

## 『華嚴宗一乘開心論』의 사상적 특질

金 天鶴(姬路獨協大學)

### I. 들어가는 글

일본불교는 가마쿠라(鎌倉)시대의 이른바 신불교를 일본불교사상사의 정점에 놓고 그 이전의 불교인 나라시대와 헤이안시대의 불교를 비판 내지는 극복되어야 할 대상으로 보았다.<sup>1)</sup> 그러한 연구 분위기 속에서 헤이안시대 가운데 「사기(私記)의 시대」를 설정한 유키레이몬(結城令聞)의 짧은 논문은, 기존의 헤이안시대에 대한 이해 부족을 지적하고, 사상적으로 새롭게 조명할 필요를 역설하며 헤이안시대의 유식사상을 재평가했다는 데서 그 의의를 찾을 수 있다.<sup>2)</sup> 유키레이몬은 목록집 등을 통해 미정리 사기류가 다수 남아 있음을 강조하며, 사상의 면으로 보았을 때 헤이안기를 쇠퇴기로 볼 수 없다고 주장한다. 전체적으로 헤이안시대의 불교연구는 아직 미흡하지만,<sup>3)</sup> 이후 나라말기에서 헤이안초기(9세기말)에 걸친 시기를 학문 용성기로써 생산적인 시기로 규정하기에 이른다.<sup>4)</sup>

1) 末木文美士, 『平安初期仏教思想の研究: 安然の思想形成を中心として』(東京: 春秋社, 1995) 序章과 제1장 1절, 平安仏教思想の見方.

2) 結城令聞, 「日本の唯識研究史上における私記時代の設定について」, 『印度學仏教學研究』 46(23-2) (1975), 1-5쪽.

3) 萩輪顯量, 「南都」, 日本佛教研究會編, 『日本佛教の研究法—歴史と展望』 (京都: 法藏館, 2000), 81-95쪽. 이 논문에서는 나라시대, 헤이안시대에 관한 연구목록을 제시하는데, 화엄학의 경우 나라시대에 관한 연구업적만이 제시될 뿐, 헤이안시대의 화엄학에 대해서는 전무한 상태이다.

그러나 헤이안시대와 관련한 화엄사상사 연구는 초보단계에 머물러 있다. 헤이안 시대의 화엄종은 천태종과 진언종의 성행에 밀려 두각을 나타내지 못했다는 시대인식도 그 이유 중 하나이다.<sup>5)</sup> 이러한 시기에 나라와 헤이안 시대 불교와 신라불교의 관계에 천착한 최연식의 일련의 연구는 주목할 만하다. 일본에서도 연구가 부족한 나라와 헤이안시대 화엄사상사의 성격 뿐 아니라, 그 간 조명 받지 못했던 헤이안시대 화엄사상과 신라불교의 사상사적 관련을 문헌적으로 증명해 주기 때문이다.<sup>6)</sup>

본고에서 다루려는 『화엄종일승개심론』(이하 『개심론』으로 약칭함)에는 신라문현이 인용되어 있지 않지만, 현재 남아 있는 것은 1/6 정도여서 인용되지 않았다고 단정할 수 없다. 남아 있는 내용을 검토해보면, 일본승려 심상(審詳)이 신라에 유학해서 일본에 처음 화엄학을 전했다고 한다.<sup>7)</sup> 이렇게 신

4) 末木文美士[1995] 앞의 책, 같은 곳.

5) 崔鉉植, 「日本 古代華嚴과 新羅佛教—奈良·平安時代 華嚴學 문현에 반영된 신라불교학」, 『韓國思想史學』 21호(2003), 24쪽.

6) 崔鉉植, 「『大乘起信論同異略集』の著者について」, 『駒澤短期大學佛教論集』 7호 (東京: 2001); 同 「新羅 見登의 著述과 思想傾向」, 『韓國史研究』 115호 (2001); 同, 「『新羅見登』の活動について」, 『印度學仏教學研究』 100(50-2)호 (東京: 2002); 同, 「日本 古代華嚴과 新羅佛教—奈良·平安時代 華嚴學 문현에 반영된 신라불교학」, 『한국사상사학』 21호 (2003a); 同, 「珍嵩の『孔目章記』逸文に對する研究」, 『韓國仏教學SEMINAR』 9호 (2003b) 등.

활동시기가 일본의 헤이안 초기에 해당하는 한국불교 인물로서 견등이 일찍이 주목되었다. 望月信亨은 『大乘起信論之研究』(1922년)에서 대승기신론주석서를 모아 해제하는 가운데 『대승기신론동이략집』의 내용을 소개하였으며, 저자 문제를 둘러싼 몇 가지 의문을 제기하였고, 견등을 태현의 후예로 보았다. 龜谷聖馨은 『華嚴聖典研究』(1925년)에서 견등『화엄일승성불묘의』의 성불론을 다루었으며, 견등을 원효계 인물로 보았다. 이후 원효·법장 응합형태를 보여주는 저술로서 견등의 『대승기신론동이략집』이 주목되었다(吉津宣英, 「新羅の華嚴教學への一視占—元曉·法藏融合形態をめぐつて」, 1986 37-49쪽). 同, 『華嚴一乘思想の研究』(大東出版社, 1991). 최연식의 연구는 견등에 대한 기존 연구를 비판하는 테서 출발하여, 『사기』류 등의 문헌 및 사상 동향을 분석하고, 이를 동아시아 불교의 상호 연동 속에서 이해함으로써 헤이안 시대의 불교와 신라불교의 관계를 추구한다는 점에서 중요하다.

라불교와의 관련을 거론하는 것으로 보아『개심론』에 신라불교 저술이나 인물의 영향이 보일 가능성은 충분하다.『개심론』 자체에 대한 연구는 아직 충분하지 않다. 본고는 헤이안 시대의 일본불교연구의 일환으로서『개심론』의 시대 사상적 성격을 밝히려는 것이 주목적이다. 이하 문헌 검토와 그 사상적 특징을 논하고자 한다.<sup>8)</sup>

## II. 문헌의 기초적 검토

### 1. 서지와 찬술 년대

『개심론』은 전 6권 중 현재 1권밖에 남아 있지 않다. 이에 대한 간행본은 세 종류가 있다. 첫째,『대일본불교전서』 13 화엄소부집(1914년), 둘째,『일본 대장경』 화엄종장소 4(1919년), 셋째,『대정신수대장경』(권72, No. 2326, 1930년)에 수록된 간본이다.『대일본불교전서』본은 결자와 의심되는 자(字)에 대해서 세주(細註) 형식으로 올바른 자를 가리고 있는데,『일본대장경』본과『대정장』본에서는 이를 수용하여 본문에 넣었다. 이마즈 코가쿠(今津洪嶽)가

7) 기존 신라 승려로 인식되었던 심상에 대해서, 현재 일본학계에서는 일본에서 신라로 유학한 승려로 보는 것이 통설이다. 필자는 이에 대해 몇 가지 의문을 제기한 바 있다. 金天鶴, 「東大寺の創建期における華嚴思想と新羅仏教」, 『東大寺論集』 2호 (2004), 37-39쪽 참조.

8) 화엄종일승개심론의 사상적 연구는 두 편 거론할 수 있다.

高原淳尚, 「『華嚴一乘開心論』にみる普機の華嚴學について」, 『駒澤大學大學院佛敎學研究會年報』 22(1989); 土居夏樹, 「『華嚴宗一乘開心論』における「円円海」解釋—『弁顯密二教論』との關連を通して」, 『印度學佛敎學研究』 105(2004). 특히, 다카하라(高原)의 논문은『開心論』의 사상적 성격을 정확히 짚어 내, 이후의 연구 방향을 제시해주었다. 필자의 연구는 다카하라가 짚어낸 문제들을 상세히 고찰하는 성격을 띤다.

쓴 『불서해설대사전』 『개심론』의 설명에는 권말의 식어(識語)에 「普機奉勅撰 一本에 釋普機撰으로 되어 있음」으로 서술돼 있는데, 이것은 『대일본불교전서』 본에 따른 설명이다. 『일본대장경』 본에는 「普機奉勅撰」으로 되어 있고, 『대정장』 본에는 「普機奉勅撰」의 다음 행에 「一校了」라는 구(句)가 추가되어 있다. 그런데, 『대정장』 본에는 고산사장본(高山寺藏本)을 원본으로 할 뿐, 교정본은 기재되어 있지 않다. 내용을 검토해 보아도, 이 세 간행본은 이본(異本)이 아니고, 원본을 같이 하는 사본에 식어가 조금씩 다를 뿐으로 추정된다.

『개심론』은 확증 없이 종래 텐표년간(天長 824-833)에 칙명으로 저술된 이른바 천장육본종서(天長六本宗書)로 인식되어 왔다. 여기서의 종파는 나라시대의 6종에서 성실종과 구사종이 제외되고, 천태종과 진언종이 추가된 것을 의미한다.<sup>9)</sup> 『개심론』은 사기류(私記類: 문답형식이 주를 이룸)에 속하는 저술형태는 아니지만, 헤이안시대 초기 화엄종 사상을 알 수 있는 중요한 문헌으로써, 저술 낸대는 화엄종 사기류보다 약간 빠를 것으로 추정된다.

여기서 『개심론』의 칙찬여부를 검토하여 친술연대를 추정하고자 한다. 육본종서에 관련된 기사가 보이는 응연(凝然 1240-1321)의 『삼국불법전통연기』(三國佛法伝通緣起), 사련(虎關師鍊 1278-1346)의 『원형석서(元亨釋書)』, 그리고 겸순(謙順 1740-1812)의 『제종장소록(諸宗章疏錄)』의 기사를 정리하면 다음과 같다.<sup>10)</sup>

- 
- 9) 島地大等, 「天長勅撰の六本宗書」, 『教理と史論』(東京: 明治書院, 1931)에 의거하여 정리함. 이 논문의 초출은 1913년 2月刊의 『宗教界』 9/2호이다.
- 10) 島地大等[1931] 위의 논문에 의거한다. 참고로 본론에서 다루는 『개심론』을 제외한 육본종서의 저자와 저술명은 다음과 같다.
- 삼론종 서대사 현예(玄叡 ?-840), 『대승삼론대의초(大乘三論大意鈔)』 4권(『대정장』 70). 역: 『국역일체경』 화한찬술부 제종부 14권.
- 법상종 원홍사 호명(護命 750-834), 『대승법상연신장(大乘法相延神章)』 5권(『대정장』 71). 역: 『국역일체경』 화한찬술부 제종부 15권.
- 율종 당초제사 풍안(豐安 764?-840), 『계율전래기(戒律伝來記)』 3권(『대정장』 74)

표1) 육본종서에 관한 기록

六本宗書 記錄文獻	보기: 화엄종일 승개심론	현예: 대승삼론 대의초	호명: 대승법상 연신장	풍안: 계율전래 기	의진: 천태법화 종의집	공해: 십주심론
傳通緣起	기록없음	최찬 (82 3)	기록없음	최찬 (82 9)	최찬	기록없음
元亨釋書	기록없음	기록없음	최 찬 (홍 인연간)	기록없음	최 찬 (홍 인연간)	최 찬 (홍 인연간)
諸宗章疏錄	서명뿐	최찬	서명뿐	서명뿐	서명뿐	최찬

위의 표1)을 보면, 『개심론』만 최찬의 기록이 없다. 또한 6서를 전부 최찬으로 명기한 전적(典籍)도 없다. 시마지(島地)가 8종에 대한 최찬은 전설로 이야기 되어 왔다고 하는 것도 이해할 만하다.<sup>11)</sup> 특히 최찬이 전혀 명기되지 않은 『개심론』은 이러한 점 외에도 몇 가지 이유로 최찬설이 부정되기도 한다.<sup>12)</sup> 그 이유는 다음과 같이 정리할 수 있다.<sup>13)</sup>

첫째, 화엄화상의 문제다. 『개심론』에서 화엄화상은 세 번 나오는데, 두 번은 법장을 가리킨다. 다른 한 번은 장세를 가리키지만, 같은 책에서 동일한 호칭으로 서로 다른 사람을 가리키는 것은 문제가 있다.

둘째, “천황에게 아뢰다”는 표현에서의 ‘천황’은 법장이 『금사자장』을 지어 화엄의 가르침을 천황에게 아뢰었다는 표현과 일치한다.

---

현재 1권만 남음.

진언종 공해(空海 774-835), 『십주심론(十住心論)』 10권(『대정장』 77). 역: 『국역일체경』 화한찬술부 제종부 20권.

천태종 연역사 의진(義眞 781-833), 『천태법화종의집(天台法華宗義集)』 1권(『대정장』 74) 역: 『국역일체경』 화한찬술부 제종부 16권.

11) 島地大等[1931]앞의 논문, 415쪽. 논문의 처음이 “전해지는 말에”로 시작한다.

12) 崔鉉植[2003a] 앞의 논문, 24-26쪽.

13) 본 발표가 있은 후 논평을 해 준 최연식교수는 崔鉉植[2003a]의 기조를 유지하면서 주장을 좀 더 명확히 하였기 때문에, 본 논문에서는 논평문에서의 최찬설 부정 이유를 반영하여 정리한다.

셋째, 장세가 인명에 뛰어났다거나, 『개심론』이 칙명으로 지어졌다는 응연의 기록은 오해로 인한 기술일 수 있다.

넷째, 이통현의 저술을 인용하고 해인삼매에 천착하는 것은 헤이안시대의 화엄학 문헌들에서는 보이지 않는다.

따라서 『개심론』의 친술연대를 새롭게 검토할 필요성이 있다는 것이 최연식의 주장이다. 실은 『개심론』은 저자문제도 완전히 해결되었다고 볼 수 없다.<sup>14)</sup>

우선, 해인삼매에 관한 논의는 이미 『오교장지사』나 『일승의사기』, 『십현의사기』에서 어느 정도 논의되기 때문에, 해인삼매에 관한 지적은 칙찬설을 부정하는 적극적인 반론이 되기는 어렵다. 『원형석서』도옹(道雄)전에 따르면 도옹이 장세에게 화엄을 배웠다고 한다. 『원형석서』는 응연 저술보다 늦게 지어진 것이기 때문에, 응연의 영향으로도 볼 수 있지만, 인명에 능했던 법상종 장준(藏俊)의 『인명대소초(因明大疏抄)』에는 장세의 견해가 인용되어 있고,<sup>15)</sup> 응연도 『오교장통로기』에서 장세의 의견을 인용하며<sup>16)</sup>, 『법계의경』에서는 장세가 인명에 뛰어났다고 한다.<sup>17)</sup> 이처럼 장세의 존재는 사실로 볼 수 있다.

그런데, ‘화엄화상’의 용법은 문제가 될 수 있다. 『개심론』에는 ‘화엄화상’,

14) 岡本一平, 「華嚴宗所立五教十宗大意略抄」の成立背景, 『駒澤大學大學院仏教學研究會年報』31(1997), 67-68쪽. 이 논문에는 『개심론』을 도옹(道雄)찬으로 하는呆宝口述·觀寶記『アキシャ鈔』(『대정장』77, 825b)를 소개하고, 도옹이 화엄삼매의 수련에 힘쳤다고 하는『類聚三代格』기록을 들어, 『개심론』을 도옹이 저술했을 가능성을 제시한다. 방증으로 제시된 문헌이 후세의 것이며, 보기로 명기된 것들이 시대적으로 앞서므로, 현 시점에서 저자문제에 대해서는 일단 보기로 보고자 한다.

15) 『因明大疏抄』(『대정장』68, 522a). 여기서는 나라시대 법상종 호명(護明)과 장세의 의견이 서로 다름을 인용한다. 장세가 호명과 같은 시대에 활동한 것으로 봐도 무리가 없을 것 같다.

16) 『五教章通路記』(『대정장』72, 462c)

17) 『法界義境』(日佛全 13, 304a)

‘화엄의 화상’이라는 용법이 4회 나오는데, 그 중 2회는 『간정기』로부터의 인용으로써 법장을 지칭한다.<sup>18)</sup> 한 번은 공해가 친히 전한 말에 의한다.<sup>19)</sup> 나머지 한 번이 장세를 지칭하는 용어이다.<sup>20)</sup> 보기 스스로 법장을 지칭할 때는, ‘藏和上’ ‘藏’ ‘象和上’ 등으로 사용한다. 공해가 친히 전한 부분을 인용하는 가운데 ‘화엄의 화상’은 법장을 지칭할 수도 있고, 공해가 당에 갔을 때(802년) 전해지는 화엄사에 대한 이야기일 수도 있다. ‘화엄화상’은 반드시 법장을 지칭하는 용어는 아니고, 이전부터 일반명사화된 용어이다. 이를 혜원이 『간정기』에서 처음 법장을 지칭하는 용어로 사용하였다. 따라서 화엄화상이 장세를 지칭한다 해도 용법상에 큰 무리는 없다.

그런데, 아래 A)에서 해석하는 장세의 인명이야기 부분에는 『개심론』 문맥상으로는 중국승려가 거론될 터인데, 일본 승려인 장세가 거론됨으로써 의심을 증폭시킨다.<sup>21)</sup> 또한 같은 문장에서 ‘授余/許人’은 대구(對句)인데, 이 중 ‘余’를 법장으로 보는 것은 현재로서는 그 근거가 명확하지는 않지만, ‘余’를 장세로 보면 장세가 천황에게 아뢴 것이 되어 칙찬 저술자의 문제가 발생하며, 보기로 보면 許人的 해석이 명쾌하지 않은 문제가 발생한다.

다만, 그 전후의 문맥을 보면, 인명과 성명에 밝은 승려가 만의 하나밖에 없을 정도로 드물다는 말에 이어, 장세의 인명 이야기가 나오고, 이어 오명(五明) 이야기, 그리고 마지막에는 공해가 성명을 최초로 일본에 전했다는 이야기다. 즉, 공해의 영향을 받은 장세가 이를 익혔다는 사실을 알리려는 의도가 숨어있는 문맥으로 볼 수 있다. 따라서 전체적으로는 법장이 아니라, 장세

18) 『開心論』(『대정장』 72, 13ab)

19) 『開心論』(『대정장』 72, 13b)

20) 『開心論』(『대정장』 72, 4a)

21) 예를 들어, 보기와 공해의 친전으로 중국 화엄승의 행적을 소개한 후에 일본 화엄종 이야기를 꺼낸 것이 좋은 예이다(『開心論』, 『대정장』 72, 13b). 이와 같이 본다면, 장세가 나올 부분은 앞에서 인도승려들이 거론되었기 때문에, 중국승려가 거명되어야 할 부분이다. 그럼에도 일본승려가, 그것도 화엄화상이라는 문제의 용법이 사용된 것은 의심을 자아내기에 충분하다.

와의 관련을 통해 읽는 것이 문맥을 이해하는 데에 무리가 없다.

다음, 이통현의 저술은 ‘회석’부분은 최정(最澄)이 『의빙천태집(依憑天台集)』에서 명칭과 함께 문장을 인용한다. 따라서 ‘회석’부분이 헤이안시대 초기에 유통되는 것은 확실한데, ‘론’ 부분이 언제 유통되는지는 확실하지 않다. 신라춘락문서(1933년 공개, 2002년 제54회 정창원전의 전시품, 추정연대: 756-815)와 관련이 있는 『신화엄경론』을 통해 본다면 최정의 시대에 ‘론’ 부분도 유통되었을 가능성은 충분하지만, 확실한 것은 847-860년에 편찬된 『화엄합론』이 가마쿠라시대에 활약한 명혜(明惠) 이후에 유통된다는 것이다.

필자가 조사한 바로는 『개심론』에 인용된 『신화엄경론』문장이 『화엄합론』에 가깝다. 이것은 『개심론』이 가마쿠라시대 문헌임을 입증하는 증거로 될 수 있다. 그런데, 최정이 『의빙천태집』에서 인용하는 『신화엄경론』 교판부분도 현재의 『화엄합론』에 가깝다. 따라서 『개심론』의 문장이 『화엄합론』에 가깝다는 사실로, 『개심론』의 칙찬을 부정하기는 어렵게 된다.

이처럼 『개심론』의 칙찬설을 부정하고, 그것을 가마쿠라시대와 관련된 문헌으로 보는 것은 아직 증거 부족으로 볼 수밖에 없다. 따라서 본고에서는 기존의 설을 따라 『개심론』을 보기의 칙찬으로 보고 논의를 전개한다.

『개심론』을 칙찬으로 하는 경우는 화엄관계 저술에 보인다. 응연의 『법계 의경』에는 칙찬으로 명기한다.<sup>22)</sup> 또 담예(湛睿)의 『연의초찬석』에는 다음과 같은 기록이 있다.

화엄종일승개심론의 서문에 (사문 식보기가 조를 빙들여 찬술함) ‘전체적으로 助□의 경론과 문수(두순)의 오교, 지업, 법장 등의 비밀스런 뜻에 따라 일승심의 보물을 연다’고 말한다.(이상)<sup>23)</sup>

22) 「第十宗緒相承」(日佛全 13, 304a)

23) 『演義鈔纂釋』一上(『대정장』 57, 248c) “花嚴宗一乘開心論序(沙門釋普機奉詔撰)云。全憑助□經論文殊五教儀藏等秘旨開一乘心寶 已上”

이 가운데 「시문 석보기가 조를 받들어 친술함」이라는 구절은 보기가 직접 기록했을 가능성과 담예가 보입했을 가능성이 둘 다 성립한다. 적어도 담예는 『개심론』의 친술자가 보기(普機)이며, 『개심론』을 칙찬으로 이해함을 알 수 있다. 이마즈(今津洪嶽)에 의하면, 『삼종혈맥(三宗血脉)』의 화엄종조에 장세(長歲) 아래 도옹(道雄)과 보기가 열거되어 있다고 하며, 응연의 『법계의 경』에도 같은 기록이 전해진다.<sup>24)</sup> 따라서 보기의 장세의 제자라는 점과 도옹과 동년배임은 사실로 인정할 수 있을 것이다. 『개심론』 서의 존재를 보기의 것으로 본다면, 스스로 칙찬임을 밝혔을 가능성도 부정할 수 없다.

칙찬과 관련하여 『개심론』의 다음 문장이 주목된다.

(A) 귀진대사 화엄화상이 있어, 법휘는 장세이다. [그는] 오직 자종에 대해서 마음을 다하여 익힐 뿐만 아니라, 타가의 주장도 섭렵하였다. 예를 들어 『유식론』·『인명정리론』 등의 저술과 그 구절들을 촌음을 아끼지 않고 배웠다. 그리하여서는 그것을 나에게 전해 주시니 특별한 제자가 된 기쁨이 있고, 다른 제자에게는 넓은 자비문으로써 허락하였다. 이로써 전사(前師)의 유풍을 추앙하고 아래로는 후학의 잘못된 길을 탄식하며, 전부 기록하여 천황의 넓은 지혜에 아뢴다.<sup>25)</sup>

24) 『佛書解說大辭典』, 「一乘開心論」(今津洪嶽)

25) 『開心論』(『대정장』 72, 4a)“有歸眞大師華嚴和尚。法諱曰長歲。唯於自宗非溫心肝。亦涉獵他家主。若唯識因明正理等論及彼文句。寸陰是惜。是以授余有寫瓶之樂。許人以普門之悲。是故追悲前師之遺風。顧歎後學之迷道。總記以聞天皇廣智”

이것이 문제가 된 문장이다. 밑줄 친 문장에서 余를 누구로 볼 것인가? 논평자인 최연식교수는 법장으로 보아야 한다고 주장한다. 그 경우 '余'를 '스스로에게'로 번역하는 것은 자연스럽다. 그런데, 『대한화사전』에 따르면 '余'는 자칭(自稱)이다. 즉 다른 사람이 '스스로에게는' '자기에게는' 정도로 표현하기 위해 쓰는 자가 아니고, 스스로가 '나'를 뜻하는 자로 쓴다는 것이다. 이 설명을 따르면, '余'는 『개심론』의 작자, 즉 보기(普機)가 될 것이다. 그 경우 '人'의 해석이 명쾌하지 않지만, 잠정적으로 '余'를 보기로 보고 해석한다. 만약 장세로 본다면, 장세가 칙찬의 주인공이 되기 때문이다.

즉 장세가 화엄종 승려이면서, 유식과 인명을 섭렵하였다는 것. 그리고 보기가 장세의 입실제자임이 기록되어 있다. 그리고 마지막에 「천황의 넓은 지혜에 이된다」는 표현으로부터 『개심론』이 칙찬임을 추정할 수 있다.

## 2. 인용문헌으로 본 사상의 경향

전 6권중 하권의 일부만 남아있는 현존의 개심론은 일승의 개심삼매문에 들어가는 방법을 밝히는 단이다. 여기에는 논리적 증명[證成道理]과 경증[聖言道理]의 방법이 있다고 한다. 논리적 증명을 위해서는 둥그런 인[圓印]에 60자를 원을 따라 배치한다. 중앙에는 논월(論曰)로써 81개의 인식방법을 표시하고 있다. 그리고 이 60자에 대해서는 10구로 나누어, 각각 해석을 펼치고, 마지막으로 경전을 인용하여 논증의 타당성을 담지하려고 한다. 중앙의 「論曰」이하는 지주(智周), 『성유식론연비(成唯識論演秘)』(『대정장』 43, 878b)에서의 인용이다.

다음은 경증과 의증에 대해서 서술한다. 이것은 『화엄경』의 도리를 밝히기 위한 장이다. 여기서도 10항목으로 나누어 화엄의 도리를 설명한다.<sup>26)</sup> 현존 내용에서의 제사의 인용을 보면 아래의 표2)와 같다.

표2) 제사의 인용

본문내용 인용제사와 저술	계	증성도리	성언도리		인용자별 계
			三種世間	十種本經	
智周 『成唯識論演秘』	1	1			1
普機 中卷(『開心論』)	3	3			3
智嚴 『孔目章』	1		1		1
法藏 『華嚴經傳記』	6		1	5	33

26) 高原淳尙[1989] 앞의 논문, 37쪽에 자세한 과문을 쳐 놓았다.

法藏 『五教章』	5	3	2		
法藏 『無差別論疏』	1	1			
法藏 『旨歸』	4		2	2	
法藏 『文義綱目』	5		3	2	
法藏 『探玄記』	22	1	16	5	
李通玄 『華嚴會釋』	2	2			3
李通玄 『華嚴經疏』	1		1		
慧苑 『刊定記』	11		6	5	19
慧苑 『華嚴音義』	8		8		
空海 『親傳』	1			1	1
貞元錄	1	1	1		1
付法師師次第	1			1	1
有迷者	1	1			1
『起信論釋』(釋摩訶衍論)	5	1	4		5

위의 표2)로부터 인용의 특징을 설명하면 다음과 같다. 첫째, 『개심론』 중 권을 3회에 걸쳐 지시한다. 1회는 무진무진 원융도리를 다른 교설에는 설하지 않는다는 내용이다. 2회는 화엄경의 해인삼매의 생기(因由), 3회는 『석마하연론』 설이다. 이로써 『석마하연론』의 설이 앞에서도 같은 곳이 인용되었음을 알 수 있고, 1, 2회를 통해서는 화엄의 해인삼매와 무진원융의 도리에 대해서 자세히 설했음을 알 수 있다.

둘째, 화엄학에 대해서는 법장의 인용이 압도적으로 많고, 다음이 정법사 혜원(慧苑)이다. 이것은 일본 초기 화엄종에서 법장과 혜원이 중요한 위치를 차지하고 있음을 알려준다.<sup>27)</sup> 특히, 법장의 『탐현기』와 혜원의 『간정기』는 「두 쇠[二疏]」로 표현된 정도로 동등하게 중시된다. 다음으로 이통현 『신화엄

27) 谷省吾, 「圓融要義集の逸文—華嚴宗の草創に關する史料」, 『南都佛教』 3호(東大寺, 1962), 60쪽. 여기에서는 중국 화엄이 두순지엄에서 시작하여, 법장혜원 양덕이 배운 바라고 한다. 또 壽靈의 『五教章指事』에는 혜원의 저술이 법장-지엄 다음으로 자주 인용된다.

경론』이 「通玄華嚴會釋」「通玄居土疏」라는 명칭으로 인용된다. 그 중에는 10 구의 석중에 제7구인 ‘廣大無盡’과 제9구인 ‘猶如大海’의 석에 이통현의 『화엄회석』<sup>28)</sup>을 2회 장문에 걸쳐서 인용한다. 그것은 『화엄경론』 권2에 있는 십 종의 심심광대한 무비법과 십종의 덕에 관련된 내용이다. 그런데, 후자의 내용에서는 아홉 번째와 열 번째의 내용이 인용되어 있지 않다.

셋째, 공해가 친히 전한 말과, 표2)의 인용문헌에는 명기하지 않았지만, 경론으로서는 밀교계의 경전인 『수호국계주다라니경(守護國界主陀羅尼經)』이 인용된다. 나아가 공해가 중시한 『석마하연론』이 5회 정도 인용되어 주목된다.

이와 같은 인용형태로 보아, 『개심론』이 나라시대의 법장과 혜원을 중시하는 일본 화엄학의 전통을 계승하면서, 인명과 밀교를 더해, 세 가지 학문계통을 배경으로 저술되었음을 추정할 수 있다.

### III. 화엄사상의 특질

#### 1. 해인삼매의 선양

논리적 증명에 대한 항목을 둔 이유는 해인삼매를 선양하기 위한 것이라

28) 高峰了州, 『華嚴思想史』(京都: 百華苑, 1963; 1976 復刻版), 201쪽. 여기에서는 『화엄회석』에 대해 14권과 2권이 있다고 소개하면서, 『新華嚴經論』과 동일한 것으로 추정했다. 『신화엄경론』은 40권인데, 이통현 자신이 “如前七卷會釋中略已釋訖”(권8, 『대정장』 36, 771a)이라고 하여, ‘회석’이란 용어를 사용한다. 따라서 회석은 현존 『신화엄경론』 7권까지를 지칭한다고 볼 수 있다. 『開心論』에서는 이통현을 3회 인용하는데, 그 중에 2권의 인용이 2회 「會釋」으로, 9권의 인용을 「疏」로 표현한다. 최정의 『依憑天台集』(816年頃, 日本大藏經 77)에 처음으로 『會釋』 14권이란 명칭이 보인다. 7권을 분권해서 14권으로 하였을 가능성은 충분히 있다. 이렇게 본다면, 『회석』과 『소』는 거의 동시대에 들어와 각각 유통되었다고 볼 수도 있다. 『東域傳燈錄』(日佛全 1, 37上)에도 『華嚴經論會釋十四卷』으로 되어 있다.

고 생각된다. 그것은 논리의 진실성을 증명해주는 경문들을 논리적 증명의 마지막 부분에 인용하는데, 그 핵심어가 「대해(大海)」와 「인(印)」으로 집약되는 것으로도 알 수 있다. 해인삼매는 일대법신비로자나원지해장(一大法身毘盧遮那圓智海藏)이 설한 화엄의 삼매문을 지칭한다. 『개심론』은 해인삼매를 논리와 논쟁을 통해서 드러냄으로써 화엄종의 우월성을 선양한다.

최초의 논쟁은 ‘시비의 판단을 하지 못하는 자’[有迷者]에 대한 논파이다. 『개심론』에서는 화엄의 삼매문에 모든 것이 포섭되어 있기 때문에, 논리적 과실을 벗어났음을 증명하기 위해 다음과 같이 서술한다.

이 논리의 주어[有法]는 「드러내지 않는 것이 없」 교법이다. 그러므로 일체법을 포섭한다. 일체법을 포섭하기 때문에, 나아가 이유(異喻)는 성립하지 않는다. 이유가 성립하지 않기 때문에, 혹 [논란을 해봐도] 상위결정(相違決定; 결정적으로 모순됨)의 비유를 짓는 것은 가능하지 않다. 그러므로 모든 과실로부터 벗어나 있다.<sup>29)</sup>

내용에 대해서 보충설명하자면, 「이 논리[此量]」는 60자를 지칭한다. 「주에[有法]」는 화엄삼매문을 가리킨다. 이 화엄삼매문은 「드러내지 않는 것이 없다」는 교법이기 때문에, 일체법을 포섭한다. 이유(異喻)가 성립하지 않는다 함은 이를 부정할 수 있는 비유 또는 실례가 없는 것으로 화엄삼매문을 부정 할 수 있는 교법이 없음을 의미한다. 따라서 이 명제를 부정할 수 없을 뿐 아니라, 60자로 만들어진 논리가 모든 과실로부터 벗어나 있는 올바른 인식이 된다.

이어 이와 같은 사실에 대해서 시비의 판단을 하지 못하는 자로부터 반론이 제기된다.

---

29) 『開心論』(『대정장』 72, 2c) “此量有法，無不現之法。故攝一切法。攝一切法故。更無異喻。無異喻故。設無可作違決之喻。是故離諸過”

어리석은 자가 말한다. 「대해는 시체를 받아들이지 않는다.」라는 『화엄경』의 말로 보았을 때 「만법이 귀입한다.」고 [주장]하는 것은 이유[因]가 성립하지 않는 [과실이]다. 또 비유에도 주장명제가 일부 명제가 성립할 수 없는 오류를 범하고 있다. 등등 말한다.<sup>30)</sup>

어리석은 자는 화엄삼매문이 모든 것을 포섭하는 이유[能證]를 부정하는 예로서, 『화엄경』「십지품」에 나오는 「大海不受死屍」라는 문구를 뽑아서 논박한다. 즉, 명제의 진리성을 뒤집을 수 있는 반대 이유[異喻]라는 것이다. 그런데, 실상은 『개심론』 가운데 이 문구가 경증으로서 제시되었다. 그 내용을 보면 다음과 같다.

『화엄경』「십지품」에서 말한다. “불자여, 예를 들어 대해와 같다. 10종의 모양에 의해 대해라는 이름을 얻었으며, 그것을 움직이거나 빼앗는 것은 불가능하다. 어떤 것을 10이라고 하는가 하면, 첫째는 차례와 단계에 맞추어 점점 깊어지는 것이다. 둘째는 시체를 수용하지 않는 것이다.....<sup>31)</sup>

으로 되어 있다. 이 중에 어리석은 자는 「수용하지 않는다.」라는 문구에 착안을 했다. 즉 어느 것이든지 포섭한다고 말했음에도 불구하고, 실제로는 수용하지 않는 것도 있지 않느냐는 반론이다. 그렇다면, 주장명제에 반하는 이유를 제시할 수 없다고 했지만, 경문은 그에 대한 반론 소재가 되어, 논자의 논리를 논파할 수 있는 이유가 된다는 것이다. 그런 의미에서 「대해」의 비유는 전칭명제를 증명하는데 실패했다는 것이 어리석은 자의 주장이다.

『화엄경』「십지품」(『대정장』 10, 209a)에서 대해가 「시체를 수용하지 않는

30) 『開心論』(『대정장』 72, 2c) “有迷者云。大海不受死屍故。萬法歸入。因不極成。喻亦一分能立不成。云云”

31) 『華嚴經』(『대정장』 10, 209a) “華嚴十地品云。仏子。譬如大海。以十種相得大海名。不可移奪。(60화엄: 無有能壞) 何等爲十。一次第漸深。(60화엄: 一漸次深)。二不受死屍.....”

다」라는 의미는, 경문의 다음 단에 「이구지에서는 일체의 과계한 시체를 수용하지 않는다.」<sup>32)</sup>라고 한 것처럼, 본래의 의미는 과계를 경계하는 것이다. 『십지경론』에서 「청정한 공덕[淨功德]」(『대정장』 26, 202a)이라고 해석하는 것처럼, 이 경문은 어디까지나 대해의 청정성을 나타내는 비유일 뿐, 어리석은 자가 이해하는 의미로 쓰인 것은 아니다. 『개심론』에서 인용하는 『신화엄경론』에 따르면, 이것은 법계가 무성으로써 계체(戒體)로 삼으며, 부정한 법이 없음을 대해의 광대함에 비유한 것이다.<sup>33)</sup>

『개심론』에서는 이러한 것을 증명하기 위해 『화엄경』, 『동성경』, 『보적경』, 『수호국계주다라니경』, 『대집경』 등의 경전과 『대승기신론』, 『법계무차별론』 등의 경론을 제시한다. 이런 경론들은 「바다」, 「인」, 「일체를 포섭함」을 주제여로 하는 점에서 공통되며, 60자로 구성된 화엄삼매문의 논리가 올바른 인식을 근거로 세워졌음을 증명한다. 이와 같이 『개심론』은 논리를 통하여 화엄삼매, 즉 해인삼매의 총체성을 선양하고 있음을 알 수 있다.

## 2. 어리석은 자[有迷者]에 대한 비판의 의미

보기는 논리학을 통하지 않으면 이승의 마업으로부터 벗어날 수 없다고 하며, 그들을 교화하고 인도하는 것이 부처의 과제라는 60화엄의 경문(『대정장』 9, 663a, 663c)을 인용하여, 논리학이야말로 이승을 마업으로부터 구출하는 방법임을 서술한다. 따라서 유식계의 미륵 등의 보살로부터 진나 등의 세논사와 중관계의 용수 등의 보살이 이러한 사도(邪道)의 부류를 찍기 위해 논리를 이용했다고 한다.<sup>34)</sup> 이런 기술로부터 보기가 인명 혹은 성명을 이승으로 불리는 어리석은 자에 대한 대처방법으로써 중시했음을 알 수 있다. 그

32) 『華嚴經』(『대정장』 10, 209b) “離垢地. 不受一切破戒屍故”

33) 『新華嚴經論』 권10 「세주묘엄품석」(『대정장』 36, 783a) “性戒無染. 猶如大海不宿死屍故. 明法界無性以爲戒體. 無法不淨如海廣大故”

34) 『開心論』(『대정장』 72, 4a)

런데, 이러한 이승만이 어리석은 자는 아니다. 보기는 화엄삼매의 포괄성을 선양하는데, 그런 만큼 비판의 회살은 일승론자 중에서 인명을 무시하는 자들에게 향해있다. 따라서 인명을 모르거나 무시하는 자들을 사도, 이승, 어리석은 자로 인식했다고 할 수 있다.

이처럼 보기의 인명을 중요시한 이유는, 이것이 경론을 해석하는 데 꼭 필요한 방편이라고 보았기 때문이다. 또한 그것이야말로 참다운 보살도라고 이해하였다.<sup>35)</sup> 보기는 다음과 같이 말한다.

따라서 배우지 못한 부류는 저 종·유·인을 주로 하면서도, 그 종·유·인은 서로의 문구를 꾸미고만 있어, [그 꾸민 것을 보자면] 말이 안 나오고 발이 멈출 정도이다. 나아가 “배우는 곳에 인명이 없고, 웅장한 음악에 큰 북이 없다”고 말하는데 이르러서는, 인명의 손가락[논쟁]으로 [상대를] 굴복시킬 수 없으니, 마치 장군이 날카로운 무기가 없이 적과 대함에 속수무책이어서, 승패는 의미가 깊은 것임에도 적의 이름을 세워주는 것과 같다. [내가 말하고자 하는] 뜻은 이러한 것에 있을 뿐이다.<sup>36)</sup>

이처럼 인명을 주로 하면서도, 인명을 수식정도로만 생각하며, 정식의 인명을 말이 안 나올 정도로 무시하여, 결국은 인명의 논쟁에 상대방과 대적하여서는 상대방을 드러내는 데 일조하는 부류들에 대한 우려의 목소리를 내고 있다. 그리고는 이러한 말학(末學)의 부류들은 일승의 도에 추론이 필요하지 않다고 말하며, 세간의 배우지 못한 무리 및 이승의 협소한 마음을 지닌 무리가 논리로 인해 과오를 저지르면서도, 그것이 경문의 뜻에 미치지 못함을 알지 못해서 이렇게 미혹하게 된 것이라고 한다.<sup>37)</sup>

35) 上同(『대정장』 72, 4a)

36) 上同(『대정장』 72, 4a) “是以不學之流。主彼宗喻因。宗喻因。綺互文句。舌卷足逗。至有諺曰。學堂無因明。大樂無大鼓。因明指而不壞。猶如將軍無利器。對敵都無所為。勝負幽致。與立敵弓。意在伊耳。”

37) 上同(『대정장』 72, 4a) “終言於一乘道不須比量。不知世間非學及二乘狹心因量求

그런데, 보기가 시대의 세태를 신랄히 비판하지만, 당시 인명을 무시하는 사람들이 많았다고는 생각되지 않는다. 보기가 서술하는 것처럼 많은 사람들은 논리학을 올바르게 인식하고 있다고 하기 때문이다.<sup>38)</sup>

보기와 동시대 화엄인물로서 장재(長載)가 있다. 그는 815년에 『법상동명기』를 저술한 동대사 법상종 점안(慚安)으로부터 인명을 배우고, 약사사 진혜(眞惠, 797-870)와 융광(隆光, 812-890)에 전한다. 한편, 융광은 동대사 혜진(惠畛, 815?-900)과 흥복사 공조(空操)에게 전한다.<sup>39)</sup> 이로부터 알 수 있는 것처럼 보기와 활동하던 시대에는 종파를 불문하고 상호 교류가 빈번한 관계에 있었으며, 또한 인명에 대한 지식이 충실했던 시대이다. 그런 흐름 가운데에 인명을 중시하지 않는 유파가 존재했다고 상정할 수 있고, 보기의 비판은 시대의 흐름을 무시하는 일승의 부류에 대한 경계의 의미를 지닌다. 그런 부류들을 강하게 경계한 것이 어리석은 자에 대한 비판이라고 추정된다.

### 3. 『석마하연론』 인용의 의미

#### 1) 『석마하연론』 인용개소의 분석

『석마하연론』은 전체 5회의 인용 가운데 논리적 증명의 항목에는 1회 인용된다. 그렇지만, 그 의미는 논리를 증명하는 전거가 되는 경론의 하나라는 큰 의미를 지닌다. 이 부분의 『석마하연론』 인용은 이미 지적된 것처럼 제10권 「攝不攝問答」의 인용이며, 『화엄경』의 화엄삼매문이 여타의 교설에 포섭되지 않음을 증명하는 동시에 『석마하연론』의 원원해(圓圓海)와 진언종, 그리고 화엄종을 등치한다.<sup>40)</sup> 나아가 『개심론』의 『석마하연론』을 둘러싼 구성이 역으로 공해에게 영향을 미쳤을 가능성도 제시된다.<sup>41)</sup>

---

過. 不及之經意. 作如是迷”

38) 上同(『대정장』 72, 4a) “然世人多於得爲是. 末學作非”

39) 武邑尙邦, 『因明學』(法藏館, 1986), 80-81쪽.

40) 土居夏樹[2004], 앞의 논문, 46-49쪽.

성언도리의 내용의 구성은, 삼종세간을 불(佛)로 명명하는 혜원의『간정기』에 크게 의존한다. 그리고 상세한 설명에 들어가서는 법장과 혜원을 교차 인용하면서 끝맺는다. 전체적으로는 이소(二疏)로 불리어 존중되는 법장의『탐현기』와 혜원의『간정기』로부터의 인용이 압도적이고,『석마하연론』은 권10의 같은 곳이 3회, 그리고 권3이 한 번 인용되는데 그친다. 그런데 내용을 검토해 보았을 때,『석마하연론』은 삼종세간이 일대법신이 되는 「삼위일(三爲一)」의 논리를 지탱하는 전거라는 점에서 중요한 위치를 점하고 있다. 여기서는 성언도리 중의 4회의 인용을 검토하여,『개심론』에서의『석마하연론』의 위치를 검토한다.

『개심론』에서는『화엄경』교설을 듣는 중생신에 무색천과 지옥이 제외된다는『탐현기』의 설<sup>42)</sup>을 인용하여, 그렇다면, 일미진 중에 삼악도, 천, 인, 아수라가 각각 보업(報業)을 받아 나타난다는 경전의 문구<sup>43)</sup>와 모순된다고 자문하고, 다음과 같이 대답한다.

삼세간 중에 포섭되지 않는 법은 없다. 단지, [『탐현기』에서는] 같이 법을 듣는 부류가운데서 ‘어떠 한 입장에 포함되지 않음’을 드러내기 위해, 열거하지 않았을 뿐이다. [반면에] 경전의 송문은 도리를 다하는 설에 의거한다. 따라서 [『탐현기』 해석과] 상위되지 않는다. 용맹보살의 판단을 보라.<sup>44)</sup>

이와같이 보기는『탐현기』설을 지지하기 위해『석마하연론』관련개소를 참조하도록 지시하는데, 그 관련개소는 논리적 증명에 인용되어 있는『석마

41) 藤井淳,「空海の眞理觀—奈良・平安初期日本華嚴教學との對比から」(東京大學  
インド文學・哲學・仏教學 研究例會, 2006. 9. 30)(근간예정)

42) 『探玄記』(『대정장』 35, 132b) “五界趣者. 於三界中除無色天. 以隨相寄法非殊勝  
故. 若仁王經亦有無色天等. 五趣中除地獄衆. 以彼極苦寄相顯法亦非勝故”

43) 『華嚴經』(『대정장』 9, 564a) “於一微塵中. 見有三惡道天人阿脩羅. 各各受業報”

44) 『開心論』(『대정장』 72, 8a) “三世間中. 無法不攝. 但同聞中. 表非寄故. 且不列  
耳. 今此頌文. 據盡理說. 故不相違. 見龍猛菩薩判”

하연론』의 다음과 같은 내용이다.

① 대본『화엄계경』 가운데, 이와 같이 설한다. 그 원원해(圓圓海)는 제불을 얻는다. 뛰어나기 때문이다. 그 일체불은 원원해를 능히 성취할 수 없다. 떨어지기 때문이다. ② 만약 그렇다면, 어째서 분류(分流)『화엄계경』 가운데, 이와 같이 “노사나불은 삼종세간을 그 몸과 마음으로 삼으며, 삼종세간은 법을 남김없이 포섭한다.”고 하였는가? ③ 저 부처의 신심에는 또한 포섭되지 않는 것은 없다. 노사나불이 삼세간을 포섭한다 해도, [기준에 따라]포섭함과 포섭하지 않음이 있기 때문에, 여기에는 과실은 없다.<sup>45)</sup> (번호는 필자가 설명의 필요상 보입함)

보기는 논리적 증명의 부분에서는 ①까지를 인용하였으며, 지금의 답은 ①과 ③을 가리키는 것으로 생각된다. 위의 대답에서 상위하지 않는다고 한 것은『석마하연론』에서의 뛰어남과 떨어짐과 관계가 있으며, 직접적으로는 ③의 노사나불의 섭·불섭의 문제에 다름 아니다.

질문과 대답을 좀 더 명확히 이해하기 위해, 그리고『석마하연론』의 인용문의 의미를 이해하기 위해,『개심론』에서 인용하는『탐현기』의 내용부터 분석하고자 한다.『개심론』에서는 “苑云” “藏云”으로 교차인용하면서 대체로 그 인용문의 시작에 논주를 밝히는데, 본 질문에 해당하는 부분은 “苑云”으로 시작하여 질문 전까지 이어지는 부분이나, 중간쯤에 예고 없이 법장의『탐현기』로 바뀐다.『탐현기』는 8쪽6행의 맨 아래 두 자인 “若通”부터가『탐현기』로부터의 인용문이다.

만약 일체세계를 통해서 볼 때는, 모두에 각 무변중회가 있어, 상입이 중중하

45) 『釋摩訶衍論』(『대정장』 32, 668a) “①大本花嚴契經中作如是說。其圓圓海得諸仏，勝故。其一切仏不能成就圓圓海，劣故。②若爾。何故分流花嚴契經中作如是說。盧舍那仏三種世間爲其身心。三種世間攝法無余。③彼仏身心亦復無有所不攝焉。盧舍那仏雖攝三世間。而攝不攝故。是故無過”

나, 제망이 무진함과 같다. 즉 불가설불가설이다. 이것은 화엄해회의 대중수를 의미한다.<sup>46)</sup>

즉 화엄회에 참가한 중생들이 설할 수 없을 만큼 무수함을 나타내는 문구로, 중생세간의 원만함을 논하는 데 있어서 <1. 중수(衆數)>를 인용한 문단이다. 다음은 <5. 계와 취>를 인용하였다. 여기에서 법장은 삼계 중에 무색천을 제외한다고 했고, 또 『인왕경』을 인용하여서는 무색천은 있지만, <sup>547)</sup>취중에 지옥중을 제외한다는 등등 각 경마다 제외되는 중과 열거되는 중에 대한 내용을 인용한다.<sup>48)</sup> 그래서 위와 같이 질문 한 것이다.

대답 가운데 ‘어떠한 입장에 포함되지 않음’이란 것은, 예를 들어 무색천을 제외할 때는 ‘以隨相寄法, 非殊勝故’라고 하는 것처럼, 상에 따르고 법에 의할 경우 무색천은 뛰어나지 못하기 때문이며, 지옥중생이 제외될 때는 ‘以彼極苦寄相顯法亦非勝故’라고 하는 것처럼 괴로움이 극에 달한 지옥은 상의 의해 법을 드러낼 때 뛰어나지 못한 부류가 되기 때문이다. 즉 어떤 한 입장에 근거를 둘 경우, 그것에서 제외된다는 의미이기 때문에, 징관이 말하듯이 ‘근기가 아님(非器)’<sup>49)</sup>을 의미한다.

따라서 위의 대답에서 상위하지 않는다고 표현한 배경에는, 각 기준에 의해 제외되고 제외되지 않는 것이 다르므로, 문제가 없다는 뜻으로 이해된다. 그리고 이러한 것을 알기 위해서는 『석마하연론』의 위의 인용문을 보라고 권유한 것이다.

『석마하연론』의 문장에서 1. 『석마하연론』에서의 대본과 분류본에서의 부

46) “若通一切世界。皆各有此無辯衆會。相入重重如帝網無盡。卽不可說不可說也。是謂華嚴海會之衆數”(『대정장』 35, 132a)(『대정장』 72, 8a)

47) 『開心論』에는 6취로 되어 있다. 5의 잘못이다. 5(五)와 6(六)의 초서가 비슷해 발생한 오류일 것이다. (『대정장』 72, 8a)

48) 『探玄記』(『대정장』 35, 132b)

49) 『華嚴經疏』(『대정장』 35, 534c) “一約界無無色。二約趣無地獄。此二非器故”

처들의 관계, 그리고 2.『개심론』에서의 수용방법은『개심론』의 불신관,『석마하연론』을 중시하는 진언종파의 관계를 파악하기 위해서도 구체적으로 고찰할 필요가 있다. 이 문제는 절을 바꾸어 논하기로 하고, 우선 나머지 인용개소들에 대해서 논한다.

위의 문중에서 ②는 삼종세간이 일대법신이 되는 논리를 지탱하는 문구이다.『개심론』에서는 삼종세간이 일대비로자나불이 되는 이유에 대해서 묻고, 그것에 대해서 ②를 인용하여 대답한다.

또 하나는『석마하연론』제3권에 있는 다음과 같은 훈습경(熏習鏡)의 비유를 인용한다.

성정본각은 삼세간 가운데 어느 쪽도 떠나지 않는다. 저 세 가지를 훈습하여 일각(一覺)이 되며, 일대법신과를 장엄한다. 그러므로 인훈습경(因熏習鏡)이라고 한다.<sup>50)</sup>

『개심론』에서는『석마하연론』은『기신론석』이라는 명칭으로 인용한다. 즉 기신론주석서로 간주한다는 의미인데,『기신론』에 따르면, 인훈습경은「如實不空」(『대정장』32, 576c)을 의미하고, 일체세간의 경계가 모두 그 안에 나타난다고 한다. 이와 같은「삼위일」의 논리는『석마하연론』의 문구에 의해 증명되며, 그만큼『개심론』에서『석마하연론』의 비중이 큼을 이야기 해준다. 또 다른 곳에서는 삼종세간에 모든 것[多]이 포섭되는 이유에 대해서, 위의 인용문 ③으로써 증명하며, 또 이승협심 등의『석마가연론』의 용어를 도입하기도 한다. 이렇게『개심론』에서『석마가연론』은 화엄삼매에 모든 것이 포섭된다는 논리의 주요 전거로서 중요시됨을 알 수 있다.

50) “性淨本覺三世間中。皆悉不離。熏習彼三。而爲一覺。莊嚴一大法身之果。是故名爲因熏習鏡”(『대정장』72, 9a; 『대정장』32, 622a) 「名」은『개심론』에 「不」로 되어 있다. 「名」과 「不」의 초서가 비슷한 것에서 온 잘못일 것이다.

## 2) 원원해와 비로자나불의 관계

『석마하연론』의 인용부분은 중권에도 인용하였다고 밝혔으니, 보기로서는 이 부분을 중요시 여긴 것은 틀림없다. 보기의 인용과 함께 이 부분을 다시 보고자 한다.

起信論釋曰. ①大本華嚴契經中. 作如是說. 其圓圓海得諸仏勝. 其一切仏不能成就圓圓海. 劣故 云云 廣如中卷引. 既判勝劣. 明知華嚴三昧門余一切教所不攝. 依如上經論文. 立此比量. (『대정장』 72, 3c)

이 중에서 ①은 위에서도 다룬 인용문이다. 밑줄 친 부분은 보기의 인용형식과 평이다. 이 중에서 중요한 것은 “화엄삼매문은 나머지 일체제교에 포섭되는 대상이 아니다”라는 부분이다.

즉 화엄경이 다른 경전들보다 뛰어남을 밝히고 있는 것이다. 뿐만 아니라, 도이(土居夏樹)가 지적하였듯이 화엄삼매문은 원원해와 등치관계가 성립한다. 다만, 『석마하연론』의 원의에 따르다면 원원해는 일체제불을 포섭하므로, 화엄경의 부처마저 포섭하게 될 것이다. 그럼에도 불구하고 『석마하연론』의 원원해와 『개심론』의 일대법신비로자나지해장불은 설해지는 교법과 설하는 주체로서의 등치 관계가 상정된다.<sup>51)</sup>

『개심론』은 공해와의 관계가 처음 보이는 화엄지술로서, 표2에 있는 것처럼 공해의 친전(親傳: 공해가 중국에서 경험한 화엄수행자 이야기)을 소개하고, 또 공해가 처음으로 성명(聲明)을 전했다고 한다. 보기 가 어느 정도 공해의 영향을 받았는지는 알 수 없지만, 보기의 동료 도옹이 당시 화엄의 대표격으로서 공해의 강의를 듣는 것으로 보아,<sup>52)</sup> 보기도 공해에게 나아가 배웠다고 추정할 수 있다.

51) 土居夏樹[2004] 앞의 논문, 47-49쪽. 『開心論』에는 비로자나불과 노사나불이 둘 다 나오지만, 두 부처의 위계의 구별이 없이, 동일한 부처로 이해된다.

52) 『元亨釋書』(國史大系 31, p. 37)

그런데, 『개심론』은 공해가 진언종의 뛰어남을 증명하기 위한 경증과 교증으로 사용하는 『수호국계주다라니경』, 『석마하연론』을 인용하여 화엄삼매문의 뛰어남을 증명한다.

따라서 진언종에서는 진언종 아래 놓여진 화엄이, 보기에 와서는 진언종과 등치 관계로 바뀐다.<sup>53)</sup> 최근의 연구에서 공해가 보기의 이러한 구상에 영향을 받았을 가능성을 제시한다. 즉 『석마하연론』을 통하여 화엄이 노사나 불의 삼종세간을 그 몸으로 한다는 표현을 통해 삼종세간과 일대법신비로자나불의 등치를 주장하게 되자, 이러한 논의가 진언종과 비슷했기 때문에, 화엄설과 차이를 두기 위하여 화엄의 위에 진언을 놓게 되었다는 이야기다.<sup>54)</sup>

이처럼 『석마하연론』은 당시에 화엄과 진언종이 공통으로 진서(眞書)로 인정하면서, 『석마하연론』을 통해 상호간의 영향관계를 형성할 뿐 아니라, 보기가 활동할 당시의 화엄종에서는 화엄교리를 구성하는데 중요한 논서가 됨을 알 수 있다.

#### IV. 결론

이상 『개심론』에 대해서 검토했다. 『개심론』은 6권중에서 1권밖에 남지 않아 그 사상내용을 완전히 파악하는 것은 쉽지 않지만, 다음에 서술하는 몇 가지 점이 밝혀졌다고 할 수 있다.

첫째, 『개심론』이 칙찬이라는 확실한 기록은 없지만, 본문의 검토로부터 보기가 동대사 장세의 제자이며, 『개심론』이 칙찬임을 추정했다. 따라서 찬술년대는 템포년간으로 보아야 할 것이다. 그것은 담에 등의 기록에 의해 보

53) 土居夏樹[2004] 앞의 논문, 47-49쪽.

54) 藤井淳, 「空海の眞理觀—奈良・平安初期日本華嚴教學との比較から」(東京大 정례발표회 자료, 2006. 9. 30)

충될 수 있다.

둘째, 보기는 인명을 불교의 가르침을 이해하기 위한 필수방편으로써 인식했으며, 실제 인명을 통해 화엄삼매가 모든 것을 수용하는 것이나, 『화엄경』교리가 다른 교설보다 뛰어나다는 점을 증명하였다. 또, 그것을 증명하기 위해 『석마하연론』을 중요시한다. 나아가 인명을 중시하는 입장으로부터 인명을 무시하는 일승의 부류들을 비판하였다.

셋째, 화엄학의 배경으로 보자면, 『개심론』은 법장의 『탐현기』와 혜원의 『간정기』를 이소(二疏)로 부를 정도로 중시하며, 두 사람의 저술로부터의 인용이 압도적으로 많은 것을 확인하였다. 이것은 『개심론』이 나라시대 아래의 일본화엄의 흐름을 이어받아 저술되었음을 의미한다.

그런데, 『개심론』은 동시에 공해의 영향에 의해 진언종을 중시하는 표현이 보인다. 공해가 동대사에 영향을 끼친 것은 823년 동대사 내에 관정도장이 창설된 이후라고 한다<sup>55)</sup>. 『개심론』은 그 이후 공해의 영향 하에 저술되었을 것으로 생각된다. 그러면서도 역으로 공해에게 영향을 주었을 가능성도 있다.

넷째, 『개심론』은 칙찬이라는 성격도 있고, 진언종 계통의 경론을 인용하는 것으로 보아 혜이안시대의 사기류와는 약간 성격을 달리하는 저술로 판명된다.

### 주제어

화엄종일승개심론(Kegonshu-ichijo-kaishin-ron), 석마하연론(shi-moheyen-lun), 혜이안시대(The Heian Period), 보기(Fuki), 장세(Chosai), 공해(Kukai), 법장

---

55) 堀池春峰, 『南都佛教史の研究』 上 「弘法大師空海と東大寺」(京都: 法藏館, 1980), 432-457쪽.

(Fa-tsang), 헤원(Hui-yuen), 인명(Buddhist logic), 해인삼마(the Buddhavatamsaka-samadhi)

## A Philosophical Characteristic of *Kegonshu-ichijo-kaishin-ron*

Kim, Cheon-Hak

It is not easy to grasp the contents of the thought of *Kaishin-ron* completely, because only one volume exists in six volumes. There is no certain record to prove that *Kaishin-ron* was written by Imperial command, but it is estimated that *Kaishin-ron* is Imperial compilation and the author Fuki is a pupil of Cho-sai of Todaiji-temple from examination of the text. The philosophical characteristics of *Kaishin-ron* are summarized as follows.

First, Fuki recognized logic as a required means to understand the teachings of Buddha. By using logic, he proved that all beings are included in the Buddhavatamsaka-samadhi and the doctrine of the Hua-yan Sutra surpasses others. In addition, criticizing peoples of the one vehicle who disregard logic, he emphasized the importance of logic.

Second, in *Kaishin-ron*, Fa-tsang's *Tanxuan-ji* and Hui-yuen's *Gan-ding ji* are occupied the important position and there are overwhelmingly many quotations from this two writings. It means that *Kaishin-ron* makes a flow of japanese huayan studies since the Nara period.

In addition, we can find that the author of *Kaishin-ron* respects

shingon-buddhism and quotes books of the shingon buddhist system by influence of Kukai. It shows that *Kaishin-ron* has rather different characteristics from *Kegon-shiki* (華嚴私記類) of the Heian period.