『불교학연구』 (*Korea Journal of Buddhist Studies*)
제77호 (2023.12) pp. 33~42 10.21482/jbs.77..202312.33

[특별강연: 논평]

木村清孝 教授의 講演 : 「華嚴思想 研究上의 諸問題」를 듣고*

崔柄憲
서울대학교 명예교수

一

선생께서는 오늘 강연 모두에서 한국 불교학계와의 인연, 그리고 자신의 중국화엄사상사 연구 과정을 간략하게 말씀해 주셨습니다. 처음 중국 화엄종의 제2조 智儼에 대한 연구로 출발하여 중국화엄사상사, 나아가 동아시아 불교사상사 연구로 확대해 온 과정, 그리고 오늘의 강연 내용과 직접 관련된 저술로서 『中國佛教思想史』(1979), 『華嚴經』(1986), 『中國華嚴思想史』(1992) 등 3책을 특히 소개함으로써 선생의 학문과 강연 내용을 이해하는 데 도움이 되도록 해 주셨습니다. 따라서 오늘의 강연 내용에 대해 언급하기에 앞서 모두에서 직접 밝히신 선생의 학문 자세와 연구 방법에 대해 간단히 언급하는 것이 좋을 것 같습니다. 선생께서는 먼저 화엄과 관련된 개념에 관한 것으로 "『華嚴經』 자체의 教說", 화엄종 독자적인 教理로서의 "華嚴教學", 그리고 『화엄경』의 영향 아래 형성된 思想 一般으로서의 "華嚴思想"으로 구분하여 사용함으로써 개인적인 신념이나 신앙과 학문적인 연구를 확실하게 구분하는 엄격한 자세를 보여

* 이 글은 2023년 9월 16일 동국대학교에서 개최된 <2023 불교학연구회 가을 논문발표회>에서 발표된 도쿄대 기무라 기요타카(木村清孝) 명예교수의 특별강연에 대한 서울대 최병헌 명예교수의 논평문이다.

주셨습니다. 그뿐만 아니라 실제 선생의 저술과 논문들을 통독해 보면 가정이나 추론을 절대 용납지 않고 있으며, 또한 군더더기 없는 깔끔한 내용과 문체를 보여주고 있어서 선생의 진지한 학문 연구 태도를 그대로 확인케 해 주고 있습니다. 다른 한편 오늘 강연 모두에서 중국화엄사상사 연구가 智儼으로부터 시작되었음을 언급하는 가운데 사상사적 연구의 방법을 간명하게 밝혀주었습니다. 즉 智儼이라는 인물의 전기와 사상을 가능한 한, 그와 관련된 시대와 사회적 상황, 그리고 그가 배워서 얻었던 당시의 여러 사상의 상황과 관련해서 파악하고, 그 총체로서 역사에 새겨진 인간상과 그의 사상의 전체를 새겨내는 것을 목표로 해서 진행했다고 밝히고 있는 점입니다. 이러한 선생의 연구 방법에 의해서 최초로 발표된 저술이 『初期中國華嚴思想の硏究』(1977)이었는데, 이러한 연구 경향은 그 이후의 모든 저술에서도 일관되게 이어지고 있습니다. 선생의 전문 분야는 불교학이지만, 역사학 분야에서의 불교사 연구의 방법으로서도 그대로 적용될 수 있는 방법이라고 봅니다. 강연 내용에 관한 질의에 앞서 선생의 학문 자세와 연구 방법을 굳이 언급한 것은 우리들의 불교사상사 연구자에게 특히 시사해 주는 바가 있다고 생각되었기 때문입니다. 다음에는 기무라 선생의 강연 내용을 중심으로 몇 가지 질문을 드려서 보충 설명을 듣기로 하겠습니다. 오늘의 강연에서는 짧은 시간에 대단히 광범하고 중요한 문제를 워낙 많이 제기해 주셨기 때문에 질문을 드려 교시를 받고 싶은 것이 수십 가지가 넘지만, 이 자리에 참석한 여러 사람에게 질문의 기회를 드리는 것이 좋을 것이라고 생각되어 최소로 줄이도록 하겠습니다.

二

오늘의 강연 내용은 다섯 장으로 이루어졌지만, 크게 두 부분으로 나누어 볼 수 있습니다. 즉 I~IV장에서는 『화엄경』의 형성과 변용 과정을 거시적으로 개관하였고, V장에서는 화엄사상의 역사적 의의와 새로운 연구 방향을 밝힌 것인데,

전체적으로 화엄사상사 연구의 원로학자로서 『화엄경』과 화엄사상에 대한 넓고 깊은 안목을 유감없이 나타내주는 내용이고, 특히 원로학자로서 오늘날의 새로운 시대를 맞이하여 화엄사상에 대한 앞으로의 이해 방향과 실천 방법에 대해 제언한 내용은 이 분야의 연구자들로 하여금 숙연해지지 않을 수 없게 하는 것입니다.

『화엄경』의 성립 과정에 관한 내용에서는 먼저 인도에서 각 부분들이 독립 경전으로 성립되고, 중앙아시아의 오아시스 도시국가 于闐國 근처에서 빨라도 4세기 후반, 늦으면 기원 400년 전후에 종합되면서 체계화되고 새로운 내용이 추가되어 大本 『화엄경』의 산스크리트 원전이 성립되었을 것으로 추정하였습니다. 그리고 그에 멀지 않은 시기에 중국에 전래되어 漢譯되었는데, 418-420년 60권의 한역 『화엄경』이 성립된 이후에도 60화엄→자은화엄→80화엄→티베트역 화엄의 순서로 세분화·개정·재개정·새로운 품의 증가 등의 변용의 과정이 계속되었음을 밝혔는데, 그 내용은 장대한 하나의 파노라마를 대하는 느낌을 주고 있습니다. 특히 산스크리트 원전이 전해지는 「十地品」과 「入法界品」의 문제에서는 선생의 『화엄경』(1896) 간행 이후의 새로운 성과까지 포함하는 내용을 담고 있어 주목됩니다. 예를 들면 十地와 十波羅蜜의 대응 관계를 주목한 것은 초기불교와 『화엄경』의 관계에 대한 새로운 知見을 갖게 하는 것으로 평가됩니다. 그리고 「십지경」은 대본『화엄경』에 편입된 이후에도 異譯이 속출하였고, 후대까지 독립적으로 의지처를 삼아 수행하는 불교인들에 의해서 십지 사상을 정리하는 방법으로서 반복적인 변용을 거쳐왔음을 밝혀준 점도 주목되지 않을 수 없는 내용입니다. 또한 「입법계품」에 대한 설명에서는 『사십화엄』으로 역출된 이후의 문제로서 7가지 밝혀져야 할 사항을 지적한 것에서 볼 수 있는 바와 같은 투철한 문제의식과 끊임없는 연구의 열정을 확인시켜주고 있습니다. 그러면 선생의 강연 내용에 대해서 몇 가지 질문을 드려서 고견을 듣도록 하겠습니다.

三

1. 장소와 시대를 달리하면서 변용을 거듭해온『화엄경』은 그의 구성·체제·내용 등 여러 면에서 워낙 파격적인 경전이라는 점을 고려할 때, 우선 그 경전을 창작하거나 변형시킨 불교인들은 어떤 사람들이고, 그러한 집단이 성립되어 있었는가? 그리고 이들은 대승불교의 역사에서 어떤 위치에 있었던 인물이나 집단이었는가? 나아가 중앙아시아의 오아시스 도시국가인 于闐 지역의 당시 불교계 상황은 어떠했으며, 왜 하필 그 지역에서 종합될 수 있었는지 궁금합니다. 물론 강연 내용 가운데 왜 서역의 于闐國 근처에서 정리되었는지, 또 그것을 집성한 사람들은 어떤 구상을 세우고 정리할 수 있었는가 하는 문제에 대해서 대본『화엄경』全品의 구성 내용을 중심으로 약간의 설명을 하셨지만, 400년 전후 이 지역의 불교계 상황과 관련하여 좀 더 진전된 구체적 설명이 필요하지 않을까 생각됩니다. 특히 인도 대승불교의 양대 학파로 알려진 중관학파와 유식학파의 성립과 중국으로의 전래과정에서『화엄경』을 집성한 불교인들과의 관계, 그리고 그들이 차지한 위치와 입장은 어떤 것이었는지, 400년 전후의 불교계 상황과 관련하여 설명을 듣고 싶습니다.

2. 보로부드르 유적과『화엄경』의 연관성을 주목하면서, 동남아 지역에의 대승불교, 특히『화엄경』의 전래 사실이 알려지지 않았음을 지적하셨습니다. 저도 인도네시아 자바섬의 보로부드르 유적을 직접 찾아가서 부조 내용을 확인해 보았는데, 그때 떠오른 생각 가운데 하나가 인도 서북부의 케사리아 불탑과 캄보디아의 앙코르와트 지역의 사원 유적들이었습니다. 그 가운데 케사리아 불탑은 5세기경 굽타왕조 시기 조성된 것으로 추정되는데, 전통적인 覆鉢型과는 달리 層級型으로 각 층에 龕室을 조성, 각각 불상을 봉안하여 佛塔 造型의 역사에서 특히 주목받는 유적으로서, 8세기 중엽 이후 9세기 초의 자바섬의 보로부드르 불탑의 양식으로 이어졌을 것으로 추정되기도 합니다. 앙코르와트 지역의 불교 유적에서는 소승불교에 앞서 대승불교가 먼저 전래되었던 사실

이 확인됨으로써 동남아 지역의 대승불교 전파과정을 다시 생각해 볼 기회가 되었다는 점을 말씀드립니다.

3. 최치원의 「法藏和尙傳」에 의하면, 『화엄경』의 한역 과정에서 처음 法領이 于闐에서 얻어온 36,000의 게송을 佛陀跋陀羅(覺賢)가 한역 50권으로 만들었고 (建業의 道場寺에서 法業의 筆受) , 이어 鳩摩羅什의 弟子인 慧嚴과 慧觀, 그리고 學士 謝靈運 등이 潤文하여 이른바 晉本 60권으로 만들었다고 합니다. 그런데 오늘날 전하는 晉本의 필사본과 간행본을 조사한 결과에 의하면, 총 50여 점 가운데 50화엄에 속한 것이 40점, 60화엄에 속한 것이 2점, 50과 60화엄 이외의 것이나 판정 보류된 것이 9점으로 확인되고 있습니다. 특히 중국 최초 간행된 대장경인 송의 開寶板과 고려의 初彫大藏經(湖林博物館소장 4점), 그리고 敦煌本 계통의 36점이 모두 50권 화엄으로 확인되었으며, 1085-86년 義天이 宋을 다녀온 뒤에 靑紙에 金字로 寫經한 『華嚴經』 3질을 杭州의 慧因院에 보내주었는데, 晉本 50권, 周本 80권, 貞元本 40권 등 170권이었습니다. 물론 고려의 再彫大藏經은 60권본이었지만, 적어도 고려 전기까지는 50권본이 주로 유통되고 있었음을 알 수 있습니다. 50권본과 60권본의 차이는 內容보다 編卷의 차이로 보이는데, 이에 대한 선생의 고견을 듣고 싶습니다.

4. 강연 내용 가운데 한역 『화엄경』의 변용 과정에서 60화엄과 80화엄의 중간에 "慈恩華嚴"을 언급하면서 현존하지 않고 품명의 제목만 알려졌을 뿐이라고 하셨는데, 좀 더 구체적인 설명을 듣고 싶습니다. 최치원의 「법장화상전」에 의하면, 679-680년 중인도의 地婆訶羅(日照)가 가져온 梵本을 法藏이 수교하여 「入法界品」의 두 군데 결락된 부분을 보충하였으며, 則天武后의 명으로 道成·薄塵·大乘基 등이 한역하고 復禮와 慧智의 윤문과 문장의 검토를 거쳐서 60권의 정본을 만들었다고 합니다. 大乘基(一名 慈恩基)는 玄奘의 飜經院에서 후기에 활약하다가 664년 玄奘의 입적 뒤에는 동북지방의 五臺山과 太原 지역을 유력하다가 다시 長安의 慈恩寺로 돌아와 번역에 종사하였는데, 최치원은 이 때 『화엄

경』 60권의 定本이 이루어진 것으로 보았습니다. 선생께서 말씀하시는 "자은 화엄"은 이것과 어떤 관계인지 궁금합니다. 최치원의 「법장화상전」에 의하면, 진역 50권 『화엄경』부터 주역 80권 『화엄경』에 이르기까지의 변용 과정이 구체적으로 서술되어 있어 일반에 알려진 것보다 훨씬 복잡하게 여러 과정을 거쳤음을 확인할 수 있는데, 이에 대한 구체적인 검토가 필요하다고 봅니다.

5. 貞元本 40권본은 대본 『화엄경』의 「입법계품」에 비해 상당한 改訂이 이루어졌고, 卷末에 이른바 「普賢十大願」의 교설을 부가하고 있는 점, 그리고 그 가운데 게송 부분의 산스크리트 원본이 여러 종류 유행한 점, 일본 曹洞宗에서 그 게문 중의 懺悔文의 4구가 유행했음을 언급하셨습니다. 그런데 赫連挺이 쓴 「균여전」에 의하면, 고려 초기의 균여가 澄觀이 「普賢行願品」 제40권을 따로 떼어 유행시킨 『別行疏』에 의거하여 詞腦歌(鄕歌)로 「普賢行願歌」 11수를 지어 유포시킨 결과, 민간의 담벼락에도 붙여졌고, 그것을 외워 질병을 나은 사람이 나올 정도로 크게 유행되었으며, 崔行歸에 의해 한역되어 중국에도 알려졌고, 고려에 온 송의 사신이 균여를 직접 만나보려고 했다는 사실이 전해지고 있습니다. 특히 오늘 강연에서는 당에서 40권본을 역출할 때의 사회 상황과 불교계에 대한 체제적 지원 사정을 주목할 필요가 있음을 지적하셨는데, 중국·한국·일본의 불교계 사정과 사회 상황을 비교 고찰하는 작업이 필요할 것으로 생각됩니다.

6. 선생께서는 중국 화엄종의 역사를 杜順·智儼에 의한 기초 마련의 시기, 法藏에 의한 대성의 시기, 澄觀·宗密에 의한 변용·변혁의 시기로 구분하고, 특히 화엄종과 화엄교학의 대성에는 則天皇帝의 지원이 있었음을 지적하셨습니다. 그런데 중국 화엄사상사에서 선생이 특히 크게 주목한 것은 智儼의 교학에 미친 三階敎 信行의 영향, 그리고 信行에 대한 智儼의 신뢰와 공감의 정도가 깊었다는 점이었습니다. 그러나 法藏을 비롯한 화엄종의 후계자들은 智儼의 이러한 면모를 제대로 계승하지 못하였음을 언급하고, 그 정치적 배경으로 측천황

제와의 관계를 지적하셨습니다. 그런데 信行과 智儼 사이에서도 사상적인 면에서 공감하면서도 실제 현실 사회에서의 구체적인 실현 방법에서는 크게 달랐다는 점을 지적하고 싶습니다. 선생께서는 신행은 현실에서의 어려운 사람들에 대한 복지적인 경제 활동을 중시하고 직접 실천하였는데, 이러한 행위는 부의 재분배와 경제적 평등화를 추구하는 의미를 갖기 때문에 지배권력으로부터 주목받지 않을 수 없었고, 몇 차례의 탄압을 받게 되었음을 지적했습니다. 반면 지엄의 대사회적인 활동은 소극적이었고, 교학 연구와 제자 교육에 주력하였던 것으로 보이며, 더욱이 말법시대에 대한 역사의식과 중생, 특히 죄를 지은 惡人에 대한 자각과 반성이라는 면에서 두 사람 사이에는 상당한 차이점이 있었던 것으로 보입니다.

7. 강연에서는 신행과 원효의 관계를 주목하여 원효가 신행의 "普敬"의 정신을 파악하고, 이를 『열반경』의 중요한 교설 해석에 도입하였음을 지적하셨습니다. 물론 원효가 삼계교의 교설을 어느 정도 이해하였고 그 가르침의 중요성을 깨달았을 것으로 추측되지만, 그 실천 방법에서는 크게 달랐던 것으로 봅니다. 원효는 후기에 특히 『화엄경』을 중시하였고, 대중교화에서의 무애행을 실천하면서도 그 방법이 삶의 외적 환경의 개선보다는 인간 내면세계에서의 종교적 각성을 촉구하려는 데 중점을 둔 것이었고, 실제 사회생활에서의 복지적인 경제적 활동을 전개하지 않았다는 점에서 신행의 불교와는 분명한 차별이 있었던 것으로 보입니다. 삼계교의 신행과 원효의 불교 사이에는 사상적인 면에서 영향과 공통점을 발견할 수 있다고 하더라도 그 시대적인 인식과 불교의 실천 방법의 면에서는 根本的인 차이가 있었다는 점을 지적하지 않을 수 없습니다.

8. 信行의 三階敎와 智儼의 華嚴宗 사이에는 地論宗의 영향과 위치를 고려할 필요가 있지 않을까 생각합니다. 도키와(常盤大定) 박사의 연구에 의하면 地論宗 南道派의 慧光-道憑-靈裕-信行으로 이어지는 계통에 信行을 위치시키고 있는

점이 주목됩니다. 물론 지엄은 화엄종의 전법상승에서 두순을 계승한 것으로 이해되고 있지만, 학계로서는 慧光-道憑-靈裕-靜淵-智正-智儼으로 연결된다는 점도 고려되지 않을 수 없습니다. 다른 한편 信行과 그 제자들의 廟塔이 終南山의 鷄鳴의 언덕에 설치되어 三階敎의 聖地가 되었는데, 공교롭게도 地論宗의 至相寺가 같은 계곡에 위치하여 상호 교류가 자연스럽게 이루어졌을 가능성이 높다는 점입니다. 신라의 義相이 바로 至相寺에서 智儼으로부터 화엄학을 전수하여 왔는데, 義相의 강의를 기록한 것으로 추정되는 『華嚴經問答』에서 三階敎의 영향을 강하게 받았음을 확인할 수 있습니다. 三階敎와 智儼의 관계와 함께 三階敎와 義相의 관계를 아울러 고려할 필요가 있으며, 그리고 義相을 통하여 元曉에게 연결되었을 것으로 추정해 볼 수 있다는 점입니다.

9. 華嚴宗의 祖師說 가운데 地論宗과의 관계를 나타내주는 자료가 있어서 소개하고 선생의 고견을 구하고자 합니다. 고려의 義天이 1086년 1월 송나라 杭州의 慧因院에 머물고 있을 때 晉水淨源이 祖師堂을 세우고 화엄종 7조(馬鳴·龍樹·杜順·智儼·法藏·澄觀·宗密)의 소조상을 봉안하였는데, 그것을 목격한 義天은 그 불사를 도와 경론의 疏鈔 7,500卷을 인행하여 봉안케 하였습니다. 그런데 義天은 귀국한 뒤 1101년 2월 순종의 원찰인 洪圓寺에 九祖堂을 세우고, 화엄종의 9인 조사(馬鳴·龍樹·天親·佛陀·光統·帝心·雲華·賢首·淸凉)의 眞影을 모시게 했습니다. 의천의 화엄9조설을 정원에 의해 확정된 혜인원의 화엄7조설과 비교하면, 天親(世親)·佛陀(跋陀羅)·光統(慧光) 등 3인을 새로 추가하는 대신에 宗密을 제외시킨 차이가 있습니다. 地論宗과 華嚴宗의 관계가 특히 주목되는 대목이며, 의천의 화엄종조설이 화엄종의 역사를 훨씬 포괄적으로 넓게 인식하고 있었음을 알 수 있습니다. 의천이 원효를 "화젱국사"로 추봉하여 "원교국사" 의상과 나란히 한국 화엄종의 정통조사의 위치로 격상시켰던 것과 궤를 같이하는 것으로 볼 수 있습니다.

10. 다음은 元曉의 불교와 『화엄경』의 관계인데, 우선 주목받은 것이 元曉가

『華嚴經』을 주석하다가 제4「十廻向品」에서 絶筆하였다는『삼국유사』의 설화에 대한 이해 문제입니다. 결론부터 말하면 원효의 절필 설화는 法藏의『華嚴經傳記』에서의, 慧遠이 제4「十廻向品」에서 절필하였다는 설화가 원효의 불교대중화의 행적에 덧붙여 각색된 것으로 보입니다. 의천의『新編諸宗敎藏總錄』에 의하면, 원효의『華嚴經疏』는 원래 8권이었는데, 뒤에 권5를 2권으로 나누고,『華嚴宗要』1권을 합하여 최종 10권으로 완성된 것으로 밝히고 있습니다. 다른 한편 원효는『大乘起信論』을 주석할 당시에는『화엄경』을 다른 많은 경전 가운데 하나로서 거명하는 데 그쳤으나,『화엄경』을 주석할 때에는 그 서문에서 "圓滿無上頓敎法輪", 그리고 4교판론에서 "一乘滿敎"로 판석하여『화엄경』의 우월한 지위를 분명하게 밝히고 있습니다. 원효는 670년(또는 671) 의상의 귀국을 계기로 하여 智儼의 화엄교학을 접하게 되면서『화엄경』을 중심으로 하는 종합적인 불교사상체계를 정립하게 되었던 것으로 이해됩니다. 결론적으로 원효의 종합적인 불교사상의 성립과정과 그 성격에 대한 전면적인 재검토가 요구되는 문제가 되는 것입니다.

11. 오늘 강연 내용의 결론이라고 할 수 있는 문제인데, 선생께서는 화엄사상사의 연구에 평생을 바친 원로학자의 입장에서 화엄교학의 전통이 지닌 하나의 큰 문제점으로서 화엄학을 대성한 법장을 비롯한 화엄종을 계승한 사람들 가운데서 신행과 지엄, 그리고 원효 등에 의해 제기된 "一闡提"나 "無性"의 문제를 무겁게 받아들이고 깊이 성찰하는 불교도가 뒤따르지 않았음을 아쉬워했습니다. 오늘날 그러한 화엄사상에 새로운 생명을 불어넣는 방법의 하나가 인간 누구나 자기를 깊이 바라보는 "認惡"과 서로 공경하는"普敬"을 위해 노력하여 점차 세계 전체로 넓혀가는 것이라고 했습니다. 그리고 그것이 인류가 지금까지 경험하지 못한 새로운 시대를 맞이하고 있는 가운데 화엄사상이 개척해 온 重重無盡의 연기의 도리를 현대에 되살리는 최선의 길잡이의 첫걸음이 될 것이라고 주장했습니다. 마지막으로 선생의 최종적인 소원이 화엄적인 緣成論의 앞에 있는, "共成하는 世界僧伽"의 實現임을 밝히는 것으로 결론을

지으셨습니다. 원로학자로서의 고뇌와 통찰력이 돋보이는 견해라고 아니할 수 없습니다. 그러나 불교사상사에서의 형이상학적 사유체계의 구경이라고 평가되는 방대한 화엄교학에서 원천적으로 발견되는 관념적인 성격과 실천성의 한계 등을 고려할 때, 오늘날은 화엄사상에 대한 좀 더 적극적인 새로운 해석, 그리고 더욱 구체적인 실천 방법이 요구되는 시점이라고 보지 않을 수 없습니다. 이에 대한 보충 설명을 듣고 싶습니다.

이상 짧은 시간에 질문지를 작성하다 보니, 적지 않은 오해와 두서없는 횡설수설이 되지 않았는지 걱정됩니다. 너그럽게 양해하여 주시기 바랍니다. 화엄사상에 대한 지견을 크게 넓혀주신 훌륭한 강연에 대해서 다시 한번 감사드립니다.