『불교학연구』(*Korea Journal of Buddhist Studies*)
제77호 (2023.12) pp. 1～32 10.21482/jbs.77..202312.1

**[특별 강연]**

# 華厳思想研究上の諸問題*

木村清孝
東京大学 名誉教授

## 序 言

皆様、おはようございます！

このたびは、伝統ある仏教学研究会にまたお招きをいただき、大変嬉しく存じます。

私は、東京大学で教鞭を取らせてもらっていた1980年代の初めから約20 年の間、幸運にも、貴国をはじめ、諸外国から多くの留学生の皆さんを迎えることができました。前回伺ったのは、おそらく、すでに東京大学を停年退官し、鶴見大学の学長を務めていた2010年11月、本覚(陳永裕)先生が本会の会長をお勤めの時であったと思います。その折にも、そして今回も、日本に留学された皆さんをはじめ、多くの方々にご尽力をいただいたと存じます。心より厚く御礼申し上げます。

さて、その前回の講演では、全体として「日本仏教」をテーマとされた関係があったためかと思いますが、私の講演の題目は「日本仏教の特殊性と普遍性」というものでした。このこととの兼ね合いもありますし、私がすでに人生の「泰年期」—私の造語で、世の中では「終末期」と呼んでいるもの—に入ったこともありますので、今

* 이 글은 2023년 9월 16일 동국대학교에서 개최된 <2023 불교학연구회 가을 논문발표회>에서 발표된 도쿄대 기무라 기요타카(木村清孝) 명예교수의 특별강연 원고이다. 강연자의 허락 하에 이 원고를 번역문과 함께 수록한다.

回の講演の前半では、自分が現在、改めて気になりだし、少しずつ勉強を進めている『華厳経』関連の諸問題について述べさせてもらいたいと思います。

そして最後に、人類がこれまで経験したことがない新時代を迎えつつある中で、華厳研究者としてともに考えてほしい課題について、思うところをお話させていただく所存です。

因みに今回は、別に質疑応答の時間を設けてくださっていますので、もしもこれまでの私の諸研究をめぐって、何かご質問がおありの場合は、その時間をご活用いただければ幸いです。よろしくお願いいたします。

では、これから講演に入らせていただきますが、初めにいくつか、前提的なお話を少し申し上げます。

その一点目は、「華厳」に関係する諸概念に関してですが、できるだけ正確に区別して使うことにしたい、ということです。例えば、『華厳経』自体の教説はそれと分かるように表現します。また、華厳宗独自の教義は「華厳教学」(英語ではHuayan Doctrine)、『華厳経』の影響下に形成された思想一般は「華厳思想」(Huayan Thought)という言葉を使いますので、ご留意ください。

二点目は、私の研究の歩みについて、始めてお会いする方々もいらっしゃると思いますので、少しご紹介させていただきたい、ということです。と申しますのは、今回の講演において申し上げるところは、すべて、幸運にも継続して進めてくることができた私自身の研究の歩みの中で育まれ、形作られたものにほかならないからです。

さて、私の華厳研究は、恩師の玉城康四郎先生の助言のもと、一般に中国華厳宗第二祖とされる智儼の研究から出発しました。研究の方法は、簡単にいえば、

思想史的研究といえるものです。すなわち、智儼という人物の伝記と思想を、できるだけ、かれが関わった時代と社会の状況や、かれが学び取っていった当時の諸思想の状況と関連づけて捉え、その総体として歴史に刻まれた人間像とその思想の全体を浮き彫りにするという狙いをもって進めました。

その後、上記の研究成果を基点として、多くの先生方の薫陶を受け、また友人たちとの交流を重ねる中で、私の学域は広がっていきました。一例をあげますと、私が韓国仏教の領域に視野を広げる契機となったのは、韓国ご出身の金知見先生がほぼ同じ時期に東京大学大学院の博士課程に入ってこられ、関連するテキストの講読などをご一緒できたことがあり、さらには、おそらく金先生ご自身が孤軍奮闘に近い形で開拓され、実現された、数回にわたる韓国での国際会議に、先生が若い私までも招いてくださったということがあります。金知見先生は、韓国華厳の世界へと私を導いてくださった恩人なのです。

このように、恵まれた学修環境の中で、華厳思想を中心とする私の研究領域は、自然に、さらに拡大するようになりました。その結果、いずれも一種の「見取り図」のようなものですが、多くの学恩に浴しながら、1979年には『中国仏教思想史』(世界聖典刊行協会刊)、1986年には『華厳経』(筑摩書房刊)、1992年には『中国華厳思想史』(平楽寺書店刊)を出版させていただきました。そして現在は、面はゆい思いを常に抱きながらも、「専門分野は東アジア仏教思想です」と自己紹介できるようになっている、というわけです。まことに有難いことです。

## I. 大本『華厳経』の成立過程

では、これから本題に入らせていただきます。

第一に、私が現在、華厳思想に関連して、とくに気にかかり、取り組み始めたり、調べ直したりしている問題の多くは、『華厳経』そのものに関係するものです。

ご承知のように、現存する三種の大本『華厳経』(漢訳六十巻本[当初は五十巻本として編纂され、やがて六十巻本に改修]と、漢訳八十巻本と、チベット語訳)に対応する、サンスクリット語によって書かれたであろう原典は、全体としては残されていません。しかし、諸品のうち、「十地品」に相当する『十地経』(ダシャブーミカ・スートラ)と「入法界品」に相当する『ガンダヴューハ・スートラ』は、そのサンスクリット原典数本が現存します。その他、「性起品」や「離世間品」に相当するものなど、かつてサンスクリット語で書かれた独立の経が存在したことや、『華厳経』を構成する数品に跨るものが一経として成立していたことも明らかです(別紙、図表3.参照)。さらに近年、サンスクリット語写本の断簡が、かつて仏教が栄えた西域の于闐国の辺り(コータン[Khotan]周辺)で収集された敦煌写本の中に含まれていたことが、報告されています。

こうして、諸史料にもとづいて従来からいわれていた大本『華厳経』の原本となるサンスクリット原典それ自体も、「早くても四世紀の後半、遅ければ紀元400年前後に、西域南道のオアシス都市国家・于闐の辺りで集成されただろう」と推定する研究者が、現在はかなり多いです。

そこで改めて問題となるのは、大本『華厳経』がそもそもなぜ西域の于闐国の辺りで纏められたのか、また、それを集成した人たちは、どのような構想を立て、纏め上げることができたのか、ということです。用意した図表の中の1.と2.の二つ(1.は四種の大本『華厳経』全品の構成を表すもの、2.は最初に誕生した大本『華厳経』[六十巻本]における品名と仏の所在と法の説示の場との関係を示すもの)をご覧になりながらお聞きいただきたいのですが、これらの図表のみからも、まず大本『華厳経』が説法の場として、きわめて特徴的な舞台設定をしていることに気づかれるでしょう。すなわち、本経では、仏は寂滅道場においてさとりを完成されます(やがてこの仏は、別の品では盧舎那仏[あるいは毘盧遮那仏。ヴァイローチャナ]という名をもって登場します)。そして、経の記述に従えば、「その場を離れないままに」、欲界の六欲天の中の四天を、下から上へと次第に移動され、再び地上

の、鹿野園をモデルとする逝多園林へと戻られます。しかしながら、仏はさとりの中におられるために、自ら説法されることはありません。説法は、それぞれの会座において特定の菩薩たちが行うのです。

上に述べたことからも、ある程度ご推察いただけるでしょうが、大胆な推測を交えていえば、大本『華厳経』は、結論的には四世紀の中葉以降、およそ400年頃までに、インド文化圏に属する各地から来ていた、学行ともに秀でた複数の学僧たちが、仏のさとりへと歩みを続ける菩薩の道を、丁寧に、かつ総合的に明らかにしようとして、すでに存在した諸経典の中から適切な経典類を選択し、収集し、補正し、さらに一部を補完的に創作して組み込むという過程を経て纏め上げた大乗経である、といえるようです。そしてその際、まず行われたことは、すでに存在していた大乗経典の中から、その主柱とすべきものとして、何を選び出すかということでした。その結果、選択されたのが、菩薩の境位の進展を十波羅蜜と関連づけて開示する、いわば境位中心の『十地経』と、純真な若い修行者が多くの「善き友」(善知識)に導かれながら、ひたすらに仏となる道程を歩んでいく、人物中心の物語風の『ガンダヴューハ』という、二つの経でした。次には、これら長編の二経を補強し、仏のさとりへと導く道を体系的に開示するために、それら二経と一定の関係性を有するその他の既存の諸経を、時に教説の整理と統合を行いながら、組み込んでいきました。

けれども、「経」としては、どうしても釈尊がこの世においてさとりを実現され、瞑想を深めつつこの世界(欲界)の全体を見極めるという前提を明示することと、そのような舞台装置の中で、菩薩たちが段階的に修行の筋道と世界の真相を詳細に説き明かしていくという設定をすることが望まれました。こうして、冒頭の「世間浄眼品」・「盧舎那仏品」などを新たに創作して組み入れるとともに、この構想にふさわしい記述の調整を行う必要がありました。大本『華厳経』は、このような諸段階を経て全体の統一までを成功させ、出来上がった集成版の大乗経典の

一つであり、全体の構想が固まり、編纂に当たった仲間たちの合意が得られたとき、本経の原本であるサンスクリット・テキストは、ブッダ・ガンダヴューハ・スートラ(仏の[さとりの]樹を美しく飾る経)、あるいはブッダ・アヴァタンサカ・スートラ(仏を荘厳する経)と名づけられたのではないか。これが、私が推定する大本『華厳経』の成立までの経緯です。付け加えれば、その成立からさほど経ない西晋末期にその原本は漢訳され、まず六十巻本の『華厳経』(六十華厳)として広く中国ないし東アジア世界の人々の知るところとなった、というわけです。

しかしながら、最初に誕生した『華厳経』の原本は、次世代以降の多くの仏教徒には、完璧なものとは見なされませんでした。それゆえに、現に私たちが知る四種の大本『華厳経』(図表1.参照)の諸品は、同一の構成になっていません。おそらく六十華厳→慈恩華厳→八十華厳→蔵訳華厳の順に、教説の細分化・改訂・再改訂・新品の追加などが、逐次、行われた形跡を明らかにしているのです(ただし、慈恩華厳に関しては、現存せず、品名の標目が知られるだけですので、その位置づけは推測にもとづきます)。

## II.「十地品」の変容過程

今回、私が皆さんにお話ししたいと思う第二の問題は、大本『華厳経』の柱の一つである「十地品」に関することです。この一品がもともと独立した一経であったことはすでに述べましたが、実は、その『十地経』及びこれに類する諸経典の成立と変容には、相当複雑な経緯があったようです。

このことに関して、私はかつて「漢訳『菩薩十地経』考—同系統の二経との比較考察」と題する論考を発表したことがあります(『国際仏教学大学院大学研究紀要』第12号、2008年)。ここで、その内容を詳細にお話しすることはできませんが、この拙論の中では、例えば、現存する最古の『十地経』に相当する経は、鳩摩羅什

訳『荘厳菩提心経』(B)であり、弘始年間(399－416)に訳出されましたが、ある経録によれば、それ以前の西晋代に、竺法護が先行して一種または二種の「同本異訳」の『菩薩十地経』を訳出したといいます。他方、経録の中には、南朝の宋代に西域沙門吉迦夜が同名の経を472年に訳出したとするものがあり、吉迦夜訳とされる『菩薩十地経』(A)は現存します。また、唐代に入って、菩提流志によって『大宝積経』(706－713訳出)が編訳・集成されますが、その巻一一五「無尽慧菩薩会」(C)も『十地経』の改訂版です。ところが、その吉迦夜訳(A)と、上記の鳩摩羅什訳(B)と菩提流志訳(C)の三者の記述を見ると、いずれもが十地と十波羅蜜の対応関係を明示するにもかかわらず、第八地から第十地まで、それぞれに対応する十波羅蜜の名目が異なります。すなわち、Aは願・力・智、Bは智・成就衆生満足・願、Cは力・願・智となっているのです。『華厳経』においては、十地と十波羅蜜の深い関連性については「六十巻本」も「八十巻本」もともに、第七地において纏めて説示されており、また、第八地から第十地までの両者の直接的なつながりは、上記のAにおける対応関係の説示と同様です。このことは、これらの両体系の関係性がこの形で一定の安定性を得たことを表すといってよいでしょう。

けれども、最近気づいたことですが、唐代・貞観年中(785－804)に于闐から来朝した尸羅達摩(シーラダルマ)訳出の『十地経』では、十地と十波羅蜜の両体系の関係性の説示そのものが希薄化し、いわば本経自体が「改訂新版」と名づけてもよい変容を見せています。

このように、『華厳経』に「十地品」として組み込まれた『十地経』は、実践的性格が濃厚であるだけに、後代までこれを独立的によりどころとして真剣に修行に励む仏教者たちもいて、かれらにとっては、『十地経』が大きなよりどころとなっていました。このことから、十地思想の纏め方は、長く繰り返して変容をもつものとなったと思われるのです。

## III.『ガンダヴューハ』と『華厳経』「入法界品」

大本『華厳経』をめぐって、第三に、改めて注意を促したいことは、「入法界品」としてその末尾に編入された『ガンダヴューハ』に関する問題です。『ガンダヴューハ』のサンスクリット・テキストが数種存在し、それらが刊行されていることについてはすでに言及しましたが、とくに気になるのは、いわゆる『四十華厳』の研究が進んでいるようには思えないことです。

『四十華厳』は、罽賓(カシミール地方)出身の般若(プラジュニャー)が中心となり、唐代の貞元十二年(796)から約二年間をかけて漢訳されたもので、後に華厳宗の第四祖とされる澄観もこの訳業に詳定として加わっていますが、次のような注目点が認められます。①『ガンダヴューハ』原本とルーツを同じくしながら、四十巻と大部で、『六十華厳』・『八十華厳』と同じく「大方広仏華厳経」を正式名称としていること、②四十巻全体が、先行する二種の大本『華厳経』の「入法界品」と大枠を同じであるが、全巻が「入不思議解脱境界普賢行願品」と名づけられていること、③大本『華厳経』の「入法界品」に比べて相当の増訂がなされていること、④巻尾に、いわゆる「普賢十大願」の教説を付加していること、⑤その「普賢十大願」のうち、偈の部分のみをもつサンスクリット原文が数種、独立した形で知られること、⑥広範な調査は今後の課題で、韓国の先生方にもお尋ねしたいことだが、大部な本経の中で、少なくとも日本曹洞宗では、「普賢十大願」の偈文のうち、いわゆる懺悔文の四句「我惜所造諸悪業、皆由無始貪瞋癡、従新語(または口)意之所生、一切我今皆懺悔」のみが重要な意味を担って広く流布していること、⑦巻末に付される識語などから見て、本経の訳出は国家的事業であり、当時の社会状況と仏教界の体制支援の動向が見て取れること、などです。しかしながら、いずれの問題も、「なぜそうなのか」が十分に解明されているとは思えません。研究の推進が期待されます。

## Ⅳ．ボロブドゥール遺跡と『華厳経』の関連性

第四に、インドネシアのジャワ島にあるボロブドゥール遺跡と『華厳経』の関係についても、注意を要することがあります。

この遺跡は、世界遺産に登録されていることもあってとても有名ですが、「『華厳経』との関係が深い」、さらには「『華厳経』の世界が描かれている」と思っておられる方が少なくないようです。その主な理由は、この遺跡の第二回廊から第四回廊の主壁と欄循に、善財童子が求道の旅を続け、多くの善知識たちに出会って自らの境地を深めていく物語が浮き彫りにされているからでしょう。また、円壇の随所に配される仏像の瞑想の姿が深いさとりの境地を思わせることも、そのような感想を抱かせる手助けになっているかもしれません。

しかしながら、先に申し上げたように、『華厳経』はほぼ確実に、かつての西域南道に位置した古城である于闐、現在の中国・新疆ウイグル自治区に属する和田の辺りで四世紀末頃にまとめられた大乗経典です。そして、これがサンスクリット語の原典のままで、あるいはその諸訳語版の形で、東南アジア諸地域に伝わった形跡は、今のところ見出されていません。このことから推測すれば、シャイレーンドラ王朝下で大乗仏教が盛んとなった八世紀中葉から九世紀初めにかけて、『ガンダヴューハ』が他の諸経典とともにジャワに伝来し、これがボロブドゥール建設の構想に大きな影響を与えたのではないかと思われるのです。

因みに、ここで詳しくお話しすることはできませんが、ボロブドゥール全体の構想に関しては諸説があって、さまざまな信仰と宗教思想の影響を考える必要がありそうです。ただ、基本的なアイデアの一つとして、おそらくヒンドゥ教との間に一定の結びつきをもつようになった後期インド仏教の密教化と、その中でのマンダラ的理念の形象化が関係していることは確かであろうと推測されます。いずれにしても、ボロブドゥールの研究は、仏教学・仏教史学のみならず、美術史

学・建築史学などの隣接諸学会の国際的な協力の下に究明されなければならない研究対象であるといえましょう。

## V. 新たな研究方向の提言

さて、ここで改めて確認させていただきますが、中国に初めて『華厳経』が紹介されたのは、元熙2年(西暦420)のことでした。すなわち、この年の6月、東晋最後の皇帝となった恭帝の逝去の冥福を祈るかのように、仏馱跋陀羅(覚賢; ブッダバドラ)は、二年余にわたる『六十華厳』の訳出を完了し、その流布への道を切り開きました。本経の訳出・流布は、ようやく成熟しつつあった中国仏教界に大きなインパクトを与え、教判論上における重要な位置づけ、仏教諸派における『華厳経』の学習とその内実の吸収、注釈研究の継続などを促し続けます。

そして、このような動きが絡み合いながら進んでいく中、約二百年後、杜順・智儼が現れて華厳宗の基礎を固めました。そして、その後を継いだ法蔵によって、華厳宗は確固たる教義をもつ一宗として、独立を果たします。このことに、則天武后、後に改元して国名を周と名のった則天皇帝の支えがあったことはいうまでもありません。

では、法蔵によって大成された華厳教学や、その後を継いだ澄観らによって変容・変革されてきた華厳思想は、そのまま尊重されるべき優れた哲学的体系と見なし、従来からの研究路線を継承・維持していくだけでよいのでしょうか。

私は、そうは思いません。本講演の最後を飾る本節において、新たな諸種の困難に直面している現代社会を生きつつある一人として、「人という存在をどのように捉え、人にどのような行動を求めるか」という倫理的観点に立って、改めて華厳思想を吟味しなければならない、と考えます。以下、かつて発表した拙稿「華厳思想における人間観」(『東洋における人間観』所収、東京大学出版会、1987年)などを

踏まえ、小考をめぐらせる所以です。

仏教においては、人という存在を表現する場合、多くはその同義語として、衆生あるいは有情(サットヴァ)の語が用いられます。これは、古代ギリシャ哲学や旧約聖書に見られるような、人という存在を他の生物と明確に区別し、優越的・支配的存在と見なす伝統が、インド思想の中にはほとんど現れなかったことによるのでしょう。インド文化圏に生まれ、中国において一応の完成を見た華厳教学の場合も、ほぼ同じです。

その代表として法蔵の思想を取り上げてみますと、まずかれの諸著作を概観して気づかれることは、衆生の見方としては、おおむね衆生を仏との対応関係において捉える傾向が顕著であり、しかも、その対応関係の捉え方が、綿密かつ徹底している、ということです。例えばかれは、自著『三宝章』「玄義章」の中で、「諸仏と衆生とは、互いに依存しあって生起し、融合しあう」と主張し、これを十の部門に分けて論じます。さらに、別の著作(『義海百門』)の中では、端的に「仏はすなわち衆生の仏であり、衆生はすなわち仏の衆生である」と述べています。要するに、法蔵にとっては、すべての人は『華厳経』の教えを通し、仏のはたらきかけを受けて、やがて必ず仏となることができる存在でした。そして、この道を開拓したのはその師・智儼でした。智儼は、「一乗の教えは仏及び普賢菩薩の願行によって打ち立てられたものであり、衆生はこれによって存在する」(『孔目章』巻四)などと論じています。

このように、華厳教学における仏と衆生との一体的関係は、一つの理論として整然としており、ほぼ完璧だといってよいでしょう。しかし、ここに立ちはだかる難問の一つが、一闡提の問題です。一闡提とは、サンスクリット語の「欲しつつあるもの」を意味するイッチャンティカ、またはエッチャンティカの音写語ですが、当初は『大般涅槃経』が主張する如来常住説(仏は永遠に存在する、と説く教

え)に反対する人々を指したと推定されます。しかし、やがて「善い行いをせず、仏となることができないもの」を表す一般的概念となり、さらには別系統に表れる術語「無性」(仏性をもたない者)と同一視されることにもなったと考えられます。ここでも、この広義の意味で用いますが、上に見たように、一乗の立場に立てば、ついには誰もが成仏できることになります。逆にいえば、本来的な意味では「一闡提や無性は存在しない」ことになります。

けれども、そのような人が存在すると説く経論は実際にありますし、現実の社会の中にも、「悪いことばかりしている」と見られる人も少なくないかもしれません。いな、さらに深く自己を省みて、「自分自身が一闡提、あるいは無性と呼ばれるべき存在だ」と自覚する人がいても不思議ではありません。仏道の系譜は異なりますが、例えば、日本の浄土真宗を開いた親鸞(1173－1262)は、晩年「愚禿」と自称し、「悪性さらにやめがたし」と嘆いています。かれは、まさしくそれに類する自覚の人であったといえるでしょう。

ここまで問題を掘り下げるとき、一闡提や無性の問題は、みずから重く受け止め、深く省察すべき問題となります。このことについて、仏教史上、明確に自己自身の問題として受け止めた代表的人物の一人が、隋代に出た信行(540－594)でした。かれは、第一義的には「一闡提のための仏法」として、やがて禁断へと追い込まれることになる三階教を創唱し、「普敬」(すべての他者を敬うこと)と「認悪」(自己の罪過を見つめること)を掲げ、これらの実践こそが仏説の極みであると説き広めたのです。なお、「普敬」と「認悪」の行為は、密接に関わりあい、相互に影響を与えあい、深め合うものであると考えられます。因みに、「普敬」の実践者の典型的なモデルは、『法華経』(『妙法蓮華経』)巻六「常不軽菩薩品」第二十に描かれる常不軽菩薩その人の行動に求められます。

さて、その信行が開いた三階教にいち早く共感を寄せたのが、後に華厳宗第二

祖とされる智儼でした。智儼は、三階教の教えを「一闡提の病を滅ぼすためのものであり、一闡提を救って一乗の立場に差し向け、兼ねて三乗の立場に順じさせるために立てられる」とまとめ、信行の著書『対根起行法』の一節を自著の中に長文にわたって引用しています。このことから、信行に対する智儼の信頼と共感の度合いがいかに深かったかを知ることができましょう。

しかしながら、かれの後、時代の状況が急速に変わっていったことも大きな要因ですが、法蔵をはじめ、華厳宗を継承する人々の中からは、智儼のこの面を受け継ぐ仏教者が後に出ることはありませんでした。ここに、華厳教学の伝統がもつ一つの大きな問題があると思われます。

ところで、この問題に関しては、もう一人、忘れてはならない人がいます。それは、新羅の居士・元暁(617－686)です。かれは、最終的には「和諍」(すべての仏の教えは結局一つであるから、教義上の論争は不要であり、間違っている、という仏教観)を自らの立場とし、各方面にわたって膨大な数の経典注釈書などの著作を残しました。しかし、中でも華厳思想に対する関心は強く、『華厳経疏』十巻(あるいは八巻。一部残欠)を書き残しています。しかも他方、民衆教化の方面でも有名で、教化に当たっては、大きな瓢箪をもち、『華厳経』に出てくる「一切の無碍の人は、一道より生死を出づ」の文言から「無碍」の語を採ってそれに命名し、これを担いで踊りながら歌を歌い、村々を回ったので、誰もが仏の名を知り、「南無」と唱えた、と伝えられます。このように、『華厳経』に深く心を寄せていた元暁もまた、三階教の教説をどれほどか知っていて、その教えの重要性に気づいていたと思われるのです。このことを推測させるのが、かれの短編の自著『涅槃宗要』です。

すなわち、元暁はその中で、北本の『涅槃経』(巻三十六)に見える、

> 一闡提にあって、善根の人にない仏性もある。善根の人にあって一闡提にない仏性もある。いずれにもあるという仏性もある。いずれにもないという仏性もある。

という教説に関して、これらの四句を区別して説明すれば、四つの意味があるとします。そして、その第三句の「いずれにもあるという仏性もある」について、

> 第三句は、普敬を生じさせるという意味である。［なぜなら］衆生のうち、ひとりとして将来、必ずさとりという結果を得られないものはなく、また、その可能性をもっているものは、必ず仏の偉大なさとりを完成するからである。

と論じています。元暁が、信行の「普敬」の精神をくみ取り、その捉え方を『涅槃経』の重要な教説の解釈に導入しているのです。

以上、華厳教学の基礎を固めたと位置づけられる中国・初唐代の智儼と、ほぼ同時期の韓国・新羅代の個性的な居士・元暁を取り上げ、かれらがそれぞれに『華厳経』に学びつつ主体的に仏道を究明していく中で、隋代の信行が開いた三階教という一闡提救済の説示に出会ってその「普敬」の実践に共感し、高く評価するに至っていることを紹介しました。

ここに見たかれらの共感と評価は、仏教という大河の流れの中では、水面に浮かぶ一片の木の葉のごときものかもしれません。しかしながら、その木の葉は、あるいは河底に沈み、あるいは岸辺に寄って土に帰り、いま再び時代の要請に応えて仏教のいのちを蘇らせる力となりうるように、私には思えてなりません。

では、華厳思想に新しいいのちを吹き込むものは何でしょうか。信行は、『涅槃経』をよりどころとして、自らが生きた時代を「末法の時代には、一闡提、及び五逆罪［を犯すもの］が大地の土のごとくである」(『対根起行法』)と述べています。これは、新しい装いをもった現代社会の裏側に透けて見える根本の様相を表現しているようにも感じられます。そうだとすれば、この社会に責任を持つべき衆生、すなわち、私たち人間の誰もが、自己を深く見つめる「認悪」は難事中の難事ですのでしばらく措くとして、形だけでも素直に手を合わせて挨拶する。―このことから始めて、互いに敬い合う「普敬」に努め、少しずつ協働の輪を世界全体

のすべてにまで広げていくことが、華厳思想が開拓してきた「重々無尽の縁起」の道理を現代に蘇らせる最善の手立ての第一歩ではないかと思うのです。

私の最終的な願いは、華厳的縁成論の先にある「共成する世界サンガ」の実現ですが、これについては、また別の機会にお話しさせていただければ幸いです。

本日は、長時間にわたってご清聴いただき、まことにありがとうございました。これで私の特別講演を終了させていただきます。ご来場の皆様、仏教学研究会の皆様、そして、陰に陽に、本日の意義ある集いを支えてくださった皆様に、心より感謝申し上げます。

## 図表 1.

| | 六十華厳 | 八十華厳 | 蔵訳華厳 | 慈恩華厳 |
|---|---|---|---|---|
| 会場道滅寂① | (1)世間淨眼品 | (1)世主妙厳品 | (1)一切世主妙厳出現品 | (1)世間淨眼品 |
| | (2)如来現相品 | (2)如来品 | (2)如来品 | (2)如来品 |
| | (2)虚舎那仏品 | (3)普賢三昧品 | (3)普賢菩薩修行人三摩提品 | (3)普賢菩薩修行人三摩提品 |
| | | (4)世界成就品 | (4)説入世界海品 | (4)説入世界海品 |
| | | (5)華蔵世界品 | (5)淨世界海功徳海光明品 | (5)淨世界海功徳海光明品 |
| | | (6)毘盧遮那品 | (6)世界輪囲荘厳海品 | (6)世界輪囲荘厳海品 |
| | | | (7)世界海地荘厳説品 | (7)説世界海荘厳地品 |
| | | | (8)国土性処説品 | (8)観世界性処品 |
| | | | (9)世界性安住説品 | (9)観世界処安住音声品 |
| | | | (10)毘盧舎那品 | (10)毘盧舎那品 |
| | | | (11)如来華厳品 | (11)如来名称品 |
| | | | (12)如来名号説品 | (12)四諦品 |
| | | | (13)聖諦品 | (13)如来光明熾然覚品 |
| | | | (14)如来光明覚品 | (14)菩薩明離品 |
| | | | (15)菩薩問明品 | (15)円浄行品 |
| | | | (16)浄行品 | |
| | | | (17)賢首品 | (16)賢勝品 |
| | | | (18)如来昇須弥頂品 | (17)須弥頂入如来品 |
| | | | (19)須弥頂上如来神変菩薩偈讃品 | (18)須弥頂如来作菩薩集説偈品 |
| | | | (20)菩薩十住説品 | (19)十菩薩説住品 |
| | | | (21)梵行品 | (20)梵行品 |
| | | | (22)初発心菩薩功徳品 | (21)説初発心菩薩功徳花聚喩偈品 |
| | | | (23)明法品 | (22)明法品 |
| | | | (24)夜摩天宮神変品 | (23)蘇夜摩富作品 |
| 会堂法光普② | (3)如来名号品 | (7)如来名号品 | | |
| | (4)四諦品 | (8)四聖諦品 | | |
| | (5)如来光明覚品 | (9)光明覚品 | | |
| | (6)菩薩明離品 | (10)菩薩問明品 | | |
| | (7)浄行品 | (11)浄行品 | | |
| | (8)賢首菩薩品 | (12)賢首品 | | |
| | (9)仏昇須弥頂品 | (13)昇須弥山頂品 | | |
| | (10)菩薩雲集妙勝殿上説偈品 | (14)須弥頂上偈讃品 | | |
| | (11)菩薩十住品 | (15)十住品 | | |
| | (12)梵行品 | (16)梵行品 | | |
| | (13)初発心菩薩功徳品 | (17)初発心功徳品 | | |
| | (14)明法品 | (18)明法品 | | |
| | (15)仏昇夜摩天宮自在品 | (19)昇夜摩天宮品 | | |
| 会宮天利忉③ | | | (20)菩薩十住説品 | (19)十菩薩説住品 |
| | | | (21)梵行品 | (20)梵行品 |
| | | | (22)初発心菩薩功徳品 | (21)説初発心菩薩功徳花聚喩偈品 |
| | | | (23)明法品 | (22)明法品 |
| | | | (24)夜摩天宮神変品 | (23)蘇夜摩富作品 |
| 夜摩④会宮天 | (16)夜摩天宮菩薩説偈品 | (20)夜摩宮中偈讃品 | (25)夜摩天宮中菩薩来集偈讃説品 | (24)蘇夜摩富菩薩集説偈品 |
| | (17)功徳華聚菩薩十行品 | (21)十行品 | (26)功徳華聚菩薩行説品 | (25)説功徳花和合十菩薩行品 |
| | (18)菩薩十無尽蔵品 | (21)十無尽蔵 | (27)十無尽蔵説品 | (26)十無尽蔵品 |
| 兜率天宮⑤ | (19)如来昇兜率天宮一切宝殿品 | (23)昇兜率天宮品 | (28)如来昇兜率天宮品 | (27)如来昇入兜率陀天品 |
| | (20)兜率天宮菩薩雲集讃仏品 | (24)兜率宮中偈讃品 | (29)兜率天宮菩薩来集偈讃説品 | (28)兜率宮菩薩来説偈品 |
| | (21)金剛幢菩薩十廻向品 | (25)十廻向品 | (30)金剛幢廻向品 | (29)金剛幢廻向品 |
| | (22)十地品 | (26)十地品 | (31)十地品 | (30)十地品 |
| | | | (32)普賢所説品 | |
| 会宮天化他⑥ | | (27)十定品 | (33)十定品 | (31)神通品 |
| | | (28)十通品 | (34)神通品 | (32)神通品 |
| | (23)十明品 | (29)十忍品 | (35)忍品 | (32)忍辱品 |
| | (24)十忍品 | (30)阿僧祇品 | (36)心王所問入数説品 | (33)心王問算数入品 |
| | (25)心王菩薩問阿僧祇品 | (31)寿量品 | (37)寿量品 | (34)寿量品 |
| | (26)寿命品 | (32)諸菩薩住処品 | (38)菩薩住処品 | (35)菩薩住処品 |
| | (27)菩薩住処品 | (33)仏不思議法品 | (39)仏不思議法品 | (36)説仏法不思議品 |
| | (28)仏不思議法品 | (34)如来十身相海品 | (40)如来身相海説品 | (37)説如来十身相海品 |
| | (29)如来相海品 | (35)如来随好光明功徳品 | (41)随好光明説品 | (38)小種好光明説功徳門品 |
| | (30)仏小相光明功徳品 | (36)普賢行品 | (42)普賢行説品 | (39)説普賢菩薩行品 |
| | (31)普賢菩薩行品 | (37)如来出現品 | (43)如来出現説品 | (40)説如来性起品 |
| | (32)宝王如来性起品 | | | |
| 普会重⑦堂法光 | (33)離世間品 | (38)離世間品 | (44)離世間品 | (41)出世間品 |
| 逝⑧多会林園 | (34)入法界品 | (39)入法界品 | (45)荘厳蔵品 | (42)善財離貪蔵品 |
| | | | | (43)弥勒離貪名善財所問品 |
| | | | | (44)説如来功徳不思議境界上境界入品 |

図表 2.

| | 品名 | 仏の所在 | 集会名 |
|---|---|---|---|
| 一 | ①世間浄眼品～②盧舎那仏品 | マガダ国寂滅道場 | 寂滅道場会 |
| 二 | ③如来名号品～⑧賢首菩薩品 | 普光法堂 | 普光法堂会 |
| 三 | ⑨仏昇須弥頂品～⑭明法品 | 須弥頂帝釈殿（妙勝殿） | 忉利天宮会 |
| 四 | ⑮仏昇夜摩天宮自在品～⑱菩薩十無尽蔵品 | ヤマ天宝荘厳殿 | 夜摩天宮会 |
| 五 | ⑲如来昇兜率天宮一切宝殿品～㉑金剛幢菩薩十廻向品 | トシタ天宮一切宝荘厳殿 | 兜率天宮会 |
| 六 | ㉒十地品～㉜宝王如来性起品 | 他化自在天宮摩尼宝殿 | 他化天宮会 |
| 七 | ㉝離世間品 | マガダ国寂滅道場普光法堂 | 普光法堂重会 |
| 八 | ㉞入法界品 | シュラーヴァスティー祇樹給孤独園大荘厳重閣講堂 | 逝多園林会（重閣講堂会） |

図表 3.

| 経名 | 対応品名 | 巻数 | 時代 | 訳者 |
|---|---|---|---|---|
| ①兜沙経 | 名号品・光明覚品 | 一 | 後漢 | 支婁迦讖 |
| ②菩薩本業経 | 名号品・光明覚品・浄行品・十住品等 | 一 | 呉 | 支謙 |
| ③菩薩十住経 | 十住品 | 一 | 東晋 | 祇多蜜 |
| ④十住断結経 | | 一〇 | 後秦 | 竺仏念 |
| ⑤十住経 | 十地品 | 四 | 後秦 | 羅什・仏陀耶舎 |
| ⑥漸備一切智徳経 | 十地品 | 五 | 西晋 | 竺法護 |
| ⑦等目菩薩経 | 十定品 | 二 | 西晋 | 竺法護 |
| ⑧如来興顕経 | 性起品 | 四 | 西晋 | 竺法護 |
| ⑨度世品経 | 離世間品 | 六 | 西晋 | 竺法護 |
| ⑩如来性起微密蔵経 | 名号品・性起品 | 二一 | 西晋 | （不明） |
| ⑪羅摩伽経 | 入法界品 | 三 | 魏 | 安法賢 |

[특별 강연: 번역문]

# 화엄사상 연구의 문제점

기무라 키요타카
도쿄대학 명예교수

## 서언

여러분 안녕하십니까!

이번에 전통 있는 불교학연구회에 다시 초대해 주셔서 대단히 기쁘게 생각합니다. 저는 도쿄대학에서 교편을 잡고 있었던 1980년대 초부터 약 20년 동안, 운 좋게도, 귀국을 비롯한 여러 나라에서 많은 유학생 여러분을 맞이할 수 있었습니다. 지난 번에 방문한 것은 아마도 이미 도쿄대학을 정년 퇴직하고 鶴見(쓰루미) 대학 학장을 맡고 있던 2010년 11월, 본각(진영유)스님이 본회의 회장을 맡고 계실 때였다고 생각합니다. 그 때에도, 그리고 이번에도, 일본에서 유학한 여러분을 비롯해서 많은 분들이 노력해 주셨다고 생각합니다. 진심으로 깊이 감사드립니다.

그런데 지난 강연에서는 전체적으로 '일본불교'를 주제로 한 관계가 있었기 때문이라고 생각합니다만, 제 강연의 제목은 「일본 불교의 특수성과 보편성」이라는 것이었습니다. 이와 겹치는 면도 있고, 제가 이미 인생의 '태년기(泰年期)'—제가 만든 용어로 세상에서는 '종말기(終末期)'라고 부르고 있는 것—에 들어간 점도 있기 때문에 이번 강연 전반부에서는 제가 현재 다시 궁금해 하고, 조금씩 공부를 진행하고 있는 『화엄경』 관련 문제들에 대해서 말씀드리도록 하겠습니다.

그리고 마지막으로, 인류가 지금까지 경험하지 못한 새로운 시대를 맞이하고 있는 가운데 화엄 연구자로서 함께 생각해 주었으면 하는 과제에 대해, 생각하는 바를 이야기해 드릴 생각입니다.

덧붙여서 이번에는 별도로 질의응답 시간을 마련해 주셨으니, 혹시 지금까지의 저의 연구들을 둘러싸고 궁금한 점이 있다면 그 시간을 활용해 주시면 감사하겠습니다. 잘 부탁드립니다.

그럼 지금부터 강연에 들어가 보겠습니다만, 첫 번째로 몇 가지 전제가 되는 이야기를 조금 말씀드리겠습니다.

그 첫 번째는 '화엄'과 관련된 여러 개념들에 관한 것인데, 가능한 한 정확하게 구분해서 사용하도록 하고 싶습니다. 예를 들면 『화엄경』 자체의 교설은 그것이라고 알 수 있도록 표현합니다. 또한 화엄종 독자적인 교리는 '화엄교학'(영어로는 Huayan Doctrine), 『화엄경』의 영향 아래 형성된 사상 일반은 '화엄사상'(Huayan Thought)이라는 언어를 사용하니 유의하시기 바랍니다.

두 번째는 여러분 중 어떤 분들은 제 연구의 역사에 대해 처음 접할 수 있기 때문에, 그에 대해 조금 소개드리고 싶다는 점입니다. 그 이유는, 운 좋게도 이번 강연에서 제가 말하는 모든 것은 제 자신의 연구 과정에서 육성되고 형성된 것이기 때문입니다.

이제 저의 화엄 연구는 저의 스승인 다마키 고시로(玉城康四郎)교수의 조언과 일반적으로 중국에서 화엄불교의 두 번째 창시자로 여겨지는 지엄(智儼)에 대한 연구로 시작되었습니다. 연구 방법은, 간단히 말해서, 사상사적인 연구라고 말할 수 있습니다. 즉, 지엄이라는 인물의 전기와 사상을, 가능한 한, 그가 관련된 시대와 사회적 상황과, 그가 배워서 얻었던 당시의 여러 사상의 상황과

관련해서 파악하고, 그 총체로서 역사에 새겨진 인간상과 그의 사상의 전체를 새겨내는 것을 목표로 해서 진행했습니다.

그 후, 위의 연구 성과를 기점으로 많은 선생님들의 훈도를 받았고, 또 친구들과의 교류를 거듭하면서 저의 학문 영역은 넓어져 갔습니다. 일례를 들자면, 제가 한국 불교의 영역으로 시야를 넓히는 계기가 된 것은, 한국 출신 김지견 선생님이 비슷한 시기에 도쿄대학교 대학원 박사과정에 들어오셔서, 관련 텍스트 강독 등을 함께 한 적이 있고, 나아가 아마도 김선생님 자신이 고군분투에 가깝게 개척하고 실현한 몇 차례의 한국에서의 국제학술회의에 선생님께서 젊은 저까지도 초대해 주셨다는 것입니다. 김지견 선생님은 한국 화엄의 세계로 저를 이끌어 주신 은인입니다.

이처럼 천혜의 학문 연구 환경 속에서 화엄사상을 중심으로 한 저의 연구영역은 자연스럽게 더욱 확대되게 되었습니다. 그 결과 모두 일종의 '약도' 같은 것인데, 많은 학은을 받으면서 1979년에 『중국불교사상사』(세계성전간행협회 간행), 1986년 『화엄경』(지쿠마서방 간행), 1992년 『중국화엄사상사』(헤이라쿠지서점 간행)를 출간했습니다. 그리고 현재는 부끄러운 마음을 항상 가지면서도 '전문 분야는 동아시아 불교 사상입니다.'라고 자기소개를 할 수 있게 되어 있다는 것입니다. 정말 감사한 일입니다.

## I. 대본 『화엄경』의 성립 과정

이제 본 주제로 들어가겠습니다.

첫째, 제가 현재 화엄사상과 관련하여 특히 마음에 걸려 몰두하기 시작하거나 재검토하고 있는 문제의 대부분은 『화엄경』 자체와 관련된 것입니다.

알다시피, 현존하는 3종의 대본 『화엄경』(한역 60권본[당초 50권본으로서 편

찬되었다가 곧 60권본으로 개편]과 한역 80권본과 티베트어 번역)에 대응하는 산스크리트어로 작성되었을 원전은 전체적으로 남아있지 않습니다. 그러나 제품 중 「십지품」에 해당하는 『십지경』(『다샤부미카 수트라』)과 「입법계품」에 상당하는 『간다뷰유하 수트라』는 그 산스크리트 원전 몇 편이 현존합니다. 그 밖에 「성기품(性起品)」이나 「이세간품(離世間品)」에 상당하는 것 등, 과거 산스크리트어로 쓰여진 독립된 경이 존재했었고 『화엄경』을 구성하는 몇 가지 품에 걸치는 것이 하나의 경으로 성립되었음도 분명합니다 (별지, 도표 3. 참조). 또한 최근 산스크리트어 사본의 단편이 일찍이 불교가 번성했던 서역의 우전국 부근(코탄 주변)에서 수집된 돈황 사본 속에 포함되어 있었던 것으로 보고되고 있습니다.

이렇게 해서 여러 사료를 바탕으로 종래부터 알려져 있던 대본 『화엄경』의 원본이 되는 산스크리트 원전 자체는 '빨라도 4세기 후반, 늦으면 기원400년 전후에 서역남도의 오아시스 도시국가 우전국 근처에서 집성되었을 것이다' 고 추정하는 연구자들이 현재는 상당히 많습니다.

그래서 다시 한번 문제가 되는 것은 대본 『화엄경』이 애초에 왜 서역의 우전국 근처에서 정리되었는지, 또 그것을 집성한 사람들은 어떤 구상을 세우고 정리할 수 있었는가 하는 것입니다. 준비한 도표 중 1.과 2.두 가지 (1.은 4종의 대본 『화엄경』 전품의 구성을 나타내는 것, 2.는 최초로 탄생한 대본 『화엄경』(60권본)의 품명과 붓다의 소재와 법 설시의 장소의 관계를 나타내는 것)를 보시면서 들었으면 합니다만, 이 도표만으로도 우선 대본 『화엄경』이 설법의 장으로서 매우 특징적인 무대 설정을 하고 있음을 알게 될 것입니다. 즉, 본 경에서 붓다는 적멸도량에서 깨달음을 완성합니다 (이윽고 이 붓다는 다른 품에서는 노사나불 [혹은 비로자나불; 바이로차나]라는 이름으로 등장합니다. 그리고 경의 기술에 따르면 '그 자리를 떠나지 않고' 욕계의 육욕천 중 네 천상을 아래에서 위로 점차 이동하다가 다시 지상의 녹야원을 모델로 하는 서다원림(逝多園林)으로 돌아갑니다. 하지만 붓다는 깨달음 안에 계시기 때문에, 스스로 설법하지는 않습니다. 설법은 각 회좌에서 특정 보살들이 행하는 것입니다.

위에서 언급한 바로도 어느 정도 짐작하실 수 있겠지만, 대담한 추측을 종합해 보면, 대본『화엄경』은 결론적으로 4세기 중엽 이후 약 400년경까지 인도 문화권에 소속된 각지에서 온 교학과 수행 모두가 뛰어난 여러 학승들이 붓다의 깨달음으로 나아가는 보살의 길을 정중하고 또한 종합적으로 밝히고자, 이미 존재했던 여러 경전 중에서 적절한 경전류를 선택하여, 수집, 보정하고 일부를 보완해서 창작하고 포함시키는 과정을 거쳐 정리한 것 같습니다. 그리고 이때 먼저 행해진 일은 이미 존재했던 대승경전 중에서 그 기둥으로 삼아야 할 것으로 무엇을 선택하느냐는 것이었습니다. 그 결과 선택된 것이 보살의 경지의 진전을 십바라밀과 연관지어 공개하는 이른바 경지 중심의『십지경』과, 순수한 젊은 수행자들이 많은 선한 벗(선지식)에 이끌리면서 오로지 붓다가 되는 여정을 걸어가는 인물 중심의 이야기풍의『간다뷰유하』라는 두 경이었습니다. 다음으로는 이들 장편의 두 경을 보강하고 붓다의 깨달음으로 인도하는 길을 체계적으로 열어 보이기 위해 이들 두 경과 일정한 관계를 갖는 기타 여러 기존의 경전들을 때때로 교설을 정리하고 통합을 행하면서 편입시켜 나갔습니다.

하지만 '경'으로서는 아무래도 석존이 이 세상에서 깨달음을 실현하고 명상을 깊게 한 이 세계(욕계)의 전체를 살핀다는 전제를 명시하는 것과, 그러한 무대 장치 안에서 보살들이 단계적으로 수행의 순서와 세계의 진상을 상세히 설명해 나간다는 설정을 하는 것이 바람직했습니다. 이렇게 서두의「세간정안품(世間淨眼品)」,「노사나불품(盧舍那佛品)」등을 새롭게 창작하여 끼워 넣는 동시에, 이 구상에 걸맞은 기술의 조정을 실시할 필요가 있었습니다. 대본『화엄경』은 이러한 여러 단계를 거쳐 전체의 통일까지 성공적으로 이루어졌으며, 완성된 집성판 대승경전의 하나로, 전체 구상이 굳어지고 편찬을 맡은 동료들의 합의가 이루어졌을 때 본경 원본인 산스크리트 텍스트는『붓다 간다뷰유하 수트라』(붓다의 [깨달음의] 나무를 아름답게 장식하는 경) 혹은『붓다 아바탐사카 수트라』(붓다를 장엄하는 경)라고 명명되지 않았을까, 이것이 제가 추정

하는 대본『화엄경』의 성립의 경위입니다. 덧붙여 말하면, 그 성립으로부터 얼마 지나지 않은, 서진(西晋) 말기에 그 원본은 한역되어, 우선 60권본의『화엄경』(60화엄)으로서 널리 중국 내지 동아시아 세계인들이 알 수 있는 바가 되었다는 것입니다.

하지만 최초로 탄생한『화엄경』원본은 다음 세대 이후 많은 불교도들에게 완벽한 것으로 간주되지 않았습니다. 그 때문에, 실제로 우리가 아는 4종의 대본『화엄경』(도표 1. 참조)의 여러 품은, 동일한 구성으로 되어 있지 않습니다. 아마 육십화엄 → 자은화엄 → 팔십화엄 → 장역(티베트역)화엄 순으로 교설의 세분화·개정·재개정·신품의 추가 등이 순차적으로 이루어진 흔적을 밝히고 있는 것입니다 (다만, 자은화엄에 관해서는 현존하지 않고 품명의 제목만 알려질 뿐이므로 그 위상은 추측에 근거합니다).

## II. 「십지품」의 변용 과정

이번에 제가 여러분께 말씀드리고 싶은 두 번째 문제는, 대본『화엄경』의 한 축인「십지품」에 관한 것입니다. 이 하나의 품이 원래 독립된 한 경전이었음은 이미 말씀드렸지만, 사실은 그『십지경』 및 이와 유사한 여러 경전의 성립과 변용에는 상당히 복잡한 경위가 있었던 것 같습니다.

이와 관련하여 저는 일찍이「한역『보살십지경』고－동 계통의 두 경과의 비교 고찰」이라는 제목의 논고를 발표한 적이 있습니다(『국제불교학대학원대학연구기요』, 제12호, 2008). 여기서 그 내용을 상세히 말씀드릴 수는 없지만 이 졸론 중에서는 예를 들면, 현존하는 가장 오래된『십지경』에 해당하는 경은 구마라집역『장엄보리심경(莊嚴菩提心経)』(B)이고, 홍시(弘始) 연간 (399-416)에 역출 되었는데, 어느 경록에 의하면 그 이전인 서진대에 축법호가 먼저, 일종 또는 이종의 '동본이역'『보살십지경』을 역출하였다고 합니다. 한편 경록 중에는

남조 송대에 서역사문 길가야(吉迦夜)가 동명의 경을 472년에 역출했다는 것이 있는데, 길가야 역으로 여겨지는『보살십지경』(A)은 현존합니다. 또한 당대에 들어와서 보리류지(菩提流志)에 의해『대보적경(大宝積経)』(706-713 역출)이 편역·집성되는데, 그 경전의 권115「무진혜보살회(無尽慧菩薩会)」(C)도『십지경』의 개정판입니다. 그런데 그 길가야역(A)과 위의 구마라집역(B)과 보리류지역(C)의 삼자의 기술을 보면, 모두 십지와 십바라밀의 대응 관계를 명시함에도 불구하고, 제8지에서 제10지까지 각각 대응하는 십바라밀의 명목이 다릅니다. 즉 A는 願 · 力 · 智, B는 智 · 成就衆生満足 · 願, C는 力 · 願 · 智로 되어 있는 것입니다.『화엄경』에서는 십지와 십바라밀의 깊은 관련성에 대해서는 '60권본'이나 '80권본' 모두 제7지에서 정리하여 설명되고 있으며, 또 제8지에서 제10지까지의 양자 간 직접적인 연결고리는 위 A에서의 대응관계 설명과 같습니다. 이것은 이 두 체계의 관계성이 이 형태로 일정한 안정성을 얻었음을 나타낸다고 해도 좋을 것입니다.

그러나 최근에 알아차린 바로는, 당대(唐代) 정관(貞観) 연중(785-804)에 우전에서 중국에 들어온 시라달마(尸羅達摩) 역출의『십지경』에서는 십지와 십바라밀 두 체계의 관계성 설명 자체가 희박해져 이른바 본 경 자체가 '개정신판'이라고 이름 붙여도 될 변용을 보이고 있습니다.

이렇게,『화엄경』에「십지품」으로 편입된『십지경』은 실천적 성격이 짙은 만큼 후대까지 이를 독립적으로 의지처로 하여 진지하게 수행하는 불교인들도 있어 그들에게는『십지경』이 큰 의지처였습니다. 이러한 점에서 십지 사상을 정리하는 방법은 오랫동안 반복적으로 변용을 가지게 된 것으로 보입니다.

## III.『간다뷰유하』와『화엄경』「입법계품」

대본『화엄경』을 둘러싸고 셋째로, 다시 한번 주의를 촉구하고 싶은 것은

「입법계품」으로서 그 말미에 편입된『간다뷰유하』에 관한 문제입니다.『간다뷰유하』의 산스크리트 텍스트가 여러 종 존재하고 있으며 그것들이 간행되어 있다는 사실은 이미 언급했지만, 특히 신경 쓰이는 것은 이른바『사십화엄』의 연구가 진행되고 있는 것으로 생각할 수는 없습니다.

『사십화엄』은 계빈(카슈미르 지방) 출신의 반야(쁘라쥬냐)가 중심이 되어 당나라 정원(貞元) 12년(796년)부터 약 2년간 한역된 것으로, 후에 화엄종의 넷째 조사로 여겨지는 징관(澄觀)도 이 번역 사업에 상정(詳定)으로 참가하고 있는데, 다음과 같은 주목할 점이 인정됩니다. ①『간다뷰유하』 원본과 뿌리를 같이하면서 40권과 대부분에서『육십화엄』,『팔십화엄』과 마찬가지로 '대방광불화엄경(大方広仏華厳経)'을 정식 명칭으로 하고 있는 것, ②40권 전체가 선행하는 2종의 대본『화엄경』의「입법계품」과 큰 틀에서 같으나, 전권(全卷)이「입부사의해탈경계보현행원품(入不思議解脱境界普賢行願品)」으로 명명되어 있는 것, ③대본『화엄경』의「입법계품」에 비해 상당한 개정이 이루어진 점, ④권미에 이른바「보현십대원」의 교설을 부가하고 있는 것, ⑤그「보현십대원」중에서 게송의 부분만을 갖는 산스크리트 원문이 여러 종류, 독립한 형태로 알려져 있는 것, ⑥광범위한 조사는 향후 과제로, 한국 선생님들께도 물어보고 싶은 것이지만, 대부분의 본경 중, 적어도 일본 조동종에서는「보현십대원」의 게문 중 소위 참회문의 사구(四句)인 '아석소조제악업(我惜所造諸悪業), 개유무시탐진치(皆由無始貪瞋癡), 종신어(또는 구)의지소생(従新語[또는口]意之所生), 일체아금개참회(一切我今皆懺悔)'만이 중요한 의미를 포함하며 널리 유포되고 있는 점, ⑦권말에 부쳐지는 알리는 말[識語] 등으로 보아 본경의 역출은 국가적 사업이며, 당시 사회상황과 불교계의 체제지원 동향을 살펴볼 수 있다는 점 등입니다. 그러나, 어느 문제도, '왜 그런지'가 충분히 해명되어 있다고는 생각되지 않습니다. 연구의 추진이 기대됩니다.

## Ⅳ. 보로부드르 유적과 『화엄경』의 연관성

넷째, 인도네시아 자바섬에 있는 보로부드르 유적과 『화엄경』의 관계에 대해서도 주의가 필요한 점이 있습니다.

이 유적은 세계유산으로 등재되어 있기 때문에 매우 유명하지만, '『화엄경』과의 관계가 깊다'거나, '『화엄경』의 세계가 그려져 있다'고 생각하시는 분들이 적지 않은 것 같습니다. 그 주된 이유는 이 유적의 제2회랑에서 제4회랑의 주벽과 난순(欄循)에 선재동자가 구도여행을 계속하면서, 많은 선지식들을 만나 자신의 경지를 깊이 있게 해가는 이야기가 조각되어 있기 때문일 것입니다. 또한 원단(圓檀) 곳곳에 배치된 불상의 명상 모습이 깊은 깨달음의 경지를 연상시키는 것도 그런 감상을 안겨주는 데 도움이 될 수 있습니다.

하지만, 앞에서 말씀드린 것처럼 『화엄경』은 거의 확실하게 과거 서역 남도에 위치한 고성인 우전(于闐), 현재의 중국 신장 위구르자치구에 속하는 화전(和田) 부근에서 4세기 말경에 정리된 대승경전입니다. 그리고 이것이 산스크리트어 원전 그대로, 혹은 그 여러 번역판의 형태로 동남아시아 여러 지역에 전해진 흔적은 아직 발견되지 않았습니다. 이로 미루어 볼 때 샤일렌드라 왕조 하에서 대승불교가 성행하던 8세기 중엽부터 9세기 초에 걸쳐 『간다뷰유하』가 다른 경전들과 함께 자바에 전래되면서 이것이 보로부드르 건설 구상에 큰 영향을 미치지 않았을까 생각됩니다.

덧붙여서, 여기서 자세히 말씀드릴 수는 없지만, 보로부드르 전체의 구상에 관해서는 여러 가지 설이 있어 다양한 신앙과 종교 사상의 영향을 생각해 볼 필요가 있을 것 같습니다. 다만 기본적인 아이디어 중 하나로서 아마도 힌두교와의 사이에 일정한 유대감을 갖게 된 후기 인도불교의 밀교화와 그 안에서의 만다라적 이념의 형상화가 관련되어 있음은 확실할 것으로 추측됩니다. 어쨌든 보로부두르의 연구는 불교학·불교사학 뿐만 아니라 미술사학, 건축사학 등 인접한 여러 학회의 국제적 협력 아래 규명되어야 할 연구 대상이라고 할 수 있습니다.

## V. 새로운 연구 방향의 제언

자, 여기서 다시 확인하겠습니다만, 중국에 처음 『화엄경』이 소개된 것은 원희(元熙) 2년(서기 420)의 일이었습니다. 즉 그해 6월 동진(東晋) 마지막 황제가 된 공제(恭帝)의 서거의 명복을 비는 것처럼, 불타발다라(覚賢)는 2년여에 걸친 『육십화엄』의 역출을 완료하여 유포의 길을 열었습니다. 본경의 역출·유포는 비로소 성숙해 가고 있던 중국 불교계에 큰 영향을 미쳐 교판론상에서 중요한 위치를 차지하고, 불교 제파에서의 『화엄경』 학습과 그 내실의 흡수, 주석연구의 지속 등을 계속 촉구합니다.

그리고 이러한 움직임이 뒤엉키면서 진행되는 가운데 약 200년 후, 두순과 지엄이 나타나 화엄종의 기틀을 다졌습니다. 그리고 그 뒤를 이은 법장(法藏)에 의해, 화엄종은 확고한 교리를 지닌 한 종파로서 독립을 이루게 됩니다. 이와 관련하여, 측천무후, 즉 나중에 개원하여 국명을 주(周)라 이름 붙인 측천황제의 지원이 있었음은 말할 필요도 없습니다.

그렇다면 법장에 의해 대성된 화엄교학이나 그 뒤를 이은 징관 등에 의해 변용·변혁되어 온 화엄사상은 그대로 존중되어야 할 뛰어난 철학적 체계로 간주하고 기존의 연구 노선을 계승·유지해 나가기만 하면 좋을까요?

저는 그렇게 생각하지 않습니다. 본 강연의 마지막을 장식하는 본 절에서 새로운 여러 가지 어려움에 직면한 현대사회를 살아가고 있는 한 사람으로서 '사람이라는 존재를 어떻게 파악하고, 사람에게 어떤 행동을 요구할 것인가'라는 윤리적 관점에서 다시 한번 화엄사상을 음미해야 한다고 생각합니다. 이하, 일찍이 발표한 졸고 「화엄사상에서의 인간관」(『동양에 있어서의 인간관』에 수록, 도쿄대학출판회, 1987년)등을 근거로 해서 고찰을 하고자 합니다.

불교에서는 사람이라는 존재를 표현하는 경우, 대부분 동의어로서 중생 혹은 유정(*sattva*)라는 용어가 사용됩니다. 이는 고대 그리스철학이나 구약성경

에서 볼 수 있는 것처럼, 사람이라는 존재를 다른 생물과 명확하게 구별하고 우월적 지배적 존재로 간주하는 전통이 인도사상 속에는 거의 나타나지 않았기 때문일 것입니다. 인도문화권에서 태어나 중국에서 일단 완성을 본 화엄교학의 경우도 거의 같습니다.

그 대표로 법장의 사상을 거론해 보면, 우선 그의 여러 저작들을 개관하며 알아차린 것은, 중생을 보는 방식로서는 대체로 중생을 붓다와의 대응관계에서 파악하는 경향이 현저하며, 게다가 그 대응관계를 파악하는 방법이 면밀하고 철저하다는 것입니다. 예를 들어 그는 저서인 『삼보장(三宝章)』「현의장(玄義章)」에서 "제불(諸佛)과 중생이란 서로 의존하여 생기하며 융합한다"고 주장하고 이를 열 개의 부문으로 나누어 논합니다. 또 다른 저작(『의해백문(義海百門)』에서는 단적으로 "붓다는 곧 중생의 붓다이고 중생은 곧 붓다의 중생이다"라고 말하고 있습니다. 요컨대, 법장에게 있어서는 모든 사람은 『화엄경』의 가르침을 통해 붓다의 활동을 받아 머지않아 반드시 붓다가 될 수 있는 존재였습니다. 그리고 이 길을 개척한 것은 그 스승 지엄이였습니다. 지엄은 "일승의 가르침은 붓다 및 보현보살의 원행에 의해 세워진 것이며 중생은 이에 따라 존재한다"(『공목장(孔目章)』 권4) 등으로 논하고 있습니다.

이처럼 화엄교학에서 붓다와 중생의 일체적 관계는 하나의 이론으로서 정연하고 거의 완벽하다고 할 수 있습니다. 그러나 여기에 가로막는 어려운 문제 중 하나가 일천제(一闡提)의 문제입니다. 일천제란 산스크리트어의 '원하는 자'를 뜻하는 잇찬티카 또는 엣찬티카의 음사어인데, 처음에는 『대반열반경』이 주장하는 여래상주설(붓다는 영원히 존재한다는 가르침)에 반대하는 사람들을 지칭한 것으로 추정됩니다. 그러나 이윽고 '착한 행위를 하지 않고 붓다가 될 수 없는 자'를 나타내는 일반적 개념이 되었고, 나아가 다른 계통에 나타나는 술어 '무성(不性)'(불성을 가지지 않은 자)과 동일시되기도 했다고 생각됩니다. 여기서도 넓은 의미로 쓰지만, 위에서 살펴본 바와 같이 일승(一乘)의

입장에 서면 마침내 누구나 성불할 수 있는 것입니다. 반대로 말하면, 본래적인 의미에서는 '일천제나 무성은 존재하지 않는다'가 됩니다.

하지만 그런 사람이 존재한다고 설하는 경론은 실제로 있고, 현실 사회 중에도 '나쁜 일만 하고 있다'고 볼 수 있는 사람도 적지 않을 수도 있습니다. 아니, 더 깊이 자기를 돌아보며 '나 자신이 일천제 혹은 무성이라고 불러야 할 존재다'라고 자각하는 사람이 있어도 이상하지 않습니다. 불도(仏道)의 계보는 다르지만, 예를 들어 일본 정토진종을 연 신란(親鸞, 1173-1262)은 만년에 우독(愚禿)[역주: 1. 승려가 자기를 낮추어서 일컫는 말, 빈도(貧道), 소승(小僧). 2. 親鸞(= 가마쿠라 초기의 정토진종(淨土眞宗)의 개조(開祖))의 자칭(自稱)]이라고 자칭하며 '악성(悪性) 더 끊기 어렵다'고 한탄하고 있습니다. 그는 바로 그와 유사한 자각을 가진 사람이었다고 할 수 있습니다.

여기까지 문제를 파고들 때, 일천제나 무성의 문제는 스스로 무겁게 받아들이고 깊이 성찰해야 할 문제입니다. 이를 불교 역사상 명백히 자기 자신의 문제로 받아들인 대표적 인물 중 한 명이 수대에 나온 신행(信行, 540-594)이었습니다. 그는 제일의적으로는 '일천제를 위한 불법'으로서 이윽고 금단으로 내몰리게 되는 삼계교(三階教)를 개창하고, '보경(普敬)'(모든 타자를 공경하는 것)과 '인악(認悪)'(자기 죄과를 바라보는 것)을 내세워 이러한 실천이야말로 불설의 극치라고 설파했습니다. 덧붙여 '보경'과 '인악'의 행위는 밀접하게 관련되어 서로 영향을 주어 깊게 만나는 것이라고 생각됩니다. 덧붙여서 '보경' 실천자의 전형적인 모델은 『법화경』(『묘법연화경』) 권6「상불경보살품」제20에 묘사되는 상불경보살 그 사람의 행동에서 찾을 수 있습니다.

그런데 그 신행(信行)이 연 삼계교에 발빠르게 공감한 것이 후에 화엄종 제2조로 꼽히는 지엄이었습니다. 지엄은 삼계교의 가르침을 "일천제의 병을 없애버리기 위한 것이며 일천제를 구원하여 일승의 입장으로 돌리고, 어울러 삼승

의 입장에 따르기 위해 세워진다"고 정리하여 신행의 저서『대근기행법(対根起行法)』의 한 구절을 자신의 저술 속에 장문에 걸쳐 인용하고 있습니다. 이를 통해 신행에 대한 지엄의 신뢰와 공감의 정도가 얼마나 깊었는지 알 수 있을 것입니다.

그러나 그 후 시대 상황이 급속도로 변해간 것도 큰 요인이지만, 법장을 비롯한 화엄종을 계승하는 사람들 중에서는 지엄의 이 면모를 계승하는 불교도가 뒤따르지 않았습니다. 여기에 화엄교학의 전통이 지닌 하나의 큰 문제가 있다고 생각됩니다.

그런데 이 문제에 관해서는 또 한 명 잊지 말아야 할 사람이 있습니다. 바로 신라의 거사(居士) 원효(617-686)입니다. 그는 결국 '화쟁'(모든 붓다의 가르침은 결국 하나이므로 교의상 논쟁이 불필요하며 틀렸다는 불교관)을 자신의 입장으로 삼고 각 방면에 걸쳐 방대한 수의 경전 주석서 등의 저작을 남겼습니다. 그러나 그 중에서도 화엄사상에 대한 관심은 강하며,『화엄경소』10권(혹은 8권; 일부 결여)을 남겼습니다. 한편 민중 교화 방면으로도 유명하여 교화에 있어서는 큰 호리병을 가지고,『화엄경』에 나오는 "일체의 무애인은 일도로부터 생사를 벗어난다(一切無碍人一道出生死)"라는 문구에서 '무애(無碍)'자를 따서 명명하고, 이 호리병을 메고 춤을 추며 노래를 부르고 마을을 돌았기 때문에 누구나 부처의 이름을 알고 '나무(南無)'라고 불렀다고 전해집니다. 이처럼『화엄경』에 깊이 마음을 쏟았던 원효 또한 삼계교의 교설을 어느 정도 알고 있었고 그 가르침의 중요성을 깨달았을 것으로 생각됩니다. 이것을 추측하게 하는 것이 그의 단편의 저술『열반종요』입니다.

즉 원효는 그 중 북본의『열반경』(권36)에 보이는,

> 일천제에게는 있고 선근의 사람에게는 없는 불성도 있다. 선근의 사람에게는 있고 일천제에게 없는 불성도 있다. 양쪽 모두에게 있는 불성도 있다. 모두에게 없는 불성도 있다.

라는 교설에 관해서, 이 사구를 구별해서 설명하면 네 가지 의미가 있다고 합니다. 그리고 그 제3구의 '모두에게 있는 불성도 있다'에 대해서

> 세 번째 구는 보경(普敬)을 낳는다는 뜻이다. [왜냐하면] 중생 중 한 사람으로서 장래에 반드시 깨달음이라는 결과를 얻지 못하는 사람은 없고, 또 그 가능성을 가진 자는 반드시 붓다의 위대한 깨달음을 완성하기 때문이다.

라고 논하고 있습니다. 원효가 신행의 '보경'의 정신을 파악하고 이를 『열반경』의 중요한 교설 해석에 도입한 것입니다.

이상 화엄교학의 기초를 다졌다고 평가되는 중국 당대(唐代) 초기의 지엄과 비슷한 시기 한국 신라대의 개성있는 거사 원효를 거론하며, 이들이 저마다 『화엄경』에서 배우면서 주체적으로 불도를 규명해 나가는 가운데 수대(隋代) 신행이 연 삼계교라는 일천제 구제의 가르침을 만나 그 '보경' 실천에 공감하고 높이 평가하기에 이르렀음을 소개했습니다.

여기서 본 그들의 공감과 평가는 불교라는 대하의 흐름 속에서는 수면에 떠 있는 한 조각의 나뭇잎과도 같을 수 있습니다. 하지만 그 나뭇잎은, 혹은 강바닥에 가라앉거나, 아니면 물가에 이르러 흙으로 돌아가, 지금 다시 시대의 요청에 부응해 불교의 생명을 되살리는 힘이 될 수 있을 것이라고 저는 생각하지 않을 수 없습니다.

그렇다면 화엄사상에 새로운 생명을 불어넣는 것은 무엇일까요? 신행은 『열반경』을 바탕으로 자신이 살았던 시대를 "말법의 시대에는 일천제 및 오역죄'[를 범하는 자]가 대지의 흙과 같다"(『대근기행법』)라고 기술하고 있습니다. 이것은 새로운 모습을 가진 현대사회의 이면을 꿰뚫어보는 근본적인 양상을 표현하는 것처럼 느껴집니다. 그렇다면 이 사회를 책임져야 할 중생, 즉 우리 인간 누구나가 자기를 깊이 바라보는 '인악(認悪)'은 어려운 일 중의 어려운 일이므로 잠시 한 쪽에 두고, 모양만이라도 순순히 두 손을 모아 인사한다는

이 일부터 시작해 서로 공경하는 보경을 위해 노력하고 조금씩 협동의 고리를 세계 전체로 넓혀가는 것이 화엄사상이 개척해 온 '중중무진의 연기'의 도리를 현대에 되살리는 최선의 길잡이의 첫걸음이 아닐까 생각합니다.

저의 최종적인 소원은 화엄적인 연성론(緣成論)의 끝에 있는 '공성(共成)하는 세계상가'의 실현인데, 이에 대해서는 또 다른 기회에 말씀드리겠습니다.

오늘 장시간 청취해 주셔서 정말 감사합니다. 이것으로 저의 특별강연을 마치도록 하겠습니다. 방문하신 여러분, 불교학연구회 여러분, 그리고 음으로 양으로, 오늘의 의미있는 모임을 지원해 주신 모든 분께 진심으로 감사드립니다.

번역: 김재성 (능인대학원대학교 명상심리학과 교수)