

신라불교 문헌으로서의 『起信論一心二門大意』

최 연식(목포대학교 역사문화학부)

1. 문제의 소재

10세기 이전의 문헌들이 거의 대부분 소실되어 버린 한국과 달리 일본에는 비교적 많은 고대와 중세초기의 문헌들이 전해지고 있다. 이들 문헌들은 대부분 당시 사상계의 중심이었던 불교의 문헌들이며, 일본 자체의 문헌들 못지 않게 중국이나 한국에서 전래된 문헌들이 많은 비중을 차지하고 있다. 이처럼 많은 문헌들이 보전된 것은 상대적으로 대내외적 전쟁이 많지 않았고 왕조의 교체가 없었던 정치·사회적 안정 덕분이겠지만 한편으로는 오래 된 것 특히 대륙에서 전해진 문헌들에 대한 존중이라는 일본 사회의 전통도 큰 역할을 하였을 것이다.

현재 일본에 전해지고 있는 고대 불교문헌들 중에는 중국이나 한국의 문헌이면서도 중국이나 한국에는 전해지지 않는 문헌들이 적지 않으며 이들 중에는 세계 유일본도 적지 않다. 이런 점에서 일본에 전해지는 고대 문헌들은 敦煌의 문헌들과 함께 고대 동아시아의 사상체계를 복원할 수 있는 주요한 자료라고 이야기할 수 있다. 하지만 이러한 문헌들을 이용하여 고대 동아시아 사상계의 동향을 복원하기 위해서는 그 이전에 먼저 이 문헌들의 저자와 저술시기를 확인할 필요가 있다. 전통적으로 알려진 저자나 저술시

* 이 논문은 2004년도 한국학술진흥재단의 지원에 의하여 연구되었음.
(KRF-2004-041-A00021)

기 중에는 사실과 괴리되는 것들이 적지 않기 때문이다. 전통적인 견해들을 무비판적으로 수용하여 연구할 경우 실제와는 전혀 다른 역사적 해석이 제시될 수 있는 것이다. 이러한 위험성은 특히 중국과 한국 사상가의 저술이면서도 본국에는 그 이름조차도 알려져 있지 않은 문헌들의 경우에 두드러진다. 알려지지 않았던 새로운 자료라는 점에만 주목하여 별다른 비판없이 이들을 받아들일 경우 본래 사상가의 입장과는 다른 내용을 그의 사상으로 해석할 수 있는 것이다.

이러한 사례의 대표적인 경우로 『華嚴經問答』과 『遊心安樂道』를 들 수 있다. 중국과 한국에서는 그 이름조차도 알려지지 않았던 이들 문헌은 각기 중국 法藏과 신라 元曉의 저술로 알려져 왔다. 하지만 내용상 과연 법장과 원효의 저술일 수 있는지에 대하여 전통적으로 의문이 제기되어왔다. 법장의 다른 저술과 이질적인 경향이 보이고 元曉의 死後에 번역된 경전이 인용되고 있기 때문이었다. 그럼에도 불구하고 이 문헌들은 최근에 이들이 법장과 원효의 것이 아님을 밝힌 혁신적 연구들이 제시될 때까지도 많은 연구자들에 의해 법장과 원효의 사상을 이해하는 주요한 자료로서 이용되어 왔다. 이 혁신적 연구들에 의하면 『화엄경문답』은 신라 義相의 제자들이 스승의 강의를 정리한 책이고,¹⁾ 『유심안락도』는 나라시대의 일본 승려가 원효의 저술을 모태로 하여 增廣한 것으로 파악되고 있다.²⁾

이러한 사례는 그밖에도 많이 확인되는데, 필자도 신라에서 저술된 것으로 알려져 온 두 종류의 문헌에 대한 분석을 통하여 이들이 사실은 일본에서 저술된 것임을 밝혔다. 『大乘起信論同異略集』은 나라시대 東大寺 승

1) 石井公成, 「『華嚴經問答』の著者」 『印度學佛教學研究』 66 (東京: 日本印度學佛教學研究會, 1985)

金相鉉, 「『錐洞記』와 그 異本 『華嚴經問答』」 『韓國學報』 84 (서울: 一志社, 1996)

2) 愛宕邦康, 「《遊心安樂道》の撰述者に關する一考察 -東大寺華嚴僧智憬とその思想的關連に着目して-」 『南都佛敎』 70 (奈良: 東大寺南都佛敎研究會, 1994)

려 智愷이 저술한 것이었고,³⁾ 『華嚴一乘成佛妙義』는 신라 승려 見登이 일본에 건너가 저술한 것이었다.⁴⁾ 이와 같이 일본에만 전해져 온 고대의 중국과 신라의 문헌들 중에는 전통적으로 알려져 온 것과는 전혀 다른 성격의 문헌들이 있다. 한국의 문헌이 중국의 문헌으로, 또 일본의 문헌이 신라의 문헌으로 알려져 온 것이다. 다른 문헌들 중에도 이와 비슷한 사례들이 있을 수 있으며, 이에 대한 분석은 해당 문헌의 성격을 정확히 밝힘과 동시에 고대 동아시아 불교사상의 모습, 특히 자료의 부족으로 제대로 해명되고 있지 못한 한국과 일본 불교계의 사상동향을 이해하는데 많은 도움이 될 것으로 기대된다.

이 글에서 검토하고자 하는 『起信論一心二門大意』(이하 『일심이문』) 역시 일본에만 전해져온 불교문헌으로서 그 성격을 재검토할 필요가 있는 문헌이다. 이 책은 전통적으로는 ‘揚州 智愷’ 즉 『대승기신론』의 번역자로 알려진 眞諦三藏의 제자였던 智愷의 저술로 전해져 왔다. 그러나 이 책의 내용이나 문체로 보아 6세기말에서 7세기초에 활동한 智愷의 저술로 생각되기 어려운 부분이 있어 후대 인물에 의한 가탁의 가능성이 제기되어 왔다. 특히 근대 이후의 일본학계의 연구에서는 일본의 불교문헌에 보이는 문장을 표절할 흔적이 있고 10세기까지의 일본 불교문헌목록에는 나타나지 않고 있다는 점 등을 근거로 하여 11세기 이후 일본 승려의 저술일 가능성이 높다고 이야기되었다.

이러한 연구들을 통하여 이 책이 전통적으로 알려진 것처럼 중국 고대의 문헌으로 볼 수 없다는 사실은 명확해졌지만 그렇다고 해서 이 책의 성격이 분명해졌다고 보기는 힘들다. 구체적으로 이 책이 어느 시기에 어떠한 배경에서 찬술되었으며 사상사적으로 어떠한 의미를 갖는지에 대해서는 체계적

3) 崔鈞植, 「《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』 7 (東京, 駒澤短期大學佛教科, 2001a)

4) 崔鈞植, 「新羅 見登의 著述과 思想傾向」 『韓國史研究』 115 (서울, 韓國史研究會, 2001b)

인 검토가 이루어지지 못하였기 때문이다. 더욱이 기존의 연구들에서는 이 책이 중국에서 저술되었을 가능성을 부인하면서 곧바로 일본에서 찬술되었을 가능성을 제시하였지만, 그 과정에서 또 다른 가능성 즉 한국에서 찬술되었을 가능성은 처음부터 검토조차 되지 못하였다. 하지만 이 책의 내용을 자세히 검토해보면 신라의 불교계와 긴밀한 관련을 맺고 있는 모습을 찾아볼 수 있다. 인용된 경전이나 사용된 용어 중에 신라 불교계와의 관련이 깊은 것들이 보이고 있는 것이다. 따라서 이 책은 그 동안 이해된 것과 달리 신라시대 불교계의 사상적 동향을 보여주는 문헌으로 파악될 수 있으며, 이 문헌의 성격에 대한 분석을 통하여 그 동안 알려지지 못한 신라시대 불교계의 사상 동향 특히 『대승기신론』 이해에 대한 인식의 일단을 엿볼 수 있다고 생각된다.

2. 日本 찬술설의 근거와 문제점

전체 약 2천字 정도의 짧은 분량으로 구성된 『일심이문』은 그 제목에서 밝히고 있는 것처럼 『大乘起信論』의 ‘一心二門’의 요체를 정리한 문헌이다.⁵⁾ 특히 平等과 差別이라는 개념을 중층적으로 사용하여 『대승기신론』의 二門 즉 眞如門과 生滅門의 구조 및 상호관계를 체계적으로 서술하고 있는 점은 대단히 흥미로운데, 그러한 점에서도 『대승기신론』이 출현 하던 초기의 저술로 보기 힘들고 『대승기신론』에 대한 이해가 상당히 심화된 후대의 저술일 것으로 이야기되고 있다.

이 문헌이 전통적으로 眞諦三藏의 제자인 智愷의 저술로 알려진 것은 이 책의 첫머리에 ‘楊州 智愷 作’이라고 저자의 이름을 밝히고 있기 때문이었

5) 이 문헌은 日本續藏經(1-71-3)과 卍續藏經(제71책), 新纂續藏經(제45책) 등에 수록되어 있다.

다. ‘楊州 智愷’는 梁나라 말기에 중국에 건너와 『攝大乘論』을 비롯한 다수의 唯識學 관련 문헌들을 번역한 眞諦三藏의 대표적 제자인 慧愷를 가리키는 것으로서, 그는 진제삼장의 번역작업에 筆受로서 참여하였고 진제삼장이 번역한 일부의 문헌에는 序文이나 後記를 짓기도 하였다.⁶⁾ 특히 이 책의 첫머리에 있는 ‘楊州 智愷 作’이라는 표현은 진제삼장이 번역하였다고 하는 舊譯 『대승기신론』의 序文에도 보이고 있으며, 따라서 전통적으로는 이 문헌이 진제삼장의 제자인 智愷의 저술이라는 점이 크게 의심되지 않았던 것이다.⁷⁾ 그리고 이러한 믿음에 따라서 『일심이문』은 14세기 이후 일본의 주요 불교문헌목록들에 智愷의 저술로 게재되었고,⁸⁾ 에도(江戶) 시대에는 이 책에 대한 주석서들도 저술되었다.⁹⁾

하지만 근대에 접어들면서 이 문헌이 智愷의 저술이라는 사실에 대하여 의문이 제기되기 시작하였다. 에도시대 말기 東京에서 활동한 潮音(1783-1836)은 『大乘起信論義記筌蹄錄玄談』에서 『일심이문』에 대하여 ‘그 문장이 일본사람의 문장과 같으니 반드시 僞造된 것이다(其文如和文

6) 智愷 즉 慧愷의 행적은 『續高僧傳』 권1 중의 法泰傳에 附傳된 그의 전기에 기록되어 있다.

7) 근대에 들어와 眞諦三藏이 『大乘起信論』을 번역하였다는 사실에 의문이 제기되면서 智愷의 서문 자체도 후대의 僞作으로 여겨지고 있다. 실제로 이 『대승기신론』 서문에서는 眞諦三藏의 이름에 대하여 ‘拘蘭那陀 譯名眞諦’라 이야기하고 있는데, 이는 이 서문의 작자가 실제로는 眞諦三藏과 무관한 사람이었음을 보여주는 것이다. 범어 ‘拘蘭那陀 Guṇarata’는 ‘眞諦’가 아니라 ‘親依’의 의미이기 때문이다. ‘眞諦’에 해당하는 범어의 한문식 표기는 ‘波羅末陀Paramātha’가 되어야 한다.[望月信亨, 『大乘起信論の作者に關する擬議』 『宗教界』 14-1 (東京: 宗教界雜誌社, 1918; 『大乘起信論之研究』, 1935, 69-83쪽에 재수록) 참조]

8) 『일심이문』을 수록하고 있는 가장 이른 시기의 불교문헌목록은 凝然(1240-1321)이 편찬한 『華嚴宗經論章疏目錄』이다.

9) 尊祐가 편집한 『起信論一心二門大意科略註』가 1699년에 편찬되어 1707년에 京都에서 간행되었고, 19세기 전반기에 필사된 『大乘起信論一心二門大意講疏』, 『大乘起信論一心二門大意聽錄』 등이 전해지고 있다. 이러한 전통을 이어받아 1891년에는 義城이 편찬한 『科註起信論一心二門大意』이 京都에서 간행되었다.

必是偽造)’라고 하여 智愷의 저술이라는 전통적 견해에 異議를 제기하였다. 그리고 20세기에 들어와서는 보다 정밀한 연구들에 의하여 『일심이문』의 智愷 찬술설은 완전히 부정되기에 이르렀다. 근대적인 문헌학 방법론으로 『大乘起信論』 中國撰述說을 주장하였던 모치즈키 신코(望月信亨)은 『일심이문』의 내용이 일본의 불교문헌인 『大乘起信論同異略集』에 의거하고 있고, 10세기까지의 불교문헌목록에 보이지 않는다는 점을 들어 후대의 일본승려가 智愷에 가탁한 문헌이라고 주장하였고,¹⁰⁾ 望月信亨의 『대승기신론』 중국찬술설을 비판하는 입장에서 『대승기신론』에 대한 종합적인 연구를 추진한 카시와키 히로오(柏木弘雄) 역시 『일심이문』에 대하여 元曉나 法藏과 같은 후대 주석가들의 사상이 반영된 것으로 보아 智愷 찬술설은 받아들이기 어렵고 8세기 이후 중국이나 일본의 불교인에 의해 가탁되었을 것이라고 하였다.¹¹⁾ 이러한 모치즈키와 카시와키의 연구 이후 『일심이문』이 智愷의 저작이 아니라는 것은 학계에서 일반적으로 받아들여지고 있으며, 대체로 11세기 이후 후대에 일본에서 찬술된 것으로 여겨지고 있다.¹²⁾

이처럼 전통시대에 眞諦三藏의 제자인 智愷의 저술로 여겨졌던 『일심이문』은 근대에 들어와서 비판적 검토를 통하여 일본승려에 의한 후대의 僞作으로 여겨지게 되었다. 그런데 지금까지의 연구들을 통하여 이 책이 6세기말에서 7세기초에 살았던 智愷의 저술이 아니라 후대에 찬술되었을 것이라는 점은 거의 분명하게 되었지만, 이 책이 과연 일본승려에 의해서 僞作된 것인지에 대해서는 명확하지 않다고 생각된다. 현재까지 제시된 일본찬술설의 논거로서는 『일심이문』의 문장이 일본의 문장과 비슷하다는 점과

10) 望月信亨, 『大乘起信論之研究』(東京: 金尾文淵堂, 1935), 205-208쪽

11) 柏木弘雄, 『大乘起信論の研究』(東京: 春秋社, 1981) 26쪽

12) 중국학자인 杜繼文도 『일심이문』을 智愷의 저술로 보는 것은 학계에서 일반적으로 의심되고 있다고 이야기하고 있다.[杜繼文, 「《大乘起信論》述評」 『中國佛教與中國文化』(北京: 宗教文化出版社, 2003), 301쪽

일본의 문헌인 『大乘起信論同異略集』의 내용에 의거하고 있다는 점 등인데 이러한 논거는 재검토될 여지가 있기 때문이다.

앞에서 이야기한 것처럼 처음 『일심이문』의 智愷 찬술설에 異議를 제기하였던 潮音은 이 책의 문장이 일본식 문장, 즉 중국식 한문과 다른 일본식 한문이라고 주장하였고, 모치즈키 역시 이 책의 문장이 졸렬하고 和臭 즉 일본식 냄새가 있다고 하였다. 두 사람 모두 구체적으로 어느 부분이 일본식 한문인지에 대하여 명확하게 언급하지 않아서 무엇을 근거로 그러한 판단을 하였는지는 알 수 없다. 하지만 이 책의 일부 문장에서 전형적인 중국식 漢文과는 다른 느낌을 받는 것은 사실이다. 예를 들어 다음의 문장의 경우 여기에 사용된 일부 부사어들이 부자연스럽게 느껴지기 때문이다.

問 一心與眞如 是有何異邪

解云 一心法界者 括因果理事 而爲中實 是名一心 心眞如門者 因果理事平等一味 寂名言而爲通體 是名眞如 然則一心總理事而非理事 強呼之曰一心矣 眞如直爾就理體 而寂名言 假名言云眞如矣

위의 문장에서 질문 부분에 사용된 ‘是’와 응답 부분에 사용된 ‘矣’ 등은 생략되어도 무방하며 오히려 그것이 더 자연스러운 한문 문장이다. 또한 응답 부분에 사용된 ‘是’의 경우도 부자연스러운 표현으로 생각되고 오히려 ‘故’와 같은 글자로 바꾸는 것이 더 자연스럽다. 이러한 문장은 세련된 漢文에 익숙한 인물이 아니라 그러한 정통적인 한문 문장에 익숙하지 못한 사람에게 의해 쓰여 졌다고 생각되며, 潮音이나 모치즈키 등이 일본식 문장이라고 지적한 것도 이러한 부분을 염두에 둔 것이라고 생각된다.

하지만 이와 같은 조금 부자연스러운 한문을 꼭 일본식 문장 혹은 일본식 한문이라고 할 수는 없다. 이러한 문장은 세련된 중국식 한문이 아닌 변형된 한문 문장이라고 할 수 있지만 이러한 문장은 일본에서만 사용된 것이 아니라 자신들의 모국어와 다른 중국의 한문을 사용해야만 했던 중국의 주

변 국가들에서 널리 사용될 수 있었기 때문이다. 실제로 고대 한국에서 사용된 한문 문장들 중에도 정통적인 중국의 한문과 비교하면 변형된 모습으로 보이는 것들이 적지 않다. 따라서 『일심이문』에 보이는 변형된 한문 문장들은 이 책이 중국에서 저술된 것이 아니라는 것을 보여주는 것일 수는 있지만 곧바로 일본인에 의하여 저술되었다고 이야기할 수 있는 근거가 될 수는 없다고 생각된다. 일본만이 아닌 한국 불교계에서의 찬술가능성까지 고려한 보다 넓은 가능성을 생각해야만 할 것이다.

문장 스타일 이상으로 이 책이 일본에서 찬술되었음을 보여주는 유력한 근거로 이야기되는 것이 일본 나라시대 화엄종의 문헌인 『大乘起信論同異略集』(이하 『동이략집』으로 줄임)과의 유사성이다. 일본의 문헌을 모방하여 저술된 문헌이므로 일본에서 찬술된 문헌, 그것도 『동이략집』보다 훨씬 후대에 만들어진 문헌으로 보아야 한다는 것이다.

실제로 『일심이문』 중에는 『동이략집』과 매우 유사한 문장들이 적지 않게 보이고 있는데, 모치즈키는 그 구체적 사례로서 다음과 같이 두 책의 유사한 문장들을 제시하고 있다.

(a-1) 余幸生東隅 僅會遺典 雖既不見佛 而慶聞幽宗 卒(率?)¹³⁾下愚之情 括聖上之跡 作四句之頌 述二門之旨 庶幾懸乎日月 傳乎廣大矣 (起信論一心二門大意)

(a-2) 余幸生東隅 僅會遺法 本命十一投鐘山僧統 年次十七 纔預出塵之眞 自爾以來 恭事資習 寄志此論 祈通暫達 象觸之迷彌篤 野馬之情增鬱 蓋此一生 強不植操觚之因 何世幸見 傳燈之聖 聊率愚靈 略集古迹 爲備私志 不好流通 庶幾同趣之賢 垂以改作 付之燕石 傳之夜光云爾 (大乘起信論同異略集)

(b-1) 是一心法界 諸法之總體 諸法之中實 貫於二門 以爲宗肝 (起信論一心二門大意)

13) 『續藏經』에 수록되어 있는 『一心二門』 원문과 『科註起信論一心二門大意』에는 ‘卒’로 되어 있지만 『起信論一心二門大意科略註』에는 ‘率’로 되어 있다.

(b-2) 今此 起信論中 諸法之總體 諸法之中實 無障礙之道 名一心法界 (大乘起信論同異略集)

(c-1) 如來藏心 自性不動義 名性淨本覺 卽(其)藏心 隨他動之義 是名隨染本覺 (起信論一心二門大意)

(c-2) 一心舉體 自性不動 而隨他動 其自性不動 名爲性淨本覺 其隨他動義 名隨染本覺 (大乘起信論同異略集)

(d-1) 夫一心法界者 非理非事 以非理故 舉體起萬像之事 以非事故 全體成一味之理 以成一味 故性相平等 名眞如門 以起萬像故 因果差別 稱生滅門 (起信論一心二門大意)

(d-2) 是一心法界 非靜非動非理非事 以非靜故舉體(起)動 是名心生滅門 以非動故舉體寂靜 是名心眞如門 … 一心舉體 寂靜平等 名心眞如 一心舉體 起動差別 名心生滅 … 一心法界 以離靜性 以離動性 以離靜性故 動作萬像 以離動性 故本來寂靜 (大乘起信論同異略集)

모치즈키가 제시한 이러한 사례들을 보면 『일심이문』과 『동이락집』의 문장은 매우 유사하고 따라서 둘 중의 하나가 다른 하나를 모방하였음을 의심하지 않을 수 없게 된다. (a)의 경우 『일심이문』의 ‘余幸生東隅 僅會遺典’ 및 ‘卒(率?)下愚之情 括聖上之跡’이라는 표현과 『동이락집』의 ‘余幸生東隅 僅會遺法’ 및 ‘聊率愚靈 略集古迹’이라는 표현은 한 두 글자의 차이는 있지만 거의 동일한 문장이라고 볼 수 있을 정도로 닮아 있다. (b)의 경우에도 『일심이문』의 ‘一心法界 諸法之總體 諸法之中實’이라는 문장과 『동이락집』의 ‘諸法之總體 諸法之中實 無障礙之道 名一心法界’라는 문장은 구절의 순서만 바뀌었을 뿐 동일한 문장이라는 것을 곧바로 알 수 있다. 또한 (c)의 경우에도 『일심이문』의 ‘自性不動義 名性淨本覺 … 隨他動之義 是名隨染本覺’이라는 구절은 『동이락집』의 ‘其自性不動 名爲性淨本覺 其隨他動義 名隨染本覺’이라는 구절과 그대로 일치하고 있다. (d)

의 경우는 앞의 예들처럼 두 책의 문장이 곧바로 일치하지는 않지만 『동이략집』 중의 여러 문장들을 연결하면 『일심이문』 문장과 거의 비슷한 내용을 취하는 것으로 나타나고 있다. 특히 생멸문에 대한 두 책의 내용 즉, 『일심이문』의 ‘一心法界 非理非事 舉體起萬像之事 稱生滅門’과 『동이략집』의 ‘一心法界 非理非事 舉體(起)動 名心生滅門 動作萬像’은 위의 예들과 마찬가지로 구절의 배치 순서만 다를 뿐 거의 동일한 표현을 보여주고 있다.

이와 같은 문장의 유사성은 도저히 우연적인 것이라고 보기 힘들기 때문에 자연스럽게 두 문헌 중 하나가 다른 하나를 보고서 참조하였다는 생각이 들게 한다. 과연 두 문헌 중 어느 것이 어느 것을 모방하였던 것일까. 앞에서 이야기한 것처럼 모치즈키 이래 학계에서는 일반적으로 『일심이문』이 후대에 저술된 것으로서 『동이략집』을 참조하고 부연하였다고 이해되어 왔다.¹⁴⁾ 아마도 『동이략집』이 나라시대의 문헌으로 비교적 이른 시기의 佛典目錄들과 불교문헌들에 나타나는 것과 달리 『일심이문』은 13세기 이후의 불전목록이나 불교문헌에 비로소 등장하고 있기 때문일 것이다. 또한 『일심이문』의 저자나 저술시기가 확실하지 않고, ‘楊州 智愷’라는 신빙하기 힘든 인물에 假託되어 있는 점도 이 책이 후대에 누군가에 의해 『동이략집』을 기초로 찬술되었을 것으로 생각되게 하였다고 생각된다.

하지만 이러한 점들은 어디까지나 상황에 의한 추정으로서 실제로 두 책의 내용에서 『일심이문』이 『동이략집』을 모방하였다고 이야기할 수 있는 요소가 발견된 것은 아니었다. 오히려 두 책의 내용을 비교해 보면 일반적인 이해와 달리 『일심이문』이 『동이략집』을 참조하였다고 보기 힘든 모습이 나타나고 있음을 볼 수 있다. 그것은 다음과 같은 경전 인용의 모습이다.

14) 모치즈키는 『일심이문』의 저자가 『동이략집』의 내용을 ‘剽竊’하였다고 이야기하고 있다.(望月信亨, 1935, 앞의 책, 207쪽)

(e-1) (流轉)本際經云 卽此法身 流轉五道 名爲衆生 又有經偈云 無明力最大 能動一法界 遍生死等 (起信論一心二門大意)

(e-2) 故經云 卽此法界 流轉五道 名爲衆生 又有經偈言 無明力最大 能動一法界 遍生二生死 (大乘起信論同異略集)

(f) 流轉本際經云 卽此法界 返流盡源 說名爲佛 (起信論一心二門大意)

(e)의 경우 두 책에서 인용하고 있는 경전의 내용과 인용 순서는 정확하게 일치하고 있어서 앞의 (a)~(d)의 사례들과 마찬가지로 한 책이 다른 책을 모방한 사례로 볼 수도 있을 것이다. 그런데 여기에서는 『일심이문』에서 인용한 경전의 이름을 『流轉本際經』이라고 명확하게 밝히고 있는 것과 달리 『동이략집』에서는 경전의 이름을 제시하지 않은 채 단순히 ‘經云’이라고 이야기하고 있다. 만일 『일심이문』이 『동이략집』을 참조한 것이라고 한다면 이 부분은 『동이략집』에 단순히 ‘經’이라고 한 것을 일부러 ‘流轉本際經’이라고 구체적으로 명기한 것이 될 터인데 인용하는 측에서 원전에도 없는 내용을 일부러 첨가하고 있다는 점에서 그다지 자연스럽게 생각되지 않는다. 더욱이 『일심이문』에서는 (f)와 같이 『동이략집』에는 전혀 나오지 않는 내용도 『유전본제경』의 내용으로서 인용하고 있는데, 『일심이문』이 『동이략집』을 모방한 것이라면 이러한 인용모습은 나오기 힘들었을 것이다. 이러한 (e)와 (f)의 상황에도 불구하고 『일심이문』이 『동이략집』을 모방하였다는 주장이 성립하려면 해당 문장이 『유전본제경』으로부터의 인용이라는 것이 이미 널리 알려진 사실이거나 『일심이문』의 작자가 ‘유전본제경’이라는 경전의 이름을 창작한 것이 되어야 하겠지만 두 가지 모두 성립하지 않는다.

먼저 (e)와 (f)의 문장이 『유전본제경』의 내용이라고 하는 것은 당시 일본 불교계에는 전혀 알려지지 않은 사실이었다. (e)의 구절은 慧遠, 智儼, 元曉, 法藏, 澄觀 등 당시 일본 불교계 특히 화엄종에서 널리 읽힌 중국과 한

국 高僧들의 저술에 종종 인용되는 내용이지만 이들 중 누구도 이것을 『유전본제경』의 내용이라고 이야기한 사람은 없었다. 오히려 이들의 저술에서는 ‘卽此法身 流轉五道 名爲衆生’이라는 문장을 『不增不減經』으로부터의 인용으로 이야기하고 있었다.¹⁵⁾ 또한 (f)의 문장은 저자가 명확하지 않은 일부 소수의 문헌들에만 나타나는 내용으로서 해당 문헌들에도 『유전본제경』으로부터의 인용이라는 언급은 전혀 보이지 않고 있다. 따라서 (e)와 (f)에 보이는 『일심이문』에서의 『유전본제경』 인용은 『동이략집』을 참조한 것이 아니라 독자적인 경전 인용이라고 할 수 있다.

다음으로 『유전본제경』은 『일심이문』의 작자가 임으로 지어낸 架空의 경전이 아니라 실제로 존재했던 경전이었다. 이는 고려시대 均如(923-973)가 이 책을 언급한 것을 통하여 확인된다. 즉 均如는 『教分記圓通鈔』에서 다음과 같이 (e)의 내용이 『유전본제경』에 나오고 있다고 명확하게 이야기되고 있는 것이다.

뒷 부분의 經云 이하의 부분은 『不增不減經』을 인용하여 증명한 것이다. 또 『流轉本際經』에도 이 말이 있다.¹⁶⁾

여기에서 말하는 ‘經云 이하의 부분’은 法藏의 『五教章』에 인용되고 있는 ‘經云 卽此法身 流轉五道 名爲衆生’을 가리키는 것으로서 (e)에 인용된 『유전본제경』의 내용을 가리킨다. 이 구절에 대해서 均如는 『부증불감경』으로부터의 인용이라고 하는 종래의 견해들을 계승하면서 독자적으로 『유전본제경』에도 같은 구절이 있음을 이야기하고 있다. 이 중 『부증불감경』으로부터의 인용이라는 것은 선배 학자들의 저술에 나오는 내용을

15) 『일심이문』을 수록하고 있는 續藏經에서 해당 부분에 ‘流轉本際經 抄不增不減經’이라고 頭註를 붙이고 있는 것도 이러한 전통적인 이해를 반영한 것으로 생각된다.

16) 均如 『教分記圓通鈔』 권6 (『韓佛全』4, 407a)

“後經云下 引不增不減經證也 又流轉本際經 亦有此言也”

계승한 것으로 생각되지만 『유전본제경』에도 같은 내용이 나온다는 것은 다른 문헌에는 보이고 있지 않기 때문에 균여 자신이 직접 見聞한 것으로 보아야 할 것이다. 균여는 『유전본제경』을 직접 보았거나 적어도 이 구절을 『유전본제경』으로부터의 인용이라고 이야기하고 있는 문헌을 보았다고 할 수 있다. 따라서 『유전본제경』은 적어도 10세기 한국 불교계에는 알려져 있었음을 확인할 수 있다.

이상과 같은 상황들을 고려하면 (e)와 (f)의 내용을 『일심이문』의 작자가 『동이략집』을 모방하여서 만들어내 것이라고 보기는 어렵고, 오히려 『일심이문』은 『동이략집』과는 무관하게 별도로 저술되었다고 생각하는 것이 타당할 것이다.

『일심이문』에서의 『유전본제경』 인용은 단순히 『일심이문』이 『동이략집』을 모방한 것이 아님을 증명할 뿐 아니라 이 책이 일본에서 찬술된 것이 아님을 보여주는 근거라고도 이야기할 수 있다. 『일심이문』을 제외하면 일본의 어떠한 불교문헌에도 『유전본제경』에 대한 언급은 보이고 않고 있는 것으로 보아 『유전본제경』이라는 경전 자체가 일본불교계에 전혀 알려지지 않은 문헌이었다고 생각되기 때문이다. 중국이나 한국에 비하여 일본에 고대의 불교문헌들이 비교적 많이 전해지고 있고, 경전의 목록이나 필사에 관한 기록들도 자세한 것으로 볼 때 『유전본제경』이 일본에 유통되었다면 그에 관한 기록이 전혀 나타나지 않기는 어려웠을 것이다.

이처럼 『유전본제경』은 일본에 제대로 알려져 있지도 않았고, 유통되었을 가능성도 많지 않다. 따라서 이러한 경전의 이름을 구체적으로 언급하고 있는 『일심이문』은 일본에서 저술되었다고 보기 어려울 것이고, 따라서 현재 일반적으로 받아들여지고 있는 『일심이문』의 일본 찬술설은 재검토되어야 할 것이다.

3. 新羅撰述의 근거

지금까지 살펴본 것처럼 『일심이문』은 일본에서 찬술되었다고 보기 힘들다. 일본 찬술설의 근거로 이야기된 『일심이문』의 일본식 변형한문이라는 것이 일본만의 한문이 아니라 중국 주변국가들에서 보일 수 있는 비정통적인 한문을 의미하는 것이고, 일본 불교계에는 알려지지 않았던 『유전본제경』을 『일심이문』에서 인용하고 있기 때문이다. 이러한 점들을 고려한다면 『일심이문』은 新羅에서 찬술되었을 가능성이 높다고 생각된다. 고대 한국에서 사용된 한문 역시 정통적인 중국의 한문과 비교하면 변형된 모습으로 보이는 것들이 적지 않고, 균여의 『교분기원통초』를 통하여 『유전본제경』이 한국에서 실제로 유통되었음이 확인되기 때문이다. 특히 『유전본제경』이 유통된 흔적은 한국의 불교계에서만 확인되고 있으므로, 『일심이문』이 신라에서 찬술되었음을 증명하는 가장 중요한 근거라고 할 수 있다.

『일심이문』에 인용되고 있는 『유전본제경』은 지금까지 학계에서 주목되지 않은 문헌이었다. 중국을 비롯하여 한국과 일본의 어떠한 佛典目錄에도 언급되어 있지 않을 뿐 아니라 이 경전에 대하여 구체적으로 언급하고 있는 문헌이 극히 드물었기 때문이다. 현재까지 확인되는 바로 『일심이문』과 均如의 『法界圖記圓通鈔』가 이 경전에 대하여 언급하고 있지만 그 성격이 분명하게 인식되지 못하였다. 특히 『일심이문』에서 『유전본제경』을 언급하고 있는 것에 대해서는 實在하지 않는 架空의 경전을 지어낸 것이라고 이해되기도 하였다.¹⁷⁾ 하지만 均如의 『法界圖記圓通鈔』의 언급

17) 望月信亨, 1935, 앞의 책, 207쪽. 『釋摩訶衍論』에 언급되고 있는 다수의 架空의 경전 중에 동일한 이름의 경전이 나오는 것을 언급하면서 『일심이문』의 작자 『석마하연론』에 의거하여 지어낸 경전 이름일 것이라고 하였다. 그런데 실제 『석마하연론』에는 ‘流轉本際經’은 보이지 않고 ‘輪轉本際經’이 나타나고 있다.

을 통하여 이 경전이 실제로 존재하였고, 또 적어도 균여가 활동하였던 10세기 전반기까지는 한국에서 유통되고 있었음을 확인할 수 있다.

아울러 『유전본제경』은 균여가 활동하던 고려초 이전 8세기의 통일신라에서도 유통되고 있었던 것으로 보인다. 750년경에 저술된 것으로 알려진 表員의 『華嚴經文義要決問答』에도 『일심이문』에 인용되고 있는 『유전본제경』의 내용과 동일한 문장이 인용되고 있기 때문이다.

(g) 如經說 卽此法界 流轉五道 名爲衆生 返流盡源 說名爲佛¹⁸⁾

여기에서는 『일심이문』에서 (e)와 (f)로 구분된 문장이 하나로 합쳐져서 인용되고 있지만 내용상 양자는 정확하게 일치하고 있다. 『일심이문』과 달리 경전의 이름을 명시하고 있지는 않지만 『유전본제경』으로부터의 인용으로 보아 무리가 없을 것이다. 물론 (g)의 앞부분 즉 『일심이문』 중의 (e)에 해당하는 부분이 여러 문헌들에서 『不增不減經』의 내용을 축약한 것으로 이야기되고 있기 때문에 (g)의 뒷부분 즉 (f)에 해당하는 부분도 『유전본제경』으로부터의 인용이 아니라 『不增不減經』의 내용을 축약한 것이라고 이야기될 수도 있을 것이다. 하지만 (e)와 달리 (f)의 문장은 『不增不減經』의 문장이라고 언급된 사례가 없다는 점에서 『유전본제경』 자체의 문장일 가능성이 높다고 생각된다.

앞 장에서 언급한 것처럼 『일심이문』에 인용되고 있는 『유전본제경』의 내용은 종래에는 『不增不減經』의 내용으로 이해되어 왔고, 그것은 여러 문헌들에서 해당 문장이 『부증불감경』으로부터의 인용이라고 이야기되었기 때문이다. 자신의 저술에서 『일심이문』의 (e)에 해당하는 ‘卽此法身 流轉五道 名爲衆生’이라는 문장을 즐겨 인용하였던 法藏은 몇 곳에서 이 문장이 『부증불감경』으로부터의 인용이라고 이야기하고 있고,¹⁹⁾ 그의

18) 表員 『華嚴經文義要決問答』 卷3 <一乘義> (『韓佛全』 2, 377a)

영향을 받은 澄觀 역시 이 문장을 『부증불감경』으로부터의 인용으로 밝히면서 그 의미를 구체적으로 설명하고 있다.²⁰⁾

그런데 실제의 『부증불감경』의 내용 중에는 『일심이문』에 인용된 (e)나 (f)와 같은 문장은 보이지 않는다. 그럼에도 불구하고 이들이 『부증불감경』의 내용으로 이야기된 것은 『부증불감경』의 다음과 같은 문장을 축약한 것으로 이해했기 때문으로 생각된다.

舍利弗 (가)卽此法身 過於恒沙 無邊煩惱所纏 從無始世來 隨順世間 波浪漂流 往來生死 名爲衆生 舍利弗 卽此法身 厭離世間生死苦惱 棄捨一切諸有欲求 行十波羅蜜 攝八萬四千法門 修菩提行名爲菩薩 復次舍利弗 (나)卽此法身 離一切世間煩惱使纏 過一切苦 離一切煩惱垢 得淨得清淨 住於彼岸清淨法中 到一切衆生所願之地 於一切境界中究竟通達更無勝者 離一切障離一切礙 於一切法中得自在力 名爲如來應正遍知²¹⁾

즉 위의 『부증불감경』의 문장 중 (가)와 (나)를 축약하여 『일심이문』에 보이는 (e)와 (f)로 표현하였다고 생각된 것이다. 이 경우 (e)의 ‘流轉五道’와 (f)의 ‘返流盡源’이라는 짧은 문구는 각기 『부증불감경』 중의 ‘過於恒沙 無邊煩惱所纏 從無始世來 隨順世間 波浪漂流 往來生死’와 ‘離一切

19) 法藏 『探玄記』 (『大正藏』 35, 227a-29)

“不增不減經云 衆生界法界無二無別 卽此法身以惑汚故 流轉五道名爲衆生”

法藏 『遊心法界記』 (『大正藏』 45, 649a-2)

“故不增不減經云 法界身流轉五道名曰衆生等 若就出纏爲語反前知之”

20) 澄觀 『華嚴經疏』 (『大正藏』 35, 606a-22)

“不增不減經云 卽此法身流轉五道 名曰衆生 法身卽衆生 衆生卽法身 法身衆生 義一名異”

澄觀 『華嚴經隨疏演義抄』 (『大正藏』 36, 593b-2)

“疏經云法身流轉下引證 引二經證 問明已辨 今當更釋初 法身流轉五道 名曰衆生 卽不增不減經 法身卽是真如 流轉五道卽是隨緣 名曰衆生是差別義”

21) 『大正藏』 16, 467b

世間煩惱使纏 過一切苦 離一切煩惱垢 得淨得清淨 住於彼岸清淨法中 到一切衆生所願之地 於一切境界中究竟通達更無勝者 離一切障離一切礙 於一切法中得自在力’를 간략하게 줄인 것으로 볼 수 있을 것이다. 실제로 ‘流轉五道’와 ‘返流盡源’은 (가)와 (나)의 내용을 핵심만을 추려서 간략하게 표현한 것이라고 볼 수도 있을 것이다.

『부증불감경』의 내용을 이와 같이 간단히 축약한 사례는 淨影寺 慧遠(523-592)의 저술들에서부터 보이고 있다.

是以不增不減經言 卽此法界 輪轉五道 名曰衆生” “又如不增不減經說 卽此法界 輪轉五道 名曰衆生²²⁾

是以不增不減解言 卽此法界 輪轉五道 名爲衆生²³⁾

다만 여기에서는 ‘法身’과 ‘流轉’ 대신에 ‘法界’와 ‘輪轉’이라는 용어를 쓰고 있는데 이들은 내용상 서로 상통하는 것이므로 단지 표현상의 차이에 불과하다고 볼 수 있을 것이다. 法藏(643-712) 이후에는 ‘法身’과 ‘流轉’이라는 표현이 줄곧 사용되고 있는데, 혜원에서 법장에 이르는 동안에 그러한 표현상의 차이가 발생하였던 것으로 생각된다. 法藏의 스승인 智儼은 경전으로부터의 인용이라고 밝히고 있지는 않지만 ‘法身流轉五道 名爲衆生’이라는 표현을 사용하고 있는데,²⁴⁾ 아마도 지엄 무렵에는 이미 그러한 변화가 있었던 것으로 생각된다. 한편 혜원과 법장의 중간에 위치하는 元曉(617-686)의 경우에는 비록 『부증불감경』으로부터의 인용이라고 밝히고

22) 慧遠 『大乘義章』 中 (『大正藏』 44, 530a-28/ 551a-17)

23) 慧遠 『大乘起信論義疏』 上之上 (『大正藏』 44, 179b)

24) 智儼 『搜玄記』 (『大正藏』 35, 63b)

“緣起門者大分有三 初眞妄緣集門 二攝本從末門 三攝末從本門 (중략) 二攝本從末者 唯妄心作故 論云名種子識及果報識 對治道時本識都盡 法身流轉五道名爲衆生 隨其流處成其別味 法種衆苦如此非一 故知攝本從其末也”

있지는 않지만 같은 내용의 문장을 인용하면서 ‘法界’와 ‘流轉’이라는 표현을 쓰고 있는데,²⁵⁾ 이는 혜원식의 표현에서 범장식의 표현으로 변화되는 중간 단계를 보여준다고 볼 수도 있을 것이다.²⁶⁾

그런데 『일심이문』에 인용되고 있는 문장 중에서 (e)가 다른 문헌들에 『부증불감경』의 (축약된) 내용으로서 소개되고 있는 것과 달리 (f)를 『부증불감경』의 내용이라고 이야기하고 있는 문헌은 전혀 보이지 않고 있다. 대부분의 문헌들에서는 위의 『부증불감경』의 문장을 인용할 경우 대부분 (가)의 부분만을 인용하고 있을 뿐, 그 뒤의 부분은 거의 인용하지 않고 있는 것이다. (가)의 부분이 法身과 衆生の 동일성을 이야기하는 부분이기 때문에 많은 주목을 받은 것과 달리 뒷부분은 사상적으로 크게 주목되지 않았던 것으로 보인다. 다만 신라의 원효와 태현의 저술 중에는 (나)의 부분까지도 포함하여 『부증불감경』의 해당 부분 전체를 인용한 사례가 보이는데, 이 경우 (나)는 (f)와 같이 축약되지 않고 『부증불감경』 자체의 문장을 사용하여 축약되고 있다.²⁷⁾ 또한 ‘返流盡源’이라는 표현도 사용되지 않고 있

25) 元曉 『梵網經私記』 (『韓佛全』 1, 598a) “經云 法界 流轉五道 故名衆生”

元曉 『二障義』 (『韓佛全』 1, 813b) “喩如法界 流轉五道”

元曉 『十門和諍論』 (『韓佛全』 1, 840c) “如經言 卽此法界 流轉五道 說名衆生”

元曉 『大乘起信論別記』 (『韓佛全』 1, 684c) “如經云 卽此法界 爲諸煩惱之所漂動 流轉五道 名爲衆生”

26) 『부증불감경』의 (A)의 부분을 (e)와 같은 형태가 아니라 경전 자체의 문장을 이용하여 축약한 사례도 일부 승려의 저술에서 보이고 있다. [窺基 『阿彌陀經疏』 (『大正藏』 37, 319b) “不增不減經云 此法身本性清淨 但爲煩惱所纏 隨順世間 往來生死 卽名衆生”; 良賁 『仁王經疏』 (『大正藏』 33, 460b) “如不增不減經云 清淨法身 爲諸煩惱之所漂動 往來生死 名爲衆生”] (A)를 (e)로 축약하는 것이 널리 받아들여지고 있었지만 그와 동시에 일부에서는 『부증불감경』의 문장을 이용하여 간략화하는 경우도 있었던 것이다. 진자가 이미 관용화된 표현을 사용한 것이라고 한다면 후자는 실제 경전 자체의 내용에 입각하여 구체적으로 인용한 것으로 볼 수 있을 것이다.

27) 元曉 『涅槃宗要』 (『韓佛全』 1, 539c/ 『大正藏』 38, 250b-2)

“如不增不減經言 卽此法身煩惱纏無始世來隨順世間波浪漂流去來生死名爲衆生 離

다.

이처럼 (f)가 『부증불감경』의 문장을 축약한 것으로 제시된 사례가 전혀 보이지 않는 것으로 보아 (f)의 내용은 『유전본제경』 자체의 고유한 문장으로 볼 수 있을 것이다. 후대에 (f)가 『부증불감경』으로부터의 인용으로 생각된 것은 함께 나오는 (e)가 일반적으로 『부증불감경』의 축약된 문장으로 이해되어 왔기 때문일 것이다. 하지만 두 문장이 인용되는 사례가 다르기 때문에 (e)와 (f)를 다 같이 『부증불감경』으로부터의 인용이라고 단정할 수는 없다. (f)가 『부증불감경』과 직접적인 관련을 갖는다는 어떠한 증거도 확인되지 않기 때문이다.

이러한 점들을 고려할 때 『화엄경문의요결문답』에 인용되고 있는 (g)의 내용은 『부증불감경』과 같은 다른 경전으로부터의 인용이 아니라 『유전본제경』으로부터의 인용으로 보아야 할 것이다. 그리고 750년 이전에 慶州의 皇龍寺의 승려 表員이 저술한 『화엄경문의요결문답』에 『유전본제경』이 인용되고 있다는 사실은 당시 신라에서 『유전본제경』이 유통되고 있었음을 보여주는 것이라고 할 수 있다.²⁸⁾

이처럼 『일심이문』에 인용되고 있는 『유전본제경』의 유통 흔적이 중국이나 일본에서는 전혀 나타나지 않는데 반하여 한국에서는 8세기 중반에서 10세기 초반에 걸쳐 유통된 흔적이 보이고 있다. 따라서 이러한 『유전본제경』을 인용하고 있는 『일심이문』은 신라에서 찬술되었다고 보아야 할 것이다. 물론 『일심이문』이 한국에서 유통된 아무런 흔적이 없고 한국

一切垢住於彼岸 於一切法得自在力 名爲如來應正遍知乃至廣說”

太賢 『梵網經古迹記』 卷1 (『韓佛全』 3, 419b/ 『大正藏』 40, 689c-19)

“如不增不減經云 卽此法身飄流生死名爲衆生 卽此法身修行諸度名爲菩薩 卽此法身住於彼岸名爲諸佛”

28) 『華嚴經文義要訣問答』의 정확한 찬술연대는 알 수 없지만 이 책이 처음 일본에 전해진 연대가 751년이라는 사실로부터 750년을 이전에 찬술되었을 것으로 추정되고 있다.

의 불교문헌에도 이 책에 대하여 전혀 언급하고 있지 않지만 고대 한국의 불교문헌 중 전래되는 것이 극히 제한되어 있고, 그 중에는 表員의 『華嚴經文義要訣問答』이나 珍嵩의 『孔目章記』와 같이 일본에만 전래되고 한국에는 유통된 흔적이 보이지 않는 문헌들이 있는 것을 고려하면 『일심이문』을 한국에서 찬술된 문헌이라고 보는데 큰 무리는 없을 것이다.

이와 같이 『일심이문』이 일본이 아니라 신라에서 찬술되었다고 한다면 앞에서 검토한 『일심이문』과 『동이략집』의 유사성도 지금까지와는 다른 시각에서 이해할 수 있다고 생각된다. 즉 『일심이문』이 『동이략집』을 모방한 것이 아니라 『동이략집』이 『일심이문』을 참조하였다고 볼 수 있는 것이다. 고대 한국과 일본의 문화교류 상황을 고려할 때 한국에서 일본의 문헌을 참조하여 저술하였을 가능성은 많지 않은 반면 그 반대의 개연성은 대단히 높기 때문이다. 신라에서 저술된 『일심이문』이 후에 일본에 전해졌고, 일본에서 『동이략집』을 찬술할 때에 이 책이 참조되었다고 보는 것이 타당한 이해가 될 것이고, 그렇다면 『일심이문』은 『동이략집』보다 시기적으로 앞서는 문헌으로 보아야 할 것이다.²⁹⁾

4. 『起信論一心二門大意』의 成立事情

『일심이문』이 일본이 아닌 한국에서 성립되었고, 『동이략집』보다 시

29) 신라 출신 혹은 신라에 유학하였던 일본 승려들이 일본에서 활발하게 활동한 것을 고려할 때 그들이 신라에서 가지고 온 (혹은 읽었던) 『유전본제경』을 인용하고 『동이략집』을 모방하여 만들었을 가능성도 있지만 일본 내에 『유전본제경』이 전하지 않는 것을 볼 때 그러한 가능성은 희박하다고 생각된다. 특히 『동이략집』이 편찬된 8세기 중엽 이후 신라와 일본의 불교교류는 이전 시기와 달리 대단히 소원해지고 있다.[최연식, 「8세기 신라불교의 동향과 동아시아 불교계」 『불교학연구』 12, (서울: 불교학연구회, 2005) 참조]

기적으로 앞선 것이라고 한다면 구체적으로 어느 시기에 저술되었으며 그 사상적 입장은 어떠한 것이었을까. 이에 대하여는 『동이략집』의 저술시기 및 『일심이문』에 사용된 용어들에 대한 검토를 통하여 어느 정도의 추정이 가능할 것이다.

『동이략집』의 저술시기는 명확하게 알려져 있지 않지만 이 책 저자의 활동 연대로 보아 750년 이후에 찬술된 것으로 생각된다. 이 책은 종래 신라 승려 見澄의 저술로 알려져 있었지만, 실제로는 8세기 중반 이후 일본 東大寺에서 활약하였던 일본 승려 智憬이 저술로 파악되기 때문이다.³⁰⁾ 지경은 일본 화엄종 형성기의 대표적 인물로 동대사에서 일본 최초의 화엄경 강설을 주관하였던 良辯의 제자로서 740년대 전반까지도 정식 승려가 아닌 沙彌의 신분으로 나타나고 있다. 그가 불교계에 공식적으로 활동하는 것은 740년대말로서 749년부터 752년까지 동대사에서 행해진 제2차 화엄경 강설의 강사를 담당하였고, 751년에는 스승 양변의 지시를 받아 각 종파의 章疏目錄 편찬에 참여하고 있다.³¹⁾ 『동이략집』은 成唯識論과 대승기신론을 비교하여 전자의 한계를 지적하는 것을 주된 내용으로 하고 있는데, 이 책의 저술 배경에는 성유식론을 소의경론으로 하고 있던 당시 가장 유력한 종파인 法相宗에 대한 대항의식도 중요하게 작용하였던 것으로 생각되고 있다. 이러한 범상종에 대한 대항의식을 공식적으로 드러낸 『동이략집』은 지경이 화엄종의 대표적 승려로 활약하게된 750년대 후반 이후에나 비로소 저술될 수 있었을 것이다.

한편 智憬은 元曉의 저술에 대한 주석서를 짓는 등 원효사상의 영향을 강하게 받았던 것으로 나타나고 있다. 『동이략집』 외에 그의 저술로 알려진 것은 『無量壽經宗要指事』와 『無量壽經指事私記』 등인데, 이들은

30) 崔鉉植, 2001a, 앞의 논문 참조.

31) 堀池春峰, 「華嚴經講說よりみた良辯と審祥」 『南都佛教』 31 (奈良: 東大寺南都佛教研究會, 1973)[『南都佛教史の研究』上 (京都: 法藏館, 1980)에 재수록]

제목으로 보아 원효의 『無量壽經宗要』에 대한 주석서들로 생각되고 있다.³²⁾ 그의 원효에 대한 증시는 『동이략집』에도 잘 나타나고 있는데, 『大乘起信論疏』, 『大乘起信論別記』, 『二障義』, 『十門和諍論』 같은 원효의 저술들은 중국 화엄학의 완성자인 법장의 저술들과 함께 이 책의 주요한 참고문헌으로 이용되고 있으며, 또한 원효를 ‘丘龍’ 즉 ‘靑丘의 龍’이라고 하여 각별히 존중하고 있다. 『동이략집』에는 원효뿐 아니라 太賢, 玄隆 같은 신라 승려들의 저술도 중요하게 인용하는 등 신라불교의 영향이 두드러지게 나타나고 있다.³³⁾ 『동이략집』에서 비록 책이름을 명기하고 있지는 않지만 『일승이문』이 적극적으로 활용되는 것도 이러한 신라 불교에 대한 존중과 관심을 드러낸 것이라고 볼 수 있을 것이다.

『동이략집』의 저술시기가 750년대 이후로 생각되므로 그에 영향을 미치고 있는 『일심이문』은 그보다 이른 시기에 저술되어 일본에 전해졌다고 생각된다. 그렇다면 750년경을 『일심이문』이 저술된 하한연대로 볼 수 있을 것이다. 한편 이 책이 저술된 상한연대에 관련하여서는 이 책 중에 원효 이후에 사용된 개념이 나타나고 있는 것으로 보아 적어도 원효(617-686) 이후의 저술로 여겨진다. 즉 『일심이문』에는 ‘性淨本覺’과 ‘隨染本覺’이라는 개념이 주요하게 사용되고 있는데, 이들 개념은 원효 이후에 사용되기 시작한 개념들이다. 이들 개념은 대승기신론 중에서 本覺을 설명하면서 (本覺의 體相이 맑은 거울[淨鏡]과 같지만 번뇌[染]에 의해 분별한다는 내용에 의거한 것인데,³⁴⁾ 이러한 본각의 두 가지 성격을 각기 ‘性淨本覺’과 ‘隨染本覺’으로 표현한 것은 원효 이전의 문헌에서는 보이지 않는다. 이러한 개

32) 愛宕邦康, 1994, 앞의 논문 참조

33) 최연식, 「日本 古代華嚴과 新羅佛敎 -奈良·平安시대 華嚴學 문헌에 반영된 신라 불교학-」 『韓國思想史學』 21 (서울: 韓國思想史學會, 2003) 6-14쪽 참조

34) 『大乘起信論』 (『大正藏』 32, 576c)

“復次覺體相者 有四種大義 與虛空等 猶如淨鏡” “復次本覺 隨染分別 生二種相 與彼本覺 不相捨離”

념은 원효의 기신론 주석서들에서 활발하게 사용되었고, 이후 法藏을 비롯한 후대의 기신론 주석가들에 큰 영향을 미쳤다.

이처럼 『일심이문』에서 주요하게 사용되는 ‘性淨本覺’과 ‘隨染本覺’ 등의 개념이 원효 이후에 사용된 것이므로 『일심이문』은 원효의 기신론에 대한 주석서들이 유통된 이후에 저술되었다고 보아야 할 것이다. 『일심이문』에는 이외에도 원효의 기신론 주석서를 참조한 것으로 보이는 표현이 보이고 있다. 즉 『일심이문』 중의 한 문장(一心總理事而非理事 強號之曰一心矣)은 원효의 『기신론소』 및 『기신론별기』에 보이는 문장(如是道理 離言絕慮 不知何以目之 強號爲一心也)의 변형이라고 보이며, 이는 이 책의 저자가 원효의 저술에 친숙하였음을 보여주는 것이라고 할 수 있다. 따라서 이 책의 저술 상한연대는 원효의 활동시기 특히 기신론에 관한 주석서들을 저술하였던 시기 이후가 될 것이다. 원효의 구체적인 연보는 자세하게 전하고 있지 않지만 기신론에 관한 저술은 그의 나이 50세를 전후한 시기 즉 660년대 중반 경으로 생각되고 있다.³⁵⁾

이와 같이 원효의 기신론에 대한 이해를 반영하고 있는 『일심이문』의 성립 상한연대는 660년대 중반이 되는데, 실제로는 이보다 훨씬 뒤에 저술되었을 것으로 생각된다. 이 책에는 화엄교학의 영향도 보이기 때문이다. 즉 『일심이문』의 앞 부분에는 ‘普門에 들어간 사람은 한 순간[一念]에 三阿僧祇劫을 다 마친다[入其普門者 無移一念 而窮三企之劫]’는 내용이 있는데, 이는 화엄교학의 영향으로 보아 무리가 없을 것이다. 그런데 이러한 화엄교학이 신라 불교계에 수용된 것은 義相이 귀국한 671년 이후로 생각된다. 원효의 경우도 의상의 귀국 이후에 그를 통하여 화엄의 교학에 관심을 가지게 되었던 것으로 이해되고 있다. 그렇다면 『일심이문』은 이러한 화엄교학이 신라에 수용된 이후 즉 670년대 이후에 저술되었다고 볼 수 있을 것이다. 그리고 화엄교학이 신라에 수용되던 상황을 고려하면 670년에서 최

35) 石井公成, 1996, 앞의 책, 195-197쪽

소한 2-30년은 지난 이후의 것으로 볼 수 있지 않을까 생각된다.

지금까지 살펴본 것처럼 『일심이문』은 660년에서 750년 사이, 좀더 자세히 검토하면 700년을 전후한 시기에서 750년 사이에 저술된 것으로 파악된다. 이 시기는 신라에서 불교학에 대한 연구가 활발하였던 때이고 『대승기신론』에 대한 연구도 활발하게 진행되고 있었다. 『대승기신론』의 사상을 부연하는 『일심이문』의 내용은 이러한 시대적 분위기와 상응하는 것으로 보아 무리가 없다고 생각된다.

그런데 왜 『일심이문』은 작자의 이름을 곧바로 표현하지 않고 ‘楊州 智愷’에 가탁하였던 것일까. 지개는 앞서서도 언급한 것처럼 『대승기신론』을 번역한 眞諦三藏의 제자로서 그의 번역에 筆受로 참여한 사람이었다. 또한 현전하는 眞諦譯 『대승기신론』에는 智愷가 지었다고 하는 序文이 붙어있으며 그 내용에 의하면 지개는 진제를 도와서 『대승기신론』의 번역에 참여하였다고 한다.³⁶⁾ 또한 그에게는 『대승기신론』에 대한 주석서가 있었다고 전해지고 있다. 즉 7-8세기 동아시아 불교계에서의 일반적인 인식에 의하면 지개는 번역자인 眞諦에 버금갈 정도로 『대승기신론』과 밀접한 관련을 맺고 있는 사람이었다. 따라서 『대승기신론』의 사상을 부연하고 있는 『일심이문』이 智愷에 가탁한 것은 그 내용에 권위와 정통성을 부여하기 위한 것으로 볼 수 있을 것이다.

다만 이러한 智愷에의 가탁이 본래 신라에서부터 있었던 것인지 아니면 후대에 이 글을 일본에 소개한 인물에 의하여 행해진 것인지는 알 수 없다. 일본에만 전해진 『華嚴經問答』이라는 문헌은 본래 의상의 강의록이었는데 일본에서는 의상이 아니라 法藏의 저술로서 유통되었다. 이러한 현상은 이 책을 신라로부터 일본으로 전해준 인물이 이 책에 권위를 부여하기 위하여 의도적으로 저자를 바꾸어 소개하였기 때문으로 생각되고 있다. 『일심

36) 이 서문은 실제 智愷가 지은 것이 아니라 후대에 그의 이름을 假託한 것이지만 이미 7세기 중반경에는 지개 본인의 것으로 받아들여지고 있었다.

이문』의 경우도 이와 비슷한 상황을 거쳤을 가능성도 있는 것이다.

5. 맺음말

이상과 같이 그 동안 그 성격이 명확하지 않았던 『일심이문』은 7세기말에서 8세기중반 사이에 신라에서 저술된 문헌임을 알게 되었다. 이로써 신라의 불교문헌 하나가 새롭게 확인되었고, 이를 통하여 신라 불교계의 사상 경향을 보다 구체적으로 보여주는 자료를 확보하게 되었다. 그런데 『일심이문』이 신라의 문헌임을 확인하게 해준 『유전본제경』은 과연 어떠한 문헌이었을까. 이 경전은 어떠한 불전목록에도 보이지 않으며, 『일심이문』과 『교분기원통초』를 제외하고는 이 경전의 이름을 언급하고 있는 문헌도 발견되지 않는다. 또한 그 내용도 『일심이문』에 인용된 두 문장 밖에 확인되지 않는다. 과연 이 경전은 언제 어느 곳에서 출현한 것이었을까.

중국이나 일본에서 이 경전에 대한 언급이 전혀 없는 반면 신라와 고려의 문헌에서는 이 경전의 이름이 직접 언급되거나 인용되고 있다. 이처럼 『유전본제경』이 신라 및 고려의 문헌에서만 나타나고 있다는 사실은 이 경전이 한국의 불교계와 긴밀한 관련을 맺고 있을 개연성을 보여주는 것이라고 생각될 수 있다. 그리고 이와 관련하여서는 『유전본제경』의 이름이 『석마하연론』에 대승기신론 사상의 토대가 된 경전으로 언급되는 100종 경전 중 하나인 『輪轉本際經』과 비슷하다는 것도 주목된다. 『운전본제경』은 실재하지 않는 架空의 경전이지만 중국의 불교 문헌들에 ‘輪轉’과 ‘流轉’이 통용되었다는 점에서,³⁷⁾ 서로 상통하는 것이라고 할 수 있다. 어느 쪽이 어

37) 慧遠 『大乘義章』 (『大正藏』 44, 530a) “是以不增不減經言 卽此法界 輪轉五道 名曰衆生”

法藏 『遊心法界記』 (『大正藏』 45, 649a) “故不增不減經云 法界身 流轉五道 名

느 쪽을 참조 혹은 인용한 것인지 확실하지 않지만, 어찌 되었든 두 문헌 사이에는 일정한 관련이 있었음을 부정하기 힘들다. 『석마하연론』이 8세기 전반기에 당시 신라 불교계의 주요한 두 흐름이었던 元曉와 義相의 사상을 종합하려는 목적으로 편찬되었다는 점에서,³⁸⁾ 이러한 두 문헌의 관계는 『유전본제경』의 신라 불교계와의 관련성 보다 구체적으로 말하여 이 경전이 신라에서 편찬되었을 가능성을 시사하는 것이라고도 생각해 볼 수 있다. 『유전본제경』의 성립에 대하여는 종래 이 경전과 동일한 경전으로 이해되었던 『부증불감경』과의 관련 및 관련되는 신라 불교문헌들과의 영향관계 등을 고려하면서 앞으로 더욱 자세히 검토되어야 할 것이다.

이처럼 『유전본제경』은 신라 불교계와 깊은 관련이 있는 것으로 보이지만 한편으로는 이러한 가능성을 부정하는 것처럼 보이는 자료도 있다. 『大乘止觀法門』이 그것이다. 이 문헌에도 『일심이문』 및 『요결문답』에 인용된 것과 동일한 문장이 경전의 내용으로 인용되고 있는데,³⁹⁾ 이 역시 『유전본제경』으로부터의 인용으로 보인다. 그런데 이 『지관법문』은 일반적으로 6세기말에서 7세기초에 중국에서 편찬된 것으로 이해되고 있으므로,⁴⁰⁾ 이 견해를 따를 경우 『유전본제경』은 6세기말 이전 중국에서 출현한 경전으로 보아야 하는 것이다. 하지만 『지관법문』의 성립시기와 성

曰衆生”

38) 石井公成, 「『釋摩訶衍論』の成立事情」 『鎌田茂雄博士還曆記念論集：中國の佛教と文化』(東京: 大藏出版, 1988)[『華嚴思想の研究』(東京: 春秋社, 1996)에 재수록]

39) 『大乘止觀法門』卷1 (『大正藏』46, 643c) “故流轉五道說名衆生 反流盡源說名爲佛”

『大乘止觀法門』卷1 (『大正藏』46, 648c) “修多羅爲證故 所證云何 謂卽此法身流轉五道說名衆生 反流盡源說名爲佛”

40) 池田魯參, 「『大乘止觀法門』研究序說-典籍及び研究」 『駒澤大學佛教學部論集』5 (東京: 駒澤大學佛教學部, 1974), 吉津宜英, 「『大乘止觀法門』の再檢討」 『印度學佛教學研究』96 (東京: 日本印度學佛教學研究會, 2000)

립지역에 대하여는 異見이 있을 수 있으므로 그와 같이 단정하기는 힘들다.

『지관법문』의 저자에 대하여는 종래 天台智顓의 스승인 南岳慧思 혹은 초기 천태종 사람들이라는 견해와 『대승기신론』과 『섭대승론』 연구를 개척한 활약한 曇遷이라는 견해가 주요하게 제시되고 있다. 전자는 이 책을 慧思의 저술이라고 한 전통적 견해에 입각한 것이고,⁴¹⁾ 후자는 담천의 전기에 보이는 사상경향과 이 책의 사상경향의 유사성에 의거한 것이다.⁴²⁾ 사상적 경향으로 볼 때는 천태종과 섭론종으로 큰 차이가 있지만 시기적으로는 두 견해 모두 남북조 후기에서 수나라 시기 즉 6세기후반에서 7세기전반으로 비정하고 있어 큰 차이가 없다. 하지만 이러한 견해들이 전통적인 견해 및 사상적 친연성에 입각하고 있지만 분명한 자료적 근거에 의해 입증된 것은 아니다. 구체적인 문헌 인용관계나 다른 문헌에의 언급 등을 통하여 증명되었다고 보기는 힘들고, 전체적인 사상 경향을 통한 개연성으로서 이야기되었다고 하는 것이 보다 타당할 것이다. 『대승기신론』과 화엄경의 사상을 종합하고 있는 『지관법문』의 사상경향은 『대승기신론』 등이 연구되기 시작하던 때에 출현할 수도 있지만 그보다 후대에 『대승기신론』과 화엄사상에 대한 이해가 진전되어 양자를 종합할 필요성이 제기되던 시점에서 나올 수 있는 것이라고 생각된다. 실제로 일부 연구들에서는 이 문헌이 중국에서 화엄종이 성행한 이후의 저술로 파악되고 있기도 하다.⁴³⁾ 따라서 현재까지의 견해만으로 『지관법문』의 저술시기를 규정하고 그에 입각하여 여기에 인용되고 있는 『유전본제경』의 성립시기를 파악하는 태도는

41) 池田魯參, 「南岳慧思傳の研究-『大乘止觀法門』の撰述背景」 『多田厚隆先生頌壽記念論文集 天台教學の研究』(東京: 山喜房佛書林, 1990)

42) 高橋勇夫, 「『大乘止觀法門』の撰者に就て」 『佛教研究』 64(東京: 佛教研究會, 1942), 吉津宜英, 2000, 앞의 논문.

43) 馮友蘭, 「天台宗之大乘止觀法門」 『中國哲學史』(上海: 商務印書館, 1935)
鎌田茂雄, 「妄盡還源觀의 思想的特質」 『南都佛教』 20 (奈良: 東大寺南都佛教研究會, 1967)

유보될 필요가 있는 것이다.

이처럼 『지관법문』의 작자 및 성립시기는 확정되지 못하고 있는데, 여기에 인용되어 있는 『유전본제경』의 존재는 역으로 『지관법문』의 성립 배경을 해명하는데 실마리가 될 수도 있을 것이다. 『유전본제경』의 성립 시기 및 성립지역이 확정될 수 있다면 이 경전을 인용하고 있는 『지관법문』의 성립상황도 보다 구체적으로 알 수 있기 때문이다. 『지관법문』은 대승기신론 사상과 화엄사상을 종합적으로 정리한 문헌으로 후대 동아시아 불교계에 적지않은 영향을 미친 문헌으로 볼 수 있다. 『유전본제경』의 성격에 대한 깊이 있는 이해는 이 『지관법문』의 성격을 제대로 이해하는 열쇠가 될 수도 있을 것이다.

주제어

Gishillon ilsiminu dae'ut(起信論一心二門大意), *Daijo kishillon doiryakusho* (大乘起信論同異略集), *Dacheng qixinlun*(大乘起信論), *Ryujeon bonje gyeong*(流轉本際經), Huayan thought, Zhikai(智愷), Chikei(智憬), Wonhyo

Identification of *Gisinron Ilsim-imun dae-ui* as a Shilla Literature

Choe, Yeon-Shik

There are not a few Chinese and Korean buddhist texts preserved only in Japan. Without the preservation the valuable texts of east asian buddhism might have disappeared. But among them we can also find some false identification. Some Chinese texts turned out to be Korean, some Korean to be Japanese.

The *Gishillon ilsimimu dae'ui* which systematically explains the meaning and the relations of the two Gates of the *Dacheng qixinlun* is one of the texts which needs the reexamination of real author. The author of this short text composed of only with about 2,000 characters was traditionally known as Zhikai, the most important disciple of Zhenzhi, the translator of the the *Dacheng qixinlun*. But some scholars doubted the authorship of this text, for the thought and the style of this text is far from that of the late 6th century Chinese buddhism when Zhikai wrote his works. Instead they thought that this text was written by a Japanese monk. They also raised the possibility that the author imitated the phrases of the *Daijō kishillon dairyakusho* written in about 750 by Chikei, an early Japanese Huayan monk, for some phrases of the two texts are very similar.

But the fact that this text elucidly quotes the phrase of the

Ryujeon bonje gyeong shows it cannot be written in Japan, for the *Ryujeon bonje gyeong* has not been known in Japan. There is no trace that this sutra circulated in China and Japan, while the Korean monk Gyunyeo who lived in 10th century mentioned this sutra in his work. Seeing this, it is very possible that the *Gishillon ilsimimu dae'ui* was written in Korea. Also it is very possible the *Daijo kishillon dairyakusho* which quotes the same phrase but don't specify the name of the sutra imitated the *Gishillon ilsimimu dae'ui* which clearly mentions the source, the *Ryujeon bonje gyeong*. It is well known that there are much influence of Silla buddhism in the *Daijo kishillon dairyakusho*.

As it precedents the *Daijo kishillon dairyakusho* the *Gishillon ilsimimu dae'ui* is thought to be written before 750. And as there shows some influence of Huayan thought in the text, it is thought to be written after 670 when Uisang came back to Silla and introduced the Huayan thought. Between 670 to 750 the study of the *Dacheng qixinlun* and Huayan thought was in high development. The attitude of the *Gishillon ilsimimu dae'ui* which explains the thought of the *Dacheng qixinlun* by using the concept of the Huayan thought reflects this tendency of the period.