

# ‘불교(佛敎)’란 무엇인가?

- 초기 화엄교학(華嚴敎學)의  
교체설(敎體說)을 중심으로

박보람 (금강대학교 불교문화연구소 HK 연구교수)

## 국문요약

이 글은 ‘불교’란 무엇인가에 대해서 화엄교학의 관점을 중심으로 하여 살펴본 것이다. ‘불교’는 역사적, 교리적 배경에 따라서 다양한 의미를 지닐 수 있지만 동아시아불교 전통에서는 크게 부처님의 말씀과 부처님의 가르침을 뜻하였다. 따라서 ‘불교’란 무엇인가에 대한, 즉 ‘불교’의 체(體)에 대한 논의는 때로는 부처님의 말씀을 대상으로, 때로는 부처님의 가르침을 중심으로 진행되어 왔다.

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

불교학리뷰 (Critical Review for Buddhist Studies)

9권 (2011. 6) 186p~218p

이러한 ‘불교’에 대한 논의는 화엄종의 지엄(智儼, 602~668)에 이르러 변용을 일으킨다. 지엄은 ‘불교’의 두 축인 부처님의 말씀과 부처님의 가르침을 통합하여 새로운 교체설을 창안하고 이를 경전 해석들의 한 구성요소로 자리매김한다. 이어 법장(法藏, 643~712)은 지엄에 의해 통합된 부처님의 말씀이자 가르침인 ‘불교’를 법계(法界)로서 파악한다. 이로써 ‘불교’는 기존의 능전교(能詮敎)나 소전의의(所詮義)의 범주를 벗어나 법계로 확장하게 된다. 이전에는 ‘불교’를 그 무엇이라고 해도 말소리이거나 또는 어떤 의미일 뿐이었다. 그러나 법장에게 있어서는 부처님의 말씀인 부처님의 가르침이 삼라만상 법계 그 자체인 것이다.

법장보다 시대가 앞서는 의상(義湘, 625~702)은 ‘불교’를 법계로 보는 법장의 교체설보다 오히려 한 발 더 나아가 법계로서의 ‘불교’를 움직이지 않는 내 오척(五尺)되는 몸으로 풀이한다. 그러나 이는 단지 내 자신의 성불 가능성에 대한 수사적 미사여구가 아니다. 여래의 출현인 내 몸 자체가 부처님의 말씀이자 가르침이며 곧 법계라는 것이다. 내 행동 하나 하나, 내 말 한마디 한마디가 곧 부처님의 말씀이자 가르침이며, 이 밖에 그 어느 곳에서도 법계를 구할 수 없다는 것이 바로 의상 화엄교학의 교체설이다.

주제어: ‘불교’, 교체(敎體), 화엄(華嚴), 지엄(智儼), 의상(義湘), 법장(法藏), 법계(法界), 오오척신(吾五尺身), 여래출현(如來出現), 성기(性起)

## I. 동아시아불교에서 ‘불교(佛敎)’의 의미

‘불교(佛敎)’란 무엇인가? 오늘날 일반적으로 불교는 영어 ‘Religion’의 번역어에 해당하는 ‘종교(宗敎)’의 하나로서 생각된다. 그러나 동아시아불교 전통 초기에 ‘불교(佛敎)’는 산스크리트로 부처님의 말씀을 의미하는 ‘Buddhavacana’와 부처님의 가르침으로 풀이되는 ‘Buddhaśāsana’ 두 가지 모두에 해당하는 번역용어였다.<sup>1)</sup> 이후 동아시아불교에서는 ‘불교’를 능전(能詮)의 교(敎)로 해석하여 소전(所詮)의 종(宗)과 함께 경전해석들의 중요한 요소로서 자리매김하고 다양한 논의를 펼쳐 나간다. 즉 인도불교의 수입에 따른 번역어였던 ‘불교’를 독자적인 교리어로 변용하기에 이른 것이다.

화엄교학은 여기에서 나아가 ‘불교’의 본질이 무엇인가에 관한 교체설(敎體說)을 화엄교학의 핵심교리인 법계연기(法界緣起), 나아가 성기사상(性起思想)에 바탕하여 새롭게 해석한다. 이를 통하여 부처님의 말씀 또는 가르침을 뜻하던 ‘불교’는 온 법계로 확장되는 동시에, 아니 확장됨으로써 지금 여기에 존재하는 나 자신의 문제로 수렴하게 된다.

이처럼 오늘날 흔히 종교의 명칭으로 간주되는 ‘불교’는 단 하나의 뜻을 가리키는 단일체가 아니다. 시대가 흘러감에 따라서 부처님의 말씀, 부처님의 가르침, 그리고 능전의 교와 때로는 소전의 뜻, 나아가 화엄교학에서는 법계와 내 몸 그 자체에 이르기까지 한 켜 한 켜 쌓아 올려진 다양한 의미의 퇴적물이라고 할 수 있다. 따라서 ‘불교’가 무엇인가에 대해서 고찰하기 위해서는 복합적인 층위로 구성된 ‘불교’가 어떠한 과정을 거쳐서 이루어졌으며, 그 개별적인 의미의 형성이 동아시아불교 사상사

1) 번역용어로서의 ‘佛敎’ 및 Buddhavacana와 Buddhaśāsana에 대한 여러 번역어에 대해서는 坂本幸男, 『華嚴敎學の研究』(京都: 平樂寺書店, 昭和31[1956]), p.545 참조.

전체에서 볼 때 어떤 의의를 가지는가에 대해 살펴보아야 할 것이다.

이 글에서는 위 연구를 위한 하나의 부분으로서 화엄교학에 입각하여 동아시아불교에서 이루어진 ‘불교’ 개념의 수용·변천사를 살펴볼 것이. 구체적으로는 다음에 소개할 근·현대의 선행연구를 참조하여 ‘불교’ 논의의 흐름을 살펴보고, 이를 바탕으로 화엄교학, 그중에서도 지엄(智儼, 602~668), 의상(義湘, 625~702), 법장(法藏, 643~712)의 교체설에 대해 고찰함으로써 동아시아불교에서 ‘불교’란 무엇인가에 대해 생각해보고자 한다.<sup>2)</sup>

## II. 근·현대 ‘불교’ 논의의 의의와 과제

근·현대에 이루어진 ‘불교’에 대한 논의는 그 말 자체가 가지는 당위적인 중요성에 비추어 볼 때 그다지 폭넓게 다루어지지 않았다고 할 수 있다. 그러나 몇몇 선구적인 연구가 진행되었으며, 이 글의 논의를 위한 기초작업으로서 그 의의와 남은 과제에 대해 간략히 검토해 보자.

‘불교’의 의미에 대해서 근·현대에 가장 먼저 본격적인 연구를 진행한 것은 坂本幸男(1956)의 제2부 제2장 「佛敎의 本質論(佛敎の本質論)」에 서였다. 여기에서는 ‘불교’를 Buddhaśāsana와 Buddhavacana로 구분한 후 Buddhavacana에 대해서만 한정하여 논의를 진행한다. 그는 우선 ‘불교’ 논의의 기원과 발달에 대해서 간단히 소개한 후 구체적으로는 법장이 『대승기신론의기(大乘起信論義記)』에서 교체(敎體)를 해석하는 방법<sup>3)</sup>에

2) 이하 이 글에서는 불교를 두 가지로 구분하여 사용한다. ‘불교’는 동아시아불교 전통에서 부처님의 말씀이나 가르침을 의미하던 번역어 또는 교리어를 뜻하며, 인용부호가 없는 불교는 오늘날 일상적으로 사용하는 종교로서의 불교를 가리킨다.

3) 法藏, 『大乘起信論義記』, 大44, p.244c23-24, “第五能證敎體者 略作四門 一隨相門 二唯

따라서 불교 전체의 ‘불교’ 논의를 다룬다. 근·현대에 이루어진 가장 선구적인 연구업적으로서 논의의 계기를 마련하고 기초 자료를 제공했다는 점에서 의의가 있다.

위 연구를 바탕으로 현재까지의 연구 중 가장 종합적이고 폭넓게 진행된 것이 佐藤成順(1985)<sup>4)</sup>이다. 그는 이 가운데 「다섯째, 자은대사의 교체설-그 기반과 형성(五 慈恩大師の教体説-その基盤と形成)」에서 규기의 교체설을 중심으로 중국의 교체설을 살펴보고 있다. 앞의 연구에 비해 더욱 광범위한 기초자료를 근거로 하여 Buddhavacana를 중심으로 Buddhāsāsana에 대한 논의도 함께 함으로써 ‘불교’ 논의의 사상사적 흐름을 나타내려고 하였다.

이후의 연구는 모두 위 두 연구를 바탕으로 세부주제에 대해 진행한 개별적인 연구이다. 木村清孝(1990)<sup>5)</sup>는 앞서 佐藤成順(1985)이 법장의 교체설을 규기(窺基) 교체설의 답습이라고 평한 것에 대해서 법장 교체설의 영향관계를 규기 보다는 원측에게서 찾고자 하였다. 정영근(1993)<sup>6)</sup>은 처음의 두 연구를 바탕으로 원측의 『해심밀경소(解深密經疏)』와 『인왕경소(仁王經疏)』의 교체설에 대해 살펴보고 있다. 岡本一平(2006)<sup>7)</sup>는 坂本幸男(1956)를 대체로 인정하면서도 그 가운데 정영사(淨影寺) 혜원(慧遠)의 『대승의장(大乘義章)』 교체설이 이전 교체설을 그대로 이어받은 것이라는 평가에 대해 이의를 제기하고 있는 연구이다. 조운호(2010)<sup>8)</sup>는 선행 연구를 바탕으로 원측 교체설 자체보다는 그것의 기반이 무엇인가

識門 三歸性門 四無礙門.”

4) 佐藤成順, 『中国仏教思想史の研究』(東京: 山喜房佛書林, 昭和60[1985])

5) 木村清孝, 「円測と法蔵」, 『韓国仏教学セミナー』4号, 韓国留学生印度学仏教学研究會, 1990.

6) 丁永根, 「圓測의 教體論」, 『泰東古典研究』10輯, 翰林大學校 泰東古典研究所, 1993.

7) 岡本一平, 「淨影寺慧遠の声入・色法教体説」, 『印度学仏教学研究』108号(54-2), 日本印度学仏教学會, 平成18[2006]

8) 조운호, 「원측 教體論의 사상적 지반」, 『한국불교학』 56집, 한국불교학회, 2010.

에 대해 연구한 것이다.

이와 같이 지금까지의 동아시아의 ‘불교’에 대한 근·현대의 연구는 모두 특정 분야에 집중하여 동아시아불교 사상사 전체에서 ‘불교’의 논의가 가지는 의의를 적극적으로 드러내지 않고 있다. 또한 특정 분야에 대한 교체론 연구도 대부분 원측과 규기 등 법상종을 중심으로 이루어진 연구가 대부분으로, 법상종과 더불어 동아시아불교의 교체론 확립에 주축을 이루는 화엄교학의 교체론에 대해서 아직 충분한 연구가 이루어지지 않은 상황이라고 판단된다.

### III. 지엄 이전의 ‘불교’ 논의

화엄교학의 ‘불교’에 대한 논의를 고찰하기 위해서는 그 이전에 행해진 ‘불교’론에 대해서 살펴보아야 할 것이다. 다만 화엄교학 이전의 방대한 ‘불교’ 논의를 모두 상세하게 다루는 것은 이 글의 범위를 벗어난다. 따라서 인도불교의 ‘불교’ 논의에서 큰 비중을 차지하며 동아시아불교의 ‘불교’ 논의에 있어서도 중대한 영향을 미친 설일체유부(說一切有部)와 지엄 이전의 중국 교체설을 대표하는 정영사(淨影寺) 혜원(慧遠, 523~592)의 ‘불교’ 논의에 대해서만 간략히 살펴보고자 한다. 이를 통해 ‘불교’ 논의의 사상사적 의미를 드러내어 화엄교학에서의 ‘불교’ 논의를 위한 밑바탕을 제공하는데 그 목적이 있다.

#### 1. 인도 아비달마불교의 ‘불교’

‘불교’가 무엇인가에 대한 논의가 인도에서 언제부터 시작되었는지를 확정하기는 어렵지만 현존 자료 중 비교적 이른 시기의 ‘불교’에 대한 논의를 보여주는 것은 설일체유부(說一切有部)의 근본논서 중 하나로서 가

전연자(迦旃延子, ⑤ Kātyāyanīputra)가 지은 『아비담팔견도론(阿毘曇八健度論)』이다. 그 해당구절을 이역본 및 산스크리트문과 함께 소개하면 다음과 같다.

〈1〉 ‘불어(佛語)’는 무엇인가?

[답] 여래의 ① 어(語), ② 소설(所說) ③ 배가라(瞿訶羅), ④ 바사(婆沙), ⑤ 기라(耆羅), ⑥ 니류제(尼留諦), ⑦ 어구(語句), ⑧ 어성(語聲) ⑨ 구행(口行), ⑩ 구교(口教) [천축(天竺)에서 열 가지는 모두 어(語)이다.] 이것을 ‘불어’라고 한다…(중략) …

‘불어’는 무슨 법을 이르는가?

[답] 명신(名身)·구신(句身)·어신(語身)의 차례로 머무름이다.<sup>9)</sup>

〈2〉 ‘불교(佛敎)’는 무엇인가?

[답] 부처님의 어(語), 언(言), 평론(評論), 창(唱), 사(詞), 어로(語路), 어음(語音), 어업(語業), 어표(語表)이니, 이것을 ‘불교’라고 한다…(중략) …

‘불교’는 무슨 법을 이르는가?

[답] 명신(名身)·구신(句身)·문신(文身)의 차례 행렬과 차례 안립[安布]과 차례 연합이다.<sup>10)</sup>

〈3〉 katamad Buddha-vacanaṃ, Tathāgatasya yā vāg vacanaṃ vyāhāro gīr niruktir vāk-patho vāg-ghoṣo vāk-karma vāg-vijñaptiḥ...Buddha-

9) 迦旃延子 造, 僧伽提婆·竺佛念 譯, 『阿毘曇八健度論』, 大26, p.853b22-29, “佛語云何 答曰 如來語(一) 所說(二) 瞿(博計反)訶羅(三) 婆沙(四 蘇詐反) 耆羅(五) 尼留諦(六) 語句 (七) 語聲(八) 口行(九) 口教(十 天竺十種皆語也) 是謂佛語…(中略)…佛語名何等法 答曰 名身句身語身次第住”.

10) 迦多衍尼子 造, 玄奘 譯, 『阿毘達磨發智論』, 大26, p.981a27-b5, “佛敎云何 答謂佛語言 評論唱詞語路語音語業語表 是謂佛敎…(中略)…佛敎名何法 答名身句身文身 次第行列 次第安布 次第連合”.

vacanaṃ nāma ka eṣa dharmah, nāma-kāya-pada-kāya-vyaṃjana-kāyānāṃ  
yā anupūrva-racanā anupūrva-sthāpanā anupūrva-samāyoga iti

인용문 <1>은 승가제바(僧伽提婆, ㉓ Saṃghadeva)와 축불념(竺佛念, 365~384)이 383년에 함께 번역한 『아비담팔견도론』의 한 구절이다. <2>는 『아비담팔견도론』의 이역본으로서 당(唐)의 현장(玄奘, 602~664)이 660년 번역한 『아비달마발지론(阿毘達磨發智論)』의 해당 부분이다. <3>은 Yaśomitra가 지은 *Abhidharmakośa*의 주석서, *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*에 인용되어 있는 위 인용문 상당 구절이다.<sup>11)</sup>

두 한문 이역본에 보이는 ‘불어(佛語)’ 또는 ‘불교’의 원어는 Yaśomitra의 인용문과 대조해 보면 부처님의 말씀을 의미하는 Buddhavacana이다. Buddhavacana가 무엇인가에 대해서 위 세 인용문은 상반된 주장을 함께 소개하고 있다. 한 쪽은 ‘불어’ 또는 ‘불교’를 언어로서 의미 있는 소리라고 설하며 다른 한쪽은 ‘불어’ 또는 ‘불교’라고 이름하는 것은 의미 있는 소리 자체보다 그 언어가 언어일 수 있도록 하는 명구문신(名句文身)이라고 주장한다. 하지만 위 문헌에서는 두 가지 주장에 대해서 더 이상 시비를 가리지 않고 있기 때문에 위 문헌의 입장에 대해서는 알 수 없다.

한편 위 문헌의 주석서인 『아비달마대비바사론(阿毘達磨大毘婆沙論)』(이하 『대비바사론』)에서는 이에 대해 다음과 같이 풀이한다.

[문] 이러한 ‘불교’는 무엇으로 체(體)를 삼는가? 어업(語業)으로 삼는가, 명(名) 등으로 삼는가? …(중략) …

[답] 마땅히 이렇게 설해야 한다. 어업으로 체를 삼는다.

11) Yaśomitra, *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*, Unrai Wogihara ed. (Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store), p. 52.



[문] 만약 그렇다면 다음에 설한 것은 마땅히 어떻게 회통해야 하는가? 다음과 같이 설하였다. “‘불교’는 무슨 법을 이룸하는가? 답한다. 명신·구신” 내지 널리 설하였다.

[답] 뒤의 글은 ‘불교’의 작용을 나타내기 위함이지 ‘불교’의 자체를 열어 보이 고자 한 것이 아니다. 말하자면 차제로 향렬, 안립, 연합된 명구문신은 ‘불교’의 작용이다.<sup>12)</sup>

“불교’는 무슨 법을 이룸하는가” 내지 널리 설하였다.

[문] 무엇 때문에 다시 이 논의를 하는가?

[답] 앞에서 비록 ‘불교’의 자체를 나타내 보였지만 ‘불교’의 작용을 아직 나타 내 보이지 않았다. 이제 나타내 보이기 위해서 이 논의를 한다.<sup>13)</sup>

『대비바사론』은 『아비달마발지론』에 보이는 두 주장에 대해 Buddha-vacana를 나타내는 ‘불교’ 또는 ‘불어’의 체(體)를 어업이라고 설하면서, ‘불교’가 명구문신이라는 주장에 대해서 이는 단지 ‘불교’의 작용을 나타 낸 것일 뿐 체를 나타낸 것이 아니라고 풀이한다. 이로써 『대비바사론』을 통해 나타나는 설일체유부의 입장은 Buddhavacana인 ‘불교’를 어업으로 보는 것임을 알 수 있다.

이에 반해 『잡아비담심론(雜阿毘曇心論)』<sup>14)</sup>과 『아비달마구사론(阿毘達磨俱舍論)』<sup>15)</sup>은 『아비달마발지론』과 같이 두 논의를 소개하기만 할 뿐

12) 『阿毘達磨大毘婆沙論』, 大27, p.659a23-b5, “問如是佛教以何爲體 爲是語業 爲是名等...(中略)...答應作是說 語業爲體 問若爾 次後所說當云何通 如說佛教名何法 答謂名身 句身乃至廣說 答後文爲顯佛教作用 不欲開示佛教自體 謂次第行列安布連合 名句文身是佛教用”.

13) 『阿毘達磨大毘婆沙論』, 大27, p.659c4-6, “佛教名何法 乃至廣說 問何故復作此論 答前雖 顯示佛教自體 而未顯示佛教作用 今爲顯示故作斯論”.

14) 法救, 『雜阿毘曇心論』, 大28, p.872a23-24, “八萬法陰皆色陰攝 以佛說語性故 有說 名性 者行陰攝”.

어느 쪽을 주장하지는 않는다. 다만 ‘불교’가 어업을 체로 하는 경우는 곧 ‘불교’가 색법(色法)에 포섭되는 것이고, ‘불교’가 명구문신을 체로 하면 ‘불교’가 심불상응행법(心不相應行法)에 소속된다고 하여 ‘불교’의 체에 관한 논의를 설일체유부의 법체계 내에서 해석하는 발전된 모습을 보인다.

한편 『아비달마구사론』을 비판하는 입장인 중현(衆賢)의 『아비달마순정리론(阿毘達磨順正理論)』은 위 두 가지 주장을 소개하는데, 이어서 나오는 부분의 해석에 있어서 약간의 이견이 존재한다.

석가모니 설법의 온(蘊)은 수가 팔만이 있다.

그 체는 어(語) 또는 명(名)이니 이는 색(色), 행온(行蘊)에 포섭된다.<sup>16)</sup>

논한다. 어떤 이는 설한다. ‘불교’는 어(語)를 자체로 삼는다. 그 [석가모니] 설법의 온은 모두 색온(色蘊)에 포섭된다. 어(語)는 음성으로써 자성을 삼기 때문이다. 어떤 이는 설한다. ‘불교’는 명(名)을 자체로 삼는다. 그 [석가모니] 설법의 온은 모두 행온(行蘊)에 포섭된다. 명(名)은 불상응행을 성(性)으로 삼기 때문이다.

어(語)는 교(敎)의 다른 이름이므로 교(敎)는 어(語)를 받아들이지만 명(名)과 교(敎)는 체(體)를 달리 하는데 교(敎)가 어떻게 명(名)인가? 그는 이렇게 해석을 한다. “만드시 명(名)이 있음을 말미암아야 곧 설하여 교(敎)라고 한다. 이런 까닭에 ‘불교’의 체는 곧 명(名)이다. 왜 그런가? 나타내는 뜻이 여실하기 때문에 이름하여 불교라고 한다. 명(名)은 능전(能詮)의 뜻이니 따라서 교(敎)는 명(名)이다. 이를 말미암아서 ‘불교’는 결정코 명(名)을 체로 삼는다. 명(名)

15) 아래 각주 참조.

16) 『아비달마구사론』에 이에 상당하는 계송이 있다. *Abhidharm-Koshabhāṣya of Vasubandhu*, P. Pradhan ed., (Patna: 1967), p.17, “dharmaskandhasahasrāṇi yāny aśītiṃ jagau munīḥ / tāni vān nāma vety eṣāṃ rūpasamskārasaṃgrahaḥ //25//”, 世親, 『阿毘達磨俱舍論』, 大9, p.6a29-b1, “牟尼說法蘊 數有八十千 彼體語或名 此色行蘊攝”.

을 들어 머리로 삼음으로써 구(句)와 문(文)을 포섭한다.”<sup>17)</sup>

중현은 『잡아비담심론』이나 『아비달마구사론』과 같이 ‘불교’의 체에 대한 두 가지 상반된 주장을 밝히고 있다. 그리고 이어서 명(名)을 ‘불교’의 체로 삼는 주장에 대한 힐난과 그에 대한 해석을 소개한다.(밑줄 친 부분) 이견은 바로 이 밑줄 친 부분에서 힐난에 대한 해석을 누구의 주장으로 볼 것인가에서 생겨난다. 이를 중현의 견해로 본다면 중현은 그가 그의 저술 전반에 걸쳐서 중요하게 의거하고 있는 『대비바사론』의 주장과 다른 의견을 펼치는 것이 된다. 그것이 아니라 앞서 소개한 명(名)을 ‘불교’의 체로 보는 논사의 해석으로 판단한다면 중현은 다만 두 가지 주장을 소개만 하고 있는 것이다. 이와 관련하여 중현의 저술을 번역한 현장에게서 신역불교를 받아들인 원측(圓測, 613~696)은 중현의 위 인용문을 인용한 후 다음과 같이 문답한다.

[문] 결정코 『순정리론』은 평가(評家=毘婆沙)의 뜻에 의거하지 않는가?

[답] 『순정리론』사(師)의 뜻은 이치가 옳은 것(長)을 정(正)으로 삼는다. 따라서 별도로 이치를 내어서 명(名) 등을 정(正)으로 삼은 것이다. 또 풀이하면, 중현은 두 주장의 문답을 갖추어 펼치고는 스스로 판정하지 않았다. 이 때문에 평가의 바른 뜻에 위배되지 않는다.<sup>18)</sup>

원측의 이 구절을 통해서 설일체유부의 정통을 이었다고 평가되는 중

17) 衆賢, 『阿毘達磨順正理論』, 大29, p.346c9-18, “牟尼說法蘊 數有八十千 彼體語或名 此色行蘊攝 論曰 有說 佛教語爲自體 彼說法蘊皆色蘊攝 語用音聲爲自性故 有說 佛教名爲自體 彼說法蘊皆行蘊攝 名不相應行爲性故 語教異名 教容是語 名教別體 教師是名 彼作是釋 要由有名乃說爲教 是故佛教體即是名 所以者何 詮義如實 故名佛教 名能詮義 故教是名 由是佛教定名爲體 舉名爲首 以攝句文”.

18) 圓測, 『仁王經疏』, 大33, p.359c21-23, “問定不正理依評家義 答正理師意 理長爲正 故別生理 名等爲正 又解 衆賢具申兩家問答 非自判定 是故不違評家正義”.

현의 ‘불교’의 체에 관한 해석에 대해서 원측 당시에도 이견이 있었음을 알 수 있다. 하나는 중현이 『대비바사론』과는 다른 견해를 주장했다는 것이고, 다른 하나는 중현이 『대비바사론』과 다른 주장을 펼친 것이 아니라 두 주장을 단순히 병기한 것뿐이라는 입장이다. 현재 어느 것이 중현의 뜻인지 정확하게 판정하기는 어렵다.<sup>19)</sup> 다만 확실한 것은 설일체유부 내에서도 Buddhavacana, 즉 ‘불어’ 또는 ‘불교’의 체에 대해서 두 가지 견해가 존재했고 『대비바사론』에서 Buddhavacana의 체를 어(語), 즉 말소리로 결정했음에도 불구하고 이에 대한 논란이 후대에도 쉽게 가라앉지 않았다는 점이다.

인도불교에서 Buddhaśāsana, 즉 ‘불교’의 체에 대한 논의는 그것이 무엇이든지 결국 소전의(所詮義)에 대한 것이다. 그것은 사성제(四聖諦)가 될 수도 있고, 12연기(緣起), 중도(中道), 나아가 대승불교에서 보면 공(空), 삼성설(三性說) 등으로 대표될 수 있으며 인도불교 전체를 통해서 끊임없이 논의되어 왔다.

한편 부처님의 육성, 말소리를 뜻하는 Buddhavacana, 즉 ‘불어’, 또는 현장의 역어를 이용하면 ‘불교’의 체에 대한 논의는 기본적으로 능전(能詮)에 대한 것이다. 사실 Buddhavacana가 불교도들에게 의미를 가지는 것은 바로 부처님의 가르침, 즉 Buddhaśāsana를 나타내기[能詮] 때문이다. 따라서 Buddhavacana의 체를 논함에 있어서 Buddhaśāsana와의 관계가 중시될 수밖에 없다. 이는 앞서 중현이 Buddhavacana의 체에 대해 말소리뿐만 아니라 여실한 뜻을 나타낼 수 있도록 하는 명구문 또한 중시하는 데서도 알 수 있다. 즉 ‘불교’가 ‘불교’일 수 있는 것은 물론 부처님

19) 佐藤成順(1985), p.193-195에서는 중현의 입장을 확정할 수 있는 직접적인 증거가 없다고 밝히면서도 여러 방증을 들어 중현이 『대비바사론』과 다른 주장을 했다고 결론짓는다. 그러나 그가 제기한 여러 방증은 ‘불교’의 체가 명구문신이라는 주장에 대한 것이 아니므로 중현의 입장을 확정하기에는 여전히 부족한 것으로 생각된다.

의 육성이기 때문이지만 동시에 그 여실한 뜻의 전달기능에도 달려 있는 것이다.

이러한 Buddhavacana, 즉 능진(能詮)에 해당하는 ‘불교’에 대한 소리와 의미표시 기능을 둘러싼 논란은 동아시아에 전래되어 또 다른 양상으로 전개되기에 이른다. 이에 관해서는 아래 지엄의 교체설을 다루는 부분에서 살펴보기로 하자.

## 2. 지엄 이전의 중국 교체설: 정영사 해원을 중심으로

중국불교의 교체설은 인도와는 약간 다른 배경에서 시작되었다. 중국에 불경이 성립시기와 지역에 관계없이 무작위로 수입·번역되자 다양한 경전과 그것들이 전하고 있는 여러 가지 가르침[教]의 체(體), 종(宗), 리(理) 등 핵심을 찾으려는 과정에서 교체설이 일어나게 된다.<sup>20)</sup> 이 흐름은 Buddhavacana에 대한 탐구라기보다 경(經)의 체를 정하려는 노력이었다.

이러한 경향이 현존 자료 중에서 처음 보이는 것은 동진(東晉)의 지둔(支遁, 324~366)에서이다. 지둔은 『대소품대비요초서(大小品對比較要抄序)』에서 경전의 핵심을 ‘경체(經體)’, ‘현종(玄宗)’ 등의 용어로서 표현한다.<sup>21)</sup> 이를 통해서 중국에 경전이 번역되면서부터 경전의 핵심을 ‘경체’라는 개념을 통해 파악하려는 노력이 시작되었음을 알 수 있다. 이어 양대(梁代) 『열반경집해』에 이르면 경전을 해석하는 여덟가지 과문 중 두 번째가 ‘변체(辨體)’로서 ‘경체’에 대한 논의가 경전 해석틀로서 자리잡게 된다.<sup>22)</sup> 더구나 이 경체를 논사에 따라 구체적인 항목은 틀리지만 반야

20) 이러한 경향은 중국 고유의 위진현학(魏晉玄學)으로부터 영향을 받은 것이라는 선행연구가 진행된 바 있다. 佐藤成順(1985), p.205-206 참조.

21) 僧祐, 『出三藏記集』, 大55, p.56b5-6, “或失其引統錯徵其事巧辭 辯僞以爲經體 雖文藻清逸而理統乖宗”.

22) 『大般涅槃經集解』, 大37, p.377a12-15, “釋名第一 辨體第二 敘本有第三 談絕名第四

(般若), 법신(法身), 해탈 등으로 대표되는 소전의의(所詮義)로서 파악하고 있음을 알 수 있다.<sup>23)</sup>

정영사 혜원(慧遠, 523~592)은 경체설을 다룸에 있어서 앞서의 논의와는 약간 다르게 접근한다. 경체에 대해서 논하면서도 이를 앞서 다룬 인도 아비달마불교의 Buddhavacana에 대한 논의에 바탕하여 경체설을 전개해 나간다는 점에서 앞의 설들과 계통을 달리 한다.

그는 『대승의장(大乘義章)』 「삼장의의(三藏義)」와 「십이부경의(十二部經義)」에서 삼장 또는 십이부경의 체를 논하고 있다. 즉 경체를 논하고 있다는 점에서는 혜원 이전의 흐름과 같다. 하지만 그는 이 경체를 논하는데 있어서 소전의의로 경체를 파악하지 않고 능전교로서 경체를 파악한다.

〈1〉 제 2문 가운데 체성(體性)이라고 말한 것은, 삼장(三藏)은 모두 교법(敎法)을 써서 체로 삼는다. 무엇이 교(敎)인가? 음성과 자구(字句)가 법과 상응하는 것이 그 교(敎)이다. [음성은 성입(聲入)이고 삼취법(三聚法) 중 색법에 거두어진다. 명자구(名字句) 등은 여러 논의 같지 않다.<sup>24)</sup>

〈2〉 제 2문 가운데 자세함과 간략함이 일정하지 않지만 체에 의거하면 오직 하나이니 모두 음성언교(音聲言敎)가 아님이 없다. 언교의 체는 삼장[의] 가운데 갖추어 널리 분별한 것과 같다.<sup>25)</sup>

釋大字第五 解經字第六 覈敎意第七 判科段第八”.

23) 『大般涅槃經集解』, 大37, pp.380c1-381a6.

24) 혜원, 『大乘義章』, 大44, p.468b9-12, “第二門中 言體性者 三藏皆用敎法爲體 何者是敎 音聲字句 與法相應 是其敎也 聲是聲入 三聚法中色法所收 名字句等 諸論不同”.

25) 혜원, 『大乘義章』, 大44, p.470b9-11, “第二門中 廣略不定 據體唯一 莫不皆是音聲言敎 言敎之體 如三藏中具廣分別”.

인용문 <1>은 『대승의장』 가운데 「삼장의」에서 삼장(三藏)의 체를 논하는 부분이고, <2>는 「십이부경의」에서 십이부경(十二部經)의 체를 설하는 구절이다. 두 인용문이 체를 논하는 대상이 경(經)인가 경·율·논 삼장인가에는 차이가 있지만 이들 모두의 체를 음성과 명자구로 구성된 음성언교로 보고 있는 것은 동일하다.<sup>26)</sup> 따라서 혜원은 소전의의를 중심으로 하는 앞선 논의와는 달리 능전언교를 경의 체로 보고 있음을 알 수 있다.

이와 같이 중국의 교체설은 기본적으로 중국에 역경된 여러 경전들의 체를 파악하려는 노력에서 시작된다. 이 점에서 볼 때 중국 불교 초기의 교체설은 곧 경체설이다. 이러한 경체설에 있어서도 인도불교의 Buddh-aśāsana에 해당하는 소전의의(所詮義)를 체로 보는 흐름[『열반경집해』 등과 같은 경우]과 인도 아비달마불교의 Buddhavacana에 대한 논의를 받아들여서 능전어(能詮語)를 체로 보는 흐름[『대승의장』 등과 같은 경우]이 공존하고 있다. 사실 이처럼 소전의의와 능전어의 두 가지를 경체로 보는 경향은 인도불교에도 존재하며,<sup>27)</sup> 따라서 이를 중국불교 고유의 현상 내지는 변용이라고 볼 수는 없다. 그러나 이러한 흐름이 지엄에 이르게 되면 중국 고유의 변용이 일어나게 된다. 즉 중국불교의 교체설이 인도불교의 교체설을 단순히 받아들인 것뿐만 아니라 이를 변용함으로써 인도불교의 교체설과 그 궤를 달리 하는 단계에 도달하게 되는 것이다.

26) 岡本一平(2006), pp.590-592는 여기에서 더 나아가 혜원이 음성언교의 체를 오직 음성(音聲)으로만 보고 명구문은 부정하는 성실론과 같은 입장을 취했다고 논한다.

27) 『유가사지론(瑜伽師地論)』에서는 경체로서 능전어에 해당하는 문(文)과 소전의의에 해당하는 의(義) 두 가지를 들고 있다. 『瑜伽師地論』, 大30, p.750a1-3, “云何爲體 謂契經體 略有二種 一文 二義 文是所依 義是能依 如是二種總名一切所知境界”.

#### IV. 지엄(智儼): 교체설의 중국적 변용

앞서 살펴보았듯이 지엄 이전 중국불교에는 능전어, 즉 Buddhavacana 또는 언어[聲·名句文]를 경체로 보는 부류와 소전의, 즉 Buddhaśāsana 또는 뜻을 경체로 삼는 흐름이 있었다. 인도불교에서도 이와 비슷한 상황이 있었음은 이미 언급한 바와 같다. 그러나 중국불교에서는 교체와 경체가 명확한 구분 없이 사용되었기 때문에 두 개념 사이에 혼동이 있었다. 중국불교에 있어서 경은 곧 부처님의 가르침이었으므로 경체는 곧 교체로 인식되었다.

지엄은 경을 해석함에 있어서 두 개념을 명확히 구분하여 사용함으로써 경전 주석의 틀을 진일보시켰다. 즉 지엄은 경을 주석함에 있어서 경체라는 개념을 직접 사용하여 풀이하는 것이 아니라 경전주석 전체를 통해 드러나는 가장 상위개념으로 올리고, 경 전체를 풀이하기 위한 5개의 하위항목을 시설한다. 하위항목 가운데 지엄은 '능전교체(能詮敎體)'와 '소전종취(所詮宗趣)'를 두어서 교체와 종취를 경전해석의 틀로서 고정시켰으며 이러한 구조는 이후 경전 해석의 전형으로 자리 잡는다.

이제 글의 뜻을 나누어 판석(判釋)하는데 다섯 문으로 분별한다... (중략) ... 셋째는 교 아래의 소전종취와 능전교체를 변별한다. 넷째는 경의 제목을 풀이한다. 다섯째는 글을 나누어 해석한다.<sup>28)</sup>

이러한 경전 해석틀은 우선 형식적인 면에서 두 가지 의의를 지닌다. 첫째는 인도불교 이래 경체를 논함에 있어서 중요시하게 다루어져 왔던

28) 智儼, 『大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌』, 大35, p.13c5-7, “今分判文義以五門分別... (中略) ... 三辨敎下所詮宗趣及能詮敎體 四釋經題目 五分文解釋”.



능전교와 소전종을 경전 해석들의 구성요소로서 자리매김하여 경체를 밝히는 수단으로서 이용했다는 점이다. 둘째는 지엄 이전에 ‘경(經)’과 ‘교(教)’와 ‘종(宗)’과 ‘체(體)’의 개념을 제각각 혼란스럽게 사용하던 것을 ‘능전교체(能詮教體)’와 ‘소전종취(所詮宗趣)’를 구분함으로써 이후에 교체는 곧 능전교체를 의미하게 되었으며 경체는 경전 전체의 체를 뜻하게 되었다는 점이다.

내용적인 측면을 살펴보면 지엄의 경전 해석들은 인도불교에서 전래된 교체설의 중국적 변용을 보다 극명하게 보여준다. 즉 지엄은 본래 Buddhavacana의 맥락인 능전교체의 내용을 설명하면서 이 속에 인도불교에서 수용한 성·명구문신을 체로 하는 Buddhavacana는 물론이고 부파, 학파별 핵심교리를 체로 하는 Buddhaśāsana까지도 포섭함으로써 중국 교체설의 새 국면을 마련한다.

〈1〉 다음 능전교체는 다섯 종류가 있다. 첫 번째 뜻은 실제의 음성·명미구(音聲名味句)이다. 두 번째 뜻은 비슷한[可似] 음성·명미구이다. 세 번째 뜻은 비슷하지 않은[不可似] 음성·명미구이다. 네 번째 뜻은 유식(唯識)인 음성·명미구이다. 다섯 번째 뜻은 진여(眞如)인 음성·명미구이다. 때문에 경에서 “일체법은 모두 [진여]라고 한 것이다.”<sup>29)</sup>

〈2〉 [문] 십이부경교(十二部經教)의 차별은 어떠한가?

[답] 이치를 펼치는 교(教)는 십이부를 기준으로 한다. 첫째는 수다라이니 이곳에서는 계경(契經)이라고 한다… 증략… 이 교(教)의 체성은 이승(二乘)과 삼승(三乘)을 통합하여 모두 여섯 가지가 있다. 첫째는 실(實)이다. 둘째는 실

29) 智儼, 『大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌』, 大35, p.14c8-12, “次能詮教體者有其五種 第一義者實音聲名味句 第二義者可似音聲名味句 第三義者不可似音聲名味句 第四義者唯識音聲名味句 第五義者真如音聲名味句 故經云一切法皆如也”.

(實)이 곧 공(空)인 것이다. 셋째는 비슷함[可似]이다. 넷째는 비슷하지 않음[不可似]이다. 다섯째는 유식이다. 여섯째는 진여이다. 자세히는 경과 논과 같다.<sup>30)</sup>

인용문 <1>은 지엄의 초기작인 『대방광불화엄경수현분제통지방궤(大方廣佛華嚴經菟玄分齊通智方軌)』의 한 구절이다. 지엄은 여기에서 능전교체를 다섯 가지로 구분하고 있다. 위 5교체설은 모두 성·명미구를 공통으로 하고 있다는 점에서 우선 혜원의 음성언교체설과 유사하며 Buddhavacana의 측면을 나타낸다. 그러나 동시에 이 성·명미구를 교리상의 해석에 의해서 5가지로 분류하였다는 점에서 인도불교와 혜원이 Buddhavacana, 즉 능전어의 체를 바라보는 관점과 상이함을 알 수 있다. 혜원도 첫 번째 실제의 음성·명구문과 두 번째 비슷한 음성·명구문을 교체로 보는 설까지는 언급하고 있으나 그 이후의 것은 지엄의 독특한 해석이다. 셋째 이후에서 지엄은 교리의 뜻에 입각하여 음성·명미구를 유식과 진여 등으로서 보고 있다.

이를 좀더 자세히 살펴보기 위해 인용문 <1>과 지엄의 비교적 후반작인 『화엄오십요문답(華嚴五十要問答)』의 한 구절인 인용문 <2>와 비교해 보면 다음과 같다.

『수현기』	『화엄오십요문답』
能詮敎體	此敎體性
實音聲名味句	實
	實即空
可似音聲名味句	可似

30) 智儼, 『華嚴五十要問答』, 大45, p.535a14-23, “問 十二部經敎差別云何 答 詮理之敎約十二部 一修多羅 此方云契經 … (中略) … 此敎體性通二乘三乘 總有六種 一實 二實即空 三可似 四不可似 五唯識 六眞如 廣如經論”.

不可似音聲名味句	不可似
唯識音聲名味句	唯識
真如音聲名味句	眞如

위 표를 통해 살펴보면 지엄은 Buddhavacana의 체를 의미하는 음성·명미구를 Buddhaśāsana의 체의 맥락에 해당하는 공(空), 유식, 진여 등으로써 분류하고 있다. 이를 통해 지엄은 능전교체를 밝히면서 Buddhavacana를 Buddhaśāsana로써 구분하고 Buddhaśāsana를 Buddhavacana를 통해 설명함으로써 그 둘을 회통하고 있다. 물론 이전에도 지의와 같은 경우는 모든 경의 체를 실상(實相)으로 파악한 적은 있지만 지의는 다만 소전교체설의 입장에서 모든 경의 체를 통합하려고 했을 뿐이었다는 점에서 지엄과는 차이가 있다.

지엄은 이처럼 Buddhavacana에 해당하는 능전교체를 설명하면서 Buddhavacana, 즉 음성언교교체설과 Buddhaśāsana, 곧 소전교체설을 통합하여 인도의 교체설이 동아시아적으로 변용된 새로운 교체설을 창안하기에 이른 것이다.

지엄의 교체설에 대해서 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>31)</sup>에서는 이를 교판(敎判)과 연결하여 다음과 같이 풀이하고 있다.

[문] 『수현기』[疏]에서 이르는 오종교체(五種敎體)가 오교(五敎)와 어떻게 지금 해당합니까?

31) 『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.

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

둘째, 비슷한 음성[可似音聲] 등은 처음 성실종(成實宗)으로부터 초교(初敎)의 시작까지이다. 성실이란 살바다의 인연이 실법(實法)[이라는 주장]을 파하고 가법(假法)을 세워 가르침으로 한 것이지만, 오히려 심(心)에 비슷한 음성[似音] 등이 현현하는 도리를 밝히지 못했기 때문에 소승교와 같다. 초교대승(初敎大乘)에서는 인연이 가유(假有)의 법으로 식(識)이 전변(轉變)하여 유사하게 현현한 것으로 식(識)을 떠나지는 않으나 다만 생멸하는 망식(妄識)에서만 밝힌 것이기에 참된 유식은 아니다.

셋째, 음성과 비슷하지 않음[不可以似音聲] 등은 초교(初敎)의 마지막인 공(空)에서부터 숙교(熟敎)의 시작에 이르기까지에 해당한다. 말하자면 초교의 마지막은 일체법이 모두 공하기 때문이고, 숙교의 시작은 일체법이 모두 허망하여 [음성과] 비슷함이 없기 때문이다.

넷째, 유식인 음성[唯識音聲] 등은 멀리는 초교의 지위 등에도 있으나 바르게는 숙교의 마지막 이후이니, 일체법이 다만 하나의 여래장진식(如來藏眞識)이 지은 것이기 때문이다.

다섯째, 진여음성(眞如音聲)은 숙교(熟敎)의 마지막 이후 끝으로 원교(圓敎)의 지위에 해당하니, 일체법이 모두 진여(眞如)이기 때문이다.<sup>32)</sup>

현재 의상계의 문헌으로 추정되는 『화엄경문답』의 이 구절을 보면 능

32) 法藏, 『華嚴經問答』, 大45, p.599b14-26, “問 疏云 五種敎體五敎云何今當耶 答 初實音聲等當小乘薩婆多等宗敎 第二可似音聲等初從成實宗至初敎始 成實者破薩婆多因緣實法以立假用敎 而猶不明心似音等顯現道理 故同小乘敎 初敎大乘中 因緣假有法識變似顯現不離識 而但生滅妄識中明 非眞唯識 第三不可以似似音等者 當初敎終空以去所至熟敎始 謂初敎終一切法皆空故 熟敎始一切法皆虛妄無可似故 第四唯識音等者 遠者有初敎位等正熟敎終以去 一切法但一如來藏眞識作故 第五眞如音聲者 熟敎終以去極當圓敎位 一切法皆如故”.

전교체를 설하는 오종교체와 법장에 의해서 확립된 오교판을 연결시키고 있다. 지엄에 의해 부처님의 음성을 뜻하는 능전교가 부처님의 가르침을 의미하는 소전교와 통합되고 나아가 후대에는 부처님의 가르침을 통해 형성되는 교파를 구분하는 교판에까지 연결됨을 볼 수 있다.

지엄에 뒤이어 법상종의 원측과 규기는 유식설의 입장에서 중국 교유의 교체설을 더욱 체계화시키고 전개함으로써 Buddhaśāsana와 Buddh-avaçana를 회통시키면서, 교체를 부처님의 식상(識上)에 생긴 문(文=聲·名句文)과 의(義=教義)의 상(相)으로 규정한다. 이는 ‘불교’를 부처님의 육성과 같은 외부의 대상으로 파악하는 것이 아니라 유식사상에 입각하여 ‘불교’를 오직 식의 문제로 돌이켰다는 점에서 큰 의의가 있다.<sup>33)</sup>

그러나 이러한 원측과 규기의 교체설에도 아직 남아있는 문제들이 있다. 즉 ‘불교’가 정등정각자(正等正覺者)이신 부처님의 식상(識上)에 일어난 상(相)으로서 이것이 중생들의 식에 비슷하게 나타나는 것이라면 부처님과 ‘불교’와 중생은 같은가 다른가[不一不異]의 문제와 ‘불교’ 외에 다른 법, 예를 들어 기세간의 법들은 ‘불교’와 어떤 관계를 맺고 있는가에 대한 문제들이 제기될 수 있다.

이러한 문제들은 의상과 법장에 이르러 화엄교학의 법계론 나아가 성기사상에 바탕하여 해명되는데 아래에서 구체적으로 살펴보도록 하자. 다만 시대적으로 의상이 먼저이지만 성기사상에 기초한 ‘불교’의 의미를 의상의 교학을 이용하여 마지막으로 정리하기 위해서, 또 법장의 교체설이 의상의 그것보다 조직화되어 있기 때문에 법장을 먼저 소개하고 이어서 의상의 설을 소개하기로 한다.

33) 규기와 원측의 교체설을 자세하게 다루는 것은 이 글의 범위를 벗어난다. 다만 뒤에 이어 의상과 법장의 교체설을 다룸에 있어서 관련되어 그 개요만을 살펴보도록 한다.

## V. 법장(法藏): 법계 그 자체인 ‘불교’

법장은 저술을 지을 때 가장 앞서 시설하는 분과 중에 ‘능전교체’를 변별하는 부분을 거의 대부분의 저술에 포함시키고 있다. 그중에서도 이 글에서는 법장의 대표적인 저술 가운데 하나인 『화엄경탐현기(華嚴經探玄記)』의 교체설을 통해 법장의 교체설을 살펴보도록 하자.

앞으로 이 경을 해석함에 간략히 열 문을 연다. 첫째는 교가 일어난 까닭을 밝힌다. 둘째는 장부(藏部)를 기준으로 포섭되는 바를 밝힌다. 셋째는 교를 세움의 차별을 나타낸다. 넷째는 교에 해당하는 근기를 간별한다. 다섯째는 능전교체를 변별한다. 여섯째는 소전중취를 밝힌다. 일곱째는 경의 제목을 갖추어 풀이한다. 여덟째는 화엄부경전이 전해져 번역됨을 밝힌다. 아홉째는 글의 뜻의 분제를 변별한다. 열째는 글에 따라서 해석한다.<sup>34)</sup>

위 인용문에 보이듯이 법장은 지엄의 분과를 따라서 경문을 해석함에 있어서 ‘능전교체’를 변별하는 분과와 ‘소전중취’를 밝히는 분과를 시설하고 있다. 이어서 법장은 ‘능전교체’를 변별함에 있어서 다음과 같이 열가지 문으로 나눈다.

다섯째, 능전교체는, 교체를 통틀어 논함에 얇은 것에서 깊은 것에 이르기까지 간략히 열 문이 있다. 첫째는 언전(言詮)에서 체를 변별하는 문이다. 둘째는 소전을 통틀어 섭수하는 문이다. 셋째는 모든 법을 두루 포괄하는 문이다. 넷째는 연기로서 유심인 문이다. 다섯째는 연(緣)을 모아 실(實)에 들어가는 문이다.

34) 法藏, 『華嚴經探玄記』, 大35, p.107b22-26, “將釋此經略開十門 一明敎起所由 二約藏部明所攝 三顯立敎差別 四簡敎所被機 五辨能詮敎體 六明所詮宗趣 七具釋經題目 八明部類傳譯 九辨文義分齊 十隨文解釋”.

여섯째는 이사(理事)가 무애한 문이다. 일곱째는 사(事)가 원용하여 서로 섭수하는 문이다. 여덟째는 인드라마이 중중한 문이다. 아홉째는 해인[삼매]에 환히 나타나는 문이다. 열째는 주(主)와 반(伴)이 원만하게 갖추어진 문이다.<sup>35)</sup>

법장이 능전교체를 밝히는 열가지 문을 간략한 내용과 함께 표로 정리하면 다음과 같다.

十問	內容
一言詮辯體門	聲·名句文에 대한 교체설: 薩婆多宗, 無性攝論, 唯識論, 維摩經, 十地經論 등
二通攝所詮門	亦漸通取所詮之義: 瑜伽師地論
三遍該諸法門	一切諸法悉爲教體
四緣起唯心門	俱以唯識爲體: 唯識法相宗, 終教, 頓教
五會緣入實門	一以本收末 二會相顯性
六理事無礙門	一切教法과 真如가 無礙: 大乘起信論(水波不離)
七事融相攝門	一相在 二相是: 圓教(相入相卽)
八帝網重重門	先辨一門 後類顯一切: 圓教(因陀羅網境界門)
九海印炳現門	無盡教法皆是如來海印定中同時炳然圓明顯現: 圓教(海印三昧中一時炳顯)
十主伴圓備門	此普法教不孤起必主伴隨生: 圓教(主伴圓明具德門, 全時具足相應門)

법장은 이중 첫번째 문에서 Buddhavacana에 대한 이제까지의 다양한 논의를 설일체유부, 경량부, 대승의 여러 종파를 대상으로 펼친다. 이어서 제2, 3, 4문에서 유식법상종(唯識法相宗)의 교체설을 모두 포섭한다. 이어서 제 5, 6에서는 『대승기신론(大乘起信論)』과 같은 종교(終教)의 교체설을 설명한 뒤 제7부터는 원교(圓教)의 교체설을 본격적으로 밝힌다.

35) 法藏, 『華嚴經探玄記』, 大35, p.117c10-14, “第五能詮教體者 通論教體 從淺至深 略有十門 一言詮辯體門 二通攝所詮門 三遍該諸法門 四緣起唯心門 五會緣入實門 六理事無礙門 七事融相攝門 八帝網重重門 九海印炳現門 十主伴圓備門”.

제7문에서는 이후에 다룰 원교 교체설의 이론적 근거인 상즉[相是]과 상입[相在]를 통하여 교체설을 밝힌다. 먼저 상입에서는 하나의 교법이 일체의 교법 중에 있고 일체의 교법이 하나의 교법에 있음을 밝힌 뒤 이를 통틀어서 “일체를 항상 포함하는 이 하나가 곧 다시 항상 저 일체 중에 있다”<sup>36)</sup>고 설명한다. 이를 통해 “일체법이 다 교체(敎體)가 되니, 모두 서로 받아들여서 원융무애하여야 바야흐로 이 경교(經敎)의 체성”<sup>37)</sup>이라고 상입문을 끝맺는다. 상즉문에서는 “일구(一句)가 곧 일체구여서 무궁 무진하고 일체 또한 그러하다”고 하며 이와 같이 자재하여야만 이 교(敎)의 체라고 밝힌다. 이처럼 법장은 상즉상입문을 통해 일구가 바로 일체구이며 일체구가 바로 일구인 ‘불교’의 체가 일체법 그 자체임을 보여주고 있다.

제8문에서는 제7문 상즉상입문의 일구가 일체구이고 일체구가 일구이며 일구에 일체구가 있고 일구가 일체구에 있는 중중무진의 ‘불교’를 인다라망경계문(因陀羅網境界門)을 통해서 더욱 강조하고 있다.

제9문에서는 제7, 8문의 경계를 통해서 화엄의 교체설을 법계의 교체설로 확장시킨다.

첫째, 과위(果位)를 기준으로 하면 앞과 같은 차별되어 다함 없는 교법이 모두 여래의 해인삼매 중에 동시에 환히 원명(圓明)하게 나타난 것이다. 가령 교학의 대상이 되는 근거 또한 연기를 같이 하여 이 [삼매] 중에 나타남에 있다. 이런 까닭에 오직 이 삼매의 바다로써 그 교체를 삼는다. 아래 경문에서 “일체를 나타내 보여서 남김이 없으니 해인삼매의 세력 때문이다”<sup>38)</sup>라고 한 것과 같다.

36) 法藏, 『華嚴經探玄記』, 大35, p.119b16-17, “此常含一切之一即復恒在彼一切中”.

37) 法藏, 『華嚴經探玄記』, 大35, p.119b18-20, “既一切法悉爲敎體 皆互相收圓融無礙 方是此經敎之體性”.

38) 『大方廣佛華嚴經』, 大9, p.434c6-7, “一切示現無有餘 海印三昧勢力故 不可思議莊嚴剎



위 인용문을 살펴보면 일체의 교법은 모두 여래의 해인삼매 가운데 동시에 나타난 것이며 교화의 대상인 중생 또한 다만 해인삼매 중에 있는 것이다. 이를 통해 알 수 있는 것은 일체 교법을 포함한 삼중 세간, 즉 법계는 모두 여래의 해인삼매에 나타난 것이다. 따라서 법상종의 교체설처럼 ‘불교’는 부처님의 식상(識上)에 나타난 상이고 부처님과 별도로 다른 중생의 식상에 비슷한 상이 나타나는 것이 아니다. 법장의 교체설은 ‘불교’를 비롯한 온 법계가 해인삼매에 의한 것이며 이를 위한 논리적 근거를 앞서 살펴본 것처럼 제7, 8의 문에서 풀이하고 있다.

제10문에서는 이와 같은 화엄교학의 교체가 홀로 일어나는 것이 아니라 주반원명구덕문(主伴圓明具德門)과 동시구족상응문(同時具足相應門)의 경계로서 수많은 동류(同類)와 이류(異類)의 권속경(眷屬經)을 반(伴)으로 하여 동시에 일어난다고 설하면서 교체설 전체를 마무리한다.

법장 교체설의 핵심은 화엄교학의 법계연기를 바탕으로 일체법 자체가 바로 교체라고 보는 것이다. 이 때의 일체법은 물론 여래의 해인삼매에 나타난 일체법이다. 법장에게 있어서는 사법과 이법을 포함한 모든 법이 능전교의 체이다. 여기에서 능전교의 체는 곧 리(理)에 해당한다. 그렇다면 일체법에 포함되는 일체사법이 곧 리법이라는 것이다. 이를 내 앞의 노트북에 대입해서 이해하면 지금 여기 내 눈 앞에 놓여 있는 노트북이 바로 능전교의 체이다. 이를 어떻게 이해할 수 있을까? 능전교의 체는 곧 리(理)에 해당하며 내 노트북은 사(事)이므로 능전교의 체가 내 노트북이라는 것은 곧 이사무애의 경지에 해당된다.

여기에서 중요한 것은 이 이사무애를 어떻게 풀이하는가이다. 부처님

恭敬供養一切佛”.

- 39) 法藏, 『華嚴經探玄記』, 大35, p.119c11-15, “一約果位 如前差別無盡教法皆是如來海印定中同時炳然圓明顯現 設所化機亦同緣起在此中現 是故唯以此三昧海爲斯教體如下文云一切示現無有餘海印三昧勢力故”.

말씀의 체가 내 노트북이라는 경지를 『대승기신론』 가운데 수파불리(水波不離)의 이치에 바탕하여 모든 사에 리가 변만하기 때문에 무애하다고 한다면 이는 별교일승원교의 이사무애가 아니라 종교(終敎)의 이사무애가 되고 만다. 즉 이사무애라고 하여서 반드시 종교의 이사무애가 아니며 반대로 사사무애라고 하여서 저절로 법계연기의 구극을 나타내는 별교일승의 도리가 되는 것이 아니다. 같은 이사무애, 사사무애라고 하여도 ① 사사무애에 의한 ② 이사무애가 있으며 ③ 이사무애에 의한 ④ 사사무애가 있다. 여기에서 ①과 ④, ②와 ③을 같은 경계로 보아서는 안 된다. 이사무애와 사사무애가 무엇이고 왜 그런가에 대한 대답에서 그 경지가 구분되는 것이다.

그러므로 내 노트북이 곧 ‘불교’의 체라는 것은 내 노트북이 무상(無常)하고 공(空)하고 무아(無我)라는 것에 대한 수사가 아니다. 내 노트북과 ‘불교’ 자체가 모두 석가여래의 해인삼매에 일시병현한 것이라는 의미이다. 여기에는 사법에 내재하여 근본원리로 작동하는 리도 없으며 리에 따라서 서로 자재무애하는 사법도 없다. 그렇기에 내 노트북이 곧 ‘불교’이며, 부처님의 가르침인 부처님의 말씀이 곧 내 노트북이고 노트북인 것이다.

일체법이 곧 교체라는 법장의 설에 의하면 여래의 해인삼매에 일시병현(一時炳顯)한 온 법계, 특히 교법이 지금 여기에 존재하는 나 자신과는 어떤 관계인가? 물론 나 또한 여래의 해인삼매에 나타난 것이겠지만 그렇다면 해인삼매가 넓어서 모든 교법도 담고 있고 나는 또 나대로 떠다니며 온갖 법계의 법들이 돌아다니는 것인가? 즉 여래의 해인삼매에 나와 같은 범부중생도 돌아다니고 부처님의 말씀도 흐른다면 그 둘의 관계는 어떤 것인가? 이에 대해서는 의상의 성기사상을 바탕으로 하여 살펴보자.

## VI. 의상(義湘): 법계인 ‘불교’는 바로 내 오척되는 몸

법장보다 시대가 앞서는 의상은 교체에 대해서 자세한 내용을 남기고 있지는 않다. 그러나 그의 주저술인 『화엄일승법계도(華嚴一乘法界圖)』와 그 주석서인 『법계도기총수록(法界圖記叢髓錄)』 등에는 그의 교체설을 엿볼 수 있는 부분들이 있다.

(1) [문] 어째서 도인에 의거하였는가?

[답] 석가여래(釋迦如來)의 교망(教網)에 포섭되는 세 가지 세간[三種世間]이 해인삼매(海印三昧)로부터 번다하게 나타난 것임을 표현하려고 한 때문이다. 세 가지 세간이라는 것은 첫째는 기세간(器世間)이고, 둘째는 중생세간(衆生世間)이며, 셋째는 지정각세간(智正覺世間)이다. 지정각이란 부처와 보살이다. 세 가지 세간이 법을 다 포섭하기 때문에 다른 것은 논하지 않는다. 자세한 뜻은 『화엄경(華嚴經)』에서 설하는 것과 같다.<sup>40)</sup>

(2) “지불(持佛)이니 수순(隨順)하기 때문이다”란 [다음과 같다.] 법계(法界)의 삼라(森羅) 모든 법이 비록 다함없다고 하지만 만약 해인(海印)으로 도장 찍듯 정(定)한다면 곧 오직 하나의 해인삼매의 법일 뿐이다. 저것은 나를 지니고 나는 저것을 지니는 까닭에 ‘수순’한다고 한다. 그러므로 세계로써 부처님을 지니고 부처님으로 세계를 지니니 이를 이룸하여 ‘지불’이라고 한다.<sup>41)</sup>

40) 義湘, 『華嚴一乘法界圖』, 韓2, p.1b2-6, “問何故依印 答欲表釋迦如來教網所攝三種世間 從海印三昧 繁出現現故 所謂三種世間 一器世間 二衆生世間 三智正覺世間 智正覺者 佛菩薩也 三種世間 攝法盡故 不論餘者 廣義者 如花嚴經說”.

41) 『法界圖記叢髓錄』, 韓6, p.834c10-14, “持佛 隨順故者 法界森羅諸法 雖云無盡 若以海印印定 則唯一海印定法 彼持我我持彼故云隨順 是故以世界持佛 以佛持世界 是名持佛也”.

인용문 <1>은 『화엄일승법계도』에서 도인(圖印)의 뜻을 총체적으로 해석하는 부분이고, 인용문 <2>는 십불(十佛)에 대한 풀이 중 일부이다. 삼종세간(三種世間)으로 나타나는 법계가 해인삼매에서 일어나는 것은 앞서 살펴 본 법장의 설과 같다. 그러면서도 그 삼종세간이 석가여래의 교망(敎網), 즉 교(敎)에 모두 포섭된다는 점이 특히 강조되고 있다. 즉 법장은 여래의 해인삼매에 법계의 다른 법과 마찬가지로 교법 또한 일시에 나타난 것이다. 따라서 교법은 해인삼매에 의해 나타난 삼라제법 중 하나일 뿐이다. 하지만 의상에게 있어서는 해인삼매에 나타난 삼종세간이 모두 석가여래의 교망에 포섭된다고 한다. 따라서 법계 온전히 모두 석가여래의 교법인 것이다.

의상은 이러한 교체관에서 더 나아가 교체와 법계를 내 자신과의 관계로 끌어 들인다. 즉 의상의 교설처럼 해인삼매에 나타난 온 법계가 모두 석가여래의 교법이라면 나와 의 관계는 어떻게 되는가? 일체의 법이 다만 해인삼매에 나타난 것일 뿐이라는 것은 무슨 의미일까? 일체의 법이 해인삼매로부터 나타난 것이라는 설은 『화엄경』 이하 중국 화엄교학에서도 자주 나타난다. 이를 의상은 더욱 적극적으로 해석하여 그 해인삼매의 위치를 자신의 몸으로 삼고 있다. 다음의 인용문을 살펴보자.

심불(心佛)이니 편안히 머무르기 때문이다란 [다음과 같다.]…(중략)… 이런 까닭에 마음이 편안히 머무르면 곧 법계의 모든 법이 내 오척(五尺)되는 몸에 나타난다.<sup>42)</sup>

의상에 의하면 법계의 모든 법은 해인삼매에 나타나는 법이다. 또 의상은 해인삼매에 현현하는 모든 법이 나타나는 곳을 다름 아닌 자신의

42) 『法界圖記叢髓錄』, 韓6, p.835a3-8, “心佛安住故者…(中略)…是故 心安住則法界諸法現於吾五尺身也”.

몸이라고 한다. 일체법이 나타나는 해인삼매가 자신의 오척되는 몸에서 이루어진다는 것이다.

나아가 의상은 자신의 오척되는 몸을 바탕으로 중도·무분별·무주(無住)의 법성을 설한다. 곧 『법계도기총수록』에서는 「법성계」의 법성을 풀이하면서 “오늘 나의 오척되는 몸이 움직이지 않음을 무주라고 한다”<sup>43)</sup>는 의상의 설을 인용하고 있다. 또한 표훈(表訓), 진정(眞定) 등의 10여 제자가 의상으로부터 「법계도인(法界圖印)」을 배울 때, “움직이지 않는 내 몸이 곧 법신 자체라는 뜻을 어떻게 볼 수 있습니까?”<sup>44)</sup>라고 질문하고 있는데, 이 질문은 내 몸의 움직이지 않음이 바로 법신이라 함이 전제되어 있음을 알 수 있다. 이처럼 의상은 움직이지 않는 내 몸을 그대로 법신 자체이며 무주로서 법성의 현현으로 파악하고 있다. 따라서 해인삼매에 나타난 일체법은 모두 석가여래의 교망에 포섭되며 이 또한 다만 움직이지 않는 나의 오척되는 몸이며 곧 법신 자체임을 알 수 있다.

그러므로 의상에게 있어서 석가여래의 교법은 법계 전체이며 그것은 바로 내 자신으로 다른 곳에서 교법의 체를 구할 필요가 없다. 이러한 해석을 통해서 화엄의 교체설은 교체를 법계로 확장하는 동시에, 아니 확장함으로써 내 자신의 문제가 되게 된다.

의상의 화엄교학에서 부처님의 가르침이 법계 자체이며 그것이 바로 내 움직이지 않는 몸이라는 것은 무엇을 의미하는가? 내게 부처를 이룰 가능성이 있음을 수사적으로 표현한 것인가? 자신의 오척되는 몸에 바탕한 의상의 교체설을 만약 이와 같이 풀이한다면 의상의 구래성불설과 모순관계에 놓이게 된다. 따라서 이는 성불의 가능성을 단순히 수사적으로 미화한 것이 아니다. 의상의 화엄교학에서는 말 그대로 움직이지 않는 내

43) 『法界圖記叢髓錄』, 韓6, p.776c10-11, “約今日五尺身之不動爲無住也”.

44) 『法界圖記叢髓錄』, 韓6, p.775b9-15, “問云不動吾身卽是法身自體之義 云何得見”.

몸 그대로가 법계이며 부처님의 가르침인 것이다.

## VII. 결론

단일한 의미체인 것처럼 보이지만 실은 구분이 힘들 정도로 다양한 의미가 켜켜이 쌓여 있는 ‘불교’가 무엇인가란 질문에 단 하나의 고정된 정답만을 구해서는 장님 코끼리 만지기식의 대답이 되기 십상이다. 이에 답하기 위해서는 우선 한 켜 한 켜 조심스레 의미의 퇴적층들을 분리해내는 작업이 필요하다. 그리고 하나하나의 층들이 전체와[總相別相], 또 각각의 층들 서로서로[同相異相] 어떤 관계를 맺으며, 쌓여지고 나누어지는지에[成相壞相] 대한 고찰이 요구된다.

그러나 이러한 작업은 매우 방대한 작업이 될 수밖에 없을 것이다. 이에 이 글에서는 ‘불교’의 다양한 층위 중에서 화엄교학을 중심으로 하여 ‘불교’란 무엇인가에 대해서 살펴보았다. ‘불교’는 앞서 살펴보았듯이 역사적, 교리적 배경에 따라서 다양한 의미를 지닐 수 있지만 동아시아불교 전통에서는 크게 부처님의 말씀과 부처님의 가르침을 뜻해왔다. 따라서 ‘불교’란 무엇인가에 대한, 즉 ‘불교’의 체에 대한 논의는 때로는 부처님의 말씀을 대상으로, 때로는 부처님의 가르침을 중심으로 진행되어 왔다.

이러한 ‘불교’에 대한 논의는 화엄종의 지엄에 이르러 변용을 일으킨다. 지엄은 ‘불교’의 두 축인 부처님의 말씀과 부처님의 가르침을 통합하여 새로운 교체설을 창안하고 이를 경전 해석들의 한 구성요소로 자리매김한다. 이어 법장은 지엄에 의해 통합된 부처님의 말씀이자 가르침인 ‘불교’를 법계(法界)와 동일한 의미를 지니는 것으로 풀이한다. 이로써 ‘불교’는 기존의 능전교(能詮敎)나 소전의(所詮義)의 범주를 벗어나 법계로 확장하게 된다. 이전에 ‘불교’를 그 무엇이라고 해도 말소리이거나 어

떤 의미일 뿐이었다. 그러나 법장에게 있어서는 부처님의 말씀인 부처님의 가르침이 온 우주법계 그 자체인 것이다.

의상은 ‘불교’를 법계로 보는 법장의 교체설보다 한 발 더 나아가 법계로서의 ‘불교’를 움직이지 않는 내 오척(五尺)되는 몸으로 풀이한다. 그러나 이는 단지 내 자신의 성불가능성에 대한 수사적 미사여구가 아니다. 말 그대로 내 몸 자체가 부처님의 말씀이자 가르침이며 곧 법계라는 것이다. 내 행동 하나하나, 내 말 한마디 한마디가 곧 부처님의 말씀이자 가르침이며, 이 밖에 그 어느 곳에서도 법계를 구할 수 없다는 것이 바로 의상 화엄교학의 교체설이다.

#### 약호 및 참고문헌

大 大正新脩大藏經

韓 韓國佛教全書

정영근(1993), 「圓測의 教體論」, 『泰東古典研究』 10輯, 翰林大學校 泰東古典研究所

조윤호(2010), 「원측 教體論의 사상적 기반」, 『한국불교학』 56집, 한국불교학회.

岡本一平(2006, 平成18), 「淨影寺慧遠の声入・色法教体説」, 『印度学仏教学研究』 108号(54-2), 日本印度学仏教学会

木村清孝(1990), 「円測と法蔵」, 『韓国仏教学セミナー』 4号, 韓国留学生印度学仏教学研究會

坂本幸男(1956, 昭和31), 『華嚴教学の研究』, 京都: 平樂寺書店

佐藤成順(1985, 昭和60), 『中国仏教思想史の研究』, 東京: 山喜房佛書林

Abstract

## What is ‘Buddhism(佛敎)’ in the early Huayan school in East Asia?

- with relation to Buddhavacana, Buddhaśāsana,  
Dharmadhātu and Myself

Park, Bo-ram

*Geumgang University*

This paper is to explore what is ‘Buddhism(佛敎)’ in the light of the early Huayan school in East Asia. ‘Buddhism’ can have diverse meanings according to historical or theoretical backgrounds but it can be said generally that ‘Buddhism’ has meant Buddhavacana which is Buddha’s speech, or Buddhaśāsana which refers to Buddha’s teaching in the East Asian Buddhist tradition. Thus discussions on the substance of ‘Buddhism’ have been produced in regard to Buddhavacana or Buddhaśāsana.

Zhiyan(智儼, 602~668 C.E.) of the Huayan school in Tang dynasty made an acculturation in this discussions on ‘Buddhism’. He established a new theory about the substance of ‘Buddhism’ by merging Buddha’s



speech with Buddha's teaching and made it as one way of annotating sūtras. Then, Fazang(法藏, 643~712 C.E.) understood 'Buddhism', merged by Zhiyan as dharmadhātu. Due to this, 'Buddhism', getting out of the category of the doctrines which teach(能詮教) or the meanings which are taught(所詮義), was expanded to dharmadhātu(法界). Before him, whatever 'Buddhism' is explained, it is speech or meaning but, as for him, 'Buddhism' which means Buddha's speech and Buddha's teaching is just dharmadhātu itself.

Ŭisang(義湘, 625~702 C.E.), earlier than Fazang, explained 'Buddhism' which meant dharmadhātu in Fazang as one's own body. However, it is not just rhetoric phrases which express the possibility of becoming a buddha. My own body which is Tathāgata as originally arisen is Buddha's speech and Buddha's teaching as well as dharmadhātu as it is. In Ŭisang's Huayan doctrine, my each and every action and my single and every word are just Buddha's teaching and Buddha's speech and you cannot find dharmadhātu elsewhere.

**Key Words:** Buddhism, substance of the doctrine, Huayan(華嚴), Zhiyan(智儼), Ŭisang(義湘), Fazang(法藏), dharmadhātu, my own body, Tathāgata as originally arisen

2011년 6월 10일 투고  
2011년 6월 20일 심사완료  
2011년 6월 21일 게재확정