https://data.doi.or.kr/doi/10.29213/crbs..40.202610.33

『법화의기』의 『대반열반경집해』 인용 양상과 법운의 법화·열반 인식

성은경
(동국대학교 한국불교인문학과 박사과정수료)

국문초록

본 논문은 법운(法雲, 467-529)의 『법화의기(法華義記)』(이하 『의기』)에 나타난 『대반열반경집해(大般涅槃經集解)』(이하 『집해』)의 인용 양상을 분석하고 법운의 『법화경』·『열반경』에 대한 인식을 고찰한 연구이다. 양대(梁代) 삼대법사(三大法師) 중 한 사람인 법운은 지의(智顗)와 길장(吉藏) 등 후대 법화주석가들에게 『법화경』 해석의 독보적인 존재로 평가받는다. 법운은 『의기』의 여러 곳에서 『집해』를 인용한다.

그러나 선행 연구에서는 『망월불교대사전(望月佛教大辭典)』만이 『집해』 인용 사실을 일부 지적할 뿐 그 의의에 대한 연구는 거의 없는 실정이다. 이에 본고는 『집해』 인용 양상 분석을 통해 법운의 『법화경』 주석의 특징을 고찰했다. 그 분석을 위해서 우선 『집해』의 인용 부분을 최대한 찾아내어 인용 양상을 분석하였다. 다음으로 법운이 『의기』에서 『법화경』과 『열반경』의 관계를 어떻게 파악했는지를 분석하여 두 경전에 대한 법운의 사상적 경향을 규명하고자 했다.

분석 결과 법운은 『의기』 주석 과정에서 열반학적 해석 틀을 적용하고 있으며, 다수 열반사들의 견해를 인용함으로써 자신의 학문적 기반이 열반학에 있음을 드러냈다. 『법화경』과 『열반경』의 관계에서 법운은 『법화경』의 불수(佛壽)를 부배상수(復倍上數)로 규정하고, 『열반경』에서 설하는 상주열반(常住涅槃)과 구별하여 상주(常住)가 아닌 것으로 파악한다. 그러나 「법사품(法師品)」 주석에서

www.kci.go.kr

는 앞의 삼승을 회통하고 뒤의 열반을 여는 경전으로는『법화경』이 '제일'이라고 표현하며 그 위상을 높인다. 또한「방편품(方便品)」주석에서는 오시교(五時教)를 서로 다른 차원으로 분류함으로써『대품경』,『법화경』,『열반경』등을 우열 관계가 아닌 각각의 독립적 경전으로 기술한다. 이를 통해 법운은『열반경』중심의 교판 체계가 형성된 남조 불교계에서, 도생 이후『법화경』에 주목하여 그 가치를 재조명함과 동시에 이후 중국에서의『법화경』유행에 기여했다고 평가할 수 있다.

국문 핵심어: 법운, 법화의기, 열반경집해, 법화경, 열반경

Ⅰ. 문제의 소재

법운이 활동하던 시기에는『열반경』,『성실론』연구가 성행하였으며, 승려들은『법화경』,『승만경』,『유마경』등 여러 경론을 두루 섭렵하는 학문 풍토가 형성되어 있었다.[1] 법운 역시『의기』에서『열반경』,『대품반야경』,『승만경』,『유마경』,『성실론』등을 다수 인용하고 있어 이를 입증하고 있다. 법운은 양대 삼대법사 중 한 사람으로 불리며,『법화경』해석에서 독보적인 존재로 평가된다.[2] 현존하는 법운의 저술은『의기』뿐인데 인용 문헌으로『대반열반경집해(大般涅槃經集解)』[3]가 여러 곳에서 보인다.

---

1) 呂澂, 각소 역 1992, 194.

2) 『法華玄論』卷1, (T. 34, 363c): 爰至梁始三大法師 碩學當時 名高一代 大集數論遍釋衆經. 但開善以涅槃騰譽 莊嚴以十地 勝鬘擅名 光宅法華當時獨步.
『妙法蓮華經玄義』卷1, (T. 33, 691c): 今古諸釋 世以光宅爲長.

3) 『대반열반경집해』의 찬자(撰者)에 대해서는 여러 견해가 제기되어 왔다. 菅野博史(2012)는 기존 연구에서 제시된 세 가지 견해, 즉 보량(寶亮) 등을 찬자로 보는 설, 명준(明駿)으로 보는 설, 건원사(建元寺) 법랑(法朗)으로 보는 설의 연구사를 정리하고 각 설의 한계를 검토하였다. 그리고 자신은『집해』의 찬자로 법랑을 추정한다고 밝힌다. 菅野博史 2012, 358-363; 국내에서는『집해』에 관한 다수의 연구논문을 발표한 하유진(2012)이 찬자 문제에 대한 논의를 간략히 소개하고, 자신은『집해』의 찬자로 명준일 가능성을 제시하였다. 하유진 2012, 231.

www.kci.go.kr

선행 연구에서 『의기』의 인용 문헌으로 『집해』를 언급한 문헌은 『망월불교대사전(望月佛教大辭典)』(1933) 1건이다. 『망월불교대사전』권5 중 『법화의기』를 설명한 항목에서 『의기』권1과 권4에 등장하는 『대열반의기』와 『열반의기』는 모두 『집해』를 가리킨다고 서술한다. 그리고 『의기』의 경문 '여시의(如是義)'와 '요설변재(樂說辯才)'의 해석 중 유인(有人)의 해석은 『집해』권2와 권39의 해석과 일치한다고 서술한다.[4] 이와 같이 『망월불교대사전』에서는 『의기』의 구체적인 문장을 제시하며 『집해』의 인용을 언급하고 있다.

그러나 菅野博史(1996)가 역주한 법운의 『법화의기』를 비롯한 선행 연구에서는 『집해』를 언급하지 않는다.[5] 그 이유는 『의기』가 『집해』를 인용하지 않았다는 인식에서 비롯된 것으로 추측되는데, 이후 『의기』와 『집해』의 문헌적 관계는 잊혀진다.

본고는 선행 연구들의 이와 같은 한계를 보완하기 위해 두 가지 관점으로 분석하고자 한다. 첫째, Ⅱ장에서는 『의기』의 『집해』 인용 양상을 분석함으로써 선행 연구의 『집해』를 인용하지 않았다고 하는 오류를 정정한다. 둘째, Ⅲ장에서는 법운의 『법화경』과 『열반경』에 대한 인식을 고찰한다. 법운은 『법화경』을 주석하는 데 『열반경』과 『집해』를 다수 인용하고 있다. 이러한 사실은 그가 두 경전의 관계를 어떻게 이해했는지 검토할 필요성을 제기한다. 이에 두 경전의 관계를 교판적 측면과 사상적 측면으로 구분하여 살펴본다. 선행 연구에서는 법운이 『법화경』을 『열반경』보다 낮게 평가했다고 보지만,[6] 『의기』에 나타난 두 경전의 관계는 단순한 우열 관계만으로 설명하기 어렵다. 따라서 본고는 『의기』에 나타난 두 경전의 관계를 분석하여 오시교판에 대한 법운의 인식과 『법화경』·『열반경』에 부여한 교학적 의미 및 사상적 경향을 밝히고자 한다.

---

4) 『望月佛教大辭典』 卷5, 4571-4572.

5) 『의기』의 선행 연구로는 菅野博史(1996), 胡垚(2022)의 연구가 있다. 胡垚는 법운이 스승 보량의 영향을 받았다고 보고 보량의 설을 소개하는 과정에서 『집해』를 언급한다. 그러나 사상적인 측면에서의 영향관계를 기술한 것으로 『의기』의 인용 문헌으로서 『집해』를 언급한 것은 아니다. 胡垚 2022, 107; 231-232; 236-239.

6) 田村芳朗 1975, 178; 福島光哉 1976, 11-12; 平井俊榮 1987, 24; 菅野博史 2014, 72.

www.kci.go.kr

Ⅱ. 『의기』의 『열반경집해』 인용 양상

『의기』의 주된 인용 문헌의 횟수를 살펴보면 『대품경』 21회, 『유마경』 18회, 『열반경』 16회, 『집해』 9회, 『승만경』 8회, 『성실론』 6회 등이다. 이 횟수에는 경의 명칭만 든 경우도 포함하였다. 이를 다시 경전의 원문을 인용한 횟수로 제한하면 『대품경』 1회, 『유마경』 9회, 『열반경』 7회, 『집해』 7회, 『승만경』 2회, 『성실론』 5회로 나타난다. 다른 문헌에 비해 『유마경』의 원문 인용이 9회로 비교적 많지만, 본고는 선행 연구에서 충분히 주목하지 않았던 『의기』의 『집해』 인용 양상을 밝히고 법운의 법화·열반에 대한 인식을 고찰하는 데 중점을 둔다.

『의기』의 『집해』 인용의 가장 큰 특징은 『집해』라는 용어를 사용하지 않고 「대열반의기」, 「열반의기」, 「열반경」, 「논(論)」, 「유인(有人)」 등의 표현으로 『집해』를 인용하고 있다는 점이다. 앞에서 언급했듯이 『집해』의 인용 횟수는 모두 9회 확인된다. 이 가운데 7회는 『집해』에 수록된 여러 열반사의 주석 내용을 인용한 것이고, 2회는 『대열반의기』와 『열반의기』라는 표현을 통해 『집해』라는 문헌 자체를 가리킨 것이다. 『집해』를 인용한 『의기』의 품을 살펴보면 「서품」석에서 7회, 「방편품」석과 「비유품」석에서 각 1회로 「서품」석에서 거의 대부분을 차지하고 있다. 구체적으로는 「서품」석 중 서두의 경제(經題) 해석으로 2회, 과단 해석으로 2회, 그리고 경문(經文) '如是', '樂說辯才' 해석으로 3회 나온다. 『집해』의 인용 품명은 「序」, 「釋經字第六」, 「如來性品」, 「序品」, 「梵行品」, 「長壽品」, 「哀歎品」, 「純陀品」이다. 열반사 중 누구의 주석을 인용하는지 살펴보면 담제 1회, 지수 2회, 법안 1회, 승종[7] 2회, 명준 1회, 승량 1회, 보량[8] 2회, 혜랑 1회이다. 인용 내용은 경제 해석, 과단 해석, 경문 해석, 상주 해석 등에서 『집해』를 인용하고 있음을 알 수 있다. 이를 표로 분석하면 다음과 같다.

---

7) 「법운전」에 따르면, 법운은 13세부터 수학을 시작하였으며, 이때 태창사(太昌寺)의 승종(僧宗, 438-496)과 장엄사(莊嚴寺)의 승달(僧達, 생몰년미상)에게 그 재능을 인정받았다. 이는 법운이 어린 시절부터 『열반경』 교학에 정통한 승려의 지도를 받았음을 시사한다. 『續高僧傳』 卷5, 463c.

8) 「법운전」에 따르면 법운은 어려서 장엄사(莊嚴寺)에 머물렀으며 보량(寶亮, 444-509), 승성(僧成), 현취(玄趣)의 제자가 되었다고 한다. 이 가운데 보량은 일찍부터 법운의 뛰어난 자질을 높이 평가하여 자신의 경지가 법운에게 미치지 못하며 그가 장차 대법(大法)을 지탱할 인물이 될 것이라고 평하였다. 『續高僧傳』 卷5, 463c. 또한 「보량전」에는 보량이 입적한 뒤 제자 법운이 영미사(靈味寺)에 비를 세웠다는 기록이 있다. 『高僧傳』 卷8, 382a. 보량은 대표적인 열반사로 법운의 열반학적 기반 형성에 영향을 미쳤을 가능성이 높다.

www.kci.go.kr

〈표1〉『의기』의『집해』 인용 현황

『의기』			『집해』		
번호	품명	인용명	『집해』 해당 품명	내용	열반사명
①	서품석 (권1,574a)	大智論	序,釋經字第六	經題解釋	曇濟,智秀
②	서품석 (권1,574a)	大涅槃義記	序,釋經字第六	經題解釋	法安
③	서품석 (권1,576a)	論	如來性品釋	科段解釋- 懷疑致請	僧宗
④	서품석 (권1,576c)	大經	序品釋	科段解釋- 通序,別序	明駿
⑤	서품석 (권1,576c)	有人	序品釋	經文解釋- 如是	智秀
⑥	서품석 (권1,576c)	有人	序品釋	經文解釋- 如是	僧宗
⑦	서품석 (권1,580c)	有人	梵行品釋	經文解釋- 樂說辯才	僧亮,寶亮
⑧	방편품석 (권3,601b)	涅槃經	長壽品釋,哀歎品釋, 如來性品釋	經文解釋- 一體常住三歸	寶亮
⑨	비유품석 (권4,619b4)	涅槃義記	純陀品釋	經文解釋- 功德과 智慧의 分別相	慧朗

* 표 안의 ①-⑨ 번호는『의기』의『집해』 인용 9회를 필자가 번호 붙인 것.

지금부터 ①~⑨항목의『의기』 원문을 토대로『집해』의 인용 문장을 비교해 보겠다.

www.kci.go.kr

① 경제 해석

〈표2〉『의기』와『집해』의 담제, 지수의 경제 해석 문장 비교

가.『의기』	然經既訓法訓常 是故大智論解修多羅備有五義. 一出生 二微妙發 三涌泉 四繩墨 五花鬘也.[9]
나.『집해』	나ⓐ. 經者, 胡言脩多羅, 含有五義：一能生、二微發、三湧泉、四繩墨、五華鬘。-曇濟說[10]
	나ⓑ. 天竺以詮理之文, 總曰脩多羅。備含衆義, 如出生、微發、涌泉、繩墨、華鬘之流也-智秀說[11]
다.『잡아비담심론』	修多羅者, 凡有五義：一曰出生, 出生諸義故。二曰泉涌, 義味無盡故。三曰顯示, 顯示諸義故。四曰繩墨, 辨諸邪正故。五曰結鬘, 貫穿諸法故[12]

* 표 안의 가.나.다. 등의 번호는 필자가 넣은 것이다. 이하 표에서도 동일.

①항목은『의기』권1의 경제(經題) 해석에서 '경(經)'자를 해석하는 문장이다. 〈표2〉 가의『의기』본문에는『대지도론』을 언급하지만 실제『대지도론』에는 오의(五義) 내용이 없다. 菅野博史는『의기』에서 언급하는『대지도론』의 오의는 미상이라 하면서 오의의 출처를『잡아비담심론』일 것이라고 추정한다.[13] 하지만 위의 〈표2〉를 보면 우선 가의『의기』와『집해』나ⓐ, 나ⓑ의 오의 순서가 같고 용어도 유사함을 알 수 있다. 다만 오의의 두 번째에서『의기』는 '微妙發'이라 하고,『집해』는 나ⓐ, 나ⓑ 모두 '微發'이라 한 차이가 있다.『의기』의 '微妙發'의 용례는『의기』에만 보이는 단어인데, 사본(寫本)[14]에도 '微妙發'이라 돼 있어 적어도 필사상의 오류는 아닌 것 같다.

반면 다의『잡아비담심론』은 가의『의기』와 순서가 다르며,『의기』의 '微妙發'과 '花鬘'이『잡아비담심론』에는 '顯示'와 '結鬘'으로 돼 있어서 용어상 차이도 확인된다. 물론『집해』의 열반사들이『잡아비담심론』을 참조했을 가능성까지 배제할 수는 없다. 하지만 위 〈표2〉에서 보듯이 오의 명칭을 살펴보면『의기』는『잡아비담심론』보다『집해』와 더 높은 유사성을 보인다. 또한『의기』에서 인용문헌으로『잡아비담심론』

9) 『義記』 卷1, 「序品」釋(T. 33, 574a).
10) 『集解』 卷1, 「大般涅槃經義疏序」(T. 37, 378a).
11) 『集解』 卷1, 「大般涅槃經義疏序」(T. 37, 381b).
12) 『雜阿毘曇心論』 卷8, 「修多羅品」(T. 28, 931c).
13) 菅野博史 1996, 56. 각주149; 150.
14) 동대사(東大寺) 소장 1227년(嘉祿3년) 필사본.

www.kci.go.kr

을 거론하지 않는다는 점도 고려할 필요가 있다. 그러므로 『의기』가 『잡아비담심론』을 인용했다고 상정할 수 있는지에 대해서는 의문이 든다. 이에 필자는 잠정적으로 『의기』의 해당 대목이 『집해』를 인용한 것으로 본다. 이 점은 다음 ②항목을 통해 더욱 분명해진다.

② 경제(經題) 해석

〈표3〉 『의기』와 『집해』 법안(法安)의 경제 해석 문장 비교

가. 『의기』	ⓐ五義之中有涌泉繩墨, 今取二義與法常相符. 何者. 涌泉無窮 此與常義相會. 繩墨之用本除斜取正. 正而不斜 可軌可則 此與法義相符. ⓑ曲解經字 如大涅槃義記所述也[15]
나. 『집해』	經者, 訓釋有二種：一曰常、二曰法也。外國脩多羅, 有衆多義, 亦曰涌泉、亦曰繩墨。今以常義代彼涌泉, 明流注而不竭也。以法義化彼繩墨, 明規矩暮則軌靶不沒也[16] -法安說

* ⓐ, ⓑ 등의 번호와 밑줄은 필자가 넣은 것이다. 이하 표에서도 동일.

②항목은 ①항목의 오의 중 '涌泉'과 '繩墨'을 설명한 뒤 '經'자에 대한 자세한 해석은 『대열반의기』에서 서술한 것과 같다고 밝히는 문장이다. 문제의 소재에서 밝혔듯이 『망월불교대사전』은 『의기』에서 언급한 이 『대열반의기』가 『집해』를 가리킨다고 하였으나 이에 대한 구체적인 전거는 제시하지 않았다. 한편 菅野博史(1996), 木村宣彰(2009), 早川貴司(2001) 등은 『의기』 원문의 『대열반의기』에 대해 법운의 『열반경』 주석서일 것이라고 추정하고 산일되어 전하지 않는다고 서술한다.[17] 그러나 『속고승전』, 『고승전』, 『광홍명집』 등에 보이는 법운 전기나 관련 기사에서 법운이 『열반경』 주석서를 저술했다는 기록은 보이지 않는다.[18]

15) 『義記』 卷1, 「序品」釋(T. 33, 574a).

16) 『集解』 卷1, 「釋經字第六」(T. 37, 381c).

17) 菅野博史 1996, 56. 각주155; 木村宣彰 2009, 170; 早川貴司 2001, 6.

18) 법운 전기는 『속고승전』 권5(T. 50, 463c-465a)에 수록되어 있으며, 『광홍명집』 권21의 「法義篇」에 「二諦義」, 「法身義」 글이 있고, 『홍명집』 권10에 신멸론(神滅論) 관련 글이 있다. 그 외 『고승전』의 釋慧次(379b-c), 釋寶亮(381b-382a), 釋慧集(382b-c), 釋保誌(394a-395a) 등의 항목과, 『역대삼보기』 권11에도 단편적으로 언급된다. 그러나 이들 문헌 속에서 법운의 저작으로 『열반경』 주석서에 대한 언급은 보이지 않는다. 『속고승전』의 「법운전」에서는 법운이 당시 저명한 스님들의 『성실론』 주석서를 합해 40과(科) 42권으로 만들었다고 하나 현존하지 않는다.
이에 대해서는 胡垚 또한 『고승전』 등 기타 법운 관련 문헌들에서 법운이 『열반경』 관련 주석서를

www.kci.go.kr

필자는 〈표3〉의 『의기』와 『집해』 문장 비교를 통해 『의기』 원문의 『대열반의기』가 『집해』를 가리킨다고 본다. ①항목에서는 『의기』와 『집해』의 담제, 지수의 설이 비슷했다면, 지금 ②항목에서는 『의기』와 『집해』 법안의 견해가 유사하다는 점이 주목된다. 두 문헌은 '經'자의 뜻을 常과 法으로 풀이하고, 이를 오의 중 용천(涌泉)과 승묵(繩墨)에 대응시켜 설명한다. 특히 용어의 선택뿐 아니라 이를 해설하는 문장의 서술방식까지 거의 일치한다. 구체적으로 『의기』[〈표3〉가ⓐ]는 涌泉의 무궁함이 常의 뜻에 부합한다고 설명한다. 『집해』[〈표3〉나] 역시 常의 뜻으로 涌泉에 대응시키고, 샘이 끊임없이 흘러 고갈하지 않는다는 점을 들어 이를 풀이한다. 즉, 두 문헌은 용천의 의미를 설명하면서 모두 상(常)이라는 의미에 초점을 맞추고 있다. 반면 〈표2〉의 『잡아비담심론』은 의미가 다함이 없기 때문에 용천이라 한다고 설명하여, 『의기』 및 『집해』와는 해석상의 차이를 보인다.

승묵(繩墨)에 대해서도 『의기』[〈표3〉가ⓐ]는 그 용도가 사물의 기울어짐을 바로잡는 데 있으며 바르고 기울어지지 않으면 법칙[軌則]으로 삼을 수 있으므로 법의 뜻과 부합한다고 설명한다. 『집해』 역시 법의 뜻을 승묵에 대응시켜 준칙(規矩), 법칙[暮則], 법도[軌範]는 없어지지 않음을 밝힌다. 이처럼 두 문헌은 승묵을 따라야 할 규범, 곧 법의 의미와 연결하여 설명한다는 점에서 일치한다. 한편 〈표2〉의 『잡아비담심론』은 승묵을 모든 기울어짐[邪]과 바름[正]을 변별하는 것으로 설명한다. 이는 『의기』가 승묵의 본래 기능을 '기울어진 것을 바로잡는 것'으로 본다는 점과 통한다. 하지만 법운은 그 기능 자체보다 법칙으로 삼을 수 있다는 점을 강조한다고 본다. 그러므로 『의기』의 '경(經)'자 해석은 『잡아비담심론』보다 『집해』와 더 유사하다고 볼 수 있다.

이어서 『의기』 〈표3〉가ⓑ에서는 "'경(經)'자의 상세한 해석은 『대열반의기』에서 서술한 바와 같다"고 밝힌다. 실제로 『집해』에는 오의로 '經'자를 해석한 열반사를 비롯하여 여러 열반사들의 다양한 해석이 수록되어 있다.[19] 따라서 『의기』에서 언급한 『대열반의기』는 『집해』를 가리킨다고 추정된다.

저술했다는 기록이 없음을 근거로 『의기』 문장에 보이는 『대열반의기』(574a)와 『열반의기』(619b)는 법운의 저작이 아니라고 보았다. 胡垚 2022, 30. 그러나 胡垚 역시 『열반의기』가 어느 문헌을 가리키는지에 대한 언급은 없다.

19) 『集解』 卷1, 「大般涅槃經義疏序」(T. 37, 377c-381c).

www.kci.go.kr

③ 과단 해석 '懷疑致請'

〈표4〉『의기』와『집해』의 '懷疑致請' 문장 비교

가.『의기』	是第二 詺爲大衆懷疑致請. 是則執情既動有可除之義 疑心既生堪爲入道 是故論云疑者解之津也. 大涅槃經云[20] 寧墮疑中莫入見叢也.[21]
나.『집해』	敬遺記僧宗曰 疑是解津 既有重倒在心 何容知疑耶[22]

③항목은「방편품」석 서두의 과단 '懷疑致請'을 설명하는 부분이다. 〈표4〉에서 법운은 '懷疑致請'에 대해 '이는 집착하는 마음이 이미 동요했으니 제거할 수 있으며, 의심하는 마음이 이미 일어났으니 도에 들어갈 수 있다'[23]고 설명한다. 이어서 ③항목인 '論云疑者解之津也'라고 인용한다. 여기서 법운은 의심을 도에 들어가는 중요한 요소로 보았음을 알 수 있다. 한편 '疑者解之津'에 대해 菅野博史는 각주에서 출전 미상이라고 하면서,『오다불교대사전[織田佛教大辭典]』을 인용한다. 사전에 '疑是解津'의 항목으로 관정의『대반열반경소』등을 인용하는데 오래된 출전은 명시하지 않았다고 언급한다.[24]

이제 〈표4〉의『집해』의 승종설을 살펴보면 '疑是解津'으로 되어 있어『의기』의 '疑者解之津'과 같은 표현을 쓰고 있다. 승종은 전도(顚倒)가 심한데 어떻게 의심을 알 수 있겠느냐고 반어법을 써서 의심의 중요성을 말한다. 즉, 전도되어 의심조차 일으키지 못한다는 뜻이다. 그리고 법운의 '懷疑致請'과 비슷한 문장이「장수품」석에 보이는데, 승종은 '既懷此疑 疑則應問也'[25]라고 하여 의심이 질문을 촉발하게 한다고 보았다. 이와 같이 법운과 승종은 똑같이 의심을 해진(解津)으로 보며, 의심이 생겨야 설법을 청하게 되고[致請] 질문을 하게 된다[應問]고 설하고 있다. 그러므로 〈표4〉『의기』의 '논(論)'은『집해』를 가리킨다고 할 수 있다.

---

20) '寧墮疑中莫入見叢也' 이 구절은『대반열반경』에 없으며,『성실론』에 있는 구절이다.
『成實論』卷11,「雜問品」(T. 32, 323b): 問曰 若轉人邪見令墮疑中 此人是不善耶. 答曰 此人非是不善所以者何. 寧墮疑中 不入邪定.

21)『義記』卷1,「序品」釋(T. 33, 576a).

22)『集解』卷20,「如來性品」(T. 37, 381c).

23)『義記』卷1,「序品」釋(T. 33, 576a): 是第二詺爲大衆懷疑致請. 是則執情既動有可除之義 疑心既生堪爲入道.

24) 菅野博史 1996, 62. 각주277.

25)『集解』卷8,「長壽品」釋(T. 37, 410b): 但所舉之理既爲深玄 二乘雖疑 思所不及 未能發問. 佛知其不能所以重勸問者 令其高推有在也…중략…既懷此疑 疑則應問也.

www.kci.go.kr

④ 과단 해석 - 通序·別序

④항목은 「서품」의 과단에 관한 것이다. 법운은 『법화경』 전체를 서·정·유통의 3단으로 구분하고 서를 다시 통서와 별서로 구분한다. 그런데 질문자가 통서가 별서이고, 별서가 통서라고 의심하자[26] 다음과 같이 답한다.

> 앞의 증신(證信)의 다섯 가지[通序] 뜻은 같아서 다시 별도의 뜻이 없지만 뒤[別序]는 정설에 있어서 다시 별도의 뜻이 있다. 무슨 말인가 하면, 이 『법화경』의 오별[五別序]은 인과를 위한 서(序)가 되고, 『대경』의 오별은 상주를 위한 서가 된다는 뜻이다.[27]

여기서 '『대경』의 오별'이란 표현이 있는데, 이는 『집해』의 명준의 과단을 가리키는 것으로 보인다. 『집해』의 열반사들은 저마다 서품에 대한 과단을 하고 있는데, 법운처럼 통서·별서의 개념으로 구분한 열반사는 승종, 혜랑, 명준 세 사람이다. 승종은 현서[별서]와 미래서[통서]로 구분했는데, 통서는 다섯 가지라 언급했지만 별서는 방광만 언급하고 몇 가지인지는 언급하지 않았다.[28] 혜랑은 통서와 별서로 구분하고 별서 중에 여섯 가지가 있다고 말한다.[29]

마지막으로 명준은 법운과 똑같이 통서, 별서를 각각 다섯 가지로 구분하여 하나하나 설명한다. 법운과 명준의 통서·별서를 표로 비교하면 다음과 같다.

---

26) 『義記』 卷1, 「序品」釋(T. 33, 576a). 難者言 通中有五序 證信義同 故稱通序. 別中有五序 望正說義等亦是通序. 二義既齊 亦可前稱別序 後稱通序.

27) 『義記』 卷1, 「序品」釋(T. 33, 576c). 解者言 前證五義同更無別 後望正說更有別意. 何者. 此經五別爲因果作序 大經五別爲常住爲序. 意致不同義則顯然.

28) 『集解』 卷2, 「序品」釋(T. 37, 383b). 僧宗曰 序者 由致也. 將說正宗 若不序述由致 無以證信也. 有二序 一曰現序 亦曰別序. 二曰未來序 亦曰通序. 如放光等瑞 爲當時由致 名爲現序. 餘經不同 故名別序. 如是我聞五證 是阿難所請 名未來序. 經皆有此 故名通序也.

29) 『集解』 卷2, 「序品」釋(T. 37, 383c). 慧朗曰 此品有兩段 前名通序 後明別序也. 就別序中有六別. 第一明六道衆生遇三相故 生憂悲也 從以佛神力訖當復問誰. 第二列出家在家四衆從時有無量訖三恒沙也. 第三列豪姓眷屬從四恒沙訖七恒沙也. 第四亂列天龍鬼神從八恒沙訖河神設供也. 第五變林顯涅槃相 仍明四天乃至梵王眷屬也. 第六列無邊身眷屬也.

www.kci.go.kr

〈표5〉『의기』와『집해』明駿의 通序·別序 비교

	『의기』[30]	『집해』 明駿[31]	『의기』[32]	『집해』 明駿[33]
구분	五通序 (五證信序)	五通序	五別序 (五開發序)	五別序
①	如是	如是	衆集序	述三種相 總敘見聞之者憂悲之至 (三種相: 聲, 光, 動地)
②	我聞	我聞	瑞相序	別敘四衆及諸趣來集
③	一時	一時	疑念序	述二種相 (二種相: 變林과 重閣)
④	說經住處	住處	發問序	列諸天及他方菩薩來集
⑤	同聞衆	同聞人	答問序	述二種相 (二種相: 改穢와 收光)

위의 표에서 알 수 있듯이 통서에서는 법운과 명준이 일치하지만 별서에서는 차이를 보이고 있다. 법운은 통서는 모든 경전에 공통으로 있기 때문에 통서이고, 별서는 경전마다 각각 다르므로 별서라고 했다.[34] 위에서 언급했듯이『법화경』의 별서는 인과를 위한 것이고,『열반경』의 별서는 상주를 위한 것으로 각각의 경전의 취지에 따라 다를 수밖에 없는 것이다. 그리고 다른 열반사들의 과단을 살펴보았듯이, 법운처럼「서품」의 과단을 통서·별서로 나누고 별서를 다섯 가지로 나눈 사람은 명준뿐이다. 또한 법운은 별서가 경전마다 다르다고 설명한 후 각 경전의 별서를 예로 드

30) 『義記』 卷1,「序品」釋(T. 33, 575b): 通序五者 第一如是 第二我聞 第三一時 第四出說經住處 第五從與大比丘衆 訖退坐一面 列同聞衆也.

31) 『集解』 卷2,「序品」釋(T. 37, 383c): 明駿案 此品大開爲兩分 前通序 後別序. 就通序中 自有五事 一如是 二我聞 三一時 四住處 五同聞人也.

32) 『義記』 卷1,「序品」釋(T. 33, 575b): 別序五者 第一衆集序 第二瑞相序 第三疑念序 第四發問序 第五答問序也.

33) 『集解』 卷2,「序品」釋(T. 37, 383c): 別序中有五事：一從「二月十五日」訖「當復問誰」, 述三種相, 總敘見聞之者憂悲之至也。二從「時有無量諸大弟子」訖「河海諸神設供」, 別敘四衆及諸趣來集。三述二種相。四列諸天及他方菩薩來集, 從「四天王」訖「除一闡提」。五述二種相, 從「爾時三千大千世界」訖品也。前後凡三述異相, 合有七種：初則聲光動地、中則變林重閣、後則改穢收光也。再敘時衆亦有七科, 謂聖人及六道. -明駿설

34) 『義記』 卷1,「序品」釋(T. 33, 575a): 次第二重 又就此三段之中各開爲二. 序中二者 第一 從如是我聞訖退坐一面以來 詺爲通序 正明衆經通有 稱通序也. 第二 從爾時世尊四衆圍繞盡品 詺爲別序 正言衆經各異部部不同也. 법운의 통서·별서의 특징 표현은 열반사 중 승종의 서술과 비슷하다. 앞의 각주 25에서 보듯이 승종도 통서에 대해서는 '經皆有此 故名通序'라 하고, 별서에 대해서는 '餘經不同 故名別序'라고 서술한다.

www.kci.go.kr

는데, 『열반경』에 대해서는 "大音宣告放光動地以爲別序"(575a)라고 표현한다. 이 표현은 명준의 다섯 가지 별서 중 첫 번째인 삼종상[聲, 光, 動地]에 해당한다. 이와 같이 법운이 기술한 『열반경』의 별서나 오별은 명준의 다섯 가지 별서 서술과 유사하므로 『의기』 원문의 '대경의 오별'은 명준의 별서를 가리키는 것으로 보인다.

⑤, ⑥ 경문 해석 '如是'

〈표6〉 『의기』와 『집해』의 '如是' 문장 비교

가. 『의기』	今言如是者 此是通序之第一也. ⑤有人解言 文則稱如 理則稱是. ⑥又有人言 如明無異 是辨無非也.[35]
나. 『집해』	如是。案僧宗曰：⑥-ⓐ如者, 不異之辭, 明阿難所傳與佛說不異也。是者, 明即是佛說也。有兩物相似亦曰如, 故以是字簡相似也。… 智秀曰：⑥-ⓑ阿難所傳, 與佛說不異, 曰如。⑤-ⓐ言當於理, 曰是也。[36]

⑤, ⑥항목은 「서품」의 경문 '여시(如是)' 해석 중 두 명의 유인(有人)설을 가리킨다. 『망월불교대사전』은 『의기』의 여시의(如是義)에 나오는 '有人'은 『집해』 권2의 해석과 일치한다고 간략히 서술했는데, 열반사 중 누구의 해석과 일치하는지는 언급하지 않았다. 〈표6〉 『의기』 ⑤의 유인 해석에서 '理는 是'라는 표현은 『집해』의 지수설 중 〈표6〉⑤-ⓐ의 '말이 理와 맞는 것을 是라 한다'는 표현과 비슷하다. 〈표6〉 『의기』 ⑥의 유인 해석에서 '如는 無異를 밝힌 것'이라는 표현은 『집해』의 승종설인 〈표6〉⑥-ⓐ '如는 不異라는 말이다'와 지수설 중 〈표6〉⑥-ⓑ의 '아난이 전한 것이 佛說과 不異한 것을 如라 한다'라는 표현과 유사하다. 그러므로 『의기』의 유인 해석은 『집해』의 승종과 지수일 가능성이 높다.[37]

35) 『義記』 卷1, 「序品」釋(T. 33, 576c).

36) 『集解』 卷2, 「序品」釋(T. 37, 383c~384a).

37) 菅野博史(1996)는 『의기』의 유인(有人)이 누구를 가리키는지 언급하지 않았다. 菅野博史 1996, 66.

www.kci.go.kr

⑦ 경문 해석 '樂說辯才'

〈표7〉『의기』와『집해』의 '樂說辯才' 문장 비교

가.『의기』	樂說辯才者 有人解言是外化德 正言樂爲人說也[38]
나.『집해』	佛言 善男子 菩薩摩訶薩(至)辭無礙樂說無礙.[39]案僧亮曰 慈以外益爲利. 四無礙者 慈之利也. 寶亮曰 次明外化行也. 凡有五翻解釋 亦即是八種知見 但以自行外化爲異也. 此先列四無礙名也.[40]

⑦항목은「서품」의 경문 '요설변재' 해석 중 유인설을 가리킨다.『망월불교대사전』은『의기』의 '요설변재' 해석에 나오는 유인은『집해』권39의 해석과 일치한다고 간략히 서술했는데 또한 열반사 중 누구의 해석과 일치하는지는 언급하지 않았다. 우선 〈표7〉『의기』는 '요설변재'를 외화덕(外化德)으로 본 유인의 해석을 인용하고, "우리는 '요설변재'를 내덕(內德)으로 본다"고 하며 理, 敎의 두 가지 뜻으로 설명한다. 이후 理의 뜻으로는 사무애(四無礙) 모두 내덕(內德)이므로 사무애 중 하나인 '요설변재'도 내덕이라고 결론 내린다.[41] 반면『집해』의 승량과 보량은 요설무애를 포함한 사무애를 외익(外益), 외화행(外化行)으로 보았다. 그러므로,『의기』의 유인은『집해』의 승량, 보량의 두 열반사를 가리킨다고 할 수 있다.[42]

38)『義記』卷1,「序品」釋(T. 33, 576c).

39)『大般涅槃經』卷15,「梵行品」(T. 12, 705a): 佛言 善男子 菩薩摩訶薩能如是知得四無礙 法無礙 義無礙 辭無礙 樂說無礙.

40)『集解』卷39,「梵行品」釋(T. 37, 503a).

41)『義記』卷1,「序品」釋(T. 33, 580c): 今一家所習猶是內德. 何以知然. 有二義故 一理 二敎. 理者本言四辯是智門非是功德. 智慧門中本無外化 今言樂說辯才 即是四辯中之一 云何是化耶. 敎者即大品經云 解法智慧名爲法辯 解義智慧名爲義辯 解辭智慧名爲辭辯 緣樂說智慧名樂說辯. 緣樂說者只是前人機也. 如聲聞之機樂聞四諦 緣覺之人樂聞因緣 只知前人所樂之法. 法是前境今舉境目智 故言樂說辯也.

42) 菅野博史는『의기』의 유인(有人)이 누구를 가리키는지 언급하지 않았다. 菅野博史 1996, 83.

www.kci.go.kr

⑧ 경문 해석 '一體常住三歸'

〈표8〉『의기』와『집해』의 '一體常住三歸' 문장 비교

가.『의기』	ⓐ且自《涅槃經》言 若人不知一體常住三歸者 尚不得聲聞緣覺菩薩 何況當得無上菩提. ⓑ若不知佛是常住 則四信不成 五根不立.[43]
나.『집해』	ⓐ寶亮曰 唯一極位 故是常也. 明此三法是一體而無三 故稱無異相也…一體三寶者 正辨一佛體之三義也…若依憑常住三歸則得戒具足. 夫行從信地而生 今信既未圓 所得之戒何容具足耶. 佛昔自言 我爲二乘. 今若依憑差別三寶 尚不能得如我作聲聞緣覺之近果 況復不依常住三歸而入無漏真聖之位耶.[44] ⓑ寶亮曰 乘無常之解來登燸頂 信根成就 決定信佛是常. 于時倒望昔教 方知虛說 如持寶出水知非真也.[45] ⓑ-1.寶亮曰 就文求義 此實爲難. 云何行階法雲猶不知有佛性 方須佛說乃得見耶. 此謂住前卅心中 初十心者名十住也 第廿心名爲十行 第卅心名十迴向. 若使菩薩雖無量劫修行苦行 不聞涅槃經者 信首五根終不可立 信根立時正第卅心也.[46]

⑧항목은『의기』에서 삼근인(三根人)의 차별로 깨달음에 전후가 있는 까닭을 이치로 설명하는 부분이다.『의기』에서 법운은 "삼계의 번뇌를 끊고 삼명육통을 얻은 나한이 어떻게 동귀의 이치와 三의 차별 없음을 모르겠는가"라고 반문하며[47] 〈표8〉 가ⓐ와 같이『열반경』을 인용하고 있다. 그 내용은 "만일 어떤 사람이 일체상주삼귀(一體常住三歸)를 모른다면 성문, 연각, 보살도 얻지 못하는데 하물며 무상보리를 얻을 수 있겠는가"라는 문장이다. 菅野博史는 〈표8〉 가의『의기』문장 전체를 출전 미상이라 하면서 다음의『열반경』「장수품」문장을 각주로 달았다.[48]

> 復次 善男子 應當修習佛 法及僧而作常想. 是三法者 無有異想 無無常想 無變異想. 若於三法修異想者 當知是輩清淨三歸則無依處 所有禁戒皆不具足. 終不能證聲聞 緣覺菩提之果. 若能於是不可思議修常想者 則有歸處. 善男子 譬如因樹則有樹影. 如來亦爾

43) 『義記』卷3,「方便品」釋(T. 33, 601b).

44) 『集解』卷9,「長壽品」釋(T. 37, 420b).

45) 『集解』卷7,「哀歎品」釋(T. 37, 406c).

46) 『集解』卷20,「如來性品」釋(T. 37, 462c).

47) 『義記』卷3,「方便品」釋(T. 33, 601b): 所以有三根人差別解有前後者 置教論理者 何容羅漢斷三界正使盡 得三明六通之人 一向不知同歸之理 無三之別.

48) 菅野博史 1996, 167. 각주33.

www.kci.go.kr

有常法故則有歸依 非是無常. 若言如來是無常者 如來則非諸天世人所歸依處.[49][이 부분은 문장 비교를 위해 원문을 본문에 두었다]

위의『열반경』은 불법승의 삼보에 대해 항상하다는 생각을 수행해야 한다고 강조하고 삼법(三法)에 대해 다르다는 생각을 한다면 마침내 성문, 연각, 보살의 과를 얻지 못한다고 설명한다. 그런데 위『열반경』의 '終不能證聲聞緣覺菩提之果'에 대한『집해』보량의 주석이『의기』문장과 더 일치함을 알 수 있다. <표8>『의기』가ⓐ를 보면 '一體常住三歸'라는 표현이 있는데, <표8>『집해』나ⓐ에는 '三法是一體', '一體三寶', '常住三歸'라는 유사표현이 보인다. 그리고 이어지는 <표8>『의기』가ⓐ의 다음 문장인 '尚不得聲聞緣覺菩薩 何況當得無上菩提'와 <표8>『집해』나ⓐ의 다음 문장인 '尚不能得如我作聲聞緣覺之近果 況復不依常住三歸而入無漏真聖之位耶'라는 문장도 내용뿐만 아니라 문장구조도 유사함을 알 수 있다. 다음으로 <표8>『의기』가ⓑ는 '若不知佛是常住 則四信不成 五根不立'이라는 문장이다. 이 문장은『열반경』「범행품」에 유사문장이 있는데,[50]『집해』문장이 더 유사하므로『열반경』이 아닌『집해』를 인용한 것으로 보인다. <표8>『집해』나ⓑ에서는 '信根成就 決定信佛是常', <표8> 나ⓑ-1에서는 '不聞涅槃經者 信首五根終不可立'이라는 표현이 보인다. <표8>『집해』나의 ⓐ·ⓑ·ⓑ-1은 각각「長壽品」·「哀歎品」·「如來性品」에 대한 보량의 주석 일부이다. 이는 법운이 법화경문의 의미를 판정하고 자신의 주석적 논의를 전개하는 과정에서 보량의 주석을 지속적으로 참조·수용하고 있음을 보여주는 대목이라고 생각된다.

---

49)『涅槃經』卷3,「長壽品」(T.12, 622b): 또한 선남자여, 불·법·승에 대하여 항상하다는 생각을 닦아 익혀야 한다. 이 세 가지 법은 차별된다는 생각도 없고, 무상하다는 생각도 없으며, 변이한다는 생각도 없다. 만일 이 세 가지 법에 대하여 차별된다는 생각을 닦는다면, 마땅히 알라, 이들의 청정한 삼귀의는 의지할 곳이 없게 되며, 지닌 모든 금계(禁戒)도 모두 구족되지 못하고, 끝내 성문과 연각의 보리과를 증득할 수 없다. 만일 이 불가사의한 데 항상하다는 생각을 닦을 수 있다면, 곧 귀의할 곳이 있게 된다. 선남자여, 비유하자면 나무가 있기 때문에 나무의 그림자가 있는 것과 같다. 여래도 또한 그러하여, 항상한 법이 있기 때문에 귀의가 있는 것이지, 무상한 것이 아니다. 만일 여래가 무상하다고 말한다면, 여래는 제천과 세인이 귀의할 곳이 될 수 없다.

50)『涅槃經』卷16,「梵行品」(T.12, 715b): 世界清淨 一切衆生悉知如來終不畢竟入於涅槃 常住不變. 雖有是典 不須演說. 善男子 今世衆生多諸煩惱 愚癡意忘 無有智慧 多諸疑網 信根不立. 世界不淨 一切衆生咸謂 如來無常遷變 畢竟入於大般涅槃. 是故 如來演說是典.

www.kci.go.kr

⑨ 경문 해석 '功德과 智慧의 分別相'

〈표9〉『의기』와『집해』의 문장 비교

가.『의기』	今就有爲果中有二種 一者功德 二者智慧. 但功德 智慧此二難明 分別之相現顯涅槃義記.[51]
나.『집해』	慧朗曰 漉取因請受供 以明常中略有十. 第一佛爲外緣生二種善 一者功德 二者智慧 智慧即是所生常解也 功德即是所生相似檀波羅蜜也. 能生內因亦有二種. 一者功德種子 即是施心. 二者智慧種子 即是推求因果之心也. 第二辨能生所生同是一性 謂施心及檀波羅蜜 推求因果之心及常解也 而有新舊之異. 何者 智慧推求爲舊也 從佛得常解爲新. 又施心種子爲舊也 從佛得檀波羅蜜爲新也. 第三廣辨二種種子 法判心不出三種 謂善 不善 無記. 此三種心皆有二義. 一謂泛爾 二謂推求 就善推求即是智慧種子也 泛爾即是功德種子也. 第四應廣辨功德智慧義. 第五論純陀與佛互爲施主受者也…第六簡純陀與佛雖復互爲施者..第七明佛是決定受者 純陀是決定施者…第八辨人位. 何者 純陀迹是外凡夫人 以聞佛說常得解 成相似般若 得相似檀度 入內凡夫位. 因答五難 即登無漏也…第九辨因施緣施者…第十應廣釋福田義也.[52]

⑨항목은『의기』권4,「비유품」석에서 색거(索車)의 의미를 서술하는 중 둘째인 삼거(三車)의 체상(體相)을 밝히는 부분에 해당한다.[53] 여기서 법운은 삼거의 체상을 밝히기 위해 삼가(三家)의 과지(果地) 즉, 무위과와 유위과를 설명한다. 무위과에는 운반[運]의 뜻이 없으므로 거체(車體)가 성립되지 않는다고 밝힌다. 이어서 〈표9〉 유위과의 공덕과 지혜의 상을 구분하기 어려운데 분별의 상은『열반의기』[54]에 보인다고 한다. 그리고『의기』에서는 공덕과 지혜의 상을 간략히 서술하고 지혜를 거체로 삼는다고 밝힌다.『의기』내용을 표로 살펴보면 다음과 같다.

51) 『義記』 卷4,「譬喩品」釋(T. 33, 619b).

52) 『集解』 卷4,「純陀品」釋, 釋(T. 37, 390c-391a).

53) 법운은 索車의 의미를 4가지로 설명한다. 첫째는 사람마다 解가 다름을 밝힌다[述人解不同]. 둘째는 三車의 體相을 밝힌다[明三車體相]. 셋째는 철저하게 索車의 의미를 밝힌다[覈明索車義]. 넷째는 수레를 찾는 부류와 찾지 않는 부류가 있음을 밝힌다[明有索無索].『義記』卷4, (T. 33, 619a).

54) 菅野博史(1996)는 각주에서『의기』이 부분의『열반의기』도 법운 저술의『열반경』관련 주석서일 것이라고 추측하고 현존하지 않는다고 서술한다. 菅野博史 1996, 235. 각주78.

www.kci.go.kr

〈표10〉 삼거(三車)의 체상(體相)을 밝히는 중 공덕과 지혜의 구별[55]

	공덕	지혜
用	대상에 의지해 마음 닦음 我를 향해 마음을 닦음	마음을 써서 대상을 비춤 我를 등지고 대상을 비춤
車體	공덕의 용(用)에는 운반[運載]이 없기 때문에 거체로 삼지 않음.	십지 중 진지·무생지만 거체로 삼음

위의 〈표10〉을 보면, 공덕의 용(用)은 대상에 의지해 마음을 닦는다고 한다. 반면 지혜의 용은 공덕과 달라서 마음을 써서 대상을 비춘다고 한다. 그리고 수레의 체(體)로 공덕을 취하지 않는데, 이유는 공덕의 용에는 운반[運載]이 없기 때문이라고 한다. 그러므로 법운은 수레의 체로 지혜만을 취하는데, 비록 십지(十智)가 있지만 그 중에서 수레의 체가 되는 것은 진지·무생지만 해당한다고 단정한다. 여기서 법운이 공덕과 지혜의 상(相)을 거론한 것은 수레의 체를 밝히기 위한 것으로 무위과→유위과의 공덕→유위과의 지혜→십지 중 진지·무생지 순으로 범위를 좁혀가며 수레의 체를 증명하고 있다.

『망월불교대사전』에서는 "『의기』 이 부분에 나오는 『열반의기』도 『집해』를 가리킨다'고 서술했는데 정확한 권수 제시나 구체적인 설명은 없다. 공덕과 지혜를 설명한 경론은 많지만, 공덕과 지혜의 분별상을 상세하게 설명한 문장은 위의 〈표9〉에서 알 수 있듯이 『집해』에 보인다. 그것은 「純陀品」석 중 순타의 청으로 부처님이 공양을 받는 경문 해석에서 혜랑(慧朗)이 상(常)의 열 가지 요점[十蹴]이 있음을 밝히는 대목이다. 여기서 혜랑은 상(常)의 열 가지 요점을 공덕과 지혜의 여러 분별상으로 구별하는데, 표로 살펴보면 다음과 같다.

55) 『義記』 卷4, (T. 33, 619b-c).

www.kci.go.kr

〈표11〉 상(常)의 열 가지 요점

십철(十蹴)	공덕	지혜
第一佛爲外緣生二種善	一者功德. 功德即是所生相似檀波羅蜜	二者智慧. 智慧即是所生常解
能生內因亦有二種	一者功德種子 即是施心	二者智慧種子 即是推求因果之心
第二辨能生所生同是一性	施心及檀波羅蜜	推求因果之心及常解
能生은 舊	施心種子爲舊	智慧推求爲舊
所生은 新	從佛得檀波羅蜜爲新	從佛得常解爲新
第三廣辨二種種子		
善·不善·無記. 此三種心皆有二義	一謂泛爾.泛爾即是功德種子	二謂推求.就善推求即是智慧種子
第四應廣辨功德智慧義		
第五論純陀與佛互爲施主受者		
第六簡純陀與佛雖復互爲施者,而不得互爲福田		
第七明佛是決定受者、純陀是決定施者.		
第八辨人位.	得相似檀度	成相似般若
第九辨因施緣施者	因施者謂純陀捨財也(因親)	緣施者謂佛說常也(緣疎)
第十應廣釋福田義.		

위 〈표11〉에서 보듯이 혜랑은 십철(十蹴)의 제1에서 제4까지, 그리고 제8, 제9의 6항목에서는 공덕과 지혜의 분별상을 분명하게 구분해서 설명한다. 그 외 제5에서 제7까지 그리고 제10은 주로 공덕의 측면에서 설명한다. 따라서 혜랑의 이 십철 내용은 법운이 언급한 바와 같이 『열반의기』(=『집해』)에 공덕과 지혜의 제분별상(諸分別相)이 서술돼 있다는 것을 입증한다. 한편 『의기』에서는 앞에서 언급했듯이 삼거(三車)의 체상을 밝히기 위해 공덕과 지혜의 상을 언급하는 부분이라 설명이 간략할 수밖에 없다. 그리고 무엇보다 수레의 체는 공덕이 아니라 지혜, 즉 진지·무생지이기 때문에 지혜를 중심으로 논의를 자세히 펼쳐간다. 그러므로 『망월불교대사전』에

www.kci.go.kr

서 언급한 것처럼『의기』에 나오는『열반의기』는『집해』일 가능성이 높다고 본다.

Ⅲ.『법화의기』에서『법화경』과『열반경』의 관계

1. 교판적 관계

법운은『의기』서두에서 경전 품명의 유래를 설명하면서 부처님 재세시에는 아직 경전 기록이 없었으므로, 다만 중생의 근성에 따라 오시(五時)의 차별만 있었다고 서술한다.[56] 이어서 부처님 멸도 이후 아난이 삼장(三藏)을 결집하면서 이 설법을 오시의 체계로 정리하였다고 설명한다. 이러한 언급을 통해 법운이 기본적으로 오시설을 사용하고 있음을 알 수 있다.[57]

혜관의 오시설에 따르면『법화경』은 제4시로 동귀교(同歸教),『열반경』은 제5시로 상주교(常住教)에 해당한다.[58]『의기』에는 동귀교, 상주교라는 명칭은 없지만,『법화

---

56)『義記』卷1,「序品」釋(T. 33, 574c): 尋諸經品目 皆非佛語. 何以故. 然但佛說法時直爾散明因辨果正是八音妙響說法度人 乃至無有文字紙墨 況復諸品. 但隨根性有五時差別.

57) 법운은「서품」,「방편품」,「비유품」,「법사품」등 여러 품의 주석에서 오시(五時) 용어를 사용하는데, 오시의 용례로는 '佛滅度後仍採拾三藏具述五時'(「序品」釋, 574c), '第四釋會五時經故辨二智不同'(「方便品」釋, 592b), '然則五時言教爲門莫二 故言一也'(「譬喩品」釋, 615b), '五時經教皆是稱會物機'(「法師品」釋, 660b) 등이 있다.
『의기』의 오시 각각에 대한 분석과 혜관(慧觀)의 오시설과의 비교는 菅野博史(1994)가 자세히 기술했다. 菅野博史 1994, 154-164.

58) 법운의『법화경』과『열반경』을 제외한 이전의 삼시(三時)에 대한 명칭 분류는 다음과 같다.

<표>『의기』의 오시 중 제1시~제3시 관련 용어

	제1시	제2시	제3시
「서품」석	鹿苑, 三乘別教		菴羅
「방편품」석	十二年前有相教,三乘別教	大品經,波若教時	維摩經
「비유품」석	三乘別教		
「신해품」석		三乘通教, 大品時	
「약초유품」석	三乘別教		

제1시인 '三乘別教'는 몇 회 언급하는데, 설법 장소인 '鹿苑'(572c)과 '十二年前有相教'(593c)라는 용어를 대신 쓰기도 한다. 제2시는 '三乘通教'(639b) 명칭이 보이지만, '大品經'(594a), '波若教時'(603b), '大品時'(633a) 등의 용어도 보인다. 한편 제3시인 '褒貶抑揚教'에 대해서는 경명인『維摩經』'(594a)이나 설법 장소인 '菴羅'(572c)로 대신하고 있음을 알 수 있다. 이로써 법운은 혜관의

www.kci.go.kr

경』을 동귀의 교설로 보는 용례가 권1부터 권8까지 약 70회 가까이 나타난다. 예컨대 '同歸之理'(572c), 同歸之因(574c), '同歸妙因'(575a), '乘行人同歸成佛'(582b), '萬善同歸'(582b), '開三顯一同歸之法'(605a) '法華同歸之法'(605b), '信同歸莫二之理'(631c) 등 동귀의 다양한 표현은 법운이 『법화경』을 실질적으로 동귀교로 이해하고 있음을 방증한다.

한편 『열반경』에 대해서는 상주와 관련된 명확한 문장이 확인된다. 예컨대 '此經五別爲因果作序 大經五別爲常住爲序'[59] 문장에서 '此經'은 『법화경』을, '大經'은 『열반경』을 가리킨다. 앞서 『집해』 인용 분석의 ④항목에서 살펴본 것처럼 법운은 『법화경』의 오별서(五別序)가 인과를 밝히기 위한 서(序)인데, 『열반경』의 오별서는 상주를 드러내기 위한 서(序)라고 설명한다. 이는 두 경전의 정설(正說)의 핵심을 『법화경』은 인과 『열반경』은 상주로 파악한 것이다.

또한 '此經明法身 不同常住經所明法身'[60]에서는 『법화경』이 밝힌 법신은 『열반경』이 밝힌 법신과 다르다고 분명히 말한다. 여기서 『열반경』을 '상주경'이라 표현하는 점은 비록 상주교라는 명칭을 직접 사용하지는 않더라도 『열반경』을 상주의 교설로 이해하고 있음을 보여준다.

더 나아가 법운은 『법화경』과 『열반경』의 시간적 연속성에 대해서도 언급한다. '如來說法華時去涅槃經教不賒'[61]라 하여, 『법화경』을 설한 시점은 『열반경』 교설과 멀지 않다고 설한다. 이는 『법화경』이 교판의 시간 순서상 『열반경』으로 이행하는 직전 단계임을 암시한다.

이 점은 「법사품」석의 일부인 다음 글에서 더욱 분명해진다.

> 여러 경들로 이 경을 비교할 때 이 경이 제일[62]이라는 것은, 만약 중생의 근기와 맞음

오시설을 따르되 각각의 시에 대한 명칭은 경명이나 설법 장소로 대신하는 등 다양한 표현을 쓰고 있음을 알 수 있다. 그 외에 법운은 혜관의 오시설을 따르지만 혜관이 돈교로 분류한 『화엄경』에 대한 언급은 없어서, 법운이 『화엄경』의 교판적 위치를 어디에 두었는지는 알 수 없다.

59) 『義記』 卷1, 「序品」釋(T. 33, 576c).

60) 『義記』 卷5, 「信解品」釋(T. 33, 635c).

61) 『義記』 卷7, 「化城喩品」釋(T. 33, 653b).

62) 경문 '第一'에 대해 菅野博史(1994)는 『의기』 문장을 그대로 인용하여 다음과 같이 설명한다. "'이설(已說)이란 옛날의 삼승 등의 가르침이다. 당설(當說)이란 곧 『열반경』을 가리켜 당설이라 한다. 금설(今說)이란 곧 『법화경』이다. 이와 같은 의미가 있기 때문에 '第一'이라 부른다'라고 하듯이 설법의 순서로서 『법화경』, 『열반경』이라는 순서를 생각하기 때문이다." 菅野博史 1994, 159. 그러나 菅野博史의 설명에서는 '제1'에 대한 의미가 명확하게 드러나지 않는다. 반면 胡垚(2022)는 다음과

www.kci.go.kr

을 지칭하는 것을 제일로 삼는다면 오시의 경교가 모두 중생의 근기에 맞는 것이다. 지금은 이 점을 논하지 않고, 다만 앞을 회통하고 뒤를 개현함을 가리켜 제일이라 한다. 앞을 회통한다는 것은 삼승이 다른 길이 없음을 말하고 만 가지 선이 같은 귀결처가 있음을 밝히는 것이며, 뒤를 개현한다는 것은 만 가지 선이 모두 성불로 귀결되고 부처님 수명이 장원함을 밝히는 것이다. 이는 곧 『열반경』의 앞길을 열어 상주의 점진적 계기가 되는 것이다. 그렇다면 전후 두 방향에서 두 의미를 함께 밝히는 것이니, 아래 경문에서 이설(已說), 금설(今說), 당설(當說)이라는 말이 나온다. 이설은 예전부터의 삼승 등의 가르침이고, 당설은 곧 『열반경』을 가리켜 당설이라 하며, 금설은 곧 『법화경』이니, 이와 같은 의미가 있기 때문에 제일이라 하는 것이다.[63]

법운은 『법화경』의 특징을 '회전개후(會前開後)'로 규정한다. 여기서 삼승의 가르침을 회통하여 동귀의 뜻을 밝히는 것이 '회전(會前)'이고, 만선이 모두 성불에 이르고 부처의 수명이 장원함을 밝히는 것이 '개후(開後)'이다. 이와 같이 법운은 『법화경』이 이전의 삼승의 가르침을 회통하는 동시에 뒤에 설해질 『열반경』의 가르침을 여는 경전이라는 점에서 '第一'이라고 천명한다.

이러한 이해는 경문 '이설(已說), 금설(今說), 당설(當說)'의 해석에서도 명확히 드러난다. 법운은 이전의 삼승교를 '이설', 『법화경』을 '금설', 『열반경』을 '당설'로 배대한다. 그리고 현재의 경전인 『법화경』은 과거의 삼승교와 미래의 『열반경』을 연결하는 삼세의 의미를 아우르는 제일의 경전이라는 뜻이 담겨 있다.

오시교판의 교설은 중생의 근기에 따라 점차 심화되는 구조를 지닌다. 『의기』에서도 오탁(五濁)이 대기(大機)를 장애하여 붓다가 중생에게 일승인과(一乘因果)의 큰 이치[大理]를 바로 밝힐 수 없으므로 우선 삼승을 열어 서로 다른 인과[異因異果]를 추

같이 설명한다. "법운은 비록 『열반경』을 붓다 최후의 교설로 규정하였지만, 『법화경』에 대해서는 열반 이전의 길을 여는 '요의(了義)의 교'로 판정하였으며, 이로써 『법화경』이 제경(諸經) 가운데 '第一'이라는 지위를 확립했다" 胡垚 2022, 109. 여기서 胡垚는 법운이 『법화경』을 요의교(了義敎)로 판정했다고 해석한다. 그러나 『의기』에는 요의(了義)라는 표현은 보이지 않는다. 따라서 『법화경』을 '第一'이라 한 법운의 평가를 곧바로 '요의교'라는 개념으로 해석할 수 있을지는 의문이다.

63) 『義記』 卷7, 「法師品」釋(T. 33, 660b-c): 以衆經格量乎此經 此經爲第一者 若明稱會物機爲第一者則五時經敎皆是稱會物機. 今不論此處 只言會前開後詺爲第一. 會前者談三乘無異路 語萬善明同歸. 開後者明萬善皆成佛 壽命長遠 此則開涅槃前路 作常住之由漸. 然則前後兩望二義雙明. 下即出言已說今說當說. 已說者昔來三乘等敎 當說者即指涅槃爲當說 今說者即是法華 有如此義故稱第一也.

www.kci.go.kr

구하게 한다고 설명한다.[64] 이후 중생 근기가 성숙하여 대승기(大乘機)가 일어나면 비로소 일승인과의 이치를 밝히는 『법화경』을 설한다고 한다.[65] 이러한 점에서 『법화경』과 이전 경교(經敎) 사이에는 중생의 근기와 교설의 내용에 따른 질적 전환이 존재한다.

반면 법운이 『법화경』과 『열반경』의 관계를 언급할 때는 설법의 시간적인 순서 또는 『법화경』를 상주로 가기 위한 전단계로만 언급한다. 이는 『법화경』과 이전 삼시(三時)의 관계를 언급할 때와는 다른 점이다. 즉 『법화경』과 이전 삼시와의 관계는 중생 근기의 성숙과 관련되는 반면 『법화경』과 『열반경』과의 관계는 상주로 가는 점진적 관계로 분명하게 구분하여 설함을 알 수 있다.

2. 사상적 관계

『법화경』과 『열반경』의 사상적 관계에서는 두 경전의 종지(宗旨), 불수(佛壽), 권지(權智)·실지(實智)의 이지(二智)의 차이를 살펴보겠다. 우선 제경전의 종지를 밝히는 부분에서 법운은 인과를 기준으로 제경전을 구분하고 있다. 즉, 인(因), 과(果), 인과(因果)의 세 종류 종지를 밝히고 있는데, 그 중 『열반경』은 과(果)를, 『법화경』은 인과를 종지로 삼는다. 그러나 인과 과가 엄밀히 구분되는 것은 아니다. 법운은 『법화경』에서 인을 밝힌 부분에도 과의 뜻이 있고, 과를 변별한 부분에도 인의 뜻이 있다고 한다. 마찬가지로 『열반경』도 과를 종지로 삼지만 그 안에 인을 밝힌 부분이 있다고 한다.[66] 그렇다면 과의 측면에서 『법화경』과 『열반경』은 어떻게 구분되는가. 다음의 '부배상수(復倍上數)' 설명을 통해 이를 살펴보고자 한다.

법운은 『의기』 서두에서 『법화경』이 이전 경전에 비해 수승함을 밝히면서 특히 과(果)로서의 부처님 수명이 장원함을 강조한다.

---

64) 『義記』 卷1, 「序品」釋(T. 33, 572c): 但以衆生宿殖善微 過去因弱 致使五濁障於大機 六蔽掩其慧眼 又嶮難長遠生死無際. 是故不可頓明一乘因果大理. 事不得已 故初詣鹿苑 開三乘異因 指別爲趣果.

65) 『義記』 卷3, 「方便品」釋(T. 33, 603c): 今日大乘機發 五濁不能爲障 得聞今日經敎說言衆生皆當得佛此則是開義.
『義記』 卷2, 「序品」釋(T. 33, 592a): 所以言助發實相義者 如來現此相 正欲助衆生發大乘機. 衆生大乘機已發 如來出定 仍言此經開方便門示真實相 真實者即是理也.

66) 『義記』 卷1, 「序品」釋(T. 33, 574b-c).

www.kci.go.kr

이때 지난날의 방편을 폐하고, 지금에 와서 진실을 말한다. 인(因)을 밝히면 만 가지 선(善)을 거두어 하나의 인[一因]으로 삼고, 과(果)를 말하면 앞의 수(數)를 다시 배(倍)로 하여 극과(極果)로 삼는다.[67]

지금 과의 체가 길다고 말한 까닭은 다만 지난날에 과를 말할 때는 수명이 팔십, 칠백아승지라고 말하는 데 그쳤지만, 지금은 과의 수명이 장원하여 다시 배가 됨을 그 수로 삼음을 밝히기 때문이다.[68]

위의 두 예문에서 법운은 이전 교설에서 설해진 붓다의 수명이 80 혹은 7백아승지[69]로 짧은 것에 비해, 『법화경』을 설하는 지금은 수명이 장원하여 부배상수(復倍上數)[70]가 된다고 말한다. '부배' 또는 '부배상수'는 법운이 『법화경』의 불수(佛壽)를 설명하는 용어로 『의기』에 여러 번 인용한다. 그런데 법운은 이 부배상수의 의미를 무한한 장수로 이해하지 않는다. 그는 다음과 같이 설명한다.

이 경에서 밝힌 장수의 뜻에 의하면, 다만 옛날의 7백아승지는 짧고 지금은 다시 배(倍)가 됨을 위(位)가 길다고 할 뿐이다. 그런데 지금은 다시 별도의 깊이 없고 다만 예전의 7백아승지를 이어서 깊이 될 뿐이다. 예를 들면 막대기의 길이가 5장(丈)인데 2장을 땅에 묻고 3장만 나오게 하면 3장을 보는 것은 짧음이 되지만, 다시 2장을 꺼내면 긴 뜻이 있는 것과 같다. 다만 별도의 깊이 있는 것이 아니라 바로 지금의 2장으로 옛날의 3장을 이어 5장의 작용이 있는 것과 같을 뿐이다. 수명 또한 그와 같아서 옛날의 7백아승지는 짧음이 되고, 지금 다시 배가 됨은 깊이 된다. 다만 별도의 깊이 없고 짧음을 이

---

67) 『義記』 卷1, 「序品」釋(T. 33, 572c):于時且廢權於往日 談實於當今 明因則收羅萬善以爲一因 語果則復倍上數以爲極果.

68) 『義記』 卷1, 「序品」釋(T. 33, 573b): 所以言今日果體長者 但昔言果止言壽命八十七百阿僧祇 今日明果壽命長遠復倍爲數.

69) 『법화경』에는 7백아승지 표현이 없으며 출처는 『능엄경』이다.
『佛說首楞嚴三昧經』 卷2, (T. 15, 644c): 彼佛答言 如彼釋迦牟尼佛壽命 我所壽命 亦復如是. 堅意汝欲知者 我壽七百阿僧祇劫 釋迦牟尼佛壽命亦爾.

70) 『法華經』 卷5, 「如來壽量品」(T. 9, 42c): 諸善男子! 我本行菩薩道所成壽命 今猶未盡 復倍上數. 然今非實滅度 而便唱言 當取滅度 如來以是方便 教化衆生.
'復倍上數'에서 '上數'를 무엇으로 볼 것인가에 대해 菅野博史(1994)는 平井俊栄(1986)의 『法華玄論の註釋的研究』를 언급하며, 平井俊栄이 상수를 7백아승지의 두 배로 이해했다고 소개한다. 그러나 菅野博史는 『의기』에 나오는 '復倍'는 항상 「여래수량품」의 '復倍上數'를 줄여 표현한 것이므로 '上數'는 5백진점겁의 비유로 상징되는 석존의 최초의 성도부터 「여래수량품」을 설한 때까지의 시간을 가리킨다고 보았다. 菅野博史 1994, 214. 각주19.

www.kci.go.kr

어서 깊을 이룬 것이니. 3장의 짧고 추한 것과 오늘 다시 배가 됨의 길고 묘함은 다름이 없으니, 이 별도의 긴 뜻이 없음이 (법화경)가의 뜻이다.[71]

위 문장에서 보듯이 지금의 장수는 옛날의 7백아승지를 이어 길게 드러난 것일 뿐, 별도의 긴 수명이 있는 것은 아니라는 것이다. 이를 5장 길이의 막대기에 비유하여 이전에는 일부[3장]만 드러나 짧게 보였으나 이제 전부가 드러나 길게 보일 뿐, 별도의 더 긴 수명에 대한 언급이 없기 때문에 3장이나 5장이나 차이가 없다는 것이다. 이 해석은 법운이 『법화경』의 불수(佛壽)를 이전 교설보다 수승하다고 인정하면서도 그것을 궁극적 의미의 상주로 이해하지 않았음을 보여준다. 이러한 입장은 다음 구절에서 더욱 명확해진다.

만약 이치로 논하면 이미 이종생사를 건넜으니, 상주열반이어야 한다. 그런데 지금 이 가르침은 아직 이 이치를 밝히지 않았기 때문에 '부배상수'를 열반으로 삼았다고 하는 것이다.[72]

여기서 법운은 이종생사를 건넜다면 상주열반이어야만 하는데 『법화경』의 교설은 아직 『열반경』의 상주열반[73]의 이치를 분명히 드러내지 않았다고 평가한다. 법운은 『법화경』은 부배상수로 열반을 삼았을 뿐 상주라는 표현이 들어가지 않으므로 한계가 있다고 본 것이다.

다음으로 『법화경』과 『열반경』의 권지(權智)·실지(實智)의 이지(二智) 차이에 대해

---

71) 『義記』 卷1, 「序品」釋(T. 33, 573c-574a): 就此經所明長壽之義 但昔七百阿僧祇爲短 今復倍 稱位長. 然今者更無別長 只續昔七百阿僧祇爲長. 如杜長五丈 埋藏二丈 唯出三丈 覩三丈爲短 又出二丈則有長義 但無別有長 正以今二丈續昔三丈有五丈之用也. 壽命亦爾 昔七百爲短 今復倍爲長 但無別長續短成長 無異三丈是短是麁 今日復倍是長是妙也. 此是無別長義家義.

72) 『義記』 卷5, 「譬喩品」釋(T. 33, 624c): 若使理中爲論 既度二種生死 應是常住涅槃 而今此教未明此理 故名復倍上數以爲涅槃.

73) 『의기』 문장 속의 '常住涅槃'은 『열반경』을 가리킨다. 『열반경』에 '涅槃名曰常住'(627c)라는 표현이 있으며, 『집해』에는 '常住涅槃'이라는 표현이 자주 등장하는데 그 예로 승량은 『열반경』 경문의 '三指'(652c)에 대해 다음과 같이 말한다. 一指는 三乘諸經을 비유한다. 三涅槃을 설함은 실제로는 하나의 常住涅槃을 드러내고자 한 것이다. 二指는 법화를 비유하는 것으로 二涅槃을 타파해서 일승이 비록 드러났지만 常我는 아직 밝혀지지 않았다. 三指는 지금『열반경』 佛性常樂의 설을 비유한다. 『集解』 卷20, (T. 37, 462b-c).

www.kci.go.kr

살펴보겠다. 법운은「방편품」석에서 이지를 자세히 다루는데,『법화경』뿐만 아니라 오시경에 해당하는 각각의 경전을 권실 이지로 설명하고 있다. 그렇다면『열반경』의 이지에 대해서는 어떻게 설명하고 있을까?『법화경』의 이지와 비교하여 다음의 표로 살펴보겠다.

〈표12〉『법화경』과『열반경』의 권지·실지의 차이

	『법화경』[74]	『열반경』[75]
기준	始終에 의거	縱에 의거
權智	三三의 경계를 비춤[始]	金剛이전의 生死, 無常, 苦, 空의 法을 비춤
實智	四一의 경계를 비춤[終]	涅槃의 常, 樂, 我, 淨의 真實한 法을 비춤

위의 〈표12〉에서 보듯이 법운은『법화경』은 시종(始終)이라는 시간적 순서에 의거해 이지를 설명하고,『열반경』은 종(縱)이라는 수행계위에 의거해서 이지를 설명한다.『법화경』은 처음에 권지로 중생들의 근기에 맞추어 삼승을 설하고 마지막에 실지로 일승을 설한다고 보았다. 즉『법화경』의 이지를 설법의 시작과 끝이라는 교화과정의 구조로 본 것이다. 반면『열반경』은 권지로는 금강 이전의 무상(無常)을 비추고 실지로는 궁극인 열반의 상·락·아·정을 비춘다고 보았다.

여기서 법운은 이지로 두 경전의 특징을 설명하고 있음을 알 수 있다. 즉,『법화경』은 개삼현일을,『열반경』은 열반의 상(常)을 중심으로 분석함으로써 두 경전 각각의 독자성을 나타내고 있다.[76]

---

74) 『義記』 卷2,「方便品」釋(T. 33, 594a): 五者就此法華所明二智 若照三三之境即方便 若照四一之境即實智也…今法華經所明二智 此據始終爲義 始則權智說三 終則實智說一也.

75) 『義記』 卷2,「方便品」釋(T. 33, 594a): 四者是涅槃經所明二智者 若照金剛已還生死無常苦空之法此則是方便智也 若照涅槃常樂我淨真實之法 此即是實智也…涅槃中二智 此據縱爲論也.

76) 菅野博史(1994)는『의기』이 부분의 오시배열에서 법운이『열반경』을 제4,『법화경』을 제5로 둔 것에 대해서는『의기』가『법화경』에 초점을 맞춘 주석서라는 성격에 기인한 제약이라고 추정한다. 또한 법운은 설법의 순서상『법화경』이후『열반경』이라고 본 것이라고 기술한다. 菅野博史 1994, 159. 반면 胡垚(2022)는『법화경』위치를 다섯 번째에 둔 것에 의미를 부여한다. 즉 붓다가 설한 오시순서와 경교의 우열 심천 사이의 대응 관계에서 살펴보면 법운이『법화경』을 가장 마지막에 둔 것은『법화경』이야말로 가장 깊고 높은 경교임을 부각시키기 위한 것이라고 해석한다. 胡垚 2022, 110.
그러나 위의 본문에서 언급했듯이 법운은『법화경』은 시간적 순서에 의해 구분하고,『열반경』은 수행계위에 의해 구분한다. 서로 다른 차원으로 두 경전의 二智를 설명한다는 것이다. 필자는 이런 점에서 법운이 두 경전의 우열을 가리기보다, 두 경전의 특색을 二智를 통해 선명하게 드러냄으로써

www.kci.go.kr

이상 『법화경』과 『열반경』의 사상적인 관계를 살펴보았다. 법운은 『법화경』의 종지는 인(因)과 과(果)를 모두 드러낸 경전으로, 『열반경』의 종지는 과(果)만을 드러낸 경전으로 보았다. 그리고 과에 있어서는 『법화경』이 비록 이전에 설한 경전보다 불수(佛壽)가 장원하다고 했지만 상주에 해당하는 『열반경』에 비하면 수명이 짧다고 보았다. 그러나 권실(權實)의 이지(二智) 차이에서는 서로 다른 차원으로 설명하고 있다. 즉 『법화경』은 시종이라는 시간적 순서에 의해 『열반경』은 종(縱)이라는 수행 계위에 의해 논하여 각자의 독자적 특색을 부각시켰다.

Ⅳ. 결론

본고는 『의기』의 『집해』 인용 양상과 법운의 법화·열반 인식을 두 가지 관점에서 살펴보았다.

첫째, Ⅱ장에서는 『의기』에서 『집해』를 인용하지 않았다고 보았던 선행 연구의 오류를 정정한 것이다. 『의기』 전반에 걸친 『집해』 인용 양상을 분석한 결과 법운이 『열반경』이 아닌 『집해』를 인용하는 사례가 다수 확인됨으로써 이를 증명했다. 그리고 『망월불교대사전』에서 언급한 『의기』의 『집해』 인용 항목 5회와 필자가 추가로 찾은 항목 4회, 총 9회의 인용 항목을 분석했다. 『의기』에는 인용 문헌명을 명시하지 않은 채 『집해』를 인용한 사례가 보이므로 실제 인용 횟수는 이보다 더 많을 것이다. 이러한 결과는 『망월불교대사전』이 『의기』에 보이는 『대열반의기』와 『열반의기』를 『집해』를 가리키는 명칭으로 본 견해가 타당함을 뒷받침한다.

둘째, Ⅲ장에서는 법운의 『법화경』과 『열반경』에 대한 인식을 살펴보기 위해 교판적 측면과 사상적 측면의 두 가지로 고찰하였다. 그 결과 두 경전의 교판적 관계는 『법화경』과 그 이전 삼시교(三時教)의 관계와는 구별됨을 확인하였다. 즉, 『법화경』과 이전 삼시교는 시간적 순서와 함께 중생 근기의 성숙에 따른 교설의 질적 전환이 전제된다. 반면 『법화경』과 『열반경』의 교판적 관계에서는 설법의 시간적 전후와 상

각 경전의 독립적 위치를 인정했다고 본다. 참고로 법운이 이 단락에서 二智로 五時經을 설명한 순서와 명칭은 다음과 같다.

	1	2	3	4	5
오시경전	十二年前有相教	大品經	維摩經	涅槃經	法華

www.kci.go.kr

주에 이르는 점차의 과정으로 설명된다. 즉, 불수(佛壽) 차원에서 법운은 『법화경』의 불수가 『열반경』의 상주에 미치지 못한다고 반복하여 설명함으로써 열반사로서의 입장을 분명히 드러낸다. 그러나 불수를 제외한 부분에서는 이와 다른 관점도 확인된다. 예를 들면, 『법화경』을 과거의 삼승교를 회통하고 미래의 『열반경』을 여는 '제일'의 경전으로 규정한다. 또 권실(權實) 이지(二智)로 오시(五時)의 제경을 분석할 때는 『법화경』은 시종(始終)의 관점에서 『열반경』은 종(縱)의 관점에서 설명하여 두 경전의 서로 다른 특성을 드러낸다. 이러한 점에서 오시교에 따라 법운이 『법화경』과 『열반경』을 일률적인 우열 관계로 파악하였다고 보기는 어렵다. 오히려 법운이 『열반경』에 없는 『법화경』 만의 특징을 부각시킨 것으로 보여 교판상으로는 모순처럼 보이기도 한다. 이러한 점에서 법운의 두 경전에 대한 이해는 일견 긴장 관계를 내포하고 있으며, 두 경전의 위상을 어떻게 조정할 것인가 하는 문제는 여전히 검토의 여지를 남긴다.

이상의 논의를 종합하면, 법운은 『의기』 주석에서 열반학 배경을 둔 교학적 기반을 유지하면서도 『법화경』의 교리적 의의를 적극적으로 해석하고 그 가치를 부각한 인물로 평가할 수 있다. 이러한 점에서 법운은 남조 시대에 『법화경』의 위상을 재조명하는 데 중요한 역할을 한 주석가라 할 수 있다.

www.kci.go.kr

1. 원전류

『大般涅槃經』(T12)

『大般涅槃經集解』(T37)

『大智度論』(T25)

『妙法蓮華經』(T9)

『妙法蓮華經玄義』(T33)

『法華義記』(T33)

『法華玄論』(T34)

『成實論』(T32)

『勝鬘師子吼一乘大方便方廣經』(T12)

『維摩詰所說經』(T14)

『雜阿毘曇心論』(T28)

2. 사전류

望月信亨. 1933.『望月佛教大辭典』.

3. 2차 자료

하유진. 2012.「『大般涅槃經集解』如來性品에 대한 譯註 I」.『불교학리뷰』11: 229-268.

呂澂, 각소 역. 1992.『중국불교학강의』. 서울: 민족사.

田村芳朗. 1975.「法雲の『法華義記』の研究」. 坂本幸男 編.『法華經の中國的展開』. 京都:平楽寺書店: 175-221.

福島光哉. 1976.「妙法としての円融三論とその思想的背景-法華玄義研究序説」.『大谷大學研究年報』28: 1-42.

平井俊榮. 1987.『法華玄論の註釈的研究』. 東京: 春秋社.

菅野博史. 1994.『中國法華思想の研究』. 東京: 春秋社.

www.kci.go.kr

_____. 1996.『法華義記』. 東京: 大藏出版社.
_____. 2012.『南北朝·隋代の中國佛教思想研究』. 東京: 大藏出版.
_____. 2014.「光宅寺法雲の法華經觀」.『東アジア佛教學術論集』2: 67-89.
早川貴司. 2001.「法雲の『法華義記』における一乘解釈」.『龍谷大學佛教學研究室年報』11: 1-20.
木村宣彰. 2009.『中國佛教思想研究』. 京都: 法藏館.
胡垚. 2022.『光宅法雲佛學思想研究』. 北京: 九州出版社.

www.kci.go.kr

| Abstract |

Citations of the *Dabanniepan jing ji jie* in the Fahua yiji and Fayun's Understanding of the *Lotus Sūtra* and *Nirvāṇa Sūtra*

Sung, Eun-kyung
(PhD. Candidate, Dongguk University)

This paper analyzes how Fayun(法雲) cites the *Dabanniepan jing ji jie*(大般涅槃經集解, hereafter *Ji jie*) in his *Fahua yiji*(法華義記, hereafter *Yiji*). One of the Three Great Dharma Masters of the Liang dynasty, Fayun was regarded by later commentators on the *Lotus Sūtra*(法華經), including Zhiyi(智顗) and Jizang(吉藏), as an outstanding authority on its interpretation.

Fayun cites the *Ji jie* frequently throughout the *Yiji*. These citations are important for understanding the purpose of his commentary on the Lotus Sūtra.

Fayun frequently quotes the *Ji jie* in various sections of the *Yiji*. These quotations provide important clues for understanding the scholarly basis of his commentary on the *Lotus Sūtra*. However, previous studies have paid little attention to Fayun as a commentator on the *Nirvāṇa Sūtra*; only the *Mochizuki Bukkyō Daijiten*(望月佛教大辭典) briefly touches upon this issue. Accordingly, this paper aims to clarify how Fayun applied a Nirvanic interpretative framework in his commentary on the *Lotus Sūtra* by analysing the patterns of citation in the *Ji jie*.

The analysis shows that Fayun applied a Nirvāṇa-school interpretive framework in the *Yiji*. By citing the views of numerous Nirvāṇa-school scholars, he demonstrated that his scholarly foundation lay in that tradition. In contrast to the *Nirvāṇa Sūtra*, Fayun maintains that the Buddha's

www.kci.go.kr

lifespan(buddhāyuṣ) as described in the *Lotus Sūtra* does not signify the doctrine of permanence(nitya, 常住).

Nevertheless, in his commentary on the "Chapter on the Dharma Preacher"(法師品), he elevates the status of the Lotus Sūtra by describing it as foremost in gathering the preceding teachings and opening the subsequent teaching(會前開後): it brings together the earlier doctrines of the Three Vehicles and opens the way to the teaching of the *Nirvāṇa Sūtra*.

Moreover, in his commentary on the "Chapter on Skillful Means"(方便品), Fayun assigns the Five Period Teachings(五時教) to different doctrinal dimensions. He presents scriptures such as the *Mahāprajñāpāramitā Sūtra*(大品經), the *Lotus Sūtra*, and the *Nirvāṇa Sūtra* as independent scriptures rather than ranking them as superior or inferior.

From this perspective, it can be argued that, within Southern Dynasties Buddhism(南朝佛教), where a doctrinal framework centered on the *Nirvāṇa Sūtra* had taken shape, Fayun reassessed the distinctive value of the *Lotus Sūtra* through his commentary and contributed to its widespread popularity.

Keywords

Fayun(法雲); *Fahua yiji*(法華義記); *Dabanniepan jing ji jie*(涅槃經集解); *Lotus Sūtra*(法華經); *Nirvāṇa Sūtra*(涅槃經)

2026년 8월 31일 투고

2026년 10월 2일 심사완료

2026년 10월 2일 게재확정

www.kci.go.kr