

韓國佛教思想의 展開過程에서 나타난 融和精神

尹 明 老

(哲學科 教授)

序 言

사람은 누구나, 서로 矛盾되거나, 反對되는 두 主張 내지 思想을 대할 때는, 그 두 主張을 동시에 承認할 수 없는데서 緣由되는 일종의 內的 葛藤을 일으킨다. 이리하여 이 葛藤의 解決을 摸索하게 되고 그 結果로서 대개 折衷의 主張 내지 思想이 나오게 된다. 이것은 사람의 思惟의 體制上, 論理的으로 矛盾·反對되는 것을 兩立시킬 수 없는 知性的 本質的 屬性의 所致라고 할 수가 있다.

그러기에 對立되는 두 思想이 擡頭하였을 때, 그 折衷이 試圖되곤 한 事例는, 東西洋을 莫論하고 思想史에서 흔히 볼 수 있는 일이다. 가령 中國에서는 孟子의 性善說과 荀子の 性惡說의 對立에 대하여 「人之性有貪有仁, 仁貪之氣兩在於身」이라고 봄으로써, 人性的 非善非惡을 主張한 董仲舒의 折衷思想을 볼 수가 있고, 西洋에서는 古代希臘時代에 單元論的 立場에서 宇宙生成을 主張한 一派와, 論理的으로 生成을 否定한 一派의 對立을 多元論으로 折衷하고자 試圖한 學者들, 혹은 近世에 와서는 理性論과 經驗論의 對立을 綜合的으로 折衷한 Kant를 들 수가 있다.

그러나, 이와 같은 思想的인 折衷은 여기서 主題가 되고 있는 融和의 精神과는 區別할 必要가 있다고 생각된다. 折衷은 어디까지나 우리의 思惟體制에 따르는 論理的 當爲性에 의해서 着想되는 것임에 反하여, 融和는 論理 以前의, 그리고 論理보다 深層的인 心情的 性向의 發露라고 할 수가 있다. 물론, 그 淵源이 論理的 當爲性에 있든지 혹은 心情的인 融和精神에 있든지 간에 對立을 止揚하는 思想은 한결같이 일종의 折衷의 形態를 띠기 마련이다. 그러므로 折衷의 形態로 表出된 思想을 그 上層的인 思想形態의 觀點에서만 볼 경우에는, 미상불 그 思想이 단순히 論理的 當爲性의 所産인지, 혹은 보다 深層的인 融和精神의 所産인지 判別하기가 困難하다 하겠다. 그러나, 가령 우리는 Kant가 理性論과 經驗論을 綜合·統一하여 自身の 이른바 先驗哲學을 確立한 것이나, 董仲舒가 性善說과 性惡說을 折衷하여 人性的 非善非惡說을 主張한 것을 가리켜, 그들의 融和精神的 所産이라고 말하지 않는 것만은 事實이다.

그러므로, 우리는 여기에 折衷의 形態로 表出된 思想의 淵源이 그 어느 쪽에 있는지 區別할 수 있는 基準을 設定할 必要가 있다. 그리고, 그 基準은 다름아닌 「表出된 思想形態를 그 思想 以外的 深層文化의 表出形態와 아울러 考察한」에다 둘 수 밖에 없을성 싶다. 그 까닭은 한 民族의 生活樣式이나 藝術形態와 같은 深層文化는 우리의 삶과 直結된 心情的인 바탕 위에서 形成되기 마련이요, 따라서 만일 이러한 深層文化 一般의 形態 속에 다른 深層文化와의 折衷의 要素가 發見될 수 있고, 더구나 그 文化形態가 獨特한 統一的 調和를 이루고 있을 경우에는, 우리는 그것을 心情的인 深層에 뿌리박고 있는 融和精神的 發露라고 할 수 있으며, 더 나아가 같은 折衷의 形態를 띤 思想이라도, 이와 같은 心情的 深層文化를 바탕에 깔고 있는 思想은, 단순히 論理的 當爲性에서 나온 折衷思想과 달리 깊은 融和精神的 表出이라고 볼 수가 있겠기 때문이다.

이러한 視角에서 볼 때, 우리는 本來 外來思想이었으면서도 우리의 傳統思想으로서 消化되어 우리의 獨自의인 固有文化의 根幹을 이루고 있는 佛敎나 儒敎의 思想 속에서, 許多한 對立的인 主張內容들을 統一·折衷하고자 試圖한 先人들의 많은 努力을 찾아볼 수 있음은, 그것이 先人들의 단순한 個人的인 論理的 當爲意識에서 나온 表層的 折衷에 그치는 것이 아니라, 바로 우리 民族의 深層的인 心情 속에 흐르고 있는 融和精神的 發露임을 말해 주는 것이라고 할 수가 있음직하다. 왜냐하면, 우리의 先人들은 外來文化를 受容함에 있어 단순히 그것을 踏襲한 것이 아니라, 반드시 우리 自身の 心情的인 熔鑪에다 일단 溶解하여, 그 本來의 原形文化와는 다른 우리의 固有한 生活規範, 調和있는 生活樣式, 獨特한 藝術 등을 創出하여 왔고, 近代에 이르러 西歐文化를 受容함에 있어서도, 오늘날 우리의 規範意識이나 生活樣式에서 보는 바와 같이, 先人들과 꼭 같은 受容態度를 우리는 보이고 있거니와, 이는 다름아닌 우리 民族의 深層的인 心情 속에 融和의 精神이 맥맥히 흐르고 있다는 證左라고 할 수가 있기 때문이다.

筆者가 門外的 立場에서나, 佛敎가 受容되고 展開되어 오는 過程에서, 對立되는 思想들을 統一·融合시키고자 努力한 많은 先人들의 試圖를 살펴보고, 이것을 우리의 融和精神的 具現으로 보는 所以가 여기에 있다.

I. 佛敎思想의 受容期

1) 僧朗의 二諦合明中道義

三國이 각기 中國으로부터 佛敎를 受容한 후 高句麗의 僧朗은 逆으로 中國에 들어가서 大乘佛敎의 기초를 定立하는데 큰 역할을 하였다. 그는 中國땅에서 入寂하였으나 高句麗의 實法師, 印法師 등의 계승자를 낳게 하였고, 또 고구려의 惠慈·惠聰·慧灌·道登 등이 三論을 日本에 전하여 日本三論宗을 성립케 하였다. 따라서 僧朗은 中國三論宗의 성립과 高

句麗 三論思想의 전파 및 日本三論宗 성립의 기초를 이루어 놓았다고 할 것이다.

당시 중국은 북쪽의 毘曇宗의 有思想과 江南의 成實宗의 空思想에 각기 집착하여 「空即不空」을 깨닫지 못하였다. 有와 空의 이러한 偏執을 是正한 것이 바로 僧朗의 三論思想이다.

본래 毘曇의 有哲學은 Gandhāra 지방에서 希臘哲學의 영향을 받고 발생하여 사물의 본체는 過去·現在·未來를 통하여 實在한다고 보고, 三世實有와 無爲의 Dharma만이 恒存한다는 法體恒有를 주장하였다. 諸行無常이라 하지만, 그것도 本體는 恒存하며 그것이 작용해서 나타나는 現象이 순간마다 生滅하는 것이오, 따라서 모든 現象은 無常하다는 뜻이라고 해석하였다. 이러한 有部哲學을 비판하고 반대한 것이 般若의 空思想이다. 그러나 中國江南을 휩쓸고 있던 空思想은 中觀系의 空이 아니라 成實論의 小乘空이었다. 그러므로 이것도 僧朗의 新三論을 계승한 吉藏에 의하여 완전히 論破되고, 成實論은 空에 집착하여 空이 곧 不空인줄 모르는 것이라 하였다. 「空即不空」이 곧 中道義임을 깨닫지 못한 것이 成實論이라는 것이다.

이리하여 三論宗은 中觀系의 龍樹의 中觀論과 十二門論 및 提婆의 百論을 根本으로 하여 中道義를 확립하였다.

요컨대 모든 現實은 空이요, 物質的이건 精神的이건 모든 存在는 空을 本質로 한다. 따라서 根本佛敎의 緣起說은 空으로 解明되고, 毘曇의 恒有實在論은 거부된다. 龍樹는 이러한 空에 근거하여 「八不의 中道」를 주장하였다.

「모든 存在가 空이 되면 苦인 生도 없는 것이요(不生), 生이 없으므로 滅도 없으며(不滅), 恒存하는 어떤 連續性도 없으므로(不常) 斷絶도 없으며(不斷), 平等(一)도 없고 差別(異)도 없으며 原因도 없고(不來), 歸一할 곳도 없다(不出). 홀륭하게 因緣을 설명하고, 여러 邪論을 滅破한 佛을 나는 禮拜한다」고 한 것이 龍樹의 八迷의 否定이다. 이 「否定的否定」이 곧 中道요 「破邪顯正」으로서, 이에 의하여 얻을 것도 없고 얻어지는 것도 없는 無所得空인 中道가 있게 되는 것이다. 僧朗은 古三論을 버리고 新三論을 취했거니와, 眞諦와 俗諦의 二諦를 古三論은 理라 한데 대하여, 新三論은 敎라 하였고, 古三論은 二諦를 有相, 有所得이라 한데 대하여, 新三論은 無相, 無所得이라 하였다. 八不中道를 二諦와 연관지어 전개시킨 것이 僧朗의 獨得處이다. 「攝山師는 말하기를 眞俗二諦란 이 中道를 드러내는 妙敎이다. 그것은 글과 말을 다한 지극한 설명이다. 中道는 有와 無를 밝히나, 有와 無는 道理를 어기지 않는 것이다. 中道가 비록 二를 단절한다 할지라도, 그 二에 의하여 理를 얻게 되는 것이다. 이로써 眞과 俗의 門을 얻게 되니, 二諦法으로 衆生을 教化한다」¹⁾고 한 것이다.

1) 攝山師云, 二諦者, 乃是表中道之妙敎, 窮文言之極說也, 道明有無, 有無不乖其道理, 雖絕要二, 因二以得理, 是以開眞俗門, 說二諦法, 以化衆生. (大乘三論略章)

모든 存在는 因緣에 의하여 生滅한다는 現象界의 眞理인 俗諦와 一切皆空이라는 先驗的 眞理인 眞諦는 無所得의 中道를 얻게 하는 方便說이다. 따라서 二諦는 「不空의 空」인 中道를 드러내는 認識方法이라 하겠다. 이와 같이 中道는 有도 아니고 無도 아니며, 一도 아니며, 二도 아니다. 그것은 客觀化되고 相對化되는 것도 아니며, 그것을 넘어선 絕對이다.

이 二諦(相對性)에 의하여 中道가 드러나기 때문에 僧朗은 二諦를 教門이라 한 것이며, 이러한 二諦를 媒介로 하여 中道를 로리내는 方法을 사용한 것이 그의 二諦合明中道の 論理이다.

僧朗의 二諦合明中道란 諸法實相을 설파한 것으로서, 그것은 非中이요 非不中이다. 衆生을 위해서는 中이라 하지만, 이는 不中을 드러내기 위한 하나의 方便이다. 그 까닭은 有無의 偏執을 떠난 것은 中이라 하겠지만, 그러한 偏執이 없다면 中도 또한 不中이라, 中의 설 곳이 없게 되기 때문이다. 이러한 非中非偏을 구태어 中이라고 한다면 그것은 絕對中으로서, 中에도 執着하지 아니하므로 無住라고 할 수 밖에 없다. 그러므로 二諦合明中道는 결국 이러한 無住中道를 드러내기 위한 方法이었다.

2) 圓光法師의 大乘菩薩道精神

—世俗五戒를 中心으로—

眞平王 三十五年(613) 皇龍寺에 百座道場을 설치하고 여러 高僧을 請하여 說經할 때 圓光은 가장 上首에 있었다. 그때, 비록 原宗(二十三代 法興王)의 興法以來로 新羅에 佛敎가 公認되기는 하였으나 一般的으로는 아직 敎理에 精通하지 못하였으므로, 「마땅히 歸戒滅讎 法으로 우매한 무리를 깨우쳐 주어야 할 것이라」 하고 衆議로써 圓光이 있던 嘉瑟岬寺에 占察寶를 두고 이로써 常規를 삼았다.

圓光은 항상 嘉瑟岬寺에 定住하여 大乘經典을 講說하였다. 그 때 貴山과 籌項이라는 두 靑年이 「우리들은 花郎들과 交遊하기를 기대한다. 그럴진대 먼저 마음과 몸가짐을 바로 하지 않으면 욕됨을 면치 못하리니, 道를 賢者에게 물어 보리라」 하고, 함께 圓光 門下에 나아가 「저희들 숙된 선비로서는 어리석어 아는 바가 없사오니, 願컨대 한 말씀 가르쳐 주시면 이로써 평생을 지켜 나아갈 敎훈으로 삼을 것입니다」 하니, 圓光은 「佛敎에 菩薩戒가 있으나 너희들은 臣子된 도리로서 아마도 지키기 어려우리라. 이제 世俗의 五戒(事君以忠, 事親以孝, 交友以信, 臨戰無退 殺生有擇)가 있으니 그대들은 이를 행하여 소홀히 하지 말라」고 하였다. 이 말에 貴山 등이 「다른 것은 분부를 받들겠사오나 殺生을 가려서 하라는 뜻은 알지 못하겠습니다」 한즉, 法師는 「六齊日, 봄, 여름철엔 殺生을 하지 않으니, 이는 때를 가려서 하려는 것이요, 使畜을 죽이지 않는다 함은 馬, 牛, 鷄, 犬을 이룸이요, 細物을 죽이지 않는다 함은 物을 가려서 하려는 것이니 이 또한 오직 부리는 짐승을 많이 죽이기를 바라지 않을 따름이라, 이것이 곧 世俗의 善戒이다」라고 하였다. 貴山等은 이 가르침

에 순종할 것을 맹서하였으며, 후에 두 사람은 從軍하여 마침내 나라에 큰 功을 세웠다고 한다. 위의 몇가지 事例에 의하여 新羅 眞平王 때의 佛教樣相과 戒律의 性格이 어떠하였던가를 짐작할 수 있을 것이다.

圓光 이전에는 出家沙門이 具足戒를 受持하고 一般으로는 五戒나 八戒를 說하였으며 아울러 大乘의 菩薩戒가 行해졌었다. 오늘날 그 內容을 傳해 주는 記錄이 남아 있지 않으며, 이 圓光의 傳記에서 비로소 具足戒를 받았다는 것과 菩薩戒라는 名稱이 分明히 나타나 있다. 圓光은 中國에서는 成實이나 數論 등의 講論을 받았으며, 還國 후로는 攝論, 般若, 涅槃 등을 講說하는 등 주로 大乘敎를 宣揚하였다. 自身은 出家僧으로서의 本分을 嚴格히 지켰으며, 따라서 많은 道俗들의 尊仰을 한 몸에 지니고, 利養을 受容하면서도 턱끝만치도 私有化하는 일이 없었으며, 財施는 모두 寺院經營에 充當하고 自身은 오직 衣鉢 밖에 없는 清潔한 戒行을 堅持하는가 하면, 한편으로는 一般民衆을 敎化하고 利益되게 하기 위해서는 어떠한 善方便도 不辭하는 이른바 利他를 주로 한 大乘菩薩戒의 精神으로써 大衆敎化에 힘쓴 흔적을 엿볼 수 있다. 그의 佛教觀은 菩薩戒思想을 根本으로 삼았으며, 이것을 時代의 環境에 맞추어 自由로이 구사하였으니, 그것이 곧 위의 두 花郎에게 말한 世俗五戒이다.

眞平王 三十年에 王은 高句麗가 자주 國境을 侵入함을 염려하고, 隋나라에 請兵하여 敵國을 征伐코자 法師에게 命하여 乞師表文을 짓게 하였더니, 「自己의 生存을 爲하여 남을 滅亡하게 하려는 것은 沙門으로서 차마 못할 것이나, 貧道는 大王의 國土에 依存하여 살아가고 있으므로 敢히 命을 따르지 않을 수 없다」하여 表文을 지어 올렸다. 圓光이 取한 이러한 態度에서 볼 수 있듯이, 그는 沙門으로서 自己個人에 關係되는 일이라면 敢히 하지 않는 點과, 大乘의인 立場에서는 國民의 한 사람으로서 하지 않을 수 없는 點을 뚜렷이 區別하여, 自己 스스로를 律하고 利他行을 實踐하였다. 그러한 精神의 發露가 곧 花郎들에게 說破한 世俗五戒이거니와, 이 世俗五戒야말로 그 類例를 찾아볼 수 없는 法師의 獨特한 佛教觀이다. 또 후에 歸戒滅饑法으로써 완고한 무리를 깨우쳐 주기 위해서 베푼 占察法會의 施行도 바로 이런 뜻에서 나온 것이었다.

佛教가 世間에 流布된지 日淺한 新羅人들에게 實際로 受持하고 實行할 수 있는 戒律을 주어 根機를 調熟케 하고 敎化하기 위하여 說하여진 獨步의 世俗五戒를 자세히 考察하여 그 思想의 背景을 究明해 보기로 한다.

新羅 초기에 流行된 佛教思想의 하나는 彌勒信仰思想으로서, 有緣의 佛國淨土를 祈願하는 사람들은 그것에 副應할만한 機根이 될 수 있도록 持戒의 生活을 영위하고, 統治者들도 또한 이 彌勒思想을 통해서 新羅의 理想國土化를 도모하고 轉輪王의인 政治理念을 具顯하는데 힘썼으므로, 國家와 佛教가 相互提携를 통해서 다같이 短時日에 飛躍의인 發展을 이룩하여 三國統一의 大業을 達成하고 新羅 佛教의 黃金時代를 現出케 하였던 것이다. 이러한 新羅의 發展과 三國統一의 原動力이 된 것은 眞興王 時代以來 일어난 花郎運動이라 하

졌거니와, 이 운동의 精神의 支柱로서 花郎들의 指導育成을 擔當한 사람들이 곧 新羅佛敎의 大衆化 運動의 先驅라고 할 수 있는 一部의 僧侶들이었다. 花郎의 成立에 관해서는 여러 學說이 紛紛하나, 하여튼 그것은 眞興王時代에, 在來부터 있었던 原始 男性集會의 中心이 되는 女性花郎(源郎)을 時代性에 適應시켜서 男性花郎으로 代置하고, 人材養成을 目的으로 靑少年修練團體로서 制度化한 것이라 하겠다. 이러한 花郎徒에 屬하고 있는 前述한 두 사람의 靑年이 自身들의 平生의 誠가 될만한 가르침을 圓光에게 請하였던 것이며, 이는 모든 花郎들이 한결같이 바라는 指標이기도 하였다. 이에 對하여 圓光은 그들에게 가장 알맞은 誠命으로서 世俗五戒를 說한 것이다.

이 世俗五戒는 一見 마치 儒敎에 있어서의 五常(仁義禮智信)에 견주어 說한 것 같이 느껴지며, 또 從來에 있어서는 그렇게 解釋되어온 傾向도 없지 않았다. 그러나 圓光의 世俗五戒는, 中國에 있어서 佛敎를 中國文化圈內에 定着시키기 위하여 佛敎의 五戒를 儒敎의 根本倫理인 五常에 對應시켜 五常과 같다고 하여 儒敎와의 妥協과 調和를 試圖한 것과는 달리, 新羅의인 發想의 展開에 의한 것이었다. 이렇듯 新羅人들은 그들이 살고 있는 新羅야말로 有緣의 佛國土요, 當來佛의 現生을 願하기에 알맞은 理想國土를 建設하리라는 自負를 가지고 있었던 것이다. 그러므로 新羅人들은 有緣의 佛國土인 新羅를 守護하는 것이 곧 임금에 忠誠하는 길인 동시에, 이러한 佛國土에 몸을 받아난 報恩思想에서 持戒의 生活을 實踐하는 것이 곧 孝道라고 생각하였다.

花郎들은 항상 團體的인 修養生活을 통해서 서로 切磋琢磨하고 信義로써 交分을 맺고 있었음은 勿論이오, 깊이 佛法을 믿고 有緣의 佛國土인 新羅를 守護 發展시키는 일에 身命을 바쳤으며, 新羅를 侵犯하는 무리를 調伏하기 위해서는 臨戰無退의 勇氣로써 率先하여 싸움터에 나아갔던 것이다. 圓光이 佛道修行의 沙門으로서 衆生이 서로 殺戮을 벌이는 戰爭을 가장 꺼려하면서도, 正法과 佛國土를 守護한다는 信念을 가진 立場에서는 戰爭을 容認하였으나, 그래도 衆生의 生命損失을 最少限度로 그치도록 해야 한다고 본 苦衷의 發露가 곧 殺生有擇의 戒였다.

動機의 善惡에 의하여 戒의 持犯을 判別하고 그 行爲가 衆生에게 利益을 가져오게 되고 正法을 守護하기 위한 것이라면 殺生도 필경에는 犯戒가 되지 않는다고 하였던 것이다.

臨戰無退와 殺生有擇을 說한 圓光의 이 처사는 佛國土인 新羅를 守護한다는 護法護國思想에서 나온 것이며, 이러한 大乘菩薩戒의 精神에 立脚하여, 그는 佛敎에서 말하는 五戒가 아닌 새로운 世俗五戒를 說하게 된 것이다. 위에서 말한 바와 같이 新羅에 있어서의 圓光의 世俗五戒는 다름아닌 新羅의 佛國土思想에서 생겨난 것이다. 이 世俗五戒를 生活信條로 삼은 花郎들 속에서 수많은 人物이 輩出하여 三國을 統一하고 新羅를 發展시키는데 中樞的인 役割을 담당하였거니와, 이로써 圓光이 新羅의 三國統一의 大業에 寄與한 功績이 얼마나 컸던가를 짐작할 수 있다.

圓光 個人은 僧侶로서 比丘戒와 菩薩戒를 受持한 사람이며, 따라서 世俗弟子에게 說戒함에 있어서도 佛教傳統의 五戒, 八戒, 菩薩戒 등을 傳授했어야 마땅할 것이요, 그 形式的 定規를 逸脫한 것은 小乘佛教에서 본다면 分明히 違律 犯戒라고 하겠지만, 一切衆生을 濟度하기 위해서는 萬行이 다 菩薩行이 될 수 있다는 大乘보살적 견지에서는, 當時의 三國이 鼎立하여 서로 싸울 수 밖에 없었던 戰國時代의 青年들을 위하여, 時代的 要求에 順應한 臨機應變, 隨機說法의 教化方法을 내세우지 않을 수 없었다. 이는, 中國에 있어서 佛教의 五戒를 五常의 儒敎의 倫理道德에 配對한 것과는 달리, 三國이 統一을 志向하여 角逐을 벌인 時代相에 副應해서 새로운 佛教理念을 바탕으로 提示한 新羅人의 國民的 倫理綱領이었다고 할 수가 있다.

新羅의 戒律은 大小를 兼受하였지만, 그 戒律思想은 小乘戒律보다 大乘의 菩薩戒를 보다 더 重視하였다. 처음에 小乘의인 戒律이 流布되었으나, 이 때문에 形式主義의인 面으로 치우치는 風潮가 일어나게 되자, 바로 弘益과 持戒를 彌勒信仰에 연결시켜 新羅에 佛國淨土를 나타내게 하려는 具體的인 目標를 세워 國民의 信仰과 思想을 合理的으로 歸一시키는 동시에, 國民生活를 規制하는 佛教的인 倫理道德을 세우기에 힘썼다. 이 때문에 처음에는 世俗一般에게도 佛教의 八箇條戒律을 受持하도록 大乘의인 八關齋가 行해졌었다. 그러나 이 八關齋가 결국은 古代宗教儀式과 混合된 形式으로 施行되었으며, 또 이 八條의 戒律이 根機未熟의 民衆이 實踐하는 데는 難點이 있음을 알고, 圓光은 한층 더 積極的으로 國民이 實踐할 수 있는 世俗五戒를 制定하였던 것이다.

따라서 이 世俗五戒는 利他를 主眼目으로 한 大乘의 見地에서 나온 것으로서, 佛教大衆化의 先驅的 役割을 한 것이라고 하겠다.

II. 新羅佛教의 展開

1) 元曉의 通佛敎理念

(1) 新羅의 大衆佛敎運動

新羅初期의 貴族佛敎는 眞平·善德女王代에 이르러 神僧 惠宿·惠空이 나타남으로써 불교의 庶民化가 추진되었다.

「三國遺事」의 「二惠同塵」에 의하면, 惠宿은 花郎 好世郎의 郎徒로서 安康 赤善村에서 평생을 지냈으며, 國仙 구참공의 살육을 징계한 緣由로 眞平王의 召命을 받았으나 여자와 참상에 누워 자는 체하고 거절하였다. 이와 같이 國王의 召命까지 거절하고 土豪를 징계하며 마을에 숨어 大衆을 교화하여 불교의 서민화를 꾀하였고, 惠空은 天真公의 고용인으로 있다가 출가하여 늘 小寺에 살면서 미친 것처럼 취하여 삼태기를 지고 거리를 노래하고 춤추

며 다녔으므로 그를 負簞和尚이라 하였다. 그가 恒汀寺(迎日吾魚寺)에 있을 때는 元曉가 그에게 여러 佛經에 대하여 질의했다고도 傳한다.

한편 「宋高僧傳」의 「元曉傳大安」에 의하면 大安聖者는 그 내력을 알 수 없는 사람으로서 형상과 의복이 특이하고, 늘 장터에서 銅鉢을 치고 大安大安했다고 한다. 王이 大安에게 金剛三昧經을 說하도록 하였으나 「經을 가지고 오라, 王의 궁궐에는 들지 않으리라」 하여 佛僧의 貴族化에 抵抗하였다.

이러한 일련의 인물의 행적은 元曉의 佛敎思想 形成에 큰 영향을 주었으며, 이 때문에 「上求菩提 下化衆生」의 元曉思想은 無碍行으로 나타났던 것이다. 또한 평생을 숨어서 靈鷲山에 있으면서 法華를 강하며 伊亮公의 家奴 智通을 得度케 하고, 元曉에게 「初章觀文」과 「安身事心論」을 짓게 한 異僧 朗智도 貴族佛敎에 반대한 元曉의 숨은 스승이었다.

元曉가 地福의 어머니가 죽으매 「莫生兮其生也苦, 莫死兮, 其生也苦」라 하였는데, 地福이 번거롭다 하니, 다시 「死生苦兮」라 한 것은 바로 철저한 元曉佛敎의 庶民化 精神이라 하겠다.

(2) 和靜의 論理

元曉思想의 根本眞髓는 眞理의 참모습(大乘)을 一貫된 和靜의 論理에 의하여 드러내고자 한데 있다고 할 것이다. 수많은 佛典 闡 大小百家宗派의 經論을 일관된 論理에 의하여 闡明하여 會通融和시켰다는 것은 결코 쉬운 일이 아니다. 「起信論疏」에서 「진리의 참모습은 깊고 고요하며, 맑고 평화로우며, 그윽하고 미묘하되 어찌 萬像의 밖으로 벗어났으랴. 고요하고, 또 고요하나 오히려 百家의 설명안에 있다. 萬像의 밖이 아니건만 事理를 判別하는 五眼으로는 그 형체를 볼 수 없고 言說 안에 있으나 四辯으로는 그 형상을 말할 수 없다. 크다고 하자니 안이 없는 지극히 작은 것에 넣어도 남음이 없고, 작다고 하자니 한량이 없이 큰 것을 둘러싸고도 남음이 있다. 有라 하자니 평등한 眞如가 그것으로 말미암아 空하고, 無에서 찾자니, 萬物이 그것을 타고 생겨난다. 무어라 설명할지 알지 못해 억지로 大乘이라고 이름하였다」²⁾ 하였으며, 「起信論別記」에서 「그 참 모습은 광활하다. 그것은 크게 텅 빈 것처럼 내가 없고, 넓고 넓어서 큰 바다처럼 지극히 공평하다. 지극히 공평하기에 動靜이 因緣따라 이루어지며, 그 내가 없기에 染과 淨이 모두 하나가 된다. 染과 淨이 하나가 되므로 眞과 俗이 평등하고, 動과 靜이 함께 이루어지기에 모든 운동에 差別相이 있는 것이라」³⁾ 하였다.

百川萬流가 필경 一乘의 참모습으로 歸一할 것이나, 그것을 論證하는 論理는 그가 自由

2) 夫大乘之爲體也, 蕭焉空寂, 湛爾冲玄, 玄之又玄豈, 出萬像之表, 寂之又寂之, 猶在百家之談, 非像表也, 五眼不能見其軀, 在言裏也四辯不能談其狀, 欲言大矣, 入無內而莫遺, 欲言微矣, 苞無外而有餘, 引之於有, 一如用之而空, 獲之於無, 萬物乘之而生, 不知何以言之, 強號之謂大乘。(元曉全集一起信論疏 上卷)

3) 其體也曠兮, 其若大虛而無私焉, 蕩兮其若巨海, 而有至公焉, 有至公故, 動靜隨成, 無其私故, 染淨斯融, 染淨融故, 眞俗平等, 動靜成故, 昇降參差。(元曉全集一大乘起信論別記)

自在로 驅使하던 開合, 與奪, 立破, 許不許, 然不然이요, 어느 經論이나 分析과 綜合, 肯定과 否定을 거쳐 다시 大肯定, 大和靜으로 이끌어 나아간다. 위에서 인용한 起信論疏나 起信論別記는 「開合自在」「立破無礙」로 大和靜을 論證한 것이었다. 起信論疏에서는 「開하면 한량이 없고 가이 없는 뜻은 宗이 되고, 合하면 二門一心의 법은 要가 된다. 二門 안에 만가지 뜻을 포함하여 문란하지 않고 가이없는 뜻이 한가지 一心으로 融合된다. 이로써 開와 合이 自在롭고, 立과 破가 無礙하다. 開하여도 번거롭지 않고, 合하여도 좁지 않으며, 立하여도 得이 없고, 破하여도 잃음이 없다. 이것이 馬鳴의 妙術이요, 起信의 宗體가 된다」⁴⁾고 하였으며, 「起信論別記」에서도 「道는 만가지의 대상을 停止시켜 드디어 一心의 근원으로 돌리는 것이며, 그 論은 立하지 않는 바가 없고 破하지 않는 바가 없는 것이다. 中觀論이나 十二門論 등은 모든 집착을 破하고 破한 것을 다시 또 破해서 破를 거듭함으로써 결국 能破(主體)와 所破(對象)도 許하지 않으니, 이는 論破(往)하나 肯定에로 이끌지 못하는 論이라 하겠다. 한편 彌勒의 瑜伽論과 無着的 攝大乘論 등 唯識은 深淺을 함께 立하여 法門에서 敎判하나, 자기의 주장하는 法을 融合해서 부정해 버리지(遣) 못하니, 이는 與하되 奪을 모르는 論理라 하겠다.

그러나 이제 이것을 論하는 자는 이미 智慧롭고 이미 仁하며, 또한 玄하고, 또한 넓으니 立하되 自遣하지 않음이 없고, 破하되 還許하지 않음이 없다. 還許란 저 論破(往)된 것을 드러내고, 論破(往)의 궁극에 가서 普遍의 진리를 나타내는 것이다. 그렇지만 自遣이란 이 肯定(與)된 것을 밝히고 肯定(與)의 궁극에 가서는 否定(奪)을 하는 것이다. 이것은 모든 論의 祖宗이요, 群靜에 대한 批判의 核心이다」⁵⁾

이것이 和靜의 一般論이다. 中觀論은 否定을 계속하여 執을 破하고, 破를 다시 破하여 가는데 그칠뿐, 그것을 肯定으로 이끌지 못하였으며, 瑜伽唯識論은 立과 與에 설 뿐이며, 그것을 부정해 버리지 못하니, 與만 알고 奪은 모르는 論理이다.

이 兩流派는 佛教의 二大思想이면서 서로 論靜해 마지 아니 하였다. 이에 對하여 大乘起信論은 이러한 두 가지 立場을 止揚하는 思想을 지녔으므로 元曉는 이를 중요시하여 疏와 別記를 지었고, 開合, 立破, 與奪의 論理에 의하여 和靜思想을 전개하였던 것이다.

(3) 菩薩道實踐과 淨土思想

元曉는 無碍自在한 自身の 和靜思想을 淨土思想에도 적용하여, 大衆救濟의 速效를 바랄

- 4) 開則無量無邊之義爲宗, 合則二門一心之法爲要, 二門之內, 容萬義而不亂, 無邊之義, 同一心而混融, 是以開合自在, 立破無礙, 開而不繁, 合而不狹, 立而無得, 破而無失, 是爲馬鳴之妙術, 起信之宗體也. (元曉全集一起信論疏)
- 5) 爲道者, 永息萬境遂還一心之源, 其爲論也, 無所不立, 無所不破, 如中觀論十二門論等, 遍破諸執, 亦破於破, 而不還許能破所破, 是謂往而不遍論也, 其瑜伽論攝大乘等, 通立深淺, 判於法門, 而不融遣自所立法, 是謂與而不奪論也, 今此論者, 既智既仁, 亦玄亦溥, 無不立而自遣, 無不破而還許, 而還許者, 顯彼往者往極而遍立, 而自遣者, 明此與者, 窮與而奪, 是謂諸論之祖宗, 群靜而評主也. (大乘起信論別記)

수 있는 方便으로서 自身の 淨土思想을 披瀝하였다.

그는 千村萬落을 巡歷하며 온 나라 사람으로 하여금 南無阿彌陀佛을 외우게 함으로써, 形式化되고 硬塞化된 貴族佛教敎團의 부패를 革新코자 하였으며, 形式化된 戒律만을 戒律으로 아는 淺識으로 볼 때는 破戒라고 생각되는 행위를 시슴지 않고 감행하여 一大革新의 警鍾이 되게 하였다.

요석공주에게 薛聽을 잉태케 하고 표주박을 두드려 舞弄하던 그가 깨치게 하고자 한 것은 다름아닌 참 菩薩戒가 무엇인지를 알게 하는 일이었다. 진정한 菩薩戒란 死灰枯木과 같이 形骸化된 戒律이 아니다.

「菩薩戒란 여러 흐름을 본원으로 되돌리는 큰 나무터요, 邪를 여의고 正道로 나아가는 眞요한 門이다.」⁶⁾

「혹은 속마음은 실로 邪惡한데 겉으로 자취만 올바른 것과 같고, 혹은 드러난 행위는 染된 것과 같으면서도, 속마음은 순박하고 깨끗하며, 혹은 지은 행위가 조그만한 禍에 합당하되 큰 근심거리를 이루며, 혹은 마음과 행동이 深遠하지만 오히려 淺近하게 되어 眞리를 여의고 있다.」⁷⁾

이것이 곧 元曉의 戒律觀으로서, 참 戒律을 中心으로 淳淨해야 한다는 것이다. 去邪就正하고 返流歸源한다면 少合福 아니 해도 좋은 것이다. 大衆이나 庶民의 속마음은 순박하고 깨끗한 것이다. 그것을 숨김없이 드러내는 것이 곧 戒律이요, 따라서 戒律의 大衆化가 추구된 것이다.

그가 「穢土와 淨國이 본래 한 마음이요, 生死와 涅槃도 마침내 둘이 아니라」고 한 것은 참된 부처가 무엇인가를 直示한 것이요, 穢土·淨國이 마음의 所産이라는 것을 說한 것이라 하겠다.

「衆生의 心性은 融通無碍하여 크기가 마치 텅 빈 하늘과 같고 깊기는 바다와 같다. 虛空과 같기 때문에 그 본모습은 平等하여 차별적 分別心으로는 이해할 수 없다. 어디에 淨國과 穢土라는 空間이 있겠는가. 마치 바다와 같은 까닭에 그 본질은 潤滑하여 능히 因緣을 따라서 거역하지 않으니, 어찌 동정하는 時間性이 있겠는가. 너 이제 혹은 塵風으로 말미암아 五濁(劫·見·煩惱·衆生·命)에 빠져서 오래 轉轉하며, 괴로운 물결에 가라앉아 오래 흐르기도 하고, 혹은 善力을 받아 四流(欲·有·見·無明)를 다 끊고 淨으로 들어가 다시는 苦海로 돌아올이 없이 彼岸에 이르러 길이 고요한 열반에 들기도 한다. 이와 같은 動과 寂은 모두 하나의 큰 꿈이다. 깨달음에서 말한다면 이도 없고 저도 없으며 穢土와 淨國이 본래 한 마음이요 生死와 涅槃이 결국 둘이 아니다.」⁸⁾

6) 菩薩戒者, 返流歸源之大津, 去邪就正之要門也. (同一菩薩戒本持犯要記)

7) 或內意實邪, 而外迹似正, 或表業同染, 而中心淳淨, 或有作業舍少禍, 而致大患, 或有心行順深遠, 而違淺近. (同上)

8) 夫衆生心性, 融通無碍, 泰若虛空, 湛猶巨海, 若虛空故, 其體平等, 無別相而可得, 何有淨穢之處,

누구든 참으로 西方淨土를 원한다면 그 實現은 가능한 것이다.

「經에서 만일 오로지 西方極樂世界에 있는 아미타불을 念하고 善根을 닦아서 廻向하고 저 세계에 나도록 구하고 원한다면 곧 往生할 수 있으며, 늘 佛을 모실 수 있는 까닭에 마침내 지옥으로 떨어지지 않는다고 하였던 것이다.」⁹⁾

元曉의 이러한 通佛敎理念과 그 具現을 위한 독특한 和靜의 論理 및 그의 菩薩道實踐에 있어서 우리는 한국 歷史上 가장 순수하고 典型的인 融和精神의 發揮를 볼 수 있다. 그리고 또한 이것은 다름아닌 風流精神이 大乘佛敎의 形態로 發現된 것이라 하겠다.

2) 義湘의 融和思想

(1) 海東華嚴初祖

中國華嚴宗의 開祖는 法藏賢首(643~712)요, 그와 同門이 義湘(625~702)이다.

法藏은 論理的으로 華嚴哲學을 수립한데 대하여, 義湘은 華嚴思想을 몸소 實踐하고, 더 나아가 觀音信仰을 통하여 高遠한 華嚴思想을 신라 사람들에게 理解시키는데 힘을 썼다. 賢首는 義湘에게 글을 보내어,

「듣건대 上人(義湘)은 귀향하신 후 華嚴經을 천명하고 法界의 無礙緣起를 宣揚하시며, 天宮의 寶網은 重重하고, 佛國은 新新하여 이익을 널리 주시고, 기쁨이 더욱 커 가신다 하오니, 이로써 如來滅後에 佛國이 光輝하고 法輪이 再載하여 法을 오래 머물게 한 것은 오직 法師임을 알았나이다」 하였고, 또 「宋高僧傳」에서는 義湘을 「海東華嚴初祖」라 稱하였다.

그러나 우리는 그가 華嚴 뿐 아니라 觀音信仰을 宣布한 큰 뜻을 알아야 할 것이다. 「宋高僧傳」에 의하면 그는 善妙女說을 浮石寺緣起로 삼고, 또 洛山寺緣起로서 觀音眞身の 親見을 말하고 있다.

이처럼 그가 華嚴經에서 觀音信仰을 특기한 것은 新羅佛敎의 大衆化를 위한 것이다.

(2) 華嚴一乘法界圖

이것은 華嚴經의 思想을 海印三昧圖印으로 요약한 것으로서, 智儼 밑에 있으면서 總章元年(670)에 중국 終南山에서 만든 七言三十句二百十字이다.

- ① 法性圓融無二相——法性は 圓融하여, 두 모습이 없고,
- ② 諸法不動本來寂——모든 존재는 움직이지 않아 본래 고요한지라,
- ③ 無名無相絕一切——이름도 없고 모습도 없어 일체를 끊어 버렸으니,
- ④ 證智所知非餘境——증현한 智도 알 수 있는 것이오, 다른 경계가 아니다.

猶巨海故, 其性潤滑, 能隨緣而不逆, 豈無動靜之時, 爾乃或因塵風, 淪五濁而久轉, 沈苦浪而長流, 或承善力, 截四流而不還, 至彼岸而永寂, 若斯動寂, 皆是大夢, 以覺言之, 無此無彼, 穢土淨國, 本來一心, 生歿涅槃, 終無二際, (元曉全集一遊心安樂道)

9) 如修多羅說, 若人專念專西方極樂世界 阿彌陀佛, 所修善根 廻向, 願求生彼世界, 即得往生, 常見佛故, 終無有退. (同上)

- ⑤ 眞性甚深極微妙——참된 본성은 깊고 깊어 미묘하되,
 ⑥ 不守自性隨緣成——自성이 따로 없이 인연따라 된 것이다.
 ⑦ 一中一切多中——一中에 일체가 있고 多中에 一이 있으니,
 ⑧ 一即一切多即——一이 곧 一切요 多가 곧 一이라,
 ⑨ 一微塵中含十方——한 티끌에 宇宙가 다 들어 있고,
 ⑩ 一切塵中亦如是——모든 티끌이 역시 그러하다.
 ⑪ 無量遠劫即一念——한량없는 먼 時間이 곧 一念이요,
 ⑫ 一念即是無量劫——一念이 곧 그대로 한량없는 時間이다.
 ⑬ 九世十世互相即——過去, 現在, 未來 모든 세계가 서로 相即하여,
 ⑭ 仍不雜亂隔別成——따라서 뒤섞임도 없이 구별을 이루고 있다.
 ⑮ 初發心時便正覺——初心 발할 때가 바로 正覺할 때이니,
 ⑯ 生死涅槃常共和——生死와 열반이 항상 어울렸고,
 ⑰ 理事冥然無分別——理事가 그윽하게 구별 없으니
 ⑱ 十佛普賢大人境——十佛·普賢·大人의 경지이다.
 ⑲ 能仁海印三昧中——能仁(佛)은 海印三昧 속에서
 ⑳ 繁出如意思議——如意思議함을 빈번히 나타내고,
 ㉑ 雨寶益生滿虛空——보배를 뿌려 중생위해 허공을 채우니,
 ㉒ 衆生隨器得利益——중생은 그릇따라 이익을 얻는다.
 ㉓ 是故行者還本際——그러기에 行者는 본디 마음을 되찾아
 ㉔ 巨息妄想必不得——妄想을 끊지 않고는 반드시 얻지 못할 것이다.
 ㉕ 無緣善巧捉如意——無緣의 善方便으로 如意를 잡아
 ㉖ 歸家隨分得資糧——집에 돌아가 分에 따라 資糧을 얻게 하며,
 ㉗ 以陀羅尼無盡寶——다라니의 무궁무진한 보배로써
 ㉘ 莊嚴法界寶寶殿——마지막 참보배의 궁전을 장엄케 하고,
 ㉙ 窮坐實際中道床——마침내 실제 中道の 자리에 앉아서
 ㉚ 舊來不動名爲佛——옛날 그대로 움직이지 않아 佛이라 이름한다.

法性圓融無二相은 賢首의 自性清淨圓明體와 같은 것이다. 衆生이 본래 지닌 眞性은 圓明清淨하여 染에 있어도 때묻지 않고, 닦아 다스린다 해서 더 깨끗하게 되는 것도 아니며, 번뇌가 덮으면 숨고, 智慧가 了達하면 드러나기 마련이다. 法性은 圓融하여 이름도 없고 모습도 없는 것으로서 모든 相對界의 관계를 단절해 버리고 오직 證驗한 智로 알 수 있을 뿐 다른 경지가 아니라고 한 것도, 親히 自性의 본래 湛寂함을 보고 이름을 여의고 모습을 끊은 곳을 증험하여 事事無礙法界로 根源을 삼은 것이다.

一中에 一切가 있고, 一切中에 一이 있어 重重無盡하고 相即相入하여 自在無碍하니, 理

事가 無碍일 뿐 아니라 事事가 相即相入하여 圓融無礙의 世界가 이루어진다. 이것이 華嚴圓敎의 世界로서, 華嚴의 論理는 결국 智慧의 論理이다. 이것은 불교의 자각 내용을 철저히 이론적으로 조직화 하려는 것이며, 感性和 叡智의 分別을 撥無하고 眞俗二諦로 하여금 圓融交徹케 하려는 것이다. 義湘의 一乘法界圖는 지속적으로 연구되어, 그 결과로서 明晶의 海印三昧論 3卷과 珍嵩의 一乘法界圖記 1卷, 均如의 法界圖圓通記 2卷과 李朝 金時習의 大華嚴一乘法界圖 註 1卷 및 法界圖記隨錄 등이 있었다.

(3) 華嚴과 觀音信仰과의 融和

義湘의 근본처는 본래 華嚴學이었으나, 그가 淨土信仰도 중시하였음은 觀音眞身を 親見했다는 것과 白花道場文으로 미루어 알 수 있다. 卽 華嚴家は 「비로자나불」을 本尊으로 하는 것인데도, 그는 觀音을 本師로 삼겠다고 하였다. 「비로자나불」은 본래 「이란」지방의 太陽神이 인도 서북지방의 神으로 화한 것이거나, 여하튼 華嚴과 觀音의 融和에서 우리는 그의 불교 서민화의苦心을 엿볼 수 있다.

그는 「오직 원하옵건대 弟子는 生生世世 觀世音을 本師로 삼겠습니다. 보살께서 미타불을 모시듯 나 또한 觀音大聖을 頂戴하겠습니다」¹⁰⁾라 하였다. 이와 같은 悲願은 東海龍神信仰을 觀音信仰으로 대치하여 漁民들의 不安과 恐怖를 除去하고 安全을 기원하는 漁民敎化의 方便이었다.

榮州의 浮石寺本殿은 無量壽殿으로서, 이것이 華嚴道場이라면 당연히 「비로자나불」을 本尊으로 모실 것이로되 아미타불로 대신한 것이다. 그 寺刹에는 아미타불 외는 다른 塔들이 없다. 浮石寺 圓融國師碑에는 그 이유를 義湘이 이렇게 말하였다.

「스승 智嚴께서 말씀하시기를, 一乘阿彌陀佛은 열반에 들지 않고 十方淨土를 體로 삼아 生滅相이 없는 까닭에, 華嚴入法界品에서 혹은 『아미타』 『관세음』을 본다고 말하고 있다. 灌頂이 授記한 자가 모든 法界를 가득히 채워 채울 곳은 모두 채웠다. 그것은 佛이 열반에 들지 않으니 모자랄 때가 없는 까닭에 채울 곳이 없는 것이요, 影塔을 세우지 않는 것이 이 一乘의 깊은 뜻에 의한 것이다」¹¹⁾

觀音은 「미타불」의 補處菩薩이기에 觀音信仰과 淨土信仰에 대한 念願은 같은 것이다. 華嚴入法界品에 「내 목숨이 다할 때 일체의 障礙를 버리고 눈앞의 아미타불을 보아 모시면 곧 安樂淨土에 往生할 것이라」고 한 것과 관련지우면, 華嚴宗도 아미타불과 관계가 있다. 義湘의 觀音信仰도 이러한 因緣으로 있게 되었으며, 따라서, 그에게 있어서는 華嚴學과 淨土信仰이 전혀 다른 것이 아니었다. 觀音은 본래 人間이 가진 모든 不安과 恐怖를 除去토록 노력하는 보살로서 義湘은 이로써 衆生의 不安과 恐怖를 덜어 주는 方便으로 삼았던 것

10) 唯願弟子, 生生世世, 稱觀世音以爲本師, 如菩薩頂戴彌陀. (白花道場發願文)

11) 相師曰, 師智嚴云, 一乘阿彌陀佛, 無入涅槃, 以十方淨土爲體, 無生滅相, 故華嚴經入法界品云, 或見阿彌陀, 觀世音菩薩, 灌頂授記者, 充諸法界, 補處補缺也, 佛不入涅槃, 無有缺時, 故無有補處, 不立影塔, 此一乘之深旨也. (浮石寺, 圓融國師碑)

이다.

III. 高麗佛敎의 展開

1) 義天大의 敎觀並修論

新羅時代부터 傳承해 온 佛敎界에 劃期的인 革新의 烽火를 올린 巨匠이 바로 高麗文宗의 네째 王子인 大覺國師 義天이다.

그는 出家 후 六宗의 宗旨를 두루 歷涉하여 大乘의 敎學에 通曉하고 또 諸子百家의 說에도 자못 精通하였다. 31歲에 渡宋時 尙書 國師에게 隨從한 主客員外郎 楊傑은 그를 五宗(賢首의 性宗, 慈恩의 相宗, 達摩의 禪宗, 南岳의 律宗, 天台의 觀宗)을 兼攝한 法器라고 極口 稱讚하였다. 新羅中葉以後 王室의 保護를 받아 禪敎가 得勢하게 되고 羅宋을 前後하여 全佛敎界는 圓融·法相·法性·涅槃·戒律·禪寂等の 禪敎兩徒가 一方的으로 지마다 敎說에 偏執하여 他宗을 서로 排斥하는 弊習이 風靡하였거니와, 麗初에 있어서는 이러한 羅宋 佛敎宗派의 形勢와 法系가 그대로 傳承되었으며, 더우기 太祖自身이 禪宗에 親近하고 이를 外護하였으므로 禪派의 敎勢는 나날이 확장되었다. 그러나 顯宗以後로는 華嚴·法性 등의 敎宗이 漸次 敎勢를 떨쳐 禪宗에 크게 대항하였다. 當時 이러한 佛敎界의 시대적 경향 속에서 義天은 特히 天台와 華嚴의 敎理에 潛心하여 兩敎의 敎判同異의 比較研究에 注力하고, 이 兩宗을 통하여 障蔽 敎界의 革新運動을 일으키려는 뜻을 품고 있었다. 그러나 이를 實踐에 옮기기 위한 具體的 方法으로서는 言敎를 排擊하는 禪宗을 包攝해야 하였으며 따라서 義天은 華嚴보다는 天台를 敎宗中 第一宗이라 지목하고 있었다. 그는 國內에서 工夫하던 시절부터 이미 여기에 着眼하여 일찌기 肅宗과 그의 生母인 太后에게도 天台三觀이 가장 참다운 것임에도 不拘하고 宗門이 아직 開立하지 못하고 있음은 매우 애석한 일이라 하여, 國師 스스로 天台모씨 禪과 敎를 融合한 統和的 佛敎를 이룩하려는 抱負를 披瀝한 적이 있었다.

이리하여 當時의 君臣上下의 反對를 무릅쓰고 31歲 때 入宋한 후, 그는 淨源法師에게서 華嚴·圓覺·起信·天台 등의 敎學을 受하고, 慈恩大師 從諫에게서 天台의 敎觀을, 慧林에게서 唯識을 靈芝寺 元紹律師로부터 律法을 各各 問修하여, 諸宗을 融會하여 禪敎相依의 統和佛敎를 이룩할 수 있는 充分한 研究를 쌓았으며, 또 中國에 滯留하고 있을 때에 天台山 智者大師의 塔에 參拜하고 發願文을 奉呈하여 天台敎學을 宣揚할 것을 誓願하였다.

國師가 韓國佛敎史上 卓然한 봉우리의 큰 脈과도 같은 樞要한 자리를 차지한 所以는 天台宗 開立을 발판으로 高麗敎界의 禪·敎諸宗의 對立을 一掃하고 이를 統和하려는 經綸을 實踐에 옮겼다는 데에 있다. 이 目標을 達成하기 위한 國師의 具體的 方法을 便宜上 1) 統