

# 義寂의 思想傾向과 海東法相宗에서의 위상

최 연식 (서울대 국사학과 강사)

## I. 문제의 제기

삼국이 통일되는 7세기에 활약한 義寂은 당대의 대표적 불교사상가였지만 그의 행적과 사상 내용에 대하여는 충분히 알려져 있지 않다. 그의 행적을 이야기하고 있는 자료가 거의 없을 뿐 아니라 본래 20여 종 이상 되었다고 하는 그의 저술들도 현재는 殘卷과 復元本을 포함하여 겨우 4種이 전해지고 있을 뿐이다. 하지만 그의 행적과 사상에는 통일신라 불교학의 기초를 마련하였던 元曉 및 義相와의 긴밀한 관계가 보이며, 특히 新羅 法相宗의 형성에 커다란 영향을 미쳤던 것으로 파악된다. 따라서 통일신라 불교사상의 모습을 종합적으로 이해하기 위해서는 義寂의 활동상황과 불교사상에 대한 이해를 빠뜨릴 수 없다고 할 수 있다.

중래 義寂은 『三國遺事』의 기록에 의거하여 義相(義湘)의 10大弟子 중 한 사람으로 파악되어 왔다. 특히 均如의 『釋華嚴教分記圓通鈔』에 처음 의상의 가르침에 의심을 가졌던 그가 의상과의 문답을 통하여 화엄사상에 대한 오해를 풀었다는 이야기가 소개된 것

을 계기로 본래 法相(宗) 출신이었던 그가 義相의 가르침을 듣고서 화엄종으로 전향하였다고 이해되기도 하였다. 한편으로 일본 승려들의 문헌에 인용된 그의 『無量壽經述義記』의 내용에 의거하여 그의 정토사상이 주목되었다.<sup>1)</sup> 한편 1990년대에는 그의 저술 중 『菩薩戒本疏』와 『法華經集驗記』의 내용을 검토하여 그의 보살계사상과 법화신앙에 대하여도 연구되었다.<sup>2)</sup>

하지만 1980년대 이후 의적의 사상적 입장을 새롭게 파악하려는 연구들도 나타났다. 즉 의적의 저술명들로 볼 때 그를 화엄사상가로 보기 힘들고, 오히려 唯識學을 전공한 法相宗의 인물로 파악해야 한다는 견해가 제기되었고,<sup>3)</sup> 같은 입장에서 구체적으로 일본의 唯識學 문헌들에 인용되어 있는 義寂의 유식학 견해들을 정리하여 소개함으로써 신라 唯識學에서의 위상을 파악해보려는 연구도 제시되었다.<sup>4)</sup> 하지만 의적의 唯識學 관련 저술이 전해지지 않고, 다

- 
- 1) 惠谷隆戒, 1958 「義寂의 『無量壽經述義記』について」 『佛教大學研究紀要』35 (京都, 佛教大學)  
安啓賢, 1964 「義寂의 彌陀淨土往生思想」 『東國史學』7 (東國大學校);  
安啓賢, 1987 『新羅淨土思想史研究』 (玄音社)에 재수록  
源 弘之, 1966 「朝鮮淨土教における憬興・義寂の一考察」 『佛教學研究』22 (京都, 龍谷大學)  
春日禮智, 1973 「新羅義寂とその『無量壽經述義記』」 『新羅佛教研究』 (金知見・蔡印幻 編, 東京, 山喜房佛書林)  
梯 信孝, 1989 「新羅義寂『無量壽經述義記』への一考察」 『印度學佛教學研究』38-1
  - 2) 崔源植, 1992 「新羅義寂의 梵網菩薩戒觀」 『何石金昌洙教授華甲紀念史學論叢』; 崔源植, 1999 『新羅菩薩戒思想史研究』 (民族社)에 재수록  
李起雲, 1997 「義寂의 『法華經集驗記』研究」 『彌天陸楨培博士華甲紀念論叢』 (彌天陸楨培博士恩法學人會, 장경각)  
金相鉉, 2000 「義寂의 『法華經集驗記』에 대하여」 『東國史學』34 (東國大學校 史學科)
  - 3) 金相鉉, 1984 「新羅華嚴學僧의 系譜와 그 活動」 『新羅文化』1 (東國大新羅文化研究所)
  - 4) 李萬, 1991 「法相關係 論疏와 新羅人撰述書 - 散逸本을 중심으로」 『佛教學報』28 (東國大 佛教文化研究院); 2000, 『한국유식사상사』 (藏經

른 문헌에 인용된 내용도 극히 단편적이어서 그의 유식사상의 특징을 체계적으로 검토하지는 못하였다. 그런데 최근에 일본학계에서 일본의 문헌에 인용되어 있는 義寂의 유식학 저술을 새롭게 확인하고 이에 대한 분석을 통하여 그의 유식학 사상의 특징을 제시하려는 연구들이 제시되었다. 즉 일본의 法相宗과 天台宗 승려들이 인용하고 있는 『大乘義林章』에는 義寂이 입장이 반영되어 있으며 이를 통하여 그가 窺基 계통의 중국 법상종 정통파와는 다른 사상 경향을 가지고 있었고 오히려 元曉와 비슷한 입장을 취하였다는 사실이 확인되었다.<sup>5)</sup> 이 연구들을 통하여 비로소 법상종 사상가로서의 의적의 사상적 위치가 구체적으로 검토될 수 있게 되었다. 다만 이 연구들에서는 『大乘法苑義林章』의 일부 내용을 검토하는데 그치고 있고, 의적의 행적과 사상을 종합적으로 검토하여 한국 불교사나아가 동아시아 불교사에서 차지하는 위상을 파악하는 단계에는 이르지 못하고 있다. 특히 문제가 되는 『大乘義林章』을 의적에 저술로 확정할 수 있을지에 대하여도 의견이 엇갈리고 있는데, 의적의 사상적 특징을 설명하기 위해서는 이 문제에 대한 확정이 시급하게 요구된다고 생각된다.

본 연구에서는 이상과 같은 최근의 연구들에 기초하면서 동시에 그동안 검토되지 않았던 義寂 관련 자료를 분석하여 그의 행적을 새롭게 살펴보고, 나아가 그의 불교사상이 신라 불교사상의 전개과정 그리고 신라와 고려 법상종의 성립에 어떠한 역할을 담당하였는지를 살펴보고자 한다. 義寂은 신라 법상종의 성립에 중요한 역할을 담당한 사람으로서 그의 사상에 대한 이해는 대단히 중요한 의미를

---

關)에 「新羅人 撰述의 法相關係 論疏 - 散逸本을 중심으로」로 재수록

- 5) 森重敬光, 1995 「新羅 義寂の古逸書『大乘義林章』に關する一考察」 『龍谷大學佛敎學研究室年報』8 (京都, 龍谷大學)  
 師 茂樹, 2002 「最澄所引の『義林』に見られる法相敎學批判」, 제53회 일본 인도학불교학회 학술대회 발표문; 2003 「Criticism of the Hossō Theory in Girin Quoted by Saichō : Especially with Relation to Wōnhyo and Ūjijōk」 『印度學佛敎學研究』51-2

가진다고 생각되지만 자료의 부족과 필자의 唯識學에 대한 소양의 부족으로 인하여 그의 사상 내용을 구체적으로 검토하는 데에는 이르지 못하고 전반적인 사상경향을 이해하는데 그치게 되었다. 앞으로 보다 진전된 연구를 통하여 보다 구체적인 사상 내용에 대한 검토를 진행하고자 한다. 試論的 성격이 강한 글이지만 이를 통하여 그 동안 주목되지 못하였던 義寂의 사상과 한국 法相宗의 성격을 이해하는 데에 도움이 되기를 기대하며, 先學과 同學들의 아낌없는 질책과 가르침을 바란다.

## II. 義寂의 행적에 대하여

### 1. 玄奘의 門人으로서의 義寂

義寂의 사상이 불교사에서 차지하는 위상을 파악하기 위하여는 우선 그의 행적에 대하여 구체적으로 살펴볼 필요가 있다. 특히 그의 師承관계 및 다른 승려들과의 선후관계를 살펴보는 것은 그의 사상이 어떠한 맥락에 있는 것인지를 알 수 있게 하는 것이라고 할 수 있다. 기존에 의적의 활동시기와 관련하여 알려졌던 것은 그가 義相에게 가르침을 받았다고 하는 사실이었다. 즉 『三國遺事』에는 그가 眞定, 智通 등과 함께 대표적인 10명의 제자 중 한 사람으로 열거되고 있고,<sup>6)</sup> 均如의 『釋華嚴教分記圓通鈔』에는 의적이 의상으로부터 가르침을 받은 구체적 사실이 다음과 같이 기록되어 있다.

義寂師 등이 法相으로부터 왔는데, 和尚(=義相)의 極果廻心の 뜻을 믿지 않았다. 그러다가 (探玄記의) 性起品疏 중의 「三賢位의 사람들이 萬劫이상 이승기집 미만에 회심한다, 는 내용을 보고서 和尚에게 『疏의 내용이 이와 같으니 원컨데

6) 『三國遺事』義解第五 <義湘傳教>

和尚께서는 앞으로 이(=극과회심) 뜻을 이야기하지 마십시오』라고 하였다. 의상은 『이는 반드시 다른 사람의 말을 따른 것으로 법사(=法藏)의 뜻에서는 매우 멀다』고 하였다. 그리고 芬皇寺의 純梵師를 보내어 章主(=法藏)에게 물었다. 章主가 이에 이 大料簡(=법장이 처음에 지은 화엄경 주석서)를 보내주었고, 義寂師 등은 이 글을 보고 나서 그 의심을 풀게 되었다.<sup>7)</sup>

이처럼 義寂이 義相에게 수학하였다는 사실로부터 의적은 義相보다 활동시기가 늦은 것으로 이해되어 왔다. 의상(625-702)의 경우 661년에 중국에 유학하여 智儼의 문하에서 화엄학을 수학한 후 670년에 귀국한 사실이 알려져 있으므로, 의상에게 화엄학을 수학한 의적의 활동연대는 670년대 이후로 생각되었던 것이다. 따라서 기존의 여러 연구들에서는 대부분 의적을 元曉와 義相 이후의 인물로 간주하였고, 대체로 7세기말 경에 활약한 것으로 보아왔다.<sup>8)</sup>

하지만 이 기록만을 가지고서 義寂을 義相의 제자로 보고 그의 활동시기를 7세기 말경으로 보는데에는 문제점이 적지 않다. 이미 지적된 것처럼 현전하는 義寂의 저술에는 의상의 사상을 계승한 것은 찾아보기 힘들고 오히려 의상의 사상과 거리가 있는 法相宗 관계의 저술이 대부분이기 때문이다.<sup>9)</sup> 어떤 면에서는 위의 기록에 전하는 의적과 의상의 문답은 각기 독자적인 사상체계를 수립하고 있던 인물들 사이의 對論의 내용을 의상의 문도들의 입장에서 정리한 것으로 볼 수도 있을 것이다.

이와 관련하여 義寂이 玄奘(600-664)의 문하에서 수학하였을 가능

7) 均如 『釋華嚴教分記圓通鈔』(『韓國佛教全書』4, 257a)

義寂師等 從法相來 曾不信和尚極果廻心之義 及見性起疏中 十千已過 僧紙未滿 應是三賢位人之文 白和尚言 疏文如是 願和尚 自今已後使不行此義 相德云 此必隨他語耳 法師之意 遠則遠矣 仍遣芬皇寺純梵師 問於章主 章主送此大料簡 義寂師等及見此文 然後決其疑也

8) 安啓賢(1987)에서는 元曉, 憬興과 法位, 玄一의 사이에 義寂을 위치시키고 있고, 李萬(1991)에서는 義寂을 元曉, 順璟, 憬興, 道倫, 勝莊의 뒤에 두고 있다.

9) 金相鉉(1984)

성이 있는 사실이 주목된다. 일본 法相宗의 善珠(723-797)가 지은 『唯識義燈增明記』에는 道證의 『成唯識論要集』에 인용된 『成唯識論』의 주요한 해설서 중 하나가 義寂의 『成唯識論未詳訣』임을 밝히면서 다음과 같은 내용을 이야기하고 있다.

『要集』 6권은 여섯 학자의 이야기를 모아서 하나의 책을 만든 것이다. 첫째는 有說이고(窺基法師이다), 둘째는 有釋(圓測法師), 셋째는 有鈔(普光法師), 넷째는 有解(慧觀法師), 다섯째는 有云(玄範法師) 여섯째는 未詳決(義寂法師)이다. 要集序에 이르기를 「그리하여 자비로운 가르침이 당시에 성행하였는데, 자취를 드러내 글로 만든 사람이 여섯이 있었다. …… 汾陽의 (義)寂은 깊게 살펴서 이는 바가 많았다. …… 寂을 ‘未詳’ 으로 이름 붙였다. ……」라고 하였다.<sup>10)</sup>

위 자료에 의하면 『成唯識論要集』에는 基, 測, 光, 觀, 範, 寂 등의 『成唯識論』에 대한 주석서들이 인용되고 있는데, 이들은 각기 慈恩寺의 窺基, 西明寺의 圓測, 京(長安)의 普光, 阿曲의 慧觀, 山東의 玄範, 汾陽의 義寂을 가리키는 것이었다. 이중 규기(632-682)와 원측(613-696), 보광 등은 玄奘의 제자로서 널리 알려진 인물들이고, 혜관과 현범 역시 저술이나 활동 시기로 보아 현장의 문하로 생각된다. 현범은 현장이 번역한 여러 경전과 唐의 황제가 玄奘을 위해 찬술한 『大唐三藏聖教序』에 주석을 붙였고<sup>11)</sup>

10) 善珠, 『唯識義燈增明記』卷1

要集六卷總寄六家語 共演一部之文 一者有說(基法師也) 二者有釋(測法師也) 三者有鈔(光法師) 四者有解(觀法師也) 五者有云(範法師) 六未詳決(寂法師也) 集序云然以慈教當時盛行 發跡開章形言有六 通塗則取不踰於此(二?) 且如慈恩良匠 石鼓鳴山 卽以有說標其稱也 西明大師 雷聲啓蟄 故以有釋著其名也 若京地法將光也 阿曲宗師觀也 往往得其環中 時時學其精義 更有山東之範 以鈔瑣得度 汾陽之寂 由穿鑿見知 皆捨其所長 貴其所知 光佳有鈔之主 觀彰有解之賓 範握有云之聲 寂表未詳之號 并備窮佳釋 皆親自展覽 撮(尋?)之羽毛 採犀象之耳角 頗以輕塵倍岳 滴水添流

11) 玄範의 저술목록은 富貴原章信, 1943 『日本唯識思想史』, 京都, 大雅堂, pp.128-129 참조. 단 여기에는 『大唐內典錄』卷5 (大正藏55, 283c)에 기록된 『注金剛般若經』, 『注大唐三藏聖教序』는 누락되어 있다.

695년에 완성된 『大周刊定衆經目錄』의 편찬에 圓測과 함께 翻經大德으로 참여하였다.<sup>12)</sup> 또한 700년에 實叉難陀가 『楞伽經』을 번역할 때에는 筆受로 참여하였다. 慧觀은 기록이 알려져 있지 않지만 『大周刊定衆經目錄』의 편찬에 校經目僧으로 참여하였다.<sup>13)</sup> 이때 그는 中大雲寺에 머무르고 있었는데, 翻經大德으로 참여한 현범은 같은 사찰의 都維那였다. 혜관의 저술로는 『唯識論疏』가 일본의 佛典目錄 중에 수록되어 있다.<sup>14)</sup> 이처럼 『成唯識論要集』에 인용된 인물들이 대부분 玄奘의 문인으로서 7세기 후반에서 7세기말에 걸쳐서 경전의 번역과 주석활동에 활발하게 참여하고 있던 것으로 파악되므로 이들과 함께 열거된 義寂도 玄奘의 문하에서 수학하며 이들과 함께 활약하였을 가능성이 높다. 실제로 일본 天台宗의 安然(841- ?)이 지은 『教時諍論』에서는 義寂을 ‘三藏門人’ 즉 玄奘의 제자라고 일컬으면서 義寂이 窺基와는 다른 입장을 취하였음을 이야기하고 있다.<sup>15)</sup>

그런데 이와는 달리 義寂가 현장이 아닌 窺基의 제자임을 시사하는 자료들도 있다. 일본의 불교문헌들에 인용되고 있는 12卷本『大乘義林章』은 窺基의 7卷本『大乘法苑義林章』과 관련된 것으로서 義寂 혹은 義寂을 포함한 사람들에 의하여 편찬된 것으로 생각되고 있는데,<sup>16)</sup> 일본 天台宗의 개창자 最澄은 이와 관련하여 窺基가

12) 大正藏55, 475c

13) 大正藏55, 475c

14) 富貴原章信(1943) p.128

15) 安然 『教時諍論』

大唐貞觀 玄奘法師 往天竺國詣正法藏 一十七年在彼學習 一十六年於此翻譯 門人三千入室四人 玄奘相逢十師檀越 玄感居士得百卷 釋基糝百卷折得十卷 十支大論以爲扶疎 基子惠紹 紹子智周 相傳其門 光揚其道 三藏門人 義寂法師 作義林章一十二卷 以破基師法苑林章 遁倫法師 作瑜伽疏 所立義理 多違基義 玄隆·圓弘·補(神?)昉·秦(秦?)賢 並作章疏 共稱稟受三藏之旨 而多違背基師之義 靈潤法師 作章略出 新譯經論與舊經論 相違義理一十四門 補(神?)秦(秦?)法師作章 對破靈潤之章 寶法師作佛性論 破新宗義 崇後法師 亦作決擇 多破周釋 然而學唯識者 多依基師破之 諸師以爲舊義 新舊之諍 從此起

16) 森重敬光(1995)과 師 茂樹(2002) 참조

『大乘法苑義林章』의 초고만을 완성한 후 마무리를 하지 못하고 입적한 것을 그 제자들이 이를 새로 고쳐 편찬하였다고 이야기하고 있다.<sup>17)</sup> 이와 같은 最澄의 이야기에 의하면 義寂은 窺基의 제자로 파악될 수 있다. 하지만 12卷本『大乘法苑義林章』의 저자가 窺基의 제자라고 하는 最澄의 이야기는 그대로 받아들이기는 힘들다고 생각된다. 최근의 연구들에서 밝혀진 것처럼 12卷本『大乘法苑義林章』의 내용 중 상당 부분은 窺基의 견해를 부정하고 새로운 해석을 하는 것들이기 때문이다.<sup>18)</sup> 窺基와 그 제자들의 견해를 정통적 해석으로 받아들인 헤이안시대 이후 일본 法相宗 학자들은 이 12卷本『大乘法苑義林章』을 비판하기 위하여 상당한 노력을 기울였다고 하는데, 이러한 책을 窺基의 문인들에 의하여 편찬되었다고 생각하기는 힘들지 않을까 한다. 오히려 安然이 이야기한 것처럼 ‘三藏’ 즉 玄奘의 門人 중 한 사람으로서 同門인 窺基와는 다른 견해를 가지고 있던 義寂이 窺基의 견해를 비판하기 위하여 이 책을 편찬한 것으로 보는 것이 보다 타당하리라고 생각된다.<sup>19)</sup>

이처럼 義寂을 玄奘의 문자로 볼 경우 그는 적어도 현상이 입적하는 664년 이전에 중국에 유학하여 수학하였던 것이 된다. 義相의 경우는 661년에 중국에 유학하였는데 두 사람의 중국유학 시점을 고려할 때 양자의 先後 관계는 쉽게 논하기 어렵다.<sup>20)</sup> 義寂이 언제

17) 最澄 『守護國界章』卷中之上 (大正藏74, 184a)

凡慈恩之義 義林章爲正 先造五十餘疏並法苑林章 其章草本 雖成大體 未得再治 終遷化也 後其弟子等 纂集其草本 流傳閩浮東

最澄 『守護國界章』卷上之上

彈曰 略示以下文 寫取法苑句 章主未絕筆滅度 大唐國七卷之本多謬亂 十二卷本稍再治 今齷食者寫錯謬本 犯謗法失 庶將來新學 十二卷章 爲法相鏡

18) 森重敬光(1995) 참조

19) 金相鉉, 1993 「신라 法相宗의 성립과 順璟」 『伽山學報』2 (伽山佛敎文化研究院)[김상현, 1999 『신라의 사상과 문화』 (一志社)에 재수록] 에서도 義寂이 玄奘의 문인이었을 가능성을 이야기하고 있다.

20) 義寂의 저술로서 이름만 알려졌던 『法華經集驗記』가 東京大學 圖書館에 소장되어 있는 사실이 1980년대에 알려졌는데, (太田晶二郎, 1980 「寂法師の法華經の驗記は現存する」 『日本歴史』390, 東京, 日本



귀국하였는지는 알기 어렵지만 670년 의상이 귀국한 후에 두 사람이 만났을 때에는 서로의 관계는 스승과 제자와 같은 관계라기보다는 대등한 입장에 있는 동료로서의 관계였을 가능성이 높지 않은가 한다.

義寂이 중국에 언제까지 머물렀는지, 머무르면서 어떠한 행적을 남겼는지는 알기 어렵다. 다만 道證의 『成唯識論要集』에서 그를 ‘汾陽의 (義)寂’으로 일컫는 것으로 보아 그가 汾陽 지역의 사찰에서 주석하였던 적이 있는 것으로 보인다.<sup>21)</sup> 지금의 山西省에 속하는 汾陽은 洛陽에서 북쪽으로 그다지 멀지 않은 지역으로 근처의 太原은 則天武后의 고향이었다. 의적이 이곳에 머무른 시기는 玄奘 입적 후로 생각되며, 道證이 『成唯識論未詳訣』을 인용하면서 ‘汾陽의 (義)寂’이라고 하는 것으로 보아 이 책은 汾陽에 머무를 때에 찬술되었을 가능성이 높다.

## 2. 義相과의 對論

의적이 신라에 귀국한 시기 및 귀국 이후의 행적에 대하여도 거의

---

歷史學會; 原文은 1981『第三期法華經集驗記』, 貴重古典籍刊行會에 影印) 이 책중의 釋曇韻에 대한 서술에는 저자 자신[余]이 637년(貞觀 11)에 중국의 濕州 比干山에서 隋나라 말기에 曇韻禪師가 神物の 도움을 받아 필사한 法華經을 親見한 내용이 기록되어 있어 義寂이 이미 637년 당시에 중국에 체재한 것으로 생각되기도 하였다. 하지만 해당 내용은 본래 唐의 道宣(596-667)이 664년에 6월에 편찬한 『集神州三寶感通錄』 卷下 <瑞經錄> (大正藏52·428b) 중에 수록된 것을 ‘余’라는 표현을 포함하여 그대로 전제한 것이 확인되었다.[金相鉉(2000)] 실제로 『法華經集驗記』에는 『集神州三寶感動記』라는 책이 인용되고 있는데, 이 책은 『集神州三寶感通錄』와 같은 책으로 생각된다. 한편 도선이 664년 1월에 편찬한 『大唐內典錄』 중의 <歷代衆經感應經錄> 중에도 같은 내용이 보인다.(大正藏55·340b)

21) 李起雲(1997)에서는 汾陽을 신라지역인 지금의 경상북도 상주군 낙동면 分皇里로 비정하고 있다. 그러나 道證이 서문에서 언급한 京, 阿曲, 山東 등은 모두 중국의 지명으로 汾陽 역시 당시 중국의 지명으로 보는 것이 타당하다고 생각된다.

알려져 있지 않은데, 다만 앞에서 살펴본 義相과의 對論이 현재까지 알려진 유일한 행적이다. 이 對論이 있던 시기에 의적과 의상 두 사람의 모두 신라에 귀국하여 교화활동을 벌이고 있던 시기이며, 그것도 두 사람의 생애에 있어서 비교적 늦은 시기인 690년대 이후에 있었던 일로 파악된다. 의상이 신라에 귀국한 것은 670년이지만 의적이 의상에게 질문한 내용은 의상의 가르침과 『탐현기』의 내용의 차이를 둘러싼 것으로서 신라에 『탐현기』가 전래된 이후에 있었던 사실이기 때문이다. 『탐현기』는 法藏이 귀국하는 신라 출신의 勝詮을 통해 자신의 저술들을 의상에게 보냄으로써 신라에 전해지게 되었는데,<sup>22)</sup> 법장이 책을 보낸 정확한 시기는 알 수 없지만 편지에 ‘헤어진지 20여 년(一從分別 二十餘年)’ 이라고 하였으므로 의상이 귀국한 때로부터 20년이 되는 690년 이후의 사실로 추정되는 것이다.<sup>23)</sup>

문제가 된 極果廻心の 이론은 三乘의 가르침을 따르는 사람들 중에는 三乘의 極果 즉 부처의 경지에 이른 후에야 비로소 一乘의 가르침으로 廻心하는 경우도 있다는 것으로서 의상계의 화엄학에 서만 보이는 독특한 이론이었다.<sup>24)</sup> 하지만 일반적으로 화엄교학을

22) 『三國遺事』義解第五 <義湘傳教>, <勝詮髑髏>

23) 종래 이 편지의 연대에 대하여는 692년설(神田喜一郎, 1970 「唐賢首國師眞蹟『寄新羅義湘法師書』考」 『南都佛教』25, 奈良, 東大寺 南都佛教研究會)과 697년경설(高峯了州, 1942 『華嚴思想史』, 京都 百華苑) 등이 있었는데, 吉津宜英, 1991 『華嚴一乘思想の研究』(東京, 大東出版社) pp.130-150에서는 法藏의 저작들의 撰號, 상호 인용관계, 내용 비교 등을 통해 이 <寄海東書>가 700년 경에 쓰여졌을 것으로 추정하고 있다. 한편 이 편지의 初稿本으로 여겨지는 墨簡에는 연도는 빠진 채 ‘正月廿八日’ 이라는 날짜만 기록되어 있다.(李丙燾, 1976 「天理大圖書館所藏의 『唐法藏致新羅義湘書』(墨簡)에 대하여」 『韓國古代史研究』 博英社)

24) 石井公成은 이러한 의상계의 주장이 앞 시기 地論學派의 行位說의 영향을 받은 것으로서 華嚴至上主義의 입장을 내세우기 위한 것이었다고 설명하고 있다.(石井公成, 1996 『華嚴思想の研究』, 東京, 春秋社, pp.424-434) 新羅·高麗불교에서의 極果廻心說의 전개에 대하여는 金天鶴, 2001 「韓國佛教における三乘極果廻心說の流れ」 『印度學佛教學研究』50-1

집대성한 것으로 받아들여지고 있는 法藏의 『探玄記』에서는 三乘의 사람들이 모두 三賢位(十住·十行·十廻向)의 단계에서 一乘으로 廻心한다고 이야기하고 있어 의상계와 입장을 달리하고 있었다. 의적이 의상에게 질문한 내용도 의상계의 주장이 『탐현기』의 설명과 다르다는 것이었다. 이에 대하여 의상은 실제 法藏의 사상은 이와 달랐는데 당시 중국불교계의 반발 때문에 할 수 없이 그러한 서술을 하였다면서 사람을 중국에 보내 法藏의 원래 입장이 담긴 『大料簡』을 구해와 三乘의 極果廻心이 올바른 이론임을 입증하였고, 의적도 이를 받아들이게 되었다고 한다.<sup>25)</sup>

690년대에 의상은 이미 60대 중반이 넘는 老年期에 접어들고 있었고 義寂도 이와 큰 연령적 차이를 가졌을 것으로는 생각되지 않는다. 앞서서도 언급한 것처럼 이 시기에 있어 두 사람의 대화는 修學중의 제자가 스승에게 질문한 것과는 달리 이미 각자 독자적인 사상체계를 수립하고 있던 인물들 사이의 對論과 같은 것이었다고 보아야 할 것이다. 따라서 이 對論을 거친 후 義寂이 義相의 입장을 받아들여 화엄종으로 전향했다고 보기는 힘들 것이다. 義寂의 저술에 화엄사상 관련 것은 보이지 않으며, 앞의 對論관련 기록을 제외하고는 신라와 고려의 화엄관계 문헌 어디에도 義寂의 모습은 보이지 않는다. 義寂이 三乘極果廻心說(이 『探玄記』의 내용과 어긋나지 않음)에 대해서는 ‘의심을 풀게 되었’지만 그것이 곧바로 義相의 사상을 전적으로 수용한 것이라고 보기는 어렵다고 생각되는 것이다. 특히 고려 중기에도 義寂은 법상종의 사찰에 모셔지고 있던 것으로 보이는데(다음 절에 서술) 이는 그가 晩年 이후에도 여전히 법상종 승려로서 활동하였기 때문에 가능하였을 것이다.

### 3. 金山寺 寂公과 義寂

참조

25) 均如 『釋華嚴教分記圓通鈔』(『韓國佛教全書』4, 256a-257a)

義相과의 對論을 제외하고는 義寂의 행적이 전혀 알려지지 않았지만, 고려중기 義天의 『大覺國師文集』에 義寂이 金山寺에 머물며 교화했던 것을 보여주는 자료들이 남아 있어 주목된다.

모년 모월 모일에 求法沙門 某(=義天)는 삼가 차와 과일을 올리고 엎드려 新羅 大法師 故金山寺 寂公의 영에 제사지냅니다. 저는 일찍이 海東僧傳을 읽어 法師의 道와 德과 行과 願을 두루 보았으며 (이하 결락)<sup>26)</sup>

終南山의 分派가 처음으로 동쪽으로 흘러왔을 때, 權宗에서 廻心한 寂公이 있었네.

지금 세상은 모두 자기 주장만 고집하는데, 그대만은 자신을 비우고 (寂公의) 遺風을 사모하네.<sup>27)</sup>

이 문장들에 나오는 寂公은 동일한 인물로서 다른아닌 義寂을 가리키는 것으로 생각된다. 먼저 두 번째 문장의 경우 終南山의 分派 즉 智儼의 제자인 義相이 華嚴을 수학하고 신라로 귀국한 이후에 寂公이 權宗으로부터 廻心하였다는 내용인데, 이는 앞에서 살펴본 均如의 『釋華嚴教分記圓通鈔』의 義寂과 義相의 對論을 가리키는 것에 다른아닐 것이다. 權宗은 華嚴宗 측에서 다른 종파 특히 法相宗을 지칭하는 용어로 널리 사용되었다. 균여의 글에 나타난 것처럼 고려의 화엄종 내부에서는 法相宗 출신의 義寂이 義相에게 질문한 이후에 화엄의 가르침을 받아들였다는 전승이 널리 퍼져 있었던 것으로 보이며, 따라서 그러한 의적의 행동을 의천이 權宗

26) 『大覺國師文集』卷16, <祭金山寺寂法師文> (『韓國佛教全書』4, 555b)  
維年月日 求法沙門某 謹以茶菓之奠 跪祭于新羅大法師 故金山寺 寂公之靈 曰余曾讀海東僧傳 備見法師之道之德之行之願 (이하 결락)

한편 金相鉉(1984)에서도 이 자료의 寂公이 義寂을 가리키는 것으로 보고 있다.  
27) 『大覺國師文集』卷20, <聞資善大師論議後有作> (『韓國佛教全書』4, 565c)

終南分派始流東 廻自權宗有寂公 今世只聞封執者 唯君虛已慕遺風

으로부터 華嚴宗으로의 廻心한 것으로 묘사한 것으로 생각된다. 첫 번째 문장의 寂公도 新羅의 大法師로 일컬을 수 있는 인물 중에 義寂을 제외하고 다른 승려를 들 수 없다는 점에서 義寂으로 보아 무리가 없을 것이다. 더욱이 같은 사람의 저술에서 서로 다른 인물을 같은 칭호로 일컫지는 않았을 것이다.

이와 같이 『대각국사문집』에 기록된 寂公이 義寂을 가리킨다고 한다면 義寂의 귀국 이후 행적에서 중요한 사실을 확인할 수 있다. 그가 金山寺와 관계를 맺고 있었다는 사실이다. 『大覺國師文集』에는 의천이 新羅나 高麗初의 승려들을 추모하여 지은 祭文과 詩가 여러 편 수록되어 있는데, 이 글들에 나타나는 사찰은 해당 승려가 주석하였던 사찰로 나타나고 있다.

祭居頓寺智宗國師文 (智宗, 居頓寺에 주석 / 居頓寺圓空국사비)

祭磧川寺想祖師文 (義相, 磧川寺에 주석 / 본문 중에 舊居리는 표현)

祭芬皇寺曉聖文 (元曉, 芬皇寺에 주석 / 三國遺事)

祭龍頭寺祐祥大師文 (祐祥의 행적 미상)

安養寺禮能淨僧統影 (能淨의 행적 미상)

漆長寺禮慧炤國師影 (慧炤國師, 漆長寺에 주석 / 漆長寺慧炤國師碑)

孤大山飛來方丈禮普德聖師影 (普德, 飛來方丈에 주석 / 三國遺事)

華嚴寺禮緣起祖師影 (緣起, 華嚴寺 개창·주석 / 華嚴寺事蹟)

浮石寺禮想師影 (義相, 浮石寺 개창·주석 / 三國遺事)

興教寺禮神林祖師影 (神林, 興教寺 전신인 世達寺에 주석 / 十句章圓通記)

到盤龍山延福寺禮普德聖師舊址 (普德, 盤龍寺 주석 / 三國遺事)

위에서 볼 수 있는 것처럼 그 행적을 알 수 없는 祐祥大師와 能淨僧統을 제외한 나머지 승려들의 경우에는 제문이나 시에 언급된 사찰에 주석하였던 사실을 확인할 수 있다. 원효, 의상이 각기 분황사 및 부석사와 깊은 관련을 가지고 있음은 『삼국유사』 등의 전기자료

에 나타나 있고,<sup>28)</sup> 普德이 본래 평양 지역의 盤龍寺에 주석하다가 고려의 道敎승봉 정책을 피하여 全州지역의 고대산으로 方丈을 옮겨[飛來]왔음도 『삼국유사』에 기록되어 있다. 圓空國師 智宗과 慧炤國師 鼎賢이 각기 居頓寺와 漆長寺에 주석하며 깊은 관계를 가졌음은 해당 사찰에 건립된 비문에 자세히 기록되어 있다. 緣起가 華嚴寺를 개창하고 주석한 사실은 『華嚴寺事蹟』에 기록되어 있으며 1970년대에 탑에서 발견된 華嚴經寫經의 跋文으로도 확인되었다. 神林의 경우도 均如의 『十句章圓通記』에 ‘世達寺沙門’이라고 기록된 것에서<sup>29)</sup> 세달사에 주석하였음을 알 수 있는데, 世達寺는 고려시대에 興敎寺로 개칭되었다.<sup>30)</sup> 유일하게 현재의 전기 자료들에 의상과 磻川寺의 관계를 보여주는 내용이 보이지 않지만 <祭磻川寺想祖師文> 중에 ‘舊居’라는 표현을 쓰고 있으며<sup>31)</sup> 의상이 이곳에 주석하였던 사실이 있었음을 알 수 있다.

이상과 같은 『대각국사문집』 속의 제문과 추모시들에 나타나는 승려와 사찰의 관계를 볼 때 義寂이 金山寺에 주석하였음은 분명하다고 생각된다. 또한 義寂과 금산사와의 긴밀한 관계가 의친 당시 까지도 널리 알려져 있었음을 알 수 있다. 당시 금산사가 주요한 범상종 사찰이었던 것을 고려하면 義寂은 당시 범상종의 高僧으로 여겨지고 있었다고 보아야 할 것이다. 당시에는 금산사에 아직까지 의적과 관련되는 유적이나 유물(墳墓나 彫像, 혹은 影幀 등)이 남아 있었을 가능성도 있다.

다른 자료가 없어서 義寂이 金山寺 이외의 다른 사찰에도 주석하였는지, 의적이 駐錫하기 이전에 금산사의 상황이 어떠하였는지 자

28) 高麗 肅宗대에 義天의 건의에 의하여 元曉와 義相을 선양하는 和靜國師碑와 圓敎國師碑가 각기 芬皇寺와 浮石寺에 건립되었다.

29) 韓國佛教全書4, 40a

30) 『三國史記』卷50 弓裔傳 및 『三國遺事』卷3 <洛山二大聖>

31) 『大覺國師文集』卷16, 韓國佛教全書4, 554c

某幸賴夙緣 叨蒙餘潤 我謂聖師爲祖 聖師爲我爲孫 及謁舊居 徒增永慨 既者荒涼之地 寧忘修葺之心 他日成功 終期覆篲 今朝致供 且表濫觴

세히 알 수는 없지만, 의적의 駐錫으로 금산사는 법상종 사찰의 성격을 띠게 되었던 것으로 보인다. 8세기 전반에 이곳에서 출가한 眞表가 法相宗과 긴밀한 관계를 맺는 것으로 나타나고, 이후 고려시대에 이르기까지 金山寺가 法相宗의 주요 사찰로 기능하였기 때문이다. 金山寺는 百濟 法王代에 개창된 것으로 이야기되고 있지만<sup>32)</sup> 실질적인 사찰의 성격은 義寂의 주석에 의하여 결정되었던 것이 아닌가 생각된다.

### III. 義寂의 融合的 法相思想

최근의 연구들에서 이야기되고 있는 것처럼 義寂은 法相宗의 인물로서 唯識學者로서의 성격이 강하다. 하지만 法相宗에 속하는 사람으로서 그의 사상은 기존에 알려진 法相宗의 사상경향과는 다른 모습을 보이고 있다. 法相宗의 정통적 흐름이라고 인식되는 窺基에 비판적이었을뿐 아니라 법상종의 주된 이론적 체계라고 할 수 있는 三時敎判 등에도 부정적인 입장을 취하였던 것으로 나타나고 있다. 또한 후대 일본불교계에서의 一乘과 三乘 논쟁에서는 一乘의 說을 주창하는 측에 의하여 중요하게 인용되는 등 一乘家로서의 면모가 두드러지고 있다. 여기에서는 먼저 義寂의 法相思想을 알 수 있는 대표적 저술로 최근 부각되고 있는 12卷本 『大乘義林章』의 성격에 대하여 검토해 보고 거기에 나타난 내용들을 통하여 義寂의 法相宗 사상가로서의 독특한 성격을 알아보려고 한다.

의적의 저술로 현재 알려진 것은 다음의 20여 종이다.<sup>33)</sup>

- 32) 韓國佛敎研究院, 『金山寺』pp.17-18. 이러한 전승은 1705년에 정리된 撰者미상의 『金山寺事蹟』(『佛敎學報』3·4합집 수록)에 의한 것이라고 한다.
- 33) 春日禮智, 1973 앞의 논문 pp.30-41의 義寂의 저술 목록 참조. 단 春日禮智가 정리한 이 목록에는 玄一의 저술 5種과 義寂의 저술로

大般若經綱要(1卷)  
 大般若經幽贊(1卷)  
 般若理趣分經幽贊(1卷)  
 般若理趣分述贊(1卷)  
 法華經料簡(1권)  
 法華經綱目(1권)  
 法華經集驗記(3권); 東京大學 圖書館에 所藏  
 法華經論述記(2권); 『韓國佛教全書』2에 수록, 上卷 일부 存.  
 涅槃經綱目(2권 혹은 1권)  
 涅槃經義記(5권)  
 涅槃經疏(16권)  
 涅槃經云何偈(1권)  
 無量壽經述義記(3권); 『韓國佛教全書』2에 수록<sup>34)</sup>  
 無量壽經疏(3卷); 無量壽經述義記와 같은 책(?)  
 觀無量壽經綱要(1卷)  
 稱讚淨土經疏(1卷)  
 彌勒上生經料簡(1卷)  
 菩薩戒本疏(3卷); 『韓國佛教全書』2에 수록  
 梵網經疏(2권); 菩薩戒本疏와 같은 책(?)  
 梵網經文記(2권)  
 本業瓔珞經疏(2권)  
 成唯識論未詳訣(2卷)  
 百法論惣述(3卷)  
 百法論註(1권)  
 馬鳴生論疏(1권)

---

볼 수 없는 『金剛般若經贊』, 『大乘宗綱要』이 잘못 추가되어 있다. 여  
 기에서는 이들을 제외하고 정리하였다.

34) 惠谷隆戒에 의한 復元本임.[惠谷隆戒 編, 『佛敎大學研究紀要』35  
 (1958년, 京都, 佛敎大學) 수록; 惠谷隆戒, 1976 『淨土敎の新研究』(東  
 京, 山喜房佛書林)에 재수록]



## 大乘義林章(12권)

이상의 저술 목록에서 볼 수 있는 것처럼 의적은 다양한 종류의 저술을 남겼는데, 이 중 唯識學의 論書에 대한 주석서는 『成唯識論未詳訣』과 『百法論惣述』, 『百法論註』 등 3종에 불과하고 나머지는 般若, 涅槃, 法華, 淨土, 彌勒, 梵網, 瓔珞 등 다양한 종류의 경전에 대한 해설서이다. 法相宗의 주요 경전인 『解深密經』이나 『瑜伽論』에 대한 주석서가 보이지 않는 대신 후대에 一乘思想의 주요 경전으로 이용된 『涅槃經』과 『法華經』에 대한 저술이 다수 있는 것도 주목된다. 『馬鳴生論疏』는 어떠한 내용인지 알 수 없지만 이름으로 볼 때 『大乘起信論』과 관계 되는 것이 아닌가 생각된다.

이들 저술 중 현재 전하고 있는 것은 극히 일부이며, 나머지 책들은 후대의 불교문헌들에 인용된 단편적 내용을 제외하고는 모두 인멸되었다. 근대에 일본학자들에 의해 복원된 『무량수경술의기』는 이처럼 다른 저술에 인용된 내용들을 모은 것이다. 그런데 이들 저술 중 범상종 승려로서 의적의 사상적 경향을 잘 보여주는 것으로 『大乘義林章』을 들 수 있다. 이 책은 현재 전래되지 않고 있지만 일부의 내용들이 헤이안시대 이후 일본 승려들의 저술에 인용되고 있는데, 그 중에 기존의 범상종의 사상경향과는 구별되는 독특한 내용들이 발견되기 때문이다.

앞의 목록에서 정리한 것처럼 『大乘義林章』은 일반적으로 의적의 저술로 이야기되고 있지만 이에 대한 이견도 적지 않다. 正倉院의 古文書 중에 『大乘義林』12卷을 窺基의 저술이라고 한 기록[大乘義林十二卷 基法師]이 있는 것을 근거로 이 책을 窺基의 저술로 보아야 한다는 의견이 있는가 하면,<sup>35)</sup> 앞에서 본 最澄의 말에 의거

35) 藪田香融, 1981 「最澄の論争書を通じて見た南都教學」『平安佛教の研究』(東京, 法藏館)

하여 일차적으로 窺基가 찬술한 것을 그 제자들이 다시 정리한 것으로 보는 견해가 있다.<sup>36)</sup> 이러한 異見에 대하여 최근 여러 문헌에 보이는 『大乘義林章』으로부터의 인용문과 義寂의 이름을 명기한 인용문들을 비교하여 양자가 동일한 내용임을 밝혀 의적을 『大乘義林章』의 저자로 확정하려한 연구가 제시되었다.<sup>37)</sup> 하지만 이에 대하여도 『大乘義林章』으로부터의 인용문과 義寂의 이름을 명기한 인용문이 일치하는 것은 후대에 이 책이 義寂의 저술이라는 인식이 굳어진 이후에 발생하였을 가능성이 있다는 반론이 제기되었다.<sup>38)</sup> 이 반론에서는 最澄의 언급을 토대로 이 책의 편찬에는 규기의 제자들이 참여하였을 것이라며 義寂은 그러한 제자들 중의 한 사람으로 보아야 할 것이라고 하였다. 즉 『大乘義林章』의 일부 내용이 義寂의 입장을 반영한 것이고 그에 따라서 후대에 이 책 전체가 義寂의 저술로 이해되었을 가능성이 있다는 것이다.

이처럼 『大乘義林章』을 義寂의 저술로 볼 수 있는지의 여부에 대하여 견해가 엇갈리고 있는데, 필자는 이 책을 의적의 저술로 보는 것이 보다 타당하다고 생각한다. 이 책을 窺基와 연결시키는 견해는 正倉院 古文書의 기록과 最澄의 언급, 그리고 『東域傳燈目錄』에서 이 책을 窺基의 책을 보충한 것이라고 한 내용<sup>39)</sup> 등에 의거한 것이지만 이러한 기록들이 과연 사실을 제대로 반영한 것인지는 의심의 여지가 많다. 최근의 연구들에서 밝혀졌듯 이 책의 내용은 窺基의 견해 특히 규기의 7卷本 『大乘法苑義林章』의 설명들을 비판하는 것이 많기 때문에 규기의 입장을 계승한 것으로 보기 힘들기 때문이다. 正倉院 古文書나 『東域傳燈目錄』 등은 이 책의 내용을 제대로 검토하지 않고서 두 책의 제목이 같은 것만을 근거로 窺基와 연결시켰던 것이 아닌가 생각된다. 한편 最澄의 경우에는

36) 田村晃祐, 1992 『最澄教學の研究』(東京, 春秋社)

37) 森重敬光(1995)

38) 師 茂樹(2002)

39) 『東域傳燈目錄』(大正藏55, 1162c)

大乘義林章 十二卷 義寂補助基章 又第一卷云義林纂

窺基의 견해에 기반하고 있는 法相宗과의 논쟁 과정에서 의도적으로 窺基의 입장과 다른 『大乘義林章』을 窺基의 제자들이 스승의 『大乘法苑義林章』을 詳定한 것으로 범상종의 최종 견해라고 이야기했을 것이라는 해석이<sup>40)</sup> 설득력 있는 것으로 생각된다.<sup>41)</sup>

이처럼 이 책을 窺基 혹은 그 제자들과 연결시키는 기록들이 구체적인 사실에 입각한 것으로 생각되지 않으므로 이 책을 기존의 일반적인 견해대로 義寂의 저술로 파악하는 것이 타당하다고 생각된다. 그렇다면 후대의 일본 문헌에서 『대승의림장』으로부터의 인용과 義寂의 이름을 명기한 인용문이 일치하는 것을 단순히 후대의 사람들이 『대승의림장』을 義寂의 저술이라고 인식한데서 비롯된 것이라고만 이야기하기는 힘들 것이다. 오히려 그들이 실제로 참조한 『대승의림장』에 義寂의 저술임을 보여주는 내용이 있었기 때문에 『대승의림장』의 내용을 의적의 견해라고 인용하였다고 보는 것이 타당할 것이다.

義寂의 『大乘義林章』은 窺基의 『大乘法苑義林章』과 제목이 비슷할 뿐만 아니라 내용에 있어서도 규기의 책을 염두에 두고서 작성된 것으로 생각된다. 기존의 연구에서 검토된 것처럼 현재 확인되는 『大乘義林章』의 내용의 상당 부분이 窺基의 『大乘法苑義林章』의 내용의 잘못을 지적하고 그에 대한 반론을 하는 것으로 나타나고 있기 때문이다.<sup>42)</sup> 기존 연구에서 검토한 바에 의하면 규기의 견해에 대한 비판은 개념 규정이나 경전의 잘못된 인용과 같은 사소한 내용에서부터 敎判이나 경전의 위상에 대한 평가와 같은 근본적인 문제에까지 광범위하게 미치는 것으로 나타나고 있다. 일본의

40) 森重敬光, 앞의 논문, pp.18-19

41) 실제로 最澄은 다른 곳에서 다음과 같이 범상종 승려들의 이름과 그들의 저작을 거명하고 있는데, 문맥으로 보아서 義寂을 『大乘義林章』의 저자로 보고 있는 것으로 보인다. (最澄 『法華秀句』, 神肪師 義寂師 義一師等 諸法相宗師 神肪師集中卷 大乘法林章第三 義一師法華論述記下卷)

42) 森重敬光(1995) 참조

불교문헌 일부에는 이 책의 이름이 『(大乘)義林纂』으로 나타나기도 하는데,<sup>43)</sup> 이는 규기의 『大乘法苑義林章』의 잘못을 수정하여 다시 정리한 것이라는 의미를 표현한 것으로 생각된다.

일본의 문헌에 인용되고 있는 『大乘義林章』의 내용은 상당한 분량이며, 義寂의 사상 내용을 구체적으로 살피기 위하여서는 이 내용들을 전체적으로 정밀하게 살펴보아야 할 것이다. 다만 여기에서는 우선 法相宗 사상가로서 의적의 사상적 특징을 검토하려는 입장에서 일단 기존의 연구들을 토대로 窺基계통의 사상과 대비되는 몇 가지 대표적인 내용들을 검토하고자 한다.

먼저 義寂은 三乘의 차별을 부정한 法華經을 方便說이라고 하고 三乘의 차별을 긍정한 勝鬘經을 眞實說이라고 한 窺基의 견해를 비판하면서 법화경도 眞實說이라고 주장하고 있다.<sup>44)</sup> 의적의 입장

43) 앞의 『東域傳燈目錄』에서의 언급 참조. 일본의 문헌 중 다수에서는 실제로 ‘(義林)纂云’의 형태로 이 책을 인용하고 있다.

44) 最澄 『守護國界章』卷下之下 (大正藏74, 240b)

又法相宗沙門義寂云 問法華勝鬘皆說一乘 二經所說 有何差別 答章主云 法華多爲引攝不定 顯一爲眞實 說二爲方便 勝鬘理周遍備諸機 辨四爲眞實 明一爲方便 故云若如來隨彼意欲 以方便說 唯有一乘無有二乘 此文意 顯說一乘者 隨他意語 彼宜聞故是方便說 非爲眞實 定性二乘及無性乘 不成佛故 又法華一乘 唯依攝入體用狹故是方便說 勝鬘一乘 出生攝入 二皆周備 故是眞實 又法華唯談不定姓 勝鬘亦說決定種性 隨所化機 可宜聞故 又法華中 多以智慧爲一乘體 雖說化城喻二乘滅 說大涅槃方爲寶所 而不分明說眞涅槃 由二乘者所得涅槃 雖(俱?)非眞滅 不如菩提 彼全不得故 以智慧爲一乘體 令彼欣求 勝鬘經中 乃以眞理爲一乘體 攝入出生 二俱盡故 雖說佛果涅槃菩提 俱是一乘 勝鬘了義獅子吼 法華隱密是方便說 問勝鬘若以四乘爲實 何故彼說二乘涅槃名向涅槃界 四智究竟得蘇息處 是佛有餘不了義說 若法華經不說出生 何故經云 於一佛乘 分別說三 又法華經 若唯說有性 何故三草二木俱得須潤 又若法華經 唯說智慧 何故經云諸佛兩足尊 知法常無性 佛種從緣起 是故說一乘是法住法位 世間相常住 於道場知己 導師方便說 又法華論釋壽量品云 伽耶得道是化佛成道 來求是報佛 不如三界見於三界是法身 是則具足說於三身 又彼品中 亦說涅槃無上之義 文既如是 由何證知 法華偏說智慧 是不了說 今詳二經 文雖廣略義無顯密 密則俱應是密 顯則俱應是顯 據何教理 成此異論 應當善尋 勿輒爲定 已上人語

같은 내용이 善珠의 『法苑義鏡』 중에도 ‘纂中彈云’으로 인용되고 있다.(大正藏71, 173a)

에서 볼 때 법화경과 승만경은 문장의 廣略에 차이가 있기는 하지만 근본 취지에 있어서는 차이가 없으므로 양자를 眞實과 方便 혹은 顯了와 隱密로 구별하는 것이 타당하지 않다는 것이다. 이러한 견해는 법화경을 방편적인 가르침으로 본 窺基 이후 법상종의 이른바 정통적 견해와는 크게 다른 것이라고 할 수 있다. 실제로 법상종 승려 善珠는 이러한 의적의 견해를 인용한 후 이것이 규기의 설명을 제대로 이해하지 못한 것임을 밝히기 위하여 자세하게 변론을 덧붙이고 있다.<sup>45)</sup> 의적이 이처럼 법화경을 眞實說로 평가한 것은 그의 저술 목록에 법화경에 대한 주석서가 많이 보이는 것과는 통하는 것으로 생각된다.

의적은 또한 解深密經에서 이야기하는 3轉法輪 중 般若經은 두 번째의 轉法輪에 해당한다고 하는 法相宗의 敎判論을 비판하고 있다.<sup>46)</sup> 즉 『大乘義林章』에는 般若經을 第二轉法輪으로 보는 기존의 주장들을 나열한 후 각각에 대하여 조목조목 반박하고 반야경을 핵심밀경과 같은 최상의 가르침이라고 주장하고 있다.<sup>47)</sup> 여기에서

45) 善珠 『法苑義鏡』卷2 (大正藏71, 173a-b)

46) 이하 義寂의 般若經의 교판상의 위치에 대한 설명은 師 茂樹(2002)의 내용에 의거하였다.

47) 最澄 『守護國界章』 (大正藏74, 137b-138a)

(故義林云) 說般若爲第二 人言非聖敎 何故執爲無辜招殃 解深密中 雖分三敎 而不指屬部黨差別 何得凡情輒爲妄指 設西方有如是傳 檢之無據 何得爲證 眞諦三藏 出自印度博通諸部 善解敎本第三法輪 作如是言 第一法輪 佛在鹿苑 爲五比丘 說四諦法 第二法輪 成道七年 在舍衛國施慧江邊 去給孤獨三里許處 爲諸菩薩 說諸法空般若等經 第三法輪 成道三十八年 在毘舍離國鬼王法堂 對眞藏菩薩 說解節經等 大般若中四處十六會 都無一會在於施慧江邊說者 又大般若十六分中 無有在於第七年說以七年前尼衆未有 而般若經會會 皆有列尼衆故 又智度論釋大品經畢定品文 須善提聞說法華 方起畢定不畢定疑 故知大品經等亦在法華後說 亦不可言第七年者據最初說 得初亦攝後時所說 第五年時 說十萬頌大般若等 何故不舉 然般若經部黨衆多 非但八部十六分也 闍那囉多傳說 外國有八部般若有大般若 各十萬頌 故知八部外別有大般若 般若燈中 品品多引般若經文 證諸法空 彼所引文 對極勇猛菩薩而說 非善現等 十六分中 無有一會對彼說者 所引經文亦復不同 故知十六外別有一向說空般若經 大般若經中道理共一向空 諸法相論 皆引般若文 釋十散動分別對治 先說實有對治無執 又辯大乘品中 廣說六度過百等持等 乃至三無漏根都陀羅尼 皆破立法相 非爲遺故說 辨中邊云 故說一切法 非空非不空 有無及有故 是則契中道 釋論云

반야경을 第二轉法이라고 한 주장들은 각기 ① 부처가 成道 직후에 四諦法을 설하고, 7년후에 般若經, 38년 후에 해심밀경을 설하였다는 시간적 순서에 따라서 경전을 3時로 분류한 견해, ② 大般若經에 나오는 4處 16회의 설법만을 반야경의 가르침으로 한정하려는 견해, ③ 반야경의 가르침은 空만이고 中道の 理는 이야기하지 않았다는 견해들에 입각한 것인데, 이러한 견해들은 각기 ① 眞諦三藏과 ② 玄奘(및 圓測), ③ 窺基의 반야경관에 해당하는 것으로 범상종의 전통적인 견해이었다.

의적이 범상종에 속하면서도 범상종의 일반적인 견해와는 달리 반야경을 해심밀경이나 화엄경 등과 마찬가지로 가장 높은 단계의 가르침에 해당하는 第3時의 경전으로 파악하고 있는 것은 주목되는 사실이다. 특히 반야경의 가르침을 空에 치우친 것으로 간주하면서 그러한 가르침을 극복하고 空과 有를 아우르는 中道を 제창한 것에서 자신들의 정체성을 찾고자 한 범상종의 일반적 경향을 고려하면 반야경을 空의 가르침이 아니라 中道の 가르침으로 파악한 것은 대단히 독특한 입장을 천명한 것이라고 할 수 있다.

한편 의적은 범상종 학자로서는 독특하게 涅槃經에서 敎法을 5단계로 분류한 敎判도 받아들이고 있는데, 여기에서는 반야경을 네

---

是則契中道者 爲一切法非一向空 亦非一向不空 如是理趣妙契中道 亦善符順般若等經說一切法非空非有 又無性攝論 處處引彼大般若經 建立三性 對彼慈氏而說 所說義趣 不異深密所說道理 由此故知 般若經中 有說一向空 第二法輪攝 有說非空有第三法輪攝 如是理教 文雖不明 而人多執一向說空 第二敎攝 此則惡習難改 薄媚聖言耳 雖大般若初五分中 諸天讚言 我等見轉第二法輪 此第二言 非三敎中之第二也 以釋論中自作問曰 初說法令人得道 是名轉法輪 今何以言第二法輪 若以佛說名爲轉法輪者 皆是法輪 何限第二 答曰 初說法名定實一法輪 因初轉乃至法盡 通名爲轉 是諸天子 見是會中多人發無上道 得無生法忍 見是利益故 讚言第二轉法輪 初轉法輪 八萬諸天得無生法忍 阿若橋陳如一人得初道 今無量諸天得無生法忍 是故說第二法輪轉 今轉法輪似如初轉 解云 此釋意者 取初說四諦名第一轉 自後皆名第二轉也 如涅槃云 大眾有二 一求小乘 二求大乘 我於昔日波羅奈城 爲諸聲聞轉于法輪 今始於此拘尸那城 爲諸菩薩 轉大法輪 此則總爲二種法輪 是故不可引第二言 卽證般若三中第二 除此一言 經無餘文可證般若爲第二敎 而所引文 論既異釋 又不分明 故不成證 除彼至信投果得果 誰能輒受無簡擇說 已上義林文也

번째의 단계로 설정하여 다섯 번째의 최상의 가르침인 열반경이나 해심밀경 등과 구별하고 있다.<sup>48)</sup> 즉 의적은 열반경의 5味の 비유 중 첫 번째[乳]와 두 번째[酪]을 각기 聲聞과 獨覺에 배정하고서 이들을 第1時의 가르침이라고 하였고, 열반경에서 세 번째[生酥]라고 이야기하는 方等經은 第2時에 해당한다고 하였다. 한편 中道를 說하는 第3時의 가르침에 대해서는 반야경과 열반경·해심밀경을 구분하여 양자를 각기 5味の 비유 중 네 번째[熟酥]와 다섯 번째[醍醐]에 해당하는 것으로 이야기하고 있다. 같은 中道의 가르침이지만 단지 중도를 이야기하는데 그친 반야경에 비하여 法相을 분석하여 중도를 드러내고 佛性을 밝혀 중도를 드러낸 해심밀경과 열반경의 가르침을 한 차원 높은 것으로 인정하고 있는 것이다. 그런데 이러한 第3時의 가르침의 구분이 涅槃經의 내용에 의거하고 있다는 점이 주목된다. 즉 涅槃經에서 熟酥와 醍醐의 가르침으로서 각기 般若波羅密과 大涅槃을 이야기하고 있는데, 의적은 이러한 구분에 의거하여 자신이 다 같이 第3時라고 한 경전들을 구분하고 있는 것이다. 이는 그가 경전들을 분류함에 있어서 해심밀경에 못지 않게 열반경의 내용을 중시했음을 보여주는 것으로서 그가 열반경에 대한 주석서를 많이 남기고 있는 것과 통하는 것으로 볼 수 있

48) 最澄 『守護國界章』(大正藏74, 139b-c)

(故義林云) 若約乘根 生解有別 教應五時 如涅槃經五味教也 住無所藏 王自言 世尊如佛所說 諸佛菩薩所可成就功德智慧 無量無邊 百千萬億 實不可說 我意猶謂 故不如是大乘經典 何以故 因是大乘方等經力故 能出生諸佛世尊阿耨多羅三藐三菩提 佛讚善哉如汝所說 是諸大乘方等經典 雖復成就無量功德 欲比是經 不得爲喻 百倍千倍 百千萬倍 乃至算數譬喻所不能及 譬如從牛出乳 從乳出酪 從酪出生酥 從生酥出熟酥 從熟酥出醍醐 醍醐最上 若有服者 衆病皆除 所有諸藥 悉入其中 佛亦如是 從不出十二部經 從十二部經出修多羅 從修多羅出方等經 從方等經出般若波羅密 從般若波羅密出大涅槃 猶如醍醐 言醍醐者喻於佛性 佛性者卽時如來 解云 十二部經者 爲聲聞乘所說教也 以根鉢故 具說十二 修多羅者 爲獨覺乘所說教也 以根利故 不具廣說 方等經者 爲初心菩薩所說大乘 般若波羅密者 爲根熟菩薩所說大乘 大涅槃者 普會三乘同歸寂寂 何以得知如是記者 以上文云 聲聞佛性如乳 緣覺佛性如酪 菩薩佛性如生熟酥 如來佛性猶如醍醐 由此故知 五種教別 五中初二 三教中第一所攝 第三卽第二 四五卽第三 三五中三四同譬熟酥故 深密如涅槃雖同中道教 然深密經決了法相中道爲宗 大涅槃經顯示佛性中道爲宗 轉節陶鍊 勝於前故 喻之醍醐

다. 한편 의적은 법상종의 근본 경전이라고 할 수 있는 해심밀경을 열반경과 함께 醍醐에 추가하고 있는데, 이는 법상종 학자로서의 그의 성격을 잘 보여주는 것으로 생각된다. 그가 다른 법상종 학자들의 견해를 비판함에도 불구하고 해심밀경을 열반경과 마찬가지로 최고의 가르침인 醍醐에 배당한 것은 그가 법상종의 가르침을 존중하는 입장을 가지고 있었음을 보여주는 것으로 해석되는 것이다.

이상에서 검토해 본 의적의 『대승의장』에 나타나는 사상 경향은 종래 알려진 법상종의 사상과는 큰 차이를 보여주고 있다. 三乘의 차별성을 강조하는 窺基 등의 이론과 달리 의적은 三乘의 무차별성을 이야기하는 법화경의 가르침을 眞實說로서 긍정하고 있으며, 小乘과 般若經의 가르침을 각기 有와 空에 치우친 내용으로 상정하면서 법상종의 가르침은 이를 극복하는 空有中道의 가르침이라고 한 窺基 등의 설명에 대하여도 의적은 般若經도 이미 中道의 가르침이라고 설명하고 있는 것이다. 이러한 입장은 窺基의 가르침으로 대표되는 이론 바 법상종 주류와 비교할 때 融合의인 성격을 갖는 것으로 볼 수 있을 것이다. 후대에 철저한 一乘의 강조가 주장된 동아시아 불교계에서는 법상종의 이론이 一乘의이지 못하다고 하여 비판되었지만, 義寂의 견해는 기존에 알려진 법상종의 이론에 비하여 보다 一乘의인 경향이 강하다고 보여진다. 실제로 9세기초에 일본에서 철저한 一乘의 입장을 내세우면서 法相宗 승려들과 치열한 논쟁을 벌였던 最澄의 경우에는 義寂 및 그와 비슷한 경향의 법상종 승려들을 窺基 등의 사람들과 구분하여 파악하면서 그들의 이론을 자신이 내세우는 一乘의 가르침과 상통하는 것으로 이야기하고 있다.

그런데 權敎를 주장하고 實敎를 비방하는 무리들과 三乘을 좋아하고 一乘을 미워하는 사람들은 다리가 어디 있느냐고 물어본 후에 (가리킨 대상을 보고) 손가락을 잇어야하는 것을 모르고 있다. 다만 解深密經의 가르침만을 法相이라고 하고, 法華經은 임시적 가르침이라고 낮추고 있다. 듣기에 인도[五天]에는 善瑜



伽師와 惡瑜伽師가 있었는데, 惡師를 몰리치고 善師를 계승하여 유가사지론[十七地論]이 중국에 번역될 수 있었다. 또 중국[九州]에는 善法相師와 惡法相師가 있었는데, 惡師를 몰리치고 善師가 남아서 三時敎의 이름이 지금까지 이어지게 되었다. 그 惡法相師는 法華經이 權密說이고, 方便說이고, 隨他意說이고, 引攝說이고, 體攸說이라는 것을 주장하면서 사람을 헐뜯고 가르침을 헐뜯으며 밤낮으로 쉬지 않고 있다.<sup>49)</sup>

不定性の 2乘이 分段身을 늘려 金剛位에까지 이르는 것을 어리석은 사람과 지혜있는 사람이 모두 인정하였다고 하는데 이는 사실과 다르다. 오직 어리석은 사람만이 인정하였고, 지혜있는 사람은 인정하지 않았다. 唐나라의 道生, 吉藏, 靈潤, 法寶, 法藏, 慧苑, 定賓, 澄觀, 法相宗의 義寂, 義一, 良賁 등, 그리고 新羅國의 元曉法師과 우리 大日本國의 上宮聖德王은 一乘實敎에 의거하여 모두 분단신을 늘려 금강위에 이른다는 것을 인정하지 않았다.<sup>50)</sup>

大唐 靑龍寺에서 翻經과 講論을 행한 新法相宗 沙門 良賁은 天台義에 의거하여 仁王經을 위치지었다.<sup>51)</sup>

神昉師, 義寂師, 義一師 등의 여러 法相宗師들의 견해로는 神昉師集 中卷, 大義林章 第3, 義一師 法華論述記 下卷의 내용 등이 있다.<sup>52)</sup>

49) 最澄 『照權實鏡』

乃執權謗實之徒 愛三僧一之輩 徒有問橋勞 都無忘指意 但執深密於法相 降法華於權密 傳聞五天則有善瑜伽師 惡瑜伽師 破捨惡師 習傳善師 故十七地論 重譯唐代九州則有善法相師 惡法相師 惡捨善存 故三時敎名 今來不刊 其惡法相師 執法華經權密說 方便說 隨他意說 引攝說 體攸說 謗人謗法 晝夜不息

50) 最澄 『決權實論』

山家問難 問不定性者捨身第十問 不定性二乘者 …… 北轅者通曰 末學者第十問難 今愍敎授云 不定性二乘 延分段身至金剛位 愚智共許 …… 山家敎曰 不定性二乘 延分段身至金剛位 愚智共許者 此言不爾 但愚者爲許 智者不許故 唐之 道生 吉藏 靈潤 法寶 法藏 慧苑 定賓 澄觀 法相宗 義寂 義一 良賁等 新羅國元曉法師 我大日本國 上宮聖德王 約一乘實敎 都不許延身 北轅者學無藥師 獨居東隅 何輒得知愚智共許 其愚誰人 其智何人

51) 最澄 『依憑天台集』

大唐靑龍寺 翻經講論 新法相宗沙門良賁 依天台義判仁王經

義林章 第3의 내용에 『決定聲聞』에는 두 부류가 있으니, 하나는 畢竟決定(聲聞)으로 처음부터 聲聞性만을 가지고 있기 때문에 영원히 대승으로 나아가지 못하니 瑜伽에서 이야기한 네 聲聞 중의 趣寂聲聞은 이것을 말한 것이다. 들쭉는 暫時決定(聲聞)으로 교화하는 가운데에 아직 근기가 익지 않아서 대승으로 나아가지 못하였기 때문에 決定(聲聞)이라고 말한 것으로 나중에 끝까지 (대승으로) 나아가지 못하는 것은 아니다. 法華論에서 이야기한 네가지 聲聞 중 決定聲聞은 이것을 이야기한 것이다. 麤食者는 (이것이) 法相宗의 正義로서 大唐에서 현재 전해지는 것임을 잘 알아서 가르침을 비방하는 잘못을 범하지 말라.<sup>52)</sup>

위의 자료들에서 보듯 最澄은 법화경을 權密로서 方便說이라고 하는 사람들을 惡法相師로 지칭하면서 중국에 그들을 배척하는 善法相師가 있었다고 이야기하고 있는데, 이는 앞에서 살펴본 義寂의 사상과 통하는 것이라고 할 수 있다. 最澄은 의적과 같은 경향의 법상종 인물로 義一, 良賈, 神昉 등을 들면서 一乘實敎나 天台宗의 입장과 같은 이들의 이론이야말로 법상종의 올바른 견해[正義]라고 주장하였다. 일본 불교계에서 법상종 승려들을 이처럼 두 종류로 구분하는 것은 最澄에게만 국한되지 않았는데, 특히 친대종에서는 중국의 법상종을 窺基를 따르는 사람들과 그에 반대하는 사람들로 구분하여 다양하게 설명하였다.<sup>54)</sup>

하지만 義寂을 비롯한 이들 일부 법상종 승려들이 실제로 最澄이 이야기하는 것처럼 절대적인 一乘論者이었던지는 명확하지 않다. 법상종과 다른 종파 사이에서 가장 큰 논쟁거리가 되었던 五姓各

52) 最澄 『法華秀句』

神昉師 義寂師 義一師等 諸法相宗師 神昉師集中卷 大乘義林章第三 義一師法華論述記下卷

53) 最澄 『守護國界章』卷下之下

義林章第三云 然決定聲聞 凡有二種 一畢竟決定 本來唯有聲聞性 故永無發趣大之義 瑜伽所說四聲聞中 趣寂聲聞據此說也 二暫時決定 以一化中 根未熟故 不能回趣名爲決定 非於後時畢竟不回 法華論說四聲聞中 決定聲聞據此說也 麤食當知 法相正義 大唐現傳 無謗法失

54) 앞의 주 15)의 安然 『敎時諍論』 중의 인용문 참조

別의 문제에 대한 義寂의 언급이 보이지 않고 있기 때문이다. 五姓各別을 주장하는 법상종측과 치열하게 논쟁하던 最澄이 義寂을 호의적으로 인용하는 것을 보면 의적이 五姓各別에 대하여도 비판적인 입장을 취하였을 가능성이 있지만, 最澄이 인용하는 義寂의 『大乘義林章』의 내용에 이 문제에 대한 언급이 전혀 없는 것을 보면 義寂은 이 문제에 관한 한 窺基 등의 견해에 대해 별다른 이견을 제시하지 않았던 것이 아닌가 생각되기도 한다.<sup>55)</sup>

#### IV. 海東法相宗에서 義寂의 위상

지금까지 義寂의 행적과 사상경향에 대하여 살펴보았다. 그런데 이러한 의적의 존재는 신라시대 이후 법상종의 성립과 전개에 적지 않은 영향을 미쳤던 것으로 파악된다.

먼저 玄奘의 門人으로서 法相宗의 기본 論書인 『成唯識論』에 대한 주석서를 남긴 그의 존재는 신라 법상종의 형성에 중요한 역할을 하였다고 생각된다. 그 동안 신라 법상종의 성립 배경으로서는 圓測의 제자로서 神文王代에 귀국한 道證이나 중국에서 玄奘에게 수학한 후 귀국하여 因明學의 대가로 명성을 날렸던 順璟 등의 존재가 주목되었는데,<sup>56)</sup> 義寂의 역할은 이들에 못지 않았을 것으로 생각된다. 특히 앞에서 살펴본 의적의 사상적 경향은 후대에 신라 법상종의 중심적 인물로 이야기된 元曉 및 太賢과 상통하고 있어 더욱 주목된다. 즉 高麗 중기인 1111년에 건립된 <金山寺慧德王師碑> 중의 기록에는 다음과 같이 신라 법상종의 형성에 관하여

55) 百濟 출신으로 일본에서 활약한 義榮은 후대 일본의 문헌에 의하면 法相宗 승려이 있으면서도 五姓各別說을 비판하였다고 한다.

56) 金相鉉(1993)

언급하면서 대표적 사상가로서 元曉와 太賢을 들고 있다.

옛날 唐의 文皇께서 新羅王의 表請에 따라 瑜伽論 100권을 보내주시니 이로써 應理圓實之學(=法相宗)이 이 땅에 점차 번성하게 되었다. 元曉法師가 앞에서 인도하고 太賢大統이 뒤에서 계승하심에 이르러 燈과 燈이 빛을 전하고, 대대로 번성함이 이어졌다.<sup>57)</sup>

이 기록은 신라 법상종의 형성에 대하여 언급하고 있는 유일한 자료라고 할 수 있는데, 文武王대에 法相宗의 가르침이 신라에 전해졌다고 하면서 신라 법상종의 대표적 인물로 元曉와 太賢을 들고 있다. 이 기록은 비록 신라 당대의 것은 아니지만 고려중기의 대표적 법상종 승려인 韶顯의 비문에 언급된 것으로서, 법상종 내부에서 전해져 온 인식을 반영하는 것으로 볼 수 있다고 생각된다. 그런데 여기에 언급된 원효와 태현의 사상 경향은 앞에서 살펴본 의적의 사상경향과 상통하는 점이 주목된다.

앞에서 살펴본 것처럼 의적은 唯識學에 관한 저술과 함께 般若經, 涅槃經, 法華經, 梵網經, 瓔珞經, 無量壽經, 彌勒上生經 등의 경전에 대한 주석을 남기고 있는데, 원효와 태현의 저술에도 비슷한 내용이 들어있다.<sup>58)</sup> 반면 현재 알려진 順璟과 道證의 저술들은 그 범위가 그다지 넓지 않은 것으로 나타나고 있다.<sup>59)</sup> 순경이나 도증

57) 鄭冕先 撰 <金山寺慧德王師應真塔碑銘并序> (『朝鮮金石總覽』上, pp.299-300)

頃自唐文皇 以新羅王表請 宣送瑜伽論一百卷 於是應理圓實之學 漸盛于茲土 暨乎曉法師導之于前 賢大統踵之於後 燈燈傳燄 世世嗣興

58) 元曉와 太賢의 저술목록은 남동신, 1999 『원효』(새누리) pp.182-185의 <원효의 저술목록>과 方仁, 1995 「太賢의 唯識哲學研究」(서울대철학과 박사학위논문) pp.9-13의 태현의 저술 분류 목록 참조.

59) 順璟의 저술로 알려진 것으로는 『成唯識論料簡』, 『因明論抄』, 『法華經料簡』, 『大毘婆沙心論抄』 등이 있고, 道證의 저술로는 『成唯識論要集』(『成唯識論綱要』), 『大般若經籍目』, 『理趣分疏』, 『中邊論疏』, 『理門論疏』, 『因明論疏』, 『聖教略述章』 등이 있다.

에 비하여 의적이 후대에 범상종의 중심인물로 이야기되고 있는 원효나 태현과 통하는 측면이 많았다고 생각되는 것이다.

저술의 종류뿐 아니라 구체적인 이론에 있어서도 義寂은 원효나 태현과 상통하는 측면이 발견된다. 정토교학의 측면에 있어서 義寂은 元曉와 마찬가지로 慧遠의 견해에 기초하여 이를 발전시키는 점에서 玄奘의 이론을 계승하는 憬興과 구별되고 있으며,<sup>60)</sup> 菩薩戒에 대한 이해에 있어서 義寂과 太賢은 다 같이 『瑜伽論』에 토대를 두는 공통점을 보이고 있다.<sup>61)</sup> 의적과 원효, 태현 모두 『梵網經』의 보살계에 대한 주석서를 저술하면서 대승계와 소승계의 관계를 해명하려는 태도를 보인 것도 공통된 사상적 경향을 반영하는 것으로 보인다.<sup>62)</sup>

앞에서 검토한 義寂의 경전들의 위상에 대한 평가도 元曉의 사상과 비슷한 면이 있다. 의적은 법화경과 승만경을 모두 眞實說이라고 할 수 있다고 하였고, 반야경을 3時敎判 중의 第2時에 배정하는 것을 비판하였는데, 이러한 모습은 大乘經典들의 대등성을 강조한 元曉의 입장과 일치하는 것이라고 할 수 있다. 특히 반야경을 第2時에 해당시키는 窺基의 입장에 대한 의적과 원효의 비판은 근본 취지와 논리 전개에 있어서 유사한 점이 많이 보이고 있다.<sup>63)</sup>

60) 安啓賢, 1987 「新羅 淨土敎學의 諸問題」, 『新羅淨土思想史研究』(玄音社) pp.367-368

61) 崔源植, 1993 「太賢의 菩薩戒 이해와 現實問題 인식」, 『伽山學報』2 (伽山佛敎文化研究院); 崔源植, 1999 『新羅菩薩戒思想史研究』(民族社)에 재수록. 태현의 『梵網經古跡記』가 사상적으로 가장 중요하게 의거하고 있는 인물들 중 한 사람이 義寂이라고 한다.

62) 이들 이외에 신라 승려로서 菩薩戒에 관한 저술을 남긴 인물로는 勝莊(『梵網經述記』)이 있지만 그는 대승계와 소승계의 관계보다는 대승계 내부의 梵網戒와 瑜伽戒의 관계 해명에 더 관심을 가졌다고 한다. 다만 원효와 의적, 태현 사이에도 義寂과 太賢은 『瑜伽論』을 토대로 하여 菩薩戒를 이해하려 한 반면 元曉는 『瑜伽論』에 의거하지 않은 점에 차이가 보인다고 한다.[崔源植, 1994 「元曉의 菩薩戒 인식경향과 그 특성」, 『東國史學』28 (東國大 史學科); 崔源植, 위의 책에 재수록]

이와 같이 후대에 신라 법상종의 주요 인물로 평가된 원효, 태현의 사상과 의적의 사상이 상통하는 것은 의적의 사상 경향이 후대 법상종의 주류적 사상 경향과 통하는 것임을 보여주는 것으로 해석된다. 즉 의적은 자료에는 나타나지 않고 있지만 신라 법상종의 중심적 흐름과 긴밀한 관련을 가졌던 인물로 파악되며, 연대적으로 볼 때 그의 사상이 후대 법상종에 큰 영향을 미쳤던 것으로 볼 수 있을 것이다.

그런데 여기에서 문제가 되는 것은 의적과 원효의 상호 관계를 어떻게 볼 것인가 하는 점이다. 기존의 연구들에서는 정토교학, 보살계사상, 반야경관 등의 측면에서 두 사람이 사상적으로 상통한다는 것을 밝히면서 주로 의적이 원효의 사상에 영향을 받은 것으로 이해하여 왔다.<sup>64)</sup> 하지만 이는 두 사람의 사상을 구체적으로 비교 검토한 것이라기 보다는 義寂이 義相에게 수학하였다는 사실에서 곧바로 元曉의 후배로 상징한데 따른 평가라고 생각된다. 구체적으로 살펴보면 두 사람의 입장과 이론적 틀에는 서로 독립적인 모습이 많이 보이고 있다. 즉 의적이 法相宗의 입장에서 法相宗의 이론과 新譯의 唯識學 論書들을 주요하게 이용하는데 반하여 원효는 법상종의 이론과는 구별되는 자신의 논리를 전개하고 新譯의 논서들을 거의 활용하지 않고 있다. 이는 직접 중국에 유학하여 현장의 문하에서 수학한 의적과 신라 국내에서 전통적인 교학체계를 수학한 원효의 사상적 기반의 차이를 반영하는 것으로 볼 수 있을 것이다. 앞에서 검토한 것처럼 義寂의 활동시기는 일반적으로 이해되고 있는 것보다 이른 7세기 중반일 가능성이 높는데, 이는 원효의 활동시기와 비슷한 것이다.<sup>65)</sup> 젊은 시절에 각기 중국과 신라에서 서로 다

63) 師 茂樹(2002) 및 師 茂樹, 2000 「新羅元曉の三時敎判批判 - 『大慧度經宗要』を中心に」 『印度學佛敎學研究』49-1 (日本印度學佛敎學研究會) 참조

64) 安啓賢(1987), 崔源植(1989, 1993), 師 茂樹(2000, 2002) 등 참조

65) 新羅 중대의 정토사상가인 玄一은 그의 『無量壽經記』에서 義寂(義積)을 인용하고 있는데, [玄一 集, 『無量壽經記』(韓國佛敎全書2·

른 사상체계를 수립했던 두 사람의 관계에 대하여는 앞으로 보다 정밀한 검토가 필요하리라고 생각된다.

신라시대 이후 법상종에 미친 義寂의 영향으로서 주목해야 할 또 하나의 사실은 그가 金山寺에 駐錫하였다는 사실이다. 금산사는 신라시대 이래 고려후기까지 법상종의 대표적인 사찰이었다. 종래에는 금산사와 법상종이 연결되는 배경을 이곳에서 출가했다고 전해지는 眞表에게서 찾았지만 義寂이 이곳에 주석하였다는 사실로 미루어 볼 때 이미 진표가 출가할 당시 금산사는 법상종의 주요한 거점이었다고 생각된다. 실제 진표의 수행에 대한 이야기 중에는 법상종의 所依佛인 미륵불에 대한 懺悔行과 진표가 미륵으로부터 받은 簡子 중 第8과 第9를 新熏 (혹은 新熏成佛種子)과 本有 (혹은 法爾種子)라고 표현하는 것 같은 唯識學과 관련된 모습이 보이는데, 이는 그가 금산사에서 법상종의 가르침을 배웠음을 보여주는 것이라고 생각된다. 또한 이후 진표와 그 문도들이 건립한 俗離山寺(=法住寺), 桐華寺, 鉢淵寺 등은 고려후기까지 법상종의 주요 사찰로 기능하였는데, 이 역시 진표가 본래 法相宗에서 출가하였음을 보여주는 것이라고 생각된다.<sup>66)</sup>

종래 眞表계통의 불교를 唯識學과는 직접 관계되지 않는 실천적인 미륵신앙으로 보고 唯識學을 연구하는 太賢계통의 불교와는 구별 하면서, 양자가 미륵신앙을 매개로 하여 法相宗으로 결합된 것은 신라 하대 이후일 것으로 보는 견해가 있었다.<sup>67)</sup> 하지만 진표가 출

---

245b) 神文王代(682-692)에 國老로 존승된 愷興의 저술에는 玄一의 『無量壽經記』와 일치하는 내용이 인용되고 있다고 한다.[安啓賢, 1963 「愷興의 彌陀淨土 往生思想」 『佛敎學報』1 (東國大 佛敎文化研究院); 『新羅淨土思想史研究』(玄音社)에 재수록] 만일 愷興이 인용한 내용이 玄一의 책으로부터의 인용이 맞다면 義寂의 활동연대를 7세기 중반 이전으로 보아 무리가 없을 것이다.

66) 金相鉉, 1999 「眞表의 彌勒信仰」 『신라의 사상과 문화』(일지사)에서도 眞表의 미륵신앙의 바탕에 法相宗의 唯識學이 있었다고 보고 있다.

67) 金南允, 1984 「新羅中代 法相宗의 成立과 信仰」 『韓國史論』11 (서울

가하고 수학한 사찰인 금산사에 이미 유식학자인 義寂이 주석하고 있었고, 또 의적의 사상 경향이 태현과 이어지는 것으로 볼 때 진표 계통과 태현계통을 별개의 흐름으로 간주할 필요는 없다고 생각된다. 진표를 배출한 금산사 지역과 태현이 활동한 경주 지역의 법상종은 신라 중대 이래 동일한 기반을 가지고 있었으며, 다만 진표라는 개인에게서 이전의 법상종에서는 보이지 않던 새로운 성격의 占察法에 의한 참회신앙이 발전되어 독특한 흐름을 이루었다고 보는 것이 타당하지 않을까 한다. 혹은 진표의 신앙 자체가 이미 법상종 내부에서 어느 정도 기반을 가지고 있었던 것인지도 알 수 없다. 만일 양자가 서로 본래 서로 다른 기반을 가지고 있었다면 그렇게 쉽게 서로 결합되기는 어려웠을 것이다.

후대에 진표계통의 불교가 법상종의 발전에 기여한 역할을 고려할 때 금산사에 주석하면서 법상종을 전개한 義寂의 역할은 신라와 고려의 법상종이 발전하는데 중요한 밑바탕이 되었다고 평가하여 무리가 없을 것이다. 의적과 진표의 활동으로 볼 때 금산사가 신라 법상종의 성립과 발전에 담당할 역할은 지금까지 알려진 것보다 더욱 중요한 의미를 갖는 것으로 생각된다. 이 문제는 앞으로 보다 심도 있는 검토가 필요할 것이다.<sup>68)</sup>

한편 앞에서 살펴본 慧德王師 韶顯의 비문에는 법상종의 海東6祖에 대한 언급이 있다.<sup>69)</sup> 소현이 당시의 법상종 사람들로 하여금 자신들의 선배를 존경함으로써 더욱 가르침에 열중하게 하기 위하여

---

대 국사학과)

文明大, 1991 『『三國遺事』 南白月二聖條와 新羅法相宗 美術』 『美術史學』 3 (미술사학연구회)

68) 新羅의 대표적인 法相宗 승려 중에 百濟 지역 출신의 인물들이 적지 않다. 神文王 때에 國老로 존승된 憬興은 백제 古都인 熊川州 출신이었으며, 일본에서 활동한 義榮 역시 백제계였다. 옛 백제지역에 위치한 금산사와 법상종과의 관계는 백제불교와의 관련도 염두에 두고서 고찰할 필요가 있을 것이다.

69) 師又於中外本宗諸寺 施納淨財 許設每年兩度法會 以爲常式 募得虎頭名手 畫成釋迦如來及契基二師海東六祖像 都一幀 各安于其寺 欲令義學者 觀像生敬 自敬生信 自信得慧 日以勸焉 (『朝鮮金石總覽』上, p.300)



중국의 祖師인 玄奘, 窺基와 함께 海東의 祖師 6명의 모습을 그려 주요한 법상종 사찰에 봉안하게 하였다는 것이다. 그런데 이 海東의 조사들 속에 義寂은 과연 포함되었던 것일까. 현재의 자료로서는 이 문제에 대하여 무어라고 이야기하기 힘들다. 다만 앞에서 검토한 것처럼 이 비문에 6祖의 대표적 인물로 거론된 元曉와 太賢이 義寂과 사상적으로 긴밀한 모습을 보인다는 점에서 그가 포함되었을 가능성은 높았다고 생각된다.

## V. 맺음말

지금까지 신라 통일기에 활약한 義寂의 행적과 사상경향, 그리고 海東 법상종에서의 역할에 대하여 검토해 보았다. 이미 일부 연구들에서 이야기된 것처럼 의적은 義相의 문하에서 수학한 華嚴宗의 인물이 아니라 唯識學을 전공한 法相宗의 인물이었다. 그는 義相과의 만남 이전에 이미 중국에 건너가 玄奘의 문하에서 수학하였던 것으로 보이며, 의상과는 비슷한 시기에 활동하였다고 생각된다. 중국에서는 汾陽 지역의 사찰에 머물렀던 것이 확인되며 신라에 귀국한 이후에는 金山寺에 주석하였다.

그의 사상 중 특히 법상종 학자로서의 사상경향은 일본의 문헌들에 인용된 『大乘義林章』을 통하여 알 수 있는데, 이에 의하면 그는 유식학의 우월성을 강조하는 窺基의 견해를 비판하고 융합적인 태도를 취하였다. 구체적으로 그는 法華經을 方便說로 보는 것을 비판하고 眞實說이라고 하였으며, 반야경을 불완전한 가르침으로 보는 견해를 비판하며 대승경전들의 동등함을 강조하였다. 이와 같은 사상 경향은 窺基는 물론 圓測과도 다른 것으로서 기존에 알려진 법상종의 사상경향과는 구별되는 독자적인 것이라고 할 수 있다.

현장의 문하에서 수학하고 유식학에 대한 높은 이해를 보여준 의적

의 존재는 신라 법상종의 형성에 중요한 역할을 담당하였을 것으로 생각되는데, 실제로 그의 사상경향은 후대 신라 법상종의 대표적 인물로 추앙된 元曉와 太賢의 사상경향과 비슷하였던 것으로 보인다. 중국과 신라에서 각기 학문체계를 세웠던 의적과 원효의 영향 하에 신라의 법상종은 성립되었던 것으로 보이며, 그 사상적 경향은 중국이나 일본과 달리 窺基의 이론과 구별되는 융합적인 성격을 띠었을 가능성이 높다.

의적이 머물렀던 금산사는 신라 및 고려시대 법상종의 중요한 사찰로 발전하였는데, 금산사의 이러한 성격은 의적에 의하여 확립되었던 것으로 보인다. 특히 8세기 후반에 금산사를 거점으로 하여 대두된 진표의 불교는 후대 법상종의 발전에 중요한 역할을 담당하였는데, 그 기반에는 의적의 사상적 영향이 있었을 것으로 생각된다. 신라의 법상종은 太賢이 활동한 경주 지역을 중심으로 했던 것으로 생각되어 왔지만 앞으로는 의적과 진표가 활동한 金山寺의 불교도 아울러 고려되어야 할 것이다.

이상의 고찰로서 그 동안 크게 주목되지 못하였던 義寂과 그의 불교사적 역할에 대하여 어느 정도의 인식은 가능하게 되었다. 하지만 아직도 의적의 불교를 이해하기 위해서는 앞으로 더 많은 사실들이 밝혀질 필요가 있다. 먼저 법상종 승려였던 의적의 사상적 경향을 보다 분명히 알기 위해서는 그의 유식학적 견해들에 대한 자세한 검토가 필요하다. 이를 위해서는 여러 문헌에 散在되어 있는 그의 저술의 단편들에 대한 정밀한 분석이 필요하며, 이를 기초로 그의 淨土 및 菩薩戒 사상까지 포괄하는 폭넓은 사상적 이해가 가능할 것이다. 이에 대한 분석은 신라 법상종의 성격에 대한 이해는 물론 최근 그 사상경향에 대한 재고찰이 요구되고 있는 동아시아 법상종의 성격에 대한 이해에 중요한 시사점을 제공할 수 있을 것이다. 이와 함께 사상적으로 긴밀한 모습을 보이는 의적과 원효의 사상적 영향관계가 보다 구체적으로 밝혀질 수 있다면 통일신라 불교사상의 전개과정도 보다 다양하게 이해될 수 있을 것이다. 연구자

諸賢의 깊은 관심과 연구를 기대한다.

### 주제어

義寂(Eui-jeok), 신라불교(Shilla Buddhism), 法相宗(Fa-xiang, Beob-sang) school), 法苑義林章(Beob-wonEui-rimJang), 義相(Eui-sang), 元曉(Won-hyo), 太賢(Tae-hyeon), 眞表(Jin-pyo), 金山寺(Geumsan-sa).

## Eui-Jeok's Buddhist thoughts and his position in the Korean Fa-xiang school

Choe Yeon-shik

Eui-Jeok(義寂) was one of the great buddhist scholars in the 7th century Korea. He left more than 20 Buddhist writings. But only few of them are extant, and his life have remained mostly unknown for a very long time. Usually he has been known as a Hua-yan scholar because of a story which depicted his conversion from a former Fa-xiang scholar to a Hua-yan scholar. This conversion is known to have happened after his argument had been corrected by Eui-Sang(義相), the founder of the Korean Hua-yan school. Yet whether he really converted to the Hua-yan school or not is uncertain at best, as none of his writings seem to have been based on the Hua-yan doctrine, and none of his words is known to have been quoted by other supposedly fellow Hua-yan scholars. In fact, on the contrary many of his writings are based on Fa-xiang doctrines and his theories are frequently quoted in other Fa-xiang scholars' works. We'd better regard him as a representative Fa-xiang scholar of the Shilla dynasty, and try to understand the characteristics of his thoughts and their influences upon the Korean Fa-xiang school.

Though there remains none of Eui-Jeok's writings based on Fa-xiang theories, several Japanese Fa-xiang writings do contain

quotations from those writings, especially the *Beob-won Eui-rim Jang* (法苑義林章), an expository text consisted of 12 volumes. According to the examinations of those quoted material, Eui-jeok opposed the theories of Kui-Ji(窺基), the Chinese Fa-xiang patriarch, and suggested his own ideas. For example, he considered the Lotus-sutra and Prajna-sutra to be the utmost teachings, when other Fa-xiang scholars regarded them as imperfect teachings. He has been regarded by the Japanese Buddhists as a different kind of Fa-xiang scholar because his theories harmoniously clicked with the teachings of the Buddhist schools rather than the Fa-xiang school.

This special characteristic of Eui-Jeok's thoughts is also shared by those of Won-Hyo(元曉) and Tae-Hyeon(太賢), both of whom were revered as patriarchs of the Korean Fa-xiang school. These three scholars were all well versed in Fa-xiang theories, and the sutras on which they wrote commentaries were all very similar. They all had much interest in Pureland belief and Brahmajala commandments. It is a possibility that Eui-Jeok would have been revered as one of the patriarchs of the Fa-xiang school just like Won-Hyo and Tae-Hyeon.

There are some mentions made by Eui-Cheon(義天) in his writings, that Eui-Jeok settled at the Geumsan-sa(金山寺) temple which was a place far away from the capital. There has been a general belief that the temple became famous because it was the place where Jin-Pyo(眞表), the sacred monk who evaporated the repentant Mitreiya belief across the country and built many temples which became the important Fa-xiang temples of the Koryo

dynasty, had stayed. But considering the fact that Eui-Jeok's time preceded Jin-Pyo's for nearly 100 years, it seems much more likely that during his stay at the Geumsan-sa temple Eui-Jeok taught the Fa-xiang theories which would have become the basis of Jin-Pyo's thoughts.

