

Wŏnhyo's Critique on Kuiji's Classification of the *Prajñāpāramitā-Sūtras*(般若經) and his Statement of the Four Parts of the Mind(四分說)

Minsung Lee*

Ruhr-University Bochum

Abstract

[PURPOSE] This paper examines *Taehyedogyŏng chongyo*(THC), a text attributed to Wŏnhyo (617~686), and clarifies its main focus.

[CONTENTS] In Chapter 5 of THC, Wŏnhyo negatively critiques the classification of *Jie shenmi jing*, which corresponds to the interpretation of lowering *Prajñāpāramitā sūtras*. Before Wŏnhyo's critique, Kuiji(632~682) had already debated this topic, but he followed the contents of *Jie shenmi jing*. This article shows that Wŏnhyo's critique is aimed at challenging Kuiji's statement. Additionally, in Chapter 2, Wŏnhyo deals with Xuanzang's Yogācāra theory, known as the Four Parts of the Mind, which was first argued in *Cheng weishi lun*. Wŏnhyo deliberately excludes Dharmapāla's view, which is supported by Xuanzang and Kuiji, and upholds Dignāga's view. This paper argues that this is also a critique of Kuiji's view. By analyzing the distributions and frequency of quotations in THC, along with the above results, it is revealed that Wŏnhyo intended to return to the Buddhist interpretation that preceded Xuanzang's period.

[RESULTS] THC actually contains Wŏnhyo's critiques of Kuiji's arguments, which are situated in a larger context of Buddhist interpretations that preceded Kuiji, and through which Wŏnhyo seeks to challenge and refute Kuiji's views.

[KEY WORDS] Wŏnhyo(元曉), Kuiji(窺基), *Taehyedogyŏng chongyo*(大慧度經宗要), Classification of Buddha's Teaching(敎判), Four Parts of the Mind(四分說)

* Corresponding to Minsung Lee (Ph.D., Faculty of East Asian Studies, Ruhr-University Bochum)
E-mail : leems.bud@gmail.com

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution Non-Commercial License(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>) which permits unrestricted non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.
Copyrights ©Korean Association for Religious Education

규기의 반야경 교판(敎判)과 사분설(四分說)에 대한 원효의 비판적 견해

이민성

독일 보훔대학교(Ruhr-University Bochum) 동아시아학 박사

요 약

[연구 목적] 원효(617~686)가 대혜도경종요(大慧度經宗要)에서 다루는 주된 주제에 대해 살펴본다.

[연구 내용] 대혜도경종요 5장 판교(判敎)에서 원효는 반야경 또한 최상의 가르침인 무자성(無自性)을 논한다고 주장하는데, 이 주장이 반야경을 폄하하는 규기의 해석을 비판하는 것임을 밝힌다. 또한, 대혜도경종요의 2장 경종(經宗)의 마지막 부분인 합명이종반야(合明二種般若)에서 원효는 유식 교학인 사분설 중 제4분인 증자증분(證自證分)을 의도적으로 배제하고 논하는데, 이 역시 규기의 학설에 비판적 견해를 피력한 점이라는 것을 고찰한다. 이 결과와 함께 대혜도경종요 내 인용문의 분포 및 빈도를 분석하여 원효가 현장 이전 시대의 교학 해석으로 돌아가려 한 의도가 있었다는 것을 논증한다. 대혜도경종요의 핵심은 경의 종지를 밝힌 2장 경종과 반야경 교판에 대해 논한 5장 판교인데, 이들 장에서 원효가 자신의 주장을 할 때 논거로 쓴 문헌은 모두 5~6세기의 번역 및 저술서이다. 즉, 다른 논자의 주장을 소개하거나 규기의 학설을 비판할 때는 현장 및 규기의 역서 및 저술을 인용하거나 참고한 흔적이 있으나, 자신의 주장을 나타낼 때는 의도적으로 그들의 저술을 배제한 사실이 드러났다.

[결론] 대혜도경종요는 지금까지 원효의 반야경 해설서로 알려져 왔지만, 실제로는 원효가 규기의 견해에 대해 비판적 입장을 드러낸 내용이 주를 이루고 있다.

[주제어] 원효(元曉), 규기(龜基), 대혜도경종요(大慧度經宗要), 교판(敎判), 사분설(四分說)

I. 서 론

원효(元曉, 617~686)는 그간 통불교 및 일심사상으로 대변되던 한국불교의 대표 학승으로 추앙받아왔고, 이에 그의 삶, 저술, 그리고 그의 통합적 사상을 적용한 응용 학문까지 많은 연구가 이루어졌다. 하지만 현존하는 20 여종의 저술을 제외하면 다수의 자료가 소실된 관계로 그에 대해 여전히 밝혀지지 않은 부분이 많다. 7세기 중후반 의상(義湘/相, 625~702)·법장(法藏, 643~712)과의 관계 정도만이 확실하게 동시대 관련 인물로 연결되고, 나머지 인물들과는 여전히 추론에 그치고 있을 뿐이다. 또한, 원효가 다른 논자의 주장에 관해 인용한 대부분은 “혹자는 이렇게 말했다”라는 문구로 이루어지고 있는데, 이 역시 원효와 동시대 인물 간의 연관성을 정확하게 파악하기 어려운 이유이다. 이러한 상황에서 최근 원효가 동시대 학자인 규기의 [오성각별설(五性各別說)과 공유(空有) 논쟁의] 견해를 비판했다는 연구 결과가 발표되었다(Lee, 2022B: 149-178). 원효가 규기의 대반야바라밀다경반야이취분술찬(大般若波羅蜜多經般若理趣分述讚) 내 모순적 내용을 대혜도경중요에 인용하면서 그의 오성각별설을 비판했다는 연구 결과가 그 일부인데, 7세기 동시대 인물과 새로운 연결고리가 생긴 것으로 보인다. 원효의 판비량론(判批量論)의 내용이 현장계의 유식 비량을 비판한 것이라는 연구(Kim, 2003)¹⁾에 이어 대혜도경중요에서도 규기를 비판한 증거가 발견된 것인데, 이 연구 결과들은 원효의 논의 대상이 당시 현장계의 신유식학 인물에 있었을 것이라는 유추를 가능케 한다.

상기 연구들의 연장선에서 필자는 원효가 규기의 반야경에 대한 교판설과 사분설에 대해서도 비판적 견해를 가지고 있었다는 것을 소개하고자 한다.²⁾ 규기의 이 두 주장은 원효가 대혜도경중요 내 2장 경종(經宗)과 5장 판교(判敎)에서 언급하고 있는 내용인데, 이 장은 원효의 견해가 가장 강하게 드러나는 부분이다.³⁾ 또한, 이 주제들은 모두 규기와 원측(圓測, 613~696)이 견해를 달리한 공통점으로 귀결되는데, 원효가 이것을 논증의 주요 부분에서 중점적으로 논하고 있는 것은 매우 흥미롭다. 따라서 규기와 원측, 그리고 후대의 신라·일본 승려들의 문헌들과 대혜도경중요를 함께 살펴보면 규기의 주장에 대한 원효의 견해에 대해 논하고자 한다.

1) 판비량론 8절에서 원효는 현장이 신봉하던 다르마팔라의 사분설이 범하는 논리적 오류를 비판하였다.

2) 모로 시게키는 대혜도경중요에서 언급하는 삼시 범륜설이 규기의 삼시 범륜설에 대해 논하는 것이라고 유추한다(Moro, 2000: 109). 그러나 그 근거는 언급하지 않는다.

3) 서문에 해당하는 1장 대의(大意)를 제외한 3장 제명(題名)과 4장 연기(緣起)는 대부분 대지도론(大智度論)에서 인용한 내용이다. 즉, 대혜도경중요를 구성하는 총 5장 중, 2장 경종(經宗)과 5장 판교(判敎)만이 원효의 직접적인 견해가 잘 드러나는 부분이라 할 수 있다.

II. 규기의 교판(敎判)에 대한 원효의 비판

원효는 대혜도경중요 5장인 판교(判敎)에서 2시 5교설(二時五敎說)의 교판과 3시 법륜설(三時法輪說)의 교판을 소개한다. 먼저 2시 5교설은 길장의 삼론현의(三論玄義)에 소개되고 있는데, 이를 통해 구마라집의 제자 혜관(慧觀, 368~438?)의 교판임을 쉽게 알 수 있다.⁴⁾ 이어서 원효는 해심밀경(解深密經)의 3시 법륜설을 인용하는데, 이것이 5장의 중심 주제이다.

‘혹자’는 이렇게 주장한다.

세상에 나오는 [붓다의] 가르침은 세 종류[品]를 넘지 않는다. 소위 경에서 말한 세 종류 법륜이니, 해심밀경에서 하신 말씀과 같다.

승의생 보살이 붓다께 아뢰기를,

세존께서는 첫 번째 시기에 바라니사의 선인들이 내려오는 곳인 시록림(施鹿林)에 계시면서 오직 성문승에 발심하여 나아가는 자들만을 위해 사제(四諦)의 상(相)으로 바른 법륜을 굴리셨다. …… 두 번째 시기 중에 오직 대승에 발심하여 나아가고 수행하는 자들만을 위해 ‘일체 법이 공하여 자성이 없고, 생성도 없으며 소멸도 없다. 본래 고요한 자성이 열반이다’라는 것에 의지하여 은밀한 상으로 바른 법륜을 굴리셨다. 하지만 이 법륜 역시 [그보다] 위의 [법문]이 있으며, 이것은 완전한 의미가 아니다. …… 세 번째 시기 중, 널리 모든 승(乘)에 발심하여 나아가는 자들을 위해 ‘일체 법은 공하여 자성이 없고, 생성도 없고 소멸도 없다. 본래 고요한 자성인 열반 역시 무자성이다’라는 것에 의지하여 완전한 모습으로 바른 법륜을 굴리셨다. [이 가르침보다] 위는 없고 [그런] 모양도 없다. 이것이 그 완전한 의미이니 ……(H.1, 486b-486c).⁵⁾

붓다가 3시에 걸쳐 교설하셨다는 해심밀경의 내용을 원효가 인용한 것인데, 이 인용문은 반야경에 해당하는 2시 법륜이 완전한 가르침이 아니라고 말하고 있다. 그래서 무자성성의 유식 교학을 최종 3시에 다시 설법했다는 것이다. 원효가 문제 삼고 있는 것은 이 해심밀경의 내용을 근거로 반야경을 궁극적인 경전이라고 평가하지 않는 ‘혹자’인데, 원효는 위의 내용에 이어서 다음과 같은 주장을 한다.

4) 아래 길장의 삼론현의의 내용을 통해 길장과 원효의 2시 5교설에 대한 소개가 일치함을 알 수 있다. 또한, 이 교판을 주장한 이가 혜관임을 알 수 있다. “宋道場寺沙門慧觀仍製經序. 略判佛教凡有二科. 一者頓教 …… 於漸教內開為五時 …… .”(T.45, 5b). “有人說言 …… 一者頓教, 二者漸教. 漸教之內 有其五時 …… .”(HPC.1, 486b). 이는 본 논문의 주제가 아니므로 짧게 논한다.

5) 成[或]有說者 出世教門 不過三品. 所謂經說三種法輪 如解深密經言. 勝義生菩薩白言 世尊初於一時 在波羅泥斯仙人墮處施鹿林中 唯為發趣聲聞乘者 以四諦相 轉正法輪 …… 第二時中 唯為發趣修大乘者 依一切法空無自性 無生無滅, 本來寂靜 自性涅槃 以隱密相 轉正法輪. 而是法輪 亦是有上, 是未了義. …… 第三時中 普為發趣一切乘者 依一切法空無自性 無生無滅 本來寂靜 自性涅槃 無自性性 以顯了相 轉正法輪. 無上無容 是其了義 …… .

지금 이 대품반야경을 비롯한 모든 반야[경]은 다 이 두 번째 범륜이다.

문: 이 ‘두 논사의 주장’ 중 무엇이 진실입니까?

답: 두 가지 가르침과 세 가지 범륜이 하나의 길로 나아가는 것이며, 또한 모두 도리가 있다. 하지만 그 교판이 이 대품반야경 등을 모두 두 번째 시기로 분류하고(해판의 교판) 두 번째 범륜⁶⁾에 포함시킨 것은 이치상 절대로 그렇지 않다. 경과 논에 어긋나기 때문이다(H.1, 486c).⁷⁾

예상할 수 있듯이 먼저 원효는 해판과 특정 논사, 두 교판의 해석이 모두 일리가 있다고 이야기한다. 하지만 이례적으로 해판의 교판 중 2시 교문과 해심밀경의 교판을 따르는 논사의 견해에 대해 비판을 덧붙인다. 전자는 앞서 보았듯이 해판의 교판이 명확하지만, 후자는 누구인지 지금까지 불명확하였다. 원효는 ‘두 논사의 주장’이라고 명시하고 있으므로, 후자는 해심밀경의 내용에 대한 비판이 아닌 특정 논자의 견해를 비판한 것이 분명하다.

규기가 해심밀경에 기반해 대승법원의림장(大乘法苑義林章)에서 논한 교판을 보면, 그 후자는 규기일 가능성이 매우 높다.

그러므로 부처님께서 먼저 사성제 범륜을 설하셨고 …… 다음 시기에 [그는] 반야[경] 등을 설했는데, 거기에는 모든 법(현상)의 근본 성(性)은 전혀 없다고 말한다. …… [그럼 우리는] 어느 곳에서 수행으로 나아갑니까? …… 부처님께서 [이러한 제2시의 병통을 없애기 위해] 다시 유식의 삼성(三性) 등의 가르침을 설하셨습니다. 그래서 승의생(勝義生) [보살] 등은 [이 가르침]을 믿고, 수행하고, 수학했습니다(T.45, 249a).⁸⁾

규기가 해심밀경의 3시 범륜설을 인용하며 유식학설을 강조하고 있는 대목인데, 원효와 같은 주제로 담론하고 있는 것을 쉽게 알 수 있다. 한편 규기의 성유식론술기(成唯識論述記)와 묘법연화경현찬(妙法蓮華經玄贊)에는 더욱 직설적인 주장이 서술되어 있다.

이른바 마하반야경 등은 중근기 [사람]들이 대승을 취하고 소승을 버리게 한다. …… 미혹함과 오류와 다툼을 일으키기 [때문에], [소승의 가르침과 반야경]은 모두 중도가 아니다(T.43, 229c).⁹⁾

여기서도 규기는 해심밀경을 중심으로 교판을 해석하며 반야경은 궁극적 의미를 설한 경전

- 6) 이후 밝힐 것이지만, 후자의 논사는 규기이다. ‘두 번째 범륜’은 반야경에 대한 규기의 교판인 2시 범륜을 말한다.
- 7) 今此大品并諸般若 皆是第二法輪所攝. 問是二師說 何者爲實. 答二種教門 三種法輪 是就一途, 亦有道理. 然其判此大品經等 皆屬第二時攝第二法輪者 理必不然. 違經論故.
- 8) 故佛初說四諦法輪 …… 次時中說般若等 言一切法本性皆無 …… 何所造修 …… 佛爲除此復說唯識三性等教. 勝義生等信解修學.
- 9) 所謂摩訶般若經等 令中根品捨小趣大 …… 迷謬競興未契中道.

이 아니라 설한다. 대승 경전의 근간이 되는 이 경의 중요도를 낮춰보는 이러한 해석은 당대 많은 논란을 불러일으켰을 것이다. 대표적으로 동시대 신라 출신 학승이자 규기와 맞수로 알려진 원측이 이 논란에 대해 언급한다.¹⁰⁾

[인왕경소]

질문: '당신이 [그렇게 말한다면] 두 번째 [법륜]의 무상[법문]은 왜 궁극적 의미가 없는 가르침(不了)이라고 불렀는가?

풀이해 말하면: 사실 [무상법문(반야경)도] 세 종류의 무자성성(無自性性)을 충분히 설명한다. [따라서] 이치에는 얕거나 깊은 것은 없다. [무상법륜은 세 무자성성을] 은밀한 특징으로 일체법의 무자성성 등을 말할 뿐이며, 삼무성(三無性)을 나누어서 별도로 배정하지는 않았다. [하지만] 해심 밀경 등은 세 종류의 무자성성을 자세히 밝혔다. 이 때문에 제3 법륜의 법문 중에 '무자성성' 네 자를 더하였다. [이] 의도는 별도로 삼무성의 이치가 있음을 밝히는 것이다. 이로 말미암아 [불 때, 단지 반야경을] 궁극적이거나 궁극적이지 않은 의미로서 명명한 것일 뿐이지, 이치의 얕음과 깊음이 궁극적이거나 궁극적이지 않음으로 명명한 것은 아니다(H.1, 17b).¹¹⁾

[해심밀경소]

이 중에 제2법륜과 제3법륜이 설하는 것인 무상(無相)은 이치상 깊고 얕음이 없다. 이 이치에 의하면 [제2법륜과 제3법륜] 모두 궁극적 의미[의 법문]이지만, 지금 제3 [법륜만]을 궁극적 의미[의 법문]라 삼는 것은 세 종류의 자성(自性) 등을 모두 밝히고 있기 때문이다. [그러나] 실제로는 반야 역시 삼성(三性)을 설하고 있는 것을 근거로 하여, [제2법륜; 반야경도] 마땅히 궁극적 의미[의 법문]라고 해야 한다. 하지만 다수 분파의 학설(다수의 학설?)을 따르기 때문에 궁극적 [의미]가 아닌 [법문]으로 말할 뿐이다(H.1, 290c).¹²⁾

흥미롭게도 원효는 해심밀경의 반야경 교판에 관해 원측과 같은 취지의 견해를 피력한다.

[대혜도경종요]

또 이 논(대지도론)에서 말하기를: '또 두 종류의 설법이 있다. 하나는 논쟁하는 지점이고, 둘은 논쟁이 없는 지점이다. 논쟁하는 지점은 나머지 경들과 같다. 이제 논쟁이 없는 지점을 밝히고자 하시기 때문에 이 마하반야바라밀경을 설하신 것이다.' 이것으로써 지금 이 경(반야경)이 세 번째

10) 규기와 관련해 원측의 2시와 3시 교판의 동일성에 주목한 연구목록은 장규언의 연구(Jang, 2013: 88-92)를 참고한다.

11) 問若爾如何第二無相 名爲不了. 解云 據實具說三種無自性性. 理無淺深. 以隱密相 言一切法無自性等 而不分別配三無性. 深密經等 廣顯三種無自性性. 是故第三法輪門中加無自性性四字. 意顯別有三無性理 由是名爲不了義. 非理淺深名爲不了.

12) 於中第二第三法輪所說無相 理無淺深. 若依此理 皆是了義. 而今第三爲了義者 具顯三種自性等故. 據實般若亦說三性 應是了義. 從多分說 故言不了.

나타나는 궁극적 법륜과 같다고 확실히 알 수 있다. 모든 논쟁이 되기에 충분한 지점(부분)이 아니기 때문이다. 그리고 이 경 등이 두 번째 법륜을 제시한 것으로 판별하는 즉시 이 경은 논쟁의 지점이 되는 것이다. [만약 그러하다면] 논(대지도론)에서 ‘이것(반야경)은 논쟁이 없는 것이다’라고 옹당 말하지 않았어야 한다(H.1, 487a).¹³⁾

이런 문장들이 증명하고 있으니 마땅히 알라. 이 경(반야경)에서 말씀하신 열반의 법 역시 무자성(無自性)인 것이다. 하지만 저 두 번째 법륜 중에서는 일체 모든 법이 생성도 없고 소멸도 없으며 본래 고요한 자성이 열반이라고 말씀하셨지만, 열반이 무자성이라고 [직접적으로는] 말씀하지 않을 뿐이다. 세 번째 궁극적 의미의 법륜 중에서 일체 모든 법이 생성도 없고 소멸도 없으며, 나아가 열반도 무자성이라고 말씀하셨다. 이제 이 경[반야경]의 종지는 두 번째 [법륜]을 뛰어넘어 세 번째 [법륜]과 같구나(H.1, 487b).¹⁴⁾

일단 규기, 원측, 원효 모두가 해심밀경의 반야경 2시 법륜설에 대해 논하고 있는 것을 쉽게 알 수 있다. 이들 이외에 이 주제를 다룬 동시대 학자는 찾기 힘들다. 그리고 원측과 마찬가지로 원효는 규기와 다른 견해를 피력하고 있음이 명확하다. 반야경도 3시에 속할 수 있음을 주장함과 동시에 이 경이 이미 유식학의 무자성성을 논하고 있다는 견해 또한 원측과 같음을 알 수 있다.¹⁵⁾ 대혜도경종요 5장의 모든 논지는 혹자[규기]의 주장을 중심으로 전개되기 때문에¹⁶⁾ 혜관의 교판을 비판할 목적이 있다고 보기에는 무리가 있다.¹⁷⁾ 5장 전체에서 단 한 문장만이 혜관의 교판에 대한 평가이고, 나머지는 모두 해심밀경의 교판을 논하는 이를 비판하는 내용과 관련이 있기 때문이다. 그 대상은 규기임이 명확해 보이며,¹⁸⁾ 5장 판교의 이 비대칭적 구성은

- 13) 又此論云 復次有二種說法. 一者淨處, 二者無淨處. 淨處者如餘經. 今欲明無淨處故, 說是摩訶般若波蜜經. 以此證知 今此經者 同於第三顯了法輪. 非諸淨論安足處故. 而判此經等示第二法輪 是即此經 爲淨論處. 不應謂論說是無淨.
- 14) 以是文證, 當知. 此經說涅槃法亦無自性. 而彼第二法輪中 言一切諸法無生無滅本來寂靜自性涅槃 不言涅槃無自性性. 第三了義法輪中 言一切諸法無生無滅 乃至涅槃無自性性. 以是故知. 今此經宗 超過第二 同第三也.
- 15) 그간 자은학파와 서명학파의 대립의 관점에서 규기와 원측의 학설을 비교한 연구는 많았으나, 이들과 원효의 학설을 비교한 연구는 찾기 쉽지 않다. 또한, 언급했듯 원효는 이전 시대 학자인 길장(吉藏, 549~623), 혜원(慧遠, 523~592) 등과의 영향 관계 혹은 이후 시대의 학자인 법장, 종밀(宗密, 780~841) 등과의 영향 관계에 대해 많이 연구되었다. 하지만 원효의 글을 보면 늘 현장계를 의식하고 글을 쓴 흔적들이 많이 보이기 때문에 동시대 학자인 규기와 원측과의 상관관계에 대해 필수적으로 연구가 이루어져야 한다. 더불어 원효가 원측의 텍스트를 직접 인용한 사례는 보이지 않으나 그의 영향의 흔적이 보이는 점을 고려할 때, 이들의 상관관계 역시 살펴볼 필요가 있다(Lee, 2022A: 66-139).
- 16) 원효가 본격적으로 논의를 시작한 이후에 반야경 교판에 대해 지칭할 때는 일관되게 ‘법륜(法輪)’이란 단어로 교판을 설명한다. 이는 혜관의 교판이 아니라는 것을 의미한다. “答二種教門 (혜관의 교판) 三種法輪 (규기의 교판)”(H.1, 486c).
- 17) 5장 판교(判敎)는 대혜도경종요의 실질적 마지막 장으로서 이 해설서의 결론이라고 볼 수도 있다.

원효가 규기의 입장에 비판적이었다는 취지를 적용해야 이해 가능할 것이다.

Ⅲ. 사분설(四分說)에 대한 원효의 비판적 견해

1. 배경적 고찰 : 규기와 원측의 사분설에 대하여

대혜도경종요의 2장 경종(經宗)의 제일 마지막 부분에서 원효는 유식학의 사분설¹⁹⁾(정확히는 삼분설)²⁰⁾을 논하고 있다. 즉, 유식학 이론을 반야와 함께 설명하는 것이다. 사분설은 동아시아 유식학에서 매우 중요한 교설로 알려져 있는데, 인도에서 논해진 학설이라고 보는 견해는 찾아 보기 힘들고, 현장이 귀국 후 각색해서 전해지기 시작한 교설이라는 것에는 이견이 없는 것 같다. 성유식론²¹⁾에서 논하기 시작한 것으로 보이는 이 사분설은 앞서 논했던 주제와 같이 규기와 원측이 다른 견해를 피력한 것 중 하나였다.

이에 논의에 앞서 규기와 원측의 사분설에 관한 해설을 살펴본다. 규기와 원측은 성유식론에서 직접적으로 거론되지 않는 일분설부터 사분설까지 논자들에 대해 각각 달리 소개하고 있다.²²⁾

18) 원효가 성유식론(成唯識論) 및 규기의 저술을 이 논서에 거론하지는 않지만, 이들 중 어느 하나를 읽지 않고 대혜도경종요에서 [본 논문 뒤에 논하는] 유식 사분설을 논했을 가능성은 만무하다.

19) 사분설에 대해 간단히 설명하자면, 마음의 기능이 4가지 다른 측면으로 구성되어 있다고 하는 유식 교학이다. 동아시아 유식사상을 이해하는 데 중요한 부분으로 알려져 있으며, 현대 일본 불교 학자들은 “사분설(四分說)과 삼류경(三類境)을 [이해한다면] 유식의 반을 배운 것이다(四分三類唯識半學)”라는 주장을 하기도 하였다. 한편, 성유식론은 현장과 규기가 다르마팔라(Dharmapāla, 護法, 530~561)의 주장을 중심으로 유식사상을 편역한 논서인데, 여기에서 마음의 네 가지 기능인 사분설이 소개된다. 첫째, 견분(見分)은 대상을 인식하는 주관을 말하며, 둘째, 상분(相分)은 인식 주관에 드러난 대상을 일컫고, 셋째, 자증분(自證分)은 인식의 주관과 인식의 대상에 의한 자신의 인식 작용을 확인하는 것을 지칭하며, 넷째, 증자증분(證自證分)은 자증분의 인식 작용을 다시 확인하는 것을 말한다. 이 사분설은 현장이 사찰 나란다(Nālandā)에 머무는 동안 다르마팔라의 제자인 시라바드라(Sīlabhadra, 戒賢, 529~645)으로부터 전수받아 장안에 소개된 것으로 전해지고 있다. 이후 성유식론을 주석한 원측과 규기가 이 내용을 다루었고, 이들의 해설을 기반으로 신라 및 나라와 헤이안 시대 학자들이 자신의 의견을 피력한 것으로 보인다. 참고로 규기, 원측, 혜소(慧沼, 648~714), 지주(智周, 668~723), 원효, 태현(太賢, 8세기 중엽), 선주(善珠 723~797), 중산(仲算, 935~976) 등이 사분설에 대해 논했다(Sharf, 2016: 794; Sakuma, Kim trans., 2014: 30).

20) 정확히 말하면, 대혜도경종요에서 원효는 사분설(견분, 상분, 자증분, 증자증분) 중 삼분설(견분, 상분, 자증분)만을 논하고 있다. 하지만 원효가 현장 번역어를 사용하여 사분설에 관해 논한 것이 확실하므로 여기서는 성유식론 내 대표 학설인 사분설이라 칭하였다.

21) 又心心所若細分別應有四分 ……(T31, 10b).

<표 1> 규기와 원측의 심분설(心分說)의 요소과 논자에 대한 인식 차이

<Table 1> The Differences in Understanding of Four Parts of the Mind between Kuiji and Wōnch'ūk

심분설	요소 (마음의 작용)	규기가 주장한 논자 ²³⁾	원측이 주장한 논자 ²⁴⁾
일본	규기: 자증분 원측: 식(識)	스티라미티(Sthiramati, 安慧)	붓다
이분	전분, 상분	난타(Nanda, 難陀), 반두스리 (Bandhuśrī, 親勝) 등	아상가(Asaṅga, 無著), 바수반두(Vasubandhu, 世親)
삼분	전분, 상분, 자증분	디그나가(Dignāga, 陳那)	
사분	전분, 상분, 자증분, 증자증분	다르마팔라(Dharmapāla, 護法)	
		다르마팔라의 주장이 옳다.	모두 일리가 있다.

규기의 견해는 성유식론술기에서 확인할 수 있다. 그리고 성유식론에 대한 원측의 주석서는 현존하지 않지만²⁵⁾, 일본 학승 선주(善珠, 723~797)의 유식의등증명기(唯識義燈增明記)에서 원측의 견해를 확인할 수 있다. 이들은 4분설을 4개의 개별 이론으로 설명하며, 각각의 분설에 대한 논자들을 소개한다. 먼저, 삼분설과 사분설을 주장한 논자는 각각 디그나가(Dignāga, 陳那, 약 480~약 540)와 다르마팔라(Dharmapāla, 護法, 530~561)로 공통되게 소개하고 있고, 두 분설의 발전 과정에 대한 설명도 비교적 같다.²⁶⁾

하지만 규기와 원측이 서로 다르게 사분설을 소개하는 부분이 있다. 첫째, 일본설과 이분설의 논자에 대한 정보가 다르다. 규기는 일본설에 대해 스티라미티가 자증분이라고 주장한 것이라고 소개하는 반면, 원측은 붓다께서 설하셨다고 하며 식(識)을 말하는 것이라 주장한다. 둘째, 둘은 각각의 주장에 대해 다른 평가를 하고 있는데, 규기는 다르마팔라의 주장을 중심으로 논지를 전개하고 있고, 원측은 모든 학승들의 주장이 서로 다르지만 동등하게 타당한 주장을 하고 있다고 주장한다. 셋째, 규기가 열거한 논자들은 거의 동시대인에 가깝지만, 원측은 그 기원을 붓다로 소개하며 보다 오랜 기간[시간 순]에 걸친 논자들을 소개한다. 이 중 주목하고자 하는 부분은 논자에 관한 것인데, 좀 더 자세히 다뤄보도록 한다.

22) 정영근은 규기가 사분설과 관련된 4군의 논자들을 의도적으로 설정했다고 주장한다(Jung, 1994: 254).

23) 성유식론술기의 내용(T.43, 317c; T.43, 242a; T.43, 242a)으로 자세한 내용은 후술한다.

24) 유식의등증명기의 내용(T.65, 378c)으로 자세한 내용은 후술한다.

25) 11세기 일본의 불교 문헌 목록인 동역전등목록(東域傳燈目錄)에 원측의 성유식론소(成唯識論疏)가 나온다(T.55, 1157c). 또한, 태현의 성유식론학기(成唯識論學記, X.50, 56b)와 선주의 유식의등증명기(T.65, 378c)에서 원측의 견해를 간접적으로 볼 수 있다.

26) “서명의 소에 말하길 …… ‘그러므로 이제 이 중에 호법보살은 삼분설의 의미를 발전시켜서 사분설을 [세웠다]’”(T.65, 378c1). “이 논(성유식론)은 많은 지점에서 삼분설에 의지하지만, 가르침과 종지는 사분설에 있다”(T.43, 609b).

[규기의 주장]

따라서 안혜(安慧)는 [마음의] 한 부분[일분]만을 세웠고, 난타(難陀)는 두 부분[이분]을 세웠으며, 진나(陳那)는 세 부분[삼분]을 세웠고, 호법(護法)은 네 부분[사분]을 세웠다. 이제 이 논(성유식론)은 호법의 가르침을 기반으로 사분설을 설한다(T.43, 320c).²⁷⁾

성유식론에는 사분설에 대한 논자의 정보가 없지만, 상기 보았듯이 주석서에는 명확히 각각의 논자에 대한 정보를 확인할 수 있다. 또한, 표에서 봤듯이 원측 또한 논자에 대해 언급하는데 다음과 같다.

[원측의 주장]

측[원측법사계서] 운하길, 붓다께서는 오직 식만을 [마음의] 한 부분[일분]으로 자주 설하셨다 …… 붓다 입멸 후 900년 [뒤에] 이르러, 무착(無著)과 세친(世親)은 마음의 두 부분[이분]을 갖는 것으로 [마음을 설명하기] 시작했다 …… 다음으로 진나(陳那) 등은 스스로 증명하는 부분[자증분]을 추가했다 …… 1100년 [후] 호법보살(護法)은 후엄경(厚嚴經)에 의지하여 가론을 만들었다. [그래서 그는] 다시 [마음의] 네 부분을 세운 것이다 …… [각각의] 이치에는 [서로] 모순이 없다 (X.50, 56b).²⁸⁾

원측은 규기와 다르게 일분설은 붓다 그리고 이분설은 아상가(Asaṅga, 無著, 약 4세기)과 바수반두(Vasubandhu, 世親, 약 4세기~약 5세기)가 주장했다고 소개한다. 이 논자와 관련한 문제는 사분설이 동아시아에서 각색되었다는 것과 연관이 있어 보이므로 이를 잠시 살펴본다. 사쿠마 히데노리의 연구(Sakuma, Kim trans, 2014: 31)에 따르면, 성유식론의 사분설은 현장과 규기가 주장한 것이라고 한다. 다시 말해서 인도 학승 다르마팔라가 이 주장을 하지 않았다는 것인데, 그는 야마구치 스스무(山口益)의 논문을 인용하면서 사분설의 교리가 중국 자은사 분파에 의해 추가되고 편집되었다고 주장한다. 그 근거로 인도의 유식 문헌과 그 문헌을 비판한 바비베카(Bhāviveka, 清辨, 약 490~약 570)와 찬드라키르티(Candrakīrti, 月稱, 약 600~약 650)의 문헌에는 이 교설이 언급되지 않는 사실을 제시하고 있다. 또한, 현장이 번역한 반두프라바(Bandhuprabha, 親光; 다르마팔라의 제자)의 불지경론에는 사분설이 언급되지만, 티베트 본의 시라바드라(Śīlabhadra, 戒賢)의 저서에는 이에 대한 언급이 없다는 점도 지적하고 있다. 이를 놓고 논자에 대해 생각해 보면, 현장으로부터 성유식론의 강의를 들은 규기와 원측이 이 교학의 논자들에 대한 정보가 분명하지 않았지만, 각각의 논자들을 자의적으로 언급했다고 볼 수 있다.

27) 然安惠立唯一分 難陀立二分 陳那立三分 護法立四分. 今此論文護法菩薩依四教理說四差別.

28) 測云 佛唯識多說一分 …… 佛滅度後 至九百年 無著世親 開為二分 …… 次陳那等 加自證分 …… 千一百年 護法菩薩. 依厚嚴經 造成假論. 更立四分 …… 理無乖返. 또한, 선주의 유식의등증명기에도 같은 내용이 인용되어 있다(T.65, 378c).

이는 그들의 성유식론 주석서에서 소개하는 일분, 이분, 삼분에 관한 인도의 논자들도 동아시아에서 각색되었다는 것을 의미한다.²⁹⁾

일단 성유식론에 포함되지 않은 추가 정보가 있는 것이 확실하며, 원측과 규기가 이 네 그룹의 논자들을 의도적으로 분류한 사실은 틀림없어 보인다. 그리고 적어도 4군의 견해에 대한 평가에서 규기는 다르마팔라의 주장을 강조한 반면 원측은 모든 견해를 아우른다. 이후 이들의 다른 견해는 8세기 불교 주석서, 즉 태현의 성유식론학과와 일본 나라와 헤이안 시대에 활동한 선주의 유식의등증명기 등에 병렬로 인용되었다. 이런 상황과 동아시아 불교에서 사분설 교학의 중요도, 그리고 대혜도경종요 내 성유식론의 사분설을 언급한 것을 함께 생각할 때, 규기와 원측의 다른 관점이 원효 시대 신라에서도 언급되었음을 유추할 수 있다.

2. 대혜도경종요의 삼분설(三分說)

원효는 대혜도경종요의 2장 경종(經宗)에서 전통적인 3종 반야³⁰⁾의 설명에서 벗어나 실상·관조반야, 이 두 반야를 합친 합명이중반야를 논한다. 그리고 이 합명이중반야를 설명하면서 유식학의 관점을 접목시킨다.

셋째, 두 가지 반야를 합쳐서 밝힌다. 하나가 아니기에 둘이라고 가설하였지만, 주체[能]와 대상[所]을 벗어났기에 결국엔 차이가 없다. 왜인가? 보살이 반야를 수행할 때, 일체 모든 법의 성품과 모양을 추구하지만 나도 나 없음도 영원함도 무상함도 생성도 소멸도 있음도 공함도 이와 같은 일체를 모두 얻는 바 없다. [따라서] 취하는 대상인 모양을 어떤 것도 얻지 못하고, 주체적으로 취하는 견해를 [어떤 것도] 일으키지 않는다. 이때 모든 모양과 견해를 멀리 떠나 모든 법의 참된 모양을 평등하게 증득하니, 둘도 없고 차별도 없으며, 시작도 없고 끝도 없으며, 생성도 없고 소멸도 없으며, 있는 것도 아니고 공한 것도 아니다. [따라서] 일체 언어의 길을 뛰어넘고 일체 마음 쓸 곳을 영원히 끊는데, 어떻게 그 가운데 두 가지 반야가 있겠는가? 다만 일체 모든 법이 한결같이 없음이 없기 때문에 ‘모든 법의 참된 모양’이라고 억지로 이름을 붙이고, 일체 분별을 벗어나지 못하는 게 없기 때문에 또한 무분별지(無分別智)라고 부르는 것뿐이다. 지혜가 없으면 참된 모양이 아니고, 참된 모양이 없으면 지혜가 아니다(H.1, 482b).³¹⁾

29) 성유식론에 대한 주석을 처음 쓴 사람이 원측인지 규기인지 확실하게 결론을 내릴 수는 없다. 하지만 이 논서는 규기가 현장과 함께 편역을 한 것이므로 원측의 주장이 뒤에 이루어졌다고 보는 것이 합리적일 것이다.

30) 실상반야(實相般若), 관조반야(觀照般若), 문자반야(文字般若).

31) 第三合明二種般若. 由非一故 假說二種, 而離能所 畢竟無異. 所以然者. 菩薩修行般若之時, 推求一切諸法性相, 若我若無我若常若無常若生若滅若有若空 如是一切 都無所得. 不得一切所取相, 不起一切能取之見. 是時遠離一切相見, 平等證會諸法實相 無二無別 無始無終 無生無滅 非有非空. 超過一切語言之路 永絕一切心行之處, 云何於中 有二般若. 但一切諸法無不同然 是故強名諸法實相 一切分別無所不離 是故亦名無

즉, 지혜[반야]라는 것은 주체[能, 관조]와 대상[所, 실상]에서 벗어난다는 유식학의 배경에서 그 실마리를 풀면서 합명이중반야에 대한 설명을 시작한다. 이 설명 이후, 원효는 문답 형식의 구조로 논지를 전개하는데, 여기서 관조반야[주체]와 [성유식론의 사분설 중] 삼분[견분·상분·자증분]을 연관을 시켜서 설명하며 실상과 관조가 가립된 사실을 밝힌다.

문: 관조반야(觀照般若)에 혹 세 부분[三分]이 있는 것이 아닌가? 만약 견분이 있다면 왜 봄이 없다고 말하는가? 만약 견분이 없다면 왜 관조(觀照)라는 이름을 붙였는가? 자증분이 있어 자체를 지각하는 것이라면 이 지혜의 본체는 참된 모양과 같지 않은 것이다. 어떻게 둘도 없고 차별도 없다고 말할 수 있는가? 만약 견분도 없고 자증분도 없다면 허공과 같으니 지혜(慧)라 부를 수 없다.

답: 이 지혜에는 견분은 있고 상분은 없다는 주장이 있다. 이 지혜에는 상분도 없고 견분도 없으며 오직 자증분만 있어 자체를 지각한다는 주장도 있다.

이렇게 주장하는 사람도 있다. 만약 차별이 있다는 입장에서 [이 세 부분을] 구분했다면, 세 부분은 모두 없는 것이다. 만약 차이가 없음을 의지해 [이 세 부분을] 가설했다면, 세 부분은 모두 있는 것이다. 말하자면 곧 이 평등 속에서는 모양이 없는 것이 상분이 되고, 봄이 없는 것이 견분이 되며, 특별히 자체를 지각하는 것도 없지만 자체를 지각하지 못하는 것도 아니다. 이와 같이 자증분은 지각하지 못하는 것이 없으니, 모든 법의 참된 모양이 자기 아닌 것이 없기 때문이다. 따라서 이 자증분은 견분 아닌 것이 없다. 참된 모양을 본다는 것은 바로 보이는 것이 없다는 것이다. 보이는 것이 있으면 진실을 보지 못하기 때문이다. 따라서 이 견분은 참된 모습 아닌 것이 없다. 이와 같이 세 부분은 그저 한 맛일 뿐이다. 만약 이와 같이 설명한다면 봄이 있다고 하건 보지 못한다고 하건 장애도 없고 결림도 없으니 곧 이것이 해탈이다. 만약 능견(보는 주체)을 설정하면 곧 있다는 극단에 떨어지고, 만약 견분이 없다고 하면 곧 없다는 극단에 떨어지며, 양 극단을 벗어나지 못하기 때문에 곧 결박당하게 된다.³²⁾

위의 내용을 마지막으로 2장 경종(經宗)이 마무리되는데, 특이한 점은 원효가 [현장의 역어를 사용하며] 성유식론의 사분설에 대해 논함에도 불구하고³³⁾ 증자증분을 제외한 삼분설까지만 언

分別智。無智而非實相，無實相而非智。

32) 問 觀照般若 若有三分不。若有見分 何言無見。若無見分 何名觀照。有自證分 證自體者 則此智體 不同實相。云何得言 無二無別。若無見分 亦無自證 則同虛空 不得名慧。答 有義 此智有見無相。有義 此智無相無見 唯有自證 證於自體。或有說者 若就有別開分 三分俱無。若依無異假說 三分俱有。謂即於此平等之中 無相爲相 無見爲見 無別自證 非不自證。如是自證 無所不證 諸法實相 無非自故。故此自證 無非是見。見實相者 是無所見。有所見者 不見實故。故此見分 無非實相。如是三分 只是一味。若如是說 有見不見 無障無礙 即是解脫。若存能見 即墮有邊。若無見分 則墮無邊不離邊故 即爲被縛。

33) 실상반야와 관조반야를 같이 논하는 합명이중반야 부분에서 주체와 대상의 개념을 접목하는 것은 법상종의 영향이 원효에게도 컸다는 것을 의미하며, 동시에 이 부분의 내용이 현장과 규기의 주장과 연관되어 있다는 것을 의미할 수 있다.

급하고 있다는 사실이다. 인용문 내 질문에서 보듯 원효는 처음부터 삼분설로 상정하고 이야기하고 있는 것을 알 수 있다. 성유식론의 사분설을 삼분설만으로 상정해서 언급한 다른 학자들의 사례는 찾아보기 힘든데, 원효가 성유식론 또는 관련 주석서의 사분설을 보고 대혜도경중요를 저술한 것이 확실하므로 이와 같은 서술은 이례적이다. 또한, 주체와 대상에 대한 설명에 해당하는 견분과 상분의 설명은 간단히 소개하고, [‘이렇게 주장하는 사람도 있다’ 이하] 자증분에 대해 자세한 설명을 하는 점도 특이하다. 견분과 상분이 자증분에 포함이 된다는 취지로 설명을 하고 있는데, 이는 디그나가의 견해(삼분설)임을 쉽게 알 수 있다.³⁴⁾ 의도적으로 [사분설 중 다르마팔라의 주장인] 증자증분을 배제한 점과 디그나가의 견해를 중점적으로 다루는 점, 그리고 원효가 규기의 교판설을 비판한 사실을 미루어 볼 때, 이 문단은 다르마팔라의 견해에 치중한 규기의 주장에 대해 원효의 비판적 견해가 은연중 드러난다는 의심을 일으키기 충분하다.³⁵⁾

현장과 규기가 편역한 성유식론을 보면, 제4분설[증자증분]을 제외하고는 심분설을 설명할 수 없다고 주장한다.

또한 심(心)과 심소(心所)를 세밀히 분별(분석)하면, 응당 4분(四分)이 있어야 한다. 3분은 앞에서 말한 바와 같고, 다시 제4의 증자증분(證自證分)이 있다. 이것이 만약 없다면, 무엇이 제3[분]을 증명하겠는가? 심분(心分)이란 이미 같은 것으로써 응당 모두 증명해야 하기 때문이다. 또한 자증분은 응당 [인식의] 결과가 있는 것이 없다. 모든 인식하는 것[能量]은 반드시 [인식의] 결과가 있기 때문이다. 견분이 제3[분]의 [인식의] 결과는 아니다. 견분은 어느 때는 잘못된 인식[非量]에 통섭되기 때문이다. 이 견분으로 말미암아 제3분을 증명하지 못한다. 자체[분]을 증명하는 것은 반드시 현량(現量)이기 때문이다(T.31, 10b).³⁶⁾

한편 성유식론에서는 심분설에 대해 다소 열려있는 다른 해석들도 동시에 소개된다.

이와 같이 4분을 혹자는 3분으로 통섭한다. 제4분을 자증분에 포함하기 때문이다. 혹자는 2분

34) “진나는 인식이 이루어지기 위한 두 계기인 견분과 상분에 대해서, 그 둘의 공통적 근거가 되는 식 자체(자체분)를 가하여 삼분설을 주장한다. 견분과 상분은 그들의 근거가 되는 본체(所依體)가 반드시 있어야만 이들에 의한 인식작용[用]이 가능하게 된다. 또한 견분과 상분이 서로 관계 맺음을 하기 위해서는 그 둘의 공통적 근거가 있어야 한다는 생각에서, 인식의 중심으로서의 자체분이 상정된다. 그리하여 자체분이 나뉘어 견분과 상분으로 나타난다고 하게 되면, 비록 이분화되기는 했어도 셋이 서로 별개의 것이 아니기 때문에 하나의 인식작용으로 통합될 수 있는 것이다(Jung, 1994: 254).”

35) 서두에 말했듯, 원효는 다르마팔라의 사분설을 판비량론에서 비판하였다.

36) 又心心所若細分別 應有四分, 三分如前, 復有第四證自證分. 此若無者 誰證第三. 心分既同 應皆證故. 又自證分應無有果. 諸能量者 必有果故. 不應見分是第三果. 見分或時非量攝故. 由此見分不證第三. 證自體者必現量故.

(分)으로 통섭한다. 뒤의 셋은 모두 능연의 성품이기 때문에 모두 건분에 통섭시키기 때문이다. 여기서 견(見)이라고 말한 것은 능연의 의미이다. 혹자는 일본(一分)으로 통섭하는데, 자체는 다르지 않기 때문이다. 입능가경의 계송[伽他]에서 설한 것과 같다(T.31, 10c).³⁷⁾

이상 성유식론 내 다른 군들의 통섭적인 주장을 보면, 원효는 다르마팔라의 제4분설을 배제하고 디그나가의 삼분설까지 언급하는 것이 문제가 되지 않는다고 생각했을 수 있다. 만약 그렇다면 디그나가의 견해[이전 세대]에 대한 그의 지지를 보여줌으로써 다르마팔라[현 시대의 대세]의 견해에 편향된 규기의 해석을 간접적으로 비판했을 가능성을 배제할 수 없다.³⁸⁾

이 의도적인 제4분설 배제와 더불어 원효가 디그나가의 주장을 옹호했다는 정황도 살펴볼 필요가 있다. 일본 승려 제섬(濟暹, 1025~1115)의 석마하연론결의파난회석초, 장준(藏俊, 1104~1180)의 인명대소초, 순고(順高, 1254~1261)의 기신론본소청집기, 일연(一然, 1206~1286)의 삼국유사, 금하(錦河, 1884?)의 장안사사적에서는 원효를 디그나가의 화신으로까지 칭송하는 등 시대상 연관시킬 수 없는 두 인물을 함께 논하고 있다(Kim, 2000: 239 - 244). 이와 같이 원효는 후대의 많은 동아시아 학승들 사이에서 디그나가의 후예로 불리기도 했는데, 동시대 동아시아에서 가장 영향력이 있었던 다르마팔라의 주장이 아닌 그보다 이전 시대의 학승 디그나가와 연관된 점은 관심을 주목할 만하다. 그리고 대혜도경종요에서는 집량론(集量論)을 간단히 언급한 구절도 있는데, 이는 원효가 디그나가의 저술을 읽었다는 방증이기도 하다.

앞서 언급한 대혜도경종요의 인용문을 보면, 원효는 건분과 상분에 대해서는 짧게 논하고, 자증분과 함께 건분과 상분을 ‘이렇게 논한 사람이 있다’라는 문장으로 시작해 상세히 논하고 있다. 이어지는 내용은 건분과 상분이 자증분이 아닌 것이 없음을 논하는데 결국 디그나가의 주장을 원효가 내세우며 반야의 진리를 설명하는 모양새이다. 더불어 건분이 있는 것인지 없는 것인지의 논쟁으로 간다면, 곧 ‘결박당하게 될 것’이라는 다소 극단적인 내용으로 질문에 대한 답을 마무리하는데, 정작 인용문의 답에는 반야라는 단어가 한 번도 언급되지 않는다. 설사 포함되어 있더라도 반야와 심분설은 서로 연관시키는 것이 어색한 교설인 것이 사실이다. 대혜도경종요의 경종의 마지막 결론이라고 보기에는 아주 어색한 마무리인 것이 틀림없다. 적어도 원효가 이 저술을 할 때, 반야가 아닌 다른 주제에 관심이 더 있었다는 의심이 들기에 충분한 대목이다.

이 글에서 언급한 교판설, 그리고 이 사분설에 대한 장은 규기를 비판한 논지로 보아야 전체 글에 대해 자연스럽게 이해할 수 있다. 그리고 이들 주제는 모두 대혜도경종요의 핵심인 2장과

37) 如是四分或攝爲三. 第四攝入自證分故. 或攝爲二. 後三俱是能緣性故, 皆見分攝. 此言見者 是能緣義. 或攝爲一, 體無別故. 如入楞伽伽他中說.

38) 원효가 자신의 주장을 할 때, 현장 이전 시대의 저술에만 집중했다는 사실은 다음 장인 ‘Ⅲ.3. 인용 문헌을 통해 본 원효의 취지’에서 후술한다.

5장에서 논하고 있다. 총 5장 중 서론에 해당하는 1장을 제외하면, 3장과 4장은 대지도론에서 그대로 인용한 내용이 대부분이고, 2장과 5장의 주요 논쟁 지점의 요지가 이 주제들로 귀결되기 때문에 대혜도경중요는 철저히 규기를 비판하기 위해 저술되었다고 결론지을 수밖에 없다.

3. 인용 문헌을 통해 본 원효의 취지

앞서 확인하였듯, 대혜도경중요의 주요 논쟁에는 규기의 견해에 대한 원효의 비판적인 관점이 투영되어 있다. 그렇다면 원효가 그를 비판하면서 내세운 논거가 어디에 집중되어 있는지 살펴볼 필요가 있을 것이다. 원효가 자신의 주장에 대한 논거로 인용한 문헌들을 살펴보면, 궁극적으로 지향하고자 하는 바도 자연스럽게 드러날 것이기 때문이다. 일단 대혜도경중요 내 인용된 문헌은 다음과 같다.³⁹⁾

<표 2> 대혜도경중요 내 인용문 출처
<Table 2> Sources in *Taehyedogyŏng chongyo*

	대지도론	마하반야 바라밀경	대반야 바라밀다경 ⁴⁰⁾	대승장진론	광백론
1장 대의 (大意)	1	0[1] ⁴¹⁾	0	0	0
2장 경종 (經宗)	10	0[2]	1	1	1
3장 제명 (題名)	8	3[2]	0	0	0
4장 연기 (緣起)	14	0	0	0	0
5장 판교 (判敎)	3	3	0	0	0
총계	36	6	1	1	1
사상적 기반	반야			중관과 유식	

39) 이기영은 원효의 저작 19편의 인용문을 검토했다(Rhi, 1975). 그리고 각각의 저작에 인용된 출처의 빈도를 정리한 바 있다. 하지만 제목이 거론된 직접 인용만 산출한 것으로 보이므로, 대혜도경중요 내 인용 출처를 재분석하였다.

40) 원효는 이 인용문을 현장본 대반야바라밀다경에서 취한다고 언급한다. 하지만 실제 이 번역본을 인용한 것이 아니고 규기의 대반야바라밀다경반야이취분술찬에서 간접 인용한 것이라는 것이 최근 밝혀졌다(Lee, 2022B: 149-155).

<표 2> 대혜도경종요 내 인용문 출처 (계속)

<Table 2> Sources in *Taehyedogyŏng chongyo* (consecutive table)

	유가사지론	섭대승론석	현식론 ⁴²⁾	해심밀경	보성론	불성론
2장 경종 (經宗)	1	1	1	0	1	1
5장 판교 (判敎)	0	0	0	2	0	0
총계	1	1	1	2	1	1
사상적 기반	유식				여래장	

	인왕[반야바라밀]경	합부금광명경(금고경)	화엄경
3장 제명 (題名)	0	1	1
5장 판교 (判敎)	1	0	1
총계	1	1	2
사상적 기반	반야+호국		화엄

원효가 가장 많이 인용한 문헌은 구마라집의 대지도론[구역]인 것을 확인할 수 있는데, 총 56개 인용 중 36번이나 인용하고 있다. 5장에 걸쳐 모두 인용되고 있고, 특히 3장과 4장의 전체 내용은 대부분 이 논서의 인용문으로 채워져 있다. 그러나 대혜도경종요의 서문에서 원효가 현장의 대반야바라밀다경 600권[신역]에 대해 해설한다고 언급한 것을 생각하면,⁴³⁾ 위의 인용 빈도는 상당히 이해하기 어렵다. 정작 현장역 반야경인 대반야바라밀다경에서는 하나의 인용문만 인용이 되고 있고, 이조차 규기의 대반야바라밀다경이취분술찬에서 인용한 것이기 때문이다. 이 인용문들에 대해 고찰하기 전에 특이한 점을 하나 추가로 언급하자면, 반야경과 다른 성격의 저술들이 2장과 5장에 집중되어 있다는 점이다. 다시 말해 원효가 주장하는 바가 이 두 장에 응집되어 있다는 것을 한 번 더 확인할 수 있다. 이에 이 장들에서 논해지고 있는 내용과 인용문의 관계에 대해 살펴보고자 한다.

41) 마하반야바라밀경의 주석서인 대지도론에도 같은 내용이 있기에 상기와 같이 인용 빈도를 계산하였다.

42) 대혜도경종요에서 원효는 이 인용의 출처를 섭대승론과 불성론이라고 말한다. 그러나 사실은 현식론(顯識論)의 내용이다. 출처의 제목을 혼동하여 인용한 것으로 보이지만, 모두 파라마르타(Paramārtha, 眞諦, 499~569)에 의해 번역된 것이므로 문맥상 문제가 되지는 않는다. 규기의 주장을 비판하기 위해 그와 상반되는 주장을 한 파라마르타의 글을 인용한 대목이기 때문이다.

43) “이 경은 600권[으로 구성되며], 16분이 있다.”此經六百, 有十六分(H.1, 480b).

<표 3> 대혜도경중요의 내용 · 인용문 출처 · 그 저자 정보
 <Table 3> Contents, Sources, and Proponents in *Taehyedogyŏng chongyo*

장	내용	인용 및 참고자료	인용문의 저자 및 역자 혹은 논해지고 있는 논자
2-1. 실상반야	A. 7세기에 논한 학승의 견해 소개, 즉 실상반야를 삼성설 혹은 이제설로 설명한 네 학승의 견해 소개	유가사지론; 대지도론; 대승장진론 (명시하지 않은 참고문)	역자: 현장 구마라집 논자: 안혜, 바비베카, 다르마팔라, 삼론(Lee, 2022A: 103-107).
	B. 원효의 주장: 네 주장 중 옳은 견해 판별: “모두 일리 있다.”	대지도론	구마라집
	C. 원효의 논증	광백론	다르마팔라 논자의 대상: 규기
	D. 실상반야에 대한 다섯 번째 견해 소개	대반야바라밀다경 (실제 대반야바라밀다경이취분술찬에서 간접인용)	규기
	E. 원효의 주장: 다섯 번째 견해에 대한 근거	보성론; 섭대승론; 불성론 (실제는 현식론)	역자: 라트나마티(Ratnamati, 勒那摩提, 508?); 파라마르타; 파라마르타
	F. 원효의 주장: 이취분 (D단계) 인용문에 대한 상세한 설명	불성론; 대반야바라밀다경이취분술찬 (D단계를 한 줄씩 다시 설명)	역자: 파라마르타; 논자의 대상: 규기
2-2. 관조반야	반야바라밀에 대한 네 가지 다른 견해 소개	대지도론 ; 대승의장; 금강반야소 (명시하지 않은 참고문)	역자: 구마라집; 혜원 ⁴⁴⁾ 길장
	대지도론에 근거한 원효의 주장	대지도론 ; 섭대승론 (명시되지 않은 참고문)	역자: 구마라집; 파라마르타
2-3. 합명이종반야	원효의 주장: 반야를 능소의 관점으로 접근하며, 사분설(삼분설)에 적용	대지도론(주장의 근거) ; 성유식론(사분설)	역자: 구마라집; 현장과 규기
5. 교판	[구마라집의 제자] 혜관의 교판 소개	출처는 없지만, 삼론현의 가능성	역자: 길장 관련 논자: 혜관
	[현장의 제자] 규기의 교판 소개	해심밀경	현장
	규기의 교판에 대한 원효의 주장	대지도론; 인왕경, 법화경, 화엄경	구마라집; 붓다바드라(佛陀跋陀羅, Buddhahadra) 등

44) 김천학은 대혜도경중요 내에서 대승의장(大乘義章)의 영향이 보인다는 연구를 발표한 바 있다(Kim, 2014: 41-81).

각 장의 내용, 출처, 그 저자 등을 거시적으로 요약하면 상기 표에 정리한 것과 같다.⁴⁵⁾ 음영 부분은 원효의 주장이 나타나는 부분이자 각 장의 논쟁처인데, 여기서 인용의 출처를 보면 모두 현장 시대 이전의 문헌이라는 것을 알 수 있다. 물론 2-1-C와 2-3에서 현장과 규기의 흔적이 보이지만, 이 부분은 규기의 견해에 비판적 견해를 피력하기 위한 내용이다.

내용과 함께 한 번 더 확인하면, 실상반야를 논하는 2-1에서는 E, F 단계에서 보듯 여래장 및 구유식에 관한 논의로 논증을 하는 것을 확인할 수 있다. 이 부분은 원효가 규기의 종성론을 비판하는 것으로, 규기의 대반야바밀다경반야이취분술찬 내 모순적 내용을 인용하여 그의 주장을 원효가 반어적으로 비판하는 것이 논증된 바 있다(Lee, 2022A: 95-101). 다시 말해 원효는 규기의 모순된 주장을 인용하여 이것을 자신의 주장으로 승화시키는데, 여기서 규기의 주장과 반대되는 ‘현장 이전 시대’의 저술들을 그 근거로 인용하고 있다. 또한, 관조반야를 설명한 부분은 대부분 대지도론으로부터 인용한 내용인데, 2-1의 실상반야의 논지 전개 구성과 같다.⁴⁶⁾ 즉, 원효는 대지도론의 영향을 받아 2-1의 실상반야 내용도 구성했음을 유추할 수 있다. 2장 경종(經宗)의 마지막 부분인 2-3 역시 유식학 개념인 능소(能所)로 실상반야와 관조반야를 설명하며 현장 귀국 이후 소개된 사분설을 이야기하지만, 원효의 주장은 대지도론에 기반한다. 또한, 교판을 설한 5장도 7세기 현장 시대 논한 해심밀경의 3시 법륜설에 대해 논하지만, 원효가 주장하는 부분에서는 5·6세기 저술만이 인용된다.

대혜도경종요 내 주요 논의의 주제는 모두 7세기 동아시아 유식에서 논하고 있는 담론이지만, 그 주제에 대한 결론은 5세기 구마라집과 6세기 혜원의 반야경 해석과 파라마르타의 여래장 및 구유식, 그리고 길장의 삼론학 배경 등에 기초한다. 이를 앞선 결과들과 함께 고려하면, 다르마팔라와 해심밀경의 해석에 치중한 규기의 견해를 원효가 비판하면서 이전 시대의 불교해석이 틀리지 않음을 주장한 것이라 볼 수 있을 것이다.

IV. 결 론

이상 대혜도경종요의 주요 내용을 분석하여 원효가 규기의 주장에 비판적 견해를 표출한다는 점을 논증하였다. 먼저 대혜도경종요의 5장 판교(判敎)에서 해심밀경의 반야 2시 법륜설을 따르는 논사가 옳지 못하다는 원효의 직접적인 견해를 보았고, 이 논사가 규기임을 밝혔다. 또한, 유식의 사분설에 대한 부분은 2장 합명이중반야에서 논하고 있는데, 대혜도경종요의 특색

45) 3장과 4장은 대부분 구마라집의 대지도론으로부터 인용한 것이므로 표를 생략한다.

46) 두 부분 모두 4구 구조에 따라 여러 학파의 주장을 소개하고, 이어 문답의 형태로 글을 구성한다. 특히 문답의 내용 중 ‘어느 견해가 가장 옳은가?’라는 질문에 이어 ‘모두 일리가 있다’는 답은 대지도론의 내용이므로 원효가 이 논서의 영향을 받은 것이 확실하다.

있는 구성이라 평가받아 온 부분이다. 기존의 3종 반야 중 문자반야에 관한 설명을 제외하고, 유식학의 능소의 개념으로 실상 그리고 관조를 합쳐서 반야를 풀어냈기 때문인데, 이 장에서 원효는 규기가 옹호했던 다르마팔라의 제4분설[증자증분]을 의도적으로 제외했고, 디그나가의 견해를 중점적으로 논하며 규기의 주장에 비판적 태도를 보이는 경향을 보였다.

더불어 이들 주제는 모두 대혜도경중요의 핵심인 2장과 5장에서 논하는 주제인데, 여기서 원효가 현장 이전의 저술들만을 의지해 자신의 주장을 펼치는 것을 확인하였다. 이는 원효가 규기의 다르마팔라 위주의 해석을 경계하고 5~6세기 불교해석으로 돌아가려 하는 의지로 보인다. 최병헌은 원효의 불교사상체계 수립과정을 3기로 나눈다.⁴⁷⁾ 이 시대 구분과 필자의 연구 결과를 함께 생각해 보면, 원효는 신역불교와 신유식학을 받아들인 2기 때부터 현장 및 규기의 불교 해석에 반대했다고 할 수 있다. 그리고 대혜도경중요는 종교적으로 포용력 있는 1기의 구역불교 가르침[여래장 및 구유식의 해석]으로 돌아가고자 하는 열망이 나타난 저술이라 유추한다.

원효의 당대 삶과 사상에 관한 연구는 현존 20 여종의 저술과 후대 자료로 밝혀야 하는 상황이기 때문에 접근하기 어려운 것이 사실이었다. 하지만 그가 규기의 저술을 읽은 사실, 그리고 그의 사상에 비판적 견해를 피력했다는 사실은 7세기 동아시아 불교 안에서의 원효를 그리기 위한 새로운 시작일 수 있으며, 앞으로는 규기와 원측이 다룬 주제와 연관하여 원효의 다른 저술을 연구할 필요가 있어 보인다.

References

[Abbreviations]

H. 韓國佛敎全書

T. 大正新修大藏經

X. 卍新纂大日本續藏經

[Primary Sources]

金剛般若疏. *Jingang banruo shu*. T.33.

47) 1기는 남지와 혜공 등에게 법화경과 반야경 등을 공부하고, 또한 신라에 새로 전해오는 섭대승론, 십지경론, 그리고 보덕으로부터 열반경과 유마경 등을 배웠으며, 원광 등에 의해 전래된 능엄경과 대승기신론 등 구역 경전들을 폭넓게 접수한 시기이다. 2기는 현장의 신역 불교를 받아들인 시기이며, 3기는 의상에 의해 화엄학을 접한 시기로 구분한다(Choi, 2022: 10-12).

- 大般若波羅蜜多經. *Da borou boluomiduo jing*. T.5.
- 大般若波羅蜜多經般若理趣分述讚. *Da boruo boluomiduo jing boruo liqufen shuzan*. T.33.
- 大乘法苑義林章. *Dasheng fayuan yilin zhang*. T.45.
- 大乘義章. *Dasheng yi zhang*. T.44.
- 大智度論. *Dazhidu lun*. T.25.
- 大慧度經宗要. *Taehyedo gyōng chongyo*. H.1.
- 東域傳燈目錄. *Tōiki dentō mokuroku*. T.55.
- 摩訶般若波羅蜜經. *Mohe boruo boluomi jing*. T.8.
- 妙法蓮華經玄贊. *Miaofa lianhua jing xuan zan*. T.34.
- 佛性論. *Foxing lun*. T.31.
- 三論玄義. *Sanlun Xuan yi*. T.45.
- 釋摩訶衍論決疑破難會釋抄. *Shaku Makaen ron ketsugi hanan eshaku shogi*. T.69.
- 攝大乘論. *She dasheng lun*. T.31.
- 成唯識論. *Cheng weishi lun*. T.31.
- 成唯識論述記. *Cheng weishi lun shu ji*. T.43.
- 成唯識論掌中樞要. *Cheng weishi lun zhangzhong shuyao*. T.43.
- 成唯識論學記. *Sōng yusik non hakki*. X.50.
- 唯識義燈增明記. *Yuishiki gitō zōmōki*. T.65.
- 仁王經疏. *Inwang gyōng so*. H.1.
- 解深密經. *Jie shenmi jing*. T.16.
- 解深密經疏. *Hae simil gyōng so*. H.1.
- 顯識論. *Xianshi lun*. T.31.

[Secondary Sources]

- Cheong, E. H. (2016). The Differentiability Between ‘the Re-Self-Attesting Part of Mind’ in Mere Consciousness Buddhism and ‘Reflection’ in Phenomenology. *Journal of Philosophical Ideas*, 61, 41-65.
- Choi, B. H. (2022). The Rediscovery of Wŏnhyo’s Buddhism and the Advance of Korean Buddhism. *Academic Symposium Commemorating the 100th Anniversary of Kiyong Rhi’s Birth: Bodhisattva and secular Buddhism*, 1, 7-22.
- Jang, G. E. (2013). Some Characteristics of Woncheuk’s View on the Relationship Between the Second and Third Buddha-cakras in *Samdhinirmocana-sūtra*. *The Journal of the Korean*

- Association for Buddhist Studies*, 40, 83-137.
- Jung, Y. K. (1994). Wöñch'ük's View of Awareness. *White Lotus Buddhism*, 4, 239-265.
- Kajiyama, Y. (1966). *An Introduction to Buddhist Philosophy: An Annotated Translation of the Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta*, Kyōto: Kyōto University.
- Kern, I. (1988). The Structure of Consciousness According to Xuanzang. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 19(3), 282-295.
- Kim, C. H. (2014). The Acceptance of *Dashengyizhang* in Silla Buddhism. *Korea Journal of Buddhist Studies*, 40, 41-81.
- Kim, S. C. (2003). Some Syllogisms Proving Mahāyāna Orthodoxy in Won-hyo's Pan-Bi-Ryang-Ron. *Korea Journal of Buddhist Studies*, 6, 7-30.
- Lee, M. S. (2022A). *Contextualising Wōnhyo*. Online Published Doctoral Dissertation, Ruhr University Bochum.
- Lee, M. S. (2022B). Wōnhyo's Critique of Kuiji's Arguments, and Wöñch'ük's Influence (I). *Seon Culture*, 32, 149-177.
- Moro, S. (2000). Wōnhyo's Criticism of the Three Period Teaching Classification. *Journal of Indian and Buddhist studies*, 49(1), 107-109.
- Rhi, K. Y. (1975). Wōnhyo's Creativity in his Quotations. *Korean Buddhist History*.
- Rhi, K. Y. (1980). Wōnhyo's View of Prajñā of Real Characteristics. *Mental Culture*, 6, 8-13.
- Sharf, R. H. (2016). Is Yogācāra Phenomenology? Some Evidence from the *Cheng weishi lun*. *Journal of Indian Philosophy*, 44, 777-807.
- 김상현 (2000). 원효연구. 서울: 민족사. (Translated in English) Kim, S. H. (2000). *A Study on Wōnhyo*. Seoul: Minjoksa.
- 김성철 (2003). 원효의 판비량론 기초연구. 서울: 지식산업사. (Translated in English) Kim, S. C. (2003). *A Study on Wōnhyo's P'anbiryang Non*. Seoul: Chisiksanŏpsa.
- 佐久間秀典. 瑜伽行唯識思想とは何か. 김성철 옮김 (2014). 유식과 유가행. 서울: CIR, 19-69. (Translated in English) Sakuma, H.. Kim trans. (2014). What are Yogācāra and Yogācāra? *Yogacara and Yogachara*. Seoul: CIR.