

元曉의 大乘菩薩戒思想과 그 意味

李炳學*

- I. 머리말
- II. 戒律의 意味와 그 受容
 - 1. 戒律의 意味
 - 2. 新羅社會의 戒律의 受容過程
- III. 元曉의 大乘菩薩戒思想
 - 1. 元曉의 大乘菩薩戒觀
 - 2. 大·小乘戒律의 統合
 - 3. 『大乘起信論』과 戒律認識
- IV. 大乘菩薩戒思想의 社會的 意味
- V. 맺음말

I. 머리말

元曉(617~686)는 육두품¹⁾ 출신으로서, 新羅 中古時代와 中代를 살아간 인물이다. 그는 신라 불교교학의 특징인 총화불교의 토대를 이룬 장본인이며, '和諍'이라는 독특한 교학을 완성하였다. 원효는 이전 왕경중심의 학구적인 귀족불교에서 진전하여, 불교의 대중화를 위해 노력했다.

그의 『十門和諍論』 속에는 『涅槃經』을 통해 불성의 평등화 논의가

* 국민대학교 박사과정

1) 李基白, 1974 「新羅六頭品研究」 『新羅政治社會史研究』, 一潮閣

두드러지게 나타나고 있다.²⁾ 이는 시대적 특징과 연관지어 생각할 수 있을 것이다. 당시 통일과정에서는 기층민의 역할이 보다 주목되었을 것이며, 그들을 수용하려는 동향이 불교계에서도 일어났을 것으로 생각된다. 따라서 원효의 저술 속에서는 그들을 포용하려는 노력이 지속적으로 나타나고 있는 것이다. '화쟁'은 불교를 실천적으로 인식하기 위한 이론체계였을 것이다. '실천수행'이라는 관점에서 諸교학은 하나로 인식될 수 있는 소지를 지녔기 때문이다. 역시 원효의 교학은 시대적 요청으로 이해될 수 있다.

元曉 저술의 특성은 大·小乘불교에 관련하는 대부분의 佛典을 자신의 입장에 기반하여, 체화하고 서술한 것에 있다. 그는 이러한 학문적 성과를 이론적 토대로 하여, 당시 신라사회에 발흥하고 있던 대중불교의 원동력으로 전환시켰던 것으로 보인다. 즉 자신의 불교학과 그 실천을 일원화시켰던 것이다. 원효의 계율관련 저술에도 역시 실천을 향한 일관된 논리가 내재되어 있다.

이에 관한 연구성과를 살펴보면, 불교학자들의 업적이 두드러진다.³⁾ 그들은 원효 계율의 교학적 성격과 경전의 영향관계를 파악함으로써, 연구의 기본적 토대를 마련하였다. 한편 역사학계에서는 교학의 천착보다는 원효의 특징적 생애와 결부지어 그 계율관을 이해하고 있다.⁴⁾

2) 元曉, 「十門和諍論」 『韓國佛敎全書』 卷1, p.839 (가)에서 “若立一分無佛性者則違大乘平等法性 同體大悲如海一味”라 하였다.

3) 沈載烈, 1983 「元曉思想2」(倫理觀), 弘法院

李箕永, 1967 「元曉의 菩薩戒觀 - 菩薩戒本持犯要記를 중심으로 -」 『東國大論文集』 3·4合

李箕永, 1967 「元曉의 菩薩戒觀(續)」 『佛敎學報』 5

李箕永, 1984 「元曉의 倫理觀 - 菩薩瓔珞本業經疏를 중심으로 -」 『東國 金興培博士 古稀記念論文集』

蔡印幻, 1977 「元曉의 戒律思想」 『新羅佛敎戒律思想研究』, 國書刊行會, 東京

4) 南東信, 1988 「元曉의 敎判論과 그 佛敎史의 位置」 『韓國史論』 20, 서울대 國史學科

본 논문에서는 원효의 대중교화방법과 시대인식을 추적할 수 있는 계율관에 주목하였다. 그리고 원효가 대·소승계율을 통합하고자 하였으며, 그 이론적 기반이 『起信論』에 있음을 밝히려고 한다. 또한 계율통합에 내포된 원효의 의도를 살펴보고자 한다. 더 나아가 『起信論』과 계율의 결합이 사회적으로 어떠한 의미를 갖는지 고찰해 보고자 한다.

II. 戒律의 意味와 그 受容

1. 戒律의 意味

불교교단의 戒律은 승려들을 규제하기 위한 제도이다. 『四分律』을 비롯한 소승계율은 출가자들의 일상을 면밀히 규정하는 엄격한 형식성을 띠고 있다. 반면 대승계율은 재가자를 아울러 규제한다. 그러므로 그 정신적 측면을 부각시키게 되며, 일면 유연한 성격을 보이고 있다. 『四分律』에는 종교적 자치공동체인 ‘僧伽’의 모습이 그려져 있다. 승려들은 우선 衣·食·住생활에 관련한 계율을 제정하는 한편, 승가의 행사를 주도·결정할 수 있는 ‘羯磨’를 성립시킨다. 이는 일종의 종교회의로서 수계작법을 비롯한 승가의 대·소사를 만장일치로 결정하는 기구였다.⁵⁾ 특히 삼국 초전불교의 수용과정에서 『사분률』은 상당히 중시되었을 것으로 생각된다. ‘羯磨’에서의 수계 형식으로 이루어졌던 구족계는, 초기 佛敎儀式에서 비중 있는 부분을 차지했던 것으로 여겨지기 때문이다.⁶⁾

南東信, 1995 『元曉의 大衆敎化와 思想體系』, 서울대 박사학위논문

崔源植, 1996 「新羅菩薩戒思想의 性格과 歷史的 意義」 『佛敎史研究』 1, 중앙승가대학교 불교사학연구소

5) 佐藤密雄, 『佛敎敎團의 成立과 發展 - 原始佛敎敎團과 戒律 -』 ; 金浩星 譯, 1991 民族社, p.62

6) 高翊晉, 1989 「大乘敎學의 發生과 敎學思潮」 『韓國古代佛敎思想史』, 동국대학교 출판부, p.129

소승계율 가운데 중요한 덕목 중 하나는 승가의 유지와 화합이라고 할 수 있다.⁷⁾ 이와 연관된 종교의식은 인도는 물론 중국, 신라의 승려 배출과 포교활동에 기본이 되었던 것으로 이해된다. 따라서 『사분률』은 교단의 형성에 기여했을 것이다. 이러한 소승계율이 대승계율에 비하여 상대적으로 엄격했음은 주지의 사실이다. 이는 그들이 신앙의 대상으로서 경배를 받았으므로, 그 철저함이 강조된 것이다.⁸⁾ 말하자면 초기 불교와 소승·부파불교에서의 계율제정 목적은, 승려의 이탈방지와 승가의 화합을 위해서였다.⁹⁾ 즉, 철저하게 출가자 중심으로 전개되고 있는 것이다.

이에 비해 대표적 대승계 경전인 『梵網經』은 “일체의 중생이 불성을 지니고 있다”¹⁰⁾는 전제를 기반으로 하고 있다. 따라서 원칙적으로 평등의 논리가 작용하여, 기층민에게 다가설 수 있는 사상이 내재되어 있다. 특히 강의하는 설법사의 말을 이해할 수 있는 것만으로도 수계가 가능함을 말하고 있다.¹¹⁾ 이는 진보적 성격을 내포하고 있으며, 민에게 보급될 수 있는 소지를 가졌다고 하겠다.

2. 新羅社會의 戒律의 수용과정

신라에서 계율의 수용이 확연하게 보여지는 것은 圓光(544-637)에 의해서이다. 그가 貴山과 籌項에게 준 ‘世俗五戒’는 유명하다. 여기에서 원광은 불교의 계율 가운데, ‘열가지 조목으로 된 菩薩戒’가 존재한다는 사실을 말하고 있다. 이는 『梵網經』의 ‘10重 48輕戒’를 떠올리게 한다. 따

7) 『四分律』 46卷 ; 한글대장경 『四分律』(3), 46卷 「破僧健度」, 동국역경원, 1992, pp.161~175

8) 佐藤密雄, 같은 책 ; 金浩星, 앞의 역사, p.81 참조.

9) 『四分律』 46卷 ; 한글대장경 『四分律』(1), 동국역경원, 1992, pp.161~175 참조.

10) 鳩摩羅什譯, 『梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品』 第十卷下, 『大正新修大藏經』 24卷, p.1003 (다)

11) 위의 책, p.1004 (나)

라서 그가 ‘梵網菩薩戒’를 인식하였던 것으로 이해할 수 있다. 이렇게 원광은 보살계를 알고 있으면서도 ‘세속오계’를 보급하였다. 이는 그가 종교와 세속을 구분하여 재가인에게 현실적인 규율을 제시하였던 것으로 이해된다.¹²⁾ 이와 함께 매우 주목되는 사실은 원광의 傳記文이다. 『續高僧傳』과 古本 『殊異傳』에 전하는 그의 행적은 매우 상이하게 서술되고 있다. 그런데 이들을 자세히 살펴보면, 그가 ‘自利行’에서 ‘利他行’으로 변모되고 있다는 중요한 공통점을 발견할 수 있다. 물론 당시에는 소승계율이 주류를 이루고 있었을 것이다. 하지만 ‘자리행’ 중심의 소승계율에 대한 일단의 반성이, 圓光의 時代에 점차 대두하고 있었던 것으로 추측된다. 圓光과 동시대 인물로 추정되는 律學僧 智明은 뛰어난 ‘戒行’으로 국왕의 존경을 받았다.¹³⁾ 그러한 智明에게 『四分律羯磨記』라는 저술이 전해진다.¹⁴⁾ 따라서 智明은 小乘 관련 戒律에 상당한 조예를 지니고 있었던 승려로 생각된다.

慈藏의 활동 가운데 그의 ‘菩薩戒本’ 강론은 크게 주목된다.¹⁵⁾ 이는 계율의 확산과 결부지어 생각할 수 있기 때문이다.¹⁶⁾ 그런데 그의 현전 저술은 소승계율에 편중되어 있다. 이것은 전술한 행적과 대조를 이루는 사실이다. 하지만 자장의 저술성향과 초기수행의 성격으로 보아, 그 기반은 다분히 小乘戒의 영향을 받았다고 보여진다. 진평왕대의 지명도 이러한 『사분률』을 강조하고 있다. 이는 당대의 계율이 대체로 출가자 위주였음을 반영하고 있는 것이다. 그러나 자장은 원광의 세속오계보다 보편화된 성격의 계율관을 가졌을 법하다. 그리하여 자장에 의해 비로소 출

12) 李基白, 1986 「圓光과 그의 思想」 『新羅思想史研究』, 一潮閣, p.111

13) 『三國史記』 권4, 眞平王 7年條 ; 『海東高僧傳』 권2, 「流通」二

14) 閔泳球, 1959 「新羅章疏錄 長編」 『白性郁博士頌壽記念 佛教學論文集』, p.350

15) 『三國遺事』 권4 慈藏定律에 “又於黃龍寺演 菩薩戒本 七日七夜天降甘露 雲霧 暗靄 覆所講堂”이라 하였다.

16) 金杜珍, 1989 「慈藏의 文殊信仰과 戒律」 『韓國學論叢』 12, 國民大學校 韓國學研究所, pp.20~22

가자의 계율과 재가자의 계율이 정비되었던 것으로 추정된다. 즉, 원광이 재가자인 귀산과 추항에게 ‘보살계를 감당하지 못할 것’으로 생각했던 것은, 당시 보살계가 매우 생소했던 시기였음을 반증하고 있는 것이다. 따라서 자장은 계율 대중화에 단초를 제공했던 것으로 보아야 할 것이다.

자장과 함께 활동한 圓勝은 『梵網經』에 관한 저술이 있다.¹⁷⁾ 이는 자장의 보살계강설과 연관지어 이해되어야 할 것이다. 즉, 신라계율 연구가 ‘범망계’로 향하고 있다는 이정표를 제시한 점에서, 큰 의미를 지니고 있다. 이와 같이, 신라중고기의 계율연구는 비록 대승계율을 인식하고 있는 경향도 보이지만, 역시 『四分律』과 같은 소승계율에 집중되고 있음을 알 수 있다. 즉, 慈藏을 비롯한 戒律을 전공한 승려들이, 중고기 신라 불교교단을 이끌어 갔던 것 같다. 아마도 계율은 불교수용 이후 교단의 체제를 갖추는데 가장 절실히 요구되었을 것이다. 그들의 업적은 이와 관련지어 이해할 수 있을 것이다.

Ⅲ. 元曉의 大乘菩薩戒思想

1. 元曉의 大乘菩薩戒觀

元曉는 소승계율 주석서와 함께, 대승계율 경전인 『梵網經』에 대하여 다양한 저술을 남겼다. 즉, 元曉는 『범망경』에 지대한 관심을 지녔다고 여겨진다. 이는 그가 무슨 이유로 이처럼 『범망경』에 주목하게 되었는지 의문을 가지게 한다.

그런데 『범망경』은 5세기 중국에서 찬술된 僞經으로 간주되고 있다.¹⁸⁾ 위경은 佛說에 가탁하여 저술된 경전이다. 이것은 중국에서의 『범

17) 高翊晉, 1989 『韓國古代佛教思想史』, 東國大學校 出版部, p.131

18) 鎌田茂雄, 6장 「諸學派의 興起와 展開」 『中國佛教史』, p.129

망경』 성립배경을 생각하게 한다. 남조불교가 일찍이 국왕에 대한 예경 논쟁과 함께 출가자가 증가하였던 것은, 당시 사회의 역역체계는 물론 가족윤리에 심각한 문제를 대두시킬 수 있는 소지를 지녔다. 불교가 점차 대중화 되어갈 때, 국가와 사회의 현실적 요구와 상충되어 왔던 것은 이러한 것들에서 연유한다. 이 가운데 부모의 부양에 대한 논쟁은 불교계에 큰 영향을 주었을 것이며, 그 대응책을 요하였을 것이다. 여기에서 특별히 주목되는 것이 있다. 흥미롭게도 『범망경』에 ‘孝順’사상이 강조되고 있는 것이다.¹⁹⁾ 따라서 이는 출가자가 겪게 되는 가장 큰 갈등이었던 효도에 관해 불교계의 노력이 내포되어 발생시킨 경전으로 생각된다. 즉 『범망경』의 중국찬술은 이러한 시대상 속에서 나타날 수 있었을 것으로 추측된다.

더욱 이목을 끄는 것은 이러한 불교계의 고민이 新羅中代의 의상계 화엄종에서도 보여진다는 점이다. 『범망경』의 신라유통²⁰⁾과 유교계의 비판, 이와 연결된 의상계 화엄종의 ‘효선쌍미신앙’, 그리고 원효의 『범망경』에 대한 저대한 관심은 이러한 사회상 속에서 같은 맥락으로 이해될 수 있을 것으로 보여진다. 여기에서 원효의 계율관련 주석서인 『梵網經菩薩戒本私記』의 자료가 주목된다.

A ‘孝順’이라는 것은 거스르지 않는 행동이며, 이 孝行의 의미가 바로 孝順의 뜻이다. 그 뜻에는 세가지 설이 있으니, 첫째는 ‘율의계’로써 孝를 삼고 ‘십정법계’와 ‘십중생계’로 順을 삼는다는 것이다. 둘째는 戒를 받는 것으로 孝를 삼고, 따라서 행하는 것으로 順을 삼는 것이다. 세째는

19) 鳩摩羅什譯, 『梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品』 第十卷下, 『大正新修大藏經』 24卷, p.1004 (가)

木村清孝, 1979 『中國佛教思想史』, 世界聖典刊行協會(朴太源 譯, 1988 經書院, pp.57~58)

20) 李基白, 1983 「新羅佛教에서의 孝觀念」 『東亞研究』 2 ; 『新羅思想史研究』 재수록, p.285 주26 참조

‘無作’인 戒로 孝를 삼고 作戒로써 順을 삼는다. 부모에는 두가지 說이 있다. 첫째는 인연으로 태어난 부모로 세간의 부모를 말한다. 둘째는 入道에서의 부모, 바로 師僧을 말한다.²¹⁾

위의 문장에 드러난 ‘孝順’은 앞서 언급한 대로 『범망경』의 중국적 특성으로 여길 수 있다. 원효는 먼저 孝行을 강조한 후, ‘孝’의 정의를 ‘戒’와 동등한 것으로 인식하고 있음을 알 수 있다. 즉, 『범망경』과 『유가론』에 說해져 있는 ‘三聚戒’의 개념을 들어서 설명한 후, 이를 ‘孝’와 ‘順’으로 연결시키고 있는 것이다. ‘攝律儀戒’와 ‘攝善法戒’는 번민으로부터 해탈하려는 自利行的인 규칙과 함께, 그 수행법으로 설명될 수 있다. 그리고 ‘攝衆生戒’는 자리행에서 한걸음 나아가 대중교화로 확대시켜, 깨달음을 다 함께 나누려는 공덕의 정신을 말하고 있다. 그는 이 ‘삼취계’를 매개로 하여 ‘孝順’을 설명하고 있는 것이다.

한편 주의를 집중시키는 것은 원효의 父母에 대한 관념이다. 속세의 부모와 출가 후의 부모는 무엇을 의미하고 있는가를 설명하고 있다. 원효가 이 두가지 관념을 염두에 두었다는 것은 다분히 시대적 상황과 결부되리라 믿어진다. 여기에서 실마리를 제공하는 것은 유교문화의 성장과 도전이라고 할 수 있다.

金春秋는 唐의 國學을 시찰하고 귀국하였으며, 신라중대로 접어들면서 국왕이 육두품 유학자와 정치제도의 정비를 통하여 왕권의 전제화를 추구하였다²²⁾는 것은 주지의 사실이다. 특히 신라의 國學에서 『孝經』이 강의의 대상으로 주목되었다는 것은 이러한 추론을 뒷받침해 준다고 보

21) 元曉, 『梵網經菩薩戒本私記』, 『韓國佛教全書』 第一冊, 『新羅時代篇』, 東國大, 1979, 591쪽 (나)에서 “孝順者 不違行義 是孝行義 是義順順義 於中有三說 一云 以律儀戒爲孝 以攝正法戒及衆生戒爲順 二者以受體爲孝 以隨行爲順 三者以無作戒爲孝 以作戒爲順 父母者有二說 一云 有緣生父母 如世間父母也 入道父母者 約三師等”라고 하였다.

22) 李基白, 1986 『強首와 그의 思想』, 『新羅思想史研究』, p.220

여진다.²³⁾ 물론 원효가 ‘孝’를 유교적 개념에 집중하여 설명하고 있지는 않지만, 속세의 부모와 출가 후의 부모를 논하고 있는 것은 역시 주목되어야 할 것이다.

즉, 신라의 불교계에서도 出家와 함께 부모에 대한 ‘孝’가 심각한 윤리적 문제로 제기되었을 것이다. 이는 중대 유학자들의 등장과 시기를 같이 한다.²⁴⁾ 이같은 문제에 대한 신라불교계의 대응이 의상계 화엄종의 ‘孝善雙美’신앙으로 생각된다.²⁵⁾ 원효의 『범망경』 주석도 역시 이러한 사회상에 기인한다고 보여진다. 그의 아들인 실총은 유학자였으며, 아버지에 대한 효도가 극진하였을 것으로 생각된다.²⁶⁾ 원효 역시 三學에 상당한 관심을 보였고,²⁷⁾ 저술 속에서 그의 유교적 소양을 느낄 수 있게 한다. 이렇게 원효의 가계에서도 ‘효’의 관념은 두드러지게 부각되고 있다. 즉, 원효는 당시 출가에 따른 사회문제를 인식하면서 『범망경』에 주목했던 것으로 생각된다.

무엇보다도 원효가 『범망경』을 통해 大乘菩薩戒를 선양했던 중요한 이유 중의 하나는, 형식에 치우쳐 가는 당시의 계율의식이었다고 생각된다. 원효는 『菩薩戒本持犯要記』에서 외형으로 보여지는 계율의 준수에 관해 논하고, 그것이 어떠한 동기에 의해 행해졌는가를 자세히 분석하고 있다.²⁸⁾ 이는 이전의 『四分律』이 대단히 상세하며 형식성을 띠었던 것과 대조될 수 있다.²⁹⁾ 즉, 원효는 그 형식적 계율만으로는 ‘罪’와 ‘福’이 되는 것을 판단하기 어렵다고 제시하고 있다. 그러면 이러한 추상적인

23) 盧鏞弼, 1994 「신라시대 孝經의 수용과 그 사회적 의의」 『이기백선생고회기념논총』, 일조각

24) 李基白, 1986 「新羅 佛敎에서의 孝觀念」 『新羅佛敎思想史』, 一潮閣, p.284

25) 金杜珍, 1992 「新羅 義湘系 華嚴宗의 孝善雙美 信仰」 『韓國學論叢』 15, 國民大

26) 『三國遺事』 권4, 義解, 元曉不羈條

27) 『宋高僧傳』 『唐新羅國皇龍寺元曉傳』; 『大正新修大藏經』 50卷, p.730 (가)

28) 元曉, 『菩薩戒本持犯要記』 『韓國佛敎全書』 卷1, p.581 (나)

29) 『四分律』; 한글대장경 『四分律』(1), 동국역경원, 1992, p.3

‘죄’와 ‘복’의 개념이 구체적으로 무엇을 뜻하고 있는지 추구해 보아야 할 것이다. 이러한 의도에 부응할 수 있는 것은 그가 상당히 중시하였다고 보여지는 ‘自讚毀他戒’에서 찾을 수 있을 것이다.

B 만약 사람들에게 信心을 일으키게 하기 위한 이유로 ‘自讚毀他’를 행하면 이는 福이 되는 것이지 罪를 범하는 것이 아니다. 만약 방일하거나 특별한 의미를 가지지 않고 ‘자찬훼타’를 행하면 이것은 비록 죄를 범한 것이지만, 물든 바는 아니다. 만약 타인에게 애정과 미움의 마음으로 ‘자찬훼타’를 행했으면 물든 것이지만, 중죄를 범하는 것은 아니다. 하지만 利養과 恭敬을 탐하고 구하기 위해서 ‘자찬훼타’를 하면 중죄를 범한 것이며, 결코 가벼운 죄가 되지 않는다.³⁰⁾

C 세상을 살피 풍속이나 관습이 흔히 자기 스스로를 칭찬하고 남을 비난하는 사람을 미워한다는 것을 알고, 항상 자기를 겸손히 하여, 남을 존중해 그의 덕행을 선양하는 것을 들 수 있다. 한편 내가 다른 사람을 비난하면 사람들이 모두 나를 미워할 것이지만, 내가 만약 남을 칭찬해 주면 남들이 도리어 나를 칭찬해 주리라고 생각하는 경우다. 이런 생각으로 인해 자기를 높히려는 의도로 스스로를 낮추고 남을 칭찬하게 되면 중죄가 되며, 만약 남들이 이치에 맞지 않는 것을 집착하고 있음을 알아, 그것을 떨쳐버리게 하기 위하여 자신이 아는 옳은 바와 더불어 佛法을 공회화하고 중생을 이익되게 하기 위해 ‘자찬훼타’를 행한다면 이것은 큰 복이 되는 것이다.³¹⁾

사료B는 ‘자찬훼타’의 행위를 여러가지 경우로 나누어 분석하고 있다.

30) 元曉, 『菩薩戒本持犯要記』 『韓國佛教全書』 卷1, p.581 (나)에서 “若爲令彼 赴信心故 自讚毀他 是福非罪 若有放逸無記心故 自讚毀他 是犯非染 若於他人有愛恚心 自讚毀他 是染非重 若爲貪求利養恭敬 是重非輕” 이라 하였다.

31) 元曉, 『菩薩戒本持犯要記』 『韓國佛教全書』 卷1, p.584 (나)~(다)에서 “知時世風俗所習多 僧自讚毀他之人 每敬自謙揚他之士 又知毀彼彼必咎我 我若毀他他還美我 由此知故 巧求自高 自毀讚他 是爲重罪 若知他人所執非理 可捨 自內所解是道 應修直欲建立佛法 饒益有情 自讚毀他 是爲大福” 이라 하였다.

원효는 그 계율위반의 輕重을 다루며, ‘자찬훼타’戒를 犯하였으며서도 ‘福’이 되는 경우를 들고 있다. 말하자면 계율의 형식성이 대중교화라는 궁극의 목적과 충돌을 가져온다면, 역시 후자를 중시하여야 한다는 결론을 내리고 있다. 이것은 계율을 반드시 실천적으로 인식하려는 원효 특유의 보살계정신임을 암시한다.

神文王代(681~692) 國老의 지위로서, 원효와 동시대를 영위한 것으로 추정되는 憬興은 원효의 보살계관과 자못 대조되는 면이 나타남을 살필 수 있다. 경흥이 화려한 장신구로 치장하고 입궐하려 할 때, 건어물을 지고 가는 文殊菩薩의 화신을 만나, 그의 형식적 외모에 관해 질타를 받는다. 경흥은 계율의 형식적인 측면을 지니고 있었던 승려로 생각된다. 경흥이 『사분률』에 관해 집중적인 저술을 남기고 있음은 이를 방증한다. 아마도 그의 화려한 입궐행렬은 그가 형식적 계율관을 지니고 있었던 것으로 생각하게 한다.

말하자면 문수가 계율의 위반을 상징하는 건어물로써 그를 깨닫게 했다는 것은 전자와 큰 대조를 보이고 있다. 즉, 문수가 계율의 형식성에 반하는 실천적인 면을 상징한다고 보여지기 때문이다. 한편 그가 웃음으로써 쾌유했던 것은 평소 원효와 비교될 수 있는 경직된 계율관을 견지하고 있었던 것으로 추정하게 한다. 당시 경흥이 신문왕에 의해 國老가 되었으며, 그의 저술에 대표적 호국경전인 『금광명경』에 관계된 다수의 주석이 있는 것, 그리고 걱정으로 인해 發病했다는 것으로 보아 경흥은 권력과 유관한 인물이었음을 알 수 있다. 이것은 위의 사료B에서 원효가 경계한 ‘利養과 恭敬을 위하는 것’과 결부될 수 있을 것이다. 그러므로 경흥의 계율관은 상당히 귀족적이며 형식적이었음을 알 수 있다. 다시 말해, 원효의 대중교화에 기여하는 계율판과는 매우 상반된다는 것을 느낄 수 있다.

사료C는 역시 사료B와 같이 ‘자찬훼타계’를 그 동기에 비추어 한층

더 적극적으로 해석하고 있다. 원효는 이와 같이 계율의 근본정신을 자세히 분석하여, 그 계율의 제정동기를 명확히 제시함으로써, 대중들에게 계율에 대한 친근감을 가져다 주었을 것으로 추측된다. 이것은 원효가 계율을 실천적으로 인식하였던 것의 일환일 것이며, 그의 대중교화와도 연결되었을 것이다. 이렇게 사료C는 형식적으로 ‘자찬훼타계’를 범하지 않았을지라도 중죄를 범하는 경우와, 이를 어겼을 경우에도 오히려 ‘福’이 되는 경우를 들어 그의 대승보살계 인식의 특성을 드러내고 있다. 즉 ‘자찬훼타계’를 준수하는 의도가 자신의 ‘揚名’에 있다면, 이것은 계율제정의 목적에 위배되므로 중죄가 된다는 것이다. 한편 ‘자찬훼타계’를 위반하더라도 그것이 佛法을 지키고 중생을 이롭게 한다면 이는 오히려 ‘福’이 된다고 했을 정도로 계율의 정신적 측면을 강조했다.

이렇듯 원효의 계율관은 계율제정의 근본정신을 간파한 후, 대승보살계의 이타적 측면을 부각시켰다. 이것은 원효가 계율을 얼마나 실천적으로 인식하였가를 알 수 있게 한다. 원효가 ‘戒相’에 얽매이지 않고 대중교화에 매진했다는 것은 이를 통해 알 수 있을 것이다.

하지만 원효의 大乘菩薩戒觀을 그의 ‘무애행’과 관련시켜 지나치게 파격적 측면으로만 이해하는 것도 무리일 것이다. 그는 사료C에서도 밝히고 있듯이 ‘福’이 되는 경우에 있어서도 ‘佛法을 지키고 衆生을 이롭게 한다’는 단서를 붙이고 있다. 아마도 이는 불교의 근본 정신을 지칭하는 것으로 보아 自利的 修行도 포함되었을 것이라고 판단된다. 이와 관련하여 다음의 사료가 주목된다.

D 홀로 깨끗하다는 마음을 지니고, 세속에 거주하기는 하지만 이로 말미암아 빈민속의 중생들을 위압하지 않고, 중생으로 하여금 사람들을 공경하도록 하는 마음을 내게 한다면 마치 머리에 해와 달을 이고서 길을 가고 있는 것과 같이 어둠을 떨쳐 버리고자 할 필요도 없다. 이는 스스로 모든 근기를 꿰뚫어 보는 대성인이 아니면 쉬운 일이 아니

다.³²⁾

제시된 사료D를 살펴보면, 이는 전형적인 대중교화라는 측면과는 거리가 있어 보인다. 어쩌면 '소승'이라 평가될 수 있는 '자리적' 수행과 관련이 깊다. 그런데 원효는 이를 보다 적극적으로 해석하고 있는 듯 하다. 즉, '小乘'의 自利行도 대중들에게 이로움을 준다면, 이들의 수행 역시 긍정적으로 볼 수 있다는 견해를 피력하고 있다. 게다가 원효는 『사분률』에 대한 다수의 주석이 있는 듯하다.³³⁾ 따라서 원효는 소승의 수행도 폄하하지 않았으며, 소승적 계율 역시 그의 대승적 계율관에 포함시키고 있음을 인식하게 한다. 그는 아들 설총을 얻고, 戒를 잃어 '小姓居士'라 칭하게 된다. 이를 통해 원효가 자신의 행동에 갈등했음을 느낄 수 있다. 이렇듯 원효는 대·소승계율을 모두 인식한 후, 자신의 독특한 실천적 성격의 대승보살계정신으로 정립시켰던 것이다.

2. 대·소승계율의 통합

원효는 '妄語'에 관한 계율을 설명하면서, 대승과 소승의 계율이 이를 어떻게 규정하고 있는지 비교하고 있다.³⁴⁾ 만약 원효가 대승의 계율에만 지대한 관심을 두고 있었다면, 소승계율을 비교·설명할 이유가 없었을 것이다. 원효는 앞서 중점적으로 다루었던 '자찬혜타계'에 대해서도

32) 元曉, 「菩薩戒本持犯要記」 『韓國佛教全書』 卷1, p.582 (나)에서 “然由獨淨 居雜染間 以此望得不抑染衆 又欲令他生等敬心者 猶如頭戴日月 而行而欲不却其暗者衣 自非知機大聖 豈能得其然也”라고 하였다.

33) 원효에게는 『四分律羯磨疏』·『四分律科』·『四分律行宗記』·『四分律濟緣記』라는 소승계율 관련 저술이 서명으로 전해지고 있었음을 확인할 수 있다(閔泳珪, 1959 「新羅章疏錄長編」 『백성옥박사송수기념 불교학논문집』). 물론 원효가 사용한 명칭과 달라 사실 여부가 주목되지만 그가 소승계율 역시 주목했다는 증거로는 충분하다고 추정된다.

34) 元曉, 「梵網經菩薩戒本私記」 『韓國佛教全書』 卷1, p.599 (다)

『사분률』의 규정을 상세하게 소개하였으며,³⁵⁾ 이를 대승계율로 연관지어 서술해 나가고 있다. 원효는 계율의 조목을 주석하는 가운데, 대·소승의 모든 경우와 심지어 부분적으로 대승과 동등하게 비교할 정도로 다양한 소승계 경전을 자세히 분석하고 있다.³⁶⁾ 만약 대승위주로 흐르는 발달과정에서 소승계율을 부수적으로 다루었다면, 후대의 소승계율 연구는 거의 찾아지지 않아야 한다는 전제가 성립되어야 한다. 그리고 원효는 계율을 실천적으로 인식하였다. 물론 대승계가 주로 반영되었지만, 소승계율 역시 대중에게 도움을 준다면, 이를 부인하지 않았음은 전술한 바와 같다. 따라서 원효는 대·소승계율을 거의 동등하게 인식하지 않았나 추측해 본다.

일연은 원효의 성장기 修學 모습을 서술하면서, ‘學不從師’라는 표현을 쓰고 있다. 한편, 『宋高僧傳』에서는 ‘隨師稟業遊處無恒’³⁷⁾이라 하였고, 문장에 거침이 없었다고 적고 있다. 이러한 기술태도는 원효가 학문에 있어서 치우침이 없었음을 증명해 주고 있다. 아마도 계율의 修學 역시 원효는 편협되지 않았을 것이다. 따라서 원효의 저술에 나타난 소승계율관도 이러한 그의 행적에서 비롯된 것으로 보인다. 즉 그는 대승계율은 물론 소승계율에도 관심을 기울이면서 이를 통합하려 했던 것으로 추론할 수 있다.

무엇보다도 원효의 대·소승계율 통합을 증명할 수 있는 것은, 그가 보여주는 ‘삼취계’의 인식구조이다. 원효는 대승계율에서 등장하는 ‘삼취계’의 개념을 통해 대·소승계율의 의미를 설명하고 있다.

E (戒의 德을 나타내는 가운데) 戒는 밝음이 해와 달과 같다고 했다. 그

35) 元曉, 「梵網經菩薩戒本私記」, 『韓國佛教全書』 卷1, p.601 (다)

36) 元曉, 「梵網經菩薩戒本私記」, 『韓國佛教全書』 卷1, p.595 (가)

37) 『宋高僧傳』 卷4, 「唐新羅國黃龍寺元曉傳」; 『大正新修大藏經』 50卷, p.730 (가)

런데 여기에 세가지 뜻이 있다. 첫째는 해와 달의 자체가 染을 버리고 淨을 밝게 한다. 또한 저 어둠을 능히 깨뜨려 모든 것들을 환히 나타나게 한다. 戒도 또한 이와 같이 자체가 더러움을 버리고 밝고 맑아서 능히 번뇌의 어두운 法과 障礙를 깨뜨려 불성, 여래장 등의 보배를 밝게 나타낸다. 이런 이유로 저 해와 달의 뜻에 비유를 삼았다. 둘째는 해는 열로써 그 성품을 삼고, 달은 서늘한 것으로써 그 성품을 삼는다. 만일 해만 있고 달이 없다면 모든 씨앗은 타서 싹을 내지 못한다. 또한 달만 있고 해가 없다면 싹은 역시 부패할 것이다. 戒도 이와 같아서 비록 <攝律儀戒>와 <攝善法戒>만을 지키고 <攝衆生戒>를 지니지 못하면 이러한 사람은 自利行만 있을 뿐 利他行이 없으므로 저 二乘과 같아서 깨달음의 풍부한 열매를 얻을 수 없다. 비록 <攝衆生戒>만을 가지고 <攝律儀戒>와 <攝善法戒>를 가지지 않는 자는 오직 利他行만 있고 自利行은 없어서 오히려 凡夫와 같게 되어 깨달음에서 멀어진다. 해와 달이 함께 있으므로 싹이 부패하지도 타지도 않는다. 戒도 이와 같아서 능히 三聚戒를 온전히 갖추어야 凡夫나 二乘과 같지 않게 깨달음을 얻을 수 있다.³⁸⁾

원효는 계율이 번뇌를 깨뜨릴 수 있다고 규정하고, 이것을 어둠을 없애주는 해와 달에 비유했다. 범망계는 ‘삼취계’의 개념이 내재되어, 대·소승계를 통합할 수 있다. 말하자면 규제와 自利行에 치중한 小乘戒律을 <섭율의계>와 <섭선법계>에 배치하여 해(日)에 견주었다. 그리고 이 타행에 중점을 둔 대승계율을 <섭중생계>에 비정하였으며, 이를 ‘달’에

38) 元曉, 『梵網經菩薩戒本私記』 『韓國佛教全書』 卷1, pp.588 (다)~589 (가)에서 “言戒如明日月者 略有三義 謂一者日月自體離染明淨故 亦能破他闇而於現物戒亦如是 自體離染明淨故 能破煩惱黑法闇障 現顯佛性如來藏等物故 當於日月之義故 爲喻也 二者日者以勢爲性 月者寒爲性 若有日而無月者 萬苗燒燋 故不能生果 亦若有月而無日者 萬苗物卽腐 故不能生牙 戒亦如是 若雖有攝律儀戒及攝正法戒 而無衆生戒者 唯有自利行 而無利他行 故同於二乘 而不生無上菩提果 若雖有攝衆生戒 而無攝律儀及攝善法戒 唯有利他 而無自利行故 還同於凡夫 故不能生菩提牙也 今如具有日月故 能苗牙非腐非燋 戒亦如是 能具有三聚戒故 能不同凡夫二乘 能感得無上菩提三種之果”라 하였다.

비유하였다. 원효는 양자가 중생에게 불가결의 요소임을 상기시키고 있는 것이다. 그리고 ‘二乘’ 즉, 소승계율에서 두드러진 ‘자리’와, 대승계율에서 강조하는 ‘이타행’을 모두 겸하여야 진정한 깨달음에 이를 수 있음을 강조하고 있다. 여기에서 대·소승계율이 삼취계의 개념에 의하여 통합되고 있음을 알 수 있다. 원효는 이렇게 小乘 및 大乘戒를 모두 중시하고 있다. 어쩌면 원효는 앞서 다루었던 선배승려들의 형식적 소승계율 연구경향도 일면 계승하고 있었던 것으로 추측된다.

그러면 원효가 왜 이처럼 소승계율에도 관심을 두었는가에 대해 생각해 보아야 할 것이다. 이것은 원효에 영향을 주었을 법한 선배승려들의 행적에서 찾아질 수 있을 것이라고 생각된다.

원효는 眞平王代(579~632)의 智明과 善德王代(632~647)의 慈藏으로 이어지는 학구적인 『사분률』중심의 계율 연구경향을 알고 있었을 것이다. 자장이 대승보살계의 선양과 함께 『사분률』의 성향을 바탕으로 승단을 통할했던 점, 그리고 그가 ‘枯骨觀’을 뒤엎던 것을 감안한다면, 그의 계율사상은 매우 엄격했을 것이다. 따라서 그는 형식적 계율관을 견지하였다고 보여진다.

이에 비교되는 僧侶群은 惠宿·惠空·大安으로 이어지는 大衆教化僧이다. 이들은 출신성분과 행적에서 부터 慈藏과 두드러진 대비를 이룬다. 惠宿은 國仙인 구참공이 사냥을 즐기자, 자신의 다리 살을 베어 그를 감화시켰다.³⁹⁾ 그러면서 그는 ‘남을 해쳐 자신을 이롭게 하는 것은 군자의 도리가 아니다’라며 구참공에게 일침을 가한다. 여기에서 ‘利他行’을 가장 중시하는 ‘大乘菩薩戒’ 사상의 일면을 읽을 수 있다.

惠空은 天真公의 노비로 천민출신이다. 그는 신통력을 지녔으며, 행동에 일정한 틀이 없었다. 그의 이름 ‘惠空’은 아마도 ‘般若空觀思想’의 영향을 받았을 것으로 인식된다.⁴⁰⁾ 따라서 그의 행동은 여기에서 기인하

39) 『三國遺事』 卷4, 義解, 二惠同塵條

였을 것이다. 大安 역시 외모와 행적이 보통 승려와 달랐으며, 『宋高僧傳』에 ‘不測之人’⁴¹⁾으로 기록되어 있다. 그도 거리의 대중교화승이 분명할 것이다.

이로 보아 자장과 이들은 아마도 매우 상반된 계율관을 가졌을 것으로 생각된다. 자장이 엄격한 『사분률』 성향의 형식주의적 계율관을 지녔다면, 후자는 惠空의 이름에서 알 수 있듯이 형식에 구애되지 않는 계율관을 소유했을 것이다. 그런데 이들은 계율에 관한 것은 물론 어떠한 저술도 전하지 않는 듯 하다. 이는 계율의 형식성보다는 실천행을 추구했던 결과일 것이다. 후자가 원효의 계율관과 상통하는 측면이 있음도 부인할 수 없지만, 원효는 양자를 모두 통합하려 했을 것이다. 원효가 수많은 학구적 저술과 대중교화활동을 병행했음은 이를 증명한다. 원효가 『金剛三昧經論』 강의를 통해 중앙왕실과 인연을 갖는 과정 중, 가장 어려웠던 점이 있다. 이는 그의 학문적 태도를 이해하지 않았던 세력이 존재했다는 것에 있다.⁴²⁾ 이전 그의 ‘百高座會’ 참여가 諸僧들에 의해 좌절되었던 것도, 후에 ‘무애행’으로 연결될 수 있는 그 학문경향이 거부감을 불러 일으켰던 이유에서 일 것이다.⁴³⁾ 그렇다면 원효의 선배인 惠空과 大安 역시 그 행적에 많은 문제점을 노출시켰을 것이다. 즉, 이들은 자장과 대조적으로 파격적인 계율관을 지녔기 때문이다. 위의 사례E를 통해 생각할 때, 이들은 ‘利他行만 존재하고 自利行은 없어 凡夫와 같은 이’로 평가될 수 있는 소지를 지녔다. 원효 역시 이러한 대중교화승들의 문제점을 인식하고 있었을 것이다.

원효는 이들을 계승하고 있다기보다는 이전의 ‘自利行’ 중심의 소승 계율과 ‘利他行’ 중심의 대승계율을 모두 중시했다고 판단된다. 따라서

40) 南東信, 1995 『元曉의 大衆敎化와 思想體系』, 서울대 박사학위논문, p.77 참조.

41) 『宋高僧傳』, 『唐新羅國黃龍寺元曉傳』; 『大正新修大藏經』, 50卷, p.730 (나)

42) 田美姬, 1988 『元曉의 身分과 그의 活動』 『韓國史研究』, 63, p.80 참조.

43) 趙翊鉉, 1993 『元曉의 行蹟에 關한 再檢討』 『史學志』, 26, pp.118~119 참조.

원효는 '삼취계'의 개념을 이용하여 궁극적으로 대·소승계율의 극단적인 면을 배제하고, 양자를 실천적으로 인식하여, 결국 대중교화로 나아가려 했던 것으로 여겨진다.

3. 『大乘起信論』과 계율인식

원효의 계율 통합의도에 지배적인 영향을 발휘하고 있는 것은 역시 『大乘起信論』으로 보여진다.

『起信論』은 緣起의 현상적 측면인 '色'을 중시하는 '唯識'系 불교학과, 그 본질을 추구하여 '空'을 중시하는 '中觀般若' 불교학의 통합에 기여할 수 있다.⁴⁴⁾ 그는 자신의 『起信論』 주석서인 『大乘起信論別記』에서 '染'과 '淨'이 융합되며, 양자는 평등하다고 논하고 있다.⁴⁵⁾ 전자는 민의 생활상과 이어지는 현상계와 깊은 관련이 있다고 여겨지며, 후자는 상위 근기 중생인 승려들의 청정한 수도행이라고 볼 수 있다.

말하자면 '染'은 '俗世'를 의미할 수 있으며, '淨'은 '出世間'으로 상징될 수 있으므로, '聖俗不二'를 실천하였던 원효의 태도와 일치한다고 하겠다. 또한 계율의 형식적 측면으로, '戒相'이 부각되는 소승계율과, 계율의 근본정신을 밝히려는 대승계율은 『기신론』의 양대구조(心眞如門·心生滅門)와 관련이 깊다.

원효는 中觀論(空觀)이 사물의 실상을 부정하기만 한다는 것과, 唯識(有)이 사물의 존재를 인정하려 한다는 兩論을 제시한 후, 『起信論』이 兩者의 특성을 모두 수용할 수 있다고 평가하고 있다. 유식학은 중생의 의식을 철저하게 분석함을 그 특징으로 하고 있다. 이와 함께 보살의 수행지위를 분별하는 등, 세분화에 중점을 두고 있다. 여기에 수반하여 계율이 자연스럽게 요구되었을 것이다. 유식계인 법상종 승려들은 '유가보

44) 李箕永, 『元曉思想1(世界觀)』, p.51 참조 ; 高翊晉, 앞의 책 pp.208~209 참조.

45) 元曉, 『大乘起信論別記』 『韓國佛教全書』 卷1, p.677 (다)

살계'라는 엄격한 계율을 수지·강조하였다. 그러므로 瑜伽系 불교학의 학문경향은(唯識)은 戒의 효용성을 인정하는 성격이 있다고 보아야 할 것이다.

中觀般若系 불교학은 '相'을 철저하게 부정하므로, 상대적으로 무차별성을 내세울 수 있을 것이다. 즉, 이는 계율의 입지가 축소될 수 있는 성향으로 보아야 할 것이다. 따라서, 前者는 형식적인 측면에서 소승계율과 일면 같은 성격으로 이해될 수 있을 것이다. 그리고 후자는 惠空의 경우와 같이 戒의 실체를 부정하는 것과 맥락을 같이한다고 볼 수 있다. 말하자면, 양자의 이러한 측면은『起信論』의 '二門'인 '(心)生滅門'과 '(心)眞如門'에 의해 통합될 수 있는 성격을 가졌다고 인식된다. 이는 계율의 실체에 대한 인정여부와 관련된 논리로 이해된다. 이러한 논의는 아래의 사료에 나타난 원효의 언급을 통해서도 확인할 수 있다.

F 근원으로 돌아가는 길은 평탄한 것이다. 그런데 사람들은 능히 가는 이가 없다. 현묘한 곳으로 들어가는 門도 태연히 열려 있지만 사람들은 들어가지 못한다. 세간의 학자들이 '有'에 집착하고, '無'를 강조하기 때문이다. 有相을 지닌자는 有待의 위태로운 몸과 함께 무한한 법상을 따라가며, 허명에 의지하여 연기의 물결로 향한다. '無'를 고집하는 사람은 교문을 등지고 어리석은 교학에 의지하여 배우려 하지 않는다.⁴⁶⁾

사료F에서 원효는 진리(근본)로 향하는 문이 모두에게 개방되어 있음을 주장한다. 하지만 '有'의 강조와 '無'의 집착으로 인해 그것이 차단되었음을 지적하고 있다. 이는 앞서 말한 원효의 계율인식에도 적용될 수 있을 것이다. 원효는 계율의 극단적 집착은 물론 그것의 부정 역시 경계

46) 元曉, 「本業經疏」『韓國佛教全書』卷1, p.489 (가)~(나)에서 “歸源之路甚夷而無人能行 入玄之門 泰然而無人能入 良有世間學者 着有滯無故也 着有相者 將有待之危身 趣無限之法相 數數而無已 逐名而長流 滯空無者 待莫知之盲意 背生解之教門 昏醉而無醒 搖首而不學”이라 했다.

하고 있다. 여기에 계율수지를 강조했던 소승계율과 그 형식적 측면을 강하게 비판했던 대승계율의 관계를 상정할 수 있다. 이처럼 원효의 계율인식은 『기신론』의 양대구조인 ‘二門(심진여문·심생멸문)’과 어울릴 수 있는 성격을 지녔다.

『기신론』에 나타난 ‘二門’의 통일구조는 실천·수행의 극대화를 표현한 것이기도 하다. 원효의 대·소승계율 인식도 이러한 논리와 무관하지 않을 것이다. 그런데 원효는 ‘眞如門’과 ‘生滅門’을 각기 ‘止行’과 ‘觀行’에 정확히 대응시키고 있다. 즉 사료G를 통해 그의 계율통합 의도를 새로운 측면에서 살필 수 있다.

G ‘眞如門’에 의해 ‘止行’을 닦고, ‘生滅門’에 의해 ‘觀行’을 일으킨다.⁴⁷⁾

위의 사료에서, ‘진여문’의 성격을 갖는 ‘止行’은, 사물인식에 따른 경계와 분별을 극복할 수 있다. 즉 ‘相’을 ‘過患의 想念’으로 인식하고 있는 것이다.⁴⁸⁾ 어찌면 이는 ‘戒’의 입지가 약화될 수 있는 대승계율의 성격과 통할 수 있다.

한편 이와 대응되는 ‘觀行’은 ‘생멸문’에 의지하여 ‘法相’을 관찰하는 역할을 한다. 이렇게 ‘관행’은 현상계에 대한 관심을 특히 요구한다. 이는 유식사상에서 인간심식의 치밀한 탐색이 중시됨을 떠올리게 한다. 즉 ‘상’에 대한 철저한 분별은 유식학의 성격과 동일한 것으로 이해할 수 있다. 그런데 소승계율은 세분화된 계율의 실체를 인정하고 준수를 강조한다. 이들은 ‘제법의 분별’이라는 ‘관행’의 특성과 결부될 수 있는 것이다.

이와 함께 원효는 제법의 ‘自性’을 부정하는 ‘지관’(진여문)과 ‘無’에

47) 元曉, 『起信論疏』 『韓國佛教全書』 卷1, p.701 (다)에서 “依眞如門修正行 依生滅門起觀行”이라 했다.

48) 元曉, 『起信論疏』 『韓國佛教全書』 卷1, p.728 (다)에서 “深知外塵有諸過患 卽取彼相爲過患想”이라 했다.

경도되지 않는 ‘관행’(생멸문)을 강조하면서, ‘양자의 兼修’를 일관되게 주장하고 있다.⁴⁹⁾ 따라서 『기신론』의 기제에 의해 ‘止’·‘觀’의 통일을 보여 주고 있는 것이다. 어찌면 이러한 논리를 통해 원효는 계율의 통합을 강조하고 있는 것인지도 모른다.

원효는 『기신론』 통해, 수행방편으로서 계율의 역할을 부각시키고 있다.⁵⁰⁾ 그는 여래장사상과 유식학의 영향을 받은 ‘生滅門’에 관해 언급하면서, 衆生은 모두 ‘如來’의 성격을 지녔으나, ‘無明’으로 인해 流轉하고 있음을 설명하고 있다. 生滅門은 이렇게 ‘無明’에 빠져 있는 중생의 심식을 분석한 후, 결국 修行과 함께 ‘眞如門’의 평등화 작용을 거쳐 깨달음에 이르게 한다.

그런데 주목할 것은, 元曉가 이러한 수행을 가능하게 하는 것이 바로 ‘戒律’이라고 생각하고 있는 점이다. 이것은 다음의 사료<○>과 밀접한 상관관계를 가진다. 사료H는 『菩薩戒本持犯要記』에서 보여지는 ‘菩薩戒’의 정의를 ‘나루터’의 비유로써 설명하는 구절이다.

H ‘보살계’라는 것은 생사에 유전하는 죄업을 돌려서 생사가 없는 절대적 근원에 돌아가게 하는 큰 나루터이다. 이는 ‘邪’를 버리고 ‘正’으로 나아가는 필수적인 門이 되는 것이다.⁵¹⁾

위의 내용은 ‘菩薩戒’가 진리의 근원으로 회귀함에 기여하고 있다는 것을 추상적으로 설명하고 있다. 또한 여기에 ‘나루터’라는 비유는 그 수

49) 元曉, 「起信論疏」, 『韓國佛教全書』 卷1, p.732 (나)에서 “止觀二行既必相成 如鳥兩翼 似車二輪 二輪不具 卽無運載之能 一翼若闕 何有翔空之勢 故言止觀不具 卽無能入菩提之道也”라고 했으며, 같은 책 p.727 (가)에서 “止觀雙運之時卽是正觀”이라 했다.

50) 元曉, 「起信論疏」, 『韓國佛教全書』 卷1, p.729 (다)에서 “若出家人 應誦戒律 若在家人 應誦菩薩戒本”이라 하며 ‘止行’을 돕는 역할로 계율을 강조하고 있다.

51) 元曉, 「菩薩戒本持犯要記」, 『韓國佛教全書』 卷1, p.581 (가)에서 “菩薩戒者 返流歸源之大津 去邪就正之要門也”라 하였다.

행 과정에서의 중요성을 나타낸다고 보여진다. 그런데 다음에 나타나는 ‘근원’은 과연 무엇을 의미하는지 주목하여야 할 것이다.

위 문장의 주체는 ‘중생’으로 생각된다. 그리고 ‘생사가 없는 절대적 근원’이란 ‘열반’ 곧 ‘깨달음’으로 이해될 법하다. 이러한 과정에서 보살계는 ‘나루터’로 비유될 만큼 필수적인 것으로 인식된 것이다. 다시 말해 ‘菩薩戒’는 깨달음으로 가기 위한 수행방편으로 생각될 수 있다. 따라서 중생의 ‘생사의 유전’이라는 고통은 ‘菩薩戒’(나루터)에 의해 진리의 세계로 나아갈 수 있다는 것을 설명하고 있는 것 같다.

‘중생의 유전’은『起信論』의 구조 가운데, ‘生滅門’과 관계가 깊다. 즉, 『起信論』에서 유식사상의 기반이 보여지는 곳은 이 ‘生滅門’이다. 여기에서는 유식사상 특유의 심식분석으로 중생의 근기를 관찰할 수 있게 한다. 이는 한편으로 ‘생멸문’의 차별상을 나타낸다. 즉, 중생의 근기가 어느 곳에 위치한다는 것을 구체적으로 제시해줌으로써, 그 수행의 현실성을 높여주는 효과를 가져온다. 말하자면 계율이 『起信論』에 입각한 수행 과정에서 상당한 역할을 할 수 있다는 것을 시사하고 있다. 따라서 ‘보살계’는 『起信論』의 구조 안에서 중생을 구제할 수 있는 중요한 방편으로 이해될 수 있을 것이다. 元曉는 이렇게 자신의 ‘菩薩戒認識’을 『起信論』과 결부지어 보여주고 있다. 이를 통해 원효는 『起信論』 구조 가운데一心으로 가는 중요한 길잡이의 역할로써 계율을 인식하고 있다는 것을 알 수 있다.

IV. 大乘菩薩戒思想의 社會的 意味

원효의 『起信論』 사상은 불교를 실천적으로 인식하기 위한 이론체계였다. 원효는 『起信論』에 주목하고 ‘生滅門’에서의 심식분석을 통해 다양한 사회계층을 포용했다. 이러한 그의 실천적 불교관은 기층민의 포

섭을 가져와 불교의 대중화에 기여했다. 즉, 원칙적 평등(眞如門)과 현실적 차별(生滅門)을 모두 인정한 것에서 나온 논리였다. 원효의 『起信論』 사상은 자신의 신분적 제약에서도 그 연원을 구할 수 있을 것이다. 그는 왕실과 연결될 수 있는 기회였던 ‘백고좌회’의 참여가 좌절되었던 적이 있다. 여기에 그의 독특한 학문적 태도와 함께, 그 신분이 거론되었을 것으로 추정된다. 하지만 『起信論』 속에서의 신분은 큰 영향을 미치지 않는다. 결국 모두 수행을 통해 깨달음(一心)으로 향할 수 있기 때문이다. 원효는 ‘凡夫’를 <往生 이전의 ‘一切衆生’>으로 규정하고 있다.⁵²⁾ 이는 ‘凡夫’가 모든 계층으로 상정될 수 있음을 의미한다. 즉, 民도 國王도 결국 凡夫에 불과할 수 있음을 보여준다. 여기에서 그는 자신의 신분적 제약을 극복할 수 있는 체계를 발견한 것인지도 모른다. 말하자면, 『起信論』은 ‘생멸문’에서의 심식분석을 통해 모든 계층을 수용하여 근본으로 회귀시킬 수 있는 이론체계를 지녔다. 결국 그는 『起信論』을 통해 실천 수행을 강조했던 것이다.

원효(617~686)는 그 생애 속에서 정치·사회·경제적인 변화를 경험하였을 것으로 생각된다. 이러한 변화상은 우선 정치적 측면에서 무열왕계의 등장을 거론할 수 있다. 그들은 한화정책으로써 전통적인 진골귀족을 제압하고자 했다. 당시 유학을 토대로 한 육두품 관료세력은 군주에 대한 ‘忠’과 백성에 대한 ‘愛民’을 강조했을 법하다. ‘충’과 ‘애민’이 강조되는 분위기 속에서 진골귀족은 자신의 정치·경제적 기득권 유지라는 측면에 고민했을 것이다. 이렇게 본다면 왕실은 진골세력 숙청과 왕권강화의 명분으로 ‘民’을 중시했을 것이다.

이와 함께 당시 통일전쟁 과정에서 지방세력 및 民의 공로는 상당했던 듯 하다. 그들에 대한 무열계 왕실의 눈공행상도 民의 성장요인과 결

52) 元曉, 『本業經疏』 『韓國佛教全書』 卷1, p.521 (가)에 “一切衆生者 往前凡夫也”라 하였다.

부된다.⁵³⁾ 이같은 민의 성장과 왕실의 기층민에 대한 인식변화는 통일 후 문무왕의 교서에서도 찾을 수 있다.⁵⁴⁾

또한, 민에 대한 인식변화에 수반하여, 지속적인 농업생산력의 발전을 들 수 있을 것이다. 즉, 중대왕실의 농업에 대한 관심은 매우 지대했다고 여겨진다. 무엇보다도 새로운 역법과 천문도의 도입은 주목된다.⁵⁵⁾ 曆術은 작물재배의 시기를 정확히 측정함에 도움을 주었을 것으로 추정된다. 천문도는 ‘天’에 대응되는 왕실의 권위부여와 결부되기도 하지만, 역시 날씨의 변동에 대처하기 위해서였을 것이다. 따라서 이들은 지속적인 농업생산성의 발전에 수반한 관심으로 생각할 수 있다. 이러한 사회상의 제변화를 ‘위민정책’⁵⁶⁾으로 표현하고 있기도 하다. 물론 민에 대한 관심과 위상의 제고라는 측면은 중요하게 부각될 수 있는 듯 하다. 하지만 그 이면을 살펴보면 여기에 재고의 여지가 있다고 판단된다. 즉, 중대왕실의 민에 대한 관심이 통일과정에서는 군사적 측면의 역역동원에서 보여진다고 하겠다. 그런데 통일완성후에는 주로 경제적 측면의 수취강화로 옮겨간 인상이 짙다. 말하자면 중대의 이른바 ‘위민정책’은 단순히 국가의 민에 대한 관심의 시대적 전환으로 생각할 수 있다. 즉, 戰時의 民의 역할과 平時의 역할은 달라져야 했을 것이다. 이러한 시대상을 살펴본다면, 앞서 말한 문무왕의 교서와 역법 및 천문도의 도입은 모두 경제적 수취제도 강화를 의도한 민의 농업생산성 독려로 풀이될 수 있을 것이다. 즉, 중대왕실의 ‘위민정책’은 전적으로 왕실의 입장에서 취해진 것으로 이해된다.

신라중대는 원효에 의해 아미타(정토) 신앙이 유행했을 정도로 불교의 대중화를 이루었다. 이는 불교가 민으로 확대되었다는 측면에서, 그

53) 『三國史記』 권5, 太宗武烈王 7年

54) “鑄兵戈爲農器 驅黎元於仁壽”(『三國史記』 권7, 文武王 20年)

55) 『三國史記』 권7, 文武王 14年 ; 『三國史記』 권8, 孝昭王 元年

56) 申滢植, 1978 「武烈王權의 成立과 活動」, 『한국사논총』 3

의식향상과 관련이 있을 것이다. 또한 중대왕실은 왕권강화와 진골세력 숙청의 명분으로도 民을 중시했던 것으로 생각되므로, 왕실의 입장에서 그 위상의 제고가 일어났을 것으로 이해된다. 하지만, 불교대중화의 측면이 ‘淨土信仰’으로 부각되어, 하층민에게 지대한 영향을 주었던 것을 상기하면, 중대왕실의 ‘위민정책’은 역시 한편으로 진실성을 외면하고 있었음을 반증해 준다. 아미타 신앙은 현세를 부정하는 측면이 강하다. 따라서 이는 기층민의 소극적 저항으로 받아들여질 수 있다.

景德王代의 ‘郁面’은 노비출신이었지만, 항상 아미타불을 숭하여 결국 주인인 ‘貴珍’보다 먼저 정토로 향하고 있다.⁵⁷⁾ ‘육면’은 ‘즉신성도’하였음을 알 수 있는데, 이는 그가 얼마나 현실을 고통스럽게 인식하고 있는지 엿볼 수 있게 한다. 文武王代의 廣德과 嚴莊도 현실을 등지고 피신하여, 자급자족의 생활을 하면서, 정토왕생을 희구하고 있다.⁵⁸⁾ 이들이 산간에서 火田을 일구었던 그 생활상을 살펴본다면, 상당히 열악한 처지에 있었던 계층이 분명하다. 사복의 현실인식 역시 전자와 동일선상에 있었을 것으로 추측된다. 원효와 주고 받았던 대화 속에는 삶과 죽음의 괴로움을 전하고 있기 때문이다. 정토신앙은 이처럼 힘겨운 생활을 영위하던 기층민에게 친밀하게 다가설 수 있었을 것이다.

한편 여기에서 주목할 것이 있다. 원효가 기층민으로 판단되는 엄장과 사복에게 왕생을 위해 도움을 주고 있다는 것이다. 특히 엄장은 광덕의 妻로부터 깨달음을 얻고, 원효에게 정토에 이르는 방법을 묻고 있다. 이에 원효는 그로 하여금 ‘誦觀法’을 닦게 하고 있다. 이것은 수행의 방편이 분명할 것이다. 원효는 『起信論』의 기제 속에서 수행방편으로 계율을 중시했다. ‘誦觀法’ 역시 깨달음을 위한 방편일 것이다. 말하자면, 수행방편의 측면에서 둘은 동일한 성격을 지녔다고 볼 수 있는 것이다. 그

57) 『三國遺事』 권5, 感通7 郁面婢念佛西昇條

58) 『三國遺事』 권5, 感通7 廣德嚴莊條

런데 ‘鍾觀法’이라는 명칭을 살펴보면, 전문적 수련과는 거리가 있어 보인다. 이처럼 원효는 기층민의 근기를 살핀 후, 그에게 가장 현실적인 수행방법을 제시하였던 것이다. 원효의 계율인식도 이와軌를 같이하고 있었을 것으로 이해될 수 있다.

원효는 『起信論』에 입각한 ‘깨달음’을 이루게 하는 수행의 방편으로 계율을 인식하였던 것 같다. 따라서 엄장과 같은 열악한 환경에 처한 기층민에게도 역시 현실적 수행방편인 계율의 수지를 강조하였을 것이다. 이것은 원효의 계율인식 가운데 가장 중요한 측면이었다고 생각되며, 민과 연결될 수 있는 원효교학의 특징으로 보여진다.

贊寧이 저술한 『宋高僧傳』은 『金剛三昧經論』의 연기설화를 실고 있다. 이는 물론 설화적 내용이지만, 시대상의 일면과 기층민의 상황을 이해하는데 도움을 준다. 元曉는 당시 ‘頭腫’에 걸린 왕비를 구하기 위해 『금강삼매경론』을 저술한다. 이 經을 제공했던 ‘검해’의 용왕은 이것이 ‘아가타약’보다 수승할 것 이라고 말하고 있다. ‘아가타약’은 ‘불사약’을 뜻한다. 여기에서 특히 주목되는 것이 있다. 원효의 『금강삼매경론』에서 그는 ‘아가타약’이 온갖 <중생의 번뇌>를 치료하는 명약으로 표현하고 있다. 그리고 이는 역시 불사약이며, 중생제도에 쓰이는 ‘甘露’와 통할 수 있다.

즉, 이를 통해 흥미로운 상관관계가 발견된다. 아가타약이 <중생의 번뇌>를 치료할 수 있으므로 ‘왕비의 병’은 결국 <중생의 번뇌>로 풀이될 수 있다. 그리고 원효는 『梵網經菩薩戒本私記』에서 ‘三聚戒’를 ‘甘露’로 비하고 있다.⁵⁹⁾ 그러므로 그 ‘아가타약’은 바로 ‘戒律’이라고 결론할 수 있다.

즉, 앞서와 같이 여기에서도 신라중대 民의 생활이 크게 향상되고 있지 않음을 비유를 통해 드러내고 있는 것 같다. 따라서 이러한 시기에

59) 元曉, 『梵網經菩薩戒本私記』 『韓國佛教全書』 卷1, p.588 (나)

중대왕실은 당시 民과 유대를 갖고 있는 대중교화승인 원효를 필요로 했을 것으로 추측된다. 원효는 정토신앙과 수행방편인 현실적 계율의 강조로 기층민의 환영을 받고 있었을 것으로 생각되기 때문이다. 『금강삼매경론』은 원효가 중대왕실로 진입하게 되는 중요한 연결고리로 작용하였다. 이와 함께 요석궁 寡公主와의 결합은 역시 왕실과의 관계를 암시하는 요소이다.

중대왕실이 진골귀족 숙청의 명분을 民에서 찾았던 것과 원효의 대중교화는 일면 서로에게 친근감으로 작용할 수 있었을 것이다. 중대왕실과 원효의 결합이 인정된다면, 이러한 상호 입장에서 그 이유를 찾아야 할 것으로 생각된다. 하지만 원효와 중대왕실의 대민의식은 상치할 수 있는 면을 아울러 지녔던 모양이다. 아마도 왕실의 民의식은 철저하게 전제왕실의 지지기반이라는 방향에 있었을 것이며, 앞서 말한 民의 열악한 생활상은 여기에서 기인할 것이다. 이러한 현실을 목도한 그는 왕실과의 친밀관계에서 가일층 대중교화로 매진했을 것이다. 이렇게 원효는 중대왕실과의 완전한 결합이라는 성과를 가져오지는 못했던 것으로 보인다.

원효의 戒律은 ‘自利行’과 ‘利他行’을 모두 포함했으며, 대·소승계율의 통합을 이루어, 모든 계층에게 계율을 보급할 수 있도록 노력했을 것이다. 이는 불교에 대한 실천적 인식의 소산이었다고 이해된다. 元曉의 大乘菩薩戒思想의 사회적 의미는 여기에 있을 것이다. 즉, 모든 계층에게 가장 현실적으로 수행에 도움을 줄 수 있는 계율을 보급하였던 것이다. 그리고 원효의 대·소승계율의 통합과 『起信論』에 의한 계율인식은 다양한 계층을 포함할 수 있다. 즉, 시기적으로 삼국유민의 포용에도 도움을 주었을 것이다. 그러므로 그의 교학은 시대성을 띠고 있음을 알 수 있다. 한편 民의 의식적 성장과 현실에 관한 불만은 정토 신앙의 전파를 가져왔을 것이다. 그리고 해탈을 실현하기 위해 구체적인 단계를 설정한 『起信論』 구조 속에서의 계율이 필요했을 것으로 보인다. 따라서 원효는

계율을 『起信論』 속에서 파악하였던 것이다.

생각건대 원효에 의해서 비로소 교학을 이론적 토대로 한 대중불교가 성립하였다고 보여진다. 元曉 이전, 慈藏을 비롯한 진골유학과 승려들은 그 학구적 성향이 강했던 것으로 생각할 수 있다. 이와 비교하여, 惠宿·惠空으로 대표되는 대중교화승들은 교학의 토대가 상대적으로 미흡했을 것으로 추측된다. 원효는 이 兩者를 모두 인식하고, 상·하층 모든 사람에게 실천적인 大乘菩薩戒思想을 수지시킴으로써, 계율의 대중화에 기여하였으며, 기층민에게 위안을 주었을 것으로 인식된다.

V. 맺 음 말

원효의 생애는 방대한 저술활동과 중생제도라는 두 축으로 평가할 수 있을 것이다. 하지만 원효의 불교학은 대중교화와 표리관계를 이루고 있다. ‘화쟁’이라는 교학체계는 원효의 실천수행에 이론적 기반이 되었기 때문이다. 말하자면 원효에 의해 비로소 불교학에 기반을 둔 대중교화가 성립되었을 것이다. 이렇게 원효의 저술과 생애를 중심으로 정리한 결과, 대체로 다음과 같은 결론을 이끌어 낼 수 있었다.

첫째, 원효는 이전 『사분률』 중심의 계율연구 경향을 숙지·계승하고, 『범망경』을 포함한 대승계율 연구를 가속화시켰다. 한편 그는 ‘孝順’을 강조한 『범망경』에 특히 주목하였다. 이는 의상계 화엄종의 ‘효선쌍미신양’의 영향이었을 것이며, 『범망경』을 통해 유교계의 비판에 대응할 수 있었던 것으로 보인다. 또한 『범망경』은 형식성 보다는 그 내면의 마음을 중시하는 특성을 지녀, 대중들에게 보다 쉽게 다가설 수 있었을 것으로 이해된다.

둘째, 원효는 大·小乘戒律의 통합을 위해 노력하였다. 원효의 계율 관련 저술 속에는 소승계율에 대한 관심 역시 두드러지며, 상당한 비중

을 두고 있다는 인상이 강하다. 무엇보다도 소승의 '자리행'이 대중교화에 도움을 준다면, 이를 긍정적으로 인정하고 있는 그의 태도는 주목되어야 할 것이다. 그는 이와 함께 '삼취계'라는 인식구조에 의해 대·소승 계율을 통합하고 있음을 알 수 있다. 원효는 이전, 소승계율의 연구경향과 함께, 이에 대한 반발로 극도의 이타행을 추구했던 선배승려들을 모두 인식하고 있었을 것이다. 따라서 그는 양자를 근본의도에 맞게 통합했을 것이다.

세째, 원효의 대·소승계율 통합에 역시 『大乘起信論』은 주도적 역할을 하였다. 『起信論』의 양대 구조인 '二門'에 의해 '有無'·'聖俗'의 개념은 통합될 수 있었을 것이다. 또한 '二門'에 배당된 '止·觀'의 겸수를 강조하여, 대·소승 계율의 통일논리를 도출할 수 있었다. 따라서 '自利行' 중심의 소승계율과 '利他行'이 강조되었던 대승계율은 『起信論』의 이러한 특성에 의해 통합될 수 있는 소지를 지녔다.

넷째, 『起信論』의 구조는 '無明'에 의해 번민하는 중생이, 수행을 통해 깨달음을 이루어가는 과정을 분석하고 있다. 원효는 '보살계'를 근원으로 돌아가기 위한 중요한 '나루터(大津)'로 인식함으로써, 계율을 수행의 필수적인 방편으로 인식하였던 것으로 이해하게 한다.

다섯째, 원효는 中代 전제왕권을 살아간 기층민을 자신의 교학을 토대로 위무하였다. 『三國遺事』속에 나타난 그의 행적을 살펴보면, 한결 같이 교학을 토대로 교화활동을 펴고 있다. 『화엄경』을 표현한 '무애가', 그리고 임당에게 가르친 '誦觀法'이 그것이다. 이는 자신의 불교학과 실천을 일원화 하고자 한 원효의 의지였을 것이다.

여섯째, 『金剛三昧經論』 연기설화에서 전하는 왕비의 병은 중생의 번뇌였으며, 그 치료를 위한 '아가타약'은 바로 '계율'이었다. 이 설화는 신라중대 기층민의 생활상을 짐작하게 하며, 이러한 이유로 중대왕실은 원효를 포섭하고자 했을 것이다. 계율이 점차 대중화되면서 기층민 역시

이를 수지하였을 것이고, 그들에게는 가장 현실적인 수행방편으로 인식 되었을 것이다. 이렇게 원효는 모든 계층에게 그에 맞는 계율을 보급함으로써, 왕실에게는 통치의 이념을 제공하고, 기층민에게는 깨달음이라는 위안을 가져다주었을 것이다.

이와 같이 필자는 원효의 생애와 관련한 계율인식을 정리해 보았다. 앞으로는 원효의 모든 저술을 순차적으로 치밀하게 분석함으로써, 원효의 사상은 시대적 반영이었음을 추구해 보고자 한다.

abstract

**A study of Wonhyo's(元曉) Mahayanist Bodhisattva-samvara
thought(大乘菩薩戒思想) and it's significance**

Lee, Byoung - Hak

Wonhyo(617~686) comes of a noble family that is called "Head rank six(六頭品)" in the middle age unified Silla(統一新羅). Silla has had the traditional school character on Buddhism, which was "Harmonious Doctrine(總和佛教)". Wonhyo is the founder of this theory, and originated unique academic Buddhism which was named "Harmonization of different views(和諍)", then he overcame the aristocratic and scholarly Buddhism, while devoted himself to population of Buddhism.

Wonhyo's creative thought, "Harmonization of different views(Hwajeang和諍)" might have contributed to extension of evangelism. in a standingpoint of religious excuting and ascetic doing, diverse textual studies from the Sutras are almost same. Coherent study of 'Hwajeang' is also seen in his recognition of Sila(religious precepts 戒律). Silla get divided into two group, that is 'Hinayana - Silla(小乘戒律)' and the 'Mahayana - Silla(Bodhisattva - Sila 大乘戒律, 大乘菩薩戒)'. Bodhisattva-Silla is called over Mahayana - Silla, the other side 'Vinaya in four(四分律)' is representitive of Hinayana - Silla.

Hinayana - Silla narrates throughgoing restriction, control as a monk, yet Mahayana-Silla has a capacity for accepting general person who is the man of lower classes. so that it contained on inducement of the activity and innocent mind.

In spite of such distinction, Wonhyo does not compare these system of Sila theory. the reason is what he has main thought ; that is 'Hwajeang' of all studies of Buddhism. therefore, two Silas are equal in conclusion.

Moreover he is famous for the 'Unhindered conduct(great freedom 無碍行)' that is for the enlightenment to painful people. this behavior of him ,as a bonze, derived from his firm conviction, 'hwajeang' as well.

He placed Mahayana - Sila(for whom is at home) and Hinayana Sila(for a monk) in same category. it is built by the influence of "Awakening of Faith in Mahayana(大乘起信論)" system ; this is very important idea(it is essential thought of him).

Above all thing's, Wonhyo's remarkable and great performance, which is based on his writing, is edification to the poor people in the unified Silla ; his word and acting do corresponding exactly.

In those day a bitter slave, poor peasant want to go Amitabha Buddha's Pure Land(paradise阿彌陀淨土). that is to say, people's life was much agonizing.

Wonhyo utilized the 'Silla' for them. he made use of the Sila by means of awakening-expedient. Sila was one of the valuable practical thing to the poor people in the Silla.

He probably made a considerable point of excuting and suitable Sila for them(easy and simple Silla for the people). on that ground, people believed that they would come to life again in the Pure Land as a Silla -practicer. in this place, historical meaning of Wonhyo's Silla thought is in existence.