

지의의 『보살계의소』의 계체론에 대하여

법장(이충환)
해인사승가대학 / 교수사

국문 초록

대승보살계를 대표하는 경전인 『범망경』의 가장 오래된 주석서인 천태지의의 『보살계의소』에는 몇 가지 특징이 있다. 그 중에서도 계체론에 대해서 『범망경』의 계체를 색법계체로 보고 있다고 하여 지의 이후의 주석가인 원효, 법장, 태현 등이 심법계체로 주석한 것과는 다른 계체론을 보이고 있다.

이러한 지의의 색법계체설은 『의소』의 삼중현의에서 “계체란, 일어나지 않는다면 그대로이며, 일어난다면 성 무작의 가색이다”라고 설명하고 있는 것을 근거로 한다.

지의는 여기서 ‘성 무작의 가색’이라는 개념을 사용하여 『범망경』의 계체를 색법계체라고 설명한다. 그러나 종래의 천태학에서는 계체를 심법계체로 설명하고 있는 것에 비해, 『의소』에서만 색법계체로 설명하고 있다. 『의소』와 다른 저술 간의 계체론의 차이에 대해서 많은 선학들이 지의의 저술과 사상의 분석을 통해 다양한 해석을 하고 있다.

선학들의 연구에서 공통되고 있는 것은 『의소』의 계체론을 단순한 색법계체로 판단해서는 안 된다는 것이다. 뒤에 자세히 설명하겠으나, 『의소』에서 설해지고 있는 계체는 ‘성 무작의 가색’으로, 소승의 색법계체와는 다른 대승 독자의 색법계체이다. 따라서 종래의 색법계체의 해석이 아닌 보다 다각도적인 시선으로 『의소』의 계체론을 파악하지 않으면 안 된다.

그렇기에 본 연구에서는 『범망경』이 불성을 계체로 하는 불성계라는 점에 중점을 두고, 지의의 불성관인 삼인불성을 통해 『의소』에 설해진 ‘성무작가색’의 계체론이

대승독자의 계체론이라는 것을 확인하겠다.

주제어: 지의, 보살계의소, 범망경, 계체론, 삼인불성, 심법계체, 색법계체

I. 서론

대승보살계를 대표하는 경전인 『범망경』의 가장 오래된 주석서인 천태지의(天台智顓, 538-597)의 『보살계의소(菩薩戒義疏)』(이하 『의소』)¹⁾에는 몇 가지 특징이 있다. 그 중에서도 계체론(戒體論)에 대해서 『범망경』의 계체를 색법계체(色法戒體)로 보고 있다고 하여 지의 이후의 주석가인 원효(元曉, 618-676), 법장(法藏, 643-712), 태현(太賢, 생몰미상) 등이 심법계체(心法戒體)로 주석한 것과는 다른 계체론을 보이고 있다.

이러한 지의의 색법계체설은 『의소』의 삼중현의(三重玄義) 중 출체(出體)에서 다음과 같이 계체를 설명하고 있는 것을 근거로 한다.

계체란, 일어나지 않는다면 그대로이며, 일어난다면 성 무작의 가색이다.²⁾

지의는 여기서 ‘성 무작의 가색’이라는 개념을 사용하여 『범망경』의 계체를 색법계체라고 설명한다. 그러나 종래의 천태학이나 『차제선문(次第禪門)』, 『법화현의(法華玄義)』, 『마하지관(摩訶止觀)』 등에서는 계체를 심법계체로 설명하고 있는 것에 비해, 『의소』에서만 색법계체로 설명하고 있다. 『의소』와 다른 저술 간의 계체론의 차이에 대해서 많은 선학들이 지의의 저술과 사상의 분석을 통해 다양한 해석을 하고 있다.

1) 요시즈 요시히데는 “법장 이전의 『범망경』주석서로서는 『고승전(高僧傳)』의 저자인 혜교(慧皎, 497-554)에게 『범망경소(梵網經疏)』가 있어서 세상에 유통되었다고 하는 등 여러 주석서가 있었으나 현존하는 것으로는 천태소(天台疏)가 가장 오래된 것”이라고 하여, 현존하는 『범망경』주석서 중에서는 『의소』가 가장 오래된 주석서인 것을 주장한다(吉津宜英 1991, 566). 『續高僧傳』(T.50, 471b13): 釋慧皎, 未詳氏族, 會稽上虞人. 學通內外博訓經律. 住嘉祥寺, 春夏弘法, 秋冬著述. 選涅槃義疏十卷及梵網經疏行世.

2) 『의소』(T.40, 565c29): 戒體者, 不起而已起即性無作假色.

선학들의 연구에서 공통되고 있는 것은 『의소』의 계체론을 단순한 색법계체로 판단해서는 안 된다는 것이다. 뒤에 자세히 설명하겠으나, 『의소』에서 설해지고 있는 계체는 ‘성 무작의 가색’으로, 소승의 색법계체와는 다른 대승 독자의 색법계체이다. 따라서 종래의 색법계체의 해석이 아닌 보다 다각도적인 시선으로 『의소』의 계체론을 파악하지 않으면 안 된다.

그렇기에 본 연구에서는 『범망경』이 불성을 계체로 하는 불성계(佛性戒)라는 점에 중점을 두고, 지의의 불성관인 삼인불성(三因佛性)을 통해 『의소』에 설해진 ‘성무작가색’의 계체론이 대승독자의 계체론이라는 것을 확인하겠다.

II. 선행연구

『의소』의 계체론에 대해서 많은 선학들이 ‘성무작가색’에 주목하여 다양한 해석을 보이고 있다. 본 장에서는 『의소』의 계체론에 관한 선행연구를 검토하겠다.

우선 사토 테즈에이(佐藤哲英)는 『天台大師の研究』에서, 지의의 다른 저술과의 비교를 통해 『의소』의 위찬설을 주장한다. 기록상 『의소』는 8세기 초에는 존재하고 있었으나, 지의의 시대에 존재했다는 증거가 없다는 점, 기존의 지의의 경전 과문은 오중현의(五重玄義)로 되어있으나 『의소』만이 삼중현의로 되어있는 점, 『차제선문』과 『마하지관』의 ‘지계청정(持戒清淨)’에서 설명하고 있는 계체는 심법계체이지만, 『의소』만이 다른 계체론을 설하고 있다는 점의 3가지 상이점을 지적하며 『의소』가 지의의 진찬이 아닐 가능성이 있다고 주장한다.³⁾

그리고 무라카미 아키야(村上明也)는 『『菩薩戒義疏』の天台大師說を疑う』에서, “본 소를 상세하게 검토해보면, 『보살계의소』는 정영사 혜원(淨影寺慧遠, 523-592)의 『대승의장(大乘義章)]이나 지의 입멸 후에 현재의 형태가 갖추어진 『마하지관』, 『법화현의』, 『법화문구(法華文句)]의 천태삼부경 등을 유력한 참고문헌으로 하고 있는 점에서 지의의 『보살계의소』강설에 대한 의심이 생기게 된다”(2009, 790)고 하며,

3) 사토 테즈에이는 “천궁혜위(天宮慧威)의 시대, 즉 8세기 초에는 천태소가 존재했던 것이 거의 확실하지만, 그 이상으로 본 소의 존재를 문헌적으로 입증하는 것은 불가능하다. 그러나 본 소의 말주로는 수십 부의 것이 있으며, 천태의 경제석(經題釋)은 오중현의를 통례로 하는데, 본 소에 한해서 삼중현의인 것은 어째서인가. 마하지관이나 차제선문에서는 심법계체이었으나, 본 소에 한해서 색법계체인 것은 어째서인가. 이러한 문제의 회통에 다양한 견해가 피력되어진다”고 하여, 지의의 진찬에 대한 의심을 주장한다(佐藤哲英 1961, 415).

“『보살계의소』가 앞서 말한 『법화문구』나 『관음현의(觀音玄義)] 이외에도 『마하지관』, 『법화현의』, 『대승의장(大乘義章)] 등과 본문적 일치를 보인다”(2009, 791)고 하여 사토 테츠에이의 설을 근거로 『의소』의 위찬설을 주장하고 있다. 그러나 본 연구에서는 『의소』에 나타난 계체설의 규명에 중점이 있기에, 『의소』의 위찬설에 대해서는 종래의 진찬설에 의거하여 연구를 진행한다.⁴⁾

에타니 류카이(惠谷隆戒)는 『圓頓戒概論』에서, 천태종의 원교(圓教)의 입장에서 『의소』의 계체를 파악하고 있다. 에타니는 『의소』의 계체를 “백사갈마의 작법에 의해 성불득도(成佛得道), 인격완성의 목적을 확립하고, 삼취정계를 실행하겠다는 서원을 세우지 않는다면 계체는 활동을 개시하지 않지만, 만약 서원을 세운다면 거기에 자연스럽게 계체가 발현되어진다”(1937, 243-244)고 설명한다. 에타니에 따르면, 계체는 백사갈마의 선업력(善業力)으로써 동기와 결의에 의해서 발생하는 것이며, ‘성무작가색’의 해석으로는 “법성(法性)의 현현으로서의 우리들 인간의 육체 그 자체가 계체이다”(1937, 245)라고 설명한다. 그러나 이 ‘인간의 육체’는 단순한 육체가 아닌 천태학의 ‘색심불이(色心不二)의 육체(肉體)’라고 한다. 즉, 백사갈마의 선업력에 의해서 색심불이의 육체에 계체가 작용하게 되는 것이다. 이러한 개념에 대해서 “성덕(性德)·전수(傳授)·발득(發得)의 3종류의 계가 각각 별개로 존재하는 것이 아니라, 본래부터 천태의 교리가 본체즉현상(本體即現象), 색심불이의 실상론(實相論)에 입각해 있는 한, 법성본구(法性本具)의 계체도, 우리들 인간이 발원해서 얻은(발득) 계체도 동일한 것이기에 무이무별(無二無別)인 것은 당연하다”(1937, 246)고 한다. 에타니의 설은 본론의 내용과 공통점도 있으나, 계체를 색심불이의 육체로 보는 점과 성덕·전수·발득의 3종류의 계를 ‘무이무별’의 입장으로 보는 점에서 필자의 견해와 차이가 있다. 이에 대해서는 뒤에서 다시 다루겠다.

오노 호우도(大野法道)도 「戒體論」에서, 에타니 류카이와 같이 원교의 입장에서 『의소』의 계체를 설명한다.⁵⁾ 특히 “계의 종류를 사람에 따라 나누면, 범부의 것, 소승인의

4) 『의소』의 위찬설에 대해 진찬설을 주장하는 종래의 연구로는, 코데라 분에이(小寺文穎 1973) 「天台戒疏の成立に關する一考察」, 키타즈카 미즈노리(北塔光昇 2008) 『『菩薩戒義疏』における戒體説について』과(北塔光昇 2009) 『『菩薩戒義疏』における三重玄義について』 등이 있다. 코데라와 키타즈카는 현행하는 『마하지관』의 원형이라고 일컬어지는 『원돈지관(圓頓止觀)]을 예로 들어, 지의의 저술에 나타난 삼취정계를 통해 ‘무작계(無作戒)’에 의한 의문을 반론하고 있다.

5) 오노 호우도에 따르면, 계체라는 용어를 실제로 처음 사용한 것은 현존하는 것 중에서 『의소』의 제2출체의 부분이다. 그리고 대승의 계체론에 대해서 “소승시대에 설정된 신구칠치(身口七支)의 과비(過非)를 막는 칠중의 별해탈계율을 계법의 주된 것으로 하는 계체론과, 대승의 계학에서 악의 소재를 깊이 탐구하여 생활의 지극한 모습을 바라보는 계체론과는 저절로 차이가 난다”라고 하여, 대승과 소승에는 계체론의 취

것, 대승인인 보살 중에도 장(藏)·통(通)·별(別)·원(圓)의 4교의 것이 있으며 원교의 보살계가 마지막의 것이다”(1958, 7)라고 하여 대소승 계율의 구분을 명확하게 나누고 있다. 그리고 ‘성무작가색’의 ‘성(性)’에 대해서 “계체를 발동하면 그 성능이 무작의 가색으로 작용한다는 의미로 보인다”(1958, 7)고 한다. 이 ‘성’을 천태교학에서는 특히 중시하여 ‘원교의 인간본구(人間本具)의 성덕(性德) 사상’을 통해 『의소』의 계체론을 해석하고, “계체는 본유(本有)한 실상의 이치인 성덕이 수계로 의해 기동되어 수덕(修德)이 되고, 그것이 생활의 주체로써 활작용(活作用)을 나타내는 것을 역설하는 전통이 있다. 보살계경의 내용을 원교로 보는 이상, 원교사상을 통해 계체를 설명하는 것은 자연스러운 것이다”(1958, 8)라고 한다. 그러나 이러한 천태사상의 해석은 원교의 개념에 한정된 것으로 “이 표현에 과연 그러한 의미가 포함되어 있는가는(含有) 문제라고 생각한다”(1958, 8)고 의문을 제기하며, 『의소』의 계체론을 원교의 개념에서 해석하는 것에 대해 문제제기를 하고 있다.

코테라 분에이(小寺文穎)는 「天台戒疏の成立に關する一考察」에서, 증진(証眞, ?-1214경)의 『천태삼대부사기(天台三大部私記)』30권에 인용되어진 『원돈지관』을 사용하여⁶⁾ 『의소』의 계체론에 대해서 “종래의 천태는 색법불이를 설하기에 계체는 심법이든 색법이든 어느 것이든 상관없다는 회통설이 받아들여져 왔다”(1973, 49-50)고 한다. 또한 현행하는 『마하지관』에는 설명하고 있지 않지만 『원돈지관』에는 대승에도 무작계가 있다는 것을 주장하며, 무작계를 권증(權証)하는 것이 『의소』의 ‘성무작가색’으로, 천태삼대부의 계체론은 교의(敎)에 의해 심법계체가 설해졌고, 『의소』는 이치(理)에 의해 색법계체가 설해진 것이라고 한다.⁷⁾

선행연구 중에서 가장 주목해야 하는 설은 히라카와 아키라(平川彰)의 「智顛の戒體論について」(1976)와 「智顛における聲聞戒と菩薩戒」(1997)이다. 히라카와는 지의의 저술에 나온 계체에 관한 내용을 망라해 지의의 계체론을 분석했다. 특히 지의가 수나라 개황(開皇) 11년(591년)에 진왕광(晉王廣)에게 내린 보살계가 『범망경』의

급에 근본적인 차이가 있는 것을 밝히고 있다(大野法道 1958, 2).

6) 코테라 분에이에 따르면, 『마하지관』과 『의소』는 관련성이 없으나, 『마하지관』의 원형 형태를 보이는 『원돈지관』에는 『의소』와 직접적인 관련성을 지닌 문제가 있다고 한다(小寺文穎 1973, 44).

7) 코테라 분에이는 “소승은 무작계를 말하지만 대승은 무작계를 말하지 않는다는 설에 대해서, 대승에도 무작계가 있는 것을 주장한 것이 원돈지관의 내용이다. 이 무작계를 권증하는 것이 천태계소로써 성무작가색이라는 것이 그것이다. 증진은 이 무작계의 설이 용수의 대지도론에 나온 것이라고 하며, 진여 성덕의 이치(眞如性德理內)에 의해 생기지(發) 않았으나 생겨진 소득무작의 가색(所得無作의假色)으로, 현행하는 삼대부에 설해진 심법계체설과 천태계소의 색법계체설의 모순에 대해서 전자는 교의에 의한 것이고, 후자는 이치에 의해 건립한 것이라며 회통하고 있다”고 말한다(小寺文穎 1973, 50).

‘십중사십팔계’이었던 것을 증명한 것은 주목할 만한 것이다.⁸⁾ 지의가 이 시대 이전부터 『범망경』을 알고 있었다는 것을 증명하는 것으로, 이는 지의의 보살계관 연구에 중요한 업적이기도 하다.

히라카와는 「智顓の戒體論について」에서 『범망경』의 경구죄21조의 호상(好相)을 보는 조건과, 경구죄41조의 칠역죄를 어긴 사람이 수계할 수 있는 규칙 등의 예를 들며 색법계체를 주장하고 있다. 「智顓における聲聞戒と菩薩戒」에서는, 지의가 수계한 구족계가 『십송율』인 것을 지의의 저술을 통해 증명하고,⁹⁾ 지의가 『의소』의 계체론을 색법계체이라고 한 이유에 대해 “『십송율』로 구족계를 받은 지의에게 있어서 유부의 계체론을 부정하는 것은 자신이 받은 계체의 존재를 부정하는 양상이 되므로 그것은 불가능하다고 생각한다”(1997, 18)고 말한다. 즉, 유부의 『십송율』로 수계한 지의가 자신의 계체를 인정하기 위해 어쩔 수 없이 『의소』에서 색법계체를 사용했다고 주장하는 것이다. 그러나 이러한 히라카와의 주장은 계체론을 좁은 관점에서만 다루고 있다. 이에 대해서 키타즈카 미츠노리(北塔光昇)는 “지의가 십송율로 구족계를 받았기 때문에 유부의 무작의 계체론을 사용한 것이 아니라, 경론의 전거로써 무작의 가색을 계체로 한 것이다”(2008, 31)라고 하여 히라카와의 주장을 부정한다. 그런데 히라카와 자신도 지의의 계체론에 대해서 “만약 지의가 십송율에 중점을 두고 계를 이해했다고 한다면, 그의 계관은 십송율의 계의 실천과 범망경의 실천 사이의 균형 위에 형성되어 있다고 보아도 좋을 것이며, 특히 대승계를 중시하고 있었다고 볼 수 있다고 생각한다”(1997, 23)고 말한다. 그리고 “의소에서는 이치로서는 무작을 인정하지 않는다. 그러나 교문의 설명으로는 무작을 인정하지 않으면 안 되지만 이는 ‘권(權)’이다. 지금은 권의 입장에서 ‘무작이 있다’고 한 것이다. 이상의 의소의 무작의 이행는 삼제원융(三諦圓融)이나 일념삼천(一念三千), 일심삼관(一心三觀) 등의 천태의 기본적인 교리와 관계지어 생각해보아도 결코 모순된다고는 생각할 수 없다”(1976, 767), 또한 “그의 계체론이나 보살계도 삼제원융의 입장에서 이해할 필요가 있다”(1997, 22)고 한다. 즉, 『의소』의 ‘성무작가색’은 단순히 색법계체나 심법계체에 한해서 판단할 것이 아니라, 천태학의

8) 히라카와 아키라는 “범망의 보살계는 차제선문이나 마하지관에 인용된 지소찬계(智所讚戒)로서, 십중계(十種戒)의 체계 중에 포함되어져 있기 때문에, 지의가 진왕광에게 내려준 보살계는 범망의 십중사십팔계였던 것이 분명하다”고 말한다(平川彰 1997, 22).

9) 히라카와 아키라는 『십송율』이나 『사분율』 등의 율장의 호칭은 찾을 수 없지만, 지의가 인용하고 있는 율의 법상이 『십송율』에서 인용한 것이 많은 점과, 『사분율』과 『오분율』의 십리(十利)의 순서가 『십송율』이나 『마하지관』의 십리와 다르게 되어있는 점 등을 들며 지의와 『십송율』의 연관성을 밝히고 있다(平川彰 1997, 45).

고도한 교리를 통해 보다 다각도적인 시적에서 파악해야만 한다고 설명한다.

Ⅲ. 지의의 계체론에 대해서

본 장에서는 지의의 저술에 나온 『범망경』의 위치와 『의소』의 계체론에 대해서 확인하겠다. 우선, 『의소』와 『마하지관』, 『차제선문』, 『법화현의』를 비교하여 『범망경』에 대한 각 저술 간의 상이점을 확인한다. 지의는 『마하지관』을 비롯해 『의소』 등의 여러 저술에서 『대지도론』의 ‘십종계(+種戒)’를 이용해 대소승의 각 계율을 분류하고 그 계상에 대해서 설명한다.

그러나 히라카와에 따르면 지의의 십종계는 『대지도론』권22와 권87에 나오는 십종계와 역어(譯語)가 일치하지 않기 때문에 지의 독자적인 해석일 것이라고 한다.¹⁰⁾ 또한 지의의 각 저술에서의 십종계를 확인해보면 각각의 순서에 다소의 차이가 있으며, 특히 『범망경』의 위치에 차이가 보인다. 『의소』와 『마하지관』, 『차제선문』, 『법화현의』의 십종계의 순서를 비교하면 표1과 같다.

<표1>

	第一	第二	第三	第四	第五	第六	第七	第八	第九	第十
『의소』	不欠戒	不破戒	不穿戒	不雜戒	隨道戒	無著戒	智所讚戒	自在戒	隨定戒	具足戒
『마하지관』	不欠戒	不破戒	不穿戒	不雜戒	隨道戒	無著戒	智所讚戒	自在戒	隨定戒	具足戒
『차제선문』	不欠戒	不破戒	不穿戒	不雜戒	隨道戒	無著戒	智所讚戒	自在戒	具足戒	隨定戒
『법화현의』	不破戒	不欠戒	不穿戒	不雜戒	隨道戒	無著戒	智所讚戒	自在戒	隨定戒	具足戒

10) 지의의 십종계의 해석에 대해서 히라카와 아키라는 “지의의 십종계는 “대론에서 설명한다”고 말하고 있는데, 대지도론 권87에 십종계의 명칭이 나온다. 그러나 이 십종계의 명칭은 지의가 말하는 십종계와는 역어에 차이가 있다. 게다가 같은 대지도론 권22의 ‘염계(念戒)’의 설명 중에, 십종계 중 칠계인 ‘不欠戒, 不破戒, 不穿戒, 不雜戒, 自在戒, 不著戒, 智者所讚戒’의 명칭이 나온다. 이 역어들은 지의가 사용하는 명칭과 일치하고 있으나 완전하지 않으며, 설명도 충분하지 않다. 그러므로 지의의 십종계 해석은 지의 독자적인 해석이라고 보아도 좋을 것이다”라고 주장한다(平川彰1997, 20).

『의소』의 십중계의 순서는 『마하지관』과 완전히 일치하지만, 『차제선문』과는 제9, 10, 『법화현의』와는 제1, 2가 바뀌어 있다. 순서에 다소의 차이가 있으나 십중계의 내용은 제3까지는 별해탈계로 비구250계이다. 제4는 정공계(定共戒), 제5, 6은 도공계(道共戒)로 제6까지는 성문계이다. 제7 이상은 대승계이다. 십중계에 대한 설명¹¹⁾은 『법화현의』에서는 간단히 설명되어지나 『차제선문』과 『마하지관』에서는 상세히 설명되어 있다. 각 저술의 십중계에서의 『범망경』의 위치를 확인해보면, 『차제선문』에서는 제7지소찬계¹²⁾를 “보살의 십중사십팔경계를 지닌 것”이라고 설명하며, 보살의 이타의 교화로서의 ‘속제의 계’라고 본다. 『마하지관』에서는 수능엄정을 토대로 하는 제9수정계, 제10구족계의 부분에서 『범망경』을 인용하여 아래와 같이 설명한다.

그렇기에 『범망경』에서 말하길 “계는 대승이라고 하여 청황적백이 아닌 제1의광이라고 하고, 계를 효라고 하여 효에 따르는 것”이라고 한다. 효는 즉 그침(止)의 선(善)이고, 순은 행함의 선이다. 이러한 계는 부처(本師)가 송한 것이며 나도 또한 이와 같이 송한다. 중도의

11) 『의소』에서의 십중계의 설명은 다음과 같다.

『의소』(T.40, 563c11-26): 不欠者, 持於性戒性重清淨, 如護明珠. 若毀犯者如器已欠, 佛法邊人也. 不破者, 持於十三無有破損也. 不穿者, 波夜提等. 若有所犯如器穿漏, 不堪受道也. 不雜者, 持定共戒. 雖持律儀念破戒事, 名之爲雜. … 隨道者, 隨順諦理能破見惑也. 無著者, 見眞成聖, 於思惟惑無所染著. 此兩約眞諦持戒也. 智所讚戒, 自在戒, 約菩薩化他爲佛所讚, 於世間中而得自在. 此約俗諦論持戒也. 隨定具足兩戒, 即是隨首楞嚴不起滅定現諸威儀, 示十法界像導利衆生. 雖威儀起動任運常淨. 故名隨定戒. 前來諸戒, 律儀防止名不具足. 中道之戒無戒不備. 故名具足. 用中道慧遍入諸法. 故名具足. 此是持中道第一義諦戒也.

불결계(不欠戒)란, 성중계(性重戒: 殺·盜·淫·妄의 네 가지 무거운 죄를 경계하는 계)를 수지하는 것으로, 성중계가 청정하다는 것은 보석(明珠)을 보호하는 그릇과 같은 상태이다. 만약 계를 어기면 그릇이 깨어진 것과 같기에 불결을 배우는 사람이라고 말할 수 없다. 불과계(不破戒)란, 13승잔을 수지하고 어진 바가 없는 것이다. 불천계(不穿戒)란, 바일제(波夜提) 등이다. 만약 (계를) 어긴다면 그릇에 구멍이 뚫려서 새는 것과 같아서 깨달음을 얻을 수 없게 된다. 불잡계(不雜戒)란, 정공계(定共戒)를 수지하는 것이다. 율의 계를 수지하며 파계를 생각하는 것을 ‘잡’이라고 한 것이다. … 수도계(隨道戒)란, 진제의 진리를 따라 견혹을 깨뜨린 것이다. 무착계(無著戒)란, 진리를 깨달아 성인이 되어 사혹에 의해 염착되는 일이 없어진 것이다. 이 두 계(수도계와 무착계)는 진제에 의해 계를 수지하는 것이다. 지소찬계(智所讚戒)와 자재계(自在戒)는, 보살의 이타의 교화를 부처님이 칭찬한 것으로 세간 속에서도 자재로움을 얻을 수 있다. 이것들은 속제에서 지계하는 것을 논한 것이다. 수정계(隨定戒)와 구족계(具足戒)의 두 계는, 수능엄정에 의해 멸진정을 일으키지 않으며, 모든 위의를 나타내고, 십법계에 모습을 나타내어 중생을 이롭게 이끄는 것이다. 위의를 일으켜 움직이더라도 항상 평안하고 고요한 상태이다. 그렇기 때문에 수정계라고 한다. 앞에 설명한 모든 계는 율의로 방지하기에 불구족이라고 한다. 중도의 계는 갖추지 않은 계가 없다. 그렇기 때문에 구족이라고 한다. 중도의 지체를 써서 두루 모든 법에 들어가기에 구족이라고 한다. 이것은 이 중도제일의 제계를 수지한 것이다.

12) 『차제선문』(T.40, 563c19): 智所讚戒, 自在戒, 約菩薩化他爲佛所讚, 於世間中而得自在. 此約俗諦論持戒也.

묘관이고 상품의 청정은 구경의 지계임을 마땅히 알아야 한다.¹³⁾

『의소』에서는 『범망경』의 위치에 대해서 특별히 논하지 않지만, 히라카와의 설명¹⁴⁾과 같이 『의소』의 십중계에 『마하지관』의 내용을 넣어서 보면, 『범망경』은 제10구족계에 해당된다. 이처럼 지의는 십중계 속에 별해탈율의, 정공계, 도공계, 성문계, 대승계, 중도제일의제계를 포함시켜서 일체계를 설명하고, 『범망경』을 중도의 묘관을 본체로 하는 중도제일의제계로 파악하여 제10구족계에 위치시키고 있다고 볼 수 있다. 이와 같이 『범망경』의 계를 ‘중도묘관’으로 이해한 지의는, 계체에 대해서 『의소』의 삼중현의의 출제에서 ‘성무작가색’이라고 설명한다.¹⁵⁾ 그리고 이어서 “그것에 대해 경론에서 서로 말하며 (그 계체의) 유무에 대해서 쟁론한다”¹⁶⁾고 하여 지의 자신도 대소승의 계체의 유무에 대해서 논쟁이 있는 것을 말한다. 지의가 말하는 ‘성무작가색’의 ‘무작(無作)’이란, 현장(玄奘)의 번역어인 ‘무표색(無表色, avijñaptirūpa)¹⁷⁾의 의미로 수계자가 보리심을 내어 계를 받을 때 계체를 얻고 방비지악(防備止惡)의 힘이 몸에 갖추어진 것이다. 이 방비지악의 힘인 무작은 눈에 보이지 않는 불가견(不可見)의 물질(色, rūpa)이다. 무작은 물질이기 때문에 심법계체에서는 무작에 의한 수계가 성립되지 않는다. 왜냐하면 심법계체는 마음이 계체이기 때문에 다른 물질의 계체가 존재할 수 없으며, 계체는 갖추어지는 것이 아니라 마음으로부터 나오는 것이다. 반면 색법계체는 무작에 의해서 수계가 성립된다. 수계를 하게 되면 불가견의 물질인 무작이 몸에 갖추어지고, 이

13) 『마하지관』(T.46, 37b19): 故梵網云, 戒名大乘名第一義光, 非青黃赤白, 戒名為孝, 孝名為順, 孝即止善順即行善. 如此戒者, 本師所誦, 我亦如是誦. 當知中道妙觀, 戒之正體, 上品清淨究竟持戒.

14) 히라카와 아키라는 『의소』에서의 『범망경』의 위치에 대해서 “의소에는 범망경을 십중계의 어딘가에 배당하고 있지 않지만, 제10구족계를 설명하며 “앞에 설명한 모든 계는 율의로 방지하기에 불구족이라고 한다. 중도의 계는 갖추지 않은 계가 없기 때문에 구족이라고 한다. 중도의 지혜를 써서 두루 모든 법에 들어간다. 그렇기에 구족이라고 한다. 이것은 이 중도제일의제계를 지닌 것이다”라고 한다. 마하지관의 해석을 의소에 대입시켜보면 범망계는 중도제일의제의 계가 되기에 제10구족계가 범망계가 될 것이다”라고 하여, 『범망경』은 수능엄정에 의한 계이며, 중도의 묘관을 본체로 하기에 ‘중도제일의제계’에 해당된다고 설명한다(平川彰 1976, 765).

15) 『의소』(T.40, 565c29): 戒體者, 不起而已起即性無作假色.

16) 『의소』(T.40, 566a01): 經論互說諍論有無.

17) 이 무표색에 대해서 히라카와 아키라는 “무표색이라는 것은 현장의 번역어이기에 지의의 시대에는 아직 없었던 것이며, 또는 관정이 개정(再治)한 이후의 수정된 내용일지도 모른다”고 말한다 한편(平川彰 1997, 13), 앞서 말한 바와 같이 오노 호우도는 “계체라는 용어를 실제로 처음 사용한 것은 현존하는 것 중에서는 『의소』의 제2출제이다”라고 설명한다(大野法道 1958, 1). 그러나 실제로 『의소』에서 ‘계체’와 ‘무작’이라는 용어가 사용되고 있으나, 계체를 ‘무표색’으로 번역한 것은 한 곳도 발견할 수 없었다. 따라서 『의소』에서의 계체의 문제를 다루는 것에 특별한 문제는 없다고 생각된다.

무작이 방비지악의 보호막이 되어 수계자를 지켜주는 것이다. 이러한 물질인 무작의 유무에 따라 계체론이 크게 바뀌게 된다. 이러한 무표색인 무작에 대해 『의소』에서는 ‘무무작(無無作, 무작이 없음)’과 ‘유무작(有無作, 무작이 있음)’으로 나누어 무표색이 없는 심법계체와 무표색에 의한 색법계체를 설명한다. 우선 무무작에서는 『영락경』의 심법계체설¹⁸⁾을 인용하여 다음과 같이 말한다.

『영락경』에서는 “모든 선인이나 범부의 계는 모두 마음을 체로 한다. 마음은 다함이 없기에 계도 또한 다함이 없는 것이다”라고 한다.¹⁹⁾

지의는 『범망경』과 함께 대승보살계를 대표하는 『영락경』을 인용하여 대승계의 계체를 ‘마음’이라고 설명한다. 『영락경』의 이 구절은 대승계에서의 ‘일득영불실(一得永不失)’의 근거가 되는 것으로 『영락경』은 심법계체를 토대로 “보살계에 수계는 있으나 사계는 없다”²⁰⁾고 한다. 그리고 지의는 마음 이외의 계체로써 ‘교(敎), 진제(眞諦), 원(願)’을 말하며 이 외에 무작은 없다고 한다.

혹은 교를 계체로 삼기도 한다. 혹은 진제를 계체로 삼기도 한다. 혹은 원을 계체로 삼기도 한다. 그 외에 무작은 없다.²¹⁾

그러나 유무작에 대해서는 “대소승의 경론에 모두 무작이 있으니 이는 모두 실법이다”²²⁾라고 하며 대소승의 계체에 무작이 있다고 설명한다. 그리고 무작의 현현(顯現)에 대해서 다음과 같이 설명한다.

마음의 힘이 거대하기에 여러 가지 모든 법을 생기게도 할 수 있고, 과보를 끌어당기게도 할 수 있다. 소승에서는 “여기에 따로 하나의 선이 있기에 불법을 제정할 수 있는 것이다. 스승에 의지하여 수계할 때에 나타나고, 목숨이 다 할 때 사라진다. 또한 선정이나 도품에 의지하여 따로 생기기도 한다”고 말한다. 모든 마음의 힘의 뛰어난 작용(勝用)에 의해 이것이 나타나게

18) 『영락경』(T.24, 1021b20): 一切菩薩凡聖戒盡心爲體是故心亦盡戒亦盡。心無盡故戒亦無盡。

19) 『의소』(T.40, 566a04): 瓔珞經云, 一切聖凡戒盡以心爲體。心無盡故戒亦無盡。

20) 『영락경』(T.24, 1021b07): 菩薩戒有受法而無捨法。

21) 『의소』(T.40, 566a05): 或言敎爲戒體。或云眞諦爲戒體。或言願爲戒體。無別無作。

22) 『의소』(T.40, 566a15): 大小乘經論盡有無作。皆是實法。

되는 것이다.²³⁾

소승의 계체도 어떤 특별한 작용에 의해 새롭게 생겨나는 것이 아닌, 모두 '마음의 힘의 뛰어난 작용'에 의해 생겨나는 것이다. 즉, 계체라는 것은 마음을 토대로 생겨나 수계자가 깨달음에 이르도록 지켜주는 것이다.

그러나 이러한 계체에도 대소승의 차이가 있어서 지의는 소승의 계체에 대해서 『성실론(成實論)』과 『아비달마(毘曇)』의 예를 들어 다음과 같이 설명한다.

『성실론』 『무작품』에서 “무작이란 색도 아니고 마음도 아닌 것이 모인 것이다(非色非心)”라고 한다. 율사가 말하는 뜻도 이 설에 의거한다. 아비달마의 뜻에서는 “계는 색이 모인 것이고, 무작은 임시의 색(假色)이다”라고 한다. 또한 “무교라고도 하여 눈에 보이는 대상으로서의 색이 아니다(假色)”라고 한다.²⁴⁾

지의에 따르면 소승에는 계체가 두 종류가 있어서 『성실론』의 ‘비색비심’과 『아비달마』의 눈에 보이지 않는 ‘가색’이 있다. 그에 비해서 대승의 계체는 색법계체이지만 소승의 그것과는 다른 대승만의 색법계체라고 설명한다.

대승에서 계가 색법임을 밝힌다. 『대지도론』에서 “계는 색법이지만 다소의 사람들은 심수라고 생각한다. 어째서 다소라고 하는가”라고 말한다. 논의를 살펴보면, 계는 색이라고 하며 묻는 것으로 이것은 수가의 뜻이다. 대승이 어찌하여 수가의 뜻을 쓰겠는가. 해석해보면, 만약 ‘비색비심’을 쓰면 다시 『성실론』과 같은 것이 되어 소승으로 되돌아가는 것이 된다. 지금은 수가의 사람들이 자신들의 수가의 색을 말한 것이다. 대승에는 대승의 색이 있거늘 어찌하여 수가에 관련하겠는가.²⁵⁾

지의의 이러한 설명은 대승보살계인 『범망경』의 계체를 소승의 계체론과 같은

23) 『의소』(T.40, 566a16): 心力巨大, 能生種種諸法, 能牽果報。小乘明, 此別有一善, 能制定佛法。憑師受發, 極至盡形。或依定依道品別生, 皆以心力勝用, 有此感發。

24) 『의소』(T.40, 566a19): 成論有無作品云, 是非色非心聚。律師用義亦依此說。若毘曇義, 戒是色聚, 無作是假色。亦言無教, 非對眼色。

25) 『의소』(T.40, 566a22): 大乘所明戒是色法。大論(問)云, (是色法可論)多少思是心數。云何言多少耶。觀論意, 以戒是色即問, 此是數義。大乘云何而用數義。解云, 若用非色非心, 復同成實, 還是小乘。今言數家自是數色。(大乘是)大乘色, 何關數家。

개념으로 파악해서는 안 된다는 것을 논하고 있는 것이다. 대승의 색법계체는 앞서 말한 것과 같이 ‘중도묘관’을 본체로 하는 대승독자의 ‘중도제일의체계’이기에 “색법의 체계는 물질”이라는 개념과는 다른 이해가 필요한 체계인 것이다. 게다가 지의는 『중론』의 예를 들어 이러한 대승독자의 체계에 대해서 “용어가 같기는 하지만 그 의미는 다르다”²⁶⁾고 하여 대소승에 있어서의 색법이라는 체계는 같은 용어이지만 그것을 같은 개념에서 이해해서는 안 된다는 것을 강조한다. 그리고 소승과는 다른 대승의 체계에 대해서 다음과 같이 설명한다.

지금 대승에서 계는 색의 모임인 것을 밝힌다. 대승에서는 마음이 궁극의 과에 이르기 기대한다. 스승에 의지하여 한 번 계를 받으면 먼 장래에 보리에 이르게 된다. 정에 따르거나 도에 따르거나 마음으로 서원하여 모든 선을 닦고, 마음으로 서원하여 중생(衆生)을 제도한다. 또한 이 마음의 힘이 크기 때문에 따로 계의 선을 일으켜서 수행자의 소연이 되어 모든 악을 그치게 하는 것이다.²⁷⁾

대승의 계는 깨달음에 이르기 위한 원동력이며, 수계자의 서원의 마음에 의해 계의 선법이 생겨난다. 또한 그 서원의 마음의 힘이 수계자의 의지처가 되어 작용하여 방비지악의 힘을 나오게 하는 것이다. 그리고 이 체계의 지속력은 소승의 그것과 달라서 『영락경』의 ‘일득영불실설과 같이 한 번 계를 받으면 보리에 이를 때까지 다함이 없는 ‘무진(無盡)’인 것이다. 또한 『의소』는 『보살지지경』의 「지지계품」을 인용하여 대승에서의 무작의 유무에 대해서 다음과 같이 설명한다.

「지지계품」에서 말하길 “하연심에 의해 뒤에 네 가지 중죄를 어겼어도, 그것은 율의를 잃었다고 할 수 없다. 그러나 중상만에 의해 어졌다면 율의를 잃는 것이다. 만약 보리심의 서원을 버리지 않고 중상만으로 어진 것이 아니라면 율의를 잃지 않는다”고 한다. 만약 이것들의 모두에 무작이 없다면 어찌 율의를 잃는다고 말할 수 있겠는가.²⁸⁾

26) 『의소』(T.40, 566a25): 今言數家自是數色。(大乘是)大乘色, 何關數家。中論云, 語言雖同其心則異。今大乘明戒是色聚也。大乘情期極果。憑師一受遠至菩提。

27) 『의소』(T.40, 566a27): 今大乘明戒是色聚也。大乘情期極果。憑師一受遠至菩提。隨定隨道, 誓修諸善, 誓度含識。亦以此心力大, 別發戒善, 爲行者所緣, 止息諸惡。

28) 『의소』(T.40, 566b06): 地持戒品云, 下軟心犯後四重, 不失律儀。增上心犯, 則失律儀。若不捨菩提願, 不增上心犯, 亦不失律儀。若都無無作, 何得言失。

만일 무작이 없다면 계를 어겼어도 아무것도 잃는 것이 없겠으나, 『지지경』에서 율의를 잃게 된다고 설명하듯이 대승에도 무작이 있는 것이다. 그러나 대승에서는 단순히 죄를 지어서 계를 잃게 되는 것이 아니라 발보리심의 서원의 유무에 의해 그것이 결정된다. 계는 마음으로 서원한 발보리심에 의해 생겨나는 것이기에, 만약 범계행을 저질렀어도 그 근원인 보리심의 서원을 버리지 않았다면 계를 잃지 않는다. 또한 보리심을 지니고 있는 보살의 범계행은 악심에 의한 것이 아닌 중생제도를 위한 방편행이기에 대승의 보살계에서는 이 발보리심의 서원을 무엇보다 중요시하는 것이다.

이처럼 지의는 대소승계의 무작에 대해서 설명한 뒤에 자신이 생각하는 무작의 정의를 다음과 같이 말한다.

무엇이 마땅한 도리가 되겠는가. 그러나 이치(理)는 마땅한 것도 아니며 마땅하지 않은 것도 아니다. 마땅한 것도 마땅하지 않은 것도 모두 이치로도 교의(敎)로도 의미(義)를 논할 수 있다. 만약 없다고 한다면 이치에 마땅한 것이 된다. 만약 있다고 한다면 교의에 마땅한 것이 된다. 이치는 즉 실교이고, 교의는 즉 권교이다. 실교로써는 없는 것이지만 교의의 문(敎門)에서는 있는 것이 된다. 여기서 사용하는 것은 무작이 있다고 하는 설이다.²⁹⁾

무작의 유무는 각각 ‘이치(理)’와 ‘교의(敎)’에 해당된다. 그리고 이치와 교의는 다시 ‘권실이교(權實二敎)’의 실교와 권교에 해당된다. 무작이 없음(無無作)은 이치의 실교로써 진실에 해당되고, 무작이 있음(有無作)은 교의의 권교로써 방편에 해당된다. 『의소』에서는 실교로써는 무작의 존재를 인정하지 않지만, 『범망경』이 교문이기에 권교로써 무작의 존재를 인정한다. 즉, 『의소』의 계체론은 진실로써는 심법계체에 해당되지만, 『범망경』이 계본이라는 점을 중시하여 권교방편으로써 색법계체를 사용하고 있는 형태로, 심법계체를 토대로 한 방편으로써의 색법계체인 것이다. 그렇기 때문에 지의는 ‘성무작가색’이라는 개념을 사용해 소승과는 다른 대승 독자의 계체론을 설한 것이다. 그것은 존재의 유무를 떠난 권교방편으로써 색법계체를 사용하고 있는 중도묘관의 성무작가색인 것이다.

지의의 권실이교에 의한 ‘성무작가색’의 설명은 중생에게 『범망경』의 수계와 수지를 권하기 위한 권교방편이라고 생각된다. 지의는 『의소』에서 중생이 심법계체를 잘못 이해해서 아무것도 하지 않아도 본래 계를 구족하고 있기에 깨달음에 이를 수 있다고

29) 『의소』(T.40, 566b23): 何者當道理耶. 然理非當非無當. 當無當皆得論理教義. 若言無者, 於理爲當. 若言有者, 於教爲當. 理則爲實, 教則爲權. 在實雖無, 教門則有. 今之所用有無作也.

오해하여 방일에 떨어지는 것을 방지하기 위해 십종계와 육종수계(六種受戒)³⁰⁾ 등을 상세히 설명하여 심법계체인 범망계를 현현하기 위한 발심과 수계를 역설하고 있다. 이러한 지의의 주석은 당시 새로운 보살계경전이었던 『범망경』의 정착과 유포를 감안한 것이라고 생각된다.

IV. 지의의 불성관에 대해서

소승의 비색비심과 색 등과는 다른 대승독자의 계체론이라는 의미를 확인하기 위해서 우선 지의의 불성관인 ‘삼인불성’에 대해서 알아보겠다.

지의는 “『범망경』의 큰 근본(大本)은 대승의 가르침³¹⁾”이라고 말하고 있듯이, 『범망경』은 마음을 계체로 하는 대승의 보살계이다. 대승계는 앞서 말했듯이 발보리심의 마음에 의해 현현하는 불성계이다. 『열반경』의 ‘일체중생실유불성(一切衆生悉有佛性)’설에서 불성은 성불의 원인으로 설정되어져 있다. 이러한 불성에 대해서 『열반경』은 ‘이인불성(二因佛性)’을 설명하지만, 지의는 자신의 삼제원용관을 토대로 ‘정인(正因), 요인(了因), 연인(緣因)’으로 나누어 삼인불성이라는 독자의 불성관을 보이고 있다.³²⁾

삼인불성설에서 실제로 불성이라고 하는 것은 범신인 ‘정인’뿐이지만, 그것이 원인으로서 작용하여 결과를 낳아 불성이 무한으로 이어지는 구조로 되어 있다.³³⁾

30) 지의는 삼중현의 ‘요간(料簡)’에서 당시의 수계법을 대표하는 6종류의 계본을 소개하며 『범망경』과 다른 계본의 차이를 비교할 수 있도록 설명하고 있다. 『의소』(T.40, 568a06): 論法緣, 道俗共用, 方法不同. 略出六種. 一梵網本, 二地持本, 三高昌本, 四瓔珞本, 五新撰本, 六制旨本. 범연을 논하면, 도속(출가와 재가)이 공용하나 수계의 방법이 같지 않다. 대략 6종류를 들 수 있다. 첫째는 범망본, 둘째는 지지본, 셋째는 고창본, 넷째는 영락본, 다섯째는 신찬본, 여섯째는 제지본이다.

31) 『의소』(T.40, 566b09): 梵網大本即大乘教.

32) 『열반경』의 이인불성과 지의의 삼인불성의 관계에 대해서 타무라 칸지(田村完爾 2007, 598)는 “삼인불성은 『열반경』에는 나오지 않으며 요인=연인이라고 하여 이 요인은 두 개로 나눌 수 없다고 한다”, “정인, 요인, 연인의 삼인불성은 관건에 의하면 지의 이전에는 찾아볼 수 없다”(타무라 칸지 2007, 599)고 하여 지의의 삼인불성은 『열반경』의 이인불성과 유사한 점이 있으나, 그 세 개의 구조에 의한 원용의 관계를 만들어 낸 것은 지의가 처음이라고 한다. 또한 쿠게 노보루(久下隆 1997, 125-126)는 일본천태종의 겐신(源信, 942-1017)의 『일승요결(一乘要訣)』의 검토를 통해 “삼인불성이 본래 정연이인(正緣二因)을 근본으로 하는 것을 확실히 하는 것으로”라고 하여 삼인불성은 『열반경』의 이인불성을 토대로 지의가 보다 상세하게 나누어 설명한 것이라고 말한다.

33) 삼인불성의 구조에 관한 선행연구로써는 와카스기 켄류(若杉見龍 1979)의 「天台智顓の佛性論」, 쿠게 노보루 1997의 「天台智顓の三因佛性の構造とその現代的課題」, 타무라 칸지 2007의 「天台教學における佛性論の構造に關する一考察」가 있다. 삼인불성에 관한 세 사람의 공통견해는, 정인은 범신, 요인은 반야, 연인

이러한 삼인불성은 『법화현의』를 비롯해 지의의 많은 저술에 인용되어져 있다. 특히 『법화현의』에서 확립되어 『유마경현소(維摩經玄疏)』와 『유마경문소(維摩經文疏)』에 이르러 완성되었다고 한다.³⁴⁾

삼인불성은 ‘이불성(理佛性)’인 정인에 의해 ‘행불성(行佛性)’인 요인과 연인이 생겨나는 구조로써 반드시 이불성에 의해서 행불성이 이끌려 생겨나는 형태이다.³⁵⁾ 즉, 불성을 원인으로 하여 열반이라는 결과를 낳는 것이다. 한편, 열반이라는 결과에 의해 불성이라는 원인의 존재가 증명되는 관계이기도 하여, 서로가 다른 것이 아닌 서로의 의지처로 작용되는 한 몸과 같은 관계로 이루어져 있는 것이다. 그리고 그 관계성의 근본구조는 어디까지나 원인인 불성에 의해 결과인 열반이 생겨나는 형태이다.

그러나 『열반경』에서는 다음과 같이 근본인 정인보다 과정인 연인(=요인)의 중요성을 강조한다.

중도의 법을 불성이라고 한다. 따라서 불성은 열반의 사덕(四德)인 상(常)·락(樂)·아(我)·정(淨)³⁶⁾이지만, 모든 중생이 그것을 볼 수 없기에 상도 없고 락도 없고 아도 없고 정도 없다. 그러나 불성은 실제로는 상도 없고 락도 없고 아도 없고 정도 없는 것도 아니다. 선남자여, 예를 들어 빈곤한 사람의 집에 보물창고(寶藏)가 있는데, 이 사람은 그것을 볼 수 없다. 볼 수 없기에 상도 없고 락도 없고 아도 없고 정도 없다고 생각한다. 그 때 선지식이 있어서 다음과 같이 “당신의 집(舍宅) 안에 금이 들은 보물창고가 있는데도 어째서 이렇게 빈궁하고 곤고하게 생활하며 상도 없고 락도 없고 아도 없고 정도 없다고 생각하는가”라고 말한다. 그리고 곧바로 방편을 써서 그가 (보물창고를) 볼 수 있게 해준다. 그것을 볼 수 있게 된 그 사람은 상락아정을 얻게 된다. 불성도 이와 같다. 중생이 볼 수가 없다. 볼 수가 없기에 상도 없고 락도 없고 아도 없고 정도 없다고 생각한다. 그러나 선지식인 모든 부처님과 보살이 방편의 힘을 써서 다양한 가르침을 알려주어 중생이 그것을 볼 수 있게 해준다. 볼 수

은 해탈로써 서로가 서로의 원인이며 동시에 결과이기도 하다는 것이다. 그리하여 세 개의 인이 영원히 이어져 불성을 현현하는 것이다.

34) 삼인불성의 형성과정에 대해서 타무라 간지 2007, 602는 “삼인불성은 『법화현의』에서 철저히 삼궤(三軌: 類通三法)를 토대로 하는 형태로 나타나 있고, 『유마경현소』, 『문소』에 이르러서 정속(整束), 충실, 완성이 이루어졌다고 평가할 수 있다”고 말한다. 와카스기 켄류 1979는 지의의 저술이라고 불리는 『삼관의(三觀義)』, 『사교의(四教義)』, 『법화현의』, 『법화문구』, 『마하지관』, 『관음현의』, 『금강명경현의(金光明經玄義)』에 서의 삼인불성을 검토하여 지의의 저술에서의 삼인불성의 관계성을 밝히고 있다.

35) 久下陞 1997, 126

36) 『열반경』에서 설명하는 ‘열반의 사덕’이란, 열반이 영원하고(常), 안락이 가득하고(樂), 절대적인 것이고(我), 그 본질이 청정인 것(淨)을 말한다.

있게 되었기 때문에 중생은 상락아정도 얻을 수 있게 된다.³⁷⁾

가섭보살이 부처님에게 다음과 같이 물었다. “세존이시여, 여래는 앞서 이 경전 안에서 “일체의 선법은 방일하지 않는 것을 근본으로 한다”고 설하셨는데, 지금은 욕심(欲)이라고 설하신 것은 도대체 어떤 의미입니까.” 부처님께서 말씀하셨다. “선남자여, 만일 생인(生因)을 말한다면 이것은 선한 욕심인 것이다. 만일 요인을 말한다면 이것은 방일하지 않는 것이다. 세간에서 “일체의 과일(果)은 씨앗(種)을 원인으로 한다. 또는 씨앗을 생인으로 하고 땅을 요인으로 한다”고 설명하듯이 이 의미도 그와 같다.”³⁸⁾

이 『열반경』의 설명은, 중생은 본래 내재하고 있는 불성(정인)의 존재를 스스로 찾을 수 있는 지혜를 갖고 있지 않기에 선지식의 방편(연인)에 의해 이끌려져서 불성을 발견하지 않으면 안 된다는 것을 말하고 있는 것이다. 게다가 중생은 본래 불성을 구축하고 있기에 수행을 하지 않아도 언젠가 열반에 이를 수 있을 것이라고 오해하여 방일에 떨어지기 쉽기 때문에 그런 것들을 방지하기 위해서 지의는 삼인불성을 말하며 연인을 가장 강조하고 있는 것이다.³⁹⁾

그리고 지의의 삼인불성의 구조를 보면, 정인은 법신, 요인은 반야, 연인은 해탈에 해당된다.⁴⁰⁾ 법신(정인)에 의해 반야의 지혜(요인)가 나타나고, 그 반야에 의해 열반(연인)에 이를 수 있게 된다. 한편, 열반에 이르는 것에 의해 정인의 존재도 증명되는 것이 된다.

37) 『열반경』(T.12, 768a21): 中道之法名爲佛性。是故佛性常樂我淨，以諸衆生不能見故，無常無樂無我無淨。佛性實非無常無樂無我無淨。善男子，譬如貧人家有寶藏，是人不見，以不見故，無常無樂無我無淨。有善知識而語之言，汝舍宅中有金寶藏，何故如是貧窮困苦，無常無樂無我無淨。即以方便令彼得見。以得見故是人即得常樂我淨。佛性亦爾。衆生不見，以不見故無常無樂無我無淨。有善知識諸佛菩薩，以方便力種種教告令彼得見。以得見故衆生即得常樂我淨。

38) 『열반경』(T.12, 835a03): 迦葉菩薩白佛言，世尊，如來先於此經中說一切善法不放逸爲本，今乃說欲，是義云何。佛言，善男子，若言生因，善欲是也。若言了因，不放逸是。如世間說一切果者子爲其因，或復有說子爲生因地爲了因，是義亦爾。

39) 이러한 『열반경』의 설명에 대해서 타무라 칸지는 “정인보다 요인의 중요성을 고양하고 있다. 그 이유는 ‘일체중생실유불성’의 설시(說示)에 의해 미래의 희망을 갖고 정진하려는 것과 동시에 정인에 지나치게 의존해서 “자신이 부처와 본질적으로 같다”는 생각을 갖고 방일에 떨어지는 것을 경고하고, 요인인 발보리심, 지혜, 수행의 중요성을 고양시킨 것이라고 평가할 수 있다”고 말한다(田村完爾 2007, 598).

40) 『법화현의』에서는 삼인불성을 삼계에 대응하여 “三類通三佛性者，眞性軌即是正因性。觀照軌即是了因性。資成軌即是緣因性”(T.33, 744c12)이라고 한다. 또한 삼계에 대해서는 “眞性軌得顯名爲法身。觀照得顯名爲般若。資成得顯名爲解脫”(T.33, 742c15)라고 하여, 삼인불성이 ‘정인=법신, 요인=반야, 연인=해탈인’ 것을 밝히고 있다.

즉, 본래 구축하고 있으나 감추어져 있던 정인이 요인을 일으키고, 일으켜진 요인은 다시 연인을 이끌어낸다. 그리고 이끌어진 연인에 의해 정인의 존재가 증명되어 삼인불성의 순환구조는 끝없이 이어지게 된다. 그러나 이 설명은 이불성인 정인을 중심으로 삼인불성을 이해한 경우이다. 이에 비해 행불성인 요인을 중심으로 삼인불성을 보면, 정인은 본유(本有), 요인은 현유(現有), 연인은 당유(當有)에 해당된다.⁴¹⁾ 현재 불도수행(요인)을 하고 있는 것은 불성(정인)의 존재를 믿고, 그 불성을 현현하기 위해서이다. 또한 불성이 있기에 열반(연인)이라는 궁극의 목표가 세워지고, 그 열반을 향해 수행을 하게 된다. 즉, 현재의 요인에 의해 불도수행의 근거와 목적을 포함한 시간적 전후관계가 성립되는 것이다. 그러나 여기서 주의해야 할 것은 이 삼인불성의 구조는 어디까지나 법신인 정인의 현현을 설명하기 위한 방편으로써 실제로 불성이라는 것은 정인 밖에 존재하지 않는다는 점이다.

지의는 이 삼인불성의 구조에 대해서 자신의 다른 저술인 『금강명경현의』에서 ‘땅 속의 금장(土內金藏)’의 예를 들어 다음과 같이 설명한다.

무엇을 삼불성이라고 하는가. 불은 깨달음(覺)이라 이름하고, 성은 불개(不改)라고 이름한다. 불개는 ‘비상비무상(非常非無常: 항상 하는 것이 아니며 항상 하지 않는 것도 아니다)’이다. 땅 속의 금장과 같이 천마와 외도가 부술 수 없기에 정인불성이라고 이름한다. 요인불성이란, 각(부처)의 지혜(智)의 비상비무상이다. 지혜와 이치(理)는 상응하여 사람이 금장의 존재를 잘 찾을 수 있도록 해준다. 이 지혜는 파괴할 수 없기에 요인불성이라고 이름한다. 연인불성이란, 일체의 비상비무상이다. 공덕의 선근은 깨달음의 지혜를 도와서 정인불성을 현현한다. 잡초를 없애고 금장을 파내는 것과 같은 것이기에 연인불성이라고 이름한다.⁴²⁾

이 『금강명경현의』의 내용은 지의의 불성관을 이해하는데 중요한 역할을 하는 것으로, 지의는 여기서 삼인불성의 구조를 땅 속에 감춰져 있던 보물을 찾아서 발굴해내는 것에 비유해 설명하고 있다. 땅 속에 감춰져있던 부술 수 없는 금장은 법신의 정인이고, 그 이불성인 정인과 상응하여 금장의 존재를 찾아내는 부처의 지혜는 요인이고, 그 지혜를 도와 금장을 파내어 출토하는 것은 연인이다. 즉, 본래 내재하고 있으나 무명에 의해

41) 『금강명경현의』(T.39, 2a17): 正因是本有. 了因是現有. 緣因是當有.

42) 『금강명경현의』(T.39, 4a02): 云何三佛性. 佛名爲覺性名不改. 不改即是非常非無常. 如土內金藏天魔外道所不能壞. 名正因佛性. 了因佛性者, 覺智非常非無常. 智與理相應, 如人善知金藏. 此智不可破壞, 名了因佛性. 緣因佛性者, 一切非常非無常. 功德善根資助覺智, 開顯正性. 如耘除草穢掘出金藏, 名緣因佛性.

감춰져 있던 불성(정인)을 불도수행의 지혜(요인)에 의해서 찾을 수 있게 되고, 그 불성을 현현하기 위한 불도수행을 계속 이어가서 마지막에는 깨달음을 이루어 열반(연인)에 들어가는 것이다. 게다가 그 발굴에 의해 금강의 존재가 확실해지듯이 행불성인 요인에 의해 정인의 존재가 확실해지는 것이다.⁴³⁾

또한 여기서 지의는 삼인불성의 성질을 '비상비무상'이라고 설명하듯이, 불성은 중도의 성질인 것이기에 그것은 유무를 떠난 존재로써 기연(機緣)에 의해서 존재성이 성립되는 것이다. 그런 까닭에 항상 존재하는 것이지만, 그것을 현현시키는 기연이 없으면 감춰진 채로 끝나는 것이고, 기연이 있으면 그 불성이 현현되어 중생을 열반에 이끌어주는 것이다.

그러나 이 삼인불성의 구조는 불성의 현현을 설명하기 위한 편의적인 논법이다. 즉, 이치의 실법을 설명하기 위한 교의의 권교인 것이다. 불성은 실제로는 법신인 정인만이 존재하지만, 중생에게는 그것을 찾을 수 있는 지혜가 없기 때문에 중생을 깨달음에 이끌어주기 위해서 권교로써 요인과 연인을 사용한 것이다. 또한 앞서 말한 것처럼⁴⁴⁾행불성인 요인과 연인을 강조하고 있는 것은 이불성인 정인의 현현과 함께 중생이 그것을 오해해서 방일에 떨어지는 것을 방지하기 위한 방편인 것이다. 이처럼 삼인불성은 법신인 정인에 의해 성립되는 것이고, 실제로 불성이라고 하는 것이 정인 밖에 없다는 점은 지의의 불성관을 이해하는데 있어서 무엇보다 중요한 것이다.

43) 이 땅 속의 금강의 예에 대해서 쿠게 노보루는 다음과 같이 행불성의 요인과 이불성의 정인으로 나누어 각각에 기점을 두어 삼인불성의 무한의 순환구조를 설명하고 있다. “요인을 기점으로 한 이 일련의 작업은 그 발굴에까지 순환하여 이어져서, 요인에 의해 정인을 밝히고, 밝혀진 정인은 연인을 일으키고, 일으켜진 연인은 마침내 요인의 지혜를 보다 명확하게 밝힌다. 그리고 정인을 기점으로 이 구조를 보면, 여기에 땅 속의 금강이 있다. 존재하기 때문에 이 금강은 눈의 힘(眼力)의 작용을 발동시켜서 발견하는 즐거움을 전해주고, 전해진 지혜는 그것을 마침내 확실히 손 안에 넣기 위해서 발굴 작업을 이끌어내어 그것에 몰두하게 만든다. 이 몰두된 작업은 마침내 금강의 존재를 확실하게 하여 그 귀중함을 높이게 된다. 정인은 요인을 발동시키고, 발동된 요인은 연인을 이끌어내어, 그렇게 이끌려져 나온 연인은 수행되어진 것에 의해서 그 공덕의 선근이 마침내 정인을 승고한 것으로써 확실히 증명할 수 있게 된다. 이 순환은 무한으로 이어지게 된다”(久下陞 1997, 130-131). 또한 와카스기 켄류는 “삼불성은 삼덕과 무이무별(無二無別)이다”고 하여, 세 개의 불성은 별개의 것이 아니라 서로 이어져 있는 관계인 것을 밝히고 있다(若杉見龍 1979, 365).

44) 각주41 참조.

V. 삼인불성에서 본 『의소』의 계체론

『의소』에서 말하는 ‘성무작가색’이란 어떠한 의미인가를 밝히기 위해 본 장에서는 지의의 삼인불성을 통해 대승독자의 무작에 대해서 확인하겠다.

『의소』의 계체론은, 단순한 물질의 색법계체가 아닌 심법계체를 근본으로 하는 권교방편으로써의 색법계체를 설하고 있다.⁴⁵⁾ 그리고 이 『의소』의 계체론은 삼인불성의 정인(이불성)을 근본으로 하는 요인과 연인(행불성)의 구조와 유사한 형태를 보이고 있다고 생각된다.

『범망경』은 불성을 계로 하는 불성계이며, 그 불성의 근본인 마음을 계체로 하는 보살계이다. 또한 보살계본으로서 그 계를 수계하고 수지하는 것에 중요성이 있다. 그러나 이러한 『범망경』을 유통하는 것에 있어서 계체론을 심법계체로 하게 되면 어리석은 중생은 계가 이미 마음속에 구축되고 있기에 따로 발심과 수계를 할 필요가 없다고 오해할 수 있다. 발심과 수계를 하지 않으면 불교도라고 부를 수 없으며, 불교라는 종교는 존재성을 잃게 된다. 그렇기에 지의도 이러한 점에 유념하여 다른 저술과는 달리 계본의 주석서인 『의소』에서 독자적인 계체론을 설한 것이라고 생각된다.

이러한 『의소』의 계체론을 삼인불성에 대응해보면, 우선 이불성인 정인은 근원을 이루는 불성이며 계체인 마음에 해당한다. 그러나 중생이 심법계체를 오해하여 방일에 빠지기 쉽기에 그들을 바르게 이끌어주기 위한 행불성이 필요하다. 그것이 요인과 연인으로써 발심과 수계에 해당한다. 본래 구축하고 있는 불성을 발견하여 그것을 현현해서 부처가 되겠다고 발심을 한다. 발심에 의해 불도에 들어가기 위한 수계를 받고 열반을 이루기 위해 수행을 하는 것이다. 이처럼 발심에 의한 수계를 중시하는 것은 앞서 검토한 『열반경』의 이인불성에서 연인(요인)의 중요성을 강조한 것과 같은 의미이다.⁴⁶⁾

그러나 이 『의소』의 계체론은 삼인불성의 설명과 같이 정인인 마음에 의해 성립하기에 실제로는 실교인 심법만이 존재한다. 발심과 수계는 중생을 불도에 이끌어주기 위한 권교의 방편이다. 그리고 이 방편으로써 사용된 계의 계체가 ‘성무작가색’인 것이다. 이 성무작가색의 계를 받는 것은 소승의 색법과 같이 계를 받을 때 계체가 수계자의

45) 이에 대해서 III장의 “理則爲實, 教則爲權. 在實雖無, 教門則有. 今之所有無作也(T.40, 566b23): 이치는 즉 실교이고, 교의는 즉 권교이다. 실교로써는 (무작이) 없는 것이지만, 교문에서는 있는 것이 된다. 여기서 사용하는 것은 무작이 있다고 하는 설이다”라고 하는 『의소』의 구절을 근거로 한다.

46) 이에 대해서는 IV장의 『열반경』 인용구(T.12, 768a21, 835a03)를 참조.

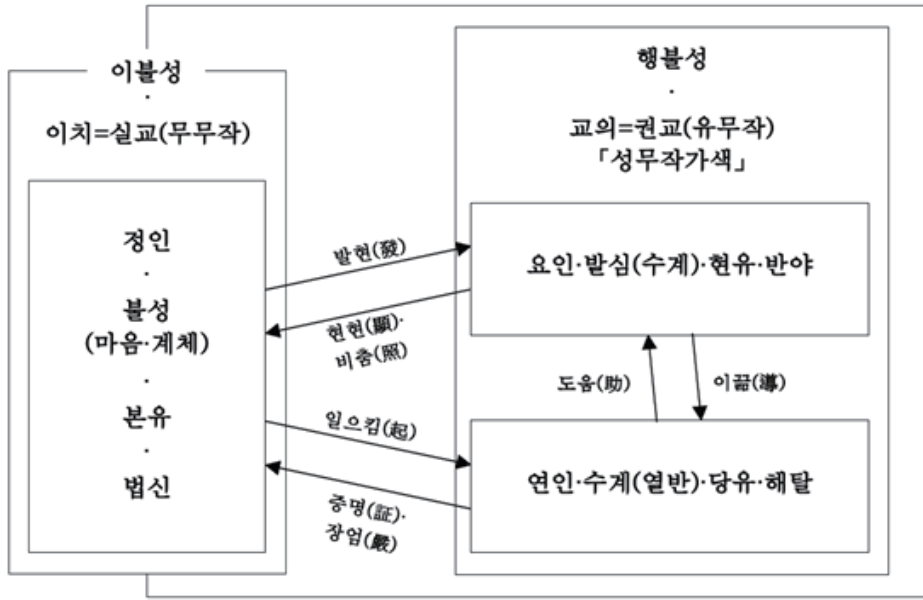
몸에 갖춰져 수명이 다하면 사라지는 불가견의 물질이 아닌, '땅 속의 금장'과 같이 본래 구축되어 있으나 감춰져 있던 불성인 정인을 발견하고 그것을 현현하기 위한 발심과 수계를 하여 열반에 이를 때까지 다함이 없는 '중도묘관(中道妙觀)'의 계체를 갖추게 되는 것이다. 이상의 내용을 정리하면 그림1과 같다.

즉, 『의소』에서 설하는 '성무작가색'이라는 계체론은, 유부의 『십송율』에 의해 수계한 지의가 자신의 계체를 부정할 수 없기에 설정한 것이 아니라⁴⁷⁾ 당시의 새로운 보살계였던 『범망경』을 보다 효율적으로 유통시키기 위해 자신의 논리를 이용한 설명이었다고 생각된다. 이는 『의소』의 '출체'에서 "실교로써는 (무작이) 없는 것이지만 교문에서는 (무작이) 있는 것이 된다. 여기서 사용하는 것은 무작이 있다고 하는 설이다"(T. 40, 566b23)라고 하듯이 교문으로서 무작의 존재를 인정하여 중생에게 계의 중요성을 가르치고 있는 것이다.

또한 『의소』의 '성무작가색'은 삼인불성에서 이불성에 의해 나타나 그 이불성의 존재를 증명시키는 행불성과 같이, 실교인 심법계체를 토대로 그것을 보다 쉽게 전하기 위한 권교로써의 색법계체라는 점을 반드시 유의해야 한다. 다시 말해, 중생이 『범망경』의 무작의 계체를 얻기 위해서 수계를 받아 계체를 얻었다고 하더라도 그것은 권교에 의한 '가색'으로써 실제로는 중생을 실교로 이끌어주기 위한 방편에 지나지 않는다. 그리고 그렇게 해서 얻은 『범망경』의 계체는 실은 마음에서 나타난 불성 그 자체로써 발심과 수계에 의해 현현된 중도묘관의 계체이다. 또한 한 번 나타난 그 계체는 중생이 열반에 들어갈 때까지 사라지지 않는 '일득영불실'로서 다함없이 언제나 존재하게 된다. 이것이 지의가 『의소』에서 설하고 있는 '성무작가색'이라는 대승독자의 중도묘관의 계체이다.

47) 平川彰 1997, 18

<그림1>⁴⁸⁾



48) 그림의 내용은 삼인불성의 '정인, 요인, 연인'의 구조에 『의소』의 체계론인 '불성, 발심(수계), 수계(열반), 삼유(三有)의 '본유(本有), 현유(現有), 당유(當有)', 삼덕(三德)의 '법신(法身), 반야(般若), 해탈(解脫)'을 대응시킨 것이다. 각각의 구조를 간략하게 소개하면, 우선 삼인불성은 정인을 현현하기 위해서 요인에 의해 불도수행을 하여 연인의 열반에 들어가 정인을 장엄한 존재로써 증명하는 것이다. 바꿔 말하면 『열반경』의 이인불성과 같이 본래 존재하던 이불성을 행불성에 의해 발견하여 궁극의 이불성으로써 증명하는 것이다. 또한 『의소』의 체계론은 불성을 현현하기 위해 발보리심을 하고 수계를 받아 불도에 들어가 열반을 향해 수행을 이어가는 것이다. 그러나 이치인 심법계체는 본래 구축되어 있는 것이기에 중생이 오해하여 방일에 떨어지기 쉽다. 그 때문에 교의의 권교방편으로써 임시의 무표색인 '성무작가색'을 사용해 중생에게 발심과 수계를 권하여 열반에 들 수 있도록 이끌어 주는 것이다. 그리고 자신 안에 있던 불성을 발견해서 궁극의 열반에 들어가는 것이다.삼유에 대해서 쿠게 노보루는 "본유이기에 현유, 당유이기에 현유, 게다가 현유이기에 본유이고, 당유로써 불성은 믿어지고, 행해지고, 증명되고, 작용하는 불성이 되는 것이다, 불성은 어디까지나 인(因)이며 어디까지나 본유이다"라고 설명한다(久下隆 1997, 129).삼덕은 삼인불성과 똑같이 법신을 현현하기 위해서 반야의 지혜에 의해 해탈에 이르고 법신을 성스러운 존재로써 증명하는 것이다.이상과 같이 이 세 개의 구조는 각각 대응하는 용어에 차이가 있으나 모두 천태학의 궁극이라고 하는 원교를 설명하고 있다. 그러나 이 구조는 이불성(=실교)의 인에 의해 생겨나 성립되는 것이다. 행불성(=권교)은 어디까지나 중생을 불도에 이끌어 주기 위한 방편인 것에 주의해야 한다. 또한 이것은 원만한 구조이기에 이불성이나 행불성 등의 용어를 사용해 설명하고 있으나 실제로는 원만한 하나의 상태인 것이다. 그리고 그 원만한 상태의 기반은 이불성인 정인에 있는 것이다.

또한 『의소』의 계체론은 ‘색심불이의 육체’를 계체로 하는 것이 아니라 중도묘관의 ‘성무작가색’을 계체로 한다. 이 ‘색심불이의 육체’는 오노 호우도(1958)가 설명하듯이 어디까지나 원교의 사상에 입각하여 해석한 것이다. 만약 지의가 원교의 입장에서 『범망경』을 주석했다면 『의소』에서 대소승계의 차이나 계체의 유무 등에 대해서 설명할 필요가 없어진다. 그러나 지의는 『의소』에서 십종계와 육중수계 등을 사용해 대소승의 다양한 계율과 수계 등을 거론하며 그 차이점과 공통점을 세밀하게 비교하여 설명하고 있다. 또한 앞의 ‘출체’에서의 설명과 같이 계체에 대해서 이치(=실교)로써는 ‘무무작’이나 교의(=권교)로써는 ‘유무작’의 입장을 말하고 있다. 즉, 지의는 『의소』에서 원교의 ‘색심불이’의 입장에서 계체를 설명하고 있는 것이 아니라 계체를 ‘이치’와 ‘교의’로 나누어 무작의 유무를 설하고, 다시 그것을 ‘권실이교’에 대응하여 대승 독자의 계체론을 설명하고 있는 것이다.

그리고 히라카와 아키라(1997, 3)가 설명하듯이, 지의의 시대는 중국의 계율이 『십송율』에서 『사분율』로 변하는 과도기였고, 『보살지지경』의 보살계가 널리 행해지고 있던 시기였기에, 지의에게 있어서 새로운 보살계였던 『범망경』을 이해하기 쉽게 설명하고 정착시킬 방법이 필요했을 것이라고 생각된다. 그렇기에 『의소』에서 대소승계의 계체와 수계 등을 세밀하게 비교하며 이전의 계율과는 다른 『범망경』만의 특징을 설명한 것이라고 생각된다.

다음으로 ‘성덕 · 전수 · 발득’의 3종류의 계를 ‘무이무별’의 입장에서 이해하는 것은 계체론을 삼인불성으로 설명하는 것과 유사한 이해이다. 그러나 이 설명도 ‘색심불이’의 원교의 입장에서 이해한 것으로, 『의소』에서 설명하는 사상의 전제는 어디까지나 그 구조의 근본을 이루는 이치(실교)에 의해 성립된다. 앞서 말했듯이 삼인불성은 정인, 요인, 연인에 의해 무한의 순환구조가 완성되지만 이것은 이불성인 정인에 의해 행불성인 요인과 연인이 나타나져서 작용되는 것이다. 그리고 그 근본에는 정인만이 있으며, 요인과 연인은 그 불성의 현현과 작용을 설명하기 위한 권교의 방편에 지나지 않는다. 따라서 ‘성덕 · 전수 · 발득’을 ‘무이무별’의 입장에서 설명하고 있는 것이 아니라 이불성인 성덕은 실교로써, 행불성인 전수와 발득은 권교로써 사용되어서, 성덕의 수계와 수지를 설명하는 것이다.

VI. 결론

본 연구에서는 지의의 불성관인 삼인불성을 통해 『의소』의 ‘성무작가색’이라는 지의 독자의 계체론을 확인했다. 종래의 연구에서는 『의소』의 계체론을 ‘성무작가색’의 ‘가색’에 의해 색법계체로 보는 경우가 많았다. 또는 천태학의 원융사상에 의해 색심불이의 계체로써 설명하는 경우도 있었다. 그러나 『의소』에서 설해지고 있듯이 『의소』의 계체는 권실이교의 실교와 권교에 의해 무작(무표색)의 유무가 나뉘어진 독특한 형태를 보이고 있다. 무작은 불가견의 물질로 그 유무는 계체론을 심법계체와 색법계체로 나누는 중요한 기준이다.

『의소』는 이치(실교)로서는 무작을 인정하지 않지만, 교의(권교)로써는 무작을 인정하고 있다. 즉, 실교로서는 심법계체를 계체로 하지만 『범망경』을 보다 효율적으로 유통하기 위해서 교문의 방편으로써 색법계체를 사용하고 있는 형태이다. 이 방편으로서의 색법계체는 소송의 색과 비색비심과는 다른 대승독자의 색법계체이다. 소송의 색법계체는 수계자가 계를 받을 때 불가견의 물질인 무표색이 몸에 갖추어지고, 수계자의 수명이 다하면 함께 사라지는 것이다. 그러나 대승의 색법계체는 방편에 의한 임시의 색법으로서, 실은 본래 구축되어져 있던 불성인 심법을 발견하여 발심과 수계에 의해 현현되어 열반에 이를 때까지 다함이 없는 중도묘관의 계체를 갖추게 되는 것이다.

이러한 『의소』의 계체론은 천태학의 삼인불성의 구조와 유사한 형태를 보인다. 우선, 이불성인 정인에 의해 행불성인 요인과 연인이 나타난다. 또한 그렇게 나타난 행불성에 의해서 그 근원인 이불성의 존재가 명확해진다. 그러나 이 구조는 법신인 정인의 존재에 의해 성립되며, 불성이라고 하는 것은 정인 밖에 존재하지 않는다. 요인과 연인은 정인의 현현과 작용을 밝히기 위한 방편인 것이다. 이처럼 『의소』의 계체론도 중생에게 이치(실교)인 심법계체를 현현시키기 위해 교의(권교)인 색법계체를 사용하여 설명하고 있다. 이는 계본인 『범망경』의 수계와 수지의 중요성을 중생에게 가르쳐 방일에 떨어지지 않고 열반에 이르게 하기 위해 교문으로서 ‘성무작가색’이라는 개념을 사용하고 있는 것이다. 즉, 『의소』의 계체론은 실교의 심법계체를 토대로 『범망경』을 보다 널리 전하기 위해 권교로써 색법계체를 사용하고 있는 것이다.

이처럼 지의는 『의소』에서 종래의 『차제선문』, 『법화현의』, 『마하지관』 등의 심법계체설과는 다른 색법계체를 사용해 『범망경』의 계체론을 설명하고 있다. 이는 당시 성행하던 색법계체의 구축계나 성문계 등과는 다르게 심법계체를 계체로 하는

『범망경』을 효율적으로 유통시키기 위해 자신의 논리를 이용한 설명이었다고 생각된다. 이러한 지의의 주석으로 인해 『범망경』은 세상에 널리 전해지며 대승보살계를 대표하는 경전이 되어 후대의 원효, 법장, 태현 등과 같은 많은 주석가들에게 큰 영향을 주게 된다.

약호

T Taishōshinsyūdaizōkyō 大正新脩大藏經

1차자료

- 『梵網經』, 鳩摩羅什譯, 大正24, No.1484.
『菩薩瓔珞本業經』, 竺佛念譯, 大正24, No.1485.
『大般涅槃經』, 法顯譯, 大正12, No.374.
『菩薩戒義疏』, 智顓說 智顓記, 大正40, No.1811.
『金剛明經玄義』, 智顓說 智顓記錄, 大正39, No.1783.

2차자료

- 惠谷隆戒, 1937. 『圓頓戒概論』, 東京: 大東出版社.
大野法道, 1958. 「戒體論」, 『南都佛教』5: 1-13.
佐藤哲英, 1961. 『天台大師の研究』, 京都: 百華苑.
小寺文穎, 1973. 「天台戒疏の成立に關する一考察」, 『佛教學研究』30: 43-53.
平川彰, 1976. 「智顓の戒體論について」, 『佛教思想論集: 奥田慈應先生喜壽記念』, 京都: 平樂寺書店
——, 1997. 「智顓における聲聞戒と菩薩戒」, 『天台大師研究: 天台大師千四百年御遠忌記念』, 東京:
天台學會
若杉見龍, 1979. 「天台智顓の佛性論」, 『印度學佛教學研究』28-1, 362-365.
吉津宜英, 1991. 『華嚴一乘思想の研究』, 東京: 大東出版社.
久下陞, 1997. 「天台智顓の三因佛性の構造とその現代的課題」, 『天台大師研究: 天台大師千四百年御遠
忌記念』, 東京: 天台學會
田村完爾, 2007. 「天台教學における佛性論の構造に關する一考察」, 『印度學佛教學研究』55-2: 597-
603.
北塔光昇, 2008. 「菩薩戒義疏」における戒體說について」, 『印度哲學佛教學』23: 22-32.
——, 2009. 「菩薩戒義疏」における三重玄義について」, 『印度哲學佛教學』24: 150-165.

村上明也, 2009. 「『菩薩戒義疏』の天台大師説を疑う」. 『印度學佛教學研究』57-2: 790-793.

The Substance of Precepts in ‘Pusajie-yishu’ by Zhiyi

Bub Jang (Choonghwan Lee)

Haeinsa Monastic College

I have confirmed that the *Pusajie-yishu* (菩薩戒義疏) by Zhiyi (智顓, 538-597) is indeed the oldest of the Commentaries on Fanwang-jing (Brahmā’s Net Sutra, 梵網經). Zhiyi uses a unique structure of the Essence of Precepts (戒體), called ‘The Non-apparent Form of a sacred Non-indicative Form’, in the Yishu, which is different from the one shown in his previous books. The Essence of Precepts, in the Yishu, has a unique structure in which its presence or absence is determined according to Two Teachings, namely Expedient and True (權實二教). The Yishu does not recognize the existence of the Essence of Precepts as the True Teaching, but instead considers it to be the Expedient Teaching. In other words, although the Mental Dharma (心法) represents the Essence of Precepts as the True Teaching, the Essence of Precepts is actually a structure that uses the Form Dharma (色法) as the Expedient Teaching for distributing the Fanwang-jing. And this is a temporary Form Dharma that is different from the Form Dharma of the Lesser Vehicle (小乘). This means that to find the Buddha-nature (佛性) of the Mental Dharma, and attain the Essence of Precepts of the Marvelous Contemplation of the Middle Way, can only be accomplished through ascetic practices.

Keywords: Zhiyi, Pusajie-yishu, Fanwang-jing, Essence of the precepts, Three causes of buddha-nature, Mental Dharma, Form Dharma

2020년	2월 24일	투고
2020년	4월 2일	심사완료
2020년	4월 7일	게재확정