

# 천대철학과 화엄철학의 비교

- 실상론과 십현연기를 중심으로 -

李丙旭\*

<목 차>

1. 문제제기
2. 천대론의 실상론
  - 1) 《법화연의》와 《마하지관》의 실상론
  - 2) 《유미경현소》의 실상론
3. 화엄의 철학
  - 1) 회통의 정신: 동시구족상응문(同時具足相應門)
  - 2) 십현연기의 해석근거: 탁사현법생해문(託事顯法生解門)
  - 3) 십현연기의 핵심: 일즉일체(一卽一切)
  - 4) 일즉일체의 확장: 비유·부처의 교화와 수행·수행인의 공덕·시간
  - 5) 일심(一心)의 구족(具足): 유심회전선성문(唯心廻轉善成門)
4. 결론: 천대철학과 화엄철학의 비교
  - 1) 천대철학과 화엄철학의 일치점
  - 2) 천대철학과 화엄철학의 차이점
  - 3) 천대철학과 화엄철학의 일치점이 갖는 의의

---

## 1. 문제제기

중국불교의 양대산맥은 천대天台와 화엄華嚴이라고 할 수 있다. 천대종을 연 사람은 천대지의(天台智顓: 538-597)이고, 화엄종을 연 사람은 현수법장(賢首法藏: 643-712)이다. 그런데 일반적으로 이 두 종파의

---

\* 고려대 강사.

철학을 말할 때 천태종에서는 성구설性具說을 주장하고, 화엄종에서는 성기설性起說을 주장한다고 한다. 성구설은 중생의 성품에 모든 가능성을 간직하고 있다는 말이다. 즉 이 중생의 마음에 부처가 될 가능성도 있고, 지옥에 떨어질 가능성도 있다는 것이다. 이 말은 모든 중생이 불성佛性 즉 부처가 될 수 있는 성품을 가지고 있다는 것을 적극적으로 표현한 것이다. 모든 중생이 불성을 가지고 있다고 하면 이는 모두 부처가 될 수 있는 가능성이 있다는 말이다. 그러나 여기에는 중생이 지금의 상태에서 더 나쁜 상태로 떨어지는 것에 대한 경고가 없다. 이에 비해 천태의 성구설에서는 중생의 마음에 부처가 될 수 있는 가능성도 간직하고 있지만, 더 나빠질 가능성도 포함하고 있다. 이런 뜻에서 불성사상보다 더 적극적인 중생긍정사상이다.

한편 화엄의 성기설에서는 현재에 나타난 세계가 자기의 참다운 마음이 그대로 나타난 것이라고 한다. 번뇌에 물든 마음으로 세계를 보면 번뇌에 물든 세계가 나타나지만, 자기의 참다운 마음인 깨끗한 마음으로 세계를 보면 그대로 깨끗하고 완성된 세계가 나타난다는 것이다. 이 때 모든 것은 충족되고 어느 것 하나도 부족한 것이 없다. 이것은 불교의 진리를 자각한 사람의 마음에 비친 세계이지 번뇌에 물든 범부의 세계는 아니다.

위의 주장에 대해 일반적으로 대개의 학자가 다 찬성하고 있다. 예를 든다면 安藤俊雄은《천태학(天台學)》에서 이러한 주장을 되풀이하고 있다<sup>1)</sup>. 그런데 이런 주장에 반대하는 학자도 있다. 日比宣正은

1) 安藤俊雄의 주장을 요약하면 다음과 같다. 천태지의의 성구설性具說은 일법—法중에서 다른 일체법—一切法이 가능성으로서 잠재한다는 사상이다. 후대에 발달한 성구설같이 일체법의 개별상이 그대로 현재顯在한다는 사상은 아니다. 구구의 사상은 구상具相과 구성具性의 두 종류의 사상으로 나눌 수 있다. 구성설性具說은 일법중에서 다른 일체법의 성성이 가능성으로서 잠재적으로 간직되어 있다는 사상이다. 이것에 대해서 구상설具相說은 성성은 본래부터 상相도 그대로 본래부터 간직하고 있다는 견해이다. 천태성구사상은 구성설부터 순서대로 구상설로 발달하였다. 그

《당대천태학연구(唐代天台學研究)》에서 천태의 실상론은 화엄의 사사무에법계를 선행하는 형태로서 서로 같지만, 다만 그 차이점이 있다면 천태에서는 공에 대해 크게 설명하지 않았다는 것이다<sup>2)</sup>.

리하여 마침내 성구설이라고 하면 구상설이 정통으로 되었다. 이것은 쉽게 경험적으로 실증할 수 없지만 법화삼매에 들어가면 원교묘지圓敎妙智에 의해 분명히 체증할 수 있다고 생각되는 것이다. 그러나 어떻게 해도 구상설은 唐宋期 이후 차례로 유력한 것이고, 천태지의의 원시천태에서는 오히려 구상설적 경향이 현저하였다.(安藤俊雄, 《天台學》, p137) 그리고《마하지관》의 심구설心具說은 유심론적 사상이 아니고 어디까지나 삼법三法の 동격무차별을 요구하는 성구사상性具思想을 배경으로 하였다. 그리고 지관止觀의 실수實修에는 불법과 중생법보다도 심법을 대상으로 하는 편이 편리하고 보다 요긴하기 때문에 일단 일체법이 일념심에 갖추어진다 [具]고 관찰할 뿐이다. 그러나 심구心具에 의해 불구佛具내지 중생구衆生具도 미루어 알아야 한다는 것이 천태지의 본래의 도이다. 그러므로 《마하지관》에서 심구설의 기초는 심구心具, 불구佛具, 중생구衆生具의 사상을 공통으로 하는 일구일체一具一切의 사상이다. 이것이 성구법문性具法門의 근본 뜻이다.(安藤俊雄, 《天台學》, p. 138)

- 2) 日比宣正의 견해는 천태지의 교학의 핵심은 일즉일체一即一切에 있고, 이것을 화엄과 비교해 보면, 무자성공無自性空을 매개하지 못한 점이 다르다는 것이다. 일념삼천설도 마음이 삼천을 갖추고, 더 나아가서 물질 [色]이 삼천을 갖춘다는 것을 말하고 있으므로 사사무에적事無碍의 인 사고이라는 것이다. 이 견해는 安藤俊雄의 견해와 대립된다. 安藤俊雄은 천태의 심구설心具說의 일즉일체는 화엄의 일즉일체와 다르다고 보고 있기 때문이다. 그러면 실상론에 대한 日比宣正의 주장을 요약해 보자. 종래의 연구에 의하면 지의 교학의 주요 교의는 삼제三諦, 삼관三觀이다. 그러나 이것들은 第二義인 문제이다. 삼관이 천태지의 교학의 주요 부분이 되는 것은 바로 삼관이 일즉일체를 해석하기 때문이다. 따라서 일즉일체가 천태지의 교학 전개的主要 부분이다. 후세에 화엄의 법장이 주장한 육상六相과 비교해 볼 때, 천태지의의 일즉일체는 법장의 교설을 여는데 크게 기여했다. 둘 사이에 다른 점은 법장은 어째서 일즉일체가 이론적으로 성립하는가 하는 점에 주목하고 이를 해명하려고 하였고, 천태지의는 이 점에 깊이 관심을 보이지 않았다. 이것이 천태지의와 법장의 학문적 태도의 차이점이다.(日比宣正, 《唐代天台學研究》, p231~ p232) 그리고 천태지의는 《마하지관》에서 일념에 삼천을 갖춘다고 말하지만 이것도 화엄의 사사무에적인 사고에 입각한 것이다.(日比宣正, 《唐代天台學研究》, p227) 그런데 법장의 학설에 의거하면 이 사사무에의 일즉일체가 이론적으로 성립하기 위해서는 무자성공을 매개해야 한다. 그리고 천태지의는 일념삼천의 단락에서도 사구분별四句

이 글에서는 이 두 대립되는 주장에 대해서 해결을 모색하고자 한다. 즉 천태와 화엄은 성구설과 성기설로 갈라서는 것인지, 아니면 천태와 화엄은 서로 같은 구조를 가지고 있는지에 대해 밝히고자 한다. 그런데 천태와 화엄은 그 범위가 너무 넓어서 필자가 다 감당할 수 없으므로, 그 범위를 한정해서 접근하고자 한다. 우선 천태에 대해서는 실상론에 주목하고, 화엄은 십현연기十玄緣起에 주목하겠다. 그리고 천태의 실상론은 《법화현의》와 《마하지관》과 《유마경현소》로 내용이 바뀌었으므로 이 바뀐 내용을 간략히 검토하면서 《유마경현소》의 내용을 중심으로 해서 천태의 실상론에 대해 접근하겠다. 그리고 화엄에 대해서는 법장의 《화엄일승교의분제장》에 나오는 십현연기에 국한해서 접근하겠다.

이 글의 논의진행에 대해 말하면 2장에서는 천태의 실상론에 대해 밝히는데, ①한 생각 무명無明의 마음에 무한한 가능성이 간직되어 있는 점, ②일심삼관인 공空·가假·중中, ③이 일심삼관을 통해서 회통사상을 전개하는 점, ④한 마음에 모든 덕을 간직하고 있다는 또 다른 의미의 심구설心具說을 말하고자 한다. 3장에서는 화엄의 십현연기에 대해 다섯 가지를 말하고자 하는데, ①일다상용부동문과 제법상즉자재문은 십현연기의 요점으로 이것은 천태의 공과 가假에 해당함을 밝히고자 하며, ②동시구족상용문은 천태의 회통사상에 해당함을 밝히고자 하며, ③유심회전선성문은 천태에서 한 마음이 모든 덕을 간직하고 있다는 것에 해당함을 밝히고자 하고, ④인다라망경계문·미세상용안립문·비밀은현구성문·제장순잡구덕문·십세격법이성문은 일다상용부동문과 제법상즉자재문이 전개된 형태임을 밝히고자 하며, ⑤탁사현법상해문은《화엄경》의 뜻을 십현연기로 해석할 수 있는 근거를 제시한 것

分別에 의해서 이 공空을 설명한다. 그렇지만 이 사구분별에 의해서 일즉일체를 설명하는 데까지는 이르지 못했다.(日比直正, 《唐代天台學研究》, p. 228)

임을 밝히고자 한다.

## 2. 천태의 실상론<sup>3)</sup>

우선 이해의 편의를 위해서 일반적으로 말해지고 있는 천태실상론을 소개한다. 천태실상론은 일념삼천설一念三千說과 삼계원융三諦圓融으로 이루어져 있다. 우선 일념삼천에서 일념은 일순간의 마음·일찰나의 마음이다. 일념삼천은 일념 가운데 삼천의 세계가 갖추어진다는 천태의 근본적인 세계이론이다. 삼천의 숫자가 어떻게 이루어지는지 살펴보면, 십법계十法界가 십법계를 갖추고 일법계가 십여시十如是를 갖추니 백법계百法界, 천여시千如是가 되고, 여기다 세 가지 국토〔三種國土〕를 곱하면 삼천이 되는 것이다.

십법계는 지옥, 아귀〔전생에 악업을 짓고 탐욕을 부린 자가 아귀로 태어나 배고픔과 목마름에 괴로와 한다〕 축생, 아수라〔인도 고대에서는 싸움을 일삼는 악신으로 생각했다〕 인간, 하늘, 성문, 연각, 보살, 불佛이다. 앞의 여섯가지는 육도六道라고 하는데, 이는 윤회하는 세계이다. 그리고 성문, 연각, 보살은 대승불교의 삼승이다. 천태지의는 여기다 불계를 더 보태서 십계를 만들었다. 이것은 불교사상에 근거해서 가치를 매긴 것이다.

이 십계가 다시 십계를 머금는다. 인간계도 십계가 존재하고, 지옥계도 십계가 존재하며, 불계도 십계가 존재한다. 아무리 훌륭한 사람이라도 착한 마음과 악한 마음이 존재하고, 아무리 악한 사람이라도 착한 마음과 악한 마음이 존재한다는 말이다. 그런데 가능성으로는 무엇이든지 될 수 있지만, 현실적으로는 한계가 있다.

또 일계가 십여시를 갖추고 있다. 십여시는 여시상如是相·여시성如

3) 2장의 내용은 이병욱의 박사학위논문 <천태지의 철학사상 논구>(고려대 대학원, 1995년 7월) V장 실상론의 내용을 정리한 것이다.

是性·여시체如是體·여시력如是力·여시작如是作·여시인如是因·여시연如是緣·여시과如是果·여시보如是報·여시본말구경등如是本末究竟等이다. 여기서 상相은 외면의 형상을 말하고, 성性은 내면의 본성, 체體는 사물의 주체, 역力은 잠재적인 힘과 작용, 작作은 구조, 인因은 직접적인 원인, 연緣은 간접적인 원인, 과果는 직접적인 원인의 결과, 보報는 간접적인 원인의 결과, 여시본말구경등은 형상에서 결과까지 궁구하는 평등의 원리이다.

삼세간三世間은 오음세간五陰世間·중생세간衆生世間·국토세간國土世間이다. 오음세간은 세계를 구성하는 요소인 물질을 말하는 것이고, 중생세간은 거기에 안주하는 인간과 생물을 말하는 것이며, 국토세간은 그 인간과 생물이 살고 있는 환경을 말하는 것이다.

삼체원용은 일심삼관一心三觀이다. 이는 공空·가假·중中을 말하는 것이다. 모든 존재하는 것은 공이라고 관조하는 것이 공제空諦이고, 가제假諦는 공제空諦에 의해 일단 부정된 것을 가假로서 긍정하는 것이다. 그런데 가제假諦는 현실을 전면적으로 긍정할 우려가 있다. 따라서 가제假諦도 다시 부정되어야 한다. 그러므로 공제空諦의 긍정과 가제假諦의 부정 가운데 중제中諦가 있다. 다시 말하면 공제空諦에 가제假諦와 중제中諦가 포함되고, 가제假諦에 공제空諦·중제中諦가 포함되며, 중제中諦에 공제空諦·가제假諦가 포함되는 삼체원용의 경지가 전개된다.

이상의 내용이 천태실상론의 일반적 내용이다. 그런데 이러한 내용이 담겨 있는《법화현의》, 《마하지관》, 《유마경현소》의 실상론 설명에 조금씩 다른 점이 있다. 그런데 이는 단순한 차이점이 아니라 천태철학이 발전하는 과정에 의해 생기게 된 것이다. 이것에 대한 문제의식은 심구설心具說과 공空·가假·중中을 말하는 일심삼관一心三觀의 관계에서 출발하였다. 심구설은 마음이 모든 가능성을 갖추고 있다는 것이요, 일심삼관에서는 모든 집착을 떠난 공을 말하는데, 이 공이

모두 없다는 쪽에 치우칠 우려가 있으므로 가假를 말하고, 가 假도 모든 것이 있다는 쪽으로 치우칠 우려가 있으므로 중을 말한다. 따라서 일심삼관은 불교 궁극의 경지를 말하는 것이다. 이에 비해 심구설은 마음이 모든 가능성을 가지고 있다는 말이므로 이것이 불교궁극의 가르침이라고 보기에는 문제가 있다. 그래서 이 장에서는 이 둘의 관계가 어떻게 설정되어야 하는가 하는 점에 분석을 집중하였다. 더욱 문제가 복잡하게 되는 것은 심구설을 단순히 마음이 모든 가능성을 가지고 있다고 해석하지 않고, 마음이 공·가·중을 갖추고 있다고 말하는 경우이다. 이것은 마음이 공·가·중을 갖추고 있으므로 수행이 완성된 상태를 갖추고 있다는 말인지 아니면, 공·가·중을 자각할 수 있는 가능성을 가지고 있다는 말인지 정확히 해석하기가 곤란하다<sup>4)</sup>.

그런데 이런 문제가 발생하는 것은 《법화현의》, 《마하지관》 실상론의 차이점을 보지 못하고 대등하게 취급했기 때문이라고 필자는 생각한다. 따라서 이 두 저서 간에 존재하는 실상론의 차이점을 드러내고, 더 나아가서 《유마경현소》의 실상론을 밝혀서 앞 두 저서의 실상론에서 미진했던 점을 보완하려고 한다. 우선 《법화현의》와 《마하지관》의 실상론에 대해 살펴보고, 그 다음에 《유마경현소》의 실상론에 대해 살펴보겠다.

4) 한편 천태 연구자들의 견해도 이 문제에 대해 명확한 해답을 주지 못했다. 安藤俊雄은 《천태학(天台學)》에서 심구설의 입장에서 실상론을 해석한다. 그런데 일념심이 모든 가능성을 갖춘다는 것이 과연 불교의 궁극 경지인지 의심스럽다. 日比宣正은《당대천태학연구(唐代天台學研究)》에서 실상론의 핵심은 일즉일체—卽一切에 있는데, 이는 화엄종의 일즉일체—卽一切와 같은 뜻이라고 주장한다. 그러면 심구설은 어떻게 자리 매김할지가 의심스럽다. 新田雅章은《천태실상론의 연구(天台實相論の研究)》에서 심구설을 말하는 일념삼천설의 핵심은 “심시일체心是一切法 일체법시심一切法是心”에 있고 이는 “일즉일체—卽一切 일체즉일一切卽—비일비일체非一切”로 연결된다고 한다. 이렇게 이해한다면 일념심이 모든 가능성을 간직한다는 심구설은 어디에 위치해야 하는지 의문이 생긴다.

## 1) 《법화현의》와 《마하지관》의 실상론

(1) 《법화현의》의 실상론: 심구설과 일심삼관의 혼재(混在)

《법화현의》의 실상론에는 두 가지가 섞여있다. 하나는 심구설心具說이고 또 다른 하나는 사구四句검증 [有·無·有와 無의 중간·有도 아니고 無도 아닌 것 이 네 가지로 점검하여 변하지 않는 실체인 自性은 존재하지 않는다고 밝히는 것이다] 을 통한 공空·가假·중中이다. 그런데 심구설은 십여시十如是의 삼전독三轉讀에서 제일 잘 나타난다. 십여시의 삼전독은 십여시를 읽는 세 가지 관점이다. 여시상如是相을 예로 하여 살펴보자. 시상여是相如是 공空을 뜻하는 것이고, 여시상如是相은 가假를 뜻하는 것이며, 상여시相如是는 중中을 뜻하는 것이다. 그래서 여시상을 읽을 때, 시상여是相如라고 읽으면, 그 때는 공을 뜻하고, 여시상如是相이라고 읽으면 가假를 뜻하며, 상여시相如是라고 읽으면 중을 뜻한다. 십여시 안에 공, 가, 중이 다 포함되어 있다<sup>5)</sup>. 따라서 일념십이 백법계·천여시를 갖추었다<sup>6)</sup>고 하면, 이 일념십이 공·가·중을 갖추게 된다.

그 다음으로 사구검증을 통해서 공·가·중을 이끌어 내는 경우를 살펴보자. 여기서는 마음을 사구로 검증해서 마음이 무생無生이고 공임을 말한다. 이러면 백법계·천여시도 존재하지 않는다. 그런데 공도 공空하므로 가假를 설정할 수 있고, 가假도 본질을 의미하는 자성自性으로서 가假가 아니므로 중道中道가 열린다<sup>7)</sup>. 여기서는 백법계·천여

5) 《법화현의》제2권상, 《대정장》33권, p. 693중.)

6) 《법화현의》제2권상, 《대정장》33권, p. 693하.)

“이 일법계一法界가 십여시十如是를 갖추었으니, 십법계十法界는 백여시百如是를 갖추었다. 이 일법계一法界가 구법계九法界를 갖추었으니, 그렇다면 백법계百法界·천여시千如是가 있다.”

7) 《법화현의》제2권상, 《대정장》33권, pp. 696상-696중.)

“또 허공虛空과 같다 함은 다음의 뜻이다. 마음이 자생自生한다고 보면,

시를 부정하므로 앞 십여시의 삼전독을 부정하는 것이다. 따라서《법화현의》에서는 이 두 관점이 대립한다.

(2) 《마하지관》의 실상론: 세제(世諦)와 제일의제(第一義諦)의 조화

《마하지관》의 실상론 기본입장은 세간의 효용을 인정하는 세제와 세제를 부정하고 최고의 진실을 드러내는 제일의제의 조화이다. 그러나 이 점이 《마하지관》에서 시종일관 지켜지지 않는다. 우선 세제와 제일의제의 조화를 말하는 예문을 살펴보자.

제일의제 가운데에서는, 한 가지 법도 얻을 수 없거늘, 하물며 삼천 가지의 법이 있겠는가? 세제 가운데에서는 한 생각의 마음도 헤아릴 수 없이 많은 법을 갖추고 있으니, 하물며 삼천 가지 법에 그치겠는가? 부처가 덕녀에게 물기를 “무명은 안에 있는가?” 하니, “아닙니다” 라고 답하였고, “바깥에 있는가?” “아닙니다.” “안과 밖에 있는가?” “아닙니다.” “안도 밖도 아닌 데에 있는가?” “아닙니다.” 부처가 말하길 “이와 같이 존재한다”하였다. 용수가 말하기를 “자생(自生:스스로 생겨남)도 아니고, 타생(他生:다른 것에서 생겨남)도 아니며, 공생(共生:자기자신과 다른 것이 만나서 생겨남)도 아니고, 무인생(無因生:아무 원인 없이 생겨남)도 아니다”하였고,《열반경》에 말하기를 “생생(生生:有)도 말할 수 없고, 생불생(生不生:空)·불생생(不生生:假)·불

---

마음은 연緣을 빌릴 필요가 없다. [그러나 연 없이 생겨나는 마음은 없다] 연에 의지해서만, 마음이 존재한다고 하면, 마음 자체는 생겨날 힘이 없다. 마음이 스스로 생겨날 힘을 가지고 있지 못하므로, 연도 무생無生이다. [왜냐하면 마음과 연은 서로 의지해서 존재하므로, 어느 하나가 자기를 지탱하지 못하면, 다른 하나도 지탱할 수 없기 때문이다.] 마음과 연이 각기 없는데, 마음과 연이 자성을 가진 존재로서, 어떻게 만나서 작용할 수 있겠는가? 만남[合]도 불가능하므로, 마음과 연 없이 [離] 생겨날 수는 더 더욱 없다. 이렇게 보면, 한 가지도 생함이 없거늘, 하물며 백법계百法界·천여시千如是가 있을 수 있겠는가? 따라서 마음은 공空하다. 그러므로 마음과 관계맺어 생긴 모든 존재는 공空하다. 그러나 이 공空에 집착해서는 안되므로, 이 공空도 또한 공空하다. 공空이 자성으로서 공空함이 아니므로, 공空에 의존해서 가假를 설정할 수 있다. 하지만 가假도 자성으로서 가假가 아니다. 가假도 없고 공空도 없어, 완전무결하게 청정하다. [이것이 중中이다] ”

생불(不生不生:中)도 말할 수 없다”하였다.<sup>8)</sup>

위 인용문에 따르면 한 생각의 마음이 삼천 가지 법을 갖추는 것은 세제요, 제일의제에서는 한 가지 법도 얻을 수 없다는 것이다. 그리고 제일의제에서는 한 가지도 얻을 수 없다는 것을 용수의 저서인 《증론》과 경전인 《열반경》을 인용해서 설명하고 있다.

그러면 세제世諦인 일념삼천설一念三千說에 대해 살펴보자. 이것은 한 마음에 삼천가지 가능성이 간직되어 있다는 것이다. 다음의 예문을 살펴보자.

한 마음이 열 가지 법계를 갖춘다. 한 가지 법계는 또한 열 가지 법계를 갖춘다. 그러면 백 가지 법계가 된다. 한 가지 법계가 삼십종류의 세간을 갖추니, 백가지 법계는 삼천종류의 세간을 갖춘다. 이 삼천 가지의 세간이 한 생각의 마음에 있다. 마음이 없다면 그만이겠으나, 조금이라도 마음이 있다면, 삼천가지 세간을 갖춘다<sup>9)</sup>.

그 다음으로 제일의제에 대해 살펴보자. 이것은 사구四句로 점점하는 것이다. 즉 마음이 삼천법을 갖추는지, 또는 대상이 삼천법을 갖추는지, 아니면 마음과 대상이 합쳐져서 삼천법을 갖추는지, 또한 마음과 대상 없이 삼천법을 갖추는지 살펴보고서, 천태지의는 이 네 가지 경우가 모두 성립하지 않는다고 말한다. 이것에 대한 예문은 다음과 같다.

마음이 일어나려면, 연(緣: 대상)에 의지해야 한다. 그러면 마음이

8) 《마하지관》제5권상, (《대정장》46권, p. 54하.) “當知 第一義中 一法不可得 況三千法 世諦中 一心尚具無量法 況三千也 如佛告德女 無明內有不不也 外有不不也 內外有不不也 非內非外有不不也 佛言如是有 龍樹云 不自不他 不共不無因生 大經生生不可說 乃至不生不生不可說.”

9) 《마하지관》제5권상, (《대정장》46권, p. 54상.) “夫一心具十法界 一法界又具十法界 百法界 一界具三十種世間 百法界即具三千種世間 此三千在一念心 若無心而已 介爾有心 即具三千.”

삼천법을 갖추는가? 연이 삼천법을 갖추는가? 마음과 연이 합해서 삼천법을 갖추는가? 마음과 연 없이 삼천법을 갖추는가? 마음이 삼천법을 갖춘다면, 마음이 일어날 때, 연이 필요 없을 것이다. [그러나 연 없이 일어나는 마음은 없다.] 연이 삼천법을 갖추었다면 연이 갖춘 것이니, 마음과 상관이 없다. [그러나 삼천법은 어떤 형태로든지 마음과 관계가 있다.] 마음과 연이 합해서 삼천법을 갖춘다면, 합하기 전에는 각기 가지고 있지 못했는데, 합할 때 어찌 있을 수 있겠는가? [마음과 연이 각각 삼천법을 갖추지 못했는데, 이미 그 개체에서도 없었던 것이 합한다고 생기겠는가?] 마음과 연 없이 삼천법을 갖춘다면, 이미 마음과 연을 떠나 있는데, 어찌 홀연히 마음이 삼천법을 갖추겠는가? 이렇게 사구로 검증해 보아도, 얻을 수 없으니, 어찌 삼천법을 갖추겠는가<sup>10)</sup>?

위 인용문에서 살펴본 것과 같이 제일의제에서는 사구로 따져보아서 마음이 삼천가지 가능성을 간직하고 있는 것을 부정한다. 따라서 이렇게 본다면 《법화현의》의 실상론에서 나타난 대립구도는 정리가 된다. 그러므로 심구설과 사구검증의 공, 가, 중이 서로 조화를 이루는 것이 《마하지관》의 실상론 기본입장이다.

그런데 이러한 구도가 《마하지관》에서 시종일관 지켜지지 않는다. 즉《마하지관》에서는 《법화현의》와 같이 십여시의 삼전독을 주장하지 않지만, 《마하지관》에서 말하는 십여시 중, 여시본말구경등에서는 여시상 내지 여시보의 존재방식이 공·가·중임을 말한다<sup>11)</sup>. 이것은

10) 《마하지관》제5권상, (《대정장》46권, p. 54상.) “問心起必託緣 爲心具三千法 爲緣具 爲共具 爲離具 若心具者 心起不用緣 若緣具者 緣具不關心 若共具者 未共各無 共時安有 若離具者 既離心緣緣 那忽心具 四句尙不可得 云何具三千法也.”

11) 《마하지관》제5권상 (《대정장》46권, pp. 53중- 53하.)

“상상이 본本이요 보報가 말末이다. 이 본本과 말末이 모두 인연화합해서 생긴다. 인연화합해서 생기므로 자성自性이 없어 본本과 말末이 모두 공空하다. 이것이 공空에서 평등平等을 말함이다. 또 상相은 이름만 있고, 보報도 이름만 있으니 임시방편으로 시설된 것이다. 이것은 가명假名에서 평등을 말함이다. 또 본本과 말末은 서로를 나타내 준다. 처음의 상相을 보고 뒤에 있을 보報를 알고, 뒤에 나타난 보報를 보고 본래의 상相

심구설과 일심삼관이 혼재하는 것을 의미하는 것이다. 왜냐하면 일념삼천설을 이루는 요소 중에 십여시가 있는데, 이 십여시 중 여시본말구경등에서 일심삼관인 공·가·중을 말하고 있다면 세제인 일념삼천설에서도 일심삼관을 말하는 것이 되어 세제와 제일의제의 구분이 무의미하기 때문이다. 따라서 《마하지관》의 전체적인 구도는 심구설과 사구점증의 조화이지만, 십여시로 인해서 그 조화의 구도는 흩어진다.

## 2) 《유미경현소》의 실상론

앞에서 말한대로《법화현의》의 실상론은 심구설과 일심삼관의 혼재이었고, 《마하지관》의 실상론은 세제와 제일의제의 조화를 추구했지만, 십여시 가운데 여시본말구경등에서 공·가·중을 포함하였기 때문에 다시 심구설과 일심삼관이 섞여있게 되었다. 그래서《유마경현소》에서는 심구설을 관조하는 대상으로 구분하고, 일심삼관을 관조하는 쪽으로 구분하여 심구설과 일심삼관이 서로 섞이는 점을 피하였다. 거기에다 심구설의 의미도 충분히 살려준다. 즉 수행을 잘하면 모든 덕을 갖출 수 있다는 의미로 심구설을 이해한다. 그리고 더 나아가서 이런 구분에 근거해서 모든 부처의 법을 회통하려 한다. 이 점을 순서대로 살펴보자.

### (1) 심구설과 일심삼관의 관계: 관조하는 대상·관조하는 쪽의 구분

《유마경현소》에서는 관조할 대상인 불사의경不思議境과 관조하는 쪽인 삼관三觀으로 나누어서 설명한다. 먼저 불사의경부터 살펴보자.

---

이 어떠한지 안다. 비유를 들면 보시함을 보고 그가 부자임을 알고, 부자라는 사실을 알면 보시할 것을 안다. 처음과 뒤가 서로 있으니 이것이 가假에서 평등을 말함이다. 또 상相은 무상無相이고, 무상無相이면서 상相이며, 상相도 아니고 무상無相도 아니다. 보報는 무보無報이고, 무보無報이면서 보報이며, 보報도 아니고 무보無報도 아니다. 하나 하나가 모두 여실如實한 곳에 들어간다. 이것이 중中에서 평등을 말함이다.”

한 생각 무명의 마음[一念無明心]을 인연하여 생긴 열 가지 법계가 생각할 수 없고 의논할 수 없는 대상이다<sup>12)</sup>.

관조하는 쪽인 삼관은 다음과 같다.

이 한 생각의 무명심[一念無明心]이 공·가도 아니요, 가·가도 아니니, 모든 존재도 공·가도 아니요 가·가도 아니라고 관찰하고, 또한 무명 마음의 공·가를 알아서, 모든 존재의 공·가를 비추면, 이것이 일심삼관一心三觀으로서, 삼제三諦의 이치를 원만히 비추는 것이다. [따라서 이것]은 어리석음과 애착을 끊지 않고, 모든 밝음과 해탈을 일으키는 것이다<sup>13)</sup>.

그런데 《유마경현소》의 실상론이 《마하지관》의 실상론에 비해 발전된 형태라고 보는 이유는 다음의 세 가지이다. 첫째 십계호구설(十界互具說: 열 가지 법계가 서로 열 가지 법계를 간직하고 있는 것)과 십여시十如是의 삭제이다. 《마하지관》에서는 일념삼천설을 세계에 위치시키고, 사구(四句)검증의 공은 제일의제에 위치시키고서 세계와 제일의제의 조화를 추구하려 하였다. 그런데 일념삼천설에서 문제가 발생하였다. 십여시 중 여시본말구경등如是本末究竟等은 여시상如是相내지 여시보如是報의 존재방식이 공·가·중임을 뜻하므로, 일념삼천설에서는 다시 일념십이 공·가·중을 갖추게 된다. 이러면 한 생각의 마음이 공·가·중을 갖추는 것을 부정해서 제일의제에서 공을 이끌어 내는 구조가 되므로, 《법화현의》실상론의 문제점을 그대로 가지게 된다. 이 점에 주목한다면 십여시의 삭제는 십구설의 뜻을 단

12) 《유마경현소》제2권, (《만속장경》27권, p. 785하.) “卽是一念無明心因緣所生 十法界以爲境也.”

13) 《유마경현소》제2권, (《만속장경》27권, p. 786상.) “明能觀者 若觀此一念無明之心 非空非假 一切諸法 亦非空假 而能知心空假 卽照一切法空假 是則一心三觀 圓照三諦之理 不斷癡愛 起諸明脫.”

순히 한 생각의 마음이 무한한 가능성을 갖추는 것으로 한정시키겠다는 의도로 볼 수 있다

둘째 심구설과 공·가·중을 관조할 대상과 관조하는 쪽으로 구분하였다.《법화현의》에서는 심구설과 공·가·중이 서로 대립되어 있었으므로, 이것을 정리할 필요가 있었다. 이것을 《마하지관》에서는 세제와 제일의제로 구분한다. 엄밀히 보면 《마하지관》실상론의 제일의제는 《법화현의》 사구검증의 공·가·중에서 공만 받아들였지만, 거기에 가·중이 들어있다고 보아도 무방하다. 그런데《유마경현소》에서 관조할 대상과 관조하는 쪽으로 나눈 것은 《마하지관》의 세제와 제일의제의 구분을 받아들이면서도,《마하지관》의 실상론과 다른 의도가 있음을 드러내는 것이다. 우선 세제라는 용어에 주목해 보자. 세제라는 용어는 가치평가가 포함된다. 즉 세제인 심구설은 한 단계 낮은 이론이라는 느낌을 준다. 이에 비해 《유마경현소》같이 관조할 대상과 관조하는 쪽으로 구분하면, 관조하는 대상이라는 말에는 가치평가가 포함되지 않는다. 다시 말하면, 심구설과 공·가·중은 그 영역이 서로 구분되는 것이지만, 어느 한 쪽이 다른 한 쪽보다 우월하다는 가치평가는 배제된다. 이 점에서 볼 때, 《마하지관》의 실상론보다 《유마경현소》의 실상론이 더 발전된 형태임을 알 수 있다.

세째 《중론》사구계를 공·가·중으로 짝지울 때, 《마하지관》과 《유마경현소》의 차이점이다. 《마하지관》에서는 세제와 제일의제의 조화를 추구하므로, 가관假觀이 인연소생법因緣所生法과 역위시가명亦爲是假名에 해당되었다. 즉 인연소생법의 가假는 일념삼천설의 세제에 해당하고, 역위시가명의 가假는 공·가·중에 속한 가假에 해당한다<sup>14)</sup>.

14) 《마하지관》제5권상, (《대정장》46권, p. 55중.)

“일법一法이 일체법一切法이면 인연소생법因緣所生法과 시위가명是爲假名에 해당하니 가관假觀이다. 일체법一切法이 일법一法이면 아설즉시공我說卽是空에 해당하니 공관空觀이다. 비일비일체非一非一切는 중도관中道觀이다. 하나가 공空이면 전체가 공空이어서 가假·중中도 모두 공空이

이에 비해 《유마경현소》에서는 관조할 대상과 관조하는 쪽으로 구분하므로 서로 통합할 필요가 없다. 그러므로 인연소생법(因緣所生法) 아설즉시공(我說卽是空)은 공에 짝지우고, 역위시가명(亦爲是假名)은 가에 짝지웠다<sup>15)</sup>. 이 내용을 표로 정리하면 다음과 같다.

마하지관	유마경현소
공: 아설즉시공(我說卽是空)	공: 인연소생법(因緣所生法) · 아설즉시공(我說卽是空)
가: 인연소생법(因緣所生法:세제) · 역위시가명(亦爲是假名:제일의제)	가: 역위시가명(亦爲是假名)
중: 역시중도의(亦是中道義)	중: 역시중도의(亦是中道義)

이 표의 내용이 의미하는 것을 다시 살펴보자. 《마하지관》에서는 심구설을 세제에 배대하였으므로, 이는 가치절하이다. 그러므로 다시 대등하게 다룬다는 의미에서 가관(假觀)에 인연소생법 · 역위시가명의 두 입장을 설정할 필요가 있었다. 그렇지만 《유마경현소》에 오면 이미 관조할 대상과 관조하는 쪽으로 대등하게 구분하였으므로, 다시 가관(假觀)에 두 입장을 포함시킬 필요가 없다. 이런 입장의 차이 때문에 《중론》사구계를 공 · 가 · 중으로 짝지울 때 차이점이 생긴다.

다. 이는 총공관(總空觀)이다. 하나가 가假이면 전체가 가假이니 공空 · 중中이 모두 가假이다. 이는 총공관(總假觀)이다. 하나가 중中이면 전체가 중中이어서 공空 · 가假가 모두 중中이다. 이는 총중관(總中觀)이다. [이것이] 《중론》에서 말한 불가사의(不可思議)한 일심삼관(一心三觀)이다.”

- 15) 《유마경현소》제3권, (《만속장경》27권, pp. 798상-798하.) “中論偈云 因緣所生法 我說卽是空 此卽詮眞諦 亦名爲假名 卽詮俗諦也 亦名中道義 卽詮中道第一義諦也 此偈卽是申摩訶衍 詮三諦理 若下兩品 明聲聞經 入第一義 此卽是別申三藏教 詮二諦理也.”

그리고 《유마경현소》에는 심구설에도 다른 의미가 있다. 한 마음에 모든 덕을 간직하고 있다는 의미로 쓰인다. 이것은 한 마음에 모든 가능성을 간직하고 있다는 말과 다른 것이다. 그 예문을 살펴보자.

음양이 알맞아서 만물이 자라듯이, 지관止觀을 잘 닦는다면, 한 마음이 만 가지 행을 갖춘다<sup>16)</sup>.

이 예문에서는 ‘지관을 잘 닦아서, 그 결과 한 마음이 만 가지 행을 갖춘다’고 하였다. 이 때의 ‘갖춘다 [具]’는 한 생각이 삼천 가지의 가능성을 ‘갖춘다 [具]’라고 할 때와, 그 의미가 분명히 다르다. 이 예문에서 ‘갖춘다’는 수행을 잘해서 얻은 결과이다. 즉 수행의 완성태이지, 가능성을 간직하고 있는 수행의 가능태를 말함이 아니다. 따라서 심구설도 두 가지 측면이 있다. 우리 마음이 모든 가능성을 가지고 있다는 측면과 수행을 완성해서 마음 속에 모든 덕을 갖추고 있다는 측면이다.

## (2) 일심삼관(一心三觀)의 회통정신

일심삼관의 입장에 서면 회통의 입장이 나온다. 그 논리적 근거를 추정하면 일즉일체一卽一切이다.《유마경현소》에서는 그 기준점으로 진성해탈眞性解脫, 실혜해탈實慧解脫, 방편해탈方便解脫을 제시한다. 이것을 축으로 해서 삼도三道, 삼식三識, 삼불성三佛性, 삼반야三般若, 삼보리三菩提, 삼대승三大乘, 삼법신三法身, 삼열반三涅槃, 삼덕열반三德涅槃을 회통한다. 이것들이 이름은 다르지만 그 근본은 하나이다.

우선 일심삼관에서 어떻게 회통의 입장이 가능한지 살펴보자. 마음과 사물의 공, 가, 중을 정확히 알게 되면, 불교에서 최고의 경지를 말하는 여러 가지 명칭도, 실제로는 같은 뜻을 가진 것임을 꿰뚫어 볼

16) 《유마경현소》제2권, (《만속장경》27권, p. 790상.) “如陰陽調適 萬物長成 若巧修止觀 卽能一心具萬行也.”

수 있다. 천태지의는 이런 입장을 다음과 같이 말한다.

모든 경에서는 다른 이름으로 진실한 성품의 실상을 말하고, 혹 일  
실제(一實諦: 하나의 참다운 진리)를 말하고, 혹 자성청정심(自性淸淨  
心: 중생이 본래 가지고 있는 청정한 마음)을 말하고, 혹 여래장(如來  
藏; 부처가 될 수 있는 가능성을 간직하고 있음)을 말하고, 혹 여여  
(如如: 부처의 경지는 어떤 것에도 걸리지 않음)를 말하고, 혹 실제  
(實際: 진여 이치의 근본)를 말하고, 혹 실상반야(實相般若)를 말하고,  
혹 일승(一乘: 모든 가르침이 궁극에 돌아가는 목적지)을 말하고, 혹  
그대로 수능엄삼매(須楞嚴三昧: 심지보살이 닦는 선정)라고 말하고,  
혹 법성(法性: 진리의 성품)을 말하고, 혹 법신(法身)을 말하고, 혹 중도  
中道를 말하고, 혹 필경공(畢竟空; 공의 이치를 지극히 발휘한 것)을  
말하고, 혹 정인불성(正因佛性)과 성정열반성(淨涅槃)을 말하니, 이와 같  
은 등의 여러가지 다른 이름은 모두 실상(實相)의 다른 명칭이다<sup>17)</sup>.

이와 같이 회통의 입장에 서면, 각자의 교의에 입각해서 다른 학파  
의 견해를 비난하는 일은, 아무 소용없는 일이 될 것이다. 그래서 천태  
지의는 이러한 논쟁이 쓸모없는 짓임을 말한다.

말세에서 법을 전하는 사람도 이와 같다. 혹 아려야식(阿黎耶識: 제  
8식으로 인간의 심층심리임)·자성청정심(自性淸淨心)을 믿고서, 필경  
공(畢竟空)을 비방하고, 혹 필경에 공하여 무소유임을 말하여, 아려야식  
·자성청정심을 비방하고, 혹《반야경》은 실상을 밝혔고,《법화경》  
은 일승을 밝혔으나, 모두 불성을 밝히지 못했다고 한다. 이와 같이  
복을 구함이, 어찌 재앙을 염려함만 같겠는가? 만약 이름은 다르지만  
근본이 하나임을 안다면, 수희(隨喜: 다른 사람의 좋은 일에 따라 기  
뻐하는 것)의 착함이 법계에 두루할 것이니, 어찌 논쟁하겠는가<sup>18)</sup>?

17) 《유마경현소》제6권, (《만속장경》27권, pp. 847하-848상.) “第四一法異  
名者 諸經異名說眞性實相 或言一實諦 或言自性淸淨心 或言如來藏 或言如  
如 或言實際 或言實相般若 或言一乘 或言即是首楞嚴 或言法性 或言法身  
或言中道 或言畢竟空 或言正因佛性淨涅槃 如是等種種異名 此皆是實相  
之異稱.”

18) 《유마경현소》제6권, (《만속장경》27권, p. 848상.) “末代弘法者亦爾 或

이와 같이 일심삼관에서 회통의 입장이 나온다. 천태지의는 이 주장을 더 확장해서, 세 가지 해탈이 열 가지 삼법三法과 이름은 다르나, 실제 맥락은 같은 것이라고 말한다. 먼저 세 가지 해탈의 내용을 살펴본다. 첫째 진성해탈眞性解脫이요, 둘째 실혜해탈實慧解脫이며, 세째 방편해탈方便解脫이다. 진성해탈眞性解脫이란, 번뇌에 물든 마음 그대로 자성청정심이어서 그 성품에 엮매임이 없는 것이고<sup>19)</sup>, 실혜해탈은 자기가 본래 가지고 있는 성품을 잘 닦아서 드러내는 것이며<sup>20)</sup>, 방편해탈은 방편을 잘 활용해서 널리 증생을 구제하는 것이다<sup>21)</sup>.

그러면 세 가지 해탈을 이용해서 다른 세 가지 법과 비교해보자. 첫째 삼도三道와 비교한다. 삼도는 고도苦道와 번뇌도煩惱道와 업도業道이다. 이것을 삼해탈과 비교하면, 진성해탈은 고도요, 실혜해탈은 번뇌도요, 방편해탈은 업도이다.

둘째 삼식三識과 비교한다. 삼식은 파타나식波陀那識과 아타나식阿陀那識과 아려야식阿黎耶識이다. 파타나식은 육식六識이요, 아타나식은 칠식七識이며, 아려야식은 팔식八識이다. 이것을 삼해탈과 비교하면 진성해탈은 아려야식이요, 실혜해탈은 칠식이며, 방편해탈은 육식이다.

세째 삼불성三佛性과 비교한다. 삼불성은 정인불성正因佛性과 요인불성은因佛性과 연인불성緣因佛性이다. 정인불성은 본래 갖추고 있는 이치이고, 요인불성은 이치를 비추어 나타나는 지혜이고, 연인불성은 지혜를 일으키는 데 도움이 되는 모든 착한 행이다. 이것을 삼해탈과 비교하면,《열반경》에서 말하기를 “불성은 일—이요, 비일非—이요,

信黎耶 自性清淨心 而毀畢竟空 或言畢竟空無所有 毀黎耶識自性清淨心 或言般若明實相 法華明一乘 皆非佛性 此之求福 豈若慮禍 若知名異體一 則隨喜之善 遍於法界 何所諍乎.”

19) 《유마경현소》제5권, (《만속장경》27권, p. 834하.) “一明眞性解脫者 此經云 淫怒癡性即是解脫 今明淫怒癡性即是勝於經明自性清淨心 不爲煩惱所染 若煩惱不能染 是則生死莫之能拘 性自無累 名爲解脫.”

20) 《유마경현소》제5권, (《만속장경》27권, p. 834하.)

21) 《유마경현소》제5권, (《만속장경》27권, pp. 834하-835상.)

비일비비일非一非非一이다.” 하였는데, “일”이라 함은 정인불성·진성해탈이고, “비일”이라 함은 연인불성·방편해탈이요, “비일비비일”이라 함은 요인불성·실해해탈이다.

네째 삼반야三般若와 비교한다. 삼반야는 실상반야實相般若와 관조반야觀照般若와 문자반야方便般若이다. 우선 반야의 의미를 살펴보면, 반야는 모든 사물의 도리를 분명히 꿰뚫어 보는 지혜이다. 실상반야는 모든 존재의 실상인데, 이것은 모습이 없고 비어서 고요하다. 이것은 엄격히 말하면 반야는 아니나 반야의 지혜작용을 일으키게 하므로 반야라 한다. 관조반야는 모든 존재의 실상을 관조하는 것이고, 문자반야는 문자로 표시된 경전, 예를 들면 《반야경》같은 것이 반야를 잘 이해하게 하므로 반야라 하는 것이다. 이것을 삼해탈과 비교하면, 진성해탈은 실상반야요, 실해해탈은 관조반야며, 방편해탈은 방편반야이다.

다섯째 삼보리三菩提와 비교한다. 삼보리는 실상보리實相菩提와 실지보리實智菩提와 방편보리方便菩提이다. 우선 보리의 의미를 살펴보면, 보리는 깨달음의 지혜이다. 실상보리는 실상의 이치를 깨달을 깨달을 가능성을 가지고 있는 것이고, 실지보리는 그 실상의 이치를 깨닫는 것이며, 방편보리는 방편으로 출가하여 깨닫는 모습을 보여주는 것이다. 이것을 삼해탈과 비교하면, 진성해탈은 실상보리요, 실해해탈은 실지보리며, 방편해탈은 방편보리이다.

여섯째 삼대승三大乘과 비교한다. 삼대승은 성승性乘, 득승得乘, 수승隨乘이다. 성승은 《열반경》에서 “모든 중생이 대승이다” 한 것이다. 즉 모든 중생이 진리를 자각할 있음을 말하는 것이다. 그리고 득승은 지혜를 말하는 것인데, 지혜로 성승을 얻을 수 있어서 득승이라 이름하였다. 그리고 수승은 대방편이다. 지혜에 따르므로 수승이라 한다. 이것을 삼해탈과 비교하면 진성해탈은 성승이요, 실해반야는 득승이며, 방편반야는 수승이다.

일곱째 삼법신三法身과 비교한다. 삼법신은 법신法身과 보신報身과

웅신應身이다. 천태지의가 말하는 삼신은 일반적으로 말하는 삼신과 다른 점이 있다. 즉 법신은 진리의 근본이고, 보신은 진리의 근본을 얻는 지혜이며, 웅신은 지혜를 얻어 적극적으로 실천하는 것이다. 이것을 삼해탈과 비교하면 진성해탈은 법신인 비로자나불이니 이는 성품이 깨끗한 법신이고, 실해해탈은 보신인 노사나불이니 이는 깨끗함이 가득찬 법신이며, 방편해탈은 웅신인 석가모니불이니, 이는 웅신·화신의 법신이다.

여덟째 삼열반三涅槃과 비교한다. 삼열반은 성정열반性淨涅槃과 원정열반圓淨涅槃과 방편정열반方便淨涅槃이다. 우선 열반의 의미부터 살펴보면, 열반은 타오르는 번뇌의 불을 완전히 꺼서 깨달음의 지혜를 완성한 경지이다. 그리고 성정열반은 중생이 본래부터 가지고 있는 성품이 깨끗한 것이고, 원정열반은 도를 닦아서 번뇌를 없애고 얻은 것이며, 방편정열반은 부처가 중생을 구제하기 위해서 열반에 들어감을 보인 것이다. 이것과 삼해탈을 비교하면 진성해탈은 성정열반이요, 실해해탈은 원정열반이며, 방편해탈은 방편정열반이다.

아홉째 일체삼보一體三寶와 비교한다. 일체삼보는 의미로는 불보法寶와 법보佛寶와 승보僧寶를 구분하지만 그 속뜻은 한 몸이라는 것이다. 이것을 삼해탈과 비교하면, 진성해탈은 법보요, 실해해탈은 불보며, 방편해탈은 승보이다.

열번째 삼덕열반三德涅槃과 비교한다. 삼덕은 법신과 반야와 해탈이다. 이것을 삼해탈과 비교하면, 진성해탈은 법신이요, 실해해탈은 마하반야 [위대한 지혜라는 의미]이며, 방편해탈은 해탈이다<sup>22)</sup>. 이상의 내용을 도표로 정리하면 다음과 같다.

22) 《유마경현소》제5권, (《만속장경》27권, pp. 835하-837하 정리.)

삼해탈	삼도	삼식	삼불성	삼반야	삼보리	삼대승	삼법신	삼열반	일체 삼보	삼덕 열반
진성 해탈	고도	파타 나식	정인 불성	실상 반야	실상 보리	성승	법신	성정 열반	불보	법신
실혜 해탈	번뇌도	아타 나식	요인 불성	관조 반야	실지 보리	득승	보신	원정 열반	법보	반야
방편 해탈	업도	아려 야식	연인 불성	문자 반야	방편 보리	수승	용신	방편정 열반	승보	방편 해탈

이상의 논의를 정리해 보면, 일심삼관의 입장에서 여러 법을 회통할 수 있다. 회통의 기준점은 진성해탈, 실혜해탈, 방편해탈이다. 이것을 축으로 해서 삼도, 삼식, 삼불성, 삼반야, 삼보리, 삼대승, 삼법신, 삼열반, 삼덕열반을 회통한다. 이것들은 이름은 다르지만 근본은 하나이다.

### 3. 화엄의 철학

여기서는 십현연기十玄緣起에 주목해서 화엄의 철학을 살펴보겠다. 크게 다섯항목으로 나누어서 접근한다. 첫째 회통의 정신, 둘째 십현연기의 해석근거, 셋째 십현연기의 핵심, 넷째 십현연기의 핵심인 일즉일체一即一切 확장해서 설명하는 대목이고, 다섯째 한 마음에 모든 공덕을 갖추고 있음을 밝히는 것이다.

#### 1) 회통의 정신: 동시구족상응문(同時具足相應門)

십현연기의 맨 처음은 동시구족상응문이다. 이는 다음의 열 가지 법

이 동시에 이루진 것임을 나타낸다. 우선 열 가지 법이 무엇을 말하는지 살펴보자. ①교의敎義이니 이것은 불교의 모든 이론체계를 의미하는 것이다. ②이치와 현상 [理事] 이고, ③앎과 실천 [解行] 이며, ④원인과 결과 [因果] 이고, ⑤사람과 물질대상 [人法] 이며, ⑥모든 범위[分齊]의 수행경계와 수행지위이고, ⑦스승·제자와 교법·지혜이며, ⑧주체·주체에 종속된 것[主伴]과 의보(依報: 과보로 받은 환경)·정보(正報: 과보로 받은 신체)이고, ⑨모든 근기와 근기가 바라는 것에 따라 가르침을 주는 것이며, ⑩체와 용이 역순逆順으로 자재한 것이다. 이것에 대한 인용문은 다음과 같다.

첫째 교의敎義이니, 이는 일승과 삼승과 내지 오승의 모든 교의를 포함한다. 나머지 아홉가지도 이를 준거하라. 둘째 이사理事이니, 이는 모든 이사理事를 포함한다. 셋째 해행解行이니, 이는 모든 해행解行을 포함한다. 네째 인과因果이니, 이는 모든 인과를 포함한다. 다섯째 인법人法이니, 이는 모든 인법을 포함한다. 여섯째 분제경위分齊境位이니, 이는 모든 분제경위를 포함한다. 일곱째 사제법지師弟法智이니, 이는 모든 사제법지를 포함한다. 여덟째 주반의정主伴依正이니, 이는 모든 주반의정을 포함한다. 아홉째 그 근기와 바람 [欲] 에 따라 가르침과 모습을 보여 나타내는 것이니, 이는 모든 근기와 바람에 따라 보여 나타내는 것을 포함한다. 열번째 역逆과 순順으로 체體와 용用이 자재함이니, 이는 모든 역과 순으로 체와 용이 자재함을 포함한다. 이 열 가지 문이 으뜸이 되어서 모든 법을 다 각기 포함하여 다함이 없는 것 [無盡] 을 이룬다<sup>23)</sup>.

위 인용문에서 말한 것과 같은 열 가지 법이 동시에 상응해서 하나

23) 《화엄일승교의분제장》제4권, (《대정장》45권, p. 505상.) “一敎義 卽攝一乘三乘乃至五乘等一切敎義 餘下準之 二理事 卽攝一切理事 三解行 卽攝一切解行 四因果 卽攝一切因果 五人法 卽攝一切人法 六分齊境位 卽攝一切分齊境位 七師弟法智 卽攝一切師弟法智 八主伴依正 卽攝一切主伴依正 九隨其根欲示現 卽攝一切隨其根欲示現 十逆順體用自在等 卽攝一切逆順體用自在等 此十門爲首 皆各總攝一切法 成無盡也.”

의 연기를 이루어 앞과 뒤, 시작과 끝등의 구별이 없고 모든 것을 갖추고, 역순과 순순에 자재하고, 서로 합하지만 잡되지 않는다. 그리고 이것은 모든 것을 포용하는 근원적인 삼매인 해인삼매海印三昧에 의지해서 환하게 동시에 드러나고 나타나서 이루어져 있다<sup>24</sup>). 이상과 같은 열 가지 법은 모든 법을 가리키는 것인데, 이 모든 법이 동시에 서로 상용한다고 하면, 이는 모든 것을 회통하는 가르침이 되는 것이다.

### 2) 십현연기의 해석근거: 탁사현법생해문(託事顯法生解門)

탁사현법생해문은 《화엄경》의 뜻을 십현연기十玄緣起로 해석할 수 있는 근거를 제시한 것이다. 이는 동시구족상용문에서 말하는 열가지 법이 의탁한 사물[事]에 따라서 다른 법[別法]을 따로 나타낸다고 하는 것이다. 예를 들면 《화엄경》에서 열 가지 보배·왕·구름의 모습[事相]을 말한 것이 탁사현법생해문의 예이다. 즉 열 가지 법이 존귀할 만 것임을 나타내기 위한 까닭에 《화엄경》에서는 보배를 말해서 이것을 표시하였고, 열 가지 법이 자재自在함을 나타내기 위한 까닭에 《화엄경》에서는 왕을 말해서 이것을 표시하였으며, 열 가지 법이 이익을 주고 은택을 주며 기쁨을 주는 것을 나타내기 위한 까닭에 구름으로 표시하는 것이다<sup>25</sup>).

### 3) 십현연기의 핵심: 일즉일체(一卽一切)

24) 《화엄일승교의분제장》제4권, (《대정장》45권, p. 505상.) “此上十義 同時相應 成一緣起 無有前後始終等別 具足一切自在逆順 參而不雜 成緣起際 此依海印三昧 炳然同時顯現成矣.”

25) 《화엄일승교의분제장》제4권, (《대정장》45권, p. 507상.) “十者託事顯法生解門 此上諸義隨託之事 以別顯別法 謂諸理事等一切法門 如此經中說十種寶王雲等事相者 此卽諸法門也 顯上諸義可貴故 立寶以表之 顯上諸義自在故 標王以表之 顯上諸義潤益故 資澤故 斷斷故 以雲表之.”

심현연기의 핵심은 일즉일체에 있고, 이것은 일다상용부동문—多相容不同門과 제법상즉자재문諸法相卽自在門에 집약적으로 표현되고 있다. 일다상용부동문은 현상계의 존재가 일즉일체로 연결되어 있지만 서로의 독립적인 위상은 지키고 있음을 말하는 것이고, 제법상즉자재문은 현상계의 존재가 일즉일체로 연결되어 있으므로 그 근본은 같음을 말하는 것이다. 전자가 가假를 말하는 것이고, 후자는 공空을 말하는 것이다. 이 둘을 살펴보자.

(1) 일다상용부동문(—多相容不同門): 공(空)이지만 현실의 가(假)를 인정  
이는 일즉일체의 한 측면을 설명하는 것이다. 우선 일즉일체의 의미를 따져보자. 이는 주관과 객관의 합치에서 나타나는 경지이다. 불교의 깨달음을 다른 식으로 말하면 그것은 주관과 객관의 구분이 없어지는 것이다. 우리의 모든 고통은 객관 대상이 있고 그것을 집착하는 주관이 있는 데서 생겨난다. 즉 주관이 자기와 다른 객관 대상을 애착하는 데에서 모든 고통은 생겨나는 것이다. 그런데 이 주관과 객관이 일치하는 것이라면 무엇을 집착하려고 애쓸 것인가? 여기서 고통은 소멸된다. 이렇게 주관과 객관이 서로 합치하는 경지를 다른 말로 말하면 그것은 일즉일체라고 할 수 있다. 모든 대상이 나의 몸으로 바뀌었을 때, 그 때에는 시간과 공간을 벗어나고, 그렇게 되면 수미산이라는 아주 큰 산이 겨자씨라는 아주 작은 것에 들어갈 수 있다. 이는 시간과 공간을 넘어섰기 때문에 가능한 것이다. 이것이 일즉일체의 의미이다. 그런데 일즉일체에 두 가지 측면이 있다. 하나는 일즉일체이지만 현상계는 그대로 유지된다는 것이고, 다른 하나는 모든 것이 하나 속에 용해되어 있으므로 일즉일체라는 것이다. 일다상용부동문에서 말하는 일즉일체는 현상계가 유지되는 측면을 말한 것이다. 이 점을 범장은 다음과 같이 말한다.

하나 속에 많음 [多] 을 간직하고 있어도 하나는 그 많음이 아니다. 또한 많음 속에 하나를 간직하고 있어도 많음은 그 하나가 아니다<sup>26)</sup>.

즉 일즉일체를 이루고 있지만 현상계의 질서를 무너뜨리는 것은 아니라는 것을 말한다. 그리고 법장은 이 점을 《화엄경》을 인용해서 더욱 분명히 한다.

그러므로《화엄경》의 계송에서 말하기를 “한 불국토로 시방을 가득 채우고, 시방이 한 국토에 들어가 남음이 없도다. 세계의 본래의 모습도 무너지지 않으니, 비교할 수 없는 공덕 때문에 그렇도다”고 하였다<sup>27)</sup>.

위의 인용문에서 한 불국토로 시방의 불국토를 가득 채우고, 시방의 불국토가 한 불국토에 들어가지만, 그렇다고 해서 현상계의 모습이 없지는 것이 아님을 《화엄경》의 계송에 근거해서 법장은 밝히고 있다.

(2) 제법상즉자재문(諸法相卽自在門): 모든 법이 공(空)하다는 가르침

제법상즉자재문은 모든 법이 서로 즉(卽: 공하면 실체가 없으므로 서로 통하게 된다)하여 자재하다는 뜻이다. 즉 모든 법이 자기의 본래 모습인 자성을 지키지 않고 서로 혼용되어있음을 말한다. 그래서 하나의 법에 모든 법이 들어갈 수 있다. 법장은 이것을 논증하기 위해서 《화엄경》을 다음과 같이 인용한다.

26) 《화엄일승교의분제장》제4권, (《대정장》45권, p. 505상.) “然此一中 雖具有多 仍一非卽是其多耳.”

27) 《화엄일승교의분제장》제4권, (《대정장》45권, p. 505상.) “故此經偈云 以一佛土滿十方 十方入一亦無餘 世界本相亦不壞 無比功德故能爾.”

《화엄경》에서 말하기를 “처음 발심한 보살의 한 생각의 공덕은 깊고 넓어 끝이 없으니, 여래가 이를 분별해서 말한다 해도 겁이 다 하도록 다할 수 없다. 그러하니 어찌 하물며 끝없고 헤아릴 수 없는 겁동안 모든 바라밀과 모든 지대의 공덕행功德行을 충분히 닦음에 있어서라!”하니, 이 말의 뜻은 한 생각의 공덕이 깊고 넓고 끝이 없다는 것이니, 그 이유는 법계에서 연기하여 하나가 전체에 즉각하기 때문이다<sup>28)</sup>.

위 인용문에서는 한 생각의 공덕이 깊고 넓어 헤아릴 수 없음을 말하고 있다. 그 이유는 일즉일체—即一切이기 때문이라고 한다. 즉 한 공덕에 전체의 공덕이 간직되어 있다는 것이다.

그러면 다음과 같은 질문을 던질 수 있다. 한 생각에 전체를 아우른다면 이것은 동시에 나타나는가? 시간의 차이를 두고 나타나는가? 이것에 대해 법장은 두 가지로 설명한다. 하나는 일시에 환하게 나타나고, 다른 하나는 여기에 나타나고 저기에 나타난다고 설명한다. 그래서 전자는 뒤에 설명할 미세상용안립문에 포함된다고 하고, 후자는 뒤에 설명할 인다라망경계문에 포함된다고 한다. 이 내용에 대한 인용문은 다음과 같다.

한 문에 일시에 환하게 일체를 나타내는 것은 미세상용안립문에 포함되고, 은밀히 비추어 서로 거듭 거듭 나타내는 것은 인다라망경계문에 포함된다. 나머지 뜻은 같기도 하고 다르기도 하며, 많기도 하고 적기도 하며, 있기도 하고 없기도 하며, 시작이기도 하고 끝나기도 한다. 이와 같이 자재하게 모든 다함없는 법문을 갖춘다. 이에 하나를 들어 으뜸으로 삼으면 나머지는 반伴이 되어 도리에서는 하나도 차이가 없으니 원래부터 이와 같다<sup>29)</sup>.

28) 《화엄일승교의분제장》제4권, (《대정장》45권, p. 505중.) “故此經云 初發心菩薩 一念之功德 深廣無邊際 如來分別說 窮劫不能盡 何況於無邊無數無量劫 具足修諸度諸之功德行 義言一念即深廣無邊者 良由緣起法界 一即一切故爾.”

또 다음과 같이 질문을 던질 수 있다. 한 생각에 전체의 공덕을 아우른다면 이것은 인분因分 즉 수행을 할 때의 경지를 말한 것이지, 수행을 마친 경지가 아니다. 이에 대해 범장은 인·과가 서로 즉(卽)하기 때문에 한 생각에 모든 공덕을 아우른다는 말이 수행을 시작할 때의 경지를 표현한 말이지만 그것이 과를 이룬 경지에도 적용된다고 한다. 이 내용에 대한 인용문은 다음과 같다.

일승의 뜻은 인인과 과과가 동체同體이어서 하나의 연기를 이루는 것이다. 그래서 이것을 얻으면 저것을 얻는 것에 즉(卽)하니 그 이유는 저것과 이것이 서로 즉(卽)하기 때문이다. 만약 과를 얻지 못한다면 인인도 인인일 수 없다. 무슨이유인가? 과과가 이루어지지 못하면 그것은 인인이 아니라는 것과 같기 때문이다<sup>30)</sup>.

#### 4) 일즉일체(一卽一切)의 확장:비유·부처의 교화와 수행·수행인의 공덕·시간

인다라망경계문因多羅網境界門과 미세상용안립문微細相容安立門과 비밀은현구성문秘密隱顯俱成門과 제장순잡구덕문諸藏順雜具德門과 십세격법이성문十世隔法異成門은 위의 일다상용부동문과 제법상즉자재문을 기초로 해서 그것을 다른 범위로 넓힌 것이다. 즉 인다라망경계문과 미세상용안립문은 일즉일체를 비유로 다시 설명한 것이고, 비밀

29) 《화엄일승교의분제장》제4권, (《대정장》45권, p. 505중.) “答於一門中一時炳然現一切者 屬微細攝 隱映互現重重者 屬因陀羅攝 餘義卽同卽異卽多卽少 卽有卽無 卽始卽終 如是自在具足一切無盡法門 仍隨舉爲首 餘卽爲伴 道理一不差失 舊來如此.”

30) 《화엄일승교의분제장》제4권, (《대정장》45권, p. 505하.) “答此一乘義因果同體成一緣起 得此卽得彼 由彼此相卽故 若不得果者 因卽不成因 何以故 不得果等非因也.” (그러나 이 논증은 문제가 있다. 인인과 과과가 동체同體라는 것을 전제하고 설명하기 때문이다. 이 전제도 다시 입증되어야 한다.)

은현구성문은 부처의 수행과 교화함을 일즉일체로 설명한 것이며, 제장순잡구덕문은 수행인의 공덕을 일즉일체로 설명한 것이고, 심세격법 이성문은 시간의 측면에서 일즉일체를 설명한 것이다.

(1) 인다라망경계문(因陀羅網境界門): 일즉일체를 비유로 설명

인다라망경계문은 앞에 설명한 일즉일체를 비유로 설명한 것이다. 이는 열 가지 법이 체體와 상相이 자재하고, 숨고 나타남이 서로 나타나서, 거듭거듭하여 다함이 없음을 말하는 것이다<sup>31)</sup>. 그런데 법장은 이 뜻을 뒷받침하기 위해서《화엄경》을 인용한다.

그러므로 《화엄경》에서 말하기를 “한 티끌 속에서 각기 나유타 [지극히 큰 수임]의 헤아릴 수 없는 모든 부처가 이 가운데에서 법을 말하고, 한 티끌 속에서 헤아릴 수 없는 불국토와 수미산과 금강산으로 호위함을 나타내더라도 세간은 좁아지지 않으며, 한 티끌 속에서 삼악도와 천天·인인·아수라가 있어 각기 과보를 받음을 나타낸다”고 하였다<sup>32)</sup>.

또한 《화엄경》에서 말하기를 “한 미진에서 보여 나타낸 것과 같이 모든 미진도 그렇다”고 하였다<sup>33)</sup>.

위 인용문에서는 한 티끌이 모든 세계를 머금고 있음을 나타내고 그와 같이 모든 세계도 그렇다는 것을 말하고 있다. 이것이 서로 서로 영향을 주어 그런 것이 끝이 없다는 중중무진重重無盡의 세계이다.

(2) 미세상용안립문(微細相容安立門): 일즉일체를 비유로 설명

31) 《화엄일승교의분제장》제4권, (《대정장》45권, p. 506상.) “第四者 因陀羅網境界門 此但從翕異前耳 此上諸義體相自在 隱顯互現 重重無盡.”

32) 《화엄일승교의분제장》제4권, (《대정장》45권, p. 506상.) “故此經云 於一微塵中 各示那由他無數億諸佛 於中而說法 於一微塵中 現無量佛國須彌金剛圍 世間不迫迮 於一微塵中 現有三惡道天人阿脩羅 各各受果報.”

33) 《화엄일승교의분제장》제4권, (《대정장》45권, p. 506상.) “又云 如一微塵所示現 一切微塵亦如是.”

미세상용안립문은 아주 작은 것이 커다란 것을 받아들인다는 것이다. 이는 일즉일체를 비유로 설명한 것이다. 그런데 미세상용안립문을 설명하기 위해 법장이 《화엄경》을 설명한 대목은 다음과 같다.

《화엄경》에서 말하기를 “보살은 일념에 도솔천에서 모태에 강신 降神하고 내지 사리를 돌려서 법 머뭇이 오래되도록 하였고 이익을 받은 중생 등이 한 생각에 모두 나타났다”고 하였는데, 자세한 것은 경의 내용과 같다. 또한 《화엄경》에서 말하기를 “한 털 구멍에서 헤아릴 수 없는 불찰佛刹이 장엄·청정하고, 광연曠然히 안주한다”고 하고, 《화엄경》에서 말하기를 “한 미진 안의 미세한 국토에 모든 미진 등이 모두 이 가운데 머문다”라고 하였으니 이치대로 생각해야 한다<sup>34)</sup>.

그러면 미세상용안립문과 인다라망안립문의 차이점은 무엇인가? 인다라망안립문은 일즉일체를 전체적인 관점에서 본 것이고, 미세상용안립문은 일즉일체를 한 측면에 주목해서 설명한 것이다. 이 점에 대해서 법장은 다음과 같이 말한다.

거듭 거듭 은밀히 비춤이 서로 나타나는 것이 인다라망안립문에 포함되고, 머리를 가지런히 하여 환하게 드러나는 것이 미세상용안립문에 포함된다. 이들의 모든 뜻은 모두 달라서 같지 않으니 세밀히 생각해야 한다<sup>35)</sup>.

(3) 비밀은현구성문(秘密隱顯俱成門): 부처의 수행과 교화를 일즉일체로 설명  
비밀은현구성문은 비밀히 은隱과 현顯이 이루어지는 문이다. 동전을

34) 《화엄일승교의분제장》제4권, (《대정장》45권, p. 506중.) “故此經云 菩薩於一念中 從兜率天 降神母胎 乃至 流通舍利 法住久遠 及所被益諸衆生 等於一念中 皆悉顯現 廣如經文 又云 一毛孔中 無量佛刹 莊嚴清淨曠然安住 又云 於一念內 微細國土 一切塵等悉於中住 宜可如理思之.”

35) 《화엄일승교의분제장》제4권, (《대정장》45권, p. 506중.) “答重重隱映 互現 因陀羅攝 齊頭炳然顯著 微細攝 此等諸義并別不同 宜細思之.”

예를 들면 열 개의 동전 중에 하나를 지적하면 이것이 현顯이고, 다른 아홉개는 숨어 나타나지 않으므로 이것이 은隱이다. 그리고 동전하나가 순서가 정해지면 다른 동전도 순서가 정해지므로 함께 이루어진다고 말한다. 이것은 부처님이 수행하고 교화하는 모습을 일즉일체의 차원에서 설명한 것이다. 법장은 이것을 설명하기 위해 다음과 같이 《화엄경》을 인용한다.

《화엄경》에서 말하기를 “이 쪽에서 선정에 들었는데 저 쪽에서 삼매에서 일어나고, 안근眼根으로 선정에 들어갔는데 색진色塵에서 삼매에서 일어난다”고 하고, 또 《화엄경》에서 말하기를 “남자의 몸 안에서 선정에 들어가고, 여자의 몸 안에서 삼매에서 일어난다”라고 하고, “한 미진에서 선정에 들어가고 한 털 끝에서 삼매에서 일어난다”라고 하였으니, 이와 같이 자재하게 여기서 숨고 저기서 나타나고, 선정에 들고 선정에서 일어나는 것이 동시에 비밀히 이루어진다<sup>36)</sup>.

위 인용문에서는 선정에 들어가는 모습이 자유자재로운 것을 말한다. 일즉일체이기 때문에 이 쪽에서 선정에 들어갔는데 선정에서 일어나는 것은 저 쪽이고, 남자의 몸으로 선정에 들어갔는데 여자의 몸으로 선정에서 나오는 일 등이 가능하다. 여기서 삼매에 들어감을 보는 것은 분명한 일이므로 그것은 현顯이고, 저기서 삼매에서 일어남은 비록 보지 못하지만 이루어진 것이므로 그것은 은隱이다. 이렇게 은과 현이 비밀히·동시에 이루어 지는 것이다.

그리고 은과 현이 동시에 이루어지는 것은 삼매에 국한되는 것은 아니다. 즉부처가 중생을 교화하는 모습도 은과 현이 비밀스럽게 함께 이루어지는 것이다. 미래에 부처가 되리라는 수기授記를 현전에서 주

36) 《화엄일승교의분제장》4권, (《대정장》45권, p. 506중.) “故此經云 於此方入正受 他方三昧起 眼根入正定 色塵三昧起等云云 又云 男子身中入正受 女子身中三昧起等云云 於一微塵 入正受 一毛端頭三昧起 如是自在此隱彼顯 正受及起定同時秘密成矣.”

는 것은 현顯이고 수기를 현전에서 앎주고 비밀히 주는 것은 은隱이다. 또 모든 국토에서 중생을 교화하므로 한 국토에서 교화하는 모습을 지적하면 그것이 현顯이고, 다른 국토에서 교화함은 은隱이 된다. 이 내용은 다음의 예문을 통해 확인할 수 있다.

《화엄경》에서 말하기를 “시방세계에 인연이 있는 까닭에 오고 가고 나가고 들어오면서 중생을 제도하니, 혹 보살이 선정에 들어간 것을 보았는데, 혹 보살이 선정에서 일어나는 것을 본다”라고 하고, 또《화엄경》에서 말하기를 “저 시방세계 중에서 생각 생각마다 정각 正覺을 이루고 바른 법륜을 굴리고 열반에 들어감을 나타내 보이고, 사리를 나누어 중생을 건지는 것을 나타내니, 이와 같은 것은 헤아릴 수 없이 많다. 자세한 것은 경에서 밝힌 것과 같다. 또 예컨대 부처가 보살을 위해서 수기할 때 혹 현전에서 수기하기도 하고, 혹 현전에서 수기를 하지 앎고 비밀히 하는 것과 같다<sup>37)</sup>.”

(4) 제장순잡구덕문(諸藏純雜具德門): 수행인의 공덕을 일즉일체로 설명

제장순잡구덕문은 제장(諸藏: 모든 공덕이 쌓여 있는 것)에서 순純과 잡雜으로 덕을 갖추는 문이다. 여러 수행 중에 하나의 수행이 이루어지면 그것이 순純이고, 그러면 다른 모든 공덕은 동시에 성취되므로 그것은 잡雜이다. 이것은 수행하는 사람의 공덕을 일즉일체의 관점에서 설명한 것이다. 즉 삼매에 들어가 보시를 행하면 이것은 하나의 수행이지만, 이것이 완성된 최고의 수행이라면 그것은 다른 모든 수행의 공덕을 간직하고 있다. 여기서 보시를 행하는 것이 순純이고 다른 수행덕목이 잡雜이다. 그래서 제장순잡구덕문은 수행하는 사람의 공덕을

37) 《화엄일승교의분제장》4권, (《대정장》45권, pp. 506중-하.) “又此經云 十方世界有緣故 往返出入度衆生 或見菩薩入正受 或見菩薩從定起 又云 於彼十方世界中 念念示現 成正覺 轉正法論 入涅槃 現分舍利 度衆生 如是 無量 廣如經辯 又如佛爲諸菩薩 受記之時 或現前受記 或不現前 秘密受記 等.”

일즉일체의 관점에서 설명하는 것이다. 즉 하나의 수행이 완성된 것이 라면 그것은 다른 모든 수행의 덕을 간직한다는 것이다. 법장은 이것에 대해 다음의 예문을 들어서 설명한다.

또한 예컨대 보살은 하나의 삼매에 들어가 보시만을 행함도 헤아릴 수 없고 끝이 없어서 다시 다른 수행은 없다는 것과 같다. 그러므로 순純이라 이름한다. 또한 하나의 삼매에 들면 보시·계를 지킴·중생을 건지는 일 등의 헤아릴 수 없고·끝 없는 다른 잡행雜行이 동시에 성취된다. 이와 같이 법계를 흔들어 놓을 만큼 순純과 잡雜이 자재하여 다 갖추어져 있다<sup>38)</sup>.

(5) 십세격법이성문(十世隔法異成門): 시간의 측면에서 일즉일체를 설명

십세격법이성문은 십세의 막힌 법이 달리 이루어 지는 문이다. 십세는 구세九世에 일세一世를 합한 것이다. 구세는 과거·현재·미래를 각기 과거·현재·미래로 구분한 것이다. 즉 과거의 과거·현재·미래, 현재의 과거·현재·미래, 미래의 과거·현재·미래이다. 이 구세가 서로 번갈아 가며 상즉상입(相卽相入: 상즉은 쏘을 의미하고, 상입은 假를 의미한다)하여 하나의 전체를 이룬다. 이 전체와 부분인 구세가 합해서 십세十世를 이룬다<sup>39)</sup>. 즉 시간은 전체적으로 보아 서로 상즉상입하고 있지만, 부분적으로 보면 과거와 현재와 미래가 엄연히 존재하는 것이다. 이는 시간의 측면에서 일즉일체를 설명한 것이다. 법장은 이것을 설명하기 위해서 《화엄경》에서 다음의 예문을 제시한다.

38) 《화엄일승교의분제장》4권, (《대정장》45권, p. 506하.) “又如菩薩 入一三昧 唯行布施 無量無邊 更無餘行 故名純 又入一三昧 卽施成度生等 無量無邊 諸餘雜行 俱時成就也 如是繁興法界 純雜自在 無不具足者矣.”

39) 《화엄일승교의분제장》4권(《대정장》45권, p. 506하.) “言十世者 過去未來現在三世 各有過去未來及現在 卽爲九世也 然此九世迭相卽入故 成一總句 總別合成十世也.”

《화엄경》에서 말하기를 “혹 긴 겁(劫: 불교에서 말하는 긴 시간의 단위)으로 짧은 겁에 들어가기도 하고, 짧은 겁으로 긴 겁에 들어가기도 한다. 혹 백천의 대겁으로 한 생각을 삼기도 하고, 한 생각이 그대로 백천의 대겁이기도 하다. 혹 과거겁으로 미래겁에 들어가기도 하고, 미래겁으로 과거겁에 들어가기도 한다. 이와 같이 자재하여 시간과 겁이 장애없이 상즉상입하여 서로 섞이여 이루어졌다<sup>40)</sup>.”

#### 5) 일심(一心)의 구족(具足): 유심회전선성문(唯心廻轉善成門)

유심회전선성문은 일심에 모든 공덕을 갖추어졌음을 말하는 것이다. 다시 말하면 동시구족상응문에서 말하는 열 가지 법은 다만 자성청정심自性淸淨心이 회전한 것이다. 그런데 다만 성성이 일어나 덕을 갖추므로 삼승과 다를 뿐이다. 그리하여 일심에 또한 열 가지 덕을 갖추다<sup>41)</sup>. 이것은 인간이 무한한 덕을 간직하고 있음을 일즉일체에 견주어 설명한 것이다. 즉 인간의 한 마음에 모든 덕을 간직하고 있다는 것이다. 이 점은 인간에 대한 깊은 신뢰를 나타내 주는 것이다.

### 4. 결론: 천태철학과 화엄철학의 비교

천태의 실상론에 대해 《법화현의》와 《마하지관》과 《유마경현소》로 변천해 가는 과정을 살펴보았는데, 《유마경현소》에 나타난 실상론은 다음의 네 가지로 정리할 수 있다. 첫째 한 생각 무명의 마음에

40) 《화엄일승교의분제장》제4권, (《대정장》45권, pp. 506하-507상.) “故此經云 或以長劫 入短劫 短劫入長劫 或百千劫爲一念 一念即百千大劫 或過去劫 入未來劫 未來劫 入過去劫 如是自在時劫無碍 相即相入渾融成矣.”

41) 《화엄일승교의분제장》4권, (《대정장》45권, p. 507상.) “九者唯心廻轉善成門 此上諸義 唯是一如來藏 爲自性淸淨心轉也 但性起具德故 異三乘耳 然一心亦具足十種德 如性起品中 說十心義者 卽其事也.”

모든 가능성을 간직하고 있다. 둘째 첫째의 내용을 근거로 해서 일심삼관이 전개된다. 셋째 이 일심삼관을 기본축으로 해서 열 가지 삼법을 거두어들이는 회통사상이 전개된다. 넷째 중생의 한 마음에 모든 덕이 간직된다는 또 다른 의미의 심구心具說이다.

법장의 《화엄일승교의분제장》에 나타난 심현연기에 대해서는 다음의 다섯 가지로 정리할 수 있다. 첫째 동시구족상응문은 모든 불법을 상징하는 열 가지 법을 회통하는 것이다. 둘째 유심회전선성문에서는 한 마음이 모든 공덕을 갖추고 있음을 말한다. 셋째 심현연기의 핵심인 일다상응부동문과 제법상즉자재문에서는 공·가假를 말한다. 넷째 인다라망경계문, 미세상응안립문, 비밀은현구성문, 제장순잡구덕문, 십세격법이성문은 심현연기의 핵심인 일즉일체를 더 확장해서 설명한 것이다. 다섯째 탁사현법생해문은 《화엄경》의 뜻을 심현연기로 해석할 수 있는 근거를 제시한 것이다.

### 1) 천태철학과 화엄철학의 일치점

천태와 화엄을 비교하면 세 가지 점에서 서로 일치한다. 즉 첫째 공·空, 가假, 중中의 구조를 둘 다 가지고 있고, 둘째 회통사상을 둘 다 가지고 있으며, 셋째 한 마음에 모든 공덕을 간직하고 있다는 점에서 둘 다 일치한다는 것이다.

이것들에 대해 자세히 살펴보자. 첫째 천태의 일심삼관인 공, 가, 중과 화엄의 심현연기에서 일다상응부동문과 제법상즉자재문은 서로 상응한다. 더 자세히 말하면 일심삼관의 가假와 심현연기의 일다상응부동문은 서로 상응하고, 일심삼관의 공·空과 제법상즉자재문은 서로 상응한다. 이것을 정리하면 다음과 같다.

공 ↔ 제법상즉자재문

## 가 ↔ 일다상용부동문

이를 좀더 설명하면, 일다상용부동문은 하나·많은 것을 서로 받아들이고 있지만 그렇다고 하나·많은 것이 자기의 개성을 상실하는 것이 아니어서 현실세계에서 많고 적은 차별은 엄연히 존재한다는 뜻이다. 그리고 가假의 의미는 집착하는 대상은 공을 통해서 부정되지만, 지혜에 의해 관조된 진실한 모습은 존재한다는 것이다. 이것을 가假라고 하는 의미는 집착하는 것 같이 그대로 존재하는 것이 아니라는 뜻이다. 이렇게 보면 둘 다 현실의 측면을 인정하는 점에서 일치한다. 즉 일다상용부동문은 집착 없는 공의 세계를 인정하지만, 그렇다고 해서 현실세계를 부정하지 않고 하나·많은 것의 구별은 엄연히 현실세계에 존재한다는 것이고, 가假는 대상을 인정하는 것이지만, 그것이 집착의 대상이 아닌 지혜에 의해 비추어진 대상이라는 것이다.

그리고 제법상즉자재문과 공이 서로 상용한다는 것은 일심삼관의 공은 집착의 대상을 부정하는 것이고, 제법상즉자재문은 모든 자기의 실체가 없어서 서로 즉卽하여 자재하다는 뜻이다. 그러므로 이 둘은 사물이 서로 실체가 없는 것이어서 집착의 대상이 아님을 말하는 데에서 서로 공통점이 있다.

그러면 남는 문제는 천태의 일심삼관에서는 중中을 말했는데, 화엄의 심현연기에는 여기에 해당하는 것이 없다는 것이다. 이 문제는 일다상용부동문과 제법상즉자재문을 이해하면 해결된다. 일다상용부동문은 현실세계의 차별을 인정한 것이고, 제법상즉자재문은 모든 존재의 실체를 부정한 것인데, 이것은 각기 가假·공에 해당한다고 말했다. 그런데 중은 공이면서도 가이고, 가이면서도 공인 것을 말하므로, 일다상용부동문과 제법상즉자재문을 서로 맞붙여 놓으면 이것이 가假이면서 공이고, 공이면서 가假를 말하는 것이 되므로 그대로 중中의 뜻이 드러난다. 따라서 화엄의 심현연기에서는 중을 뜻하는 항목은 없지만 일

다상용부동문과 제법상즉자재문에 함축되어 있다고 볼 수 있다.

둘째 회통사상이라는 점에서 서로 공통점이 있다. 천태에서는 일심삼관을 중심으로 하여 열 가지 삼법三法을 거두어들이고, 화엄에서는 동시구족상용문에서 열가지 법이 동시에 상용하여 하나의 연기를 이룬다고 하여 열 가지를 거두어들이고, 화엄에서는 교의敎義와 이사理事 등의 열 가지 법을 거두어들이므로 거두어 대상은 같다고 할 수 없다. 그러나 그 내용은 다른 것 같지만 그것이 실제로 의미하는 것은 모든 부처의 법을 의미하는 것이므로 다른 것이 아니다. 즉 천태에서 말하는 열 가지 삼법이 의미하는 것은 열 가지 삼법만을 가리키는 것이 아니라 그것이 전체 부처의 법을 뜻하는 것이고, 화엄에서 말하는 열 가지 법이 단지 열 가지 항목만 가리키는 것이 아니라 부처의 법 전체를 거두어 의도에서 열 가지 법을 제시한 것이다. 그래서 《유마경현소》에서 “이름은 다르지만, 근본은 하나이다”라고 하였고, 《화엄일승교의분제장》에서는 “열 가지 법이 모든 법을 다 포함한다”고 하였다. 그러므로 천태와 화엄이 회통의 정신에서 서로 공통점이 있다.

셋째 한 마음에 모든 공덕을 간직하고 있다고 말하는 데 서로 공통점이 있다. 천태에서는 “한 마음에 만 가지 행이 간직되어 있다”고 말하고, 화엄의 유심회전선성문에서는 “한 마음에 열 가지 공덕을 간직하고 있다”고 말한다. 여기서 말하는 열 가지는 앞의 교의敎義와 이사理事의 열 가지 법을 말하는 것이고 이것은 모든 법을 의미한다. 따라서 천태와 화엄이 한 마음에 모든 공덕을 간직하고 있다는 점에서 서로 일치한다.

## 2) 천태철학과 화엄철학의 차이점

앞에서 천태와 화엄의 일치점을 살펴보았는데, 일치점이 드러나면

차이점도 분명해 진다. 차이점도 세 가지로 정리된다. 첫째 천태에서는 한 생각 무명의 마음에 헤아릴 수 없는 가능성이 있다고 하는데, 화엄에서는 이런 표현이 없다. 이 점에서 다르다. 둘째 화엄에서는 일다상용부동문과 제법상즉자재문을 축으로 해서 그것을 인다라망경계문과 미세상용안립문 등, 여러 가지 항목에 전개하는데, 천태에서는 이런 자세한 설명은 없다. 셋째 화엄 십현연기의 탁사현법생해문에서는《화엄경》의 뜻을 십현연기로 해석할 근거를 제시하고 있는데, 천태에서는 이와 같이 해석법의 근거를 제시하는 기준점은 없다.

이상과 같이 천태와 화엄은 차이점이 있지만, 위의 세 가지 차이점 중 뒤의 두 가지는 큰 의미를 가진다고 할 수 없다. 왜냐하면 두 번째 것은 화엄에서 일다상용부동문과 제법상즉자재문을 축으로 해서 여러 항목을 다시 설명하고 있는 것이므로 실제로 일다상용부동문과 제법상즉자재문에 다 포함된다고 할 수 있기 때문이다. 즉 일다상용부동문과 제법상즉자재문은 이미 앞에서 천태의 일심삼관과 공통점이 있다고 했으므로 이것의 차이점은 정도의 차이에 불과하다. 그리고 세 번째 것은 《화엄경》의 뜻을 십현연기로 해석할 수 있는 근거를 제시한 것이지만 이것은 하나의 방법에 속하는 것이지, 그것이 천태와 화엄의 차이점을 가르는 중요한 기준점이 된다고 할 수 없다. 그래서 뒤의 두 가지에는 큰 의미가 없다. 이에 비해 첫 번째 것은 그 의미비중이 다르다. 한 생각 무명의 마음에 헤아릴 수 없는 가능성을 간직하고 있는 것, 이것은 그 가르침의 수준을 정하는 문제로 올라 갈 수 있다. 바로 이 점에 착안해서 천태의 6조인 담연(湛然: 711-782)은 천태종의 특징을 성구설性具說에 두었던 것이다. 실제로 천태와 화엄은 거의 같은 점을 말하고 있지만 화엄에는 없고 천태에만 있는 것으로 성구설을 주장한 것이고, 이것이 발전하여 천태는 성구설이고 화엄은 성기설이라고 정리되게 된 것이다.

### 3) 천태철학과 화엄철학의 일치점이 갖는 의의

앞에서 천태와 화엄의 일치점과 차이점을 살펴보았다. 이번에는 천태와 화엄의 세 가지 일치점이 갖는 의의를 살펴보자. 즉 첫째 중국의 현실중시적 사유를 알 수 있고, 둘째 유연한 사고체계를 가지고 있으며, 셋째 인간의 이성적 능력에 대한 절대적 신뢰를 가지고 있다는 것이다.

이것들에 대해 좀 더 살펴보자. 첫째 천태의 일심삼관과 화엄 십현 연기의 일다상용부동문과 제법상즉자재문은 서로 일치하는 점이 있다고 하였는데 이것은 중국의 현실중시적 사유를 잘 드러내는 것이다. 우선 천태에서 공, 가, 중이라고 분명히 구분하여 말한 것에 대해 살펴보자. 공은 모든 집착에서 벗어남이다. 그런데 너무 공만을 강조하면 현실을 무시할 우려가 있다. 그래서 가假를 제시한다. 가假는 현실대상은 존재하지만 집착할 대상은 아니라는 뜻이다. 가假를 너무 주장하면 현실에 매몰될 우려가 있으므로 공도 경계하고 가假도 경계한다는 뜻에서 중을 제시한다. 이는 불교철학의 흐름에서 본다면 공에 대한 부연설명이다. 혹시 공을 잘못 이해할 가능성이 있으므로 가, 중을 덧붙여서 공의 뜻을 분명히 한 것이다. 바로 여기에 천태와 화엄의 입장이 감추어져 있다. 즉 실제로 공을 말하는 것이 인도와 다른 것이 아니면 서도 가假를 강조하는 것에 주목할 필요가 있다. 가를 말하는 것은 중국의 현세중시사상과 통한다. 인도불교는 세간 떠남을 강조하므로 공이 너무 충분했을 것이다. 그러나 중국에서는 현실을 중시하므로 공만으로는 무언가 미진한 점이 있었고, 그 결과 공에서 가假를 이끌어내었다. 이렇게 본다면, 가假를 말하는 것은 현실을 중시하는 중국적 사유를 잘 반영하는 중국불교의 이론이라 할 수 있다.

두번째 회통의 정신이 일치하는 점은 이 두 사상이 유연한 사고체

계를 가지고 있음을 보여준다. 경직된 사고는 현실에 적용하기 어렵다. 현실을 중시하는 점에 이 두 사상이 서로 일치하는 점이 있다고 했는데 현실을 중시하면 명분론 보다 실용적인 사고방식을 가지게 되고, 실용적 사고방식은 극단적 대립보다는 조화를 모색하는 경향이 있다. 그 결과 회통을 말하는데 공통점을 가지게 된 것이다.

셋째 한 마음에 모든 덕을 간직하고 있다는 데에서 일치하는 점이 있다는 것은 인간의 이성적 능력에 대한 절대적 신뢰를 보여준다. 앞에서 이 두 사상이 유연한 사고체계를 가지고 있다고 했는데, 유연하다고 해서 아무 기준도 없이 흐리멍텅해서는 곤란할 것이다. 그래서 인간의 이성적 능력에 대해서 절대적 믿음을 나타내는 것이다.

따라서 천태와 화엄의 철학은 중국에 뿌린 내린 중국불교라는 데 공통점이 있고, 그 점에서 유연한 사고방식이 이끌어져 나오며, 또한 인간의 이성적 능력에 대한 절대적 신뢰를 나타낸다고 할 수 있다.

<참고 문헌>

- 《大正藏》33권 《妙法蓮華經玄義》  
《大正藏》46권 《摩訶止觀》  
《卍續藏經》27권 《維摩經玄疏》  
《大正藏》45권 《華嚴一乘教義分齊章》  
金無得 譯註, 《大止觀禪法(摩訶止觀) 1권·2권·3권》, 운주사, 1994.  
趙明基, 《高麗大覺國師와 天台思想》, 經書院, 1982.  
田村芳朗·梅原猛 共著 李永子 옮김, 《천대법화의 사상》, 民族社, 1989.  
安藤俊雄, 《天台學》, (京都, 平樂寺書店, 1969)  
日比宜正, 《唐代天台學研究》(東京; 山喜房佛書林, 1975)  
新田雅章, 《天台實相論の研究》(京都; 平樂寺書店, 1981)  
張元圭, <一念三千說에 관한 연구>, 佛教學報 제5집, 1967.  
金仁德, <天台 圓敎의 圓融原理>, 韓國佛敎學 제3집, 1977.  
金英吉, <天台學上的 存在論一考>, 韓國佛敎學 제3집, 1979.  
張元圭, <華嚴學의 大成者 法藏의 敎학사상(I)>, 불교학보 제13집, 1976.  
張元圭, <華嚴學의 大成者 法藏의 敎학사상(II)>, 불교학보 제14집, 1977.  
張戒環, 《中國華嚴思想史研究》, 불광출판사, 1996.  
張戒環, <法藏의 一乘사상>, 한국불교학 제14집, 1989.  
張戒環, <法藏의 敎相卽觀法에 대하여>, 한국불교학 18집, 1993.  
鄭舜日, <華嚴性起思想史研究>, 원광대 대학원 박사학위논문, 1988.  
羅基成, <天台智顓의 性具善惡說에 대한 研究>, 동국대 대학원 석사학위  
논문, 1990.  
金殷姬, <天台智顓의 淨土觀 研究>, 동국대 대학원 석사학위 논문, 1991.  
李丙旭, <圓頓止觀의 融會의 性格>, 고려대학교 석사학위논문, 1988.  
李丙旭, <天台實相論의 새로운 해석>, 哲學研究, 고려대철학회 14집, 1989.  
李丙旭, <天台智顓哲學思想論究>, 고려대학교 대학원 박사학위 논문, 1995.