

『元曉と日本佛教』について

崔 無 碍

はじめに

日本の大阪天王寺に統國寺と云うわが民族のお寺があります。

寺傳によれば1440年の歴史を誇る、古來<百濟古念佛寺>と呼ばれた名刹であります。そのお寺には9年間續いた、(この12月で101回目)<統國寺元曉學習會>という勉強會があります。會員数が名しか満たない小さな勉強會ですが、毎月1回一生懸命に勉強を重ねてまいりました。

今回ここで發表することになった<元曉と日本佛教>はそこで論議されまとめ上げられたものです。今回の發表の中心は、元曉の一心の思想和諍の論理 無碍の實踐が、日本の華嚴宗と浄土念佛宗に決定的な影響を與え、そこで大きく花開いたと云う事です。

即ち、日本の華嚴は東大寺創建の始めから、高山寺明恵に到るまで新羅元曉と義湘の流れをくむものであり、日本の浄土念佛宗は唐の浄土念佛ではなく新羅元曉の浄土念佛だと云う事です。

私が思うに、華嚴思想の行き着く先は、元曉の言う所の一心であり、和諍の論理 であります。又浄土念佛の行き着く先も、元曉の無碍行であると思います。

統國寺元曉會が1999年に編集した<元曉大師繪傳>には、この事について次のように書かれています。

…一心の泉から湧き出た水が、和諍の大河に無數に流れ、無碍の大海で一味になるよ…

南無阿彌陀佛 南無阿彌陀佛 南無阿彌陀佛

この教えが今日ほど我々の胸に切實に響く時代はなかったのではないのでしょうか？ それでは具體的に、元曉の教えが日本の華嚴と淨土念佛に如何に決定的な影響を 與えたのかと云う事を見ることにします。

1. 元曉と日本の華嚴について

この問題については多くの先達が素晴らしい研究をなさっているので簡単に觸れ

ようとおもいます。日本の華嚴を語るうえで忘れてはならない大事な和尚さんにまず審祥和尚がおられます。統國寺の横にあります日本最初の官寺である四天王寺の〈ワツソ祭り〉のパンフレットには元曉大師と審祥について次の様な紹介がなされています。

『元曉は華嚴宗の大家で韓國最大の佛教者。獨白に無碍舞、無碍歌を考案し、教えを民衆に廣めた。元曉の流れを汲む新羅の審祥が聖武天皇に華嚴の講和を行ったことから、東大寺の大佛が建造されることになった。』

大安寺の審祥和尚は東大寺の前身である金鐘寺において良辯僧正の再三にわたる要請を受け入れ華嚴經を3年間にわたり講じられました。その講演の妙術は東大寺華嚴別供縁起に鮮烈に記録されています。

「初講時、上現紫雲、帝光見喜…」初講演の時、若草山に紫雲が現れ聖武天皇もたいそう喜ばれた。

審祥の出自に関しても色んな説がありますが、新羅との関連は周知の事實であり、東大寺史料圖書館 故堀池春峰館長の編纂された、審祥目録には170部645巻 中 32部78巻が元曉大師の著作で埋められています。

『大安寺審祥師經錄(170部645巻 元曉大師32部78巻)

華嚴經疏10巻 金剛三昧經論疏3巻 勝鬘經疏2巻 起信論疏(別記)1巻
起信論私記1巻 一道義1巻 二障章1巻 寶性論疏2巻 十門和詩論2巻
瑜伽經宗要1巻 本業嬰珞經疏2巻 楞楞伽經疏7巻 金剛般若論3巻 雜集論疏5巻
中辺分別論疏4巻 大乘觀行門2巻 般若三昧經略記1巻 梁攝論疏抄4巻
世親論疏4巻 不增不減經疏1巻 廣百論攝要1巻 涅槃經宗要1巻 法華經宗要1巻
法華經要略1巻 法華略述1巻 兩卷無量壽經宗要1巻 大般若經宗要1巻
菩薩戒本持犯要記1巻 三論玄義1巻 金鼓經疏8巻 佛性論疏5巻 判比量論1巻

まさに東大寺の華嚴は新羅元曉と義湘の華嚴であり、その技術者集團の中心人物は渡來系であり、金、銅等を提供した人達も全て渡來系でありました。

東大寺の初代別當である良辯は若狹地方(今日の福井縣)の小浜出身ですが、彼が出たとされる白石はまさに新羅の人達が代々住んできた地域であり、現在も新羅大明神を祭っています。實は東大寺のお水取りがおこなわれる<鶉の瀬>とはこの白石にあり、この様なこと全てに鑑みれば、東大寺と新羅とはきっても切り離せない関係にあるのです。

13世紀から14世紀初頭にかけて東大寺を再興した凝然は1311年に記した、『三國佛法傳通緣起』で次の様にのべておられます。

「日本の華嚴は良辯を初興の本願と爲す、審祥は是 初興の祖師、聖武天皇はすなわち造寺興宗の大檀なり」

この大徳は元曉の影像に禮拜されたといわれていますが、その撰述華嚴經論章目録には元曉大師述が28部収録されています。

日本の華嚴を語る上でもう一人忘れてはならない中興の祖が、京都高山寺の明恵和尚であります。この大徳が作られた『華嚴祖師繪傳』8巻はあまりにも有名で、現在日本の國寶に指定されています。この繪巻は華嚴經の布教の爲に作られた繪傳ですが、その祖師として明恵は新羅義湘と元曉を描いたのです。この事實一つ取ってみても日本の華嚴と新羅の華嚴がいかに密接な関係にあるのかと云う事がわかります。又、明恵の流れを繼ぐ順高和尚も12~13世紀に日本佛教界に流通していた『元曉事』を引用し「唐に來られた僧徒が元曉作の十門和諍論を天竺インドに持ち歸り傳えました」と海外流布の廣がりを書き記しておられます。明恵和尚に関しては元曉との関わりでもう一つ言及しなければならない事があります。それは56歳の時に假名で記した『光明眞言土砂勸信記』であります。

光明眞言土砂勸信記 然れば青丘大師と申す祖師、遊心安樂道と申す極樂往生の文を作り給へる中に問答して曰く、善縁に遇いて九品の往生を遂げる事は、聖教の文義盛りなれば疑ひをなすに足らず。

若し衆生ありて、罪業をのみ積みて凡て善根の蓄へなきもの、既に三途に墮ちて苦報を受くるを、方便して彼を救ひて、極樂界に往生せしむることありや と問じて、これに答するにこの光明眞言の土砂の利益を出だせり。即ち不空絹索經を引きて曰く、若し衆生ありて 十惡五逆等の諸の罪を作りて惡道に墮ちたらんに、この眞言加持の土砂を若しくは屍の上に若しくは墓の上に散らさば、彼の亡者・地獄・餓鬼・修羅・畜生の中にもあれ、この一切如來眞實本願大灌頂光明眞言加持の土砂の力に依りて、光明その身に及ぶことを得て、諸の罪報を除きて、極樂國土に行きて、蓮華より化生して、進みて無上菩提を得くし といふ經文を引きて、その末に述懐する中に曰く、他作自受の理 なしといえども、縁起難思の力あり。即ち知りぬ。この咒砂に遇はずば彼の罪人浮ぶことなからん。幸ひにこの光明眞言に遇へり。土砂に合すること難からず。心あらん人誰か奉行せざら

ん」というへり。この大師は華嚴宗の祖師にして、その行徳量り難し。新羅國の大王の後の重病を承へけるに、方藥驗なくして王手をたむだく處處に、占師に仰せ付けて占しむるに、この國の力には叶ふくからず。他國に訪はれば驗あらんと占ひけり。大王使を立てて大唐へ遣はすに、勅使海路を渡るに波の上に龍神の使浮び出でて、勅使を引きて龍宮に入りぬ。その時の龍王をこん海と名づく。金剛三昧經と申す經をこの勅使の端を裂きて入れて、この經を講讀せしめて、一心に信仰し御聽聞あるべし。但し經王の義理深くして講讀するに人あらじ。只一人の大智者あり。元曉と名づく。佛法の棟梁なり。世界の日月なり。この大師を召請して講讀あるべしといひて勅使を送り返しつ。即ち龍神の奏狀の如くに行はれたり。

元曉の<光明眞言土砂加持>を受け継ぎ實踐された明恵和尚・・・このことからもいかに明恵が元曉を慕っていたかと云う事を窺い知る事ができます。因みに、この明恵の光明眞言土砂加持を受け継ぎ實踐されたのが、西大寺の叡尊和尚であります。西大寺では、元曉が亡くなられて1300年経ったいまでも、毎年10月3日~5日までの3日間<光明眞言會>が嚴修されています。その法會の<西大寺光明眞言會願文>では今でも「青丘元曉大師」の名前が聲高らかに唱和されています。

「西大寺光明眞言會願文

南部州、大日本國西大寺臥雲の沙門叡尊、至心合掌して異口同音に、一切の佛寶に歸依し一切の法寶に歸依し一切の僧寶に歸依してもうさく、それ不空羼索毘盧舍那大灌頂光明眞言は、我が本師釋迦如來、因位の昔、持念の時無量無數の光明を放ち、三千大千の世界を照らし、一切の魔軍を降伏し、一切の衆生を濟度し、茲に神呪の力を藉て純ら佛果の位を證證す。かくのごとくならばすなわち、法界智の所依たるなり。月、大圓圓鏡の輝きを添え、平等性の無垢を得るなり。露、摩尼珠の色を瑩く。大悲觀自在尊、此の眞言を説きてもって寶光を頂上に灌ぐ。何ぞいわんや衆罪悉除す。朝日の霜露を消すに相同じ。巨富飽き足り還りて曉

雲の虚空に浮ぶを咲う・凡そ、厥の利益勝て圖るべからず。これをもって、青丘元曉大師の問答を肝に銘じ、西方須摩題國の往生憑あり。十惡五逆の群類、三途八難の衆生悉く土砂加持の徳を蒙って、宜しく金刹安養の境に託すべし。寔寔にこれ菩薩普賢の願海、如來清淨の法輪なり。茲によりて、七日七夜の光陰をとし瑜伽瑜祇の壇場を賁り、一結衆をして不退の行を勤めしむ・去る年より始めて未來際を限る。その意なんととなれば、律法中興より以降、勤修せる内衆の徒ら、若干の亡靈、佛道に増進し兼ねでまた、曾て共に一塗に遊び同じく一室に禪せし所、近年の際、策然として已に盡きぬ。およそ、此の眞門佛法に厥んがために、専ら恢弘するものや。弟子等、上求下化の外、何の慮かあり。自を忘れ、他を救うのあまり、他の念なし。ああ、一日持齋は六十滿載の糧あり。いわんや一生を限るにおいておや。五戒の功能、二十五神の擁護あり。いわんや諸戒を全うするにおいておや。この禁戒律儀を守って光明眞言を稱念す・誰か隨喜せざらん・誰か慙懃ならざらん。すべてこれを言えは、佛道のため、法界のためにして修す。身のためにして修せざらん。世尊もし納受したまわば、衆生悉く解脫せん・仰ぎ願わくば當寺本尊伏して乞う。十方諸佛、哀愁聽許し、知見證明したまえ・昔、釋苑公七日七夜の齋會に、仙鶴たちまちその庭に化現す。今、佛弟子へ七日七夜の慧薫、佛陀定めて此のみぎりに影響したまうらん。精誠、唯同じくとも玄應なお勝らんのみ。乃至へ發因起縁、成順成逆、みな七朝の善根をもって、まさに來世の張本となすべし。我等と衆生と皆共に佛道を成ぜん。敬つてもうす。文永二年九月四日 西大寺沙門等 敬白」

以上で簡單に見たように日本の華嚴は新羅元曉、義湘と密接な關係にあると言えます。

2. 元曉と日本の淨土念佛について

元曉の淨土念佛の特徴はその徹底した無碍實踐行にあります。無碍歌、無碍舞でもよく判るように民衆を救うための〈民衆佛教〉、ここに元曉の本質と偉大性があると云えます。民衆を救う爲には、戒律までも超えて肉食

妻帯する姿、南無阿彌陀佛の六字名號を唱えながら歌って踊り狂う姿、ここに他の理論中心の淨土思想との決定的な違いを見出すことができます。

日本の淨土念佛は、まさにその肉食妻帯する淨土念佛であり、南無阿彌陀佛の六字名號を唱えながら踊り歌う淨土念佛であります。

何故日本の淨土念佛に元曉の淨土念佛が色濃く息づいているのでしょうか？そこには高麗時代に作られた初版の高麗大藏經の存在と、朝鮮天臺宗の祖、義天の役割が大きいのではないかと云う氣がしてなりません。義天は元曉大師をこよなく愛され慕われました。ここプナン寺で讀まれた元曉の爲の祭祀文はその事を良く表しています。

「祭芬皇寺曉聖文」

維年月日 求法沙門某 謹以茶菓時食之尊 致供于海東教主元曉菩薩 伏以理由教現 道籍人弘 逮俗薄而時僥乃人離而道喪 師(卷一六第五張)既各封其宗習 資亦互執其見聞 至如慈恩百本之談 唯拘名相臺嶺九句之說 但尙理觀 雖云取則之文 末曰通方之訓 唯我海東菩薩 融明性相 隱括古今 和百家異諍之端 得一代至公之論 而況神通不測 妙用難思 塵雖同而不汚其眞 光雖和而不渝其體 令名所以振華梵 慈化所以被幽明 其在贊揚固難凝議 某夙資天幸 早慕佛乘 歷觀先哲之閒 無出聖師之右 痛微言之紕繆 惜至道之陵夷 遠訪名山 遐求隆典 今者難林古寺 幸瞻如在之容 驚嶺舊峯 似值當初之會 聊憑薄供 敢敘微誠 仰冀厚慈 俯垂明鑑)

(日本語譯)「維年月日 求法沙門某く義天」は謹んで駄菓と節にあう齋物で海東教を元曉菩薩に供養を捧げます。伏して考える理致とは教えで現れ道は人によって廣められる風俗がうすく時世がすたれば人をはなれ道がなくなります 師となる者すでにその宗をおさめるに窮久し弟子またその見聞に各自執着している 百本疏主慈恩の説はただ名相に拘り天臺山の智顛の説またただ理觀を崇相したと文は爲し得たといえども全方面に通じる教訓とはいへ難い 唯元曉菩薩だけが性と相を融合し明らかにしたし古今の過ちを正し百家の争いの絲口を和合し一大のこのうえない公正な論を打ち立て いわんやはかりしれない神通と素

晴らしい妙用ではないでしょうか。たとえごみごみしたこの世に暮らせどその眞實を汚すことなくたとえ光に変わったとしてもその本體は変わりませんでした。それゆえ名聲を中國とインドにまでとどろかせ慈悲の教化はこの世とあの世をおおいその贊揚においてまこと何にも形容しがたいことである。私は早くから天行(千萬多幸きわめて幸いなこと)の助けを得。幼いころより佛教を思慕し先哲達の間をあれこれと見て生きてきましたが聖師の右に出る人はいませんでした。微妙な言葉の食い違いを痛嘆し。このうえない道の衰退を惜しみ遠く名山を訪問し遠く失った足跡を求め今鷄林(朝鮮新羅)の昔の寺で幸いにも生きておられるような貴方のお姿を仰ぎみれば。その昔お釋迦様が始めて説法なされた靈鷲山の法會を見るようです。ただひたすら少ない供養に依支しあえて微々たる精誠を施しますぬで仰ぎ願わくば厚い慈悲をもって明るく見守ってください。」

實は日本の淨土念佛宗の開祖, 良忍 法然 親鸞 一遍は全て日本天臺宗と関連のある和尚さん達で, 彼らは誰一人として, その当時の宋に留學していません.

淨土宗の開祖である法然は, <淨土宗> という宗派の名前を元曉の<遊心安樂道> からとっています. 法然の著書である選擇集に曰く

「安樂集の上に云く, 「問うて曰く, 一切衆生は皆佛性あり. 遠劫より以來, まさに多佛に値ひたてまつるべし. 何によってか, 今に至るまでなほ自ら生死に輪廻して 火宅を出でざるや. 答へて曰く, 大乘の聖教によらば, まことに一種の勝法を得てもって生死を排はざるによる. ここをもって火宅を出でざるなり. 何ものをか二とする. 一には謂はく聖道, 二には謂はく往生淨土なり. それ聖道の一は, 今の時, 證し難し. 一には大聖を去れる一こと遙遠なるによる. 二には理は深く解は微なるによる」と. この故に大集月藏經に云くへ「我が末法の時の中の億々の衆生, 行を起し道を修せむに, いまだ一人として得る者あらじ」と. 當今は末法, 現にこれ吟フにゆもう

五濁惡世なり。ただ淨土の一門のみありて通入すべき路なり。この故に大經に云く、「もし衆生あつてたとひ一生惡を造れども、命終の時に臨んで十念相續して、我が名字を稱せむに、もし生ぜずといはば正覺を取らじ」と。またまた一切の衆生は都て富ら量らず。塗し大乘によらば、眞如實相・第一義空、かつていまだ心を措かず。もし小乘を論ぜば、見諦・修道に脩入し、ないし那含・羅漢に、五下を斷じ五上を除くこと、道俗を問ふことなく、いまだその分あらず。たとひ人天の果報あれども、皆五戒・十善のために、よくこの報を招く。しかるを得する者は甚だ希なり。もし起惡造罪を論ぜば、何ぞ暴き風駛き雨に異ならむ。ここをもつて諸佛の大慈、勸めて淨土に歸せしめたまふ。たとひ一形惡を造れども、ただよく意をけて、專精に常によく念佛せば、一切の識障、自然に消除して、定んで往生することを得。何ぞ思量せずして、都て去りゆく心なきや。私に云く、竊に計れば、それ立教の多少は宗に隨つて不同なり。しばらく有相宗の如きは、潔時教を立てて一代の聖教を判ず。いはゆる有・空・中これなり。無相宗の如きは、二藏教を立てて、もつて一代の聖教を判ず。いはゆる菩薩藏・聲聞藏これなり。華嚴宗の如きは、五教を立てて一切の佛教を攝す。いはゆる小・乘教・始教・終教・頓教・円教これなり。法華宗の如きは、四教・五味を立てて、もつて一切の佛教を攝す。四教といふは、いはゆる藏・通・別・円これなり。五味といふは、いはゆる乳・酪・生・熟・醍醐これなり。眞言宗の如きは、二教を立てて一切を攝す。いはゆる顯教・密教これなり。今この淨土宗は、もし道綽禪師の意によらば、二門を立てて一切を攝す。いはゆる聖道門・淨土門これなり。問うて曰く、それ宗の名を立つことは、もと華嚴・天臺等の八宗・九宗にあり。いまだ淨土の家において、その宗の名を立つことを聞かず。しかるを今、淨土宗と號すること何の證據かあるや。答へて曰く、淨土宗の名、その證一にあらず。元曉の遊心安樂道に云く、「淨土宗の意はもと凡夫のためなり、兼ねては聖人のためなり」と。また慈恩の西方要決に云く、「この一宗による」と。また迦才の淨土論に云く、「この一宗竊かに要路たり」と。その證かくの如し。疑端に足らず。」

法然の弟子である日本淨土眞宗の開祖親鸞にいたっては、肉食妻帯をしてまでも民衆を救うと云う元曉独自の淨土念佛無碍行を實踐しています。元曉の通佛教を具現している融通念佛宗(開祖良忍)では、その<明德版本融通念佛緣起繪卷>清涼寺編で元曉を高く唱和しています。

「明德元年庚午七月八日

清涼寺の融通大念佛は 道御上人上宮太子の御告により、良忍上人の遺風を傳て 弘安一一年に始行し給しより以來 とし久しく退轉なし毎年三月六日より おなしき十五日にいたるまで 洛中辺土の道俗男女 雲のこづくに のそみ星のこづくに つらなりて群集す 是ひとへに 鈍根無智の衆生を濟度せしめむかためなり 夫 法性干等なれば 凡聖へたてなく 人々具足し箇々円成して 寂用湛然なりといへとも 元初一念の無明ひとたひおこりしより以來 本有不生の眞智 を亡して本覺の都をへたて、生死の幻野に塵劫を送れり 爰爰 大覺世尊無勝莊嚴の霞をわけ 堪忍世界の塵に ましはり正覺をとりて 歸本の跡を示し給に 衆生の機性まちく(まち)なれば隨宜の演説 八萬の門をひらきまします 半滿頓漸門々ことなりといへとも皆一心の本源をさとりて生死を解脫する ものなり 其中に頓機なる人は言下にむねを得て心に能所なく無所住の大解脫に住して大千沙界自己の胸襟なれば 頭々物々無窮の大月をほとこす 是は宿薰深厚の大機也 漸機の人は修行の功を積て 漸々に増進をくもれる鐘に磨瑩を加て 明相次第に現するかことし 頓漸の機にもれたる鈍根無春の下機は彌陀慈尊 善巧不思議の願力に乗して 三念五念佛來迎の化儀にあすかり 泥?無爲の上に生して 即得不退證無生百千三昧自然成の巨益を得て 環來穢國度人天の化道を施さむ 心地をふますして靈臺にのほり エ夫をからすして覺藏を開く要術也 佛の不思議智より建立し給へる頓教なれば 三賢十聖 色はかるへからす利智精進の人は 麟角のこづく鈍根無春の衆生は恒沙のこづく 慈悲はくた紅るを以て本とす 阿彌陀經に出世の本懷を説給 是なり 人師 比經を讀して 八萬法藏妙肝心一代聖教之結經 出離 生死最要門 云々 元曉大師は出世の大意と判し 楞嚴の先徳は生死の海をわたる舟楫清涼の 池にいたる輪環なり 五岳を一簣の山に籠 四海を寸波の水に宗すと尺せらる 機至て下れば 法いよくたかたし 所謂高原の水は深谷にく

くる能あり 寂頂の教は極惡の機を接する ちからあり 六波羅密經等のことし 群疑論に云 九部の不了義經には 決定業を説て逆罪の出離をゆるさず 觀經は了義の大乗頓の中の頓教五逆の罪人を度せり 上來所説のことく極惡最下の機を本とすといへとも 又おなしき經に於於 第一 義心不驚動の機を接す 無量壽經に此世界中において 六十七億の不退の諸菩薩あり 彌勒のことし 皆當往生をすへし 十方佛刹中の菩薩比丘衆劫を窮ても かそ ふへからず みなまさにかしこに生ずる事を得へし 觀音 勢至も この界にして 菩薩の行を修し 今終轉化して 彼國に生し給へりと 云々明德二年 辛未 初夏二十七日權律師珠運 [花押] 奉摺寫意趣者爲二親菩提二本 今奉加之内也 明德二年七月廿九日 美濃守助景 [花押]

日本淨土念佛宗の最後の宗派である時宗(開祖一遍)は、一目見ればわかるように鉦を打ち鳴らしながら歌い踊る宗派であり、元曉の無碍歌、無碍舞を彷彿させます。一遍は空也の<踊り念佛>の流れを汲むものであり、空也の踊り念佛とは、瓢を打ち鳴らし南無阿彌陀佛の六字名號を唱えながら歌い踊るもので、元曉の無碍歌、無碍舞そのものであります。この問題を考察する上で大事なことはこの様な歌舞の布教形式が(肉食妻帯をも含む)、まさに民衆救済の爲に行われたと云う点であり、元曉以前の淨土念佛では、考えもつかなかった形式であります。(元曉の活躍する時代に唐に留學もせず、ましてや戒律を破ると云う事は、到底許されるものではありませんでした。)

以上、日本の淨土念佛宗である、法然の淨土宗、親鸞の淨土眞宗、良忍の融通念佛宗、一遍の時宗の特徴をかいつまんで みてきましたが、その全ての宗派に元曉が見えます。日本淨土念佛宗のような宗派は ここ韓國にも、中國にも、東南アジアにも、チベットにもありません。そう云う意味では元曉の淨土念佛思想は、日本で花咲き定着したと言えるかもしれません。

3. 元暁と日本佛教その他の問題について

まずは日本で元暁の思想が流通した時期について見ることにします。その一段階は7世紀から8世紀にかけての100年です。この時期は元暁が亡くなってから120年位までの時期といえます。

この時期日本の良辯、審祥、義淵、善珠、願暁、常騰、壽靈、行信、明一、安澄、最澄、空海等名だたる高僧達が元暁教學を引用されておられます。有名な話では、799年に元暁の孫にあたる薛仲業が新羅の代表團として日本を訪れたとき、真人と呼ばれる高官に詩を贈られたと云う説話が残っています。

二段階としては12世紀から13世紀の100年です。これは義天が亡くなってから200年位までの時期といえます。この時期日本の永観、良忍、藏俊、法然、明恵、親鸞、證空、良忠、叡尊、清算、順高、凝然、了慧等名だたる高僧達が元暁教學を、引用されておられます。しかもこの時期には個人的な僧侶の引用に留まらず、特に華嚴宗と浄土念佛宗では宗派の縁起に元暁大師が登場されておられます。この事は非常に重要な意味を持ちます。それは宗派の祖師の一人としてこの時期に思われていたと云うことだからです。又この時期 特記すべきは<元暁和上縁起>と<元暁事抄>が日本で流通されていたと云う事です。このことは非常に重要で誰が書いたのかもまだ判っていません。これからの課題です。この時期 もうひとつ特記すべきことは日本華嚴宗の中興と日本4大浄土念佛宗の開宗です。實はこれが同じ時期になされており、しかも両方とも元暁の華嚴であり、元暁の浄土念佛であること云う事が重要です。これは決して偶然ではなく、これから研究をしていく重要な課題だと思います。

次は高麗時代までブナン寺にあったとされている、元暁の息子ソルチョンが作った骨佛の塑像の事です。それがどうなったかと云うことは現在はっきりしておりません。ただ日本にもこれとよく似た佛像があると云う

事だけを紹介しておきます。二つ紹介しますが、両方とも日本浄土宗のお寺にあります。一つは京都禪林寺の永観堂にあるくみかえりの阿彌陀佛<です。ソルチョンが作った塑像も後ろを振り向いたと云う傳承がありますが、永観堂の阿彌陀佛も後ろを振り向いたと云う傳承を持っています。もうひとつは大阪の一心寺にある骨佛の阿彌陀佛です。このお寺は統國寺の横にあるのですが、10年に一度、納骨された信者達のお骨で阿彌陀佛を作ります。骨佛は非常にめずらしく、ソルチョンの塑像と骨佛と云う点では共通性をもっています。しかし實はもっと大事なことは、永観堂を造った永観も、一心寺を造った法然も元曉大師の教學を引用した祖師たちであるとする事です。これらのお寺には元曉の浄土念佛思想が脈打っているのです。

さいごに

以上、簡単に元曉と日本佛教を見てきましたが、最後に統國寺元曉學習會の會員であるカンジョンブさんがまとめた資料を何点か紹介しておきます。

まずは元曉の教學を引用、寫經、若しくは内容として強調された高僧達の一覽です。未完成ですが研究の助けになればとおもいます。(別紙1・2・3)

次に日本の明治時代の出版物に見る元曉大師の名聲についての資料です。

明治時代の出版物に見る元曉大師の名聲。

① 大乘起信論義記大意 南都 山本綴識僧正 作。明治22年

次評末書者 此論釋家多而難知 且舉見聞者 然高麗義天錄所載、凡有三十餘家中今且本朝傳者、智愷法師記一卷、淨影義疏二卷 元曉海東疏2卷、同師別記二卷、法藏大師義記三春同師別記一卷、以上慧遠、元曉、法藏稱稱之起信論之三大師也。

山本僧正は中國の淨影寺の慧遠と法藏、そして新羅の元曉大師を馬鳴菩薩の大乘起信論の注釋書の三大師と述べておられる。これは僧正の独自の評論でなく日本佛教界の長く傳承された定説を紹介されたものである。學僧ならば必讀の經典が大乘起信論であるのは既成の事實 それ故に元曉大師の名聲も付隨して語りつがれていたはずだろう。起信論は多々ある日本の各宗派にまんべんなく學ばれており宗派を越えた不朽の佛教書でもある三大師説は古くは眞言宗の東寺(京都)の賴寶(1320)の釋摩訶衍論勸注に選述され江戸時代には眞言宗智山派の總本山の智積院(京都)の第十一世の覺眼大僧正(1643~1725)も海東疏を入手され歡喜なされ世に廣く勸めんと刊行された。

鐸於大乘起信論之疏，振古凡有三品，日法藏，日慧遠 日元曉 世謂之本論三師，蓋此疏入手，而默頭肯受，便捧讀訂校・・・起信論海東疏刊行序

智積院は全國三千餘寺をほこり三十萬人の信徒をもつ 金堂は1882年燒失弘法大師誕生1200年記念事業として1975年再建された その風格ある堂は東山隨一を誇りうる壯麗で豪華でもあり 現代日本佛教再興の活力の一端を偲ばせる。思うに韓國佛教の近代化の活力は業績は寺跡復興にもまして元曉大師思想の研究が先んじているのでは、智積院の金堂の内陣に當山代々先師の靈位が配列されているが第二十八世謙順僧正も名を連ねておられる。謙順の増補諸章疏には元曉大師の著作18部が含まれています 毎年お盆の法會には覺眼大僧正の肖像畫が飾られる、師の恩徳に頭をたれるらしい。

然以此論意趣蓬 從來緣者勸具其宗 良由各守所習而牽文 不能虛懷而尋旨 所以不近論主之意 或望源詞而迷流 或把葉如而亡幹 或割領而補袖 或折枝而帶根 今直依此論文 屬當所述經本 庶同趣消息之耳 標宗鵲意。

海東疏を説くのもっとも引用される語録ですが山本巖識の箸にも「是各守其意見、或望原迷派或把葉亡幹 所以不近論主之意」と取り入れておられる。

② 青丘大師肖像贊

青丘道士應五百 再振大宗化彌新
多少遺編傳曰域 古今知識奉爲珍

日本の諸寺を巡禮しつついつか新羅の高僧の肖像を見られるはずだと中國の高僧は時々見られます。善導 玄 慈恩 法藏 天臺 鑑眞など 今も飾られている。古き時代には新羅佛教の影響の深く大いなるにもかかわらず現在では埋もれ見えすけれど照遍和尚は私の願いに確信にかすかな燈りをとめてくださったました。それが上の詩である 青丘大師とはいずれの人なりか 高山寺の明恵は元曉大師を海東の曉公とも青丘大師とも記された。だがもうひとり肩を並べられる新羅僧がおられる。西大寺で青丘沙門と稱されました大賢法師である。おそらくこの肖像贊は兩祖師のいずれかに該当すると推察される。

支那本邦宗匠名德操觚染翰弘揚斯典者大都五十餘家 就中最稱稱妙手者其唯
青丘賢大師之古迹記乎 梵網古迹記末釋優降 上田照遍

中國や日本で戒律を論じた學徳の梵網經の数は500あまりにのぼるが其の中で最

も優れ指南書として重寶されたのが大賢の作で中でも眞言律宗西大寺系に活用されています。NO.1ならば肖像畫があつてしかるべき もしやお蔵入りのままかそれとも散失か今の西大寺に大賢の面影はないようです。明治の照通學徳(延命院にその殘影をみる 想いまた光明眞言初學要覽鈔鈔で元曉大師にものべておられる。

2002年10月26日大佛開眼1250年記念 The Great Buddha Symposium が東大寺主催で行われました内外の學者の討議がなされ其の中に吉津宣英『法藏教學の形成と展開』のパンフレットに共感をおぼえました。一部抜粹すれば南都における法藏思想の展開~{元曉・法藏融合形態}の流れ~大佛を支える理念~全一のアイデア~智憬 審詳 壽靈など大佛建立と華嚴思想の關連を訴えている。このふたりの間柄についても照遍は大乗起信論義記玄談でふれておられます。おなじく華嚴宗章疏目錄にも見えます。

唐朝海東新羅國元曉法師。爾則古師非法藏弟子顯著.. 然延喜十四年受禪定皇帝勅命所撰 華嚴宗章疏目錄中性元曉下云法藏弟子恐誤

元曉大師を法藏の弟子としているが これは誤りであって元曉大師が先輩なりと指摘されて法藏が元曉の説を引用していると談じておられる。照遍和尚は光明眞言初學要覽鈔を書かれ土砂加持にも觸れておられます。そして元曉大師にも述べています。その部分のみをまず取り出そう。

青丘の元曉の游心安樂道に云う全く救度の妙術無し。爰爰に佛に甚深の方便あり。所謂土砂を加持して尸大陀林の中に散ずるなり 他作自受の理り無しといえども 縁起難思の力有り。則ち知ぬ 呪砂に遭うを以って則ち有縁を成す。若し呪砂を被むらずんば。何んぞ脫期を論ぜん。元曉大師は華嚴宗なれども是の如く眞言の加持土砂を信じ玉ふ。

照遍はこの光明眞言を七段階にわけて解説していますが、ここでは七つめで土砂加持についてかかれています。延命寺の境内に中興の僧淨嚴の土砂加持三百回年記念の板塔婆が今も建っています。

別記 1.

僧名	漢名	宗派	寺院	生没	関連出典
金嶺行者良弁僧正	ろうべん	華嚴宗	奈良東大寺	689-773	
華嚴講主壽暹僧正	じゅれい	華嚴宗	奈良東大寺	不詳	華嚴五教章指掌六卷
華嚴講主審祥和尚	しんじょう	華嚴宗	奈良東大寺	奈良時代 不詳	華嚴經疏
審乗和尚	しんじょう			不詳	華嚴五教章問答抄抄
岡寺義端僧正	ぎえん	法相宗	奈良岡蓋寺	?-728	高山寺聖教目錄
法隆寺行信僧正	ぎょうしん	法相宗	奈良法隆寺	?-750	判批蓋論
秋篠僧正善珠大徳	ぜんじゅ	法相宗	奈良秋篠寺	723-797	因明入正理論疏明燈
東大寺学僧明一和尚	みょういち	法相宗	奈良東大寺	728-798	金光明最勝王經玄攝攝
崇福寺檢校常勝別当	じょうとう	法相宗	奈良西大寺	740-815	註金光明最勝王經十卷
大安寺長老安澄和尚	あんじょう	三論宗	奈良大安寺	763-814	中論疏記二十卷
伝教大師最澄和尚	さいじょう	天台宗	滋賀延暦寺	767-822	顯戒論三卷
弘法大師空海和尚	くわかい	真言宗	京都東寺	774-835	法華群開題
西大寺学僧玄叡和尚	げんえい	三論宗	奈良西大寺	?-840	大乘三輪大義抄二卷
元興寺講主円宗和尚	えんしゅう	三論宗	奈良元興寺	?-883	一乘性誓口
智証大師円珍和尚	えんちん	天台宗	滋賀円城寺	?-891	諸家教相同具集
元興寺長老元曉僧正	がんぎょう	三論宗	奈良元興寺	平安前期 不詳	金光明最勝王經玄攝十卷
華嚴講師円超僧正	えんじょう	華嚴宗	京都海印寺	?-925	華嚴宗章疏並因明錄一卷
元興寺学僧平備和尚	へいび	法相宗		平安前期 不詳	最勝王經羽足一卷
五大院先徳安然和尚	あんねん	天台宗	滋賀延暦寺	841-915	真言宗教時義四卷
宇多天皇寛平法皇	うたほうおう	真言宗	京都仁和寺	874-931	法華經宗要
源隆国				不詳	安養集
元三大師良源大僧上	りょうげん	天台宗	滋賀延暦寺	912-985	極楽浄十九品往生義一卷
恵心僧都源信和尚	えしん	天台宗	滋賀延暦寺	942-1017	往生要集
苾芻寺永超僧正	えいじょう	法相宗	奈良法隆寺	1014-1095	東城伝燈目錄二卷
林観光房聖詮和尚	しゅうせん	華嚴宗	奈良興福寺	平安後期 不詳	華嚴五教章深意
禅林寺水願律師	えいかん	三浄土宗	京都禅林寺	1033-1111	往生捨因一卷
聖応大師良忍上人	りょうにん	融通念仏寺	大念仏寺	1072-1132	遊心安樂道
珍海已講良深給師	ちんかい	三論宗	京都禅林寺	1091-1152	決定往生集二卷
淨慶房景雅和尚	けいが	華嚴宗	奈良東大寺	1103-1185	金師子章勒文
菩提院上綱康俊僧正	ごうしゅん	法相宗	奈良元興寺	1041-1180	注進法相宗華疏
安遠和尚	あんえん			不詳	三論宗鈔疏疏
法然上人源空和尚	ほうねん	浄土宗	京都知恩院	1133-1212	選択本願念仏集一卷
解脱上人貞観已講	じょうけい	法相宗	奈良海住山寺	1155-1213	明本抄
鎮西上人弁和尚	べんじょう	浄土宗	善導寺開山	1162-1238	識知浄土論
明恵上人高弁和尚	みょうえ	華嚴宗	京都高山寺	1173-1232	推邪論三卷
宥體和尚	ゆうじょう			不詳	両大明神頓面
賢蓮社良慶上人	りょうきょう	浄土宗	上寺	室町時代 不詳	安養抄
見真大師親鸞聖人	しんらん	浄土真宗	京都本願寺	1173-1262	西方指南抄
西山国師証空上人	じょうくう	浄土宗	京都善峰寺	1177-1247	尚卷無量壽經疏
實明房上人長西和尚	ちやうさい	浄土宗	九品寺流祖	1184-1266	浄土依憑經律章疏目錄一卷
乘門房道忠和尚	どうちゅう	浄土宗		?-1281	浄土論捨遺抄

별지 2.

記主禪師良忠上人	りょうちゆう	浄土宗 京都光明寺	1199-1287	浄土宗要集五卷
興正菩薩感取奉上	えいそん	真言律宗 奈良西大寺	1201-1290	光明真言発願文
法興上人淨音和上	じょうおん	浄土宗 京都光明寺	1201-1271	
智懐和上	ちこう		不詳	
真觀房感西和上	かんさい	浄土宗京都知恩院	?-1200	無量壽經宗要指掌
十惠房順高上人	じゅんこう	華嚴宗京都高山寺	1218-?	選択本願念仏集
大伝法院字頭頼諭和上	らいゆ	真言律宗中院流祖	1226-1304	起信論本疏釋義記二卷
慈真和尚信空和上	じしん	真言律宗奈良西大寺	1231-1316	釈摩訶衍論開解
尊觀上人負弁和上	そんかん	浄土宗 善導寺	1239-1316	
示觀園師凝然大德	ぎょうねん	華嚴宗奈良東大寺	1240-1321	浄土略目図見聞
眞憲和上			不詳	華嚴宗教論章疏目錄
雷川宗相和上			不詳	菩薩戒本持受要記
麗圓圓和上	しんえん		不詳	仏説阿彌陀經疏
道光和上了惠上人	りょうえ	浄土宗京都檀王法林寺	1243-1330	華嚴宗種性義抄
行性和上	ぎょうしやう	浄土宗	鎌倉中期 不詳	浄土論註拾遺抄上
広海和尚道光和上	どうこう	浄土宗三條派開祖	1243-1330	菩薩戒疏解
堪賢門院			不詳	新扶遺報恩集二卷
大念仏寺浦邊良鎮和上	りょうちん	融通念仏宗	室町時代 不詳	
承盛和上	しょうじやう		不詳	融通念仏縁起
高野山学僧信堅和上	しんけん	真言宗和歌山高野山	1259-1322	融通念仏縁起
勝円字頭頼雄和上	じゅんけい	新義真言宗奈良長谷寺	1260-?	釈摩訶衍論疏二卷
本加房隆尊和上	たんにえい	華嚴宗奈良東大寺	1271-1346	釈摩訶衍論
円敏和上	えんびん		不詳	起信論教理鈔十九卷
先戒律師定泉和上	じょうせん	真言律宗奈良西大寺宗	1273-?	弥勒上生經宗要
桑野上人演範和上	しょうせん	浄土真宗出雲路派祖	1274-1295	梵網經古迹補遺鈔十卷
平祐非和上	へいそ		不詳	五心義略記
遊行上人託何和上	たくが	時宗京都金光寺	1285-1354	法相宗章疏
性通房靈寂和上	けいは	華嚴宗神奈川称名寺	1290-1377	器社論三卷
西大寺長老清算和上	しょうざん	真言律宗奈良西大寺	1298-1362	華嚴五教章見聞鈔八卷
蓮剛和上	れんこう		不詳	梵網經上卷古迹網論
如空律師英心長老	えいしん	真言律宗奈良西大寺	鎌倉後期 不詳	定宗論
加祐和上			不詳	菩薩戒問答河童抄一卷
知生僧正信忍律師	しんにん	真言宗京都金山院	不詳	般若讀私記私鈔鈔
尊辨和上	そんべん		不詳	持如要記
				起信論抄出
栄穂和上	えいおん		不詳	律宗章疏
唐相提寺照邊上人	しょうえん	真言律宗 奈良唐相提寺	1304-?	梵網經下卷古術迹抄
良栄上人理本和上	りょうえい	浄土宗名越派中興祖	1342-1428	
蒙嚴和上	ごうごん		不詳	
賢栄法印宥快和上	ゆうかい	真言宗 和歌山高野山	1345-1416	
大臺社聖聽上人	しょうそう	浄土宗 東京増上寺	1366-1440	浄土三國仏祖伝集
邊邊和上			不詳	釋摩訶衍論決疑衍疏釋會抄
円琳和上	えんりん		下詳	菩薩戒義
光雲上人明秀和上	みょうしゅう	浄土宗 京都光明寺	1403-1487	愚案鈔
一華堂乘阿上人	じょうあ	時宗 駿河長善寺	1540-1619	一遍上人念仏安心抄
豪實和上	ごうじつ		不詳	大乘起深論同異略集
眞首辨法印良算和上	りょうざん	真言宗 和歌山高野山	1571-1632	唯識論同字鈔

別記 3.

實英和上	じつえい		不詳	華嚴五教章不審
類實和上	らいじつ		不詳	釋摩訶衍論疏註
英実和上	えいじつ		不詳	二障義
空覚僧正覚眼能化	かくげん	新義真言宗京都智積院	1643-1725	起信論海東疏刊行序
義山和尚円観和上	ぎざん	浄土宗京都知恩院	1647-1717	円光大師行状画翼賛六十卷
実慧和上	じつえ		不詳	催邪興正集
鳳潭和尚僧濬濬和上	ほうたん	華嚴宗京都華嚴寺	1659-1738	扶桑藏外現在目錄
湛慧和尚信培律師	しんぱい	浄土律宗京都華開院	1675-1747	成唯識論述記
明善上人管寂和上	ふじゃく	浄土宗東京長泉院	1707-1781	成唯識論疏
本阿上人妙瑞和上	みょうずい	浄土宗東京増上寺	?-1787	徹選択集私志記三卷
懷音和上		浄土宗東京壇上寺	不詳	諸家念仏集
空誉上人義海和上	ぎかい		?-1755	遊心安樂道私記
大同房基辨和上	きべん	法相宗奈良薬師寺	1722-1791	大乘法苑義林章獅子吼鈔
降山学頭慈光和尚	じこう	真言宗奈良西大寺	?-1801	興正菩薩年譜
恵音勧学興隆学頭	こうりゅう	浄土真宗京都西本願寺	1759-1842	仏典疏鈔目録
願道和尚敬光和尚	けいこう	天台宗滋賀法明院	1740-1795	圓戒指掌三卷
豊春僧正謙順法印	けんじゅん	新義真言宗京都智積院	1740-1812	諸宗宗疏録三卷
常林学頭学快道和尚	かいどう	新義真言宗奈良長谷寺	1751-1810	
法住和上	ほうじゅう	新義真言宗奈良長谷寺	江戸中期不詳	

원효와 일본불교

최 무 애*

서론

일본 오사카 천왕사에 통국사라고 하는 우리 민족사원이 있습니다. 寺傳에 의하면 1400년의 역사를 자랑하는 古來 <백제고념불사>라고 불리운 명찰입니다. 이 절에는 9년간 계속되어오는 <통국사원효학회>라는 학습회가 있습니다. (이번 12월 달이면 101번째가 된다.)

회원수가 30명에도 달하지 않는 작은 학습회이지만 매달 한번씩 꾸준히 연구를 해왔습니다. 이번에 발표하게 된 <원효와 일본불교>는 그 학습회마당에서 논의된 것을 묶은 것입니다.

이번 발표의 중심은 원효의 일심사상, 화쟁의 논리, 무애의 실천이 일본화엄종과 정토염불종에 결정적인 영향을 주었으며 일본에서 활짝 꽃피웠다는 사실입니다.

즉 일본의 화엄은 東大寺창건 시초로부터 高山寺 明惠에 이르기까지 신라원효와 의상의 흐름을 잇는 것이며 일본의 정토염불종은 당나라의 정토염불이 아니라 신라원효의 정토염불이라는 것입니다. 내가 생각한 건데 화엄사상이 가 닿는 곳은 원효가 말하는 일심이고 화쟁의 논리입니다. 또한 민중불교인 정토염불이 가 닿는 곳도 원효의 無碍行이라고 생각합니다.

* 일본 통국사 주지, 원효회 대표

통국사 원효회가 1999년에 편집한 <원효대사 그림전>에서는 이 문제에 대하여 다음과 같이 씌여졌습니다.

…일심의 샘에서 흘러 나온 물이, 화쟁의 대하로 무수히 흘러, 무애의 대해에 서 일미가 되는구려…

나무아미타불 나무아미타불 나무아미타불

이 가르침이 오늘처럼 우리의 심금을 울리는 시기는 일찍이 없었습니다. 그럼 구체적으로 원효의 가르침이 일본화엄과 정토염불에 어떻게 영향을 미쳤는가를 보기로 하겠습니다.

1. 원효와 일본의 화엄에 대하여

이 문제는 지금까지 많은 선생님들이 훌륭한 연구를 발표하셨기 때문에 간단히 넘어 갈려고 합니다. 일본의 화엄을 이야기하는데서 잊어서는 안될 중요한 스님들 중에 우선 審祥스님이 계십니다. 통국사의 이웃에 자리잡은 일본 최초의 관사인 사천왕사의 <왔서마쓰리>의 팜플렛에는 원효대사와 審祥에 대하여 다음과 같이 소개되어 있습니다.

<원효는 화엄종의 대가로서 한국최대의 불교자. 독자적으로 무애무와 무애가를 만들고 부처님의 가르침을 민중들에게 널리 알렸다. 원효의 흐름을 잇는 신라의 審祥이 聖武天皇에 화엄의 강화한 것을 계기로 東大寺의 대불을 만들게 되었다.>

大安寺의 審祥스님은 동대사의 전신인 金鐘寺에서 良辯僧正의 거듭되는 요청을 받아 화엄경을 3년에 걸쳐 강의하시였습니다. 그 강연의 묘술은 『東大寺華嚴別供緣起』에 선렬하게 기록되어 있습니다.

『初講時‘上現紫雲’帝光見喜· · ·』첫 강연시 若草山에 보랏빛구름이 나타나 聖武 天皇도 아주 기뻐하셨다. …

審祥의 출자에 대해서도 여러 가지 설들이 있지만 신라와의 관련은 주지의 사실이며 동대사사료도서관 故堀池春峰관장이 편찬한 審祥목록에는 170부 645권 중 32부 78권이 원효대사의 저작으로 남아 있습니다.

『大安寺審祥師經錄(170部645卷 元曉大師32部78卷)』

華嚴經疏10卷 金剛三昧經論疏3卷 勝鬘經疏2卷 起信論疏(別記)1卷
起信論私記1卷 一道義1卷 二障章1卷 寶性論疏2卷 十門和詩論2卷
瑜伽經宗要1卷 本業瓔珞經疏2卷 楞楞伽經疏7卷 金剛般若論3卷 雜集論疏5卷
中辺分別論疏4卷 大乘觀行門2卷 般若三昧經略記1卷 梁攝論疏抄4卷
世親論疏4卷 不增不減經疏1卷 廣百論攝要1卷 涅槃經宗要1卷 法華經宗要1卷
法華經要略1卷 法華略述1卷 兩卷無量壽經宗要1卷 大般若經宗要1卷
菩薩戎本持犯要記1卷 三論玄義1卷 金鼓經疏8卷 佛性論疏5卷 判比量論1卷

바로 동대사의 화엄은 신라원효와 의상의 화엄이고 그것을 만든 기술자집단의 중심인물들은 우리나라에서 건너간 도래인들이며 금·동등을 제공한 사람들도 모두 도래인들이었습니다.

동대사의 초대별당이던 良辯은 若狹지방(오늘의 후쿠이현)의 小浜출신인데 그가 살던 白石은 바로 신라사람들이 대대로 살아오던 마을이며 현재도 新羅大明神을 모시고 있습니다. 동대사의 오미즈토리가 진행되는 <鵜の瀬>도 바로 여기 백석에 있는데 이 모든 것은 알고 보면 동대사와 신라가 밀접한 관계를 보여주고 있다는 것을 알 수 있습니다.

13세기부터 14세기 초에 걸쳐 동대사를 재홍한 凝然은 1311년에 쓴 『三國佛法傳通緣起』에서 다음과 같이 이야기하고 있습니다.

<일본의 화엄은 良辯을 초홍의 본원으로 한다. 審祥는 즉 초홍의 조사, 聖武天皇은 조사홍종에 大檀이다.>

이 凝然大덕은 원효의 영정에 예배하셨다고 전해지지만 그 <撰述華嚴經論章目錄>에는 원효대사술이 28부 수록되어 있습니다.

일본화엄을 이야기하는데서 또한 잊어서는 안될 중홍의 조가 교토 고산사의 명혜스님입니다. 이 대덕이 만드신 『화엄조사그림전』 8권은 너무나도 유명하며 현재 일본국보로 지정되어 있습니다. 이 그림전은 민중포교를 목적으로 만들어진 그림책인데 명혜스님은 신라의상과 원효를 화엄종의 조사로써 그린것입니다. 이 사실 하나를 들어봐도 일본의 화엄과 신라의 화엄이 얼마나 밀접한 관계에 있었는가 하는 것을 알 수 있습니다. 또 명혜의 법등을 잇는 순고스님도 12세기~13세기에 일본불교계에 유통하고 있었던 『元曉事抄』를 인용하고 <당나라에 오던 스님이 원효스님이 만드신 十門和諍論을 가지고 인도에 돌아가 전했습니다.>라고 해외에 널리 유포되었음을 강조하고 계십니다. 명혜스님에 관해서는 원효대사와의 관련에서 또 하나 언급해야할 문헌이 있습니다. 그것은 56세 나이에 假名으로 쓴 『光明眞言土砂勸信記』입니다.

광명진언토사가진관신기-청구대사라고 하는 조사, 유심 안락도라는 왕생극락의 저술에서 말씀하시기를 선연을 만나서 구품의 왕생을 이루게 됨은, 성교의 문의 왕성하여 의심할 바 없다. 그러나 어떤 중생이 있어, 죄업만을 쌓아 선근을 전혀 이루지 못한 자가, 이제 지옥으로 가는 강을 건너 고보를 받을 때, 방편이 있어 그를 구하고 극락세계로 왕생시킬 수 있느냐라는 질문에 답하여, 이 광명진언토사의 이익을 말씀하셨다. 어떤 중생이 있어, 십악오역들의 많은 죄를 짓고 악도에 떨어져도, 이 진언으로 가지한 토사를 시체 또는 묘우에 뿌리면, 이 땅자는 지옥, 아귀, 수라, 축생에 떨어졌다 해도 이 일체 여래 진실본원대관정광명진언가치의 토사원력으로 광명이 그 몸을 비치게 되고, 모든 죄보가 소멸되고 극락세계로 왕생하여 연화로부터 화생하여 스스로 무상보리

를 이룬다고 하는 경문을 인용하고 그 뒤에 술회하면서 다음과 같이 말했다. 타작자수의 진리가 없다고 해도 연기난사의 힘 있음, 즉 이 주사를 못 만났으면 그 죄인은 성불할 수 없었음. 다행히도 이 광명진언을 만나게 되었음. 토사와의 만남은 어렵지 아니함. 뜻있는 분 누군가가 봉행하기 때문이라 함. 이 대사는 화엄종의 조사로서, 그 행덕은 이루 헤아릴 수 없다.

신라국왕후의 중병을 고치려니 방약은 쓸 데 없고 의사도 소용없어 기도사를 시켜 점을 쳐 봤더니 이 나라 힘으로서는 고칠 수 없다. 다른 나라로 가야 고치는 영험을 찾을 수 있다고 하여 대왕이 사신을 대당으로 보내니 바다 파도 위에 용신의 사신이 나타나 용궁으로 모시게 된다. 그 때 용왕님의 이름을 금해라도 한다. 금강삼매경이라고 하는 경을 사신에게 주면서 이 경을 강찬하고 일심으로 신앙하고 청문하라. 다만 이 경의 의리가 깊어 아무개나 강찬할 수 없다. 오직 한사람 대지자가 있으니 원효라고 한다. 불법의 동탕이요, 세계의 일월이라. 이 대사를 소청하여 강찬하도록 하시오. 라고 말하면서 사자를 내보냈다. 즉 모든 일이 용왕의 소장파도 같이 진행되었다.

원효의 <光明眞言土砂加持>를 이어받아 실천하신 명혜스님 ... 이 로 미루어보아 얼마나 명혜스님이 원효대사를 사모하셨는가를 알 수 있습니다.

이 명혜스님의 <光明眞言土砂加持>를 이어받아 실천하신 분이 바로 서대사의 觀尊스님입니다. 서대사에서는 원효스님이 돌아가신 후 1300년이 지난 오늘날에도 매년 10월 3일부터 5일까지 3일간 <광명진언회>가 엄수되고 있습니다. 이 법회의 <西大寺光明眞言會願文>에서는 지금도 청구 원효대사의 이름이 소리 높여 창화되고 있습니다.

사이다이지광명진언회원문

남섬부주, 일본국사이다이지 와운의 사문 에이손, 지심합장하고 이구동음으로 일체불보에 귀의하고 일체법보에 귀의하고 일체승보에 귀의하며 아뢰나이다. 그것 불공견색비로자나태관정광명진언은 시아본사석가여래가 그 옛날 지님의

때 무량무수의 광명을 뿌려 삼천대천세계를 두루 비치고 일체마군을 항복하고 일체중생을 제도하며 거급하여 신주의 힘을 빌려 불과의 자리를 증중하셨다. -중략-

이상을 가지고, 청구원효대사의 문답을 가슴에 아로새겨, 서방수마제국으로 왕생을 비네 삼악오역의 균류, 삼도팔난의 중생, 모두 토사가지의 공덕을 입고, 금찰안양의 경지를 이루리. 시 보현보살의 원해, 여래청정의 법륜이리. -중략- 원이차공덕 보급어일체 아등여중생 당생극락국 동경무량수 개공성불도 분에이 2년 9월 4일 사이다이지 사문들 경백

이상에서 본 바와 같이 일본의 화엄은 신라원효, 의상과 밀접한 관계에 있다고 말할 수 있습니다.

2. 원효와 일본의 정토염불에 대하여

원효의 정토염불의 특징은 그 철저한 무애실천행에 있습니다. 무애가, 무애무를 봐도 잘 알 수 있듯이 민중을 구하기 위한 <문중불교>, 바로 여기에 원효의 본질과 위대성이 있습니다. 민중을 구하기 위해서는 계율까지도 넘어 肉食妻帶하는 모습, 나무아미타불의 육자명호를 외우면서 미칠 듯이 노래하며 춤추는 모습, 이것이 다른 이론중심의 정토사상과의 근본적이고 결정적인 차이라고 말할 수 있습니다.

일본의 정토염불은 바로 그 육식 대처하는 정토염불이며 나무아미타불의 육자명호를 외우면서 춤추며 노래 부르는 정토염불입니다.

왜 일본의 정토염불에 원효의 정토염불이 깊이 뿌리 박혀 있는가? 거기에는 고려시대에 만들어진 초판의 고려대장경의 존재와 조선 천태종의 조, 의천의 역할이 클 것으로 생각하고 있습니다. 의천은 원효대사를 몹시 사모하셨습니다.

「祭芬皇寺曉聖文」

維年月日 求法沙門某 謹以茶菓時食之尊 致供于海東教主元曉菩薩 伏以理由教現 道籍人弘 逮俗薄而時僥乃人離而道喪 師(卷一六第五張)既各封其宗習 資亦互執其見聞 至如慈恩百本之談 唯拘名相臺嶺九句之說 但尚理觀 雖云取則之文 末曰通方之訓 唯我海東菩薩 融明性相 隱括古今 和百家異諍之端 得一代至公之論 而況神通不測 妙用難思 塵雖同而不汚其真 光雖和而不渝其體 令名所以振華 梵 慈化所以被幽明 其在贊揚固難凝議 某夙資天幸 早慕佛乘 歷觀先哲之間 無出聖師之右 痛微言之紕繆 惜至道之陵夷 遠訪名山 遐求墜典 今者難林古寺 幸瞻如在之容 驚嶺舊峯 似值當初之會 聊憑薄供 敢敘微誠 仰冀厚慈 俯垂明鑑)

모년 모월 모일에 구법사문 모(某:의천)는 삼가 다과와 철에 맞는 제물로서 해동교주 원효보살에게 공양을 올립니다. 앞드려 생각하건데, 이치란 가르침으로 말미암아 나타나고 도는 사람에 의해 넓혀집니다. 풍속이 박히고 시세가 얽음을 당하여서는 사람을 떠나 도가 상합니다. 스승된 자 이미 그 종(宗)으로 삼는 바를 익힘에 막히고, 제자 또한 그 견문에 각기 직착합니다. 백본소주 자은을 숭상하며, 비록 글을 이루었다고 할 수 있지만 모든 방면에 통하는 교훈이라고는 말할 수가 없습니다. 오직 우리 해동보살만이 성과 상을 융화해 밝혔으며 고금의 잘못을 바로잡고, 백가의 다투는 실마리를 화합시키고 일대의 지극히 공정한 눈을 얻으셨거니와 하물며 헤아릴 수 없는 신통과 생각하기 어려운 묘용이었겠습니까. 비록 티끌세상에 함께 해도 그 참됨을 더럽히지 않았고 비록 빛을 화하나 그 본체는 변하지 않았습니다. 그리하여 명성은 중국과 인도에까지 떨쳤고, 자비로운 교화는 이승과 저승을 덮게 된 것이오니, 그 찬양함에 있어 참으로 무엇이랴 형용하여 말하기가 거북합니다.

저는 일찍이 천행의 도움을 얻어 어릴 때부터 불교를 사모하여 선철(先哲)들이 사이를 두루 살폈사오나 성사의 오른쪽에 가는 분이 없었습니다. 미묘한 말씀의 어그러짐을 통탄하고 지극한 도의 쇠퇴함을 애석하게 여겨 명산을 방문하고 멀리 잃어버린 전적을 구하여, 이제 계림의 옛 축산의 법회를 만난 듯합니다. 애오라지 적은 공양에 의지하여 감히 미미한 정성을 베푸오니, 우러러 바라옵건데, 두터운 자비를 드리워 밝게 살피 주옵소서. (《역사로 읽는 원효》 pp.282-283, 김상현 저)

실은 일본의 정토염불종의 開祖 法然, 親鸞, 一遍은 모두 일본천태종과 관련이 있는 스님들이어서 그들은 단 하나도 당시 송나라로 유학하지 않았습니다.

정토종의 개조이신 법연은 <정토종>이라는 종파의 이름을 원효의 <遊心安樂道>에서 찾았습니다. 법연의 저서인 선택집에는 다음과 같이 서술하였습니다.

안락집에서 말하듯 질문하고 대답하리.

일체중생은 모두 불성이 있으리. 원점으로부터 다불을 이루리.

무엇에 인해서가 지금에 이르기까지 계속 스스로 생사를 윤회하고 화택을 넘을 수 없으리.

대답하기를 대승의 성교에 의하면, 참으로 일종의 승법을 얻어도 생사를 넘어서지 못하리. 이로 인하여 화택을 나갈 수가 없으리. 어떤 것을 들찌로하자 첫째는 성도, 둘째는 왕생정도이리. 성도의 일종은 지금 증명하기 어려우리.

-중략-

질문하고 대답하리. 종파의 이름을 내세우는 것은 원래 화엄, 천태 등 8종, 9종에 있으리 지금껏 정토의 집에서는 그 종파의 이름을 내세움을 못 들으리. 그러니 지금 정토종이라 칭함은 무슨 증거에 의한 것인가 대답하리. 정토종의 이름, 그 증명은 하나 뿐이 아니리. 원효의 유심안락도에서 말하기를 <정토종의 본의는 원래 범부를 위한 것이요. 겸해서 성인을 위한 것이니라>고 또한 자은의 서방요결에서 말하듯, <이일종에 인한다>고, 또한 가재의 정토론에서 말하듯, <이일종은 고요하고 깊은 요로이리>라고 그 증명은 이러하리. 의단에 이르지 못하리.

법연의 제자인 일본정토진종의 개조인 親鸞에 있어서는 육식대처를 해서도 민중을 구제한다는 원효독자의 정토염불무애행을 실천하고 있습니다. 원효의 통불교를 구현하고 있는 融通念佛宗(開祖良忍)에서는 그 『明德版本融通念佛緣起繪卷』에서 원효를 높이 평가하고 있습니다.

메이또구(明德)경오 7월8일

청량사의 융통대염불은 쇼또꾸타이시의 말씀에 의해 료우닌상인의 유품을 전하리. 고우안(弘安)11년에 시행된 이래 오래오래 퇴전없이 매해 3월 6일부터 15일에 이르기까지 낙중변토의 도속남녀 구름같이 모여들고 별같이 줄지어 군집하리. 이것은 오직 둔근무지의 중생을 제도하기 위한 것이니라. -생략-

아미타경은 출세의 본회를 설한 것이니라 -생략-

원효대사는 출세의 대의로 관하고 능업의 선덕은 생사의 바다를 건너는 배뚝대 청량의 못에 이르는 윤회이리 -생략- 메이또꾸 2년 신미년 초하27일 권률사 주운

일본정토염불종의 최후의 종파인 時宗(開祖一遍)은 한 눈으로 봐도 알 수 있듯이 종을 치면서 노래부르고 춤추는 종파로서 원효의 무애가 무애춤을 방불케 합니다. 一遍은 空也의 <가무염불>의 흐름을 계승한 것인데 공야의 가무염불이란 박을 치면서 나무아미타불의 육자명호를 외우면서 노래부르고 춤추는 것으로서 원효의 무애가 무애춤 바로 그냥 그대로입니다. 이 문제를 고찰하는데서 중요한 것은 이러한 가무의 포교형식이 (육식대처도 포함)바로 민중구제를 위해서만 진행되었다는 사실이며 원효 이전에 정토염불에서는 생각조차 할 수 없는 포교형식입니다. (원효가 활약하는 시대에 당나라에 유학도 가지 않고 더군다나 제물을 파계한다는 것은 도저히 용서할 수 없는 일이였습니다.)

이상에서 일본의 정토염불종인 法然의 淨土宗 · 親鸞의 淨土眞宗 · 時宗의 특징을 짚으면서 보았지만 그 모든 종파에 원효가 똑똑히 보입니다. 이러한 일본정토염불종 같은 종파는 여기 한국에도 중국에도 동남아시아에도 티벳에도 찾아 볼 수 없습니다. 이러한 것을 볼때 원효의 정토염불사상은 바로 일본에서 꽃피고 정착했다고 말할 수 있습니다.

3. 그 외 몇 가지 문제에 대하여

우선 일본에서 원효의 사상이 유통한 시기를 보겠습니다. 그 첫 단계는 7세기부터 8세기에 걸친 100년 동안입니다. 이 시기는 원효가 돌아가신 후 120년 동안의 시기라고 할 수 있습니다.

이 시기 일본의 良辯·審祥·義淵·善珠·願曉·常騰·壽靈·行信·明一·安澄·最澄·空海 등 이름난 고승들이 원효교락을 인용했습니다. 이 시기 유명한 이야기로서는 799년에 원효의 손자인 薛仲業이 신라의 대표단으로 일본을 방문했을 때 眞人이라고 불리우는 일본고관이 설증업에게 시를 보냈다는 설화가 남아 있습니다.

2단계는 12세기부터 13세기의 100년간입니다. 이것은 고려시기 의천이 돌아가신 후 200년 동안의 시기라고 할 수 있습니다. 이 시기 일본의 永觀·良忍·藏俊·法然·明惠·親鸞·證空·良忠·叡尊·清算·順高·凝然·了慧 등 이름 높은 고승들이 원효교학을 인용하고 있습니다. 그러나 이 시기 특징적인 것은 개인적인 승려들의 인용뿐만 아니라 특히 화엄종과 정토염불종에서는 종파의 緣起에 원효대사가 등장하고 있다는 사실입니다.

이것은 아주 중요한 의미를 가집니다. 그것은 종파의 조사의 한분으로서 이 시기 추대되었다는 것을 여실히 말해주기 때문입니다. 또한 이 시기 특기해야 할 것은 『元曉和上緣起』와 『元曉事抄』가 일본에 유통되었다는 사실입니다. 이것은 아주 중요한데 저자가 누군지도 아직 알 수 없습니다. 이제부터의 과제로 이 시기 또 하나 특기해야 할 것은 일본 화엄종의 중흥과 일본 4대 정토염불종의 개종시기문제입니다. 사실 이것이 같은 시기에 이루어지고 있고 더군다나 양쪽 다 원효의 화엄이고, 원효의 정토염불이라는 것이 아주 중요합니다. 이것은 결코 우연한 것이 아니라 이제부터 연구할 중요한 관제라고 생각합니다.

다음은 고려시기까지 분황사에 있었다고 전해지는 원효의 아들 설총이 만든 骨佛인 塑像의 문제인데 그것이 어떻게 되었는가 하는 것은

현재 확실히 알 수 없습니다. 다만 일본에도 이와 비슷한 불상이 있다는 것만 소개하겠습니다. 두가지 예를 소개하는데 양쪽 다 일본정토종의 절에 있습니다. 하나는 교토 禪林寺의 永觀堂에 있는 <뒤돌아 보는 아미타불>입니다. 설총이 만든 석상도 뒤를 돌아보고 있다는 이야기만 있습니다만 永觀堂의 아미타불도 뒤를 돌아보았다는 이야기가 있습니다. 또 하나는 오사카의 일심사에 있는 골불의 아미타불입니다. 이 절은 통국사 옆에 있는 10년에 한번 신도들이 납골한 유골로 아미타불을 만듭니다. 골불은 아주 드물며 설총의 석상이 골불이라는 데서 공통성을 가지고 있습니다. 그러나 더 중요한 것은 永觀堂을 만든 永觀도 일심사를 만든 법연도 원효대사의 교학을 인용한 조사들이라는 것입니다. 이 사원들에는 원효의 정토염불사상이 맥박치고 있는 것입니다.

맺는말

이상 간단히 원효와 일본불교를 보아왔지만 마지막으로 통국사원효 학습회의 회원인 강정부씨가 편찬한 자료를 몇가지 소개하겠습니다.

우선 원효의 교학을 인용, 사경, 그리고 내용상 같은 내용을 강조한 고승들의 일람표입니다. 미완성이지만 앞으로 연구의 도움이 되었으면 합니다. (별지 1, 2, 3 참고)

다음으로 일본 明治시대의 출판물에서 보는 원효대사의 명성에 대한 자료입니다.

明治時代の 出版物로 보는 元曉大師의 名聲.

①大乘起信論義記大意 南都 山本綴識僧正 作. 明治22年

次評末書者 此論釋家多而難知 且學見聞者 然高麗義天錄所載, 凡有三十餘家

中今且本朝傳者, 智愷法師記一卷, 淨影義疏二卷 元曉海東疏2卷, 同師別記二卷, 法藏大師義記三春同師別記一卷, 以上慧遠, 元曉, 法藏稱稱之起信論之三大師也.

山本僧正은 중국의 淨影寺의 慧遠과 法藏, 그리고 신라의 원효대사를 馬鳴菩薩의 大乘起信論의 주석서의 三大師라고 말씀하고 계십니다. 이것은 증정의 독자적인 평론이 아니라 일본불교회계의 오래 전승되던 정설을 소개한 것입니다. 학승이라면 필독의 경전이 大乘起信論이라는 기성의 사실, 따라서 원효대사의 명성도 붙어 다니며 전해졌을 것입니다. 기신론은 많은 일본의 각 종파들이 다들 배우고 있으며 종파를 넘은 불굴의 불교서입니다. 3대 사설은 오래전에는 진언종의 東寺(京都)의 賴寶 (1320)의 釋摩訶衍論勸注에 선술 되고 江戸시대에는 眞言宗 智山派의 총본산의 智積院(京都)의 제11대의 覺眼大僧正 (1643~1725) 도 해동소를 입수하시고 기뻐하시고 세상에 널리 포교하자고 간행 하셨습니다.

鐸於大乘起信論之疏、振古凡有三品、日法藏、日慧遠 日元曉 世謂之本論三師、
蓋此疏入手、而獸頭肯受、便捧讀訂校···起信論海東疏刊行序

智積院은 전국삼천여사, 30만의 신도를 가집니다. 금당은 1882년 소실되어 弘法大師 誕生1200년 기념사업으로 1975년에 재건되었습니다. 그 품격 있는 금당은 동산유일을 자랑하는 호화로운 현대 일본불교재흥의 활력의 일단을 보여줍니다. 생각하건데 한국불교의 근대화의 활력의 업적은 사적 복흥보다도 원효대사사상의 연구가 앞서고 있는 것이 아닌가.... 智積院의 金堂의 내진에는 당산대선사의 영위가 배열되고 있지만 第28世謙順僧正도 연명되어있습니다. 謙順의 增補諸章疏에는 元曉大師의 저작18부가 포함되어 있습니다. 매년 우란분절법회에서는 覺眼大僧正의 영정이 모셔지고 그의 은덕에 머리를 숙인다고 합니다.

然以此論意趣蓬 從來緣者勘具其宗 良由各守所習而牽文 不能虛懷而尋旨 所以不近論主之意 或望源詞而迷流 或把葉如而亡幹 或割領而補袖或折枝而帶根 今直依此論文 屬當所述經本 庶同趣消息之耳 標宗鵲意.

海東疏를 푸는데 가장 많이 인용되는 어록인데 山本穢識의 저술에도 <是各守其意見, 或望原迷派或把葉亡幹 所以不近論主之意>라고 인용되고 있습니다.

② 靑丘大師肖像贊

靑丘道士應五百 再振大宗化彌新
多少遺編傳日域 古今知識奉爲珍

일본의 사원들을 순례하면서 언젠가 신라의 고승의 영정을 찾아 볼 수 있겠지... 중국의 고승은 때로 볼 수 있습니다. 善導, 玄奘, 慈恩, 法藏, 天臺, 鑑眞 등 지금도 모셔져 있습니다. 옛날에 신라불교의 영향이 많이 미쳤는데도 불구하고 현재는 묻혀지고 안보인다한들 照遍스님은 우리 소원에 작기는 하지만 확실한 빛을 비춰주셨습니다. 그것이 앞에서 소개한 시입니다. 靑丘大師는 누구일까? 高山寺의 明惠는 원효대사를 해동의 曉公이라고도 靑丘大師라고도 기록했습니다. 그러나 또 한명 어깨를 나란히 하고 있는 신라승이 계십니다. 西大寺에서 靑丘沙門이라 불리운 大賢法師입니다. 아마도 이 시는 두 조사의 어느 쪽인가를 쓰신 것으로 추측되고 있습니다.

支那本邦宗匠名德操觚染翰弘揚斯典者大都五十餘家 就中最稱稱妙手者其唯 靑丘賢大師之古迹記乎 梵網古迹記末釋優降 上田照遍

중국이나 일본에서 계를을 논한 學德의 梵網經의 수는 50여개에 달

하지만 그 중 가장 우수한 指南書로서 중보되던 것이 大賢이 만든 것으로서 眞言律宗西大寺系에 활용되고 있습니다. 이렇게 으뜸간 大賢이면 반드시 초상화가 있을 것인데 그냥 창고에 갇는지 아니면 산실했는지 현재 서대사에서는 그 모습을 찾을 수 없습니다.

2002년 10월 26일 대불개안 1250주년 기념 The Great Buddha Symposium이 동대사 주최로 열렸습니다. 내외의 학자의 토론이 심화되었으며 그 중에서도 吉津宣英 『法藏教學의 形成과 展開』의 팸플릿에 공감했습니다. 일부 간추려 본다면 아래와 같습니다.

唐朝海東新羅國元曉法師。爾則古師非法藏弟子顯著。然延喜十四年受禪定皇帝勅命所撰 華嚴宗章疏目錄中性元曉下云法藏弟子恐誤

원효대사를 법장의 제자로 하고 있지만 이것은 틀렸고 원효대사가 선배이라고 지적하면서 법장이 원효의 설을 인용하였다고 지적하였습니다. 照遍스님은 『光明眞言初學要覽鈔』를 쓰시고 土砂加持에 대해서도 언급하셨습니다. 그 부분을 간추리면 아래와 같습니다.

청구원효의 유심안락도에서 말씀하시기를 완전한 중생구도의 묘술이 없음. 그래도 부처님의 심심한 방편이 있음. 토사를 광명진언으로 가지하고 시대대림속에 뿌릴것이니, 타작자수의 理가 없어도 연기난사의 묘력이 있음. 즉 주사를 만남으로 유연을 이리리... 원효대사는 화엄종이지만 이와 같이 광명진언의 가지토사를 믿고 계시리.

照遍스님은 이 광명진언을 7단계로 나누고 해설하고 있습니다. 여기서는 7번째 부분에서 土砂加持에 대하여 쓰고 있습니다. 延命寺의 경내에는 중흥의 僧淨嚴의 土砂加持 300주년 기념의 板塔婆가 지금도 서 있습니다.

元曉의 骨品에 대하여

河 廷 龍*

1. 머리말

흔히들 韓國佛敎史를 얘기할 때는 元曉·普照·西山이라는 세분의 고승을 말하고 있으며, 최근의 조사된 바에 의하면 지금까지 한국을 대표하는 10인의 사상가로서만 알려졌던 원효가 한국 역사상의 인물로서 일반인에게 가장 많이 회자되는 3대인물에 든다고 까지 말하여지고 있다.¹⁾

이와 같이, 우리나라 역사상 최고의 불교사상가이자 학자이자 사회지도자였던 元曉의 사상과 생애 그리고 저작에 대해서는 일찍부터 주목되어 왔으며, 근래에는 그 주요저작에 대한 정밀한 역주작업이 진행되고 있다.²⁾ 그리고, 오늘에 이르기까지 간단없이 그러한 연구들에 대한 다각적인 수정·보완작업이 새로이 이뤄지고 있다. 그리고 그러한 작업들은 분황사 원효학연구원의 개원을 통해서 총체화 되고 있어 이 부분 연구의 기폭제가 되고 있다.³⁾

* 日本 滋賀縣立大學 人間文化學部

1) 이에 대해서는 전남대학교 사학과 이강래교수의 조언을 받았다.

2) 은정희 역주, 1991, 『원효의 대승기신론 소·별기』, 서울, 一志社.

은정희·송진현 역, 2000, 『원효의 금강삼매경론』, 서울, 一志社.

3) 이러한 연구의 집대성은 金煥泰의 논문(1996. 12, 『芬皇寺와 元曉의 關係史的 考察』, 『원효학연구』 1, 서울 원효학회: 원효학연구원)을 포함한 『원효학연구』 각권에 반영되어 있으며, 오늘에도 이러한 작업은 계속 진행되고 있다.

필자는 신라왕실에 대한 연구에서⁴⁾ 비롯하여 현재는 『삼국유사』를⁵⁾ 연구하면서 불교와 토속신앙의 관계 및 변천 등에⁶⁾ 대해서 깊은 관심을 가지고 집필을 하고 있다. 그러한 까닭에 자연스럽게 원효에 대해 관심을 갖게 되었으며 특히 그의 일생의 행적을 좇는 과정에서 본고의 주제인 원효의 사회적 신분 즉 골품에 대한 연구를 검토하게 되었으며, 그에 대해서 다시 한 번 정밀히 살펴보게 되었다.

따라서 본고에서는 元曉와 그의 아들인 薛聰의 신분이 六頭品이었다는 종래의 견해에⁷⁾ 대해 검토해 하면서 과연 그대로 통설화 할⁸⁾ 수

-
- 4) 河廷龍, 1994. 12, 「新羅上代葛文王研究」, 『民族文化研究』27, 高麗大學校民族文化研究所
 河廷龍, 1995. 12, 「新羅上代王位繼承研究-王室內近親婚を中心-」, 『新羅文化』12 東國大學校新羅文化研究所
 河廷龍, 1997. 11, 「新羅上代王室關係史料의 ‘父’概念-逸聖王의 父傳承についての考察を中心-」, 『慶州文化』3, 慶州文化院.
- 5) 삼국유사에 대한 필자의 견해에 대해서는 다음의 저작을 참고하기 바란다.
 河廷龍·李根直著, 1997. 10, 『三國遺事校勘研究』, 新書苑.
 河廷龍, 1998. 9, 『三國遺事一字索引』, 民俗苑.
 河廷龍, 2002. 6, 『三國遺事』의 編纂과 刊行에 대한 研究, 高麗大學校 大學院 博士學位請求論文
 河廷龍, 2003. 3, 『校勘譯註三國遺事-原本復原을 위한 三國遺事傳-』, 時空社.
- 6) 河廷龍, 2000. 6, 「韓國佛教의 龍神仰 收容에 대한 討論」, 『韓國의 龍神仰과 全羅文化』, 全北傳統文化研究所.
 河廷龍, 2000. 12, 「新羅時代龍信仰의 性格と神宮」, 『朝鮮古代研究』2, 日本京都: 朝鮮古代研究刊行會.
 河廷龍, 2002. 5, 「三國遺事」所載 龍의 名稱變化와 그 意味-密敎의 傳來와 關連해서-, 『第1回 韓國佛敎學大會 資料集』, 第1回 韓國佛敎學結集大會.
 河廷龍, 2002. 6, 「三國遺事」神呪第六 惠通降龍條와 新羅密敎, 『悔堂學報』7, 悔堂學會.
 河廷龍, 2002. 9, 「歷史上에 있어서 梁山의 祭祀의 位相에 대하여- 新羅 四瀆 黃山江과 龍神仰의 關係를 中心으로-」, 『梁山의 歷史와 文化 2000年(特別展 圖錄)』, 通度寺 聖寶博物館.
 河廷龍, 2003. 9, 『『三國遺事』所載 山神 關係記事와 그 性格에 대한 一考察』, 『宗敎와 文化』9, 서울대학교 宗敎문제연구소.
 河廷龍, 2003. 12, 「日本의 關帝廟와 關羽信仰의 展開에 대하여」, 『民俗學研究』13, 국립민속박물관.
- 7) 李基白, 1971, 「新羅 六頭品研究」, 『성곡논총』2; 1974, 『新羅政治社會史研究』, 一潮閣.

있는지에 대해서 간략히 살펴보고자 한다. 물론 이후의 5두품설과 함께 직접적으로 언급은 하지 않았지만 이전과는 다른 해석을 가능하게 하는 몇몇 연구를 참조하면서 새롭게 논지를 전개하고자 한다.⁹⁾

2. 6두품 설에 대한 반론과 과제

종래 仍皮公-談捺-元曉-薛聰-薛仲業으로 이어지는 가계에¹⁰⁾ 대해서 이들이 六頭品으로 추정된 견해를 정리하면 다음과 같다.

우선 골품제의 한계에서 벗어나고자 중국으로 건너간 진평왕대의 薛鬪頭(?~621~645)¹¹⁾를 고구려부흥군으로서 靺鞨을 격파한 문무왕대의 沙湊 薛烏儒(?~670년 전후~?)¹²⁾과 六陣兵法을 지은 阿湊 薛秀眞¹³⁾ 등과 비교하여, 그들의 官品인 沙湊(8等)·阿湊(6等)이 될려면 적어도 六頭品

8) 朴魯春, 1991, 『薛聰』 『한국민족문화대백과사전』 12, 정신문화연구원, 355쪽.

9) 이 연구는 원효에 대한 연구이기도 하나, 신라 골품제 사회 연구에 대한 연구이기도 하다. 따라서 본고의 결말은 지금까지의 골품제 연구에 대한 또 하나 부분적인 수정을 요하는 논문이 될 것이다.

10) 小田幹治郎, 1920, 『新羅の名僧元曉の碑』, 『朝鮮彙報』 大正9年 4月號.

11) 「<薛(一本作<薛>)鬪頭>, 亦<新羅>衣冠子孫也. 嘗與親友四人, 同會燕飲, 各言其志.<鬪頭>曰: 「<新羅>用人論骨品, 苟非其族, 雖有鴻才傑功, 不能踰越. 我願西遊中華國, 奮不世之略, 立非常之功, 自致榮路, 備簪紳劍佩, 出入天子之側, 足矣.」 <武德>四年辛巳, 潛隨海舶入<唐>. 會, <太宗><文皇帝>親征<高句麗>, 自薦爲左武衛果毅, 至<遼東>與<麗>人戰<駐蹕山>下, 深入疾鬪而死, 功一等. 皇帝問是何許人? 左右奏<新羅>人<薛鬪頭>也. 皇帝泫然曰: 「吾人尙畏死, 顧望不前, 而外國人爲吾死事, 何以報其功乎?」 問從者, 聞其平生之願, 脫衣衣覆之, 授職爲大將軍, 以禮葬之.」(『三國史記』 卷第四十七 列傳第七 薛鬪頭傳)

12) 「十年.....三月, 沙湊<薛烏儒>與<高句麗>太대兄<高延武>, 各率精兵一萬, 度<鴨綠江>至<屋骨>, □□□靺鞨>兵先至<皆敦壤>待之.」(『三國史記』 卷第六 新羅本紀第六 文武王 14年 9月條)

13) 「十四年.....九月, 命<義安>法師爲大書省, 封<安勝>爲<報德王>. (十年, 封<安勝><高句麗王>, 今歸再封. 不知<報德>之言, 若地命等耶, 或名耶?) 幸<靈廟寺>, 前路閱兵, 觀阿湊<薛秀眞>六陣兵法.」(『三國史記』 卷第七 新羅本紀第七 文武王 14年 9月條)

이상의 신분이어야 한다는 것이다. 그리고, 薛鬪頭가 骨品에 불만을 품고 渡唐하였으므로, 당시 최고의 骨品인 眞骨은 아니라고 여겨 그를 六頭品으로 추정하고 나아가 같은 성씨인 薛聰과 그의 父인 元曉 역시 六頭品이었을 것으로 추정한 것이다.¹⁴⁾

이에 대해서 지금까지 몇 가지 의문이 제시되어왔으며 이를 정리하면 다음과 같다.

먼저, 같은 성씨를 가진 사람들 가운데서도 그 신분이 다를 수가 있다는 점이다. 김지성은 김씨이면서도 진골이 아닌 6두품이었다고 판단된다.¹⁵⁾ 朗慧和尚의 祖父인 金周川 등은 眞骨이나 父인 金範淸이 眞骨에서 族降되어 得難(六頭品)이 되었다는 기록이 보인다.¹⁶⁾ 설씨녀는¹⁷⁾ 6두품보다 낮은 신분이었거나¹⁸⁾ 더 나아가 일반 백성으로 신분이 떨어

14) 李基白, 앞의 글. 39~42쪽.

그러나, 薛鬪頭가 六頭品이라는 사료적 근거는 제시되지 않고 있다.

15) 邊太燮, 1956, 「新羅 官等の 性格」, 『歷史教育』 1, 역사교육학회.

16) 李智冠, 「聖住寺朗慧和尚白月葆光塔碑」, 『譯註 歷代高僧碑文』 (新羅篇), 伽山文庫, 1993. 44~53쪽.

17) 「<薛氏>女, <栗里>民家女子也. 雖寒門單族, 而顏色端正, 志行脩整, 見者無不歆艷, 而不敢犯. <眞平王>時, 其父年老, 番當防秋於<正谷>. 女以父衰病, 不忍遠別. 又恨女身不得侍行, 徒自愁悶. <沙梁部>少年<嘉實>, 雖貧且婣, 而其養志貞男子也. 嘗悅美<薛氏>而不敢言. 聞<薛氏>憂父老而從軍. 遂請<薛氏>曰「僕雖一懦夫, 而嘗以志氣自許, 願以不肖之身, 代嚴君之役」.<薛氏>甚喜, 入告於父. 父引見曰: 「聞公欲代老人之行, 不勝喜懼, 思所以報之. 若公不以愚陋見棄, 願薦幼女子, 以奉箕箒」.<嘉實>再拜曰: 「非敢望也, 是所願焉」. 於是, <嘉實>退而請期. <薛氏>曰: 「婚姻人之大倫, 不可以倉猝. 妾既以心許, 有死無易, 願君赴防. 交代而歸, 然後卜日成禮, 未晚也」. 乃取鏡分半, 各執一片, 云: 「此所以爲信, 後日當合之」.<嘉實>有一馬, 謂<薛氏>曰: 「此天下良馬, 後必有用. 今我徒行, 無人爲養, 請留之, 以爲用耳」. 遂辭而行. 會, 國有故, 不使人交代, 淹六年未還. 父謂女曰: 「始以三年爲期, 今既踰矣. 可歸于他族矣」.<薛氏>曰: 「向, 以安親, 故強與<嘉實>約. <嘉實>信之, 故從軍累年, 飢寒辛苦. 沉泊賊境, 手不釋兵, 如近虎口. 恒恐見啗, 而棄信食言, 豈人情乎? 終不敢從父之命, 請無復言」. 其父老且耄, 以其女壯而無仇麗, 欲強嫁之, 潛約婚於里人. 既定日引其人. <薛氏>固拒, 密圖遁去而未果. 至廐, 見<嘉實>所留馬, 太息流淚. 於是, <嘉實>代來, 形骸枯槁, 衣裳藍縷, 室人不知, 謂爲別人. <嘉實>直前, 以破鏡投之, <薛氏>得之呼泣, 父及室人失喜. 遂約異日相會, 與之偕老」.(『三國史記』卷第四十八 列傳 第八 薛氏女傳)

져 있던 인물로¹⁹⁾ 아예 두품의 신분적 편제와는 무관하다고 보았다.²⁰⁾ 따라서 같은 설씨라고 모두 6두품이라고 하는 것은 재고를 요한다는 것이다.²¹⁾

부연하자면, 첫째, 부자간에도 두품이 다를 수 있으며, 같은 성씨 안에도 다른 골품과 두품이 존재하는데 하물며 구체적인 계보관계에 대한 확인도 하지 않은 채 다만 성씨만을 가지고서 원효가 6두품이라고 하는 것은 재고의 여지가 있다는 것으로, 필자도 이러한 견해에 동의하는 바이다. 통설은 기본적으로 오늘날 門中과 유사한 氏族이 당시에 존재했을 것이라는 추정에서 비롯되고 있다. 즉, 위의 견해는 같은 薛氏면 동일한 氏族이었으므로 모두 같은 骨品이었을 것이라는 추정을 하고 있는 것이다. 그러나, 新羅社會의 近親婚과 子·女의 균등한 재산 상속 등을 고려해 볼 때, 朝鮮後期부터 오늘날까지 한국 농촌에 존재하는 門中과 유사한 씨족·종족·리니지 등의 개념이 적절하지 못하다는 견해가 이미 제시된 바 있다.²²⁾ 그러므로 단지 姓氏가 같다고 해서 모두를 동일선상에서 비교할 수는 없다.

둘째, 통설은 薛闕頭·薛秀眞·薛烏儒·薛聰·元曉가 六頭品이었다는 사료적 근거는 제시하지 않고 있다.²³⁾ 특히 이미 제기된 바와 같이, 설

18) 李鍾旭, 1986, 「新羅時代의 頭品身分」, 『東亞研究』 10, 85~86쪽.

19) 李鍾旭, 1987, 「新羅時代의 血族集團」, 『歷史學報』 115, 38쪽

20) 申東河, 1971, 「新羅 骨品制의 形成過程」, 『韓國史論』 5, 서울大 國史學科, 51~52쪽.

21) 田美姬, 1988. 12, 「元曉의 身分과 그의 活動」, 『韓國史研究』 63, 韓國史研究會, 68~69쪽.

이와 같은 견해는 다음의 논고에서 재차 언급되었다.

盧重國, 1999. 5, 「新羅時代 姓氏의 分枝化와 食邑制의 實施-薛瑤墓誌銘을 中心으로-」, 『韓國古代史研究』 15, 한국고대사학회.

22) 崔在錫, 「新羅時代의 氏族·리니지의 存否問題」, 『韓國學報』 48, 1987 ; 『韓國古代社會史研究』, 一志社, 1987.

23) 즉 직접적인 근거가 존재하지 않는 것이다. 그럼에도 불구하고 별다른 근거 없이 그들을 六頭品으로 간주할 수는 없다.

씨녀의 경우, 眞平王 때 그 薛氏女의 父가 나이가 많은데도 불구하고 軍役に 징발되고 있음이 보여 진다. 이에 대해 통설은 다만 王京人도 軍役의 義務가 있었으므로 별상관이 없다면서 軍役に 초점을 두고 견해를 내고 있는 것이다. 그러나, 그러한 주장은 薛氏女가 '民家女子'라는 사료적 의미를 간과하고 있다. 즉, 말 그대로 薛氏女는 六頭品 貴族이 아닌 평범한 백성의 딸인 것이다. 그러므로 다른 薛氏가 六頭品이라 하더라도 이들 역시 같은 六頭品으로 취급할 수는 없다.

셋째, 원효의 부인 談捺의 관등이나마였다는 점을 내세워 그의 신분을 6두품으로 보는 것²⁴⁾ 역시 재고의 여지가 있다고 한다. 그러나 나마는 5두품도 오를 수 있는 관등이라고 한다.²⁵⁾ 부연하자면, 단순히나마라는 점만 가지고서 6두품이라고 추정하는 것은 재고를 요한

1	이벌찬					자색
2	이 찬					
3	잡 찬					
4	파진찬					
5	대아찬					
6	아 찬					청색
7	일김찬					
8	사 찬					
9	급벌찬					
10	대나마					
11	나 마					황색
12	대 사					
13	사 지					
14	김 사					
15	대 오					
16	소 오					
17	조 위					
등급	관등명	진골	6두품	5두품	4두품	공백
	관 등	골 품				

출처: <http://rus1917.new21.net/photo/photo2/image118.php>

다고 하겠다.²⁶⁾

넷째, 이외에도 원효의 집안이 압독국 왕족의 후손이며 그들이 압량군

24) 八百谷孝保, 1952, 『新羅僧元曉傳考』, 『大正大學學報』38.
 本井信雄, 1961, 『新羅元曉の傳記について』, 『大谷學報』41-1.
 25) 田美姬, 앞의 논문, 70쪽.
 26) 이에 대해서는 다음장에 자세히 언급하고 한다.

을 식읍으로 보유하고 있었다고 추측한 통설에 대해서도 의문이 제기된 바 있다.²⁷⁾ 그러나 이는 원효가 6두품이었다는 데 통설에 대한 논리적인 반론으로는 유효하나, 원효와 압독국의 구체적인 관련이 사료로서 증명되지 않는 한 두 견해 역시 추론에 불과할 수 있다고 여겨진다.

위와 같이 살펴본 결과 종래의 元曉와 薛聰이 六頭品이라는 견해를 재고를 요하고 있음을 알게 된다. 따라서 더 이상 원효가 6두품이라고 주장하는 것은 무의미하다고 생각된다. 그럼에도 불구하고 대가의 통설이나 대세론 등의 이해하기 어려운 논리를 따라 원효가 6두품이라는 식으로 소개하고 넘어가는 개설서의 입장은 재고되어야 할 것이다.

그러나 그렇다고 해서 기존의 통설이 의미가 없다고는 여기지 않는다. 신라의 골품제에 대한 해명은 여전히 이뤄지지 않고 있으며, 현재도 간단없이 그에 대한 해명에의 노력이 진행되고 있다. 그러한 과정에서 통설이 가지는 연구사적 의미는 지대한 것이라고 여겨진다. 한편 그러한 통설에 재고를 요하는 노력 역시 높이 평가되어야 한다. 다만, 통설에 대한 반론으로서 유효한 것인가도 중요한 문제이긴 하지만, 새로운 가설로서의 대안으로 가능한가에 대해 고려해 볼 필요가 있겠다. 이러한 의미에서 연구사적인 검토는 중요한 의미를 가진다고 할 수 있다. 이러한 입장에서 6두품설의 대안으로 제시된 5두품설의 내용에 대해서 살펴보고자 한다.²⁸⁾

27) 田美姬, 앞의 논문, 71쪽.

그러나, 그에 대한 반론 역시 지방인이었던 원효의 부 담날이 경위를 가질 수 있었던 이유는 여전히 분명하지 않았음을 인정하고 있다. 물론 전투에 참여에 따른 결과로 수여된다고 추측한 바 있지만, 구체적인 증거는 제시되지 않고 있다.

28) 1988년에 제시된 5두품설은 신라골품제에 대한 이해를 돕고자 했던 6두품설에 대해 수정을 요구했다는 점에서 매우 의미를 갖는다. 특히 통설에 대한 부정으로서 제시된 논리로서 설씨라고 해서 모두 6두품으로 본다면, 나머지는 6두품 뿐만 아니라 5두품도 오를 수 있는 논리는 매우 훌륭한 지적이 아닐 수 없다. 그럼에도 불구하고 앞서 언급한 바와 같이, 이러한 의견이 개설서 등에 반영되고 있지 않는 점은 기존의 학계가 가지는 불합리한 생리라는 점을 다시 한번 강조하고자 한다.

3. 5두품 설에 대한 몇 가지 검토

본장에서는 6두품설에 대한 반론으로 제시된 5두품설에 대해서 다음의 몇가지로 나누어 의견을 제시하고자 한다.

첫째, 5두품설은 원효의 부인 談捺의 관등이나마였다고 해서 원효의 신분을 6두품으로만 보는 데 대해 나마는 5두품도 오를 수 있는 관등이라는 점을 강조했다. 그리고 이러한 논리가 5두품설의 단초를 연 건으로 보인다. 그러한 통설에 대한 부정의 앞서 언급한 바와 같이, 존중되어야 할 의견임에 틀림이 없다. 그러나 6두품이 아니라고 해서 반드시 그 대안으로 5두품만을 제안할 수 있는 것은 아니라고 여겨진다. 왜냐하면 신라골품제사회에 있어서, 나마라는 관등에 5두품은 오를 수 있으나, 4두품은 오를 수 없는 것임에는 틀림이 없지만, 그것이 곧 6두품 나아가 진골이 나마가 될 수 없다는 것을 의미하는 것은 아니라는 점이다²⁹⁾. 즉 6두품에 대한 부정의 논리가 곧 5두품설의 필요충분조건을 모두 충족시킨 점은 아니라는 것이다. 원효의 부인 담날이 나마라는 관등이었다는 기록을 통해서 우리가 추론 가능한 것은 오직 담날이 5두품이상의 골품을 가지고 있었다는 것으로 6두품에 한정해서 볼 수는 없다는 점뿐이다. 따라서 최종 직위가 나마였다고 해서 그가 5두품이었기 때문이라고 한정할 수는 없는 것이다. 6두품이상이었을 가능성도 배제할 수 없기 때문이다.

29) 「大輔, <南解王>七年, 以<脫解>爲之. <儒理王>九年, 置十七等: 一曰伊伐澣(或云伊罰干, 或云于¹⁾伐澣, 或云角榮, 或云舒發翰, 或云舒弗邯). 二曰伊尺澣(或云伊澣). 三曰迎澣(或云迎判, 或云蘇判). 四曰波珍澣(或云海干, 或云破彌干). 五曰大阿澣, 從此至伊伐澣, 唯眞骨受之, 他宗則否. 六曰阿澣(或云阿尺干, 或云阿榮), 自重阿澣至四重阿澣. 七曰一吉澣(或云乙吉干). 八曰沙澣(或云薩澣, 或云沙咄干). 九曰級伐澣(或云級澣, 或云及伏干). 十曰大奈麻(或云大奈末), 自重奈麻至九重奈麻. 十一曰奈麻(或云奈末), 自重奈麻至七重奈麻. 十二曰大舍(或云韓舍). 十三曰舍知(或云小舍). 十四曰吉士(或云稽知, 或云吉次). 十五曰大鳥(或云大鳥知). 十六曰小鳥(或云小鳥知). 十七曰造位(或云先沮知).」(『三國史記』卷第三十八 雜誌 第七 職官 上)

둘째, 5두품설에서는 『宋高僧傳』 卷第四 新羅國皇龍寺元曉傳의 「時國王置百座仁王經大會 徧搜碩德 本州以名望學進之 諸德惡其爲人 譜王不納」를 인용하면서 여러 대덕들의 반대를 받은 이유에 대해서 몇가지 설명을 덧붙이고 있다. 즉 高仙寺 誓幢和尚碑文 「王城西北 有一小寺… □識記□□外書等 見斥於世□」의 내용과 연결지으면서 원효가 여타 승려들과의 학문적인 태도 및 사상적 경향을 달리했기 때문이라고 하면서, 나아가 불교가 수용된 초기의 승려들은 대부분 귀족신분층이었음에³⁰⁾ 반해 그가 5두품이기 때문에 즉 신분적인 한계로 말미암아 당시 불교계에서 배척당하는 처지에 놓였다고 말하고 있다.

그러나 우선, 5두품설에서는 송고승전의 시점을 요석궁 과공주에게 파계를 하기 이전으로 보면서 이를 선덕왕 5년(636) 3월의 百座仁王經大會와 연결시키고 있다.³¹⁾ 그러나 송고승전의 기사에는 시기에 대한 정확한 언급이 없으며, 『삼국사기』의 선덕왕5년조에는 원효에 대한 기사가 없다는 점에 주목해야 할 것이다. 즉 두 기사가 동일기사가 되기 위해서는 어떤 매개고리로서의 연결점이 필요한데 그것이 결여되어 있다는 것이다. 그리고 이 문제는 차치하고라도 원효의 이단적인 자세가 여러 대덕들의 반대를 받았다는 점은 서당화상비문으로 추찰해 볼 수 있으나, 그게 5두품이기 때문이라는 증거와 관련지을 수 있는 사료는 찾을 수 없다는 점이다.

또한, 『삼국사기』·『삼국유사』 등의 사서에 나온 스님들이 대부분 귀족이라고 해서 실제로 당시의 스님들이 대부분 귀족이라고 할 수 있을지에 대해서 의문이 든다. 한국고대사연구에서 항상 한계점으로 제시하고 있는 것이 다름이 아닌 사료의 빈곤이라는 점에 주의해야 할 필요가 있다. 따라서 『삼국사기』의 기사는 모두 정치적인 주요한 의미가 함

30) 李基白, 1986, 「三國時代佛教 受容과 그 社會的 意義」, 『新羅思想史研究』, 一潮閣.

31) 「五年 春正月, 拜伊滄<水品>爲上大等. 三月, 王疾, 醫禱無効, 於<皇龍寺>設百高座, 集僧講<仁王經>, 許度僧一百人.」(『三國史記』卷第五 新羅本紀第五 善德王5年條)

축된 것으로 봐야 할 것이며,³²⁾ 이에 있어 『삼국유사』 역시 다르지 않을 것으로 보인다. 단지 정치적인 의미뿐만 아니라 불교적인 의미도 가미되었을 것으로 보면 크게 틀림은 없을 것으로 여겨진다. 따라서 수많은 스님 가운데 사료에 실린 승려 가운데 귀족이 적지 않았다는 것을 일반화하는 것은 재고의 여지가 있다. 위에서 제시된 바와 같이, 선덕왕5년에 베풀어진 백고좌에 참여한 고승 가운데 단 한명도 『삼국사기』에는 등장하지 않고 있으며, 따라서 별다른 근거 없이, 그 백 명에 이르는 고승의 대부분이 귀족이었을까라는 추측은 개연성이 덜하다고 생각된다. 그리고 그 문제는 차치하고서라도 원효가 5두품이라고 단정할 수 있는 어떠한 구체적이거나 결정적인 증거도 5두품설에는 제시되지 않고 있다는 점을 지적할 필요가 있다.

셋째, 5두품설에서는 해공·사복·엄장 등의 원효와 교류했던 사람들을 검토한 후 비교적 낮은 신분의 사람들로 평민출신으로 정도신앙과도 관련이 있음을 밝혔다. 그리고서는 과거를 했던 원효가 깨달은 후에 그에 대한 반작용으로 자신보다 낮은 신분층에 보다 각별한 관심을 가지게 되었다는 것은 쉽게 이해가 가는 일이라고 하였다. 그러나 물론 깨달음과 그에 대한 반작용과 이해라는 논지를 불교적으로 이해하기 어려운 점을 차치하더라도, 비록 자신보다 낮은 신분층에 각별한 관심을 가졌다는 이해가 옳다고 하더라도 평민보다 위라면 4두품 이상이라면 즉 5두품이 아닌 6두품이나 그 이상이라도 별 문제없을 것으로 여겨진다.³³⁾

이외에, 5두품설은 외위가 경위로 통합되는 과정에서 5두품으로 편입되었다고 믿어진다고도 하며, 5두품이라는 신분적인 한계로 말미암아

32) 申滢植, 1981, 『三國史記 研究』, 一潮閣.

33) 또한 해공·사복 등도 원효와 교류했던 사람들이라고 할 수 있지만, 그러나 누구보다도 도당유학을 꿈꾸며 평생에 걸쳐 친밀한 관계를 유지한 것으로 보이는 의상과의 교류 역시 그 못지 않았을 것으로 보여진다.

고구려의 보덕에게 수학하였다고 하였다. 그러나 편입과정에서 5두품이 된 구체적인 근거가 제시되지 못한 아쉬움이 있으며, 『大覺國師文集』³⁴⁾에서 보이는 바와 같이, 고구려의 보덕에서 수학한 것은 원효만이 아니며 의상도 포함되어 있었다.

이와 같이, 5두품설에 대해서 검토해 보았다. 비록 6두품설에 대한 부정으로서의 논리는 충분했을지 모르나, 5두품설 자체의 입론에는 재고의 여지가 적지 않았다. 그러나 5두품설의 입론의 논리는 6두품설을 극복했다는 점에서 연구사적으로 의의를 가지며, 뿐만아니라 통설을 부정하면서 사용한 방법론은 원효의 골품에 대한 새로운 가능성을 열 수 있는 단초를 제공했다고 여겨진다.

4. 眞骨로서의 원효

이와 같이, 6두품론과 5두품론을 살펴보면, 비록 방법론적인 모순은 발견되긴 하지만, 그 방법론에 따르면 역으로 진골설을 주장할 수 있는 실머리 역시 내포하고 있다는 점을 찾을 수 있었다. 그리고 이러한 문제의식은 설요묘지명에 대한 논고³⁵⁾를 통해서 다음과 같이 구체화되었다.³⁶⁾

근래 원효나 설계두의 사회적 신분을 모두 6두품으로 설정한다든가 또 그 세력기반이나 성씨의 기원을 경산지역으로만 본다든가 하는 것은 그대로 받아들이기 어렵다는 견해가 제시되었다.³⁷⁾ 왜냐하면 설씨를

34) 「元曉義湘嘗在講下，親稟涅槃維摩等經」(『大覺國師文集』卷第十七 孤大山景福寺飛來方丈禮普德聖師影)

35) 李鍾文, 1994, 「薛瑤의 返俗謠에 대한 한 考察」, 『漢文學研究』, 啓明漢文學會.

36) 한 가지 언급해 두어야 할 것은 본고는 1994년 고려대학교 대학원 수업 가운데 은정희선생님의 『대승기승론연구』라는 수업에 과제로서 제출한 것을 근거로 수정 보완한 것이다.

37) 아래 사료에서 보이는 바와 같이, 설씨는 습비부에도 존재하고 있다. 따라서 원효

칭한 집단 중에는 6두품이 아니라 薛永冲과 같이 진골신분에 속하는 집단도 있었고 왕실과도 연결되는 집단도 있을 수 있기 때문이다.³⁸⁾ 따라서 설영충 가문이 왕족에서 분지되어 나왔다는 사실과 이 가문이 처음에는 진골이었다가 뒤에 6두품으로 강등된 것에서 미루어 볼 때, 설씨집단의 출자와 신분을 일률적으로 파악한 종래의 견해는 재고되어야 할 것으로 본다 고 하였다.³⁹⁾

직접적으로 원효가 진골이거나 진골에서 강등된 것이라고는 언급하지는 않았지만, 그러한 가능성은 열어둔 것으로 이해되며, 필자도 이러한 견해에 전적으로 동의한다. 결국 이와 같이, 6두품설과 5두품론의 방법론상의 과제가 노출된 상황에서 금석문을 통해서 설씨 역시 신라 왕족인 김씨왕자로서 진골귀족이 존재했음을 고려해 본다면, 원효 역시 진골이었을 가능성도 검토해 볼 필요가 있다고 여겨진다.

이러한 입장에서 다음의 몇 가지 측면에서 원효가 진골일 가능성에 대해서 구체적으로 언급하고자 한다.

첫째, 6두품설과 5두품설에서 등한시되었던 사료를 찾아보면, 『삼국사기』에는 위에 거론된 설씨들 이외에 두명의 薛氏가 더 존재한다는 것을 알게 된다. 바로 左軍主人 薛支와⁴⁰⁾ 腰車城 城主인 薛夫가⁴¹⁾ 그

와 경산의 관련성은 상정되더라도 설씨 전체가 경산과 관련되는 것은 아니라고 여겨진다.

「九年春, 改六部之名, 仍賜姓. <楊山部>爲<梁部>, 姓<李>; <高墟部>爲<沙梁部>, 姓<崔>; <大樹部>爲<漸梁部>(一云<牟梁>), 姓<孫>; <干珍部>爲<本彼部>, 姓<鄭>; <加利部>爲<漢祇部>, 姓<裴>; <明活部>爲<習比部>, 姓<薛>。」(『三國史記』卷第一 新羅本紀 第一儒理尼師今 九年春條)

38) 盧重國, 1999. 5, 「新羅時代 姓氏의 分枝化와 食邑制의 實施-薛瑠墓誌銘을 中心으로-」, 『韓國古代史研究』15, 한국고대사학회, 213쪽.

39) 노중국, 앞의 논문, 232쪽.

40) 「七年秋八月, <百濟>襲西境<圓山鄉>, 又進圍<缶谷城>. <仇道>率騎騎五百擊之, <百濟>兵佯走, <仇道>追及<蛙山>, 爲<百濟>所敗. 王以<仇道>失策, 貶爲<缶谷城>主, 以<薛支>爲左軍主。」(『三國史記』卷第二 新羅本紀第二 伐休尼師今 七年 秋八月條)

들이다. 이 가운데서 軍主는 최고의 外官으로서 眞骨로 임명되었으며, 總管·都督으로 그 명칭이 바뀌었던 존재였다는 견해가 제시된 바 있으며,⁴²⁾ 이에 통설 역시 동조하고 있다.⁴³⁾ 그럼에도 불구하고 左軍主人 薛支의 의미에 대해서 언급하고 있지 않다. 따라서 설씨가 모두 6두품이며 옛 압독국이 있었던 경산을 기반으로 하고 있지만은 아님을 확실해 졌으며, 굳이 薛永冲의 예를 들지 않더라도 설씨 가운데는 진골 역시 존재하고 있음을 확인할 수 있다. 다시 말해서, 금석문과 함께 문헌 사료에도 진골로 보이는 薛氏가 확인되고 있다. 그러므로 원효가 진골이 아니라는 구체적인 증거가 없는 한, 원효 역시 진골일 가능성 역시 배제할 수 없게 된다. 그렇다고 원효가 진골이라고 말하려는 것은 아니며, 다만 현 단계에서는 진골일 가능성 역시 있다는 점만을 말하고자 한다.

둘째, 이미 앞에서 언급한 바와 같이, 元曉의 세계는 다음의 『三國遺事』와 『高仙寺 誓幢和尚塔碑文』 등을 통해서 확인된다. 즉, 仍皮公-談捺乃末-元曉-薛聰-薛仲業의 세계가 작성된다. 그러나 이들의 骨品에

위의 신라의 설지가 서기 189년에 활동한 것과는 달리 고구려에서는 이보다 빠른 서기 3년에 또 한명의 설지가 아래의 사료에 등장하고 있어 관심을 끈다. 신라골품 제하의 설씨를 고려해 볼 때 함께 살펴보기는 어렵지만, 설씨가 고구려에도 존재하고 있다는 것은 그 진위여부를 떠나서 매우 흥미로운 일이라고 여겨진다.

「二十一年春三月, 郊家逸. 王命掌牲<薛支>逐之. 至<國內><尉那巖>得之, 抱於<國內>人家, 養之. 返見王曰: 「臣逐豕至<國內><尉那巖>, 見其山水深險, 地宜五穀, 又多麋鹿魚鼈之產. 王若移都, 則不唯民利之無窮, 又可免兵革之患也.」(『三國史記』卷第十三 高句麗本紀 第一 瑠璃明王 二十一年春三月條)

41) 「三十九年秋七月, 出兵攻<新羅><腰車城>, 拔之, 殺其城主<薛夫>. <羅>王<奈解>怒, 命伊伐滄<利音>爲將, 帥六部精兵, 來攻我<沙峴城>. 冬十月, 星孛于東井.」(『三國史記』卷第二十三 百濟本紀 第一 肖古王 三十九年 秋七月條)

「十九年春三月, 大風折木. 秋七月, <百濟>來攻國西<腰車城>, 殺城主<薛夫>. 王命伊伐滄<利音>, 率精兵六千伐<百濟>, 破<沙峴城>. 冬十二月, 雷.」(『三國史記』卷第二 新羅本紀第二 奈解尼師今 十九年 秋七月條)

42) 申滢植, 「新羅軍主考」, 『白山學報』 19, 1975 ; 『韓國古代史의 新研究』, 1984.

43) 李基白 · 李基東 共著, 『韓國史講座』 I (古代篇), 一潮閣, 1982. 222쪽.

대해서는 어느 곳에도 보이지 않는다. 까닭에, 다만 우리는 그들의 官職을 통해서 그들의 骨品을 추정할 수 있을 뿐이다. 그러나 아래의 기사를 구체적으로 살펴보면 몇 가지 힌트를 얻을 수 있다.

① 『聖師<元曉>, 俗姓<薛>氏, 祖<仍皮公>, 亦云<赤大公>, 今<赤大淵>側有<仍皮公>廟. 父<談椽>乃末. ③ 初, 示生于<押梁郡>南(今<章山郡>). <佛地村>北, <栗谷><娑羅樹>下. 村名<佛地>, 或作<發智村>(俚云<弗等乙村>). 娑羅樹者, 諺云, 師之家本住此谷西南, 母既娠而月滿, 適過此谷栗樹下, 忽分産, 而倉皇不能歸家, 且以夫衣掛樹, 而寢處其中, 因号樹曰<娑羅樹>. 其樹之實亦異於常, 至今稱<娑羅栗>『古傳』, 昔有主寺者, 給寺奴一人, 一夕饌栗二枚, 奴訟于官. 官吏怪之, 取栗檢之, 一枚盈一鉢. 乃飯判給一枚, 故因名<栗谷>. 師既出家, 捨其宅爲寺, 名<初開>, 樹之旁置寺曰<娑羅>. ② 師之行狀云“是京師人, 從祖考也.” 『唐僧傳』云“本<下湘州>之人.” 按, <麟德>二年間, <文武王>割<上州>・<下州>之地, 置<歙良州>, 則<下州>乃今之<昌寧郡>也, <押梁郡>本<下州>之屬縣, <上州>則今<尙州>, 亦作<湘州>也. <佛地村>今屬<慈仁縣>, 則乃<押梁>之所分開也. 師生小名<誓幢>, 第名<新幢>(幢者俗云毛也). 初母夢流星入懷, 因而有娠, 及將産, 有五色雲覆地, <眞平王>三十九年, <大業>十三年丁丑歲也.」(『三國遺事』卷第四 義解第五 元曉不羈條)

우선, ②를 보면, 원효에 대한 행장이 전해오고 있었으며, 거기에는 원효가 京師 즉 왕경인이며 이는 그의 조고를 따른 것이라고 하고 있다. 여기서 조고는 넓게는 조상을 말할 것이며, 좁게는 할아버지와 아버지라는 의미로 사용된 것을 말한 것으로 보인다. 그런데 부 담날이 奈麻라는 경위를 칭하고 있음을 고려해 본다면, 어느 쪽이든 즉 조부를 포함한 조상이 왕경인이라고 이해해도 크게 무리는 없을 것이다. 이에 대해서, ②의 뒷부분인 『당승전』에는 하상주의 사람이라고 적혀 있다. 이러한 이유로 원효는 경사인인 아닌, 압량의 사람이며 이에 나아가 부친 역시 그러했을 가능성을 제기하고 있다. 그러나, 『삼국유사』에 대한

전체상을 가지고서 ②의 내용을 살펴보면, 행장과 『당승전』이 서로 다른 사실을 나타낸다고는 여겨지지 않는다. 오히려 행장에서는 조부와 부친을 포함하여 조상대대로 경사인이라고 했지만, 당승전에서는 ③의 내용과 같이, 본래 혹은 처음에는 하상주 즉 압량에서 태어났다는 말로 이해해 볼 수 있다. 만약 ①과 ②의 내용이 대치적인 것이었다면, 『삼국유사』의 찬자는 『삼국유사』내의 다른 편목과 조목에서처럼, 분명 ①과 ②의 차이를 변별하고자 했을 것이며 그 결과에 대해서 어떤 판단을 내렸을 것으로 생각된다. 그러나, 이에 대해서 찬자는 아무런 설명을 하고 있지 않다. 이는 곧 ①②③의 내용이 상치하지 않다고 찬자는 이해하고 있었으며 따라서 이와 같이 정리하여 기재했음을 말해주는 것이다. 따라서 위의 내용을 정리하면, 원효는 조와 부를 포함한 조상들이 경사인으로 왕경인이며, 다만 원효만은 어렸을 때 압량에서 거주했음을 알 수 있다. 아마도 경위를 가진 부 담날 나마가 압량에 파견된 관리였거나, 아니면, 당시의 혼인풍습이 장기간의 서유부가혼이었던 점을⁴⁴⁾ 고려해 본다면, 원효의 외가가 압량과 어떤 관련을 가진 집안이었을 가능성이 상정된다. 결론적으로 원효는 대대로 왕경인으로 다만 원가의 이유가 있어 압량에서 태어난 것으로 보인다.

셋째, 元曉의 祖父는 仍皮公 또는 赤大公이라고 하며, 그가 공이라는 칭호와 함께 사후에 그에 대한 묘까지 건립되고 있다는 점에 주목해 볼 필요가 있다. 『삼국사기』와 『삼국유사』 모두 이름 뒤에 공이 붙은 사람들의 용례를 조사해 보면, 高墟村長蘇伐公, 春秋公, 王妃의 父인 起烏公과 夙明公 등, 庾信公, 王子인 美海公, 關川公, 林宗公, 述宗公, 虎林公, 廉長公, 庾信公, 舒玄公, 車得令公, 述宗公爲朔州都督使, 純貞公赴江陵大守, 宗戚及公卿大夫, 太子居登公, 國仙瞿岳公 등 모두 왕족이거나 최고귀족으로서 적어도 진골이상일 개연성이 큰 인물들뿐이다. 따라서

44) 崔在錫, 『新羅時代의 社會變動』, 『韓國思想史學』 1, 1986 ; 『韓國古代社會史研究』, 1987, 565쪽.)

이것만으로도 원효의 조부는 진골일 가능성이 매우 크다고 할 수 있다. 나아가 그의 사당이라고 할 수 있는 묘의 존재 역시 더욱더 그러한 개연성을 높여준다고 여겨진다. 따라서 왕정인인 잉피공은 진골이상의 신분으로서 국가의 최고 귀족일 가능성이 있으며 그의 사후 묘가 건립된 것은 그러한 사실을 더욱 보강해준다고 여겨진다. 그리고 그러한 사실은 설요묘지명에서 보이는, 설영충 가문이 왕족에서 분지되어 나왔다는 사실과 매우 흡사한 결과를 보여주고 있어 흥미롭다.

넷째, 진골일 가능성을 보여주는 예로서, 神文王은 薛聰이 지은 '花王計'에 감복하여 '遂擢聰以高秩'하였다고 하는 기사의 존재이다.⁴⁵⁾ 5두품

45) 「薛聰」, 字<聰智>, 祖<談捺>奈麻, 父<元曉>. 初爲桑門, 淹該佛書, 既而返本, 自號<小性居士>. <聰>性明銳, 生知道待(術). 以方言讀九經, 訓導後生, 至今學者宗之, 又能屬文, 而世無傳者. 但今南地, 或有<聰>所製碑銘, 文字缺落不可讀, 竟不知其何如也. <神文>大王, 以仲夏之月, 處高明之室, 顧謂<聰>曰: 「今日, 宿雨初歇, 薰風微涼, 雖有珍饌哀音, 不如高談善謔以舒伊鬱. 吾子必有異聞, 盍爲我陳之?」 <聰>曰: 「唯, 臣聞昔花王之始來也, 植之以香園, 護之以翠幕, 當三春而發艷, 凌百花而獨出. 於是, 自邇及遐, 艷艷之靈, 夭夭之英, 無不奔走上謁, 唯恐不及. 忽有一佳人, 朱顏玉齒, 鮮粧靚服, 伶俚而來, 綽約而前, 曰: 「妾履雪白之沙汀, 對鏡清之海, 而沐春雨以去垢, 快(袂)清風而自適, 其名曰薔薇. 聞王之令德, 期薦枕於香帷, 王其容我乎!」 又有一丈夫, 布衣韋帶, 戴白持杖. 龍鍾而步, 偃偻而來. 曰: 「僕在京城之外, 居大道之旁, 下臨蒼茫之野景, 上倚嵯峨之山色, 其名曰白頭翁. 竊謂左右供給雖足, 膏粱以充腸, 茶酒以清神, 巾衍儲藏, 須有良藥以補氣, 惡石以蠲毒. 故曰雖有絲麻, 無棄青削, 凡百君子, 無不代置. 不識, 王亦有意乎?」 或曰: 「二者之來, 何取何捨?」 花王曰: 「丈夫之言, 亦有道理, 而佳人難得, 將如之何?」 丈夫進而言曰: 「吾謂王聰明識理義, 故來焉耳, 今則非也. 凡爲君者, 鮮不親近邪佞, 疏遠正直, 是以, <孟軻>不遇以終身, <馮唐>郎潛而皓首, 自古如此, 吾其奈何?」 花王曰: 「吾過矣, 吾過矣!」 於是, 王愀然作色曰: 「子之寓言, 誠有深志, 請書之, 以謂王者之戒.」 遂擢<聰>以高秩. 世傳<日本國>真人, 贈<新羅>使<薛>判官詩序云: 「嘗覽<元曉>居士所著《金剛三昧論》, 深恨不見其人, 聞<新羅>國使<薛>, 卽是居士之抱孫, 雖不見其祖, 而喜遇其孫, 乃作詩贈之.」 其詩至今存焉, 但不知其子孫名字耳. 至我<顯宗>在位十三歲, <乾興>元年壬戌, 追贈爲弘儒侯. 或云, <薛聰>嘗入<唐>學, 未知然不. <崔承祐>, 以<唐><昭宗><龍紀>二年入<唐>, 至<景福>二年, 侍郎<楊涉>下及第. 有四六五卷, 自序爲《脚本集》. 後爲<甄萱>作檄書, 移我<太祖>. <崔彥攝>, 年十八入<唐>遊學, 禮部侍郎<薛廷珪>下及第. 四十二還國爲執事侍郎瑞書院學士. 及<太祖>開國, 入朝, 仕至翰林院大學士平章事. 卒諡<文英>. <金大問>, 本<新羅>貴門子弟. <聖德王>三年爲<漢山州>都督, 作傳記若干卷. 其《高僧傳》·《花郎世記》·《樂本》·《漢山記》猶存. <朴仁範>·<元傑>·<巨仁>·<金雲卿>·<金垂訓>輩, 雖僅有文字傳者, 而史失行事, 不得立傳. (『三國史記』卷第四十六 列傳第六 薛

설에서는 甘山寺阿彌陀如來造像記에 나오는 奈麻 聰을 설총으로 보는 견해도 있으나, 그러한 견해에는 구체적인 증거가 제시되지 않은 추측일 뿐이다. 설사 옳다고 하더라도 나마가 설총의 최후의 관동이었다는 증거는 어디에도 없다. 오히려, 위의 기사에서 보이는 바와 같이, 高秩이 구체적으로는 무엇을 지칭하는지에 대해서는 알 순 없지만, 나마에 해당되는 어떤 직위를 ‘高秩’이라고는 하지 않았을 것이라고 해도 과언은 아닐 것으로 여겨진다. 오히려 골품제사회하의 신라의 제기관의 장들은 진골들이 전유했다는 점을 고려해 볼 필요가 있을 것이다.

다섯째, 元曉法師의 파계 문제를 들고 싶다. 비록 파계라고 하더라도 요석궁주와의 인연이 설총이라는 성인의 탄생을 전제로 하고 있음에 주목해야 할 필요가 있다. 즉, 요석궁공주와의 일은 성적인 파계가 목적이 아니라 국가를 지탱해줄 현자의 탄생을 전제로 하고 있다는 점이다. 즉 단순한 성행위를 목적으로 한 파계가 아니라 자신의 자가 현자가 될 것이라는 운명이나 인연을 이해한 원효의 방편으로서의 무애행인 것이다. 그리고 이것은 원효와 요석궁공주의 관계가 1회성의 연애관계가 아닌 처음부터 2세의 탄생을 전제로 한 것이라고 볼 수 있다. 생물학적인 아들을 사회적인 적자로서 인정하는 과정은 바로 결혼을 말하는 것이며, 이러한 측면에서 요석궁공주가 과공주 즉 미망인으로서 이미 결혼에 아무런 문제가 없었던 사람이었음을 고려해야 할 것이다. 따라서 원효와 요석궁공주의 관계는 세상적으로는 파계로 이해될 수 있으나, 그가 노래를 부르고 다니고 나아가 문천에 일부러 빠지는 등의 행동으로 보아 김유신이 자신의 여동생을 불 태울려고 했던 것과 마찬가지로 어쩌면 고도의 정치적인 행위로도 평가할 수 있는 것이 아닌가 싶다.⁴⁶⁾

聰傳)

46) 고도의 정치적인 행위라고 하더라도 기본적으로 왕실과 혼인했던 김유신 역시 진골이었음은 관동 등을 보지 않더라도 쉽게 추찰되는 일이다.

이와 같은 입장에서 그 유명한, 『新唐書』新羅傳의 '王族爲第一骨 妻亦其族 生子皆爲第一骨 不娶第二骨女 雖娶 常爲妾媵'의 기사에 주목해 볼 필요가 있다. 주지하는 바와 같이, 왕실의 근친혼은 왕실의 안정화·영속화·권위와 순수한 혈통의 보전을 위하여 이루어진다. 이는 친족간의 혼인을 장려하여 유대를 강화하며, 고립되기 쉬운 친족집단이 혼인을 통해 보다 넓은 범위의 친족과 관계를 가짐으로써 생존경쟁에 유리하게 하려는 것이다.⁴⁷⁾ 따라서, 왕실내 근친혼은 왕권을 배타적으로 전유하기 위해서 왕실에서 분기화 되어 가는 친족을 수습·통합하는 것이다. 일반적으로 근친혼은 신분유지를 위한 족내혼이며, '골품제'와 깊은 관련을 갖는다. 그리고 그러한 골품제는 근친혼이 아니더라도 적어도 家格이 비슷한 왕족끼리의 결혼만을 용인한 것이며, 그러한 측면에서 비록 과공주가 되었다고 하더라도 그녀와의 결혼이 가능한 것은 진골이상이라고 여겨진다. 이러한 측면에서 진골 또는 왕족으로 보이는 잉피공의 손자인 원효의 골품은 진골이었을 개연성을 얻게 된다.

마지막으로 근래 원효가 분황사를 비롯해 황룡사 및 흥륜사 등⁴⁸⁾ 신라왕실과 직접적인 관련을 가지고 있는 사찰에 주석하고 있었음이 드러나고 있다. 그러므로 이 역시 그의 신분과 전혀 무관한 것은 아니었을 것으로 여겨진다.

5. 맺음말

맺음말에 갈음하여 본고의 내용을 정리하면 다음과 같이 요약된다.

첫째, 연구사 검토를 통해서, 종래의 元曉와 薛聰이 六頭品이라는 건

47) 近親婚에는 세 가지 의의가 있다. 兄弟姊妹間的 紐帶를 강화하며, 대개의 계속 分枝化해 가는 親族集團을 姻戚關係로 맺어 지속시키며, 이로 인해 統合의 기능을 갖는다. (John Beatie著 崔在錫譯, 『社會人類學』, 1978, 165-168쪽.)

48) 金相鉉, 2000, 『원효연구』, 민족사.

해는 재고를 요하고 있음을 알게 된다. 따라서 더 이상 원효가 6두품이라고 주장하는 것은 무의미하다고 생각된다. 그럼에도 불구하고 대가의 통설이나 대세론 등의 이해하기 어려운 논리를 따라 원효가 6두품이라는 식으로 소개하고 넘어가는 개설서의 입장은 재고되어야 할 것이다.

둘째, 5두품설에 대해서 검토해 보았다. 비록 6두품설에 대한 부정으로서의 논리는 충분했을지 모르나, 5두품설 자체의 입론에는 역시 재고의 여지가 적지 않았다. 그러나, 5두품설의 입론의 논리는 6두품설을 극복했다는 점에서 연구사적으로 의의를 가지며, 뿐만아니라 통설을 부정하면서 사용한 방법론은 원효의 골품에 대한 새로운 가능성을 열 수 있는 단초를 제공했다고 여겨진다.

셋째, 다음의 몇가지 사실을 들어 진골설을 주장하였다. 첫째, 사료에는 진골로 여겨지는 설씨로 左軍主人 薛支와 腰車城 城主인 薛夫 역시 등장하고 있다. 따라서 원효가 설씨라고 해도 진골일 가능성이 없는 것은 아니다. 둘째, 『삼국유사』에 인용된 행장과 당고승전을 검토해 본 결과, 원효는 조와 부를 포함한 조상대대로의 왕경인이며, 단지 부의 압량에의 파견 또는 장기간의 서유부가혼 등의 이유로 출생지가 압량이 된 것으로 보인다. 따라서 부인 담날과 자인 설총 등이 경위인 나마를 가질 수 있었던 것으로 보인다. 셋째, 원효의 조부 잉피공은 왕실을 비롯한 최고귀족만이 사용하는 공을 칭하고 있으며 묘까지 존재하고 있다. 따라서 원효 별다른 사료가 제시되지 않고 있는 한 역시 진골귀족이었을 가능성이 존재한다. 넷째, 원효의 자인 설총은 추측된 나마 이상의 진골귀족들이 전유했던 고질로 적합한 관등까지 승진했을 가능성이 있다. 다섯째, 원효의 파계는 신라골품제사회내에서의 진골로서의 정치적 행위로 보여지며, 그 대상이 왕실의 요석궁 공주이며, 당시의 혼인규정을 고려해 본다면, 원효 역시 왕실과 家格이 비슷한 진골귀족일 가능성이 크다. 여섯째, 원효는 왕실 귀족과 관련깊은 황룡사, 홍륜

사 등에 주석한 바 있다.

이와 같이, 몇 가지 때문에, 그 신분적 한계로 인해서 민중불교에 관심을 쓴 것이 아니라, 당대의 최고귀족인 진골이면서도 무애행을 하면서 대중불교의 시초를 마련했다는 점 등은 앞으로 보다 원효의 불교에 대한 정밀한 고찰을 요하는 바라고 여겨진다.

원효의 『二障義』 연구

은 정 희*

1. 원효 및 『二障義』에 대한 소개

원효(기원후 617년~686년)는 신라에 불교가 공식적으로 전래된 지 100여년만에 나타난 우리나라 역사상 최대의 불교사상가이자, 학자이며, 사회지도자였다. 그는 신라 26대 진평왕 39년(기원후 617년)에 현재의 경북 경산군 자인면에 해당하는 당시 압량군 불지촌의 밤나무 밑에서 설 잉피공의 손자요, 담내내말의 아들로 태어났다.

원효 당시 신라사회는 초기의 호국불교가 원광과 자장 등에 의하여 그 정지작업이 어느 정도 마무리 되었으나, 여전히 고구려, 백제와의 영토전쟁으로 사회적으로 혼란한 상태에 있었으며, 민생은 계속되는 전쟁의 와중에서 매우 고단하게 영위되었던 때였다. 이러한 어려운 사회 상황에도 불구하고, 대부분의 승려들은 출세간적인 이상세계만을 추구하느라 중생들의 세간적인 고통을 외면하였으며 불교계는 왕실 내지 귀족중심으로 운행되고 있었다. 따라서 그 수용면에서 왕실을 중심으로 한 귀족층과 일반 서민층 사이에는 괴리가 있었다. 이에 원효는 불교 본래 목적인 중생구제라는 대승정신에서 이탈하려 하는 당시의 불교경향에 대하여 상당히 비판적인 생각을 가졌던 것 같다.¹⁾ 이러한 때 헤

* 서울교육대학교 윤리교육과 교수

1) 은정희, 「원효의 『대승기신론소』를 통해 본 일심의 원리」, 『원효학연구』 제3집, 1998년 참조

공, 혜숙, 대안 등이 대중 속 깊이 파고 들어가 서민 대중들에게까지 불교를 일상생활화 시킴으로써 유익한 의지처가 되게 하였다. 원효 역시 이들의 뒤를 이어 촌락이나 저자거리 등을 두루 돌아다니면서 춤추고 노래하고 잡담하는 가운데 불법을 말하여 대중들의 실생활을 불교화하는데 정성을 기울였다.

원효의 이러한 불교대중화 운동의 실천은 그에 앞서 불교 대중화를 위한 이론적 탐구가 전제되어 있다. 그의 생애 가운데 101종 206권에 달하는 방대한 분량의 저술 중 유식계통의 경론서에 대한 연구서가 가장 많고, 그 밖에 중관부의 경론, 대승기신론, 계율사상, 선사상, 정토사상, 화엄, 열반 등 다양한 분야의 연구서들이 있다. 그가 유식계통에 이렇게 많은 비중을 두고 있었던 것은 어리석은 우리 범부들로 하여금 깨달음의 해탈을 얻도록 하기 위하여, 먼저 인간의 심식을 철저히 분석해야 할 필요성을 절감하였기 때문이다. 따라서 처음부터 원효의 학문은 현실심의 분석을 위한 심식연구 -> 수행실천 -> 깨달음이라는 윤리적 목표에 있었다고 말해도 지나치지 않을 것이다.²⁾

원효의 『二障義』는 중생의 깨달음에 목표를 두고 있는 그의 윤리관이 특히 실천적인 측면에서 가장 잘 드러나 있는 논서이다. 여기에서 원효는 중생들이 왜 미망에서 벗어나지 못하고 있는지, 또 어떻게 이 번뇌를 차단하여 깨달음을 얻도록 할 것인지를 상세히 논구하고 있다. 이 책은 현존하는 그의 저술 중 『大乘起信論疏·別記』 및 『金剛三昧經論』과 함께 가장 걸출한 작품이라고 할 수 있다. 원효의 다른 저술들이 經·律·論 三藏에 관한 주석서이거나 중요서인데 반하여, 이 『이장의』는 그의 독자적인 연구서이며, 원효 특유의 치밀한 논리가 돋보이는 귀중한 역작이다. 원효는 『이장의』에서 번뇌에 관한 이전의 『구사론』 『유가사지론』 등 대소승의 논서에서 다룬 논의들을 총망라하여 체계적으

2) 은정희, 「원효의 불교사상」, 『원효의 사상과 그 현대적 의미』, 1994년, 참조

로 정리하였기 때문에, 그의 『기신론소·별기』, 『열반경중요』, 『금강삼매경론』 등의 다른 저서에서 번뇌를 설명할 때는 거의 『이장의』의 내용을 인용하거나, 『이장의』를 참조하라고 하여 『이장의』에 설명을 미루고 있다. 그리고 太賢(742~764) 見登 均如(923~973) 등 후대의 학자들도 번뇌의 성질을 설명하면서 『이장의』를 대부분 인용하고 있다. 또한 『大乘起信論義記』에서 원효의 저술을 거의 그대로 인용한바 있는 중국 화엄학의 대표자인 법장(643~712)도 미혹을 끊고 열반을 얻는 고리를 설명하는 부분에서 그 내용의 대부분을 『이장의』로부터 섭취하고 있다.

이와 같은 원효의 『이장의』는 원효자신의 학설을 밝히는데 필요할 뿐만 아니라, 중국 화엄종의 대표자인 법장과의 관계를 해명하는데 있어서도 중요한 의의를 지닌다. 또한 일본의 화엄종 학자 뿐 만아니라, 법상종 학자들에게 원효의 『이장의』가 널리 읽혔을 것이라는 横超慧日の 추정에 의거해 본다면, 『이장의』는 원효사상이 일본불교에 미친 영향을 읽을 수 있는 중요한 문헌이라고 할 수 있다.

그럼 『이장의』에서 원효가 인간의 번뇌를 어떻게 분석하고 있으며, 그에 대한 치단을 어떻게 설명하고 있는가를 소개하면서 원효의 유식사상에 대하여 고찰해보도록 하겠다.

2. 『二障義』의 내용

1) 두 가지 번뇌의 의미와 그 성격

‘二障’이란 煩惱障과 所知障의 두 가지 번뇌를 말하며, 다른 이름으로는 煩惱碍와 智碍라고도 한다. 원효에 의하면 번뇌장에서 ‘번뇌’는 탐욕과 瞋恚등의 번뇌가 煩勞케하는 성질에 의하여 몸과 마음을 뇌란시키며, 또한 번뇌의 과보에 의해서 유정을 꺾박하고 뇌란케 하여 寂靜의 상태를 여의게 하므로 붙여진 이름이며, ‘障’이란 막거나 가리우는 공능

에 의해서 유정을 막아서 생사를 벗어나지 못하게 하고, 이성을 가리워서 열반이 나타나지 못하게 하므로 붙여진 이름이다. 소지장은 분별하는 작용이 없으나 자연스럽게 법계를 비추어 진여의 이치에 계합하는 根本智와 근본지로부터 나왔으나 분별의 대상도 있고 분별의 주체도 있는 後得智의 두가지 지혜가 비추는 盡所有性(후득지의 대상으로서 모든 현상계의 차별상을 말한다)과 如所有性(근본지의 대상으로 진여를 말한다)을 法執등의 번뇌가 智性を 막아서 드러나지 못하게 하는 것이다.³⁾

여기서 번뇌장의 자성은 인집을 필두로 한 근본번뇌와 수번뇌를 말하며, 소지장의 자성은 법집을 필두로 한 망상분별과 법애 만 무명 등을 말한다. 따라서 번뇌장은 인집을 말하고, 소지장은 법집을 말한다. 이처럼 원효는 기존 불교논서에서 제기된 인간의 번뇌체계를 『이장의』에서 번뇌와 소지라고 하는 두 체계를 중심으로 분류하면서, 『瑜伽論』을 중심으로 한 번뇌설과 『기신론』을 중심으로 한 번뇌설을 現了門(현상적인 관점)과 隱密門(근본적인 관점)이라는 범주에 대입하여 정리하고 있다. “이것은 窺基(632~682)가 『大乘法苑義林章』에서 정리하고 있는 斷惑說과 慧遠(335~417)이 『大乘義章』 가운데서 정돈하고 있는 그 이전의 단혹설이 큰 차이가 있으므로, 이 양자를 함께 시인하고 그 차이를 명확하게 하여 비판회통하기 위해서 엮었다고 볼 수 있다.”⁴⁾ 이렇게 볼 때 현료문과 은밀문이라는 범주는 經論의 異論을 회통하기 위한 하나의 관점에 지나지 않는다는 것을 알 수 있다.

원효는 이렇게 현료문에서의 번뇌장과 소지장, 은밀문에서의 번뇌애지애의 두 가지 장애를 설명하면서, 두 장애가 상호 연관되는 점에 대해서도 충분히 밝혀 주고 있다. 원효는 『기신론』에서 “무명의 뜻을 지애라 하며, 이는 세간의 자연업지를 장애하기 때문이다”⁵⁾라고 한 부분

3) 『二障義』(한불전 제1책), 789쪽 하단 참조

4) 橫超慧日, 「元曉に二障義について」 참조

5) 『起信論』권4 “無明義者 名爲智碍. 能障世間自然業智故.”

을 주석하면서, “현료문에서는 이장이라 하고, 은밀문에서 이애라고 하는데, 그 뜻은 『이장장』에서 자세히 설명하였다. 이 글은 은밀문에 해당한다. 무명의 뜻은 근본무명이고, 세간업지라 함은 후득지이다”⁶⁾라고 하였다. 원효는 『이장의』에서 이장과 이애의 포섭관계를 설명하면서, 현료문의 번뇌장과 소지장 이장이 은밀문의 이애 중에서 번뇌애에 속하는 것이라고 한다. 『이장의』에 根本業不相應染, 能見心不相應染, 現色不相應染, 分別智相應染, 不斷相應染, 執相應染의 여섯가지 염심이 은밀문 중 번뇌애의 체이며, 근본무명은 지애의 체임을 말하면서, 이 번뇌애의 여섯가지 염심은 현료문에서의 번뇌 소지 이장을 이미 다 포섭하고 있으며, 근본무명은 이 여섯가지 염심이 의지하는 근본이라고 밝힌다. 이러한 여섯가지 염심은 『대승기신론』에 의하면 마음자체는 원래 깨끗하지만, 자기도 모르는 사이에 무명을 일으키고 번뇌에 휩싸이는 염심의 여섯가지 상을 말한다. 이는 진여의 근본지를 막기 때문에 번뇌애라고 이름한다.

이장과 이애의 관계는 『이장의』의 ‘모든 문을 포섭함’(攝諸門)에서 起煩惱와 住地煩惱를 설명할 때도 드러난다. 기번뇌란 대지에 뿌리를 내리고 자라는 초목이나 그 종자와 같고, 주지번뇌는 그들을 길러내는 토양과 같다고 한다. 즉 기번뇌는 주지번뇌에 바탕을 두고 자라는 표층의 번뇌이고, 주지번뇌는 기번뇌의 모태가 되는 심층의 번뇌이다. 따라서 주지번뇌는 기번뇌 보다 훨씬 근본적이고 미세하며 광범위한 번뇌라 할 수 있다. 이 두 가지 번뇌 중에서 기번뇌는 현료문의 이장에 포함되고, 이것은 다시 은밀문의 이애 중 번뇌애에 속한다. 주지번뇌는 현료문의 이장에 포섭될 수 없고, 오직 은밀문의 지애에만 속할 수 있는 번뇌이다. 즉 번뇌 소지의 이장은 지애에 그 뿌리를 두고 있는 것이다. 이러한 기번뇌와 주지번뇌의 은밀 현료 이문과의 관계구조는 현료문과

6) 『起信論疏』권4 “顯了門中名爲二障. 隱密門內名爲二碍. 此義具如二障章說. 今此文中說隱密門...無明義者 根本無明 世間業智者 是後得智.”

은밀문을 하나의 체계로 아우르는 연결고리로서의 기능을 하고 있다고 볼 수 있다.

2) 두 가지 번뇌의 治斷

원효는 번뇌를 초극하는 문제에 있어서도 중생의 차이에 따른 친절하고 자세한 설명과 더불어 한 차원 높은 경지에서 한꺼번에 조망하는 것을 잊지 않는다. 따라서 『이장의』의 최종 목표는 번뇌를 다스려 끊어서 깨달음의 경지에 나아감에 있다. 우리 범부들이 번뇌를 치단하여 깨달음을 얻기 위해서는 『이장의』 제5장에서 번뇌를 다스리는 주체, 끊어야 할 대상, 대치하여 끊는 것의 차별, 치단의 계위로 나누어 상세히 설명하고 있다. 여기서는 번뇌를 다스리는 주체와 치단의 계위에 대해서 대략 언급하고자 한다.

우선, 번뇌를 다스리는 주체로서 세간도와 출세간도가 있다. 원효는 『이장의』에서 五停心 別相念住 總相念住의 삼현과, 煖 頂 忍 世第一의 사선근의 세간도에 대해서는 생략하고 출세간도만을 들고 있다. 출세간도에는 見道의 다섯 단계와, 修道의 네 단계, 그리고 究竟道의 세단계가 있다. 먼저 견도의 다섯 단계는 자량도, 방편도, 무간도, 해탈도, 승진도이다. 수도의 네 단계는 자량도를 제외한 나머지 네단계이니, 앞서 이미 깨달음을 실천하기 위한 자량인 福과 智 두 가지의 자량을 모아 두었기 때문이다. 구경도의 세 단계는 승진도를 제외한 나머지의 세 가지이니, 무상보리는 더 나아갈 곳이 없기 때문이다.

먼저 견도에서 자량도란 육바라밀을 부지런히 닦는 것이며, 생사를 싫어하여 떠나고, 열반을 좋아하여 구함으로써, 모든 선근을 닦아서 마침내 해탈의 선과를 이끌어내는 해탈분의 선근 즉 삼현이다. 방편도란 사체의 이치를 이해한 무루의 수승한 지혜인 순결택분의 선근 즉 난, 정, 인, 세제일법이다. 무간도란 방편도의 최후찰나인 세제일법의 無間

정의 자리이다. 해탈도란 견도의 자성을 통달하여 번뇌를 끊고 해탈하는 것이다. 승진도란 후득지로서 名과 義를 자세히 알아 수도위에 나아가 가행을 일으키는 것이다.

두 번째 수도위에서 네 가지 도의 상은 대부분 견도위에서와 같으나, 그 중 차별되는 것이 있다. 즉 방편도는 앞서의 견도위의 순결택분에서 이미 오래 동안 닦았으므로 쉽게 증장된 품의 도에 진입한다. 또 무간도와 해탈도의 경우에도 八地의 무상관 이전은 무간도이며, 十地의 금강유정은 해탈도이다. 이 둘의 중간에 있는 모든 마음은 앞의 것에 비추면 해탈도이고, 뒤의 것에 비추면 무간도가 된다.

마지막 구경도 중의 방편도는 제십지의 승진분 중에서 근본무명을 제거하기 위해 여전히 방편을 닦는다. 방편이 완성된 최후의 일념이 무간도다. 최후의 금강유정은 수도에서 끊는 것이라는 점에서 보면 한결 같이 해탈도이고, 견도 수도로 끊어지지 않는 것이라는 점에서 보면 한결 같이 무간도일 뿐이다. 또한 금강 이전에서 초지까지는 모두 구경도의 방편도이고, 勝解行地(초지이전의 30심)에 있는 선근은 모두 구경의 자량도이다. 구경도 중의 해탈도 등은 佛地에서 얻은 대원경지를 그 체로 삼는다.

3. 맺음말

이와 같이 『이장의』에서 다루어지고 있는 내용은 正覺을 얻기 위하여 惑障을 끊는 것으로 불교의 실천적 부분에서 가장 중요한 과제에 해당한다. 원효가 『대승기신론소·별기』에서 역설한 眞俗一如 自利利他的 정신은 『금강삼매경론』에서 不住涅槃사상으로 더욱 심화되며, 『이장의』는 이를 위한 실천적 단계를 더욱 구체적으로 제시하고 있는 중요한 저서라고 할 수 있다. 따라서 원효의 윤리사상을 이해하기 위해서는

그의 대표적인 저서로 알려진 『大乘起信論疏·記』, 『금강삼매경론』과 아울러 『이장의』에 대한 올바른 이해가 선행되지 않으면 안 된다.

이처럼 『이장의』는 원효의 실천적인 불교관을 전체적으로 조망하게 하는 핵심적인 저술이며, 이곳에서 다루고 있는 내용은 학계는 물론 일반대중들에게도 인간의 근원적인 번뇌에 대한 해결책을 제시할 수 있으리라 생각한다.

원효와 의상의 행적 비교 연구

김복순*

1. 머리말

원효와 의상은 거의 같은 시기에 살면서 도반으로 함께 수학하고 수행하였음은 널리 알려져 있다. 이들은 각자 또는 함께 수행을 하면서 한국사상에 큰 족적을 남긴 인물들이다. 때문에 이들의 행적과 수행양상에 대해서는 많은 연구들이 쌓여 있다. 그런데 원효와 의상의 관계를 함께 정리해 본다면 당시의 시대적 상황과 교학적 배경을 이해하는데 도움이 되지 않을까 한다. 이들의 출가와 수학, 悟道, 교화 등이 전혀 상이하면서도 상호 서로를 인정하는 면이 보이기 때문이다. 따라서 이들의 행적을 좀 더 구체적으로 추적해서 비교해 본다면, 각기 서로 다른 특색 있는 삶을 살았고, 그 역사적 의미와 영향력에 있어서도 차이가 있을 것으로 생각된다.

본고는 먼저 이들의 행적을 출가와 수학으로 나누어 살펴 보고, 오도와 유학을 계기로 각기 다른 삶을 택하게 되면서 나타나는 양상을 교화의 측면에서 살펴보고자 한다.

2. 修學

원효와 의상의 수학에 관한 내용을 몇 부분으로 나누어서 비교 고찰

* 동국대 경주캠퍼스 국사학과 교수

해 보도록 하겠다.

1) 출가

원효(617~686, 진평왕39~신문왕 6)의 출가 연령에 대해서는 대체로 15세 경으로 보고 있는데, 일정한 스승이 없었다고 한다.¹⁾ 이 사실을 당시의 상황과 결부시켜 그의 청소년기의 모습을 살펴보고자 한다.

원효는 어린 나이에 修學을 하여 출가할 즈음에는 이미 상당한 실력을 갖추었다고 생각된다. 그것은 원효와 비슷한 시기에 지방에 거주하였던 強首의 예를 들어 비교해 볼 수 있다. 강수가 배움에 나아가려 할 때, 불교와 유교 가운데 유교를 택한 후 스승에게 나아가 『효경』, 『곡례』, 『이아』, 『문선』 등을 배운 바 있다.²⁾ 그런데 『삼국사기』 「강수전」에 나오는 ‘불교는 世外之敎라서 유교를 택한다’는 강수의 대답으로 당시 신라인들이 불교를 배우는 것을 기피하는 듯이 설명되어 있다. 그러나 이는 불교와 유교가 배우는 한문이 다르기 때문에 처음 배우는 이들은 불교와 유교 가운데 하나를 택하여 공부에 나아간 내용이 『삼국사기』에 채록되는 과정에서 유교를 부각시키는 내용으로 정리된 것으로 생각된다. 어쨌든 신라시대라 하더라도 대개 취학 연령을 7·8세로 볼 때, 불교를 배우려고 한 이들 역시 유교를 배우고자 한 이들과 같이 일정하게 스승에게 나아가 기초적인 한문과 함께 불경을 익혔을 것이다.

원효의 경우, 15세 경에 일정한 스승이 없었다고 하는 것은 그의 실력이 이미 그가 배운 스승을 능가하는 면모를 나타냈기 때문으로 생각된다. 그가 선덕여왕 5년(636)인 19세 때 百座仁王大會에 압량주인으로 천거된 사실은³⁾ 그의 뛰어난 자질을 간접적으로 입증하는 것이라고 하

1) 『삼국유사』 권4 「원효불기」 조

2) 『삼국사기』 권46 「강수전」

3) 김복순, 1990, 『신라 화엄종 연구』, p.59.

졌다. 그러나 그는 주위의 반대로 강경을 할 수 없었는데, 이 사건은 당시 그에게는 매우 충격적이었던 듯 하다. 그것은 그가 후에 『금강삼매경론』을 단독으로 강의하게 되었을 때 과거 자신이 백 명 가운데 한 사람으로도 참석하지 못하였지만, 지금은 혼자 강경하게 된 자신의 심경을 슬회한 말에서 잘 드러나고 있다.⁴⁾

이 사건 이후 원효는 자신도 알릴 겸 배울만한 스승이 있는 곳을 찾아 다녔다고 생각된다. 그것은 편린이나마 문답을 통해 高僧에게 수학을 하였음이 전해지고 있기 때문이다. 원효는 영취산 혁목암의 낭지를 찾아가 배운 사실이 있다. 자신을 沙彌라고 표현하고 있어 초기의 사실로 보고 있는데, 그는 낭지의 권고로 『초장관문』과 『안신사심론』을 저술하고 있다.⁵⁾ 또한 이 무렵 「발심수행장」을 지은 것으로 보기도 하나, 필자는 다른 견해를 가지고 있으므로 뒤에서 다시 언급하도록 하겠다.

의상(625~702, 진평왕47~성덕왕1)은 10대에 출가하였다. 그의 청소년 시절에 관한 언급이 없어 자세히 알 수는 없다. 그러나 25세 경에 원효와 의기투합하여 중국 유학을 시도할 정도였다면 그의 수학과 구도 열은 치열하였을 것으로 생각된다. 때문에 그 역시 어린 나이부터 한문과 불경을 수학하며 뛰어난 재질을 보였을 것이다. 특히나 그가 출가할 무렵인 640년은 안함이 62세로 만선도량에서 입적을 하였으므로, 안함이 서역삼장 3인과 중국 승려 2인과 함께 불경을 역출하고 이를 신라승이 筆受한 사건⁶⁾을 감동적으로 받아 들였을 것으로 생각된다. 필자는 이 사건으로 원측이 중국어는 물론 범어까지 배우고 중국유학을 떠난 것으로 본 바 있다.⁷⁾

의상은 출가하면서부터 원효를 알았을 것이다. 왕경에 거주하던 의상

4) 『송고승전』4 「원효전」

5) 『삼국유사』권5 「낭지승운 보현수」조

6) 『삼국유사』권3 「전후소장사리」조

7) 김복순, 2003, 「원광, 원측, 혜초」 『가산학보』12

은 636년 백좌인왕대회에 원효가 거부된 사건을 자연스럽게 들었을 것이고, 구도열이 남달랐던 의상은 원효와 의기투합할 수 있었을 것으로 생각된다.

2) 修學

원효와 의상이 수학한 내용을 보면 우선 국내의 선지식을 찾아 유오하다가, 중국 유학을 결행하였음을 알 수 있다. 원효는 의상과 함께 보덕화상의 문하에 참여하여 친히 『열반경』과 『유마경』 등을 품수 받은 것으로 전하고 있다.⁸⁾ 이 시기에 대해서는 대개 650년경으로 추정하고 있는데,⁹⁾ 이 해는 원효와 의상이 중국 유학을 하기 위해 함께 길을 떠났으나 실패하고 돌아온 해이기도 하다.

같은 해에 있었던 이 두 가지 사건의 선후는 문제가 될 수 있으나, 여기서는 보덕에게 먼저 배우고 중국 유학을 결행한 것으로 보고자 한다. 신라 하대의 선사들의 예를 볼 때 대개 선지식의 권유에 의한 유학이 많이 보이기 때문이다. 또한 당시 고구려는 당과의 문화교류가 활발하였으므로, 보덕은 당의 도교 수입과 함께 불교계에 대한 소식, 즉 현장의 귀환을 알고 이들에게 당으로의 유학을 권하였을 것으로 생각된다. 여기에 이들의 신학문에 대한 구도의 열정이¹⁰⁾ 더해져 유학을 결행한 것으로 생각된다.

이들이 650년에 당나라에 유학하려고 했던 일은 뜻을 이루지 못하였다. 그 후 661년에 다시 중국으로 유학하고자 하였으나, 원효는 오도하여 유학을 중단하고 신라로 귀환하고 의상만 홀로 중국으로 향하였

8) 『대각국사문집』 권17

9) 『삼국사기』 권22 보장왕 9년 ; 김주성, 2003, 「보덕전의 검토와 보덕의 고달산 이주」 『한국사연구』 121, p. 16.

10) 『송고승전』 「의상전」과 「원효전」, 『삼국유사』 권3 「전후소장사리」조에 이에 대한 언급이 있다.

다.11) 그렇다면 650년부터 661년까지 10여 년간 이들의 행적을 어떻게 이해해야 할 것인가의 문제이다.

원효와 의상의 행적에 대해서 그동안 이들이 남긴 일화 내지는 창건 사찰을 설화로 이해한다는 전제하에 언급이 있어 왔다.12) 그런데 이를 설화로만 치부해 버리기에는 사실성이 많이 보인다는 점이다. 특히 『대각국사문집』, 『동국이상국집』, 『삼국유사』, 『호산록』은 물론이고, 『신증동국여지승람』, 『동문선』, 『동여비고』, 『산증일기』 등에 나오는 이들의 행적은 비교적 신빙성 있는 내용들이 보이고 있다.13) 또한 이들의 행적이 각자 나오는 경우도 있지만, 함께 나오는 경우도 있다. 이들이 2차에 걸친 유학을 모두 동행한 점으로 미루어 볼 때, 650년부터 661년까지의 기간에는 행동을 함께 한 예가 많을 것으로 판단된다.

우선 이들이 보덕의 문하였다는 점을 고려해서 볼 때 당시 백제 지역인 남원의 운점사와 팔공암, 부안현의 의상암과 원효방14), 무등산의 규암과 원효사의 유적은 중국 유학을 전후하여 이들이 유력하였던 곳이 아닐까 한다.

또한 『호산록』권4 「유사불산기」와 『신증동국여지승람』 권28 상주목 사불산조에 나오는 미면사와 백련사에 관련된 사적이 진평왕대에 창건된 대승사와 함께 나오고 있고, 이규보도 공덕산이 원효와 의상이 있던 곳으로 읊고 있다.15) 문경의 청화산에 있는 의상암과 원효대의 존재로

11) 원효의 당나라 유학 시기에 대해 650년에만 시도했을 것으로 보기도 하나(남동선), 『송고승전』, 『종경록』, 『임간록』 등의 자료를 들어 661년에 재차 당 유학을 시도하였다고 보고 있다. 김상현, 2000, 「원효행적의 신자료」, 『원효연구』, pp.110-112.

12) 가장 대표적인 논문이 김영태, 1980, 「傳記와 설화를 통한 원효연구」, 『불교학보』17; 「설화를 통해 본 신라 의상」, 『불교학보』18.

13) 『신증동국여지승람』 등은 지역에 전하는 내용을 유학자들이 선별하여 기록한 것으로, 유학자들의 사료에 대한 비판적 안목은 이미 잘 알려져 있다고 생각된다.

14) 이규보는 「八月二十日題楞伽山元曉房并序」에서 변산을 능가산이라고도 부르는데, 옛날 원효대사가 거처하던 방이 지금도 이 산속에 남아 있다고 하였다.

15) 『동국이상국집』 「題通師古笛 并序」

보아 이들이 상주, 문경 일대에도 머물렀던 것으로 보인다.

그리고 멀리는 영변 약산의 원효사와 의상사¹⁶⁾, 그리고 거제현 우두산의 원효, 의상, 자명의 3대사 유적¹⁷⁾이 보이고 있다.

이 외에도 이들과 관련된 유적이 많을 것이다. 특히 울진의 불영사는 651년에 의상이 창건한 것으로 되어 있어,¹⁸⁾ 유학에 실패한 후 동해안으로 유력하였음을 짐작하게도 한다.

이렇게 원효와 의상은 661년에 다시 중국 유학을 떠나기 전까지 10여년간 여러 곳에서 함께 혹은 각자 수도를 하였음이 보이고 있다.¹⁹⁾

3. 教化

1) 悟道

원효는 661년에 의상을 홀로 당나라로 떠나게 하고 다시 신라로 돌아왔다. 그가 悟道한 사실²⁰⁾에 대해서는 신라 하대까지도 神僧 元曉가 깨달은 곳이 玄基로서 전해지고 있을 정도로 널리 회자되었다.²¹⁾

그렇지만 원효로써는 중국 유학까지 결심하면서 배우려고 하였던 현장에 의해 새로이 역출된 佛典에 대한 관심을 놓을 수는 없었을 것이다. 그의 저서 가운데 『미륵상생경종요』, 『열반경종요』, 『중변분별론』, 『

16) 『신증동국여지승람』권54 영변대도호부, 『동여비고』109c2, 경복대출판부 참조

17) 『동문선』권75 「거제현 우두산 견암선사 중수기」

18) 「불영사사적기」

19) 김복순, 2003, 「의상의 행적연구-수학과 활동을 중심으로-」 『경주사학』22, pp. 95~102 참조.

20) 원효는 마음이 일어나므로 갖가지 법이 일어나고, 마음이 멀하므로 땅막과 무덤이 돌이 아님을 알았다고 하고는 三界는 唯心이요, 萬法은 唯識이다. 마음 밖에 법이 없는데, 외국에 가서 따로 무엇을 구하겠는가 라고 하였다.

21) 「보원사 법인국사비」, 이지관 편, 1995, 『역대고승비문』고려편2, pp.90-91; 「월광사 원광선사비」, 이지관 편, 1994, 『역대고승비문』신라편.p.221.

범망경보살계본사기』, 『무량수경중요』, 『판비량론』 등에는 현장의 역경 이후에 나온 불전들이 인용되고 있는 것²²⁾으로도 알 수 있다. 특히 그로써는 나름대로의 독특한 해석을 위해 매우 노력하였을 것으로 생각된다. 그러한 결실이 바로 671년에 쓴 『판비량론』으로, 比量²³⁾들을 비판하는 논서이다.

『판비량론』은 국제적으로 명성을 얻었던 진나의 新因明의 인식논리학에서 말하는 오류론에 근거하여 유식이나 인명 등과 관계된 다양한 논증식들을 비판적으로 검토한 저술이다. 이 책은 ‘추론함’ 그 자체를 비판하기 위해 저술된 것이라기보다, 유식, 인명, 비담 등에서 발견되는 잘못된 추론을 비판하고 올바른 추론을 제시하기 위해 저술된 것이라고 볼 수 있다. 때문에 원효는 현장의 해석까지를 포함하는 모든 주석들의 내용을 나름대로 비판하고 새로운 인명학의 내용을 정리했던 것이다.²⁴⁾ 이로 인해 그는 후대에 “芬皇의 陳那”라는 별칭까지 얻게 되었다.²⁵⁾

의상은 661년에 당나라에 가서 양주에서 겨울을 보낸 뒤, 그 이듬해부터 지엄의 문하에서 60화엄을 중심으로 수학하였다.²⁶⁾ 는데, 668년에 지은 『화엄일승법계도』는 그의 『화엄경』 수학의 정수이자 悟道の 偈頌으로 생각된다. 그는 지엄을 이어 중국 화엄종의 제3조에 나아갈 수 있었을 것이나, 당시 당과 신라와의 관계 악화는 그의 입지를 매우 곤란

22) 福土慈稔, 2000, 『원효저술이 한.중.일 삼국불교에 미친 영향』, 원광대학교 박사학위 논문, pp.184~185.

23) 비량은 논증식으로, 우리가 지식을 얻는 방법인 현량과 비량 가운데 하나이다. 현량은 우리의 감각으로 파악하는 직접 지각을 의미하고, 비량은 사유의 매개를 통해 파악하는 추리를 말한다. 김성철, 2003, 『원효의 판비량론 기초 연구』, 지식산업사, p.77.

24) 김성철, 위의 책, pp. 18-22, 현장은 유식비량(만법유식을 증명하는 논증식)과 대승 불설을 증명하는 논증식으로 인도 유학 중에 명성을 날린 바 있는데, 원효는 이 두 가지 논증식에 나오는 논리적 오류를 지적하며 현장을 비판하였다.

25) 『삼국유사』 권3 『원종홍법 염촉멸신』 조

26) 의상의 재당시절의 활동에 대해서는 김복순, 2003, 위의 논문, pp.102~106 참조

하게 하였을 것으로 생각된다. 그것은 이 무렵의 원측이 종남산의 운제 사에서도 멀리 떨어진 한 암자에 8년 간이나 칩거하였던 사실로 보아서도 알 수 있다.²⁷⁾ 그는 결국 671년 당의 신라 침공이라는 첩보를 가지고 신라에 돌아왔으나, 신라에서는 당 유학승이라는 이유로 그를 견제 하였을 것이며, 그의 신학문이라고 할 수 있는 화엄종에 대해서도 새롭게 인식해 주지 못하였다.

2) 관계와 교류

의상의 귀국 이후 원효와 의상은 교화를 위해 각자의 길을 갔지만, 서로 간의 교섭은 이어지고 있다. 원효와 의상의 관계와 교류에 대해서는 몇 가지의 사건을 들 수 있다. 하나는 낙산에서의 기도에 얽힌 사건이고, 또 하나는 불교교리에 대한 서로 간의 교류에 대한 것이다.

먼저 낙산에서의 행적에 대한 것이다.

(1) 옛적에 의상법사가 처음 당에서 돌아와서 대비관음진신이 이 해변굴 안에 산다는 말을 듣고 인하여 낙산이라고 이름하였으니 대개 서역에 보타락가산이 있는 까닭이다. 이것을 소백화라고 하는 것은 白衣大士의 진신이 머물러 있는 곳이므로 이것을 빌어 이름지은 것이다. 의상이 재계한 지 7일 만에 座具를 農水 위에 띄웠더니 용천팔부시종이 굴 속으로 인도하였다. 공중을 향하여 참례하니 수정염주 한 꾸러미를 내어주었다. 의상이 받아 가지고 물러나니 동해용이 또한 여의보주 한 알을 바치었다. 의상이 받들고 나와 다시 재계하기 7일 만에 들어가 진신의 용모를 보았다. 진신이 이르기를 座上 山頂에 雙竹이 날 것이니 그 땅에 불전을 짓는 것이 마땅하다 하였다. 의상사가 듣고 굴을 나오니 과연 대가 솟아 나왔다. 이에 金堂을 짓고 塑像을 모시니 그 원만하고 고운 형상이 마치 천생한 것과 같았다. 그 대는 없어졌으므로 비로소 이곳이 바로 진신이 머무는 곳임을 알고 그 절을 낙산이라고 이름하고 의상

27) 김복순, 2003, 「원광, 원측, 혜초」 「가산학보」 12 참조.

은 받은 두 염주를 성전에 두고 떠났다.²⁸⁾

(2) 그 뒤을 이어 원효 법사가 와서 瞻禮코자 하였다. 원효가 처음에 南郊에 이르니 논 가운데 흰 옷을 입은 여인이 벼를 베고 있었다. 법사가 회룡으로 벼를 달라고 하니, 여인도 회룡으로 벼가 흉작이라고 답하였다. 법사가 또 가다가 다리아래 이르니 한 여자가 月水帛을 빨고 있었다. 법사가 물을 달라고 청하니 여자가 그 더러운 물을 떠서 주므로 법사가 버리고 다시 냇물을 떠 마시었다. 그 때 들 가운데 서 있는 소나무 위에 한 파랑새가 있어 불러 말하기를 “제호화상은 단념하라”하고는 홀연히 숨어 보이지 않고 그 소나무 아래 짙신 한 짝이 있었다. 법사가 절에 이르니 관음좌 아래에 또 전에 보던 짙신 한 짝이 있으므로 비로소 전에 만났던 성녀가 진신임을 알았다. 그래서 그때 사람들이 그 소나무를 관음송이라고 하였다. 법사가 성굴에 들어가 다시 진용을 보고자 하였으나 풍량이 크게 일어 들어가 보지 못하고 떠나갔다.²⁹⁾

의상이 낙산에 나아가 기도를 드려 감응을 얻은 후, 주로 부석산, 태백산, 청량산, 학가산 등을 유력하다가, 부석산에 정착하여 화엄종을 전교하기 시작한 데 비해, 원효는 의상이 감응을 받았다는 소식을 듣고 동해안을 찾았으나, 관음 진신을 만났어도 알아보지 못하고 관음굴에는 들어가 보지도 못한 사실이 『삼국유사』에 전하고 있다. 이 사실을 도력의 차이로 볼 수도 있지만, 이 사건은 당시 의상과 원효의 형편을 나타내는 사실로 파악해 볼 수도 있으리라 생각된다. 즉, 의상이 귀국 후 자신의 교화활동에 대한 절박한 심정에서 간절히 기도를 올려 감응을 얻은 반면, 원효는 느긋한 심정에서의 행보에 따른 진신들의 회룡이 나타난 내용이라고 할 수 있을 것이다.

다음으로 불교 교리에 대해 교류를 하였던 내용이다.

하나는 원효가 의상을 만나 『화엄경』의 내용 가운데 의심을 해결한

28) 『삼국유사』권3 「낙산이대성...」조

29) 『삼국유사』권3 「낙산이대성...」조

것이 세 가지인데, 하나는 시각이 본각과 같다면, 범부로서 그러한 지, 아니면 성인으로써 그러한지에 관한 것이고, 둘째는 습성을 넘어선 바다가 일승원교에서 말하는 種種心인지 아니면 一心인지에 관한 것이고, 셋째는 여기서³⁰⁾ 말하는 능전과 소전이 모두 말 속에 있다는 것의 근거이다 라는 것이다. 원효의 생각은 5교³¹⁾ 중 아래의 4교의 경우 실제로 法體가 있다는 것이었으나, 이 문장을 보고서야 ‘능전과 소전이 모두 말 가운데 있지 참된 法體가 없다는 점을 비로소 알았다는 것이다.’³²⁾ 원효가 『화엄종요』 등 화엄관계 저술을 하면서 가진 의문을 풀었다고도 할 수 있다.

또 하나는 의상도 원효의 사상을 수용한 것이 나타나는데, 의상이 강의한 내용인 『도신장』에 원효와 법장의 학설이 동시에 수용되어 있다는 점이다.

그리고 수전법³³⁾의 경우 지엄이 『일승십현문』에서부터 채택하여 쓴 이후에, 중국에서는 법장과 징관에 의해 세상에 유통되어졌고, 신라에서는 원효와 의상에 의해 널리 알려지게 되었는데, 원효는 이 논리가 도리가 있기 때문에 의상으로부터 이를 취해서 『普法記』와 『華嚴宗要』 등에서 언급하여 세상에 유통시켰다고 한다.³⁴⁾

30) 여기서란 五乘의 가르침 이외에 별도로 말을 떠나고 모양이 끊어진 뜻이 있음을 나타내고자 하기 때문인가 아니면 그러한 오승의 가르침 자체가 이름과 모양을 떠난 것을 내용으로 삼고 있기 때문에 묻는 것인가를 말함.

31) 소승교, 대승시교, 대승종교, 돈교, 원교가 5교이고, 원교를 뺀 나머지가 4교이다.

32) 『법계도기총수록』卷下之一, 『大正藏』45, p.752中

33) 수전법은 십수에 의해 법계연기를 설명하는 것으로, 십전법이라고도 하며 1전에서 10전까지의 10수를 취하여 제법이 상즉상입하여 법계연기를 이루고 있는 것을 설명한 도리이다.

34) 균여, 『일승법계도원통기』권하 “그러므로 알아라. 수전지법이 지엄사로부터 나와서 당나라는 법장과 징관이, 신라는 의상과 원효가 세상에 유통시켰다”, “문. 수전의 비유는 누구에게서 처음 나온 것입니까. 답. 지엄사이다. 『보법기』에 이르기를 수전법은 지엄법사가 그 뜻을 설한 것을 의상법사가 그 말을 전하였다. 이 뜻을 헤아려 보니, 도리가 있으므로 이제 서술한다. 또 『화엄종요』에 이르기를 이 수전문은 지엄

이상의 내용으로 볼 때 원효는 의상이 중국으로부터 들여온 새로운 불교사조에 대한 관심이 매우 커서 상호 교류하였음을 알 수 있다.

3) 교화대상과 방법

원효와 의상의 교화대상과 그 방법에 대하여 살펴보고자 한다. 먼저 교화대상에 대해서 보도록 하겠다.

원효는 중국의 현장 등에 의한 새로운 주석까지 비판을 하는 등 수많은 경전을 주석하였다, 근래에는 『금강삼매경론』이 신라에서 만들어진 위경으로 보고 있는데,³⁵⁾ 그가 이를 주석한 것이 중국과 일본에 전해져 큰 반향을 일으킨 것으로 알려져 있다. 그러한 그가 『화엄경소』를 짓다가 제4 10회향품에 이르러 절필을 한 것이다. 그 이유는 그가 저술한 난해한 불교교리를 당시인들이 얼마만큼이나 이해하고 그의 저술을 볼 것인가에 대한 회의에서였을 것으로 짐작된다. 이에 그는 불교교리를 연구하는 학자적 면모를 떨치고 대중교화가로 바뀌었는데, 그의 교화대상을 전국민을 상대로 하려고 하였기 때문이었다.

의상은 부석산에 정착하면서부터 교화의 한 방법으로 『화엄경』을 강설하기 시작하였다. 이 때 그가 교화대상으로 삼은 이들은 『화엄경』을 수학하고자 그를 찾아 온 이들로써 신분의 고하를 따지지 않고 받아들여 불교의 평등한 모습을 실제 실행하였다. 불교, 특히 화엄불교에 대한 관심이 있는 이들은 모두 교화대상으로 삼았다. 이미 그 신분을 알 수 있는 하급군인 출신의 진정사,³⁶⁾ 이랑공덕의 家奴 지통³⁷⁾과

법사에게서 나왔는데 또한 도리가 있으므로 이제 취한다고 하였다.”

35) 김영태, 1988, 「신라에서 이룩된 『금강삼매경』, 『불교학보』25, pp.35-37 ; 남동섭, 1998, 「신라 중대 불교의 성립에 관한 연구 - 『금강삼매경』과 『금강삼매경론』의 분석을 중심으로-, 『한국문화』21, p.126.

36) 『삼국유사』권5 「진정사 효선쌍미」조

37) 『삼국유사』권5 「낭지승운 보현수」조

같이 그의 제자들은 다양한 계층의 인물들이었다.

다음으로 교화의 방법에 대한 것이다. 원효와 의상은 교화대상을 가리지 않았기 때문에 교화를 위한 방편으로 비상한 방법을 쓰지 않으면 안 되었다.

원효는 일반민중으로 교화대상을 삼은 다음, 이들이 불교의 한문으로 된 어려운 교리를 이해할 수 없을 것이라는 사실이 그를 자극했을 것으로 생각된다. 이에 그는 이들이 쉽게 불교를 이해할 수 있도록 하기 위해 방편을 써서 활동하였다. 즉, “일체 무애인은 한 길로 생사를 벗어난다”는 『화엄경』의 문구를 따서 무애가를 지어 이를 알렸다. 특히 그는 광대들이 놀리는 큰 박으로 만든 도구를 가지고 많은 촌락에서 노래하고 춤추며 교화하고 음영하여 돌아왔으므로, 가난하고 무지몽매한 무리들까지도 모두 부처님의 명호를 알게 되었고 다 나무아미타불을 부르게 될 정도로 그의 法化는 대단하였다고 평가되고 있다.³⁸⁾

의상이 부석산에 卓錫하자³⁹⁾ 배우려는 이들이 모여 들었는데, 이들의 신분이 다양하여 그로써는 비교적 신분이 낮은 이들을 기준으로 하여 그가 지은 『화엄일승법계도기』(1권)과 『입법계품초기』(1권)을 중심으로 『화엄경』을 우리말로 쉽게 풀이해 주고 제자들이 의문이 나는 점을 묻게 해서 그 의문을 말끔히 해소시켜주는 방법으로 제자들을 육성하였다.⁴⁰⁾ 이 때 그가 제자들과 하였던 문답의 내용이 그의 제자인 도신과 지통이 정리하여 「도신장」(일명 일승문답)과 「추혈문답」(일명 요의문답) 등으로 남아 있다. 이른바 이두의 형식인 것이다. 어려운 중국의 한자 대신에 우리 글로 쓰이던 이두를 가지고 『화엄경』의 어려운 내용을 문답식으로 풀어서 기재한 것이다. ⁴¹⁾

38) 『삼국유사』권4 「원효불기」조

39) 석장을 세운다는 뜻으로, 돌아다니던 승려가 한 절에 오래 머무름을 이르는 말.

40) 『송고승전』4 「의상전」

41) 「추혈문답」, 「요의문답」 외에도 「화엄경문답」으로도 불려졌음이 밝혀졌는데, 그 전

그는 중국으로부터 들어온 새로운 불교사조인 『화엄경』에 대한 강설을 우리말로 쉽게 풀어서 해 주었을 뿐 아니라, 그 내용을 그 제자들이 釋讀口訣(한문에 토를 달아 그 한문을 우리말로 새겨서 읽는 방법)로 기록하여 전수한 사실은 당시 일반민들에게는 대단한 반향을 일으켰을 것으로 생각된다. 그것은 진정사의 예에서 볼 수 있다. 즉 그가 군대에 있을 때 남들이 의상법사가 태백산에서 불법을 풀이하여 사람을 이롭게 한다는 말을 듣고 그리워하는 마음이 생겼다는 사실인데,⁴²⁾ 이는 어려운 한문으로 된 불교교리에 능통한 왕경의 승려들에게서는 찾아 볼 수 없는 것이었기 때문으로 생각된다.

의천의 『신편제종교장총록』에 의하면, 『송고승전』의 내용을 인용하면서 의상의 『화엄경』 강의를 기록한 『요의문답』(추혈문답) 2권과 『일승문답』(도신장) 2권에는 우리말이 섞여 있어 문체가 아름답지 못하다고 까지 하였다.⁴³⁾ 이를 되짚어 말한다면, 의상은 중국 유학까지 한 지성인이었지만, 그의 제자들은 제대로 배우지 못한 이들이 많았으므로, 의상은 되도록이면 쉽게 우리말로 풀어서 강의하였을 것이고, 이를 정리한 내용이 향찰이 섞여서 정리된 것으로 생각된다. 근래 의상계 화엄학파의 문헌적 특징으로 口傳性과 秘義性이 언급된 바 있다.⁴⁴⁾ 그러나 이는 후대의 문헌에 나타난 내용을 정리한 데 지나지 않는다. 당시의 의상은 제자와 문답을 통해 그가 의심을 남기지 않도록 성실히 답변해 준 사실이 그것도 우리말로 해 주었던 것이 그의 제자에 의해 향언 즉 이두로

해지는 내용에 있어서도 역시 문답식으로 화엄경의 내용을 요약하여 설하고 있다. 김상현, 1996, 「추동기와 그 이본 화엄경문답」, 『한국학보』84

42) 『삼국유사』권5 「진정사 효선쌍미」조

43) 要義問答 2卷 僧傳云 錐穴問答是 智通述 一乘問答 2卷 僧傳云 道身章是 道身述 [安大宋僧史義湘傳云 或執筆書紳 懷鉛札葉 抄如結集 錄似載言 如是義門 隨弟子爲目 如云道身章是也 或以處爲名 如云錐穴問答等 云云 但以當時集者 未善文體 遂致章句 鄙野 雜以方言 或是大教濫觴 務在隨機耳 將來君子 宜加潤色]

44) 佐藤 厚, 2001. 「의상계 화엄학파의 사상과 신라불교에서의 위상」, 『보조사상』16, pp.130~132.

기록이 된 것이다. 그리고 그 형태는 토가 붙은 석독구결의 형태일 것으로 보고 있다.⁴⁵⁾

현재 이두로 된 문장 가운데 「감산사아미타여래조상기(720)」의 내용이 연대상 가장 빠른 것으로 보고 있다. 그러나 의상이 702년에 입적한 사실을 감안할 때, 가장 빠른 석독구결의 형태가 의상과 그의 문도 사이에 행해졌음을 알 수 있다. 이러한 의상의 강의형태는 의상의 문도에게는 하나의 전통이 되어 내려갔음을 고려 초 균여에게서 보아 알 수 있다. 즉 균여의 記釋들은 균여가 부분적으로는 직접 쓴 것도 있으나, 대부분 그 문인들이 균여의 강론을 기록한 형태인 것이다.⁴⁶⁾ 의상계 화엄승려였던 그는 많은 화엄관계 章疏들을 저술하였는데, 그 문장이 모두 方言, 古訓, 歌草로 되어 있었다는 사실이 전하고 있기 때문이다.⁴⁷⁾

원효의 경우 그 제자로 9대덕이 나오고 있으나,⁴⁸⁾ 의상과 같은 전법 형태는 보이지 않고 있다. 다만 『발심수행장』을 통해 제자들이 발심하여 구도를 향한 수행을 제대로 하기를 권하였던 것 같다. 이 『발심수행장』은 그 내용으로 볼 때, 유교의 「권학가」와 비슷한 위치를 차지했던 불교의 저술로 생각된다. 그렇지만 설총에 의해 우리나라의 이두가 완성되었다는 사실을 감안해 보면, 원효 역시 당시 불경을 우리말로 풀어서 강의하는 형식의 중요성을 인식하였을 것으로 생각된다. 즉 석독구결의 형식이 점차 퍼져 나가면서, 이두의 일반화에 따른 중요성이 대두

45) 남풍현, 1988, 「석독구결의 기원에 대하여」 『국어국문학』100, pp.236~239.

46) 남풍현, 위의 논문, p.236. 균여의 시대에 고승의 강론을 방언을 섞어 기록하는 것이 극히 보편화되어 있음을 말하는 것이라고 보고 있는데, 이러한 전통은 의상에게서부터 유래된 것으로, 균여의 시대엔 고려초까지 잘 지켜져 내려왔음을 알 수 있다.

47) 균여, 『십구장원통기』하

48) 「서당화상비문」, 남동신, 1999, 「원효와 분황사 관계의 사적 추이」 『분황사의 제조명』(신라문화계학술논문집 20), p.89에서는 원효가 만선화상인 안함의 9대제자 가운데 제일 처음 나오는 인물로 보고 있으나, 비문의 대세론상 그의 입적 후에 수학 내지는 제자라는 사실을 기록한다는 것은 맞지 않는다고 생각된다. 그의 입적 후에는 당연히 그의 제자에 관한 기록이 나와야 한다고 생각된다.

되었음을 의미한다고 하겠다.⁴⁹⁾ 원효라는 말도 또한 우리말로써 당시 사람들은 모두 우리말로 새벽이라 하였다고 하므로, 그 역시 일반민들과의 잦은 접촉에서 이를 인식하고 설총에게 영향을 주었을 것으로 생각된다.⁵⁰⁾

원효는 686년에 갔지만, 설총은 이두를 체계화하여 9경(또는 6경)을 우리말로 읽게 하였다. 즉 6경과 『문선』을 우리말의 어순으로 바꾸고 거기에 우리말의 조사나 어미를 붙여서 해석하여 읽은 것이다. 현재 기록에는 설총이 유교 경전인 9경과 『문선』을 대상으로 한 것으로만 되어 있으나,⁵¹⁾ 아버지의 영향을 강하게 받았을⁵²⁾ 그가 불경을 우리말 어순으로 바꾸고 토를 달지 않을 수 없었을 것이다. 즉 당시인들이 강수의 예와 같이 학문과 신앙의 이중적인 형태가 있었음을 감안할 때, 설총의 경우 佛家와 儒家의 口訣을 정리한 것이 가능하였다고 생각된다. 특히 그는 720년에 「감산사아미타여래조상기」를 찬하면서 이두를 쓰고 있으므로, 이러한 추정이 가능하다고 생각된다. 그렇지만 그가 하였던 釋讀 口訣의 형태는 佛家の 口訣과 儒家의 口訣이 상당한 차이를 보였을 것으로 보고 있다.

원효와 의상의 교화대상과 교화방법은 당시로서는 매우 파격적인 것이었다. 그러나 그들이 우리말로 풀은 불경의 해석과 노래와 염불에 의한 교화 덕분에 전 국민이 불교와 가깝게 되었고, 쉽게 접근할 수 있었다. 그러나 의상 문도의 비의성 등이 언급되는 것은 그만큼 당시로서는 신라 지배층에 자리하고 있던 일반 불교계에서는 소외되어 있었다는 것

49) 원효라는 말도 또한 우리말로써 당시 사람들은 모두 우리말로 새벽이라 하였다고 한다. 『삼국유사』권4 「원효불기」조

50) 『삼국유사』권4 「원효불기」조

51) 『삼국사기』권46 「설총전」

52) 원효와 설총은 부자지간 이상의 사제지간이었을 것으로 생각된다. 그가 원효의 소상을 만들어 분황사에 안치했다는 사실은 단순히 부친이어서 만든 아니라고 생각된다. 원효는 탁월한 교화력을 가진 스승이었다고 생각된다.

을 보여준다고 하겠다.

4) 신앙과 수행

원효와 의상은 신앙체계에 있어서는 모두 아미타신앙을 가지고 있었으나, 수행에 있어서는 서로 다른 모습을 보여주고 있다.

(3) 그는 다만 매일 저녁 몸을 단정히 하고 바르게 가부좌하여 한결같은 목소리로 아미타불을 외우거나 혹은 16가지의 관법을 행하고 있었습니다. 판이 절정에 달할 때면 밝은 달이 문 안으로 깊숙이 들어 왔으며, 때로는 그 달빛을 타고 결가부좌하고 있었습니다. 이토록 정성을 들이는데 비록 극락을 가려고 아니 한들 어디로 가겠소. 무릇 천리 길을 가는 자도 한 걸음에서 알아 볼 수 있습니다. 지금 스님의 태도는 동쪽으로는 갈 만 하오. 서방 극락은 모를 일인가 하오”하니, 엄장이 부끄럽고 무안하여 물러 나와, 원효법사의 처소로 가서 정토왕생에 대한 묘방을 간절히 청하니 원효가 插觀法을 지어 지도하였는데, 엄장이 이 때서야 조행을 깨끗이 하고 잘못을 뉘우쳐 한 마음으로 관을 공부하여 역시 극락에 갈 수 있었다. 삼관법은 원효법사의 전기와 해동 승전 중에 실려 있다. 광덕의 부인은 분황사의 노비였지만 실은 관세음보살의 19응신의 하나였다.⁵³⁾

이 사실은 문무왕대에 있었던 광덕과 엄장의 설화에 나오는 내용이다. 물론 이들은 서방정토에 왕생하기 위해 관법을 수련하였으나 정토왕생의 방법을 몰라 원효를 찾아와 묘방을 청한 것이다. 이에 원효가 삼관법을 지어 지도한 것이다. 원효는 정토왕생의 방법을 이미 터득하고 있었던 것이다.

그런데 원효는 『범망경』과 『보살영락본업경』을 일승분교로 본 독특한 교판을 내리고 있다. 그 이유에 대해서는 『범망경』과 『보살영락본업경』

53) 『삼국유사』권5 「광덕 엄장」조

이 『화엄경』과 친연관계를 가지고 있고, 또 실천적 보살도를 강조했기 때문에 불교대중화 운동의 이념적 지주로서 대승보살계가 요청된 때문으로 보고 있다. 즉 통일 이전 四分律 중심의 소승계 연구에서 원효로부터 통일을 전후한 시기부터 범망경 중심의 보살계연구로 전환한 것이다. 즉, 원효의 계율에 관한 저술은 『범망경』의 주석에 치우쳐 있는데, 『범망경소』(2권), 『범망경약소』(1권), 『보살계본지범요기』(1권), 『보살영락본업경소』(2권)이 있다.⁵⁴⁾ 당시 일반적인 현상은 소승계-유가계-범망계의 순서로 정리되었지만, 원효는 소승계에서 바로 범망계로 가면서 그 안에 유가계를 포용하고 있다. 그런데 그의 범망경 주석서의 찬술이 신라 승들에게 끼친 영향은 그리 크지 않은 것으로 나타나고 있다.⁵⁵⁾ 그렇다면 당대에는 원효가 그리 중시되지 못했다는 것인데, 이는 원효의 파계와 관련이 있어 당대인들이 그의 계율 주석에 대해 크게 신뢰하지 않은 듯 하고, 그의 삶보다는 그의 저술이 위력을 나타내게 되는 1세기 이후 그의 저술들이 재인식되면서 크게 선양된 것이라 생각된다.

의상 역시 아미타불을 서방으로 모시고 一佛乘을 닦기 위해 노력하였다. 그는 『소아미타경의기』(1권)을 지은 바도 있다. 이러한 그의 수행방법이 그대로 제자들에게 전해져 같은 형태로서 수행을 한 모습이 보이고 있다. 그의 제자 가운데 智通은 伊亮公 님의 종이었었는데, 7세 때 蔚州 영취산으로 가서 남지에게 사사하다가 의상의 문하로 온 인물이었다. 그가 태백산 미리암굴에서 화엄관을 닦는 모습이 보이고 있다.

(4) 하루는 갑자기 큰 멧돼지가 굴 앞을 지나갔다. 그 때 지통은 평상시와 같이 목각존상 앞에 정성을 다하여 예불을 드리고 있었다. 그 목각불상이 지통

54) 남동신, 2001, 「원효의 계율사상」 『한국사상사학』17, p.263에 의하면, 원효의 사분율에 관한 주석이 있다고 한 것은 후대의 잘못된 전승으로 인한 것으로, 원효는 범망경만을 주석하였다고 한다.

55) 최원식, 1994, 「원효의 보살계 인식경향과 그 특징」 『동국사학』28, p.31

을 보고 이렇게 말하는 것이었다.“굴 앞을 지나간 멧돼지는 네 과거의 몸이다. 나는 네가 미래에 받을 과보로서의 부처가 되리라” 지통은 이 말을 듣고 곧 삼세가 一際라는 뜻을 깨달았다. 훗날 스승 의상에게 이 말을 하였더니 의상은 지통의 그릇이 이미 완성되었음을 알고 법계도인을 그에게 주었다 한다.

그의 제자인 지통이 굴에 거주하면서 도를 닦고 있는데, 정성을 다하여 예불을 드리고 있는 모습이 표현되어 있다. 의상이 지은 것으로 알려져 있는 投師禮를 하면서 예불을 했을 것으로 보인다. 뿐만 아니라 그는 이 굴에 머물면서 관법을 닦았을 것으로 생각되는데, 의상과 그의 제자들이 닦은 화엄관은 140願, 10회향원, 초지원, 성기원등을 이루기 위한 것으로 보인다.⁵⁶⁾ 그의 저술 가운데 유독 발원문이 많은 것은 이러한 그의 수행태도에도 관련이 있다고 생각된다. 특히 『십문간법관』(1권)은 이와 관련이 있는 내용이 아닐까 한다.

의상은 설하는 바와 같이 행함을 귀하게 여겨, 강의를 하는 일 외에는 수련을 부지런히 하였다. 세계와 국토를 장엄하여 조금도 두려워하거나 꺼리는 일이 없었다. 또 언제나 義淨의 洗穢法을 좇아 실행하여 어떤 종류의 수건도 쓰지 않았으며, 시간이 되어 그냥 마르도록 내버려 두었다. 또, 의복과 병과 발우의 세 가지 외에는 아무것도 몸에 간직하지 않았다고 할 정도였으므로,⁵⁷⁾ 계에 관한 주석이 중요한 것이 아니라 실천을 더욱 중시하였음을 알 수 있다.

5) 왕실과의 관계

원효는 99부 240권이라는 많은 저술을 남긴 대학자로서, 신라의 삼국 통일에 따른 많은 불교이론을 화쟁을 근간으로 하여 통불교적인 면모를 보여주었다. 때문에 통일 이후 원효에 의해 백제나 고구려에서 들어온

56) 전해주, 1992, 「의상화상 발원문 연구」 『불교학보』29, p.330~334.

57) 『송고승전』 의상전

제종파가 모두 화쟁할 것이 주창됐다고 보인다. 그는 이렇게 대중교화에 주안점을 두었을 뿐 아니라, 대저술가로서 활약하였는데 중대 왕실은 본격적으로 후원하여 국가적 왕실에 큰 도움을 준 그에게 교학연구와 집필활동에 매진할 수 있게 해 주었을 것으로 보고 있다.⁵⁸⁾

원효는 김유신이 압량주군주로 있을 때부터 친분이 있었던 것으로 보고 있다.⁵⁹⁾ 때문에 원효의 실력을 알고 있던 김유신은 그에게 자문을 하고도 있다. 실제 그는 誓幢이라는 이름으로 군과 관계가 있을 것으로 추측되기도 한다. 김유신은 661년 당과 연합하여 고구려를 치면서 당군의 식량을 수송해 주면서 당군과 합세할 기일을 물었을 때, 당의 소정방이 난(鸞)새와 송아지(犢)를 그려 회신하였는데 그 뜻을 아는 이가 없었다. 김유신이 원효에게 사람을 보내어 물으니 원효는 군사를 속히 돌이키라는 뜻으로 풀이해 주었다 한다. 書犢과 畫鸞을 반절로 읽으면 速還이 되기 때문이다.⁶⁰⁾

의상은 문무왕과 직접 관계를 맺은 사실이 세 번 있다.

첫 번째는 당군의 침입을 알리기 위해 귀국했을 때의 만남이다.

두 번째는 부석사 창건이 문무왕의 명에 의해 되었다는 기록이다. 그러나 이와는 달리 의상이 권부이종을 내쫓고 들어간 부석사에서 겨울에는 양지바른 곳에서 여름에는 그늘에서 화엄경을 강의하였다는 상반된 기록도 있다.⁶¹⁾ 이 상반된 내용에 대한 논의들을 볼 때, 논자들은 자신의 논지에 유리한 쪽으로 해석을 해 왔다. 그러나 의상이 조정의 뜻을 받들어 부석사를 세웠다고 할 수는 없다. 오히려 그의 활동 소식을 들은 조정에서 그의 교화를 인정해 준 것이라고 할 수 있다. 만일 의상이

58) 남동신, 1995, 「원효의 大衆敎化와 思想體系」 서울대학교 박사학위 논문, pp. 99~100.

59) 남동신, 위의 논문, p.92.

60) 『삼국유사』권1 「태종춘추공」조

61) 『송고승전』권4 「의상전」

왕명을 받들어 부석사를 창건하였다면, 왕이 하사한 노비와 전장을 거절하고, 왕경에 성을 쌓으려는 것에 대해 말을 할 수 있었겠는가 하는 것이다. 당시 신라 조정은 당군을 물리친 이후 논공행상으로 어수선했을 것이며, 왕실은 궁궐을 중수하고 남산성의 증축 등으로 위세를 과시했을 것이다. 이들과 궤를 같이 하여 의상이 오늘날과 같은 대가람을 그 오지에 짓기 위해 많은 인력과 물자를 투입했다면, 왕이 국방을 위해 성을 쌓는 것에 대해 비판을 할 수 없었을 것이기 때문이다.

세 번째는 문무왕이 삼국을 통일하고 당군을 축출한 이후인 왕 21(681)년에 새로 성을 쌓으려 할 때, 의상이 서신을 보내 이에 대한 의견을 개진한 사실이다. “왕의 政敎가 밝으면 풀언덕으로 땅을 구획하여 성이라 해도 백성이 감히 넘지 못할 것이오며 潔災進福할 수 있겠지만은 정교가 진실로 밝지 못하면 長城이 있다 해도 재해를 없애지 못할 것이옵니다.”⁶²⁾고 하였는데, 이 글을 본 문무왕은 곧 役事를 중지시켰다 한다. 문무왕이 그를 흠중하여 전장과 노복을 시주하려 하였을 때, 의상은 열반경의 팔부정재의 예를 들어 거절하고 있다. 이미 삼국을 통일하고 당군 축출이 마무리 된 상황에서 의상은 부석산에서 보처도 없는 아미타불을 모시고 불교 본연의 무소유를 실천하면서, 문무왕이 이를 크게 벗어나는 행동을 하자, 서신을 통해 깨우치고 있는 것이다.⁶³⁾

이상의 내용에서 보이는 바와 같이 의상은 왕이 하사한 전장과 노비를 거부하였다. 흔히 이적이 나타나거나 수행이 뛰어난 것이 보고 되면 왕실에서 불러들여 조정과 관련을 맺은 무수한 예에서 나타나듯이, 문무왕은 그에게 전장과 노비를 하사하고 일정하게 조정과 관계를 유지하려 했을 것이다, 그러나, 의상이 이를 거부함으로써 조정에 예속되지 않았다. 오로지 그는 화엄대교를 신라에 전교하는 데에만 전력하였던 것이다. 그는 의복과 병과 발우의 세 가지 외에는 아무 것도 몸에 간직하

62) 『삼국사기』 권7 문무왕 21년조.

63) 김복순, 1986, 「신라 中代 화엄종과 왕권」, 『한국사연구』 63, pp.97~128.

지 않았는데, 그것은 그가 귀족의 신분도 버리고 오로지 沙門으로서 부처님의 수행을 따르고자 한 데서 나온 결과로 생각된다. 때문에 그는 금산 보개, 즉 부처님의 화신이라는 별칭을 얻게 되었다고 생각된다.

4. 맺 음 말

원효의 위대성은 『十門和諍論』이 웅변해 주듯이 당대의 모든 교설들을 화쟁시키고, 신라인들로 하여금 대승불교의 큰 믿음을 일으키게 한 데 있다고 할 것이다. 이와 함께 민족주의자적인 면모를 드러내고 있는데, 그것은 자신을 海東의 沙門이라고 지칭했을 뿐 아니라, 『판비량론』 등을 통해 신라의 자존심을 내세운 인물이라고 하겠다.

의상은 금산보개의 호와 같이 부처님처럼 살려고 노력한 인물로서 계율을 잘 지키면서 자신이 배운 화엄교리를 제자육성을 통해 전국에 화엄이 퍼져 나가도록 하는 등 후대에 잘 전해주므로써 한국불교의 근간을 이루는 중요한 인물이 되었다.

이들은 비슷한 시기에 태어나서 같이 수학하고 함께 유학하려고 하였던 범우였다. 그러나 서로 오도한 시기가 다르고 또한 교화에 있어서도 그 방법이 같지 않았다. 그러나, 불교의 평등한 교리의 실천에 힘썼던 인물들이었다. 한 사람은 대중 교화가로써 또 한사람은 다양한 신분의 제자들에게 불교를 쉬운 우리말로 가르쳐 길러낸 전문교화가였다. 특히 이들은 향언인 이두를 써서 불경을 해석함으로써 불교의 토착화에 크게 기여하였다고도 할 수 있다.

『涅槃經宗要』의 註釋的 연구(Ⅱ)

李平來*

일러두기

1. 『大正新脩大藏經』 第38卷, No. 1769, 『涅槃宗要』를 번역의 底本으로 한다.
2. [] : 底本の 것을 東文選에 따라서 수정한 것.
예) 遍[通] 通을 遍으로 수정한다는 말.
3. [] : 底本에 없는 것을 글의 흐름에 따라 보충한 것.
예) [大] 를 보충한다는 말.
4. < > : 글의 흐름에 따라서 삭제한 것.
예) <無> 無를 삭제한다는 말.
5. () : 글의 흐름에 따라서 수정한 것.
예) 無有(有無) 有無를 無有로 수정한다는 말.
6. < > : 인용한 원전에 따라서 수정한 것.
예) 滅<識> 識을 滅로 수정한다는 말.
7. ≤ ≥ : 인용한 원전에 따라서 보충한 것.
예) ≤亦≥ 亦을 보충한다는 말.
8. [] : 인용한 원전에 따라서 삭제한 것.
예) [依] 依를 삭제한다는 말.
9. 『大正藏』 : 『大正新脩大藏經』
10. SED: Sanskrit-English Dictionary, Sir Monier
Monier-Williams, Oxford University Press, 1899

* 忠南大學校 人文大學 哲學科 教授

제사항 二滅門

두 니르와아나를 증명하는 부문에 또한 두 가지가 있으니, 첫째는 性淨 및 方便壞니르와아나에 관한 논술, 둘째는 有餘 및 無餘니르와아나에 관한 논술이다.

第四明二滅門者. 亦有二種. 先明性淨及方便壞. 後顯有餘無餘涅槃.

제일목 性淨니르와아나 및 方便壞니르와아나

<性淨니르와아나라고 하는 것은> 진여의 범성은 본디부터 더럽게 물들지 않았기 때문에 性淨니르와아나라고 하며, 또는 본디부터 청정한 니르와아나라고도 한다. 곧 또한 여여한 理法은 범부와 성인이 다 같은 맛(一味)이기 때문에, 이를 또한 同相니르와아나라고도 한다.

방편괴니르와아나라고 하는 것은 지혜와 자비가 교묘하게 두 가지의 극단적인 집착을 깨뜨려 준다. 이러한 轉依(āśraya-parāvṛtti¹⁾)로 말미암아 진여가 나타나므로 원인을 따라서 이름을 세워 방편괴니르와아나라고 한다. 두 가지의 극단적인 집착을 버려서 이변에 머무르지 않으므로 또한 無住處니르와아나(apratīṣṭhita-nirvāṇa²⁾)라고도 한다. <Paramārtha

1) 轉依(āśraya-parāvṛtti: 사람들의 미혹한 존재의 근거의 전환. 번뇌를 바꾸어서 nirvāṇa를 얻는 것. 所依의 轉. 依止를 轉하는 것. 소의라는 것은 모든 종자를 지니고 있는 ālaya식이며, ālaya식이 바뀌어 nirvāṇa를 얻는 것을 전의라고 한다.

좀더 자세히 말하면 '轉'에는 '轉捨'와 '轉得'의 두 가지 뜻이 있다. '依'는 '所依'를 말한다. ālaya식은 타를 의지하여 일어나는 것으로서 원성실성을 실성으로 하며, 그 속에 번뇌장과 소지장, 및 무루종자를 함장하고 있다. 그러므로 '轉捨'라고 할 때는 번뇌장과 소지장을 轉捨한다는 말이며, '轉得'이라고 할 때는 무루종자가 그 실성을 드러내어 bodhi와 nirvāṇa를 轉得한다는 말이다. 이것은 ālaya식 가운데에 있는 번뇌장을 전사하여 그 실성인 nirvāṇa를 전득하고, 소지장을 전사하여 진여를 전득한다는 것으로 이해할 수 있다.

2) 無住處니르와아나(apratīṣṭhita-nirvāṇa: 생사에도 nirvāṇa에도 안주하는 일이 없는 nirvāṇa. 미혹한 세계에도 안주하지 않을 뿐 아니라, 더 나아가 대비를 가지고 중생

가 번역한> 『攝大乘論釋』에서 말하는 것과 같다.

“모든 bodhisattva의 미혹이 소멸된 것을 무주처니르와아나라고 한다.”³⁾

그런데 이 <방편괴>니르와아나는 범부의 계위에는 통하지 않기 때문에 또한 不同相니르와아나라고도 한다. 『十地經論』에서 말씀하는 것과 같다.

“定이란 同相니르와아나를 이룬다. 그것은 자성이 적멸하기 때문이다. 滅이란 不同相·方便壞니르와아나를 이룬다. 그것은 지혜를 시험하고 인연이 소멸하기 때문이다.”⁴⁾

이 두 가지 니르와아나는 동일한 진여이지만, 다만 내용의 뜻을 따라서 두 가지 부문을 건립하는 것뿐이다.

初明性淨方便壞者。眞如法性本來無染故曰性淨。亦名本來清淨。涅槃卽如如理。凡聖一味。是故亦名同相涅槃。方便壞者。智悲善巧。壞二邊著。由是轉依眞如顯現。從因立名名方便壞。由轉二著。不住二邊故。亦名無住處涅槃。如攝論云。諸煩惱惑滅。名無住處涅槃故。卽此涅槃不通凡位(住)。故亦名不同相涅槃。如地論云。定者成同相涅槃。自性寂滅故。滅者成不同相方便壞涅槃。爾現智緣滅故。是二涅槃同一眞如。但依義門。建立二種門耳。

물음: 성정니르와아나가 니르와아나라는 명칭을 얻는 것은, 범부의

을 구체하기 위하여 미혹한 세계에서 활동하기 때문에, nirvāṇa의 경지에도 안주하지 않는 자세를 말한다.

3) 『攝大乘論釋』

“論曰諸菩薩惑滅。卽是無住處涅槃(『大正藏』31-247a)”

4) 『十地經論』

“定者成同相涅槃。自性寂滅故。滅者成不同相方便壞涅槃。示現智緣滅故。(『大正藏』26-133b)”

계위에 있을 때에도 역시 니르와아나라 할 수 있는가, 성인이 증득한 것을 니르와아나라 할 수 있는가? 만일 나중의 것과 같다면, 방편으로 증득하는 것이기 때문에 방편피니르와아나의 뜻과 같은 것이다. 만일 앞의 것과 같다면, 저절로 <니르와아나를> 얻게 되는 것이기 때문에 모든 범부들이 벌써 니르와아나에 들어가 있는 것이다. 또한 범부가 벌써 니르와아나에 들어가 있다면, 이는 곧 성인이므로 니르와아나에 들어가지 않아도 된다. 이와 같은 착란을 어떻게 가려서 구별할 것인가?

대답: 성정니르와아나라는 이름을 얻는 데는 두 가지의 이유가 있다.

차별되는 부문에서 말한다면, 나중의 물음과 뜻이 같으므로 성인의 증득에 있는 것이다. 성인의 증득에는 두 가지의 뜻이 있으니, 하나는 분별하는 성품을 대치하는 것으로서, 본디 청정한 니르와아나를 증득하는 것이며, 또 하나는 다른 것에 의지하여 생기는 성품을 대치한 것으로서, 轉依하여 청정한 니르와아나를 증득하는 것이다. 이러한 도리를 근거로 하여 보면, 증득하게 되는 니르와아나는 동일하지만, 두 가지의 구별되는 다른 뜻이 있으므로, 서로 혼란스러운 것이 아니다.

공통되는 부문에서 말한다면, 앞의 물음과 뜻이 같으므로 또한 범부의 계위에도 있는 것이다. 만일 이러한 뜻을 근거로 하여 보면, 범부들은 벌써 니르와아나에 들어갔다고 말할 수 있고, 또한 성인은 니르와아나에 들어가는 것이 아니라고 말할 수 있다. 이러한 뜻을 근거로 하기 때문에, 『淨名經(=維摩詰所說經)』에서 말씀한다.

“부처님은, 모든 중생들이 드디어는 적멸이므로, 곧 nirvāṇa의 모습은 다시 더 없어지지 않는다는 것을 아느니라.”⁵⁾

『大乘起信論』에서 말한다.

5) 『淨名經(=維摩詰所說經)』

“所以者何。諸佛知一切衆生畢竟寂滅。卽涅槃相不復更滅。(『大正藏』14-542b)”

“모든 사람들은 ‘마음 그대로의 모습(眞如)’을 본성으로 삼고서, 늘 본성대로 존재할 따름이다. 그런 까닭에, 비록 삶과 죽음 사이를 맴돌지만 그 본질에 있어서는 도무지 변화가 없다. 벌써 시작이 없는 옛적부터 니르와아나에 들어가 있음이 부처님이나 다를 바 없다. 그러므로 깨달음의 지혜라고 하는 것도, 실천수행에 의하여 비로소 본성을 나타내는 것이 아니며, 행위를 지어 새로이 만들어 내는 것도 아니다.”⁶⁾

『入楞伽經』에서 말씀한다.

“icchantika는 늘 니르와아나에 들어가지 않는다. 왜 그런가? 일체의 모든 법이 본디부터 니르와아나라는 것을 잘 알기 때문이다.”⁷⁾

모든 부처님의 법문은 하나가 아니며, 그 말씀한 것을 따르면서도 장애가 없으면 착란하지 않는다는 것을 알아야 한다. 그러한 까닭은, 구법자(=bodhisattva)가 <니르와아나에는> 들어가지 않았지만, 범부들이 벌써 <니르와아나에 들어간 것보다> 더 훌륭하며, 그것은 모든 법이 본디 니르와아나라는 것을 잘 알기 때문이다. 그리고 범부가 벌써 니르와아나에 들어간 것은 聖人이 니르와아나에 들어가지 않은 것보다 못하다. 그것은 스스로가 니르와아나에 들어가 있음을 아직 알지 못하기 때문이

6) 『大乘起信論』

“說一切衆生本來常住入於涅槃。菩提之法。非可修相。非可作相(『大正藏』 32-577a)”

7) 『入楞伽經』

“一闍提者有二種。云何爲二。一者焚燒一切善根。二者憐愍一切衆生。作盡一切衆生界願。大慧。云何焚燒一切善根。謂謗菩薩藏作如是言。彼非隨順修多羅毘尼解脫說。捨諸善根。是故不得涅槃。大慧。憐愍衆生作盡衆生界願者。是爲菩薩。大慧。菩薩方便作願。若諸衆生不入涅槃者。我亦不入涅槃。是故菩薩摩訶薩不入涅槃。大慧。是名二種一闍提無涅槃性。以是義故。決定取一闍提行。大慧菩薩白佛言。世尊。此二種一闍提。何等一闍提常不入涅槃。何以故。以能善知一切諸法本來涅槃。是故不入涅槃。非捨一切善根一闍提。何以故。大慧。彼捨一切善根一闍提。若直諸佛善知識等。發菩提心生諸善根便證涅槃。何以故。大慧。諸佛如來不捨一切諸衆生故。是故大慧。菩薩一闍提常不入涅槃。(『大正藏』 16-527b)”

다. 이러한 도리로 말미암아 조금도 혼란스러움이 없는 것이다.

비록 혼란스러움이 없다고 하더라도, 가려서 분별해야 하지 않겠는가? 그러한 까닭은, 구법자가 <니르와아나에> 들어가지 않았다고 하더라도 오히려 범부가 벌써 <니르와아나에> 들어간 것과 같은 것이며, 범부가 벌써 <니르와아나에> 들어갔다고 하더라도 구법자가 <니르와아나에> 들어가지 않은 것과 다르지 않기 때문이다. 그것은, 明과 無明을 어리석은 이는 둘이라고 생각지만, 지혜로운 이는 그 성품이 둘이 아니라고 了達하기 때문이다. 비록 또한 범부와 성인은 그 성품이 둘이 아니지만, 그러나 범부와 성인은 동일한 성품도 아니다. 어리석은 이는 <성품이> 둘이라고 생각하지만, 지혜로운 이는 <성품이> 둘이 아니라고 了達하므로, 범부와 성인·생사와 니르와아나는 동일한 것도 아니고 다른 것도 아니며, 유도 아니고 무도 아니며, 들어간 것도 아니고 들어가지 않은 것도 아니며, 나온 것도 아니고 나오지 않은 것도 아니라는 것을 알아야 한다. 모든 부처님의 뜻이 오직 이런 것에 있지만, 다만 얕은 지식을 따라서 저 학설을 논설했을 뿐이다.

問性淨涅槃。得涅槃名。爲在凡位(住)。亦名涅槃。爲聖所證乃名涅槃。若如後者。方便所證。卽同方便壞涅槃義。若如前者。自然所得。諸凡夫人已入涅槃。又若凡夫已入涅槃卽應聖人(入)不入泥洹。如是錯亂。云何簡別。

答性淨涅槃得名有二。別門而說。如後問意在聖所證。所證之〔性〕有其二義。對分別性證本來淨。望依他性證轉依淨。由是道理。同是所證。二種別義。不相雜亂。

通相而論。如前問意。亦在凡位。若依是義得言凡夫已入涅槃。又得說言聖人不入。依是義故。淨名經言。一切衆生。同涅槃相。不復更滅。起信論言。一切衆生。從本已來。入於涅槃。菩提之法。非可修相。非可作相。楞伽經言。菩薩一闍提常不入涅槃。以能善知一切諸法本來涅槃故。當知諸佛法門非一。隨其所說。而無障礙。而不錯亂。所以然者。菩薩不入。勝於凡夫已〔入〕。

以其善知本來涅槃故. 凡夫已入. 不如聖人不入. 未能知自入涅槃故. 由是道理. 無雜亂也.

雖無雜亂而非簡別. 所以然者. 菩薩不入還同凡 [夫] 已 [入]. 凡 [夫] 已入. 不異菩薩不入. 以明與無明. 愚者謂二. 智者了達其性無二故. 雖復凡聖其性無二. 而是凡聖. 不爲一性. 以愚者謂二. 智者了達故. 當知凡聖生死涅槃不一不異非有非無非入非不入非出非不出. 諸佛之意. 唯在於此. 但隨淺識. 顯說(設)彼說耳.

제이목 有餘니르와아나 및 無餘니르와아나

I 소승에서의 학설

(1) Sarvāstivādin의 학설

만일 싸르와아쓰띠바아딘(Sarvāstivādin⁸⁾에서 주장하는 것을 근거로 하여 보면, nirvāṇa의 본체는 하나이지만, 몸으로 볼 때는 둘이라고 하는데, 『대지도론』에서 주장하는 학설과 같다.

왜 有餘身界니르와아나sopadhiśeṣa-nirvāṇa라고 하는가?

대답: 어떤 사람은, 몸(身)에는 두 가지가 있는데, 하나는 번뇌가 있는 몸이요, 다른 하나는 타고난 몸(生身)이라고 한다. 아르한은煩惱가 없는 몸이지만, 타고난 몸(生身)은 남아 있다. 이 타고난 몸(生身)에 의지하여 nirvāṇa를 증득하기 때문에 有餘身界-nirvāṇa라 이름한다.

왜 無餘身界니르와아나anupadhiśeṣa-nirvāṇa라고 하는가?

8) 『大乘義章』 참조

“毘曇法中涅槃體一. 約對不同得二名字. 言體一者. 於此宗中煩惱業思. 以道力故應起不起數滅無爲. 是涅槃體. 此體是一. 約對身智得二名字. 身智未盡說前涅槃以爲有餘. 望後更有餘身智故. 身智盡竟向前涅槃轉名無餘. 望後更無餘身智故. 問曰身智盡無之處. 以何義故不名涅槃. 彼宗身智起已謝往是無常滅故非涅槃……若依成實涅槃體二. 生死因盡是一涅槃. 生死果盡是一涅槃. 故有二種.(『大正藏』44-817b, 『國譯一切經』和漢撰述部, 諸宗部No.13, 大東出版社, p.152, 1978)”

대답: 아르한은 벌써 四大을 소멸하고 모든 根을 소진(消盡)하여 nirvāṇa에 들어간 것이다.

이 글은 아직 뜻이 분명하지 못하기 때문에 다음에 바로 물기를, ‘이 글에서, 이 학설은 몸에 있는 모든 根의 覺性이 소멸하여 없어진 것을 無餘身界-nirvāṇa라고 말해서는 안되고, 이 학설은 아르한이 모든 번뇌를 다 끊고 나서 nirvāṇa에 들어가는 것을 無餘身界-nirvāṇa라고 말해야 되는데, 여기서 그렇게 말하지 않은 것은 무슨 까닭인가?’라고.

대답: 저 존자는 세속적인 말을 의지하여 경을 믿기 때문에 이 학설을 만든 것이다. 그것은 『雜阿毘曇心論』 가운데에서도 이 학설과 같다.

물음: 몸과 지체가 소멸하여 없어진 자리를 왜 nirvāṇa라 하지 않는가?

대답: 싸르와아쓰띠바아딘 Sarvāstivādin의 증명에 따르면, 수멸무위⁹⁾의 본체는 선이기 때문에 nirvāṇa라고 하며, 몸과 지체가 현재에 없어진 것은 무상이고 유위법이 소멸하는 것이기 때문에 nirvāṇa가 아니라고 한다. 현재에 원인을 끊어서 미래에 생겨난 뒤에 果報의 法이 일어나지 않는 것은 數滅이 아니라 無記이므로 nirvāṇa가 아니다. 지체로써 과보를 쫓는 것도 이 학설과 같은 것이다.

次明有餘無餘滅者。若依薩婆多宗義者。涅槃體一。約身說二。如智度論說。云何有餘身界涅槃。答或有說者。身有二種。一者有煩惱身。二者生身。阿羅漢無煩惱身而有餘生身。依此生身得涅槃故。名有餘身界涅槃。

云何無餘身界涅槃。答阿羅漢已滅四大(太)諸根盡而入涅槃。

此文未分明故。下卽問曰。此文。不應作是說身諸根覺性滅。名無餘身界涅槃。應作是說阿羅漢斷一切結。盡入於涅槃。是名無餘身界涅槃(涅槃界)。此不說者有何意耶。答彼尊者依世俗言信經故。而作是說。雜心論中亦同是說。

問身智滅處。何故非涅槃。依此宗明。數滅無爲體是善故名涅槃。身智現亡。是無常滅有爲故非涅槃。現在斷因未來生後。報法不起。是非數滅無記

9) 數滅無爲=澤滅無爲: 지체를 의지하여 번뇌를 소멸시키는 것. 무루의 지체에 의지하여 얻을 수 滅을 택멸이라고 한다.

故非涅槃。以智從報亦同此說。

(2) 성실론종의 학설

만일 ‘성실론종’의 학설을 근거로 하여 보면, 假名과 實法の 두 가지 마음이 일어나지 않는 경지가 유여-nirvāṇa이고, 마음이 공하고 또한 몸이 미래에 생겨나지 않는 것이 무여-nirvāṇa이며, 몸과 지혜가 현재에 없어진 것은 nirvāṇa가 아니라고 한다. 그러므로 그 論에 서 말한다.

“두 가지 공한 마음의 경지는 멸진정이며 또한 무여-nirvāṇa이다.”

물음: 이 ‘<成實>論宗’에서 논술하는 無餘-nirvāṇa는 數滅인가, 수멸이 아닌가?

대답: 저 ‘<成實>論宗’에서는, 集이라는 <苦의> 原因을 끊어버렸기 때문에 苦라는 과보가 일어나지 않는 것도 또한 수멸의 지혜라고 한다. 비록 그 과보가 무상변행고에는 포섭되지 않는다고 하더라도 그 과보가 일어나는 것도 또한 멸제에 들어간다고 한다.

若依成實論宗。假名實法。二心無處。是有餘涅槃。心空及身。未來不起。是無餘泥洹。身智現滅亦非涅槃。故彼論云。二空心處滅定及無餘泥洹。問此論宗無餘泥洹。爲是數滅。爲非數滅。答彼論宗說斷集因故。若果不起。亦是數滅智。雖非其報(報其)。無常邊行苦所攝故。其報起亦入滅諦。

(3) 譬喩部の 학설

만일 ‘譬喩部’의 학설을 근거로 하여 보면, 集이라는 <苦의> 原因을 끊어버렸기 때문에 苦라는 과보는 일어나지 않는데, 이것이 nirvāṇa라고는 하더라도, 수멸이 아니며, 수멸이 아니기 때문에 무기성이라고 한다. 『阿毘達磨大毘婆沙論』에서 말하는 것과 같다.

“어떤 사람은, 유여신-nirvāṇa계, 이것은 좋으며 이것은 道이고 진리(諦)에 포섭되는 것이지만, 無餘身-nirvāṇa계, 이것은 무기이며 이것은 도과이고 진리에 포섭되는 것이 아니라고 한다.”¹⁰⁾

若依譬喻部說. 斷集因故. 苦報不起. 雖是涅槃而非數 [滅]. 非 [數滅] 〈非〉故. 是無記性. 如婆娑云. 或有說者. 有餘身涅槃界 是善是道 【果】是諦攝. 無餘身涅槃界. 是無記 【非】道果非諦攝.

II 대승에서의 학설

만일 대승의 학설을 근거로 하여 보면, 이것을 네 가지 부문으로 나누어 논술할 수 있다. 첫째는 化現에 관한 논리, 둘째는 實義에 관한 논리, 셋째는 대승과 소승에 관한 논리, 넷째는 三身에 관한 논리이다.

若就大乘卽有四門. 一就化現. 二約實義. 三對大小. 四依三身.

(1) 化現에 관한 논리

화현에 관한 부문이란, 소승의 두 가지 nirvāṇa와 같으므로 그 내용은 앞의 두 종에서 말하는 것과 같다. 다만 그들은 <nirvāṇa를> 진실이라고 생각하는데, 여기서는 화현일 뿐이다.

化現門者. 同小乘二種涅槃. 其義同前二宗所說. 但彼謂實. 此化(似)現耳.

(2) 實義에 관한 논리

實義에 관한 부문이란, 실의를 근거로 하여 이것을 말하면, <유여와

10) 『阿毘達磨大毘婆沙論』

“或復有執. 有餘依涅槃界是善. 無餘依涅槃界是無記. 爲遮彼執. 顯二種涅槃界皆是善性. 或復有執. 有餘依涅槃界是道非道果. 無餘依涅槃界是道果非道. 爲遮彼執. 顯二種涅槃界俱是道果. 或復有執. 有餘依涅槃界是諦攝. 無餘依涅槃界非諦攝. 爲遮彼執. 顯二種涅槃界皆是諦攝.”(『大正藏』27-167c)”

무여> 이 두 가지 nirvāṇa는 다 같이 전의된 진여로써 본체를 삼는다. 다만 원인을 끊고서 나타나는 바의 뜻으로 말할 때는 유여-nirvāṇa라고 하며, 벌써 <결과가> 나타나버린 바의 뜻으로 말할 때에는 무여-nirvāṇa라고 한다. <Paramārtha가 번역한> 『攝大乘論釋』에서 말한다.

“번뇌의 업을 소멸하였기 때문에 종자가 없어졌다고 말하는 것이니, 이는 유여-nirvāṇa를 나타낸 것이다. 과보가 다 없어졌기 때문에 일체가 다 없어졌다고 말하는 것이니, 이는 무여-nirvāṇa를 나타낸 것이다.”¹¹⁾

또 『瑜伽師地論』 『攝決擇分中有餘依及無餘依之二地』에서 말한다.

“물음: 만일 arhan이 六處에서 생겨나서 곧 이와 같이 안주하여 서로 계속하면서 소멸하지 아니하고 아무런 변이가 있는 것이 아니라면, 그런데 다시 어떠한 다른 轉依性이 있어서 六處가 서로 계속하지 않으면서 전의하는가? 만일 그런데 다시 다른 전의가 있는 것이 아니라면, 무슨 인연으로 앞(arhan의 因位)·뒤(arhan의 果位) 두 가지의 依止는 서로 닮아, 이제 後時의 煩惱로 바뀌지 않고 聖道로 바뀌는가?

대답: 모든 arhan에게는 실제로 전의가 있다. 그러나 이 轉依와 그 六處의 異·不異性은 함께 말할 수 없다. 왜 그런가? 이 轉依는 淸淨한 진여의 所顯인 眞如種性·眞如種子·眞如集成으로 말미암아, 저 진여와 그 육처의 異·不異性을 함께 말할 수 없다.

물음: 無餘依涅槃界 가운데에서, pari-nirvāṇa하고 나서 얻은 바의 轉依, 이것을 常이라고 해야 하는가, 無常이라고 해야 하는가?

대답: 마땅히 常이라고 해야 한다.

물음: 무슨 인연으로 常이라고 해야 하는가?

대답: 청정한 진여가 나타난 것이기 때문이며, 인연으로 생겨난 것이 아니기

11) 『攝大乘論釋』

“煩惱業滅故。言即無種子。此顯有餘涅槃。果報悉滅故。言一切皆盡。此顯無餘涅槃。(『大正藏』 31-175a)”

때문이고, 생겨나고 소멸하는 것이 아니기 때문이다.

물음: 無餘依涅槃界 가운데에서, pari-nirvāṇa하는 이는 色 <受·想·行·識> 등의 법에 있어서 자재를 얻었다고 말해야 하는가, 자재를 얻지 못했다고 말해야 하는가?

대답: 자재를 얻었다고 말해야 한다.

물음: 여기서 얻은 바의 자재는 눈앞에 있다(現在前)고 말해야 하는가, 눈앞에 있는 것이 아니라고 말해야 하는가?

대답: 일부는 눈앞에 있다(現在前)고 말하며, 일부는 눈앞에 있는 것이 아니라고 말해야 한다. 말하자면 모든 여래는 無餘依涅槃界 가운데에서, pari-nirvāṇa하고 나서 눈앞에 있으며(現在前), 그 나머지는 눈앞에 있도록(現在前) 할 수 있는 것이 아니다.....”¹²⁾

12) 「瑜伽師地論」

“問若阿羅漢如先所有六處生起。卽如是住相續不滅。無有變異。更有何等異轉依性。而非六處相續而轉。若更無有異轉依者。何因緣故。前後二種依止相似而今後是煩惱不轉。聖道轉耶。

答諸阿羅漢實有轉依。而此轉依與其六處。異不異性俱不可說。何以故。由此轉依眞如清淨所顯。眞如種性。眞如種子。眞如集成。而彼眞如與其六處。異不異性俱不可說。不可說義。如前已辯。是故若問所得轉依與其六處爲異不異。非如理問。若此轉依無有體者。應有如前所說過失。謂阿羅漢煩惱應行。道應不行。是故當知有轉依性。世尊依此轉依體性密意說言。遍計自性中。由有執無執二種習氣故。成雜染清淨。是卽有漏界。是卽無漏界。是卽爲轉依。清淨無有上。如屠牛師或彼弟子。以利牛刀殺害牛已。於內一切斫刺椎剖骨肉筋脈皆悉斷絕。復以其皮張而蔽之。當言此牛與皮非離非合。如是諸阿羅漢既得轉依。由慧利刀斷截一切結縛隨眠隨煩惱纏已。當言與六處皮非離非合。又已轉依諸觀行者。雖取衆相。當知與昔所取差別。此所取相猶如眞如自內所證。不可以言說示於他我所觀相如是如是。

問諸阿羅漢住有餘依涅槃界中。住何等心。於無餘依般涅槃界。當般涅槃。

答於一切相不復思惟。唯正思惟眞無相界。漸入滅定。滅轉識等。次異熟識捨所依止。由異熟識無有取故。諸轉識等不復得生。唯餘清淨無爲離垢眞法界在。於此界中般涅槃已。不復墮於天龍藥叉。若乾達縛。若繫那羅。若阿素洛。若人等數。以要言之。所有有情假想施設。遍於十方一切界。一切趣。一切生。一切生類。一切得身。一切地中。非此更復墮在彼數。何以故。由此眞界離諸數論。唯成辨者內自證故。

問於有餘依涅槃界中。若無餘依涅槃界中。已般涅槃諸阿羅漢。有何差別。

答住有餘依。墮在衆數。住無餘依。不墮衆數。住有餘依。猶有衆苦。住無餘依。永離衆苦。住有餘依。所得轉依猶與六處而共相應。住無餘依永不相應。

問無餘依涅槃界中。已般涅槃所有轉依永與六處不相應者。彼既無有六處所依。云何而住。

答非阿羅漢所得轉依六處爲因。然彼唯用緣眞如境修道爲因。是故六處若有若無。尚無轉

第二約實義者。就實言之。是二涅槃同以轉依眞如爲體。但斷因所顯義門名爲有餘果。已所顯義門說名無餘。如攝論云。煩惱業滅故。言卽無種子。此顯有餘涅槃。果報悉滅故。言一切皆盡。此顯無餘涅槃。

依成變異性。何況殞沒。又復此界非所遍知。非所應斷。故不可滅。

問無餘依涅槃界中。般涅槃已所得轉依。當言是有。當言非有。

答當言是有。

問當言何相。

答無戲論相。又善清淨法界爲相。

問何因緣故當言是有。

答於有餘依及無餘依涅槃界中。此轉依性皆無動法。無動法故。先有後無不應道理。又此法性非衆緣生。無生無滅。然譬如水澄清之性。譬如眞金調柔之性。譬如虛空離雲霧性。是故轉依當言是有。

問當言是常。當言無常。

答當言是常。

問何因緣故當言是常。

答清淨眞如之所顯故。非緣生故。無生滅故。

問當言是樂。當言非樂。

答有勝義樂。當言是樂。非由受樂。說名爲樂。何以故。一切煩惱及所生苦皆超越故。

問於無餘依涅槃界中。般涅槃者。爲有少分差別意趣殊異不耶。

答一切無有。所以者何。非此界中可得安立下中上品。不可施設高下勝劣。此是如來此聲聞等。問何因緣故無有差別。所以者何。諸聲聞等有餘殘障。於無餘依涅槃界中而般涅槃。佛一切障永無所有。

答住有餘依涅槃界中。可得安立有障無障。住無餘依涅槃界中。畢竟無障可立差別。何以故。於此界中一切衆相。及諸麤重皆永息故。皆永滅故。所以者何。諸阿羅漢住有餘依涅槃界時。一切衆相非悉永滅。異熟麤重亦非永滅。由彼說有煩惱習氣。卽觀待彼相及麤重安立有障。住無餘依涅槃界時。彼永無有。是故當知於此界中。無有有障無障差別。

問若此界中永無有障。如諸如來離一切障。阿羅漢等亦復如是。何因緣故。阿羅漢等不同如來作諸佛事。

答彼闕所修本弘願故。又彼種類種性爾故。阿羅漢等決定無有遷起意樂。而般涅槃。是故不能作諸佛事。

問於無餘依涅槃界中。般涅槃者所有無漏界。此與諸色。當言有異。當言無異。

答當言非異亦非不異。如與諸色。與諸受等。當知亦爾。與一切行。與一切界。與一切趣。亦復如是。

問於無餘依涅槃界中。般涅槃者。於色等法。當言獲得自在。當言不得自在。

答當言獲得自在。

問此所得自在。當言能現在前。當言不能現在前。

答一分能現在前。一分不能現在前。謂諸如來於無餘依涅槃界中。般涅槃已能現在前。所餘不能令現在前。(『大正藏』30-747c~748c, 『國譯一切經』印度撰述部, 瑜伽部五 pp.248~251)”

又瑜伽論決擇分說. 問若阿羅漢六處生起. 卽如是住相續不滅. 無有變異. 更有何等異轉依性. 而非六處相續而轉. 若更無有異轉依者. 何因緣故. 前後二種依止相似〈以〉. 而今後時煩惱不轉. 聖道轉耶.

答 諸阿羅漢實有轉依. ≤而此轉依與其六處. 異不異性俱不可說. 何以故. ≥ 由〈而〉此【依】轉依清淨眞如所顯. ≤眞如種性. 眞如種子. 眞如集成. ≥ 而彼眞如與其六處. 異不異性俱不可說.

問又下言. 無餘依≤涅槃界≥中. ≤般涅槃已≥所得轉依. 當言是常. 當言無常.

答當言是常.

≤問何因緣故當言是常. ≥

≤答≥清淨眞如之所顯故. 非緣生≤故≥. 無生滅故.

又問於無餘依≤涅槃界中≥. 般涅槃者. 於色等法. 當言≤獲≥得自在. 當言不得≤自在. ≥【耶】 ≤答當言獲得自在. ≥

≤問此所得自在≥ 當言能現在前【答】當言不≤能≥現在前.

≤答≥【當言得】一分能現在前. 一分不≤能≥現在前. 謂諸如來於無餘≤依涅槃界中≥. 般涅槃已能現在前. 所餘不能令現在前乃至廣說.

(3) 대승과 소승에 관한 논리

대승과 소승을 상대하는 부문이란, 二乘들의 nirvāṇa를 유여-nirvāṇa라고 하며, 여래가 증득한 바의 <nirvāṇa를> 무여-nirvāṇa라고 한다. 『勝鬘師子吼一乘大方便方廣經』 말씀하는 것과 같다.

“nirvāṇa에는 두 가지가 있으니, 유여-nirvāṇa와 무여-nirvāṇa이다.”¹³⁾

有爲의 세계에서 펼쳐지는 생사가 다 소멸한 경지에서 얻어지는

13) 『勝鬘師子吼一乘大方便方廣經』

“有爲生死無爲生死. 涅槃亦如是. 有餘及無餘(『大正藏』12-221b)”

nirvāṇa는 유여-nirvāṇa이며, 無爲의 세계에서 펼쳐지는 생사가 다 소멸한 경지에서 얻어지는 nirvāṇa는 무여-nirvāṇa이다.

第三大小相對門者. 二乘涅槃名爲有餘. 如來所證名曰無餘. 如勝鬘說. 涅槃亦二種. 有餘及無餘. 有爲生死. 盡滅之處. 所得涅槃. 名曰有餘. 無爲生死. 盡滅之處. 所得涅槃. 名曰無餘故.

(4) 三身に 관한 논리

三身を 근거로 하는 두 가지 nirvāṇa를 논술하면, 應身·化身의 두 가지 佛身은 몸과 마음이 아직 남아 있으므로 有餘라고 하며, 동시에 생사와 모든 過失·患難을 여의었으므로 nirvāṇa라고 한다. 이 경에서 말씀하는 것과 같다.

“이제 나의 이 몸이 곧 그대로 nirvāṇa이다.”

법신 가운데에서는 몸과 지혜가 평등하므로 無餘라고 하며, 모든 相을 여의어서 드디어는 적멸하므로 nirvāṇa라고 한다. 『合部金光明經』에서 말씀하는 것과 같다.

“선남자여, <응신·화신의> 두 가지 佛身を 의지하여 모든 부처님이 유여-nirvāṇa를 말씀하고, 이 법신에 의지하여 무여-nirvāṇa를 말씀한다. 무슨 까닭인가? 남은 것이 드디어는 다 없어지기 때문이다.”¹⁴⁾

만일 이 뜻을 근거로 하여 보면, 바로 三身を 취하여 nirvāṇa의 체로 삼는 것이다. 또 하나의 주장이 있는데, 그것은 無垢인 진여가 바로 nirvāṇa라는 것이다. 다만 <응신·화신의> 두 가지 佛身を 바라볼 때

14) 『合部金光明經』

“善男子. 依此二身一切諸佛說有餘涅槃. 依法身者說無餘涅槃. 何以故. 一切餘究竟盡故 (『大正藏』 16-363b)”

에는, 이 진여는 유여라고 하는데, 그것은 별도로 남는 것이 있기 때문이다. 그러나 만일 법신을 바라볼 때에는, 이 진여는 무여라고 하는데, 그것은 별도로 남는 것이 없기 때문이다. <Paramārtha가 번역한> 『攝大乘論釋』에서 말하는 것과 같다.

“연각은 중생들을 이익이 되게 하는 일을 관조하지 않고 무여-nirvāṇa에 안주해버린다. 그러나 bodhisattva는 그렇지 않다. prajñā-pāramitā에 안주하면서도 중생을 이익이 되게 하는 일을 버리지 않는다. 그리고 pari-nirvāṇa에 드는 것은 유여이기도 하고 무여이기도 하다. 법신에 있어서는 그것이 무여가 되며, 응신에 있어서는 그것이 유여가 되기 때문이다. 안주함을 여의면 무여-nirvāṇa라고 하는데, 그 자리에만 응하는 것이 아니기 때문이다.”¹⁵⁾

또는 곧 이 전의진여 nirvāṇa는 三身을 바라볼 때에는, 무주처라고 말한다. 그러한 까닭은, 두 가지 佛身의 생멸은 진여와 같지 않으므로 저 nirvāṇa에 안주하지 못한다. 그러나 법신은 相을 여의어서 진여와 다르지 않으므로 저 nirvāṇa에 안주할 것이 없다. 그러므로 이 三身에 대하여 무주처라고 한다. 『合部金光明經』에서 말씀하는 것과 같다.

“이 삼신을 의지하여 모든 부처님은 무주처-nirvāṇa를 말씀한다. 무슨 까닭인가? 二身 때문에 nirvāṇa에 안주하지 않는다. 그러나 법신을 떠나서 따로 부처님이 있는 것이 아니다. 무슨 까닭으로 二身은 nirvāṇa에 안주하지 않는가? 二身은 假名이며 실체가 아니고, 아주 순간순간 소멸하여 안주하지 않으며, 또한 아주 자주 출현하여 일정하지 않지만, 법신은 그렇지 않다. 그러므로 二

15) 『攝大乘論釋』

“釋曰。如獨覺不觀衆生利益事。住無餘涅槃。菩薩則不如是。住般若波羅蜜。不捨衆生利益事。般若涅槃亦有餘亦無餘。於法身是無餘。於應化身是有餘故。言離住無餘涅槃處。以不應彼處故。無分別智有五種差別。異前所離五處。一無倒差別。此無倒彼有倒故。二無分別差別。此無分別彼有分別故。三無住處差別。此無住處彼有住處故。四征行差別。此正行能滅惑智二障。彼正行但能滅惑障故。五至得差別。此得常住三身為果。彼得永斷涅槃爲果故(『大正藏』31-245b)”

身은 nirvāṇa에 안주하지 않으며, 법신과 들어 아니다. 그러므로 mahā-nirvāṇa에 안주하지 않는다.”¹⁶⁾

<mahā-nirvāṇa의> 二滅에 관한 부분을 마친다.

第四依三身。說二涅槃者。應化二身。身智猶在。名曰有餘。即離生死一切過患。故名涅槃。如此經言。今我此身即是涅槃故。於法身中。身智平等。名爲無餘。離一切相畢竟寂滅。故名涅槃。如金鼓經言。依此二身。一切諸佛。說有餘涅槃。依法身者。說無餘涅槃。何以故。一切餘究竟盡故。若依此義即取三身爲涅槃體。

又有一義。無垢眞如正是涅槃。但望二身。說此眞如。名爲有餘。別餘故。若望法身。說此眞如。名曰無餘。無別餘故。如攝論云。如緣覺不觀衆生利益事。住無餘涅槃。菩薩即不如。是住般(波)若波羅蜜。不捨衆生利益事。般涅槃亦有餘亦無餘。於法身是無餘。於應身是有餘故。言離住無餘涅槃。以不應彼處故。又復即此轉依眞如涅槃。望於三身。說無住處。所以然者。二身生滅不同眞如。是故不住於彼涅槃。法身離相。無異眞如。故非能住於其涅槃。故對三身說爲無住。如經說言。依此三身。一切諸佛說無住處涅槃。何以故。爲二身故。不住涅槃。離於法身無有別佛。何故二身不住涅槃。二身假名不實。念念滅不住故。數數出現。以不定故。法身不爾。是故二身不住涅槃。法身不二。是故不住於般涅槃。二滅門竟。

제오항 三事門

三事を 증명하는 부문에 또한 네 가지가 있으니, 첫째는 出體相, 둘

16) 『合部金光明經』

“依此三身一切諸佛說無住處涅槃。何以故。爲二身故不住涅槃。離於法身無有別佛。何故二身不住涅槃。二身假名不實念念滅不住故。數數出現以不定故。法身不爾。是故二身不住涅槃。法身者不二。是故不住於般涅槃(『大正藏』16-363b)”

제는 明建立, 셋째는 明總別, 넷째는 往復決擇에 관한 논술이다.

第五明三事門者四句分別. 初出體相. 次明建立. 三明總別. 四往復.

제일목 삼사의 體相을 밝힌다

<dharmakāya법신·prajñā지혜·mokṣa해탈> 三事の 體상을 밝히려
고 한다.

出體相者.

I 法身

법신의 본체는 부처님의 경지에서 가지고 있는 모든 공덕이다. 그 본체는 둘이 아니고, 오직 한 법계일 뿐이다. 법계는 본체를 들어 만덕을 이룬다. 만덕의 모습은 그대로 법계와 같고, 법계의 성품은 만덕과 다르지 않다. 그러므로 한 공덕을 들면 두루 하지 않는 데가 없다. 이와 같이 모든 깨끗한 법이 원만하여 자체에 쌓여 있기 때문에 법신이라고 한다. 그 뜻은 이 경의 「금강신품」에 잘 나타나 있다.

法身體者佛地所有一切功德. 其體無二有一法界. 法界舉體以成萬德. 萬德之相還同法界. 法界之性不異萬德. 隨舉一德無所不遍. 如是一切自(白)法圓滿. 自體積集故名法身. 其義具顯金剛身品.

II 지혜prajñā

prajñā의 본체는 곧 이 법신이다. 성품이 스스로 밝고 통달하여서 비추지 않는 데가 없으므로 prajñā라고 한다.

般若體者. 卽此法身. 性自明達. 無所不照. 故名般若.

III 해탈

해탈의 본체는 곧 이 법신이다. 모든 얽매임에서 벗어나 아무런 장애

도 없으므로 해탈이라고 한다. 三德은 실제로 특수해서 동일하다고 말할 수가 없다. 그러나 그 모습은 한 맛(一味)이기 때문에 서로 다르다고 말할 수 없다. 그런 까닭으로 여래의 비장이라고 한다. 이것을 三事의 체상이라고 말한다.

解脫體者. 卽此法身. 離諸繫縛. 無所障礙. 故名解脫. 三德實殊不可說一. 三(可)相一味不〔可〕說異. 以之故名如來秘藏. 是謂三事(法)之體相也.

제이목 삼사를 建立하는 이유를 밝힌다

삼사를 건립하게 된 까닭을 밝히려고 한다. 하나의 본체와 온갖 공덕은 nirvāṇa가 아닌 것이 없다. 그런데 오로지 이 세 가지를 들어 논술하는 까닭은 생사의 세 가지 근심을 대치하기 위한 것이기 때문이다. 왜냐 하면, 생사의 온갖 장애는 이 세 가지를 벗어나는 것이 아니다. 말하자면 ‘苦的 과보인 五蘊身’을 대치하기 위하여 법신을 건립하는 것이며, ‘번뇌의 미혹된 법’을 제거하기 위하여 prajñā를 건립하는 것이고, ‘모든 업장에 얽매이는 원인’에서 벗어나기 위하여 해탈을 건립하는 것이다.

또한 소승에서는 nirvāṇa에 들어갈 때에는, 몸은 재가 되고 지혜는 소멸한다는 것을 대치하려고, 법신은 늘 존재하고 大智는 소멸하지 않는다고 한다. 또 저 소승에서는 몸과 지혜가 남아 있을 때에는,苦的 과보와 習氣의 얽매임을 면하지 못하는 것을 대치하려고, 몸과 지혜를 들어서 참된 해탈을 건립하는 것이다. <nirvāṇa의 삼사를> 건립하는 이유를 간단하게 말하면 이와 같다.

次明建立三事所由. 一體萬德無非涅槃. 所以偏說此三法者. 以對生死三種患故. 何者生死萬累. 不出三種. 所謂〔對彼〕苦果五陰身故建立法身. 以除煩惱迷惑法故建立般若. 離諸業(業)障繫縛因故建立解

脫. 又復對彼小乘入涅槃時灰身滅智故說法身常存大智不滅. 對彼小乘身智存時未免苦報習氣繫縛故就身智立眞解脫. 建立之由. 略說如是.

세삼목 삼사의 總·別을 밝힌다

三事の 총체적인 것과 개별적인 것을 밝히려고 한다. 한 성품으로 말하면 nirvāṇa는 총체적인 것이니, ∴(伊)字로 비유되며, 세 가지는 개별적인 것이니 <∴(伊)字의> 세 점에 비유한다. 이렇게 총체적인 것과 개별적인 것을 말하려는 데에, 그 뜻이 네 가지 있다.

첫째, 꼭 세 가지를 갖추어야 바른 nirvāṇa를 이루게 되며, 홀로 하나씩 따로 들면 <nirvāṇa를> 이루지 못한다. 이는 마치 세 점을 하나씩 따로 떼어놓으면, ∴(伊)字를 이루지 못하는 것과 같다. 『大般涅槃經』에서 말씀하는 것과 같다.

“해탈의 법은 nirvāṇa가 아니며, 여래의 몸도 nirvāṇa가 아니고, mahā-prajñā도 또한 nirvāṇa가 아니다.”¹⁷⁾

둘째, 세 가지가 평등하고 원융해야 nirvāṇa를 이룬다. 비록 세 가지를 갖추었을지라도 만일 어느 것은 수승하고 어느 것은 열등하면, nirvāṇa를 이루지 못한다. 이는 마치 ∴(伊)字의 세 점을 나란히 늘어놓으면, 반드시 좌우가 있는 것과 같다. 『大般涅槃經』에서 말씀하는 것과 같다.

“세 점을 나란히 늘어놓으면 ∴(伊)字를 이루지 못한다.”¹⁸⁾

17) 『大般涅槃經』

“解脫之法亦非涅槃. 如來之身亦非涅槃. 摩訶般若亦非涅槃(『大正藏』12-616b)”

18) 『大般涅槃經』

“猶如伊字三點. 若竝則不成伊(『大正藏』12-616b)”

셋째, 세 가지가 일시에 있어야 nirvāṇa를 이룬다. 세 가지가 비록 수승한 것과 열등한 것이 없어도 만일 먼저 되고 뒤에 되는 것이 있으면, nirvāṇa를 이루지 못한다. 이는 마치 ∴(伊)字의 세 점을 세로로 늘어놓으면, 반드시 남과 북이 있는 것과 같다. 『大般涅槃經』에서 말씀하는 것과 같다.

“세 점을 세로로 늘어놓으면 ∴(伊)字를 이루지 못한다.”¹⁹⁾

넷째, 세 가지가 동체가 되어야 nirvāṇa를 이룬다. 허공은 움직이지 않고 결림이 없다고 말하는 것과 같다. 비록 세 가지는 먼저 되고 뒤에 되는 것이 없지만, 각각 別體로 있으면 총체적인 것을 이루지 못한다. 이는 마치 ∴(伊)字의 세 점을 비록 가로로 늘어놓지도 않고 세로로 늘어놓지는 않는다고 하더라도, 각각 따로 다른 곳에 흩어져 있으면 ∴(伊)의 한 글자를 이루지 못하는 것과 같다. 『大般涅槃經』에서 말씀하는 것과 같다.

“세 점이 만일 각각 따로 있으면 ∴(伊)字를 이루 못한다.”²⁰⁾

이와 같이 세 가지는 이러한 네 가지의 뜻을 갖추어야 nirvāṇa를 이룬다. 마치 세간의 ∴(伊)字와 같으므로 세 가지는 개별적인 것이며, nirvāṇa는 총체적인 것이다.

하나의 성품으로 보면 그렇지만 다시 따져보면 반드시 그런 것만은 아니다. 그러한 까닭은, 이치를 다하여 말하면 <nirvāṇa · 법신 · prajñ

19) 『大般涅槃經』

“縱亦不成(『大正藏』12-616b)”

20) 『大般涅槃經』

“三點若別亦不得成。我亦如是。解脫之法亦非涅槃。如來之身亦非涅槃。摩訶般若亦非涅槃。三法各異亦非涅槃。我今安住如是三法。爲衆生故名入涅槃如世伊字(『大正藏』12-616b)”

a·해탈의> 네 가지의 공덕은 모두 다 총체적인 것도 되고 개별적인 것도 된다. <nirvāṇa·법신·prajña·해탈의> 네 가지 공덕이 모두 다 개별적이라는 뜻은 nirvāṇa는 寂靜하다는 뜻이며, 법신은 積集이라는 뜻이고, prajña는 照達이라는 뜻이며, 해탈은 계박에서 벗어난다는 뜻이다. 그러므로 <nirvāṇa·법신·prajña·해탈의> 네 가지 공덕은 개별적이 아닌 것이 없다. <nirvāṇa·법신·prajña·해탈의>의 네 가지 공덕이 모두 다 총체적이라는 것은 경에서 말씀하는 것과 같다. 만일 법신이 없다면 고의 과보를 다하지 못하는데, 어떻게 nirvāṇa를 이룰 것인가? 만일 prajña가 없다면 어두운 미혹을 제거하지 못하는데, 어떻게 nirvāṇa를 이룰 것인가? 만일 해탈이 없다면 업의 얽매임을 면하지 못하므로 nirvāṇa가 아니다. 이와 같이 나머지의 세 가지도 그 뜻이 이와 똑같다.

왜냐 하면, 만일 nirvāṇa가 없다면 생사를 소멸시키지 못하는데 어떻게 법신을 이룰 것인가? 만일 prajña가 없다면 번뇌에 얽혀버리게 될 것인데, 어떻게 법신이라고 말할 것인가? 만일 해탈이 없다면 모든 업에 얽혀버리게 될 것이므로 법신이 되지 못한다. 법신·prajña·해탈의 세 가지를 갖추어야 nirvāṇa를 이룬다는 것은 앞의 논술을 근거로 하여 알 수 있다.

그러므로 통틀어 <nirvāṇa·법신·prajña·해탈의> 네 가지 공덕은 총체적인 것과 개별적인 것의 뜻을 말한 것과 같음을 알아야 한다. 모든 공덕도 모두 이와 같으므로, 하나가 곧 전체(一卽一切)이며, 전체가 곧 하나(一切卽一)이다.

그러므로 총체적인 것과 개별적인 것의 不同에 아무런 결림이 없기 때문에, ∴자는 총체적인 것이며 개별적인 것이 아니고, 그 속에 있는 세 점은 개별적인 것이며 총체적인 것이 아니다. 다만 조금 비슷한 점을 취하여 비유로 삼았을 뿐이다.

第三明總別者. 一性而言涅槃是總. 況於伊字三法是別. 喻對以三點. 成(總)別成總. 其義有四. 一者要具三法方成涅槃. 獨舉一一 卽不得成. 如一點不成伊字. 如經言. 解脫之法. 亦非涅槃. 摩訶般若亦非涅槃故. 二者三法等圓乃成涅槃. 雖具三數若有勝劣不得成故. 如三點並必有右左. 如經說言. 三點若並卽不成伊故. 三者三法一時乃成涅槃. 雖無勝劣若有前後不得成故. 如三點縱必有南北. 如經言. 縱亦不成故. 四者三法同體乃成涅槃. 如說虛空不動無礙. 雖非前後而各別體不成總故. 如彼三點雖非並縱各宜別處不成一字. 如經言. 三點若別亦不成伊故. 如是三法具此四義乃成涅槃. 如世伊字故. 三法是別涅槃是總. 一性雖然再論未必然. 所以然〈足〉者. 盡理而言四種功德皆總皆別. 皆別義者. 涅槃是寂靜〈寂〉義. 法身是積集義. 般若是照達義. 解脫是離縛義. 故知四種無非別也. 皆總義者. 如經言. 若無法身苦報不盡. 何成涅槃. 若無般若闇惑〈惑〉不除. 豈得涅槃. 若無解脫不免業繫. 故非涅槃. 如是餘三. 其義同爾.

何者若無涅槃生死未滅. 何爲法身. 若無般若煩惱所纏. 何名法身. 若無解脫諸業所縛故非法身. 法身般若解脫具三乃涅槃成. 准前可解.

故知總如說四種. 總別之義. 一切功德皆亦如是. 一卽一切. 一切卽一. 是故總別無所障礙不同. 伊字是總非別. 其中三點. 是別非總. 唯取小分. 以爲譬耳.

제사목 往復決擇

三事に 관하여 왕복하면서 결정하여 선택하는 부문이다.

물음: 이와 같은 부처님의 진실한 공덕인 법신은, 色相이 있다고 해야 하는가, 色相이 없다고 해야 하는가?

대답: 어떤 스승은, 법신은 色相은 없지만 다만 機緣에 따라서 化現하는 色相은 있다고 한다. 그러한 까닭은, 색상이란 질애(質碍)·추형(麤形)의 법이므로 전도된 분별이 변작된 것이지만, 모든 부처님은 영원히

분별을 벗어나서 진리의 근원으로 돌아와 법계로써 몸을 삼기 때문이다. 이러한 도리를 근거로 하므로 色相을 반드시 필요로 하지 않고, 범부가 무색계에 이르면 색신의 분별을 벗어나기 때문에 <그들도> 색상이 없다. 그런데 어찌 여래에게 도리어 색상이 있다고 하겠는가? 『合部金光明經』에서 말씀하는 것과 같다.

“법의 여여함을 벗어나고 분별이 없는 지혜마저 벗어난다. 모든 부처님은 따로 법을 가지고 있지 않다. 무슨 까닭인가? 모든 부처님은 지혜를 具足하였기 때문이다. 그러므로 온갖 번뇌가 필경에는 다 없어져서 부처님의 청정한 경지를 얻는다. 그러므로 법이 여여하고 지혜도 여여하여 모든 부처님의 법을 포섭한다.”²¹⁾

또 『合部金光明經』에서 말씀한다

“이와 같이 법이 여여하고 지혜도 여여하여 또한 분별이 없다. 원력이 자재하기 때문에 중생에게 감응이 있다. 그러므로 응신과 화신의 두 佛身은, 해와 달의 그림자가 화합하여 생겨나는 것과 같다.”²²⁾

또 『大乘起信論』에서 말한다.

“모든 부처님은, 법신이면서 동시에 지신이며, 第一義諦paramārtha-satyā²³⁾이기 때문이다. 그것은, 미혹한 사람들의 心相에서 인정되는 것과 같은 차별적

21) 『合部金光明經』

“何以故。離法如如。離無分別智。一切諸佛無有別法。何以故。一切諸佛智慧具足故。一切煩惱究竟滅盡故。得清淨佛地故。是故法如如如智。攝一切佛法故。『(大正藏) 16-363a)”

22) 『合部金光明經』

“如是法如如如智。亦無分別。以願自在故衆生有感。故應化二身。如日月影和合出生 (『大正藏』 16-363a~363b)”

23) 第一義諦paramārtha-satyā=勝義諦=眞諦: 훌륭한 의의를 지니고 있는 진리. 최고 의 진리. 완전한 진리. 훌륭한 깨달음의 지혜를 완성한 경지.

인 경계인 世俗諦 lokasamvṛti-satya²⁴⁾는 아무 것도 존재하지 않는다. 다만 모든 인류는 한 사람 한 사람 소질이나 능력에 따라서 부처님의 모습을 바라 보기 때문에, 모든 님은 인류 한 사람 한 사람의 능력이나 소질에 알맞은 형태로 이익을 주는 것이다. 이것을 이룸하여 ‘대승, 그 작용의 위대함’(=用 kṛtya)이라고 한다.

그런데 부처님의 인류를 구제하는 작용에는 그것을 감수하는 사람들의 소질과 능력에 따라서 두 가지로 나누어 논술한다.

첫째, 사람들의 분별사식에 의하여 감수되는 佛身Buddha-kāya이다. 이는 아직 불교를 전혀 모르는 사람들과 성문·연각의 마음에 응현하여 감수되는 불신이며, 이것을 부처님의 應身nirmāṇa-kāya이라고 한다. 그들은 아직 대상을 분별하는 심리상태를 버리지 못하고 있기 때문에, 부처님의 응신이 자기의 망심의 작용에 의하여 비취지게 된 것을 모르고, 마음의 밖으로부터 서로 어울려서 온 것이라고 생각하기 때문이다. 부처님의 응신이 실제로 위대한 자비와 서원에 바탕을 두고 모든 인류에 대하여 빠짐없이 작용하고 있다는 것을 이해할 수 없고, 그들의 망심에 비취진 불신을 여러 가지 모양이나 모습에 의하여 파악하려고 한 것이다.

둘째, 사람들의 업식에 의하여 감수되는 불신이다. 이는 대승의 가르침에 따라서 수행의 결의를 일으킨 계위로부터 깨달음의 계위에 이르기까지의 보오디싹뜨와의 마음에 응현하여 감수되는 불신이며, 이것을 부처님의 報身 sambhoga-kāya이라고 한다.....”²⁵⁾

이러한 글들을 근거로 하여 보면, 진실한 공덕은 영원히 색상이 없다는 것을 알아야 한다. 오직 근거를 따라서 나타내는 바의 색상만이 있

24) 世俗諦 lokasamvṛti-satya=俗諦=世諦: 세간 일반에서 승인하고 있는 진리. 세속의 입장에서의 진리. 세간에 따라서 가설한 여러 가지 가르침. 낮은 차원의 진리.

25) 『大乘起信論』

“謂諸佛如來。唯是法身智相之身。第一義諦。無有世諦境界離於施作。但隨衆生見聞得益故。說爲用。此用有二種。云何爲二。一者依分別事識。凡夫二乘心所見者。名爲應身。以不知轉識現故。見從外來。取色分齊。不能盡知故。二者依於業識。謂諸菩薩從初發意。乃至菩薩究竟地心所見者。名爲報身。(『大正藏』32-579b)”

을 뿐이다. 그런데 이 경에서,²⁶⁾ 여래의 해탈은 색상이라고 말한다. 그러나 이는 지혜의 눈에 대하여 색상이라고 말한 것이지, 실제로는 색상이 아니다. 이는 마치 지혜는 눈이 아니지만 지혜의 눈이라 말하는 것과 같다. 비록 눈이라고 하더라도 실제로는 색상의 감각적인 눈이 아니다. 이와 같이 법신은 색상이 아니지만 미묘한 색상이라고 한다. 비록 색상이라고 하더라도 실제로는 色塵이 아니다. 이러한 도리에서 보면 색상이 없다는 것을 알아야 한다. 다른 곳에서 <법신에 관한> 색상을 말한 것은 모두 이와 같이 회통해야 한다.

어떤 스승은, 법신의 진실한 공덕에는 장애가 없는 색상이 있다고 한다. 이는 비록 질애의 뜻으로 말하는 색상은 없다고 하더라도, 方所로써 시현하는 색상은 있다고 한다. 비록 분별하여 만든 추잡한 색상에서는 벗어났다고 하더라도, 만행을 <뉘아> 감응한 것은 있으므로 미묘한 색상은 있다고 한다. 비록 분별식은 없다고 하더라도, 분별이 없는 식(無分別識)은 있다고 말하는 것과 같다. 비록 장애가 되는 색상은 없다고 하더라도, 장애가 없는 색상은 있다고 말하는 것과 같다. 이 『大般涅槃經』에서 말씀하는 것과 같다.

“무상한 색을 버림으로서 상주하는 색을 얻는다. 受·想·行·識도 또한 이와 같다.”²⁷⁾

26) 『大般涅槃經』

“世尊。何等名涅槃。善男子。夫涅槃者名爲解脫。迦葉復言。所言解脫爲是色耶爲非色乎。佛言。善男子。或有是色或非是色。言非色者。卽是聲聞緣覺解脫。言是色者。卽是諸佛如來解脫。是故解脫亦色非色。如來爲諸聲聞弟子說爲非色。世尊。聲聞緣覺若非色者。云何得住。善男子。如非想非非想天亦色非色。我亦說爲非色。若人難言非想非非想天若非色者。云何得住。去來進止如是之義諸佛境界。非諸聲聞緣覺所知。解脫亦爾。亦色非色說爲非色。亦想非想說爲非想。如是之義諸佛境界。非諸聲聞緣覺所知(大正藏12-632a)”

27) 『大般涅槃經』

“爾時世尊告橋陳如。色是無常。因滅是色獲得解脫常住之色。受想行識亦是無常。因滅是識獲得解脫常住之識。橋陳如。色卽是空。因滅是色獲得解脫安樂之色。受想行識亦復如是。橋陳如。色卽是空。因滅空色獲得解脫非空之色。受想行識亦復如是。橋陳如。色是無

그러나 色陰의 색에는 통틀어 十入이 있는데, 眼根을 대하는 색에는 오직 一入이 있다. 그러므로 저것은 이 경의 글을 회통할 수 없다. 또 『佛說大般泥洹經』 가운데에서 쭈다Cunda(=純陀)가 부처님을 찬탄하여 말한다.

“미묘한 색신은 담연하여 체가 늘 안온하므로 시절과 kalpa에 얽매이지 않는다. 대성께서는 오랜 kalpa에 걸쳐서 자비를 실행하여 금강과 같이 무너지지 않는 몸(不壞身)을 얻었나이다.”²⁸⁾

또 『大薩遮尼乾子所說經』(=Bodhisattva-gocaropāya-viṣaya-vikrvaṇa-nirdeśa)에서 말씀한다.

“Gotama의 범성신은 미묘한 색신이므로 늘 담연하다. 그리고 청정하며 늘 적멸하여 그 모습이 허공과 같다. 이와 같은 범성신은 중생과 평등하여 차별이 없다.”²⁹⁾

我。因滅是色獲得解脫眞我之色。受想行識亦復如是。橋陳如。色是不淨。因滅是色獲得解脫清淨之色。受想行識亦復如是。橋陳如。色是生老病死之相。因滅是色獲得解脫非生老病死相之色。受想行識亦復如是。橋陳如。是色無明因。因滅是色獲得解脫非無明因色。受想行識亦復如是。橋陳如。乃至 色是生因。因滅是色獲得解脫非生因色。受想行識亦復如是。橋陳如。色者卽是四顛倒因。因滅倒色獲得解脫非四倒因色。受想行識亦復如是。橋陳如。色是無量惡法之因。所謂男女等身食愛欲愛。貪瞋嫉妬惡心慳心。搏食識食思食觸食。卵生胎生濕生化生。五欲五蓋。如是等法皆因於色。因滅色故獲得解脫無如是等無量惡色。受想行識亦復如是。橋陳如。色卽是縛。因滅縛色獲得解脫無縛之色。受想行識亦復如是。橋陳如。色卽是流。因滅流色獲得解脫非流之色。受想行識亦復如是。橋陳如。色非歸依。因滅是色獲得解脫歸依之色。受想行識亦復如是。橋陳如。色是瘡疣。因滅是色獲得解脫無瘡疣色。受想行識亦復如是。橋陳如。色非寂靜。因滅是色獲得涅槃寂靜之色。受想行識亦復如是。(『大正藏』12-838b~838c)”

28) 『佛說大般泥洹經』

“從此疾離一切數 猶如薪盡盛火滅 妙色湛然常安穩 不爲衰老所減磨 無量疾苦不逼迫 壽命長存無終極 無邊苦海悉已度 不隨時節劫數遷 (『大正藏』12-859b)”

<그러나 원효는 실제로 이 글을 慧遠의 『大乘義章』에서 직접 인용한 것으로 보인다. “妙色湛然常安穩 不隨時節劫數遷 大聖曠劫行慈悲 獲得金剛不壞身(『大正藏』44-815a)”>

<Paramārtha가 번역한> 『攝大乘論釋』에서 말한다.

“다른 사람의 공덕을 나타내기 위하여 자성신을 내세웠다. 이 자성신을 依止하여 복덕과 지혜의 두 가지 행을 일으키니, 이 두 가지 행에서 얻어지는 과보를 정도와 법락이라 한다. 이 두지 과보를 잘 수용하기 때문에 수용신sāmbhogikah-kāyah³⁰⁾이라고 한다.”³¹⁾

이러한 경들의 글을 근거로 하여 보면, 두 가지 행으로 감응하여 얻게되는 진실한 과보에는 自受用身과 自受用淨土가 있다는 것을 알아야 한다. 그런데 다른 곳에서 법신은 색상이 없다고 말하는 것은 自性身을 들어서 색상이 없다고 말하는 것이다. 이 三身門에서 말하는 법신의 뜻은 이제 三事門에서 말하는 법신을 모두 취하여야만 비로소 온갖 공덕을 가지고 체로 삼게 된다. 그러므로 법신은 색상이 있다고 말한다.

물음: 두 스승이 말한 것 가운데에서, 어느 것이 옳고, 어느 것이 그른가?

대답: 어떤 스승은, 결코 한 쪽만을 취하면 두 학설이 다 틀리지만, 만일 진실로 집착하지 않으면 두 학설이 모두 맞는다고 한다. 무슨 뜻인가? 부처님의 경지에서 볼 수 있는 온갖 공덕에는 대략 두 가지 부

29) 『大薩遮尼乾子所說經』

“瞿曇法性身 妙色常湛然 清淨常寂滅 其相如虛空 如是法性身 衆生等無差 此境界甚深 二乘不能知(『大正藏』9-359b)”

30)수용신sāmbhogikah-kāyah: 깨달음의 결과, 법을 향수하며, 또 다른 사람들로 하여금 향수하게 하는 이. 부처님의 신체의 하나로 보신이라고도 한다. 수용신에는 自受用身과 他受用身の 두 가지가 있다.

① 自受用身: 다른 bodhisattva가 보고 들을 수 없는 불신으로서 자기가 얻은 법락을 자기 자신만이 즐길 수 있는 불신. 스스로 혼자서 법락을 즐기는 불신.
② 他受用身: 10지 이상의 bodhisattva들은 볼 수 있으며 또는 자기가 받은 법락을 다른 bodhisattva들에게도 돌려주는 불신.

31) 『攝大乘論釋』

“謂顯異人功所得故立自性身。依止自性身。起福德智慧二行。二行所得之果。謂淨土清淨及大法樂。能受用二果故名受用身(『大正藏』31-249c)”

문이 있다. 만일 相을 버리고 일심으로 돌아오는 부문에서 보면, 모든 德相은 법계와 동일하므로 오직 第一義身에는 색상의 차별된 경계가 있는 것이 아니라고 말한다. 그러나 만일 性を 따라 온갖 공덕을 이루는 부문에서 보면, 몸과 마음(色心)이 공덕을 갖추지 않은 것이 없으므로 한량없는 相·好가 장엄하다고 말한다.

비록 두 가지 부문이 있다고 하더라도 서로 다른 모습은 없다. 그러므로 위의 모든 학설이 다 결립이 없으며, 이와 같이 결립이 없는 법문을 나타내기 위한 것이다. 『大般涅槃經』의 「金剛身品」제5에서 자세하게 말씀한다.

“여래의 몸은 몸이 아니면서 몸이며, 식이 아니면서 식이다. 마음을 여의었으면서 또한 마음을 여윈 것이 아니다. 처소가 아니면서 또한 처소이다. 집이 아니면서 또한 집이다. 像도 아니며 相도 아니면서 모든 相을 장엄하다.
.....”³²⁾

여래가 비장한 법문은 유를 말씀하고 무를 말씀하는데, 모두 도리가 있다는 것을 알아야 한다. 三事를 증명하는 부문에 대한 논술을 모두 마친다.

第四往復決擇門。問如是如來實德法身。當言有色。當言無色。

答或有說者。法身無色。但有隨機化現色相。所以然者。色是質碍羸形之法。顛倒分[別]之所變作。諸佛如來。永離分別。歸於理原。法界爲身。由是道理。不須色[身]。乃至凡夫。至無色界。離色分別。故無色身。豈說如

32) 『大般涅槃經』

“如來之身非身。是身不生不滅不習不修。無量無邊無有足跡。無知無形畢竟清淨。無有動搖無受無行。不住不作無味無雜。非是有爲非業非果。非行非滅非心非數。不可思議常不可議。無識離心亦不離心。其心平等無有亦有。無有去來而亦去來。不破不壞。不斷不絕。不出不滅。非住亦住。非有非無。非覺非觀。非字非不字。非定非不定。不可見了了見。無處亦處。無宅亦宅。無闇無明。無有寂靜而亦寂靜。是無所有。不受不施。清淨無垢無諍斷諍。住無住處。不取不墮。非法非非法。非福田非非福田。無盡不盡離一切盡。是空離空。雖不常住非念念滅無有垢濁。無字離字。非聲非說。亦非修習。非稱非量。非一非異。非像非相諸相莊嚴。(『大正藏』12-622c)”

來。還有色身。如金鼓經言。離法如如。離無分別智。一切諸佛。無有別法。何以故。一切諸佛。智慧〈惠〉具足故。一切煩惱。畢竟滅盡。得佛淨地。以是法如如。如如智。攝一切佛法。又言如是法如如。如如智亦無分別。以願自在故。衆生有感故。應化二身。如日月影。和合出生。起信論云。諸佛如來。唯是法身。智相之身。第一義諦。無有世諦境界。離於施作。但隨施衆生。見聞得益。故說爲用。此用有二種。一凡夫二乘。心所見者爲應身。二菩薩所見者名爲報身。乃至廣說。依此等文。當知實德。永無色身。唯有隨根。所現色耳。而此經說。如來解脫。是色等者。對慧(惠)眼根說色。非實色。如智慧非眼。而說慧(惠)眼。雖名爲眼。實非色根。如是法身非色。而說妙色。雖名爲色。實非色塵。由是道理。當知無色。餘處說色。皆作是通。

或有說者。法身實德。有無障礙色。雖無質碍之義說色。而以方所示現說色。雖離分別所作礙色。而有萬行所惑。而得妙色。如說雖無分別識。而得有於無分別識。如是雖無障礙之色。而亦得有無障礙色。如此經言。捨無常色。獲得常色。受想行識。亦復如是。然。色陰之色。通有十入。對眼之色。唯一入故。彼不能會通此文。

又小泥亘經中。純陀歎佛言。妙色湛然。體常安穩〈隱〉。不爲時節劫所遷。大聖廣劫行慈悲。獲得金剛不壞身。薩遮尼犍子經言。瞿曇法身妙色。常湛然體。如是法性身。衆生等無差別。攝大乘論云。爲顯異人功德。故立自性身。依止自性身。起福德智慧〈惠〉二行。二行所得之果。謂淨土及法樂。能受用二果。故名受用身。

依此等文。當知二行所感實報。有自受用身。及自受用淨土。而餘處說法身無色者。約自性身。說爲無色。是三身門之法身義。今(令)三事門。所說法身。總取始有萬德爲體。是故說爲法身有色。

問二師所說(報)。何失何得。

答或有說者。定取一邊。二說皆失。若非實執(報)。二義俱得。是義云何。佛他萬德。略有二門。若就捨相歸一心門。一切德相。同法界故。說唯是第一

義身. 無有色相差別境界. 若依從性成萬德門. 色心功德. 無所不備. 故說無量相好莊嚴. 雖有二門. 而無異相. 是故諸說皆無障礙. 爲顯如是無碍法門. 金剛身品. 廣說之言. 如來之身. 非身是身. 無識是識. 離心亦不離心. 無處亦處. 無宅亦宅. 非像非相. 諸相莊嚴. 乃至廣說(說廣). 當知如來秘藏法門. 說有說無. 皆有道理. 三事(身)門竟.

제육항 四德門

<nitya常·sukha樂·ātman我·śubha淨> 네 가지 덕을 분석적으로 논구하는 부문에 네 가지가 있으니, 첫째는 顯相門, 둘째는 立意門, 셋째는 差別門, 넷째는 和諍門이다.

第六四德分別. 略有四門. 一顯相門. 二立意門. 三差別門. 四和諍門.

제일목 顯相門

<네 가지 덕의> 모습을 나타내는 부문이란, 法身이 곧 네 가지 덕을 갖추고 있는 것을 말한다. 이 네 가지 덕의 뜻에는 공통되는 점과 구별되는 점이 있다. 구별되는 점에서 이것을 말하면, ‘nitya常’은 법신의 뜻으로, 저 색신은 무상하다는 것에 대대하기 때문이며, ‘sukha樂’은 nirvāṇa의 뜻으로, 저 생사가 고해라는 것에 대대하기 때문이고, ‘ātman我’는 Buddha라는 뜻으로, 중생들이 자재롭지 못한 것에 대대하기 때문이며, ‘śubha淨’은 법이라는 뜻으로, 非法은 더럽고 혼탁하다는 것에 대대하기 때문이다. 『大般涅槃經』의 「哀歎品」제3에서 말씀하는 것과 같다.

“我는 곧 부처라는 뜻이며, 常은 곧 법신이라는 뜻이고, 樂은 곧 nirvāṇa라는 뜻이며, śubha淨은 곧 법이라는 뜻이다.”³³⁾

33) 『大般涅槃經』

“我者即是佛義. 常者是法身義. 樂者是涅槃義. 淨者是法義(『大正藏』12-617a)”

이는 한 쪽만을 관련시켜 이와 같이 배당한 것이지만 실제로 공통적인 점을 논하면, <네 가지 덕이 서로> 해당하지 않는 데가 없다. 마치 앞에서 三事를 총·별로 나누어서 논술한 것과 같이, 이 네 가지 덕은 바로 법신의 뜻이라고 말할 수 있다.

또한 이 四德은 nirvāṇa의 뜻도 되는데, 나머지의 다른 것(prajñā·해탈)도 모두 이와 같다. 이 『大般涅槃經』의 「光明遍照高貴德王菩薩品」 제22에서 다음과 같이 말씀하는 것과 같다.

“부처님의 성품(佛性)을 봄으로써 常·樂·我·淨이라고 할 수 있다. 이런 뜻을 가지므로 번뇌를 끊었으며, 또한 mahā-pari-nirvāṇa를 얻었다고 할 수 있다.”³⁴⁾

공통되는 점에서 보면 그렇다고 하더라도, 이 가운데에서 구별되는 점에서 보면 네 가지 덕의 모습에는 각각 두 가지 뜻이 있다. ‘常德’의 두 가지 뜻이란, 여래는 돌도 없는 성품을 통달하였다는 것이다. 그래서 有爲의 생사를 버리지 않는데, 그것은 생사와 nirvāṇa가 다르다고 보지 않기 때문이며, 무위의 nirvāṇa도 취하지 않는데, 그것은 nirvāṇa와 생사가 다르다고 보지 않기 때문이다. 이러한 두 가지 뜻에 의지하여 단견과 상견을 여윈 것이 곧 법신의 常德이다. 『究竟一乘寶性論』에서 말한다.

“이 두 가지 법에 의지하여 여래의 법신에는 常-paramita가 있다는 것을 알아야 한다. 두 가지란 무엇인가? 하나는 모든 유위의 행을 없애지 않는데, 단견의 치우침에서 벗어났기 때문이다. 또 하나는 무위의 nirvāṇa를 취하지 않는데, 상견의 치우침에서 벗어났기 때문이다. 이러한 뜻을 가지므로, 『聖者勝鬘

34) 『大般涅槃經』

“以見佛性故得名爲常樂我淨。 以是義故。 斷除煩惱亦得稱爲大般涅槃(『大正藏』 12-758c)”

經』 가운데에서 말씀한다. ‘세존이시여, 모든 행이 무상하다고 보는 것, 이것은 단견이며 정견이 아니고, nirvāṇa가 상주라고 보는 것, 이것은 상견이며 정견이 아니오이다.’³⁵⁾36)

‘樂德’의 두 가지 뜻이란, 모든 意生身mano-maya-kāya³⁷⁾이 지닌 고타를 벗어나며 그리고 모든 번뇌·習氣를 소멸하는 것을 말한다. 의생신이 지닌 고타를 벗어난다는 것은 寂靜의 낙을 나타내는 것이며, 번뇌·습기를 소멸한다는 것은 覺智의 낙을 나타내는 것이다. 『究竟一乘寶性論』에서 논술하고 있는 것과 같다.

“두 가지의 법에 의지하여 여래의 법신에는 樂-pāramitā가 있다는 것을 알아야 한다. 두 가지란 무엇인가? 하나는 모든 고타에서 벗어나 모든 의생신을 소멸하기 때문이며, 또 하나는 모든 번뇌·習氣에서 벗어나 모든 법을 증득하기 때문이다.”³⁸⁾

‘我德’의 두 가지 뜻이란, 아견의 치우침에서 벗어나며 그리고 무아견의 치우침에서도 벗어나는 것을 말한다. 我도 아니고 無我也 아닐 때

35) 『勝鬘師子吼一乘大方便方廣經』

“見諸行無常。是斷見非正見。見涅槃常。是常見非正見。(『大正藏』 12-222a)”

36) 『究竟一乘寶性論』

“有二種法。依此二法如來法身有常波羅蜜應知。何等爲二。一者不滅一切諸有爲行。以離斷見邊故。二者不取無爲涅槃。以離常見邊故。以是義故。聖者勝鬘經中說。世尊。見諸行無常。是斷見非正見。見涅槃常。是常見非正見。(『大正藏』 31-830c)”

37) 意生身mano-maya-kāya=意成身: 마음만 있는 신체. 의지에 의하여 생겨난 신체. 마음에 의하여 만들어진 신체. 성인들의 몸은 오온에 의하여 이루어진 것이 아니라 다만 의온만으로 구성되었다고 한다. 精·血 등의 연을 빌리지 않고 다만 마음에 의하여 생겨난 신체. 초지 이상의 bodhisattva는 증생을 제도하기 위하여 마음대로 受生하는 신체가 있다고 한다. 죽은 뒤에 생명을 받기 전까지의 중유신을 말하기도 한다.

38) 『究竟一乘寶性論』

“有二種法。依此二法如來法身有樂波羅蜜應知。何等爲二。一者遠離一切苦。二者遠離一切煩惱習氣。此以下義。云何遠離一切苦。以滅一切種苦故。以滅一切意生身苦。云何遠離煩惱習氣。以證一切法故。(『大正藏』 31-830c)”

드디어 대아를 얻기 때문이다. 『究竟一乘寶性論』에서 논술하고 있는 것과 같다.

“두 가지 법에 의지하여 여래의 법신에는 我-pāramitā가 있다는 것을 알아야 한다. 두 가지 법이란 무엇인가? 하나는 모든 외도들의 변견에서 멀리 벗어나 허망한 나에 집착하는 회론에서 벗어나기 때문이며, 또 하나는 모든 성문들의 변견에서 벗어나 무아에 집착하는 회론에서 벗어나기 때문이다.”³⁹⁾

이러한 뜻을 가지므로, 『入楞伽經』 가운데에서 말씀한다.

“모든 외도가 지닌 변견을 벗어나 아가 없다는 邪見을 불태워버린다. 아견으로 하여금 활활 타게 하여 kalpa가 다 할 때에 타 없어지게 하는 것과 같다.”⁴⁰⁾

‘淨德’의 두 가지 뜻이란, 분별하는 성품을 통달하여 의타하는 성품을 없애는 것을 말한다. 분별하는 성품을 통달하여 자성의 청정함을 나타내며, 의타하는 성품을 소멸하여 방편의 청정함을 나타내는 것이다. 『究竟一乘寶性論』에서 논술하고 있는 것과 같다.

“두 가지 법에 의지하여 여래의 법신에는 淨-paramita가 있다. 두 가지 법이란 무엇인가? 하나는 본래 자성이 청정하여 모습이 같기 때문이며, 또 하나는 더러운 때를 벗어 청정하여 모습이 수승하기 때문이다.”⁴¹⁾

39) 『究竟一乘寶性論』

“有二種法。依此二法如來法身有我波羅蜜應知。何等爲二。一者遠離諸外道邊。以離虛妄我戲論故。二者遠離諸聲聞邊。以離無我戲論故。(『大正藏』 31-830c)”

40) 『入楞伽經』

“離諸外道過 焚燒無我見 令我見熾然 如劫盡火炎。(『大正藏』 16-583b)”

41) 『究竟一乘寶性論』

“說有二種法。依此二法如來法身有淨波羅蜜應知。何等爲二。一者本來自性清淨。以因相故。二者離垢清淨。以勝相故。(『大正藏』 31-830c)”

물음: 왜 常德과 我德에서는 두 가지 변견을 대치하여 하나를 나타내고, 樂德과 淨德에서는 하나의 변견을 버리고 둘을 말하는가?

대답: 하나는 顯略門이며, 또 다른 하나는 影論門인데, 그것은 논문을 지은이의 선교방편에 따른 진술이기 때문이다.

顯相門者. 《問》說法身即備四德. 四德之義. 有通有別. 別而言之. 常是法身之義. 對彼色(完)身是無常故. 樂是涅槃之義. 對彼生死. 是苦海故. 我是佛義. 以對衆生不自故. 淨是法義. 以對非法. 是染濁故. 如哀歎品云. 我者即是佛義. 常者是法身義. 樂者是涅槃義. 【淨者是法身義. 樂者是涅槃義】淨者是法義. 且約一邊如是配當.

就實通論無所不當. 如前三事總別門. 說是即四德是法身義. 又此四德是涅槃義. 望餘諸皆亦如是. 如德王品云. 以見佛性而得涅槃. 常樂我淨名大涅槃.

總說雖然於中分別者. 四德之相各有二義. 常德二義者. 如來通達無二之性不捨有爲生死. 以不見生死異涅槃故. 不取無爲涅槃. 以不見涅槃異生死故. 依是二義離斷常. 乃法身常德義也.

寶性論云. 依二種法如來法身有常波羅蜜. 應知何等爲二. 一者不滅一切諸有爲行. 以離斷見邊故. 二者不取無爲涅槃. 離常見邊故. 以是義故聖者勝鬘經說言. 世尊見諸行無常是斷見非正見. 見涅槃常住是常見非正見故. 樂德二義者. 謂離一切意生身苦及滅一切煩惱習氣. 離意生身苦顯寂靜樂. 滅煩惱習氣顯覺知樂. 如論說云. 依二種法. 如來法身有樂波羅蜜. 何等爲二. 一者遠離一切苦. 以滅一切意生身故. 二者遠離一切煩惱習氣. ≤以≥證一切法故. 我德二義者(是). 謂離我見邊及無我見邊. 非我非無我乃得大我故. 如論說云. 依二種法. ≤如來法≥身有我波羅蜜. 何等爲二. 一者遠離諸外道邊. ≤以≥離虛妄我戲論故. 二者遠離諸聲聞邊. 以離無我戲論故. 以是義故. 楞伽經云. 離諸外道邊. 焚〈禁〉燒無我見. 令我見熾燃. 如劫盡火燃. 淨德二義者. [謂] 通達分別性除滅依他性故. 通達分別[性] 顯自

性淨. 滅依他性顯方便淨. 如論言. 依二種法如來法身有淨波羅蜜. 何等爲二. 一者本來自性清淨以同相故. 二者離垢清淨以勝相故.

問何故常與我對二邊顯一. 而於樂淨德遺一邊說二.

答是顯略門及影論門. 其作論者以巧便術也.

제이목 立意門

<네 가지 덕을> 세우는 뜻을 증명하려고 한다.

물음: <nirvāna에는> 온갖 공덕이 벌써 원만하게 갖추어져 있는데, 왜 홀로 네 가지 덕을 세우는가?

대답: 네 가지 덕을 세우는 까닭에는 대략 네 가지 뜻 있다. 그것은 첫째는 네 가지 장애를 제거하기 때문이며, 둘째는 네 가지 患難을 뒤엎는 때문이고, 셋째는 네 가지 전도를 대치하기 때문이며, 넷째는 네 가지 상에서 벗어나기 때문이다.

第二明其立四意者. 萬德既圓. 何獨立四. 立四之由. 略有四義. 除四障故. 翻四患故. 對四倒故. 離四相(於)故.

I 네 가지 장애를 제거

‘네 가지 장애를 제거한다’고 하는 것은, 범부와 성인 등 네 부류의 사람들에게 각각 한 가지씩의 장애가 있기 때문이다. 첫째, icchantika는 부처님의 가르침을 비방하여 淨德을 가로막고, 생사를 탐착하여 <그것을> 淨法으로 삼기 때문이다. 둘째, 외도는 아를 집착하여 我德을 가로막고, 진아를 알지 못하여 허망한 나를 집착하기 때문이다. 셋째, 성문은 고를 두려워하여 樂德을 가로막고, 그것이 고라는 것을 알지 못하여 도리어 큰 즐거움(大樂)으로 삼기 때문이다. 넷째, 연각은 마음을 버려 常德을 가로막고, 상덕의 이익을 버려서 단멸을 취하기 때문이다.

이러한 네 가지 장애를 없애기 위하여 bodhisattva는 네 가지 수승한 인행을 닦는다. 그것은 말하자면 信心·prajñā·samādhi·大悲를 가리키는데, 이들을 차례로 닦아 ‘淨·我·樂·常’을 증득하게 된다. 『究竟一乘寶性論』의 계송에서 논술하고 있는 것과 같다.

“네 가지 장애가 있으니, 부처님의 가르침을 비방하며,我到 집착하고, 세간의 고를 두려워하며, 모든 중생을 버리는 것이다. icchantika·외도·성문·연각 들아, 신심 등 네 가지 법이야말로 청정한 원인임을 알아야 한다.”⁴²⁾

除四障者。凡聖四人各有一障。一者闍提謗法障於淨德。貪生死爲淨法故。二者外道著我障於我德。不了眞我執虛妄〔我〕故。三者聲聞畏苦障於樂德。不知彼苦卽是大樂故。四者緣覺捨心障於常德。捨於常利而取斷滅故。爲除如是四種障故。菩薩修習四種勝因。所謂信心般若三昧大悲。次第得證淨我樂常。如寶性論偈云。有四種障礙。謗法及著我怖畏世間苦捨離諸衆生。闍提及外道聲聞及緣覺。信等四種法清淨因應知。

Ⅱ 네 가지 患難을 뒤엎는다

‘네 가지 患難을 뒤엎는다’고 하는 것은, 分段生死⁴³⁾에는 네 가지 환난이 있기 때문이다. 그것은 말하자면 ‘無常·苦·無我·不淨’을 가리킨다. 이러한 네 가지 환난을 뒤엎기 위하여, nirvāṇa에 네 가지 덕을 건립하는 것이다. 이 뜻은 알 수 있기 때문에 헛되이 경에 있는 글을 인용하지 않는다. 그런데 왜 四諦門에서는 공과 무아를 내세우는데, 이 가운데에서는 공을 폐지하고 대신 不淨을 내세우는가? 사제의 도리는

42) 『究竟一乘寶性論』

“後半偈者示現何義。偈言。有四種障礙。謗法及著我怖畏世間苦捨離諸衆生。此偈明何義。偈言。闍提及外道。聲聞及自覺。信等四種法。清淨因應知。(『大正藏』31-828c)”

43) 分段生死=有爲生死: 미혹한 세계에서 방황하는 범부가 받는 생사. 한정된 수명·신체가 주어져서 윤회하는 것. 수명의 장단이나 육체의 대소 등의 일정한 한계를 가지고 있는 분단신을 받아서 윤회하는 것. 견혹·사혹을 지니고 있는 범부의 생사.

정관의 경계이기 때문에 理를 더욱 수승하게 여기므로 공을 내세운다. 그러나 이 네 가지 환난의 문(四患門)은 念處smṛty-upasthāna⁴⁴⁾의 경계이기 때문에 네 가지 전도를 대치하므로 不淨을 내세운다.

翻四患者。分段生死有四種患。謂無常苦無我不淨。爲翻如是四種患法故於涅槃建立四德。此義可見。不勞引文。然何故四〔諦〕門開空無我。此中廢空立不淨者。四諦道理是正觀境以理爲勝。所以開空。今四患門是念處境爲對四倒故立不淨也。

III 네 가지 전도를 대치한다

‘네 가지 전도를 대치한다’고 하는 것은, 성문의 네 가지 전도가 없는 행이 비록 범부의 세계에서 일어나는 유위의 네 가지 전도를 대치한다고 하더라도, 법신이 지닌 무위의 네 가지 덕을 뒤엎으려고 하기 때문이다. 그것은 五陰이 바로 법신인 것을 알지 못하기 때문이다. 이러한 무위에 대한 네 가지 전도를 대치하려고 법신의 네 가지 덕을 건립하는 것이다. 『究竟一乘寶性論』에서 논술하고 있는 것과 같다.

“이와 같이 네 가지 전도를 대치하지만, 여래의 법신에 의지하여 다시 이것도 전도되어야 한다는 것을 알아야 한다. 그리고 계승으로 말한다.

법신 가운데에서 전도되기 때문에, 이러한 전도를 대치하려고 네 가지 여래·법신의 공덕 paramita의 과보가 있다고 말하노라…….”⁴⁵⁾

對四倒者。謂聲聞四無〔爲〕倒行雖對治凡夫有爲四倒。而翻法身無爲四德。以不

44) 念處=念住smṛty-upasthāna: 마음을 고요하게 하여 觀想하는 것. 염은 관조하는 지혜와 함께 일어나는 념의 심소이며, 처는 관조하는 대상의 경계이므로, 이는 곧 身·受·心·法의 네 가지 대상을 향하여 不淨·苦·無常·無我로 관하는 지혜를 일으킬 때에 염으로 하여금 그 경계에 머물게 하기 때문에 염처라고 한다.

45) 『究竟一乘寶性論』

“如是四種顛倒對治。依如來法身。復是顛倒應知。偈曰。

於法身中倒故 對治此倒說有 四種如來法身 功德波羅蜜果(『大正藏』31-829b)”

了五陰卽是法身故。爲對治此無爲四倒。是故建立法身四德。如寶性論云。如是四種顛倒對治。若依如來法身復是顛倒應知。偈言。於法身中倒故對治。此倒〈例〉說有四種法身功德乃至廣說。

IV 네 가지 상에서 벗어난다

‘네 가지 相에서 벗어난다’고 하는 것은, 變易生死⁴⁶⁾에는 네 가지 相이 있는데, 緣相에서부터 壞相에 이르기까지 네 가지를 말한다. 이러한 네 가지 상을 벗어나기 위하여 네 가지 덕을 건립한다. 왜냐 하면, 緣相의 상태인 무명의 染法에서 벗어나려고 淨德을 세우고, 因相의 상태인 業의 업매임에서 벗어나려고 我德을 세우며, 生相의 상태인 미세한 고에서 벗어나려고 樂德을 세우고, 壞相의 상태인 無常의 소멸을 벗어나려고 常德을 세우는 것이다. 『究竟一乘寶性論』에서 논술하고 있는 것과 같다.

“이 네 가지 pāramitā 등은 무루계 가운데에 안주하는 성문·벽지불, 그리고 큰 힘을 얻은 자재한 bodhisattva조차 여래의 공덕·법신인 제일-pāramitā를 證得하려는 데에 네 가지 장애가 있다. 첫째는 緣相pratyaya-lakṣaṇa이며, 둘째는 因相hetu-lakṣaṇa이고, 셋째는 生相sambhava-lakṣaṇa이며, 넷째는 괴상 vibhava-lakṣaṇa이다. 연상이라는 것은, 무명주지를 말하며, 바로 이 무명주지는 行 때문에 緣이 된다. 무명이 行을 緣하는 것처럼 무명주지도 또한 이와 같이 연하기 때문이다. 인상이라는 것은, 무명주지가 연하는 행을 말하며, 바로 이 무명주지가 연하는 행을 인으로 삼는다. 행이 식을 연하는 것처럼 무루업도 또한 이와 같이 연하기 때문이다. 생상이라는 것은, 무명주지가 연이 되고 무루업이 인이 되어서 세 가지 의생신(=성문·벽지불·大力bodhisattva)을

46) 變易生死: ①미혹한 세계를 벗어나서 윤회를 초월하여 성자가 받는 생사. 欲·色·無色界의 삼계를 초월한 모든 성인의 생사.

② 변역신을 받는 생사, 변역신을 받는 신체상태라는 의미. 두 가지 생사 가운데의 하나로 bodhisattva가 받는 생사.

낳는 것을 말한다. 네 가지의 취(=欲·見·戒禁·我語)가 연이 되고 유루업이 인이 되어서 삼계를 낳는 것처럼 세 가지 의생신도 또한 이와 같이 생겨나기 때문이다. 괴상이라는 것은, 세 가지 의생신이 연이 되어 불가사의한 변역생사가 있는 것을 말한다. 생이 연이 되므로 노사가 있는 것과 같다.....”47)

물음: 모든 성문이 네 가지 전도를 일으키는 것은 정관에 들어 있을 때인가, 그렇지 않으면 정관에서 나왔을 때인가?

대답: 정관에 들어 있을 때에는 바로 人空을 증득하여 모든 이름과 말의 분별을 벗어나기 때문에, 그 때에는 네 가지 전도가 일어나지 않지만, 정관에서 나온 뒤에는 네 가지 전도가 일어난다. 네 가지 전도의 相에는 총체적으로 일으키는 상이 있고 개별적으로 일으키는 상이 있다. 개별적으로 일으키는 상이란, 그들은, bodhitree 아래에서 성도한 몸을 실제로는 惑業에서 얻은 과보라고 생각하기 때문에, 무상·고·무아 등이라 여기므로, 이 화신이 곧 진신임을 알지 못한다. 그래서 이것이 바로 법신의 네 가지 덕을 전도시키는 것이다. 총체적으로 일으키는 상이란, 통틀어 오온을 고·무상 등으로 보지만, 오온이 곧 법신임을 알지 못한다. 그래서 이것이 바로 법신의 네 가지 덕을 전도시키는 것이다. <네 가지 덕을> 건립하는 뜻을 증명하려는 부문을 마친다.

離四相者。變易生死有四種相。所謂緣相乃至壞相。離此四相故建立四德。何者以離〔緣〕相無明染故。立於淨德。以離因相業所繫故。立於我德。離於生相微細苦故。立其樂德。離於壞相無常滅故。立其常德。如論說言。住無

47) 『究竟一乘寶性論』

“又此四種波羅蜜等住無漏界中。聲聞辟支佛得大力自在。菩薩爲證如來功德法身第一彼岸有四種障。何等爲四。一者緣相。二者因相。三者生相。四者壞相。緣相者。謂無明住地。卽此無明住地與行作緣。如無明緣行。無明住地緣亦如是故。因相者。謂無明住地緣行。卽此無明住地緣行爲因。如行緣識。無漏業緣亦如是故。生相者。謂無明住地緣依無漏業因生三種意生身。如四種取。緣依有漏業因而生三界。三種意生身亦如是故。壞相者。謂三種意生身緣不可思議變易死如依生緣故有老死。(『大正藏』31-830a)”

漏界中聲聞辟支佛得大力自在. 菩薩爲證如來功德法身. 有四種障. 何等爲四. 一者緣相. 二者因相. 三者生相. 四者壞相. 緣相者. 謂無明住地與行作緣. 如無明緣行. 無明住〈倒〉地緣亦如是故. 因相者. 謂無明住地緣行此以爲因. 如行緣識. 無漏業緣亦如是故. 生相者. 謂無明住地緣無漏業因生. 三種意生身亦如是故. 壞相者. 謂三種意生身緣不可思議變易生死. 如依生緣故有老死. 此亦如是故乃至廣說.

問諸聲聞起四顛倒. 爲在正觀時. 爲在出觀時.

答正入觀時正證人空遠離一切名言分別. 故於彼時不其四倒. [出] 觀後起此四倒. 四倒之相. 有總有別. 別起相者. 彼計樹下成道之身實是惑業所惑之報故. 謂無常苦無我等不了是化卽眞. 是卽倒於法身四德. 總起相者. 總觀五陰苦無常等不達五陰卽是法身. 是卽倒於法身四德. 建立門竟.

제삼목 差別門

<네 가지 덕의> 차별을 논술하는 부문이라는 것은, 네 가지 덕의 차별되는 점에는 여러 가지가 있지만, 여기서는 一門에 의지하여 간추려서 二德과 四德으로 나타내려고 한다. 말하자면 常·我에서 각각 두 가지를 말하며, 樂·淨 가운데에서 각각 네 가지의 차별을 전개하려고 한다.

次等三明差別門者. 四德差別乃有衆多. 且依一 [門]. 略顯二四. 謂於常我各說二種. 樂淨之中各開四別.

I 常

두 가지 常이란, 法常과 佛常이다. 法常이라는 뜻은, 생겨나는 것도 아니고 소멸하는 것도 아니므로, 이것은 상주하는 법신이라는 뜻이다. 佛常이라는 뜻은, 늙는 것도 아니고 죽는 것도 아니므로, 이것은 상주하는 수명이라는 뜻이다. 이 『大般涅槃經』 아래의 글에서 말씀하는 것과 같다.

“여래의 장수는 모든 장수 가운데서 最上·最勝이다. 그리고 여래가 얻은 常住하는 法은 모든 법 가운데에서 제일이 된다”⁴⁸⁾

여기서 말하는 常住하는 法은 바로 법신의 법이며, 장수는 보신의 수명을 말하는 것이다. 또한 法이 常住하기 때문에 모든 부처님도 상주한다. 法은 바로 法身佛이며, 佛은 報身佛이고, 또 모든 부처님은 化身佛이다. 이러한 뜻에 의지하므로, <Paramārtha가 번역한> 『攝大乘論釋』에서 말한다.

“법신은, <응신·화신> 二身の 근본이 되며, 본은 벌써 상주한다. 末은 本에 의지하면서 상속하여 늘 존재한다. 그러므로 末도 또한 상주한다.…………… 늘 樂을 받는 것과 같고 늘 먹을 것을 베풀어주는 것과 같다.”⁴⁹⁾

<보신·화신> 二身이 상주하는 것도 이와 같음을 알아야 한다. 『究竟一乘寶性論』⁵⁰⁾ 가운데에서 일곱 가지 인연에 의지하여 상주하는 수명의 뜻을 이루고, 또한 세 가지 비유로써 상주하는 佛身을 나타낸다.

48) 『大般涅槃經』

“是故如來壽命無量。復次迦葉。譬如阿耨達池傳四大河。如來亦爾。出一切命。迦葉。譬如一切諸常法中虛空第一。如來亦爾。於諸常中最爲第一。(『大正藏』12-621b)”

49) 『攝大乘論釋』

“論曰。由應身及化身。恒依止法身故。

釋曰。法身為二身本。本既常住。末依於本相續恒在。故末亦常住。

論曰。由應身無捨離故。

釋曰。如來自圓德。及利益諸菩薩。此二事與如來恒不相離。此二事即是應身。故應常住。

論曰。由化身數起現故。

釋曰。化身爲度衆生。乃至窮生死際。無剎那時不相續。示現得無上菩提及般涅槃。何以故。所度衆生恒有。如來大悲無休廢故。是故化身亦是常住。

論曰。如恒受樂。如恒施食。(『大正藏』31-269b)”

50) 실제로는 계송만을 「究竟一乘寶性論」(『大正藏』31-843b)에서 인용하고 있으며, 산문은 「佛性論」(『大正藏』31-811a)으로부터 인용하였다. 보는 사람으로 하여금 혼란을 일으키게 하므로 세심한 관찰을 필요로 한다. 그러므로 「佛性論」으로부터 인용한 산문을 하나로 묶어서 註를 달고, 그 사이에 끼어 있는 「究竟一乘寶性論」의 계송에는 하나하나 註를 달기로 한다.

“상주라는 것은 열 가지 인연에 의지한다.

첫째, 인연은 끝이 없으므로 상주하는 수명을 얻는다. 말하자면 한량 없는 kalpa로부터 身·命·財를 희사하여 정법을 섭취한 것이 다함이 없고 끝이 없다. 벌써 다함이 없는 인을 닦았으므로 끝이 없는 과보를 얻는다. 계송으로 말한다. ‘身·命·財를 희사하여 모든 부처님의 법을 섭취하기 때문이다.’⁵¹⁾

둘째, 중생은 끝이 없으므로 상주를 얻는다. 말하자면 처음으로 발심을 하였을 때에 네 가지 서원을 맺어 중생이 모두 제도되면 나의 서원이 끝날 것이다. 그런데 중생이 끝이 없기 때문에 나의 서원도 또한 끝이 없다. 드디어는 이러한 本願을 원만하게 성취해야 하기 때문에 미래제가 다하도록 상주하여 다함이 없다. 계송으로 말한다. ‘중생을 이익되게 하기 위하여 드디어는 本願을 원만하게 성취해야 하기 때문이다.’⁵²⁾

셋째, 대비가 원만하므로 상주를 얻는다. 모든 bodhisattva는 소분으로 대비를 가지고도 오히려 생사에 오래 머물면서 nirvāṇa에 들어가지 않는다. 하물며 여래는 순수하게 청정한 대비의 원만함을 얻었는데, 어찌 얽매임을 버리고 멸진에 들어가겠는가? 계송으로 말한다. ‘청정한 불신을 얻어서 대비심을 일으키기 때문이다.’⁵³⁾

넷째, 신족이 원만하므로 상주를 얻는다. 세간에서 신족의 힘을 얻은 이도 오히려 수명이 40kalpa를 살게 된다. 하물며 여래는 네 가지 신족을 갖추었는데, 어찌 수명이 무량한 kalpa를 살지 못하겠는가? 계송으로 말한다. ‘네 가지 여의신족을 닦아서 그 힘에 의지하여 세상에 머물

51) 『究竟一乘寶性論』

“棄捨身命財 攝取諸佛法.(『大正藏』 31-843b)”

52) 『究竟一乘寶性論』

“爲利益衆生 究竟滿本願.(『大正藏』 31-843b)”

53) 『究竟一乘寶性論』

“得清涼佛身 起大慈悲心.(『大正藏』 31-843b)”

기 때문이다.⁵⁴⁾

다섯째, 미묘한 지혜를 성취하므로 상주를 얻는다. 그것은 생사니 nirvāṇa니 하는 분별을 벗어나서 無二平等을 몸소 증득하여 不動·不出하므로 드디어는 멸진이 없다. 계송으로 말한다. ‘미묘한 지혜를 성취해서 nirvāṇa하려는 마음마저 벗어나기 때문이다.’⁵⁵⁾

여섯째, samādhi를 성취하므로 상주를 얻는다. 세간의 사람들도 청정한 선정을 얻으면, 오히려 물·불·칼·화살에 상해를 입지 않는다. 하물며 여래는 늘 깊은 선정에 들어 있는데 外緣으로써 그를 파괴할 수 있겠는가? 계송으로 말한다. ‘늘 마음에 samādhi를 얻었기 때문이다.’⁵⁶⁾

일곱째, 안락을 성취하므로 상주를 얻는다. 벌써 理致의 근원으로 돌아와서 큰 안락을 얻는다. 안락과 서로 어울리기 때문에 상주를 얻는다. 계송으로 말한다. ‘안락을 성취하여 서로 어울리기 때문이다.’⁵⁷⁾

여덟째, 세간의 법에 물들지 않으므로 상주한다는 것이다. 부처님의 법신은 늘 세간에 있지만, 네 가지 더러움이 이를 더럽히지 못하고, 네 가지 모습(相)이 이를 모습으로 드러내지 못한다. 계송으로 말한다. ‘늘 세간에 있지만 세간의 법에 더럽혀지지 않는다.’⁵⁸⁾

아홉째, 死魔에서 벗어나므로 상주한다는 것이다. 세간에서 감로가 사람으로 하여금 오래 살게 하듯이 금강-samādhi는 번뇌의 악마를 소

54) 『究竟一乘寶性論』

“修行四如意 依彼力住世.(『大正藏』31-843b)”

55) 『究竟一乘寶性論』

“以成就妙智 離有涅槃心.(『大正藏』31-843c)”

56) 『究竟一乘寶性論』

“常得心三昧.(『大正藏』31-843c)”

57) 『究竟一乘寶性論』

“成就樂相應.(『大正藏』31-843b)”

58) 『究竟一乘寶性論』

“常在於世間 不爲世法染.(大正藏31-843b)”

떨시켜 버린다. 그러므로 상주하는 과보를 증득하여 死魔에서 벗어난다. 계승으로 말한다. ‘청정한 감로의 경지를 얻으므로 모든 악마에서 벗어나기 때문이다.’⁵⁹⁾

열째, 본디 생겨난 것이 아니기 때문에 상주한다는 것이다. 법신의 체는 본디부터 담연하여 본디 없었던 것이 이제 와서 있는 것이 아니며, 먼저 있었던 것이 뒤에 없어지는 것도 아니다. 계승으로 말한다. ‘모든 부처님은 본디 생겨난 것이 아니며, 본디 적정하기 때문이다.’⁶⁰⁾⁶¹⁾

그러므로 저 『究竟一乘寶性論』의 계승을, 총체적으로 결론을 지으면, 처음 일곱 가지 비유는 여래의 색신이 상주하는 것을 말하며, 뒤의 세 가지 비유는 善逝의 법신이 상주하는 것을 말한다.

59) 『究竟一乘寶性論』

“得淨甘露處 故離一切魔.(『大正藏』 31-843b)”

60) 『究竟一乘寶性論』

“諸佛本不生 本來寂靜故.(『大正藏』 31-843b)”

61) 『佛性論』

“依十種因緣。十者。一因緣無邊。二衆生界無邊。三大悲無邊。四如意足無邊。五無分別智無邊。六恆在禪定無散。七安樂清涼。八行於世間八法不染。九甘露寂靜遠離死魔。十本性法然無生無滅。一因緣無邊故常者。無量劫來。捨身命財。爲攝正法。正法既無邊際無窮無盡。還以無窮之人感無窮果。果卽三身。故得是常。二衆生無邊故常者。初發心時。結四弘誓。起十無盡大願。若衆生不可盡。我願無盡。衆生若盡。我願乃盡。衆生既其無盡。是故化身常在世間。教導衆生無有窮盡。三大悲無邊故常者。若諸菩薩分有大悲。尙能恒救衆生。心無齊限。久住生死。不入涅槃。何況如來。衆德圓滿。常在大悲。救拔恒恩。豈有邊際。是故言常。四四如意無邊故常者。世間有得四神足者。尙能住壽四十小劫。何況如來爲大神足師而當不能住壽自在億百千劫廣化衆生。是故名常。五無分別慧無邊故常者。遠離生死涅槃二執。一向與第一義諦相應。不動不出故知是常。六恆在禪定故常者。世間有人得禪定者。尙能不爲水火燼溺刀箭所傷。何況如來。常在禪定。而應可壞。是故名常。七安樂清涼故常者。安樂卽是金剛心。能除無明住地最後念無常苦。以無苦故。故名安樂。佛果顯成。故名清涼。是解脫道。故名爲常。八行於世間八法不染故常者。佛身雖復在於道前。生死相應而不爲彼煩惱所染無妄想緣。故是常住。九甘露寂靜遠離死魔故常者。甘露令人長仙不死。金剛之心。能除無明最後念惑故。得佛果常樂。常樂故寂靜。寂靜故遠離死魔。離死魔故是常住法。十性無生滅故是常者。法身非本無今有。本有今無。雖行三世。非三世法。何以故。此是本有。非始今有。過三世法。是故名常。(『大正藏』 31-811a)”

그런데 이것을 개별적으로 보면, 상주하는壽命은 바로 bodhi의 공덕이며, 상주하는 불신은 바로 nirvāna의 공덕이다. 그러나 이것을 다시 총체적으로 보면, 상주하는 불신이든 상주하는 수명이든 모두 nirvāna이다. 그 이유는 앞의 제상을 나타내는 부문에서 말한 것과 같다.

二種常者. 法常佛常. 法常義者. 無生無滅. 是常身義. 佛常義者. 不老不死. 是常壽義. 如下文言. 如來長壽. 於諸壽中. 最上最勝. 所得常法. 於諸法中. 最爲第一. 此言常法. 卽是法身(法). 言長壽者是報身壽. 又言. 以法常故諸佛亦常. 法卽法身. 佛是報佛. 又諸佛者亦是化佛.

依是義故. 攝大乘論說. 法身爲二身本. 本覺常住. 未來依於本相續恒在. 如恒受樂. 如恒施食. 二身常住應如是知. 寶性論中. 依七種因. 成常命義. 復以三譬顯常身義. 七種因者. 一因緣無邊故得常命. 謂無量劫來捨身命財攝取正法無窮無盡. 既修無窮之因還得無盡之果. 偈云. 棄捨身命財攝取諸佛法故. 二衆生無邊. 故得常住. 謂初發心時. 結四弘誓. 衆生若盡. 我願乃盡. 衆生無盡. 我願亦無盡. 爲究竟滿是本願故. 窮未來際. 常住不盡. 偈曰. 爲利益衆生. 究竟滿本願故. 三大悲圓滿故常者. 若諸菩薩分有大悲尙能久住生死不入涅槃. 何況如來純得清淨大悲圓滿豈能繫捨入滅盡耶. 偈言. 得清淨佛身起大悲心故. 四神足圓滿故常者. 世間有得神足力者尙能住壽四十小劫. 豈況如來具四神足而不能住壽無量劫耶. 偈言. 修四如意足依彼力住世故. 五妙智成就故常者. 遠離生死涅槃分別體證無二不動不出. 是故畢竟無有滅盡. 偈言. 以成就妙智離有涅槃心故. 六三昧成就故常者. 世間有人淨得禪定者尙能不爲水火刀箭所傷. 何況如來常住深定而以外緣可得壞耶. 偈言. 常得心三昧故. 七成就安樂故常者. 既歸理原得大安樂安樂相應故得常住. 偈言. 成就安樂相應故. 依此七因故得常壽. 復以三喻顯常身者. 一世法不染故常住者. 如來法身常在世間四染不能染四相不能相. 偈言. 常在於世間不爲世法染故. 二遠離死魔故常住者. 如世間〈門〉甘露令人久長生. 金剛三昧滅煩惱魔. 故證常果遠離死魔. 偈言. 得淨甘露處故. 離

一切魔故. 三本來不生故常住者. 法身之體本來湛然. 以非本無今有故非先有後無. 偈言. 諸佛本不生本來寂靜故. 故彼論偈. 總結而言. 初七種譬喻如來色身常.. 後三種譬喻善逝法身常. 若依別門. 常命是菩提德. 常身是涅槃德. 就通相門. 常身常命皆是涅槃. 其義如前出體門說.

II 樂

네 가지 樂⁶²⁾이라고 하는 것은, 첫째, 受를 끊는 낙인데, 세 가지 분별하는 受를 벗어나 고통도 없고 樂도 없으므로 대락이라고 한다. 둘째, 寂靜의 낙인데, 모든 행이 유전하여 일어나는 行苦saṃskāra-duḥkha를 벗어나서 큰 적정을 얻으므로 大樂이라고 한다. 셋째, 覺知의 낙인데, 무지하여 받게 되는 苦苦duḥkha-duḥkhata를 벗어나 알지 못하는 것이 없으므로 대락이라고 한다. 넷째, 불괴의 낙인데, 무상하여 일어나는 노쇠의 壞苦를 벗어나서 금강신을 얻으므로 대락이라고 한다.

개별적으로 이것을 논술하면, 앞의 두 가지 낙은 nirvāṇa의 낙을 말하는 것이며, 뒤의 두 가지 낙은 bodhi의 낙을 말한 것이다. 그러나 이를 다시 총체적으로 논술하면, 아무런 차별이 없으므로 bodhi와 nirvāṇa는 평등하여 둘이 아니고 차별도 없다. 이 『大般涅槃經』 아래의 글에서 말씀하는 것과 같다.

“대락이 있기 때문에 mahā-nirvāṇa라고 한다. nirvāṇa는 따로 낙이 없다. 이 네 가지 낙을 가지므로 mahā-nirvāṇa라고 한다.....”⁶³⁾

62) 이 내용은 『大般涅槃經』의 「光明遍照高貴德王菩薩品」 제22에 실려 있는 四樂을 전거로 하여 쓰여진 글이다.

何等爲四. 一者斷諸樂故. 不斷樂者則名爲苦.....

二者大寂靜故名爲大樂.....

三者一切知故名爲大樂.....

四者身不壞故名爲大樂.....(『大正藏』12-747a~747b)

63) 『大般涅槃經』

四種樂者. 一斷受樂(樂受). 以離三種分別受 [無苦無樂. 乃爲大樂] 二寂靜樂. 遠離《故無苦無樂乃爲大樂》諸行流轉行苦. 得大寂靜. 故爲大樂. 三覺知樂. 以離無知所受苦苦. 無所不知. 故爲大樂. 四不壞(壞不)樂. 遠離無常衰老壞苦. 得金剛身. 故爲大樂, 別而論之. 前之二種是涅槃樂. 後二種者是菩提樂. 通相而言. 卽無別異. 以菩提涅槃無二無別故. 如下文云. 有大樂故名大涅槃. 大涅槃無樂. 以四樂故名大涅槃乃至廣說.

Ⅲ 我

두 가지 ‘我’라는 것은 法我和 人我이다. 法我라고 하는 것은, 본체가 진실하다는 뜻이다. 이 『大般涅槃經』의 「哀歎品」제3에서 말씀하는 것과 같다.

“만일 법이 실제·진실·상주·주재·依性이므로 번역하지 않으면, 이것을 我라고 한다.”⁶⁴⁾

人我라고 하는 것은, 자재라는 뜻인데, <『大般涅槃經』의> 「光明遍照高貴德王菩薩品」제22에 있는 계송 가운데에서 말씀하는 것과 같다.⁶⁵⁾ 자재에 여덟 가지가 있다.

첫째, 多少自在이다. 『大般涅槃經』에서 말씀하는 것과 같다.

“復次善男子. 有大樂故名爲大涅槃. 涅槃無樂. 以四樂故名大涅槃.(『大正藏』12-747a)”

64) 『大般涅槃經』

“是故說言諸法無我. 實非無我. 何者是我. 若法是實是真是常是主是依性不變易. 是名爲我. 如彼大醫善解乳藥. 如來亦爾. 爲衆生故說諸法中眞實有我. 汝等四衆應當如是修習是法.(『大正藏』12-618c)”

65) 『大般涅槃經』의 「光明遍照高貴德王菩薩品」제22에서 여덟 가지 자재를 산문으로 말씀하고는 있지만, 偈頌으로는 말씀하신 것이 없다.

“云何名爲大自在也. 有八自在則名爲我. 何等爲八.(『大正藏』12-746c)”

“능히 한 몸을 가지고 많은 몸으로 보이게 한다. 몸의 수가 많고 적음이 마치 미진과 같으므로 시방의 한량없는 세계를 가득 채운다. 여래의 몸은 실제로는 미진이 아니지만 자재하기 때문에 미진 같이 많은 몸을 드러낸다.”⁶⁶⁾

둘째, 大小自在이다. 『大般涅槃經』에서 말씀하는 것과 같다.

“하나의 미진과 같은 몸으로 삼천대천세계에 가득 차게 함을 보인다. 부처님의 몸이 갓이 없다고 하더라도 실제로는 삼천대천세계에 가득 차지는 못한다. 그러나 자재하기 때문에 삼천대천세계를 가득 채운다.”⁶⁷⁾

셋째, 輕重自在이다. 『大般涅槃經』에서 말씀하는 것과 같다.

“삼천대천세계를 가득 채운 몸으로써 가볍게 들어 공중을 날아서 스무 개의 Ganges의 모래알처럼 많은 부처님의 세계를 지나가도 아무런 장애가 없다. 여래의 몸은 실제로는 輕重이 없지만 자재하기 때문에 가볍게도 되고 무겁게도 된다.”⁶⁸⁾

넷째, 一異自在이다. 『大般涅槃經』에서 말씀하는 것과 같다.

“여래는 한 마음으로 안주하여 동요하지 않는다. 그러나 한량없는 形類들을 각각 마음이 있게 하여 변화하여 보이게 한다. 여래는 어느 때에 한 가지 일

66) 『大般涅槃經』

“一者能示一身以爲多身。身數大小猶如微塵。充滿十方無量世界。如來之身實非微塵。以自在故現微塵身。如是自在則爲大我。(『大正藏』12-746c)”

67) 『大般涅槃經』

“二者一塵身滿於三千大千世界。如來之身實不滿於三千大千世界。何以故。以無碍故。直以自在故滿三千大千世界。如是自在名爲大我。(『大正藏』12-746c)”

68) 『大般涅槃經』

“三者能以滿此三千大千世界之身。輕舉飛空過於二十恒河沙等諸佛世界而無障礙。如來之身實無輕重。以自在故能爲輕重。如是自在名爲大我。(『大正藏』12-746c)”

을 지으면서 중생도 각각 일을 이루게 한다. 여래의 몸은 한 곳에 상주하면서 저 곳의 모든 중생도 다 보게 한다.”⁶⁹⁾

다섯째, 경계를 대하는 자재이다. 『大般涅槃經』에서 말씀하는 것과 같다.

“여래는 하나의 감각을 가지고도 색을 보고 소리를 들으며 내지 법을 안다. 그리고 여래는 여섯 감각을 가지고도 또한 색을 보지 않고 소리를 듣지 않으며 내지 법을 인지하지 않는다. 자재하므로 감각으로 하여금 자재롭게 한다. 이와 같은 자재를 대아라고 부른다.”⁷⁰⁾

여섯째, 법을 얻는 자재이다. 『大般涅槃經』에서 말씀하는 것과 같다.

“자재하기 때문에 모든 법을 얻으면서도 여래의 마음에는 또한 얻는다는 생각이 없다. 왜냐 하면, 얻는 것이 없기 때문이다. 만일 이것이 실제로 있다면 얻는다고 말하지만, 실제로 있는 것이 아닌데 어떻게 얻는다고 말하겠는가? 만일 여래로 하여금 얻는다고 하는 생각을 하면, 그렇다면 곧 모든 부처님은 nirvāṇa를 얻지 못할 것이다. 얻을 것이 없기 때문에 nirvāṇa를 얻는다고 말하고, 자재하기 때문에 모든 법을 얻는다. 모든 법을 얻기 때문에 대아라고 한다.”⁷¹⁾

69) 『大般涅槃經』

“四者以自在故而得自在。云何自在。如來一心安住不動。所可示化無量形類各令有心。如來有時或造一事。而令衆生各各成辦。如來之身常住一土。而令他土一切悉見。如是自在名爲大我。(『大正藏』12-746c)”

70) 『大般涅槃經』

“五者根自在故。云何名爲根自在耶。如來一根亦能見色聞聲嗅香別味覺觸知法。如來六根亦不見色聞聲嗅香別味覺觸知法。以自在故令根自在。如是自在名爲大我。(『大正藏』12-746c)”

71) 『大般涅槃經』

“六者以自在故得一切法。如來之心亦無得想。何以故。無所得故。若有者可名爲得。實無所有云何可得。若使如來計有得想。是則諸佛不得涅槃。以無得故名得涅槃。以自在故

이 뜻은 바로 모든 법이 그러한 것이 아니면서 그러한 것이 아닌 것도 아님을 나타낸 것이다. 그러한 것이 아니기 때문에 영원히 얻을 것이 없으며, 그러한 것이 아닌 것도 아니기 때문에 얻지 못하는 것이 없다. 이와 같이 아무런 장애가 없으므로 대자재라고 한다.

일곱째, 연설을 하는 것이 자재이다. 『大般涅槃經』에서 말씀하는 것과 같다.

“여래가 한 계승의 뜻을 연설하여 한량없는 kalpa를 경과하더라도 그 뜻은 다할 수 없다. 그렇지만 나는 법을 말하고 그들은 법을 듣는다는 생각을 내지 아니하며, 또한 한 계승에 대한 생각도 내지 않는다. 세간에서 사는 사람은 네 구절을 한 계승으로 삼는다. 세속에 따르기 때문에 계승이라고 한다. 모든 법성은 하나도 말하는 것이 없다. 자재하기 때문에 여래는 연설하며, 연설하기 때문에 이를 대이라고 한다.”⁷²⁾

여덟째, 두루 드러내는 자재이다. 『大般涅槃經』에서 말씀하는 것과 같다.

“여래는 모든 곳에 두루 가득한 것이 마치 허공과 같다. 허공의 성품을 볼 수 없는 것처럼 여래도 또한 그러하므로 실제로 볼 수 없다. 그렇지만 자재하기 때문에 모든 중생으로 하여금 보게 한다.”⁷³⁾

得一切法。得諸法故名爲大我。(『大正藏』12-746c) ”

72) 『大般涅槃經』

“七者說自在故如來演說一偈之義。經無量劫義亦不盡。所謂若戒若定若施若慧。如來爾時都不生念我說彼聽。亦復不生一偈之想。世間之人四句爲偈。隨世俗故說名爲偈。一切法性亦無有說。以自在故如來演說。以演說故名爲大我。(『大正藏』12-746c~747a) ”

73) 『大般涅槃經』

“八者如來遍滿一切諸處猶如虛空。虛空之性不可得見。如來亦爾實不可見。以自在故令一切見。如是自在名爲大我。(『大正藏』12-747a) ”

이것은 나타내는 것이 있으면 곧 나타내지 못하는 것이 있지만, 여래는 모든 것을 나타내지 못하는 것이 없음을 밝힌 것이다. 이것을 개별적으로 논술하면, ‘眞實한 我’는 ‘nirvāna의 我’를 말하며, ‘自在한 我’는 ‘bodhi의 我’를 말하는 것이다. 그러나 실제로 총체적으로 논술하면, <nirvāna의 我와 bodhi의 我는> 평등하므로 아무런 차별이 없다. 그러므로 『大般涅槃經』속에서 통틀어 이것을 결론지어, “이와 같은 大我를 mahā-nirvāna라고 한다”⁷⁴⁾라고 말씀한 것이다.

二種我者. 法我人我. 言法我者 是體實義. 如哀歎品云. 是眞是實. 是依是常. 不變易者. [言人我者] 是自在義. 如德王品初偈中說. 自在有八. 一多少自在. 如經言. 能示一身以爲多身. 身數多少猶如微塵. 充滿十方無量世界. 如來之身實非微塵. 以自在故現微塵身. 二大小自在. 如經言. 示一塵身滿三千界. 佛身無邊實不滿於大千世界. 以自在故滿大千界故. 三輕重自在. 如經言. 以滿大千世界之身輕舉飛空過恒沙等諸佛世界而無障礙. 如來之身實無輕重. 以自在故能爲輕重故. 四一異自在. 如經言. 如來一心安住不動. 所可示化無量形類各令有心. 如來有時成造一事而亦衆生各各成辦. 如來之身常住一立而令他一切悉見故. 五者對境自在故. 如經言. 如來一根亦能見色聞聲乃至知法 <以自在.> 如來六根亦不見色不聞聲乃至不知法. 令根自在. 六者得法自在. 如經言. 以自在故得一切. 如來之心亦無得想. 何以故. 若是有者可知爲得. 實無所有云何名得. 若使如來計有得想. 是卽諸佛不得涅槃. 以無得故名得涅槃. 以自在故得一切法. 得諸法故名爲大我. 是意正顯諸法非然而非不然. 而不然故永無所得. 非不然故無所不得. 如是無障礙故名大自在. 七者演說自在. 如經言. 如來宣說一偈之義過無量劫義亦不盡. 而不生念我說彼聽. 一切法亦無有說. 以自在故如來演說以名大我故. 八者普現自在. [如] 經言. 如來遍滿一切諸處猶如虛空. 虛空之性不可得見. 如來亦爾. 實不可見. 以自在故令一切見. 是明有所現者卽當有所不現. 如來都無所不現也. 別門而言. 眞實我者是涅槃我. 自在我者是菩提

74) 『大般涅槃經』

“如是大我名爲大涅槃(『大正藏』12-747a)”

我. 就實通論即無別異. 是故經中總結之言. 如是我大我名大涅槃.

IV 淨

네 가지 청정이라고 하는 것은 다음과 같다. 첫째, 果淨이라고 한다. 또한 이것을 有淨이라고도 하는데 25유⁷⁵⁾의 과보를 벗어나기 때문이다. 둘째, 業淨이라고 한다. 또한 이것을 因淨이라고도 하는데, 범부의 모든 業因을 벗어나기 때문이다. 셋째, 身淨이라고 한다. 佛身은 상주하기 때문이다. 넷째, 心淨이라고 한다. 부처님의 마음에는 번뇌가 없기 때문이다. 앞의 두 가지 <果淨·業淨>는 ‘離德’이며, 뒤의 두 가지 <身淨·心淨>는 ‘修德’이다. ‘離德’과 ‘修德’은 서로 다른 듯하지만 다 같은 nirvāṇa이다. 『大般涅槃經』에서 말씀하는 것과 같다.

“純淨이기 때문에 mahā-nirvāṇa라고 한다. 왜 순정이라고 하는가? 淨에는 네 가지가 있다.”⁷⁶⁾

이것을 총체적으로 논술하면, 이와 같은 네 가지 덕은 三事を 벗어나지 않으며, 三事は 바로 두 가지 我에 들어오고, 두 가지 我是 하나의 mahā-nirvāṇa이다. 一은 바로 一切이며 一切는 바로 一이므로, 이것을

75) 25有: 중생이 유전윤회하는 생사의 세계를 스물 다섯 가지로 분류한 것. 욕계에 14유, 색계에 7유, 무색계에 4유가 있다. 유는 현실존재라는 말이다.

욕계14유=4악도(4유, 지옥·아귀·축생·아수라)+사주(4유, 동불바제·서구야니·남염부제·북울단월)+육육천(6유, 사왕천·도리천·야마천·도솔천·화락천·타화자제천)

색계7유=초선천·법왕천·이선천·삼선천·사선천·무상천·오정거천

무색계4유=사공처천(공무변처천·식무변처천·무소유처천·비상비비상처천)

76) 『大般涅槃經』

“以純淨故名爲大涅槃. 云何純淨. 淨有四種. 何等爲四.

一者二十五有名爲不淨. 永斷故得名爲淨. 淨卽涅槃. ……

二者業清淨故. ……

三者身清淨故. ……

四者心清淨故. ……(『大正藏』12-747b)”

여래의 秘藏이라고 한다.

四種淨者. 一名果淨亦是淨. 以離二十五有果故. 二名業淨亦是因淨. 以離凡夫諸業因故. 三名身淨. 佛身常住故. 四名心淨. 佛心無漏故. 前二離德後二修德. 離修雖異齊是涅槃. 如經言. 以純淨故名大涅槃. 云何純淨. 淨有四種乃至廣說. 故總而言之. 如是四德不出三事. 三事即入於二種我. 二種我者一大涅槃. 一即一切一切即一. 是名如來秘密藏也.

제사목 和諍門

서로 論諍하는 것을 和會하는 부문이란, 論諍이 일어나는 데에는 여러 가지 실마리가 있지만, 여기서는 오로지 法身은 常住하며 化身은 起滅한다는 상이한 論諍에 대하여 말하려고 한다. <법신·화신의> 두 佛身에 대하여 여러 스승의 주장이 일치하지 않다.

오직 보신에 있어서는 두 가지 집착하는 주장이 따로 일어나는데, 그 따로 일어나는 論諍을 간추려보면 두 가지 견해에 지나지 않는다. 말하자면 <보신은> 상주라고 하는 집착과 무상이라고 하는 집착이다. <보신은> 상주라고 집착하는 가운데에도 또한 두 학설이 있다. 첫째 학설은, 보신의 공덕은 생겨나기는 하지만 소멸하지는 않는다고 논술한다. 그것은 生因이 소멸하기 때문에 생겨남이 없음(無生)을 얻을 수 없다. 理를 증득하는 것이 究竟이기 때문에 相을 벗어나며, 相을 벗어나기 때문에 상주하여 변하지 않는다는 것이다.

둘째 학설은, 보신의 공덕은 비록 생인에서 얻지만 生相을 벗어난다고 논술한다. 비록 본디 없었던 것이 비로소 있게 되었다고 하더라도(雖是本無始有), 본디 없었던 것이 이제 있게 된 것은 아니다(而非本無今有). 벌써 이제 있게 된 것이 아니라면(既非今有) 또한 뒤에 없어지는 것도 아니다(亦非後無). 이러한 道理로 말미암아 三際를 벗어나며, 三際를 벗어나므로 틀림없이 상주한다. 그러나 道를 깨달은 뒤에야 비

로소 <보신의 공덕이> 성취되므로, 본디 시초가 있는 것이 아니다. 삼제를 벗어나기 때문에 또한 생겨나는 것도 아니며, 생겨나는 것도 아니기 때문에 또한 소멸하는 것도 아니다. 생겨나는 것도 아니고 소멸하는 것도 아니기 때문에, 틀림없이 이것은 무위이며 상주하여 변하지 않는다는 것이다. 만일 이와 같은 正見을 얻을 수 없다면, 틀림없이 有爲이다, 無爲이다라고 말 할 수 없다. 『大般涅槃經』의 「Cunda品」제2에서 말끔하는 것과 같다.

“오직 내가 이제 우치하여서 지혜의 눈이 없음을 스스로 꾸짖어야 한다. 여래의 정법은 불가사의한 것이다. 그러므로 여래는 틀림없이 有爲라든지 또는 무위라고 주장해서는 안 된다. 만일 正見을 가진 이라면 여래는 틀림없이 무위라고 주장할 것이다”⁷⁷⁾

『大般涅槃經』의 「長壽品」제3에서 말씀한다.

“늘 마음을 집중하여 <상주라는> 이 두 글자를 닦아야 하느니라. 부처님은 상주하느니라. Mahākāśyapa야, 만일 선남자·선여인이 있는데 이 두 글자를 닦으면, 이 사람은 나의 所行을 따라서 내가 다다른 처소에 이를 것임을 알아야 하느니라.”⁷⁸⁾

그런데 다른 곳에서 常住가 아니라고 말한 것은, 이는 다 부처님의 相에 대하여 말한 것이지 보신에 대하여 말한 것은 아니다. 『大般涅槃

77) 『大般涅槃經』

“唯當自責我今愚癡未有慧眼。如來正法不可思議。是故不應宣說如來定是有爲定是無爲。若正見者應說如來定是無爲(『大正藏』12-613c)”

78) 『大般涅槃經』

“常當繫心修此二字。佛是常住。迦葉。若有善男子善女人。修此二字。當知是人隨我所行。至我至處。善男子。若有修習如是二字爲滅相者。當知如來則於其人。爲般涅槃。善男子。涅槃義者。卽是諸佛之法性也(『大正藏』12-622a)”

經」의 「光明遍照高貴德王菩薩品」제22 에서 말씀하는 것과 같다.

“여래는 상주하는 것이 아니다. 왜냐 하면, 몸에 분수가 있기 때문이다. 그러므로 상주하는 것이 아니다. 왜 상주하는 것이 아니라고 하는가? 알음알이(知)가 있기 때문이다.常住하는 법은 알음알이(知)가 없음이 마치 허공과 같다. 그런데 여래는 알음알이(知)가 있으므로 상주하는 것이 아니다. 왜 상주하는 것이 아니라고 하는가? 언설이 있기 때문인데,常住하는 법은 언설이 없음이 마치 허공과 같다. 여래는 언설이 있으므로 상주하는 것이 아니다. 姓氏가 있으므로 무상이라고 한다. 성씨가 없는 법을 상주라고 한다. 허공은 상주하므로 성씨가 없다. 여래는 성씨가 있는데, 성씨는 Gotama이다. 그러므로 무상하다. 부모가 있으므로 무상이라고 한다. 부모가 없는 이를 常住라고 한다. 허공은 상주하므로 부모가 없다. 부처님은 부모가 있으므로 무상하다. 네 가지 위의를 갖추고 있으면 무상이라고 한다. 네 가지 위위가 없으면 상주라고 한다. 허공은 상주하므로 네 가지 위위가 없다. 부처님은 네 가지 위의를 갖추고 있으므로 무상하다. 상주하는 법은 방소가 없다. 허공은 상주하므로 방소가 없다. 여래는 출생하신 뒤에, 동천축에도 계셨으며 Śrāvastī·Rājagṛha에도 머무셨으므로 무상하다. 이런 뜻을 가지므로 여래는 상주하는 것이 아니다”⁷⁹⁾

이런 일곱 가지 뜻은 상주하지 않는다는 것을 말하는데, 이것은 다 부처님의 변화하는 모습(化相)에 대한 주장임을 알아야 한다. 그런데 만일 사람들이 이와 같은 의미를 알지 못하고 또한 보신도 똑 같이 무상이라고 주장하면, 바로 이것은 邪見이므로 반드시 지옥에 떨어질 것

79) 「大般涅槃經」

“如來非常。何以故。身有分故。是故非常。云何非常。以有知故。常法無知猶如虛空。如來有知。是故非常。云何非常。有言說故。常法無言亦如虛空。如來有言。是故無常。有姓氏故名曰無常。無姓之法乃名爲常。虛空常故無有姓氏。如來有姓氏瞿曇氏。是故無常。有父母故名曰無常。無父母者乃名曰常。虛空常故無有父母。佛有父母是故無常。有四威儀名曰無常。無四威儀乃名曰常。虛空常故無四威儀。佛有四威儀是故無常。常住之法無有方所。虛空常故無有方所。如來出在東天竺地住舍婆提或王舍城。是故無常。以是義故如來非常。(「大正藏」12-738b~738c)”

이다. 『大般涅槃經』의 「Cunda품」제2에서 말씀하는 것과 같다.

“외도의 사건으로는 여래도 유위에 있어서는 똑 같다고 말할 것이다. 계율을 잘 지키는 비슈bhikṣu는, 이와 같이 여래가 있는 곳에 유위라는 생각이 생겨 난다는 주장을 따라서는 안 된다. 만일 여래가 유위라고 말하면 이는 곧 망어이다. 이런 사람은 죽어서 지옥에 들어가는 것은, 마치 사람이 스스로 자기 집에 들어가는 것과 같음을 알아야 한다.....”⁸⁰⁾

그러므로 보신은 무상이라고 말해서는 안 된다는 것이다. 상주를 주장하는 스승들은 이와 같은 학설을 말한다.

<보신은> 무상이라고 집착하는 학설은, 보신은 생인에서 생겨나는 것이므로, 소멸하지 않을 수 없다고 주장한다. 생겨난 것은 반드시 소멸한다고 하는 것은 <부처님의 네 가지 문답법 속의 하나인> 一向記 ekamśa-vyākaraṇa⁸¹⁾이기 때문이다. 그러나 <보신은> 법신을 의지하여

80) 『大般涅槃經』

“外道邪見可說如來同於有爲。持戒比丘不應如是於如來所生有爲想。若言如來是有爲者。卽是妄語。當知是人死入地獄。如人自處於己舍宅。(『大正藏』12-614a)”

81) 一向記 ekamśa-vyākaraṇa

黃山德, 『涅槃宗要』, 東國大學校, pp.95~96, 1982

“생겨난 것은 반드시 멸한다라는 것은 一向記다, 라고.”

李英茂, 『校訂國譯·涅槃經宗要』, 大星文化社, pp.146~147, 1984

이영무 선생은, “生者必滅 一向說(大正新脩大藏經作[記]字今依文勢訂正)이라고 고치고, 그것은 생한 자가 반드시 滅함은 <부처님이> 한결같이 말씀하셨기 때문이라는 것이다.”라고 번역하였다.

그러나 一向記 ekamśa-vyākaraṇa란 四記答 가운데의 하나이다. 사기답이란 다음과 같다.

① 應一向記問=一向記: 決定答 ekamśa-vyākaraṇa

“살아 있는 것은 모두 죽는가?”라는 물음에,

“반드시 죽는다”라고 단정적인 회답을 하는 경우이다.

② 應分別記問=分別記: 解義答 vibhajya-vyākaraṇa

“죽은 이는 모두 윤회하는가?”라는 물음에,

“번뇌가 있는 이는 윤회하며, 없는 이는 재생하지 않는다”라고 조건에 따라서 대답하는 경우이다.

상속하면서 늘 존재함으로 미래제가 다 하도록 기리 다하는 일이 없다. 생사가 순간순간 마멸하는 것과는 같지 않다. 이러한 道理이므로 常住라고 한다. 그래서 늙고 죽음이 없으므로 變易하지 않는다고 한다. 『大般涅槃經』의 「四相品」제7에서 말씀하는 것과 같다.

“여래는 이와 같은 공덕을 성취하였는데, 어떻게 여래를 무상이라고 하겠는가? 만일 여래를 무상이라고 한다면, 그런 도리는 있을 수 없다. 여래는 금강신인데 어떻게 무상이라고 하겠는가? 그러므로 여래는 수명이 끝났다고 말할 수 없다.”⁸²⁾

또 『大般涅槃經』의 「如來性品」제12에서 말씀한다.

“만일 해탈을 말하면 마치 환화와 같다. 범부는, 진해탈을 얻어도 곧 이것을 마멸이라고 생각할 것이다. 그러나 지혜가 있는 이는, 사람 가운데에 獅子인 여래가 비록 오고 가는 일(去來)이 있다고 하더라도 상주하여 변하지 않는 것을 틀림없이 분별할 것이다.”⁸³⁾

③ 應反詰記問=反問記: 反問答pariprcchā-vyākaraṇa

“인간은 뛰어난 존재인가?”라는 물음에,

“무엇과 비교해서 그런가?”라고 반문한 뒤에, 천신과 비교할 경우에는 “아니다”라고 대답하며, 축생과 비교할 경우에는 “그렇다”라고 물음에 따라서 대답하는 경우이다.

④ 應捨置記問=捨置記: 置答sthāpaniya-vyākaraṇa 또는 無記avyākṛta

“독화살의 비유”에서의 부처님과 Maluṅkyaputta와의 대화와 같은 내용으로, 四類十難 또는 四類十四難과 같은 물음에는 대답하지 않는 방식이다.

㉠ 세계는 시간적으로 ①상주인가, ②무상인가, ③상주이면서 무상인가, ④상주도 아니고 무상도 아닌가?

㉡ 세계는 공간적으로 ①유변인가, ②무변인가, ③유변이면서 무변인가, ④유변도 아니고 무변도 아닌가?

㉢ 몸과 마음은 ①같은가 ②다른가?

㉣ 여래는 사후에 ①존재하는가, ②존재하지 않는가, ③존재하면서 존재하지 않는가, ④존재하지 않으면서 존재하지 않는 것도 아닌가?

82) 『大般涅槃經』

“如來成就如是功德。云何當言如來無常。若言無常無有是處。是金剛身云何無常。是故如來不名命終(『大正藏』12-632b)”

또 『大般涅槃經』의 「聖行品」제9에서 말씀한다.

“선남자야, 심성이 다르므로 무상이라고 한다. 성문의 심성이 다르며, 연각의 심성이 다르고, 모든 부처님의 심성이 다르다.”⁸⁴⁾

이러한 경의 글을 근거로 하여 보면, 報身의 마음은 유위이며, 이것은 생겨나고 소멸하는 것임을 알 것이다. 그러나 첫 부분에서는 틀림없이 무위라고 하였는데, <그렇게 주장한 까닭을 논술하면 다음과 같다고 말할 수 있다.> <바로 위에서 말한>, “늘 마음을 집중하여 <상주라는> 이 두 글자를 닦아야 하느니라. 부처님은 상주하느니라. Mahākāśyapa야, 만일 선남자·선여인이 있는데 이 두 글자를 닦으면, 이 사람은 나의 所行을 따라서 내가 다다른 처소에 이를 것임을 알아야 하느니라.”⁸⁵⁾라고 말씀한 경문은, 성문의 무위에 대한 네 가지 전도를 대치하기 위한 것이다. 그러므로 진여·법신에 대하여는 상주라고 한다. 저 성문은 法空을 통달하지 못하였기 때문에, 여래의 법신이 모든 처소에 두루하여 무위·상주이지만 중생의 기연을 따라서 이러한 색신을 나타내는 것을 알지 못한다. 그러므로 그들은, 여래의 色身은 惑業으로 감득한 것이기 때문에 반드시 마멸하게 된다고 생각한다. <부처님의> 五分法身도 비록 유루는 아니라고 하더라도 색신을 의지하므로 역시 단멸하게 된다고 여긴다. 이와 같은 병를 대치하기 위하여 법신의 무위·상주

83) 『大般涅槃經』

“若言解脫譬如幻化。凡夫當謂得眞解脫卽是磨滅。有智之人應當分別。人中獅子雖有去來常住無變(『大正藏』12-651b)”

84) 『大般涅槃經』

“復次善男子。心性異故名爲無常。所謂聲聞心性異。緣覺心性異。諸佛心性異(『大正藏』12-687c)”

85) 『大般涅槃經』

“常當繫心修此二字。佛是常住。迦葉。若有善男子善女人。修此二字。當知是人隨我所行。至我至處。善男子。若有修習如是二字爲滅相者。當知如來則於其人。爲般涅槃。善男子。涅槃義者。卽是諸佛之法性也(『大正藏』12-622a)”

를 말하는 것이다.

『請僧福田經』 가운데에는 <다음과 같은 말씀이 있다.>

“월터거사는 여래의 nirvāṇa를 탄식하면서 또한 오래지 않아 법도 멸망할 것 같다고 말한다. 그러자 여래는 다음과 같이 말씀하신다.……너희들 거사들아, 여래는 ‘常住’이다라고 하는 두 글자를 닦아야 하느니라. 이 ‘常住’한다는 법은 모든 중생·二乘·六道·icchantika·오역죄를 지은 사람들의 법성이니라. 그러므로 법성을 보는 이는 나의 몸이 현재와 같이 둘이 아님을 깨닫게 될 것이니라.”

그리고 이것은 이 『大般涅槃經』의 「長壽品」제3에서 말씀하기를, “늘 마음을 집중하여 <상주라네> 이 두 글자를 닦아야 하느니라. 부처님은 상주하느니라. Mahākāśyapa야, 만일 선남자·선여인이 있는데 이 두 글자를 닦으면, 이 사람은 나의 所行을 따라서 내가 다다른 처소에 이를 것임을 알아야 하느니라.”⁸⁶⁾라고 한 것과 같다. 그러므로 이 글은 바로 법신을 나타낸 것이며, 또한 자비심·불살생과 같은 원인이 얻는 것을 말한 것, 이것은 了因에 의해 나타나는 증득이 무엇인가를 밝힌 것임을 알라. 그런데 어떤 사람들은 이러한 의취를 알지 못하고, 報身도 또한 생멸이 없다고 헛되게 고집하여, 마침내 허공과 똑같이 무위인 줄로 안다. 또한, 이 『大般涅槃經』의 「光明遍照高貴德王菩薩品」제22에서 말씀하기를, “여래는 상주하는 것이 아니다. 일곱 가지 인연으로 이루어진 것이기 때문이다.”⁸⁷⁾라고 한 것, 이것은 모두 化身에 대하여 상

86) 『大般涅槃經』

“常當繫心修此二字。佛是常住。迦葉。若有善男子善女人。修此二字。當知是人隨我所行。至我至處。善男子。若有修習如是二字爲滅相者。當知如來則於其人。爲般涅槃。善男子。涅槃義者。卽是諸佛之法性也(『大正藏』12-622a)”

87) 『大般涅槃經』

“如來非常。何以故。身有分故。是故非常。云何非常。以有知故。常法無知猶如虛空。如來有知。是故非常。云何非常。有言說故。常法無言亦如虛空。如來有言。是故無常。有姓氏

주가 아니라고 말한 것이며, 報身에 대하여 말한 것은 아니다. 또한, ‘常住’라고 하는 <것을 고찰하면>, 저 글에서 또 일곱 가지 인연으로 이루어진 것은 무상이 아니라고 한 것, 이것은 모두 법신에 대하여 무상이 아니라고 말한 것이며, 보신이 또한 무상이 아니라고 전개한 것이 아니다. 『大般涅槃經』의 「光明遍照高貴德王菩薩品」제22에서 말씀하는 것과 같다.

“생겨나는 법을 무상이라고 한다. 생겨난 것이 아닌 법을 상주라고 한다. 여래는 생겨난 것이 아니다. 그러므로 상주가 된다. 상주하는 법은 성품이 없다. 성품이 있는 법은 무상이라고 한다. 여래는 생겨난 것도 아니고 성품도 없다. 생겨난 것도 아니고 성품도 없으므로 상주이다. 상주하는 법은 모든 곳에 두루 한다. 마치 허공이 없지 않은 곳이 없는 것과 같다. 여래도 또한 그와 같으므로 모든 곳에 두루 한다. 그러므로 상주가 된다. 무상한 법은 혹은 이 곳에는 있으나 저 곳에는 없다고 한다. 여래는 그렇지 않다. 이 곳에는 계시지만 저 곳에는 계시지 않는다고 말하지 않는다. 그러므로 상주가 된다. 무상한 법은 어느 때는 있으나 어느 때는 없다. 여래는 어느 때는 계시거나 어느 때는 계시지 않는 것이 아니다. 그러므로 상주가 된다. 상주하는 법은 이름 nāma도 없고 형색 rūpa도 없다. 허공은 상주하므로 이름도 없고 형색도 없다. 여래도 그와 같으므로 이름도 없고 형색도 없다. 그러므로 상주가 된다. 상주하는 법은 원인도 없고 결과도 없다. 허공은 상주하므로 이름도 없고 형색도 없다. 여래도 그와 같으므로 원인도 없고 결과도 없다. 그러므로 상주가 된다. 상주하는 법은 삼세에 포섭되지 않는다. 부처님도 그와 같으므로 삼세에 포섭되지 않는다. 그러므로 상주가 된다.”⁸⁸⁾

故名曰無常。無姓之法乃名爲常。虛空常故無有姓氏。如來有姓氏瞿曇氏。是故無常。有父母故名曰無常。無父母者乃名曰常。虛空常故無有父母。佛有父母是故無常。有四威儀名曰無常。無四威儀乃名曰常。虛空常故無四威儀。佛有四威儀是故無常。常住之法無有方所。虛空常故無有方所。如來出在東天竺地住舍婆提或王舍城。是故無常。以是義故如來非常。(『大正藏』12-738b~738c)

88) 『大般涅槃經』

“亦非非常。何以故。生永斷故。有生之法名曰無常。無生之法乃名爲常。如來無生。是故

이와 같은 일곱 가지 원인은 모두 법신에 해당한다. 그러한 까닭이 무엇인가? 그가 보신은 생인에서 얻어지는 것이라고 한다면, 이것은 곧 인과가 있는 것이므로 허공과 같은 것이 아니다. 만일 그가 <방편적으로> 법신을 따라서 보면 생겨나는 것이 없으므로 상주라고 하는데, 보신도 그와 똑같이 생겨나는 것이 없으므로 상주이다.

그러므로 이 원인의 뜻이 <법신·보신의> 二身에 통한다고 하면, <반대하는> 다른 스승도 또한 그와 같이 주장하지 않겠는가? 화신은 알음알이(知)가 있으므로 상주하는 것이 아니라고 해야 한다. 보신도 알음알이(知)가 있으므로 또한 상주하는 것이 아니다. 그러므로 이 원인의 뜻이 <보신·화신의> 二身에 통한다. 이것이 만일 통하지 않는다면, 저것인들 어떻게 통하겠는가?

또 그가 억지로 주장하기를, 비록 이것은 ‘본디 없던 것이 비로소 있게 된다(本無始有)’고 하더라도, 그러나 ‘본디 없던 것이 현재 있는 것(本無今有)’은 아니다. 다만 그런 것은 말만 있는 것이지 실제로는 있을 수 없다. 그러한 까닭이 무엇인가? 만일 그가 주장한대로 이것이 비록 ‘먼저는 있던 것이 뒤에 없어지는 것(先有後無)’이 아니라고 하더라도, 이것은 바로 ‘먼저는 있던 것이 나중에는 없어지게 된다(先有終無)’는 말과 같다. 그러므로 만일 ‘나중에는 없어지게 된다(終無)’는 것을 인정하면, ‘나중에는 없어지게 된다(終無)’는 말은 곧 소멸을 <의미한다>. 만일 그 주장을 받아들이지 않고, ‘뒤에 없어지는 것(後無)’이 아니라면, 어떻게 ‘나중에는 없어지게 된다(終無)’고 하겠는가? 그리고 또 ‘현재 있는 것(今有)’이 아니라면, 어떻게 ‘비로소 있게 된다(始有)’고 하겠는

爲常。常法無性。有性之法名曰無常。如來無生無性。無生無性故常。有常之法遍一切處。猶如虛空無處不有。如來亦爾遍一切處。是故爲常。無常之法或言此有或言彼無。如來不爾。不可說言是處有彼處無。是故爲常。無常之法有時是有有時是無。如來不爾有時是有有時是無。是故爲常。常住之法無名無色。虛空常故無名無色。如來亦爾無名無色。是故爲常。常住之法無因無果。虛空常故無因無果。如來亦爾無因無果。是故爲常。常住之法三世不攝。如來亦爾三世不攝。是故爲常。(『大正藏』12-738c)''

가? 또한 만일 ‘뒤에 없어지는 것(後無)’이 아니기 때문에, 소멸하여 없어진다고 하면, 바로 이것은 ‘본디 없던 것(本無)’이기 때문에 생겨나는 일이 있다고 말해야 된다. 이와 같은 진되는 영원히 구제할 수가 없다. 그러므로 지혜로운 사람이라면 그러한 주장을 하지 않을 것이며, 무상을 집착하는 사람이라면 이와 같은 주장을 할 것이다.

次第四明和相諍論. 諍論之興乃有多端. 而於當偏起異諍. 法身常住. 化身起滅. 於此二身. 諸說不同. 唯於報身. 二執別起. 別起之諍. 不過二途. 謂執常住及執無常. 執常之內. 亦有二家.

一家說云. 報佛功德有生無滅. 生因所滅故不得無生. 證理究竟故離相. 離相故常住不變.

第二家云. 報佛功德. 雖生因得而離生相. 雖是本無始有. 而非本無今有. 既非今有. 亦非後無. 由是道理遠離三際. 離三際故凝然常住. 然道後始成故. 非本有始. 離三際故. [亦] 非有生. 非有生故. 亦得無滅. 無生滅故定是無爲常住不變. 若未能得如是正見. 不應定說有爲無爲. 如純陀章云. 唯當責〈嘖〉自. 我今愚癡未有慧〈惠〉眼. 如來正法不可思議. 是故不應宣說如來定是有爲定是無爲. 若正見者應說如來定是無爲. 長壽品云. 常當繫心. 修心是二字佛常住. 若有修習. 此二字〈定〉者. 當知是人. 隨我所行至我至處. 而餘處說非常住者. 皆就佛〔化〕相. 非說報身.

如德王品云 如來非常. 何以故. 身有分故. 是故非常. 云何非常. 以有智故. 常法無知. 猶如虛空. 如來有心. 是故非常. 云何非常. 有言說乃至有姓. 此故有父母. 故有四儀. 故有方所依. 是七義說非常住. 當知此皆(皆此)就化相說. 若人不知如是之意亦說報佛同是無常. 卽是邪見必墮地獄. 如純陀言. 外道邪見可說如來同於有爲. 持戒〈惑〉比丘不應如是. 於如來所生有爲想. 若言如來是有爲者. 卽是妄語. 當知是人死入地獄. 如人自處於己舍宅乃至廣說. 故不應說執佛無常. 執常之家. 作如是說也.

執無常者說言. 報佛生因所生不得無滅. 生者必滅. 一向記故. 然依法身相

續恒存。窮未來際。永無終盡。不同生死念念磨滅。由是道理。說爲常住。無老死故名不變易。如四相品云。如來成就如是功德。云何當言如來無常。若言無常。無有是處。是金剛身。云何無常。是故如來不名命終。如來性品云。若言解脫猶如幻化。凡夫當謂得解脫者。卽是磨滅。有智之人。應當分別。人中師子。雖有去來。常住不變。又聖行品云。復次善男子心性異故名爲無常。所謂聲聞心性異。緣覺心性異。諸佛心性異。依此等文當知報佛心是有。爲是生滅法。而初分說定是無爲。又言。修習常住二字隨我所行至我至處等文者爲對聲聞無爲四倒故。約眞如法身而說爲常住。以彼聲聞不達法空。不知如來法身遍一切處無爲常住隨於物機現此色身。是故彼計如來色身惑業所感必歸磨滅。五分法身雖非有漏而依色身亦是斷滅。爲欲對治如是病故。故說法身無爲常住。

如請僧福田經中。月德居士歎佛如來涅槃。以復法滅不久。如來告言。汝等居士。應修如來。常住二字。是常住法者。是一切衆生二乘六道闡提五逆人之法性。見見視法性者。當得吾身。如今無二。

如此經言。修此二字。隨我所行。至我至處。故知是文正顯法身。而說慈心不殺等因之所得者。是明了因之所顯證。有人不知是意趣。妄執報佛。亦無生滅遂同虛空知無爲。又若德王品說。如來非常住。七種因緣。皆就化身。說非常住。非說報佛。亦常者是卽彼文。亦以七因。成非無常。皆就法身。說非無常。不開報佛。亦非無常。如彼文言。有生之法。名曰無常。如來無生。是故爲常。有性〈限〉之法。名曰無常。如來無生。無生〈姓〉故常。有常之法遍一切處。無常之法或言是處有彼處無。如來不爾。是故爲常。無常之法。有時是有。無時爲無。如來不爾。是故爲常。常住之法無名無色。虛空常故無名無色。如來亦爾。是故爲常。常住之法無因無果。虛空常故無因無果。如來亦爾。是故爲常。常住之法三世不攝。如來亦爾。是故爲常。如是七因皆當法身。所以然者。彼說報佛。生因所得。卽有因果。非如虛空。若彼教言。隨順法身無生故常。報佛亦同無生故常。是故此因義通二身者。他亦爾。可言化

身有知故非常. 報佛有知亦非常住. 是故此因義通二身. 此若不通. 彼何得通. 又彼強言雖是本無始有. 而非本無今有者. 但有其言都無其實. 所以然者. 若如所言是即雖非先有後無而是先有終無. 若許終無. 終無即滅. 若不許言既非後無何爲終無. 既非今有何爲始有. 又若非後無故滅盡者. 即應是本無故有生起也. 如是進退永不可救. 是故彼義智者不用. 執無常者. 作如是說.

물음: 두 스승이 말한 것 가운데에서, 어느 것이 옳고, 어느 것이 그른가?

대답: 어떤 스승은, 모두 옳기도 하고 모두 그르기도 하다고 한다. 그러한 까닭은 무엇인가? 만일 꼭 한 쪽만을 고집하면 모두 과실이 있지만, 그것이 장애가 없다고 말하면 모두 도리가 있기 때문이다. 『入楞伽經』에서 말씀하는 것과 같다.

“여래·응공·정편지는 상주인가, 무상인가? 부처님은 성자인 대혜 bodhisattva에게 이르신다. 대혜야, 여래·응공·정편지는 상주하는 것도 아니며 무상한 것도 아니니라. 왜냐 하면, 두 가지 극단(二邊)을 집착하면 과실이 있기 때문이니라.…….”⁸⁹⁾

이제 이것(=報身)이 비록 상주하는 것은 아니라고 하더라도 순간순간 소멸하는 것은 아니라고 한다. 이와 같은 내용의 글들은 그 치우친 집착을 깨뜨리려는 것이며, 오로지 한쪽에만 치우치면 도리에 맞지 않는다. ‘장애가 없다고 말하면 두 주장이 모두 맞는다는 것은’, 보신의 공덕은 相을 벗어나고 性を 벗어난 것이라는 뜻이다. 相을 벗어나기 때문에, 生滅相을 벗어나서, 드디어는 寂靜하여 작위함이 없으므로 상주

89) 『入楞伽經』

“如來應供正遍知. 爲是常耶. 爲無常也. 佛告聖者大慧菩薩言. 大慧. 如來應供正遍知. 非常非無常. 何以故. 二邊有過故.(『大正藏』16-555c)”

라고 한다. 性を 벗어나기 때문에, 常住性を 벗어나서, 가장 활발하게 활동하여 작위하지 않는 것이 없으므로 무상이라고 한다. 그러나 性を 벗어나거나 <相을 벗어난 것은> 둘이 아니고 차별이 없다. 相을 벗어난 것(離相)은 性を 벗어난 것(離性)과 다르지 않으므로 상주하는 것이 생멸하는 것을 방해하지 않는다. 性を 벗어난 것은 相을 벗어난 것과 다르지 않으므로 생멸하는 것이 상주하는 것을 방해하지 않는다. 이러한 도리에서 보면 두 스승의 주장이 모두 맞는 것이다. 그런 가운데에서 이것을 더 자세히 말하려면 많은 부분이 있는데, 『楞伽經宗要』 가운데에서 말한 것과 같다.

그러나 無常을 집착하는 학자들의 주장에는 미진한 것이 있다. 말하자면 법신을 틀림없이 상주하는 것으로만 주장하기 때문에, 만일 <법신을> 틀림없이 상주하는 것으로만 본다면, 이것은 바로 작위하는 법이 아니다. 작위하는 법이 아니므로 <報身·化身의> 二身을 지을 수가 없다. 그러므로 법신도 또한 무위만은 아니다. 『入楞伽經』에서 <다음과 같이> 말씀한다.

“만일 여래의 법신은 작위라는 법이 아니라고 하면, 바로 이것은 몸이 없는 것이 된다. 그런데 한량없는 공덕인 모든 行을 수행하여 얻는다고 하면, 바로 이것은 허망한 것이 된다.”⁹⁰⁾

<Paramārtha가 번역한> 『攝大乘論釋』에서 법신에 관한 다섯 가지 가운데에서 세 번째로 다음과 같이 논술한다.

“논술한다: 또 다음으로 有爲와 無爲는 둘이 아닌 것(無二)으로 상을 삼는다. 해석한다: 둘이 아니라는 것(無二)은, 말하자면 유위도 아니고 무위도 아니라는 말이다. ……………”

90) 『入楞伽經』

“若如來法身非作法者則是無身。
16-550a)”

言有修行無量功德一切行者則是虛妄。(『大正藏』)

논술한다: 惑業이 모여서 생겨난 것이 아니기 때문이다.

해석한다: 모든 유위의 법은 모두 흑업에서 생겨난다. 법신은 흑업에서 생겨난 것이 아니므로 유위가 아니다.

논술한다: 자재함을 얻으므로 말미암아 유위의 상을 잘 나타내기 때문이다.

해석한다: 법신은 자재함을 얻음으로 말미암아 마음대로 언제나 유위의 상을 나타낸다. 말하자면 應身·化身의 二身を 말하므로 무위가 아니다.⁹¹⁾

이것은 법신이 비록 흑업에서 생겨난 유위는 아니라고 하더라도, 틀림없이 동작이 없는 것이 아니라는 것을 증명하고 있다.

또 常住를 집착하는 학자들은 비록 상주를 원한다고 하더라도, 그 상주한다고 하는 주장에는 또한 부족한 것이 있다. 말하자면 비로소 있게 되는 공덕(始有功德)은 그 앞의 계위에까지는 두루 미치지 못한다는 점이다. 만일 이 공덕이 두루 미치지 못한 데가 있다면, 이것은 바로 법계를 증득하지 못한 데가 있게 되는 것이다. 법계를 증득하지 못한 데가 없어야 바로 법성이 평등하게 되어 두루 미치지 못하는 데가 없을 것이다. 『大方廣佛華嚴經』에서 말씀하는 것과 같다.

“여래가 정각하여 bodhi를 성취할 때에, 부처님의 방편에 안주하여 모든 중생 등신을 얻으며, 모든 법등신을 얻고, 모든 刹等身を 얻으며, 모든 삼세등신을

91) 『攝大乘論釋』

“論曰。復次有爲無爲無二爲相。

釋曰。無二謂無有爲無無爲。一切有流法必以有爲爲相。一切無流法有二種。若道等以有爲爲相。擇滅等以無爲爲相。法身與有爲無爲不一不異。是故不得偏以有爲無爲爲相。由眞如是爲無爲通相。不可說異。眞如是清淨境。有爲無爲非清淨境。不可說一。法身非有爲無爲爲相。非非有爲無爲爲相。何以故。

論曰。非惑業集所生故。

釋曰。一切有爲法。皆從惑業生。法身不從惑業生故非有爲。

論曰。有得自在能顯有爲相故。

釋曰。法身由得自在。能數數顯有爲相。謂應化二身故非無爲。

論曰。復次一異無二爲相。諸佛如來依止不異故。

釋曰。無二爲無一無異。三世諸佛由法身無異。法身即是依止是故不異。

(『大正藏』31-251b)”

얻고, 모든 법계등신을 얻으며, 허공계등신을 얻고 내지 적정니르와아나계등신을 얻느니라. 부처님의 딸·아들아, 여래를 따라서 얻은 바의 몸은, 음성과 무애심도 이와 같다는 것을 알아야 한다. 여래는 이와 같은 세 가지의 청정무량을 구축하느니라.”⁹²⁾

이것은 여래가 성도한 뒤에 얻은 색신과 음성과 무애심은 평등하지 않은 것이 없고 두루 미치지 못한 데가 없음을 밝힌 것이다. 벌써 모든 삼세에 평등하다고 하였는데, 어찌 金剛 이전에만은 두루 미치지 못하겠는가? 그러나 이 도리는 모든 부처님의 비장이므로, 사랑하는 이가 헤아려 알 수 있는 것이 아니다. 그러므로 다만 부처님의 말씀을 의지하여 우러러 믿음을 일으킬 뿐이다. nirvāṇa의 뜻을 간추려서 이와 같이 판단한다.

問二師所說. 何得何失. 答或有說者. 皆得皆失. 所以然者. 若決定執一邊皆有過失. 如其無障礙說. 俱有道理. 如楞伽經云. 如來應 \leq 供 \geq 正遍知. 爲是常耶. 爲無常耶. 佛言非常非無常. 二邊有過故. 乃至廣說. 今此言雖不常住. 非念念滅. 如是等文. 破其偏執. 定取一邊. 不當道理. 無障礙說二義皆得者. 報佛功德離相離性. 以離相故離生滅相. 究竟寂靜無作無爲故說常住. 以離性故離常住性. 最極喧動無所不爲故說無常. 然離性〔離相〕無二無別. 離相不異於離性. 故常住不妨於生滅也. 離性不異於離相. 故生滅不礙於常住也. 由是道理二說皆得. 於中委悉. 亦有多門. 具如楞伽經宗要中說.

然執無常家義有未盡意. 謂說法身定是常故. 若定常住卽非作法. 非作法故不作二身. 是故法身亦非無爲. 楞伽經言. 若如來法身非作法者. 言有修行無量功德. 一切行者卽爲虛妄. 攝大乘 \leq 論 \geq 說. 法身五. 於中言第三. 有

92) 『大方廣佛華嚴經』

“如來應供等正覺成菩提時. 住佛方便. 得一切衆生等身. 得一切法等身. 得一切刹等身. 得一切三世等身. 得一切如來等身. 得一切諸佛等身. 得一切言語等身. 得一切法界等身. 得虛空界等身. 得無碍法界等身. 得出生無量界等身. 得一切行界等身. 得寂靜涅槃界等身. 佛子. 隨如來所得身. 當知音聲及無碍心. 亦復如是. 如來具足如是等三種清淨無量.”(『大正藏』9-626c~627a)”

爲無爲無二爲相。非惑業集〈雜〉所生故。由得自在能顯有爲相故。釋曰。一切有爲法。皆從惑業生。法身不從惑業生。故非有爲。法身由得自在。能數數顯有爲相。謂應化二身故非無爲。是明法身雖非惑業所生有爲而非凝然無動作物也。

又執(報)常家。雖樂常住。而其常義。亦有不足意。謂始有功德不遍於前位故。若此功德有所不遍。卽於法界有所不證。卽等法性無所不遍。如花嚴經言。如來正覺成菩提時。住佛方便。得一切衆生等身。得一切法等身。得一切刹〈殺〉等身。得一切三世等身。得一切法界等身。得虛空界等身。乃至得寂靜涅槃界等身。佛子隨如來所得身。當知音聲及無礙心。≤亦≥復如是。如來具足。如是三種清淨無量。是明如來成道後所得色身音聲及無礙心。無所不等。無所不遍。旣言等於一切三世。豈不遍金剛以前。然此道理諸佛祕藏。非思量者之所《不》能測。但依佛言起仰(作)信耳。涅槃之義略判如是。

元曉는 三十七助道수행을 어떻게 보았는가

- 中辺分別論疏를 中心으로 -

한 중 만*

I 머리말

불타는 팔정도를 불교의 기본수행법으로 밝혔다. 그리고 불타생존의 말기에는 팔정도 수행법을 구체화시켜 三十七助道수행법으로 밝혔다. 그러나 소승불교와 대승불교로 갈라지면서 대승불교측에서는 三十七助道수행을 소승의 수행법이라 하여 소홀히 생각하였다.

오늘날 소승이라 칭해지던 남방불교는 三十七助道수행을 중요하게 생각한다. 특히 사념처관을 기본으로 하여 마음집중을 강조하여 수행에 큰 힘을 얻고 있다. 대승불교의 수행은 마음을 비우는 空을 강조한다.

그러나 마음을 비우는 선법에 앞서 일단 마음을 집중하는 선법이 선행되어야 한다. 모든 분별을 한마음으로 모으고 그 한마음마저 비워야 할 것이다. 이러한 의미에서 원효는 마음의 집중을 강조하는 三十七助道수행을 어떻게 보았는가를 연구하려는 것이다.

龍樹는 「大智度論」에서 불타는 사념처와 팔정도를 대승법이라 하였고 삼장중에서도 三十七품을 소승법이라 설하지 않았다고 하였다.

원효는 이러한 「智度論」을 인용하면서 사념처관을 중심으로 한 三十七助道수행을 중요하게 생각하였다. 이렇게 보면 원효는 마음의 집중을

* 원광대 명예교수

강조하는 남방불교의 선법과 마음의 비움을 강조하는 북방불교의 선법을 원용무애하게 수용하는 선법을 밝혔다고 할 것이다.

II 三十七助道 수행의 원래의 의미

1. 四念處

비구들이여 이것은 중생을 깨끗하게 하고 슬픔을 건지며 고뇌를 없애고 바른 법을 얻어 열반을 증득하기 위한 오직 하나의 길인 사념처이다. 무엇이 넷인가 비구들이여 몸에서는 몸에 전심전력으로 마음을 집중하여 바른 지혜와 바른 생각으로 세상의 욕망과 고뇌에서 벗어난다. 감수에서는 감수에 전심전력으로 마음을 집중하여 바른 지혜와 바른 생각으로 세상의 욕망과 고뇌에서 벗어난다. 법에서는 법에 전심전력으로 마음을 집중하여 바른 지혜와 바른 생각으로 세상의 욕망과 고뇌를 벗어난다.

어떤 것을 몸 관하기를 몸 같이하는 念處라 하는가 비구들이여 가면서는 가고 있음을 알아차리고 서 있으면 서 있음을 알아차리고 앉아 있으면 앉아 있음을 알아차리고 누워있으면 누워 있음을 알아차린다. 이와 같이 어떠한 상태로든 몸이 놓여 있는 그대로를 알아차린다. 이와 같이 안으로 몸을 관하여 주하고 밖으로 몸을 관하여 주하고 안과 밖을 합한 몸을 관하여 주한다. 몸이 생함을 관하여 주하고 몸이 멸함을 관하여 주하고 몸이 생했다가 멸함을 관하여 주한다. 그래서 관의 알아차림과 같이 몸이라는 자각이 확립된다. 그는 초연하게 주하고 세상의 어는 것에도 집착하지 않는다. 이와 같이 몸에서 몸을 관하여 주한다.

비구들이여 어떻게 감수에서 감수를 관하여 주하는가 樂受를 감하면 나는 낙수를 감한다 알아차리고 苦受를 감하면 나는 고수를 감한다 알아차리고 不苦不樂受를 감하면 나는 불고불낙수를 감한다 알아차린다.

육체적 낙수를 감하면 나는 육체적 낙수를 감한다 알아차리고 정신적 고수를 감하면 나는 정신적 고수를 감한다 알아차린다. 육체적 불고불 낙수를 감하면 나는 육체적 불고불낙수를 감한다 알아차리고 정신적 불고불낙수를 감하면 정신적 불고불낙수를 감한다 알아차린다.

이와 같이 안으로 受에서 수를 관하여 주하고, 밖으로 수에서 수를 관하여 주하고, 안과 밖을 합한 수에서 수를 관하여 주한다. 수가 생함을 관하여 주하고, 수가 멸함을 관하여 주하고 수가 생했다가 멸함을 관하여 주한다. 그래서 관의 알아차림과 같이 受라는 자각이 확립된다. 그는 초연하게 주하고 세상의 어느 것에도 집착하지 않는다. 이와 같이 감수에서 감수를 관하여 주한다.

비구들이여 어떻게 마음에서 마음을 관하여 주하는가 마음에 탐욕이 있으면 탐욕이다 알아차리고, 마음에 탐욕이 없으면 탐욕이 아니다 알아차린다. 마음에 성냄이 있으면 성냄이다 알아차리고, 마음에 성냄이 없으면 성냄이 아니다 알아차린다. 마음에 어리석음이 있으면 어리석음이다 알아차리고, 마음에 어리석음이 없으면 어리석음이 아니다 알아차린다.

마음에 무기력함이 있으면 무기력함이다 알아차리고, 마음에 산란함이 있으면 산란함이다 알아차리고, 마음에 넓음이 있으면 넓음이다 알아차리고 ⑤마음에 협소함이 있으면 협소함이다 알아차린다. 마음에 우월함이 있으면 우월함이다 알아차리고, 마음에 열등함이 있으면 열등함이다 알아차린다. 마음에 고요함이 있으면 고요함이다 알아차리고, 마음에 고요함이 없으면 고요함이 아니다 알아차린다. 마음에 해탈함이 있으면 해탈함이다 알아차리고, 마음에 해탈함이 없으면 해탈함이 아니다 알아차린다.

이와 같이 안으로 마음에서 마음을 관하여 주하고 밖으로 마음에서 마음을 관하여 주하고 밖으로 마음에서 마음을 관하여 주하고 안과 밖

을 합하여 마음에서 마음을 관하여 주한다. 마음에서 마음의 생함을 관하여 주하고 마음의 멸함을 관하여 주하고 마음이 생했다가 멸함을 관하여 주한다. 그래서 관의 알아차림과 같이 마음이라는 자각이 확립된다. 그는 초연하게 주하고 세상의 어느 것에도 집착하지 않는다. 이와 같이 마음에서 마음을 관하여 주한다.

비구들이여 어떻게 法 곧 五取蘊을 관하여 주하는가 色은 이러하고 색의 생함은 이러하며 색의 멸함은 이러하다 受는 이러하고 수의 생함은 이러하며 수의 멸함은 이러하다 想은 이러하고 상의 생함은 이러하며 상의 멸함은 이러하다 行은 이러하고 행의 생함은 이러하며 행의 멸함은 이러하다. 識은 이러하고 식의 생함은 이러하고 식의 멸함은 이러하다.

이와 같이 안으로 법에서 법을 관하여 주하고 밖으로 법에서 법을 관하여 주하고 안과 밖을 합하여 법에서 법을 관하여 주한다. 법의 생함을 관하여 주하고 법의 멸함을 관하여 주하며 법이 생했다가 멸함을 관하여 주한다. 그래서 관의 알아차림과 같이 법이라는 자각이 확립된다. 그는 초연하게 주하고 세상의 어느 것에서 집착하지 않는다. 이와 같이 법에서 법을 관하여 주한다.

비구들이여 어떻게 六內外處에서 법을 관하여 주하는가 眼根을 알고 色경을 알며 그 둘에 의해서 생한 결과를 안다. 그리하여 아직 생하지 않은 결과가 일어나고 있는 그대로를 알아차리고 이미 생한 결과가 없어지고 있는 그대로를 알아차리고 이미 없어진 결과가 미래에 아직 생하지 않고 있는 그대로를 알아차린다. 또한 耳根을 알고 聲境을 알고 그 둘에 의해서 생한 결과를 안다. 그리하여 아직 생하지 않은 결과가 일어나고 있는 그대로를 알아차리고 이미 생한 결과가 없어지고 있는 그대로를 알아차리고 이미 없어진 결과가 미래에 아직 생하지 않고 있는 그대로를 알아차린다. 鼻根을 알고 香경을 알고 그 둘에 의해서 생

한 결과를 안다. 아직 생하지 않은 결과가 일어나고 있는 그대로를 알아차리고 이미 생한 결과가 없어지고 있는 그대로를 알아차리고 이미 없어진 결과가 미래에 아직 생하지 않고 있는 그대로를 알아차린다.

舌根을 알고 味경을 알고 그 둘에 의해서 생한 결과를 안다. 아직 생하지 않은 결과가 일어나고 있는 그대로를 알아차리고 이미 없어진 결과가 미래에 생하지 않고 있는 그대로를 알아차린다. 身根을 알고 觸境을 알고 그 둘에 의해서 생한 결과를 안다. 아직 생하지 않은 결과가 일어나고 있는 그대로를 알아차리고 이미 없어진 결과가 미래에 생하지 않고 있는 그대로 알아차린다. 意根을 알고 法경을 알아서 그 둘에 의해서 생한 결과를 알아차린다. 아직 생하지 않은 결과가 생하고 있는 그대로를 알고 이미 없어진 결과가 생하고 있는 그대로를 알고 이미 없어진 결과가 미래에 생하고 있지 않은 그대로를 알아차린다.

이와 같이 안으로 법에서 법을 관하여 주하고 밖으로 법을 관하여 주하고 안과 밖을 합한 법을 관하여서 주한다. 법에서 생한 법을 관하여 주하고 멸한 법을 관하여 주하고 생했다가 멸하는 법을 관하여 주한다. 그래서 관의 알아차림과 같이 법이라는 자각이 확립된다. 그는 초연하게 주하고 세상의 어떤 것에도 집착하지 않는다. 이와 같이 비구는 법에서 법을 관하여 주한다.¹⁾

2. 四正斷과 四如意足

四正斷이 있다. 어떤 것이 넷인가. 첫째, 斷斷 둘째, 律儀斷 셋째, 수호단 넷째, 修斷이다. 어떤 것이 斷斷인가 만일 비구가 이미 일어난 악하고 착하지 않은 법을 끊으려는 의욕을 내어 방편으로 꾸준히 힘써 거두어들이고 아직 일어나지 않게 하려는 의욕을 내어 방편으로 꾸준히 힘써 받아들이며 아직 생하지 않은 착한 법을 일어나게 하려는 의

1) 南傳大藏經 제7권 pp.335-350

욕을 내어 방편으로 꾸준히 힘써 받아들이고 이미 생한 착한 법을 더욱 닦아 익히려는 의욕을 내어 방편으로 꾸준히 힘써 거두어들이면 이것을 斷斷이라 한다.

어떤 것이 율의단인가 만일 비구가 眼근을 잘 단속하고 빈틈없이 조복해서 나아가게 한다. 이와 같이 耳鼻舌身意根을 잘 단속하고 빈틈없이 조복해서 나아가게 하는 것을 율의단이라 한다.

어떤 것이 수호단인가 만일 비구가 眞實三昧를 잘 지키고 가지며 다함이 없음을 닦아 익혀 물러가거나 없어짐이 없도록 하는 것이 수호단이다. 어떤 것이 수단인가. 만일 비구가 사념처를 닦으면 이를 수단이라 한다.²⁾

여래응등정각은 알고 보아 四如意足を 설하여 일승의 도로써 중생을 청정하게 하고 고뇌를 없애고 근심과 슬픔을 끊었다. 무엇이 넷인가, 欲(의욕)定 단행성취여의족과 精進定 단행성취여의족과 心定 단행성취여의족과 思惟정 단행성취여의족이다. 그래서 성스러운 제자는 欲定 단행을 닦아 여의족을 성취하고 떠남에 의하여, 욕심 없음에 의하여 생사를 뛰어남에 의해 멸에 의해, 버림으로 향하여 갈애를 끊게 되고 갈애가 없어지면 그 의욕도 또한 쉰다.

정진정, 심정, 사유정 단행을 닦아 여의족을 성취한다. 떠남에 의해, 욕심없음에 의해, 생사를 뛰어남에 의해, 멸에 의해 버림으로 향하여 갈애가 다하고 갈애가 없어지면 사유가 곧 쉰다.³⁾

능히 四神足を 많이 닦아 익혀 항상 생각하여 잊지 않는 자 있으면 그는 그가 원하기만 한다면 죽지 않고 1겁을 더 넘겨 살수 있을 것이다. 부처는 四神足を 많이 닦아 익히어 생각을 오로지 해 잊지 않는다. 그러므로 내가 만일 원하기만 한다면 나는 죽지 않고 1겁을 더 넘겨 여기 머무를 수 있을 것이다. 그래서 세상을 위해 어두움을 없애어 이

2) 잡아함경 31권 879(大正藏 제2권 p.221)

3) 잡아함경 21권 561(大正藏 제2권 p.147)

익 되게 하는 바 많고 하늘과 사람은 안락을 얻을 수 있으리라⁴⁾

3. 五根과 五力

비구들이여 五根이 있다. 어떤 것이 다섯인가. 信根, 精進根, 念根, 定根, 慧根이다. 어떤 것이 信根인가. 만일 비구가 청정한 신심을 일으켜 근본이 견고해서 다른 사문, 바라문이 그 마음을 무너뜨리지 못하면 이를 信根이라 한다. 어떤 것이 정진근인가. 이미 생한 악하고 착하지 않은 법을 끊도록 의욕을 내고 방편을 써서 마음을 거두어 더욱 나아가며, 아직 생하지 않은 악하고 착하지 않은 법을 일어나지 않도록 의욕을 내고 방편을 써서 마음을 거두어 더욱 나아가며, 아직 생하지 않은 착한 법을 일어나도록 의욕을 내고 방편을 써서 마음을 거두어 더욱 나아가며, 이미 생한 착한법은 주하여 잊어버리지 않고 닦고 익히어 크게 증장되도록 의욕이 되고 방편을 써서 마음을 거두어 더욱 나아가면 이것을 정진근이라 한다.

어떤 것이 念根인가 만일 비구가 안의 몸을 안의 몸으로 관하여 주하여 방편을 써서 정념과 정지로 세간의 탐욕과 근심을 항복 받고 밖의 몸을 밖의 몸으로, 안팎몸을 안팎몸으로, 감수를 감수로, 마음을 마음으로, 법을 법으로 관하여 念으로 주한다. 이를 念根이라 한다. 어떤 것이 定根인가 만일 비구가 욕심과 악하고 착하지 않은 법을 떠나 깨침이 있고 관이 있어 離生喜樂地와 제4禪에 구족하게 주하는 것을 定根이라 한다. 어떤 것이 慧根인가. 만일 비구가 苦諦를 여실히 알고 集諦를 여실히 알고 滅諦를 여실히 알고 道諦를 여실히 알면 이를 慧根이라 한다.⁵⁾

비구들이여 五力이 있다. 어떤 것이 다섯인가, 信力, 精進力, 念力, 定

4) 잡아함경 3권 유행경(大正藏 제1권 p.15)

5) 잡아함경 26권 647(大正藏 제2권 p.182)

力, 慧力이다. 信力이라는 것은 네 가지 무너지지 않은 청정한 힘이며 精進力이라는 것은 四正斷의 힘이며 念力이라는 것은 四念處의 힘이며 定力이라는 것은 四禪의 힘이며 慧力이라는 것은 四聖諦의 힘이다.⁶⁾

4. 七覺支

비구들이여 마땅히 七覺分을 닦아야 한다. 어떤 것이 七覺分인가 念覺分 내지 捨覺分이다. 만일 비구가 念覺分을 닦아 멀리 여임과 욕심없앰과 滅에 의해捨에 나아간다. 이와 같이 擇法과 精進과 喜覺과 輕安과 定覺과 捨覺分을 닦아 멀리여임과 욕심 없앰과 滅에 의해捨에 나아간다.⁷⁾

만일 비구가 안으로 몸에서 몸을 관하여 주하면 그가 안으로 몸에서 몸을 관하여 주할 때는 마음을 거두어 念에 집중되어 잊지 않는다. 그는 이때 念覺分을 닦아 익히고 방편으로 닦아 익힌 뒤에는 만족하게 된다. 念覺分에 만족하면 法을 선택해서 분별한다. 이때에 擇法覺分을 방편으로 닦는다. 방편으로 닦아 마치면 닦아 익힘이 만족하게 된다. 이와 같이 내지 捨覺分까지 닦아 익혀 만족하게 된다. 안으로 몸에서 몸을 관하여 念으로 주하는 것과 같이 밖으로 몸과 안밖을 합한 몸을 관하여 주하며, 감수와 마음과 법을 관하여 念으로 주한다.⁸⁾

Ⅲ 원효의 三十七助道修行觀

1. 四念處觀

三十七助道수행 중에서 중심이 되는 것은 사념처관이다. 사념처관을 바

6) 잡아함경 26권 673-675(大正藏 제2권 p.185)

7) 잡아함경 27권 729(大正藏 제2권 p.196)

8) 잡아함경 27권 733(大正藏 제2권 p.196)

탕으로 해서 三十七助道수행을 하는 것이다. 현재 남방불교에서는 사념처 관 수행을 하고 있다. 그리하여 수행의 효과를 나타내고 있는 것이다.

원효는 사념처를 四念住라 표현하고 있다. 三十七助道수행의 핵심은 住法인 것이다. 원효는 이렇게 三十七助道수행의 핵심을 住法으로 보고 그 중심이 되는 사념처를 四念住라 표현하고 있는 것이다. 신념처, 수념처, 심념처, 법념처를 신념주, 受念住, 心念住, 法念住로 규정하고 있는 것이다.⁹⁾

몸과 더불어 念이 서로 응하여 身觀을 닦는데 住하는 것이니 이것이 身念住이다. 내지 法에도 이와 같다. 어떤 것을 念이라 하는가 몸에 의하여 正法을 받아 지닌다. 法義를 사유하는 생각을 증상시켜 닦아 익히어 그 法을 실증하며 文義를 닦아 실증하여 중심에 忘失함이 없게 하는 것이다. 어떤 것을 觀이라 하는가 몸에 의하여 듣고 생각하고 닦는 지혜(聞思修慧)를 증상시킨다. 이러한 지혜이므로 일체의 몸 일체의 相을 바로 관찰하고 바로 추구하여 따라 관하고 따라 깨닫게 하는 것이다.¹⁰⁾

원래 身念處의 의미가 어떠한 상태로든 몸이 놓여 있는 그대로를 알아차리는 것이다. 원효는 이러한 신념처의 의미를 일단 수용하여 그 의미를 강화시킨다. 몸에서 念과 일치시켜 강하게 주하는 것이다. 몸에서 念을 住하면 몸과 念이 하나가 되어 강한 힘이 생긴다. 이 힘이 禪의 힘인 것이다. 내지 法에도 이와 같다는 것은 受念住, 心念住, 法念住로 身念住와 같이 감수에서 念을 주하고 마음에서 念을 주하고 法에서 念을 주하여 강한 힘이 나타나게 하는 것이다. 念이라는 것은 몸에 의해서 正法을 받아 지키는 것이다. 몸을 떠난 마음에서 관념적으로 정법을 받아 지키는 것이 아니라 몸에 즉해서 정법을 받아 지키는 것이다. 法義를 깊이 관찰해서 닦아 익히어 실증하며 文義를 닦아 실증하여 一念을

9) 한국불교전서 제1권 p.817 中

10) 한국불교전서 제1권 p.817 下

망실됨이 없게 하는 것이다. 숲이라는 것은 一念을 집중하는 것이다.

觀이라는 것은 몸에 의해서 듣고 생각하고 닦는 지혜를 증상시키는 것이다. 이 聞思修慧도 몸에 즉해서 이루는 것이다. 本質身, 影像身, 眞如身등의 여러가지의 몸과 여러가지의 몸의 형상을 바로 관찰하고 바로 추구하여 따라 관하고 깨닫는 것이다. 원래 신념처에서는 몸을 본질신 영상신, 진여신으로 나누지 않았다. 이 세가지의 몸을 하나로 본 것이다. 그러면서도 영상신이 중심이 된 것이다. 몸을 관한다고 할때 일반적으로 영상신을 관한다고 이해되기 때문에 원효는 영상신을 관하는 것이 본질신과 진여신을 관하는 것이 된다는 의미를 밝히기 위해서 이러한 세가지 몸을 밝힌 것이다. 따라 관하고 따라 깨닫는다는 것은 몸을 따라 관하고 몸을 따라 깨닫는다는 의미이다. 몸을 떠난 마음을 관하고 몸을 떠난 마음에서만 깨닫는다는 것이 아닌 것이다. 몸을 관하여 주해서 숲이 뭉쳐 깨닫게 되는 것이다.

어떻게 觀을 닦는가 혹은 몸을 따른다 하고 혹은 몸을 닦는다고 말한다. 몸을 따른다 함은 본질신에 따라서 영상신을 관하는 것을 몸을 따라 관한다고 이른다. 「對法」이라는 論에 설하기를 「어떻게 몸에 몸을 따라 관한다 하는가 말하자면, 영상신이 본질신으로 더불어 평등하다. 몸의 경계를 따라 관하되 몸의 형상과 서로 같은 성질을 따라 관하므로 몸에 몸을 따라 관한다고 이른다. 영상신을 관찰하는 것이 본질신을 깊이 관찰하는 것이 되기 때문이다.」라 하였다.¹¹⁾

원효는 觀을 닦는다는 것은 몸을 따르는 것이며 몸을 닦는 의미라고 한다. 몸을 따른다는 것은 본질신에 따라서 영상신을 관하는 것이다. 본질신은 몸의 바탕이며 영상신은 몸의 나타난 모습이다. 본질신에 따라서 영상신을 관한다는 것은 본질신에 바탕한 영상신을 관하는 것이다. 몸의 나타난 모습인 영상신을 관해서 몸의 바탕인 본질신을 아는

11) 한국불교전서 제1권 p.817 下

것이다. 원효는 「對法」이라는 論을 인용해서 영상신과 본질신이 평등함을 강조한다. 영상신과 본질신이 서로 같은 성질이기 때문에 영상신을 관하는 것이 곧 본질신을 관하는 것이 되는 것이다. 영상신의 관찰을 통해서 본질신을 깊이 관찰하는 것이다. 북방불교는 영상신을 제쳐 놓고 바로 본질신을 관찰하는 것을 중심으로 한다. 남방불교는 영상신의 관찰을 중심으로 한다. 그러나 남방불교는 영상신과 본질신을 구분하지 않았기 때문에 영상신을 관하는 것이 바로 본질신을 관하는 것이 된다는 것을 밝히지 못했다. 원효는 영상신을 관하는 남방불교의 관법을 수용하면서 본질신을 중심으로 하는 북방불교도 수용하고 있는 것이다.

觀을 닦는다는 것은 環(다른 것을 연쇄적으로 관하는 것)으로 닦는다는 뜻이니 바로 형상 있는 몸을 관할 뿐 아니라 그 가운데 다시 眞如身을 관하는 것이다. 「菩薩地決擇」에서 설하기를 「어떻게 보살이 몸에서 몸을 닦는 관에 주하는가 형상 있는 몸에서 環으로 닦아서 진여신을 관하는 것이다. 어떻게 念으로 住하는가 念을 지키는 것이며 경계에 머물지 않는 것이며 인연하는 바에 安住하는 것이다.¹²⁾

형상있는 몸을 관해서 진여신을 찾는 것이다. 형상 있는 몸과 진여신이 하나이기 때문에 형상 있는 몸을 관해서 진여신을 찾는 것이다. 앞에서 밝힌 바와 같이 남방불교에서는 몸을 관한다고만 하였으므로 형상있는 몸을 관하는 것이 진여신을 관하는 것이 된다는 것을 확실히 밝히지 못했다. 원효는 북방불교에서 강조하는 진여신을 밝히는 것이 중심이다. 그러나 진여신과 형상 있는 몸을 분리하지 않고 형상 있는 몸을 관해서 진여신을 찾는 것이다. 이것이 環으로 닦는 것이다. 원효는 몸을 관하는 남방불교의 관법을 수용하고 있는 것이다.

「菩薩地決擇」을 인용해서 형상 있는 몸을 관하는 것이 진여신을 찾는 것이 된다는 것을 강조한다. 그리고 念으로 住하는 의미를 세가지로

12) 한국불교전서 제1권 p.818 上

밝힌다. 念을 지키는 것이며 경계에 물들지 않는 것이며 경계에 끌리지 않고 안주하는 것이라 하였다. 이렇게 念으로 주하는 방법은 身念住에만 국한하는 것이 아니라 受念住, 心念住, 法念住에도 적용된다.

원효는 형상 있는 몸을 관해서 진여신을 찾는다. 이와 같이 感受함을 관해서 眞如受를 찾으며 분별하는 心을 관해서 眞如心을 찾으며 현상적인 法을 관해서 眞如法을 찾는 것이다. 북방불교는 형상 있는 몸을 제쳐놓고 진여신을 찾으며 감각적인 감수함을 제쳐놓고 眞如受를 찾으며 분별하는 心을 제쳐놓고 眞如心을 찾으며 현상적인 法을 제쳐놓고 眞如法의 찾음을 강조한다. 그러나 원효는 남방불교의 원래적인 관법을 수용해서 북방불교에서 강조하는 마음의 깨달음에 이르게 하는 것이다. 四念住의 핵심은 身, 受, 心, 法이라는 대상에 念을 집중해서 힘을 뭉치는 것이다.

「智度論」에 설하기를 「念이 智에 따라서 緣가운데 바르게 住하므로 이것을 念處라고 한다」라 하였다. 총으로 말하면 이 念을 주하거나 이 念을 말미암아 주하거나 다 念住라고 한다. 念을 주한다는 것은 所緣에 念을 주하는 것이며 念을 말미암아 주한다는 것은 慧와 定을 攝持해서 念하는 것이다. 이것이 自性を 念으로 주하는 것이다. 나머지 상응하는 모든 心과 心法은 상응하는 念으로 주하는 것이다.¹³⁾

身念處는 몸에 念을 집중하는 것이다. 여기에서 念의 深度가 문제가 된다. 念이 얼마만큼의 힘이 있느냐는 것이다. 이것을 龍樹는 「智度論」에서 念이 智에 따라서 緣에 주한다고 하였다. 원효는 용수의 이러한 說을 인용하여 念이 智에 따른다고 하였다. 身念處에서의 念은 몸에 주하는 것이다. 여기에서의 念은 智와의 관계가 어떠한 것인지 분명하지 않다. 이러한 문제를 용수는 念이 智에 따른다고 밝혔다. 앞에서 원효는 형상 있는 몸을 관하는 것이 진여신을 관하는 것이 된다고 하였

13) 한국불교전서 제1권 p.818 上

다. 智는 眞如이다. 그러므로 형상 있는 몸에 念을 집중하는 것은 곧 진여신의 智를 찾는 것이 되는 것이다. 용수는 念이 智에 따라서 身, 受, 心, 法의 緣에 주한다고 하였다.

원래 四念處는 身, 受, 心, 法에 念을 집중하는 것이다. 용수가 念을 智로 승화시키는 것이나 원효가 형상 있는 몸을 진여신으로 승화시키는 것은 내용면에서 일치하는 것이다. 그리고 念을 주한다는 것은 身, 受, 心, 法이라는 所緣에 주하는 것이며 念을 말미암아 주한다는 것은 慧와 定을 攝持하는 것이라고 하였다. 이것은 念을 所緣에 주하는 것은 직접적인 것이며 이렇게 念을 집중함으로써 간접적으로 慧와 定을 이끌어 낸다는 것이다. 이것을 自性の 念住라고 하였다. 원효는 이렇게 四念處를 四念住로 표현을 바꾸어 住함을 강조하며 현상적인 것이 중심이 되었던 四念處를 自性念住로 승화시킨 것이다.

원효는 三十七助道修行을 所緣, 自体, 助伴, 修習, 修果의 伴, 修習, 修果로 나누어 밝힌다. 첫째, 所緣이다. 所緣은 身, 受, 心, 法의 四境이다. 전도된 생각으로 말미암아 어리석은 凡夫들은 我라고 개교하여 根身있음에 의지하며 고락을 受用하며 경계를 분별하여 相을 취한다. 탐등으로 말미암아 더럽혀진 것을 信등으로 말미암아 청정케 한다. 이러한 고로 최초로 진실한 事相을 관찰하기 위해서 四境을 所緣境으로 한 것이다.¹⁴⁾

이러한 고로 이제 마땅히 内外를 함께 관한다 內로 관하고 外로 관하는 것은 別相이 되고 一時에 함께 관하는 것을 總相이라 한다. 總觀과 別觀을 다 마치어 얻을 것이 없으면 관할 것을 이미 마친 것이다.¹⁵⁾

六根身の 집착을 버리기 위해서 육근신을 관하는 것이다. 육근신이 나라고 집착하고 있다. 육근신에 念을 住해서 육근신의 참모습이 무엇인가를 꿰어지게 관하는 것이다. 감수작용은 고락을 감수한다 고락의

14) 한국불교전서 제1권 p.821 中

15) 한국불교전서 제1권 p.821 下

참모습을 알기 위해서 감수작용에 念을 住하여 관하는 것이다. 분별하는 마음의 眞相을 알기 위해 분별하는 마음을 관하는 것이다. 경계를 분별하여 경계가 있다는 相을 갖는다. 경계의 참모습을 파악하기 위해서 경계에 念을 집주해서 관하는 것이다.

四念處의 원래의 내용에 身, 受, 心, 法에 대해서 內로 관하고 外로 관하고 內外를 합해서 관하는 원리가 있다. 원효는 內로 관하고 外로 관하는 것을 別觀이라 하고 內外를 합해서 관함을 總觀이라 규정한다. 그리고 총관과 별관을 아울러 念이 다 하도록 까지 住해서 관 한다. 그리하여 구경처에 이른다. 구경처에 이르러 구경처에 이르렀다는 한 생각 마저 버린다. 원효는 이와 같이 남방불교의 住해서 관하는 念으로 住하는 법을 수용해서 북방불교의 空의 경지에 이르게 하는 것이다.

둘째, 自体이다. 自体는 두 가지 뜻이 있으니 만일 所治에 대하면 慧로서 體를 삼는다. 慧로 말미암아 四顛倒를 바르게 다스리기 때문이다. 만일 所緣을 대하면 慧와 念이 體가 되어 慧와 念이 더불어 함께 所緣에 住하기 때문이다. 「智度論」에 이르기를 「몸을 관하는 지혜 내지 法을 관하는 지혜 이것이 自性의 念處가 된다」하였으니 이것은 다스림에 대하여 自性を 나타냄이다.¹⁶⁾

원효는 念으로 住할 때 두 가지로 體를 삼음을 밝혔다. 하나는 慧로서 體를 삼는다. 身, 受, 心, 法이라는 다스릴 바를 대할 때 몸이라는 것은 不淨한 것이며 受라는 것은 苦인 것이며 분별심이라는 것은 無常한 것이며 法이라는 것은 無我라고 관하는 것이다. 이는 慧를 體로 해서 관하는 것이다. 또 하나는 慧와 念을 體로 삼는다 慧로서 관한다는 것만이 아니라 慧와 念을 하나로 뭉쳐 身, 受, 心, 法에 住하는 것이다. 慧는 마음을 밝게 하는 것이며 念은 마음을 멎히는 것이다. 원효는 남방불교의 念으로 마음을 멎히는 念住法을 수용해서 북방불교의 慧로서

16) 한국불교전서 제1권 p.821 下

마음을 밝히는 경지에 이르게 하는 것이다. 더욱 용수의 「智度論」을 인용해서 身, 受, 心, 法을 관하는 지혜가 自性念處임을 강조한다.

세째, 助伴이다. 念住의 助伴이라 함은 저(念과 慧)와 서로 응하는 모든 心法과 및 저것(念과 慧)을 먼저로 하여 발하는 바 果등이 「對法」에서 설하는 것과 같다. 念住의 助伴이라 함은 저(念과 慧)와 서로 응하는 心과 心法등이다. 저라 함은 念과 慧 二法을 말한 것이다. 「智度論」에 이르기를 「어떤 것을 共念處라고 이름하는가 身을 관하는 것이 먼저가 되어 인연하여 道를 내나니 유루와 무루가 이 身念處며 내지 법을 관하는 것도 다 이 說과 같다」하였다.¹⁷⁾ 원효는 念과 慧를 함께 住함을 주장한다. 身, 受, 心, 法의 대상에 대해서 念과 慧를 함께 관하여 住하는 것이다. 念과 慧를 먼저로 하여 관하여 주하면 결과가 이루어지는 것이다. 용수의 「智度論」을 인용해서 身을 관하여 住해서 유루와 무루 다스리는 것을 身念處라 하며 受, 心, 法, 念處라 한다고 하였다.

넷째, 修習이다. 修習이라함은 二門이 있으니 共修習과 不共修習이다. 共修習이라 함은 小乘과 같이 內身등에 몸에 따르는 관을 닦으며 外身등과 및 內外등에 몸에 따르는 관을 닦는 것이니 不淨과 無我를 관함이다. 이러한 것은 小乘과 같이 닦는 것이다. 不共修라함은 오직 보살의 관함이니 身등에 內外想을 제외하고 오직 身등의 中道實相을 관하는 것이다.¹⁸⁾

이 몸이 안에 있는 것도 아니며 밖에 있는 것도 아니며 중간에 있는 것도 아니며 이몸은 先際, 後際, 中際에도 다 얻을 수 없으며 다만 모든 법이 인연의 화합으로 좃아 났으니 이 모든 인연이 이 몸을 지어낸 것으로서 또한 허망한 전도로 좃아 난 것이므로 이 인연 가운데 인연으로 생했다 함도 또한 생의 相이 없다. 이와 같이 생각함에 이 몸은 근본으로 부터 生의 相이 없다. 生이 없으므로 相이 없으며 相이 없으

17) 한국불교전서 제1권 p.822 上

18) 한국불교전서 제1권 p.822 上

므로 生이 없다. 그러므로 다만 허망한 범부가 몸이라고 이른다. 보살은 이와 같이 몸의 實相을 관하며 모든 染着을 여의고 몸에 念을 모아 身觀을 닦는데 住한다. 이것을 보살의 身念處觀이라고 한다. 外身과 內身을 관하는 것도 이와 같다. 受, 心, 法등도 널리 설하였다.¹⁹⁾

원래 身念處의 의미가 몸을 안으로, 밖으로, 안과 밖을 합해서 관하여 주하는 것으로 되어 있다. 그리고 몸을 생함과 멸함과 생했다가 멸함을 관하여 주하는 것으로 되어 있다. 원효는 이러한 신념처의 관법을 수용하면서 보살의 관법을 제시한다. 남방불교에서 몸에 念을 집중하여 無我의 경지에 이르는 것을 共修習이라하고 몸이 안과 밖, 안과 밖을 합친 곳에도 있지 안으며 住의 相이 없음을 관하는 것을 不共修習이라하여 이를 보살의 身念處觀이라 하였다. 보살의 신념처는 몸에 念을 집중하여 몸의 實相을 관하는 것이다. 몸은 안과 밖 등의 어느 곳에도 있지 않으며 先과 后 그 中間의 어디에도 있지 않다는 空의 身觀을 제시한다. 북방불교는 마음을 초점으로 하여 몸의 空함을 관한다. 그러나 원효는 남방불교의 몸에 念을 집중해서 힘을 모으는 관법을 수용해서 북방불교의 空의 경지에 이르게 하는 것이다. 이러한 身念處와 같이 受念處, 心念處, 法念處의 受와 心과 法도 안과 밖, 안과 밖을 합한 어느 곳에도 있지 않으며 先과 后 그 中間의 어느 곳에도 있지 않다는 空의 관법을 제시한다.

다섯째, 修果이다. 네가지 얽매임이라는 것은 1. 執受縛 2. 領受縛 3. 了別縛 4. 執着縛이다. 이 네가지 얽매임이 心王을 얽어맨다. 마음이 몸에 집수박의 얽매임으로 말미암아 內身을 執受하여 더불어 편안함과 위태로움을 같이한다. 이로 말미암아 몸의 걱정(생로병사 등)을 여의지 못하는 것이다. 또 마음이 受에 영수박의 얽매임으로 말미암아 受로 더불어 상응하여 고틱을 같이 한다. 이로 말미암아 受의 걱정(고락 등)을

19) 한국불교전서 제1권 p.822 中

여의지 못하는 것이다. 마음이 六塵경계에 요별박의 얽매임으로 말미암아 六塵에 만연하여 잠깐도 안주하지 못한다. 이로 말미암아 분별하는 걱정을 여의지 못하는 것이다. 마음이 모든 感業의 집착박의 얽매임으로 말미암아 惑과 상응하여 모든 法에 집착한다. 이로 말미암아 번뇌의 허물을 여의지 못하는 것이다.

알아야 한다. 마음이 몸에 집수박으로 말미암아 얽매이게 되며, 受는 안의 영수박으로 말미암아 얽매이며, 色등의 경계相에는 요별박으로 말미암아 얽매이며, 身등 諸法에 탐진 등 대소번뇌의 집착박으로 말미암아 얽매인다. 이러한 네 가지 縛을 대치하기 위하여 四念住를 세웠다. 이것이 念處修習의 fruit이다.²⁰⁾

① 몸에 대한 집착을 끊는 것이 身念住이다. 몸에 대한 집착 때문에 생로병사에 걸려 있는 것이다. 살고 있다는 몸의 참모습을 찾기 위해서 몸에 念을 집중해서 마음의 힘을 모으는 것이다. 생로병사로 변화하는 몸에 念을 집중하면 생로병사의 참모습이 들어 나는 것이다. ② 感受작용에 대한 집착을 끊는 것이 受念住이다. 감수작용에 대한 집착 때문에 고락에 시달리는 것이다. 느끼고 있는 감수작용의 참모습을 찾기 위해서 감수작용에 念을 집중해서 마음의 힘을 모으는 것이다. 고와 락으로 변화하는 감수작용에 念을 집중하면 고락의 참모습이 들어 나는 것이다. ③ 분별심에 대한 집착을 끊는 것이 心念住이다. 분별심에 대한 집착 때문에 잠깐 동안도 마음의 안정을 얻지 못하는 것이다. 분별하고 있는 분별심의 참모습을 찾기 위해서 분별심에 念을 집중해서 마음의 힘을 모으는 것이다. 분별심으로 변화하는 분별심에 念을 집중하면 분별심의 참모습이 들어 나는 것이다. ④ 法이라는 모든 경계에 집착을 끊는 것이 法念住이다. 모든 경계에 대한 집착 때문에 경계에 끌려가서 미혹의 함정에 빠지는 것이다. 끌려가는 경계의 참모습을 찾기 위해서

20) 한국불교전서 제1권 p.822 下

法이라는 경계에 念을 집중해서 마음의 힘을 모으는 것이다. 끌려가는 法이라는 경계에 念을 집중하면 경계의 참모습이 들어 나는 것이다.

원효는 四念處의 관법을 수용해서 그 의미를 확대시킨다. 몸에 念을 집중시켜 마음의 힘을 모으는 身念處를 수용해서 생로병사의 해결 곧 생사의 해탈에 이르게 한다. 생사의 해탈은 불교의 근본문제인 것이다. 감수작용에 念을 집중시켜 마음의 힘을 모으는 受念處를 수용해서 고와 락을 초월하는 경지에 이르게 한다. 고락의 초월은 생사 해탈과 함께 불교의 근본 문제인 것이다. 분별심에 念을 집중시켜 마음의 힘을 모으는 心念處를 수용해서 참마음을 깨치는 경지에 이르게 한다. 참마음을 깨치는 것은 불교의 근본 문제인 것이다. 모든 대상인 法에 念을 집중시켜 마음의 힘을 모으는 法念處를 수용해서 모든 대상의 집착에서 해방되는 대자유인을 만든다. 모든 대상을 자유자재 하는 힘을 기르는 것은 불교의 근본 문제인 것이다.

2. 四正斷觀

어떤 것을 이미 생긴 惡, 不善法이라 하는가 능히 악행을 일으키는 欲界번뇌와 隨번뇌의 무거운 번뇌에 속한 것을 이미 생긴 것이라 한다. 끊기 위함이라는 것은 닦아서 對治함을 말한다. 악의 힘이 미약한 까닭에 의욕을 낸다는 것은 악을 證斷하겠다는 의욕을 내는 것이다. 策勵라는 것은 악을 그대로 용인하지 않고 꼭 끊겠다는 것이다. 懃정진을 말한다는 것은 견고한 결심으로 악의 對治를 닦는 것이다. 위의 生欲, 策勵, 懃정진의 三句는 不定地 가운데 聞思 두 慧의 下品 對治인 것이다. 策心이라느 것은 악의 對治를 닦는데 慧를 닦는 現行에 만일 마음이 침몰하는 번뇌에 염오되면 마음을 채찍질하는 것이다. 持心이라느 것은 對治하는 現行에 만일 마음이 산란한 번뇌에 염오되면 마음을 단속하여 안정하게 하는 것이다.²¹⁾

어떤 것을 아직 발생되지 않는 惡, 不善法이라 하는 가. 강력한 隨眠 번뇌에 속한 것에서 능히 무거운 번뇌를 일으키는 因이 되는 것을 未生이라고 한다. 발생하지 않게 한다는 것은 무거운 번뇌로 하여금 現行하지 안 하게 하는 것이다. 策勵라는 것은 念에 住함을 잊지 않음으로서 未生惡이 現行하지 못하도록 念에 잘 住하는 것이다. 이하의 四句는 전에 설한바와 같다. 어떤 것을 未生善法이라 하는가 聞, 思, 修의 慧를 말한다. 허물이 없기 때문에 善法이라한다. 아직 얻지 못한 것을 未生이라 한다 의욕을 낸다 함은 증득하려는 의욕을 일으킴을 말한다. 策勵라는 것은 四正斷을 잘 섭지하는 방안을 구하는 것이다. 바른 起勸을 발한다는 것은 오랜시간에 은근히 굳건한 修習을 하는 것이다. 이상의 三句는 不定地의 聞, 思 두 慧의 섭한 바 善法인 것이다. 策心, 持心이라는 것은 修慧를 얻기 위한 것이다. 나머지는 앞에서 말한 바와 같다.

어떤 것을 이미 생긴善이라 하는가. 이미 얻은 것을 말한다. 念에 住한다는 것은 聞慧인 것이다. 잊지 않는다는 것은 思慧인 것이다. 닦아서 만족하게 한다는 것은 修慧인 것이다. 이상의 三句는 오직 지키는 것을 나타낸 것이다..... 의욕을 낸다는 등의 句는 앞에서 설함과 같다.22)

원래 四正斷의 의미는 斷斷에서 이미 일어난 악을 끊으려는 의욕을 내고 아직 일어나지 않은 악을 일어나지 않게 하며 아직 생하지 않은 선을 일어나게 하는 의욕을 내며 이미 생한 선을 더욱 닦으며 律儀斷에서 안이비설신의의 육근을 잘 단속해서 조복하며 隨護斷에서 진실한 三昧를 잘 닦아지키며 修斷에서 四念處를 닦는다는 의미로 되어 있다. 원효는 원래의 四正斷의 의미를 수용해서 그 의미를 심화시킨다. 이미 생한 악을 끊는 방법을 다섯가지로 제시한다. 악을 證斷하겠다는 의욕을 내며 악을 용인하지 않고 꼭 끊는 策勵를 하며 견고한 결심으로 악

21) 한국불교전서 제1권 p.818 上

22) 한국불교전서 제1권 p.818 中

을 대치하는 勲精進을 한다. 이는 보고 들어 얻는 지혜인 聞慧인 것이다. 그리고 마음이 혼침에 빠지면 악을 대치하는 지혜를 발해서 채찍질하는 策心を 하며 마음이 산란하면 마음을 안정케하는 持心を 하는 것이다.

이러한 策心과 持心은 북방불교 선의 寂寂과 惺惺의 방법을 도입한 것이라 할 수 있다. 아직 발생하지 않은 악에 대해서는 악이 발생하지 않도록 의욕을 내며 念에 住함을 잊지 않고 악이 발생하지 못하도록 念에 住해서 채찍질하는 것이다. 아직 발생하지 않은 선에 대해서는 聞, 思, 修의 三慧를 동원한다. 증득하려는 의욕을 내며 四正斷에 채찍질하며 오랜 시간에 굳건한 수습을 하는 것이다. 이는 聞慧, 思慧로 닦는 것이다. 그리고 策心과 持心으로 思慧 후에 入定으로 얻는 修慧를 닦는 것이다. 이미 발생한 선에 대해서는 念에 住해서 聞慧를 얻으며 念에 住함을 잊지 않아서 思慧를 얻으며 더욱 닦아서 修慧를 얻게 하는 것이다. 이미 얻은 선을 더욱 증장하며 광대하게 해서 만족에 이르도록 하는 것이다. 원효는 念에 住해서 악을 끊고 선을 지키는 남방불교의 관법을 수용해서 慧로서 궁극의 경지에 이르게 하는 북방불교로 확대시키는 것이다.

正斷의 修習이라는 것은 경에서 설함과 같이 策勵에 의욕을 내며 正勤을 받기하며 마음을 채찍질하고 마음을 지키는 것이다. 이 모든 句는 正勤을 닦으며 所依止를 드러냄이다. 所依止라는 것은 의욕을 앞세워서 정진을 발동시키는 것이다. 正勤이라는 것은 策勵등을 말한다. 止와 擧와 捨의 相이 작용하는 가운데 만일 止등의 相이 작용하면 所緣境에 끌리지 않고 순일 하게 修習하여 대치하는 것을 策勵라고 한다. 沈沒과 掉擧를 損滅시키기 위하여 正勤을 받기한다. 왜냐하면 만일 沈沒의 隨煩惱가 생할 때에 그것을 損滅시키기 위하여 淨妙등으로서 뜻을 움직여 그 마음을 策勵수련하며 만일 掉擧의 隨煩惱가 생할 때는 곧 內證

畧攝門(內證은 靜定, 畧攝은 산란을 수습)으로써 그 마음을 制持하는 것을 받기정근이라고 한다. 곧 沈沒과 掉學를 損滅시키는 善巧方便을 드러내는 것이다. 다음에 策心, 持心이라는 것은 또 다른 뜻이 있으니 앞의 석의문 가운데 설한 것과 같다. 正勤의 修果라는 것은 일체의 所治와 能對治와 얻는 것, 證하는 것을 다 버리고 그 차례와 같이 배속하면 알 것이다.²³⁾

四正斷 修習의 핵심은 채찍질하는 것이다. 마음을 채찍질하고 마음을 지킨다. 의욕을 일으켜 精進하는 것이다. 경계에 끌리지 않고 순일하게 수습하여 대치한다. 혼침과 산람함을 없애기 위해서 正勤함을 일으킨다. 혼침이 생할 때는 청정한 묘용을 일으켜 마음을 채찍질하며 산람함이 생할 때는 靜定과 安定으로 마음을 채찍질한다. 修果에서는 일체의 所治와 能治를 버리고 얻는 것과 證하는 것을 버린다. 원효는 四正斷의 수호단에서의 三昧의 지킴을 수용해서 청정한 묘용에 이르게 하며 깊은 靜定の 경지에 이르게 한다. 그리고 所治와 能治의 상대를 초월케 하고 얻었다는 것, 證했다는 것 마저 놓아 버리는 경지에 이르게 하는 것이다.

3. 四神足觀

神足の 所緣이라는 것은 禪定の 住할 바를 成滿한 것이다. 다시 말하면 三摩地(定)力을 성만함으로 말미암아 갖가지 神變등을 일으킨다. 이것을 所緣境이라 한다. 신족의 自体라는 것은 三摩地를 말한다. 신족의 助伴이라는 것은 欲, 勤, 心, 捨의 8종을 건우어 加行, 攝受, 繼續, 對治를 삼는다. 加行이라는 것은 欲, 精進, 信이니 欲은 정진의 所依가 되고 信은 欲의 因이 된다. 왜냐하면 욕구로 말미암아 그 뜻을 취득하기 위하여 정진을 발동시킨다. 이러한 욕구는 信을 여의지 않기 때문이다.

23) 한국불교전서 제1권 p.823 上

攝受라는 것은 輕安을 말함이니 이 경안으로 말미암아 身心을 유익하게 한다. 繼續이라는 것은 正念과 正知를 말함이니 所緣境을 잊지 않으므로 말미암아 心을 一境에 安住하기 때문에 혹 방일한 생각이 나더라도 여실히 了知하는 것이다. 對治라는 것은 思, 捨이니 沈沒과 掉擧를 능히 멀리 여의는 것이며 또 능히 숨은 번뇌의 止, 擧, 捨, 의 相을 여의는 힘을 끌어내는 것이다.²⁴⁾

四神足的 원래의 의미는 욕심을 없애는 것이 중심이 되어 있다. 그러나 원효는 四神足の 핵심을 禪定으로 해석하고 있다. 선정의 힘을 충만케 함으로서 여러가지의 신그러운 작용을 하게 된다는 것이다. 四神足修習의 방법은 네 가지이다. ① 加行이다. 加行은 의용과 정진과 믿음이다. 의욕은 정진의 의할 바가 되고 믿음은 의욕의 因이 된다. 왜냐하면 의욕으로 말미암아 그 뜻을 이루기 위해서 정진을 일으킨다. 이러한 의욕은 믿음을 여의지 않기 때문이다. ② 攝受이다. 攝受는 마음을 輕安하게 하는 것이다. 이 輕安으로 몸과 마음을 유익하게 한다. ③ 繼續이다. 계속은 正念과 正知이다. 正念으로 所緣境을 잊지 않음으로서 마음을 一境에 安住해서 방일한 생각을 여실히 알아서 마음을 흠어지지 않게 하는 것이다. 마음을 한경계에 주하는 것 곧 心一境은 선정인 것이다. 원효는 이렇게 선정을 강조한다. ④ 對治이다. 대치는 혼침과 산란함을 끊는 것이다. 혼침을 대치해서 마음을 惺惺하게 하고 산란함을 대치해서 마음을 寂寂하게 한다 원효는 이렇게 念을 경계에 주하는 남방불교를 수용해서 북방불교의 선정의 경지에 이르게 한다.

다음에 欲, 勤, 心, 觀의 닦음에 二종이 있다. 이른바 인연의 聚散을 멀리 여의는 닦음이니 聚도 아니요 散도 아닌 두 所依에 수순하여 닦는 것이다. 이 가운데 欲 등이 취산과 인연 등의 두 가지 닦음을 현시하였다. 聚인연이라는 것은 자세히 관찰하지 못함으로서 나태함을 일으

24) 한국불교전서 제1권 p.823 中

켜 발생하는 혼침이며 散인연이라는 것은 四神足を 갖지 못함으로서 산란함을 일으켜 발생하는 산란함이다. 聚라는 것은 혼침으로 말미암아 안으로 위축된 것이며 散이라는 것은 밖으로 끌려 가는 것이다. 聚에 수순하지 않고 닦는 다는 것은 관찰에 의하여 제법을 관찰 하는 것이며 散에 수순하지 않고 닦는 다는 것은 不淨相에 의하여 몸을 관찰 하는 것이다. 두 所依에 수순하여 닦는 다는 것은 光明相의 닦음을 말한다.²⁵⁾

원효는 神足이라는 신그러운 작용을 禪定에서 나온다고 본다. 침몰이라는 혼침을 잘 관찰해서 신그러운 작용을 나타나게 하며 掉擧라는 산란을 잘 관찰해서 신그러운 작용이 나타나게 하는 것이다. 毘鉢舍那라는 자세히 관찰하는 작용을 따라 지혜 광명을 나타나게 하는 것이다.

神足の 修果라는 것은 三摩地를 잘 닦았기 때문에 통달할 바 법을 증득하였기 때문에 능히 마음대로 통달하여 변화를 나타낸다. 또 다른 처소의 법 가운데 자제한 작용을 증득하면 원하는 바와 같이 능히 갖가지 신그러운 통달을 성취하며 또 능히 수승한 공덕을 인발한다.²⁶⁾

三摩地 곧 선정을 잘 닦으면 통달할 바 법을 증득하여 능히 마음대로 통달하여 변화를 나타내는 것이다. 여러 가지 신그러운 통달을 하며 큰 공덕을 이룬다는 것이다. 원효는 四神足の 관법을 수용해서 북방불교 선의 궁극의 경지에 이르게 하고 있는 것이다.

4. 五根, 五力, 七覺支觀

五根이라는 것은 增上이라는 뜻이다. 이를테면 능히 出世間法을 내는 것이니 信, 精進, 念, 定, 慧의 行이 증상된 것이다.²⁷⁾ 五근의 所緣이라

25) 한국불교전서 제1권 p.823 中

26) 한국불교전서 제1권 p.824 上

27) 한국불교전서 제1권 p.819 中

는 것은 共行이라면 四諦를 연으로 하고 不共行이라면 眞如를 연으로 한다. 五근의 自体라는 것은 信, 勤, 念, 定, 慧이다. 五근의 助伴이라는 것은 상응하는 心과 心法이다. 五근의 修習이라는 것은 信근은 모든 忍의 可行修를 일으키고 정진은 깨달아야 하기 때문에 精進行修를 일으키며, 念근은 잊어버리지 않은 行修를 일으키며, 定根은 心一境性의 行修를 일으킨다. 「智度論」에 이르기를 「信根이라는 것은 一切法이 因緣으로 좇아 생한 전도망견이기에 과거에 있지 않으며 미래에도 있지 않으며 현재에도 있지 않음을 믿으며 모든 법이 空하여 相이 없고 조상이 없어서 不生不滅함을 믿으며 持戒와 禪定, 智慧, 解脫, 解脫知見등의 법을 믿으며 내지 慧根이라는 것은 모든 법의 實相이 걸림이 없고 막힘이 없어서 세간법에 근심이 없고 열반이라는 기쁨이 없어서 자재한 지혜를 얻기 때문에 慧根이라 한다.」하였다 五根의 修果라는 것은 능히 四諦의 現觀을 발하므로 이 증상력으로 말미암아 오래지 않아서 능히 見道를 내게 되는 것이다. 또 煖位, 頂位를 닦아 忍位, 世第一位法을 인 발하게 됨으로 곧 이 몸을 나타내고는 順決擇分位에 들어가게 되는 것이다.²⁸⁾

五力の 五門중에 앞의 四門은 五根과 서로 같다. 오직 修習果는 조금 차별이 있으니 말하자면 능히 不信등의 障을 損滅하여 가히 굴복하지 못함은 전보다 승한다.²⁹⁾

五根의 원래적 의미는 여래에게 청정한 信을 일으키고 악한 것을 끊도록 정진하며 마음이 모아지도록 念을 주하며 제 4禪에 定하여 四諦를 여실히 아는 慧根이었다. 원효는 이러한 五根의 의미를 수용하면서 더욱 깊게 의미를 부각시킨다. 五根은 오직 出世間法이라 하여 그 次元을 높인다. 그리고 五根은 眞如를 緣하여 身根은 忍의 行이며 정진은 깨달음을 얻으며 念根은 마음을 잃지 않는 닦음이며 慧根은 지혜를 얻

28) 한국불교전서 제1권 p.824 上

29) 한국불교전서 제1권 p.824 中

기 위한 닦음이라 하였다. 더욱 龍樹의 「智度論」을 인용하여 信根을 모든 法이 空하여 相이 없어 不生不滅함을 믿는 것이라 하였으며, 智慧, 解脫등을 믿으며 法의 實相에 걸림이 없고 열반의 기쁨마저 넘어서는 자제한 지혜를 얻는 것이 慧根이라 강조하였다. 五力이라는 것은 모든 魔의 세력이 꺾지 못하며 모든 번뇌가 굽히지 못하여 모든 번뇌가 길이 끊어진 경지를 증득 하는 힘이라 하였다.

七覺支의 뜻은 行者가 이미 聖者の 正位에 들어와서 중생의 我를 여의고 여실한 覺慧를 증득한 부분이라 하여 覺支라 하였다. 또한 覺分이라 이름하니 分이라는 것은 因을 말함이니 능히 覺의 果를 얻기 때문에 覺分이라 이름하였다.³⁰⁾

七覺支의 所緣은 二乘의 安立諦門에서 보면 人空이며 보살의 安立, 非安立諦門(眞如)에서 보면 人, 法二空으로 경계를 삼는다. 七覺支自体는 念, 擇法, 精進, 善, 輕安, 定, 捨覺支의 七法이다. 이 七法이 三品에 포섭되니 瑜伽의 설과 같다. 輕安, 安, 定捨각지는 止品에 섭한바 되고 擇法, 精進, 善각지는 觀品에 섭한바 되고 念각지는 止, 觀에 함께 섭한다. 이것을 所行이라 이름한다.³¹⁾

七覺支의 원래의 의미는 욕심을 없애고 滅에 나아가며 念으로 주하는 것이었다. 원효는 이러한 의미를 수용하면서 七覺支를 聖者の 正位에까지 끌어올려 覺慧를 증득하는 수행이라 하였다. 능히 覺의 果를 얻을 수 있는 닦음인 것이다. 보살의 眞如門에서 보면 人도 空하고 法도 空한 경지라고 한다. 그리고 瑜伽論의 설을 인용해서 擇法등은 觀이며 輕安등은 止이며 念覺支는 止와 觀을 함께 한다고 하였다. 특히 念각지를 止와 觀을 함께 한다는 것은 念에 住하는 것을 중심으로 하는 남방 불교의 住法을 수용하면서 북방불교의 止觀法에 나아가게 하는 것이다.

不共修라는 것은 「智度論」의 설과 같이 일체법에 憶하지도 않고 念

30) 한국불교전서 제1권 p.819 下

31) 한국불교전서 제1권 p.824 中

하지도 않는 것을 念각분이라 하여 일체법 가운데 善法과 不善法과 無記法을 다 얻을 수 없는 것을 擇法覺分이라 하며 三界에 들어가지 않고 모든 경계의 相을 파괴하는 것을 精進覺分이라 한다. 일체作法에 樂과 근심에 着하지 않으면서 기쁨相이 증상함으로 善覺分이라 한다. 일체법 가운데 心緣을 除하여 얻을 것이 없는 것을 捨覺分이라 한다. 일체법에 항상 定의 모습이어서 요란함도 아니고 定도 아님을 定覺分이라 한다. 일체법에 着하지 않고 의지하지 않으며 또한 놓는다는 것도 없는 것을 捨覺分이라 한다.

또 實相을 관하는 지혜 가운데 기쁨을 내는 것이 참 기쁨이다. 참 기쁨은 먼저 몸의 기쁨을 除하고 다음에 마음의 기쁨을 除하며 일체 法相 쾌락 얻음이 몸과 마음에 가득함을 除하는 것이 除覺分이라 한다. 善, 除, 捨의 모든 觀行이 無常, 苦, 空등의 관이며 有, 無, 非有非無등의 관이다. 왜냐하면 戲論없는 것이 實相이다. 만일 捨를 행하지 않으면 모든 諍이 있다. 만일 有를 實이라 하고 無를 虛라 하거나 만일 無를 實이라 하면 곧 有가 虛로 될 것이며 만일 非有非無를 實이라 하면 곧 有와 無가 虛가 될 것이다. 實에 애착하면 虛를 미워하게 되는 것이니 근심하고 기뻐함이 생기는 것을 어찌 놓아 버리지 않겠는가 이와 같은 善, 除, 捨를 얻으면 七覺分이 구족하게 된다. 이 가운데 除는 곧 輕安이다. 능히 무거운 번뇌를 除하기 때문에 除라고 이름하였다. 七覺支의 닦는 果라 하는 것은 見道에서 瞋을 바의 번뇌를 길이 瞋음을 말한다. 不共覺分의 果는 佛가에 나서 五怖畏를 여의고 百法明門을 얻어서 百佛세계를 움직이는 것이니 널리 설한 것은 경과 같은 것이다.³²⁾

원효는 龍樹의 「智度論」을 인용해서 七覺支의 의미를 심화시킨다. 念覺分의 원래의 의미는 念에 집중하여 잊지 않는 것이다. 이러한 의미를 수용하면서 不憶하고 不念하는 경지에 나아가게 한다. 擇法覺分의 원래

32) 한국불교전서 제1권 p.824 下

의 의미는 法을 선택해서 잘 익히는 의미이다. 이러한 의미를 수용하면서 선법과 불선법을 찾아 얻었다는 것 마저 없는 경지에 나아가게 한다. 精進覺分의 원래의 의미는 욕심을 없애는데 정진하는 것이다. 이러한 의미를 수용해서 모든 경계를 초월하는 경지로 나아가게 한다. 喜覺分의 원래의 의미는 욕심을 없앴으로 얻어지는 기쁨이었다. 이러한 의미를 수용해서 즐거움과 근심에 집착하지 않는 경지에 나아가게 한다. 除覺分(輕安)의 원래의 의미는 욕심을 없앴으로 얻어지는 마음의 편안함이었다. 이러한 의미를 수용해서 일체법 가운데 心緣을 제하여 얻을 것이 없는 경지에 이르게 한다.

定覺分의 원래의 의미는 선정에 드는 의미였다. 이러한 의미를 수용해서 일체법이 항상 定의 모습이어서 定이라 할 것도 없는 경지에 나아가게 한다. 捨覺分의 원래의 의미는 집착하지 않는 의미였다. 이러한 의미를 수용해서 놓았다는 것 마저 없는 경지에 이르게 하는 것이다. 특히, 喜覺分, 除覺分, 捨覺分을 강조한다. 念에 주해서 마음을 모으는 七覺支의 원래의 의미를 수용해서 實相을 관하는 지혜로 끌어올린다. 有, 無, 非有非無등으로 실상을 관하는 것이다. 그리고 관한다는 것 마저 놓는 것이다. 모든 분별의 장난을 놓는 것이 실상인 것이다. 놓는 것(捨)을 체험하지 않으면 다툼인 것이다. 七覺支의 修果는 번뇌를 영원히 끊어버린 결과이다.

5. 八聖道觀

八聖道라는 것은 聖者和 수행인이 八正道를 행하여 능히 남김 없이 일체 번뇌를 끊고 능히 해탈을 최후로 증득하게 된다. 그러므로 八聖道라 이름하며 또한 正道라 이름하는 것이다.³³⁾

八聖道の 所緣은 四聖諦의 如實性和 일체의 궁극적 소유성을 말함

33) 한국불교전서 제1권 p.819 下

니 그 소유성과 같이 修道位의 所緣인 것이다. 팔성도의 自体라 함은 正見, 正思惟, 正業, 正命, 正精進, 正念, 正定の 八法이 体이다. 이 八法은 戒定慧, 三蘊의 所攝이니 「瑜伽」의 說과 같다. 이 가운데 정견, 정사유, 정정진은 慧의 所攝이요 정어, 정업, 정명은 戒의 所攝이요 정념, 정정은 定の 所攝이다.

七覺支는 三品の 所攝이라하고 八聖도가 三蘊에 攝했다는 것은 見道에서는 止觀을 雙運하는 것이 方便道에서 쌍운을 얻지 못한 것과 다른 것을 나타내기 위한 것이며 修道位에서는 三蘊을 닦아서 능히 無學位의 解脫과 解脫知見을 얻는 것을 나타내기 위한 것이다. 八聖道の 助伴이라는 것은 저의 상응하는 心과 心法등을 말하는 것이다. 八聖道の 修習이라는 것은 그 共行은 七覺支의 說과 같고 不共行은 「智度論」의 說과 같이 「보살이 모든 法에 空하여 얻을 것이 없나니 이러한 正見 가운데 주하여 正思惟相을 관하되 일체 사유가 다 邪인줄을 알며 내지 열반을 사유하거나 모든 佛을 사유하거나 또한 이러하다. 왜냐 하면 일체사유와 분별을 끊는 것을 정사유라 이른다. 이러한 정사유 가운데는 이것이 正이고 저것이 邪라고 보지 않으며 모든 사유, 분별을 넘어선 것이 정사유가 된다. 일체사유, 분별이 평등하다 평등하므로 마음이 집착하지 않는다. 이러한 것 등을 정사유라 한다」라 하였다.

八聖道の 修果라는 것은 이를테면 분별하고 謔示하여 他로 하여금 믿게 하여 煩惱障이 청정케하며 번뇌장이 청정함을 따라 최승한 功德藏이 청정하면 능히 무량 수승한 공덕을 얻기 때문이다.³⁴⁾

원효는 八聖道の 所緣을 修道位로 본다. 유가론의 說을 인용해서 八聖道를 戒定慧로 분류하여 수도위에서는 戒定慧를 닦아서 無學位의 解脫과 解脫知見을 얻는다고 하였다. 계정혜와 해탈, 해탈지전은 북방불교의 五分法身인 것이다. 원효는 이렇게 남방불교의 팔성도를 수용해서

34) 한국불교전서 제1권 p.825 上.

북방불교의 五分法身說로 승화시킨 것이다. 그리고 「智度論」의 空 사상을 인용해서 正思惟를 일체분별을 끊는 경지로 승화시킨다. 正思惟의 원래의 의미는 불타의 법을 옳다고 생각하는 의미였으나 원효는 이러한 의미를 수용하면서도 正思惟를 正과 邪의 분별을 초월하여 원래 평등한 경지로 끌어올린다. 평등의 경지라는 것은 마음이 집착하지 않는 경지라고 한다. 팔성도를 닦으면 번뇌장이 청정케되며 번뇌장이 청정함에 따라 최승한 공덕장이 청정하게 되며 이에 따라 무량수승한 공덕을 얻게 된다고 하였다.

IV 맺음말

원효는 대승불교라 칭해지는 중국, 한국, 일본의 북방불교권에 속해 있었다. 그래서 「대승기신론소」와 「금강삼매경론」등을 통하여 북방불교의 심오한 불교사상을 종행으로 철저하게 탐구하여 불교사상체계를 확립하였다. 백수십년전에 일본 불교학계에서는 대승비불설이 제기 되어 불타 당시의 불교를 찾아야 한다는 원시불교 연구가 성행한 일이 있었다. 그리고 소승불교라 칭해지는 남방불교는 동남아에 전파되어 사념처를 중심한 三十七助道수행을 주장하고 있다. 남방불교의 핵심은 관법이라 할 수 있다. 마음을 대상에 집중해서 강한 집중력을 얻게 하는 것이다.

북방불교의 핵심은 물론 집중하는 면도 있지만 필경은 空한 경지에 이르게 하는 것이다. 오늘날 북방불교에서도 원시불교를 찾아야 한다는 움직임이 일고 있다. 이러한 관점에서 북방불교에 속해 있던 원효는 남방불교의 중심이 되는 三十七助道수행을 어떻게 보았는가를 살펴보았다. 원효는 이상에서 살펴본 바와 같이 북방불교의 空사상에 바탕해 있으면서도 사념처를 중심한 三十七助道수행을 그 의미를 살려서 수용하고 있다. 남방불교의 대상에 마음을 집중시켜 집중력을 얻어 북방불교

의 空하다는 흔적마저 끊어진 경지에 이르게 한 것이다. 이렇게 보면 원효는 북방불교와 남방불교를 원융무애하게 회통시킨 위대한 불교사상가라 할 수 있는 것이다.

원효와 일본불교에 대하여를 읽고

金 鎬 城*

내가 속세에서 불교와 관계를 맺게 된 것은 태아에서부터이기 때문에, 그 오래전 태고적부터의 인연에 의해서 불교를 접하게 되었을 것으로 생각한다. 태어나서 어머니 손을 잡고 동네산사에 가서 밤을 세우는 날이 많았고 명절 때에 산사를 찾아 경배드리던 어머니의 모습이 그리움으로 다가온다. 그곳에서 해맑은 부처님상과 무섭게 늘어서있는 탕화 속의 각양각색의 부처님을 보면서 자랐다.

자라서는 서울 도심 속의 사찰에서 하숙하면서 부처님을 대할 수 있는 행운이 있었으며, 학교를 마친 후에는 여유를 찾아서 서울주변의 사찰에 머무는 시간을 갖거나 마을에 있는 선원에 들러 부처님을 대하고 거사림회의 고문으로서 때로는 신도님들과 불교에 대한 이야기를 나누거나 지방사찰 순례에 참여하는 것이 고작이다.

원효를 접하게 된 것은 어릴 때의 국사교과서와 입시공부를 할 때이었으며, 한국사상을 공부하면서 그의 생활불교철학을 일변하는 계기가 있었다. 한편, 불가의 원효와 유가의 설총간 인연에 흥미가 있었으며, 요즘 그 의미를 조금은 알 것 같다. 내가 서울교육대학교의 총장에 당선되자 내가 다니는 선원의 법심 깊은 법우께서 한국<불교신문>을 소개하였으며, 『불교신문』의 인터뷰 때(불기 2574년 7월 22일), 앞으로 학교 경영철학으로서 원효의 <화쟁 원융회통>사상을 이야기한 것이 계기가 되어 원효학연구원 학술대회에 참여하게 되었다.

* 서울교육대학교 총장, 정치학 박사

주지하는 바와 같이 원효의 “一心”에 근원한 “화쟁”과 “무애”사상은 교려의 義天과 知訥에 심대한 영향을 미쳤으며, 중국의 法藏에게도 중요한 영향을 미친 것으로 탐구되고 있습니다.

이번 최무애 스님의 연구를 통해서 원효사상이 일본불교에도 지대한 영향을 미쳤음이 상세하게 밝혀졌다고 봅니다. 스님께서는 일본의 화엄불교사상과 민중불교사상의 근원이 곧 원효의 화쟁사상과 무애사상에 있음을 다양한 전거와 논리로서 그 전후를 밝히고 있어, 앞으로 이를 연구하는 후학들에게 많은 도움이 되리라 여겨집니다.

원효의 화쟁사상과 무애사상이 훌륭하여 전 세계불교계에 지대한 영향을 미치게 되었으며, 그를 불멸의 聖師로 추앙하여 오늘날 <원효학>이 생기게 된 데에는, 원효의 일대기에서 보이는 바와 같은 불법의 실천이 있었기 때문이라 생각합니다. 그렇기 때문에 최소한 원효를 연구하는 구도자 내지는 연구자는 실생활 속에서 원효의 정신을 실천해야 된다고 봅니다. 원효의 가장 큰 장점은 불법의 실천 즉 언행일치에 있습니다. 화합과 조화를 목적으로 하는 화쟁사상은 다른 사람의 의견을 존중하고 이를 받아들일 것을 온 인류에게 가르치고 있습니다. 자유와 책임을 목적으로 하는 걸림이 없는 원효의 무애정신은 이타와 타인배려의 극치이기 때문에 불멸의 사상이 되고 있는 것입니다.

탐·진·치에 얽매어 사욕과 이기에 충만 되어있는 속세에 원효는 분명히 청량제입니다. 원효를 통해서 알 수 있는 <眞俗一如> <染淨不二>가 <民衆教化行>으로 나타나기 때문에 그는 자신을 한 없이 낮은 자유로운 성자요 벗으로 오늘날에도 추앙받고 있는 것입니다.

원효를 이야기 하는 사람은 <學行一如>의 공덕으로 속세에 조화와 책임을 실천해야 합니다.

“원효의 『이장의』 연구”에 대한 논평

김 미 영*

은정희 선생님은 「원효의 이장의 연구」에서 원효사상에서 『이장의』가 차지하고 있는 위치 및 『이장의』에서 다루어지고 있는 번뇌 및 그에 대한 治斷을 주로 설명하고 있다. 먼저 논자는 원효의 『이장의』는 중생의 깨달음에 목표를 두고 있는 그의 윤리관이 실천적인 측면에서 잘 드러나 있는 논서라고 하면서, 그 주된 내용은 중생들이 왜 미망에서 벗어나지 못하고 있는지, 또 어떻게 이 번뇌를 차단하여 깨달음을 얻도록 할 것인지를 논구하고 있다고 하였다. 그러면서 『이장의』내용을 소개하며, 제목에 나타난 두 가지 번뇌의 의미와 이 번뇌를 끊는 차단 방법을 중심으로 하여, 『이장의』의 내용을 소개한다.

『이장의』는 분량상 매우 짧은 글이기는 하지만, 여러 논서에 나타난 ‘번뇌’에 대한 상충되는 관점들이 어떠한 맥락에서 제기되고 있는가를 소개하면서, 인간의 현실심에서 작용하는 번뇌의 양상 및 번뇌를 끊는 단계를 설명해 내고 있으므로 유식사상에 대한 선행되는 지식이 없으면 이해하기가 매우 힘든 난해하기로 소문난 책이라 할 수 있다. 그러나 본 논문에서는 큰 틀에서 『이장의』에서 어떠한 내용을 다루고 있는가를 개괄해줌으로써, 『이장의』를 읽는 과정에서 세부적인 논의에 빠져들다가 길을 잃지 않게끔 해주는 길잡이 역할을 해준다고 할 수 있다. 이와 같은 장점은 보기에 따라서는 단점으로 비칠 수도 있다. 그리하여 이와 연관해서 몇 가지 아쉬운 점을 기술하는 것으로 논평을 대신하고

* 서울시립대학교 철학과 교수

자 한다.

1. 앞서도 지적하였듯이 본 논문은 기존에 『이장의』를 소개하는 글들이 주로 『이장의』 내용을 그대로 옮겨놓은 듯 여러 복잡한 개념들의 나열에 치중하여 『이장의』의 전체적인 면모를 보는 데 장애요인이 되는 것에 비해서, 전체적인 조망을 해 볼 수 있게 큰 틀을 설명해주고 있지만, 너무 간략하여 번뇌가 인간심식에 어떠한 작용을 하고 있는지 구체적인 논의들이 소략하게 처리되었다는 데 아쉬움이 있다.

2. 또 논자는 『이장의』의 성격을 다루면서, 『이장의』에서 인간의 번뇌를 현료문과 은밀문 二門으로 나누어서 설명하고 있는 부분을 유가론을 중심으로 한 번뇌설은 현료문에서, 기신론을 중심으로 한 번뇌설은 은밀문에서 다루고 있다고 하며, 이는 규기의 『대승법원의립장』에서 정리하고 있는 단혹설과 혜원이 『대승의장』 가운데서 정돈하고 있는 그 이전의 단혹설의 차이를 함께 시인하고 그 차이를 명확하게 비판 회통한 것이라 하였는데, 여기서 규기와 혜원의 단혹설의 차이는 무엇이며, 이것이 유가론 중심과 기신론 중심의 번뇌설의 차이와 어떠한 연관성이 있는지 보충설명을 듣고 싶다.

“원효와 의상의 행적 비교 연구”에 대한 토론 요지

남 동 신*

1. 발표문의 의의

통일신라기의 불교는 한국불교의 원형에 해당하며, 원효(617~686)와 의상(625~702)은 그 개시를 선언한 사상가들이다. 두 사상가와 관련된 연구논저는 천여 편을 상회할 정도로 많이 축적되었으며, 그 결과 우리는 두 사상가에 대하여 기왕에 오해하였던 것을 바로잡거나 잘 몰랐던 부분을 더 많이 더 깊이 있게 알게 되었다. 원효와 의상에 대한 연구는 동시대 불교사에 대한 이해뿐만 아니라 전체 한국불교의 특성을 이해하는 데도 기여하는 바가 많을 것이다. 이와 관련하여 기왕의 연구성과를 반성하고 새로운 방법론을 모색하려는 노력은 학계에 절실하다 하겠다. 그런 점에서 발표자께서 그동안 의상계 화엄종의 역사와 사상 문제를 꾸준히 천착해온 성과를 바탕으로 원효와 의상의 행적을 비교 고찰한 것은 새로운 방법론의 시도로서 후학들에게 교시하는 바가 많으리라고 생각된다.

2. 토론요지

1) 방법론의 문제 : 원효와 의상에 관한 개별적인 연구성과는 많았지

* 덕성여대 사학과 교수

만, 이처럼 양자의 행적을 비교 고찰한 작업은 의외로 드물다. 그렇다면 새로운 방법론의 모색이라는 점에서 비교의 기준, 비교되는 몇 가지 지표, 그리고 기대되는 결과와 한계 등등에 대하여 머리말에서 좀더 자세한 언급이 있었으면 좋겠다.

2) 사료 비판의 문제

① 중국유학을 시도할 당시까지 원효와 의상이 道伴이었음을 보여주는 사료는 『송고승전』(10세기 말) 이전으로 소급하기 어려운 것 아닌가? 즉 양자가 道伴이었음을 입증할 통일신라기의 사료가 있는가? 관련 사료가 없다면 그 점은 어떻게 해석해야 할 것인가?

② “『대각국사문집』, 『삼국유사』, 『호산록』은 물론이고, 『신증동국여지승람』, 『동문선』, 『동여비고』, 『산중일기』등에 나오는 이들의 행적은 비교적 신빙성 있는 내용들이 보이고 있다. 또한 이들의 행적이 각자 나오는 경우도 있지만, 함께 나오는 경우도 있다. 이들이 2차에 걸친 유학을 모두 동행한 점으로 미루어 볼 때, 650년부터 661년까지의 기간에는 행동을 함께 한 예가 많을 것으로 판단된다.”(4쪽)

▷ 기왕의 연구에서는 두 사람의 행적과 관련하여 『삼국유사』가 편찬되던 13세기 말까지의 사료를 取信하는 경향이 있다. 그런데 발표자께서는 조선 전기에 편찬된 『신증동국여지승람』(1530년)까지 사료로서 신뢰하고 있다. 주지하다시피 고려 후기 僧政이 문란해지면서, 종파의 이합집산이 빈번하고 사찰분쟁이 격렬해졌다. 특히 조선왕조 개창에 따른 抑佛崇儒策으로 불교계도 커다란 변화를 겪을 수밖에 없었다. 따라서 관련 사료의 취사선택에 대한 좀더 엄밀한 비판이 있어야 할 것이다.

③ “이들이 650년에 당에 유학하려고 했던 일은 뜻을 이루지 못하였

다. 그 후 661년에 다시 중국으로 유학하고자 하였으나, 원효는 오도하여 유학을 중단하고 신라로 귀환하고 의상만 홀로 중국으로 향하였다(3쪽)”

▷ 아래의 표>에서도 알 수 있듯이, 원효가 두번씩이나 유학을 시도하였다는 기록은 어디에도 없다. 사료상 원효가 의상과 함께 유학을 시도한 것은 단 한차례였다. 그것도, 연대를 밝히지 않은 『宋高僧傳』元曉傳을 제외하면, 『三國遺事』前後所將舍利條와 義湘傳教條 및 『宋高僧傳』義湘傳에서는 永徽 元年(650) 또는 그보다 앞선 시점의 일로 편년을 설정하고 있다. 의상이 중국유학을 두번째로 시도할 때 원효와 동반하였다는 근거는 없다. 그렇다고 의상을 主語로 하는 문장에서 원효가 생략되었다고 보기도 어렵다.

출 전	연 대	내 용	전 거
宋高僧傳 元曉傳	미상	(元曉)嘗與湘法師入唐 慕奘三藏慈恩之門 厥緣 既差	전거미상
宋高僧傳 義湘傳	1차 年臨弱冠	(義湘)聞唐土教宗鼎盛 與元曉法師 同志西遊 行 至本國 海門唐州界...湘 乃隻影孤征 誓死無退	전거미상
	2차 總章二年(669)	(義湘)附商船達登州岸	
三國遺事 前後所將舍利條	1차 永徽元年庚戌 (650)	(義湘)與元曉同伴欲西入 至高麗有難而廻	浮石本碑
	2차 龍朔元年辛酉 (661)	(義湘)入唐 就學於智嚴	
三國遺事 義湘傳教條	1차 미상	(義湘)與元曉 道出遼東 邊 戍邏之爲謀者 囚閉者 累旬 僅免而還	崔侯本傳(崔 致遠撰 義湘 本傳) 及曉師 行狀
	2차 永徽初	(義湘)會唐使舡有西還者 遇載入中國	전거미상

④“원효의 경우 그 제자로 9대덕이 나오고 있으나(10쪽)”

▷『譯註韓國古代金石文』권3 高仙寺誓幢和上碑, “萬善和上識中傳△, 佛法能者有九人, 皆稱大△. 大師在初, 蓋是毗讚玄風之大匠也.” (萬善和上識에 전하기를, “佛法에 능한 자가 아홉인데, 모두 ‘大△’라 불렀다”고 한다. (원효)대사가 제일 앞에 있으니, 아마도 玄風을 도운 大匠인가보다.)

기왕의 모든 판독문과 연구논저에는 ‘大師在初’이하를 앞의 문장과 떼어서 해석함으로써, 경우에 따라서는 ‘佛法에 능한 9인’을 원효의 제자로 간주하기도 하였다. 그러나 ‘大師在初’를 ‘佛法에 능한 9인’과 연결하고 이들 모두를 만선화상의 제자로 해석하는 것이 비교적 타당하다고 생각한다. 원효는 요석공주와의 인연으로 설총을 낳게 되자, 스스로 환속하여 이후 거사로서 일생을 마쳤으므로, 그가 합법적으로 출가제자를 양성하는 것은 곤란하지 않았을까 한다.

⑤ 낙산사 관음진신을 의상은 참배하였지만, 원효는 만나고도 알아보지 못하였다는 설화에 대하여, 당시 의상과 원효의 형편을 나타내는 사실-의상의 절박한 심정과 원효의 느긋한 심정-로 파악할 수 있다고 하였다(6~7쪽)

▷ 洛山二大聖條에서 말하는 ‘二大聖’은 원효와 의상이 아니라 낙산사에서 모신 관음보살과 정취보살을 가리키는 것이다. 그리고 위 설화는 관음진신을 의상은 참배하였지만, 원효는 참배하지 못하였다는 점에서, 전통적인 해석대로 양자의 도력에 우열이 있음을 말하는 것이 아닌가 한다. 그렇다고 하여 이 설화가 원효와 의상 당시의 역사적 사실을 반영하는 것이 아니다. 왜냐하면 낙산사의 창건은 나말여초를 소급하기 어려우며, 낙산사 관음보살에 대한 신앙이 특히 강조된 시기는 고려 후기이기 때문이다. 아마 13세기 후반 일연 당시 불교계 내에서 원효계(분황종)와 의상계(화엄종) 사이의 경쟁의식을 반영한다고 생각된다. 참고로 같은 설악산에 위치한 영혈사에는 다음과 같은 정반대의 이야기도 전해진다.

“의상이 낙산사 홍련암 관음굴에서 정진할 때 항상 하늘에서 음식 공양을 하였다고 한다. 그 당시 원효는 자신이 창건한 설악산 영혈사(靈穴寺)에서 저술에 열중하고 있었다. 하루는 원효가 찾아오자 의상은 천녀들이 가져오는 하늘 음식으로 원효를 대접하고자 하였다. 그런데 그날따라 때가 지나도록 천녀들이 나타나지 않아 원효는 빈속으로 돌아갈 수밖에 없었다. 천녀들이 음식을 들고 나타난 것은 그 직후였다. 공양이 늦은 이유인즉, 홍련암 상공에 화엄신장들이 기치창검을 들고 원효보살을 수호하고 있어서 천녀들이 감히 들어올 수 없었기 때문이라는 것이다. 이 말에 원효의 범력이 자신보다 뛰어난을 알게 된 의상이 스스로를 참회하며 이후 하늘의 음식 공양을 사양하였다”

거의 같은 이야기가 주인공만 義相과 道宣으로 바뀐 채, 『송고승전』 의상전에도 나오는데, 이런 전설은 등장인물만 다를 뿐 중국불교사에서도 일찍부터 인구에 회자되었다. 더욱이 원효가 영혈사를 창건하였다는 해는 원효가 입적한 이후이다. 그러므로 이 전설 역시 사실이라기보다는 아마도 고려시대 이후 원효를 따르는 집단에서 지어낸 이야기일 것이다.

⑦ 의상과 원효가 대중을 교화한 방법으로 불경을 우리말로 풀어서 강의하였을 것이다(711쪽)

▷대단히 중요한 문제제기라 하겠다. 인도불교의 중국화가 漢譯經典에서 출발하였듯이, 진정한 한국불교는 불경의 한글번역과 불가분의 관계에 있다고 생각된다. 그런 점에서 원효와 의상이 불경을 釋讀口訣한 것은 한국적 불교의 성립에 선구적 의의가 있다. 다만 의상계 저술-에 권대 화엄문답-에서는 그런 흔적을 발견할 수 있지만, 현존하는 원효 저술에서는 일체 발견할 수 없다. 오히려 원효 저술의 大意文은 매우 유려한 한문문장으로서 정평이 나 있다. 이와 관련하여 발표자의 견해를 듣고 싶다.