

『화엄현담회현기(華嚴懸談會玄記)』제35권의 역주* - 오교십종(五教十宗)교관에 대한 분석 II -

박은영
(동국대학교 연구초빙교수)

I. 『화엄현담회현기(華嚴懸談會玄記)』제35권 해제

1. 중세 동아시아 화엄사상사적인 위치 제고

지난 역주논문 『화엄현담회현기(華嚴懸談會玄記)』제37권의 역주-오교십종(五教十宗)교관에 대한 분석¹⁾에서 필자는 원대(元代) 보서(普瑞: ?~?)가 저술한 『화엄현담회현기(華嚴懸談會玄記)』(총40권)의 해제를 통해 이 주석서가 지닌 화엄사상사적인 가치를 설명했다. 이 주석서는 중세 동아시아의 화엄사상사적인 심화과정에 매우 중요한 역할자인 화엄 제4종조 청량 정관(淸涼澄觀: 738~839)의 『화엄경소초』(총80권)의 개론 부분(이하 『화엄경현담』총8권)을 수문(隨文)해설하는 서브주석서로서 당, 송, 요대의 5종이상의 후대 주석서를 총망라해서 집필했기 때문에 분량상이나 시기적으로나 『화엄경현담』의 종합주석서로서의 위치를 차지한다. 『화엄경현담』과 함께 『회현기』를 읽으면 누구라도 명확하게 중세 동아시아 화엄가의 사상적인 심화발전과정을 파악할 수 있다.

본 역주대상인 『회현기』제35권은 『화엄경현담』의 10장(章)주제 중에 「제6장 (각 종

* 이 논문은 2022년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행한 연구임. (NRF-2022S1A5B5A16051562)

1) 박은영 2025, 35-61.

파들의) 종취(宗趣)의 국한됨과 공통됨[宗趣通局]을 주석한 내용으로 오교(五教)에 이어 십종(十宗)의 교상관석을 통해 부처님의 일대시교를 종합하는 과정을 담고 있다. 본 논문은 앞선 논문의 주석대상인 오교십종보다 순서상으론 앞뒤가 바뀌었지만, 중요도에 밀려「오교십종교관에 대한 분석Ⅱ」로 명명했다. 5교10종 교상관석은 중세 동아시아 화엄가가 부처님의 일대시교를 종합 분석하는 방식으로서 가장 많이 활용하는 연구방법이다. 지난 역주논문은 10종 가운데 제3종~제10종²⁾까지를 비교분석한 연구였다면, 본 논고에서는 제1종 전체와 제2종의 전반부를 다룰 것이며, 이어질 후속 논문에서는 제2종의 나머지부분을 다룰 예정이다. 이를 통해 중세 동아시아 화엄가가 활용한 5교10종 교상관석에 의한 화엄사상의 심화과정을 후대 주석서들 간 비교분석을 통해 상당부분 드러낼 것이다.

2. 오교십종(五教十宗) 교관에 대한 분석Ⅱ 내용요약

화엄가의 5교10종 교관가운데 제1종은 대체로 ‘아(我)와 법(法)이 모두 있다’고 주장하는 종파로서 소승교의 독자부 등 5부과가 제1종으로 분류되는데, 여기서 불교내부에서 독자부가 왜 불법(佛法)에 빌붙은 외도로 불리는지를 밝히고 있다. 또 제2종은 ‘법(法)은 존재하고 아(我)는 없다’고 주장하는 종파로서 소승교의 일체유부, 설산부 등 4부과가 제2종에 해당한다. 징관은 제2종을 설명하는 과정에서 불교이전과 불교 이후 인도전역에 퍼져 있던 95종외도(外道)들의 주장을 사견이라고 표방하고 불교의 공능을 드러냄으로써 이들의 견해를 논파하고 있다. 그는 일체 법의 존재원리에 관한 95종 외도들의 주장을 11종 즉 수론(數論)·승론(勝論)논사, 도회(塗灰)·베다(圍陀)·안다(安荼)논사, 시산(時散)·방론(方論)·순세(順世)·인력(因力)·숙작(宿作)·무인(無因)논사 등으로 통합하고, 이들 11종을 묶어서 다시 네 가지의 견해를 만들고, 이 견해를 또 다시 무인(無因)과 사인(邪因)의 두 가지 원인에 소속시킴으로써 이들의 주장을 논파한다.

2) 제3, 법은 과거와 미래가 없다는 중[法無去來宗], 제4, 현재법은 가명과 진실에 통한다는 중[現通假實宗], 제5, 속제는 허망하고 진제는 참되다는 중[俗妄眞實宗], 제6, 모든 법은 가명일 뿐이라는 중[諸法但名宗], 제7, 삼성(三性)을 공과 유로 나누는 중[三性空有宗], 제8, 진공이라서 현상이 끊어졌다는 중[眞空絕相宗], 제9, 공과 유가 걸림이 없다는 중[三性空有宗], 제10, 모든 법이 원융하게 구덕하다는 중[圓融具德宗]이다.

4가지 견해는 수론논사는 하나라고 주장하며, 승론논사는 다르다고 주장하며, 특사바논사는 하나이면서도 서로 다르다고 주장하며, 야리자논사는 하나도 다른 것도 아니라고 주장한다. 이는 차례대로 인(因) 가운데 과(果)가 있음, 인(因) 가운데 과(果)가 없음, 있기도 하고 없기도 하며, 있는 것도 아니고 없는 것도 아닌 것이며 나머지 모든 다른 견해도 이 네 가지에서 벗어나지 않는다고 한다.³⁾ 이는 다시 또 없던 것이 홀연히 있다는 것은 무인(無因)이며, 주장한 바가 허망하고 틀린 것은 사인(邪因)이라고 하여 두 가지 원인으로 결론짓고, 다시 사인은 정인(正因)으로, 무인은 12인연으로 논파한다. 이로써 불법(佛法)의 얇고 얇은 것이 외도의 깊고 깊은 것보다 수승하다는 것을 밝힌다.

본 논고에서 다룬 내용은 10종 가운데 제1종과 제2종인데, 10종에서도 얇은 견해인 제2종의 주장조차 95종외도의 견해보다 수승하다고 판단함으로써 불교의 공능이 수승함을 밝히고 있다. 본 역주문의 주 내용은 정관이 95종 외도가운데 수론논사가 25제로서 일체법의 존재원리를 설명한 것을 논파한 내용인데, 보서가 문구나 단락을 따라가면서 [隨文] 해설을 덧붙인 것이다. 화엄종파는 이들의 주장이 샅된 원인과 원인 없음의 두 가지로 귀속된다고 보았고, 결과적으로 인도전역을 풍미하던 외도들의 주장이 불교내부 소승부파의 일부주장에도 미치지 못함을 드러내고 있다.

3. 95종외도 중 수론(=상키야)논사의 「25제」에 관한 정리

본 역주논문의 주 내용은 정관이 인도의 95종외도 중에 첫 번째로 수론논사의 '25제가 하늘로부터 생겨났다'고 하는 주장을 자세히 논파하고 있는 부분이다. 독자들의 이해를 돕기 위해 본문에 등장하는 25제의 명칭과 이명, 존재원리에 관한 설명을 표로 만들면 다음과 같다. (산스크리트는 학계용어참조)

3) 정관 2003, 257.(下卷)

<표1>

제1제 프라크리티	중간23제							제25제 푸루샤
	1位	2位	3位	4位	5位	6位	7位	
자성 (自性)	대 (大)	아심 (我心)	5唯量 =微塵	5대 (五大)	5지근 (知根)	5작업근 (作業根)	심평등근 (心平等根)	아지 (我知)
=명성 (冥性)	=각 (覺)	=아만 (我慢)	색유 (色唯)	화대 (火大)	안근 (眼根)		마나스 (manas)	=신아 (神我)
=본성 (本性)	=지 (智)	=아집 (我執)	성유 (聲唯)	공대 (空大)	이근 (耳根)	어구 (語具)	의근 (意根)	=지자 (知者)
=승성 (勝性)	=상 (想)	=전이 (轉異)	향유 (香唯)	지대 (地大)	비근 (鼻根)		심근 (心根)	
	=변만 (遍滿)	=염치 (炎熾)	미유 (味唯)	수대 (水大)	설근 (舌根)		마음원리	
	=혜 (慧)		촉유 (觸唯)	풍대 (風大)	신근 (身根)	수족 (手足)	마음	
본성뿐 변이없음	본성이면서 변이임			변이 일뿐				본성도 변이 도 아님

징관은 제6「중취통국」편에서 95종 외도의 주장을 다음과 같이 요약 정리했다.

“25제가 하늘로부터 생겨났다.’라고 주장하거나(수론논사), ‘6구가 화합하여 생긴다.’라고 주장하거나(위세논사) 혹은 ‘자재천·범천 등이 (만물을) 만들어낸다.’라고 말하며(베다논사, 안다논사), 혹은 시(時), 방(方), 미진(微塵), 허공(虛空), 숙작(宿作) 등을 세간과 열반의 근본으로 삼는다.”

또 25제(<표1>)의 존재원리에 관한 수론논사의 주장은 다음과 같이 요약했다.

“명(冥)으로부터 각(覺)이 나오고 각에서 아심이 나오며, 아만에서 오미진(=오유, 기세간)이 나오고, 오미진으로부터 오대(=기세간)가 나오며, 오대에서 11근(=유정세간)이 나온다. 신아가 주(主)가 되어 항상 있으며 각상처(覺相處)에서 무너지지 않고 흠어지지 않으며 모든 법을 섭수한다.”

“자성이 대(大) 등을 능생(能生)하므로 본성이라고 이름하며, 다른 것에서 생긴 것

이 아니므로 변이(變異)가 아니다. 대와 아만과 오진(=오유)의 이 일곱은 본성이면서 또한 변이다. 대는 본성으로부터 생기기 때문에 변이이며, 아만을 능히 내기 때문에 본성이 된다. 아만이 오유(五唯)를 내고, 오유가 오대와 오근을 내므로 모두 변이이면서 또한 본성이다. 오대와 오지근과 오작업근과 심평등근은 다른 것을 따라서 생겨나기만 할 뿐이라서 오직 변이요, 다른 것을 내지는 못하므로 본성이라고 하지 않는다. 지자(智者)는 아지(我知)로 체성을 삼기 때문에 다른 것으로부터 나오는 것이 아니요, 또 다른 것을 내지 않는 까닭에 본성도 아니요, 변이도 아니다.”

II. 『화엄현담회현기(華嚴懸談會玄記)』제35권의 역주

본 번역문의 범례는 다음과 같다.⁴⁾

* 원문 원문은 CEBTA 電子佛典(2016 Ver.)을 사용하였고, 교감검색은 일본의 INBUDS 내의 SAT 검색시스템과 쌍계사 간행본(쌍계사본)을 사용함.

* 각주의 底本은 『大日本卍續藏經』(X8, 355a13~364c22)본에 해당한다. (X8은 『만속장본』의 권수; 355은 페이지; a, b, c는 상, 중, 하단; 13는 줄(행) 수를 의미함.)

* 번역문에 삽입한 과목은 『회현기』 본문에는 없으나, 수문해설 형식이므로 독자들의 이해를 위해 『현담과목』을 참조하여 삽입함.

* 원문, 번역문 **굵은 글씨체**는 주석대상인 『화엄현담』의 글이다; **()속 굵은 글씨**는 이해의 편의를 위해 역자가 『화엄현담』의 본문을 덧붙인 것임.

* 원문, 역주문장 속 작은 글씨는 세주(細註)임.

『華嚴懸談會玄記』卷第三十五

『화엄현담회현기』 권제35

蒼山 再光寺 比丘 普瑞 集

창산 재광사 비구 보서가 모아 편집하다.

4) 박은영 2025, 38.

제6 종취의 공통됨과 국한됨

1 통종(通宗)을 해석함[釋通宗]

3) 지금의 바른 견해를 펴(10종)

(1) 아와 법이 다 존재한다는 종[我法俱有宗]

疏第一我法俱有宗等者, 『探玄記』云: “謂人天位及小乘中犢子部等.” 今不言人天者, 以文略故. 又人天不立, 有我以為宗, 故不言之. 言三聚等者, 聚是積聚義, 藏是含藏義. 五中開有為聚為三世, 成三, 第四名同, 第五即非二聚, 謂非有為聚, 非無為聚, 即是不可說為有為無為也. 既非有為無為法, 乃是我也.” 言然此部下, 『迴向』疏云: “內外道自以聰明, 讀佛經書, 而生一見, 附佛法起, 故得此名. 犢子讀舍利弗毗曇, 自別制言, 我在四句外, (三世及無為法, 為四句也.) 第五不可說藏中, 佛說此人不異外道, 諸論皆推不受, 名外道也.”

○소, 첫째, 아와 법이 모두 존재한다는 종 등은 『탐현기』에서 “인천교의 지위와 소승교 가운데 독자부 등을 말한다.”고 하였다. 여기에서 인천교를 말하지 않은 것은 글이 생략되었기 때문이며, 또 인천교는 ‘유아(有我)’를 세우지 않은 것으로 종취를 삼았기 때문에 말하지 않은 것이다. (저들이 삼취(三聚) (세웠는데 1 유위취요, 2 무위취요, 3 2취가 아니다. 2취가 아닌 것은 ‘아(我)’이다. 또 5법장을 세웠다.)라고 한 것은 취(聚)는 적취의 뜻이고, 장(藏)은 함장의 뜻이다. 오법장(五法藏)에서 유위취를 나눠 삼세로 삼았으니 셋이 되고, 네 번째(무위취)는 이름이 같으며, 다섯 번째는 2취(趣)가 아닌 것이니, 유위취도 무위취도 아닌 것을 말하니, 불가설(장)을 유위, 무위로 삼은 것이다. 이미 유위법, 무위법이 아니라면 바로 ‘아(我)’인 것이다. 그러나 이 1부파를 (모든 논사들이 ‘불법에 빌붙은 외도’라고 불렀으니)라고 한 아래는 「회향품」 『소』에서 “불법내부의 외도이다. 자신의 총명함으로 불경서적을 읽고 한 견해를 낸 것이니, 불법에 빌붙어서 일어났으므로 이 이름을 얻었다. 독자(犢子)가 「사리불비담」을 읽고 자신이 따로 말을 만들어 ‘아(我)는 4구(삼세와 무위법이 4구이다.)밖인 다섯 번째 불가설장 가운데이다.’라고 했는데, 부처님이 이 사람은 외도와 다르지 않다고 하였으니, 여러 논사들이 모두 밀어내고 수용하지 않으면서 외도라고 이름 붙인 것이다.”라고 하였다.

鈔一犢子部等者, 『宗輪論疏』云: “即律主名也. 上古仙人居山靜處, 貪欲已起, 不知所云, 近有母牛, 因染生子, 自後仙種, 皆言犢子, 即婆羅門姓也. 佛在世日, 有犢子外道, 歸佛出家, 如『涅槃經』說. 此後門徒相傳不絕, 至此分部, 從遠襲為名, 言犢子也. 二法上

者, 律主名也. 有法可上, 名為法上. 或有法出衆人之上. 涉『鈔』云: 此部弘持律藏, 自許所弘之法, 在衆部之上也. 三賢胄者, 『纂玄』及『宗輪疏』云: ‘賢者, 部主之名, 胄者, 苗裔之義. 是賢阿羅漢之苗裔故. 從所襲部主以為名也. 四正量者, 權衡刊定, 名之為量, 量無錯謬, 名之為正, 此部所立甚深之義, 刊定無邪, 自稱正量. 從所立法以彰名. 五密林山者, 部主所居山林蓊鬱繁密, 從所居以為名.

○초, (5부과가 대체로 같은 견해이라는 말은) 첫째, 독자부 등은 『종륜론소』에서 “바로 율주(律主)의 이름이다. 상고시대에 선인(仙人)이 산의 고요한 곳에 머물렀다가 탐욕이 일어나자 어찌할 줄 몰라 하다 가까이 암소가 있었는데 염통해서 아들을 낳았으니 이로부터 이 선인의 종족을 모두 독자라고 하였다.”고 하였다. 곧 바라문의 성이다. 부처가 세상에 계실 때 어떤 독자부의도가 부처님께 귀의하여 출가하였으니 『열반경』에서 말한 것과 같다. 이후로 문도가 서로 전하여 끊어지지 않아 지금에 이르러 부과로 분류되었으니 먼 습관을 따라 이름 붙여 ‘독자부’라고 한 것이다. 둘째, 법상부(法上部)는 율주의 이름이니, 상위가 될 만한 법이 있는 것을 ‘법상’이라 하며, 혹은 보통 사람들보다 출중한 법이 있다는 것이다. 『섭론초』에서 “이 부과가 널리 율장을 지녀서 스스로 흥포한 법이 여러 부과보다 상위라고 인정한 것이다.”고 하였다. 셋째, 현주부(賢胄部)는 『찬현기』와 『종륜론소』에서 현(賢)은 부주의 이름이고, 주(胄)는 후에란 뜻이니 이 현(賢)이 아라한의 후에이기 때문이다. 전습 받은 부주를 따라 이름한 것이다. 넷째, 정량부(正量部)는 저울질하고 깎아 결정하는 것을 ‘량(量)’이라고 하니, 량에 착오가 없는 것을 ‘정(正)’이라고 한다. 이 부과에서 세운 깊은 뜻이 간정하여 샅됨이 없으니 스스로 일컬어 정량이라고 하였기 때문에 세운 법을 따라 이름을 드러낸 것이다. 다섯째, 밀림산부(密林山部)는 부주가 머물던 산림이 우거지고 뻗뻗하였으니 머물던 곳을 따라 이름 한 것이다.

(2) 법은 있고 나는 없다는 중[法有我無宗]

② 불교의 공능을 드러냄[辨教功能]

가 공능을 모두 드러냄[總顯功能]

疏謂薩婆多等者, 此云說一切有. 言不離色心者, 謂一蘊之色, 四蘊之心, 即五蘊, 攝一切法也. 言或立三世無為者, 除上不可說我故也. 言或分五類者, 即前小乘五類七十五法, 謂心法有一, 心所有四十六, 色法有十一, 不相應行有十四, 無為有三, 故云五類也. 此中唯無有我, 而諸法皆有, 故云一切有部.

○소, (법은 존재하고 아는 존재하지 않는다는 종이니) 살바다 등을 말한다는 것은 여기 말로 '설일체유'이다. (저들은 모든 법은) 색법과 심법에서 벗어나지 않는다(고 주장한다)는 것은 말하자면 하나의 색온(色蘊)과 네 개의 심온(心蘊)이 바로 오온(五蘊)이니 모든 법을 거두는 것이다. 혹은 삼세와 무위법을 세운다는 것은 위의 '불가설아'를 제외했기 때문이다. 혹은 다섯 부류로 나뉘어서 (모두 아가 없다고 한다)는 것은 앞 소승교의 다섯 부류의 칠십오법이니, 심법에 하나가 있고 심소법에 사십육이 있으며, 색법에 열하나가 있고, 불상응행법에 열넷이 있으며, 무위법에 셋이 있기 때문에 다섯 부류라고 한 것이다. 이 가운데 오직 '아(我)'만 없고, 일체 법은 모두 있기 때문에 '일체유부'라고 하는 것이다.

鈔二雪山部等者, 義如上釋. 以一切有部, 元從中分出故云多同. 但弘對法及經律有少異耳. 三多聞部者, 以部主學通三藏, 深悟佛旨, 故云多聞. 言化地部者, 部主昔作國王, 化治地上人庶, 後捨位出家修道, 從本為名, 曰化地部. 言亦有中有者, 此有二解; 一云, 言中有者, 是生死, 二, 有中間之中有也. 然准『法苑』, 化地部說, 定無中有, 應是未計. 今由義異乃名未計, 故云亦有中有. 故於『鈔』外別作問答, 問: 中有身為實有? 無? 答: 『涅槃經』云: “有中陰無中陰, 如是諍誦, 是佛境界, 非是二乘分別所知. 若人如是生疑心者, 猶能摧壞無量煩惱, 如須彌山. 若於是決定者, 是名執著.” 二云, 言中有者, 是過未之中間, 現在法亦有也. 然有本『鈔』文, 加一於字, 具云, 亦於有中有一切法, 則是於時有中, 現法亦有, 不必作異解也.

●초, (이 견해에는 세 부파는 모두 완전히 같고, 한 부파는 조금만 같다. 첫째는 일체유부이다.) 둘째는 설산부이니 (이것은 곧 상좌부이다) 등은 뜻이 위에서 해석한 것과 같으니 일체유부가 원래 그 속에서 분출되었기 때문에 대부분 같다고 한 것이다. 다만 대법(對法=논장)과 경장과 율장과는 차이가 조금 있다. 셋째는 다문부(多聞部)요는 부주가 학식이 (경율론)삼장에 통하여 불지(佛智)를 깊이 깨달았기 때문에 다문이라고 하였다. (한 부파는 조금만 같다고 한 것은) 화지부(말단의 견해이다)라 한 것은 부주가 옛날에 국왕이 되어 그 나라 백성들을 교화하여 다스렸는데, 뒤에 왕위를 버리고 출가하여 수도하였으니 근본을 따라 이름 붙였으므로 '화지부'라고 한 것이다. (과거와 미래가 모두 다 존재하고 또한) 존재하는 것 가운데 일체 법이 있으니[有中]이라고 한 것은 이것은 두 가지의 해석이 있다. 첫째는 중유(中有)라는 말은 생유(生有)와 사유(死有)중간의 중유(中有)이다. 그러나 『법원주림』을 준거해보면, 화지부의 설명에는 결정코 중유가 없으니 말단의 계탁[未計]일 것이다. 지금은 뜻이 다름을 말미암아서 말단의

계탁이라고 했기 때문에 또한 증유가 있다고 한 것이다. 그러므로 『초』 이외에 별도로 문답해 보겠다. 묻는다. 증유의 몸이 실제로 있는가? 없는가? 답한다. 『열반경』에서 “증음이 있으며 증음이 없다. 이와 같은 생송은 부처의 경계이지 이승이 분별해서 알 수 있는 것이 아니다. 만약 어떤 이가 이런 의심을 낸 지는 오히려 능히 수미산과 같은 무량한 번뇌를 꺾어 무너뜨릴 수 있겠지만 여기에 대해서 결정한 자라면 이를 집착이라고 한다.”라고 했다. 둘째는 증유란 말은 과거와 미래 중간에 또한 현재법이 있는 것이다. 그러나 어떤 판본에는 『초』 문장에 ‘於’ 한 자가 더 있으니, 갖춰보면 ‘또한 존재하는 것(有) 가운데에 일체 법이 있다’가 된다. 곧 ‘이 존재하는 것(有) 가운데 또한 현재법이 있다’는 것이니, 다른 견해를 지을 필요가 없다.

疏立正因緣者, 云何名正因緣? 由三毒因緣, 起福等三業, 三業因緣起三界法, 由此因緣有一切法等.

○소, 정인연(正因緣)을 세워서 (외도의 잘못된 원인[邪因]과 원인 없음[無因]의 주장을 논파한다)라는 것은 무엇을 정인연이라고 하는가? (탐진치)삼독심의 인연을 말미암아 복덕 등 삼업을 일으키고, 삼업의 인연이 삼계의 법을 일으키는 것이니, 이 인연으로 인해 일체법이 있다고 하는 등이다.

나 논파할 대상을 상세하게 설명함[廣顯所破]
 가) 서역의 잘못된 견해를 서술함[敘西域邪見]
 (가) 96종을 묶어 11종으로 만들

鈔今初九十五種如第六迴向等者, 『疏』云: “諸處多說九十五, 別有九十五種邪論. 「薩婆多律」說, 外道六師各有十六種法, 一法自學, 餘十五各教一弟子, 師徒合論有九十六. 『貞元疏』云, “別有九十五種外道邪論經, 則九十六中, 一是佛道.” 然至妙下, 即正理名道, 小乘雖未徹源, 亦少分見故, 出分段生死. 不爾, 云何有是力用, 自此已往, 皆名外道.

○초, 지금은 첫 번째이니, 95종(외도)는 『제6 회향(품)』에서 (인용한 것)과 같다 고한 것은 『소』에서 “여러 곳에서 대부분 95종이라고 말하였고, 따로 95종류의 사론(邪論)이 있으니, 『살바다울』에서 설하길 ‘외도육사가 각기 16종의 법이 있으니, 한 법은 자신의 학문(自學)이고, 나머지 열다섯은 각각 한 제자들에게 가르친 것이니, 스승과 제자를 합쳐 논하면 96종이 있다.’고 하였다.” 『정원소』에서는 “따로 95종의 외도의 사론경이 있다고 하였으니, 96종 가운데 하나는 불도(佛道)이다.”라고 하였다. 그러나

지극히 묘하고 (텅 비어 통하는 것을 도라 하고, 마음이 도를 벗어나 노니는 것을 외도라고 한다. 그러므로 오직 부처님만이 정도(正道)요, 나머지는 외도이기 때문에 이것은 모두 그릇된 것이다.) 아래는 정리(正理)를 도라고 하니, 소승은 비록 근원에 사무치지는 못했지만 일정부분은 알았기 때문에 분단생사에서 벗어난다. 그렇지 않다면 어떻게 이런 역용이 있겠는가? 이것부터 이후는 모두 외도라고 한다.

㉓ 수론(數論)⁵⁾

鈔自然四德等者, 一法, 『金七十論』云: “法以何為相? 夜摩⁶⁾尼夜摩, 夜摩⁷⁾者, 有五; 一無瞋恚, 二恭敬師尊, 三內外清淨, 四減損飲食, 五不放逸. 尼夜摩亦五; 一不殺, 二不盜, 三實語, 四梵行, 五無諂曲也.) 二智慧, (彼『論』云: ‘何者名為智? 智有二種; 一外智, 二內智. 外智者, 六皮陀分; 一式叉論, 二毗伽羅論, 三劫波論, 四樹提論, 五闍陀論, 六尼祿多論. 此六智名為外. 內智者, 謂三德及我, 是二中間智, 由外智得世間, 由內智得解脫.) 三離欲, (亦二種, 一外, 二內. 外者, 於諸財物, 已見三時苦惱, 謂覓時, 守時, 失時. 又見相著, 殺害二種過失, 因此見故, 離欲出家, 如是離欲, 未得解脫. 此離欲, 因外智得成. 內離欲者, 已識人與三德異, 故求出家, 先得內智, 次得離欲, 因此離欲, 故得解脫. 因外離欲, 猶住⁸⁾生死, 因內離欲, 能得解脫.) 四自在, (有八種; 一微細, 極隣虛, 二輕⁹⁾妙, 極心神, 三徧滿, 極虛空, 四至得, 如所意得, 五三¹⁰⁾世間之本主, 一切處勝他故, 六隨欲塵, 一時能用, 七不繫屬他, 能令三世間衆生, 隨我運役, 八隨意住, 謂隨時處, 隨心得住. 此等四法是薩埵相. 若薩埵增長, 能伏羅闍及多摩. 是時我多喜樂, 故得法等四德, 是名薩埵相.) 言得此智已依大悲說等者, 『論』具云: “迦毗羅見此世間, 沉沒盲闇, 起悲心, 咄哉生死, 在盲闇中. 徧觀世間. 見一婆羅門, 姓阿修利, (有本云: ‘阿修和’, 和字恐錯也.) 千年祀天¹¹⁾, 隱身往彼, 說如是言: ‘阿修利! 汝戲在家之法.’ 說是言竟, 即便還去, 滿千歲已, 而復重來, 說上言. 是婆羅門即答仙曰: ‘世尊, 我實戲樂在家之法.’ 是時仙人聞已復去, 其後更來, 又說上言, 婆羅門答之, 亦如

5) 수론(상키야)학파는 힌두교의 정통 육파철학 중 가장 오랜 학파이다. 산스크리트어 상키야(Sāṅkhya)의 뜻은 숫자(number)이니, 이 때문에 數論派로 한역되었다. 이때의 수(數)는 수열 또는 나열을 의미하니 수론파라는 명칭은 우주의 전개원리들을 순차적으로 나열하고 있기 때문에 붙여진 명칭이다. 『위키백과』

6) 底本에는 아마 뒤에 ‘尼’자가 더 있다. 『쌍계사본』(3하4) 참조 ‘尼’자 삭제.

7) 底本에는 아마 뒤에 ‘尼’자가 더 있다. 『쌍계사본』(3하4) 참조 ‘尼’자 삭제.

8) 底本에는 “徑”, 『쌍계사본』(3하10) 참조 수정.

9) 底本에는 “軌”, 『쌍계사본』(3하10) 참조 수정.

10) 底本에는 “三”이 없다, 『쌍계사본』(4상1) 참조 보충.

11) 底本에는 “大”, 『쌍계사본』(4상6) 참조 수정.

是說. 仙人問曰: ‘汝能清淨, 住梵行否?’ 婆羅門言: ‘如是能住.’ 即捨家法, 修出家行, 為迦毗羅弟子. 迦毗羅為阿修利. 略說如此. 最初唯闍, 生此闍中, 有智田, 智田即是人, 有人未有智, 故稱為田. 次迴轉變異, 此第一轉生, 乃至解脫. 阿修利仙人為般尸訶, 略說亦如是. 是般尸訶廣說此智, 有六十千偈傳與褐伽, 褐伽傳與優樓佉, 優樓佉傳與跋婆利, (『鈔』云和字, 亦錯.) 跋婆利傳與婆羅門, 姓拘式名自在黑, 得此智已, 見大論難可受持, 故略抄七十偈等.

○ 초, 자연 사덕(四德) 등은 첫째는 법이요, (『금칠십론(金七十論)』에서 “법은 무엇으로 상상을 삼는가? 야마와 니야마이다. 야마에 다섯이 있으니, 첫째 진애瞋恚가 없으며, 둘째 사존師尊을 공경하며, 셋째 안과 밖이 청정하며, 넷째 음식을 줄이며, 다섯째 방일하지 않는 것이다. 니야마에 역시 다섯이 있으니, 첫째 죽이지 않으며, 둘째 도둑질하지 않으며, 셋째 진실하게 말하며, 넷째 범행梵行하며, 다섯째 아침이 없는 것이다.”고 하였다.) 둘째는 지혜요, (저 『금칠십론』에서 “무엇을 지혜라고 하는가? 지혜에 두 가지가 있으니, 하나는 외지外智요, 둘은 내지內智이다. 외지外智는 6배다분이니, 첫째 식차론(Śikṣa, 음운학), 둘째 비가라론(Vyākaraṇa, 문법학), 셋째 겁과론(Kalpa, 제사학), 넷째 수리론(Jyotiṣa, 천문학), 다섯째 찬타론(Chandas, 운율학), 여섯째 이룩다론(Nirukta, 어원학)의 이 여섯 지를 외지라고 한다. 내지內智는 삼덕과 아我 둘의 중간지이다. 외지를 인해서 세간을 알고 내지를 인해서 해탈을 얻는다.”고 하였다.) 셋째는 이욕(離欲)이요, (“역시 두 가지가 있으니, 하나는 외이욕外離欲이고, 둘은 내이욕內離欲이다. 외이욕은 모든 재물에 대해 삼시의 고뇌를 아는 것이니, 말하자면 볼 때, 지킬 때, 잃을 때이다. 또 모습에 집착함과 살해 두 가지의 과실을 아는 것이니, 이런 앎으로 인해서 욕심을 여의고 출가하지만 이와 같은 이욕은 아직 해탈을 얻을 수 없으니, 이 이욕은 외지를 인해서 이룬 것이다. 내이욕은 사람과 삼덕이 다름을 알기 때문에 출가를 해서 먼저 내지內智를 얻고 다음으로 이욕離欲하고 이 이욕離欲을 말미암기 때문에 해탈할 수 있는 것이다. 외이욕을 인해서는 오히려 생사에 머물게 되고, 내이욕을 인해서 해탈할 수 있는 것이다.”고 하였다.) 넷째는 자재이다. (여덟 가지가 있으니, 첫째는 미세이니 극인허요, 둘째는 경묘輕妙이니 극심신이요, 셋째는 변만이니 극허공이요, 넷째는 지득이니 뜻한 것과 같이 얻는 것이요, 다섯째는 삼세간의 본주本主이니 일체 곳에서 저들보다 수승하기 때문이요, 여섯째는 수욕진隨欲塵이니 일시에 쓸 수 있기 때문이요, 일곱째는 타인에 얽매어 속박(繫屬)되지 않는 것이니, 삼세간의 중생들이 아我를 따라 운역하게 하는 것이요, 여덟째는 수의주隨意住이니, 시간과 처소를 따라 마음대로 거주하는 것이니, 이러한 네 가지 법이 살타상薩陀相이다. 만약에 살타가 증장하여 라사와 다마를 조복시키게 되면 이때에 아我가 매우 희락하기 때문에 법 등의 사덕을 얻게 된다. 이것을 살타상이라고 한다.) **이런 지혜를 얻고 나서는 대비를 의지해서 설하였는데** 등이라 한 것은 『수론』에서 갖춰 말하길 “가비라는 이 세간이

침몰하고 어두운 것을 보고 대비심을 내되 ‘쫓쫓 생사여! 킁킁한 어둠속에 있구나!’ 두루 세간을 살펴서 바라보니 한 바라문의 성이 아수리로(어떤 판본에는 ‘아수화’라고 하였으니, ‘화’자는 착오일 것이다.) 천년동안 하늘에 제사를 지냈는데, 은신해서 그에게 가서 이와 같이 말하였다. ‘아수리여! 그대는 재가의 법을 즐기는 구나!’ 이런 말을 마치고 바로 다시 떠나 천년을 채우고는 다시 거듭 와서 위에서 한 말을 하자 이 바라문이 선인에게 대답하였다. ‘세존이시여! 저는 참으로 재가의 법을 희락합니다.’ 이때에 선인이 듣고는 다시 떠났다. 그 뒤에 다시 와서 또 위에서 한 말을 하자 바라문이 대답하여 역시 이처럼 말하였는데, 선인이 ‘그대는 청정하여 범행에 머무는가?’고 묻자, 바라문이 ‘이와 같이 머뭍니다.’하였다. 곧 가법(家法)을 버리고 출가 행을 닦아 가비라의 제자가 되었다. 가비라가 아수리에게 간략하게 설하기를 ‘최초에는 오직 어둠뿐이었으니, 이 어둠속에서 생겨나 지혜의 빛이 있으니 지혜의 빛은 바로 사람이 갖고 있다. 사람들은 아직 지혜가 없기 때문에 빛이라고 한다. 다음에 회전해서 변이하면 이것이 첫 번째 전생이다. 내지 해탈이다.’고 하였다. 아수리 선인은 반시가에게 간략하게 이와 같이 설하였고, 반시가는 자세하게 이 지혜를 육만 계승으로 설하여 갈가에게 전해주었고, 갈가는 우루카에게 전해주었으며, 우루가는 발바리에게 전해주었고 (『초』에서 ‘和’자라고 한 것은 잘못되었다.) 발바리가 바라문에게 전해주었으니 성은 구식이고, 이름은 자재혹이다. 이 지혜를 얻고 나서는 대론을 수지하기 어렵다고 보고 70계승으로 초략했다.”고 하였다.

鈔因諍世界等者，謂與東天竺僧論議，彼立世界是常，僧難云：‘必今有滅，以世界壞時，世界必滅故，證知今滅。’彼云：‘必不滅如今山等。’僧不能復言。彼王朋外道，令僧乘驢受辱，王重外道，以七十斤金遺(去聲，贈也。)之。言令譽者，令字去聲，美也。(准『唯識疏』，後世天親出世，乃造『第一義諦論』，亦名『勝義七十論』。以對數論而破彼外道言，彼非能破，宗因喻過，我僧並無故，又汝所立因，有隨一過，誰言今無滅故，後亦無滅。我僧但言，大地等法，前必有轉變滅。後有此故，如燈焰等。汝不解量，乃非我僧。其時國王遂將世親此論，徧諸方域，宣令流布，無人當者。遂起昔時，王及僧佉外道證義者等骸，或縛草為人，擬彼時衆，而加撻之。如『天親傳』中說。)

○초, 세계에 대해서 쟁론함으로 인해 등은 동 천축 승려와 논의하다가 그들이 세계는 상주한다고 주장하자 승려가 힐난해서 ‘반드시 지금 괴멸하게 될 것이니 세계가 괴멸할 때에 세계는 반드시 괴멸하기 때문에 지금 반드시 괴멸됨을 증명해서 알 수 있다.’고 하니 저들이 말하길 ‘반드시 괴멸하지 않나니 마치 지금 산과 같다.’ 승려

가 다시 대답하지 못하자, 그 왕이 외도를 존중해서 승려에게 노새를 타게 하여 모욕을 주고, 왕이 외도를 존중하여 70근의 금을 주었다 [遺].(거성이니, 증여하는 것이다.) **아름다운 명성**이란 말은 ‘승’자는 거성이니 아름다운 것이다. (『유식론소』를 준거해 보면, 후세에 천천 보살이 출세하여 『제일의제론(第一義諦論)』을 지었는데, 또한 『승의칠십론(勝義七十論)』이라고도 한다. 수론에 상대해서 저 외도들의 말을 논파했는데 저들이 감히 논파하지 못하였다. 주장(宗), 원인(因), 비유(喩)의 허물이 우리들 승려에게는 없기 때문이다. 또 저들이 세운 원인과 비유가 하나하나마다 허물이 있으니 누가 지금 괴멸함이 없다고 뒤에도 괴멸함이 없다고 말하겠는가? 우리 승려들은 다만 말하길, 대지 등의 법들이 이전에 반드시 전변해서 괴멸하였으니 뒤에 괴멸함이 있다고 말한 것이다. 마치 등불이 타는 것과 같거늘 그대들이 이해로 헤아리지 못하여 우리 승려들을 그르다고 한 것이다. 그때에 국왕이 드디어 세친의 이 『론』을 모든 지역에 두루 선포하여 유포하게 하였으니, 당해내는 자가 없었다. 마침내 옛날 국왕과 상키야 외도들, 증의했던 자들의 해골을 꺼내어 혹은 풀을 묶어 사람을 만들어 저들을 본떠서 그때의 대중들이 채찍질하였으니, 『천진전』에서 설한 것과 같다.)

鈔如十八部者, 彼『疏』具云: “數論及與勝論, 各有十八部異執.” 言雨時生故者, 『西域記』說: “彼土一歲立為三時, 從正月十六日, (彼土一月分為黑白, 各十五日. 以前半月為白, 後半月為黑, 以黑為首故.) 至五月十五日為熱時, 從五月十六日至九月十五日為雨時, 從九月十六日至正月十五日為寒時. 今此外道當雨時生也. 言梵音不同者, 會『唯識疏』言, 伐理沙與『金七十論』跋婆利¹²⁾, 同是一人也. 數(去聲)度(入¹³⁾聲).

○초, **18부파(중의 부주)와 같으며 (벌리사라고 이름 한다. 이곳 말로 번역하면 ‘비’이다.)**는 저 『소』에서 갖춰서 이르길 “수론과 승론이 각각 18부파의 다른 집착이 있다.”고 하였다. **우시(雨時)에 태어났기 때문**이라고 한 것은 『서역기』에서 설하길 “저 국토는 일년에 삼시를 세웠으니 1월16일부터 (저 나라에서는 한 달을 흑백으로 나누니, 각각 15일이다. 앞의 반달을 백이라 하고 뒤의 반달을 흑이라 하니, 흑을 앞에 놓기 때문이다.) 5월15일까지를 열시(熱時)라고 하고, 5월16일부터 9월15일까지를 우시(雨時)라고 하며, 9월16일부터 1월15일까지를 한시(寒時)라고 하니, 지금 이 외도가 우시에 태어난 것이다. **범음이 같지 않다**는 것은 『유식론소』를 회통해보면 ‘벌리사’라고 한 것은 『금칠십론(金七十論)』에서 ‘발바리’와 동일한 사람이다. ‘수(數)’는 (거성이요), ‘탁(度)’은 (입성이다.)

12) 底本에는 “和”, 『쌍계사본』(5하3) 참조 수정.

13) 底本에는 “人”, 『쌍계사본』(5하3) 참조 수정.

鈔本源即是迦毗羅造者, 以『金七十論』標能造人云: “迦毗羅仙人造。” 此據本源也. 實即自在黑造. 言長行即天親菩薩解釋者, 謂欲破彼宗, 先造長行, 釋七十頌. 既善他宗, 復造破論. 故『天親傳』云: “造『眞實七十論』, 破數論宗, 首尾瓦解, 無一句得立故, 諸外道憂苦, 如害己命.”

○초, 「본원」은 가비라가 지었고 『금칠십론』은 자재혹이 지은 계송이며)이란 것은 『금칠십론(金七十論)』에서 지은 사람을 표현해서 “가비라 선인이 지은 것이다.”고 하였으니, 이것은 「본원」에 근거한 것이다. 실제로는 자재혹이 지은 것이다. 장행(장문)은 천천 보살이 해석한 것이란 말은 저 종파를 논파하고자 해서 먼저 장행을 지어 칠십 계송을 해석하였으니, 이미 저 종파를 잘 이해한 것이며 다시 또 론을 지어 논파했다. 『천천전』에서 “『진실칠십론(眞實七十論)』을 지어 수론종파를 논파하였으니, 수미를 와해시켜서 한 구절도 세울 수가 없었기 때문에 모든 외도들이 자신의 생명을 해친 것처럼 근심하였다.”고 하였다.

鈔神我為主等者, 即『百論』「破神品」文, 具云: “神為主常, 覺相處中常住, 不壞不散, 攝受諸法, (『鈔』云根字, 錯也.) 能知此二十五諦, 即解脫, 不知此者, 不離生死. 外曰: ‘實有神¹⁴’, 如『僧佉經』(即數論也.) 中說, 覺相是神.’ 內曰: ‘神覺為一耶? 為異耶?’ 外曰: ‘神覺一也.’ 內曰: ‘是¹⁵覺若神相, 神無常. 若覺是神相者, 覺無常故, 神應無常. 譬如熱是火相, 熱無常, 火亦無常. 今覺實無常, 所以者何? 相各異故, 屬因緣故, 本無今有故, 已有還無故.’ 外曰: ‘不生故常, 生相法無常, 神非生相故常.’ 內曰: ‘若爾, 覺非神相, 覺是無常. 汝說神常, 應與覺異. 若神覺不異者, 覺無常故, 神亦應無常. 乃至廣破. (下指『百論』破故, 因引釋也.)” 言斯則五大亦為能生者, 准此『百論』所說五大, 與『金七十論』不同. 『金七十論』五大不為能生, 餘悉皆同. 下例此知.

○초, 신아(神我)¹⁶가 주체[主]가 되어 (상주하며) 등은 바로 『백론』 「파신품(破神品)」의 글이니, 갖춰 말한다면 “신아가 주체가 되어 상주함에 각상(覺相)이 그 가운데 머물러서 상주하며 괴멸하지도 무너지지도 않아서 모든 법을 섭수하나니(『초』에서 ‘根’이

14) 底本에는 “初”, 『쌍계사본』(6상2) 참조 수정.

15) 底本에는 없음. 『쌍계사본』(6상3) 참조 보충.

16) 수론파에서는 두 가지 근본원리인 푸루샤(purusa, 아트만, 신아神我<=divine self 신적 자아>, 영혼, cosmic spirit, 정신, 제25제)와 프라크리티(prakriti, 자성 自性 self-nature, 자연 自然 nature, 신체, cosmic substance, 물질, 제1제)를 포함한 총 25가지의 우주적 전개 원리들을 통해 우주를 구성하고 있는 여러 계층적 구성 부분들을 밝히고 있으며, 또한 우주의 전개와 해체를 설명하고 있다. (『위키백과』)

라고 한 것은 잘못되었다.) 능히 이 25제(諦)를 알면 해탈하고 이것을 모르는 자는 생사에서 벗어나지 못한다. 외도가 말한다. ‘진실로 신아(神我)가 있으니, 저『상카경』(수론이다.)에서 각상이 신아이다.’ (불교)내부에서 말한다. ‘신아와 각상이 동일합니까? 다릅니까?’ 외도는 말한다. ‘신아와 각상은 동일합니다.’(불교)내부에서 말한다. ‘각상(覺相)이 신아의 모습(神相)과 동일하다면 신아는 무상하리니, 만약 각상이 신아의 상이라면 각상이 무상하기 때문에 신아는 무상해야 할 것이다. 마치 열기가 불의 모습(火相)이므로 열기가 무상하기 때문에 불 역시 무상한 것과 같다. 지금 각(覺)이 진실로 무상하리니 왜냐하면 상(相)이 각각 다르기 때문이고, 인연에 속하기 때문이며, 본래 없다가 지금 있기 때문이고, 이미 있다가 다시없어지기 때문이다.’ 외도는 말한다. ‘생겨나지 않았기 때문에 상주하는 것이니 생겨나는 법은 무상하지만 신아는 생겨나는 상이 아니기 때문에 상주한다.’(불교)내에서 말한다. ‘만약 그렇다면 작은 신아의 상이 아니니 작은 무상하거늘 그대들이 신아는 상주한다고 하니 신아는 응당 각과 달라야 할 것이다. 만약에 신아와 각상이 다르지 않다면 각이 무상하기 때문에 신아 역시 무상해야 할 것이다.’”고 하였고, 내지 자세히 논파하였다. (아래는『백론』에서 논파한 것을 가리킨다. 그러므로 인용해서 해석한 것이다.) **이것은 곧 오대(五大) 역시 능생(能生)이 된다는 것이다** 는 이『백론』에서 오대를 설한 것을 준거해보면『금칠십론(金七十論)』과 같지 않다.『금칠십론』에서 오대는 능생(能生)이 되지 못한다. 나머지는 모두 같으니, 아래는 이것을 준례하여 알 수 있다.

▲鈔自性是第一義¹⁷⁾諦下, 有三異名, 未生下, 釋自性, 若生下, 釋勝性, 『智論』下, 釋冥性¹⁸⁾. 冥然不知謂為冥諦等者, 如前迦毗羅為阿修利, 略說“最初唯闍生”等.(云云如上).

○초, 자성(自性)이 제일제(第一諦)이니 아래는 세 가지의 이름이 있으니, 아직 대(大) 등이 생기지 않았을 땐 (자분에만 머물기 때문에 자성이라고 하며) 아래는 자성(自性)을 해석하였고, 만약 대(大) 등이 생겼다면 아래는 승성(勝性)을 해석하였고, 『대지도론』에서 아래는 명성(冥性)을 해설하였다. (외도가 신통력으로 보는 것은 팔만 겁에 이른다. 팔만 겁 밖은 감감해서 알지 못하므로 명제(冥諦)라고 한다 등은 앞에서 가비라가 아수리에게 약설하여 “최초에는 오직 어둠만이 생겼으니”라고 한 등과 같다. (운운한 것은 위와 같다.)

17) 『연의초』에는 “自性是第一諦”로 되어 있음. 해석상에서 뺐. 『쌍계사본』에는 연문衍文으로 봄.

18) 底本에는 “冥性” 2자가 없음. 『연의초』 “自性是第一諦, 古稱冥性, 亦名勝性.” 참조 및 문맥상 보충.

▲鈔言我知者, 『百法明鈔』云: “我知者, 謂神我, 神我有知, 能思慮故, 名我知者.”

○초, **아지(我知)** 라고 말한 것은 『백법명초』에서 “아지(我知)’는 신아(神我)를 말하니, 신아가 지(知)가 있어서 사려할 수 있기 때문에 ‘아지’라고 한다.”고 하였다.

▲鈔慢生五唯下, 彼『論』云: “慢從大生故變異, 能生五唯故稱本, 五唯從慢生故變異, 能生五大五根故名本.”

○초, **아만이 오유(五唯)¹⁹⁾를 생하고** 아래는 저 『(금칠십)론』에서 “아만은 대(大)에서 생기기 때문에 ‘변이’이고, 오유(五唯)를 발생시킬 수 있기 때문에 ‘근본’이라고 일컬으며, 오유는 아만에서 생기기 때문에 ‘변이’이며, 오대(五大)와 오근(五根)을 발생시킬 수 있기 때문에 ‘근본’이라고 한다.”고 하였다.

▲鈔如熱氣散空等者, 『論』正云: “自性實有, 微細故不見. 譬如烟等於空中散, 細故不可見. 自性亦如是, 不如第二頭, 第三手畢竟無, 故不可見(云云).”

○초, **열기가 공중에서 흩어지는 것과 같다** 등은 『론』에서 바로 “자성은 실제로 있지만 미세하기 때문에 볼 수 없는 것이니, 비유하면 마치 연기 등이 공중에서 흩어지되 미세하기 때문에 볼 수 없는 것과 같다. 자성도 이와 같으니 제2의 머리와 제3의 손이 끝내는 없기 때문에 볼 수 없는 것과는 같지 않다. (운운)”하였다.

鈔薩埵刺闍答摩等者, 此依『唯識』, 若『金七十論』, “梵云, 薩埵刺闍多摩.” 言舊云新云者, 『義景鈔』云: “或約此方, 今古所翻, 立名各異, 故言新舊. 或約西方, 數論宗計, 今古各異, 亦無妨也.”

○초, **(삼덕은 범어로) 살타(=사트바)와 자도(=라자스)와 답마(=타마스)**라고 한 것은 이것은 『(성)유식론』에 의거한 것이니, 『금칠십론』의 경우라면 “범어로는 살타(=유정)와 자도(=미진)와 다마(=암둔)이다.” **구역으로는, 신역으로는** 이라고 한 것은 『의경초(義景鈔)』에서 “이 나라에 한정하면 고금의 번역과정에서 명칭을 세운 것이 각기 달랐기 때문에 ‘신역(新譯)²⁰⁾, 구역(舊譯)’이라고 한 것이다. 혹은 인도(西方)에 한정하여 수론종파의 주장(計度)이 지금과 옛날이 각기 달랐다고 해도 무방하다.”고 하였다.

19) 五唯는 色唯, 聲唯, 香唯, 味唯, 觸唯이다.

20) 구역으로는 染, 羶, 黑, 신역으로는 黃, 赤, 黑, 구역에는 喜, 憂, 暗, 신역으로는 貪, 瞋, 癡. 체에 맞춰 말하면 三毒, 三受를 능생하는 것을 苦, 樂, 捨라고 한다. 정관 2003, 244. (下卷)

鈔是其色德等者, 『金七十論』云: “輕光微照, 名之為喜. 若喜增長, 一切諸根輕無羸弱, 能執諸塵. 是時應知喜樂增長. 心高不計他人, 如醉象欲鬪故. 是真增長. 若憂增長者, 是人恒欲鬪, 其心恒躁動, 不能安一處, 暗德若增長, 一切身併重, 諸根被覆, 故不能執諸塵.” 『百法鈔』云: “由三德隨順, 於我轉變, 起餘二十三諦, 成諸世間及衆生等. 初之轉變至五唯法, 成微細身, 故此細身但有五唯, 此微細身生入胎中, 赤白和合, 增益細身, 以成麤身. 細身為內, 麤身為外. 由與法行相, 應喜德增故, 即生天中, 喜德增故, 隱伏餘德, 雖有不現喜者, 輕光相故. 諸天中輕光自在, 多樂多貪. 或憂德增故, 即生人中. 多憂多苦多瞋. 若與非法相應, 即暗德增, 逼伏餘二, 即生獸中. 暗者重覆相故, 獸多癡暗. 若法非法, 行有差別. 此之三德, 二二雙增, 或生乾闥婆中. 夜叉羅刹, 乃至不行衆生. 若後時, 先所法非法滅減時, 捨此身, 身內有地大, 還外地相應. 乃至內空大亦還外空大, 五知根還五唯, 乃至心根亦還五唯, 五唯細身復往餘處, 如是不絕, 是謂輪轉.”

○초, 색덕 등은 『금칠십론(金七十論)』에서 “가볍고 빛나며 미세하고 비추는 것을 희락이라고 하니, 만약에 희락이 증장하면 일체의 모든 근(根)은 가벼워 없는 듯이 과리하고 약해져서 능히 모든 미진을 집지(執持)하나니 이때에 응당 희락이 증장함을 알 것이다. 마음이 거만해져서 타인을 배려하지 않는 것은 술 취한 코끼리가 싸우려고 하는 것과 같나니, 이것은 진심(嗔心)이 증장하는 것이며 만약 근심이 증장하면 이 사람이 항상 싸우려고 해서 그 마음이 조금씩 움직여서 한 곳에 안정되지 못하는 것이다. 만약 치덕(痴德)이 증장하면 일체 몸이 아울러 무거워져서 모든 근이 덮여지기 때문에 모든 미진을 잡아서 지니지 못한다.”고 하였다. 『백법초』에서 “삼덕이 수순해져서 아(我)에 대해 전변해서 나머지 25제(諦)를 일으켜서 모든 세간과 중생 등을 이루는 것이니, 첫 번째 전변으로부터 오유법(五唯法)까지는 미세한 몸을 이루므로 이 미세한 몸은 오유(五唯)에만 있다. 미세신이 태중에 들어가 적백이 화합해서 미세 몸을 증익하여 추탁한 몸을 이루나니 미세한 것은 안이고 추탁한 것은 밖이 된다. 법행과 상응하면 희덕(喜德)이 증장하기 때문에 천상에 태어나고, 희덕이 증장한 까닭으로 나머지 덕을 은폐하고 조복시켜서 비록 있다하더라도 나타나지는 못한다. 희락은 가볍고 빛나는 모습이기 때문에 모든 천상에서 가볍고 빛나며 자재하여 즐거움이 많고 탐애함이 많다. 혹은 근심이 증장해서 인간에 태어나면 근심이 많고 고통과 성냄이 많다. 만약 법과 상응하지 않으면 암둔의 덕이 증장해서 나머지의 두 덕을 꺾박하고 조복시켜서 축생에 태어나게 되니 암둔은 무겁고 뒤 덮는 모습이기 때문에 짐승은 어리석음과 암둔함이 많다. 만약 법행과 비법행의 차별이 있으니 이 세 덕이 둘 들씩 증장하면 혹은 건달바나 야차나 나찰이나 내지 걷지 못하는 중생에 태어난다. 뒤의

따라면 앞에서 지은 범행과 비범행이 소멸한다. 소멸할 때에 이 몸을 버리나니 몸 가운데 지대(地大)는 다시 밖의 지(地)와 상응하고, 내지 안의 공대(空大)는 또한 밖의 공대와 상응하고, 오지근(五知根)은 오유(五唯)로 돌아가고, 내지 심근도 오유로 돌아가니 오유 미세신은 다시 다른 곳으로 간다. 이와 같이 끊이지 않은 것을 윤전(輪轉)이라고 한다.”고 하였다.

鈔偈答云下, 初二句法, 第三句喻, 第四句合. 長行具云: “我求見三德者, 我有如此意, 我今當見三德自性故, 我與自性和合. 為獨存者, (今『鈔』全牒偈句者, 恐誤.) 我是困苦人. (頌中說人, 即是我義, 故『論』中多云, 人我也.) 唯有能見知, 今當為彼, 令得獨存. 以是義故, 自性與我和合, 譬如國王與人和合. 我應使是, 人亦與王和合, 王應施我生活, 故是王人和合. 由是義故, 得成自性和合義. 亦如是我為見故, 自性為他獨存故. 如跛盲人合者, 此中有譬. 昔有商侶, 往優禪尼, 為劫所破, 各分散走, 有一生盲, 及一生跛, 衆人棄擲, 盲人謾走, 跛者坐看, 跛者問言: ‘汝是何人?’ 盲者答曰: ‘我是生盲, 不識道故, 所以謾走. 汝復何人?’ 跛者答曰: ‘我生跛人, 唯能見道, 不能走行故. 汝今當安我肩上, 我能導路, 汝負我行.’ 如是二人, 以共和合, 遂至所在, 此之和合, 即如自性與我, 合生世間, 至所在已, 二人各相離, 如我見自性時, 即得解脫, 是自性諦, 亦令我獨存等.”

○초, **계송으로 답하기**를 아래는 앞의 두 구절은 법이고, 셋째 구절은 비유이며, 넷째 구절은 합치이다. 장행에서 갖춰 이르길 “아(我)가 삼덕을 보려고 한다는 것은 아(我)에게 이런 뜻이 있으니, 아(我)가 지금 당장 삼덕의 자성을 보기 때문에 아(我)가 자성과 화합하는 것이다. 독존하는 것은(지금 『초』에서 계송구절을 전부 뒤밟은 것은 오류일 것이다.) 이는 곤란하고 고통스런 사람이다.(계송에서 사람[人]이라고 말한 것은 곧 ‘아’의 뜻이다. 그러므로 『론』에서 자주 ‘인아(人我)’라고 말한 것이다.) 오직 보고 아는 것이 있을 뿐이니, 지금 저것을 위하되 독존하게 하는 것이다. 이 뜻 때문에 자성이 아(我)와 화합하는 것이 마치 국왕이 사람들과 화합함에 아(我)가 이 사람을 부리게 되고, 또한 왕과 화합함에 왕이 아(我)의 생활을 베풀어 주기 때문에 왕과 사람이 화합하는 것이 이 뜻 때문에 성립되는 것과 같다. 자성과 화합한다는 뜻도 이와 같아서 아(我)가 견(見)이 되기 때문에 자성이 저것(見)을 독존하게 하는 것이다. 마치 절름발이와 장님이 화합하는 것과 같다는 것은 여기에 비유가 있으니, 옛날 상인이 우선니에 가서 겁탈을 당하여 각각 흩어져 도망갈 적에 장님 한 명과 절름발이 한 명이 사람들로 부터 버림받았다. 장님이 더듬거리며 도망가가 절름발이가 앉아서 보고 있다가 절름발이가 물었다. ‘그대는 어째서 그렇습니까?’ 장님이 대답하였다. ‘나는 태어날 때부터 장

님이어서 길을 알지 못하기 때문에 더듬거리며 가는 것입니다. 당신은 어째서 그렇습니까?’ 절름발이가 대답하였다. ‘나는 날 때부터 절름발이로서 길을 볼 줄만 알고 도망가지는 못합니다. 당신이 지금 나를 어깨에 앉힌다면 내가 길을 인도할 것이니 당신은 나를 업고 가시오.’ 이렇게 해서 두 사람이 함께 화합해서 드디어 있을 곳에 이르렀다. 이런 화합은 자성과 아(我)가 세간에서 화합해 생기는 것과 같으며, 있을 곳에 이르러서 두 사람이 각기 떠나는 것은 아(我)가 자성을 볼 때에 해탈을 얻고 이 자성제가 또한 아(我)를 독존하게 하는 것과 같다.”고 하였다.

鈔自性先生大等者, 『唯識疏』云: “由我思境, 從自性生大.” 然釋大之別名如『鈔』. 彼『論』“問云: 大者何為相. 偈答云: 決智名為大法, 智慧離欲自在, 薩埵相翻, 此是多摩. 長行云: 決智名為大者, 謂是物名礙, 是物名人. 如此知覺, 是名決智名大, 是大有八分; 四分為喜, 四分為闇癡. 喜四分者, 一法, 二智慧, 三離欲, 四自在.(並如前釋.) 此四法是薩埵相. 翻此是多摩相, 翻法等四相; 一非法, 二非智, 三愛欲, 四不自在. 此四是多摩相.”

○초, 자성이 먼저 대(大) 등을 낸다한 것은 『유식론소』에서 “아(我)가 경계를 사유하는 것을 말미암아서 자성이 대(大)를 낸다.”고 하였다. 그러나 대(大)의 별명을 해석한 것은 『초』와 같다. 『유식론』에서 “질문하길 ‘대(大)는 어떤 상입니까?’ 계송으로 답하길 ‘결정 지(智)를 대(大)라고 하니, 법과 지혜와 이욕과 자재는 살타의 상(相)이고, 이것을 뒤집으면 다마(암둔)이다.’ 장행에서 말하길 ‘결정 지를 대(大)라고 한 것은 말하자면 이것은 장애라고 하고, 이것은 사람이라고 해서 이처럼 지각하는 것을 결정 지라고 하며, 대(大)라고 한다. 이 대(大)가 여덟 부분이 있으니, 네 부분은 희락이 되고, 네 부분은 우치암둔이 된다. 희락의 네 부분은 첫째는 법이요, 둘째는 지혜요, 셋째는 이욕(離欲)이요, 넷째는 자재이다.(모두 앞에서 해석한 것과 같다.) 이 네 가지의 법이 살타의 상이며, 이것을 뒤집으면 다마의 상이다. 법 등 네 가지 모습을 뒤집은 것이니, 첫째는 비법(非法)이요, 둘째는 비지(非智)요, 셋째는 애욕이요, 넷째는 불자재이다. 이 넷이 다마의 상이다.”라고 하였다.

鈔大次生我慢者, 『論』云: “我慢有何相? 謂我聲·我觸·我色·我味·我香·我福德可愛, 如是我所執, 名為我慢.” 言亦名五大初及轉異炎熾者, 偈云: “十一薩埵種, 變異我慢生, 大初生闇唯, 炎熾生二種.” 初二句; 謂若大中喜增長,(即薩埵增長也.) 則生我慢, 能伏通憂癡, 此我慢是喜種,(即薩埵種) 聖說名轉異, 是轉異我慢能生十一根, 以樂善及輕光清淨, 故能執於自塵, 故說十一名薩埵種. 第三句者, 若大中間增長, 則生我慢, 能伏

通喜憂. 此我慢是癡種, 故聖說名大初.(即五大初也.) 此我慢生五唯, 故五唯及五大悉闍癡種. 第四句者, 若大中苦增長, 則生我慢, 能伏通喜闍, 此我慢是憂種, 故聖立名炎熾. 此我慢生兩種, 能生十一根, 亦生五唯等. 由變異我慢生諸根時, 取炎熾我慢為伴侶. 故大初我慢生五唯五大時, 亦取炎熾我慢為伴侶, 故炎熾生二種也. 釋曰: 由此義故, 『鈔』云: “此意總明皆從慢生也. 若別說者, 變異我慢生十一根. 若大初我慢生五唯五大, 炎熾通生二種.” 此約義別生. 若取次第, 如『鈔』云: “應先生五唯, 五唯生十六等.” 此意會『金七十論』與『百論』總別, 雖殊次第同也. 故『金七十論』云: “十六內有五, 從此生五大者, 十六內有五唯, 五唯能生五大也.”

○초, 대(大) 다음에 아집이 생긴다고 한 것은 『금칠십론』에서 이르길 “아만은 어떤 상이 있는가? 말하자면 아성(我聲)과 아촉(我觸)과 아색(我色)과 아미(我味)와 아향(我香)과 아복덕가애(我福德可愛)이니, 이와 같이 아(我)가 집착하는 바를 아만이라고 한다.”고 하였다. 또한 오대초(五大初)와 전이(轉異)와 염치(炎熾)라고 한 것은 계송으로 이르길 “열한가지 살타(유정)의 종류가 변이해서 아만이 생기고, 대초(大初)는 암유(暗唯)를 내고 염치는 두 종류를 낸다.”고 하였으니, 앞의 두 구절은 말하자면 대(大)가운데 희(喜)가 증장한다면(바로 살타의 상이 증장하는 것이다.) 아만을 내어서 근심이나 어리석음을 절복시켜 관통하나니, 이 아만은 희락의 종류이다.(바로 살타의 종류이다.) 성인이 전이라고 하였으니, 이 전이아만이 열한가지의 근²¹⁾을 낸다. 낙선(樂善)과 낙희(樂喜)가 많기 때문이고, 가볍고 빛나며 청정하기 때문이며, 자진(自塵)에 집착하기 때문에 열한가지를 살타(유정)의 종류라고 한다. 세 번째 구절은 만약 대(大) 가운데에 어둠이 증장하면 아만을 내어서 기쁨이나 근심을 절복시켜 관통하나니, 이 아만이 치덕(癡德)의 종류이기 때문에 성인이 대초(大初)라고 하였으니,(바로 오대五大의 처음이다.) 이 아만이 오유를 내기 때문이다. 오유와 오대가 모두 우치암둔의 종류이다. 넷째 구절은 만약 대(大) 가운데 고통이 증장하면 아만을 내어서 기쁨이나 어리석음을 절복시켜 관통하나니 이 아만이 암둔염치의 종류이기 때문이다. 성인이 염치라고 이름 하였으니, 이 아만이 두 종류를 내나니 열한가지 근을 내고 또한 오유를 낸다. 변이아만이 여러 근을 낼 때에 염치아만을 취해서 반려로 삼기 때문이며, 대초아만이 오유와 오대를 낼 때에 또한 염치아만을 취해서 반려로 삼기 때문에 염치가 두 종류를 낸다.’고 하였다. 해석해본다면 이 뜻을 말미암기 때문에 『초』에서 “이 뜻은 모두 아만에서 나온 것임을 총괄해서 밝힌 것이다.”라고 한 것이다. 만약 별설해본다

21) 11근(根)은 5지근(知根)+5작근(作根)+심평등근(心平等根)이다.

면 변이아만은 열한가지 근(根)을 내고, 대초(大初)일 경우는 오유와 오대를 내며, 염치아만은 두 종류를 통틀어 내나니, 이것은 뜻을 기준해서 따로 낸 것이다. 만약 차례대로 한다면 『초』에서 ‘당연히 먼저 오유(五唯)를 내고 오유가 열여섯 가지를 낸다.’등이라고 한 것과 같으니, 이 뜻은 『금칠십론』과 『백론』을 회통한 것이다. 비록 총체적인지, 개별적인지가 다르지만 차례는 같다. 그러므로 『금칠십론』에서 “열여섯 내에 오유가 있으니 오유가 오대를 낸다.”고 한 것이다.

鈔五唯無差別以微細寂靜故等者, 『論』偈云: “五唯無差別, 從此生五大, 大塵有差別, 謂寂靜畏癡.” 長行云: “五唯無差別者, 從我慢生五唯, 微細寂靜, 以喜樂為相, 此即諸天塵無有差別, 天無憂癡故, 從此生五大. 大塵有差別者, 從聲唯生空, 乃至從香唯生地. 是五大有差別, 是差別有何相? 一者寂靜, 二者令怖, (即偈畏字) 三者闇癡, 此五大是人塵. 空大三相如何? 如大富人入內密室, 受五欲樂, 或上高樓遠, 觀空大. 由空受樂, 故空寂靜. 或在空中, 冷風所觸空, 則生苦. 或復有人行在曠野, 唯見有空, 不見聚落, 無所止泊, 則生暗癡. 餘大亦復如是. 如是諸天, 以五唯為塵, 一向寂靜, 故無差別. 人取五大為塵, 大有三德, 故有差別. 釋曰: 以『論』對『鈔』, 『鈔』應云: ‘五唯無差別, 即是天塵, 天無憂癡, 唯以喜樂故.’ 今云大者, 悞書也. 問: 前云一一三德合成, 何故天塵五唯, 無憂癡耶? 答: 雖有餘德, 隱伏不現, 故云無也. 義如前說.

○초, 오유는 차별이 없으니, 미세하고 걱정해서이다 등이라 한 것은 계송에서 “오유는 차별이 없다. 이것에서 오대가 나오는데 (오)대진(大塵)에는 차별이 있다. 말하자면 걱정과 두려움과 어리석음이다.”라고 하였으니, 장문(長行)에서 이르길 “오유가 차별이 없다는 것은 아만에서 오유의 미세 걱정이 나오는데 희락이 상(相)이 된다. 이렇다면 모든 천진(天塵)에는 차별이 없는 것이니 천상은 근심과 어리석음(憂癡)이 없기 때문이다. 여기(오유)에서 오대가 나오는데 대진(大塵)에 차별이 있다는 것은 성유(聲唯)에서 공대(空大)가 나오고 내지는 향유(香唯)에서 지대(地大)가 나오니 이것이 오대가 차별이 있다는 것이다. 이 차별은 어떤 모습인가? 첫째 걱정(寂靜)이요, 둘째 두려워함이요, (바로 계송에서 ‘두려움[畏]’글자이다.) 셋째 우치암둔(癡暗)이니, 이 오대가 인진(人塵)이다. 공대의 세 가지 상은 어떠한가? 예컨대 큰 부자가 안의 밀실에 들어가 오욕락을 받으며, 혹은 높은 누각에 올라가 멀리 공대(空大)를 바라볼 때 허공에서 즐거움을 얻기 때문에 공 걱정이고, 혹은 공중에 있으면서 찬바람이 닿으면 공대에서 괴로움이 생기며, 혹은 다시 어떤 사람이 길을 가다가 텅 빈 들판에서 오직 공대만 보이고 취락은 보이지 않아서 머물 곳이 없다면 어둠과 어리석음이 생기는 것과 같다.

나머지 대(大) 역시 다시 그렇다. 이와 같이 모든 천상은 오유로 미진을 삼아서 한 결 같이 적정하기 때문에 차별이 없고, 사람[人]은 오대를 취해서 미진을 삼으니 대에 세 가지 덕이 있기 때문에 차별이 있다.”고 하였다. 해석해 보면 『논』으로써 『초』와 비교해보면, 『초』에서 “응당 오유는 차별이 없다고 해야 할 것이다.”한 것은 천진(天塵)이니, 천상은 우치가 없고 희락만 있기 때문이다. 여기서 대(大)라고 한 것은 잘못 쓴 것이다. 묻는다. 앞에서 낱낱이 삼덕과 합성한다고 하였는데 어째서 천진과 오유는 우치가 없는가? 답한다. 비록 나머지 덕이 있긴 하지만 은폐되고 잠복되어 나타나지 않기 때문에 없다고 한 것이니, 뜻은 앞에서 말한 것과 같다.

鈔有說藉塵有多少等者, 即『智論』指『僧伽經』說. (彼第七十八云: “所謂從聲微塵生虛空大, 從聲觸生風大, 從色聲觸生火大, 從色聲觸味生水大, 從色聲觸味香生地大, 從空生耳根, 從風生身根, 從火生眼根, 從水生舌根, 從地生鼻根, 如是等漸漸從細至麤, 乃至如是. 如『僧伽經』廣說.”) 然言五大者, 『論』云: “體用大故通三世間, 謂地空天及三衆生, 謂獸人天徧皆有故, 故名為大.”

○초, 어떤 이가 말하길 ‘미진에는 다소가 있다는 것을 빌려 쓴 것이라고 한 것은 『대지도론』에서 『승가경』을 가리켜서 말한 것이다. (저 『대지도론』 제78권에서 “소위 성聲 미진에서 허공대가 나오고, 성, 축에서 풍대風大가 나오며, 색, 성, 축에서 화대火大가 나오고, 색, 성, 축, 미에서 수대水大가 나오며, 색, 성, 축, 미, 향에서 지대地大가 나온다. 공대에서 이근耳根이 나오고 풍대에서 신근身根이 나오며 화대에서 안근眼根이 나오고 수대에서 설근舌根이 나오며 지대에서 비근鼻根이 나오니 이와 같은 등의 점점 미세한 것에서 추탁한 것에 이르고, 내지 이와 같으니 『승가경(僧伽經)』에서 자세하게 설한 것과 같다.” 고 하였다.) 그러나 오대(五大)라고 말한 것은 『대지도론』에서 “체성과 업용이 크기 때문에 삼중 세간(지, 공, 천이다.)과 삼중 중생(축생, 인간, 천상이다.)에 통한다고 하였으니, 두루 모두에 있기 때문에 대(大)라고 한다.”고 하였다.

▲鈔聲唯生空大空大成耳等者, 此約『智論』『百論』等; ‘五大亦為能生’說也.

○초, 성유(聲唯)가 공대(空大)를 발생시키고 공대가 이근(耳根)을 이룬다 한 등은 이것은 『대지도론』과 『백론』 등에서 ‘오대(五大) 역시 발생시킬 수 있다’라고 한 것에 한정해서 말한 것이다.

▲鈔而『金七十論』但云等者, 五大不為能生也, 而『論』正云: “耳根從聲唯生.” 今多一

唯字. 然云但云者, 一, 對前參『智論』等, 意釋也. 二, 對次後徧造義釋, 故云但也, 而『論』中一一釋, 五唯別生五知根, 乃至云: “鼻根從香唯生, 與地大同類, 是故唯取香等.”

○초, 『금칠십론』에서는 다만 이르길 (이근이 오직 성유聲唯로부터 나온 것이라서 공대와 동류이다. 그러므로 능히 성聲을 취한다) 한 등은 오대가 능생(能生)이 되지 못한 것이니, 저 『론』에서는 곧 “이근(耳根)은 성유(聲唯)로부터 나온다.”고 하였으니, 지금은 ‘오직(唯)’자 한 글자가 많다. 그러나 **다만 이르길** 이라고 한 것은 첫째는 앞의 『대지론』 등과 섞인 뜻을 상대해서 해석한 것이요, 둘째는 그 다음 두루 짓는 뜻과 상대해서 해석했기 때문에 ‘다만’이라고 말한 것이다. 『금칠십론』에서는 오유가 별도로 오지근(五知根)을 내는 것을 낱낱이 해석하였으니, 내지 이르길 “비근은 향유(香唯)에서 나오니 지대와 동류이다. 그래서 오직 향만을 취한다.”등이라고 하였다.

鈔若優樓迦仙人者, 即鵝鷓仙人是也. 言求那²²⁾者, 『集玄』云: “有云: 此云功德, 而『百論』多說求那, 而不翻, 即是色家功能也.’ 若『涅槃疏』及『音義』云: ‘此云依論²³⁾諦, 以火依色, 而為其主, 方得立故. 義用偏增, 故眼唯見色.”

○초, **우루가선인의 경우라면** 은 바로 휴유선인이 맞다. 구나란 것은 『집현기(集玄記)』²⁴⁾에서 “어떤 본에는 ‘이곳 말로 공덕이다’라고 하였고, 『백론』에서는 ‘구나를 많이 말하면서도 번역하지 않았으니 바로 색가(色家)의 공능인 것이다.’고 하였고, 『열반경소』와 『일체경음의』에서는 ‘이곳 말로는 의제(依諦)이니, 화(火)가 색가(色家)를 의지함으로써 그 주제(主諦)를 삼아서야 성립될 수 있기 때문이다. 의미상 작용한 것이 두루 증가했기 때문에 안유(眼唯)가 색을 본다.’고 하였다.”

▲鈔總用五大成者, 大字應是唯字, 以『金七十論』五大非能生故. 『論』云: “五作根有五事, 是舌根(即語具)與知根相應, 能說名句味, 乃至大遺根與知根相應, 能棄於糞穢.” 釋曰: 語手足等, 一一與五知根相應. 此知根雖五唯別造, 而作業根皆與知根相應, 故云總用五唯成也. 言彼謂身根為皮根者, 彼『論』偈云: “耳·皮·眼·舌·鼻, 此五名知根(長行云: ‘各取自塵, 為五知眼, 耳遠取, 鼻舌到知, 皮通內外, 能知至觸’等.) 舌·手·足·人根, (即小便處, 亦曰男女根.) 大唯五作根. (舌能說名句, 手能執捉, 足能行步, 男能戲樂, 大遺能除棄, 故名根也.)”

22) 底本 및 『쌍계사본』에는 “那求”, 『연의초』 및 『열반경소』 및 다음단락 본문 참조 도치.

23) 『열반경소』에 의거하면, “論”은 연문인 듯하다. 6諦: 主諦, 依諦, 總諦, 別諦, 作諦, 無障諦.

24) 요대(遼代) 도필(道弼)이 저술한 『화엄현담』의 주석서로 전6권이지만 모두 현존하지 않는다.

○초, **모두 오대(五大)를 써서 이룬다** 한 것은 ‘大’자는 ‘唯’자가 되어야하니, 『금칠십론』에서 오대(五大)는 능생(能生)이 아니기 때문이다. 『(금칠십)론』에서 “5작근(作根)이 다섯 가지의 사(事)가 있다. 이 설근은 (말의 도구[語具]이다.) 지근(知根)과 상응하여 명(名), 구(句), 미(味)를 능히 말하고, 내지 대유근(大遺根)은 지근과 상응해서 똥[糞穢]를 버린다.”고 하였으니, 해석해보면 말과 손과 발 등이 낱알이 5지근과 상응한다. 이 지근은 오유가 별도로 지은 것이지만, 작업근이 모두 지근과 상응하기 때문에 총체적으로 ‘오유를 써서 이룬다.’고 한 것이다. **저들은 말하자면 신근(身根)을 피근(皮根)으로 삼은 것**이라고 한 것은 저 『금칠십론』의 계송에서 “귀, 피부, 눈, 혀, 코 이는 5지근 (장항에서 ‘각각 자진自塵을 취해서 다섯 지가 되니, 눈과 귀는 멀리 있는 것을 취하고, 코와 혀는 다가와야 알고, 피부는 안팎으로 통하여 이르러 닿는 것을 안다.’고 하였다.)이라 하고, 혀, 손, 발, 인근(人根)(바로 소변 처이다. 또한 남근, 여근에도 통한다.), 대유(大遺)는 5작근 (혀는 명구名句를 말하고, 손은 잡고 발은 걸으며, 남근 여근은 희락하고, 대유大遺는 똥을 제거하기 때문에 근이라고 한다.) 이다.”라고 하였다.

鈔分別為體者, 『論』云: “能分別為心根, 說有兩種; 分別是其體, 此心根若與知根相應, 即名知根. 若與作根相應, 即名作根. 是心根能分別, 知根事及分別作根事, 譬如一人或名工巧, 或為能說言.” 『論』云: “分別為心相, 有是相即心事.” 此二句是『論』長行中解三自相為事之文, 次當具引, 自見其義. 言亦具五唯成通緣諸境故者, 此二句是疏主義說言, 又『論』云: “大我慢心事(此句是長行標說之文. 具云: ‘次當說大我慢心境事.’)” 三自相為事者, 此一句即偈文. 具云: “三自相為事, 十三不共境, 諸根共同事, 波那等五風.” 長行釋初句云: ‘大事計我為慢相, 此相即慢事, 分別為心相, 是相即心事.(餘三句非今所用, 如論釋.)’ 言心能徧取差無差別境故者, 此亦是吾祖義說也.

○초, **분별을 체성으로 삼는다**는 것은 『금칠십론』에서 이르길 “분별하는 것은 심근(心根)이니, 2종류가 있다고 설한 것은 분별이 체성이니, 이 심근이 만약 지근(知根)과 상응하면 지근이라고 하고, 작근(作根)과 상응하면 작근이라고 하는 것이니 이 심근이 지근의 일을 분별하고, 작근의 일을 분별하는 것이 마치 한 사람을 혹 재주 있다고 하며, 혹은 언설한다고 하는 것과 같다.”고 하였으며, 『금칠십론』에서 “**분별이 심상(心相)이 되니, 이 상이 바로 심(心)의 사(事)이다.**”고 한 두 구절은 이 『금칠십론』의 장문에서 세 가지의 자체 상으로 사(事)를 삼는다고 한 문장을 해석한 것이니, 다음에 갖추어 인용해 본다면 저절로 뜻을 알 것이다. 또한 오유를 갖추고 있어 이뤄서 경계를 통틀어 반연하기 때문이다 한 것은 이 두 구절은 소주(疏主)가 뜻으로 설명한 것이다. 또

『금칠십론』에서 “대, 아만, 심경의 사(事)(이 구절은 장문에서 표방해서 말한 문장이니, 갖춰보면 다음에 대와 아만과 심경(心境)의 사(事)를 말하겠다.’고 하였다.) 는 셋의 자상이 사(事)가 된다.”고 한 것은 이 한 구절은 바로 계송의 문장이니 갖춰서 말한다면 ‘셋의 자상을 사(事)로 삼으니, 열세 가지는 함께하지 않는 경계이고, 여러 근이 함께하는 사(事)는 파나(波那) 등 오풍(五風)이다.’고 하였다. 장항에서 첫 구절을 해석해서 “결정지(智)가 대(大)의 상이니, 이 상이 대(大)의 사(事)이며, 아(我)를 계탁하는 것이 만(慢)의 상이니, 이 상이 만(慢)의 사(事)이며, 분별이 심상이니 이 상이 심의 사(事)이다.”라고 하였다. (나머지 세 구절은 지금은 소용이 없으니 『논』에서 해석한 것과 같다.) **마음은 능히 차별하고 무차별한 경계를 두루 취하기 때문이다** 한 것은 이것 역시 우리 조사가 뜻으로 설한 것이다.

鈔『唯識』『因明』皆云等者，一句全是『唯識論』文²⁵⁾。彼『疏』云：“神我以思為體故。”『因明』說：“執我是思。”若『因明論』云：“『數論』說我是思。”彼『疏』云：“『數論』立神我，諦體為受者，由我思用五塵諸境，自性便變二十三諦，故我是思。”

○초, 『유식론』과 『인명론』에서 모두 말했다 한 등은 한 구절은 완전히 『유식론』의 문장이니, 저 『(유식론술기)소』에서 “신아(神我)는 생각으로 체성을 삼기 때문이다.” 하였고²⁶⁾, 『인명론』에서는 “『수론』에서 ‘아(我)는 생각이다.’라고 설하였다.” 저 『(인명입정리론)소』에서 이르길 “『수론』에서 신아(神我)를 주장하니 제(諦)²⁷⁾의 체성은 수용하는 것이니, 아(我)가 생각함을 말미암아서 오진(五塵)의 모든 경계를 쓸 적에 자성이 곧 23제(諦)로 변하기 때문에 아(我)는 사려라고 한 것이다.”하였다.²⁸⁾

鈔如人依身下，我如能依之人，二十四諦如所依之身。今取能依之人，名為依故。

○초, 사람이 몸을 의지하는 것처럼 아래는 아(我)는 의지주체(能依)인 사람과 같고, 24제(諦)는 의지대상(所依)의 몸(身)과 같다. 지금은 능의(能依)의 사람을 취해서 의지한다고 한 것이다.

25) 底本에는 “云”, 『쌍계사본』(12하7) 참조 수정.

26) 『成唯識論述記』, (T. 43, 253a).

27) 23제 명칭이나 이명 등은 앞의 해제 I-3<표1>. 참조.

28) 『因明入正理論疏』, (T. 44, 117b).

▲鈔五獨離故者, 離身等者, 『論』云: “五獨離故者, 若唯有身, 聖人所說, 解脫方便, 即無所用. 故知離身, 別自有我. 若無別我, 唯有身者, 則父母師尊, 死後遺身, 若燒沒等如是供養, 則應得罪, 應無福德, 以是義故, 知別有我.” 釋曰: 此說離身別有我, 獨存故云獨離.

○초, 다섯째는 홀로 벗어났기 때문이라는 것은 몸 등을 떼어 놓은 것이니, 『(금칠십)론』에서 “다섯째는 홀로 벗어났기 때문이라는 것은 만약 오직 몸만 있다면 성인이 설하신 해탈 방법이 곧 소용없게 된다. 그러므로 몸을 벗어나서 별도로 자체에 아(我)가 있는 것을 알 수 있다. 만약에 따로 아(我)가 없고 오직 몸뿐이라면 부모와 스승(師尊)이 사후에 남긴 몸을 태워 없애고, 이와 같이 공양한다면 응당 죄를 얻게 될 것이고 복덕이 없게 될 것이다. 이 뜻 때문에 따로 아(我)가 있는 줄 안다고 하였다.”²⁹⁾ 해석해 보면, 이것은 몸을 벗어나서 별도로 아(我)가 홀로 존재하기 때문에 홀로 벗어났다고 말한 것이다.

▲鈔九不似等者, 今『鈔』約自性異變異釋. 然彼『論』約變異異自性. 又³⁰⁾頌云: “不似有九種;(總標)³¹⁾ 有因,(一) 無常,(二) 多,(三) 不徧,(四) 有事,(五) 沒,(六) 有分,(七) 依,(八) 屬他,(九) 變異異自性也.(結也.)³²⁾” 今順此『鈔』釋之, 一無因者, 謂二十三諦皆有因, 如自性為大因. 大³³⁾我慢為因等, 自性無有因生. 二常者, 大等從性生, 生故是無常, 自性不如是故常. 三多人共一者, 謂大等則為多, 人人不同故, 自性唯一, 多人所共故. 四徧一切者, 自性及我徧一切處, 謂地空水火等則不徧. 五無事者, 謂大等諸物欲起生死時, 依此十三具, 能使細微身, 輪轉於生死, 伸縮往還, 自性不如是, 無伸縮故. 六不沒者, 大等諸物轉末還本, 則不可見, 是名為沒. 如五大等轉沒五唯中, 不復見五大等, 乃至大沒自性中, 大等亦不可見, 自性不如是, 無有轉沒故. 七無分者, 大等皆有分, 分分不同故, 自性不如是, 常無分故. 八不依他者, 謂大等依自性, 我慢依於大等, 自性不依他生故. 九不屬他者, 大等從本生末, 不自在故. 譬如父母存時, 兒不得自在, 自性不如是, 無本屬³⁴⁾他故.

29) 『金七十論』, (T. 54, 1249b).

30) 底本에는 “如”, 『쌍계사본』(13상8) 참조 수정.

31) 底本에는 “總標” 2자가 본문으로 되어 있다. 『쌍계사본』(13상8) 참조 小注로 수정.

32) 底本에는 “結也” 2자가 본문으로 되어 있다. 『쌍계사본』(13상10) 참조 小注로 수정.

33) 底本에는 “我慢大”, 『쌍계사본』(13하1) 참조 “大我慢”으로 도치.

34) 底本에는 “為”, 『쌍계사본』(14상4) 참조 수정.

○초, 아홉 가지 유사하지 않은 등이라고 한 것은 지금 『초』는 자성이 변이(變異)와는 다른 것을 기준해서 해석했지만, 저 『금칠십론』은 변이가 자성과 다름을 기준 하였으니 계송을 해석하여 ‘유사하지 않는 것에 아홉 종류가 있으니(총체적으로 표방한 것이다.) 원인 있음[有因과(첫째) 무상함[無常과(둘째) 많음[多과(셋째) 두루 하지 않음[不徧과(넷째) 일이 있음[有事과(다섯째) 없어짐[沒과(여섯째) 분한이 있음[有分과(일곱째) 의지함[依과(여덟째) 타에 속함[屬他(아홉째)이다. 변이는 자성과 다른 것이다.(결론이다.)’라고 하였다. 지금 이곳 『초』를 수순해서 해석해보면, 첫째, 원인(因)이 없다는 것은 말하자면 23제(諦)가 모두 원인이 있으니, 예컨대 자성이 대(大)의 원인이 되고, 대가 아만의 원인이 되는 등이다. 그러나 자성은 원인 없이 생긴다. 둘째, 상주(常住)한다는 것은 대 등이 자성에서 나오나니 생겨나는 것이기 때문에 무상하고, 자성은 이와 같지 않아서 상주한다. 셋째, 다인(多人)이 공통적으로 하나라는 것은 말하자면 대(大) 등은 다(多)가 되니 사람마다 같지 않기 때문이며, 자성은 하나뿐이니 다인(多人)에게 공통된 것이기 때문이다. 넷째, 일체에 두루 한다는 것은 자성과 아(我)가 일체 처에 두루 있으니, 말하자면 지대(地大), 공대(空大), 수대(水大), 화대(火大) 등은 두루 있지 못한다. 다섯째, 사(事)가 없다는 것은 대(大) 등 모든 만물이 생사를 일으키려 할 적에 이 열 세 가지가 갖춰짐으로 인해서 미세한 몸이 생사윤회하게 되어 펴고 응축되고 가고 오게 되지만, 자성은 이와 같지 않아서 펴거나 응축됨이 없기 때문이다. 여섯째, 없어지지 않는다는 것은 대(大) 등 모든 물질은 지말을 돌이켜 근본으로 돌아가면 볼 수 없으니 이것을 없어진다고 한다. 마치 오대 등이 오유에 전변하여 없어지면(轉沒) 다시 오대 등을 볼 수 없고 내지 대(大)가 자성에 전몰하면 대 등을 역시 볼 수 없는 것과 같다. 자성은 그렇지 않아서 전몰(轉沒)함이 없기 때문이다. 일곱째, 분한이 없다는 것은 대(大) 등은 모두 분한이 있으니 분한마다(分分) 같지 않기 때문이다. 그러나 자성은 그렇지 않으니 항상 분한이 없기 때문이다. 여덟째, 타(他)에 의지하지 않는다는 것은 말하자면 대(大) 등은 자성을 의지하고 아만은 대(大) 등을 의지하지만 자성은 타(他)를 의지해서 생겨나지 않기 때문이다. 아홉째, 타(他)에 속하지 않는다는 것은 대 등은 근본에서 지말이 나와서 자재하지 못한 것이 비유하면 마치 부모가 계실 때에 아이가 자재하지 못한 것과 같다. 자성은 그렇지 않아서 본래 타(他)에 속하지 않는다.

▲鈔人人各有我故者, 『論』“問³⁵⁾云: 我者何相, 多身共一我, 身身各一我? 答: 我多隨身各有我. 偈云, ‘生死根別故, 作事不共故, 三德別異故, 各我義立成,’ 初生死根別故者, 若我是一, 一人生時, 則一切皆生, 今不俱生, 故知多我. 又若我一者, 若一人死時, 一切皆死, 故知不一. 又諸根各異故. 若我一者, 一人聾盲時, 一切悉應聾盲等, 既不如是, 故知多我.”餘三句如『論』釋.

○초 사람마다 각각 아(我)가 있기 때문이라는 것은 『(금칠십)론』에서 “묻는다. 아(我)는 어떤 모습인가? 여러 몸이 하나의 아(我)를 공유하는가? 몸마다 각각 하나의 아(我)인가? 답한다. 아(我)가 많아서 몸을 따라 각각의 아(我)가 있는 것이다. 계송에서 ‘생사의 근이 각별하기 때문이고, 일을 짓는 것이 공유되지 않기 때문이며, 삼덕이 구별되어 다르기[別異] 때문에 각각 아(我)의 뜻이 성립된다.’라고 하였다. 첫 구절의 생사의 근이 각별하기 때문이라는 것은 만약 아(我)가 하나라면 한 사람이 태어날 때 일체가 모두 생기거늘 지금은 함께 생기지 않기 때문에 다아(多我)인 줄을 알 수 있다. 또 만약 아(我)가 하나라면 한 사람이 죽을 때에 일체가 모두 죽기 때문에 하나가 아닌 줄을 알 수 있다. 또 모든 근이 각각 다르기 때문이다. 만약 아(我)가 하나라면 한 사람이 귀머거리나 장님일 때 일체가 다 귀머거리나 장님이어야 하는데 이미 그렇지 않기 때문에 다아(多我)인 줄을 알 수 있다.”³⁶⁾고 하였다. 나머지 세 구절은 『(금칠십)론』의 해석과 같다.

鈔自性有六義似變異等者, “偈云: ‘三德,(一) 不相離,(二) 塵,(三) 平等,(四) 無知,(五) 能生本末不似.(六) 我翻似不似.’ 相似有六種; 一, 同有三德, 如黑衣從黑縷出, 大等末, 自性本, 皆有三德故. 二, 不相離, 變異與三德不可分離, 三德與自性亦然, 三, 大等是我受用塵, 自性亦是我受用塵. 上約人人說.³⁷⁾ 四, 大等一切我所受用, 如一婢相似名一也. 自性亦一切我所受用故. 五, 大等不能分別三德, 自性亦爾. 六, 本末皆能生故同也.”

○초 자성에 여섯 가지 뜻이 있어 변이와 유사하다는 것은 “계송으로 이르길 ‘삼덕(첫째)과 서로 여의지 않음(둘째)과 미진[塵](셋째)과 평등(넷째)과 무지(다섯째)와 본말(本末)을 내는 것(여섯째)이 유사하지만, 아(我)는 유사함과 유사하지 않은 것을 뒤집는다.’라고 하였다. 서로 유사함에는 여섯 종류가 있으니, 첫째, 동일하게 삼덕이 있는 것은 마치 검은 옷이 검은 실에서 나온 것과 같으니 대(大) 등은 지말이고 자성은 근

35) 底本에는 없음. 『쌍계사본』(14상5) 참조 보충.

36) 『金七十論』卷上, (T. 54, 1249c). 을 요약, 인용한 것이다.

37) “上約人人說”의 5글자는 연문인 듯하다.

본이니 모두 삼덕이 있기 때문이요. 둘째, 서로 여의지 않는다는 것은 변이와 삼덕은 분리하지 못하기 때문이다. 삼덕은 자성과 역시 그렇다. 셋째, 대(大) 등은 아(我)가 수용한 미진(塵)이고, 자성도 역시 아(我)가 수용한 미진(塵)이다. 넷째, 대(大) 등은 일체의 아(我)가 수용하는 것이니, 마치 한 여종이 서로 비슷해서 하나라고 하는 것과 같으니, 자성도 이와 같아서 역시 일체의 아(我)가 수용하는 것이기 때문이다. 다섯째, 대(大) 등은 삼덕과 분별할 수 없으니, 자성도 역시 그렇다. 본말이 모두 낼 수 있기 때문에 동일한 것이다.”³⁸⁾

▲鈔故總云我翻似不似者, 彼『論』云: “變異與自性, 有六種相似, 我無此相似, 是故翻於似. 變異與自性, 九種不相似, 我翻於八種, 故名翻不似.” 言餘義可知者, 謂上釋我有八德二德, 餘之自性·變異亦具德. 有異准上可知, 故云餘義可知.

○초 그러므로 총체적으로 아(我)는 유사한 것과 유사하지 않은 것을 뒤집는다고 말한 것은 저 『금칠십론』에서 “변이와 자성은 여섯 종류의 상사(相似)함이 있는데, 아(我)는 이런 상사함이 없기 때문에 유사한 것을 뒤집으며, 변이와 자성은 아홉 종류로 상사하지 않은데, 아(我)는 여덟 종류를 뒤집었기 때문에 유사하지 않은 것을 뒤집는다고 한 것이다.”고 하였다.³⁹⁾ 나머지 뜻은 알 것이란 말은 말하자면 위에서 아(我)에 8덕과 2덕이 있다고 한 것을 해석한 것이니, 나머지 자성과 변이에도 덕을 갖추었으니, 다른 것은 위를 준거해서 알 수 있기 때문에 나머지 뜻은 알 것이라고 한 것이다.

▲鈔有云由三德等者, 此應『智論』意. 縛脫者, 約我說也. 言『金七十論』下, 縛脫約自性說也. 言人無縛無脫, 無輪轉生死, 此二句即偈文, 以無三德故等, 三種所以, 即長行釋所以也. 若爾下, 徵答. 輪轉及繫縛, 解脫唯自性, 此二句即偈文, 與前二句, 即全偈也. 餘即長行釋意也.

○초 어떤 이가 삼덕을 말미암아서 등이라고 한 것은 이것은 『대지도론』의 뜻일 것이니, 계박(繫縛)과 해탈(解脫)을 아(我)에 한정해서 설명한 것이다. 『금칠십론』에서 라고 말한 아래는 계박과 해탈을 자성에 한정해서 설명한 것이다. ‘사람은 계박도 없고, 해탈도 없으며, 생사에 윤회전전함도 없다’고 말한 두 구절은 계송의 글이니, 삼덕이 없기 때문 등 세 가지의 까닭은 장문에서 까닭을 해석한 것이다. 만약 그렇다면 아래

38) 『金七十論』, (T. 54, 1247b). 을 요약 인용한 것이다.

39) 『金七十論』, (T. 54, 1247c).

는 따져서 답변한 것이니, ‘윤전(輪轉)과 계박(繫縛)과 해탈(解脫)은 오직 자성일 뿐이다’고 한 두 구절은 바로 계송의 문장이니, 앞의 두 구절과 더불어 전체 계송이다. 나머지는 장항에서 해석한 뜻이다.

鈔廣破如『唯識』『中』『百』等論者, 『百論』如上引. 『唯識論』云: “『數論』執我是思, 受用薩埵·刺闍·答摩所成, 大等二十三法. 然大等法三事合成, 是實非假, 現量所成, 彼執非理. 所以者何? 大等諸法多事成故, 如軍林等應假非實, 如何可說現量得耶? 又大等法若是實有, 應如本事非三合成. 薩埵等三即大等故, 應如大等亦三合成, 轉變非常為例亦爾. 又三本事各多功能, 體亦應多, 能體一故, 三體既徧. 一處變時, 餘亦應爾. 體無別故, 許此三事, 體相各別, 如何和合, 共成一相, 不相應合時, 變為一相, 與和合時, 體無別故. 若謂三事, 體異相同, 便違己宗體相是一相, 應如相冥然是一相. 應如體顯然有三, 故不應言三合成一. 又三是別, 大等是總, 總別一故, 應非一三. 此三變時, 若不和合成一相者, 應知未變, 如何現見. 是一色等, 若三和合成一相者, 應失本別相, 體亦應隨失, 不可說三, 各有二相; 一總, 二別. 總即別故, 總亦應三, 如何現一? 若謂三體, 各有三相, 和雜難知, 故見一者, 既有三相, 寧見為一, 復如何知三事有異? 若彼一一, 皆具三相, 應一一事, 能成色等, 何用闕少, 待三和合體, 亦應各三, 以體相即故, 又大等法, 皆三合成, 展轉相望, 應無差別. 是則因果唯量, 諸大諸根差別, 皆不得成. 若爾, 一根應得一切境, 或應一境一切根所得, 世間現見, 情與非情, 淨穢等物, 現比量等, 皆應無異, 便為大失, 故彼所執, 實法不成. 但是妄情計度為有等.” 言下『疏』總略破者, 從自性諦, 生一切法, 但是隨情, 虛妄計度, 名為邪因也.

○초 자세히 논파한 것은 『유식론』, 『중론』, 『백론』과 같다 한 것은 『백론』은 위에서 인용한 것과 같다. 『성유식론』에서 이르길 “『수론』에서 고집하길 ‘아(我)는 사려하는 것이어서 살타(=사트바), 자도(=라자스), 담마(=타마스)가 이룬 것인 대(大) 등 23법을 받아들인다. 그러나 대(大) 등의 법은 삼사(三事)가 합쳐져 이뤄진 것이므로 실제(實際)요 가명(假名)이 아니다. 현량으로 얻은 바이다.’고 하였으니, 그들의 집착이 이치가 아니다. 왜냐하면 대(大) 등 제법이 여러 일[多事]로 이뤄지기 때문이다. 마치 군대나 숲 등과 같이 가명이지만 실제가 아닐 텐데 어떻게 현량으로 얻은 것이라고 말할 수 있겠는가? 또 대(大) 등 법이 만약 실제로 있는 것이라면 웅당 본사(本事)와 같아서 셋이 합성한 것이 아닐 것이요, 살타 등 셋이 바로 대(大) 동일 것이기 때문에 대(大) 등 처럼 역시 셋이 합쳐서 이뤄진 것이며, 전변해서 상주하지 않는 것도 예시가 역시 그렇다. 또 셋의 본사(本事)가 각각 여러 공능이므로 체성 역시 여럿이어야 할 것이니,

공능과 체성이 하나이기 때문이며, 셋의 체성이 이미 두루 하다면 한 곳에서 전변할 때에 나머지도 그러해야 할 것이니, 체성은 다름이 없기 때문이다. 이 삼사(三事)가 체성과 덕상이 각별하다고 인정하면 어떻게 화합해서 함께 일상(一相)을 이룬다고 하겠는가? 마땅히 화합하지 않을 때에도 변화하여 일상(一相)이 되어야 할 것이니, 화합하지 않을 때와 체성이 다름이 없기 때문이다. 만약 삼사(三事)가 체성은 다르고 현상은 같다고 한다면 자기 종파(自宗)에서 체성과 현상이 하나라고 한 것과 위배된다. 체성이 현상과 같아서 그윽하게 하나여야 할 것이고 현상이 체성과 같아서 드러나게 셋이 있어야 하기 때문에 셋이 하나를 합쳐서 성취한다고 말해서는 안 된다. 또 셋은 별상이고 대(大) 등은 총상이니, 총상과 별상이 하나이기 때문에 일상(一相)도 삼사(三事)도 아니어야 할 것이다. 이 셋이 전변할 때에 만약 화합해서 일상(一相)을 이루지 않는다면 전변하지 않은 것과 같을 것인데 어떻게 현재 일상(一相)의 색(色) 등을 보겠는가? 만약 셋이 화합해서 일상(一相)을 이룬다면 본래의 별상(別相)을 잃게 되나니, 체성도 또한 따라서 잃게 되어야만 하므로 셋이라고 말할 수 없을 것이며, 각각 두 개의 현상이 있어서 하나는 총상이고 둘은 별상이라고 한다면 총상이 그대로 별상이기 때문에 총상 역시 셋이어야 할 것이니, 어떻게 일상을 보겠는가? 만약 셋의 체성이 각각 삼상(三相)이 있더라도 뒤섞여서 알기 어렵기 때문에 일상(一相)으로 본다면 이미 삼상(三相)이 있는데 어찌 일상(一相)이라고 볼 것이며, 다시 어떻게 삼사(三事)가 차이가 있음을 알겠는가? 만약 저 하나하나가 모두 삼상(三相)을 갖추었다면 낱알의 사(事)가 색(色) 등을 이루는데 어찌 빠졌다고 해서 셋이 화합할 때까지 기다릴 필요가 있겠는가? 체성 역시 각각 셋이어야 할 것이니, 체성이 현상에 즉했기 때문이다. 또 대(大) 등 법이 모두 삼덕이 화합해서 이뤄지므로 짐차로 서로 바라보면 차별이 없어질 것이다. 이렇다면 인과(因果)와 유량(唯量)과 모든 대(大)와 모든 근(根)의 차별을 이루지 못할 것이다. 그렇다고 한다면 하나의 근(根)이 모든 경계를 인식해야 할 것이며, 혹은 하나의 경계가 모든 근(根)에 인식되어야 할 것이며, 세간에서 현재 보는 정(情)과 비정(非情), 깨끗함과 더러움들의 사물(物), 현량(現量)과 비량(比量) 등이 모두 다름이 없어서 곧 큰 잃음이 될 것이다. 그러므로 저들이 집착한 실법(實法)이 성립되지 않는다. 다만 망령된 생각(情識)으로 유(有)라고 계탁한 것이다.”등이라고 하였다.

아래 『소』에서 간략하게 총괄적으로 논파할 것이다 고한 말은 자성제(自性諦)에서 모든 법이 나온다고 한 것은 정식(情識)만으로 허망하게 계탁한 것이기 때문에 샷된 원인(邪因)이라고 하는 것이다.

Ⅲ. 결론

본 역주논문은 중세 동아시아 화엄가의 5교10종 교상관석가운데 제1종과 제2종의 주장을 분석하면서 이들이 10종 가운데 제1종과 제2종으로 분류된 이유를 분석한 내용이다. 특히 제2 ‘법은 존재하고 이는 없다는 종’은 소승교의 4부파, 즉 일체유부, 설산부, 다문부, 화지부 등인데, 일체의 법이 오온법(五蘊法)의 색법(色法)과 심법(心法)의 두 가지에 모두 다 거뒀다고 주장한다. 그들은 삼세와 유위를 주장하기도 하며, 5부류로 나뉘어서 모두에 ‘아’가 없다고 주장한다. 무이라고 했기 때문에 외도의 주장과는 다르다. 이는 없지만 법은 상주한다고 보는 것이다. 오온법은 ‘오위칠십오법(五位七十五法)’까지 확장되지만 여전히 이들은 이 오온법속에 일체의 법이 거뒀진다는 주장이 주류를 이루므로 이 점이 화엄가의 5교10종 교상관석 가운데 제2종으로 분류되는 근거가 된다. 이는 다시 ‘오위백법(五位百法)’까지 확장되어 법상종(제7종)의 단초를 마련하고, 제5종에 이르러서 실유(實有)를 출세간으로 보는 데까지 진전되며, 제6종에 이르러서는 모든 법은 가명일 뿐이라는 주장까지 갔지만 여전히 모든 법의 존재 원리와 작용방식이 동시적임을 밝힌 이사무애(제9종)까지 밝히진 못했는데, 하물며 제10, 원용구덕중(=화엄중)에서 일체법의 존재원리와 작용방식을 동시분석하고 융합 과정이 녹아있는 ‘유심연기(唯心緣起)’와 부사의 한 ‘법계연기(法界緣起)’로서 밝힌 사사 무애이겠으며, 10종자체내에서도 그 깊이의 차이가 큰데 하물며 외도가 범접할 수 있겠는가.

징관은 『화엄경현담』에서 제1종에 속한 독자부가 ‘불가설아(不可說我)’가 있다고 하는 주장에 대해 불법에 빌붙은 외도라는 말로서 화엄가의 평가를 대신하였고, 제2종의 분석과정에서는 또 일체법의 존재방식에 대한 95종 외도의 주장을 샅된 견해로 규정하면서 “지극히 묘하고 텅 비어 통한 것을 일컬어 도라고 하고 마음이 도에서 벗어나 노니는 것을 외도라고 한다. 그러므로 오직 부처님만이 정도요, 모두 외도이기 때문에 이것은 모두 그릇된 것이다.”라고 말한다. 허공과 자연으로부터 나온다는 주장은 무인(無因)이며, 나머지는 모두 사인(邪因)이라고 결론짓는다. 이 때문에 그들의 견해는 일체법이 12인연과 정인연에 의해 존재한다고 하는 제2종의 주장보다 훨씬 미치지 못한다고 보았던 것이다. 이 과정에서 징관이나 보서 모두 『성유식론』, 『백론』, 『중론』, 『대지도론』 등 여러 논서의 인용을 통해 촘촘하게 결론을 도출하면서 주석서로서의 깊은 분석력을 보여준다. 징관이 『화엄경현담』에서 서명만을 밝히고 생략한

부분을 보서는 『회현기』에서 일일이 인용하여 밝힘으로써 독자들의 이해를 돕고 있다. 본 역주문의 마지막 단락이 이 분석의 백미에 해당한다. 결과적으로 중세 동아시아 화엄가의 사상적 기반이 5교10종의 종취에 관한 분석과정이나 철저한 교상관석을 통한 융합과정을 통해 전개되고 완성되었음을 잘 드러내고 있다.

원전

- 窺基 撰, 『成唯識論述記』卷2(T43)
窺基 撰, 『大乘百法明門論解』卷上(T44)
窺基 撰, 『因明入正理論疏』卷中(T44)
 , 『宗輪論疏』(X44)
吉藏 述, 『涅槃經疏』(T2765)
澹凝 述, 『成唯識論義景鈔』
道世 撰, 『法苑珠林』(T2122)
法藏 述, 『探玄記』(T35)
普瑞 述, 『華嚴經懸談會玄記』(X08)
普瑞 述, 『華嚴經懸談會玄記』(1695, 雙溪寺 刊行本)
實叉難陀 譯, 『大方廣佛華嚴經』(T10)
龍樹 述, 『中論』(T30)
龍樹 造, 『大智度論』(T1509)
宗密 述, 『圓覺經大疏』卷1(X9)
眞諦 譯, 『金七十論』(T2137)
澄觀 述, 『華嚴經隨疏演義鈔』(T36)
慧琳 撰, 『一切經音義』(T2128)
天親 述, 鳩摩羅什 譯, 『百論』(T1569)
 , 『眞實七十論』

논문, 저서류

- 박은영. 2025. 『『화엄현담회현기(華嚴懸談會玄記)』 제37권의 역주 ‘오교십종(五教十宗)’ 교판에 대한 분석』 『불교학리뷰』 37.
鮮演 述, 박은영(지현) 역주. 2022. 『화엄경담현결택기』1,2. 서울: 조계종출판사.
유일 술. 2004. 『華嚴清涼疏鈔懸談記』遺忘記(天字~荒字卷). 서울: 혜조음.

_____. 2013. 『華嚴經玄談重玄記』ABC불교기록문화유산(집성·편찬자료집1). 서울: 동국대학교 출판부.

징관 술, 실상사 화엄학림 편역. 2003. 『華嚴經玄談』上·下卷. 서울: 조계종출판사.

징관 지음, 관허 수진 옮김. 2020. 『청량국사화엄경소초』10권(『화엄현담』). 서울: 운주사.

징관 저, 서용 반산 역주. 2018-2020. 『華嚴經清涼疏』34권. 서울: 담앤박스.

인터넷 검색시스템

① <https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X0236>

② The SAT Daizōkyō Text Database(<https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index>)

