

신라중대 화엄사상의 전개와 그 영향 ()

The Development of Hua - yen thoughts in the first half of the Unified Shilla period and its Influence ()

저자 (Authors)	고익진 Ik Jin Koh
출처 (Source)	불교학보 25 , 1988.12, 107-188(82 pages) BUL GYO HAK BO 25 , 1988.12, 107-188(82 pages)
발행처 (Publisher)	동국대학교 불교문화연구원 Institute for Buddhist Culture
URL	http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE06393122
APA Style	고익진 (1988). 신라중대 화엄사상의 전개와 그 영향 (). 불교학보, 25, 107-188
이용정보 (Accessed)	상성현역사문화관 183.106.106.*** 2021/08/06 13:46 (KST)

저작권 안내

DBpia에서 제공되는 모든 저작물의 저작권은 원저작자에게 있으며, 누리미디어는 각 저작물의 내용을 보증하거나 책임을 지지 않습니다. 그리고 DBpia에서 제공되는 저작물은 DBpia와 구독계약을 체결한 기관소속 이용자 혹은 해당 저작물의 개별 구매자가 비영리적으로만 이용할 수 있습니다. 그러므로 이에 위반하여 DBpia에서 제공되는 저작물을 복제, 전송 등의 방법으로 무단 이용하는 경우 관련 법령에 따라 민, 형사상의 책임을 질 수 있습니다.

Copyright Information

Copyright of all literary works provided by DBpia belongs to the copyright holder(s) and Nurimedia does not guarantee contents of the literary work or assume responsibility for the same. In addition, the literary works provided by DBpia may only be used by the users affiliated to the institutions which executed a subscription agreement with DBpia or the individual purchasers of the literary work(s) for non-commercial purposes. Therefore, any person who illegally uses the literary works provided by DBpia by means of reproduction or transmission shall assume civil and criminal responsibility according to applicable laws and regulations.

新羅中代 華嚴思想의 展開와 그 影響(Ⅱ)

高 翊 晋

- I. 序 論(신라中代의 特徵)
- II. 元曉의 起信論 哲學과 華嚴經觀
 - 1. 元曉의 開悟와 著述
 - 1) 無師獨悟 2) 著述目錄
 - 2. 起信論 哲學의 再發見
 - 1) 中觀·唯識의 批判
 - 2) 一心二門의 組織
 - (1) 一心의 구조
 - (2) 眞如門의 조직
 - (3) 生滅門의 조직
 - 3) 三大 別說의 필요성
 - 3. 實踐原理로서의 金剛三昧經論
 - 1) 金剛三昧經論의 著作
 - 2) 金剛三昧經의 主題와 品組織
 - (1) 觀의 對象 (2) 正說分
 - (3) 金剛三昧의 性能과 發生地點
 - 4. 華嚴經에 대한 獨自적인 見解
 - 1) 元曉思想의 所屬문제
 - 2) 四教判
 - 3) 普法과 十種因
 - 4) 三大와의 관계
- III. 中國初期 華嚴과 元曉思想과의 比較
 - 1. 智儼·法藏의 起信論觀
 - 2. 華嚴法界緣起論의 조직
 - 1) 十玄門 2) 數十錢喻
 - 3) 因門六義 4) 十種因
 - 5) 六相義 6) 法界緣起
 - 7) 性起 8) 海印三昧
 - 9) 十佛 10) 五教判
 - 3. 元曉思想과의 比較
 - 1) 普法과 十玄門 2) 十種因
 - 3) 三大의 境地 4) 法界觀
 - 5) 根本理論의 차이
- IV. 義湘 華嚴學의 實踐적 性格
 - 1. 義湘의 入唐修學과 華嚴學 傳來
 - 2. 一乘法界圖의 著述과 行中心의 構成
 - 1) 著述 經緯 2) 修行中心의 構成
 - 3. 義湘 華嚴學의 영향
 - 1) 華嚴一乘十玄門의 著者 문제
 - 2) 數十錢法의 啓發
 - 3) 六相義의 展開
 - 4. 彌陀淨土 신앙의 華嚴적 受容
 - 1) 浮石寺 本尊佛의 문제성
 - 2) 淨土 사상의 여러 가지 受容態
 - 3) 智儼의 淨土思想
 - 4) 義湘의 彌陀·觀音觀
- V. 華嚴學의 隆盛과 그 影響
 - 1. 義湘 華嚴學의 繼承
 - 1) 義湘門下 十大德의 검토
 - 2) 神琳과 그 法系
 - 3) 義湘의 一乘教義分齋章 治定
 - 4) 法融의 十句章 저술
 - 5) 綸詢의 五海印說
 - 6) 教義 穿鑿의 흐름 형성
 - 2. 元曉系 華嚴學과 그 特徵
 - 1) 義湘系의 元曉 貶下
 - 2) 表良의 法藏教學 受容
 - 3) 明鼎의 法界圖 受容
 - 4) 太賢은 元曉系가 아닌
 - 5) 見登의 華嚴思想 再闡明
 - 6) 元曉系 華嚴의 사상적 特徵
 - 7) 그 밖의 元曉系 華嚴僧
 - 3. 華嚴思想의 社會적 基盤
 - 1) 初期의 庶民佛教적 性格
 - 2) 中央王室에의 進出과 佛國寺 造營
 - 3) 統一新羅의 政治理念
- VI. 結 論

<以上 前號에 掲載했음>

IV. 義湘 華嚴學의 實踐적 性格

1. 義湘의 入唐修學과 華嚴學 傳來

義湘(625~702)은 元曉(617~686)와 함께 일찌기 고구려 普德의 涅槃經 강의를 듣고,¹⁾ 또 2차의 入唐 企圖를 했던 것을 보면 가까운 道伴이었던 것으로 보이지만 원효 보다 8歲 年下라는 점을 감안할 때 원효를 師兄으로 모셨을 것으로 보인다. 그러나 원효가 國內에서 獨自적인 華嚴사상을 개발했던 것과는 달리, 의상은 중국에 건너가 智儼의 華嚴學을 修學하고 傳來하여 그것을 신라에 弘通하는 실천적 敎團운동을 전개했다는 점에서 크게 對照된다고 할 것이다.

의상의 行狀을 전해주는 현존 중요자료는, ① 宋高僧 卷 4 義湘傳(大正 50·729·a~c), ② 三國遺事 卷 4 義湘傳敎(韓佛 6·348·b~349·b) 및 ③ 同書 卷 3 前後所將舍利에 引用된 浮石本碑(韓佛 6·327·b)라고 할 수 있다. 그러나 年代·出身 등이 피차에 상당한 出入이 있어 먼저 그들을 대조해 보면 다음과 같다.

3傳중 生沒年代 등을 명확하게 기술해주고 있는 것은 ③浮石本碑이다. 그러나 그 속 에 歸國年代를 咸亨 2年(671)이라고 한 것은 現代版의 誤植인 것 같다. 遺事 卷 4 義

	出身	生年	出家	入唐	歸國	入寂
宋高僧傳	朴氏·鷄林人	欠	長成後	弱冠時元曉와 海門唐州界에 達했으나 元曉는 돌아가고, 總長 2 年(669) 登州(善妙)에 到着, 智儼에게 감.	欠	欠
義湘傳敎 (崔致遠撰 浮石尊者傳)	金韓信의 아들	欠	29歲 皇福寺에서 落髮	末幾에 元曉와 遼東에 갔다가 失敗, 永徽(650~655) 初 船便으로 楊州(劉至仁)에 着, 智儼에게 감.	欠	欠〔長安 1年(701) 辛丑坐脫 78歲〕
浮石本碑	欠	武德 8 年 (625)	卅歲 (15歲전후)	永徽年庚戌(650) 元曉와 高麗에 이르렀다가 失敗, 龍朔 1 年 辛酉(661) 入唐하여 智儼에게 감.	咸亨 2 年 (671)※咸亨 1 年庚午(670)의 誤인 듯	長安 2 年 壬寅 (702) (78歲)

1) 大覺國師文集 卷 19 到盤龍山 延福寺 禮普德聖師飛房舊址, 韓佛 4·563·c.

湘傳敎 속에 ‘以威亨元年 庚午(670)還國’이라고 年代와 干支를 함께 제시한 글이 보여²⁾ 그런 판단이 서기 때문이다. 古板本에서 ‘一·二·元’ 등은 鮮明치 않을 때가 많은 것이다.

浮石本碑의 이런 年代를 중심으로 다른 二傳을 검토해 보면 먼저 ①宋高僧傳 권 4 義湘傳의 ‘總長 2年(669) 入唐’이라는 연대는 이 碑와 크게 다를 뿐만 아니라 다른 자료에 의해서도 부정된다. 義湘 자신의 一乘法界圖에 ‘總長元年(668) 7月 15日記’³⁾라는 後記가 있기 때문이다. 뿐만 아니라 華嚴經傳記 권 3 智儼傳에서도 智儼은 그해에 入寂하고 있다.⁴⁾ 따라서 그 연대를 취할 수 없음은 물론, 出身을 ‘朴氏 鷄林府人’이라는 것도 자료 ②(金韓信의 子)와 어긋나 의심스럽다. 그렇다고 해서 이 자료를 전적으로 부정할 수는 없을 것 같다. 義湘과 善妙와의 因緣, 道申章, 錐穴問答(錐洞記) 등의 내용은 사실로 볼 수 있기 때문이다. 따라서 적당히 取舍해야 할 것이 느껴진다.

다음, ②遺事 권 4 義湘傳敎는 주로 崔致遠의 浮石尊者傳(崔侯所撰本傳)에 의거한 것 같은데 ‘年二十九 落髮’이라는 기사는 잘못이라 하지 않을 수 없다. 浮石本碑에 ‘卅歲(15세 전후) 出家’라는 것과 어긋날 뿐만 아니라, 本碑의 出生年代(武德 8년, 625)로 算出하던 그 出家年은 永徽 4년(653=625+28)이 되어 동 자료에 끝이어 ‘永徽(650~655)初’에 제 2차의 入唐(唐使의 船便으로)이 행해지는 것과 自家撞着하기 때문이다. 出家(653)하기도 전에 入唐(제 2차)을 피한다는 것은 생각할 수 없는 것이다.

여기서 한 가지 덧붙이고 싶은 것은 體元의 白花道場發願文略解(高麗 忠肅王 15년·1328撰) 첫머리에 실린 義湘의 略歷에 보이는 年代들이다. 이 略傳 또한 ‘崔致遠 所述本傳’에 의거한 것인데(具於崔公致遠本傳), “義湘의 俗姓은 金氏요 唐高宗永徽六年 庚戌에 入唐하고, 年七十八歲에 大周則天武后 長安元年辛丑三月坐脫했다.”고 소개되어 있다. 의상의 俗姓이 ‘金氏’라는 것이 상기자료 ②(遺事 권 4 義湘傳敎)와 일치하고, ‘永徽六年庚戌入唐’이라는 것도 六字를 一字로 訂正하면(庚戌은 永徽 1년이므로) 동자료의 ‘永徽初’라는 것과 일치한다. 뿐만 아니라 ③浮石本碑의 入唐年과도 일치한다. 단 入寂年이 ‘長安元年辛丑’(701)으로 된 것이 浮石本碑의 ‘長安 2年壬寅(702)으로 된 것과 1년의 차를 보여 주고 있지만 大差는 아니라고 할 것이다.

세 자료는 이렇게 서로 약간의 出入이 있지만 그중 年代를 가장 명확하게 기술하고 또 갖춰 놓은 것은 浮石本碑라 할 수 있다. 따라서 이것을 중심으로 의상의 行狀을 정리하면, 그는 신라 眞平王 47년(武德 8년, 625) 金韓信의 아들로 태어나 卅歲(15세 전후, 639)에 皇福寺에서 祝髮했다고 볼 수 있다. 皇福寺는 의상이 浮石寺 創建(676) 이전에

2) 三國遺事 卷 4 義湘傳敎, 韓佛 6·348·c.

3) 韓佛 2·8·b.

4) 大正 51·163·c.

그곳에 머물고 있는데서⁵⁾ 깊은 因緣이 있었음에 틀림없다. 그런 의상이 언제부터 元曉(617~686)와 같은 길을 가게 되었는지 모르지만 함께 고구려 普德의 涅槃經 강의를 들었다는 기록이 보인다.⁶⁾ 이 시기는 두사람이 제 1차 入唐을 피하기(650) 이전으로 보고 싶다. 왜 그러냐면 善德王 11년(642) 신라는 백제의 대대적인 攻擊을 받아 金春秋를 고구려에 보내 救援을 청하고 있다.⁷⁾ 이 請兵은 거절되지만 어떻게 양국이 당시에는 그 정도의 관계를 유지하고 있었던 것 같고, 그러기에 두 사람의 고구려 密入이 가능했던 것이 아닐까 느껴지기 때문이다.

그러나 그 뒤 眞德王 4년(永徽 1년, 650) 그들이 陸路로 入唐을 꾀했을 때는 사태가 크게 달라졌던 것 같다. 그들이 遼東에 이르렀을 때, 고구려 “戊邏에게 諜者로 잡혀 累旬을 囚閉되었다가 겨우 빠져나오게 되는 것이다.”⁸⁾ 그 뒤 三國은 唐까지 끼어들어 복잡한 국제관계 속에서 치열한 전쟁상태 속에 들어간다. 그런 國際戰에서 제일 먼저 제거되는 것이 백제인데 武列王 8년(660)의 일이다. 백제의 멸망으로 羅唐간의 海路가 열리자 의상은 원효와 함께 다시 文武王 1년(龍朔 1년, 661) 제 2차의 入唐을 꾀한다. 그러나 원효는 途中 海門唐州界의 한 古墳에서 깨친 바 있어 발길을 들렀음은 제Ⅱ장 1절에서 상설한 바와 같다.

귀국하는 唐使臣의 배에 몸을 부쳐 홀로 바다를 건너 의상은 처음 楊州 州將 劉至仁을 만나 衙內에 머물면서 풍족한 供養을 받는다.⁹⁾ 善妙라는 아름다운 少女와 因緣을 맺게 되는 것도¹⁰⁾ 이 무렵이 아니었을까 느껴진다. 그러나 곧 長安 終南山 至相寺의 智儼(602~668)을 찾아가(龍朔 2년, 662)¹¹⁾ 華嚴學을 受學하게 되는데, 당시 지엄의 華嚴學은 새로운 바람을 일으키고 있었음에 틀림없다. 顯慶 4년(659) 지엄이 長安 雲華寺에서 화엄경을 강의하였을 때, 法藏(643~712)이 곧 그것에 쫓려 문하에 들어갔으며,¹²⁾ 龍朔 1년(661)에는 沛王(高宗의 第6子)이 친히 그를 講主로 모셔 府司에게 供給을 두텁게 할 것을 명하고 있는 것이다.¹³⁾

지엄은 法藏으로부터 몇 마디 質問을 받고, “比丘義龍輩도 오히려 그런 끝(端)을 두드리기 어렵거늘 어찌 헤아렸기로 仁賢은 그런 놀라운(皇) 耳目을 發하는가.”¹⁴⁾라고 嗟

5) 遺事 卷4 義湘傳敎, 韓佛 6·349·b, “湘住皇福寺時 與徒衆禪塔.” 또 法界圖記叢書錄에, “此辭亦是訓德之義. 上元元年(文武王 14年, 674) 在皇福寺說也.” <卷1上, 韓佛 6·776·a>라는 말이 있는 데서, 淨石寺 창건(676) 이전에 義湘은 門徒와 함께 그곳에 住錫했던 것 같다.

6) 大覺國師文集 卷19, 韓佛 4·563·c; 同書 卷17, 4·559·a.

7) 三國史記 卷5, 善德王 11年條.

8) 遺事 卷4 義湘傳敎, 韓佛 6·348·b.

9) 遺事 卷4 義湘傳敎, 韓佛 6·348·c.

10) 宋高僧傳 卷4 義湘傳, 大正 50·729·a~b.

11) 義天集, 圓宗文類 卷21 海東華嚴初祖忌辰願文, 韓佛 4·645·c, “直從重溟 高登彼岸 於龍朔二載 詣終南山 至相寺.” 이 기록에서 入唐(661) 후 1년 뒤에 智儼을 비우게 된 것을 알 수 있다.

12) 崔致遠撰, 法藏和尚傳, 大正 50·281·b.

13) 法藏撰, 華嚴經傳記 卷3 智儼傳, 大正 51·163·c.

14) 前掲 法藏和尚傳, 同處.

賞하였다 한다. 의상에 대해서도 지엄은 만나기 전날밤 꿈에, “커다란 나무가 海東에서 자라 그 그늘이 神州(중국)을 덮는데 위에 鳳巢가 있어 올라가 보니 摩尼寶珠가 멀리 光明을 놓고 있는 것을 보았다.”¹⁵⁾는 것이다. 지엄의 門第 중에서 두 사람이 크게 뛰어났던 것을 엿보게 한다. 入室이 허용된 의상은, “雜華의 妙旨를 幽微까지 剖析하니 지엄은 鄙質을 만난듯 기뻐하였다.”¹⁶⁾고 표현되고 있다.

지엄 문하에서 화엄학의 幽微를 다한 의상은 總長 1년(668) 7月 15日 華嚴一乘法界를 짓고(다음 節에서 詳說코자 함) 동년 10月 29日 스승의 入寂에 접하게 된다. 그 무렵 신라는 唐과 함께 文武王 8년(668) 고구려를 멸하지만 당은 신라까지 멸하려는 속셈을 드러내므로 다시 反唐作戰을 취하게 된다. 이에 大怒한 唐 高宗은 金仁問(또는 金欽純)·良圖 등을 投獄하고 대대적인 신라 征伐 계획을 세우는데 仁問은 의상에게 이 急報를 신라에 전해줄 것을 부탁한다.¹⁷⁾ 文武王 10년(咸亨 1년, 670) 의상의 귀국이 그런 정치적 使命을 띤 것인지는 모르지만, 그의 急報로 狼山 神遊林에 곧 唐兵을 禳却하는 明朝의 文頭婁法會가 開設되고¹⁸⁾ 그 뒤 ‘辛未年’(671)에도 그것이 개설되고 있다.

뿐만 아니라 文武王이 동왕 21년(680) 京城城郭을 쌓고자 하였을 때도 의상은 책을 올려 그것을 말리고 있다.

왕의 政·敎가 밝으면 草丘로 땅을 劃하여 城이라 해도 民이 감히 넘지 못하여 그로써 災災 進福할 수 있지만 政·敎가 밝지 못하면 長城을 쌓아도 능히 災害를 止지 못하오리다.¹⁹⁾

이것은 의상의 뜨거운 憂國의 염을 나타내고 있다 하겠다. 왜 그러냐면 당시는 오랜 戰亂으로 국가 財政이 피폐해질대로 피폐해진 것을 감안할 필요가 있다. 그런데다가 文武王은 即位初부터 南山 左倉, 天恩寺北 左倉, 富山城(3年畢), 安北河邊 鐵城 등을 차례로 築造하여 過重한 土木工事を 일으켜 왔다.²⁰⁾ 그런 위에 다시 커다란 土木工事を 일으킨다면 唐과의 관계가 비록 好轉되긴 했지만 어떤 變이 일어날지 알 길이 없다. 그가 京城城郭 工事を 諫止한 것은 이런 哀情에서 나온 것으로 볼 수 있기 때문이다.

의상의 入寂年을 浮石本碑는 ‘長安 2年(聖德王 1年, 702)이라고 明示해주고 있다. 이해는 그의 歸國年(670)으로부터 33년에 이르는 짧지 않은 시간이다. 이 동안 그는 무엇을 하였을까? 年代적으로 밝힐 수 있는 것은 상술한 文武王 20年의 京城築城 工事

15) 遺事 卷4 義湘傳敎, 韓佛 6·348·c.

16) 上揭處.

17) 遺事 卷4 義湘傳敎, 韓佛 6·348·c(金欽純의 부탁으로 되어 있음); 同書 卷2 文虎王法敏, 韓佛 6·288·a(金仁問의 부탁으로 되어 있음).

18) 上揭 義湘傳敎 및 文虎王法敏(단 辛未年의 文頭婁法會는 후자에만 보임).

19) 同書 卷2 文虎王法敏, 韓佛 6·288·c, “王之政敎明 則雖草丘 畫地面爲城 民不敢險 可以潔災進福. 政敎苟不明則雖有長城 災害未消.”

20) 上揭處.

에 관한 것과, 그에 앞서 동왕 16년(儀鳳 1년, 676) 太白山의 浮石寺 창건에 관한 것 뿐이다. 遺事 권 4 義湘傳敎에 “儀鳳元年 義湘은 太白山에 돌아가 王旨를 받들어 浮石寺를 創하고 大乘를 敷敎했다.”²¹⁾라는 말이 보이고 三國史記에서 그것이 확인되는 것이다.

의상의 太白山 浮石寺 창건은 여러 가지 配慮 끝에 위치가 결정되었을 것이다. “入國 후에 山川을 遍歷하여 轉法의 장소를 구했다.”²²⁾고 하기 때문이다. 따라서 그 史적 의미가 생각되지 않을 수 없는데, 우선 太白山 浮石寺는 統一新羅의 北方을 鎮護하는 太白山脈의 중심에 있다는 점에서 地政學적 중요성이 인식된다. 또 그것은 중앙 慶州에서 멀리 떨어져 있다는 점에서 당시 王室·貴族에 뿌리박은 전통적인 ‘權宗異部’(瑜伽密敎)와의 마찰을 피해²³⁾ 새로운 華嚴一乘敎義를 傳播하는 데에 알맞은 곳이라는 생각이 든다.

浮石寺를 根本道場으로 삼은 의상의 華嚴學은 一乘法界圖를 중심으로 연구되었던 것 같다. 의상에게는 별로 저술이 없는데 다가²⁴⁾ 그 문헌에 대한 연구만은 後繼者들에 의해 왕성하게 축적되고 있기 때문이다. 法界圖記叢髓錄(4권)에 인용된 私記만해도, 大記·法融大德記·眞秀大德記 등 多數에 이르고 있는 것이다. “一乘의 樞要를 括盡하여 千載의 龜鑑이 된 것이다.”²⁵⁾고 할만하다. 그 밖에도 의상과 그 계통에서는 중국 화엄학과 다른 敎義들을 많이 보여주고 있다.²⁶⁾ 따라서 一乘法界圖를 중심으로 한 海東華嚴學의 그러한 학적 傳統이 깊이 있게 고찰되어야 할 필요성이 느껴진다(제 V장에서 논하고자 함).

義湘은 智儼의 화엄학이 신라에 전해지는 최초의, 그리고 최대의 통로였다고 하겠는데 그 뒤, 法藏 또한 의상에게 書信(소위 賢首國師寄海東書)과 함께, 다음과 같은 자기 저술 7部 29권을 보내 ‘臧否를 詳檢하여 箴誨를 敎示해줄 것’을 청하고 있다.²⁷⁾

- ① 華嚴探玄記 20권(兩卷未成), ② 一乘法分記 3권, ③ 玄義章等雜義 1권, ④ 華嚴梵語 1권, ⑤ 起信論疏 2권, ⑥ 十二門論疏 1권, ⑦ 法界無差別論疏 1권.

21) 韓佛 6·348·c~349·a; 三國史記 卷 6 文武王 16年條.

22) 宋高僧傳 卷 4 義湘傳, 大正 50·729·b.

23) 宋高僧傳 卷 4 義湘傳(大正 50·729·b)에 “無何權宗異部 聚徒可半千衆矣.”라고 한 말에서, 太白山 浮石寺 창건에 傳統佛敎의 妨害가 있었음이 느껴진다.

24) 義湘의 著述로 현재 알려진 것은 ① 一乘法界圖 1卷(義天錄), ② 入法界品鈔記 1卷(義天錄), ③ 華嚴十門看法觀(義天錄), ④ 阿彌陀經義記 1卷(“ ”), ⑤ 白花道場發願文 1篇(現存), ⑥ 諸般請文(海東文獻總錄) 등이다(韓國撰述佛敎文獻總錄 p.38~39에 의함). 近來에 다시 ⑦ 一乘發願文 1篇과 ⑧ 投師禮 1篇의 존재가 확인되었다(⑥ 속에 포함된 것?).

25) 遺事 卷 4 義湘傳敎, 6·349·b.

26) 橫盡法界義, 五海印說 등.

27) 義天集, 圓宗文類 卷 22, 韓佛 4·635·c~636·a; 遺事 卷 4 義湘傳敎에도 書信의 一部가 소개되어 있다(韓佛 6·349·a).

在唐 신라승 僧詮이 이 書信을 의상에게 전한 시기가 언제인지 밝혀 있지 않지만, 글 속에 다음과 같은 말이 있다.

侍者一從分別 二十餘年 傾望之誠 豈離心首. 加以煙雲萬里 海陸千里 限此一生 不復再面 抱恨懷戀 夫何可言. ……仰承上人 歸鄉之後 開闡華嚴 宣揚法界無碍緣起重重帝網新新佛國 利益弘廣喜躍增深. 是如如來滅後 光暉佛日 再轉法輪 令法久住者 其惟法師矣.²⁸⁾

의상과 헤어진지 ‘20餘年’이라는 것이다. 그렇다면 의상의 귀국년이 ‘咸亨 2年’(671)이므로 대략 691(則天武后 天授 2年, 神文王 11年) 餘年’이라고 볼 수 있어 의상 晩年(66餘歲)에 해당된다고 할 수 있다.

의상은 법장의 저술을 깊이 검토한 후(掩室探討 涉旬方出) 門人중 뛰어난 4인(眞定·相圓·亮元·表訓)을 불러 그중 “探玄記(20권)를 각자 5권씩 分講케 하고,” 다음과 같이 말했다고 한다. “나를 넓혀 준 것은 法藏이요, 나를 일으켜 준 것은 너희들이다.”²⁹⁾

의상 또한 그 이전부터 화엄경을 중점적으로 강의하고 있었음에 틀림없다. “小白山 錐洞에서 무리 3000을 모아 90일간 華嚴大典을 강의하니 智通이 그 내용을 撮要한 것이 錐洞記(2권)라는 문헌이다.”³⁰⁾ 뿐만 아니라 昭聖王 1年(貞元巳卯, 799)에는 梵修가 다시 唐에 건너가 新譯華嚴經의 清涼澄觀(738~839)의 義疏(60권)를 가져와 流通시키고 있다.³¹⁾ 新·舊 華嚴經에 대한 중국의 三大疏(智儼·法藏·澄觀)가 신라에 모두 갖추어 지는 셈이다. 어찌 그뿐이라. 그것에 다시 元曉의 華嚴經疏를 추가한다면 당시의 海東 華嚴學은 東·西 두 華嚴學을 하나로 融合한 思想發展의 中心體였다고 말해도 좋을 것 같다.

의상 문하에는 悟眞·智通·表訓·眞定·眞藏·道融·良圓(亮元?)·相源(相圓?)·能仁·義寂(이상十大德)³²⁾·梵體·道身³³⁾ 등의 俊才들이 모여들어 스승의 사상을 繼承했고, 寺刹 또한 太伯山 浮石寺를 비롯하여 原州 毗摩羅, 伽耶 海印, 毗瑟 玉泉, 金井 梵奘, 南嶽 華嚴 등 소위 ‘華嚴十刹’³⁴⁾이 代를 이어 세워져나갔다. 따라서 의상의 화엄학이 신라말에 이르는 기간에 어떤 師資相承系譜를 형성하며 어떤 敎團적 발전을 이룩하는가에 대해서도 좀더 구체적으로 살펴보지 않을 수 없을 것이다(제 V장에서 고찰코

28) 上揭 兩書.

29) 崔致遠, 法藏和尚傳, 大正 50·285·a, “博我者藏公 起予者爾輩.”(弟子四英의 이름은 夾註에 보임).

30) 遺事 卷 5 眞定師孝善雙美, 6·367·b.

31) 同書 卷 4 勝詮觸膝, 6·353·a, “厥後有僧梵修 遠適彼國 求得新譯後分華嚴經觀師義疏 言還流演. 時當貞元己卯.”

32) 遺事 卷 4 義湘傳教, 6·349·b.

33) 宋高僧傳 卷 4 義湘傳, 大正 50·729·b, “登堂視奧者 則智通·表訓·梵體·道身等 數人.”

34) 遺事 卷 4 義湘傳教, 6·349·b, “湘乃令十刹傳教….” 그러나 崔致遠의 法藏和尚傳(大正 50·285·a~b)에는 “誘令一國 學遍十寺…”라고 하여 그 夾註에, “海東華嚴大學之所有十山焉”의 내용을 다음과 같이 註記하고 있다. ① 中岳公山 美理寺, ② 南岳智異山 華嚴寺, ③ 北岳 浮石寺, ④ 康州迦耶山 海印寺·普光寺, ⑤ 熊州迦耶峽 普願寺, ⑥ 鷄龍山 岬寺, ⑦ 良州 金井山 梵魚寺, ⑧ 毘瑟山 玉泉寺, ⑨ 全州母山 國神寺, ⑩ 漢州 負兒山 靑潭寺.

자 함).

의상의 중국 화엄학 전래와 그 흥통에서 개막되는 이상과 같은 海東 화엄학의 敎團적 발전은 義湘華嚴學의 사상적 특질을 “實踐운동을 근본으로 삼았다”고(義持宗) 규정하지 않을 수 없게 한다.³⁵⁾ 원효가 저술에 힘쓰고 법장이 이론 정립에 치중했던 것(文持宗)과는 다른 모습을 보여 주고 있기 때문이다. 그러한 의상화엄 사상의 실천적인 특질은 그가 庶民佛敎적인 彌陀淨土 신앙을 중요시하는 데서도 나타난다.

太白山 浮石寺는 분명히 海東 華嚴學의 根本道場으로 건립되고 또 그런 기능을 다해왔다. 그런데 그런 곳에 왜 無量壽佛이 모셔 있었을까? 浮石寺 圓融國師(決癡)碑에 “이 절은 義湘法師의 所創이니 …… 像殿에는 오직 阿彌陀佛像만을 造成해 놓았다.”³⁶⁾는 말이 보이는 것이다. 이 碑가 세워진 것은 高麗 文宗 8년(1054)이지만 創建 당시부터 그랬던 것으로 보인다. 뿐만 아니라 의상은 華嚴經 제34 入法界品(觀音知識)에 의해 東海 洛山에 觀音眞身住處의 道場을 開設하고 있다.³⁷⁾ 그 곳에서 쓰던 白花道場文(일부 失)이 현존하고 있는 것이다.³⁸⁾

의상의 화엄사상에 이렇게 彌陀·觀音 신앙이 곁들여 있는 것은 그가 實際적인 화엄 敎團 건설을 뜻한데서 나온 것으로 해석할 수 밖에 없다. 화엄의 관념체계는 너무나 高踏적이어서 일반 민중이 받아들이기 어렵기 때문이다. 그렇다면 이것 또한 의상 화엄학의 중요한 특징의 하나로 보지 않을 수 없고 그런 淨土신앙을 그가 화엄철학에서 어떻게 끌어내고 있는가를 다시 살펴 보지 않을 수 없는 것이다(제 4 절에서 논하고자 함).

2. 一乘法界圖의 著述과 行中心적 構成

1) 저술 經緯

의상의 저술은 종래 다음과 같은 5部(4卷 1篇)가 헤아려지고 있었다: ① 華嚴一乘法界圖 1권(存), ② 入法界品抄記 1권(失), ③ 華嚴十門看法觀 1권(失), ④ 阿彌陀經義記 1권(失), ⑤ 白花道場發願 1편(斷簡).³⁹⁾ 그러나 그뒤 다시 ⑥ 華嚴一乘發願文 1편(存)과 ⑦ 投師禮(存)가 새로 확인되어 현재 총 7部(4권 3편)가 알려지게 되었다. 이중 義湘을 계승하는 海東 華嚴學에서 중점적으로 연구되었던 것은 ①의 華嚴一乘法界圖 1권이다. 의상의 저술이 거의 모두 逸失해버렸는데도 이것이 현존하고 있음은 참으로 다행한 일이 아닐 수 없다.

一乘法界圖는 화엄학의 法界緣起思想을 7言 30句(210字)의 詩로 요약하여 그것을

35) 蔡印幻, 義湘華嚴學의 特性, 韓國華嚴思想研究, p.101.

36) 金石總覽 卷上, p.271.

37) 遺事 卷3 洛山二大聖觀音正趣調信, 6·330·c~331·a.

38) 體元, 白花道場發願文略解 序文, 韓佛 6·570·c.

39) 韓國佛敎撰述文獻總錄, p.38~39.

4角印 속에 새겨 넣고(54角의 印道), 그 印文의 뜻을 해석해 놓은 문헌이다. 그러나 이상하게도 撰著名이 없다. 끝에 다음과 같은 跋文이 있을 뿐이다.

一乘法界圖合詩一印 依華嚴經及十地論 表圖教宗要. 總章元年七月十五日記. 問何故不著集者名字. 答表緣生諸法無有主者故. 又問何故在年月名. 答示一切諸法依緣生故.⁴⁰⁾

一乘法界圖는 화엄경과 十地經論에 의해 一乘圓教의 宗要를 나타낸 것으로서, 總長 1년(668) 7월 15일에 이루어졌다는 뜻이다. 이 문헌이 만일 義湘의 저술이라면 그가 아직 智儼문하에 있었을 때 지은 것이라 할 수 있다. 智儼의 入寂은 동년 10월 29일에 있게 되기 때문이다.⁴¹⁾ 이름을 밝히지 않는 것은 緣生하는 諸法에 主者가 없기 때문이요, 그러면서도 年月日을 밝힌 것은 諸法이 緣生하기 때문이라 한다.

法界圖에 이렇게 이름이 없기 때문에, 저자에 대한 論難이 일찍부터 있었던 것 같다. 그 중요한 설을 소개하면 다음과 같다.

- ① 元常錄……智儼이 七言三十句의 詩(黑字)를 짓고 그에 대해 義湘이 40餘紙의 疏를 지었다가 태워버리고, 다시 80紙의 疏를 지은 것이 現行하고 있다.⁴²⁾
- ② 崔致遠撰 義湘傳……義湘이 처음에 大乘義章 10권을 지어 智儼께 바쳤으나 ‘義甚佳 詞尙壅’이라는 評을 받고, 다시 芟繁하여 ‘立義崇玄’을 지어 올렸는 바, 그것을 불에 태우고 남은 210字를 얻어 30句를 지었다.⁴³⁾(體元의 白花道場發願文 첫머리에도 崔致遠撰 義湘傳에 의한 간단한 언급이 있는데 거기에서도 의상이 法界圖를 지어 지엄에게 올리고 다시 스승의 권유로 解釋을 지어 그 둘을 합해 1권을 만들었다는 설이 보인다.)⁴⁴⁾
- ③ 法界圖法融記……智儼이 73印을 만들고 1印의 뜻을 나타내고자 했는 바 의상이 스승의 뜻을 깊이 헤아려 하나의 根本印을 만들었다.⁴⁵⁾

상기 3설을 살펴 볼 때, 一乘法界圖의 ‘解釋’부분이 義湘의 撰이라는 점에는 아무도 異議가 없는 것 같다. 다만 ‘詩’(七言三十句)부분이 智儼의 撰이나 義湘의 撰이나에 見解가 엇갈리고 있다. 그렇다면 이것은 별로 문제가 되지 않는다. 均如가 이미 지적하고 있는 바와 같이⁴⁶⁾, 法界圖 첫머리의 解釋부분(自叙)에 “依理據教하여 略制繁詩했다.”⁴⁷⁾는 말이 있어, “所釋(詩) 또한 圖主의 自述임이 確斷되고 있기 때문이다.”⁴⁸⁾ 이렇게 명백한 사실을 두고 그동안 論難을 벌였다는 것부터가 우스울 정도이다.

2) 修行中心의 構成

一乘法界圖는 앞서 소개한 바와 같이, “화엄경과 십지경론에 의해 圓教의 宗旨를 나

40) 韓佛 2·8·b.

41) 華嚴經傳記 卷4 智儼傳, 大正 51·163·c.

42) 均如說, 法界圖圓通記 卷上, 韓佛 4·1·a.

43) 上揭書 卷上, 4·1·a~b.

44) 體元集, 白花道和發願文略解, 韓佛 6·570·c.

45) 法界圖記叢錄 卷上之 1, 韓佛 6·771·a.

46) 均如說, 法界圖圓通記 卷上, 4·1·b.

47) 一乘法界圖, 2·1·a.

48) 均如 前揭書, 4·1·b.

타낸 것이라.”고 跋文에 쓰여 있다. 그런 ‘圓敎의 宗旨’란 義湘이 師事한 智儼의 華嚴敎學을 의미함은 물론이다. 따라서 저자도 다음과 같이 부연하고 있다. “자세한 뜻(餘廣義)은 經(화엄경)·論(십지경론)과 疏抄(搜玄記)·孔目(孔目章)·問答(五十要問答)이 分別하는 바와 같다.”⁴⁹⁾ 經·論을 제외한 나머지 문헌이 모두 智儼의 저술인 것이다.

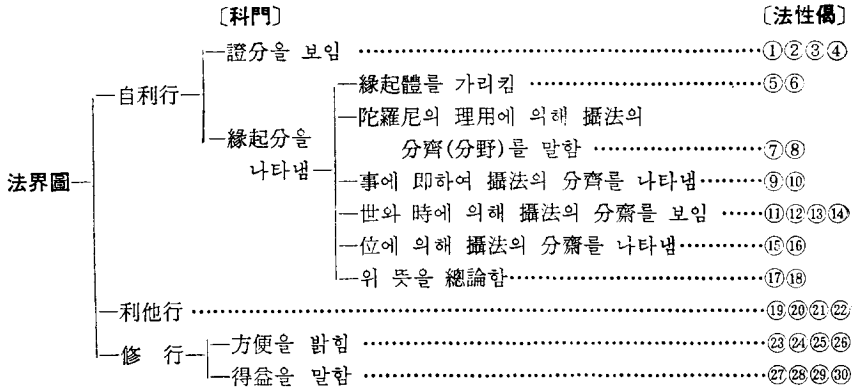
아닌게 아니라 法界圖는 첫눈에 그런 구성임을 실감할 수 있다. 우선 7言 30句의 詩(소위 法性偈)부터 살펴 보자.

- | | |
|---|---|
| <p>自利 [證分]</p> <p>① 法性圓融無二相</p> <p>② 諸法不動本來寂</p> <p>③ 無名無相絕一切</p> <p>④ 證智所知非餘境</p> <p>[緣起分]</p> <p>⑤ 眞性甚深極微妙</p> <p>⑥ 不守自性隨緣成</p> <p>⑦ 一中一切多中一</p> <p>⑧ 一即一切多即一</p> <p>⑨ 一微塵中含十方</p> <p>⑩ 一切塵中亦如是</p> <p>⑪ 無量遠劫即一念</p> <p>⑫ 一念即是無量劫</p> <p>⑬ 九世十世互相即</p> <p>⑭ 仍不雜亂隔別成</p> <p>⑮ 初發心時便正覺</p> <p>⑯ 生死涅槃常共和</p> <p>⑰ 理事冥然無分別</p> <p>⑱ 十佛普賢大人境</p> <p>利他</p> <p>⑲ 能入海印三昧中</p> <p>⑳ 繁出如意不思議</p> <p>㉑ 雨寶益生滿虛空</p> <p>㉒ 衆生隨器得利益</p> <p>修行 [方便]</p> <p>㉓ 是故行者還本際</p> <p>㉔ 叵息忘想必不得</p> <p>㉕ 無緣善巧捉如意</p> <p>㉖ 歸家隨分得資糧</p> <p>[得益]</p> <p>㉗ 以陀羅尼無盡寶</p> <p>㉘ 莊嚴法界實寶殿</p> <p>㉙ 窮坐實際中道床</p> <p>㉚ 舊來不動名爲佛</p> | <p>法성은 원융하여 二相이 없고</p> <p>諸法은 부동하여 본래 고요해</p> <p>이름도 팔도 없고 일체가 끊겨</p> <p>證智가 아니면 알 길이 없다.</p> <p>眞性은 심히 깊고 극히 미묘해</p> <p>自性을 안지키고 緣을 따라 이룬다.</p> <p>一속에 一切 있고 多속에 一이 있다.</p> <p>一이 곧 一切요 多가 곧 一이다.</p> <p>한티끌 속에 十方을 머금고</p> <p>모든 티끌 속도 또한 그러하다.</p> <p>무량한 먼 劫이 한 생각이오</p> <p>한 생각이 곧 무량한 겁이다.</p> <p>九世와 十世가 相即하면서도</p> <p>흐트러지지 않고 따로 이룬다.</p> <p>처음 發心할 때가 곧 正覺이오</p> <p>生死와 涅槃이 항상 함께다.</p> <p>理와 事가 冥然하여 分別 없는 곳</p> <p>十佛과 普賢의 大人 경계이다.</p> <p>海印三昧 속에 능히 들어갈 때</p> <p>如意와 不思議가 쏟아져 나와</p> <p>法寶의 비 내리며 허공 채우리니</p> <p>중생들은 그릇 따라 이익 얻는다.</p> <p>그러므로 行者는 本際에 돌아가</p> <p>忘想을 멈추지 않을 수 없고</p> <p>無緣의 善巧로 如意를 잡아</p> <p>歸家해 分數 따라 資糧 얻는다.</p> <p>陀羅尼의 無盡한 보배를 갖고</p> <p>法界의 眞實한 寶殿을 꾸며</p> <p>마침내 實際의 中道床에 앉아</p> <p>옛부터 不動함을 부처라 한다.</p> |
|---|---|

그리고 그 7言 30句는 다음과 같은 計劃(科門)을 갖고 作成되었다고 義湘 자신이 말

49) 法界圖, 2·8·b.

하고 있다.⁵⁰⁾



이런 構成 내용을 智儼의 法界圖와 비교해 보자.

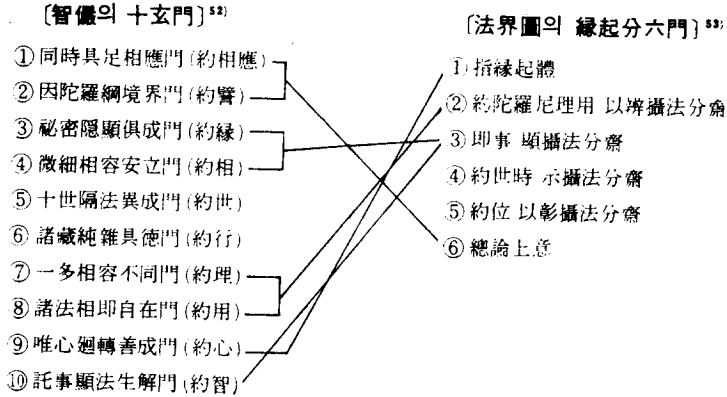
지엄의 화엄학은 그의 초기작인 華嚴經搜玄記 10권(27歲時作)과 후기작인 孔目章 4권(68歲 이후), 五十要問答 2권(58歲 이후)에 담겨 있다고 할 수 있다. 搜玄記는 화엄경에 대한 簡略한 註釋書(略疏)요, 孔目章은 화엄경 34品에 나타난 중요 교리를 해설한 것이요, 五十要問答은 그 중에서 다시 50문제를 골라 해답한 것이다. 따라서 전체적으로 볼 때 散漫하다 하지 않을 수 없다. 그런 지엄의 화엄학을 정리하여 하나의 체계로 요약할 필요가 느껴짐은 물론이다. 지엄 스스로도 그럴 필요성을 느꼈는지 모르지만,⁵¹⁾ 의상의 상기 法性偈는 그런 과제를 놀랄 정도로 잘 수행하고 있는 것이다.

지엄의 견해대로 화엄경이 ‘一乘法界緣起’를 설하는 데에 宗旨가 있다면 그 法界緣起는 ① 法界自體(法性, 理)와 ② 緣起諸法(事相)이라는 두 개념으로 구성되는 것으로 보지 않을 수 없다. 이 중 후자가 화엄경에, ‘一中一切多中一 一即一切多即一’로 설해지는 教說이고, 지엄은 그것을 十玄門으로 정리하였음은 전술한 바가 있다(제Ⅱ장 2절). 그런데 그 十玄門은 法界(理)에 會入하는 法門이기도 하므로, 法界緣起에는 因果의 두 관점이 있게 되고 전자가 普賢에, 후자가 十佛에 대응될 것은 물론이다.

의상의 法性偈는 이런 관점에 잘 상응하고 있다. 30句의 첫 4句(①~④)로 法界緣起의 ‘證分’(法性)을 直示하고, 다음 14句(⑤~⑱)로 緣起分을 서술하고 있기 때문이다. 證分을 ‘法性圓融’으로 시작하고 緣起分을 ‘眞性甚深’으로 시작한 것은 전자(法界)가 일체 眞妄 차별을 초월한 것(法性)이요, 후자가 眞實한 德用을 일으키기(眞性) 때문일 것이다. 法性偈의 緣起分은 六門으로 구성되어 있는데 이것과 지엄의 十玄門을 비교해 보자. 대개 다음과 같은 대응이 가능할 것이다.

50) 法界圖, 2·2·c~3·a(自利行); 同書 2·3·c(利他行); 同書, 2·4·a(修行).

51) 法融記(法界圖記 叢書錄 卷上之 1, 韓佛 6·771·a)에, “儼師雖作七十三印 但欲現其一印之義”라는 말에서 그런 뜻이 엿보인다.



지나치게 分析적인 지엄의 範疇(十玄) 설정을 지양하여, 六門으로 요약하고 있는 것이다. 의상의 이러한 六門에서 전적으로 攝法分齊(範圍)에 해당되는 것은 ②③④⑤의 4문인데 이것은 차라리 원효의 普法四門(①大小 ②促奢 ③動靜 ④一多)에 가까운 것이다.

十玄門은 法界(理)에 會入하는 문이라는 점에서는 普賢(因分)의 경계에 해당되고, 法界에서 발생(性起)하는 眞實의 德用이라는 점에서는 十佛(果分)의 경계에 해당된다. 따라서 緣起分은 因分과 果分을 동시에 具足한다고 볼 수 있어 의상은 6문의 最後(⑩句)를 ‘十佛·普賢의 大人境’이라고 맺고 있는 것이다. 法界에서 그런 ‘法界實德緣起’를 발생하는 三昧를 지엄은 海印三昧라 하였음은 전술한 바가 있다(제Ⅲ장 2절). 따라서 의상 또한 緣起分에 곧이어 ‘能入海印三昧中 繁出如意不思議’로 시작되는 4句를 실고 그것은 부처의 利他적인 활동이므로 그 部門을 ‘利他行’(⑩⑪⑫⑬句)이라 科釋하고 있다. 그리하여 그 이전(證分과 緣起分)을 自利行으로 科釋하고 있는 것이다.

의상의 法性偈는 이상과 같이 지엄의 화엄교학을 잘 요약하고 있다. 崔致遠撰 義湘傳에 의상은 처음 大乘義章 10권을 지었다가 그것을 芟繁하였다는 말이 있고, 法界圖法融記에는 지엄이 73印을 만들고 1印의 뜻을 나타내고자 했던 바 의상이 그것을 이루었다는 말이 있음은 앞서 살펴 본 바와 같다. 아닌게 아니라, 지엄의 散漫한 教義가 7言 30句로 빈틈없이 요약·체계화되고 있다. 印度 瑜伽學派의 世親이 彌勒과 無着的 방대한 唯識學을 唯識三十頌으로 요약·체계화 했던 것과 어쩌면 그렇게 행적이 비슷하지 모르겠다.

그러나 단순히 그렇게 요약·체계화하고 있는 것만은 아니다. 의상은 거기에서 한 걸음 더 나아가, 그것에 강력한 실천적 성격을 부여하고 있다는 점에 주목해야 한다. 緣起分의 六門 속에도 보살의 修行階位에 의한 攝法分齊(제⑤문)를 설정하고 있으며(十玄門에서는 鮮明치 않음), ‘自利行’·‘利他行’의 二門 뒤에 다시 行者의 修行方便(⑭⑮句)

52) 搜玄記 卷1上, 大正 35·15·b; 一乘十玄門, 大正 45·515·a~518c.

53) 法界圖, 2·2·c.

과 得益(㉔㉕句)을 설하는 ‘修行’門을 추가하고 있는 것이다. 따라서 法性偈는 전체적으로 修行에 歸着되는 構造를 띠고 있다. 이러한 구조 또한 唯識三十頌과 비슷하다. 그것도 “此即無漏界 不思議善常 安樂解脫身 大牟尼名法”(第30頌)이라는 頌으로 맺어지고 있기 때문이다.

그러나 그 뿐이랴. 의상은 다시 그 30句를 4角印에 새겨 넣어 圖印으로 만들고 있다. 좀더 구체적으로 말하면 4角印의 中心에서 제①句의 ‘法’字로 시작하여 54屈曲의 印道를 따라 右旋廻하여 최후(제㉕句)의 ‘佛’字가 다시 中央의 ‘法’字에 이어지고 있는 것이다. 이렇게 30句의 詩를 圖印에 새겼기에 法界圖(또는 法性圖, 海印圖)라 부르는데, 이것은 무엇을 나타내기 위함인가? 의상은 다음과 같이 설명해주고 있다.

- ①印意………印에 의한 것은 3중 世間(器·衆生·智正覺)이 海印三昧에서 나오기 때문이다.
 ②印文相………印文에 一道가 있음은 如來의 一音(一善巧方便)을, 繁廻屈曲은 衆生の 根欲이 不同함을(三乘), 一道에 始終이 없음은 善巧無方함을(圓教), 4面·4角은 四攝法과 四無量心を 각각 나타낸다.
 ③字相………글자에 始終이 없음은 修行方便에 의한 때 因·果가 不同함을, 글자에 屈曲이 많음은 三乘의 根欲差別이 不同함을, 始終의 2자를 중앙에 둔 것은 因·果 양 위가 法性家 안에서는 眞實德用으로 그 性이 中道에 있음을 각각 나타내기 위함이다.

이런 설명을 통해, 圖印을 構想함에 있어서도 깊은 思索을 배풀었음이 느껴진다.

그런데 法性偈를 그렇게 象徵적 圖印 속에 새겨 넣어야 할 필요는 무엇이였을까? 華嚴經傳記 권3 智儼傳에 지엄은 “蓮華藏世界圖 1鋪를 만들었으니 蔥河의 左(東쪽)에 서는 古속에 들어 본 일이 없었던 바라.”⁵⁴⁾는 말이 보인다. 의상은 스승의 그런 자취를 따른 것인가? 그러나 蓮華藏世界圖(失)는 화엄경에 실해진 蓮華藏世界가 복잡한 구조를 띠고 있어 그것을 알기 쉽게 圖形化한 것으로 느껴진다. 의상의 法界圖는 그런 事象의 세계를 그린 것이 아니라, 화엄 법계연기론의 정신적 이론체계를 圖像化한 것이기 때문이다.

뿐만 아니라, 그렇게 圖像化함에 있어서도 海印三昧·一乘·三乘·善巧·根欲·四攝·四無量·中道 등 실천적인 教義를 곁들이고 있다. 이것은 법계도가 단순한 이론체계의 模型을 그리기 위한 것이 아니라, 實踐적 修行을 목적으로 한 것임을 뜻하고 있다. 다시 말하면 作者는 그것을 修行의 實際에 사용코자 하고 있는 것이다. 修行의 實際에 사용코자 하는 意圖는 뒤에 중국에 전해지는 새로운 密敎(純密)의 蔓荼羅(mandala, 輪圓具足)와 비슷한 것이라 할 것이다. 만다라 또한 密敎의 철학체계를 具象적으로 象徵한 것으로서 실제 수행에 쓰이는 것이 목적이기 때문이다.

54) 大正 51·163·c.

더욱 흥미로운 사실은, 의상은 法界緣起의 諸法을 끊임없이 ‘陀羅尼法’이라고 부르고 있음이다. 화엄경이나 智儼의 저술에 陀羅尼(dhāraṇī 總持)란 말이 나오지 않는 것은 아니다. 화엄경 제33 離世間品(권 37)에 十種陀羅尼가 나오고,⁵⁵⁾ 제34 入法界品(동권 48)의 제11 善知識(彌陀羅尼)에도 百萬阿僧祇 陀羅尼門이 설해 있어,⁵⁶⁾ 지엄 또한 華嚴五十要問答에서 그것을 언급하고 있다.⁵⁷⁾ 의상의 陀羅尼法은 그런 설을 계승하고 있음에 틀림없다. 특히 五十要問答 卷下 제40 陀羅尼門은 梵字에서 12 聲(母音)과 36 半字(子音)가 결합하여 일체 滿字를 이름이 相入相即(一中多多中一 一即多多即一)에 통함을 설하고 있어,⁵⁸⁾ 의상은 그 영향을 깊게 받고 있는 것으로 보인다. 그러나 그런 ‘陀羅尼法’의 개념이 법계도에는 유난히 浮刻되고 있다. 그 用例를 摘記해 보자.

- ① 以陀羅尼無盡寶 莊嚴法界實寶殿. <法性偈 27②8句>
- ② 以此理故 陀羅尼法主伴相成 隨舉一法 盡攝一切. <韓佛 2·2·c>
- ③ 何以故 若無此 彼不成故. 陀羅尼法 法如是故. <韓佛 2·2·c>
- ④ 此中(緣起分) 初二句指緣起體 二次二句約陀羅尼理用以辨攝法分齊. <韓佛 2·2·c>
- ⑤ 雖(緣起分) 六門不同 而唯顯緣起陀羅尼法. <韓佛 2·3·a>
- ⑥ 陀羅尼法者如下說. <韓佛 2·3·b>
- ⑦ 何以故 應法界故 所謂法界陀羅尼家 及因陀羅家 微細家等. <韓佛 2·3·b>
- ⑧ 謂陀羅尼者 總持故 如下數十錢法中說. <韓佛 2·3·b>
- ⑨ 亦有具足理因陀羅尼 及事因陀羅尼等法門故. <韓佛 2·b·a>
- ⑩ 若欲觀緣起實相陀羅尼法者 先應覺數十錢法 所謂一錢乃至十錢. <韓佛 2·6·a>
- ⑪ 大緣起陀羅尼法 若無一 一切即不成. <韓佛 2·6·b>
- ⑫ 六相如上. 此語欲入法性家要門 開陀羅尼藏 好藏匙故. 上來所明者 唯顯示一乘陀羅尼大緣起法亦可論一乘無碍辨大體. <韓佛 2·7·c>

法界緣起論의 核心적인 概念의 하나인 ‘相入·相即’의 緣起法을 끊임없이 陀羅尼法이라고 부르고 있는 것이다. 그런 陀羅尼의 개념을 事에만 한정시키지 않고, 理에까지 확대하고 있다<상기 ⑨例 참조>. 뿐만 아니라 “緣起實相陀羅尼法을 보고자 하거든 먼저 數十錢法을 깨쳐야 한다”<상기 ⑩例 참조>고 말하고, 그 밑에서 數十錢法을 상설하고 있는 것이다.

數十錢法을 陀羅尼法의 이해를 위한 것으로 설하는 것은 의상의 法界圖가 최초라고 할 수 있다. ‘杜順說·智儼撰’으로 알려진 華嚴一乘十玄門에는 數十錢法이 法界圖보다도 더 상설되고 있지만, 陀羅尼法에 대한 언급은 없다. 數十法이 단순히 法界緣起 이해를 위한 喩說(學譬辨)로 취급되고 있는 것이다. 法藏의 一乘教義分齊章(五教章)에서도

55) 華嚴經(六十卷本) 卷 37, 大正 9·634·c.

56) 同經 卷 48, 大正 9·702·c.

57) 五十要問答 卷下, 大正 45·528·c; 531·c.

58) 上揭書, 45·528·c, “問華嚴經中以陀羅尼門 顯一切法門 其相云何. 答論自引悉曇章. 阿等十二聲 迦等三十六半字 以首加半字 展轉相承乘一切滿字. 其字相仍不難本字音多中一. 由多中有一初半字及初聲故 一中多. 一中有許多音能故 一即多. 半字及音成多字用故多即一.”

마찬가지다. 다만 후자의 한 두 군데에 大緣起陀羅尼法, 一乘緣起盡陀羅尼法이란 말이 나오지만,⁵⁹⁾ 이것은 의상의 영향을 받은 것으로 생각된다. 상기 ⑪예가 그대로 인용되고⁶⁰⁾ 있기 때문이다.

의상이 이렇게 法界緣起論의 가장 핵심적인 ‘相入·相即’의 법을 陀羅尼法으로 애써 규정코자 하는 의도는 무엇일까? 陀羅尼(dhāraṇī)는 梵語로 ‘總持’를 뜻하므로 ‘若無一即一切不成’의 緣起法을 표현하기에 적절한 개념이다. 그러나 陀羅尼란 말은 그보다도 大乘經典에서 ‘呪術적인 眞言(mantra)’을 가리키는 것이 일반적이다. 智儼 또한 “陀羅尼에는 4종이 있으니 法·義·呪術·忍의 陀羅니라.”고⁶¹⁾ 하여 呪術적인 眞言의 뜻을 인정하고 있다.

陀羅니가 이렇게 呪術적인 眞言의 뜻을 갖고 있다면 의상이 法界緣起를 陀羅尼法이라고 애써 규정함은 이 또한 그가 法性偈를 4角印에 새겨 圖印化한 것과 軌를 함께 하는 것이라고 할 수 있다. 다시 말하면 화엄교설을 실천적 修行의 實際에 接合시키고자 한데서 그런 着想이 있게 된 것으로 보인다는 말이다. 심오한 철학체계를 가진 密敎(純密)가 行者를 위해서는 蔓荼羅를 만들고, 그 밖에 다시 呪術적인 眞言陀羅尼의 중요성을 인식하여 많은 眞言을 설하고 있으며, 자신의 敎門을 ‘眞言門’, ‘眞言敎法’ 등으로⁶²⁾ 부르고 있는 것과 상통함이 있는 것이다. 義湘은 그런 새로운 밀교에 접하기도 전에 圖印과 陀羅尼에 着想하고 있음은 저우기 놀라운 일이 아닐 수 없다. 이것은 그가 實際적인 修行에 중점을 두었기에 가능했던 것으로서, 그의 화엄사상이 어떤 특성을 갖고 있는가를 보여주는 단적인 징표라 하고 싶다.

3. 義湘 華嚴學의 影響

1) 華嚴一乘十玄門의 著者문제

의상의 화엄학이 어떤 사상적 영향을 미쳤는가는 종래 주로 海東 화엄학을 중심으로 생각되어 왔다. 高麗初 均如의 法界圖圓通記 2권, 高麗 후기 저자 미상의 法界圖記叢髓錄 4권, 朝鮮 전기 金時習의 法界圖記 1권 등이 현존하고 있으며, 法界圖記叢髓錄에는 다시 大記(53회 引用)·法融大德記(50회 인용)·眞秀大德記(18회 인용) 등이 인용되고 있어, 羅末麗初에는 그런 私記들이 존재하고 있었음을 示唆하고 있다. 의상의 法界圖가 이렇게 代代로 주석되고 있다는 사실은 그것이 海東華嚴學에 어떤 영향을 미치고 있었던가를 立證하기에 충분한 것이다.

그러나 法界圖가 중국에서 註釋된 일은 없었던 것 같다. 현재 그런 자취를 찾을 수

59) 法藏, 華嚴一乘敎義分齊章 卷4, 大正 45·503·c; 504·c.

60) 上掲書, 45·503·c

61) 智儼, 五十要問答 卷下 四十五 陀羅尼用義, 大正 45·531·c.

62) 大日經 卷1, 大正 18·3·b; 同經 卷2, 18·10·a; etc.

없기 때문이다. 그렇다면 의상의 화엄학은 중국 화엄에는 아무런 영향을 끼치지 못하였던 것인가? 필자는 그렇게 보고 싶지 않다. 의상은 지엄의 화엄사상 발전에 크게 기여하고 있을 뿐만 아니라, 法藏 또한 그 영향을 길게 받고 있음이 확인되기 때문이다. 어떤 면에서 그런 말을 할 수 있을까?

우선 ‘杜順說·智儼撰’으로 알려진 ‘華嚴一乘十玄門’(1권)이란 문헌부터 살펴 보자. 이 문헌은 화엄경의 宗旨를 다음과 같이 요약하고 있다.

화엄경의 宗旨는 法界緣起를 밝히는 것이니, 自體(法界)의 因과 果에 불과하다. 因이란 方便緣修로 體窮位滿한 것이니 普賢이 곧 그것이다. 果란 自體究竟의 寂滅圓果이니, 十佛境界의 一即一切가 곧 그것이다.⁶³⁾

그런 뒤 “敎의 입장에서 自體相에 나아가 緣起를 설한다면 ① 譬喩를 들어 法을 이루고 ② 法을 통해 理에 會通하는 둘이 있다.”⁶⁴⁾하고 數十錢法과 十玄門을 각각 상설하고 있는 것이다. 따라서 智儼의 華嚴學에서 가장 중요한 부분이 가장 체계적으로 그리고 상세하게 集約된 名著라고 할 수 있다.

그러나 이 문헌을 과연 智儼의 撰述로 볼 수 있을까? 日本의 木村清孝 교수는 그렇게 보고 있는 것 같다. “華嚴一乘十玄門은 搜玄記와의 思想的 連續性이 보이므로 그와 가까운 시기(27歲)의 저작으로 생각된다.”⁶⁵⁾하고 智儼의 眞撰 목록에도 포함시키고 있는 것이다.⁶⁶⁾ 그러나 義湘의 法界圖와 均如의 저술에 의한 때 그 문헌을 智儼의 저술로 보기는 매우 어려워진다. 智儼의 起信論疏에 대해 木村 교수는 疑心을 표명하고 있지만 均如의 華嚴敎分記圓通鈔에는 그것이 引用되고 있음을 필자는 앞서 지적한 바가 있다(제Ⅲ장 제1절). 그런데 이번에는 그와 반대로 一乘十玄門의 智儼眞撰說을 주장하고 있다는 말이다. 그러나 이것은 아무래도 문제성이 느껴지지 않을 수 없다.

첫째로 義湘의 法界圖 跋文에 智儼의 ‘疏抄(搜玄記 10권)·孔目(孔目章 4권)·問答(五十要問答 2권)’의 3書는 언급되어 있지만 一乘十玄門의 이름은 보이지 않는다.⁶⁷⁾ 法界圖가 脫稿된 것은 ‘總長元年(668) 七月十五日’로 智儼入寂(동년 10월 29일) 3개월 전에 불과하다. 그리고 의상이 그곳을 떠나 신라에 귀국한 것은 咸亨 2년(671)이다. 一乘十玄門이 만일 智儼의 저술이라면 그렇게 體系적인 내용의 문헌이 왜 法界圖에 전혀 언급되고 있지 않을까? 이 문제가 도저히 풀리지 않는 것이다.

둘째로 一乘十玄門이라는 문헌은 羅末麗初에 2本이 流通되고 있었던 것 같다. 하나

63) 一乘十玄門, 大正 45·514·a~b, “今且就此華嚴一部經宗 通明法界緣起 不過自體因之與果. 所言因者 謂方便緣修體窮位滿 即普賢是也. 所言果者 謂自體究竟寂滅圓果 十佛境界一即一切.”

64) 上揭書, “今約敎就自體相辨緣起者 於中有二. 一者擧譬辨成於法 二者辨法會通於理.”

65) 木村清孝著, 初期中國華嚴思想の研究, p.402, “智儼の手になる十玄門に關する一巻の書物があつたことは諸經錄が認めてゐる. おそらく現存の一乘十玄門がそれに當るのであろう.”

66) 上揭書, p.405.

67) 法界圖, 韓佛 2·8·b.

는 ‘至相十玄章’이라고 전해지는 單行本이고, 다른 하나는 十玄章·六相章·法界緣起章·融會章의 4章을 합쳐서 1本으로 한 것이다. 이 2本중 우선 均如는 후자에 대해 다음과 같이 평하고 있다.

問十玄章有二本流行 並儼公造耶. 答唯說十玄之本有. 何故. 但云普賢境界 不云文殊境界之言者是後人造也. 十玄章·六相章·法界緣起章·融會章 以此四章合爲一通之本者是也. 問何知爾耶. 答唯說十玄之本中引新經 一中解無量 無量中解一 了彼互生起當成無所畏之偈 以儼公未見新經故非也.⁶⁸⁾

4章을 합쳐 1本을 만든 合册本 속의 十玄章에는 新譯華嚴經의 “一中解無量 無量中解一 了彼互生起 當成無所畏.”⁶⁹⁾라는 偈가 引用되어 있으므로 智儼의 저술로는 볼 수 없다는 것이다. 왜 그러냐면 實叉難陀의 新經 번역이 완성된 것은 ‘聖曆 2년(699)’이므로 지엄 입적 후의 일인 것이다.

그렇다면 다른 1本, 다시 말하면 ‘至相十玄章’이라 불리는 單行本은 智儼의 眞撰으로 볼 수 있을까? 여기에는 新經이 引用되어 있지 않았을 것이므로 일단 그렇게 봄직하고, 현존 華嚴一乘十玄門이 정히 그것에 해당된다고 할 것이다. 왜 그러냐면 現存本에는 분명히 상기 偈가 “一中解無量 無量中解一 展轉生非實 智者無所畏.”⁷⁰⁾라고 되어 있어 舊譯經의 引用이기 때문이다. 그러나 이에 대해서도 均如는 다음과 같은 당시의 설을 引用해주고 있다.

今釋有至相十玄章一卷別行 或云非至相所述.⁷¹⁾

‘至相十玄章’이라는 1卷本이 別行하고 있지만 至相의 所述이 아니라는 말이 있다는 것이다.

뿐만 아니라 義天도 敎藏總錄에서 ‘大華嚴經’ 아래 智儼의 撰으로 搜玄記 5권·章門雜孔目 4권·要義問答(世云五十要問答) 2권·十玄章 1권·六相章 1권(三性章附)을 실고,⁷²⁾ 그중 十玄章에 대해서는 다음과 같은 脚註를 붙이고 있다. “又有一本題云十玄無碍義者 疑是後人所述.”⁷³⁾ ‘十玄無碍義’라는 1本이 또 있었던 모양인데, 이것과 상기 四本合册 중의 1本이 同本인지 異本인지 또는 題名만 後人所作인지 알질이 없지만 어떤던 고려초까지만 해도 一乘十玄門이라는 문헌은 여러 異本이 있었던 것 같고, 그 어느 것이나 智儼의 眞撰으로 보는 데에는 주저하는 견해가 있었던 것을 알 수 있다.

그렇다면 華嚴一乘十玄門은 智儼의 眞撰으로 굳이 인정할 필요는 없을 것 같다. 의

68) 均如說, 釋華嚴敎分記圓通鈔 卷8, 韓佛 4·449·b.

69) 華嚴經(八十卷本) 卷13, 光明覺品 第9, 大正 10·63·a(文殊偈).

70) 華嚴經(六十卷本) 卷5 光明覺品 第5, 大正 9·423·a(文殊偈).

71) 均如說, 法界圓通記 卷下, 韓佛 4·32·a.

72) 義天, 新編諸宗敎藏總錄 卷1, 韓佛 4·681·b.

73) 上揭書.

상의 法界圖에 언급이 없을 뿐만 아니라 均如·義天 등의 저술에서도 끊임없이 眞撰性이 問題視되고 있기 때문이다. 智儼入寂 후 누군가에 의해 撰述되어 ‘杜順說 智儼撰’으로 假託되었음에 틀림없다(見登의 一乘成佛妙義에 一乘十玄門이 引用되고 있어〈韓佛 3·734·c; 741·a 등〉 僞撰時期는 그 以前으로 보임). 이상과 같은 추정이 확실하다면 의상이 중국 화엄학에 미친 영향은 실로 至大했다고 보지 않을 수 없게 된다. 왜 그러냐면 다음과 같은 이유에서이다.

2) 數十錢法의 啓發

먼저 數十錢喻부터 살펴 보자. 이 법문이 詳說되는 곳은 의상의 法界圖, 智儼假託의 一乘十玄門, 法藏의 一乘教義分齊章(五教章)이다. 智儼의 眞撰임이 確實한 搜玄記나 孔目·問答 등에는 보이지 않는다. 굳이 찾아본다면 搜玄記(권 1下) 光明覺品 제15에 다음과 같은 말이 보일 정도이다.

又此中上下有二文同異。一者一中多 一數中見十故。多中一者 十數中見一故。又一即多者 一數即多而不見一故。多即一者 多數即一而不見多也。此可準之。又即事辨一多 二異事辨一多 可思之。⁷⁴⁾

一과 多의 緣起관계에서 ‘中’과 ‘即’의 차이점을 밝혀주고, 또 그런 一多 관계를 ‘即事’와 ‘異事’의 두가지 측면에서 말할 수 있음을 설해하고 있다. 지극히 간단한 내용이다.

그러나 의상의 法界圖는 어떤가? “緣起實相陀羅尼法을 보고자 하거든 먼저 數十錢法을 깨쳐야 한다.”⁷⁵⁾하고, 이 법에는 “二門이 있으니 一자는 ‘一中十 十中一’이요, 二자는 ‘一即十 十即一’이라.”고 말하고 있다. 그런 뒤 第一門(中門)에는 다시 一에서 十으로 헤어오는 ‘向上來’의 경우와 十에서 一로 허어가는 ‘向下去’의 경우가 있다 하고, 一을 本數라고 부르고 있다. 第二門(即門)에도 또한 向上去·向下來의 두 경우가 있다고 말하고 있다.⁷⁶⁾ 이것을 상기 搜玄記의 설과 비교해 보자. 얼마나 깊이 천착·부연되고 있는가. 뿐만 아니라 搜玄記의 ‘即事·異事’의 개념도 法界圖에 계승되고 있음을 본다. 一事로 一多를 설하는 까닭에 盡이요, 異事로 一多를 설하는 까닭에 不盡이다.”(第一門에서).⁷⁷⁾ ‘一事’는 ‘即事’에, ‘異事’는 ‘異事’에 각각 대응되는 것이다.

그렇다면 數十錢喻는 智儼의 搜玄記에 약간 언급된 것을 의상이 法界緣起의 陀羅尼法을 깨우치기 위한 법문으로 크게 발전시킨 것이라 하지 않을 수 없다. 중국 화엄학의 중요한 敎理의 하나로 정착된만한 體制를 갖추어 數十錢喻가 최초로 등장하는 문헌은

74) 大正 35·27·b.

75) 法界圖, 韓佛 2·6·a.

76) 以上 上揭書, 2·6·a~c.

77) 同書, 2·6·c, “問一門中攝十盡不。答盡不盡。所以者何。須盡即盡 須不盡即不盡故。其義云何。以一事辨一多故即盡, 以異事辨一多故即不盡。”

의상의 法界圖이기 때문이다. 元曉의 華嚴宗要·普法記에 數十錢喩를 “智儼師 所說의 뜻(義)이요, 義湘法師 所傳의 辭다.”고⁷⁸⁾ 한 것은 의상이 단순히 그것을 傳來했다는 뜻이라기 보다는 ‘傳承·發展’시켰다는 뜻으로 봄이 가할 것 같다. 그와 동시에 一乘十玄門과 法藏의 一乘教義分齊章⁷⁹⁾에 나오는 數十錢法은 의상의 설을 본받은 것이라고 해야 한다. 그보다 뒤에 성립된 문헌일 뿐만 아니라 본받은 자취를 뚜렷하게 남겨 놓고 있기 때문이다. 法藏의 一乘教義分齊章에 法界圖의 ‘大緣起陀羅尼法 若無一(即)一切即不成’의 글이 그대로 인용되어 있는 것이다.⁸⁰⁾

一乘十玄門의 數十錢喩는 이상과 같은 3 설(搜玄記·法界圖·一乘教義分齊章)을 종합한 듯한 형태를 띠고 있다. 日本의 鎌田茂雄 교수 또한 一乘十玄門과 一乘教義分齊章의 數十錢法은 法界圖의 설을 기본으로 해서 성립된 것으로 보고 있다(但 十玄門까지를 그렇게 봄은 再考의 여지가 있다).⁸¹⁾ 그런 뜻에서 이 문헌의 성립은 法界圖나 一乘教義分齊章보다도 뒤로 잡을 수 있겠는데, 法界圖에 설해진 數十錢法의 根源을 찾아 올라가면 搜玄記(권 1下) 제 15 光明覺品에 이르게 될 것이다. 그리고 그 곳에 이르면 화엄경(권 5)의 제 15 光明覺品에 설해진 文殊보살의 偈(一中解無量 無量中解一 展轉生非實 智者無所畏)⁸²⁾가 주목될 것은 당연하다. ‘一中多 多中一’의 개념이 그 偈頌에 보이기 때문이다. 따라서 一乘十玄門의 작자는 그 계승을 ‘異體門의 中門’의 典據로 引證한 것으로 보이는 것이다.

그러나 이 계승에는 ‘헨다(數)’는 뜻은 없다. 따라서 ‘헨다’는 개념의 典據를 다시 經에서 찾을 필요가 있는데, 경에는 제 16 夜摩天宮品(권 10) 精進林보살의 偈 속에 다음과 같은 頌이 보인다. “譬如數法十 增一至無量 皆悉是本數 智慧故差別.”⁸³⁾ “一에서 無量(十으로 표현)으로 헤어간다.”는 뜻과, 그 ‘一을 本數’로 보는 개념이 나와 經證을 삼기에 알맞은 것이다. 생각컨대 의상이 法界圖에서 ‘一을 本數’라고 한 것도 이것을 典據로 삼았던 것이 아닐까 느껴진다. 그런데 이 계승이 一乘十玄門에는 數十錢喩의 근본적인 典據로 제시되고 있는 것이다.⁸⁴⁾ 이런 현상을 어떻게 해석해야 할까? 一乘十玄門의 작자는 搜玄記·法界圖·一乘教義分齊章 등의 數十錢說에서 근본적인 요소들을 추출·종합하여 그것의 典據를 찾아간 것으로 볼 수 있을 것이다. 그리하여 그런 典據를 제시함으로써 그 문헌을 “杜順說·智儼撰”으로 믿게끔 하는데에 성공했던 것이 아닐런지.

3) 六相義의 展開

法藏의 五教章에는 六相說 또한 法界緣起論(義理分齊)의 가장 중요한 4 대법문(①三性

78) 法界圖圓通記 卷下, 韓佛 4·25·a; 釋華嚴教分記圓通鈔 卷 8, 韓佛 4·448·c

79) 法藏, 一乘教分齊章 卷 4, 大正 45·503·b~504·c.

80) 上揭書, 45·503·c.

81) 鎌田茂雄, 一乘法界圖의 思想的意義(第 3 回 國際佛教學術會議 發表要旨).

82) 華嚴經 卷 5, 大正 9·423·a.

83) 華嚴經 卷 10, 同書 9·465·a.

84) 一乘十玄門, 大正 45·514·b.

同異義 ②因門六義 ③十玄門 ④六相圓融義)의 하나로 정착되어 있는데, 이런 六相說 또한 의상의 法界圖에서 처음으로 크게 다루어진 것으로 보인다. 주지하는 바와 같이 六相說은 世親이 十地經論(권 1)에서 “一切所說十句에는 모두 六相差別相(總·別·同·異·成·壞)이 있으니 이것은 言說을 解釋함이오, 事(陰·界·入 등)는 除外한다.”⁸⁵⁾는 것을 근거로 智儼이 그것을 크게 浮刻시킨 것으로 생각되고 있다.

그러나 막상 지엄의 저술(搜玄·孔目·問答)을 보면, 의의로 六相說에 대한 의식이 매우 약하다는 것에 놀라지 않을 수 없다. 六相說이 만일 智儼의 法界緣起 사상에서 중요한 위치를 차지하고 있었다면 그의 孔目章이나 五十要問答에 반드시 독립된 項目으로 취급되었을 것이다. 그런데 그런 일이 전혀 없는 것이다. 搜玄記에 다음과 같은 설이 대표적인 예로 보일 정도이다.

若尔六義不應總別相成。答六義六相共成者 六相有二義 一順理二順事。此二義中 順理義顯 順事義微。其四緣事 二義同上 但順事義增 順理義微。所以知 因緣生果法 起迷義顯 爲此論主 別將六相 照令入理 故知四緣 順事增也。所以知總別順理義增者 爲辨六相令見心入理。問何以得知 但總別六義得順理增 不取於事。答論主簡事不具六相 唯約義辨 故知也。⁸⁶⁾

因門六義와 六相이 共成함을 밝히되 世親이 ‘事(陰·界·入 등)를 除外한 것’을 충실히 따르고 있을 뿐이다. 法藏이 六相說을 ‘一乘圓教法界緣起 無盡圓融 自在相即 無碍鎔融 乃至因陀羅無窮理事等을 나타내기 위한 敎說’⁸⁷⁾이라고 한 것과는 천지현격하다고 하지 않을 수 없다.

그런데 義湘의 法界圖에는 어떤가? 智儼의 저술에서는 볼 수 없을 정도로 六相說이 크게 강조되고 있다. 法性家(法界緣起論)의, “中道義는 실로 難解하지만 世親의 六相方便으로 分析하여(立義分齊) 道理를 생각하면 隨分可解다.”⁸⁸⁾하고, 먼저 法界圖의 印相에 의해 “六相의 뜻을 밝혀 一乘과 三乘이 主伴相成하는 법의 境界(分齊)를 보여주고 있다.”⁸⁹⁾ 따라서 “一切緣生法은 六相을 이루지 않음이 없다.”⁹⁰⁾ 하고, 그런 관점에서 볼 때 因과 果, 一乘과 三乘 등은 항상 ‘中道에 있다’는 결론을 끌어내고 있다.⁹¹⁾

그런 뒤 곧이어 世親의 十地經論에 실해진 六相說을 소개하고 있는데, 해당 經文과 論文이 상당히 긴 문장임에도 불구하고 全文을 轉載하고 있는 것이다.⁹²⁾ 그리고 다시 다음과 같은 문답을 실고 있다. “六相은 무엇을 나타내기 위한인가? 緣起의 無分別한

85) 天親造·菩提流支譯, 十地經論 卷1, 大正 26·124·c~125·a.

86) 搜玄記 卷3下, 大正 35·66·b.

87) 一乘教義分齊章 卷4, 大正 45·507·c.

88) 法界圖, 韓佛 2·1·b~c, “此義(性在中道) 其實難解 雖然 依天親論主 以六相方便 立義分齊 准義道理 隨分可解.”

89) 上揭書, 2·1·c, “今且約印像以明六相 示一乘三乘主伴相成現法分齊.”

90) 同書 2·1·c.

91) 上同.

92) 同書 2·2·a~b(十地經論 卷1, 大正 26·124·b~125·a에 該當됨).

리를 나타내기 위한 것이다.”⁹³⁾ 따라서 이런 六相義 때문에 화엄경은 7處 8會의 品類가 비록 다르지만 오직 十地品에 있고, 十地는 初地에 있고 初地는 一念에 있으며 또 그 반대도 가능하다는 것이다.⁹⁴⁾ “이런 道理로 해서 陀羅尼法은 主伴相成하여 一法을 들면 一切를 攝盡케 된다.”⁹⁵⁾고 말하고 있다. 法界圖 전체분량의 7분의 1(8페이지중 1페이지 餘)을 차지하고 있을 정도이다. 의상이 六相說을 얼마나 강조하고 있는가를 엿보기에 충분한 것이다.

이상과 같은 法界圖의 六相說을 상기 搜玄記의 六相說과 비교해 보자. 얼마나 큰 변화가 이루어지고 있는가. 智儼이 단순히 六相說을 世親의 뜻에 따라 經文의 해석이나 因門六義의 理解(照令入理·順理義)를 위한 方便으로 취급하고 있는 것과 달리 義湘은 그것을 法界緣起論의 中道義·主伴相成·陀羅尼法 등의 成立根據에로까지 浮上시키고 있는 것이다. 表員의 華嚴經文義要決問答에 元曉는, “六相중의 總·別 二相은 法界緣起道理를, 同·異 二相은 緣起相應도리를, 成·壞 二相은 緣起離邊도리를 나타낸다.”⁹⁶⁾고 하였다 한다. 의상의 六相說과 비슷해서 그 영향을 받은 것이 아닐까 느껴진다. 法藏의 一乘教義分齊章에는 一乘別教의 ‘義理分齊’로 ‘六相圓融義’가 올라 있음은 전술한 바가 있다. 이 또한 法界圖 六相說의 영향을 받은 것으로 보지 않을 수 없는 것이다. 그리하여 法藏은 華嚴經傳記(권3)의 智儼傳에도 ‘智儼이 한 異僧으로부터 六相說의 教示를 받은 것’으로 써넣은 것으로 느껴진다.

이상과 같이 살펴 볼 때 의상의 일승법계도는 智儼入寂하기 3개월 전에 그의 面前에서 지엄의 화엄교학을 총정리하여 修行의 綱要書를 만들고자 한 저술이었다. 그런 저술에 지엄의 疏抄·孔目·問答은 언급되어 있는데도 一乘十玄門이 안보인다는 것은 이 문헌의 ‘智儼眞撰說’을 부정하지 않을 수 없게 하고, 그럴 경우 법계도에 詳說된 六相說과 數十錢法은 의상에 의해 처음으로 廣闡된 법문이라 하지 않을 수 없다. 이런 추정이 사실이라면 의상의 화엄학은 海東에는 물론이지만 法藏의 화엄학에도 至大한 영향을 미쳤다고 보지 않을 수 없다. 法藏이 의상에게 자기 저술을 보내 ‘臧否를 詳檢해 줄 것’을 懇請한 것은 이런 영향에서 나온 것이 아닐까 느껴진다.

그런데 의상의 六相說과 數十錢法은 어느것이나 화엄학의 교리를 심오하게 만들고자 한 연구가 아니었다. “法界緣起論의 ‘실천적인 陀羅尼法’을 쉽게 이해시키고자 하는 곳에 一次적인 뜻이 있었다. “法界緣起論(眞實德用)의 ‘中道義’를 알려면 六相方便으로 隨分可解라.”하고 또 “‘實相陀羅尼法’을 보려면 먼저 數十錢法을 깨쳐야 한다.”고 말하고 있는 것이다. 그렇다면 의상이 六相說과 數十錢法을 開發한 것도 그의 학적 관심이 화

93) 法界圖, 2·2·b.

94) 同書 2·2·b~c.

95) 同上.

96) 表員, 華嚴經文義要決問答 卷1, 韓佛 2·357·b.

일철학을 修行의 實際에 接續시키고자 한 곳에 있었음을 보여주는 것이라 하겠다.

4. 彌陀淨土 신앙의 華嚴적 受容

1) 浮石寺 本尊佛의 문제성

의상이 文武王 16년(676) 太白山에 浮石寺를 창건하고, 東海邊 洛山에도 白花道場을 개설했음(年代 未詳)은 전술한 바가 있다. 浮石寺가 華嚴學의 근본 도량으로 창건된 것이라면 그곳에는 마땅히 화엄경의 主尊인 ‘蓮華藏世界 盧舍那佛’이 봉안되고, 菩薩신앙의 道場을 열 경우에도 文殊(智)나 普賢(行)이 모셔져야만 할 것 같다. 그런데도 왜 의상은 彌陀와 觀音을 택했을까? 그의 實踐적 화엄사상이 體系적으로 集約된 一乘法界圖에도 彌陀와 觀音에 대한 언급은 한마디도 없는 데서 意外라 하지 않을 수 없다.

뿐만 아니라 浮土사상은 華嚴사상에 비교할 때 너무나 異質적이고 거리가 멀다. 阿彌陀經(小經)·無量壽經(大經)·觀無量壽經(觀經) 등에 실해진 이 교설은 아무리 罪業(謗法은 제외)을 지은 중생이라도 “阿彌陀佛을 十念만 하면 西方 極樂世界에 往生할 수 있다.”⁹⁷⁾고 하는 것으로, 그런 淨土往生은 衆生의 自力에 의한 것이 아니라 彌陀의 本願力(제18願)에 의한 것이라 한다.⁹⁸⁾ 그리고 그런 일이 있을 수 있음은 彌陀가 옛날에 그런 願(48願)을 세워 그것이 모두 이루어져 있기 때문이라 한다. 觀音과 勢至는 그런 彌陀를 脇侍하는 두 보살이다. 따라서 화엄사상이 한없이 높은 佛·菩薩의 智의인 세계를 그리고 있다면, 정토사상은 한없이 낮은 죄악중생의 情적인 세계를 그리고 있다고 할 수 있다. 그런 성격의 彌陀를 어떻게 浮石寺 本尊으로 모실 수가 있을까?

정토신앙은 義湘의 入唐(文武王 1년, 661) 이전부터 신라에 盛行하고 있다. 眞平王代의 惠宿이 彌陀寺를 創하고⁹⁹⁾, 文武王代의 廣德이 觀無量壽經의 十六觀을 닦아 西往했다는¹⁰⁰⁾ 설화들이 있는 것이다. 善德王 5년(636) 入唐했다가 동왕 12년(643) 귀국한 慈藏의 저술에는 阿彌陀經疏 1권(失)과 義記 1권(失)이 들어 있다.¹⁰¹⁾ 뿐만 아니라 당시의 淨土신앙에는 그밖에도 彌勒兜率신앙이 함께 흐르고 있다. 신라에 定着된 역사로 말한다면 이것이 오히려 彌陀신앙 보다도 앞선 것이라고 할 것이다. 三國의 初傳期 불교에서 彌勒은 轉輪聖王과 함께 불교 業說의 핵심적인 政治理念으로 援用되고 있었기 때문이다.¹⁰²⁾ 大乘敎學이 발생하면서 彌勒신앙은 瑜伽·密敎 계통의 敎學에 계승되어 大乘적 신앙으로 자리를 굳히는 물론이다. 圓測·元曉·憬興 등 唯識學에 밝은 學僧들

97) 無量壽經 卷上, 大正 12·268·a, “設我得佛十方衆生至心信樂 欲生我國乃至十念 若不生者不取正覺 唯除五逆謗誑正法.” 觀無量壽經, 大正 12·346·a, “下品下生者 或有衆生作不善業五逆十惡…… 如是至心令聲不絕具足十念稱南無阿彌陀佛. ……如一念頃即得往生極樂世界.”

98) 元曉, 無量壽經宗要, 韓佛 1·557·c, “但承如來本願力故 隨感受用非自業因力之所成辦 是故說爲往生因.”

99) 遺事 卷5 郁面婢念佛西昇, 韓佛 6·358·a, “阿干家距惠宿法師所創彌陀寺不遠.”

100) 同書 卷5 廣德嚴莊, 6·359·a, “每夜端身正坐 一聲念阿彌陀佛號 或作十六觀.”

101) 韓國佛敎撰述文獻總錄 p.8.

102) 拙稿, 韓國古代的 佛敎思想, 哲學思想의 諸問題(Ⅱ), p.185~188.

은 淨土經典 뿐만 아니라 彌勒三部經(上生·下生·成佛)에 대해서도 끊임없이 註釋을 베풀고 있는 것이다.

2) 淨土사상의 여러 가지 受容態

의상이 浮石寺에 彌陀를, 洛山에 觀音을 모신 것은 당시의 이런 淨土신앙에 脈을 맺는 것이라 할 수 있다. 그리고 그런 작업은 화엄철학이 너무나 高踏적인 데서 일반민중이 접근하기 어려워 그런 문제를 극복코자 한 것으로 판단할 수 있다. 그러나 문제는 그렇게 간단하게 아니다. 淨土신앙을 受容함에 있어서도 학파마다 角度가 서로 다르기 때문이다. 가령 예를 들어보면, 中觀學派의 龍樹는 淨土敎說을, “初地(歡喜地)보살이 不退轉地에 이르는 信方便 易行道(念佛·稱名·懺悔등)로 보고 있다.”¹⁰³⁾

이에 대해 唯識學派의 無着은, “부처의 受用身이 머무는 곳은 淸淨佛土라 하고 거기에는 十八圓淨이 具足되어 있다.”¹⁰⁴⁾고 한다. 따라서 “發願만으로 往生한다는 설은 別時意趣(먼 훗날에 간다는 뜻)라.”¹⁰⁵⁾고 단정되지 않을 수 없다. 상기 龍樹와 비교할 때 淨土가 보살의 不退轉地에서 일약 부처의 受用土로 格上되고, 往生도 그만큼 어려워지고 있다. 世親은 이런 唯識의 淨土觀을 체계화하여 往生因으로서 ① 禮拜(身業) ② 讚歎(口業) ③ 作願(意業, 奢摩陀) ④ 觀察(智業, 毘波舍那) ⑤ 廻向(方便智業, 大悲)의 五念門을 들고, 그중 제④ 觀察의 대상으로 三嚴(國土·佛·菩薩) 二十九種으로 莊嚴된 淨土를 제시하고 있다.¹⁰⁶⁾ 그러나 그 三嚴二十九種莊嚴은 彌陀의 願心에 의한 것이므로 “略說하면 一淸淨句에 들어가고 一淸淨句는 곧 眞實智慧無爲法身이다.”¹⁰⁷⁾ 하여 無着의 입장에 되돌아가고 있다.

元曉사상의 핵심적인 理論書인 起信論은 어떤가? 發心(無量壽經의 往生正因)에는 ① 信成就발심 ② 解行발심 ③ 證發심의 셋이 있는데, 그중 ① 信成就발심은 ④ 直心(正念眞如)·⑤ 深心(樂集一切善行)·⑥ 大悲心(欲拔衆生苦)의 3 마음을 일으키는 것이라고 한다.¹⁰⁸⁾ 元曉는 그런 發心の 位를 다음과 같이 보고 있다.

信成就發心이란 위치가 十住에 있지만 兼하여 十信을 취한다. 十信位에서 信心을 修習하고 信心이 成就되므로써 決定心을 내면서 곧 十住에 들어가기 때문이다. 解行發心은 十廻向에 있지만 겸하여 十行을 취하고…… 證發心은 위치가 初地 이상에서 十地에 이르기까지이다.¹⁰⁹⁾

103) 龍樹造, 十住毘婆沙論 卷5 易行品 5, 大正 26·41·a~b.

104) 無着, 攝大乘論 卷下, 大正 31·151·a.

105) 上揭書 卷中, 大正 31·141·a.

106) 世親, 無量壽經優波提舍, 大正 26·231·b.

107) 上揭書, 26·232·b.

108) 起信論疏記會本 卷5, 韓佛 1·775~776·b(論).

109) 上揭書 卷5, 1·775·a~b(疏), “信成就發心者 位在十住 兼取十信. 十信位中 修習信心 信心成就 發決定心 即入十住故 名信成就發心也. 解行發心者 在十廻向 兼取十行. 十行位中 能解法空 隨順法界 修六度行. 六度行純熟 發廻向心 入向位故 言解行發心也. 證發心者 位在初地以上 乃至十地. 依前二重相似發心 證得法身發真心也.”

3종 發心中 信成就發心(不定趣衆生)은 제일 낮은 단계이지만 그것 또한 쉬운 일이 아니다. 따라서 기신론은 마음을 바로 決定하지 못한 사람들(未入正定衆生)을 위해 다시 四信(眞如·佛·法·僧에 대한)을 일으켜 五門(施·戒·忍·進·止觀)을 修行할 것(修行信心分)을 권하고 있다.¹¹⁰⁾ 그래도 初學者 중에는 信心의 成就가 어려움을 느껴 退轉코자 하는 사람이 발생한다. 따라서 기신론은 다시 그런 사람들에게 “西方極樂世界阿彌陀佛을 專念할 것을 권하고 있다.”¹¹¹⁾ 이로써 기신론도 淨土사상을 導入하고 있음을 알겠는데 이런 견해에 의하면 淨土는 十解이상 ‘正定趣의 所居處’¹¹²⁾가 된다. 中觀이나 唯識의 淨土觀에 비할 때 위치가 훨씬 낮아진 것이라고 할 수 있다.

元曉의 淨土사상은 이상과 같은 기신론의 설을 기초로 하고 있다. 먼저 淨土는 器世間과 衆生世間이 淸淨한 것을 가리키는데〈淨不淨門〉그런 淨土에 들어감에 다음과 같은 四門이 있다 한다.¹¹³⁾

- ① 圓滿門〈因與果相對門〉……오직 如來만이 들어감. 本業經에 설해짐〈仁王經에 설해짐〉
- ② 一向門〈一向與不一向相對門〉……八地이상 보살만이 들어감. 攝大乘論에 설해짐.
- ③ 純淨門〈純與雜相對門〉……第三地(初歡喜地) 이상 보살만이 들어감. 解深密經에 설해짐〈瑜伽論〉
- ④ 正定趣門〈正定與非定相對門〉……오직 無退者(正定趣)만이 들어감. 無量壽經에 설해짐.

그중 ④正定趣門이 기신론의 淨土觀에 해당됨을 알 수 있다.

그런 뒤 원효는 淨土에의 往生因을 밝혀주고 있는데 그것에는 正因과 助因의 둘이 있다. 正因은 ‘無上菩提心を 發하는 것’이고, 發心에는 隨事發心과 順理發心の 둘이 있다.¹¹⁴⁾ 전자는 “退轉할 가능성이 있고 不定性인도 일으킬 수 있지만, 후자는 退轉함이 없고 菩薩種姓人이라야 일으킬 수 있다.”¹¹⁵⁾ 기신론의 3종 發心中 信成就發心과 修行發心に 각각 대응된다고 할 것이다.

다음, 助因에는 여러 가지가 있지만 대표적인 것은 “彌陀를 十念만 해도 往生한다.”는 그 十念이라 할 수 있다. 그러나 이 十念 또한 經典마다 뜻이 다르므로, 원효는 크게 顯了義와 隱密義의 두 뜻으로 갈라, 후자는 彌勒發問經에 설해진 十念說로 初地 이상 보살만이 具足할 수 있어 상기 四門중 제③純淨門에 해당되며¹¹⁶⁾, 전자는 觀無量壽經에 설해진 十念說로서 제④正定趣門에 해당된다고 한다.¹¹⁷⁾ 無量壽經(阿彌陀經 포함)의 下

110) 同書 卷 6, 1·760·a~788·a(論).

111) 同書 卷 6, 1·788·b(論).

112) 元曉撰, 無量壽經宗要, 韓佛 1·554·c.

113) 元曉述, 佛說阿彌陀經疏, 韓佛 1·563·a~b. 同一한 내용이 元曉의 無量壽經疏(韓佛 1·554·a~c)에는 더욱 仔細히 설해지고 있지만 번거로우므로 그것을 要約한 彌陀經疏의 것을 이곳에 제시한다. < > 括號 속은 無量壽經宗要의 서술임.

114) 元曉撰, 無量壽經宗要, 韓佛 1·558·a.

115) 上揭書, b.

116) 同書, 1·558·c.

117) 同書, 1·559·a.

輩十念說은 위의 두 뜻(顯了·隱密)을 모두 갖춘 것으로서¹¹⁸⁾ 그런 점에서 원효는 淨土 관계 經典 중 특히 그것을 중요시하고 있다. “大小乘을 普容하고 凡聖을 兼引하여 勝處에 並生하고 大道를 同趣케 하기 때문이다.”¹¹⁹⁾ 그러나 無量壽經에 실해진 純淨門의 淨土에는 大乘보살만이 아니라 二乘과 심지어는 四疑凡夫까지 존재하여 正定趣란 어떤 것이며 어느 位에서 正定趣에 들어가게 되는지가 모호하다. 따라서 원효는 “決定적으로 退墮하여 善根을 끊는 일이 없는 것을 正定趣라 한다.”¹²⁰⁾고 단정하고, 그것에 들어가는 位를 다음과 같이 밝히고 있다. 瑜伽論의 五種姓說에 의하면 “不定種姓人(二乘과 菩薩)이 大乘에 直向·趣入하여 種姓位에 이르는 것을 正定이라 한다.”¹²¹⁾ 起信論의 三種發心說에 의하면 “信成就發心이 正定趣에 들어감이니 그 위치는 十解初發心住이다.”¹²²⁾ 그러나 “如來菩薩種姓을 가진 사람이라면 大乘에 趣入할 때 벌써 不退를 얻으므로 十信位에서도 正定趣에 들어간다.”¹²³⁾ 이런 원효의 해석은 마침내는 기신론에 돌아간 것으로 이런 점에서 그의 淨土사상은 기신론 철학의 延長이라고 할만하다.

3) 智儼의 淨土思想

이상과 같이 淨土사상을 수용한다고 해도 학자마다 受容하는 角度가 다른 것이다. 따라서 義湘이 浮石寺에 彌陀를 모신 것은 분명히 일반 민중을 意識한 것이지만, 어떤 각도에서 淨土思想을 수용하고 있는가를 생각해 보지 않을 수 없다. 그러나 이 문제 규명은 현재 어려운 상황에 있다. 의상의 阿彌陀義記 1권을 비롯한 관계저술이 거의 모두 없어졌기 때문이다. 法界圖에는 정토관계 언급이 한마디도 없는 것이다. 그렇다면 현상황에서 취할 수 있는 유일한 길은 智儼의 저술(搜玄·孔目·問答)에서 淨土사상이 어떻게 受容되고 있는가를 살펴보는 방법 밖에 없다.

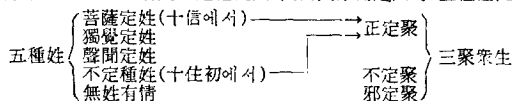
지엄의 정토사상이 가장 체계적으로 서술된 곳은 孔目章 권 4 ‘壽命品內往生義’¹²⁴⁾라 할 수 있다. 화엄경(권 29) 제26 壽命品은 娑婆世界 釋迦牟尼佛刹로부터 安樂世界 阿彌陀佛刹에 이르고, 그로부터 다시 100萬 阿僧祇 世界를 차례로 거쳐 최후에 勝蓮華世界 賢首佛刹에 이르고 있다. 그리하여 그 현수불찰에 普賢보살 등 諸大보살이 充滿해

118) 同書, 1·559·a, “今此兩卷經說十念 具此隱密顯了二義.”

119) 同書, 1·554·c, “今此經說無量壽國 就第四門說爲淨土 所以然者 爲欲普容大小 兼引凡聖 並生勝處 同趣大道故.”

120) 同書, 1·559·c, “依何等義名正定趣. 決定不退墮斷善根 如是名爲正定趣義.”

121) 同書, 1·560·a, “若是不定種姓人 直向大乘而趣入時 至種姓位 方爲正定.”



122) 同書, 1·560·a~b.

123) 同書, 1·560·b, “若其本來菩薩種性 直向大乘而趣入者 始趣入時 永得不退 不由業力墮於惡趣. 依此而言 入十信位 便得不退 不同前說 不定性人.”

124) 大正 45·576·c~578·a.

있다는 내용이다.¹²⁵⁾ 따라서 淨土教說과는 별로 관계가 없다. 그럼에도 불구하고 지엄이 이곳에서 정토사상을 논하는 것은 娑婆 다음에 安樂國이 나오기 때문인지 모르겠다. 어떠한 지엄의 淨土觀이 ① 往生義 ② 往生所信境 ③ 往生因緣 ④ 往生驗生法 ⑤ 往生業行 ⑥ 往生人位分齊 ⑦ 往生業行廻轉不同的 7門에 걸쳐 상설되고 있는 것이다.

그 내용을 간략히 소개해 보면, 첫째로 往生을 설하는 뜻은 娑婆世界의 中下濡根이 退轉하기 쉬우므로 이를 이끌기 위한 것으로 ‘往生處는 西方과 彌勒處의 두 곳’이 있다 한다. 전자는 煩惱를 끊고자 하는 자를 위한 것이고, 후자는 그렇지 않는 자를 위한 것이다.¹²⁶⁾ 지엄도 彌陀淨土와 彌勒兜率의 두 가지 往生處를 인정하고 있었음을 알 수 있다.

둘째로, 그런 往生에 있어서 믿음의 대상(所信境)이 되는 것은 阿彌陀佛國이지만 一乘과 三乘에 차이가 있다. 三乘에 의하면 西方淨土는 實報處로서 ① 法性土(眞如), ② 事淨土(衆寶所成), ③ 實報土(理行所成), ④ 化淨土(化現諸方所有淨土)의 4土로 나뉜다.¹²⁷⁾ 그러나 一乘에 의하면 “阿彌陀土는 世界海에 소속된다. 왜 그러냐면 初機를 가까이 이끌어 信敎의 境界를 만들고자 함이오 眞實한 佛國은 圓融하여 不可說이기 때문이다.”¹²⁸⁾ 다시 말하면 一乘의 淨土는 “오직 世界海(可說)와 國土海(不可說) 둘 뿐인데 彌陀淨土는 그중 전자에 속한다.”¹²⁹⁾는 것이다. 그러한 世界海는 복잡한 구조를 띠고 있지만¹³⁰⁾, 彌陀淨土는 우리 娑婆世界와 가장 가까운 곳에 있다. 화엄경 壽命品에 安樂國은 娑婆世界 直後에 나열되어 있기 때문이다.

셋째로, 往生의 因緣에 대해서도 三乘에서는 복잡하게 설하고 있지만(五因惑五果等), “圓敎에서는 一切가 因이니 모든 敎는 다 往生을 이루기 때문이다.”¹³¹⁾ 한다. 넷째, 往生의 驗生法도 모든 것을 다 인정한다. 道場에 彌陀像을 모셔 念佛·懺悔·十六觀을 행하는 것을 비롯하여, 심지어는 盂蘭盆法·灌頂法·追善供養法 등이 다 往生의 驗生法이라는 것이다.¹³²⁾ 다섯째, 往生의 業行 또한 ‘正·助’ 一切業行이 다 往生의 業行이 된다고 한다.¹³³⁾

여섯째, 淨土에는 어떤 位의 사람이 가는가? 이 문제에 대해 지엄은 다음과 같이 답하고 있다. “十解 이전 信位에서 十善業으로 바로 修行하는 자가 이 敎家の 직접적인 대상(正所爲位)이 된다. 왜 그러냐면 이 位에서는 防退失·退滅·廢退의 三退가 있

125) 華嚴經(六十卷本) 卷 29, 大正 9·589·c.

126) 智儼集, 孔目章 卷 4 壽命品內明往生義, 大正 45·576·c.

127) 上揭書(括號內는 同書 卷 1 十種淨土章의 설명임, 大正 45·541·a).

128) 同處, “若依一乘 阿彌陀土 屬世界海攝. 何以故. 爲近引初機 成信敎境. 眞實佛國 圓融不可說故.”

129) 搜玄記 卷 1 下, 大正 35·23·b, “凡依三乘淨土有四種. 一性 二報 三事 四化可知. 若依此部一乘 但有二種 謂世界海及國土海’或十種如下釋夷說.”(釋夷門의 十世界는 同書 卷 1 下, 大正 35·24·b 參照).

130) 孔目章 卷 1 說分文內淨土因緣文初十世界章, 大正 45·539·a~b 參照할 것.

131) 孔目章 卷 4 壽命內往生義, 大正 45·577·a.

132) 上揭書, a~b.

133) 同書, b.

지만 十解 이상에서는 그것이 없기 때문이다. 이 설은 終敎에 의한 것이지만, 初敎에 의하면 十廻向 이하가 그 대상(所爲)이 된다. 十廻向 이후에 不退를 얻는다고 하기 때문이다.¹³⁴⁾ 그렇다면 頓敎와 圓敎에서는 어떤가? 이에 대해 지엄은 다음과 같이 답하고 있다.

若約頓敎及圓敎 在信位終心自分已還 是所爲位. 頓敎及圓敎 雖無相遲疾異 而約終敎辯 其見聞約成多少 仍理自不同 宜可準知.¹³⁵⁾

頓敎 및 圓敎에 의하면, 信位 終心の 自分 이후가 대상(所爲位)이 된다는 것으로 終敎와 크게 다른 바는 없지만 이치에 차이가 있다는 것이다.

끝으로 淨土에 往生한 후 廻轉하여 利他行을 일으키는 문제에 대해 지엄은 다음과 같이 말하고 있다. 別時意 등의 설이 있지만, 어떻게 “西方에 생하여 不退를 얻게 하는 것으로써 大宗을 삼는다. 그 이후는 展轉增勝하여 無邊佛土에 생하고 普賢界에 이르러 저 蓮華藏世界海에 다시 來入하여 起化의 用을 이루나니 이것은 ‘極終入宅’의 말에 의한 것이다.”¹³⁶⁾ 觀無量壽經에도 “還至本國하여 無量百千陀羅尼門을 얻는다.”는 말이 있지만, 이것은 ‘初始近至’의 말이며, 往生論(世親撰)에도 五門의 第5는 廻向門(園林遊戲門)이 되어 그런 뜻을 示唆하고 있다고 한다.¹³⁷⁾

이상이 孔目章 권 4 ‘壽命品內 明往生義’의 내용(7門)을 대강 소개한 것이다. 지엄 또한 淨土사상을 受容하고 있음을 알겠는데 그는 入寂時에도 門人에게 다음과 같이 말하고 있다. “이제 잠시 淨方에 갔다가 뒤에 蓮華藏世界에 놀리니 너희들도 나를 따라 뜻을 함께 하라.”¹³⁸⁾ 그러나 정토사상을 受容하는 각도에 있어서는 中觀이나 唯識(三乘 初敎)과 크게 다르고, 기신론(終敎)이나 원효와도 완전히 일치하고 있는 것은 아니다. 華嚴學적인 해석이 끊임없이 작용하고 있기 때문이다. 따라서 ‘華嚴적인 受容’이라고 해야 한다. 그러나 淨土의 경계와 往生人의 위치를 낮출대로 낮춘 것은 기신론이나 원효와 입장을 함께 한다고 할 수 있다.

4) 義湘의 彌陀·觀音觀

의상의 현존 저술에서 淨土에 관한 체계적인 저술은 찾을 수 없지만 그에게 정토 신앙이 있었다면 상기 지엄의 견해와 크게 다르다고 볼 수는 없을 것이다. 그렇다면 그런 지엄의 정토사상을 背景으로 이제 그가 浮石寺에 無量壽佛을 모시고, 東海 洛山 白花道場에 觀音을 모셨다는 사실을 되돌아 보자. 어떤 의미를 찾을 수 있는가.

134) 同書, b.

135) 同處.

136) 同書 c, “準現生中一生所作相續大善根多少等者 卽爲正因. 非別時意, 降斯已下 是別時意. 令生西方 至彼得不退. 雖有前後 仍取不退 以爲大宗. 從此已後 展轉增勝 生無邊佛土 至普賢界 還來入彼蓮華藏世界海 成起化之用 此據極終入宅之言.”

137) 同書, 577·c~578·a.

138) 華嚴經傳記 卷 3 智嚴傳, 大正 51·163·c.

지엄의 淨土觀에 의하면, 退轉이 있는 것은 穢土(信位)요 退轉이 없는 곳이 淨土(十住 이후)이다. 원효에 의하면 發心 이전은 娑婆世界요, 發心 이후가 極樂世界이다. 娑婆의 教主는 釋迦요, 淨土의 教主는 彌陀이다. 生死輪廻의 괴로움을 받고 있는 중생이 이곳을 떠나 往生을 바래야 할 세계는 어디일까? 煩惱(惑)를 끊지않는 사람에게 彌勒佛의 兜率天일 수 밖에 없고, 煩惱를 끊고자 하는 사람에게는 彌陀의 西方淨土일 수 밖에 없다. 釋迦는 너무 가깝고, 盧舍那는 너무 멀리 있기 때문이다.

뿐만 아니라 화엄사상에 의하면, 淨土의 最初에 있는 彌陀와 最後에 있는 舍那는 相入·相即의 관계를 갖는다. 따라서 彌陀 속에 舍那가 있고 舍那 속에 彌陀가 있다. 彌陀가 곧 舍那요, 舍那가 곧 彌陀이다. 義湘의 法性偈 제15句 “初發心時便正覺”은 이런 뜻에 잘 상응한다. 初發心은 彌陀요 正覺은 舍那이니, 初發心時便正覺은 彌陀 곧 舍那라는 뜻이 되기 때문이다.

彌陀와 舍那가 이렇게 相入·相即한다면, 浮石寺 本尊으로 彌陀를 모셔도 좋고, 舍那를 모셔도 좋다. 그러나 浮石寺라는 道場이 지나야 할 存在意義는 무엇인가? 중생의 修行方便을 위해 있는 것이지 부처를 위해 있는 것은 아니다. 이것이 명백한 사실이라면 그곳에 어떤 부처가 있어야 할까는 이제 더 이상 물을 필요가 없다. 오직 彌陀일 수밖에 없는 것이다. 因分(彌陀)可說이요, 果分(舍那) 不可說이므로 舍那가 衆生의 見聞處에 나와서는 안되는 것이다. 의상이 浮石寺 本尊으로 彌陀를 모신 것은 이런 화엄적인 淨土觀에 입각한 것이 아닐까?

그런 성격의 彌陀는 三乘의 彌陀가 아니라, 一乘의 彌陀이다. 따라서 그런 뜻에 특별한 象徵적 表現을 주어야 할 것이다. 의상은 이 문제를 다시 어떻게 해결하고 있는가. 浮石寺 圓融國師碑(高麗 文宗 8年 세움, 1054)에 다음과 같은 말이 전해지고 있다.

是寺者 義湘師遊方西華 傳姓智儼後 還而所創也. 像殿內唯造阿彌陀佛像 無補處 亦不立影塔. 弟子問之 相師曰 師智儼云 一乘阿彌陀無入涅槃 以十方淨土爲體 無生滅相. 故華嚴經入法界品云 或見阿彌陀觀世音菩薩灌頂授記者 充諸法界 補處補闕也. 佛不涅槃無有闕時故 □□補處不立影塔. 此一乘深旨也. 儼師以此傳相師 相師傳法嗣 鑿于國師.¹³⁹⁾

像殿에 오직 彌陀佛만 모시고 補處보살이나 影塔은 세우지 않았다는 것이다. 一乘의 彌陀는 十方淨土로 體를 삼아 涅槃함이 없기 때문이다. 浮石碑가 세워진 것은 高麗 文宗 8年(1054)이고, 현 佛像 또한 고려 中期 작품으로 추정되고 있다. 따라서 현재의 佛像이나 가람구조를 갖고 창건 당시의 모습이라고 보기는 어렵다. 그러나 碑가 ‘傳聞’을 記錄하고 있는 데서 창건 때부터 그런 양상을 띠었을 것으로 봐도 좋을 것이다. 그렇다면 의상은 이상과 같은 양식적 특징을 一乘彌陀에 부여한 것이라 할 수 있다.

139) 金石總覽 卷上, p.271.

一乘의 견지에서 彌陀의 성격이 이렇게 달라짐이 있다면 彌陀를 脇侍하는 觀音과 勢至의 성격도 달라질 수밖에 없다. 화엄경(권 29) 제27菩薩住處品¹⁴⁰⁾에는 娑婆世界의 各方에 文殊를 비롯한 보살들의 住處가 있음을 설하고, 同經(卷 51) 제34 入法界品에는 觀世音보살(제28 善知識)이 光明山에 머물며 ‘大悲法門光明의 行’을 설하고 있음을 말하고 있다.¹⁴¹⁾ 의상이 浮石寺 彌陀에 脇侍보살을 두지 않고, 東海 洛山에 白花道場을 연 것은 화엄경의 이런 菩薩觀에 입각한 것으로 봐야 하지 않을까? ‘光明山’은 新譯(699 譯)에 ‘補恒洛迦’(potalaka)山으로 되어 있어¹⁴²⁾ ‘洛山’에 통하며 인도의 觀音道場인 補恒洛迦山(東海邊)엔 小白花가 많이 피어 있어 ‘白花道場’이라는 이름에 상응하는 것이다.

그러나 화엄경 80 卷本의 新譯이 이루어진 것은 唐 聖曆 2년(699)이므로 의상(702 入寂)이 ‘補恒洛迦’라는 말을 어떻게 채용할 수 있었을까 문제가 된다. 그러나 대승불교가 행해지는 곳은 인도이건 중국이건 그 밖에 어디이건 일찍부터 觀音신앙이 널리 행해지고, 그런 신앙에 입각해서 觀音道場이나 관음의 眞身住處가 설정되는 것은 자연스러운 일이다. 의상이 중국에 있는 동안 화엄경의 新譯은 나오지 않았다고 하더라도 인도의 補恒洛迦 觀音道場에 대한 소식에 접했을 가능성은 없지 않은 것이다.¹⁴³⁾

어떻든 그 문제에 관해서는 속단을 보류하지만 의상이 觀音에 대해서도 ‘華嚴적인 受容’을 꾀했을 것은 충분히 예상할 수 있다. 그가 못했다면 그를 계승한 다음 代에서라도 할 수 밖에 없는 일이다. 東海 洛山 白花道場은 정히 그런 작업이 실제로 이루어진 것을 立證하는 것이다. 白花道場發願文 또한 觀音신앙의 그런 ‘華嚴적 受容’의 뜻을 잘 표현하고 있다. 총 19 張 가운데서 제 5·제 7 張이 缺落하여 文脈이 끊어지고 있지만 다음과 같은 귀절을 보자.

稽首歸依觀彼本師觀音大聖大圓鏡智 亦觀弟子性淨本覺(제 5 張 缺落). ……所有本師水月莊嚴無盡相好 亦有弟子空花身相有漏形骸 依正淨穢苦樂不同(제 7 張 缺落). ……今以觀音鏡中弟子之身 歸命頂禮弟子鏡中觀音大聖 發誠願語冀蒙加被.¹⁴⁴⁾

觀音(無盡相好·淨·樂)과 弟子(有漏形骸·穢·苦)가 서로 다르지만, 관음의 大圓鏡智와 제자의 性淨本覺은 서로 통한다. ‘緣起相由 法性融通’의 표현이다. 그런 觀音의 거울(大圓鏡智) 속에 있는 弟子의 몸으로 제자의 거울(性淨本覺) 속에 있는 관음에게 歸命한다는 것이니, ‘感應道交’의 관음신앙에 화엄의 相入·相即의 이론을 적용하므로써 지극한 신앙의 極致가 표출되고 있는 것이다.

140) 大正 9·589·c~590·a.

141) 大正 9·718·a~b.

142) 華嚴經(八十卷本) 卷 68, 大正 10·366·c, “於此南方有山名補恒洛迦 彼有菩薩 名觀自在.”

143) 補陀洛迦山傳題辭, 大正 51·1135·b. “始自唐朝 梵僧來觀神變 而補陀洛迦山之名(華言小白華) 遂傳焉.”

144) 體元集, 白花道場發願文略解, 韓佛 6·571·a~573·c(本文).

이상과 같이 생각해 볼 때 浮石寺에 彌陀가, 洛山에 觀音이 모셔진 것은 그럴 수밖에 없는 당연한 일이라 하겠다. 그런 義湘의 淨土신앙 수용은 화엄사상에 입각한 것으로 원효의 정토사상에 통하지만, 瑜伽系의 입장과는 크게 다른 것이다. 瑜伽系가 淨土를 부처의 受用土로 높이고 있는 데에 대해서¹⁴⁵⁾ 원효와 의상은 그것을 ‘發心·不退’의 경계로 한없이 낮추고 있기 때문이다. 淨土의 이런 下位 조정은 瑜伽系에 계승되고 있는 彌勒兜率 신앙 보다도 오히려 淨土往生을 더 쉬운 것으로 만든 감이 없지 않다. 신라의 淨土신앙은 彌勒과 彌陀의 두 가지 흐름이 주가 되고 있는데, 그중 후자는 원효의 ‘이론적 저술’과 의상의 그런 ‘실제적 실천’을 통해 커다란 영향을 받게 된 것이 아닐런지.

V. 華嚴學의 隆盛과 그 影響

1. 義湘 華嚴學의 繼承

1) 義湘門下 十大德의 檢討

元曉의 화엄사상은 智儼→義湘→法藏으로 이어진 화엄사상과 약간 다른 입장을 취하고 있다. 전자가 起信論을 통해 華嚴經의 普法를 이해한 것이라면, 후자는 十地經論을 통해 華嚴經의 玄法을 探索한 것이기 때문이다. 따라서 신라 中代의 초기 화엄사상은 그 두 계통이 있었다고 規定하지 않을 수 없고 동시에 그들이 어떤 관계를 갖게 되는가를 살펴볼 필요가 있다. 이런 견지에서 먼저 義湘系 화엄학의 계승관계를 찾아보고 그에 맞서는 다른 계통이 있었는가를 살펴보고자 한다.

義湘의 화엄학을 계승한 門下大德들을 言及하고 있는 史料는 현재 다음과 같은 3傳이 있는데, 내용이 서로 다르다.

- ① 三國遺事 卷4 義湘傳敎<韓佛 6·349·b>……悟眞·智通·表訓·眞定·眞藏·道融·良圓·相源·能仁·義寂 등(十大德 皆聖).
- ② 宋高僧傳 卷4 義湘傳(大正 50·729·b)……智通·表訓·梵體·道身 등 數人(登堂觀奧者).
- ③ 崔致遠撰 法藏和尚傳(大正 50·285·a)……眞定·相圓·亮元·表訓(門弟四英).

3傳에 다같이 이름이 보이는 것은 表訓뿐이고, 眞定·良圓(亮元)·相源(相元)은 ①②傳에만, 悟眞·眞藏·道融·能仁·義寂은 ①傳에만, 梵體·道身은 ②傳에만 보인다. 따라서 ①傳에 보이는 이름만을 갖고 義湘門下 十大德이라고 보기는 어려워 기타의

145) 그러나 당시의 新羅 唯識家가 전부 無着의 淨土觀(受用土說·別時意趣說等)에 따랐던 것은 아닌듯 하다. 가령 懷輿은 唯識家이지만, 正定聚의 位를 매우 낮추고 있다(安啓賢, 元曉의 彌陀淨土往生思想, 歷史學報 21輯. p.29).

자료를 통해 이점부터 생각해 보지 않을 수 없다.

義湘系 화엄의 계승관계를 보여주는 史料는 상기 3傳외에 다시 均如의 諸記(法界圖十句章·旨歸章·三寶章·教分記)와 著者미상의 法界圖記叢髓錄이 있다. 思想적인 면에서는 오히려 이 자료들이 훨씬 중요하다고 하지 않을 수 없다. 義湘系 화엄학을 집중적으로 천착한 신라 學僧들의 학설이 풍부하게 언급되고 있기 때문이다. 따라서 이들을 통해 義湘系 화엄학의 人的인 系譜를 추구하여 그 계통에서 어떤 특징적인 사상이 전개되고 있는가를 살펴볼 수 있는데 이 방법으로 人的 系譜를 밝힌 논문으로 金相鉉교수의 ‘新羅華嚴學僧의 系譜와 그 活動’이 있다.¹⁴⁶⁾ 그 내용을 간단히 소개하면 다음과 같다.

- ① 表訓……文武王 14年(674) 眞定 등 10餘德과 함께 皇福寺에서 義湘으로부터 法界圖印을 受講하고 ‘五觀釋’을 지어 바쳤다.¹⁴⁷⁾ 뒤에도 同寺에서 大正角干에게 ‘三本定’을 敎示하고¹⁴⁸⁾ 金大成이 佛國寺를 짓자 그곳에 住錫하고¹⁴⁹⁾ 景德王의 청으로 天帝에게 빌어 嗣子(惠恭王)를 얻게 해줌.¹⁵⁰⁾ 興輪寺 金堂十聖의 1人으로 봉안됨.¹⁵¹⁾
- ② 眞定……老母와 함께 가난하게 살다가 太白山 義湘아래 出家하여 3년뒤 母喪을 당함.¹⁵²⁾ 義湘은 그를 위해 小白山 錐洞에 무리 3,000을 모아놓고 90일간 華嚴大典을 강의했고¹⁵³⁾ 太白山 大蘆房에서 ‘十佛 보는법’을 설할 때도 眞定은 智通과 함께 그곳에 있다.¹⁵⁴⁾ (그런데 文武王 14년(674) 皇福寺 법회에도 表訓 등과 함께 眞定の 이름이 보인다는 것은,¹⁵⁵⁾ 年代상에 문제가 느껴지지 않을 수 없다).¹⁵⁶⁾
- ③ 智通……伊亮公의 家奴였으며 文武王 1년(661) 7세의 몸으로 靈鷲山 朗智에게 出家하고 뒤에 義湘문하로 들어갔다.¹⁵⁷⁾ 상술한 小白山 錐洞 90일 법회에 참석하여 그 내용을 筆錄한 錐洞記(錐穴問答·智通記·智通問答·要義問答 등으로 불림) 2卷(失)을 남기고,¹⁵⁸⁾ 太白山 大蘆房 법회에도 이름이 보인다. 다시 浮石山 40日 법회에 相元 등과 함께 참석하여 義湘이 물은 ‘一乘十地’에 답하고,¹⁵⁹⁾ 太白山 彌理窟에서 華嚴觀을 닦다가 큰 돼지가 穴門앞을 지나는 것을 보고 깨친 바 있어 義湘으로부터 法界圖印을 傳授받았다.¹⁶⁰⁾
- ④ 常元(또는 相元·相円·相源)……상기 浮石山 40日 법회에 이름이 보이고, 義湘·眞定 등에 질문한 내용이 소개되어 있다.¹⁶¹⁾ (뒤에 다시 論함).

146) 金相鉉, 新羅華嚴學僧의 系譜와 그 活動, 新羅文化(東國大 新羅文化研究所, 1984), 제 2집.

147) 法界圖記叢髓錄 卷上 1, 韓佛 6·775·b~776·a.

148) 十句章圓通記 卷下, 韓佛 4·63·a~b.

149) 三國遺事 卷5, 大城孝二世父母, 韓佛 6·368·a.

150) 上揭書 卷2, 景德王忠談師表訓大德, 6·292·a.

151) 同卷 3, 東京興輪寺金堂十聖, 6·318·b.

152) 同卷 5, 眞定師孝善雙美, 6·367·b.

153) 上同.

154) 法界圖記叢髓錄 卷下 2, 韓佛 6·834·c.

155) 上揭書 卷上 1, 6·775·b~776·a.

156) 金相鉉 前掲論文 p. 50.

157) 三國遺事 卷5, 朗智乘雲普賢樹, 韓佛 6·363·b~c.

158) 宋高僧傳 卷4, 義湘傳, 大正 50·729·c; 遺事 卷5, 眞定師孝善雙美, 韓佛 6·367·b.

159) 法界圖記叢髓錄 卷上 2, 韓佛 6·809·a.

160) 均如, 旨歸章圓通鈔 卷下, 韓佛 4·139·c.

161) 十句章圓通記 卷上, 韓佛 4·49·a(義湘에게); 叢髓錄 卷上 1, 6·777·a(眞定에게)

- ⑤ 悟眞……新經(八十卷本華嚴經, 695~699譯)의 品數가 39品으로 된 이유를 唐 了源和尚에게 書信으로 묻고 있다.¹⁶²⁾ 建中 2년(781) 惠果로부터 受法하고 貞元 5년(789) 中天竺國에 건너간 신라 密敎僧 悟眞과는 同名異人이다.¹⁶³⁾
- ⑥ 良円(또는 亮元)……道申章(法界圖記叢髓錄에 引用된것)¹⁶⁴⁾과 法界圖圓通記¹⁶⁵⁾등에 그의 學解가 引用되어 있다.
- ⑦ 道身……遺事 卷 4, 義湘傳의 ‘徒弟十大德’과 法藏和尚傳의 ‘門弟四英’에도 이름이 올라 있지 않다. 그러나 그의 저술로 보이는 道身章(또는 一乘問答)은 宋高僧 卷上 義湘傳과 義天의 敎藏總錄¹⁶⁶⁾에 올라 있으며, 均如의 저술에 40여회, 法界圖記叢髓錄에 10여회 인용되어 있을 정도로 매우 중요하다.
- ⑧ 眞藏·⑨ 道融·⑩ 能仁 등은 遺事 卷 4, 義湘傳에 이름이 보이지만 상술한 자료에 전혀 언급됨이 없다.¹⁶⁷⁾
- ⑪ 梵體……宋高僧傳 卷 4 義湘傳에 보이지만, 義湘의 ‘直弟子’라 하기 어렵고 ‘9세기 전반에 浮石寺에서 활동했던 인물’로 보인다.¹⁶⁸⁾
- ⑫ 義寂……義寂 또한 遺事 卷 4 義湘傳敎에 十大德의 1人으로 올라 있지만, 그의 저술 목록을 볼 때 ‘華嚴僧이 아니라 法相學人이라’ 함이 좋을 것이다.¹⁶⁹⁾(뒤에 再論함).

이상이 金相鉉교수의 所論을 간추려 소개한 것이다. 필자 또한 동일한 방법으로 연구를 진행시켰지만 더 이상 보탬 말이 없다.

2) 神琳과 그 法系

이상과 같은 義湘의 弟子 밑에는 다시 많은 徒衆이 모여들어 代를 이어 갔음에 틀림없다. 그러나 오늘날 그 學系를 자세히 알 수 없음은 물론이다. 다만 그중 相元 아래서 ‘→神琳→法融(→梵體→潤玄)·順應(→利貞)’ 등으로 이어진 學統이 이루어져 뒤에 義湘系를 主導했던 것이 아닐까 느껴진다. 우선 相元과 神琳의 관계부터 살펴 보자.

數分記圓通鈔(권 5)에 인용된 道申章속에 常元이 同敎와 別敎의 斷惑문제에 대해 묻고 있지만,¹⁷⁰⁾ 누구에게 묻고 있는지 미상하다. 그러나 法界圖記叢髓錄(권 1)에 引用된 古記에는 다음과 같은 내용이 소개되어 있다.

又月瑜寺舍神琳德云 昔相元師問眞定師云 無住故無住耶 有住而無住耶. 答二並不是. 問若爾云何無住耶. 答唯是令住故云無住耳.¹⁷¹⁾

162) 法界圖圓通鈔 卷上 4·120·a.

163) 金相鉉 前揭論文 p. 53.

164) 叢髓錄 卷上 1, 4·116·a.

165) 法界圖圓通記 卷上 4·7·b~c.

166) 義天集 敎藏總錄 卷 1, 韓佛 4·682·a.

167) 金相鉉 前揭論文 p. 54.

168) 同論 p. 54.

169) 上同.

170) 均如 華嚴譯敎數分記圓通鈔 卷 5, 韓佛 4·389·c.

171) 叢髓錄 卷上 1, 韓佛 6·777·a.

相元이 眞定에게 無住의 뜻을 묻고 있다. 그리고 이 문답을 전하고 있는 것은 神琳이오, 神琳은 그것을 다시 月瑜寺 法會에서 자기 제자들에게 소개하고 있는 것이다.

十句章圓通記(卷上)에는 다시 다음과 같은 문답이 보인다.

融問琳德 何故一中十盡 十中一不盡耶……琳德歎曰 此乃昔相元師 於相德前所問之義也. 汝今亦問. 歎已答言 一中十之一者……¹⁷²⁾

法融이 神琳에게 數十錢法의 ‘盡·不盡’의 뜻을 묻자 이에 대해 神琳이 옛날에 相元師가 동일한 질문을 義湘에게 묻는 일이 있음을 想起하고 너 또한 똑같은 질문을 나에게 하고 있다고 感歎하고 있는 것이다. 相元의 質問이 이렇게 神琳의 傳言을 통해 소개되고 있는 것은, 그 두 사람 사이에 밀접한 관계, 다시말하면 ‘가까이 모셨던’ 관계가 있었던 것을 示唆한다. 뿐만아니라 그러한 相元의 뜻을 다시 神琳이 자기 제자들에게 전해주는 형식을 띠고 있어 일종의 師資相承을 방불케 하는 것이다.

法界圖記叢髓錄(卷上 2)에는 神琳이 相元으로부터 義湘의 뜻을 傳授받는 예도 보여주고 있다. 他師들이 세운 ‘圓滿佛·隨分佛’의 뜻을 神琳이 相元에게 묻자 相元은 “그것은 다같이 和尚(義湘)의 뜻이 아니라”고 일러주고 “一乘은 어떤 位를 따라도, 成佛할 때 分滿二義를 具足한다.”¹⁷³⁾고 전해주고 있다. 同書에는 곧이어 神琳이 大乘岡公·融順和尚(唐)등에도 질문을 하고 있지만, 이것과는 성격이 다르다. 義湘의 뜻을 傳授하는 형식이 아니기 때문이다.

浮石山 40일 법회에서 義湘은 다음과 같은 질문을 던진 일이 있다. “一乘의 十地는 橫인가 豎인가.”¹⁷⁴⁾ 이때 相元과 智通등은 자기들이 이미 和尚의 뜻을 얻었다고 하여 법회를 마치자 頌解한 바를 스승께 아뢰는 일이 있다. 이에 대해 의상은 다음과 같이 평하고 있다. “두 사람 모두 얻지 못했다. 一乘의 十地란 寂滅道場에서 처음으로 正覺을 이룬 부처의 마음에 의해 보는 것이다.”¹⁷⁵⁾ 그런데 이 문제를 뒤에 깊이 파헤쳐 그 뜻을 설하고 있는 것도 神琳이다. 同書에 곧이어 神琳의 설이 길게 引用된 뒤 “和尚之意, 應知爾耳”¹⁷⁶⁾라고 맺어져 있는 것이다.

이상 몇가지 예를 들어 보았지만 이것만으로도 神琳은 義湘의 門下 相元과 매우 밀접한 관계가 있다는 것을 인정할 수 있다. 相元에 대한 언급이 거의 모두 神琳의 말을 통해 전해지고 있기 때문이다. 이것은 그가 相元을 가까이 모셨음을 의미하지만 그 傳

172) 十句章圓通記 卷上, 韓佛 4·49·a.

173) 叢髓錄 卷上 2, 韓佛 6·804·a~b.

174) 叢髓錄 卷上 2, 6·809·a.

175) 同上.

176) 同上, 6·809·c.

言의 내용 또한 義湘에서 相元으로 이어지는 뜻을 계승하여 그것을 다시 자기 제자들에게 傳授하는 듯한 印象을 주고 있다. 여기에 한가지 더 덧붙이고 싶은 것은 十句章 圓通記跋文에 神琳이 ‘浮石嫡孫’¹⁷⁷⁾으로 호칭되고 있다는 사실이다. 이 跋文이 씌어진 것은 高麗 高宗 37년(1250)으로 후대에 그가 어떤 평을 받고 있었는가를 엿보게 한다. 그리고 이 평은 위에서 살펴본 바에 잘 상응하고 있다. 이런 견지에서 필자는 神琳을 義湘門下 相元의 嗣法弟子로 보고 싶다.

神琳이 이렇게 相元을 嗣法한 것이라면 義湘系華嚴學의 人的系譜는 어느 정도 윤곽을 잡을 수가 있다. 그런 윤곽을 잡기 전에 좀더 神琳에 대해서 알아보자. 神琳은 修學과정에 相元 1師만을 師事한 것은 아니다. 당시의 學僧들이 다 그러했듯이, 그 또한 善財童子처럼 여러 善知識에 問法하고 마침내는 入唐하여 融順和尚까지 찾아보고 있다.¹⁷⁸⁾ 入唐 시기는 알 길이 없지만 融順등에게 質疑하여 의심을 깨친 내용은 다음과 같다.

- ① 一乘속에서 설하는 阿黎耶識이란 무엇인가? (略有五重)¹⁷⁹⁾
- ② 第九地の 四偈중 初三偈는 三乘을 證하고 第四偈는 一乘을 證한다는데, 그중 初三偈의 三乘은 地畫三乘인가 空畫(또는 門相) 三乘인가? [神琳은 入唐전에는 門相(空畫)三乘, 還國 후에는 地畫三乘이라고 했음]¹⁸⁰⁾.
- ③ 世親의 十入說(十地經論 卷 1, 大正 26·124·c)에 대해 遠公(慧遠)의 加分疏에 “摠爲別本이오 非因果本이라”고 한 것은 무슨 뜻인가? (非如因之望果作本之義이기 때문)¹⁸¹⁾. <文二處중의 一處임>
- ④ 十地經論의 六相說(卷 1, 大正 26·125·a)에서 “除事 事謂陰界入”이라고 한 것은? (三科百法 隔碍의 事를 除外한다는 뜻임)¹⁸²⁾ <文二處중의 一處임>.
- ⑤ “旣已成佛에 初初不動凡身”이란 무슨 뜻인가? (六相중의 同·異相으로 理解가능)¹⁸³⁾ <義一處>

귀국한 시기 또한 알 길이 없지만 佛國寺와 石佛寺가 完工되자 神琳과 表訓이 각각 그곳에 住錫했다는 설이 보인다.¹⁸⁴⁾ (이에 대해서는 뒤에 다시 論及코자함). 어떻든 그는 浮石寺에서 1000餘人에게 法藏의 華嚴五教(一乘教義分齊章)을 강의하고¹⁸⁵⁾ 佛國寺¹⁸⁶⁾ 月瑜寺¹⁸⁷⁾·世達寺¹⁸⁸⁾ 등에도 住錫하여 法會를 개최하고 있다.

177) 十句章圓通記 卷下 跋, 韓佛 4·81·a.

178) 叢髓錄 卷上 2, 韓佛 6·798·c(古記); 6·817·a(古記); etc.

179) 同書卷下 1, 6·817·a(古記).

180) 教分記圓通鈔 卷 1, 韓佛 4·259·a(古辭·空畫); 法界圖圓通記 卷下, 4·35·c(古辭·門相).

181) 教分記圓通鈔 卷 10, 4·508·c.

182) 教分記圓通鈔 卷 10, 4·508·c~509·b; 叢髓錄 卷上 2, 6·805·b.

183) 教分記圓通鈔 卷 10, 4·508·c~509·b; 叢髓錄 卷上 2, 6·798·c~799·a.

184) 三國遺事 卷 5, 大城孝二世父母, 韓佛 6·318·a.

185) 教分記圓通鈔 卷 10, 4·506·a.

186) 旨歸章圓通鈔 卷下, 4·125·c.

187) 叢髓錄 卷上 1, 6·777·a.

188) 十句章圓通記 卷上 4·40·a(記曰).

太白山 浮石寺에 道場을 마련했던 義湘系 華嚴學은 마침내 表訓·神琳代에 이르러 慶州 佛國寺에 進出케 됨을 보는데, 神琳아래 모여 그의 學統을 계승한 사람은 ① 法融 ② 崇業 ③ 融秀 ④ 質應 ⑤ 順應 등을 현존자료에서 헤아릴 수 있다.¹⁸⁹⁾ 그중 ① 法融은 智儼의 略疏(搜玄記) 首紙에 써여있는 十句에 註釋을 부치고(十句章門通記속의 十句章), 義湘의 法界圖에도 註釋을 베풀었는데(法界圖記叢髓錄속에 50회 引用된 法融大德記), 그중 전자의 跋記에 “新羅僧 法融 受業於浮石嫡孫神琳和尚 造釋”¹⁹⁰⁾이라는 말에서 神琳의 弟子임이 뚜렷하다.

② 崇業은 어린나이에 神琳門下에 出家했던 것 같다. 神琳이 浮石寺 法會에서 五教章의 六相章을 강의하며 一問·二答·三難·四通處가 있다고 하였을 때 沙彌 崇業은 나이 겨우 7세인데도 “我已得矣”라 하고 뒤에 方丈에 가서 領解한 바를 아뢰고 있다.¹⁹¹⁾ 長成해서는 더욱 學問이 깊어졌던 모양으로 法界圖記叢髓錄에 그의 저술로 생각되는 ‘觀釋’이 인용되고 있으며,¹⁹²⁾ 梵體(後述함)에게 神秀(北宗禪의 神秀가 아님)의 ‘不二說’을 전해주고 있다.¹⁹³⁾ ③ 融秀는 法界圖記叢髓錄(卷上之一)에 인용된 古記에 “此上所說是 初雖引俱舍이나 實非彼論義이니 此是林德授融秀之義이라”¹⁹⁴⁾는 말이 있는데서 神琳의 뜻이 傳授되고 있다. ④ 質應 또한 崇業의 觀釋속에 다음과 같은 말이 보인다. “質應大德은 太白山 智悟師의 藪(精舍)에서 夏安居를 마친뒤 화엄경의 ‘法性無所傳’ 등의 文章을 갖고 神琳에 가서 “이것이 濕過海의 證입니까라고 물었는데 그때 神琳은 是也라고 하였다.”¹⁹⁵⁾ 일종의 認可라고 볼 수 있는 것이다.

⑤ 順應은 崔致遠의 善安住院壁記에 다음과 같은 글이 보인다.

其惟是山何則 有若祖師順應大德 効成觀於神琳碩德問老聃¹⁹⁶⁾

祖師順應大德은 學効가 이루어져 生琳에게 感知(觀) 되었으니 碩德이 老聃에게 묻는 것과 같다는 뜻이다. 상당한 學德을 쌓은 뒤 神琳의 인정을 받은 듯하다. 따라서 그 또한 神琳의 法系에 넣어도 좋을 것이다. 順應은 그뒤 大歷(766~780)初에 入唐하여 ‘教海와 禪河’를 함께 탐구하고 돌아와 哀莊王 3년(802) 聖穆王太后(哀莊王의 祖母)의 財施로 伽耶山에 海印寺를 창건하고 있다.¹⁹⁷⁾이 初創工事は 그다음 利貞禪伯에 의해 臣利의 모습을 드러내게 된 것인데 그로부터 崔致遠이 상기 壁記를 쓰는 孝恭王 4년(900)

189) 金相鉉 前掲論文 p. 57~60(大雲法師君을 嗣法弟子속에 넣을 수 있을지 未詳).

190) 十句章圓通記 卷下, 4·81·a.

191) 教分記圓通鈔 卷10, 4·506·a.

192) 法界圖叢髓錄 卷上 1, 6·778·b; 6·786·c; 6·787·c.

193) 教分記圓通鈔 卷3, 4·308·b.

194) 叢髓錄 卷上 1, 6·781·b.

195) 同書, 6·779·a.

196) 崔文昌侯全集(成均館大學校 大東文化研究院 1972), 卷1, p. 81.

197) 崔致遠, 善安住院壁記, 崔文昌侯全集, 卷1, p. 82.

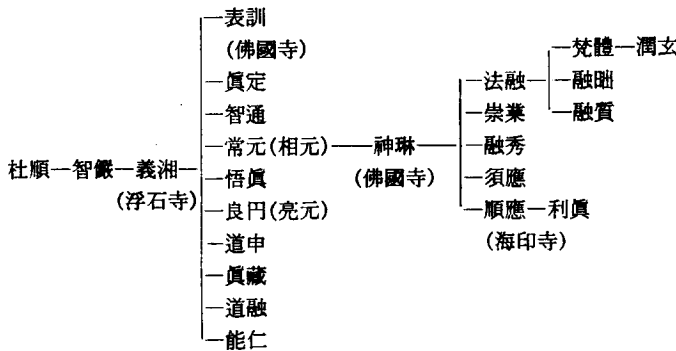
에 이르는 僅 100년 사이 ‘徵躬者四七德’을 헤아릴 정도로 많은 人材가 배출되었던 것이다.¹⁹⁸⁾ 義湘系 화엄의 눈부신 隆盛을 엿볼 수 있다.

義湘의 2代(表訓·相元등)·3代(神琳등)·4代(法融·順應 등)는 이상과 같이 가느다란 一條의 法脈을 더듬을 수 있는데 그다음 제 5代는 어떤가? ① 梵體 ② 融叟 ③ 融質 등을 들 수 있을 것 같다.¹⁹⁹⁾

① 梵體는 十句章圓通記에 “或云梵體大德 親受融德作釋 未見其文”²⁰⁰⁾이라는 말이 있기 때문이다. 崇業(第4代)으로부터 神秀(北宗禪의 神秀가 아님)의 ‘不二說’을 傳門하고²⁰¹⁾ 世達藪(寺)에서 質應(第四代)으로부터 起信論강의와 華嚴經의 ‘十重解釋’을 듣고 있다.²⁰²⁾ 뿐만 아니라 그 十重解釋을 潤玄에게 傳授하고 있다.²⁰³⁾ 梵體의 生沒연대는 알 수 없지만 禪宗九山の 曦陽山門 開祖道憲(智詵, 824~882)이 처음(17세전)에 浮石寺 梵體大德에게 화엄을 배웠다는데서²⁰⁴⁾ 文聖王初에 그곳에 住錫했음을 알 수 있다. 따라서 梵體는 宋高僧傳 卷4 義湘傳에 義湘門下十大德에 들어있지만²⁰⁵⁾ 잘못이라 할 것이다.

② 融叟 또한 十句章에 註釋을 베풀고 있다. 그러나 “但引融德釋 而隨現自慧할뿐 無別隨文釋이라”고²⁰⁶⁾ 함을 보면 法融을 전적으로 따르고 있다 하겠다.

③ 融質 또한 十句章圓通記에 8회 引用되고 있는데 그 내용이 十句章에 대한 해석인데서 法融·梵體·融叟와 같은 계열이 아닐까 느껴진다.²⁰⁷⁾ 이상 追跡해온 義湘의 法系를 圖示해 보면 다음과 같다.



그러나 이러한 義湘門下의 人的系譜는 실로 九牛一毛라고 할만하다. 均如의 諸記·

198) 同書 p. 82, “故得開羅則僅一百年 徵躬者盈四七德 以誦持同昇者五 由演轉別座者三 是皆行不浮于言.”
 199) 金相鉉 前提論文 p. 64~65.
 200) 十句章圓通記 卷上 4·40·a.
 201) 教分記圓通鈔 卷 3, 4·308·b.
 202) 叢隨錄 卷下 2, 6·849·a~b.
 203) 上揭書, “此是梵體德所傳 潤玄德所受也.”
 204) 鳳巖寺智證大師碑, 崔文昌侯全集 卷 1, p. 176; p. 180.
 205) 大正 50·729·a.
 206) 十句章圓通記 卷上, 4·40·a(記).
 207) 金相鉉 前揭論文, p. 65.

法界圖記叢隨錄·金石總覽 등에 언급된 신라 華嚴僧의 이름과 학설은 헤아릴 수 없을 정도이기 때문이다. 그중 겨우 몇 사람을 連結시켜 본 것에 불과하다.

3) 義湘의 一乘教義分齊章 治定

義湘의 一乘法界圖는 智儼의 저술에 뚜렷치 않은 六相說·數十錢法 등을 크게 浮刻시켜 그것이 法藏의 華嚴學에 至大한 影響을 끼쳤음은 앞서 밝힌 바와 같다(제Ⅳ장 3절). 그러한 義湘華嚴은 귀국후 그의 門下俊才들에 의해 계승·발전되는 과정에서 다시 새로운 教義를 발생시키고 있다. 이러한 教義의 발생은 앞서 살폈던 人的 系譜보다도 오히려 더 중요한 측면이라고 해야 할 것이다. 그러나 종래 그에 대한 연구가 미진했을 뿐만 아니라 필자 또한 아직 깊은 硏究를 하지 못한 상태에 있다. 그렇다고 그대로 놔둘 수도 없는 문제이므로 우선 몇가지 눈에 띄는 중요한 特色만을 언급해 두고자 한다.

法藏이 僧侶를 통해 義湘에게 7部 29卷의 자기 저술을 보내 ‘그 臧否를 詳說해 줄 것’을 청하였음은(690여년 경) 전술한 바가 있다.²⁰⁸⁾ 그속에 華嚴一乘教義分齊章(또는 華嚴五教章) 3卷이 들어 있는데 이 저술은 다음과 같은 十門으로 구성되어 있다.

- ① 建立一乘 ② 教義攝益 ③ 古今立教 ④ 分教開宗 ⑤ 乘教開合 ⑥ 起教前後 ⑦ 決擇其意 ⑧ 施設異相 ⑨ 所詮差別 ⑩ 義理分齊.

이 十門중에서 華嚴一乘別教의 教義가 실해지고 있는 부분은 제⑩義理分齊로서 法藏은 그것을, ④ 三性同異 ⑤ 因門六義 ⑥ 十玄緣起 ⑦ 六相圓融의 四門으로 종합해 소개하고 있다.

그런데 義湘은 五教章의 이런 構成을 어떻게 보았던가? 그는 法藏의 저술을 검토한 뒤 探玄記 20卷을 眞定·相圓·亮元·表訓의 門下四英에게 주어 각각 5卷씩 分講케 하였으며²⁰⁹⁾ <제Ⅳ장 1절 참조> 五教章 3卷에 대해서도 眞定·智通 등으로 하여금 그 臧否를 검토하여 治定케 하고 있다.²¹⁰⁾ 그러나 전자의 경우와는 달리(이에 대해서도 확실한것은 알 수 없지만) 후자에 있어서는 그 구성을 뜯어고쳐 10門중의 제⑩義理分齊를 제⑨所詮差別 앞으로 옮겨 놓고 있다.²¹¹⁾ 왜 그렇게 治定하고 있을까?

이에 대해 均如는 다음과 같은 견해를 나타내고 있다.

問有本義理分齊九 所詮差別十者 何耶 答此是後人所治也。後人意者 以此義理 雙踏能所詮故置於第九 貫前後也。問後人誰耶。答相和尚也。²¹²⁾

義理分齊는 能詮(⑧施設異相)과 所詮(⑨所詮差別)의 雙方을 밟는 까닭에 第⑨에 놓고

208) 遺事 卷4 義湘傳教, 6·349·a; 同書 勝詮觸躡, 6·352·c; 義天, 圓宗文類 卷22, 賢首國師奇海東書, 4·635·c~636·a.

209) 崔致遠, 法藏和尚傳, 大正 50·285·a.

210) 教分記圓通鈔 卷1, 4·244·a(記).

211) 上揭書.

212) 同書, 4·245·a.

前後를貫徹했다는 것이다. 法藏이 一乘教義分齊章을 저술한 목적은 一乘別敎의 敎判적 位置(①建立一乘)를 確立하고 三乘敎와 구별되는 一乘圓敎의 敎理적 次元(⑩義理分齊)을 궁극적으로 제시코자 한 것이었을 것이다. 그러나 저술의 구성과 내용을 검토할 때 제⑧ 施說異相은 華嚴經의 독특한 敎義가 다른 經典의 敎義와 특별하게 다른 열가지 점을 밝힌 것이고, 제⑨ 所詮差別은 다시 그것을 心識·種姓·行位·斷惑·廻心·佛果 등의 면에서 三乘漸·頓敎와 區別되는 差異點을 밝히고 있다. 그렇다면 이론적으로 따질 때 華嚴一乘別敎의 理論體系를 구체적으로 밝힌 ⑩義理分齊는 ⑧과 ⑨의 사이로 옮겨야만 할 것이다. 왜 그러냐면 ⑧所詮差別이 밝혀졌으면 구체적인 敎理內容이 제시되어야 하고, 그래야만 그것을 갖고 三乘漸·頓敎와의 差別을 이해시킬 수 있기 때문이다. 義湘이 ⑩義理分齊의 위치를 治定한 것은 이런 이유때문이 아닐까.

義湘의 이러한 治定은 당시 內外敎界에서 어떤 評價를 받았는지 모른다. 그러나 신라에는 그런 治定本과 그렇지 않은 것과의 2本이 행해져 전자를 ‘草本’, 후자를 ‘鍊本’으로 불렀던 것 같다.

此文有草本鍊本不同 義理爲九者 是草本 反此者 鍊本故爾也. 問何知義理爲十者 是鍊本耶. 答 義理章末 有流通傳故爾也.²¹³⁾

그리고 그 二本은 序와 章主名(저자이름)의 有·無로 識別되고 있었던 모양이다. 草本에는 이름과 序가 없고 鍊本에만 있었다고 하기 때문이다.²¹⁴⁾ 日本에도 和本(草本)과 宋本의 둘이 流通되고 있었다는데 金知見교수는 和本은 신라의 審詳이 전해준 것이 아닐까 추측하고 있다.²¹⁵⁾ 그러나 신라에서도 뒤에는 鍊本이 사용되었던 모양으로 均如의 五敎章圓通記는 이것을 채택하고 있는 것이다.²¹⁶⁾

4) 法融의 十句章 저술

法藏의 五敎章 뿐만아니라 智儼의 華嚴經略疏 5卷(搜玄記)도 신라 流通本에는 특이한 점이 있었던 것 같다. 略疏 제일 첫 페이지(首紙)에 다음과 같은 十句가 써여져 있었다고 하기 때문이다.²¹⁷⁾

- | | |
|---------------|------------|
| ① 不思議以成陀羅尼顯地法 | ② 隨文取義有五種過 |
| ③ 敎義二大有五重 | ④ 因果相形現義無盡 |
| ⑤ 廻文別屬以現義融 | ⑥ 寄因陀羅彰義邊際 |
| ⑦ 摠三三轉現際無窮 | ⑧ 無生佛法寄位升沈 |

213) 敎分記圓通鈔 卷 1, 4·245·a~b.

214) 同書, 4·243·b.

215) 金知見, 新羅華嚴學의 系譜와 思想, 學術院論文集 12輯(1973), p. 49~50.

216) 義天의 圓宗文類 卷 22, 敎義分齊章重校序(淨源述) 韓佛 4·639·c, 에 다음과 같은 말이 있어 注目된다. “又若總列章門 稽諸與本 皆以義理分齊 系乎第九 所詮差別 當於第十…… 向所謂列門有參差 其失二也.” 所謂 ‘宋本’은 이런 淨源의 治定本인가.

217) 十句章圓通記 卷上, 4·39·b, “智儼和尚造疏要意五卷疏作竟 首紙中書此十句.”

⑨ 微細相容以明極勝

⑩ 隔越科文成義自在²¹⁸⁾

현행 搜玄記에는 그런 十句가 보이지 않으므로 그것을 누가 써 넣었을까 문제된다. 당시 신라에서는 “智儼和尚이 疏要意五卷을 짓고 作疏를 마치면서 首紙에 그것을 써 넣었다”²¹⁹⁾고 생각되고 있었던 것이다.

그리하여 이 十句에 대한 연구가 義湘의 嫡孫 神琳 계통에서 성하게 연구되고 여러 가지 註釋書가 만들어지고 있다. 神琳本·法融本·梵體本·融冊本 등이 일컬어지고 있기 때문이다. 그중 一本이 高麗 光宗代 均如(923~973)에 의해 다시 註釋되어 ‘十句章 圓通記’(2권)라는 이름으로 현존하고 있다. 高麗大藏 卷 47(補遺板)에 수록된 高宗 37년(1250) 刊本이 곧 그것이다.

이 문헌은 章曰·記曰의 두 부분으로 구성되어 있는데 그것이 종래 학계에서는 명확하게 구별되지 못한 채, 전체적으로 다음과 같은 견해가 행해지고 있었다. ① 智儼의 十地經論疏 5卷(새로운事實)의 首紙에 써넣은 十句를 均如가 神琳本을 참고해서 저술한 문헌이다.²²⁰⁾ ② 智儼의 華嚴經疏要意 5권 중에서 首紙에 쓰인 十句를 註釋한 註를 解說한 문헌이다.²²¹⁾ ③ 智儼의 搜玄記나 十地經論疏 首紙에 써넣은 十句를 法融이 解釋한 문헌이다.²²²⁾ 학자마다 견해가 다를 수 있다. 그렇다면 이것 또한 작은 문제가 아니라고 해야 한다.

이런 견지에서 필자는 일찌기 그것을 문제로 삼지 않을 수 없어 小論을 발표하여 다음과 같은 결론을 내린 일이 있다.

章曰·記曰로 구성된 十句章門通記 2卷에서 均如의 記釋은 ‘記曰……’의 部分에 限定되며, ‘章曰……’의 部分은 新羅僧 融冊을 所造로 보인다.……그리고 十句를 써 넣었다는 그 疏要意五卷은 十地經論에 대한 疏가 아니라 華嚴經에 대한 略疏, 좀더 구체적으로 말하면 智儼의 華嚴經搜玄方軌記 5卷(各卷上下, 총 10卷)으로 봄이 옳을 것 같다.²²³⁾

그런데 필자의 이런 견해에 대해 최근 金相鉉교수가 날카로운 筆鋒으로 다음과 같은 몇가지 점을 지적하여 현행 十句章圓通記 속의 十句章(章曰……부분)을 融冊의 저로 볼 수 없고 “法融의 강의를 받아 梵體가 記錄한 것으로 생각된다”²²⁴⁾는 새로운 견해를 발표하고 있다.

金교수는 우선 十句章圓通記의 다음과 같은 문장에 대한 해석에서 부터 필자를 틀렸다고 못박고 있다.

218) 上掲書, b.

219) 同書.

220) 金知見編, 均如大師華嚴學全書(1977), 卷頭解題.

221) 金杜珍, 均如의 生涯와 著述, 歷史學報75·76合輯(1970), p. 80.

222) 木村清孝, 初期中國華嚴思想의 研究(東京:春秋社, 昭和 5), p. 400.

223) 拙稿, 十句章圓通記本文考, 韓國佛教學 6輯(1981), p. 63~64.

224) 金相鉉, 新羅 華嚴學僧의 系譜와 그 活動, 新羅文化 1輯(1984), p. 63; p. 85.

④ 後能釋中 此之釋文 乃法融大德所造. ⑤ 或云梵體大德 親受融德作釋 未見其文. ⑥ 一本云 尸羅國 世達寺沙門神琳釋. 然第二句釋文云 融問琳德云 則非琳德所述明矣. ⑦ 又融拙大德作釋 然但引融德釋 而隨現自意 無別隨文釋也. ⑧ 今則若合意處隨釋之. 若不合者 以別意述也.²²⁵⁾

④~⑦文을 필자가 “이 釋文은 이에 法融大德의 所造라고도 하고 梵體大德이 法融大德에게 親受하여 作釋했다고 하나 그 文을 아직 보지 못하였다”고 해석한데서 이해를 그르치고 있다는 것이다.²²⁶⁾ 그런데, 그 문장중의 ④와 ⑤는 독립된 문장이므로 마땅히 “④이 釋文은 곧(乃) 法融大德이 지은 것이다. ⑤또는 梵體大德이…….”으로 끊어 읽어야 한다고 한다.²²⁷⁾

그런 金교수의 반론을 보며 6년전에 발표한 小論을 갖고 金교수와 曰可曰否하고 싶진 않다. 다만 지나친 오해에 놀랄뿐이다. 金교수가 지적하고 있는 그 해석은 필자의 견해가 아니라 十句章에 대한 당시의 세가지 學解중에서 제①의 견해가 입각할 수 있는 해석의 가능성을 推理해 본것에 불과한 것이다. 그러기에 필자도 “……라고 해석한다면”²²⁸⁾ 이라는 但書를 붙였던 것이다. 뿐만아니라 필자는 곧이어 제③의 學解가 입각할 수 있는 해석의 가능성으로서 金교수가 소위 ‘정확한 해석’이라는 해석 또한 제시하고 있다.²²⁹⁾ 速評하기 전에 다시 한번 읽어 주었으면 한다.

④⑤ 문장을 ‘각각 독립된 문장’으로 끊어 읽을 경우 ‘章曰……’의 부분은 다시 말하면 十句章은 ‘이에 法融大德의 所造가 된다’. 그리고 이 판단은 十句章圓通記 말미의 識記(高麗 高宗 37년, 1250)에 의해서도 뒷받침된다. 그곳에 “新羅僧法融 受業於浮石 嫡孫神琳和尚造釋”²³⁰⁾이라는 말과 “以融公本文參寫離爲二通 以施後學也”²³¹⁾라는 말이 있기 때문이다.

그러나 문제는 그렇게 간단하지 않다. 제 6 구를 설명하는 ‘章曰……’ 부분에 다음과 같은 말이 보이기 때문이다. “問與微細門何別耶 融德答因陀羅彰法無盡分齊 微細門現法極勝貌也.”²³²⁾ 이 문장속의 融德은 法融으로 볼 수 밖에 없는데,²³³⁾ 十句章이 만일 法融의 釋이라면 著者が 어떻게 자기자신을 ‘融德’으로 尊稱할 수 있겠는가? 상기 引用文의 ⑥ 文에서 均如는 “一本에 尸羅國世達寺沙門神琳釋이라는 말이 있지만 제 2 구의 釋文에 ‘融問琳德云’이라는 말이 있으므로 琳德所述이 아님이 명백하다”²³⁴⁾는 말을

225) 均如, 十句章圓通記 卷上, 韓佛 4·40·a(記).

226) 金相鉉 前揭論文 p. 60.

227) 同書, p. 61.

228) 拙稿 前揭論文 p. 53.

229) 上同.

230) 十句章圓通記 卷下, 韓佛 4·81·a.

231) 上揭書, b. 均如傳 第5解釋諸章에 ‘十句章記 1卷’〈韓佛 4·512·b〉로 되어 있어, 본래는 ‘記曰……’ 부분만으로 된 文獻이었던 것 같다. 현재 2卷本으로 된 것은 海印寺天其가 開板時에 法融本文으로 參寫하여 二通(卷)으로 한 것’으로 생각된다(十句章跋文).

232) 十句章圓通記 卷下, 4·67·b.

233) 前揭拙稿, p. 56.

234) 十句章圓通記 卷上, 4·40·a.

하고 있다. 그렇다면 ‘章曰……’ 속에 ‘融德答……’이라는 말이 있다면 이것 또한 法融釋으로는 보기 어려울 것이다.

十句章圓通記의 章曰의 부분을 이렇게 法融의 釋으로 볼 수 없다면, 그 部分은 누구의 所釋일까? 이런 문제성에서 필자는 상기 인용문의 ㉔文에 주목하여 “十句章은 神琳의 弟子인 法融이 지은것이 아니라 新羅僧 融叻의 저술로 봄이 옳지 않을까”하는 판단을 내렸던 것이다.²³⁵⁾ 왜 그러냐면 ㉔文은 “또 融叻大德도 釋을 지었지만 融德釋을 단지 引用하여 隨時로 自意를 나타낼 뿐, 문장을 따라 釋함은 없다”고 풀이되기 때문이다. 뿐만아니라 十句章에는 제 2 구를 해석하는 속에 다음과 같은 ‘私意’(곧 自意)로 밝히는 곳까지 확인되는 것이다.

- (A) ㉔ 融問琳德 何故一中十盡 十中一不盡耶.
 ① 答一中十之一者 是具二具三 乃至具十之一故攝十盡也. 十中一之一者 是非二非三 乃至非十之一故 攝十不盡也.
 ② 問何故一中十之一者 是具……攝十不盡耶.
 ③ 琳德歎曰……. 歎已答言 一中十之一者 是一之攝十故攝十盡也. 十中一之一者 唯一之攝十之門耳. 非是二攝十 非是三攝十 乃至 非是十攝十之一故 攝十不盡也.
- (B) 私意 十位中初一 唯一攝十 是故云盡也. ……謂此一於十門中 只是第一 一門故 餘門攝十者不盡也.
- (C) ㉔ 問何故章云 攝餘門無盡耶.
 ① 答 非攝別第二等無盡 唯是無側故 則此一門中 有無盡重重. 此釋明現初 餘門如虛空釋 非別義意也. ……²³⁶⁾

그러나 이 ‘私意’에 대해서도 金교수는 “融叻의 私意在 아니라 法融의 私意임이 문맥으로 보아 명백하다”²³⁷⁾고 단정하고 있다. 均如가 이 부분에 대해서 “雖言私意 非是異義 但是增現琳德之義也”²³⁸⁾라고 했던것도 이를 두고 말함이며, “私意在 法融의 釋에 대한 融叻의 自意였다면 均如는 ‘但是增現琳德之義’라고 표현하기 보다 ‘但是增現融德之義’라고 했어야 마땅하기 때문이라”²³⁹⁾는 것이다.

이런 견지에서 金교수는 다음과 같은 결론을 내리고 있다. 十句章의 서술방법을 통해볼 때, 十句章은 神琳이 그 제자 法融에게 十句를 강의하고 法融은 다시 그 제자에게 전하여 최종적으로 法融의 제자에 의해 기록된 것이라 볼 수 있다.²⁴⁰⁾……법융의 강의를 받아 기록한 제자는 梵體였다고 생각된다.²⁴¹⁾……그렇다면 十句章은 2 차에 걸쳐 편

235) 前揭拙稿, p. 58.

236) 十句章圓通記 卷上, 4·49·a~b.

237) 金相鉉 前揭論文 p. 62.

238) 十句章圓通記 卷上, 4·54·c.

239) 金相鉉 前揭論文 p. 62.

240) 同論 p. 62.

241) 上同.

찬된 것이 아니었을까? 범응이 신림의 강의를 기록하여 신림의 저술이라 하고, 다시 이 저술을 가지고 강의했을 때 범체가 기록하여 범응의 저서라고 할 수 있기 때문이다.²⁴²⁾ 앞에 인용한 제 2 구 중 法融弟子의 질문에서 ‘何故章云…….’[(C)의 @文]이라고 물었던 것은 梵體가 法融의 강의를 기록하기 전에 어떤 기록이 있었을 가능성을 높여 주기도 한다.²⁴³⁾

이상과 같은 金교수의 결론을 보며 필자는 저으기 놀라지 않을 수 없다. 추측치고는 지나친 추측일 뿐만 아니라 엄연한 사실까지를 無視하여 推測을 견잡을 수 없이 달리고 있기 때문이다. 첫째로 상기 引用文의 (A)(B)에서 (B)의 ‘私意……’부분을 ‘法融의 私意’에 限定시킬 절대적인 근거는 없다. (A)文의 問答은 ㉔ 法融問→㉕ 神琳答→㉖ 法融問→㉗ 神琳答으로 진행되어 일단 마무리된 것이므로 그런 문답에 대해서 第3者가(梵體나 融眡) 자기 견해(私意)를 끼워 넣을 수 있는데 十句章의 저자가 확정되지 않는 考察과정에서 그 第3者를 梵體라고 단정할 수는 없기 때문이다. 그리고 그런 성격의 私意는 마땅히 그 문답의 결론, 다시 말하면 神琳의 뜻에 대한 것이어야 함은 물론이다. 그러기에 均如 또한 “但是增現琳德之義”라고 해석한 것이다. 그런데도 金교수는 融眡의 自意라면 마땅히 “但是增現融德之義”라고 했어야 한다고 우기고 있다. 一方적인 고집이라고 하지 않을 수 없다.

다음, 十句章의 저자가 法融이라면 스스로를 ‘融德’이라고 말할 수 없을 것이고, 상기 私意처럼 第3者의 견해가 插入되고 있다면 저자는 融德의 제자로 봄이 낫다는 판단을 누구나 쉽게 가질 수 있다. 이 때문에 金교수는 앞서 소개한 바와 같이 十句章은 神琳이 法融에게 강의하고(제 1차) 法融은 다시 그 제자에게 전하여 최종적으로 범응의 제자에 의해 기록된 것이며(제 2차), 그 제자는 法體라고 推斷했는지 모른다. 그러나 이런 추단은 사실을 무시한 것이다. 왜 그러냐면 十句章을 주석하고 있는 均如 자신이 “或云 梵體大德이 親受融德作釋이라 하지만 未見其文”²⁴⁴⁾이라고 못박고 있기 때문이다. 뿐만 아니라 法融의 강의를 받아 기록할 수 있는 사람이 梵體일 수 있다면 融眡일 수도 있다. 어찌 전자만이 가능하다는 말인가?

셋째로 金교수는 (C)文속의 ‘何故章云…….’의 ‘章’은 “梵體가 法融의 강의를 기록하기 전에 어떤 ‘기록’이 있었을 가능성을 높여 주기도 한다”²⁴⁵⁾고 한다. 그러나 이것 또한 속단이다. 그 ‘章’은 十句章이나 또는 그 異本(一本)을 뜻하는 것이 아니라, 法藏의 一乘教義分齊章(또는 五教章)을 뜻하고 있기 때문이다. 五教章 卷4 十玄緣起章 數十錢法(同體即門)에 “問爲但攝自一門中無盡重重耶。爲亦攝餘異門無盡耶…….”²⁴⁶⁾로 시작

242) 同 p. 64.

243) 同上.

244) 十句章圓通記 卷上 4·40·a(記)

245) 金相鉉 前揭論文 p. 64.

246) 法藏, 一乘教義分齊章 卷4, 大正 45·504·c.

되는 同一한 文章이 발견될 뿐만 아니라, 均如 또한 그 대목을 해석할 때 五教章의 그 문장 전체를 인용하고 있는 것이다.²⁴⁷⁾

이상 세 가지 점밖에도 金교수의 立論을 받아들이기 어려운 점이 또 있다. 그것은 十句章이 만일 法融의 강의를 梵體가 기록한 것이라면 均如가 그것을 다시 註釋할 때 (記曰……), 梵體·融質등의 견해를 引用하면서 그중에서 특히 梵體의 견해(十句章에 보이지 않는 내용)를 破斥할 까닭이 없다. 그런데 그런 부분이 눈에 띄는 것이다. 第2句의 ‘記曰……’에서만도 “梵體大德云……藏師異體中論故堅也。相德同體中論故 橫也。……然此等義難也。”²⁴⁸⁾라는 부분과 “梵體德云 二者是第二門所具第二也。……然此義難也”²⁴⁹⁾라는 두 곳이 눈에 띈다. 이것은 均如가 분명히 다른 문헌²⁵⁰⁾에서 梵體의 學說을 引用해와 그것을 破하고 있다고 볼 수밖에 없다. 그렇다면 均如가 주석하고 있는 十句章을 그러한 梵體의 저술이라고 볼 수 있을까? ‘註釋’이라는 것은 어떤 문헌의 뜻을 비판하려는 것이 아니라 그 뜻을 解釋·宣揚하려는 것임은 다시 말할 필요가 없을 것이다.

이상과 같은 이유로 필자는 金相鉉교수의 反論을 받아들일 수가 없다. “十句章은 法融이 지은 것이 아니라 融暄의 저술로 봄이 옳다”²⁵¹⁾는 舊稿의 판단을 그대로 유지하고 싶다. 그러나 그 표현에 誤解를 일으킬 만한 소지가 있었음을 시인하고 싶다. 十句章 전체가 融暄의 저술이라는 印象을 강하게 주었기 때문이다. 따라서 그 표현을 다음과 같이 修訂하고자 한다. “十句章은 神琳에게 배운 法融이 智儼의 疏要意 5卷(搜玄記) 首紙에 써여진 十句를 解釋한 문헌에 融暄이 약간의 加筆(融德등의 尊稱)과 私意를 보탠 것이다.” 이런 점으로 해서 十句章(融暄本 1卷)을 다시 註釋(十句章記 1卷)한 均如와, 그리고 그 2書를 會編(以融公本文參寫 離爲二通)하여 開板(高宗 37년, 1250)한 天其에게 十句章이 ‘法融의 釋本’으로 指稱되었을 것으로 보고 싶다. 하지만 실질적인 내용은 그렇다 하더라도 현존 十句章圓通記속의 十句章이 融暄의 손을 거친 문헌(融暄本)이라는 것만은 움직일 수 없는 것이다.

十句章의 저자에 대한 論이 길어진 감이 없지 않다. 그러나 그 문제가 밝혀지므로써 義湘系 화엄학의 중요한 사상적 측면이 파악된다. 十句章은 十句를 智儼 자신이 자기 略疏의 首紙에 써 넣었다고 하지만 현행 搜玄記에 그것이 없는 한 문제성 있는 말이라 하지 않을 수 없다. 그러나 그보다 더 중요한 사실은 義湘의 嫡孫으로 치는 神琳의 문하에서 十句에 대한 연구가 왕성하게 淸查되고 있다는 점이다.

十句의 내용은 앞서 소개한 바가 있지만 華嚴經의 올바른 이해에 걸대로 필요한 기

247) 十句章圓通記 卷上, 4·55·a, “此釋明現初 餘門如虛空釋 非別義意者 問同體即門云 問爲但攝自一門……. 何以故 由餘異門 如虛空故 不相知故 自具足故 更無可攝也(已上).”

248) 十句章圓通記, 卷上, 4·50·a~b(記).

249) 同書 卷上, 4·56·b~c(記).

250) 均如傳, 第4 立義定宗分에, ‘先公鈔三十餘義記’ 중 ‘盡·不盡’ 등이 포함되어 있는데, 그런 문헌에서 引用했을 가능성이 크다.

251) 摺稿, 十句章圓通記本文攷, p. 58.

본적인 觀點을 十句로 조직한 것이다. 均如는 다음과 같이 설명하고 있다. “이 十句의 뜻을 얻어야 바야흐로 그 經을 이해할 수 있다.”²⁵²⁾ 그런뒤 十句의 순서가 어떤 체계성(十句相生)을 갖고 있는가를 밝혀 주고 있다.²⁵³⁾ 화엄경에 대한 이러한 관점은 화엄학에 대한 관점과 同義語이다. 따라서 十句章에는 화엄학의 微妙한 理論이 거의 모두 취급되고 있어 ‘華嚴學 연구의 基礎’라고 할 만하다.

화엄경의 一乘圓敎적인 旨趣를 올바르게 이해코자 하는 이러한 관점의 조직은 神琳문하 質應에게서도 엿볼 수 있다. 法界圖記叢髓錄(卷下 2)의 古記에 ‘화엄경(大經)에 대한 十重解釋’²⁵⁴⁾이 소개된 뒤 다음과 같은 말이 따르고 있다. “이것은 梵體德의 所傳이오 潤玄德의 所受이니, 梵體德이 이르되 昔曰에 質應德이 世達藪에서 起信論을 講하면서 華嚴經속의 十重解釋을 모르면 끝내 그 文義를 알 수 없을 것이라고 하였다.”²⁵⁵⁾ 神琳과 그 문하의 이러한 學적 흐름은 당시 敎學에서 어떤 史적 의미를 지니는 것일까? 이러한 문제는 다시 많은 지면을 소비할 것같아 다음 기회로 미루거니와 어떠한 의상계 화엄학의 한 특징으로 지적해 두고 싶다.

5) 綸迥의 五重海印說

智儼은 “無盡圓通敎門(一乘同別敎義)은 海印定에서 일어난다”²⁵⁶⁾고 말하고 義湘 또한 “釋迦如來의 敎網에 포섭된 三種世間(器世間, 衆生世間, 智正覺世間)은 海印三昧에서 繁出한다”²⁵⁷⁾고 말하고 있다. 좀더 구체적으로 말하면 十玄緣起의 總相이라 할 수 있는 제 1 同時具足相應門이 이루어지는 三昧가 곧 海印三昧이다.²⁵⁸⁾

그러나 화엄경 권 44 入法界品 제34에는 다시 世尊이 ‘大悲隨順方便法으로 獅子奮迅三昧에 들어가’²⁵⁹⁾ 중생에게 설법함이 보이고, 五敎止觀에는 제 5 一乘圓敎가 ‘華嚴三昧門’²⁶⁰⁾으로 표현되고 있다. 海印定 밖에 다시 華嚴·獅子奮迅의 2定이 더 있는 셈이다. 따라서 3定의 차이가 문제될 것은 당연한 순서로 義湘 문하에서도 그것이 성하게 연구되어 다음과 같이 밝혀지고 있다. ① 海印定(忘像海印)은 國土海法을 證하는 것이오, ② 佛華嚴定(現像海印)은 이 國土海法을 說하는 것이오, ③ 獅子奮迅定(佛向外)은 世界海法을 설하는 것이다.²⁶¹⁾ 이런 식별에서 문제되는 것은 제③설이다. 世界海法이란 普賢보살이 설하는 세계(華嚴世界)라고 생각되고 있기 때문이다.²⁶²⁾ 이에 대해 表訓은

252) 十句章圓通記 卷上, 4·39·c(記)

253) 上揭書, 4·39·c~40·a.(記).

254) 叢髓錄 卷下 2, 6·848·c~a, “古記云 十經略有十重解釋.”

255) 上揭書, 6·849·a~b.

256) 智儼, 孔目章 卷2, 大正 45·558·c; 同書 卷4, 586·b; etc.

257) 義湘, 法界圖, 韓佛 2·1·a.

258) 法藏, 五敎章 卷4, 大正 45·505·a; 一乘十玄門, 大正 45·515·c.

259) 華嚴經(六十卷本) 卷44, 大正 9·677·a.

260) 華嚴五敎止觀, 大正 45·512·b.

261) 十句章圓通記 卷下, 4·62·b~c.

262) 上同, c.

다음과 같이 해명하고 있다.

娑婆는 華藏으로 근본을 삼고, 華藏은 世界海로 근본을 삼고, 世界海는 國土海로 근본을 삼고, 國土海는 不可說로 근본을 삼고, 不可說은 不可說不可說로 근본을 삼는다. 그러므로 娑婆는 華藏으로 근본을 삼는다는 그 華藏은 普賢의 說分중에 설해지는 바이고, 華藏은 世界海를 근본으로 삼는다는 그 世界海는 獅子奮迅定속에 설해지는 바이다.²⁶³⁾

이상과 같은 三本定에서 가장 근본이 되는것은 海印定으로서 不可說의 ‘佛內證’의 경계이다. 그렇다면 義湘이 釋迦의 教網에 포섭된 三種世間이 모두 海印定에서 일어난다고 한말은 어떻게 이해해야 할 것인가? 이에 대해 融質은 다음과 같이 해석하고 있다. “海印에는 ‘分相門(略門)’과 ‘通相分(廣門)’이 있어 전자(分相分)에 의하면 華嚴經法은 海印定에서 나오고 그 以下の 教는 佛後得智에서 일어난다고 볼 수 있으며, 후자(通相分)에 의하면 두 教法이 다같이 海印定에서 나온다고 할 수 있을 것이다. 이 중에서 義湘은 通相海印에 의한 것이다.”²⁶⁴⁾

그러나 의상계의 海印說에서 가장 특색있는 것은 綸迥의 五重海印說이라 하지 않을 수 없다. 綸迥의 法系는 알 수 없지만 다음과 같은 古言이 전해지고 있다.

古辭에 이르러 綸迥화상은 唐에 갔다 와 다음과 같이 설했다. 智積國統이 智儼에게 물기를 大集經등에도 海印이 있는데 그것과 華嚴經의 海印이 어떻게 다른가? 이에 대해 智儼은 海印에도 五重이 있다고 대답했다는 것이다.²⁶⁵⁾

그 五重海印의 내용을 간추려 보면 다음과 같다.

- ① 一者는 3 아승지劫을 닦은 帝釋이 法空의 須彌山 봉우리에 올라 所知障의 阿修羅와 투쟁할 때 三科百法の 그림자가 大圓鏡智의 바다에 나타나는 海印이다. <鏡智海印>
- ② 二者는 셀 수 없는劫을 닦은 帝釋이 本覺의 須彌山 봉우리에 올라 根本無明의 아수라와 투쟁할 때 恒沙萬德의 그림자가 一心眞如의 바다에 나타나는 海印이다. <一心海印>
- ③ 三者는 一念不生의 帝釋이 一行三昧의 須彌山 봉우리에 올라 妄念의 阿修羅와 투쟁할 때 無相無分別의 相이 不二實相의 바다에 나타나는 海印이다. <一行三昧海印>
- ④ 四者는 二佛世界 微塵數劫을 닦은 帝釋이 摠相中道の 須彌山 봉우리에 올라 分別遍計의 阿修羅와 투쟁할 때 十種普法の 그림자가 世界海의 바다에 나타나는 海印이다.
- ⑤ 五者는 十佛의 帝釋이 法性的 須彌山 봉우리에 올라 無住實相의 阿修羅와 투쟁할 때 三種世間の 법이 國土海에 나타나는 海印이다.²⁶⁶⁾

이런 五重海印定에서 “初三은 三乘이오, 後二는 一乘이니, 初三乘중 ①은 初教 ②는 終教 ③는 頓教이고, 後一乘중 ④는 外化 ⑤는 內證에 해당된다. 이런 견지에서 三乘

263) 上同.

264) 十句章圓通記 卷下, 4·63·b.

265) 十句章圓通記 卷下, 4·63·c; 叢書錄 卷下 1, 6·822·c; etc.

266) 十句章圓通記 卷下, 4·63·c; 法界圖圓通記 卷上 4·11·b~c; 叢書錄 卷下 1, 6·822·c~823·a. < >括號內는 法界圖記의 設임.

도 海印定에서 일어난다고 말할 수 있다”²⁶⁷⁾는 것이다.

綸迦 所傳의 이런 五重海印說은 그뒤 의상계 화엄에서 크게 流行하고 있다. 義湘의 法界圖印을 그것으로 해석하려는 노력이 자주 散見되는 것이다. 일례를 들면 法界圖記 叢髓錄에 수록된 大記에는 “제 5重에는 다시 五重이 갖추어졌으니, 이 第五重所具의 五重으로 諸句(法性偈의 諸句)를 分配하면, 初證分 4句는 제②重海印에, 緣起分 14句는 제③중海印에, 利他行 4句는 제④중海印에, 修行方便 4句는 제⑤중海印에 각각 해당된다”²⁶⁸⁾는 것이다.

그리고 제④重海印에 해당되는 利他行 4句는 다시 五重海印으로 分配할 수 있으니, “차례로 初 2句는 初二(①②)海印에, 次 1句는 제③海印에, 次 1句는 後二(④⑤)海印에 해당된다”²⁶⁹⁾한다. 한걸음 더 나아가 “一乘의 二海印(④⑤)은 果海印이므로 여기에 因海印을 열면 善財童子의 帝釋이 解行的 須彌山 봉우리(頂)에 올라 百障의 阿修羅와 투쟁할 때 無盡法門의 相이 鏡光頗梨鏡의 바다에 나타나는 것이 제 6중海印이 된다”²⁷⁰⁾고 말하고 있다.

그런데 이러한 五重海印說이 智儼의 저술을 비롯한 중국측 화엄관계 문헌에는 전혀 보이지 않는다. 木村清孝교수도 “五海印을 義湘系의 문헌 以外에서는 찾아볼 수 없고 智儼이 실제로 體系적인 五海印說을 提唱했는지 안했는지는 疑問이다”²⁷¹⁾고 말하고 있다. 그렇다면 五海印說은 의상계 화엄에서 발달한 독자적인 학설의 하나로 그 創唱을 智儼의 權威에 假託하므로써 크게 流行케 된 것이라고 봄이 좋을 것이다. 그리고 그렇게 볼 경우 그 진정한 創唱者는 五重海印說을 신라에 처음으로 傳來했다는 綸迦和尚이라고 해야하지 않을까 한다.

6) 教義 穿鑿의 흐름 형성.

智儼·元曉·義湘·法藏 등의 화엄사상은 각각 독자적인 특색을 지니고 있다. 그런 화엄사상이 만나는 곳에 教義상의 문제가 발생하고 그것을 分析·解明하려는 노력이 나타남은 당연한 순서이다. 당시 신라 화엄학도 마침내 그런 경향을 질게 나타내기 시작한다. 현존 均如의 저술과 法界圖記叢髓錄에는 많은 신라승들의 學解가 인용되고 있는데 그중 義湘과 法藏의 ‘盡·不盡’의 문제를 예로 들어 그런 教義 穿鑿이 어떠한가를 살펴보자.

法界緣起를 쉽게 이해시킬 목적으로 義湘이 數十錢法을 크게 啓發하고, 그것이 法藏의 一乘教義分齊章과 假託書의 一乘十玄門에 계승되었음은 전술한 바가 있다.²⁷²⁾ 그런

267) 法界圖圓通記 卷上, 4·11·c.

268) 叢髓錄 卷上 1, 6·775·a(後 4句는 修行得益이라고 함).

269) 同書, 6·786·b.

270) 法界圖圓通記 卷上 4·11·c; 叢髓錄 卷下 1, 6·823·a.

271) 木村清孝, 初期中國華嚴思想の研究, p.499; p.502.

272) 本稿 제 V 장 3 절.

數十錢法の ‘一中十 十中一’의 中門(相入)에서 義湘은 다음과 같은 문답을 제시하고 있다.

問一門中攝十盡不, 答盡不盡, 所以者何 須盡即盡 須不盡即不盡故, 其義云何, 以一事攝一多故即盡, 以異事攝一多故即不盡, 又一事中一多義 不相是即是多, 一事故即多是一, 四句護過·失非·顯德 準之可解.²⁷³⁾

法藏 또한 數十錢法の 異體相入(一中十 十中一)에서 다음과 같은 문답을 제시하고 있다.

問一門中攝十盡不, 答盡不盡, 何以故, 一中十故盡 十中一故不盡, 四句護過去非顯德等 準之可解耳別別諸門中 準例如是.²⁷⁴⁾

義湘의 설과 비슷하여 그것을 계승하고 있음을 알겠다. 그렇다면 내용까지도 義湘의 뜻과 동일한 것으로 봐야 할까? 아니면 약간의 의미차가 있다고 해야 할까?²⁷⁵⁾

이에 대해 均如는 일찌기 다음과 같은 두 가지 설이 행해지고 있음을 전하고 있다. ①은 “처음부터 끝까지 다르다”는 견해이고, ②는 “처음은 다르지만 끝은 같다”(詮別意同)는 견해이다.²⁷⁶⁾ 다시 ①에서 두 경우가 있으니 ㉠ 義湘은 同體에 의해 盡·不盡을 설했고, 法藏은 異體의 中(相入)門에 의해 설했으므로 다르다는 것이다.²⁷⁷⁾ ㉡는 一名을 부를 때 일체가 함께 一名을 지르는 것(口許)은 의상의 盡·不盡이요, 一名을 부를 때 일체가 각각 自名을 지르는 것(口許)은 법장의 뜻이므로 다르다는 것이다.²⁷⁸⁾

㉡를 좀더 자세히 말해보면 義湘의 盡·不盡은 一地에서 十地를 갖춘 十地를 세워 初歡喜地를 부를 때 後九地속의 歡喜등이 함께 ‘나는 歡喜요, 나도 歡喜요’라고 응하는 것이다. 法藏의 盡·不盡은 一往의 十地를 세워 初 歡喜地를 부를 때 後九地가 함께 ‘나는 離垢요, 나는 發光이요, ……나는 法雲이요’라고 응하는 것이다. 譬喩를 들어보면 의상의 뜻은 十層十塔을 세워 제 1층을 부를 때 後九塔의 제 1층이 다같이 “나도 제 1층이요, 나도 제 1층이요”라고 응하는 것과 같으니 ‘橫盡法界義’라 할 수 있다. 法藏의 뜻은 十層一塔을 세워 제 1층을 부를 때 後九層이 ‘나는 제 2층, 나는 제 3층……나는 제 10층이요’라고 응하는 것과 같으니 ‘豎盡法界義’라 할 수 있다. 따라서 二師의 뜻은 다르다는 것이다.²⁷⁹⁾

273) 義湘, 法界圖, 2·6·c. 十句章圓通記(卷上, 4·51·b)의 引文에는, “又一事中一多義 不相是即是多 是一事故即是—.”로 되어 있음.

274) 法藏, 五教章 卷4, 大正 45·503·c.

275) 十句章圓通記 卷上, 4·49·c; 法界圖圓通記 卷下, 4·28·b.

276) 法界圖圓通記 卷下, 4·28·c; 十句章圓通記 卷上, 4·49·c; 教分記圓通鈔 卷8, 4·463·a.

277) 上揭諸書.

278) 同上.

279) 十句章圓通記 卷上, 4·50·a(記); 法界圖圓通記 卷下, 4·28·b; 教分記圓通鈔 卷8, 4·463·c.

梵體의 견해도 이 ①의 ㉞에 속한다. 梵體大德은 다음과 같이 말하고 있다. “橫豎의 뜻은 정해진 것이 아니므로 理와 事를 相對하면 理는 橫, 事는 豎이다. 時와 法을 相對하면 十方法界는 橫, 三世九世는 豎이다. 同體와 異體를 相對하면 同體는 橫, 異體는 豎이다. 異體중의 純과 雜을 相對하면 純은 橫, 雜은 豎이다. 同體 또한 그러하다. 法藏은 異體중에서 論한 까닭에 豎요, 義湘은 同體중에서 논한 까닭에 橫이다.”²⁸⁰⁾ 均如는 梵體의 이러한 견해를 “此等義難依也”하고 論駁하고 있다.²⁸¹⁾

다음 ② ‘처음은 다르지만 끝은 같다’(證別而意致全同)는 두번째 견해는 十句章 “第2 隨文取義有五重過”에 실려져 있다.²⁸²⁾ “一을 부를 때 一切가 소리 지르는 것(呼一名時一切口許者)에 두 가지 뜻이 있으니, ① 法藏은 一名을 부를 때 일체가 함께 自名을 지른다고 말하고, ② 義湘은 一을 부를 때 일체가 함께 一名을 지른다고 말한다.” 法藏이 이르되 “一中十이므로 盡이요, 十中一이므로 不盡이라”하니 이것은 橫盡法界義이다. 義湘이 “一事는 一多를 辨한다”고 한 것은 初一門을 든 것이니 따라서 十은 모두 一名으로 소리지르므로 “一多를 辨한다”고 한다. “異事는 一多를 辨한다”는 것은 二를 들어 十二(門)을 들어 辨하고 내지 十을 들어 十門을 辨하는 것이다. 따라서 二師의 뜻은 一緣起法중에서 그 두 뜻이 갖추어져, 어느 一邊을 나타낸 것이므로 결국은 다 같은 것이다.²⁸³⁾

數十錢法の 盡·不盡에 대한 이상과 같은 두 가지(①②) 견해에 대해서 均如는 전자의 不當性を 자세히 논증하고 후자를 취하고 있다.²⁸⁴⁾ 그러한 均如의 논증은 번거로우므로 割愛하거니와 그렇다면 湘·藏 二師의 뜻을 橫·豎로 나누는 것은 절대로 不可한 것인가? 그렇지 않는다고 均如는 말한다. “橫·豎을 논하는 것은 정해짐이 없으므로…… 無性과 不壞를 相對하면, 無性은 橫, 不壞는 豎이다. 義湘은 無性の 뜻에 의했으므로 橫이요, 法藏은 不壞의 뜻에 의했으므로 豎이다.”²⁸⁵⁾ “그렇다면 十句章에서는 왜 法藏의 ‘一中十盡 十中一不盡’을 橫盡法界義라 하는가? 이것 또한 橫·豎의 논은 정해진 바가 없으므로, 圓融은 橫, 行布는 豎라고 할 수 있다. 그런데 이 十句章의 盡·不盡은 圓融의 뜻이므로 橫盡法界라고 하는 것이다.”²⁸⁶⁾

數十錢法の ‘盡·不盡’에 대한 論難 하나만을 간단히 살펴봐도 이상과 같이 복잡한 것이다. 그런데 均如傳에는 “先公이 鈔한 義記가 30여종이 있었다”하고 그 이름을 다음과 같이 들고 있다.

- ① 三教所爲 ② 空有 ③ 盡不盡 ④ 權實 ⑤ 華藏說 ⑥ 成土海 ⑦ 明難 ⑧ 歡不歡 ⑨ 三生攝體

280) 十句章圓通記 卷上, 4·50·a.

281) 同書, a~b.

282) 十句章圓通記 卷上, 4·48·c~49·c(章日部分).

283) 同上; 法界圓通記 卷下, 4·28·c; 教分記圓通鈔 卷8, 4·463·c.

284) 上揭諸書.

285) 十句章圓通記 卷上, 4·50·c.

286) 十句章圓通記 卷上, 4·51·a(記).

① 授職 ② 六相 ③ 就實本實 ④ 斷章 ⑤ 微小 ⑥ 兜率天子 ⑦ 五重成佛 ⑧ 解行 ⑨ 佛分相 ⑩ 流目 ⑪ 廻心 ⑫ 六地 ⑬ 八會 ⑭ 百六城 ⑮ 淨土 ⑯ 菩提樹 ⑰ 性起 ⑱ 五果 ⑲ 四句 ⑳ 廣修供養 ㉑ 主伴章 등.²⁸⁷⁾

그중에 ③ 盡·不盡이 들어있음을 본다. 그렇다면 다른 문제에 대해서도 그와 비슷한 복잡한 論難이 행해지고 그런 논란을 기록한 義記가 당시의 화엄학에서 修學되고 있었던 것으로 보지 않을 수 없다. 이런 敎義穿鑿의 흐름은 신라 화엄학을 마침내 活氣없는 沈滯의 늪으로 몰아갔던 것이 아닐까 느껴진다.

2. 元曉系 華嚴學과 그 特徵

1) 義湘系의 元曉 貶下

義湘(浮石寺)을 중심으로 한 화엄학의 계승과 특징은 이상과 같거니와, 그와 약간 사상적 입장이 다른 元曉(皇龍寺)의 화엄학은 그뒤 어떻게 되었을까? ‘元曉系의 華嚴은 後世에 전해지지 않았던 것 같다’는 견해도 있지만,²⁸⁸⁾ 金相鉉교수는 非義湘系의 華嚴僧으로서 明晶·見登·表員 등의 一派를 들고 있다.²⁸⁹⁾ 최근에는 日本의 吉津宜英이 ‘華嚴宗所立五教十宗大意略抄’(大正藏 第72册所載) 末尾에 실린 華嚴宗祖師의 列名속에 元曉·太賢·表員·見登 등의 신라승이 들어있음을 보고, “이것은 新羅 華嚴敎學의 한 흐름이 日本에 전해진 것을 뜻하며 그 내용은 元曉와 法藏의 두 敎學을 融合한 것이었다”는 견해를 제시하고 있다.²⁹⁰⁾ 따라서 이 문제를 잠시 살펴보지 않을 수가 없다.

우선, 義湘系에서 元曉의 화엄학에 대해 至極한 화엄의 道理에는 이르지 못한 것으로 보는 評이 가끔 행해지고 있다. 다음과 같은 法界圖記叢髓錄(卷下之 1) 大記의 글은 그 一例이다.

古辭云 曉師遇相和尚 決疑有三. 謂一始覺同本覺爲凡爲聖之意. 二濕過海種種心之義. 三此能證所證皆在言中之處也.²⁹¹⁾

원효는 의상을 만나, ① ‘始覺이 本覺과 같아짐’은 凡인가 聖인가, ② 濕過海의 마음이란 어떤 뜻인가, ③ 能證과 所證이 모두 말속에 있다는 것은 어떤 뜻인가 하는 “세 가지 疑心을 풀었다는 것이다.

이중 ③에 대해 상기 大記는 다음과 같이 설명하고 있다. 원효는 일찌기 “下敎에는 실로 法體가 있다”는 생각을 해오다가 의상의 法界圖에서 다음과 같은 글을 보고 “실로 法體가 없다”는 뜻을 알게 되었다는 것이다.²⁹²⁾ “五乘(三乘, 小乘, 人天乘)의 법은 能

287) 均如傳 第4 立義定宗分, 韓佛 4·512·a.

288) 金知見, 新羅華嚴學의 系譜와 思想, 學術院論文集(1973), p. 40.

289) 金相鉉, 新羅華嚴學의 系譜와 그 活動, 新羅文化 1輯(1984), p. 71~73.

290) 吉津宜英, 新羅의 華嚴敎學への 一觀點, 韓國佛敎學 seminar 第2號(新羅佛敎研究會, 1986), p. 37.

291) 叢髓錄 卷下 1, 6·825·a.

292) 上揭書, 6·824·a.

證의 敎法인가 所證의 뜻인가? 能證과 所證을 가릴 것 없이 다 말(言) 속에 있다.”²⁹³⁾ 그러나 원효가 과연 실제로 그렇게 낮은 견해를 갖고 있었을까? 현존 자료에서 이것을 확인할 길은 없지만, 어쩌든 원효의 교학이 義湘에게 미치지 못한다는 인상을 강하게 주고 있다.

다음, ② 濕過海의 마음이란 어떤 것인가? “神琳은 일찌기 明難(華嚴經明難品 제 6)의 一心海는 濕을 넘었고(過濕) 起信論의 一心海는 濕에 머물러(留濕) 있다.”²⁹⁴⁾고 말한 일이 있다. 이것을 그의 제자 崇業은 다음과 같이 부연하고 있다. 熟敎에서는 하나의 眞如를 바탕(本)으로 하여 그것이 미치는 곳까지, 다시 말하면 依他起까지를 眞이라 하고 遍計所執(二空)은 除外시킨다. 이것은 마치 바다물에 젖은 데까지만 바다라 하고(濕留海), 그러지 않는 것, 예를들면 ‘麥田의 물결(遍計所執)’과 같은 것은 바다가 아니라고 함과 같다. 그러나 一乘에서는 眞如를 따로 취해 바탕을 삼지 않으므로 遍計所執 또한 圓成實의 眞이요, 麥田의 물결 또한 바다라고 하는 것이다.²⁹⁵⁾

‘濕留海’와 ‘濕過海’란 술어부터가 神琳 문하에서 행해진 개념이 아니었을까 한다. 質應(崇業과 同門)이 華嚴經의 ‘無法性無所轉……’, 그리고 孔目章의 ‘性種性本有’ 등의 글을 갖고 神琳에게 그것이 過濕海의 證文임을 印可받고 있음이 눈에 띄는 것이다.²⁹⁶⁾ 의상계의 그런 독특한 술어를 원효가 물랐다고 해서 어찌 그의 교학이 낮게 평가될 수 있을까? 어쩌든 神琳의 門下에서 원효는 ‘濕過海의 마음’도 모르는, 다시 말하면 아직도 ‘熟敎(起信論)’의 범위를 벗어나지 못한 사람으로 낙인찍히고 있음을 엿볼 수 있다.

원효의 화엄사상은 분명히 기신론 철학에 입각해 있다. 그러나 그런 원효의 기신론 철학은 智儼이나 法藏의 기신론을 단순히 理事無碍說이나 如來藏緣起說로 보는 것과는 천지 현격하다. 기신론의 궁극적인 뜻을 體·相·用 三大說에 있다고 보는 것으로서 그런 三大의 경계는 華嚴經의 ‘普法’(十玄緣起)과 실질적으로 동일한 것이다.²⁹⁷⁾ 그러기에 원효의 起信論疏 宗體文에는, 지극히 큰 것(至大)과 지극히 작은 것(至小)이 아무런 걸림없이 드나드는(相入) ‘大乘의 體’가 浮刻되고 있는 것이다. 表貞 또한 그의 華嚴經文義要決問答(권 2)에서 普法(法界緣起)의 成立根據로서 원효의 ‘至大至小 齊一量’(普法十種因의 제 6)과 法藏의 ‘大小(諸法)無定相’(法相圓融十種因의 第 1)²⁹⁸⁾을 비교하고 있는 것이다.²⁹⁹⁾

293) 義湘, 一乘法界圖, 2·4·a.

294) 叢隨錄 卷上 1, 6·778·c(崇業師觀釋)

296) 十句章圓通記 卷上, 4·58·a~b, 에 引用된 崇業의 觀釋에서 取意한 釋임.

296) 叢隨錄 卷上 1, 6·779·a(崇業觀釋). 元曉의 種姓論에 대한 批判적 論述 또한 敎分記圓通鈔 卷 3, 4·324 a~4·326·c에서 찾아볼 수 있다.

297) 本稿 제Ⅱ장 4절 참고.

298) 法藏, 旨歸章 第 8 釋經意, 大正 45·594·c.

299) 表貞, 華嚴經文義要決問答 卷 2, 韓佛 2·366·a~367·c.

좀더 구체적으로 말하면, 表員은 먼저 法藏의 견해를 다음과 같이 소개한다.

法藏師云 謂大非定大故能入少 少非定少故能容大. 十住品云 金剛圍山數無量 悉能安置一毛端. 欲知至大有少相 菩薩因此初發心. 解云此中明大非大故有少相也.³⁰⁰⁾

그런뒤 ‘大(須彌)와 少(芥子)가 增減함이 없이 相容할 수 있는 이유’에 대해 ① 空理(淸辨宗)의 觀點(義)에서 1 釋을 소개하고, ② 應理(護法宗)의 觀點(義)에서 8 釋을 소개하고 있다. 그런뒤에 元曉의 견해로서 다음과 같은 4 說을 소개하고 있다.

- ① 南方師……不思議 唯聖境界故不釋.
- ② 此主師(法藏?)……大無大相, 小無少相故
- ③ 第三師……大不自大 由少故大, 少不自少 由大故少(破第二師義).
- ④ 第四師……〈破第三師義〉至大至小 齊一量故.³⁰¹⁾

이중 제④가 元曉 자신의 견해인데 그것이 계속해서 다음과 같이 부연되고 있다.

言至大者 所謂無外 如有其外 非至大故. 至小亦爾 所謂無內 設有內者 非至小故. 無外之大 所謂大虛 無內之小 所謂隣虛. 無內故亦無外 外與內 必相待故 是即至小齊於至大. 大虛無外故亦無內 是即至大同於至小 故云至大有小相也. 若能知如是 大小同量 即於一切大小 皆得無所障礙. ……但以芥子雖巨大虛 而不增其細量. 須彌雖細極微而不成其高形. 由是道理不可思議矣.³⁰²⁾

그런데 이런 元曉의 ‘至大至小 齊一量故’라는 普法(大小相入)의 성립근거(因)에 대해 義湘系는 다시 어떤 말을 하고 있는가? 道身章에 元曉와 法藏의 설이 다음과 같이 비교되고 있다.

道身章元曉法師曰 小之大義能容大 大之小義入小中. 藏師云 不必小之入大相大之小相 方容入. 直小之小相能容 大之大相能入. 藏師之意. 大小元來是一. 是故小不壞小能容大 大不壞大入小中.³⁰³⁾

원효의 뜻은 ‘小의 大義’가 大를 능히 수용하고, ‘大의 小義’가 小속에 들어간다. 그러나 법장은 전혀 그럴 필요없이 곧바로 ‘小의 小相’이 大를 수용하고 ‘大의 大相’이 小에 들어간다. 따라서 大와 小은 원래 하나이므로 小은 小를 부숨(壞)이 없이 大를 수용하고, 大는 大를 부숨이 없이 小에 들어간다는 것이다. 智儼과 義湘 또한 法藏과 같은 뜻을 피력했음을 道身章은 자세히 소개하고 있다.³⁰⁴⁾

道身章의 이런 曉·藏 二師의 비교에 의하면 원효는 분명히 법장보다도 한 次元 낮은 단계로 떨어진다. 大小가 곧바로 相入하는 수준이 못되기 때문이다. 그러나 道身章

300) 上揭書, 2·366·b, 但, 旨歸章에는 引用文의 ‘大少’가 ‘大小’로 되어 있음.

301) 同書, 2·366·c~367·a.

302) 同書, 2·367·a~b.

303) 法界圖圖通記 卷上, 4·8·a; 旨歸章圖通鈔 卷下, 4·143·a(記).

304) 上揭書.

의 그런 비교가 과연 公正을 기한 것인가? 원효의 설을 직접 읽어볼 수 있는 현존 자료는 없다. 상기 表員의 文義要決問答에 인용된 것이 유일한 것이다. 그런데 그곳에 인용된 원효의 설을 검토할 때, 과연 그것이 道申章이 소개하는 바와 같은 것이라고 볼 수 있을까? 원효는 끊임없이 ‘大小가 同一量’이라고 말을 하고 있을 뿐이다. 大의 小相이나 小의 大相이 相入한다는 말은 없는 것이다. 그런 元曉의 ‘大小同一量’과 智儼·義湘·法藏 등의 “大小是一”이 실질적으로 얼마나 다르단 말인가? 원효 또한 “芥子が 大虛보다 커도 그 細量을 불림이 없고, 須彌가 極微보다 작아도 그 高形을 줄임이 없다”고 말하고 있지 않는가.³⁰⁵⁾

더구나 ‘大小相入’은 화엄경 十住品の 다음과 같은 경문을 이해하기 위한 것이다. “金剛圍山數無量悉能安置一毛端 欲知至大有小相 菩薩因此初發心.”³⁰⁶⁾ 法藏은 이것을 다음과 같이 해석하고 있다. “大非大故 有少相也.”³⁰⁷⁾ 그러나 元曉는 그것을 “至大至小齊一量故 所有大小 皆得相入”³⁰⁸⁾이라고 이해한 것이다. 전자보다도 후자의 논의 훨씬 더 경문의 뜻에 가까운 것이다.

더욱 의아로운 것은 道身章에는 곧이어 表員과 義湘 사이에 다음과 같은 問答이 교환되고 있다.

- ① 묻는다. “至大有小相”을 알려면, 小의 大義가 大를 能容하고 大의 小義가 小속에 들어간다고 해야 옳다. 그런데 왜 大小가 不動하여야 비로소 容入한다고 하는가? ” 답한다. “大義때 小相을 잃지 않고 小義때 大相을 잃지 않으므로 ‘大有小相’이라 할 뿐이다.”
- ② 相(義湘)和尙은 말한다. “一微塵속이 十方世界를 머금(含)는다는 것은 同時에 住함이 없기(無住) 때문이다.”
員(表員)師가 묻는다. “微塵은 小에 無住하고 十方世界는 大에 無住한다는 것인가? ” 답한다. “一量이다.”
- ③ 묻는다. “그렇다면 어떤 물전에 대해 微塵은 小요 十方世界는 大라 하는가?” 답한다. “微塵과 十方世界는 각각 自性이 없으니 오직 無住일 뿐이다. 소위 微塵은 小요 世界는 大라고 하는 것은 경우에 따를 뿐이다(須處須耳). 小이기에 小(小自性)요 大이기에 大(大自性)라고 함이 아니다. ……따라서 微塵은 大요, 世界는 小라고도 할 수 있으니 道理는 齋一이요 無住가 實相이다.”³⁰⁹⁾

이 問答에서 제②問의 ‘相和尚’과 ‘員法師’는 각각 義湘과 表員을 가리키고 있음에 틀림없다. 그렇다면 제①問과 ③問 또한 그 두 사람 사이에서 교환된 것이라고 할 수 있는데, 그중 ‘大小’ 문제에 대한 表員의 입장은, 道身章에 소개된 元曉의 견해와 동일하다. “小의 大義가 大를 能容한다”는 등의 입장을 제시하고 있기 때문이다. 그런데

305) 表員, 華嚴經文義要決問答 卷 2, 2·367·b.

306) 華嚴經(六十卷本) 卷 8 十住品 偈誦, 大正 9·447·b.

307) 文義要決問答 卷 2, 2·366·b.

308) 同書, 2·367·b.

309) 法界圖圓通記 卷上, 4·8·b~c; 旨歸章圓通鈔 卷下, 4·43·b~c; (但, 이곳에서는 表法師의 名稱이 안보임)

그런 表員의 立場이 義湘의 ‘大小無住’說에 의해 철저하게 破斥되고 있는 것이다. 이것은 무엇을 의미하는가? 道身章의 曉·藏 二師 比較가 公正性을 잃은 것임은 상술한 바이지만, 그곳에 이어 곧 이렇게 表員이 다시 破斥되고 있다는 것은 무엇을 의미하고 있느냐 하는 것이다.

여러가지 해석이 가능하겠지만 필자에게는 道身章의 이 문답은 실제로 행해진 것이 라기 보다는 表員의 文義要決問答의 普法義를 破할 목적으로 義湘系에서 著作한 것이 아닐까 보고 싶다. 우선 普法義에서 ‘大小相入’의 이유에 대한 원효의 4說중에 제②師의 ‘大無大相故 大得入小’는 法藏의 ‘大非定大故能入小’와 뜻이 같다. 그런데 그것이 제③師에 의해 論理적으로 破斥되고 있는 것이다.³¹⁰⁾ 그렇다면 義湘系로서는 이 문제를 그대로 둘 수 없을 것이다. 道申章이 원효를 不公正하게 引用하고, 表員을 破하고 있음은 義湘系의 그런 움직임(應酬)에서 나온 것이 아닐까하는 것이다. 均如의 저술이나 法界圖記叢髓錄에서 表員이 引用된 것은 이곳뿐이라는 점은 우리로 하여금 그런 추단을 내리지 않을 수 없게 하는 것이다.

의상계에서 원효를 폄하(貶下)한 것은 설화에서도 엿볼 수 있다. 三國遺事 권3 ‘洛山二大聖’은 그 계통에서 형성된 설화로 볼 수 있는데 그곳에서 義湘은 天龍으로부터 水精珠와 如意寶珠를 받고, 白衣觀音의 眞容을 親見한다. 그러나 元曉는 觀音의 戲弄을 당하고 聖窟에도 들어가지 못하는 것이다.³¹¹⁾ 同書 권4 元曉不羈에도 원효는 ‘位階初地’라고 평해지고 있다.³¹²⁾ 三乘終敎의 보살정도로 보고 있음을 의미한다.

2) 表員의 法藏敎學 受容.

表員이 元曉系라는 것은 위에서 이미 밝혀졌지만 그의 本寺가 ‘皇龍寺’라는 것도 史料가 全無한 현재로서는 중요한 뒷받침이 된다 하겠다. 원효는 皇龍寺·芬皇寺·礪高寺·穴寺 등 여러 사찰에 주석했지만, 宋高僧傳 권4 元曉傳에 ‘皇龍寺 元曉’³¹³⁾라고 기재되어 있음은 그의 本寺가 皇龍寺였음을 의미한다. 그런데 表員의 유일한 현존저술인 華嚴經文義要決問答의 撰者 또한 ‘皇龍寺 釋表員集’³¹⁴⁾으로 되어 있는 것이다.

文義要決問答의 내용에 있어서도 表員은 義湘系 화엄을 度外視하고 있다. 義湘을 거의 引用하지 않고 있는 것이다. 文義要決問答에 引用된 華嚴家를 조사해 보면 다음과 같다.

安懷(法鏡論 등, 17회)·隋 慧遠(大乘義章 등, 24회) 元曉(12회)·義湘(法界圖, 2회)·法藏(探玄記·旨歸·五教·綱目 등, 60회)·慧苑(刊定記 등, 12회)³¹⁵⁾

310) 文義要決問答 卷2, 2·366·c.

311) 三國遺事 卷3, 洛山二大聖, 6·331·a.

312) 上揭書 卷4, 元曉不羈, 6·348·b.

313) 大正 50·730·a.

314) 韓佛 2·350·b.

315) 金仁德, 表員의 華嚴學, 韓國華嚴思想研究(1982), p. 108(時間不足으로 金教授의 調査를 그대로 引用함).

義湘은 겨우 2회에 불과한 것이다. 그중 1회는 ‘數十錢喻’를 소개하는 곳에서인데 “義湘師云 欲示緣起實相陀羅尼法”³¹⁶⁾(제 1 회의 引用)라는 한마디로 그치고 있다. 數十錢法이 의상에 의해 크게 개척된 것임은 전술한 바가 있다.³¹⁷⁾ 그런 數十錢法에서 表員은 義湘을 度外視하고, 오직 法藏만을 자세하게 소개하고 있는 것이다.³¹⁸⁾ 더욱 놀라운 것은, “義湘은 中門에서 ‘向上來·向下去’라 하고 即門에서는 ‘向上去·向下來’라 하니, 이것은 앞뒤 말이 뒤틀렸으므로 依用치 않는다”³¹⁹⁾고 記에 써넣고 있다. 義湘教學에 정면으로 부딪치고 있는 것이다. 뒤에 義湘系에서 이점을 解明코자 크게 노력하고 있음은 흥미로운 일이다.³²⁰⁾

文義要決門答에 安懷(507~583, 17회)과 慧遠(523~592, 24회)이 인용되고 있음은, 중국의 초기 화엄경연구가 주로 그들이 속한 地論宗 南道派에서 행해졌기 때문일 것이다. 전자는 均如의 華嚴經 연구를 南地에 傳播한 최초의 學僧으로 알려져 있으며³²¹⁾ 후자는 大乘義章(14卷)·華嚴經疏(7卷, 失) 등의 저술이 알려지고³²²⁾ 화엄학의 기본적인 개념들이 거의 모두 그에 의해 닦이고 있다. 그러나 그런 중국 초기 화엄경 연구는 智嚴→義湘→法藏→慧苑 등으로 계승되어 華嚴宗의 成立을 보였음은 다시 말할 필요가 없다. 文義要決에 法藏이 60회나 인용된 것은 중국 화엄철학의 이론체계가 그에 이르러 완성되었기 때문일 것이다. 그리고 智嚴→義湘계가 빠지고, 대신 元曉가 인용된 것은 (12회) 表員이 원래 원효계라는 것을 감안할 필요가 있다.

그렇다면 慧苑이 12회나 인용된 것은 무엇때문일까? 表員 당시는 어떠한지 모르지만, 후대의 화엄종에서 慧苑은 스승을 배반한 異端者로 배척되고 있다.³²³⁾ 스승(法藏)의 五教判을 부정하고 寶性論에 입각하여 ① 迷眞異執教(異生位) ② 眞一分半教(二乘人) ③ 眞一分滿教(初心菩薩) ④ 眞具分滿教(識如來藏之根器)의 四教判을 세웠으며, 十玄說에 대해서도 新說을 세웠기 때문이다.³²⁴⁾ 表員 또한 慧苑의 四教判에 대해서, “비록 敎理에 의했으나 漸頓二教를 判別치 않았으므로 不可必全依耳라”³²⁵⁾고 비판하고 있다. 그러면서도 慧苑을 12회나 인용하고 있음은 무엇때문인가?

아무리 생각해봐도 이상한 느낌이 들지 않을 수 없다. 그러나 사실은 이런 점에서 表員

316) 文義要決問答 卷1, 2·358·b, (第2회의 引用은 同書 卷2 緣起義, 2·360·c, 에 보임).

317) 本稿 제Ⅳ장 3절 참고.

318) 文義要決 卷1, 數十錢喻, 2·358·b~360·a. (이곳에 소개된 數十錢法을 元曉의 설로 본 것은 잘못임<金仁德 前揭論文 p. 119>).

319) 同書, 2·358·c(來註). 法藏은 異體相入門에서는 ‘向上數 向下數’라는 술어를 쓰고, 異體即門에서는 ‘向上去 向下來’로 쓰고있다. 表員은 二門을 구별하지 않고 다같이 ‘向上去 向下來’로 쓰면서, 義湘을 批判하고 있는 것이다.

320) 法界圓圓通記 卷下, 4·25·b~27·c.

321) 木村清孝, 初期中國華嚴思想의 研究, p. 37.

322) 上揭書 p. 38.

323) 宋高僧傳 卷6 釋慧苑, 大正 50·739·a, “然稟受賢首之門 不負庭訓之美也.”

324) 高峰了州, 華嚴思想史(京都: 百華院, 昭和 51年 p. 262.

325) 文義要決問答 卷4, 2·385·b~c.

의 특이한 사상적 입장이 露出되고 있다. 慧苑의 華嚴學은 如來藏 사상에 입각해 있어 元曉의 그것과 매우 相通함이 있는 것이다. 우선 慧苑이 四敎判을 세울 때 所依로 한 究竟一乘寶性論은 起信論과 함께 印度 如來藏思想을 體系化한 二大論書로 알려져 있다. 四敎判의 제④ 眞具分滿敎에 대해서도, 慧苑은 ㉑ 理事無碍門(依現成事·會事歸理·理事互成)과 ㉒ 事事無碍門(體事·德相·業用)의 二門으로 가르치고 十玄緣起는 바로 그런 ㉒ 事事無碍門의 體事를 바탕으로 德相과 業用이 있게 된 것이라고 解釋하고 있다.³²⁶⁾ “十玄門의 뜻을 眞如의 體·相·用 속에 포용한 것”³²⁷⁾으로서 기신론의 三大說을 華嚴經(一乘滿敎)의 경계로 보는 원효의 화엄사상과 매우 비슷한 것이다. 表員이 慧苑을 引用하고 있음은 이때문이 아닐까?

表員의 慧苑 引用을 이상과 같이 볼 수 있다면 또한 元曉처럼 起信論을 통해 華嚴經을 이해하려는 입장에서 서 있었다고 보지 않을 수 없다. 동시에 그의 文義要決門答은 그런 입장에서 중국에서 형성된 새로운 華嚴學, 그중에서도 특히 體系整然한 法藏의 敎學을 受容코자 한 것이라고 할 것이다. 文義要決은 다음과 같은 18科(義)로 구성되어 있다.

- ① 七處九會義, ② 說經時義, ③ 說經佛義, ④ 六相義, ⑤ 數十錢喻義(이상 卷 1), ⑥ 緣起義, ⑦ 探玄義, ⑧ 普法義, ⑨ 發菩提心義, ⑩ 實際義, ⑪ 如如義(이상 卷 2), ⑫ 法界義, ⑬ 一乘義(이상 卷 3), ⑭ 分敎義, ⑮ 十住義, ⑯ 十行義, ⑰ 十廻向義, ⑱ 十地義(이상 卷 4).

그리하여 各科를 다시 ㉑ 釋名 ㉒ 出體 ㉓ 問答分別의 3門으로 分別하고 있는데 그러한 科門조직 또한 起信論적 華嚴사상을 反映하고 있다. 18科에서 ①~③까지는 華嚴經에 대한 解説이고, ④~⑧까지는 중국화엄학에서 수립된 중요한 敎義가 소개되고 있다. 그렇다면 ⑨~⑫는 무엇을 나타내고 있는가? 필자는 특히 이 부분에 눈이 가지 않을 수 없다. ⑬⑭는 一乘의 뜻과 敎判을 소개하고 ⑮~⑱은 一乘의 修行階位를 나타내고 있음이 요연하지만, 상기 부분은 다른 문헌에서 보기드문 科門들이기 때문이다.

그런데 흥미로운 것은 그중 제⑨發菩提心에서 表員은 起信論의 三種心(直心·深心·大悲心)을 重點적으로 소개하고 있다.³²⁸⁾ 제⑩實際義에서는 기신론에 如實不空(眞如門)이나 究竟覺(生滅門)에 비슷한 實際를 소개하고,³²⁹⁾ 제⑪如如義에서는 기신론의 離言眞如(진여문)나 眞如本覺(생멸문)과 같은 ‘前(假)·後(實)際不二’³³⁰⁾의 如如를 설하고 있다. 이어 제⑫法界義에서는 그런 如如를 體(體大)로 한 元曉의 四種法界, 法藏의 五種

326) 高鋒了州 前揭書 p. 263~264 表員의 文義要決問答 卷 2 探玄義(韓佛 2·363·b) 또한 慧苑의 그 설을 引用해주고 있다.

327) 高鋒 上揭書 p. 264.

328) 文義要決 卷 2, 2·368·a: c.

329) 同書 卷 2, 實際義, 2·369·b~c.

330) 同書 卷 2, 如如義 2·371·a~c.

法界 등을 중점적으로 상실하고 있는 것이다.³³¹⁾ 따라서 이 科門조직은 元曉의 起信論적 화엄사상을 염두에 둔 것이라고 보지 않을 수 없다. 왜 그러냐면, 원효의 기신론 철학에서 普法은 眞如門의 離言眞如(體大)가 生滅門의 根本無明(智碍)을 打破하므로써(相大) 不思議業(用大)을 발생시킨 것이기 때문이다.

表員의 文義要決問答을 이상과 같이 살펴볼 때 우리는 이 문헌이 지닌 思想史적 의의가 결코 작지 않다는 판단에 도달하지 않을 수 없다. 중국의 새로운 華嚴사상이 들어왔을 때 皇龍寺 元曉를 중심으로 한 海東 華嚴學은 그에 대해 어떻게 대할 것인가가 문제로 되지 않을 수 없다. 그럴 경우 가장 바람직한 길은 원효의 起信論적 화엄사상을 바탕으로 法藏의 法界緣起說을 受容하는 길일 것이다. 전자는 一乘別敎의 敎義(義理)를 조직함에 탁월하지만, 그에 이르는 이론체계에 不足한 점이 있다. 반면에 후자는 華嚴 普法에 이르는 이론체계는 완벽하지만 法界緣起의 敎義組織에는 미숙한 점이 있다.³³²⁾ 表員의 文義要決은 바로 이런 관점에서 東·西화엄학을 하나로 융합하여 元曉계 화엄학의 새로운 방향을 제시코자 한 것으로 볼 수 있기 때문이다.

3) 明島의 法界圖 수용

明島의 海印三昧論(1권) 또한 文義要決과 비슷한 사상적 입장을 보여주고 있다. 그러나 그 受容의 대상을 중국화엄학이 아니라 浮石寺 義湘系 화엄학의 중심이 되고 있는 法界圖이다.

義湘의 法界圖가 210字(30行×7言)의 法性偈를 四角印에 새겨 넣은 것임은 전술한 바가 있다. 明島의 海印三昧論 또한 다음과 같은 196字(28行×7言)의 陀羅尼頌을 4角印에 새겨 넣고 있다.

生死涅槃非異處	煩惱菩提體無二
涅槃親而無人識	菩提近而甚難見。
身心本來無生滅	一切諸法亦如是
無生無滅無住處	則是菩提涅槃體。
智者一中解一切	一切法中解於一
無量法則是一法	一法則是無量法。
一佛土滿十方刹	一刹本形亦不大
一佛國容十方界	而諸世界不重累。
一塵包含十方刹	一切塵中皆如是
不令一塵增曠大	諸刹本相恒如故。
無量無數曠大劫	智者了知則一念
一念未曾演長遠	長劫亦不縮成促。
遍詣十方求成佛	不知身心舊成佛
往昔精進捨生死	不知生死則涅槃 ³³³⁾

331) 同書 卷3, 法界義, 2·237·b~c; 375·a~c(曉·藏 二師의 同異).

332) 本稿 제III장 3절 참고.

333) 明島, 海印三昧論, 韓佛 2·398·a~b.

그리고 이러한 陀羅尼頌의 첫자(生)가 四角印의 中央에서 시작하여 56角의 印道를 따라 左旋回하여 끝자(槃)가 다시 중앙의 첫자(生)에 이어진다. 이것 또한 法界圖가 右旋回인데에 대해 左旋回하고 있다는 점만 다를 뿐 나머지는 비슷하다. “印道에 始終이 없음은 一道가 三世際를 떠났음을 뜻하고, 盤曲이 있음은 三乘에 隨應함이다. 四角은 四攝法을 가리키고, 頌句가 中央에서 始終함은 陀羅尼義의 中道를 나타내기 위함이다.”³³⁴⁾ 法界圖와 거의 같은 象徵적 構圖인 것이다(본고 제Ⅳ장 2절 참조할 것). 따라서 海印三昧論은 法界圖를 본딴 것이라 말해도 좋다.

그러나 法界圖를 受容하는 사상적 입장은 明島도 表員처럼 元曉의 起信論적 화엄사상에 입각해있다. 海印三昧論의 첫머리에 歸命偈에 이어 다음과 같은 論이 따르고 있는 것이다.

- ① 陀羅尼에는 二종이 있으니 一은 法이요 二는 義이다. 法에는 三이 있으니, 體·智·用이 그것이다. 소위 體라 함은 모든 衆生의 根本一心이니 이 心은 본래 自性淸淨하여 不增不減하고 不生不滅하고 曠大無邊하여 허공처럼 일체 世·出世法을 總持하여 포섭하지 않음이 없기 때문이다. 智라 함은 如來地의 理·量 二智이니 無理不照하고 無事不達하여 일체 無邊功德을 總持하여 포섭하지 않음이 없기 때문이다. 用이라 함은 如來地의 應·化 二身이니 法界에 普應하여 衆生을 教化하고 未來際가 다하도록 化用이 無竭하여 일체 世間·出世間 소유의 모든 법을 총지하여 포섭하지 않음이 없기 때문이다.
- ② 義라 함은 摩訶衍의 圓敎가 나타내는 廣大妙義이니 十方三世諸佛의 秘密法藏을 總持하여 포섭하지 않음이 없기 때문이다.
- ③ 이와같은 二종 陀羅尼門은 각각 無量塵沙의 法門을 포섭하여 相容無碍하고 互相攝入하나니 一門에 들어감에 無所不通하고 일체 塵沙法門에 了達하여 佛境界에 들어가 無所畏를 얻는다.³³⁵⁾

이 문장을 기신론의 立義分과 비교해 보자. 너무나 서로 상통하다는 생각을 하지 않을 수 없을 것이다. “摩訶衍者 總說有二種 云何爲二 一者法 二者義 所言法者 謂衆生心……. 所言義者 則有二種(體·相·用)…….”로 된 起信論의 立義分에서 ‘摩訶衍’이 陀羅尼로 바뀌고, ‘所言法者’가 ‘三大’(體·智·用)로³³⁶⁾ ‘所言義者’가 ‘圓敎妙義’로 代置된 것에 불과하기 때문이다. 이것은 화엄경의 普法世界를 기신론의 三大說과 동일한 경계로 보는 元曉의 화엄사상 그대로라고 말해도 좋을 것이다.

따라서 明島의 海印三昧論 또한 表員의 文義要決問答처럼 동일한 사상적 입장에서 義湘의 法界圖 사상을 受容한 것이라고 하지 않을 수 없다. 明島의 소속사찰이나 생존 연대 등에 대해서는 현재 전혀 알 길이 없지만 그의 저술이 위와 같은 내용이라면, 그

334) 上揭書, 2·398·b~c.

335) 同書, 2·397·b~c.

336) ‘所言法者’가 起信論의 三大로 代置되었다면 ‘體·相·用’이 되어야만 하는데 왜 ‘體·智·用’으로 되었는가. 起信論의 ‘相大’는 如來藏의 ‘無量性功德’을 뜻하므로, 相을 智(無明的 反對概念)에 대응시킬 수가 있는 것이다.

또한 表員과 함께 元曉系에 속한다고 할 것이다. 동시에 우리는 당시의 신라 화엄에는 義湘系 밖에 다시 元曉의 기신론적 화엄사상을 계승하여 法藏이나 義湘의 華嚴敎學을 受容·融合하려는 또하나의 學系가 있었다는 것을 인정해도 좋을 것 같다.

4) 太賢은 元曉系가 아님

중국 華嚴사상 전래는 신라의 傳統的 瑜伽사상에 커다란 충격을 주었을 것으로 생각된다. 특히 그 五敎判은 中觀과 唯識을 싸잡아 三乘初敎로 判釋하고 있기 때문이다. 元曉의 기신론 철학 또한 中觀·唯識을 기신론의 如實不空이나 究竟覺의 경계정도(三乘通敎)로 보고 一乘滿敎에는 이르지 못한 것으로 판석하고 있다. 華嚴사상의 이런 挑戰적인 敎義에 대해 瑜伽측이 가만히 있을 수 있을까? 法相學에 順璟이 華嚴經의 “始從發心便成佛已이라는 句를 毀謗不信하다가 산 채로 지옥에 떨어졌다.”³³⁷⁾는 설이 전해진다. 均如의 法界圖記에도 “昔有法相學人 不信華嚴初發心時 便成正覺之言.”³³⁸⁾이라는 말이 보인다. 瑜伽系의 反撥이 시작되고 있는 것이다.

三國遺事 권 4 義湘傳敎에 義寂은 義湘門下, 十大德의 하나로 올라 있다. 그러나 金相鉉교수가 지적하고 있는 바와 같이 그에게는 화엄경이나 기신론에 관한 저술이 없고 당시 唯識僧의 일반적인 저술 傾向을 보여주고 있다.³³⁹⁾ 따라서 그를 華嚴僧이라고도 할 수 없다. 그런데도 왜 그가 十大德의 하나로 올라 있을까. 이것은 그가 義湘에게 다음과 같은 問答을 한 데에 기인한 것 같다. 義湘은 일찌기 ‘極果廻心の 뜻’을 설했던 모양이다.³⁴⁰⁾ 그런데 화엄경 性起品에 다음과 같은 귀절이 있다.

佛子 菩薩摩訶薩 雖無量億劫那由陀劫 行六波羅蜜修習道品善根 未聞此經 雖聞不信受持隨順 是等猶爲假名菩薩.³⁴¹⁾

보살이 무량억겁을 修行(六波羅密)해도 이 화엄경을 듣지 못하거나 들어도 믿지 않는다면 아직도 ‘假名菩薩’이라는 것이다. 여기서 ‘믿지 않은 보살’이란 어떤 階位의 보살일까?

이에 대해 法藏이 義湘에게 보낸 疏(探玄記)에는 다음과 같은 해석이 있다. “정확히 단정할 經文은 없지만, 劫數를 따져볼 때 十千은 넘었고 阿僧祇는 못채웠으니 三賢位(十信·十行·十廻向)라고 해야 한다.”³⁴²⁾ “義寂 등은 法相(宗)에서 와 義湘의 極果廻心の 뜻을 不信하다가 이 疏文을 보고 義湘에게 다음과 같이 말했다.”³⁴³⁾는 것이다. 疏文

337) 宋高僧傳 卷 4, 順璟傳, 大正 50·728·a~b.

338) 均如, 一乘法界圖圓通記 卷上, 韓佛 4·3·c.

339) 金相鉉, 新羅 華嚴學僧의 系譜와 그 活動, 新羅文化 1 輯, p. 54.

340) 均如, 釋華嚴敎分記圓通鈔 卷 1, 韓佛 4·257·a.

341) 大方廣佛華嚴經 卷 36, 大正 9·630·a.

342) 均如, 釋華嚴敎分記圓通鈔 卷 1, 4·256·c.

343) 同書 卷 1, 4·257·a.

이 이러하니 和尚께서는 다시는 그 뜻(極果廻心)을 행하게 하지 마십시오.”³⁴⁴⁾ 이에 義湘은 芬皇寺의 純梵을 法藏에게 보내 물었던바 法藏은 ‘大科簡’을 보내왔다. 이 문헌에는 “三乘(漸·頓포함)極果라도 이 경을 不信하면 假名보살이다.”³⁴⁵⁾고 밝혀 있어 義寂 등이 비로소 의심을 풀었다는 것이다.

義寂 등이 “비로소 의심을 풀었다.”는 말에서 그를 義湘문하로 보게된 게 아닐까 하는 것이다. 그러나 그런 문답은 異系·異宗간에도 교환될 수 있는 것이어서 그것으로 師弟가 되는 기준을 삼을 수는 없을 것이다. 저술면에서 義寂은 唯識僧임에 틀림없다.³⁴⁶⁾ 그렇다면 상기 문답은 이 또한 당시의 瑜伽족에서 華嚴의 一乘別教(極果廻心)의 뜻을 공격한 例라 할 것이다. 唯識에 의하면 ‘極果’는 六波羅密·十地를 完修한 究極의 경지로서 거기에 이른 보살을 ‘假名’이라고 함은 참을 수 없는 일이기 때문이다.

이밖에도 당시 法相人이 華嚴教義를 批判한 文證은 많이 散見된다.³⁴⁷⁾ 그러나 그중에서도 가장 체계적으로 華嚴에 挑戰한 唯識僧은 太賢이라 할 것이다. 太賢은 日本에서 ‘圓測→道證→太賢’으로 이어진 신라 唯識의 正統으로 알려지고,³⁴⁸⁾ 많은 經論에 疏를 쓰고 있다. 그런데 그러한 그의 저술속에 起信論內義略探記(1卷·有)가 있을 뿐만 아니라, 華嚴經古迹記(10권 또는 5권, 失) 또한 포함되어 있다. 이러한 저술 경향은 元曉와 비슷하다. 원효 또한 많은 經論에 疏를 썼는데 그 속에 唯識에 관한 것도 상당수 있기 때문이다.

따라서 저술면에서 볼 때, 太賢이 唯識家라면 元曉도 그렇게 볼 수 있다. 高麗 顯宗대의 韶顯(1038~1096)이 海東 唯識學에 대해 “曉法師導之於前 賢大師踵之於後.”³⁴⁹⁾라고 한 것은 두 사람을 다같이 唯識家로 본 것이다. 반대로 元曉를 華嚴家라 한다면 太賢 또한 그렇게 볼 수 있다. 日本의 華嚴宗所立五教十宗大意略抄 끝에 실린 華嚴宗祖師속에 신라의 ‘元曉·太賢·表員·見登’이 들어 있음은³⁵⁰⁾ 두 사람을 다같이 華嚴家로 본 것이다. 그러나 두 사람을 과연 그렇게 한데 묶어 놓을 수 있을까?

唯識僧으로서 起信論에 疏를 쓴 사람은 太賢만이 아니다. 憬興의 起信論問答(1권, 失), 勝莊의 起信論問答(1권, 失)등도 눈에 띈다.³⁵¹⁾ 太賢은 기신론뿐만 아니라 화엄경에 대해서도 古迹記를 썼으므로 그들과는 약간 다른 점이 있다고 할지 모른다. 그러나 보다 중요한 것은 두 사람이 지은 저술의 내용일 것이다. 기신론이나 화엄경에 疏를

344) 同處.

345) 同處.

346) 당시의 華嚴學僧들은 華嚴學이외의 저술을 거의 보여주지 않고 있다. 반면에 瑜伽系 學僧들은 教學 全分野에 註釋을 베풀고 있다.

347) 一例를 들면, 均如의 旨歸章圓通鈔 卷下, 韓佛 4·137·b. “然道證和尚難云…….”

348) 照遠, 梵網經古迹記述抄 卷1上.

349) 金山寺慧德王師眞應塔碑, 金石總覽 卷上, p. 299~300.

350) 大正 72·200·b.

351) 韓國佛敎撰述文獻總錄 p. 48; 56.

썼다는 것이 중요한 것이 아니라 그것을 어떤 각도에서 썼느냐가 중요하다는 말이다. 이런 견지에서 太賢의 起信論內義略探記를 볼 때 어떨까?

우선 무엇보다 먼저, 이 문헌은 원효의 起信論疏·別記·二障章에 깊이 의존하고 있음을 보게 된다. 기신론 內面的 깊은 뜻을 파헤치는 과정에서 중요한 문제는 거의 모두 원효의 해석을 따르거나³⁵²⁾ 또는 상기 원효의 저술이 “설하는 바와 같다”³⁵³⁾고 말하고 있기 때문이다. 그러나 그렇게 원효를 인용하면서도 그것을 受容하는 意圖와 角度가 다르다. 기신론은 瑜伽論·唯識論등과 비교할 때 분명히 한차원 깊은 경계를 갖고 있고, 원효는 그것을 명백히 파헤치고 있다. 그런데도 太賢은 그런 敎理적 深淺을 가리려 하지 않고, 두 論旨는 결국 같은 뜻이라는 元曉의 和靜적인 말만을 引用하고 있는 것이다.

一例를 들면 瑜伽論의 阿梨耶識(異熟識)은 기신론의 不覺三細에 해당된다.³⁵⁶⁾ 그러기에 그것은 ‘一向生滅’이요, 기신론의 阿梨耶識은 不生不滅(眞如)과 生滅이 和合된 ‘俱舍二義’이다. 따라서 瑜伽論이 미칠바 못되지만, 元曉는 “二意雖異 識體無二.”³⁵⁷⁾라고 和靜한 바가 있다. 太賢은 원효의 이런 和靜적인 말만을 인용하고 있는 것이다.³⁵⁸⁾

기신론은 根本無明을 智障(能障世間自然業智)라 하고 六染心을 煩惱障(能障眞如根本智)라 하고 한다. 원효는 이러한 二障를 그의 二障章에서 唯識論의 煩惱·所知 二障과 비교하여 “후자의 二障은 전자의 煩惱에 攝盡된다”고³⁵⁹⁾ 말하고 있다. 다시 起信論別記에는 다음과 같은 해석이 보인다. “根本無明은 如量智를 가리기 때문에 智障라 하고, 一切動念은 如理智를 가리기 때문에 煩惱障라 한다. 그러나 대응관계를 따진다면(然以相當) 無明은 理智를 가리고 染心은 量智를 가린다고 해야 할 것이다. 그럼에도 불구하고 이 논은 왜 그러지 않는가? 반드시 그럴 필요가 없기 때문이니 그 이유는 논 스스로 설하는 바이다.”³⁶⁰⁾ 이러한 원효의 설을 太賢은 어떻게 인용하고 있는가? “그러나 대응관계를 따진다면(然以相當) 無明은 理智를 가리고 染心은 量智를 가린다고 해야 할 것이다”는 부분까지만 인용하고 있는 것이다.³⁶¹⁾ 이것은 唯識의 二障說과 同一한 것으로, 기신론과 유가론의 障礙說이 결국은 같다는 뜻으로 誘導한 것임을 看取할 수 있다.

더욱 놀라운 것은 원효는 起信論別記(卷 1)에서 中觀을 ‘往而不遍論’으로, 瑜伽를 ‘與而不奪論’으로 비판하고 있다. 그리하여 기신론의 一心·二門·三大說은 그런 이론

352) 起信論內義略探記, 韓佛 3·747·c; 749·b; 750·c; 755·a; 755·b; etc.

353) 同書, 3·756·a~b; 758·b.

356) 元曉, 起信論疏記會本 卷 3, 韓佛 1·756·a(別記); 1·756·c

357) 同書 卷 2, 1·746·b~c(別記).

358) 太賢, 起信論內義略探記, 3·755·b.

359) 元曉, 二障義, 韓佛 1·795·a.

360) 元曉, 起信論疏記會本 卷 4, 韓佛 1·765·a(別記).

361) 太賢, 略探記, 3·758·a.

적 문제성을 해결한 ‘諸論의 祖宗’으로 평가하고 있다.³⁶²⁾ 그런데도 太賢은 어떤가? 中觀·瑜伽에 대한 상기 원효의 비평을 전혀 소개치 않고 다음과 같은 딴 이론을 전개하고 있다.

중생이 生死의 바다에 빠져 涅槃의 언덕에 나아가지 못하는 오로지 疑惑邪執 때문이니, 그 疑心에 二종이 있다. 一은 法을 의심하여 發心을 못하는 것이다. 二는 門을 의심하여 修行을 못하는 것이다. ……이제 이 두 의심을 버리고자 一心의 法을 세워 二종의 門을 연다. 一心을 세움은 첫째 의심을 버림이니, 大乘의 법은 오직 一心이 있을 뿐, 一心의 밖에 다시 다른 법은 없다. 다만 無明이 있어 자기 一心에 迷해 갖가지 波浪을 일으켜 六道에 流轉한다. 六道의 물결을 일으키지만 一心의 바다를 벗어나지 않는다. 一心에서 六道가 나온 것이므로 큰 誓願을 일으키고, 六道는 一心을 벗어나지 않으므로 同體大悲를 일으킨다. 그리하여 發心을 하게 된다. 二門을 여는 것은 제2의 의심을 버림이니, 敎門이 비록 많지만 처음 修行에 들어오는 오직 二門이 있을 뿐이다. 眞如門에 의해 止行을 닦고, 生滅門에 의해 觀行을 일으킨다. 止와 觀이 雙運하여 萬行이 갖추진다. 이 二門에 들어가면 모든 門에 들어간다. 그러기에 능히 行을 일으키게 된다.³⁶³⁾

기신론의 ‘一心二門’ 체계를 ‘發心(一心)·止觀雙運(二門)’의 瑜伽行으로 돌려놓고 있는 것이다.

기신론의 三大說에 대해서는 어떤가? “生滅門은 具示三大”라³⁶⁴⁾ 하여 元曉보다는 法藏의 견해를 따르고 있는 것 같다. 그러나 ‘제⑧ 佛身義’³⁶⁵⁾가 그에 대한 太賢의 본격적인 해석이라 해야 할 것이다. 이곳에서 그는 佛身の ① 常無常 ② 形量 ③ 所化共不共 ④ 權實 ⑤ 相好 ⑥ 所見 ⑦ 開合 ⑧ 所化分齊 등을 자세히 밝히고 있는데 각항마다 華嚴宗의 五敎判(小乘·始敎·終敎·頓敎·圓敎)에 의하고 있다. 唯識家이면서 華嚴五敎判을 依用함이 뜻밖이라 하겠지만, 이번에도 내용을 깊이 살펴보면, 五敎의 深淺을 判釋하는 일은 전혀 없다. 단순히 경론을 소개하는 분류로 依用하고 있을 뿐인 것이다.

이상 몇가지 예를 살펴 보았는데 太賢은 비록 기신론에 疏를 쓰고 있지만 그 내용은 元曉와 너무나 거리가 먼 것이다. 따라서 日本의 ‘華嚴宗所立五敎十宗大意略抄’는 그를 華嚴 祖師속에 넣고 있지만³⁶⁶⁾ 元曉系 華嚴僧이라고 할 수 없음은 물론이다. 唯識을 大乘初敎로 判釋하는 화엄사상에 맞서 唯識을 ‘圓敎(元曉의 起信論觀)와 同義’의 수준으로 끌어 올리려 했던 당시의 대표적인 瑜伽僧이라 함이 옳다. 元曉의 起信論 관계 저술을 교묘히 利用하여 所期의 목적을 달성하고 있음은 실로 놀라운 識見이라 하지 않을 수 없다.

5) 見登의 華嚴思想 再闡明

362) 元曉, 起信論疏記會本 卷 1, 1·733·b(別記).

363) 太賢, 略探記, 3·746·a.

364) 同書, 3·749·a.

365) 同書, 3·758·b~762·b.

366) 吉津宜英, 新羅의 華嚴敎學への一視點, 韓國佛敎學 SEMINAR 2號(1986), p. 37.

見登의 저술로 起信論同異略集(2권)과 華嚴一乘成佛妙義(1권)가 현존하고 있는데, 이 두 문헌은 상술한 바와 같은 당시 瑜伽系(順璟·義寂·道證·太賢 등)의 華嚴에 대한 批判이나, 또는 ‘瑜伽·起信同一說’에 대해 元曉系 화엄에서 다시금 그에 대한 自宗의 立場을 闡明한 저술이 아니었을까 생각해 한다. 먼저 起信論同異略集(全述起信唯識同異耳)부터 살펴보면 起信論과 成唯識論의 同異(深淺)를 다음과 같은 8문에 걸쳐 체계적으로 밝히고 있는 것이다.

① 眞理同異門

唯識論: 단지 二空(人·法)所顯의 眞如만 밝히고 眞如는 凝然常住하여 隨緣性이 없다.

起信論: 眞如門의 一味通體를 不變眞如라 하는데 唯識의 所說과 같다. 生滅門의 自體本覺을 隨緣眞如라 하는데 唯識論과 크게 다르다.

② 眞智同異門

唯識論: 八識을 돌려서 四智(大圓鏡·平等性·妙觀察·成所作智)를 얻지만, 四智는 각각 別體이다.

起信論: 因位에서는 八識의 差別이 있지만 모두 一心이 流轉한 것이므로, 佛果位에서는 그 一心을 돌려 一味圓智를 얻는다. 一味圓智를 功用到 따라 四智로 나누는데 그런 四智가 圓滿해지면 始覺(四智)은 本覺과 同一해져 本覺안에도 四智가 갖춰진다. 따라서 智에 始覺智와 本覺智의 두 뜻이 있게 되어 唯識論과 전혀 다르다.

③ 八識同異門

唯識論: 八識은 모두 別體이며 별개의 種子에서 생긴다. 阿賴耶識 또한 生滅의 一分義만을 취한 것이다.

起信論: 八識은 各別한 것 같지만 一心이 流轉한 것이며 生滅과 不生不滅이 和合한 것을 阿黎耶識이라 하니 참으로 深味가 있다.

④ 唯識同異門

唯識論: 遍計所執心の 外境을 除去하고 依他識의 內分만을 있게 하여 唯識을 밝힌다.

起信論: 心心所의 差別은 眞心の 所顯이니, 如來藏의 平等이 나타날 때 餘相이 모두 멸진하는 것을 唯識이라 한다.

⑤ 熏習同異門

唯識論: 四義(堅住性 등)를 具足한 것이 所熏(異熟識)이 되고 四義(有生滅 등)를 具足한 것이 能熏(七識)이 되며 六義(剎那滅 등)를 具足한 것이 熏習種子의 果가 된다.

起信論: 染淨이 互熏하여 相生不斷한다. 諸宗의 뜻을 會通하나니 一心二門의 妙術을 실감케 한다.

⑥ 三身同異門

唯識論: 清淨法界와 四智(大圓鏡智 등)의 五法을 法身이라 부르고 이 法身중에 自性·受用·變化의 三身を 別開한다.

起信論: 凡夫二乘이 보는 바를 應身, 十解이상의 菩薩이 보는 바를 報身, 諸法의 總體요 無碍의 眞을 法身이라 한다.

⑦ 執障同異門

唯識論: 人執을 바탕으로 한 것을 煩惱障, 法執을 바탕으로 한 것을 所知障이라 한다.

起信論: 六染을 煩惱障라 하고 根本無明을 智障라 하는데, 唯識의 二障은 이곳의 煩惱碍속에 攝盡된다. 따라서 그와는 크게 다르다.

⑧ 位行同異門

唯識論：資糧(十信・十住・十行・十廻向)・加行(四善根)・通達(初地入心)・修習(十地)・究竟(等覺, 妙覺 포함)의 五位를 세운다.

起信論：菩薩의 十地를 差別하고 있지만, 상기와 같은 이름이 없고, 十住初에 不退에 든다고 한다. 그러므로 唯識과는 深淺의 相이 顯然히 다르다.

8門 전부에 걸쳐 唯識論과 起信論을 비교하여 그 敎理的 深度가 크게 差를 강조하고 있는 것이다. 이런 見登의 同異論을 앞서 살폈던 太賢의 內義略探記와 비교해 보자. 太賢은 元曉의 起信論 관계 저술의 和諍說을 교묘하게 이용하여 瑜伽와 起信의 同等論을 펴나갔던 것이다. 그런데 見登은 그와 반대로 두 論의 深淺의 差異를 끈덕지게 논하고 있다. 그런 同異論의 8門 속에 太賢이 예로 들었던 阿賴耶識이나 二障의 문제가 모두 포함되어 있음을 주목할 필요가 있다. 특히 뒤의 문제에 대해서는 卷末에 가서 다시 論及하며 二論의 深淺差別은 ‘顯然殊矣’³⁶⁷⁾라고 맺고 있다.

起信論同異略集의 이러한 양상은 그것이 太賢의 起信論內義略探記를 대상으로 한 것이 아니었을까 느껴지게 한다. 뿐만 아니라 이 문헌에는 ‘太賢集云……’이라는 引用이 8회나 발견된다(제④唯識同異門에서).³⁶⁸⁾ 太賢의 현존 成唯識論學記(6권)에서 동일한 문장을 확인할 수 있어 ‘太賢集’은 곧 그 문헌을 뜻한다고 할 수 있는데 그렇다면 見登은 學記뿐만 아니라 起信論內義略探記에 대해서도 알고 있었다고 봐야 한다. 그럴 경우 그의 同異略集은 후자의 ‘瑜伽・起信同一說’에 대한 反論이라고 봐도 크게 무리는 아닐 것이다.

見登의 同異略集에 唯識家로 가장 많이 인용되고 있는 것은 중국 法相宗의 窺基(大乘基, 法苑義林章, 成唯識論撮要 등)이다. 起信論에서는 法藏(香象・起信論記・同疏・法界無差別論記・探玄記・明難記 등)의 29 회와 元曉(丘龍・元曉師・起信論記・同疏・和諍論・二障章・勝鬘疏 등)의 20 회이다. 圓測(1 회)과 義湘(인용없음)은 거의 度外視되고 있는 것이다. 이런 경향은 見登 또한 元曉系라는 판단을 가능케 한다. 元曉와 法藏에 重點을 두는 表員의 華嚴經文義要決問答과 비슷한 경향이기 때문이다. 뿐만 아니라 그는 師僧에 지극한 尊敬의 뜻을 표하고 있다. 元曉를 ‘丘龍’이라 부르고, 法藏을 ‘香象’이라 부르며 그 이유를 다음과 같이 밝히고 있기 때문이다.

新羅元曉法師 飛龍之化 養于青丘故 字丘龍. 大周法藏和上 駕象之德 振于唐幡故 字香象. 傳記如斯 見者知之.³⁶⁹⁾

元曉는 飛龍의 化를 青丘에 뿌렸고 法藏은 駕象의 德을 唐幡에 떨쳤기 때문이라는 것

367) 見登, 大乘起信論同異略集 卷末, 韓佛 3·719·a.

368) 同書 卷本 3·700·a~704·a.

369) 同書卷本, 3·719·b.

이다.

그러나 元曉와 法藏은 起信論에 대한 견해에 있어 근본적인 차이가 있다. 전자가 기신론의 一心·二門·三大의 설에서 三大(體·相·用)를 華嚴一乘圓教(普法)의 경계와 동일한 것으로 보는 데에 대해서, 후자는 三大을 모두 二門중의 生滅門(如來藏緣起說)에 配屬시켜 起信論을 전체적으로 大乘終教로 判釋하고 있기 때문이다. 見登은 그런 2節의 근본적인 견해차에 어떻게 대하고 있는가. 그가 만일 전적으로 法藏을 따르고 있다면 元曉系라고 보기는 어려울 것이다.

이런 견지에서 起信論同異略集을 살펴보면 어떨까. 제④唯識同異門에서 그는 窺基의 五重唯識과 法藏의 十重唯識을 비교·제시하고 있다.

〔窺基의 五重唯識〕³⁷⁰⁾

- ① 遺虛存實識
- ② 捨濫留純識
- ③ 攝末歸本識
- ④ 隱劣顯勝識
- ⑤ 遣相證性識

〔法藏의 十重唯識〕³⁷¹⁾(括號內는 見登의 註)

- ① 相見俱存識(是護法正義)
- ② 攝相歸見識(是親光論師等義)
- ③ 攝數歸王識(是無着菩薩等義)
- ④ 以末歸本識
- ⑤ 攝相歸性識
- ⑥ 轉眞成事識
- ⑦ 理事混融識(已上四門是馬鳴堅慧等菩薩義)
- ⑧ 融事相入識
- ⑨ 全事相即識
- ⑩ 帝網重重識(已上三門明華嚴別教唯識道理 非起信論正所宗耳)

그런 뒤 法藏의 十重唯識에 대해 기신론의 뜻은 제④⑤⑥⑦의 4문에 해당된다고 밝히고 있다(括號內). 기신론은 華嚴一乘別教의 唯識道理(즉 제⑧⑨⑩)에는 미치지 못한다는 말이 된다. 뿐만 아니라 그것은 起信論의 正所宗이 아니라고 夾註하고 있다(括號內). 法藏의 견해에 따르고 있음이 분명하다.

그러나 끝이어 見登은 다음과 같은 問答을 싣고 있다. 起信論의 뜻은 상기 十門唯識에서 어떤 唯識으로서 宗을 삼고 있는가? “오직 一心二門만을 논한다면 十門중의 前七門을 兼取하여 宗을 삼는다고 하겠지만, 正取한다면 十門의 중간 四門으로 宗을 삼는다고 할 것이다.”³⁷²⁾ 如前히 기신론을 華嚴別教에는 미치지 못한 것으로 보고 있다. 그러나 필자는 이 問答에서 “오직 一心二門만을 논한다면”이라는 그 但書(조건)가 중요하다고 본다. ‘三大’는 擧論치 않겠다는 말이다. 唯識과 起信의 同異를 밝히는 상기 8門속에도 ‘三大’에 관한 항목은 설정되지 않고 있다. 三大가 擧論됨직한 제⑥三身同異門에서도 生滅門의 眞如用(法藏의 견해)만이 언급되고 있는 것이다. 그렇다면 明晞의

370) 同書 卷本, 3·700·b~c.

371) 同處, 702·c~703·a(法藏의 探玄記 卷 13, 大正 35·346·c~347·a에 同說이 있음).

372) 同書 卷本, 703·a~b.

설은 元曉의 기신론사상에서 離脫했다고 보기는 어려운 것이다.

뿐만 아니라 起信論同異略集은 기신론을 註釋하려는 문헌이 아니다. 唯識·起信 2 논을 비교하여 그 敎理적 深淺을 밝히려는 것이 목적이다. 그런 목적을 띤 저술이라면 기신론의 三大說에까지 올라갈 필요도 없을 것이다. 一心二門의 단계만 갖고도 唯識論(三乘初敎)보다도 깊은 뜻(終敎·頓敎)을 얼마든지 주장할 수가 있기 때문이다. 그리고 그런 면에서는 元曉疏보다도 法藏疏가 더 有利할 것이다. 法藏은 애초에 기신론의 重點을 二門중의 生滅門(如來藏緣起宗)에 두고 있기 때문이다. 見登이 曉·藏 二師를 자유로이 인용하고 있음은 이때문이 아닐까?

다음, 見登의 華嚴一乘成佛妙義는 어떤가? 이 문헌은 다음과 같은 5門으로 華嚴의 成佛義를 체계적으로 밝히고 있다.

- ① 出成佛種……④ 位成佛 ⑤ 行成佛 ⑥ 理成佛
- ② 辨定得入……④ 三種成佛人 ⑤ 疾得成佛人
- ③ 顯敎差別……④ 人天乘敎 ⑤ 二乘 ⑥ 初廻心敎·初敎道進位 ⑦ 大乘終敎 ⑧ 頓敎 ⑨ 一乘義
- ④ 疾得成佛……④ 依勝身 ⑤ 依見聞 ⑥ 依一時 ⑦ 依一念 ⑧ 依無念
- ⑤ 問答分別

小乘에서 華嚴一乘別敎에 이르는 敎說의 여러가지 成佛義가 총망라되고 그런 속에서 그들의 優劣이 비교되고 있는 것이다.

그런 敎義 비교에서 大乘初敎의 成佛義는 華嚴一乘에 견줄바 못됨은 다시 말할 필요가 없다. 見登은 제③顯敎差別에서 一乘義를 다음과 같이 설하고 있다.

一乘의 뜻에 의하면 十信終心에서 十解·十行·十廻向·十地에 이르기까지 모두가 成佛하고 다시 제十地에서 따로 成佛하나니 法寶周羅知識(55知識의 제16)에서 설하는 바와 같다. 왜 그러냐면 一乘義는 三乘과 小乘을 이끌기 위해 下位·下身 중에서도 다같이 成佛하고 다시 八地이상에서 成佛하나니 이 자리에선 無碍佛一切身을 이루기 때문이다. 이것은 別敎에 의한 것이다.³⁷³⁾

그런 一乘成佛義에 곧이어 제④疾得成佛의 5종을 밝히고 있다. 이것 또한 ‘華嚴經의 疾得成佛說’에 의한 것이다.³⁷⁴⁾

따라서 이 문헌은 題名이 뜻하는 바와 같이 華嚴思想의 成佛義를 밝힘이 목적이라 하겠지만, 그것도 ‘疾得成佛’의 뜻에 焦點이 있다고 하겠다. 華嚴一乘成佛妙義의 이런 내용을 이제 瑜伽系에서 華嚴의 成佛義에 던진 批判과 비교해 보자. 어떤 느낌을 받을 수 있는가? 앞서 잠깐 살펴본 일이 있지만 瑜伽측의 華嚴批判은 成佛義에, 그중에서도 특히 ‘初發心時便正覺’에 집중되어 있었다고 해도 좋다. 順璟이 화엄경의 ‘始從發

373) 見登, 華嚴一乘成佛妙義, 韓佛 3·739·b.

374) 同書, 3·740·c.

心便成佛已’를 毀謗不信하다가 地獄에 떨어졌다거나, 均如의 法界圖記에도 ‘昔法相人不信華嚴初發心時便成正覺’이라는 말이 보이는 것이다. 義寂이나 道證의 詰問도 華嚴의 成佛義에 관계된 것들이다.³⁷⁵⁾ 그런데 見登의 저술은 바로 그런 ‘疾得成佛’이 瑜伽(唯識)와 같은 大乘初教에서는 상상도 할 수 없는 華嚴특유의 경계라는 것을 보여 주고 있는 것이다.

따라서 이 문헌 또한 위에서 살폈던 起信論同異略集과 마찬가지로 당시 瑜伽系의 華嚴에 대한 批判에 대해 화엄의 입장을 再闡明한 저술이 아니었을까 느끼게 한다. 뿐만 아니라 이 문헌에는 ‘靑丘記’라는 것이 인용(1회)되고 그 내용이 반박되고 있다. “普莊嚴童子는 二佛世界微塵數劫을 修行하여 成佛했다고 하는데 왜 一生成佛이라고 하는가? 이 사람의 分段身이 成佛한 까닭에 一生成佛이라고 한다.”³⁷⁶⁾ 이런 靑丘記의 해석에 대해 見登은 “이 記의 意味를 살피건데 經文에 맞지 않는다”³⁷⁷⁾고 말하고 있는 것이다. ‘靑丘記’가 어떤 문헌인지는 모르지만, 당시 太賢은 ‘靑丘沙門’으로 自稱하고 있었으므로³⁷⁸⁾ 혹시 太賢의 ‘華嚴經古迹記’가 아니었을까 모르겠다.

華嚴一乘成佛妙義에 압도적으로 많이 引用되고 있는 것은 ‘疏’(廣疏)라는 문헌이다(52회). 이 疏가 누구의 것인지 모르지만 내용을 조사해 본 결과 法藏의 華嚴經探玄記(20권, 存)에서 해당문이 발견된다.³⁷⁷⁾ 그렇다면 疏는 法藏의 疏(探玄記)를 가리킨다고 하겠는데 法藏의 저술로는 그밖에도 다시 五教章(十章 포함)이 31회, 香象問答이 7회, 起信論疏가 3회, 華嚴綱目이 1회 인용되고 있다. 따라서 法藏의 華嚴教學에 무겁게 의존하고 있다 하겠다. 智儼의 저술로는 孔目章이 12회, 五十要問答이 6회, 略疏가 1회 인용되고 있어 이것 또한 적지 않은 횟수라 하겠다.

그렇다면 元曉에 대해서는 어떤가. ‘元曉師劫義’가 2회 보일 뿐³⁸⁰⁾ 전혀 언급됨이 없다. 원효에게 華嚴經疏(8卷·失)·宗要(1권·失)·綱目(1권·失)·普法記(권수미상·失) 起信論疏·同別記(2권, 存)와 같은 화엄관계 저술이 있음은 주지의 사실이다. 그렇다면 앞서 起信論同異略集에서는 元曉와 法藏을 그렇게 많이 인용하고 있던 見登이 이 成佛妙義에서는 왜 그런 元曉의 저술을 度外視하고 있을까? 아무래도 이상한 느낌이 들지 않을 수 없다. 이런 의문을 갖고 成佛妙義를 다시 한번 살펴볼 때 그곳에 상당히 많이 등장하는 ‘新羅記’(1회), ‘記’(19회), ‘要記’(2회), ‘廣記’(1회)라는 이름에 눈이 가지

375) 前項 ‘제 4) 太賢은 元曉系가 아님’ 참조할 것.

376) 見登, 華嚴一乘成佛妙義 第二辨定得入門, 韓佛 3·725·a.

377) 同書, 3·725·b.

378) 三國遺事 卷 4 賢瑜伽海華嚴, 韓佛 6·354·b. 新羅僧을 一般적으로 海外(특히 日本)에서 ‘靑丘沙門’으로 呼稱할 수 있겠지만, 太賢은 스스로 그것을 自處하고 있었던 것으로 보인다.

379) 見登의 成佛妙義, “成佛有三 位行理佛故 疏三云, ……”(韓佛 3·719·c)은 法藏의 探玄記 卷 3(大正 35·166·b)에 同說이 보임.

또 “疏第四云……”(韓佛 3·720·a)은 探玄記 卷 4(大正 35·176·a)에 보임. 이하 准此可知.

380) 成佛妙義, 3·726·a, “元曉師劫義云, ……”; 同書, 3·730·b, “曉劫義云…….”

않을 수 없다.

이들 일련의 ‘記’는 어떤 문헌일까? ‘記’는 분명히 ‘新羅記’를 줄인 말이다. ‘新羅記’라는 이름이 한번³⁸¹⁾ 나온 뒤 계속해서 ‘記’라는 말이 쓰이고 있기 때문이다. 뿐만 아니라 그런 記속에 “相德云 七種苦諦也.”³⁸²⁾라고 義湘이 인용된 예도 발견된다. 新羅文獻임에 틀림없는 것이다. 그렇다면 혹시 그 新羅記는 元曉의 華嚴經疏가 아닐까? 見登은 法藏의 探玄記를 ‘疏’(廣疏)라 부르고 智儼의 搜玄記도 ‘略疏’라 부르고 있다. ‘記’(搜玄記, 探玄記)를 이렇게 ‘疏’로 부르고 있다면 반대로 疏를 記로 부를 수 있을 것이다. 이런 견지에서 ‘新羅記’는 元曉의 華嚴疏(海東疏)가 아닐까 하는 것이다. 만일 이런 추정이 허용된다면, ‘要記’와 ‘廣記’에 대해서도 전자는 원효의 華嚴宗要(1권, 失)를, 후자는 그에 대한 本疏 또는 普法記라는 해석도 가능해진다.

동시에 見登은 成佛妙義에서도 同異略集에서와 마찬가지로 藏·曉 二師에 큰 比重을 두고 있으며, 그런 면에서 그의 元曉系소속은 더욱 확실해 진다고 할 것이다. 見登의 行狀은 현재 전혀 알 길이 없지만 同異略集 첫머리에 다음과 같은 詔介가 있다.

余幸生東隅 僅遇遺法本論. 十一投於鐘山僧統 年次十七纔預出塵之眞. 自爾以來 恭事資習 寄志此論.³⁸³⁾

海東 新羅에 태어나 起信論(本論)을 만났으며 11歲때 鐘山僧統아래 投身하여 十七歲에 受具했다는 것이다. 鐘山僧統에 대해서도 알 길이 없지만, 어쨌든 그들 師弟는 동일한 法系에 속한다는 것만은 틀림없다.

이상 살펴본 바를 종합하면, 義湘·元曉 등에 의해 전개된 華嚴사상은 신라의 전통적인 瑜伽思想에 커다란 충격을 주었고, 그런 속에서 瑜伽 측은 華嚴의 成佛義를 집중적으로 공격했던 것이다. 太賢과 같은 唯識僧은 마침내 元曉의 起信論 관계저술을 교묘히 利用하여 ‘瑜伽·起信 同一論’(內義略探記)을 펼치기에 이르렀다. 이에 元曉系 화엄에서는 다시 見登이 나와 唯識·起信의 같고 다를 것을 명백히 判別하고, 華嚴의 成佛義 또한 三乘權教(瑜伽)로는 감히 이해할 수 없는 경계임을 밝히기에 이른 것으로 보인다. 見登의 그런 論文이 바로 현존하는 起信論同義略集과 華嚴一乘成佛妙義가 아닐까 하는 것이다.

6) 元曉系 華嚴의 사상적 특징

元曉로부터 表員·明島·見登에 이르는 저술을 볼 때 한결같이 흐르는 사상적 입장이 있다. 그것은 起信論에 대해 中觀·唯識의 사상적 대립과 이론적 문제성을 극복한, ‘衆典의 肝心을 一以貫之’하는 理論으로 보고, 華嚴思想 또한 그의 三大說(體·相·用)

381) 同書, 第三顯教差別, 3·729·b, “新羅記云…….”

382) 同書, 3·736·a, “約此義故 相德云 七種苦諦也.”

383) 見登, 起信論同異略集 卷本, 韓佛 3·691·a.

에 해당되는 것으로 이해하려는 입장이다. 表員에 이르러서는 그런 元曉의 起信論 철학에 唐 法藏의 華嚴敎學을 融合하여 보다 완벽한 華嚴사상을 構成하려는 새로운 방향이 제시되고, 그런 방향이 明臺·見登 등에 계승되고 있는 것이다.

皇龍寺 元曉系의 이런 사상적 흐름은 浮石寺 義湘系와는 상당히 다른 면이라 할 수 있다. 智儼→義湘으로 계승된 화엄학은 기신론보다는 世親의 十地經論에 바탕을 두어 義湘의 法界圖에 기신론은 한번도 언급됨이 없다. 다만 法藏이 元曉사상의 영향을 깊게 받아 기신론에 疏를 쓰고 있지만 그것을 華嚴一乘圓敎에는 이르지 못한 大乘終敎(如來藏緣起宗)로 判釋하고 있음은 물론이다. 그러나 이 정도라도 기신론에 留意한 것은 法藏이므로 元曉系는 그의 敎學에 好感을 가졌는지 모른다. 義湘을 계승한 海東 華嚴宗에서도 기신론은 여전히 重要視되지 않고 있다. 가끔 기신론이 講術되고 있긴 하지만,³⁸⁴⁾ 大乘終敎(留溫海)로 보고 있음은 여전하다.³⁸⁵⁾

義湘系 華嚴僧의 저술은 주로 華嚴分野에 한정되어 있다. 多方面에 걸쳐 經·論에 疏를 쓰고 있는 學僧들은 대개 瑜伽系라고 해도 좋다. 圓測·順璟·憬興·道證·玄一·義寂·太賢 등에서 그런 경향을 볼 수 있기 때문이다. 唯識·因明 관계는 말할 것도 없지만 戒律·淨土·密敎 등 심지어는 起信論·華嚴經에 이르기까지 연구가 행해지고 있어 신라 中代敎學은 그들에 의해 개척되고 있다고 해도 좋을 정도이다. 이런 면에서 元曉 또한 瑜伽系에 속한다고 하기 쉽다. 비슷한 저술 경향을 나타내고 있기 때문이다. 그러나 앞서 太賢의 起信論內義略探記에서 살펴본 바와 같이 瑜伽系의 起信論에 대한 해석은 元曉의 그것과는 本質적으로 다른 바가 있다. 따라서 元曉系 화엄사상은 義湘系와 다를 뿐만 아니라, 瑜伽系와도 다르다고 보지 않을 수 없다. 다시 말하면 元曉系 화엄의 사상적 특징은 元曉의 起信論 哲學을 바탕으로 法藏의 華嚴敎學을 融合하여 보다 완벽한 華嚴사상의 정립을 꾀하고자 한 데에 있었다는 말이다.

7) 그밖의 元曉系 華嚴僧

이런 견지에서 당시 신라의 華嚴家를 볼 때, 소속 계통이 불분명한 學僧중에서 緣起·法海·鍾山·審祥·大衍 등은 元曉系가 아니었을까 느껴진다. 먼저 緣起는 智異山 華嚴寺 創建主로 알려져 있었지만 傳說속에 묻혀 있던 차에, 근래 발견된 新羅 華嚴高經(1979년 國寶-169號 지정)跋文을 통해 그의 實在性이 드러난 學僧이다.

天寶十三載甲午八月一日初 乙未載二月十四日 一部周了成內之。成內之願旨者 皇龍寺緣起法師爲內賜 第一恩賜父願爲內彌。第二法界一切衆生 皆成佛道 欲爲以成賜乎……³⁸⁶⁾

(天寶 13年 甲午 8月 1일에 시작하여 乙未年 2月 14일에 1部를 모두 다 이루었다. 造成한 發願은 皇龍寺 緣起法師가 하였으니, 첫째는 恩惠를 주신 아버지의 願을 위한 것이며, 들

384) 法界圖記叢錄 卷下 2, 韓佛 6·849·a~b(古記), “昔質應德 在世達藏講起信論時云,……又若不知起信論中八重解釋則亦不能得此論文義也.”

385) 同書 卷上 1, 6·778·c(崇業師觀釋), “昔林德云 明難一心海者 過於濕. 起信一心海者 留於濕也.”

386) 黃壽永, 新羅景德王代의 白紙墨書 華嚴經, 歷史學報 83輯(1979), p. 122~123.

예는 法界一切衆生 皆成佛道케 하고자 造成하시었다.)

天寶 13년(景德王 13년, 754) 華嚴經(新譯)의 筆寫를 시작하여 이듬해(755)에 마쳤다는 데, 發願者는 皇龍寺 緣起法師라는 것이다. 元曉·表員 등과 같이 그 또한 皇龍寺 출신임을 알겠다. 따라서 일단 그를 元曉 계통으로 봐도 좋을 것이다.

寫經을 造成한 장소는 밝혀 있지 않지만, 跋文에 등장하는 “紙作人·經筆者 등의 거주지가 대개 武珍州와 完山州로 나타나” 李基白교수는 그곳을 華嚴寺로 추적하고 있다.³⁸⁷⁾ 그렇다면 緣起의 華嚴寺創建은 그보다 조금 이전(8세기 중엽)으로 볼 수 있을 것이다. 緣起는 이 華嚴寺 道場을 중심으로 起信論과 華嚴經을 주로 강의하였던 것 같다. “三千義學이 그의 門下에서 배출되었다”고 하기 때문이다. 大覺國師 義天의 ‘華嚴寺禮緣起祖師影’에 다음과 같은 讚詞가 있는 것이다.

偉論雄經罔不通(師平昔講演起□花嚴)
一生弘護有深功 三千義學分燈後
圓教宗風滿海東.³⁸⁸⁾

‘偉論’은 起信論을, ‘雄經’은 華嚴經을 각각 가리키고 있음에 틀림없다. “師는 平昔에 起信·華嚴을 강연했다.”고 義天은 夾註까지 써넣고 있다. 그의 저술(5部 52卷)³⁸⁹⁾ 또한 그 두 經·論이 主가 되고 있다. 따라서 그가 元曉系임은 두말할 필요가 없을 것 같다.

審祥은 日本 ‘奈良時代의 華嚴敎學 推進에 큰 影響을 미친’ 新羅僧이다.³⁹⁰⁾ 癡然의 三國佛法傳通緣起에 다음과 같은 기록이 보이는 것이다.

嚴智師在元興寺。良辯和尚即往彼寺 請彼大德。其師答云 吾名是嚴智而心非嚴智 然新羅學生大安寺審祥大德 是眞嚴智 應請彼師講敷華嚴。僧正良辯乃往彼寺 屈請彼師 大德辭之。再三殷請 固辭不向。僧正和上于是奏聞 仍以敎請 此時方向。遂以天平十二年庚辰十月八日 於金鍾道場(即東大寺羅索堂也亦名法華堂) 大集京城名僧大德 以審祥師爲其師宗 方講宣此大華嚴經。……首尾三年講六十經 一年二十卷 三年之中終六十卷。以探玄記講六十卷 審祥禪師三年終經 天平十四年壬午奄焉卒矣。³⁹¹⁾

審祥이 언제 日本에 건너가 大安寺에 머물게 되었는지 모르지만 그의 華嚴學에 대한 造詣는 일찍부터 알려졌던 것 같다. 良辯僧正이 嚴智에게 華嚴經 강의를 청했던 바 嚴智는 審祥을 추천했다고 하기 때문이다. 그러나 審祥은 良辯의 청을 받아들여려 하지 않

387) 李基白, 新發見 新羅景德王代 華嚴經寫經, 歷史學報 83輯, p. 133.

388) 大覺國師文集 卷 17, 韓佛 4·559-b.

389) 韓國佛敎撰述文獻目錄, p. 82~83; ① 華嚴經要決 12卷(또는 6卷), ② 華嚴經眞流還源樂圖 1卷, ③ 華嚴經開宗決疑 30卷, ④ 大乘起信論珠網 3卷(또는 4卷), ⑤ 大乘起信論捨繁取妙 1卷(以上全部失).

390) 平岡定海, 新羅의 審祥의 敎學について, 印度佛敎學 20卷 2號, p. 578-a.

391) 癡然, 三國佛法傳通緣起, 日本佛敎全書 101冊, p. 114. b~116. b.

는다. 이에 敕으로 請함에 天平 12년(孝昭王 4년, 740) 名僧大德이 雲集한 東大寺 金鍾道場에 나아가 처음으로 華嚴大經(舊譯六十華嚴)을 강의하였다는 것이다. 이 강의는 1년에 20卷씩 떼어 3년에 마쳤다고 하는데 그 마치는 해에 審祥은 入寂했다는 것이다(天平 14년, 신라景德王 1년, 742).³⁹²⁾

그런데 그런 審祥이 일본에 傳授한 章疏(141部)중에는 華嚴(30部)과 法相(27部)관계가 主宗을 이루고 그속에 元曉의 저술이 28부나 포함되어 있다.³⁹³⁾ 다시 화엄관계 章疏에서는 ‘慧遠(4部)·元曉(10部)·法藏(5部)·其他’로 되어 있어, 審祥의 교학 내용을 엿보게 한다. 일본의 平岡定海씨는 다음과 같이 평하고 있다. “審祥의 敎學은 분명히 華嚴敎學을 基本으로 하여 法相敎學을 從으로 삼아 成立된 것이다. 根本祖師로서는 法藏을 세우면서도 직접적으로는 元曉의 華嚴學을 계승하고 있다.”³⁹⁴⁾ 뿐만 아니라 審祥의 저술로 다시 華嚴起信觀行法門(1권·失)이 있어,³⁹⁵⁾ 저술면에서도 그는 元曉系 화엄승임을 뚜렷이 하고 있다.

大衍 또한 전혀 行狀을 알 길이 없다. 日本古鈔錄에 ‘靑丘沙門’이라 있는 것을 통해 그가 新羅僧임을 알 수 있을 뿐이다.³⁹⁶⁾ 그런데 그의 저술로 ① 大方等如來華嚴經疏(2권·失) ② 起信論疏(1권·失) ③ 大乘起信論記(1권·失·此釋新譯論) ④ 大乘義章(10권·失)이 있어,³⁹⁷⁾ 기신론 관계 저술이 重點이 되고 있음을 본다. 따라서 저술면에서 그 또한 元曉系 화엄승으로서 審祥처럼 日本에 건너가 활약했던 것이 아닐까 느껴진다.

흔히 海東화엄의 主流는 義湘系요, 元曉系는 非主流, 또는 元曉사상은 계승되지 못했다는 말을 한다. 그러나 위에서 살펴 본 바와 같이 元曉系 또한 즐기차게 계승되고 있다. 東(元曉)·西(法藏) 화엄학의 融合, 瑜伽사상과의 交涉 등, 敎學면에서는 오히려 義湘系보다 눈부신 바가 있다. 敎團적 발전에 있어서도 義湘系가 佛國寺·海印寺 등의 造營에 나아갈 때, 元曉系 또한 華嚴寺를 개척하고, 다시 海外로 日本 傳敎에까지 나아가고 있다. 따라서 신라 중대 화엄은 그 두 계통이 並行하고 있었다고 봐야 하며, 羅末·麗初의 南岳派(智異山 華嚴寺)와 北岳派(太白山 浮石寺)는 바로 그 두 계통을 이은 것으로 보는 것이 어떨까 한다. 그러나 高麗 光宗代에 北岳派 출신 均如에 의해 그 두파가 정치적 힘으로 統合됨으로써 이후 海東화엄의 正統은 義湘系로 인식되기에 이르른 것 같다.

392) 平岡定海씨는 天平 16년에 審祥이 在世僧임을 立證하고, 天平 16年~天平勝寶(749~756)사이의 이른 시기에 入寂했을 것으로 推定하고 있다(前揭論文 p. 581·a).

393) 平岡 前揭論文, p. 584·a.

394) 上揭處.

395) 韓國佛敎撰述文獻目錄 p. 88.

396) 上揭書, p. 83.

397) 同書, p. 84.

3. 華嚴思想의 사회적 基盤

1) 初期의 庶民佛敎적 성격

義湘의 새로운 華嚴사상은 초기에 保守적 瑜伽(唯識·密敎)系의 反撥을 받아 王室·貴族層에 발을 붙일 수가 없었던 것 같다. 文武王 10년(670) 귀국하여 동왕 16년(676) 太白山 浮石寺가 창건되기까지 義湘은 자기 出家本寺인 皇福寺에 머물면서 法界圖를 중심으로 華嚴一乘敎義를 설하기 시작했던 것으로 보인다. “上元 元年(文武王 14년, 674) 表訓·眞定 등 10餘德이 皇福寺에서 和尚으로부터 法界圖印을 배웠다.”³⁹⁸⁾는 말이 보이기 때문이다. 그러나 이 역사적인 강의는 師弟간에 조용히 행해졌을 뿐, 慈藏의 귀국 때(善德王 12년, 643)와 같은 王室貴族의 열렬한 관심을 끌었다는 기록은 찾아 볼 수 없다.

太白山 浮石寺의 창건도 保守派의 妨害로 순탄치 못했던 것 같다. 절터를 잡고 “이 곳이야말로 진정한 轉法輪의 터라”고 말했을 때 “얼마 안 있어 權宗異部의 무리가 半千衆이 넘게 모여 들었다”³⁹⁹⁾는 것이다. ‘權宗異部’는 權大乘의 瑜伽系를 뜻함은 다시 말할 필요가 없다. 義湘은 그런 妨害를 어떻게 극복하였는지 모르지만, 宋高僧傳 권 4 義湘傳은 “龍으로 化한 善妙가 神變으로 공중에 巨石을 化成하여 그들을 쫓아버렸다.”⁴⁰⁰⁾고 표현하고 있다. 敎理적인 對論이 행해지고 瑜伽는 華嚴에 여지없이 論破 당했음을 說話化한 것이 아닐런지.

어떻든 그 사건을 계기로 華嚴사상의 優秀性이 비로소 王室의 관심을 끌게 되었는지 모르겠다. 곧이어 “國王은 欽重하여 田莊과 奴僕을 施與하였다.”⁴⁰¹⁾는 말이 따르고 있기 때문이다. 그러나 義湘은 王室의 그런 施與를 단연 거절하고 있다. “我法은 平等하여 高下가 共均하고 貴賤이 同撥하여……田莊이나 奴僕과 같은 것은 필요없습니다.”⁴⁰²⁾ 의상의 이러한 자세는 화엄사상의 사회적 기반을 일반 庶民層에 두려는 강한 意志를 보여 주고 있다고 하겠다. 당시 瑜伽系가 王室·貴族層에 경제적 기반을 두고 있었기 때문이라는 이유도 있었는지 모르지만, 그보다는 오히려 義湘의 화엄사상이 애초에 ‘實踐적(法界圖)’이고 ‘庶民적인(淨土사상)’ 성격을 띠고 있었기 때문일 것이다.

浮石寺 本尊으로 阿彌陀佛을 모신 것도 庶民佛敎志向의 뜻을 보여주고 있거니와, 義湘 문하의 眞定·智通과 같은 碩德이 庶民出身이었다는 것도 크게 주목할 만하다. 出家전에 전자는 ‘娶妻도 못할 정도로 貧賤했었으며’,⁴⁰³⁾ 후자는 ‘伊亮公의 家奴’였던 것

398) 法界圖記叢錄 卷上 1, 韓佛 6·775·b~776·a.

399) 宋高僧傳 卷 4, 釋義湘傳, 大正 50·729·b.

400) 上揭書.

401) 同書, 729·b.

402) 同處.

403) 三國遺事 卷 5, 眞定師孝善雙美, 韓佛 6·367·a.

이다.⁴⁰⁴⁾ 뿐만 아니라 義湘은 小白山 錐洞에서 무리 3,000 을 모아 90 일간 華嚴大經을 강의하였는데,⁴⁰⁵⁾ 이런 大法會라면 依例히 王室과 연결되는 법이다. 그러나 단순히 “門下弟子 眞定이 母喪을 당해 슬퍼함을 慰勞하기 위한 것이었다.”⁴⁰⁶⁾ 하니 참으로 庶民적이라 하지 않을 수 없다. 이때의 講義를 撮要한 것이 智通의 錐洞記(또는 錐穴問答, 智通記) 2 권이다.⁴⁰⁷⁾

元曉의 起信論 사상 또한 保守派의 심한 反撥을 받았던 것 같다. 그가 仁王百高座에 천거되었을 때 “諸德이 그의 사람됨(爲人)을 싫어하여 王께 譏하여 不納케 하였다.”⁴⁰⁸⁾ 는 기록이 보인다. 당시 百高座·八關會와 같은 佛事는 전부 瑜伽密敎系에서 主管했던 것을 상기할 필요가 있다. 元曉가 皇龍寺에서 金剛三昧經疏를 발표코자 했을 때도 그들은 사전에 그것을 저지코자 疏(5 권)를 훔쳐 없애고 있다. 원효는 다시 略疏(3 권)를 급히 초하여 “王臣道俗이 운집한 皇龍寺 法堂에서 당당히 그것을 설하였다”는데⁴⁰⁹⁾ 이 사건은 唯識學이 도저히 미칠 수 없는 元曉의 起信論철학에 王室·貴族이 새로운 인식을 보내게 되는 결정적인 契機가 되었을 것으로 보인다. 그러나 元曉 또한 退俗하여 철저한 大衆敎化에 나아가고 있음은⁴¹⁰⁾ 義湘과 비슷한 路線을 취하고 있다 하겠다.

2) 中央王室에의 進出과 佛國寺 造營

그러나 義湘系 화엄은 제2·3대에 이르러 中央王室에 進出하고 있다. “景德王代 大相 金大成이 天寶 10 년(景德王 10 년, 751) 佛國寺를 始創하여 大歷 9 년(惠恭王 10 년, 774) 그가 주하였으므로 國家가 畢成했다.”⁴¹¹⁾ 는 사실은 그런 움직임을 보여주는 두드러진 예라 할 것이다. “現世二親을 위해 佛國寺를 創하고 前世爺孃을 위해 石佛寺를 創하여 神琳과 表訓 두 聖師를 청하여 각각 住錫케 하였다.”⁴¹²⁾ 는 기록이 함께 전해지는데, 그 두 聖師는 義湘系 화엄에서 널리 알려진 高僧들이기 때문이다. 전자는 義湘門下十大德의 1 인이고, 후자는 十大德중 相元의 法嗣로서 뒤에 ‘浮石嫡孫’으로 알려질 정도로 큰 활약을 한 존재이다.⁴¹³⁾

草創기에 庶民層에 뿌리를 두고자 했던 義湘系 화엄이 이런 새로운 方向을 취했음은 여러가지 측면에서 살펴볼 수 있지만 우선 表訓과 金大城의 관계부터 살펴보자. 金大城은 처음에 瑜伽系와 因緣을 맺었던 것으로 보인다. 三國遺事 권5의 佛國寺 창건 說話(大城孝二世父母 神文王代)에 “矣梁里의 貧女 慶祖의 아들 大城은 품을 팔아 번 받을

404) 同書 卷5, 朗智乘雲普賢樹, 韓佛 6·363·b.

405) 同書 卷5, 眞定師孝着雙美, 367·b.

406) 同上.

407) 同處.

408) 宋高僧傳 卷4, 元曉傳, 大正 50·730·a.

409) 上揭書, 730·b.

410) 三國遺事 卷4, 元曉不羈, 6·348·b~c.

411) 同書 卷5, 大城孝二世父母, 6·368·a~b(寺中記).

412) 同書, 6·368·a.

413) 本稿 제V장 1절 2항 참조.

몽당 興輪寺 六輪會(占察法會)에 施與한 功으로 國宰 金文亮의 집에 再生했다.⁴¹⁴⁾는 것이다. 興輪寺는 本堂에 彌勒尊이 모셔진 당시 瑜伽系의 근본도량인 것이다.

그러나 당시의 ‘瑜伽사상’은 단순히 法相(唯識)學만을 의미하는 것은 아니다. 圓測으로부터 太賢에 이르는 唯識僧들은 거의 모두 金光明經·大集經·藥師經·十輪經·十一面觀音經 등의 密敎經典에 疏를 쓰고 있다. 密敎(雜密)에도 깊은 관심을 배풀고 있었음을 의미한다. 明朗의 文頭婁法會가 ‘瑜伽明僧 12員에 의해 執典되고 있는’⁴¹⁵⁾ 것도 密敎와 唯識의 融合을 의미하고, 興輪寺에서 六輪會(占察法)가 개최되고 있는 것도 같은 맥락에서 이해할 수 있을 것이다. 다시 말하면 당시 신라불교의 ‘瑜伽’라는 개념은 단순히 法相(唯識)學만을 의미하는 것이 아니라 그속에 密敎·戒律·淨土 등이 受容·融合된 특이한 사상을 뜻하고 있다는 말이다.

아닌게 아니라 金大城의 瑜伽사상에도 그런 密敎적인 요소가 길게 깔려 있다. 상기 佛國寺 창건 설화에는 끝이어 “그가 壯成한 후 사냥을 즐겨 吐舍山에서 곰을 한마리 잡았는데, 꿈에 그 곰의 怨鬼에 놀라 長壽寺를 지어주었다.”⁴¹⁶⁾는 이야기가 따르고 있다. 이러한 ‘解怨創寺’의 法은 文武王代의 明朗보다는 孝昭王代에 國師가 된⁴¹⁷⁾ 惠通의 密敎에서 직접적인 영향을 받은 것으로 보인다. 신라초기 밀교는 ① 密本(善德王代)의 藥師經呪法(灌頂經·藥師經)→② 明朗(文武王代)의 文頭婁法(灌頂經·金光明經)→③ 惠通(孝昭王代)의 解怨呪法(多羅尼集經)으로 전개되고 있는 것이다.⁴¹⁸⁾

그러나 金大城은 그뒤 大相이 된 뒤 表訓으로부터 華嚴의 ‘三本定’을 배우고 있다. 均如의 十句章圓通記 卷下에 다음과 같은 말이 있는 것이다.

訓大德在皇福寺時 大正角于進於訓德房中自言 請學三本定焉。於是訓德教令大衆並出房外。餘人並出去 而緝綸師 出戶立窓邊而傾耳。時訓德言 一時佛者佛華嚴定經文也。始成正覺者 海印定經文也坐師子座者 師子奮迅定經文也。⁴¹⁹⁾

三本定の 내용에 대해서는 뒤에言及하겠거니와 李基白교수는 이 ‘大正’을 ‘金大城’과 同一人으로 推定하고 있다.⁴²⁰⁾

三國遺事의 상기 創寺說話속에 보이는 ‘金文亮’과 ‘大城’ 두 父子는 三國史記에 보이는 ‘文良’(聖德王 5~10년까지 中侍職 역임)과 ‘大正’(景德王 4~9년까지 中侍職 역임) 두 父子에 각각 比定할 수가(字音상으로) 있기 때문이다.⁴²¹⁾ 다시 말하면 金大城은 佛國寺(景德王 10년 經始) 창건에 앞서 表訓으로부터 華嚴의 가장 중요한 三本定(海印·佛華嚴·

414) 三國遺事 卷5, 大城孝二世父母, 6·367·c.

415) 同書 卷2, 文虎王法敏, 6·288·a.

416) 同書 卷5, 大城孝二世父母, 6·368·a.

417) 同書 卷5, 惠通降龍, 6·356·b.

418) 拙稿, 新羅密敎의 思想內容과 展開樣相, 韓國密敎思想研究(佛敎文化研究院, 1986), p.215~218.

419) 均如, 十句章圓通記 卷下, 韓佛 4·63·a~b.

420) 李基白, 新羅 執事部의 成立, 麗壇學報 25·6·7 合輯(1964).

421) 三國史記 該當各王年代條 참조할 것.

獅子奮迅)을 비밀히 傳授받았다는 말이다.

다음 表訓과 景德王의 관계를 살펴보자. 景德王도 처음에는 瑜伽系에 인연을 맺고 있다. 占察法과 彌勒信仰을 融合하여 독특한 占察懺悔法을 개발한 眞表를 王宮에 청하여 菩薩戒를 받고(동왕 11년경, 752),⁴²²⁾ 19년에는 四天王寺의 月明師를 청하여 ‘二日並現’의 變怪를 攘却하고 있는데, 그 또한 瑜伽系의 密敎僧(明朗계통)이다.⁴²³⁾ 왕으로부터 진정한 ‘榮服僧’으로 인정된 ‘衲衣負筒’의 忠談 또한 “重三重九의 날마다 南山 三花嶺 彌勒世尊에게 茶를 獻拱한다.”⁴²⁴⁾는 것을 보면 瑜伽 唯識 계통 僧임에 틀림없는데 그는 王의 청으로 安民歌를 지어 올리고 있다.

君隱父也 臣隱愛賜尸母史也 民焉狂尸恨阿孩古爲賜尸知 民是愛尸知古如 窟理叱大朕生以支所音 物生 此朕喰惡支治良羅 此地朕捨遺只於冬是去於丁爲尸知 國惡支持以支知右如 後句 君如臣多 支民隱如 爲內尸等焉 國惡大平恨音叱如。⁴²⁵⁾

(“임금은 아버지요, 신하는 사랑하실 어머니요, 백성은 어리석은 아이라 하실지면” 백성이 그 사랑을 알리다. 꾸물거리며 사는 物生에게 이를 먹여 다스린다. “이땅을 버리고 어디를 가랴” 할지면 나라안이 유지됨을 알리다. 아아 임금답게 신하답게 백성답게 할지면 나라안이 태평 하리라.)⁴²⁶⁾

唯識사상에 입각한 政治理念을 노래한 것이라 할 것이다. 이런 점에서 景德王과 忠談의 만남은 매우 중요한 史적 의미를 지니는데, 그 연대를 대강 언제쯤으로 잡을 수 있을까? 상기 설화에 ‘王御國二十四年’이라는 말이 있어,⁴²⁷⁾ 金相鉉 교수는 景德王 24년으로 보고 있다.⁴²⁸⁾ 그러나 ‘御國 24년’은 동왕 24년 경덕왕이 서거하고 있으므로 ‘在位年’으로 봐야 하고, 동시에 그들의 만남은 그 이전, 좀더 구체적으로 말하면 景德王이 王子를 얻게 되는 동왕 17년(758) 이전으로 봐야 할 것 같다. 왜 그러냐면 상기 설화에는 곧 이어 다음과 같은 이야기가 따르고 있기 때문이다. 景德王은 後嗣가 없어 심한 고민에 빠지는데, 이때 義湘系의 高德 表訓이 天帝에게 祈求하여 아들(惠恭王)을 얻게 해 준다는 것이다.⁴²⁹⁾ 三國史記 권 9 경덕왕 17년조에 “秋七月二十三日 王子生”⁴³⁰⁾이라는 말이 있어 연대 추정에도 중요한 실마리가 되고 있는 것이다.

어떻든 이상과 같은 설화를 통해, 瑜伽에 密着되어 있던 景德王이 華嚴사상에 새로운 인식을 보내게 됐을 것으로 느껴진다. 그러나 이런 轉向을 단순히 得子 문제로 받

422) 三國遺事 卷 4, 眞表傳簡, 6·350·b~c. 그러나 同書 關東楓岳鉢淵藏石記에는 眞表가 彌勒聖師의 授記를 받은 것은 景德王 22年頃으로 記載되어 있다(6·351·b~c).

423) 同書 卷 5, 月明寺兜率歌, 6·360·a~b, 內院塔의 南壁畫 慈氏像, 四天王寺 등과의 관계로 봐서 瑜伽系의 密敎僧임이 드러난다.

424) 同書 卷 2, 景德王忠談師表訓大德, 6·291·c~292·a.

425) 上揭書, 6·292·a.

426) 李載浩譯, 三國遺事 卷上, p. 203.

427) 前揭遺事, 6·291·c.

428) 金相鉉, 新羅中代 專制王權과 華嚴宗, 東方學志 44輯(1984), p. 82.

429) 遺事 卷 2, 景德王忠談師表訓大德, 6·292·b.

430) 三國史記 卷 9, 景德王 17年條.

생한 것으로 봐서는 안될 것 같다. 다시 다음과 같은 설화가 있기 때문이다. 景德王 12년(753) 여름 가뭄이 들어 당시 瑜伽系를 대표하는 南山 茸長寺의 瑜伽祖 太賢을 內殿에 불러 金光明經을 강하게 하였다. 그랬더니 말라붙은 샘에서 갑자기 물이湧出하여 7丈에 달했으므로 그 샘을 ‘金光井’이라 불렀다는 것이다.⁴³¹⁾ 그러나 이듬해 여름 王은 다시 法海(華嚴僧)를 불러 皇龍寺에서 화엄경을 강하게 하며 太賢의 이야기를 해주었는 바, 法海는 “滄海의 물을 東岳과 京城에 넘치게 하는 것도 오히려 어렵지 않다.”⁴³²⁾고 하여 그런 法力을 유감없이 발휘하고 있는 것이다. 그렇다면 景德王의 轉向은 瑜伽와 華嚴의 교리적 深淺의 差에 보다 근본적인 동기가 있었던 것으로 보고 싶다.

佛國寺와 石佛寺는 이러한 金大城과 景德王의 불교사상을 배경으로 造營된 伽藍이라 할 것이다. 唯識·密敎·華嚴의 어느 한 사상에 의한 것이 아니라 그 셋이 미묘하게 종합된 建築藝術이라는 말이다. 그러나 그런 속에서도 佛國寺는 義湘系의 화엄사상이 짙게 반영되고, 石佛寺는 瑜伽密敎 사상이 짙게 반영되고 있다. 우선 전자는 大雄殿(釋迦)과 極樂殿(彌陀)을 前方左右에 두고 毘盧殿(舍那)을 後方에 두고 있는데, 이러한 伽藍配置는 義湘의 華嚴·淨土觀이나 表訓의 三本定에 통하는 바가 있다.⁴³³⁾ 그리고 후자는 釋迦를 中心으로 左右補處에 文殊·普賢을 두고 後方 中央에 十一面觀音을 두고 있는데 이런 彫像配置는 惠通系의 밀교사상(多羅尼集經·觀佛三昧海經)에 통하는 바가 있는 것이다.⁴³⁴⁾

三國遺事의 상기 創寺설화 또한 두 절의 그런 건축의도를 示唆하고 있는 것으로 보인다. “現世父母를 위해서는 佛國寺를 前生父母를 위해서는 石佛寺를 창했다.”⁴³⁵⁾고 하는데 金大城이 처음엔(前生과 壯年期) 瑜伽系(唯識과 密敎)에 인연을 맺었고 뒤(大相이 된 때)에는 華嚴에 인연을 맺는 과정에 일치하는 것이다. 따라서 그곳에 住錫한 高僧도 두 계통에서 칭해질 것임에 틀림없는데 三國遺事의 상기 설화에는 “請神琳表訓二聖師各住焉。”(古傳)이라는 설과, “初請瑜伽大德降魔住此寺 繼之至于今。”(寺中記)라는 두 설이 전해지고 있다. 이 두 설은 동시에 성립할 수 없으므로 傳說에 錯誤가 발생한 것임에 틀림없다. 그렇다면 본래는 佛國寺엔 表訓이 住錫하고 뒤를 이어 神琳이 住錫하여 法會를 열었으며, 石佛寺에는 瑜伽(人名)大德이 ‘降魔하여 住錫했던 것’이 뒤에 錯綜된 것으로 봄이 자연스러울 것이다.

佛國寺와 石佛寺의 造營이 이렇게 唯識·密敎·華嚴의 세 사상의 綜合에 의한 伽藍

431) 三國遺事 卷4, 賢瑜伽海華嚴, 6·354·a~b.

432) 上揭書.

433) 金相鉉교수는 佛國寺와 石佛寺가 有機적인 關係를 갖고, 華嚴의 三本定에서 表出된 華嚴의 佛國世界를 표현코자 한 것으로 보고 있다(石佛寺 및 佛國寺의 研究, 佛敎研究 2輯). 그러나 두 寺刹의 造營을 어느 한 思想(華嚴, 瑜伽, 密敎)에 의해 논하는 데에는 문제가 있다.

434) 文明大교수는 石佛寺의 創建을 신라의 神印宗 思想에 의한 것으로 보고 있다(神羅 神印宗의 研究, 震檀學報 41). 그러나 明朗系보다는 惠通계통의 瑜伽密敎의 影響으로 보는 것이 어필지.

435) 三國遺事 卷5, 大城孝二世父母, 6·368·a.

이었다는 것은 뒤에 그곳 光學藏에 세 가지 敎學을 전문적으로 강의하는 三聖講院이 개설되고 있다는 사실에서도 입증된다. 崔致遠의 ‘王妃金氏施穀文’에 다음과 같은 말이 보인다. “京城東山光學寢陵佛國寺 表訓·瑜伽·圓測 三聖講院”⁴³⁶⁾ 세 講院의 이름을 表訓·瑜伽·圓測으로 정한 것은, 앞의 둘은 이 寺院의 初代 두 住持를 紀念하기 위한 것이고, 뒤의 하나는 당시 신라 唯識學의 主流를 형성한 것은 慈恩窺基가 아니라 西明 圓測系였기 때문일 것이다.

이상과 같이 佛國寺는 오로지 화엄사상에 의한 寺院은 아니다. 그러나 어떻게 그 造營에 義湘系 화엄의 表訓과 神琳이 主役을 담당하고 있다는 사실은, 義湘系 화엄의 획기적인 方向轉換이라 하지 않을 수 없다. 庶民層에 사회적 기반을 두고 있던 草創期 華嚴이 마침내 서서히 浮上하여 瑜伽系를 제쳐 中央王室에 進出함을 뜻하기 때문이다. 그러나 이것을 사상적 ‘發展’이라고 봐야 할지는 의문이다. 貴族佛敎로의 ‘變質’이라고 함이 더 적절할지 모른다. 화엄은 그 뒤 下代에 접어들면서 瑜伽系와 조금도 다를 바 없이, 王室·貴族의 奉德·追善·發願 등의 佛事나 創寺에 熱中하여 敎團의 경제적 발전을 꾀하는데 集中하고 있기 때문이다.

“제48대 景文王 即位年(861)에 經始된 大嵩福寺(鶴寺)는 제38대 元聖大王의 追福을 받들기 위해 修建된 伽藍인데,”⁴³⁷⁾ “華嚴大德 決言이 講經하고……盧舍那를 主佛로 모시고, ……供施 또한 奉恩故事에 의하고 있다.”⁴³⁸⁾ 전적으로 王室에서 세운 華嚴宗 寺刹이라 할 수 있는데 순전히 先王의 奉福을 목적으로 삼고 있는 것이다. 神琳의 제자 順應과 利貞이 哀壯王 3년(802)에 經始한 海印寺 또한 聖穆王大后(哀壯王의 祖母)의 財施에 의한 것이다.⁴³⁹⁾ 浮石寺가 단순히 朝旨를 받들어 創寺했다는 것과 성격이 다른 것이다.

당시(신라下代) 流行하던 華嚴宗의 結社 또한 한결같이 先祖의 冥福이나 法恩을 받들기 위한 ‘佛事’에 목적을 두고 있다. 賢俊이 發議한 華嚴結社(憲康王 8년, 882)는 憲康王의 冥福을 빌기 위해 “1년에 2회 佛國寺 光學藏에서 華嚴經 100遍을 轉讀하기로 한 것이고”,⁴⁴⁰⁾ 賢俊과 決信이 주축이 된 報恩社會(憲康王 10년, 884)는 “終南山 智儼과 華嚴祖師들의 法恩을 갚기 위해 南呂孟句마다 精廬를 골라 聖敎를 高談하는 講席을 열자는 것이다.”⁴⁴¹⁾ 海東華嚴初祖 義湘의 法恩을 갚기 위한 結社도 볼 수 있으니

436) 崔文昌侯全集(成均館大學 大東文化研究院, 1972), p. 226, 光學藏은 獻康大王의 妃 秀圓(亦名光學)이 王의 玄福을 빌기 위해 開設한 것임(崔文昌侯全集 p. 214).

437) 崔致遠, 大嵩福寺碑銘, 崔文昌侯全集, p. 143.

438) 上揭書, p. 154; p. 157; p. 160. ‘奉恩故事’는 武烈王이 眞智王의 追福을 위해 建立한 것임(同書夾註).

439) 崔致遠, 善安住院壁記, 崔文昌侯全集, p. 81~82.

440) 崔致遠, 上宰國威大臣等奉爲獻康大王結華嚴經社文, 崔文昌侯全集, p. 221~225; 圓宗文類 卷 22, 韓佛 4·646·b~647·b.

441) 崔致遠, 終南山儼和尚報恩社會願文, 上揭書, p. 233~236; 上揭書, 4·644·c~645·b.

性起등이 “忌晨日마다 함께 모여 遺敎를 仰談하자는 것이 그것이다.”⁴⁴²⁾ 심지어는 “華嚴學의 龍象들이 먼저 示滅한 法侶의 冥福을 위해 皇龍寺에서 1日 講經하자”⁴⁴³⁾ 香社까지 출현하고 있다. 景德王 17년(758) 發微(八珍)의 ‘彌陀萬日會’나, 또는 高麗後期 知訥의 ‘定慧結社’가 오로지 淨業이나 修禪을 목적으로 했던 것과는 성격이 다른 것이다.

따라서 義湘系 화엄의 中央王室에의 進出은 일단의 교단적 발전이라 하겠지만 초기의 庶民佛敎에서 貴族佛敎로 變質하는 계기를 마련한 것이라고 하지 않을 수가 없다. 그런 變質은 下代에 접어들면서 더욱 심하여 追善·奉德의 佛事가 僧侶나 寺院의 전적인 기능이 되다시피 하고, 따라서 本尊佛도 彌陀에서 毘盧庶那로 바뀌고 있다. 中代의 創造적인 著述활동 또한 자취를 감춰 煩鎖한 訓詁學적 敎義穿鑿에 흐르고 있음은 다시 말할 필요가 없다.

3) 統一新羅의 政治理念

근래 학계에서 중요한 諍點의 하나가 되고 있는 것은 이상 살펴본 바와 같은 신라 中代의 華嚴사상이 당시의 中央集權적 專制王權을 뒷받침하는 사상으로 작용하였느냐 안했느냐 하는 것이다. 金文經의 견해를 받아들여 李基白교수는 긍정인 입장에서 다음과 같이 말하고 있다.

華嚴사상은 一即多 多即一의 圓融思想이며 一心에 의하여 만물을 統攝하려는 것이었다. 이러한 사상은 專制王權을 중심으로 한 中央集權의 支配體制와 일치하는 것이며 통일기에 지배적인 貴族社會에서 환영된 까닭도 여기에 있었을 것이다.⁴⁴⁴⁾

이에 대해 金相鉉교수는 다음과 같이 비판하고 있다. “화엄사상이 신라 중대 專制王權을 理念적으로 뒷받침했다는 설이 일찍부터 國史概說書에 소개되어 많은 영향을 끼쳤다. 그러나 이같은 설을 설득력 있게 뒷받침할 만한 본격적인 연구는 없었으므로 그 妥當性 여부가 새롭게 검토될 필요가 있다.”⁴⁴⁵⁾ 그런 뒤 그는 다음과 같은 네가지 점을 지적하고 있다.

- ① 法界圖중의 ‘一中多 多即一’은 一다가 相相即하는 緣起를 밝힌 것이고, 緣起法은 調和와 平等의 이론이기에 專制王權을 옹호할 수 있는 사상이 못된다.
- ② 義湘은 실천적인 淨土 및 觀音신앙에 깊은 관심을 보이고 人間의 平等을 강조하고 있으므로, 그의 出身이 眞骨貴族이라든가, 그의 歸國動機, 浮石寺創建, 築城諫止 등이 국가권력과 밀접한 관계가 있다든가하는 이유만으로 그의 화엄사상을 支配貴族層이나 專制王權과 밀착된 것으로 볼 수는 없다.

442) 崔致遠, 海東華嚴初祖忌晨顯文, 同書, p. 237~240; 上揭書, 4·645·b~646·a.

443) 崔致遠, 華嚴社會顯文, 同書 p. 240~242; 上揭書, 4·646·a~b.

444) 李基白, 韓國史新論(改訂版, 一潮閣, 1976), p. 100~101.

李基白, 新羅時代의 佛敎와 國家, 歷史學報 111輯(1986), p. 208.

445) 金相鉉, 新羅中代 專制王權과 華嚴宗, 東方學志 44輯(1984), p. 90.

- ③ 中代 華嚴宗 승려가 국가권력에 밀착된 事例는 法相宗 승려의 事例에 비할 때 적을 뿐만 아니라, 반대로 下代에는 많아진다. 따라서 事例를 근거로 화엄과 전제왕권의 관계를 논한다는 것은 문제가 있다.
- ④ 華嚴十刹이 전제왕권의 상징인 五岳을 중심으로 성립되었다는 것도 설득력이 약하다. 五岳은 통일직후에 그리고 華嚴十刹은 신라下代에 각각 성립했을 뿐만 아니라 10山중 6山은 五岳과 관련이 없기 때문이다.⁴⁴⁶⁾

이에 대해 李基白교수는 다시 다음과 같은 反論을 펴고 있다. “統一新羅時代(中代)의 불교를 보는 視角이 거의 반대가 된다고 생각되는 것이 金相鉉이다. 氏는 신라 중대의 대표적인 종파라고 할 수 있는 華嚴宗과 專制王權과의 관계를 여러모로 검토하였다. 그 결과 氏는 화엄사상이 전제왕권을 중심으로 한 中央集權적 支配體制를 뒷받침하기에 적합한 것으로 이해한 종래의 견해에 반대되는 결론에 도달하고 있다.”⁴⁴⁷⁾ 그런 뒤 김상현교수의 주장을 조목조목 논박하고 있는데, 그 내용은 생략한다. 어떻게 현학제의 적지 않은 쟁점이라고 하지 않을 수 없다.

필자는 지금까지 상당히 길게 신라 中代 화엄사상의 전개를 더듬어 왔다. 이제 이런 관점에서 상술한 바와 같은 학계의 論難을 볼 때 是非에 말려들고 싶진 않지만 몇마디 언급은 피할 수 없을 것 같다. 우선 元曉와 義湘에 의해 전개된 신라 중대 화엄사상은 순수한 불교교리에 대한 연구가 기반이 되고 있다는 점이다. 元曉는 삶의 대부분을 三國이 치열한 統一전쟁을 수행하고 있던 시대에 보내고 있다. 따라서 그의 사상형성에 그런 시대 상황이 깊은 영향을 끼쳤음에 틀림없다. 그러나 그의 저술에 국가나 정치에 관한 언급은 한 마디도 찾아볼 수 없는 것이다.

義湘 또한 마찬가지다. 그의 歸國動機·浮石寺創建·築城諫止 등은 국가왕실과 밀접한 관계를 보여주고 있지만 그의 法界圖에 그런 성격의 직접적인 언급은 추호도 찾아볼 수 없는 것이다. 元曉와 義湘을 계승한 學僧들의 저술에서도 마찬가지다. 끊임없이 불교 교리만이 문제되고 있을 뿐, 국가 정치에 관한 것은 찾아볼 수 없다. 따라서 신라 중대 화엄사상의 형성과 발전은 순수한 불교교리 연구가 기반이 된 것이라고 말해야 한다. 그것이 당시 신라의 中央集權적 專制王權을 옹호하기 위해 생겨난 것이라거나, 또는 그런 사상의 형성을 위해서는 “사회적 기반으로서 강력한 중앙집권적 국가를 필요로 한다.”⁴⁴⁸⁾는가 하는 말은 삼가해야 할 것 같다.

한편 신라 中代 專制王權의 형성 또한 화엄사상의 옹호나 뒷받침없이 형성된 것으로 보인다. 신라 中代는 제29대 武烈王에서 제36대 惠恭王까지(6대 126년간, 654~780)를 가리키지만, 中央集權적 專制王權이 確立되는 것은 三國統一 이후 제31대 神文王때

446) 金相鉉, 上揭論文, p. 90~91.

447) 李基白, 前揭論文, p. 207.

448) 金允經, 儀式을 통해 본 불교의 大衆化運動, 史學志 4(1970), p. 102.

(681~692)로 보는 것이 학계의 通說이다. 그러한 전제왕권의 확립에 직접적인 要因이 된 것에 대해 金相鉉교수는 李基東교수의 설을 다음과 같이 요약하고 있다.

- ① 太宗武烈王과 文武王 父子의 執念과 努力에 의해 統一大業이 달성됨으로써 武烈王系의 權威가 高揚되었다.
- ② 三國統一을 전후한 시기에 王權強化에 저해되는 일부 유력한 中央貴族을 제거했다.
- ③ 統一戰爭 기간중에 벗어나기 시작한 地方勢力과의 連續를 한층 강화하므로써 그 支持基盤이 확대되었다.
- ④ 執事部 중심으로 정치체제를 改編하고, 이와 동시에 儒敎의 정치이념을 導入·強行하므로써 官僚制가 발달되었다.⁴⁴⁹⁾

불교사상의 뒷받침 없이도 신라 中代의 專制王權이 성립될 수 있는 성질의 것임을 示唆하고 있는 것이다.

따라서 불교가 당시의 專制王權 확립에 어떤 영향을 미쳤다면 그것은 ‘間接적인 것’이라 해야 할 것이다. 그리고 그런 간접적인 영향속에서도 큰 역할을 한 것은 華嚴이 아니라 瑜伽系라고 필자는 보고 싶다. 義湘이 귀국한 것은 文武王 10년(670)이지만 그는 당시 화엄사상의 사회적 기반을 庶民層에 두고자 했음을 앞서 살펴본 바와 같다 <제 2절>. 文武王의 불교신앙 또한 瑜伽(唯識·密敎)系였다. 明朝의 文頭婁法으로 唐兵을 攘劫하고 死後 東海護國龍이 될 것을 發願하여 東海 大王岩에 水葬되었던 것이다.⁴⁵⁰⁾ 뿐만 아니라 神文王에게 唯識學의 高僧 憬興을 國師로 모실 것을 遺囑하고, 神文王 또한 即位하여서는 그에 따르고 있다.⁴⁵¹⁾

신라 專制王權의 極盛期로 보는 제33대 聖德王의 불교사상 또한 瑜伽가 중심이 되고 있다. 聖德王(孝明)은 일찌기 兄 寶川(寶叱徒)과 함께 五臺山(文殊常住處)에 들어가 修道한 일이 있으며, 即位 4년(705)에는 그곳의 眞如院을 改創하여 華嚴社를 두고 있으며, 修道를 계속한 兄 寶川은 臨滅에 즈음해서 五臺에 ① 圓通社(觀音, 東) ② 金剛社(地藏, 南) ③ 水精社(彌陀, 西) ④ 白蓮社(釋迦, 北) ⑤ 華嚴寺(毘盧, 中)를 둘 것을 遺囑하고 있다.⁴⁵²⁾ 이러한 五臺社는 언뜻 보기에는 華嚴사상으로 생각되기 쉽다. 그러나 결코 그렇지 않다. 慈藏의 五臺山 신앙을 계승한 것으로, 唯識家의 華嚴經觀에 明朝系의 密敎(金光明經·十輪經)가 融合된 것이다.⁴⁵³⁾ 元曉·義湘 등의 화엄사상과는 질적으로 다른 것이다. 제34대 孝成王 또한 瑜伽系 密敎僧 惠通을 國師로 모시고 있다.⁴⁵⁴⁾

신라 王室이 華嚴사상과 직접적인 인연을 맺게 되는 것은 앞서 살펴본 바와 같이 제

449) 金相鉉, 前掲論文, p. 83~84(李基東, 韓國古代의 國家權力과 宗教, 第27回 全國歷史學大會發表要旨, 1984).

450) 三國遺事 卷 2, 文虎王法敏, 6·288·b~c.

451) 同書 卷 5, 憬興遇聖, 6·359·a.

452) 同書 卷 3, 台山五萬眞身, 6·335·b.

453) 拙稿, 新羅密敎의 思想內容과 展開樣相, 韓國密敎思想研究(東國大 佛敎文化研究院, 1986), p. 152.

454) 三國遺事 卷 5, 惠通降龍, 6·356·b.

35대 景德王代인 것이다. 中央集權의 王權이 확립되어 상당히 시간이 흐른 뒤이다. 그러나 당시에도 王室은 華嚴사상을 수용하는 데에 상당히 조심하고 있는 것이다. 金大城과 景德王은 다같이 瑜伽와의 인연을 끊지 않고 있으며, 佛國寺·石佛寺 창건 또한 그런 사상을 질게 반영하고 있다. 中代王室과 華嚴의 관계가 이런 상황이라면 전자가 후자의 專制王權을 옹호하였다는 것은 곤란한 일이 아닐 수 없다. 그러나 중대의 화엄사상과 전제왕권 사이에 ‘직접적인’ 관계가 전혀 없었다고 보는 것도 안될 것 같다. 적어도 景德王代에는 양자 사이에 직접적인 관계가 형성되고 ‘華嚴·瑜伽融合’의 佛國寺가 창건되고 있기 때문이다. 더구나 金大城(金大正)이 表訓으로부터 배운 화엄의 ‘三本定’은 統一新羅의 政治理念으로 받아들이기에는 적합한 요소를 담고 있다.

三本定은 어떤 내용의 것인가. 다음과 같은 세 가지 三昧는 화엄사상의 근본이 된다는 뜻에서 그것을 ‘三本定’이라 부르는 것이다.

- ① 海印定(忘像海印)……佛離分別 證三世間法之義(證本·證國土海法).
- ② 佛華嚴定(現像海印)……如此所證三世間法 不動自位性在中道之義 如萬行交飾故(說本·說此土法).
- ③ 獅子奮迅定(佛向外)……此中下一步 佛云如此之法 豈唯我獨證而已 欲令衆生 亦我證故 起大悲 如獅子王出窟奮迅故(教本·說世界海法).

① 海印定(證本)이 가장 근본이 되어(最爲本)→② 佛華嚴定(說本)→③ 獅子奮迅定(教本)으로 밖을 향해(衆生界로) 나오고 있는 것이다.

따라서 三本定은 綸迥이 唐에서 傳來했다는 五海印說과 비교할 때 그 방향이 정반대로 되어 있다고 해도 좋다. 五海印說은 ① 大乘初教→② 大乘終教→③ 大乘頓教→④ 一乘普法→⑤ 一乘十佛法으로 深化되고 있기 때문이다.⁴⁵⁵⁾ 더욱 주목되는 것은 五海印說은 그렇게 深化되는 교리에서 이뤄지는 破邪顯正을 ‘帝釋과 阿修羅의 鬪爭’으로 表現하고 있다. 신라가 三國統一戰爭에 있어서 麗·濟 二國(阿修羅)을 滅하여(破邪) 統一國家를 이룩하려는(顯正) 聖戰(帝釋)에 比肩할 수가 있는 것이다. 따라서 五海印說은 신라의 統一戰爭에 援用하기에 적합한 화엄사상이라 할 수 있다(이것이 당시 爲政者에 채택되었느냐, 안되었느냐는 별개의 문제이다.)

그런데 三本定은 어떤가. 그런 제⑤海印定으로부터 方向을 180度 廻轉하여 밖으로(向外) 나오고 있는 것이다. 뿐만 아니라 제③獅子奮迅定의 내용을 보자. 三世間(三國)을 證(統一)한 다음에는 百獸의 王인 獅子가 奮迅하듯(帝王의 威嚴) 나라를 다스리되 慈悲精神에 입각해야 한다는 뜻이 강렬하게 나타나고 있다. 五海印說이 신라의 統一戰爭 과정에 적합한 교리라면, 三本定은 統一후의 政治理念에 적합한 교리라고 하지 않을 수 없다.

455) 本稿 第V章 1節 5項 참조.

더구나 그런 獅子奮迅에서 설해지는 교리는 ‘一과 多가 相入相即하고’ ‘六相(總·別 등)이 圓融無碍한’ 華嚴(普法)의 世界觀(世界海)인 것이다. 나라를 잃은 麗·齊 二國의 遺民은 이제 破해야 할 敵이 아니라 따뜻하게 거둬들여야 할 同族이다. 그들의 個性(多)을 충분히 살려주면서 전체적인 하나(一)속에 머물도록 하는 새로운 세계관이 제시 될 필요가 있다. 三本定은 그런 統一新羅의 政治理念에 참으로 알맞는 사상이라 하지 않을 수 없는 것이다.

表訓이 大正에게 傳授한 三本定은 爲政者에게 이상과 같은 메시지를 전달하기에 어렵지 않을 것이다. 그러나 당시 大正이 그런 가르침을 받고 어떤 이해를 했는지는 오늘날 알 길이 없다. 어떻게 景德王 또한 화엄사상에 새로운 인식을 갖게 되고 마침내 佛國寺의 造營이 있게 된다는 것은, 華嚴사상이 爲政者의 정치이념으로 受容되기에 이르른 것으로 봐도 좋을 것이다. 화엄사상은 普遍적인 진리를 설하는 것이지만, 修行者에게 成佛의 길로, 예술가에게는 創作의 정신으로, 爲政者에게 政治理念으로 수용되는 것이기 때문이다.

그러나 참으로 애석한 일이다. 신라 中代 金氏王室은 모처럼 화엄사상을 수용하긴 했지만, 그것을 政治에 충분히 反映치 못한 채 몰락하고 말기 때문이다. 景德王을 이어 8歲에 即位한 36대 惠恭王은 太后의 攝政으로 ‘政條不理’한데다가 王마저 응졸하여 ‘九十六角干이 相戰할’ 정도로 大亂이 발생하고 王은 軾害되고 만다.⁴⁵⁶⁾ 表訓이 惠恭王을 ‘轉女成男’의 몸으로 표현한 것은,⁴⁵⁷⁾ 그런 千秋의 恨을 나타내고 있는 것이 아닐런지.

華嚴사상을 전적으로 수용한 것은 中代王室보다는 차라리 새로 등장한 신라 下代의 傍系 金氏王室이라 해야 할 것이다. 제40대 哀莊王 3년(802) 聖穆太后의 財施로 건립된 海印寺는 瑜伽사상을 말끔히 떨쳐 버리고 있을 뿐만 아니라, 寺名에 있어서도 ‘佛國寺’보다도 훨씬 강렬하게 ‘三本定’의 이미지를 풍기고 있는 것이다. 그러나 下代의 화엄사상 또한 새로 들어온 純密의 呪術儀禮와 결합하여 ‘佛事爲主’의 귀족불교로 變質해 가고 있다. 거기에 다시 제41대 憲德王 13년(821)경부터는 종래의 敎學을 전체적으로 부정하는 破格적인 禪이 들어와 강력한 挑戰을 받게 됨은 주지의 사실이다.

VI. 結 論

신라 中代(29대 武烈王~36대 惠恭王, 654~780)는 신라 金氏王室이 三國統一을 完成하여 中央執權적 專制王權을 확립한 시기이다. 이런 歷史적 轉換期에 元曉와 義湘에 의

456) 三國遺事 卷2, 景德王忠談師表訓大德, 6·292·b; 同書 卷2, 惠恭王, 6·292·c.

457) 上揭書 卷2, ‘表訓大德’, 6·292·b.

해 未曾有의 華嚴사상이 展開되고 있다. 이것은 새로운 시대에 어울리는 世界觀을 제시하고 있다. ‘一·다가 相入相即하고 總·別이 圓融無碍한’ 華嚴의 世界觀은 麗·濟二國을 破한 統一新羅가 이제는 二國의 遺民을 거두어 함께 志向해야만 할 共存共和의 統一秩序에 통하고 있는 것이다.

더욱 주목되는 것은, 元曉와 義湘은 그러한 華嚴사상을 王室·貴族層보다는 一般庶民層에 定着시키고자 노력하고 있다. 元曉는 起信論을 중심으로 中觀(麗·濟의 三論사상)과 瑜伽(신라의 唯識사상)의 사상대립을 止揚하여 진정한 大乘의 뜻(華嚴普法義)을 유감 없이 발휘한 獨創적인 華嚴사상을 많은 저술을 통해 펼치고 있지만, 晩年에는 退俗하여 철저한 大衆敎化에 投身하고 있다. 義湘 또한 智儼의 華嚴學을 계승했지만, 一乘法界圖를 저작하여 이를 중심으로 실천적인 庶民佛敎를 志向하고 있다.

華嚴 사상이 瑜伽派의 강력한 制壓을 제치면서 中央王室에 進出하는 것은 中代가 거의 끝나가는 제35대 景德王代이다. 同王 10년(751) 金大城을 비롯한 支配貴族層에 의해 佛國寺와 石佛寺가 經始되고 있는데, 金大城은 義湘 문화 十大德의 一人인 表訓으로부터 華嚴사상(三本定)을 傳授받고 있을 뿐만 아니라, 伽藍構圖 또한 傳統적인 瑜伽사상에 華嚴을 受容한 ‘瑜伽·華嚴融合’적인 사상을 질게 反映하고 있기 때문이다. 華嚴사상을 지나치게 신라 中代 專制王權에 密着시킨 종래의 學解는 이런 견지에서 再考의 여지가 있다고 보지 않을 수 없다.

신라 王室이 화엄사상을 전적으로 수용하는 것은 中代보다는 차라리 傍系 金氏王室이 등장하는 신라 下代(제37 宣德王~56대 敬順王, 780~935)라고 함이 좋을 것이다. 제40대 哀莊王 3년(802)에 王室에서 세운 海印寺는 佛國寺와 비교할 때 純全한 華嚴宗寺刹일 뿐만 아니라, 寺名에 있어서도 義湘系 화엄의 정치색 짙은 ‘海印’사상이 강력하게 反映되고 있는 것이다. 그러나 화엄사상의 이런 中央王室에의 진출은 敎團적 발전이라기 보다는 차라리 貴族佛敎로의 變質이라고 봄이 나을 것 같다. 瑜伽系와 다름바 없이 화엄 또한 奉德·奉恩의 創寺·結社·儀禮 등에 餘念이 없기 때문이다. 그러나 어떠한 신라 中代의 불교는 華嚴思想의 전개를 통해 그 시대가 처한 사상문제를 해결코자 비상한 創意와 努力을 베풀고 있다. 그때문에 불교는 국가정치와도 밀접한 관계를 가질 수밖에 없게 되지만, 불교가 ‘정신적으로’ 국가에 隸屬된 일은 없었다고 해야 한다. 새로운 사상을 전개한 高僧들의 저술속에 국가와 정치에 관한 ‘직접적인’ 언급은 한 마디도 찾아볼 수 없고, 오로지 불교 교리만이 문제되고 있기 때문이다. 그러나 그런 교리연구와 사상전개의 方向에 있어서 그들이 처한 시대적 상황이 결정적인 영향을 미치고 있었음은 조금도 부정하고 싶지 않다.