

4

本覺(진영유)

불교학과

지엄의 화엄교학

智儼의 華嚴教學(一)*

本覺(진영유)

불교학과

目 次

- | | |
|------------------------|----------------|
| I. 머리말—시대적 배경 | IV. 智儼教學의 海東傳教 |
| II. 智儼의 師承關係와 思想的 基礎 | 1. 義湘의 入唐求法 |
| 1. 지엄의 생애와 師承關係 | 2. 義湘의 華嚴教學 |
| 2. 지엄의 思想的 基礎 | V. 맺는말 |
| III. 華嚴教學의 基礎確立 | |
| 1. 著書를 통해 본 華嚴祖師로서의 位置 | |
| 2. 華嚴教學을 통해 본 教判思想 | |

I. 머리말—시대적 배경

智儼(602~668)은 華嚴教學의 실질적인 기초를 구축한 人物로서 智儼의 기초적 역할이 선행되었기 때문에 그의 弟子 法藏(643~712)에 이르러서 화엄교학의 思想的 확립을 이룰 수가 있었던 것이다.

또한 智儼이 活躍한 時代는 中國佛敎의 思想史的인 면에 있어서도 일대 轉換期의 時代이었음을 증시하지 않을 수 없다. 다시말하면, 지엄은 中國의 隋나라 末期에 태어나서 唐 初期에 걸쳐서 생애를 보내고 있는데, 이 시대는 中國社會에 있어서 구왕조가 붕괴되고 唐이라고 하는 새로운 왕조가 기초를 다지면서 文物과 제도 및 새로운 思想的 形成이 요청되었던 時代였던 것이다.

또한 佛敎史的인 면에 있어서는, 後漢의 佛敎傳來 이래, 東晉, 南北朝時代를 지나면서

* 본 논문은 지엄의 화엄교학에 대한 전체적인 개관으로서 序說的인 의미를 부여하며, 다음 기회에 각각의 과제를 중심으로 계속적인 고찰을 더해 가고자 한다.

經典의 번역, 佛敎의 中國의 理解를 위한 格義佛敎時代를 거치면서 道安의 활약이 돋보이고, 鳩摩羅什 및 그의 弟子들인 僧肇, 道融, 道生, 僧叡 등에 의한 經典의 새로운 이해가 활발히 전개 되었으며, 廬山의 慧遠은 白蓮社라는 수행단체를 결성하여 佛敎의 實踐主義를 표방하였던 것이다. 더 나아가서는 天台지의에 의하여 印度로부터 傳來된 佛敎思想을 전체적으로 관망하고 敎理的 체계를 구축하기 위하여 敎相判釋이라는 새로운 佛敎연구의 方法論이 구상되었던 시대를 거치면서 隋末의 佛敎史가 전개되었던 것이다.

이러한 先行된 佛敎思想의 형성시대를 지나서, 唐朝의 成立과 함께 많은 佛敎人들은 中國의 思考위에 풍부한 經典知識을 구사하여 새로운 佛敎의 敎學체계를 형성하려고 노력하였으니 지엄도 그 중의 한 사람이다.

지엄이 27세에 「華嚴經」의 注釋書인 「搜玄記」를 完成¹⁾한 시대는 唐太宗이 ‘貞觀의 治’를 시작한 초기에 해당되며 玄奘은 印度를 向하여 求法의 여행을 떠난 시대로서, 지엄이 가장 활발한 화엄교학의 기초를 다지던 시대이기도 하다. 이때는 이미 지의의 天台敎學과 嘉祥寺 吉藏(549~623)의 三論敎學이 체계적으로 완성되었으며, 한편으로는 佛敎의 宗敎의 성숙을 의미하는 實踐佛敎가 요구되었던 것이다.²⁾ 그리고 智儼의 晩年에는 玄奘이 印度유학으로부터 돌아와서³⁾ 法相敎學이라는 새로운 佛敎의 敎학체계를 확립함으로써 佛敎의 敎學研究에 있어서는 대단히 자극적인 시대이기도 하였던 것이다.

이와같은 격동의 시대속에서 智儼의 佛敎學, 특히 華嚴敎學은 형성되었던 것으로, 그의 敎學體系는 어떠한 기반위에 成立되었으며, 그의 제자 義湘 및 法藏의 화엄교학 확립에 어떠한 영향을 끼쳤는가를 思想史的 측면에서 검토해 보고자 한다.

II. 智儼의 師承關係와 思想的 基礎

1. 지엄의 생애와 師承關係

지엄의 생애를 고찰하는데 있어서 기본이 되는 자료는, 現存하는 것으로 法藏의 저술

1) 《華嚴經傳記》「大正藏」卷51.

2) 여기에서 「實踐佛敎의 要求」라 한것은, 佛敎가 中國에 傳來되어, 經典의 번역을 뒤이어서 中國佛敎로서 土着化되어가는 과정에 있어서, 天台宗의 開祖라 일컬어 지는 隋의 慧文선사는 禪觀의 實踐者로서 기록되었고, 華嚴宗의 初祖杜順도 敎學的이라기 보다는 觀行의 실천자로서 그의 행적이 특징지워진다. 또한 禪宗의 第二祖로 일컬어 지는 慧可의 행적을 통하여 당시 講論佛敎를 반대하는 頭陀行의 실천과, 道信과 弘忍에 의한 東山法門의 一行三昧의 실천성은 佛敎의 새로운 宗敎의 실천의 요구로서 보아진다.

3) 玄奘三藏이 16년간의 인도유학을 마치고 많은 佛典을 가지고 귀국하여 국가의 비호아래 세기적인 譯經事業을 전개한 것은 佛敎史上 획기적인 일이었으며, 그 당시 佛敎界에 신선한 충격이었다고 추측된다. 이는 지엄의 晩年에 해당되며, 지엄의 弟子인 法藏은 玄奘과 慈恩의 法相敎學에 대응하여 華嚴敎學의 우위성을 別敎一乘으로서 체계화하는 데에 그의 전불교연구의 정력을 경주했다고 평가되어지고 있는 것이다.

인 「華嚴經傳記」이다. 道宣의 「續高僧傳」에는 智儼傳이 독립해서 있는 것이 아니고, 杜順傳속에 두순의 弟子로서 부수하여 기록되어 있을 뿐이다.⁴⁾ 따라서 가장 구체적인 智儼傳은 法藏의 「華嚴經傳記」로서 그에 의하여 지엄의 생애를 살펴보기로 하자.

지엄의 俗姓은 趙씨이며 長安으로부터 멀리 떨어진 현재 甘肅省인 天水에서 태어났다. 지엄의 아버지 景은 당시 申州錄事參軍이라고 하는 地方관리였으며, 어머니는 梵僧의 태몽을 꿈꾸고 지엄을 잉태하였다고 한다. 지엄은 어려서부터 비범함을 보이기 시작하였고, 특히 놀이에 있어서도 흠을 뭉쳐서 佛塔을 만드는 등, 佛敎的인 정서를 어릴 때 부터 자연적으로 지니고 있었다고 전한다. 그리하여 大業9年(613)에 智儼의 나이 12세 때에 그의 스승 杜順과 만나게 되는데, 杜順은 지엄의 집에 찾아와서 지엄의 양친에게 지엄은 본래 자신의 자식이니 돌려달라고 해서 데리고 갔다고 기록하고 있다. 그때 杜順의 나이는 57세로 추정한다.⁵⁾ 杜順은 지엄을 데리고 가서 그의 首弟子인 達法師에게 養育을 부탁했다고 한다. 지엄은 이와같이 神僧이라고 일컬어 지는 杜順에 인도되어 出家하였고, 그뒤 두사람의 印度僧侶가 至相寺에 와서 梵文을 가르치니, 며칠 지나지 않아서 숙달했다고 할 정도로 비범한 재능의 소유자였음을 알 수 있다.

지엄은 大業11年(615)에 정식으로 僧이 되었는데 이때는 隋王朝가 고구려 정벌의 두차례에 걸친 실패와 그 영향으로 각지에서 民衆의 폭동이 일어나 隋의 멸망의 기운과 함께 社會的으로 대단히 不安했던 시기에 지엄은 승려로서의 첫 출발을 시작하였던 것이다.

다음으로 지엄의 師承關係를 살펴보기로 하자. 지엄의 스승으로서의 첫째로 杜順을 들 수 있는데, 지엄의 杜順과의 관계는 華嚴宗五祖의 문제와 관련해서 대단히 중요시 되어 왔던 것이다. 杜順을 지엄의 스승으로 하고, 華嚴宗의 初祖로 위치를 설정하는 것에 대하여 그동안 많은 論難이 있었음을 본다.⁶⁾ 현재 볼 수 있는 기록속에서는 杜順과 지엄과는 그야말로 斷片的인 기록밖에 볼 수 없으므로 杜順이 지엄에게 어떠한 思想的인 영향을 주었다기 보다는, 佛門에 이끈 인도의 스승으로서 의미가 크다.

그 다음에는 지엄에게 梵文을 가르친 두사람의 印度僧이 있었으며, 法常法師에게는 「攝大乘論」을 배웠고, 辨法師⁷⁾에게는 「四分律」「阿毘曇八犍度」「成實論」「十地經」「地持論」「涅槃經」등을 수학했다고 한다. 그뒤 琳法師⁸⁾에게는 ‘닐리 徵心을 배우고, 隱을 찾고, 微를 더듬어 때에 뜻을 얻었다고 일컬었다’⁹⁾라는 「華嚴經傳記」의 기록으로 보아서

4) 道宣의 「續高僧傳」 杜順傳에, 弟子智儼 名貫至相 幼年奉敬 雅遵余度 而神用清越 振續京阜 華嚴攝論 尋常講說 至龕所化導鄉川 故斯塵不終矣(「大正藏」卷50, 654上)

5) 木村清孝, 「初期中國華嚴思想の研究」(春秋社, 1977年), 373頁 참조.

6) 吉津宜英, 「華嚴禪의 思想史的研究」(大東出版社, 1984년), 17頁이하 참조.

7) 鎌田茂雄, 「中國華嚴思想史の研究」(東京大學出版會, 1965년), 81頁 및 木村清孝의 前掲書 378頁참조.

8) 이 琳法師는 靜琳法師로 추측되는데, 靜琳은 「續高僧傳」에 의하면 十地經, 華嚴, 楞伽, 思益등에 통달한 사람이라고 기록하고 있다.

9) 《華嚴經傳記》에, 廣學徵心 素隱深微 時稱得意, (「大正藏」卷51), 163下.

지엄이 學問的인 것을 배웠다기 보다는 禪定의 實修를 지도받은 것이 아닌가 추측되어 진다.

지엄은 이와 같이 많은 스승을 의지하여 다방면에 걸친 佛敎學을 배워서 敎學의 넓이를 연마해 갔는데, 정작 지엄자신은 결정적인 自己의 所依經典을 정하지 못하여 고뇌하였다고 전한다. 그리하여 지엄은 經藏 앞에서 立志發願하고 손에 잡히는 대로 經典 한 권을 뽑아보니 그것이 「華嚴經」第一卷으로서 그 이후 「華嚴經」을 所依經典으로 하여 본격적인 연구에 몰입하는 계기가 되었다고 한다.

지엄이 華嚴敎學을 탐구함에 있어서 두 계통의 영향을 받은 것으로 보는데, 그 첫째는 「華嚴經」을 智正에게서 배웠으며, 또한 慧光의 「華嚴經疏」를 통하여 別敎一乘無盡緣起를 깨닫게 됐다는 것과, 둘째는 홀연히 나타난 신비로운 승려에 의하여 ‘一乘義를 알고자 한다면 十地品中 六相義를 탐구하라’라는 가르침을 받고, 두달이 채 못되어 지엄은 華嚴의 眞義를 깨닫고 「華嚴經」의 立敎分宗을 위하여 저술한 것이 현재 전하는 「搜玄記」이며, 지엄의 나이 27세의 일이었다.

지엄의 화엄교학의 연찬에 있어서 智正과 慧光의 저서를 통한 수학과 神異僧의 지시라는 두 계통으로 나누어 문제를 정리한 것은 지엄의 화엄교학이 地論宗 南道系인 慧光과 智正¹⁰⁾에 근원을 두면서도 동시에 神異僧의 출현에 의하여 地論宗의 敎學과는 一線을 긋는, 순수화엄교학의 출발을 法藏의 「華嚴經傳記」는 주장하고 있다는 지적¹¹⁾을 긍정적으로 받아들이기 때문이다.

이상의 師承關係에 있어서 杜順과 達法師는 지엄의 어린나이의 지도를 맡았던 이들로써 敎學的인 사상형성에는 어느정도의 영향을 끼쳤을까 하는 문제는 추정의 범위를 벗어 나지 못하고 있다. 그외에 많은 스승들을 의지하여 폭넓은 佛敎學을 배울수 있었던 것이 法藏에 비하여 智儼의 師承관계의 특징이며, 지엄이 그의 처녀작으로서 華嚴敎義를 정리한 「搜玄記」를 저술함으로써 광범위한 제반 佛敎學으로 부터 華嚴敎學中心의 敎學研究과정으로 옮겨고 있는 모습을 智儼傳을 통하여 알수 있는 것이다.

2. 지엄의 思想的 基礎

위에서 살펴본 바와 같이 지엄은 제반 佛敎學을 섭렵한 뒤에 「華嚴經」에 대한 교학의 체계적 연구에 몰입하게 되는데, 그의 學的 基礎가 된 것은 무엇이였을까 하는 문제를 본항에서는 검토해 보고자 한다.

지엄의 第一의 스승으로서 말하여 지는 杜順에게는 그의 著書로서 「法界觀門」이 있

10) 「續高僧傳」을 정리해 보면 地論宗 南道派로서 勒那摩提—慧光—道憑—靈裕—彰淵—智正으로 이어지는 法系를 간추릴 수가 있다.

11) 吉津宜英, 「華嚴一乘思想の研究」(大東出版社, 1991년), 27頁참조.

며, 이 문헌의 저작자로서 杜順을 華嚴宗의 初祖로서 위치가 정해져 온 것이 전통적인 華嚴五祖說이지만, 「法界觀門」이 杜順의 眞撰인가 하는 문제는 별도로 하고, 지엄과의 관계에 있어서 중요한 문제는 지엄의 現存하는 著書속에는 「法界觀門」에 대한 언급도 없거니와 사상적인 영향의 자취도 찾기 어렵다는 점에서 杜順은 지엄의 華嚴의 스승으로서 는 취약점을 가지고 있다. 여기에 비하여 지엄이 실질적으로 華嚴의 지도를 받은 것은 智正法師이며, 慧光의 「華嚴經疏」임을 「華嚴經傳記」는 전하고 있는 것이다. 이것은 당시의 敎學的 尙향으로 보아서 華嚴敎學을 中心으로 한 地論宗 南道系의 慧光과 智正의 影響을 받은 것은 사실적인 기록으로서 간주 된다. 따라서 지엄의 思想的 基礎와 敎學體系의 근본을 論함에 있어서 地論宗系의 사상적 影響은 가변이 취급되어 질 수 없는 것이다. 다음으로 지엄敎학의 사상적 기초로서 攝論學에 대한 지엄의 태도이다. 「華嚴經傳記」에 의하면 지엄은 法常法師에게 「攝大乘論」을 배웠다고 기록하고 있는데, 「續高僧傳」에 의하면 法常은 22세 때 中國北地에 「攝大乘論」을 처음 전한 曇遷¹²⁾의 講席에 참여했다고 한다.

지엄의 사상적 기초를 論함에 있어서 地論宗 못지않게 思想的 影響을 받은 것은 攝論學派의 影響이라고 간주된다. 특히 지엄은 攝論學의 大家인 法常에게 「攝大乘論」을 受學했고, 이 法常은 曇遷의 學系를 이음으로써, 더욱 지엄에 있어서 「攝大乘論」의 影響은 확실해 지는데, 그 이유중의 하나는 지엄 자신이 曇遷의 著作을 중시하여 重用하고 있는 사실로서 증명되어진다. 즉 지엄의 晩年の 著述인 「孔目章」속에 《性起》에 대하여 論한 다음, ‘性起에 順하는 연고로 이것을 付録한다’¹³⁾라고 하여 曇遷의 「亡是非論」의 전부를 기재하고 있는 사실이다. 지엄이 曇遷의 글을 중시하고 있는 것은 「亡是非論」의 내용 자체를 性起에 준하는 글로서 중요시 하고 있는 것이라고 우선 말할 수 있겠지만, 동시에 지엄이 法常과 曇遷으로 소급되어 지는 攝論學系의 敎學的 影響을 받고 있다는 사실 자체도 부인할수 없는 것이다. 지엄의 저술을 통하여 특히 「十地論」 및 「攝大乘論」에 사상적 근원을 두는 心識을 重用하고 있는 것은 이러한 지엄의 學的 기초위에서 본다면 자연스럽게 이해되어지는 부분이다. 또한 「속고승전」에 의하면 玄奘, 智儼, 圓測은 三人이 다 친히 攝論學者인 法常과 僧辨에게 受學한 사실이 있고,¹⁴⁾ 玄奘과 圓測은 新譯唯識說인 護法의 新學說에 기초를 두고 法相敎學을 형성시킨 것에 비하여 지엄은 唯識의 心識說을 지엄敎학의 기초에 놓고 있으면서도 그의 일생은 華嚴敎學의 기초를 구축하는데 노력하였으니, 이는 唯識敎學에 대한 섭수와 비판의 자세라고 말할 수 있는 것이다. 그리하여

12) 曇遷의 傳記는 「속고승전」 卷18에 수록되어 있다. 그에 의하면, 「攝大乘論」을 中國地方에 처음으로 傳하여 널리 讀으며 攝論疏등을 저술했다는 기록이 보인다. (「大正藏」 卷50, 572中~下)

13) 《孔目章》 卷4, (「大正藏」 卷45, 581中).

14) 坂本幸男, “智儼敎學における唯識論”(「日本佛敎學協會年報」1938), 197頁참조.

지엄은 唯識의 心所說보다는 一心을 중시하는 華嚴思想으로 學의 方向을 정하고 中國社會에 정착시켜 나아갔던 것이다.¹⁵⁾

Ⅲ. 華嚴教學의 基礎確立

1. 著書를 통해 본 華嚴祖師로서의 位置

지엄이 華嚴教學의 基礎를 확립한 사람으로서 평가되어지는 근본적 이유는 華嚴宗의 祖師로서는 처음으로 「華嚴經」에 대한 구체적인 注釋書 및 관계문헌을 저술로서 남기고 있다는 사실이다. 華嚴宗의 初祖라고 하는 杜順의 저술로서 알려졌은 「華嚴法界觀門」에 대해서는 문헌과 저작자의 양면에 의문이 제기되고 있는 것은 이미 지적되어지는 바이다. 더욱이 「法界觀門」의 내용자체도 순수한 화엄교학으로서의 구상이라고 보기 보다는 一般的인 佛敎哲學의 實踐的인 觀行理論을 空觀과 理事無礙觀과 周遍含容觀이라고 하는 三觀속에 포용시킨 理論에 불과하다고 보기 때문이다. 물론 이러한 理論을 華嚴哲學내지는 華嚴理論으로서 특별히 重用한 사람은 清凉澄觀에 이르러서 이다. 다시말하면, 「法界觀門」을 華嚴教學의 觀行體系로서 크게 선양한 사람은 華嚴의 第二祖인 智儼이나, 華嚴敎學을 確立시킨 法藏에 있어서가 아니라,¹⁶⁾ 이들보다 後代의 사람인 澄觀의 《華嚴經疏》에 있어서라는 뜻이다.¹⁷⁾

여기에서 智儼의 著書에 대해서 살펴보기로 하자. 木村清孝박사는 모든 資料속에 智儼의 著書 중 그의 眞撰이라고 인정할 수 있는 것으로 다음의 것을 들고 있다.¹⁸⁾

1. 搜玄記 5卷
2. 五十要問答 2卷

15) 鎌田茂雄, “智儼의 宗教의 思想史的 役割”(駒大「佛敎學部研究紀要」S.37년, 180頁 참조)

16) 현재 法藏의 저술로서 전해지고 있는 《華嚴三昧章》과 《華嚴發菩提心章》의 第四表德속에 「法界觀門」의 三觀의 名稱이 보이며, 「華嚴三昧章」에서는 名稱을 들 뿐 그외의 설명은 없고, 「發菩提心章」에서는 名稱과 함께 그 내용의 전개도 「法界觀門」과 일치하고 있다. 이문제에 대해서 「華嚴三昧章」은 法藏의 저술로 보아지는 반면, 「發菩提心章」은 내용을 增廣시켜서 法藏의 저술로 假託시킨 것이 아닌가 論難되어지고 있다. 그리고 「法界觀門」에 대해서도 後代의 저술로서 澄觀이후의 것이 아닌가 하는 의견도 있다. 따라서 「法界觀門」을 위시해서 「發菩提心章」까지도 法藏이후의 저술이 아닌가 하는 추측이 불식되지 못하고 있는 것이 현재 學界의 상황인 것이다.

17) 「法界觀門」은 현재 澄觀의 저술인 「華嚴法界玄鏡」을 통하여 전해지고 있으며, 「華嚴三昧章」과 「發菩提心章」은 文獻上的 문제로 제외시킨다면, 「法界觀門」을 가장 적극적으로 華嚴敎學思想과 관련지은 것은 澄觀의 「華嚴經疏」에 있어서 이다. 즉 「華嚴經疏」에서 華嚴의 《別敎一乘》을 밝히는 四門中에서 第三彰其無礙, 第四周遍含容을 세워서 우선 周遍含容이라는 「法界觀門」의 用語를 사용하고, 다음 第三彰其無礙에서는 「法界觀門」의 第二理事無礙觀의 十門을 그대로 옮겨 실고 있으며, 第四周遍含容에서는 반대로 「法界觀門」의 第三周遍含容觀의 十門을 사용하지 않고, 智儼이래의 華嚴敎學의 十玄門을 그 내용으로 기술하고 있는 것이 특징이다. (「大正藏」卷35, 514上~515上) 여기에 「法界觀門」을 華嚴敎義속에 적극적으로 연관시키는 의도적인 주석을 볼 수 있는 것이다.

18) 木村清孝, 前掲書 388頁이하 참조.

3. 孔目章 4卷
4. 一乘十玄門 1卷
5. 金剛般若經略疏 2卷
6. 無性釋攝論疏 4권¹⁹⁾
7. 供養十門儀式 1卷

의 7書이다. 이들중 完本으로서 현재 전하여 지고 있는 것은 1~5까지의 5書이며, 一部만이 현존하는 것은 第6書이며, 第7書인 「供養十門儀式」은 目錄上에 명칭만 전해지고 있다. 지금 完本으로서 現存하고 있는 5書중에, 「華嚴一乘十玄門」(이하 「十玄門」)은 전통적인 입장에서는 智儼의 저술로 인정되어 왔는데, 근래에 지엄의 저서로서는 인정하기 어렵다는 의견이 제출되고 있다. 이 「十玄門」에 대해서는 高麗均如(923~973)가 일찌기 「一乘法界圖圓通記」下에서,

至相十玄章一卷別行 或云非至相所述²⁰⁾

이라고 하여 別行하고 있는 지엄의 「十玄章」은 혹은 지엄의 저술이 아니라고 한다는 지적을 시작으로하여 지엄자신의 저술이라기보다는 講義등을 筆錄하여 뒷사람에 의한 저술로 보는 견해가 있다.²¹⁾

그리고 또한 최근에는 法藏의 「五教章」의 《義理分齊》의 十玄門의 內容이 먼저 성립되어 있지 않았다면 「十玄門」도 단행본의 저술로서 성립하지 못했을 것이라는 전제하에 「十玄門」에는 지엄의 저술에서 공통적으로 나타나고 있는 同別二教判이 보이지 않고, 단순한 一乘優位說에 흐르고 있다는 이유와 「搜玄記」와 「十玄門」을 같은 사람의 저술로 보기에는 양쪽에서 說하고 있는 法界緣起說의 內容이 너무나 다르다는 이유로 「十玄門」을 지엄의 저술에서 제외하는 주장²²⁾도 나오고 있다.

이상의 논란을 통하여 지엄의 眞撰으로서 전하여 지는 것은 「十玄門」을 제외한 4部이며, 이중 華嚴관계의 3部の 저서를 통하여 지엄의 華嚴宗祖師로서의 位置 및 華嚴敎學을 고찰할 수 있고, 더 나아가서는 화엄교학의 기초적 확립을 지엄에게서 찾을 수 있음도 이들 저서들을 통하여 論하여 지고 있는 것이다.

19) 智儼의 저술이라고 하는 「無性釋攝論疏」는 「嚴師記信疏」와 함께 그 內容의 引用과 目錄의 記載에 의하여 저술이 인정되고 있다.(中條道昭, 「朝鮮華嚴文獻よりみた智儼の傳記」, 「印度學佛敎學研究」(第26卷1號), 157頁 및 吉津宜英, 「華嚴一乘思想の研究」, 31頁 참조.)

20) 均如, 「一乘法界圖圓通記」下(金知見編註 「均如大師華嚴學全書」 681頁 참조.)

21) 石井公成, 「一乘十玄門의 諸問題」 「佛敎學」 第12號 참조.

22) 吉津宜英, 「華嚴一乘思想の研究」 32頁 이하 참조, 또한 吉津박사는 「十玄門」은 法藏이후의 누군가에 의한 僞撰으로서 이 文獻을 가지고 智儼의 思想을 論하는 것은 중지하지 않으면 안된다고 주장하고 있다.

2. 華嚴敎學을 통해 본 敎判思想

지엄의 華嚴敎學의 특성은 華嚴五敎判, 十玄緣起, 六相圓融說, 性起思想 同別二敎論등을 華嚴敎學으로 확립시킨데에 있다고 하겠다. 특히 華嚴五敎判에 대해서는 智儼과 法藏의 누구를 창시자로 할 것인가에 대해서는 의견의 대립이 있음을 보지만,²³⁾ 어쨌든 十玄緣起說의 창시와 性起思想의 중시는 지엄의 화엄교학의 특성임과 동시에 화엄교학의 체계를 세우는데에 커다란 공헌을 한 것임이 분명하다. 지엄의 저서중에 「搜玄記」는 지엄교학의 근본이 되는 것으로 華嚴祖師에 의한 본격적인 「華嚴經」의 주석서라는 점에서 주목되어 진다. 「搜玄記」의 全體의 구성을 보면,

1. 難聖臨機德量由致
2. 明藏攝分齊
3. 所詮宗趣及能詮敎體
4. 釋經題目
5. 分文解釋

의 五科로 나누고, 이중 第三所詮宗趣及能詮敎體中에서 華嚴敎學의 宗趣論을 論하고 있다.²⁴⁾ 宗趣論이란 敎學思想을 形成하는데 있어서 宗은 그 根本精神을 말하며, 趣는 근본정신이 나아갈 바의 向方을 뜻하는 것이다. 따라서 智儼은 「華嚴經」의 총체적인 宗趣를 ‘因果緣起理實’²⁵⁾로 정하고 이 宗趣를 說明하는 別門으로서 敎義, 境行, 理事, 因果로 나누어 敎學의 체계를 세우고 있으며, 이는 法藏이하 華嚴敎學의 根本이 되고 있음을 볼수 있다. 宗趣論에 있어서의 이 四門은 다시 十玄門속에서 十義의 具足으로 거론되며 法藏은 또한 「探玄記」에서 ‘因果理實’을 光統師의 宗趣論으로 보면서, 華嚴의 宗趣로서는 ‘因果緣起理實法界’²⁶⁾로서 定義하고 있음을 본다. 이는 光統 智儼으로 이어지는 宗趣論에 法藏은 ‘法界’라는 개념을 더하여 ‘法界緣起法門’으로써 華嚴의 宗趣를 正립시키고 있는 것이다. 또한 지엄이 宗趣와 十玄門에서 각각 앞에 거론한 四門과 十義의 구조를 들고 있는데 이는 화엄교학을 확립함에 있어서 근본적인 相對개념을 가지고 相對를 초월한 절대적인 圓融의 境地를 나타내려고한 根本 골격이 되는 것이며, 法藏은 「五敎章」에서 이 十義具足を 喻示하여 華嚴의 無盡義를 나타내는 것이라고 논하고 있다.²⁷⁾

23) 坂本幸男, 「華嚴敎學의 研究」(1956년, 402頁)에서는 五敎의 敎判은 智儼에 의하여 창시된 것으로, 지엄의 晩年의 저서인 「孔目章」에서 玄奘의 唯識學에 대한 位置를 설정하기 위한 의도에서 五敎判을 論하여 玄奘의 唯識說을 大乘初敎로서 判定했다고 주장하고 있다. 이 주장에 대하여 吉津박사는 「華嚴禪의 思想史의 研究」(11頁)에서 智儼의 敎判은 漸頓圓의 三敎判이 根本이며 「孔目章」에서 五敎判의 명칭은 散見할수가 있어도 여러가지 변화된 명칭으로 불리어지고 있으며, 法藏의 五敎判과 같이 始終一貫하지 않다는 점에서 五敎判은 法藏에 있어서의 확립을 주장하고 있다.

24) 《搜玄記》「大正藏」卷35, 13下이하참조.

25) 上同(14頁下).

26) 《探玄記》「大正藏」卷35, 120上.

27) 《五敎章》에 此十門爲首 皆各總攝一切法成無盡也 二言解釋者 亦以十門釋前十義 易顯無盡, 「大正藏」卷45, 505 上이라함.

이와같이 智儼의 著書를 통하여 화엄교학의 근본이념이 되는 宗趣에 대해서 살펴 보았다. 여기에서 教義의 기본구조는 教相判釋에 의해서 전체교학에 대한 華嚴敎學의 立場이 구축되어 지는 것으로서 지엄은 화엄교학의 근본입장을 밝히는데 있어서 어떠한 方法을 취하고 있는지 그의 教判論을 통하여 살펴보고자 한다.

지엄의 教判思想은 初期의 저술에 있어서는 三敎判이 기본이 되고 있다. 즉 「搜玄記」의 藏攝分齊에서 敎化의 始終敎門에 셋이 있으니, 漸敎와 頓敎와 圓敎라고 말하고 있다.²⁸⁾ 이 지엄의 三敎判은 慧光의 「華嚴經疏」에 연원을 두고 있으며,²⁹⁾ 慧光은 華嚴을 圓敎로서만 정의하고 있는데 비하여 지엄은 圓頓二敎에 배대시키고 있음을 볼 수 있다. 또한 지엄은 「搜玄記」에서, 眞諦가 번역한 「攝大乘論」에 의지하여 一乘, 三乘, 小乘의 一·三·小乘의 分判을 말하고,³⁰⁾ 이것은 다시 「五十要問答」속에서 자세히 說하고 있다.³¹⁾

지엄의 漸頓圓三敎는 慧光의 영향하에 형성된 초기의 教判이며 一乘三乘小乘의 三敎判은 각 三乘을 差別的인 견지에서 教義의 深淺을 論하고 別敎一乘에 최고의 가치를 인정하고 있는 敎學체계이다. 이들 三敎三乘의 教判에 비하여, 지엄의 始終一貫된 一乘과 三乘의 會通理論으로서의 同別二敎判은 지엄의 敎學을 보다 圓融理論으로서 가치를 인정하게 한다. 다시말하면, 지엄은 一乘別敎인 圓敎의 世界를 최고의 가치로서 확립시키려 한 것은 분명하지만, 그 圓敎는 同別二敎를 具足한 圓敎로서 一乘別敎 일변도의 圓敎觀을 극복한 敎學體系라고 말할 수 있는 것이다. 지엄의 同別二敎判은 別敎一乘의 優越論이 아니라, 釋尊의 一代時敎로서 最高의 경지인 圓敎야 말로 會三歸一의 一乘과 三乘을 會同하는 同敎의 입장까지도 구축하지 않으면 안된다는 理論體系로서 철저한 圓融主義의 극치라고 논할 수 있다. 따라서 同別二敎判은 智儼에 의하여 大成되었고 지엄의 敎學을 대표한 教判이라고 주장³²⁾하고 있는 것이다. 그리고 끝으로 小, 始, 終, 頓, 圓의 五敎判에 대해서는 지엄의 「五十要問答」에서 처음으로 五敎의 확립을 볼 수 있다는 주장³³⁾에 대하여 五敎判은 法藏의 敎學을 대표하는 教判으로서 진정한 五敎判의 確立은 法藏에게 돌려야 하며, 五敎判이야 말로 同別二敎判과는 다른 別敎一乘의 절대적 우월론이라고 평하고 있는 것이다.³⁴⁾ 그리고 法藏의 「五敎章」은 五敎判을 근본으로 하여 別敎一乘圓敎의

28) 《搜玄記》「大正藏」卷35, 13下.

29) 《華嚴經傳記》에 의하면 慧光傳에, 有疏四卷 立頓漸圓三敎 以判群典 以華嚴爲圓敎 自其始也, 「大正藏」卷51, 159中이라고 밝히고 있다.

30) 《搜玄記》「大正藏」卷35, 14中.

31) 《五十要問答》에서는 각항목에서 一乘, 三乘, 小乘의 功能의 차별을 논하고 있다. 예를 들면, 問 云何見佛及佛名數 一乘三乘小乘等敎中不同義 答 義小乘敎見色身佛三十二相等 則是實見……若依三乘見佛實色身等三十二相不名見佛 由與分別遍計合故……依一乘敎見聞已去乃至會知無生相及應十數見……(「大正藏」卷45, 519上~中)등 여러 곳에서 一三小에 의한 敎義差別을 論하고 있으므로 지엄의 敎學체계의 一面을 정리해 볼 수 있고, 결국은 一乘別敎에 최고의 의미를 부여하는 화엄교학의 태동을 엿볼 수 있다.

32) 吉津宜美, 「華嚴一乘思想の研究」, 47頁이하참조.

33) 坂本幸男, 「華嚴敎學の研究」, 402頁참조.

34) 吉津宜美, 「華嚴一乘思想の研究」, 209頁이하참조.

절대적 우월론을 제창한 華嚴宗의 立教開宗의 擘로서 평가되어진다. 지엄에 있어서 五教는 「五十要問答」과 「孔目章」을 통하여 五教, 五乘 등 각각의 명칭으로 거론되고 있음은 사실이지만 지엄의 대표적인 敎判으로 확립시키지 못한 것도 사실이며, 이에 비하여 法藏은 五敎判으로서 別敎一乘의 敎學體系를 확립하여 당시 法相敎學을 비롯하여 天台, 禪學 등 모든 敎學과 思想에 대항하였던 것이다. 따라서 同別二敎判과 五敎判은 智儼과 法藏을 스승과 弟子로서 이어지게 함과 동시에 스승과 제자이면서 그 敎學思想의 相異性을 나타나게 하는 근본적인 敎學體系가 되고 있는 것이다.

IV. 智儼敎學의 海東傳敎

1. 義湘의 入唐求法

전항에서 살펴본 바와 같이 지엄은 명실공히 華嚴學의 基礎를 확립시켰으며 그의 제자인 賢首法藏이 華嚴宗學을 大成시키는데에 근원적인 에너지를 제공해 주었던 것이다. 그러나 이에 못지 않게 智儼의 華嚴敎學이 커다란 意味를 가지고 우리에게 다가 오는 것은 新羅義湘³⁵⁾(625~702)이 智儼에게 入門修學하고 돌아와 新羅에 華嚴敎學을 확립시킨 역사적 의의가 크기 때문이다.

‘海東華嚴初祖’³⁶⁾로 불리워지는 義湘은 元曉(617~681)와 入唐求法을 시도하였을 때 「宋高僧傳」에서 기술하고 있는 古墳骸骨의 逸話로 유명하지만, 義湘은 그뒤 혼자 中國에 건너가서 智儼門下에서 華嚴을 修學하고, 海東華嚴學의 기초를 놓았던 것이다.

義湘의 入唐時期에 대해서는 「宋高僧傳」이 總章 2年(669)으로 기록하고 있으나, 義湘의 저술인 「華嚴一乘法界圖」(以下 「一乘法界圖」)의 後記에,

一乘法界圖合詩一印 依華嚴經及十地論 表圖敎宗要 總章元年 七月十五日記³⁷⁾

라는 기록으로 보아서 總章 2年의 入唐說은 잘못이며 「華嚴經傳記」의 智儼傳에는 總章元年(668) 10月 29日에 智儼이 入寂한 것으로 기록하고 있다.³⁸⁾ 또한 「三國遺事」의 《義湘傳敎》³⁹⁾에서의 永徽(650~655) 初入唐說은 義湘이 出家年을 대조하여 그 不當性이 는

35) 義湘의 이름에 대해서는 金知見, “義相의 法諱考” 『韓國佛敎學 SEMINAR』(第4號, 1990), 31頁을 참조.

36) 「宋高僧傳」, 「大正藏」卷50, 729下.

37) 「華嚴一乘法界圖」, 「大正藏」卷45, 716上.

38) 「華嚴經傳記」, 「大正藏」卷51, 163下.

39) 「韓國佛敎全書」第6冊, 348頁.

하여졌고,⁴⁰⁾ 《浮石本碑》⁴¹⁾의 龍朔元年(661)의 入唐說이 올바른 것으로 추정되어지고 있다. 그리고 智儼과 직접 대면한 해는 崔致遠의 「海東華嚴初祖忌晨願文」⁴²⁾에 의하여 義湘이 唐에 도착한 그 다음해인 龍朔2年(662)으로 밝혀지고 있다.

義湘은 이렇게 지엄의 弟子가 되어 總章元年(668)에 智儼이 入寂할 때까지의 8년간 모시고 있었으며, 義湘은 智儼이 入寂하기 3개월 전에 「一乘法界圖」를 저술⁴³⁾하여 스승의 印可를 받고, 그뒤 歸國하여 智儼의 華嚴敎學을 海東新羅에서 새롭게 발전 전개 시켰던 것이다.

義湘의 가장 대표적인 저술이며 華嚴思想의 근간을 알수 있는 「一乘法界圖」를 통하여 義湘에 있어서 지엄敎학의 영향과 義湘敎學의 獨自性을 고찰해 보고자 한다.

2. 義湘의 華嚴敎學

「一乘法界圖」는 기본적으로 ‘法性偈’라고하는 合詩一印과 그 뜻을 해석한 釋文으로 구성되어 있으며, 前後에 自敍와 跋文이 있다. 그리고 전체적인 科文으로서는 自利行, 利他行, 修行者方便及得利益의 三分으로 나누어지며, 自利行에는 證分과 緣起分으로, 修行者方便及得利益에는 修行方便과 得利益으로 나누어진다.

「一乘法界圖」는 그 內容에서 알수 있는 것은 緣起法을 陀羅尼(dhāraṇī)法으로 觀照한 것으로, 中心 테마는 ‘緣起’인 것이다. 이 緣起를 法界緣起로서 위치를 정한 것이 一乘三乘의 구별에 의한 十玄門의 전개이며, 따라서 「一乘法界圖」는 緣起陀羅尼法과 一乘十玄門의 두 분야에 나누어서 검토해 봄이 大意를 요약하는 데에 도움이 될 것이다.

緣起陀羅尼法이라 함은,

初言緣起體者 卽是一乘陀羅尼法 一卽一切 一切卽一 無障礙法法界也⁴⁴⁾

라고 하여 緣起體와 一乘陀羅尼法과 無障礙法法界를 同一한 意味로서 들고 있음을 본다. 緣起의 본질을 ‘眞性甚深極微妙 不守自性隨緣成’이라 하여 그 본질적 功能을 불가사의한 陀羅尼法으로서 表明하고 있는 것이라 생각된다.

40) 高翊晉, 「韓國古代佛敎思想史」(東國大學校出版部, 1989년) 276頁.

41) 「浮石本碑」는 作者不明으로 현재 전하여지지 않는데, 「三國遺事」의 《前後所將舍利》조에 인용되어 있으므로 그 一部를 알수 있다.(「韓國佛敎全書」第6冊, 327中頁).

42) 「海東華嚴初祖忌晨願文」에, 直泛重溟 高登彼岸 於龍朔二載 詣終南山至相寺 以儼和尚爲嚴師 以藏和尚爲益友 (「韓國佛敎全書」第4冊, 645下)라함.

43) 均如의 「一乘法界圖通記」卷上에 보면은 「一乘法界圖」의 저작의 경위를 전하고 있다. 그 첫째는 智儼이 七言三十句의 詩를 짓고, 義湘이 解釋을 붙였다는 설과, 둘째는 義湘이 大乘章十卷을 지어서 지엄에게 보이니 지엄이 함께 가지고 佛前에 나아가 誓願을 세우고 불에 던지니, 타지 않고 남은 210字를 모아서 지엄의 命에 의하여 七言三十句의 詩를 지었다고 傳한다.(「韓國佛敎全書」第4冊, 1頁)

44) 《一乘法界圖》「大正藏」卷45, 712中.

義湘이 陀羅尼法을 중시하고 있는 것에 대하여 呪術的인 眞言陀羅尼로서 화엄敎說을 實踐修行의 면에 접합시키려는 의도로서 추찰함⁴⁵⁾을 인정하면서도, 오히려 그러한 의도보다는 지엄이 「五十要問答」의 離世間品中 十陀羅尼⁴⁶⁾를 一乘文義로서 ‘誦呪利益, 滅罪生福’⁴⁷⁾의 다라니의 用은 一乘에 通하기는 하지만 三乘終敎로서 위치를 정하고 있음을 주목하지 않으면 안된다. 따라서 義湘의 陀羅尼法의 중시는 離世間品の 十種陀羅尼法과 入法界品の 慈行童女の 般若波羅蜜普莊嚴境界로서의 百萬阿僧祇陀羅尼門⁴⁸⁾을 說하고 있음에 의거해서 의미를 해석해야 될 줄로 믿는다. 이러한 「華嚴經」의 陀羅尼法은 呪術的인 좁은 의미보다는 諸法總持의 法으로서 意味를 취해야 될 것이며 智儼이 「五十要問答」중에서 陀羅尼의 의미를 주석함에 있어서 四種의 다라니중 그하나를 呪法으로서 해석한 것은 分明하지만 그의 出典은 「地持論」으로부터 임을 밝히고 있는 것이다. 그러므로 四種陀羅尼義의 하나인 呪術의 의미를 그대로 智儼의 陀羅尼해석의 전부이며, 그 呪術的인 다라니해석을 義湘이 呪術的眞言陀羅尼法으로서 중시하고 있다는 견해에 대해서는 華嚴一乘陀羅尼法으로서의 意味的인 부족함을 느끼는 것이다. 따라서 義湘의 陀羅尼法 중시는 華嚴의 諸法總持로서 緣起法이야말로 陀羅尼로서 표현한 것이라고 추찰하는 바이다. 그이유는 緣起實相陀羅尼法을 觀하고자 한다면, 數十錢法을 먼저 깨우치라고한 文句⁴⁹⁾에 의해서 잘 설명되어지고 있는 것이다. 또한 이 數十錢法⁵⁰⁾은 錢을 헤아리는 비유에 의하여 緣起法의 上卽相入의 의미를 나타내는 비유법으로서 義湘에 의하여 창시되었고 法藏의 「五敎章」에 커다란 영향을 끼친 비유법이다.

義湘은 數十錢法의 비유를 통하여 大緣起陀羅尼法을 一과 十의 緣成으로 설명하고, 그 緣成의 法은 無自性으로서 不守自性의 諸法緣起相임을 밝히고 있다. 그리고 緣起陀羅尼法을 파악할 구체적인 方法으로서 六相緣起의 無分別理를 중시하고 있다. 지엄도 六相義를 중시했음은 智儼의 傳記속에 異僧의 지시로 六相義를 판조했다는 설화를 통해서도 알 수 있는데, 지엄은 이 六相에 대한 주석을 「十地經論」과 같이 十地品初歡喜地에서 하고 있는 것이 아니라, 第六現前地에서 설하고 있는 十觀中, 因緣緣起觀과의 관계위에서 주석

45) 高翊晉, 前掲書, 292頁 참조.

46) 《華嚴經》離世間品 「大正藏」卷10, 281下.

47) 《五十要問答》「大正藏」卷45, 531下.

48) 《華嚴經》入法界品 「大正藏」卷10, 348下.

49) 《一乘法界圖》「大正藏」卷45, 714中.

50) 數錢之法은 「叢隨錄」에 의하면, 東土之人 又不解其悉曇章 總持之法 是故雲華尊者 以其所習 敎錢之法而指示也 云云(「大正藏」卷45, 760中) 이라고 하여 數錢의 비유는 智儼이 東土人 義湘에게 가르친 것이며, 經證으로서는 「夜摩天宮偈讚品」의 精進菩薩頌(10, 101中)을 들고 있는 것이다. 이 「數十錢喻」는 現存의 文獻중에서는 「一乘法界圖」외에 智儼에게 假託한것이라고 하는 「一乘十玄門」과 「五敎章」에 보이지만, 이들은 義湘의 영향을 받은 後代의 것으로 간주되고 있다. 그리고 義湘은 十錢의 分別을 相卽相入의 二門으로 정리하고 있는데 비하여, 「一乘十玄門」과 「五敎章」에서는 異體同體의 二門으로 정리하고 있는 점이 다르다.

하고 있는 것이 특징이다.⁵¹⁾ 즉 世親의 「十地經論」과는 달리 因緣緣起說속에서 六相義를 관계지은 것은 智儼의 공적이라고 論할 수 있다. 지엄의 이러한 해석에 걸맞게 義湘의 六相釋은 緣起法으로서의 六相釋에 그 중요성을 부여하고 있음을 본다.

義湘은 六相에 대하여 世親의 注釋과 智儼의 주석을 잘 조화시켜서 六相說은 智慧地에 들어가기 위한 方便法으로서의 意味 뿐만 아니라 緣起法의 중중무진을 나타내는 教法으로서 크게 활용하고 있는 것이다.

다음은 義湘이 十玄門義를 통하여 一乘三乘의 分齊別義를 밝히고 있는 것에 대하여 고찰해 보고자 한다.

義湘은 대부분 智儼의 教學에 의지하여 지엄이 노력한 圓敎의 定義로서 法性圓融의 견지에 서서 ‘性在中道’의 표방을 극치로서 인정하고 있으면서도 한편으로는 智儼의 同別二敎의 圓融具足の 圓敎主義로부터 別敎一乘獨尊의 圓敎主義에 기울고 있는 모습을 엿볼 수 있다. 다시말하면 華嚴一乘主義가 강조되고 있는 부분을 義湘의 敎학에서 否定하기 어렵다는 뜻이기도 하다.

義湘은 智儼의 十玄門의 十門具足에 대해서 커다란 相異點을 보게 되는데 智儼과 義湘의 十門具足を 대조해 보면 다음과 같다.

「搜玄記」	「一乘法界圖」
一敎義	一人
二理事	二法
三解行	三理
四因果	四事
五人法	五敎
六分齊境界	六義
七師弟法智	七解
八主伴依正	八行
九逆順體用自在	九因
十隨生根欲示現	十果

이상의 대조에서 보는 바와 같이, 智儼의 十門具足中 앞의 다섯항목만을 써서 義湘은 十門具足を 밝히고 있으며 順序에 있어서도 第五의 人法具足を 第一과 二로 하고 있음을 본다. 義湘이 人法을 처음에 놓은 것은 智儼이 敎義, 理事, 解行등 敎義의 면을 根本으로

51) 智儼은 「搜玄記」에서 「華嚴經」十地品第六現前地の 十觀中 第八因緣觀속에서 因六義와 함께 六相을 설하고 있다. (「大正藏」卷35, 66上~中).

삼고 있음에 비하여, 義湘은 人法, 理事등의 實踐者와 실천되어질 法의 順序와 그 결과의 차례로 배열하여 自利行과 利他行이라고 하는 實踐行法을 중시하고 있는 것이 義湘의 十玄門의 十義具足에서 의도하는 바로서 고찰되어진다. 다시말하면 「一乘法界圖」의 十玄門은 完全히 修行者의 行法中心의 十玄門이라고 그 意義를 論할 수 있는 것이다.

이상의 지적은 智儼과의 相異점이긴 하지만, 智儼의 實踐을 중시하는 교학사상의 영향을 義湘이 더욱 발전시킨 것으로서 이해되어 진다. 義湘에 대해서는 ‘華嚴觀法’과 ‘華嚴信仰’의 면에서 더욱 그 實踐主義를 論할 필요가 있으나 本稿에서는 智儼의 傳教라는 차원에서 智儼과의 師資關係를 밝히는 것으로 그치고자 한다.

V. 맺는말

이상에서 살펴본 바와 같이 智儼은 華嚴教學의 基礎를 확립하였으며, 華嚴祖師로서는 처음으로 구체적인 화엄관계의 저술을 통하여 화엄교학의 一乘圓敎的인 圓融思想을 고취시켰다. 그리고 더 나아가서는 義湘과 法藏의 두 제자에 의하여 海東華嚴學과 中國華嚴學의 鼻祖的인 위치에 서게 되었으며 그의 華嚴思想의 전체적 흐름은 義湘을 통하여 法藏에게로 流入되어 法藏의 華嚴敎學大成의 원동력이 되었다고 말할 수 있는 것이다. 그리고 智儼의 華嚴敎學은 思想의 形成에 있어서 南道系地論宗의 영향을 받고 있으나 同時에 同別二敎의 교학체계를 통하여 一代時敎에 대한 새로운 견지에서 地論宗系의 心識說中心의 敎學에서 벗어나 새로운 차원의 相卽相入하는 圓融無礙의 華嚴敎學을 구축하였던 것이다. 그리고 지엄敎學의 특징은 觀行, 觀法 등 實踐體系를 중시하는데 있으며, 이것은 晩年의 각 저서에 普賢行을 중시하는 자세로서 나타나고 있다. 그리고 또한 智儼은 보살행 實踐의 구체적 理念으로서 信行(540~594)의 三階敎 즉, 普法宗의 普敬認惡思想에 共鳴하여 그의 저서인 「五十要問答」⁵²⁾ 속에서 기록하고 있는 것은 지엄이 단지 敎學家로서 머무는데 그치지 않고, 그 시대에 普賢行을 실천하고자 했던 求道者로서의 一面을 보이는 것으로 생각되어진다. 따라서 智儼은 華嚴의 敎學과 實踐行이라는 두 方面에 華嚴의 鼻祖로서의 足跡을 남겼다고 평가할 수가 있는 것이다.

52) 《五十要問答》「大正藏」卷45, 532中.