

# 나를 바라보는 두 시각, 여래출현과 여래장\*

박보람 (금강대 HK 연구교수)

## 국문요약

세상의 모든 종교와 철학 체계들은 '나'를 바라보는 나름대로의 시각을 지니고 있다. 불교 또한 '나'에 대해 '무아설'을 기반으로 다양한 설명을 해왔다. 이 글은 이 가운데 '나'를 긍정적인 입장에서 이해하는 여래장사상과 화엄교학의 여래출현사상을 비교·고찰하여 그 의미를 되새겨보고자 하였다.

인도에서 수행론적 요청에 의해 발생한 여래장사상이 의상계 화엄의 여래장불에 이르기까지 여래장사상은 시대와 지역의 사정에 따라서 다양한 변용을 거치면서 전개되었다. 여래장사상의 전개와 변용의 과정은 간략히

---

\* 본 논문은 2007년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(KRF-2007-361-AM0046).

**불교학리뷰** (Critical Review for Buddhist Studies)

10권 (2011. 12) 93p~126p

www.kci.go.kr

다음과 같이 정리할 수 있다.

최초의 본격적인 여래장계 경전이라고 할 수 있는 『여래장경』에서 수행 내지 열반의 가능성으로서 상정된 여래장이 『승만경』에서는 열반뿐만 아니라 생사와 열반 모두의 의지처로서 확대된다. 그러나 열반의 의지처인 여래장이 어떻게 생사의 의지처가 될 수 있는지에 대한 물음은 『승만경』이 아니라 『능가경』의 여래장=알라야식이라는 주장에 의해 대답이 가능하다.

이것이 동아시아에 수입된 후 지론중에 의해 수행론적 차원보다는 생사와 열반, 즉 염오법과 청정법 모두의 존재론적 근거로서 변용되기에 이른다. 그러나 화엄교학의 실질적 토대를 마련한 지엄은 여래장을 자신의 법계 연기 체계에 포섭시키면서도 열반보다는 생사의 의지처에 중심을 두어 받아들인다. 반면에 같은 화엄교학에 속하는 의상계 화엄교학은 생사든 열반이든, 존재론적 차원이든 수행론적 차원이든 어떤 근거로서 상정되는 여래장의 경우 모두 삼승설로서 배격한다. 즉 어떤 차원에서든 기체설로서 이해될 수 있는 여래장설의 완전한 폐기를 주장한 것이다. 동시에 한편으로 의상계 화엄은 삼승의 여래장을 여래장불로 변용하여 일승설로서 포섭한다. 즉 여래장을 여래출현으로서의 여래장불로 이해함으로써 여래장설의 기본 명제인 ‘일체중생은 여래장을 지닌다’가 의상계 화엄교학에서는 ‘내 몸이 여래장불이다’로 변용된다. 이와 같이 여래장설은 발생 → 수입 → 변용을 거쳐서 의상계 화엄에 이르면 후 폐기와 포섭이라는 두 측면을 통해 일체중생은 내 몸으로, 여래장은 여래장불로 변화하여 바로 이 자리에 출현하게 된다.

주제어: 여래장, 여래출현, 알라야식, 여래성기, 여래장불, 내 몸, 화엄, 지론중, 법상, 지엄, 의상, 여래장경, 승만경, 능가경, 보성론

## 1. ‘나’, 여래출현인가, 여래장인가?

지금 여기에 있는, 몸부림치며 이 글을 썼거나 혹은 지금 이 글을 읽고 있는 종이거나 혹은 읽고 나서 따가운 비판을 가할 바로 이 ‘나’는 과연 무엇인가? 석가모니 부처님 이래 이 ‘나’에 대한 문제는 지역과 시기, 부파를 막론하고 항상 불교의 중심에 자리해왔다. 왜냐하면 불교의 근본목적인 고통으로부터의 해탈을 향한 여정은 이 ‘나’와 ‘나’가 겪는 고통에 대한 성찰로부터 시작할 수밖에 없기 때문이다. 만약 이 ‘나’를 제외한다면 과연 누가 여행을 떠나 어디를 향해 갈 것인가?

‘나’에 대한 불교의 탐구는 석가모니 부처님의 무아설(無我說)을 시작으로 선종의 ‘주인공(主人公)’에 이르기까지 비슷하면서도 다양하게 변주되어 왔다. 이 글은 ‘나’에 대한 불교의 폭넓은 이해 가운데에서도 여래장(如來藏) 사상과 화엄교학의 여래출현(如來出現) 또는 여래성기(如來性起) 사상<sup>1)</sup>에 주목하여 그 둘을 비교·고찰함으로써 ‘나’를 바라보는 기회와 방편으로 삼는 것을 목적으로 한다.

먼저 두 사상의 대강을 다음의 명제를 통해 살펴보자.

① 모든 중생은 여래장(如來藏)을 지닌다.<sup>2)</sup>

1) 이 글은 ‘여래출현(如來出現)’을 ‘여래성기(如來性起)’의 완전한 동의어로서 사용한다. 물론 화엄종에서는 ‘여래출현’보다 ‘여래성기’라는 용어가 전문용어로서 더욱 빈번히 사용되지만 최소한 이 글이 여래출현 내지 여래성기 사상의 기준으로 삼고 있는 의상계 화엄에서는 이 둘 사이에 근본적 차이가 없다고 생각된다. 따라서 ‘출현’과 ‘장(藏)’이라는 용어간의 상징적 대비를 극명하게 드러내고자 ‘여래출현’을 이용할 것이다.

2) RGV 25,18 : sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ|;

RGV Tib. 49,3-4 : sems can thams cad ni de bzhin gshegs pa'i snying po can no|; 『究竟一乘寶性論』, T31,828a26-27 : 一切衆生 有如來藏.

\* 산스크리트 문장 가운데 ‘여래장을 지닌다’의 원문에 해당하는 ‘tathāgathagarbha’의 해석

② 움직이지 않는 내 몸이 곧 법신(法身) 자체이다.<sup>3)</sup>

①은 인도의 여래장사상을 체계화시켰다고 평가되는 *Ratnagotravibhāga*, 즉 『구경일승보성론(究竟一乘寶性論)』(이하 『보성론』)에서 인용하는 『여래장경(如來藏經)』의 한 구절이다. ②는 화엄교학 중에서도 여래출현(如來出現), 즉 여래성기(如來性起)를 근본종지로 삼는 의상(義湘, 625~702)과 제자들 간에 행해진 문답 가운데 한 구절이다.<sup>4)</sup>

위 두 구절에서 글쓴이는 다음 두 가지에 주목하였다. 첫째는 공통점에 관한 것으로 둘은 ‘나’의 문제를 ‘몸’에 바탕하여 표현하려는 즉신(卽身) 또는 즉물적(卽物的)인 경향을 공유하며, 또 이러한 노력을 통해 범부중생, 즉 ‘나’를 긍정적으로 파악하려고 한다. ①은 ‘나’를 포함한 일체중생을 여래의 태어나 모태로 이해될 수 있는 생물학적 용어인 ‘garbha(藏)’로 표현한다. 결국 ‘내 몸’은 곧 여래의 본질이거나 여래를 담고 있는 용기가 되며, 따라서 ‘내 몸’이 비유적 차원 내지 가능태로서는 여래와 근본적으로 다를 것이 없다는 긍정적인 측면이 강조된다.<sup>5)</sup> ②는 ①보다 더욱 적극적으로 ‘내

에 관해서는 여러 논의가 있지만 이 글에서는 소유복합어(Bahubrihi)로 풀이하는 견해를 따르기로 한다. ‘tathāgatagarbha’를 제6격한정복합어(tatpuruṣa)로 보아 “일체의 중생은 여래의 장이다”로 풀이하거나, ‘garbha’를 ‘~의 안에 지닌다’라는 의미로 보아 “일체의 중생은 여래를 안에 지닌다”로 이해하더라도 이 글이 주목한 즉신(卽身), 또는 즉물적(卽物的)인 특성과 중생에게 궁극성을 긍정하는 맥락은 모두 동일하다. 티벳역[can]과 한역[有]은 모두 소유복합어로 번역하였다. 이 구절의 해석에 대한 논의는 Zimmermann(2002: 39-50), 안성두(2011: 13-14), 高崎直道(2009: 34-46) 등 참조.

3) 『法界圖記叢髓錄』(이하 『총수록』), H6, 775b11 : 不動吾身卽是法身自體.

4) 『총수록』에 소개되어 있는 문답으로 앞뒤 맥락은 표훈(表訓), 진정(眞定) 등 10여 제자가 의상으로부터 「법계도인(法界圖印)」을 배울 때, “움직이지 않는 내 몸이 곧 법신 자체이다라는 뜻을 어떻게 볼 수 있습니까?”라고 질문하자 의상이 이에 대해 4구계로써 답을 한 것이다. 제자들이 이 질문을 했다는 것은 의상이 이미 ‘움직이지 않는 내 몸이 곧 법신 자체이다’라고 설하였고 제자들이 이 뜻에 대해 다시 물은 것임을 알 수 있다.

5) 불교 내의 긍정적 경향과 부정적 경향의 구분에 관한 연구는 안성두(2011: 11-12)의 소개를 참조.

몸'을 통해 여래의 법신(法身)을 설명하고 있다. 여기서는 가능태 내지는 비유적 차원이 아니라 실제의 의미에서 '내 몸'이 바로 여래의 법신 자체임을 강조하고 있다. 따라서 위 두 사상에 입각하여 '내 몸'을 바라보면 '내 몸'은 바로 여래이거나 여래의 티전이 된다.

둘째는 차이점에 대한 것으로 두 사상이 즉물적인 입장을 통해 긍정적인 경향을 함께하지만 '장(藏)'과 '출현(出現)'이라는 말의 뉘앙스에서도 알 수 있듯이 여래(성)으로 대표되는 궁극적인 것과 내 몸으로 상징되는 중생의 현실과의 관계를 바라보는 둘의 시각은 서로 미묘하게 다르다. 둘 다 '내 몸'으로 대표되는 범부중생을 긍정적인 측면에서 바라보지만 하나는 '숨음'의 측면을, 다른 하나는 '드러남'의 측면이 강조된다는 점에서 서로 구별된다.<sup>6)</sup> 이러한 차이로 인해 여래장사상은 시든 연꽃 속에 있는 여래를 드러내는데 중심을 두게 되고,<sup>7)</sup> 여래출현사상은 내 몸 그대로가 여래이므로 단지 그 마음을 잘 쓰기만 하면 된다는 결론에 이르게 된다.<sup>8)</sup>

이러한 관점을 기준으로 본론에서는 '내 몸'을 통해 여래를 파악하려는 여래장사상과 여래출현사상의 공통점과 차이점을 사상사적 측면에서 좀 더 자세하게 살펴볼 것이다. 이어서 여래출현사상이 어떻게 둘의 차이를 뛰어넘어 여래장을 여래장불(如來藏佛)로서 포섭하고 이를 다시 '내 몸'으로 파

6) 물론 여래장사상에 있어서도 『보성론』에서 설하는 3의(법신, 진여, 중성) 가운데 법신의 자성이 있지만 여래장이 유구진여(有垢眞如)에서 설해지는 것을 보더라도 여래장은 법신의 완전한 현현에 초점을 맞춘 것으로 보기는 힘들다고 생각된다.

7) 여래장에 대한 시든 연꽃 속에 있는 붓다의 비유는 『여래장경』이 여래장을 설명하는 9개의 비유 중 첫 번째로서 『보성론』에서도 인용하고 있다. 『보성론』(RGV 60,12-61,2)의 이 비유에 대한 계승을 보면 중생 속에 법성이 있지만 번뇌 등에 덮여 있어서 그것을 제거해야 한다고 설하고 있다.

8) 이는 앞서 든 인용문 ②의 뜻을 어떻게 볼 수 있느냐는 제자들의 물음에 의상이 4구계를 설한 후 “너희들은 마땅히 마음을 잘 쓰기만 하면 될 뿐이다(汝等當善用心耳)”(『충수록』, H6.775b15)라고 답한데에서도 분명하게 나타난다.

악하는지 의상계 화엄<sup>9)</sup>을 통해서 고찰하고자 한다.

## 2. 여래장사상의 인도적 맥락

인도에서 여래장사상이 어떠한 배경을 가지고 성립되었고 어떻게 전개되었는지에 대해서는 많은 선행연구가 이루어져 왔다.<sup>10)</sup> 이에 따르면 초기의 여래장사상을 대표하는 『여래장경(如來藏經)』의 여래장사상은 대략 두 가지 동기에 의한 것으로 추정된다. 첫째는 수행 또는 성불의 근거로서 여래장사상이 성립되었다는 설이다. 이는 대승의 기치인 무상정등정각(無上正等正覺)을 이루는 데 있어서 중생 안에 석가모니 부처님과 같이 될 수 있는 가능성을 가지고 있지 않으면 수행이나 그 결과인 성불이 불가능하다는 판단 때문이다. 따라서 내 몸 안에 여래의 태아로 비유되는 여래와 근본적으로 동일한 성질을 지니고 있다는 여래장사상이 일어나게 되었다는 주장이다. 둘째는 이러한 대승의 성불론을 비대승교도 나아가 아트만론자를 포함한 비불교도들에게도 확산시키기 위해 그들을 포함한 일체 중생에게 성불의 가능성으로서의 여래의 태아가 있다는 선언으로서 여래장사상이 발생하였다는 이론이다.

이 두 가지 설명은 여래장사상의 성립 배경 또는 동기를 수행론, 또는 그에 기반한 포교론적 측면에서 파악한 것이다. 이에 따르면 여래장사상은 본

9) 이 글에서 사용하는 ‘의상계 화엄’이란 의상과 그의 제자들에 의해서 전승·전개된 화엄교학을 일컫는다.

10) 이에 대해서는 高崎直道(2009), Zimmermann(2002), 西義雄(1970) 등을 참조. 이 글이 인도의 여래장사상을 목적으로 하지는 않지만 화엄 교학 이전 동아시아 불교의 여래장사상 변용과 화엄교학에서의 여래장사상 비판 및 포섭을 논의하기 위하여 선행연구를 통해 아래에서 인도 여래장사상의 대강만을 소개하고자 한다.

래 존재론적 측면과는 관계가 없었다. 다시 말해 여래장사상은 이 세계의 존재의 원인 또는 생사윤회의 근거를 설명하기 위한 것이 아니라 수행 내지는 수행의 결과인 열반이 가능한 근거를 설명하고 이것을 일반 대중들에게 확신시키고자 했던 맥락에서 기인한 것으로 보아야 한다는 것이다.

이러한 수증론적 차원에 기반한 『여래장경』의 사상은 뒤를 이은 여래장계 경전인 『승만경』(약칭)에 이르면 커다란 변화를 내포하게 된다. 즉 『승만경』에서는 여래장이 열반의 근거일 뿐만 아니라 생사윤회의 의지(처)라고도 설함<sup>11)</sup>으로써 여래장이 염오법, 즉 유위법과 청정법, 즉 무위법 모두의 의지처로서 자리매김된다. 이것이 이른바 여래장염정의지설(如來藏染淨依持說)이다.

그러나 이것이 바로 여래장사상의 존재론적 전환이라고까지 말하기에는 아직 이르다고 생각된다. 왜냐하면 『승만경』에서 열반과 함께 생사의 의지처로서 여래장을 이야기하는 맥락은 존재론적인 차원이라기보다는 여전히 수증론적 차원의 요청에 의한 것으로 보이기 때문이다. 이는 여래장이 염오법과 청정법의 의지처임을 설하는 구절에서 여래장만이 상주불변하여 갖은 고통을 심음(種)으로써 고통을 싫어하여 열반을 추구하게 할 수 있다고 강조하고 있는 점에서도 드러난다. 여래장이 고통, 즉 유위법과 열반, 즉 무위법의 의지처이지만 이것은 어디까지나 수행론적 차원에서 열반을 추구하게 하는 근거로서 설해지는 것이다.<sup>12)</sup> 그러나 『승만경』에서는 여래의 태아

11) 『勝鬘師子吼一乘大方便方廣經』, T12, 226b5-19 : 世尊 生死者依如來藏 以如來藏故 說本際不可知 世尊 有如來藏故說生死 是名善說…中略…如來藏者離有爲相 如來藏常住不變 是故如來藏 是依是持是建立 世尊 不離不斷不脫不異不思議佛法 世尊 斷脫異外有爲法依持建立者 是如來藏 世尊 若無如來藏者 不得厭苦樂求涅槃 何以故 於此六識及心法智 此七法剎那不住 不種衆苦 不得厭苦樂求涅槃 世尊 如來藏者 無前際不起不滅法 種諸苦得厭苦樂求涅槃.

12) 이에 대해서는 高崎直道(2009: 136-137)도 『승만경』의 이 구절을 여래장으로부터 생사, 윤회, 고통, 번뇌 등 유위법이 흘러 나오는 유출설의 맥락으로 이해해서는 안 된다고 밝히고 있다.

이자 불생불멸이며 청정법인 여래장이 어떻게 유위법이자 염오법인 생사윤회의 의지처가 되는지에 대해서는 명확한 답변을 하고 있지 않으며, 이는 다시 『능가경』(약칭)의 대답을 기다려야 한다.

『능가경』은 여래장설과 유식설을 결합함으로써 어떻게 여래장이 생사와 열반의 의지처가 되는지 답한다. 유식설은 알라야식을 일체 유위법의 근원이자 생사윤회의 주체로서 설명하며 그것이 어떻게 가능한지에 대해 식전변설 등으로써 설명한다. 『능가경』에서는 생사윤회의 주체인 알라야식을 여래장과 동일시하는 방법을 통해 염정의지설의 체계를 구축하려고 했던 것으로 생각된다. 여래의 입장에서 중생을 파악하려는 여래장설과 미혹한 중생의 현실을 전의(轉依)하여 부처로 나아가려는 알라야식설을 등치하여 기존의 여래장설에서 충분히 해명하지 못한 생사의 부분을 알라야식설이 담당하게 함으로써 생사와 열반 모두의 의지처로서 여래장=알라야식이 자리잡게 되는 것이다.<sup>13)</sup>

이와 같은 여래장과 알라야식의 동일시는 수증론적 동기에서 출발한 여래장설을 열반뿐만 아니라 생사의 의지처로까지 확장시키지만 동시에 이로 인하여 여래장설이 존재론적으로 변용될 가능성을 자기 안에 잉태하고 마는 부수적인 효과마저 일으키게 된다. 이렇게 잉태된 가능성은 동아시아불교에 여래장사상이 수용된 이후에 여래장연기설이라는 변화된 모습으로 태어나게 된다.

13) 藤井教公(1997: 159-160) 참조. 여기에서 한 가지 주의할 점은 보리유지(菩提流支, ?508~535?)의 역할이다. 『십지경론』을 번역 또는 공역한 보리유지는 지론종 북도파의 종조로서, 여래장과 알라야식을 결합한 『입능가경(入楞伽經)』을 역출하였다. 大竹晋(2010)는 보리유지의 알라야식설에 제 7알라야식(=아다나식)과 제 8알라야식(=진여)의 구분이 있었다고 주장한다. 이에 따르면 『입능가경』에서 여래장과 알라야식의 결합을 논할 때의 알라야식은 물론 진여로서의 제 8알라야식이다. 또한 大竹晋(2010: 95)와 석길암(2010: 325)은 비록 보리유지가 지론종 북도파의 종조이지만 식설에 있어서는 북도파와 남도파가 모두 보리유지의 식설을 공유했다고 보고 있다.

### 3. 여래장사상의 동아시아적 변용

인도에서 성립된 여래장 사상이 동아시아에 들어온 이후에는 동아시아불교의 사정과 특성에 따라서 중대한 변화를 맞게 된다. 이 글에서는 동아시아불교에 여래장사상이 수입된 후의 변용에 대해 후대 화엄교학과 깊은 관련이 있는 지론종(地論宗)<sup>14)</sup>의 법상을 대상으로 살펴보고자 한다.

#### 3.1 『십지론의소(十地論義疏)』

『십지론의소』는 지론종 남도파의 법상(法上, 495~580)이 지론종의 소의문헌인 『십지경론(十地經論)』을 주석한 것이다. 법상은 지론종 남도파의 종조인 혜광(慧光, 468~537)의 제자이고, 후대 지론종 교학을 집대성한 혜원(慧遠, 523~592)의 스승이기도 하다.

먼저 『십지론의소』에서 여래장과 알라야식의 관계에 대해 논하고 있는 구절을 살펴보자.

그러므로 제6지에서 무명과 행과 식은 행고(行苦)이며, 촉과 수는 고고(苦苦)이며, 나머지 인연분은 괴고(壞苦)이다. 그 중에 두 가지가 있다. 처음은 무명과 행과 식의 세 가지 지분을 설하고, 두 번째는 명색으로부터 노사에 이르기까지이다. 첫 번째 주기[番]는 번뇌와 업과 과보[感業果報]를 밝힌다.

[문] 12인연에서 [세친]논주는 무엇 때문에 두 주기로 나누어서 밝혔는가?

[답] 첫 주기는 망상(妄想)이 어지러이 다투듯 [일어나서] 생사에 두루 운

14) 지론종이 중국불교의 여래장사상과 유식사상에 있어서 가지는 의의에 대해서 김천학 외 (2010: 5)는 다음과 같이 밝히고 있다. “지론종은 중국불교에 전래된 첫 번째 유식사상의 흐름으로 기록되었다. 그 사상적 특징으로는 유식의 이해에 여래장사상이 깊이 개입되어 있는 점, 제7말나식을 설하지 않는 점, 제7식과 제8식에 모두 알라야식이라는 명칭을 사용하고 있는 점 등이 지적되어 있다.”

회함을 밝혔으니 특히 무명을 근본의 생으로 삼는다. 뒤의 한 주기는 모든 번뇌망상이 의지가 없으면 일어나지 않음을 밝혔다. 망상은 진(眞)에 의지하여 있다. 이런 까닭에 아리야식과 함께 발생하므로 [아리야식을] 만 가지 번뇌의 근본이 된다고 말한다. 그러므로 경에서, “여래장 때문에 생사를 설한다”<sup>15)</sup>고 하니 이런 까닭에 여래장이 일체법의 근본이 된다. 두 가지의 근본이 있기 때문에 두 곳에서 밝혔다.<sup>16)</sup>

위 인용문에서는 알라야식(=아리야식)을 만 가지 번뇌의 근본이 된다고 하면서 경증으로서 『승만경』의 “여래장 때문에 생사를 설한다”는 구절을 인용한다. 이어서 여래장이 일체법의 근본이 된다고 한다. 이로써 법상이 알라야식과 여래장을 동일시하는 설을 견지하고 있음을 알 수 있다. 그러나 여기에서는 엄밀히 정리하면 “번뇌의 근본 = 알라야식 = 여래장 = 일체법의 근본”이라는 구도로 설명되어 있기 때문에 알라야식과 동일한 여래장이 생사와 더불어 열반의 의지처인 것까지 명확하게 드러내 보여주지는 못한다. 따라서 이를 보다 분명하게 하기 위해서는 법상의 알라야식에 대한 이해와 그에 바탕한 연기설 전체를 살펴볼 필요가 있다. 아래의 인용문을 보자.

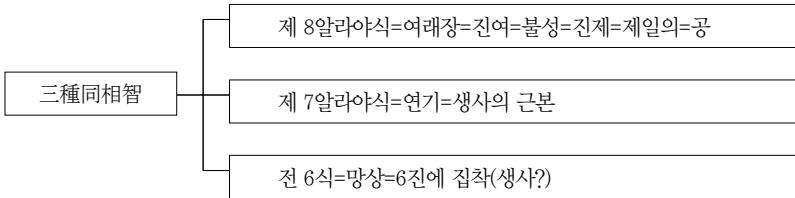
세 종류가 같은 양상인 지(智)에서, [세 종류의] 첫째는 연기이고, 둘째는 망상이고, 셋째는 진여이다. 연기란 제 7아리야식이니 생사의 근본이다. 망상이란 6식으로서의 마음이다. 허망하게 분별을 내어 6진에 사되어 집착하는

15) 『승만경』, T12, 222b6-7.

16) 『十地論義疏卷第一. 第三』, T85, 771b23-c3: 故六地無明行識是行苦 觸受是苦苦 餘因緣分是壞苦 就中有二 初說無明行識三支 第二從名色訖老死 一番明惑業果報 問曰 十二因緣論主何故分兩番而明者 答曰 初番明妄想紛競生死彌輪 特由無明爲本生 後一番明諸惑妄想無依不立 妄依真有 是故辯阿梨耶識共生以爲萬惑之本 故經云 以如來藏故說生死 是故如來藏是一切法本 以有二種本故二處而明也.

것이다. 진여란 불성이자 진제로서 제일의인 공이다. 이 세 가지를 다르지 않게 해석하는 것을 '같은 양상[同相]'이라고 한다.<sup>17)</sup>

법상은 연기를 생사의 근본으로서 파악하면서 이를 제 7알라야식<sup>18)</sup>이라고 한다. 그리고 망상은 전6식에 배대하기 때문에 8식설에 기초해서 배대하면 진여=불성=진제=제일의=공은 제 8알라야식인 여래장이 된다. 이 구도를 도표로 정리하면 다음과 같다.



위 도표를 살펴보면 생사의 근본은 연기로서 제 7알라야식에서 설명되고 있지만 생사와 함께 다른 한 축을 이루고 있는 열반의 근본에 대해서는 별다른 논의가 없다. 즉 열반의 근본이 제 8알라야식인지, 아니면 제 7알라야식인지 위 인용문만으로는 알 수가 없다. 이에 대해서는 다음 인용문을 보자.

연(緣)이란 유위연집과 무위연집의 체이다. 이미 그 연이 있으면 반드시 근본인 실(實)이 있다. 그러므로 다음에 법을 변별한다. 법은 자체진여라고

17) 『十地論義疏卷第一. 第三』, T85.764b6-10: 三種同相智者 一緣起 二妄相 三眞如 緣起者 第七阿梨耶識 是生死本也 妄想者六識心 妄生分別邪著六塵 眞如者佛性眞諦 第一義空也 此三解無別異名爲同相.

18) 법상의 제 7알라야식설이 보리유지의 식설에서 비롯되었다는 연구에 대해서는 坂本幸男 (1956: 383)와 大竹晋(2010: 95) 참조.

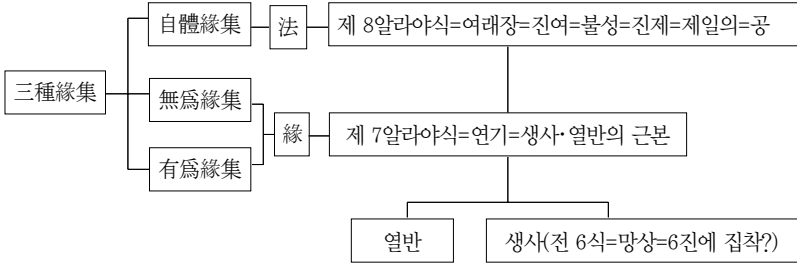
이름하니 진여법성이다. 이미 진실의 이치가 있으면 바로 생사와 열반의 큰 작용의 뜻이 일어나므로 작(作)이라고 한다. [이] 셋에 대해 장애 없는 큰 지혜의 뜻이 성립[成]된다.<sup>19)</sup>

위 인용문에서는 연(기)를 유위연집과 무위연집의 체로서, 그리고 연기의 근본이자 진실로서 법을 자체진여로서 설정한다. 이 구절은 지론종 남도와 특유의 연기설인 연집설 가운데 3종 연집설을 보여준다.<sup>20)</sup> 3종 연집설에서 유위연집은 생사, 즉 염오법이 일어나는 연기이고 무위연집은 열반, 즉 청정법이 발생하는 연기이다. 자체진여라고 표현된 자체연집은 생사와 열반이 모두 자체(=여래장)에서 비롯된다는 것이다. 따라서 연기인 제 7알라야식<sup>21)</sup>은 생사 뿐만 아니라 열반의 근본, 열반이 일어나는 연기의 근본이 된다. 이는 지론종에서 제 8알라야식인 여래장의 성격을 생각해보면 한층 더욱 분명해진다. 즉 여래장은 그 성격상 불생불멸(不生不滅)로서 상주불변(常住不變)한다. 따라서 생사이든 열반이든 제 8알라야식인 여래장은 변화하여 수연(隨緣)하는 연기집성(緣起集成=緣集)의 근본이 될 수 없다. 따라서 그 아래 제 7알라야식을 두고 이 알라야식으로 하여금 생사와 열반이 일어나는 연기의 체가 되게 하고 제 8알라야식은 제 7알라야식의 근본으로 설정한 것이다. 이를 도시하면 다음과 같다.

19) 『十地論義疏卷第一. 第三』, T85.764a6-10: 緣者有爲緣集無爲緣集體也 既有其緣必有本實 故次辦法 法名自體眞如 眞如法性也 既有眞實之理便有生死涅槃大用義興 以之爲作 於向三無礙大智義成.

20) 지론종의 연집설에 대해서는 靑木隆(2010: 81-86) 참조.

21) 보리유지 이래 제 7알라야식은 제 7말나식과는 달리 염오식이 아니다. 이에 대해서는 각주 13과 각주 17에 소개된 연구를 참조.



이와 같은 구도로 체계화된 법상의 3종 연집설은 여래장을 근간으로 하는 자체연집을 최상위에 놓고 생사와 열반으로 대표되는 일체법을 설명하는 여래장연기설을 나타낸다. 이 여래장연기설 내의 여래장의 의의나 위치를 살펴보면 인도에서 발생했을 당시의 수행 내지 열반의 가능성으로서의 의의는 거의 퇴색되어 있고 오히려 존재론적인 측면의 모든 법의 일어남, 즉 연기를 설명하는 가장 핵심의 자리에 위치하고 있는 것을 알 수 있다. 지론종에서 이러한 변용을 일으켰던 요인으로는 제 7알라야식과 제 8알라야식(=여래장)을 근간으로 하는 보리유지의 유식설과 혜광(慧光, 468~537)에게서도 확인되는 지론종 특유의 연기설인 연집설의 결합이 중요하게 작용한 것으로 생각된다. 즉 지론종은 보리유지의 식설에 따라서 불생불멸하는 여래장을 제 8알라야식과 등치하여 이를 고정화시키고 이에 근본을 둔 제 7알라야식을 생사와 열반의 체로 자리매김하여 나뉠대로의 불변(不變)과 수연(隨緣) 해석방식을 구성한 후 이를 연집설로 포섭하여 모든 존재의 일어남을 설명하는 체계를 구축한다. 이로써 인도에서 『승만경』과 『능가경』을 통해 잉태된 여래장의 존재론적 변용 가능성은 동아시아에서 지론종에 의해 여래장연기설이라는 모습으로 태어나게 되는 것이다.<sup>22)</sup>

22) 법상에 의해 일단 구축된 여래장연기설은 그의 제자 해원에 이르러 그 맥락은 유지하면서도 더욱 확고히 존재론적 방향으로 나아가게 된다. 지론종에 있어서 해원의 위치, 후대에 미친

## 4. 여래출현사상의 여래장사상 변용과 비판

지론중에 의해서 존재론적으로 변용되어 형성된 동아시아적 여래장사상은 후대 동아시아불교 각 종파에 커다란 영향을 미치게 된다. 이러한 영향은 수용과 비판이라는 두 측면으로 나누어 볼 수 있는데, 이 글에서는 이러한 영향을 화엄교학, 그 중에서도 특히 지엄과 의상계 화엄교학의 경우를 고찰함으로써<sup>23)</sup> 내 몸을 바라보는 두 시각으로서의 여래출현과 여래장을 살펴보고자 한다.

### 4.1 지엄

화엄교학은 지론종의 여래장을 중심으로 한 연집설의 영향을 받으면서 자신의 고유한 연기설인 법계연기설을 창안한다. 화엄교학의 실질적인 토

영향, 현존하는 문헌의 양 등을 고려할 때 혜원의 여래장설 또한 비중있게 다루어야 하나 이 글은 다만 화엄교학에서의 여래출현과 여래장 비교를 위한 전 단계로서 지론종의 여래장설을 다룬 것이므로 지론종 여래장설의 특징을 나타내는데에만 중점을 두었다. 혜원 여래장설의 경우는 별도의 기회를 통해서 다시 논구하고자 하며 혜원의 여래장사상과 관련된 선행 연구를 소개하면 다음과 같다. 吉津宜英(1972; 1975), 岡本一平(2006; 2007a; 2007b)

- 23) 지론중에 의한 영향 관계에 있어서 화엄종을 언급할 때 반드시 고려해야 할 것이 바로 삼계교이며, 이는 여래장 사상에 있어서도 마찬가지이다. 선행연구에 따라서 간략하게 지론종, 삼계교, 화엄종의 영향



관계를 정리하면 옆의 도표와 같다. 이 가운데 지론종과 화엄종의 여래장 이해가 지론중에 의해 형성된 존재론적 측면의 강조에 중심을 둔 반면 삼계교는 여래장 사상을 실천적인 수행의 방편으로 적극 활용한다는 점에서 특이할 만하다. 이는 삼계교의 근본사상이라고 할 만한 ‘보경(普敬)과 ‘인악(忍惡)’ 중 ‘보경’의 구체적 항목 중 첫 번째가 여래장·불성·당래불(當來佛)·불상불(佛想佛) 불법으로서 이를 통해 일체중생이 여래장을 지니고 있으며 따라서 모든 존재를 ‘보경’해야 한다는 실천적 요청이 중시되고 있다는 점을 통해서도 알 수 있다. 이와 관련된 선행연구는 다음을 참조. 지론종의 삼계교에 대한 영향은 西本照眞(2010)를, 삼계교의 화엄종에 대한 영향은 木村清孝(1978)를, 삼계교 전반에 대해서는 西本照眞(1998), 矢吹慶輝(1973)를 참조.

대를 마련한 지엄은 법계연기설을 최초로 정립하였는데 그는 법계연기설에 여래장사상을 포섭하면서도 지론종과는 달리 비판적인 모습을 보여준다.

인도적 맥락에서 여래장사상은 본래 수행 또는 열반의 가능성으로서 설해진 것이다. 그러한 여래장이 열반뿐만 아니라 생사의 근거로 확장되면서 동아시아에서는 열반과 생사의 의지처 내지는 근본으로 변용되기에 이르렀지만 지론종 남도파에 있어서도 여래장은 진여와 동일시되는 청정법 그 자체로서 여전히 열반과 생사 모두의 의지처로 여겨진다. 그러나 지엄의 법계연기에서는 여래장이 완전히 청정 그 자체로서 인정되지는 않으며 따라서 청정한 열반의 의지처보다는 생사의 의지처에 한정되는 경향이 보인다. 다음의 인용문을 보자.

① 셋째, 지말을 포섭하여 근본을 따름이란 [다음과 같다.] 12인연은 오직 진심이 짓는 것이다. 파도가 물이 짓는 것이고 또한 꿈의 일이 오직 보심(報心)이 짓는 것과 같으니 진성이기 때문이다 ... 중략 ...

② [문] 지말을 포섭하여 근본을 따름은 청정한 품류이어야 하는데 어찌 염오문의 분별에 있는가?

[답] 이 지말을 포섭하여 근본을 따름의 이치는 청정한 품류의 연생에 있지만 지금은 염오에 대하여 염오가 환과 같음을 드러내기 위한 까닭에 염오문에 있는 것이다.

③ [문] 뜻이 만약 이렇다면 일체의 청정한 법이 함께 염오에 대하여 허망을 드러내야하는데 어찌 지말을 포섭하여 근본을 따름이 염오의 연생에 있음을 말할 뿐인가?

[답] 청정한 품류의 연기를 전체적으로 논하면 두 종류가 있다. 하나는 염오에 대하여 허망한 법을 드러내기 위한 까닭이다. 경에 모든 진리인 제일의 를 여실하게 알지 못하기 때문이다라고 하였다. 둘째는 다만 청정한 품류의

연기만을 드러내는 것이니 곧 이치를 드러내는 문으로 곧 「보현보살행품」과 「보왕여래성기품」 등이 이것이다. 나머지 뜻은 이것에 준하면 알 수 있을 것이다.

④ 이 지말을 포섭하여 근본을 따름은 곧 공하지 않은 여래장이다. 이 가운데 또한 공한 [여래장]의 뜻도 있으니 자체가 공함이 되기 [때문이다.] 뒤에 마땅히 분별할 것이다.<sup>24)</sup>

위 인용문은 지엄의 『수현기』(약칭)에서 60권본 『화엄경』 「십지품」 제6 현전지(現前地)를 주석하면서 법계연기를 시설하는 구절 중 일부이다. 자세히는 법계연기의 정법연기와 염법연기에서 염법연기의 연기일십문 중 세 번째 지말을 포섭하여 근본을 따름에 해당하는 부분이다. 지엄은 이 세 번째를 불공과 공 모두 포함하는 여래장에 배대하여(④) 자신의 법계연기 체계에 여래장사상을 포섭한다. 여기에서 여래장은 『대승기신론』의 수파불리(水波不離) 비유에 의해 설명되면서(①) 이치상으로는 정법연기이지만 염오법에 상대하는 뜻으로 인하여 염법연기에 속하게 된다.(②) 지엄은 그 이유로 정법연기를 다시 두 가지로 분류하여 「성기품」 등으로 대표되는 오직 청정법인 연기와 염오법에 상대하는 연기를 차별한다.(③) 이로써 지엄의 법계연기 체계에 여래장사상이 수용되었지만 여래장 본래의 취지인 열반의 의지처로서보다는 염법, 즉 생사를 상대하는 염법연기로서 규정되는 변화를 맞게 된다. 이로써 지엄의 여래장 이해는 수행론적 차원에서 존재론적

24) 智嚴, 『大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌』, T35.63b17-c2: 三攝末從本者 十二因緣唯眞心作 如波水作 亦如夢事唯報心作 以眞性故…中略…問攝末從本應是淨品 云何乃在染門分別 答此攝末從本理在淨品緣生 今爲對染顯染如幻故在染門 問義若如此 一切淨法並對染顯妄 云何獨辨攝末從本在染緣生 答凡論淨品緣起 有其二種 一爲對染以顯妄法故 經云不如實知諸諦第一義故也 二但顯淨品緣起 卽是顯理之門 卽如普賢性起品等是也 餘義准此可解 此攝末從本卽是不空如來之藏 此中亦有空義 爲自體空 後當分別.

차원으로서의 변용을 일으킨 지론종 여래장사상에서 한 걸음 더 나아가 열반과 생사의 존재론적 의지처 가운데 열반보다는 생사의 측면에 초점을 두게 된 것이다.<sup>25)</sup>

이렇게 존재론적 차원에서도 생사의 측면에 초점이 맞추어진 지엄의 여래장이해는 지엄의 교판에서는 어떤 위치에 있을까? 지엄은 『화엄오십요문답(華嚴五十要問答)』에서 삼계교의 8종불법(八種佛法)을 장문에 걸쳐 인용한다.<sup>26)</sup> 삼계교의 8종불법은 보경(普敬)과 인악(認惡)으로 구성되는데 그 중 보경은 일체 중생이 여래장, 불성 등을 지니므로 항상 두루 공경한다는 실천적인 면이 강한 설이다. 지엄은 이를 인용한 후 다음과 같이 교판하고 있다.

또 경문을 검증하면 여래장은 직진보살(直進菩薩)의 근기를 위한 설이고 불성은 순숙성문(淳熟聲聞)의 근기를 위한 설이다. 이 중에서 밝힌 여래장과 불성은 비록 여러 뜻을 기준으로 하여 차별하여 같지 않지만 모두 동교일승의 뜻이다. 무슨 까닭인가? 보법을 이루기 때문이고 보법으로 이루어지기 때문이다.<sup>27)</sup>

여기에서 지엄은 8종불법에서 설해지는 여래장과 불성을 동교일승의 자리에 교판하고 있음을 알 수 있다. 즉 지엄은 여래장설을 대승의 종교(終敎)가 아닌 동교일승에 배대하고 있는 것이다. 또한 지엄의 여래장설에서 흥미로운 점은 지론종에 이르기까지 동일시되던 여래장과 불성에 대해 삼계

25) 이와 관련하여 石井公成(1980) 참조.

26) 智儼, 『華嚴五十要問答』, T45.532b10-534c10.

27) 智儼, 『華嚴五十要問答』, T45.534c7-10: 又驗經文如來藏爲直進菩薩機說 佛性爲淳熟聲聞機說 此中所明如來藏佛性 雖約諸義差別不同 皆是同敎一乘義也 何以故 爲成普法故 普法所成故.

교가 이 둘을 구별하는 설을 받아들여서 여래장은 직진보살을 위한 설로, 불성은 근기가 익은 성문을 위한 설로 구분하여 불성보다 여래장을 더 높이 평가하였다는 것이다.

법계연기 내에서 염문에 배치된 지엄의 여래장설은 교판에서 동교일승에 속해진다. 이러한 이해가 의상과 그의 제자들에 의해서는 어떻게 받아들여지고 변용되는지 아래에서 살펴보도록 하자.

## 4.2 의상계 화엄

의상 자신의 사상을 알려주는 가장 온전한 현존자료는 『화엄일승법계도(華嚴一乘法界圖)』(이하 『일승법계도』)이다. 그러나 『일승법계도』에는 직접 ‘여래장’이라는 용어는 나오지 않는다. 그러나 법장(法藏) 지음으로 알려져 왔으나 근래에 의상(義湘)의 강의를 그의 제자 지통(智通)이 받아적은 『지통문답(智通問答)』의 이본으로 밝혀진 『화엄경문답(華嚴經問答)』<sup>28)</sup>에는 여래장과 관련된 논의들이 다소 수록되어 있어서 의상이 여래장을 어떻게 이해했는지 그 단편을 엿볼 수 있다.

먼저 앞서 고찰한 지엄의 여래장 교판과 관련된 구절을 살펴보자.

[문] 『수현기』[疏]에서 이르는 오종교체(五種教體)가 오교(五教)와 어떻게 지금 해당합니까?

[답] 첫째, 실제의 음성[實音聲] 등은 소승(小乘) 살바다(薩婆多) 등의 근본 가르침에 해당한다 ... 중략 ...

넷째, 유식인 음성[唯識音聲] 등은 멀리는 초교의 지위 등에도 있으나 바르게는 속교의 마지막 이후이니, 일체법이 다만 하나의 여래장진식(如來藏眞

28) 『화엄경문답』의 저자와 관련된 기존의 논의와 최근의 연구 성과에 대해서는 2011년 3월 25-26일 금강대학교 불교문화연구소 개최 제5회 국제학술대회 “『華嚴經問答』을 둘러싼 諸問題” 자료집 참조.

識)이 지은 것이기 때문이다.

다섯째, 진여음성(眞如音聲)은 숙교(熟敎) 마지막 이후의 구극으로 원교(圓敎)의 지위에 해당하니, 일체법이 모두 진여(眞如)이기 때문이다.<sup>29)</sup>

위 인용문에서는 지엄의 『수현기』에서 설해진 교체설<sup>30)</sup>을 교판과 연결시키고 있는데, 이를 통해 알 수 있는 것은 『화엄경문답』이 첫째 여래장진식과 진여를 구분하였다는 점이다. 이것은 지엄의 입장과는 동일하면서도 지문종의 여래장=진식=진여=알아야식인 입장과 다르다. 즉 앞서 살펴본 것처럼 지엄이 여래장을 법계연기 가운데에서도 정법연기가 아닌 염법연기에 배대하여 생사에 상대하는 쪽에 중점을 두고 정법연기에는 『성기품』 등을 배대하여 여래장보다는 더욱 청정한, 청정 그 자체인 것을 별도로 상정하는 것과 비슷한 맥락으로 여래장과 진여를 구분하여 여래장을 염법에 진여를 청정법으로 구분하고 있는 것이다.

둘째는 지엄의 여래장 이해와 다른 측면으로, 지엄이 여래장을 동교일승에 배대한 것과는 달리 『화엄경문답』은 숙교 마지막 이후(원교 이전)에 해당시킨 것이다. ‘숙교 마지막 이후’는 다음 문답을 보면 종교와 돈교(=종교의 구극)를 가리킨다.<sup>31)</sup> 이처럼 의상계 화엄은 교판상에서 여래장을 지엄과는 달리 종교 또는 돈교에 위치시킴으로써 성기로 대표되는 원교일승과의 차이를 더욱 강조하는 방향으로 나아간다. 아래의 인용문을 보자.

[문] 이러한 [고통은] 다만 일체중생의 여래장이 짓는 것인데 어떻게 자비

29) 『華嚴經問答』, T45.599b14-26: 問 疏云 五種教體五敎云何今當耶 答 初實音聲等當小乘薩婆多等宗教…中略…第四唯識音等者 遠者有初敎位等正熟敎終以去 一切法但一如來藏真識作故 第五真如音聲者 熟敎終以去極當圓敎位 一切法皆如故.

30) 지엄의 교체설과 관련해서는 박보람(2011) 참조.

31) 『華嚴經問答』, T45.599b27-c6.

가 되는가?

[답] 이미 전부 여래장이 짓는 것이기 때문에 여래장의 혼습이기 때문에 바야흐로 고통을 떠나 즐거움의 과보를 얻으므로 그 자비가 매우 깊어서 이보다 더한 것이 없다.

[문] 더함의 뜻은 그럴 수 있다. 그러나 중생이 고통을 받는 것이 어떻게 부처님의 자비인가?

[답] 만약 부처님이 [중생으로] 하여금 고통을 받게 하지 않으신다면 그 중생은 고통을 싫어하여 즐거움을 추구하지 못하므로 반드시 고통을 받게 하여야만 바야흐로 고통을 싫어하는 마음이 생겨난다. 이러한 뜻 때문에 중생에게 고통을 얻게 하는 것이 곧 부처님의 자비인 까닭에 받게 하는 것이다. 이러한 말은 여래장 등이니 또 종교 등을 기준으로 하여 그것을 말한 것이다. 만약 일승이라면 곧 성기의 법이 짓는 것이다.<sup>32)</sup>

이 인용문에서는 『승만경』에서 여래장이 생사와 열반 모두의 의지처임을 설하는 구절<sup>33)</sup>을 취의하여 이를 종교의 설로서 교판한다. 그리고 중생의 고통은 만약 일승이라면 곧 여래장이 아니라 성기의 법이 짓는 것이라고 하여 여래장과 성기를 대비하여 구분한다. 이를 통해 『승만경』에서 설해지는 일체 생사와 열반의 의지처로서의 여래장은 의상계 화엄에 있어서는 바로 성기의 법, 즉 여래출현의 법이 대신하게 된다. 따라서 의상계 화엄교학은 일체법의 의지처 또는 근본을 설하는 존재론적 차원에 있어서도 더 이상 여래장을 필요로 하지 않게 되고 그러므로 자신들의 교학체계 내에서 여래장을

32) 『華嚴經問答』, T45, 610b8-16: 問 此但一切衆生如來藏作 何爲慈乎 答 既舉體如來藏作故 以其如來藏熏習故 方離苦得樂果故 其慈甚深莫過於此 問 益義可爾 然而其衆生受苦者何 佛慈乎 答 若佛令不受苦者 其衆生不得厭苦求樂 要令受苦方得生厭苦心 以此義故 得其衆生苦即佛慈故令受也 此言如來藏等 且約終教等言之 若一乘者 卽性起之法作也.

33) 각주 10 참조.

제거하고 다만 일승과 삼승을 대비할 때에만 삼승설로서 이용할 뿐이다. 이는 지엄이 자신의 법계연기 체계 내에 여래장설을 적극적으로 이용한 것과는 상당한 차이로서 수행론적 차원에서 존재론적 차원으로, 존재론적 차원 중 생사와 열반 모두에서 생사 쪽으로 중심을 이동한 여래장 사상이 의상계 화엄에 이르러서는 끝내 아무런 지위를 차지하지 못하게 되고 만 것이다.

의상계 화엄의 여래장에 대한 이러한 이해를 더욱 분명하게 보여주는 예를 하나 더 들어보자.

이미 이 [파도]로써 저 [파도]에 즉하므로 두 파도를 제거하지 않고 상즉을 논하는 것을 알 수 있을 따름이니, 이치나 체[理體]를 기준으로 하여 상즉을 논하는 것이 아니다. 여기서 이 파도의 물과 저 파도의 물은 체가 하나이므로 파도가 비록 끝없이 [ 많지만 ] 체로 말하면 곧 하나라고 하는 것은 삼승의 뜻일 뿐이다. 만일 이 파도가 아니면 곧 저 파도가 없고 저 파도가 아니면 곧 이 파도가 없는 것이 중문(中門)이고, 이 파도는 자성이 [있는 것이] 아니므로 저 파도에 있고 저 파도는 자성이 [있는 것이] 아니므로 이 파도에 있는 것이 즉문(卽門)이다라고 하는 것이 일승이다.<sup>34)</sup>

위 인용문은 의상계 화엄의 문헌인 『법계도기총수록(法界圖記叢髓錄)』의 한 구절이다. 여기서는 『대승기신론』의 유명한 수파불리(水波不離)의 비유를 가져와서 이것을 삼승설로서 비판한다. 여기에서 물로 비유된 이체(理體)는 곧 여래장이니 이는 앞서 살펴본 지엄의 법계연기설에서 수파불리를 이용하여 여래장을 설하는 것에서도 확인된다.<sup>35)</sup>

34) 『法界圖記叢髓錄』, H6, 780a16-b1: 既以此卽彼故 可知不除二波論相卽耳 非約理體論相卽矣 此中此波之水與彼波之水體是一故 波雖無盡 體言卽一者 三乘義耳 若非此波卽無彼波 若非彼波卽無此波 是中門 此波非自性故在於彼波 彼波非自性故在於此波 是卽門者一乘也.

35) 각주 23 인용문의 ① 참조.

의상계 화엄에서는 일체중생에게 존재하는 여래장이라는 일종의 체를 통해 생사이드 열반이드 어떤 것이든 간에 그 존재를 설명하고 상즉을 논하는 것을 자신의 교리체계에서 배제하고 삼승설로서 격하한다. 의상계 화엄에서는 수행론적 차원이든 존재론적 차원이든 어떤 근거 내지는 의지처를 상정하고 그것을 통해 수행을 하고 존재의 기반을 삼는 것을 용납하지 않는다. 여래출현의 입장에서 볼 때 이러한 입장은 당연한 귀결이라고도 할 수 있다. 왜냐하면 석가여래의 가르침의 그물에 포섭되는 삼중 세간이 해인삼 때로부터 나타난 여래성기의 법이라고 한다면 모두 여래가 출현한 법이기 때문에 그 어느 것도 근본이나 의지처가 될 수 없고 그 어떤 것도 지말이나 종속된 법일 수 없기 때문이다.

오늘의 발심의 연(緣) 중에 법계의 모든 법이 바야흐로 몰록 일어나기 때문이다 ... 중략 ... 이런 까닭에 요컨대 오늘의 발심의 연이 결이 없이 일어나는 때를 기다려서 바야흐로 예로부터 이루어진 것뿐이니 연 이전에는 한 법도 없는 까닭에 예로부터라고 하지 않는다. 만약 삼승이라면 곧 존중해야 할 정해진 근본이 있기 때문에 오직 시각(始覺)이 곧 본각(本覺)과 같다는 뜻만을 취하여 논하는 것이다. 일승은 그렇지 않으니 존중해야 할 정해진 근본이 없고 근본과 지말이 정해지지 않은 까닭에 필요에 따라서 모두 하나를 얻는 것이다.<sup>36)</sup>

위 인용문 또한 『법계도기총수록』 중 한 구절이다. 이 또한 『대승기신론』을 연상케 하는 시각과 본각의 논의를 끌고 와서 다시 삼승설로서 비판한

36) 『法界圖記叢髓錄』, H6.790a1-9: 今日發心緣中法界諸法方頓起故…中略…是故要待今日發心之緣無側起時方舊來成耳 緣以前無一法故 不云舊來也 若三乘則有所尊定本故 唯取始覺即同本覺之義論也 一乘不爾 無所尊定本本末不定故 隨須皆得一.

다. 그 주된 논리는 법계의 모든 법은 일어나는 한 때에 몰록 일어나는 것이기 때문에 그 어떤 존재론적 의지처도 둘 수 없으며, 또한 본각의 여래장이 있어서 비로서 깨달음이 일어나는 것이 아니기 때문에 수행론적 가능성을 상정할 필요가 없다는 것이다.<sup>37)</sup>

그러므로 의상계 화엄에 있어서는 인도적 맥락의 수행론적 측면과 동아시아에 수입되어 변용된 존재론적 측면의 여래장설을 모두 삼승설로서 비판을 하고 있으며 이점에서는 화엄교학의 기초를 다진 지엄과도 다소 차이가 있다고 할 수 있다. 그렇다면 의상계 화엄에서는 이렇게 여래장사상을 삼승설로서 비판만 하고 있는 것일까? 의상은 『일승법계도』에서 법계도인 중 선교방편을 뜻하는 한 줄의 붉은 도인을 설명하면서 굴곡이 모여서 처음과 끝이 없는 하나의 도인을 이루듯이 여러 삼승설에 의거하여 원용만족된 하나의 선교방편인 일승을 드러낸다고 한다. 삼승설 중의 하나인 여래장설은 의상의 법계도인 안에 자리하고 있는 것일까? 만약 여래장을 삼승설로서 비판하여 법계도인 내에 어떤 자리도 내주지 않는다면 앞의 법계도인 설명과는 부합되지 않을 것이다. 이와 관련하여 의상계 화엄이 일승의 입장에서 어떻게 여래장설을 포섭하는지 다음에서 알아보도록 하자.

## 5. 내 몸, 여래출현인 여래장불(如來藏佛)

의상계 화엄이 비판한 여래장설은 삼승으로서 일승과는 별도로 다른 곳에 존재하는 것인가? 그렇다면 의상계 화엄은 이렇게 따로 존재하는 여래

37) 이와 같은 맥락의 여래장설에 대한 비판은 『법계도기총수록』에 다수 등장한다. 이 가운데 승업(崇業)의 『관석(觀釋)』에 보이는 거울 비유를 통한 여래장설 비판에 대해서는 佐藤厚(2001) 참조.

장설, 12연기설, 사성제설 등의 삼승을 다시 모아서 일승으로 돌이켜야 하는가? 앞서 살펴본 바와 같이 의상계 화엄의 일승은 회삼귀일(會三歸一)의 일승이 아니라 주반상성(主伴相成)의 일승으로서 여러 굴곡(삼승)을 떠나서 하나의 도인(일승)을 얻을 수 없는 그러한 일승이다. 따라서 의상계 화엄에서 여래장은 배격해야 할 대상이라기보다는 그 자체가 일승설이 되는 즉 적극적으로 포섭해야 할 일승의 터전이다.

의상계 화엄에서 여래장과 관련한 이러한 관계는 ‘여래장불(如來藏佛)’이라는 개념을 통해서 살펴볼 수 있다. 이에 대해 논하기 위하여 다소 길지만 관련된 구절을 인용해 보자.

① [문] 이것은 남이 이미 부처를 이루어서 예배하는 것으로 자신은 아직 부처를 이루지 못하였는데 무엇 때문에 [자기를 예배하는 것입니까?]

② [답] 남의 부처를 예배하는 뜻이 없는 것은 아니나 먼 연(緣)으로 가까운 연은 아니다. 왜 그런가? 무릇 모든 부처가 중생을 위하여 부처의 덕을 설하는 뜻은 중생으로 하여금 스스로 또한 저 과를 얻게 하고자 하기 때문에 수행하게 하는 것이다. 이런 까닭에 중생은 자신의 미래에 얻을 과덕을 증득하니 저 [과덕]을 얻고자 하기 때문에 몸과 목숨을 아끼지 않고 수행하는 것이지 남의 부처의 과덕을 얻기 위하여 수행하는 것은 아니다. 이런 까닭에 바로 지금 내가 발심하여 수행하게 하는 것이다. 부처는 다만 나의 미래의 과이며 이미 부처를 이루었다면 남의 부처가 아니다. 이 뜻은 의심스럽거나 괴이하지 않다.

③ 또 남이 이미 부처를 이루었다면 곧 이는 자신의 미래의 과보로서의 부처이다. 무엇 때문인가? 남이 부처를 이룰 때 곧 삼세 부처의 평등한 과를 얻기 때문이다. 또 나의 미래의 과보로서의 부처가 곧 남이 오늘 이룬 부처이다. 무엇 때문인가? 내가 미래에 부처를 얻을 때 곧 삼세 부처의 평등한 법을

연기 때문이다. 이와 같이 돌고 돌아 다시 서로 평등하다. 평등하고 차별 없는 과덕이 모두 지금의 나를 교화하여 수행하게 하니 이 뜻이 또한 없는 것이 아니기 때문이다.

④ **혹은 지금 나의 몸 전체가 여래장불 등인 것이다.** 지금 내가 곧 연(緣)으로서의 오성불(吾性佛)이니 따라서 곧 이러함에도 알지 못하기 때문에 슬픔과 괴이하게 여김이 일어난다. 지극한 마음으로 수행하여 미혹을 뒤집고자 하면 이 때문에 내 부처를 관하여 교화하니 곧 오체불(吾體佛)이다. 멀리서 남의 부처를 구할 것이 아니다. 이 뜻은 바르게 관행하는 자의 대요이다.

⑤ 또 이 오성불이란 곧 일체 법계의 유정물과 무정물중에 완전히 즉하여 존재하니 어느 한 사물도 오체불이 아닌 것이 없기 때문이다. 만약 능히 자체 불을 예배한다면 예배하지 않는 사물이 없으니 이 또한 깊은 대요이다.<sup>38)</sup>

위 인용문은 『화엄경문답』 가운데 이른바 ‘배자체불설(拜自體佛說)’에 해당하는 구절이다. 배자체불설과 관련해서는 지론종 및 삼계교의 영향 관계에 대하여 여러 논의<sup>39)</sup>가 있지만 여기에서는 여래장 및 여래장불에 대해서만 고찰하고자 한다. 여기에서 주목하고자 하는 문장은 바로 “지금 나의 몸 전체가 여래장불”이다. 이제까지 삼승설로서 의상계 화엄에서 비판해 왔던

38) 『華嚴經問答』, T45.604c25-605a14: 問 此他已成佛拜 何爲自未成佛乎 答 拜他佛之義非無 而遠緣非近緣 所以者何 汎諸佛爲衆生說佛德意 爲欲令衆生自亦得彼果故令修行 是故衆生證自當來所得之果德 爲欲得彼故不惜身命修行 非爲得他佛果故修行 是故正今吾令發心修行 佛但吾當果 已成佛非他佛也 此義不疑怪也 又有他已成佛 卽是自當果佛 所以者何 他成佛時卽得三世佛平等果故 又吾當果佛卽是他今成佛 所以者何 吾得當佛時卽得三世佛平等法故 如是展轉更互平等 平等無差別果德皆化今吾令修行 其義亦非無故也 或今吾身全體如來藏佛等是也 今吾卽緣吾性佛 以卽是而不知故悲怪發 至心修行欲返迷 是故其觀化吾佛卽是吾體佛 非遠求他佛 此義其正觀行者大要也 又此吾性佛者 卽於一切法界有情非情中全卽在 無非一物吾體佛故 若能拜自體佛者無物不所拜 此亦甚大要也.

39) 배자체불설에 대해서는 石井公成(2011), 장진영(2010: 183-189) 참조.

여래장이 ‘불’의 수식어로서 사용되고 있다. 그리고 이 여래장불은 다음 아  
닌 내 몸 자체로서 이해된다.

이 명제를 분석하기 위해 우선 앞뒤 맥락을 살펴보자. 인용문 ①~③은  
자기의 미래의 부처가 지금의 나를 교화한다는 내용에 대한 문답이다. 이  
때 중요한 근거로 작용하는 것이 삼세에 대한 이해이다. 의상계 화엄에 있  
어서 삼세란 고정된 순서에 따라서 직선화된 시간이 아니다. 한 때가 모든  
때이자 모든 때가 한 때이며[無量遠劫卽一念 一念卽是無量劫, 과거와 미래  
와 현재가 서로 상즉하면서도 혼잡하지 않고 정연한[九世十世互相卽 仍不  
雜亂[隔別成] 시간으로 이는 모두 내 몸에서 펼쳐지는 여래성기법의 하나이  
다. 이는 『법계도기총수록』에 인용된 목각존상과 지통스님과 돼지의 일화<sup>40)</sup>  
를 통해서도 알 수 있다. 또한 여래장설에 의하면 일체 중생은 내재해 있는  
여래의 태아 또는 성불의 가능성에 의해 미래에 부처를 이룬다. 따라서 의  
상계 화엄의 시간관에 따르면 여래장설의 미래 과위로서의 부처는 바로 지  
금의 여래장불이 된다.

의상계 화엄에서 ‘여래장’에 ‘불’을 붙인 의도는 무엇일까? 여러 가지 추  
정이 가능하겠지만 그 중 하나는 여래장을 여래출현으로 변용하고자 한 것  
을 생각해 볼 수 있다. “일체중생이 여래장을 지니고 있다”라고 하면 그 다  
의성으로 인해 여래장을 법신[果], 종성[因], 진여[性]의 3의(義)로 구분하  
게 된다. 만약 ‘여래장’에 ‘불’을 붙이게 되면 그 어떤 해석의 경우에 있어서  
도 ‘여래장불’은 ‘불’일 수밖에 없다. 따라서 앞서 든 지통의 예에 맞추어보  
면 법신은 목각존상이, 종성은 돼지가, 진여는 지통스님이 되어 그 세 가지  
뜻이 하나로서, 본래 3의였던 여래장은 3의가 바로 하나인 여래장불, 즉 여  
래출현의 경계로 변용되는 것이다.

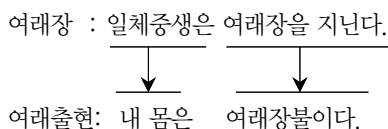
또하나 인용문 ⑤에 있어서는 내 몸이 일체 법계의 모든 법에 두루하여

40) 『法界圖記叢髓錄』, Ha9-17.

어떤 법도 내 몸 아닌 것이 없다. 따라서 여래장설의 ‘일체중생’은 여래장불의 경우에 있어서는 바로 ‘내 몸’이 되고 마는 것이다.

의상계 화엄교학에서 여래장설은 이처럼 두 측면의 변용을 거친다. 첫째는 다의성을 지닌 여래장이 바로 여래출현으로서의 여래장불로 치환되는 것이고 둘째는 일체중생이라는 공상(共相)의 주체가 내 몸이라는 자상(自相)의 주체로서 구체화되는 것이다. 이러한 두 차원의 변화를 거쳐서 의상계 화엄의 여래장불설은 내 몸을 통해 여래출현으로서의 여래장불을 이해한다. 수행론적 차원에서의 여래장설은 ‘여래장불’이라는 변용에 의해 가능성이 현재화하고, 존재론적 차원에서의 여래장설은 온 법계에 두루한 ‘내 몸’을 통해 ‘일체중생’이 내 자신의 문제로 즉물화되는 결과를 가져오게 된다.

이상의 논의는 다음과 같이 정리할 수 있다.



## 6. 맺음말

세상의 모든 종교와 철학 체계들은 ‘나’를 바라보는 나름대로의 시각을 지니고 있다. 불교 또한 ‘나’에 대해 ‘무아설’을 기반으로 다양한 설명을 해왔다. 이 글은 이 가운데 ‘나’를 긍정적인 입장에서 이해하는 여래장사상과 화엄교학의 여래출현사상을 비교·고찰하여 그 의미를 되새겨보고자 하였다.

인도에서 수행론적 요청에 의해 발생한 여래장사상이 의상계 화엄의 여래장불에 이르기까지 여래장사상은 시대와 지역의 사정에 따라서 다양한

변용을 거치면서 전개되었다. 여래장사상의 전개와 변용의 과정은 간략히 다음과 같이 정리할 수 있다.

최초의 본격적인 여래장계 경전이라고 할 수 있는 『여래장경』에서 수행 내지 열반의 기능성으로서 상정된 여래장이 『승만경』에서는 열반뿐만 아니라 생사와 열반 모두의 의지처로서 확대된다. 그러나 열반의 의지처인 여래장이 어떻게 생사의 의지처가 될 수 있는지에 대한 물음은 『승만경』이 아니라 『능가경』의 여래장=알라야식이라는 주장에 의해 대답된다.

이것이 동아시아에 수입된 후 지론중에 의해 수행론적 차원보다는 생사와 열반, 즉 염오법과 청정법 모두의 존재론적 근거로서 변용되기에 이른다. 그러나 화엄교학의 실질적 토대를 마련한 지엄은 여래장을 자신의 법계 연기 체계에 포섭시키면서도 열반보다는 생사의 의지처에 중심을 두어 받아들인다. 반면에 같은 화엄교학에 속하는 의상계 화엄교학은 생사든 열반이든, 존재론적 차원이든 수행론적 차원이든 어떤 근거로서 상정되는 여래장의 경우 모두 삼승설로서 배격한다. 즉 어떤 차원에서든 기체설로서 이해될 수 있는 여래장설의 완전한 폐기를 주장한 것이다. 동시에 한편으로 의상계 화엄은 삼승의 여래장을 여래장불로 변용하여 일승설로서 포섭한다. 즉 여래장을 여래출현으로서의 여래장불로 이해함으로써 여래장설의 기본 명제인 ‘일체중생은 여래장을 지닌다’가 의상계 화엄교학에서는 ‘내 몸이 여래장불이다’로 변용된다. 이와 같이 여래장설은 발생→수입→변용을 거쳐서 의상계 화엄에 이른 후 폐기와 포섭이라는 두 측면을 통해 일체중생은 내 몸으로, 여래장은 여래장불로 변화하여 바로 이 자리에 출현하게 된다.

약호 및 참고문헌

T: 大正新脩大藏經

H: 韓國佛教全書

『勝鬘師子吼一乘大方便方廣經』, T12

RGV: *The Ratnagotravibhāga Mahāyānanottaratantraśāstra* ed. by Johnston, E. H., Patna: The Bihar Research Society, 1950

RGV Tib: 『藏和对訳 究竟一乘宝性論研究』, 中村瑞隆 著, 東京: 財団法人鈴木學術財団, 1967

『究竟一乘寶性論』, T31

法上, 『十地論義疏卷第一. 第三』, T85

智儼, 『大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌』, T35

智儼, 『華嚴五十要問答』, T45

法藏, 『華嚴經問答』, T45

『法界圖記叢髓錄』, H6

김천학 외(2010), 『역주 십지론의소』(금강학술총서 7), 김천학 외 역주, 서울: 도서출판 씨아이알

박보람(2011), 「불교(佛敎)란 무엇인가?-초기 화엄교학(華嚴敎學)의 교체설(敎體說)을 중심으로」, 불교학리뷰 9, 금강대학교 불교문화연구소

석길압(2010), 「『대승기신론』지론종(地論宗) 찬술설(撰述說)에 대한 반론」, 『지론사상의 형성과 변용』(금강학술총서 5), 금강대학교 불교문화연구소 편, 서울: 도서출판 씨아이알

안성두(2011), 『보성론』(한국연구재단 학술명저번역총서: 동양편), 견혜보살

지음: 안성두 옮김, 서울: 소명출판

장진영(2010), 『華嚴經問答』研究, 동국대학교 대학원 불교학과 박사학위논문

青木隆(2010), 「돈황사본에서 본 지론(地論)교학의 형성」, 『지론사상의 형성과 변용』(금강학술총서 5), 금강대학교 불교문화연구소편, 서울: 도서출판 씨아이알

大竹晋(2010), 「지론종(地論宗)의 유식설(唯識說)」, 『지론사상의 형성과 변용』(금강학술총서 5), 금강대학교 불교문화연구소편, 서울: 도서출판 씨아이알

岡本一平(2006), 「清浄法界と如来蔵」, 駒沢大学仏教学部論集 37, 駒沢大学仏教学部

岡本一平(2007a), 「浄影寺慧遠の仏性思想(上)」, 駒沢大学仏教学部研究紀要 66, 駒沢大学仏教学部

岡本一平(2007b), 「浄影寺慧遠の仏性思想(下)」, 駒沢大学仏教学部論集 38, 駒沢大学仏教学部

石井公成(1980), 「智儼の如来蔵思想」, 印度学仏教学研究 28-2(通号56), 日本印度学仏教学会

石井公成(2011), 「華嚴經問答の「拜自體佛」論-地論宗・三階教の影響に留意して-」, 『<<화엄경문답(華嚴經問答)>>을 둘러싼 諸 問題』(금강대학교 불교문화연구소 개최 제5회 국제학술대회 자료집), 금강대학교 불교문화연구소

石橋眞誠(1969), 「如来蔵縁起思想の起源」, 印度学仏教学研究 17-2(通号 34), 日本印度学仏教学会

木村清孝(1978), 「智儼・法蔵と三階教」, 印度学仏教学研究 27-1(通号53), 日本印度学仏教学会

- 坂本幸男(1956), 『華嚴教学の研究』, 京都:平樂寺書店
- 佐藤厚(2001), 「如来蔵の鏡と華嚴の鏡」, 印度学仏教学研究 49-2(通号98),  
日本印度学仏教学会
- 高崎直道(2009), 『如来蔵思想の形成 I』(高崎直道著作集 第4卷), 東京: 春秋社
- 西義雄(1970), 「如来蔵思想の淵源に就いて」, 印度学仏教学研究 19-1(通号37), 日本印度学仏教学会
- 西本照眞(1998), 『三階教の研究』, 東京: 春秋社
- 藤井教公(1997), 「如来蔵系の仏教」, 『シリーズ・東アジア仏教2-仏教の東漸 東アジアの仏教思想 I』, 東京: 春秋社
- 矢吹慶輝(1973, 昭和48), 『三階教之研究』, 東京: 岩波書店
- 吉津宜英(1975), 「慧遠の仏性縁起説」, 駒沢大学仏教学部研究紀要 33, 駒沢大学仏教学部
- 吉津宜英(1972), 「大乘義章八識義研究」, 駒沢大学仏教学部研究紀要 30, 駒沢大学仏教学部
- Michael Zimmermann(2002), *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra*,  
Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica VI, The International  
Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University

Abstract

## Two Perspectives on ‘I’: the Manifestation of the Tathāgata and Tathāgatarbha

Park, Boram

*Geumgang Univ.*

All religions and philosophy have their own perspective on ‘I’. Buddhism also has explained about ‘I’ in diverse ways based on no-self theory. This paper aims at examining by comparison the meanings of tathāgatarbha(如來藏) and the manifestation of the tathāgata(如來出現), which all understand ‘I’ through ‘my body’ in the affirmative.

The tathāgatarbha theory which had originated from the practical needs in India has been developed out undergoing various transformation according to the times and the regions. This transformation would be summarized like the followings.

The *Tathāgatarbhasūtra*, the first sūtra on the tathāgatarbha theory in fact as well as in name, describes tathāgatarbha as the possibility or basis of practice or nirvaṇa. In the *Śrīmālāsūtra*(『勝鬘經』), the following sūtra of the *Tathāgatarbhasūtra*, tathāgatarbha becomes foundation of

birth and death as well as nirvana. This sūtra, however, does not explain how tathāgatagarbha which is originally the base of nirvaṇa can be the base of birth and death as well, which came to be answered in the *Larīkāvatārasūtra*(『楞伽經』) by assuming that tathāgatagarbha was same as ālayavijñāna that was already well known as the foundation of birth and death.

After this tathāgatagarbha theory had been transmitted to the East Asia, this also came to be changed from the practical base into the ontological base of both defiled and pure dharmas in the Dilun school(地論宗). Zhiyan(智儼, 602~668CE) who established the foundation of the Huayan school included the tathāgatagarbha theory into his system of dependent co-arising of the dharma-realm(法界緣起) but he seems to interpret it as the base of birth and death rather than nirvaṇa.

On the contrary, the Hwaōm school of Ŭisang(義湘, 625 ~ 702 CE) and his disciples regarded the tathāgatagarbha theory which could be any kind of base or foundation of birth and death or nirvaṇa, and whether practical or ontological base as the Three Vehicles' theory and rejected it. In other words, they asserted the complete abolition of the tathāgatagarbha theory which could be understood as a kind of dhātu theory in any case. At the same time, however, they embraced the tathāgatagarbha theory of the Three Vehicles doctrine by transforming it into the tathāgathagarbha-buddha theory of the One Vehicle doctrine. By understanding tathāgatagarbha as the tathāgatagarbha-buddha which is the manifestation of the tathāgatha, the basic proposition of the tathāgatagarbha theory, “all sentient beings have tathāgatagarbha” are changed like this, “my body is the very tathāgatagarbha-

buddha” in the Hwaōm school of Ŭisang and his disciples. Therefore the tathāgatagarbha theory went the process of occurrence, transmittion, transformation, abolition and embracement and, due to these processes, all sentient beings become my body and tathāgatagarbha are changed into the tathāgatagarbha-buddha as the manifestation of the Tathāgata.

**Key Words** : tathāgatagarbha, manifestation of the Tathāgata(如來出現), ālayavijñāna, arising of the tathāgata’s nature(如來性起), tathāgatagarbha-buddha, my body, Hwaōm or Huayan (華嚴), Dilun school(地論宗), Zhiyan(智儼), Ŭisang(義湘), *Tathāgatagarbhasūtra, Śrīmālāsūtra, Laṅkāvatārasūtra*

2011년 12월 19일 투고

2011년 12월 26일 심사완료

2011년 12월 28일 게재확정