

fingerbone. These stories actively guided the general public to take refuge in Buddhism. Jinpyo led many common people to the expectation of reaping the fruit of good karma by keeping the precepts and being reborn in Tuṣita Heaven, where Maitreya Bodhisattva resides. This is line with the purpose of the divination service of Jinpyo. He believed that one's individual karma can be known by divination. According to the individual divinatory sign, Jinpyo gave the proper precepts to each individual according to their karma and had them practice repentance in order to improve their karma.

There are many studies of Jinpyo that tries to understand his Buddhism through the perspective of the Consciousness-only school (法相宗 Dharma-character school). However, we have to reconsider the grounds for this perspective and re-examine the role of Master Jinpyo as preceptor (律師).

Keywords

Jinpyo 眞表, Maitreya Bodhisattva 彌勒菩薩, Maitreya faith 彌勒信仰,
Consciousness-only school 法相宗, divination service 占察法會,
preceptor 律師, samādhi on the characteristic marks of a Buddha 觀佛三昧

✉ 투고일자 2013.10.31 | 심사일자 2013.11.30 | 게재확정일자 2013.12.3

三聖圓融에 對한 研究*

김진현(현석)
조계종 교수아사리

- I. 序語
- II. 『華嚴經』의 大意
- III. 『華嚴經』에서 三聖의 位相
- IV. 三聖圓融의 推移
- V. 結語

* 조계종 교수아사리 연구비 지원에 의해 작성된 논문.

요약문

중국의 이통현이나 청량정관 등이 '삼성원융'을 언급했지만 주요하게 다루어지지 않았다. 그후 이는 조선시대의 연담에게서 화엄 사상을 꿰는 아주 중요한 의미로 등장했다.

연담은 “세 성인을 융합하여 동체를 나타내니 비로자나는 모든 부처님의 근원”이라고 했다. 세 성인은 비로자나, 문수, 보현 등인데 이들의 융합은 부처의 덕을 상징하는 문수의 지혜와 보현의 보살행이 새의 양 날개와 같이 구족이 되어야 한다는 것이다.

이러한 내용의 중요성은 화엄경변상 80권 중 제1권에서 제74권 변상까지 화엄의 세 성인이 빠짐없이 등장하는 것을 보면 충분히 짐작할 수 있다.

연담은 정관의 견해를 수용하면서 당시에 몸과 지혜를 둘로 나눈 2분설에 대해 비판했다. 그러나 한편으로 정관에 비해 삼성을 융합하는 데서 그치지 않고, 진일보하여 본래 동체임을 나타냈다. 본래 동일체라는 동체관에서 자비 보살행이 나올 수 있는 것이다. 이 단계에서는 ‘그 사람이 바로 비로자나불’이다. 연담의 관점에서는 삼성이 그대로

동체요, 만법은 다 일심으로 화회가 되는 것이다. 전자는 순수한 화엄에 입각한 풀이요, 후자는 선 불교의 입장에서 화엄경의 핵심을 정리한 것이다.

또한 연담이 언급한 文殊의 事理無碍와 普賢의 事事無碍는 상의 상관 관계에 있다. 이러한 이치를 정관은 ‘원융문’에 의해서만 가능하다고 했다. 그러나 연담은 ‘차별[行布]문’에서도 믿음의 초기에 이미 이치를 보았기에 빨리 (부처를) 이룬다고 견해를 달리 했다.

주제어

삼성원융, 동체관, 文殊의 事理無碍, 普賢의 事事無碍, 行布,

화엄에 입각한 풀이, 선 불교의 입장

I. 序語

한반도에 불교가 들어온 이래로 지금까지 신라의 性相佛敎, 고려의 五敎九山, 조선의 화엄대회 등 한국 불교사에서 화엄이 차지한 비중은 지대하다. 그러나 방대한 양이나 다양한 사상적 내용으로도 간과할 수 없는 『華嚴經』을 접하기는 만만치가 않다. 우선 그 양에 있어서 대한 불교조계종의 소의경전인 『금강경』이 1권인데 비해 80배가 되는 양이다. 『화엄경』의 양이 방대한 만큼 그 주제에 대한 논의도 다양하다.

이러한 『화엄경』에 대해서 중국의 李通玄(635-730)이나 淸涼澄觀(738-839 이하 징관)은 『신화엄경합론』 40권, 『대방광불화엄경소』 60권, 『대방광불화엄경수소연의초』 90권을 저술하여 주석을 했다. 이들 주 저술들은 宗趣를 정해 강목으로 삼았고, 이는 唐代 이후 중국 뿐 아니라 신라와 고려 및 조선을 이은 근래의 불교계에까지 영향을 미쳐왔다. 그러나 조선후기에 들어와서는 『화엄경』의 핵심을 大旨라 하여 ‘統萬法 明一心’ 또는 ‘會萬法 歸一心’ 등으로 보는 관점이 유행했고, 이

와 더불어 蓮潭 有一(1720-1799)에게서 三聖圓融의 관점으로 보는 시각도 찾아볼 수 있다. 그런데 이 삼성원융의 제창은 이통현에게서 비롯되었고, 이는 이후 징관에게서도 나타났다. 그러나 징관이 평생을 공들인 상기의 주 저술에 비하면 미미한 분량의 「三聖圓融觀」은 징관의 만년에 나온 뒤 그의 입적 이후에도 중국에서 별로 관심을 받을 수 없었다.

Arizona 대학의 Robert M. Gimello는 징관의 「三聖圓融觀」에 다음과 같이 정리했다. “그(징관)는 다른 데서는 『화엄경』의 중심 철학적 사상을 因、果、信、解、智、行、理 등으로 인식했는데 삼성과 호응하는 것들이다. ; 화엄학인들의 觀想과 종교 수행을 풍부하고 생동감 있게 한다. 상술한 조목들에 나아가면 다른 것들과 철학적 사유를 맞물리게 한다. 비록 징관이 다른 것에 관점을 가지면서 이러한 방법을 약간의 작품에서 채용했지만 다만 가장 좋은 것은 「三聖圓融觀」이라 할 수 있다. 이 단문은 그의 만년의 저작으로 허다한 화엄 작품의 모범과 같다.”¹⁾

三聖圓融의 관점에 대한 논문으로는 龜川教信의 「三聖圓融의思想體系 特に行學內容としての華嚴經に見る」의 연구가 1942년에 있었고, 高峯了州가 또한 「華嚴思想史」에서 일정 부분 언급을 했다. 1987에는 小島岱山이 「李通玄における三聖圓融思想の解明」을, 1991년에 壽山光知가 「澄觀『三聖圓融觀門』考」를, 더불어 Robert M. Gimello가

1) Robert M. Gimello, “Ch’eng-kuan on the Hua-yen Trinity” Chung-Hwa Buddhist Journal, No.09, (臺北:中華佛學研究所, 1996). p.411. “他以他所認為的《華嚴經》中心哲學思想如:因、果、信、解、智、行、理等, 來呼應三聖; 華嚴學人的觀想和宗教修持豐富而生動, 就在上述條目中, 與他們的哲學思維會合。雖然澄觀在他的若干作品中也採用這種方法, 但表現得最好的還是在〈三聖圓融觀門〉這篇短文中, 這是他晚年的著作。這像許多華嚴作品一樣。”

1996년에 “Ch'eng-kuan on the Hua-yen Trinity”를 발표했다.²⁾ 2012년 임상희의 「吞虛宅成의 華嚴思想」에서 三聖圓融에 대한 언급이 일부 있었다. 그러나 지금까지 연구는 단편적인 내용들로 그 대강을 조망하기에는 부족하다.

Robert M. Gimello의 언급처럼 조선후기 연담의 三聖圓融을 중심으로 한 관점은 기존의 종취관과 호응하도록 하는 강목의 역할을 하면서 상당히 특징적인 의미가 있다고 여겨진다.

II. 『華嚴經』의 大意

고래로 『화엄경』의 핵심 사상을 중국 당대 화엄종에서는 宗趣라 하여 법계로 이해했다. 이통현의 宗趣論을 우선 보자. “經의 宗趣를 밝힌다면 이 경을 毘盧遮那大智法界라고 이름할 것이다. 本眞 自體의 寂用이 圓滿하고, 果德 法報의 性相이 無礙한 甞다가 직접 타시는 것으로서 주제를 삼는다. 『법화경』에 이 보배 수레를 타고 바로 도량에 이르고 한 것과 같다. 또 『화엄경』에서 불과를 즐거이 구하는 자에게 최고 수승한 수레, 상류의 수레, 위없는 수레 부사의한 수레 등을 설한다 고 했다.”³⁾ 이통현의 이같은 언급은 ‘佛自所乘’으로 주제를 삼는다는

것으로 법화경의 會三歸一의 주장처럼 부처님의 수승한 가르침에 의미를 두고 있는 것이다. 이통현은 종취를 언급하면서 “이런 것이 바로 초발심자로 하여금 뜻을 광대하게 내게 함으로써 이와 같은 여래 대지혜의 불과와 자기의 지혜가 합일하여 둘이 없음을 얻도록 하기 위한 것이다”⁴⁾고 하여 因·果 그리고 佛과 중생이 둘이 아닌 경지를 내보였다.

한편 화엄종의 4조인 징관은 현수의 종취를 계승 발전시키면서 ‘대방광불화엄경’의 제목 일곱 字를 인과·연기·이실·법계·부사의로 나누어 풀이했다. “이실은 ‘대방’이요, 연기는 바로 ‘방광’이다. 법계는 앞의 둘을 다 갖춘 것이요, 인과는 바로 ‘불화엄’이다.”⁵⁾ 이는 연기를 因緣生起로 볼 때 인과가 연기의 개념에 포함되니 이실과 연기를 포함한 ‘법계’로 정리된다고 하겠다. 같은 입장에서 징관은 “혹 네 자로 다 거두니 이르자면 教·理·行·果다. 教는 곧 ‘經’자요 理는 곧 대방광이며 행은 곧 화엄이요 과는 곧 佛⁶⁾”이라고도 정리했다. 이러한 내용에 대해 조선후기의 仁嶽義沾(1746-1796)은 理와 智를 갖춘 하나의 참된 法界라 했다. “지금 대방광은 理를, 불화엄은 智를 나타낸다. 理는 체·용(體·用)을 갖추었으니, 大는 體요, 方·廣은 用이다. 智는 因·果를 포

2) 龜川教信, 「三聖圓融의 思想體系 特に行學內容としての 華嚴經に見る」, 『日本佛敎學協會年報』, 1942.1. : 小島岱山이 「李通玄における 三聖圓融思想の解明」 華嚴學研究, 1987. : 高峯了州, 장계환역, 『華嚴思想史』, (서울: 보림사, 1988). : 壽山光知, 『澄觀「三聖圓融觀門」考』, 印度學佛敎學研究, 40卷 1號 (通卷79), 1991.12. : 임상희, 「吞虛宅成의 華嚴思想」, 『한국불교학』 63, 2012.

3) 이통현, 『신화엄경합론』(『대정장』 36. p.767b). “明經宗趣者。此經名毘盧遮那大智法

界。本眞自體寂用圓滿。果德法報性相無礙。佛自所乘爲宗。如法華經云。乘此寶乘直至道場。又此經云。有樂求佛果者。說最勝乘上乘無上乘不思議乘等。”

4) 이통현, 위의 책, p.767b. “明是還令初發心者爲志樂廣大故。還得如是如來大智之果。與自智合一無二故。”

5) 청량, 『대방광불화엄경소』(『대정장』 35, p.523상). “理實即大方。緣起即方廣。法界總該前二。因果即佛華嚴。觀其總題 已知別義。”

6) 청량, 『대방광불화엄경수소연의초』(『대정장』 36 p.123a) “或四字攝盡 謂教理行果 教即經字 理即大方廣 行即華嚴 果即佛也。”

함한다.”⁷⁾

이통현과 징관의 화엄관은 고려 이후 조선 시대에도 영향을 미쳤다. “최근 순천 송광사 관음전의 목조관음보살좌상에서 조선중기 때 넣은 『대방광불화엄경합론(신화엄경론 또는 합론)』(권 제 73, 74, 75) 등 복장유물의 발견으로 『합론』이 보조지눌 이전에 이미 유통되어 대각 국사 의천(1055-1101)에 의해서 11세기에 敎藏의 일부로 편집·간행되었음이 확인된 것이다. 이 목판본은 조선 세조 8년(1462) 간경도 감에서 전라도 광주목에 명해 다시 찍은 판본으로 드러났다.”⁸⁾ 이로 보면 『합론』이 고려시대 의천에 의해 유통되었음을 알 수 있다. 이후 이는 재조 『고려대장경』에 入藏되면서 이통현의 화엄사상과 더불어 보조지눌의 『화엄론절요』 등에 대한 관심이 조선시대 송광사를 중심으로 계승되었음을 추측케 한다.”⁹⁾

또한 당나라 징관과 같은 시대의 신라나 이후 고려 불교계에서는 『대방광불화엄경소』나 『대방광불화엄경수소연의초』 등 주석서에 대한 해설서가 없이 그대로 수용이 되는 경우가 많았다. 그러나 조선후기에 들어오면 상황이 달라져 이들에 대한 私記가 출현한다. “숙종 7(1681)년에 명대 平林 葉 거사의 교간본인 『청량소초』, 『會玄記』, 『大明法數』, 『金剛記』, 『起信記』, 『四大師所錄』, 『淨土寶書』 등 190권의 서적이 실린 선박이 영광 임자도에 漂着한 것이 계기가 된다. 이후 栢庵性聰(1631-1700)이 이를 수집하여 己巳(1689)년에 澄光寺에서

7) 仁嶽, 『雜華記』 自辰至收, 필사본 화엄사기, 18세기. 제주묘엄품. “今顯大方廣理 佛華嚴 智 理具體用 大體方廣用也 智舍因果.”

8) 한겨레신문, 2009년 11월 24일자 보도 참조.

9) 김진현, 「연담유일의 일심화회사상연구」, 동국대학교 박사학위논문. 2010. p.211.

『청량소초』를 開板했다.¹⁰⁾ 서적을 구하기도 어려운 때, 그것도 척불시대에 불경을 개관한 것은 불교계에 활력소가 되었을 것이다. 이후 조선후기 강원 교과에 『화엄경』이 채택되면서 『청량소초』는 『유망기』, 『잡화기』 등의 필사본 사기들과 함께 제방에 유통된다.”¹¹⁾

“宗趣의 宗은 말로 표현되는 것이고, 趣는 종이 귀착하는 곳인데 이 大經의 중취는 말하기가 어렵다”¹²⁾고 했다. “중국에서 여러 경론이나 선어록을 이해하기 위해 宗趣로 판별한 것과 달리 조선시대 불교계는 주로 大旨로 파악하여 이해해 왔다. 대지는 경론의 大意 곧 중요한 내용을 나타낸다.”¹³⁾ 여기서 알 수 있는 것은 여러 경론이나 선어록의 ‘대의’를 중국에서는 宗趣로, 조선 불교에서는 大旨로 달리 일컬었지만 의미는 대동소이하다는 점이다.

그러나 내용 상 중국 화엄종의 중취관과 조선후기 불교계의 대지는 비교가 된다. 화엄의 대지는 문헌상으로는 목암의 『華嚴品目』에서 ‘統萬法 明一心’이 처음으로 나타났다. 여기에는 주로 一心이 키워드가 되어왔으니 禪의인 입장에서 “중국 화엄종의 ‘因果·緣起·理實·法界’ 등 천편일률적인 중취관에서 벗어난 것이다.”¹⁴⁾고 할 수 있다. 그 이유와 사상적 맥락은 분명하다. 중국 당대는 선종과 견주어 뒤지지 않는 화엄종만의 독자력이 있었다. 그러나 조선후기 불교계는 禪宗이나 敎

10) 연담(18세기) 自日至盈 pp.1-4; (2002), p.3 참조.

11) 김진현, 「연담유일의 심성론 연구」(서울: 한국불교학 52집), p.121.

12) 현수, 『華嚴經探玄記』(『대정장』 35, p.120). “宗趣者 語之所表曰宗 宗之所歸曰趣 然此大經宗趣難辨.”

13) 김진현, 「연담유일의 일심화회사상연구」, 동국대학교 박사학위논문. 2010. p.212.

14) 김진현, 「유통본 제경회요에 대한 비교 고찰」, 제4회 『한국불교학 결집대회』, 서울: 한국불교학회, 2008.

宗 등의 구분이 없어졌다. 무 종단시대에서 순수 화엄만을 연찬할 수도 없었고, 기존 禪宗의 영향으로 화엄도 禪的으로 파악하는 분위기가 완연했다.

묵암의 대지관은 간단명료해서 이를 추종하는 불교인들이 의외로 많이 있어 왔다. 이는 “만법을 총괄하여 일심을 밝힘”이나 ‘만법을 화회하여 일심에 돌아감’의 두 대지관에는 기본적으로 『景德傳燈錄』의 1700공안 중 ‘만법이 하나로 돌아간다는 萬法歸一’적 관점이 내재되어 있다.”¹⁵⁾

그러나 이러한 관점과 더불어 연담은 三聖에 착안을 하여 선과 화엄의 두 관점 즉, 일심화회와 삼성원융으로 화엄을 이해했다. 이 점을 고려하여 우선 華嚴에서 三聖이 차지하는 位相에 대해 살펴보자.

III. 『華嚴經』에서 三聖의 位相

비로자나 삼존불 곧 화엄삼성은 예경의 대상으로서 뿐만 아니라 『화엄경』 자체 내에서도 지중한 의미를 가진다. 『화엄경』의 구도는 크게 문수와 보현 경전의 두 계통으로 이루어져 있다. 80권 『화엄경』에 보현은 623회 언급된 반면 문수는 151회, 비로자나는 129회(노나나불 1, 석가 19회 포함) 언급된다. 이를 보면 『화엄경』은 비로자나의 진리나 문수의 지혜를 바탕으로 하면서 보현의 자비 실천에 더 비중을 두고 있음을 알 수 있다. 이들 문수와 보현 비로자나불을 화엄의 삼성이

라고 한다.

보현은 제1회와 제7·8·9회에서 설법을 한다. 반면 문수는 제2회의 초보적인 십신 법문을 가르친다. 80권 『화엄경』 9회에서 천상 4회 설법을 제외한 나머지 회상은 주로 보현과 문수가 법사가 된다. 이들 보현과 문수 등의 설법자에 준해 보현 경전 내지 문수 경전이라고 일컫는다. 『화엄경』의 전반부에서 보현은 옛날 비로자나여래가 현현하는 화장장엄세계해가 의미하는 것을 설한다.

『화엄경』이 가장 古本인 십지경전을 중심으로 문수경전과 보현경전을 엮은 것이라고 보는 견해도 있다. “석존의 성도에서 여래출현 및 근본 정각의 개현이 『화엄경』의 근본적 입장이며, 그것을 시간적으로 제 2 칠일, 공간적으로는 보리수 아래 사자좌로서의 적멸도량으로 표현한다. 다시 이것을 發心과 行願智와 悲로서 말한 것이 문수와 보현이다. 따라서 문수경전과 보현경전의 결합은 세간정안품·노사나품의 적멸도량회를 序說로 한다. 문수경전과 보현경전 사이에서 십지경전이 체계화되는 동시에, 그것에 따라 입법계품도 그 조직 속에 들어온다.”¹⁶⁾

「여래출현품」은 여래의 입에서 나온 광명을 받아 보현이 이를 설하는 형식을 취한다. 「입법계품」에서 선재는 마지막으로 보현을 방문하여 질문을 하고 보현은 그를 위해 법계를 열어 보인다. 이렇게 보현은 화엄의 시종을 장식하며 여래를 대신하여 화엄세계를 제시한다. 그러므로 사실상 『화엄경』의 설법자는 보현이다.

반면 문수는 제2회의 십신 법문에서 초보 수행을 이끄는 법사로 등

15) 김진현, 「연담유일의 심성론 연구」(서울: 한국불교학 59집), p.148.

16) 高峯了州, 장계환역, 「華嚴思想史」(서울: 보림사, 1988), pp.33-34.

장한다. 또한 제9회에서 첫 선지식으로서 선재를 인도하여 53선지식을 친견하게 하였다. 또 문수는 이후 미륵의 지시를 받은 선재에게서 재차 친견을 받는다. 그러면서 선재에게 인가를 해 주는 주요한 역할을 하기도 한다. 여기서 문수는 첫 수행자가 갖추어야 할 믿음과 앎, 지혜를 묘사함을 알 수 있다.

보현은 믿음의 대상인 법계, 일으켜지는 만행, 깨달음의 대상인 진리이다. 보현 또한 이들 셋이 융통해야 하니 바탕에 의지해 실친 행을 일으키고, 행을 말미암아 진리를 깨친다. 이들 문수와 보현 두 성인의 법문이 각자 원용하듯이 두 성인의 법문도 상호 원용하다. 이를테면 문수의 믿음으로 인해서 보현의 법계를 알고, 다음으로 문수의 앎에 의할 때야만 비로소 행을 일으킬 수 있다. 또 지혜는 바로 진리의 작용이기 때문에 진리를 체달하면 지혜를 이루고는 도로 진리를 비춘다. 지혜와 진리가 명합해야 비로소 참된 지혜라 하니, 곧 진리와 지혜는 둘이 아니다. 그러므로 경에 “진여 밖에 지혜가 없으므로 주체적으로 진여를 깨치고, 또 지혜 밖에 진여가 없으므로 지혜의 들어가는 곳이 된다”¹⁷⁾고 하였다.

한편 별역 『화엄경』으로 唐代 提雲般若 역의 『大方廣佛華嚴經不思議佛境界分』이 있고, 唐代 闍那屈多 역의 『佛華嚴入如來德智不思議境界經』이 있다. 여기서 ‘부사의한 佛境界’ 또는 ‘如來 德智의 不思議境界’에서 佛이나 여래는 비로자나불로 봐야 할 것이다. 80권 『화엄경』의 역자인 唐代 實叉難陀는 別譯 華嚴으로 『大方廣普賢所說經』을

17) 청량, 「三聖圓融觀門」(『대정장』 45, p.671). “故經云。無有如外智能證於如。亦無智外如為智所入。”

유통시키기도 했다. 이는 『화엄경』에서 보현보살의 비중을 드러낸 것이다.

唐代 般若가 번역한 40권 『화엄경』의 완전한 명칭은 『大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品』이며 「普賢行願品」이라고 약칭하기도 한다. 이 40권 『화엄경』은 60권이나 80권 『화엄경』의 입법계품에 해당한다. 그런데 「입법계품」에 해당하는 별역본으로 東晉의 覺現이 번역한 『文殊師利發願經』이 있다. 이러한 내용을 보면 「입법계품」은 문수경 내지는 보현경 등으로 혼용되어 유통되었음을 알 수 있는데, 이를 통해 『화엄경』 「입법계품」에서 문수와 보현이 차지하는 위상을 짐작할 수 있다고 하겠다.

『화엄경』에 대한 이러한 관점은 「화엄경팔십변상도」에서도 마찬가지로 나타난다. “제1 변상도에는 왼쪽에 문수보살이, 오른쪽에 보현보살이 함께 하고 있는데 비해, 여기(5권)에서는 빈 연화좌만 있어 주목된다”¹⁸⁾고 하여 좌우보처를 문수와 보현으로 밝히고 있다. 또 7권 변상도에서는 “비로자나불이 지권인을 하고 보현보살이 삼매에 들어 그 속에서 법계의 모든 형상을 본다”¹⁹⁾고 하여 「화엄경팔십변상도」의 좌측에 주로 묘사되는 부처가 비로자나불임을 밝히고 있다.

『화엄경』의 설법은 제30 아승지품과 제35 여래수호광명공덕품 두 품만을 부처님께서 설하시고 나머지는 보살들이 부처님을 대신하여 부처님의 깨달음을 표현하는 구도로 되어 있다. 그럼에도 불구하고 「화엄경팔십변상도」 중 제1권에서 제74권 변상까지 화엄 삼성이 빠지

18) 봉암사편, 「화엄경팔십변상도주해」(서울: 갯이와 넓이, 1993), p.53.

19) 봉암사편, 위의 책, p.62.

지 않고 등장한다. 화엄 삼성이 표현되지 않은 것은 입법계품 제75권-제80권까지 여섯 번상에 불과하다. 이처럼 방대한 『화엄경』이 전체적인 구조상으로 볼 때 주로 ‘화엄 삼성’에 집중되어 있음을 알 수 있다.

IV. 三聖圓融의 推移

지혜와 자비 만행, 인과 결과가 둘이 아닌 경지를 果分 불가설의 부처로 표현한 것이 바로 三聖圓融의 정의라 할 수 있다. 이통현이나 정관은 화엄의 대의를 중취로 규정한 것과 별도로 三聖圓融에 대해 서술하기도 했다. 三聖圓融의 기원은 이통현에게서 찾아진다. 그는 “문수는 동생이고 보현은 형인데 두 성인이 합체한 것을 부처라 한다. 문수는 법신의 묘한 지혜이고, 보현은 만행의 위덕인데 체와 용이 자제한 것을 부처라 이름한다²⁰⁾”고 하여 삼성원융의 의미를 드러냈다. “『여래출현품』에서는 법을 나타내 보임으로써 곧 그 시종의 五位 因果가 원만함을 나타낸다. 곧 미간의 광명으로써 문수의 정수리에 관정하고, 입 속의 광명으로써 보현의 입에 흘러들게 한다. 이 두 사람의 體用 因果로 하여금 상호 문답케 한다. 문수를 법계의 자체로 삼고, 보현을 법계의 작용으로 삼아 두 사람이 서로 體用이 된다. 혹 문수가 인이 되고, 보현이 과가 된다. 혹 두 사람이 서로 인과가 되게 함으로써 이 한 部の 경이 항상 이 두 사람으로 하여금 體用 因果를 나타낸다. 예나 지금이

20) 이통현, 앞의 책, p.745상. “文殊爲小男. 普賢爲長子 二聖合體 名之爲佛 文殊爲法身妙慧 普賢爲萬行威德故 體用自在名之爲佛.”

나 모든 붓다가 그러하니 모두 이 자취에 의해 因果 進修의 이익을 밝힌다. 여래의 미간 광명과 입에서 놓은 광명이 이 두 대사에게 가피함으로써 곧 五位 教門의 始終이 마침을 밝힌다. 입에서 놓은 광명은 바로 부촉의 뜻이고, 유통의 뜻이니 가르침과 실천이 유통하게 한다. 미간 광명은 果의 뜻이니 이미 果의 광명을 놓아 문수에게 부촉하면서 문수로 하여금 果法을 묻게 하고, 보현으로 하여금 佛出現을 설하게 하니 바로 유통이다.”²¹⁾ 이통현의 이러한 삼성관은 이후에 정관의 만년 저작인 三聖圓融觀에서 찾아진다.²²⁾

정관에 의하면 비로자나여래의 불과 지위[果位]는 언어와 상상을 초월한 것이라 설할 수 없다. 문수는 주체적으로 믿는 마음, 주체적으로 일으키는 앎, 주체적으로 깨치는 큰 지혜를 의미한다. 문수는 이 둘 셋이 융통해야 하는데 믿음으로 인해 앎을 이룰 수 있고, 믿음과 앎이 참으로 바를 때 큰 지혜를 이룰 수 있다.

정관은 “혹 오직 보현·문수·비로자나 三聖으로 다 거둔다. 이르자면 대방광은 곧 보현이니 보현은 증득의 대상인 법계를 나타낸다. 화엄은 곧 문수니 문수는 주체적으로 깨달음을 나타낸다. 佛은 곧 비로자나이니 주체와 대상을 구비한다. 또 大는 곧 보현이니 보현보살의 자체가 두루한 것이다. 方廣은 곧 문수니 문수는 체에 걸맞는 智를 나

21) 이통현, 위의 책, p.771상. “如來出現品示現法. 則表其始終五位因果滿故. 卽以眉間光灌文殊頂. 口中光灌普賢口. 令此二人體用因果互相問答. 以文殊爲法界體. 普賢爲法界用. 二人互爲體用. 或文殊爲因. 普賢爲果. 或二人互爲因果. 此一部經. 常以此二人表體用因果. 今古諸佛同然. 皆依此跡. 以明因果進修之益故. 如來眉間放光及口中放光. 加此二大士. 卽明五位教門始終之畢. 口光是付囑義. 流通義. 令教行流通故. 眉間光是果義. 已放果光付囑文殊. 令文殊發問果法普賢說佛出現. 卽是流通.”

22) 吉津宜英, 『華嚴禪의 思想史的研究』(東京: 大東出版社, 1985). p.183.

타낸다. 華는 곧 보현이니 보현행이다. 嚴은 곧 문수니 문수는 얹으로써 행을 일으킨다. 佛은 곧 원만한 해와 행의 보현·문수이다. 범계를 깨친 체와 용의 보현·문수로 비로자나의 광명변조를 이룬다²³⁾”고 하여 三聖의 개념을 ‘대방광불화엄’이라는 경 제목으로 정리했다.

이들 이통현이나 징관 등 화엄 조사들의 견해에 의하면 ‘비로자나여래의 불과의 지위는 언어와 상상을 초월한 것이라 설할 수 없다’고 하여 부사의한 경계가 되니, 결국 언어로는 문수와 보현의 경계만을 설할 수밖에 없는 것이다. 그렇다면 삼성은 곧 ‘지혜를 상징하는 문수의 체와 보살 만행을 상징하는 보현의 용이 자재한 것을 부처라 이룸한다’고 정의 된다.

비록 이러한 三聖圓融의 개념이 이통현에게서 처음 제창된 뒤 징관은 만년에 단문인 「三聖圓融觀」을 저술했지만 그들은 화엄의 핵심을 관통하는 개념을 宗趣로 따로 규정하고 주장해 왔다. 그런 반면 高峯了州는 이통현의 합론에서 가장 이채를 띠는 것이 三聖圓融의 사상으로 『화엄경』의 이론 체계의 기초를 이룬다고 했다. 더불어 문수는 理로써 행을 체득하고, 보현은 행으로써 理를 체득해 體用相徹하여 一眞法界를 이루는 것²⁴⁾이라 했다.

같은 입장에서 김익석은 『화엄경』에 대해 보현과 문수 두 보살이 배경에 비로자나불을 받들고 일체중생을 전경으로 하여 보살도를 걸어

가는 광경을 묘사한 경²⁵⁾이라고 했다. 더불어 보현의 後得大悲와 문수의 根本大智가 둘 아닌 것이 비로자나불인데, 비로자나불은 두 성인의 전신이요, 두 성인은 비로자나불의 개별적인 덕이다. 두 성인은 因, 비로자나불은 果이다. 이 전체·개별과 因·과가 둘 아닌 것을 삼성원융이라고 한다.

중국의 이통현이나 징관과 달리 조선후기의 연담은 ‘三聖圓融’과 ‘一心和會’ 두 개념을 『화엄경』의 대지로 보았다. 연담의 이러한 관점은 1754년의 선암사 「화엄대회소」에서 처음 나타났다. “三聖을 융합하여 同體를 나타내니 비로자나는 모든 부처님의 근원이시고, 萬法을 화회하여 一心에 돌아가니 화엄은 모든 경전의 근본이다.”²⁶⁾ 여기서 중요한 것은 三聖을 융합하여 同體를 나타내고, 萬法을 화회하여 一心에 돌아간다는 ‘融三聖顯同體 會萬法歸一心’이다. 그러나 불교의 전통사찰강원에서는 동시대의 목암이 『華嚴品目』에서 『화엄경』의 大旨를 ‘統萬法 明一心’²⁷⁾이라고 정의한 것을 통념으로 이해해 왔다. 그래서 그와 대비되는 입장에서 ‘會萬法歸一心’을 중심으로 한 연구가 있었지만 ‘融三聖顯同體’에 대해서는 소홀히 한 감이 있다. 여기서 전자는 禪的인 입장에서 『화엄경』을 풀이한 것이요, 후자는 순수히 『화엄경』에 입각한 대지관이라 할 수 있다.

징관이 만년에 실친 관법으로 제시한 「三聖圓融觀」은 『고려대장경』에는 보이지 않고, 1,508자의 短文으로 『대장장』 권45에 1page 남짓되

23) 청량, 『대방광불화엄경소』(『대장장』 권35 p.526b). “或唯普賢文殊毘盧遮那三聖攝盡。謂大方廣即普賢。普賢表所證法界故。華嚴即文殊。文殊表能證故。佛即遮那具能所故。又大即普賢。普賢菩薩自體遍故。方廣即文殊。文殊表即體之智故。華即普賢。普賢行故。嚴即文殊。文殊以解起行故。佛即圓解行之。普賢文殊證法界體用之普賢文殊。成毘盧遮那光明遍照。”

24) 高峯了州, 장계환역, 『華嚴思想史』(서울: 보림사, 1988). pp.158-159.

25) 金苞石, 『화엄학개론』(서울: 법륜사, 1986). pp.143-144.

26) 연담, 「仙巖寺霜月和尚大會疏」 『임하록』(『한불전』 10, p.253-17). “融三聖顯同體 毘盧爲諸佛之源 會萬法歸一心 華嚴是群經之本.”

27) 김진현, 「유통본 제경회요에 대한 비교 고찰」, 제4회 『한국불교학 결집대회』, 서울: 한국불교학회, 2008.

는 양으로 전해진다. 이러한 점에서 Robert M. Gimello의 다음과 같은 언급은 고려할 바가 크다. “이 저작은 정관의 원적 후 얼마 되지 않아 중국에서 소실되었다. 다행히 한국과 일본에서 잘 보존되어 19세기 말엽에 겨우 일본에서 중국에 인계하여 중국과 서방에 있게 되었다. 문장을 구비했으나 일체 연구하는 사람들이 없다.”²⁸⁾ 19세기 말엽에 일본에서 인계된 「三聖圓融觀」은 중국의 金陵刻經處에서 光緒21(1895)년에 간행한 『大華嚴略策』에 포함되어졌다.

현재까지 연담이 「三聖圓融觀」에 대해 언급한 관련 자료는 없고 다른 저술들 속에서 三聖에 대한 관점을 유추해 낼 수 있을 뿐이다. 정관은 「세주묘엄품」의 “대복광지생보살마하살 등 이와 같은 보살들이 상수가 되어 십불세계 미진수의 많은 보살들이 옛날에 모두 毘盧遮那 여래와 더불어 함께 선근을 모아 보살행을 닦고 모두가 여래의 선근의 바다를 좇아 태어났다.”²⁹⁾는 경문에 대해 다음과 같이 주석했다. “비로자나”라고 말한 것은 ‘비’는 곧 徧이고, ‘로자나’는 光明照의 의미다. 이 나라 말로 번역하면 마땅히 ‘광명이 두루 비침’이라고 해야 할 것이다. 여기에 두 뜻이 있다. 첫째는 身光이 온 허공 법계 내지 塵道를 두루 비춘다. 둘째는 智光이 眞俗의 重重法界를 두루 비춘다. 身·智, 能·所를 합해서 한 몸이라고 하니 원만히 밝고 홀로 빛이 나 끝없는 덕을 갖

추었기에 이런 호를 세운 것이다. 또 毘는 種種의 뜻이요, 盧遮는 障의 뜻이며, 那는 盡의 의미다. 뜻에 들어가면 곧 갖가지 장애가 다하고, 갖가지 덕이 원만하다는 의미이다.”³⁰⁾

연담은 정관의 이같은 견해에 대해 다음과 같은 입장을 보였다.

‘身·智의 能·所’라는 것은 身光과 智光은 주체적인 것이요, 온 허공 법계와 진·속의 법계는 대상이 된다. 어떤 이는 다만 身과 智로써 能과 所를 삼는다고 한다. 혹 身이 주체가 되고 지혜는 대상이 된다거나, 혹은 지혜가 주체가 되고 몸이 대상이 된다고 하니 모두 그른 것이다. 법계에 두루한 것은 事이던 理이던 다 비로자나불의 몸이 아닌 것이 없기에 그 비추어지는 대상을 합해 또한 몸이라고 한다.³¹⁾

연담은 정관의 견해를 수용하면서 당시에 몸과 지혜를 둘로 나눈 2분설에 대해 비판했다. 법계에 두루한 것은 理이든 事이든 다 비로자나불의 몸 아닌 것이 없기에 그 비추어지는 대상을 합해 몸으로 삼는다고 하여 전체적인 입장에서 분별하지 않고 다 하나로 보았다. 이는 삼성동체의 관점이라고 할 만하다.

연담은 인식 주체와 객체를 따로 나누지 않았다. “그러므로 외물과

28) Robert M. Gimello, “Ch'eng-kuan on the Hua-yen Trinity” Chung-Hwa Buddhist Journal, No.09, (臺北:中華佛學研究所, 1996). p.411. “這篇文章在澄觀圓寂後不久就從中國消失了。幸好保存於韓國和日本, 十九世紀末葉, 才從日本請回中國。在中國或在西方, 該文還沒有人做應有的研究。”

29) 『華嚴經』권1 (『대정장』 10, p.2상). “大福光智生菩薩摩訶薩 如是等而爲上首 有十佛世界微塵數 此諸菩薩 往昔皆與毘盧遮那如來 共集善根 修菩薩行 皆從如來善根海生.”; 『華嚴經疏鈔』(臺北華嚴蓮社印行, 中華民國81年), 臺灣 新文豐刊. 제2책 p.20.

30) 청량, 『대방광불화엄경소』권7 (『대정장』 35, pp.535하-536상). “言毘盧遮那者 毘即徧也 盧遮那光明照義 廻就方言 應云光明徧照 然有二義 一, 身光徧照 盡空法界 乃至塵道 二, 智光徧照眞俗 重重法界 身智能所 合爲一身 圓明獨耀 具德無邊 故立斯號 又毘者種種義 盧遮障義 那者盡義 入義即種種障盡 種種德圓.”; 『華嚴經疏』(臺北華嚴蓮社印行, 中華民國81年), 臺灣 新文豐刊. 제2책 p.20.

31) 연담, 『華嚴經清涼疏鈔三賢遺忘記』, (동국역경원, 2006). p.48. “身智能所者는 身光智光能也 盡空法界及眞俗法界所也 有但以身智 爲能所 或云身能智所 或云智能身所 皆非也 以徧法界 若事若理 無非毘盧體故 合其所照 亦爲身也.”

나를 함께 잇고 주객을 융화하여 천지를 여관으로 삼고, 만물을 쓸모 없는 것으로 여긴다.³²⁾” 또 ‘사바세계 천상천하 전부를 一佛³³⁾로 보기도 했다. 더불어 “천지만물은 원래 한 뿌리요, 유정 무정을 모두 동일체³⁴⁾로 보는 관점을 가졌다. 이처럼 본래 동일체라는 동체관에서 자비 보살행이 나올 수 있는 것인데 그 사람이 바로 비로자나불이지 다른 것이 아니다.

청량은 “다시 다음으로 궁전을 나타내 보이는 주주신은 두루 일체 세간에 들어가는 해탈문을 얻고³⁵⁾”라는 「세주묘엄품」의 경문에 “지혜로써 중생의 마음을 아니 마치 색이 색에 들어감과 같다.”³⁶⁾라고 주석했다. 다시 『화엄경소초』에서는 다음처럼 풀이했다. “80권 『화엄경』에 佛智가 광대하여 허공과 같아 一切 衆生心에 두루해 세간의 온갖 망상을 다 알면서도 갖가지 다른 분별을 일으키지 않는다. 이는 곧 지혜로써 중생의 마음을 아는 것이다. ‘마치 공이 색에 들어감과 같다.’란 「여래출현품」에 비유하자면 허공이 일체 색과 색 아닌 곳에 두루 이르는 것과 같다.”³⁷⁾

연담은 이러한 청량의 풀이에 대해 비로자나불에 대한 견해를 쏘고 같이 결부지었다.

32) 연담, 「獨樂窩記」, 『임하록』(『한불전』 10, p.258상). “故物我俱忘 心境雙融 以天地爲蘊廬 以萬物爲菟狗.”
 33) 연담, 「佛像點眼法語」, 『임하록』(『한불전』 10, p.274). “娑婆世界 天上天下 都盧個一佛像.”
 34) 연담, 『석전류해』(『한불전』 10, p.287). “天地萬物元是一根 有情無情皆同一體.”
 35) 『華嚴經』권3 (『대정장』 10, p.013c). “復次示現宮殿主畫神 得普入一切世間解脫門.”
 36) 청량, 『대방광불화엄경소』권7 (『대정장』 35, p.551b). “智了物心 如空入色.”
 37) 청량, 『대방광불화엄경소초』권21 (『대정장』 36, p.160c). “八十經 佛智廣大同虛空 普徧一切衆生心 悉了世間諸妄想 不起種種異分別 此即智了物心 而云如空入色者 如來出現品云 譬如虛空 徧至一切色非色處故.”

‘지혜로써 중생의 마음을 아니 운운’이라 한 것은 세 가지 비유가 다음의 三身과 같으니 알 것이다. 그러므로 다음에 능히 이 몸을 거둔다고 한 것이 이 三身이다. 法性宗에서는 智가 곧 理이기에 智로 공과 같음을 아는 것이 곧 法身이다.³⁸⁾

지혜로 만사가 공과 같음을 아는 것이 곧 法身이다. “지혜로운 因行과 空觀이 연담의 범신관과 연결됨을 알 수 있는데 空性은 대승불교의 기본철학인 중관에서 바로 범성임이 증명되고, 유식 삼성설의 원성실성과 상통한다.”³⁹⁾

연담은 삼성을 융합하는데서 그치지 않고, 진일보하여 본래 동체임을 나타냈다. 또한 범사와 청중 등 주객이 구분되지 않을 때 사람이 곧 비로자나불이고, 있는 곳이 바로 극락이 된다.

“설법하면 듣고 같이 법계를 깨치며 자리이타가 원만히 이루어짐을 볼 수 있을 것입니다. 보시자와 수혜자가 함께 지혜의 씨앗을 이루면 비로소 삼륜이 공적함을 알 것입니다. 그러면 있는 곳이 바로 극락이니 그 가운데 무슨 육도의 고통이 있겠습니까? 이 사람이 곧 비로자나불이니⁴⁰⁾” 라고 하니 연담의 관점에서는 그대로 삼성이 동체요, 만법은 다 일심으로 화회가 되는 것이다.

38) 연담, 『華嚴經清涼疏鈔三賢遺忘記』, (동국역경원, 2006), p.92. “智了物心云云 三喻如次三身可知 故次云 能攝此身 此三身也 法性宗智即理故 智了如空即法身也 次二報化可知.”
 39) 김진현, 『연담유일의 심성론 연구』(서울: 한국불교학회 52집, 2008), p.22.
 40) 연담, 「仙巖寺霜月和尚大會疏」, 『임하록』(『한불전』 10, p.253-17). “說聽同證法界 可見二利之圓成 施受俱成慧因 始知三輪之空寂 在處是極樂箇中有甚六趣之苦依 是人即毘盧.”

“화엄철학에서는 우유와 물이 되는 화합의 논리[二物相合]와 손바닥과 손등이 하나인 세계, 물과 물결이 卽物的 존재임[當體全是]을 내걸고 있다. 불교적 원리는 하나이면서 모두[多]이다. 즉 화엄적 원리이며 육상원용의 무진연기이다.⁴¹⁾”

다시 문수문과 보현문의 입장을 청량과 연담의 입장을 통해 살펴보자. 우선 청량은 “빨리 부처를 이룬다고 말한 것은 文殊門에 의하면 망정이 다하면 이치가 나타나니 곧 부처를 이룬다고 이름할 것이다. 普賢門에 의하면 믿을 마치고 원만히 거둔다. 行布에 의해 설하면 이러한 이치를 볼 수가 없다⁴²⁾”고 하여 문수문과 보현문을 원용문의 입장에서 설명했다. 이에 대해 연담의 풀이를 보자.

文殊門은 頓教로 理成佛이므로 疏에서 망정이 다하면 이치가 나타나는 데 이치는 현상을 떠나지 않기에 鈔에서 事理無碍라고 했다. ‘普賢門’은 (화엄)圓教로 事事無碍成佛이다. 처음 信終圓收가 곧 圓融門이기에 빨리(부처를) 이룬다고 했다. 다음의 行布는 곧 信初이니 이미 이치를 보았기에 빨리(부처를) 이룬다고 했다.⁴³⁾

또한 연담이 언급한 文殊의 事理無碍와 普賢의 事事無碍는 상의 상관 관계에 있다. 청량이 行布로서는 ‘믿을 마치고 원만히 거둔다.’는 이

41) 목정배, 「원효의 자타론으로 본 한국불교의 일원론」, 『한국불교의 좌표』 pp.100-101.
42) 청량, 『대방광불화엄경소』, (『대정장』 권35 p.596b). “言疾作佛者 約文殊門 情盡理現。卽名作佛。約普賢門 信終圓收。約行布說 則不見此理。”
43) 연담, 『華嚴經清涼疏鈔三賢遺忘記』(서울: 동국역경원, 2006). p.244. “文殊門者 頓教理成佛 故疏云 情盡理現 理而不離事故 鈔云事理無碍 普賢門者 圓教 事事無碍成佛也 初 信終圓收 卽圓融門故 疾作也 次行布 則信初 已見理故 疾作也.”

치를 볼 수 없다고 했는데 비해 信初에서도 이미 이치를 보았기에 빨리(부처를) 이룬다고 견해를 달리 했다. 이러한 원용에 대한 관점은 45세이던 1764(甲申)년 봄에 대둔사에서 작성한 「點眼疏」에서 드러난다. “한 생각에 원용하여 등각 묘각 구경각을 단번에 뛰어넘게 하소서⁴⁴⁾ 여기서도 인·과가 둘이 아님을 보이고, 모든 것을 무분별의 일심으로 귀결시키고 있음을 알 수 있다.

연담은 事事無碍의 차원에서 화엄의 원용 무애에 대한 개념을 구체적으로 밝혔다. “華嚴圓教는 一多에 圓融하고, 大小에 無碍한 오묘한 문이다. 『화엄경』에서 ‘한 털 끝에서 미세한 먼지수 만한 세계를 나타낸다.’⁴⁵⁾ ‘한 미세한 먼지 가운데서 말로 설할 수 없이 많은 부처님들을 나타낸다.’⁴⁶⁾고 했다⁴⁷⁾ 一多와 大小에 圓融하고 無碍한 것이 연담의 화엄관임을 알 수 있겠다. 이는 화엄의 十玄門 중 각기 ‘하나와 많음이 서로 수용하되 서로의 형상을 무너뜨리지 않는 부문[一多相容不同門]’, ‘넓음과 좁음이 걸림 없이 자재한 부문[廣狹自在無礙門]’에 해당한다. 심현문은 화엄의 4법계 중, 事事無礙法界의 특징을 10가지 측면에서 설명한 것이다. 이러한 내용들은 곧 연담이 事事無礙한 화엄 도리를 꿰뚫는 문수의 안목과 이를 현실에서 실천하는 보현의 삶을 살면서 비로자나의 화엄 세계를 구현하고자 한 것이라고 할 수 있겠다.

44) 연담, 「點眼疏」 『임하록』(『한불전』 10, p.255중). “一念圓融兮 頓超等覺妙覺究竟.”
45) 「初發心功德品」 『華嚴經』 권17 (『대정장』 10, p.093a). 於一毛端現衆刹.”
46) 「入法界品」 『華嚴經』 권44 (『대정장』 9, p.677b). “一微塵中現一切佛.”
47) 연담, 「佛像點眼法語」, 『임하록』(『한불전』 10, p.275). “華嚴圓教一多圓融大小無碍之玄門也 華嚴經云一毛端現微塵數世界 一微塵中現不可說諸佛.”

V. 결론

삼성원융의 제창은 이통현에게서 비롯되었고, 이는 이후 징관에게서도 나타났다. 그러나 징관이 평생을 공들인 상기의 주 저술에 비하면 미미한 분량의 「三聖圓融觀」은 징관의 만년에 나온 뒤 그의 입적 이후에도 중국에서 별로 관심을 받을 수 없었다. 징관이 만년에 실천 관법으로 제시한 「三聖圓融觀」은 『고려대장경』에는 보이지 않고, 1,508자의 短文으로 『대정장』 권45에 1page 남짓되는 양으로 전해진다.

연담은 三聖에 착안을 하여 선과 화엄의 두 관점 즉, 일심화회와 삼성원융으로 화엄을 이해했다. 여기서 전자는 禪적인 입장에서 『화엄경』을 풀이한 것이요, 후자는 순수히 『화엄경』에 입각한 대지관이라 할 수 있다.

연담은 징관의 견해를 수용하면서 당시에 몸과 지혜를 둘로 나눈 2분설에 대해 비판했다. 법계에 두루한 것은 理이든 事이든 다 비로자나불의 몸 아닌 것이 없기에 그 비추어지는 대상을 합해 몸으로 삼는다고 하여 전체적인 입장에서 분별하지 않고 다 하나로 보았다. 이는 삼성동체의 관점이라고 할 만하다.

연담은 인식 주체와 객체를 따로 나누지 않았다. “그러므로 외물과 나를 함께 잇고 주객을 융회하여 천지를 여관으로 삼고, 만물을 쓸모 없는 것으로 여긴다.” 또 ‘사바세계 천상천하 전부를 一佛로 보기도 했다. 더불어 “천지만물은 원래 한 뿌리요, 유정 무정을 모두 동일체”로 보는 관점을 가졌다. 이처럼 본래 동일체라는 동체관에서 자비 보살행이 나올 수 있는 것인데 그 사람이 바로 비로자나불이지 다른 것이 아니다.

연담이 언급한 文殊의 事理無碍와 普賢의 事事無碍는 상의 상관 관계에 있다. 청량이 行布로서는 ‘信을 마치고 원만히 거둔다.’는 이치를 볼 수 없다고 했는데 비해 信初에서도 이미 이치를 보았기에 빨리 (부처를) 이룬다고 견해를 달리 했다.

연담은 事事無碍의 차원에서 화엄의 원융 무애에 대한 개념을 구체적으로 밝혔다. “華嚴圓教는 一多에 圓融하고, 大小에 無碍한 오묘한 문이다. 『화엄경』에서 ‘한 털 끝에서 미세한 먼지수 만한 세계를 나타낸다.’, ‘한 미세한 먼지 가운데서 말로 설할 수 없이 많은 부처님들을 나타낸다.’고 했다.” 一多와 大小에 圓融하고 無碍한 것이 연담의 화엄 관임을 알 수 있겠다. 이는 화엄의 十玄門 중 각기 ‘하나와 많음이 서로 수용하되 서로의 형상을 무너뜨리지 않는 부문[一多相容不同門]’, ‘넓음과 좁음이 걸림 없이 자재한 부문[廣狹自在無礙門]’에 해당한다. 심현문은 화엄의 4법계 중, 事事無礙法界의 특징을 10가지 측면에서 설명한 것이다. 이러한 내용들은 곧 연담이 事事無礙한 화엄 도리를 꿰뚫는 문수의 안목과 이를 현실에서 실천하는 보현의 삶을 살면서 비로자나의 화엄 세계를 구현하고자 한 것이라고 할 수 있겠다.

참고문헌

1. 原典資料

- 『大方廣佛華嚴經』(『대정장』 10).
- 규봉, 『禪源諸詮集都序』(『대정장』 48).
- 연담, 『도서과목사기』(『한불전』 10),
- _____, 「仙巖寺霜月和尚大會疏」 『임하록』(『한불전』 10).
- _____, 「獨樂窩記」, 『임하록』(『한불전』 10),
- _____, 「點眼疏」, 『임하록』(『한불전』 10),
- _____, 「普興寺成道庵記」, 『임하록』(『한불전』 10),
- _____, 『華嚴經清涼疏鈔三賢遺忘記』, (동국역경원, 2006).
- _____, 『절요과목사기』, 1796년판.
- 이동현, 『신화엄경합론』(『대정장』 대36).
- 仁嶽, 『雜華記』自辰至收, 필사본 화엄사기, 18세기.
- 清涼, 『華嚴經疏鈔』(台北華嚴蓮社印行, 中華民國81年), 臺灣 新文豐刊. 제 2책
- _____, 『대방광불화엄경소』(『대정장』 35).
- _____, 「三聖圓融觀門」(『대정장』 45),
- 목정배, 「원효의 자타론으로 본 한국불교의 일원론」, 『한국불교의 좌표』
- 문명대 「법수사의 마하비로자나삼존불」 고문화 5·6, 1969. 윤용진 「법수 사지와 유물」, 고문화 1, 1962.
- 봉암사편, 「화엄경팔십변상도주해」(서울: 깊이와 넓이, 1993).
- 서종범, 「불교신문」, 2003년 5월 23일자 ‘화엄논쟁’ 발제문 참조.
- 이지관, 『가야산 해인사지』(서울: 가산문고, 1992).
- 全海住, 『화엄의 세계』(서울: 민족사, 1998).
- 해인사승보박물관 학예연구실, 『해인총림 역대 고승 진영』(합천: 해인사승보박물관, 2012).
- 『지수재집』권15 「遊伽倻記」(『한국문집총간』 213),
- 최유진, 『원효의 화쟁사상 연구』(서울: 서울대학교 대학원, 1989).
- 김진현, 「유통본 제경회요에 대한 비교 고찰」, 제4회 『한국불교학 결집대회』(서울: 한국불교학회, 2008).
- _____, 「연담유일의 심성론 연구」, 한국불교학 52집, 2008).
- _____, 「연담유일의 일심회회사상연구」(서울: 동국대학교 박사학위논문. 2009).
- _____, 「화엄대회를 통해 본 조선불교사 재고」, 한국불교학 59집, 2011.

2. 단행본 및 논문

- Robert M. Gimello, “Ch’eng-kuan on the Hua-yen Trinity”
- *Chung-Hwa Buddhist Journal*, No.09, (臺北:中華佛學研究所, 1996).
- 高峯了州, 장계환역, 『華嚴思想史』(서울: 보림사, 1988).
- 金莸石, 『화엄학개론』(서울: 법륜사, 1986).

A Study on the Theory of *Samseong Wonyung* 三聖圓融 (The Interfusion of the Three Holy Ones)

Kim, Jin-hyeon(Ven. Hyun-suk)

Asari Professor
the Jogye Order

Even though Li Tongxuan or Qingliang Chengguan of China mentioned *Samseong Wonyung* 三聖圓融 (The Interfusion of the Three Holy Ones), it had not been handled with importance. However, it later emerged as a very important concept in the Hwaecom (Ch. Huayan) ideology of Yeondam, an influential scholar-monk of later Joseon.

Yeondam said, “Vairocana, who interfuses 圓融 the three holy ones 三聖 together and manifests them as the same body, is the origin of all Buddhas.” The three holy ones are Vairocana, Manjusri, and Samantabhadra; the wisdom of Manjusri, representing the virtue of the Buddha, and the Bodhisattva practice of Samantabhadra are like the two wings of a bird in the interfusion of the three.

The importance of this concept is demonstrated by the fact that

the three Hwaecom holy ones appear in fascicles 1 to 74 of the 80-fascicle *Flower Ornament Sutra*.

Although Yeondam accepted the opinions of Qingliang Chengguan, he criticized his theory of a dichotomy between the body and wisdom. On the other hand, he moved beyond Chengguan’s combination of the three holy ones and argued that they were originally one body. Benevolent Bodhisattva conducts can only stem from the view that one shares a body with all beings. At that stage, “that person is the very Vairocana.” As far as Yeondam was concerned, the three holy ones were one body, and all things were harmonized in one mind. While the former is an interpretation based purely on the *Flower Garland Sutra*, the latter is a distillation of the *Flower Garland Sutra* from the perspective of Zen Buddhism.

Yeondam regarded Manjusri as being in the realm of nonobstruction between principle and phenomena 理事無礙, and Samantabhadra as being in the realm of nonobstruction between phenomena 事事無礙. The two are in correlation of aspects. Chengguan maintained that these principles are only attainable at the stage of interfusion, whereas Yeondam argued that one could attain Buddhahood quickly since the principles were observed in the early days of practice at the stage of distinction 行布.

Keywords

Interfusion of the Three Holy Ones, Vairocana, the origin of all Buddhas,
the wisdom of Manjusri, the practice of Samantabhadra,
Huayan, nonobstruction between principle and phenomena 理事無礙,
nonobstruction between phenomena 事事無礙

해방 이후 한국 사회문제와 불교의 대응 및 지향점*

이도흠
한양대 교수

- I. 머리말
- II. 민족의 정체성 상실과 친일불자 및
식민잔재의 청산
- III. 분단모순과 민족통일운동
- IV. 개발독재체제와 민주화운동 및
자본주의 모순 심화와 민중해방운동
- V. 21세기의 사회문제와 불교의 지향점
- VI. 맺음말

* 이 논문은 2013년 2월 1일 원광대에서 “광복 이후 한국 사회문제와 종교의 대응”이
란 주제로 열린 심포지움에서 발표된 논문을 보완한 것으로 원래 제목은 「광복 이후
한국 사회문제와 불교의 대응 및 지향점」이었다. 발표문을 읽고 민불련 창립 구성원
으로서 감수와 조인을 해 준 최연 정의평화불교연대 대표께 감사드린다.

☞ 투고일자 2013.10.31 | 심사일자 2013.11.30 | 게재확정일자 2013.12.3