

澄觀의 儒道批判

慧南(盧在性)

불교학과 교수

自尊心이 강한 中國人에게 佛教를 뿌리내리게 하기 위하여 中國의 고전에 맞추어 불교를 이해하려고 노력한 格義佛教에서 알 수 있듯이 中國佛教를 바로 이해하려고 한다면 유가와 도가를 비롯한 중국 고전에 대한 바른 이해가 없이는 不可能하다(반대로 불교 전래 이후의 도가와 유학 역시 불교에 대한 바른 이해 없이는 진정한 이해가 불가능하다고 말할 수도 있다).

다시 말하면 불교는 전래 초기부터 佛典을 중국인에게 이해시키기 위해서 때로는 중국고전을 많이 인용하여 부처님의 가르침이 중국 성인의 가르침과 크게 다르지 않다는 儒佛道一致說을 주장하기도 하고 때로는 佛教의 特徵을 주장하여 불교의 우수성을 주장함으로써 중국불교를 정착시켰다.

예를 들면 불교의 五戒는 儒家의 五常과 거의 같은 것이라고 말함은 붓다의 가르침이 중국의 傳統倫理에 어긋나지 아니함을 주장한 것이고, 宇宙인생의 生成論에서 自然·道·太極 等 第一原理를 내세우는 儒道와는 달리 불교가 因緣을 주장하는 것은 불교의 특징을 강조한 것이다.

小論은 중국 화엄 4조인 淸涼澄觀이 본 三教觀과 儒道批判을 佛道の 중요 논쟁의 하나인 因緣說과 自然說으로써 對比시키고 儒佛의 五戒와 五常을 중심으로 고찰하였다.

澄觀의 儒道批判

慧南(盧在性)

불교학과 교수

I. 서론

II. 澄觀의 三教觀

1. 澄觀의 佛道觀(因緣과 自然)
2. 澄觀의 儒佛觀(五常과 五戒)

III. 澄觀의 儒道批判

1. 慧苑의 四教判에 있어서 儒道批判
2. 澄觀의 十宗判에 있어서 儒道批判

IV. 맺음말

I. 서론

中國 華嚴宗의 제4조로 숭앙받고 있는 淸涼國師 澄觀(738~839; 738~838; 元和中示寂, 70餘歲의 三說이 있다)은 歷史上 드물게 나타나는 大著作家이며, 儒道를 비롯한 中國의 思想들을 깊이 理解하고 있었다.

그의 著作에는 도처에 中國의 古典을 引用하여 華嚴哲學을 설하고 있는데 그 引用形式은 아주 다양하다. 대충 말하자면 外典의 文장을 빌리기만 하고 그 의미는 취하지 않는 경우도 있다. 또 어떤 때는 古典 本來의 意味보다도 美化하고 있지 않은가 하고 생각될 때도 있고, 어떤 때는 격렬하게 批判하고 있는 경우도 있다. 또 어떤 때는 완전히 자기의 말로 옮겨 써놓아서 그것이 과연 佛敎的인 표현인지 그렇지 않으면 外典으로부터의 影響을 받은 것인지 判明하기 어려운 정도의 뜻으로 인용하는 경우도 있다. 뿐만 아니라 僧肇(384~414?) 등의 先學이 佛敎的으로 理解한 中國思想을 다시 자신의 말로 옮겨 쓰고 있는 경우도 있다.

中國 近世의 思想家 章炳麟(1868~1936)은 〈齊物論釋序〉에서

일찍이 僧肇·道生은 內(老莊思想)를 어루만져 外(佛敎)를 밝히고, 法藏·澄觀은 陰으로 흠치고 陽으로 증오하였다.

라고 기술하며 그 脚注에는

法藏·澄觀은 莊子の 義를 흠쳐서 華嚴을 說하였다.

라고 질책하고 있다. 章氏의 批判은 지나친 것이라 할 수 있겠으나 澄觀은 《莊子》等 所謂 玄學을 중심으로 하는 中國思想을 그의 哲學 속으로 수용했음은 사실이며, 또 그것을 批判했던 것도 사실이다. 그리하여 小論은 여러 類型을 갖고 있는 儒道思想의 受用에 대해서는 다음 機會로 미루기로 하고, 여기에서는 澄觀의 儒道觀 및 그의 十宗判에 있어서의 儒道批判에 대해 考察하고자 한다.

II. 澄觀의 三教觀

三教의 特徵에 대해서 澄觀의 《演義鈔》卷第64에는

‘緣起의 깊은 뜻은, 佛敎의 宗이 되는 卍란 예로부터 諸德이 ‘三敎의 宗은, 儒는 五常을 宗으로 하고, 道는 自然을 宗으로 하며, 佛은 因緣을 宗으로 한다’ 하였다.

그러나 老子가 ‘道는 一을 낳고, 一은 二를 낳으며, 二는 三을 낳고, 三은 萬物을 낳는다’라고 말한 것은 비록 因緣(의 뜻이)이 있는 것 같으나 正因緣이 아니다. (왜냐하면) ‘道가 一을 낳는다’고 말한 道는 곧 虛無自然이기 때문이다. 저(《老子》)는 또 말하기를 ‘사람은 地를 法하고, 地는 天을 法하며, 天은 道를 法하고, 道는 自然을 法한다’라 하였다.

虛通을 道라 말하니, 즉 自然이 그러함이다. 이것은 곧 因緣이 있는 듯 할지라도 역시 自然의 意를 성취시킬 뿐이다. 佛法에는 비록 無師智, 自然智가 있다고 할지라도 이것은 常住의 眞理, 緣을 빌어 나타내는 것을 要함이니, 또한 因緣이다. 그러므로 敎에 三世修因 契果를 설하니, 그것은 저(外道)들의 無因惡因이 아닌 까닭이다(大正藏 36, p. 513上).

라고 古德의 말을 인용하여, ‘儒敎는 五常, 道敎는 自然, 佛敎는 因緣을 宗으로 한다’라고 강조하며, 《老子》의 有物混成章, 道生一章에는 佛敎의 因緣과 유사한 내용이 있지만 正因緣이 아니며, 佛敎에서는 無師智, 自然智라는 道家의 用語가 있으나 老莊의 自然과는 다르다고 주장하고 있다. 이와 같은 澄觀의 主張은 사상사적으로 볼 때 唐代에는 佛敎에도 自然이란 意味가 있다고 설한 佛敎徒도 있었으며, 道敎에도 因緣의 意味가 있다고 설한 道敎徒도 있었다는 데에 대한 反撥일 것이다.

1. 澄觀의 佛道觀(因緣과 自然)

道佛의 思想的 論爭으로서 因緣과 自然을 問題로 한 것으로는 北周甄鸞의 〈笑道論〉에

道는 自然으로써 宗을 삼고 佛은 因緣으로써 義를 삼는다. 自然이라는 것은 無爲로써 이루고 因緣이라는 것은 行을 쌓아서 곧 증득함이다.¹⁾

라고 하며 이보다 앞서 僧敏의 〈戎華論·折顧道士夷夏論〉에서는

老는 自然으로써 化하고 佛은 緣合으로써 生한다.(中略) 自然으로써 化하는 故로 穹堂에도 오르지 못하고 緣合하여 生하는 故로 尊位에 오를 수 있다.²⁾

라 하고 있다. 이것은 南齊의 隱士顧歡 〈夷夏論〉의

(前略) 佛은 惡을 破하는 術, 道는 善을 일으키는 術, 善을 일으키는 故로 自然이 高가 되며 惡을 파하면 곧 勇猛이 貴가 된다.³⁾

에 대한 反駁이라고 이야기되고 있는데 이 僧敏, 甄鸞의 自然批判은 眞觀(538~611)의 〈因緣無性論〉,⁴⁾ 智顗의 《摩訶止觀》 등의 諸書,⁵⁾ 吉藏의 《三論玄義》⁶⁾ 등에도 그대로 이어지고 있다.

한편 佛敎의 自然批判은 譯經史에도 重要한 影響을 주어 古譯時代에 빈번히 사용되고 있던 ‘自然’이란 말이 舊譯時代가 되면 거의 사라지게 된다.⁷⁾ 여기에서 佛敎人이 이해한

1) 《廣弘明集》卷9(大正藏 52, p. 151上).

2) 《弘明集》卷7(大正藏 52, p. 47下).

3) 《南史》卷75, 隱逸上 顧歡傳.

4) 《廣弘明集》卷22,(大正藏 52, pp. 256上~257上). 여기에 대해서 若槻俊秀의 〈自然と因緣—朱世卿と釋眞觀の論爭—〉(森三樹郎傳士頌壽記念《東洋學論集》收錄)이 있다.

5) 智顗의 老莊批判에 대해서는 山田和夫, 〈天台智顗의 老莊道敎批判〉, 《東方宗教》49에 수록되어 있다.

6) 大正藏 45 수록.

伊藤隆壽, 〈吉藏의 儒敎老莊批判〉, 《印度學佛敎學研究》第34卷 第2號, 昭和 61년 3月.

7) 예를 들면 西晉의 竺法護譯 《正法華經》에는 ‘自然’이란 구절이 빈번히 나타나는데 姚秦의 鳩摩羅什譯 《妙法蓮華經》에는 ‘實相’으로 대체되거나 삭제되는 예가 많다. 이에 대해서는 中嶋隆藏, 〈六朝時代に

‘自然’이란 語義가 問題示된다.

이 自然의 解釋은 사람마다 제각기 다양하다.⁸⁾ 이렇게 여러 가지 뜻으로 해석할 수 있는 自然의 定義를 佛敎徒는 自然의 理法에 모든 것을 맡기는 宿命論的인 의미로 포착하고, 이것을 설한 자가 老莊이며, 이 域을 벗어나는 것은 佛敎에서 흠뻑했다고 힐책한 것이다.

여기에서 佛敎思想을 받아들인 道敎의 서적을 보면 三世의 因果業報를 詳說한 《業報因緣經》, 自然의 心에 있어서 自然의 道意를 發하여 自然의 妙道를 닦아 自然의 果를 이루어야 한다고 설한 《元陽妙經》, 自然無因論을 排斥하고 因緣論을 내세우면서 다시 因緣을 空에 의해 否定하고 空조차도 離脫해서 非有非無의 立場, 空有를 떠난 立場을 설한 《海空智藏經》, 自然說을 배척하고 因緣說을 내세우며 因果를 有라고 하는 立場을 배척하여 因도 아니고 果도 아니며 因果가 아닌 것도 아니라고 說한 《本際經》 등과 같이 空觀에 立脚한 高度의 因緣說을 展開하고 있다.⁹⁾ 여기까지 오게 되면 ‘道는 自然을 宗으로 한다’라는 것은 빛나간 것이라 말하지 않을 수 없게 된다.

그렇다면 上記와 같은 道敎經典을 佛敎徒는 어떻게 본 것일까? 이에 對해서 唐 玄嶽의 《甄正論》 卷下는

(前略) 《本際經》 五卷은 곧 隨의 道士 劉進喜가 지었으며 道士 李仲卿이 이어서 十卷을 완성했다. 아울러 佛經을 模寫하고 몰래 罪福의 설을 흠치고 因果를 構架하여 佛法을 參亂하였다. 唐 이래 益州道士黎興·澧州道士方長이 있어 함께 《海空經》 十卷을 짓고 道士李榮은 《洗浴經》을 지음으로써 《溫室經》에 對하였다.

道士 劉無待는 또 《大戲經》을 지음으로써 孟蘭盆에 對하고, 그리고 《九幽經》을 지어서 장차 罪福報應에 유사하도록 하였다. 나머지 大部帙은 아니지만 僞書는 헤아릴 수 없이 많다. 云云(大正藏 52, p. 569下).

라 하여 道敎의 經典이 佛典을 본떠서 쓰여졌다고 기록하고 있다. 그 외 《太上靈寶元陽妙經》은 《大般涅槃經》을 그대로 베끼고 ‘菩薩摩訶薩’을 ‘眞人道士’로, ‘阿耨多羅三藐三菩提心’을 ‘無上正眞自然法心’이라 하여 佛敎語를 道家語로 대체시키고 있는 경우도 있다.¹⁰⁾ 이렇게 성립한 道敎經典은 時代의 흐름에 따라 차례로 佛敎的인 用語를 削除하고 道敎의 用語로 고쳐 쓰고 있었다.¹¹⁾

おける儒佛道思想の交流), 《六朝思想の研究》, 平樂寺書店, 1985) 참조.

8) 自然의 語義에 대해서는 森三樹三郎 氏의 《無の思想》(講談社, 昭和 52年)에 자세히 나온다.

9) 中嶋隆藏, 앞의 책, pp. 679~680 참조.

10) 鎌田茂雄, 《中國佛敎思想史の研究》附錄 참조.

이상 佛敎의 因緣說을 받아들인 道敎經典을 살펴보았는데 反對로 佛敎側에서도 道家의 宿命論的인 自然說을 배척하면서도 無碍自在한 부처님의 모습을 描寫하기 위해서는 道家와는 다른 意味의 ‘自然’이란 말이 필요하였다. 특히 禪宗·淨土宗 등은 ‘自然’이라는 語句를 빈번히 사용하였다.

이러한 時代를 背景으로 성립한 《荷澤神會禪師語錄》의 第45條 ‘馬澤問因緣與自然’에

別駕 말하다. 帝廷에 應하는 僧은 모두 因緣을 설하고 自然은 설하지 않는다. 天下의 道士는 오직 自然을 설할 뿐 因緣을 설하지 않는다라고,

答하되, 僧이 因緣을 세우고 自然을 세우지 않는 것은 僧의 愚過이다. 道士가 오직 自然을 세울 뿐으로 因緣을 세우지 않는 것은 道士의 愚過이다라고,

別駕 말하되, 僧家の 因緣은 알 듯한데 무엇을 僧家の 自然이라 하는가, 道家의 自然은 알 듯한데 무엇을 道家의 因緣이라 하는가라고,

答하되, 僧家の 自然이란 衆生의 本性이다. 또 經에서 말하기를 ‘衆生에게 自然智·無師智가 있다’고 하였다. 이것을 自然이라 한다.

道士의 因緣이란 ‘道는 一을 낳고 一은 二를 낳고 二는 三을 낳고 三은 만물을 낳는다’라는 것이다. 道에 因하여 낳는다. 만약 그 道가 없으면 萬物은 태어나지 못한다. 여기서 萬物이라 말함은 무릇 因緣에 屬한다.¹²⁾

라고 佛敎의 自然 道家의 因緣을 설하게 되었다.

여기에서 주목되는 것은 神會의 活動期에 成立되었다는 中國人撰述의 《首楞嚴經》卷2, 卷3은 20여 차례나

本來因緣도 아니고 自然性도 아니다.

라는 말로 매듭지으면서 ‘五陰·六入·十二處·十八界·七大는 전부 如來藏 속의 것이기 때문에 因緣도 아니고 自然性도 아니다’라고 주장하는 것이다.¹³⁾ 또 현재 韓國佛敎界의

11) 《吉岡義豐著作集》卷3의 〈佛道二敎の交流による經典の造作〉은 펠리오 第2440號의 《靈寶眞一五稱經》佛敎用語가 道藏本의 《五稱符經》에서는 道敎用語로 탈바꿈되어 있는 예를 들면서 펠리오本이 먼저 成立되고 道藏本이 후대에 성립된 가능성을 서술하고 있다(同書, pp. 10~13).

12) 胡適校, 敦煌唐寫本, 《神會和尚遺集》, pp. 42~144, 胡適紀念館出版, 民國 71年.

13) 《首楞嚴經》은 大正藏 19卷에 收錄되어 있다. 그 成立時期에 대해서 望月信亨의 《佛敎經典成立史論》(法藏館, pp. 493~509, 昭和 53年)은 久視 元年(700)~開元 18年(730) 동안에 懷迪의 著作으로 推測되고 있는데 팔리藏 敦煌寫本의 《神會語錄第一殘》卷36條에 〈懷迪師問何故染生死法〉이 있으므로

一部, 특히 巫祝師들이 자주 讀誦하는 《天地八陽神呪經》은 ‘自然’이라는 語句를 자주 사용하는 등 道敎의 影響이 인정되고 있는데 그 성립시기는 盛唐에서 中唐에 이르는 사이의 作이 아닐까 생각된다.¹⁴⁾

이상과 같이 時代의 흐름에 따라서 佛道兩敎는 서로의 敎義를 고쳐 因緣·自然의 論爭은 無意味한 것이 되고 말았다. 이 같은 思想史의 發展過程에서 보면 本節의 初頭に 거론된 《演義鈔》卷64의 道家의 因緣說을 否定하고 佛家의 自然說을 否定한 澄觀의 主張은 명백히 因緣·自然에 대한 안이한 태도에 대한 反撥일 것이다. 바꾸어 말하면 佛敎에도 自然이란 義가 있고 道敎에도 因緣이란 義가 있다고 主張하는 神會(670~762) 등 當時 思想界의 흐름을 否定했다는 것이다. 이 같은 澄觀의 因緣·自然에 對한 思想에 強한 影響을 주었던 사람은 다름 아닌 澄觀이 批判해 마지 않던 慧苑의 《新華嚴經略疏刊定記》이다.¹⁵⁾ 이에 대해서는 이후에 節을 바꾸어서 論하기로 한다.

2. 澄觀의 儒佛觀(五常과 五戒)

中國에서 처음으로 廢佛을 斷行한 北魏 太武帝가 太平眞君 7年(446)에 詔를 내려

과거에 後漢의 荒君(明帝)은 邪僞를 信惑하여 망녕되게 꿈을 빌려 오랑캐의 요구를 섬김으로 天常을 어지럽혔다. 예로부터 九州 가운데 아직 일찍이 이것이 있지 않았으니(中略) 이로부터 政敎가 행하여지지 않고 禮儀가 크게 무너졌다.¹⁶⁾

라고 하여 廢佛의 理由로서 五常을 어지럽혔기 때문이라고 말한다. 그후 文成帝의 佛法 興隆詔는

王政의 禁律을 돕고 仁智의 善性を 더한다.¹⁷⁾

주목된다. 그리고 柳田聖山の 《初期禪宗史書の研究》(禪文化研究所, p. 232, 昭和 42年)는 ‘首楞嚴經은 一種의 禪經으로서 見性を 主張하고 獨自의 禪觀修行法을 설한 경전이며 南宗系의 새로운 禪思想의 根據를 대려고 하는 의도를 포함한 것이었음이 확실하다’라고 기술하고 있다.

14) 圓照의 《貞元新定釋敎目錄》卷第28에 《天地八陽經》의 이름이 나오고 義淨이 번역한 《天地八陽神呪經》이 大正藏 85권에 수록되어 있음.

15) 拙論 〈澄觀의 《華嚴經疏鈔》における 儒道思想について〉(中國學研究 第7號, p. 47), 주 30) 참조.

16) 《釋老志》, 《魏書》 114에서.

17) 《釋老志》, 《魏書》 114에서.

라고 하여 仁智의 善性を 증언한다고 말하고 있다. 다시 말해서 廢佛과 興佛이 모두 中國의 傳統的인 價値觀인 五常에 合致하는가 하지 않는가를 問題로 삼고 있다. 이러한 사회적 背景을 가지고 나타난 것이 曇靖에 의해 著作된 五戒와 五常의 一致를 說한 《提謂經》이다.¹⁸⁾

이 《提謂經》이 설한 五戒와 五常의 一致思想은 智顓·法琳·湛然들에게도 강한 영향을 끼쳤다. 즉 智顓의 《金光明經文句》 卷1은

《提謂經》에서 이르기를, 五戒란 天地의 大忌이다. 위로는 五星과 對하고 아래로는 五岳에 配하며 가운데는 五藏을 成한다. 이를 犯하면 하늘에 어긋나고 땅에 저촉되며 스스로 그 몸을 伐하게 된다. 또 五常에 對한다. 죽이지 않음은 仁에 對하고 훔치지 않음은 義에 對하며 음란하지 않음은 禮에 對하고 술 마시지 않음은 智에 對하고 거짓말하지 않음은 信에 對한다(大正藏 39, p. 50).

라고 하며 佛敎의 五戒를 儒敎의 五常에 對比하고 《摩訶止觀》 卷6은 佛敎를 傳道하는 前段階로서 儒敎의 禮義를 가르쳤다고 하고 中國의 禮樂을 佛敎의 戒·定·慧 三學에 對比시켰다.¹⁹⁾

이렇게 五戒를 五常 等 中國思想에 적용시킨 것으로 法琳의 《辯正論》 卷1은

《提謂經》에서 이르기를, 不殺을 仁이라 한다. 仁은 肝을 주장하는 木位이다. 春陽時에 萬物이 모두 생겨난다. 正月·二月은 少陽이 事를 用한다. 群品을 養育하며 生을 좋아하고 殺을 혐오한다. 殺에는 仁이 없다. 不邪를 義라 한다. 義는 肺를 주장하는 金位이다. 七月·八月은 少陰이 事를 用한다. 外는 嫉妬의 身을 위협케 하는 해침으로부터 막고 內는 性命의 精을 다하는 患을 살피서 사음을 禁한다. 姪에는 義가 없다. 不飲酒를 禮라 한다.

18) 梁의 僧祐(445~516)의 《出三藏記集》 卷第5(《新集疑經偽撰雜錄》 第3에 《提謂波利經》 2卷(舊別有提謂經一卷).

右一部, 宋孝武時, 北國比丘曇靖撰(大正藏 55, p. 39上)라고 되어 있다. 塚本善隆 《北朝佛敎史研究》는 北魏의 廢佛直後, 時代의 要請에 의해 俗人敎化를 위해 曇曜沙門統이 있던 帝都大同에서 曇靖이 著作했다(《塚本著作集》 제2卷 pp. 194~195)고 기술하고 있고, 牧田諦亮, 《疑經研究》(p. 148 以下)는 敦煌本 《提謂經》에 대해 언급하고 있고, 道端良秀, 《中國佛敎と儒敎論理》는 曇靖의 五戒五常一致說에 대해 기술하고 있다(《中國佛敎史全集》 第9卷, p. 15 以下).

19) 《摩訶止觀》 卷6, '三應病授藥者, 既知苦集之病, 又識道滅之藥, 若衆生無出世機, 根性薄弱, 不堪深化, 但授世藥, 如孔丘姬旦, 制君臣, 定父子, 故敬上愛下, 世間大治, 禮律節度, 尊卑有序, 此扶於戒也, 樂以和心, 移風易俗, 此扶於定, 先王至德要道, 此扶於慧, 元古混沌, 未宜出世, 邊表根性, 不感佛興, 我遣三聖, 化彼眞圓, 禮義前開, 大小乘經然後可信, 眞丹既然, 十方亦爾(大正藏 46, p. 78中~下)라고 되어 있다.

禮는 心을 주장하는 火位이다. 四月·五月은 太陽이 事를 用한다. 天下는 극심히 달아오른다. 萬物이 發狂한다. 飲酒는 취하게 하고 마음도 發狂케 한다. 口의 妄語를 행함은 道를 어지럽히는 根本으로서 身은 危亡에 다다르고 天命을 다할 수 없게 된다. 故로 술을 禁한다. 酒에는 禮가 없다. 不盜를 智라 한다. 智는 腎을 주장하는 水位이다. 十月·十一月은 太陰이 事를 用한다. 萬物은 거두어 저장된다. 盜는 하늘에 순응치 못함이며, 物을 얻어 이를 숨기고자 하기 때문에 도둑질을 禁한다. 도둑질하는 자는 지혜가 없다. 不妄을 信이라 한다. 信은 脾를 주장하는 土位이다. 三月·六月·九月·十二月은 中央이 事를 用한다. 四域을 制禦한다. 惡口는 사람을 다치게 하고 禍는 口中에 있다. 말을 내면 곧 재앙이 이르고 氣가 發하면 곧 형상이 과한다. 身을 위험에 빠뜨리고 命을 재촉하게 한다. 故로 혀(舌)를 함부로 놀림을 금한다. 혀에는 信이 없다(大正藏 52, p. 494f).

라고 서술하는 등, 도처에 나타난다. 이 五常과 五戒의 一致說은 《魏書》〈釋老志〉에도

故로 그 처음에 마음을 닦을 적에 곧 佛·法·僧에 歸依한다. 이것을 三歸라고 한다. 君子の 三畏²⁰⁾와 같은 것이다. 또 五戒가 있으니 殺·盜·婬·妄言·飲酒를 멀리함이다. 大意는 仁·義·禮·智·信과 같다. 이름만이 다를 뿐이다.

라고 되어 있다. 六朝末의 文人 顏之推(531~?)의 《家訓歸心篇》에도

內外兩教가 있으니 本來一體였으나 점점 멀어져 다름을 이루어 深淺이 같지 않게 되었다. 內典의 初門은 五種의 禁을 設하니 外書의 仁·義·禮·智·信의 五常과 符同하다. 仁은 不殺禁이다. 義는 不盜禁이다. 禮는 不邪禁이다. 智는 不酒禁이다. 信은 不妄禁이다(大正藏 52, p. 107中).

라고 되어 있다. 湛然의 《止觀輔行傳弘決》卷第六의 二에도

五常·五戒가 유사하다고 함은 《提謂經》과 같다. (中略) 憊傷하여 죽이지 않는 것을 仁이라 한다. 淸察하여 흠치지 않는 것을 義라고 한다. 害를 막고 음란하지 않은 것을 禮라고 한다. 마음을 호지하고 술을 금하는 것을 智라고 한다. 法이 아니면 말하지 않는 것을 信이라 한다.²¹⁾

20) 《無深碑》에도 三畏로 三歸依에 比한다는 말이 있다. 三畏란 것은 《孟子》가 말하길 ‘君子는 세 가지 두려워하는 것이 있으니 천명을 두려워하고 大人을 두려워하고 聖人의 말씀을 두려워한다’라고 하였다.

21) 大正藏 46, p. 341下. 또한 釋法琳의 《辯正論》卷第1에서는 ‘且書有五常之教, 謂仁義禮智信也, 憊傷不

라고 하여 五常과 五戒의 一致를 설하고 있다. 이상 열거한 五常과 五戒의 一致說은 個別的인 對比에 있어서는 사람에 따라 일치하지 않는 점도 있고 때로는 同一인 著書 중에 서로 矛盾하는 경우마저도 있다.

그런데 이 五常과 五戒의 一致說을 澄觀이 어떻게 보았는지는 분명하지 않은데 《演義鈔》卷59는

俗典에서 이르기를, 愍傷하여 죽이지 않음을 仁이라 한다(大正藏 36, p. 471下).

라고 하여 不殺生과 仁의 유사함을 나타내고 있다. 이것은 湛然이 인용한 《提謂經》과 일치하는데 澄觀은 出典을 俗典이라 하고 具體的으로 書名을 밝히지 않고 있다.

결국 北魏廢佛 以後에 成立한 《提謂經》의 五常·五行 등의 中國思想과의 融合은 智顛·法琳·湛然들도 이어받고 있지만 澄觀은 五戒와 五常의 一致를 설하지는 않았다. 참고로 澄觀이 倫理的인 次元에서 中國思想을 받아들인 예를 들자면, 不偷盜의 說明에 《書經》의 ‘廉士非不愛財 致之以義’와 《文選》의 ‘渴不飲盜泉水 熱不息惡木陰, 惡木豈無陰 志士多苦心’을 인용하고, 不妄語의 說明에 ‘外典云, 貧不與無信期, 無信自至’를 인용하고 不惡口의 說明에 《老子》의 ‘天下之至柔 馳騁 天下之至堅也’와 《周易》의 ‘安其身而後動 易其心而後言’과 古詩云, 悲莫悲兮生離別, 樂莫樂兮新相知’를 인용하고, 不綺語의 說明에 《論語》 ‘三思而後言’을 인용하고 不邪見의 說明에 《周易》의 ‘吉凶悔吝, 由愛惡生’과 ‘水流濕, 火就燥, 雲從龍, 風從虎, 則各從其類也’를 인용하고 있는 등, 中國古典을 인용하여 十戒를 說明하고 있지만 구체적으로 五戒·十戒와 五常과의 一致는 설하고 있지 않다.

이것은 아마도 澄觀으로서의 世俗的인 倫理로서 五常·五倫의 價値性을 인정하지만 出世間的 倫理인 五戒·十戒와 世間的 倫理인 五常·五倫을 同質의 것이 아니라고 判斷했기 때문일 것이다.

III. 澄觀의 儒道批判

中國의 佛敎人이 자기의 敎學的 立場을 밝혀서 自己宗敎의 純粹性을 立證하려는 하

殺曰仁, 防害不婬曰義, 持心禁酒曰禮, 清察不婬曰智, 非法不言曰信, 此五德者, 不可造次而虧, 不可須臾而廢, 王者履之以治國 云云(大正藏 52, p. 493中)이라 하여 五常과 五戒를 결부시키고 있는데 연결 부분이 《止觀輔行傳弘決》과 다르다.

나의 方法으로서 敎相判釋, 즉 敎判이 있다. 敎判은 南北朝時代에는 佛陀一代時敎만을 對象으로 했지만 隋唐以後는 一代聖敎뿐만 아니라 一切 經·律·論을 그 對象으로 하였다. 뿐만 아니라 特殊한 예로서 法藏(643~712)의 弟子 慧苑(生沒年代 未詳)은 그의 四敎(迷眞異執敎, 眞一分半敎, 眞一分滿敎, 眞具分滿敎)의 迷眞異執敎에서 西域의 諸思想과 中國의 儒道思想을 받아들여 批判對象으로 삼고 있다.

慧苑이 敎判에서 外典을 받아들인 것에 대해 澄觀의 《華嚴經疏》卷2는

지금, 聖敎를 判함에 있어 어찌하여 邪說을 끼워넣는가(大正藏 35, p. 510中).

라며 격렬하게 批判하고 있다. 그러나 澄觀은 자신의 十宗判(我法俱有宗, 法有我無宗, 法無去來宗, 現通假實宗, 諸法但名宗, 三性空有宗, 眞空絕相宗, 空有無礙宗, 圓融具德宗)에서는 第二法有我無宗에서 儒道를 받아들여 批判하고 있다. 더구나 澄觀이 批判하기 위해 인용한 儒道の 原典은 慧苑이 迷眞異執敎에서 인용한 內容과 거의 일치한다.

그래서 여기에서는 먼저 慧苑의 四敎判에 있어서 儒道批判을 일단 살펴보고 이어서 澄觀의 十宗判에 있어서의 儒道批判을 고찰해 보기로 한다.

1. 慧苑의 四敎判에 있어서 儒道批判

慧苑의 《周易》, 《老子》, 《莊子》에 대한 비판은 그의 著 《續華嚴經略疏刊定記》卷1에서 그의 四敎判을 論하는 중에

第二述此方者, 除僞書之外, 說天地萬物本所從生, 莫出於易老莊也, 此三家, 大意略同, 而文稍異.

라고 설하여 僞書를 除하면 天地萬物의 生成論을 설한 것은 《周易》과 老莊밖에 없다. 이 三家는 文은 조금 다르나 意味는 거의 같다는 서론으로부터 시작해서

初依孔丘, 述易爲萬物之始, 生於萬物, 故易繫云, 易有太極, 是生兩儀, 兩儀生四象, 四象生八卦, 八卦定吉凶, 吉凶生大業, 又曰一陰一陽之謂道, 陰陽不測之謂神(新纂大日本續藏經 3, pp. 581下~582上).

으로 먼저 易이 萬物의 始초이며 만물을 낳는다고 한 孔子의 견해를 《周易·繫辭》第11章과 5章에서 끌어내고 다음으로

二依李聃計, 自然爲萬物因, 則萬物無非自然, 故道經云, 道可道 非常道 名可名 非常名, 無名天地始, 有名萬物母, 德經云 道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物, 又曰人法地, 地法天, 天法道, 道法自然(新纂大日本續藏經 3, p. 582上).

이라고 하여 老子의 第1·42·25章을 인용해서 '此計道卽自然, 或道次於自然'이라고 脚注를 덧붙여서 自然 혹은 道를 萬物의 因으로 하는 老子의 견해를 소개하고 마지막으로

三莊周計 道爲萬物因, 則道無不在 故莊子內篇大宗師云, 夫道有情有信. 無爲無形 可傳而不可受 可得而不可見, 自本自古以固存 神鬼神帝 生天生地(新纂大日本續藏經 3, p. 582上).

라고 하여 道를 萬物의 因이라 한 《莊子》를 인용해서 자신의 해석을 다음과 같이 덧붙였다.

此上三家所計, 物生自虛萬無 而響像學人模塔釋教, 卽謂如藏隨緣 是彼無生萬有, 若此者豈唯不識如來之藏, 抑亦未辨虛無之宗. 云云(新纂大日本續藏經 3, p. 582上).

라고 말하고 三家는 '萬物이 虛無에서 나왔다'고 함을 보고 響像의 學者가 佛敎와 比較해서 '如來藏의 隨緣'이 老莊의 '無가 萬物을 낳았다'와 같은 것이라고 하는데 그 같은 사람은 如來藏思想을 이해하지 못했을 뿐만 아니라 虛無의 宗도 이해하지 못한 것이라고 하였다. 그 이유는 如來藏思想은 三家가 말하는 生成·有無·在不在의 概念이 아니고, 三家의 道란 佛敎의 體·相·用이 相卽相在하고 主伴隱顯하고 同時具足하는 것이 아니라고 하였다. 이 慧苑의 如來藏隨緣과 玄學의 無로부터 萬物의 生하는 것이 같다는 주장을 否定한 견해는 佛敎思想史上 중요한 意味를 갖는 것이다. 즉 《大乘起信論》의 原文에는 如來藏隨緣의 思想이 있는데 玄學의 '無로부터 萬物을 生한다'라는 說과 의미가 같다고 여겨지는 것을 꺼려서 慧苑 以後의 佛敎人은 《大乘起信論》을 眞如緣起說이라고 이해했던 것이다.²²⁾ 이렇게 中國의 佛敎思想의 發展에는 三敎交涉史와 밀접한 관계를 가진 것이다.

2. 澄觀의 十宗判에 있어서 儒道批判

澄觀의 儒道批判은 前節에서 이미 기술한 그의 三敎觀과 밀접한 관계가 있다. 다시 말하면 그의 十宗判을 밝힌 《華嚴經疏》卷3은 인도의 諸思想을 批判하고, 이어서

22) 鎌田茂雄, 《中國華嚴思想史の研究》, p. 263 참조

(前略) 此方の 儒道二教, 또한 여기에 벗어나지 않는다. 此方の 老莊과 같은 것은 다 自然이라 計한다. (그들은) 이르기를 '사람은 地에 法하고 地는 天에 法하고 天은 道에 法하고 道는 自然에 法한다'라고 하였다. 만약 自然을 因으로 하여 능히 萬物이 生한다고 한다면 이는 곧 邪因이다. 만약 이르기를 '萬物이 自然히 生함이 학이 흰 것과 같고 까마귀가 검은 것과 같다'고 한다면 곧 이는 無因이다.

《周易》에서 이르기를 '易에 太極이 있어 이것이 兩儀를 生하고 兩儀는 四象을 生하며 四象은 八卦를 生하고 八卦는 吉凶을 定하고 吉凶은 大業을 生한다'라고 함은 太極을 因으로 한다면 이는 곧 邪因이 된다. 만약 이르기를 '一陰一陽을 道라고 한다'는 것을, 즉 陰陽變易을 計하여 能히 萬物을 生한다고 한다면 또한 이는 邪因이다. 만약 一을 計하여 虛無自然이라고 한다면 곧 또한 無因이다(大正藏 35, p. 521中).

라고 기술하면서 '自然'을 설한 老莊과 '太極'을 설한 《周易》이 邪因·無因이라고 批判하였다. 이것을 解釋하는 《演義鈔》卷14는 《老子》의 有物混成章·道生一章과 그 明皇注, 《莊子》大宗師와 郭象注, 《周易》繫辭와 韓康伯注, 孔穎達의 《周易正義》·《列子》와 張湛注, 《易鉤命訣》 등으로부터 長文을 인용해서 中國의 諸思想은 無因·邪因의 域을 넘지 못했다고 비판하고 있는데 여기에서 주목할 것은 이것을 解釋하는 《演義鈔》卷16에서

만일 陰陽變易으로써 능히 萬物이 生한다고 한다면 이는 곧 邪因이다. 그러나 注와 疏 모두에서 이르기를 '一은 無이다'라 하였다. 故로 無因이다. 故로 이르기를 '만약 一을 計하여 虛無自然이라 한다면 이 또한 無因이다'라고 하였다. 虛無는 또한 邪因에 通하는 까닭에 '亦'이라는 말을 한다(大正藏 36, pp. 104下~105上).

라고 기술하고 있는 것이다. 다시 말하면 《周易》의 '一陰一陽之謂道'라는 문장을 '陰과 陽이 變易하여 萬物을 낳는다'라고 해석한다면 邪因이지만, 韓康伯의 注와 孔穎達의 疏가 함께 '一은 無이다'라고 해석하여 老莊의 虛無自然으로 《周易》을 해석했기 때문에 그러한 해석대로 이해하면 無因이 된다고 한 것이다. 다시 말하면 이것은 當時 流行하는 玄學에 대해서 批判했던 것이다.

周知하는 바와 같이 魏晉南北朝 以來, 所謂 玄學의 發達は 《周易》을 老莊과 同類로 취급하여 老莊思想으로 《周易》을 解釋하였으며, 또 《周易》으로 老莊을 解釋하는 風潮가 있었다. 즉 《周易注》를 저술한 王弼은 《老子注》도 저술하였고, 《周易》의 韓康伯注, 孔穎達의 疏도 허다하게 老莊的으로 解釋하였고, 《老子》의 河上公注, 明皇注, 賈太隱의 《老子述義》도 많이 《周易》을 인용하고 있다. 그리고 그들의 共通點은 宇宙人生의 根源을 '道', '自然' 또는 '太極' 등의 第1原理에서 구하고자 했다는 것이다.

이상과 같이 인도 諸思想과 中國의 儒道思想을 生成論에서 보아 無因, 그렇지 않으면

邪因이라고 斷定했던 澄觀은 《華嚴經疏》卷3에서

그런데 無因과 邪因은 곧 大過를 이룬다. 이른바 自然이 虛空 등을 생한다고 한다면 응당 항상 생해야 하기 때문이다. 三界가 내 마음에 연유함을 알지 못하기 때문에 癡로부터 愛가 있고 流轉하여 끝이 없다. 正因緣에 어리석기 때문에 異計가 紛然하다. 어찌 因緣性空·眞如妙有를 알 수 있으랴. 멋대로 釋教와 같은 것이 있다고 말하는 것은 이 모두가 佛法的의 찌꺼기다. 涅槃盜牛의 비유와 같다. 乳色이 같다 할지라도 능히 醍醐를 취할 수 없다. 허물며 驢乳로 하여금 어찌 酥酪을 이룰 수 있겠는가.(中略) 이제 다만 正因緣을 설하여 이미 총괄적으로 諸計를 破했다. 이것은 佛法的의 淺淺이 이미 外道の 深深을 뛰어넘는다는 것을 알게 함이다(大正藏 35, p. 521中).

라고 기술하고 있다. 無因·邪因의 思想은 三界唯心과 因緣性空 眞如妙有의 哲理를 알지 못하기 때문에 輪廻의 世界로부터 해탈한다는 것은 불가능하다고 지적하고 外典에 佛敎와 유사한 것이 있는 것은 佛敎에서 나온 것이라고 주장하고, 또 《演義鈔》는 儒道의 典籍에서 여러 가지 불교와 비슷한 것이 있음을 보고 三敎一致를 설하여 當時의 成英尊師²³⁾가 莊老의 疏를 짓는 데에 佛敎를 인용해서 그의 經典과 섞어 놓고 있는데 言의 小同을 보고 義의 大異를 보지 못한 오류이고, 後學을 미혹케 했다고 批判하고 다시 《演義鈔》卷14는 儒道와 佛敎의 차이점을 10개條로 들어 그 우열을 論하고 있다. 그것을 要略하자면

(1) 始無始別: 佛敎는 無始의 生滅因緣을 說하고 있지만 儒道는 太初太始가 萬物의 先이 된다고 설한다. 太初가 萬物의 先이 되면 物이 저질로 造化하는 것이나, 因緣이 萬法의 本이 되면 興滅은 사람에게 달렸다.

(2) 氣非氣異: 佛敎는 心으로 萬法의 根本을 삼는 緣起說이기 때문에 修行에 의해 根本에 合致하는 것이다. 그러나 儒道는 氣變을 神으로 삼는 無爲自化이므로 修行이 없고 絕聰棄智한다.

(3) 三世無三世異: 佛敎는 因緣에 의해 三世에 遷流하는데 儒道는 氣가 모임으로써 태어나고 氣가 흩어짐으로써 죽기 때문에 一身에 한정하며 三世를 알지 못한다.

(4) 習非習異: 佛敎는 善惡愚智가 業習에 의한 것이기 때문에 (眞如) 薰習을 쌓아 靈識이 玄妙해지는 것인데 儒道는 善惡愚智가 天分에 의한 것이므로 純和를 받으면(稟) 至聖至

23) 《演義鈔》卷14에서 보이는 成英尊師에 대해서 《華嚴玄談會玄記》卷36은 ‘如今成英尊師者, 奘三藏傳云, 道士蔡晃成英等, 引釋論中百之意, 用通道經云云’이라고 하며, 《集古今佛道論衡》卷四 收錄의 〈文帝 詔令玄奘法師翻老子爲梵文事〉에도 ‘道士蔡晃成英二人云云’이라고 하였으며, 펠리오는 成英을 成玄英이라고 단정하고, 石濱純太郎, 《支那學論攷》(pp. 28~29)은 이 학설을 이어받고 있는데 湛譽는 成玄英疏를 인용하여 《演義鈔》의 引文을 해석하고 있으므로 주목할 만하다.

神이 되고 渾濁을 받으면(稟) 暗愚가 된다. 설령 愼習이 있어도 一身에 멈추며 他世에 관한 說이 없다.

(5) 稟緣稟氣異 : 佛敎는 三羅萬象이 緣起에 의한 것이므로 改善할 수 있지만 儒道는 富貴吉凶이 氣命에 의한 것이므로 改革이 不可能하다.

(6) 內非內異 : 佛敎는 天地萬物이 內識轉變이기 때문에 染을 變해 淨하게 되는 일이 가능하나 儒道는 天地의 所變이므로 그에 맡겨지는 수밖에 없다.

(7) 緣非緣異 : 佛敎는 生住異滅을 緣力에 의한다고 하지만 儒道는 日化月移를 自然에 의한다고 한다.

(8) 天非天異 : 儒道는 吉凶禍福이 天地에 의한 것으로 地의 所爲는 어느 정도 예방할 수 있지만 天의 所爲는 피할 수 없기 때문에 '天에 맡기는 것은 人을 버림이고, 聖을 끊는 것은 道에 따른다'는 것이 老子의 취지인데, 佛敎는 四諦를 설하기 때문에 現在 苦果를 싫어하는 자는 集을 끊고, 滅을 증득하고자 하는 자는 修道한다.

(9) 染非染異 : 老子의 仁禮를 否定해서 不求而自得, 不爲而自成이라 하는 것은 行動人은 부수어지고 구하는 것은 잃게 되지만, 佛敎는 善을 닦으면 人天의 福을 얻고 不善을 지으면 三惡道에 빠지며 慈를 닦으면 壽命長遠한다.

(10) 歸非歸異 : 佛敎는 生死苦樂이 妄想으로부터 생기는 것이므로 一乘의 가르침에 의해 妄을 깨닫고 六度를 닦아서 涅槃을 證得하는 것인데 老子는 生死는 命이요 聖凡은 性이므로 生死에 안심하고 性情을 완수하는 까닭에 長生을 바란다(大正藏 36, pp. 106上~107下).

라고 기술하며 小乘佛敎와 外道와의 比較가 이 정도로 다르기 때문에 眞空妙有, 事理圓融, 一多無碍의 華嚴과는 比較가 되지 않는다고 말하고, 마지막으로

一時의 小名을 구해서 三敎의 一致를 혼동, 邪見의 毒種을 익혀 地獄의 深因을 이루고 無明의 源流를 열어 種智의 玄路를 막지 말라. 이를 경계하고 이를 경계한다. 傳授人은 능히 모름지기 揀擇해야 한다(大正藏 36, p. 107上).

라고 三敎一致論者를 경계하고 있다.

이 澄觀의 儒道批判의 特色은 牟子 '理惑論' 등이 孔子, 老子, 釋迦의 說을 가지고 神仙道를 反駁하고, 眞觀의 '因緣無性論' 등이 儒家의 因果應報說을 도와 老莊의 '自然'을 反駁하는 데 대해 澄觀은 儒道를 함께 宿命論的인 自然思想으로 批判하고²⁴⁾ 佛道論爭

24) 森三樹三郎, 《上古より漢代に至る性命觀の展開》(p. 328)는 '一(莊子)은 처음부터 人事를 放棄하는 데 대해 他(孟子)는 人事의 限을 다하려고 한다. 그러나 一旦 人事의 限界를 맞은 때의 孟子는 이윽고 一切를 放棄하여 運命에 隨順하고 거기에 宗教的인 平安의 경지를 발견하려고 한다. 이 段階에 들

의 重要爭點인 老子化胡說, 老釋先後論 등에 대해서는 다루고 있지 않은 것이다.

IV. 맺음말

이상과 같이 澄觀의 三教觀은 儒敎는 五常을 宗으로 하고, 道家는 自然을 宗으로 하며, 佛敎는 因緣을 宗으로 한다고 判斷하고 그 儒道批判에 있어서는, 佛敎의 緣起說에 근거해서 生成說에 있어서 儒家의 太極, 道家의 自然 등과 같은 第1原理를 세우고 있음을 ‘邪因’ 또는 ‘無因’이라고 批判했던 것인데 그것은 당시 流行하고 있던 玄學에 대한 批判이기도 하다. 또 澄觀은 儒道를 똑같이 批判하고 있는데 批判의 표적은 道家쪽에 더 많이 향하고 있다.

예를 들면 儒道와 佛敎의 차이점을 10개條로 들었던 가운데 第9의

老以仁毀於道, 絕仁而道自停(中略) 禮出於亂, 棄禮而亂自除 云云(大正藏 36, p. 106下).

이라 함은 儒敎의 仁과 禮를 부정하는 老子를 힐책하고 있다.

또 般若 譯 《四十華嚴》을 해석한 《貞元疏》의 序에는

豈唯明逾朝徹 靜越坐亡而已耶²⁵⁾

라고 《老子》를 의식하고 있지만, 唐 高宗 무렵의 成立으로 보이는 王縣河의 《三洞珠囊》

면 孟子와 莊子, 儒家와 道家의 對立은 이미 사라지게 된다. 거기에 있는 자는 運命에의 隨順에 宗教的인 구원을 발견하고자 하는 中國民族의 思想이다라고 하는데 宋代의 佛敎史家 志磐도 《佛祖統載》卷35에서 ‘兵有定命, 運有通塞云云’이라 하여 그 運命論의 影響을 받고 있다. 그렇다면 澄觀의 運命自然에 대한 批判은 思想史的으로 중요한 의미가 있을 것이다.

25) 《新纂大日本續藏經》卷5, p. 48下. 또 同 p. 233下. 그리고 이것을 해석한 宗密의 《華嚴經行願品疏鈔》卷1은 ‘疏, 豈唯明逾朝徹等者, 莊子中事, 此有二意, 總意云, 尚掩諸經, 況於外典也, 言朝徹者, 莊子第三南北子葵, 問乎女偶曰, 子之年長矣, 而色若孺子, 何也, 曰吾聞道矣(中略)已外生矣, 而後能朝徹(注는 省略)朝徹而後能見獨, 見獨而後能無古今, 無古今而後, 能入不生不死也, 言坐亡者, 亦莊子第五顏回以契道之言, 白夫子曰回益矣, 中尼曰何謂也, (中略)曰回坐亡矣, 仲尼默然曰, 何謂坐亡, 曰回墮支體, 黜聰明, 離形去知, 同於大通, 此謂坐亡 心靜爲坐, 物空爲亡 仲尼曰, 回果至賢乎 丘也, 從而後矣. 今疏意云, 據諸教所詮 鑒用之智 寂滅之理, 早以逾於朝徹之明, 坐亡之靜, 若以華嚴圓明之旨, 不唯超彼而已, 兼諸權教小乘, 亦皆超越 故有豈唯而已耶之言也’(《新纂大日本續藏經》5, p. 234上~中)라고 莊子大宗師를 인용해서 華嚴哲學은 그보다 수승할 뿐만 아니라 權教小乘보다도 뛰어난 것이라고 解釋하고 있다.

은 ‘坐亡精思品’을 시설하고 있고 玄宗의 歸依를 얻은 司馬乘禎의 ‘坐亡論’이 道教의 修行法으로 유행했던 시대인 것에 주목된다.²⁶⁾

결국 澄觀의 儒道批判은 表面的으로는 《周易》과 老莊思想이지만 裏面에 있어서는 當時流行인 玄學과 ‘坐亡論’ 등 道教의 修行法을 念頭に 둔 것은 아닐까?

단, 주의해야 될 것은 澄觀이 격렬하게 批判하고 있는 《老子》의 有物混成章은 經題의 解釋, 天冊金輪聖神皇帝의 〈大周新譯大方廣佛華嚴經序〉의 解釋에서 인용된 것으로 ‘理는 釋門과 달라도 言은 이것을 證明한다’라고 되어 있는 것이다. 결국 澄觀이 격렬하게 批判하고 있는 것은 잘 살펴보면 그 似而非性을 비판함과 동시에 다른 측면에서 그 영향을 받고 있다는 고백이기도 하다. 예를 들면 이미 서술한 바와 같이 慧苑의 四教判에 대해서는 격렬하게 비판하고 있지만 慧苑의 老莊《周易》批判은 그것을 이어받고 있다. 또 老莊과 《周易》을 격렬하게 批判하고 있지만 《華嚴經疏》와 그것을 해석한 《演義鈔》에서는 《老子》, 《莊子》, 《周易》으로부터의 引用文이 허다하다. 이것을 일부의 학자들은 ‘陰으로 사용하고 陽으로 배척한다’라고 말하지만 나는 여기에 華嚴의 妙味が 있다고 생각한다.

다시 말하면 澄觀의 特色은 一 顧의 價値도 없는 것은 다루지 않는다는 것이다. 즉 그의 著作에서 다룬 것은 그 나름의 價値를 인정하고 있는 것이다. 그것은 佛教 중에서도 小乘·大乘始教 등은 華嚴에 미치지 못하는 가르침이나 百川의 물이 바다에 모이면 同一한 鹹味가 되듯이 다양한 가르침이 華嚴圓教에 들어오면 同一한 圓教이 되는 것이다. 바꾸어 말하면 人天教에 해당하는 五戒·十善도 《華嚴經》 속으로 들어오면 圓教이 되는 것이다.²⁷⁾ 그러나 圓教에서 獨立한 終教·頓教은 華嚴圓教에 미칠 수 없다는 입장이다.

결국 불교와 對立的인 位置에 있는 儒道思想을 批判했던 것인데 《華嚴經》을 解釋하기 위해 引用한 老莊思想은 나름대로의 의미를 가지고 華嚴哲學으로 吸收된 것이다.

여기에 華嚴의 圓融無碍의 立場에 서서 모든 宗教·思想을 華嚴哲學 속에 포용시키고자 하는 澄觀의 宗教家로서의 願行을 보게 되는 것이다.

蛇足を 붙인다면 澄觀의 儒道思想의 受容과 批判을 다음과 같은 點에서 정리할 수 있을 것이다.

26) 唐代의 道教史를 研究하는 今枝二郎 教授에 의하면 莊子의 ‘坐亡’이란 哲學的인 用語였는데 唐代로 오면서 宗教的인 用語가 되었다고 한다.

27) 《華嚴經疏》卷2(大正藏 35, p.514上)에 ‘已知此經, 總屬圓教, 未知圓義分齊云何, 然此教海宏深, 包含無外, 色空交映 德用重重, 語其橫收, 全收五教, 乃至人天, 總無不包, 方顯深廣, 其猶百川不攝大海. 大海必攝百川. 雖攝百川, 同一鹹味. 故隨一滴, 迥異百川, 前之四教, 不攝於圓. 圓必攝四, 雖攝於四, 圓以貫之 故十善五戒, 亦圓教攝’이라고 하였다.

1. 世俗的 倫理·處世訓 혹은 治世의 格言으로서는 儒道와의 融습을 피하였다.
2. 哲學的인 說明에서는 言은 빌릴지언정 義는 받아들일 수 없다고 주장하든가 혹은 內典을 통해서 間接引用한다.
3. 宗教的 歸依의 對象은 佛敎뿐이라고 주장한다.²⁸⁾

28) 拙論, 大正大學 中國學研究會篇 《中國學研究》 第七号, 1988年 3月 참조.

이 논문은 1991年 발행한 鏡海法印 申正午博士華甲記念 《佛敎思想論叢》에 수록한 拙論 〈澄觀의 儒道觀과 그 批判〉의 잘못을 바로잡은 것이다.