3

本覺(진 영 유)
불교학과

華嚴觀法에 있어서 空觀의 意義

대승불교의 근본이념인 空의 이론은 般若經典 이래의 각 대승경전의 사상의 핵심이 되어 왔으며, 이는 또한 原始佛敎 이래의 緣起觀과의 表裏를 이루면서 그 의미가 이해되어 왔던 것이다. 華嚴觀法을 思想史的인 측면에서 고찰함에 있어서 가장 근본에 空觀을 놓고, 空의 체득을 통하여 연기법을 관찰하며 연기의 實性을 파악하므로써 空과 緣起가 二이면서 不二인 華嚴圓融의 觀法을 체달하게 되는 것이며 이 圓融의 세계가 바로 法界 그 자체로서 法界에 편만한 비로자나(Vairocana)로서 상징화 되었다고 본다. 이와같은 과정을 空→緣起→見法→見佛이라고 하는 路程을 설정하고 華嚴觀法은 이 모두를 圓融으로서 眺望하는 것이라고 정의 할 수 있는 것이다. 따라서 華嚴觀法의 가장 근본에 놓이고, 최종적으로 圓融의 의미를 도출해 낼 수 있는 力用이 바로 空觀이라고 보고 그의 意義를 밝히고자 하였던 바이다.

그리고 이와같은 空觀은 般若思想에 있어서의 空觀의 성격과 화엄사상에 있어서의 空觀의 성격은 근본적으로 同質的인 것임에도 불구하고 그 전개되는 양상에 있어서는 각기 특성을 지니고 있음을 먼저 지적하고자 하였다. 예를 들면 般若空觀의 궁극목표는 아뇩다라삼먁삼보리에의 向上一路에 있으며 이는 三三昧를 중심으로 無所得·無自性으로서 특징지울 수 있다면 華嚴空觀은 보살이 一心의 전개를 중시하고 중생을 향하여 向下的으로 보살도의 대비실천이 중심이 되어 있다고 성격지을 수 있는 것이다. 그리하여 華嚴空觀은 특히 『華嚴經』의 十廻向品의 廻向行과 十地品 제6현전지의 一心에 의한 緣起觀을 중심으로 그 특성을 논할 수 있었던 것이다. 그리고 그 다음에 이와같은 空觀은 중국의 華嚴祖師에 있어서는 어떻게 수용되고 전개되었는가를 살피기 위하여 智儼·法藏·澄觀을 중심으로 그들의 敎學思想에 끼친 空觀의 의미를 고찰하므로써 그들 華嚴敎學의 특성의 한 단면을 살펴볼 수가 있었던 것이다. 끝으로 華嚴觀法에 있어서의 空觀의 의의는 華嚴敎學의 궁극적인 원리인 圓融無碍의 사상이 바로 이 般若 이래의 空觀을 매개로 하여 형성·전개되고 있다는 사실을 결론으로서 이끌어 내는 데에 있다고 보는 것이다.

華嚴觀法에 있어서 空觀의 意義

本 覺(진영유)
불교학과

目 次

Ⅰ. 問題의 소재
Ⅱ. 『般若經』에 있어서의 空觀의 考察
1. 三三昧를 中心으로
2. 般若空觀의 性格
Ⅲ. 『華嚴經』에 있어서의 空觀의 追究
1. 華嚴空觀의 성격
2. 緣起觀으로서의 一心觀
3. 空觀으로서의 廻向行
Ⅳ. 華嚴空觀의 전개
1. 智儼에 있어서의 空觀
2. 法藏에 있어서의 空觀
3. 澄觀에 있어서의 空觀
Ⅴ. 結論

Ⅰ. 문제의 소재

原始佛敎이래 空 및 空性(śūnya, śūnyatā)은 佛敎思想의 중요한 개념으로서 취급되어 왔으며 그에 觀한 선인들의 많은 硏究에서 밝히는 바에 의하면, 空에 관한 思想은 大乘佛敎뿐만이 아니라 原始佛敎의 無我思想 및 無常說속에 이미 내포되어 있다고 한다.[1] 그리고 더 나아가 『阿含經』의 〈小空經〉 및 〈大空經〉은 空住를 설하는 경전으로

1) 平川 彰박사는 「空의 性格」『講座佛敎思想』 제3권, 理想社, 1975, 201항)에서 空을 설하는 경전은 원시불교경전에 많다고 한다. 中村 元박사는 「空의 意義」(『佛敎思想』6, 1981, 41항)에서 가장 초기의 불교에 있어서의 空觀은 無常說로 부터 도출된듯 하다고 하며, 또한 「空의 考察」(『干渴博士古稀記念論文集』 1964)에서는 空을 無自性의 의미로서 논하고 있다. 더 나아가 「印度思想一般から見た無我思想」(『自我と無我』 1981년, 131항)에서는 人無我와 法無我 중에서 人法二空의 空觀思想을 논술하였다. 藤田宏達박사는「空-suñña, suññata, sunātā」(田村芳郎博士古稀記念『佛敎敎理の硏究』 1982, 82항)에서 『숫타니파아타』에 있어서의 自我에 집착하는 견해를 타파하고, 세간을 空으로서 관찰하라는 空觀을 지적하고, 또한 『原始佛敎における空」(『佛敎思想』 7, 1982, 417항)에서는 후에 대승불교에서 설하는 空觀의 원형이 되는 개념은 원시불교의 범위내에서 거의 성립되어 있었다 한다.

서 주목받고 있다.[2] 그러나 『阿含經』에서의 空觀은, 아직 空觀의 第一義를 발휘했다고 보기는 어려운 것이다. 따라서 大乘佛敎思想의 중심개념으로서의 空觀은 『般若經』속에서 비로서 구체적인 모습을 나타내기 시작하는 것이다. 또한 龍樹의 『中論』에 이르러 緣起와 空을 동일한 것으로 보는 大乘佛敎의 空觀은 확립됐다고 말할수 있는데, 이때 空觀이라는 말은 空性 또는 空의 思想이라는 표현에 비해 空三昧로서의 空行에 의한 實踐의 의미를 동반하는 것이라고 말할 수 있다.[3] 그리하여 이 空觀의 실천성이야말로 후에 大乘佛敎에 있어서의 空觀과 菩薩行과의 깊은 연관을 예시하는 것으로서 그 空觀의 내용은 무소득에 기초한 般若의 實踐으로서 전개된다. 따라서 우선 먼저 大乘佛敎의 菩薩行의 근본으로서 空觀을 놓고, 『般若經』의 空觀으로부터 考察을 시작해 보고자 한다.

II. 『般若經』에 있어서의 空觀의 考察

1. 三三昧를 중심으로

空이 無常과 無我의 의미로부터 無自性空 더 나아가서는 존재 일반의 緣起로서의 의미를 갖기 시작한 것이 『般若經』의 空思想이며, 그것을 論理化 시킨 것이 龍樹의 『中論』이다.

因緣所生이 실체로서의 自性을 가지지 않는다는 것이 空이며, 그것의 觀察이 空觀이라 하겠다. 『般若經』에 있어서의 空觀의 의미를 여기서는 三三昧를 중심으로 考察해 보고자 한다.[4]

---

2) 宮本 正尊박사의 「空思想及びその發達」(『日本佛敎學會年報』, 제17호, 1951년)과, 또한 平川 彰박사의 「空觀の性格」(前揭書, 196항)에서도 原始佛敎에 있어서의 空思想의 교리적 성립으로서 『大空經』과 『小空經』을 들고 있다.

3) 西 義雄박사는 「空觀と大乘佛敎の實踐」(『東洋學術研究』 제13권 제2호, 1974년, 28항)에서는 論文의 표제인 空觀에 觀하여 空觀의 觀은 禪觀이며, 空義의 日常實踐化를 의미한다고 설명하고 있다. 또한 泰本 融박사는 「般若·空性·緣起の思想と人間性」(『講座大乘佛敎』 2, 1983년, 133항)에서는 空은 空觀으로서 단순한 개념이나 理論이 아니라 原始佛敎이래로, 實修되었어야 했던 것으로서, 「空ということ」(『空思想と論理』, 山喜房, 1987년, 244항)에 있어서도 空觀은 實踐的觀法으로서 실제적 체험과 결부되므로서 그 眞義가 알아진다는 요지를 論하고 있다.

4) 般若經典에 있어서의 空觀을 생각할 때, 原始經典이래 근본적으로 언급되고 있는 것은 三三昧로서의 空思想이 아닌가 생각된다. 梶山 雄一은 「瞑想と哲學」(『佛敎の 思想』 3空의 理論, 角川書店 1969년, 30항)속에서 三三昧에 觀해 다음과 같이 論述하였다. 즉, 후기의 般若經典에서는 瞑想은 조직적으로 상세히 기술되나, 초기의 般若經典에 있어서는 空의 瞑想·나타냄이 없는 瞑想·원하는 바 없는 瞑想 (空·無相·無願)이라 하는 3종류가 구별될 뿐이다 라고 하는 것으로부터 미루어 보아도 『般若經』에 있어서도 三三昧가 근본이 되어 있음을 알 수 있다.

이 空·無相·無願의 三三昧는 『阿含經』으로부터 『般若經』으로, 그리고 『華嚴經』 등에서도 언제나 다루어져 온 것으로서 部派佛教로부터 大乘佛教를 일관하는 空의 실천의 근본원리로서 중요시되어 왔던 것이다.[5] 이것은 三解脫門이라고도 불리우는 것으로서 菩薩의 實踐道로서 설해지고 있고, 般若空觀의 대표적인 實踐이념인 것은 확실하다. 이 三三昧는 빠-리소전의 것을 포함하여[6] 『阿含經』에서 그 원형을 엿볼 수 있다. 『長阿含經』에 의하면

> 어떤 것이 三法을 修行함인가. 말하자면 三三昧이니 空三昧. 無相三昧. 無作三昧로다. (중략)
>
> 어떤 것이 三法涅槃에 趣向함인가. 말하자면 三三昧, 空三昧, 無相三昧, 無作三昧로다.[7]

라고 밝히고 있다.
또한 『增一阿含經』에는 이 三三昧의 설명을 볼 수 있다. 즉,

> 이 三三昧는 어떤 것을 三이라 하는가. 空三昧, 無願三昧, 無相三昧로다. 어떤 것을 空三昧라 이름하는가. 空이라 함은 一切諸法 모두를 空虛로 보나니, 이를 말하여 空三昧라 한다. 어떤 것을 無相三昧라 이름하는가. 無相이라 함은 一切法에 있어 想念이 없으며, 또한 보아도 알지 못하므로 이를 곧 無相三昧라 한다. 어떤 것을 無願三昧라 이름하는가. 無願이란 一切諸法에 있어 또한 願求하는 바가 없으므로 이를 곧 無願三昧라 한다. 이와 같이 비구여, 이 三三昧를 얻는다면 멀지않아 생사에 있어 스스로 깨달음을 이룰 것이로다[8]

라고 되어 있어 空三昧는 一切法을 空虛로 보는것, 無願三昧는 一切의 願求로부터 멀어지는 것, 無相三昧는 상념 및 형상으로서 구하는 것이 불가능함을 의미하고 있다는

---

5) 泰本 融 『空思想と論理』 (山喜房, 1987년, 244항)참조

6) DN. 3(219항)에 보면 tayo samāhi, suññato samādhi, aninito samādhi, appanihito samādhi 라고 되어 있다.

7) 『長阿含經』 (大正藏1. 57하, 59하)

8) 『增一阿含經』 (大正藏2. 630중)또한 藤田宏達 「原始佛教における空」 (『佛教思想』7, 空下, 439항)에서는 이 『增一阿含經』의 經文은 현존의 아함에 있어 三三昧에 대해 종합적으로 설명하는 유일한 문장이나, 「無相」과 「無想」이 혼돈된 듯한 구절도 있으며 내용적으로도 術語의 名義를 부연한 것에 지나지 않는다 라고 설명한다.

설명이다. 그리고 이 三三昧를 空解脫三摩地, 無願解脫三摩地, 無相三摩地[9]라고도 하듯이 生死解脫의 法으로서 명시된 것이다. 이러한 解脫의 法으로서의 三三昧는 『般若經』에 이르러 菩薩의 空行의 實踐덕목으로서 보다 많이 거론되고 있다. 또한 『摩訶般若經』에는 최초의 「서품(序品)」에 다른 實踐덕목과 함께 三三昧의 명칭을 볼 수 있다. 즉,

> 菩薩摩訶薩이, 法에 住하지 아니하면서, 般若波羅蜜속에 住하여 不生인 까닭에 四念處, 四正勤, 四如意足, 五根, 五力, 七覺分, 八聖分, 空三昧, 無相三昧, 無作三昧, 四禪, 四無量心, 四無色定을 具足하나니 云云[10]

이라고 되어 있다. 여기서의 三三昧는 菩薩이 不住法으로서 般若波蜜多속에 안주하지만, 그러나 不生을 얻기 위하여 37菩提分法과 함께 三三昧와 그밖의 여러 修行法이 언급되어지고 있는 것이다. 이 인용문을 살펴본 것만으로는 三三昧만을 특별히 중요시하고 있다고 말하기는 어려우며, 玉城 康四郎박사도 이 점을 지적하고 있다.[11] 이는 『般若經』 속에서 다른 實踐덕목과 함께 三三昧가 언급되고있는 것으로 미루어 보아도 알 수 있는 것이다. 그러나 『智度論』에 있어 三三昧가 독립된 實踐덕목으로서 위상이 높아져 가고 있음을 볼 수 있으며, 三三昧는 般若波羅蜜의 三昧를 대표하는 것이라는 주장과 함께[12] 菩薩이 般若波羅蜜多에 안주함에 있어, 三三昧는 중요한 實踐덕목으로서 자리매겨 지고 있음을 부정할 수는 없다. 그리고 『般若經』의 전반에 걸쳐 이 三三昧는 별도의 修行德目과 함께 언제나 빠짐없이 언급되고 있는 것으로부터 미루어 보더라도 三三昧는 『般若經』의 空觀을 이해함에 있어 대표적인 것으로서 이 점이 『華嚴經』 및 『智度論』 속에서는 강조된 것이라고 생각되어진다. 그리고 이 三三昧思想은 般若空의 무소득, 無執着의 思想을 돕는 것으로서, 뒤에 불교사상에 있어서도 반야바라밀을 추구하는 보살의 실천도 가운데에서도 보다 높이 평가 되어졌으며, 그에 대한 높은 평가는 『智度論』에 있어 구체적으로 표현되어 있음을 본다. 즉, 『般若經』에 있어서의 百八三昧의 註釋 끝머리에

---

9) 『大集法門經』(大正藏2. 228上)

10) 『摩訶般若經』 序品 (大正藏8. 219상)

11) 玉城 康四郎 「空思想への反省」(『佛教思想』7, 空下, 916항)에서 박사는 (三三昧에서 보듯이) 空의 思想 혹은 空의 實踐은 解脫·涅槃에 이르는 많은 길중의 하나에 지나지 않음이 확실하고, 동시에 空思想은 단순한 思想이나 개념이 아니라 空·無相·無願의 三三昧로서 나타내어지듯 三昧實踐속에서 처음으로 空의 의미를 알 수 있게 된다고 하고 있다.

12) 平井 俊榮 『中國般若思想史の研究』(春秋社, 1976년, 656항)

> 묻노니 불타가 설하시는 바처럼 涅槃은 一道이니, 곧 空·無相·無作이로다. 舍利佛이여 무슨, 또한 다른 三昧가 있어서 菩薩로 하여금 빨리 佛를 얻게할 것인가라고 묻는다면, 답하노니 아직 涅槃에 가까이 가지 아니할때는 많은 길이 있으나. 涅槃에 가까워 질 때에는 단 한길만이 있으니, 곧 空·無相·無作 이로다. 나머지 모든 三昧도 모두 이 三解脫門에 들어가니라.[13]

라고 말하고 있다. 즉, 아직 涅槃에 가까이가지 않을 때에는 여러 修行의 길이 있으나 涅槃에 가까워졌을 때에는 오직 한 길로서 三三昧가 있을 뿐이며 모든 三昧는 이 三三昧의 解脫門 속에 포함된다고 하는 것이다. 또한 『智度論』에는 三三昧義를 따로 세워 涅槃城에 이르기 위해서는 37菩提分法을 行하면 성취하나 그 涅槃城의 입구에는 三門이 있으니 그것이 三三昧의 空門·無相門·無作門이라고 한다. 그 三門의 설명을 보면

> 묻노니 무엇을 空涅槃門이라 하는가.
> 답하노니 諸法에는 我·我所가 없어 모두 空인 것이니 諸法은 因緣의 화합으로부터 생기며, 짓는자도 없고 받는자도 없도다. 이것을 空門이라 한다. (중략) 行者는 사유하여 이 생각을 짓나니 〈諸法은 因緣을 따라 생기며 實法이 있는 것이 아니며, 그저 相만이 있을 뿐이다. 따라서 여러 중생은 이 相을 취하여 我·我相에 집착하나니 我는 지금 이 상의 실체에서 얻을 것이 있는가 없는가를 보아야 할것이다〉라고 하나니, 자세히 이것을 살펴보아도 모든것이 불가득이로다. (중략) 이것을 無相門이라 이름한다. 無作이란 이미 無相을 안다면 모든것이 짓는 바가 없음을 아나니 이것을 無作門이라 이름한다.[14]

라고 되어 있어 三三昧를 諸法因緣和合生과 연관지어 그 의미를 설명하고 있다. 이 설명은 『般若經』에 있어서의 三三昧의 부분에서는 찾아볼 수 없는 것으로서 『華嚴經』속에서의 三三昧의 설명에 보다 가깝다. 그 『華嚴經』 속에서의 설명이란 「十地品」의 第6現前地에서 볼 수 있다. 즉

> 불자여 菩薩마하살은 이러한 十種의 相으로서 여러 緣起를 觀하여, 無我·無人·無壽命의 自性空으로서 짓는자도 없고 받는자도 없음을 아나니, 곧 空解脫門이 現

13) 예를 들면 『智度論』 釋行相品 (大正藏25. 373하)등의 구절을 들 수 있다.
14) 『智度論』 (大正藏 25. 206상 - 하)

在前함을 얻음이로다. 또한 여러 有支를 봄에 모두 自性滅로서, 필경에 解脫하여 少法으로서 相이 생겨남이 있지 아니하면, 즉시에 無相解脫門이 現在前함을 얻음이로다. 이러함으로서 空無相에 들어 원구함이 있음이 없으며, 다만 大悲를 으뜸으로 하여 중생을 교화하여, 곧 때에 無願解脫門이 現在前함을 얻음이로다. 菩薩은 이처럼 三解脫門을 닦아서 彼我의 想을 떠나고, 作者受者의 想을 떠나며, 有無의 想을 떠나나니라.[15]

라고 되어 있는 것이 바로 그것이다. 引用經文에는 「觀諸緣起」라고 되어 있는데 舊譯『華嚴經』에는 「隨十二因緣」이라고 되어 있음으로 緣起와 因緣이란 번역상의 문제일 것이다. 아무튼『智度論』의 三三昧의 註釋은『華嚴經』의 三三昧 內容과 일치하는 것으로서 三三昧를 因緣緣起의 觀察과 연계시켜 설명하고 있는 점이 특히 지목될만하다. 그러나『華嚴經』에 있어서의 空觀은『般若經』의 空思想을 이어 받는 것이면서도『般若經』의 空觀이 般若波羅蜜의 구현을 목적으로하고 있는 것에 비하여『華嚴經』「十地品」第6現前地에서 나타나는 空觀은 空觀을 근간으로 하면서 「三界唯心」과 같이 空觀의 위에 緣起로서의 一心觀을 세우는 것이 특징이다.

그러므로『般若經』의 註釋書로서의『智度論』의 空에 관한 설명이 곧바로『般若經』보다『華嚴經』쪽에 가깝다고 판단하는 것은 너무 성급한 결론일 지 모르지만, 다만 三三昧의 체득을 緣起를 근간으로 해서 설명하고 있는 점에서는『華嚴經』과『智度論』의 설은 매우 통하는 점이 있고, 三三昧를 중시하는 점에서도 공통된다는 것을 지적할 수 있다.『般若經』에 있어서는 解脫法으로서 三三昧가 언급되고 있으나 그 내용에 대한 구체적인 설명은 찾아 볼 수 없으며, 三三昧를 특별하게 다루고 있지 않음은 앞에서 설명한 바와 같다. 그러나『華嚴經』및『智度論』에서는 三三昧의 체득을 직접 緣起의 觀察과 묶어 설명하고 있다. 그리고 이러한 사실은『華嚴經』에 있어 緣起를 통하여 法性을 보는 과정상에서 三三昧라는 空觀의 역할을 다시금 상기시킨다. 또한 뒤에 緣起에 뒷받침된 空觀의 의의를 생각함에 있어서도 매우 중요한 내용이 아닌가 생각되어진다.

2. 般若空觀의 性格

『般若經』에 있어서의 空觀의 근원적인 의미로서 三三昧를 중심으로 考察해 보았다. 그러면 空觀의 구체적인 양상은 무엇에 의해 파악되는 것일까. 본 항에서는『般若經』을 중심으로 그것에 觀하여 考察해보고자 한다.『般若經』에 있어서의 空觀의 구체화는 般若波羅蜜의 實踐에 의해 표현되는데, 空觀은 단순한 思想이나 논리로만 받아들일 수

15)『華嚴經』(大正藏10. 194하, 9.559중)

없다는 것은 이미 論하여지고 있는 그대로이다.[16]

즉, 空觀은 實踐에 의해 얻어지는 것으로서 그 實踐의 구체적 의미는 原始經典에서는 空住로서 밝혀져 있다 한다.[17] 또한 『般若經』에서는 般若波羅蜜의 實踐이 空觀의 구체화이며, 그것은 지혜의 觀察에 의해 파악되었던 것이다.

이처럼 空의 思想이 般若波羅蜜의 實踐에 의해 얻어지고, 게다가 지혜의 觀察에 의해 파악될 때 〔空觀〕으로서의 의미가 보다 명확해 진다고 말할 수 있다. 이러한 『般若經』의 空觀의 내용은 不可得 · 無所有 · 緣起 · 無自性에 의한 것이며, 또한 空間的으로 보았을 때에는 無實體性이며, 시간적으로 보았을 때에는 無常性이라고도 말할 수 있는 것이다.[18] 더 나아가 中村元 박사는 緣起 · 無自性 · 空의 관계에 대해 논리적 관계와 역사적 관계로 나누어, 논리적 관계에서 『中論』을 예로 들어 연기가 근본이며 다른 두 개는 연기로부터 논리적으로 도출되어지는 것이라 했다. 이에 대해 역사적 관계에 있어서는 『般若經』을 중심으로 해서 보면 『般若經』의 초기에 있어서는 「空」을 설할 뿐이었으나, 후에는 「空」을 「無自性」으로서 설명하게 되었고, 그리고 『般若經』의 말기에서는 이것을 「緣起」에 의해 기초지어지게 됐다고 논증하고 있다.[19]

따라서 般若의 實踐으로서의 空觀은 불가득의 理 · 무소유의 理 · 緣起에 의한 無自性의 理를 智慧觀察에 의해 체득하는 것이다. 이러한 空觀의 思想을 잘 정리하여 論理的으로 전개한 것이 龍樹의 『中論』에 있어서의 空 · 假 · 中의 三諦思想으로[20] 거기에 空觀으로부터 출발하여 中道로서의 中觀의 출현을 보게되는 것이다. 空觀이 사물의 否定을 기초로 하여 성립된다면, 中觀은 空觀의 보다 적극적인 긍정의 형태라 할수 있겠다. 그러나 中觀은 언제나 緣起와 空性 양자의 卽一性의 위에서 성립된다고 할수 있다.[21] 그리고 그 卽一性은 般若의 實踐에 의해서 나타남을 『般若經』에서는 般若波羅蜜의 實踐으로서 나타내어 후에 空觀으로서 확립되게 되며, 그 空觀은 大乘佛教思想에 많은 영향을 주어왔던 것이다. 그럼 空觀의 性格을 『摩訶般若經』의 「問乘品」에서 설하고 있

16) 玉城 康四郎 「空思想への反省」(前揭書, 912항)

17) 宮本正尊 「空思想及びその發達」(前揭書)

18) 副島 正光 『般若經典の 基礎的研究』 (春秋社, 1980년, 120-121항)

19) 中村 元 「空の 考察」(前揭書 185-187항)

20) 일반적으로 『中論』의 衆因緣生法, 我說卽是無, 亦爲是假名, 亦是中道義(大正藏30. 33中)라는 운문에 의한 것으로 空, 假, 中을 설한 三諦偈라고 불리운다. 그것의 범어는 yaḥ pratītuasamutpādaḥ śūnyataṃtāṃ pracakṣmahe, sā puajnāptir upādāya pratipat saiva madhyamā 라고 되어 있어 因緣所生法, 我說卽是空云云의 한역으로 널리 전해지고 있으며, 天台宗도 三論宗도 후자의 한역을 채용하고 있다. 中村 元 「中道と空見」(結城教授頌壽記念 『佛教思想史論集』, 大藏出版, 1964년)에서는 三諦偈의 해석과 관련하여 因緣 · 空 · 假名 · 中道의 4개의 관계에 대해 논하고 있다.

21) 長尾 雅人 『中觀と唯識』(岩波書店, 1978년, 3항)

는 18空[22]을 중심으로 考察해보자. 問乘品에는 菩薩의 大乘相으로서 18空과 108三昧를 설하고 있다. 즉 그 18空이란,

> 다시 다음에 須菩提여, 菩薩摩訶薩에는 다시 摩訶衍이 있나니, 이른바 內空, 外空, 內外空, 空空, 大空, 第一義空, 有爲空, 無爲空, 畢竟空, 無始空, 散空, 性空, 自相空, 諸法空, 不可得空, 無法空, 有法空, 無法有法空이니라.[23]

라고 되어 있다. 이것은 大乘佛敎의 實踐行法으로서의 空觀의 내용을 18의 空으로 정리한 것이다. 이것은 般若空觀의 性格을 보다 명확하게 나타낸 것으로 자주 인용된다. 왜냐하면 18空의 내용을 보면 內空은 눈, 귀, 코, 혀, 몸, 意의 육근, 外空은 色, 聲, 香, 味, 觸, 法의 육진이라는 內外를 空으로 보는 것으로부터 시작한다. 그리고 無法空과 有法空, 無法有法空이라는 一切法의 본성 그 자체를 空性으로서 보는 空觀의 實踐이기 때문이다. 이 18空의 끝에는 法法相空, 無法無法相空, 自法自法相空, 他法他法相空을 부연하여 다음과 같이 설명하고 있다. 즉

> 무엇을 法法相空이라 이름하는가. 法은 五陰空을 法法相空이라 이름한다. 무엇을 無法無法相空이라 이름하는가. 無法은 無爲法을 이름하니 이것을 無法無法空이라 한다. 무엇을 自法自法空이라 하는가. 제법은 自法空으로서 이 空은 知作이 아니며 見作이 아니로다, 이를 自法自法空이라 한다. 무엇을 他法他法空이라 이름하는가. 만약 불타가 나오시고, 만약 불타가 아니 나오셨다 하여도, 法住·法相·法位·法性은 실제와 같도다. 이 여러 法空을 지남을 바로 他法他法空이라 이름한다. 이를 菩薩摩訶薩의 摩訶衍이라 이름하나니라.[24]

라고 되어 있다. 이처럼 菩薩의 大乘相이라는 것은 法·無法·自法·他法의 모든 것을 空으로 보는 空觀의 궁극적인 체득에 의해서 얻어진다고 말할 수 있는 것이다. 이 18空 다음으로 같은 菩薩의 大乘相으로서 108三昧를 설하고 있는데 그 제108번째의 三昧로 「離著虛空不染三昧」가 거론되고 있다. 菩薩이 이 三昧에 도달한 경지가 〈諸法보기를 虛空과 같이 하며, 방해로움이 없으며, 또한 이 三昧에도 染着하지 않는다〉[25]

22) 이 18空에 대해서는 副島正光『般若經典の基礎的研究』(105-128항)에 자세히 연구되어 있다.
23)『摩訶般若經』問乘品(大正藏 8.250中)
24)『摩訶般若經』問乘品(大正藏 8.251상)
25) 上同. 즉 云何名離著虛空不染三昧 (大正藏 8.253中)라고 되어 있다.

라는 의미의 三昧이다. 이와같은 菩薩의 大乘相으로서의 18空도 108三昧도 모두 般若空觀의 근본이 되는 것이지만, 이들 『般若經』에 있어서의 空觀은 기본적으로는 無自性空을 觀照함으로서 파악되어지는 것이다. 그것은 般若의 空觀을 더욱 깊어지게 하는 三昧의 行에 있어서도, 三三昧이건 백팔三昧이건 간에 결국에는 모든 執着으로부터 멀어질 것이 요구된다. 이것은 空觀을 實踐하는 菩薩行의 결과에 있어서도 마찬가지이다. 菩薩行은 무소득을 궁극적인 목적으로 하고 있으므로 필경에는 「不可得」이라는 이상을 추구하여 구경에 도달하는 것이다. 다음의 經文 속에서 이를 확인할 수 있다. 즉, 『摩訶般若經』의 「出到品」 중에서

> 須菩提여, 그대의 묻는바에 의하면, 누가 실로 이 乘에 타고 나아갈 자인가 함은, 사람이 이 乘에 타고 나아갈 자가 있음이 없음이로다. 왜 그러한가. 이 乘과 出者와 所用의 法과 出時, 바로 이 一法이 모두 무소유이니, 만약 일체법이 무소유라면 어떤 法을 의지하여 실로 나아가야 하는가. 왜냐하면, 我도 불가득이며 내지 般若波羅蜜도 불가득이로다. 畢竟淨인 까닭에 (중략) 또한 般羅波羅蜜도 不可得이로다. 畢竟淨인 까닭에.[26]

라고 설한다. 즉 바로 須菩提의 大乘이라는 탈것에 누가 타고 어디로 향하여 나아갈 것인가라는 질문에 대해서, 아무도 탈 것에 타고가는 사람은 없다는 것이다. 그 이유로서 一切法자체가 무소유이며, 그 法을 향해 나 자신도 아무 것도 얻는 것이 없는, 불가득이기 때문이라 한다. 이 철저한 『般若經』의 空觀에는 결국 아무것도 남는 것이 없으며, 空觀 그 자체의 空만이 남을 뿐이다. 여기에 空觀에 기초하면서도 더욱 般若의 空病에 빠져드는 사람을 위해 이번에는 있는 그대로의 世界를 인정해가는 『華嚴經』에 있어서의 空觀의 전개를 보게 되는 것이 아닌가 추측된다. 般若의 空觀은 끝없는 空觀의 철저함에 목적을 두고 있으므로, 도리어 空見에 빠지게 될 위험성이 있는 것이다. 게다가 아무것도 남지 않는 空觀에는 利他의 菩薩行마저도 退行되어버리는 결과를 초래하게 된다. 이러한 般若空觀의 沈空의 위험성으로부터 보다 적극적으로 空觀을 觀察해 나가는 것, 그것은 般若의 無自性空의 추구로부터 緣起法의 觀察일 것이며, 그 緣起의 觀察에 의하여 空觀의 實踐으로서의 菩薩行의 實踐인 것이다. 물론 『般若經』에 있어서도 菩薩行位의 修行은 중시되며, 大乘의 發趣를 〈一地로부터 一地에 이르다〉[27] 라고 나타내고 있을 정도이다. 그러나 空性의 철저한 觀照에 서서 거기에 머무름 없

26) 上同. 出到品(大正藏 8.260下)
27) 上同. 發趣品(大正藏 8.256下)

이, 중생을 향하여 空觀의 깊이와 똑같은 넓이로 菩薩의 大悲行을 實踐하는 菩薩像의 확립은 『華嚴經』에 있어 보다 확고하게 이루어졌다고 해야할 것이다. 이 華嚴의 空觀은 緣起의 觀察과 大悲의 實踐이라는 두 개의 궤도 위를 달리기 시작하여 결국에는 重重無盡의 世界에 바로 나아가는 法界緣起로 전개되는 것이다. 따라서 華嚴의 空觀은 중생을 향한 菩薩行의 實踐이라는 의미로 般若空觀에 비해 보다 적극적인 긍정의 空觀이 아닌가라고 해석할 수 있다. 이러한 華嚴의 空觀에 대해 『華嚴經』을 근간으로 하여 考察해보기로 하자.

III. 『華嚴經』에 있어서의 空觀의 追究

1. 華嚴空觀의 性格

前節에 있어 般若空觀의 끝부분에서 華嚴空觀과 般若空觀을 개요적으로 論해 보았다. 본 항에서는보다 구체적으로 華嚴空觀의 특징을 밝혀 나가고자 한다.

『華嚴經』의 空思想은 『般若經』의 空思想을 계승하고 있음을 재삼 말할 필요는 없으나, 『華嚴經』에 있어서의 空思想 즉, 「華嚴空觀」은 많은 면에 있어 독자성을 가지고 있음도 부정할 수 없다. 『般若經』과 『華嚴經』과의 차이는 많은 부분에서 論義되고 있으나, 그 한 예로 中村 元박사는 『般若經』이 空의 理法을 강조함에 있어 치우쳤던 것에 비해, 『華嚴經』은 현실에서의 實踐을 강조하는 것으로서 그것은 眞空으로부터 妙有로의 전개라고 한다.[28] 이러한 차이는 空觀에 있어서도 마찬가지라고 할 수 있다. 眞空에 뒷받침된 妙有로서의 華嚴空觀이란 어떤 것인가.

『華嚴經』 자체를 대상으로 하여 空觀을 論할 때, 緣起의 觀察에 의한 空性의 파악과 菩薩의 慈悲行을 통해서의 空觀의 實踐이라고 하는 두 가지로 나누어 생각할 수 있다. 전자는 一切法을 緣起法으로 봄으로서 諸法을 空性으로 이해하는 것이다. 이에 반해 후자는 이 空性의 파악, 즉, 空觀의 철저한 實踐으로서의 『華嚴經』의 菩薩行인 것이다. 이것은 『華嚴經』의 廻向行에 의해 대표되며, 菩薩行位 중에서 廻向行 및 十廻向品의 의의를 다시 묻는 문제이기도 하다. 또한, 이 廻向行은 『華嚴經』의 중요한 교의의 하나인 普賢行과도 연관된다. 그 普賢行의 내용을 空觀으로서도 취급하고 있음을 보더

28) 中村 元 『華嚴經の 思想史的 意義』(『華嚴思想』, 法藏館. 1975년, 85항)

라도[29] 華嚴의 空觀으로서의 廻向行을 論한다는 것은, 華嚴空觀의 특징을 추구함에 있어 좋은 方法일 것이다. 이 두 가지 입장을 중심으로 華嚴空觀을 추구함으로서, 華嚴觀法의 기초적인 자리매김을 하고자 하는 바이다.

2. 緣起觀으로서의 一心觀

華嚴空觀의 性格을 緣起觀의 위에서 考察할 때, 그것은 緣起로서의 一心觀과 깊은 연관이 있음을 알 수 있다. 이는 『華嚴經』 十地品에 보면, 緣起를 考察함에 있어 一心의 의의를 중시하여, 緣起觀으로부터 一心觀으로라는 전개를 볼 수 있기 때문이다. 따라서 華嚴의 空觀및 緣起觀의 특징을 「一心觀」으로 파악하는 것은 『華嚴經』의 十地品에 있어서의 「一心」의 의미에 기초한 것으로서 이 一心이야말로 華嚴空觀의 특징을 나타내는데 가장 적절한 개념이 아닌가 생각된다.

『般若經』에 있어서의 空觀의 전개는 오로지 般若波羅蜜을 實踐하는 것만으로 충분했었던 것이다. 般若波羅蜜이라고 하는 空觀을 심화시켜감에 의하여 般若의 菩薩行은 모든 執着착으로부터 멀어져서, 空 그 자체에 안주할 수 있었던 것이다. 그러나 空에 안주하여 空見에 빠진다면 그것 또한 利他行의 방해가 된다. 즉 空觀이 所知障이 되어서는 안되는 것이다. 이 般若空觀의 맹점을 비판하여 움직이기 시작한 것이 華嚴의 一心觀일 것이다. 그것은 空의 대지에 뿌리내리면서, 有의 世界로 끝없이 전개되는 緣起의 현상을 觀察하는 것이기 때문이다. 그리고 그 緣起法속에 空觀으로 바꿀 수 있는 一心觀을 대두시킴으로서 沈空으로부터 利他行으로 방향전환을 할 수 있어, 華嚴空觀의 특징을 탄생시킬 수 있었던 것이다.

이 一心觀은 같은 空이라는 대지에 기반을 두면서도 般若의 空觀처럼 잡으려고 해도 잡을 수 없는 것이 아니라 각자의 一心의 전개에 의해, 각자의 손이 닿는 곳에서 空觀의 實踐이 가능하다는 것을 의미하는 것이다. 즉 이 一心은 空觀의 다다르는 곳에 緣起하는 현상의 근본으로서의 의미가 부여되고 게다가 菩薩行의 근거로서 자리매겨지고 있는 것이다. 그럼 그러한 一心觀은 어떠한 기반위에서 華嚴空觀으로서 전개될 수 있는 것인가.

般若空觀의 實踐의 종극이라 할 수 있는 般若波羅蜜이 『華嚴經』의 「十地品」에 있어서는 제6現前地에 배당되어 現前地에 있어서는 緣起의 觀察로부터 一心觀으로의 전개

29) 金子 大榮 「普賢行と空觀」(『日本佛教學會年報』 제3년1-8, 『華嚴經概說』 수록) 또한 龜川 教信 『華嚴學』 (百華苑, 1949년)의 「空觀と有行」 참조

를 볼 수 있다. 『華嚴經』의 「十地品」은 제6現前地를 하나의 전환점으로[30] 새로운 菩薩行을 발전시켜 나아가는 것이다. 제6現前地는 般若經典이래의 菩薩修行의 중요한 實踐덕목이었던 제6般若波羅蜜이 완성된 곳이며, 그 지혜의 완성위에 華嚴의 一心觀은 설하여 졌다는 점에 제6現前地에 있어서의 一心觀의 의의를 찾을 수 있다. 그리고 華嚴空觀으로서 파악하고자 하는 一心觀은 緣起의 觀察에 의해 확립된 것으로 그것은 大本 『華嚴經』 속에서도 특히 十地品 제6現前地에 있어 밝혀진 것이다. 이 現前地를 중심으로하여 一心觀의 전개및 그 의의를 考察해 보기로 한다.

『般若經』에 있어서는 空을 설명할 때 주로 無自性에 의해 나타내고 있으며, 『般若經』의 말기에 있어서는 새로이 緣起에 의해 空을 기초지으려 하는 경향이 나타났다고 한다.[31] 이러한 결론을 의지하여 생각한다면, 『般若經』의 空觀은 一切法의 무자성을 觀察하여 空을 체득하는 것이 우선으로, 緣起의 觀察에 의해 空을 알고자함은 그 다음이었다고 생각된다. 따라서 『般若經』에 있어서는 「無自性과 空」이라는 것이 근본적인 것으로 「緣起와 空」이라는 것은 이차적인 전개였음이 이해된다. 이점 『華嚴經』에서는 처음부터 緣起와 空觀은 매우 밀접한 관계에 있어, 空觀에 입각하여 緣起를 보고, 緣起를 통해 空性을 파악한다는 관계가 보다 명확하다고 볼 수 있다. 그리고 그 위에 반드시 菩薩의 慈悲行이 설하여지는 것이 華嚴空觀의 특징이라 할 수 있겠다. 이러한 『華嚴經』의 緣起와 空觀의 觀界를 『華嚴經』의 「十地品」에서는 더욱 명확히 하고 있다. 특히 제6現前地에는 緣起의 觀察과 空觀의 체득을 구체적으로 설하고 있어 중시된다.

---

30) 丘山 新은 〈『十地經』 の思想的研究1〉에서 十地의 어느 地를 結節点으로 할 것인가를 문제삼고 있다. 그의 설에 의하면 제6現前地를 結節点으로 하여, 내용적으로도 중요시할 경우 그 이유로서 般若波羅蜜, 無分別智의 중시와 「三界唯心」의 구절이 제6現前地에 나타나 있기 때문이라 하나, 이들은 후세의 해석, 가치판단에 따른 것으로 經典 그 자체로는 근거가 희박한 것이라 한다. 다음으로 功用, 無功用으로서 제7지를 중요시하는 경우도 있으나, 어느 경우에도 經典전체의 構造와思想을 『十地經』 그 자체에 卽해서 파악한 연후의 판단이라고는 여기기 어렵다고 한다. 그리고 丘山 新 자신은 새로이 6가지 이유로 제7원행지를 十地의 節目 및 結節点으로 받아들여야 한다고 한다. (『印佛研』25-1호, 1976년 154항) 그러나 제6現前地에 있어서의 般若波羅蜜의 완성과 「三界唯心」에 의한 一心觀의 전개는 經典자체가 종래의 般若思想을 의식한 연후의 一心의 전개가 아닌가 생각되기 때문에, 제6지의 위치는 당연히 중시되어지는 것이다. 제6地는 六波羅蜜의 완성된 地로서, 제7地는 十波羅蜜으로의 始動의 地로서 의의가 있다 하겠다. 그리고 『十地經』 자체의 菩薩階位는 修行證入의 의미로 봐서 無生法忍에 의해 得入하는 제8부동地를 結節点으로서 취해야 하지 않을까 하는 것이 나의 주장이다.

31) 中村 元 「空の考察」(前揭書, 186-187항)

「十地品」에 보면 제1환희지에 있어서는 菩薩은 十大願과 淨信을 성취한 후[32] 다음과 같이 12因緣을 觀察한다. 즉,

> 불자여, 菩薩은 다시 이 念을 짓나니, 제불의 正法은 매우 깊으며, 寂靜하며 寂滅하며, 이처럼 空하며, 이처럼 無相하며, 無願하며, 無染하고, 이처럼 무량광대하도다. 다시금 여러 凡夫들은 心邪見에 떨어져 무명에 뒤덮혀, 교만의 높은 깃발을 세우고, 渴愛의 網羅속에 들어, 諂狂을 行하며, 스스로 벗어남을 이루지 못하고, 마음과 질투가 상응하여 버리지 아니하고, 이미 諸趣의 受生의 因緣을 만들고, 貪愛愚癡로서 諸業을 積集하여, 주야로 증장하며, 忿根의 바람으로 心識의 불을 뿜어 熾然히 쉬지 아니하며, 짓는바 業은 모두 顚倒와 상응하고, 欲流, 無明流, 見流가 상속하여 心意識의 종자를 일으켜, 三界의 田中에 있어 다시금 고난의 싹을 싹틔우며, 名色共生하여 떨어지지 않고, 이 명색이 증장하여 六處의 聚落에 생하며, 그속에 있어 상대하여 觸을 생하나니, 觸인고로 受를생하고, 受에 의하여 愛를 생하며, 愛가 增長하는 연고로 取를 생하며, 取가 增長하는 연고로 有를 생하고 有가 生하는 연고로 生老死憂悲苦惱가 있음이로다. 이처럼 중생은 苦聚를 生長하더라도 이속이 모두 空하여 我와 我所를 벗어나 知도 없고 覺도 없고 作없고, 受도 없고, 초목석벽과 같고, 또한 影像과 같도다, 그럼에 모든 중생은 알지도 깨닫지도 못하나니. 菩薩은 여러 중생의 이와 같은 苦聚에 있어서 벗어남을 얻지 못함을 보나니, 이런 연유로 즉 大悲智慧를 내나니라. 또한 이 생각을 짓나니, 이 여러 중생을 내가 응당히 구원하여 究竟安樂의 處에 이르게 하리라. 라고 하여 이런 연고로 즉 大慈光明의 智를 생하나니라[33]

라고 되어 있다. 이것은 「十地品」 중에서 처음으로 12因緣을 觀察하는 것이다. 여기서 12因緣을 觀察하기 전에 甚深, 寂靜, 寂滅, 空, 無相, 無願, 無染, 無量, 廣大라는 諸佛正法의 의미가 주목된다. 菩薩은 이 正法의 견지에 서서 중생의 苦業의 원인으로서 12因緣을 觀察하는데, 이 正法이라는 것은 空 · 無相 · 無願의 三三昧가 포함되고 있

32) 『華嚴經』 「十地品」의 제1환희지에 菩薩이 十大願을 발한 후, 이어서 十心과 함께 信成就를 설하고 있다. 즉, 佛者, 菩薩發如是大願已, 則得利益心, 柔軟心, 隨順心, 寂靜心, 謙下心, 潤澤心, 不動心, 不濁心, 成淨信者, 有信功用, 能信如來, 本行所入, 信成就諸波羅蜜, 信入諸勝地, 信成就力, 信具足無所畏, 信生長不可壞不共佛法, 信不思議佛法, 信出生無中邊佛境界, 信隨入如來無量境界, 信成就果, 拳要言之, 信一切菩薩行, 乃至如來智地說力故(大正藏 10.182中)라고 돼있다. 이것으로 보면 初歡喜地에 있어 十大願에 이어, 信은 一切菩薩行이며, 如來智地를 설하는 힘으로서의 의미를 가지고 있는 것이다.

33) 『華嚴經』 「十地品」(大正藏 10.182中-下)

음을 보아도, 근본적으로는 空觀이 가장 기본이 됨을 알 수 있다. 菩薩은 이들 12因緣이 모두 空임에도 불구하고 중생이 고뇌하고 있음을 감지하여, 중생구제로의 대자비심을 일으킨다는 것이다. 즉, 菩薩은 空觀에 기초하여 12因緣이 空임을 모두 觀察한 후, 12因緣이 空法임을 모르는 중생을 위해 대비심을 發하는 것이다. 이러한 구조로 되어 있는 것이 『華嚴經』의 空觀을 고찰할 때에, 하나의 흐름의 특징인 것으로 생각된다. 이 구조는 제6現前地에 있어 華嚴의 緣起와 空觀을 구성하는 것으로서 보다 구체적으로 설하여 진다. 十地品에 보면 菩薩이 제5焰慧地를 具足하고 제6現前地에 들어가려고 한다면 우선 十平等法을 觀察할 것을 요청받는다. 그 十平等法이란

> 一切法은 無相인 연고로 平等하며, 無體인 연고로 平等하며, 無生인 연고로 平等하며, 無滅인 연고로 平等하며, 본래 淸淨한 연고로 平等하며, 戱論없는 연고로 平等하며, 取捨없는 연고로 平等하며, 寂靜인 연고로 平等하며, 환영과 같고 꿈과 같고 그림자같고 울림과 같고 水中의 달과 같고 거울속의 상과 같고 焰과 같고 化와 같은 연고로 平等하며, 有無不二인 연고로 平等하도다. 菩薩은 이와같이 一切法을 觀하여, 自性淸淨하며 隨順 하여 어김이 없으면, 제6現前地에 들어갈 수 있음을 얻나니, 明利한 隨順忍을 얻었으나 아직도 無生法忍을 얻지 못하였나니라.[34]

는 것이다. 이 十平等法은 제6現前地에 들어가는 菩薩의 修行의 전제조건이나, 그 내용은 空觀에 기초하고 있음을 알 수 있다.[35] 『十地經』에 있어서의 이 十平等法의 註釋을 보면,

---

34) 上同(大正藏 10. 193下)이 十平等法은 참고를 위해 R本에 의해 나타내면 다음과 같다
yad uta saravadharmānimittasamatayā ca sarvadharmā/akṣaṇasamataāa ca sarvadharmānutpādasamatayā ca sarvadharmājātasamatayā ca sarvadharmaviviktasamatayā ca sarvadharmā divisuddhisamatayā ca sarvadharmaniṣ prapa ñcasamatayā ca sarvadharmānā vyūh ānirvyūhasamatayā ca sarvadharmāyāsvapnapratibh saprati rutkodaka ca ndrapratibimbanirmāṇ asamatayā ca sarvadharmabhāvādvayasamatayāca 「DAŚABHŪMIKASŪTRA」 Le Dr. J. Rahder P. 47 1926

35) 伊藤 瑞叡박사도 〈『十地經』および「十地經論」における心識說と緣起觀〉에서 이 十平等法의 平等性을 空性이라 간주하고 十平等法을 心解함으로 인한 名利順忍이기 때문에 唯心의 마음에도 이 平等性으로서의 空性이 기조가 되어 있다고 주장한다. (『佛敎思想の諸問題』 平川 彰博士古稀記念論集, 1985년. 163항)

> 論하여 가로되, 染淨의 法을 취하는 分別慢의 對治란, 十種 平等法을 말함이니 이중 一切의 法은 無相, 乃至一切는 有無不二로서 平等이라 함은 이것이 十二入하되 一切의 法은 自性無相으로서 平等하기 때문이니라[36]

고 하여, 十平等法이 法의 執着에 의해 생겨나는 染淨의 分別慢의 對治法으로서 표시되어, 그 내용을 十二入의 無自性한 것이라고 해석하고 있다. 伊藤 박사의 註釋에 의하면 一切法(sarva-dharma)란 12處(dvādaś, āyatana)이며 無相(animitta)이라는 것은 12處로서의 遍計되고 있는(parikalpita) 自性(svabhāva)의 본래 없음을 나타내고 있다고 해석하고 있다.[37] 이러한 해석은 世親의 註釋에 의한 唯識學에 기초한 것으로 이해되나 一切法의 무자성함에 있어서의 平等法은 그야말로 『般若經』이래의 空性의 파악, 즉 空觀이라고 생각된다. 이것을 「平等法」으로서 나타낸 것은 空觀의 적극적인 긍정으로의 통로를 여는 매개의 역할을 하고 있는 것이라고 볼 수 있는 것이다. 그리고 이 平等法은 華嚴空觀의 性格을 특징지우는 개념으로서 주목된다. 經文은 계속해서 菩薩이 이처럼 平等法을 觀察한 후에는 대비를 第一로하여 대비를 증장하고 만족해 갈 것이 설해지고 있다. 이 대비의 實踐이란 세간의 生滅相을 觀하여 그것에 隨順하여 緣起의 相을 觀察하는 것이다. 따라서 菩薩의 대비란 세간의 生滅相이 緣起하고 있다는 空觀을 체득하여 그것을 一切중생에게 알리는 것이다. 그 대전제가 다음 經文이다. 즉,

> 佛者여 이 菩薩마하살은 다시 이 생각을 짓나니, 三界에 있는 것은 오직 이 一心뿐이로다. 여래는 이것에 관해 분별하여 12有支를 연설하여, 모두 一心에 의하여 이와같이 성립함이라. 어떠한 이유인가. 현상에 따라 탐욕이 마음과 함께 일어나나니, 마음은 바로 이 識이며, 事는 바로 이 行이고, 行에 있어 미혹함이 이것이 無明이로다. 無明과 함께 마음에 생기는 것은 바로 名色이니라. 명색이 증장함은 바로 六處며, 六處의 三分이 合함을 觸이라 하며, 촉과 함께 생김은 바로 受로다. 受에 厭足없음은 愛이며, 愛를 攝하고 버리지 않음은 바로 取요, 그의 여러 有支가 생겨남은 바로 有이며, 有가 일으키는 바를 生이라 이름한다. 生이 熟함이 老이며 老의 壞함을 死라 한다.[38]

36) 『十地經論』(大正藏 26. 168上)
37) 伊藤 瑞叡 『華嚴菩薩道の基礎的研究』(411항)
38) 『華嚴經』「十地品」(大正藏 10. 194上)

라고 되어 있다. 이중에서 「三界所有, 唯是一心」[39]을 근거로 하여 이것에 기초를 두고 一心觀의 전개를 볼 수 있는 것이 이 華嚴一心觀의 性格은 般若이래의 空觀의 위에 서 있으면서 그 空觀의 空見을 극복하기 위한 實踐으로서, 이 一心觀이 자리매겨지는 것에 그 의의를 두고 싶다. 왜냐하면 菩薩이 緣起의 觀察로부터 大悲로 나아가는 궤도상에서, 一心觀의 전개는 의의있는 것으로 보기 때문이다. 제6現前地가 주로 緣起를 설하고 있음은 『十地品』 전체의 요약부분에서 「現前地는 緣生을 觀察하는 甚深理인 까닭에」[40]라는 經文으로부터도 알 수 있다. 이것을 十地品에 있어서 緣起를 설하는 經文 전체를 조사함으로서 증명하고 있음을 볼 수 있다.[41]

이러한 緣起觀察의 근본은 經文에 나타나 있는 대로 12緣起의 觀察이 근본이 되고 있는 것이다.

석존의 성도의 內觀이라 말하여지는 12緣起의 「緣(paccaya)」 및 「緣起(paṭiccasamuppāda, pratītya samputpāda)」라는 말은 복잡한 합성어이므로 이 말이 처음부터 성립되어 있었다기 보다는 독창적인 석존의 깨달음의 내용을 설명하기 위해서 점차로 緣·緣起라는 말로 고정되어 간것이 아닌가 추측된다.[42] 또한 그 내용도 처음에는 緣起說을 막연히 나타내고 있었던 것이 점차로 12緣起說로 정비되었다고 하며[43] 더 나아가 佛教思想의 교의적인 전개와 함께 緣起說도 발달 및 변천되었음을 論하고

39) 「世界所有 唯是一心」의 싼쓰크리트본 및 여러 한역은 다음과 같다.
tasyaiva ṃbhavati/cittam tram idaṃ yad idam traidhāt ukam/(J. Rahder p. 49, R. Kondo p. 98)
其三界者 心之所爲…竺法護 『漸備一切知德經』 (大正藏10. 476中)
三界虛妄, 唯是心作…佛陀跋陀羅 『華嚴經』(大正藏9. 558下), 鳩摩羅什「十住經」(大正藏10. 514下)
三界虛妄, 但是一心作…菩提流支『十地經論』(大正藏26. 169上)
三界所有, 但是一心…實叉難陀 『華嚴經』(大正藏10. 194上)
所言三界, 此唯是心…尸羅達摩 『十地經』(大正藏10. 553上)
이처럼 한역되고 있으나, 여기 원문에도 cittamatrām이라고 있음으로 一心이라기 보다는 唯心이 올바르겠으나 의미적으로 보아서 一心이 정착되게 되었다고 생각된다. 그러나 다음에 오는 十觀의 第2觀에서는 ekacitt로 되어있다.

40) 『華嚴經』에는 「十地品」의 各地의 개요를 요약하여 다음과 같이 설한다. 즉,
所謂歡喜地出生大願漸次深故, 離垢地不受一切破戒屍故, 發光地捨離世間假名字故, 焰慧地與佛功德同一味故難勝地出生無量方便神通, 世間所作衆珍寶故, 現前地觀察緣生甚深理故, 遠行地廣大覺慧善觀察故, 不動地示現廣大莊嚴事故, 善慧地得深解脫行於世間, 如實而知不過限故, 法雲地能受一切佛如來大法明雨無厭足故(大正藏10. 209中)이라고 되있다.

41) 三枝 充悳 「緣起と唯心」 (『華嚴思想』 法藏館, 1975년, 213항)참조

42) 平川 彰「緣起思想の源流」(『佛教思想の諸問題』 前揭書14항) 참조

43) 三枝 充悳박사는 『初期佛教の 思想』의 「제9장 緣起說」 중에서 방대한 緣起에 觀한 자료에 의해 緣起思想의 전개단계를 (a) 緣起說을 막연히 기술 (b)) 12緣起 및 그 변천의 여러가지 有支緣起說 (c) 그 이외의 緣起說로 분류하여 a)로부터 b), c)가 발전되었다고 結論을 내리고 있다. (1978년 580~583항)

있다.[44] 그러나 그 緣起說의 중심적인 것은 언제나 12緣起說로서 석존의 성도의 內觀으로서 빠른 시기부터 중시되고 있었음도 論證하였다.[45] 그런데 이와같은 12緣起에 대해 많은 大乘論書의 작자들은 12緣起를 아비달마의 小乘佛敎의 교의라 하면서도[46] 역시 취급하지 않을 수 없었던 이유는 무엇에 있었던가 깊이 생각해 볼 필요가 있다. 12緣起의 大乘的 전개에 대해, 大乘經典중에는 12緣起를 단순한 아비달마적 해석 그대로를 설명적으로 채용하거나, 또는 衆生迷妄의 인과의 설명에만 12緣起를 인용하는 經典도 다수 볼 수 있으나, 大乘經典에 있어서의 12緣起의 해석은 결코 그것만이 아니라는 지적이 있듯이[47] 12緣起의 大乘的 전개중에 제6現前地에 있어서의 緣起의 觀察로부터 一心觀으로의 전개도 가능함을 논할 수 있는 것이다. 제6現前地에 있어서 〈三界의 있는바 오직 이 一心뿐인것이니, 여래는 이 一心에 분별하여 12유지를 연설하시니, 모두 일심에 의하여 이와같이 벌어졌나니라〉 라는 것은 12緣起가 일어나는 근본으로서의 一心을 세우고 一心에 기초하여 12緣起를 觀察하는 것이다. 이것은 緣起와 空觀, 혹은 空觀과 緣起라는 단순한 空性의 추구만이 아니라 緣起와 空觀이 전개되는 곳에 그 전개의 근거로서 一心을 인정한 것이다. 이 一心의 주장에 대해 종래의 12因緣의 해석에서는 順觀은 생사, 逆觀은 涅槃이라는 식으로 구분되어, 順逆兩觀은 결국 分別心의 번뇌로 떨어져 버리는 것으로, 무분별지를 얻지도 못하거니와, 또한 생사인 世間은 捨離되야 할 것으로 취급되어지고 그 반대로, 涅槃으로서의 적멸만을 한층 더 높이 평가하는 분별심에서 벗어나지 못하는 결과를 낳게되는 것이다. 즉 不住道行으로서

44) 宇井伯壽는 『佛敎思想硏究』 「第一部 第一緣起說の發達と變遷」에서 根本佛敎로부터 大乘佛敎까지, 佛敎를 일관하는 것으로서 「緣起」를 내세우고, 이 緣起가 각 佛敎思想의 교의의 발달과 함께 變遷되어 受容되어감을 論하고 있다.

45) 平川 彰박사는 「緣起思想の源流」 (前揭書)중에서 12緣起는 빠-리상좌부의 율장의 佛傳중에서 석존의 성도의 내관으로서 취급하고 있음으로, 부파분열 이전의 마가다어의 율장의 불전에는 12緣起가 이미 포함되고 있었다고 論證하였다. (13항 참조)

46) 吉津 宜英박사는 「華嚴敎學における生死觀序說」에서 12因緣의 가르침은 大乘論師들로부터 무시당하는 것도 아니고, 중시되었던 것도 아닌 미묘한 취급을 받고 있음을 「中論」이나 『攝大乘論』을 예로 들어 論하고 있다. 그리고 그 二論師의 자세에는 12因緣의 가르침을 무시할 수는 없으나, 진정한 緣起說은 12因緣보다는 다른 空이라든가 阿賴耶識등의 가르침으로부터 도출해내고, 그후 12因緣와의 관련을 모색하려고 시도하는 태도를 나타내고 있다고 한다. (『日本佛敎學會年報』 제46호, 1980년 167항)그러면 『華嚴經』의 「十地品」에서는 12緣起를 어떻게 다루고 있는가를 살펴보면 衆生世界의 있는 그대로의 觀察이라 하여, 第一義와 竝行하는 世諦인 것으로, 大乘論師들이 보는 것과 같은 가치판단은 개제하고 있지 않다고 보여진다. 12緣起는 現象世界를 설명하기에는 가장 기본적이며 근본적인 문제의 제기인 것이며, 거기에 12緣起를 무시할 수 없는 이유가 있다고 보는 것이다.

47) 光川 豊藝 「大乘佛敎に見られる 「十二緣起」」 (『佛敎學硏究』 제39, 40호, 1984년, 20항) 참조

의 대비심을 일으킬 여지는 없다고 말할 수 있다.[48] 즉, 생사와 涅槃을 觀察할 때, 一心觀에 기초하여 觀察하면 생사와 涅槃은 구별되는 것이 아니라, 하나의 것으로 받아들여진다. 이 하나의 것으로 감지되는 것이 生死涅槃의 양자에 구애받지 않는 보살의 不住道를 의미하는 것이라고 말할 수 있는 것이다.

菩薩이 生死涅槃을 구별하지 않고 緣起를 觀察하는 태도가 『十地經論』의 經文의 註釋에 의해 잘 나타나고 있다. 즉,

> 經에 말하기를 이 菩薩은 이 생각을 짓나니, 三界는 허망하며 다만 이 一心에 의하여 만들어진 것이로다. 論에서 말하기를 다만 이 一心이 만들었다 함은 一切의 三界는 唯心에 의하여 轉하여지기 때문이다. 무엇이 世諦의 차별인가. 隨順하여 世諦를 보면 바로 第一義諦에 들어가나니라. 이 觀察에 6종이 있으니, 첫째는 무엇이 이 染이며, 染의 依止가 되는가. 둘째는 因의 觀, 셋째는 攝過의 觀, 넷째에는 護過의 觀, 다섯째는 不厭厭觀, 여섯째에는 深觀이다. 이중 染의 依止觀이란 因緣有分은 一心에 依止함이기 때문이니라.[49]

라고 되어있다. 즉 『十地經』이 말하고자 하는 것은 三界의 모든 것은 그저 마음의 轉變에 의한 것이므로 무엇을 世諦라 정할 것이 있겠는가. 隨順하여[50] 世諦 그 자체를 觀하면, 그대로 第一義諦에 들어가는 것이 아닌가 하는 취지로 이해되는 것이다. 그리고 그 隨順하여 觀察함에 6종류가 있다고 한다 이 註釋은 世諦와 第一義諦의 개념에 대해서, 〈菩薩이 世諦속에서 第一義諦를 觀察하고, 그것이 不二임을 一心상에서 覺知함이다.〉라고 하는 것에 두고 있는 것이다. 지금 검토하고 있는 「十地品」에 있어서의 緣起의 觀察은 一心을 중심으로 전개되어 있다. 그 一心觀에 이르는 緣起의 체계는 근본불교에 있어서 무아를 覺知함으로부터 시작하여, 끝으로는 三三昧 및 十空三昧의 현전에 이르러 완성된다. 그리고, 그 緣起觀察의 구조에는 緣起法을 설하는 여래와, 실제로 緣起法의 觀察을 行하는 菩薩, 거기에 緣起法을 깨닫지 못한 중생의 三者가 있다. 여기에 菩薩은 객관적으로 중생이 깨닫지 못하는 緣起의 法을 大悲의 마음을 가지고서

48) 吉津宜英박사는 「華嚴教學における生死觀序說」에서 어떤 이유로 종래의 逆順二觀에 대해 第一義諦의 一心이 주장되는가라고 의문을 제기하여, 그것은 『十地經論』에서 말하는 不住道行을 나타내기 위함이라 했다. 즉, 이 一心觀에 의해 生死와 涅槃이 함께 별개의 것이 아니라고 보고, 양자에 구애받지 않는 菩薩의 不住道를 實踐하는 것이 가능해졌다고 論하고 있다. (167항)참조

49) 『十地經』 (大正藏 26. 169上)

50) 이 「隨順」에 觀하여 石井 教道는 〈이 平等一心의 法諦가 그 자신 世諦差別의 相을 나타내고 있음을 了知함이 곧 隨順世諦라 한다〉라고 註釋하였다. (『國譯一切經』 釋經論部제 6, 168항) 참조

觀察하는 것이다. 이 三者에 의한 구조속에서, 여래가 緣起法은 「唯是一心」에 의한 것임을 나타내고, 菩薩은 12緣起를 밝게보지 못하는 원인을 「열 종류의 觀察」에 의해 覺知할 것을 나타낸다. 여래가 나타내는 「唯心」은 第一義諦이며, 菩薩의 「열 종류의 觀察」이란 世諦라 할 수 있는 것이다.[51]

이 第一義諦와 世諦와를 합일시켜 감에 앞서의 『十地經論』에 있어서의 六觀이 자리매겨지는 것이다. 여기서 十種의 觀察이란,

有知相續,
一心所攝,
自業差別,
不相捨離,
三道不斷,
觀過去現在未來
三苦聚集
因緣生滅
生滅繫縛
無所有盡觀[52]

---

51) 이처럼 唯心을 第一義諦에, 一心을 世諦에 배당하여 생각하는 것은 伊藤 瑞叡박사의검토에 의하면 「三界唯心」을 勝義諦의 安立에, 「十二有支皆依一心」은 世俗諦의 安立에 對配되고 있다는 考察(「華嚴·十地經の心識說について(下)」『Philosophia』제64호, 1970년 84- 85항)을 받아 이 「十二有支皆依一心」은 「十種의 觀察」에 의해 구체화 된다고 이해함으로 양쪽을 같은 의미로 보고, 世諦로서 자리매길 수 있는 것이다.

52) 『華嚴經』 (大正藏10. 194中) 『六十華嚴經』과 범어의 대비는 다음과 같다.

六十 「華嚴經」 - R本
- K本

因緣分次第 - bhavāṅgānusaṃdhi
- bhavaṅg nusaṃdhi

心所攝 - ekacitt - samavasaraṇa
- ekacitt - samavasaraṇa

自助成法 - svakarmāsambheda
- svakarmāsaṃbheda

不相捨離 - avinirbhāga
- avinirbhāga

隨三道行 - trivartm nuvartana
- trivartmānupravartana

이다. 여기서 문제가 되는 것은 앞서의 「三界所有, 唯是一心」(citt matraṃ idaṃ yad idaṃatraidhātukam)의 唯心(cittamātra)과 「一心所攝」의 一心(eka-citta)이다. 이 十種의 觀察로서의 一心所攝은 經文의 「十二有支, 皆依一心」의[53] 구체화로서 양쪽의 一心은 같은 性格의 것으로 이해된다.[54] 또한 이 唯心과 一心의 해석에 있어 平川彰박사는 一心에 攝入함이란 十二緣起를 觀하여, 〈이 三界에 속하는 것은 唯心(cittam tra)이로다. 또한 여래에 의해 분별하여 해설되는 이들 十二有支(dv da a bhav ngani)는 실로 心에 의존하는 것이다〉라고 觀하여, 十二緣起가 一心에 모두 포함되어 있다고 이해하는 것이라고 해석하고 있다.[55] 이 해석에 의하면 唯心과 마음 또는 더 나아가 一心은 결국 같은 것으로서 의미적으로 구별하지 않는 해석이라고 본다. 伊藤瑞叡박사도 唯心과 일심을 들어, 一心(eka-citta)이란 「我를 떠난」(citta-mātra)의 世俗諦的 표현으로서 世俗的 표현에 있어서의 勝義로 보아야 한다고 한다. 그리고 一心은 勝義的인 것의 세속적 표현이며 실질적으로는 唯心과 동일시되어 「我를 떠난 마음일 뿐」으로 보게 된다고 結論지었다.[56] 이 외에도 예로부터 제6現前地에 있어서의 심식설의 일환으로 「心」의 性格에 대해 眞心, 妄心이라는 논의가 이미 연구되

分別先後際 -pūrvānata-pratyutpannāparāntā-vekṣana
-pūrvānata-pratyutpannāparāntā-vekṣana
三苦差別 - tri - duhkhatā - samudaya
- tri - duhkhatā - samudaya
從因緣起 - hetu - pratyaya - prabhava
- hetu - pratyaya - prabhava
生滅縛 - utpāda - vyayavinibandhana
- utpāda - vyayavinibaṃdha
無所有眞觀 - bhāvākṣayatā - pratyavekṣaṇa
- bhāvākṣayatāpratyavekṣaṇa
(大正藏9. 559上(p. 51)(p. 102)

53) 이 「十二有支皆依一心」은 六十『華嚴經』에는 「十二緣分是皆依心」(大正藏9. 558하)이라고 되어 있고, 『十地經論』에서는 「十二因緣分皆依一心」(大正藏26. 169상)이라고 되어있다. 또한 Rahder-R本-에서는 evacittasamāśritāni (p. 98)Kondo-K本-에서는 ekacittasamāśritani (p. 48)라고 되어 있어, 문헌적인 문제를 가지고 있기는 하나, 心의 동질성에는 변함이 없다고 이해된다.

54) 坂本 幸男박사는 『華嚴教學の研究』(355항)에서 이 唯心과 一心은 동일한 心으로 보고 있다. 따라서 第一義諦와 世諦의 자리매김에 있어서도 心의 同質性에서 이해되어야 할 것이다.

55) 『法と緣起』(平川彰著作集 第一卷, 春秋社, 1988년 455항)

56) 伊藤 瑞叡 「華嚴 十地經の 心識說について(下)」(前揭書, 86항)참조

어 있음을 본다.[57]

이처럼 여래가 나타낸 緣起法의 第一義諦로서의 「唯心」과 동일한 것으로서, 世諦로서 자리매겨진 菩薩의 「十種의 觀察」에서 第二一心所攝의 「一心」이 다시 거론되고 있음은 어떻게 해석되어야 할 것인가. 나는 여기에 華嚴의 緣起觀으로서의 一心 해석의 중요한 열쇠가 있다고 생각한다. 一心은 第一義諦의 귀결이면서, 동시에 緣起를 전개해 가는 원인이기도 한 것이다. 이 一心의 양면성 속에 菩薩의 不住道를 풀 수 있는 요인이 내재해 있는 것이 아닌가 생각된다. 緣起를 모두 一心에 총괄시켜, 그 一心이 생사와 涅槃의 양쪽에 관계하는 力用的인 것으로서 이해되며. 그리고 거기에 「十地品」이 주장하는 緣起의 觀察로부터 菩薩의 대비의 實踐이라는, 다시 말해 菩薩의 不住道라는 전개로 이끌어, 결과적으로는 十空三昧의 현전을 보는 것이 「十地品」에 있어서의 緣起觀察의 진정한 목적이 아닌가 생각된다.緣起가 一心에 원인되어 그 一心은 결국 空三昧의 현전에 의해 완성되어 가는 과정이 그저 단순한 緣起觀과도 空觀과도 틀린 一心전개에의 의미가 있다고 하겠다. 즉, 「十地品」에 있어서의 緣起觀은 緣起의 觀察

57) 「三界唯心」에 관한 심식설 및 마음의 性格에 관해서는 선각의 많은 研究論文이 있다. 중요한 것을 열거하면 다음과 같다.
坂本幸男박사는 「初期大乘經典に於ける 三界唯心について」에서 龍樹의 저작 중에 채용되고 있는 經典중 『十地經』·『般舟三昧經』·『諸佛要集經』·『刀利天經』에 있어서의 「三界唯心」에 대한 思想이 반드시 일치하는 것은 아니라고 한다. 그리고 空觀의 철저를 위한 일단계로서 三界唯心이 설하여지는 경우를 空門의 唯心, 그 空門에 서서 현상차별을 설명하여 三界唯心이 설하여 지는 경우를 有門의 唯心으로 대별하여, 有門의 唯心은 더나아가 影像門의 唯心과 緣起門의 唯心으로 나누어 緣起門의 唯心에 『十地經』을 배속시켜 華嚴의 唯心을 설명하였다. (『華嚴敎學の硏究』345항)
村田 常夫는 「十地經にいふ三界唯心の心について」에서 티벳역의 『十地經論』 및 日成의 『十地論釋』을 의지하여 『十地經論』에 있어서의 心의 내용을 규명하였다. (『大倉山學院紀要』 제2輯, 1956년)玉城康四郎박사는 『心把捉の展開』의 序論의 제2절 「十地經における三界唯心の諸問題」에서 제9지 心의 種種相에대해 언급하고, 이어서 三界唯心의 의미를 추구하였다. 三枝充悳박사는 「緣起と唯心」에서 『十地經』에서 볼 수 있는 모든 緣起說을 조사하여 제6現前地가 緣起를 설하는 중심임을 밝히고, 12因緣과 唯心에 관하여 論하고 있다. (『華嚴思想』, 200항이하)丘山 新은 「三界唯心の 原典解明」에서 『十地經』에 있어서의 「三界」의 개념과 「心」의 개념을 추구하여 心의 眞·妄을 論하여, 三界唯心의 心은 「중생적인 心의 본 모습」 또는, 「현상 世界를 향하고 있는 마음」의 상태로 해석된다. (『佛敎學』제5호, 1978년) 근래에는 伊藤 瑞叡박사가 이들을 종합한 위에 唯心과 一心을 문제로 하여, 唯心의 心이 勝義諦(paramartha-satya 궁극적 眞實性)의 의미를 띄어 解脫의 근거로서의 의의를 가진다고 보며, 또한 一心이 勝義的인 것의 世俗的 인 표현이며, 실질적으로 唯心과 동일시되어, 「我를 떠난 마음일 뿐」이라고 인식되고 있는 점을 지적하고 더 나아가서는 唯心도 一心도 그것의 所依인 第八아뢰야식과 能依인 前七轉識을 포함하는 경우에 있어서도 心의 내용을 해탈의 근거로 보아진다고 하는 점을 거론하고 있다. (『華嚴菩薩道の基礎的硏究』 764항 참조)

을 통해 緣起의 空性을 깨닫지 못하고 있는 중생을 깨닫게 하는 것에 근본 목적이 있다. 이러한 菩薩의 자비의 實踐을 위해서, 緣起의 觀察이 전개되고 있는 것을 중요시할 때에, 緣起가 모두 一心에 총괄되고 있다는 대전제는 매우 중요한 의미를 가지고 있음을 알게되는 것이다. 왜냐하면 이 一心은 緣起의 근거로서 거론되고 있으나 菩薩이 대비를 實踐하는 근거로서도 이 一心을 의지하지 않을 수 없기 때문이다. 世諦와 第一義諦로서의 양면성을 이 一心속에서 구하는 것이 가능하다고 생각하기 때문이다. 따라서 이 一心은 眞이냐 妄이냐 하는 結論보다도 緣起의 실제적 동작성을 나타내는 力用으로서 이해된다. 緣起에는 「생겨나는 힘」이 있다고 해석하는 경우[58] 「十地品」에 있어서의 一心은 바로 그 「생겨나는 힘」의 의미에 해당되는 것이 아닌가 생각된다. 즉, 緣起의 중추적인 역활을 하는 一心을 고정적이고, 혹은 停滯的인 주체로서가 아니라, 緣起와 一心은 항상 동적인 힘 그 자체를 의미하는 것이라고 말할 수 있을 것이다. 그럼 이 一心을 力用적인 의미로 포착하는 경우, 『華嚴經』에는 또하나 唯心을 문제로 하는 곳이 있다. 그것은 「唯心偈」로서 唯心緣起를 설한 것으로 중요시되고 있다. 그 唯心도 지금의 一心과의 관련상에서 생각해 보고 싶다. 즉, 한 때 山口益박사는 「唯心偈의 印度的 訓話」로서의 고찰을 끝내고 結論을 말하였는데[59] 吉津宜英박사는 그 結論을 받아서 唯心偈도, 제6지의 「三界唯心」도 「性起品」의 意業의 내용까지도 완전히 동일한 의미로서 취급가능한 것으로서 말하자면 『華嚴經』 전편이 心을 바탕으로 하여 佛의 출현을 설하고, 佛世界의 성취를 나타내는 것이라고 볼 수 있는 것이며, 이들 하나하나가 環과 같이 서로 관계지어지면, 각각의 자리매김이 이루어 진다고 論하고 있음을 본다.[60] 이 결론은 곧 적어도 『華嚴經』의 「唯心偈」와 「三界唯心思想」의 唯心은 心을 바탕으로하여, 華嚴의 心緣起를 설하는 것과 관련지어서 생각할 수 있다는 의미로서 해석할 수 있는 것이다. 唯心偈는 『華嚴經』 夜摩宮中偈讚品의 覺林菩薩의 偈頌에서 『華嚴經』의 두 가지 번역은 표현의 차이는 있으나 의미적으로는 그렇게 차이는 없는데,[61] 여기서는 편의상 六十

58) 平川 彰 「如來藏思想とは何か」에서 緣起를 界(dhatu)라고 하는 경우, 緣起에는 〈因의 힘, 생겨나는 힘〉이 있다고 해석하고 있다. (『如來藏と大乘起信論』 春秋社, 1990, 82항)

59) 山口 益박사는 「華嚴經唯心界の印度的訓話」에서 〈마음에 의해 이끌리고 통솔되어지는 우리들의 세간현상이 能緣의 마음이나 所緣의 세간도 모두 緣起인 연고로 마음도 空이며, 세간도 空이지만 그러나 아므튼 緣起적인 현상에 있어서 마음에 의하여 인도되고 통솔되어지고 있다는 것이다. 그 緣起의 있는 그대로의 如實相의 了知에 있어서 佛을 이루고, 그 實相처럼 佛이 이루어지는 곳에 세간이 세간의 진실성에 있어 성취되어 간다. 그러므로 마음의 緣起의 實相이 修學되어야만 한다.〉라고 하는 것이다. 그것은 〈緣起를 보는 자는 法을 보고, 法을 보는 자는 佛을 본다. 라는 緣起의 諦觀에 있어 一切가 성취됨을 唱導하는 根本佛教의 大乘的一現成이라 할 수 있다.〉라고 한다. (『大谷學報』 제28권 제3 · 4합집, 1949년, 30항)

60) 吉津 宜英 「法藏と澄觀の唯心義 解釋」(『南都佛教』 제16.62호, 1989, 76항)

61) 唯心偈의 각 문헌 대조와 그 해석은 玉城 康四郎의 「唯心偈と全人格的思惟」 (『南都佛教』 제61.62호, 1989년, 27항) 참조

『華嚴經』을 인용하여 考察해 본다. 唯心偈의 중요한 結論은 偈의 끝부분이므로 그것을 인용하여 보면,

> 마음은 工畵師와 같아 종종의 五陰을 그리나니, 一切世界중에 法으로서 만들지 아니한 것이 없나니라. 마음과 같이 부처도 또한 그러하며 부처와 같이 중생 또한 그러하다. 마음과 부처와 그리고 중생, 이 셋이 差別이 없음이로다. 제불은 일체 모든 것은 마음으로부터 전하여 나옴을 了知하나니 만약 잘 이와같이 헤아리면, 그는 眞佛을 볼 것이로다. 마음이 또한 이몸이 아니며 몸도 또한 이 마음이 아니니 一切의 佛事를 지어서 自在하여 未曾有로다. 만약에 사람이 애써 三世一切佛을 알려고 한다면, 응당히 이와같이 관해야 하나니 마음이 여러 여래를 만든다고 하는 것을[62]

라고 되어있다. 즉 여기서 말하는 唯心의 의미는 마음이 마치 화가처럼 모든 一切의 현상을 그려내어 연출하고 있다는 것이다. 이 經文에 의하면 마음의 자유자재함이 강조되고 있으며, 그 자유자재함이 곧 마음은 緣起法의 근거이면서 그 마음은 정체적인 것이 아니라, 항상 부처도 중생도 마음 그자체까지도 만들어 낸다는 緣起의 동적인 의미가 부여되고 있는 것이다. 마음은 항상 움직이고 있는 상태임을 상징하는 것으로 풀이됨과 동시에, 그러한 것이 가능한 것은 마음이 緣起이며 空性이므로 그러한 것이 가능하다는 것이 偈文의 다음 구로부터 알 수 있다. 즉, 예를 들면,

> 工畵師가 여러 彩色을 分布함과 같이, 虛妄하여 異色을 취하나, 四大가 差別이 없으니, 四大는 彩色이 아니며, 彩色은 四大가 아니로다. 四大의 몸을 떠나 별도로 彩色이 있지 않나니 마음은 彩畵色이 아니며 彩畵色은 마음이 아니며, 마음을 떠나 畵色 없고, 畵色을 떠나 마음은 없다. 그 마음은 常住하지 못함이라. 無量하여 思議키 어렵도다 [63]

라고 되어있다. 모든 것은 마음으로 인해 만들어지나, 그 마음은 常住하는 것이 아니라는 것에서, 마음의 緣起와 空性을 알게되는 것이다. 「三界唯心」의 唯心 및 一心의 性格을 眞이나 妄이라는 일방적인 의미로 結論 짓지 않는 이유도 一心은 이러한 力用으로 있으며, 게다가 緣起이며 空性으로서 있기 때문이다. 이 力用은 어느 방향으로

62) 六十『華嚴經』(大正藏 9.465下)
63) 唯心偈(上同)

든지 갈 수 있음과 동시에 生死와 涅槃을 卽一시키는 實踐的이고, 또한 동적인 의미상에서의 緣起의 觀察이 一心觀으로서 정의되는 것이다. 여기에 菩薩의 無爲에도 住하지 않는다는[64] 菩薩의 不住道가 實踐되어, 空觀의 철저에 의한 大悲의 구현이 가능해진다고 해석된다. 따라서 十地品에 있어서의 緣起상에서의 一心觀이란 空觀이 다다르는 곳에 菩薩의 大悲라는 대전환의 긍정으로서, 지혜로부터 방편으로의 전개라고 이해되는 것이다. 단순한 空觀의 철저만을 위한다면, 緣起를 一心에 연계시킬 필요는 없으며, 緣起는 空이라고 부정해 가면 되는 것이다. 이러한 空觀으로부터 方便으로의 전개의 의미를 十地品에서는 항상 〈菩薩의 大悲를 으뜸으로 한다〉라는 표현으로서 대응하고 있는 것이다. 제6現前地가 六波羅蜜의 般若波羅蜜을 완성하여, 거기에 緣起로서의 一心觀을 전개해가는 의도속에서, 空觀으로부터 有行으로의 華嚴본래의 목적이 있는 것이 아닌가 생각된다. 즉, 般若波羅蜜의 완성위에 새로운 一心觀의 전개가 華嚴緣起觀으로서의 특성을 가지는 것으로서 그 특성을 菩薩의 不住道로서의 大悲行속에서 구하는 것이다.

이상과 같이 『華嚴經』에 있어서의 一心觀은 緣起法의 근거로서 緣起觀察상에 중요한 작용을 하고 있다. 一心을 매개로하여 空觀으로부터 대비로의 전개도 가능해 지는 것이다. 따라서, 『華嚴經』 자체에 있어서의 一心觀은 唯識에서와 같은 心識說로서가 아니라, 空觀에 기초한 緣起觀의 일환으로서 考察된 것이다. 이 一心觀이 뒤에 敎學의 전개에 있어서는 唯識敎學에 기초하여, 心識說로서 중요시되고 있음도 지적할 수 있다.

3. 空觀으로서의 廻向行

『華嚴經』에 있어서의 空觀을 생각함에 있어, 「緣起觀으로서의 一心觀」 다음으로, 「空觀으로서의 廻向行」을 설정한 이유는 華嚴의 空觀이 緣起로부터 一心觀으로, 그리고, 一心으로부터 菩薩의 大悲의 實踐으로 나아가는 원동력이 되고 있다고 보기 때문이다. 華嚴의 廻向行은 당연히, 『華嚴經』의 十廻向品에 근거하는 것으로서, 十地品의 一心觀을 考察한 후에 廻向行을 언급하고 있는 것은 전통적인 菩薩行位의 순서로 보면 역전된 느낌을 지우기 어려우나, 여기서는 전래의 菩薩行位의 순서가 아니라, 空觀의 궁극적경지로서의 智慧觀察에 의한 자비의 實踐을 菩薩의 廻向行으로 포착하려는 의도가 있는 것이다. 이러한 의미에서 一心觀과 廻向行을 같은 華嚴의 空觀으로서 연계시

64) 「十地品」 제6現前地의 緣起觀察의 끝에
佛子, 菩薩如是觀察有爲, 多在過患無有自性, 不生不滅, 而恒起大悲不捨衆生, 卽得般若波羅蜜現前, 名無障碍智光明, 成就如是智光明已, 雖修習菩提分因緣, 而不住有爲中, 雖觀有爲法自性寂滅, 而不住寂滅中, 以菩提分法未圓滿故(大正藏10. 194下)라 하여, 菩薩의 不住道를 설하고 있다.

켜서 살펴보고자 하는 바이다. 따라서, 여기서 문제로 하는 廻向行은 空觀上에 나타난 현상을 의미하며, 眞空으로부터 妙有로의 진행에 있어, 『華嚴經』의 空觀의 實踐으로서 廻向行을 파악하고 싶은 것이다. 『華嚴經』에 있어서의 空觀의 實踐은 菩薩의 慈悲行에서 적극적으로 표현되고 있다. 그리고 그것을 普賢行으로서 특징지우고 있는 것은 많은 論著에서 볼 수 있는데 이러한 일련의 생각은『華嚴經』의 菩薩行으로 대표되며, 普賢行은 空觀을 매개로 하여 성립된다는 확신으로부터 생겨난 것이라고 보아진다. 『華嚴經』 十地品 제6現前地를 보면, 空·無相·無願의 三三昧를 설하고 난 후 無願三昧 속에

> 이와같이 空無相에 들어 願求함이 없고, 그저 대비를 으뜸으로 하여 중생을 교화하고, 즉시로 無願解脫門現在前함을 얻나니라 [65]

라는 經文이 있다. 이 經文은 空觀의 궁극에는 대비의 行만이 남는다는 의미인데 이 經文으로부터 『般若經』의 空觀과는 다른 『華嚴經』의 空觀의 특성을 느낄 수 있는것이다. 더우기 空觀과 菩薩의 자비行과의 관련을 시사한 經文으로서도 중요한 의미가 있다고 생각된다. 이러한 자비의 실천은 空觀을 철저히 한 위에 성립되는 것으로서 空觀의 顯現으로서의 普賢行이 대두되는 것이다. 普賢行은 「普賢行品」을 통해 그 개요를 알수 있다. 그것에 의하면, 普賢行의 첫번째로 菩薩은 瞋心, 즉 성내는 마음을 일으키지 않도록 주의하고 있다. 菩薩이 한번이라도 瞋心을 일으키면 백만의 障碍門이 일시에 나타난다고 되어 있다.[66] 普賢行에 있어서 이처럼 성내는 마음을 경계하고 있는 것은 두가지 의미로 받아들일수 있다. 그 하나는 분노의 마음은 자비심의 장애가 되어, 普賢行의 實踐을 방해하기 때문이다.

다른 하나는 분노의 마음을 일으킨다는 것 자체가, 空觀의 체득과는 거리가 먼 無執着, 무소득과는 정반대의 執着, 소득심의 발로이기 때문이다. 이 經文의 의미를 뒤집어 생각하면 普賢行은 空觀의 완성에 의해서 성취된다 하겠다. 그리고 普賢行이 空觀을 통해 구체화한 것은 무엇인가를 생각할 때에, 第一 먼저 언급되어지는 것은 菩薩의 廻向行이라고 생각된다. 그것은 四十 『華嚴經』에 보면 보현菩薩의 十大願은 「普皆廻向」[67]에 의해 마무리지어지고 있기 때문이다. 이런 의미에 있어 『華嚴經』의 空觀과 普

65) 『華嚴經』 十地品(大正藏 10.194하)
66) 『華嚴經』 普賢行品(大正藏 10.257하)
67) 『大方廣佛華嚴經』般若譯, 卷第40에
若欲成就此功德門, 應修十種廣大行願, 何等爲十, 一者禮敬諸佛, 二者稱讚如來, 三者廣修供養, 四者懺悔業障, 五者修喜功德, 六者請轉法輪, 七者請佛住世, 八者常修佛學, 九者恒順衆生, 十者普皆廻向(大正藏10.844중)라고 돼있다.

賢行과 廻向行은 일직선상의 연관관계로 考察하는 것이 가능해 진다. 그리고 그것은 空觀과 자비라는 菩薩行에 있어서의 앞과 뒤라는 관계가 성립되어온 근거라고도 이해되는 것이다.[68] 여기서 『華嚴經』에 있어서의 空觀의 實踐이라는 의미로 普賢行으로서의 華嚴廻向思想을 考察하기 전에 원시경전으로부터 『般若經』에 이르기까지의 廻向이라는 단어에 대해 살펴보기로 한다. 『廻向』이라는 단어는 인도 고대철학이나 문학에서 廻向의 원어인 〈pari-√ṇam」은 이미 사용되고 있어서, 轉換說(pari-ṇāma)가 그 예이며, 문예작품에서는 「어떤 것이 변화하여 종전에는 볼 수 없었던 형태를 現出하다〉 등의 의미로 사용되었음이 지적되어[69] 「變容하는 것」이라는 의미로서도 사용되고 있음을 볼수 있다.[70] 또한 후에 「唯識」에서는 「識의 轉變」(vijñānā-pariṇāma)의 의미로서도 사용되고 있으며[71] 게다가 빠-리三藏에 드물기는 하나 〈보시물을 돌리어 향하게 하다〉 라는 의미로 회향의 뜻을 찾을 수 있으나 이 경우에는 〈pari-√ṇam〉을 어근으로 하는 것이 아니라 「a-diś」「ua-diś」「anu-a-diś」라는 단어가 이용되어 일상적인 용법으로서 사용은 되고 있으나, 그러나 大乘佛教의 「廻向」에 매우 근접한 의미로 표현되어 있다고 지적하고 있다.[72] 思想적인 면에 있어서는 인도의 문학이전의 積善生天의 신앙에 뿌리를 두어 종교적인 기원을 가지며, 후대및 原始佛教思想에서는 施·戒·積善福業의 思想에 연관되어 전개되어 왔음을 볼 수 있다.[73]

廻向이라는 단어의 한역에대해 생각해보면 한역 『雜阿含經』제48에

> 天身金聚와 같고, 天女百中에 수승함을 보라, 福德을 觀察하라, 廻向中에 으뜸이니라[74]

68) 자비의 實踐은 지혜라는 空觀에 뒷받침되어 비로서 성취되는 것이라는 생각은 大乘菩薩도상에서 많이 論議되고 있음을 볼 수 있다. 中村 元『慈悲』(サ-テ業書1, 1981년)의 「空觀はいかにして慈悲の實踐を基礎づけ得るか?」에서 이 문제를 論하고 있다. (103항)

69) 中村 元 「『唯識三十頌』譯註」「『佛教思想』 9. 心, 平樂寺書店, 1984년 67항

70) 中村 元「インド論理學の理解のために」『法華文化研究』 제9호, 1983년, 120항)

71) 『vijñaptimātratasiddhi』(de ux trait s de vasubandhu; viṃśatik et triṃśika, Paris, Librairie Ancienne Honoré Champion, 1925)
Ⅱ
atmadharmopacā rohi
vividho yaḥ pravartate/h
vij ñāna - pariṇāme, sau
napariṇāma sa ca tridhā//

72) 櫻部 建「功德を廻向するという考え方」『佛教學セミナ-』 제20호, 1974년, 97항), 또한 梶山 雄一『さとりと廻向』(講談社 現代新書, 1983년, 169항)참조

73) 眞野 龍海「隨喜と廻向」『宗教研究』제51권, 1977년, 163항)

74) 『雜阿含經』제48권, 求那跋陀羅역(大正藏2. 353하)

라고 하는 廻向의 譯語를 볼 수 있으나, 이 『雜阿含經』은 「굿디라音樂師本生이야기」에 상당하는 것으로[75] 여기서 「Jātaka」에는 廻向이라 번역되는 말이 없음은 이미 지적된 바와 같다.[76] 또한 「Jātaka」인 『大方便佛報恩經』 권3[77] 『賢愚經』 권3[78] 등에 廻向의 단어가 번역되어 있는 것은 후대의 大乘佛教의 영향으로 인한 삽입 혹은 첨가일 것으로 보여지고 있다.

이러한 廻向이라는 단어 및 그 思想이 大乘經典속에서 中心思想의 하나로서 정착되게된 것은 鳩摩羅什譯으로부터 명확해졌다고 지적된다.[79]

위와 같이 전개되온 廻向思想에 하여, 『小品般若經』에 나타나고, 『阿含經』에 없는 名目과 교리이다.[80] 라고 말하여질 정도로, 大乘菩薩道의 특징으로서 간주되게된 이유는 어디에 있는 것일까.

『般若經』이 大乘佛教思想의 원천이라 간주되는 것은 般若空을 통한 사물을 보는 法을 완성했기 때문일 것이다. 이러한 『般若經』에 있어 육성된 廻向思想도 예외는 아니어서, 空觀을 통해 비로소 가능해지는 것이라 생각된다. 原始經典에서 보여지는 作善을 통하여, 廻向에 의한 生天을 소망하는 廻向行과 『般若經』에 있어서의 廻向思想을 비교해 보면, 전자는 「生天」이라는 결과를 구하기 위하여 善行을 行하지만, 후자에 있어서는 철저하게 무소득을 가지고 眞理 그자체에 합일하는 것으로서, 이것이야말로 廻行인 것이다. 그것은 항상 〈與一切有情同共廻向阿耨多羅三藐三菩提〉라는 문구로 대표된다. 그것을 經文에서 보면,

> 다시 이러한 布施善根을 가지고, 여러 有情과 平等히 공유하고, 無上正等菩提에 廻向하나니, 무소득을 가지고서 방편을 삼나니라. 이와같이 大菩提에 廻向할 때에, 멀리 三心을 遠離하나니, 이른바 누가 廻向하며, 어떻게 廻向하며, 어디로 廻向하느냐 함이니, 이와같은 三心이, 모두 영원히 일어나지 아니하나니라. 善現이여, 이는 菩薩摩訶薩이 安忍波羅蜜多에 안주하여, 布施波羅蜜多를 引攝하기 때문이니라.[81]

75) 「J taka」(No. 243, Guttila J taka, 南傳藏 제30권, 418-433)
76) 池本 重臣 「他力廻向の教理史的研究」 『龍谷大學論集』제381호, 1966년, 24항)
77) 『大方便佛報恩經』(大正藏3. 140하)
78) 『賢愚經』(大正藏 4. 373상)
79) 梶山雄一 「般若思想の生成」(『講座大乘佛教』2 般若思想, 春秋社, 1984년, 67항)
80) 赤沼 智善 『佛教經典史論』(法藏館, 1942년, 286항)
81) 「大般若波羅蜜多經」(大正藏 6. 793상)

라고 되어있는 것이 바로 그것이다. 이 經文은 六波羅蜜중에서 布施波羅蜜부분인데, 여기서도 무소득에 입각하여 「謂誰廻向」「用何廻向」「廻向何處」의 三心을 멀리 여의어서 마음으로 아뇩다라삼막삼보리로 廻向할것이 설하여지고 있다. 이것은 다시말해 空心의 廻向이 요구되어지고 있는 것이다. 이것은 보시에 대해 施者, 受者, 施物의 三輪의 淸淨에 의한 보시가 올바른 布施行이라고 설하고 있는 것과 같은 취지이다. 이들 모두 空心에 의한 菩薩行을 구하고 있음은 같은 의미이다. 『佛說甚深大廻向經』에는 이 空心廻向의 취지를 보다 뚜렷이 나타내고 있다. 그것에 의하면,

> 다시 一切衆生과 함께, 궁극적으로 아뇩다라삼막삼보리에 廻向하노니, 이 功으로 三種을 얻어서 三種의 廻向 있음이로다. 무엇을 三이라 하는가. 이르되 過去空, 現在空 未來空 이로다. 廻向者도 있지 아니하고, 또한 廻向法도 없으며, 또한 회향처도 없나니, 菩薩마하살은 바로 이와같은 廻向을 실천하나니라, 이 廻向을 실천할 때에 三處가 모두 청정하나니라.[82]

라고 되어 있다. 여기서는 명확히 三世가 空이기 때문에 廻向者도 廻向法도 廻向할 곳도 없다고 설하는 것이다. 이러한 것들에 의해 『般若經』의 廻向은 空觀에 의한 空智위에 성립되고 있음을 알 수 있다.

이상 考察한 바와 같이 大乘廻向思想은 『般若經』에서 始發하여, 『般若經』의 무소득. 空觀의 완성에 의한 아뇩다라삼막삼보리로의 廻向이 결국 一切중생으로의 廻向으로 크게 思想의 발전을 이룩하게 되는데, 여기에 華嚴의 廻向思想이 전개된다고 보아지는 것이다.

華嚴敎學의 廻向行에 관하여 생각할 때 그것은 『華嚴經』의 十廻向行品이 근본이 되는데, 여기에서는 우선, 華嚴敎學의 菩薩行位에 있어서의 十廻向品의 위치에 관하여 먼저 생각해 보고자 한다.

『華嚴經』은 원래 각 品이 독립된 것으로서, 지금과 같은 구조가 된 것은 大部에 의하여 編纂됐을때의 구상에 의한 것으로 생각된다. 따라서 華嚴敎學에 있어서의 十地를 중심으로한 菩薩行位는 『華嚴經』 자체에는 그러한 行位의 의도는 없었으며, 각 品의 내용을 보면, 그것은 확실해진다. 그런대 十地를 중심으로 한 菩薩行位의 思想은 『仁王般若經』이나 『菩薩瓔珞本業經』 등에 나타나며, 그것을 중국의 華嚴敎學者가 채택하여 중요시 한 것으로부터 시작된다.[83] 그러함에도 十地중심의 菩薩行位는 그후 實踐修

82) 『佛說 甚深大廻向經』(大正藏1 7.868상)

83) 水野 弘元박사는 「52位等の 菩薩階位說」에서 이점에 관하여 論하고 있다. (『佛敎學』제18호, 1984년)

行의 思想과 연관지어지면서 중국의 佛敎思想에서 중요한 교의가 되었음을 부정할 수 없는 것이다.

『華嚴經』이 현재와 같은 十住·十行·十廻向·十地라는 순서의 구성을 가지게 된 것은 大部편찬의 소산이며, 菩薩行位의 上下의 문제와는 무관하다고는 하나, 그 구성이 菩薩行위의 思想에 미친 영향은 크다. 그래서 十廻向과 十地와의 관계를 생각함에 있어, 菩薩行位 및 菩薩行의 實踐이라는 양면에 걸쳐, 十廻向品의 위치적 意義를 다시 생각해 보고자 한다.

十廻向品은 그 思想을 論하기 전에 量的인 면에 있어 『華嚴經』의 入法界品에 다음가는 많은 양의 내용으로 설하여 지고 있음이 우선 지적된다. 이는 양적인 면에서도 入法界品과 함께 「華嚴經」의 중심品目의 하나임에는 틀림이 없다. 十廻向은 菩薩行位의 위로 凡聖位를 論할 때 三賢의 최고의 位이면서, 十地의 聖位보다는 下位로 놓여지나, 만약에 『華嚴經』 본래의 중생의 救護를 위한 대비의 實踐의 입장에서 생각한다면 十廻向은 十地보다 더 그 목적을 충족시키고 있다. 따라서 菩薩行의 實踐이라는 점에서는 十廻向의 意義는 크다고 아니할 수 없다. 그것은 十廻向品의 내용으로 증명되는 것으로서 十廻向品만큼 중생을 위한 菩薩行을 간절히 설한 品은 그 예가 없을 것이다. 廻向行은 『般若經』 이래, 그 자체가 大乘菩薩의 實踐道로서 중심개념이 되어 있었음이 분명하나, 『華嚴經』의 廻向思想에 이르러서는 한층 중생을 향한 적극적인 菩薩行으로서 대두되었다. 여기에는 普賢(sananta-bhadra)이라는 行者로 상징화되어, 普賢行으로서 廻向行이 위치지어 졌다고 할 수 있다. 그리고 그 普賢行은 空觀을 완성한 뒤에 비로소 성취된다는 점에서 華嚴의 菩薩行의 實踐도 空觀위에 성립된다는 論據가 되는 것이다.

이러한 華嚴空觀의 구체화로서의 廻向行은 『華嚴經』의 十廻向品에 의하여 대표된다. 그 첫번째로 「救護一切衆生離衆生相廻向」이라는 명목을 볼 수 있는데, 十廻向의 각 명칭중에서도 이 第一廻向은 華嚴의 廻向思想의 특징을 잘 나타내고 있는 것으로 생각된다. 중생으로의 廻向을 實踐하면서, 衆生相을 여읜다고하는 『般若經』이래의 空觀에 철저하게 임하고 있다고 풀이되기 때문이다. 이 第一廻向을 설명하는 곳에서 다음과 같은 經文을 볼 수 있다. 즉,

> 衆生을 無所著의 法性에 安置시키고자 廻向하며, 衆生의 自性은 동하지 아니하고 轉하지 아니함을 보고자 廻向하며, 廻向에있어 所依없고 所取없으므로 廻向하며, 善根의 相을 취하지 않고 廻向하며, 업보의 體性을 분별하지 않고 廻向하며, 五蘊의 相에 着하지 아니하고 廻向하며, 五蘊의 상을 부수지 아니하고 廻向하며, 업을 취하지 아니하고 廻向하며, 果報를 구하지 아니하고 廻向하며, 因緣

> 에 染著하지 아니하고 廻向하며, 因緣이 일으키는 바를 분별하지 아니하고 廻向하며, 명칭에 머뭇거림 없이 廻向하며, 處所에 구애됨 없이 廻向하며, 허망의 法에 걸리지 아니하고 廻向하며, 중생의 상과 世界의 상과 心意의 상에 걸리지 않고 廻向하며, 마음의 전도와 見의 전도를 일으키지 아니하고 廻向하며, 言語의 길에 걸리지 않고 廻向하며, 一切法의 眞實性을 보고자 廻向하며, 一切衆生의 平等의 상을 보고자 廻向하며, 法界의 인을 가지고 여러 선근을 印치코자 廻向하며, 제법의 탐욕을 여의고 있음을 관하고자 회향하나니라[84]

라고 하여, 菩薩의 廻向이 모든 상에 執着함이 없이 廻向함을 나타내고 있는 것이다. 一切의 執着을 여읜다고 하는 것은 般若이래의 空觀의 근본이었던 것에는 틀림이 없다. 그러나 華嚴의 廻向思想의 특징은 無執着쪽에 중점을 두고 있는 것이 아니라 중생을 향해 廻向하는 것에 중점이 두어져 있다. 이것은 一切에 執着하지 않는다는 부정의 廻向에서 一切를 향해 廻向한다는 긍정적인 廻向行을 의미하는 것으로 해석된다.

그리고 이 부정으로부터 긍정으로 나아가는 것을 가능케 한 그 저변에는 역시 菩薩의 철저한 空觀의 實踐이 있었기 때문에 가능한 것이다. 『華嚴經』의 廻向思想에 기초하여 廻向의 의미를 정의한 것은 중국의 慧遠(523-592)이 아닌가 생각된다. 그는 「大乘義章」에서 廻向에 관하여 다음과 같이 설하였다. 즉,

> 廻向이라 함은 자기가 선법을 돌려서 취향함이 있기 때문에, 廻向이라 한다. 廻向은 不同하여一門에 三을 설하나니 一에는 菩提廻向, 二에는 衆生廻向, 三에는 實際廻向이로다. 菩提廻向이란 이는 그 一切智를 趣求하는 마음이니, 자기의 닦은바 一切의 선법을 돌려서 菩提一切의 種德을 취구함을 菩提廻向이라 이름한다. 衆生廻向이란 바로 깊이 중생을 念하는 마음이니 중생을 念하는 고로 자기가 닦은바 一切의 선법을 돌려서 다른이에게 주고자 원함을 衆生廻向이라 이름한다. (중략) 三에는 實際廻向이니 바로 有爲를 싫어하여 實을 구하는 마음이로다. 有爲를 멸하여 實際를 趣求하고자 자기의 선근을 돌려서 平等如實의 法性을 구함을 實際廻向이라 이름한다[85]

라고 되어있다. 이것은 중국에서의 廻向해석의 정형을 이루고 있는 것으로서 慧遠은 三廻向을 인용 해석하고 있으나, 그 第一의 菩提廻向은 『般若經』에서 보아온 一切智智

84) 『華嚴經』十廻向品(大正藏 10. 126)
85) 慧遠「大乘義章」(大正藏44. 636하)

로의 廻向으로서, 아뇩다라삼먁삼보리로의 廻向에 해당하는 것이다. 第二의 衆生廻向은 『般若經』에 있어서는 「與一切有情同共廻向」이 라고 말하고 있는 곳에서 근거를 구할 수 있으나, 『般若經』처럼 중생과 함께 廻向하는 것만이 아니라, 중생을 廻向한 대상으로 보고있는 보다 적극적인 자비의 實踐속에서 廻向行을 완성하려고 하는 것이다. 혜원은 衆生廻向에서 다음과 같은 문답을 추가하고 있다. 즉,

> 묻노니, 佛法은 自作으로서, 他人이, 報를 받는일 없으며, 他도 역시 他作으로서 自己에게, 果를 받는일 없도다. 菩薩은 어떻게 자기의 선법을 돌려서, 타인에게 줄 수 있는가. 설령, 이를 주더라도, 他人이 어떻게 이 善利를 얻겠는가. 해석하여 말하길 佛法은 자업으로서 타인의, 果를 받음이 없고, 또한 타업으로서 자기의 報를 받음이 없다 하여도, 彼我가 서로 助緣됨이 없지 않나니 相助하는 연유로 자신의 선으로서 돌려서 그에게 施함을 얻도다. 廻向하는 까닭에 未來世에 있어 언제나 능히 버리지 아니하고 중생을 이익케 하여 도와서 선을 닦게 함이라 이런 연고로 廻向함이라.[86]

라고 말하고 있다. 이 문답에서 慧遠은 廻向의 가능성에 대해, 自作自受의 因果의 法에 근본하여서는 廻向의 行은 불가능하지만 菩薩과 중생과의 조연관계에 있어서는 廻向은 가능한 것이 되어, 菩薩의 廻向에 의해 미래세에 있어 중생이 항상 善法을 行하는 因緣을 가지게 된다는 해석이다. 혜원의 이러한 인과법이 아닌, 菩薩과 중생과의 助緣으로서의 廻向의 가능성이라는 것을 주장한 것은, 廻向의 가능성에 대해 매우 어려운 설명이지만, 이것은 因果法의 규칙의 측면에서가 아니라, 菩薩의 慈悲行의 實踐이라는 쪽에 보다 강한 가능성을 구한 설명이라고 할 수 있는 것이다. 그리고 이 菩薩의 자비行이란 菩薩의 철저한 空觀위에 성립된다는 것은 이미 論한 바이다.

『華嚴經』의 十廻向品의 중생을 중심으로한 廻向思想은 이처럼 혜원의 三廻向의 정리에 의해 보다 명확해 졌으며, 廻向行에 기초한 空觀의 實踐을 보게 된다. 게다가 세번째 實際廻向도 「平等如實法性」으로의 廻向으로서, 「菩提廻向」으로부터 「法性廻向」으로의 커다란 思想의 전개를 이룬 것이 아닌가 생각된다. 후에 나오는 智儼은 『搜玄記』에서 十廻向品의 「救護一切衆生離衆生相廻向」에 기초하여 「廻向衆生」을 첫번째로 거론하고 있고[87] 法藏이 『探玄記』에서 廻向의 三義 중의 「利生의 大悲廻向」을 거론하고 있음

86) 상동

87) 智儼 『探玄記』(大正藏 35.43상)

은[88] 중생으로의 廻向으로서 空觀과 자비의 實踐을 연관짓는 것이라고 보아진다. 여기에 普賢行으로서 상징되는 華嚴의 空觀은 廻向行속에서 그 구체적인 모습이 구하여지는 것이 아닌가 생각되어 지는 것이다.

Ⅳ. 華嚴空觀의 展開

1. 智儼에 있어서의 空觀

智儼의 현존하는 저서중 지엄의 진찬으로 신뢰할 수 있는 것은 『搜玄記』, 『五十要問答』, 『孔目章』, 『金剛般若經略疏』의 4가지이다.[89] 이중 화엄교학에 관련된 저작을 중심으로 智儼의 華嚴空觀에 관해 살펴보기로 한다.

『搜玄記』는 주로 『華嚴經』에 의지하여 경문을 따라서 주석한 것이기 때문에, 특별히 智儼의 空觀을 論할것은 없으나, 『搜玄記』에 있어서의 「空」 의미에 觀해서는 다음 3가지를 지적할 수 있다. 첫번째로 智儼은 空, 不空의 相對 槪念으로서 공의 의미를 설명하고 있음을 본다. 그 예는 四諦品의 주석에서

> 다시 이것 有作無作에 통함과 같나니, 이것이 一乘共敎인 연유로. 一乘의 有作은 바로 空이며 一乘의 無作은 不空이로다. 이는 깊이 생각해 볼 바이니라[90]

라고 되어 있다. 또한 十廻向品의 주석에

> 生死雜亂이 아니며, 涅槃寂靜이 아니라 함은, 이것에 두 가지 해석이 있나니,

---

88) 法藏 『探玄記』에
廻向有三, 初約理者, 捨相曰廻, 入理曰名向, 二約利生者, 得理不證曰廻, 大悲隨有救生名向, 三約菩提者, 所修善根不願三有二乘名廻, 正趣無上菩提曰向(大正藏35. 243상-하)

89) 智儼의 저작에 관해서는 木村淸孝박사가 『初期中國華嚴思想の硏究』에서 상세히 논하고 있는데 최근 吉津宜英박사는 『華嚴一乘思想の硏究』(大同出版社, 1991, 32항)에서 지금까지의 연구를 토대로 다시금 智儼의 저작으로부터 제외하고, 그 이유로서 첫번째로 智儼의 저작은 한결같이 동별이교의 입장을 견지하고 있으나, 『華嚴一乘十玄門』에는 그것이 결여되어 있고, 두번째로 『華嚴一乘十玄門』의 법계연기설과 『搜玄記』의 법계연기설의 차이를 거론하고 있다. 그리고 완전한 智儼의 저작으로서 신뢰할 수 있는것이 『搜玄記』 『五十要問答』 『孔目章』 『金剛般若經略疎』의 4개라고 주장하고 있다.

90) 『搜玄記』 四諦品에
又亦可此通有作無作, 爲是一乘共敎故, 一乘有作卽空, 一乘無作不空, 此可思之也(大正藏35. 26중)
라고 되어 있다.

첫째는 破相에 이르러 生死體空인 까닭에 雜亂이 아니며 涅槃體如인 연고로 寂靜이 아니로다. 둘째는 寂用의 해석이니 生死의 體寂인 연고로 雜亂이 아니니 왜냐하면 이 몸을 가깝게는 空이라 설함이요, 깊게는 곧 不空이라 함이니 如來藏이 이것이로다.[91]

라고 되어있다. 이들은 空·不空을 상대의 개념으로 하여, 空은 淺近의 義로, 不空은 深甚의 義로 설명하고 있음을 알 수 있다.두번째로 四念觀에 의해 身·受·心·法이 모두 空이라고 보는 것이다. 이것은 經文에 따른 註釋이므로, 智儼의 독자적인 思想이라고는 말할 수 없으나, 『華嚴經』의 十住品을 중심으로하여 諸法의 空함을 觀察한다. 그것의 예문을 보면,

第二住속에 無量善行을 修習하나니, 사념에 의하여 身·受·心·法 이 넷이 모두 空함을 관하나니라. 第三住에서 잘 佛道法을 모으나니, 이른바 十의 一切入으로서, 四大·四色·空處·識處 모두 如實相임을 보기 때문이라. 第四住속에 一切佛前에 法을 받아 이로서 八勝處觀을 行하며, 內實五陰속에, 廣相略相의 二勝處, 外假衆生法안에, 廣相略相의 二勝處, 四大法廣略四勝處이니, 이와같이 一切法空無相을 보기 때문이라.(중략) 第八住안에 大法을 信喜하나니 이른바 三處에 一切因인 연고로 無作, 一切 果인 연고로 無相, 因空果空하고 空도 또한 空한 연고로 空空이라. 이와같이 法은 허공과 같은 까닭이니라[92]

라고 되어 있다. 이 十住品의 註釋에 있어서의 空觀은 근본적으로 身·受·心·法이 모두 無常· 苦·空·無我임을 깨달아 알아서, 一切法이 空임을 觀察체득해가는 것이다. 이러한 空觀의 견해는 원시佛敎 이래의 無常·無我觀에 기초한 空觀으로서, 대상인 空性을 觀察함에 근본을 두고 있는 것이라고 이해된다. 세번째로 十地品의 註釋에 있어서의 般若波羅蜜行에 기초한 空觀이다. 十地品에서는 제사지에 들어 身·受·心·法의 內外觀察을 行하고 있으나, 『搜玄記』의 註釋을 보면, 身·受·心·法의 허망함을 觀察하여, 修行자가 탐욕의 執着착으로부터 떨어짐에 중점을 두고 있다고 해석된다. 그리고 실제로, 華嚴空觀으로서는 제6現前地에 있어서의 般若波羅蜜行의 實踐과 관련하여 받아들여야 될 것으로 생각된다. 智儼은 『搜玄記』에서 제6現前地에 들기 위한 十

91) 『搜玄記』 十廻向品에
生死非雜亂, 涅槃非寂靜者, 比有二解, 一就破相生死體空故非雜亂, 涅槃體如故非寂靜, 二寂用解生死體寂故非雜亂, 何者, 是體近說空是, 深則不空如來藏是(大正藏35. 34하)

92) 『搜玄記』 十住品(大正藏35. 34하)

平等法의 觀察에 관하여[93] 그것을 解境과 行境의 두 가지 뜻에 의해 註釋을 달고 있다.[94] 그리고 十平等法중에 제2의 「以無相故一切法平等」으로부터 第8의 「以離故一切法平等」까지의 七平等法을[95] 空解脫門卽無相觀, 無相解脫門卽無生觀, 無願解脫門卽無性觀의 三解脫門三觀에 맞추어 註釋하고 있는 것이다.[96] 이것은 般若空觀에 있어서의 三三昧로서, 『華嚴經』 제6現前地에 있어서는 12因緣의 觀察에 의해 얻어진 三解脫門이다. 이 三解脫門은 空解脫門이 기본이 되는 것이기는 하지만, 智儼은 十平等法과 三解脫門과를 구체적으로 연관지어 설명하고 있는 것이다. 이처럼 十平等法을 三解脫門속에서 이해하고 있음에 의하여 智儼의 華嚴空觀의 일단을 볼 수 있다. 또한 無相觀·無生觀·無性觀의 三觀은 眞諦譯의 『攝大乘論釋』중 世親의 論釋에서 볼 수 있는 명칭이며[97] 이 論에서는 계속하여 『十地經』의 十平等에 觀해서도 언급하고 있으므로[98] 智儼이 十平等法과 三觀을 함께 관련짓고 있음은 世親論釋의 영향을 받았기 때문일 것이다. 이상과 같이 智儼은 經文의 註釋형식으로 十平等法속에 三解脫門을 관련지어서, 般若이래의 三三昧속에 華嚴空觀의 근본을 구하였다. 결국 이 제6현전지의 空觀의 전개는 緣起法에 이어지는 것으로서, 智儼의 法界緣起의 전개가 그것을 나타내고 있다고 생각된다.[99]

---

93) 『華嚴經』 十地品(大正藏10. 193하, 9. 558중)

94) 『搜玄記』에
明十平等法有二種意, 一解境, 二行境, 言解境者, 卽此十門爲所軌法, 不住道下, 明所依行觀門方便, 言行境者, 卽十平等是觀解, 初不住道下明觀成相(大正藏35. 60하)라고 되어 있다.

95) 이 十平等法의 명칭은 智儼이 이용한 六十『華嚴經』에 의한 것으로, 八十『華嚴經』과는 명칭이 다르다. (大正藏9. 558중, 10. 193하 참조)

96) 『搜玄記』에 보면
明十平等釋相有二, 初一總次九別, 九內有三, 初七以無破有, 次一以有破無, 次一有無雙破, 初文有三初一空解脫門卽無相觀, 次五無相解脫門卽無生觀, 次一無願解脫門卽無性觀, 行次第者, 此擧解成行(大正藏35. 60하)라고 되어 있다.

97) 『攝大乘論釋』 眞諦譯에
論曰, 正入眞義一分, 釋曰, 由此智故, 菩薩入眞義一分, 謂無相性未入無生性, 及無性性(大正藏31, 208중)라고 되어있다.

98) 『攝大乘論釋』 眞諦譯에
論曰, 是時菩薩平等平等, 釋曰, 是入眞觀時, 菩薩智依十種平等, 如十地經說(大正藏31. 205중)이라고 되어있다.

99) 『搜玄記』에 보면
依大經本, 法界緣起乃有衆多, 今以要門略攝爲二, 一約凡夫染法以弁緣起, 二約菩提淨分以明緣起, 約淨門者要攝爲四, 一本有, 二本有修生, 三名修生, 第四修生本有 (중략) 第二染分別緣生者有二義, 一緣起一心門, 二依持一心門云云(大正藏35. 62하-63상)이라 하여, 『華嚴經』에 의해 法界緣

그리고 現前地의 十觀의 註釋중에 緣起와 空觀과의 관련을 설하고 있는 것을 볼 수 있다. 특히 十觀의 第一因緣分次第와 第二依止一心觀등은 그 空觀의 견해가 唯識學에 근거하고 있어[100]

智儼敎學에 있어서의 唯識觀과 空觀의 밀접한 관계를 나타내고 있다. 唯識觀과 空觀의 관계는 『五十要問答』에서 보다 뚜렷하다. 거기서는 「唯識略觀義」에 이어 「空觀義」의 항목을 만들어 華嚴空觀을 설하고 있다. 그 空觀의 내용을 보면,

> 묻노니, 空觀이란 무엇인가. 가로되, 華嚴經에 依하면, 처음에 菩薩은 十種法을 의지하여 관하나니, 身·口·意의 三業과 佛·法·僧·戒로다. 이 十法에 依한 所用의 威儀는 앞의 唯識觀의 설과 같나니, 그러므로 알라 十境이 隨一로 현전할 뿐이니라. 궁구해 보면 바로 空이니, 본래의 相없음으로 해서 그 心住함을 얻도다. 오래 익히면 곧 明과 定이 相應하도다. 다시 묻노니, 余法은 空이 아닌가. 답하노니, 一切 모두 空이로되 그러나 初修者를 위해 觀에 드나니 나머지는 便이 아니니라. 有情의 染習, 久遠의 힘이 강한 연고로 나머지는 便이 아니니라.(중략) 이 觀은 一乘및 三乘敎에 통하나, 小乘敎 안에는 없나니라. 비록 空觀을 짓더라도, 上義와 같지 아니하니, 다만 사람이 空을 얻는 까닭으로 요약하여 五辨이 있어 正助方便이 되나니라 一은 眞如弁이니, 如를 아는 연고로 心相이 곧 쉬나니라. 二는 卽空弁이요, 三은 唯識弁이요. 四는 妄想弁이요, 五는 緣起弁이로다. 이 五辨을 써서 실로 二觀이 易成함을 돕나니라. 또한 이 空觀 및 上의 唯識의 二境의 分齊는 解時에 아는것과 같지 아니하니, 만약 解時에 아는 것과 같다면, 도리어 妄境을 이룰뿐이로다. 이 空에 넷이 있어, 아울러 觀境을 이루나니라. 一에 有爲無爲虛空, 二에 擇數滅空, 三에 誠實論敎性空, 四에 地論敎性空 및 成觀境이니라. 다만 淺深의 차이로다. 만약 空方便을 깨닫는다면,

---

起를 설하고 있으나 智儼의 法界緣起라는 말의 의미는 一心에 의해 일어나는 染淨緣起의 전체구조를 나타낸 것이다. 따라서 智儼이 말하는 法界緣起는 心識說的인 요소가 강하다. 후에 法藏이 『華嚴經』의 別敎一乘의 思想을 法界緣起로서 나타내려고 한 것과는 구별된다.

100) 특히 第二依止一心觀을 보면

二依止一心觀者, 卽十二緣等能依也, 心者卽梨耶心, 就此以題章, 以梨耶緣起爲此觀體, 三門同上, 初所治者,治彼外境自性執, 謂一切境, 別治但以惑自性差別積聚等三, 通治可知, 二能治所依觀體者, 還以三空空似實無生性相, 爲此順觀, 故論云阿梨耶識爲大空故, 無生似實無願, 如論思之應知, 逆成一觀同初門(大正藏35.64중)이라고 되어 있다.

一乘究竟이 되나니라[101]

라고 되어있다. 이 空觀의 뜻은 有識觀과 연관시켜서 설한 것으로서 空觀을 實修할 때의 근본인 法을 身口意 三業과 佛法僧戒의 四法, 곧 十法에 두고, 그 實修의 方法은 唯識觀에 의한 것임을 설하고 있다.[102]

그리고 空觀이라는 것은 초보修行者를 위하여 사용하는 것이기는 하나, 小乘教는 아니라고 못박고 있으며, 그 空은 4단계에 의해 구분되고 있다. 이처럼 智儼의 空觀에 대한 취급은 매우 낮은 것으로, 教學의 단계에 의해 구별되고 있으나, 그러나 空方便의 궁극은 一乘究竟이라 하고 있는 점에, 空觀을 三乘의 教法으로부터 一乘의 教法으로서 끌어 올리려는 시도가 엿보인다. 智儼의 教學은 同別二教로서 관철되고 있음이 論하여지고 있으나[103] 그의 同別二教의 근거는 一乘三乘의 思想에 기초한 것이다. 智儼은 항상 一乘과 三乘의 차이를 論하여, 三乘을 一乘의 「所流」「所目」[104]으로서 會同하려고 하는 것이다. 특히 『孔目章』에서는 一乘眞如와 三乘眞如, 一乘普賢, 三乘普賢, 一乘緣起와 三乘緣起 등을 세우는 예도 있다. 그리고 더우기 一乘속에 동교와 別教, 別教는 別教一乘을 지적하고 있으며, 이 두개의 교의를 갖추는 것으로서 圓教가 자리매겨지는 것이다. 나아가 『孔目章』에 있어서의 觀法은, 「第九廻向初普別始終差別理事諸觀義章」에서의 18觀에 의해 대표된다. 그 속에는 眞如觀, 通觀, 唯識觀, 空觀, 無相觀, 佛性觀 등을 들어[105] 모두 三乘, 小乘의 初發心人의 入道法으로 보고 있는 것이다. 이상과 같은 考察에서, 智儼의 華嚴空觀은 두 개의 의미에 있어 포착할 수 있다. 그 하나는 『華嚴經』의 十地品, 특히 제6現前地에 있어서의, 三三昧를 기초로한 緣起의

101) 『五十要問答』권하(大正藏45. 532상)

102) 『五十要問答』의 「唯識略觀義」에 보면 唯識觀의 實修方法으로서 問, 諸教之中說唯識觀, 方便云何, 答, 欲習觀者先近二知識, 一行知識, 二解知識, 依其辭處自身隨所相應, 持戒淸淨至心懺悔, 請十方佛一切賢聖及善神王加被己, 身結跏趺坐, 左手置右手上正端其身, 閉目調息以舌約上齶云云(大正藏45. 532상)이라고 되어있어, 唯識觀의 實修의 方法은 天台觀法및 禪觀에 가깝다. 그리고 空觀의 實修의 方法도 이 唯識觀의 方法과 같음을 알 수 있다.

103) 吉津 宜英 『華嚴一乘思想の 硏究』(大東出版社, 1991년, 제1장 제4절 참조)

104) 吉津 宜英의 前書에 의하면, 智儼이 자주 이용하는 「所流」는 同教의 견지에서 보면 一切는 一乘으로부터 흐른 것(33항)이라 하며, 「所目」도 一乘으로부터 의미지어진다(66항)하여, 同教와 같은 의미로 중시된다.

105) 『孔目章』의 理事諸觀義章에
眞如觀, 通觀, 唯識觀, 空觀, 無相觀, 佛性觀, 如來藏觀 , 壁觀, 盲觀, 苦無常觀, 無我觀, 數息觀, 不淨觀, 骨觀, 一切處觀, 八勝處觀, 八解脫觀, 一切入觀(大正藏45. 559상-중)이라는 18觀이 거론되고 있다.

觀察에 의한 華嚴空觀이다. 특히 『孔目章』에서는 『三空門章』 『重空三昧章』[106] 으로서 취급하고 있음으로도 알 수 있다. 다만 이 三三昧와는 별도로 하여, 智儼이 空觀을 거론할 때, 항상 空觀과 唯識觀을 밀접하게 관련시켜 포착하고 있음은 唯識敎學을 주목하고 있던 智儼으로 보아서는[107] 당연한 특징이다. 그리고 이 唯識觀과의 관계상에서, 智儼은 空觀을 그리 높이 위치시키고 있지 않아 보이는 것이다. 둘째는 이 空觀의 낮음을 극복하고 華嚴的 차원에서의 華嚴空觀을 논의하는 것으로서는, 智儼의 一乘三乘에 대한 견해가 있다. 智儼은 『孔目章』의 「融會三乘決顯明一乘之妙趣」에서 同別二敎에 의해 三乘一乘을 融會하여, 一乘圓敎를 나타내고 있다. 즉, 三乘을 一乘圓敎에 融會하는 것, 혹은 一乘의 「所流」「所目」으로서 三乘을 포착하고, 그 理論을 가능케하는 근본은 空觀의 思想을 매개하지 않는다면 불가능하지 않을까 생각된다. 따라서 智儼의 華嚴空觀은 一乘三乘을 融會하는 同別二敎의 敎義속에서 구하여지는 것이라 생각된다. 그 이유는 三乘法을 一乘法으로부터 흐른것(所流), 名目지어진 것(所目) 이라 하는 자체가, 三乘法이 空性이라면, 그것과 함께 할 수 있는 一乘法도, 그 근본은 空性에 벗어나는 것이 아니라고 생각되어지기 때문이다. 그러나 智儼자신은 空觀 그 자체를 중용하였다고 보기 보다는 三三昧의 三空門에 配置되는 唯識의 無相·無生·無性의 三觀을 체계적인 空觀으로서 중시하였다고 결론 지을 수 있는 것이다.[108]

2. 法藏에 있어서의 空觀

華嚴敎學의 大成者로서의 法藏은 다방면에 걸쳐 그 敎學의 특성이 硏究되고 있으나, 여기서는 華嚴觀法의 근본을 추구하는 의미로 法藏의 華嚴空觀에 관하여 考察해보고자 한다.

法藏의 華嚴敎學은 『華嚴經』과 기타 諸敎를 구별하여 華嚴교의를 교학의 최고에 놓기 위한 것이었다고 생각된다. 그 점을 法藏은 『五敎章』에서 華嚴을 別敎로서 세워, 別敎속에도 「性海果分是不可說義」[109]로서 華嚴別敎의 특성을 性格지으려 한 것이다. 이

106) 『孔目章』(大正藏45. 568중)

107) 智儼의 敎學형성에 있어, 『攝大乘論』의 영향과 玄奘三藏의 歸朝는, 智儼이 唯識敎學의 攝受에 힘쓰지 않을 수 없었던 시대적 배경이었다. 이 점에 대해, 坂本 幸男박사는 「智儼敎學における唯識說」(『華嚴敎學の硏究』수록)에서 상세히 論하고 있다.

108) 鎌田 茂雄 「華嚴思想の形成に果した空觀の役割」(『密敎文化』 제64·65호, 1963년, 29항)에서도 智儼의 學說에는 空觀의 영향이 적고, 唯識의 영향이 강하게 보임을 論하고 있다.

109) 『五敎章』에 보면,
初明建立一乘者, 然此一乘敎義分齊, 開爲二門, 一別敎二同敎, 初中二, 一性海果分, 是不可說義, 何以故, 不與敎相應故, 則十佛自境界也, 二緣起因分, 則普賢境界也, 此二無二全體遍收, 其猶波水, 思之可見(大正藏45. 477상)이라고 되어있다.

것은 『華嚴經』을 果上現의 法門·海印三昧에 住한 여래의 自覺내용을 나타낸 교의로서 해석하고 있는 것으로 이해된다.

이러한 華嚴敎學의 기본적인 입장을 가지고 있었던 法藏은 그가 활약하고 있었던 시기에, 玄奘·慈恩에 의한 法相敎學은 이미 쇠락하고 있었으나, 法藏 자신이, 그러한 法相敎學을 채용하면서, 그것을 초월하려고 노력한 것이, 別敎一乘의 敎學체계였다고 추측된다. 그리고 그 敎學의 근본적인 입장은 性相融會로서 특징지울 수 있다. 鎌田茂雄박사는 法藏이 法相학파를 자기의 체계속에 融會하고, 초월할 수 있는 원리를 필요로하여 그래서 空觀의 입장과, 唯識의 입장을 종합하여 性相融會를 이룩하려 하였다고 論하고 있다. 박사는 또 法藏이 性相融會의 과제를 풀기위해, 『起信論』의 眞如의 不變과 隨緣의 思想을 도입하고 있으며, 그 때문에 法藏의 空觀은 『起信論』이나 唯識을 매개로 하여, 독자적인 전개를 나타내고 있다고 생각된다. 그 空觀의 독자적인 전개의 기본이 되는 것은 空色無碍의 論理로서 포착하고, 法藏의 저서중 『五敎止觀』의 第二生卽無生門에서 그 근본을 찾고 있다.[110] 그러면 이러한 空色無碍, 性相融會의 전개를 참조하면서, 다시 華嚴觀法의 입장에 서서, 法藏의 華嚴空觀을 살펴보기로 한다. 法藏의 저작 전반에 있어서의 근본사상은, 空觀에 기초하고 있다는 지적은[111] 法藏의 敎學에서만이 아니라, 般若思想이래의 大乘經典思想의 공통된 地盤이라고도 할 수 있는 것이다. 그렇기 때문에 華嚴觀法의 공통의 기반으로서 華嚴空觀을 考察하는 것도 의의가 있다고 보는 것이다.

우선 『五敎章』에 있어서는, 第十義理分齊에서의 四門중에서, 第一三性同異義, 第二緣起因門六義에 空有無碍의 義를 볼 수 있다. 法藏의 三性義의 이해에 관해서는 본래의 唯識의 입장으로부터 비판을 받고 있으나[112] 여기서는 法藏의 空有에 관한 생각만을

110) 鎌田 茂雄「華嚴思想の形成に果した空觀の役割」(前揭書29-30항), 박사는 杜順의 『法界觀門』에서의 空色無碍가 극히 實踐的인 색채가 농후했던 것에 비해, 法藏의 그것은 論理적이며 철학적이라고 對比하고 있다.

111) 安田 一雄은 「賢首敎學に於ける空思想」(『日本佛敎學會年報』제8년, 1935년, 59 - 60항)에서, 探玄記에는 華嚴經의 宗趣를 정의하여, 因果緣起理實法界라 하며, 그것을 설명하여, 因果緣起必無自性, 無自性故卽理實法界云云이라고 되어있어, 無自性空으로서 그 根本所由로하고 있다. 또한 五敎章에서는三性同異, 因門六義, 十玄緣起 등의 諸章에 이르러 空有의 思想은 그 기본적인 것으로서, 집약되어 있으며, 義海百門, 金師子章, 唯心法界記 등은 거의 전면적으로 緣起無性, 塵體空無所有 등의 空觀的思想이 현저히 나타나고 있다. 다만, 단순히 표면적으로 보아 그의 敎學과 空思想과는 밀접한 관계를 가지는 것으로 보여지며, 空思想은 그의 敎學에 있어서는, 어쩌면 근본적인 것이 아닐지도 모르지만 상당히 중요한 역할을 行하고 있음을 간과할 수는 없다고 論하고 있다.

112) 長尾 雅人「法藏의 三性說に對する若干の疑問」(『京都大學文學部50周年記念論集』1956년)참조

검토하기로 한다. 처음 三性同異說에 보면

> 처음에 三性同異의 說에 二門이 있으니, 우선에는 나누어 밝히고, 후에는 합쳐 설하리라. 먼저 別속에 다시 둘이 있으니 우선에는 直으로 설하고, 뒤에는 決擇하리라 前中에 三性에 각기 二義있으니 眞속에 二義란 一에는 不變의 義, 二에는 隨緣의 義라. 依他의 二義란 一 에는 似有의 義, 二에는 無性의 義로다. 所執속에 二義란 一에는 情有의 義, 二에는 理無의 義로다. 眞의 불변과 依他의 무성과 所執의 理無에 의해서, 이 三義에 의한 연고로 三性이一際이며, 同하여 異함 없음이로다.[113]

라고 되어있다.

法藏은 唯識의 三性의 說을 빌려서, 결국에는 華嚴의 圓融無碍의 교의를 나타내려 하여 「三性一際, 同無異也」라고 요약하고 있는 것이다. 이 의미를 성립시키기 위해, 經典의 「衆生卽涅槃」[114] 또는 「法身流轉五道名曰衆生」의 經文을 인용하여 性相通融無障無碍라고 結論을 내리고 있다.[115]

이처럼 三性이 一際無異임에 기초하여, 圓成實性으로서의 진정한 染淨無二를 論하고, 依他의 似有와 無性의 二義에 의해, 因緣生, 無自性, 畢竟空, 畢竟空卽般若波羅蜜의 교의를 전개하고 있는 것이다. 이것은 唯識의 교의를 의지하여, 華嚴의 圓融無碍와 緣起의 無自性으로서의 空觀의 義를 밝히고 있다고 이해된다. 이것에 의하면 法藏은, 圓融無碍의 義와 緣起무자성의 空觀의 義를 동일시하고 있다고 보아지는 것이다. 田中順照氏는 空의 의미에 「無限定의 意味」와 「無自性의 의미」가 있다고 구분하여, 法藏의 『十二門論宗致義記』에 있어서의 空은 무한정의 의미이며, 『五敎章』의 三性說에 있어서의 空은 무자성의 의미라고 해석하고 있다.[116] 그리고 法藏의 事事無碍를 설하는 法性融通과 緣起相由에 있어서의 空은 무자성의 空으로서 무한정의 空은 아니라고 한다. 이 문제는 후에 『十二門論宗致義記』의 考察속에서 확인해 보고자 한다. 다음으로 第二緣起因門六義에 空有의 無碍가 六義에 의해 설해지고 있다. 이 「緣起因門六義」란

113) 『五敎章』 제十義理分提(大正藏45. 499상)

114) 鎌田 茂雄박사의 『華嚴五敎章』(佛傳講座28, 208항)에 의하면, 이 經文은 『維摩經』卷上, 菩薩品 제4에 「諸佛一切衆生畢竟寂滅卽涅槃相不復更滅」(大正藏14. 542중)에서의 발췌라고 註釋을 달고 있다.

115) 『五敎章』(大正藏45. 499상)

116) 田中 順照 「賢首に於ける空」(『南都佛敎』 제11호, 1962년. 72항)

처음에 列名이란 一切의 因에 모두 六義가 있으니 一에는 空有力不待緣, 二에는 空有力待緣, 三에는 空無力待緣, 四에는 有有力不待緣, 五에는 有有力待緣, 六에는 有無力待緣이니라 二에 相을 釋함이란, 처음에는 刹那滅의 義이니 어떠한 까닭인가 刹那滅에 인한 연고로 즉 무자성을 나타내나니, 이것이 空이로다. 이 滅에 인한 연고로 果法이 생겨남을 얻나니 이것이 有力이니라. 따라서 이 謝滅이, 緣力에 의하지 아니한 고로 不待緣이라 말함이라. 二에는 이것은 俱有의 義이니 어떠한 까닭인가. 俱有로 인한 연고로 바야흐로 有이니 바로 이것이 不有를 나타냄이니, 이것이 空의 義라. 俱인고로 능히 有를 成하나니, 이것이 有力이로다. 俱인고로 孤하지 않나니, 이것이 待緣이로다. 三에는 이것 待衆緣의 義로다. 바로 이 義에 인한 연고로 이것을 待緣이라 하나니라[117]

라고 되어있다. 『五敎章』에는 계속하여, 第四決定義第五因自果義, 第六恒隨轉義의 六義에 의해 「釋相」이 설하여지고 있다. 이 六義는 智儼의 『五十要問答』卷下[118]에서도 인용하고 있으나, 그 典處를 캐보면 『攝大乘論』에 있어서의 阿賴耶識을 一切種子識으로 받아들여, 그 성질을 육종으로 설명한 것이다.[119]

따라서 원래 因門六義는 阿賴耶識에 관해 설명한 것을, 智儼이 『搜玄記』에서, 『華嚴經』 제6現前地의 十觀중 第八因緣觀의 註釋속에서 인용하고 있다. 그리고, 이번에는 法藏이 緣起法에 있어서의, 因과 緣의 無二를 통해 空有의 有力無力쪽에 중점을 두어, 空有의 無碍圓融을 나타내기 위해, 「緣起因門六義」를 차용하고 있는 것이다. 이렇게 보면, 『五敎章』에 있어서의 空觀은 무자성의 空으로서, 華嚴의 圓融無碍의 敎義를 형성하기 위한 기초적인 역할을 담당하고 있음을 알 수 있다. 이 기초적인 空觀의 역할

117) 『五敎章』(大正藏45. 502상)

118) 『五十要問答』卷下에,

又一切因有六種義, 一空有力不待緣, 念念滅故, 二有有力不待緣, 決定故, 三有有力待緣, 如引顯自果故, 四無無力待緣, 觀因緣故, 五有無力待緣, 隨遂至治際故, 六無有力待緣, 俱有力故(大正藏45, 531중) 이라고 되어있다.

119) 『攝大乘論』

眞諦譯

若略說阿剎耶識體相, 是果報識, 是一切種子, 由此識攝一切三界身, 一切六道四生, 皆爲顯此義故, 說偈言, 外內不明了, 於二但假名, 及眞實一切, 種子有六種, 念念滅俱有, 隨遂至治際, 決定觀因緣, 如引顯自果 (大正藏31. 115중-하)

玄奘譯

又若略說阿賴耶識用異熟識, 一切種子爲其自性, 能攝三界一切自體一切趣等, 此中五頌, 外內不明了, 於二有世俗, 勝義諸種子, 當知有六種, 刹那滅俱有, 恒隨轉應知, 決定待衆緣, 唯能引自果(大正藏31. 135상)

위에 法藏의 十玄, 六相, 事事無碍의 華嚴敎學은 완성된 것으로 생각된다.

다음으로, 『十二門論宗致義記』에 있어서의 空觀을 考察해보면, 法藏이 日照(地婆訶羅)三藏으로부터 인도에서의 戒賢과 智光과의 空有論爭을 傳하여 들었다고 하는 기록은 『探玄記』와 『起信論義記』에도 기술하고 있으나, 저작의 연대로 봐서 『十二門論宗致義記』의 기록이 최초의 것이라 생각된다.[120]

이것은 印度의 空有論爭을 직접 듣고, 法藏 자신도 空有에 대한 생각을 일신하여, 그 이해에 따라 저작을 만든 것이 바로 『十二門論宗致義記』가 아닌가 생각된다. 따라서 法藏의 空觀에 관한 생각을 알기 위해서는 『十二門論宗致義記』는 가장 기본이 되는 저작이다. 그리고 吉津宜英박사는 「이 『十二門論宗致義記』의 戒賢·智光論爭의 취급은 결과적으로는 五敎章의 三性同義에 있어서의 淸弁·護法의 취급과 같으나, 첫번째로 양자에 法相大乘과 無相大乘이라는 규정을 준 점, 두번째로 空有和會를 철저히 시켰다는 두 점에 주목해야 할 것이다.」[121] 라고 말하고 있다. 그럼 이 空有和會를 철저히 시켰다는 것은 무엇을 의미 하는 것인지 살펴보고자 한다.

『十二門論宗致義記』에는 空有의 정도에 따라, 法相大乘과 無相大乘이라는 명칭[122]이 사용되고 있다. 그것에 보면,

> 다음에 第二時에 있어, 中根을 위해 法相大乘을 설하다. 境은 空하여도 心이 있으니 바로 唯識義等이로다. 根이 오히려 열등한 연고로, 아직도 전혀 平等眞空에 들어감이 능하지 않나니라. 그런고로 이 설을 짓나니라. 第三時에 있어, 비로소 上根을 위해 이 無相大乘을 설하나니 心과 境이 함께 空하며 平等一味임을 나타내나니 진정한 了義라 (중략) 第三에 바야흐로 구경대승에 나아감이니라 緣生이 바로 性空이며 平等一相함을 설하나니라. 이것은 다시 바로 입도의 漸次로다. 즉 이 설에 의하여, 法相大乘의 유소득등을 판단함에 第二敎라 하여 了義가 아님이로다. 이 三敎가 次第하여 智光法師의 般若燈論釋에서, 大乘妙智經의 所說을 인용함이니라. 이런 연고로 교리에 의하여 般若燈經이 이것이 진정한 了義이니라.[123]

120) 吉津宜英「性相融會について」(『駒大佛敎學部硏究紀要』제41호, 1983년, 302항)에 있어서의 「淸弁,護法 空有の論爭」 및 「戒賢と智光の論爭」의 중요성을 지적하고 있다.

121) 상동(303항)

122) 이 「法相大乘」이라는 명칭에 관해, 吉津宜英박사는 특히 주목하여, 「法相」이라는 단어가 玄 所傳의 佛敎에 대해, 法藏이 붙인 호칭으로 출발한 것으로서, 결코 자칭에 의한 것이 아님을 확인하고 있다. 上同(303항)

123) 『十二門論宗致義記』(大正藏42. 213상-중)

라고 되어있다. 즉, 戒賢과 智光의 空有論爭을 해석하여, 현장소전의 唯識敎學을 第二敎로서 非了義라 하고, 지광의 설을 無相大乘, 心境俱空의 平等一相을 나타내는 교의로서 眞了義라 하고 있다. 이는 현장唯識에 대한 法藏 나름의 이해의 확신이며, 空有에 대한 기본적인 생각을 나타낸 것이다. 그러나 法藏은 無相大乘위에, 空有融會의 空觀을 전개하여, 그 融會의 근거가 된 眞如隨緣은 뒤에 저작인 『起信論義記』에서 한층 명확해졌다고 할 수 있다.[124] 이처럼 法藏이 지목한 空觀은 空有融會 혹은 空有和會의 空觀이다. 이 점을 『十二門論宗致義記』에서 확인해보면 그 처음에,

> 玄綱絶待인 까닭에, 眞俗이 쓴바로 俱融하나니라. 素範은 情을 초월하여, 空有는 玆로서 雙泯하나니, 다만 性空을 쓰는 연고로 아직도 不有가 아니며, 바로 有이면서 空을 가리나니라. 幻有도 아직 처음에는 不空에 있지 않고, 空에 卽하여 有를 밝히는 도다. 有는 空이 有한 연고로 有가 아니며, 空은 有가 空한 연고로 空이 아니로다[125]

라는 것은 처음부터 철저한 空有의 融會를 의도하고 있음을 알 수 있다. 이것은 『十二門論宗致義記』의 「所詮宗趣」에서 말하고 있듯이, 三論 자체가 모두 二諦中道를 가지고 宗趣로 하고 있다고 보고 있기 때문에[126] 空有融會는 당연한 결론일지도 모른다. 이러한 空有融會에 대해서는 『五敎章』과 마찬가지로 『十二門論宗致義記』에 있어서도 三性說이 중심이 된다. 그 양쪽에 있어서의 三性說을 보면 다음과 같다.

『五敎章』
眞(眞如)의 二義 - 不變과 隨緣
依他의 二義 - 無性과 似有
遍計의 二義 - 理無와 情有

『十二門論宗致義記』
遍計所執性의 二義 - 情有와 理無
依他의 二義 - 幻有와 性空

124) 吉津 宜英 『華嚴禪の思想史的硏究』(前揭書45항) 참조.
125) 『十二門論宗致義記』(大正藏42. 212중)
126) 『十二門論宗致義記』에
第三總申宗意者, 通弁三論, 總以二諦中道爲宗趣, 今釋此義略作三門, 一示義理, 二約成觀, 三顯德用(大正藏42. 215중)

圓成의 二義 - 相無와 體有

이와 같은 三性에 대한 『五敎章』과 『十二門論宗致義記』에 있어서의 依他와 眞(圓成)의 二義의 차이에 대해 『五敎章』은 玄奘唯識에 대하여 性相融通을 밝히는 것이 목적이었던 것에 반해, 『十二門論宗致義記』는 龍樹의 『十二門論』의 註釋으로서 二諦中道를 밝히기 위한 것이라고 지적하고 있다.[127] 이 說에 의하면 양쪽의 空觀은 性相融通과 二諦中道에 의해 특징지어지고 있다. 이것은 法藏의 空觀의 두개의 입장을 의미한다고도 볼 수 있으나, 性相融通과 二諦中道는 결국 의미적으로 그렇게 동떨어진 것이 아니다. 여기서 보는 바와 같은 性相融通이나 二諦中道는 空觀에 기초한 궁극의 교의를 나타내고 있음에는 틀림 없지만 이러한 교의를 떠나 敎判상에 서서 論할 때, 法藏은 결코 空敎를 최고의 교의에 넣지는 않았다. 法藏의 十宗[128]에서 보듯이 第十圓明具德宗에는 미치지 못하는 것이다. 그렇다면, 法藏의 三性說에 있어서의 空觀의 思想과 敎判에 있어서의 空觀에 관한 생각은 차이가 생긴다. 法藏은 空觀을 교의상에서는 圓融의 思想으로 사용하면서도 敎判에 있어서는 화엄별교를 최고의 위치에 놓기 위한 교판으로서 결코 空敎를 높이 평가하고 있지는 않다. 이런 의미에 있어, 法藏에 있어서의 「空」의 개념에는 空觀과 空敎를 구별하여 생각하지 않으면 안된다고 생각된다. 또한 空觀도

127) 田中 順照 「賢首における空」(前揭書 70항)

128) 法藏이 『五敎章』에서 擧論하고 있는 十宗은 慈恩基의 八宗을 기초로 하여, 형성된 것이다. 그 양자를 대조하여 나타내면 다음과 같다.

八宗
一我法俱有宗
二有法無我宗
三法無去來宗
四現通假實宗
五俗妄眞實宗
六諸法但名宗
七勝義皆空宗
八應理圓實宗(大正藏34. 657중)

十宗
一我法俱有宗
二法有我無宗
三法無去來宗
四現通假實宗
五俗妄眞實宗
六諸法但名宗
七一切皆空宗
八眞德不空宗
九相想俱絶宗
十圓明具德宗 (大正藏44. 481중)

「空」 그 자체를 높게 보는 것이 아니라, 空과 有의 대립으로부터 그것의 融會라는 것에 가치를 인정하고 있는 것이라고 볼 때 따라서 法藏의 空觀은 어디까지나 「空有相對」[129] 속에 그 의미를 구할 수 있는 것이다. 즉 空觀의 融會의 力用으로서 이용되고, 空敎의 교판상에서의 般若空宗으로서 그 의미를 구별하여 考察할 수가 있다. 이것에 의해 法藏의 空에 대한 태도를 명확히 볼 수 있는 것이다.

3. 澄觀에 있어서의 空觀

澄觀의 空觀을 考察하기 위해서는 澄觀의 저작중에서 『法界觀門』의 註釋인 『華嚴法界玄鏡』이 주목된다. 澄觀은 『法界觀門』의 眞空觀·理事無碍觀·周遍含容觀의 三觀에 기초하여, 四種法界觀을 형성하고 있으나, 眞空觀은 理法界의 근거로서 대비된다. 古來로 澄觀의 四種法界를 論할 때에, 事事無碍를 가장 높게 평가하고, 교의로 봐서도 그것을 부정할 이유는 없으나 事事無碍를 가능케 하는 근본은 理法界에 있다고 본다면, 理法界 및 眞空觀은 크나큰 의의를 가지게 된다. 게다가 澄觀의 華嚴敎學은 法藏의 「緣起相由」의 중시에 비해, 「法性融通」을 중시하고 있다고 말하여지는 경우에도[130] 法性은 理法界로 통하는 것으로서 주목된다. 이러한 理法界의 근거로서의 眞空觀에 대해 澄觀은 다음과 같이 설명한다. 즉,

> 眞空이라 함은 斷滅의 空이 아니며, 色을 떠난 空이 아니며, 有에 卽하여 空을 밝히는 것이며 또한 空相이 없는 연유로 眞空이라 이름한다 [131]

하고, 또는 「不卽不離方爲眞空」[132] 라고도 하고 있다. 이것으로 보면 澄觀은 空觀 그 자체에 不卽不離로서의 圓融의 意義를 주고 있다고 생각된다. 이것은 『法界觀門』은 본래 眞空觀을 기본으로 하여, 후에 理事無碍觀과 周遍含容觀이 전개되고 있음으로, 眞空觀속에 圓融의 의의를 주고 있음은 당연한 것일 것이다. 그리고 『華嚴經疏』에서 보

129) 「空不空相對」에 관해서는 『三寶章』에
一空不空門, 謂一切皆空, 無有毫末相, 以緣起無性故, 虛相眞故, 或一切不空, 以空爲諸法故, 以非情謂之無故, 不異識等故(大正藏45. 623상)이라고 되어있다. 또한 『華嚴遊心法界記』에서도, 「理性融通」에서 空不空門과 是不是門의 二門(大正藏45. 647하)을 擧論하고 있다.

130) 澄觀의 敎學 전체에 흐르는 특징은 法性의 融通을 강조한 것이다. 이 法性의 중시위에 그의 四種法界설은 형성되었다고 생각된다. 華嚴敎學의 두 개의 큰 기둥이라고도 말할 수 있는 「緣起相由」와 「法性融通」에 대해, 法藏의 敎學이 緣起相由쪽에 힘을 주고 있는 것에 비해, 澄觀은 法性融通쪽을 중시하고 있다고 말할 수 있다.

131) 『華嚴法界玄鏡』(大正藏45. 672하)

132) 上同 (673하

듯이 眞空絶相과 法性本空寂은 동일한 것으로서 취급되고 있다. 즉 그것에 의하면,

> 지금 別教를 나타냄에, 줄여서 四門을 나타낸다. 一에는 所依의 體事를 밝히고, 二에는 眞實로 攝歸하고, 三으로는 이 無碍를 밝히고 四에는 周遍含容이니 각十門 있어 無盡을 나타낸다. 처음의 十이란 一教義, 二理事, 三境智, 四行位, 五因果, 六依正, 七體用, 八因法, 九逆順, 十應感이로다. 教는 곧 能詮이니 곧 앞의 五教乃至光香等이로다. 義는 곧 所詮으로서 곧 五教等一切義理로다. 이는 곧 生空所顯, 二空所顯, 無性眞如等의 理이로다. 事는 곧 色心身이니 바로 이러한 것이다. 나머지는 생각에 준하여 알지로다. 第二에 眞實로 攝歸함이란 곧 眞空絶相이로다. 경에 말하기를 法性은 本來보다 空寂으로서, 취함도 없고 또한 봄도 없다. 性空이 이것이 바로 佛로서 思量을 가히 얻지 못하나니 또한 十義가 있어 法界觀과 같도다.[133]

라고 하고 있다. 여기서는 法界觀의 三觀에서 眞空絶相부분까지 만을 인용했으나, 『華嚴經疏』에는 계속해서 理事無碍와 周遍含容觀에 대해서도 언급하고 있다. 이처럼 澄觀은 『華嚴經疏』의 第三義理分齊에서 別教一乘의 대강을 『法界觀門』의 三觀으로 나타내고 있으며, 第一眞空觀을 法性과 연관시키고 있다. 澄觀의 教學중에서 가장 중요한 教義인 四種法界觀이 『法界觀門』의 註釋상에서 제시된 것을 생각해보면, 別教一乘에서 三觀이 나타남은 당연한 것일 것이다. 특히 法相宗에 대한 교의로서 法性宗을 주장하여, 性相二宗을 구분하여 融會하려고 하는 法性중시의 澄觀이고 보면,[134] 眞空觀에 法性을 관련시킨 것은 空觀을 중요시함을 나타낸 것이라 생각할 수 있다. 더우기 周遍含容觀에서는 事事無碍法界觀과 十玄門을 관련지어서 註釋하고 있음은 주목된다.[135] 澄觀은 「法界觀門」의 眞空觀을 기본으로 하여 四種法界觀을 형성해가는데 그것에 第四周遍含容의 十玄門을 관련지으므로서, 華嚴觀法으로서의 四種法界觀을 보다 확고한 것으로 만들고 있다. 이것은 澄觀의 華嚴空觀은 空觀 그 자체를 중시하면서도, 결과적으로는 圓融無碍쪽에 힘을 주고 있음을 알 수 있다. 澄觀의 華嚴空觀을 중시하고 있음은 法藏과 澄觀과의 十宗을 대비해 보면 확실히 알 수 있다. 그 十宗이란 法藏이 『五教

133) 『華嚴經疏』(大正藏35. 514상) 『演義』(大正藏36. 70중~)

134) 湯次了榮 『華嚴大系』의 「權實判」에서 「性相融會」라는 표현이 보이는데(317항) 鎌田 茂雄 「清凉澄觀の心性說」 『駒大佛教學部研究紀要』제22호, 1964년, 76항)에서는, 法藏의 華嚴教學을 性相融會的으로 보고, 澄觀의 입장을 性相決判的이라고 나타내고 있다. 이에 대해 吉津宜英박사는 「性相融會について」 『駒大佛教學部研究紀要』제41호, 1983년, 312항)에서 澄觀에 있어서도 性相決判만이 아니라, 性相의 融會나 交徹을 볼 수 있다고 論하고 있다.

章』에 나타낸 것으로서, 慈恩基의 唯識中道를 최고로 치는 八宗에 대한 비판으로서, 華嚴圓教를 최고로하는 十宗을 형성했다고 한다.[136]

그 十宗에 대해 法藏과 澄觀의 차이를 대비해 보면,

法藏의 十宗
一我法俱有宗
二有法無我宗
三法無去來宗
四現通假實宗
五俗妄眞實宗
六諸法但名宗
七一切皆空宗 - 始
八眞德不空宗 - 終
九相想俱絶宗 - 頓
十圓明具德宗 - 圓

澄觀의 十宗
一我法俱有宗
二法有我無宗
三法無去來宗
四現通假實宗
五俗妄眞實宗
六諸法但名宗
七三性空有宗 - 始 - 法相宗
八眞空絶相宗 - 頓 - 無相宗
九空有無碍宗 - 終 - 法性宗
十圓融具德宗 - 圓 - 法性宗

135) 『華嚴經疏』에 의하면,
第四周遍含容, 卽事事無碍, 且依古德顯十玄門云云(大正藏35. 515상)이라 하여 周遍含容觀의 실질적인 내용으로서 法藏의 新十玄門을 이용하고 있다. 澄觀의 이러한 「法界觀門」의 중용에 의해, 『法界觀門』은 華嚴의 觀法으로서 확고한 위치를 확보하게 되었다고 보아지며, 澄觀은 『法界觀門』을 의지하여, 그의 四種法界觀을 확립할 수 있었다.

136) 吉津 宜英 「華嚴禪の思想史的硏究」(前揭書 30항 참조)

이처럼 澄觀은 法藏의 十宗을 따르면서도, 실제로는 法藏과의 차이를 나타내고 있는 것이다. 여기서 第八眞空絶相宗은 앞서의 『華嚴經疏』에서의 『法界觀門』의 眞空觀에 주어진 명칭임을 알 수 있다.

이것은 法藏의 「眞德不空」과는 크게 다른 것으로서, 五敎의 배당순서와도 차이를 보인다. 澄觀의 五敎의 순서는 그의 四種法界에 맞추기 위한 것으로서 第八眞空觀은 理法界에 해당되며, 그것을 頓敎에 해당시키고 있는 것이다.[137] 또한 始敎를 「三性空有」로해서, 法相宗에 배당함으로서 法藏에 있어서는 불분명했던 法相宗의 위치가 확실해졌다. 그 다음의 제9와 제10의 空有無碍·圓融具德이라는 명칭도 法藏에 비해「法性」에 觀한 無碍·圓融의 의미가 보다 강하게 나타나고 있다. 이처럼 法藏의 十宗에 비해 澄觀의 十宗은 四種法界를 근본으로 하며, 거기다가 『法界觀門』의 第一眞空觀을 기본으로하여 그 위에 法性의 無碍·圓融이 강조되고 있음을 알 수 있다. 이것은 澄觀의 華嚴空觀은 「法界觀門」의 三觀 특히 眞空觀을 원용하여, 法性의 圓融의 世界를 나타내려고 하고 있으며, 그것이 四種法界觀으로서 확립되었음을 의미한다. 따라서 澄觀의 華嚴空觀은 四種法界觀의 無碍圓融 속에서 볼 수 있는 것이다.

V. 結 論

이상과 같이 華嚴觀法의 근본토대로서 空觀의 意義를 고찰해 보았다. 대승불교의 근본이념인 空의 이론은 般若經典 이래의 각 대승경전의 사상의 핵심이 되어 왔으며, 이는 또한 原始佛敎 이래의 緣起觀과의 表裏를 이루면서 그 의미가 이해되어 왔던 것이다. 華嚴觀法을 思想史的인 측면에서 고찰함에 있어서 가장 근본에 空觀을 놓고, 空의 체득을 통하여 연기법을 관찰하며 연기의 實性을 파악하므로써 空과 緣起가 二이면서 不二인 華嚴圓融의 觀法을 체달하게 되는 것이며 이 圓融의 세계가 바로 法界 그 자체로서 法界에 편만한 비로자나(Vairocana) 로서 상징화 되었다고 본다. 이와같은 과정을 空→緣起→見法→見佛이라고 하는 路程을 설정하고 華嚴觀法은 이 모두를 圓融으로서 眺望하는 것이라고 정의 할 수 있는 것이다. 따라서 華嚴觀法의 가장 근본에 놓이고, 최종적으로 圓融의 의미를 도출해 낼 수 있는 力用이 바로 空觀이라고 보고 그의 意義를 밝히고자 하였던 바이다.

137) 吉津 宜英「性相融會について」(前揭書 311항)에서 이 頓敎를 無相宗에 배당하고 있음은 澄觀의 禪宗觀을 알 수 있다고 論하고 있다. 澄觀이 이 頓敎를 禪宗에 배당하고 있다면, 澄觀에 있어서의 『法界觀門』의 眞空觀과 선종과의 思想의 관련성을 생각케 하는 문제이다.

그리고 이와같은 空觀은 般若思想에 있어서의 空觀의 성격과 화엄사상에 있어서의 空觀의 성격은 근본적으로 同質的인 것임에도 불구하고 그 전개되는 양상에 있어서는 각기 특성을 지니고 있음을 먼저 지적하고자 하였다. 예를 들면 般若空觀의 궁극목표는 아뇩다라삼먁삼보리에의 向上一路에 있으며 이는 三三昧를 중심으로 無所得·無自性으로서 특징지울 수 있다면 華嚴空觀은 보살이 一心의 전개를 중시하고 중생을 향하여 向下的으로 보살도의 대비실천이 중심이 되어 있다고 성격지을 수 있는 것이다. 그리하여 華嚴空觀은 특히 『華嚴經』의 十廻向品의 廻向行과 十地品 제6현전지의 一心에 의한 緣起觀을 중심으로 그 특성을 논할 수 있었던 것이다. 그리고 그 다음에 이와같은 空觀은 중국의 華嚴祖師에 있어서는 어떻게 수용되고 전개되었는가를 살피기 위하여 智儼·法藏·澄觀을 중심으로 그들의 敎學思想에 끼친 空觀의 의미를 고찰하므로써 그들 華嚴敎學의 특성의 한 단면을 살펴볼 수가 있었던 것이다. 끝으로 華嚴觀法에 있어서의 空觀의 의의는 華嚴敎學의 궁극적인 원리인 圓融無碍의 사상이 바로 이 般若이래의 空觀을 매개로 하여 형성·전개되고 있다는 사실을 결론으로서 이끌어 내는 데에 있다고 보는 것이다.