

종교교육학연구 제20권, pp.201 ~ 219

서울: 한국종교교육학회, 2005. 6

천태학(天台學)의 세계관과 지관(止觀)의 수행

정 혜 정

(중앙대학교 연구교수)

《요약》

천태학이 제시하는 일념삼천(一念三千)의 세계관은 공·가·중의 삼제원용으로서 모든 존재의 일체·통일성을 밝힌 것이다. 이는 존재의 법성이 순수청정한 진여성만을 갖는 것이 아니라 무명의 성품도 갖추고 있음을 말하는 데 있다. 즉 性은 공·가·중의 삼제를 모두 갖춘 것이기에 구체구용(具體具用)으로 현현하는 법성이다. 사명지례가 산외파를 비판했던 것은 그들이 편지청정(偏指淸淨), 별리수연(別理隨緣), 이사총별(理事總別)의 입장을 지녀 천태학의 본질을 흐린다고 여겼기 때문이다. 본고는 이러한 사명 지례의 입장을 보다 심도있게 검토한 것이다. 일념 가운데 이사양중총별 즉 이총별·사총별의 동시적 양태라는 것이 무엇을 의미하는지 탐구하고자 한 것이다. 그리고 이러한 존재관에 따라 어떠한 마음의 수행을 제시하는지 살펴보고자 하였다.

인간 각자의 마음은 곧 세계이다. 禪宗은 흔히 물들여질 수 없는 청정심만을 강조하여 깨달음 자체가 무명을 벗어버리는 것으로 말하지만 천태학은 염정·미오·선악 모두를 갖춘 법성임을 강조한다. 그러므로 脫俗적이기 보다 현세적이고, 모든 존재를 자기와 한 몸인 자기세계에 포함시키지 않을 수 없는 것이며 이로부터 모든 존재에 대한 긍정과 주체적 실천이 나올 수 있다.

핵심주제어: 일념삼천(一念三千), 원용삼제(圓融三諦), 편지청정(偏指淸淨), 이사총별(理事總別), 이사양중총별(理事兩重總別), 삼지삼관(三止三觀), 일심삼관(一心三觀)

I. 서론

고려 광종대 제관(諦觀, ?-970)은 960년 중국 오월에 들어가 《천태사교의》

를 저술하였는데, 그 당시 중국 천태종은 산가파(山家派)와 산외파(山外派)로 나뉘어 논쟁하고 있었다. 그 때 제관의 사상은 산가파의 입장에 속해 있었고, 이는 대각국사 의천(義天, 1055-1101)의 사상에도 계승된다. 왜 고려시대 제관은 산가파의 입장을 취했을까? 필자는 이러한 의문과 함께 화엄학에 가까웠던 산외파보다 정통 천태학을 고수하는 산가파의 입장에 관심두면서 이를 비중있게 다루고자 하였다. 중국의 천태 지의(天台 智顗, 538-597) 형제 담연(荊溪 湛然, 711-782), 사명 지례(四明 知禮, 960-1028) 등 대표적인 인물들의 사상 계보 속에서 특히 사명 지례가 제시했던 세계관을 살펴보고 일찍이 혜사(慧思, 515-577)와 지의가 제시하였던 지관의 수행체계를 파악하는 것이 본고의 목적이다. 지관의 수행체계를 고찰하는 데 사용된 주된 텍스트는 남악 혜사의 《대승지관법문》과 천태 지의의 《마하지관》이다. 대승지관법문이 혜사의 저술이냐 아니냐에 대한 논란은 있어왔지만 이에 대한 문제는 본고에 포함시키지 않았다. 누가 되었든 간에 천태학의 사상을 담아내고 있는 것은 분명하기 때문이다. 천태학의 주된 사유를 나타내는 용어들은 많다. 오시팔교의 교판에서부터 십여시(十如是), 사실단(四悉檀), 십승십계관법(十乘十界觀法), 삼종지관(三種止觀), 사종삼매(四種三昧) 등 다양하다. 이에 대한 분석은 기존연구¹⁾에 의존하기로 하고 본고는 천태학이 제시하는 세계관으로서 ‘일념삼천’을 집중적으로 조명하고자 한다. 특히 이사양중총별의 입장에서 이를 해석한 지례의 의도를 음미해보는 것에 목적을 두었다.

종교교육에 있어 어떠한 세계관을 제시하느냐는 것은 교육의 핵심이다. 각 종교는 각기 최고의 가르침으로써 인간이해와 더불어 세계관을 담아내고 있다. 그 세계관이 보편적일수록 가치와 생명은 지속될 것이다. 불교의 세계관은 연기·무아·공·중도로써 자타불이임을 가르쳐 왔다. 그러나 그 자타불이를 깨닫고 체화하는 것은 쉽지가 않다. 우리들의 삶은 전체로부터 분리·독립된, 개체로서의 인식이 강하게 지배하고 자아라는 실체를 전제하여 이에 골몰한다. 그럼에도 불구하고 불교는 세계의 실상과 이를 체화하기위한 방편으로 많은 가르침을 지속해 왔다. 특히 천태학은 세계의 실상을 성구삼천(性具三千)이라는 말로 표현하여 우리들의 분리되고 고정된 자아의식을 전환시켜 전체의 중심에 놓도록 촉구해 왔다. 이 작업이 지관(止觀)의 수행이다. 천태학에서 말하는 삼지삼관(三止三觀)의 원돈지관(圓頓止觀)은 원융삼제(圓融三諦)의 이법(理法)과 그 세계 실상에 우리의 사유를 놓아 미혹을 가라앉히는데 있다.

세계 존재를 이해함에 있어 화엄학은 십현(十玄), 육상(六相), 수십전(數十錢), 등 다양한 이론을 통해 설명을 가하고 있지만 천태학은 이러한 구체적인 설명

1) 참고문헌 참고.

은 가하고 있지 않다. 그러나 천태학이 갖는 성구삼천의 진수는 인간의 한 생각 안에 선악(善惡)·염정(染淨)의 모든 현상을 이법에 갖추고 있음을 말하는 것에 있다. 인간 각자의 마음은 곧 세계이다. 禪宗은 흔히 물들여질 수 없는 청정심만을 강조하여 깨달음 자체가 무명을 벗어버리는 것으로 말하지만 천태학은 염정·미오·선악 모두를 갖춘 법성임을 강조한다. 파도의 현상이 물로 돌아가 진여 바다에 포함되듯이 그 바다는 모든 현상을 갖춘 법성인 것이다. 그러므로 脫俗적이기 보다 현세적이고, 모든 존재를 자기와 한 몸인 자기세계에 포함시키지 않을 수 없는 것이며 이로부터 모든 존재에 대한 긍정과 주체적 실천이 나올 수 있다.

II. 천태학의 세계관

1. 일념삼천(一念三千)의 성구(性具)와 원융삼제(圓融三諦)

천태학의 세계관은 공(空)·가(假)·중(中) 삼제(三諦)에 대한 입장을 재해석하는 것에서 시작된다. 중관학과들이 말했던 공·가·중의 삼제를 합치시켜 삼제원융으로서 모든 존재의 일체·통일성을 천태학자들은 주장하였다. 깨달은 자도 번뇌의 성품을 갖추고 있음이다. 단지 그 번뇌를 실행하지 않을 뿐이다. 따라서 일념삼천설로 대표되는 천태의 통일적 세계관은 성구설로 말해진다. 천태학에서 강조하는 세계관의 특징은 존재의 법성이 순수청정한 진여성²⁾만을 갖는 것이 아니라 무명의 성품도 갖추고 있음을 말하는 데 있다. 즉 性은 공·가·중의 삼제를 모두 갖춘 것이기에 공은 공가중의 공이고, 가는 공가중의 가이며, 중은 공가중의 중으로 삼제가 상호 분리될 수 없다. 따라서 일념(一念)은 이구삼천(理具三千, 性具三千)이다.

일찍이 천태종의 2조 남악 혜사는 중생과 마음과 붓다가 하나임을 말해왔다. 지의는 이를 계승하여 一念三千으로 표현했고 담연은 이를 구체적으로 ‘一念中理具三千’으로 표현했다. 천태학 내 화엄학에 기울어져 있는 산외파는 삼천의 현상을 가상(俗假)으로 놓고 일념을 理로 놓아 진리는 공(空)·무상(無常)을 실상으로 삼기 때문에 일념의 진리에 있어서는 삼천의 현상이 있을 수 없다는 주장을 폈다. 그러나 진리를 구체적인 현실과 격리시켜 버리면, 그 진리는 세상과

2) 화엄철학에서는 법화경이나 화엄경 모두 일승의 진리를 놓고 있지만 법화경의 진리는 잡스러운 물건이 혼합되어 있는 것으로 동교일승이라고 폄하하는 반면 화엄경의 진리는 순수무잡한 것이라 하여 최고의 위치에 놓았다.

대화할 수 없는 초월적 관념에 불과하고 현실을 디딜 발을 잃게 된다. 그런 의미에서 원시천태나 산가파의 주장은 의미가 크다. 진리의 법성에 현상을 끌어들이는다고 해서 산외파가 비판하듯이 진리의 광명적인 생성과 약동, 혹은 일상을 초월한 청정세계가 배제되는 것은 아니다. 이는 오히려 현실에 기초한 깨달음의 현현임을 강조하는 것이고, 체·용을 분리시키는 것을 경계하는 것이다. 만약 성(聖)·속(俗), 염(染)·정(淨)을 분리시키면 불교는 결국 허무적멸의 도로 귀결되어 현실의 기반을 잃게 된다는 점을 주목해야 할 것이다.

천태 지의는 “空有不二 不異不盡”을 인용하면서 空이라 불려도 假·中을 떠나지 않고 假라 칭해도 空·中을 결핍하지 않는다고 하였다.³⁾ 그러므로 ‘삼제즉일제(三諦卽一諦), 일제즉삼제(一諦卽三諦)’가 되어 일심삼관(一心三觀)의 묘관(妙觀)이 성립하는 것이다. 染淨·迷悟는 不二이고 凡夫卽妙境界가 법성본구의 삼제 묘상으로서 현현해오는 것이다.⁴⁾ 이는 존재의 실상을 공·유의 체용일치로 보는 확고한 입장이다. 따라서 현세의 현상은 空을 드러내는 현존이다. 이는 화엄학에서도 탁사현법(託事顯法)으로 칭해지는 개념이다. 사명 지례의 《관음현의기》에는 “만약 선악이 모두 이 性具로 하여 性融하지 않는 것이 없음을 알면 곧 십계가 백계되고 일천이 삼천이 된다”⁵⁾고 하였다. 여기에天台學의 입장이 드러난다.

다시 말해서 이 성구삼천은 존재의 실상을 드러내는 단적인 표현이다. 존재의 실상이란 선악업정의 모든 개체와 전체가 일념 속에 동시적으로 성립하고 개체는 전체의 이법을 근거로 존재하므로 이를 떠나서 존재할 수 없고 전체 역시 개체없이 성립되지 않는다. 또한 개체와 전체 모두가 무상(空)이어서 생멸·변화한다. 이는 곧 공·가·중 삼제의 원용을 지칭하는 또 다른 표현이다. 예를 들어 분수가 있다고 하자. 모든 미세한 구멍에서 솟아나오는 개체의 물줄기가 모여 분수라는 전체를 이룬다. 분수라는 것은 고정된 실체가 없다. 따라서 공이다. 또한 개체의 물줄기 또한 끊임없는 생멸을 이루므로 무상이요 공이다. 그러나 생멸하는 개체들의 물줄기에 의해서 분수라는 존재가 지속되면서 변화한다. 무상이다. 물줄기 개체 역시 공·가·중이요 전체를 이루는 분수 역시 공·가·중이다. 결국 천태학에 있어 무명이라는 것은 體用의 공·가·중을 분리하여 고착시키는 미혹됨에 있다.

3) 天台, 《妙法蓮華經玄義》, 大正藏33, No.1716, 682c, “空有不二不異不盡 空非斷無故言空有 有卽是空空卽是有 故言不二 非離空有外別有中道 故言不異”

4) 佐佐木憲德, 《天台教學》, 百華苑, 1948, 162쪽.

5) 四明, 《觀音玄義記》大正藏34, No.1727, 905a, “若知善惡皆是性具性無不融 則十界百界一千三千”

2. 일념삼천과 이사(理事)·사사무애(事事無碍)

《마하지관(摩訶止觀)》을 주석한 담연의 《지관보행전홍결(止觀輔行傳弘決)》에서는 “한 티끌에 일체중생과 불성을 구족하고 있고 또한 시방제불의 불성을 갖추고 있다”⁶⁾고 말하고 있다. 물들여지는 마음과 청정한 마음이 둘이 아닌 것은 모든 현상이 空과 中을 포함하고 있기 때문이다. 따라서 이사무애요 사사무애가 된다. 전체는 개별현상을 지어내고 개별현상은 전체를 드러내게 된다.

日比宣正는 담연이 지관보행 권5-3에서 지의가 일념삼천에 대한 근본 입장을 “一理에 일체의 事를 섭하고 있다”는 것에 두고 있다고 말한다. 이는 사사무애적으로 해석해야 할 서술을 이사무애의 범주에 놓아 사고한 것이라는 주장이다.⁷⁾ 그러나 본 연구자가 보기에 일념삼천의 의미는 理 자체가 事를 구비하고 있는 體로서 구체구용(具體具用)의 이치를 강하게 드러낸 것으로서 여기에는 이사(理事)와 사사(事事) 간의 상즉이 동시에 내포된 것이라고 본다. 담연은 심·불 및 중생이 모두 차별이 없고 중생에게는 理가 구현되어 있고 모든 불타를 이루고 있다고 하였다. 하나, 하나의 마음 가운데 일체의 마음이 있고, 하나 하나의 티끌 가운데 일체의 티끌이 있다.⁸⁾

모든 존재들의 변화·작용은 마음 가운데에서 이루어진다. 인식되는 객관대상과 인식하는 나는 하나이다. 主客不二이다. 그러므로 “하나 하나의 마음 가운데 일체의 티끌이 있고 하나 하나의 티끌 가운데 일체의 마음이 있다. 그 체는 완전한 무자성(無自性)이다. 따라서 심(心)·불(佛)·중생(衆生)은 다르지 않다. 그러면서도 또한 심·불·중생이 다르다는 것을 방해하지 않는다.”⁹⁾ 심·불·중생의 삼자(三者)가 무차별이라고 하는 것은 무자성이기 때문이고, 동시에 체는 공가 중을 총칭하기 때문에, 즉 다시말해서 공·불공이기에 심·불·중생의 셋이 각기 다름을 갖는다. 공성이 성립하기에 일체가 성립하고 공성이 없으면 일체는 성립하지 않는다.¹⁰⁾ 즉 공성이 없으면 개체와 전체는 하나일 수 없다.

6) 湛然, 《止觀輔行傳弘決》, No.1912, 152a, “是則一塵具足一切衆生佛性 亦具十方諸佛佛性”

7) 日比宣正, 《唐代天台學研究》, 山喜房佛書林, 1972, 255-257쪽.

8) 湛然, 《止觀大意》, 大正藏46, No.1914, 460a-b, “故經云 心佛及衆生 是三無差別 衆生理具諸佛已成 成之與理莫不性等 謂一一心中一切心 一一塵中一切塵”

9) 湛然, 《止觀大意》, 大正藏46, No.1914, 460a-b, “一一心中一切塵. 一一塵中一切心. 一一塵中一切刹. 一切刹塵亦復然. 諸法諸塵諸刹身. 其體宛然無自性. 無性本來隨物變. 所以相入事恒分. 故我身心刹塵遍. 諸佛衆生亦復然 一身土體恒同. 何妨心佛衆生異. 異故分於染淨緣. 緣體本空空不空. 三諦三觀三非三. 三一三無所寄. 諦觀名別體復同.”

10) 《中論》, 大正藏30, No.1564, 33a “以有空義故 一切法得成 若無空義者 一切則不成”

一念 가운데 삼천을 갖춘 理가 있다. 그러므로 일념 가운데 인과·법성·대소·의정·자타를 갖추고 있다고 말하는 것이다. 변화하는 곳마다 삼천 아님이 없고 실상의 법은 모든 법을 갖추고 있고 모든 법의 성품은 생겨남이 없다. 그러므로 삼천은 있으면서 없는 것이요 공통되면서 섞이지 않으며 섞임 또한 분리 되지 않는다.¹¹⁾

‘理에 삼천을 갖춘다는 사고가 화엄적 이사무애를 주장하는 것’이라 보는 日比宣正의 입장은 사명 지례 당시 산가과와 논쟁을 벌였던 산외파의 입장이기도 하다.

즉공즉중(卽空卽中)의 경우 즉가(卽假)의 二字를 첨가하여 읽는 것이 담연의 본의라고 생각되지 않는다. 담연은 지의가 주장한 일즉일체의 사사무애론을 이론적으로 설명하기 위해 이사무애사상을 특히 강조하고 있는 것이라고 생각되지만 담연은 이 일즉일체의 이사무애원용을 삼제(空假中)에 의해 설명하고 있는 것은 아니라고 생각한다. 즉 假를 事로 하고 空·中을 理로 하는 것에 의해 假卽空中을 말하고 이사무애를 해석하려고 하는 것이라고 생각한다.¹²⁾

그러나 천태의 일념삼천이라는 것은 “一念中 理具三千”의 맥락에서 이해해야 할 것이다. 일념삼천을 이사무애로만 본 것은 분명 아니다. 즉 일념은 이구삼천인 것이다. 지의도 마하지관 권5에서 “인연생법이 곧 공·가·중(因緣生法卽空卽中)”¹³⁾이라 말했다. 또한 담연 역시 공·가·중이 상즉하고 각기 삼제를 갖춘 것으로 이해하고 있다.¹⁴⁾ 그런데 日比宣正는 무리하게 담연의 글 “示以卽事而理義自成妙假”를 근거로 하면서 事는 假, 理는 空·中을 가리킨다고 주장하는 것이다.

천태학의 묘체는 공가중이 결합된 개념에서 이해를 시작해야 한다. 日比宣正처럼 空과 中을 따로 떼내어 理로 놓고 事와 분리시키는 것은 많은 왜곡을 불러일으키는 원인이 된다. 공가중을 묘체로 보고 또한 강조했던 천태학은 이러한 의미에서 다른 종파가 지니지 못하는 장점을 가진다고 본다. 공·가는不二이며 공가불이를 이룸하여 중(中)이라 하는 것이다.¹⁵⁾ 삼천의 妙假는 즉공즉중이다.¹⁶⁾

11) 湛然, 《金剛鐔》, 大正藏46, No.1932, 785b-c, “余曰 一家所立不思議境於 一念中理具三千 故曰念中具有因果凡聖大小依正自他 故所變處無非三千 而此三千性是中理 不當有無有無自爾 何以故 俱實相故 實相法爾具足諸法 諸法法爾性本無生 故雖三千有而無 共而不雜 雜亦不分 雖一一遍亦無所在.”

12) 日比宣正, 《唐代天台學研究》, 앞의 책, 309쪽.

13) 天台, 《摩訶止觀》, 大正藏46, No.1911, 31c.

14) 湛然, 《止觀輔行傳弘決》, 大正藏46, No.1912, 354a, “中道文初攬前空假與中相卽 已具三諦”

15) 湛然, 《止觀義例》, 大正藏46, No.1913, “三千卽 空卽中 ...空假不二名之爲中.”

16) 湛然, 《止觀輔行傳弘決》, 大正藏46, No.1912, 179b “知理性具三諦也”.

삼제관은 존재의 실상을 공·가·중의 원융삼제로 통합적 접근을 하는 것이고 가법은 곧 공이고 중이며, 따라서 천태의 性具는 공가중으로서 일념삼천이다.¹⁷⁾ 분명 삼제는 理法이다. 즉 理는 공·중만을 말하는 것이 아니다. 공·가·중 모두를 포함하는 개념으로 이해해야 한다.

III. 천태학의 성구(性具)와 화엄학의 성기(性起)

1. 성구와 성기

천태의 성구와 화엄의 성기가 어떠한 개념적 차이를 갖느냐 하는 것은 중요한 문제이다. 세계관 이해에 있어 분명한 차이를 갖기 때문이다. 일반적으로 성구는 삼제원융으로 칭해지고 성기는 청정법계의 진여연기를 지칭하는 개념으로 생각한다. 천태나 화엄 모두 세계이해의 중국, 혹은 최고봉으로 자처하는 만큼 그들의 입장 차이를 파악하는 것은 필요한 일이다.

화엄학에서는 법화경의 진리가 잡스러운 물건이 혼합되어 있는 것으로 동교일승이라고 평하는 반면 화엄경의 진리는 순수무잡한 것이라 하여 최고의 위치에 놓았다. 천태학은 동교일승을 자처하면서 최고의 보편성을 지니는 것으로 자부했다. 화엄학은 깨달은 지혜로 일체의 세계를 청정하게 드러내는 순일무잡성의 性起를 강조하는 것이라고 타무라 시로(田村芳朗)는 말한다.¹⁸⁾

그러나 한편 화엄학도 이러한 입장으로 단정할 수만은 없을 것이다. 적어도 신라 화엄학은 연기와 성기를 특별히 구분하지 않고 있고, 다음 절에서 논의할 산가과의 이사양중총별(理事兩重總別)의 입장과 크게 다르지 않은 이이상즉(理理相卽)을 의상(625-702)이 말하고 있기 때문이다. 의상은 《화엄일승법계도》에서 ‘법의 성품은 원융하여 두 모습이 아니라’ 하였고¹⁹⁾ 표훈은 “**법성은 진(眞)과 망(妄)에 통하고 원융함을 취한다**” 하였다. 이른바 의상이 법계도에서 “진성의 체는 지극히 깊고 미묘하다”²⁰⁾라 한 것은 진성(眞性)이 자성(自性)을 두지 않은 갖가지 연으로써 성립되는 것이기 때문이라는 것이다.²¹⁾ 그러므로 연기가 곧 성기임을 다음과

17) 湛然, 《止觀輔行傳弘決》, 大正藏46, No.1912, 293b, “三諦無形俱不可見 然卽假法可寄事弁 卽此假法卽空卽中 空中二體二無二也 心性不動假立中名 亡泯三千假立空稱 雖亡而在假立假號”

18) 타무라 시로(田村芳朗) 外, 이영자 역, 《천태법화의 사상》, 서울: 민족사, 1989, 23쪽.

19) 義湘, 《韓國佛教全書》2冊, 2-1上, 〈華嚴一乘法界圖〉, “法性圓融無二相”

20) 義湘, 《韓國佛教全書》2冊, 2-1上, 위의 책, “眞性之體甚深微妙”

같이 표현한다.

만약 연기법이 緣에 따라 일어나고 다른 것이 없는 것이라고 한다면 오직 이 연 앞에는 아무 법도 없다는 뜻인가. 연을 중심으로 이야기한다면 연 앞에 법이 없다. 性を 중심으로 말할 때는 연 앞에 법이 있다. 그 법이 무엇인가. 연을 중심으로 말할 때에는 오늘의 緣속에 있는 오척의 몸에 나타나는 것이 연기의 本法으로 다른 것으로 세울 수 없다. 그러므로 연 이전에는 하나의 법도 없는 것이다. 그러나 성을 중심으로 말하자면 본래 性起의 법체가 있는 것이다.²²⁾

모든 것이 인연으로 말미암는다면 연 이전에는 법(法, 존재)이 있을 수 없다. 하지만 이를 性の 입장에서 보면 연(緣) 이전에 성기(性起)의 법체가 있다 함이다. 즉 연기 무자성의 본체관을 말하면서도 이를 근거 짓는 법체를 설정하고 있다는 점이다. 그러나 이는 어디까지나 성(性)의 입장에서 보았을 때이다. 그러므로 연기와 성기는 다르지 않게 된다. 《법기》에서는 이를 ‘연기무성(緣起無性)’과 ‘무성연기(無性緣起)’로 설명한다. “생사는 자성이 없기에 열반이 되는 성품이 되고 열반은 자성이 없으므로 생사로써 되는 성품이 된다. 그러므로 생사열반의 무자성이 理가 되고 무자성의 생사열반이 事가 된다. 그러므로 연기무성이고 무성연기이다. 理 역시 진성의 理요 事 역시 眞性の 事인 것이다.”²³⁾ 연기무성은 理요 무성연기는 사(事)이다. 다시 말해서 理란 생사열반 모두가 자성이 없음을 말하는 〈무자성〉을 말하는 것이고 事란 무자성이기에 중중무진(重重無盡)하게 일어나는 생사열반 자체의 〈법계〉를 뜻한다. 즉 연기관 무성이요 무성이기에 연기인 것이다. 성기가 청정한 법계만을 지칭하는 것은 아니다. 화엄에서 말하는 유무중도(有無中道)의 진성(眞性) 역시 생사열반을 분리하지 않고, 심, 중생, 佛, 삼자를 하나로 본다. 그러나 일반적으로 천태학과 화엄학의 분명한 차이는 천태학의 性は 원융삼제이지만 화엄학의 性は 空性の 법체라는 것에 두고 있다. 그렇지만 신라 화엄학과 견준다면 결과적으로 성구나 성기의 존재양태는 상통하지 않을 수 없다. 의상의 화엄 역시 법성원융이고 천태 역시 삼제원융이기 때문이다. 또한 화엄학은 천태학과는 달리 사사무애에 대한 구체적 설명을 십현문, 육상, 수십전 등 다양한 체계 속에서 제시

21) 編者未詳, 《韓國佛教全書》6冊, 6-777中-下, 〈法界圖記叢髓錄〉, “法性即通眞妄取圓融 ... 眞性即是法性也 所謂眞性之體甚深微妙者 但以不存自性攬諸緣成故也 ... 則以緣前無法故 非先有眞性而隨緣性 且吾今日或爲水用 或爲石用 緣中法界諸法無遺頓起故也”

22) 編者未詳, 《韓國佛教全書》6冊, 6-779中, 〈法界圖記叢髓錄〉, “問若緣起法隨起無側者 唯是緣前無法之義耶 答就緣論之 緣前無法 就性論之 緣前有法 何者 就緣論時現於今日緣中之五尺是緣起本法無側而立 故緣以前無一法也 就生論時 本有性起法體也”

23) 編者未詳, 《韓國佛教全書》6冊, 6-785上, 〈法界圖記叢髓錄〉, “法記云 此中理事者 生死無性以涅槃爲性 涅槃無性以生死爲性 則生死涅槃之無性爲理 無性之生死涅槃爲事 故古人云 緣起無性無性緣起也 緣起無性是理 無性緣起是事也 理亦眞性之理 事亦眞性之事”.

하고 있다는 점을 들 수 있을 것이다.

화엄학을 성기유정(性起唯淨)이라고 지칭하여 구분한 것은 화엄학의 대체적인 입장이라기보다 禪과 결합되어 일어난 산물일 것이다. 사명지례는 천태학이 화엄학화되어가는 것에 문제를 제기하고 원시천태로의 복귀운동을 벌였는데 그때 그는 화엄학화되어 가는 사유 형성에 중밀이 있음을 지적한 바 있다. 중밀은 분명 화엄에 기반을 두고 있지만 禪宗과 밀접한 만큼 지례가 그를 거론하는 그 배경이 이해 될 수 있다.

2. 이사양중총별(理事兩重總別)과 이사총별(理事總別)

앞에서도 언급하였듯이 지례가 천태 내부의 사상이 화엄학화 되어가는 것을 반대하여 원시 천태로의 복귀운동을 벌였고 이에 반발하였던 그룹과 논쟁을 벌인 것이 산가파와 산외파의 논쟁이다. 지례파는 스스로 정통파로 자임하며 산가파라 칭하고 그 반대 그룹을 일러서 산외파라 하였다. 산외파는 의적(899-987)과 함께 나온 지인의 계통으로 지인·오은·원청으로 이어지며 원청의 문하에서 고산지원과 범천경소가 나와서 사명지례와 논쟁을 벌였다. 사명지례는 형계 담연의 《십불이문(十不二門)》을 주석한 《십불이문지요초(十不二門指要鈔)》 속에서 산외파의 입장을 ‘편지청정(偏指淸淨)·연리단구(緣理斷九)·일리수연(一理隨緣)·이총사별(理總事別)’ 등으로 비판했다. 산외파는 오로지 진리의 청정성을 주시하여 결국 청정 일변도로 치우쳐 있다고 하는 것이다.²⁴⁾ 반면 산가파는 원리수연(圓理隨緣)이라 하고 이와 사와의 총별에 관해서는 산외파가 이총사별(理總事別)이라 한 데 대하여 산가파는 이사양중총별(理事兩重總別)이라 하였다. 산외파가 총별을 이와 사에 배대하여 理(空)를 총이라 하고 현상인 事를 별이라고 했던 반면 산가파는 理法에도 총·별이 있고 事法에도 총·별이 있다 함이다. 이는 순일한 보편적 진리와 다양한 특수 현상과의 불이·원융을 말한 것이다.

지례는 삼제사상을 근간으로 하여 진여연기를 포함시켰다고 할 수 있다. 다시 말해서 體는 삼제에 있고 무자성공을 포함한다. 반면 산외파 원청은 진여연기를 근간하여 삼제사상을 섭취하고 이를 다시 하나로 융섭시켰다고 할 수 있다. 이 경우 三諦 가운데 공·중은 理에 그리고 假는 事에 分對되고 결국 성구의 사고는 회박한 것이 되는 것은 자명하다.²⁵⁾ 산외파들은 일념은 즉 一性이고 따라서 영지(靈知), 성체(性體), 상적(常寂)한 것이라 하며 性卽一念은 심성영적(心性靈寂), 진여묘체(眞如妙體), 진정영지(眞淨靈知)라 말한다.²⁶⁾ 영지(靈知)라는 이름

24) 다무라 시로(田村芳朗) 外, 앞의 책, 30쪽.

25) 日比宣正, 《唐代天台學研究》, 앞의 책, 339쪽.

은 규봉이 전용하여 썼던 것으로 이는 편지청정(偏指淸淨)의 진여를 가리키는 것으로 오직 진심에 있어서 연리단구(緣理斷九)를 뜻한다.²⁷⁾

반면 지례는 산외파처럼 一性(즉 一念)을 청정진여로 놓는 것이 아니라 ‘理事가 함께 현현하는 總’으로서 일념을 개념 짓는다. 개별이 융섭하여 총으로 들어가고 일성은 무성으로 말미암아 이·사 삼천을 세우므로 양중삼천은 일념에 있다²⁸⁾는 것이다. 지례의 이 말은 아주 중요한 문구로서 곱씹어볼 필요가 있다. 천태학에서는 끊임없이 일념삼천을 주장해왔고 일념 안에서의 이구삼천임을 강조해왔다. 왜 일념인가? 이는 이·사 삼천의 總相 역시 무주(無住)를 근본으로 하기에 한 생각의 찰나, 즉 일념 속에서 파악되어진다는 의미로 해석된다. 천태학이 주장하는 요점은 이법 자체를 현상(事)과 나누어 설정할 것이 아니라 체용일치, 이사합치(理事合致)의 현현, 삼제원융의 체(理具三諦)로서 보고자 하는 데 있다.

그러므로 지례에게 있어 삼천색심(三千色心)은 곧 性으로 본래 삼천을 갖추었다함은 별이 되고 찰나 일념은 總이 된다. 심구삼천(성구삼천)은 연을 따라 변조(變造)하는 고로 삼천의 개별자들이 끊임없이 변조하면서 총으로 융섭되고 총 역시 실체가 없이 개별자들에 의해 성립되는 무주본이므로 일념 가운데 파악된다.²⁹⁾ 그러므로 일념을 총이라 한 것이다.

26) 四明 知禮, 《十不二門指要鈔》, 위의 책, 708c, "又復應知若事若理 皆以事中一念爲總 以衆生在事未悟理 故以依陰心顯妙理故 問他云 一念卽一性也 一念靈知性體常寂 又云 性卽一念謂心性靈寂 性卽法身 靈卽般若 寂卽解脫 又云 一念眞知妙體 又云 並我一念淸淨靈知 據此等文乃直指文中一念名眞淨靈知 是約理解 心佛及衆生是三無差別"

27) 四明 知禮, 《十不二門指要鈔》, 위의 책, 713b, "且靈知之名圭峰專用 既非卽陰而示 又無修發之相 正是偏指淸淨眞如 唯於眞心及緣理斷九之義也"

28) 四明 知禮, 《十不二門指要鈔》, 위의 책, 710a, "今文以一性爲總 前後文以一念爲總 蓋理事相顯也 此之二句正出攝別入總之所以也 由一性無性立理事三千故 故兩重三千同居一念也 豈同他釋直以一念名眞性邪"

29) 四明 知禮, 《十不二門指要鈔》, 위의 책, 710b, "三千色心一不可改故名爲性 此一句約理明總別 本具三千爲別 剎那一念爲總 以三千同一性故 故總在一念也 變造三千爲別 剎那一念爲總 亦以三千同一性故 故咸趣一念也 造謂體用者 指上變造卽全體起用 ... 則全理體起於事用; 711a-b, "心本具三千方能變造 既云心之色心 已顯此心本具三千 今卽此心變造 乃是約具名變 既非但理變造 自異別教也 ... 故輔行云 並由理具方有事用 今欲修觀但觀理具 俱破俱立俱是法界 任運攝得權實所現 言良由於此者 卽由心之色心故(理也)卽心名變故(事也); 湛然, 《止觀輔行傳弘決》, 대정장 권46, no.1912, 169c, "三諦皆空皆假皆中宛然次第 ... 此俗諦中空也 中卽空者 中理無邊卽畢竟空 此中道空也 亦得名爲一空一切空 雖復三諦俱得名空 不無次第故屬別也 三種皆假者 亦似一假一切假前後灼然"

요컨대, 지례의 이사양중총별의 의미는 이사총(理事總)·이사별(理事別)의 개념에서 전개된 것으로 이해할 필요가 있다. 즉 구체구용, 원용삼체의 삼체는 **별이 되고 이것이 융섭하여 드러내는 일체의 모든 범성은 총이 된다**. 그러므로 **리와 사 양자 모두 총과 별을 갖는 것이다**. 따라서 一空 즉 一切空이 되고 一假 즉 一切假, 一中 즉 一切中이 된다.³⁰⁾

이사가 합치하는 까닭에 구체구용의 이구삼천이다.³¹⁾ ‘理具三千 事用三千’에 각기 총별이 있는 것은 이구제법(理具諸法)이 스스로의 體를 잃지 않는 까닭에 별이 있고, 제법이 한가지로 찰나를 이루기에 총이 있는 것과 같다. 종일토록 스스로의 체를 잃지 않고 하나를 이루니 성구 제법이 총별을 서로 거두어 갖추고 있음이다. 연기제법(緣起諸法) 역시 그러하다. 그러므로 事만을 별이라고 하고 理만을 총이라 해서는 안 된다는 것³²⁾이 지례의 입장이다.

거듭 강조하건대 지례의 입장에서 볼 때 理事는 理의 삼천에 대한 事의 삼천으로 각각에 총과 별이 있다고 사고해야 한다. 이 경우 事의 총별이란 사사무애를 말하는 것이고 사사무애를 사고할 때 거기에 이이무애가(理理無碍) 사고되는 것에서 理의 총별이 가능해진다. 이 이이무애를 주장한 의상에게 있어서도 진성과 현상은 떨어질 수 없는 理事무분별로써 체용일치의 원용이다. 이는 항상 중도에 있고 현상 이외에서 이법을 얻지 못한다. 그러므로 이이상즉(理理相卽)이고 사사상즉(事事相卽)이며 또한 이사상즉(理事相卽)이다.³³⁾ 사와 사는 理를 매개로 하여 상즉상입 하는 것이 가능하고 이이상즉은 현상(事) 가운데의 理의 입장에서 전개한 것이다. 또한 지례는 화엄에서 심·불·중생 이 셋 모두가 무차별임을 말하였는데 法이란 글자는 이 삼자를 모두 갖춘 것을 말하는 것이라 해석하였다. 따라서 삼천은 이 삼법을 서로 갖추고 서로 융섭하는 묘법을 이름 한다 하였다.³⁴⁾ 제법은 모두 삼천을 갖추기에 ‘一念卽三千’이고³⁵⁾ 삼천은 理 가운데

30) 四明 知禮, 《十不二門指要鈔》, 大正藏46, No.1928, 710b, 故輔行云 並由理具方有事用 今欲修觀但觀理具 俱破俱立俱是法界 任運攝得權實所現 言良由於此者 卽由心之色心故(理也)卽心名變故(事也) 全體起用故(理事合也)方能一空一切空 一假一切假 一中一切中也;

31) 四明 知禮, 《十不二門指要鈔》, 위의 책, 715b, “理具三千俱名爲體 變造三千俱名爲用 故云俱體俱用”

32) 四明 知禮, 《十不二門指要鈔》, 大正藏46, No.1928, 708b-c, “理具三千事用三千各有總別 此兩相卽方稱妙境 二既知下 次總 前約諸法不失自體爲別 今明諸法同趣剎那爲總 終日不失終日同趣 性具諸法總別相收 緣起諸法總別亦爾 非謂約事論別以理爲總”

33) 義湘, 《韓國佛教全書》2冊, 2-6上, 《華嚴一乘法界圖》, “理事冥然 一無分別 體用圓融 常在中道 自事以外 何處得理 ... 若依別教一乘 理理相卽 亦得事事相卽 亦得理事相卽 亦得各各不相卽 亦得相卽 何以故 中卽不同故 亦有具足理因陀羅尼 及事因陀羅尼等法門故”.

34) 四明 知禮, 《十不二門指要鈔》, 위의 책, 706a, “故華嚴云 ... 心佛及衆生 是三無差

있고 무명과 같음ियो 아울러 구체구용의 삼천이다.³⁶⁾

III. 지관(止觀)의 수행과 실천

1. 지관(止觀)의 개념과 삼지삼관(三止三觀)

지관은 불교의 세계관에 입각한 실천원리이다. 천태 지의는 지관(止觀), 정혜(定慧), 적조(寂照), 명정(明靜) 모두가 같은 것에서 나온 異名으로서, 만법의 근원을 알고 모든 깨달음을 수증(修證)함에 있어 지관만한 것이 없다 하였다.³⁷⁾ 흔히 禪과 定을 구분하지 않지만 굳이 구분하면 禪은 定의 초보적인 단계를 가리키고, 이 禪이 고도로 나아간 것을 定이라고 하여 止를 禪定이라 칭하기도 한다. 즉 禪은 수행으로서의 因位를 가리키고, 선의 수행에 의해 획득한 과보를 삼매라고 부르고, 定이라고 부르기도 한다.³⁸⁾

화엄학에서 止(Śamatha)는 마음의 동요를 진정시키고 본원적인 진리에 머무르는 것을 의미하며, 觀(vipaśyana)은 움직이지 않는 마음이 지혜의 작용이 되어 사물을 진리에 합치시키며, 올바르게 관찰하는 것을 의미한다. 그러므로 止는 定에 해당되고 觀은 慧에 해당된다.

이와 같이 지관에 대한 일반적인 이해는 특정 대상에 집중시키는 것을 止라고 하고, 이에 의해 올바른 지혜를 일으켜 대상을 관하는 것을 觀이라고 하는 것일 것이다. 다시 말해서 마음을 고요히 하나의 대상에 집중하고 올바른 관찰을 하는 것. 그리고 산란한 망념을 제어하고 마음을 고요히 하여 밝은 지혜로 모든 사물의 실상을 관조·식별하는 것³⁹⁾을 일컬음이다. 요컨대 止라는 것은 一心不亂을 의미하고 觀은 여실히 법을 보는 것이고 眞智가 현현하는 것이다.⁴⁰⁾

別 故今家釋經題 法字約此三法各具 三千互具互融方名妙法”

35) 四明 知禮, 《十不二門指要鈔》, 위의 책, 706b, “又雖諸法皆具三千 今爲易成妙解妙觀故 的指一念卽三法”

36) 四明 知禮, 《十不二門指要鈔》, 위의 책, 708a, “故下文云 三千在理同名無明 ... 並常俱體俱用”

37) 天台 智顗, 《修習止觀坐禪法要》, 大正藏46, No. 1915, 462a, “曰止觀 曰定慧 曰寂照 曰明靜 皆同出而異名也 若夫窮萬法之源底 考諸佛之修證 莫若止觀”

38) 關口眞大, 〈止觀의 基礎的諸問題〉, 關口眞大 編, 《止觀의 研究》, 東京: 岩波書店, 1975, 2-3쪽.

39) 中村元, 〈原始佛教における止觀〉, 關口眞大 編, 위의 책, 35쪽.

40) 梶芳光運, 〈般若經における止觀について〉, 關口眞大 編, 위의 책, 74쪽.

그러나 천태학의 삼지삼관은 공·가·중이라는 세 가지 진리의 양태를 체험·실천하는 측면에서 표현한 것이다.⁴¹⁾ 여기에는 지관과 더불어 하화중생이라는 보살행의 실천이 더욱 강하게 부각된다. 먼저 천태 지의의 삼지삼관을 보자. 삼관이란 종가입공관(從假入空觀), 종공입가관(從空入假觀), 중도제일의관(中道第一義觀)을 말하고 지의는 이 3觀을止에도 적용하여 체진지(體眞止)·방편수연지(方便隨緣止)·식이변분별지(息二邊分別止)의 3止를 세웠다. 삼지·삼관을 동시적·일체적으로 파악하는 것을 원돈지관⁴²⁾, 또는 일심삼관이라 한다. 성구삼천의理가 공가중의 삼제원융이듯이 삼지와 삼관 역시 동시적이다.

종가입공관(이제관)	- 체진지	-----	원돈지관(일심삼관)
종공입가관(평등관)	- 방편수연지	-----	
중도제일의관	----- 식이변분별지	-----	

삼관에 있어 종가입공관이란 일체의 모든 假가 모두 空하고 공이 실상임을 체득하는 것을 말한다. 종공입가관이란 종가입공관에 따라 공에 통달할 때, 모든 존재들의 모습이 진실 그대로임을 알고, 또 그렇게 보는 것을 말한다. 즉 모든 존재를 긍정하고 다양성을 인정함이다. 이와 같이 양자를 아우르는 지혜가 바로 중도로서 중도제일의관이라 이름 한다.

삼지란 첫째 체진지(體眞止)로 이는 진리를 체득한 止를 말한다. 모든 법은 인연으로부터 생기는 데 그 인연이라는 것이 空하고, 공이 바로 진실인 까닭에 “진실을 체득하는 지(體眞止)”라고 말한다. 방편수연지란 진실을 체득하여 가관(假觀)에 들어가 중생을 제도하는 것을 말한다. 이는 공을 공이 아니라고 알기 때문에 방편이라고 말하는 것이고 마음을 세계에 따라 안주시키고 있으므로 그렇게 말하는 것이다. 끝으로 식이변분별지(息二邊分別止)란 생사의 흐름과 열반, 이 양면 어느 하나만을 취하지 않아 두 변이 그친 止를 말한다.⁴³⁾ 이렇게 볼 때

41) 다무라 시로(田村芳朗) 外, 위의 책, 66쪽.

42) 천태 지의는 삼종지관(三種止觀)을 설할 당시에 원돈지관, 점차지관, 부정지관의 세 방법을 설하였다. 보통 돈·점 두가지로 나누는데 지의는 3종으로 나누었다. 담연에 이르러서는 3종에 우열을 두어 원돈지관을 특히 강조하였다. 삼종지관이란 것은 원리에 입각한 구분일 뿐인 것으로 점차지관과 부정지관은 원돈지관을 위한 보조수단이라는 것이다. 본고는 원돈지관인 삼지삼관 즉 일심삼관에 초점두었다.

43) 天台, 《摩訶止觀》, 大正藏46, No.1911, 24a, "今所論也巧度止有三種 一體眞止 二方便隨緣止 三息二邊分別止 一體眞止者 諸法從緣生 因緣空無主 息心達本源故號爲沙門知因緣假幻化性虛故名爲體 攀緣妄想得空即息 空卽是眞故言體眞止 二方便隨緣止者若三乘同以無言說道斷煩惱入眞 眞則不異 但言煩惱與習有盡不盡 若二乘體眞不須方便

천태학의 지관 수행은 공·가·중의 융섭된 존재의 실상을 깨달아, 이를 밝히 보는 가운데 존재와 올바른 관계를 맺고, 중생을 위하는데 있다.

지의의 《법계차제초문》에서 “보살이 가상을 따라 공을 관하는 고로 觀이라 하고 공을 따라 가상에 들어감을 관하는 고로 還이라 하며 공과 가를 일심으로 관하는 고로 淨이라 한다”고 하였다.⁴⁴⁾ 삼관은 결국 육문(六門) 가운데 觀, 還, 淨이라는 말로 의미 지을 수 있는데, 이는 진리와 존재의 실상을 관하고 다시 현상을 따라 양변에 치우치지 않고 중생을 이롭게 함이다. 이것이 청정행이다. 그러므로 천태학에 있어 지관의 수행은 자리·이타의 법을 모두 갖춘다. 법화경에 “붓다, 스스로가 대승에 머무르고 그 얻은 바 진리와 같은 정혜의 힘을 가지고 장엄하게 중생을 제도한다”⁴⁵⁾고 하는 것이 그것이다. 요컨대 마음을 자유롭게 하는 데는 스스로 수행하고 남을 교화하는⁴⁶⁾ ‘上求菩提 下化衆生’만한 것이 없다.

2. 지관의 수행과 자리이타(自利利他)

인간이 갖고 있는 번뇌 망상의 무명염법은 마음 자체에 갖추어져 있는 번뇌의 성품을 따라 일어난다. 또한 지혜에 의해 생겨난 청정법 역시 우리의 마음을 따라 일어나지만 청정한 성품은 자기 자신과 현상계에 존재하는 모든 법이 모두 마음에서 생겨난 것임을 안다.⁴⁷⁾ 이렇게 우리 마음은 중생법신과 제불법신 모두를 갖추고 있다. 단지 현상적인 차별의 측면에서 범부와 성인 간에 법신의 명칭이 달라진다. 그러나 모든 범부와 성인이 동일한 하나의 법신이다. 하지만 각각의 중생과 각각의 성인이 각기 다른 법신이라고 해도 무방하다. 왜냐하면 여래장의 자체는 평등하지만 작용의 측면에서 번뇌와 지혜의 성품이 서로 구별되는 의미가 있기 때문이다.⁴⁸⁾

우리의 일심법계에는 번뇌와 지혜의 성품이 천연적으로 갖추어져 있는데 마음의

止 菩薩入假正應行用 知空非空故言方便 分別藥病故言隨緣 心安俗諦故名爲止 經言動止心常一亦得證此意也 三息二邊分別止者 生死流動涅槃保證 皆是偏行偏用不會中道 今知俗非俗俗邊寂然 亦不得非俗空邊寂然 名息二邊止“

44) 天台, 《法界次第初門》, 大正藏46, No.1925, 525b, “復次菩薩從假入空觀故名爲觀 從空入假觀故名爲還 空假一心觀故名爲淨”

45) 《妙法蓮華經》, 大正藏7, No.262, 8a.

46) 天台, 《摩訶止觀》, 앞의 책, 56c, “安心爲兩 一教也 二自行”

47) 남악혜사, 이상섭 역, 《지관의 이론과 실천》, 서울: 삼양, 1995, 109-110쪽.

48) 南嶽, 《大乘止觀》, 大正藏46, No.1924, 649a-b, “以本具染性故 說名衆生法身 以本具淨性故 說名諸佛法身 以此義故 有凡聖法身之異名 ... 道一一凡一一聖各別法身亦無所失 何以故 以依性別義故”

이치를 위배하는 그릇된 행동은 청정한 수행에 의해 언젠가는 없어지게 되어 있다. 그러나 비록 번뇌를 다스리는 수행을 하여 道를 성취하더라도 번뇌의 성품은 여전히 간직하고 있다.

지관의 수행은 지혜의 성품을 의지하여 수행함으로써 열반을 증득하고 번뇌의 성품을 의지하여 보살행을 실천하는 것이다. 止수행을 닦으면 어지럽게 분별하는 망상이 끊어져 우리의 마음 자체가 일체의 차별상을 떠나 지극히 고요하고 안정되어 自利행으로 나아가고, 또 觀수행을 닦으면 우리의 마음이 현실적인 응응의 측면에서 중생의 근기에 따라 끊임없이 중생을 구제하는데 이를 이타행이라 한다.⁴⁹⁾ 이 관수행에 의해 순간순간 우리의 청정한 마음이 익게 되어 6바라밀, 4십법과 같은 자비심의 종자를 형성하고 또 참된 마음에 간직된 인연을 따라 성품이 원만해진다.

《대승지관법문》에서는 유식의 삼성 가운데 원성실성을 진실성이라 표현하면서 이 진실성을 유구정심(有垢淨心)과 무구정심(無垢淨心)으로 나누었다. 진여의 體는 염정(染淨)을 모두 갖춘 것이기에 진실성뿐만 아니라 의타성 역시 청정의타성과 염분의타성, 그리고 분별성에 있어 청정(淸淨)분별성, 염탁(染濁)분별성으로 나누어진다.

진실성에 있어 유구정심은 중생의 체로서 염법의 성품을 말한다. 모든 작용을 구축하고 훈습에 의해 변형하므로 유구라 칭하는 것이다. 또한 자성이 물들여지지 않아 훈습된 번뇌가 공하여 고요한 모습을 나타내 다시 청정하게 되므로 이를 무구정심이라 한다.⁵⁰⁾ 분별성에 있어 청정분별성은 인연을 따라 중생을 교화하여 그들의 마음과 행동이 청정토록 이끌고 오직 중생들을 제도하기 위해 일체중지의 분별작용을 일으키는 것이다. 그리고 염탁분별성은 번뇌로 작용하는 분별로 허상이요 실체가 없어 망상을 따라 끊임없이 생겨남을 말한다.⁵¹⁾

49) 南嶽, 《大乘止觀》, 위의 책, 653b, “又此心體本性具足寂用二義 爲欲熏彼二義令顯現故 何以故 以其非熏不顯故 顯何所用 謂自利利他故 有如是因緣故 依此心修止觀也 問曰 何謂心體寂用二義 答曰 心體平等離一切相 卽是寂義 體具違順二用 卽是用義 是故修習止行卽能除滅虛妄紛動 令此心體寂靜離相 卽爲自利 修習觀行令此心用顯現繁興 卽爲利他”

50) 위의 책, 656a, “所言別明三性者 初辨眞實性 就中復有兩種一者有垢淨心以爲眞實性 二者無垢淨心以爲眞實性 所言有垢淨心者 卽是衆生之體實事染之本性 具足違用依熏變現 故言有垢 而復體包淨用自性無染 能熏之垢本空 所現之相常寂 復稱爲淨 故言有垢淨心也”

51) 위의 책, 656c, “三明白別性者 亦有二種 一者淸淨分別性 二者染濁分別性 所言淸淨分別性者 卽彼淸淨他性法中 所有利他之德 對彼內證無分別智故 悉名分別所謂一切種智能知世諦種種差別 乃至一切衆生心心數法無不盡知 ... 所言染濁分別性法者 卽彼染濁依他

따라서 지와 관은 염·정의 진실성과 분별성에 입각하여, 자리·이타를 동시적으로 함께 겸하여 실천하는 것이다. 이를 지관쌍행(止觀雙行)이라 혜사는 말하였다. 만일 관수행을 닦지 않으면 세계가 연기하는 까닭을 알지 못하고 진리세계가 바로 현실적인 세속의 이치와 같음을 알지 못한다. 또한 지수행을 닦지 않으면 진리의 세계가 항상 고요하다는 이치를 알지 못하고, 세속적인 이치가 바로 진여로서 진제(眞諦)임을 알지 못하게 된다.⁵²⁾

특히 천태학에 있어 지혜의 관으로서 반야는 이미 일체의 법을 포함하는 것이고, 止 또한 왕삼매로서 일체의 삼매가 모두 다 그 속에 들어간다. 그 포함하는 일체법을 《마하지관》에서는 여섯 가지로 나누고 있다. 일체의 이법, 일체의 미혹, 일체의 지혜, 일체의 수행, 일체의 위계, 일체의 교문을 포함한다.

이법을 미혹함으로 말미암는 까닭에 생사의 미혹을 일으키는 것이나 이법에 수순하여 관하고 이로써 지혜를 논하며 해탈하는 까닭으로 수행을 내세운다. 또한 수행으로 말미암는 까닭에 위계를 증득한다. 위계가 원만하면 이로 인하여 남을 교화하니, 事理·解行·因果·自他 등의 순서로 이 모두를 지관이 다 포함한다는 것이다.⁵³⁾ 요컨대 천태지관의 핵심은 무주법(無住法)에 있다. 모든 존재가 공·가·중 삼제원융의 현현으로 어느 하나에 편향하지 않는 것임을 깨달아 그 지혜로 현실을 대하는 무주의 지혜가 바로 천태학이 지향하는 바다. 지의는 이를 금강삼매(金剛三昧)라 불렀다.⁵⁴⁾

V. 결론

불교사상은 인간과 세계가 인식론적 측면에서 그리고 존재론적 측면에서 어

性中 虛狀法內有於似色似識似塵等法 ... 以不知故即妄分別執虛爲實 以妄執故境從心轉 皆成實事 即是今時凡夫所見之事 如此執時 即念念熏心還成依他性 於上還執復成分別性 如是念念虛妄互相生也”

52) 위의 책, 658b, “是故若欲捨離世諦當修止門入三無性 若欲不壞緣起建立世諦 當修觀門 解知三性 若不修觀門即不知世諦所以緣起 若不修止門即不知眞諦所以常寂 若不修觀門 便不知眞即是俗 若不修止門即不知俗即是眞 以是義故須依幻喻通達三性三無性”

53) 天台, 《摩訶止觀》, 앞의 책, 29c, “般若祇是觀智 觀智已攝一切法 又止是王三昧 一切三昧悉入其中 今更廣論攝法即爲六意 一攝一切理 二攝一切惑 三攝一切智 四攝一切行 五攝一切位 六攝一切教 此六次第者 有佛無佛理性常住 由迷理故起生死惑 順理而觀 是故論智 解故立行 由行故證位 位滿故教 他事理解行因果自他等次第 皆止觀攝盡也”

54) 天台, 《摩訶止觀》, 위의 책, 84a, “雖諸法不住 以無住法住般若中 即是入空 以無住法住世諦即是入假 以無住法住實相即是入中 此無住慧即是金剛三昧”

떻게 하나인지를 다양한 설명체계를 통해 제시해 왔다. 천태학이 제시하는 일념 삼천의 세계관은 공·가·중의 삼제원용으로서 모든 존재의 일체·통일성을 밝힌 것이다. 이는 존재의 법성이 순수청정한 진여성만을 갖는 것이 아니라 무명의 성품도 갖추고 있음을 말하는 데 있다. 즉 法性은 공·가·중의 삼제를 모두 갖춘 것이기에 구체구용이요 이사양중총별(理事兩重總別)로서 현현하는 법성이다. 드러나는 현상마다 보이는 사물마다 모두 법성의 현현인 것이다. 모든 존재는 법성을 어떤 형태로든 들어내고 있다. 그러므로 우리는 존재의 긍정과 진리의 다양성을 인정하게 된다.

사명지례와 논쟁을 벌였던 산외파는 지례에 의해 편지청정, 별리수연, 이사총별로 정리되면서 비판되었다. 산외파는 삼천의 현상을 가상(俗假)으로 놓고 일념을 理로 놓아 진리는 공(空)·무상(無常)을 실상으로 삼기 때문에 일념의 진리에 있어서는 삼천의 현상이 있을 수 없다는 입장을 취했기 때문이다. 산외파는 공성인 일념을 總으로 놓고 삼천의 현상은 別로 놓아 이사총별이 된다. 반면 지례는 원용삼제의 이법을 근간으로 하여 일념과 삼천 모두 이구삼천으로 보았고 따라서 이총별·사총별의 이사양중총별을 주장했다. 산외파처럼 진리를 구체적인 현실과 격리시키고 청정한 진여만을 體로 삼으면 그 진리는 세상과 대화할 수 없는 추상적 관념에 불과하고 구체성을 결여하게 된다.

진리란 청정한 것이고 초월적이며, 탈속적이라고만 생각하던 습관을 돌이켜 이제는 법성에 무명과 현상을 끌어들이고 그 속에서 초월적인 청정심을 유지하는 법을 배워야 한다. 이것이 진정한 깨달음이요 지관의 수행임을 천태학에서는 말해주고 있다. 분명 법성 안에 모든 현상을 포함하기에 세계와 한 몸이 될 수 있고 空性を 깨닫기에 무주(無住)이어서 나와 세계는 변화와 성장을 거듭할 수 있다. 따라서 천태학적 자기교육의 실천자는 지극히 현세적인 사람이다.

《참고문헌》

- 《妙法蓮華經》, 《妙法蓮華經玄義》, 《摩訶止觀》, 《修習止觀坐禪法要》
 《法界次第初門》, 《止觀輔行傳弘決》, 《止觀大意》, 《止觀義例》, 《金剛錚》
 《觀音玄義記》, 《十不二門指要鈔》
 《華嚴一乘法界圖》, 《法界圖記叢髓錄》

오지연, 〈남악혜사의 수자의 삼매〉, 《불교원전연구》 6, 2004
 ———, 《천태지관이란 무엇인가》, 연기사, 1999

- 이병욱, 《천태사상연구》, 서울: 경서원, 2000
이영자 외, 《법화천태사상연구》, 동국대학교출판부, 2002
남악혜사, 이상섭 역, 《지관의 이론과 실천》, 도서출판 삼양, 1995
다무라 시로(田村芳朗) 외, 이영자 역, 《천태법화의 사상》, 서울: 민족사
나까무라 하지메 외, 석원욱 역, 《화엄사상론》, 서울: 문학생활사, 1988
천태지자대사, 공연 김무득 역주, 《대지관좌선법(마하지관)》(1-5권), 서울: 운주사, 1994
池田魯參, 《摩訶止觀研究序說》, 東京: 大東出版社, 1986
關口眞大, 《天台止觀の研究》, 東京: 岩波書店, 1969
佐佐木憲德, 《天台教學》, 百華苑, 1948
日比宣正, 《唐代天台學研究》, 山喜房佛書林, 1972,
新田雅章, 《天台實相論の研究》, 東京: 平樂寺書店, 1981
安藤俊雄, 《天台學: 根本思想とその展開》, 京都: 平樂寺書店, 1968

원고접수: 2005년 5월 4일 1차심사: 6월 2일 게재승인일: 6월 13일

연구자 소개: 정혜정

- ① 전공: 교육철학·교육사 / 소속: 중앙대학교 연구교수
 - ② 관심영역: 한국교육사상, 한국근대교육사, 종교교육
 - ③ 주요논저: 〈유식 삼십송에 나타난 인격구성과 현상학적 이해: 유식의 식전변과 M.M-Ponty의 몸의 현상을 중심으로〉, 〈동학과 불교사상〉, 〈동학의 종교 경험과 종교교육〉, 〈소파방정환의 종교교육사상: J. Dewey와의 대화를 위한 시론〉
 - ④ E-mail: jhjnim@hanmail.net
-

The View of the World in ChunTai(天台) Thought and Ascetic Practices of Śamatha-vipaśyanā(止觀)

Jung, Hye-Jung
(Chungang University)

《Abstract》

The Chuntae(天台) thought has the view of the world of unity. It shows the important ideas as Ilnyum-samchun(一念三千) that a momentary think includes all existence. All existence is divided to three according to mind. They are Sunya(空), entity(假), and middle way(中), and they are integrated one another. The reality of all existence is endowed with not only pure true-form but also evil-form. That is to say, the real form is endowed with operation of mind and primary importance at the same time. Samyung-Jilye(960-1028) as Chinese philosopher of Chuntaehak(天台學) criticized the philosophers of the SanOepa(山外派), and they went into a dispute each other. The philosophers of SanOepa was criticized by Samyung-Jilye, because they insisted only pure true-form. In the Chuntae(天台) thought the truth of world is endowed with Sunya(空), entity(假), and middle way(中), and they are united things. Also both pure true-form and evil-form have the being of the whole and an individual object in phenomenal mind of a momentary. The each of human mind is world. Zen thought has emphasized of pure mind and of when we are spiritually awakened, we remove false knowledge.

But The Chuntae thought has emphasized of entity which has not only pure, beauty, goodness but also dirty, badness, evil. For instance, when the phenomenon of waves return the see, the see includes all phenomenon of thing. The see is whole entity and is formed individual phenomenon. At that time the individual phenomenon and whole entities are non-substance. we and the world are continuously coming into being and extinction. So The View of the World in ChunTai Thought is actual and unified.

Key words: Chuntae thought, Ilnyum-samchun, Samyung-Jilye, phenomenal mind of a momentary, Sunya(空), entity(假), and middle way(中), non-substance