

壽靈의 三乘極果廻心說 批判에 대하여

金天鶴*

序

일본의 華嚴學은 奈良朝 審詳의 東大寺 개강(開講:740) 이후로 급속한 발전을 이루었다. 그리고 노사나불에 대한 신앙자였던 聖武천황(724-749 : 701-756)이 749년에 내린 「華嚴經爲本」이라는 조서(詔書)로서도 알 수 있듯이, 南都六宗 가운데 화엄종은 나라불교의 중심적인 위치에 자리하게 된다. 학문적으로도 깊이있게 논의 되었던 모습을 「東大寺六宗未決義」(775년 쓰여지고 776년 上申) 중 「華嚴宗未決文義」를 통해 엿볼 수 있다.²⁾

본고는 화엄종이 존중되던 시기의 저술로 보이는 壽靈의 『五教章指事』의 문헌적·사상적 성격의 검토와 그 중 사상사적으로 중요한 삼승극과회심설을 둘러싼 논의를 통해 당시 일본 화엄학의 사정을 파악하고자 한다.

1. 壽靈과 『五教章指事』

* 동경대학 대학원/ 전수대학강사.

1) 石井公成[1987] 奈良朝華嚴教學の研究-壽靈 『五教章指事』を中心として-, 『華嚴學研究』, 創刊號, 69-72쪽

中條道昭[1988] 奈良朝佛教と華嚴宗の出現-六宗と大佛造立を巡って- 鎌田茂雄博士還曆起念論集 『中國の佛教と文化』784-85쪽.

2) 『大日本佛教全書』 3 諸宗要義集, 1쪽.

1) 壽靈에 대해서

壽靈의 전기는 미상이다. 목록집에 東大寺 壽靈, 興福寺 壽令 등으로 저술이 기록되어 있을 뿐이다. 이로써 그가 화엄종뿐만 아니라 법상종에도 관련이 있었음을 추측할 수 있다. 그의 학계에 대해서도 미상이다. 단지, 일본의 전승 등을 통하여 良辨(689-773)·慈訓(691-777)과의 관계가 지적될 뿐이다. 島地大等は 고래로 良辨門下의 한사람이었다는 전승과 良辨門下이면서 학문은 慈訓에게 배웠다는 두 전승을 소개하면서, 자훈에게 직접 배웠을 가능성을 강조하였다³⁾. 이에 대해 石井公成은 壽靈이 慈訓의 직제자 혹은 강의를 들었던 제자일 것이라고 한다⁴⁾. 그것은 壽靈 자신이 法藏→審詳→慈訓을 잇는 계보를 상정하고 있기 때문인데, 학문계통을 생각할 때 가장 타당한 설로 볼 수 있다.

2) 『五教章指事』의 성립

『오교장』이 신라에 전해진 것은 691-2년경으로, 법장(643-712)이 의상(625-702)에게 직접 보낸 「寄海東華嚴大德書」에서 알 수 있다⁵⁾. 그리고 의상은 바로 眞定과 智通 등에게 『오교장』을 포함한 전적들을 검토하도록 지시했다고 한다. 신라에서의 『오교장』 연구결과가 전적(典籍)과 함께 일본으로 전래되었을 가능성은 농후하다. 그러나 현재 일본학계에서는 대체로 凝然의 진술을 따라 道璿이 736년 일본에 전한 화엄장소 안에 『오교장』이

3) 島地大等 [1914] 「東大寺壽靈の華嚴教學に就て」, 『哲學雜誌』38-432, 122-4쪽. 今津洪嶽는 『佛書解説大辭典』(1933)의 「오교장지사」 항목에서 東大寺所藏 應永3年(1396) 筆寫된 華嚴論草 및 東大寺草紙에는 良辨門下의 一人으로 되어 있으며, 東大寺 소장 天正3年(1575) 筆寫된 種姓義 短冊에 東大寺 良辨門하이면서 학문은 興福寺 慈訓을 계승한 것으로 되어 있다고 소개하고 있다.

4) 石井[1987], 76쪽.

5) 「寄海東華嚴大德書」에 대한 연구 상황은 Antonio Forte[2001] *A JEWEL IN INDRA'S NET, KYOTO*.

6) 均如, 『教分記圓通鈔』韓佛全 4-245a, 257a.

있었을 것으로 추측한다. 하지만 740년에 동대사 첫 개강사였던 審詳⁷⁾전래로 보는 것이 시기적으로 설득력이 있는 것으로 보인다.⁸⁾

『오교장』에 대해서는 壽靈의 『오교장지사』 외에도 일찍이 주석서가 있었던 것으로 보인다.

첫째, 凝然은 智憬(?-793)의 『五教記』를 인용하고 있다⁹⁾. 그러나 수령의 저술에는 다른 주석서의 존재를 알려주는 언급이 없다. 따라서 지경과의 관계에 대해서는 알 수 없다. 비록 『오교장지사』라는 명칭이 興福寺 智憬의 『無量壽經宗要指事』1권, 同 『指事私記』1권 등의 영향을 받았을 것으로 추정되긴 해도¹⁰⁾, 『오교장』해석에서는 智憬과 계통을 달리했을 가능성이 있다. 智憬이 법장을 「香象」이라고 부르는데 비해, 壽靈은 「法藏」, 또는 「藏」으로 부르고 있는 것도 그것을 뒷받침해준다¹¹⁾.

둘째, 凝然은 『五教章通路記』(T72-476c)에서 宋代 希迪의 『集成記』를 통해 『海東記』를 인용하면서, 『海東記』가 新羅先德의 教章記(오교장주석)라고 설명을 덧붙이고 있다. 이것으로 신라에 『五教章』주석서가 있었음을 알 수 있다. 다만 신라선덕의 教章記는 壽靈의 『오교장지사』보다 빠를 가

7) 審詳에 대해서는 신라출신설, 일본출신설이 대두되어 있다. 구체적으로는 梁銀容 [1994] 「新羅 審詳과 日本의 華嚴學」(『伽山學報』3, 72-98쪽)을 참조바람.

8) 湯次了榮 [1915] 『華嚴五教章講義』해제. 今津洪嶽가 1933년 『佛書解說大辭典』에서 『오교장지사』항목을 쓸 때 이를 수용하고 있다.

9) 『五教章通路記』21(T72, 461c). 이 사실은 이미 高峯了州 [1942] 『華嚴思想史』, 376쪽에 지적되어 있다.

10) 島地 [1914], 125쪽.

11) 현존 『起信論同異略集』이 見登의 저술이 아니라 智憬의 『起信唯識同異章』이라는 설이 유력한 증거와 함께 제시되었다(崔鈺植 [2001.6] 「新羅見登의 活動について」, 제 50회 印度學佛敎學學會 구두발표문. 2002년 3월 간행예정/同[2001.10] 『大乘起信論同異略集』의 著者について 『駒澤短期大學佛敎論集』/同[2001.12] 신라견등의 저술과 사상경향 『한국사연구』115호). 그 『동이략집』에는 『五教章』이 다수 인용되고 있어 智憬이 『五教章』에 밝았음을 대변해주고 있다. 이것을 토대로 智憬과 壽靈의 관계를 찾는 것도 한 방법일 것이다.

능성과 느낄 가능성이 양쪽 다 가능하다.

『오교장지사』의 성립연대에 대한 현재까지 몇가지 견해를 제시하면,

- ① 島地大等の 설 : 754년보다 수년뒤 806년 이전
- ② 石井教道の 설 : 901년전후의 저술로 상정.
- ③ 武覺趙의 설 : 816년 이전의 저술.

이 중 설①은 鑑眞이 올 때(754년) 가지고 온 책들이 인용되고 있기 때문에 그보다 수년 뒤로 보아야 하며, 澄觀의 저술이 전혀 인용되지 않았기 때문에 空海가 澄觀의 疏를 가져온 806년 전이 될 것으로 보았다¹²⁾

설②는 당시 나라조에서 三乘批判은 생각하기 어려우며, 또한 東大寺 解除會의 表白文에 「大安寺法匠壽靈大德」이란 이름이 보이는 것으로 보아, 壽靈이 해제회가 창시된 901년경의 인물이며, 『오교장지사』는 그 전후의 저술일 것으로 보았다.¹³⁾

설③은 石井教道說을 바탕으로 壽靈의 비판대상을 德一로 보고 816년 이전으로 추정하였다.¹⁴⁾

여기에 좀더 연대를 좁혀서 필자는 上限을 781년이후 下限을 807년 이전으로 추정한다. 上限년대는 앞에서 소개한 「華嚴宗未決文義」 중 첫째 내용을 통하여 추정해볼 수 있다. 내용의 요점은 法藏의 「탐현기」문과 『오교장』에 삼승회심설에 대한 내용이 다르다는 것이다. 특히, 『오교장』 「建立乘」문에 보이는 自位究竟이 어느 위계인가를 묻는 것이다.¹⁵⁾

12) 島地 [1914] 121-22쪽

13) 石井教道[1954] 「壽靈の生存年代とその華嚴教學」 『佛敎大學學報』29

14) 武覺趙[1971] 「五敎章壽靈疏の成立に關する一考察」, 『天台學報』13

15) 『大日本佛敎全書』3 諸宗要義集, 1쪽. 「一明三乘共敎菩薩廻入一乘位 法藏師說云云不同 若疏文 速入不空(필자: 定) 極遲立(考: 立恐之)人 至地前十回向位 皆廻竟 更無證地不廻入人也 若依五敎文 彼求牛人 已出界外故 不同凡夫乃至

이 중 『疏』는 『탐현기』 「引爲」文· 「性起品疏」 文을 가리키는데, 壽靈의 『오교장지사』에서는 삼승회심설에 대해 논할 때 「引爲」문이 제시되지 않는다. 따라서 단순히 생각하면 사상사적으로 「華嚴宗未決文義」가 『오교장지사』보다 늦을 가능성이 있다. 그러나 이러한 해석은 타당하지 못하다.

「華嚴宗未決文義」에서는 자위구경처를 佛果(究竟)로 해석하고 있기에 법장의 설이 곳곳에서 다르다고 하였다. 그런데 壽靈이 삼승극과회심설을 비판할 때 의거한 古德은 慈訓으로 추정되는데, 그 자훈이 입적하기 2년 전에 「華嚴宗未決文義」가 쓰여진다.

慈訓은 740년 동대사 『화엄경』 개강시에 復師였고, 이후 742년에 화엄강사가 된다. 그리고 755년에는 잠시 궁중강사가 되고, 756년에는 간병선사 중 중심인물이 되는 등 정치적인 수완도 함께 갖추고 있었다. 그리고 그는 757년 興福寺 別當을 맡게 된다. 763년 道鏡(?-772)에 의해 少僧都에서 해임되며, 770년 복직된다.¹⁶⁾

한편, 「화엄미결문의」의 대표자 중 性泰는 標瓊과 함께 746-748년 동안 嚴智가 강사를 역임할 때 華嚴復師를 담당하며, 또 다른 대표자인 澄叡와 春福은 749년 智憬이 강사를 역임할 때 復師를 담당하였다. 또한 慈訓에게 師事했던 明一이 「법상종미결문의」에 대표격이 되어 있다. 즉 이들 모두는 慈訓의 후배 내지 제자이다.

그런 그들이 東大寺의 壽靈이 慈訓說을 근거로 삼승극과회심설을 신랄히 비판하였고, 興福寺에서는 고령이지만 慈訓이 아직 살아있는데도 삼승회심설을 미결문으로 보고하는 것은 생각하기 어렵다. 따라서 壽靈이 775년 이후에 이 문제를 다루었다고 보는 편이 자연스러울 것이다.

다음으로 壽靈이 인용한 문헌으로부터 추측할 수 있다. 壽靈이 인용한 문

未得露地大白牛車故 不同一乘 至自位究竟處故 後皆進入別教一乘者 何位名爲自位究竟處。此義云何

16) 佐久間龍[1983] 『日本古代僧傳の研究』慈訓(吉川弘文館)

헌 중에 다른 문헌은 나라조에 필사된 기록이 있으나 『一乘十玄門』은 나라조에 필사된 기록이 없다. 현재 볼 수 있는 나라조 목록인 『奈良朝現在一切經疏目錄』 중 가장 늦은 필사기록은 781년인데¹⁷⁾, 이로 미루어 보아 『오교장지사』의 저술은 781년 이후의 저술일 가능성이 커진다.

다음, 하한년대 추정은 상한년대보다 추정하기가 더 곤란하다. 여기서는 두 가지 가능성을 제시한다. 첫째는 表員의 『文義要決問答』의 최초 필사기록은 751년인데 이때는 현존 4권 중 1권만이 필사된다. 그리고 2권이 필사되는 것은 799년이다. 壽靈은 表員의 『文義要決問答』중 1권만을 인용하고 있다. 즉 2권이하를 인용하지 않은 것은 필사되지 않았기 때문으로 볼 수도 있다. 만약 그렇다면 2권 이하가 필사된 799년 이전에 『오교장지사』가 쓰여졌다고 추정할 수 있다.

둘째는, 『本朝高僧傳』의 慈雲條에는 그가 『五教章指事』 6권을 저술하였다고 되어 있다. 화엄에 능했고 동대사(東大寺)에서 무성섭론 등을 강의하며 활약한 그의 입적년이 807년(혹은 806년)으로 49살이다¹⁸⁾. 이것은 수령이 일찍 죽었다는 전승과 상통한다. 수령과 자운이 동일인물인지 아닌지는 과제인데, 현 단계에서는 807년 이전에 『五教章指事』가 저술되었을 가능성도 염두에 두고자 한다. 지금까지 『오교장지사』의 성립연대를 781-807년으로 좁혀 보았다.

2. 『五教章指事』의 문헌인용태도와 사상적 성격

1) 문헌인용태도

『오교장지사』는 본래 3권이며, 이것을 明惠가 상하본으로 나누어 6권으로 유통시켰다. 그 구성은 『五教章』 중에 주석할 만한 곳을 추려내어 범장

17) 石田茂作[1930] 부록 「奈良朝現在一切經疏目錄」

18) 『本朝高僧傳』권5 (『대일본불교전서』 102, 100쪽)

저술 및 기타의 저술을 통하여 주석하는 형태로 되어 있는데, 그 중 12항목은 항목만 제시하고 주석은 하지 않고 있다¹⁹⁾. 또 주석한 항목에도 간단하게 출전을 밝히는 식과 자세히 주석하는 경우가 있으며, 「案」등을 통하여 壽靈 자신의 의견을 피력한다. 법장 외에는 智儼에 대한 의존도가 가장 높으며, 그 외에 基 그리고 혜원과 원효를 많이 인용한다. 天台系 문헌도 다수 인용되어 있다.

壽靈이 자신의 의견을 밝히는 과정에서 당시의 法匠에 의거하여 章主의 의도를 해석하는 경우가 있는데, 石井는 이에 대해 자신없는 주석태도라고 평가하였다²⁰⁾. 그러나 이것은 壽靈이 그만큼 그 법장(法匠)을 신뢰하고 있다는 증거일 것이다. 그렇게 신뢰를 받은 법장에는 신라의 玄一, 義寂, 元曉가 있어 壽靈에 미친 신라불교의 영향을 짐작할 수 있으며, 중국의 법장으로서는 智顛, 惠苑, 基가 대표적이다.

『오교장지사』의 내용이 제1장 「建立乘」에 상당한 무게를 두는 것은 당시 일본의 사상사적 흐름속에 일승의 확립이 주요 과제였음을 나타낸다. 일본불교에서 이른바 「私記」의 시대가 되면 제목에 일승을 내건 저술이 문답체 형식으로 다수 나타나는 것²¹⁾은 壽靈에서 출발한 일승의 논의가 화엄뿐만 아니라 일본 불교 전체에서 중요한 과제로 되었음을 시사해준다.

다음은 각장의 인용태도를 설명하기 위해, 법장을 제외하고 인용빈도가 비교적 많은 天台, 灌頂, 智儼, 元曉, 基, 惠苑의 인용분포를 살펴보면 다음의 <표>와 같다.

<표> * 각 저술은 壽靈이 인식한 대로이다.²²⁾

19) 이를 이유로 島地는 『오교장지사』를 미완성 원고로 보는 것이 타당하다고 주장한다(島地[1914]126쪽). 이에 대해서는 石井[1987]도 마찬가지로 의견이다.

20) 石井[1987] 81쪽.

21) 結城令聞[1975] 「日本の唯識研究史上における私記時代の設定について」, 『印度學佛敎學研究』46/高原淳尙 [1989] 「増春 『華嚴一乘義私記』について」, 『駒澤大學佛敎學部論集』20

		建立 乘	教義 攝益	古今 立教	分教 開宗	乘教 開合	教起 前後	決擇 前後	施設 異相	義理 分齊	所詮 差別	計
天台	四教義	3	×	1	×	×	1	×	×	1	×	6
	未詳											
灌頂	法華文句	10	×	×	×	×	×	×	×	×	×	10
智儼	孔目章	8	2	×	1	×	×	1	×	30	2	43
	五十要問答											
	一乘十玄門											
元曉	法華宗要	7	×	×	×	×	1	×	×	3	11	22
	楞伽經宗要											
	二障義											
	大乘起信論別記											
	解深密經疏											
	菩薩瓔珞本業經疏											
未詳												
基	法華玄贊	14	×	1	4	×	×	×	×	2	6	27
	勝鬘經述記											
	瑜伽師地論略纂											
	成唯識論述記											
	成唯識論掌中樞要											
	異部宗輪論述記											
	大乘法苑義林章											
未詳												
惠苑	刊定記	6	×	13	2	×	×	×	×	3	×	24
	大乘權實義											
계		48	2	15	7	0	2	1	0	38	19	

『오교장지사』에서 인용하는 제시는 범장을 포함하여 전부 31명이고, 이외 古德과 [未詳人]을 인용하고 있다. 이 중에 18명을 일승의에서 인용하고 있는데, 이것은 양적으로 일승의보다 훨씬 많은 「義理分齊」(16명) 「所詮差別」(12명)을 잇도는 숫자이다. 이같은 수치는 <표>를 통해서도 확인할 수 있다.

22) 壽靈의 인용문헌에 대해서는 高原[1988]의 「引用及び指示文獻一覽表」에 자세하다. 필자가 조사한 것과 약간 차이가 있는 것은 계산 방식에 차이가 있기 때문일 것이다.

<표>를 보면, 일승의만 6師를 전부 인용하면서 인용회수도 가장 많음(48회)을 알 수 있다.

놀라운 것은 일승의에 인용되는 18명의 저술은 법장, 지엄, 혜원 세 사람을 제외하고는 나머지 智顓, 灌頂, 智周, 基, 吉藏, 榮範, 慧淨, 玄範, 玄一, 元曉, 義一, 義寂, 道榮, 聖德太子, [未詳人]의 문헌이 모두 법화관계 저술이라는 사실이다. 이로써 壽靈이 일승의를 밝히기 위해 법화사상에 상당히 의거하였음을 알 수 있다. 그리고 <표> 「견립승」의 인용문헌을 볼 때 基를 제일 많이 인용하는 것은 법화사상을 화엄에 도입하기 위한 그의 노력의 일단을 나타내준다고 할 수 있다.

또한 壽靈은 新羅의 玄一을 통해 基와 吉藏을 비판하는 한편, 慧思→天台智顓 등과 審詳→慈訓 등 화엄인물을 통해 壽靈 자신의 일승의가 타당함을 밝히고 있어, 전체적으로天台思想과 新羅系 華嚴·法華思想에 많이 의거하고 있다고 평가할 수 있다.

2) 사상적 성격

壽靈의 사상적 성격에 대해서는 「일승의 선양」과 「법화경 및 천태의의 중시」로 분석한 지적이 있다.²³⁾ 본고에서는 이를 수용하여 「일승의의 확립」과 「법화사상의 수용」이란 항목으로 나누어 논하고자 한다.

(1) 일승의의 확립

앞에서 『오교장지사』의 사상적 성격으로 일승의 확립에 노력했음을 서술하였다. 壽靈이 일승의 확립에 노력을 기울였던 것은 당시 일본 화엄의 일승의가 통일되지 않았음을 반영하는 것인데, 뒤에서 자세히 논의할 삼승극과 회심에 대한 내용도 壽靈 자신이 일승의 확립을 위한 일련의 노력으로 볼 수 있다. 그런 비판의 근거가 되는 壽靈의 일승의를 간단히 정리하고자 한다.

23) 石井[1987]79~86쪽

그는 『화엄경』에 대해서 범장 『탐현기』에 나오는 표현인 「直體顯一」과 「表體之一」을 합쳐 「直顯之一」²⁴⁾이라는 용어로 규정한다. 진리를 바로 드러내는 일승이라는 뜻일 것이다.

다음은 同別二教論을 통하여 壽靈의 일승의를 간단하게 살펴보고자 한다. 壽靈은 『五教章』제2 教義攝益의 주석에서 別教를 露地牛車에, 同教를 「臨門三車」와 「以臨門三車爲開方便教 界外別授大牛車 爲眞實義」에 해당시킨다²⁵⁾. 그런데 法藏에 따르면, 수령의 동교 규정 중 전자인 「臨門三車」는 三乘에 해당한다. 그리고 후자는 同教이면서 『法華經』에 해당된다²⁶⁾. 그런데 壽靈은 범장이 삼승으로 규정한 것을 동교에 해당시키면서 「攝方便故, 所流故」라는 이유를 달고 있다. 범장이 사용하는 「攝方便·所流」는 동교를 설명하는 한 방법으로, 삼승자체를 그렇게 설명하는 경우는 없다. 壽靈 역시 「所流辨」에 대한 주석을 보는 한 범장과 같은 의도로 「所流」 개념을 사용한다.

이렇게 壽靈이 범장이 삼승으로 규정한 것을 동교로 바꾸어 놓은 것은 『法華經』을 중시하는 자세와 관계가 깊다. 실제로 壽靈은 화엄은 별교를 많이 설하고 동교를 적게 설하므로 별교이고, 법화는 동교를 많이 설하고, 별교를 적게 설하였기에 동교라고 설명한다²⁷⁾. 또한 법화를 믿지 못하면 반드시 화엄을 믿을 수 없다고 하면서, 역으로 법화를 믿으면 반드시 화엄을 믿을 수 있다고 할 만큼 화엄과 법화의 긴밀성을 강조하였다²⁸⁾. 이같이 화엄과 법화를 긴밀하게 엮어놓는 해석은 이후 天曆년간(947-956)에 쓰여진 增春의 『華嚴一乘義私記』에도 그대로 수용될 만큼 일본 화엄 속에서 흐름을 타고 있다.²⁹⁾

24) T72, 201a

25) T72, 201c-2a

26) T45, 480a

27) T72, 211b

28) T72, 211c-2a

(2) 법화사상의 수용

壽靈의 사상적 성격 중 두드러진 현상의 하나가, 유식학에 대해서는 차가운 반응을 보이는 한편, 『법화경』과 천태를 적극적으로 수용하는 것이었다³⁰⁾. 壽靈이 천태사상을 적극적으로 수용하는 것이 법장자신의 의도와는 점점 멀어지는 결과를 초래한다는 것도 지적된 바 있다³¹⁾.

壽靈이 천태를 중시하는 이유로서 鑑眞계통의 사상적 영향을 지적한 경우는 있었는데³²⁾, 石井는 더 나아가 審詳經錄에 『법화경』 관계의 목록이 다수 있는데 반해 천태계 목록이 없는 것으로 보아, 『법화경』 도입은 審詳 이후의 경향이며 천태계설의 도입이 鑑眞이후의 경향임을 분리하여 이해하였고, 聖德太子後身說이 천태중시대도와 관련되어 있을 것으로 추측하였다³³⁾. 또한 審詳 자신이 법화경 주석서를 지었을 가능성이 있다는 지적은³⁴⁾, 일본 화엄의 출발을 심상으로 보는 수령 화엄사상의 배경을 이야기해주는 증거도 된다. 다만, 「심상경록」에는 義一, 道榮의 이름은 보이지 않는다. 따라서 심상이후에도 신라의 법화사상이 계속 일본에 수입되었다고 보인다.

그런데, 壽靈이 법상학파를 비판하면서도 基의 설을 다수 인용함을 <표>를 통하여 보았다. 基의 저술은 거의가 『法華玄贊』의 인용인데, 이것은 천태사상을 호의적으로 인용하는 것과 마찬가지로 법화사상의 수용이라는 공통적인 장이 놓여 있기 때문이었다. 나아가 『法華玄贊』은 제목을 붙이는 방법의 선구적 역할을 한 모델케이스로서도 인용된다. 즉, 壽靈이 본 『五教章』上中권은 「화엄일승교분기」로 되어 있고, 下권은 「華嚴經中一乘五教分齊

29) 高原淳尙 [1989]

30) 石井[1987] 82-84쪽. 高原[1988a] 7-8쪽, [1988b] 「壽靈における法相文獻の引用について」 『印度學佛教學研究』72(36-2)>>

31) 石井[1987] 82쪽.

32) 今津[1933]

33) 石井[1987]84-86쪽.

34) 堀池春峰[1973] 華嚴經講說よりみた良辯と審詳, 『南都佛教』31의 「심상목록」 주참조.

義」로 되어 있는데, 이렇게 제목이 차이가 생긴 이유를『法華玄贊』을 보면 알 수 있다고 한다³⁵⁾. 신라불교가 법화사상의 측면에서 다수 인용되고 있음은 당시 신라에서의 법화사상이 상당한 수준에 있음을 반영하는 것이기도 하다.

이러한 『오교장지사』의 사상적 성격상 『법화경』을 경시하며, 화엄만의 독존을 설하는 화엄중심주의에 입각한 삼승회심설은 비판의 대상이 될 수밖에 없다. 다음 장에서는 동양 삼국 화엄학에서의 삼승회심설을 고찰하고, 특히 삼승극과회심설에 대한 壽靈의 비판에 대해 구체적으로 논의하고자 한다.

3. 壽靈의 三乘極果廻心說 批判

壽靈의 삼승극과회심설에 대한 비판을 다루기 전에 먼저 개념에 대해서 언급하고자 한다. 필자가 사용하는 「삼승극과회심설」이란 용어는 均如文獻에 나오는 三乘極果와 極果廻心을 조합한 것이다. 이것은 三乘의 最後段階인 佛果를 얻고 나서, 다시 一乘의 信初에 廻心하는 것을 지시하는 개념이다. 따라서 三乘佛果廻心說이라고도 부를 수 있다. 三乘의 最高위를 얻고서 다시 一乘의 信의 위치로 내려간다는 발상은 石井가 지적했듯이 行位說이 강조되는 지론종 문헌에서 비롯된다.³⁶⁾

신라의 전통설은 鈍根의 경우 삼승의 교법대로 불과까지 얻고서야 비로소 일승으로 회심할 수 있다고 보았다. 따라서 지론종의 주장과 일치한다. 반면, 수령은 不退位에 주목하여 삼승이 삼승의 교법대로 수행하여 불퇴에 이르면 일승의 행자가 된다고 본다. 그런데, 수령의 경우 회심하는 부류가 일승의 신만에 도달하긴 하나, 부분적 깨달음에 지나지 않기에 더 수행할 필요가 있

35) T72, 253a 실제로 『法華玄贊』의 정식제목은 대체로 각 권수의 앞머리가 妙法蓮華經玄贊卷第一(本), 끝이 法華玄贊(本)으로 되어 있다.

36) 石井公成[1996] 『華嚴思想の研究』春秋社.

다. 신라설의 경우도 역시 회심하여 신만으로 들어가는 것은 마찬가지이다. 그러나 균여의 설에 따르면 신만은 완전한 깨달음에 속한다.³⁷⁾ 따라서 일승에 들어간 이상 수령의 이론과 같이 여분의 수행은 필요하지 않다.

1) 화엄의 三乘廻心說에 대하여

(1) 중국화엄의 입장

견등의 『화엄일승성불묘의』에는 중국에서 지엄이 극과회심설을 주장할 때는 문제가 없다가, 법장이 아무리 늦은 자도 삼승의 初地로부터 일승에 들어간다고 설한 후에 논쟁이 일었다는 전승이 소개되어 있다³⁸⁾. 이와는 반대로 균여는 법장도 삼승극과회심을 주장함으로써 곤란을 겪었다는 전승을 소개한다³⁹⁾.

그런데, 법장의 논의를 보는 한 극과회심설을 주장한 문구는 없다. 신라와 일본에서 전개되는 삼승회심설의 문제는 법장 저술을 근거로 논의되는만큼 여기서도 법장을 중심으로 고찰하고자 한다. 법장의 삼승회심설은 『探玄記』 「玄談」의 「教所被機」와 「性起品疏」를 통해서 읽을 수 있다. 먼저 教所被機의 「守權非器」문과 「引爲」문을 함께 살펴보고자 한다⁴⁰⁾.

「守權非器」문을 보면, 공교보살은 초아승지가 차기 전까지는 非器로 규정된다. 수행의 시간에서 보자면, 十住부터 十廻向까지가 초아승지이다. 그렇다면 이른바 三賢位까지는 非器로 보아야 할 것이다. 이를 이어서 「引爲」문에서는 초아승지점을 지나면 반드시 이 경전(일승법)을 믿는다고 한다. 그러면서 가장 늦은 자는 이 점수(초아승지점)에 이르러 일승법을 믿고, 빠른 자는 정할 수 없으며, 삼현위 중 어느 때 일승을 믿을 수 있음을 인정하고

37) 拙稿 [1999] 「균여의 화엄일승의 연구-근기론을 중심으로-」 한국학대학원 박사학위논문, 226-228쪽.

38) 『華嚴一乘成佛妙義』T 45, 785c-6a

39) 均如 『釋華嚴教分記圓通鈔』1, 韓佛全 4, 256c-7a

40) T35, 116c-117ab, 417b.

있다. 이와같은 취지의 문장은 「性起品疏」에서도 답습되어, 삼승보살에 해당되는 권교보살 또는 가명보살은 일승의 실행을 증득하지 못했지만 이 중 빠른 근기는 三賢位중에 일승법에 들어가며 늦더라도 [初地]를 증득하고서 일승법을 믿지 않는 경우는 없다고 단언하고 있다. 이로써 법장의 삼승회심설은 빠른자와 늦은자를 나누어 생각하고 있음을 알 수 있으며, 각각 삼현위와 초지에 이르러서 일승에 진입한다고 설함을 알 수 있다.

법장의 제자 文超는 이러한 법장의 사상을 계승하여 아래와 같이 삼단계로 설명한다. 즉,

묻는다. 삼승차별에 의거하여 일승에 들어갈 것을 요약하면 3계위에서 가능하다. 첫째는 十住初心에서 불퇴위를 얻기 때문이다. 둘째는 廻向終心에서 들어간다. 초이승지가 되어 제 수행이 순속해졌기 때문이다. 셋째는 아주 늦은 경우 初地에 진입한다. 법계가 융통하고 편만하고 자재함을 증득하기 때문이다⁴¹⁾.

라고 하였다. 따라서 전승에서 본 것같은 삼승극과회심설은 중국화엄에서는 주장되지 않았던 것을 알 수 있다. 그렇다면 삼승에서 설해지는 十地·佛果는 어떻게 이해해야 할 것인가. 『探玄記』10권에서는 이와 같은 문제를 직접 다루고 있다.

(중략) 하나하나의 산하에 대해가 있는 것처럼, 하나하나의 地안에 다 불과가 있다. 만약 삼승에 근거하자면 불과는 십지 후에 있으나, 원교의 입장에서 보면 佛果는 하나하나의 地가운데 있는 것이다. 그러므로 일

41) 審乘 『五教章問答抄』卷一(T72-623 b)에서 『원종문류』제20권으로부터 인용되어 있다. 『華嚴自防遺妄集』第4 問. 據三乘差別教中 入此一 乘 略有三處入. 一, 十住初心入. 以得位不退故. 二, 廻向終心入. 於一阿僧祇諸行純熟故. 三, 極遲至初地入. 以證得法界融遍自在故.

지에 일체지를 포섭한다. 묻는다. 그렇다면, 일지를 증득하여 이미 불과를 얻었는데, 무엇 때문에 십지를 설해야 하는가. 답한다. 漸機를 유인하기 위해서이다. 그러므로 十地는 대체로 삼승차별에 입각하여 설하는 것이다. 묻는다. 삼승에는 과법이 없는가. 답한다. 삼승십지로써 일승에 관해서 설하는 것이므로, 이와 같은 취지가 생겼다.⁴²⁾

이 법장의 설은 일승의 입장에서 보면, 삼승십지를 설하는 것은 어디까지나 점기를 일승으로 이끌고자 한 것으로, 삼승에는 十地 또는 불과가 그 명칭뿐으로 그 실제하지 않는 다고 주장한 것으로 보인다. 법장의 제자 惠苑과 정관도 이같은 법장의 취지를 계승한다.⁴³⁾

(2) 신라화엄의 입장

균여의 『釋華嚴教分記圓通鈔』에서는 신라화엄에서 의상이 처음 삼승극과회심을 주장하였다는 전승이 소개되어 있다⁴⁴⁾. 이는 균여가 삼승극과회심을 의상문도의 정통설로서 인식하고 있음을 반영한다.

따라서 의상이 삼승극과회심을 설했는가에 대해서 불분명하지만, 의상과의 문답을 기록했다는 『도신장』의 逸文과 최근에 신라 의상의 어록⁴⁵⁾ 또는 『지통기』異本⁴⁶⁾으로 추정된 『화엄경문답』을 통해서 볼 때, 이것들이 순수히 의상과의 문답만을 수록했는지는 알 수 없지만, 거기서 설하는 삼승극과회

42) 如一一山下悉有大海 一一地內悉有佛果。若約三乘佛果唯在第十地後。若就門教佛果通在一一地中。是故一地攝一切地。問若爾證得一地已得佛果。何須說十。答引漸機故。是故十地多就三乘差別位說。問若就三乘則無果法。答以三乘十地就一乘說故有斯趣。(권10, T35, 296b)

43) 『續華嚴略疏刊定記』권1(新纂續藏經 3, 584b), 『演義鈔』(T36, 636c-7a)

44) 권1, 韓佛全 4-257a

45) 石井公成[1985]『華嚴經問答』의 著者, 『印佛研』33-2/ [1996]『華嚴思想の研究』(春秋社)

46) 金相鉉 [1996] 『錐洞記와 그 異本 華嚴經問答』 『韓國學報』84.

심설을 적어도 제자들이 만들어냈을 가능성은 적은 것으로 생각된다.

그럴때 주의를 요하는 것이 의상의 『일승법계도』에 나오는 「三無數劫如說修行. 乃可得度」(T45, 712c)라는 구절이다. 부처가 보리를 얻는 방법으로서 이와같이 설했다고 의상은 말하는데, 이것이 바로 의상이 삼승극과회심설을 설한 증거이지 않을까 생각한다⁴⁷⁾.

한편, 균여의 인용에 따르면, 의상계의 삼승극과회심설은 『道身章』, 『觀釋』에서 설해지는데,⁴⁸⁾ 이 중에 『도신장』설이 주목할 만하다. 그 중 일부를 소개하면 아래와 같다.

三乘位에 의해서 一乘位를 논하는데 세 가지가 있다. 첫째는 見聞位로서 十信에 해당한다. 둘째는 解行位로서 三賢에 해당한다. 셋째는 證入位로서 十地에 해당한다. 一乘位의 입장에서 말하면 비로소 一乘을 견문하여 바로 信의 初에 이르게 되고, 三乘位의 입장에서 말하면 혹은 信初의 견문, 혹은 三賢位, 혹은 初地 二地 내지 極果 중 不定이다. 이른바 三賢位人이라는 것은 三과 一의 合論일뿐이다. 『탐현기』문에 「보살이 억나유타겁동안 6도를 수행한다. 했기 때문에 즉 信初의 범부는 아니다. 또한 地上은 果로서 證位에 해당되기 때문에 견문하지 않은 사람을 地上位에 오르게 할 수는 없다. 삼현의 因位에서 끝내 견문하도록 하기 때문에 실제로 三乘極果는 이 삼현위에 있는 것이다. 또 비록 三賢이라고는 하지만, 결국 실제로 信初이다. 비로소 일승을 견문하는

47) 이 구절에 대한 『총수록』의 주석은 없지만, 「三無數劫」과 관련된 「法記」의 주석을 보면 삼승인이 삼무수겁동안 수행하여 얻는 결과는 「자취」일 뿐, 실체가 아님에도 삼승인이 究竟으로 인식하여 일승의 실체에 회귀하지 못함을 논하고 있다. (如是三乘之人三無數劫如說修行所得之果只是跡耳. 守爲究竟. 不知失其一乘實體故也. 勤而歸宗未日者. 無量億那由他劫行六波羅密. 修習種種菩提分法故云勤也. 然而還於一乘之家無日故云歸宗未日也(T45, 720b) 이로써 삼승인의 구경에서 회심한다는 주장으로 읽을 수 있을 것이다.

48) 韓佛全 4-257a

것이 信初에 해당되기 때문이다⁴⁹⁾.

均如는 기본적으로 이설을 따른다. 그런데 밀줄친 「三乘極果는 이 三賢位에 있다」라는 표현을 石井는 天台의 果頭無人說을 수용한 것이라 해석하고 있다⁵⁰⁾. 그러나 이것은 終敎의 삼현위에서 일승에 회심하든, 終敎의 極果에서 일승에 회심하든, 회심하는 곳은 결국 일승의 삼현위에 이른다는 명언이고, 정확히는 一乘의 信初라고 보는 견해로서 天台를 수용한 구상은 아니라고 생각된다.

다음, 『華嚴經問答』에서 삼승극과회심설을 설하고 있는 것은 유명하여, 이후 일본화엄의 삼승극과회심론에 대한 인식을 좌우하였다. 이 『華嚴經問答』에 의하면 三乘人이 一乘에 진입하는 것에는 두가지 패턴이 있다. 그것은 근기가 뛰어난 사람은 방편교문을 듣고 바로 깨달아 일승에 들어가는 것이며, 둘째는, 교설대로 수행하는 부류이다. 후자의 부류중에 가장 근기가 둔한자가 교설대로 自究竟果에 이르러 드디어 일승의 견문위에 들어간다는 것이다⁵¹⁾. 自究竟果는 佛果를 의미한다. 따라서 삼승의 불과를 얻은 이후에 다시 일승에 들어가는 것임을 알 수 있다.

다음, 見登의 『華嚴一乘成佛妙義』에서는 『신라기』를 다수 인용하고 있는데, 이것은 『공목장』주석서이다. 見登은 『신라기』를 통하여 삼승극과회심론을 소개하면서 상당히 호의적인 반응을 보인다. 見登의 취지를 따라 읽으면 견등은 自位究竟處가 三賢位임을 설하는 점에서는 壽靈과 일치하나 삼승

49) 韓佛全 4-258a 「寄三乘位辯一乘位有三 一見聞位 當十信 二解行位 當三賢 三訂入位當十地 若但以一乘位言 始見聞一乘定在信初 若但以三乘位言 或在信初見聞 或三賢位或初地二地乃至或極果中不定 所言應是三賢位人者 三與一合論耳 文云菩薩億那由他劫修六度故, 卽非信初凡, 又地上是果, 以配證位故, 未見問人不須令上登地, 三賢因位終令見聞耳, 實三乘極果在此三賢位, 又雖云三賢, 終實是信初始見聞, 一乘配信初故」

50) 石井[1987] 93-94쪽.

51) 卷上, T45,601a

극과회심을 그대로 인정하고 있다⁵²⁾. 『新羅記』에서는 삼승극과회심을 인정하면서도, 법장설의 영향으로 초지에 일승에 들어가는 것도 인정한다⁵³⁾.

한편, 元曉를 다수 인용하고 있는 表員의 『華嚴經文義要決問答』에서는 「일승의」에서 법장의 「성기품소」의 문을 인용하고 있어 그가 삼승극과회심론을 주장하지 않았음을 추측할 수 있다.

이상과 같이 신라 및 고려에서 삼승극과회심설을 인정한 설들은 모두 義相의 사상과 친밀성이 있는 華嚴 저술 및 인물뿐임을 알 수 있다.

2) 三乘極果廻心說에 대한 비판

(1) 壽靈의 삼승회심설

壽靈은 법장의 계통을 따르면서도 여기에 교판적 배려를 더하여, 始敎는 初地에서, 終敎는 十住에서 분단생사의 집(分段宅)을 떠나 불퇴익(不退益)을 얻는다고 한다⁵⁴⁾. 이렇게 불퇴를 얻은 후에 일승에 들어간다는 것이 삼승회심설에 대한 壽靈의 기본적 입장이다⁵⁵⁾. 壽靈에 따르면 여기서의 不退는 삼승보살이 얻으려 한 결과(所求果)이며, 출세의 이익이며, 삼승교의 이익이 이미 구경에 달했다는 의미에서 自位究竟이다⁵⁶⁾. 그러나 不退로 얻은 경지는 부분적인 견문임을 주장하고 있다⁵⁷⁾. 다만 부분적인 견문에서 완전

52) T45, 791b

53) T45, 785a

54) 今依章意爾一若依初敎. 初地以上. 出分段繫得不退位. 若依總敎十住以上. 出分段宅得不退益. (T72, 207b) 이와 같이 시교와 종교로 나누어 설명하는 것은 『오교장』의 「소전차별」 중 行爲差別에서 논하는 不退位와 관련되어 있음을 알 수 있다.(T45, 488a~9b)

55) 由此明知. 三乘菩薩亦得不退. 信入一乘.(T72, 213a)

56) 「三乘權敎. 引分段界內機. 令得出世益即以爲究竟(중략) 若大乘者. 十住以上. 皆共初得出世益自位不退益故. 永超三途故. 三乘權敎益究竟故. 故云究竟. 上自位究竟准此可知(T72, 219b)

57) 案云. 若依此義明章主意. 三乘始覺(學=甲本)菩薩. 不能聽一乘無盡佛法故. 彼權敎中. 且示乘行布一相. 智正覺之一分佛身. 令仰求故. 喻爲牛車. 爲求彼車故. 出三界

한 일승으로 진입하는 경로에 대해서는 명확하게 밝히지 않았다. 오히려 信初와 信滿을 차원이 다른 경지로 이해함으로써 법장의 의도와는 멀어지는 결과를 초래하였다⁵⁸⁾.

壽靈은 慈訓으로 추측되는 古德에 다분히 의거함으로써 그 이전의 정통설을 계승한다는 입장에서 서 있으며, 이 중 十住이상을 불퇴로 보는 것에 대해서는 『大乘起信論』과 梁攝論, 신라의 義寂법사설을 그 의증으로 거론하고 있다⁵⁹⁾. 인용문을 통해서 볼 때, 壽靈은 『大乘起信論』을 계승하여, 삼승이 일승에 들어가는 것은 완전한 일승에 들어가는 것이 아니라 부분적인 견문이라는 설로 발전시켰고⁶⁰⁾, 梁攝論과 義寂의 설을 계승하여 十住에 不退를 얻어 삼계를 초월하는 것이 자위구경이란 설로 발전시켰음을 알 수 있다. 그리고 삼승교설 중에 십지불지등이 거론되는 것에 대해서는 법장의 제자 慧苑의 예의 『刊定記』문을 인용하여, 권교의 계위는 실재가 아니라고 주장하고 있다⁶¹⁾. 따라서 壽靈의 삼승회심설에는 古德說, 『大乘起信論』, 義寂

之外分見此佛身故.(T72-205a)

58) 案云. 若依此義明章主意. 三乘始覺(學-甲本)菩薩. 不能聽一乘無盡佛法故. 彼權教中. 且示乘行布一相. 智正覺之一分佛身. 令仰求故. 喻爲牛車. 爲求彼車故. 出三界之外分見此佛身故.(T72-205a)

問. 何以故. 唯說信位終心攝諸位卽成佛. 不說信初心攝諸位成佛. 答. 信位初心. 未得不退故. 未出三界故. 未得般若故. 未見平等界理故. 由不見此理不能解普法. 是故不(不은 甲本에 있음)說初心成佛. 到信滿位得不退心出三界外成就般若分見平等法界理故. (T72-213a)

59) 問. 依何教證十住以上. 出繫業三界得不退益. 答起信論云. 菩薩發是心故則得少分見於法身以見法身故. 隨其願力能現八種利益衆生乃至亦非業繫有大願自在力故. 如修多羅中. 或說有退墮惡趣者. 非其實退但爲初學菩薩未入正位而解怠者. 恐怖勇猛故. 又是菩薩. 一發心後. 遠離怯弱畢竟不墮一乘地. 又梁論云. 十解以上. 得出世淨心. 又云. 十解以上. 名聖人不墮二乘地. 又寂法師云. 十解以上. 出繫業三界亦得說云. 出三界以十解菩薩. 得位不退出繫業三界故. 亦得云出宅受車.(T72-208c ~9a)

60) 삼승이 일승으로 진입하는 것이 완전한 일승이 아님은 여러곳에서 표현되는데, 원효에게 영향입은 바가 크다. 예로, 삼승중의 대승이 일승으로 들어가는 것에 대해서 원효의 『법화종요』를 원용하여 일승의 원인에 회귀한다고 본 것으로도 알 수 있다. (T72, 208b)

說, 그리고 慧苑說이 사상적 배경으로 작용하였음을 알 수 있다. 나아가 壽靈은 자신의 설에 위배되는 삼승회심설을 비판하면서 일승의의 확립을 도모 하는데, 특히 삼승극과회심설을 비판의 표적임으로 삼음과 동시에 그러한 비판을 통하여 법화사상과 화엄이 동시에 중시되는 일승의를 확립해간다.

(2) 비판대상으로서의 삼승회심설

壽靈이 비판하는 삼승회심설은 自位究竟에 대한 해석에서 비롯한다. 구체적으로는 두가지 유형의 삼승회심설이다.

a유형⁶²⁾은 삼승보살이 地前位에 있으면서 분단을 벗어나지 않은 채로 제 7지의 출세간 자위법을 얻으므로 이를 구경이라고 한다는 설이다. 왜냐하면 五乘에 비유하여 十地相을 나타낼 때 제7지법이 삼승보살에 따른 것이기 때문이라고 한다. 이로써 이 설이 『오교장』 「건립승」의 5. 寄位差別(T45-477c~8a)과 「所詮差別」의 5. 修行所依身 중 終教不退說(T45-491c)에 근거한 설임을 알 수 있다. 즉 7지는 「보살법에 따른다」는 명언에 근거하여 삼승보살이 7지에 이르러 비로소 자위구경에 이른다는 설이다. 壽靈은 이 설에 대해서 네가지 과오(失)를 들어 비판하고 있다. 네가지 과오의 내용은 유식 개념을 빌어 반박하는 것으로 보아, 유식·화엄 계통의 설이 비판대상이 된 것으로 추정된다. 그러나 이 유형의 삼승회심설은 이후 사상적 영향력이 거의 없었던 것으로 판단된다.

b유형은 『오교장』의 자위구경을 극과(불과)로 보는 이른바 삼승극과회심설을 주장하는 학파로서, 이후 일본 화엄사상사에서 계속적으로 문제시되는 주장이다. 구체적 비판대상은 ① 『오교장』과 『법화론』을 통하여 삼승보살이 권교(법화경)에 근거하여 십지를 수행하여 불과를 증득(自位究竟)한 후 근기가 익어서 일승에 진입한다는 주장과⁶³⁾, ② 삼이승지접 동안 수행하여 불

61) T72, 210a

62) T72, 209ab

과를 얻은 것이 가명보살이라는 주장⁶⁴)이다. b유형은 「어리석은 자(有迷者)」로 표현될만큼 壽靈이 철저히 비판하는 설이다. 그 중 ①은 「법화론」을 교증으로 하여 같은 설을 반복하고 있다. 즉 법화론의 7종 墮上慢人을 대치하는 방법으로서의 중종의 世間善根三昧 공덕 중에 世間善根三昧는 삼승극과를 일승에 대비한 표현이라고 해석하고 있으며, 이외에도 제4, 제6의 증상만인을 대치하는 문장을 통해서 三乘極果廻心을 주장하고 있다.

다음은 사상사적으로 중요한 논쟁이 된 삼승극과회심설 비판의 대상을 추정하고 아울러 壽靈의 의도를 파악하면서 논을 마치고자 한다.

(3) 비판대상의 추정

이시이는 壽靈이 삼승회심설을 반박하는 내용과 태도에 대해서, 이것이 三·一론 보다도 일승의 내부의 논쟁이며, 자세히는 『오교장』을 둘러싼 해석으로 이해한다. 특히, 이 중 假名菩薩에 대한 논의를 예로 들어 신라 義相門流의 삼승극과회심설과 상통한다고 지적하며, 구체적으로는 大安寺 慶俊(690추정-778 혹은 延曆某年)의 계통이 비판대상일 것으로 제시하였다⁶⁵).

실제로 b유형의 삼승극과회심설과 의상계의 정통을 잇는 설은 자위구경의 해석에서 일치하는 면이 있음을 지적할 수 있는데, 다만, 신라화엄에서 극과회심설의 전형적인 증거로 보고 있는 「인위」문이 『오교장지사』에서는 거론되지 않는 것으로 보아, 두 논의가 계통을 달리할 가능성이 높다.

여기서 이시이의 설을 두 가지 점에서 재검토하고자 한다. 첫째는 의상계와의 관련성이고, 둘째는 慶俊과의 관련성이다.

우선, 의상계의 관련성에서 가장 부정적인 요소는 현존의 의상계 문헌에서 「법화론」을 들어 삼승극과회심을 주장한 예가 없으며, 더구나 「법화론」

63) T72, 209bc

64) T72, 212b

65) 石井[1987]78쪽,87-96쪽

자체를 거의 인용하지 않는다는 것이다. 긍정적 요소는 『화엄경문답』과의 관련성이다. 물론 삼승극과회심을 주장하는 예는 일치한다. 또, 壽靈은 「오직 三乘敎에 의거하여 一乘根機가 익은 것을 究竟으로 한다」라는 「有說」에 대해서 몇가지 논박을 하고 있는데, 이후 논박의 내용이, 『화엄경문답』의 「근기가 익음에 따라 一乘位에 들어가는데, 그 중 가장 근기가 둔한자는 자구경과에서 일승의 견문위에 들어간다」는 주장 뒤에 나오는 논란과도 비슷함을 지적할 수 있다. 이 「有說」설에 대해서 수령이 제기하는 논란이,

根機가 익은 것을 究竟이라 한다면, 退位凡夫도 一乘根이 역시 익었는데 역시 自位究竟이라 할 수 있는가(T72,209a)

라는 것이다. 여기서 퇴위범부는 부처의 가르침에 의거하여 십신위에서 일승을 견문하기는 하나, 더 수행하기 전에 악인연을 만나 지옥에 떨어진 부류를 일컫는 것으로 생각된다.⁶⁶⁾ 이에 대해 「有說」측에서의 답변은 기록되지 않았는데, 壽靈이 퇴위에 관한 문답을 설정하면서, 「망설이 있으나, 일일이 열거하여 파하지 않는다」⁶⁷⁾라고 한 것으로 보아, 「有說」의 주장을 무시한 것으로 생각된다.

그런데, 『화엄경문답』에서는 두가지 패턴으로 일승에 들어가는 것을 설명하고 나서,

묻는다. 見聞位가 不定位라면 그 퇴상은 무엇인가.

답한다. 大法을 듣고서도 듣는 바대로 자재하지 못해 엄밀히 말하면 교설에 어긋났기 때문에 삼도에 떨어진 사람을 말한다.(T45, 601a)

66) T72, 219c

67) T72, 219c

라는 문답을 비롯한 다섯 문답이 이어진 다음 「三乘極爲佛而還入一乘」이란 유명한 문구가 나온다. 위의 문답으로 볼 때 『화엄경문답』이 만들어질 시기에도 같은 문제의식이 있었음을 반영하는 것으로, 이것으로 보아 신라 화엄과의 관련성은 충분히 짐작할 수 있다. 또 『華嚴經問答』에는 「引爲」설이 제시되지 않는데, 이것으로 『오교장지사』가 『도신장』계통보다는 『華嚴經問答』계통과 관련이 있음을 시사한다⁶⁸⁾. 다만, 수령이 『華嚴經問答』을 보았는지는 분명하지 않다.

다음, 비판대상은 과연 大安寺 慶俊이었을까. 이시이는 東大寺나 興福寺에는 慈訓의 영향으로 「어리석은 자」가 나오기 힘든 상황이었기 때문에 삼론과 화엄에 정통한 경준으로 추정하였다. 그리고 각주에 다음과 같이 덧붙이고 있다.

慶俊문하 중에 華嚴에 정통한 승려로서는, 『釋摩訶衍論』을 전래한 戒明등이 있다. 大安寺는 화엄의 藏疏를 가져온 道璿이나 審詳도 머물렀고, 화엄연구가 꽤 성했다고 생각된다. 『三國佛法傳統緣起』에서는 藥師寺·西大寺·元興寺에서도 화엄이 연구되었으며, 특히 약사사에서 연구는 활발하였다고 전하지만, 藥師寺는 자훈문하의 正義와 明哲이 중심이었고, 또 元興寺는 법상경학의 隆尊이 머물렀던 절이기 때문에, 화엄을 지상으로 하는 「有迷者」는 나올 가능성이 희박하다.⁶⁹⁾

慶俊은 三論의 道慈에게 출가하여 730년대 이미 大安寺에서 꽤 높은 지위에 이르렀다. 따라서 736년에 대안사에 온 道璿과 740년에 화엄강사를 역임한 大安寺 審詳과의 영향관계 역시 추정할 수 있다. 慶俊은 東大寺 혹은

68) 한국화엄에서의 삼승극과회심설에 대한 계통에 대해서는 拙稿[2001] 「韓國華嚴における三乘極果廻心の流れ」 『印度學佛教學研究』50-1. 참조바람.

69) 石井[1987] 96쪽. 각주 103쪽의 각주 73 참조

大安寺의 華嚴講師이기도 하였다. 또한 慈訓과 같이 道鏡에게 추방되는 어려움도 겪었다.⁷⁰⁾ 따라서 그는 審詳과 慈訓에 친밀감이 있기 마련이고, 大安寺라는 이유로 그의 계통이 비판이 대상이 될 이유는 약한 것으로 보인다.

그렇다면 비판의 대상은 어느 부류인가. 壽靈은 극과회심설자를 비판하기 위하여 『寶積經』과 『법화경』을 검토하여 두 경전에 그런 설이 없음을 비판하고 있다. 『보적경』은 보살의 계위를 설한 경전군을 일컬으며, 천태가 「五方便門」에서 『寶積經』을 중시한 것을 보면 천태계와도 관계가 깊었던 경전으로 보인다. 『법화경』은 일본 화엄계통에서 중시한 경전임이 이미 지적되었다⁷¹⁾. 일본 화엄의 초창기에 활약했던 標瓊은 법화관련 서적을 다수 소지하고 있었던 것으로도 그것을 입증할 수 있다⁷²⁾. 이것은 그만큼 법화를 연구한 화엄가가 존재했었다는 것을 의미한다. 壽靈은 『법화경』의 위상을 낮게 보는 부류에 대해 『오교장지사』 곳곳에서 신랄하게 비판한다. 이 두 조건을 통해서 볼 때, 수령의 비판은 법화·화엄에 능통했던 부류 중 법화를 낮게 보는 학파에 대한 비판으로 보는 것이 타당할 것이다.

그런데 이렇게 의상계의 주장과 일치하는 설과, 혹은 법화·화엄에 능통했던 부류중에 비판대상이 있다는 것은, 壽靈 나름의 일승의 확립이라는 과제가 놓여 있었기 때문일 것이다. 그렇다면 구체적으로는 어느 부류일까.

수령은 삼승극과회심설을 비판할 때, 혜사·천태와 심상·자훈이 이와 같은 설을 주장하지 않았음을 의증으로 삼는다. 이러한 서술 방법을 통하여 당시 중국에서 도래한 계통과 일본 자종내의 일파를 비판하는 의도로 해석할 수 있다. 특히 법화·화엄에 능통했던 부류를 생각할 때 떠오르는 것이 道璿 계통과 鑑眞一派이다. 이 두 계통의 중국 도래 승려들은 일본 천태의 선구자로서까지 일컬어진다. 이들은 모두 화엄에도 능통했다고 전해진다.

70) 佐久間龍[1983] 5. 慶俊 참조

71) 仲尾俊博 [1971] 「論宗と經宗」 『南都佛教』 26

72) 石田茂作[1930] 142쪽.

감진의 제자 思託은 「上宮皇太子菩薩傳」을 지어서 聖德太子가 惠思의 후신임을 주장하기도 하는데, 이와같은 움직임은 그들이 일본 불교계에 적응하기 위한 수단이었을 수도 있다⁷³⁾. 그만큼 그들은 비판의 대상이 되기 쉬웠던 상황을 반영하기도 한다.

그럴 때 떠오르는 것이 東大寺 戒壇院의 제2회상이 된 法進의 저술 중 『沙彌十戒威經疏』5권(日本大藏經 小乘律章疏 1)이다. 이것은 감진 및 그 문화의 사상 내용을 잘 알 수 없는 현상황에서, 유일하게 그 내용을 볼 수 있는 문헌이기도 하다⁷⁴⁾. 그 내용중에 천태지관법을 밝히는 문장이 있는데⁷⁵⁾, 순차적으로 경지가 높아지는 것을 장문에 걸쳐서 설명하고 있다. 그 문장 중 경지의 순차에 대해서만 정리하면 若止觀→安住大乘→自然流入薩婆若海 →[중략]→入佛境界→一切佛地現在前→[중략]→入頓悟大菩薩→[중략]→具足眞應二身→初發心住菩薩에 이르는 관법이 설해져 있다. 그리고 「初發心住菩薩」에 대해서는 『華嚴經』으로써 교증을 삼고 있다. 따라서 이 止觀法은 「법화→화엄」이라는 공식으로 정리할 수 있다. 천태에 근본을 둔 법진이 천태보다 화엄을 적극적으로 해석한 이유에 대해서는 명확하지 않지만, 이와같은 발상은 壽靈의 비판대상이 되기에 충분할 것으로 보인다.

이상과 같이 壽靈이 비판한 삼승극과회심설자로서 의상계, 혹은 화엄종 자종내의 일파와 법화·화엄에 능통한 중국도래계의 부류가 상정되지만 뚜렷한 증거는 제시하지 못하였다. 다만, 壽靈이 비판한 대상이 한 派에 국한되지는 않았으며, 이러한 비판의 배경에는 법장의 정통을 계승하려는 의지가 있었던 것으로 추측된다.

73) 藤井[1999] 172쪽.

74) 島地大等[1924] 「東大寺法進の教學について」 『哲學雜誌』443<[1931] 『教理と史論』(明治書院)에 재수록함>

75) 島地大等[1931] 276-277쪽.

結 論

나라시대에 화엄이 중심적인 사상으로 자리잡는 것은 화엄경 개강이후 몇 년 뒤의 일이다. 그 때를 기하여 활약한 인물들 중에는 화엄경 개강 강사 審詳, 다음 강사 慈訓, 그리고 智憬, 壽靈 등을 들 수 있을 것이다. 본고는 그 중에 현존하는 最古의 오교장주석서인 壽靈의 『오교장지사』를 통해, 일승의와 일승의의 확립과정에서 빚어진 삼승극과회심설에 대해 고찰해보았다.

壽靈의 화엄사상은 신라 의상계의 화엄 독존적인 사상형태보다는, 원효 등 신라와 당의 법화사상의 영향을 농후하게 입은 새로운 형태의 화엄사상을 구축하였다. 또한 그가 비판하는 삼승극과회심설자를 의상계, 법화·화엄의 부류로 갈라서 볼 때, 壽靈이 활동하던 시기에 이미 화엄에 관한 이해가 다양해지고 풍부해졌음을 알 수 있다. 또한 그가 비판한 삼승극과회심설은 이후에도 비판과 긍정을 통해 계속적으로 논의되었으며, 특히 동대사에서 벌어진 논의에서 가장 중심적인 주제였다⁷⁶⁾. 이것은 삼승회심론이 일본 화엄사상사에서 중요한 문제였음을 시사한다. 따라서 壽靈이 촉발시켰던 삼승회심설에 대한 논의가 일본 화엄사상사에 끼친 영향에 주목할만하다.

주제어: 수령, 자훈, 법장, 삼승극과회심, 의상계, 오교장지사, 오교장, 삼승회심, 자위구경, 불퇴.

76) 동대사 소장 목록 중에 121-347 三乘進入(玄周,1377), 349 三乘進入(1385), 471 證果廻心(延識), 473 三乘進入(榮贊), 475 三乘進入論議(繼玉), 571 三乘進入, 580 地前進入, 622 證果廻心. 이와같이 8개의 논의가 남아 있는데, 이는 다른 주제보다 월등히 많은 숫자이다.

Jurei(壽靈)'s Criticism on the Conversion of the Three Vehicles after Attaining Ultimate Result

Kim, Chon-Hak

Japanese Huayan School made rapid progress since Shimsang(審詳)'s lecture at Todai-ji(東大寺) in 740, and became the center of Nanto-Rokushu(南道六宗) in the Nara period. This paper is on the study of philological and ideological aspect of Jurei's Gokyoshoshiji(五教章指事), written around this time, as well as an attempt to understand the Japanese Huayan School through the discussion on the Conversion of the Three Vehicles after Attaining Ultimate Result. In the end, I refer to the influences this discussion had on the later Japanese Huayan School.

Jurei's life is not known. He cites Fazang many times in Gokyoshoshiji, Jurei's commentary on Fazang(法藏)'s Wujiaozhang(五教章). Others cited are Zhiyan(智儼), Kuiji(窺基), Huiyuan(惠苑), and Wonhyo(元曉). The characteristics of the references were the usage of Chinese and Silla Tiantai School documents, and basis of Huiyuan for the teaching classification.

The two ideological characteristics of Gokyoshoshiji were establishing the One Vehicle thought and accepting the Fahua(法華) thought. Fahua thought related materials were widely accepted. Considering this with the characteristics of Jurei's references, we can see that Fahua thought was an important background in Jurei's Huayan thought.

Since Jurei promoted to establish the One Vehicle theory, with importance on Fahua, he criticized the Conversion of Three Vehicles after Attaining

Ultimate Result, which only regards the Huayan sutra. His criticism mainly begins with difference in interpretation of "The Final Stage of Their Own Grades" in Wujiaozhang. It has been said that he criticized those related to Uisang of Silla, but it is probable that he also criticized schools related to Fahua·Huayen.

Discussion on the Conversion of Three Vehicles after Attaining Ultimate Result, which Jurei criticized, continued thereafter within the Japanese Huayan School. It is evident that this was an important issue especially at Todai-ji.