

『道場發願文』再考』를 발표하였다. 이 논문은 1991년 12월에 동경대학에서 개최된 동경대학·서울대학 제1회 심포지엄에서 木村清孝교수가 『白花道場發願文』의 義相 저작설에 대하여 의문을 제기한데 대하여, 한국 학자들의 義相 저작설의 타당성을 답변 형식으로 발표한 것이다. 또, 최근에 일본에서는 『本覺思想』에 대한 논란이 활발하게 진행되고 있다. 本覺思想, 즉, 如來藏思想은 불교가 아니라는 주장이 曹洞宗 宗學의 본거지인 駒澤大學의 袴谷憲昭와 松本史朗교수 등에 의해 제기되면서 본격화 되었다. 이와는 반대로, 本覺思想은 불교가 중국에 들어와 정착하는 과정에서 중국사상과 밀접한 관련성 속에서 나타났으며, 이를 가장 중국적인 불교사상으로 발전시킨 또 하나의 眞理觀이라고 주장하면서 위 두선생의 학설을 비판하고 나선 미국인 Peter, M. Gregory를 중심으로 열띤 토론이 지난 6월 27일 駒澤大學에서 있었다. 참으로 유익한 세미나였다.

1994년도 제45회 印度學佛敎學會가 東京 武藏野女子大學에서 5월 21·22 양일간에 걸쳐서 열렸다. 이번 학회에서 발표된 화엄관계 논문을 추가로 소개하면 다음과 같다.

- 小林圓照(花園大學교수) 「Gandavyūhaにおけるウパーシカー・アーシャー(aśa)の法門」
- 梶山雄一(佛教大學교수) 「Gandavyūha およびEkajātipratibaddhaの語義について」
- 石井公成(駒澤短期大學교수) 「『大集經』尊重派の地論師」
- 曹潤鎬(東京大學大學院) 「宗密『大乘起信論疏』の成立について」
- 館野正生(駒澤大學大學院) 「法藏の修道的側面—道元の體驗的世界から—」
- 李惠英(東京大學大學院) 「『續華嚴略疏刊定記』研究」
- 織田顯佑(大谷大學교수) 「華嚴經と聲聞—二教差別の背景—」
- 佐藤厚(東洋大學大學院) 「均如『一乘法界圖圓通記』と『大記』との關係」
(위 논문들은 『印度學佛敎學研究』에 요약되어 掲載될 예정이다.)

일본의 중국화엄사상 연구의 역사와 현황

— 澄觀·宗密·李通玄을 중심으로 —

曹潤鎬

〈目次〉

1. 들어가는 말
2. 일본 근대불교학의 발자취와 중국불교에 대한 관심
3. 일본에서의 화엄사상 연구사
4. 맺는 말
- * 부록

1. 들어가는 말

인도에서 발생한 불교는 중국이라는 문화적·사상적 배경을 전혀 달리하는 지역에 移植되어 그 형식과 내용에 있어서 커다란 변화의 과정을 거치게 된다. 우선 외면적 모습에 있어서는, 불교는 중국에 전래되는 과정에서 처음부터 철저하게 당시의 중국어 즉 漢語로 번역되어 그 언어적 형식에 있어 완전한 탈바꿈을 하였다. 일반적으로 어떤 특정한 언어체계에 속하는 문헌 내지는 사상이 그와 전혀 다른 언어로 번역·소개 될 경우, 번역의 방법상 그때 사용되는 사상과 개념은 번역하는 측이 소유하는 기존의 사상과 문화 등에 바탕한 인식체계 내지는 사유구조 위에서 형성된 것임은 어찌면 너무나 당연한 것일지도 모른다. 더구나 그 대상이 종교적인 성격이 강한 것일 경우, 기존 종교와의 관계 또는 그들이 갖는 종교적 성

향등이 의식됨과 동시에, 그들 속에서 그들을 위한 종교로서 생존하기 위한 모색 과정이 거기에 덧붙여져서, 이와 같은 입장은 더욱더 강하게 추진될 가능성이 있다. 초기 佛典漢譯의 경우, 후대에 格義佛教라는 명칭이 붙여질 정도로 그 번역방법에 있어서 道教를 비롯한 중국 전통사상과 용어들이 많이 이용되고 있음이 좋은 例 중의 하나라고 할 수 있을 것이다.

이상과 같은 외면적인 형식에 있어 인도어로부터 중국어에로의 대체과정에는 필연적으로 사상적 변용이 수반되었다. 그후 불교는 이 한역불전을 바탕으로 중국이라는 사상적 문화적 풍토속에서 독특한 성격을 형성하면서 전개되는데, 이것이 중국불교의 내면적 변모의 측면이다. 사상적 變貌·轉換의 대표적인 例로는 인도불교의 현세초월지향적 자기부정적 정신에 대한 중국불교의 현실주의적 자기본위적 성격, 그리고 인도불교의 분석적 논리적 성격에 대한 중국불교의 總合主義적 관념적 성격등이 일반적으로 지적되고 있다.

이처럼 근본적으로 변용되어 중국화 된 불교는 다시 백제에 전래되고 또 그것이 百濟 聖明王(538, 또는 552년)때 일본에 전해져 오늘에 이르기까지, 불교는 각나라에 있어서 그 나라의 사상·문화·정치등과 깊은 관계를 맺으며 다양한 모습으로 전개되어 왔다.

1.1. 中·韓·日불교의 전개사 개관

인도문화권의 불교가 중국·한국·일본이라는 소위 동아시아문화권의 불교로 크게 변신한 이후의 동아시아 三國에 있어서의 佛教展開史를 잠깐 뒤돌아 보자. 먼저 중국에 있어서 불교는 中世의 한동안 사상·종교계의 주류로서 막대한 힘을 자랑하였다. 그러나 근세 이후에는 자생적 사상인 유교 도교등 전통사상과의 관계에 있어 중심적 위치로부터 밀려났다. 더구나 근대에 들어와서는 혁명과 더불어 사회주의 사상에 입각하여 불기 시작한 과거의 봉건적 사상과 문화에 대한 재정비의 회오리바람 속에서, 불교 또한 그 명맥마저 걱정될 정도로 큰 타격을 입고 과거의 유물 이상의 것으로는 인정받지 못하게 되었다. 반면 중세에 그 사상적성숙이 최고

조에 달했던 중국불교는 이후 중국사상의 전개에 지대한 영향을 미쳐왔으며, 민중들의 생활과 신앙속에 뿌리깊이 살아남아 있는 것 또한 사실이다. 특히 불교에 대한 관심이 최근 점차 높아져가고 있는 것도 주목할 만한 경향이다.

한반도에 뿌리내린 불교의 경우는, 지리·정치적인 요인등에 의해 종교·사상등의 면에 있어서 근세에 이르기까지 중국문화의 영향이 직접적으로 밀려와 받아 들여졌기 때문이라 생각되나, 각시대에 있어서의 그 영향력이나 성격에 있어서 전체적으로 보면 중국과 비슷하다고 볼 수 있을 것이다. 해방 이후 근대에 와서는 아직 우리의 민족문화 내지는 전통사상의 재정립을 위한 준비조차 되지않은 문화적 사상적 혼란기에 서구의 자본주의 문명 내지는 그 사상·종교가 홍수처럼 밀고 들어 왔다. 이처럼 밀려 들어온 소위 새로운 서구적인 것들에 의해 우리의 것이 부정되고 잊혀지는 와중에서 불교 역시 별다른 의미 부여를 받지 못하였으며, 그 사상사적 역할도 미미한 것이 되었다.

불교가 중세 이후 적극적인 사상사적 의미를 상실하고 단순한 구복적 종교와 동등한 것으로서 인식되기도 하였던 원인은, 무엇보다 불교가 그 시대에 적극적으로 대응하지 못하고 그 사회의 종교와 사상으로서의 의미가 약화되었기 때문이었음을 솔직히 반성하지 않을 수 없다. 그러나 그 전개의 형태에 있어서 외형적으로는 이처럼 많은 굴곡이 있었다고는 하나, 한국불교는 전래 이래 끊임없이 우리의 문화와 정신세계 또는 일상생활의 큰부분을 차지하면서 오늘에 이르러 온 것 또한 엄연한 사실이며, 때에 따라서는 중국불교로 부터 독립하여 그들이 해결하지 못한 문제에 대해 해답을 제시하는 등 독자적인 모습을 보여주기도 하였다.

한편 일본은 한반도를 거쳐 또는 중국을 통하여 불교를 받아 들였으나 지리적정치적 요인들이 작용하여 한반도나 중국의 불교와는 또다른 모습을 갖게 되었다. 즉 대륙으로부터 전해진 불교는 각 지방권력자의 보호하에 독자적으로 전개되어 불교 그자체의 내용도 한국불교의 總合주의적 統佛敎적 성격과는 달리 선택주의적 宗派佛敎의 성격을 강하게 띄게 된다. 즉 한국불교가 교리적으로는 華嚴經, 起信論등을 바탕으로 하고 실천적인 면에서는 禪을 전면에 내세운 통불교적인 성격이 강하여 화엄경, 법화경,

능엄경, 원각경 등의 경전이 중시되는데 비하여, 일본불교는 밀교, 정토교, 천태, 선 등이 중심이 되어 있으며 大日經, 法華經, 阿彌陀經 등이 존중되고 있다.

일본불교는 전래 이후 사상적 문화적 정치적으로 큰 영향력을 갖게 되어 이후 일본문화 형성의 根幹으로서 작용함과 동시에, 종교적으로도 神道와 함께 2대 종교를 형성하게 되었다.

전성기를 지나 중세 이후가 되면 일본불교 역시 적극적인 사상사적 의미를 상실하기는 하였으나, 全時代를 통하여 사상적 문화적 종교적 영향력에 있어서, 티베트를 별도로 한다면, 중·한·일 삼국 가운데 가장 강력하게 작용하고 있음이 사실이다. 시대구분에 있어서 소위 일본 近代의 시작으로 일컬어지는 明治時代(1868~1911)에는 불교가 계몽사상으로서의 역할을 수행하는 등, 오늘날에 이르기까지 불교는 공동체 및 일상생활의 중심적 기반으로서 위치하고 있다¹⁾. 근대 이후 일본에 있어서의 방대한 불교학 연구성과도 결코 우연의 산물이 아니며 이와 같은 배경을 바탕으로 하고 있음을 알 수 있다.

1.2. 중국 화엄교학의 사상사적 의의

원래 필자가 본 논문에서 다루려는 분야는 필자의 연구대상인 中國唐時代의 화엄사상, 그 중에서도 징관과 종밀, 이 통현을 중심으로 한 일본에 있어서의 연구사와 그 성과에 관한 조사와 보고이다. 따라서 여기서는 동아시아에 있어서 중국 화엄교학이 갖는 사상사적 의의를 고찰하고, 우리에 있어 중국화엄사상 연구가 갖는 현대적 의미를 간단히 음미하고 넘어가기로 한다²⁾.

- 1) 근·현대 일본불교의 전개와 활동등에 관해 종합적으로 고찰한 通史로서는 최근 출판된 가시와하라 유센(柏原祐泉) 전 大谷大學 교수의 『日本佛敎史-近代』(吉川弘文館, 1990)가 자세하다.
- 2) 화엄경을 중심으로 한 화엄사상의 중국적 전개와 중국화엄종의 성립등에 대해서는 기 무라 키요타카(木村清孝) 교수의 「華嚴宗の成立」(平川彰外 編 『講座·大乘佛敎』 3, 華嚴思想, 春秋社, 1983 수록)을 참조.

화엄경은 원래 서기 약 400년경까지 인도와 西域을 중심으로 성립 편찬된 대승불교 경전³⁾으로서 그 방대함과 난해함은 널리 알려진 바이다. 주지하다 싶이 중국의 화엄사상은 물론 이經의 漢譯本들 내지는 그 사상에 의거하여 전개된 것이다. 중국화엄교학은 정치적인 의미도 가미되어 唐王朝의 전적인 지원하에 종교적 특히 학문적 활동을 활발히 전개하였다. 그리하여 화엄교학은 중국불교사에 있어서 천태교학과 더불어 사상적으로 가장 성숙된 경지에 이르렀으며, 시대적으로도 중국불교의 最全盛期를 장식하고 있다. 唐시대 후반에 이르러 사회적 사상적 변혁의 과정속에서 중국불교는 종파적 성격이 강화되어 여러 형태로 전개되어 왔다. 그러나 전체적으로 보아 중국불교사에서 화엄사상의 경우처럼 폭넓고 깊게 전개된 철학적 사유는 찾아보기 어려우며, 그들의 대부분이 적게 또는 크게 화엄사상을 의식하면서 그사상적 활동을 펼쳐왔다고 할 수 있다. 즉 화엄사상은 이후 중국불교사의 방향을 결정지었다고 보아 무리가 없을 것이다. 한편 화엄사상의 인간관과 세계관은 이후의 중국사상의 형성과 성격에도 커다란 영향을 주었는데, 그 대표적인 예가 宋明儒學과 道敎(특히 全眞敎) 등의 경우라고 할 수 있을 것이다.

한편 우리나라의 경우, 元曉와 義湘이 구축한 사상적 경지는 중국에 역수입되는 등, 중국화엄사상은 중세 이후 한반도의 불교와 밀접한 관계속에 서로 영향을 주고 받았다. 또 이렇게 형성된 화엄사상은 그후 오늘에 이르기까지 우리 불교의 사상적 기반을 제공하고 있다. 이렇게 볼때 중국 화엄사상의 전개와 그에 대한 연구는 우리의 관심을 크게 끄는 분야 가운데 하나라고 할 수 있다.

唐文化와 그 사상의 영향을 강하게 받은 일본문화 내지는 일본불교의

- 3) 현존하는 화엄경은 한역으로는 60권본, 80권본, 40권본의 화엄경이 있으며, 이와 함께 티베트역 화엄경이 있다. 현존하는 이들 화엄경의 원본인 산스크리트본은 전해지고 있지 않다. 한편 현재 전해지고 있는 이들 화엄경은 원래 기원 전후를 중심으로 하여 독립된 경전으로서 유포되고 있던 것들을 후에 일정한 의도와 구상에 의해 편집한 것으로 알려지고 있다. 즉 공통된 성격을 갖는 대승경전을 일정한 의도에 의해 선택함과 동시에, 거기에 새로이 몇개의 품을 더하여 그것들을 체계적으로 배열·편집하여 하나의 경전으로 정리한 것이라는 것이다.

화엄경류 및 현존 화엄경의 성립과 유포, 번역, 연구 등에 관해서는 木村清孝 교수의 「華嚴經典の成立と流布」, 「『華嚴經』の傳譯とその研究」(『中國華嚴思想史』 平樂寺書店, 1992, 수록)가 알기 쉽다.

경우도 초기의 형성기에 있어서 중심적 역할을 수행한 것은 역시 화엄사상이었다. 동시에 그후 전개된 여러가지 형태의 불교에 있어서도, 화엄경 내지 화엄사상은 그 사상적 밑바탕으로 깊이 자리하고 있다는 것이 定說이다.

한편 화엄경 내지는 화엄사상에 나타난 佛의 보편성·自在性を 기본으로 한 세계관 및 總體性的의 논리(즉 독자적인 諸부분이나 思惟가 전체적으로 總合되어 어떤 전체적 統一으로 합일되어 있다는 논리)등은 중국불교에 있어서 가장 철학적이라는 일면을 갖는 동시에, 그것은 종종 전체주의적 이데올로기를 제공하는 것으로서 인식되기도 하였다⁴⁾. 이렇게 볼때 中·韓·日 삼국에 있어서 화엄학의 興盛이 중앙집권적 성격이 가장 강했던 왕조의 執權 내지는 그러한 정권의 형성과 거의 때를 같이 하고 있음은 결코 우연한 사실로 볼 수 만은 없을 것이다⁵⁾.

4) 이러한 사례는 근대에 들어서도 자주 볼 수 있는데 일본에서의 가까운 한 例를 들어보면, 당시 龍谷大學 교수였던 가메카와 교오신(龜川教信)은 일본 敗戰 바로 전 해인 1944년 『緣起の構造』라는 큰 책을 全人社로부터 출판하였다. 그는 먼저 이 책 서문에서 불교의 중심사상을 緣起라 보고 또 이 연기사상의 중핵을 화엄의 법계연기로 규정하여, '그것이 현실적으로는 우리 일억동포의 和의 정신적 기반이 되고 새로운 세계질서를 건설하기 위해 불가결조건인 大東亞共榮圈 이념의 밑바닥에 흐르는 가장 強靱한 사상적유대'라 말하고 있다. 이리하여 그는 자신의 저술 목적이 '연기의 국가적수용'을 밝히는 데에 있음을 강조한다.

그는 이책 제4편 '연기의 국가적수용' 가운데의 제2장 '법계연기의 일본적 生態'에서 '즉 일본의 道에 의해 啓示되어 있는 바의 日本主義야 말로, 오직 일원단심으로 皇室을 중심으로 떠받들어 모시어 一君萬民上下一體, 金剛不壞의 단결을 형성하여, 一億國民의 動向은 오로지 現人神(인간의 모습으로 顯現한 神 즉 일본의 天皇)에 歸一하여 신봉한다는 一事에 歸着 한다. (중략) 일본불교가 皇國佛敎로서 우리나라에 살아있는한 불교는 이 일본의 道를 벗어나 존재할리가 없다' 전쟁을 하고 있는 姿態 그대로가 大和國의 면모이며, 끝까지 싸우는 聖戰의 행동 속에서야 말로 올바르게 참된 和는 실현되어 간다. (중략) 법계연기의 국가적 生態가 和의 본래적인 姿態로서 여기에 浮上되어온다'라고 말하고 있다.

또 그는 제3장 '연기관에 의거한 無我的 躍動'에서 '개인은 국가 앞에 그 독자성이 거부됨과 동시에, 개인의 소유물은 개인의 소득인 그대로 전체에 溶入되어 모두가 公의 인 국가의 것으로 沒入된다. 물론 현실의 소유권은 개인을 떠나는 것일 수는 없으나 그 본원적인 본질은 上御一人(즉 天皇)에 의해 統括되는 것 이외의 그 어떤 것일수는 없다. (중략) 사람도 물건도 국가에 溶融되는 것은, 그것이 속박을 증가시키는 원인이 아니라 오히려 정부가 자유자재한 움직임을 할 수 있다는 점에 있어서, 그 眞價가 法界에 가득히 펼쳐지는 것이 된다'라고 말하고 있다.

5) 그러한 면에서 중국 임계유 의 불교 내지는 화엄종 비판은 불교내부에 들어와서의 논쟁이 아닌, 즉 구체적인 불교사상 각각에 대한 체계적이고 과학적인 분석과정을 거치지 않고 자신이 위치한 특정한 이데올로기의 율타리를 벗어버리지 못한 상태에서의 비판이기는 하나, 어느 면에서는 정확한 지적으로 받아들여야 할 것이다.

2. 일본 근대불교학의 발자취와 중국불교에 대한 관심

서구의 저명한 인도학·불교학 연구자인 드용(J.W.de Jong) 교수는 1973년 가을부터 3개월동안 東京大學에서 일본의 불교연구자를 대상으로 불교연구사를 강의하는 가운데, '과거 백년간, 서구의 학자들에 의한 것보다도 훨씬 많은 업적이 일본의 학자들에 의해 이루어졌다'고 말하고 있다⁶⁾. 산스크리트어, 팔리어, 티베트어에 의한 연구는 물론 거기에 더하여 한문불전을 비교적 자유로이 다룰수 있다는 이점을 살려, 그후 또 20여년이 지난 현재, 일본의 불교학 연구 업적은 그 質과 量 모두에 있어서 상당한 수준에 이르러 있다고 볼 수 있다.

일본에 있어서의 근대불교학의 발자취를 되돌아 보면, 明治정부의 「神佛分離令」에 가세한 廢佛毀釋運動의 태풍이 몰아치는 속에서 용기 있게 불교를 옹호하며 크게 불교의 자립을 고양한 사람이 시마지 모쿠라이(島地默雷)였다. 그후 불교 연구는 여러 면에서 큰 폭으로 전개되어 왔다. 明治 12년 東京大學의 '佛書講讀'강사에 하라 탄잔(原坦山)이 임명되어 그 2년 후에는 東京大學에 印度哲學 강좌가 개설되었다. 明治 17(1884)년에는 난조 분유(南條文雄)가 영국에서 근대불교학을 공부하여 귀국하였다. 또 무라카미 센쇼(村上專精)는 불교의 역사적 연구의 필요성을 설하여 1894년에는 『佛敎史林』을 창간하고 大乘非佛說論을 주장하는등 근대적인 비판적 태도에 입각한 불교학 연구를 추진하였다. 이 때를 기점으로 하여 근대적인 방법론에 입각한 불교학 연구가 본격적으로 시작되었다고 할 수 있는데, 드용 교수가 말한 백년 또한 이러한 시기를 시점으로 한 것이었다. 물론 그 이전에는 불교연구가 전혀 없었던 것은 아니다. 전통적으로 일본의 불교연구는 漢文佛敎文獻을 대상으로 한 註釋的 연구를 중심

任繼愈의 『漢唐中國佛敎思想論集』(中國, 三聯書店, 1963, 1973년 再版) 참조.

6) 당시의 강의 내용은 平川 彰 박사가 중심이 되어 日譯되어 『佛敎研究の歴史』(春秋社 1975)라는 이름으로 출판되었다.

으로 전개되어 왔는데, 이것들은 거의가 비판정신이나 문제의식·객관적 태도를 결여하고 있으며, 신앙의 울타리가 전제된 宗學的인 수준을 벗어나지 못한 것이었다.

반면 근대 서구의 객관적 과학적 실증적 정신의 발현으로서 19세기 후반에 시작된 문헌학적, 어학적, 역사학적 방법에 입각한 서구에 있어서의 불교의 학문적 연구는 종래의 연구 태도를 일변시킴과 동시에 그 공적 또한 대단한 것이었다.

특히 유럽학자의 산스크리트어 팔리어 등의 원전을 통한 문헌학 언어학 중심의 연구는 (많은 양의 原典寫本이 그들 수중에 있으며, 기독교사상·문화를 기본적 배경으로 하고 있는 그들에게는 그것이 당연한 연구 태도 일지도 모르나) 근대 유럽학계의 가장 큰 공적이라 할 수 있을 것이다.

한편 일본은 한국과 마찬가지로 한자문화권에 속하여 있으며, 불교 역시 한역불전에 의거하여 성립 전개되어 왔음은 주지의 사실이다. 또한 일본불교의 많은 종파의 宗祖 내지는 교리가 중국불교와 어떠한 형태로든 관련을 갖고 있는 것도 사실이다. 明治시대 이래 학문의 서구화로 인하여 연구의 대상이 팔리어와 산스크리트어 문헌으로 바뀌면서 漢譯佛典의 자료적 가치가 輕減되기는 하였으나⁷⁾, 일본불교는 역사적, 사상적으로 중국 불교와 떼려야 뗄 수 없는 직접적, 필연적인 관계에 있는 만큼, 일본의 중국 불교에 대한 관심의 크기는 당연한 것이라 할 수 있다.

明治시대 초기까지 일본인의 중국불교에 관한 지식은 거의가 凝然(1240~1321)의 『三國佛教傳統緣起』나 『八宗綱要』에 의한 것이었다. 그러나 明治시대 이후가 되면 학문의 방법으로서 역사적 연구가 도입되는

7) 중국불교는 佛典의 漢譯 과정과 그 漢譯佛典에 근거하여 형성 전개되어 왔으며, 한국과 일본의 불교 역시 이 한역불전에 의한 것임은 주지의 사실이다. 한역 불전은 原典으로부터의 번역본 이기는 하나 중국문화와 사상의 바탕 속에서 다시 태어난 것으로서, 이를 연구의 대상으로 삼을 경우에는 중국문화권의 독특한 것으로서 인정하고 이해되어야 함은 당연한 것이다. 최근에는 이러한 인식이 일반화되어 한역불전을 중심으로 한 중국불교 연구는 인도불교와의 관련성을 고려함과 동시에, 그 독자적 성격을 인정하여 중국사상사 전체의 흐름속에서 이해 하려는 경향이 두드러지고 있다.

불전의 한역 내지는 한역불전을 둘러싼 문제에 관한 연구논문은 최근 꽤 나오고 있으나, 여기서는 『東洋學術研究』 22-2(『漢文佛典の諸問題』 東洋學術研究所, 1983)에 수록된 5편의 논문과 岩波講座『東洋思想』 12(『東アジアの佛教』 東京大學出版會, 1982)에 수록된 오카야마 신(丘山 新) 교수의 『漢譯佛典論』만을 소개하는 것에 그친다.

것과 더불어 『支那佛教史』 또는 『中國佛教史』라는 이름으로 중국불교에 관한 연구서 내지는 소개서가 나오기 시작한다. 이 시기에 최초로 쓰여진 중국불교사는 요시미즈 치카이(吉水智海)의 『支那佛教史』⁸⁾와 그 다음 해에 출판된 사카이노 코오요(境野黃洋) 박사의 『支那佛教史綱』⁹⁾이다. 특히 境野 박사의 연구는 시대적으로는 불교의 중국 전래로부터 宋代 이후의 불교에 이르기까지를 다룬 通史이며 내용에 있어서는 불교의 전파와 도교와의 관계등에 까지 언급한 것으로서, 이 책이야말로 중국불교사의 名實相符한 최초의 저술이라 할 만한 것이다. 중국불교사의 개척자인 境野 박사는 그후 敎理史 연구의 大著로서 『支那佛教史講話』 上下 2권¹⁰⁾을 1927년에 간행하고 이를 다시 더욱 상세하게 하여 개정증보한 것이 遺稿인 『支那佛教精史』¹¹⁾이다.

이후 오늘에 이르기까지 다양한 측면에서 중국불교 또는 중국불교사에 관한 연구가 이루어져 왔는데, 그중 中國佛教史를 중심으로 대표적인 연구자와 저작을 들어보면 다음과 같다. 먼저 중국불교 사상사로서는 다치바나 케이쇼(橘惠勝)의 『支那佛教思想史』¹²⁾를 들 수 있으며, 주로 중국불교 學系의 相承 師資의 脈絡을 밝힌 것으로는 우이 하쿠쥬(宇井伯壽) 박사의 『支那佛教史』¹³⁾가 있다. 또 중국불교사를 중국문화사의 한 측면으로서 개척한 선구적인 학자인 도키와 다이조(常盤大定) 박사의 다섯 차례에 걸친 現地踏査에 기초하여 쓴 『支那佛教史蹟踏査記』¹⁴⁾ 또한 이미 내놓은 『支那佛教史蹟』 6권 및 『支那佛教史蹟詳解』 5輯과 더불어 중국불교사의 뼈대를 수 없는 名著이다.

중국불교 연구의 巨頭인 京都大學의 츠카모토 겐류(塚本善隆) 박사는 『支那佛教史研究』 北魏篇¹⁵⁾을 간행하였는데 이 책은 北魏佛教 연구를 개척한 가장 뛰어난 성과이며, 일반 독자층까지를 의식한 『中國佛教史』¹⁶⁾는

8) 金尾文淵堂, 1906.

9) 森江本店, 1907.

10) 共立社, 1927.

11) 境野黃洋博士遺稿刊行會, 1935.

12) 大同館, 1921.

13) 岩波書店, 1937.

14) 龍吟社, 1938.

15) 弘文堂書房, 1942.

엄밀한 동양사학의 연구 방법에 기초하여 쓴 것으로 中國佛教史 전체에 걸친 연구성과이다. 또 박사에게는 通史로서 『中國佛教通史』 第1卷¹⁷⁾이 있다. 本書는 중국불교가 중국의 역사 및 문화를 배경으로 하여 관찰될 때 비로소 이해할 수 있는 것이라는 점을 훌륭하게 증명하여 中國佛教史를 널리 동양학의 세계에 해방한 획기적인 업적으로 평가되고 있다.

다음으로 교단사 문화사의 면에 중점을 두고 쓰여진 것으로서는 大谷大學 史學科출신으로 마츠모토 분자부로(松本文三郎)에게서 불교사를 공부한 미치바타 료오슈(道端良秀) 박사의 『中國佛教史』¹⁸⁾가 있다. 이 책은 凝然의 『三國佛教傳統緣起』에 근거하여 이루어진 종래의 교리사 중심의 중국불교사 연구 태도에서 벗어나, 불교와 사회와의 교섭에 중심을 두고 쓴 불교문화사적인 성격을 띤 획기적인 성과로서, 사회사적 경제사적 제도사적 방면에서 불교와 일반민중과의 관계를 밝혀 매우 높은 평가를 받고 있다. 박사에게는 또 『中國佛教史の研究』¹⁹⁾와 『唐代佛教史の研究』²⁰⁾가 있다.

그 외에 時代史로서는 東京大學 동양사학과 출신인 야마자키 히로시(山崎宏) 박사의 敎團史 중심의 『支那中世佛教の展開』²¹⁾와 『隋唐佛教史の研究』²²⁾가 있으며, 불교 전래 이후 초기중국불교의 형성 내지는 불교와 중국 諸사상과의 관계에 관한 연구로서는, 儒佛道三教交渉史에 착목해 그분야를 개척한 常盤大定の 『支那における佛教と儒教道教』²³⁾, 다마키 고오시로(玉城康四郎) 박사의 『中國佛教思想の形成』²⁴⁾, 구보타 료오엔(久保田量遠) 박사의 『支那儒道佛三教史論』²⁵⁾ 등이 있다.

明治시대 이후의 연구 성과들을 섭렵하면서 저술한 최근의 것으로서 중요한 저술로는 웃초 에니치(横超慧日) 박사의 『中國佛教の研究』²⁶⁾, 히라카

와 아키라(平川彰) 박사의 『インド・日本・中國佛教通史』²⁷⁾, 가마타 시게오(鎌田茂雄) 교수의 『中國佛教史』²⁸⁾, 塚本善隆 박사의 제자인 마키타 타이료(牧田諦亮) 박사의 『中國佛教史研究』²⁹⁾, 東京大學 기무라 기요타카(木村清孝) 교수의 『中國佛教思想史』³⁰⁾와 鎌田茂雄 교수의 『中國佛教史』 全七卷³¹⁾ 등이 있다.

마지막으로 근대 중국불교 내지는 중국불교사 연구에 있어서 지대한 공헌을 한 것으로서 특기 할만한 사실은, 중국불교사의 과학적 연구를 의도하여 支那佛教史學會가 결성되어 1937년에는 季刊 『支那佛教史學』³²⁾이 창간되었다는 것이다. 이 잡지는 1894년에 무라카미 센쇼(村上專精)가 와시오 준쿄(鷲尾順敬), 사카이노 코오요(境野黃洋) 등과 함께 불교의 역사적 연구를 의도하여 발간한 月刊 『佛教史林』에 자극되어 나온 것으로, 이 학회의 同人은 불교사 연구에 사회경제사적, 문화사적 연구 방법을 도입하여 이후 훌륭한 업적을 쌓아왔다. 일본에 있어서 중국불교사 연구가 본격적으로 학문적 연구 방법에 의하여 추진되게 된 것은 바로 이 『支那佛教史學』의 창간 이후부터라고 할 수 있을 것이다.

이상에서 본 바와 같이 明治시대 이후 일본에 있어서의 중국불교에 대한 연구는 그들의 특기인 한문불전의 해독능력과 더불어 서구의 근대적 학문 방법의 도입에 힘입어 비약적인 발전이 있었으며, 그 결과 중국불교에 대한 지식도 크게 증폭되었다. 그렇다고는 하나 근대 이후 불교학의 관심이 인도불교 내지는 팔리어, 산스크리트어 등 원전중심의 연구로 바뀌었으며, 또 그러한 경향은 아직까지도 강하게 남아 있어, 적어도 量的인 면에서 보아 중국불교에 관한 연구성과는 인도불교 등에 관한 그것에는 아직 미치지 못하고 있다.

한편 달리 생각하면 중국불교연구에 대한 기피 내지는 연구의 부진함은

16) 現代佛教名著全集 第5巻, 隆文館, 1965.

17) 鈴木學術財團, 1967.

18) 法藏館, 1939. 1948년 개정.

19) 法藏館, 1970.

20) 法藏館, 1957.

21) 法藏館, 1942.

22) 法藏館, 1967.

23) 東洋文庫, 1930. 1966년 再刊.

24) 筑摩書房, 1971.

25) 國書刊行會, 1931. 1986년 『中國儒道佛三教史論』으로 再刊.

26) 전3권, 法藏館, 1958, 1971, 1979.

27) 春秋社, 1977.

28) 岩波書店, 1978.

29) 전3권, 大東出版社, 1981, 1984.

30) 世界聖典刊行協會, 1979.

31) 東京大學出版會, 1982~.

32) 이 잡지는 1944년 8권1호를 마지막으로 폐간되었으나, 그 계통을 이어받은 것이 지금의 佛教史學會의 『佛教史研究』와 道教學會의 『東方宗教』라 할 수 있다.

중국불교가 갖는 특수성이 또 다른 큰 원인으로 지적될 수 있을 것이다. 중국불교의 특수성은 다음의 몇 가지를 들 수 있으리라 본다.

첫째로 종래의 일반적 인식과는 달리, 漢文佛典 해석의 난해성에 관한 것이다. 즉 일정하게 정해진 문법과 법칙 등에 의해 해석이 비교적 용이한 산스크리트어나 팔리어 등의 문헌과는 달리, 한문문헌은 일률적인 또는 辭典的인 해석이 곤란하다는 것이다. 이것은 불교문헌 뿐만이 아니라 한문문헌 전체에 관련한 문제이기도 하다. 이것은 불교문헌의 경우 물론 한문이 갖는 기본적인 규칙은 많은 경우 그대로 유용하다. 그러나 시대와 지역, 저자 개인에 따라 그 破格의 정도가 매우 심하고 또한 시대와 지역, 저자 각각의 경우에 있어서도 그때 그때의 상황에 따라 용법이 변화하므로 그 분야의 전문가라 할지라도 연구자에 따라 해석이 제각기 달라진다. 따라서 비록 한자문화권에서 교육을 받은 사람이라 할지라도 본격적인 연구를 의도할 경우 그 접근은 결코 쉽지가 않다는 것이다.

둘째로는 중국불교는 중국문화를 바탕으로 하면서 중국사상과 매우 밀접한 관계 속에서 형성되고 전개된 독특한 성격을 지닌 또 다른 형태의 불교라는 점이다. 이것은 곧 중국불교연구에 있어서 중국사상에 대한 언어학적, 사상적 이해와 중국문화에 대한 이해가 필수적이며 그 둘의 상호적인 관계에 항상 주의를 기울여야 하는 어려운 문제가 부수된다는 것을 의미한다.

셋째로는 중국불교 연구에는 기본적으로 인도불교 그 자체에 대한 이해가 전제되어야 한다는 것이다. 즉 이것은 중국불교에 관한 연구는 대부분의 경우 필연적으로 연구자를 인도불교의 세계로 이끌고 들어가, 그로 하여금 중국불교의 세계에 갑자기 뛰어드는 것을 허락하지 않으며, 또 그 세계 안에서 머무는 것 만도 허락하지 않는다는 것을 의미한다. 더욱이 최근의 산스크리트어, 팔리어 등의 원전을 중심으로한 수 많은 연구성과 그 자체에 대한 이해를 위해서 만도 대부분 기본적인 언어적 지식이 요청되고 있다. 이처럼 중국불교는 종적으로는 인도불교와, 횡적으로는 중국의 종교·사상·문화등과 얽혀 독특한 성격을 이루고 있어 그에 대한 접근이 쉽지 않으나, 요즈음에는 근대 이후의 학문적 성과와 일본인의 꼼꼼한 성격에 힘입어 인도·중국 관계의 언어 사상 문화등 여러 분야의 사전류가

많이 갖추어져 연구자에게 많은 편리를 주고 있다. 하지만 위에서 지적한 문제들은 여전히 끈기있게 연구자가 하나 하나 해결해 나가야 될 과제임에는 변함이 없다.

3. 일본에서의 화엄사상 연구사

3.1. 전체적 개관

중국화엄교학사의 전개에 있어서 법장에 이르기까지의 연구에 대해서는 이 책에 함께 실리게 될 徐海基스님의 조사·보고가 예정되어 있으므로 그 글을 참고하기를 바라고, 여기서는 본 논제의 서술상 몇가지 중요 사항 만을 짚고 넘어가기로 한다.

明治시대 이전의 화엄교학 概說書로서 가장 잘 정리된 것으로 오늘에 이르기까지 널리 읽혀지고 있는 것은 凝然의 『華嚴宗要義』(1314)이다. 명치시대 이후 이 전통을 계승하면서 종래의 주석적 연구에서 탈피하여 근대적 연구방법론을 도입하여 이루어진 성과로 대표적인 것이 가와노 호오운/가메타니 세이케이(河野法雲·龜谷聖馨)의 『華嚴發達史』³³⁾와 유쓰기 료오에이(湯次了榮)의 『華嚴大系』³⁴⁾이다. 『華嚴發達史』는 화엄사상을 최초로 일반불교사의 세계에 개방시킨 力作으로 평가되고 있다. 또 『華嚴大系』는 지역적으로는 인도에서 중국(신라 고려를 포함), 일본에 이르기까지를 시야에 넣으면서, 내용적으로는 敎史, 本經, 敎判, 敎理, 修證의 5편으로 구성되어, 다루어져야 될 문제를 체계적으로 펼쳐 거의 다 거론하고 있어 아직까지도 그 학문적 가치는 감소되지 않고 있다고 할 수 있다.

근대 초기의 업적으로 그외에 사이토 유우신(齋藤唯信)의 『華嚴宗綱要』³⁵⁾, 가메카와 교오신(龜川教信)의 『華嚴學』³⁶⁾, 스즈키 무네마따(鈴木宗忠)의

33) 名教學會, 1913.

34) 法林館, 1915. 國書刊行會, 1975.

35) 丙午出版社, 1920.

『華嚴哲學の研究』³⁷⁾ 등을 들 수 있으나 앞에 든 河野와 湯次の 업적을 크게 뛰어넘지는 못하고 있다.

스즈키 무네마타(鈴木宗忠)의 『華嚴哲學の研究』는 法界觀門, 五教止觀의 杜順作을 부정함과 동시에 그 외 몇 가지의 연구에 근거해 常盤大定の 杜順初祖說과 境野黃洋의 智正初祖說을 비판하면서 智儼初祖說을 주장하여 한 때 주목을 끌었으나, 이에 대해서는 다시 常盤大定 박사의 반박논문이 나오는 등 그후의 연구성과 등에 의해 일반적으로 常盤 박사의 설이 定說로 되어있다.

이 시기의 저술로서 오늘에 이르기까지 참고되고 있는 것으로는 다카미네 료오슈(高峯了州)의 『華嚴思想史』³⁸⁾와 사카모토 유키오(坂本幸男) 박사의 『華嚴教學の研究』³⁹⁾를 들 수 있다. 前者는 화엄사상의 전개와 발전과정을 역사적인 시각에 의해 추적하여 최초로 『華嚴思想史』라는 이름으로 간행된 저술이며, 後者は 종래 부당하게 낮게 평가되었던 靜法寺慧苑에 대한 이해를 바로잡기 위한 의도에서 연구를 시도하여 그 목적을 충분히 달성한 力作으로 평가되고 있다. 특히 『華嚴教學の研究』의 후반부 「華嚴學の諸問題」에는 저자의 넓은 학식과 예리한 비판 정신, 엄밀한 연구 태도의 所産인 중요한 논문들이 많이 실려 있다.

위에서 본 바와 같이 明治시대 이후 새로운 방법론의 도입과 더불어 화엄사상에 대한 비판적, 분석적 연구성과가 나오기는 하였으나 몇몇을 제외하고는 아직도 종래의 祖述的, 훈고학의 울타리와 교리소개의 태도를 완전히 벗어나지는 못하였다고 볼 수 있다. 이러한 가운데 일본의 화엄학 연구사에 있어서 매우 중요한 의미를 갖는 저술이 발간되는데 이것이 1959년(1982년 5刷발행) 法藏館에서 출판된 『華嚴思想』이다. 이 책은가와다 구마타로(川田熊太郎) 박사의 환갑을 기념하여 東京大學印度哲學科 관계 학자들이 화엄경을 연구주제로 독자적인 연구를 시도해 그 성과를 편집한 논문집이다. 종래의 연구와는 달리 이 논문집에서는 화엄사상을

해명해가는 과정에 있어서 항상 문제제기의 형식을 취해 새로운 관점에서學的인 규명이 이루어지고 있으며, 그 연구방법의 근거는 처음부터 끝까지 실증적 태도에 의해 일관되어 범어 티베트어를 구사한 인도불교의 입장에 의한 화엄사상 연구에 중점이 놓여 있다.

최근 한국 화엄사상등 동아시아 불교에 깊은 관심을 갖고 정력적으로 활동하는 사람으로는 前東京大學 교수인 鎌田茂雄 박사와 現東京大學 교수인 木村清孝 박사가 있다. 전자의 저작으로는 法藏연구를 중심으로 한 『中國華嚴思想史の研究』와 『宗密教學の思想史的研究』가 있으며, 후자의 저작으로는 智儼연구를 중심으로 한 『初期中國華嚴思想の研究』와 『中國華嚴思想史』가 있다. 또 최근의 중견학자인 駒澤大學의 요시즈 요시히데(吉津宜英) 교수는 高峯了州 박사의 「華嚴と禪との通路」⁴⁰⁾의 방법을 이어받는 형태로 화엄사상과 선사상과의 접점·융합의 형태를 추구하여 『華嚴禪の思想史的研究』라는 저서를 내놓았는데, 그가 제시한 「華嚴禪」이라는 개념은 아직 학계에서 일반화되지는 못하고 있다.

明治시대 이후의 연구 동향으로서 특기할 만한 점은 화엄경에 대한 역사적 연구, 범어, 티베트어 등의 소위 原典에 대한 연구, 중국화엄종의 祖師로 일컬어지는 杜順, 智儼, 法藏, 澄觀, 宗密 등을 중심으로 한 연구를 들 수 있으며, 이러한 문제들을 중심으로 연구가 전개되고 있다는 점이다. 또한 이와 더불어 한국화엄사상에 대한 관심과 연구의 증가도 주목되는 점이라 할 수 있다.

3.2. 징관에 관한 연구

3.2.1. 傳記와 著作

澄觀(738~839)은 法藏(643~712)에 이어 화엄종의 第四祖로 일컬어지는 인물이다. 징관의 전기자료 중 가장 신뢰도가 높은 拓本 『妙覺塔記』⁴¹⁾

36) 百華苑, 1949.

37) 大東出版社, 1934.

38) 百華苑, 1942. 1976 改訂復刻.

39) 平樂寺書店, 1956.

40) 南都佛教研究會, 1956.

41) 鎌田茂雄 『中國華嚴思想史の研究』 所收, 東京大學東洋文化研究所, 1965.

에 의하면, 징관은 字는 大林이라하며 俗姓은 夏侯氏로 越州會稽(지금의 浙江省 紹興縣) 출신이다. 11살에 得度하여 여러 經論을 공부하였으며 荷澤宗의 無名禪師로부터 印可를 받는등 남종선의 영향을 받았다. 징관의 화엄종의 法系는 그의 生沒연대에서 알수 있듯이 그가 활약한 시기가 법장과 100년 이상의 격차가 있어 법장으로 부터 직접 이어받은 것은 아니고, 妙覺塔記에 의하면 慧苑에게서 가르침을 받은 法誨이 그의 스승으로 되어 있다. 이후 그는 五臺山 大華嚴寺에 들어가 지내면서 후진양성과 저술활동등을 정력적으로 추진함과 동시에, 후에 「七帝의 門師」로 일컬어지는 것에서 알수있는 바와 같이 당시의 통치집단과 긴밀한 관계를 유지하여 紫依와 清涼國師의 號, 僧統의 印 등을 下賜받고 있다.

징관의 대표적인 저술로는 먼저 『八十卷華嚴經』에 대한 주석서인 『華嚴經疏』 二十卷이 있다. 후에 그는 이것을 더욱 상세하게 주석·설명할 것을 요청 받아 『隨疏演義鈔』 四十卷을 다시 저술하는데, 이 『隨疏演義鈔』는 징관의 종합불교학의 성과를 나타내는 것으로 불교 내의 各宗은 물론 儒敎와 老莊思想에 이르기까지 引用·論究되고 있다. 또 징관은 般若의 『四十卷華嚴經』의 번역에도 참가하였는데 이 『四十卷華嚴經』에 대한 주석서인 『貞元華嚴經疏』 十卷이다.

한편 징관은 법장의 학설을 계승하는 동시에 실천적인 면을 강조하여 그의 독특한 사상을 구축한다. 즉 그는 종래의 이론추구에 치우친 관념적 화엄학에 대한 반성과 동시에 당시 새로이 힘을 얻기 시작한 淨土·禪宗을 비롯한 실천성이 강한 교파의 영향을 받아 소위 三聖圓融觀과 華嚴心要觀 등의 실천론을 제시하고 있다.

이러한 그의 실천사상은 『法界觀玄鏡』 一卷, 『三聖圓融觀』, 『心要法門』, 『五蘊觀』, 『十二因緣觀門』 등에서 중점적으로 논해지고 있다. 위의 저술들을 간략히 설명하면, 『法界觀玄鏡』은 杜順의 저술로 되어 있는 『法界觀門』에 註를 붙인 것이며⁴²⁾, 『三聖圓融觀』은 이통현의 사상 속에 나타난 문수 보현 여래의 三聖의 圓融에 힌트를 얻어 그것을 觀門으로 하여

42) 『法界觀門』 즉 『修大方廣佛華嚴法界觀門』이 杜順의 저작인가 아닌가 그리고 두순을 중국화엄종의 第1祖로 인정할 것인가 아닌가의 두 문제에 관해서는 境野黃洋, 常盤大定, 鈴木宗忠, 石井教道, 結城令聞, 木村清孝, 吉津宜英 등에 의한 논쟁이 있다.

조직한 것이다.

『心要法門』은 『答順宗心要法門』이라고도 불리워지고 있는 것에서 알수 있듯이 당시의 통치자인 순종의 질문에 대한 대답으로, 궁극적인 道의 근본으로서 「心」을 들어 이 無住의 心の 本體는 「靈知不昧(靈妙한 知로서, 밝게 빛나고 있다)」라고 설명하여 그의 선사상을 간략한 형태로 서술하고 있다.

다음으로 『五蘊觀』은 人空觀·法空觀의 二觀을 提示한 것이며, 『十二因緣觀門』은 그의 실천적 체계를 나타낸 것으로 十二因緣의 관찰을 설하고 있다.

3.2.2. 주요 연구자와 그 시각

근대 일본에 있어서 징관에 대한 관심과 연구의 출발은 주로 中國華嚴宗의 傳統論과 관련해서였다고 볼 수 있는데, 이는 징관이 전통적으로 중국화엄종의 第四祖로 불리어지고 있다는 점과 중국불교 연구에 역사적 방법론이 새로이 도입되었다는 점에 크게 기인하고 있다. 화엄종의 傳統論에 관해서는 예로부터 異說이 있기는 하나 지금은 이 문제에 대한 자세한 소개는 생략하기로 하고, 이하 주요 연구자를 중심으로 징관 연구의 성과를 살펴보기로 한다. 여기서 언급하지 못한 연구 업적들을 포함해 이것들은 다시 부록 Bibliography에서 일괄적으로 소개하도록 한다.

근대의 연구로서 먼저 들 수 있는 것은 高峯了州 박사의 『華嚴思想史』⁴³⁾ 일 것이다. 이 책에서는 간략하기는 하나 징관의 전기와 저작, 學系는 물론, 법장의 事事無碍에 대한 징관의 事理無碍의 입장, 법장의 性相融會에 대한 징관의 性相決判의 입장, 性起사상과 禪과의 융합을 시도한 敎禪一致의 입장, 慧苑에 대한 비판과 法藏敎學의 계승 등, 징관의 사상 해명과 관련한 주요 문제점들을 거의 다 거론하고 있다. 따라서 이후의 징관연구는 실증적 방법론에 의해 이러한 문제들을 더욱 더 체계적으로 증명하는 작업이 중심이 되었다고 보아 크게 무리가 없을 것이다.

43) 百華苑, 1942.

다음으로 玉城康四郎 박사의 「心佛衆生三無差別および三界唯心の華嚴思想における展開」⁴⁴⁾는 화엄경 「夜摩天宮菩薩說偈品」의 「心佛衆生三無差別」과 「十地品」의 「三界唯心」의 文을 각종의 자료에 의거해서 고찰하여, 특히 법장과 징관에 있어서 그것이 어떻게 이해되고 전개되었나를 밝힌 논문이다. 즉 이 논문은 징관이 법장의 事事無碍의 세계관을 이어받는 한편 거기에서 만족하지 못하고 그러한 無碍性을 자기 스스로 證悟해 자각하려는 태도를 가지고 있다는 것을 밝히고 있다. 동시에 이 논문은 징관의 특색이 觀法實踐을 중시해 이를 통하여 근원에 거슬러 올라가려는 경향이 강하며, 이처럼 그가 화엄사상의 中樞를 체험에 있어서 自證하려 했기 때문에 事事無碍의 근거로서 그 배후에 있는 事理無碍를 강조하고 있음을 밝히고 있다. 또 이 논문은 이같은 징관의 「사상」적인 면에 있어서의 事理無碍 중시가 징관의 「체험」에 있어서의 無念即靈知의 자각과 깊은 관련을 맺고 있음을 지적하고, 따라서 징관에 있어서 사상과 체험의 합치는 이상과 같은 禪的 경험을 동반한 唯心の 추구에 의해서 달성되었음을 밝히고 있다. 더불어 이 책의 전체적인 문제의식은 인간의 정신 즉 「心」을 무대로 하여 그 안에서 일어나는 「사유 내지는 사상과 체험의 문제」로서, 여기에는 실천(체험)을 중시하는 저자의 학문적 관심 내지는 삶의 태도가 여실히 나타나 있다.

九州大學 교수를 지낸 아라키 겐고(荒木見悟) 박사의 「華嚴經の哲學」⁴⁵⁾은 중국사상사의 전체적인 맥락속에서 징관의 사상을 다룬 것으로 징관 내지는 중국화엄사상 연구의 새로운 방향을 열은 저서이다. 교수는 이 책에서 소위 宋明儒學의 성립은 불교사상 특히 華嚴·禪과의 관련·교섭·갈등을 하나의 중요한 계기로 하고 있다는 학계의 연구성과를 바탕으로 하여, 儒佛兩敎의 핵심을 올바르게 파악한 위에 그 대립갈등의 원인을 찾아 사상 변천의 철학적 기반을 해명하려는 시도를 하고 있다. 즉 불교 또는 유교라는 어떤 특정 사상의 순결성이나 優位性에 관한 기존 연구를 비판하고 박사는 兩사상의 민족적 토양에 주목하여, 그러한 토양과 兩 사상을 하나의 전체적·종합적인 민족사상 발전운동으로서 인식할 것을 주장한다. 그

래서 교수는 그것들에 대한 전체적 전망을 통해 중국사상의 근본문제를 탐구함과 동시에 각 사상을 올바르게 위치지우려 하고 있다. 이리하여 박사는 儒敎와 佛敎라는 심원하고 복잡한 思潮의 밑바닥에 자리면서 무한한 사상과 체험등을 出生시키는 철학적 모태로서 소위 「本來聖人」 「本來成佛」 등으로 불리는 「本來性」이라는 철학개념을 설정한다. 동시에 박사는 원래 本來性과 일체화 된 것으로서의 「現實性」이라는 개념을 「本來性」에 대치시켜, 이러한 개념들을 軸으로 하여 宋明儒學과 화엄학 내지는 징관사상에 공통으로 흐르는 철학적 근본문제를 규명하려 하고 있다.

다음으로 鎌田茂雄 교수의 『中國華嚴思想史の研究』⁴⁶⁾는 常盤大定과 자신의 지도교수인 유우키 레이몬(結城令聞), 그리고 支那佛敎史學會 등의 방법론을 이어 받아 사회경제사와 儒佛道三敎交渉史 등에 중점을 두고 추진한 연구성과로서 징관에 대한 유일한 종합적 연구서이다. 교수는 종래의 화엄사상에 관한 史的 연구가 본질적인 면에 있어서는 敎理學史이며, 구체적인 역사적 세계에서 抽象된 사상사이기 때문에 사상의 형성·전개·변모의 원인과 이유를 충분히 설명해 내지 못하고있다고 지적하고 있다. 그래서 교수는 징관을 중심에 놓고, 징관 이전의 법장·지엄·두순 및 화엄종 성립 이전의 사상사적 배경에 까지 소급해 올라감과 동시에 징관 이후 그의 영향을 받아 형성된 종말의 교학, 宋의 화엄사상, 遼의 밀교에 이르기까지 범위를 넓혀, 사상의 변모를 사회사적 배경과의 관련 속에서 파악하려 한다.

교수는 이러한 방법론에 입각하여 법장과 달리 실천성이 강한 징관 화엄학의 형성 내지는 사상적 변용의 이유로서, 사회사적으로는 安史의 亂 이후의 唐왕조의 약체화, 地方藩鎮 및 관료집단의 강대화, 宮廷佛敎의 무력화, 玄宗의 道教 보호정책 등을 들고, 사상적으로는 老莊·道教·僧肇·道生·湛然·牛頭禪 등을 들어 고찰을 시도하고 있다.

한편 교수는 최근 발표한 소논문 「二人の澄觀 — 泗州澄觀と清涼澄觀 —」⁴⁷⁾에서 清涼澄觀과 泗洲澄觀은 同名異人일 가능성이 짙음을 논함과 동시에 同一人일 가능성도 완전히 배제하지는 않고 있다. 그래서 교수는 이

44) 『心把握の展開』山喜房佛書林, 1961.

45) 『儒敎と佛敎』平樂寺書店, 1963. 1993 改訂新版 刊行.

46) 東京大學東洋文化研究所, 1965.

47) 『印度學佛敎學研究』(이하 『印佛研究』로 略稱함) 41-1, 1992.

들이 만약 同一人일 경우에는 징관의 인물상과 사상에 대한 재검토 작업이 필연적으로 요청되리라는 점을 지적하고 있다.

木村清孝 교수는 「澄觀とその思想」⁴⁸⁾에서 원래 唯心的 세계관이 농후한 화엄경의 '心'論을 해석함에 있어서 징관이 『起信論』의 사상 및 그 틀을 채용하여 '心'을 어디까지나 觀門의 문제로서 '心'의 진실을 파악하고 있음을 밝히고, 징관의 '心' 사상의 전개에 엿보이는 이러한 실천적 입장은 선 사상 및 天台性具說의 수용과 관련하고 있음을 지적하고 있다. 동시에 교수는 징관에 이르러 형성된 四種法界論의 가장 중요한 특질은, 事事無礙法界를 떠받치는 근거로서 징관이 항상 '理'를 의식하고 있는 점에서 간취해야 됨을 논하고 있다. 징관의 이러한 사상적 입장을 木村 교수는 또 법장 등에 대한 '華嚴教學의 革新'으로 위치 지우는 한편, 징관의 三聖圓融觀이 三聖들의 상호관계에 대한 이론적인 설명에 치중하여 실제로 그러한 체험을 실현하기 위한 수단의 제시가 결여되어 있으며, 따라서 화엄종에 있어서의 실천적 입장의 불철저함은 징관에 의해서도 극복될 수 없었다는 것을 예리하게 지적하고 있다.

징관에 대한 교수의 연구로는 또, 이미 1979년에 世界聖典刊行協會에서 출판한 교수의 『中國佛教思想史』에 수록된 「華嚴教學」과, 「華嚴經入法界品」 중의 소위 '反道行'에 대한 지엄·법장·징관 등의 이해 및 그러한 이해와 화엄사상과의 관련을 고찰한 「華嚴思想と反道行」⁴⁹⁾ 등이 있다.

吉津宜英 교수는 高峯了州 박사의 「華嚴と禪との通路」⁵⁰⁾의 방법을 이어받는 형태로 화엄사상과 선사상과의 접점·융합의 형태를 추구하여 『華嚴禪の思想史的研究』라는 저서를 내놓았는데, 그 중의 한 논문이 「澄觀の華嚴教學と禪宗」이다. 여기서 교수는 신흥 불교 세력인 선종을 징관이 어떻게 배우고 어떻게 대처하고 있는가에 연구의 초점을 두고 징관의 교판론과 四法界說, 成佛論에 대한 고찰을 시도하고 있다. 그 결과로서 교수는 징관의 선종에 대한 세심한 비판적 배려를 밝히고, 敎(화엄)의 입장을 견지하면서도 宗(선종)의 입장을 살리고 있는 곳에 징관의 진면목이 있음을

지적하고 있다.

교수의 이러한 論旨는 「澄觀の華嚴教學と杜順の法界觀門」⁵¹⁾, 「澄觀の禪宗觀について」⁵²⁾, 「頓敎に對する澄觀の解釋について」⁵³⁾, 「澄觀と宗密の敎判論」⁵⁴⁾, 「澄觀における華嚴と禪」⁵⁵⁾ 등의 논문에서도 거의 일관되고 있다.

3.3. 종밀에 관한 연구

3.3.1. 전기와 그에 관한 연구

宗密(780~841)의 생애를 살피기 위한 자료는 상당히 풍부하다. 그 중 기본자료로서 중요한 의미를 갖는 것이 자신의 『원각경』諸 주석서와 징관에게 보낸 편지 속에 쓴 自傳이다. 또 이와 함께 종밀과 가장 친하게 교류한 裴休가 쓴 「圭峰禪師碑銘并序」도 신빙성이 높은 자료이다.

이들 자료에 의하면 종밀은 俗姓이 何氏이며 지금의 四川省인 果州西充縣에서 태어났다. 이 시대의 중국불교는 이미 단순한 번역과 註釋불교의 시대를 벗어나 그것을 주체적으로 해석하여 자신들의 삶에 적용할 수 있는 새로운 불교사상을 창출하는 과정에 접어들어 있었다. 특히 중국불교로서 발전한 天台와 華嚴의 정묘한 교학체계는 당시 불교사상의 절정에 위치하고 있었으며, 소위 이러한 철학불교 이외에도 三階敎, 淨土, 禪, 密敎 등이 실천적 종파로서 성립하여 중국불교의 한 부분을 담당하고 있었다.

사회적으로는 安祿山の 亂(755) 이후 唐朝의 중앙집권적 지배체제가 붕괴되면서 강력한 지방권력자들이 대두 되었는데, 이와 더불어 그 때까지 중앙의 정치권력으로부터 소외되어 왔던 선종이 지방권력자들의 지지

48) 『中國華嚴思想史』 平樂寺書店, 1992.

49) 『印佛研究』 17-2, 1969.

50) 南都佛教研究會, 1956.

51) 『駒澤大學佛敎學部研究紀要』 38, 1980.

52) 『宗學研究』 22, 1980.

53) 『宗學研究』 23, 1981.

54) 『駒澤大學佛敎學部研究紀要』 39, 1981.

55) 『講座大乘佛教3・華嚴思想』 春秋社, 1983.

를 얻어 중국불교의 주류로 등장하였다. 종밀은 이처럼 중국에 있어 敎와 禪의 활약이 절정에 달한 시대에 태어난 것이다.

종밀은 18세부터 약 3년간 불전공부를 한 것을 제외하고는 청년 시대를 주로 유학공부에 전념하면서 지냈으나, 그후 25세에 荷澤宗 계통에 속하는 道圓和尚을 만나 그를 스승으로 출가하게 된다. 전기등에 의하면, 종밀은 沙彌 시절 우연한 기회로 『圓覺經』에 접하게 되는데, 이후 그의 사상적 관심은 오직 원각경의 취지에 대한 해명에 집중되어 그 연구에 전념하게 된다. 종밀의 『圓覺經』과의 만남 이외에 그의 사상형성에 있어 중요한 의미를 갖는 것으로는 징관과의 교류를 들 수 있다. 즉 종밀은 811년 징관에게 편지를 보내 2년 동안 그를 스승으로 모시고 화엄사상을 배운다. 이처럼 종밀은 선종과 화엄학, 儒學 등 당시 최첨단으로 일컬어진 諸 학문에 대한 폭넓은 학습의 과정을 겪게 되는데, 이러한 과정을 통해 형성된 그의 사상적 특징은 그의 저술에서도 쉽게 엿볼 수가 있다.

종밀의 전기에 대해서는 후루타 쇼오엔(古田紹欽), 鎌田茂雄, 山崎 宏, 木村清孝 교수 등의 연구⁵⁶⁾에 의해 그 전모가 거의 밝혀졌다고 할 수 있다.

3.3.2. 저작과 그에 대한 연구

위에서 본 바와 같이 종밀은 다양한 사상을 폭넓게 섭렵하여, 이후 華嚴, 圓覺, 禪을 비롯한 여러 분야에 걸쳐 저술을 남기고 있다. 이하 주요 저작을 들어 그에 대한 근대의 연구성과와 함께 소개하기로 한다.

ㄱ. 大乘起信論疏

본서는 종밀이 법장의 『起信論義記』의 설명에 의거해 『大乘起信論』 본

56) 古田紹欽 「圭峰宗密の研究—法系・行狀・著作・弟子等に就いて」 『支那佛教史學』 2-2, 1938.
鎌田茂雄 「宗密の傳記と著作」 『宗密教學の思想史的研究』 東京大學出版會, 1975.
山崎 宏 「圭峰宗密考」 『龍谷史壇』 1966.
山崎 宏 「圭峰宗密について」 『印佛研究』 15-2, 1967.
山崎 宏 「圭峰宗密禪師」 『隋唐佛教史の研究』 法藏館, 1967.
木村清孝 「華嚴教學」 『中國佛教思想史』 世界聖典刊行協會, 1979.
木村清孝 「宗密とその思想」 『中國華嚴思想史』 平樂寺書店, 1992.

문에 科文과 註釋을 붙여 편집한 것이다. 전체적으로 보면 법장의 설명을 거의 그대로 인용하고 있으나 경우에 따라서는 대담한 생략·증가·단어의 代替, 元曉疏의 인용 등이 있어 종밀의 독자적인 이해가 엿보인다. 필자는 1992년에 東京大學에 제출한 석사논문의 한 부분에서 본서와 뒤에 언급하게 될 『華嚴經行願品疏』의 選述年代를 추정하고, 종밀의 사상형성에 있어서 본서가 갖는 意義를 논한 바가 있다. 필자가 조사한 바에 의하면, 이 『起信論疏』는 종밀의 草堂寺 滯在年度인 長慶元年(821)에서 長慶三年(823) 사이에 選述되었을 것으로 추정되며, 동시에 종밀의 원각경 이해는 거의 절대적으로 『起信論』의 체계와 사상에 의거하고 있다는 것이다⁵⁷⁾.

본서에 관한 직접적인 연구로는 고바야시(小林實玄) 박사의 「起信論解釋の變遷—華嚴教學展開の根底として」⁵⁸⁾, 吉津宜英 교수의 「宗密の大乘起信論疏について」⁵⁹⁾ 등이 있다.

ㄴ. 華嚴行願品隨疏義記, 六卷

본서는 종밀이 자신의 스승인 징관의 『華嚴經行願品疏』를 주석한 것으로, 화엄에 관한 징관의 입장은 물론 종밀사상의 성격을 이해함에 있어서도 중요한 자료이다. 본서 역시 종래의 연구에 의해서는 그 選述 년대가 밝혀지지 않고 있었으나, 필자가 조사한 결과에 의하면 本書도 『起信論疏』와 거의 비슷한 시기에 쓰여진 것으로 추정되고 있다. 즉 『華嚴經行願品疏』는 특히 823년의 選述이 확실한 『圓覺經大疏』와 서지학적, 사상적인 면에서 비교, 조사해 보면, 둘은 문장이 거의 일치하는 부분이 보이는 등 매우 가까운 관계에 있음을 알수있다. 반면 『華嚴經行願品疏』에는 단 한번의 원각경 인용이 있을 뿐이며, 選號가 草堂寺로 되어있다. 따라서 이러한 점을 그밖의 몇가지 이유들과 함께 고려해 볼 때, 『華嚴經行願品疏』는 원각경에 대한 종밀의 이해 및 연구가 그다지 깊지 않은 단계에서의 저술임이 확실하다. 구체적으로는 『圓覺經大疏』(823) 이전의 선술로

57) 이 문제에 관한 구체적인 논증은 拙論 「宗密『起信論疏』の成立について」 『印佛研究』 43-2, 1995를 참조.

58) 『印佛研究』 13-2, 1965.

59) 『印佛研究』 30-2, 1982.

종밀의 초당사 滞在 시절로 추정된다.

ㄷ. 圓覺經大疏, 三卷

본서는 원각경에 대한 종밀의 주석서로서 그의 사상을 이해함에 있어서 매우 중요한 의미를 갖는다. 저술년대는 823년이며 전체적 체계와 주요 내용은 자신의 『起信論疏』와 징관의 『華嚴經疏』에 의하는 바가 많아 여기에서 종밀의 원각경 이해의 방법과 성격의 한 측면을 엿볼 수 있다.

종밀은 본서를 다시 간략하게 정리하여 『圓覺經略疏』 二卷을 저술하였는데 그후 이 『圓覺經略疏』가 널리 유포·연구 된다. 『圓覺經略疏』의 해설 및 번역으로는 昭和新纂國譯大藏經編纂會, 荻須純道⁶⁰⁾의 것이 있다.

ㄹ. 圓覺經大疏鈔, 十三卷

본서는 『圓覺經大疏』에 종밀 자신이 주석을 붙인 것인데 『圓覺經大疏』와 함께 그의 사상을 이해함에 있어서 필수적인 서적임은 물론, 중국선종사 연구에 있어서도 중요한 자료이다. 다만 현재 유통되고 있는 大日本續藏經本은 誤植이 매우 많아 사용에 있어서는 주의를 필요로 한다. 『圓覺經略疏鈔』는 『圓覺經大疏鈔』를 간략화한 것이다.

ㄱ. 圓覺經道場修證儀, 十八卷

종밀은 위의 제주석서에서 매우 실천적인 입장에 서서 원각경을 해석하는데, 본서는 종밀이 실제로 원각경에 근거하여 불교의례의 구체적인 방법을 논한 것이다. 따라서 본서는 종밀의 원각경 이해의 성격을 고찰함에 있어서 뿐만아니라 중국불교의 儀禮史上 중요한 가치를 갖는다. 본서에 대한 직접적인 연구로는 鎌田茂雄 교수의 「宗密の佛教儀禮 - 『圓覺經道場修證儀』について」⁶¹⁾가 자세하며, 池田魯參 교수의 「宗密『圓覺經道場修證儀』の禮儀法(覺書)」⁶²⁾, 石井修道 교수의 「圭峰宗密의 肉骨隨得法說의 成立

背景について」⁶³⁾ 등이 있다.

ㄴ. 禪源諸詮集都序, 四卷

종밀은 선종 관계의 자료를 정리하여 『禪源諸詮集』 100권을 저술하였다고 알려져 있으나 현재 전해지고 있는 것은 그 책의 서문 뿐이다. 종밀은 여기서 일체중생의 근원을 本覺의 眞性, 또는 佛性, 心地라 이름하고 있는데 이것이 본서의 중심 테마이다. 즉 이 本覺의 眞性を 중심으로 해서 이론적으로 전개하는 것이 教義이고, 이 本覺의 眞心を 수행해서 깨닫는 것이 禪이다. 따라서 本覺의 眞心은 禪의 本源이기도 하므로 禪源이라 이름하는 것이며, 이것이 종밀이 주장하는 教禪一致論의 기본적인 내용이다. 본서는 『圓覺經大疏』와 함께 中國禪宗史 연구의 근본자료로서 매우 중요한 의미를 갖는다.

본서에 대한 연구로는 鎌田茂雄 교수의 「教禪一致說の形成 - 特に『禪源諸詮集都序』について」⁶⁴⁾, 다나카 료오쇼(田中良昭) 교수의 「敦煌本『禪源諸詮集都序』の殘卷について」⁶⁵⁾ 등이 있으며, 번역 및 해설서로는

高峯了州 「禪源諸詮集都序-解題と概要」(『華嚴論集』 國書刊行會, 1976)

宇井伯壽 『禪源諸詮集都序(附錄: 禪門師資承襲圖)』(岩波文庫 岩波書店, 1939)

鎌田茂雄 『禪源諸詮集都序』(筑摩書房 1971) 등이 있다.

한편 종밀의 教禪一致論의 사상은 일찍부터 많은 연구자의 관심을 끌여 왔는데, 따라서 부록의 문헌목록에 보이는 바와 같이 종밀연구의 많은 부분이 이 문제에 집중되어 있다고 볼 수 있다. 이러한 관점에 대해 일찌기 異議를 제기하고 나선 사람이 구기미야 타케오(釘宮武雄)이다. 그는 「教禪一致の可能性についての疑義 - 圭峰宗密の禪源諸詮集都序を中心にして」⁶⁶⁾라는 논문을 통해 「教禪一致」라는 것이 원리적으로 가능한가 라는 문제를 추구하고 있다. 저자는 「종밀이 『禪源諸詮集都序』에서 禪의 三宗과 敎의

60) 昭和新纂國譯大藏經編纂會 『圓覺經略疏』 經典部7, 東方書院, 1928.

荻須純道 『圓覺經略疏』 國譯一切經經疏部12, 大東出版社, 1965.

61) 鎌田茂雄 『宗密教學の思想史的研究』 東京大學出版會, 1975.

62) 『印佛研究』 35-1, 1986.

63) 『印佛研究』 30-2, 1982.

64) 『宗密教學の思想史的研究』 東京大學出版會, 1975.

65) 『印佛研究』 25-1, 1976.

66) 『佛教研究』 4-2, 1940.

三宗을 들어 이것들이 서로 相符한 점을 가지고 禪와 教를 一致시킬수 있었던 것은, 그가 완전히 教의 三宗과 동일성질의 辨證을 가지고서 禪의 三宗을 다루었기 때문이며, 또 教禪 모두를 教의 法性宗의 사고에 의해 비판했기 때문이다」라고 예리하게 지적하고 있다. 이 문제에 대해서는 木村清孝 교수도 「종밀이 적어도 「체계화」를 함에 있어서 문제삼고 있는 「禪」은 말하자면 「教」로서의 禪이며, 禪教一致에는 「教」를 가지고 「教」를 攝한 것으로 이해될 여지가 있다」라고 지적하고 있다⁶⁷⁾.

八. 華嚴原人論, 一卷

본서는 인간존재의 本性, 根源을 탐구하고 있는 짧은 논문이다. 종밀은 먼저 불교와 儒·道敎를 구분하고, 다시 불교를 人天敎, 小乘敎, 大乘法相敎, 大乘破相敎, 一乘顯性敎로 나눈다. 이리하여 종밀은 각각의 입장에서 주장하는 인간 존재의 근본으로서, 儒·道敎는 虛無의 大道, 人天敎는 業, 小乘敎는 因緣力, 大乘法相敎는 아라야식, 大乘破相敎는 空, 一乘顯性敎는 眞心을 말하고 있다고 주장한다. 한편 종밀에 의하면 一乘顯性敎의 眞心은 佛性 또는 如來藏이라고도 불리는데, 종밀은 이것이야말로 인간 존재의 참된 根本이라고 주장하여 그밖의 모두를 비판한다. 이와 동시에 종밀은 또한, 一乘顯性敎 이외의 다른 敎에서 주장하는 인간 존재의 근본들은 달리 생각하면 참된 根本이 顯現하기 위한 계기가 되어 있다고 한다. 따라서 여기에는 인간존재의 근본에 의해서 모든 敎를 통일하려는 종밀의 의도가 분명히 나타나 있으며, 동시에 儒道二敎에 대한 입장, 教禪一致論의 경향 등도 엿보이고 있다.

일본에 있어서 본서에 대한 관심은 일찍부터 매우 강하여 부록에서 보는 바와 같이 그에 대한 번역 및 해설서 등이 많이 간행 되었다. 그중 최근에 출판된 고바야시 엔쇼(小林圓照)의 現代日本語 번역인 『原人論』⁶⁸⁾은 이전의 성과가 여기에 거의 집약되어 있다고 할 만한 것이다.

근대학문의 방법론에 입각한 원인론 연구 논문으로는 鎌田茂雄 교수의

「宗密における儒佛道三敎 -特に『原人論』について」⁶⁹⁾, 加地哲正의 「宗密の原人論について」⁷⁰⁾, 村下奎全의 「華嚴原人論とヴァジュラスーチ」⁷¹⁾ 등이 있다.

○. 中華傳心地禪門師資承襲圖

본서는 裴休의 질문에 종밀이 답한 것으로 禪宗 각파의 역사와 사상을 정리한 저술이다. 따라서 본서는 당시의 선종에 대한 정확한 이해에 필수적인 자료이다. 연구로는 宇井伯壽 박사의 「中華傳心地禪門師資承襲圖の佚文について」⁷²⁾, 鎌田茂雄 교수의 「宗密の禪宗史觀 -特に『禪門師資承襲圖』について」⁷³⁾ 등이 중요하다.

3.3.3. 『圓覺經』에 대한 관심과 연구

위에서 본 바와 같이 종밀은 생애의 殆半을 원각경 연구에 몰두하였으며, 이를 기반으로 하여 자신의 사상적 체계를 구축하고 있음을 알 수 있다. 따라서 종밀사상의 연구에는 필연적으로 원각경에 대한 고찰이 요구된다.

한편 이 원각경은 그 자체 또 여러가지 문제를 내포하고 있다. 즉 원각경은 중국에서 選述된 僞經이라 생각되고 있는 점이 그것이다. 이 문제에 대해서는 望月信亨 박사의 「唐佛陀多羅譯と傳へられる大方廣圓覺修多羅了義經」⁷⁴⁾에 자세한 설명이 있다. 박사의 연구에 의하면 원각경은 『大佛頂首楞嚴經』과 『大乘起信論』의 영향을 받아 開元年間(713-741)에 惟愨 등의 스승이 선술한 것으로 추정하고 있다. 이에 대해 柳田聖山 박사는 『傳法寶記』(712 이후 성립)에 보이는 「圓覺了義」라는 文句를 원각경을 가리키는 것으로 해석해, 『傳法寶記』 이전의 『원각경』 성립설을 제시하고

69) 『中國華嚴思想史の研究』東京大學出版會, 1975.

70) 『密敎文化』13, 1950.

71) 『東海佛敎』23, 1978.

72) 『第三禪宗史研究』岩波書店, 1943.

73) 鎌田茂雄 『宗密敎學の思想史的研究』東京大學出版會, 1975.

74) 『佛敎經典成立史論』法藏館, 1946.

67) 「宗密における佛道の〔體系化〕-儒道二敎の取組み方を中心として」

『日本佛敎學會年報』54, 日本佛敎學會, 1989.

68) 小林圓照 『原人論』(大乘佛典 第7巻・中國・日本篇) 中央公論社, 1989.

있다⁷⁵⁾. 필자에게는 지금 이 문제를 상세하게 다룰 여유가 없으나 『傳法實記』의 「圓覺了義」라는 文句를 직접 『원각경』을 가리키는 것으로 볼 수 있을지 어떨지는 불명료하며, 따라서 望月 박사의 설은 아직 유효하다고 할 수 있다.

원각경의 성립에 관한 연구로 또 松本文三郎 박사의 「圓覺經の佚文」⁷⁶⁾이 있다. 이 논문에 의하면 박사가 수집한 古宋本 『大方廣圓覺修多羅了義經』 下卷 一帳에는 현재 유통되고 있는 원각경 최후의 「賢善首菩薩章」에 대한 重說偈로서 113字가 더 추가되어 있다는 것이다. 그러나 현재 유통되고 있는 판본의 그 어느 것에도 이 偈頌이 없고, 종밀은 물론 종밀 이전의 주석가들도 이 계승의 존재를 전혀 모르고 있다. 따라서 이러한 점 등을 고려할 때 필자의 생각으로는, 이 偈頌은 후대에 누군가가 만들어서 추가시켰을 가능성도 배제할 수 없다고 본다.

원각경에 대한 연구로 초창기의 것이기는 하나 飯坂圓收의 「圓覺經と禪」⁷⁷⁾, 湯次子榮의 『圓覺經の研究』⁷⁸⁾ 등이 있다.

원각경에 관한 번역·해설서는 부록의 문헌목록에서 보는 바와 같이 數種이 있다. 이 중 柳田聖山 박사의 번역⁷⁹⁾은 현대 일본어로 된 가장 최근의 것이다. 다만 이 번역은 저자의 주관적인 입장이 너무 많이 개입되어 있어, 원각경이 의도하는 본래의 의미를 이해하는데 어느 정도 도움이 될지는 의문이다.

3.3.4. 종밀사상에 대한 주요 연구자와 그 시각

종밀에 대한 연구의 시각과 그 해석은 연구자에 따라 다양하다. 그것은 특히 종밀의 저술이 화엄·원각·선·중국사상등 다양한 분야를 언급하고 있으며 그의 사상이 넓은 분야에 걸쳐 있기 때문일 것이다. 이하 주요 연구

성과를 중심으로 지금까지의 종밀연구를 되짚어 보기로 한다.

먼저 종밀의 소위 禪教一致論의 입장은 근대 초기 중국불교 연구자들의 관심사 중의 하나였으며, 부록의 문헌목록에 보이는 바와 같이 이에 관한 언급은 개략적인 것이기는 하나 상당수를 헤아린다. 이리하여 종밀의 그러한 입장은 당연한 것으로 인식됨과 동시에 중국불교사에 있어서 가장 획기적인 것 중의 하나로 평가되기에 이른다. 이미 언급한 바와 같이 이러한 관점에 대해 의문을 제기하고 나선 사람이 釘宮武雄이다. 그는 「教禪一致の可能性についての疑義—圭峰宗密の禪源諸詮集都序を中心にして」라는 논문을 통해 「教禪一致」라는 것이 원리적으로 가능한가 라는 문제 제기를 하고 있다. 즉 종밀이 시도한 教와 禪의 一致는, 그 내용에 있어서는, 教의 입장과 말 그대로의 순수한 禪의 입장과 일치하는 아니라는 것이다.

이처럼 教禪一致說의 내용에 대한 의문이 제기되는 등 논란의 과정이 있었으나, 이후의 연구는 일반적으로 종밀의 教禪一致論의 사상에 대한 높은 평가와 그에 관한 연구가 중심을 이루고 있다.

이러한 관점에서의 연구로는 먼저 高峯了州 박사의 「宗密と禪教一致論の體系」와 「華嚴と禪との通路」를 들 수 있다⁸⁰⁾. 高峯 박사는 이 논문들을 통해 종밀의 教禪一致 사상이 그의 원각경 이해를 통해서 체계화되고 있음을 밝히고 있다. 즉 「華嚴と禪との通路」를 보면, 박사는 이 논문에서 「華嚴에 있어서의 禪」과 「禪에 나타난 華嚴」이라는 입장에서 화엄과 선의 구별을 설정하고, 동시에 그들 상호간의 「通路」로서 圓覺經 또는 圓覺의 사상이 중요한 역할을 하고 있음을 지적하고 있다.

시대적으로는 훨씬 뒤이나 高峯 박사의 이러한 연구를 이어 받아 그러한 노선을 더욱 진전시킨 것이 吉津宜英 교수의 「宗密における華嚴禪の成立」⁸¹⁾이라 할 수 있다. 이 책의 서문에서 吉津 교수는 「종밀의 경우는 (정관 등 이전의 화엄교학과는 달리) 새로운 입장이므로 화엄과 선이라는 두 항목 분류의 발상으로는 종밀을 파악할 수 없다」라고 전제하고, 그러한 종밀교

75) 柳田聖山 『圓覺經』 佛教經典選13 (中國選述經典一), 筑摩書房, 1987.

76) 『佛典の研究』 1914.

77) 『禪學雜誌』 13, 1909.

78) 佛教大學出版部, 1917.

79) 柳田聖山 『圓覺經』 佛教經典選13·中國選述經典一, 筑摩書房, 1987.

80) 高峯了州 「宗密と禪教一致論の體系」 『華嚴思想史』 百華苑, 1942.

「華嚴と禪との通路」 南都佛教研究會 1956. 『華嚴論集』 國書刊行會, 1976에도 수록.

81) 『華嚴禪の思想史的研究』 大東出版社, 1985.

학의 형태를 「華嚴禪」이라는 개념을 가지고 파악하여 그 사상사적 특징을 고찰하고 있다. 즉 吉津 교수는 원각경에 나오는 「本來成佛」 사상에 대한 종밀의 해석에 착목하여, 그 내용은 「華嚴性起의 禪的 전환」이라고 규정한다. 그리하여 종밀에 있어서는 本來成佛의 자각이 곧 「圓覺」, 「頓悟」라 불리는 것이라고 교수는 주장한다.

吉津 교수의 이러한 입장, 즉 「華嚴禪」의 문제에 대해 필자의 견해를 간단히 피력해 본다면, 吉津 교수는 宗密敎學의 형태에 주목하여 그것을 「華嚴禪」이라 부르고 있다. 즉 교수는 종밀에 있어서 華嚴思想의 禪的인 변용의 측면에 착목하여 이같은 주장을 하고 있는 것이다. 물론 종밀은 정관을 비롯한 종래의 화엄학의 많은 부분을 그대로 수용하고 있는 것이 사실이다. 그러나 좀더 자세이 살펴 보면, 종밀의 사상은 중요한 문제에 있어서는 많은 부분을 오히려 圓覺經과 이 원각경의 起信論的 해석에 의거하여 형성·전개되고 있음을 알 수 있다. 따라서 필자는 종밀의 교학을 이해함에 있어서 吉津교수 처럼 처음부터 종밀교학을 화엄이라는 옷을 입혀놓고서 분석해 나가는 방법론에는 약간의 거부감을 느끼는 것이다.

한편 종래의 연구와는 그 방법을 달리 하여, 종밀사상을 중국사상사라는 넓은 세계로 끌어내 중국전통사상, 특히 宋明儒學과의 관련속에서 종밀의 철학을 논한 것으로 荒木見悟 박사의 「圓覺經の哲學」⁸²⁾이 있다. 이 논문에서 박사는 불교와 宋明儒學을 밀접한 관련이 있는 것으로 보고, 그 두 사상을 貫流하는 철학적 근본문제로서 「本來性」과 「現實性」을 설정하여 이 개념을 核으로 하여 論究를 진행한다. 한편 이 「本來性」이란 「本來成佛」을 의미하며, 동시에 이것은 박사에 의해 근본적 실체로서 「絶對知」라는 개념으로 인식되는 「圓覺」을 의미한다. 이 논문에서는 이러한 탐구와 함께, 종밀이 화엄경 보다도 원각경을 중시한 이유를 추구하여, 박사는 그것을 「機」(素質, 能力)에 초점을 둔 종밀의 원각경 이해에서 찾고 있다.

이 시기의 연구성과로서, 종밀교학의 성격과 그를 연구함에 있어서 중요한 기본적 諸 문제들을 간략하면서도 요령있게 정리한 것으로는 小林實玄 교수의 「宗密の綜合敎學の論成について」⁸³⁾와 「宗密の圓覺の敎學につ

いて」⁸⁴⁾가 있다. 개괄적이기는 하나 여기서 교수는 종밀교학을 논함에 있어 고려해야 될 여러 문제들을 정확하게 지적하고 있어 시사하는 바가 많다.

이러한 각 연구자들의 부분적인 연구에 이어, 이전의 연구성과들을 바탕으로 하면서 종밀에 대한 종합적 연구를 시도한 것이 鎌田茂雄 교수의 『宗密敎學の思想史的研究』⁸⁵⁾이다. 서문에 「본연구는 종밀교학의 전체상을 종합적으로 파악함과 동시에 그것의 사상사적 의의를 명확히 하기위한 의도에서」라고 저술의 의도를 말하고 있는 것처럼 본서는 종밀에 대한 종합적인 연구를 지향하고 있다. 교수는 풍부한 자료에 의거해 종밀의 전기·교학·후세에의 영향등을 넓은 시야에서 논함으로서, 이전의 諸 연구들과 더불어 여기에 이르러 종밀사상의 많은 부분이 밝혀지게 되었다. 다만 본서는 전반적으로 사회사상사적 흐름에 있어서의 주변 제 학파와의 관계 등, 종밀교학의 사회사적·사상사적 위치지움의 해명에 연구의 중점을 두고 있다고 할 수 있다. 따라서 종밀의 원각경 이해등 종밀교학의 핵심적 부분이라고도 할 諸문제는 아직 남겨진 과제이며, 교수가 본서에서 제공한 많은 기초자료 등을 통한 우리들 後學의 더욱 엄밀한 연구가 요구된다.

다음으로 종밀에 관한 엄밀하고도 철학적인 연구로는 木村清孝 교수의 「宗密とその思想」⁸⁶⁾가 있다. 교수는 이전에 「中國佛教における孝論の受容過程」, 「華嚴敎學」, 「宗密における佛道の〔體系化〕— 儒道二敎の取組み方を中心として」등⁸⁷⁾을 통해 종밀연구를 추진해 왔으나, 본 「宗密とその思想」은 이러한 연구성과를 바탕으로 정리한 것이다. 이 논문에서 교수는 종밀을 정관과 함께 중국화엄학에 있어서 「혁신」적 입장에 서서 그후의 화엄교학의 성격을 거의 결정지운 인물로서 위치 지우고 있다. 교수는 특히 종밀의 敎判的 입장을 종래의 화엄교학에 대한 「교판적 입장의 변혁」으로

84) 『印佛研究』 17-2, 1969.

85) 東京大學出版會, 1975.

86) 『中國華嚴思想史』 平樂寺書店, 1992.

87) 木村清孝 「中國佛教における孝論の受容過程」 『東方學』 39, 1968.

「華嚴敎學」 『中國佛教思想史』 世界聖典刊行協會, 1979.

「宗密における佛道の〔體系化〕…… 儒道二敎の取組み方を中心として」

『日本佛敎學會年報』 54, 1989.

82) 『儒敎と佛敎』 수록, 平樂寺書店, 1963. (1993년 改訂新版 간행)

83) 『印佛研究』 16-2, 1968.

보고, 당시의 불교계를 재통합해 새로운 불교의 모습을 확립하려고 한 종밀의 思想史上的 역할을 여기에서 찾고 있다.

3.3.5. 그 밖의 연구

위에 언급한 연구 성과 이외에 何澤神會, 無住와의 관련속에서 종밀을 논한 柳田聖山, 石井修道, 竹内弘道 교수 등의 연구와 종밀과 가깝게 교류한 裴休에 관한 요시카와(吉川忠夫) 씨의 연구등 중요한 것들이 있으나, 이들에 관해서는 부록의 문헌목록에 일괄적으로 소개하기로 한다.

3.4. 이통현에 관한 연구

3.4.1. 전기와 저작 및 그에 관한 연구

이통현은 주지하다시피 唐代 居士佛教의 선구자로서 정관과 종밀에게도 적지 않은 사상적 영향을 준 인물이다. 이통현의 傳記 자료로서 가장 신뢰할 만한 『決議論序』⁸⁸⁾에 의하면, 그는 北의 京, 즉 山西省 太原府 출신으로 출생년도는 불명확 하나 733년에 歿한 것으로 되어있다. 또 이 序에 의하면, 그는 젊어서는 易學을 중심으로 공부하였으나 40세 이후가 되면 화엄경에 몰두하게 된다. 그는 禪定의 수행 등을 통해 독특한 신통력과 같은 힘을 갖추었던 인물로 보여지는데, 이것은 당시에 벌써 그의 생애와 활동이 불가사의한 것으로서 신비화 되어 쓰여지고 있는 점에서도 추측 할 수 있다. 그의 저작으로는 『八十卷華嚴經』의 주석서인 『新華嚴經論』 40권을 비롯해 『決疑論』 4권, 『華嚴大意』 1권, 『十明論』 1권 등이 있으나 이들 모두가 그의 晩年の 저술로 알려져 있다.

이통현의 생애와 저술 등에 관한 연구로는 稻岡智賢 교수의 「李通玄의 傳記について」⁸⁹⁾, 木村清孝 교수의 「李通玄의 華嚴思想」⁹⁰⁾ 등이 자세하다.

88) 이 序는 이통현에게서 직접 화엄사상을 배운 照明이 770년에 쓴 것이다.

89) 『佛敎學セミナー』 34, 1981.

3.4.2. 이통현의 사상에 관한 연구

근대 초기 일본에 있어서 이통현에 대한 대표적인 연구로는 湯次了榮, 境野黃洋, 高峯了州 박사 등의 것이 있다.⁹¹⁾ 이들은 주로 이 통현의 화엄경관에 초점을 맞추어, 그가 화엄경 최후의 章인 「入法界品」에 중심을 두고 해석하고 있음을 밝히고 있다.

이러한 연구성과에 이어 근대에 들어 적극적으로 이통현의 연구를 추진한 사람이 木村清孝 교수이다. 교수는 이미 「李通玄における六相と十玄」, 「李通玄における「智」の性格」, 「華嚴經と中國思想をつなぐもの -李通玄の華嚴經解釋をめぐって」, 「李通玄の「風神」理解」, 「李通玄の禪定論 -佛光觀の問題を中心として」, 「李通玄における「佛」」, 「李通玄思想の流布について」, 등 수편의 논문을 발표하였으나,⁹²⁾ 최근에 출판한 『中國華嚴思想史』⁹³⁾에서는 이러한 성과들을 다시 종합적으로 정리하고 있다.

교수는 종래의 연구에 의해 밝혀진 이통현의 화엄경 해석, 즉 그의 입법계품 중시 태도와 더불어 또 다른 중요한 특징으로서, 이통현의 대담한 중국 고유사상의 導入을 들고 있다. 교수에 의하면 이러한 태도는 구체적으로는 이통현의 老子, 莊子 등 중국 聖人에 대한 이해, 經名과 三昧등에 대한 訓詁(語義解釋) 등에 나타나 있으며, 이통현은 화엄경과 중국사상과의 접점을 方角, 自然, 色, 數 등을 직접적인 수단으로 하여 둘을 결합하고

90) 『中國華嚴思想史』 平樂寺書店, 1992.

91) 湯次了榮 「李通玄に於ける華嚴經觀」(外 수편) 『華嚴大系』 國書刊行會, 1915(1975 復刻). 境野黃洋 「華嚴宗」 『支那佛敎史講話』 下卷, 共立社, 1929. 高峯了州 「李通玄の思想と華嚴經組織論」 『華嚴思想史』 百華苑, 1942. 高峯了州 「李通玄の思想と禪」 『華嚴論集』 國書刊行會, 1976.

92) 木村清孝 「李通玄における六相と十玄」 『印佛研究』 20-2, 1972. 「李通玄における「智」の性格」 『武藏女子大紀要』 7, 1972. 「華嚴經と中國思想をつなぐもの-李通玄の華嚴經解釋をめぐって」 中村元博士 還歷記念論集 『インド思想と佛敎』 1973. 「李通玄の「風神」理解」 『印佛研究』 22-2, 1974. 「李通玄の禪定論 -佛光觀の問題を中心として」 『佛敎實踐原理』(關口眞大編) 山喜房佛書林, 1977. 「李通玄における「佛」」 玉城康四郎博士還歷記念論集 『佛の研究』 1977. 「李通玄思想の流布について」 『印佛研究』 29-1, 1980.

93) 木村清孝 「李通玄の華嚴思想」 『中國華嚴思想史』 平樂寺書店, 1992.

있다는 것이다. 이하 교수는 또 이통현의 十二因緣에 대한 견해, 그의 六相과 十玄, 智 등의 성격, 그의 瞑想, 佛光觀에 대한 입장 등을 고찰하고 있는데, 이를 통하여 교수는 현실세계와 진실세계를 철저히 일원적으로 파악하는 이통현 사상의 실천적 특성을 밝히고 있다.

다음으로 최근 이통현 연구에 정열적인 소장학자로서 고지마 타이잔(小島岱山) 씨가 있다. 小島 씨는 常盤大定, 鎌田茂雄 교수 등의 학풍을 이어 받아 수 차례에 걸쳐 중국 현지조사를 하는 등, 문헌중심의 연구 보다는 문화사적 방법론에 의한 연구를 적극 추진하고 있다. 이러한 결과로서 小島 씨는 중국에 두 종류의 큰 화엄사상의 흐름이 있었다는 주장을 하고 있다. 즉 五台山 불교문화권을 중심으로 한 五台山太原系華嚴思想과 終南山 불교문화권을 중심으로 한 終南山系長安華嚴思想이 그것인데, 씨는 다시 前者에 속하는 대표적인 인물로 靈弁, 解脫, 李通玄, 澄觀을 들고 後者에 속하는 인물로는 智儼, 法藏, 慧苑을 들고 있다.

이처럼 小島 씨는 지금까지의 중국화엄학에 대한 연구를 비판하고 자신의 새로운 견해를 내세우고 있으나 이에 대한 학계의 반응은 아직 뚜렷한 것이 없다. 동시에 小島 씨는 이상과 같은 자신의 연구성과를 바탕으로 「동아시아 불교사상사의 제구축」을 의도하여, 「日·中·韓 삼국융합 東아시아 불교학」을 제창하는 등 독특한 주장을 하고 있다.

씨의 연구로는 「李通玄の根本思想——眞法界思想の形成とその思想史的意義」, 「李通玄における禪思想の特質」, 「新華嚴經論の研究序說」, 「李通玄における文殊菩薩の思想と周易思想との交流」, 「李通玄における三聖圓融思想の解明」, 「臨濟義玄と李通玄——『臨濟錄』における李通玄の影響」, 「李通玄における光明思想の展開」, 「李通玄における十二緣生の理解」, 「五台山系華嚴思想の特質と展開」, 「中國華嚴思想再構築への試み——中國華嚴思想の二大潮流」, 「新たな中國華嚴思想史——五台山系華嚴思想と終南山系華嚴思想」, 「新たな韓國華嚴思想史——日·中·韓三國融合「東アジア佛教學」の堤唱」 등⁹⁴⁾이 있으며, 최근 『李通玄思想の基礎的研究』라는 박사 학위논문에도 상

당하는 논문을 정리하여 동경대학에 제출하였으며, 이를 곧 출판 할 예정이라 한다. 이 책이 출판될 경우 이통현에 관한 최초의 종합적인 연구성과가 될 것이다.

3.5. 이후의 화엄학 전개와 그에 관한 연구

대부분의 경우 한 개체로서의 「思想」은 그것이 위치하는 場, 즉 그 사상이 전개되는 당시의 사회적 제 조건들과 전혀 무관 할 수가 없으며, 그러한 외적 조건들과의 상호관계 속에서 자신의 모습을 선택하고 형성해 나간다. 中唐 이후의 정치·사회적 변화는 당시의 중국불교의 성격과 전개의 방향에 적지않은 영향을 주었다. 中唐 이후부터 시작된 전 불교의 總合·融合의 추세, 및 궁중불교라고 불리울 만큼 정치권과 밀착된 기존의 이념중심의 불교에 대한 민중을 중심으로 한 실천적 불교의 성행등은 그러한 과정 속에서 일어난 움직임이다. 즉 불교의 總合·融合化의 경향은 당시 사회변동의 총체적 상황에 宗派 중심의 기존 불교가 더 이상 대처할 수 없었기 때문에 일어난 것이며, 실천적 불교의 興隆 역시 중앙정권의 약화에 따른 권력의 분산화와, 그와 동시에 일어난 민중으로 부터 멀어진 관념적 불교에 대한 반동이라 할 수 있을 것이다.

「新華嚴經論の研究序說」 『印佛研究』 33-2, 1985.

「李通玄における文殊菩薩の思想と周易思想との交流」 『印佛研究』 35-1, 1986.

「李通玄における三聖圓融思想の解明」 『華嚴學研究』 創刊號 華嚴學研究所, 1987.

「臨濟義玄と李通玄——『臨濟錄』における李通玄の影響」 鎌田武雄博士還歴記念集 『中國の佛教と文化』 大藏出版, 1988.

「李通玄における光明思想の展開」 『華嚴學研究』 第2號, 華嚴學研究所, 1988.

「李通玄における十二緣生の理解」 『印佛研究』 37-2, 1989.

「五台山系華嚴思想の特質と展開」 『華嚴學研究』 第3號, 華嚴學研究所, 1991.

「中國華嚴思想再構築への試み——中國華嚴思想の二大潮流」 『華嚴學研究』 第3號, 華嚴學研究所, 1991.

「新たな中國華嚴思想史——五台山系華嚴思想と終南山系華嚴思想」 『華嚴學研究』 第3號, 華嚴學研究所, 1991.

「新たな韓國華嚴思想史——日·中·韓三國融合「東アジア佛教學」の堤唱」 『印佛研究』 40-2, 1992.

94) 小島岱山 「李通玄の根本思想——眞法界思想の形成とその思想史的意義」 『印佛研究』 31-2, 1983.

「李通玄における禪思想の特質」 『印佛研究』 32-3, 1984.

한편 宗密의 死後 唐末에 이르르면 불교 내부로 부터의 이러한 변화의 추세는 會昌廢佛이라는 외부적 압력에 의해 한층 더 가속 되었다. 종밀의 死後 곧 바로 일어난 會昌廢佛(841~845)은 불교 내적으로는 唐代의 莊園 발전 위에 안주하여 제정적으로 부유해지면서 이미 종교적 주체성을 상실하기 시작한 불교교단 자체에 그 원인이 있으며, 그에 대한 외적 제재라 볼 수 있다.

불교를 둘러싼 외부적 조건들의 변화 및 會昌廢佛과 唐末五代의 戰亂에 의한 불교전적의 소실 등으로 인해 교리 연구가 침체되는 가운데, 화엄교학 역시 종밀 이후 뚜렷한 전개를 보이지 못하였다. 宋代의 了璩(?-1038), 了璩의 제자로서 화엄종 中興의 敎主라고 불리는 淨源(1011-88), 本嵩, 遼代의 鮮演 등을 비롯해 이후의 화엄종에 속하는 사람들은 대부분 징관과 종밀교학에 대한 해석과 敷衍에 그치고 있다. 송대 이후 화엄교학이 근대의 화엄사상 연구자의 관심으로 부터 소외되어 뚜렷한 연구성과가 없는 것도 여기에 큰 원인이 있을 것이다.

송대 이후의 중국화엄교학에 대한 연구 중 몇을 들어 보면, 高峯了州 박사의 『華嚴思想史』에 수록된 了璩, 淨源 등에 대한 간략한 소개, 박사의 『華嚴論集』에 수록된 법장의 제자인 文超에 관한 연구인 「文超法師の華嚴經義鈔について」, 鎌田茂雄 박사의 「華嚴普賢行願修證儀の研究」⁹⁵⁾, 그리고 木村清孝 교수의 「北宋佛教における『大乘起信論』—長水了璩と四明知禮」⁹⁶⁾와 「近世華嚴思想の諸樣態」⁹⁷⁾ 등이 있다.

특히 木村清孝 교수의 「北宋佛教における『大乘起信論』—長水了璩と四明知禮」는 송대 이후 화엄교학의 새로운 사상적 경향으로서, 了璩 등에게서 현저하게 보이는 『대승기신론』의 일층의 중시와 그에 의한 화엄사상의 이해를 지적하고 있다. 동시에 교수는 「近世華嚴思想の諸樣態」에서, 鮮演, 覺苑, 圓悟克勤, 万松行秀, 李贊 등의 사상에 대한 고찰을 통해 화엄사상의 근세에 있어서의 변용의 모습을 밝히고 있다. 즉 唐代 중기를 전후하여 일어난 全 불교의 總合·融合의 추세가 한층 강화되는 상황 속에

서, 종밀 이후의 화엄교학 전개 역시 諸宗의 교리적 融合의 경향이 진행되어 화엄사상의 독자성이 희박해졌으며, 화엄사상이 선이나 염불의 실천과 깊이 결부되어 당시의 실천적 불교자들의 思惟를 배양시키고 있다는 것이다.

4. 맺는 말

이상에서 징관·종밀·이통현을 중심으로 그에 관한 근대 일본 불교학계의 연구성과를 살펴보았다. 이러한 연구성과들에 의해 전체적으로 보아서는 징관·종밀·이통현의 사상에 있어 중요한 문제들이 거의 밝혀졌다고 할 수 있다. 그러나 좀더 자세히 보면 세부적인 부분에 있어서는 아직 많은 문제들이 미해결의 상태로 있으며, 특히 종밀 이후의 화엄사상에 관한 연구는 앞으로의 과제라 생각된다. 동시에 연구방법론의 문제를 포함하여 지금까지의 연구성과에 대한 비판적 검토의 과정 또한 중요한 과제라 여겨진다. 필자의 연구과 관련된 것으로서 한 예를 들어 본다면, 종밀의 경우 그의 사상 형성에 있어 원각경과 그에 대한 종밀의 이해가 갖는 비중은 매우 크며, 그러한 종밀의 사상은 '圓覺敎學'이라고도 이름할 수 있는 것이다. 반면 필자의 좁은 견해에 의하면 종래의 종밀연구에 의해서는 종밀사상의 핵심적 부분이라 할 이 같은 문제는 아직 충분히 밝혀져 있지 않다고 본다.

현대는 학문의 세계에 있어서도 그 성과의 국제적 공유가 일반화 되어 있으며 그러한 추세는 더욱 강화 될 것이다. 현대에 있어 불교학 연구 역시, 그것의 국제과는 관계 없이, 기존의 연구에 대한 이해는 필수적인 조건으로서 요청되고 있다.

한편 연구자에 있어 기존의 연구에 대한 평가와 그 연구성과에 대한 수용의 태도는 말할 필요도 없이 각 개인에 따라 저마다 다를 것이다. 특히 우리에게 있어 일본학계의 연구성과에 대한 평가와 수용의 태도는 또 다른 것일 수 있다. 즉 일본에 있어서의 연구성과는 크게 또는 적게 일본불

95) 『駒澤大學禪研究紀要』 6/7合併號, 1976.

96) 平川彰編 『如來藏と大乘起信論』 春秋社, 1990.

97) 『中國華嚴思想史』 平樂寺書店, 1992.

교 내지는 일본이라는 전체적 상황·조건 속에서 형성된 것이라 할 수 있다. 우리에게 있어 일본의 연구성과에 대한 평가와 수용은 이 점에 대한 인식이 전제되어야 할 것이며, 또 그러한 속에서 우리의 독창적인 연구가 가능하리라 생각된다.

마지막으로 그 성격이 약간 다를 뿐 아니라 필자의 개인적인 문제의식일 수도 있으나, 필자의 얕은 견해에 의하면 종래의 불교학 연구는 총체적으로 보면 일종의 훈고학적인 성격을 띤 것, 즉 특정 사상이 당시에 어떤 의미를 갖었는가라는 일종의 사상의 원형복구적인 작업이 중심이었다는 느낌이다. 물론 이러한 작업은 학문에 있어 가장 기본적인 것임과 동시에 필수적인 것이며, 그에 의한 성과는 그 무엇보다도 중요하며 높이 평가되어야 마땅하다. 그러나 적어도 불교를 철학적인 입장에서 연구의 대상으로 할 때 이러한 접근방법과는 달리 연구자 자신의 문제, 즉 연구자 개인의 또는 그가 서있는 사회·사상의 전체적 상황과 관련해 제기되는 문제의식으로 부터 출발하여 그 해답을 찾아가는 연구방법도 있을 수 있으리라 생각된다. 다만 이러한 연구방법은 앞서서도 언급한 龜川教信과 같은 잘못을 범할 가능성이 항상 뒤따르기는 하지만…….

부록

1. 연구문헌 목록

1.1. 정관에 관한 연구문헌

- 湯次了榮 「支那に於ける華嚴の流行」(外 澄觀에 관한 논문 수편) 『華嚴大系』國書刊行會, 1915(1975 復刻)
- 境野黃洋 「華嚴宗」『支那佛教史講話』下卷, 共立社, 1929
- 高峯了州 「澄觀の十二因緣觀門について」『佛教學報』2, 1930 (華嚴論集에도 수록)
- 高峯了州 「澄觀教學に於ける體系と展望」『華嚴思想史』百華苑, 1942

- 龜川教信 「三聖圓融の思想體系」『日本佛教學會年報』14, 1942
- 坂本幸男 「非情における佛性の有無について—特に湛然, 澄觀を中心として」『印佛研究』7-2, 1959
- 中富敏治 「唐代の僧統一特に澄觀と惟英に關する見解」『大谷學報』40-3, 1960
- 玉城康四郎 「心佛衆生三無差別および三界唯心の華嚴思想における展開」『心把握の展開』山喜房佛書林, 1961
- 玉城康四郎 「華嚴經における菩薩思想」『西義雄博士頌壽記念論集』大東出版, 1981
- 荒木見悟 「華嚴經の哲學」『儒教と佛教』平樂寺書店, 1963(1993 改訂新版간행)
- 小林實玄 「澄觀教學の研究—華嚴觀門の展開と教學の變遷」(中篇), 『龍谷大學論集』377, 1964
- 鎌田茂雄 「澄觀における禪思想の形成—牛頭禪の相承」『印佛研究』9-2, 1961
- 鎌田茂雄 「澄觀の華嚴と老莊思想」『駒澤大學佛教學部研究紀要』19, 1961
- 鎌田茂雄 「清涼澄觀の心性說」『駒澤大學佛教學部研究紀要』22, 1964
- 鎌田茂雄 『中國華嚴思想史の研究』東京大學東洋文化研究所, 1965
- 鎌田茂雄 「二人の澄觀—泗州澄觀と清涼澄觀」『印佛研究』41-1, 1992
- 日比宣正 「湛然の教學に於ける澄觀の影響—止觀大意的製作年代を中心として」『印佛研究』14-1, 1965
- 石井修道 「宗鏡錄におよぼした澄觀の著作の影響について—永明延壽の教禪一致說成立過程の疑問」『印佛研究』17-2, 1969
- 木村清孝 「華嚴思想と反道行」『印佛研究』17-2, 1969
- 木村清孝 「華嚴教學」『中國佛教思想史』世界聖典刊行協會, 1979
- 木村清孝 「澄觀とその思想」『中國華嚴思想史』平樂寺書店, 1992
- 高橋秀榮 「陸長源が選述した大方廣佛華嚴經疏序について」『金澤文庫研究』235, 1975
- 吉津宜英 「澄觀の華嚴教學と杜順の法界觀門」『駒澤大學佛教學部研究紀要』38, 1980
- 吉津宜英 「澄觀の禪宗觀について」『宗學研究』22, 1980
- 吉津宜英 「頓教に對する澄觀の解釋について」『宗學研究』23, 1981
- 吉津宜英 「澄觀と宗密の教判論」『駒澤大學佛教學部研究紀要』39, 1981
- 吉津宜英 「澄觀における華嚴と禪」『講座大乘佛教3 華嚴思想』春秋社, 1983
- 吉津宜英 「澄觀の華嚴教學と禪宗」『東洋文化研究所紀要』97, 1985 (『華嚴禪の思想史的研究』에도 수록)
- 吉津宜英 「澄觀の華嚴教學と禪宗」『華嚴禪の思想史的研究』大東出版社, 1985
- 盧 在性 「僧統澄觀とその生歿年代について」『印佛研究』39-1, 1989

壽山光知 「澄觀『三聖圓融觀門』考」『印佛研究』40-1, 1991

1.2. 종말에 관한 연구문헌(이하의 분류는 임시적인 것임)

* 『圓覺經』에 대한 해설 및 번역

大内青巒 『圓覺經講義』光融館, 1909

本多日生 『圓覺經要義』大藏經要義第九

境野黃洋 『圓覺經』日本宗教大講座, 聖典綱要2, 東方書院, 1934

菅原時保 『圓覺經講義』大藏經講座23, 東方書院, 1934 (1976년 名著出版社에서 復刊)

柳田聖山 『圓覺經』佛教經典選13·中國選述經典一, 筑摩書房, 1987

* 『圓覺經』 및 종말 註釋書에 대한 연구

昭和新纂國譯大藏經編纂會 『圓覺經略疏·經典部7』東方書院, 1928

荻須純道 『圓覺經略疏』國譯一切經疏部12, 大東出版社, 1965

飯坂圓收 「圓覺經と禪」『禪學雜誌』13, 1909

松本文三郎 「圓覺經の佚文」『佛典の研究』1914

湯次子榮 『圓覺經の研究』佛教大學出版部, 1917

望月信亨 「唐佛陀多羅譯と傳へられる大方廣圓覺修多羅了義經」『佛教經典成立史論』法藏館, 1946

荒木見悟 「圓覺經の哲學」『佛教と儒教』平樂寺書店, 1963

小林實玄 「宗密の圓覺の教學について」『印佛研究』17-2, 1969

池田魯參 「宗密『圓覺經道場修證義』の禮懺法(覺書)」『印佛研究』35-1, 1986

岩城英規 「中國天台における圓覺經」『印佛研究』37-1, 1988

* 『原人論』의 해석 및 번역서

昭和新纂國譯大藏經編纂會 『原人論』宗典部10

岸上恢嶺編選 『增補科註原人論』二書堂, 1885

山本儼識 『原人論私抄』3권 (寫本), 1882

岸上恢嶺 『科註原人論講義』1893

大内青巒 『原人論講義』1899

加藤咄堂 『原人論講話』1910

湯次子榮 『漢和對照原人論新釋』佛教大學出版部, 1921

熱田靈知 『原人論講義』傳道會, 1922

大友洞達 『新釋原人論詳解』日本禪書刊行會, 1922

鎌田茂雄 『原人論』明德出版, 1973

小林圓照 『原人論』(大乘佛典 第7卷·中國·日本篇) 1989, 中央公論社

* 『原人論』을 중심으로 한 연구

加地哲正 「宗密の原人論について」『密教文化』13, 1950

鎌田茂雄 「原人論の思想史的意義」『中國華嚴思想史の研究』東京大學出版會, 1975

鎌田茂雄 「原人論の組織と内容」『中國華嚴思想史の研究』東京大學出版會, 1975

村下奎全 「華嚴原人論とヴァジュラスーチ」『東海佛教』23, 1978

木村清孝 「宗密における佛道の〔體系化〕—儒道二教の取組み方を中心として—

『日本佛教學會年報』54, 1989

* 禪教一致論 내지는 종말의 禪的 입장과 관련한 연구

龜川教信 「圭峰の觀法に於ける教禪一致論」『六條學報』189, 1917

安藤義鑑 「宗密禪師の教禪一致論に就て」『禪學研究』11, 1929

釘宮武雄 「教禪一致の可能性についての疑義—圭峰宗密の禪源諸詮集都序を中心にして」『佛教研究』4-2, 1940

上田大助 「教禪一致說に對する疑問」『宗教研究』1-3

高峯了州 「宗密と禪教一致論の體系」『華嚴思想史』百華苑, 1942

高峯了州 「華嚴と禪との通路」『華嚴論集』國書刊行會, 1976

高峯了州 「禪源諸詮集都序—解題と概要」『華嚴論集』國書刊行會, 1976

宇井伯壽 『禪源諸詮集都序』(附錄:禪門師承襲圖) 岩波文庫, 1939

宇井伯壽 「中華傳心地禪門師資承襲圖の佚文について」『第三禪宗史研究』岩波書店, 1943

武田忠 「禪における本覺思想の一考察」『宗教研究』39-186, 1965

鎌田茂雄 『禪源諸詮集都序』筑摩書房, 1971

山崎 宏 「圭峰宗密禪師」『隋唐佛教史の研究』法藏館, 1967

柳田聖山 「無住と宗密—頓悟思想の形成をめぐって」『花園大學文學部研究紀要』7, 1976

田中良昭 「敦煌本〔禪源諸詮集都序〕の殘卷について」『印佛研究』25-1, 1976

- 忽滑谷快天 「圭峰宗密の禪」『禪學思想史』上卷, 名著刊行會, 1979
- 石井修道 「眞福寺所藏の『裴休拾遺問』の翻刻」『禪學研究』60, 花園大學禪學研究所, 1981
- 石井修道 「頓悟漸修について—『裴休拾遺問』を中心として」『印佛研究』29-2, 1981
- 石井修道 「禪の分類について—圭峰宗密の五種禪の見直し」入矢義高教授喜壽記念論集『禪文化紀要』15, 1988
- 吉津宜英 「華嚴禪の形成」『理想』606, 1983
- 吉津宜英 「宗密の教禪一致說」『講座大乘佛教3・華嚴思想』春秋社, 1983
- 吉津宜英 『華嚴禪の思想史的研究』大東出版社, 1985
- 竹内弘道 「神會と宗密」『印佛研究』34-2, 1986

* 그 밖의 연구

- 高雄義堅 「唐宋佛教思想に於ける圭峰宗密の地位」『龍谷史壇』30, 1943
- 荒木見悟 「宗密の絶對知論—知之一字衆妙之門について」『南都佛教』3, 1957
- 湯次了榮 「宗密의 敎判·敎理·修證에 관한 수편의 논문」『華嚴大系』國書刊行會, 1915(1975 復刻)
- 境野黃洋 「華嚴宗」『支那佛教史講話』下卷 共立社, 1929
- 古田紹欽 「圭峰宗密の研究—法系·行狀·著作·弟子等に就いて」『支那佛教史學』2-2, 1938
- 安藤俊雄 「圭峰宗密の天台學」『同朋學報』5, 1958
- 小林圓照 「圭峰宗密の『知』の思想について」『花園禪學研究』49, 1959
- 鎌田茂雄 「宗密の思想とその特質」『中國華嚴思想史の研究』東京大學東洋文化研究所, 1965
- 鎌田茂雄 『宗密教學の思想史的研究』東京大學出版會, 1975
- 鎌田茂雄 「圭峰宗密の法界觀」『平川彰博士還曆記念論文集 佛教における法の研究』春秋社, 1975
- 鎌田茂雄 「圭峰宗密の敎判論」『橋本博士退官記念佛教研究論集刊行會 佛教研究論集』大阪·清文堂, 1975
- 鎌田茂雄 「朝鮮および日本佛教に及ぼした宗密の影響」『駒澤大學佛教學部論集』7, 1976
- 小林實玄 「起信論解釋の變遷—華嚴教學展開の根底として」『印佛研究』13-2, 1965
- 小林實玄 「宗密の綜合教學の論成について」『印佛研究』16-2, 1968

- 山崎 宏 「圭峰宗密考」『龍谷史壇』1966
- 山崎 宏 「圭峰宗密について」『印佛研究』15-2, 1967
- 岡部和雄 「宗密における孝論の展開とその方法」『印佛研究』15-2, 1967
- 木村清孝 「中國佛教における孝論の受容過程」『東方學』39, 1968
- 木村清孝 「華嚴教學」『中國佛教思想史』世界聖典刊行協會, 1979
- 木村清孝 「宗密とその思想」『中國華嚴思想史』平樂寺書店, 1992
- 石井修道 「圭峰宗密の肉骨隨得法說の成立背景について」『印佛研究』30-2, 1982
- 石井修道 「譯注『裴休拾遺問』」『駒澤大學禪研究所年報』3 駒澤大學禪研究所, 1992
- 吉津宜英 「宗密の大乘起信論疏について」『印佛研究』30-2, 1982
- 吉川忠夫 「裴休傳—唐代の一士大夫と佛教」『東方學報』64, 京都大學人文科學研究所, 1992
- 曹 潤鎬 「宗密『大乘起信論疏』の成立について」『印佛研究』43-2, 1995

1.3. 李通玄에 관한 연구문헌

- 龜川教信 「支那華嚴傳統と李通玄の立場」日華佛教研究會年報 6, 1943
- 湯次了榮 「李通玄に於ける華嚴經觀」(外 手記)『華嚴大系』國書刊行會, 1915(1975 復刻)
- 境野黃洋 「華嚴宗」『支那佛教史講話』下卷 共立社, 1929
- 高峯了州 「李通玄の思想と華嚴經組織論」『華嚴思想史』百華苑, 1942
- 高峯了州 「李通玄の思想と禪」『華嚴論集』國書刊行會, 1976
- 荒木見悟 「李通玄の立場」『福岡學藝大學紀要』2, 1953
- 荒木見悟 「頓悟漸修と頓悟頓修—宗密·李通玄·禪」『佛教と儒教』平樂寺書店, 1963
- 木村清孝 「李通玄における六相と十玄」『印佛研究』20-2, 1972
- 木村清孝 「李通玄における『智』の性格」『武藏女子大紀要』7, 1972
- 木村清孝 「華嚴經と中國思想をつなぐもの—李通玄の華嚴經解釋をめぐる—」『中村元博士還曆記念論集 インド思想と佛教』1973
- 木村清孝 「李通玄の『風神』理解」『印佛研究』22-2, 1974
- 木村清孝 「李通玄の禪定論—佛光觀の問題を中心として」關口眞大編『佛教實踐原理』山喜房佛書林, 1977
- 木村清孝 「李通玄における『佛』」『玉城康四郎博士還曆記念論集 佛の研究』1977
- 木村清孝 「李通玄思想の流布について」『印佛研究』29-1, 1980

- 木村清孝 『華嚴經合論簡要』について, 勝又俊教博士古稀記念論集
『大乘佛教から密教へ』 1981
- 木村清孝 「李通玄の華嚴思想」『中國華嚴思想史』平樂寺書店, 1992
- 鎌田茂雄 「佛光三昧觀の實踐方法」關口眞大編『佛教の實踐原理』山喜房佛書林,
1977
- 稻岡智賢 「李通玄の名號觀」『印佛研究』27-1, 1978
- 稻岡智賢 「李通玄における信について」『印佛研究』29-1, 1980
- 稻岡智賢 「李通玄の傳記について」『佛教學セミナー』34, 1981
- 稻岡智賢 「李通玄の普賢觀」『印佛研究』32-2, 1984
- 稻岡智賢 「李通玄の法華經觀」『印佛研究』34-1, 1985
- 小島岱山 「韓國佛教における華嚴思想の展開—華嚴論節要序を中心として」
『理想』606, 1983
- 小島岱山 「李通玄の根本思想—眞法界思想の形成とその思想史的意義」
『印佛研究』31-2, 1983
- 小島岱山 「李通玄における禪思想の特質」『印佛研究』32-3, 1984
- 小島岱山 「新華嚴經論の研究序說」『印佛研究』33-2, 1985
- 小島岱山 「李通玄における文殊菩薩の思想と周易思想との交流」『印佛研究』35-1,
1986
- 小島岱山 「李通玄における三聖圓融思想の解明」『華嚴學研究』創刊號, 華嚴學研
究所, 1987
- 小島岱山 「臨濟義玄と李通玄—『臨濟錄』における李通玄の影響」鎌田茂雄博士還
歷記念論集『中國の佛教と文化』大藏出版, 1988
- 小島岱山 「李通玄における光明思想の展開」『華嚴學研究』第2號, 華嚴學研究所,
1988
- 小島岱山 「李通玄における十二緣生の理解」『印佛研究』37-2, 1989
- 小島岱山 「五台山系華嚴思想の特質と展開」『華嚴學研究』第3號, 華嚴學研究所,
1991
- 小島岱山 「中國華嚴思想再構築への試み—中國華嚴思想の二大潮流」
『華嚴學研究』第3號, 華嚴學研究所, 1991
- 小島岱山 「新たな中國華嚴思想史—五台山系華嚴思想と終南山系華嚴思想」『華
嚴學研究』第3號, 華嚴學研究所, 1991
- 小島岱山 「新たな韓國華嚴思想史—日・中・韓三國融合「東アジア佛教學」の堤唱」
『印佛研究』40-2, 1992
- 金井德幸 「會昌廢佛後の華嚴の江南傳播と禪—特に李通玄と神異を中心に」『禪學

- 研究』61, 1982
- 吉津宜英 「靜法寺慧苑と李通玄」『講座大乘佛教3 華嚴思想』春秋社, 1983
- 河村孝照 「續藏の華嚴注疏よりみたる法藏, 慧苑, 李通玄について」『宗教研究』
255, 1983