

2002學年度

『華嚴玄談』의 義理分齊 研究

A Study on Euri-bunje of Hwaeom-hyeondam

圓光大學校 東洋學大學院

佛教學科 佛教學專攻

吳 炯 萬(法忍)

『華嚴玄談』의 義理分齊 研究

A Study on Euri-bunje of Hwaeom-hyeondam

指導教授 魯 權 用

이 論文을 文學碩士 學位論文으로 提出합니다.

2002年 10月 日

圓光大學校 東洋學大學院

佛教學科 佛教學專攻

吳 炯 萬(法忍)

이 論文을 文學 碩士 學位論文으로 認准함.

審 查 委 員

委 員 長 梁 銀 容 ①

委 員 金 洛 必 ①

委 員 魯 權 用 ①

圓 光 大 學 校 東 洋 學 大 學 院

2002年 12月

目 次

ABSTRACT	i
I. 序 論	1
1. 연구의 목적	1
2. 연구의 범위 및 방법	2
II. 華嚴思想의 展開	4
1. 『華嚴經』의 成立과 展開	4
1) 『華嚴經』의 成立과 流通	4
2) 『華嚴經』의 漢譯	5
2. 華嚴學의 展開	6
1) 印度의 華嚴學	6
2) 中國의 華嚴學	7
3) 韓國의 華嚴學	15
III. 『華嚴玄談』의 구성과 내용	21
1. 淸涼澄觀의 생애와 華嚴觀	21
1) 淸涼澄觀의 생애	21
2) 淸涼澄觀의 華嚴觀	22
2. 『華嚴玄談』의 流通과 展開	26
1) 한국 불교에서의 淸涼澄觀 『玄談』의 重要性	27
2) 현담판본	28
3) 『玄談』의 주석서	30
3. 『華嚴玄談』의 구성과 개요	32

IV. 『華嚴玄談』의 義理分齊 고찰	45
1. 義理分齊의 구성과 전개	45
2. 所依體事	51
3. 攝歸眞實 - 眞空絶相觀	54
4. 彰其無碍 - 理事無碍觀	59
5. 周遍含用- 事事無碍觀	71
6. 事事無碍의 근거- 德用所因	94
V. 結論	123
參 考 文 獻	125

ABSTRACT

A Study on Euri-bunje of Hwaecom-hyeondam

by Oh Hyoug Man

Major in Buddhism

Department of Buddhism

The Graduate School of Oriental Studies

WonKwang University

The Hwa-eom thoughts systemize the real features of every being and presents the road of Bosal(Bodhi-Sattva) by enlarging it from the smallest one to the biggest one based on fundamental and critical thoughts, including Yeon-gi(karma), Gong(vanity) and Jung-do(middle-road). While the Law of Karma which covers what the Buddha realized deals with the death and life of human beings in the rules of '12 Karmas' in the early Buddhism, but the Hwa-eom thoughts expanded the Buddhism to all aspects such as spirit, material, humanity, nature, mind, time and space in the rules of Beobgye-yeonggi.

The expansion of the karma effect is making an alternative to solve all the problems in today's world. Hwaecom-hyeondam written by Cheongryang-jinggwan of China is the book which describes the great meanings of Hwaecom-gyeong covering the Hwa-eom thoughts. A chapter of 'Euri-bunje' from the Hwaecom-hyeondam covers "Beobgye-yeonggi" as the core thoughts of Hwaecom-gyeong.

The chapter of Euri-bunje consists of the followings:

First, every being is Gong(vanity).

Second, since every being is vacant, it creates some being and phenomenon in the real world by incorporating some cause and conditions.

Third, the beings and phenomena which appear and disappear according to the principles of Gong exchange their roles and make creative changes.

Like this, the world that is created in harmony by every being may be explained by 10 schemes, and this is the core thoughts of karma theory. It explains that every being in the Buddha's realized world interchanges each other simultaneously and generally and forms its own world independently without alienation.

I think that the Hwa-eom thoughts covering the karma theory will become a new principle and provide a way to create a new value in this era when today's various cultures are interchanged. Hwa-eom thoughts will provide an ideal alternative to create new things through interchanges without losing their own originality and identity. The reason why Hwa-eom thoughts stick to Ilseung-wongyo is to achieve an ideal world. Hwa-eom thoughts are providing guidance to the world.

I. 序 論

1. 연구의 목적

불교가 지향하는 세계는 고통의 극복이다. 이는 부처님의 출가동기이며 그가 이룩해낸 세계이다. 그 세계는 해탈·열반으로 표현되고 있으며 완전하고 영원한 자유와 평화, 행복을 의미한다. 모든 개개인의 존재와 집단이 행복을 추구하고 나름대로 이상사회를 추구하고 있음은 인류문명의 보편적 양태이다.

부처님의 교설과 일생은 이에 대한 부응이라고 할 수 있다. 초기불교의 교설인 아함을 근간으로 하는 아비달마 교학의 시대를 거쳐서 중관, 유식, 여래장, 화엄으로 이어지는 교학의 변천과 발달 또한 개인의 해탈과 인류의 해탈을 목적으로 하는 창조적이고 역사적인 변용이라고 할 수 있다.

화엄사상은 불교의 핵심사상을 인류와 전우주적으로 지평을 확대시켜 놓으며 불교철학과 실천의 초고정점의 지위를 확보하고 있다. 화엄은 연기·무아·중도의 근본사상을 바탕으로 지평을 극미에서 극대까지 넓혀 전존재의 실상을 체계화하고 보살도의 길을 제시하고 있다. 총체적이고 개별적인 존재의 어우러짐(總別), 동질성과 특수성의 어우러짐(同異), 결합성과 독립성의 어우러짐(成壞)의 六相圓融을 통하여 존재와 실상과 역할을 제시하고 있다.

또한 모든 존재의 영역들이(法界) 하나되어 서로 역할을 주고받는 응당 그러한 존재임을(相即相入) 통하여 지혜와 자비가 서로 맞물려져 돌아가는 길을 제시하고 있다.

오늘날 세계적으로 화엄사상이 주목받고 있는 이유는 정신·이념·물질·자연·환경·개인·전체 등 모든 존재를 연기적 관계로 포용하여 조화와 공존의 이상적 사회를 이루는 사상적 기반을 가장 풍부하게 갖고 있기 때문이다. 특히 理法界·事法界·理事無碍法界·事事無碍法界의 四法界의 연기론은 불교의 핵심인 연기론을 모든 분야에 걸쳐 무한대로 확대시켜 놓은 틀로서 개별과 전체를 하나로 묶어 공존과 조화를 이루는 이상세계를 만드는 토대를 만들고 있다. 오늘날 문명의 충돌이 빚어내는 혼란을 극복하고 대안을 마련할 수 있는 근거를 화엄에서 찾

을 수 있는 것이 바로 여기에 있는 것이다. 물질과 정신이 공존하고 지역과 세계가 공존하며 문명과 문명이 공존하는 길을 제시하는 대안운동의 사상적 근간을 화엄이 제시하고 있다는 점에서 화엄사상의 근본적 천착은 매우 의미가 있다고 하겠다. 화엄의 宗就는 事事無碍에 입각한 자비행의 실천에 있다.

이 화엄경의 사상을 체계화시켜 놓은 것이 바로 『화엄현담』이다. 화엄은 중국에서 체계화되었는데, 杜順·至相·法藏·澄觀·宗密로 이어지고 있다. 이 화엄조사에서 청량징관은 唐經이라 일컫는 『80화엄』을 체계화시켰다. 『80화엄』에 대한 개론서가 바로 『화엄현담』이며 한국불교의 화엄사상의 교과서라 할 수 있을 정도로 한국불교에서는 『화엄현담』을 통하여 화엄사상을 이해하고 있다. 현재 전통강원의 교재로 쓰이고 있을 정도로 중요시되고 있다. 그러나 이런 중요성에도 불구하고 한글로 번역되어 있지 않으며 연구논문도 전무한 실정이다.

따라서 『화엄현담』의 이해는 중국의 조사들이 화엄경을 어떻게 이해했는가를 파악하는 동시에 화엄사상을 인류문명의 대안으로 제시하는 중요한 시발이 될 수 있는 것이다. 특히 『화엄현담』에서 화엄사상의 핵심을 이루고 있는 法界緣起를 다루고 있는 義理分齊의 파악은 화엄경을 이해하는 중요한 대목인 것이다.

따라서 『화엄현담』의 의리분제의 연구를 통하여 불교의 핵심사상인 空·緣起·中道가 창조적으로 변용되고 전개된 법계연기를 파악해 보고자 한다. 나아가 법계연기의 궁극인 事事無碍의 이해를 통하여 조화와 공존의 중도적 실천을 천착해 보고자 한다.

2. 연구의 범위 및 방법

본 논문은 필자가 실상사 화엄학림에서 2년간 화엄경을 공부하면서 초역한 『화엄현담』을 1차 자료로 하여 의리분제를 중심으로 화엄사상의 법계연기를 나름대로 기술하였다.

본 연구는 시간적 제약으로 인하여 『화엄현담』 전부를 서술하지 못하였고 의리분제의 주요 항목인 所依體事·眞空絕相觀·理事無碍觀·事事無碍觀과 事事無碍의 근거인 德用所因을 중심으로 고찰하였다. 특히 한자의 개념에 익숙하여 뜻이 확연하지 못한 화엄의 주요개념들을 현대적으로 재해석하였으며 나름대로 사법계

를 재해석하였다.

분석대상으로 삼은 원전인 『화엄현담』은 한글 번역본이 없는 관계로 대정신수 대장경과 탄허 스님의 현토본을 대조하여 분석하였다.

이와 같은 논문의 기술 목적과 부합하여 본 논문은 철저한 원전 분석을 통한 문헌 연구방법을 채택하였다. 『화엄현담』에 대한 연구서가 없는 관계로 여러 참고서적을 참조로 하여 연구하지 못한 한계가 있다.

II. 華嚴思想의 展開

1. 『華嚴經』의 成立과 展開

1) 『華嚴經』의 成立과 流通

『華嚴經』은 세존께서 보리수 아래서 정각을 이루시고 삼칠일 동안 말씀하신 가르침이요, 이 가르침은 언설을 빌지 않고 부처님의 해인삼매로부터 자연히 한꺼번에 흘러나온 것이라고 한다. 이것은 곧 화엄이 부처님께서 이루신 깨달음의 세계를 그대로 드러낸 것임을 말한다.

대개 이 경은 용수보살이 용궁에서 가져왔다고 하는 『華嚴傳』의 기록을 인정한다. 賢首法藏 스님이 『華嚴傳』卷1에서 眞諦三藏의 말씀에 근거하여 이르기를 “용수보살이 용궁에서 上·中·下의 大不思議解脫經을 보았는데 그 가운데 上本은 십삼천대천세계미진수의 계송이요, 일사천하미진수의 品이었다. 보살이 下本의 십만 계송, 사십팔품을 외워와서 세상에 유통시켰다”라고 하였다. 淸량은 『集法經』과 『纂靈記』를 인용하여 “마하연장은 문수사리가 아난의 무리와 함께 철위산에서 이 經을 결집해서 용궁에 두었다. 용수보살이 용궁에 가서 이 『大不思議經』을 보았는데 그것에는 세 가지 本이 있었다. 下本은 십만 계송에 48品이었는데 용수보살이 외워와서 세상에 널리 유포하였다. 오늘날 전해지는 80권 本과 舊譯의 60권 本은 모두 이 십만 계송 가운데서 간추린 것이니 십만 계송이 다 전하여 번역되지 않았기 때문이다.”라고 하였다.

용수보살이 용궁에서 『華嚴經』을 가져왔다고 하는 말이 갖는 의미는 여러 각도에서 고찰할 수 있겠으나 화엄이 경전이라는 형태로 편성되는 시점을 찾는다면 용수 이전에 흩어져 있던 화엄의 사상들이 용수의 시대에 와서야 비로소 통일된 品과 經의 형태로 편집되기 시작하였다고 볼 수 있다.

중국에서 역경된 연대와 『十地經』에 대한 용수보살의 주석과 『智度論』등의 인용을 종합하여 살펴보면 「十地品」·「十定品」·「性起品」·「入法界品」등 다수의 品들이 대체로 1~2세기에 걸쳐 성립되었음을 볼 수 있다.

청량 스님은 「部類品會」에서 “隋나라 『開皇三寶錄』을 보면 ‘우전국에서 동남쪽으로 이 천리쯤에 차구반국이 있다. 저 나라의 국왕들은 오래도록 패업경을 서로 전하며 대승을 공경하고 존중하였다. 여러 나라의 유명한 스님들이 그 나라에 오면 모두 시험하여 만약에 소승학자이면 보내버리고 머무르지 못하게 하였으며 대승학자는 머물기를 청하여 공양하였다. 그 왕궁에는 『華嚴』과 『摩訶般若』와 『大雲』 등의 經이 있었으니 모두 십만의 계송이었다. 왕이 몸소 수지하고 직접 자물쇠를 관리하였으며, 향과 꽃으로 공양하고 갖가지로 장엄하며 여러 가지 아름다운 깃발을 내걸었다. 때때로 제 철의 과일을 가지고 모든 왕자들에게 들어가 예배하고 그들로 하여금 회향하기를 권하였다. 또한 이 나라 동남쪽 이 십리쯤에 깊고 험한 산이 있다. 그 안에 『華嚴』·『大集』·『方等』·『寶積』·『楞伽』·『方廣』·『舍利弗陀羅尼』·『花聚陀羅尼』·『都薩羅藏』·『摩訶般若』·『大雲』·『舍利弗陀羅尼』·『花聚陀羅尼』·『都薩羅藏』·『摩訶般若』·『大雲』 등의 經이 무릇 11부가 있었으니 모두 십만 계송이었다. 나라 법으로 이어져 보배로 전하고 수호하였다. 동진시대에 사문 지법령이 있었는데 대승을 좋아하여 몸을 버리고서라도 법을 구하고자 생각하였다. 식량을 준비하고 말을 몰아 차구반국에 이르러서 정성을 다해 기도하였다. 드디어 『華嚴經』의 앞부분 삼만 육천 계송을 얻어서 이 곳으로 가져왔으니 東晉朝에 번역한 것이 이것이다’ 하였다” 라고 하였다.

『纂靈記』에 의하면 東晉 시대에 廬山의 慧遠이 그의 제자인 支法領을 우전국(kotan)으로 보내 삼만 육천 계송의 全本을 구해오게 하였으니 佛陀跋陀羅가 번역한 60화엄이 이것이다. 『兜沙經』의 譯者인 支婁迦讖과 『本業經』의 역자인 支謙, 竺法護 등은 다 月支國의 스님들이다. 이들은 하나같이 범본을 소지하고 중국으로 건너가 경전을 번역하였다.

이러한 점들에 미루어 『華嚴經』은 우전국을 중심으로 중앙아시아에서 편집되었다고 보는 견해가 일반적이다. 그 시기는 1세기에서 2세기 중엽으로 보는 학설과 넓게는 4세기 중엽에까지도 이른다고 보는 학설이 있다.

2) 『華嚴經』의 漢譯

『華嚴傳』에 따르면 晉譯의 60화엄이 번역되기 이전에는 『十住經』·『本業經』 등 다수의 支流經들이 여러 역경가들에 의해서 별도로 번역되었다. 그러나 현재 유통

되는 한역 화엄 大經은 晉譯의 『60화엄』과 唐譯의 『80화엄』이 있으며, 「入法界品」의 별역인 『40화엄』을 더하여 三部로 나눈다. 舊譯인 『60화엄』은 사문 支法領이 우전국에서 가져온 범본을 晉나라 義熙 14년(418년) 3월 10일에 楊洲의 道場寺에서 佛陀跋陀羅가 번역하고 사문 法業이 받아써서 元熙 2년(420년) 6월 10일에 마쳤으며, 이후 永初 2년(421년)에 다시 교정하였다. 이를 흔히 『晉譯華嚴』 또는 『60華嚴』, 『舊譯華嚴』 등으로 부른다.

新譯인 『80화엄』은 本經 序文에 따르면 唐의 측천무후가 우전국으로 사신을 보내어 범본 4만 5천 계송을 구해와서 證聖元年(695년) 3월 14일에 洛陽의 大遍空寺에서 實叉難陀 三藏에게 번역을 맡겼다. 후에 菩提流支와 義淨이 범본을 풀어내었으며, 사문 復禮와 賢首 등이 여기에 참가하여 佛授記寺에서 聖曆 2년(699년)에 번역을 모두 마쳤다. 이를 『唐譯華嚴』, 『新譯華嚴』, 『80華嚴』 등으로 부른다.

『40화엄』은 곧 「入法界品」의 別譯이다. 남인도의 烏荼國에서 唐의 조정에 바친 범본을 계빈국의 般若三藏이 천복사의 靈邃 대덕과 圓照스님 등의 도움을 받으며 貞元 年間(795~798년)에 번역하였다. 청량스님은 여기에 詳定으로 함께 참여하였다. 貞元년의 번역이라서 『貞元經』이라고도 한다.

2. 華嚴學의 展開

1) 印度의 華嚴學

인도의 화엄사상은 크게 두 가지로 나누어 전개됨을 볼 수 있다. 하나는 『十地經』과 이를 뒷받침하는 『般若經』을 바탕으로 하는 菩薩道 사상이요, 다른 하나는 「性起品」을 근거로 하는 如來藏사상으로 나누어 볼 수 있다. 여기서는 인도의 화엄조사로 받드는 세분 조사의 화엄에 관계된 업적만을 언급한다.

(1) 용수 보살

『不思議解脫經』의 주석인 『大不思議論』100권과 『十地經』의 주석을 지었다는데 전하지 않는다. 단지 十地 中の 第一地와 第二地를 다룬 부분을 鳩摩羅什이 『十住毘婆沙論』에 담고 있다. 이 밖에 『大智度論』과 『大乘二十頌論』등의 저서에서 보이

는 용수의 華嚴觀은 화엄 교학의 토대를 마련하였다.

(2) 세친 보살

世親의 화엄에 관한 주석서로 전해지는 것은 오직 『十地經論』뿐이다. 그러나 이
論에 보이는 六相說은 중국 화엄학 六相圓融論의 근거가 되며 『十地論』과 『攝大
乘論釋』등에서 唯識으로 이어지는 世親의 唯心사상의 근본이다. 또한 6세기
초엽(608년경) 北魏시대에 菩提流支와 勒那摩提에 의해 각각 번역되면서 地論宗을
성립하고 그 중심사상이 되는 등 중국 화엄학의 근간이 된다.

(3) 마명 보살

마명은 위의 두 보살과 함께 화엄조사로 받아들여지지만 직접적인 화엄관계 저술
은 없다. 단지 作者에 대해 異見이 있지만 마명의 저서라고 전하는 『起信論』은 모
든 대승경전을 아우른 論으로서 一心의 관점에서 여래장 사상을 체계적으로 論한
다. 뒷날 화엄교학의 기초를 이루는 부분에 많은 영향을 미쳤다고 할 수 있다. 특
히 중국 화엄학을 대성한 법장 스님의 화엄관은 『起信論』의 사상이 바탕에 깔려
있다. 원효스님은 이 論을 「華嚴瓔珞四階之深因」이라고 평하였다. 이러한 점에서
마명을 화엄조사로 칭하는 것일 뿐이다.

2) 中國의 華嚴學

중국의 화엄은 2세기에서 3세기 말엽에 별행되던 화엄의 品과 經들이 번역되어
나오면서 화엄교학이 태동한다. 일반적으로 화엄종은 杜順을 시조로하여 圭峰宗密
로 이어지지만, 經學의 효시는 晉譯의 역장에서 불타발타라의 번역 받아썼던 法業
이 지은 2권의 『華嚴旨歸』로 본다. 남북조 시대에 와서는 慧觀과 劉虬·靈辨·曇
無最·靈裕 등 수 많은 화엄학자들의 업적이 唐代의 법장으로 이어져 화엄학의
꽃을 피우게 된다. 이에 관해서는 『玄談』의 본문에서 다루고 있다.

화엄종은 唐代에 이르러 종파로서의 틀을 성립한다. 즉 반야사상을 바탕으로 세
친의 『十地經論』을 연구한 지론학과와 『攝論』을 바탕으로 한 섭론학과의 연구를
토대로 받아들이고 여기에다 법상종의 활발한 교학연구에 자극을 받아 유식불교
의 唯心 사상을 재해석하여 받아들여서 화엄종이 성립한다. 우전국을 중심으로한

중앙아시아에서 편집된 『華嚴經』은 바로 이 십지의 사상을 용해하여 체계적인 조직을 이룬 것으로 본다. 때문에 당시 십지사상을 연구하던 이들은 『華嚴經』을 절실히 필요로 했던 것이다. 노산의 慧遠의 경우 직접 제자 지법령을 우진으로 보내 화엄의 범본을 구해오게 한 것도 이러한 맥락에서 이해되어 진다. 이렇듯 중국의 화엄은 地論學派의 영향을 강하게 받았다. 또한 섭론학파의 연구 경향은 화엄교학 연구의 맥을 이룬다. 이러한 점에서 지론학과와 섭론학과와 교학과 그 업적들은 화엄교학을 성립시키는 자양분이 된다고 평가한다. 때문에 화엄학의 전개를 이해하기 위해서는 이 두 학파의 사상에 대한 이해가 선행되어야 할 것이다. 그러나 여기서 두 파의 사상을 구체적으로 다룰 수는 없으므로 간략히 소개하는데 그친다.

(1) 『十地經論』 중심의 地論 학파

북위 시대에 보리유지와 특나마제에 의해서 『十地經論』이 번역되면서 화엄 교학의 전개에 새바람이 일게 된다. 이 論의 해석을 두고 地論宗이 성립되었으며 아뢰야식을 주된 개념으로 하여 이 論을 해석하는 보리유지를 이은 道寵의 北道와 一心을 주된 개념으로 하여 이 論을 해석하는 특나마제를 이은 慧光의 南道에 의해 南北二道로 나뉘어 진다. 혜광은 당시 頓漸 二教 중심의 교판에서 벗어나 최초로 화엄을 圓教로 나누었으며 「因果緣起 理實法界」의 화엄종취를 세워서 화엄 법계를 이해하는 틀을 마련한 인물이다. 또한 현행하는 『十地論』은 두 삼장의 번역본을 훗날 혜광이 서로 대조하여 12권의 한 本으로 묶은 것이다.

(2) 『攝大乘論』 중심의 攝論 학파

무착보살의 『攝論』은 佛陀扇多가 번역(531년)하였으며 이후 眞諦삼장이 세친보살의 『攝大乘論釋』을 번역하여 『攝論』연구의 효시를 이룬다. 眞諦는 「無垢白淨識인 第九 阿摩羅識은 眞如를 體로 삼는데 所緣인 진여와 能緣인 本覺의 뜻을 갖고 있다」는 九識說을 내세운다.

이상의 智論과 섭론 학파의 사상은 화엄교학이 성립하는 토대가 된다.

3) 화엄종의 조사

위에 서술한 바대로 地論에서 攝論학과로 이어지는 교학 연구의 흐름과 唐 나라 초기 현장법사에 의해 전해진 唯識學의 영향을 받아 화엄교학의 바람이 일기 시작한다. 이어 화엄 조사들에 의해 법계관문과 십현연기, 법계연기설 등의 이론으로 발전함으로써 화엄종이 성립된다. 華嚴宗이란 곧 『華嚴經』에 담긴 가르침을 자신의 수행관으로 삼는 대중들에 의해 표방된 수행의 강령과 그 교리에 대한 해석체계를 들어서 ‘華嚴宗’이라고 말한다. ‘華嚴宗’의 명칭은 청량 스님의 『華嚴經疏鈔』에 처음 보인다. 즉 청량 이전의 華嚴家들은 ‘華嚴宗’이라는 개념을 따로 갖지 않은 것으로 여겨진다. 이러한 화엄종을 성립한 조사로 五祖와 七祖와 十祖를 거론한다. 이러한 화엄조사설은 규봉 스님이 『註法界觀門』에 초조 두순, 2조 지엄, 3조 법장의 三祖說을 내세운 것에서 시작된다. 이어서 중국 화엄의 立教開宗에 의해 세워진 五祖說은 宋代의 志磐이 쓴 『佛祖通記』에 ‘초조 중남산 法順법사, 2조 雲華 智儼법사, 3조 賢首法藏법사, 4조 清涼澄觀법사, 5조 圭峰宗密법사’라고 다섯 조사를 거론하였다. 송나라 때의 晋水淨源이 세운 七祖說은 중국의 다섯 조사 앞에 서역의 용수와 마명을 포함한 것이다. 그러나 普瑞의 『會玄記』에는 마명보살 대신에 제2조로서 세친보살을 들었다. 앞서 언급하였듯이 마명은 화엄에 직접 관련되지 않지만 세친은 『十地經論』 한 가지만으로도 화엄 교학에 지대한 공헌과 영향을 미친 인물이다. 그러므로 마명보살 대신 세친보살을 포함한 七祖說이 보다 타당한 주장이라고 하겠다. 일본에서 세워진 十祖說에는 문수와 보현의 두 보살과 세친 보살을 더한 것이다.

(1) 화엄 五祖傳

화엄 오조에 관한 기록은 『華嚴傳』·『續高僧傳』·『法界宗五祖略記』·『佛祖歷代通載』·『佛祖統記』등 여러 전적에 보인다. 여기서는 일반적인 학설에 의하여 간략히 밝힌다.

① 보현행의 실천행자 초조 杜順.

두순(557~640)은 隋末, 唐代의 인물로서 雍州 萬年縣 사람이다. 속성은 杜씨요, 법명은 法順이다. ‘杜順’이라는 호칭은 법명과 속성을 섞어서 부르는 이름이다. 帝心은 당 태종으로부터 받은 諡號이다. 일찍이 18세에 출가하여 因聖寺에 거주하던

僧珍(또는 道珍이라고도 한다.)을 모시고 禪定을 닦았다. 두순은 다른 화엄 조사와는 달리 화엄학자라기 보다는 신통력을 가진 종교적 실천자로 전해진다. 그에 관한 異蹟은 惡人을 교화하고 사나운 짐승을 조복하고, 해충을 몰아내고, 병자를 치료하고, 山水를 움직이는 등 수 없이 많다. 그는 스승 승진과 함께 세속인들에게 아미타불 염불과 정토신앙을 펼쳤다. 자신은 『華嚴經』에 의지하여 禪定을 닦았으며, 보현행을 체득하여 평생 보현행을 실천하였다. 만년에 종남산 동쪽에 위치한 驪山에 은거하며 선정을 닦다가 貞觀 14년에 南郊의 義善寺에서 84세로 입적하였다. 제자로는 智嚴이 12세부터 두순을 모시고 화엄과 섭론 등을 배우고 강의하기도 하였다.

저서에는 『華嚴法界觀門』·『十門實相觀』·『華嚴五教止觀』·『會諸宗別見頌』 등이 있다.

② 華嚴宗教의 개설자 2조 至相.

지상(602~668)은 天水 사람이요, 속성은 趙씨이다. 12세에 집에 들른 두순의 손에 이끌려 종남산 至相寺로 가서 두순의 상수 제자였던 達法師에게 공부한다. 14세에 득도한 뒤 法常으로부터 『攝大乘論』을 듣고, 辨법사(이는 僧辨인지 靈辨인지 뚜렷하지 않지만 영변법사라는 설이 우세하다.)로부터 『十地經』을 비롯하여 『四分律』과 『成實論』등을 배웠다. 琳법사(弘法寺의 靜琳법사라는 설이 우세하다.)로부터 화엄의 인연을 심고 智正을 따라 『華嚴經』을 배웠다. 그리하여 일찍부터 늘 『華嚴經』과 『攝論』을 부지런히 강의하였다.

지상은 『地論』南道派의 주장인 慧光의 『華嚴經疏』의 영향을 받아 立教判宗의 입장에서 지은 『搜玄記』에 頓·漸·圓의 三教判을 세웠다. 그래서 제자 법장은 이 『搜玄記』의 내용을 '別教一乘無盡緣起'라고 설명하였다. 또한 眞諦삼장을 이어 一乘과 三乘과 小乘으로 나누는 三種教判을 세우고 더 발전된 형태인 五教判을 세웠으며, 두순의 설을 이어서 지었다는 一乘十玄門 등으로 명실공히 華嚴宗 교학의 기본 틀을 구성하였다.

總章 元年(688년) 10월 29일 淸淨寺에서 67세를 일기로 입적하였다. 법을 이은 제자 중에는 신라의 義湘과 화엄 3조가 되는 法藏이 있다. 지상의 저서는 『華嚴傳』에 의하면 20부라고 하지만 현존하는 것은 5부 뿐으로 그의 나이 27세 무렵의

저술로 여겨지는 60화엄의 疏인 『搜玄記』와 『五十要問答』·『孔目章』·『金剛經略疏』·『華嚴一乘十玄門』이 있다. 그밖에 이름만 전하는 『無性釋攝論疏』·『華嚴經供養十門儀式』·『蓮華藏世界圖』·『起信論疏』등 여러 가지가 있다.

③ 華嚴宗教의 집대성자 3조 法藏.

법장(643~712)은 속성이 康씨이니 선조가 누대로 康居國의 승상을 지냈는데 조부가 가족을 이끌고 장안으로 옮겨와 살았다고 전한다. 賢首는 字요, 中宗이 國一法師라는 호를 드렸으며, 세인들이 香象大師, 또는 康藏法師, 賢首菩薩이라고 불렀다. 16~7세에 태백산에 들어가서 수행하였으며 그 뒤 雲華寺에서 智嚴의 『華嚴經』강의를 듣고 스승으로 모시고 살았으니 그의 나이 20세 였다. 지엄스님이 입적한 뒤 그의 나이 28세에 薄塵 스님을 모시고 삭발 득도하였으며, 32세에 구족계를 받았다. 證聖 元年에 실차난타를 도와 『華嚴經』의 역경에 참여하였으며(695년), 30여 회에 걸쳐 화엄을 강의하였다. 『華嚴經』을 번역하고 강의하는 일에 수많은 神異한 일들이 있었으니 본 玄談의 ‘傳譯感通’의 法藏傳에 상세하게 다루었다. 先天 元年(712년) 11월 14일에 西京의 大薦福寺에서 입적하니 세수 70세였다. 제자로 宏觀·文超·智光·慧苑·慧英·宗一·審詳·勝詮 등이 거론된다. 이 가운데 勝詮은 법장이 『探玄記』등을 지어 法兄인 신라의 의상대사에게 조언을 구할 때에 그 심부름을 담당하였던 인물이다. 또한 審祥은 신라의 스님으로서 일본에 화엄을 전하여 일본 화엄종의 초조가 된 인물이다.

법장의 저작은 매우 방대하다. 대표적으로 『探玄記』·『華嚴五教章』·『旨歸』·『文義綱目』·『義海百門』·『金獅子章』·『妄盡還源觀』 등 다수의 화엄관련 저서가 있다. 또한 화엄부 외에 『楞伽經』·『密嚴經』·『起信論』등을 비롯하여 약 10여부의 義疏를 지었다. 이상 법장의 저서는 대체로 新舊 『華嚴經』에 관한 주석과 華嚴觀行法에 대한 자신의 견해를 담은 저서와 般若와 中觀에서 唯識과 如來藏에 이르는 넓은 폭을 갖지만 性相 二宗을 모두 아울러 一乘圓教로 회통하고 있다. 이렇듯 법장은 두순과 지엄의 사상을 이어 華嚴宗教의 실천 수행으로서의 화엄관행법과 교리적 체계를 이루어 내었다고 본다. 이로서 법장은 華嚴宗教의 틀을 완성한 인물로 꼽히니 화엄종을 賢首宗이라고도 부르게 된 것이다.

④ 화엄경의 꽃을 피워낸 4조 澄觀.

清涼澄觀은 3조 賢首法藏을 이어 화엄의 4조로 추앙되지만 법장으로부터 직접 사사한 것은 아니다. 청량에게 화엄을 가르친 스승인 法先은 혜원의 제자이기도 하다. 그러므로 청량에게 혜원의 영향이 전혀 미치지 않았다고 할 수는 없으나 법장의 상수 제자 가운데 하나였던 慧苑은 법장의 교학을 부분적으로 비판하고 자신의 교학을 세운 것에 반하여 청량은 이러한 혜원을 맹렬하게 다시 비판하고 법장의 교학을 비교적 충실하게 이어 중흥시킨 인물로 평가된다. 이러한 점에서 법장을 이어 화엄 4조로 추앙된 것이다. 청량스님의 전기는 다음 『玄談』부분에서 자세히 밝히므로 여기서는 생략한다.

⑤ 敎와 禪의 일치론자 5조 宗密.

종밀(780~841)의 속성은 何씨요, 果州西充에서 당나라 建中 元년에 태어났다. 諱는 宗密이요, 號는 圭峰이다. 일찍이 儒學을 배우고 經論을 익혔다. 元化 2년(807년) 그의 나이 28세 때에 하택신회의 범손인 遂州의 大雲寺에 머물던 道圓선사에게 출가하고 拯을사로부터 구족계를 받았다. 도원선사로부터 두순의 『法界觀門』을 배웠으며, 청량의 제자인 靈峯법사로부터 청량의 『華嚴經疏鈔』를 배웠다. 이로써 화엄에 뜻을 두고 청량에게 모실 것을 청하여 사사하게 되었으니 그의 나이 32세요, 청량은 74세 무렵이다. 후에 청량으로부터 ‘비로자나 華藏으로 능히 나를 따를 수 있는 자는 오직 너 뿐이다’라고 인가 받았다.

종밀이 禪과의 일치를 위한 교학으로 내세운 經은 『圓覺經』이다. 그의 『圓覺經大疏』에 의하면 『華嚴經』과 『圓覺經』을 똑같이 圓敎와 別敎로 보고 圓覺을 모든 여래의 本地요, 因行의 근본이면서 곧 果相으로 본다. 『圓覺經』의 敎體는 理事無礙요, 宗趣는 如來藏緣起의 관점에서 心境이 空寂하고, 覺性이 圓만하며, 凡聖이 평등한 것이 宗이요, 닦는 이로 하여금 妄情을 버리고 부처님처럼 신속한 觀行을 이루게 하는 것이 趣라고 본다. 신령스럽게 알아서 미혹하지 않는 심성(靈知不昧心性)인 禪의 空寂한 眞心은 昭昭靈靈한 圓覺의 妙心이요, 화엄의 一眞法界에 합한다고 한다. 이렇듯 『圓覺經』을 통해 禪敎一致의 사상적 체계를 세웠다. 또한 『禪源諸詮集都序』에서는 「密意依性說相敎, 密意破相顯性敎, 顯示眞心卽性敎의 敎三宗과 息妄修心宗, 泯絕無寄宗, 直顯心性宗의 禪三宗」을 대비하여 敎와 禪이 하나

임을 드러내 보인다. 이 가운데 直顯心性宗과 顯示真心卽性教를 하나로 회통하면서 「出現品」의 ‘微塵經卷의 비유’를 인용하여 증명한다. 이렇게 규봉 종밀의 사상에 의해 화엄과 선의 융합을 이룬 것을 ‘華嚴禪’이라고 이름한다. 뒷날 草堂寺의 圭峰蘭若에 머물면서 『華嚴經』과 修禪으로 세월을 보냈으니 이로써 사람들이 圭峰宗密禪師라고 칭한다. 會昌 元年(804년) 정월 6일 興福塔院에서 입적하였으니 세납은 62세요, 법납은 34세였다.

저서로는 『註華嚴法界觀門』·『華嚴經綸貫』·『華嚴經行願品疏鈔』등 다수의 화엄 관련 저서와 『圓覺經大疏』·『金剛經疏論纂要』·『起信論疏注』 등 다수가 있다. 제자로는 玄珪智輝를 비롯하여 圭峰溫, 慈恩寺의 泰恭, 興善寺의 太錫 등이 있다.

(2) 그 밖의 화엄 조사.

① 李通玄(635~730)

앞서 밝힌 화엄 5조 이외에 화엄학의 거장으로 흔히 通玄 장자를 든다. 그러나 통현은 따로 모신 스승이 없이 독자적으로 화엄의 안목을 일구었다. 당나라 宗室이라고 전하지만 그의 출신은 확실하지 않다. 開元 7년(719년)에 南谷馬家의 古佛堂 옆에 움집을 짓고 3년 동안에 걸쳐 『화엄경론』을 지으면서 하루 대추 한 알과 떡갈나무 잎만을 먹고 살았다하여 사람들은 ‘棗栢大士’라고 불렀다. 다시 冠蓋村의 토굴로 옮겨 5년을 지나 『新華嚴經論』을 완성하였다. 그는 열 가지 조목을 내세워 다른 경전과 『華嚴經』의 사상을 뚜렷이 구분한다. 또한 여타 화엄가와 달리 『華嚴經』의 구성을 10處·10會·40品으로 파악하는 점, 十宗十教로 교관하는 점등이 특별하다. 지엄은 『孔目章』에서 一念成佛을 俗諦에, 無念成佛을 眞諦에 배대하고 一念은 반드시 無念으로 귀결되어야 한다고 설한다. 또한 법장은 三生成佛論을 바탕으로 논리적인 관점에서 一念成佛을 설명한다. 그러나 통현은 경전의 一生成佛論을 바탕으로 실천적 입장에서 一念成佛을 주장한다. 『新華嚴經論』제2권에 「한량없는 삼세의 모든 부처님께서 똑같이 一念成佛하였다. 이 ‘一’은 전후제가 없는 것이다.」¹⁾라고 하였다. 그의 이러한 사상은 법을 이은 제자가 없었음에도 불구하고 많은 학자들이 그의 저술을 접하고 뜻을 이어 전하였으며 청량에 버금가는 조사로 존중하였다. 또한 고려의 보조 지눌이 세운 圓頓成佛論은 통현의 일념에

1) 『新華嚴經論』, (『大正藏』36, p.806中).

상응하여 일생에 성불한다는 사상의 영향을 받은 것이다.

『新華嚴經論』·『決疑論』·『華嚴論會釋』등 다수의 저서를 남기고 開元 18년 (730년) 3월 28일에 96세를 일기로 그 토굴에서 입적하였다.

② 慧苑法師(673~743)

위에 명기한 생몰연대는 정확한 것은 아니다. 혜원은 北京 출신이다. 법장의 수제자로서 일찍이 화엄에 능통하였다. 법장이 80화엄의 疏를 짓다가 완성하지 못하고 입적하자 이어서 사형제인 宗一과 함께 『新譯華嚴經略疏』를 완성하였다. 宗一이 20권, 혜원이 15권을 지어 『續華嚴經略疏刊定記』라고 이름하였으니 80화엄 최초의 疏이다. 그러나 ‘刊定’이라는 이름이 의미하듯이 스승의 교설을 그대로 잊지 않고 『寶性論』에 의지하여 迷眞異執教, 眞一分半教, 眞一分滿教, 眞具分滿教의 四種教를 세웠으며, 법장의 五教判에 대해서는 비판적인 입장을 취하였다.(藏教所攝의 개요 참조)

또한 德相과 業用的 兩重十玄을 내세워 법장과는 다른 새로운 十玄門의 해석을 폈다. 나아가 『華嚴經』의 分科에 있어서도 眷屬經을 유통분으로 나누는 법장의 견해를 다섯 가지 이유를 들어 부정하고 古來의 說을 들어 화엄은 無盡法이므로 유통분이 없다고 주장하고 자신만의 독특한 十分科를 세웠다. 이러한 혜원의 견해는 전통적인 화엄의 학설을 잊지 않은 새로운 주장이라서 이단으로 배척받았다. 때문에 법장 생전 그의 수제자였음에도 불구하고 법장의 뒤를 이어 화엄 제 4조로 추앙되지 못하였다.

저서로는 『續華嚴經刊定記』·『纂靈記』·『華嚴經音義』등이 전해지며, 『華嚴旋復章』·『大乘權實義』등이 있다.

③ 文超法師(生沒未詳)

문초법사의 전기는 따로 전하지 않는다. 그의 저서인 『華嚴經義鈔』는 전해지지 않고 단지 제10권의 부분만이 다른 이의 인용을 통해 전해진다.

종밀은 이 책을 「關鍵」이라고 칭하여 매우 중요하게 여겼다. 이 『義鈔』에서 四無礙를 十觀의 조직체계로 밝힌 것과 화엄을 緣起와 性起의 두 門으로 나누어 보는 문초의 학설은 혜원과는 달리 법장의 견해를 충실히 계승한 것으로 여겨진다.

④ 二水四家

이 밖에 5조 규봉 종말 이후 화엄교학의 흐름에 큰 물결로 자리하는 사람들 가운데 특히 宋代의 長水子璿과 晉水淨源의 二수와 道亭·觀復·師會·希迪의 四가가 있다.

3) 韓國의 華嚴學

(1) 『華嚴經』의 전래와 유통.

화엄전적이 여러 차례에 걸쳐 부분적으로 유입되다가 신라에 60화엄이 완전하게 전해진 것은 明觀 스님(565년 무렵)과 慈藏 율사(636년 무렵) 등에 의해서이다. 80화엄은 8세기초에 전해진 것으로 본다. 『40화엄』은 昭聖王(799년) 때에 梵修 스님에 의해 유입된 『新譯後分華嚴經』이다. 이때 청량징관이 주석한 『新譯後分華嚴經義疏』도 함께 유입되었다. 『60화엄』은 義湘의 『一乘法界圖』와 元曉의 『華嚴經疏』, 그리고 法藏의 『探玄記』 등의 주석서에 힘입어 당시 신라 불교계에 주류를 이루고 있던 法相宗의 학자들에게까지도 널리 유통되었다. 『80화엄』은 의상과 원효 스님이 입적한 후인 8세기초부터 유통되었다. 表員 스님의 『華嚴經文義要訣問答』 등에는 80화엄의 주석서인 慧苑의 『刊定記』가 인용되고 있다. 景德王 13년(754년) 황룡사 緣起스님은 唐譯 『華嚴經』의 寫經을 주관하였으며, 『華嚴經要訣』·『華嚴眞流還源樂圖』 등의 주석서를 냈다. 9세기에 이르러 징관의 『華嚴經疏』와 法融 등의 주석서가 80 화엄과 함께 널리 유통되어 신라 화엄학의 일반을 차지한다.

(2) 한국의 화엄조사

삼국시대의 불교는 고구려는 勝朗법사를 중심으로한 三論學, 백제는 大乘律의 교학, 신라는 원측법사에 의한 유식으로 대표된다고 하겠다. 고구려와 백제의 화엄은 자료가 거의 전해지지 않아서 헤아리기 어렵다. 그래서 한국에서의 화엄은 통일신라시대에 이르러서야 본격적인 연구와 유통이 시작되는 것으로 본다. 대승 불교의 두 기둥으로서 中觀과 唯識이 양립하고 그 관계에서 생겨난 대립적 문제를 화엄교학의 이론과 보현행원의 실천으로 극복을 꾀하는 운동이 통일신라에 들어서 원효와 의상스님을 효시로 시작되어 본격적으로 화엄의 연구와 유통이 이루

어진다. 이때를 시점으로 화엄의 흥포에 공헌한 조사들의 전기를 통해 한국 화엄학의 전개를 간략히 살펴보자.

① 元曉法師(617~686)

義湘 스님과 함께 두 분의 전기는 워낙 잘 알려져 있으므로 그 가운데 화엄과 관계된 부분만 간추려서 밝힌다. 중국 화엄의 집대성자인 법장이 화엄의 교의를 세우면서 크게 의거한 것이 곧 『起信論』이다. 그런데 그가 이 『起信論』의 이해를 위해 상당부분을 원효의 疏文에 의지하였다. 『探玄記』에서도 원효의 『華嚴經疏』를 인용하고 있음을 볼 수 있다. 또한 청량도 역시 원효의 『起信論疏』를 배웠다. 이러한 점등을 고려해보면 당시 신라는 물론이고 널리 중국에까지 원효의 저술이 권위를 가졌었음을 알 수 있다. 원효는 한국의 화엄가들 중에 유일하게 교판을 세웠으니 부처님 일대시교를 다음과 같이 네 가지로 교판하였다.

一은 三乘別敎이니 四諦와 因緣을 설하신 經들이 여기에 속한다.

二는 三乘通敎이니 『般若經』, 『解深密經』 등이다.

三은 一乘分敎이니 『梵網經』 등이다.

四는 一乘滿敎이니 『華嚴經』 등이다.

이처럼 敎相을 일승과 삼승으로 나누고 다시 深淺에 따라 삼승을 通別, 일승을 分滿으로 나누었다. 그리고 이 四種敎判의 궁극에 화엄을 배대하여 일대시교를 一乘滿敎의 화엄으로 회통하였다. 이러한 원효의 교판은 간단명료하면서도 흠잡을 곳이 없다. 그래서 청량은 본 헌담의 『藏敎所攝』에서 자신의 견해와 다른 교판에 대해서는 잘못을 지적하였으나 원효의 교판에 대해서는 ‘잘못이 없다’라고 인정하고 있다. 또한 법장의 『五敎章』에서도 역시 이 교판을 依用하였다. 원효의 『華嚴經疏』는 유실되고 단지 「光明覺品」만이 전하는데 이 疏文과 여러 곳의 인용 등을 통해 여타 화엄가와는 다른 원효 스님만의 독특한 화엄관을 엿볼 수 있다. 『華嚴經疏』서문에 ‘大方廣佛華嚴經’의 일곱 글자 제목을 해석한 것에 의하면 ‘大方廣’은 所證의 범으로서 법계의 무변함이요, ‘佛華嚴’은 能證의 人으로서 行德이 무변함이다. 이것은 나눔이요, 다시 합하면 ‘大方’이 ‘佛華’를 무변(廣)하게 하며, ‘佛華’가 ‘大方’을 장엄(嚴)한다고 간단 명료하게 해석한다. 원효의 이 해석은 후대 화엄가들이 경의 제목을 해석하는데 또한 영향을 미쳤음을 알 수 있다.

이렇듯이 원효는 한국 화엄학의 발전 뿐 아니라 널리 중국 화엄학에도 큰 영향을 끼친 화엄 조사이다.

② 義湘法師(625~702)

의상은 당나라로 건너가 智嚴으로부터 화엄을 사사한다.(661~668) 얼마 되지 않아서 자신이 터득한 화엄의 세계를 『華嚴一乘法界圖』로써 나타내어 지엄으로부터 인가를 받고 귀국하여 文武王 16년(676년)에 부석사를 창건하고 화엄의 가르침을 펴기 시작하였다. 늘 『華嚴經』을 강의하여 수많은 제자를 길러내었으니 이로써 한국의 화엄종파가 형성되고 전국에 華嚴十刹이 건립되어 화엄학이 뿌리를 내리게 된다. 그래서 의상을 해동화엄의 초조라고 일컫는다. 의상의 華嚴觀 중에 특별한 것은 부석사에 무량수불을 모시고 정토신앙을 폈으며, 낙산에 관음도량을 열어 관음신앙을 펴는 등 실천적인 신앙과 서민불교를 위하여 화엄에 정토와 관음신앙을 수용한 점이다. 의상은 법장과 지엄 문하의 동문이다. 법장은 의상의 덕을 존경하여 자신의 문하에 있던 신라 스님 勝詮을 통해 『探玄記』20권·『一乘教分記』3권·『玄義章等雜義』1권·『華嚴經中 梵文』1권·『起信論疏』2권, 등을 포함한 7部 29권의 저서를 보내 敎示를 청하기도 하였다.

스님은 주로 화엄의 실천수행을 중심으로 살아갔기 때문에 『法界圖』를 제외하고 이렇다할 저서는 없다. 『法界圖』는 서문에 이어 圖印과 7언 30구의 계송(이 둘을 합하여 槃詩라고 칭한다.)과 그 해석인 圖記, 그리고 발문으로 구성되어있다. 이 『法界圖』만으로도 의상의 화엄관이 충분히 잘 나타나 있다. 그밖에 『法界品抄記』·『華嚴十門看法觀』·『華嚴一乘發願文』등 모두 4권 4篇의 8部만이 알려졌다. 그러나 이 중에 『法界圖』는 제자인 表訓·眞定·智通·道身 등과 3세손인 神珠, 4세손인 法融, 그리고 眞秀, 고려 시대의 均如, 조선의 說岑과 有聞 등에 의해 『法界圖記叢髓錄』·『華嚴一乘法界圖圓通記』·『大華嚴一乘法界圖註』·『法性偈科註』등 많은 주해서를 낳아 한국 화엄 사상 전승의 맥이 된다.

③ 均如大師(917~973)

균여는 黃州 사람으로서 속성은 邊씨요, 均如是 법명이다. 15세에 復興寺의 識賢대사에게 출가하였으며, 뒷날 靈通寺의 義順대사에게 화엄을 배웠다. 신라 말기

부터 해인사의 希朗 대사와 화엄사의 觀惠 대사를 중심으로 이루어진 화엄의 두 파는 각각 南北岳으로 불리며 서로를 인정하지 않고 논쟁이 분분하였는데 균여의 화엄종풍에 의하여 두 파의 모순이 제거되고 융합되기에 이른다. 또한 향가 「普賢十大願歌」를 지어 화엄사상을 민중에게 널리 전 하였다. 저서로는 『搜玄方軌記』·『空目章記』·『探玄記釋』·『旨歸章記』 등 주로 지엄과 법장의 저서를 재해석하는 것이요, 의상 법사의 『法界圖』를 풀이한 것은 『法界圖記』2권이 있다. 균여는 남아 있는 저서를 통해 알 수 있듯이 법장의 영향을 많이 받아 性相融會의 사상을 주장하였다. 를 통해 南北岳의 대립을 융회하였으며, 법상종의 사상을 화엄 안에 융합하였으니 이로써 圓通大師로 불린다.

④ 그 밖의 조사.

勝詮 스님은 앞서 밝혔듯이 법장의 문하에서 사사하였으며 법장의 서신과 저서를 의상스님에게 전하는 역할을 맡았었다. 귀국 후에 尙州에 머물면서 화엄을 펼쳤다. 스님의 제자로는 『心源章』을 저술한 可歸 스님이 있다.

審祥 스님은 신라 孝成王 4년(740년)에 일본으로 건너가 화엄의 가르침을 펴서 일본 화엄의 初祖가 된다.

坦文 법사(900~974)는 고려 초기에 화엄을 널리 홍보한 분으로서 속성은 高씨요, 字는 大悟이며, 탄문은 法諱이다. 15세에 출가하여 북한산 藏義寺의 信嚴스님으로부터 화엄을 사사하였다. 光宗25년에 國師가 되었으며, 가야산 普願寺에서 76세를 일기로 입적할 때까지 화엄을 강의하며 널리 펼쳤다. 또한 화엄에 禪宗의 사상을 끌어들이어 教禪의 융합을 시도하였다.

大覺國師 義天(1055~1101)은 文宗의 넷째 아들이다. 11세에 王師인 爛圓을 모시고 삭발하고서 화엄을 배웠다. 30세에 宋나라로 가서 杭州 南山 慧因院의 淨源에게서 화엄을 전수받고 慈辯대사로부터 천태학을 배웠다. 그의 저서 『新編諸終教藏叢錄』의 서문에 스스로를 「海東傳華嚴大教沙門」이라고 칭하였으며, 나아가 화엄 사찰의 정비와 經疏의 정리, 강의 등을 통해 화엄사상과 종단을 재정비하고자 노력하였다. 또한 화엄 교학을 바탕으로 止觀을 함께 닦을 것을 내세워 천태종을 개창하였다. 이로써 九山禪門의 위세에 눌러 쇠퇴해가던 고려시대의 敎學을 화엄과 천태학을 중심으로 부흥시켰다.

普照國師 知訥(1158~1210)은 화엄을 통해 禪敎一致를 구축한 인물이다. 통일 신라 후기에 이르러 禪은 조사선의 맥을 이은 구산선문이 개창되면서부터 본격적으로 전파된다. 이 과정에서 禪은 화엄과 교섭하고 또한 마찰을 빚기도 한다. 이때부터 한국의 화엄과 禪은 긴밀한 관계를 갖게 된다. 중국 南宗의 조사선을 이어 가지산문을 개산한 道義선사를 비롯하여 구산선문의 개산조 대부분이 禪에 입문하기 전후로 화엄과 인연을 맺고 있음을 볼 때 九山禪門의 바탕에는 화엄의 영향이 짙게 깔려있다고 하겠다. 이로써 탄문국사처럼 화엄의 입장에서 敎禪一致의 시도가 있기도 하였다. 이에 반하여 禪의 입장에서 敎를 융회하고자 하는 시도가 있었으니 이러한 禪敎一致의 바탕을 이룬 인물이 바로 지눌이다. 그의 저서 『華嚴論節要』 「序文」에 의하면 지눌은 평소 卽心卽佛의 禪門과 華嚴敎의 悟入門의 同異를 의심하던 중 『華嚴經』 「出現品」의 ‘한 티끌이 대천경권을 포함하였다’는 비유의 구절과 ‘여래지혜도 역시 이러하여서 衆生身 중에 구족되어 있으나 단지 어리석은 범부들은 알지 못하고 깨닫지 못한다’라는 구절에 이르러 禪敎가 다르지 않음을 깨닫고 감격하였다고 한다. 그리하여 義湘의 실천 체험적 華嚴性起觀의 이해를 토대로 이통현의 『華嚴論』에 비취진 사상에 의지하여 實修華嚴의 敎學을 이어받아 禪과의 접목을 꾀하였다. 『勸修定慧結社文』에 禪敎를 함께 닦을 것을 권하였으며, 『圓頓成佛論』등을 지어 화엄의 敎와 禪을 일치하여 定慧雙修를 주장하였다. 이를 통해 화엄은 한국 禪의 사상적 근거가 되어왔음을 알 수 있다.

雪岑(1435~1493)은 세간에는 梅月堂 金時習으로 보다 더 알려져 있다. 또한 生六臣 중의 한 사람이요, 『金鰲神話』나 『梅月堂集』등을 짓기도 하였으나 『一乘法界圖註』·『十玄談要解』·『華嚴經釋題』등을 지은 華嚴家이다. 이러한 설잠의 저서는 禪의 안목에서 화엄을 해석한 것이다. 이로써 설잠은 지눌을 이어 禪과 敎의 일치를 이루어 조선시대 실천적 화엄교학의 발전을 이끌어낸 인물로 평가된다.

栢庵 性聰 (1631~1700) 스님은 속성은 李씨요, 남원 사람이다. 16세에 鷲岩에게 출가한 뒤 지리산 翠微守初의 법을 이어 송광사 등에서 강의하였다. 肅宗 7년(1681년) 임자도에 표류한 배에서 明나라 平林 葉거사가 간행한 청량의 『華嚴疏鈔』·『會玄記』등의 화엄전적과 『起信論疏』·『大明三藏法數』등 190여 권의 佛典이 발견되자 이 불전들을 15년에 걸쳐 경판을 만들어 간행해서 널리 보급하였다. 숙종 18년(1692년) 仙巖寺에서 화엄 대법회를 열어 화엄을 강의하였다. 숙종 26년

(1700년) 7월 25일 쌍계사 신흥암에서 입적하였다. 상수 제자로는 無用 秀演과 石室 明眼 등이 있으며, 저서로는 『緇門集註』·『栢庵集』·『持驗記』등이 있다. 이러한 성총스님의 불사를 통해 그 동안 침체되었던 화엄학이 새로운 활기를 갖게 되어 많은 화엄의 大家들을 탄생시킨다. 喚醒志安(1664~1729)과 『華嚴經疏隱科』를 제작한 晦庵定慧(1685~1741)와 雪坡尙彦(1707~1791)을 비롯하여 『華嚴科圖』의 默庵最訥(1717~1812), 『華嚴經私記』·『華嚴經遺忘記』·『玄談私記』등을 저술한 蓮潭有一(1720~1799), 『華嚴私記』·『三賢記』·『十地記』등을 저술한 仁岳義沾(1746~1796) 등이다. 이렇듯 걸출한 대가들을 거쳐서 화엄은 오늘날까지 한국불교의 사상적 바탕을 이루고 있게 된 것이다.

Ⅲ. 『華嚴玄談』의 구성과 내용

1. 淸涼澄觀의 생애와 華嚴觀

1) 淸涼澄觀의 생애

『玄談』의 저자인 징관(738~839)의 속성은 夏侯씨요, 字는 大休이다. 趙州 會稽 사람으로 唐 玄宗 開元 26년에 태어났다. 9세에 禮本州 寶林寺의 禪德인 體眞 대사를 스승으로 모시고 공부하여 일년만에 삼장을 이해하고 天寶 7년(748년)에 득도하였다. 肅宗 至德 2년에 曇一 대사로부터 구족계를 받고 南山律에 들었으며, 나아가 여러 스님들을 위하여 율장을 강의하였다. 醴常照 律師로부터 보살계를 받고 相部律을 배워서 열 가지 다짐을 세워 자신을 경계하였다. 玄璧대사로부터 三論을 배우고 瓦官寺에서 『涅槃』·『淨名』·『圓覺』등의 經과 『起信』·『寶性』·『瑜伽』 등의 論을 배웠다. 淮南의 法藏으로부터 원효 스님의 『起信論疏』를 배웠으며, 淸涼의 法先으로부터 『華嚴經』을 배웠다. 蘇州의 荊溪湛然에게 天台의 止觀과 『法華』등의 經疏를 배웠으며 또한 중국과 서역의 다양한 外典도 두루 섭렵하였다. 牛頭山의 慧忠으로부터 牛頭禪을 익혔으며, 徑山의 道欽선사로부터 禪法을 배웠고, 荷澤神會를 이은 無明과 慧雲선사로부터 각각 南宗과 北宗의 禪理를 닦았다. 이렇게 스님은 戒·定·慧를 두루 배우고 익혀 수행의 조화를 갖추었다. 그러므로 스님의 華嚴觀은 戒와 禪과 教를 두루 아우른 안목으로 정립된 것이다. 大曆 11년(776년)에 오대산에서 方等懺法을 열어 마음을 다지고 불보살의 가피를 기원한 다음에 興元 元年(784년, 『淸涼國師疏鈔緣起』에서는 建中 4년이라고 하였다.) 『華嚴經疏』를 짓기 시작하여 貞元 3년(787년)에 완성하고 다음해에 이 疏를 강의하였다. 또한 하동 절도사 李自良의 청으로 崇福寺에서 다시 이 疏를 강의하였다. 貞元 5년(779년) 덕종의 생신 날에 궁 안에 들어가 화엄종지를 설하여 황제로부터 ‘淸涼國師’라는 호를 받았다. 德宗의 부탁으로 貞元 12년(796년)에 鳴茶國의 왕이 보내 온 『40화엄』을 계빈국의 반야삼장과 함께 번역하고 刊定한 다음 終南山 草堂寺에

서 그 『疏』 10권을 지었다. 청량은 전 생애 동안 9朝를 거치면서 7帝의 스승이 되었다. 또한 많은 대소신료들이 스님을 흠모하여 귀의하였다.

입적한 일자에 대해서 『宋高僧傳』에는 ‘元和 년중(806~820년)’이라고 하였으나 대체로 『佛祖統紀』 등 다른 史書들은 ‘開成 3년(838) 세납은 102세요, 법납은 83세’라고 하며, 배휴가 썼다는 妙覺塔記에는 ‘開成 4년(839) 3월 6일 세납은 102세요, 법납은 84세’라고 하였다²⁾. 스님으로부터 강의를 받은 자는 수 천명이요, 전법제자는 100여명이라고 하는데 대표적으로 上首인 海岸寂光을 비롯하여 宗密·僧叡·寶印을 든다. 스님은 기록에 의하면 600여권이 넘는 매우 방대한 양의 저서를 남겼다. 그러나 오늘날까지 산실되지 않고 전하는 것은 대략 40여종이다.

가장 대표적인 저서는 바로 90권의 『華嚴經隨疏演義鈔』이다. 그 외 『華嚴經疏』 60권, 『貞元新譯華嚴經疏』 10권, 『華嚴經綱要』 3권, 『法界玄鏡』 2권, 『普賢行願品別行疏』, 『華嚴經略策』, 『三性圓融觀』, 『入法界品十八問答』, 『五蘊觀』, 『十二因緣觀』, 『新譯華嚴經七處九會頌釋章』 각 1권, 『心境說文』 10권 등 다수이다.

2) 청량징관의 화엄관

청량의 화엄 사상은 法藏의 宗旨를 이은 것으로 평가되지만 전체적인 면에서 다 그렇다고 보이지는 않는다. 법장은 60화엄의 체계를 토대로 하였던 반면에 청량은 『80화엄』을 토대로 화엄사상을 정립하였다는 근본적인 차이를 갖는다. 한 예로 經의 開說 부분에서 晉經의 「世間淨眼品」과 「盧舍那品」에 해당하는 唐經의 品은 「世主妙嚴品」과 「如來現相品」 및 「毘盧遮那品」 등의 다섯 품이다. 두 經 모두 여래와 세계의 드러남이 보현삼매에 의한 것임 밝히지만 唐經은 보현삼매에서 일어나서 所觀의 十海(證本)를 관하여 能觀의 十智(教本)를 설하지만 晉經은 보현삼매에 들어있는 중에서 五海를 관하여 十智를 설한다. 그러므로 晉經은 ‘여래의 果分은 不可說이요, 보현삼매의 因分은 可說이다’는 因果의 입장에서 理事를 거두지만 唐經은 이와 달리 理事에서 可說과 不可說을 나누니 理事로써 因果를 거둔다. 그러므로 이 부분의 해석 있어서 법장과 청량은 관점은 각각 因果門을 바탕으로 해석해 가는 점과 理事門을 바탕으로 해석해 간다는 차이를 갖는다.

分科에 있어 청량은 다음과 같이 十科로 나눈다.

2) 『宋高僧傳』(『大正藏』50, p.737下).

1)本部三分科. 2)問答相屬科. 3)以文從義科. 4)前後攝疊科. 5)前後鉤鎖科. 6)隨品長分科. 7)隨其本會科. 8)本末大位科. 9)本末徧收科. 10)主伴無盡科

이것은 대체로 法藏의 견해를 바탕으로 『判定記』의 설을 따른 것이다. 그러나 5) 前後鉤鎖科의 앞뒤로 이어지는 十重因果로 해석하는 것은 독특하다.

敎體에 있어서는 十門의 體를 밝혔지만 事事無礙와 海印炳現의 體로써 교체를 아우른다.

宗趣는 ‘因果緣起理實法界’를 宗趣로 삼은 법장을 이어 ‘不思議’로써 앞의 것을 응섭한 ‘法界理實緣起因果不思議’로 종취를 삼았다. 이 종취에 관해서 『華嚴經略策』에 ‘법계는 總相이다. 事理를 포함하여 장애가 없으며, 모든 것을 다 軌持할 수 있으며, 性과 分을 갖추었다. 緣起는 본체에 칭합한 큰 작용이요, 理實은 따로 이치[理]를 일컫는 것이요, 因果는 따로 현상[事]를 설명하는 것이다. 이 經의 宗은 六位의 圓因을 닦아 十身의 滿果에 계합하는 것이다³⁾’라고 설명한다.

敎判에서는 事事無礙와 性相融會적인 법장의 교판과는 달리 事理無礙와 性相決判의 교판을 세운다. 법장은 空과 不空을 나누어 性相을 세우지만 性を 세워 相을 거두고 相을 세워 性を 거둔다는 입장으로 性宗과 相宗을 융통하는데 청량은 空과 不空을 理事로 배대하여 性相을 나눈다. 법성종은 一心을 갖추어 眞妄이 서로 어우러져 통하는데 반해 법상종은 眞妄의 서로 어우러져 통합이 이루어지지 않는다고 본다. 『玄談』에 법성종과 법상종의 다른 점을 다음과 같이 열 가지를 들어서 두 宗을 확연히 구분한다.

一) 一乘과 三乘의 차이. 二) 一性과 五性の 차이. 三) 唯心の 眞妄의 차이. 四) 진여의 隨緣함과 凝然함의 차이. 五) 三性の 空有가 卽하는가, 離하는가의 차이. 六) 중생과 부처가 不增不減하는 것의 차이. 七) 二諦의 空有가 卽하는가, 離하는가의 차이. 八) 四相이 一時인가, 前後가 있는가의 차이. 九) 能所의 斷과 證이 卽하는가, 離하는가의 차이. 十) 佛身이 無爲인가, 有爲인가의 차이이다. 이상 열 가지 중에 앞은 법성종의 뜻이요, 뒤는 법상종의 뜻이다. 또한 법상종을 權敎, 법성종을 實敎로 배대하며, 始敎는 법상종에 배대하고 終敎부터는 법성종에 배대하여 법장의 五敎判을 性相二宗으로 나눈다. 十宗을 立敎開宗에서 다른 법장과는 달리 청량은 宗趣通別에서 설명한다. 또한 그 명칭은 법장과 차이를 보이며, 여기서도

3) 『華嚴略策』(『大正藏』36, p.702下).

性相을 融會하기보다는 決判하는 입장이 드러난다.

청량은 천축사의 법선으로부터 화엄을 배웠는데 법선은 곧 혜원의 제자였다. 혜원이 화엄의 전통맥을 이룬 법장의 교설을 부정하고 내세운 학설은 이단으로 배척받았으나 그의 손제자인 청량은 오히려 혜원의 학설을 비판하고 법장의 전통적 화엄을 잇고자 하였다. 그는 疏鈔에서 혜원이 새롭게 내세운 四敎와 二重十玄說 등을 ‘공연히 번거로울 뿐이요, 별로 새로울 것이 없다’는 따위로 비판하고 전통적인 十玄說을 부각시키고자 하였다.

그러나 그는 여기에서 한 걸음 더 나아가 화엄과 천태와 禪을 융합하여 敎禪一致를 시도하였다. 南北의 禪理를 회통하여 중생의 如來藏心은 ‘신령스럽고 묘하게 알아차림이 있어서 뚜렷이 밝아 어둡지 않아 미혹되지 않는다[靈知不昧].’라고 정의한다. 이 靈知는 곧 無念의 眞知이다. 화엄의 性起를 唯心門의 입장에서 파악하고 이 華嚴一心을 靈知不昧한 如來藏心과 동일한 것으로 해석하는 敎禪一致의 사상을 보인다. 나아가 敎義와 宗義에 구분을 두고 敎로써 宗을 아우름과 동시에 禪宗을 포함하고자 북방의 神秀禪(漸門)과 남방의 慧能禪(頓門)을 함께 묶어 頓敎로 교관하였다. 그리고 이 頓敎를 十宗 중 第八 眞空絶相宗에 배대하고 이를 화엄의 理無礙法界에 배대하여 설명함으로써 南北 禪宗을 頓敎에 적용하는 敎判의 근거를 세운다. 또한 담연선사로부터 전수받은 天台敎觀을 토대로 ‘染緣起와 淨緣起의 心體가 둘이 아니므로 覺과 不覺의 位가 다 善惡의 성품을 떠나지 않았음’을 주장한다. 性起의 뜻을 법장은 淨緣起의 측면을 잡아서 ‘깨달음의 공덕으로서의 淨性’만을 설명한데 반하여 청량은 보다 더 보편적인 性임을 드러내고자 천태의 ‘性은 善惡을 다 갖추었다’는 주장을 빌어서 性起를 설명한다. 『疏鈔』에 ‘여래는 성품의 악함을 끊지 않고 闡提도 성품의 선함을 끊지 않으며, 나아가 善과 惡의 두 성품이 하나의 진여로써 性을 삼기 때문에 惡性を 끊어내면 곧 진여를 끊는 것이 된다. 진여는 끊어버릴 수 있는 것이 아니다. 따라서 性惡도 역시 끊을 수 없는 것이다’라고 하였다. 청량은 性을 다음 두 가지로 해석한다. 첫째는 결과를 일으키는 원인으로서의 性이요, 둘째는 眞應이 다 法性으로부터 나온 것이니 곧 법성의 뜻이다. 모든 결과의 원인이 곧 性이라는 이 해석은 轉變을 말하는 것은 아니라 緣起임을 밝히는 또 다른 측면이다. 곧 자성이 없는 因性이 果로 일어나는 것(性起)이니 起而不起요, 不起而起이라는 것이다⁴⁾.

화엄의 종지인 법계연기설을 법장은 一心과 연계하여 설명하지 않았다. 그러나 청량은 一心이 모든 법을 다 총괄하여 四法界를 이룬다고 주장한다. 즉 一心이 일체 만법으로서의 법계를 갖추었다는 것은 一念의 마음이 三世諸法을 구족하였다는 천태종의 三諦圓融說과 다르지 않다.

『玄談』의 「歸敬偈」를 해석하는 鈔文에 『疏鈔』를 저술하게 이유를 밝히면서 이르기를 “以心傳心の 宗旨를 써서 부처님이 증득한 바의 門을 열어 보이되 남북 二宗의 禪門을 회통하고 天台와 衡山の ‘三觀의 玄趣’를 모아서 敎로 하여금 말을 잇은 종지에 합하게 하고 마음이 모든 부처님의 마음과 같게 한다”⁵⁾ 하였다. 이상 거론한 점들에서 보이듯이 청량의 화엄관은 단순히 법장의 학설을 그대로 이은 것이 아니라 천태와 南北禪門을 가져다 화엄과 융합한 새로운 안목의 학설이다.

나아가 청량은 세존께서 깨달은 바의 십이인연법을 因緣觀, 緣起觀, 性起觀의 三觀체계로써 觀法을 세운 ‘十二因緣觀’, 비로자나 여래와 문수와 보현의 三聖이 본래 원융하여 동일한 心體이니 마음과 부처와 중생이 차별 없으며, 이치와 지혜와 증득이 또한 一心을 여의지 않았음을 살펴서 마음으로 요달하면 念念에 因行과 果德이 원만해짐을 설한 ‘三聖圓融觀’, 세간법인 五蘊을 떠나서는 眞妄法이 성립할 수 없으니 허망법을 요달하여 진리를 증득함으로써 해탈을 구한다면 眞妄의 근본인 오온을 살펴서 중도실상을 깨달아 我執과 法執에서 벗어나야 함을 설하는 ‘五蘊觀’ 등 唯心을 바탕으로 한 실천 수행체계의 觀行門을 세웠다.

청량은 사미시절부터 十願律身으로 자신을 다잡는 등 자기 관리에 철저한 수행자였다. 송나라의 홍각범은 『林間錄』에서 ‘청량국사는 玉을 다듬듯 精嚴하고 오욕의 더러움을 두려워하여 열 가지 원으로 몸을 단속하였다’라고 스님의 삶을 평한다.

한편 청량은 전 생애에 9朝를 거치면서 7帝의 스승으로 모셔진다. 또한 많은 고관들과도 교분이 깊었다. 이러한 그의 생애는 그의 화엄사상이 전제왕권과 지배계층의 세력을 뒷받침한 이념으로 제공되었음을 의심하게 한다. 지배계층에 대한 청량의 태도를 엿볼 수 있는 한 예를 들어보자. 측천무후는 화엄의 전역과 홍포에 많은 공헌을 하였지만 한편으로는 자신의 집권을 정당화하는 정치이념으로서 화엄

4) 『華嚴玄談』(『大正藏』36, p.48中).

5) 『華嚴玄談』(『大正藏』36, p.3中).

사상과 화엄종을 이용한 것으로 여겨진다. 이를 위하여 『大雲經』과 『寶雨經』 등의 경전 내용을 끌어다 축천의 생애를 증명한다. 그중 『寶雨經』은 내용 중에 일광천자가 석가모니 부처님으로부터 ‘불법을 널리 펴고 중생을 제도하기 위해서 중국에 여왕으로 몸을 나타내리니 몸은 여왕이되 실체는 보살이다’라는 수기를 받는 대목이 있다. 이 경문을 빌어다 축천이 中宗을 폐위하고 국호를 周로 고쳐 자신 황제가 된 일은 부처님의 수기에 따른 것이라고 정당화 하는데 사용하였다. 이에 관해서 청량은 축천이 쓴 ‘唐譯華嚴經序文’을 해석한 鈔에서 『大雲經』은 僞經이라는 세간의 설을 인용하여 더 이상 언급하지 않는다. 이어 『開元正錄』에 들어있는 10권 『寶雨經』가운데 제1권의 내용을 상세하게 인용한 뒤 ‘해석하여 말하자면 세존께서 수기를 주실 때에는 곧 女主가 없었으나 널리 이루어짐이 이와 같으니 이것은 허망한 말씀이 아니다’라고 하였다. 명백한 僞說임에도 불구하고 청량의 이러한 해석은 정당치 못한 수단으로 집권한 축천이 종교를 이용하여 자신의 입장을 정당화 하는데 적극 동조하는 태도로 보여진다. 또한 『演義鈔』 제76권의 ‘心者總攝諸法, 一切最勝故. 王者統御四海, 爲最勝故.’⁶⁾는 글에서도 보여지듯이 화엄의 一心을 제왕에 비유하여 설명함으로써 평등의 연기법인 화엄사상의 본질적 입장을 떠나 독립된 우월한 존재로서의 전제왕권을 옹호하고 정당화하는 정치이념으로 화엄이 이용되는 단초를 제공하였다고도 보여진다. 비유는 단지 비유일 뿐이지만 비중과 권위를 가진 사람의 말은 本意를 떠나 얼마든지 邪用될 소지가 충분하므로 언어 선택의 신중함이 요구된다. 또한 다양한 측면을 두고서 굳이 제왕의 비유를 든 것은 사고의 근거를 의심하게 한다. 그러나 한 걸음 물러나서 이러한 점은 당시의 정치와 사회, 종교, 문화 등 다양한 관점에서 보다 내밀하게 검토되어야 한다. 그러므로 과연 청량이 지배계층의 집권 이념을 위하고 옹호하는 사상을 가졌었는지는 선불리 단언할 수 없다.

2. 『華嚴玄談』의 流通과 展開

6) 『演義鈔』, (『大正藏』36, p.599上).

唐譯의 80권본 『華嚴經』에 관한 주석서로는 범장이 미처 마치지 못하고 입적하여 중단된 『華嚴經新修略疏』를 이어 혜원이 완성한 『華嚴經刊定記』가 최초의 것이다. 이 밖에 청량 징관의 『華嚴經隨疏演義鈔』와 통현 장자의 『華嚴經論』이 대표적인 주석서이다. 대체로 경전의 文句를 따라 상세히 주석하는 이 같은 大疏의 머리에는 그 경전의 사상을 요약하여 체계 있게 정리하는 것이 상례이다. 이것은 그 경전의 개설에 해당하는데 이를 일컬어 ‘玄談’이라고 한다. 「玄談」은 「懸談」이라고도 쓴다. ‘玄’은 곧 깊고 미묘하다는 뜻이요, ‘談’은 깊고 미묘하여 말할 수 없는 내용을 언설을 빌어 論한다는 뜻이다. 또는 일부의 경전을 간략하게 論하였으므로 문장은 비록 짧으나 거기에 담긴 뜻은 매우 깊고 미묘하므로 ‘玄談’이라고도 한다.

본 『玄談』은 80화엄의 綱要를 정리한 개론서요, 청량의 많은 화엄 저서들 중에 그의 화엄관을 가장 잘 엿볼 수 있는 것으로서 매우 중요하다.

1) 한국 불교에서의 청량 징관 『玄談』의 중요성.

한국 불교 실천 수행의 주류는 禪이요, 그 禪의 사상적 토대가 되는 것은 곧 화엄 사상이다. 일찍이 화엄과 禪의 조사들은 禪敎一致를 이루기 위한 禪의 교학적 사상체계를 화엄에서 찾았으며, 禪을 통해 화엄의 실천적 입장을 넓혀갔다. 화엄은 세존의 해인삼매에서 설해진 경전이다. 七處九會의 說主들도 반드시 禪定을 통해 법을 설한다. 즉 『華嚴經』의 사상은 禪定을 모태로 이루어진 것이다. 초조인 두순을 비롯하여 화엄종 조사들도 역시 깊은 선정을 체득한 선사들이었다. 특히 청량징관은 화엄 종장으로서 당시 유행하던 牛頭와 荷澤의 남북 禪을 아우른 인물이다. 또한 그의 제자 圭峰宗密은 화엄과 禪을 일치시켜 ‘華嚴禪’이라는 禪風을 이루어냈다. 한국 禪의 효시인 구산 선문의 개산조들 가운데 여러 선사들이 먼저 화엄으로 자신들의 사상적 기반을 다졌다는 사실을 통해 한국 禪은 애초부터 화엄과 매우 밀접한 관계를 갖고 있음을 알 수 있다. 고려시대에 들어와서 화엄종장인 坦文법사로부터 시작된 화엄과 禪을 일치시키기 위한 노력은 균여와 의천 등으로 이어지고 보조국사 지눌에 이르러 우뚝한 봉우리를 이루게 된다. 지눌은 禪師로서 義湘의 華嚴性起觀에 대한 이해를 바탕으로, 이통현의 『華嚴論』에 비취진 實修華嚴敎學의 사상을 이어 화엄과 禪의 접목을 이루었다. 이렇듯이 禪과 화엄은

한국 불교의 두 축을 이루면서도 禪은 화엄을 수용하여 사상적 토대를 심화시켰으며, 화엄은 禪을 통해 실천적 전개라는 활로를 열어왔다. 오늘날 한국불교를 제대로 이해하고 바른 수행을 닦아가기 위해서는 화엄과 선에 대한 이해가 반드시 있어야 한다.

이러한 맥락에서 이 땅에서는 오래 전부터 많은 경전 가운데 『華嚴經』을 大教에 두어 배우고 연구해 온 것이다. 한국 화엄은 전통적으로 唐譯인 80화엄을 所依로 한다. 선현들의 밝은 안목에 의지하지 않고서 일부의 경전을 이해하기는 매우 어렵다. 그렇기 때문에 조사들께서 후학을 위하여 많은 논서를 지어 경전을 구절 구절 풀어놓은 것이다. 80화엄의 주석서는 앞서서도 언급하였듯이 당 나라 때에 쓰여진 세 가지 주석서가 근본을 이루며 후대의 주석서는 대체로 이들에 의지하여 쓰여진 것이다. 이 가운데 청량 징관의 『華嚴疏鈔』가 예로부터 가장 널리 의지가 되어왔다. 그러나 청량의 『華嚴經疏』는 60권이요, 『隨疏演義鈔』는 90권으로서 매우 방대하다. 그 심원한 경문과 호한한 소초의 바다에 들면 자칫 흐름을 잃고 헤매기 일쑤이다. 그래서 그 방대한 내용을 간략하게 요점 정리한 것이 곧 『玄談』이다. 경문과 소초의 내용을 이해하기 위한 틀로서 제시된 것이요, 화엄 大經의 사상을 개괄적으로 論한 개론서이다.

청량의 『玄談』은 강원 대교반의 주요 교재로서 華嚴大經의 이해를 위한 필수적인 지침서이다. 그래서 ‘화엄현담’ 하면 으레 청량의 『玄談』을 지칭하는 말로 통한다.

2) 현담판본

唐 證聖元年(695년) 3월 14일에 洛陽의 大遍空寺에서 實叉難陀 三藏을 중심으로 『80화엄』의 번역을 시작하여 후에 佛授記寺에서 菩提流支와 義淨이 범본을 풀어내고 사문 復禮와 賢首 등이 함께 하여 聖曆 2년(699년)에 번역을 모두 마쳤다. 범장이 『80화엄』의 疏를 짓다가 완성하지 못하고 입적하자 그의 제자인 혜원이 이어서 『續華嚴經刊定記』를 지었으니 최초의 『80화엄』 주석서이다. 그러나 청량스님은 『刊定記』의 해석은 여러 곳이 잘못되었음을 지적하고 인정하지 않는다. 뿐만 아니라 舊經에 대한 여러 先師들의 주석 중에 범장스님의 주석을 제외한 나머지도 역시 화엄의 깊은 뜻을 다 풀어내지 못한 것으로 보고 새로운 疏를 짓고자 발

원한다.

「清涼國師疏鈔緣起」에 이르기를 “징관 스님은 늘 ‘옛날의 疏들은 經의 뜻을 다 하지 못하였다’ 개탄하고는 ‘오직 현수 국사만이 자못 깊은 근원을 건너셨다’라고 하더니 드디어 그를 宗承하여 建中 4년에 『華嚴經疏』를 지으니 무릇 4년이 지난 후에야 글이 완성되었다. 信·解·行·證으로 『華嚴經』을 나누어 四科로 만들었는데 이치가 포함되지 않음이 없었다.”하였다. 이것은 곧 『華嚴經疏』60권을 짓게된 緣起이다. 일설에는 興元 元年(784년)에 짓기 시작하여 貞元 3년(787년)완성하였다고도 한다.

鈔序文에 “백 명이 넘는 강사들이 모두 나에게 청하기를 ‘大敎의 旨趣는 깊고 疏文의 뜻도 深遠해서 가르침을 직접 받으면 비슷하게나마 종지에 가깝겠으나 먼 후대에 가르침이 전해져서는 스님의 높은 깨달음을 알지 못할까 염려되오니 바라 건대, 거듭 자세하게 풀어 말씀하시어 광휘를 보게 하소서’ 라고 하므로 이 같은 가극한 뜻을 따라 이것을 다시 조목조목 다듬어서 「隨疏演義」라고 이름하였다.”⁷⁾라고 하니 곧 『華嚴經隨疏演義鈔』를 짓게된 본말이다. 이렇게 이루어진 청량스님의 『華嚴疏鈔』가 약 799년경에 梵修스님에 의해 해동에 전해진다. 『三國遺事』에 의하면 ‘貞元15년(799년)에 신라 승려 범수가 당나라에 유학하여 청량징관의 『新譯後分華嚴經』과 그 義疏를 가져와 전하였다’라고 한다. 이 疏는 정원 14년 5월에 청량이 종남산 규봉의 초당사에서 지은 것인데 『新譯華嚴經後分經疏』, 또는 『貞元新譯華嚴經疏』라고 부른다. 이뿐 아니라 80화엄의 소초도 역시 함께 전하여 유통된 것으로 보인다. 그후 한동안 그 유행이 끊겼다가 고려 때에 와서 대각국사에 의해 송나라로부터 1000여권의 佛典이 전해지면서 진수 정원의 저술을 포함하여 여러 화엄 전적도 함께 전해진 것으로 보인다. 이때에 전해진 『華嚴疏』를 일본에 취버리고 이후 약 300년 동안 다시 청량 華嚴疏의 유통이 끊겼다고 한다. 그러나 『決擇』제2권의 끝에 ‘寫本記云 高麗國大興王寺 壽昌二年 (丙子)歲奉宣雕造’라고 하여 『決擇』의 寫本에 관한 기록을 밝히고 있다. ‘壽昌’(1095~1101년)은 遼나라의 연호이다. ‘二年 丙子’(1096년)는 北宋의 哲宗때요, 고려 肅宗 재위 2년에 해당한다. 곧 대각국사가 송나라로부터 佛典을 얻어 귀국(1086년)한 이후이다. 또 제4권 말미에도 ‘大宋感淳第七(辛未)歲春中月下七日於宋朝湖州思溪法寶禪寺借得行在南山高

7) 『華嚴玄談』(『大正藏』36, p.114中).

麗敎寺之祕本謹以寫留之畢. 執筆沙門辨智'라는 구절이 있다. '感淳'은 南宋 度宗의 연호(1265~1271년)이다. 感淳 7년이던 고려 元宗 때로서 몽고의 침략에 삼별초의 항거가 한창이던 시절이다. 南山의 高麗敎寺는 고려인들의 사찰로 여겨지나 상세한 것은 찾아보지 못하였다. 이러한 기록에 의하면 이 시기 고려에 『決擇』의 판본이 소장되어 있었으며, 또한 유통되었음을 짐작할 수 있겠다. 만약 주석서가 유통되었다면 그 本書인 『현담』도 역시 유통되지 않았을까 조심스레 추측해 볼 수 있겠다.

어쨌든 기록에 의하면 조선 숙종 15년(1681년)에 와서야 임자도에 표류한 배에서 발견된 명나라 평립 엽거사 판각본을 성종스님이 판각 불사를 통해(1689~1892년) 널리 유통시켰다. 오늘날 한국 불교계에 유통되는 疏鈔의 원본은 곧 이때 유통시킨 樂安의 澄光寺板이다. 이 징광사 판본이 1770년 10월 11일에 원인 모를 화재로 인하여 모두 소실되자 영조 50년(1774년)에 雪坡대사에 의해 다시 판각하여 安義의 靈覺寺에 보관하였다. 그러나 이 또한 1948년 여순반란사건의 관계자들에 의해 모두 불타버리고 전하지 않는다. 이 밖에 哲宗때에 永奇선사의 발원으로 廣州의 奉恩寺에서 1885년에 판각 불사를 시작하여 1886년에 완성하였으니 이것이 오늘날 현존하는 유일한 판본이다. 이 판본은 영각사본을 復刻한 것인데 중간에 빠진 45板을 1975년에 봉은사에서 曠岩스님의 주관으로 보충하였다. 본 현담의 저본은 바로 이 봉은사 판본이다. 저본의 판본으로는 90권으로 이루어진 방대한 『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』중 제1권부터 제8권까지에 해당한다.

3) 『현담』의 주석서.

(1) 『大方廣佛華嚴經談玄決擇』6권

책의 첫머리에 '上京 開龍寺 圓通悟理大師 賜紫沙門 鮮演述'이라고 저자를 밝히고 있다. 선연은 遼나라 道宗(1055~1101) 시대의 화엄학자이다. 그의 전기가 전하지 않아 생몰 연대 등을 알 수 없다. 이 책은 『大日本續藏經』 제8권에 들어있는데 전6권 중 제1권이 빠져 있다. 제2권에서 疏序文 가운데 '盡宏廓之幽宗'의 구절부터 해석하여 제6권에 傳譯感通까지 해석하고 이어서 大疏를 넷으로 나눈 總叙名意, 歸敬請加, 開章釋文, 謙讚廻向에 대하여 각각 간략하게 그 구성과 의미를 설명하는 것으로 끝을 맺는다. 『會解記』나 『會玄記』등에 비해 해석한 구절들이 상세하지 않

으며 주로 法數의 해석과 현답에서 略引한 내용을 구체적으로 인용하는 것 등에 많은 지면을 할애한다.

설명하고 있는 소초의 문구를 한데 모은 ‘錄摘文解’라는 항목을 각 권의 끝에 두어 내용을 찾아보기 쉽게 하였다.

현답의 주석서로는 어느 것보다도 앞선 것이어서 『會玄記』와 『纂釋』등에서 이 『決擇』의 해석을 자주 인용한다.

(2) 『華嚴經大疏玄文隨疏演義鈔會解記』10권

宋代에 笑庵 觀復이 지었다. 관복은 생몰 연대와 상세한 전기가 전하지 않는다. 화엄 二水四家 가운데 한 사람으로서 毘陵의 華嚴寺에 머물렀다. 宗宇법사로부터 『華嚴五教章』을 배우고서 『五教章折薪記』5권을 지어 『五教章』의 別教一乘說을 해석하였다. 이 저술의 관점은 청량을 이었으며, 종필의 주장과는 대립되는 입장이다. 똑같이 四家 중 한사람인 師會와 同別一乘에 대한 관점이 서로 달라서 대립하여 논쟁하였다. 그의 화엄 사상은 청량의 영향을 강하게 받았다. 저서로는 『金剛別記』와 『遺教經論記』등 4部 80卷이 세상에 전한다. 이 『會解記』는 오랫동안 유통되지 못하다가 일본에서 鎌倉시대의 화엄학자 湛睿의 필사본이 발견되어 이를 納富常天이 교정하여 1968년 金澤文庫의 『研究紀要』제5호에 수록함으로써 다시 얻어보게 되었다. 내용은 疏의 제목을 풀이한 것에서부터 傳譯感通까지 해석하였다.

(3) 『華嚴玄談會玄記』40권

元代에 蒼山の 再光寺 普瑞가 集撰하였다. 보서는 榆城(雲南) 사람이요, 속성은 與씨이다. 생몰 연대는 알 수 없다. 字는 雪庭이요, 號는 妙觀이다. 어려서 출가하여 『華嚴經』을 독송하여 開悟하였다. 훗날 皎淵禪師를 모시고 참구하여 그의 법을 받았다. 저서로는 『會玄記』외에 『楞嚴纂要』10권과 『華嚴心鏡』, 『玄談輔翼』등이 있다.

이 『會玄記』는 주로 『會解記』에 의거하여 해석한다. 그밖에 『集玄』, 『指玄』등의 명칭이 보이나 찾아보지 못하였다. 여기서는 먼저 疏鈔의 제목을 해석하고 마지막에는 總釋名題 까지만 해석하고 마쳤다. 第十 別解文義는 經의 본문에 대한 것이

니 본래 현담에 포함되지 않기 때문일 것이다. 『大日本續藏經』 제8권에 수록되어 있는데 전해지며 잘못 적힌 글자가 적지 않아 뜻이 통하지 않는 경우도 있으니 꼭 다른 판본과 대조하여 校勘이 필요하다.

(4) 『華嚴演義鈔纂釋』38권.

일본 鎌倉 시대의 화엄학자 湛菴가 주로 『會解記』와 『決擇』 등의 주석을 인용하고 덧붙여 자신의 견해를 문답 방식을 빌어 현담을 해석한 것이다. 내용은 제목에서부터 第八 傳譯感通까지이다. 비교적 상세하게 해석하였으나 본문과 그리 상관 없는 해설이 적지 않아서 때로는 너무 번잡하다. 『大日本續藏經』 제15권에 수록되어 있다.

(5) 『華嚴玄談私記』

조선시대 화엄 강백 蓮潭有一이 청량의 80화엄 疏鈔를 풀이한 『華嚴經遺忘記』의 한 부분이다. 주로 『會玄記』를 인용하여 해석하지만 단순히 본문을 따라 풀이하는데 그치지 않고 청량과 다른 견해를 드러내는 등 화엄의 대가다운 면모를 엿볼 수 있다. 국내 화엄가의 현담 주석서로는 유일하게 전하므로 매우 중요한 자료임에도 불구하고 현재 전해지는 本은 私記體로 쓰여져 있어 일반 학인은 해독이 어려워져 널리 참고되지 못하고 있다.

3. 『화엄현담』의 구성과 개요

1) 『大方廣佛華嚴經疏鈔 集文』

책의 앞부분에 이 판본의 판각 불사를 주관한 성총스님의 서문과 청량스님의 생애, 『疏鈔』의 연기, 그리고 스님의 주요 설법을 정리한 글 등 여러 短文이 실려 있다. 다른 본에는 이 부분이 없고 대체로 초서문부터 시작한다. 아마도 성총스님의 새롭게 첨가한 것으로 여겨진다.

2) 大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔序

다음은 鈔의 序文과 그 釋文이 실려 있다. 『鈔序』는 오대산 대화엄사에서 지은 『華嚴經疏』를 보다 쉽게 해석해 줄 것을 청하는 講者들의 뜻을 받아들여 후학들을 위하여 疏를 거듭 해석하여 鈔文을 짓고 『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』라고 이름한 뒤 여기에 쓴 서문이다.

이 서문을 풀이한 釋文은 청량스님의 저술이 아닌 것으로 여겨지니 그 이유로는 필법이 다르며, 문장 중에 ‘淸涼云...’하여 청량스님의 말을 인용하고 있는 등 몇 가지 단서가 있다.

3) 總叙名意(往復序)

이어서 疏의 서문과 그 해석인 鈔文이 있다. 이 疏序는 예로부터 첫머리의 두 글자를 따서 ‘往復序’라고 불렀으며 매우 간결하면서도 유려한 문체로 화엄의 심묘한 뜻을 모두 드러낸 名文으로 손꼽힌다. 그래서 이 짧은 序文만으로도 청량스님의 화엄에 대한 깊은 이해를 충분히 엿볼 수 있다. 序文을 해석하는 鈔文은 크게 四段으로 나뉘며, 다시 그 四段을 보다 상세하게 해석하고자 圓敎의 무진함을 나타내는 뜻에서 十段으로 나누어 해석하였다.

4) 歸敬請加

조사들이 지은 論의 첫 머리에는 모두 삼보에 귀경하는 계송이 있어 불보살의 위신력을 청하여 자신의 저술이 정법에 어긋나지 않고 계합하기를 빌며, 또한 論文이 교법에 의거하였음을 밝힌다. 여기서는 칠언 16句의 짧은 시문으로 삼보에 귀의하고 불보살의 위신력으로 가호해 주시기를 청하며, 이 공덕을 중생에게 회향하는 마음을 밝혔다.

다음은 鈔文에서 이 계송을 ‘삼보에 귀의함’과 ‘삼보에 귀의하고 가호를 청함’과 ‘중생들에게 회향함’의 삼단으로 나누어 해석한다. 두 번째 단에서는 먼저 청하고 귀의하는 本意를 밝혔으며, 다음은 부처님의 가피를 입어 자신의 저술이 정법에 어긋나지 않기를 바램을 밝혔다. 뒤에는 이 저술의 목적을 밝혔다. 여기서 저술의 목적을 총체적으로는 法眼이 원만해져서 중생을 교화하고자 함이요, 덧붙여 『刊定記』의 잘못을 지적하여 바로잡음으로써 후학으로 하여금 大經에 바른 견해를 갖게 하기 위한 것임을 밝혔다.

5) 開章釋文

經의 綱要를 概說하는 玄談 본문은 10門으로 나뉘었다. 문장을 따라 풀이하는 중에 다루기 때문에 여기서는 각 門의 概要를 간략히 정리한다.

(1) 第一門 가르침이 일어난 인연(敎起因緣)

무슨 까닭에 여래께서 화엄을 설하셨는가? 청량 스님은 여래의 출현이 본래 一大事因緣이며, 一大事因緣은 곧 華嚴佛智이니 여래출현의 인연은 곧 화엄을 설하기 위한 인연이라고 한다. 그리고 이 因과 緣에 각각 열 가지씩을 들었다.

一. 因의 열 가지는 卽體와 異體의 관점에서 설명되어진다.

法이 응당 그러하기 때문이다(法應爾故)

불이 태우는 작용을 가진 것은 별다른 원인이 있어서가 아니요, 이치가 그렇듯이(法爾) 당연히 태우는 것처럼 화엄은 시간과 공간을 초월하여 언제나 설하여 지는 것이요, 어느 곳에서나 설하는 것은 별다른 因이 있어서가 아니라 이치가 그렇듯이 당연하게 설하여지는 것이기 때문임을 밝혔다.

옛 因의 결과이기 때문이다.(酬宿因故)

因果의 법칙대로 부처님 과거의 대원력과 수행력의 결과로서 당연하게 설하여진 것임을 밝힌다.

根機의 感을 따르기 때문이다(順機感故).

敎는 받을 바의 대상 근기가 없이는 일어나지 않는다. 그러므로 가르침이 일어나는 것은 중생 근기의 感을 따랐음을 經의 機感을 能順과 所順을 취하여 밝힌다.

가르침의 근본이 되기 때문이다.(爲敎本故)

『華嚴經』은 모든 가르침의 근본이므로 因이 된다. 또한 諸敎로써 因을 삼은 것이니 末敎를 보이기 위하여 먼저 근본법을 보이는 것이므로 末敎가 오히려 근본법을 설하게 된 因이 된다.

果德을 드러내기 때문이다.(顯果德故)

부처님의 수승한 果德을 드러내어 모든 보살로 하여금 信·向·證하게 하기 때문임을 밝힌다.

地位를 드러내기 때문이다.(彰地位故)

보살이 수행하는 佛因을 나타내고자 位の 차별성과 동일성을 항포와 원용으로써 밝힌다.

수승한 行을 설하기 때문이다.(說殊勝行故).

妙位에 오르기 위해서는 반드시 닦음의 行이 필요하다. 이 行을 一行卽一切行인 頓行과 모든 行을 두루 이루는 遍行으로 나누고 다시 이 둘을 융회하여 설명한다.

진실한 법을 보이기 때문이다.(示眞法故)

位를 이루기 위해서는 行이, 行을 이루기 위해서는 법에 대한 解를 필요로 한다. 그러므로 四無礙法을 설하는 것임을 밝힌다.

因性を 열기 때문이다.(開因性故)

妄情에 의해서 막힌 중생의 본래 佛性智慧를 열고자 이 經을 설하셨음을 밝힌다.

지금과 나중을 이롭게 하기 때문이다.(利今後故)

부처님과 함께한 성문은 물론이요, 나아가 미래 세상 중생들의 이익을 위하여 이 경을 설하셨음을 밝히면서 열 가지 이익을 들어 설명한다.

緣의 열 가지는 다음과 같다.

시간에 의지하다.(依時)

이 『華嚴經』을 설하신 시간은 成道 후 두 번째 칠일이라거나 세 번째 칠일이라

는 등 異說이 있지만 화엄을 설하신 시간은 前後際에 걸림 없는 常恒之妙說임을 밝힌다.

장소에 의지하다.(依處)

이 경을 설하신 장소는 淨穢에 무애한 普徧說임을 밝힌다.

교주에 의지하다.(依主)

이 경을 설하신 부처님은 삼세간을 융섭한 十身無礙의 無盡身雲의 부처임을 밝힌다.

삼매에 의지하다.(依三昧)

법을 설하기 위해서는 반드시 삼매에 들어서 이치를 비추고 佛加를 받고 삼매에서 일어나 법을 설해야 하기 때문에 (제2회를 제외한) 모든 會에서 다 삼매에 들을 밝힌다.

현상에 의지하다.(依現相)

부처님은 眞法性에 머물러 적멸하여 無相하지만 相에 걸림 없어서 여러 가지 相을 나타내어 教를 일으키심을 밝힌다.

설하는 자에 의지하다.(依說者)

佛法은 사람이 설하지 않으면 비록 지혜가 있어도 능히 요달할 수 없기 때문에 삼세간에 통하는 說者에 의지함을 밝힌다.

듣는 자에 의지하다.(依聽者)

教法을 感하여 듣는 자가 있어야 만이 능히 설할 수 있음을 밝힌다.

덕의 근본에 의지하다.(依德本)

지혜와 行願力の 두 가지 德本에 의하여 설하는 것임을 밝힌다.

청하는 자에 의지하다.(依請者)

부처님의 자비심에서는 묻지 않아도 스스로 설하지만 法을 공경하고 사람을 소중히 여기기 때문에 반드시 정성껏 청함을 말미암아 설한다. 초심자는 識이 어두워서 물어 구할 줄을 알지 못하니 上智가 자비로 짐짓 의심을 내어 청하였으므로 청하는 방식에는 말과 생각이 있음을 밝힌다.

가피하는 자에 의지하다.(依加者)

보살이 설할 때는 반드시 삼매에 들어 부처님의 가피를 받아야 설할 수 있음을 밝힌다.

이상 열 가지 緣 모두에 ‘依’ 자를 쓴 것은 敎가 일어나기 위해서는 이 열 가지에 의지하여 緣을 삼아야 비로소 일어나기 때문이다. 또 이 疎緣은 꼭 親因에 의지하여야 비로소 시작되고, 힘이 있게 되어 능히 果를 일으킨다. 이러한 두 가지 의미에서 열 가지 緣 모두에 依 자를 썼다.

이상과 같은 因緣에 의해서 부처님께서 이 『華嚴經』을 설하셨음을 밝힌다.

(2) 第二門 藏과 敎와 거둠(藏敎所攝)

三藏과 十二部敎 중에 『華嚴經』은 어디에 속하는 것인지를 밝힌다.

먼저 藏에 있어서는 三藏과 二藏 등에 대한 古釋과 자신의 正釋을 밝히고 『華嚴經』의 소속을 밝힌다. 三藏 중의 經은 三學에 통하고 律은 오직 戒와 定에 통하고 論은 慧學에 통하는 것이 원칙이다. 그러나 낱말이 배대한다면 주로 經은 定을 설명하며, 毘尼는 戒를 설명하는 것이요, 論은 慧를 설명하는 것이다. 또한 각 藏이 다 三學에 통한다고 밝힌다.

둘째 敎攝이니 이른바 敎相判釋論이다. 부처님의 일대시교를 설법의 시기와 그 방식과 내용의 깊고 얕음 등을 기준으로 교리의 체계를 세우는 敎相判釋은 중국 불교의 두드러진 특징 가운데 하나이다. 先師들의 이러한 敎判은 불교에 담긴 무량하고 다양한 敎法과 敎化에 대해서 체계적인 이해를 얻으려는 후학에게 요긴한 指標 구실을 한다. 이 같은 긍정적인 부분이 있는가 하면 종파마다 각각 자기 宗에서 주로 의지하는 경전과 그에 따른 수행관을 중심으로 교판을 세우고 자기 宗의 뛰어난 점을 드러내기 위해 다른 종파를 깎아 내림으로써 대립과 서로 다른 이해

가 난립하는 따위의 부정적인 측면을 갖기도 한다. 모든 교판은 乘(一乘과 三乘, 대승과 소승), 半滿·偏圓·漸頓·權實·顯密·時機·言敎의 深淺 등을 잡아서 判釋의 근본을 삼았다.

이것은 곧 근기에 따른 언설과 교화의 방식과 설해진 교법의 내용과 그 시기의 차별일 뿐이요, 교설은 하나의 음성이요, 하나의 근원이요, 한 가지 법이다. 후학은 다만 다양한 교판에서 보이는 차별상 너머에 있는 의미를 이해하고 공연한 시비를 일으키지 않으면 될 뿐이다.

이 敎攝章에서는 화엄종의 교판에 따라 먼저 통상적으로 열 두 가지 敎로 나눔을 소개하고 여기에 대한 구체적인 설명은 『十藏品』의 疏에 미루었다.

다음은 여러 宗에서 세운 각각의 교판을 此方(중국)과 西域(인도)로 나누어서 설명한다. 此方의 교판은 一音敎의 一種에서부터 五種의 敎判을 들어서 각각 古判을 밝히고 그 違順을 조목조목 구별하였다. 서역을 서술하는 부분에서는 戒賢, 智光논사의 교판을 소개하고 법성종과 법상종을 들어 違順을 論한다.

다음은 법장의 五敎判을 대체로 따르면서도 禪敎一致를 추구하는 자신의 五敎判을 밝혔다. 마지막 ‘總相會通’에서는 이상의 모든 교판을 五重으로 회통하여 거두며 十門을 열어 모든 敎의 化儀의 전후를 회통하였다.

(3) 第三門 뜻과 이치의 分齊.(義理分齊)

華嚴圓敎는 넓게는 無量乘이요, 깊게는 同別敎의 一乘이다. 그러므로 모든 敎가 다 圓敎에 거두어진다. 여기서는 別敎一乘의 華嚴을 所依體事, 攝歸眞實, 彰其無礙, 周徧含容의 四科로 나누고 각각에 十門을 열어 설명한다.

(1) 所依體事는 敎義·理事·境智·行位·因果·依正·體用·人法·逆順·應感이다.

(2) 攝歸眞實에서는 杜順和尚의 『法界觀門』에 보이는 眞空絕相觀, 理事無礙觀, 周徧含容觀의 三觀을 인용하여 설명한다. 攝歸眞實은 이 三觀 가운데 眞空絕相觀에 해당한다. 여기에 四句로서 會色歸空觀, 明空卽色觀, 色空無礙觀, 泯絕無寄觀이 있고 이 가운데 앞의 二句에 각각 四句가 있어서 十門이 된다.

(3) 彰其無礙에서는 理徧於事門 등의 十門으로 理事無礙法界를 밝힌다.

(4) 周徧含容에서는 十玄門으로 事事無礙를 밝힌다.

事事無礙하는 그 德相과 業用이 말미암은 것[德用所因]을 唯心所現 등 열 가지를 들어 설명한다. 이 열 가지 所因으로해서 理事가 無礙하고 事事가 無礙한 것임을 밝힌다. 또한 여기서는 이상 열 가지 所因을 말미암아서 所依體事의 十對가 각각 十玄門을 갖춘다. 이것으로 別教一乘이 담고 있는 義理의 分齊를 삼는다.

(4) 第四門 가르침을 입는 근기(敎所被機)

여기서는 『華嚴經』을 통해 信·解·行·證을 이룰 수 있는 대상을 밝혔다. 먼저 여기에 해당하지 않는 부류(非器)를 다섯 가지로 밝혔으니 一은 믿음이 없는 자이다. 듣고서 비방하여 악도에 떨어지기 때문이다. 二는 眞理에 어긋나는 자이다. 이經에 의지하여 名利를 구하고자 청정하지 못하게 법을 설하여 옳지 않은 이익을 모으기 때문이다. 三은 실제와 어긋나는 자이다. 이를테면 말을 따라 文을 취하므로 妄情을 초월한 지극한 이치를 마음에 담지 못하기 때문이다. 이상 세 부류는 다 범부의 어리석음이다. 四는 좁고 열등한 자이니 일체 二乘이다. 五는 방편만을 지키는 자이다. 즉 三乘共敎의 모든 보살들은 宗에서 닦는 바 行布와 行位를 따르므로 圓融具德의 법을 믿지 않기 때문이다.

다음 圓敎의 대상이 되는 부류(正爲)로서 一은 正爲이니 즉 보현행원을 행하는 一乘圓機이다. 二는 兼爲이니 가르침을 들은 바로 그때에는 비록 아직 깨달아 들어가지는 못하지만 능히 믿어서 후일에 깨달을 종자를 이루기 때문이다. 三은 引爲이니 三乘의 權敎보살이다. 權敎 궁극의 뜻은 진실한 事가 없기 때문이다. 四는 權爲이니 곧 二乘이다. 그러나 이 二乘은 보살이 방편으로 聲聞의 모습을 나타낸 것이다. 五는 遠爲이니 앞의 非器중생을 거두었다. 비록 지금은 믿지 않더라도 그들을 거두어 종자를 이루게 하니 뒷날 반드시 깨달을 것이기 때문이다. 그러므로 화엄은 법성이 원융하며 감응이 서로 어우러져 통하므로 한 법도 所被가 아님이 없음을 밝혔다.

(5) 第五門 敎體의 얕고 깊음[敎體淺深]

화엄의 가르침이 무엇을 바탕으로 하는지 그 敎體를 다음 열 가지로 밝힌다.

1) 音聲言語體이다. 부처님의 語·言·詞·唱·評·論·語音·語路·語業·語表를 부처님의 가르침이라고 말한다.

2) 名句文身體이다. 名은 법의 自性を 설명하고 句는 差別을 설명하고 文은 곧 글자이니 名과 句의 所依이다.

3) 通取四法體이다. 教說은 聲·名·句·文身の 四法을 통용한 文字般若로써 實相般若를 드러낸 것임을 밝힌다

4) 通攝所詮體이다. 文이 義를 따르고 義가 文을 따라 所詮의 文義가 서로를 따라서 이치가 어긋남이 없어야만 비로소 참 가르침이 되므로 이 所詮을 모두 거두어 教體를 삼는다.

5) 諸法顯義體이다. 모든 법은 義理를 드러내니 일체의 모든 법이 다 教體가 된다. 그러므로 국토에 따라 雲臺·寶網·毛孔·光明·香飯·無言 등등 갖가지 법으로 佛事를 짓는다.

6) 攝境唯心體이다. 이상의 五體를 비롯하여 일체 모든 존재가 다 唯心の 顯現이기 때문이다.

7) 會緣入實體이다. 앞의 六門이 다같이 하나의 實에 들어가기 때문이다.

8) 理事無礙體이다. 진여로써 體를 삼은 일체의 教法이 十二分教 등의 事相이 완연하게 드러나면서도 한 맛으로 담연히 평등함을 장애하지 않는다.

9) 事事無礙體이다. 圓音의 文과 十玄의 義를 갖추어 事事無礙로써 교체가 된다.

10) 海印炳現體이다. 일체의 教法과 能化와 所化가 다 연기하여 해인삼매 중에 나타나므로 教體가 된다.

이상의 十門으로 보이듯이 일체 법이 다 화엄의 教體가 됨을 말한다.

(6) 第六門 중취의 공통적인 것과 개별적인 것.(宗趣通別)

宗趣란 ‘말씀의 존중하는 바를 宗이라 하고, 宗이 돌아갈 바를 趣라고 한다’ 하였다. 부처님의 일대시교는 근본 2부와 지말 18부로 나뉜다. 여기서는 법장의 五教十宗判을 이어서 다음과 같은 十宗으로 20부를 거두어 각 教마다의 所詮의 義를 잡아서 중취를 정의하였다.

1) 我法俱有宗. 2) 法有我無宗. 3) 法無去來宗. 4) 現通假實宗. 5) 俗妄眞實宗.

6) 諸法但名宗. 7) 三性空有宗. 8) 眞空絕相宗. 9) 空有無礙宗. 10) 圓融具德宗

이 十宗을 五教에 배대하자면 1)~6)은 小乘敎요, 7)은 始敎요, 8)은 終敎요, 9)은 頓敎요, 10)은 圓敎이다. 법장의 十宗과 명칭이 조금 다르니 법장은 7) 一切皆

空宗. 8) 眞德不空宗. 9) 相想俱絶宗. 10) 圓明具德宗이라고 하였다. 이 五教十宗判은 본래 法相宗의 법사 慈恩窺基의 三時八宗을 이어서 華嚴一乘宗을 첨가한 것이다. 상세한 것은 해당 註에서 밝히고 지금은 생략한다. 다음은 따로 화엄의 중취를 밝힌다. 古德들의 열 가지 화엄 중취설을 밝히고 마지막에는 청량의 正義로서 법장의 宗趣說인 ‘因果緣起理實法界’에 ‘不思議’ 字를 더하여 ‘法界理實緣起因果不思議’로써 宗趣를 삼았다. ‘不思議’ 字를 덧붙이는 이유는 ‘法界’ 라는 등의 말은 여러 經에 들어 있어서 이러한 이름만으로는 『華嚴經』이 다른 經과 다른 특이함이 드러나지 않기 때문에 不思議라는 이름으로써 구별짓기 위해서라고 하였다. 청량은 이 宗趣論을 법장이 정리한 四門에 의거하여 해석하였다. 第一門은 법계를 열어 因果를 이룬다. 곧 體에 즉한 用으로서 因果緣起이다. 第二門은 因果를 會融함으로써 법계와 같아진다. 곧 用에 즉한 體로서 理實法界이다. 第三門은 法界와 因果를 구분하여 뚜렷하게 드러낸다. 體와 用이 함께 드러나니 因果緣起理實法界이다. 第四門은 법계와 因果를 둘 다 융합하고 함께 여윈다. 곧 體用이 함께 섞이고 性의 법계와 相의 인과가 섞이어서 걸림 없이 자재하니 바로 不思議이다. 그러므로 不思議로써 앞의 것을 다 융섭하는 중취론이다.

(7) 第七門 部類의 品과 會(部類品會)

여기서는 『華嚴經』 能詮文言의 넓고 좁음을 살피고자 本部의 종류와 品數와 會數, 그리고 『華嚴經』의 支類와 論釋을 밝힌다.

1) 本部는, 華嚴性海의 말씀은 항상 설하고 두루 설하는 것이어서 헤아리기 어렵다는 것을 전제하고 간략히 略本·下本·中本·上本·普眼·同說·異說·主伴·眷屬·圓滿經의 열 가지로 설명한다.

2) 品과 會의 차별은 晉經 7처 9회 34품과 唐經 7처 9회 39품 가운데 같고 다를 것을 들어서 밝힌다.

3) 『華嚴經』의 支類와 流類를 밝힌다. 支는 것은 ‘나누어짐’의 뜻이다. 곧 華嚴을 근본으로하여 나누어져 나온 가지를 말한다. 流는 ‘서로 같은 점’을 취한 流類를 말한다. ‘類’는 곧 ‘갈래의 종류’를 말한다. 즉 別行經이 大部에서부터 나누어져 나온 것은 아니지만 내용이 비슷한 것은 今經의 流類로 본다.

4) 論釋은 간략히 다음 네 가지를 들어 설명하였다. 一은 龍樹의 『大不思議論』

十萬頌, 二는 世親菩薩의 『十地論』, 三은 北齊 劉謙之가 청량산에서 감통하고서 지었다는 論 600권, 四는 後魏의 靈辨법사의 論 100권이다.

(8) 第八門 번역할 때의 감응과 통함(傳譯感通)

여기서는 『華嚴經』의 번역 연대 등 번역에 관계된 갖가지 사항들과 『華嚴經』을 번역, 수지독송, 서사, 강의하여 일어난 여러 가지 感通을 주로 『纂靈記』, 『開元釋教錄』등을 인용하여 밝힌다.

(9) 第九門 이름과 제목을 총체적으로 해석하다.(總釋名題)

이 門에서는 經의 제목을 十門으로 나누어 설명하고 「世主妙嚴品」의 명칭을 풀이한다. 또한 『大方廣佛華嚴經』이라는 일곱 글자의 제목을 각 글자마다 열 가지 뜻을 들어서 상세하게 해석한다. 요약하여 말하자면 大方廣은 所詮의 法이요, 佛華嚴은 能得의 사람이다. 大는 體性的의 포함이요, 方廣은 業用이 두루함이다. 佛은 果德의 깨달음이 원만함이요, 華는 萬行이 두루 펼쳐짐이요, 嚴은 법을 장엄하여 사람을 이룸이요, 經은 항상 하는 미묘 법을 꿰어낸 것이다. 大方廣의 석자로 이한 經의 體用을 다하고 佛華嚴의 석자로 五周因果를 드러낸다. 이러한 『大方廣佛華嚴經』이란 제목은 法과 사람과 비유를 들어서 제목한 것이다. 그래서 이 제목에는 體用과 因果가 있으며, 이치를 다하여 뜻이 원만한지라 밖이 없이 광대무변한 것을 다 감싸안았다. 이렇듯이 일곱 글자로 이루어진 이 제목은 헤아릴 수 없는 義理를 포함한 一部の 綱要이다.

특히 청량은 제목의 일곱 자로써 다시 서로 번갈아 해석하여 일곱 자가 다 大요, 일곱 자가 다 方이요, 일곱 자가 다 廣인 등이다. 만약 일곱 자를 한 번에 모두 들어 배대한다면 大는 體요, 方은 相이요, 廣은 用이요, 佛은 果요, 華는 因이요, 嚴은 智요, 經은 教라고 한다.

(10) 第十門 글의 뜻을 따로 해석하다.(別解文義)

여기서는 먼저 經의 본문에 들어가기에 앞서 측천무후가 쓴 序文을 해석한다. 다음은 경문을 총괄한 十科를 설명한다.

1)은 本部三分科이니 序·正宗·流通分을 말한다. 初品은 序分, 「現相品」아래는

正宗分으로 규정한다. 流通分에 대해서는 예로부터 有無의 견해가 다르다. 여기에 일곱 가지 異見을 제시하고 자신은 수나라의 慧遠법사의 「法界品」의 善財 이하는 유통에 속한다'는 견해를 따른다.

2) 問答相屬科에서는 법장의 '九會에 大位問答이 모두 다섯 번 있다'는 말에 의지하여 설명한다. 다섯 번의 문답은 곧 一) 第一회 중의 40問. 二) 第二회 초반부의 40問. 三) 제팔회 처음의 200問. 四) 제구회 처음의 60問. 五) 복성에서의 따로 묻고 따로 답함이다. 그러나 청량은 오직 넷으로 나누어 古德과 다르게 해석하였다. 그 이유는 두 가지가 있다. 첫째, 古德이 나눈 第五分에는 大位를 이루는 질문이 없기 때문이요, 둘째, 古德의 第五分은 유통분에 속한다고 보기 때문이다.

3) 以文從義科는 오주인과로써 설명한다.

4) 前後<추+聶>疊科는 一部の 경문을 본말로 구분하여 둘로 나누고 뒤에서부터 거꾸로 포개어가며 매번 뒷부분을 없애고 앞부분만을 취하여 다시 둘로 나누는 방식으로 十重을 이룬다.

5) 前後鉤鎖科는 대체로 法藏의 견해를 바탕으로 『刊定記』의 설을 따라 설명한다. 여기에 依報·正報·依起·差別·圓融·平等·出現·成行·法界·證入의 앞뒤로 이어지는 十重因果로 해석하는 것은 청량의 새로운 견해이다.

6) 隨品長分科는 설명하는 내용에 따라 39품을 배대하여 열 가지로 해석하였다.

7) 隨其本會科는 본 9회를 따라 信에서부터 증입에 이르기까지 아홉으로 나눈다. 본래은 원만한 十數로 이루어져야 하는데 경이 다 전해지지 않아서 9회일 뿐이라고 추측하고 우선 드러난 경문을 토대로 「法界品」의 '善財'이하를 善友教證의 부분으로 더하여 열 부분으로 나누어 설명한다.

8) 本末大位科는 一部 중에 본회는 九, 말회는 五十五로 나뉘니 총 六十四분이 된다.

9) 本末徧收科는 9회를 9分, 「法界品」의 6천 비구 회, 선재가 거친 110선지식, 여러 龍과 三乘會와 미륵과 문수와 보현을 나누고 다시 미륵을 만남 등으로 나누어 126分을 이룬다.

10) 主伴無盡科는 主와 伴이 서로 어우러져서 온 법계에 두루 두루 거듭하여 다함없음을 말한다.

이상이 현담에 해당하는 부분이다. 본래 本經 概論으로서의 현담은 第九門인 총

석명제에서 끝나지만 十數로서 원만함을 나타내고자 第十門을 더하였으며, 또한 經의 序文과 經文十科는 經의 本文이 아니므로 따로 묶어 설명하기 때문이다.
다음부터는 본 경의 문장을 따라 해석하니 바로 別解文義에 해당한다.

IV. 『華嚴玄談』의 義理分齊 고찰

1. 義理分齊의 구성과 전개

화엄현담에서 義理分齊란 화엄경의 내용과 이치를 드러내는 장이라고 할 수 있다. 따라서 『화엄현담』에서 教起因緣·藏教所攝·義理分齊·教所被機·教體淺深·宗就通別·部類品會·釋名題·別解文義에서 의리분제를 제외한 나머지 부분은 대부분 화엄의 주변을 다루고 있다고 하겠다.

의리분제에서는 화엄사상이 궁극으로 지향하는 事事無碍를 중심으로 전개되고 있다. 대체 무엇이 사사무애하고 있느냐는 소재를 다루고 있는 所依體事가 서설에 이어 거론되고 있다. 다음으로는 法界三觀에 해당하는 攝歸眞實·彰其無碍·周遍舍容이 설명되고 있다. 섭귀진실은 眞空絶相觀에 해당하며, 창기무애는 理事無碍觀에, 주변함용은 事事無碍觀에 해당한다. 다음으로는 왜 사사무애하느냐의 근거로 德用所因이 설명되고 있다.

소의체사에서서는 다시 十玄門에 의지하는 體事を 教義·理事·境智·行位·因果·依正·體用·人法·逆順·應感의 十對로 요약하여 설명하고 있다.

섭귀진실에서는 空의 도리가 설해지며 이 空의 원리가 理法界가 되어 중국에서는 사사무애를 이루고 있다고 한다.

理事無碍法界인 彰其無碍에서는 十門으로 나누어 이사무애의 다양한 양태를 거론하고 있다. 그 십문은 다음과 같다.

- 1) 理가 事에 두루하는 문(理徧於事門)
- 2) 事가 理에 두루하는 문(事徧於理門)
- 3) 理를 의지하여 事가 이루어지는 문(依理成事門)
- 4) 事가 理를 드러내는 문(事能顯理門)
- 5) 理가 事를 빼앗는 문(以理奪事門)

- 6) 事가 理를 가리는 문(事能隱理門)
- 7) 진리가 곧 事인 문(眞理卽事門)
- 8) 事法이 곧 理인 문(事法卽理門)
- 9) 진리는 事가 아닌 문(眞理非事門)
- 10) 事法은 理가 아닌 문(事法非理門)⁸⁾

다음으로 事事無碍에 해당하는 彰其無碍에서는 불교의 핵심사상인 연기론이 최고로 확대되고 발전된 十玄門이 전개되고 있다. 이 십현문이야말로 여래출현의 근거이며 세계의 다양한 존재들이 어우러지는 다양한 모습을 체계화한 것이라고 할 수 있다.

십현문을 하나 하나 거론하면서 경전의 말씀을 인용하여 설명되고 있다. 십현문은 다음과 같다.

- 동시에 모두가 서로 응하는 문 [同時具足相應門]
- 넓고 좁음이 자유롭고 걸림 없는 문 [廣狹自在無礙門]
- 하나와 여럿이 서로 받아들이면서도 같지 않은 문 [一多相容不同門]
- 모든 법이 서로 卽함이 자재로운 문 [諸法相卽自在門]
- 비밀스럽게 감춰지고 드러남이 함께 이루어지는 문 [秘密隱顯俱成門]
- 미세하게 서로 받아들여 안립하는 문 [微細相容安立門]
- 인드라의 그물처럼 이루어진 경계의 문 [因陀羅網境界門]
- 事に 의탁하여 법을 드러내어 이해를 내는 문 [託事顯法生解門]
- 十世가 나뉘어진 법으로 다르게 이루어지는 문 [十世隔法異成門]
- 主와 伴이 원만하고 뚜렷하게 덕을 갖추는 문 [主伴圓明具德門]⁹⁾

주변함용에서 십현문에 이어 다음은 다양한 존재들이 십현으로 연기할 수 있는 근거를 설명하고 있다. 이른바 德用所因이다. 사사무애의 근거로서 唯心論적인 입장, 眞空의 입장, 緣起論적인 입장들을 들고 있다. 아울러 법의 응당 그러한 자연스런 이치와 더불어 사사무애는 수행과 원력의 힘, 또는 해인삼매라는 깊은 선정

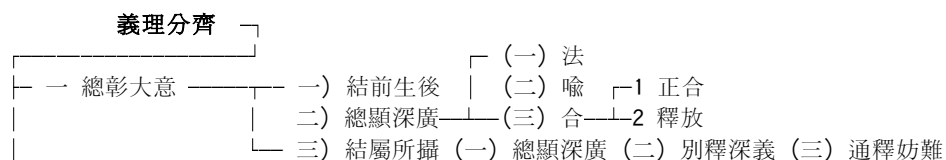
8) 『華嚴玄談』(『大正藏』36, p.72中).

9) 『華嚴玄談』(『大正藏』36, p.75中).

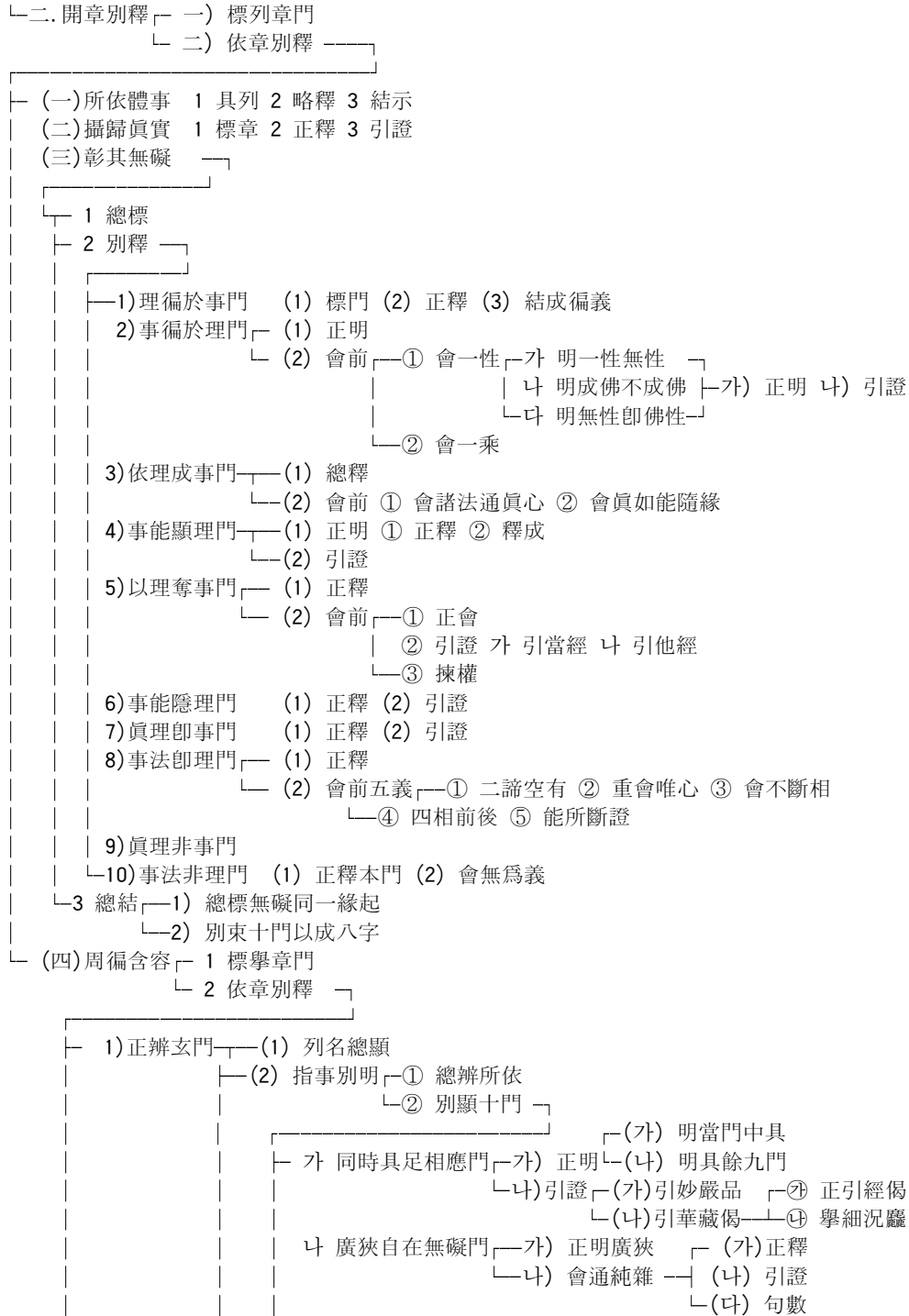
과 해탈에 힘입어 그러할 수 있음을 말하고 있다. 이 또한 십문으로 설명하고 있다.

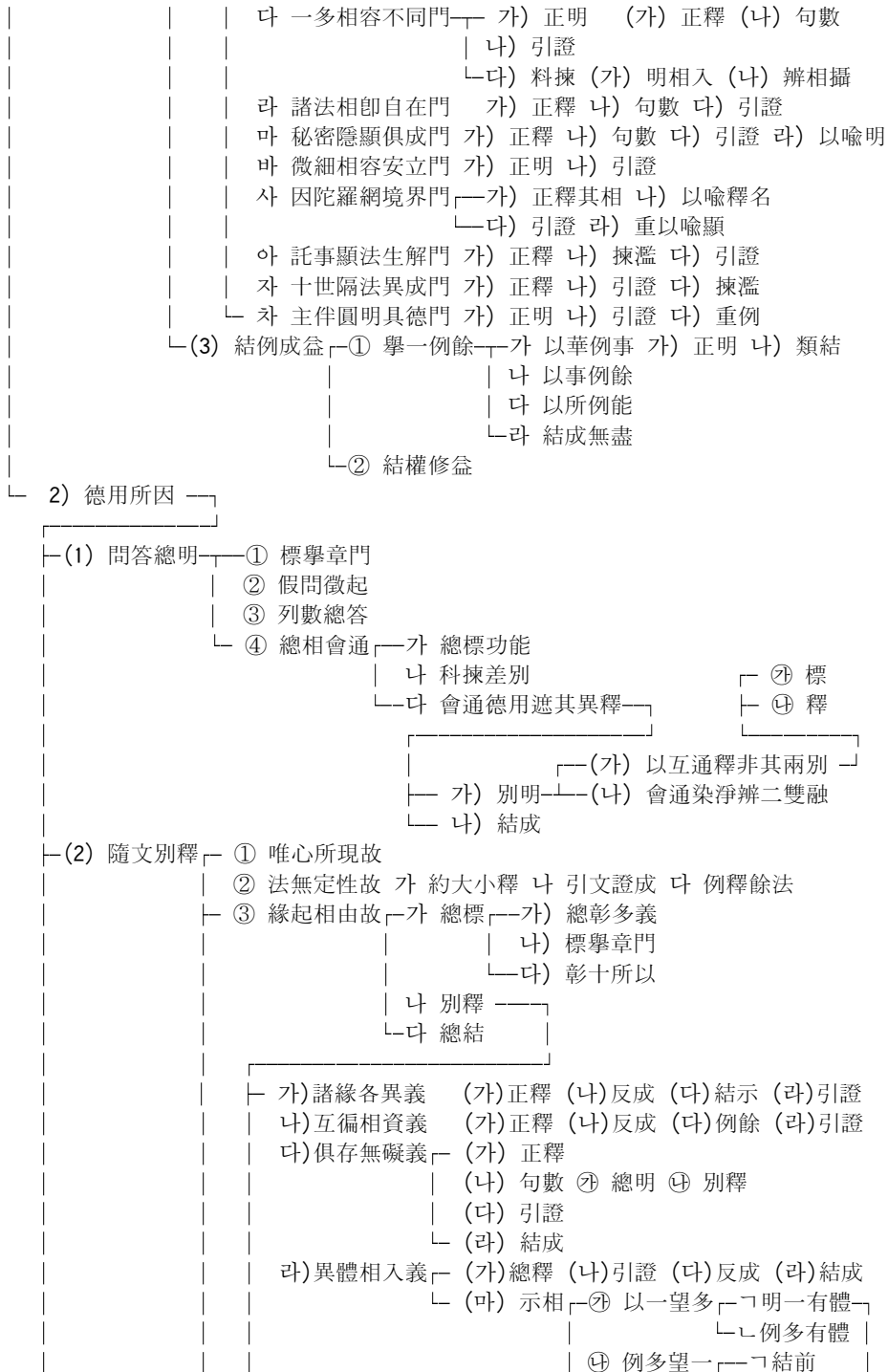
- ① 오직 마음이 나타낸 것이기 때문이다.[唯心所現故]
- ② 법은 정해진 성품이 없기 때문이다.[法無定性故]
- ③ 연기하여 서로 말미암기 때문이다.[緣起相由故]
- 가) 여러 緣이 각기 다른 뜻[諸緣各異義]
- 나) 서로 두루하고 서로 돕는 뜻[互徧相資義]
- 다) 함께 존재하는 것이 장애 없는 뜻[俱存無礙義]
- 라) 다른 體가 서로 들어가는 뜻[異體相入義]
- 마) 다른 體가 서로 卽하는 뜻[異體相卽義]
- 바) 體와 用이 함께 융통하는 뜻[體用雙融義]
- 사) 같은 體가 서로 들어가는 뜻[同體相入義]
- 아) 같은 體가 서로 卽하는 뜻[同體相卽義]
- 자) 다함께 융통하여 걸림 없는 뜻[俱融無礙義]
- 차) 같고 다름이 원만한 뜻[同異圓滿義]
- ④ 법성이 융통하기 때문이다.[法性融通故]
- ⑤ 허깨비 같고 꿈같기 때문이다.[如幻夢故]
- ⑥ 그림자 같기 때문이다.[如影像故]
- ⑦ 因이 한없기 때문이다.[因無限故]
- ⑧ 부처님께서 증득하셨기 때문이다.[佛證窮故]
- ⑨ 깊은 삼매의 작용이기 때문이다.[深定用故]
- ⑩神通과 해탈 때문이다.[神通解脫故]¹⁰⁾

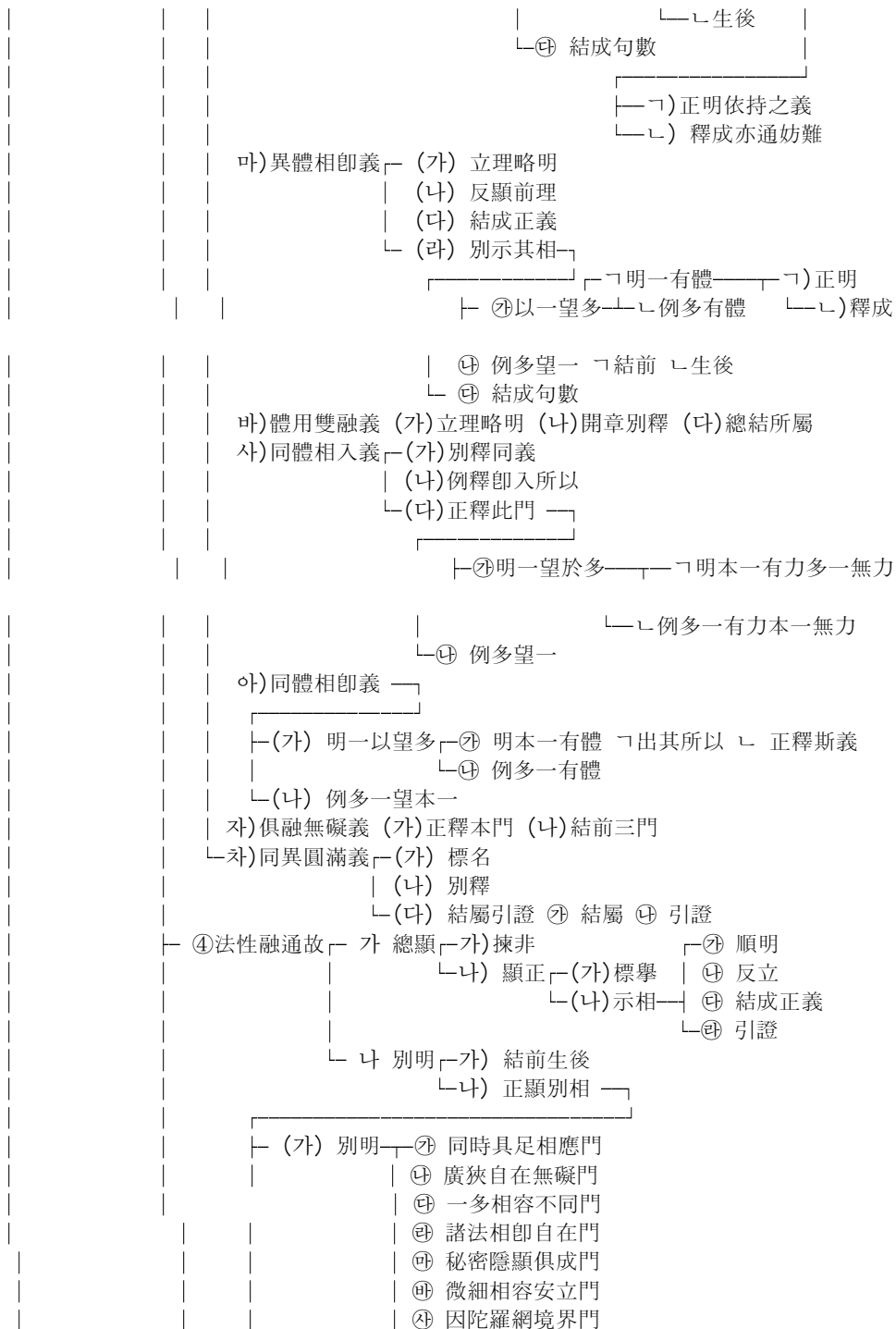
라고 하였다. 이 「의리분제」를 도표화하면 다음과 같다.

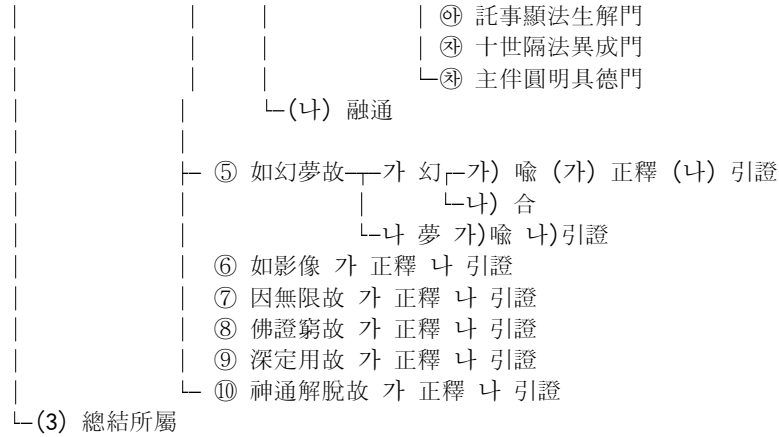


10) 『華嚴玄談』(『大正藏』36, p.75中).









2. 所依體事

소의체사란 앞서 말했듯이 십현문이 의지하는 體事라 할 수 있다. 십현의 모습으로 사사무애하는 연기의 소재를 말하는데 화엄현담에서는 이를 십대로 설명하고 있다. 이 十對는 教義·理事·境智·行位·因果·依正·體用·人法·逆順·應感이다.

여기서 十은 한정된 수가 아니다. 十對는 동시에 서로 응하여 하나의 연기를 이루고 能依의 十玄門과 응하여 백·천·만 등의 다함없는 수를 이룬다. 즉 十은 원만무진의 뜻으로 설정된 숫자이다.

『刊定記』에서는 所依體事を 덕상과 업용이 의지하는 바의 體事로 해석한다. 이것은 다음 두 가지에 통한다.

첫째는 오직 순수하게 깨끗하여 때가 없음(純淨無漏)이니 德相이 의지하는 體事이다.

둘째는 漏와 無漏에 통하는 것으로 業用이 의지하는 體事이다. 이 體事を 열 가지로 요약하여 밝히고 나머지는 이것에 미루어 생각하도록 하였으니 곧 '色·心·時·處·身·方·教·義·行·位'이다. 색이란, 바깥의 器世間에서 벌어지는 능히 조작하는 것(能造)과 조작되어지는 (所造) 모든 것을 말한다. 미세한 티끌에서부터 광대한 세계에 이르기까지 그리고 그 중간에 존재하는 일체 사물을 말한다. 心은

불보살과 모든 중생이 가지고 있는 染淨의 마음과 마음의 법을 말한다. 時는 일찰나에서부터 九世 十世와 小劫 大劫으로 먼저 가는 개념의 시간을 말한다. 處는 모든 시방세계이다. 色에 의지하여 드러난 크고 작은 곳 모두로서 한 티끌에서부터 광대한 국토 등의 장소를 말한다. 身은 불보살과 일체 중생의 몸으로서 하나의 터럭과 온 몸을 다 일컫는다. 方은 동서남북, 上下이니 한 터럭 끝에서부터 온 시방 허공계를 말한다. 教는 能詮으로서 聲名句文身을 비롯하여 教體가 되는 빛과 향기 따위 일체의 것을 말한다. 義는 教의 所詮으로서의 일체 범문이다. 行은 모든 보살이 가진 수행과 가없는 行海이니 一行과 일체 無盡行이다. 位는 初心에서부터 三賢十地와 佛地 등을 말한다.

이상은 『判定記』의 뜻이다. 여기서 말하는 덕상과 업용은 곧 一心眞如法界의 德用이다. 십현문이 밝히는 법계연기는 바로 법계의 덕용이 가진 모습이다. 이 법계의 덕용이 의지하는 體事를 밝히는 것(能依의 十玄과 所依의 體事를 밝히는 것)에 『判定記』의 혜원과 청량의 뜻이 서로 다르다.

청량은 所依體事の 측면에서 본다면 덕상과 업용은 본래 다르지 않으니 굳이 둘로 나눴는 타당하지 않다고 본다. 내용에 있어서는 『判定記』의 行과 位, 教와 義는 청량의 第一教義와 第四 行位對에 해당하고 나머지 여섯은 第二 理事對 가운데 事に 포함된다. 청량이 제시한 나머지 體事인 理와 境智·因果·依正·體用·人法·逆順·應感은 教義와 行位の 二對가 가진 형식과 내용을 잡아 그 가운데 두드러진 부분을 구체화한 것이다. 이 관점은 『探玄記』의 뜻을 그대로 따른 것이다. 이상의 열 가지 體事に 의지하여 다함없이 원용하고 무애한 법계의 연기를 체계적으로 구성하여 구체적인 모습으로 밝힌 것이 十玄門이다.

『探玄記』에서는 십현문의 第一 동시구족상응문에서 구족되어지는 열 가지 뜻으로서 이 十對를 말한다. 第一 同時門이 열 가지 뜻을 구족하듯이 나머지 九門도 역시 각각 十義를 구족하였음을 밝힌다. 또한 하나의 事法에도 이 十義가 갖추어졌음을 한 송이 연꽃을 들어 설명한다.

一, 연꽃잎 자체는 이 하나의 꽃잎에 대한 이해를 내게 하는 것이 教이니 이 꽃잎에 대한 설명(所詮)이 義가 된다.

二, 꽃의 모습이 事요, 꽃의 體는 理이다.

三, 꽃은 살피는 대상[所觀]이면서 또한 살피는 주체[能觀]이다. 화엄에서는 心과

色은 결국 일심이 드러낸 것이어서 能所가 둘이 아니기 때문이다.

四, 꽃이 피어남[行]으로써 연꽃으로서의 자리[位]를 이룬다.

五, 꽃이라는 因에 의지하여 蓮實의 果를 이룬다.

六, 꽃의 받침대는 꽃이 의지하는 것[所依]이면서 또한 연꽃이라는 자체를 이루는 正報에 들어간다.

七, 꽃의 몸뚱이는 진리와 같으며, 꽃의 작용은 근기에 응하는 것이다.

八, 연꽃 전체를 잡아서 人을 삼으니 연꽃 자체가 항상 이 法이다.

九, 거스르는 것[逆]은 五熱이요, 따르는 것[順]은 十度이다.

十, 여러 근기에 능히 應하고 또한 능히 感한다.

이처럼 한 송이 연꽃잎에 열 가지 뜻이 다 갖추어져 있다. 이렇게 하나의 事에 十義가 갖추어졌듯이 일체의 事法에도 다 이리하며, 또한 十對 중 事뿐만 아니라 나머지 教와 義 등도 다 이와 같다고 말한다. 동일한 방식으로 十對 모두가 각각 십현문을 갖추니 千門, 萬門을 이루게 된다.

그렇다면 이 소의체사 십대가 갖는 의미를 살펴보고 하자.

먼저 教와 義가 십현의 모습으로 사사무애하고 있음을 말하고 있다. 教는 이른바 하나의 명제 내지 주제라고 할 수 있으며, 義는 그를 담고 있는 내용이다. 예를 들어 사성제는 教가 되고 苦集滅道는 義가 된다. 주제와 내용이 空을 이치가 바탕이 되어 동시구족상응문을 이루고 광협자재무애문을 이루고 내지 주반원명구덕문을 이룬다는 것이다.

다음은 理와 事가 십현문의 모습으로 사사무애한다는 것이다. 의리분제에서 청량은 理는 하나의 특징적인 원리로 말하고 있다. 이를 오교에 배대하고 있는데 生空은 小乘教, 二空은 始教, 無性眞如是 終教와 頓教, 모든 이치를 융합하여 자재한 것은 圓教의 이치로 배대하고 있다¹¹⁾. 事는 이러한 이치가 현실적인 모습을 드러내고 있는 사물과 현상 모두라고 말하고 있다.

境과 智에서 境은 일종의 목적대상이며 智는 이 목적대상을 이룰 수 있는 지혜를 말한다. 行과 位는 실천수행의 다양한 방법과 그에 따른 목표의 성취이다. 因과 果는 수행방편과 그에 따른 목표 성취, 그리고 수행방편을 포함한 목표가 다시 因이 되는 관계를 말한다. 예를 들어 七方便이 因이 되면 수다원과가 果가 되며

11) 大正藏 36, p.71 上 『화엄현담』

等覺이하가 因이 되면 妙覺이 果가 되는 관계이다.¹²⁾

依報와 正報의 관계는 활동하고 있는 존재와 그 존재가 의지하여 사는 환경과 국토 등을 말한다. 인간과 자연환경, 자연과 그 자연이 의지하여 사는 토지 등의 관계라고 할 수 있다.

體와 用의 관계는 몸과 몸짓, 주체와 그 작용 내지 활동을 가리킨 것이다.

人과 法은 인간주체와 그 주체에 부응하는 깨달음의 내용이다.

逆과 順은 아주 극단적이고 상반된 관계 설정을 말한다. 선과 악의 관계, 선인과 악인의 관계, 순리적인 것과 역리적인 것의 관계를 말한다. 이런 상반되고 모순된 관계 마저도 상대성이 초월된 空의 이치에서는 사사무애로 통할 수 있다고 하는 것이 법계연기의 입장이다. 화엄경 53선지식에 등장하는 파수밀녀와 무염족왕 등은 逆에 속하고 관음보살과 정취보살 등은 順에 해당한다. 오늘날 다양한 이념과 문명의 충돌을 해결하는 관점이 될 수 있을 것이다.

마지막으로 應과 感은 일종의 공감과 교류작용을 가리킨다. 應은 부응하여 주는 주체인데 불보살 등이며 感은 보살과 중생의 입장이다. 이는 교사와 학생, 부모와 자식 등 가르침과 도움을 주고 받는 관계를 말한다.

이와 같은 十對는 단순히 教와 義, 依와 正, 應과 感 등 단층적으로 교류되는 것이 아니라 教와 教, 義와 義, 教와 正, 教와 應, 教를 포용한 應이 義를 포함한 感과의 교류 등 그 어떤 설정도 가능한 관계에서 십현문의 틀에서 사사무애 하는 것이다.

그런데 여기서 十對라는 큰 틀로서 사사무애의 소재를 체계화 했지만 그 어떤 소재도 십현문에 의지하여 사사무애 할 수 있다는 것이다. 화엄은 극미에서 극대까지 그 어떤 존재도 法이라는 관점에서 연기할 수 있다는 입장이다.

3. 攝歸眞實 - 眞空絶相觀

攝歸眞實에서는 杜順和尚의 『法界觀門』에 보이는 眞空絶相觀, 理事無礙觀, 周徧

12) 大正藏 36,p.71 中 『화엄현담』

含容觀의 三觀을 인용하여 설명한다.

攝歸眞實은 이 三觀 가운데 眞空絶相觀에 해당한다. 여기에 四句로서 會色歸空觀, 明空卽色觀, 色空無礙觀, 泯絶無寄觀이 있고 이 가운데 앞의 會色歸空觀과 明空卽色觀의 二句에 다시 각각 四句가 있어서 十門이 된다.

『法界觀門』의 三觀 중 眞空觀은 理法界에 해당한다. 두 번째 理事無礙觀은 바로 법계의 이름을 그대로 썼다. 세 번째의 周徧含容은 事事無礙法界이다. 事法界를 제외한 이유를 규봉 스님은 注에서 ‘事法은 홀로 서지 못하기 때문이다. 법계중에는 어느 한 가지도 홀로 존재하는 법은 없다. 만약 홀로 존재한다고 본다면 이것은 妄情으로 꾸민 경계이지 觀智의 경계가 아니다’라고 하였다. 그리고 이 三觀은 내용을 잡아서 나눈 것이 아니라 能觀의 智에 대하는 所觀의 법계를 말하는 것이어서 오직 三觀일 뿐이라고 하였다. 즉 이 攝歸眞實에서는 곧 能觀의 지혜로써 살펴야 하는 所觀의 法界가 무엇인지를 밝힌다.

所觀의 법계는 모든 존재를 다 포함하고 그 성품의 바다는 모든 덕을 갖추어 진여와 하나된 一心으로써 體를 삼는다. 이 體를 바탕으로 끝없이 연기하여 생멸 변화하는 모든 존재가 법계이다. 이러한 수 만가지 존재들이 자기의 영역과 성품을 지니고서 서로 응하여 질서와 조화를 지켜가며(相卽相入), 서로 時空에 무애하게 관계를 가지며(因陀羅網境界를 이루며), 원만하게 하나의 세계를 이룬다(圓融無盡緣起). 이같이 동시에 一多와 同異로서 현전한 事法을 법계라고 한다.

‘法界’의 개념을 법장스님은 『探玄記』卷18에서 각각 세 가지 뜻을 들어서 설명한다. 法의 세 가지 뜻이다. 자기의 성품을 유지함[持自性], 일정한 규범[軌則]을 가짐, 意識의 대상[對意]이다. 界의 세 가지 뜻이다. 聖法을 낳는 원인[因], 본성[本性], 구분된 영역[分齊]이다.¹³⁾

이와 같은 법장의 견해는 지엄이 『搜玄記』에서 밝힌 법계의 뜻을 그대로 이은 것이다. 『搜玄記』卷5에서 法에는 의식이 아는 대상으로서의 법이라는 뜻과 自性과 軌則의 뜻이 있고 界에는 일체법이 지닌 통상적인 性이요, 因이요, 또한 分齊라고 하였다.¹⁴⁾

『探玄記』에서는 원효가 ‘有爲, 無爲, 亦有爲亦無爲, 非有爲非無爲’의 四句로 설명

13) 『探玄記』(『大正藏』35, p.440中).

14) 『搜玄記』(『大正藏』35, p.37下).

한 法界의 뜻을 바탕으로 인용하고 여기에 第五句로서 無障礙法界를 더所入의 법계를 설명한다. 또한 能入의 법계로는 淨信, 正解, 修行, 證得, 圓滿의 다섯이다. 이렇게 能所入法界의 體를 설명하였다.

第一句 有爲法界는 本識이 모든 법의 종자를 지님과 삼세의 모든 법이 각기 따로 따로 남김없이 거두는 두 가지를 일컬어 법계라고 한다.

第二句 無爲法界도 역시 두 가지로 말한다. 本性이 眞空과 한 맛인지라 항상 깨끗함의 性淨門과 수행과 對治로써 청정함을 드러내는 離垢門이다.

第三句 亦有爲亦無爲法界도 역시 두 가지 門이 있다. 첫째 隨相門이니 意識의 인식 대상이다. 둘째 無礙門이니 眞俗과 染淨 등 일체에 통하는 一心의 법계이다.

第四句 非有爲非無爲法界도 역시 두 가지 門이 있다. 첫째, 形奪門이다. 緣은 理에 즉하였으므로 有爲가 아니요, 理는 緣에 즉하였으므로 無爲가 아니다. 이처럼 법의 본체는 평등한 것이어서 유위도 아니요, 무위도 아니며, 둘은 서로 의지해서 성립하는 개념이다. 이 둘은 서로 합하지도 않고 떨어지지도 않는 無二이다. 둘째, 無寄門이다. 법계는 性相을 떠난 것이므로 유위나 무위가 아니다. 또한 법계는 眞諦이므로 유위가 아니지만 名言으로 존재를 세워서 드러내므로 무위도 아니다. 또한 법계는 名言이나 개념에 의지해서 도달할 수 있는 것이 아니므로 유무위가 아니다.

第五 無障礙法界는 하나가 곧 일체인지라 하나를 거두면 일체를 거두는 普攝門과 微塵과 大刹이 상즉하고 상입하는 圓融門이 있으니 一多와 大小가 무애한 법계이다.¹⁵⁾

第一句 有爲法界는 인연이 화합하여 일어난 연기의 事法界이다.

第二句 無爲法界는 곧 理法界이니 연기의 법계는 모든 법에 두루 퍼져서 존재하는 無自性의 이치가 인연을 따라 일어난 性起의 理法界이다.

第三句 亦有爲는 理가 事に 즉하였기 때문이요, 亦無爲는 事が 理에 즉하였기 때문이다. 이로써 능히 理事의 법계를 假立한다.

第四句 非有爲는 性起의 일어나되 일어나지 않음[起而不起]이요, 非無爲는 일어나지 않으면서도 일어남[不起而起]이다. 第三·四句는 곧 理事無礙법계이다.

第五 無障礙法界는 일어남이 곧 일어나지 않음[起即不起]이요, 일어나지 않음이

15) 『探玄記』(『大正藏』35, p.440下).

곧 일어남[不起即起]이다. 入을 잡아도 이와 같다. 곧 事事無礙法界이다.

이상은 所入의 법계를 설명하였다. 이 들어갈 바 법계의 五門과 능히 들어가는 진여일심인 理법계의 다섯 門이 각각 서로 내재하며, 서로의 五門과 一門이, 또한 一門과 一門이 차례대로 서로에 두루 들어간다. 이와 같이 能入의 일심과 所入의 법계는 不二的 관계이다. 無障礙法界로 깨달아 들어가는 것은 如理와 如量の 지혜요, 나아가 三·四智이니 이것이 곧 能入이다. 能所의 법계가 둘이 아니므로 所觀의 경계와 能觀의 지해도 또한 둘이 아닌 원융하고 무애한 관계이다. 所入의 법계가 一境即一切境요, 多境即一境인 무애의 경계이므로 이를 따라서 당연히 能入의 지해도 역시 一智即一切智요, 一切智即一智이다. 智와 智, 境과 境, 그리고 智와 境이 다 무애하니 들고나고[入出], 증득함을 더하여 중중무진의 경계가 펼쳐진다.

이 중중무진의 법계는 一心이 곧 법계의 體性으로서 일어나는 것[性起]이니 일어나면서도 일어남이 없고[起而不起], 일어남이 없으면서도 끊임없이 일어나는지라[不起而起] 네 가지 법계가 본래 평등하여 아무런 걸림이 없으며 다함없는 法界緣起를 이룬다. 이 네 가지 법계[四法界] 가운데 事법계는 인연이 화합하여 성립된 만유의 법계(일정한 법칙을 가지고 차별되게 나뉘어진 세계)이다. 理법계는 이 만유 제법의 體性으로서의 법계(일정한 법칙을 지니고서 모든 법의 변함없는 성품이 되는 세계)이다. 연기하여 드러난 현상의 事법계는 그 體性이 따로 존재하는 것이 아니라 곧 무자성의 이치[理法界]로서 체성을 삼기 때문에 事법계는 존재하는 그 모습 그대로 곧 空하다. 그것은 事법계를 이루는 五蘊法의 自性[理法界]이 空한 이치에 의해서이다. 오온 중 하나인 色法이 空하니 따라서 오온의 事법계도 역시 그대로 곧 空하기 때문에 理法界와 空하다. 이것을 밝히는 것이 眞空絕相觀의 四句 중 첫째 句인 會色歸空觀이다. 나아가 空과 色이 다르지 않아서 空이 곧 色이요, 色이 곧 空이라서 理事가 둘이 아님을 밝히는 것이 明空即色觀이다. 이렇듯 色과 空은 본래 평등하여 不二的 관계이므로 空이 色을 장애하지 않으며, 色이 空을 장애하지 않으니 色과 空이 서로 비추고 서로 넘나들며 아무런 걸림이 없이 연기하여 법계를 이룸을 밝히는 것이 空色無礙觀이다. 그러나 空이라고 해서 空이라는 자성이 따로 있는 것이 아니라 오직 色法에 대한 잘못된 집착을 깨기 위해서 假名으로 말한 것이요, 色이라고 해서 色의 자성이 따로 있는 것이 아니라 오직 空에 대한 잘못된 집착을 깨기 위해서 假名으로 말하는 것일 뿐이다. 空과 色이 서

로 즉하여 무애하니 空은 곧 色이므로 空이 아니요, 色은 곧 空이라서 色이 아니다. 그러므로 곧 色과 空이 둘 다 없어진다. 이러한 경계에서는 眞空을 空과 色에 결부하여 ‘즉하였느냐, 여의었느냐[卽離]’ 따위로 언급할 수 없다. 이 경계는 言思가 끊어졌으며 오직 解行이 一如한 경계일 뿐이다. 이러한 이치를 밝히는 것이 泯絶無寄觀이다. 이 泯絶無寄가 총괄적인 뜻이니 眞空絶相이라는 이름은 바로 이 泯絶無寄의 뜻을 드러내는 것이다.

이상의 뜻을 살펴보면 화엄을 이치대로 설명하는 논리가 다 그러하듯이 이 眞空絶相觀에는 나머지 二觀이 고스란히 담겨있음을 보게된다. 즉 이 眞空絶相觀을 떠나 理事無礙觀과 周徧含容觀이 따로 성립되지 않는다. 그러므로 이 三觀(四法界)은 차제는 없이 하나로 이해되어야 한다. 이 三觀과 천태 지의가 『中論』에 의지하여 세운 三觀을 圓敎의 입장에서 대비하면 이해의 폭을 넓힐 수 있겠다.

천태의 三觀은 즉 인연하여 생겨난 모든 事法은 自性이 空한 이치가 인연을 따라 일어난 것이다. 그러나 그 空이란, 事法의 자성이 없음을 말하는 것이지 空이라는 실체의 성질이 따로 존재함을 말하는 것이 아니다. 그러므로 空은 假名을 빌어서 事法의 無自性을 일컫는 것일 뿐이다. 다시 말해 空도 역시 空하다는 것이다. 空한 이치가 인연을 따라 일어난 것을 事法이라고 하니 이 所生의 事法은 있는 것도 아니요, 없는 것도 아니다. 이러한 진리를 순서대로 空·假·中의 三觀으로 밝힌 것이다. 그러나 空은 곧 假와 中을 포함하고 假는 空과 中을 포함하고 中은 다시 空과 假를 포함한 모습으로서의 三觀이니 차제가 없이 하나로 이해되어야 한다. 이상의 설명을 도표로 비교하면 다음과 같이 배대할 수 있겠다.

因緣所生法	事法界	有爲	無障礙法界
空觀	理法界	無爲	
假觀	理事無礙法界	亦有爲亦無爲	
中道觀	事事無礙法界	非有爲非無爲	

여기서 事事無礙法界를 ‘無障礙法界’에 배대했던 앞의 설명과는 달리 ‘亦有爲亦無爲’에 배대한 것은 三觀과의 배대를 위해서이다. 원효스님이 설명한 四句의 범계는 곧 四法界를 가리킨 것이기 때문이다. 또한 理事無礙는 반드시 事事無礙를 포

함하기 때문에 理事無礙로 설명된 非句와 亦句 중에서 事事無礙句를 나누는 것은 허물이 아니다.

무장애법계로서 앞의 모두를 아우르는 것은 無障礙를 법계의 總體性和 總相으로 삼아 법계의 總名에 배대한 것이다. 결국 無障礙한 性相을 바탕으로 四法界가 펼쳐지는 것이니 四法界가 곧 無障礙法界이다.

4. 彰其無礙 - 理事無礙觀

화엄에서 말하는 ‘無礙’의 근본 뜻은 能所관계가 상호간의 존재를 성립시키는 원리(또는 상호간의 행위를 성립시키는 원리)이다. 예를 들어 갑과 을의 무애는 갑이 갑으로 존재하는 것을 을이 장애하거나 장애되지 않고 을이 을로서 존재함을 갑이 장애하거나 장애되지 않는 것이 무애이다. 彰其無礙는 『法界觀門』의 第二 理事無礙觀에 해당한다. 여기에서는 ‘理徧於事門’ 등의 十門으로 理事無礙法界를 밝힌다.

칭량은 『華嚴略策』에 법계의 法을 ‘괘척을 지님’의 뜻으로 해석하고 界는 ‘理法과 事法’으로 나누어 설명한다. 事法을 잡아서 설명한다면 界는 ‘나누어짐[分]’의 뜻이니 事法은 분별되어 있기 때문이다. 理法을 잡아서 말한다면 ‘性’의 뜻이니 諸法의 성품은 변하지 않기 때문이다. 이러한 事分과 理性이 서로 卽入하여 無障礙法界를 이룬다. 分은 곧 性으로써 나누어지고 性은 곧 分으로써 性이 된다. 앞서 말했듯이 事法은 홀로 존재하지 않는다. 理에 즉하여 事인 것이니 理가 아닌 事는 없으므로 事는 곧 事가 아니며, 事를 떠나서 별도의 理가 있는 것이 아니라 事に 卽한 理이니 事가 아닌 理가 없으므로 理는 곧 理가 아니다. 事相 쪽에서 보면 理性은 자기를 버리고 事相과 하나되었으니 理性이 곧 事相이요, 理性 쪽에서 보면 事相은 자기를 버리고 理性과 하나되었으니 事相이 곧 理性이다. 뒤집어서 보면 事相은 理性에 즉함으로써 비로소 事相인 것이요, 理性도 역시 事相에 즉함으로써 비로소 理性인 것이다. 또한 理性이 事相에 즉 할 때에 理性을 무너뜨리지 않으면서도 事相과 하나되며, 事相이 理性에 즉할 때에 事相을 무너뜨리지 않으면서도 理性과 하나가 되니 둘 다 없어짐[雙泯]이 곧 둘 다 존재함[雙存]이요, 둘 다 떠남

[俱離]이 곧 둘 다 함께 존재함[俱存]이다. 이렇게 아무런 장애 없이 同時同處, 同時異處, 異時同處, 異時異處에 드러나는 것이 곧 理事無礙法界요, 이를 살피는 지혜가 곧 理事無礙觀이다.

이사무애관은 空과 色이 자성적 실존이 아니라서 장애 없이 서로 즉하여 이루어짐을 보여서 空과 色에 대한 잘못된 이해를 없앤다. 이러한 空色の 理事관계를 서로에 두루 충만하고 서로를 의지해서 성립하여 둘이 아님을 十門으로 설명한다.

그러면 『화엄현담』의 疏에서 말하고 있는 理事無碍의 열가지 모양을 살펴보기로 하자. 화엄에서 말하고 있는 법계연기 또한 붓다의 연기론에서 출발한다. 이른바 業感緣起論, 아뢰야연기론, 眞如緣起論, 六大緣起論, 法界緣起論으로 이어지는 연기론의 변천은 붓다의 주요 초기교설의 중심인 연기론이 근간이 된다.

어느 때 세존께서 구류수의 손 길들이는 마을에 계셨다. 그 때 어떤 비구가 세존 계신 곳으로 나아가 그 발에 머리 대고 예배드린 뒤 한쪽에 물러나 앉아 여쭙었다.

“세존이시여, 연기법은 세존께서 만드신 것입니까? 아니면 다른 사람이 만드신 것입니까?”

“연기법은 내가 만든 것도 아니고 다른 사람이 만든 것도 아니다. 그것은 부처가 세상에 출현하지 않든 우주에 늘 머물러 있으며, 부처는 이 진리를 스스로 깨달아 위없는 바른 깨달음을 이룬 뒤 중생들을 위해 분석해 설하며 열어 보이고 나타낸다”¹⁶⁾

이른바 이것이 있기 때문에 저것이 있고 이것이 일어나기 때문에 저것이 일어난다. 이것이 없기 때문에 저것이 없고 이것이 소멸하기 때문에 저것이 소멸한다.¹⁷⁾

이 연기법의 핵심을 짚어 보기로 하자. ‘이것이 있기 때문에 저것이 있고, 이것이 없기 때문에 저것이 없다’는 것은 바로 우주의 모든 것들의 존재 원리를 담고 있다. 구체적으로 개인, 가족, 사회집단, 물질, 재산, 행복과 불행, 사랑과 증오, 평화와 불화, 평등과 불평등의 모든 것들, 즉 五蘊의 존재 그 자체는 서로 어떤 원인과 조건에 의하여 성립된다는 원리라고 할 수 있다. ‘이것이 일어나기 때문에 저것이 일어난다’는 것은 우주의 모든 존재의 활동의 총체를 말하고 있다. 구체적으로

16) 『잡아함경』, (『大正藏』2, p.85中).

17) 『중아함경』 제54 「다제경」 (『大正藏』1, p.767上).

인간이 행복과 불행, 평화와 불화, 평등과 불평등의 모든 것들이 생성, 증감, 소멸의 원리를 담고 있다. 즉 오온의 다양한 제반 활동상들은 서로 어떤 원인과 조건에 의하여 생성, 증감, 소멸한다는 원리라고 할 수 있다. 따라서 연기법의 원리는 모든 존재에 관통하고 있는 보편적 진리라고 할 수 있다.

이런 연기법의 소재가 화엄에서는 所依體事의 十對라는 소재와 틀로서 空의 이치를 바탕으로 연기한다고 하는 것이다. 각 존재를 유지하고 특성화하고 차별화하는 이른바 法界가 서로 중층적으로 무애하게 교류하고 공감하고 있다는 것이 화엄의 법계연기의 대강이다. 이런 관점에서 법계연기는 대사회적이고 인류적으로 영역을 확장하고 있다. 이 연기법은 다음과 같은 連帶主義의 근거를 마련해 주고 있다. 또한 존재의 괴로움과 모순을 치료하는 원리와 실천의 근거로서 희망을 주고 있으며, 평등의 근본원리의 근거가 되고 있다. 나아가 同體大悲의 바탕이다.

법계연기의 틀에서 보면 물질과 정신, 개인과 사회, 본질과 현상이 상의성과 상관성의 입장에서 존재하고 활동하고 있다. 연기론의 입장이 분명해져야만 개인의 수행과 이웃을 향한 보살도가 갈등을 일으키지 않고 치우침 없이 하나로 갈 수 있다.

그러면 『화엄현담』 의리분제의 彰其無碍 즉, 理事無碍의 疏를 해석하면서 그 의미를 짚어 보기로 하자.

1) 理遍於事門과 事遍於理門

一은 理가 事에 두루하는 門이다. 이를테면 分限이 없는 理가 分限이 있는 事에 온전히 두루한다. 때문에 낱알의 작은 티끌에도 理가 원만하게 구축되어 있다.

二는 事가 理에 두루 하는 門이다. 이를테면 分限이 있는 事가 分限이 없는 理와 온전히 같기 때문에 하나의 작은 티끌이 곧 법계에 두루 한다.

이상의 두 가지 뜻이 서로 갖추어 통하기 때문에 다 같은 하나의 성품이다.

그러므로 「出現品」에 “여래께서 정각을 이루실 때에 그 몸에서 일체중생이 정각을 이루는 것을 두루 보며, 내지 일체중생이 열반에 드는 것을 두루 본다” 라고 하였으니 다 동일한 성품으로서 이른바 無性이다.

理가 事에 두루 하기 때문에 하나가 이루어지면 일체가 이루어지고 事가 理에 두루 하여 같기 때문에 ‘전혀 이룬 바가 없다’라고 말한다.

經에 “비유하자면 허공은 이루어짐도 없고 무너짐도 없다”라고 하였다.

一性は 無性이니 곧 佛性이다. 그러므로 『涅槃經』에 “佛性は 第一義空이라 하고 第一義空은 지혜라고 한다”라하였다.

또 「出現品」에 “한 중생도 여래의 지혜를 갖추고 있지 않음이 없다” 라고 하니 ‘갖추고 있지 않음이 없다.’는 것은 곧 一乘의 뜻이다.¹⁸⁾

라 하였다. 먼저 이치가 모든 사물과 현상에 두루한다는 것은 다음과 같다. 「法界觀門」에 “能徧하는 이치의 性は 分限이 없으며, 所徧의 事는 分位가 차별된다. 하나 하나의 事 가운데에 理가 온전하게 내재된 것이지 나뉘어서 두루한 것은 아니다. 왜 그러한가. 理는 나눌 수 없기 때문이다. 이런 까닭에 낱알의 작은 티끌마다 모두 가없는 진리를 거두어서 원만하게 구축하지 않음이 없다¹⁹⁾”라고 하였다. 이치는 그 성질상 어디에나 제한이 없다. 예를 들자면 질량의 법칙은 미세한 존재인 먼지나 커다란 존재인 수미산에 똑같이 작용하는 이치이다. 그러나 똑같은 이치를 포함하는 현상의 존재는 크고 작음 등으로 나뉘고 제한되어있다.

‘법성은 모든 곳과 모든 중생과 모든 국토에 두루하여 있으며,三世에 다 존재하여서 빠진 곳이 없다’²⁰⁾라는 말이 이를 뒷받침해주고 있다. 다시 말해서 모든 존재가 바로 空이고 모든 존재 자체가 空의 원리로 작용하기 때문에 연기의 이법은 어느 사물과 어떤 현상에도 작용하며 그 작용과 작용 또한 막힘없이 작용한다고 하는 의미라고 할 수 있다.

다음은 事가 理에 두루한다는 것은 事의 측면서 본 것이다. 理事의 교류인 것이다. 다시 말해서 分位の 차별을 가진 事가 분한이 없는 理와 완전하게 동일한 것임을 말한다. 즉 ‘色卽是空 空卽是色’이다. 色[事]의 실체는 곧 空[理]이라서 수미산

18) 「一理徧於事門. 謂無分限之理, 全徧有分限事中. 故一一纖塵, 理皆圓足. 二事徧於理門. 謂有分之事, 全同無分之理. 故一小塵卽徧法界. 由上二義互該徹故, 皆同一性. 故出現品云. 如來成正覺時. 於其身中普見一切衆生成正覺. 乃至普見一切衆生入涅槃. 皆同一性. 所謂無性. 理徧事故, 一成一切成. 事徧同理故, 說都無所成. 經云. 譬如虛空, 無成無壞. 一性無性, 卽是佛性. 故涅槃云. 佛性名第一義空. 第一義空名爲智慧. 又出現云. 無一衆生不具如來智慧. 無不有者, 卽一乘義也」(『華嚴玄談』(『大正藏』36, p.80中).

19) 『華嚴玄談』(『大正藏』36, p.80下).

20) 『華嚴經』(『大正藏』10, p.156下).

이 한 티끌에 들어도 꼭 차지 않으며, 하나의 티끌이 수미산에 들어가 꼭 차서 남은 공간이 없다. 그런데 이 두 문이 궁극적으로 말하고자 하는 것은 **空**은 생멸을 초월하고 오염과 청정을 초월하고 증감을 초월한 자리이며 그 자리는 **佛性**의 자리라고 하는 것이다. 『여래출현품』²¹⁾의 글을 인용하여 모든 사물과 생명과 현상이 동일한 불성의 성품으로서 **一乘**으로 귀결됨을 말하고 있다. 동일한 성품이니 이른바 **性**이 없음이다. 어떠한 등의 **性**이 없는가. **相性**이 없으며 **盡性**이 없으며 **生性**이 없으며 **滅性**이 없으며 **我性**이 없으며 **非我性**이 없으며 **衆生性**이 없으며 **非衆生性**이 없으며 **菩提性**이 없으며 **法界性**이 없으며 **虛空性**이 없으며 또한 다시 **成正覺性**도 없는 것이다. 동일한 **無性**이기 때문에 이름을 나타내며 두 가지 **性**이 없으니 부처는 **一性**을 증득하여 부처를 이룬다. 그러므로 중생은 **一性**을 따라 다 부처를 이룬다. 또 **妄性**은 본래 빈 것이니 중생이 본래 부처이며 **眞性**은 얻을 수 있는 것이 아니므로 지금에야 비로소 이루는 것이 아니다.

이 두 문에서 결국 **理**는 **空性**이며 **緣起性**으로서 모든 존재가 불성이라는 일승을 주장하고 있다.

2) 義理成事門과 事能顯理門

三은 **理**에 의지하여 **事**를 이루는 **門**이다. 이를테면 **事**는 별도의 **體**가 없으니 반드시 **理**를 인하여 이루어진다. 마치 물을 잡아서 파도를 이루는 것과 같다.

그 가운데 둘이 있다. 一은 **具分唯識**의 변화이기 때문임을 밝혔다. **覺林菩薩**偈에 “마음은 화가와 같아서 능히 모든 세간을 그려낸다. **五陰**이 다 좃아 생겨나서 법을 짓지 않음이 없다” 라고 하였다. 이것은 **唯心**의 뜻을 설명한 것이다. 어떻게 **具分**임을 알 수 있는가? 다음 계승에서 “마음처럼 부처 또한 그러하고, 부처처럼 중생 또한 그러하니 부처와 마음은 **體性**이 모두 다함없음을 응당 알지니라”라고 하였다. 이미 부처에 즉한 마음이니 분명히 오직 **妄心** 뿐인 것은 아니다.

二에 진여는 **緣**을 따라 이루어짐을 밝혔다.

그러므로 『問明品』에서 문수보살이 힐난하기를 “**心性**은 하나인데 왜 갖가지 차별이 있음을 보는가?” 라고 하였으니 곧 **緣**과 **性**이 서로 어긋난다는 힐난이다. **覺首**보살이 답하기를 “**法性**은 본래 생겨나지 않으나 **示現**하여 생이 있다.”라고 하였다. 곧 진여는 **緣**

21) 『華嚴經』(『大正藏』10, p.275上).

을 따른다는 답이다. 또 (답 중에) “모든 법은 작용이 없고 또한 體性이 없다”라고 한 것은 緣을 따르더라도 자성을 잃지 않음을 밝힌 것이니 『勝鬘經』의 “여래장에 의지하여 생사가 있고 여래장에 의지하여 열반이 있다”라는 등과 같다.

四는 事가 능히 理를 드러내는 門이다.

이를테면 事는 理를 잡아서 이루어지기 때문에 事는 虛이지만 理는 實이다.

依他起性의 性이 없음이 곧 圓成實性이니 마치 파도의 모습이 공허하기에 물이 나타나게 하는 것과 같다.

夜摩偈에 “무엇을 모든 蘊이라 말하며, 모든 蘊은 어떤 성품이 있는가? 蘊의 성품은 없 어지지 않는다. 그러므로 ‘생이 없다’고 말하니 이 모든 蘊을 분별하면 그 성품이 본래 空寂하다. 空하기 때문에 滅하지 아니하니 이것이 無生의 뜻이다. 중생이 이미 이러하 니 모든 부처님도 또한 다시 그러하며 부처와 모든 佛法은 自性이 없다.” 라고 하였으 며, 또 「十忍品」에 “비유하자면 마치 메아리처럼 緣을 좇아서 일어난 것이지만 法性과 서로 어긋남이 없다.”라고 하였다. 須彌偈에 “일체 법은 自性이 없음을 了知하라” 라고 하였다. 이와 같은 말이 九會에 두루 있다.²²⁾

앞의 두 문이 理와 事가 서로 영향을 주고 받는 측면을 말한 반면, 이 두 문은 理와 事가 서로 직접적인 관계를 주고 받으면서 현상과 존재가 성립하고, 그 현상 과 존재가 이치를 드러냄을 설명하고 있다. 먼저 이치에 의지하여 현상이 성립한 다는 의미를 살펴보고 하자. 『중론』에서는 ‘空的 의미가 있기 때문에 일체법이 이루어진다’²³⁾고 하여 반드시 실체성과 고정성이 없는 空의 원리에 입각하여 모든 것이 이루어짐을 입증하고 있다. 『疏』에서는 또한 유식의 측면에서 입증하였는데

22) 「三依理成事門. 謂事無別體, 要因理成. 如攪水成波故. 於中有二. 一明具分唯識變故. 覺林菩薩偈云. 心如工畫師, 能畫諸世間, 五陰悉從生, 無法而不造. 此明唯心義也. 何以得知是具分耶. 次頌云. 如心佛亦爾, 如佛衆生然, 應知佛與心, 體性皆無盡. 既是即佛之心. 明非獨妄心而已. 二明眞如隨緣成故. 問明品文殊難云. 心性是一, 云何見有種種差別. 卽緣性相違難. 覺首答云. 法性本無生, 示現而有生. 卽眞如隨緣答. 又云. 諸法無作用, 亦無有體性. 明隨緣不失自性. 卽同勝鬘依如來藏有生死, 依如來藏有涅槃等. 四事能顯理門. 謂由事攪理成. 故事虛而理實. 依他無性, 卽是圓成. 如波相虛, 令水現故. 夜摩偈云. 云何說諸蘊, 諸蘊有何性, 蘊性不可滅, 是故說無生. 分別此諸蘊, 其性本空寂, 空故不可滅, 此是無生義. 衆生既如是, 諸佛亦復然, 佛及諸佛法, 自性無所有. 又十忍品云. 譬如谷響, 從緣所起. 而與法性無有相違. 須彌頂偈云. 了知一切法, 自性無所有. 如是等文, 徧於九會.」(『華嚴玄談』(『大正藏』36, p.81中).

23) 『中論』(『大正藏』30, p.72下).

야마천궁계찬품의 각림보살계²⁴⁾가 바로 그것이다.

청량스님은 ‘具分’이라는 이름을 해석하는 차이를 구별하였다. 범상종에서는 본질과 그림자가 다 드러난 것으로 구분을 삼지만 여기서는 眞妄이 화합하는 것으로 구분을 삼는다. ‘半頭唯識’에 대한 해석은 여러 견해가 있다. 첫째, 『決擇』에 의하면 소승 중에 정량부를 제외한 나머지 19부는 自相과 거울에 비친 그림자가 같다는 것으로 유식이라고 이름하고 본질이 識 바깥에 존재하면 유식이라고 이름하지 않는다. 이러한 견해를 취하면 완전하지 않으니 ‘半’이라고 한 것이다. 대승의 뜻은 영상과 본질이 다 마음이 변한 것으로부터 나온 것이라고 본다. 이러한 견해를 다 유식이라고 하며, 具分이라고 한다.

둘째, 또 다른 해석에 의하면 그림자는 곧 앞의 七識이 변한 바의 相分이다. 마치 밝은 거울에 나타난 그림자와 같다. 그러므로 헛것이지 진실한 것이 아니므로 그림자라고 한다. 본질은 第八識의 相分과 見分을 가리킨다. 말하자면 前六識은 第八識이 변한 바의 相分에 의탁하여 본질을 삼는다. 第七識은 第八識의 見分을 의탁하여 본질로 삼는다. 이처럼 七識의 所變 相分은 자기 識의 所變으로부터 일어나므로 유식이라고 하지만 본질은 七識이 아니어서 그림자의 바깥에 존재하기 때문에 半이라서 유식이 아니다. 그러므로 ‘半頭唯識’이라고 한다. 만약에 第八識의 相分이 前七識에 비추어 본질이 된다면 前七識이 第八識에 대하여 몰록 緣하여 변할 때에 역시 그림자라고 할 수 있다. 이 본질과 그림자가 다같이 第八識의 所變이므로 이 두 가지를 다 그림자라고 할 수 있다. 그러므로 본질과 그림자는 다 그림자 바깥에 존재하는 것이 아니다. 이러한 뜻에서 ‘具分’이라고 한다.

셋째, 또 다른 해석에 의하면 第八識의 相分은 자기의 識과 自證分에 대하여서는 또한 그림자라고 한다. 그러므로 본질과 영상이 다 그림자이므로 구분유식이다.

이상의 세 가지 해석은 모두 범상종의 견해이다. 그러므로 청량 스님이 말하고자 하는 뜻과는 차이가 있다.

유식에서 識의 轉變과 중론에서 空의 입장은 상호 모순적인 측면이 아니라 이치가 事로 일어나는 서로 다른 양상을 말하고 있을 뿐이므로 모순이 없는 것이다. 疏의 문명품²⁵⁾에서는 眞如가 어떤 조건을 따라 현상과 사물이 성립함을 말하고

24) 『華嚴經』(『大正藏』10, p.33上).

25) 『華嚴經』(『大正藏』10, p.66上).

있다. 즉 만약 진여가 없다면 망심과 합하여 생사를 이루는 주체가 없음을 말한다. 모든 법은 眞心을 떠나서는 본체가 없으니 여래장은 生死門의 진여이다. 「問明品」의 문수보살의 질문과 각수보살의 답은 이것을 설명하는 말씀이다. 물과 파도의 비유에서 보듯이 만약 물이 없다면 파도가 없는 것처럼 진여가 없다면 무엇에 의지하여 일체 법이 이루어지겠는가. 그러므로 일체 事法은 진여의 理에 의지하여 이루어진다.

다음은 현상은 그 자체로 이치를 드러내고 있음을 살펴 보기로 하자. 현상이 이치를 드러내는 이유는 곧 현상은 이치를 바탕으로 이루어지는 것이기 때문에 이치를 떠나서 어떠한 현상도 성립되지 못한다. 이러한 관점에서 모든 현상은 허망한 것이지만 이치는 실다운 것이다. 현상이 허망한 것이므로 그 가운데 담긴 이치가 고스란히 드러나있다. 예를 들면 굽이치는 파도는 실체가 없이 허망한 것이므로 파도를 보면 그 근본인 물이 드러난다. 만약 파도가 실체를 가진 존재라면 설사 물이 근본일지라도 물은 파도의 실체에 감추어지고 드러나지 않지만 파도가 허상이기 때문에 파도(事)의 존재는 그 자체로 곧 근본의 물(理)을 드러낸다. 無自性は 자체의 성품이 실로 없는 것이지만 그렇다고 斷滅은 아니기 때문에 인연을 만나면 현상과 사물을 이루며 그 현상과 사물은 그 자체가 즉시 무자성임을 드러내고 나아가 다른 인연을 만나 작용하면서 이치를 드러내는 것이다. 마음에 의지한 제반 감정, 이성, 의지와 충동, 인식작용 등이 바로 마음임을 드러내고 마음의 제반 작용을 증상하는 것이다.

3) 以理奪事門과 事能隱理門

五는 理가 事를 빼앗는 門이다.

이를테면 事가 이미 완전히 理라면 事가 다하여서 남음이 없으니 마치 물이 파도를 빼앗으면 파도의 모습이 완전히 다하는 것과 같다.

그래서 “중생과 부처는 늘어나지도 않고 줄어들지도 않는다.”라고 말하는 것이다. 「出現品」에 “비유하자면 허공은 일체 세계가 이루어지거나 무너지더라도 언제나 늘어나거나 줄어들지 않나니 왜 그런가? 허공은 생겨남이 없기 때문이니라. 모든 부처님의 보리도 또한 다시 이와 같아서 정각을 이루거나 정각을 이루지 않거나 또한 늘어나거나 줄어들지 않나니 왜 그런가? 보리는 모습이 없기 때문이니라.” 라고 하였으며, 나아가

이르기를 “설사 일체 중생이 일념 중에 모두 정각을 이룰지라도, 정각을 이루지 않았을 때와 다름없이 같나니 다 모습이 없이 평등하기 때문이다.” 라고 하였다. 『不增不減經』에서도 또한 이와 같이 설하니, 중생이 부처를 이루지 못한 것 한 부분을 잡아서 더하고 덜함이 없음을 말하는 것은 아니다.

六은 事가 능히 理를 가리는 門이다.

이들테면 진리는 緣을 따라 事法을 이루어 마침내 事는 드러나고 理는 나타나지 않게 한다. 마치 물이 파도를 이루니 움직임은 드러나고 고요함은 숨게 되는 것과 같다.

그러므로 法身이 五道에 유전하면 중생이라고 한다. 財首偈에 이르기를 “세간의 言論은 모두가 분별이니 일찍이 한 법도 法性에 들어간 적이 없다” 라고 한 등이다.²⁶⁾

먼저 이치가 현상의 모습을 빼앗는 측면을 살펴 보기로 하자. 이 문은 第六門과 함께 相害對이다. 즉 서로 모습을 빼앗아 둘 다 없어짐을 말한다. 또한 第三門을 잡아서 이 門을 이루었다. 즉 理 전체를 그대로 가져다 事를 이루기 때문에 事의 근본이 다한 것이다. 事는 理를 잡아서 이루어지니 事의 모습이 모두 없어지게 하면 오직 하나의 진리만이 평등하게 드러난다. 진리를 밖에는 한 조각의 事法도 얻을 수 없으니 마치 물이 파도를 빼앗으면 파도가 다 없어지지 않음이 없는 것과 같다. 이것은 물이 존재함은 이미 파도를 무너뜨려 다한 것이다. 『疏』에서 인용한 여래출현품²⁷⁾에서는 理가 事를 빼앗음을 입증하였다. 진리를 벗어나서는 어떠한 事法도 없기 때문이다. 마치 물이라는 이치를 근거로 파도라는 事法이 이루어지는 것과 같다. 파도는 오직 습기로서 이루어진 것일 뿐이니 파도라는 자체는 허망한 것이다. 모든 만물이 자기만의 모습이 없이 평등한 것이니 이 진리가 드러나면 중생과 부처는 둘 다 없어진다.

다음은 事가 理를 가리는 측면을 살펴 보기로 하자. 이 문은 현상과 사물이 이루어질 때 이치가 숨어 있는 측면을 말한다. 결코 완전한 소멸 즉, 단멸이 아니라

26) 「五以理奪事門. 謂事既全理, 則事盡無遺. 如水奪波, 波相全盡. 故說生佛不增不減. 出現品云. 譬如虛空, 一切世界若成若壞常無增減. 何以故. 虛空無生故. 諸佛菩提亦復如是. 若成正覺不成正覺亦無增減. 何以故. 菩提無相故. 乃至云. 設一切衆生, 於一念中悉成正覺與不成正覺等無有異, 皆以無相平等故. 不增不減經亦同此說. 非約一分衆生不成佛者說無增減耳. 六事能隱理門. 謂眞理隨緣而成事法. 遂令事顯理不現也. 如水成波, 動顯靜隱. 故法身流轉五道名曰衆生. 財首偈云. 世間所言論, 一切是分別, 未曾有一法, 得入於法性等.」(『華嚴玄談』(『大正藏』36, p.81下).

27) 『華嚴經』(『大正藏』10, p.275上).

표면에 숨어 있는 것이다. 그렇다고 해서 현상과 사물의 배후에 고정적 실체적으로 잠복해 있음을 의미하지는 않는다. 그렇다고 한다면 이 理는 이미 아트만이 되기 때문이다. 단지 모습의 드러남은 모습 있음이고 모습의 숨음은 모습 없음을 의미하다. 진리가 緣을 따르면 모든 事法이 이루어진다. 그러나 이 事法은 이미 理와 어긋난 것이니 事は 드러나고 理는 드러나지 않게 한다. 마치 물이 파도를 이루면 움직임이 드러나고 고요함은 감추어지는 것과 같다. ‘법신이 五道에 유전하는 것을 중생이라고 이름한다’라고 하는 것은 중생이 드러날 때에는 법신은 드러나지 않는 이치와 같다. 이것은 드러난 事は 모습이 있고 理는 모습이 없어서 모습 있음이 모습 없음을 덮기 때문이다.

4) 眞理卽事門과 事法非理門

七은 진리가 事에 卽하는 門이다.

이를테면 무릇 이 진리는 반드시 事 밖의 것이 아니니 이것은 法無我的 이치이기 때문이며, 空이 色에 卽해 있기 때문이다. 理가 곧 事라야 비로소 진리이다.

第七 廻向에 “法性は 法相을 어기지 않는다”라고 하는 등이기 때문이다.

八은 事法이 理에 卽하는 門이다.

이를테면 인연하여 모인 것은 반드시 自성이 없어서 體 그대로가 곧 眞이기 때문이다. 이상의 두 門은 二諦가 서로 어기지 않는다는 뜻을 바로 밝힌 것이다. 마치 습기가 파도를 어기지 아니하고 파도가 습기를 어기지 아니하는 것과 같으니 體 그대로가 相卽하기 때문이다.

夜摩偈에 “금과 금색은 그 성품이 차별이 없는 것처럼 법과 法 아님도 또한 그러하여 體성이 다르지 아니하다.” 라고 하였다.

이것도 또한 여래장과 阿賴耶가 展轉하여 다름이 없음을 비유한 것이다.

또 事가 理에 卽하였기 때문에 비록 존재하지만 항상 존재하는 것은 아니요, 理가 事에 卽하였기 때문에 비록 空하지만 끊어진 것은 아니다.

또 事와 理가 相卽하기 때문에 일어나고 없어지는 것이 동시이다. 須彌偈에 “모든 범부의 行이 속히 다함이 없지 않지만 그 성품이 허공과 같기 때문에 다함이 없다고 말한다. 지혜로운 이의 말씀이 다함없지만 이 또한 말한 바가 없음이니 自성이 다함이 없기 때문에 생각하기 어려운 다함이 있다”라고 하는 등이니 四相이 동시라서 나중에 없음에 대비하지 않는다.

또한 究竟에 斷證하여 能과 所를 떠나게 한다. 『十地品』에 “처음도 아니요, 중간도 아니요, 나중도 아니니 언사로 미칠 바가 아니다” 라고 하였으며, 『廻向品』에서도 “지혜 밖의 진여가 지혜의 들어갈 바가 됨이 없으며, 또 진여 밖의 지혜가 진여를 능히 증득함이 없다.” 라고 하였다.²⁸⁾

라 하였다. 먼저 진리가 현상에 즉한 측면을 살펴 보기로 하자. 이 문은 第八門과 함께 相相對이다. 앞에서 비록 事를 빼앗아 모두 다한다고 하였지만 그 뜻은 저 事의 모습이 텅 비었음을 말하는 것이지 저 事가 없다는 것은 아니다. 지금 이 문에서는 서로 즉하여 자기를 버리고 남과 같아지니 각기 하나일 뿐이다. 『法界觀門』에 “무릇 이 진리는 반드시 事 밖의 것이 아니다. 이는 法無我的 이치이기 때문이요, 事는 반드시 理에 의거하니 體가 텅 비어 없기 때문이다. 이러한 까닭에 이 理는 體 그대로가 다 事이라야 비로소 진리이다. 마치 물은 곧 파도이라서 움직이 되 습기가 아님이 없는 것과 같다. 그러므로 곧 물이 파도이니 생각하여 보라”라고 하였다. 이치와 현상은 곧 다른 모습이지만 사실은 空性에 입각하면 다른 모습이 아니라 부즉불리의 입장으로서는 한 모습인 것이다. 『疏』에서 거론한 회향품²⁹⁾에서 所相의 法體를 잡아서 性相이 어김없음을 말하였다. 性이 相을 어기지 않으니 진리가 事에 즉하는 것이다.

5) 眞理非事門과 事法非理門

九는 진리는 事가 아닌 門이다. 妄에 卽한 眞이라도 妄과 다르기 때문이다. 마치 습기는 움직임이 아닌 것과 같다.

十은 事法이 理가 아닌 門이다.

28) 『七眞理卽事門. 謂凡是眞理, 必非事外. 以是法無我理故, 空卽色故. 理卽是事, 第七廻向云, 法性不違法相等故. 八事法卽理門. 謂緣集必無自性. 舉體卽眞故. 上之二門, 正明二諦不相違義. 如濕不違波, 波不違濕, 舉體相卽故. 夜摩偈云. 如金與金色, 其性無差別, 法非法亦然, 體性無有異. 此亦喻於如來之藏與阿賴耶展轉無別. 又由事卽理故, 雖有不常. 理卽事故, 雖空不斷. 又由事理相卽, 故起滅同時. 須彌偈云. 一切凡夫行, 莫不速歸盡, 其性如虛空, 故說無有盡. 智者說無盡, 此亦無所說, 自性無盡故, 得有難思盡等. 則同時四相, 不待後無. 亦令究竟斷證, 離於能所. 十地品云. 非初非中後, 非言詞所及. 廻向品云. 無有智外如爲智所入, 亦無如外智能證於如等.』

29) 『華嚴經』(『大正藏』10, p.110上).

眞에 卽한 妄은 眞과 다르기 때문이니 마치 움직임이 습기가 아닌 것과 같다. 그러므로 慙愧林菩薩偈에 “色과 非色, 이 둘은 하나가 되지 못한다”라고 하였으며, 또 이르기 를 “相과 無相, 생사와 열반은 분별되어 있어 각각 같지 않다”라고 하는 등이다.

이 위의 일곱 번째와 여덟 번째의 두 門은 事와 理가 다르지 않음을 밝힌 것이고, 아홉 번째와 열 번째의 두 門은 事와 理가 하나가 아님을 밝힌 것이다. 그러므로 有爲와 無爲는 하나도 아니요, 다르지도 않다. 第四廻向에 “有爲의 세계에서 無爲法을 보이지만 유위의 相을 무너뜨리지 않으며, 무위의 세계에서 유위법을 보이지만 무위의 性을 분별하지 않는다” 라고 하였다.

이상의 十事가 동일한 緣起이므로 무애하다고 말한다.

理가 事를 대함을 잡으면 이루어짐이 있고 무너짐이 있으며, 즉함이 있고 여움이 있다. 事가 理를 대하면 드러남이 있고 감추어짐이 있으며, 하나임이 있고 다름이 있다. 逆과 順이 자재하며, 막힘 없고 걸림이 없어서 동시에 한꺼번에 일어난다. 깊이 생각하여 法界觀이 분명하게 나타나게 해서 理事가 원융한 無礙觀을 이루어라.³⁰⁾

먼저 眞理非事門은 第十門과 더불어 相非對이다. 다시 말하면 둘 다 따로 존재함을 말한다. 만약 둘 다 존재하지 않는다면 相成과 相卽과 隱顯이 이루어 질 수 없다. 이 문은 즉 隨緣하되 존재하는 것이 아닌 법신이 항상 事와 다르지 않아서 드러나는 것이다. 다음 문은 적멸하지만 없는 것이 아닌 중생이 항상 진리와 다르지 않아서 성립하는 것이다. 이 문은 理가 事를 대하여 三對가 있다. 즉 眞·實·所依이다. 다음 第十門이 드러내는 것이 妄·虛·能依이기 때문이다.

여기서 모든 현상과 사물은 이치에 의지하여 형성되고 작용하지만 이치와 고정적으로 동일인 것이 아니라는 것이다. 분명한 차이와 차별성을 가지고 있음을 말하고 있다. 에너지가 물질과 다른 것이며 물이 수증기와 다른 것과 같다고 할 수 있다.

다음은 事法非理門이다. 전히 理인 事이지만 事가 항상 理인 것은 아니다. 性相

30) 「九眞理非事門. 卽妄之眞, 異於妄故. 如濕非動. 十事法非理門. 卽眞之妄, 異於眞故. 如動非濕故. 慙愧林偈云. 如色與非色, 此二不爲一. 又云. 如相與無相, 生死及涅槃, 分別各不同等. 上七八二門 明事理非異 九十二門 明事理非一 故爲無爲 非一非異 第四回向云 於有爲界 示無爲法 而不滅壞有爲之相 於無爲界 示有爲法 而不分別無爲之性. 上之十事, 同一緣起, 故云無礙. 約理望事. 則有成有壞, 有卽有離. 事望於理. 有顯有隱, 有一有異. 逆順自在, 無障無礙, 同時頓起. 深思令觀明現, 以成理事圓融無礙觀也」(『華嚴玄談』(『大正藏』36, p.82中).

이 다르기 때문이다. 能依는 所依가 아니기 때문이다. 이러한 까닭에 體 그대로 온전히 理이지만 事의 모습이 완연하다. 마치 온전히 물로 이루어진 파도이지만 파도가 항상하는 물인 것은 아니니 파도의 움직임이라는 뜻은 습기를 말하는 것이 아니기 때문이다. 그래서 『대품반야경』에서는 “수보리가 부처님께 사뢰었다. ‘만약에 이 법이 평등하여 높고 낮음이 없다면 유위입니까? 무위입니까?’ 부처님께서 답하셨다. ‘유위법도 아니며 무위법도 아니다. 왜 그런가. 유위법을 떠나서는 무위법을 얻을 수 없으며, 무위법을 떠나서는 유위법을 얻을 수 없다. 수보리야! 유위와 무위는 합하지도 아니하고 흠어지지도 않는다.”³¹⁾ 다시 말해서 空과 緣起의 세계는 동일하면서도 형성과 작용에서는 차이와 차별을 같는다는 것이다.

이상에서와 같이 이사무애가 이루어지는 열 가지 양상과 체계를 살펴 보았다. 만약에 하나의 문이라도 빠지면 진실한 緣起가 아니다. 예를 들어 理가 事에 두루 존재하는 문이 없다면 진리가 事法 가운데에 온전하게 두루 존재할 수 없으며, 만약에 事が 理에 두루 존재하는 문이 없다면 하나의 티끌이 법계에 두루 할 수 없다. 나머지 문에 있어서도 마찬가지이다. 그러므로 十事が 동일한 연기로서 무애하다.

5. 周遍含用- 事事無礙觀

주변함용 즉, 사사무애관에서는 화엄에서 법계연기를 열 가지 문으로 체계화한 부분을 열거한 것이다. 이른바 십현문이 펼쳐지고 있다. 먼저 『疏』에서는 십현문의 이름이 열거되고 다음으로는 事인 연꽃을 들어 십현연기를 설명하고 있다. 事が 理처럼 융통하여 두루 미침과 거둠이 걸림 없으며, 서로 섞임이 자재하다. 주변함용이라는 總名의 뜻은 곧 事事無礙이다. 그러나 오직 事만을 잡아서 말한다면 이것과 저것이 서로 장애되며, 오직 理만을 잡아서 말한다면 서로 장애 할 수 없다. 그러므로 理로써 事를 융섭하니 事が 곧 무애하다.

진리는 萬有를 포함하기 때문에 똑같은 비유로써 설명할 수 없지만 대략 허공

31) 『大品般若經』(『大正藏』8, p.425中).

같다고 할 수 있다. 허공이 가진 여러 가지 뜻 중에 두 가지 뜻만을 취하여 말한다면 첫째는 모든 色과 非色處에 두루 미친다. 즉 ‘周徧’의 뜻이다. 둘째는 빠짐없이 포함하니 어느 한 가지 법도 허공에서 벗어난 것은 없다. 즉 ‘舍容’의 뜻이다. 진리도 또한 허공처럼 두 가지 뜻을 갖추었다. 두루 미치지 않음이 없고[周徧], 포함하지 않음이 없다[舍容].

여기서 말하는 ‘無礙’에는 두 가지 뜻이 있다. 첫째는 두루함이 거둠을 장애하지 않는 것이요, 둘째는 거둠이 두루함을 장애하지 않는 것이다. 이렇기 때문에 事와 事가 능히 두루하고 거두는 등이 다 장애가 없으며, 서로 섞임이 자재하다. 사사무애는 여러 가지 所依體事들이 상의성과 상관성의 입장에서 역할을 주고 받음이 중층적으로 진행되는 것이다. 주변과 함용은 이를 말한다.

다음은 『疏』를 해석하면서 사사무애를 살펴 보기로 하자. 먼저 십현문의 이름이 나열하고 있다.

第四. 周徧舍容은 곧 事事無礙이다. 우선 古德에 의지하여 十玄門을 드러내겠다. 그 중에 文이 둘이니 먼저는 玄門을 바로 분별한다. 그는 그 까닭을 밝힌다.

一은 同時具足相應門이요, 二는 廣狹自在無礙門이요, 三은 一多相容不同門이요, 四는 諸法相即自在門이요, 五는 秘密隱顯俱成門이요, 六은 微細相容安立門이요, 七은 因陀羅網境界門이요, 八은 託事顯法生解門이요, 九는 十世隔法異成門이요, 十은 主伴圓明具德門이다. 이러한 十門이 동일하게 緣起하여 무애하고 원융하니 하나의 門을 따라서 곧 일체가 갖추어진다.³²⁾

여기서는 화엄중이 법계를 바라보는 열 가지 緣起無礙의 門을 밝혔다. 즉 十玄緣起無礙法門이다. 십현문은 「法界觀門」에서 周徧舍容觀을 설명하는 열 가지 觀門에서 그 근원을 찾을 수 있다. 이를 이어서 智嚴의 『搜玄記』와 『華嚴一乘十玄門』 등에 지금과 같은 구조의 십현문이 등장한다. 이에 근거하여 현수는 먼저 『五教

32) 「疏 - 第四周徧舍容. 卽事事無礙. 且依古德, 顯十玄門. 於中文二. 先正辨玄門. 二明其所以. 今初, 一同時具足相應門. 二廣狹自在無礙門. 三一多相容不同門. 四諸法相即自在門. 五秘密隱顯俱成門. 六微細相容安立門. 七因陀羅網境界門. 八託事顯法生解門. 九十世隔法異成門. 十主伴圓明具德門. 此之十門, 同一緣起, 無礙圓融. 隨其一門, 卽具一切」

章』에서 이름은 같고 단지 나열하는 순서를 약간 바꾸었을 뿐이다가 나중에 저술한 『探玄記』에서는 앞에서 밝힌 二門의 이름을 고쳐서 새로운 이름의 십현문을 세웠다. 이밖에 이와 동명의 십현문을 언급한 전적으로는 현수의 『華嚴文義綱目』과 『金獅子章』, 청량의 『華嚴經疏』와 『華嚴略策』 그리고 이 『華嚴玄談』이며, 종밀의 『圓覺經略疏』 등이 있다.

또한 혜원의 『刊定記』에서는 德相과 業用に 각각 십현문을 두었다. 이렇듯 십현문은 지엄에게서 시작되었다고 보지만 그 완성은 현수 범장의 『探玄記』에서라고 할 수 있다. 그러므로 지엄의 십현을 古十玄이라고 하고 범장의 十玄을 新十玄이라고 한다. 十玄門은 六相圓融說과 더불어 중중무진하면서도 원만무애한 법계연기를 설명하는 華嚴敎義의 대표적인 이론이다. 十이라는 수는 十進法에 있어서 가장 원만한 수의 개념이요, 또한 무진함을 표하는 수이다.

『五敎章』에 이르기를 “十門으로 앞의 敎義 등의 열 가지 뜻을 해석하여 무진함을 드러내겠다. 묻는다. ‘어떻게 十이라는 수가 무진함을 드러낸다는 것을 알 수 있는가?’ 답한다. 『華嚴經』에서는 十이라는 수를 이용하여 무진한 뜻을 드러내는 방식을 삼았다. 여기에 의거한 것이다”³³⁾라고 하였다. 즉 화엄의 교설에서는 보편적으로 十이라는 수를 이용하여 중중무진한 법계의 뜻을 밝힌다. 그러나 이 玄門은 굳이 十數라야만 玄義를 드러낼 수 있게 고정된 것은 아니다. 十門의 總說인 同時具足相應門만으로도 능히 다 설명할 수 있으며, 요약하면 五門 정도의 원리로 설명할 수도 있고 또한 百門과 千門으로도 설명할 수 있다. ‘玄’은 곧 깊고 미묘한 이치를 뜻한다. ‘門’은 곧 법계연기를 설명하는 事事無礙法門임을 말한다.

십현문에서 혜원의 설을 잠깐 살펴보기로 하자

여기서는 화엄중이 법계를 바라보는 열 가지 緣起無礙의 門을 밝혔다. 즉 十玄緣起無礙法門이다. 십현문은 『法界觀門』에서 周徧含容觀을 설명하는 열 가지 觀門에서 그 근원을 찾을 수 있다. 이를 이어서 智嚴의 『搜玄記』와 『華嚴一乘十玄門』 등에 지금과 같은 구조의 십현문이 등장한다. 이에 근거하여 현수는 먼저 『五敎章』에서 이름은 같고 단지 나열하는 순서를 약간 바꾸었을 뿐이다가 나중에 저술한 『探玄記』에서는 앞에서 밝힌 二門의 이름을 고쳐서 새로운 이름의 십현문을 세웠다. 이밖에 이와 동명의 십현문을 언급한 전적으로는 현수의 『華嚴文義綱目』

33) 『華嚴五敎章』(『大正藏』45, p.492上).

과 『金獅子章』, 청량의 『華嚴經疏』와 『華嚴略策』 그리고 이 『華嚴玄談』이며, 중밀의 『圓覺經略疏』 등이 있다.

또한 혜원의 『刊定記』에서는 德相과 業用に 각각 십현문을 두었다. 이렇듯 십현문은 지엄에게서 시작되었다고 보지만 그 완성은 현수 범장의 『探玄記』에서라고 할 수 있다. 그러므로 지엄의 십현을 古十玄이라고 하고 범장의 十玄을 新十玄이라고 한다.

十玄門은 六相圓融說과 더불어 중중무진하면서도 원만무애한 법계연기를 설명하는 華嚴教義의 대표적인 이론이다. 十이라는 수는 十進法에 있어서 가장 원만한 수의 개념이요, 또한 무진함을 표하는 수이다. 『五教章』에 이르기를 “十門으로 앞의 教義 등의 열 가지 뜻을 해석하여 무진함을 드러내겠다. 묻는다. ‘어떻게 十이라는 수가 무진함을 드러낸다는 것을 알 수 있는가?’ 답한다. 『華嚴經』에서는 十이라는 수를 이용하여 무진한 뜻을 드러내는 방식을 삼았다. 여기에 의거한 것이다”라고 하였다. 즉 화엄의 교설에서는 보편적으로 十이라는 수를 이용하여 중중무진한 법계의 뜻을 밝힌다. 그러나 이 玄門은 굳이 十數라야만 玄義를 드러낼 수 있게 고정된 것은 아니다. 十門의 總說인 同時具足相應門만으로도 능히 다 설명할 수 있으며, 요약하면 五門 정도의 원리로 설명할 수도 있고 또한 百門과 千門으로도 설명할 수 있다. ‘玄’은 곧 깊고 미묘한 이치를 뜻한다. ‘門’은 곧 법계연기를 설명하는 事事無礙法門임을 말한다. 다음은 십현문을 하나 하나 살펴보기로 하자.

1) 同時具足相應門

지금은 우선 앞의 열 가지 중에서 하나의 事法을 취하여 뒤의 十門이 갖추어져 있음을 밝힌다.

下經의 文中에서 하나의 연꽃잎과 혹은 하나의 微塵이 教 등의 十對를 갖추어서 동시에 상응하여 원만함을 구축하였으며, 또한 뒤의 九門과 저 九門에 갖추어진 教 등을 구축하였으니 총체적인 것이기 때문이다. 그러므로 下文에 “일체 法門의 다함없는 바다가 하나의 법 도량에 함께 모인다.” 라고 하였으며, 華藏頌에 “화장세계에 있는 티끌이여! 날날의 티끌에서 법계를 본다.” 라고 하였으니 하나의 티끌도 오히려 구축하였는데 하물며 한 송이 꽃잎이겠는가?³⁴⁾

지금부터 十玄門을 주석하면서 먼저 각 玄門의 뜻을 요약하여 설명하고 다음에 疏鈔의 글을 따라 풀이한다. ‘同時’는 곧 教義 등의 十對法으로 요약되어 표현되어진 법계의 만법이 먼저와 나중의 시간적인 차이가 없음을 뜻한다. ‘具足’은 법계의 모든 존재가 빠짐없이 두루 갖추어졌음을 말한다. ‘相應’은 서로 어우러지면서 서로를 의지하여 각각의 자기를 갖추는 것이다. 이 문은 곧 十玄門의 중심된 기본원리이다. 나머지 九門은 이 문을 부연하여 설명하는 것이다. 그러므로 청량은 이 한 門만으로도 화엄법계의 玄義가 다 설명된다고 하였다. 이 門에 대한 설명으로 법장스님은 『金獅子章』에서 “금과 사자는 동시에 세워진다. 이것은 원만 구족이니 이를 일컬어 동시구족상응문이라고 한다”³⁵⁾라고 하였다. 금(理)과 사자(事)는 상즉하고 상입하는 관계이다. 이 문은 사리무애를 설명하는 것이 아니라 사사무애를 설명하는 것이니 비유로 든 금사자라는 존재는 금(理)과 사자(事)가 즉입하는 관계성의 지속인 것처럼 이 법계의 모든 사물 하나 하나가 다 理事가 원만 무애하게 구족된 것임을 말한다.

『五教章』의 설명으로는 教義 등의 十對法이 다 동시에 서로 응하여 하나의 연기를 이루면서도 앞뒤와 시작과 끝의 차이가 없이 모든 것을 다 갖추어서 逆順에 자재하여 뒤섞이지 않고 총체적인 연기를 이룬다. 이것은 해인 삼매의 힘에 의하여 법계의 모든 것이 마치 거울에 비친 형상처럼 동시에 드러나는 것이다. 하나의 거울에 크고 작고 멀고 가까운 여러 형상이 서로 뒤섞임이 없이 동시에 비춰지는 것처럼 이 중중무진한 법계의 모든 사물 하나 하나는 三世의 만법과 그 원리들을 다 원만하게 구족하고 있다. 즉 하나의 티끌에 과거와 현재와 미래의 온 우주가 조금도 변함없이 담겨 있음이다. 이것은 시간무애(無量遠劫卽一念 一念卽是無量劫 九世十世互相卽 因不雜亂隔別成 -한량없이 긴 시간이 바로 한 순간이요, 한 순간이 바로 한량없는 시간이네. 구세와 십세가 서로 같아지면서도 뒤섞이지 않고 따로 이루어지네.), 공간무애(一中一切多中一 一卽一切多卽一 一微塵中含十方 一切塵中亦如是- 하나 속에 모든 것이 있고 많은 것 속에 하나가 있으며, 하나가

34) 「今且於前十中，取一事法，明具後十門。如下文中，一蓮華葉，或一微塵，則具教等十對，同時相應，具足圓滿。亦具後之九門，及彼門中所具教等。以是總故。故下文云。一切法門無盡海，同會一法道場中。華藏頌云。華藏世界所有塵，一一塵中見法界。一塵尚具，況一葉耶。」

35) 『華嚴經金獅子章』(『大正藏』36, p.669中).

바로 모든 것이요, 많은 것이 바로 하나이네. 하나의 티끌 속에 시방을 머금고, 일체 티끌 속에도 또한 이러하네.), 인과무애(初發心時變正覺 -처음 발심한 때가 곧 정각이요), 染淨무애(生死涅槃常共和-생사와 열반은 언제나 함께 하네.)하여 동시에 함께 일어나 다 함께 갖추어져 존재함을 말한다.

이렇듯이 동시구족상응문은 우선 법계에 연기하여 존재하는 모든 법이 상응함에 선후가 없다는 시간적 관점을 잡은 것이지만 廣狹의 공간적 개념 등 나머지 모든 문의 뜻을 담고 있다.

『보현삼매품』에서는 “능히 일체 모든 국토에 있는 티끌로 하여금 가없는 법계를 널리 받아들이게 한다³⁶⁾” 라고 하였다. 이 부분은 동시구족상응문의 사사무애를 잘 설명하고 있다. 티끌이라는 하나의 事 자체가 성립하고 작용함에 있어서 事의 極大인 모든 법계가 서로 융통하게 작용함을 말한다. 보현 보살이 여래장신삼매에 들어서 안으로는 因果 지혜의 힘을 머금고 밖으로는 티끌로 하여금 법계를 머금게 하니 법계라고 말한 것은 또한 갖추지 않은 것이 없음을 뜻한다. 티끌이 온전히 法界藏에 의지하여 동일한 眞性임을 나타내는 것이다.

삼매에 들어가는 힘을 말미암아 깊은 定에 드는 작용이라서 業用이라고 한다. 법계에 의지하여 같은 眞性에 들었기 때문에 법성이 융통하니 德相이라고 한다. 삼매의 업용은 法界藏性에 의지한 것이요, 이 法界藏性이 본래 스스로 구족되어 있음을 德相이라고 이른다. 그리고 중생으로 하여금 그 본래 구족되어 있는 德相의 法界藏性을 보게 하는 것이 業用이다.

2) 廣狹自在無碍門

二는 곧 저 꽃잎이 법계에 두루 하지만 본래의 자리를 무너뜨리지 않으므로 나뉘어 나뉘어 없음에 卽하였으며, 나뉘어 없음이 나뉘어 卽하였으니 廣과 狹이 자재하여 막힘 없고 걸림 없다. 『十定品』에 ‘하나의 연꽃이 시방세계에 가득하면서도 밖으로 모습이 드러남을 장애하지 않아서 볼 수 있다’ 하였다. 그러므로 혹은 오직 넓어서 한계가 없으며, 혹은 分限이 뚜렷하며, 혹은 곧 넓기도 하고 곧 좁기도 하며, 혹은 넓고 좁음이 함께 없어지며, 혹은 앞의 네 가지를 구족하기도 하니 解境이기 때문이다. 혹은 앞의 다섯

36) 『華嚴經』(『大正藏』10, p.33上).

가지를 끊으니 行境이기 때문이다. 다음(九門)은 다 여기에 따른다. 그러나 이 廣狹門은 또한 純雜門이라고도 한다. 법계에 두루 하기 때문에 純一하여 無二요, 本位를 무너뜨리지 않으니 雜을 방해하지 않는다. 萬行도 모두 그러하다³⁷⁾.

이 문은 古十玄의 諸藏純雜具德門을 고친 것이다. ‘諸藏’은 법계 만법의 藏性을 말한다. 『成唯識論』에 의하면 藏은 阿賴耶의 세 가지 藏의 뜻으로서 能藏(持種義), 所藏(受熏義), 執藏(我愛所執義)을 말한다. 能藏은 三性の 일체 잡염법(所藏)의 종자를 자기 안에 갈무리하여 보존한다는 뜻이다. 능장은 本有種子로서 비롯함이 없는 예로부터 제팔식 자체에 만법을 내는 공능과 力用을 갖추었다고 말한다. 예를 들자면 하나의 씨앗이 많은 열매를 내는 것과 같으니 곧 선천적인 공유의 종자이다. 所藏은 일체 잡염법이 훈습하는 장소의 뜻이다. 新熏種子로서 모든 법이 現行할 때에 말나식의 작용에 의하여 제팔식의 자체에다 다시 모든 법이 現行할 氣分을 훈습하는 곳으로서 이름한 것이다. 이 본유와 신훈의 두 종자가 서로 상대하여 서로 도와 만법을 일으킨다. 執藏은 有情이 모든 법에 집착함을 말한다. 또 제7식(能執藏)에 의해서 제8식의 見分이 實我로 집착되어지는(所執藏) 것이다. ‘아뢰야’라는 이름은 執藏의 뜻이 본 뜻이다. 이 순잡문에서는 能藏과 所藏의 만법을 취하여 ‘諸藏’이라고 하였다. 즉 앞의 教義 등 十對法의 純雜이 자재함을 말한다. 『一乘十玄門』에서는 이 순잡문을 모든 바라밀문을 잡아서 말한 것이라고 하였다. 즉 모든 법을 다 보시라고 하니 ‘純’이요, 이 보시가 모든 바라밀행을 구축하였으므로 ‘雜’이다. 『五教章』에서는 사람을 들어서 ‘純’은 모든 것이 다 사람이기 때문이요, ‘雜’은 이 사람이 理事 등의 모든 차별 법을 구축하였음이라고 하였다. 보살을 들어서도 동일한 삼매에 들어 단지 보시를 행함이 한량없고 가없으며 다시 다른 행이 없음을 ‘純’이라고 하며, 보시와 지계와 중생제도 등의 다양한 행을 모두 성취한 것을 ‘雜’이라고 하였다.

이 순잡문을 광협자재무애문으로 이름을 고친 까닭은 만약 하나의 行을 純으로 삼고 만행을 雜으로 삼는다면 사사무애이지만 그렇지 않고 純을 理로 보고, 雜을

37) 「二, 卽彼花葉普周法界, 而不壞本位. 以分卽無分, 無分卽分. 廣狹自在, 無障無礙. 十定云. 有一蓮花, 盡十方際. 而不妨外有可見. 是故或唯廣無際. 或分限歷然. 或卽廣卽狹. 或廣狹俱泯. 或具前四, 以是解境故. 或絕前五, 以是行境故. 下皆准此. 然此廣狹亦名純雜. 普周法界, 故純一無二. 不壞本位, 則不妨於雜. 萬行例然.」

事로 볼 경우 이사무애가 된다. 이렇듯 본래는 사사무애를 설명하는 것인데 이사무애로 잘못 해석할 여지가 있기 때문이라고 한다. ‘廣’은 무한하게 넓어서 밖이 없음이요, ‘狹’은 안으로 더 이상의 공간이 없음이다. 무엇으로도 감쌀 수 없는 극히 거대하게 넓은 것이 무엇도 들어갈 수 없이 극히 좁아 안이 없는 것의 안으로 들어가니 넓고 좁음이 걸림 없이 자재함이다. 『十住品』에 “금강위산의 수가 한량 없지만 능히 한 터럭 끝에 다 집어넣을 수 있나니 지극히 큰 것에 지극히 작은 모양이 있음을 알고자 보살이 이로써 발심한다”라고 하였다.

크고 작음은 본래 自性과 自相이 없으니 큰 것은 작은 것의 큼이요, 작은 것은 큰 것의 작음이다. 그러므로 하나의 微塵이 시방을 머금는다. 그러나 그 微塵이 큰 것은 아니다. 수미산이 겨자씨 속으로 들어가지만 수미산이 작은 것은 아니다. 즉 크기 때문에 능히 작은 것이요, 작기 때문에 능히 큰 것이다. 性相이 본래 없음에 의하여 廣狹이 自在無礙하다.

3) 一多相容不同門

三은 곧 이 꽃잎이 자기를 펼쳐서 일체 범 중에 두루 들어가며 곧 일체를 거두어서 자기 안에 들어오게 하지만 펴고 거둬서 동시라서 일찍부터 장애가 없다. 그러므로 녹아 들어 융합한다. 혹은 四句와 六句가 있으니 생각해 보라.

下經에 “하나의 佛土가 시방에 가득하고 十方이 하나의 佛土에 들어가지만 또한 남음이 없다.” 라고 하였다.

만약 一과 一切를 대비해서 말한다면 거둬서 들어감의 각각 四句를 갖추었다. 이를테면 一이 一切에 들어가고 一切가 一에 들어가며 一이 一에 들어가고 一切가 一切에 들어간다. 서로 거두는 것도 또한 그러하다³⁸⁾.

이 문은 相入의 뜻을 설명한다. 하나가 여럿을 받아들이고 여럿이 하나를 받아들인다. 그러므로 하나는 여럿 속의 하나요, 여럿은 하나 속의 여럿이다. 이것은 온전한 有力과 온전한 無力의 작용력에 의하여 相入한다. 그러나 하나와 여럿은

38) 『三，卽此花葉舒已徧入一切法中，卽攝一切令入己內。舒攝同時，旣無障礙，是故鎔融。或有四句六句。思之。下云。以一佛土滿十方，十方入一亦無餘。若一與一切對辨，則攝入各具四句。謂一入一切，一切入一，一入一，一切入一切。互攝亦然。』

각기 자기의 독자적인 分位와 존재를 잃지 않는다. 예를 들어 十을 헤아리면서 하나로부터 열까지 헤아리고 다시 열에서부터 하나까지 헤아리면 하나에 열이 있고 열에 하나가 있음을 알 것이다. 하나는 열을 성립시키는 하나요, 열은 하나를 성립시키는 열이다. 하나 속에 열이 포함되어 있기 때문에 하나를 하나라고 이름할 수 있으며, 열 속에 하나가 포함되어 있기 때문에 열을 열이라고 할 수 있다. 열과 하나가 서로의 속에 존재할 수 있는 것은 이 수들이 자성이 없이 연기하기 때문이다. 그러므로 경에 이르기를 “보살이 연기법을 잘 觀하여 하나의 법에서 여러 법을 알고 여러 법에서 하나의 법을 안다³⁹⁾”라고 하였다.

그러므로 教義 등의 十對法은 그 가운데 어느 한 법만을 들더라도 그 속에 나머지 법이 다 갖추어져 있지만 또한 다시 서로 뒤섞이지 않고 十對를 이룬다. 모든 것이 서로 역할을 주고받되 자신의 본분을 잃지 않고 독립성과 차별성을 유지함을 말하고 있다. 이는 현대사회에서 다양한 문명이 자신의 고유성을 간직하면서도 다른 문명과 교류할 수 있음을 말한다.

4) 諸法相卽自在門

四는 이 하나의 뜻있이 자기를 버리고 他와 같아지니 온통 體 그대로가 온전히 저 일체 법이요, 항상 他를 거두어서 자기와 같게 하니 저 일체로 하여금 곧 자기의 體이게 한다. 一과 多가 相卽하여 섞여서 장애가 없으며, 解境과 行境이 다르므로 여섯 개의 句가 앞서와 같다. 下經에 “一이 곧 多이며 多가 곧 一임을 안다.”라고 하였다.⁴⁰⁾

이 문은 하나와 일체가, 또는 이것과 저것이 서로 자기를 버리고 다른 상대에 녹아들어 둘이 하나되는 것이 자유 자재한 작용을 설명한다. 이것은 곧 緣起하는 體의 有無의 측면을 잡아서 설명하는 것이다. 『金獅子章』에 이르기를 “第六 諸法相卽自在門은 말하자면 곧 사자의 모든 根과 낱알의 털끝이 다 각기 金이라는 동일성으로 사자의 온 몸을 거둔다. 이것은 법계에 연기하는 일체의 모든 법이 다 서로 즉하고 서로 두루함을 비유한다. 사자의 모든 根과 털끝이 낱알이 다 사자의

39) 『華嚴經』(『大正藏』10, p.32中).

40) 「四, 此一花葉廢已同他, 舉體全是彼一切法. 而恒攝他同己, 令彼一切卽是己體. 一多相卽, 混無障礙, 解行境別, 六句同前. 下云. 知一卽多多卽一等.」

눈에 통하니 눈은 귀이고 귀는 코가 됨이 막힘 없고 걸림 없다. 이것은 보시바라 밭은 나머지 九度요, 여러 行이 곧 하나의 行임을 비유한다. 그러므로 모든 법의 相卽이 자재하는 문이라고 한다”⁴¹⁾하였다.

그러므로 초발심이 곧 정각이요[初發心是便正覺], 생사와 열반이 언제나 함께 조화를 이루며[生死涅槃常共和], 하나의 법이 곧 일체 법이며 일체 법이 곧 하나의 법이며[一卽一切多卽一], 일념이 곧 무량한 겁이며[一念卽是無量劫], 무량한 겁이 곧 일념이며[無量遠劫卽一念] 구세와 십세가 서로 상즉한다[九世十世互相卽]. 또한 인과가 同體로서 동일한 연기를 이루니 이것을 얻을 때가 바로 저것을 얻은 것이다. 이를 십주품 장행문에서는 다음과 같이 말하고 있다. “一이 곧 多이며 多가 곧 一이요, 文이 義를 따르고 義가 文을 따른다. 이와 같이 일체가 展轉히 이루어짐이여! 이것은 물러나지 않는 사람이 응당 설한다.”⁴²⁾

經疏鈔의 해석에 의하면 이것은 事事無礙에 同體와 異體의 뜻이 있음을 잡았다. 文이 義를 이루니 文이 義를 완전하게 거두며, 義가 文을 이루니 義가 文을 완전하게 거둔다.

同體와 異體란 다름 아닌 주제, 내용, 성격, 기질 등의 같음과 다름을 뜻한다. 그 같은 것은 물론이고 다른 것들도 空의 원리에 의지하여 교류하면 역할을 주고 받는 것이다. 그 다른 것들의 하나됨과 교류는 중생과 부처에 귀결된다. 즉, 一乘을 지향하는 圓敎로서 화엄의 입장이 분명해 진다. 『初發心品』에는 다음과 같이 말한다. “발심하였기 때문에 항상 삼세의 모든 부처님께서 생각하여 주심이 되며, 삼세의 모든 부처님의 위없는 보리를 얻을 것이며, -중략- 이 같은 사람은 곧 삼세의 모든 부처님과 동등하니 곧 삼세의 모든 부처님과 더불어 여래의 경계가 평등하며, 곧 삼세의 모든 부처님과 더불어 여래의 空덕이 평등하며, 여래의 한 몸과 여러 몸이 평등하고 진실한 지혜를 얻을 것이다”⁴³⁾라고 하였다. 이것은 곧 心性을 알았기 때문에 부처님과 더불어 평등하니 곧 唯心이 나타난 것이기 때문에 그러할 수 있다.

41) 『金獅子章』(『大正藏』45, p.670上).

42) 『華嚴經』(『大正藏』10, p.87下).

43) 『華嚴經』(『大正藏』10, p.91下).

5) 秘密隱顯俱成門

五는 꽃이 저 일체를 거두면 一은 드러나고 多가 가려진 것이요, 일체가 꽃을 거두면 一은 가려지고 多가 드러난 것이다. 드러남과 드러남이 함께 하지 못하고 가려짐과 가려짐이 함께 하지 못하니 가려지고 드러나는 것과 드러나고 가려지는 것이 동시에 無礙하다.

완전히 거두는 것과 함께 하는 것과 없애는 것과 존재하는 것과 사라지는 것이 다함께 이루어지니 句의 數는 앞과 같다.

下經에 “東方에서 禪定에 들어가고 西方에서 禪定으로부터 일어난다.” 라고 말하는 등이다. 마치 八日의 달은 가려진 부분과 드러난 부분이 동시인 것과 같다.⁴⁴⁾

이 명칭은 곧 古十玄의 명칭이다. 新十玄의 명칭은 隱密顯了俱成門이다. 十對의 所依體事가 깊숙이 감추어짐[隱密]과 뚜렷이 드러남[顯了]이 함께 이루어짐을 설명하는 문이다. 新古의 명칭이 이름자는 다르지만 뜻은 똑 같다. 모든 법은 한 쪽이 能主가 되어 밖으로 드러나면 다른 한 쪽은 所伴이 되어 안으로 감추어진다. 이것은 제법의 緣起가 있고 없음과 體의 空함과 존재함, 그리고 그 역용의 있고 없음에 의하여 이루어진다. 그러나 안팎의 드러남과 감추어짐은 각각 다르면서도 동시에 성립한다. 『金獅子章』에 이르기를 “사자를 볼 때에는 오직 사자만 보이고 금은 보이지 않는다. 이것은 즉 사자는 드러나고 금은 감추어진 것이다.(事가 능히 理를 가린 것을 비유하였다. 즉 相은 드러나고 性은 감추어진 것이다.) 금을 볼 때에는 오직 금뿐이오, 사자는 없다. 이것은 금은 드러나고 사자는 감추어진 것이다.(理가 능히 事를 가린 것을 비유하였다. 즉 性이 드러나고 相이 감추어진 것이다.) 이 금과 사자라는 두 가지를 보면 금과 사자가 다 드러났으면서 동시에 다 감추어진 것이다.(隱顯이 함께하니 性相이 동시이다.) 감추어진 것은 비밀스럽고 드러난 것은 또렷하다. 이것을 秘密隱顯俱成門이라고 한다⁴⁵⁾” 하였다. 즉 크고 작음, 하나와 여럿, 넓음과 좁음, 이곳과 저곳 등등 모든 법의 隱顯함이 동시에 함께 이루어진

44) 「五, 花能攝彼, 則一顯多隱. 一切攝花, 則一隱多顯. 顯顯不俱, 隱隱不並. 隱顯顯隱, 同時無礙. 全攝俱泯, 存亡俱成, 句數同前. 下云, 東方入正受西方從定起等. 如八日月, 隱顯同時.」(『華嚴玄談』(『大正藏』36, p.84中).

45) 『華嚴經』(『大正藏』45, p.669下).

다. 예를 들어 사자를 볼 때에 금이라는 하나의 性은 감추어지고 사자를 구성하고 있는 여러 기관의 모습은 다 드러난다.(一隱多顯) 금을 볼 때에 사자의 머리와 눈과 코와 입과 다리와 꼬리 등 여러 구성 기관들의 相은 다 가려지고 금이라는 하나의 性만이 드러난다.(多隱一顯) 그러나 보고 있는 금사자는 금이라는 하나의 性과 사자를 이루는 여러 기관의 相이 함께 이루어진 것이니 사자(多와 相)를 보는 것은 곧 금(一과 性)을 보는 것이요, 금을 보는 것은 곧 사자를 보는 것이다(一多, 性相俱顯). 마찬가지로 사자를 보지 못하는 것은 금을 보지 못하는 것이요, 금을 보지 못하는 것은 사자를 보지 못하는 것이다(一多, 性相俱隱).

이 문의 궁극적인 뜻은 역할을 주고 받을 때 전면과 표면에 드러나며 활동하는 측면과 그렇지 못한 측면을 말하고 있다. 그런데 고래의 이러한 비유는 일정한 한계를 가지고 있다고 여겨진다. 『金獅子章』에서 비유한 금사자와 위의 ‘둘째 아들을 보는 비유’ 등은 隱顯이 객관 대상에 있는 것이 아니라 주관에 있다. 가령 금사자의 경우 김씨가 금을 볼 경우 금은 드러나고 사자는 감추어진다. 그러나 동시에 박씨가 사자를 볼 경우 사자는 드러나고 금은 감추어진다. 보여지는 대상인 금사자는 은현이 고정되어 나누어져있지 않다. ‘아들의 비유’ 도 역시 마찬가지이다. 그러나 팔일의 달은 반쪽은 누가 보더라도 隱이요, 또다른 반쪽은 누가 보더라도 顯이다. 이 경우 어떻게 은현이 무애할 것인가 ?

隱顯俱成門의 뜻을 설명하는 비유로서 금사자의 비유 등에 비해 적절한 비유라고 여겨지지 않는다. 비유를 떠나서 말하자면 역할을 주고 받으면 표면에 부각되는 측면과 숨은 측면으로 이해함이 옳을 듯 하다.

6) 微細相容安立門

六은, 이 꽃잎 중에 미세한 刹 등과 일체의 諸法이 분명하고 가지런하게 나타난다. 下經에 “한 티끌 중에 일체 국토가 뚜렷하게 안주한다” 라고 하였으며, 또한 “ 하나의 털끝에 말할 수 없는 수의 여러 여래가 계신다” 라고 하였다. 아울러 第九 회향의 微細에서도 설하였다.⁴⁶⁾

46) 「六, 此花葉中, 微細刹等一切諸法炳然齊現. 下云. 於一塵中, 一切國土曠然安住. 又於一毛端處, 有不可說諸如來. 及第九迴向微細中說.」

이 문은 일체 존재의 相卽 相入에서 극미한 것일지라도 미세하고 치밀하게 작용한다는 것을 강조한 것이다. 그 어느 작은 것도 연기법의 원리에 의하여 존재하고 형성되고 작용하기 때문에 작은 것과 작은 것, 작은 것과 큰 것들이 역할을 주고 받을 때에도 어느 하나도 소외되고 열등할 수 없다는 것이다. 그러면 微細의 뜻을 해석해 보기로 하자. 『鈔文』에서는 ‘微細’를 세 가지 뜻으로 나누어 해석하였다. 첫째는 포함하는 주체의 미세함[能含微細]이다. 곧 하나가 여럿을 포함하고 작은 것이 큰 것을 포함하는 등이다. 지극히 미세한 먼지가 무한한 우주 법계를 담고 있음을 말한다.

둘째는 포함된 객체의 미세함[所含微細]이다. 먼지 속에 담겨있는 무한한 우주 법계의 더욱 무한한 먼지 속에도 다시 무한한 우주 법계가 담겨 있으며, 染世界와 淨世界가 서로 섞이지 않고 존재하며, 지극히 큰 것이 지극히 작은 것의 속으로 들어갔으나 그 모습이 조금도 바뀌지 않고 온전하다. 마치 유리병 속에 담겨진 수많은 겨자씨가 서로의 모습을 장애하지 않고 각기 낱알의 모습을 유지하고서 환하게 드러나는 것과 같다.

셋째는 알기 어려운 미세함[難知微細]이다. 위의 能所含의 微細함은 사람이나 天人 등은 전혀 알 수 없는 여래의 불가사의 경계이다. 一念 중에 앞의 十對法이 처음과 끝, 同時와 別時, 앞과 뒤, 逆과 順 등의 모든 법을 갖추어서 가지런히 드러난다. 또한 十對法 가운데 하나의 법 속에 나머지 법이 갖추어짐도 또한 그러하다. 그러므로 여래의 八相 가운데 어느 한 모습만을 들더라도 그 한 모습 속에 八相이 다 갖추어져 있으며, 하나의 털구멍 속에 한량없는 불국토를 安住한다. 이러한 여래의 경계는 지극히 미세하여 알기 어렵다. 이상과 같은 뜻으로 본다면 能含微細는 포함 주체의 미세하게 작고 적음을 말한다. 所含微細는 포함된 객체의 상태가 미세함을 말하니 ‘미세’는 곧 ‘한 치의 흐트러짐이나 오차도 없이 지극히 정밀하고 미묘함’의 뜻이라고 하겠다. 難知微細는 能所含의 微細를 알기 어려움의 뜻이라고 하겠다.

이러한 三微細의 ‘지극히 작음, 정밀하고 오묘함, 부사의함’ 등의 뜻을 종합하면 여기서 말하는 ‘微細’라는 말은 곧 법계 업용의 양태를 나타내는 말이라고 하겠다. 이 門의 이름을 해석하면서 흔히 이 ‘微細’라는 단어를 ‘미세한 것...’, 또는 ‘미

세가...' 라고 번역한다. 그러나 微細라는 단어가 가진 세 가지 뜻에 의하면, 만약 '미세한 것' 등으로 번역할 경우 곧 能舍微細만을 가리키는 말이 된다. 微細의 세 가지 뜻을 살린다면 微細를 副詞로 보아 마땅히 '미세하게....'라고 번역해야 한다. 앞의 '正辨玄門'의 鈔文에서 십현문을 순서대로 그 뜻을 연결하여 해석하면서 “六은 이것이 다른 것을 거둘 때에 일체를 똑같이 거두며, 저것이 거둘 때에도 또한 그러하다. 그러므로 미세하게 서로 용납하여 안립하는 문이 있다. 七은 서로 거두는 것이 거둬지기 때문에 인드라마와 같은 경계의 문이 있다.”⁴⁷⁾라고 한 등의 설명을 보더라도 그렇다.

만약 '미세한 것'으로 국한할 경우 다음 門인 인드라마경계를 이루지 못한다. '微細'는 위의 설명대로 '이것이 다른 것을 거둘 때에 일체를 똑같이 거두며, 저것이 거둘 때에도 또한 그러함'의 양태를 형용한 낱말이다.

또 鈔文에 “하나의 티끌 중에 일체 모든 법이 뚜렷하게 안주함에라! 相在가 곧 微細임을 분명하게 알 수 있다” 라고 하였다. 이것은 곧 '微細'가 相在의 상태를 묘사한 말임을 뜻한다. 이 門의 鈔에서는 相在와 相入으로 미세를 거두었다. 이것을 고덕은 또한 '相容'이라고 하였는데 그 뜻은 이것과 저것이 서로 용납함을 말한다. 만약 '미세한 것이'라거나 '미세가'라고 번역할 경우 相容의 근본 뜻이 살아나지 않는다. 相容을 『判定記』에서 “모든 體事의 同類와 異類 가운데 一多와 大小와 長短과 位의 上下 등이 서로 대하는 것을 말한다. 그러므로 단지 一多 등이 相容할 뿐만 아니라 이 가운데 體事의 同類도 본래 相望한다”라고 하였다. 비록 『判定記』의 이 견해를 청량이 잘못이라고 부정하였지만 폭넓은 이해를 위해 참조할 만하다.

『華嚴一乘十玄門』에서는 '작은 모습의 티끌과 큰 모습의 수미산이 緣起의 實德이 자재무애하여 서로를 포용하게 한다'는 말로써 相容을 설명하였다. 이것은 相容의 근본 뜻이다. 그러나 이 門의 相容의 의미는 약간 다르다. 여기 鈔文에서 '一能舍多'와 '法法皆爾'라는 말로 相容을 정의한 것은 이 門이 비록 大小와 廣狹과 一多 등의 相容함을 포함하면서도 小, 狹, 一 등의 입장에서의 微細相容安立을 밝히고 있기 때문이다. '安立'은 마치 하나의 티끌 속에 더러운 국토와 깨끗한 국토가 서로 걸림 없이 존재하며, 나아가 여러 다양한 국토가 이 동일한 티끌 속에 있으

47) 『華嚴玄談』(『大正藏』36, p.80中).

면서도 서로 장애하지 않고 각자의 모습과 성질을 지키고 있는 것을 말한다. 「普賢行品」에 이르기를 “일체 세계가 하나의 티끌 속에 들어가지만 세계는 쌓이지도 않고 흩어지지도 않는다⁴⁸⁾”라고 하였으니 곧 安立의 모습이다.

이 문은 因陀羅網境界門의 뜻과 비슷하지만 모든 門이 서로 隱顯하여 거듭 거듭하고 다시 거듭 거듭하여 다함 없는 모양은 因陀羅網境界門이요, 모든 門이 각각의 문에 일시에 다 드러나되 서로 장애 되지 않는 것은 微細相容安立門이다. 「입법계품」에 “날날의 毛孔 안에 각각 무수한刹을 나타낸다⁴⁹⁾”라고 말하고 있다. 아무리 작은 것들이라도 면밀하게 작용하면서도 각기 독립성을 유지하며 자유로이 교류함을 말하고 있다.

7) 因陀羅忘境界門

七은 이 꽃잎이 날날의 미세한 티끌 중에 각기 가없는刹海를 나타내고刹海 중에 다시 미세한 티끌이 있으며, 저 모든 티끌 안에 다시刹海가 있다. 이와 같이 거듭 거듭하여 끝이 없으니 心識으로 생각하여 헤아리는 경계가 아니다. 마치 天帝殿이 구슬 달린 그물로 위가 덮여 있는데 하나의 밝은 구슬 안에 만 가지 모습이 다함께 나타나고 구슬과 구슬마다 다 그러하며 이 구슬이 밝고 뚜렷하게 서로 서로 그림자를 나타내고 그림자가 다시 그림자를 나타내어 끝이 없는 것과 같다.

下經에서 ‘인드라망 세계와 같다’라고 말한 것 등이며, 또한 거울과 등불이 거듭 거듭 빛을 교환하여 부처와 부처가 끝이 없는 것과 같다.⁵⁰⁾

法界緣起의 작용은 일체 만법이 중중하게 서로 거두고 들어가는데 그 한계도 없고 다함도 없다. 그러므로 하나의 티끌 속에 무한한 우주가 존재하며, 그 우주 속의 무한한 티끌에도 또한 다시 한량없는 우주가 존재한다. 이것은 마치 인드라망과 같다. 제석천궁은 그 크기가 불가설인데 그 지붕에는 헤아릴 수 없이 많은

48) 『華嚴經』(『大正藏』10, p.260上).

49) 『華嚴經』(『大正藏』10, p.371下).

50) 「七, 此花葉一一微塵中, 各現無邊刹海. 刹海之中復有微塵. 彼諸塵內復有刹海. 如是重重, 不可窮盡. 非是心識思量境界. 如天帝殿, 珠網覆上. 一明珠內, 萬像俱現. 珠珠皆爾. 此珠明徹, 互相現影. 影復現影, 而無窮盡. 下云. 如因陀羅網世界等. 亦如鏡燈, 重重交光, 佛佛無盡.」

수의 맑고 동그란 보석이 그물의 조직과도 같이 촘촘하고도 복잡한 구조로 장식되어 있다. 이 모든 보석들 하나 하나가 온 법계의 모습을 그대로 담고 있으며, 하나의 보석이 다른 모든 보석들이 법계의 모습을 비추고 있는 그 모습을 비추며, 나머지 모든 보석들도 낱낱이 다 이리하며 또한 서로 서로 거둡 거둡 비춘다.

이것을 인드라의 그물이라고 한다. 이것은 법계연기의 실상을 표현한 것이다. 다 진실한 내용이지 변화로 이룬 것이 아니다. 그러므로 이것은 진여의 이치와 진여의 지혜 가운데의 진여 경계이지 변화하여 방편으로 삼은 것은 아니다. 그러므로 대승종에서 말하는 ‘위신력의 변화’, ‘보살의 힘 때문에 相入한다’라거나 ‘들이 아니기 때문에 들어간다’라는 것과는 다르다. 이것은 법성의 實德으로서 법이 그러이 이와 같은 것[法應爾]이라서 중생의 마음으로 분별하여 헤아리는 경계가 아니다. 앞에서 밝힌 상입과 상즉은 단지 一重의 卽入이요, 이 문에서 말하는 相入은 重重의 相入으로서 총체적인 相入이다. 즉 인드라망의 보석을 열 개로 한정하여 설명해보자. 열 개 가운데 하나의 보석을 주로 삼아서 보면 그 主寶는 나머지 아홉 개의 伴이 되는 보석의 모습을 담고 있다. 나머지 아홉 개의 보석들을 차례로 번갈아 가며 主伴을 삼으면 이와 같다. 이것이 一重의 상입이다. 더 나아가 하나의 보석이 나머지 아홉 개 보석의 모습을 담고 있는 그 모습을 다른 하나의 보석이 다시 비추며, 이러한 방식으로 나머지 아홉 개의 보석도 다시 서로를 비추니 증중하여 다함없다. 그러면서도 因果의 선후 차례를 잃지 않으며, 자체는 증감이 없다. 그러므로 경에 이르기를 “일체 중생이 모두 성불하더라도 부처님의 세계는 늘어나지 않고 중생의 세계도 또한 줄어들지 않는다”라고 하였다.

이것은 위신력의 변화작용이 아니요, 스스로 그러한 것이어서 서로 뒤섞여 경계도 없고 시작과 끝도 없다. 지혜가 차별되기 때문에 因果와 教義 등 十對의 법을 차별하여 말하는 것인데 이 十對法이 다시 서로 거두고 들어감이 거둡 거둡하여 다함없다. 『金獅子章』에서는 다음과 같이 설명하였다. “사자의 눈과 귀 등 신체 각 부분과 하나 하나의 털마다에 각각 온전한 금사자가 들어 있다. (이것은 작은 것이 큰 것을 포함한 양상이다) 낱낱 털 속의 사자들이 동시에 한 터럭 속으로 단박에 들어가며, 다른 모든 털 속에도 다시 각각이 다함없는 수의 사자가 있다.(이것은 하나의事が 여러 事를 포함하며, 하나와 여럿이 동시에 한꺼번에 드러나는 것이다) 이렇듯이 낱낱 털 속의 다함없는 수의 사자가 다시 하나의 털 속으로 들어

간다. 이렇게 거듭 거듭하여 다함없다.(이것은 여럿이 하나로 들어가는 것이 장애 없음이다.)”⁵¹⁾라고 하였다. 법이 다른 법을 포용하고 동시에 그 법 속으로 들어감이 계속되어 끝없는 것이 인드라마경계문이다.

또 「阿僧祇品」에 “한 티끌 안의刹을 말할 수 없고 하나처럼 일체가 다 이와 같다. 이 말할 수 없는 모든 佛刹을 一念에 부순 티끌도 불가설이다. 念念에 부순 티끌도 다 또한 그러하니 불가설법을 다하여도 언제나 그러하다. 이 티끌에 있는刹도 말할 수 없고, 이刹을 티끌로 만든 것을 말하기는 더욱 어렵다⁵²⁾”라고 말하고 있다.

만약 業用門을 잡는다면 普賢三昧品에 “佛身이 나타내신 일체 국토와 이 국토에 있는 미세한 티끌인 낱알의 티끌 중에 세계해미진수의 佛刹이 있으며, 낱알의刹 중에 세계해미진수의 諸佛이 있으며, 낱알의 부처님 앞에 세계해미진수의 보현보살이 있다⁵³⁾”라고 하였다. 이 모두가 重重의 뜻이다. 이는 법계연기는 서로 교류하면서 중층적으로 상승작용함을 말하고 있다. 다양한 가치의 측면들이 다양한 가치를 만나 다양한 양상으로 전개되는 일들이 바로 인드라마경계문이다.

8) 託事顯法生解門

八은 이 꽃잎을 보는 것이 곧 무진법계를 보는 것이라서 이것에 의탁하여 따로 드러낼 바가 있는 것이 아니다. 下經에 ‘이 꽃과 덮개 등이 無生法忍으로부터 생긴 것이다’ 라고 한 등이다.⁵⁴⁾

라 하였다. 연기한 모든 법이 그대로 법계의 법문이다. 그래서 이 문에서는 理事 등 十對法이 의탁한 事를 따라서 理事 등 차별된 일체 모든 법문으로 드러남을 밝힌다. 事法은 곧 그대로가 연기의 理法이니 법계 가운데 어느 것이던지 하나의 事法에서 무진한 법계의 연기를 보는 것이다. 보여지는 事를 떠나서 별도의 理法

51) 『華嚴經金師子章』(『大正藏』45, p.669下).

52) 『華嚴經』(『大正藏』10, p.28中).

53) 『華嚴經』(『大正藏』10, p.33上).

54) 「八, 見此花葉, 卽是見於無盡法界. 非是託此別有所表. 下云. 此花蓋等, 從無生法忍之所起等」.

이 있지 않다. 눈앞의事に 즉하여 여실히 살펴서 알면 그것이 곧 법계의 연기를 여실히 알고 보는 이치이다.

『金獅子章』에 이르기를 “사자를 말하여 無明을 나타내며, 金體를 말하여 眞性を 나타내는 것으로(허망한 법의 생멸이 무명이요, 여래장의 생멸하지 않음이 眞性이다. 만법의 모습과 작용이 진리를 드러냄을 본다) 理事를 합하여 論한다. 하물며 아뢰야식이 바른 이해를 내게 함에라! (理事는 곧 眞妄이다. 진망이 화합하여 하나도 아니요, 다른 것도 아닌 것을 아뢰야식이라고 이른다. 『起信論』에 의하면 이 識에는 覺과 不覺의 두 가지 뜻이 있는데 覺은 곧 眞性에 대한 바른 이해를 내게 하는 것이요, 不覺은 무명에 대한 바른 이해를 내게 하는 것이다. 예를 들어 선재가 선지식을 찾으면서 三毒을 만나 三德이 원만하여짐과 같다. 더러우면서도 깨끗하며, 더러움과 깨끗함이 다 없어져야 비로소 바른 이해이다.) 이를 이룸하여 託事顯法生解門이라고 한다⁵⁵⁾”라고 하였다.

삼승에서도 事に 의탁하여 법을 드러내지만 다른 事로써 다른 理法을 드러낸다. 그러나 화엄에서는 하나의 事로써 다함없이 일체 법을 거두어들인다. 『법화경』 「약사품」에서는 다음과 같이 말하고 있다. “약왕아 ! 만일 선남자 선여인이 여래가 열반한 뒤에 사부대중을 위하여 이 법화경을 설할 때에는 어떻게 설해야 하는가. 이 선남자 선여인은 여래의 방에 들어가 여래의 옷을 입고 여래의 자리에 앉아 사부대중을 위하여 이 경을 널리 설하라. 여래의 방은 일체 중생 가운데 대자비심이요, 여래의 옷은 부드럽고 온화하여 인욕하는 마음이요, 여래의 자리는 일체의 법이 비어 있음이 이것이다⁵⁶⁾”라 하였다.

空은 곧 五蘊이기 때문에 오온을 통해서 空을 알 수가 있으며 연기의 이법을 알 수가 있는 것이다. 그러기에 여래의 법과 제반 여러 진리는 그 진리가 현현한 현상과 일들을 통하여 그 의미를 이해하고 체득하는 것이다. 정신과 물질, 마음과 몸이 서로 소외됨이 없이 진리 그 자체임을 깨닫고 삶의 의미를 찾는 일이 될 것이다.

9) 十世隔法異成門

55) 『華嚴經金獅子章』(『大正藏』45, p.669上).

56) 『法華經』(『大正藏』9, p.31下).

九는 곧 이 하나의 꽃이 이미 모든 곳에 구족하게 두루 퍼져 있으며, 또한 다시 모든 때에 갖추어져 있다. 이를테면三世에 각각三世가 있으며, 거두면一念이 된다. 그러므로十世이다.

시간은 따로體가 없으므로 꽃에 의지하여 세워진 것이라서 꽃이 이미無礙하니 시간도 또한 그러하다. 그러므로 晉經에 “과거 무량겁을 미래와 현재에 안치하고, 미래의 무량겁을 과거세에 되돌려 안치한다” 라는 등이며, 『普賢行品』에 “과거 중의 미래이며, 미래 중의 현재이다” 라고 하는 등이요, 또 “무량겁이 곧 일념이요, 일념이 곧 무량겁이다” 라는 등이다. 시간은 따로體가 없기 때문에 따로 세워서 의지할 바를 삼지 않는다.⁵⁷⁾

여기 疏文에서 법장스님의 『探玄記』를 인용하여 ‘시간은 별도의體性이 없어서 꽃을 의지하여 세워진다’라고 하였다. 즉 시간이란 별개의 체성을 가진 실존이 아니라 꽃과 같은 물질의 법에 의지하여 성립되는 개념이라는 말이다. 여기서 ‘꽃과 같은 물질의 법’이란 그 물질이 존재하는 조건과 그 존재로부터 미치는 영향까지도 아우른 법이다. 하나의 공간적 물질이 가진 상황에 의거하여 시간이 성립된다는 것이다.

그래서 단지 시간이란, 주관자가 바라보는 법계에 연기되어진 법이라는 현상을 잡아서 먼저와 나중에 구별하는 것일 뿐이다. 그러므로 시간도 법과 동일하게 법이 걸림이 없으므로 시간도 걸림이 없고 법이 이미 상즉 상입하니 시간도 또한 따라서 상즉하고 상입한다. 상입의 원리에 의하여 과거와 현재가 동시에 미래로 들어가고, 과거가 현재와 미래로 각각 들어가며, 현재와 미래가 동시에 과거로 들어가고, 현재가 과거와 미래로 각각 들어가며, 과거와 미래가 동시에 현재로 들어가고, 미래가 과거와 현재로 각각 들어간다. 또한 이 九세가 상즉의 원리에 의하여 한 찰나 속에 포함된다. 九세가 서로 상즉하여 한 찰나를 이루며, 또한 이 九세와 十세가 다시 서로 상즉하고 [九世十世互相卽], 서로 상입하여 뒤섞임이 없이 각각

57) 「九, 卽此一花, 既具徧一切處, 亦復該一切時. 謂三世各三, 攝爲一念, 故爲十世. 以時無別體, 依花以立. 花既無碍, 時亦如之. 故晉經云. 過去無量劫, 安置未來今, 未來無量劫, 廻置過去世等. 普賢行云. 過去中未來, 未來中現在等. 又云. 無量劫卽一念, 一念卽無量劫等. 時無別體. 故不別立以爲所依.」

따로 이루어진다[仍不雜亂隔別成]. 그러므로 晉經 「普賢菩薩行品」에 이르기를 “과거가 미래요, 미래가 과거이며, 현재가 과거임을 보살은 다 안다⁵⁸⁾”라고 하였다.

「十行品」에서는 “다함없고 무수한 겁을 한 생각에 짓되 긴 것도 아니오, 짧은 것도 아니니 해탈자가 행하는 일이다⁵⁹⁾”라고 하였다.

이와 같이 十세가 상즉하고 상입하면서도 선후와 길고 짧음을 잃지 않는다. 법장스님은 『華嚴義海百門』에서는 念과 劫이 원융함을 다음과 같이 설명하였다. “티끌을 볼 때, 이것은 바로 일념의 마음이 나타난 것이다. 이 일념의 마음이 나타날 때가 바로 온전히 백천대겁이다. 왜 그러한가. 백천대겁은 본래 일념을 말미암아서 비로소 대겁이 이루어진 것이다. 이미 서로 이루어지는 것이므로 다 체성이 없다. 일념은 체성이 없기 때문에 곧 대겁과 통하며, 대겁이 체성이 없으므로 곧 일념을 포함한다. 念과 劫이 체성이 없어서 길고 짧은 모양이 본래 융통하며, 나아가 멀고 가까운 세계와 부처와 중생과 삼세의 모든 사물이 다 일념에 나타나지 않음이 없다. 왜인가? 모든 事法은 마음에 의거하여 나타나며, 일념이 이미 무애하니 법도 또한 따라서 융통한다. 이러한 까닭에 일념에 곧 삼세의 모든 사물의 나타남을 보는 것이다. 그러므로 경에 ‘혹은 일념이 곧 백천대겁이요, 백천대겁이 곧 일념이다⁶⁰⁾’라고 하였다.

또한 『五教章』에서 이 門을 설명하고 결론지어 이르기를 “이것은 위의 모든 義門(十對法)이 다 十世 안에 자재하게 나타남을 두루 거둔 것이다. 마땅히 잘 생각하라⁶¹⁾”라고 하였다.

事事가 무애한 원리에서는 미래의 결과가 현재나 과거의 원인이 이루어지기 이전으로 들어간다. 여기에는 우리의 일반적 사고인 自性이 있다는 생각과 결정적 요인은 실재와 결과보다도 앞선다는 생각에서 제기되는 ‘第一原因’은 상정되지 않는다. 우리의 통념은 시간이란 과거에서 현재로 흐르고 다시 미래로 흘러가는 것으로서 엄연한 객관적 현상(존재)이라고 여긴다. 이러한 ‘결정론적(절대론적) 시간관’에 의하면 과거는 현재의 인이 되고 현재는 과거의 fruit이며, 현재는 미래의 인이

58) 『華嚴經』(『大正藏』9, p.661上).

59) 『華嚴經』(『大正藏』9, p.473中).

60) 『華嚴義海百門』(『大正藏』45, p.630下).

61) 『五教章』(『大正藏』45, p.507中).

되고 미래는 현재의 결과가 된다. 이것은 엄연한 인과의 법칙이 된다. 그러나 이처럼 직선적이고 오직 객체적인 시간 개념은 分位가 차별되는 事에 국한된 개념이다. 이러한 개념은 삼차원으로 제한된 관점에서 시간을 일정한 규칙을 가지고 끝없이 이어진 사슬처럼 생각하는 것이다. 이러한 연쇄성에서는 현재는 과거로부터 미래를 잇는 연쇄적인 존재요, 이 현재를 기점으로 하여 한쪽은 과거요, 반대편 쪽은 미래이다. 이러한 이해 위에서 미래는 존재하는 것이요, 또한 그 존재는 과거와 현재를 말미암아 생겨나는 것이라고 여긴다. 교법을 불완전한 과학의 이론을 통해 증명하는 것은 합당한 방법은 아니지만 이해를 돕기 위해 잠시 빌어온다.

양자역학의 이론에 의하면 소립자의 세계에서 시간의 正方向(과거→현재→미래)과 시간의 逆方向은 차이 없이 동일하다. 즉 A라는 소립자가 정방향으로 움직이는 바로 그때에 A와 體가 다르지 않은 또 다른 A는 역방향으로 움직인다. 그러므로 A라는 하나의 소립자는 과거에서 미래로 흐르는 동시에 미래에서 과거로 흐르는 것이다. 뒤집어 말한다면 三世라는 時祭가 A라는 하나의 존재에 동시에 작용하고 있다는 것이다. 이러한 시간관을 多世界的 시간관이라고 한다. 九世가 서로 상즉하여 일념을 이루고 상입하여 十世가 나뉘어진 법으로서 어우러진다.

『五教章』에 “逆順에 자재하여 뒤섞이지 않고 총체적인 연기를 이룬다⁶²⁾”라고 하였다. 이러한 시간관으로 본다면 원인은 결과가 이미 이루어졌기에 비로소 성립되어지는 것이다. 시간의 흐름이 正과 逆의 양방향을 동시에 가지기 때문에 또한 어느 방향으로도 흐르지 않는다. 일정한 공간의 다차원 세계에서 바라보면 시간이란 움직임이 없이 한 시점에 정지된 것이다. 그렇기 때문에 十世가 서로 즉하며 일념을 이룬다. 양자역학에서는 소립자를 정체성을 가진 하나의 존재가 아닌 다양하게 존재화 되어질 가능성을 가진 가능태로 본다. 그렇기 때문에 이것은 다양한 존재로 실현되어질 수 있다. 이러한 다세계적 관점으로 자기 존재를 본다면 무수하게 다양한 시간대에, 무수하게 다양한 공간에, 무수하게 다양한 ‘나’가 존재한다. 단지나는 하나의 가능태로부터 실현된 것으로서 나타난 하나의 모습일 뿐이며, 파악되어지는 여기의 ‘나’만이 오직 나라고 생각하는 것일 뿐이다. 그리고 무수한 시공간 세계 속의 나는 한 시공간 세계 속의 나를 여의지 않으니 무수한 세계의 나와 여기 한 세계의 나는 다르지 않다. 이렇게 多時의 多空에 一과 多의 我が 존재하듯

62) 『五教章』(『大正藏』45, p.485中).

이 一時多空에 一과 多我, 一時一空에 一과多我, 多時一空에 一과 多我 등이 존재한다. 그러면서도 서로 뒤섞이지 않는다. 『법성계』에 ‘九世十世互相卽 仍不雜亂隔別成’라고 한 것이 곧 이러한 뜻이다. 일반상대성이론에 의하면 시간과 공간은 서로 나뉘어진 별개의 것이 아니다. 이 우주 법계는 時空이 섞이어 이루어진 복합체로서 개념화되어진다. 이 둘은 서로를 변형시키며, 시간은 공간을 굴절시키고 공간은 시간의 흐름을 뒤바꾼다. 이렇듯 시간은 공간에 의지하고 공간은 시간에 의지하여 상호 작용이 지속되어지는 개념이다. 물리학의 견해가 절대적인 진리라고 할 수 없으며, 또한 그 중에도 다양한 관점이 제시되고 있음을 전제하더라도 시간과 공간이 분리될 수 없다는 견해는 매우 타당하다 하겠다.

어쨌든 이러한 물리이론에서도 보듯이 우리는 어떠한 존재를 시공간에 의거해서 파악하는데 이 門에서는 十世가 나뉘어진 법으로 다르게 이루어지는 것임을 밝힌다.

세 개의 삼세로 나누어진 九世 각각이 일념과 다르다는 것을 달리 일컬어 ‘나누어진 법[隔法]’이라고 하였으며, 十世가 각각 서로 들어가고 거둬들이 장애 없이 이루어지는 것을 ‘다르게 이루어짐(異成)’이라고 하였다.

10) 主伴圓明具德門

이 圓敎의 법의 이치로는 홀로 일어나는 것은 없다. 반드시 권속이 따라서 생겨남을 거둔다. 下經에 “이 꽃에 곧 십세계미진수의 꽃이 있어 권속이 된다”라고 하였다. 또 一方이 主가 되면 十方이 伴이 되는 것처럼 나머지 方도 또한 그러하다. 그러므로 主와 主, 伴과 伴은 각각 서로 보지 못하고, 主와 伴, 伴과 主는 뚜렷이 밝아 덕을 갖춘다.⁶³⁾

이 門은 古十玄의 唯心廻轉善成門을 현수 스님이 고친 것이다. 唯心은 곧 본래 갖추어져 있는 여래장 자성청정의 진여일심이다. 마음을 떠나서는 다른 경계가 없으므로 唯心이라고 한다. 이 唯心이 회전하여 앞의 敎義 등 十對法을 건립한다.

63) 「十, 此圓敎法, 理無孤起, 必攝眷屬隨生. 下云. 此華卽有十世界微塵數華以爲眷屬. 又如一方爲主, 十方爲伴, 餘方亦爾. 是故主主伴伴各不相見, 主伴伴主圓明具德.」

모든 연기법이 마음을 따라서 이루어지기 때문에 ‘廻轉善成’이라고 한다. 이치를 따라서 회전하면 열반이라고 한다. 그러므로 「夜摩天宮偈讚品」에서 “마음이 모든 여래를 만든다⁶⁴⁾”라고 하였다. 만약 이치를 거슬러서 회전하면 생사이니 「十地品」에 “삼계는 허망하니 오직 한 마음의 조작이다⁶⁵⁾”라고 하였다. 이 유심문을 주반문으로 고친 까닭은 자칫 事法은 도외시하고 心法에만 치우친다는 비난을 피하기 위해서요, 能造의 唯心과 잘 이루어진[善成] 所造의 법을 理事로 나누어서 理事無礙門으로 이해할 수 있기 때문이다. 보다 근본적인 이유로는 십현문 전체가 唯心の 원리를 근본으로 하고 있기 때문에 따로 唯心門을 세울 필요가 없어서이다.

主伴圓明具德門은, 법계의 일체법은 연기의 원리에 의해서 서로 인연하여 생겨나는 것이요, 어느 것도 홀로 생겨나서 홀로 존재하는 것은 없다는 것을 연기의 자성에 나아가서 설한다. 한 법과 한 법, 한 법과 여러 법, 여러 법과 여러 법이 서로 번갈아 주와 伴이 되어서 법계를 성립한다는 것을 밝힌다. 현대적 의미로 해석하면 서로 교류하면서 일의 성격에 따라 주체적인 입장과 보조적인 입장이 잘 조화를 이룰 수 있음을 말한다. 다음은 십현연기를 총체적으로 설명하고 있다.

꽃을 예로 든 것이 이미 그러하듯이 하나의 티끌 등의 事도 또한 그러하다. 이 事인 꽃이 이미 ‘同時具足相應’ 등의 열 가지 뜻을 갖고 있어서 이 十玄門을 구축하였으며, 이 事 등이 나머지 教義 등의 十門을 갖추었으니 百門이 되며, 事法이 이미 그러하듯이 나머지 教義 등도 百門을 갖추는 것도 또한 그러하여서 千門이 된다. 教義 등에 千門이 있는 것처럼 저 同時門에도 또한 百門이 갖추어졌으며, 나머지 廣狹 등도 예가 그러하듯이 또한 千門이 있다. 만약 거듭거듭 취한다면 또한 다함없음에 이른다.

이 十門을 원만하고 밝게 뚜렷이 요달하면 법계의 중중한 경계에 언제나 들어간다.⁶⁶⁾

이미 연기의 체성과 작용이 고정되고 실존적이 모양이 아니기 때문에 十對가 十玄의 체계에서 중층적으로 작용함을 나타내고 있다.

64) 『華嚴經』(『大正藏』9, p.465下).

65) 『華嚴經』(『大正藏』9, p.558下).

66) 「舉花既爾. 一塵等事亦然. 如此事花, 既帶同時等十義, 具此十門. 而此事等具餘教等十門, 則爲百門. 事法既爾. 餘教義等具百亦然. 則爲千門. 如教義等有此千門. 彼同時門中亦具百門. 餘廣狹等例爾亦有千門. 若重重取之, 亦至無盡. 於此十門, 圓明顯了. 則常入法界重重之境.」

6. 事事無碍의 근거- 德用所因

이제 眞空絶相觀과 理事無碍觀과 事事無碍觀을 살펴 보았다. 다음은 사사무애의 근거와 그 작용들에 대하여 고찰 하기로 한다. 사사무애는 근본적으로 眞空이기 때문에 작용하는 것이지만 여기서는 진공의 측면만이 아니라 緣起와 唯心과 의지와 원력 등 다양한 측면에서 논하고 있다. 십현문으로 설명한 德相과 德用の 법이 무엇을 인연하여 무애한지 그 원인을 밝힌다. 여기서는 많은 원인 가운데 대표적인 열 가지 이유를 설명한다. 그 가운데 세 번째의 ‘緣起相由門’에서는 同異體의 상즉상입과 원만무애의 뜻을 다시 열 가지로 설명한다. 그런데 십현문은 모두는 德相과 業用을 갖추었지만 이 열 가지 所因은 德과 用에 통하기도 하고 국한되기도 하는 차이가 있다. 그것은 곧 원용쪽에서 설명하느냐, 향포쪽에서 설명하느냐의 차이에서 온 것이다. 이 十所因은 다분히 향포의 관점에서 설명하기 때문이다. 이제 구체적으로 疏를 해석해 가면서 살펴 보기로 하자.

第二. 德用이 말미암은 바를 밝힌다.

問：무슨 인연이 있어서 이 모든 법이 이와 같이 섞이어 걸림이 없게 하는가?

答：원인이 많아서 모두 설명하기 어려우니 대략 열 가지를 들겠다. 一은 오직 마음이나 나타낸 것이기 때문이다. 二는 法은 定性이 없기 때문이다. 三은 緣起하여 서로 말미암기 때문이다. 四는 法性이 융통하기 때문이다. 五는 幻夢과 같기 때문이다. 六은 影像과 같기 때문이다. 七은 因이 무한하기 때문이다. 八은 부처님이 證窮하였기 때문이다. 九는 깊은 삼매의 작용이기 때문이다. 十은 신통해탈이기 때문이다.

열 가지 중에 하나를 따라서도 능히 저 모든 법으로 하여금 섞이어 무애하게 한다. 열 가지 중에서 앞의 여섯은 모두 法性을 잡은 것이라서 德相의 因이 되니 법이 으레 이와 같다. 뒤의(九와 十의) 둘은 다 業用이니 뜻이 因果에 통하고 일곱 번째는 수행을 일으킴을 잡은 것이니 뜻이 德相과 業用に 통하며, 여덟 번째는 果德을 잡았으니 오직 德相이다⁶⁷⁾.

67) 「第二明德用所因. 問. 有何因緣, 令此諸法得有如是混融無礙. 答. 因廣難陳, 略提十類. 一唯心所現故. 二法無定性故. 三緣起相由故. 四法性融通故. 五如幻夢故. 六如影

『探玄記』와 『旨歸』에서도 각기 열 가지 뜻을 밝혔으니 다음과 같다.

	『旨歸』	『探玄記』	『玄談』
1	無定相故	緣起相由故	唯心所現故
2	唯心現故	法性融通故	法無定性故.
3	如幻事故	各唯心現故	緣起相由故
4	如夢現故	如幻不實故	法性融通故.
5	勝通力故	大小無定故	如幻夢故.
6	深定用故	無限因生故	如影像故
7	解脫力故	果德圓極故	因無限故
8	因無限故	勝通自在故	佛證窮故
9	緣起相由故	三昧大用故	深定用故
10	法性融通故	難思解脫故	神通解脫故

『旨歸』에서는 果德을 因無限故에 합하는 가운데 如夢現故를 나누어 열 가지 뜻을 삼았다. 『探玄記』에서는 인과를 나누어 6과 7을 이루고 『旨歸』의 如夢現故를 제외하고 오직 如幻不實故만을 두었다.

지금의 疏에서는 『旨歸』의 3과 4를 합하여 如幻夢故를 삼았으며, 『探玄記』의 8과 10을 합하여 10의 神通解脫故를 삼았다. 勝通은 곧 神通이요, 自在는 곧 解脫이요, 難思는 곧 神通과 해탈이 자재한 것이 難思하다. 그렇기 때문에 합하여 神通解脫故라고 하였다. 따로 여섯 번째의 如影像故를 열어서 열 가지 뜻을 이루었다. 『探玄記』에서 『旨歸』의 如夢現故를 제외한 이유는 오직 네 번째 如幻의 비유로 다른 비유의 예를 들었기 때문이다. 그러므로 둘로 나누지 않고 따로 인과를 나누었다. 지금의 疏에서는 도리어 세 가지 비유를 합하여 둘로 나누었으니 夢과 幻의 뜻은 의미가 약간은 같기 때문에 합하여 하나로 삼았으며, 影像은 법과 비유가 약간 다르기 때문에 따로 열었다.

問：「十忍品」에는 모두 일곱 가지의 비유가 있는데 왜 여기서는 오직 세 가지

像故. 七因無限故. 八佛證窮故. 九深定用故. 十神通解脫故. 十中隨一即能令彼諸法混融無礙. 十中前六, 通約法性爲德相因, 法爾如是. 後二皆是業用. 義通因果. 七約起修. 義通德相業用. 八約果德. 唯是德相故.」.

비유만을 취하였는가 ?

답: 여기에는 두 가지 뜻이 있다. 첫째는 疏에서 이미 말하였듯이 因이 많아서 다 설명하기 어렵기 때문에 오직 세 가지 비유만을 취하여 열 가지 뜻을 삼았다. 둘째는 이 세 가지 비유를 말미암아 十玄이 된다. 말미암은 바가 곧 그러하기 때문이니 나머지 燄·響·化·空 등의 비유는 대체로 모든 법이 실답지 못하다는 것을 비유한 것이지 사사무애를 따른 것은 아니기 때문에 취하지 않고 간략히 세 가지 비유만을 밝혔다.

앞의 십현문은 덕상과 업용에 통한다. 부처를 잡으면 用도 또한 德相이니 德 위의 작용이기 때문이요, 근기를 잡으면 相 또한 用이라고 하니 -用이- 相을 알게 하기 때문이다. 用에 卽한 相은 染과 淨이 함께 융섭되고, 相에 卽한 用은 능히 染이기도 하고 능히 淨이기도 한다. 그러므로 相과 用을 둘로 나누지 않는다.⁶⁸⁾

만약 원용을 잡으면 실제로는 德과 用에 다 통하지만 여기서는 항포를 잡아서 相을 드러내는 것이니 通局의 다름이 있다. ‘通約法性’ 아래는 넷째의 法性融通故이다. 唯心所現故는 法性위의 覺照의 뜻이다. 둘째는 법성으로 이루어진 바이기 때문에 定性이 없다. 셋째는 연기는 법성을 떠나 이루어지지 않기 때문이다. 다섯째와 여섯째는 다 모든 법의 자성은 실다운 것이 아님을 비유하였으니 역시 법성으로 이루어진 바이기 때문에 실다운 것이 아니다. 이러한 이유에서 앞의 여섯은 다 법성을 잡은 것에 통하고 덕상에 국한된다.

1) 唯心所現 - 오직 마음이 나타나기 때문이다.

一. 오직 마음이 나타낸 것이기 때문이다.

일체 모든 법은 眞心이 나타낸 것이다. 마치 큰 바닷물이 그 자체로 파도를 이루는 것과 같으니 모든 법이 一心 아닌 것이 없기 때문에 크고 작은 등의 相이 마음의 움직임에 따라서 卽하고 入함이 無礙하다.⁶⁹⁾

68) 「前之十門，通德相業用。約佛則用亦德相。德上用故。約機則相亦稱用。令知相故。卽用之相，染淨雙融。卽相之用，能染能淨。故相及用不分兩別。」

69) 「初唯心現者。一切諸法眞心所現。如大海水，舉體成波。以一切法無非一心故。大小等

여기 『玄談』의 뜻은 能現의 마음이 무애의 덕을 가졌으므로 所現의 법에도 곧 무애의 덕이 있음을 말한다. 그러므로 鈔에서 ‘마음이 이미 무애하니 경계도 역시 무애하다’라고 하였다. 『旨歸』에 唯心所現을 다음과 같이 해석한다. “두 번째의 ‘일체 법은 다 오직 마음이 나타낸다’는 것은 따로 자체가 없기 때문에 크고 작은 것은 마음이 돌아가는 대로 卽하고 入함이 걸림 없다. 또 해석하자면 저 마음이 나타낸 털끝의 자리에 이 마음이 저곳에 큰 세계를 나타내니 크고 작은 것이 같은 자리에서 서로 장애하지 않는다. 아래 經文에 이르기를 ‘저 마음은 항상 머물지 않고 한량없고 헤아리기 어려워 모든 법을 나타내지만 각각 서로 알지 못하네⁷⁰⁾’ 하였다.” 인용한 경문은 곧 「夜摩天宮偈讚品」覺林菩薩의 계송이다.

이상 『旨歸』의 두 가지 해석을 『玄談』 疏文의 뜻에 견주어 보면 첫 번째 해석이 여기 疏의 뜻과 같다고 하겠다. 다른 견해도 있다. 『旨歸』의 두 가지 해석 중에 첫 번째 해석은 뜻으로 말하자면 마음이 작은 모습을 생각하면 작은 모습이 나타나고, 큰 모습을 생각하면 곧 큰 모습이 나타난다. 이 크고 작은 두 가지 모습이 온전하게 같은 장소에서 같은 시각에 변하여 일어나며, 마음이 무애하기 때문에 경계에도 또한 크고 작음이 무애하다는 것이다. 이것은 곧 지금의 疏와 『旨歸』에서 말한 ‘마음을 따라 회전한다’는 것과 같다. 이것은 한 사람의 생각이 일으킨 크고 작은 두 모습이 같은 곳에서 같은 시간 걸림 없이 자재함을 잡은 것이다. 두 번째 해석은 여러 사람이 서로 마주한 것을 잡았다. 삼승에서는 단지 업력이 다르다고 말하지만 별교 일승의 뜻은 저 중생심과 이 중생심의 두 마음은 有爲의 事이다. 마음이 같은 곳에서 같은 시간에 변하여 일으킨 大小의 모습이 서로 장애하지 않는다는 것이니 곧 事事가 원융하다는 뜻이다.

2) 法無定性 - 법은 정해진 성품이 없기 때문이다.

이 문에서는 서로가 작용할 수 있는 것은 모든 사물과 현상은 고정된 실체가 없기 때문에 여러 원인과 조건을 만나 사사무애할 수 있음을 말하고 있다. 예를 들어 色은 質礙로 性을 삼지만 여기서는 이러한 정해진 성질이 없다고 보기 때문

相, 隨心廻轉, 卽入無礙。」

70) 『華嚴經』(『大正藏』10, p.102上).

에 ‘無定性’이라고 하였다. 티끌은 자성이 없고 오직 진심이 나타낸 것이다. 진심은 定性이 없기 때문에 티끌의 事相도 역시 진심을 따라서 그러하다. 그러므로 능히 太虛를 받아들인다. 법성의 實德은 법이 그러하여 이와 같다.

二. 법은 정해진 성품이 없다.

이미 오직 마음이 나타낸 것이라면 인연을 좇아서 생긴 것이어서 고정된 성품이 있는 것이 아니다. 性과 相을 다 떠났으므로 작은 것은 고정된 작은 것이 아니기 때문에 능히 太虛를 받아들이고도 남음이 있으니 큰 것의 밖이 없음과 같기 때문이다. 큰 것은 고정된 큰 것이 아니기 때문에 능히 작은 티끌에 들어가고도 틈이 없으니 작은 것의 안이 없음과 같기 때문이다. 이러한즉 太虛와 같은 작은 티끌이 티끌과 같은 광대한 刹을 머금은 것이 어찌 어렵겠는가? 舊經「十住品」에 “금강위산의 수가 한량없으나 다 능히 하나의 티끌 끝에 안치한다. 지극히 큰 것이 작은 모습 속에 있음을 알고자 하여 보살이 이로써 初發心한다⁷¹⁾” 라고 하였다.

하나는 고정된 하나가 아니기 때문에 능히 모든 것이며, 여럿은 고정된 여럿이 아니기 때문에 능히 곧 하나이요, 가장자리는 고정된 가장자리가 아니기 때문에 능히 곧 중앙이며, 중앙은 고정된 중앙이 아니기 때문에 능히 곧 가장자리이니 긴 것과 짧은 것, 고요함과 어지러움 등이 날날이 다 그러하다.⁷²⁾

앞의 뜻을 이어서 지금의 뜻을 일으키는 말이다. 性相俱離’는 다른 事法에 의지하여 연기하였으니 허망하고, 假立된 것이어서 실체의 성품이 없다. 體가 이미 본래 形量과 모습이 없으며 또한 얻을 수 없으니 ‘다 여의었다’라고 하였다. 性相은 다 空하기 때문에 大小를 정할 수 없다. ‘能入小塵以無間’은 바로 앞에서 말한 ‘小가 大를 받아들임’에서 能所를 바꾸어 大가 小에 들어가는 모습을 말한 것이다. 즉 小塵이 廣刹을 받아들이는 모습과 廣刹이 小塵에 들어가는 것은 같은 모습이다. 단지 앞의 攝을 잡아 설명한 것이요, 지금은 入을 잡아 설명하면서 앞의 能容

71) 『華嚴經』(『大正藏』9, p.447中).

72) 「二法無定性者。既唯心現。從緣而生。無有定性。性相俱離。小非定小，故能容太虛而有餘。以同大之無外故。大非定大，故能入小塵而無間。以同小之無內故。是則等太虛之微塵，含如塵之廣刹，有何難哉。舊經十住品云。金剛圍山數無量，悉能安置一毛端，欲知至大有小相，菩薩以是初發心。一非定一，故能是一切。多非定多，故能是一。邊非定邊，故能即中。中非定中，故能即邊。延促靜亂等一一皆然。」

의 小塵으로 所入을 삼고 所容의 廣刹로 能入을 삼아 설명하는 것일 뿐 동일하게 ‘큰 것이 작은 것에 있는 모습[大在小相]’을 묘사하는 것이다. 이 동일한 모습을 ‘小가 大를 받아들이고도 小相에는 남은 공간이 있다[能容太虛而有餘]’라고 말한 것은 大小가 각각 고정되어 있지 않음을 밝히는 것이다. 그래서 ‘有餘’라고 하였으며, ‘能入小塵而無間’은 大小가 다르지 않음을 설명하는 말이다. 그래서 ‘無間’이라고 하였다.

3) 緣起相由 - 연기하여 서로 말미암기 때문이다.

三. 緣起하여 서로 말미암기 때문이다.

이를테면 大法界 가운데 연기법의 바다는 義門이 한량없으니 圓宗에 나아가서 대략 열 가지 門을 든 것을 잡아 앞의 뜻을 해석하겠다. 이를테면 연기법은 반드시 이 열 가지 뜻을 갖추어야만 緣이 비로소 일어나기 때문에 빠지면 이루어지지 않는다⁷³⁾.

이 일단의 疏文은 『探玄記』의 문을 그대로 옮겨왔다. 果는 因으로부터 이름한 것이니 ‘緣의 일어남’이다. 因은 果로부터 이름한 것이니 ‘일어남의 緣’이다. 이를 이름하여 緣起라고 한다. 연기는 서로 말미암기 때문에 반드시 十門을 갖추어야 이치가 원만하다. 『旨歸』에 의하면 덕용이 무애한 것은 緣起하여 서로 말미암는 힘 때문이다. 말하자면 하나와 여럿은 서로 연기하고 서로 말미암아 성립한다. 그러므로 이러한 상즉과 상입 등이 있다. 여기에는 두 종류가 있다. 첫째, 작용에 있어서는 有力과 無力이 서로 지탱하고 서로 의지하기 때문에 상입한다.

둘째, 體에 있어서는 전체가 空이어서 能作과 所作이 전체가 서로 긍정되어지므로 상즉이 있다. 여기에 다시 두 가지 뜻이 있다. 一)은 다른 體가 서로 마주한다. 그러므로 미세와 은현이 있다. 이를테면 異體가 서로 용납함에 微細의 뜻이 갖추어지고 異體가 서로 긍정되어지므로 隱顯의 뜻이 갖추어진다. 二)는 同體 안에 갖추어진다. 그러므로 일다상용부동문과 광협자재무애문이 있다. 말하자면 同體가 상입하기 때문에 一다가 무애하며, 동체가 상즉하기 때문에 광협이 무애하다. 또

73) 「三緣起相由者. 謂大法界中, 緣起法海, 義門無量. 約就圓宗, 略學十門, 以釋前義. 謂緣起法, 要具此十義, 緣方起故. 闕則不成.」

異體가 거둠이 같기 때문에 帝網이 무애하다는 뜻이 있으며, 시간에다가 드러내기 때문에 十世의 뜻이 있으며, 연기는 無性이기 때문에 性相이 무애하다는 뜻이 있으며, 서로 관계하여 서로 거두기 때문에 主伴이 무애하다는 뜻이 있다. 이러한 까닭에 이 하나의 연기문은 곧 앞의 열 가지 뜻을 가지고 있으니 잘 생각하면 알 수 있다고 하였다⁷⁴⁾.

가. 諸緣各異義 - 여러 緣이 각기 다른 뜻이 있어 연기한다.

一) 여러 緣이 각기 다르다는 뜻이다.

이를테면 大緣起 중에 여러 緣이 서로 마주하되 반드시 體와 用이 각기 구별되어 서로 뒤엎기지 않아야만 비로소 연기가 이루어진다. 만약 뒤섞여 엇키면 본래의 緣法을 잃어버려 연기가 이루어지지 않는다. 이것은 모든 緣이 자기의 한 자리를 지키고 있는 것이니 文에 ‘여럿 중에 하나의 성품이 없고 하나에도 또한 여럿이 없다’ 라고 하였다⁷⁵⁾.

「十地品」에 이르기를 “모든 바라밀을 거두어서 모든 지위의 總相과 別相과 同相과 異相과 成相과 壞相을 깨끗이 다스린다”⁷⁶⁾라고 하였다. 『疏鈔』에서 『十地論』과 현수 법장의 教義를 함께 인용하여 설명하기를 “總은 하나가 여러 덕을 포함하였기 때문이다. 別은 여러 덕이 하나가 아니기 때문이다. 同은 여러 뜻이 서로 어긋나지 않기 때문이다. 異는 여러 뜻이 서로 같지 않기 때문이다. 成은 이 여러 뜻을 말미암아 연기가 이루어지기 때문이다. 壞는 여러 緣이 각자의 自性에 머물러 옮기지 않기 때문이다.”⁷⁷⁾라고 하였다.

別과 異와 壞는 이 가운데 不相由의 뜻이니 여러 緣이 각기 다르기 때문이다. 總과 同과 成은 이 가운데 相由의 뜻이니 서로 두루 영향을 미치고 서로 돕기 때문이다. 다시 말해서 자기 고유의 독립성을 가지고 있어야만 다른 것들과 결합할

74) 『華嚴經』(『大正藏』45, p.595中).

75) 「一諸緣各異義. 謂大緣起中, 諸緣相望. 要須體用各別, 不相雜亂, 方成緣起. 若雜亂者, 失本緣法, 緣起不成. 此則諸緣各各守自一位. 文云. 多中無一性, 一亦無有多.」

76) 『華嚴經』(『大正藏』10, p.200中).

77) 『華嚴玄談』(『大正藏』36, p.558中).

수 있음을 말한다.

나. 互遍相資

二) 서로 두루 미치고 서로 돕는다는 뜻이다.

이를테면 이 모든 緣은 반드시 서로 두루 응해야만 비로소 연기가 이루어진다. 마치 하나의 緣이 여러 緣에 두루 응할 때에 각각의 저 여러 緣과 더불어 온전히 하나가 되기 때문에 이 하나는 곧 여러 개를 갖춘 하나이다. 만약 이 하나의 緣이 여러 緣을 갖추지 못한 하나라면 곧 돕고 응함이 두루 미치지 못하여서 緣起가 이루어지지 않는다.

이러한즉 하나 하나가 각각 일체를 갖추고 있다. 下半에 이르기를 “하나로써 알기 때문에 많음어요, 많음으로써 알기 때문에 하나이다.” 라고 하였다.⁷⁸⁾

이 문의 뜻은 모든 것들은 자기의 모습을 갖추고 있으면서도 자기에 머물지 않고 다른 것들과 결합할 수 있는 성질을 가지고 있다는 것이다. 예를 들어 一이 二에 응할 때 一은 二와 다르지 않지만 본래의 一의 모습을 잃지 않기 때문에 一이라고 하며 나아가 十에 응하여서도 또한 그러하다.

橫을 말하자면 所應이 能應과 다르지 않으니 一이 일체를 거두며, 豎로 말하자면 열 개로 이름한 一이 모두 별도의 體가 없으니 다 아울러 同體라고 한다. 현수 스님이 말씀하시기를 “이것은 눈에 보이는 동전으로 一來연기의 무진한 다라니법을 비유한 것이지 법이 단지 이렇다고 말하는 것은 아니다. 응당 망정을 버리고 이치대로 생각하라⁷⁹⁾”라고 하였다. 이해하지 못할까 염려하여 지금에 다시 간략하게 설명한다. 예를 들어 한 분의 부처님이 여러 근기의 중생에게 응하시니 중생이 이미 다르게 感하기 때문에 부처님도 반드시 다른 모습으로 나타신다(이것은 곧 多의 一이다) 그래서 ‘천백억 화신’이라고 한다. 비록 응하는 형태가 천백억이라서 하나가 아니지만 본래의 몸은 둘이 없다.(多의 一이 本一을 장애하지 않는다.) 오직 부처와 부처만이 능히 그리하는 것이 아니라 또한 법과 법도 다 그러하다. 그

78) 「二互徧相資義. 謂此諸緣, 要互相徧應, 方成緣起. 如一緣徧應多緣. 各與彼多全爲一故. 此一卽具多箇一也. 若此一緣不具多一. 卽資應不徧, 不成緣起. 此則一一各具一切. 下文云. 知以一故衆, 知以衆故一.」

79) 『五教章』(『大正藏』45, p.503下).

래서 鈔文에 ‘마치 열 개의 동전으로 비유한 것과 같다. 법계의 차별되어 무진한 법에 각각 두루 응하기 때문에 하나 하나가 각각 법계의 차별된 법을 갖추는 것이다’ 라고 하였다.

다시 말하자면 十錢의 비유는 보편적인 연기법의 원리를 설명하기 위한 것인데 能喩와 所喩로 나누는 것은 우선 쉬운 것을 들어서 어려운 것을 비유하고자 해서이다. 『五教章』에 의하면 緣起를 同體와 異體로 나누는데 각 門마다 卽入이 있다. 이 鈔文에서 十錢의 비유로 설명하는 것은 곧 同體門의 相入이다. 여기에는 一, 一錢 중의 十錢(一中多)과 二, 十錢 중의 一錢(多中一)의 두 가지로 나뉜다. ‘一錢當體’ 아래는 一, 一錢 중의 十錢의 뜻이다. 여기에 열 가지의 상황 數가 있다.

첫 번째는 一이다. 이것은 근본 수로서 이 중에 十數가 구축되어 있다. 즉 一錢 당체가 곧 一數이며 二와 더불어서는 二의 一이 되며, 三과 더불어 三의 一이 되며, 나아가 十과 더불어서 十의 一이 된다. 그러므로 이 근본 一이 본래 스스로 十數를 포함하고 있다. 이렇기 때문에 이 相入의 관계 속에서는 一은 곧 一이지 十이 아니다. 두 번째부터 열 번째는 一錢이 그러하듯이 나머지 二錢과 나아가 十錢도 역시 같은 방식으로 그러하기 때문이다.

다. 俱存無碍

이는 함께 존재하는 것이 無碍하다는 뜻으로,

「이를테면 이 하나의 緣은 반드시 앞의 둘을 갖추어야만 비로소 연기가 이루어지고, 반드시 스스로의 하나에 머물러야만 비로소 두루 응할 수 있으며, 여러 緣에 두루 應해야만 비로소 하나이다. 그러므로 오직 하나인 것과 여러 개의 하나인 것이 자재하여 걸림 없이 녹아 섞인다. 여기에 六句가 있다.

- 一, 혹은 體 그대로가 온전히 머무니 오직 하나이다.
- 二, 혹은 體 그대로 두루 응하니 여러 개의 하나이다.
- 三, 혹은 함께 존재한다.
- 四, 혹은 둘 다 없어진다.
- 五, 혹은 모두 합한다.
- 六, 혹은 완전히 떠난다.

다 생각해 보면 볼 수 있을 것이다. 文에 이르기를 “모든 법은 의지할 것이 없나니 단

지 화합으로 일어난 것일 뿐이다” 라고 하였다. 이상의 三門으로 緣起의 本法에 대한 총괄적 설명은 마친다.⁸⁰⁾」

여기에서는 모든 것들이 나뉘대로 자기 고유성을 가지고 있음과 동시에 그 고유성이 고정불변의 고유성에 머물지 않고 다른 것들과 함께 결합하고 역할을 주고 받을 수 있는 성질이 서로 조화되어야 함을 강조하고 있다. 함께 존재하는 때에 각자 자기의 자리에 머물기 때문에 異體요, 두루 응하기 때문에 同體이다. 이 이체와 동체가 서로 離合集散할 때 연기작용이 무애하게 이루어진다.

라. 異體相入

이는 異體가 相入하는 뜻으로,

「이들테면 모든 門의 力用이 번갈아 서로 의지하며, 서로 모습을 빼앗기 때문에 각기 완전한 有力과 완전한 無力의 뜻이 있어야 緣起가 비로소 이루어진다. 論에 “因이 (菓를) 내지 못하니 緣이 내기 때문이요, 緣이 내지 못하니 自性으로서의 因이 내기 때문이다” 라고 한 것과 같다. 만약에 각기 오직 有力만 있고 無力이 없다면菓가 많아지게 되는 허물이 있으니 하나 하나가 각각菓를 내기 때문이다.

만약에 각기 오직 無力만 있고 有力이 없다면菓가 없는 허물이 있게되니 (오직 無力뿐인 것은)緣이 아닌 것과 같아서 모두 (菓를) 내지 못하기 때문이다. 그러므로 緣起는 반드시 서로 의지하여 有力과 無力이 갖추어져야 한다. 하나의 緣이 빠지면 일체가 이루어지지 않는 것과 같다. 나머지도 또한 이와 같다. 그러므로 一이 능히 多를 지넘은 一이 有力이라서 능히 多를 지니는 것이요, 多가 一에 의지함은 多가 無力이라서 一속으로 들어간 것이다. 一의 有力은 반드시 多의 有力과 더불어 함께 하지 않기 때문에 一이지만 多를 거두지 않음이 없으며, 多의 無力은 반드시 一의 無力과 더불어 함께 하지 않기 때문에 多이면서도 一에 들어가지 않음이 없다. 一이 지니는 것과 多가 의지하는 것이 이미 그러하듯이 多가 지니는 것과 一이 의지하는 것도 또한 그러하니 위의 설명을 뒤집어서 생각해 보라. 一이 多를 마주하는 것에는 의지함이 있고 지넘이

80) 「三俱存無礙義. 謂凡是一緣, 要具前二, 方成緣起. 以要住自一, 方能徧應. 徧應多緣, 方是一故. 是故唯一多一, 自在無礙鎔融, 有其六句. 一或舉體全住. 是唯一也. 或舉體徧應. 是多一也. 或俱存. 或雙泯. 或總合. 或全離. 皆思之可見. 文云. 諸法無所依, 但從和合起. 此上三門, 總明緣起本法竟」

있으며, 완전한 有力과 無力이 있어서 항상 多를 포함하여 자기 안에 두며, 잠입하여 자기를 多안에 두지만 동시이면서 걸림이 없다. 多가 一을 마주하는 것도 또한 그러하다는 것을 마땅히 알아라. 함께 존재하고 둘 다 없어지는 二句가 걸림이 없으니 생각해 보라!81)」

라 하였다. 異體相入의 뜻이 있어서 연기작용이 이루어지는 부분이다. 서로 다른 것들끼리 결합하고 교류할 때는 반드시 힘의 작용이 필요하다. 서로 다른 것들이 서로 이루고자 하는 목적과 취지에 따라 힘의 작용이 주체가 되는 쪽이 있고 주체의 힘에 부응해 주는 쪽이 있다. 有力의 개념은 주도하는 주체가 되는 쪽이고 無力の 개념은 부응해 주는 쪽이다.

諸法을 이루는 연기의 인연의 관계를 『五教章』에서는 因의 여섯 가지 뜻(因門六義法)으로 설명한다. 번다하여 다 인용하지 못하고 그 뜻을 요약하여 도식화 하면 다음과 같다.

因 ㄱ 因有力不待緣 ㄱ (空) - 空有力不待緣 - 剎那滅義
 | ㄴ (有) - 有有力不待緣 - 性決定義
 | ㄷ 因無力不待緣 ㄱ (空) - 空無力待緣 - 待衆緣義
 | ㄴ (有) - 有無力待緣 - 恒隨轉義
 ㄴ 因有力待緣 ㄱ (空) - 空有力待緣 - 果俱有義
 ㄴ (有) - 有有力待緣 - 引自果義

즉, 因이 緣을 의지한다는 것은 곧 四緣 중의 次第緣과 所緣緣과 增上緣이다. 이상의 六義를 四句로서 구분해보자. 먼저 體를 잡아 四句를 이룬다면 第一 有句는 性決定義이다. 第二 無句는 剎那滅義이다. 第三 亦有亦無句는 引自果義와 俱有義이다. 第四 非有非無句는 恒隨轉義와 待衆緣義이다.

81) 「四異體相入義. 謂諸門力用遞相依持互形奪故. 各有全有力全無力義. 緣起方成.疏】
 如論云. 因不生, 緣生故. 緣不生, 自因生故. 若各唯有力, 無無力, 則有多果過. 一一各生故. 若各唯無力, 無有力, 則有無果過. 以同非緣, 俱不生故. 是故緣起要互相依, 具力無力. 如闕一緣, 一切不成. 餘亦如是. 是故一能持多. 一是有力, 能持於多. 多依於一. 多是無力, 潛入一內. 由一有力必不與多有力俱, 是故無有一而不攝多也. 由多無力必不與一無力俱, 是故無有多而不入一也. 如一持多依既爾. 多持一依亦然. 反上思之. 如一望多, 有依有持, 全力無力. 常含多在己中, 潛入己在多中, 同時無礙. 多望於一, 當知亦爾. 俱存雙泯, 二句無礙. 思之.」

다음 用을 잡아 四句를 이루면 非自生은 恒隨轉義와 待衆緣義이다. 非他生은 性決定義와 刹那滅義이다. 非共生은 引自果義와 俱有義이다. 非無因生은 六義가 합해서 인과를 이루기 때문이다⁸²⁾.

疏에서 “因이 (菓를) 내지 못하니 緣이 내기 때문이요, 緣이 내지 못하니 自性으로서의 因이 내기 때문이다⁸³⁾” 라고 한 것은 十地論의 글을 뜻으로 인용한 것이다. 이는 결과를 발생함에는 직접원인과 그에 따른 보조적 조건들이 서로가 힘을 주고 받아야한 가능한 측면을 말하고 있다. 그러면 매우 십지론의 뜻을 가지고 구체적으로 因과 緣이 독립성과 결합성의 조화를 이루어 어떻게 작용하는지를 살펴보기로 하자.

저 論의 現前地에서 十二緣起의 生滅을 설한 것에 대하여 해석하기를 “깊이 觀하는 것에 네 가지가 있다. 一은 나누어짐이 있다. 다른 것의 지음이 아니요, 자체 因으로부터 생겨나기 때문이다. 二는 自作이 아니다. 緣으로부터 생겨나기 때문이다. 경에서 ‘무명을 인연하여 行이 생겨나니 인연이 능히 행을 낸다. 나머지도 또한 이러하다. 무명이 없어지면 행이 없어진다. 행이 없듯이 나머지도 이러하다’라고 한 것과 같다. 三은 自作도 아니요, 他作도 아니다. 단지 수순하여 생겨나기 때문이요, 아는 자가 없기 때문이요, 짓는 때에 머물지 않기 때문이다.(菓를 내는 시간 속에 인연의 두 相이 머물지 않는다.菓를 내는 인연이 自性和 自相이 없으므로菓를 내는 그 시간에 머무는 바가 없다) 경에서 ‘무명을 인연하여 행이 생기니 이것은 속박이 생겨나는 것이다. 나머지에 대하여 말하는 것도 이러하다. 무명이 없어지면 행이 없어지며 이것은 속박이 없어지는 것이니 나머지에 대해서 말하는 것도 이러하다’라고 한 것과 같다. 四는 因 없음이 지은 것도 아니다. 수순하여 존재하기 때문이다. 만약에 無因으로 생겨난다면 생겨남은 항상 생겨나야 하는데 생겨나지 않음은 아니지만 정해진 因이 없기 때문에 또한 항상 생겨나지 않기도 하다. 왜 그러한가? 因이 없이 생겨난 것이기 때문이다. 이것은 바른 佛法이 아니다. 만약 존재[有]를 수순하여 존재의 因을 觀하면 因이 없는 것이 아니기 때문이다. 만약 無因이라고 한다면 존재를 수순하였다고 말할 수 없다. 이것을 열 가지 因緣集觀, 또는 相諦差別觀이라고 한다⁸⁴⁾”라고 하였다.

82) 『五教章』, (『大正藏』45, p.501下).

83) 『華嚴玄談』, (『大正藏』36, p.85下).

『五教章』에서는 이 뜻을 인용하여 지금의 疏에서 밝힌 두 구절에 이어서 ‘不共生, 無知者故, 作時不住故. 不無因生 隨順有故.(共生도 아니니 아는 자가 없기 때문이요, 짓는 때에 머물지 않기 때문이다. 인이 없이 생겨나는 것도 아니니 존재를 따르기 때문이다)’라고 하였다. 『對法論』에도 역시 “자성의 종자가 있기 때문에 다른 것을 따라서 생겨나지 않으며, 여러 緣에 의지하기 때문에 스스로 생겨나는 것이 아니며, 작용이 없기 때문에 함께 내는 것도 아니며 공능이 있기 때문에 인이 없이 생겨나는 것이 아니다.⁸⁵⁾”라고 하였다.

청량 疏鈔에서는 이 四句를 두 가지로 해석한다.

첫째는 잘못된 견해를 깨트리는 것이요, 둘째는 바른 이치를 드러낸다. 셋째, 잘못된 견해를 깨트리는 것이다.

論에 의하면 전도된 因에는 세 가지가 있으니 性因과 自在因과 苦行因이다. 이것은 다 邪因이다. 여기에다 無因을 합하여 因에 대한 네 가지 잘못된 견해가 된다. 이러한 邪因과 無因의 집착을 세 종류의 집단을 구분하여 설명한다. 첫째, 외도 중에는 冥性으로 自를 삼고 범천으로 他를 삼고 미진의 화합으로 共을 삼고 자연으로 無因을 삼는다.(이에 관해서는 아래 第六 宗趣通別에서 서역의 외도를 서술한 중에 상세하게 설명한다.) 둘째, 소승에 있어서는 同類의 因으로 自를 삼고 異熟의 因으로 他를 삼고 이상의 것이 함께 존재하는 因으로 共을 삼고 십이인연의 무명이 허공에 의탁하여 일어난다고 생각하는 것을 無因으로 삼는다.(同類란 果의 모습이 비슷한 것을 말한다. 예를 들어 不善의 오온과 善의 오온이 돌아가며 서로 마주하는 것이 同類因이다. 異熟因은 오직 모든 不善과 유류의 因이 서로 마주하는 것이다. 俱有因은 四大種이 서로 마주하는 것을 말한다.) 셋째, 대승에서는 果法으로 自를 삼고 여러 緣으로 他를 삼고 이상의 둘을 합한 것으로 共을 삼고 이를 떠난 것으로 無因을 삼는다. 또한 因으로 自를 삼고 緣으로 他를 삼고 이를 합하여 共을 삼고 이를 떠남으로써 無因을 삼는다. 또한 진리로부터 일어난 것으로 自를 삼고 중생으로 他를 삼고 이를 합하여 共을 삼고 이를 떠난 것으로 無因을 삼는다.(여기 대승의 세 가지 뜻 가운데 앞의 둘은 법상종과 무상종의 뜻이요, 뒤의 하나는 법성종의 뜻이다. 다 법에 집착한 것이라서 깨트려야 할 견해들이다.)

84) 『十地論』,(『大正藏』26, p.170中).

85) 『自種有故不從他. 待衆緣故非自作. 無作用故不共生. 有功能故非無因』,(『對法論』).

비록 잘못된 견해들이 다양하지만 단지 바른 이치를 드러내면 스스로 없어질 것이다.

또한 둘째는 바른 이치를 드러낸다. 여기에 두 가지로 드러낸다. 먼저 無生의 이치를 드러낸다. 여기에도 역시 두 가지 이해가 있다. 첫째는 나아감을 잡아서 해석한다. 緣을 좇기 때문에 自生하지 못한다. 이미 자가 없는데 무엇을 대하여 他를 말하겠는가. 또 일체법이 모두 자가 되는 것이다. 또한 他는 他를 마주하여서는 역시 自이다. 이미 他가 없기 때문에 他生하지 못한다. 이렇게 자타가 성립되지 않는데 무엇을 합하여 共을 삼을 것인가. 因이 있음에도 오히려 생겨나지 않는데 無因으로 어떻게 생겨나겠는가. 둘째는 인연의 모습을 없애는 것을 잡아서 해석한다. 앞에서 인용한 『對法論』에서 ‘自種이 있다’라고 하였다. 이것은 論의 해석과 같다. 만약 그렇다면 自種이 있기 때문에 이것은 곧 自生인데 왜 無生이라고 하는가. 이것은 自를 가설하여 他를 과하는 것이지 自를 성립하는 것은 아니다.

다음 구절은 他로써 自를 과하는 것이다. 그러므로 『中論』에 “諸法の 자성은 緣에 있지 않다”라고 하였다.

둘째는 결림이 없는 이치를 드러낸다. (一) 단지 인연이 果를 낸다는 것에는 두 가지 뜻이 있다. 이를테면 완전한 有力과 완전한 無力이 果를 반연하여 마주함에 있어서 만약 緣이 有力이면 因은 완전한 無力이다. 그러므로 ‘因이 내지 않으니 緣이 내기 때문이다’라고 하였으니 自生하지 않음을 말한다. (二) 因이 果를 마주하면 완전한 有力이다. 또한 그러하기 때문에 ‘緣이 내지 못하니 自因이 내기 때문이다’라고 하였으니 他生하지 않음을 말한다. (三) 두 개의 有力은 함께 할 수 없기 때문에 함께 生하지 못한다. (四) 두 개의 無力은 함께 할 수 없기 때문에 無因으로 생겨나지 못한다.

여기에 다시 두 가지 뜻이 있으니 力用이 교철함을 잡아서 相入을 설명하는 것이요, 體에는 空과 不空의 두 가지가 있음을 잡아서 相卽을 설명하는 것이다. 이것은 사사무애를 잡은 것이다. 『中論』의 뜻도 이와 같은 맥락이라고 할 수 있다.

마. 異體相卽

이는 異體가 상즉하는 뜻을 나타낸 것으로,

「이를테면 모든 緣이 서로 대하는 것에는 모든 體가 형상을 빼앗아서 體가 있고 體가 없는 뜻이 있어야만 緣起가 비로소 이루어진다. 만약 하나의 緣이 빠지면 나머지도 일어나지 못하기 때문에 緣의 뜻이 무너진다. 이 하나의 緣이 일체를 일어나게 하니 所起가 이루어지기 때문에 緣의 뜻이 비로소 세워진다. 그러므로 一緣은 能起이며 能成이기 때문에 有體요, 多緣은 所起이며 所成이기 때문에 無體이다. 一의 有體는 多의 有體와 함께 하지 않으며, 多의 無體는 절대로 一의 無體와 함께 하지 않는다. 그러므로 多가 아닌 一은 있지 않으며, 一이 아닌 多는 있지 않다. 一이 多를 대하는 것이 이미 이렇듯이 多가 一을 대하는 것도 또한 그러하니 위와 반대로 생각해 보라. 一이 多를 대하는 것에 有體와 無體가 있다. 그러므로 능히 他를 거두어서 자기와 같게 하며, 자기를 없애어서 他와 같게 하되 동시이면서 無礙하다. 多가 一을 대하는 것도 또한 그러한 것임을 당연히 알 수 있으니 앞의 설명과 견주어서 생각해 보라. 함께 존재함과 둘 다 없어지는 二句가 결립 없으니 또한 생각하면 볼 수 있다.⁸⁶⁾

이 문은 서로 다른 것들이 결합하고 역할을 주고 받을 때 서로 다른 것들의 모습을 상실하고 제 3의 다른 모양을 창출하는 부분이다. 이 제 3의 모양을 이루어 낼 때 표면으로 드러나서 새로운 모양새를 이루는 부분을 有體로 개념화하고 그렇지 않은 부분을 無體로 하였다. 예를 들어 남한과 북한이 서로 통일을 이루면 남한과 북한의 모든 이름과 헌법과 법률과 통치기구 등이 없어지고 새로운 국가의 모습이 드러나는 이치와 같다.

『五教章』에서는 이 門을 十錢의 비유로 설명한다. 여기에 두 가지 방식이 있으니 ‘세어 올라가는 것[向相去]’과 ‘세어 내려오는 것[向下來]’이다. 또한 緣이 이루어지므로 각각에 十門이 있다. 먼저 向上去의 十門은 一과 一의 二와 나아가 一의 十이다. 一을 제외하고는 十이 성립될 수 없으니 一이 곧 十인 것이다. 또한 一이 體를 가지고 자체로서 존재하면 나머지 수는 다 空하기 때문이다. 向下來는 이와 반대로 생각하면 이해할 수 있다.

86) 「五異體相卽義. 謂諸緣相望, 全體形奪, 有有體無體義. 緣起方成. 若闕一緣. 餘不成起故. 緣義則壞. 得此一緣, 令一切成起. 所起成故, 緣義方立. 是故一緣是能起能成, 故有體. 多緣是所起所成, 故無體. 由一有體不得與多有體俱. 多無體必不得與一無體俱. 是故無有不多之一, 無有不一之多. 一多既爾. 多一亦然. 反上思之. 如一望多, 有有體無體. 故能攝他同己, 廢己同他, 同時無礙. 多望於一, 當知亦爾. 准前思之. 俱存雙泯, 二句無礙, 亦思之可見.」

여기서 말하는 一에서부터 十까지의 수는 一이 곧 十[一卽十]이요, 十이 곧 一[十卽一]이므로 一이라고 하고 十이라고 한다. 그것은 이 수가 독자적인 것이 아니라 자성이 없어서 緣이 이루어져서 이름 붙인 一이요, 十이기 때문이다. 그러므로 一이 곧 多일적에야 비로소 一이라는 이름의 수가 성립될 수 있다. 만약 그렇지 않고 자성을 가지고 緣을 필요로 하지 않는다면 그것은 이미 一이 아니다. 이러한 뜻이기 때문에 만약 一이 빠진다면 이 一을 전제로 하여 緣을 이루어 성립될 二, 三, 四 등이 다 이루어지지 않는다. 이러한 점에서 一을 有體라고 하였다.

바. 體用雙融

이는 體와 用이 함께 융통하는 뜻을 나타낸 것인데,

이를테면 모든 緣法은 반드시 力用이 교섭하고 전체로 융합하여야 비로소 緣起가 이루어진다. 그러므로 원만하게 융통함에도 또한 六句가 있다. 一은 體가 用이 아님이 없기 때문에 體 그대로가 온전한 用이니 오직 相入의 뜻만이 있고 相卽의 뜻은 없다. 二는 用이 體가 아님이 없기 때문에 用 그대로가 온전한 體이니 오직 相卽만이 있고 相入은 없다. 三은 體로 돌아간 用이 用을 장애하지 않으며, 온전한 用의 體가 體를 잃지 않는다. 이것은 무애하게 둘 다 존재하는 것이니 相入하면서 또한 相卽하여 자재하게 함께 나타난다. 四는 온전한 用의 體이므로 體가 없어지고 온전한 體의 用이므로 用이 없어지니 相卽도 아니고 相入도 아닌 원융한 한 뜻이다. 五는 앞의 四句를 합한 것이니 동일하게 연기하여 무애하게 함께 존재한다. 六은 앞의 五句가 없어진 것이니 상대가 끊어지고 말을 떠나서 性海와 그옥이 하나가 된다⁸⁷⁾.

이상 (四·五·六의) 三門은 第一 異體門 중에서 義理를 드러낸 것이다. 마친다. 이 문은 서로 다른 것들은 그 자체가 이미 본질과 작용이라는 성질을 가지고 있어서 조건이 성숙되면 언제든지 서로 작용을 주고받아서 다른 모습을 이루어내고 다른 역할을 이루어 감을 뜻한다. 또한 작용 그 자체는 바로 모습이므로 작용의

87) 「六體用雙融義. 謂諸緣法, 要力用交涉, 全體融合, 方成緣起. 是故圓通亦有六句. 一以體無不用故. 舉體全用. 則唯有相入無相卽義. 二以用無不體故. 舉用全體. 則唯有相卽無相入也. 三歸體之用不礙用, 全用之體不失體. 是則無礙雙存, 亦入亦卽, 自在俱現. 四全用之體體泯, 全體之用用亡. 非卽非入, 圓融一味. 五合前四句, 同一緣起, 無礙俱存. 六泯前五句, 絕待離言, 冥同性海. 此上三文, 於初異體門(中), 顯義理竟.」

힘은 바로 어떤 모습을 이루어낸다는 뜻이다.

이하 疏文에 미루어보면 有力과 無力, 有體와 無體, 相卽과 相入 등은 다 연기문의 뜻이다. 「십현문」에서는 곧바로 즉입무애를 밝혔지만 여기서는 이미 有力과 無力の 근원을 궁구하여 그것을 드러내었다. 그러므로 이유를 唯心所現 등이라고 이름한 것은 단지 總相의 까닭일 뿐이요, 緣起相由는 상세하게 설명하는 것이다.

사. 同體相入

이는 同體가 相入하는 뜻으로,

이를테면 앞의 一緣에 있는 多와 一이 저 一緣과 體가 다르지 않기 때문에 同體라고 한다. 또 이 一緣이 多緣에 응하기 때문에 이 多의 一이 있고 응하는 바의 多緣이 이미 서로 卽하고 入하기 때문에 이 多의 一로 하여금 또한 卽하고 入하게 한다. 먼저 相入을 밝힌다. 이를테면 一緣이 有力이라서 능히 多一을 지니면, 多一은 無力이라서 저 一緣에 의지한다. 그러므로 一이 능히 多를 거두고 多가 곧 一에 들어간다. 一의 들어감과 多의 거둠은 위의 설명을 뒤집어 생각하면 알 수 있을 것이다. 나머지 뜻과 나머지 句는 앞의 설명에 미루어 생각해 보라⁸⁸⁾.

이 문은 하나의 모습은 이미 그 모습 자체에 다른 것들과 더불어 같은 속성을 가지고 있음을 동체라는 개념으로 설명하고 있다.

『五教章』에 의하면 이 同體相入의 門에는 一中多와 多中一의 두 가지가 있다. 앞서서와 마찬가지로 十錢으로 비유한다. 먼저 一中多是 十錢에 의하여 열 가지 문이 있는데 서로 다르다. 첫째는 一이다. 그 이유는 이로써 緣이 이루어지기 때문이다. 이 근본의 一속에 十을 갖추고 있다. 그것은 이 一錢 자체가 바로 一이요, 또한 二, 三 등과 더불어 一이 되기 때문에 나아가 十의 一이 된다. 이렇게 一 중에 열 개의 一을 가지고 있을 뿐이니 一은 단지 一이지 十은 아니다. 卽하는 것이 아니라 入하는 것이기 때문이다. 이와 같은 방식으로 二, 三, 四, 五 등의 아홉 門

88) 「七同體相入義. 謂前一緣所有多一, 與彼一緣體無別故, 名爲同體. 又由此一緣應多緣故, 有此多一. 所應多緣, 既相卽入. 今此多一亦由卽入也. 先明相入. 謂一緣有力能持多一. 多一無力依彼一緣. 是故一能攝多, 多便入一. 一入多攝, 反上應知. 餘義餘句, 準前思之.」

이 이루어진다.

다음 多中一의 十門은 위와는 반대로 十을 第一門으로 삼아서 상황이 성립한다. 즉 一은 十과 더불어서 一이라는 존재로 성립되기 때문이다. 그러므로 一은 ‘十의 一’로서만 존재한다. 따라서 十은 단지 十일 뿐이지 一은 아니다. 이 동체문의 상입은 一 가운데 十을 갖춤이요, 이체문의 상입은 一이 뒤의 아홉을 대하여 서로 들어감이니 同異體의 차이이다.

問: 하나뿐인 體의 법이 어떻게 相入의 현문을 성립하는가? 相入이란 이것과 저것의 體가 단지 서로 거두고 들어감에 있기 때문이다.

答: 同體의 법을 범부가 볼 때에는 同體라고 규정할 수 있지만 聖智와 觀智는 同異가 걸림이 없다. 그러므로 상입의 현문이 성립된다. 예를 들면 보리도량의 세존과 도리천 등의 장소에 계시는 세존이 서로 거두고 들어가는데 왜 상입이 성립되지 않겠는가.

問: 만약 그렇다면 이것은 오히려 異體이지 同體가 아니다.

答: 본래의 眞體에 나아가면 온전하게 이것이요, 온전하게 저것이기 때문이다. 범부는 오직 하나의 몸이라고 이해하기 때문이다. 만약 그렇다고 인정하지 않는다면 어떻게 異體法이 상증하는 門에서 오직 一體의 법이라고 인정할 수 있겠는가. 이것과 저것의 다른 因은 얻을 수 없기 때문이다.

아. 同體相卽

여덟 번째는 同體가 相卽하는 뜻으로,

이를테면 앞의 一緣에 갖추어진 多一에도 또한 有體와 無體의 뜻이 있으므로 역시 相卽한다. 多一이 無體라서 本一을 말미암아 이루어지니 多가 一에 卽한 것이요, 本一이 有體라서 능히 多一을 짓기 때문에 一로 하여금 多를 거두게 한다. 一은 有이며, 多是 空인 것이 이미 이렇듯이 多가 有이며 一이 空인 것도 또한 그러하다. 나머지 뜻과 나머지 句는 앞의 설명에 건주어 생각해 보라.⁸⁹⁾

89) 「八同體相卽義. 謂前一緣所具多一, 亦有有體無體之義, 故亦相卽. 以多一無體, 由本一成, 多卽一也. 由本一有體, 能作多一, 令一攝多. 如一有多空既爾. 多有一空亦然. 餘義餘句, 準前思之.」

이 뜻은 一卽多와 多卽一임을 말하는 것이니 곧 두 門이다. 첫째, 一卽多에는 앞의 相入에서처럼 十門이 있다. 第一은 곧 一이다. 그리고 이 一은 다시 곧 十이다. 즉 이 十을 말미암아서 맨 처음의 一이 성립되기 때문이요, 一은 十을 떠나서 별도의 자체가 없기 때문이다. 그러므로 이 十이 곧 一이다. 나머지 아홉 문도 이와 같다. 둘째, 多卽一의 十門이다. 第一은 곧 十이니 근본의 一이 곧 十이기 때문이요, 다시 十이 자기의 體가 따로 있는 것이 아니기 때문이다. 그러므로 처음의 一이 곧 十이다.

자. 俱融無碍

아홉째는 함께 융통하여 무애한 뜻인데,

이를테면 역시 앞의 門과 같아서 體와 用이 둘 다 융통하며, 卽入이 자재하다. 또한 六句가 있으니 앞의 것과 견주어 알 수 있다. 이상 (七·八·九)의 三門은 第二 同體門 중에서 義理를 가리는 것인데 마친다.⁹⁰⁾

이 문은 앞의 異體의 相入과 相卽, 融通의 부분과 논리전개가 같으므로 큰 설명을 필요로 하지 않는다. 여기서 體의 입장에서 보면 어떤 것을 이룸짓는 것을 말하는데 이를 有體와 無體로 설명하고 있다. 相의 입장에서 보면 그 어떤 것이 다른 것과 구별될 수 있는 구체적인 특징과 그 특징을 있게 하는 성질을 말하는데 이를 有持와 無持로 설명하고 있다. 다음으로 用의 입장에서 보면 그 어떤 것의 구체적인 작용이다. 이 體와 相과 用은 서로가 독자성과 결합성을 가지고 있으므로 역할을 주고받으면서 다른 모습과 기능과 역할을 창출하는 것이다. 이 모습이 바로 범계연기로서 사사무애인 것이다.

차. 同異圓滿

열 번째는 同體와 異體가 원만한 뜻인데,

90) 「九俱融無礙義. 謂亦同前體用雙融, 卽入自在, 亦有六句. 準前應知. 此上三門, 於前第二同體門中, 辨義理竟.」

이들테면 앞의 九門을 모두 합하여 하나의 大緣起를 삼아서 여러 종류의 義門으로 하여금 동시에 구족하게 한다. 하나에 머무름과 두루 응함을 말미암아서 廣狹自在門이 있고, 體에 나아가고 用에 나아감을 말미암아 相卽相入門이 있고, 異體가 相容함을 말미암아 微細門이 갖추어지고, 異體가 相卽하므로 隱顯門이 갖추어진다. 또 用에 나아가서 相入하는 것이 顯이 되기 때문에 體에 나아가 相卽하는 것으로 하여금 隱이 되게 하니 相卽이 顯이 되고 相入이 隱이 되는 것도 또한 그러하다. 또 異體門의 卽入이 顯이 되기 때문에 同體門의 卽入으로 하여금 隱이 되게 하니 同體門이 顯이 되고 異體門이 隱이 되는 것도 또한 그러하다. 또 異體의 相入이 同體의 相入을 지니고 있기 때문에 帝網門이 갖추어지고, 이 大緣起가 無礙法界에 卽해 있기 때문에 託事顯法生解門이 있으며, 시간 중에 드러나기 때문에 十世門이 있고, 서로 관계하고 서로 거두기 때문에 主伴門이 있다. 이 열 번째 同異圓滿의 一門은 앞의 第三門 중에 나아가서 義理를 가린 것이다. 그러므로 下文에 “보살은 연기법을 잘 관찰하여 한 법에서 여러 법을 알고 여러 법에서 한 법을 안다” 라고 하였다. 또 “하나에서 무량을 알고 무량에서 하나를 아나니, 저들이 서로 生起한다는 것을 요달하면 마땅히 無所畏를 이룬다” 라고 한 등이다. 그러한 뜻이다.⁹¹⁾

이 문은 동체와 이체가 서로 體·相·用의 모습에서 서로 독자성과 결합성을 가지고 연대하면서 동시구족하고 광협자재 하는 등 십현의 틀에서 새로운 모습을 이루어내고 있음을 결론지은 것이다. 그러므로 광명각품에서는 “하나 가운데에 한량없는 것들을 이해하고, 한량없는 가운데서 하나를 이해하니, 이런 것을 이해하여 서로 연기하면서 마땅히 무소외를 이룬다.⁹²⁾”라고 하였다.

모든 존재들이 차이와 차별을 가지고 있으면서도 그것들의 존재 자체는 이미 서로가 연기하여 생성되었으므로, 서로 연기할 수 있는 자세가 언제든지 갖추어져 원만하게 연기하는 것이다.

91) 「十同異圓滿義. 謂以前九門總合爲一大緣起. 令多種義門同時具足也. 由任一徧應, 故有廣狹自在門. 由就體就用, 故有相卽相入門. 由異體相容, 具微細門. 異體相卽, 具隱顯門. 又就用相入爲顯, 令就體相卽爲隱, 卽顯入隱亦然. 又由異門卽入爲顯, 令同體卽入爲隱, 同顯異隱亦然. 又由異體相入, 帶同體相入, 具帝網門. 由此大緣起卽無礙法界, 故有託事顯法門. 顯於時中, 故有十世門. 相關互攝, 故有主伴門. 此第十圓滿一門, 就前第三門中以辨義理. 故下文云. 菩薩善觀緣起法, 於一法中解衆多, 衆多法中解了一. 又云. 一中解無量, 無量中解一, 了彼互生起, 當成無所畏等. 皆其義也.」

92) 『華嚴玄談』(『大正藏』10, p.63上).

4) 法性融通

네 번째는 범성융통문인데, 『疏』서 이에 대해 다음과 같이 설명하고 있다.

만약 오직 事만을 잡는다면 서로 장애되어 서로 卽入하지 못하며, 만약 오직 理만을 잡는다면 오로지 한 맛이라서 卽入할 수 없다.

지금은 理와 事가 융통하여 그 무애함을 갖추었다. 이를테면 理와 다르지 아니한 하나의 事가 理의 性을 거둘 때에 저 理와 다르지 아니한 많은 事로 하여금 의지하는 바 理를 따라서 다 하나의 事に 나타나게 한다. 만약 하나의 事に 理를 다 거두지 못한다면 眞理에 分限이 있게 되는 허물이며, 만약 하나의 事に 理를 거두어 다할지라도 많은 事가 理를 따르지 않고 나타난다면 事가 理를 떠나서 있게 되는 잘못이다.

지금은 이미 하나의 事に 理를 모두 거두어 다하는데 많은 事가 어찌 하나의 事に 나타나지 않겠는가? 『華藏世界品』에 “화장세계에 있는 바 티끌이여! 날날의 티끌에서 법계를 분다.” 라고 하였다. (여기에서 말한) 법계는 곧 事法界이다.

이것은 곧 總意이지만 別意에도 또한 十玄門을 갖춘다.

一은 이미 진리가 모든 법과 더불어 함께 상응하여 理를 남김없이 거두니 곧 모든 門과 모든 법이 동시에 구족된다.

二는 事가 이미 理처럼 능히 포함하고 또한 理처럼 널리 두루 미치면서도 좁은 모습을 무너뜨리지 않는다. 그러므로 廣狹純雜無礙門이 있다. 또 性이 항상 평등하기 때문에 純이요, 모든 법을 두루 거두기 때문에 雜이다.

三은 理가 이미 일체 多事に 두루 미쳐 있으므로 一事로 하여금 理를 따라서 모든 것 중에 두루 미치게 하고, 두루 미치는 理가 一事 중에 온전히 있으니 일체가 理를 따라서 一事 중에 있다. 그러므로 一多相容門이 있다.

四는 진리가 이미 모든 법을 떠나지 않았으니 一事가 곧 진리요, 진리가 곧 일체 事이다. 그러므로 이 하나가 곧 저 일체 事이다. 일체가 곧 하나인 것은 위와 반대이니 알 수 있다. 그러므로 相卽自在門이 있다.

五는 진리가 事に 있어서 각각 모두가 나뉘어진 것이 아니기 때문에 바로 여기에 (드러나) 있을 때에 저기서는 숨었다 하고, 바로 저기에 있을 때에 여기서는 곧 숨었다고 한다. 그러므로 隱顯門이 있다.

六은 진리가 이미 모든 법을 두루 거두었으니 저 能依의 事를 지니고서 하나 가운데 한꺼번에 있다. 그러므로 微細門이 있다.

七은 이것이 온전히 理를 거두기 때문에 능히 일체를 나타내고, 저것도 온전히 理를 거두어서 이것처럼 한꺼번에 나타내니, 이것이 저것을 나타낼 때에 저것의 能現과 所現이 다함께 이것 중에 나타나고, 저것이 이것을 나타낼 때에 이것의 能現과 所現도 또한 저것 가운데에 나타나니 이와 같이 重重으로 無盡하다. 그러므로 帝網門이 있으니 眞如가 끝까지 無盡하기 때문이다.

八은 곧 事가 理와 같기 때문에 하나의 事를 들더라도 곧 眞法門이다. 그러므로 託事門이 있다.

九는 진여가 낮과 밤에 두루 있으며 日·月·年·劫에도 다 온전히 있기 때문에 日에 있을 때가 劫에 있을 때와 다르지 않다. 그러므로 十世異成門이 있다. 하물며 時는 法을 인하여 존재하는데 法이 융통하거늘 時가 융통하지 않겠는가?

十은 이 事가 理에 卽한 때에 저 나머지 일체와 항상 상응하는 것이 장애되지 않기 때문에 主伴門이 있다. 그러므로 하나의 理가 융통하여 十門이 갖추어진단다.⁹³⁾

이 문에서는 사사무애의 연기작용에 있어서 理와 事가 각각 고정되어 있어 다른 것과 융합할 성격이 없다면 이미 연기작용이 이루어질 수 없음을 말한다. 그러나 理는 곧 理에 만 머물지 않고 이미 事로 모습을 드러낼 수 있는 理이기 때문에 事와 융통할 수 있는 것이다. 여기서는 眞如의 여러 가지 덕용을 들어서 심현문이 이루어지고 있는 점을 설명하고 있다. 「十廻向品」第八 眞如相廻向의 문에서

93) 「第四法性融通門者. 謂若唯約事, 則互相礙, 不相卽入. 若唯約理, 則唯一味, 無可卽入. 今則理事融通. 具斯無礙. 謂不異理之一事, 具攝理性時. 令彼不異理之多事, 隨所依理, 皆於一中現. 若一中攝理不盡, 則眞理有分限失. 若一中攝理盡, 多事不隨理現, 則事在理外失. 今既一事之中, 全攝理盡. 多事 豈不一中現. 華藏品云. 華藏世界所有塵, 一一塵中見法界. 法界卽事法界矣. 斯卽總意. 別亦具十玄門. 一, 既眞理與一切法而共相應, 攝理無遺. 卽是諸門諸法同時具足. 二, 事既如理能包, 亦如理廣徧, 而不壞狹相. 故有廣狹純雜無礙門. 又性常平等故純, 普攝諸法故雜. 三, 理既徧在一切多事, 故令一事隨理徧一切中. 徧理全在一事, 則一切隨理在一事中. 故有一多相容門. 四, 眞理既不離諸法. 則一事卽是眞理, 眞理卽是一切事故. 是故此一 卽彼一切事. 一切卽一, 反上可知. 故有相卽自在門. 五, 由眞理在事各全非分故. 正在此時, 彼說爲隱. 正在彼時, 此卽爲隱. 故有隱顯門. 六, 眞理既普攝諸法. 帶彼能依之事, 頓在一中. 故有微細門. 七, 此全攝理故, 能現一切. 彼全攝理, 同此頓現. 此現彼時, 彼能現所現俱現此中. 彼現此時, 此能現所現亦現彼中. 如是重重無盡. 故有帝網門. 以眞如畢竟無盡故. 八, 卽事同理故. 隨舉一事卽眞法門. 故有託事門. 九, 以眞如徧在晝夜, 日月年劫皆全在故. 在日之時, 不異在劫. 故有十世異成門. 況時因法有, 法融時不融耶. 十, 此事卽理時, 不礙與餘一切恒相應. 故有主伴門. 故一理融通, 十門具矣.」

진여의 덕을 거론하고 있다⁹⁴).

선근회향의 덕을 진여의 덕에 배대하여 설명한 것이다.

眞如라는 이름을 범성종의 뜻으로 풀이하면 不變을 眞이라고 하고 隨緣을 如라고 한다. 不變을 말미암기 때문에 유위법과 하나가 아니라는 뜻이 있으며, 隨緣을 말미암기 때문에 유위법과 다르지 않다는 뜻이 있다. 그러므로 『起信論』에 “버림이 없음을 眞이라고하며, 세움이 없음을 如라고 한다” 하였다. 오직 遮詮을 잡아서 진리를 단박에 드러낸 것이다.

經疏의 科段에서는 百門의 덕을 열 개씩 묶어서 다시 열 가지로 나타내었다. 그 가운데 鈔文에서 인용한 것은 一, 徧行眞如德이니 이 가운데 三德을 인용하였다. 二, 最勝眞如德이니 하나의 덕을 인용하였다. 四, 無攝受眞如德에서 三德을 인용하였다. 五, 類無別眞如德에서 五德을 인용하였다. 七, 法無別眞如德에서 四德을 인용하였다. 다만 경에서 말한 晝·夜·年·劫의 四德을 鈔文에서는 합하여 二德으로 말하였다. 그러므로 모두 十四德이다. 십현문은 그 첫 번째 同時具足相應門이 나머지 아홉 문의 총상이 된다. 그러므로 진여가 일체법과 더불어 상응하는 덕용이 있는 것을 들어 동시구족상응문에 배대한 것이다. 나머지는 疏에서 같이 배대하였다.

5) 如幻夢

다섯 번째는 허깨비 같고 꿈만 같다고 하였다. 이에 대해 『소』에서는,

다섯 번째는 허깨비 같고 꿈 같기 때문이다. 마치 환술사가 능히 하나의 물건을 변화시켜 갖가지로 만들고, 갖가지 물건을 하나의 물건으로 만드는 것 등과 같다. 經에 “혹은 잠깐 사이에 백년이 지나가는 것을 나타내 보인다.” 라고 하는 등이다. 일체 모든 법이 業의 변화로 만들어진 것이기 때문에 동일함과 다름이 무애하다. ‘꿈 같다’는 말은 꿈에서 본 것이 광대하지만 잠자리를 벗어나지 않았으며, 꿈속에서 보낸 시간이 오래 되었지만 잠깐 사이도 지나지 않았다. 그러므로 論에 이르기를 “꿈속에서 일년이 지났다고 말하지만 깨고 나면 잠깐 동안이다. 그러므로 시간이 비록 한량이 없으나 한 찰나에 거두어진다.” 라고 하였다⁹⁵).

94) 『華嚴經』(『大正藏』10, p.162中-164上).

라 하였다. 이 문에서는 일체법이 환술과 같고 꿈과 같아서 사사무애할 수 있음을 말한다. 그런데 여기서 주의할 것이 있다. 통상 환몽은 비유라는 것이다. 부질없음의 의미가 아니라는 것이다. 환술사가 환술을 부리고 꿈에서 다양한 일을 만들어 내듯이 業과 그 과보는 고정성이 없기 때문에 마음의 조작과 업의 조작으로 얼마든지 모든 일이 가능한 것이다. 즉 환몽의 비유는 자유자재함을 뜻한다.

법과 비유에 각기 다섯 가지로 나눈다. 예를 들어 하나의 수건을 묶어서 한 마리의 토끼를 만들어 내는 것에 있어서 1. 의지한 바의 수건이 있다. 2. 환술사의 술법. 3. 만들어 낸 허깨비의 토끼. 4. 토끼의 생겨남이 곧 바로 토끼의 죽음이다. 5. 어리석은 범부들이 있다.

다시 말하자면 1의 수건은 法性を 비유한다. 2의 술법은 능히 일으키는 인연에 비유하니 惑業 등을 말한다. 3은 다른 것에 의지하여 일어난 법이니 곧 의타기성을 비유한다. 4는 다른 것에 의지하였으므로 無性이니 곧 원성실성을 비유한다. 5를 가져다 人法을 삼았음을 비유한다.

『普賢行品』에 “비유하면 환술을 잘 하는 사람이 갖가지 일을 나타내 보이되 그것이 오지만 좃아 온 곳이 없고 사라져 가지만 또한 이르는 곳이 없느니라. 幻相의 성질은 量이 있는 것도 아니요, 또한 다시 量이 없는 것도 아니지만 저 대중 가운데 量이 있음과 量 없음을 나타내 보이느니라⁹⁵⁾.”라고 하였다. 또 十忍品에 “불자야! 이 보살마하살은 일체의 법이 다 환술과 같아서 인연으로부터 일어난 줄을 알아서 하나의 법에서 여러 법을 알고 여러 법에서 하나의 법을 안다.⁹⁷⁾”라고 하였다.

『반야심경』에서 모든 법은 空相이어서 생멸, 더러움과 깨끗함, 증감의 상대성을 떠나 있다고 한다. 다만 인연조작에 의하여 상대성이 있고 한계가 있다. 인연조작의 한계를 벗어나면 모든 것은 생멸을 떠난 영원성이며, 더러움과 깨끗함을 떠난 청정성이며, 증감을 떠난 무한성이다. 마음이 이 空의 상태에 이르면 인연되는 모

95) 「五如幻夢者. 猶如幻師, 能幻一物以爲種種, 幻種種物以爲一物等. 經云. 或現須臾作百年等. 一切諸法, 業幻所作, 故一異無礙. 言如夢者. 如夢中所見廣大, 未移枕上. 歷時久遠, 未經斯須. 故論云. 處夢謂經年, 覺乃須臾頃, 故時雖無量, 攝在一刹那.」

96) 『華嚴經』(『大正藏』10, p.261上).

97) 『華嚴經』(『大正藏』10, p.22下).

든 것은 상대성을 떠나 마음대로 무한하고 다양한 변화와 창조가 가능하다. 위 경문에서 보듯이 모든 일에는 일정하고 고정된 시작과 종말이 없지만 마음에서 자유재하게 그 모든 것들을 일으킬 수 있는 것이다. 환술의 비유는 다시 말하거니와 마음에 상대성을 벗어나면 무엇이든지 마음대로 이루는 사사무애의 세계가 전개되는 것을 의미한다.

6) 如影像

여섯째는 影像으로,

일체 만법에는 대략 두 가지 뜻이 있다. 一은 모두가 밝은 거울이 명료한 성질을 갖고 있는 것과 같으니 一心이 이룬 것이기 때문이다. 二는 분별로 나타낸 것이니 影像과 같기 때문이다. 처음의 뜻을 말미암아 能現이 이루어지고 뒤의 뜻을 말미암아 所現이 이루어진다. 그러므로 일체법이 서로 거울과 영상이 되어서 거울처럼 서로 비추지만 본래의 모습을 무너뜨리지 않는다. 下經에 “멀리 있는 사물과 가까이 있는 사물이 비록 다 영상을 나타내지만 영상은 사물을 따라서 멀고 가까움이 있는 것이 아니다.” 라고 한 등이다⁹⁸⁾.

이 문은 유식적인 관점에서 모든 것이 사사무애함을 설명하고 있다. 보통 사람들은 ‘아는 것 만큼 보인다’라는 관념에서 경험이 인식을 만든다고 한다. 그러나 인식과 경험은 나눌 수 없는 부분이며, 나아가 인식하기 때문에 모든 것은 만들어지고 경험되는 것이다. 예를 들어 아름다운 꽃을 보면 꽃을 보아 인식함으로써 ‘저 것이 꽃이고, 아름답다’라고 경험하고 관념을 만들어 내는 것과 같다. 그래서 唯識有境이고 無識無境이라고 하는 것이다. 그런데 이 疏에서는 언어를 씌어 약간의 문제가 있다. 『決擇』에서 이르기를 “影 자는 아마도 鏡 자의 잘못인 듯 싶으니 鈔文을 잘 살펴보면 알 것이다. 혹은 이 影자는 허무하여 자재하다는 뜻을 비유한 것인 듯 싶다⁹⁹⁾”라고 하였다.

98) 「六如影像者. 一切萬法略有二義. 一皆如明鏡. 含明了性. 一心所成故. 二分別所現. 如影像故. 由初義故爲能現. 由後義故爲所現. 故一切法互爲鏡像. 如鏡互照而不壞本相. 下經云. 遠物近物雖皆影現, 影不隨物而有遠近等.」

99) 『華嚴決擇』(『續藏經』8, p.80中).

『決擇』의 뜻을 보충하여 설명한다. 『疏』에서 두 가지 뜻으로 결론지어 이르기를 “일체법이 서로 거울의 그림자가 되어…”라고 말하였다. 이것은 體를 비유한 것이니 일체 법이 다 거울 같고 영상 같다고 비유한 것이다. 거울 같은 때가 能現이 되니 하나의 진심이 전체로 일체 법을 이룬다. 그러므로 모두가 거울처럼 明了性을 포함하여 能現이 된다. 영상과 같은 때가 所現이 되니 이를테면 저것은 다시 心과 心所法이 바뀌어 드러낸 경계이기 때문에 所現이 된다. 그러므로 鈔에서 「十忍品」 如影忍의 비유를 인용하여 설명한 뒤에 이르기를 ‘이것은 단지 영상만을 취하여 性이 空하고 虛無하다는 뜻을 비유한 것이지만, 여기서는 卽과 入의 자재함을 취하기 때문에 일체가 거울과 영상의 두 뜻을 갖추고 있다’라고 밝혔다.

그러므로 『疏』를 결론지어 말하자면 거울이 서로 비추는 것처럼 낱낱의 법 위에 거울이 있고 영상이 있다.’라고 하였다. 이상은 『決擇』의 뜻이다. 이미 해석과 결론에서 다 거울과 그림자를 잡았는데 어찌 總名을 거론하면서도 所現의 影像만을 들었겠는가. 그러므로 이 이름은 분명히 잘못이라고도 할 수 있겠다.

7) 因無限

일곱 번째는 因行에 대한 설명으로,

이를테면 모든 부처님과 보살이 옛날의 因行에서 항상 緣起와 無性 등의 觀을 닦았으며, 大願廻向 등을 법계에 칭합하여 닦았으며, 나머지 한량없는 수승한 因을 닦았기 때문에 지금 일어난 果가 무애함을 갖추었다¹⁰⁰⁾.

앞의 여섯 문이 이치가 응당 그러함에 사사무애할 수 근거인 반면, 7·8·9·10 문의 네 문은 의지와 원력의 작용으로 사사무애할 수 있음을 말하고 있다. 법에 근거한 사람의 노력으로 사사무애가 이루어지는 것이다.

抄에서는 因行을 다음과 같이 말하고 있다. ‘因無限’이란, 이를테면 因이 많고 덕이 深遠하여 因果가 서로 칭합하기 때문이다. 단지 하나의 연기만을 닦은 因일지라도 果에서는 오히려 연기가 걸림 없거늘 하물며 무한한 因과 가없는 行의 바다를 다

100) 「七因無限者. 謂諸佛菩薩昔在因中, 常修緣起無性等觀, 大願廻向等稱法界修, 及餘無量殊勝因故. 今如所起果, 具斯無礙.」

갖추어 닦은 것은 말할 것도 없다. 더욱이 낱알의 行이 본래부터 다함이 없는 것이므로 하나의 慈悲門이 곧 佛刹微塵數와 같다. 하물며 나머지 門이겠는가.

‘無性 등의 觀’이란, 一은 가깝게는 위의 네 가지를 등취한 것이다. 이를테면 唯心所現觀과 法性融通觀과 如幻夢觀과 如影像觀이다. 緣起觀과 無性觀을 겸한 까닭에 앞의 여섯 가지를 모두 거두었다.

因중에 다 이 觀이 있어서 범은 오직 마음임을 觀하였으며, 나아가 범이 影像과 같음을 觀하였기 때문이다.

이 여섯 가지 관법을 써서 일체 범을 갖춘다. 이를테면 저 染·淨과 依報·正報와 저 因·果와 同類·異類가 범에 거두어지는 것이어서 다 여섯 가지 관법으로 그것을 꿰뚫었음을 因하였기 때문에 지금 과덕을 이루는 것도 여섯 가지 관법처럼 자재하고 무애하다. 그는 나머지 여러 因을 등취하였다. 모든 부처님이 아는 바요, 보현보살이 행한 바요, 시방 삼세에 무진하고 무진하게 있는 바인 因門이 다 이 門에 거두어진다. 그러므로 ‘나머지 한량없는 수승한 인행이다.’라고 하였다. ‘대원회향을 범계에 칭합하여 닦았다’는 것도 또한 범계의 모든 因에 갖추어 통한다. 『旨歸』에 의하면 이것은 모두 무한한 선근이 일으켰음을 밝히는 것이다. 이를테면 佛地에서 일으킨 범은 미묘 지극하고 자재하다. 이러한 까닭에 一即一切가 장애되지 않는다. 楞經 「盧舍那品」에 이르기를 “하나의 불국토가 시방에 가득하고 시방이 하나에 들어가도 또한 남음이 없으며, 세계의 본래 모습도 무너지지 않으니 비할 수 없는 공덕이기 때문에 능히 이러하다¹⁰¹⁾”라고 하였다. 풀이하자면 ‘비할 수 없는 공덕’이란, 곧 因한 바를 드러낸 것이다. 즉 무한한 선근으로 비할 수 없는 공덕을 삼고 이로써 因을 삼았으니 곧 因이 말미암은 因을 드러내었다.

8) 佛證窮

여덟 번째는 부처님께서 증득한 것에 대한 해석으로,

八. 부처님께서 증득하셨다. 眞性에冥合하였기 때문에 眞如性の 用을 얻는다. 그러므로 經에 “비할 바 없는 공덕 때문에 능히 그러하다.”라고 하였다¹⁰²⁾.

101) 『華嚴經』(『大正藏』9, p.414中).

102) 「八佛證窮者. 由冥眞性, 得如性用故. 經云. 無比功德故能爾」.

이미 부처가 이 세상에 오시거나 오시지 않거나에 상관없이 연기법이 응당 그러하게 작용하는 것이지만 그 연기법이 작용하고 있으며, 연기법의 이치를 깨달아 열반낙을 누릴 수 있는 것은 부처님이 연기를 깨달아 우리에게 그것을 보여주었기 때문에 가능한 것이다. 이 문은 그것을 말하고 있다. 『보현행품』에 “세계와 여래와 갖가지 여러 名號를 한량없는 겁이 지나도록 말하더라도 다 할 수 없는데, 어찌 하물며 최고로 수승한 지혜와 삼세의 모든 佛法이 법계로부터 생겨나서 여래의 땅에 충만함에라” 라고 하였으니 부처님의 德과 用이 말할 수 없는 것임을 밝힌 것이다.

또 다음 계송에서 “그 가운데 人師子가 부처님의 갖가지 행을 닦아 등정각을 이루어서 모든 자재함을 나타내 보인다.¹⁰³⁾” 라고 하였으니 이것 또한 因果의 원만함을 밝힌 것이다. 그러므로 大用이 있다. 앞의 것은 곧 德相이요, 이것은 곧 業用이다.

9) 深定用

아홉째는 깊은 선정의 작용에 대한 설명으로,

아홉째는 깊은 禪定の 작용이기 때문이다. 이를테면 해인삼매 등 모든 삼매의 힘이기 때문이다. 『賢首品』에 “미진수 만큼의 모든 삼매에 들어가 하나 하나에서 티끌과 같은 선정을 내지만 저 미진은 또한 늘어나지 않는다.” 라는 등이다.¹⁰⁴⁾

삼매란 다른 아닌 모든 사물과 현상의 진실을 그대로 보는 힘이며 작용이다. 이 지혜의 안목과 그 보는 것 자체가 되는 삼매를 이룰 때 그 작용으로 모든 것이 사사무애할 수 있는 것이다. 삼매란 하나 되는 것이다. 아니, 그 자체가 되는 것이다. 주객이 나누어지고 물질과 정신이 나누어지고 나와 너가 나누어지는 것이 아니라, 온전히 無性卽一性を 이루는 일이다. 이 하나되는 안목과 힘이 있어야만 그

103) 『華嚴經』(『大正藏』10, p.260中).

104) 『九深定用故者. 謂海印定等諸三昧力故. 賢首品云. 入微塵數諸三昧, 一一出生塵等定, 而彼微塵亦不增等』.

무엇과 무엇들이 서로 소외되지 않고 사사무애하는 것이다. 그래서 집중하고 하나 되고 그 자체가 되는 삼매가 현실에서 자유롭고 진실하고 행복할 수 있는 근거가 되는 것이다.

10) 神通解脫

열 번째는神通과 해탈에 대해 다음과 같이 설명하고 있다.

十. 神通과 해탈 때문이다. 이를테면 열 가지神通과 不思議 등의 해탈 때문이다. 「不思議法品」의 열 가지 해탈 중에서 이르기를 “한 티끌 중에 三世의 일체 佛法을 건립한다.” 는 등이다. 이상 열 가지 因을 말미암아서 앞의 教義 등의 十對로 하여금 위의 同時具足相應門 등의 十玄門을 갖추게 하여 別教一乘義의 分齊를 삼는다.¹⁰⁵⁾

神通이란 진실에 통하는, 한계를 뛰어넘는 능력이다. 이 능력으로 실지 사사무애를 이루는 것이다. 해탈이란 그 무엇의 장애를 벗어난 자유만을 의미하는 것이 아니다. 해탈이란 장애되는 것들이 실지 환상이고 허위이고 공임을 깨달아 실로 한 생각도 집착할 것이 없음을 아는 경지를 성취함을 말한다. 이 실로 자취 없음을 깨달을 때 해탈의 세계는 작용으로 전개되어 사사무애할 수 있는 것이다.

105) 「十神通解脫故者. 謂由十通, 及不思議等解脫故. 不思議法品十種解脫中云. 於一塵中建立三世一切佛法等. 由上十因, 令前教義等十對, 具上同時等十門, 以爲別教一乘義之分齊」.

V. 結論

이상에서 살펴본 바와 같이 『화엄현답』의 義理分齊는 화엄사상의 핵심 주제와 내용을 담고 있다. 두순·지엄·법장·징관으로 이어지는 화엄조사들에 의하여 眞空絶相·理事無碍·事事無碍로 귀결되는 法界緣起가 전개되고 있다. 이러한 사상은 화엄경이 공, 연기, 중도라는 부처님의 근본사상을 중생의 根機에 부응하여 시대적 요구의 언어와 사유로 체계화한 것이라고 할 수 있다.

의리분제에서는 所依體事라는 개념을 체계화하여 연기작용의 소재를 새로이 하였다. 전통적으로 六根, 六境의 十二處와 五蘊의 개념을 빌어 연기작용을 설명하기보다 오온과 십이처를 보다 자세하게 세분화하고, 그 관심의 영역을 넓혀 설명하였다. 이는 智正覺世間, 衆生世間, 器世間の 三世間이 융합하는 세계 속에서 다양한 존재의 영역인 法界가 空의 원리를 바탕으로 자유로이 역할을 주고 받는다는 이치를 설명하기 위한 것이다. 연기의 소재가 보다 구체적으로 제시되고 있는 것이다. 나아가 이 所依體事는 一乘을 지향하는 수행체계에 보다 관심을 가지고 정립되었다는 점에 의의가 크다 하겠다.

眞空絶相인 攝歸眞實에서는 모든 것들의 존재와 그 힘의 역할과 교류는 空卽緣起, 緣起卽空에 맞물려 있음을 설명하고 있다. 그래서 현수법장은 화엄을 설명하면서도 반야심경의 해석에 남다른 관심을 보였던 것이다.

理事無碍인 彰其無碍에서는 空의 원리인 理가 현실의 모습인 事로 나타나며 그 관계와 모양새는 어떠한가를 설명하고 있다. 반야심경에서 색불이공, 색즉시공의 연장선상에서 다양한 이사무애가 나타나고 있다.

事事無碍인 周遍含容에서는 화엄사상의 정화이고 연기론의 정화인 십현연기가 전개되고 있다. 오늘날 십현연기는 인간과 자연, 인간과 인간, 자연과 자연, 과학과 종교, 지역과 지역, 지역과 세계, 남자와 여자, 유물론과 관념론 등등 수많은 사상과 이념, 문화들이 그 고유성과 독자성을 가지면서 자유로이 역할을 주고 받을 수 있는 틀을 나타내고 있다. 십현연기는 실로 연기설의 영역을 그 어느 것도 소외시키지 않고 포용하였다는 점에서 의의가 있다.

사사무애가 어떻게 어떠한 것들을 바탕으로 작용하는가를 설명하는 德用所因에서는 空과 緣起, 唯識的인 관점에서 설명되고 있다. 나아가 인간의 주체적인 의지와 노력을 설하고 있다.

화엄사상은 기존의 모든 사상과 수행방법을 포용하여 사사무애로 귀결시키고 있다. 또한 이 사사무애는 깨달음을 이룬 부처의 세계를 설명하면서도 모든 중생들이 이르러야하는 세계로 설명되고 있다. 이른바 부처의 세계를 설명하고 그 부처의 세계를 추구하는 一乘圓敎의 길을 제시하고 있다. 이 범계연기설을 담고 있는 화엄사상은 오늘날 다양한 문명들이 교류하는 시대에 분명 새로운 원리로 자리 매김하고 새로운 가치를 창출하는 길을 열어 줄 것이라 생각된다. 각자의 고유성과 독자성을 잃지 않으면서도 교류를 통하여 새로운 것들을 열어가려는 이상적인 대안에 고민하고 있는 선상에서 화엄사상은 자리잡고 있다.

화엄사상이 일승원교를 지향하고 있음은 다름 아닌 이상적인 세계의 성취에 있는 것이다. 화엄사상은 그 눈을 열어 주고 길을 제시하고 있다.

參 考 文 獻

1. 佛典

- 『大方廣佛華嚴經』60권.(『大正藏』9)
『大方廣佛華嚴經』80권.(『大正藏』10)
『大方廣佛華嚴經』40권.(『大正藏』10)
『搜玄記』(智儼, 『大正藏』35)
『五十要問答』(智儼, 『大正藏』45)
『孔目章』(智儼, 『大正藏』45)
『探玄記』(法藏, 『大正藏』35)
『五教章』(法藏, 『大正藏』45)
『刊定記』(慧苑, 『卍藏經』5)
『般若經』(『大正藏』8)
『演義鈔』(澄觀, 『大正藏』36)
『大集經』(『大正藏』13)

2. 漢典 譯本

- 李通玄著, 탄허 譯解, 『新華嚴經合論』, 교림사.
무비譯, 『華嚴經』, 민족사.
法藏著, 학담 譯, 『華嚴五教章』, 조계종출판사.
학담 編譯. 『華嚴宗觀行門』, 조계종출판사
澄觀著, 고경 譯, 『華嚴法界玄鏡』, 하늘북.
法藏著, 『探玄記』, 동국역경원
澄觀著, 불전국역연구원 譯, 『華嚴經玄談(卷1)』, 중앙승가대.
지관 譯註, 『譯註華嚴經懸談(一分)』, 가산학보(3·4호)

法藏 著, 지상 譯, 『賢首法藏의 華嚴學概論』, 은혜사 승가대학원.
 表員 著, 김천학 譯, 『華嚴經 文義 要決 問答』, 민족사.
 동국역경원, 『大智度論』, 동국대학교 출판부.
 동국역경원, 『成唯識論』, 동국대학교 출판부.
 元曉 著, 은정희 譯, 『大乘起信論疏別記』, 일지사.
 僧肇 著, 송찬우 譯, 『肇論』, 고려원.
 諦觀 著, 이영자 譯, 『天台四教義』, 경서원.
 子叡 記, 연관 譯, 『金剛經刊定記』, 선우도량.
 佐藤密雄 著, 최법혜 譯, 『律藏』, 동국역경원.
 圭峰 著, 覺性 譯, 『原人論』, 總和叢書刊行會.

3. 著書

고익진, 『韓國古代佛敎思想史』, 동국대학교 출판부, 1989.
 金杜珍, 『均如華嚴思想研究』, 일조각, 1983.
 金福順, 『新羅華嚴宗研究』, 민족사, 1993.
 김상현, 『新羅華嚴思想史研究』, 민족사, 1995.
 김잉석, 『華嚴學概論』,法輪社, 1982.
 불교사학회편, 『韓國華嚴思想史研究』, 민족사, 1992.
 釋元旭譯, 『華嚴思想論』, 문학생활사, 1988.
 안경우, 『법성계 강론』, 불교대학교재편찬위원회, 1997,
 全海住, 『義湘華嚴思想史研究』, 민족사, 1993.
 전해주, 『華嚴의 世界』, 민족사, 1998.
 정순일역, 『華嚴思想』, 경서원, 1988.
 지 상, 『賢首法藏의 華嚴學概論』, 은혜사 승가대학원 삼장연구원, 1997.
 한형조역, 『華嚴의 思想』, 고려원, 1987.
 戒環著, 『華嚴思想史研究』, 불광출판부, 1996.
 鎌田茂雄, 『華嚴五教章』, 『佛典講座』28, 大藏出版社, 1979.

中村元編, 『華嚴思想』, 法藏館, 1950.

4. 論文

- 김지견, 「新羅華嚴學의 系譜와 思想」(『한국華嚴사상사연구』, 민족사, 1988).
——, 「新羅華嚴學의 주류고」(『한국불교사상사』, 원광대, 1975).
이지관, 「韓國佛敎에 있어서 『華嚴經』의 位置」(『불교학보』20, 불교문화연구소, 1983).
장원규, 「중국초기 華嚴敎學思想의 연구」(『불교학보』10, 불교문화연구소, 1973).
——, 「華嚴經의 思想體系와 그 展開」(『불교학보』7, 불교문화연구소, 1970).
——, 「華嚴學의 大成者 法藏의 敎學思想」(『불교학보』13, 불교문화연구소, 1976).
——, 「華嚴學의 大成者 法藏의 敎學思想」(『불교학보』14, 불교문화연구소, 1977).
최연식, 「均如 華嚴思想研究」, 서울대학교 대학원 박사학위논문, 1999.
황규찬, 「新羅表員의 華嚴要義問答 研究」, 동국대학교 대학원, 박사학위논문, 1996.
吉津宜英, 「華嚴敎判論의 展開— 均如의 主張 眞圓— 一乘」, (『駒澤佛敎學部研究紀要』35).1977.

5. 사전류 · 기타

- 梵和大辭典, 日本 鈴木學術財團 編.
불교대사전, 길상 編著, 흥법원.
大明三藏法數
중국인명사전, 臺灣商務印書館.
한국불교인명사전, 이정 編, 불교시대사.
A Dictionary of Chinese Buddhist Terms, William Edward Soothill,
華嚴經疏鈔科文表解 · 華嚴經疏鈔會本, 台北華嚴蓮社.

국문초록

『화엄현답』의 義理分齊는 화엄사상의 핵심 주제와 내용을 담고 있다. 두순·지엄·법장·징관으로 이어지는 화엄조사들에 의하여 眞空絶相·理事無碍·事事無碍로 귀결되는 法界緣起가 전개되고 있다. 이러한 사상은 화엄경이 공, 연기, 중도라는 부처님의 근본사상을 중생의 根機에 부응하여 시대적 요구의 언어와 사유로 체계화한 것이라고 할 수 있다.

의리분제에서는 所依體事라는 개념을 체계화하여 연기작용의 소재를 새로이 하였다. 전통적으로 六根, 六境의 十二處와 五蘊의 개념을 빌어 연기작용을 설명하기보다 오온과 십이처를 보다 자세하게 세분화하고, 그 관심의 영역을 넓혀 설명하였다. 이는 智正覺世間, 衆生世間, 器世間の 三世間이 융합하는 세계 속에서 다양한 존재의 영역인 法界가 空의 원리를 바탕으로 자유로이 역할을 주고 받는다는 이치를 설명하기 위한 것이다. 연기의 소재가 보다 구체적으로 제시되고 있는 것이다. 나아가 이 所依體事는 一乘을 지향하는 수행체계에 보다 관심을 가지고 정립되었다는 점에 의의가 크다 하겠다.

眞空絶相인 攝歸眞實에서는 모든 것들의 존재와 그 힘의 역할과 교류는 空即緣起, 緣起即空에 맞물려 있음을 설명하고 있다. 그래서 현수법장은 화엄을 설명하면서도 반야심경의 해석에 남다른 관심을 보였던 것이다.

理事無碍인 彰其無碍에서는 空의 원리인 理가 현실의 모습인 事로 나타나며 그 관계와 모양새는 어떠한가를 설명하고 있다. 반야심경에서 색불이공, 색즉시공의 연장선상에서 다양한 이사무애가 나타나고 있다.

事事無碍인 周遍含容에서는 화엄사상의 정화이고 연기론의 정화인 십현연기가 전개되고 있다. 오늘날 십현연기는 인간과 자연, 인간과 인간, 자연과 자연, 과학과 종교, 지역과 지역, 지역과 세계, 남자와 여자, 유물론과 관념론 등등 수많은 사상과 이념, 문화들이 그 고유성과 독자성을 가지면서 자유로이 역할을 주고 받을 수 있는 틀을 나타내고 있다. 십현연기는 실로 연기설의 영역을 그 어느 것도 소외시키지 않고 포용하였다는 점에서 의의가 있다.

사사무애가 어떻게 어떠한 것들을 바탕으로 작용하는가를 설명하는 德用所因에서는 空과 緣起, 唯識的인 관점에서 설명되고 있다. 나아가 인간의 주체적인 의지와 노력을 설하고 있다.

화엄사상은 기존의 모든 사상과 수행방법을 포용하여 사사무애로 귀결시키고 있다. 또한 이 사사무애는 깨달음을 이룬 부처의 세계를 설명하면서도 모든 중생들이 이르러야하는 세계로 설명되고 있다. 이른바 부처의 세계를 설명하고 그 부처의 세계를 추구하는 一乘圓敎의 길을 제시하고 있다. 이 범계연기설을 담고 있는 화엄사상은 오늘날 다양한 문명들이 교류하는 시대에 분명 새로운 원리로 자리매김하고 새로운 가치를 창출하는 길을 열어 줄 것이라 생각된다. 각자의 고유성과 독자성을 잃지 않으면서도 교류를 통하여 새로운 것들을 열어가려는 이상적인 대안에 고민하고 있는 선상에서 화엄사상은 자리잡고 있다.

화엄사상이 일승원교를 지향하고 있음은 다름 아닌 이상적인 세계의 성취에 있는 것이다. 화엄사상은 그 눈을 열어 주고 길을 제시하고 있다.

국 문 초 록

『華嚴玄談』의 義理分齊 研究

원광대학교 동양학대학원

불교학과 불교학전공

오형만(법인)

『화엄현담』의 義理分齊는 화엄사상의 핵심 주제와 내용을 담고 있다. 두순·지엄·법장·징관으로 이어지는 화엄조사들에 의하여 眞空絶相·理事無碍·事事無碍로 귀결되는 法界緣起가 전개되고 있다. 이러한 사상은 화엄경이 공, 연기, 중도라는 부처님의 근본 사상을 중생의 根機에 부응하여 시대적 요구의 언어와 사유로 체계화한 것이라고 할 수 있다.

의리분제에서는 所依體事라는 개념을 체계화하여 연기작용의 소재를 새로이 하였다. 전통적으로 六根, 六境의 十二處와 五蘊의 개념을 빌어 연기작용을 설명하기보다 오온과 십이처를 보다 자세하게 세분화하고, 그 관심의 영역을 넓혀 설명하였다. 이는 智正覺世間, 衆生世間, 器世間の 三世間이 융합하는 세계 속에서 다양한 존재의 영역인 法界가 空의 원리를 바탕으로 자유로이 역할을 주고 받는다는 이치를 설명하기 위한 것이다. 연기의 소재가 보다 구체적으로 제시되고 있는 것이다. 나아가 이 所依體事는 一乘을 지향하는 수행체계에 보다 관심을 가지고 정립되었다는 점에 의의가 크다 하겠다.

眞空絶相인 攝歸眞實에서는 모든 것들의 존재와 그 힘의 역할과 교류는 空即緣起, 緣起即空에 맞물려 있음을 설명하고 있다. 그래서 현수법장은 화엄을 설명하면서도 반야심경의 해석에 남다른 관심을 보였던 것이다.

理事無碍인 彰其無碍에서는 空의 원리인 理가 현실의 모습인 事로 나타나며 그 관계와 모양새는 어떠한가를 설명하고 있다. 반야심경에서 색불이공, 색즉시공의 연장선상에서 다양한 이사무애가 나타나고 있다.

事事無碍인 周遍含容에서는 화엄사상의 정화이고 연기론의 정화인 십현연기가 전개되고 있다. 오늘날 십현연기는 인간과 자연, 인간과 인간, 자연과 자연, 과학과 종교, 지역과 지역, 지역과 세계, 남자와 여자, 유물론과 관념론 등등 수많은 사상과 이념, 문화들이 그 고유성과 독자성을 가지면서 자유로이 역할을 주고 받을 수 있는 틀을 나타내고 있다. 십현연기는 실로 연기설의 영역을 그 어느 것도 소외시키지 않고 포용하였다는 점에서 의의가 있다.

사사무애가 어떻게 어떠한 것들을 바탕으로 작용하는가를 설명하는 德用所因에서는

空과 緣起, 唯識的인 관점에서 설명되고 있다. 나아가 인간의 주체적인 의지와 노력을 설하고 있다.

화엄사상은 기존의 모든 사상과 수행방법을 포용하여 사사무애로 귀결시키고 있다. 또한 이 사사무애는 깨달음을 이룬 부처의 세계를 설명하면서도 모든 중생들이 이르러야 하는 세계로 설명되고 있다. 이른바 부처의 세계를 설명하고 그 부처의 세계를 추구하는 一乘圓敎의 길을 제시하고 있다. 이 법계연기설을 담고 있는 화엄사상은 오늘날 다양한 문명들이 교류하는 시대에 분명 새로운 원리로 자리매김하고 새로운 가치를 창출하는 길을 열어 줄 것이라 생각된다. 각자의 고유성과 독자성을 잃지 않으면서도 교류를 통하여 새로운 것들을 열어가려는 이상적인 대안에 고민하고 있는 선상에서 화엄사상은 자리잡고 있다.

화엄사상이 일승원교를 지향하고 있음은 다름 아닌 이상적인 세계의 성취에 있는 것이다. 화엄사상은 그 눈을 열어 주고 길을 제시하고 있다.