

Keywords

Upekhā, neutral attitude of the mind,
existing understanding of Upekhā based on *Visuddhimagga*,
the function and a role of Upekhā as found in the *Pāli nikāya*,
the functional classification of Upekhā as found in *Visuddhimagga*,
conceptual understanding,
the problem of the classification of Upekhā in *Visuddhimagga*

『유가론기(瑜伽論記)』에 나타난 혜경(惠景)의 사상경향 분석 —「五識身相應地」와「意地」의 주석을 중심으로

박인석
동국대 불교학술원 조교수

- I. 머리말
- II. 혜경에 대한 기존 연구 성과 검토
 1. 혜경(惠景)의 이름과 출신지
 2. 혜경의 저술과 학파
- III. 『유가론기』 분석에 나타난 혜경의 사상적 경향과 특징
 1. 「오식신상응지」·「의지」의 인용 패턴과 내용
 2. 혜경의 사상적 특징
- IV. 맺음말

✎ 투고일자 2014.4.26 | 심사일자 2014.5.24 | 게재확정일자 2014.6.5

이 논문의 목적은 신라 출신 승려 도륜(道倫)이 편찬한 『유가론기』에 나타난 경사(景師)의 이름과 출신지, 저술, 사상의 경향과 특징을 밝히는 데 있다. 『유가론기』는 무엇보다도 신라 출신 승려들의 주석이 대량으로 등장하는데, 이 중에는 신라 출신임을 명기하는 경우도 있지만, 그렇지 않은 경우도 있다. 기존의 연구에서는 대부분 경사(景師)를 신라 출신의 승려인 혜경(惠景)으로 추정하였는데, 본 논문 역시 이 주장의 연장선에서 논의를 진행하였다. 특히 경사가 신라 출신이 명확한 원측(圓測), 순경(順憬) 등과 나란히 거론되고 있다는 점에서 본다면 이런 추정은 매우 설득력이 있다고 생각된다.

혜경의 저술과 사상적 경향 등을 이해하기 위해서 본 논문에서는 먼저 「오식신상응지」와 「의지」에 나타난 혜경의 주석을 분석해보았다. 이 두 부분에서 주석이 인용된 순서를 본다면 단연 ‘혜경-규기’의 순서가 많았고, 그 다음으로 ‘삼장-혜경’의 순서가 많았다. 전자를 통해 보면, 도륜이 『유가론기』의 주석을 구성하는 데 있어 가장 큰 영향을 끼친 인물이 바로 혜경과 규기임을 알 수 있다. 특히 규기는 혜경의 견해를 적극 수용하는 바탕 위에서 자신의 관점을 정립하는 모습을 보여주기도 한다. 이 점은 기존의 연구성과에서도 확인된 모습으로, 『유가사지론』

주석에 있어 혜경의 권위를 찾아볼 수 있는 점이라고 생각된다.

혜경의 주석 내용을 보면, 우선 그가 대소승 아미달마의 교학에 매우 정통했던 인물임을 알 수 있다. 다시 말해 ‘속선근(續善根)’과 ‘색법(色法)’ 등에 대한 주석을 보면, 그가 이들 개념에 대한 대승과 소승의 규정 방식 및 양자의 차이점에 대해 정확히 지적하고 있음을 알 수 있다. 다음으로 혜경이 인용하는 문헌 가운데 진체가 번역한 논서 및 진체가 붙인 소(疏)가 빈번히 등장하는 점 역시 특징적이다. 이로서 보면, 그는 신역 유식학 논서에도 정통했을 뿐만 아니라, 진체가 번역한 구역 논서에도 정통한 인물이었음을 알 수 있다. 그리고 이런 특징들을 통해 경사(景師)는 『유가사지론』의 주석서를 남긴 인물 일뿐 아니라, 현장이 656년 『대비바사론』을 번역할 때 증의로 참여했던 “서명사사문 혜경(西明寺沙門慧景)”일 가능성도 높으며, 『동역전등목록』에 나온 『攝大乘論疏 口卷【景法師 天親古論】』 역시 경사의 저술로 볼 가능성이 크다고 생각된다.

결론적으로 보면, 경사 곧 혜경은 원측과 비슷한 시기에 활동했고, 주로 구역 논서에 의해 공부하였지만, 신역 경론이 번역될 때는 주로 『유가사지론』과 관련된 연구에 매진한 명망 있는 학승이었을 것으로 생각된다. 『유가사지론』과 관련된 부분은 『유가론기』에 빈번히 인용되는 경사의 『보궐(補闕)] 곧 『유가론보궐(瑜伽論補闕)]을 통해서도 확인할 수 있다.

주제어

경사(景師), 혜경(惠景), 도륜(道倫), 규기(窺基), 『유가론기(瑜伽論記)』, 『보궐(補闕)』

I. 머리말

혜경(惠景)에 대한 관심은 도륜(道倫)의 『유가론기』에서 비롯되었다. 『유가론기』는 『유가사지론』100권 전체를 주석한 당대(唐代)의 문헌으로, 현존하는 가장 오래된 주석서이다. 『유가론기』의 주석방식은 매우 특징적인 면모를 지니는데, 그것은 특히 도륜 이전의 유식학과 관련된 신라 승려들의 견해가 대량으로 인용된다는 점에서 발견된다. 이 중에는 단적으로 “신라효법사(新羅曉法師=원효)”와 같이 ‘신라’라는 표현을 사용하여 거론된 승려의 출신지가 신라임을 밝혀준 경우도 있고, 측(測=원측)과 경(憬=순경)처럼 ‘신라’라는 수식어는 없지만 신라 출신이 명백한 경우도 있으며, 경(景=혜경), 달(達), 범(範=玄範)처럼 신라 출신으로 추정되는 경우도 있다.

이처럼 신라 출신 승려들의 견해가 많이 인용됨으로 인해, 『유가론기』의 저자인 도륜에 대해서도 예로부터 신라 출신이라는 주장이 제

기되어 오다가¹⁾, 결정적으로 1934년 중국에서 새롭게 발견된 『유가론기』의 판본에 “海東 興輪寺 沙門 倫師”라는 문구가 나오므로 인해 도륜이 신라 흥륜사 출신의 승려였음이 널리 받아들여지게 되었다. 한편 일본의 불교연구자들은 1930년대를 전후하여 도륜과 『유가론기』, 그리고 그 속에 등장하는 신라 출신 승려들에 대해 큰 관심을 가지고 연구를 진행하였는데²⁾, 경사를 혜경(惠景)으로 간주하고 그의 생애와 사상에 대해 연구하기 시작한 것 역시 이 시기부터이다.

혜경은 『유가론기』 내에서 규기(窺基), 신태(神泰), 원측(圓測) 등과 더불어 가장 많이 인용되는 인물로서, 도륜이 『유가론기』 기술의 주된 근거로 삼던 규기(窺基, 632~682)의 『유가사지론약찬(瑜伽師地論略纂)』의 석문(釋文)이 『유가사지론』 제66권까지만 있기 때문에, 이후부터는 도륜이 주로 혜경의 학설을 인용하는 점이 특히 주목된다. 그런데 범상종의 양대 산맥을 이룬 규기나 원측과 달리 『유가론기』에서 ‘경사(景師)’로 언급되는 혜경에 대해서는 그의 생애, 저술, 사상의 경향 등을 전하는 문헌이 거의 남아 있지 않다. 그러므로 본 논문에서는 1930년대를 전후하여 진행되었던 혜경과 관련된 기존의 연구성과들을 먼저 개괄한 다음, 혜경의 학설이 대량으로 소개되고 있는 『유가론기』 가운데 「오식신상응지」와 「의지」에 나오는 혜경의 견해를 분석

- 1) 江田俊雄에 따르면, 일본의 학승인 松室의 仲算(969)이 그의 『法相宗賢聖義略問答』에서 “新羅通倫”이라고 하여 通倫(=道倫)이 신라 출신임을 밝혔다. 江田俊雄, 「新羅の通倫と論記」所引の唐代諸家」(『宗教研究』新第11卷第3號(82號), 1934), p.89.
- 2) 이 연구에 대한 논문을 소개하면 다음과 같다. 結城令聞, 「瑜伽論記の著者名に對する疑義」(『宗教研究』新第8卷第5號, 1931); 江田俊雄, 「新羅の通倫と論記」所引の唐代諸家」(『宗教研究』新第11卷第3號, 1934); 勝又俊教, 「瑜伽論記に關する二三の問題」(『佛敎研究』第2卷第4號, 1938).

의 대상으로 삼아 그의 사상경향을 내용적으로 분석한 뒤, 이를 토대로 다시 그의 저서와 학문의 방향 등에 대한 관점을 제시하고자 한다.

II. 혜경에 대한 기존 연구 성과 검토

1. 혜경(惠景)의 이름과 출신지

『유가론기』에 그의 견해가 대량으로 등장하는 경사(景師)가 어떤 인물이며, 그가 과연 신라 출신인가에 대해서는 20세기 초 일본 학자들이 여러 견해를 내놓았다. 그 중 에다 토시오(江田俊雄, 1898~1957)는 1934년에 발표한 논문에서 『유가론기』에 등장하는 승려 중 특히 경사(景師) 등의 몇 사람이 신라 출신임을 입증하려고 노력하였다. 그의 논문에 따르면, 경사(景師)에 대해 이미 도키와 다이쥬(常盤大定, 1870~1945)가 1930년에 간행된 그의 『佛性の研究』(p.505)에서 순경(順憬)으로 추정하기도 하였다. 그러나 에다 토시오는 『유가론기』 안에 이미 순경(順憬)이라는 명칭이 제시되어 있기 때문에 순경은 경사가 아닐 것으로 보았으며, 오히려 우이 하쿠쥬(宇井伯壽, 1882~1963)가 1927년에 간행한 『印度哲學研究』第6(p.78; p.292)에서 제시한 견해에 따라 경사를 혜경(慧景)으로 보는 것이 차라리 낫다고 설명하고 있다.³⁾

여기서 우이 하쿠쥬가 언급한 혜경(慧景)은 현경(顯慶) 원년(656)

3) 이상 江田俊雄, 앞의 논문 참조.

현경이 장안의 대자은사에서 『대비바사론(大毘婆沙論)』을 번역할 때 증의(證義)로 참여했던 인물로서, 『대비바사론』의 발문(跋文, 『大正藏』27, 4c)에 “西明寺 沙門 慧景 證義”라고 기재되어 있는 사람을 가리킨다. 반면 에다 토시오는 그의 논문에서 경사(景師)를 대각국사 의천(義天, 1055~1101)의 『신편제종교장총록(新編諸宗教藏總錄)』권3(『大正藏』55, 1176b)에 나오는 혜경(惠景)이라고 지적한 뒤, 혜경(慧景)과 혜경(惠景) 두 사람을 동일한 인물로 간주하고 논의를 진행하고 있다.

한편 에다 토시오가 경사(景師)를 신라 출신의 승려로 보는 근거는 명확한 문헌적 기록보다는 어떤 추정에 근거하고 있다. 다시 말해 『유가론기』의 인용 정도로 본다면 당나라 시기 매우 저명한 유식학자였을 경사(景師)에 대한 기록이 어디에도 남아 있지 않다는 것은 아마도 중국 측의 역사가들이 그가 신라 출신이라는 이유로 배제했을 것이라는 추정이 그것이다. 그렇다면 『유가론기』의 저자인 도륜은 어째서 경사(景師)에 대해 신라 출신이라는 단서를 붙이지 않았는가? 이에 대해 에다 토시오는 경사(景師)가 당시 매우 저명한 사람이었기 때문에 원측(圓測)과 순경(順憬)의 경우처럼 굳이 ‘신라’라는 표현을 부가하지 않았을 것이라고 추정하고 있다.⁴⁾

이 점과 관련하여 한 가지 더 생각해볼 점은, ‘신라’라는 표현이 부가되지 않은 3인의 승려 가운데 원측은 어린 시절 당에 유학하여 평생을 당에서 눈부시게 활약했던 인물이고, 순경 역시 현장 문하에서 유학한 뒤 귀국한 기록이 남아 있고 규기에게도 강한 인상을 남긴 인물이었기

4) 이상 江田俊雄, 앞의 논문 참조.

때문에,⁵⁾ 원측에 대해서는 말할 것도 없지만 순경 역시 당시 당의 불교계에 널리 알려진 인물이었다고 봐야 한다. 따라서 이들에게 굳이 ‘신라’라는 표현을 쓰지 않아도 자연스럽게 그들이 신라출신인 점이 인지될 수 있었다면, 혜경에 대해서도 이와 같은 경우를 적용할 수 있는 가능성이 충분하다고 생각된다.

2. 혜경의 저술과 학파

에다 토시오(1930)는 앞에서 소개한 추정 근거에 근거하여 경사(景師)를 혜경(惠景)으로 간주하고, 그의 저술을 여러 목록에 근거하여 다음과 같이 정리하였다.⁶⁾

<표 1. 江田俊雄이 정리한 혜경의 저술목록(1930)>

	目録名	内容	出典
①	新編諸宗教藏總錄	瑜伽論疏 二十卷【惠景述】 瑜伽論文迹 一卷【惠景述】	『大正藏』55, 1176b
②	法相宗章疏	瑜伽論疏 三十六卷【景法師述】	『大正藏』55, 1139a
③	東域傳燈目錄	攝大乘論疏 口卷【景法師天親古論】	『大正藏』55, 1156c

5) 규기의 『인명입정리론소』권중(『大正藏』44, 116a15이하)에 현장의 유식비량을 결정상위의 오류가 있다고 비판한 인물로 신라의 순경법사를 들고 있고, 그의 명성이 매우 높았다고 기록하고 있다. 인용문은 아래와 같다. “然有新羅順憬法師者，聲振唐蕃學苞大小，… 海外時稱獨步。於此比量，作決定相違，乾封之歲，寄請師釋云。” 한편 『송고승전』권4 『唐新羅國順憬傳』(『大正藏』50, 728a4이하)에 따르면 순경이 동이(東夷)의 가계(家系)로서 현장에게 인명을 배웠다는 기록이 나온다. “釋順憬者，浪郡人也。本土之氏族，東夷之家系，故難詳練。… 況乎因明之學，奘師精研付受，華僧尙未多達。憬之克通，非其宿殖之力，自何而至於是歟。傳得奘師真唯識量，乃立決定相違不定量。” 참고로 ‘順憬’과 ‘順璟’은 같은 인물이다.

6) 이는 江田俊雄, 앞의 논문, p.91의 내용을 도표로 재구성한 것임.

④	奈良朝現在一切經疏目錄	攝大乘論義章 三卷	
⑤	東域傳燈目錄	四分比丘作釋戒本疏 一卷【景法師撰】	『大正藏』55, 1156a

에다 토시오의 목록과 관련해서는 두 가지 점을 좀 더 살펴봐야 한다. 첫째 『유가론기』에는 경사(景師)의 ‘景擬補闕’ 혹은 ‘景補闕’이라는 문구가 자주 등장하는데, 에다 토시오 역시 이에 주목하였지만, 이것이 도대체 어떤 성격의 문헌인가에 대해서는 언급하지 않은 점이다. 둘째 그는 여러 목록 가운데 등장하는 ‘惠景’ 혹은 ‘景法師’의 저술을 모두 한 사람의 것으로 간주했는데, 이 주장에 대한 근거가 어떤 방식으로 제시되고 있는가 하는 점이다. 왜냐하면 이 두 가지 점에 대해 가츠마타 순교(勝又俊教) 역시 1938년에 발표한 그의 논문⁷⁾에서 『유가론기』에 등장하는 경사(景師) 곧 혜경의 저술을 조금 다르게 구성할 뿐 아니라, 『유가사지론』과 『섭대승론』의 주석서의 저자가 다를 수도 있다는 주장을 제기하기 때문이다. 가츠마타가 파악한 혜경의 저술 목록은 다음과 같다.

<표 2. 勝又俊教가 정리한 혜경의 저술목록(1938)>

	目録名	内容	出典
①	新編諸宗教藏總錄	瑜伽論疏 二十卷【惠景述】 瑜伽論文迹 一卷【惠景述】	『大正藏』55, 1176b
②	東域傳燈目錄	瑜伽論抄 三十六卷【惠景法師，梵釋寺錄云，三十卷】	『大正藏』55, 1156c
③	諸宗章疏錄	瑜伽論疏 三十六卷【景法師述】	『大日本佛教全書』目録第一, 108
④	注進法相宗章疏	瑜伽論論抄 三十六卷【景法師】	『大正藏』55, 1142a

7) 勝又俊教, 「瑜伽論記に關する二三の問題」(『佛教研究』第2卷第4號, 昭和13年(1938)).

⑤	法相宗法門目錄	瑜伽論疏 三十六卷【景法師述】 瑜伽論補闕【惠景】	寫本
---	---------	------------------------------	----

가즈마타에 따르면, 『유가론기』에 나오는 혜경의 저술은 크게는 『유가사지론』의 주석과 관련된 ‘疏’ 혹은 ‘補闕’로 압축되며, 에다 토시오가 제기한 『섭대승론』이나 『사분율』 관련된 문헌은 제외되고 있다. 가즈마타는 사본(寫本)으로 전해지는 ⑤『법상종법문목록』에서 혜경의 저술 가운데 『유가론보결』이 있음을 발견했는데, 이는 『유가론기』에 나오는 ‘補闕’이 바로 혜경의 저술 명칭임을 보여주는 증거가 된다.

다음으로 『섭대승론』 관련 주석을 제외한 이유에 대해 그는 에다 토시오가 제기한 ③『동역전등목록』의 “攝大乘論疏 口卷【景法師 天親古論】”이라는 문구 중 “天親古論”에 주목하여 이 문제를 해명하고자 한다. 다시 말해 “天親古論”이란 다름이 아닌 진제(眞諦, 499~569)가 번역한 『섭대승론』을 가리키며⁸⁾, 이에 대한 주석서는 『유가론기』에 나오는 경사(景師)가 아닌 『속고승전』권14「도기전(道基傳)」의 끝에 부기된 ‘慧景’을 지칭하는 것으로 보았다. 『속고승전』에 나오는 혜경은 보섭(寶暹)과 함께 『섭대승론』을 밝혀서 뛰어난 명성을 얻은 인물로 묘사된다.⁹⁾ 즉 그는 정숭(靖崇)의 제자이며 『섭대승론』의 학자로서 유명

8) 그런데 『동역전등목록』에 나오는 “攝大乘論疏 口卷【景法師 天親古論】”이라는 문구 중 “天親古論”에 주목한다면, 이것이 단지 진제가 번역한 무착의 『섭대승론』이 아니라, 무착의 『섭대승론』에 대한 무성과 세친의 주석 가운데, 세친이 주석하고 진제가 번역한 『섭대승론석』25권(『大正藏』31)을 가리키는 것으로 보아야 할 것이다. 구역에서는 世親을 天親으로 번역하였다.

9) 『續高僧傳』卷14「道基傳」(『大正藏』50, 532c), “時彭門蜀壘, 復有慧景寶暹者, 並明攝論 譽騰京國.”

했던 사람이기 때문에, 『유가론기』에 나오는 혜경과는 동명이인(同名異人)이라는 점에 주의해야 한다고 강조했다.

그는 『유가론기』에 나오는 경사(景師)를 앞서 우이 하쿠슈가 언급했듯이 서명사에 주석하며 『대비바사론』의 증의를 맡았던 혜경(慧景)을 가리키는 것으로 보고, 그를 현장(玄奘, 600~604)의 문하이며, 신태(神泰)·문비(文備) 등과 더불어 『유가사지론』 연구의 선구에 섰던 인물로 파악하였다. 나아가 혜경의 『유가사지론』 연구는 규기의 『유가사지론약찬』에 큰 영향을 끼쳤고, 도륜의 『유가론기』에도 지대한 영향을 주었다고 평가하였다.

그런데 위의 표 중 ③『동역전등목록』에 등장하는 『섭대승론소』의 저자와 관련하여 유키 레이몽(結城令聞, 1902~1992)은 『唯識學典籍志』(1963)¹⁰⁾에서 방금 소개한 가즈마타와 다른 주장을 펼치고 있다. 그는 자신의 견해를 나타내는 ‘私案’ 부분에서 『섭대승론소』의 저자로 언급된 경법사(景法師)가 『유가론기』에 인용된 경법사(景法師)와 동일인이며, 또한 의천의 『신편제종교장총록』에 나오는 혜경(惠景)과도 동일인물인 것으로 보고 있다. 또한 혜경의 저술의 성격에서 고찰해보면, 그는 현장과 동시대이고 섭론종(攝論宗) 계통의 학자일 것으로 추정하고 있다.

이후 그는 수당(隋唐) 시기 혜경(慧景) 혹은 경법사(景法師)로서 문헌에 나타나는 경우를 다음의 다섯 가지 경우로 요약하고 있다.¹¹⁾

10) 結城令聞, 『唯識學典籍志』(東京: 東京大學 東洋文化研究所, 1962), pp.212~213.

11) 도표는 필자가 유키 레이몽의 글에 근거하여 작성하였고, 비고에 나오는 연도는 필자가 보충하였다. 그 가운데 현장의 생몰년과 관련해서는 楊廷福, 『玄奘年譜』(上海: 上海古籍出版社, 2011)에 근거하여 생몰년을 600~664로 보았고, 이에 따라 玄奘이 景法師를 만난 시기와 나이를 기재하였다.

<표3. 結城令間이 정리한 慧景 혹은 景師의 출전(1962)>>

	出典	内容	비고
①	『續高僧傳』卷14「道基傳」	寶暹과 함께 攝論의 學匠인 慧景	『大正藏』50, 532下
②	『玄奘法師行狀』	玄奘이 『涅槃經』을 배운 東都 淨土道場의 景法師	『大正藏』50, 214上 612년, 玄奘 13세
③	『玄奘法師行狀』	玄奘이 漢川에서 만난 景法師	『大正藏』50, 214中 618년, 玄奘 19세
④	『玄奘法師行狀』	隋 煬帝가 東都에 四道場를 건립한 뒤 召致했던 名僧 景法師	『大正藏』50, 214中
⑤	『大毘婆沙論』卷1 後跋	證義大德 西明寺 沙門 慧景	『大正藏』27, 4下 656년, 玄奘 57세

유키 레이몽은 도표에 나오는 ①③④의 세 사람이 문맥상 동일인으로 추정된다고 보았고, ‘天親 古論’을 주석한 이는 섭론파의 학장(學匠)인 혜경(慧景) 법사로 생각된다고 보았지만, 정작 이 사람이 『대비바사론』의 증의대덕이었던 혜경과 동일한 사람인지에 대해서는 여전히 결론을 짓지 못하고 있다.

그런데 유키 레이몽의 주장처럼 『섭대승론소』를 지은 이가 섭론파의 혜경이고, 이 사람이 『유가론기』에 나오는 경사(景師)라고 본다면, 이 인물은 현장이 20세(619년)에 촉(蜀)에서 『섭대승론』을 배웠던 보섭(寶暹)과 비슷한 시기의 인물이기 때문에¹²⁾ 현장과 동시대이긴 하지만 현장의 스승뻘이 되는 사람으로 봐야 한다. 그러나 정작 그는 진제가 번역한 『섭대승론』의 주석서를 쓴 혜경 법사가 『유가론소』와 『유가론보권』을 쓴 경사와 동일한 인물인지에 대해서는 그다지 분명한 논

12) 『大唐故三藏玄奘法師行狀』(『大正藏』50, 214b), “법사가 형에게 아뢰길 ‘여기에는 法事가 없으니 蜀 땅으로 가서 공부하기를 바랍니다.’라고 하자, 형이 그 말을 따랐다. …… 다시 보섭에게서 『섭대승론』을 듣고, 도기에게서 『비담』을 들었다.(法師啓兄, 此無法事, 願遊蜀受業. 兄從之. …… 更聽寶暹『攝論』·道基『毘曇』)” 이 시기는 『玄奘年譜』(p.75)에 따라 현장이 20세이던 619년으로 보았다.

거를 통해 주장하는 것으로 보이지는 않는다.

이상의 연구들 가운데 논란이 될 수 있는 부분을 두 가지 정도로 말할 수 있다. 먼저 저술의 측면에서 구역 『섭대승론』에 대한 주석서를 쓴 ‘景法師’와 신역 『유가사지론』의 주석서를 쓴 ‘慧景’이 같은 인물인가 하는 점이고, 다음으로 현장이 619년 21세 때 촉(蜀)의 성도(成都)에서 『섭대승론』을 배웠던 인물인 보섭(寶暹)과 나란히 명성을 날렸던 혜경(慧景)이 『유가론기』에 나오는 경사(景師)와 동일인물인가 하는 점이다. 이 문제는 일단 혜경 저술의 내용적 분석을 통해 보다 심층적으로 접근될 필요가 있다고 보이며, 다음 절에서 그러한 가능성에 접근해보고자 한다.

Ⅲ. 『유가론기』 분석에 나타난 혜경의 사상적 경향과 특징

혜경의 사상을 연구한 사례는 매우 제한적이다. 그것의 가장 주요한 원인으로서는 혜경의 사상에 접근할 수 있는 자료가 규기의 『유가사지론 약찬』(이하 『약찬』으로 표기), 도륜의 『유가론기』 등에 산발적으로 흩어져 있다는 점을 들 수 있다. 기존의 몇 가지 연구 사례가 주로 규기의 유식사상에 미친 경사(景師)의 영향을 해명하는 데 집중된 것 역시 문헌의 제약에 따른 것으로 보인다.¹³⁾ 혜경의 사상뿐만 아니라 그의 저술

13) 가츠마타 슌료(1938)의 지적처럼, 도키와 다이조가 그의 『佛性の研究』(1930)에서 종성설(種性說)과 종자설(種子說)과 관련하여 경(景=혜경)·태(泰=신태)·비(備=문비)·기(基=규기)의 학설을 비교하여, 경사의 설이 규기 학설의 선구가 되었고

과 학파소속성에 대한 견해 역시 단지 목록에 등장하는 서명에 근거하거나, 아니면 『현장범사행장』 등과 같은 문헌에 단편적으로 등장하는 문구를 통해 추정하는 경우가 많았는데, 이런 견해들은 자칫 피상적인 분석에 그칠 수 있는 한계를 지닌다.

그러므로 이 논문에서는 주로 『유가론기』 가운데 제1지인 「오식신상응지(五識身相應地)」와 제2인 「의지(意地)」의 주석을 대상으로 삼아, 여기에 등장하는 경사(景師) 곧 혜경(惠景)의 사상적 특징을 분석해보고자 한다. 이 분석은 크게 두 가지 방향에서 진행될 것이다. 첫째는 『유가사지론』 본문 문구에 대한 각 논자들의 인용 순서를 혜경을 중심으로 분석하는 것이고, 둘째는 혜경의 글을 통해 그의 사상적 경향과 특징이 어떤 것인지를 분석하는 것이다.

1. 「오식신상응지」·「의지」의 인용 패턴과 내용

앞서 언급한 것처럼, 도륜의 『유가론기』는 기존의 주석서와는 달리 도륜 이전의 유식학자들의 견해를 대량으로 인용하는 점에서 큰 특징을 지닌다. 주지하다시피 도륜의 『유가론기』는 규기의 『약찬』의 내용을 가장 주된 주석의 근거로 사용하고 있으며, 이를 인용할 때는 따로 전거를 밝히지 않는 경우가 대부분이다. 그러므로 이 점을 염두에 두고서 도륜이 「오식신상응지」와 「의지」의 주석에서 인용하고 있는 유

후에 유식가의 정설(定說)이 되었음을 밝힌 연구를 진행하였고, 유키 레이몽이 「相宗無表色史論」이라는 글에서 무표색(無表色) 연구의 방면에서 경사의 설이 규기 학설의 선구가 되었음을 밝힌 연구가 있다. 이들 연구의 공통점은 경사(景師)의 학설이 규기에게 큰 영향을 주었다는 점에서 찾을 수 있다.

식학자들의 인용 순서와 빈도 등을 정리해보면 빈번하게 발견되는 인용의 패턴이 있는데, 그것은 바로 ①‘혜경-규기’, ②‘삼장-혜경(혹은 『보궐』)’의 패턴이다. 이 두 가지 경우에 모두 혜경이 들어가 있는 점이 매우 주목된다.

1) 유식논사 인용의 패턴 분석

이를 설명하기 앞서 「오식신상응지」와 「의지」에 주로 인용되는 논자들의 인용횟수를 빈도수를 기준으로 정리하면 다음과 같다.¹⁴⁾

<표4. 「오식신상응지」와 「의지」에 인용되는 주요 논사들>

논사명	제1지 오식신상응지	제2지 의지	합계
景(혹은 補闕)	7회	31회	38회
基	7회	31회	38회
三藏(玄奘)	4회	11회	15회
奘法師(玄奘)	1회	1회	2회
備		10회	10회
泰	1회	3회	4회

14) 「오식신상응지」와 「의지」에 나오는 논사들의 인용횟수를 정리함에 있어, 『대정신수대장경』제42책과 『한국불교전서』제13책에 수록된 『유가론기』를 함께 활용하였다. 『한국불교전서』에는 『유가사지론』 본문이 회편되어 있어 도륜의 주석이 어떤 내용에 대한 것인지를 파악하기 용이하다. 또 『한국불교전서』의 저본이 되는 『송장유진』에 수록된 판본은 결락이 많지만, 이 두 지에 있어서는 결락이 없으므로 상호 대조가 가능한 부분이다. 참고로 신수장경본 『유가론기』에 나타난 논사들의 인용횟수는 勝又俊敎(1938)에 의해 이미 선행되었다. 勝又俊敎는 『유가론기』 권1에서 三藏의 인용횟수를 16회로 잡았지만, 이는 ‘三藏尸羅跋陀羅’까지 포함한 횟수로 보인다. 이 글에서는 이 횟수를 제외하였다. 또한 奘法師는 도륜이 『유가론기』의 앞부분(『大正藏』42, 311b16)에서 현장으로 보았으므로, 이를 따랐다.

여기서 우선 규기의 『약찬』의 내용이 특별한 표시 없이 대량으로 인용되었다는 점에서 본다면, 첫째, 기(基) 곧 규기의 견해가 『유가론기』에 가장 많이 수록되었음을 알 수 있다. 둘째, 첫째 사항을 논외로 하고 보면, 『보궐』을 포함하는 경(景)의 인용과 기(基)의 인용 횟수가 다른 논사들에 비해 월등히 많음을 알 수 있다.

다음으로 논사들의 영향관계를 파악하기 위해 두 지(地)에서 두 명 이상의 논사들의 견해가 함께 등장하는 경우를 다시 정리해보았는데, 그 결과는 아래와 같다.

<표5. 「오식신상응지」에서 2인 이상의 논사들이 함께 인용되는 경우 총 5회>

	유형	大正藏(T) 및 韓佛全(H) 페이지	회수
三藏(2회)	三藏-三藏-景後擬補	<T42,316b15; H13,16a5>	1회
	三藏-景擬補闕-基	<T42,316c8; H13,16c9>	1회
景 혹은 補闕(2회)	景-基	<T42,315c24; H13,14c14>	1회
	補闕-基-補闕-基	<T42,316c26; H13,17b4>	1회
泰(1회)	泰-景-靈雋-基	<T42,314b27; H13,12a15>	1회

<표6. 「의지」에서 2인 이상의 논사들이 함께 인용되는 경우 총 26회>

	유형	大正藏(T) 및 韓佛全(H) 페이지	회수
三藏(4회)	三藏-景-基	<T42,318a28; H13,21b1>	1회
	三藏-景-備-基	<T42,325a13; H13,41b15>	1회
	樊法師-光師-林法師記	<T42,327b13; H13,47a16>	1회
	三藏-補闕	<T42,333c14; H13,68b16>	1회

景 혹은 補闕(17회)	景-基	<T42,322b14; H13,32a23> <T42,324b22; H13,39a7> <T42,327a20; H13,46b10> <T42,330c23; H13,59b3> <T42,331a10; H13,59c8> <T42,333b11; H13,67a14> <T42,335c9; H13,76a9> <T42,335c19; H13,76b15>	8회
	景-基-基-景	<T42n,331a17; H13,60a3>	1회
	景-基-備	<T42,320b27; H13,27b2>	1회
	景-景-基	<T42,324a23; H13,38b5>	1회
	景-泰	<T42,326c28; H13,45b22>	1회
	景-備-基	<T42,318a11; H13,21a3>	1회
	景-三藏-測-備-三藏	<T42,321c1; H13,30b6>	1회
	景-備	<T42,323c1; H13,36b1>	1회
	補闕-三藏	<T42,329b29; H13,54a18>	1회
基(2회)	基-備	<T42,319a10; H13,23a8>	1회
	基-景	<T42,319b10; H13,23c8> <T42,319c21; H13,25a23>	2회
泰(1회)	泰-基-景	<T42,327c22; H13,48b10>	1회
備(1회)	備-景-基-備	<T42,319c16; H13,25a11>	1회
	備-基-景-基	<T42,328b29; H1350b16>	1회

이상의 두 가지 표를 보면 「오식신상응지」와 「의지」에서 2인 이상의 유식 논사들이 연달아 인용되는 경우는 총 31회이다. 이 중에서 경(景)이 제일 먼저 나오는 횟수가 총 18회로 제일 많고, 그 가운데서도 ‘경(景)-기(基)’로 연결되는 인용순서가 총 13회로 가장 높은 빈도를 나타냄을 알 수 있다. 다음으로 삼장 곧 현장이 먼저 나오는 경우가 총

6회인데, 이 중 5회에서 현장 다음에 경 혹은 『보권』이 곧장 이어지는 점은 매우 특징적이라고 생각된다. 이 점은 경(景)의 『보권』이 특히 삼장의 견해와 긴밀하게 연결되어 있음을 보여주는 점이라고 생각된다.

이상의 형식적인 분석을 토대로 아래에서는 ‘해경-규기’로 인용되는 내용과 ‘삼장-해경’으로 인용되는 내용을 실제 분석해보고자 한다.

2) ‘해경-규기’ 인용 사례 분석

『유가론기』의 「오식신상용지」와 「의지」의 주석에서는 ‘해경-규기’의 순서로 인용하는 내용이 가장 많이 발견된다. 이를 통해 보면, 특히 이 두 지의 주석에서는 해경과 규기의 견해가 가장 많이 참조되었다고 볼 수 있다. 그러면 이러한 사례 가운데 한 가지를 살펴보자. 『유가사지론』의 제2지인 「의지」는 의식에 대해 여러 측면에서 설명하는 부분인데, 특히 의식의 작용(作業) 가운데 선근을 끊거나[斷善根] 혹은 선근을 잇는[續善根] 작용이 있음을 설명하는 부분이 있다. 이 부분에 대한 해경과 규기의 주석은 이 둘의 사상적 영향관계를 파악하는 데 중요한 단서가 될 수 있을 것으로 생각되므로, 이 내용을 자세히 살펴보고자 한다.

선근을 잇는 의식의 작용에 대해 『유가사지론』에서는 그것에 네 가지의 조건이 있다고 설명한다. 이 내용은 다음과 같다. “선근을 잇는 것은 어떤 것인가? (첫째) 본성이 이근(利根)이기 때문에, (둘째) 친한 친구가 복업을 닦는 것을 보았기 때문에, (셋째) 선한 사람에게 가서 정법을 들었기 때문에, (넷째) 이로 인해 유예(猶豫)하는 마음을 내어

확증하여 결정하기 때문에 다시 선근을 잇는다.”¹⁵⁾ 이 본문에 대해 도륜이 인용한 해경과 규기의 주석은 다소 길지만 인용할 필요가 있다.

해경 스님(景師)은 다음과 같이 해석하였다.

④“처음 타인이 인과(因果)가 있다고 설하는 것을 들었을 때, 이때의 이식(耳識)과 동시의식(同時意識)은 솔이심(率爾心)이다. ‘이로 인해 유예하는 마음을 낸다’는 것은 심구심(尋求心)이니, 이는 무기(無記)이기 때문에 의(疑) 번뇌는 아니다. ‘확증하여 결정한다’는 것은 결정심(決定心)이니, 이것도 무기이므로 선한 정견(善正見)은 아니다. ‘다시 선근을 잇는다’는 것은 염정심(染淨心)이니, 정견의 마음 안에서 비로소 선근을 잇는 것이다. …… 이는 살바다(薩婆多=有部)에서 ‘혹은 의심에 의해 혹은 정견에 의해 선근이 이어진다’고 하는 해석과는 같지 않다.”

규기 스님(基)은 두 가지로 해석했다.

〈④-1〉처음의 해석은 해경 스님의 것과 같은데, 뒤에 다음과 같은 설명을 추가하였다. “본래 이근(利根)인 자가 홀연히 사유하고 이로 인해 유예하는 마음을 내서 확증하여 결정하였기 때문에 선근을 이은 것이면, 인력(因力)에 의해 이어졌다고 한다. 만약 이근이라 해도 다시 선우를 만나 정법을 청문하고 이로 인해 유예하는 마음을 내서 확증하여 결정하였기 때문에 선근을 이은 것이면, 연력(緣力)에 의해 이어졌다고 한다.”

⑤두 번째 해석은 살바다와 동일하므로, 따로 취하거나 버릴 것이 없다.¹⁶⁾

15) 『유가사지론』권1 「의지」(『大正藏』30, 281a), “云何續善根? 謂由性利根故, 見親朋友修福業故, 詣善丈夫聞正法故, 因生猶豫證決定故, 還續善根.”

16) 『유가론기』권1(『大正藏』42, 320bc; 『韓佛全』13, 27b), “景師解云, 初聞他說有因果時, 爾時耳識及同時意識是率爾心. 因生猶豫者, 是尋求心. 是無記故, 非疑煩惱. 證決定者, 是決定心. 亦是無記非善正見. 還續善根者, 是染淨位. 正見心中方續善根. …… 不同薩

이 인용문에서 먼저 주목할 것은 도륜이 혜경의 견해인 ㉔를 먼저 소개한 뒤, 규기의 주석을 소개하는 부분에서는 동일한 내용으로 간주된 <㉔-1>을 생략한 점이다. 참고로 <㉔-1>에 나오는 추가 설명은 규기의 『약찬』권1(『大正藏』43, 9a)의 내용을 그대로 인용한 것이다.

규기에 대한 혜경의 영향을 분석하기 위해 여기서는 먼저 규기의 두 가지 해석 가운데 도륜이 생략한 ‘혜경 스님의 해석과 같은’ 규기의 첫 번째 해석을 살펴보자. 이는 위에서 <㉔-1>로 번호를 매긴 부분으로, 이를 규기의 『약찬』에서 직접 인용한 뒤, 혜경의 견해인 ㉔와 비교해보고자 한다.

<㉔-1. 규기의 첫 번째 해석> 스스로 사유하거나 좋은 인연을 만날 때 마음이 처음으로 저것에 쏠리는 것을 솔이심이라고 한다. 이로 인해 심구심이 생겨 유예하는 마음으로 이해하지 못한다. 이를 인가하면 결정심이 생기니 이를 네 번째 연(유예하는 마음을 내어 확정하여 결정함)이라고 한다. 위의 세 가지 마음(솔이심·심구심·결정심)은 모두 무기인데, (이것이) 네 번째 염정심을 이끌어 생기게 하면 ‘선을 잇는다’라고 한다.¹⁷⁾

도륜은 방금 인용한 규기의 『약찬』에 나오는 <㉔-1>이 『유가론기』에 나오는 혜경의 견해인 ㉔와 동일한 내용이라고 얘기하고 있다. 도

婆多或疑或正見續善根。基作兩解。初解同景，加復說言。若自利根，率爾思惟，因生猶豫，證決定故，續善根者，名因力續。若雖利根，後逢善友，聽聞正法，因生猶豫，證決定故而續善根，名緣力續。第二解者，同薩婆多無偏取捨。”

17) 규기, 『유가사지론약찬』권1(『大正藏』43, 9a), “若自思惟，若遇良緣，心創墮彼，名率爾心。因生尋求心，猶豫惟構。印可於彼，決定心生，是名第四緣。上來三心，俱是無記。引生第四染淨之心，是名續善。”

륜에 따르면, 이 두 내용은 동일하며, 규기는 혜경의 관점을 그대로 따르고 있다. 다만 문구의 측면에서 보면 혜경의 글이 규기의 것보다 훨씬 길고 자세하게 서술되어 있으므로, 이 부분은 단지 문구의 차원이 아니라 내용적 측면에서 보다 신중히 검토될 필요가 있다.

『유가론기』에 나오는 혜경의 견해 ㉔는 전형적으로 ‘본문을 따라가면서 해석하는’ 수문해석(隨文解釋)의 방식을 취하고 있다. 즉 혜경은 『유가사지론』 본문의 문구마다 해석을 붙이고 있는 것이다. 그런데 특징적인 면은 혜경이 이 부분을 해석함에 있어 유식학의 오심설(五心說)을 적용하고 있는 점이다. 오심설이란, 유식학에서 마음이 대상을 파악할 때 순차적으로 일어나는 다섯 종류의 마음을 설명하는 이론으로, 솔이심(率爾心)·심구심(尋求心)·결정심(決定心)·염정심(染淨心)·등류심(等流心)의 다섯 종류를 가리킨다.

『유가사지론』 본문은 선근이 끊어진 자가 다시 선근을 잇는 경우를 설명하고 있다. 선근이 끊어지는 것은 기본적으로 이 세상에 인과(因果)의 법칙이 관철된다는 점을 불신하는 데서 비롯되므로, 다른 사람으로부터 인과가 있다고 설하는 것을 들을 때 문득 그곳으로 관심이 쏠리는 마음의 상태에서부터 선근이 이어지는 첫 과정이 성립한다고 보는 것이다. 이 첫 과정을 솔이심이라고 한다. 이 경우는 ‘인과가 있다’는 소리를 듣는 것이므로, 혜경은 이식 및 이식과 동시에 있는 의식을 모두 솔이심이라고 정의하였다. 솔이심은 기본적으로 선악의 분별을 지니지 않는 것이므로 무기에 해당한다. 혜경의 글에서는 솔이심이 무기라는 점을 명시하지 않았지만, 규기의 글에서는 솔이심·심구심·결정심의 세 가지가 모두 무기라는 점을 나중에 한꺼번에 밝히고 있다.

‘인과가 있다’는 소리를 처음 들은 이후 그것에 대해 유예하는 마음

곧 머뭇거리는 마음을 내게 되는데, 이를 심구심이라고 부른다. 이 상태의 마음은 아직 선(善)이나 불선(不善)으로 기운 것이 아니므로 또한 무기라고 부른다. 이 심구심에 대해 혜경이 “이는 무기(無記)이기 때문에 의(疑) 번뇌는 아니다.”라고 주석한 것은 선근의 이어짐과 관련하여 『구사론』에서는 의(疑)의 역할을 강조하였기 때문이다. 『구사론』에 따르면, 선근의 끊어짐(斷善根)은 인과를 부정하는 사건에 의해 생겨났기 때문에, 선근의 이어짐(續善根)은 ‘인과가 존재할지도 모른다’고 의심하거나(疑) 혹은 ‘결정코 있다’고 확신하는 정견(正見)에 의해 성취된다.¹⁸⁾ 그런데 심구심 상태의 마음의 성격을 『구사론』과 같이 의(疑)의 번뇌로 연결시키면, 유식학의 오심설의 차원에서는 이 의(疑)를 어떤 마음에 귀속시킬 것인지에 대한 논란이 야기될 수 있으므로,¹⁹⁾ 혜경은 이 심구심을 무기로 규정하여 불선(不善)의 심소인 의(疑)와 차별화시킨 것이다.

다음으로 인과의 도리가 있다고 ‘확정하여 결정하는’ 마음인 결정심에 대해서도 혜경은 이 상태가 아직은 선·불선의 성질이 아닌 무기의 성질이므로 선한 정견은 아니라고 설명하였다. 그리고 결정심 이후

에 정견(正見)의 마음이 일어날 때 비로소 선근이 이어지게 되는데, 이 상태의 마음이 바로 염정심이다. 그러므로 혜경의 설명을 종합해보면, 다섯 가지 마음 가운데 앞의 세 가지는 무기의 상태이고, 네 번째 염정심은 선(善)의 상태를 가리키는 것임을 알 수 있다. 따라서 이상의 분석을 통해 보면 규기의 『약찬』에 나오는 <㉑-1>은 오심설 입각한 혜경의 설명 ㉑를 압축적으로 요약한 것임을 알 수 있으며, 그런 측면에서 도륜이 “처음의 해석은 혜경 스님의 것과 같다.”라고 했음을 알 수 있다.

다음으로 규기가 『약찬』에서 기술한 ‘속선근(續善根)’에 대한 두 번째 관점인 ㉑에 대해 도륜이 “두 번째 해석은 살바다와 동일하므로, 따로 취하거나 버릴 것이 없다.”고 평가하는 내용을 살펴보자. 이는 규기의 두 번째 해석의 내용으로 “살바다(=설일체유부) 논사들은 ‘혹은 의심에서 혹은 정견에서 선근을 잇는다’고 주장한다.”²⁰⁾라고 지적한 것을 가리킨다. 다시 말해 규기는 ‘속선근’에 대해 크게 ㉑혜경의 유식학적인 견해와 ㉑『구사론』에 보이는 설일체유부의 견해의 두 가지를 제시하는데, 이에 대해 도륜은 규기의 두 번째 해석인 ㉑는 설일체유부와 동일한 해석이므로 굳이 따로 취하거나 버릴 것이 없다고 평가한 것이다.

이상의 논의를 요약해보면, ‘선근의 이어짐’과 관련된 규기의 두 가지 관점 중 첫 번째는 혜경의 관점을 압축해서 요약해놓은 것이다. 그러므로 혜경의 사상을 다루었던 기존의 연구 성과들에서도 언급했듯이, 규기의 관점이 정립되는 데 있어 혜경이 선구적인 역할을 담당했다는 지적은 여전히 유효함을 알 수 있다. 여기서 또 한 가지 언급할 부

18) 『구사론』권17 「분별업품」(『大正藏』29, 89b), “善根斷已由何復續? 由疑有見. 謂因果中有時生疑, 此或應有. 或生正見定有非無. 爾時善根得還續起, 善得起故名續善根.”

19) 인용에서는 생략했지만, 『유가론기』(『大正藏』42, 320c; 『韓佛全』13, 27b)에 나오는 혜경의 설명은 다음과 같다. “만약 유예하는 것이 저 ‘의사疑使(=의 번뇌)’라고 하고, ‘의’ 번뇌와 무간으로 정견의 마음이 일어나는 것을 일컬어 ‘확증하고 결정하여 선근을 잇는다’고 했다면, 이 의 번뇌는 오심 중에서는 어떤 마음에 속하겠는가? 만약 결정심의 단계라면 ‘유예(=주저하며 의심하는 것)’라고 이름할 수가 없고, 염정심의 단계라면, 어떻게 결정심 이후에 비로소 의심이 일어나겠는가? 이런 비방이 있기 때문에 이전의 해석에 의거하는 것이다.(若言猶預是彼疑使, 疑使無間起正見心, 名證決定續善根者. 此疑煩惱, 於五心中, 是何心攝? 若是決定心位, 不得名猶預. 若在染淨位者, 云何從決定心後, 方起疑心? 由有此妨, 故依前釋)”

20) 규기, 『약찬』권1(『大正藏』43, 9a10), “薩婆多師, 或疑心, 或正見, 續善根.”

분은 혜경이 『구사론』의 구역과 신역의 논의 모두에 매우 밝은 사람이라는 점이다. 혜경의 인용 문헌을 살펴보면, 『유가론기』에서 단지 경(景)이라 된 부분에서는 주로 구역 『구사석론』의 논의 및 진체의 주석을 인용하는 경우가 발견되는 반면, 『보결』이라고 된 부분에서는 신역 『구사론』의 인용이 발견되는데, 이 점 역시 그의 학문적 경향을 해명하는 데 중요한 단서가 될 것으로 보인다.

3) '삼장-혜경' 인용 사례 분석

다음으로 '삼장-혜경(혹은 보결)'의 인용 사례를 분석해보자. 여기서 삼장은 바로 현장(玄奘, 600~604)을 가리킨다. 현장이 다른 유식 학자들과 같이 인용될 경우 그가 맨 앞에 등장하는 경우가 대부분이다. 이에 대해서는 무엇보다도 유식학자들이 『유가사지론』을 새롭게 역출한 현장의 해석을 이 논에 대한 가장 권위 있는 것으로 간주했다고 보는 것이 타당할 것이다. '삼장-혜경'의 순서로 인용되는 것은 두 지에서 모두 6회 나오는데, 이 중 혜경이 삼장의 견해를 부연설명하거나 보완하는 부분은 두 군데인데,²¹⁾ 이 중 한 가지 사례를 살펴보자.

『유가사지론』의 초지인 「오식신상응지」는 오식과 관련된 다양한 논의가 전개되는데, 오식 중에서도 첫째인 안식에 대한 논의가 먼저 나온다. 안식과 관련된 논의 중 안식의 대상이 되는 색법(色法)을 분류

21) 「오식신상응지」에서 색법의 분류와 관련된 부분(『大正藏』42,316b15; 『韓佛全』13,16a5) 및 「의지」에서 술이심, 심구심, 결정심의 대상이 과거, 현재, 미래 중 어디에 속하는지를 논하는 부분(『大正藏』42,333c14; 『韓佛全』13,68b16)이다. 이 중 「오식신상응지」의 내용은 본문에서 다루었다. 「의지」에 나오는 문체에 있어 현장은 서방(西方)의 견해로 세 가지를 제시하는데, 혜경의 『보결』은 이에 네 번째 견해를 추가하였다.

하면서 『논』에서는 현색(顯色)·형색(形色)·표색(表色)의 세 가지를 거론하는 부분이 있는데, 색에 대한 분류와 종류 등이 논서마다 다른 점이 있기 때문에 이 부분에 대해 인용되는 주석 역시 다양하다. 그 중에서 삼장이 그에 대해 총괄적으로 평하는 내용과 이러한 삼장의 견해를 부연 설명하는 혜경의 견해는 다음과 같이 전개된다.

여기서 서로 전해져 오는 설에 대해 삼장(三藏)은 다음과 같이 말한다. “장론(藏論)에는 본래 네 가지 구가 나오지만, 지금 대승에 의하면 세 가지 구가 있다. 첫째는 현색이지만 형색은 아닌 것이니, 청(靑) 등의 13종의 색이다. 둘째는 형색이지만 현색은 아닌 것이니, 장長 등의 10종의 색이다. 셋째는 둘 다 아닌 경우이니, 즉 표색이다.”

혜경 스님은 뒤에 『의보(擬補)』에서 다음과 같이 말한다. “지금 『유가사지론』 등은 위에서 삼장이 설했던 것 가운데 오직 두 가지 구, 즉 ‘현색이지만 형색은 아닌 것’과 ‘형색이지만 현색은 아닌 것’만을 설명하였고, 형색이기도 하고 현색이기도 한 ‘구색(俱色)’을 설명하지는 않았다. 이 논에서는 현색에 13종류가 있고, 형색에 10종류가 있다고 설하였으니, 표색은 굵혔다 폼다하는 것 등으로 곧 형색에 속하기 때문이다.

(罽) ‘구색(俱色)’을 설하지 않은 것은 무슨 의도가 있는가?

罽 소승종에서는 형색과 현색의 성질이 구별되고 한 곳에 같이 취집할 수 있으므로 (이것을) ‘구색’이라 설한다. 대승적 의미에서는 현색이 실재이고 이와 같은 현색이 취집했을 때 ‘형색’을 가설한 것이다. 저 형색과 현색이 (그 순서대로) 가짜의 색(假色)과 실재의 색(實色)이라고 설할 때 색의 의미가 완전해졌는데, 어째서 재차 설할 만한 ‘구색’이라는 것이 있겠

는가!²²⁾

먼저 삼장, 곧 현장은 색에 대한 여러 가지 설 가운데 『유가사지론』에서 현색(顯色)·형색(形色)·표색(表色)의 세 가지만 거론한 것이 바로 대승에 의거한 설명방식이라고 진술한다. 여기서 이 세 가지 색의 분류에 대해 간략히 설명해보자. 눈으로 인식되는 경계를 색깔과 형태로 구분했을 때, 순수하게 색깔로만 인식되는 색법을 현색이라고 하고, 모양으로만 인식되는 색법을 형색이라고 한다. 『유가사지론』에서는 이외에도 굽히거나 펴는 등 신표업(身表業)으로 표현된 행위를 별도의 색법으로 간주하고 이를 표색(表色)이라고 가립하였다. 현장은 바로 이런 입장에 서서 『유가사지론』의 견해를 대변하고 있는 것이다.

다음으로 혜경은 현장의 이러한 관점을 좀 더 부연해서 설명하고 있다. 다시 말해, 『유가사지론』에서는 색을 현색·형색·표색의 세 가지로 정리해서 설했지만, 이것은 기존의 학설에 입각해보면, 사실상 13종의 현색과 10종의 형색을 설한 것과 같다. 왜냐하면 현색도 아니고 형색도 아니어서 『유가사지론』에서 별도의 색으로 간주한 굽히거나 펴는 등의 몸동작, 곧 표색의 본질은 ‘모양의 변화’, 곧 형색으로 여겨지기 때문이다.

이후 이어지는 질문과 풀이(解)에서 혜경은 『유가사지론』에서 현색

22) 『유가론기』권1(『大正藏』42, 316b; 『韓佛全』13,16a5), “此中相傳三藏云, 準藏論中自有四句. 今依大乘, 唯有三句. 一顯非形者, 青等十三. 二形非顯者, 長等十色. 三俱非句者, 無表色. 景後擬補云, 今瑜伽等論上所說中, 唯明兩句. 顯而非形形而非顯. 不明亦形亦顯俱色. 故此論說, 顯色有十三, 形色有其十種. 表色謂屈申等, 即是形色所收故. 無俱色有何意耶? 解云, 小乘宗說, 形顯性別, 一處同聚, 故說俱色. 大乘義中, 顯色是實. 如此顯色, 積集之時, 假說形色. 說彼形顯假實色時, 色義周盡, 云何更有俱色可說.”

이기도 하고 형색이기도 한 구색(俱色)을 설하지 않은 의도를 설명하고 있다. 여기에는 소승종과 대승종에서 색법을 바라보는 철학적 관점의 차이가 잘 드러나 있다. 다시 말해 소승종에서는 현색과 형색이 다르며 또 한 곳에 같이 취집할 수 있다고 보기 때문에 구색의 존재를 인정할 수 있지만, 대승종에서는 현색이 실재이고 이와 같은 실제의 현색이 취집했을 때 비로소 형색을 가설하는 것이므로, 구색의 존재를 굳이 설할 것이 없다는 것이다.

이상의 내용을 통해 혜경이 색의 분류에 대한 현장의 관점을 대소승의 학설에 비추어 부연설명해주고 있다는 점과 그가 색법에 대한 대소승의 관점의 차이를 정확히 드러내주고 있음을 알 수 있다. 나아가 색법에 대한 논의를 앞에서 언급한 ‘속선근’에 대한 논의와 함께 정리해보면, 혜경이 대소승의 범상에 매우 정통한 사람이었다고 볼 수 있을 것이다.

2. 혜경의 사상적 특징

1) 대소승 아비달마에 정통함

불교의 여러 학파 가운데 법상(法相) 개념을 가장 정밀하게 다루는 학파로서 대소승을 각기 대표하는 것이 바로 설일체유부와 유식학과이다. 중국에서는 설일체유부 교학의 개론서인 『구사론』 및 법상의 백과전서의 성격을 띤 『대비바사론』 등이 몇 차례 번역되었고 그에 따른 주석서들이 등장하였다. 유식학파의 교설을 총망라한 문헌은 바로 『유가사지론』으로서, 이는 현장 이전에 여러 이역본이 등장하기도 했지만, 현장에 의해 비로소 전체 논서가 번역되었다.

앞에서 살펴본 바처럼, 혜경은 법상 용어의 정의와 관련하여 대소승 및 신구역 아비달마 전반에 매우 정통했던 인물인 것으로 추정된다. 본 논문에서는 ‘속선근’, ‘색법’의 두 가지 경우에 국한해서 혜경의 관점을 살펴보긴 했지만, 『유가론기』의 「오식신상응지」와 「의지」에 나오는 혜경의 견해를 전반적으로 보면, 그가 하나의 개념에 대해 소승과 대승에서 어떤 방식으로 그것을 규정하고 있으며, 양자의 차이가 무엇이었는지에 대해 정확히 지적하고 있음을 알 수 있다.

다음으로 『구사론』과 관련된 신구역본의 인용을 보면, 도륜이 단지 “경법사(景法師)”라고만 인용한 부분에 나오는 『구사론』은 진제가 번역한 『구사석론』과 그에 대한 진제의 소(疏)인 반면, “『보궐』에서 인용되는 『구사론』은 현장이 번역한 『구사론』이라는 점에서 차이를 발견할 수 있다. 여기서 혜경이 『구사론』에 대한 진제의 번역본 및 진제의 소에 의거해서 진행하고 있는 논의를 한 가지 더 살펴보자. 이는 「의지」 가운데 유정을 담고 있는 기세간(器世間)의 형성과 관련된 부분 중 겁(劫)의 차별에 대한 논의이다.

㉠ 성겁(成劫)의 말과 주겁(住劫)의 초는 어떤 차별이 있는가?

경(景) 법사는 다음과 같이 말한다. “..... 수명이 팔만 세에서부터 점차로 감소하여 십 세에 이르기까지는 주겁의 이십 겁 중에 첫 번째 주겁에 속한다.

따라서 『구사』(=『구사석론』)에서 ‘세간이 처음 이루어진 때부터 열아홉 별겁(別劫)까지 한량없는 수명의 시절을 이미 다한 것이고, 이 한량없는 수명의 중생은 점차 수명이 감소하여 십 세에 이를 때 세간은 이미 이루어져서 또 머무니, 이것을 주겁의 최초의 별겁이라고 한다.’라고 하였다.

진제의 『소疏』에서는 ‘성겁 중에 삼부주의 사람이 있을 때부터 수명이 아직 감소하기 전까지 성겁은 시초에서 이때에 이르기까지 열아홉 별겁을 거치면서 다 채운다. 수명이 일부 감소할 때부터 아직 팔만 세에 이르기 전까지는 성겁 중의 이십 번째 겁이다. 만약 감소해서 팔만 세에 이르고 나아가 십 세에 이르면, 곧 주겁의 시초이다. 이후로부터 증가하여 팔만 세가 되면, 곧 주겁 중의 첫 번째 겁이 끝난다.’라고 하였다.²³⁾

앞서 말한 것처럼, 『유가론기』에 “俱舍云”이라고 되어 있는 부분은 현장이 651년에 번역한 신역 『구사론』이 아니라 진제가 563년에 번역한 구역 『구사석론(俱舍釋論)』권9(『大正藏』29, 220c)의 내용이다. 반면 『보궐』로 시작되는 다른 부분에서는 현장 역 『구사론』 「분별세품(分別世品)」(『大正藏』29, 59b7)이 인용되는데 그 내용은 다음과 같다.

『보궐』에서 『구사론』의 “해가 이 남섬부주를 운행하는 길에 차별이 있으므로 낮과 밤에 증감이 있다. 비오는 계절의 두 번째 달 후반의 아홉째 날에서부터 밤이 점차 길어지고, 추운 계절의 네 번째 달 후반의 아홉째 날에서부터 밤이 점차 짧아진다.”라는 문장을 인용한 뒤 (이에 대해 부연 설명을 하였다.)²⁴⁾

23) 『유가론기』권1(『大正藏』42, 326c; 『韓佛全』13, 45b), “問曰. 成劫之末, 住劫之初, 如何取別? 景法師云, 從壽八萬漸減乃至十歲, 即屬住二十劫中第一住劫. 故俱舍云, 從世間初成, 十九別劫. 於無量時已度, 此無量衆生漸減, 乃至十歲, 世間已成及住, 是住初別劫. 眞諦疏云, 從成劫中剡浮州有人已去, 壽命未減已還, 成劫從初至此時, 經十九別劫滿. 從壽減一分已去, 未至八萬已還, 是成劫中第二十劫. 若減至八萬, 乃至十歲, 即是住劫之初. 從此後增, 至八萬歲, 即是住中第一劫終.”

24) 『유가론기』권1(『大正藏』42, 329b29; 『韓佛全』13, 54b), “『補闕』引『俱舍』云, ‘日行此州路有差別, 故晝夜有減有增. 從雨際第二月後半第九日夜漸增, 從寒際第四月後半第

이로서 보면, 혜경은 현장이 대소승 법상학에 대한 신역경론을 번역하기 이전에는 주로 진제가 번역한 구역 경론을 통해 법상학을 배웠으며, 이후 현장이 신역경론을 번역한 이후에는 주로 신역 『유가사지론』과 『구사론』 등에 근거하여 자신의 『보궐』을 작성한 것이 아닌가 생각된다.²⁵⁾ 이런 점에서 보면 혜경은 마치 원측이 신구 유식에 두루 통달했다는 평가를 받는 것과 마찬가지로, 신구 법상학 논서에 매우 정통한 사람이었다고 추정할 수 있다. 그러므로 앞서 『동역전등목록』에 나온 “攝大乘論疏 口卷【景法師 天親古論】” 역시 『유가론기』에 나오는 혜경의 저술로 볼 수 있는 가능성이 크다고 생각되며, 그는 또한 우이 하쿠주(1927)와 에다 토시오(1934)가 지적한 것처럼 현장이 656년 『대비바사론』을 번역할 때 증의로 참여했던 “서명사 사문 혜경(西明寺沙門慧景)”일 가능성 역시 크다고 생각된다.

2) 신구역 유식에 정통함

혜경은 도륜이 『유가사지론』의 주석서를 쓰면서 가장 많이 의존한 유식학자 가운데 한 사람이다. 이는 그가 그만큼 신역 유식학 논서에 정통한 인물이었다는 점을 보여주는 내용이다. 다만 앞서 살펴보았듯, 그는 진제가 번역한 구역 논서에도 매우 정통한 사람이었다. 그러므로 여기서는 혜경이 진제 계통의 구유식학과 관련된 내용을 한 가지 소개하고자 한다.

도륜은 『유가론기』의 제2지인 「의지」의 앞부분을 주석하면서, 이

九日夜漸滅者”

25) 인용문으로 볼 때, 혜경의 『보궐(補闕)』이 완성된 시기는 현장(600~664)이 『유가사지론』(648년)과 『구사론』(651년)의 번역을 끝낸 651년 이후라고 볼 수 있을 것이다.

제2지의 명칭에 비록 의(意)만 등장하지만, 실제로는 육·칠·팔의 세 가지 식을 모두 아우르고 있음을 명시하고 있다. 이후 논의는 제9식의 유무와 관련된 여러 논자들의 견해를 소개하는데, 그 중 혜경의 견해가 제일 먼저 등장하고, 다음으로 문비, 규기의 견해가 나온다. 여기서 혜경은 진제의 입장을 따르는 인물로 서술되는데, 이를 함께 살펴보자.

이 가운데 혜경은 진제 스님을 좇아 『결정장론』의 「구식품(九識品)」을 인용하여 구식의 의미를 건립하였다. 그런데 저 『결정장론』은 이 『유가사지론』의 두 번째 분인 「섭결택분」을 가리키는 것으로 여기에는 「구식품」이 없다.

문비 스님은 또 말하였다. “옛적에는 『무상론』의 아마라식을 전인(傳引)하여 9식이 있음을 증명하였는데, 저 『무상론』은 바로 『현양성교론』 「무성품」이다. 그런데 저 품의 문장에는 ‘아마라’라는 명칭이 없다. 지금 『능가경』 등에 있는 9식의 의미에 의거하여 제9식을 아마라라고 이름하니, 중국말로는 무구(無垢)이다.”

규기 스님은 말하였다. “『무상론』과 『동성경』에서 저 진여를 취하여 제9식으로 삼은 것은 진(眞)을 한 가지, 속(俗)을 여덟 가지로 해서 두 가지를 합해서 섰기 때문이다. 지금은 정위(淨位)의 제8본식을 제9식으로 간주하니, 염·정의 본식을 각기 따로 설하기 때문이다. 『여래공덕장엄경』에서 ‘여래의 무구식은 청정한 무루계이니, 일체의 장애를 해탈하고 대원경지와 상응하네.’라고 하였다. 여기서 이미 ‘무구식’이라고 했으니, 대원경지와 함께하는 제9식을 다시 아마라식이라고 이름한 것이다. 그러므로 제8식에 대해 염·정을 따로 설하여 (정위를) 제9식으로 삼았음을

알아야 할 것이다.²⁶⁾

인용문에서 도륜은 먼저 혜경이 진제를 따라 9식을 건립했다는 점을 서술하였지만, 정작 혜경이 근거로 삼는 『결정장론』에는 「구식품」이 없다고 고증하고 있다. 이어 문비는 이러한 고증의 결과를 수용한 상태에서 『능가경』 등에 의거하여 다시 제9식을 건립하고 있다. 마지막으로 규기의 견해를 보면, 그 역시 제9식이라는 명칭 자체를 부정하지는 않는다. 오히려 그는 제9식이 제8식과 별도로 있는 것이 아니라 제8식의 두 가지 상태, 곧 염위(染位)와 정위(淨位) 가운데 정위를 제9식이라 이름한 것이며, 그것이 제8식과 별도로 존재하는 것이 아니라

는 점을 강하게 주장하고 있다. 실제 제9식의 건립 여부는 신구 유식을 구분하는 하나의 기준이 되기도 하기 때문에 혜경이 제9식의 존재를 주장했다는 점이 그가 구유식의 입장에서 있음을 보여주는 사례가 될 수 있지만, 이 점에 대해서는 다른 지에 나타난 인용과 『보결』의 내용을 통해 보다 종합적으로 해명해야 할 것으로 생각된다.²⁷⁾ 다만 여기서 주목할 부분은 규기가 해

경의 견해를 곧장 부정하지 않고 오히려 제9식이라는 명칭이 사용되는 맥락을 보다 분석적으로 해명하고자 하는 점이다. 다시 말해 이는 제9식과 관련된 범상종의 입장을 명확히 갖고 있던 규기가 혜경의 9식 설에 대해서는 보다 회통적인 관점에서 이 문제를 풀어가고자 했으며, 이는 규기에 대한 혜경의 영향력을 어느 정도 보여주는 지점이 아닌가 생각된다.

IV. 맺음말

이상으로 『유가론기』에 나오는 경사(景師)의 이름과 출신지, 저술, 사상의 경향과 특징 등에 대해 포괄적으로 살펴보았다. 기존의 연구 및 이상의 고찰에 따르면, 구역 『십대승론』의 주석서를 쓴 경법사(景法師)와 신역 『유가사지론』의 주석서를 지은 혜경(惠景), 그리고 『대비바사론』을 번역할 때 증의를 맡았던 서명사(西明寺)의 혜경(慧景)은 모두 같은 인물일 가능성이 크다고 생각된다.

그러므로 『유가론기』의 경사는 혜경(惠景) 혹은 혜경(慧景)으로 불렸고, 원측과 마찬가지로 신구 유식을 섭렵하였으며, 현장과 규기의 사이에 위치하면서 특히 사상적으로 규기에게 큰 영향을 미친 인물이라 생각된다. 그렇다면 현장이 619년 21세 때 촉(蜀)의 성도(成都)에서 『십대승론』을 배웠던 인물인 보섭(寶暹)과 나란히 명성을 날렸던 혜경(慧景)이 『유가론기』에 나오는 경사(景師)와 동일인물인가 하는

26) 『유가론기』권1(『大正藏』42, 318a; 『韓佛全』12, 21a), “此中景鑿眞諦師, 引『決定藏論』「九識品」, 立九識義. 然彼『決定藏』即此論第二分, 曾無九識品. 備師又云, 昔傳引『無相論』阿摩羅識, 證有九識. 彼『無相論』即是『顯揚論』「無性品」. 然彼品文無阿摩羅名. 今依『楞伽經』等有九識義, 第九名阿摩羅. 此云無垢. 基師云, 依『無相論』「同性經」中, 彼取眞如爲第九識. 眞一俗八二合說故. 今取淨位第八識本以爲第九. 染淨本識各別說故. 『如來功德莊嚴經』云, 如來無垢識, 是淨無漏界, 解脫一切障, 圓鏡智相應. 此中既言無垢識, 與圓鏡智俱, 第九復名阿末羅識. 故知第八識染淨別說以爲九也.” 밑줄 친 ‘擬’는 『韓佛全』에 수록된 宋藏遺珍本에 ‘從’으로 되어 있다. 번역은 이에 의거하였다.

27) 가령 『유가사지론』「보살지」의 위력품(威力品)의 문구에 대한 경(景)의 주석(『大正藏』42, 517a6; 『韓佛全』13, 724a18)에서는 그가 진제가 번역한 세친 석 『십대승론 석』(『大正藏』31, 179c21)을 인용하여 불보살이 신통력을 통해 땅을 물 등으로 전변

시킬 수 있는 유식학적 근거를 제시하고 있다.

점은 여전히 재고될 필요가 있다고 본다. 한편 그의 출신지가 신라로 추정된다는 점은 여전히 확정적인 증거를 찾긴 어렵지만, 그가 신라 출신이 명확한 원측, 순경 등과 나란히 거론되었다는 점에서 본다면, 기존의 견해를 충분히 수용할 수 있다고 생각한다.

다음으로 『유가론기』의 「오식신상응지」·「의지」 두 지에 실린 경사, 곧 혜경의 견해를 구체적으로 분석함에 있어, 주석이 인용된 순서로 본다면 이 두 부분에서는 단연 ‘혜경-규기’의 순서가 많았고, 그 다음으로 ‘삼장-혜경’의 순서가 많았다. 전자를 통해 보면, 도륜이 『유가론기』의 주석을 구성하는 데 있어 가장 큰 영향을 끼친 이들이 바로 혜경과 규기임을 알 수 있다. 특히 규기는 혜경의 견해를 적극 수용하는 바탕 위에서 자신의 관점을 정립하는 모습을 보여주기도 했다. 이 점은 기존의 연구 성과에서도 확인된 모습으로, 『유가사지론』의 주석에 있어 혜경의 권위를 찾아볼 수 있는 지점이라고 생각된다.

혜경의 사상적 특징으로는 그가 대소승 아비달마에 정통하였고, 특히 신구 유식에 두루 정통한 인물이었다는 점을 들 수 있다. 우선 혜경은 속선근(續善根), 색법(色法) 등의 개념에 대해 대소승에서 어떻게 그것을 규정하고 있으며, 양자의 차이점이 무엇인지에 대해 정확하게 지적하고 있다. 다음으로 혜경은 『유가론기』에 천 회 이상 인용될 만큼 신역 유식학 논서에 정통한 인물이었지만, 그에 못지않게 진체가 번역한 유식학 논서 등에 대해서도 정통했음을 알 수 있다. 『유가론기』에는 혜경의 견해를 『보궐(補闕)』이라는 형태로 많이 서술하고 있는데, 이 『보궐』의 내용은 혜경이 일단 『유가사지론』에 대한 주석을 마친 후, 그 가운데 의문의 여지가 있는 곳에 대해서만 주석한 문헌일 가능성이 크다. 실제 『보궐』에는 대당삼장인 현장의 설명을 보완한 내용도 있고,

진제 삼장의 해석을 수용한 사례들도 있다.

결론적으로 보면, 혜경은 구역을 통해 대소승 범상학을 배웠고, 신역 경론이 번역된 이후에는 특히 『유가사지론』의 주석에 집중하여, 그 분야에 대해서는 현장의 견해를 보완하기도 하고 규기에 대해서는 그의 관점을 정립하는 데 영향을 끼친 명망 높은 학승이었을 것으로 생각된다. 앞서도 언급했듯이 『유가론기』의 주된 주석의 근거가 되는 규기의 『유가사지론약찬』이 『유가사지론』 100권 중 66권까지만 주석하고 있기 때문에, 『유가사지론』의 67권 이하부터는 도륜이 주로 혜경의 견해에 입각하여 주석을 진행한다. 그러므로 앞으로 『유가사지론약찬』이 없는 이 『유가론기』의 뒷부분에 대한 분석이 세밀하게 진행된다면, 혜경의 사상적 경향과 특징에 대해 보다 더 구체적인 정보를 얻을 수 있을 것으로 생각된다.

참고문헌

- 道倫, 『瑜伽論記』(『大正藏』42; 『韓國佛教全書』제13책; 『宋藏遺珍』 수록본)
- 窺基, 『瑜伽師地論略纂』(『大正藏』43)
- 窺基, 『因明入正理論疏』(『大正藏』44)
- 彌勒菩薩說, 玄奘譯, 『瑜伽師地論』(『大正藏』30)
- 道宣, 『續高僧傳』(『大正藏』50)
- 世親造, 玄奘譯, 『阿毘達磨俱舍論』(『大正藏』29)
- 『大唐故三藏玄奘法師行狀』(『大正藏』50)
- 義天, 『新編諸宗教藏總錄』(『大正藏』55)
- 宇井伯壽, 『印度哲學研究 第六』(東京: 甲子社書房, 1927)
- 常盤大定, 『佛性の研究』(東京: 丙午出版社, 昭和 5年(1930))
- 結城令聞, 「瑜伽論記の著者名に對する疑義」(『宗教研究』 新第8卷第5號, 1931)
- 江田俊雄, 「新羅の道倫と「論記」所引の唐代諸家」(『宗教研究』 新第11卷第3號, 1934)
- 勝又俊教, 「瑜伽論記に關する二三の問題」(『佛教研究』 第2卷第4號, 1938)
- 加藤精神, 「瑜伽師地論解題」(『國譯一切經 瑜伽部 1』, 昭和 14年(1939))
- 結城令聞, 『唯識學典籍志』(東京: 東京大學 東洋文化研究所, 1962)
- 楊廷福, 『玄奘年譜』(上海: 上海古籍出版社, 2011)
- 이만, 『한국유식사상사』(서울: 藏經閣, 2000)
- 박인석, 「道倫의 唯識 五種姓說의 이해와 특징」, 『철학사상』 제45호(서울대 학교 철학사상연구소, 2012)

An Analysis on the Trends of Hyegyöng's Thought as Shown in the *Yugaron-gi* 瑜伽論記 —Focusing on the Commentaries on the *Stage Associated with the Five Bodily Consciousnesses* 五識身相應地 and *Stage of Mental Consciousness* 意地

PARK, Inn-suk

Assistant Professor
Academy of Buddhist Studies, Dongguk University

The purpose of this paper is to reveal the identity of Gyeongsa 景師 as mentioned in the *Yugaron-gi* 瑜伽論記: his name, hometown, writings, the trends and characteristic of his thought. The *Yugaron-gi*, or Commentaries on the *Yogâcârabhūmi-sāstra*, was written by Doryun 道倫, a monk from Silla. Importantly, the *Yugaron-gi* contains many commentaries written by monks from Silla, but only some explicitly mention their Silla nationality on the annotations. In previous studies, most researchers have considered Gyeongsa 景師 as being Hyegyöng 惠景, a monk from Silla. In this paper, I also develop my discussion as an extension of this argument. In particular, considering the fact that Gyeongsa was mentioned together with Weoncheuk 圓測 and Sungyeong 順

憬, who were definitely from Silla, I think this assumption is very persuasive.

To understand Hyegyeong's writing and the trends of his thought, I first analyze Hyegyeong's commentary shown in the *Stage Associated with the Five Bodily Consciousnesses* 五識身相應地 and *Stage of Mental Consciousness* 意地. Examining the orders these commentaries were quoted, there were many cases, naturally, with the order of 'Hyegyeong 惠景 – Gyugi 窺基,' and less commonly, the order of 'Samjang 三藏 – Hyegyeong'.

Through the former case, it is clear that the most important figures that influenced Doryun's composition of the *Yugaron-gi* were none other than Hyegyeong and Gyugi. Gyugi in particular demonstrates that he established his points of view on a foundation of actively accepting Hyegyeong's opinions. This fact is also corroborated in previous research, clearly showing Hyegyeong's doctrinal authority in the *Commentary on the Yogâcârabhūmi-sāstra* 瑜伽師地論.

Looking into Hyegyeong's commentary, it proves that he was very conversant with scholarship of Mahayana and Theravada Abhidharma. For example, looking at his commentary on 'Connecting the wholesome roots of virtuous merit 續善根' and 'Matter 色法,' he exactly points out the differences of defining these concepts between Mahayana and Theravada. Next, it is also very distinctive that Jinje's 眞諦 commentaries 疏 and translations

appear frequently among the literature Hyegyeong quotes. This fact shows that he was not only conversant with new translations of Yogâcâra treatises, but also with the old ones translated by Jinje.

Through these findings, it is likely that Gyeongsa was not just a figure who left commentaries on the *Yogâcârabhūmi-sāstra* – there is a high possibility that he was in fact 'Seomyeongsa Monk Hyegyeong 西明寺沙門慧景' who served as initial checker when Xuanzang was translating *Da piposuo lun* 大毘婆娑論. The *Commentary note of Seopdaeseungron-Gyeongbeopsa* Cheonchingoron 攝大乘論疏 口卷– 景法師 天親古論 shown in *Dongyeok jeondeung mokrok* 東域傳燈目錄 may also be written by Gyeongsa.

In conclusion, Gyeongsa, or Hyegyeong, worked in the same period of time to Weoncheuk. Although he mainly studied the old treatises of Yogâcâra, when the new translations of Yogâcâra were translated, it appears that he became a learned monk famous for his study of the *Yogâcârabhūmi-sāstra*. This part related to the *Yogâcârabhūmi-sāstra* can be verified through Gyeongsa's *Yugaron bogweol* 瑜伽論補闕, frequently quoted in *Yugaron-gi*.

Keywords

Gyeongsa 景師, Hyegyeong 惠景, Doryun 道倫, Gyugi 窺基,

Yugaron-gi 瑜伽論記, Bogweol 補闕

지적 이해와 원효의 선관(禪觀)*

—‘이해하기(觀)와 체득하기(行)’

‘선정(內行)과 세상 만나기(外行)’의 결합 문제와 관련하여

박태원

울산대학교 교수

I. 원효와 선(禪)

II. 『금강삼매경』과 선종의 선(禪)

III. 알기(觀)와 체득하기(行)의 결합

IV. 선정(內行)과 세상 만나기(外行)의 결합

V. 원효 선관(禪觀)의 의미

✎ 투고일자 2014.4.30 | 심사일자 2014.5.19 | 게재확정일자 2014.6.3

* 이 논문은 2014년도 울산대학교의 연구비에 의하여 연구되었음.