

新羅 義寂의 『法華經』 이해

—『法華經論述記』 분석을 중심으로

박광연
이화여자대학교

I. 머리말

II. 사상 경향

III. 법화경관

IV. 사상사적 의미

V. 맺음말

요약문

본고에서는 『韓國佛教全書』 권2에 실려 있는 『法華經論述記』를 분석하여 義寂의 사상 경향 및 『법화경』 이해를 살펴보았다. 의적은 7세기 후반 8세기 초에 활동한 唯識 승려이다. 그런데 『법화경론술기』를 보면, 의적이 『화엄경』에 대한 깊은 이해가 있었고 의상이 소개한 화엄사상에 대해서도 주지하고 있었음을 알 수 있다. 의적을 華嚴 승려라고 할 수는 없지만, 고려시대의 의적에 대한 일련의 기록이 화엄종과 관련해서 나오는 것을 단순히 고려시대 華嚴宗의 종파성 때문이라고 평가할 수는 없다고 생각한다.

의적은 玄奘의 제자이지만 慈恩과는 다른 견해를 지녔음이 이미 밝혀졌다. 『법화경론술기』에서도 그러한 모습을 살펴볼 수 있다. 趣寂聲聞의 성불 가능성을 언급한다거나 眞諦의 三法輪說을 인용하는 방법으로 慈恩을 간접적으로 비판하고 있다. 그렇지만 修行과 관련해서는 慈恩의 견해를 많이 따르고 있다. 뿐만 아니라 『成唯識論』이나 『瑜伽師地論』 등의 유식 논서도 적극 인용하는 모습에서 유식 승려로서의 면모를 확인할 수 있다.

다음 의적의 『법화경』 이해는 두 가지 측면에서 고찰하였다. 먼저 의적은 『法華經論』에 대한 깊이 있는 이해를 통해 『법화경』을 독자적으로 해석하였다. 의적이 『법화경론』을 강의하고, 『법화경』 설법 듣는 것을 강조한 것은 多聞薰習으로 善根을 쌓는 것을 중시하였기 때문이라 이해하였다. 다음으로 의적의 一乘觀도 독자적임을 밝혔다. 의적은 『법화경론』에 나오는 ‘十種無上’이 바로 일승이라고 하였다. 나아가 이 一乘 이해를 보살의 수행단계인 十地와 연결시켜 8地 이상의 획득을 강조하고 있다.

의적은 『법화경』 설법을 들음으로써 생기는 변화에 주목하였다. 『법화경』의 聽聞으로 열반의 상태를 맞출 수 있다고 한다. 이렇게 『법화경』의 청문이 수행에 다름 아니라는 의적의 인식, 그리고 때가 되기를 기다려주는 열린 자세는 전쟁 후유증에 시달리던 7세기 후반 신라 사람들에게 의미 있게 다가갔을 것이다.

주제어

義寂, 法華經, 法華經論, 法華經論述記, 一乘, 多聞薰習

I. 머리말

義寂은 7세기 중반~8세기 전반 경에 활동한 신라 승려이다. 의적의 저술은 일본에 전해진 신라 승려들 것 가운데 그 부수가 네 번째로 많다.¹⁾

의적은 방대한 저술 활동을 하였고, 그만큼 사상적 영향력도 컸던 인물로 평가받고 있다. 의적에 대한 연구는 크게 두 방향으로 진행되었다. 하나는 그의 사상 경향(또는 종파)에 대한 것이고, 또 하나는 저술 분석이다. 우선 사상 경향에 대한 이해는 자료의 활용 폭이 넓어지면서 그가 화엄 승려가 아니라 유식 승려였다는 방향으로 결론이 내려지고 있다. 처음에는 『三國遺事』에서 의상의 10대 제자 중 한 명이라고 한 표현에 근거하여 단순히 화엄 승려로 생각하였다.

1) 春日禮智, 「新羅の義寂とその『無量壽經述義記』」, 『新羅佛敎研究』(東京: 山喜房佛書林, 1973), 36-37쪽에 의하면, 찬술 부수가 원효의 것이 210부, 태현의 것이 116부, 경홍의 것이 77부, 의적의 것이 61부라고 한다.

그러다 均如의 『釋華嚴敎分記圓通鈔』에서 의적이 의상의 설을 비판하였음이 밝혀지고, 더욱이 의적에게 화엄 관련 저술이 없다는 점에서 화엄 승려라는 설이 의심받았다.²⁾ 『釋華嚴敎分記圓通鈔』의 “義寂師等 從法相來”라는 구절에 근거해서 법상종에서 화엄종으로 옮겨졌다고 보기도 하였다.³⁾ 이후 일본 승려의 저술을 연구에 활용하면서 의적이 玄奘의 문인이었을 가능성이 제기되었다.⁴⁾ 일본에서 『大乘義林章』 등을 통해 의적의 유식사상을 밝히는 논문이 발표되었는데,⁵⁾ 이를 전후하여 일본학계에서는 의적의 사상 경향에 대한 관심이 고조된 듯하다. 이러한 일본학계에서의 연구성과와 관련 사료의 적극적인 해석을 통해 의적을 유식 승려로 확정하고 중국 법상종과는 다른 사상 경향을 지녔음을 지적한 것이 가장 최근의 연구결과이다.⁶⁾

다음 의적의 저술 분석은 『無量壽經述義記』에 나타난 정토사상,⁷⁾

2) 金相鉉, 「新羅華嚴學僧의 系譜과 그 活動」, 『新羅文化』 1(서울: 신라문화연구소, 1984)

3) 李萬, 「法相關係 論疏와 新羅人의 撰述書(II)」, 『佛敎學報』 28(서울: 동국대 불교문화연구원, 1991)

4) 金相鉉, 「신라 法相宗의 성립과 順環」, 『伽山學報』 2(서울: 가산학회, 1993)

5) 森重敬光, 「新羅義寂의古逸書『大乘義林章』にする一考察」, 『龍谷大學佛敎學研究室年譜』 8(東京: 龍谷大學, 1995). 源信(942~1017)의 『一乘要決』 『大乘對俱舍抄』 및 最澄의 『守護國界章』 등에 의적의 缺本 『大乘義林章』 12권의 인용이 있다고 한다.

6) 최연식, 「義寂의 思想傾向과 海東法相宗에서의 위상」, 『불교학연구』 6(서울: 불교학연구회, 2003). 일본학계의 연구성과에 대해서는 이 논문을 참조 바란다. 이만은 최근 연구에서 이 견해를 따라 의적을 법상종 승려로 보고 있다(李萬, 「新羅 義寂의 一乘思想과 修行論」, 『佛敎學報』 41(서울: 동국대 불교문화연구원, 2004), 11-12쪽).

7) 惠谷隆戒, 「義寂의『無量壽經述義記』について」, 『淨土敎の新研究』(東京: 山喜房佛書林, 1976); 安啓賢, 「義寂의 彌陀淨土往生思想」, 『新羅淨土思想史研究』(서울: 玄音社, 1987); 春日禮智, 「新羅義寂とその『無量壽經述義記』」, 『新羅佛敎研究』(東京: 山喜房佛書林, 1973); 梯 信孝, 「新羅義寂『無量壽經述義記』への一考察」, 『印度學佛敎學研

『菩薩戒本疏』에 나타난 보살계사상,⁸⁾ 그리고 『法華經集驗記』에 나타난 법화신앙⁹⁾을 밝히는 방향으로 전개되고 있다. 저술을 심층적으로 분석함으로써 내용을 소개하고 그 역사적 의의를 설명하였다는 점에서는 각기 의미를 지닌다고 생각한다. 다만 의적이라는 인물의 사상 전반을 이해하는 데는 미흡한 감이 있다. 의적의 사상 경향에 대한 규명과 그의 저술 분석이 별개의 길을 걷고 있다는 느낌이다.

정토나 계율 관련 저술에서 의적의 유식에 대한 이해를 직접 파악하기는 어려울 것이다. 의적의 사상 규명이 어려운 가장 큰 원인은 유식 승려라고 하는 그의 유식 관련 저술이 남아있지 않은 데 있다.¹⁰⁾ 일본 승려들의 인용을 통해 밝히려는 작업도 분명 중요하지만, 이차적인 해석이 가해졌을 가능성을 외면할 수 없다. 이런 상황에서 『법화경론술기』는 중요한 의미를 지니는 저술이다.

신라의 많은 유식 승려들이 『법화경』 관련 주석서를 저술하였다.¹¹⁾ 때문에 신라 유식 승려들이 『법화경』을 중시하였다는 점은

究』38-1(東京：日本印度學佛教學會, 1989)

8) 崔源植, 「新羅義寂의 梵網菩薩戒觀」, 『新羅菩薩戒思想史研究』(서울: 민족사, 1999)

9) 李起雲, 「義寂의 『法華經集驗記』」, 『彌天睦楨培博士華甲記念論叢』(서울: 藏經閣, 1997); 金相鉉, 「의적의 『法華經集驗記』에 대하여」, 『東國史學』34(서울: 동국대 사학회, 2000); 박광연, 「의적의 『법화경집험기』 편찬 배경과 특징」, 『역사와 현실』66(서울: 한국역사연구회, 2007)

10) 의적은 『成唯識論未詳決』 『百法論總述』 『百法論注』 『大乘義林章』 등을 저술하였다고 한다.

11) 신라 승려의 『법화경』 관련 저술(東國大學校 佛教文化研究所編, 『韓國佛教撰述文獻總錄』[서울: 동국대 불교문화연구원, 1976])

승려	제목
元曉	法華經宗要 1권 [현존]
	法華經方便品料簡 1권
	法華經料略 1권
	法華略述 1권
懷輿	法華經疏 16(8)권

언급되고 있으나¹²⁾ 그 까닭에 대해서는 정확히 파악하지 못한 상태다. 특히 의적은 『法華經論述記』 2(3)권, 『法華經綱目』 1권, 『法華經料簡』 1권, 『法華經集驗記』 2권을 저술하였고, 이 가운데 『法華經論述記』 상권과, 『法華經集驗記』가 현존하고 있다. 특히 『법화경론술기』에는 慈恩 基의 『妙法蓮華經玄贊』(이하 『법화현찬』) 및 다른 논자들의 『법화경』 관련 저술을 자주 인용하고 있다.¹³⁾ 그러므로 『법화경론술기』 분석을 통해 유식 승려의 법화경관에 대한 해명이 가능하리라 생각한다.

『법화경론술기』에 대한 선행 논문은 많지 않다. 『법화경론술기』의 내용을 소개하고,¹⁴⁾ 일승 및 수행론에 대한 이해를 살펴본¹⁵⁾ 정도이다. 의적이 천태교학과 관련 있는가 없는가를 해명하는 과정에서

願標	法華經料簡 1권
玄一	法華經疏 8(10)권
義寂	法華經論述記 3권 [상권만 현존]
	法華經綱目 1권
	法華經料簡 1권
	法華經集驗記 2권 [현존, 동경대]
道倫(遁倫)	法華經疏 3권
太賢	法華經古蹟記 4권

12) 김영태, 「법화신앙의 전래와 그 전개」, 『韓國佛敎學』3(서울: 한국불교학회, 1977); 허홍식, 「瑜伽宗의 繼承과 所屬寺院」, 『高麗佛敎史研究』(서울: 일조각, 1986), 210쪽; 김천학, 「東大寺創建期における華嚴思想と新羅佛敎」, 『論集 東大寺創建前後』(2004), 40쪽; 박광연, 「의적의 『법화경집험기』 편찬 배경과 특징」, 『역사와 현실』66(서울: 한국역사연구회, 2007)

13) 『法華經論述記』 인용관계에 대해서는 박광연, 「『法華經論述記』의 構成과 話者」, 『梨花史學研究』37(서울: 이화사학연구소, 2008) 참조.

14) 이기운, 「신라 義寂의 法華思想 연구」, 『대학원연구논집』26(서울: 동국대, 1996)

15) 이만, 「新羅 義寂의 一乘思想과 修行論」, 『佛敎學報』41(2004). 『법화경론술기』의 사상을 분석한 국내 연구는 이 논문이 유일한 것 같다. 그런데 一乘에 대한 이해가 필자와 다르다.

『법화경론술기』의 내용을 언급한 연구도 있긴 하다.¹⁶⁾ 그러나 『법화경론술기』 전체를 면밀하게 분석한 연구는 아직까지 없는 것 같다. 또한 『법화경론술기』에 나타난 그의 法華經觀이 가지는 사상사적 의미에 대한 해명도 필요하다. 의적의 법화경관에 대한 이해는 신라 유식 승려들의 사상적 특징을 파악할 수 있는 또 하나의 출입구가 되지 않을까 기대한다.

II. 사상 경향

1. 화엄에 대한 이해

현재 의적이 화엄 승려라는 기존 견해는 비판받고, 유식 승려임이 강조되고 있다. 이러한 주장의 주요 논거로 첫째, 의적에게 화엄 관계 저술이 없다는 점, 둘째, 화엄 관계 문헌에 인용이 안 된다는 점, 셋째, 고려시대에 법상종 사찰인 금산사에 주석하였다는 점 등이 지적되었다.¹⁷⁾

그런데 『법화경론술기』의 다음 구절은 의적의 『화엄경』에 대한 이해를 명료하게 보여준다.

16) 三友 健容, 「新羅義寂と天台教學」, 『韓國佛敎學結集大會論集』 2-1(2004), 260쪽. 이 논문은 『법화경론술기』의 저자에 대한 고민을 하고 있다는 점에서 중요한 의의를 지닌다고 생각한다.

17) 최연식, 「義寂의 思想傾向과 海東法相宗에서의 위상」, 『불교학연구』 6(2003), 43쪽

묻는다. 무엇 때문에 이 경(『법화경』)을 말할 때는 미간의 백호에서 대광명을 발하고 『화엄경』을 말할 때는 面門(얼굴 앞 부분)에서 광명을 발하는가. 그 뜻이 무엇인가. 답한다. 백호는 폼을 때는 1장5척이고 말았을 때는 3촌에 불과하기 때문에 삼승을 나누어 열어 보이려고 하나 다만 일승의 뜻에만 부합한다. 또한 일승 중도를 나타내 보인다. 그러므로 미간의 백호에서 대광명을 발하여 오직 동쪽만 비추는 것은 묘법최승을 나타냄이다. 염부제 사망에서 동방이 근본이 되는 것은 해가 처음 나오기 때문이다. 세간에 수순하여 오직 동쪽만 비춘다. 『화엄경』에는 面門에서 빛을 발하는 뜻이 나오는데 門이란 출입이다. 삼승 오승이 본래 하나의 無相에서 흘러나왔다가 뒤에 다시 하나의 無相으로 돌아간다는 뜻을 말한다. 그러므로 면문에서 시방을 두루 비춘다는 것은 法界에 법문이 두루한다는 뜻을 나타낸다.¹⁸⁾

序分の 7가지 功德成就 가운데 제5 依止說因成就에서 의적은 부처가 미간의 백호에서 빛을 발하여 회유한 상서를 보임으로써 중생들이 모두 偈作의 念을 일으켜 이에 의지하여 『법화경』을 설하기 시작했다라고 설명해주었다. 그러자 “왜 『법화경』을 말할 때는 미간의 백호에서 대광명을 발하고 『화엄경』을 말할 때는 面門(얼굴 앞 부분)에서 광명을 발하는가.”하는 질문이 나왔다. 이에 대한 답변에서 『법화경』과 『화엄경』을 비교하고 있는데, 그 내용을 표로 정리해보면 다음과 같다.

18) 『法華經論述記』 卷上(『韓國佛敎全書』 2, 314b14-c8)

법화경	화엄경
미간 백호에서 대광명을 발한다	얼굴 앞면에서 광명을 발한다
오직 동쪽만 비춘다	시방을 두루 비춘다
(백호는 찢을 때는 1장5척이고 밀었을 때는 3촌에 불과하기 때문에) 삼승을 나누어 열어 보이려고 하나 다만 일승의 뜻에만 부합한다. 또한 일승 중도를 나타내 보인다	삼승 오승이 본래 하나의 無相에서 흘러나왔다가 뒤에 다시 하나의 無相으로 돌아간다는 뜻을 드러낸다
妙法最勝을 드러낸다	法界에 법문이 두루한다는 뜻을 나타낸다

의적은 『법화경』과 『화엄경』을 비교하면서 어느 것이 더 수승하다는 말을 하지 않는다. 다만 그 역할이 다름을 이야기한다. 『법화경』은 一乘 중도를 나타내 보이고, 『화엄경』은 三乘·五乘이 본래 하나의 無相에서 흘러나왔다가 다시 하나의 無相으로 돌아감을 나타낸다고 한다. 그리고 『법화경』은 妙法의 수승함을 나타내고, 『화엄경』은 法界에 법문이 두루함을 나타낸다고 한다. 의적은 『화엄경』에 대해서도 나름의 견해를 가지고 있었고, 그 의미를 과소평가하지 않았다.¹⁹⁾

이와 관련하여 의적의 저술에서 화엄과 관련된 용어들이 사용된다는 사실도 주목할 필요가 있다. 우선 『법화경론술기』에 나오는 ‘六弊障’이라는 용어를 보자.

화상이 말하기를 … 伏心이란 번뇌를 복종시키고 없애서 그 마음도 복종시키고 없애는 것이니 육바라밀 등 모든 행을 수행하여 六弊障 등을 복종시키므로 복심이라 이름한다.²⁰⁾

19) 『법화경』은 동쪽만 비추고, 『화엄경』은 시방을 두루 비춘다는 의적의 평가에 대한 해석은 재고의 여지가 있다고 생각한다.

20) 『法華經論述記』卷上(『韓國佛教全書』2, 308b17-19)

의적이 『대지도론』에 나오는 5種 菩提를 설명하는 부분으로, 5종 보리 가운데 伏心菩提는 六弊障(여섯 가지의 가리는 장애)을 복종시키는菩提(깨달음)라고 말하고 있다. 화상, 즉 의적은²¹⁾ 윗구질의 자은과는 다른 방식으로菩提를 정의하고 있다. 5종 보리를 언급하는 憬興, 慧遠, 法藏 등과 비교해보아도 의적 나름의 해석임을 알 수 있다.²²⁾

그런데 여기서 사용하는 六弊障이라는 용어를 그의 또 다른 저술 『菩薩戒本疏』에서도 사용하고 있다.²³⁾ 주목되는 사실은 六弊障의

21) 박광연, 「『法華經論述記』의 構成과 話者」, 『梨花史學研究』37(2008)에서 和上이 의적임을 규명하였다.

22) 憬興, 『三彌勒經疏』卷1(『韓國佛教全書』2), “菩提者覺也 若智度論云 菩提有五 一發心菩提 謂在生死海 始發菩提 有說在十信 即非也 十信已入初僧祇 二伏心菩提 謂十信已去漸伏煩惱故 三明心菩提 即前七地得無漏慧明 四出道菩提 即八地已上以有無對無生忍位故 五無上菩提 即如來果 果復有二 一實菩提 即畢竟轉依 二應菩提 即權時轉依 今此云菩提記者 即應菩提也.”

慧遠, 『大乘義章』卷17(『大正藏』44, 811c16-25), “又依大品說五菩提 菩提中四在菩薩 亦得分四 五菩提者 一發心菩提 在於善趣 論自釋言 在於無量生死海中發菩提心 是故名發心菩提 二伏心菩提 在於種性解行位中修習伏忍 故名伏心 三明菩提 謂初地上乃至六地波若慧明明菩提 四出到菩提 謂七地上出離衆相到無生忍 故名出到 五無上菩提 謂如來地 餘不能加 故曰無上 廣如上說.”

法藏, 『華嚴經探玄記』卷16(『大正藏』35, 412c9-14), “三諸佛菩提 出十地論 三有五菩提 一發心菩提 二伏心菩提 三明心菩提 四出到菩提 五無上菩提 亦出大品經 解云 五中初一是十住初位 二是三賢位 三是初地見道 四修道滿 五是佛果究竟道.”

이들의 입장을 표로 정리해보면 다음과 같다. 경흥의 견해가 가장 유사하다.

	發心菩提	伏心菩提	明心菩提	出道菩提	無上菩提
의적	十信位 第六心	三賢位 第七住	從初地 至第七地	第八地以上三地	佛果
경흥	十信已入初僧祇	十信已去	前七地	八地已上	如來果
혜원	無量生死海中	種性解行位中	初地上乃至六地	七地上	如來地
법장	十住初位	三賢位	初地見道	修道滿	佛果究竟道

23) 義寂, 『菩薩戒本疏』卷1(『韓國佛教全書』2, 253c5-14) “心散亂者 下至不能構牛乳頃 善心一緣住修習者 不應從受 有闕味者 愚癡類者 極劣心者 誹謗菩薩索檀攬藏及菩薩藏 摩怛履迦者 不應從受 此文意者 遠離不信及六弊障 具足淨信及六度者 方堪為師 然則受授菩薩戒者 具器為資不易 備德為師甚難 若得能所相會 受授兩俱如法 紹隆覺種扶疏道樹 可得有日期矣.”

용례가 智儼의 『華嚴經內章門等雜孔目章』에만 보인다는 점이다.²⁴⁾ 이는 지엄의 저술이 의상을 통해 신라에 전해졌으므로, 의적이 의상계 화엄사상에 대해 주지하고 있었음을 말해주는 것이 아닌가 한다.

또 하나의 용어는 蓮華藏世界이다. 연화장세계란 연꽃이 만발한 공덕 무량하고 광대 장엄한 세계를 가리키는 것으로 『화엄경』과 『법망경』에 특기되어 있다고 한다.²⁵⁾ 의적은 『보살계본소』에서 연화장세계를 말하고 있다. 『보살계본소』가 『법망경』의 주석서이므로, 『법망경』에 나오는 연화장세계를 엄두에 둔 것으로 쉽게 생각할 수 있다. 그런데 의적은 다음과 같이 표현하고 있다.

화엄에서 말하는 연화장세계란 통괄하는 세계이다. 위로 12불국토 7세계성이 있고, [나머지] 아홉 방위도 그러하다. 이곳은 노사나불이 항상 법륜을 굴리는 곳이다.²⁶⁾

의적은 연화장세계가 화엄에서 말하는 것으로 노사나불이 항상 법륜을 굴리는 곳이라 하고 있다.²⁷⁾ 이 또한 의적이 『화엄경』이나

24) 智儼, 『華嚴經內章門等雜孔目章』 卷3(『大正藏』 45, 571c5-572a24), “又依終教 煩惱有十六門 一有二無明 謂煩惱障智障 二又有二無明 謂惑智二障 三有三障 謂皮肉心 三障亦名皮膚骨 四有四障 謂聞提不信障 外道我執障 聲聞畏苦障 獨覺捨大悲障 五有六弊障 謂六波羅蜜別所滅障…”

25) 『望月大辭典』 蓮華藏世界

26) 義寂, 『菩薩戒本疏』 卷上(『韓國佛教全書』 2, 259b1-9), “我今盧舍那者 此是誰言 卽千釋迦中一釋迦言 指自本身故云爲我 時非曾當正在今也 方坐者猶正坐也 蓮華臺者 卽蓮華中蓮寶所附處也 其量周圍千三千界 此是座量非國土量 華嚴所說蓮華藏世界者 卽是所統之世界也 上有十二佛國土七世界性 九方亦爾 是盧舍那常轉法輪處.”

27) 원효나 자은은 연화장세계를 언급하면서 『법망경』을 인용하였다. 太賢의 경우는 『화엄경』을 인용하고 있다. 『梵網經古跡記』 卷1, “華嚴第二云 蓮華藏世界海 次東方有世界海 名淨勝光莊嚴 中有佛刹 名衆寶金剛藏.”

화엄사상을 이해하고 있었음을 말해준다.

이상의 사실들을 근거로 의적이 화엄 승려였다고 말할 수는 없다. 하지만 고려시대에 남겨진 의적에 대한 기억이 전혀 사실 무근은 아님을 말해주는 것이 아닐까 한다. 고려시대 기록을 시대 순서로 나열해보면 다음과 같다.

(가) 의적 논사 등이 법상에서 왔다. 처음에는 화상(의상)의 ‘極果廻心’에 대한 논의를 믿지 않았다. [의적이 하루는] 「性起疏」 가운데 “十千已過 僧紙未滿 應是三賢位人” 글을 보고 화상에게 아뢰기를 “疏의 글이 이와 같으니 화상께서는 지금부터는 [極果廻心에 대한 논의]를 하지 마십시오.”라고 하였다.²⁸⁾

(나) 종남산의 분파가 처음 동쪽으로 흘러왔을 때 權宗에서 廻心한 寂公이 있었네

지금 세상은 모두 자기 주장만 고집하는데, 스님만은 자신을 비웠으니 遺風을 사모하네.²⁹⁾

(다) 의상의 제자는 오진, 지통, 표훈, 진정, 진장, 도응, 양원, 상원, 능인, 의적 등 10대덕을 영수로 하는데 이들은 모두 성인에 버금간다.³⁰⁾

(가)는 均如, (나)는 義天, (다)는 一然의 글이다. (가)와 (나)에서는 의적이 법상종에서 화엄종으로 왔다고 하고, (다)에서는 의적이

28) 均如, 『釋華嚴教分記圓通鈔』 卷第一

29) 義天, 『大覺國師文集』 卷20 聞資善大師論議後有作. 최연식, 「義寂의 思想傾向과 海東法相宗에서의 위상」, 『불교학연구』 6(2003)에서 재인용.

30) 一然, 『三國遺事』 卷4, 義解5

의상의 제자였다고 한다. 균여와 의천은 화엄종 승려이고, 일연의 『삼국유사』는 화엄 편향의 성격이 강하다는 점에서 분명히 고려시대 화엄종의 종파성이 부여된 표현들이라고 볼 수 있다.³¹⁾ 그렇다고 하더라도 의적이 의상에게 배웠거나 그의 영향을 받았다는 사실을 완전히 부정할 수는 없다고 생각한다. 의적이 전공을 유식에서 화엄으로 바꿨다고 말하기는 어렵더라도, 그가 화엄을 공부하고 『화엄경』에 대해 높은 평가를 했음은 위에서 밝힌 몇 가지 사실로 충분히 인정할 수 있기 때문이다.³²⁾

2. 유식 승려로서의 면모

의적은 장안 유학시 玄奘의 문인이었다고 한다.³³⁾ 현장의 문하에서 唯識을 수학하였다는 말이다. 그런데 현장의 3천 명이나 되는 문인이 모두 현장과 똑같은 불교 이해를 했던 건 아니었을 것이다. 현장계 내부에 분화가 전개되었다고 하고,³⁴⁾ 신라 승려의 경우 현장의

譯場에 참여했는가 안 했는가, 그리고 신라로 귀국했는가 안 했는가에 따라 사상 경향에 차이가 나고 있다.³⁵⁾ 의적이 자은과 사상적 차이점을 보이는 데는 이러한 배경이 있었을 것이다.

의적은 유식을 전공했음에도 삼승 차별을 비판하는 一乘家로서의 면모를 보이며, 반야, 열반, 법화, 정토, 미륵, 범방, 영락 등 다양한 종류의 경전에 대한 주석을 남기고 있다고 한다.³⁶⁾ 의적이 五性各別說에 대해서도 부정적이었음이 『보살계본소』 분석을 통해 이미 규명되었다.³⁷⁾ 『법화경론술기』에도 오성각별설의 두 갈래 중 하나인 趣寂聲聞의 성불 가능성을 언급한 구절이 있어 주목된다.

문는다. 만약 그렇다면 『解深密經』에서 趣寂性을 가진 이는 끝내 회향해 들어가지 않는다고 말하였고 또 일승은 밀의의 말이라고 하였는데, 어떻게 제3법륜이 될 수 있는가. 답한다. 『해심밀경』에서 趣寂性을 가진 이가 대보리를 얻을 수 없다고 말한 것은 아직 마음을 돌리지 않은 때에 근거하여 말한 것이다. 만약 마음을 돌릴 때면 이를 수 없는 것도 아니다.³⁸⁾

31) 최연식, 「義寂의 思想傾向과 海東法相宗에서의 위상」, 『불교학연구』 6(2003), 41-44쪽

32) 의적을 유식 승려로 규정하려 한 것은 일본의 법상종 승려들이었고, 그를 화엄 승려로 규정하려 한 것은 고려의 화엄종 승려들이었다. 두 집단 모두 종파성이 강하다는 평가를 받고 있다. 지금 우리는 어느 집단의 손을 들어주어야 하는 것일까. 후대인의 평가로 의적의 사상경향을 한 마디로 정의내릴 수 있는 것일까 하는 의문이 남는다. “스님만은 자신을 비웠으니”라는 의천의 평가에서 생각해 보면, 의적의 태도를 일반화하기는 어려울 것 같다. 신라의 유식 승려들이 모두 화엄에 대해서도 열린 자세였는지 아니었는지에 대해서는 좀더 생각해 볼 필요가 있다. 다만 의적은 유식 승려로서의 면모도 그리고 『화엄경』에 대한 긍정적 이해도 모두 지니고 있었음을 『법화경론술기』를 통해 알 수 있다.

33) 일본 승려 安然(841-884)의 『教時論爭』에 나온다.

34) 남동신, 「玄奘의 印度 求法과 玄奘像의 추이」, 『불교학연구』 20(2008)에서는 『成唯識論』 번역을 계기로 선배 세대인 瑜伽論學派와 자은을 중심으로 하는 法相唯識學派의

분화가 있었고, 법상유식학과 내에서는 慈恩學派와 西明學派의 분열이 있었다고 한다.

35) 장안 역경사업에 참여한 신라 승려에 대해서는 郭磊, 「7-8세기 唐代의 譯經事業과 新羅學僧」, 동국대 석사학위논문(2008) 참조. 의적은 역경에 참여하지 않았다. 신라 勝莊의 경우 현장 및 자은의 역장에 참여하였고 장안에서 활동하다가 입적하였다. 그는 오성각별설을 인정하는 등 신라에서 활동한 승려들과는 차이점을 보인다고 한다(崔源植, 「新羅 勝莊의 梵網菩薩戒觀」, 『新羅菩薩戒思想史研究』(서울: 민족사, 1999), 103-129쪽).

36) 최연식, 「義寂의 思想傾向과 海東法相宗에서의 위상」, 『불교학연구』 6(2003), 47-58쪽. 이러한 사상 경향이 원효-태현과 연결된다고 한다.

37) 崔源植, 「新羅 義寂의 梵網菩薩戒觀」, 『新羅菩薩戒思想史研究』(서울: 민족사, 1999), 179-180쪽

38) 『法華經論述記』 卷上(『韓國佛教全書』 2, 309b5-10)

현장 등 유식학파는 無性有情(깨달음의 인자를 가지지 않은 중생)과 定性二乘(決定種姓, 즉 성문 또는 독각으로 결정하여 대승에 회향하지 않는 중생을 가진 이들)은 열반에 들어가는 성질을 가지지 않았기 때문에 결코 성불할 수 없다고 하였다. 定性二乘에 해당하는 ‘一向趣寂聲聞’은 자비심이 얕고, 중생을 이롭게 하는 것을 싫어하고 열반에 안주해 버리려 하기 때문에 성불할 수 없다는 주장이다.³⁹⁾ 이에 대해 의적은 『해심밀경』에서 趣寂聲聞이 끝내 회향하지 않아 대보리를 얻을 수 없다고 한 것은 아직 마음을 돌리지 않은 때에 근거한 것으로 만약 마음을 돌리면 취적성문도 대보리에 이를 수 있다고 하고 있다.

또한 三法輪說에 대해서도 자은과 의적의 입장이 다름을 볼 수 있다.⁴⁰⁾ 『법화경론술기』 제1 서분의 7종 공덕성취 가운데 제2 衆成就의 두 번째 菩薩功德成就에서 10가지 不退轉을 설명하는데, 『법화현찬』의 설명을 거의 그대로 옮겨 쓰다가 세 번째 불퇴전인 ‘說不退轉’에 대해서는 다르게 말하고 있다. 의적과 자은의 說法에 대한 인식이 달랐다는 의미다.

삼은 말씀의 불퇴전이다. 진제삼장이 이르길, 세 가지의 법륜이 있다고 한다. ① 하나는 전법륜이다. 붓다는 2월 8일에 깨달음을 얻으시고 4월 8일에 바라나시로 가서 다섯 비구를 위해 사제법륜을 굴리셨다. ② 둘

39) 김동화, 『唯識哲學』(서울: 寶蓮閣, 1973), 364-366쪽; 吉村 誠, 「唯識學派の五性各別說について」, 『驅澤大學佛教學部研究紀要』 62(東京: 驅澤大學, 2004), 223-258쪽

40) 최연식, 「義寂의 思想傾向과 海東法相宗에서의 위상」, 『불교학연구』 6(2003), 53쪽에서는 의적이 『해심밀경』 ‘三轉法輪’ 중 『반야경』이 두 번째 전법륜에 해당한다고 하는 법상종의 교판론을 비판하였음을 설명하고 있다.

은 조법륜이다. 붓다가 성도하신 이후 7년 동안 기원정사에서 3리 쯤 떨어진 시혜 강가에 가서 반야경 등 無相 대승을 설하셨으니, 이를 제 2법륜이라 한다. ③ 셋은 지법륜이다. 붓다가 성도하신 이후 38년 동안 後毗舍離毘王法堂에서 승의성 등 여러 보살을 위해 『해절경』을 설하였으니, 『해심밀경』 등은 요의대승이므로 제3법륜이라 한다. 전법륜이 소승이고, 조법륜이 대승이고, 지법륜이 일승이다. 널리 삼승을 포섭하여 모두 대승으로 돌아간다. 전법륜, 조법륜, 지법륜이라 하는 것은 『금광명경』에 의거하여 이 세 이름을 세운 것이다. 이 해석에 의하면 모든 대승 중에서 아직 소승에서 회향하지 않은 자는 제2법륜에 들어가고 소승에서 회향한 자는 제3법륜에 들어간다.⁴¹⁾

의적은 眞諦의 삼법륜을 인용하고 있는데, 삼법륜설은 곧 교판론과 연결된다. 의적이 자은의 교판론을 직접 비판하지는 않았지만, 진제의 설을 따름을 표방하고 있다. 자은은 종래의 교판 가운데 특히 석존의 생애를 다섯 시기로 분류하여 각각에 경전을 배당하는 劉覬의 五時教를 비판하였다. 시간의 전후에 의한 분류에 대해 자은은 경전에 증거가 없으며, 『해심밀경』과도 다르다고 하였다. 『법화현찬』에서는 “부처의 가르침에 반드시 선후가 있다고 말할 수는 없다”고 단정 짓고는 根機의 차이에 따라 다시 3時로 구분하였다.⁴²⁾ 부처의 가르침은 중생에게 평등하게 설해졌으나 그것을 받아들이는

41) 『法華經論述記』 卷上(『韓國佛教全書』 2, 309a15-b5)

42) 基, 『妙法蓮華經玄贊』 卷1, 序品(『大正藏』 34, 655b18-23), “是知一雨普潤稟解不同不可說佛教應有先後 今依古義且破二時 後餘三時並如古人破乍 雖可爾理即不然 恐厭文繁且略應止 依今新經 頓教大乘但唯一時 與一大機不從小起 教被唯一 故漸次大教乃有三時.”

중생의 이해는 같지 않으므로, 부처의 가르침을 다만 시간의 전후로 구분해서는 안 된다는 것이다.⁴³⁾ 그런데 의적은 진제가 시간 순서로 분류한 삼법륜설을 그대로 인용하고 있다.

이와 같이 의적의 사상이 현장-자은으로 이어지는 유식학과의 입장과 다른 측면이 있음을 알 수 있다. 그런데 이러한 차이점을 부각하는 것만으로는 의적의 유식 승려로서의 면모를 이해하는 데 부족함이 있다고 생각한다.

유식학은 교학조직의 기반이 佛道 체계의 확립에 있다. 자기의 마음을 보고서 오로지 스스로의 마음을 관찰하고, 자기 존재의 허망성을 자각하고, 그 허망성의 자각에 의해 轉識得智하여 성불하는 것을 말한다. 철저하게 자기 존재의 허망성을 명확히 함에 의해 깨달음으로 전환하는 것을 목표로 한다.⁴⁴⁾

유식 논서의 핵심은 수행론에 있다고 생각한다. 그러므로 『법화경론술기』에도 수행에 대한 측면이 나타나는가를 살펴볼 필요가 있다. 유식의 수행론은 두 가지 측면에서 논의된다. 첫 번째는 수행인의 종류에 대해서이고,⁴⁵⁾ 두 번째는 수행의 位階에 대해서이다. 수행의 위계란 깨달음을 이루는 과정에 대한 설명으로 資糧位, 加行位, 通達位(見道), 修習位(修道), 究竟位로 구분된다. 『법화경론술기』에 각 단계에 대한 체계적인 설명은 없지만, 수행에 대한 언급은 많다.

43) 吉村誠, 「唯識學派の三轉法輪説について」, 『驅澤大學佛教學部論集』 36(2005), 178-179쪽

44) 武内紹晃, 「唯識學と淨土教」, 『山岐教授定年記念 唯識思想の研究』(京都: 龍谷大學, 1987), 239쪽

45) 수행인의 종류란 앞에서 언급한 오성각별설과 연결되는 것으로, 의적은 오성각별설을 부정하고 있음을 보았다.

주로 7종 공덕성취 가운데 제2 衆成就의 攝功德成就 부분에 나오는데, 이 부분이 현존 분량의 1/3 이상을 차지한다.

먼저 수행을 소승행과 대승행으로 구분한다. 소승행은 생사를 싫어하여 다른 사람을 교화하는 일을 버리고 빨리 스스로 깨닫기를 구하여 칠각지 등을 닦는 것이고, 대승행은 생사를 싫어하나 중생을 버리지 않고 함께 구제하고자 하여 육바라밀 등을 닦는 것이라 한다. 소승행과 대승행은 안으로 수행하는 것으로 이것이 성취되면 바깥으로 相이 나타나는데 출가자에게만 나타나는 것이 성문, 四衆에게 공통적으로 나타나는 것이 보살이라고 정의한다.

이어서 성문의 공덕과 보살의 공덕을 자세히 밝힌다. 성문의 공덕에 대해서는 『유가사지론』을 인용하여 3漏를 설명한 뒤 五陰의 짐을 버리고 열반을 증득함, 열반을 얻어 번뇌의 因을 끊음, 見道와 修道를 스스로 증득하여 자재함을 얻음에 대해 次第적으로 설명하고 있다. 보살의 공덕에서는 8지, 9지, 10지 단계에 이른 보살의 특징을 강조하는데, 『유가사지론』의 구절을 그대로 인용하고 있다.⁴⁶⁾ 뿐만 아니라 자은의 설도 자주 인용하고 있다. 예를 들어보면 다음과 같다.

청정지란 8지 이상의 세 단계로 無相行을 하여 고요하고 깨끗하다. 여기는 無相의 이치 때문에 무상정등각이라 한다. 뒤의 세 단계(8지, 9

46) 『法華經論述記』 卷上, “問已入第八地菩薩 當言何相 答當言於無加行 無功用 無相界 作意得任運故 無有動搖 於一切相得自在 故住清淨地 問入第九地菩薩 當言何相 答當言於名身句身文身得自在故 又得無罪 無量廣大慧故 又得廣大無礙解故 能悅一切衆生心 故名大法師 問已入第十地菩薩 當言何相 答當言已得一切如來同大灑故 已得如雲大法身故 已得一切大神通故 名如來。” 해당 부분은 『瑜伽師地論』 卷79(『大正藏』 30, 737c23-738a3)에 나온다.

지, 10지)는 모두 無相行 無功用行에 任運하여 적정하고, 장애를 떠나 청정하므로 불퇴전이라 한다. 모든 有功用, 有相行 등의 퇴전함이 아니다.⁴⁷⁾

8지 이상 보살이 不退轉을 갖추었음을 밝히고, 8지 이상 보살의 수행을 설명하는 부분에서 전적으로 자은의 설을 따르고 있다. 뿐만 아니라 無相行을 설명하기 위해 『성유식론』도 인용하였다.⁴⁸⁾ 이와 같이 의적은 성문 및 보살의 수행을 특기하면서, 그 논증으로 『유가사지론』 『성유식론』 같은 유식 논서들과 자은의 설을 적극 활용하였다. 이러한 측면에서 의적의 유식 승려로서의 면모를 확인할 수 있다.

III. 법화경관

1. 『법화경론』에 의거한 해석

『법화경론술기』는 의적의 『법화경론』 강의를 기초로 하여 의일

47) 『法華經論述記』 卷上(『韓國佛教全書』 2, 310c14-19). 이 부분은 전거를 밝히고 있지 않지만 자은의 『법화현찬』에서 인용한 부분이다. 基, 『妙法蓮華經玄贊』 卷2, 序品, “地清淨者 八地以上三地 無相行寂靜清淨故 此中以無相理 名無上正等正覺故 後三地皆於無相行 任運寂靜離障清淨 名不退轉 非諸垢染有相等之所退轉故.”

48) 『法華經論述記』 卷上, “問何以得知上無相行者 第七地無相行耶? 答唯識第十云 初六地中 有無相觀 上間雜現行 後四地中 純無相觀 故知上無相行 不能動者 是第七地無相行 第八地行 後二地中無相行 不能動者 不應道理也.” 해당 부분은 『成唯識論』 卷10(『大正藏』 31, 54c7-13)에 나온다.

이 엮은 책이다.⁴⁹⁾ 유식 승려인 의적은 왜 제자들에게 『법화경론』을 강의한 것일까. 우선 『법화경론술기』에서 자주 인용하고 있는 자은의 『법화현찬』과의 관련성을 생각해 보자.

자은이 『법화현찬』을 쓴 배경에는 그가 주장하던 오성각별설이 있다. 오성각별설은 초기 당 사회에서 일승의 해석을 둘러싼 논쟁을 불러일으켰다. 천태 지의 및 길장 이후 일승 관념은 ‘一切衆生皆有佛性’의 의미로 이해되어 왔는데, 그 주요 논거는 『법화경』이었다. 평생 『법화경』 주석에 심혈을 기울였던 吉藏의 경우⁵⁰⁾ 法雲으로 대표되는 前代의 법화 주석가들이 『법화경』을 『열반경』과 달리 佛身常住와 佛性を 밝히고 있지 않으므로 상대적으로 가치가 낮다고 한⁵¹⁾ 것을 반박하였다. 길장은 『법화경론』을 활용하여 『법화경』에서 말하는 一乘이 다름 아닌 佛性임을 적극적으로 논증하였다.⁵²⁾ 자은이 활동하던 당시에는 길장과 같은 해석이 『법화경』 이해의 준거로 받아들여지고 있었다. 때문에 현장 문하의 사람들은 일승설과 오성각별설의 모순을 해결하는 새로운 일승 해석이 필요하였다.⁵³⁾

이러한 과제를 해결하기 위해 쓴 책이 바로 『법화현찬』이었던 것

49) 『法華經論述記』의 화자에 대해서는 박광연, 「『法華經論述記』의 構成과 話者」, 『梨花史學研究』 37(2008) 참조.

50) 『續高僧傳』 卷11, 釋吉藏; 『法華傳記』 卷2, 唐京師延興寺釋吉藏九

51) 범운은 『법화경』의 특색을 二乘作佛이라 하고, 거기에서 삼승의 범신평등을 주장하고, 그것을 일승의 체라고 보았다. 田村芳朗, 「法雲의 『法華義記』의 研究」, 『法華經의 中國的展開』(京都: 平樂寺書店, 1975) 참조.

52) 奥野光賢, 「吉藏教學と『法華論』」, 『三論教學の 研究』(東京: 春秋社, 1990), 106-110 쪽. 길장은 『法華玄論』에서는 60회, 『法華義疏』에서는 104회나 『법화경론』을 인용하였고, 『법화경론』의 최초 주석서인 『법화론소』를 쓰기도 하였다.

53) 吉村 誠, 「唯識學派における一乘の解釋について-圓測と基の議論を中心に」, 『印度學佛敎學研究』 50-1(2001)

이다. 자은은 『법화경』을 유식학파의 입장에 맞게끔 해석해나갔는데, 그 주요 논거가 된 것도 바로 『법화경론』이었다. 자은은 教理의 大綱을 전면적으로 『법화경론』에 의지하였다. 예를 하나 들어보겠다.

聲聞人이 수기를 얻은 것을 말해보자. 성문에는 네 종류가 있다. 첫째 決定聲聞, 둘째 增上慢聲聞, 셋째 退菩提心聲聞, 넷째 應化聲聞이다. 두 종류의 성문에게는 여래가 수기하였으니, 응화성문과 물러났다가 다시 보리심을 발한 자들이다. 결정성문과 증상만성문의 경우는 근기가 아직 익지 않았기 때문에 수기를 주지 않았다. 보살이 수기를 주는 것은 방편으로 보리심을 발하게 하고자 함이다.⁵⁴⁾

『법화경론』에서는 聲聞을 네 종류로 구분하여, 決定聲聞과 增上慢聲聞에게는 근기가 아직 익지 않아 부처가 수기를 주지 않고, 退菩提心聲聞과 應化聲聞에게만 수기를 주었다고 한다. 『법화현찬』은 근기가 익지 않은 決定聲聞과 增上慢聲聞을 다시 구분하여 決定聲聞은 定性聲聞으로 근기가 익지 못해 성불할 수 없는 존재로 규정해버렸다. ‘근기가 익지 않아’에 담겨 있는 ‘앞으로 근기가 익으면’의 여지를 없애버림으로써 『법화경론』이 오성각별설을 긍정하고 있는 것으로 해석하였다.⁵⁵⁾ 자은은 『법화경』이 오직 一乘을 말하는 경임을 인정하지만,⁵⁶⁾ 이승은 방편이고 일승은 진실이라는 입장은 부

정한다. 오히려 일승의 가르침이 방편에 불과하다고 하였다. 자은은 『법화경』을 통해 삼승의 관계를 새롭게 규명하고, 이로써 유식학파가 주장하던 삼승설을 강조하였다. 그러므로 의적이 자은과 같은 목적으로 『법화경론』에 접근했다고 볼 수는 없다. 앞에서 살펴보았듯이 의적은 오설각별설을 부정하였기 때문이다.

그렇다면 의적이 『법화경론』을 강의한 이유는 어디서 찾아야 하는가.⁵⁷⁾ 의적이 유식 승려라는 점을 감안했을 때 資糧位의 因力인 多聞熏習으로 설명할 수 있지 않을까 한다. 『법화경론』의 저자 세친은 염오의 상태에서 벗어나기 위해서는 진리에 대한 경청이 필요하다고 하였다. 부처가 증득한 법계로부터 흘러나온 가르침(경전 등)을 반복적으로 들어야 한다[多聞熏習]고 주장한다. 無分別智, 見道の 획득이 바로 문훈습에서 비롯되기 때문이다.⁵⁸⁾ 즉 질적으로 다른 대승의 가르침을 들음으로써 생기한[문훈습된] 종자가 상속되어 알라야식에 있게 됨으로써 출세간의 청정한 마음을 일으킬 수 있다. 부처의 가르침을 聽聞·修習함으로써 穢를 淨으로 바꿀 수 있다는 것이다.⁵⁹⁾ 신라 유식 승려들이 여러 대승경전 관련 주석서를 남긴 이유는 기본적으로 이 때문일 것이다. 의적은 여러 경전 가운데 특히 『법

54) 世親, 『法華經論』卷3 譬喻品(『大正藏』26, 9a15-20)

55) 勝呂信靜, 「窺基の法華玄贊における法華經解釋」, 『法華經の中國的展開』(京都: 平樂寺書店, 1975), 352-355쪽

56) 基, 『妙法蓮華經玄贊』卷3(『大正藏』34, 694b25-27), “又經下言 今此經中 唯說一乘 故 以破二會二歸於一乘 為法華之正主.”

57) 박광연, 「의적의 『법화경집합기』 편찬 배경과 특징」, 『역사와 현실』 66(2007), 296-297쪽에서 의적이 『법화경』을 강조하는 것을 『法華經集驗記』 聽聞篇의 설정과 관련하여 聞熏習을 중시했기 때문이라고 보았다. 본고에서는 이 해석에 대해 좀더 교학적인 설명을 보충하도록 하겠다.

58) 世親造, 玄奘譯, 『攝大乘論釋』卷8(『大正藏』31, 364b5-11), “論曰 諸菩薩因緣 有言聞熏習 是無分別智 及如理作意. 釋曰 諸菩薩因緣者 謂此智因 有言聞熏習者 謂由他音 正聞熏習 及如理作意者 謂此熏習為因意 言如理作意 無分別智因此而生 復何所緣 次頌當顯.”

59) 上田晃圓, 「唯識の觀法にみる此土淨土」, 『宗教研究』 55-3(東京: 日本宗教學會, 1982), 205-206쪽

화경』을 강조하였던 것 같다. 의적은 『법화경』 설법을 들음으로써 중생들에게 선근이 쌓이고, 선정 경험을 통해 문훈습 청정종자가 쌓이기를 바라는 마음에서 『법화경』을 강조하였고, 이를 제자들에게 말해주기 위해 『법화경론』을 강의했던 것이라 생각한다.

의적은 『법화경론』에 대한 깊이 있는 이해를 통해 『법화경』을 독자적으로 해석하고 있다. 기본적으로 『법화경』 28품의 구분을 달리하였다. 종래 『법화경』을 序分, 正宗分, 流通分으로 구분하던 방식에서⁶⁰⁾ 벗어나 의적은 因緣分, 方便分, 實相分으로 3분하였는데,⁶¹⁾ 그 구분 기준이 바로 『법화경론』이다.

序品	因緣分	七種功德成就	『법화경론』 제1
方便品	開方便分	五分破二明一	『법화경론』 제2
譬喩品-끝	顯實相分	對治十無上	『법화경론』 제3

제1 서품이 因緣分, 제2 방편품이 方便分, 제3 방편품부터 끝까지가

60) 구마라집의 『법화경』 번역 이후 세 가지 관점으로 해석되었다. 첫째는 3經 3段으로, 『無量壽經』이 序分, 『법화경』이 正宗分, 『觀普賢菩薩行法經』이 流通分이라 보는 관점이다. 둘째는 1經 3段으로, 『법화경』만을 서분, 정중분, 유통분으로 구분하였다. 제1 서품이 서분, 제2 방편품 ~ 제17 분별공덕품 전반부가 정중분, 제17 분별공덕품 후반부 ~ 제28 보현보살권발품이 유통분이다. 셋째는 2門 6段으로 『법화경』을 本門과 迹門으로 分科하고, 각 문을 각각 서분, 정중분, 유통분으로 나누는 방식이다. 제1 서품부터 제14 安樂行品까지가 迹門으로, 이 가운데 제1 서품이 서분, 제2 方便品 ~ 제9 授學無學人記品이 정중분, 제10 法師品 ~ 제14 安樂行品이 유통분이다. 제15 從地湧出品부터 제28 普賢菩薩勸發品까지가 本門인데, 이 가운데 제15 從地湧出品이 서분, 제16 如來壽量品 ~ 제17 分別功德品 전부부가 정중분, 제17 分別功德品 후반부 ~ 끝이 유통분이다. 세 번째가 천태 지의의 해석으로, 구마라집 문하에도 존재했던 本迹二門 사상을 보다 확충하여 『법화경』 해석의 기준을 마련하였다. 安藤俊雄, 「智顛の法華學」, 『天台學—根本思想とその展開』(京都: 平樂寺書店, 1968)

61) 『法華經論述記』卷上(『韓國佛教叢書』2, 301c2-8)

實相分이다. 유통분은 『법화경론』 제3 비유품에 나오는 10無上의 열 번째에 해당하므로 별도로 설명하지 않는다고 한다. 인연분, 방편분, 실상분의 내용이 『법화경론』 제1, 제2, 제3과 일치한다.⁶²⁾ 이렇게 『법화경론술기』는 의적의 법화경관을 표방하고 있다. 의적은 『법화경』이 “모든 경 중의 왕이며, 법문 중의 최고”⁶³⁾라고 하였는데, 어떤 근거에서 『법화경』에 이러한 평가를 내렸는지 그의 해석을 좀더 면밀히 살펴보도록 하겠다.

2. 독자적인 一乘觀

의적은 『법화경』 경명[妙法蓮花]에 나오는 蓮花를 “10慢의 혼탁함에서 벗어나 一乘의 실상을 펼친다(出離十慢之濁 開敷一乘之實)”에 비유하는 등 여러 곳에서 『법화경』이 一乘法을 설하는 경전임을 밝히고 있다.⁶⁴⁾ 그렇다면 의적이 생각하는 一乘이란 어떤 의미일까? 의적은 일승의 의미도 『법화경론』에서 찾았다. 『법화경론』 제2 방편품에 나오는 ‘破二明一’을 적극적으로 해석하는 방법으로 이에 대한 해답을 던져준다.

62) 한편 이러한 태도는 의적이 『無量壽經』의 48願을 전적으로 『淨土論』의 三嚴二十九種莊嚴功德에 의거하여 이해하는 모습과도 상통한다(梯 信曉, 「新羅義寂『無量壽經述義記』の一考察—世親『淨土論』の位置付について」, 『印度學佛敎學研究』38-1(1989), 208쪽).

63) 『法華經論述記』卷上, “諸經中王 法門中最 廣攝諸乘 明智所住 法樂豐饒 在炎山 賢聖喜住者.”

64) 『法華經論述記』卷上, “出離十慢之濁 開敷一乘之實 故譬蓮華.”

화상이 말하기를, 출수란 비유하면 10慢에 대치하여 꽃이 땀을 비유한 것으로 10가지의 위없음[十種無上]을 비유적으로 드러낸 것이다. 이 『경』에서 밝힌 것은 오직 두 가지 뜻뿐이니, 앞부분에서는 破二를, 뒷부분에서는 明一을 밝힌다. 그러므로 연꽃으로 묘법문을 비유하였다. … 이 경의 종지는 破二明一을 종극으로 삼는다.⁶⁵⁾

의적이 생각한 『법화경』의 주제는 破二明一, 즉 이승을 깨뜨려서 일승을 밝힌다는 것이다.⁶⁶⁾ 깨뜨려야 할 이승은 무엇이고, 밝혀야 할 일승은 무엇인가. 破二明一의 해석에 세 가지 설이 있다고 한다.

破二明一에는 세 가지 설이 있는데 같지 않다. 1) 하나는 破二는 이승의 집착을 깨뜨린다는 것이고, 明一은 보살승이다. 2) 둘은 대승 소승의 두 부류가 이승으로 합해서 한 부류가 된다. 보살승이 한 부류이다. 이 둘이라는 집착을 깨뜨리므로 破二라 하고, 明一이란 10종류의 無上을 말한다. 3) 세 번째 설은 이승이 합해서 한 부류가 되고 두 보살이 합해서 한 부류가 된다. 즉 삼승 가운데의 보살승과 운우에 대치하는 보살이 합해서 한 부류가 된다. 이 둘을 깨뜨리는 것이다. 破二明一이란 10종류의 무상을 말한다.⁶⁷⁾

65) 『法華經論述記』 卷上(『韓國佛教全書』 2, 313c10-16)

66) 天台智顛는 四車說의 입장에서 會三歸一의 一佛乘을, 吉藏은 三車說의 입장에서 會二歸一의 一乘을, 慈恩은 三車說의 입장에서 會二破二歸一의 三乘說을 말하고 있다. 破二明一을 주장한 논사는 찾지 못하였다. 다만 隋 仁壽元年(601) 崛多와 笈多 두法師가 쓴 『添品妙法蓮華經』 卷1, 「添品妙法蓮華經序」를 보면 “妙法蓮華經者 破二明一指歸也”(『大正藏』 9, 134b24-27)로 시작한다. 『법화경』의 주제를 破二明一로 파악하는 이들이 있었음을 말해준다.

67) 『法華經論述記』 卷上(『韓國佛教全書』 2, 320a24-b9)

이 가운데 의적은 몇 번째 설을 따랐을까. 다음의 다른 인용문에서 그 답을 찾을 수 있다.

묻는다. 어떻게 上無相行이 제7지의 무상행임을 알 수 있는가. 답한다. 『성유식론』 권10에 이르길, “6지까지에 무상관이 있으나 上間에서 섞여 현행하고, 뒤의 4지는 순수한 무상관이다.” 그러므로 上무상행임을 알 수 있다. 움직이지 않는다는 것은 제7지 무상행이니, 제8지의 행과 뒤의 두 지에서의 무상행이 움직이지 못한다는 것은 도리에 맞지 않다. ‘이승의 여러 공덕과 같지 않다’에서 이른바 이승이란 성문 벽지불이승이 아니다. 이승에 대해 말해보겠다[所說二乘者]. 십지를 분별해보면 앞의 3지의 특징은 세간과 같기 때문에 人天位이고, 4지와 5지는 四諦觀이니 世聲聞位이고, 제6지에서는 因緣觀을 닦으므로 벽지불위이고, 제7지는 三乘 가운데 大乘位이다. 마지막 3지(8. 9. 10지)는 一乘位이고, 前7지는 삼승위이다. 성문, 벽지불을 합해서 하나의 승이 되고, 제7지에서 삼승의 보살이 하나의 승이 되므로 합해서 이승이다. 이와 같이 설한 것은 위와 같지 않고 아래와도 같지 않다는 글에 묘하게 부합된다.⁶⁸⁾

의적은 성문승과 벽지불(연각)승을 합한 것이 하나의 승[1승], 삼승의 보살이 하나의 승[1승] 이 둘을 합해서 이승이라고 한다. 그러므로 위의 세 가지 설 가운데 두 번째 설을 따름을 알 수 있다. 성문, 연각, 보살을 깨뜨리고, 이를 통해 10가지의 위없음(十種無上)을 밝

68) 『法華經論述記』 卷上(『韓國佛教全書』 2, 311b20-c12)

하는 것이 바로 破二明一이다. 의적이 말하는 一乘이란 다름 아닌 十種無上이다.⁶⁹⁾ 현존 『법화경론술기』는 여기에서 끝나고 있다. 十種無上에 대한 설명이 없다. 그렇지만 十種無上이 무엇인지 알 수 있으니 다름 아닌 『법화경론』 제3 비유품에 나오는 용어이기 때문이다.⁷⁰⁾

十種無上	『법화경』
種子無上	雨譬喻
行無上	大通智勝如來本事等
增長力無上	商主譬喻
令解無上	繫寶珠譬喻
清淨國土無上	多寶如來塔
說無上	解髻中明珠譬喻
教化衆生無上	地中踊出無量菩薩摩訶薩等
成大菩提無上	三種佛菩提
涅槃無上	醫師譬喻
勝妙力無上	기타 經文

種子無上, 行無上, 增長力無上, 令解無上, 清淨國土無上, 說無上, 教化衆生無上, 成大菩提無上, 涅槃無上, 勝妙力無上. 이것이 바로 十種無上으로, 『법화경』 설법이 이를 말하고 있다고 한다. 의적은 위없는(최고의) 종자, 수행, 增長力, 令解(이해력), 청정국토, 설법, 중생교화, 깨달음, 열반, 勝妙力이 일승이라고 말하고 있다. 『법화경』이 一乘을 말하는 경이라는 것은 바로 십종무상을 설함을 말한 다는 것이다. 隋와 唐의 승려들이 일승을 종성의 문제나 불성과 관련된 시켜 이해했던 데 비하여 의적의 일승 해석은 너무나 구체적이다.

69) 吉藏의 『法華論疏』에도 十種無上에 대한 해석이 있지만, 『법화경』의 주제로 내세우진 않았다.

70) 『法華經論』 卷3 譬喻品(『大正藏』 26, 9a21-c21)

의적은 『법화경』이 성문이니 연각이니 보살이니 하는 구분을 말하는 경전이 아니라[破二] 좋은 종자를 심어주고, 최고의 수행을 하게 하고, 증장시키는 힘과 이해력을 키우고, 국토를 청정하게 하고, 중생을 교화하게 하고, 깨달음을 이루게 하고, 열반을 증득하게 하고, 뛰어난 힘을 갖게 하는 등[明一]을 말하는 최고의 경전이라고 보았다.

의적의 독특한 해석은 여기서 그치지 않는다. 의적은 자신의 삼승 일승 관념을 보살의 수행단계인 십지와 연결시켰다.

삼승	이승	일승	인천위	1,2,3지	방편
		일승	성문위	4,5지	
			벽지불위	6지	
일승		일승	대승위(보살위)	7지	진실
			일승위	8,9,10지	

의적이 정의하는 삼승에는 인천위가 포함된다. 그리고 삼승과 완전히 구분되는 윗 단계로서 일승위를 설정하고 있다. 인천위를 1, 2, 3지에, 성문위를 4, 5지에, 벽지불위를 6지에, 보살위를 7지에, 그리고 일승위는 8, 9, 10지에 배대하고 있다. 이 관념을 破二明一에 적용시키면, 의적은 성문, 벽지불, 보살의 4~7지를 벗어나 8지에 들어감을 강조하는 것이다. 그리고 보면 앞에서 언급하였듯이 『법화경론술기』 전반부에 8지에 대한 설명이 자세하다. 의적은 『瑜伽師地論』, 『成唯識論』, 자은의 설에 근거하여 8지를 不動地, 清淨地라고 정의한다. 수행을 통한 8지 이상의 획득, 이것이 의적이 『법화경론』을 통해 궁극적으로 제자들에게 말하고자 했던 것이 아닐까 싶다.

IV. 사상사적 의미

의적은 『법화경』을 大法雨, 大法鼓, 大法幢, 大法燈, 大法螺 등에 비유하여 이 설법을 들음으로써 변화가 생긴다고 한다. 第7 文殊師利答成就에 나오는데 표로 정리하면 다음과 같다.

闍提	欲論大法	破不信障 入十信位	建大法幢	破無明習氣 方便生死 入大淨位
外道	雨大法雨	破我見障 入十解位	燃大法燈	破我見習氣 因緣生死 入大我位
聲聞	擊大法鼓	破畏苦障 入十解位	吹大法螺	破畏苦習氣 有有生死 入大樂位
獨覺		破自愛障 入十迴位	說大法	破自愛習氣 無有生死 入大常位

闍提는 『법화경』을 들어 不信의 장애를 깨트려 十信의 단계에 들어감으로써 無明의 習氣를 없애고 方便生死하여 大淨의 상태가 될 수 있다. 外道는 『법화경』을 들어 我見의 장애를 깨트려 十解의 단계에 들어감으로써 我見의 習氣를 없애고 因緣生死하여 大我의 상태가 될 수 있다. 聲聞은 『법화경』을 들어 苦를 두려워하는 장애를 깨트려 十解의 단계에 들어감으로써 苦를 두려워하는 습기를 없애고 有有生死하여 大樂의 상태가 될 수 있다. 獨覺은 『법화경』을 들어 自愛의 장애를 깨트려 十廻向의 단계에 들어감으로써 自愛의 習氣를 없애고 無有生死하여 大常의 상태가 될 수 있다. 천제, 외도, 성문, 독각이 순서대로 『법화경』의 聽聞으로 十信, 十解, 十廻向의 수행 상태를 성취함으로써 淨·我·樂·常의 상태를 맞출 수 있다고 한다. 淨·我·樂·常은 흔히 말하는 常樂我淨, 즉 열반의 상태에서

갖게 되는 네 가지 덕이다. 이렇게 의적은 천제, 외도, 성문, 독각이 정도의 차이는 있지만 『법화경』을 들음으로써 변화할 수 있다고, 한 단계씩 나아갈 수 있다고 보았다.

한편 천제, 외도, 성문, 독각의 장애를 없애고 淨·我·樂·常의 상태에 이를 수 있다는 구절은 眞諦譯 『攝大乘論釋』에 나오는 표현이다.⁷¹⁾ 이에 대해 원효도 『涅槃宗要』에서 언급하고 있다.

법부와 성인 4인에게는 각각 하나의 장애가 있다. 첫째, 천제는 법을 비방하여 淨德에 장애가 있으니, 생사를 탐하는 것을 淨法으로 여기기 때문이다. 둘째, 외도는 我에 집착하여 我德에 장애가 있으니, 眞我를 깨닫지 못하고 허망한 것을 고집하기 때문이다. 셋째, 성문은 苦를 두려워하여 樂德에 장애가 있으니, 저 苦가 바로 큰 즐거움임을 알지 못하기 때문이다. 넷째, 연각은 心을 버려 常德에 장애가 있으니, 常利를 버리고 斷滅을 취하기 때문이다. 이와 같은 네 종류의 장애를 없애기 위해 보살은 네 종류의 뛰어난 因을 닦는다. [네 종류의 뛰어난 因이란] 信心, 般若, 三昧, 大悲이며, [이를 닦음으로써] 차레로 淨·我·樂·常을 증득하게 된다.⁷²⁾

원효는 천제, 외도, 성문, 연각의 장애를 없애기 위해 信心, 般若

71) 世親, 眞諦譯, 『攝大乘論釋』 卷9, 釋入因果勝相品 第4(『大正藏』 권31, 213c28-214a5), “釋曰 先於願行位中 善生長道資糧 為顯此義故說初句 所修之行已過四心位 故名圓 施戒修三品清淨法名白 復有白法 謂信根智根 精進根定根 此四根即是四位 念根通四位 能除一闍提外道聲聞獨覺四種黑障 能得淨我樂常四德故名白法 若資糧圓滿 何所得.”

72) 元曉, 『涅槃宗要』(『韓國佛教全書』 1, 533c)

(지혜), 三昧, 大悲를 닦아야 한다고 한다. 즉 천제는 信心을 닦음으로써 淨德을 얻을 수 있고, 외도는 般若를 닦음으로써 我德을 얻을 수 있고, 성문은 三昧을 닦음으로써 樂德을 얻을 수 있고, 연각은 大悲의 마음을 가짐으로써 常德을 얻을 수 있다는 것이다.⁷³⁾ 이는 스스로 인용하고 있듯이 『究竟一乘寶性論』에 근거한 해석이다.⁷⁴⁾ 이러한 원효의 이해를 의적과 비교해보면 천제, 외도, 성문, 연각이 가지고 있는 장애나 장애의 제거로 얻게 되는 상태는 같다. 다만 장애를 제거하는 과정에 차이점이 나타난다. 의적은 不信을 없애고, 我見·畏苦·自愛를 깨뜨릴 수 있는 구체적인 방법으로 『법화경』 설법을 듣는 것을 제시하였다. 또한 각각 장애를 없앤 상태를 보살의 수행 단계에 배대함으로써 『법화경』 설법을 듣는 것이 수행에 다른 아님을 간접적으로 말하고 있다.

의적은 부처가 중생들의 근기가 익기를 기다려 때가 되었기에 『법화경』을 설법한다고 하였다.

화상이 말하기를, “여래가 설법하고자 한 때가 이르렀음이 성취되었다는 것은 깨달음을 이룬지 40여 년 동안 일찍이 이 묘법을 설하지 않은 이유는 중생들의 근기가 아직 익지 않아 설법할 때가 이르렀지 않았기 때문이다. 이제 근기가 숙성하여 설법할 때에 이르렀다는 것이다. 그러므로 먼저 무량의경을 설하니, 이 경(법화경)의 전조이다.” 하였다.⁷⁵⁾

73) 원효의 이러한 견해는 천제도 참회하고 대승법을 믿으면 성불할 수 있다고 파악함으로써 모든 존재에게 불성이 있음을 강조한 것이라 한다(김영미, 1992, 「元曉의 如來藏思想과 衆生觀」, 『先史와 古代』 3; 1994, 『新羅佛敎思想史研究』, 287-288쪽 계수록).

74) 『究竟一乘寶性論』 卷3, 一切眾生有如來藏品 5(『大正藏』 31, 829a16-b2)

75) 『法華經論述記』 卷上(『韓國佛敎全書』 2, 312b7-12).

의적은 근기의 차이, 즉 인간의 이해 능력의 차이를 강조하는 자은의 견해는 받아들이지 않았다. 근기가 다른 것이 아니라 아직 시기가 이르지 않은 것뿐이라는 해석이다. 자은과 오성각별설이나 삼법륜설에 대한 견해가 달리지는 이유도 바로 여기에 있는 것 같다. 의적에게는 근기가 익을 때까지 기다려주는 풍요로움이 있다. 근기가 익으면 누구나 가능하다는 열린 마음이 있다. 천제든 외도든 성문이든 독각이든 현재의 상태에 머무르지 않고 변화가 가능하다고 말한다.

인간의 변화를 유도하는 방법이 바로 『법화경』 설법을 듣게 하는 것이었다. 누구나 『법화경』을 들음으로써 좋은 종자를 심고, 최고의 수행을 하고, 국토를 청정하게 하고, 깨달음을 이루고, 열반을 증득할 수 있다고 하였다. 이것이 바로 의적이 『법화경』을 중시한 이유였다.⁷⁶⁾

의적은 수행을 크게 소승행과 대승행으로 구분하면서 재가자도 대승행을 닦을 것을 요구하였다.⁷⁷⁾ 見道와 修道를 스스로 증득하여

76) 이렇게 볼 때 의적의 또 다른 저술 『法華經集驗記』의 존재 의의도 뚜렷해진다. 『법화경집험기』는 법화 관련 영험담을 모아놓은 것으로, 의적의 『법화경』 이해가 단순히 교학적 이해로 그친 것이 아님을 잘 보여준다. 의적은 『법화경』 설법을 보다 많은 사람들에게 들려주고 싶었던 것이다. 어떻게든 사람들을 『법화경』 설법의 장으로 이끌어내어 그들의 善根을 심어주고자 했던 것이다. 『법화경집험기』에서 관음보살의 영험보다 『법화경』 자체의 영험을 강조한(박광연, 「의적의 『법화경집험기』 편찬 배경과 특징」, 『역사와 현실』 66(2007), 287-290쪽) 까닭도 이러한 맥락에서 이해할 수 있다.

77) 『法華經論述記』 卷上(『韓國佛敎全書』 2, 303c1-13), “解云 自下別釋 大衆無數者 總顯十五衆生 數無量故 釋行成就中 有四者 前二顯示大小乘中 內所修行 後二顯示大小乘中 外所現行理實 四種皆通在家及出家行 而第四中 偏舉出家者 以相顯故 厭離生死 捨化他事 速求自度脩覺分等 名小乘行 雖厭生死 而不捨衆生 爲兼濟故 脩六度等 名大乘行 此二名 爲內所修行 內行既成 外相亦現 菩薩隨緣 通現四衆 聲聞一定 多現出家 此二名 爲外所現行.”

번뇌를 모두 떨침으로써 일체심의 자재함을 얻는 것이 성인이 되는 길이라고 하고,⁷⁸⁾ 보살행을 닦아 불과를 증득한 뒤에는 그것으로 그쳐서는 안 된다고 강조하였다. 때로 佛土를 깨끗하게 한다거나 다른 중생이 四攝法 六波羅密 등을 실천할 수 있도록 도와주어야 한다고 하였다.⁷⁹⁾ 의적의 『법화경론』 강의의 일차 대상은 출가 제자들이었을 것이다. 그럼에도 의적은 이렇게 출가자의 수행뿐만 아니라 재가자의 수행도 말하고 있고, 다른 중생이 수행할 수 있도록 도와주어야 함을 말하고 있다. 이는 제자들에게 중생 교화를 잊어서는 안 된다는 가르침일 것이다. 의적은 자신만이 아니라 다른 사람도 함께 一乘, 즉 十種無上을 얻을 수 있도록 노력할 것을 말하고자 했음을 알 수 있다.

마지막으로 지금까지 살펴본 의적의 『법화경』 이해가 당시 사회에서 지닌 의미가 무엇이었을까를 생각해보도록 하겠다. 의적의 신라에서의 활동은 그 흔적이 너무나 미미하다. 금산사 주석 사실 말고는 알려진 것이 없다. 원효처럼 적극적으로 대중교화에 나선 흔적도 없고, 그렇다고 경흥처럼 國老로서 왕의 자문 역할을 했던 것도 아니다. 의상처럼 하나의 교단을 형성한 것도 아니다. 의적은 그저 수행을 실천하고, 독자적인 교학체계를 마련하고, 제자들을 가르치기만 했던 것일까. 그렇지 않은 것 같다. 무엇보다 그의 저술 곳곳

78) 『法華經論述記』卷上(『韓國佛教全書』2, 305c14-23), “一切心得自在者 善知見道脩道 智故者 此是以義單起 於見脩道 能自證知 非由他教所引集 故名自在也. … 得一切心得自在 前言心得自在者 謂不屬煩惱義 此言一切心得自在者 謂於諸聖道證知義.”

79) 『法華經論述記』卷上(『韓國佛教全書』2, 315b5-10), “種種因緣者 爲求出生死 速證佛果 度脫衆生 爲此因緣 脩菩薩道 或爲嚴淨佛土 或成就衆生 脩菩提分 行菩薩道 或爲脩四攝六度 行菩薩道 如是等種種因緣.”

에서 적극적인 현실 인식과 열린 태도를 볼 수 있기 때문이다. 『보살계본소』 연구에서 밝히고 있듯이 의적은 경우에 따라 재가자의 무기 소지까지 허용하고 있다. 출가자만이 아니라 재가자도 법을 강설하는 법사가 될 수 있고, 심지어 스승이 되어 계를 줄 수 있다고 한다.⁸⁰⁾

『법화경론술기』에서는 재가자의 수행에 대해서도 말하고 있다. 근기의 차이를 부정하는 그의 자세를 볼 때, 재가자 가운데 귀족층뿐만 아니라 일반 민의 교화에도 힘썼을 것 같다. 의적이 신라에서 활동한 시기는 나·당연합기, 나·당전쟁기 또는 전쟁이 끝난 직후였을 것이다. 전쟁이 끝나고 지배층에서는 새로운 사회질서를 마련하기 위해 노력하였겠지만, 사회 전반에는 아직도 전쟁의 상처가 아물지 않았을 때이다. 이러한 시기에 승려인 의적의 적극적인 불교 이해, 열린 자세, 긍정적인 인간관이 사람들에게 어떤 메시지로 다가갔을지 궁금하다.

V. 맺음말

신라 승려들에게 불교란 무엇이였을까, 그들은 불교를 통해 무엇을 말하고자 하였을까. 이러한 의문에서 『한국불교전서』에 실려 있는 신라 승려들의 논서에 접근하였다. 일반적으로 명명하는 화엄(화엄종) 승려나 유식(법상종) 승려라는 이름에 담겨 있는 의미도 궁금

80) 崔源植, 「新羅 義寂의 梵網菩薩戒觀」 『新羅菩薩戒思想史研究』(1999), 177-179쪽

하였다. 화엄 승려가 말하는 불교와 유식 승려가 말하는 불교가 무엇이 다른지, 다르다면 그들은 왜 다른 이야기를 하였는가 하는 등의 궁금함이었다. 이러한 의문들의 답을 찾고자 본고에서는 『법화경론술기』를 분석하였다. 의적을 왜 유식 승려라고 하는지, 그리고 그가 『법화경론술기』, 『법화경집협기』 등 『법화경』 관련 일련의 저술을 남긴 이유가 무엇인가 등을 해명해보고자 하였다.

『법화경론술기』에서 수행의 측면을 강조하고, 수행을 설명하기 위해 사용하는 용어나 인용하는 논서들(『유가사지론』, 『성유식론』, 『법화현찬』 등)을 봤을 때 의적의 유식 승려로서의 면모를 확인할 수 있다. 다만 趣寂聲聞의 성불 가능성을 말한다거나 진제의 三法輪說을 인용함으로써 간접적으로 자은의 견해를 비판하였다. 흥미로운 것은 의적의 『화엄경』에 대한 인식이다. 의적은 『법화경』과 『화엄경』을 비교하면서 『법화경』은 妙法最勝을 드러내고, 『화엄경』은 法界에 법문이 두루한다는 뜻을 나타낸다고 하여 『화엄경』의 가치를 인정하고 있다. 이처럼 의적이 유식 승려임은 부정할 수 없지만, 화엄에 대해서도 일정한 이해를 가지고 있었음을 말해주는 몇 가지 사례가 발견된다.

의적은 『법화경론』을 통해 『법화경』을 새롭게 해석하였다. 『법화경』의 주제를 破二明一이라 파악하였는데, 破二明一이란 성문, 연각, 보살의 단계를 벗어나 10가지의 위없음(十種無上)을 밝히는 것이다. 의적이 말하는 一乘이란 다른 아닌 十種無上이었다. 의적이 제자들에게 『법화경론』을 강의하고 함께 논의한 까닭은 궁극적으로 수행을 통해 8지 이상의 상태를 획득할 것을 말하고자 함이었다. 나아가 자신의 수행력을 바탕으로 재가자가 수행할 수 있도록 도와주

어야 한다고 강조하기 위함이었다. 『법화경』 설법을 듣는 것이 수행에 다른 아 아니고, 그 설법을 들음으로써 누구나 점차 변화할 수 있다고 의적은 말하고 있다.

『법화경론술기』는 이상과 같은 의적의 사상 면모와 그 사상에 담겨 있는 고민을 보여주는 중요한 저술이라고 생각한다.

참고문헌

- 世親, 『法華經論』
- 元曉, 『涅槃宗要』
- 憬興, 『三彌勒經疏』
- 義寂, 『菩薩戒本疏』
- 義寂, 『法華經論述記』
- 智儼, 『華嚴經內章門等雜孔目章』
- 基, 『妙法蓮華經玄贊』
- 均如, 『釋華嚴教分記圓通鈔』
- 義天, 『大覺國師文集』
- 一然, 『三國遺事』

- 김동화, 『唯識哲學』(서울:寶蓮閣, 1973)
- 金相鉉, 「의적의 『法華經集驗記』에 대하여」, 『東國史學』 34(서울: 동국대 사학회, 2000)
- 김영태, 「법화신앙의 전래와 그 전개」, 『韓國佛敎學』 3(서울: 한국불교학회, 1977)
- 박광연, 「의적의 『법화경집험기』 편찬 배경과 특징」, 『역사와 현실』 66(서울: 한국역사연구회, 2007)
- 박광연, 「『法華經論述記』의 構成과 話者」, 『梨花史學研究』 37(서울: 이화사학연구소, 2008)
- 李起雲, 「신라 義寂의 法華思想 연구」, 『대학원연구논집』 26(서울: 동국대, 1996)
- 李起雲, 「義寂의 『法華經集驗記』」, 『彌天陸楨培博士華甲記念論叢』(서울: 藏經閣, 1997)
- 李萬, 「新羅 義寂의 一乘思想과 修行論」, 『佛敎學報』 41(서울: 동국대 불교문화연구원, 2004)
- 최연식, 「義寂의 思想傾向과 海東法相宗에서의 위상」, 『불교학연구』 6(서울: 불교학연구회, 2003)
- 崔源植, 「新羅 義寂의 梵網菩薩戒觀」, 『新羅菩薩戒思想史研究』(서울: 민족社, 1999)
- 吉村 誠, 「唯識學派の五性各別說について」, 『驅澤大學佛敎學部研究紀要』 62(東京: 驅澤大學, 2004)
- 三友健容, 「新羅義寂と天台敎學」, 『韓國佛敎學結集大會論集』 2-1(2004)
- 勝呂信靜, 「窺基の法華玄贊における法華經解釋」, 『法華經の中國的展開』(京都: 平樂寺書店, 1975)
- 安藤俊雄, 「智顛の法華學」, 『天台學—根本思想とその展開』(京都: 平樂寺書店, 1968)
- 奥野光賢, 「吉藏敎學と『法華論』」, 『三論敎學の研究』(東京: 春秋社, 1990)
- 梯 信曉, 「新羅義寂『無量壽經述義記』の一考察-世親『淨土論』の位置付について」, 『印度學佛敎學研究』 38-1(1989)
- 春日禮智, 「新羅の義寂とその『無量壽經述義記』」, 『新羅佛敎研究』(東京: 山喜房佛書林, 1973)

On Uijeok's Interpretation of the *Lotus Sutra*

—With Particular Focus on an Analysis of the
Beophwagyeongronsulgi

Park, Kwang-Yeon
Ewha Womans University

This paper examines Uijeok's(義寂) ideology. It is based on the comprehension of the *Beophwagyeongronsulgi*(法華經論述記) in the second volume of the *Hangukbulgyojeonseo*(韓國佛教全書).

Uijeok is a Fa-xiang scholar, who was active from the latter half of the 7th century to the beginning of the 8th century. It has been already known that Uijeok held a different view from that of Jaeun(慈恩), although he was a disciple of Hyeonjang(玄奘). This can be seen as well in the *Beophwagyeongronsulgi*. Uijeok mentions a possibility of entering nirvāṇa for the “Chwijeokseongmun” 趣寂聲聞) and quoting “Sambeopryunseol” (the theory of three enlightenments and sermons for Buddhists; 三法輪說) by Jinje(眞諦), which criticizes Jaeun in an indirect way. However, he mostly follows Jaeun's opinions with regard to ascetic

exercises. In addition, his quotations from the Fa-xiang theses, e.g. the *Seongyusikron*(成唯識論), the *Yugasajiron*(瑜伽師地論), also reveal that he was a Fa-xiang scholar.

Based on the deep insights into the *Beophwagyeongron*(法華經論), Uijeok interpreted the *Lotus Sutra*. In particular, his rendition of ilseung(一乘) is unique. He calls “Sipjongmusang” (ten kinds of excellence; 十種無上) ilseung, as it were. Furthermore, he relates the understanding of ilseung with sipji (dasa-bhumi; 十地), the steps of Bodhisattva's self-discipline, and emphasizes the attainment of its eight steps or higher.

Uijeok pays attention to the change made by listening to the teachings of the *Lotus Sutra*. He argues that one can experience Buddhahood by listening to it. His understanding that listening to the *Lotus Sutra* was not incommensurable with the practice of asceticism—along with his open mind and patient fortitude—were qualities which the Silla people in the late 7th century, suffering, as they were, from the aftermaths of too many wars, found approachable and accommodating.

Key Word

Uijeok, Lotus Sutra, Beophwagyeongron,

Beophwagyeongronsulgi, Ilseung, Fa-xiang scholar

師子山 禪門의 성립과정에 대한 재검토

최연식
목포대학교

머리말

1. 師子山門 초기 祖師들의 행적
 2. 師子山門 실제 개창자는 누구인가
 3. 師子山 禪門은 언제 형성된 것인가
 4. 홍령선원이 사자산 선문의 중심이 된 배경은 무엇인가
- 맺음말