

『화엄십현의사기』에 인용된 신라화엄 문헌의 사상사적 의의

김천학 (금강대학교 불교문화연구소)

1. 문제의 소재

일본 헤이안 시대 가운데 특히 10세기를 사기의 시대로 부른다. 이 때는 법상종을 비롯한 각 종파에서 ‘사기’라는 명칭 혹은 ‘사기’ 형태의 저술이 다량으로 나타난다.

그 가운데 『화엄십현의사기』(이하 『십현의사기』)에는 나라시대의 필사기록이 없는 문헌들이 여럿 인용된다. 두순 것으로 전해지는 『화엄일승십현문』, 『법계관문』, 법장의 『법계의해백문』, 그리고 신라 문헌인 『신라기』, 『청구기』 『향상문답』이다. 이 가운데, ① 의상의 강의록이라고 할 수 있는 『향상문답』 ② 지엄의 공목장 주석서인 『신라기』 『청구기』의 인용 의의

* 본 논문은 학술진흥재단의 지원(KRF-2007-361-AM0046)에 의해 수행된 연구성과이다.

불교학리뷰(Critical Review for Buddhist Studies)

7권(2010. 6) 129p~151p

www.kci.go.kr

에 대해 검토하고자 한다. 두 문헌 가운데 ①②의 인용은 일본 화엄종에서 확인할 수 있는 의상계 문헌에 대한 첫 인용사례라는 점에서 사상적으로 의의가 있다. 아울러 『십현의사기』는 의상의 『법계도』를 인용하는 가장 빠른 예를 보여주는 현존 문헌이기도 하다.

본 고에서는 『십현의사기』에 인용된 신라문헌과 『법계관문』으로 크게 나누어 그 의의를 고찰하고자 한다.

2. 『화엄십현의사기』의 서지적 검토

『십현의사기』의 서지사항에 대해서는 이미 일본어 논문으로 소개한 적이 있다¹⁾. 그 내용을 <표> 등으로 형식을 바꾸어 부분적으로 소개한다.

『십현의사기』의 사본은 두 종류가 있다. 하나는 龍谷大学所藏本(이하 龍)이고 다른 하나는 身延山大学所藏本(이하 身)이다. 양본 모두 상하 2권으로 되어 있고, 저자명은 기록되어 있지 않다. 양본의 표제 및 미제는 동일하며 아래와 같다.

<표 1> 표제 및 미제

	상권	하권
표제	華嚴十玄義私記 上卷	十玄義私記 下卷
미제	없음	十玄義私記 下卷

1) 金天鶴, 「『華嚴十玄義私記』について」 『印度學佛教學研究』 52-2号, (日本印度學佛教學會, 2004, -)에서 처음 소개했으며, 이를 보완하고 확대하여 金天鶴, 「『華嚴十玄義私記』の基礎的研究」 『東アジア佛敎研究』 2号, (東アジア佛敎研究會, 2004, -)를 발표했다. 그리고 다시 이를 보완·확대하여 金天鶴, 『日本華嚴思想の研究-平安期私記類を中心として-』 (東京大學大學院 박사학위논문, 2007.7)에 수록했다.

상권에 미제가 없는 것은 후반부가 결락되었기 때문이다. 식어는 身에만 있는데, 그 내용은 아래와 같다.

〈표 2〉 식어

文化丁丑之冬十月應 和上命 道論 研窮之暇早々謄写之了其行字不 正伏祈海涵 門人 東肥 法靈謹識 長安客舍燈下	文化丁丑(1817년)년 겨울 10월에 화상의 명령에 따라 道論을 研窮하는 가운데 짬을 내어 급히 필사를 마쳤다. 행의 글자가 정확하지 않음에 대해서는 오히려 널리 양해를 바라는 바이다. 문인 東肥 法靈 삼가 적다 長安 客舍의 등불 아래서
---	--

서사형식을 보면, 龍은 전체가 186丁로서, 16~18字×9行, 身은 전체가 121丁로서 22字×11行의 형태이다(1丁 한면당). 양본 모두 오자가 많은데, 같은 곳에 보이는 것으로 보아 동일계통 원본을 보고 필사한 것으로 생각된다. 또한 서로 다른 곳도 약 470여곳 발견된다. 한편, 龍에는 본래 하권에 있어야 할 내용이 잘못해서 상권에 필사된 곳이 3丁 정도 확인된다. 그런데, 다른 문헌에 보이는 『十玄義私記』 일문과 사본을 비교하면 자구의 이동과 문장의 탈락이 다수 확인되어 이본(異本)의 존재가 있었던 것으로 추정된다.

3. 신라문헌 인용의 의의

『십현의사기』에서 신라문헌 인용 가운데 의상 및 의상계 문헌이라고 할 수 있는 『신라기』·『청구기』·『향상문답』이 인용되는 의미에 대해서는 이미 언급했지만²⁾, 인용문 자체에 대해 구체적으로는 다루지 않았다. 여기서는 기

존에 주목하지 않은 부분을 중심으로 인용의 의의를 상세히 논하고자 한다.

1) 『향상문답』의 인용에 대해서

『향상문답』이 신라 의상의 강의록으로 판명된 것은 주지의 사실이다³⁾. 그러나 이 저술은 『화엄경문답』으로 불리면서, 일본에서는 종래 법장의 저술로 인식되어 왔던 것도 사실이다. 그로 인해 일본 화엄사상 자체가 법장의 의도와는 다른 방향으로 간 예도 있다. 대표적인 것이 삼승회심론을 둘러싼 논쟁일 것이다⁴⁾. 그런 점에서 『향상문답』의 내용이 어떤 식으로 인용되고 이해되었는지를 고찰하는 것은 일본 화엄사상의 변화를 고찰하는 데 도움이 된다. 아래에서 인용 내용에 대해 분석을 시도한다.

〈표3〉 『화엄경문답』과 『향상문답』의 비교

『화엄경문답』(T45)	『십현의사기』의 『향상문답』(龍谷大學 所藏本 上92-才~上110-才)
<p>問 普法中何義事,何義理乎 答 且前方便約一色中 五尺⁵⁾義事 此無礙 義理等 若正觀中 五尺義理 無礙義事亦 得 此反亦得</p>	<p>a 問 『香象問答』云 普法中何義事何義理⁶⁾ 問何, 答⁷⁾即答云, 「且約前方便」者 於一 色中五尺⁸⁾義是事, 無碍⁹⁾義理, 若約正觀 中五尺*義理 無碍*義事¹⁰⁾ 又反¹¹⁾ 此得 云云 b 問此文意何 答「前義方便」者 共教三乘 此即入一乘「前方便」, 「正觀」者 一乘 就三 乘教約色有長短方圓之中 「五尺*義」者 取</p>

2) 金天鶴[2007] 東京大學大學院博士學位論文, 김천학, 「동아시아 화엄학에서의 성불론」 『한국사상사학』 32 (한국사상사학회, 2009, -)

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

4) 삼승회심에 대해서는, 김천학 『균여 화엄사상 연구-근기론을 중심으로』(은정불교문화진흥원, 2006)

約事中礙義是心 緣義是色亦得 此反亦得
 隨須緣恣言 所以正觀智於法得善巧方便
 能見機益故
 問此經以名號品至小相光明品明緣修因
 果 自普賢性起二品明性起因果 不知云何
爲緣修因果 云何爲性起因果耶 答從聞熏
習等三慧方便緣以修行所生顯之義名爲
緣修因果 即此緣修因果法順自不住實性
 故 **雖隨緣生顯而從本不生 不生故生即不**
生 不生相不可得之義等名爲性起因果 譬
如無我報心 以睡眠因緣故成虎之義爲緣
修因果 即其虎無我報心作故 雖作虎而無
 其心之量過之義 名爲性起因果也

長義, 「**無碍*義**」者一尺即五尺 云云即一
 尺 所以約三乘教五尺*義事 此無碍*義
 理也

問如何五尺義云事 無碍*義云理 答事法
 隔碍故**五尺義云事** 攝相歸性無碍故**無碍**
義云理也

問**就正觀 五尺義理 無碍義事 又返此得**
 云意何耶 答一乘門意 一真如理成依他
 萬法故 離¹²⁾理事離*事理 「所以**五尺*義**
理 無碍義 又返此 五尺義事 無¹³⁾碍義
 理 得言也

問色質碍性 心緣慮性 定 今一乘門真如
 理成色心法 故色緣慮性 心質碍性云耶
 答爾云 c 所以『問答』云 **緣事中碍是心**
緣義是色等 云云

d 問『**香象問答**』說**緣修因果性起因果**彼差
 別何耶答差別因果名緣修因果 平等因果
 名性起因果 意從聞重習等三惠方便緣以
 修¹⁴⁾行所生顯之義名爲緣修因果 此緣修
 因果自依他不異性故是生滅法 雖隨三惠
 緣生顯而從彼本不生理時 彼差別相即無
 別體故 是不生理 此不生相不可得義等
 爲性起因果 譬如無我報心 隨睡眠緣成虎
 理 隨緣義即爲彼因虎爲彼果 此義即爲緣
 修¹⁵⁾因果 虎是無我報⁶⁾心作故 雖成虎形
 隨體見時 無虎心之睡過 即真性爲因 虎
 果用起 都與性無別此義爲性起¹⁷⁾因果 e
 <睡眠者是煩惱也故『法界圖』云「舊
 來成佛」者 但是一無我報心 隨睡緣故作
 種々事耳云云 准之知也>

이상으로 『십현의사기』 인용된 『향상문답』과 『화엄경문답』의 문장을 비교하였다. 『화엄경문답』 쪽이 틀림없는 원문이라고 할 수 없지만, 『십현의사기』에 오자가 많은 것은 각주와 별표를 통해서 알 수 있을 것이다. ‘향상문답’이란 서명으로 인용한 이상 이것을 법장저술로 인식하였던 것은 틀림없다. a에서 볼 수 있듯이 『화엄경문답』의 문답을 인용한 후, b에서 그 문장의 의미를 설명하기 위해 2문답을 구성한다. c는 a의 부연설명으로 볼 수 있는데, a에서 인용한 부분에 이어서 나오는 『화엄경문답』의 문장을 질문에 대한 대답으로 인용한다. d는 c에서 인용한 부분에 이어서 나오는 문답에서 설한 연기인과와 성기인과의 구별에 대해 『화엄경문답』의 설명을 기반으로 하여 『십현의사기』 나름으로 풀이한 문답이다.

d에서 “差別因果名緣修因果 平等因果名性起因果”라고 명언하였다. 이것은 “問此經以名號品至小相光明品明緣修因果 自普賢性起二品明性起因果”라고 한 『화엄경문답』의 설명에서 힌트를 얻어 『탐현기』의 “二差別因果 如第二會至小相品說 於中初二十五品說五位差別因 後三品說三

5) 甲本：互釋

6) ‘事何義’는 (身58-ウ)에 의거하여 추가함.

7) 答+答 (身58-ウ)

8) 원문의 ‘見’을 ‘尺’로 고쳤다. 초서체가 비슷한데서 생기는 誤寫로 보인다.

9) 원문의 ‘事’를 ‘碍’로 고쳤다. 예의 약자 ‘導’와 초서체가 비슷한데서 생기는 誤寫로 보인다.

10) ‘義事’는 (身58-ウ)에 의거하여 추가함.

11) 원문의 ‘及’을 ‘反’으로 고쳤다.

12) 원문의 ‘雖’를 (身58-ウ)에 의거하여 고침.

13) 「所以五尺義 理無碍義 又返 此五尺義事 無」는 (身58-才)에 의거하여 보충함

14) 원문의 ‘後’를 ‘修’로 고쳤다.

15) ‘修’를 문맥에 맞게 보충했다.

16) 원문의 ‘理’를 ‘報’로 고쳤다.

17) 원문의 ‘□’를 (身70-才)에 의거하여 고침.

18) ‘囟’는 ‘面’字로 필사되었는데, 사본의 약자체로부터 판단하면, ‘圖’에서 ‘面’만을 취한 것으로 보인다.

德差別果 三平等因果 如普賢品說平等圓因性起品說平等滿果”(T120ab)를 도입하여 일치시킨 설명이다. 그런데 법장은 『탐현기』에서 제6회를 설명하면서, 「십지품」 이후 「소상광명품」 까지를 ‘연수인과’로 규정한다. 따라서 『화엄경문답』의 연수인과에 대한 규정과 거의 일치함을 알 수 있다. 이어 제6회 가운데 「보현품」 「성기품」을 ‘性德因果’로 표현한다. 성기인과라는 표현은 의식적으로 피하고 있음을 알 수 있다. e에서는 종종 의 산물(결과)의 본질이 되는 ‘무아보심’이 『법계도』의 ‘구래성불’과 동의어임을 밝혔다. 전체적으로 법장의 의도를 이해하려고 깊이 천착하는 것을 알 수 있다. 특히, 『법계도』의 도입은 특별한 의미를 지닌다.

法界圖云 舊來成佛者 但是一無我報心 隨睡緣故作種々事耳云云 准之知也

『법계도』에서 말하는 ‘구래성불’이라는 것은 단지 이것은 ‘하나인 無我報心’으로 수면이라는 조건에 따라 갖가지 것들을 만들어 낼 뿐이다라는 등을 말한다. 생각해보면 알 수 있을 것이다.¹⁹⁾

『향상문답』의 용어인 ‘무아보심’과 『법계도』의 용어인 구래성불을 동일시하는 위의 인용으로 보았을 때 『십현의사기』의 저자가 법장과 의상의 사상을 의식적으로 동일화시키려 했다고 해석할 수 있다²⁰⁾. 이러한 예는 수전법에 대한 설명에서도 엿볼 수 있다. 『십현의사기』에는 『법계도』의 수전법에 대해서 다음과 같이 평하고 있다.

19) 김천학[2009]에서는 원문을 오역하였다. 이에 본 논문에서 바로잡는다.

20) 물론 양 개념을 동일화시키는 것이 타당한가는 다른 문제이다. 김천학[2009]에서 “의상이 실천적 측면에서 구래성불 개념을 사용하였다면, 『십현의사기』에서는 연기의 측면에서 갖가지 사법을 만드는 진성, 혹은 무아보심으로 이해하고 있다는 점에서 크게 차이 난다.”고 평한 바 있다.

<표 4-1> 이체의 수전법 가운데 『법계도』 인용부분 해석

<p>『십현의사기』(上40-オウ)</p> <p>問且就異體何其異體諸法互即入耶</p> <p>答此相即相入各有二門 即相入二門者向上數門向下數門也 相即二門者向上去向下來門也</p> <p>意第一爲下第十爲²¹⁾上故 從一至十各爲向上數向上去 從十至一各²²⁾爲向下數向下來 此即豎數也非橫數也 如五重塔第一重爲下第五重爲上</p> <p>問答爾 約體向上去向下來定 約用向上數向下數定耶</p> <p>答不定 玄門通體用說向上去向下來俱 五教約體爲去來約用說上下數 義相德²³⁾法界圖²⁴⁾云向上來向下去云々 故云去來不定也</p> <p>意約一爲先至十從彼十數是至一 五教說向上去向下來 約十爲先至一從一數還至十 義相德*說向上來向下去言也</p>	<p>문: 異體에 대해서 보자면, 저 이체의 제법이 어떻게 상호 即入하는가?</p> <p>답: 이 相即相入에는 각 두 문이 있다. 즉, 相入의 2문은 向上數門과 向下數門이다. 相即의 2문은 向上去와 向下來門이다.</p> <p>그 의미는 第一이 下이고, 第十이 上이다. 그러므로 一에서 十에 이르는 각각은 向上數이고 向上去이다. 十에서 一에 이르는 각각은 向下數이고 向下來이다. 이것은 즉 豎數이며 橫數가 아니다. 五重塔의 第一重이 下이고, 第五重이 上인 것과 같다.</p> <p>문: 대답이 그렇다면. 體에 근거한 向上去와 向下來가 定인가, 用에 근거한 向上數와 向下數가 定인가?</p> <p>답: 정할 수 없다. 『玄門』은 體와 用에 공통적으로 向上去와 向下來를 갖추며, 『五教』는 體에 근거하면 去來이며, 用에 근거해서는 上下數를 설했다. 義相德의 『法界圖』에서는 向上來와 向下來라고 하는 등등이 이었다. 그러므로 去와 來는 정해지지 않는다.</p> <p>그 의미는, 一이 기준(先)이 됨에 근거하여 十에 이르고, 저 十數로부터 이것이 一에 이르는 것은 『五教』에서 설한 向上去와 向下來이다. 十이 기준이 됨에 근거하여 一에 이르고, 一數가 다시 十에 이르는 것은 義相德이 설한 向上來와 向下來라 설한 것이다.</p>
--	---

위 『십현의사기』에서는 수전법을 둘러싸고, 『현문』, 『오교장』, 『법계도』의 수전법을 각 사의 해석 방법의 차이로 인식하여 질적으로 동일화시키고 있다. 그러면서도 구체적 비교 대상은 『오교장』과 『법계도』이다. 이 수전법의 해석에서도 『십현의사기』의 저자가 법장과 의상의 동일화를 의식적으로 도모했다고 판단할 수 있다²⁵⁾.

이 인용문은 그 외에도 중요한 의미를 지닌다. 우선, 의상이 ‘상’자가 신라인 외의 저술에서 ‘相’으로 표기되는 첫 사례라는 점이다. 게다가 ‘德’으로 호칭되는 것으로도 존경하고 있음을 알 수 있다. 『십현의사기』에서 법장은 145회 정도 인용되면서도 ‘德’으로 불린 예는 없다.

의상을 인용한 마지막 예는 아래와 같다.

〈표4-2〉 수전법의 결론

『십현의사기』 (下68-才)	
問何故用錢喻 答錢者開無時寶也 藏師云爲顯緣起陀羅 尼海 ²⁶⁾ 故用錢喻云云 義相師云爲示緣起 容 ²⁷⁾ 相陀羅尼故用錢喻云云 元曉師云爲 詮普法義故云云	문: 무엇 때문에 錢喻를 사용하는가 답: 錢이라는 것은 無時寶를 열어준다. 藏師는 “緣起陀羅尼海를 드러내기 위해 錢喻를 사용하였다”는 등이라고 하였으 며, 義相師云는 “緣起實相陀羅尼를 보 이고 위하여 錢喻를 사용하였다”는 등 이라고 하였고 元曉師는 “普法義 완전 히 말하기 위하여”라는 등이라고 하였다.

21) 원문은 ‘爲爲’ 를 (身26-才)에 의거하여 고쳤다.

22) 원문의 ‘名’을 ‘各’으로 고쳤다. 초서체가 비슷한 데서 생기는 誤寫로 보인다.

23) 원문의 ‘攝’을 ‘德’으로 고쳤다. 초서체가 비슷한 데서 생기는 誤寫로 보인다.

24) 원문의 ‘券’을 ‘圖’로 고쳤다. 초서체가 비슷한 데서 생기는 誤寫로 보인다.

25) 의상계의 『대기』에서는 의상의 수전법을 해석하면서 ‘10’이 본수라고 하였다. 『십현의사기』에서 표현하는 ‘先’은 본수로서의 의미가 아닐까 추정되며, 만약 그렇다면 의상계의 해석과 동일할 것이다.

위의 인용문은 이미 지적하였듯이 표원의 『화엄경문의요결문답』으로부터의 재인용이다²⁸⁾. 여기서도 법장, 의상, 원효를 질적으로 동일화시키려는 의도가 엿보인다. 표원은 의상의 수전법을 취하지 않은 것으로 잘 알려져 있다. 『십현의사기』의 저자는 표원의 『요결문답』을 읽고, 그것을 인용하면서도 의상의 수전법을 비판하는 표원의 해석을 따르지 않은 셈이 된다. 그만큼 『십현의사기』의 저자에게 의상이 중시되었다고 할 수 있다. 그러한 배경에는 『십현의사기』에 보이는 견등에 대한 인식이 자리할 것으로 생각된다²⁹⁾. 즉, 『십현의사기』는 견등의 영향 아래 의상 또는 의상계 문헌을 접하면서 그들 사상에 대한 긍정적인 이해를 보였던 것으로 추측된다.

2) 『공목장기』 인용을 둘러싼 문제

(1) 『공목장기』를 통해 본 『십현의사기』의 찬술년대

『신라기』 『청구기』에 대해서는 최연식[2003]에 의해 상세히 연구되었다³⁰⁾. 『십현의사기』에서 『신라기』 『청구기』는 위에서 고찰한 『향상문답』과 함께 신라 의상계 사상이 처음으로 일본 화엄에 명확히 도입된다는 점에서 그 의의가 있다³¹⁾. 여기서는 우선 『신라기』 『청구기』를 통해 『십현의사기』의 저술연대 추정에 대해 논하고자 한다. 다음 인용된 『신라기』 『청구기』 원

26) 『요결문답』 (한불전 2, 358a) ‘法’

27) 원문의 ‘容’을 ‘實’로 고쳤다. 초서체가 비슷한데서 생기는 誤寫로 보인다.

28) 김천학, 「의상과 동아시아 불교사상」 『의상만해연구』 제1집(의상만해연구원, 2002, 40쪽, 각주97). 한가지 추가하자면, 원문의 ‘開無時寶’는 『요결문답』의 ‘開元寶’(한불전 2, 358a)가 와전된 예이다. 『십현의사기』의 저자가 그렇게 했을 것이라고 생각하기 어렵지만, 뜻에 무리가 없어 그래도 번역하였다.

29) 『십현의사기』와 견등의 관계에 대해서는 金天鶴[2004] 「『華嚴十玄義私記』의基礎的研究」 『東アジア佛教研究』 2号, 57-69쪽과 김천학[2009]을 참조바람.

30) 崔鉉植, 「珍崇의<孔目章記>逸文に対する研究」 『韓國佛敎學SEMINAR』 9, (동경유학생인도학불교학회, 2003)

31) 金天鶴[2007] 116-117쪽.

문에 대해서 고찰한다.

『신라기』 『청구기』는 최연식[2003]의 연구에 의해 진승(珍嵩)의 『공목장기』로 밝혀졌다. 진승에 대해서는 일찍이 그의 저술이 존재했음이 소개되었고³²⁾, 광승훈[2006]에서는 <황룡사구층목탑사리합기>(871년)에 유나로 기록된 경문왕대의 진승과 동일인물로 추정하였다³³⁾. 914년에 편찬된 엔초(圓超)의 『華嚴宗章疏并因明錄』에 이미 진승의 저술목록이 기록되어 있기 때문에, 『공목장기』는 9세기 중엽부터 914년 이전에 저술된 것이 된다. 그렇게 되면 『십현의사기』 역시 9세기 중엽 아래로 앞당겨질 수 없다. 필자가 <황룡사구층목탑사리합기>에 대한 정보를 알지 못하고 추정한 『십현의사기』 성립 추정연대는 義聖(856-929)의 활동 연대보다 약간 뒤늦은 시기부터 增春의 『一乘義私記』가 저술된 天曆年間(947-956) 사이이다. 따라서 진승이 경문왕대에 활약했다 해도 『십현의사기』의 추정연대가 그리 어긋나지는 않는다.

그런데, 『공목장기』의 저자가 경문왕대의 진승과 동일인물일 경우 견등의 활동연대 추정에 약간의 문제가 발생한다. 견등의 『화엄일승성불묘의』에는 『공목장기』가 장문 인용된다. 그렇다면 견등의 활동연대도 역시 9세기 중엽 이후 혹은 10세기 초가 될 것이다. 『華嚴宗所立五教十宗大意略抄』는 도유(道雄) 입멸(851년) 이후 멀지 않은 시기에 저술된 것으로 추정된다. 그것은 아래와 같은 화엄조사 계보로 추정이 가능하다.

華嚴宗祖師

- ① 인도(필자) : 普賢菩薩 文殊菩薩 馬鳴菩薩 龍樹菩薩 堅惠菩薩
覺賢菩薩 日昭菩薩

32) 민영규, 『新羅章疏錄長編』 白性郁博士頌壽紀念事業委員會 『佛教學論文集』(1959, 374쪽)

33) 광승훈, 『신라금석문연구』(한국사학, 2006) 173-190쪽.

- ② 中国(필자) : 杜順菩薩 智儼菩薩 法藏菩薩
 ③ 新羅(필자) : 元曉菩薩 大賢菩薩 表員菩薩 見登菩薩
 ④ 日本(필자) : 良辨菩薩 實忠菩薩 世不喜菩薩 綵道菩薩 道雄菩薩

위 화엄종조사는 ①→②→③→④ 순으로 이어져 있는데, 이 계보는 동서교류의 역사가 개편된 실례로써 다루어진다³⁴⁾. 그것은 인도→중국→신라→일본으로의 전래를 시계열로 보았을 때 인물의 생물연대가 뒤바뀌기 때문이다. 이러한 계보가 전승되어 무로마치(室町)시대의 것으로 추정되는 화엄의 계보에는 신라 원효가 법장의 제자 혜원(慧苑) 아래에 놓이게 되는 일이 벌어진다³⁵⁾.

그러나 인도에서 중국, 신라를 거쳐 일본에 화엄사상이 수용되었다는 전래의 사실과 지역별 화엄사상의 전승을 별도로 고려할 경우 반드시 무리가 따르는 계보는 아니다³⁶⁾. 이에 따르면 견등은 표원의 뒤에 활동하는 신라 화엄학자로 인식되었음을 알 수 있다. 도유보다는 훨씬 앞의 인물이 될 것이고, 표원 바로 다음에 있기 때문에 시대적으로 9세기 초기 정도의 인물로

34) 石井公成, 『華嚴思想の研究』序論(春秋社, 1996) 9-10쪽

35) 高山寺典籍文書綜合調査団編, 『高山寺善本圖録』(東京大學出版會, 1988) 가운데 들어 있는 「華嚴血脈」에 그렇게 되어 있다.

36) 예를 들어, 인도로부터 각현보살(화엄경을 번역한 불타발타라)에 의해 화엄사상이 중국에 들어왔다고 상정하면, 日昭菩薩은 중국에서의 화엄사상 전승에 속하는 인물이 아니라 인도의 화엄사상을 전승한 인물로 볼 수 있다. 日昭菩薩이 지엄보다 연하인 것은 문제가 되지 않는다. 마찬가지로 지엄으로부터 신라의 원효에게 화엄사상이 전해졌다고 보면, 원효는 중국의 화엄사상 계보에 속하는 인물이 아니라 신라의 화엄사상 전승에 속하는 인물이 된다. 이 경우도 법장이 원효보다 연하인 것은 문제가 되지 않는다. 또 신라의 원효로부터 일본에 화엄이 전해졌다고 보면, 견등은 신라 화엄사상 전승에 속하는 인물이다. 따라서 견등이 로벤보다 연하인 것은 문제가 되지 않는다. 이렇게 보자면 『大意略抄』의 화엄사상사관은 전체적으로는 인도→중국→신라→일본으로의 전래사관과 각각의 지역에서의 화엄전승을 나타내는 두 가지 의미를 지닌 화엄종조사의 계보를 표현하고 있음을 알 수 있다.

보는 것이 합당할 것이다.

견등의 『화엄일승성불묘의』에는 『향상문답』이 인용되어 있다. 나라시대 화엄에서는 주례(壽靈)에 의해 의상계 화엄과 비슷한 사상적 내용이 신랄하게 비판받던 흐름이 있었다. 주례의 도대이지(東大寺) 계통은 약쿠시지(藥師寺) 계통의 화엄과 대립한 것으로 추정되는데, 약쿠시지 계통의 화엄 사상은 의상계의 사상과 친연성이 보임과 동시에 의상계의 사상을 비판하고 있다³⁷⁾. 나라시대 화엄의 양대학파에서 비판받는 의상계 화엄을 소개하기 위해서 견등이 의상의 강의록을 『향상문답』으로 둔갑시켜야 했는지도 모른다. 따라서 이러한 사상적 상황을 통해 볼 때 견등은 주례가 활동하던 시대의 분위기를 잘 알던 인물이며 따라서 주례와 그다지 멀지 않은 시대의 인물로 보는 것이 타당할 것이다. 이러한 점으로도 견등을 표원과 그다지 시대적으로 멀지 않은 인물로 보는 것이 사상적으로 타당할 것으로 보인다.

9세기 초기 정도의 인물인 견등이 경문왕대 활약한 진승의 저술을 인용하는 것은 있을 수 없다. 견등의 활동연대 추정을 통해서 볼 때, 『공목장기』를 저술한 진승에 대해서는 경문왕대의 진승과는 다른 인물로 보는 것이 타당할 것으로 보인다. 즉, 『공목장기』를 저술한 진승은 견등의 앞 시기, 표원과 비슷한 시기의 인물로 추정해야 할 것이다.

(2) 『공목장기』의 인용의 의의

『공목장기』의 인용문은 『신라기』와 『청구기』 인용문으로 나누어 고찰한다.

37) 金天鶴, 「平安時代における東大寺・藥師寺の華嚴学の相違」—東大寺所藏の未紹介寫本『五教章中卷種子義私記』を通じて—『南都佛教』第86号(南都佛教研究會, 2005) 이 논문의 잘못을 수정하여 金天鶴[2007]박사학위논문에 수록했다.

〈표 5-1〉 『신라기』 인용부분

<p>『華嚴十玄義私記』 (上83-ウ~上84-オ)</p>	
<p>問約圓教有二法者何 答解見開處 言 解圓教當體 問約此二法分教³⁸⁾ 方何 答約見開處 有名之教說有名義無名義 無名之教顯無名義 約圓³⁹⁾ 教處 有名教顯有名義 有名教顯無名義 無名之教顯無名義</p>	<p>문: ‘원교에 근거하면 두가지 법이 있다.’⁴⁹⁾는 것은 무엇인가? 답: ‘견문처’로 해석함과 ‘원교당체’로 해석함이다. 문: 이 두가지 법에 근거해서 교법을 나누는 방법은 무엇인가? 답: 견문처에 근거하면 有名之教로 有名義·無名義를 설하고, 無名之教로 無名義를 드러낸다. 원교처에 근거하면, 有名教로 有名義를 드러내고, 有名教로 無名義를 드러내며, 無名之教로 無名義를 드러낸다⁵⁰⁾.</p>
<p>問其見開處云 圓教當體所知何 答⁴⁰⁾ 此云云不同 有云見開處者約圓中別, 圓教處者約圓中同云 新羅記云見開處者約圓中同, 圓教處者約圓*教當體云云, 今云就五教意 言見開處⁴¹⁾者約別教⁴²⁾三生中見開處, 圓教處者通解往生證果海生.</p>	<p>문: 저 견문처에서 말하는 것, 원교의 당체의 알아야 할 바는 무엇인가 답: 이것에 대한 것은 여러 가지로 같지 않다. 혹자는 말한다. 견문처라는 것은 원교 가운데 별교에 근거한 것이고, 원교처라는 것은 원교가운데 동교에 근거한 것을 말한다. 『신라기』에서 “견문처는 원교 가운데 동교이다. 원교처라는 것은 원교 당체에 근거한 것이다”라는 등이라고 하였다. 이제 말하자면, 『오교장』의에 따라서 말하면, 견문처라는 것은 별교에 근거한 삼생을 가운데 견문처이다. 원교처라는 것은 해행생과 증과해생에 공통된다.</p>
<p>問且就第二傳其意何</p>	<p>문: 둘째 전승(『신라기』)에 대해서 그</p>

<p>答寄終教三乘顯一乘道理云見聞處 總下四教爲圓教自體故云圓教爲體意也</p> <p>問何寄終教三乘顯一乘道理云見聞處云云</p> <p>[答]⁴³⁾終教三乘機令同一乘故 彼終教三乘令見聞一乘故云見聞處 下四教三乘小乘等爲圓教自體顯重重無盡道理故云圓*教當體也 今云新羅記所說⁴⁴⁾正 何者准孔文故</p> <p>問何准孔目文</p> <p>答孔目上文說方便乘處云 <同教一乘也> 上件撰下諸教 頓其上⁴⁵⁾ 分本教義 漸從彼⁴⁶⁾ 未義通⁴⁷⁾ 一乘三乘小乘等云云 說下十世處云仍此一乘⁴⁸⁾ 教局見聞爲始云云</p>	<p>뜻이 무엇인가?</p> <p>답: 종교삼승에 맞추어 일승도리를 드러내는 것은 견문처라고 한다. 하사교 전체는 원교자체이기 때문에 원교라 하며 체의로 삼는다.</p> <p>문: 무엇 때문에 종교 삼승에 맞추어 일승도리를 드러내는 것을 견문처 등이라고 하는가?</p> <p>[答] 終教三乘機로 하여금 一乘과 같게 하기 때문이다. 저 終教三乘으로 하여금 一乘을 견문하게 하기 때문에 見聞處라고 한다. 下四教의 三乘 및 小乘 등을 圓教自體로 삼아 중중의 무진도리를 드러내기 때문에 圓教當體라고 하는 것이다. 지금 『新羅記』에서 설한 것이 정당하다. 무엇 때문인가 『공목장』 문에 준하기 때문이다.</p> <p>문: 무엇이 『공목장』 문에 준한다는 것인가?</p> <p>답: 『공목장』 문 상에 방편승처에서 (同教一乘이다.) “위의 것으로 아래의 제교를 포섭한다. 頓은 그 상분의 본교의에 속한다. 漸은 저 未義를 따르므로 一乘三乘小乘等に 통한다고 운운”하였다⁵¹⁾. 아래의 <十世處>에서 설하여 말하길 이에 “이 일승교는 견문을 처음으로 삼는 것에 국한된다”⁵²⁾ 등이라 하였다.</p>
---	---

38) 教+義 (身53-ㄱ)

39) ‘同’은 ‘圓’의 잘못. 이하 같음. 초서체가 비슷하여 생긴 誤寫인.

40) 원문의 ‘云’은 ‘答’으로 고침.

41) 處는 (身53-ㄱ)에 의거하여 보충함.

이상으로 『신라기』의 인용문에 대해서 해석을 하였다. 圓과 同이 혼용되어 있고 해석상 난해한 문장도 있어 약간의 문제점을 안고 있으나, 인용문을 통해 보았을 때 논쟁의 핵심이 되는 견문처와 원교처에 관한 해석은 아래와 같이 세 가지 설이 있음을 알 수 있다.

〈표 5-2〉 견문처와 원교처에 대한 해석

	견문처	원교처
혹설	원교 가운데 별교	원교 가운데 동교
신라기설	원교 가운데 동교	원교 당체
『십현의사기』 저자	삼생 가운데 견문처	해행생과 증과해생

42) 教는 (身53-ㄱ)에 의거하여 보충함.

43) ‘答’자가 탈락한 것으로 판단된다.

44) 說→記 (身53-ㄷ)

45) 원문의 ‘且’은 ‘上’으로 고쳤다.

46) 원문의 ‘去’는 『공목장』에 의거하여 ‘彼’로 고쳤다.

47) [通] (身53-ㄷ)

48) 乘+同 (身53-ㄷ)

49) 『탐현기』 (T35.159c29)에서의 인용인가?

50) 이 부분은 『공목장』의 다음 부분에 대한 해석이다 “五有名之教說有名之義,無名之教顯無名之義,當在圓教位中見聞處說,有名之教顯有名之義,有名之教顯無名之義,無名之教顯無名之義,此約圓教處說,爲攝義無盡故”(T45.537a) 다만, 견문처 인용문은 『공목장』에 의거하면 속교위에 해당하거나, “三有名之教目有名之義,有名之教目無名之義,無名之教目無名之義,此當熟教位中即性實成有之義,非是所謂有也” 원교처설과 동일한 것처럼도 보인다. 인용상 잘 못이 있는 듯하다.

51) 『孔目章』卷1 <盧舍那佛品中雲集文末普賢文中立一乘三乘義章> (T45.538b) “二與彼究竟圓一乘爲方便故說一乘,非即圓通自在義也,餘義準可知,上件法門攝下諸教,頓屬其上分本教義,漸從其末義通一乘三乘小乘”

52) 『孔目章』卷1 <說分文內淨土因緣文初立十世界章>(T45.539a)

이 『사기』 저자는 『오교장』에 근거하여 삼승 가운데의 견문와 해행, 증입으로 해석하지만, 『공목장』에 기준을 두자면 『신라기』의 설이 정당하다고 평가한다. 즉, 삼승을 일승으로 이끈다는 의미에서 『신라기』의 설이 가능하다는 취지이다. 그리고 이와 같은 해석은 『십현의사기』 저자의 해석과 다르지 않은데, 그가 『오교장』에 근거하여 해석하였다고 밝히는 만큼 여기서도 신라계 문헌과 법장과의 동일화를 도모하고 있음을 알 수 있다.

〈표 5-2〉 靑丘說의 인용부분

『華嚴十玄義私記』 卷上 (上84-才~上86-才)	
問何約見聞處 有名教詮有 ⁵³⁾ 名義 有名教詮無名義 無名教詮無名義耶 約圓教所亦*爾也	문: 무엇이 見聞處에 근거하여 有名教로 有名義를 말하며, 有名教로 無名義를 말하며, 無名教로 無名義를 말하는 것인가. 원교처에 근거해도 역시 이와 같다.
答約見聞處 寄終教三乘顯教義 故任終教三乘總舉 約圓教處 諸教顯 ⁵⁴⁾ 重重無盡 故總 ⁵⁵⁾ 舉諸教教義也	답: 견문처에 근거하면 終教三乘에 맞추어 教義를 드러낸다. 그러므로 終教三乘에 맡기어 모두 드는 것이다. 만약 원교처에 근거하면 諸교는 重重無盡임을 드러낸다. 그러므로 諸教의 教義를 통틀어 거론하는 것이다.
問何孔目師依一天王說說偈初首向等文說 ⁵⁶⁾ 此五 ⁵⁷⁾ 教別	문: 왜 孔目師가 一天王說說偈初首向(?)等文에 의거하여, 이 이 五教의 別을 설하는가?
答第四禪地大自在天王別十天王於中第一妙淡海 一天王偈讚中云如來音聲無限 ⁵⁸⁾ 碍 堪受化者靡不聞等云云 ⁵⁹⁾ 依此文說五教別也	답: 제4선지의 大自在天王은 十天王을 나누는 가운데 그 가운데 第一妙淡海이다. 一天王偈讚 가운데 말하길 ‘여래의 음성은 끝과 막힘이 없고, 교화를 감수하는 자는 듣지 못함이 없다’는 음 등을

<p>問何依此文說五教差別</p> <p>答既能說如來音聲無限*故能聞堪受化衆生隨機分齊 小乘爲乘聞⁶⁰⁾說小乘教 始教機人爲乘聞說即空道理 圓教⁶¹⁾人爲乘⁶²⁾聞*說重重無盡道理故以此文說五教分齊也</p> <p>問青丘記⁶³⁾云此經第一卷中初善光海大自在天王讚偈頌云無盡平等妙法界悉皆滿如來身云云 依此文花嚴顯五教別爾 物何不此文引餘文爲證</p> <p>答顯上文說教義文故引爲證 今引此記文爲證無妨 但孔目師不引上文 何者云初首故也</p> <p>問此文取何 當爲證云云</p> <p>下文⁶⁴⁾云諸佛法王出世間 能知無上善巧法云云又『別翻經』云能知無上正法教⁶⁵⁾</p>	<p>말하니, 이 문장에 의거하여 오교의 구별을 설하는 것이다.</p> <p>문: 왜 이 문장에 의거하여 五教를 구별하는가?</p> <p>답: 이미 如來音聲의 무한이 능설하기 때문에, 능히 듣고 교화를 감수하는 중생이 그 分齊를 따른다. 소승이 乘으로 삼아서는 小乘教를 설하는 것을 듣고, 시교기인이 승으로 삼아 即空道理를 들으며, 圓教人이 승으로 삼아, 중중의 무진도리를 설하는 것을 듣는다. 그러므로 이 문장에 의거하여 오교분제를 설한 것이다.</p> <p>문: 『靑丘記』에서 말하길 “이 『경』의 第一卷 가운데 첫 善光海大自在天王讚偈頌에 ‘無盡平等妙法界는 모두 如來身에 가득차다’는 등을 말했으며, 이 문에 의거하여 華嚴에서 五教의 분별을 드러내었다.”고 하였다. 무엇 때문에 이 문장을 들지 않고, 여타의 문장을 들어 증거로 삼았는가?</p> <p>답: 上文으로 教義를 설하는 문장으로 드러내어 인용하여 증문으로 삼았다. 이제는 이 『청구기』문을 인용하여 증문으로 삼아도 무방하다. 다만, 孔目師는 자의로 위의 문장을 인용하지 않은 것이다. 왜냐하면 初首라고 말했기 때문이다.</p> <p>문: 이 문장에서는 무엇을 취하여 마땅히 증문 등으로 하는가</p> <p>[답한다] 下文에서 諸佛法王出世文은 無上善巧法을 능히 안다는 등을 말했</p>
---	--

云云 意如來隨機 爲小乘巧⁶⁶⁾ 說證彼之教 乃至爲同教機巧說證彼之教 故云能知善巧法言也

問楞伽經說四種言說相配今此五教教義何

答青丘記相配說所以彼說云 如楞伽經第二與十楞伽第三云佛言大患有四種言說分別 所謂相言說夢言說計着過惡⁶⁷⁾言說無始妄相言說 大患 相言說者 所謂執着自分別色相生夢言說者 謂前所經境界覺已憶念依不實境生 計着過惡言說者 謂境界念怨讐先所作果生 無始忘相言說者 以無始戲論妄執習氣生云⁶⁸⁾

云即釋云此言有名教者當於相言說也有名教詮有名義有名教詮⁶⁹⁾ 無名義當於夢言說也無始妄相言說合上三言說云云計着過惡言說外道言說故不相當也

다. 또한 『別翻經』에서는 無上正法教를 능히 안다는 등을 말했다. 그 뜻은 如來는 기에 따라서 소송을 위해서는 巧說하여 저 교를 증명으로 하고 내지 동교기를 위해서는 巧說하여 저 교를 증명한다. 그러므로 善巧法을 능히 안다고 한 것이다.

문: 『楞伽經』에 설하는 四種言說을 相配하면 지금 이 오교의 교의는 어떠한가?

답: 『青丘記』 相配說은 저것으로써 설하여 말한 바이다. 『楞伽經』 第二와 『十楞伽』 第三에 말하는 바와 같다. “부처가 대혜에게 말하였다. ‘四種의 言說로서의 分別이 있다. 이른바 相言說 夢言說 計着過惡言說 無始妄相言說이다. 대혜야, 相言說이라 함은 이른바 자기의 경계에 집착하여 별도의 색이 서로 생기함이다. 夢言說이라 함은 앞에서 지나간 경계임을 깨달아 마치면 憶念은 실제의 경계에 의하여 생기함이 아닌 것을 말함이다. 計着過惡言說이라 함은 怨讐를 (경계?) 염함은 먼저 지은 과보의 생기임을 말한 것이다. 無始妄相言說이라 함은 無始戲論의 妄執習氣로써 생기함을 말함이다. 云云

즉 해석하여 말하면, 이 말은 有名教는 相言說에 해당한다. ‘有名教로 有名義를 말하고, 有名教로 無名義를 말함’은 夢言說에 해당한다. 無始妄相言說은 위의 三言說에서 운운함을 합한 것이다. 計着過惡言說은 外道言說이기 때문에

<p>問有名教云相言說意何余亦*爾也</p> <p>答小乘約一切諸法成實有想執能詮教實有所詮義實有云相言說也 始教已上覺如夢即空故云夢言說也</p> <p>問就教中有但此四種言說無余言說</p> <p>答有五色言說謂前四言說外更加如義言說為色言說也即如義言說々金剛三昧經言說也 所以其經佻言我說者義⁷⁰⁾言非文衆生說⁷¹⁾文語非義語者皆悉空無等云云釋云佛言如於義之言故云如義言說也</p> <p>問若爾別言說具名句文等方得成言說教此如義言說中有名身字身等</p> <p>答爾有所以道品經云共言說⁷²⁾為名也云云花嚴經云如來音聲如虛空無所不至也⁷³⁾云云大海藏經云虛空字不為字身是故知如義言說中具上音聲名句身三方得為如來言說也云云</p>	<p>해당하지 않는다.</p> <p>문⁷⁴⁾: 有名教는 相言說을 말한다는 의미는 무엇인가? 나머지 것은 또 어떠한가.</p> <p>답: 소승은 일체제법이 실유를 성취함에 의하여 能詮教의 실유와 所詮義의 실유를 想執함으로 相言說이라고 하는 것이다. 始教已上은 꿈이 바로 공과 같음을 깨닫기 때문에 夢言說이라고 한다.</p> <p>문: 교설 가운데는 단지 사종의 언설뿐으로 나머지 언설은 없다.</p> <p>답: 오색의 언설이 있다. 즉, 앞의 4언설 외에 如義言說을 추가하여 色言說로 삼는다. 즉 如義言說은 『金剛三昧經』의 言說을 설함이다. 그러므로 저 경에서 “부처 말씀하시길, 내가 설하는 것은 의언이고 문어가 아니다. 衆生이 설하는 것은 文語이고 義語가 아니다라 함은 모두 다 空無이다”라는 등이라고 하였다.⁷⁵⁾ 해석하면, 부처의 말은 義로서의 말과 같기 때문에 如義言說이라고 하였다.</p> <p>문: 만약 그렇다면, 別言說은 名句文等을 갖추어 드디어 언설교를 得成한다. 이 如義言說 가운데 名身, 字身 等의 있는가?</p> <p>답: 그렇다. 있다. 그러므로 『도품경』에서 “共言說을 名이라고한다는” 등이라고 말했다. 『화엄경』에서 “여래음성은 허공과 같아, 이르지 않는 곳이 없다.” 등이라고 했으며, 『대해장경』에서 “虛</p>
--	--

	<p>空字는 字身이 되지 못한다. 그러므로 如義言說 가운데 위의 음성, 명칭, 구문의 세 가지를 드디어 얻을 수 있어야 여래언설이 뭍을 알 수 있다” 등이라 고했다.</p>
--	--

- 53) [有] (身53-才)
- 54) '顯'은 (身54-ウ)에 의거하여 추가하였다.
- 55) '總'은 (身54-ウ)에 의거하여 추가하였다.
- 56) [說] (身54-ウ)
- 57) 五→立 (身54-ウ)
- 58) 원문의 '限'은 『경』에 의거하여 '限'으로 고쳤다. 초서체의 誤讀에서 비롯한다.
- 59) 『경』(T10, 6a) “如來音聲無限礙 堪受化者靡不聞”
- 60) 원문의 '問'은 '聞'으로 고쳤다.
- 61) '機'는 (身54-ウ)에 의거하여 추가하였다.
- 62) 원문의 '我'는 '乘'으로 고쳤다.
- 63) 원문의 '說'을 '記'로 고쳤다.
- 64) [文] (身54-才)
- 65) 『경』(9, 397b) “諸佛法王出世間 能立無上正教法” ‘立’을 ‘知’로 誤讀할 수 있다. 해석은 원문 그대로 따랐다.
- 66) 원문의 '功'은 '巧'로 고쳤다.
- 67) 惡+々 (身54-才)
- 68) “大慧 有四種言說分別相 所謂相言說 夢言說 計著過惡言說 無始妄想言說 大慧 相言說者 所謂執著自分 別色相生 夢言說者 謂夢先所經境界覺 已憶念 依不實境生 計著過惡言說者 謂憶念 怨讎先所作業生 無始妄想言說者 以無始戲論妄執習氣生”
- 69) [詮] (身55-ウ)
- 70) 원문의 '身'은 『경』에 의거하여 '義'로 고친다.
- 71) 원문의 '從'은 『경』에 의거하여 '說'로 고친다.
- 72) 說+名 (身55-ウ)
- 73) 『경』“如來音聲 無所不至”(T9, 627c)
- 74) 이 부분에 대해서 최연식[2003]에서는 『청구기』 일문으로 수집하지 않았으나, 내용상 연결되어, 본 논문에서는 『청구기』 일문으로 다루었다.
- 75) 『석마하연론』으로부터의 인용이다.

『청구기』의 인용으로부터 알 수 있듯이, 오교의 증문으로서 『청구기』가 든 것과 『공목장』에서 든 것이 서로 의의가 있음을 이야기하면서도, 오교의 증문으로서 『청구기』를 더 중시하는 태도조차 읽을 수 있다. 또한 『청구기』에서는 『능가경』의 4종언설과 오교를 배대하는 설을 내세우는데, 관견에 의하면 『청구기』 외에 이러한 설을 볼 수 없다. 또한 이어서 나오는 인용문도 『청구기』의 설로 보이는데, 『석마하연론』으로부터의 인용이다.

이와같이 『십현의사기』에서는 『신라기』 『청구기』 설을 긍정적으로 인용할 뿐 아니라, 오교와 『능가경』의 사중언설을 배대하는 『청구기』의 새로운 설을 수용하기도 한다. 즉, 소승은 상언설, 시교 이상은 몽언설, 그리고 사언설 외에 『금강삼매경』을 통해 오언설을 논하고 있다. 이와 같이 오교와 『능가경』의 사중언설을 배대하는 설은, 설명이 미흡하기는 해도, 처음으로 알려진 교판 이해라고 생각된다.

이상으로 『십현의사기』에 인용된 『신라기』 『청구기』에 대해서 고찰하였다. 『십현의사기』에 의해 신라 의상계 문헌이 전해진다는 면뿐 아니라, 의상계 문헌이 긍정적으로 수용되고 있음을 볼 수 있다. 이것은 앞서 보았듯이 『법계도』가 긍정적으로 수용되는 점과 함께 고려했을 때, 『십현의사기』는 신라 의상계 저술과 친연성이 있는 문헌이며, 그 배경에는 견등의 존재를 상정할 수 있을 것이다.

일본불교에서 신라 화엄을 인용할 때 원효를 중심으로 이해했던 나라시대와는 달리 헤이안시대에는 의상 내지 의상계의 문헌이 유통되면서 긍정적으로 이해되었다는 것은 일본 화엄사상이 변화할 수 있는 계기로 작용했다고 볼 수 있다. 특히 『향상문답』의 수용은, 적극적으로 의상계 화엄사상을 수용하는 예가 된다는 점에서 더욱 그렇다.

4. 결론

이상으로 『십현의사기』에 인용된 신라 의상계 문헌에 대해 고찰하였다. 『십현의사기』에서는 신라계 의상계 문헌이 긍정적으로 수용되었다. 『향상문답』이 긍정적으로 수용되는 것은, 『향상문답』을 법장 것으로 의심없이 수용한 흔적이며, 『향상문답』에 보이는 무아보심과 『법계도』의 구래성불을 동일시 한다거나, 수전법에서 법장의 ‘향상거’, ‘향하래’와 의상의 ‘향상래’, ‘향하거’를 비교하면서 각각의 독자성을 인정하였다. 또한 『신라기』 『청구기』에 대해서도 긍정적으로 수용한다. 이처럼 『십현의사기』가 신라 의상계 문헌에 친연성을 보이는 것에는 그 배후에 견등이 존재할 것으로 추정하였다.

그 외에도 『십현의사기』에는 나라시대에 유통기록이 없는 법장의 『법계의 해』, 『화엄장』이 처음으로 인용된다. 이와 같은 문헌의 유통에도 관심을 기울여 『화엄십현의사기』 사본 속에서 사상사의 흐름을 분석해 낼 필요가 있을 것이다.

Abstract

**The Doctrinal and Historical Significance
of Silla Texts Quoted in the
Kegonjugengi-shiki (華嚴十玄義私記,
A Personal Commentary on the Ten
Profound Meanings of the Huayan Sutra)**

Cheonhak Kim

The tenth century A. D. in the Heian period of Japan is particularly called the age of personal commentaries (私記 shiki in Japanese), in which many writings appear in the name or form of personal commentary from various Buddhist sects, including the Hotso-shu (法相宗).

Among those works, the *Kegonjugengi-shiki* (華嚴十玄義私記) quotes some phrases from ① the Kojo-mondo (『香象問答』), a kind of transcript of Uisang (義湘)'s lectures, and ② the Sinlagi (『新羅記』) and the Qeongu-gi (『青丘記』), respectively a commentary of Zhiyan (智儼)'s Kongmuzhang (『孔目章』). The doctrinal importance of these quotations can be found in their being the first quotations of the texts belonging to Uisang tradition ascertained within the texts of the Kegon-shu of Japan. In addition, the

Kegonjugengi-shiki is the one extant text evidencing the first quotation of Uisang's *Beopyedo* (『法界圖』). Thus, the *Kegonjugengi-shiki* is important both in its doctrinal and philological contexts. According to its analysis, it shows familiarity with the texts of Uisang tradition in Silla dynasty, attempting doctrinally to identify Fazang (法藏) and Uisang, which enables us to infer that Gyeondeung (見登), a scholar monk of Silla dynasty, might be found to be responsible for its composition.

Besides, the *Kegonjugengi-shiki* quotes various texts of Chinese Huayan thought that have not been reported to exist in the form of manuscript in the Nara period, including the *Huayanyichengshixuanmen* (『華嚴一乘十玄門』) and the *Fajieguanmen* (『法界觀門』) attributed both to Dushun (杜順) and the *Fajieyihai baiwen* (『法界義海百問』) and the *Huayan zhang* (『華嚴章』) attributed both to Fazang (法藏). We should give further attention to the circulation of these texts in order to analyze historically the various doctrinal trends in the manuscript of the *Kegonjugengi-shiki*.

Key Words: 『華嚴十玄義私記』, 『香象問答』, 『孔目章』, 『新羅記』, 『青丘記』,
見登

2010년 5월 10일 투고

2010년 6월 1일 심사완료