

저자 (Authors)	김동화
출처 (Source)	아세아연구 6(1) , 1963.5, 367-421(55 pages) The Journal of Asiatic Studies 6(1) , 1963.5, 367-421(55 pages)
발행처 (Publisher)	고려대학교 아세아문제연구소 Asiatic Reaserch Institute, Korea University
URL	http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE00463988
APA Style	김동화 (1963). 신라시대의 불교사상(2). 아세아연구, 6(1), 367-421
이용정보 (Accessed)	삼성현역사문화관 183.106.106.*** 2021/09/11 10:14 (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.

新羅時代의 佛教思想 (二)

金 東 華

六. 統一以後의 佛教思想界

(1) 理論的 諸宗의 思想

바. 法華宗의 思想(實相哲學)

實相이라 함은 諸法의 眞實한 狀態라는 意味요, 또 諸法의 眞實한 狀態라 함은 現象界와 本體界는 不二한 것으로서 本體界 即 現象界, 現象界 即 本體界인 것이다. 그런데 現象界는 嚴然한 現實이요, 本體界는 不可見 不可感의 世界다. 그러나 現實界가 嚴然한 世界이기는 하나, 이는 假의 世界이요, 本體界는 空의 世界다. 그러므로 이 世界는 單純한 假의 世界만도 아니요 또는 單純한 空의 世界만도 아니라. 이 두 世界가 不離의 關係에 있는 것이 그 實態이므로 이러한 狀態를 일러서 中道라 하는 것으로서 이 空·假·中을 갖춘 것이 即 實相이라는 意味다. 이 思想의 根據는 中國의 天台智者大師의 意見에 依하는 鳩摩羅什의 翻譯인 「妙法蓮華經」이다. 이 經이 三譯이 있다는 것은 上述한 바와 같거니와 中國佛教思想史上에서 宗教的으로 또 哲學的으로 가장 큰 影響을 끼친 것은 鳩摩羅什譯의 「妙法蓮華經」으로서, 이에 考察하고자 하는 것도 이 經에 依하여 派生된 思想이다. 이 經이 宗教的으로 發達된 思想을 法華宗이라 할 수 있고 哲學的으로 發達한 것은 天台哲學이라고 區分하여 볼 수가 있다.

「法華經」이 中國에 翻譯된 後 그 初期에 있어서는 哲學思想으로 보라도 宗教的 信仰對象의 聖典으로 尊崇되고, 또 實踐行을 誘發시킨 經典이었다. 이와같은 信仰을 가졌던 代表로 南岳 慧思禪師를 들 수 있다. 禪師는 梁武帝 天監 14年(西紀515)生으로서 15歲에 出家하여 「法華經」과 및 諸大乘經을 誦하였다.(1) 그리고 또 그 後 身病으로 呻吟하는 中 自省하여 曰

「我今病者는 皆從業生이요 業은 由心起라 本無外境이며 反見心源하면 業非可得이라 身如雲影하여 相有는 體空이로다. 如是觀已하니 顛倒想滅하고 心惟清淨하여 所苦一消除하며 又發空定하니 心境이 廓然이리라. 夏竟受歲에 愜無所得하고 自傷昏沈하여 生爲空過하고 深懷慙愧하여 放身倚壁함에 背未至間에 霍爾開悟하여 法華三昧大乘法門을 一念에 明達하니 十六持勝背捨陰을 便自通徹하여 不由他悟로다. 後往鑿最等師하여 述已所證하고 皆蒙隨喜하니라.(2)

等이라 있는 바와 같이 그는 「法華經」을 受持讀誦하므로 因해서 悟道하였다는 것이다. 그 後로 慧思의 道譽는 遠近에 傳播되어 數 많은 求道者들이 南岳에 雲集하였었으니 그 中에서도 有

(1) 그의 「立誓轉文」 (2) 續高僧傳卷十七, 慧思傳

名한 이는 後에 天台宗을 開創한 智顓와 新羅의 玄光이었다.

新羅의 玄光法師는 陳에 가서 大建五年(西紀573)에 南岳山에 들어가서 慧思禪師에게 法華安樂行儀를 받아 奉行精勤한 結果 法華三昧를 證得하였다. 『慧思曰 汝의 所證은 眞實不虛한 것이니 이를 善護念하면 法을 增長하리라』라고. 玄光法師는 그 後 歸國하여 熊州翁山에 梵宇를 建立하고 化導에 從事하니 이것이 海東 法華宗의 始로서 學衆이 甚多하였다. 그 中에 昇堂한 者가 一人, 火光三昧에 入한 者가 一人, 水光三昧에 入한 者가 二人이었다. 이와같은 點으로 보아서 慧思의 法華思想系統은 信仰의이요, 實踐의이었음을 알 수 있다. 玄光의 道譽는 다만 本國에서만 높았을 뿐만이 아니라, 中國에서도 亦是 그 感化力이 偉大하였었으니, 中國 南岳山 影堂과 및 天台山 國清寺 祖堂內 二十八人의 眞影을 모신 中에도 玄光師가 그 一位를 차지한 것이 이 事實을 證明하고도 남을 것이다.(3)

그다음에 玄光과 同門修學의 一人인 智顓(西紀538~597)는 「法華經」의 思想을 哲學的으로 發揮시킨 點에서 偉대한 功勳이 있다. 그는 南岳에 師事하고, 南岳은 惠文에 師事하였으며, 또 智顓는 慧思로부터 漸次 不定 圓頓의 三種止觀을 傳하였으니, 그것은 모두 大乘으로서 實相을 俱緣하는 故로 止觀이라 名한다고 한다.(4)

漸次止觀의 漸은 即 初淺後 深한 것이 마치 저 梯墜와 같음을 말하는 것이요, 不定止觀은 前後更互하기가 마치 金剛寶를 日中에 置함과 같음을 意味하며, 圓頓止觀은 初後不二함이 마치 通者가 騰空함과 같다는 것으로서, 이 三種止觀은 三種根性を 爲하여 說하는 法門이라고 한다. 이로써 본다면 智顓도 그 初期에 있어서는 亦是 玄光과 같이 南岳의 實踐思想을 繼承하였던 것을 알 수 있다. 即 이를 三昧라 하나 이에 止觀이라 하는것은 다 같은 實踐行法이다.

傳하는바에 依하면 慧思의 師가 北齊의 惠文으로서 그는 齊高之世에 河淮에 獨步하였으나, 그의 法門은 世上의 所知가 아니요 履地戴天에 그 高厚를 알리 없던 偉대한 學者로서 그의 思想의 根據는 龍樹의 「大智度論」이라하여 智顓의 思想系統을 龍樹·惠文·慧思에 相承하는 것이라 한다(5). 또 師는 일찌기 龍樹의 「三智(道種 一切 一切種) 實在一心中得」이라는 文과(6), 「因緣所生法 我說即是空 亦名爲假名 亦名中道義」(7) 등의 文을 읽게 되자 恍忽大悟하여 諸法은 因緣所生 아님이 없고 이 因緣은 有로되 定有가 아니며, 空이로되 定空이 아닌 것으로서 空과 有가 不二인 것을 名하여 中道라 하는 것임을 頓了하였다고(8) 하여 亦是 龍樹를 遠祖로 하고있다. 그러나, 惠文의 明確한 傳記는 없다. 以上の 諸說은 모두 後世의 傳說에 不遇한 것이다. 그가 三論學者이었던것 같으나 慧思의 師이었다는 確實한 證據가 없다. 慧思의 傳에 依하면,

(3) 海東高僧傳卷十八, 玄光傳 佛祖統紀卷九, 第三十七

(4) 智顓의 著, 「摩訶止觀」 緣起의 序 (5) 同上

(6) 大智度論卷二十七 (7) 中觀論 四諦品の 偈

(8) 佛祖統紀卷九

後命學士江陵智顛하여 代講金經이러니 至一心具萬行處하여 顛有疑焉이라 思爲釋曰 汝向所疑는 此乃 大品次第意耳요 未是法華圓頓旨也로다. 吾昔中에 苦節思此려니 後夜一念에 頓發諸法하니라. 吾既 身證하여 不勞致疑로다. 顛即踏受法行法하다.(9)

라고 있는 바와 같이 大品經의 「一心中得」의 理를 獨悟한것은 惠文이 아니라 慧思라는것으로 智顛가 慧思에게 直接 傳受한것으로 되어 있다. 何如튼 慧思는 三昧 止觀 卽 觀念觀法의 禪의 實踐行에 그 特色이 있는 것으로서, 「唐續高僧傳」의 著者 道宣도 慧思의 德을 讚하여 曰,

自江東佛法이 弘重義門으로 至於禪法하여는 蓋蔑如也려니 而思愷斯南服하고 定慧雙開하여 晝談義理 하고 夜便思擇하니 故所發言이 無非致遠이라 便驗固定發慧하니 此旨不虛로다. 南北禪宗이 罕不 承緒니라.(10)

라고 하여 中國禪宗思想 發達에 莫大한 影響을 주었다고 보고있다. 이와같은 禪의 實踐思想을 繼承한 것은 玄光과 智顛가 同一하다. 그러나, 智顛는 이 實踐行이 「法華經」에 根據하는것이므로 이 實踐行의 理論的 根據도 이를 「法華經」에서 찾았던것이니, 이것이 卽 그의 法華經」上에서 發見한 實相哲學인 것이다.

諸法實相이라 하면 龍樹의 說에,

諸佛은 或說我하고 或說於無我나 諸法實相中에는 無我無非我며 諸法實相者는 心行과 言語가 斷이라 無生亦無滅이요 寂靜如涅槃이니라.(11)

라고 있는 바와 같이 諸法皆空의 消極的 意義를 가진 것으로 알기 쉽다. 이 文章에 消極的 意義도 없는것은 勿論 아니나, 그러나 그것은 一面的인 意義요 決코 全面的인 意義는 아니다. 이제 智顛가 말하는 諸法實相의 意義는 보다 積極的인 面에 置重하고 있는것이 그 特色이다. 그는 實相의 異名으로서 妙有 眞善妙色 實際 如如 畢竟空 涅槃 虛空佛性 如來藏 中實理 心 非有非無中道 第一義諦 微妙寂滅 等の 十二名을 列擧하여 있음에(12) 依하여 알 수 있다. 또 그는 말하되 「諸小乘經에 만약 無常 無我 涅槃의 三印이 有하여 이를 印하면 卽是佛說이요 이를 修하면 道를 得한다. 三法印이 無함은 卽是魔說이다. 大乘經은 다만 一法印이 有할 뿐이니 諸法實相印을 말하는 것으로 了義經이라 名하며 能히 大道를 得하나니라. 만약 實相印이 無하던 이는 魔의 所說이다」라고(13) 하여, 諸法實相印은 大乘佛敎의 了義요 實義며 全敎理의 大綱領임을 強調하고 있다. 그러면 그가 主張하는 諸法實相印說의 根據는 무엇인가 「法華經」 方便品第二에

佛所成就是 第一希有難解之法이니 唯佛與佛이 乃能究盡諸法實相하리라 所謂諸法의 如是相과 如是性과 如是體와 如是力과 如是作과 如是因과 如是緣과 如是果와 如是報와 如是本末究竟等이니라

라고 있는 것이 그것이다. 卽, 有情과 無情을 莫論하고 一切諸法은 모두 이 十如是를 本具하고 있는것이 그 實相이라는 것이다. 如是의 如是 不異의 義, 是는 無非의 義 卽 十種의 事

(9) 續高僧傳 卷十七, 慧思傳 (10) 全上

(11) 中觀論 觀法品 (12) 法華經玄義 卷八下, 全卷九上

(13) 法華經玄義卷八上

實 그대로 인 것을 意味한다. 卽, 如是相은 諸法の 表面相 可見的인 相貌요, 如是性是 諸法 內에 隱在하는 不改의 自性이며, 如是體는 諸法の 主體性이요, 如是力은 諸法各自의 特有的 力用이며, 如是作은 力用을 活用하여 諸業을 作하는 것, 如是因은 習因의 義로서 諸法이 다 各各 그 果를 招來할 因이 되는 것, 如是緣은 因을 資助하여 그 果를 招來시키는 힘(力), 如是果는 習果의 義로서 習因이 與力資助하는 緣의 힘에 依하여 結果로 나타나게 되는 勢力, 如是報는 果報의 義로서 果의 勢力이 現實로 나타나는 것을 各各 意味한다. 一切諸法은 大小를 莫論하고 모두 同一하게 이와같은 十如是를 圓具하고 있는 것이 그 實相이라는 것이다.

그런데, 이러한 實相을 本具한 諸法の 存在의 形態는 果然 如何한 것인가. 智顓은 이를 無諦 또는 一諦라고 한다. 無諦의 無는 相對的 觀念을 否定하는 것이요, 一諦의 一도 二·三等의 差別을 超絶한 絶待平等의 義다. 佛敎通有的 用法으로서는 諸法の 存在形態를 論함에 當하여 眞俗二諦로써 한다. 卽, 現象界諸法은 俗諦上으로 보아 有요, 本體界는 眞諦로서 空이라 한다. 智顓은 이에서 一步 前進하여 空·假·中 三諦說을 主張한다. 이 三諦說은 上引한 龍樹의 說에 根據하는 것임은 勿論이나, 그는 이로써 「法華經」의 諸法實相의 意義를 闡明한 것이 그 功勞다. 一切諸法の 存在는 如何한 形態에 依하는 것인가? 만약 現象的으로 본다면 假有요, 本體的으로 보면 空인 것이다. 그러면, 諸法은 現象面이나 本體面만도 아니다. 現象과 本體가 相依하는 데서 存在하는 것이 그 實相이니 이를 中道라 한다. 이 空·假·中은 다 같이 諸法の 實相을 말하는 眞理이므로 이를 三諦라 한다. 그러나, 이 三諦는 各各 獨立하는 것은 아니다. 假諦라하면 空假를 內包한 假諦요, 空諦라해도 또는 中諦라해도 다 各各 其他의 二諦를 內包한 空諦와 中諦다. 如斯한 意味를 一假一切假·一空一切空·一中一切中이라고도 하고, 또 卽空·卽假·卽中이라고도 하며, 또는 圓融三諦·絶待三諦 等이라고도 한다. 三諦는 三而一 一而三의 關係로서 一이니 三이니 하고, 論議될 法은 오직 一이요, 다만 그 論議하는 方法이 틀릴 뿐이다. 一切法이 空한 것이 眞理라 한다 해서 그 空은 空無·虛無의 義가 아니라, 離情曰空의 義, 卽 吾人의 思量分別하는 主觀的인 情執을 捨離하는 데 空의 意義가 있는 것이요, 또 假라 함은 「立法曰假」의 義, 卽 一切諸法이 全然 空한 것이라고만 固執하는 것도 또한 그 實相이 아닌 것이니, 一切 諸法을 假立함에 依하여 吾人의 發心修道의 勝行도 있을 수 있고, 또 因緣이 있으면 諸法이 緣起하는 것이요, 因緣이 다 하면 本來의 空으로 돌아 가는 것이므로 諸法은 假다. 그러므로 이와같이 諸法은 空而假·假而空인 것이 그 實相으로서 이것을 中이라 이르는바 그 中은 「絶對曰中」의 義, 卽 空外에 따로 假가 없고, 假外에 따로 空이 없는 이것이 곧 中이라는 것이다. 이와같이 一切諸法은 一一히 이 三諦의 理를 具有하고 있는 것이 그 實相으로서 如斯한 意味에서 볼 때 一切諸法은 相卽相融 圓融無礙한 것이니, 이 趣意를 擴充한 것이 智顓 獨創의 一念三千說이다.

一念이라 함은 吾人 凡夫가 時時刻刻으로 일으키고 있는 介爾妄心의 暫起暫滅하는 한토막

한토막의 念이라는 意味다. 三千이라 함은 十界와 十如是와 三種世間の 相乘에 依하여 成立되는 數字다. 먼저 十界라 함은 衆生の 種類를 六道와 四聖에 分類한 것이니, 六道는 地獄·餓鬼·畜生·修羅·人間·天上이요, 四聖은 聲聞·緣覺·菩薩·佛陀를 말하는 것으로 이것이 卽 十種の 動物界다. 그런데, 이 十種衆生은 서로 서로 他의 九界를 그 自性中에 本具하고 있다. 卽, 人間을 主로하고 본다면 人生이 만약 惡心을 일으켜서 惡行을 하면 下로는 地獄等 三惡趣에 떨어질 것이요, 또 善心을 일으켜서 善行을 한다면 上으로 聲聞等 四聖의 位에 오르게 되는 것이니 이것이 卽 人生中에 他의 九界를 本具하고 있는 證據다. 이 理致는 人間뿐이 아니라 地獄衆生도 그러하고 또 佛陀도 因緣에 따라서는 그러할 수 있는 것이다. 그러므로 이를 十界互具十界라 하며 그 結果는 成百界한다. 이 百界는 其他 一切諸法이 그러한 것과 같이 十如是를 各具하고 있는 것이므로 千如가 된다. 卽, 十界互具十界故로 成百界하고 百界가 各具十如故로 成千如한다. 그 다음에 三種世間이라 함은 이 世界를 外部의인 器世間(宇宙)을 主로한 國土와 主觀的인 有情을 主로한 衆生과 또 이 國土와 衆生世界의 主質이 되는 것은 色·受·想·行·識의 五陰으로서 이를 主로한 五陰等 三種世間の 差別로서 이 三種世間은 要컨대 諸法의 差別相을 말하는 것이다. 이 三種世間은 다 各各 千如가 있는 셈이니 이것을 일컬어서 三千이라 한 것이다. 吾人이 無心이라면 모르거니와 만약 介爾라도 有心이라면 그 一念中에는 이 三千諸法이 具足하다는 것이니 이것이 卽, 一念三千說의 內容이다. 그런데, 이에 三千이라 함은 決코 三千의 數에 限한 것이 아니라 「三千은 無盡之異名」이라는 湛然의 말과 같이 無限한 諸法의 數를 概稱한 것에 不過한 것이요, 또 一念에 具足한다 하나 이것도 主觀에만 限한 것이 아니라 色·香·味·觸·法 어떠한, 것임을 莫論하고 한가지에도 具足되지 않음이 없는 것으로 其實은 無限한 一切諸法이 서로 서로 互具相卽하여 있는 것이니 이것이 卽 諸法의 實相이라는 것이다.

以上이 智顓의 理論的 實相論인바 그는 이와같은 理論哲學說을 세움으로써 滿足하였으나 하면 決코 그것은 아니었다. 觀念觀法의 實踐修行을 하는 以上 그 觀法의 理論的 根據를 세우기 爲하여 以上과 같은 理論이 생겼을 뿐이요, 그의 眞正한 目的은 亦是 實踐修行에 있었던 것으로 그것은 摩訶止觀에 있었다. 그 止觀行의 要는 一心 三觀에 있다. 卽 觀行者의 陰妄一念心上에 三千諸法三諦의 理를 觀念修行하는 것이 一心三觀行이다. 이와같이 一心三觀함에 따라 諸法의 實相을 體得하고 이를 體得함으로써 自心의 本性을 見하여 佛陀가 되는 것이다.

以上과 같은 「法華經」의 理論을 天台學이라 稱한다. 그 創設者 智顓가 天台山에 居住하였다 하여 그를 天台大師라 尊稱하는 同時에 그의 思想學說도 이를 天台學이라 한다. 그러면 이 天台學과 新羅와의 關係는 如何하였던가. 晁說(宋徽宗2年, 西紀1112)의 說에,

陳隋間의 天台智者는 龍樹를 遠慕하여 一大教를 세우고 九傳하여 荆溪에 至하고 荆溪復傳하여 新羅에 至하니 曰法融 曰理應 曰純英이니 故로 此敎가 日本에 播하여 海外에서 盛하다(14).

(14) 그의. 撰 「仁王護國般若經疏」序에

라고 하였다. 이 中에 九傳이라 함은 龍樹·惠文·慧思·智顛·灌頂·智威·慧威·玄朗·荆溪에 師資相承한 것을 말하는 것이요. 智顛로서는 第六代에 相當하는 것이 荆溪이므로 第六祖 荆溪 湛然(西紀711~782)이라 한다. 이 荆溪는 天台學의 中興祖로서 이에 依하여 新羅僧法融 등이 天台學을 新羅에 傳하고, 또 그들로 부터 日本에 까지 傳播하였다고 하나 그들의 行蹟은 全然 알수 없다. 그런데 其實 天台學이 新羅에 傳한 것은 그들 以前의 일일것이다. 왜냐하면 現傳하는 文獻에 依하여 보면 法融等(西紀782年前後) 以前의 新羅人으로서 「法華經」에 對한 註疏를 남긴 元曉(西紀617以後) 順憬(西紀661) 憬興(西紀681) 遁倫(西紀682) 義寂(西紀681~691) 太賢(西紀753) 등이 있기 때문이다.

即, 그들의 著書名은 如下하다⁽¹⁵⁾.

1. 法華經宗要	一卷	元曉著
2. 法華經方便品料簡	一卷	元曉著
3. 法華經料簡	一卷	順憬著
4. 法華經疏	十六卷	憬興著
5. 法華經疏	三卷	遁倫著
6. 法華經料簡	一卷	義寂著
7. 法華經靈驗記	○卷	義寂著
8. 法華經古迹記	十四卷	太賢著

以上 諸師中 順憬 憬興 遁倫 元曉 등은 中國佛敎人들의 疏章中에 간혹 그 學說들이 引用되어 있는 點으로보아 中國佛敎界에까지 그 名聲과 學說이 알려질 만큼 高名하였다는 것을 알 수 있다. 그러나, 이들 또한 中國佛敎學界의 巨星인 天台智者의 學說을 몰랐을 理가 없으리라 推想된다. 但 元曉의 「涅槃經宗要」의 末에 天台智者에 言及된 바가 있었기는 하나, 그러나 그의 「法華經宗要」에는 一言도 天台의 學說이 言及되어 있지 않다. 그러므로 現存하는 文獻에 依하는 限 新羅人의 天台學觀은 찾아 볼 道理가 없다. 即, 元曉의 「宗要」를 除外하고는 全部 散逸되고 말았다. 그러므로 이제는 不得已 元曉의 「宗要」에 依하여 그의 法華經觀을 엿봄으로써 滿足하는 수 밖에 道理가 없다.

「宗要」는 「法華經」을 論함에 當하여 初述大意·次辨經宗·三明能詮用·四釋題名·五顯敎攝·六消文義의 六段으로써 論하여 있다. 먼저 그 大意段에 曰,

妙法蓮華經者是 斯乃十方三世諸佛出世之大意요 九道四生이 舍入一道之弘門이며 文巧意深하여 無妙不極이요 辭數理泰하여 無法不宜이로다. 文辭巧數는 華而含實이요 義理深泰는 實而帶權이로다. 理深泰者는 無二無別也요 辭巧數者는 開權是實也니라. 開權者는 開門外三車는 是權이요 中途寶城은 是化며 樹下成道는 非始요 林間滅度도 非終이니라. 示實者는 示四生並是吾子니 二乘이 皆當作佛하리며 塵數도 不足量其命이요 劫火도 不能燒其土라 하니 是謂文辭之巧妙也로다. 言無二者는 唯一大事니 於佛知見에 開示悟入하여 無上無異를 令知令證故요 言無別者는 三種平等하여 諸乘諸身이 皆

(15) 一, 二, 三, 四, 八은 「新編諸宗敎藏總錄」中에, 六, 七은 「東城傳燈錄」에 各各 記載되어 있다.

同一探하여 世間涅槃이 永離二際故니 是謂義理之深妙也모다. 斯則文理成妙하여 無非玄則離羸之軌라 乃稱妙法이요 權花開敷하여 實菓泰彰하니 無染之美를 假喻蓮花로다.

이라 하여 있는바 法華經의 甚深한 妙義는 이에 거의 看取되어 있다. 卽, 天台已來로 法華經의 要旨로 알려져 있는 點을 들어 본다면, ① 法華經은 釋尊出世의 本懷를 發表한 것. ② 開權顯實. ③ 開迹顯本(開近顯遠)等이라 할 수 있는바 그 ①에 對하여 元曉는 法華經을 「十方三世諸佛出世之大意」라 보았으니 이에 該當한 見解요, ②에 開權顯實이라 함은 釋迦成道後 法華經을 說하기 以前의 諸時에는 三乘을 說하여 菩薩만이 成佛을 하고, 聲聞 緣覺의 二乘은 腐根敗種이라 阿羅漢은 될지라도 成佛은 하지 못한다고 抑制하였던 것을 本經 說時에 이르러서는 三乘이 다같이 成佛한다고 하였다. 卽, 法華爾前의 諸經說은 權方便說이요, 法華時의 說이 佛陀의 正直捨方便의 眞實說이라는 것으로 이것이 卽 開權顯實의 意義다. 그런데, 이에 關한 元曉의 說을 본다면 「開權者는 開門外三車는 是權이요 示實者는 是四生並是吾子라 二乘이 皆當作佛」이라 하였으니 이 點 亦是 看破되어 있다. 그 다음 ③에 開迹顯本이라 함은 釋尊이 法華經을 說하기 以前의 諸經說時에는 自身은 伽耶近成의 今佛로 說하였다. 그러므로 弟子들도 모두 그렇게 알고 있었던 것이 法華經 壽量品第十六에 이르러서는 釋尊 自身의 根本을 밝혀 말하기를, 『自己는 伽耶近成의 今佛이 아니라 이미 久遠塵點劫前에 已成된 本佛로서 此土에 恒常 住하면서 世世番番 그 弟子들을 教化하여 오는 中이라』고 說하여, 모든 弟子들로 하여금 大驚케 하였으니 이것이 卽 開迹顯本의 意義다. 元曉는 이 問題에 對하여 『塵數도 不足量其命이요 劫火도 不能燒其土』라 하여 亦是 이 點을 指摘하고 있다. 吾人은 이에 依하여 元曉의 眼光이 紙背에 透明하고 그의 心神이 文通하여 있음에 敬服하지 않을 수 없다.

그다음에 第二辨經宗段을 보면, 法華經의 宗趣는 一乘實相이라 指摘하고 이 一乘實相은 能乘人과 所乘法과의 二種에 區分하여 있다. 먼저 이 經 所說의 能乘人은 三乘行人과 四種聲聞 三界所有의 四生衆生이 모두 能乘의 一佛乘人이니 그 理由는 이들이 모두 佛子요 모두 菩薩로서 또 이들은 다 같이 佛性을 所有하고 있어 마땅히 佛位를 繼紹할것이며 乃至 無性有情까지라도 또한 모두 마땅히, 作佛할 것인 까닭이라는 것이다.

그런데, 이에 「一乘實相」이라는 句에 對하여 私解를 加한다면 一乘은 聲聞 緣覺의 二乘이나, 또는 二乘에 菩薩을 加한 三乘에 對한 語句이다. 그 다음 實相이라 함은 上述한 바와 같이 諸法實相의 實相으로서 一乘實相이라 함은 一佛乘도 十界中의 一衆生이요, 十如是를 具足한 것이 卽 一乘의 實相이다. 그리고 乘이라 함은 因地의 人이 修行을 해서 果位의 佛陀가 될 人이라는 것이니 그러므로 이는 因地修行人의 實相, 卽 十如是를 具足한 人이라는 意味, 換言하면 佛性이라는 말을 一乘實相이라 한 것이다. 法華爾前의 諸經에서는 三乘을 差別하여 二乘은 永不成佛의 人이요, 菩薩만이 成佛한다고 說하였던 것을 本經에 와서는 二乘은 勿論이요, 有性 無性を 莫論하고 凡有心者는 모두 佛性을 本具하였다고 하여 唯一佛乘 無二亦無三이라 說해서 他經不共 本經의 特有性을 나타내고 있다. 天台의 意見에 依하면 一切衆

生이 悉皆成佛할 原理를 說한것이 本經特有的 法門 即 諸法實相의 原理인 十如是라는 것이다. 다시 말하자면 本經에 와서 비로소 「三乘方便 一乘眞實」이라고 說하는 것은 單純히 佛陀의 大慈悲心에서 우리나온 것이 아니라, 一切衆生이 悉皆成佛할 原理를 本來 先天的으로 本具하고 있는 까닭이다. 法華爾前의 諸經에서 此旨를 宣說하지 않은 所以는 衆生들이 아직 이것을 領解할 根機가 未熟하였던 까닭이다. 佛陀가 40餘年의 說法으로서 法華爾前 諸經時代에 調機하여 弟子들의 根機가 已熟한 法華會上에서 비로소 此旨를 宣說하였다는 것이니, 이것이 即 佛陀出世의 本懷인 一大事因緣이라는 것이다. 以上 要컨대 元曉의 「宗要」上에서는 一乘實相의 意義를 詳述하여져 있지는 않으나, 그 句意는 大略 如斯한것으로 이 點은 天台와 同一하다고 보아도 可할것이다.

그다음에 能乘에 對한 所乘法 即 一切衆生이 悉皆成佛한다 하면 그것은 어떠한 敎說과 原理等에 依하는 것인가? 이에 關한 說을 본다면 이에 一乘理와 一乘數와 一乘因과 一乘果의 四種이 있다고 한다. 一에 一乘理라 함은 『一法界요 亦名法身이며 名如來藏이니라……此經에 言하되 諸佛如來는 能知彼法究竟實相이니라 論에 釋此云하여 實相者는 謂如來藏이요 法身之體不變相故니라. 又下文에 言하되 同者는 示諸佛如來法身之性이 同諸凡夫聲聞辟支佛等하니 法身平等하여 無有差別故니라. 案云하되 如來法身과 如來藏性은 一切衆生도 平等所有이니 能運一切하여 同歸本原하나니 由是道理하여 無有異乘이니 故說此法하여 爲一乘性하나니 如是를 名爲一乘理也나라』라고 있는 것이 그것으로 一切衆生의 本有佛性은 一法界 法身如來藏等이라 하나니 이는 佛凡이 平等同一한原理라는 意味를 一乘理라 한 것이다. 二에 一乘敎라 함은 「十方三世一切諸佛이 從初成道로 乃至涅槃히 其間所說의 一切言敎는 莫不令至一切智地니 是故로 皆名爲一乘敎니라」라고 한 것이 그것으로서 三世諸佛 所說의 敎旨는 다같이 一切衆生으로 하여금 一切智地 即 佛陀가 되게 하는데 있는 것이 一乘敎라는 것이다. 三에 一乘因이라 함은 이에 性因과 作因과의 二種이 있다. 먼저 性因이라 함은 一切衆生이 本自具足한 本有佛性을 가르치는 것이다. 이 佛性의 因은 三身의 果를 招來하는 까닭이다. 그 다음에 作因이라 함은 聖人·凡夫·內道·外道の 道分이나 福分等 一切善根은 無上菩提에 이르게 하지 않음이 없는 것이니, 例하면 或人이 佛像에 禮拜하거나 또는 다만 合掌만 하거나 或은 一手만 擧하거나 조금 傾頭만 하거나 或人이 散亂心으로 塔廟中에 들어가서 南無佛이라고 一稱하기만 하여도 이것은 將次 成佛할 因을 作하는 것이라 한다. 四에 一乘果라 함은 이에 本有果와 始起果와의 二種이 있다 한다. 먼저 本有果라 함은 佛陀三身中 法身佛의 菩提를 가르치는 것으로 이 果體는 本來圓滿하여 無德不備하고 無理不關한 本有의 果라는 것이다. 그다음에 始起果라 함은 三身中의 報身의 菩提와 應化身의 菩提를 말하는 것으로 報身의 菩提라 함은 十地行이 滿足하여 涅槃을 證得함을 말하는 것이요, 應化身의 菩提라 함은 應現할 相對者에 따라 示現하는 菩提를 말한다. 要컨대 一切衆生도 萬行을 修하여 이와같은 三身의 菩提를 同得하는 것을 一乘果라 한다는 것이다.

所乘法으로서의 一乘法을 以上과 같이 四義로써 論한 結論에 『理敎因果의 如是四法이 更

互相應하여 共運一人하여 到薩婆若하나니 故로 說此四하여 名一乘法하나니 猶如四馬가 更互相應하여 共作一運하나니 故로 說四馬하여 名爲一乘하나니 當知此中道理도 亦爾니라」라고 하여 있다. 그런데 이 所乘法의 四一說은 이미 元曉以前의 中國學者들의 諸說도 있었던바 元曉의 四一說과 中國學者들의 說과의 關係 或은 相異點 等은 如何한가. 이에 對하여 一言言及할 必要가 있다. 梁代 三大法師의 一人인 法雲은 中國 法華研究史上 不滅의 地位를 占領하고 있는 學者인바 이제 그의 意見을 본다면 「實智所照之境에 凡有四種하니 一者是 教一이요, 二者는 是理一이며, 三者는 是機一이요, 四者는 是人一이니 明如來之智一照此四一之境은 此即實智也니라」라고 하여 그 四一을 教 理 機 人이라 하여 있고(16) 또 『法華經』 方便品 第二에 『舍利弗 是爲諸佛唯以一大事因緣故 出現於世』라 있음은 이것이 果一이요, 『佛告舍利弗 諸佛如來 但教菩薩』이라 있음은 이것이 人一이며, 또 「諸有所作 常爲一事 唯以佛智見 示悟衆生」이라 함은 이것이 因一이요, 또 『舍利弗 如來但以一佛乘故 爲衆生說法 無有餘乘 若二若三』이라 함은 이는 教一이라고 指摘하여 있다.(17) 即, 이에 是 果·人·因·果를 四一이라 하였다.

이에 對하여 그 後의 天台智者는 法雲의 因一과 果一을 고쳐서 行一을 理로 하여 教·行·人·理로써 四一이라 하였다. 即, 『舊云 果一은 今言理一이요…… 舊云 因一은 今云 行一』이라 한것이 그것이다. 即, 그 四一의 法華經上의 根據는 方便品의 文에 『十方佛上中 唯一乘法 無二亦無三』은 教一이요 『正直捨方便 但說無上道』는 行一이며, 『但爲菩薩 不爲小乘』은 人一이요, 『世間相常住』는 理一이라는 것이다.

以上の 二說에 比하여 元曉는 理 教 因, 果의 四一로 본 것이 相異한 點이다. 第三에 明能詮用이라 함은 「法華經」은 能詮의 用으로 하느냐 即 무엇을 顯現하고자 하는 것이 그 目的이나 하는 것으로서 「法華經」은 開方便門하여 示眞實相하는 것이 그 目的이라고 하였다. 그 目的을 分하여 말하자면 開와 示의 二種으로서 開는 三乘方便之門을 開하는 것이요, 示는 一乘眞實之相을 示하는 것이라 한다. 이를 合하여 말하자면 『三乘은 方便이요, 一乘은 眞實』이라는 것으로 爾前諸經에서 說한 三乘의 差別이 있다는 것은 方便說이었다는 것과 三乘平等 同一佛乘說이 眞實한 理致라는 것을 밝히는 것이 本經을 說하는 目的이라는 것이다.

第四釋題名段에서는 「妙法蓮華經」의 題名을 解釋하여 있는바 天台의 名·體·宗·用·教·即五重玄義의 比는 아닌 一般的인 解釋을 하였을 뿐이다.

第五明教攝門의 段은 法華經이 釋迦一代敎說의 諸經中 그 位置가 어디나 하는 點을. 밝히는 것인바 이에 元曉의 自說은 없고 二種의 有說을 紹介한 後 그 說에 同義하여 있을 뿐이다. 釋迦 一代의 敎說을 質의 으로 볼때 그것이 了義敎냐 不了義敎냐의 二種으로 大分할 수가 있는 것인바 이에 「法華經」은 이 二種中 何者인가하는 問題를 提起하고 第一의 有說은

(16) 法華義記 卷三

(17) 天台說, 法華經文句 卷四

「法華經」을 不了義經이라 보았다. 그 理由는 全佛敎를 三法輪에 要約할 수가 있으니 一은 有相法輪이니 이는 오직 發趣聲聞乘만을 爲하는 것으로 阿舍經의 四諦法輪이 그것이고, 二는 無相法輪이니 이는 오직 發趣菩薩만을 爲하는 것으로서 般若經의 法空法輪이 그것이며, 三은 無相無上法輪이니 이는 널리 發起三乘을 爲하는 것으로 諸法空輪이 그것이라는 것이다. 이 三法輪中 前二輪은 不了義敎요, 第三法輪은 眞實了義敎로서 이제 「法華經」은 第二無相法輪에 屬한다는 것이다. 그 理由는 「法華經」方便品偈에 『諸法從本來 常自寂滅相 佛子行道已 來世得作佛』이라 있으니, 이것이 即 第二無相法輪에 屬하는 것이 아니고 무엇이나는 것이다.

그다음 第二의 有說은 法華經을 究竟了義라 하는 說이니, 此說의 規範에도 亦是 根本法輪 枝末法輪 攝末歸本法輪이 三種法輪說에 있다. 根本法輪이라 함은 佛陀 初成道即後 華嚴經會에서 다만 菩薩乘만을 爲하여 一因 一果의 法門만을 열었으니 이것이 即 根本敎라는 것이요, 枝末法輪이라 함은 薄福 鈍根한 衆生은 一因 一果의 法門을 能히 堪聞하지 못하므로 그들을 爲하여 於一佛乘 分別說三 하는 것을 말하는 것이며, 攝末歸本法輪이라 함은 40餘年間 三乘敎를 說하여 이로써 그 根機를 調熟시켜서 最後로 法華會上에 이르러 비로소 會三歸一함을 얻은 것을 말한다는 것이다.

元曉는 以上과 같은 二說을 引用한 後 그 結論에 第二師의 說은 義寬而復長하고, 第一師의 說은 그 義가 短狹하다는 것을 論證하여 『由是道理하여 後說爲勝이니라 是故로 當知此法華經은 乃是究竟了義之敎也』라고 論斷하여 있음에 依해서 그의 法華經觀을 엿볼 수 있다,

사. 法相宗의 思想(唯識哲學)

中國에 唯識哲學이 傳來한 것은 前後二次에 걸쳐 왔었으니 이것이 新·舊唯識이다. 그 舊唯識이라 하는것은 이미 上述에서 考察한 原始唯識思想 即 眞諦三藏(499~569)에 依해서 翻譯된 「攝大乘論」에 나타나있는 것이다. 그러나, 嚴密히 따져서 區分하여 보자면 이것은 無著의 思想이 主가 되어있는 것이므로 이는 原始唯識이라는 名目으로 區分하는것이 可할것이다. 그리고 唯識이라하면 世親의 唯識思想을 意味하는 것으로 이 世親의 唯識思想도 前後二次에 걸쳐서 傳譯되었던 것이니, 原始唯識에 關한 것으로는 前述한 바와 같이 攝大乘論釋論이 翻譯되었고 이와 同時에 眞諦에 依하여 世親의 「轉識論」과 「顯識論」 등이 翻譯되었다. 即, 「轉識論」은 新譯 「唯識三十頌」의 異譯이다. 如斯한 諸論이 陳·梁代에 이미 翻譯되어 研究되고 있었던 것이다. 그다음에 新譯이라 하는 것은 唐代 玄奘(西紀600~664)三藏에 依하여 翻譯된 「成唯識論」(唯識三十頌의 解釋書)에 展開되어 있는 思想이다. 新譯家인 唐初의 玄奘이 唯識에 關한 典籍을 新譯하게 된 理由가 무엇인가, 만약 玄奘의 眼目으로 본다면 舊譯에는 不分明한 點이 許多하여 이것을 明確히 하기 爲해서라는 것이었다. 舊譯이 不明瞭하다는 것은 事實이다. 眞諦가 譯한 無著의 「攝大乘論」의 研究는 盛行하여 드디어 攝論宗이

라는 一學派를 이루게까지 되었지만은 그가 譯한 世親의 唯識思想은 充分한 發達을 보지 못하였다. 그러므로 世親의 思想研究가 再興하여야 할것은 當然한 일이다. 世親은 元來無著의 親弟로서 親兄의 指導에 依하여 唯識哲學을 研究하게 되었다. 그러므로 唯識學의 原理에 있어서는 無著의 學說이 勿論 그 骨子가 되어있지만은 그 外에 世親의 微細한 部分에 關한 新發見이 있는 것이며, 또 無著의 說은 學說로서는 充分한 組織을 갖추었다고는 볼 수 없다. 卽, 無著는 그의 主著인 「攝大乘論」의 名이 標示하는 바와 같이 唯識學說이 大乘佛敎의 中心思想이라는 見地에서 唯識의 原理로써 全大乘佛敎를 包攝하는 主義이었다. 이에 對하여 世親은 그 時代도 조금 뒤졌을 뿐 아니라(世親은 그 末年에 唯識三十頌을 著作) 學說로서도 거의 完璧을 期할 程度로 組織이 되어 一學派로서의 地位를 完全히 確立하였다. 그런故로, 世親의 唯識思想이 無著의 攝論宗과 區分되는것은 當然하다. 뿐만 아니라 世親의 末年頃(西紀400)과 玄奘이 在竺中이던 時代(玄奘의 師인 戒賢의 入寂이 西紀645年頃)와는 二百餘年의 差가 있어 이 사이에 印度 唯識學界에는 旺盛한 發達을 하였다. 印度人의 學風으로 自己의 簡單한 著書 卽 頌文 같은 것에 對해서 自身이 그 註釋書를 쓰는 風이 있었다. 世親의 「唯識三十頌」은 그의 末年의 作이므로 그 註釋書를 쓰지 못 하였다. 그의 滅後 이에 對한 研究가 盛行한 結果 七十餘種의 註釋書가 생겼고, 그 中에서도 優秀한 註釋家 十大論師가 出現하였다 한다. 世親과 同時代人인 親勝 火辨을 비롯하여 德慧(西紀420~500) 安慧(西紀470~530) 難陀(西紀450~530) 淨月(安慧와 同代人) 護法(西紀530~560) 勝友 最勝子 智月(以上 三人은 護法의 門人) 등이 所謂 十大論師다. 世親의 唯識學說에 對한 이들의 意見은 彼此에 多少 相異한 바가 있었으니, 그 一例로 心分說에 있어서 安·難·陳·護·一·二·三·四의 相違가 있었다. 그 中에서도 特히 玄奘의 學系는 護法論師의 思想을 繼承하였다. 그가 入竺하였을 때 護法은 이미 入寂하였으나, 그의 年長弟子인 戒賢(西紀529~645)이 아직 生存하였는지라 玄奘은 그에게 護法의 學說을 받아 왔다. 그런데, 이 護法의 學說은 就中에서도 더욱 異彩를 띤 學解이었고 또한 印度의 唯識學說로서는 最後이었다. 이에 對하여 德慧 安慧 等의 學說은 護法과는 碩異한 바가 있었던 모양인것은 現存하는 「成唯識論」에 依하여 알 수 있다. 이와같이 살펴보면 眞諦三藏이 傳來한 唯識思想과 玄奘三藏이 齎來한 唯識思想間에 差異點이 있을것은 當然한 일일 것이다.

그러면, 新唯識思想이란 果然 어떠한 것인가. 이것을 一言以蔽之한다면 三界唯心 萬法唯識이 本宗의 宗趣다. 唯心·唯識·唯字의 意義는 「簡別之義」라 하는 바와 같이 吾人의 心識以外의 諸法은 아무것도 根本的이 아니요 實在性이 없다는 것이다. 그러나, 그렇다고 해서 心識以外에는 其他 諸法의 存在를 全然 無視하는것은 決코 아니다. 도리어 諸法의 存在를 具體的으로 分類 論明하는 것이 本宗의 特色으로서 本宗을 法相宗이라 稱하는 所以도 實로 이에 있는 것이다. 本宗에서는 諸法의 法相을 五位百法에 分類한다. 五位란 一에 心王法, 二에 心所有法, 三에 色法, 四에 不相應行法, 五에 無爲法 等이 그것이요, 또 百法이란 心王法에

八種, 心所有法에 五十一種, 色法에 十一種, 不相應行法에 二十五種, 無爲法에 六種 등을 各各 包攝한 것을 이른다. 그 分類의 方法은 大概 說一切有部와 같다. 그러나, 그 根本思想은 全然 相異한 것으로 有部에서는 五位七十五法の 實體가 三世에 亘하여 恒有하고 實在한다고 主張한다. 그런데, 法相宗은 이에 反하여 五位百法은 假有的인 存在라 한다. 實有와 假有에 는 思想的 一大差異가 있다. 그러면 一切諸法이 假有인 理由는 무엇인가. 그것은 識의 所變現인 까닭이다. 그렇다면 識이란 果然 어떠한 것인가. 그것은 眼·耳·鼻·舌·身·意·末那·阿賴耶 等 八識이다. 이 八識은 要컨대 吾人 心識의 主體인 것으로서 이것은 能變의 識體요 一切諸法은 所變現의 幻影의 存在라는 것이다. 그 能變의 八種識體는 各別 獨立的인 存在로서 그 存在의 意義 力能等이 모두 同等하다. 그러나 그 中에는 本末의 關係가 있다. 卽 第八阿賴耶識은 根本的인 識이요, 前七識은 技末的인 識이다. 阿賴耶識은 藏識이라 翻譯되는 것으로 이 藏에는 能藏·所藏·執藏等 三藏義가 있는바, 能藏이라 함은 第八識이 主가 되어서 前七識이 見·聞·嗅·味·觸·思한 것이 各各 勢力이되는바 이 勢力을 일러서 種子라 한다. 이 種子是 一一히 第八 藏識中에 舍藏되는 것이니, 이 種子を 舍藏하여 不失하는 性能을 일러서 能藏이라 한다. 所藏이라 함은 種子を 主로하고 볼 때 種子是 第八識中에 藏할 바가 된다는 意味다. 그다음에 執藏이라 함은 第八識이 第七末那識에게 我的 實體로서 執著할 對象이 된다는 意味다. 이와같이 前七識을 役軍으로 하여 그 內容을 充實시키는 것이다. 前七識中에서도 前六識은 外境에 對하여 見聞覺知한 感覺의 諸事件을 一一히 第八識中에 熏附하면 이것이 將來에 現象界 諸法을 現象할 種子로 되어 있다가 現象할 因緣이 到來하면 그때에 이것이 諸法으로 現象하게 되며, 前六識이 見聞覺知한 感覺的 諸作用을 第八阿賴耶識中에 熏附하는 것을 現行熏種子라 稱하고, 또 第八識中의 種子が 現象界 諸法으로 現象되는것은 이것을 種子生現行이라 稱한다.

根本識과 枝末識은 以上과 같이 現行熏種子하고 또 種子生現行하는 共同作業을 한다는 意味에서 이 諸八識은 다 같이 能變의 識이요 現象界의 一切諸法은 所變現이 된다. 諸八識은 能變의 體인 故로 唯識이라 하는 것이요, 諸法은 이 識으로부터 變現되는 것이므로 所變이라 稱하는 것이니 이것이 卽 唯識所變의 意義다. 이 唯識學派 學說의 主眼點은 諸法은 어떠한 것인가 또 諸法의 根源은 무엇인가 하는 疑問을 答하는데 있는 것으로 諸法은 如何하나에 對한 答이 卽 五位百法說이요, 또 諸法의 根源을 밝히는 것이 卽 唯識이다. 五位百法은 이것이 모두다 唯識아닌것이 없다는 것이니 卽 第一位의 心王法은 識의 自性인 故로 第二位의 心所有法은 識相應故로 第三位의 色法은 二(心王·心所)의 所變인 故로 第四位의 不相應行法은 三의(以上 三位)分位인 故로 第五의 無爲法은 四의 實性인 때문이다. 이와같이 五位百法은 모두 不離識의 存在인 故로 唯識이라는 것이다. 心王法이 「識自性故」라 함은 心王法은 이것이 卽 「識의 自體」라는 意味며 心所有法은 「識相應故」라 함은 이 心所法은 八識心王法을 떠나서는 存在하는 것이 아니고 心王이 起時에 그에 相應하여 起하는 作用이니까 唯識이라는 것이다. 色法은 「二所變故」라 함은 心王과 心所와의 二法이 變現시킨 存在인 故로 따라서 唯

識이라는 것이다. 不相應行法은 「三分位故」라 함은 이法은 心王과 心所와 色法等 三法이 있음에 依하여 起하는 存在이므로 亦是 唯識이라는 것이다. 그다음에 無爲法은 「四實性故」라 함은 以上の 四位法은 모두 現象界 諸法의 分類인바, 이 諸法은 假有的存在로서 그 實性이 없을 수 없는 것이니 그 實性이 即 無爲法이라는 意味인바 現象界 諸法이 이미 唯識인 만큼 唯識의 實性이 無爲法이라면 이 無爲法도 唯識이 아닐 수 없다는 것이다.

佛敎哲學의 中心이요 根本의인 原理는 唯心이다. 이 唯心哲學을 學的으로 組織 體系化한 것이 即 唯識說이다. 이 唯識學이 勃興하기 以前의 佛敎에서는 그냥 汎汎하게 唯心緣起를 主張하였다. 그러나 그 心이 果然 무엇인가 그에 對한 具體的인 說明은 없었다. 勿論 心의 內容을 말하는 것에 原始經典上의 六識說이 있고 또 有部等 諸部派에서 說하는 六識心王說과 諸心所說이 없지는 않으나, 그것만으로서 唯心緣起의 原理를 論證하는데는 여러가지의 不足한 點이 있었다. 그러므로 唯識學派에서는 心의 內容을 具體的으로 八識이라 하였던 것이다. 即, 六識外에 第七末那識과 第八阿賴識의 存在를 認定한 것이 그 特色이다. 다 같은 唯識說이로되 저 攝論宗에서는 第八識外에 第九阿摩羅識을 세웠으나, 唯識學에서는 第九識의 獨立性을 認定치 않았으니 그 理由는 第八識을 妄識이라 認定함은 攝論宗과 같으나 이 妄識인 第八阿賴耶識이 純化해지면 그것이 곧 阿摩羅識(無垢 白淨識) 清淨眞實識이 된다는 것이다. 그리고 舊唯識과 新唯識學派間의 學風이 碩異한 點은 舊唯識에서는 性과 相, 即 理와 事 또는 本體와 現象의 區分이 없이 現象的 事實을 論하는 데도 本體的 見地에서 論議하는 傾向이 濃厚함에 對하여 新唯識派에서는 性相을 判決하는데 그 學風의 特徵이 있다. 이제 이 阿摩羅識說같은 것도 그 一例가 된다. 即 此識은 理로서의 識이다. 그러므로 新唯識派에서는 이것은 吾人의 修行이 將次 完成되어 비로소 알려질 當爲의 問題요 迷惑한 凡夫에게 주어진 問題로서는 모든 迷惑의 總根源인 現前의 阿賴耶識이 우리가 日前에 解決할 수 있는 當面의 課題라고 보고 있다. 그러한 意味에서 當面課題를 解決하기 爲하여 現象界의 諸法(相)과 本體界(性)를 明確히 區分한 後 그 現象界의 眞相을 把握함에 置重하는 故로 이 學派를 法相宗이라 稱하는 것이다.

그러면 이 新唯識思想이 新羅에서의 地位는 如何하였던가. 新羅佛敎 諸宗思想中 가장 많은 學者와 그 業績을 남긴것은 아마도 이 唯識思想일것이다. 이 思想도 其他의 思想과 마찬가지로 信仰을 主로 하는 佛敎의 一派로서 傳해졌던 것이 아니라, 主로 哲學思想으로 傳播되어 多數의 學者를 輩出하고 또 많은 著書들도 내게 하였던 것이다. 但 그 著書들이 現傳하지 않는 것은 斯學을 爲해서뿐 아니라 我邦思想史를 爲해서 一大遺憾이 아닐수 없다. 그러면 新羅 唯識思想의 樹立의 實狀은 如何하였던가.

1. 神昉: 그의 傳記는 未詳하여 中國人이라고도 하고 新羅人이라고도 하여 一定치 않으나, 그러나 그의 業績으로 보아서는 그 存在가 너무나 뚜렷하였던 點으로 보아 新羅人이었던 것이 事實인듯 하다. 왜냐하면 그만큼 學的地位를 가지고서 만약 그가 中國人이었다면

그 傳記가 未詳할 理致가 없을것이기 때문이다. 卽 異國人으로 中國學界에 登場하여 中國人인지 外國人인지를 分簡못할 만큼, 中國通의 人이었으므로 中國人으로서는 그의 滅後 그의 傳記를 알 수 없었을 것이다. 그는 玄奘門下 四英中(防·嘉尚·普光·基)의 一人으로서 玄奘 譯經場裡에서 或은 潤文 或은 筆受가 되어 玄奘의 譯經事業을 補佐하였다. 그의 著書로 알려져 있는 것은 如左하다.⁽¹⁸⁾ 그러나 그것은 모두 不傳한다.

- | | |
|-----------|----|
| 1. 地藏十輪經疏 | 三卷 |
| 2. 成唯識論要集 | 十卷 |
| 3. 成唯識論記 | 一卷 |
| 4. 種性差別集 | 三卷 |

2. 元曉(西紀617~686): 그의 唯識關係의 著書는 如左한바 이것도 現傳하는 것은 한가지도 없다.⁽²⁾

- | | |
|-----------|----|
| 1. 解深密經疏 | 三卷 |
| 2. 入楞伽經疏 | 七卷 |
| 3. 入楞伽經宗要 | 一卷 |
| 4. 瑜伽論疏中實 | 一卷 |
| 5. 成唯識論宗要 | 一卷 |
| 6. 成唯識論疏 | |
| 7. 雜集論疏 | |
| 8. 中邊分別論疏 | 四卷 |

3. 懷輿: 그는 新羅 神文王 元年(西紀 691)에 文武王의 遺命에 依하여 國老가 된 大德으로서 佛敎에 關한 著書 凡四十部 二五〇餘卷을 남긴 大著述家이었다 하며, 그 中 唯識에 關한 것은 如左하나 이것도 또한 現傳하지 않는다.⁽²⁰⁾

- | | |
|-----------|------|
| 1. 解深密經疏 | |
| 2. 瑜伽論疏 | 十卷 |
| 3. 瑜伽論記 | 三十六卷 |
| 4. 顯揚論疏 | |
| 5. 成唯識論貶量 | 二十五卷 |
| 6. 唯識論記 | 二卷 |

(18) 東域傳燈目錄

(19) 六·八은 忽滑谷快天著, 「朝鮮禪敎思想史」四八頁에 依함. 其他는 「新編諸宗敎藏總錄」과 「東域傳燈目錄」의 所載.

(20) 「新編諸宗敎藏錄」「東域傳燈目錄」等에 依함.

7. 成唯識論樞要記 二卷

8. 法苑記 四卷

上記中「樞要」와 「法苑」은 中國 基大師의 著로서 이에 記하였다는 것은 그가 中國 法相宗에 直接 影響을 입었다는 證據가 될 것이다.

4. 順璟: 그는 因明에 自得한 바가 있고 또 法相學을 宗으로 하였던 專門的인 唯識學者이었던 모양이다. 그는 本國에 있을 때 이미 華僧도 오히려 未達하였던 玄奘의 因明學을 傳聞通達하였다. 그리다가 乾封二年(西紀 667) 使臣을 따라 中國에 이르니 玄奘이 入寂(西紀 664)한 三年後 이었다.

玄奘의 弟子 基와 만나 因明에 關한 意見을 交換한 結果 基大師는 그의 알지 못하는바를 알았다. 그러나, 邊(新羅)僧으로서 그만한 識見이 있음에 驚異하여 『歎之曰 新羅順璟法師者는 聲振唐蕃하고 學包大小하며 業崇迦葉하며 唯執行於杜多하며 心務薄物하고 恒馳聲於少欲하며 既而蘊藝西夏하며 傳照東夷하니 名道日新하며 緇素欽揖하며 雖彼龍象不少나 海外에는 時稱獨步러라』라고, 이에 依하여 그의 信仰과 行은 小乘의이었음을 알 수 있다. 『現在本國하여 稱交著述하며 亦有傳來中原者며 其所宗은 法相大乘義敎也나 見華嚴經中 始終發心 便成佛已하고 了乃生謗毀不信하다.』라고 한바에 依해서도 그의 信行이 小乘의이었고, 또 五姓各別의 法相宗旨를 固守하였었다는 것이 傍證된다. 傳說로서는 그가 華嚴經의 初發信心 便成正覺義를 誹謗한 罪로 生陷地獄하였다고까지 中國에 傳하여졌던 모양이다.(21) 그의 唯識에 關한 著書로서 알려져 있는 것은(22) 如左하나 亦是 不傳한다.

唯識論料簡 一卷

5. 義寂: 그는 新羅 神文王代의 人으로서 (西紀 681) 義相門下 十德中의 一人이었다(23). 그에게도 法華 涅槃等에 關한 여러가지의 著事가 있었으나, 唯識에 關한 것은 左記의 것이 있었던 모양이나(24) 不傳한다.

1. 唯識論未詳訣 二卷

2. 百法論註 一卷

3. 百法論總述 三卷

4. 瑜伽論義

5. 大乘義林章 十二卷,

6. 道倫: 그의 又 一名은 道倫이라고도 하여 有名한 瑜伽學者이기는 하나 古來로 그의 傳記가 未詳하여 어떠한 人物인지를 몰랐다. 그러던 것이 近者에 發見된 「瑜伽論記」中國 趙城 金藏本에 「海東與輪寺 道倫 集撰」이라고 署名되어 있음에 依하여 비로소 그가 新羅人임이 明

(21) 宋高僧傳卷四, 釋順璟傳

(22) 東城傳燈目錄

(23) 三國遺事 卷四, 義相傳敎

(24) 東城傳燈目錄

確하게 된 同時에 또 그 刊記에 依해 본다면 그는 中國 法相宗主 基의 弟子이었던 것을 알 수 있다. 基의 弟子라던 大概 西紀660年以後의 人物일 것이다.(基의 年代는 西紀631~682) 그에게는 法華·勝鬘·金光明·維摩·彌陀等·諸經에 關한 註疏를 爲始한 많은 著書가 있었던 모양이며, 그 中에서 唯識에 關한 것으로는 左記의 二種이었다.(25)

成唯識論要決 2卷

瑜伽論記 二十四卷(各上下合四十八卷) 後者만은 現存하여 原始唯識研究에 좋은 參考書가 되고 있다. 「瑜伽論」은 元來 彌勒의 說로서 無著이 筆受한 것이라 傳하는 百卷의 大論인바 唯識의 正所依의 經論은 一經 一論 即「解深密經」과 이「瑜伽師地論」으로 되어 있는 만큼 唯識學派에 있어서는 大端히 貴重한 要典이다. 그러나, 이는 無著의 「攝大乘論」보다도 더 原始的인 原典이다.

이제 本記의 體裁를 본다면 本論에 對한 諸師의 解釋을 集錄한 것인바 그 中에서 大師의 「瑜伽師地論 略纂」의 說이 主가 되어 있다. 即「略纂」에 依하여 처음에 所爲·所因·宗要·藏攝·解題 釋文等 六門을 세우고 前五 門에서는 主로 略纂의 文을 抄錄하였으며, 그 다음 釋文中에는 먼저 略纂의 解를 掲載한 後, 順憬·文備·玄範·神泰·惠景·惠達·圓測·元曉·神廓·僧玄 等의 諸說을 順次로 들어 있다. 本論 六十六卷 以下에 關한 略纂의 解釋은 없으므로 거기에는 主로 神泰와 惠景二師의 解釋을 引用하여 있고 間或 自說을 내어 있다. 後世의 吾人으로서 新羅時代 高僧中 順環·圓測·元曉 等의 本論 思想에 關한 學解의 片影이라도 이에 依하여 알게 되는 것을 感謝히 여기지 않을 수 없다. 그리고 本記는 「瑜伽論」全文에 對한 唯一한 註疏인 만큼 그 貴重性을 一層 더 認定하여야 한다.

7. 圓測(西紀 613~696): 그의 傳記는 上述에서 이미 論及된바와 같이 未詳하다. 그는 唐高宗末 則天武后初에 義解의 選에 依하여 譯經館에 들어가니 衆人이 모두 推挹하였으며, 「大乘顯識」等經을 翻함에 及하여는 測을 證義에 充하고 薄塵·靈辨·嘉尚으로 더불어 그 駕에 方하였으며 所著의 唯識疏鈔와 經論을 詳解한 것은 天下에 分行하였다고 한다.(26). 中國人으로서 新羅人의 傳記를 쓸에 當하여 그나마 唐代의 人을 宋代에 쓰자하니 그 充分한 資料를 얻지 못할 것은 當然之事로 보아야 한다. 中國에서 된 高僧傳中에 나타나는 高句麗·新羅僧들의 傳記는 대개가 모두 未詳하다. 그런데, 其他의 文獻에 依하면(27) 圓測은 新羅의 어느 王인지는 亦是 未詳하나 新羅國 王孫으로 되어 있다. 即 그는 3歲時에 出家하여 15歲에 請業하되 그 後 入唐해서 처음에는 常. 辨二師에게 聽講하였으며, 元來 天資가 聰明하여 六國語에 通하고 名聲이 드디어 天聽에까지 達하여 太宗文帝의 愛護로 得度하였다. 그는 老後 西明寺에 住하였으며 西明이라 稱하고, 則天武后는 그를 尊崇하기를 釋迦의 再來와 같이 하였다 하

(25) 「新編諸宗教 藏總錄」

(26) 宋高僧傳卷四, 釋圓測傳

(27) 崔致遠撰 「圓測和尚文日諱」

貢士 宋復撰 「圓測法師舍利塔銘」

며, 垂拱年中 新羅 神文王은 累次 武后에게 圓測의 歸還을 更請하였으나, 武后는 終是 拒絕하였다 하니 그 信任의 度を 斟酌키에 넉넉한 바가 있다. 圓測은 그 後 洛陽 佛授記寺에서 萬歲通天 元年(西紀 696) 7月22日 世壽 84歲로 異域風土에 드디어 不歸의 客이 되고 말았다. 그의 遺著名은 大略 다음과 같다.(28)

1. 仁王般若經疏 六卷
2. 般若波羅密多心經疏 一卷
3. 解深密經疏 十卷 (第十卷缺)
4. 成唯識論疏 十卷
5. 成唯識論別章 三卷
6. 二十唯識論疏 二卷
7. 百法論疏 一卷
8. 觀所緣論疏 二卷
9. 六十二見章 三卷
10. 因明正理門論疏 二卷

그의 「成唯識論」等에 關한 著書가 없으므로 그 學解의 具體的인 內容을 알지 못함은 實로 千秋의 遺恨事다. 그러나, 現存하는 三種의 經疏中 「解深密經」은 唯識學의 根本聖典이다. 唯識宗 所依의 根本論인 「瑜伽師地論」 攝決擇分第七十五~第七十八卷에는 本經의 序品을 除한 七品 全文을 引用하여 經證으로 하고 있음에 依해서도 그 根本聖典임에 證明된다. 即 本學派의 唯識學說은 本經의 所說을 根本所依로 하여 組織된 것으로서 本經의 疏는 多數의 學者에 依하여 著作되었으나, 現傳하는 것은 오직 圓測의 疏 一種뿐인 點은 此書의 價値를 더욱 더 높이는 것이다. 本經의 翻譯도 무릇 四譯이 있으나 圓測의 疏는 玄奘譯 五卷 八品本에 依한 것이다.

먼저 本經에 나타난 唯識說을 概觀한다면 本經 正宗分中 勝義諦相品第二에서는 一切諸法은 無二한 것으로 그 法性은 離言한 것이다. 法性이란 眞如로서 眞如는 內自所證의 것이요, 尋伺分別을 超越한 것이요, 諸法一異의 性相을 超過한 것으로서 徧一切 一味平等의 妙理다.

이는 即 諸法의 本體로서 廢詮一實의 妙理인 것임을 말하는 것으로 이것이 即 唯識宗의 極意다. 心意識品第三에는 心은 阿賴耶識이요 意는 末那識이며 識은 眼識等の 六識이라 하여 八識의 性相을 說해서 唯識轉變의 根源을 밝혀 迷悟의 分齊를 論明하여 있다. 即, 前品の 勝義諦는 諸法의 本體를 말한것임에 對하여 此品은 世俗諦의 根源을 밝힌 것이다. 即, 俗諦의 諸法은 吾人 一心의 根源인 阿賴耶識中의 種子로부터 展開하는 것이라는 賴耶緣起說의 根本的인 根據다. 一切法相品第四에서는 一切諸法의 相을 밝혀 있다. 即, 前品은 諸法現象의 根源이 吾人의 主觀心의 主體인 阿賴耶識임을 밝혔는바 此品은 阿賴耶識으로부터 現象된 諸法

(28) 東域傳燈目錄

의 相이 어떠한 것인가를 밝히는 것으로 諸法의 相은 理事 眞妄 有無等 諸相이 있을 것이나, 이를 要約하면 三性에 不過하다고 하나니 三性이라 함은 徧計所執性·依他起性·圓成實性이다. 徧計所執上의 我와 法은 單純한 妄執이요 無實한 假法이다. 依他起性의 有爲諸法은 假有의 事相이요 染汚의 法이다. 圓成實性은 無爲의 理요 淸淨法이다. 그러므로 徧計無體의 法은 이를 除遣하고 依他의 雜染法도 이를 斷滅해서 圓成實의 理를 證得하라고 說한다. 無自性品第五에는 前品 所說의 徧·依·圓 三性說에 對하여 相無性·生無性·勝義無性의 三無性을 說한다. 即, 前三種自性說의 要는 有에 있음에 反하여 이는 無라 說하는 것이 主다. 徧計所執의 法이 있는 것은 事實이나 그것은 體와 相이 都無한 것이므로 相無性이라 하는 것으로 依他起性의 諸法도 有인 것은 事實이나 이는 衆緣所生의 法일 뿐 一定한 自性이 있는 것이 아니므로 生無性이라 한다. 圓成實性은 衆相을 遠離한 不可得의 法인 故로 勝義無性이라 한다. 眞理는 單純한 有도 單純한 無가 아니라, 有無兩性을 갖춘것에 있는 것이니 이것이 即 中道라는 意味를 나타내는 것으로서 이것이 이 三種自性說과 三種無性說이 있는 理由다. 分別瑜伽品第六에는 唯識의 實踐觀法을 說한다. 上來의 各品에서는 本體界의 眞如勝義의 妙諦와 現象界의 三性 三無性의 理를 밝혔는바 그 本體界의 眞如是 그것이 單純한 客觀的 存在가 아니라 吾人 主觀心의 根本實體인 阿賴耶識의 實性이요, 또 現象界 諸法도 이 識의 相 即 現象面에 不過하는 것으로 實로 三界唯心 萬法唯識 心外無別法인 道理를 說破하여서 實踐觀行하라는 것이 本品의 要旨다. 唯識學의 重要한 理論은 大概以上과 같은 것으로서 唯識學에서는 이것을 組織 體系化하는데 그 主眼點이 있을 뿐이다.

本經에 對한 圓測의 疏는 이 經文을 一一히 隨文解釋하는 것인바 그 文章은 流麗 論證에는 博引旁證 論陣은 理路整然 實로 著書로서는 一點의 非도 찾아 낼 수 없는 名著일 뿐 아니라 모든 佛敎國을 通하여 本經 研究에는 不可缺할 唯一한 參考書로 되어 있다.

그의 疏 卷第一에 敎興題目 辨經宗體, 顯所依爲 依文正釋의 四段에 分하여 解釋해 내려 간다(29).

圓測의 此經全體에 對한 意見이라고 볼 수 있는 것은 第二辨經宗體段으로서 그는 이에서 此經의 體와 宗趣의 二段에 分하여 論하여 있는바 此經의 體에 對해서는 經의 一般의인 意義를 論하여 있고 그 宗趣에 對해서는 本經의 特徵을 論하여 있다. 即 一般의인 諸宗의 宗趣는 이를 ① 存妄隱眞宗(如薩婆多等雖 說四諦 不立眞如), ② 遣妄存眞宗(如經部師 遣諸妄法存法性空), ③ 眞妄俱遣宗(如淸辨等 雙遣一切有爲無爲), ④ 眞妄俱存宗(如護法等 存立二諦三性等義) 등의 四種으로 分할 수 있다 하였는바 이 四種中 此經에 그 思想의 根據를 든 護法의 思想은 眞妄俱存宗이라 하였으니, 따라서 此經의 思想도 眞妄을 俱存하는 經이라 보는 셈이다.

그리고 又或은 諸宗을, ① 約時辨宗, ② 部別顯宗, ③ 隨病別宗의 三種으로도 分할 수 있다 하고, 그 約時辨宗段에서 이에 또 三種이 있으니 ①은 四諦法輪으로서 이는 四阿笈摩인바 이에 또 비록 諸部가 있으나 四諦爲宗하는 것이요, ②는 無相大乘이니 이는 諸部의 般若같은 (29) 解深密經疏(大日本續藏經 三四套, 一輯, 第四册)

것으로서 所執性を 遺捨하고 無相爲宗하는 것이며, ③은 了義大乘이니 이는 解深密等 같은 것으로서 三性等을 用하여 爲所詮宗하는 것이라 하였다. 그리하여 끝에 가서 『今此一部 四種宗中, 三種無等 爲所詮宗, 隨病別宗 即用二諦及三性等 爲所宗』이라 하여 있다. 그리고 右文中에 또 般若部와 此經과의 勝劣을 나타내기 爲하여 淸辨과 護法의 說을 引用하여 曰,

問諸般若宗이 明無相과 此經了義와 深淺何異오. 淸辨解云 深密等經은 辨有所得하니 淺而非深이요, 諸部般若는 顯無所得하니 爲最甚深이니라. 護法等이 說하되 二時所說은 無相之理라 理無淺深이나 而說深密 爲了義者는 約三性義하여 決判諸經하되 有道理立이 顯了說故로 名爲了義요, 非無相中有淺深故로 說了義也니라.

라고 하여 있다. 以上을 要約해서 그의 本經觀을 본다면 四宗中에서는 眞妄俱存宗과 三宗中에서는 了義大乘宗이 即 此經의 思想內容이라는 것임을 알 수 있다. 圓測의 唯識學史上的 地位는 實로 偉大하다. 唯識思想이 發生 發達한 것은 勿論 印度이지 만 이 思想이 學으서의 完全한 組織과 微細한 意義의 解明을 보게 된 것은 實로 中國 唐代 新譯主 玄奘三藏을 비롯한 그 門下들의 至大한 努力에 依한 것이다. 그 門下中에서도 唯識學의 權威로 一般佛敎學界에서 推尊을 받게 된 것은 玄奘의 直弟子인 基大師와 新羅의 圓測法師과의 二人이었다. 玄奘과 圓測과의 學統을 찾아 본다면 玄奘의 入竺하기 以前의 學統은 圓測과 同一하다. 即, 圓測의 學統에 對하여 前述한 바와 같이 貢士 宋復의 說과 崔致遠의 說에 依하면 常辯二師에게 聽講하였다 한다. 그런데 玄奘도 入竺前 修學期中에는 亦是 常辯二大德의 講說을 들었다고 한다. 即, 時에 長安에 有常辯二大德하여 解究二乘하고 行窮三學하여 爲上京法匠하니 縉素所歸라 道振神州하고 聲馳海外하여 負笈之侶 從之若雲이러라. 雖舍綜衆經이나 而偏講攝大乘論하니 法師는 既曾有功吳蜀이나 自到長安하여 又陷詢探나 然其所有深致亦一拾斯盡이라, 二德이 並深嗟賞이러라(30).

라고 있는 것이 그것이다. 圓測이 聽講하였다는 常辯二師나 玄奘이 受講하였다는 常辯二大德이 틀림 없는 同一人이었을 것은 玄奘이 西紀600~664年代間의 人이었음에 依하여 알 수 있다. 그러면 問題는 常辯二師가 어떠한 學問系統의 人師들이었던가 하는데 焦點이 있는 바 或者의 說에 依하면 常은 法常으로서 涅槃學者이었고 辯은 僧辯으로서 攝論學者 이었다 한다.(31) 이렇게 보면 玄奘의 入竺의 動機가 元來 唯識學 根本原典의 一論인 「瑜伽師地論」의 完本을 求得하는데 있었다(32). 하고, 또 「瑜伽師地論」完本을 求得할 意欲을 일으키게 된 動機가 舊譯家 眞諦三藏의 不完全譯인 「十七論」에 對한 不滿 換言하면 舊譯 唯識學의 不明瞭한 데 對한 不滿에 있었던 것으로서 玄奘이나 圓測이 다. 같이 舊譯에 依하여 唯識學을 本來부터 研究하고 있었던 것임을 알 수 있다 이와 같은 關係를 머리 속에 넣어 두고 다음의 傳說을 생각하면 어느 程度 理解가 가는 點이 있을 것이다. 宋代 贊寧의 所傳에 依하면 玄奘과 圓測과 基와의 關係에 對하여 이렇게 말하고 있다. 即, 玄奘이 基를 爲하여 新譯의 唯識論을 講하매 測은 守門者에게 賂하여 盜聽케 하여 돌아와서 義章을 緝綴하여 그 講義가 罷하자 測

(30) 大慈恩寺三藏法師傳

(31) 境野黃洋著 「支那佛敎史講話」卷下, 三八〇頁

(32) 同上, 續高僧傳卷四

은 西明寺에서 鳴鍾召衆하여 唯識論을 講하였다. 이에 對하여 基는 매우 不快를 느꼈다 하며 또 瑜伽論을 講할때도 亦是 同一한 盜聽의 方法으로서 基에 앞서 講義를 해서 人氣를 올렸으므로 基는 大失望을 하여 譯場에 不參하였다. 그 理由를 들은 奘은 그를 慰撫하여 他人不共의 陳那의 因明學을 別講하여 주었다고 한다.⁽³³⁾⁽³⁴⁾ 이 傳說中에 첫째로 疑心스러운 것은 「成唯識論」을 譯할때, 神昉·普光·嘉尚의 三賢을 基의 要請에 依하여 물리치고 오직 基만을 爲해서 講했으므로 圓測은 그 譯場에 들어가서 聽講할 수가 없었다는 것이나, 그러나 基가 그렇게 偏狹한 小人物이었던가 알 수 없는 일이다. 둘째로 因明은 基에게만 特別히 秘傳하였다는 것임에도 不拘하고 圓測이 盜聽한 일도 없이 「因明正理門論疏」二卷의 著가 있다고 하지 않는가 그러나 그러한 類의 傳說是 到底히 그대로 받아 드릴 수 없는 것이요, 圓測이 玄奘에게 直接 新唯識과 因明學을 傳受하였는가 어찌하였는가는 暫時 別問題로 하고라도 玄奘의 新譯에 對한 「成唯識論疏」와 「因明論疏」까지 있는 以上 新譯의 影響을 받은 것만은 틀림 없는 일이다. 그렇다면 어찌서 上述한 雜戲에 가까운 傳說을 만들어 내었을까? 그것은 아마 玄奘이 入寂한 後 中國의 唯識學界는 自然으로 基大師를 主로하는 中國의 唯識學派와 圓測法師를 中心으로하는 新羅의 唯識學派와의 二派로 分裂하게 되었던 것이 아닌가. 그와같은 分裂을 보게되자 서로 正統을 자랑하기 爲해서 그와같은 傳說도 虛構하고 또 서로 學說의 短點도 찾아내어서 攻擊하는 등의 軋轢이 생기게 되었으리라고 생각된다. 그리고 或은 圓測이 玄奘에게 直接 聽講은 하지 않았던 것이 事實일지도 모른다. 上述에 論證된 바와 같이 玄奘은 圓測보다 13歲의 年長이요 慈恩 基는 19歲의 年少者다. ; 일찌기 法常과 僧辯에게 負笈從事한 點으로 보아서는 玄奘이 歸朝하여 「成唯識論」을 翻譯하매 圓測은 그當時 47歲의 圓熟의 域에 達한 學者이었으므로, 이 新譯을 一見하자 그 論意에 精通透徹하여 不幾에 疏十卷을 著作하였던 것이 아닌가. 이것이 即 慈恩派에게 嫉視의 的이 되었던 것이리라 생각된다. 그의 疏가 現傳하지 않는 今일에 있어 어떻게 斷言은 할 수 없으나 그러나 慈恩系의 文獻에 依하는 限 圓測等 新羅學派를 敵對視하고 있는 것은 事實이다. 그렇지만 玄奘譯의 「成唯識論」에 나타나 있는 學說에 關한 限 玄奘의 學解와 그다지 큰 差異가 있었던것 같지는 않다. 慈恩의 弟子인 慧沼의 著 「成唯識論了義燈」은 오로지 新羅系 唯識學說을 攻擊打倒하기 爲하여 力作된 것이지만은 그러나 이에 依해서 公正하게 보던 唯識學上으로는 枝末的인 問題만이 學論되어 있을 뿐 그 根本的인 問題에 關해서 그리 論難되어 있는 곳이 없다. 即, 이

(33) 宋高僧傳 卷四, 釋圓測傳. 上述 (가) 項註에 抄出揭載.

宋高僧傳 卷四, 釋窺基傳에는 「奘所譯唯識論 初與昉尚光四人 同受潤色執筆檢文纂義 數朝之後 基亦退焉, 奘問之對曰 夕夢金容 晨趨白馬 雖得法門之糟粕 然失玄源之醇粹 某不願立切於參禪 若義成一本受實則 有所歸 奘遂許之 以理遺三賢 獨委於茲此乃量材授任也. 時隨受撰錄所聞 講周疏畢 無何西明寺 測法師 亦後期之器...以下 與圓測傳同...基聞之 漸居其後 不勝愜快. 奘勉之曰 測公雖造疏 未達因明 遂爲講陳那之論, 基大善三支 縱橫立破述義命章 前無與比. 又云 請英師已爲己講瑜伽論 還彼測公同前 盜聽先講, 奘曰 五性宗法 唯汝沉逼 他人則否.

但, 基의 自著인 「成唯識論掌中樞要」卷上本에도 「成唯識論」을 譯할때 初에는 昉, 尚, 光, 窺四人이 潤飾, 執筆, 檢文, 纂義의 各任務를 마쳤다가 基의 請으로 他的 三賢은 退場을 시키고 自己만이 홀로 筆受를 하였다고 한것은 「高僧傳과 같다. 그러나 圓測과의 關係에 對해서는 全然 言及이 없다

點으로 미루어 보아도 이 事實을 알 수 있다. 慈恩派에서 그와같은 嫉視의 態度로 圓測系에 對한다는 것은 아마 新興派인 慈恩系로서는 既成學派인 圓測의 學界의 信望과 勢力이 相當히 強하였던 것을 反證하는 것이라 할 수 있다.

8. 道證 (西紀 692年 歸朝): 上述에서 이미 言及한 바가 있었던 것과 같이 그가 唐으로부터 還歸한 것은 第32代 孝昭王 元年 8月の 일이었다⁽³⁴⁾. 그는 歸朝時「天文圖」를 가지고 와서 國王에게 올렸다 하고, 그의 다른 行跡에 對해서는 言及이 없으며 一般的으로는 學問上 그다지 重要한 人物인 줄은 모를 것이다. 그러나, 그는 圓測의 學問的 直系人으로서 中國에서 新羅 唯識學을 爲하여 千秋不滅의 重大한 役割을 한 國史上 特記할만한 人師다. 그의 著書로 傳하여지는 書目은 如左하나⁽³⁵⁾ 그것이 하나도 傳來하지 않는 것은 實로 哀惜한 일이다.

- | | |
|------------|-----|
| 1. 般若理趣分經疏 | 一卷 |
| 2. 成唯識論要集 | 十四卷 |
| 3. 成唯識論綱要 | 十三卷 |
| 4. 辯中邊論疏 | 三卷 |
| 5. 因明理門論鈔 | |
| 6. 因明理門論疏 | 二卷 |

道證이 圓測의 優秀한 弟子요 또 權威있는 當代의 唯識學者로서 慈恩系 學者들에게도 一大學敵으로 認定되었던 事實은 慧沼의 著「成唯識論了義燈」十四卷 到處에서 이것이 證明되는바이다. 慧沼는 圓測이 唯識學說을 論駁함에 當하여 「西明寺曰」「要集曰」等이라 學論하는바 「西明寺」라함은 圓測이 居住하던 寺名을 들어서 圓測의 「疏」名에 代身한 것이요, 「要集」이라 함은 道證의 著書名이다. 慈恩基도 그의 著「成唯識論述記」四十卷上에 가끔 圓測의 學說을 自說의 反對說로 學論하고 있기는 하지만 顯著하게 「西明寺」라든가 「圓測」의 名은 直接 表示하지 않고 「有人說」「有人曰」이라고 表現하여 있다. 이에 反하여 慧沼는 敵氣가 充滿한 論調로써 그 名을 들어서 論駁하고 있다. 「了義燈」은 만약 「西明」과 「要集」, 이 두 사람의 學說을 論破하는 것을 除外하고 본다면 아무런 中心的인 論調도 없는 空文일 것이다. 다시 말하자면 新羅 唯識學派의 粉碎를 目的으로 著述된 것이라 하여도 過言이 아닐 것이다. 이로써 본다면 道證의 「要集」은 單純히 그 師圓測學解의 不足한 點을 補充하는 데만 그치지 않고 出藍의 實績이 있었던 것이 確實하다. 만약 그렇지 않다면 무엇때문에 圓測의 疏說 以外에 또 「要集」의 說을 따로 問題삼을 理가 있겠는가. 이로써 볼 때 當時에 道證의 唯識學說이 相當히 有力하였음을 斟酌할 수 있다. 中國唯識學派의 努力에 依하여 中國本土로부터 新羅唯識學派가 完全滅亡을 當할 뿐 아니라 甚至於 그 著書까지도 傳來하지 못하게 되었지만은 그러나 그들의 論駁書에 依하여 圓測·道證의 片言 雙句라도 얻어보게 된다는 것은 不幸中の 幸이라고나 할 수 밖에 없다. 慧沼의 그 偏頗한 態度에 義憤을 참지 못하여 春秋의 筆棒을 든것이 日本 唯

(34) 三國史記 卷八 孝昭王 元年條

(35) 東城傳燈目錄. 鷲宿의 註에 「私 新羅 圓測門人」이라고.

識學僧(延曆年間, 新羅 37代 宣德王時人) 善珠이었다. 「了義燈」을 본다면 西明의 疏나 道證의 「要集」의 文을 上下 連絡하여 보면 問題가 되지 않을 것도 中間의 어느 一部分만을 斷切하여 詰難하는 式의 論駁이 있으므로 그는 「唯識了義燈增明記」 四卷을 著作하여 이 中에는 「了義燈」이 問題를 삼고 있는 「西明疏」와 「要集」의 上下文을 보다길게 引用하여 그 攻擊이 一方的인 것을 解明한 것이 即 「增明」의 意義다. 다시 말하자면 了義燈에 引用되어 있는 文字는 極히 簡單하여 그 問題를 삼는 意義조차 알지 못하는 것을 「增明記」에 依해서 비로소 그 意義를 알게 되고, 따라서 그 問題가 唯識學說上 아무런 致命傷도 되지않는 枝末의 問題, 即 論爭을 일삼기 爲한 論爭인 것을 알게 하여 주는 것이 「增明記」의 功勞다. 그리고 이로써 보면 圓測의 「疏」와 道證의 「要集」이 日本에 까지도 傳播되었음을 알 수 있다. 要集의 著者 道證이 歸國까지 하였으니 이 書籍들이 新羅에도 當然히 流布되었으리라 생각된다. 그러나, 至今에 와서는 그러한 흔적도 全然 찾아볼 수 없으니 實로 怨痛한 일이다. 中國學者들도 現代에 와서는 이것을 哀惜하여 겨 「了義燈」上에 나타난 西明의 說을 拔萃하여 圓測의 「成唯識論疏」라는 題名下에서 別行시키고 있다.

9. 勝莊: 「圓測法師舍利塔銘序」에 依하면 『圓測의 學徒 西明寺主 慈善法師와 大薦福寺大德 勝莊法師』라고 있음에 依하여 그가 圓測의 弟子임을 알 수 있다. 그의 著書로 알려져 있는 것은 如下하나⁽³⁶⁾ 現存하는 것은 一種도 없다.

1. 成唯識論決 三卷
2. 大因明論述記 二卷
3. 雜集論述記 十二卷
4. 最勝王經疏 八卷
5. 梵網經述記 三卷

그리고 그는 菩提流志가 崇福寺에서 「大寶積經」을 譯할 때 筆受도 하였었다.

10. 太賢(西紀756년에 於內殿 講金光明經): 그에 對한 一然의 說에 依하면 『瑜伽祖大德大賢은 南山 茸長寺에 住하더니 寺에 慈氏 石丈六(像)이 있었는지라 賢이 恒常 旋繞하더니 像도 또한 賢을 따라서 面을 轉하더라.』 함은 그가 法相宗의 本尊인 彌勒信仰을 가졌다는 것을 말하는 것이요, 또 賢은 慧와 辯이 精敏하여 決擇이 了然하였으니 大抵 相宗 詮量의 旨理가 幽深하여 剖析키 難한 까닭이니라. 中國의 名士 白居易도 일찍 이를 窮究하였으나 아직 能히 하지 못하여 乃曰, 『唯識은 幽難破요 因明은 擊不開라』 하였다 한다. 이로써 學者는 難承하고 稟者 尙矣나 賢은 홀로 邪謬를 刊定하고 幽奧를 暫開하되 恢恢游刃이 東園後進이 其訓을 咸遵하고 中華의 學士도 往往히 이를 眼目을 삼았다⁽³⁷⁾라고 함은 그의 學才를 讚揚

(36) 一을 「注進法相宗疏」 二는 「增補諸宗 章疏目錄」 三·四는 「東域傳燈目錄」, 五는 「諸宗總錄」에 各載되어 있다.

(37) 宋高僧傳卷四, 釋慧沼傳.

한 것이다. 그리고 景德王 天寶 12년에는 內殿에서 「金光明經」을 講하였다(38) 함은 그 德化가 君王에게까지 미쳤었음을 알 수 있다. 또 日本에서 傳하는 바에 依하면 「太賢宗要序 (中國道峯撰 菩薩戒本宗要之序)에 曰, 東國太賢法師 乃至 遂潛用韜光 備忘鈔曰 太賢은 祖師諱也라 人畏하여 不呼名하고 乃至 或訓太賢하나라 此師不好名譽하고 隱德行故로 不見僧傳하나니 是故로 如是訓也니라. 或云 玄奘弟子圓測이요, 圓測弟子道證이며 道證弟子太賢也云』 이라고(39) 있는바 단약 이것이 事實이라면 그 學統이 明確하다. 그러나 그 眞否는 아직 判定할 수 없다.

그의 著述은 廣範圍에 걸쳐서 매우 많은 著書를 남겼던 모양이다. 이제 諸錄所載를 綜合分類하여 보면 如下하다.

1. 唯識學에 關한 著書

- a. 成唯識論學記 八卷
- b. 同決擇
- c. 唯識論廣釋本母頌
- d. 瑜伽論古迹記
- e. 同纂要
- f. 顯揚論古迹記
- g. 攝大乘論世親釋論古迹記
- h. 同無性釋論古迹記
- i. 雜集論古迹記
- j. 中邊論古迹記
- k. 觀所緣論古迹記
- l. 掌珍論古迹記
- m. 成業論古迹記

2. 經에 關한 著書

- a. 華嚴經古迹記
- b. 大涅槃經古迹記
- c. 法華經古迹記
- d. 金光明經古迹記
- e. 同經料簡
- f. 仁王經古迹記
- g. 金剛般若經古迹記
- h. 同新譯經古迹記

(38) 三國遺事 卷四, 賢瑜伽

(39) 日本撰述의 「頭書梵網經古迹記」 卷下, 本一

- i. 般若理趣分經古迹記
- j. 般若心經古迹記
- k. 觀無量壽經古迹記
- l. 大無量壽經古迹記
- m. 小阿彌陀經古迹記
- n. 稱讚淨土經古迹記
- o. 彌勒上生經古迹記
- p. 彌勒下生經古迹經記古記
- q. 彌勒成佛經古迹記
- r. 藥師經古迹記 二卷
- s. 梵網經古迹記 三卷
- t. 同經戒本宗要 一卷

3. 其他의 著書

- a. 大乘起信論內義略探記 一卷
- b. 因明論古迹記
- c. 正理門論古迹記
- d. 五蘊論古迹記
- e. 廣百論古迹記
- g. 大乘一味章
- f. 釋名章
- h. 大乘心路章

그는 實로 羅代 佛敎學者中 元曉에 다음가는 一大 著作家다. 以上 諸書가 거의 다 없어도 그中에서 「成唯識論學記」과 「起信論內義略探記」「梵網經古迹記」「同戒本宗要」「藥師經古迹記」等 五種만이 現存하여 新羅佛敎盛時의 餘韻을 남겨주고 있다. 就中에서도 「成唯識論學記」八卷이 現傳하는것은 新羅의 唯識學이 모두 다 零落한 오늘 날에 이러한 多幸이 없다. 그런데, 이에 依하여보면 一學派의 學說을 辯護한다거나 主張하는 文句라고는 全然 보이지 않고, 다만 本論의 文을 逐句解釋함에 當하여 基大師와 圓測法師의 說을 主로한 述而不作의 充實한 態度가 보일 뿐이다.

上引한 備忘抄에 曰, 『太賢의 著作을 古迹이라 多名함은 卑下를 示하는 語다. 諸家所釋의 蹤跡에 依하여 取要하여 이를 錄함이니 이는 이에 典據가 있음을 말함이요 自己를 擅함이 아니다. 梵網經古迹記 같은 것은 義寂과 法藏의 疏記에 依하여 製한 것이다』라고 한것은 學記의 事實로 미루어 보아 適評이라 할 수 있다.

이와같이 太賢의 「學記」에 依해서는 그의 獨特한 唯識學觀이라는 것을 찾아보기가 困難하다. 本書는 그 序頭에 此論略以三門分別 一顯宗出體門, 二題名分別門, 三解釋文義門

이라 있는 바와 같이 三門으로써 「成唯識論」을 解釋하여 있다. 그 第一門인 顯宗出體門이라는 것에 依하여 그의 唯識學에 對한 意見의 大綱을 엿볼 수 있는바 그는 이 門에서 처음에 顯宗의 宗에 二宗이 있으니 其一은 「般若經」을 祖述하는 清辨의 空宗이요, 其二는 「解深密經」을 祖述하는 護法의 有宗이다. 中國 唐代의 傳說로서는 이 兩師는 空과 有를 相諍한 것으로 되어 있으나 或은 또 이 兩師의 意中이 반드시 相對가 되어 論諍한 것도 아니요, 또 空有說이 相反되는 것도 아니라는 說도 있다. 「佛地經論」에 『千年已後 大乘之中 空有諍論』이라 한 것이나 또 圓測 等은 空有의 諍論이 實有하다고 보았다는 것이요. 新羅의 順憬과 元曉는 諍論이 없었다는 便이라 하였다. 卽, 『元曉師等 語諍意同 爲末代鈍根之徒 依此諍論 巧生解故』라고 하였다 한다. 그리고 太賢 自身の 唯識觀으로서 『今以護法所述唯識中道 境行果三 爲此論宗』이라 한 簡單한 文句中에 나타나 있을 뿐이다. 그리고 또 本論의 出體論은 一般의 說과 같다.

此外에 新羅僧 智鳳·智鸞·智雄의 三師가 中國 唯識宗 第三祖 智周(西紀668~723)에게 受學한後 日本에 가서 日本 唯識宗 第三傳祖의 地位를 占領하였다.

以上과같이 考察하여 보던 新羅時代에 唯識學이 얼마나 旺盛한 發展을 하였던가 하는 것을 알 수 있다. 海外로는 中國과 日本에 唯識學의 重鎮들이 가서 學界를 風靡하고 있었고, 또 國內에도 多數의 錚錚한 斯學의 權威者들이 있었다. 特히 中國에서는 玄奘以後 中國 唯識學界의 二大學派의 一派로서 圓測과 道詮의 學說이 慈恩 中國本土系에 對立하였다는 것은 我邦이 外國과의 文化交流를 開始한 以來 學問上 思想史上 最大의 偉觀이 아닐 수 없으며 따라서 新羅文化의 큰 자랑거리다.

아. 華嚴宗의 思想 (法界緣起思想)

華嚴宗은 「大方廣佛華嚴經」에 依하여 成立된 宗으로서 此經의 部分譯은 後漢 支謙譯의 「佛說兜沙經」을 비롯하여 其他 多數의 譯이 있고 完本譯은 아니라도 大部의 譯으로서 一般으로 「華嚴經」이라는 題名으로 流布되는 것에 다음과 같은 三種이 있다.

1. 大方廣佛華嚴經 六十卷 佛馱跋陀羅譯
2. 大方廣佛華嚴經 八十卷 實叉難陀譯
3. 大方廣佛華嚴經 四十卷 般若譯

이 三種은 各各 六十卷本 八十卷本 四十卷本이라고 불려 이를 區別하는바, 六十卷本은 印度僧佛馱跋陀羅에 依하여 晉 元熙(西紀420)에 翻譯된 것이요, 八十卷本은 于闐僧 實叉難陀에 依하여 唐 聖曆 2年(西紀669)에 翻譯된 것이다. 그 다음에 四十卷本은 麗賓僧 般若에 依하여 唐 德宗 貞元 11年(西紀794)에 翻譯된 것으로서 이는 前二譯의 「入法界品」의 別譯單行本이다. 「華嚴經」은 이와같은 三本이 있으나, 中國佛敎界에서 法界緣起思想을 最初에 誘發한 經은 實로 晉譯의 六十卷 本이었다.

此經의 原產地는 勿論 印度이었지마는 印度에서는 아직 哲學的인 法界緣起思想을 發揮하

지 못하였다. 그런 단점이 中國에 와서도 支謙(西紀165~189)이 前記한 「兜沙經」을 譯한 後支謙(西紀222~228)의 菩薩本業經 一卷 竺法護(西紀265~308)의 「菩薩十住行道品經」一卷等 무릇 九種의 部分譯이 있으나, 亦是 이 思想이 發揮되지 못하였다가 晉譯 六十卷本에 依하여 비로소 發揮된 思想으로서 이 學派를 비로서 華嚴宗이라 부르게 되었다. 此經 思想의 一部를 이루는 것이 地論宗인바 華嚴宗이 成立되자 地論宗은 이에 合流되고 말았다. 그러므로 學統으로서는 地論宗의 學說도 華嚴宗이 繼承한 셈이다. 地論宗이라 함은 華嚴經의 一品인 十地經을 世親이 註釋한 「十地論」十二卷을 北魏 永平 元年(西紀508)으로부터 同4년까지에 菩提流支·勒那摩提·佛陀扇多 등이 共譯한 것을 根本所依로 하는 宗으로서 그 宗祖는 慧光(西紀468~537)이요, 그로부터 道憑—靈裕—靜淵—智正에 이르고 智正으로부터 華嚴宗의 智儼—法藏에 繼承되었다. 그러나 一般的인 傳說에 依하면 華嚴宗의 初祖는 杜順帝心尊者(西紀557~640)라 한다. 그는 神異의 僧으로서 文殊菩薩의 化身이라고 尊崇될 만큼 高德의 人으로서 唐太宗은 높이 여겨서 內禁에 招請하여 帝心尊者의 號를 賜하고 王族 重臣들이 함께 歸依하였다 한다. 그의 傳記에는 華嚴에 關하여서는 何等의 言及도 없으나 華嚴學者 智儼이 그의 弟子로 되어 있는 點에서 華嚴初祖라 하는 것이다. 杜順의 華嚴에 關한 著書로 알려져 있는 것에,

華嚴法界觀門

華嚴五教止觀

華嚴一乘十玄門 杜順說
智儼記

등이 있다. 「法界觀門」은 華嚴經의 大旨를 實踐觀門에 옮긴 것이요, 「五教止觀」은 法有我無門·生即無生門·事理圓融門·語觀雙修門·華嚴三昧門 即 小·始·終·頓·圓의 五教를 實踐觀法上으로 論한 것이다. 이로써 보면 그는 理論哲學보다도 實踐哲學을 重要視하였던 것임을 알 수 있다.

그 다음 第二祖는 智儼(西紀602~668)이라 하는 바 그는 12歲에 杜順에게 歸依하자 順은 그를 自己의 上足인 達法師로 하여금 訓誨하였다 한다. 그 後 그는 經藏앞에 立誓하고 一經을 더듬어 잡으니 그것이 華嚴經이였는지라 이것을 至相寺 智正에게 聽受하고 爾來로 刻苦精勵하여 經藏과 衆釋을 研尋하였으며, 또 慧光의 文疏를 傳하여 別教一乘無盡緣起의 理를 解了하였을뿐 아니라 또 異僧의 勸告에 依하여 六相의 深旨를 研鑽한 結果 그 旨趣도 悟了하여 드디어 立教分宗하여 經疏를 著作하였으니 이것이 即,

華嚴經搜玄記

이었으니 이는 그의 27歲 時의 作이다. 그는 또,

華嚴孔目章

華嚴五十要問答

등을 著作하였다. 그의 弟子에는 懷齊 法藏 新羅의 義相等이 있었다. 이 智儼의 華嚴思想은 中國과 新羅와의 兩國에서 發展하게 되었으니 中國의 宗祖는 法藏이요 新羅의 宗祖는 義相

이다.

第三祖 法藏(西紀643~712)에 의하여 中國의 「華嚴經」에 關한 哲學的思想은 組織大成되었다. 그는 17歲時에 智儼이 「華嚴經」을 講한다 함을 傳聞하고 그에게 就學 9年만에 即 總章元년에 智儼은 入寂하였는바 智儼은 道成·薄塵의 二人에게 法藏의 將來를 豫見하고 出家시킬것을 委囑하였던 結果 法藏은 28歲時에 비로소 沙彌戒를 받았다, 그는 그 後 西紀680년에 來中한 中印度의 地婆訶羅(日照)三藏이 「大乘顯識經」「密嚴經」「大乘五蘊論」등을 翻譯할때 「華嚴經」「入法界品」의 梵本을 所持한것을 알고 舊譯의 缺品을 補譯할것을 懇請해서 그 뜻을 成就하였고, 또 그 後 實叉難陀가 西紀 695~699年間に 八十卷本 華嚴을 譯할때는 그 筆受가 되었으며, 또 義淨(西紀635~713)과 提雲般若(西紀689~691)의 譯場에도 參列한 碩學이 되었다. 674年 詔에 의하여 太原寺에서 「華嚴經」을 講하였고, 또 699년에는 勅命에 의하여 新譯經을 講하였으며, 그 後 全生涯를 통해서 華嚴經을 34回 講하였다 한다. 則天武后를 爲하여 長生殿에서 華嚴哲學의 極意인 十玄 六相의 原理를 說할 때에는 金獅子의 例를 들어서 드디어 理解시켰다는 事實이나, 또 無盡法界帝網重重的 義를 사람들에게 理解시키기 爲하여 十枚의 鏡面을 八方上下에 配置한 後, 그 中央에 一佛像을 安置하여 一燈으로써 비추어 그 互映交光의 狀態에 依해서 實驗的인 說法을 하였다는 등의 事實은 그 說法의 能熟을 말해주는 插話의 一種이다. 그의 著書로서는

- | | |
|-----------|-----|
| 1. 華嚴經探玄記 | 二十卷 |
| 2. 華嚴五教章 | 三卷 |
| 3. 華嚴經旨歸 | 一卷 |
| 4. 華嚴三昧觀 | 一卷 |
| 5. 文義綱目 | 一卷 |
| 6. 金獅子章 | 一卷 |
| 7. 妄盡還源觀 | 一卷 |
| 8. 遊心法界記 | 一卷 |

等 其他 多數가 現存한다.

中國의 哲學이라 하면 從來의 中國學 專攻學者들은 老莊思想과 儒敎思想만을 意味하는 것으로 制限하여보는 傾向이 있었으나, 그러나 現代에 이르러서는 아마 그러한 孤陋한 見解를 가지는 學者는 없을 것이다. 佛敎의 「華嚴經」이나 「法華經」의 原產地는 勿論 印度이지만 法華에 依한 天台의 實相哲學이나 華嚴에 依한 法界緣起의 哲學思想 또, 唐代에 그 隆盛의 極에 達하였던 祖師禪 등은 일찌기 印度에는 없었던 中國 特有의 佛敎思想이니 이를 中國思想中에 包含시켜 보지 않고 어찌 할 것인가. 中國의 佛敎는 一般으로 十三宗이라 稱하여 온다. 即 毘曇·成實·律·三論·涅槃·地論·淨土·攝論·天台·華嚴·法相·眞言·禪 등이 그것이다. 就中에서도 中國의인 民族의 哲學的 洗鍊을 가장 많이 거쳐서 產出된 것은 天台宗과 華嚴宗의 思想이다. 이 兩宗의 思想的 特色을 表現한 語句에 性具와 性起라는 말이 있다. 性이란

不改之義라고 中國學者들이 解釋하는 바와 같이 眞理 本性 本體의 意味를 말하는 것으로서 天台宗에서는 現象界의 一切諸法은 一色一香도 無非中道라 表現하는 바와 같이 千態萬像 그 대로 本性 本體 即 眞理가 本來具足되어 있다고 본다. 이에 對하여 華嚴宗에서는 諸法은 眞理를 本具하고 있는 것일 뿐 아니라, 諸法 그대로가 곧 眞理로서 그 眞理 即 諸法은 無盡한 躍動을 하고 있는 것, 即 緣起하고 있는 것이니 이것을 일러서 法界緣起라 한다. 天台의 具는 靜的인 것이요, 華嚴의 起는 動的인 點에 彼此의 相違가 있다. 그러므로 이 兩宗은 中國 佛敎思想의 二大代表로 認定되고 있다.

法界의 法은 自性義·軌則義·對意義의 三義가 있는 것이요. 界는 因義·性義·分齊義 등의 義가 있는 것이라(40) 하며, 또는 法은 軌持의 義, 界에는 二義가 있으니 一에 約事하여 說하면 界 即 分義니 隨事分別故요, 二에는 性義니 理法界에 約하여 諸法性이 되어 不變하는 것이 界라고(41) 한다. 即, 法界에는 事와 理의 別이 있는 것으로서 事는 因緣和合하여 現象하는 諸法을 말하는 것이요, 理는 一切諸法의 體性 即 本體를 말한다. 換言하면 法界를 [만약 現象面으로 본다면 一切諸法의 差別相 그대로가 곧 眞理 그 것이라는 것이요 또 만약 本體面으로 본다면 法性不變의 것이라는 것이다. 現象과 本體 即 事와 理 어느 [面으로 보든지 眞理 그 것이라는 意味를 法界 一眞法界 一心法界 等이라고 한다. 그러면, 그 眞理의 理는 果然 무엇인가. 그것은 吾人各自의 一心이다.

統唯一眞法界니 이는 寂寥虛曠하고 沖深包博하여 萬有를 總該하나니 이것이 곧 一心으로서 그 體는 有無를 絶하고 相은 生滅하는 것이 아니요 그 如를 찾을수 없거늘 어찌 中邊이 있으리오.(42)

라고 한 것이 그것이다. 即 總該萬有하는 一心이 一眞法界의 理라는 것이다. 이 思想은 「大乘起信論」의

心眞如者는 即是 一法界大總相法門의 體

라 함과 같은 思想이다. 總該萬有의 一心이란 「起信論」의 心眞如에 該當하는 것으로서 이 理를 基本으로 하여 現象界의 諸法이 現象한다는 理論 即 一心緣起說은 彼此가 同一하다. 그러나, 「起信論」은 心眞如 그 自體가 直接 因緣에 依하여 緣起하는 것이 아니고, 客塵의 無明에 依해서 緣起한다고 說함에 對하여 華嚴은 一心中에 總該되어 있는 萬有도 이것은 곧 一心의 德으로서 萬有의 德 그 自體가 他緣을 기다리지 않고 그대로 緣起하는 것이라 論하는데 法界緣起의 意義가 있다. 要約해 말하자면 起信論은 眞如緣起라고는 하나 其實은 無明緣起說인 것이 그 特色이요, 華嚴은 一心中에 總該되어 있는 法法塵塵 그대로가 모두 眞如의 德으로서 이 萬法이 그대로 無盡한 動態를 이루고 있다는 것이다.

이 法界의 意義를 具體的으로 表現하는 說에 四法界說이 있다. 이는 華嚴宗 第四祖 澄觀

(40) 華嚴經探玄記 卷一八

(41) 華嚴經略策

(42) 澄觀著 行願品疏, 別行疏鈔 卷四

의 說로서 『法界라 함은 一經之玄宗이니 總히 法界不思義로서 宗을 삼는 然故니라. 그런데 法界의 相은 要하던 오직 三이 있으나, 그러나 總히는 四種을 具하는 것이니 一은 事法界, 二는 理法界, 三은 理事無礙法界, 四는 事事無礙法界다』라고 한 것이 그것이다. 먼저 事法界라 함은 事는 現象界 千差萬別의 一切諸事象 卽 모든 現象的인 諸存在를 가르키는 것이요, 法界의 法은 任持自性 軌生物解하는 理法 卽 人生으로서의 理, 禽獸는 畜生으로서의 理, 植物은 植物으로서의 理가 따로 따로 있는 것을 意味하며, 界는 그 理에 依하여 顯現되는 現象界의 諸法이 다 各各 그 自性を 守하여 不亂하는 것을 意味하는 것 등으로 要컨대 이는 現象界 모든 事物의 差別相을 말하는 것이다. 理法界의 理는 事의 相對語로서 眞理의 理體의 世界를 意味하는 것이다. 事의 世界 卽 現象界가 있게 되는 것은 이 理의 世界가 있음에 根據하는 것으로 事法界가 差別의임에 對하여 이는 一理平等의 本體界다. 理事無礙法界라 함은 理는 理法界의 理 卽 現象界의 理體요, 事는 事法界의 事 卽 現象界의 差別的인 諸現象을 가르키는 것으로서 이 兩界의 關係를 말하는 것이 理事無礙라는 것으로 事法界와 理法界는 別體의 世界가 있는 것은 아니다. 事의 世界는 그의 本性 本體인 理의 世界에 依하여 現象될 수 있는 것이요, 또 理의 世界는 事에 依하여 그 本德을 發揮할 수 있는 것으로 理事의 關係는 表理一體 圓融無礙한 것이다. 水(理)를 떠나서 波浪(事)이 있을 수 없고 또 波浪을 여이고서 따로 水가 없는 것과 같은 것이 理事無礙의 關係로서 本體 卽 現象, 現象 卽 本體, 平等 卽 差別, 差別 卽 平等의 關係를 道破하는 것이다. 事事無礙法界라 함은 事事는 現象界 千態萬像의 事事物物 塵塵法法의 差別相을 가르키는 것으로서 벌써 理事無礙의 道理가 是認된다면 事事가 無礙할 것도 自然한 理致다. 何故냐 하면 『事事物物이 그대로 一理平等의 理이기 때문이다. 卽 理를 여이고 事가 따로 없는 것이요, 事를 떠나서 理가 別存하는 것이 아닌 까닭이다. 水(理)와 波浪(事)이 無礙한 것이라면 波(事)와 波(事)도 互相無礙하여야 할 것이다. 이와같이 現象界를 떠나서 本體界를 따로 찾을 것이 아니라 現象界 千態萬像의 事事物物 그대로가 서로 無礙하다는 點에 法界의 意義가 있는 것이다. 이와같이 四種法界라 하나 이는 一眞法界의 四義에 不過하는 것으로 四種法界가 別存하는 것은 아니다. 그러나 만약 그 淺深의 差를 세워서 觀察한다면 事理相待觀으로부터 事理圓融觀에 深入하고, 거기서, 又一進하여 事法界上에서 事事圓融觀을 하는 것이 가장 深奧한 觀察로서 이것이 卽 法界緣起說의 根據다. 그러므로 華嚴家 不他家의 圓融無礙의 深旨는 實로 이 事事無礙法界觀에 있는 것이요, 그리고 또 이 法界의 事事物物이 無盡緣起하는 實態를 十種方面에서 論하는 것이 所謂 十玄緣起說이다.

上述함과 같이 十玄緣起說은 元來 初祖 杜順의 說을 二祖 智儼이 繼承한 것으로 三祖 賢首 法藏에게 傳한 華嚴一乘家의 極意의 法門이다. 이 十玄說에는 古十玄· 新十玄의 別이 있다. 卽 智儼의 說을 古十玄이라 하는바 그 理由는 賢首가 師의 十玄說中 「諸藏純雜具德門」을 「廣狹自在無礙門」 「唯心廻轉善成門」을 「主伴圓明具德門」으로 各各 變更한 것에 由來하는 것

으로 따라서 賢首의 說은 이를 新十玄이라 한다, 賢首도 그의 著「五教章」에서 古十玄을 說하여 있고, 「探玄記」에는 新十玄을 論하여 있다. 그러나, 無盡緣起의 意義에는 다름이 없다. 이제 新十玄說의 要旨를 概說하면 如左하다.

1. 同時具足相應門: 十玄中 이는 事事無礙 無盡緣起義의 總說이요 其餘의 九門은 別說이다. 무릇 現象界 事事物物의 一切諸法은 이를 時間的으로 보아도 制限이 없고, 空間的으로 보아도 限量이 없는 것이나, 그러나 一法도 孤立獨存하는 것이 없이 相即相入하여 萬有一體의 關係에 있는 것이니 이意味를 말하는 것이 即 이 門이다. 同時라 함은 諸法의 時間的 關係를 말하는 것으로서 過去의 法에는 現在와 未來性을 具한 것이요, 또 現在의 法도 過去를 짊어지고 未來를 內包하고 있는 것이며, 未來의 法은 過去와 未來를 짊어진 것 即 三世가 相攝相融되어 있는 것이다. 그 다음에 具足이라 함은 諸法의 空間的關係를 말하는 것으로서 一切諸法은 同處에 相應하여 一即一切 一切即一의 關係를 이루고 있다. 이와같이 現象界의 一塵一香의 事事物物은 時間的으로 相即 空間的으로 相入 一體緣起의 關係에 있는 것이 그 眞相이다.

2. 廣狹自在無礙門: 廣은 一塵一法의 그 力用이 一切에 周遍하여 際限이 없음을 말하고, 狹은 一塵一法이 能히 一切에 周遍하나, 그러나 그 自體의 本位는 不失하고 能히 그 差別相을 守함을 意味한다. 即, 一切諸法은 다 各各 普遍性(廣)이 있는것인 同時에 個別性(狹)이 있는 것으로서 이 兩性이 無礙한것을 廣狹自在門이라 한다.

3. 一多相容不同門: 一과 多가 互相容攝하나 그 各體는 不失한다는 것이다. 即, 法界의 諸法은 그 力用의 有無에 따라서 一中에 多를 容하고 또 多中에 一을 攝하여 彼此에 無礙한 것이나, 그러나 一中에 多를 容할지라도 그 一이 大가 되는 것이 아니요, 또 多中에 一을 攝할지라도 그 一이 小로 되는 것이 아닌 것으로 一은 一의 本位를 잃지 않고 多는 多의 面目을 維持하여 一多의 各體가 不同한채 그 力用만이 交徹하여 相容하는 것을 말하는 것이다. 例하면 一室內에 千燈을 點하며 그 光明이 互相攝入함과 같은 것이다.

4. 諸法相即自在門: 이는 諸法의 體가 相即하는 것을 말하는 것이다. 即, 一切諸法을 그 體上으로 본다면 그것은 空과 有의 二義가 있어 相即하여 一이 即 一切가 되고, 또 一切가 即 一이 된다. 換言하면 一이 空이 되고 一切가 有가 될 때는 一即 一切가 되는 것이요, 또 一이 有가 되고 一切가 空이 될 때는 一切即一이 되는 것이다.

5. 隱密顯了俱成門: 法界의 諸法은 다 各各 表와 裏가 있는 것으로 이 表裏의 關係를 말하는 것이 이 門이다. 即, 隱密은 諸法의 裏面이요, 顯了는 諸法의 表面을 가르키는 것으로서 이는 一體上의 具德이다. 그런故로 隱은 顯을 不離하고 또 顯도 隱을 不離하는 것으로 오히려 이 兩面에 있어서 一物을 俱成하는 것이다.

6. 微細相容安立門: 微細相容이라 함은 微細한 法에 大한것을 相容한다는 意味요, 安立이라 함은 微細한 一法中에 相容된 大의 法이 그 自相을 不壞하고 그대로 安立한다는 意味다, 만약 相即相入의 原理에서 본다면 一多 大小가 相容한다는 것은 當然한 理論이다. 이 門은

특히 小나 一을 主로 하고서 그 小에 大를 容하고, 그 一에 多를 攝하며 一念에 多劫을 收하는 邊을 取하여 微細相容이라 하는 것으로 例하면 一毛孔裏에 十方佛刹을 顯現하고 一微塵中에 大千世界를 相容하는 것과 같다. 그러나, 그 相容된 大方佛刹이나 大千世界가 그 自相을 不壞하고 宛然 自立하여 있음을 安立이라 하는 것이니, 例하면 瑠璃瓶內에 多數의 芥子를 담은 것과 같이 一이 能히 多를 容하고 多가 一中에 安立하여 그 本位를 不失한다.

7. 因陀羅網境界門: 이 門은 譬喩로써 法界緣起의 重重無盡한 理를 밝히는 것이다. 因陀羅網은 帝釋天宮에 掛置한 珠簾으로서 그 網은 明珠로써 嚴飾된 것이라 無數한 明珠가 互映交徹하여 一珠裏內에 他의 一切珠影이 印現하고, 그 一珠에 映現된 無數의 珠도 互相 他의 一切珠를 影現하여 二重 三重 乃至 重重無盡하게 累現한다는 것이다. 事事無礙의 緣起요 實로 이와같이 一中에 一切를 容하고 所容의 一切는 一一히 또 其他의 一切를 容하여 重重無盡하게 緣起한다는 것이다.

8. 託事顯法生解門: 託事의 事는 日常 卑近의 事象 이에 寄託하여라는 意味요, 顯法이라 함은 無盡緣起의 理를 顯現한다는 意味며, 生解는 無盡緣起의 理에 對한 解了를 生한다는 것이다. 이를 綜合해 말하자면 無盡緣起의 理는 深玄幽妙하여 難知難解한 것이니 故로 이를 卑近한 事象에 寄하여 顯示해서 淺智者에게도 오히려 明了한 智解를 生하게 한다는 것이 本門의 意義다.

9. 十世隔法異成門: 上來의 七門은 諸法無盡緣起의 空間的 關係를 밝힌 것이나, 이 門은 時間的으로 無礙한 理를 나타내는 것이다. 十世라 함은 過現未三世를 各各 또 다시 三世에 分하여 九世로 하며, 이 九世를 攝하여 一念에 歸入시킬 수 있는 것이니 故로 이는 總히 一世가 되나니 이 總과 別을 合하여 十世가 된다. 隔法이라 함은 諸法은 時間의 前後를 隔하여 彼此가 各別한 것을 말하며, 異成이라 함은 諸法은 九世의 時間에 隔하여 各別하나, 이는 總의 一念을 떠나는 것이 아니므로 一念中에서 同時에 顯現하는 것임을 意味한다. 即, 法界의 諸法을 九世의 時間上으로 볼 때는 모두 前後가 隔別한 것이나, 그러나 總의 一念上으로 볼 때는 一이라는 것이다. 例하면 百年을 翺翺하는 꿈도 一夕 一時之間인 것과 같이 十世의 長短도 相即相入하여 圓融無礙한 것이다.

10. 主伴圓明具德門: 主伴이라 함은 時間과 空間을 통한 無盡緣起의 諸法이 서로 서로 主體가 되었다 隨伴이 되었다 하는 聯關關係를 말하는 것으로 이것은 諸法本具의 德임을 具德이라 한다. 即, 法界의 一切諸法은 孤起獨存하는 것은 없는 것으로 一塵이 生할 때는 萬法이 이에 從生하여 伴이 되는 것이요, 또 他의 一法이 生하면 其他의 諸法도 그에 從生하여 伴이 되나니, 이는 日이 빛나는 곳에 衆星이 이에 向하는 것과 같고, 또 網의 一目을 擧하면 全網이 이에 從하여 無數의 網目이 一目에 隨하는 것과 같으니 이것을 擧一全收의 理라 한다. 이 理는 一切諸法 一一에 具有된 性德인 故로 諸法은 서로 서로 主가 되고 伴이 되어 圓融無礙한 것이다.

그러면, 法界가 이와같이 圓融無礙 重重無盡하게 緣起하는 理由는 果然 무엇인가. 賢首는 이에 對하여 十由를 들고 있다. 一은 緣起는 相由하는 故, 二는 法性이 融通한 故, 三은 各各唯心으로부터 現하는 故로, 四는 如幻不實한 故, 五는 大小가 無定한 故로, 六은 無限한 因으로부터 生하는 故로, 七은 果德이 圓極한 故로, 八은 勝通이 自在한 故로, 九는 三昧의 大用인 故로, 十은 難思의 解脫인 故로⁽⁴³⁾라는 것이 그것으로서 이는 種種의 見地에서 圓融無礙의 理由를 밝힌 것이다. 卽 初의 二는 事理의 相對 次의 二는 體用相對, 第五는 事理와 體用을 綜合한 것, 六·七은 因位와 果位의 相對, 八·九는 神通과 禪定의 相對, 第十은 因果와 通定을 總括한 것으로 이와같은 十由에 依하여 無盡한 緣起가 된다는 것이다.

以上과 같은 十玄說은 印度에서는 아직 發見되지 못한 思想인바 그러면 中國華嚴家에서는 「華嚴經」 어느 品에 根據한 것인가? 이는 同經 「十地品」 初地 十六願中の 第四修行願段에 보이는 六相說에 依하여 組織한 學說이다. 그러면 六相이란 무엇인가 總相·同相·別相·異相·成相·壞相이 그 것이다.

總相이라 함은 別相의 對로서 現象界 諸法을 平等面에서 一體로 觀察하는 것이요, 別相이라 함은 諸法의 差別面에서 그 各個體의 特殊性을 主로 하고보는것을 意味하는 것으로, 만약 一屋舍를 例로 들어서 본다면 家屋全體를 一屋舍라보는 것은 總相이요, 그 家屋은 柱 樑 瓦 石等 多數의 材料에 依해 構成된 것이므로 그 部分的인 材料를 버리고서는 家屋의 全體도 없는 것이다. 그러므로 그 各材料는 一家屋을 構成하는 重要한 別相이다. 兩者의 關係는 全體와 部分으로서 總卽別이요 別卽總이다.

同相은 異相의 對로서 同은 同一의 義, 卽 同一한 目的을 向하여 諸法은 互相協力 調和되어 能히 一體의 物을 이룬다는 義다. 柱와 樑等이 互相協力하여 背違함이 없는故로 能히 一屋舍를 이루는 것과 같다. 異는 各異의 義로서 柱樑等の 諸材料는 一致協力해서 一屋舍를 構成할지라도 다 各各 그 地位의 殊特性을 固守 不失하는 것을 말한다.

成相이라 함은 壞相의 對로서 成은 成就의 義다. 卽, 諸法은 相依相俟하여 同一體를 成就하는 것이니 柱와 樑等の 諸材料가 總의 一屋舍를 成就하는 것과 같다. 壞相의 壞는 各任自法이라 하는 바와 같이 諸法의 自相을 不壞하면서 이면 同一體를 成就하게 하는 것으로 柱와 樑等이 그 各自特有의 相을 不壞하면서 一屋舍를 成就하게 하는 것과 같다.

六相은 이와같이 總別·同異·成壞의 三對로서 總別은 體의 關係요, 同異는 相의 關係며, 成壞는 作用의 關係를 이루는 것이다. 그리고 또 總·同·成 三相은 諸法의 平等面 卽 圓融門을 말하는 것이요, 別·異·壞의 三相은 諸法의 差別面 卽 行布門을 가르키는 것이다. 要컨대 體相用의 三은 一體의 三面觀인 故로 互相 圓融無礙한 것으로 圓融은 行布를 不離하고 行布에 卽하여 圓融을 成하는 故로 二門은 一體가 되어 卽入 無礙하다. 그러므로 行布門을 主로 하고보면 六相은 모두 行布가 되고, 또 圓融門을 主로 하고본다면 六相은 모두 圓融이 된다.

(43) 華嚴經探玄記 卷一, 六四左.

六相은 要컨대 諸法一一上의 六義로서 서로서로 圓融無礙하는 故로 法界는 一大緣起가 되는 것으로 十玄無礙 相은 이六相原理의 深旨를 敷演한 것이다.

吾人은 新羅時代의 「華嚴經」에 對한 思想을 考察하기 爲하여 中國佛敎人들의 華嚴經觀을 比較的 詳密하게 論述하여 왔다. 그 理由는 以上에 考察하여은 其他의 諸宗과는 달리 華嚴宗만은 이로부터 論明되는 바와 같이 中國과 新羅가 그 學統이 다 같았다. 그러므로 어디에서든지 一次는 반드시 論明되어야 할 問題이므로 中國의 華嚴史中에 論述한 것이다. 그러면 新羅의 華嚴思想 傳播의 狀況은 果然 如何하였던가.

1. 緣起祖師：緣起의 唐土의 傳法系統은 알 수 없다. 그리고 또 그의 本國에 있어서의 傳記도 알 수 없다. 그러나, 그는 海東華嚴宗의 始祖이었던 모양이다. 왜냐하면 이런 記事들이 있기 때문이니 卽 『華嚴寺는 在智異山麓하니 僧烟氣는 不知何代人이나 建此寺하다. 中有一殿한데 四壁은 不以土塗하고 皆用靑壁하여 刻華嚴經於其上하니 歲久壁壞하여 文字刮沒하여 不可讀』이라⁽⁴⁴⁾ 있는것이 그것이다. 이에 依하면 그는 華嚴寺의 創建主요 또 華嚴宗의 宗祖이었음을 알 수 있다. 그러나, 그의 名을 「烟氣」라 한 것은 이 文獻의 撰者가 佛敎의 專門知識의 所有者가 아니었던것을 證明하는 것으로 無怪한 錯誤다. 무엇이냐하면 華嚴經에 關係가 있던 人師의 名이 「연기」라 하면 그것은 依例하 「緣起」라야 合當하지 「烟氣」라 表稱해서는 그 것은 너무나 華嚴經과 因緣이 멀 뿐 아니라 無識한 表現이라 아니할 수 없을 것이다. 그러나, 이 記事만으로서 그가 華嚴宗 始祖라고까지 하는것은 速斷에 지나지 않을가. 그것은 그렇다. 그러나 또 이러한 記事가 있기 때문이다. 卽,

新羅眞平王五年 甲子에 緣起祖師. 傳華嚴圓頓之幽玄하여 流通于海東하니 於是에 鷄林之大乘佛敎가 始此하다.⁽⁴⁵⁾

라고 있다. 眞平王 5年이라면 西紀 583年으로서 中國 華嚴宗 初祖 杜順(西紀557~640) 보다도 先輩가 되는 셈이니, 右記事가 否認될 反證의 文獻이 없는 以上 그를 暫時 海東 華嚴初祖로 認定하지 않을 수 없다.

高麗 大覺國師가 智異山에 가서 緣起祖師의 影像을 參拜하였을 때의 詩一首가 남아 있다.⁽⁴⁶⁾

偉論雄經莫不通 一生弘護有深功 三千義學分燈後 圓敎宗風滿海東

이라고 있는 것이 事實이었다면 그의 華嚴思想 宣布上의 功勞는 偉大한 바가 있다. 右詩中에 偉論과 雄經이라 있는 것에 對한 大覺國師의 本註에 「起信論과 華嚴經」이라 있다. 그가 華嚴學者이었으니 華嚴經에 能通하였을 것은 勿論이지마는 「起信論」에도 通하였다는 事實은 그가 確實히 華嚴學者이었던것을 證明하는 것 같기도 하다. 왜냐하면 新羅의 華嚴學者로 高名한 元曉나 中國의 法藏等이 모두 그러하였기 때문이다. 어찌하였던 緣起祖師가 一大 華嚴學者이었다는것이 高麗時代까지는 文獻上으로 或은 傳說上으로라도 一般的으로 알려져 있었던 것임을 斟酌할 수 있다. 그렇지 않고서야 大覺國師가 어찌 그와같은 讚辭를 보낼 수

(44) 「東國輿地勝覽」全羅道 求禮縣佛宇條에.

(45) 智異山華嚴寺事蹟에.

(46) 大覺國師文集

있었겠는가. 現今에도 華嚴寺에 古塔 一座가 있는바 이것이 烟氣祖師의 塔이라 한다고 한다. 그리고 그의 著書로서 高麗時代와 日本에까지도 알려졌던 것에 左記와 같은 것이다. 起信論에 關한 것으로, (47)

(大乘起信論)珠網 三卷
同 捨繁取要 一卷

그다음에 華嚴經에 關한것으로, (48)

開定決疑 三十卷
同 要訣 十三卷
眞流還源樂圖 一卷

等이 있었다하나 現傳하는 것이 없어 悉缺하다.

2. 元曉大師: 一然의 所傳에 依하면 元曉는 일찌기 芬皇寺에 住하여 「華嚴經疏」를 纂하던 바 第四〇廻向品에 이르러서 마침내 絕筆하고 말았다(49) 한다. 그러나, 그의 「華嚴經疏」는 完本이 나오지 못한 셈이다. 그의 華嚴經에 關한 著書는,

華嚴經疏 十卷 (第三卷의 光明覺品釋部分이 現存)

華嚴經綱目 一卷

等이 있었던 모양이나 現傳하지 않는다. 그러나, 그의 「華嚴經疏」가 遺事에도 말한 바와 같이 完本은 아니었으나, 그當時 著述하는 直時로 中國에까지 傳播하여 華嚴宗 第三祖 法藏도 이것을 大端히 珍重視하였던 것은 그의 著書中에 此書를 引用하여 있음에(50) 依하여 알 수 있다. 法藏의 引文은 비록 極히 簡單하나 이것은 元曉의 全佛敎觀과 華嚴觀을 엿볼 수 있는 燈明과 같은 大文章이다. 卽,

唐朝 海東의 新羅國 元曉法師은 造此經疏하여 亦立四敎하니 一은 三乘別敎니 謂如四諦敎와 緣起經等이요, 二는 三乘通敎니 謂如般若와 深密經等이며 三은 一乘分敎니 謂如瓔珞經과 及梵網經等이요, 四는 一乘滿敎니 謂華嚴經의 普賢敎니 釋此四別은 如彼疏中이니라.

라고 있는 것이 그것이다. 이는 元曉의 一代佛敎의 敎判論으로서 그는 四敎로써 一代時敎를 判釋하되 그 內容은 經典의 思想으로서 順序를 定하여 華嚴經은 一乘滿敎라고 判斷한 것이 그의 華嚴經觀이다. 그 四敎說의 詳細한 內容은 알 수 없으나 中國 華嚴宗 第四祖 澄觀의 解釋에 依하면 別敎라 함은 三乘敎에서는 아직 法空을 밝히지 않았다는 것이요, 通敎라 함은 法空을 밝힌 것이며, 一乘分敎라 함은 一乘은 不共二乘의 義로서 이는 아직 普法을 顯說하지 않은 分岐라는 것이요, 一乘滿敎라 함은 普法을 밝힌 것을 말하는 것이라 하였다.(51) 中國에서도 이와같이 流布되던 元曉의 疏가 本國인 이 나라에 傳하지 않는다는 것은 實로 千

(47) 新編諸宗敎藏總錄

(48) (日本)華嚴宗經論章疏目錄

(49) 三國遺事 卷四, 義解第五, 元曉不龜

(50) 華嚴經探玄記, 卷一, 十六左

(51) 華嚴經玄談卷四

秋의 哀痛事가 아닐 수 없다. 이에 依하여 보면 元曉는 一代佛敎를 만약 機에 約하여 본다면 三乘 一乘에 大別되고, 또 敎에 約하여 보면 別敎·通敎·分敎·滿敎로서 이 四敎를 說하는 經典의 順序는 阿舍·般若·瓔絡·梵網等 諸經과 華嚴經이라는 것으로 華嚴經을 最高滿敎라 判釋한데 그의 華嚴經觀이 뚜렷하게 나타나 있다.

그런데, 我邦佛敎界 從來의 常識으로서 元曉大師를 華嚴宗學者로만 보고들 있다. 그러므로 「大禮懺」에도 志心頂禮供養 華嚴七祖 馬鳴·龍樹·帝心·雲華·賢首·清涼·圭峰等 七祖를 列擧한 後 海東初祖·元曉國師·義湘祖師라고 하여 華嚴宗 海東初祖로 拜하고 있다. 그러나, 그것은 그의 傳記上으로보나, 또는 一生에 남긴 著書上으로 보나, 어느 便으로 보아도 그가 單純한 華嚴學者만은 아니었다고 從來의 一般常識을 是正하고 싶다. 왜냐하면 첫째 그 傳記上으로 볼 때 中國의 文獻, 本國의 文獻를 莫論하고 그의 名聲을 드높인 經은 華嚴이 아닌 「金剛三昧經」이었다. 그리고 以下 論及하려는 바와 같이 그는 義湘과 더불어 中國遊學을 뜻하였었는데, 그 遊學의 目的도 華嚴이 아닌 玄奘三藏과 慈恩門이었다 하니 그렇다면 그것은 性相學 即 俱舍 唯識이었던 것이다. 即, 『嘗與湘法師로 入唐은 慕奘三藏慈恩之門이나 厥緣이 旣差하여 息心遊往하고 無何에 發言狂悖하며 示跡乖疎하며 同居士하여 入酒肆倡家하다.』라고⁽⁵²⁾ 한 것이 그 것이다.

그리고 둘째로 이것도 以下 言及할 機會가 있겠지만 그의 著書上으로 볼 때 決코 華嚴의 思想을 組織한다거나, 또는 闡明하는데 注力한 흔적이 보이지 않는다. 그러므로 華嚴宗에서 이러한 大學者를 自宗의 權威를 높이기 爲해서 華嚴宗에 關聯을 시키는 것은 無妨할 것이다. 그러나, 그렇게 되면 偉大한 元曉가 작은 華嚴宗의 學者로만 되는 것이 哀惜한 일이다. 元曉가 華嚴宗祖로 崇仰을 받게 된것은 高麗時代를 거쳐서 李朝時代에 들어와 新羅佛敎史가 어두어진 後로 생긴 일이 아닐가 한다. 왜냐하면 海東華嚴宗祖가 義湘이라는 것은 歷歷한 事實이므로 新羅時代에 그런 思想이 일어날 理가 없다. 그리고 高麗時代에도 元曉大師의 佛敎가 어떤 것이오 義湘大師의 佛敎가 어떤 것이란 것이 明確히 알려져 있었다. 即, 高麗 第15代 肅宗王 6年(西紀1101)八月에 元曉·義湘 兩大師에게 碑를 建立하고 國師를 追諡하였는바 그 諡號에

『元曉大聖和靜國師. 義湘大聖圓敎國師』라고⁽⁵³⁾ 하여 兩大師의 所宗이 明確히 드러나 있는 것이 이를 證明하는 것이 아니고 무엇이겠는가. 即, 元曉의 所宗은 어느 一宗에 치우친 것이 아니고, 實로 和靜에 있었으며 義湘의 所宗은 圓敎 即 華嚴에 있었던 것이다.

3. 義湘大師(西紀625~702): 그는 元曉보다는 8年後生이나 學問上으로는 唐土留學을 同途한 일이 있는 同學이다. 元曉는 中途에서 생각한 바가 있어서 還國하고 말았으나 義湘은 龍朔元年(西紀661)에 入唐하여 法藏과 더불어 終南山 至相寺 智儼和尚을 함께 師事하기 7年하여 「華嚴

(52) 宋高僧傳 卷四, 釋元曉傳

(53) 高麗史 卷十一.

經』을綜習하였다. 그리고 咸亨元年 即 新羅 文武王 10年(西紀 670)에 還國해서 「海東華嚴初祖」가 되었다.⁽⁵⁴⁾ 文武王 16年(西紀 676) 55歲時에 王命에 依하여 太伯山에 浮石寺를 創建하고 華嚴宗刹을 만들었다. 崔致遠의 所傳에 依하던 義湘의 宗旨를 繼承하는 華嚴寺刹에 關하여 『海東華嚴大學之所가 有十山焉하니 中岳公山美理寺 南岳智異山華嚴寺 北岳浮石寺 康州迦耶山海印寺. 普光寺 熊州迦耶峽普願寺 鷄龍山 岫寺 朔州華山寺 良州金井山梵魚寺 毘瑟山玉泉寺 全州母山國神寺 漢州負兒山青潭寺等 十餘寺刹이 있었다』고⁽⁵⁵⁾ 하였으며, 또 그 門弟에 關한 一然의 說을 보면 『湘率門徒하고 歸于小白山之錐洞하여 結草爲廬하니 會徒三千』이라⁽⁵⁶⁾ 있음에 依하여 그 學德의 偉大함을 斟酌할 수 있다. 그 多數의 門徒中에서도 拔群한 者 十大德이 있었으니 『悟眞智通 表訓 眞定 眞藏 道融 良圓 相源 能仁 義寂 等十大德이 爲領首하니 皆亞聖也』리라⁽⁵⁷⁾ 한 것이 그것이다. 또 高麗翰林學士 朴寅亮撰의 海東華嚴始祖 浮石尊者讚詩에 『十山遊 磨肩爭集 衆石傾聽 默頭如答 前燈後燈 十聖傳法』이라 한 것은 그의 華嚴十刹과 門徒에 關한 右事實을 總讚한 것이다. 以上の 記事로서 그 宗勢가 相當히 隆盛하였음을 엿보기에 充分할 것이다. 그리고 또 義湘이 國家政治의 諮問에 應하여 적지 않은 功獻을 하였었다는 것은 이미 上述한바이다.

義湘의 華嚴學에 있어서의 位置는 中國華嚴學의 適傳者로서 智儼의 二大弟子中 法藏은 中國華嚴宗의 宗祖요 義湘은 海東華嚴宗의 宗祖가 되었다. 中國華嚴學의 哲學的 理論의 要旨는 上述한바와 같거니와 그러면 義湘의 華嚴哲學思想은 果然 如何하였던가. 法藏으로부터 義湘에게 보내온 書信에 依하던

仰承忝대 上人歸鄉之後에 開演華嚴하사 宣揚法界無盡緣起重重帝網하사 新新佛國하사 利益弘廣하사니 喜躍增深이로소이다. 是知如來滅後에 光輝佛日하여 再轉法輪하여 令法久住者는 其唯法師矣!⁽⁵⁸⁾

라고 한것으로보아 法藏이 義湘의 華嚴學을 높이 보았던 것은 勿論이요, 또 上述한 華嚴哲學思想의 兩師의 學解가 彼此間에 거의 同一하였을 것은 그 師인 智儼의 著書에 「華嚴一乘十玄門」이 있었던 것으로 보아 法界無盡緣起의 理論의 學說은 이미 智儼의 創說이었던 만큼 이 思想이 法藏과 義湘에게 다같이 瀉瓶되었을 것은 當然한 일이다.

但 華嚴 其他에 關한 著書로서는 法藏이 훨씬 多數이었으며, 또 그것을 義湘에게도 寄贈하여 왔었다. 前記書信에 法藏이 師 智儼의 學說을 述而不作하였다는 意味를

但以和尚章疏는 義豐文簡하와 致令後人多難趣入이라 是以로 錄和尚微言妙旨하여 勒成義記라 하였고, 또 이어서

近因勝詮法師하여 抄寫還鄉하여 傳之彼土하오니 請上人은 詳檢臧否하사 幸示箴誨하소서라 하였으며, 또 勝詮의 傳記에 依하던 探玄記 二十卷, 兩卷未成, 教分記 三卷, 玄義章等

(54) 宋高僧傳 卷四 釋義湘傳. 「湘終于本國搭亦存焉, 號海東華嚴初祖也.」라고, 即 中國에서도 義湘을 海東華嚴初祖로보고 元曉는 보고있지 않았다.

(55) 崔致遠撰 「法藏和尚傳」(本註에)(大正藏經卷五〇, 285頁)

(56) 三國遺事 卷五. 眞定師孝善雙美

(57) 同上 卷四. 義湘傳敘 (58) 同上 同上

雜義一卷, 華嚴梵語一卷, 起信論疏兩卷, 十二門論疏一卷, 法界無差別論疏一卷, 等を托送해왔다고 하였고, 이것을 받은 湘은

湘乃目閱藏文하니 耳聆儼訓하여 探討數旬하고, 而授門弟子하여 廣演斯文

이라 하여 있고,⁽⁵⁹⁾ 또 崔致遠의 所傳에 依하던

「初에 藏이 與海東義湘法師로 同學하고 其後 藏은 印師說하여 演述義科(探玄記)하여 寄示於湘하니 相은 召門弟子眞定 相圓 亮元 表訓하여 俾分講探玄하되 人各五卷하고 告之曰 博我者는 藏公이요 起豫者는 爾輩로다」⁽⁶⁰⁾

라고 하여 있음에 依하여 본다면 兩國의 華嚴思想에는 彼我的 別이 없었던 것 같다.

그 다음에 義湘의 著書에 關하여 一然의 所傳을 보면 『又著法界圖書印並畧疏하여 括盡一乘樞要하니 千載龜鏡이라 靚所珍佩요 餘無撰述』이라 하였고,⁽⁶¹⁾ 또 宋 贊寧의 所傳에는 『湘은 貴如說修行하여 講宣之外에는 精勤修練하다……凡弟子請益을 不敢造次라가 伺其怡寂하여 而後 啓發하면 湘乃隨疑解滯하되 必無滓核려라 自是己來로 雲遊不定타가 稱可我心하여 卓錫而居하던 學侶蜂屯이러라. 或執筆書紳하되 懷鉛札葉하며 抄는 如結集하고 錄은 似載言하니 如是 義門을 隨弟子爲目하니 如云道身章이 是也요 或以處爲名하니 如云錐穴問答 等이니라. 數章疏皆明華嚴性海毘盧遮那無邊契經義例也니라』⁽⁶²⁾라고 하여 亦是 著述은 그다지 없는 것으로 되어 있다. 그런데, 大覺義天의 所傳에 依하던 左記의 著書가 있었다.⁽⁶³⁾ 한다.

1. 大華嚴十門看法觀 一卷
2. 法界圖(華嚴一乘法界圖) 一卷
3. 入法界品鈔記 一卷

이 중에서 「一乘法界圖」는 現存하는 唯一한 그의 著書로서 一然의 說에 依하던 唐 總章元年(西紀668) 在唐中의 著作으로 되어 있다. 그런데, 贊寧의 說에 依한다면 總章二年 商舶에 附하여 登州에 達한 것으로 되어 있다.⁽⁶⁴⁾ 어쨌든 簡單한 此書이지마는 이는 義湘의 華嚴思想을 傳해 주는 貴重한 資料다. 此書는 「華嚴經」과 「十地論」에 依하여 圓敎의 宗要를 略述한 것으로서 智儼 入寂의 三個月前인 7月15日作이라 하는바 이는 師 智儼의 說의 七十三印을 傳承하여 一根本印을 作成한 것이라 한다. 卽,

儼師雖作七十三印이나 但欲現其一印之義하여 而相和尚은 深得師意故로 唯作此一根本也니라⁽⁶⁵⁾, 라고 한 것이 그것이다. 그런데, 此書의 構造를 一觀한다면 七言 三十句 二百一十字 五十四角의 圖形을 이룬 것으로서 그 形像을 海印이라 하고 그 文을 「法性偈」라 하며, 이 印形의

(59) 三國遺事 勝詮觸體

(60) 法藏和尚傳

(61) 三國遺事 卷四, 義湘傳敎

(62) 宋高僧傳 卷四, 釋義相傳

(63) 諸宗教藏總錄

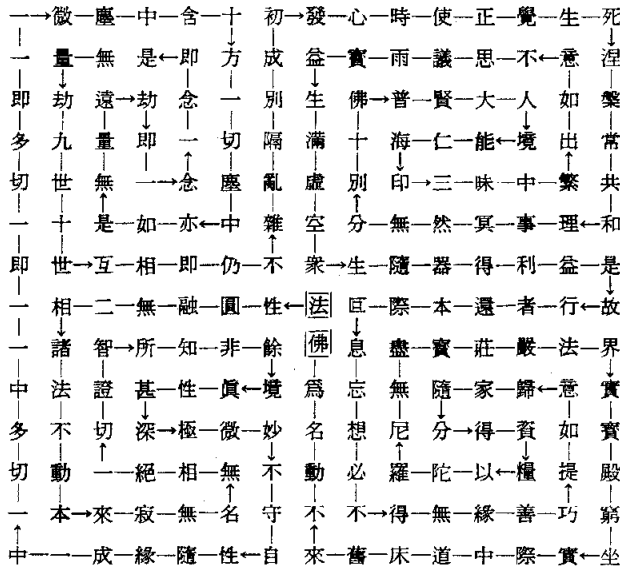
(64) 三國遺事 卷四, 「義湘傳敎」에 「圓成總章元年戊辰, 是年儼歸寂」이라 있고, 또 「宋高僧傳 卷四, 釋義相傳」에는 元曉와 同途하였다가 元曉는 깨달은마가 있어 途中에서 歸國한後 「湘乃隻影孤征 誓死無退 以總章二年 附商船 達登州岸」이라 있어, 兩書에 相違가 있다.

(65) 法界圖記義錄卷上之一(大正藏, 第四五)

意義와 偈文을 解釋한것이 本書의 內容이다. 本書 開卷辟頭에,

夫大聖의 善敎는 無方하여 應機隨病이 非一이며 迷者는 守迹하여 不知失體하고 勲而歸宗末日이니 故로 依理據敎하여 略制樂詩하노니 冀以執名之徒還歸無名眞源이로다.

라 한 것이 本書 著作의 理由이다. 이제 그 「法性偈」의 海印圖形을 移寫한다면 如下하다. (右文中에 勲而歸宗末日이라 함은 無量億那由他劫에 行六波羅密하여 修習種種菩提分法故로 云勲也요. 然而還於一乘之家는 無日이라 故云歸宗末日也라는 意味다.)



그 詩의 讀順에 對해서는 宜從中法으로 爲始하여 繁廻屈曲하여 乃至佛하여 爲終하되 隨印道讀하라 라고 하였다. 그리고 印偈를 解說하는데는 먼저 印의 總意를 釋하여 이와같이 印形으로 하는 理由는 釋迦如來의 敎綱인 三種世間 即 器世間과 衆生世間과 智正覺世間(……은 佛菩薩也) 換言하면 依報 正報 佛 菩薩의 聖境界等 一切諸法이 海印三昧로부터 繁出顯現하는것임을 表現하기 爲해서라고 하였다. 그 다음에는 印相을 別釋하여 있다. 即, 印文이 前進하는데 오직 一道만이 있는것은 如來의 一音을 表現하는 것이요, 또 繁廻屈曲이 많은것은 衆生의 機欲이 不同함을 表示하는 것으로서 이는 三乘敎에 該當하는 것이며, 오직 一道만이 있고 始와 終이 없음은 釋迦如來의 善巧가 無方하여 法界에 應稱하고 十世가 相應하여 圓融滿足한것을 顯示하는 것이니, 이는 即 圓敎(華嚴一乘)에 該當하는 것이다. 그리고, 印相이 四面四角으로 되어 있는 것은 四攝法과 四無量心을 表現하는 것으로서 이는 三乘에 依하여 一乘의 義를 表現하는 것이라고 하였다. 또 그 印文에 始와 終이 있는 理由에 對하여 即 法(始) 佛(終)로 되어 있는것은 修行方便에 約하여 因果가 不同한것을 表現한것이요, 始(法) 終(佛) 兩字가 當中에 安置되어 있는 것은 因果의 兩位는 法性家內의 眞實德用으로서 法性은 中道에 在하는 것임을 表現한것이라 한다. 法界圖를 海印三昧라고 하는

그 海印의 意義에 對하여 『印者는 約喩得名이니 何者오하면 是大海極深하고 明淨徹底하여 天帝共阿修羅로 鬪諍時에 一切兵衆과 一切兵具가 於中에 顯現하여 了了分明함이 如印文顯文字라 故名海印이니라. 能入三昧도 亦復如是하니 窮證法性하여 無有源底호미 以究竟清淨으로 湛然明白하여 三種世間이 於中顯現을 名曰海印이니라』라고 하여 있다. 그리고 印相이 五十四角을 이루어 있는 데 對한 說明은 없는바 眞秀記의 解라고 있는 說明에 依하면 五十四角은 人知識을 表하는 것으로 그것은 其實은 入法界品の 五十五知識中 그 初와 後의 二人이 文殊이므로 五十四의 數가 된다는 것이며, 初後를 合擧하고 中間의 五十三知識을 通取하여 一圓知가 되는것으로 文殊는 知 普賢은 理다. 法界의 諸法은 이 理와 智에 不過하는 것이니 二百一十字는 이 理와 智를 밝힌 것이라고 한다.

그 다음 三十句 全文의 文段은 三段으로 分하여지나니 그 科文은 大略 如下하다.

- 初十八句—自利行
 - 初四句現示證分—法性圓融無二相, 諸不動來寂, 無名無相絕一切, 證智所知非餘境.
 - 1. 指緣起體一眞性甚深極微妙, 不守自性隨緣成.
 - 2. 約陀羅尼理用—一中一切多中一, 一即一切多即一.
 - 3. 即顯攝法分齊—一微塵中含十方, 一切塵中亦如是.
 - 4. 約世時示攝法分齊—無量遠劫即一念, 一念即是無量劫九世十世互相即, 仍不雜亂隔別成.
 - 5. 約位以彰攝法分齊—初發心是便正覺, 生死涅槃常共和.
 - 6. 總論上意—理事冥然無分別, 十佛普賢大人境.
- 次四句—利他行
 - 能仁海印三昧中, 繁出如意不思議.
 - 兩寶益生滿虛空, 衆生隨器得利益.
- 次八句
 - 修行者方便
 - 是故行者還本際, 叵息妄想必不得.
 - 無緣善巧捉如意, 歸家隨分得寶糧.
 - 修行者得利益
 - 以陀羅尼無盡寶, 莊嚴法界實寶殿.
 - 窮坐實際中道床, 舊來不動名爲佛.

이 科文에 依하여 보면 「法性偈」의 文段은 簡單한 中에서도 理路 整然한바가 있다. 自利行 中의 證分이라 함은 果分이라고도 하는 것으로서 이는 法性的 天然的 狀態라는 意味다. 이는 吾人이 이 法性的 理를 證得하였을 때의 境地라는 意味다. 그 다음에 緣起分이라 함은 因分이라고도 하는 것으로 凡夫인 吾人의 境地에서 이 法界의 實相을 보는것으로서 法界의 法性은 그 特定된 自體가 없는것이므로 一切의 緣에 따라서 緣起하는 것인바(不守自性隨緣成) 그 緣起는 空間的으로 一切諸法이 互相即入하며 (一微塵中含十方, 一切塵中亦如是), 또 時間的으로 相即相入하여 (無量遠劫即一念, 一念即是無量劫) 互相無礙하여 無盡한 緣起를 한다는 것이다. 釋迦牟尼佛은 如斯한 法界緣起의 道理를 一音으로써 說하시니 衆生은 그 根機에 따라서 應分의 利益을 얻는다는 것이 即 利他行이다. 그러므로 衆生은, 그 本際에 돌아가서 忘想을 叵息하면 陀羅尼(總持之義) 無盡寶로써 法界의 實寶殿을 莊嚴하고 舊來로 不動하는 本佛을 찾아서 中道床에 앉는 利益을 얻으라는 것이 修行者의 方便과 得益分이다.

右와 같은 科文에 依하여 「華嚴—乘法界圖」가 表現하고자 하는 思想의 內容은 大略 알 수

있다. 그러나, 이제 그 要中之要를 또 다시 撮略해서 본다면 華嚴經 所說의 要旨는 別教一乘으로서 또 一乘의 要旨는 法界緣起의 法界緣起의 原理는 六相이요 이 原理에 依하여 緣起의 實態를 말하는 것이 卽 十玄說이며 이 要旨를 圖像化한 것이 卽 이 法界圖인 것이다.⁽⁶⁶⁾

그 다음에 義湘의 六相說을 본다면

問六相者는 爲顯何義오 答顯緣起無分理故니라. 以此六相義故로 當知雖一部經七處八會及品類不同이나 而唯在地品이니 所以者何오하면 是根本이라 攝法盡故로 地品中에도 雖十地不同이나 而唯在初地나 何以故오 不起一地라고 普攝一切諸地功德故니라. 一地中에도 雖多不同이나 而唯在一念이니 何以故오하면 三世九世가 卽一念故오 一切卽一故며 如一念히 多念드 亦如是하며 一卽一切오 一念卽多念等이 反前卽是니라. 以此理故로 陀羅尼法이 主伴相成하되 隨舉一法에 盡攝一切하나니라. 若約會說하면 會會中에 盡攝一切오 若約品說하면 品品에 盡攝一切하며 乃至若約六說하면 文文句句가 盡攝一切하나니 何以故오 若無此면 彼不成故니라.⁽⁶⁷⁾

한 것은 六相原理의 攝法無不盡의 事例를 舉論한 것으로 要之 緣起의 諸法은 六相의 原理에 根據하는 것임을 말하는 것이다. 華嚴教說의 一切經典上의 地位는 三乘教에 對한 一乘教에 있다. 그러므로 三乘劣에 對한 一乘勝이라 相融되지않는 것이 原則이다. 그러나, 六相의 原理上으로 본다면 그렇지 않다는 것이다. 卽,

「今且約印像하여 以明六相하여 示一乘三乘主伴圓成의 現法分齊하리라. 所謂六相者는 總相 別相 同相 異相 成相 壞相이니 總相者는 根本印이요 別相者는 餘屈曲이니 別은 依止印하여 滿彼印故니라. 同相者는 印故니 所謂曲別而同印故며 異相者는 增相故니 所謂第一第二等曲別安故니라. 成相者는 略說故니 所謂成印故오. 壞相者는 廣說故니 所謂繁廻屈曲이 各各本來不作故니라. 一切緣生法은 無不六相成也니라. 所謂總相者는 義當圓教오 別相者는 義當三乘法나 如總相別相成相壞相等은 不卽不離하고 不一不異하여 常在中道니라. 一乘三乘도 亦復如是하되 主伴相資하여 不卽不離하고 不一不異하여 雖利益衆生이나 而唯在中道하여 主伴相成하니 顯法如是니라.⁽⁶⁸⁾

라고 하여 一乘과 三乘은 서로 主가 되고 서로 伴이 되어 圓融無礙하는 것이라 하여 있다. 原理上으로 보아서는 勿論 이와같은 것이지만은 그러나 三乘教의 所說과 一乘教인 華嚴經의 所說은 嚴然한 區別이 있는 것이니 그 差異의 大目은 十玄說의 有無에 있다는 것이다. 卽,

問一乘三乘分齊別義는 因何得知오. 答 具依十門을 卽知也니라. 一은 同時具足相應門이요, 於中有十門하니 謂 人法理事教義解行因果니라. 此等十門이 相應하여 無有前後니라. 二는 因陀羅境界門이니라 此中에도 具前十門俱義니 從緣異耳요, 餘可準之니라. 三은 秘密隱顯俱成門이니 此亦具前十門俱義니 從緣異耳니라. 四는 微細相容安之門이니 此亦具前十門俱義니 從緣相異耳니라. 十世隔法異成門이니 此亦具前十門俱義니 從世異耳니라. 六은 諸藏純雜具德門이니 此亦具前十門俱義니 從事異耳니라. 七은 一多相容不同門이니 此亦具前十門俱義니 從理異耳니라. 八은 諸法相卽自在門이니 此亦具前十門俱義니 從用異耳요 亦可依性이니라. 九는 隨心廻轉善成門이니 此亦具前十門俱義니 從心異耳니라. 十은 託事顯法生解門이니 此亦具前十門이니 但義從智異耳요 餘可準之니라. 上十玄門이 並別異하니 若教義分齊與此相應者는 卽是一乘圓教及頓教攝이요 若諸教義分이 與此相應而不具足者는 卽是三乘漸教임을 如是知也니라. 如是十門具足圖者는 如華嚴經說이요 餘廣義者는 如經論疏抄· 孔目· 問答等分別也니라. 一乘法界圖의 合詩一印은 依華嚴經及十地며 表圓教宗要하노라.⁽⁶⁹⁾

(66) 法界圖記叢錄卷上之一(大正藏第四五)

(67) 華嚴一乘法界圖

(68) 同上 卷上之二

(69) 同上 卷下之二

라고 한 것이 그것이다. 이에 依하여 보아도 『法界圖』가 「華嚴經」 『所說이 事事無礙法界緣起의 相을 具說하는 十玄思想을 表現하는 것임을 알 수 있다. 그리고 此事는 다만 如斯한 客觀의 宇宙諸法의 哲理만을 表現함에 그치는것이 아니라 主觀體인 吾人自體의 實相도 그러하므로 이를 實現함으로써 舊來의 本佛을 體現하는 데 그 目的이 있는 것이다. 神琳의 說에 『一乘法界圖』의 法界의 法은 所證이요 今日我心은 이것이 能證이며, 一乘의 一은 一能修人이요 乘은 能修人의 行位를 말하는 것이며 그리고 法界法의 本位는 이 吾人의 五尺身이니 이 義를 보이하고자 하여 全法界一身의 像을 畫作한 故로 圖라 한다.』⁽⁷⁰⁾라고 하였으며, 또 法融大德의 說에는 『法은 이것이 我的 身心이요, 界는 此이 身心이 이 絶待를 統包하고 前後際를 斷한것, 卽 依法의 究竟邊際의 義며 圖는 像이니 像을 알지 못하는 者를 爲하여 像을 畫作하여 보이는 것이다. 이와같은 行者는 自의 身心이 이 法界佛임을 알지 못하는 故로 法界佛像을 畫作하여 指示한다.』⁽⁷¹⁾라고 하여 있는 等說과 같이 法界圖는 全法界로서의 吾人의 個體를 表現한 것이기도 하다.

4. 義湘의 門徒 : 그의 門徒가 十大德이 있었다는 것은 이미 上述한바이어나와 그 中에서도 國史上에 그 傳記를 가진 者는 智通·眞定·表訓의 三人이므로 그들에 對한 簡單한 考察을 하기로 하자.

智通은 元來 靈鷲山 朗智에 依하여 出家하였다가 그 後 義湘의 室에 들어가서 升堂觀典하게 되었다 하며,⁽⁷²⁾ 또 義湘이 그 門徒들을 거느리고 小伯山 錐洞에 들어가서 結草爲廬하고 그徒 三千을 모아놓고 約 90日間 華嚴大典을 講說하였다. 이때 門人 智通은 그 講說에 따라서 華嚴의 樞要를 撮하여 兩卷을 成하니 이를 名하여 「錐洞記」라 하였으며, 이것이 世上에 流布되었다고 한다.⁽⁷³⁾ 또 傳說에 依하면 「旨歸圓通鈔」에 云하되 『羅國僧 智通은 相和尚 十聖弟子의 一人으로서 大白山彌理窟穴에 居하면서 花嚴觀을 修할 때 一日은 忽然히 大猪가 穴門을 通過함을 보고 通은 常例에 依하여 木刻尊像을 禮하되 誠懇을 다하였던바 像이 通에게 曰, 穴門을 지나가던 猪가 너의 過去身이요 내가 卽 너의 當果의 佛이다 라고. 通은 이말을 듣고 곧 三世一際의 旨를 깨달았다. 後에 湘和尚에게 이말을 한즉 和尚은 그 成器할 것을 알고 드디어 法界圖印으로써 그에게 授與하였다』고 한다.⁽⁷⁴⁾ 이와같은 諸說을 綜合하여 보면 十德中에서도 가장 信望이 두터웠던 弟子인것 같다.

그다음에 眞定은 貧富寒한 片母를 버리고 太伯山 湘公門下에 出家하여 眞定의 名을 얻었다 한다.⁽⁷⁵⁾ 古記 所載에 이르되 『相和尚이 大伯山 大蘆房에 住할 때 眞定과 智通等을 爲하여 修行人으로서 十佛을 보고자하는 者는 먼저 眼目通을 얻으라고 說하였다. 眼目通이 무엇인가

(70) 華嚴一乘法界圖 卷上之一

(71) 同上.

(72) 三國遺事 卷五, 朗智乘雲

(73) 同上 同 眞定師孝善雙美

(74) 叢髓錄卷上之一

(75) 三國遺事 卷五, 眞定師孝善雙美

하는 것을 들었을 때, 和尚은 花嚴經으로써 眼目を 삼을지니 所謂 文文句句가 모두 이 十佛이니 이 외에 佛을 求한다면 生生劫劫에 마침내 보지 못할것이라 하고, 또 말하기를 所謂 無著佛安住間成正覺故者라 함은 今日 吾의 五尺之身을 名하여 世間이라 한다』고 하였다.⁽⁷⁶⁾

또 그 다음에 表訓은 景德王의 두터운 信仰을 받은 高僧으로서 表訓以後에는 新羅에 聖人이 不生하였다고 하였다.⁽⁷⁷⁾ 金剛山 表訓寺는 이 表訓의 創建이요, 또 「華嚴經文義要決問答」의 著가 있었다 한다.

傳說에 依하면 表訓 眞定等 十餘德이 相和尚으로부터 法界圖印을 배울때 들어 가라대, 「吾身을 不動하고 即是法身自體之義를 어떻게 得見하겠나잇가 라고.」이에 和尚은 窺 四句偈로써 答하기를,

諸緣根本我 一切法源心 語言大要宗 眞實善知識.

이라 하고, 汝等은 마땅히 善用心하라고 하였다. 이때 表訓은 實相觀·無住觀·性起觀·緣起觀 因緣觀等の 五觀釋을 作하였다. 初觀은 法源心과 大要宗이요 後四觀은 根本我다. 因하여 頌을 說하여, 曰『我是諸緣所成法 諸緣以我得成緣』이는 因緣觀이요, 「江緣成我我無體, 以我成緣緣無成」이는 緣起觀이며, 「諸法有無元來一 有無諸法本無二」이는 性起觀이요, 「有時非有還同無 無時非無 還同有」이는 無住觀이며, 『諸法本來不移動 能觀之心亦不起』이는 實相觀이다. 이 五觀偈를 作하여 和尚에게 바쳤던바 和尚은 이를 是認하였다 하며, 또 이 五觀으로써 三十句에 准하면 證分の 四句는 實相觀이요. 次十四句는 無住觀이며, 次四句는 性起觀과 緣起觀이요, 後諸四句는 緣起觀과 因緣觀이라 하였다고 있다.⁽⁷⁸⁾ 또 眞定이 理事具德門·事融現理門·修行增長門等の 三門釋을 作하였는바 表訓은 이 三門上에 또 不動建立의 一門을 加하여 四門釋으로 하였다. 이를 三十句에 準하면 證分の 四句는 不動建立門이요. 次十四句는 理事具德門 및 事融現理門이며, 後諸句는 修行增長門이라 하였다고 하여 있다.⁽⁷⁹⁾ 만약 「叢髓錄」四卷에 依해 본다면 傳記未詳의 多數 當時. 人師들의 短片的인 華嚴思想에 關한 學說이 紹介되어 있으나, 이것을 綜合하기가 困難하므로 이에는 그 考察을 省略하지 않을 수 없다.

5. 明島の 海印三昧觀: 그가 新羅時代 人物인것마는 그의 著書에 依하여 確實함을 알 수 있으나, 國史上으로나 僧傳上 에에도 그에 關聯되는 記事 한가지도 얻어 볼 수 없는 全然 傳記未詳의 人이다. 그의 著書라 하는 것은,

海印三昧論 一卷(依大方廣佛華嚴)이라 하는 것으로,⁽⁸⁰⁾ 이것은 義湘의 「華嚴一乘法界圖」와 內容으로 보나 量으로 보나 類似한 것이다. 그가 義湘보다는 若干 後代의 人物이라고 想像된다. 그러나, 그것은 亦是 想像에 不過한 것이요 何等 이렇다 할 適確한 證據는 없다. 그

(76) 叢髓錄卷下之二

(77) 三國遺事 卷二, 表訓大德

(78) 叢髓錄 卷上之一

(79) 同上

(80) 大正雜修藏經 第四五, 諸宗部二(七七三下~七七五中)

러던 어째서 義湘보다가 後代의 人物이라고 想像하느냐 하던 그 「海印三昧論」을 圖化한 것이 義湘의 「法界圖」와 類似하기 때문이다. 만약 義湘의 것보다 먼저였다고 하던 이른바 義湘門下 十刹의 華嚴宗師들의 아는 바가 있었을 것이다. 그런데 그들의 이에 關한 言及이 全然없는 것으로 보아 後代의 人物이라 하는 것이요, 또 兩書의 內容을 比較하여 볼 때 內容은 거의 같으나 그 偶의 內容이 整備되어 있는 點에서는 義湘의 것이 優秀하다. 그런데 本書가 後世까지 流布된 곳은 이 땅이 아닌 日本이었던 모양이다. 本論 卷尾 附記에 「永久元年(西紀1113) 8月 20日 書寫了. 筆生 助範 享保6年 3月 以城乾高山寺藏本對校」라고 있는 것으로 보아 日本에서는 널리 流布가, 되었었음을 알 수 있다. 그리고 初寫時인 永久3年은 高麗 第16代 睿宗 8年에 該當하는 것으로 이미 高麗時代에 此書가 日本에 流行되고 있었다. 此書가 스사로 그 根據하는 바를 밝혀 말하대,

如上 所說海印三昧는 出華嚴經 十地品中이요, 其印像者는 以義安也며 其頌文者는 總述一部經中要義하여 以爲頌耳니라,

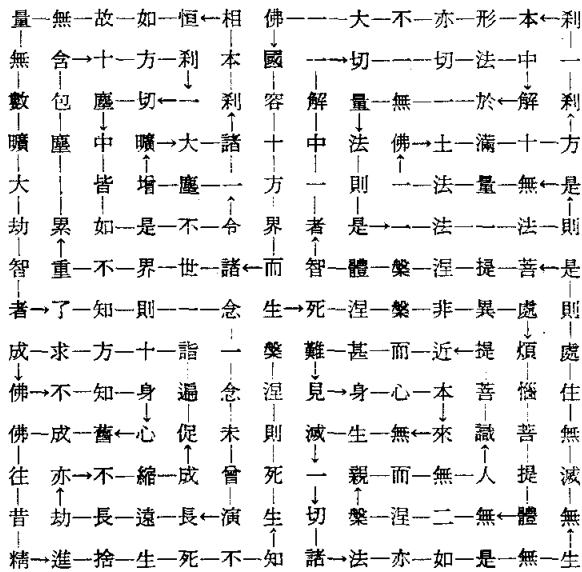
라고 하여 있음에 依하여 알 수 있다.

먼저 이것을 海印三昧라 稱하는 理由와 그 思想內容에 對한 說明을 본다면 그것은 다음과 같다.

有大三昧하니 名曰海印이요 速令行者로 至不退轉地하여 用小方便하여 獲大利益이요. 其印之內要義揭頌을 名陀羅尼니 總持一切契經要義하고 普令一切諸佛功德이니라. 然陀羅尼에 略有二種하니 一은 法이요 二는 義니라. 法中에 有三하니 謂體·智·用이니라 所言體者는 謂諸衆生根一心이니 是心은 本來自性이 淸淨하여 不增不減하고 不生不滅하며 曠大無邊함이 猶如虛空하여 總持一切世出世法하여 無不攝故니라. 所言智者는 謂如來地의 理·量二智로 無理不照하고 無事不達하며 總持一切無邊功德하여 無不攝故니라. 所言用者는 謂如來地의 應化二身이 普應法界하여 教化衆生하되 盡未來際토록 化用無竭하여 總持世出世間所有諸法을 無不攝故니라.

所言義者는 謂摩訶衍圓敎所顯廣大妙義. 總持十方三世諸佛秘密法藏하여 無不攝故니라. 如是二種陀羅尼門이 各攝無量塵沙法門하여 相容無礙하고 互相攝入하여 隨入一門에 無所不通이라 了達一切塵沙法門하고 入佛境界하여 得無所畏니 如經偈言하되, 一中解無量 無量中解一 展轉生非實 智者無所畏하여, 如是二種陀羅尼門과 乃至無量塵沙法門이 悉入海印三昧之內는 譬如天下所有諸水가 悉入大海無流不納이니 海印三昧도 亦復如是하여 悉納一切請契經水니라.

그 말하는바의 敎理內容은 勿論 華嚴思想이지마는 그 表現方式은 『摩訶衍者는 總說有二種하니 云何爲二오 一者는 法, 二者는 義니 所言法者는 謂衆生心이요 是心은 則攝一切世間出世間法云』이라한 「起信論」과 同工異曲의 筆法이다. 이제 그 海印三昧라는 것을 圖示하면 如左한것으로 『如其欲讀從印中角生字爲始하여 隨印文周廻하여 乃至涅槃爲終이니라』라고 있는 바와 같이 中央의 「生」字로 부터 始作하여 「涅槃」에 이르러 마친다.



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

本論에는 右頌에 對한 科文이 表示되어있지 않으나 만약 義湘의 「法界圖」의 例에 依하여 分科하여 본다면 左記와 같지 않을가.

初十句——現示證分——自生死涅槃非異處

至一切法中解於一

次十四句——現示緣起分

1. 陀羅尼理——無量法則是一法——一法則是無量法。
2. 顯攝法分齋——自一佛土滿十方刹
至諸刹本相恒如故。
3. 約世攝法分齋——自無量無數曠大劫
至長劫亦不縮成促。

次四句——哀歎迷惑衆生——末後四句

그다음 上圖의 構造에 對한 說을 본다면 印道에 始와 終이 表示되어 있지 않은 理由는 一道가 三世際를 離한 것임을 나타내고자 한것이요. 印道에 盤曲이 있는 所以는 一道가 隨緣하여 機에 稱함을 나타내고자 하는 것, 卽 三乘行에 應하여 差別이 있음을 나타내는 것이다. 그

리고 어째서 五十六角이 一印을 共成하느냐하면, 地前의 四十心位와 및 十地와 等覺과 妙覺等 이와같은 五十二位의 人들이 모두 一道에 依하여 四攝法을 닦아 衆生을 濟度함을 나타내 고자 하는 것으로서, 五十二角은 그 五十二種人을 또 四角은 四攝法을 各各 表示하는 것이다. 全印이 縱橫이 다 같이 十四字式인 所以는 菩薩行이 비록 無量種이 있다 할지라도 그것은 十波羅密과 四攝行을 不離하는 까닭으로 十方無邊 一切世界 諸菩薩 등이 모두 이 行을 根本으로 하는 까닭이다. 印面上 始와 終이 없는 것 같으나 其實 그 始終이 있는 所以는 怯弱 菩薩을 慰安하기 爲함이니, 卽 佛道가 아무리 멀다 할지라도 修行하기를 不絶히 하면 마침내는 成佛할 것이니 退行하지 않게 하기 때문이다. 頌首와 頌末이 印의 中央에 俱處하는 理由는 初心者 所習의 正觀이 如來의 正觀智에 不異함을 나타내 고자 하는데 있는 것이다. 어째서 縱橫 四圍로 循讀하되 다 句가 이루어지지 않는 理由는 甚深한 陀羅尼의 義는 斷見·常見 및 邊見 人들의 能知할 바가 아닌 것을 나타내 고자 하는 것이다. 그리고 中央으로부터 句를 얻게 되는 所以는 甚深한 陀羅尼의 義는 中道正觀이 이에 能知하는 것임을 나타내는 것이며, 印外에 다시는 頌이 없는 所以는 佛敎가 비록 塵沙를 넘으나 一道를 不離하는 것으로서 一道以外에 다시는 法이 없음을 나타내는 것이다. 그리고 頌中의 義를 解釋하지 않은 理由는 行者로 하여금 少文中에서 解義함이 많게 하고자 하는 까닭이라는 것이다. 以上이 「海印三昧論」 構造에 對한 大體의 解說이다.

6. 見登之: 그가 新羅時代 元曉 義湘以後의 人物이라는 것은 確實하나, 그러나 어느年代 어떠한 人物이었다는 것은 前述한 明龜와 마찬가지로 亦是 全然 그 傳記가 不明하다. 그런데, 前者와 다른 點은 前者는 그의 著書上에 單純히 自說만을 陳述하여 있으므로, 그 學統的인 關係를 더듬어볼 아무런 根據가 없었으나 이제 이 見登之는 이 點이 若干 다르다. 이에게도 著書의 一種이 있어 그가 華嚴學者이 었다는 것도 알 수 있는바 그것은 卽

華嚴一乘成佛妙義 一卷 靑丘沙門 見登之集.

이라는 것이다.⁽⁸¹⁾ 此書가 流布된 것도 이 땅이 아닌 亦是 日本으로서 此書의 末尾 附書에 『于時 應長元年九月二十八日 於東大寺戒壇院 以尊勝院之御本 加反點了. 但文字散散極不審多 有後覽者 可有交定候也. 小比丘實圓』이라 있다. 應長元年是 西紀1311年으로서 高麗 第26代 忠宣王 3년에 該當하니 此書도 벌써 高麗時代에 이미 日本에서 流布되고 있었음을 알 수 있다. 이때의 日本人들이 新羅人의 著書로 보았으니 本書가 新羅時代 著述임이 틀림 없다. 뿐만 아니라 本書의 引用文으로 「靑丘記」「元曉和」「尙劫義」「起信論疏」 등의 書名이 보이고 있다. 이에 따라 見登之의 學統과 그의 年代도 大略 推定할 수 있는 바 첫째 그의 出世年代가 元曉, 義湘의 以後인 것은 確實하나, 그러나 그렇다고 해서 그의 學統이 元曉나 義湘을 繼承한 것이라고는 보이지 않는다. 왜냐하면 新羅 華嚴宗의 正統인 義湘이나 그 門下들의 學說에 對해서는 一言도 言及된 곳이 보이지 않는다. 그리고 元曉 劫義의 說을 引用한

(81) 大正新修藏經 卷四五, 諸宗部二 (七七五—七九二下)

것이 單一回 「起信論疏」의 說은 數三次 引證하여 있다. 그런데, 이에 比하여 中國華嚴學者들의 學說은 이를 累引하는 程度가 아니라, 그 學說들을 權輿로 삼고 있다. 卽, 「儼和尚云」「終南(儼師)問答云」이라든가 「蔚師意云」「香象(法藏)問答云」「五十要問答」「五教章」「本疏」等等의 說을 頻繁히 引證하고 있다. 그중에 本疏라는것은 元曉의 「華嚴疏」도 있었으니 或은 그것이 아닐가 하는 疑心도 있으나, 그러나 疏의 文이 가장 많이 引用되는바 疏의 卷數 十八까지 나타나는 것으로 보아 그것은 法藏의 探玄記(二十卷本)인 것이 틀림 없을 것이다. 以上을 要約해서 본다면 見登之는 新羅時代 元曉·義湘以後의 人이로되 義湘의 系統이 아닌 中國華嚴宗系의 學者이었던것 같다.

그 다음에 本書의 內容을 살펴 본다면 歸敬序 九句가 있는 다음에

夫以法性是 茫茫無岸하고 佛海一眇眇無盡하며 斯則闡提成佛의 極說과 非情皆成의 盛談은 極位大聖도 難窮이요 通慧賢者도 叵度어늘 何況末代凡愚. 豈稱大師妙意리오 故로 今私識探處處文하여 開成佛旨하매 略作五門하니 一者出成佛種이요 二者辨定得人이요 三者顯教差別이요 四者疾得成佛種類門이요 五者問答分別門이니라.

라고 하여 이 五門의 順序에 따라 이에 關한 前賢들의 學說을 一一히 引文 論證하여가는 方法을 取하여 있으며, 이에 本書를 「集」이라 名하는 意味가 있는 것이다. 華嚴 一乘家의 根本趣旨로서 본다면 一切衆生이 悉皆成佛한다는것은 當然之事로서 此旨를 이에서 再論할 必要조차 其實은 없는 問題이다. 그러나, 著者는 모든 章疏에 나타나 있는 이 問題를 集略해 본 모양이다. 이제 그 一乘成佛義의 一端의 例를 들어 본다면 第一出成佛種의 文段을 約位 約行 約理의 三段에 分하여 論하고 있는바 그 約理成佛說에

一切衆生은 皆眞爲體니 隨其體性하여 論差別相이나 其相은 皆盡一味平等이니 故로 先總佛이니라. 問 佛者는 是覺者어늘 衆生迷位에 何以一味眞爲體故로 皆總是佛이리오. 答 以一眞理爲體라 衆生彼上相亦都無差別이니라. 是故로 一切衆生은 覺者요 佛身所現이 彼所現衆生은 同能現佛身故요, 故로 衆生은 無不成佛이니라. 問 此一乘成佛은 唯約理說이나 若通事說하면(如何오), 答 通理事說이니 意佛所依理를 名爲理也요 能依智等諸切德은 皆名事니 此理事合을 名爲佛身이요. 此佛身所顯故로 能同所而具足理事니라. 問 若爾一切衆生은 發心修行成하니라. 答 發心 修行成을 且約釋迦佛하면 釋迦初發心에 攝一切衆生하여 皆發心竟이요 攝菩提樹下成佛門하여 皆成佛竟이요 乃至涅槃도 亦復如是하고 如一佛爾攝十方三世諸佛門도 亦然이니라. 故로 先成竟하고 後後新新亦成하며 此如能現佛하여 所現衆生도 無關一義니 故로 諸位亦具足也니라. ……是故衆生은 無不成佛이니라. 若圓教即一切衆生은 並悉蒼來로 發心亦竟하고 修行亦竟하며 成佛亦竟하여 更無新成하고 具足理事니라.⁽⁸²⁾

라고 하여 있다. 卽, 法界緣起의 原理에 依하여 보면 釋迦一佛이 成佛하였다는 것이 卽 一切衆生도 同時에 成佛한것으로 되는 셈이다.

問 宗意 一切衆生 皆是佛時에 佛與衆生으로 有何差別고. 答 同一緣起故로 佛時全佛이요 無別衆生이여 衆生時全唯衆生이요 亦無別佛이라. 若非全佛이요 非全衆生이던 緣起不成이니 故로 無衆生이요 亦無佛이라 一切法은 是一如所成緣起法故로 互全攝하여 方立衆生門하면 故全衆生이요 佛門故로 皆佛이니 故로 非無能化佛所化衆生이니라.⁽⁸³⁾

(82) 華嚴一乘成佛妙義 (大正新修藏經藏經, 七七八上)

(83) 大正新修藏經 第三問答分別門 (同上 七九一上)

라고 한 것이 그 理論이다. 그런데, 如斯한 理佛性의 理論은 華嚴家뿐만이 아니라 天台·涅槃等 其他의 一乘家도 모두 同一하다. 要는 行佛性說에 現實的矛盾的 解決點이 있는바 本論에서는 그 行成論段도 亦是 法界緣起의 原理에 立脚한 一行即一切行 一切行即一行 重重無盡 不依彼位地漸次라는 式으로 論하고 있다.

7. 審祥大德: 그는 新羅人으로서 入唐하여 賢首法藏에게 華嚴을 修學하고 日本 天平年中(西紀729)에 日本에 가서 大安寺에 있었다. 그는 日本僧 良辨이 「華嚴經」의 講說을 三請하였으나 일어나지 않았다. 드디어 勅請에 依해서 天平十二年(西紀740) 十月에 寧樂金鍾道場(現 東大寺 法華堂)에서 慈訓 鏡忍 圓證等を 覆師로하고 都下 諸師碩德 十六員과 畿內學賓을 聽衆으로 하고서, 비로서 「大華嚴經」을 講說하니 때에 空中에 紫雲이 나타나서 春日山을 뒤덮었다 한다. 그는 이때 賢首의 「探玄記」에 依하여 六十卷經을 解說하였던 것으로 天皇은 歡感이 있어 이에 綵帛 一千餘匹을 下賜하였다. 하며, 이 講會는 三年으로써 마쳤다 한다. 또 그의 著書로 左記의 것이 있었다하나⁽⁸⁴⁾ 現在는 不傳한다.

1. 高僧傳略集 二卷
2. 梁攝論疏抄 四卷
3. 花嚴經疏 十二卷

자. 小 結

前述한 諸節에서 新羅時代 佛敎學界에서 流布되었던 諸種의 佛敎理論學派의 思想概要와 新羅學僧들의 그 專門에 對한 學解를 材料가 있는 限 이를 大體로 考察해 마쳤다. 그런데, 以上 考察의 標準은 大體로 佛敎의 三藏中 어느 一藏을 中心으로 成立되었던, 所謂 中國의 宗派佛敎를 主로 함에 두었던 것이다. 如斯한 方式으로써 新羅人들이 남겨 놓은 諸種文獻을 整理해 마치고보니 그래도 그 中에 包括되지 못한 여러가지의 文獻이 아직 조금 남아있다. 實踐佛敎에 關한 文獻은 勿論 次篇에서 考察하게 되지마는 理論佛敎에 關한 것이 남아있으니 그것은 曰般若요, 曰起信이며, 曰因明等이다. 新羅統一以前 三國時代 이民族 이 產出한 文獻이라고는 特히 思想的인 것으로는 殆無한 實情이요. 또 新羅統一以後라 할지라도 佛敎文獻以外에는 아무것도 文化的餘財로 들것이 없는 우리의 實態로서는 設使 一紙一篇의 思想的 文獻이라도 千萬金으로도 바꿀수 없는 大端히 貴重한 文化財다. 그런데, 여러가지의 文獻에 依하던 以上에서 整理된 文獻以外에도 相當數의 著書가 있었다 하고, 또 現存하는 것도 相當히 있다. 그럼에도 不拘하고 이것들을 어떠한 學派名下에서 整理하지 못하는 理由는 이것이 印度 中國 我邦等 諸佛敎國에서 일찌기 佛敎의 一學派로 成立된 일이 없었을 뿐 아니라 以上 考察한 諸學派에 直接 或은 間接으로 關係가 있었던 文獻들이었기 때문이다. 그러나 이제 此篇의 考察을 마침에 다달아 이러한 文獻에 對한 言及이 全然 없을 수가 없어 이에 總括的으로 若干 言及하여 두고자 하는바이다.

(84) 橘川正著「綜合日本佛敎史」111頁

1. 般若經의 研究: 般若經은 上述에서도 이미 言及된바와 같이 具體的으로는 「般若波羅密多」로 「智慧度彼岸」의 經이라 翻譯되며, 이에 屬하는 經은 그 數가 極히 많다. 最大의 經으로서 「大般若波羅密多經」 六百卷이 있고, 또 最小의 經으로서는 般若波羅密多心經 字數로 겨우 二百六十二字의 經도 있어 一切 諸經中에서도 가장 多種의 經이 있으나, 그것은 要컨대 六百部般若의 諸部分譯에 不過한것이다. 그리고 이 經의 中心敎理는 空에 있다. 即, 我空(主觀的)·法空(客觀)·一切皆空·空亦復空 이와같이 모든것을 空해버린 곳에 眞理가 있는 것으로 이 것이 眞空妙有다. 이러한 思想을 內包한 것이 般若思想이다. 이 經은 學派佛敎로서는 三論學派의 所依經典일뿐 아니라 大乘佛敎의 基本的인 思想이다. 그러나, 이 般若部에 屬하는 여러 部分的인 諸經은 三論學派와는 別途로 印度·中國 我邦을 通하여 流布되어오고 있다. 이제 新羅時代 流布相을 본다면 如下하다.

(가) 元曉의 이에 對한 注疏로 알려져 있는 것은,

1. 金剛般若波羅密多經疏 三卷
2. 般若波羅密多心經疏 一卷
3. 大慧度經宗要 一卷

1·2는 不傳하고 3은 現存하는 것으로 「大般若波羅密多經」의 宗要를 簡單히 밝히는 것인 바 一. 初述大意, 二. 次顯經宗, 三. 釋題名, 四. 明緣起, 五. 者, 判敎, 六. 者, 消文等 六段에 分하여 論하는 바, 第五判敎說로써 끝이 마쳐있다.⁽⁸⁵⁾

(나) 懷輿의 般若經에 關한 著書로서는 下記의 一種이 있었다 하나 現傳하지 않는다.

金剛般若經料簡

(다) 圓測의 著書는 如下하다.

1. 金剛般若經疏
2. 仁王經疏 六卷
3. 般若波羅密多心經贊 一卷

1은 現存하지 않고, 2·3은 現傳中이다.⁽⁸⁶⁾ 2는 上述에서도 論及된바의 「仁王護國經」으로서 本疏는 一. 經意及題目, 二. 所詮宗能詮敎體, 三. 敎所依 所爲有情, 四. 翻譯時代, 依文正釋等 四段에 分하여 論해있다. 그리고 3도 一. 敎起因緣 二. 辨經宗體, 三. 訓釋題目, 四. 判文解釋等 四段으로 分하여 論明하고 있다.

(라) 道證의 著로 左記의 著가 있었다하나 不傳한다.

般若理趣經疏

(마) 太賢은 누구보다도 이에 對한 著書가 많았던 모양이나, 一種도 現傳하지 않으니 哀惜한 일이다.

(85) 大正新修大藏經第三三, 經疏部一 (六八中~七四上).

(86) 同上 同上(一은 三五九上~四二七下, 二는 五四二下~五五二上)

仁王經古述記

金剛般若經古述記

同新譯經古述記

般若理趣經注 二卷

般若心經古述記

2. 金剛三昧經과 大乘起信論의 研究

(가) 元曉: 特히 「金剛三昧經」에 關해서 論述하자면 元曉의 爲人을 論하지 않을수 없고, 또 元曉의 爲人을 論하자하니 自然 그의 傳記에 對하여 若干 言及하지 않을 수 없다. 그는 眞平王 39年(西紀619)에 押梁郡南佛地村에 生하니 俗姓은 薛氏요 少時의 名은 誓童이었다. 「諸師製作目錄」에는 元曉를 新羅 興輪寺 法藏門人이라 하였고, 「大覺國師文集」에는 高句麗로부터 百濟에 亡命하여온 普德和尚을 師事하여 「涅槃經」을 修學하였다 하며, 一然은 「學不從師」라⁽⁸⁷⁾ 하였고, 宋 贊寧은 『草髮之年에 惠然入法하여 陋師稟業』이라⁽⁸⁸⁾ 하였을 뿐이다. 그는 일찌기 義湘으로 더불어 入唐遊學을 꾀한 적도 있었으나 中途에서 自罷하고 말았다. 卽

與元曉法師로 同志西遊하여 行至本國海門唐州界하여 計求巨艦하여 將越滄波라가 倏於中途에 遭其苦雨하여 遂依道旁土窟隱身하여 所以遊飄濕焉이러니 迨乎明旦하여 相視하니 乃古墳骸骨旁也러라. 天猶飄霖하고 地且泥塗라 尺寸을 難前이요 逗留不進이라 又寄挺壁之中이러니 夜之未央에 俄有鬼物하여 爲 怪어닐 曉公歎曰 前之寓宿에 謂土窟而且安이러니 此夜留宵에 託鬼鄉而多祟이로다 則知心生故로 種種法生이요 心滅故로 窟墳不二를 又三界唯心이요 萬法唯識이라 心外無法이어닐 胡用別求리오 我不入唐하리라하고 却携囊返國하다.⁽⁸⁹⁾

라고 있는 것이 그것이다. 그러나. 또 그의 自傳에 依하면⁽⁹⁰⁾ 일찌기 湘法師와 더불어 玄奘三藏과 慈恩의 門을 思慕라가 厥緣이 旣差하여 中國遊學의 뜻을 쉬고 얼마 안가서 發言이 狂悖하고 示跡이 乖疎하여 居士와 같이 酒肆倡家에도 들어가고, 誌公과도 같이 金刀鐵錫을 가지고 或은 疏를 지어서 雜華經을 講하기도하고, 或은 琴을 어루만져 祠宇에 즐기기도 하며 或은 閭閻에 寓宿하기도 하고, 或은 山水에서 坐禪도하는等 任意隨機해서 一定한 生活이 없었다. 때에 國王이 百座仁王經大會를 設하고 두루 碩德을 求하더니 元曉의 故鄉에서는 曉의 名望이 높았으므로 그를 擧進하였으나, 其他의 僧侶들이 그의 爲人을 憎惡하여 王에게 譖言하여 그를 받지 못하게 하였다. 그 後 不幾에 王后가 嬰麗腫에 걸려 藥石이 都無効라 山川靈祠에 祈禱까지 하여도 靈驗이 없었다. 어떤 巫覡의 進言에 他國에 求藥함이 可하다 하므로 王은 使者를 唐에 보냈다. 使者가 배를타고 唐을 向하는 船中에 溟漲中으로부터 一翁이 波濤를 타고 배에 올르는것을 發見하였다. 그 翁은 使者를 海中龍宮人龍王前에 引導하였다. 龍王曰, 汝國王后는 青帝의 第三女다. 나의 宮中에 「金剛三昧經」이 있으니 이는 本始二覺이 圓通하고 菩薩行을 보이는것이니 이제 夫人의 病을 仗託해서 增上緣이되게 하기 爲하여 이經을 부치

(87) 三國遺事 卷四, 「元曉不羈」

(88) 宋高僧傳 卷四, 釋元曉傳

(89) 同上 卷四, 釋義湘傳

(90) 同上 釋元曉傳

는바이니 汝國에 流布하게 하라』하고 흐트러진 三十枚紙를 使者에게 授與하였다. 그러면서 王의 하는 말이 『大安聖者로 하여금 이 散經을 正綴케 하고, 또 元曉法師을 講하여 疏를 지어 講釋케 하면 夫人의 病이 即差할것은 無疑한 일로써 假使靈山の 阿伽陀藥도 이에 지녔이 없으리라』고 하였다. 이리하여 歸國한 使者는 이 事緣을 王에게 報告하니 王은 먼저 大安을 찾으니 그는 不測之人이라 形服이 特異하고 市中에 常在하여 銅鉢을 치면서 恒常 大安 大安하고 唱하였는지라 그를 大安이라 號하게 되었다는 것이다. 王이 大安에게 綴經을 命하니 安曰, 나는 王宮에 들기를 願치 않으니 經을 持來하라』하여 八品으로 安排하여 佛意에 들리지 않았다. 安曰, 『速히 元曉에게 주어 講하게 하고 餘人은 不可라』하였다. 元曉가 이 經을 받은 것은 本地인 湘州이 있는바 使者에게 말하되 『此經은 本始二覺으로 爲宗』이라 하며 『나를 爲해 角乘을 갖추고 案几를 兩角之間에 두어 筆硯을 갖추라』 然後 王宮을 向해가는 이 牛車上에서 疏를 지어 五卷을 이루었다. 王은 黃龍寺에서 이 經을 講하게 하였던바 때에 어떤 薄徒가 이 新著의 疏를 竊取해 버렸다. 이 일을 王에게 告하니 王은 三日을 延期하였는지라 曉는 거듭 三卷의 疏를 著作하여 略疏라 하였다. 法堂에는 王臣道俗이 雲集하였다. 曉는 이에 宣吐에 有儀하고 解紛이 可則이 있는지라 稱揚彈指的 聲이 虛空에 沸騰하였다. 이에 이른 元曉大師는 비로소 唱言曰, 『昔日採百椽時에는 雖不預會나 今朝橫一棟處에는 唯我獨能이로다』하니 時會의 諸名德들은 고개를 굽혀 慚色이 있게하여 伏膺懺悔하게 하였다 한다. 그 後 略疏는 中國에 流入되어 翻經三藏이 이를 고쳐서 論으로 하였으니 이것이 이른바 元曉의 「金剛三昧經論」 三卷이라는 것으로서 일찍부터 入藏되어 있다.⁽⁹¹⁾ 以上은 宋代 贊寧의 所傳에 依한 것인바, 그다음 一然의 所傳에 依해서 若干 더 補充하기로 한다면 元曉가 일제기 어느 날 거리를 다니면서 외치기를 『誰許沒柯斧아 我斫支天柱하리라』라고 하였다 한다. 그러나, 아무도 解得하는 사람이 없었다. 때에 太宗이 이 말을 듣고 『此師가 貴婦를 얻어서 賢子를 낳겠다는 말이다. 나라에 大賢이 있으면 利益이 이에 더 큼이 어디 있으리요』하고 瑤石宮 寡公主에게 引導하여 드디어 薛聰을 얻게 하였다. 그 後로는 俗服을 바꾸어 입고 號를 小姓居士라 하였다.

또 偶然히 優人이 大瓠를 舞弄하는것을 보고 그 形狀이 奇瑰한지라 그 形을 본떠서 道具를 만들어 華嚴經의 一切無碍人 一道出生死의 義로써 이것을 命名하여 無碍라하고 이어서 노래를 지으니 世上에 流行되었다. 曉는 恒常 이것을 가지고 千村萬落에 돌아다니면서 且歌且舞하여 咏唱하게 하여 感化를 시키니 桑樞爰孺(貧人之家) 膺擲之輩(無智人)도 다 佛陀의 號를 알아서 모두 南無라 唱할줄 아니 元曉의 感化力이 이와같이 컸다고 한다. 그리고 이것은 조금 神秘스러운 일이지마는 贊寧은 또 示跡이 無恒하고 化人이 不定하며 或擲盤而救衆하고 或噴水而撲焚하며 或數處에 現形하고 或六方에 先滅하였다고 하였으니 이것도 全然 無根之說은 아닌것 같다. 以上과 같은 元曉의 傳記中에서 그가 眞俗一如의 大乘菩薩思想을 그대로 實踐하였다는것을 直感할 수 있다. 만약 小乘佛敎의 見地에서 본다면 僧侶가 一段 有妻生

(91) 大正新修藏經第三四卷, 經疏部二

子하면 그것은 벌써 僧侶가 아니다. 또 그러한 破戒僧으로서 끝까지 傳道教化生活로 一生을 마쳤다는 例도 三國 僧傳上 아직 보지 못하는 일이다. 取妻後 自身도 小姓居士라 하였고, 國史에도 元曉居士라고⁽⁹²⁾ 記錄되어 있다. 그리고, 그 當時 佛教界에서도 몹시 僧惡를 받았던 것이다. 그러나 三國佛教界에서는 아무 한 사람도 그를 居士라 부른 例는 없다. 圓光이나 慈藏, 義湘 등은 僧侶의 本色을 지켜가면서 政治的 諮問에도 應하고 國民教化에 從事하였지마는 元曉는 在家 出家의 線을 斷絶하고 그야말로 不羈無碍菩薩의 萬行을 하였다

그다음에 學問的 見地에서 보아도 元曉大師는 어느 一學派에 치우친 一宗學者가 決코 아니었다. 上述에서 我邦 從來의 思想으로서의 大師를 華嚴宗인 것처럼 崇仰하는 것이 잘못이라는 것을 論證하였지마는 그의 著書上으로 보아서 그가 通佛敎의 大思想家라는 것을 넉넉히 斟酌할 수 있다. 印度의 龍樹는 八宗의 祖요, 世親은 千部의 大論師며 中國의 慈恩基大師는 百部의 疏主라고 한다. 新羅의 元曉는 百部의 疏主는 못되어도 그 著書目으로 볼때 적어도, 新羅의 華嚴·涅槃·法華·念佛·戒律·唯識·攝論·三論·成實·毘曇 等 十宗의 宗祖는 된다. 新羅佛敎의 二大作家가 있으니 그것은 元曉와 太賢이다. 太賢은 그의 著書目이 表示하는 바의 古迹記와 같이 先人들의 解釋을 採集하여 놓은 것이 그 特色이지만은 元曉의 모든 著書는 創見의 인 것이 그 特徵이다. 그는 實로 學等龍樹하고 行比佛圖證한 我邦佛敎史上 그 類例가 없는 高僧이었다. 이제 本項에 關한 著書目を 본다면 如下하다.

1. 金剛三昧經記
2. 同經私記
3. 金剛三昧經論 三卷
4. 大乘起信論疏 二卷
5. 同論別記 二卷
6. 同論宗要
7. 同論料簡

右記 諸書目中 3·4·5 만이 現存한다. 4는 中國 我邦을 통해서 古來로, 「起信論」 三大疏라 일컫는 中の 하나이다. 三大疏라 하면 中國 隋代 慧遠의 疏와 元曉의 疏 그리고 法藏의 義記 等인바, 法藏의 義記는 元曉의 疏를 많이 參考하여 著作된 것으로 알려져 있다. 法藏의 이事實을 證明하는 것으로는 그의 弟子 清涼澄觀이 受學時에 『又於淮南法藏 受海東起信疏義』라⁽⁹³⁾ 한 것에 依해서도 알 수 있다. 即, 中國佛敎學界에서도 海東疏로 널리 알려져 높이 評價되었던 것이다.

먼저 그의 「金剛三昧經論」을 본다면 一述大意 二辨經宗 三釋題目 四消文義等 四段으로 分하여 論해 있다. 大意段에 依하여 그의 本經觀을 엿볼 수 있는바라고 한 것이 그것이다.

夫一心之源은 離有無而獨淨하고 三空之海는 融眞俗而湛然이로다. 湛然은 融二而不一이요 獨淨은 離

(92) 三國史記 四十六卷, 列傳第六, 薛聰傳

(93) 宋高僧傳 卷五, 釋澄觀傳

邊而非中이로다. 非中而離邊故로 不有之法은 不卽住無하고 不無之相은 不卽住有니라. 不一而融二니, 故로 非眞之事, 未始爲俗이요 非俗之事理도 未始爲眞也니라. 融二而不一이니, 故로 眞俗之性은 無所不立이요 染淨之相도 莫不備焉이로다. 離邊而非中이니 故로 有無之法을 無所不作이요 是非之義, 莫不周焉이로다. 爾乃無破而無不破요 無立而無不立이니 可謂無理之至理요 不然之大然矣니 是謂斯經之大意也니라.

그리고 이 經은 無所不破인故로 「金剛三昧」라 名하고 無所不立故로 「攝大乘經」이라 名하며 一切의 義宗이 이 두가지를 벗어남이 없으므로 「無量義宗」이라 名하기도 한다고 하였다.

그다음에 「大乘起信論疏」에 依하여 그의 本論觀을 본다면 疏는 初標宗體 次釋題名 第三依文顯義等 三段으로 構成되이 있다. 그 宗體段에

夫大乘之爲體也는, 蕭焉空寂하고 湛爾沖玄하며 玄之又玄나 豈出萬像之表며 寂之又寂나 猶在百家之談이로다. 非像表也라 五眼이 不能見其顯요 在言裏也나 四辯이 不能談其狀이로다. 欲言大矣나 入無內而莫遣요 欲言微矣나 苞無外而有餘로다. 引之於有에 一如用之而空이요 獲之於無에 萬物이 乘之而生하니 不知何以言之라 強號之謂大乘이로다. ……馬鳴菩薩이 無緣大悲로 ……贊述如來深經奧義하여 欲使爲學者暫開一軸하여 遍探三藏之旨하고 爲道者 永興萬增하여 遂還一心之原이로다. 所述雖廣이나 可略而言이면 開二門於一心하여 總括摩羅百八之廣誥하여 示性淨於相染이로다. 普綜陰闡十五之幽致하고 至如鷄林一味之宗과 鷲山無二之趣와 金鼓同性三身之極果와 華嚴嬰珞四階之深因과 大品大集曠蕩之至道와 日藏月藏微密之玄門과 凡此等輩中衆典之肝心을 一以貫之者는 其唯此論乎라, 故로 下文言하되 爲欲總攝如來廣大深法無邊義故로 應說此論이니라고. 此論之意 既其如是하니 開則無量無邊之義로 爲宗이요 合則二門一心之法으로 爲要니 二門之內에 容萬義而不亂하고 無邊之義 同一心而混融이로다. 是 以로 開會自在하고 立破無礙하며 開而不繁하고 合而不狹하며 立而無得하고 破而無失하니 是爲馬鳴之妙術이요 起信之 宗體也로다.

라고 한것이 元曉의 起信論 大意說이다.

以上 「三昧論과起信論」에 對한 元曉의 意見을 綜合해서 본다면 그는 이 兩論의 思想이 거의 同一하다고 본것임을 알 수 있다. 卽, 「三昧論」의 思想內容에 無所不立故로 「攝大乘經」이라 一切義를 갖추어 있다는 意味에서 「無量義宗」이라 名한다는것이나, 또 「起信論」은 大乘衆典之肝心을 一以貫之한것이라, 본 點이 同一하기 때문이다. 또 「三昧經」과 「起信論」과의 思想的類似點으로 不其他經論의 教理가 있으니 그것은 識說이요 本覺 始覺說이다. 卽 兩典籍 에는 다같이 八識을 說하여있고 經에서 庵摩羅識을 說함에 對하여 論에서는 阿黎耶識의 眞如門이 있음을 論하여同調의이며, 이러한 庵摩羅識이나 眞如門에 立脚하므로 거기는 自然으로 一切衆生의 本覺性을 認定하지 않을 수 없는 것이다. 먼저 「論」의 本 始覺을 본다면,

所言覺者는 謂心體는 離念이니라. 離念相者는 等虛空界하여 無所不徧이요 法界一相이니 卽是 如來平等法身이요 依此法身하여 說名本覺하나니라. 何以故오하면 本覺義者는 對始覺義하여 說하나니 以始覺者 卽同本覺이니라. 始覺義者는 依本覺故로 而有不覺이요 依不覺故로 說有始覺이니라.

라고 있는것이 그것이요. 「三昧經」에는,

諸佛如來는 常以一 覺으로 而轉諸識하여 入庵摩羅識이니라. 何以故오하면 一切衆生은 本覺이라 常以一 覺으로 覺諸衆生하나니라. 令彼衆生으로 皆得本覺하되 覺諸情識空寂無生하나니라. 何以故오하면 決定本性이 本無有動이니라. (94)

(94) 大正新修大藏經, 第九 法華部, 同經(三六八中)

한것이 그 것인바 이에 始覺의 句는 보이지 않는다. 그러나 元曉의 意見에 依하면 『此文에 具顯本始二覺이니 謂一切衆生本覺等者是 是本覺義요, 覺諸情識寂滅無生者是 是始覺義로 是顯始覺即同本覺也니라』⁽⁹⁵⁾ 라고 하여 始覺義도 있는 것으로 解釋하여 있다. 그것은 文理上 當然한 見解로서 「起信論」과 完全 一致하는 思想이다. 中國 梁代에 眞諦三藏에 依하여 「起信論」이 一次 翻譯되자 佛敎思想界에 던진 그 思想的 波汶은 實로 莫大하다. 天台 唯識, 華嚴 念佛 禪 眞言 甚至於 宋代 儒敎의 性理哲學에까지 그 影響을 입지 않음이 없다. 이러한 典籍을 元曉大師가 일찍부터 重要視하였었다는 識見도 놀라운 데다가 先進 中國佛敎學界에서도 아직 손을 대지 못했던 「金剛三昧經」에까지 着眼하여 三國佛敎學界를 驚動시켰다는것은 佛敎敎理發展史上 大書特記할 事實이 아닐 수 없다.

(나) 緣起: 上述에서 이미 論한바와 같이 緣起에게도 「起信論」에 關한 下記의 著가 있었다 하나 現今에는 不傳한다.

(大乘起信論)珠網 三卷
同論捨繁取要 一卷

(다) 懷輿도 下記의 著가 있었다 하나 現傳하지 않는다.

大乘起信論問答

(라) 太賢의 著로 下記의 書가 現傳中이다.

大乘起信論內義略探記 一卷

本記는 一述論大意와 二探論中義로 二大分하여 그 大意段에서 이論을 理苞群典 義括衆詮 文藻煥然 宗途易了」라하여 名論임을 讚揚한 後, 探義中에 들어가 藏部攝 釋題目 示其旨와의 三段에 分하고, 第三 示其旨段을 歸敬三寶·和合識義·四相義·本覺義·無明義·生滅因緣義 六染義·佛身義 等 八段에 分하여 論하고 있다.⁽⁹⁶⁾

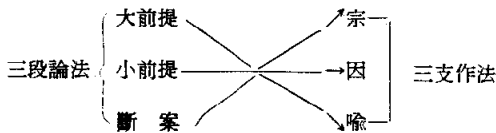
3. 因明의 研究: 上述에서도 이미 言及된바와같이 唐 玄奘三藏이 唯識論을 翻譯할때 그疏를 基보다 圓測이 먼저 지어 落望하였었으므로 中國에 일찌기 翻譯된 일이 없었던 因明論을 基를 爲하여 翻譯·講說하여 주어서 慰安을 시켰다는 特別한 挿話가 붙어있는 新羅時代 因明論 研究에 關한 것을 考察하겠는바, 그런데 이 因明學은 論理學으로서 佛敎의 敎理와는 相關이 없으나 그러나 이 知識이 없이는 後世에 著述된 佛敎의 典籍을 讀破할 수가 없으니 印度의 著述로서는 龍樹의 「方便心論」·「廻諍論」, 彌勒의 「瑜伽師地論」卷十五 無著의 「顯揚聖敎論」卷十, 「雜集論」第十六, 世親의 「如實論」等에 이미 因明法을 論하여 있고, 中國의 著述 特히 唐代에 된 性相學 即 俱舍 唯識學의 數 많은 注釋書를 讀破하는에는 因明學의 素養이 없어서는 안된다. 特히 性相學의 基礎學的 必須學으로서는 因明學만으로도 不足하다. 거기이다.

(95) 大正新修大藏經 第三四, 經疏部二, 金剛三昧論 卷中(九七八上)

(96) 同上 卷四四, 論疏部五, (四〇九中以下)

가 八轉聲과 六合釋法까지를⁽⁹⁷⁾ 알아야 하는 것이다. 元來 因明은 印度 六派哲學中의 一派인 正理論(Niyaya)派의 即 論理學派의 學說이다. 그런데, 佛敎에서도 그 影響을 받아 이것을 應用하게 되었다. 그러다가 西紀五世紀 末頃에 出世한 陳那에 依하여 佛敎因明으로 改造가 되었으니 그後로는 그以前의 것을 古因明이라 하고 佛敎의 것은 이를 新因明이라하여 區別한다. 그 理由는 前者는 五支作法임에 對하여 佛敎의 것은 三支作法인데 있다.

그러면 三支作法이란 무엇인가 하면 宗因喩를 말하는 것으로 西洋 形式論理學의 三段論法에 바로 該當한다. 그러나 그 順序는 다르다. 그 相違點을 圖示하면 如左하다.



또 그內容의 相異點을 一言한다면 三段法은 思考의 正當을 目的으로 하고 斷案을 演繹하는 것이며 過失에 重點을 두지 않는 것이나, 三支作法은 談論의 勝敗를 目的으로 하고 斷案을 論證하는 順序며 相對方의 論證에 過失이 있는 것을 찾아 내기에 重點을 둔다. 그러면 이에 關한 原典은 어떤것이 있는가.

1. 因明正理門論 一卷 大城龍 (dignāga-陳那)造, 唐, 義淨譯 (曇雲2年, 西紀711)
2. 因明入正理論 一卷 高羯羅主, 造, 唐, 玄奘譯 (貞觀21 西紀638)

등이 그 것이다. 그러면 이 原典에 對한 新羅學僧들의 著書는 如何한것들이 있었던가.

(가) 順憬: 宋 贊寧은 順憬에 對하여 「況乎因明之學을 奘師精研付授하니 華僧도 尙未達이 어닐 環之克通은 非其宿殖之力이면 自何而至於是歟아 傳得奘師眞唯識量하여 乃立決定相違不定量하니라」라고 하였다. 그리고 그가 乾封年中에 使臣을 따라서 中國에 갔다는 것은 上述에서 이미 말한바이어나와 그가 갔을 때는 玄奘入寂 二年後였다. 그 玄奘 立量에,

眞故極成色이니라.....宗
 定離眼識이니라 自許初三攝하니 眼所不攝故로因
 猶如眼根이니라喩

이라고 하여 있었다 한다. 이에 對하여 順憬이 立宗하여曰,

不離於眼識이니라宗
 自許初三攝하니 眼所不攝故로.....因
 猶如眼識也니라喩

라고 하였다.⁽⁹⁸⁾ 한다. 그의 著書로 알려져 있는 것은 下記의 것이나 現存하지 않는다.

(97) 八轉聲이라 함은 名詞 代名詞 形容詞 等語尾에 八種의 變化가 있는것으로서 體格(은, 가), 業格(을), 具格(으로써), 爲格(때문에), 從格(으로부터), 屬格(의), 依格(에), 呼格(야)等이다.

그다음에 六合釋이라 함은 具體的으로는 六離合釋이라 하는 것으로 二語나 二語以上의 合成語의 意義를 解釋할 때 二語를 分하여 釋하기도 하고 또 合해서 釋하기도 하는 六種의 解釋法이니 持業釋·依主·有財·相違·隣近·帶數 等釋이다

(98) 宋高僧傳 卷四, 釋順憬傳.

因明正理論鈔

(나) 元曉의 著에 下記의 것이 있었다하나 亦是 現存하지 않는다.

因明論疏

因明論記

因明判比量論.

(다) 懷輿의 著에

因明理門義鈔

(라) 圖測의 著에

因明正理門論疏

(마) 道證의 著에

因明理門論疏

(바) 勝莊의 著에

大因明論述記

(사) 太賢의 著에

因明論古迹記

正理門論古迹記

等等이 있었다고 諸錄에 記載는 되어있으나, 이中 한가지도 現傳하지 않는 것은 實로 아까운 일이다. 이 因明學未疏 散逸의 事情은 我邦만이 그러한 것이 아니라 中國學者들에 依해서도 많은 疏鈔等이 나왔었으나 中國에서도 그 本家라고 할만한 唯識宗 慈恩基大師의 因明大疏까지도 中國에 없었던것이 日本佛敎學者들의 誠力에 依하여 겨우 現傳의 幸을 보게된 實情이다. 因明學이 玄奘에 依해 翻譯된 後 唐과 新羅 兩國 學者들이 可謂競爭的으로 一時는 研究를 하였지만 그 後로는 兩國이 다같이 그 疏鈔까지도 保存하지 못한 狀態로 斯學에 對한 熱意가 冷却하여졌다.