DBpia

신라중대 화엄사상의 전개와 그 영향 ()

The Development of Hua - yen Thoughts in the first half of the unified Shilla and its Effects

저자
(Authors)

고익진
Ik Jin Koh

출처
(Source)

불교학보 24, 1987.12, 59-139(81 pages)
BUL GYO HAK BO 24, 1987.12, 59-139(81 pages)

발행처
(Publisher)

동국대학교 불교문화연구원
Institute for Buddhist Culture

URL

http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE06393109

APA Style

고익진 (1987). 신라중대 화엄사상의 전개와 그 영향 (). 불교학보, 24, 59-139

이용정보
(Accessed)

삼성현역사문화관
183.106.106.***
2021/08/06 13:39 (KST)

저작권 안내

DBpia에서 제공되는 모든 저작물의 저작권은 원저작자에게 있으며, 누리미디어는 각 저작물의 내용을 보증하거나 책임을 지지 않습니다. 그리고 DBpia에서 제공되는 저작물은 DBpia와 구독계약을 체결한 기관소속 이용자 혹은 해당 저작물의 개별 구매자가 비영리적으로만 이용할 수 있습니다. 그러므로 이에 위반하여 DBpia에서 제공되는 저작물을 복제, 전송 등의 방법으로 무단 이용하는 경우 관련 법령에 따라 민, 형사상의 책임을 질 수 있습니다.

Copyright Information

Copyright of all literary works provided by DBpia belongs to the copyright holder(s)and Nurimedia does not guarantee contents of the literary work or assume responsibility for the same. In addition, the literary works provided by DBpia may only be used by the users affiliated to the institutions which executed a subscription agreement with DBpia or the individual purchasers of the literary work(s)for non-commercial purposes. Therefore, any person who illegally uses the literary works provided by DBpia by means of reproduction or transmission shall assume civil and criminal responsibility according to applicable laws and regulations.

新羅中代 華嚴思想의 展開와 그 影響 (I)

高 翊 晋

Ⅰ. 序 論(新羅中代의 特徵)
Ⅱ. 元曉의 起信論 哲學과 華嚴經觀
1. 元曉의 開悟와 著述
1) 無師獨悟 2) 著述目錄
2. 起信論 哲學의 再發見
1) 中觀·唯識의 批判
2) 一心二門의 組織
(1) 一心의 구조
(2) 眞如門의 조직
(3) 生滅門의 조직
3) 三大 別設의 필요성
3. 實踐原理로서의 金剛三昧經論
1) 金剛三昧經論의 著作
2) 金剛三昧經의 主題와 品組織
(1) 觀의 對象 (2) 正說分
(3) 金剛三昧의 性能과 發生地點
4. 華嚴經에 대한 獨自적인 見解
1) 元曉思想의 所屬 문제
2) 四敎判
3) 普法과 十種因
4) 三大와의 관계
Ⅲ. 中國 初期華嚴과 元曉思想과의 比較
1. 智儼·法藏의 起信論觀
2. 華嚴法界緣起論의 조직
(1) 十玄門 (2) 數十錢喩
(3) 因門六義 (4) 十種因
(5) 六相義 (6) 法界緣起
(7) 性起 (8) 海印三昧
(9) 十佛 (10) 五敎判
3. 元曉思想과의 比較
(1) 普法과 十玄門 (2) 十種因
(3) 三大의 境地 (4) 法界觀
(5) 根本理論의 차이
(以下 次號에 계속)
Ⅳ. 義湘 華嚴學의 實踐적 性格
1. 義湘의 入唐修學과 華嚴學 傳來
2. 一乘法界圖의 著述과 行中心적 構成
1) 著述經緯 2) 修行中心의 構成
3. 義湘 華嚴學의 영향
1) 華嚴一乘十玄門의 著者 문제
2) 數十錢法의 啓發
3) 六相義의 展開
4. 彌陀淨土 신앙의 華嚴적 受容
1) 浮石寺 本尊佛의 문제성
2) 淨土사상의 여러 가지 受容態
3) 智儼의 淨土思想
4) 義湘의 彌陀·觀音觀
Ⅴ. 華嚴學의 隆盛과 그 影響
1. 義湘 華嚴學의 繼承
1) 義湘門下 十大德의 檢討
2) 神琳과 그 法系
3) 義湘의 一乘敎義分齊章 治定
4) 法融의 十句章 저술
5) 綸逈의 五重海印說
6) 敎義 穿鑿의 흐름 형성
2. 元曉系 華嚴學과 그 特徵
1) 義湘系의 元曉 貶下
2) 表員의 法藏敎學 受容
3) 明皛의 法界圖 受容
4) 太賢은 元曉系가 아님
5) 見登의 華嚴사상 再闡明
6) 元曉系 華嚴의 사상적 特徵
7) 그 밖의 元曉系 華嚴僧
3. 華嚴사상의 社會적 基盤
1) 初期의 庶民佛敎적 성격
2) 中央王室에의 進出과 佛國寺 造營
3) 統一新羅의 政治理念
Ⅵ. 結 論

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

Ⅰ. 序 論 (新羅 中代의 특징)

신라의 역사를 三國史記는 上代·中代·下代로 가르고[1] 三國遺事는 上古·中古·下古로 가르고 있는데,[2] 그들의 대응관계를 그려 보면 다음과 같다.

[三國史記]		[三國遺事]
上代	① 朴赫居世 ~ ㉒ 智證王(B. C. 57~A. D. 514)	上古(聖骨)
	㉓ 法興王 ~ ㉘ 眞德王(514~654)	中古(聖骨)
中代	㉙ 武烈王 ~ ㊱ 惠恭王(654~780)	下古(眞骨)
下代	㊲ 宣德王 ~ ㊺ 敬順王(780~935)	

이런 시대 구분에서 제29대 太宗武烈王에서 제36대 惠恭王에 이르는 8대 126년간(654~780)의 신라 中代는 어떤 時代적 특징을 보여 주고 있는가?

우선 무엇 보다도 먼저 金氏王室에서 聖骨의 血統이 끊어져 眞骨이 계승하는 것을 보게 된다. 29대 太宗武烈王의 아버지는 25대 眞智王의 아들 龍春(또는 龍樹)이요, 어머니는 26대 眞平王의 딸 天明 부인이므로 聖骨로 봐도 별로 문제는 없을 것 같다. 그런데도 三國史記·三國遺事는 '下古(中代·下代)는 전부 眞骨'[3]이라고 못박고 있는 것이다. 할머니(龍春의 어머니) 知道(또는 知刀) 부인이 '起烏公의 딸 朴씨'로 기록되어 있는데,[4] 그곳에 血統상의 문제가 있는 것인가? 眞智王은, "政亂荒婬하였기로 國人이 廢하였다."[5]는 말이 있을 정도로 여자관계가 복잡했던 것이다.

어떻든 金春秋는 眞骨로 봐야 하는데 그런 김춘추가 왕위에 추대된 것은 심상치 않은 이유가 있음에 틀림없다. 당시 聖骨에서는 그만한 男性인물이 없었던 것인가? 26대 眞平王을 이은 27대 善德王·28대 眞德王이 다 같이 女王이라는 것을 생각할 때 그런 추측을 가능케 한다. 그러나 상징적인 왕을 내세우고 貴族 중에서 攝政하는 방법도 있을 수 있다. 그런데도 오랜 전통을 깨고 眞骨에서 王을 추대한 것은 무엇 때문일까? 이 문제를 풀기 위해서는 당시 신라 中代가 어떤 시대적 상황에 이르게 되었는가를 앞 시대에 거슬러 올라가 살펴 볼 필요가 있다.

신라의 上古사회도 東夷族의 어느 지역과 마찬가지로 하늘임을 최고 지배신으로 하는 巫敎에 의해 지배되고 있었다. 그런 巫敎를 배경으로 部族연맹 형태의 原始국가가 발생하여 朴·昔·金 3씨의 神聖한 骨品에 의해 차례로 王統이 계승되면서 차츰 국제

1) 三國史記 卷12 敬順王 9年條.
2) 三國遺事 卷1 王曆, 韓佛 6·258; 6·26.
3) 三國遺事 卷1 王曆, 韓佛 6·26; 三國史記 卷5 眞德王 8年條.
4) 三國遺事 卷1 王曆, 韓佛 6·260; 同書 卷1 桃花女鼻荊郎, 韓佛 6·280·b.
5) 上揭書 卷1 桃花女鼻荊郎, 韓佛 6·280·b.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

적인 漢文化圈에 국가적 진출을 꾀하는 움직임을 보여주고 있다. 上古를 마무리 짓는 제 22대 智證王(500~513)이 徐羅伐·鷄林·斯盧 등으로 불러오던 國名을 漢文의 '新羅'(德業日新 網羅四方)로 改新하고(동왕 4년),[6] 王名 또한 居西干(1인)→次次雄(1인)→尼師今(16인)→麻立干(4인)으로 불러오던 것을 '國王'으로 改新한 것은[7] 그런 움직임의 단적인 증거인 것이다.

智證王의 이런 국제적 漢文化圈에의 진출은 中古를 開幕하는 제 23대 法興王(514~539)에 의해 더욱 추진된다. 안으로는 古代國家의 體制를 完備하고 밖으로는 梁과 外交의 길을 트고 있는 것이다.[8] 그러나 思想史적 관점에서 무엇 보다도 주목되는 것은 당시 국제사회에서 선풍을 일으키고 있는 불교의 公的인 受容이라 할 것이다(동왕 14년, 527).[9] 上古와 中古를 구분짓는 劃期적인 사건은 바로 그것이었다고 필자는 보고 싶다. 왜 그러냐면 그것은 上古의 모든 문화활동이 근거하고 있는 근본적인 관념형태를 전혀 새로운 外來사상으로 交替하려는 것이기 때문이다.

法興王의 이런 佛敎 수용은 豫想대로 保守적인 貴族勢力의 강력한 반발을 받았다. 異次頓의 殉敎가 아니었던들 金氏王室은 沒落했을지도 모른다. 그런 위험이 예상되면서도 法興王이 굳이 불교 受容을 단행하지 않을 수 없었던 데는 그 나름대로 불가피한 이유가 있었을 것으로 보인다. 그리고 이 문제는 정치·외교·문화 등의 여러 각도에서 검토될 수 있을 것이다. 그러나 필자는 무엇 보다도 먼저 당시의 불교가 金氏王室을 중심으로 受容되고 또 그 교리내용이 '輪王—彌勒'신앙을 주축으로 한 業說이었다는 사실에 주목하고 있다. 그럴 때 그것은 당시의 신라사회에서 王權의 伸張을 심히 제약하고 있던 貴族(本系王族)勢力의 巫敎적 思想基盤을 解消하여 국가발전을 꾀한 것이라는 해석이 가능해지는 것이다.[10]

法興王 14년의 불교 公認은 그뒤 별로 진전을 보지 못하고 天鏡林의 興輪寺 工事마저도 중단되기에 이른다. 이런 상황을 타개한 것이 바로 그 다음의 제 24대 眞興王(540~575)인데, 그가 그렇게 귀족세력의 반발을 능히 극복할 수 있었던 것은 그의 성공적인 정복전쟁의 수행과 불교의 興隆이었던 것 같다. 그는 居柒夫·異斯夫 등의 名將을 등용하여 북으로는 漢江유역을 점령하고(동왕 11년), 남으로는 大伽耶를 멸하여(동왕 23년) 고구려·백제에 맞설만한 領土를 확보하고 興輪·皇龍·祇園·實際 등의 巨刹 造營으로 찬란한 불교문화를 신라 국민에게 誇示해준 것이다.[11]

6) 三國史記 卷4 智證王 4年 10月條. 三國遺事 卷1 王曆 第15 基臨尼叱今條에는 다음과 같은 說이 소개되어 있다. "丁卯年 國號曰斯羅. …… 云或系智證法興之世."
7) 三國史記 卷4 智證王 論曰; 三國遺事 卷1 第2 南解王, 韓佛 6·275·b.
8) 三國史記 卷4 法興王 8年條.
9) 上揭書, 15年條. 그러나 三國遺事 卷3 原宗興法〈韓佛에 '法興大王即位十四年 …… 蕭梁通八年丁未'〈6·315·b〉라고 있어 公的 受容 연대를 同王 14年으로 침.
10) 拙稿, 韓國古代의 佛敎思想, 哲學思想의 諸問題(韓國精神文化研究院, 1984), p. 171~188.
11) 三國史記 卷4 眞興王條.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

그러나 신라의 이런 국가적 進出은 麗·濟 2국과의 대립을 초래하여 3국간에 끊임없는 侵攻을 불러 일으키지 않을 수 없었다. 그리고 그런 3국의 대립 항쟁은 다시 주변국가와의 복잡한 국제관계에 얽혀 당시의 極東 아세아는 차츰 麗·濟·倭를 연결하는 聯合戰線과 羅·唐를 연결하는 연합전선으로 갈라져 어느 한쪽이 다른 한쪽을 멸하지 않으면 안될 상황으로 발전해나간다. 이런 情勢 아래서 신라는 이제 半島의 東南端에 孤立되는 절망적인 상황에 빠지게 된 것이다.

신라 中代를 開幕하는 제 29대 太宗武烈王(654~661)이 眞骨임에도 불구하고 王位에 추대되지 않을 수 없었던 것은 바로 이런 시대적 상황에 의한 것이 아닐까? 다시 말하면 危機에 몰린 신라는 聖骨이건 眞骨이건 가릴 것 없이 '濟世의 英雄'을 왕으로 추대할 수 밖에 없는 긴박한 상황에 이르렀다는 말이다. 三國史記는 당시의 王位推戴 경위를 다음과 같이 소개하고 있다.

> 王儀表英偉 幼有濟世志. 事眞德位歷伊湌 唐帝授以特進. 及眞德夢 群臣請閼川伊湌攝政. 閼川固讓曰 臣老矣 無德行耳等 今之德望崇重 莫若春秋公 實可謂濟世莫傑矣. 遂奉爲王.[12]

春秋를 '濟世의 莫傑'로 일컫고 있는 것이다.

春秋가 그렇게 큰 인물로 기대되고 있는 것은 그가 일찍부터(眞平·善德·眞德王 때) 탁월한 外交적 수완을 보여주고 있었기 때문일 것이다. 善德王 11년(642) 백제가 大耶城을 攻取하였을 때 고구려에 出兵을 청하려 파견되었던 것도 그였으며,[13] 眞德王 2년(648) 백제가 신라의 西쪽 10여성을 침공 하였을 때(동왕 2년, 648)도 그는 唐에 건너가 唐 高宗의 出兵을 약속받고 있는 것이다.[14] 백제를 멸할 수 있는 길은 他國과의 연합전선을 펴는 길 밖에 없다고 그는 판단했었음에 틀림없다. 뿐만 아니라 그는 王室과 軍部와의 결속이 무엇 보다도 중요하다고 여겼던 모양으로 眞平王 末부터 이미 武功을 날리고 있는 金庾信과 親交하여 그의 누이 동생(文明부인)을 아내로 맞이하고,[15] 자신의 제 3녀를(智照) 그에게 出嫁시키고 있는 것이다.[16]

武烈王은 王位에 오른 뒤에도 唐과의 紐帶강화에 노력하여 마침내 동왕 7년(660) 唐將 蘇定方이 이끈 13萬과 金庾信이 이끈 5萬으로 백제를 멸하게 된다. 이어 제 30대 文武王(661~681) 또한 唐과 힘을 합해 동왕 8년(668) 고구려의 공멸에 성공하는 것이다. 신라의 오랜 국가적 宿願이 성취된 셈이다.

그러나 문제는 그것으로 끝난 것이 아니었다. 麗·濟 2국의 끈덕진 復興운동도 문제였지만 그 보다도 더 문제인 것은 동맹국인 唐이었다. 麗·濟 2국이 멸하자 唐은

12) 三國史記 卷5 太宗武烈王條.
13) 三國史記 卷5 善德王 11年條.
14) 上揭書, 卷5 眞德王 2年條.
15) 三國遺事 卷1 大宗春秋公. 韓佛 6·283·a~b.
16) 三國史記 卷43 金庾信(下)

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

그 곳에 각각 態津都督府와 安東都護府를 두고 신라마저 멸하려는 속셈을 드러내기 시작한 것이다. 이에 文武王은 다시 고구려 遺民을 교묘히 이용하면서 反唐정책을 취하지 않을 수 없었고(동왕 9년, 670), 마침내 唐의 세력을 半島 밖으로 몰아내게 된다(동왕 17년, 677). 이로써 신라의 三國統一 대업은 名實共히 완수되기에 이르는 것이다.

文武王을 이어 왕위에 오른 31대 神文王(681~692)에서→32대 孝昭王(692~702)→33대 聖德王(702~737)→34대 孝成王(737~742)→35대 景德王(742~765)→36대 惠恭王(765~780)에 이르는 6대 99년간은 唐과 日本과도 外交가 회복되어 그야말로 평화로운 統一新羅 사회가 유지되고 있다. 신라가 下代(38대 宣德王~56대 敬順王, 780~935)에 접어들면서 傍系 金氏王室이 등장하여 王族간에 치열한 王位 찬탈전을 감행하고 지방에는 도적이 봉기하는 逆亂의 世가 되는 것과 비교할 때, 中代는 실로 신라문화의 全盛期요, 黃金期라 하지 않을 수 없다.

이런 새 시대를 맞이하면서 불교는 어떤 사상적 움직임을 보여주고 있을까? 신라 초전기 불교는 앞서 언급한 바와 같이 王權强化와 국가발전을 위해 수용되었던만큼 교리내용도 '輪王—彌勒'사상을 주축으로 한 小乘적 業說이었다. 그러나 그뒤 大乘敎學이 발달함과 함께 신라교학의 主流를 형성한 것은 彌勒을 主尊으로 삼는 瑜伽(唯識)사상이었다.[17] 그런 불교가 이제 統一戰爭의 수행과정과 그것의 승리를 통한 통일신라 사회의 現前이라는 두 단계로 구성된 中代에 들어와서 어떤 역사의식을 갖고 새로운 시대에 대치하고 있느냐 하는 것이다.

이런 견지에서 당시의 신라 불교를 바라볼 때 무엇 보다도 먼저 두드러진 것은 '華嚴'이라는 새로운 불교사상의 전개라 할 수 있다. 통일전쟁을 몸소 겪은 바 있는 元曉(617~686)·義湘(625~702) 등에 의해 개척된 이 사상은 三國時代의 三論·瑜伽사상을 三乘初敎로 판정하고 一乘圓敎로써 불교의 궁극적 진리를 삼아 급속도로 신라사회에 파급되고 있는 것이다.

華嚴사상(一乘圓敎)의 융성은 瑜伽사상(三乘初敎)의 위축을 가져 올 것이 예상된다. 그러나 사실은 그렇지 않다. 유가 또한 화엄에 못지않게 毅然한 발전을 계속하고 있는 것이다. 憬興·遁倫·道證·太賢 등의 쟁쟁한 學僧들이 활발한 교학연구를 펼치고 있다. 따라서 이것 또한 中代교학의 중요한 현상의 하나로 손꼽을 수 있고 그런 현상을 가능케 한 政治·社會·經濟적 기반이 다시 고찰될 필요가 있는 것이다.

뿐만 아니라 中代末期부터는 다시 중국에서 義林·不可思議·惠日 등에 의해 새로운 密敎(純密)가 전래하고 있다.[18] 신라 초전기 불교가 巫俗신앙의 불교적 攝化를 위해 八關會·仁王百高座·占察法會·神印法會 등의 밀교적 現世儀禮를 활용하고 있음은 주지

17) 拙稿, 三國時代 大乘敎學에 대한 硏究, 哲學思想의 諸問題(韓國精神文化硏究院, 1985), p. 113.
18) 拙稿, 新羅密敎의 思想內容과 展開樣相, 韓國密敎思想硏究(東國大 佛敎文化硏究院, 1986), p. 199~209.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

의 사실이다. 大日經·金剛頂經에 입각한 새로운 밀교는 그런 초기 밀교와는 비교가 안될 정도로 높은 金剛乘(華嚴 一乘別敎와 통합)의 대승철학을 전개하고 그런 철학 위에서 象徵적인 呪術儀禮를 조직하고 있는 것이다. 따라서 근본사상은 화엄과 통한다고 말해도 좋다.[19] 동시에 이 또한 中代교학의 두드러진 특징의 하나로 논해야 함은 물론이다.

이상과 같이 생각할 때 신라 中代교학은 화엄·유가·밀교의 셋으로 대표된다고 할 수 있다. 그러나 그 중에서도 중심적인 위치에 있는 것은 화엄이라 할 것이다. 유가는 이전부터 있었던 것이고, 밀교는 화엄과 근본사상 원리를 함께 하는 것이기 때문이다. 이런 견지에서 이 글은 신라 中代의 華嚴사상을 고찰해 보려는 것이다. 元曉와 義湘을 중심으로 그들의 사상적 특색과 그런 사상을 전개할 수 밖에 없었던 敎理史적 배경에 큰 비중을 두고자 한다.

Ⅱ. 元曉의 起信論 哲學과 華嚴經觀

1. 元曉의 開悟와 著述

1) 無師獨悟

元曉(617~686)의 生涯에 조금이라도 언급하고 있는 史料는 상당수에 이르고 있지만[20] 그 중에서 중요한 것만 골라보면 다음과 같다.

① 梁高僧傳 권 4 唐新羅國皇龍寺元曉傳(大正 50·730·a~b); 釋義湘傳(同書, 729·a).
② 三國遺事 권 4 元曉不羈(韓佛 6·347·a~348·b); 義湘傳敎(同書, 348·a~349·b) : etc.
③ 石門洪覺範林間錄 권上, 續藏 148·590·a.
④ 誓幢和上碑, 金石總覽 권上, p. 41~43.

이러한 자료들을 종합해 볼 때 元曉는 신라가 麗·濟 2국과 필사적인 전쟁을 하고 있던 시대에 신라에 태어나 그 속에서 대부분의 生涯를 보낸 것으로 나타난다.

三國遺事 권 4 '元曉不羈'에는 현재 逸失해버린 元曉行狀과 鄕傳 등이 引用되어 있는데, 그에 의하면 元曉는 眞平王 39년(617) 押梁郡(今 慶山郡) 남쪽 佛地村(또는 發智村, 俚言으로는 弗等乙村) 栗谷 밤나무(娑羅樹) 아래서 태어났다. 俗姓이 薛씨요, 小名은 '誓幢', 다음에는 '新幢'이라 했다는데(第名), '幢'은 俗으로 '털'(毛)을 뜻한다고 한다.[21] 그렇다면 '誓' 또한 俗으로는 '새'(新)를 뜻하는 것이 아닐런지. '誓'와 '새'는 音이 비슷할 뿐만 아니라, 다음에 이름을(第名) '新幢'이라 했다는 데서 그런 인상이 짙어

19) 上揭稿, p. 189~199.
20) 金煐泰, 傳記와 說話를 통한 元曉硏究, 佛敎學報(1980) 第17輯, p. 34~38. 元曉의 生涯에 言及하는 資料가 網羅되어 있음.
21) 三國遺事 卷 4 元曉不羈, 韓佛 6·348·a.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

진다.

출생후 元曉는 어떤 성장과정을 거쳤는지 전하는 바가 없다. 다만 宋高僧傳에 "丱髮의 나이에 惠然히 入法하였다."[22]는 말이 보일 뿐이다. '丱髮'는 머리를 두 갈래로 딴 모습(쌍상투)이므로 정확하게 몇살 때라고 단정할 수는 없지만, 대략 15세 전후로 봐도 좋을 것이다. 그럴 경우 그 해는 眞平王 51년(631) 전후에 해당된다.

출가후 원효는 자기 집을 절로 만들어 이름을 '初開寺'라 하고, 자기가 태어난 栗谷 밤나무 옆에도 절을 두어 이름을 '娑(또는 婆)羅寺'라 하였다 한다.[23] 후세에 그곳 밤나무를 '娑羅樹'라 부르고, 거기에서 생산되는 밤을 '娑羅栗'이라고 한 것[24]은 이 寺名에 由來된 것으로 볼 수 있다.

뿐만 아니라 '元曉'라는 이름도 自稱 그렇게 부른 것으로 당시 사람들은 그를 鄕言으로 '새벽'(始旦)이라 불렀다 한다.[25] 원효의 출생·출가에 얽힌 이름들이 이렇게 鄕言(方言)과 漢字로 교묘히 표현되고, 三國遺事의 저자 一然은 그것을 註記하기에 상당한 노력을 베풀고 있는데, 이것은 무엇을 나타내고자 함일까? 추측컨대 元曉를 '처음으로 佛日을 비춘'(初輝佛日) 제 2의 釋迦로 보고자 하는 데에 있었던 것 같다. 佛地村은 '부처님의 誕生地'를 뜻하고, 初開寺와 沙羅寺는 初轉法輪에서 娑羅(sāla)雙樹 入滅에 이르는 釋迦一代를 暗示함이 있는 것이다.

元曉의 修學에 대해서 宋高僧은 다음과 같이 서술하고 있다.

> 隨師稟業 遊處無恒. 勇擊義圍 雄橫文陳. 仡仡然 桓桓然 進無前却. 盖三學之洽通 彼士謂萬人之敵 精義入神若此也.[26]

"스승을 따라 學業을 稟受하되 다니는 곳에 일정함이 없었다."는 것이다. 三國遺事 또한, "태어나면서 穎異하여 배움에 스승을 좇음이 없었다(學不從師)."[27]고 한다. 그런 뒤, "遊方의 始末과 弘通의 자취는 唐傳과 行狀에 자상하므로 신지 않겠다."고[28] 말하고 있다. 두 문헌은 다 같이 元曉의 修學이 일정한 스승 없이 자유롭게 행해졌음을 강조하고 있는 것이다.

그러나 그가 전혀 스승을 무시했던 것은 아니다. 朗智·惠空·普德 등을 師事했다는 단편적인 기록들이 散見되는 것이다. 이에 대해서는 시대적인 선·후 문제가 考慮되어야 하므로 뒤로 미루거니와 우선 이곳에는 元曉도 마침내는 入唐修學할 뜻을 세운다는 사실부터 살펴 보고자 한다.

22) 宋高僧傳 卷4 元曉傳, 大正 50·730·a.
23) 三國遺事 卷4 元曉不羈, 韓佛 6·348·b.
24) 上揭處, 6·347·b~c.
25) 同, 6·348·b.
26) 大正 50·730·a.
27) 三國遺事 卷4 元曉不羈, 韓佛 6·348·a.
28) 上揭書, 6·348·a.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

三國遺事 권 4 '義湘傳敎'에 義湘은 '西晶觀化코자 元曉와 더불어 遼東으로 나갔으나 고구려 戍邏에게 諜者로 잡혔다가 겨우 빠져나온 뒤 永徽초(잘못임)에 唐使의 배로 중국에 들어갔음'을 말해주고 있다.[29] 그러나 同書 권 3 前後所將舍利에 인용된 浮石本碑에는 다음과 같이 연대를 명확히 밝혀주고 있다.

> 湘武德八年生 艸歲出家. 永徽元年庚戌 與元曉同伴欲西入 至高麗 有難而廻. 至龍朔元年辛酉入唐就學於智儼.[30]

이로써 元曉는 義湘과 함께 永徽 1 년(眞德王 四年, 650) 陸路로 入唐을 試圖했다가 失敗하고 그로부터 10 년뒤 龍朔 1 년(文武王 1 년, 661)에 百濟가 멸망하므로써(武烈王 7 년, 660) 海路가 뚫리자 제 2 차의 入唐을 꾀했던 것을 알 수 있다. 상기 '義湘傳敎'조에 "永徽初에 唐使의 배로 入唐했다."[31]는 연대는 제 2 차의 入唐연대와 混同되고 있다 하겠다.

그러나 元曉는 그 제 2 차의 入唐 길에서 표연히 발길을 돌려 義湘과 헤어지고 만다. 宋高僧傳 권 4 釋義湘傳에는 그때의 사정이 다음과 같이 전해지고 있다.

> 與元曉法師 同志西遊 行至本國海門唐州界 計求巨艦 將越滄波 倏於中途 遭其苦雨. 遂依道旁土龕隱身 所以避飄濕焉. 迨乎明旦相視 乃古墳骸骨旁也. 天猶霢霂 踡地且泥塗 尺寸難前 逗留不進. 又寄埏甓之中 夜之未央 有鬼物爲怪. 曉公歎曰 前之寓宿謂土龕而且安 此夜留宵託鬼鄉而多祟 則知心生故種種法生 心滅故龕墳不二 又三界唯心 萬法唯識 心外無法 胡用別求 我不入唐. 却携囊返國.[32]

이것은 너무나 잘 알려진 이야기이므로 새삼스레 소개할 필요가 없을 것 같다. 배를 기다리던 중 비를 만나 土龕에 隱身했는데 이튿날 깨어보니 古墳 骸骨 옆이었다. 그러나 그날 밤은 鬼物이 怪變을 부리는지라 홀연히 三界唯心의 道理를 깨치고 발길을 돌렸다는 것이다. 林間錄과 이를 근거로 한 指月錄 등의 禪書에는 元曉가 밤중에 塚間에서 마신 물이 아침에 일어나 보니 髑髏에 고인 물이라서 그것이 悟道의 契機가 되었다고 서술하고 있다.[33] 이것은 어디에 근거를 둔 것인지는 모르지만 앞의 이야기가 禪적인 說話로 變形된 것이라고 할 것이다.

이때 元曉의 나이 45歲인데, 이 時點을 기준으로 元曉의 生涯는 크게 달라진다. 宋高僧傳은 그 달라진 모습을 다음과 같이 서술해주고 있다.

> 嘗與湘法師入唐 慕奘三藏慈恩之門. 厥緣旣差息心遊往 無何發言狂悖 示跡乖疎. 同居士入酒肆倡家 若誌公持金刀鐵錫 或製疏以講雜華 或撫琴以樂祠宇 或閭閻寓宿 或山水坐禪 任意隨機 都

29) 韓佛 6·348·b~c.
30) 三國遺事 卷 3 前後所將舍利, 韓佛 6·327·b.
31) 韓佛 6·348·c.
32) 大正 50·729·a.
33) 林間錄 卷上, 續藏 148·590·a; 指月錄 卷7, 續藏 143·78· 上

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

無定檢.[34]

중국에 新唯識을 전래한 玄奘三藏(602~664)을 思慕하여 義湘과 함께 入唐을 꾀했으나 그 마음을 쉰 뒤에는, "任意로 衆生의 根機에 隨順하여 도무지 일정함(定檢)이 없었다."는 것이다.

元曉는 많은 저술을 남겼는데 그중 대부분의 것도 이때 이후에 행해진 것으로 생각된다. 현존 저술에 한결 같이 흐르고 있는 사상적 입장이 悟道의 내용과 일치하기 때문이다. 元曉의 名聲을 內外에 크게 떨친 저술로 金剛三昧經論 3권이 있음은 주지의 사실이다. 이에 대해서는 뒤에 다시 節을 바꿔 살피고자 하지만 宋高僧 권4 元曉傳은 이 저술이 이뤄진 과정을 중점적으로 大書特筆하고 있다. 이 사건 또한 이 시기에 속한 것임은 다시 말할 필요가 없다.

三國遺事 권4 元曉不羈에는 원효가 瑤石宮의 寡公主와 결혼하여 薛聰을 낳은 뒤, 小性居士로 이름을 바꾸고 千村萬落을 歌舞로써 敎化한 이야기를 싣고 있다. 이것 또한 悟道 이후의 일로 봐야하고 그 중에서도 특히 晩年에 해당된 것으로 보인다. 元曉가 入寂한 곳은 穴寺인데 "穴寺 옆에 聰家가 있었다."[35]고 하기 때문이다. 그러나 遺事의 鄕傳에는 당시의 王을 '太宗'이라고 하여[36] 의아로움을 주고 있다. 이것은 鄕傳의 잘못이요, 마땅히 文武王으로 고쳐야 할 것이다.

元曉의 入寂연대는 1921년에 발견된 誓幢和上碑(斷片)에 다음과 같은 文句가 있는데서 확인된다. "垂拱 2년 3월 30일 穴寺에서 마쳤으니 春秋 70이었다."[37] 神文王 6년(686)에 70歲를 一期로 示寂한 것이다. 그렇다면 元曉의 一生은 크게 다음과 같은 3기로 갈라 볼 수 있을 것이다.

① 成長期 : 眞平王 39년(617)~艸歲 出家

② 修學期 : 出家得道(15歲로 칠 경우 眞平王 53년, 631)~제 2차 入唐試圖

③ 活動期 : 悟道(45歲 文武王 1년, 661)~入寂(70歲, 神文王 6년, 686)

이제 이러한 그의 一生을 당시 신라가 직면했던 時代的 상황과 대조해 보자. 상기 3기중에서 成長期와 修學期는 말할 필요도 없지만 活動期도 그 初年은 三國의 치열한 戰爭期에 속해 있다. 신라가 백제를 멸한 것은 太宗武烈王 7년(660)이요, 고구려를 멸한 것은 文武王 8년(668)이다. 고구려가 멸했을 때 元曉의 나이는 52歲이지만 그것으로 신라의 3국통일이 완성된 것은 아니었다. 백제의 殘敵이 끈덕진 抗戰을 계속하고, 唐 또한 신라 征伐에 착수하여, 이를 물리치는 데에 다시 文武王 11년(671)에서 17년(677)

34) 大正 50·730·a.
35) 韓佛 6·348·b.
36) 韓佛 6·348·a.
37) 金石總覽 卷上, p.42.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

에 이르는 7년간의 전쟁을 치뤄야 했기 때문이다.[38] 그렇다면 원효가 名實相符한 統一新羅를 눈앞에 대한 것은 61세 때의 일로써 70세에 입적할 때까지 겨우 9년간을 경험했음에 불과한 것이다.

뿐만 아니라 그런 신라의 통일전쟁 수행에 있어서 가장 弱勢에 있었던 것은 신라였다. 元曉가 출생한 眞平王 39년(617)에서 羅唐聯合軍에 의해 백제(武烈王 7년, 660)와 고구려(文武王 8년, 668)가 멸하는 기간에 3국의 침략 횟수를 三國史記에서 헤아려 보면 다음과 같다.

① 백제의 신라 침입……眞平王 45년(勤耳縣), 46년(我速含 등 6城, 빼김), 48년(主在城, 빼김), 49년(西鄙 2城, 빼김), 50년(椵岑城, 지킴) ; 善德王 2년(西邊), 5년(獨山城, 지킴), 11년(西 40여城), 동년(大耶城, 빼김), 14년, 동년, (西쪽 7城, 빼김) ; 眞德王 1년(茂山 등 3城, 지킴), 2년(西鄙 등 10여城, 지킴), 3년(石吐 등 7城, 지킴) ; 武烈王 9년(여러 번 犯境).

② 고구려의 신라 침입……善德王 7년(北邊 七重城, 지킴) ; 武烈王 1년(百濟·靺鞨과 連合하여 北境 33城), 7년(七重城), 8년(靺鞨과 連合하여 述川城, 지킴).

③ 신라의 麗·濟 침입……眞平王 40년(백제에 빼겼던 椵岑城 탈환), 51년(고구려 娘臂城, 빼음) ; 善德 13년(백제 침입) ; 文武王 5년(고구려 突山城, 빼음).

신라는 백제로부터 총 16회의 침입을 받고, 고구려로부터는 4회의 침입을 받고 있다. 그러나 신라가 麗·濟 2국에 쳐들어 간 것은 겨우 4회에 불과한 것이다.

이러한 숫자적인 차이는 당시 신라가 가장 큰 排戰을 받고 있었던 것은 백제요, 그러면서도 國力에 있어서 신라는 백제를 도저히 따라갈 수 없었음을 의미한다. ① 眞平王 46년(元曉 18세 때) 백제의 신라 6城 攻取, ② 善德王 11년(元曉 26세 때) 백제 義慈王의 40여城 攻擊과 將軍 允忠의 大耶城 攻取, ③ 眞德王 2년(元曉 31세 때) 백제의 西邊 10여城 攻擊, ④ 武烈王 1년(元曉 38세 때) 麗·濟·靺 3국 運合軍의 北境 33城 侵攻 등은 신라의 운명을 風前燈火처럼 만든 것이었다. 그렇기에 그 때마다 신라는 고구려나 당에 援兵을 청했던 것이고, 唐의 支援과 出兵이 없었던들 신라는 백제에 合併되었을지도 모를 지경이다.

이러한 시대적 상황은 원효의 사상형성에 어떤 영향을 끼치고 있었을까? 아무런 영향관계가 없었다고 볼 수 있을까? 원효가 만일 현실을 외면한채 超然히 出世間적인 價値만을 추구하고 있었다면 그럴 가능성도 없지 않다. 그러나 원효는 그렇지 않았다. 文武王 2년(662) 唐將 蘇定方이 平壤 郊外에 주둔하고 신라에 軍資를 청한 일이 있는데, 그때 그 輸送(2萬斛)의 임무를 다한 金庾信께 定方은 鷲과 犢을 그려 보낸 일이 있다. 이때 그 機密文을 "速還其兵하라"(書犢畫鷲二切也)는 뜻으로 해독해 준 사람은 원효

38) 國史編纂委員會編, 한국사 2 고대, p.528.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

였다는 이야기가 있다.[39] 그가 현실에 깊이 관여하고 있음을 보여주는 일례이다. 그런 원효에게 당시 신라의 국가적 危機가 어찌 영향을 끼치지 않을 수 있었겠는가?

1300여년 전의 원효의 마음을 오늘날 헤아릴 길은 없다. 그러나 적어도 그가 탁월한 사상가로서의 의욕과 자질을 갖고 있었다면 당시의 對立과 鬪爭을 근본적으로 終熄시켜 인간사회에 영원한 평화를 가져올 수 있는 사상원리를 찾고자 하지 않을 수 없었을 것이다. 그리고 그럴만한 사상원리가 당시에 있었다면 그는 그것의 宣揚에 종사케 되었을 것이고, 만일 없었다면 그것을 模索하는 데에 열중치 않을 수 없었을 것이다. 이제 그런 假定 아래 그의 修學과정을 좀더 자세히 살펴 보고자 한다.

앞서 언급한 바와 같이 三國遺事는 원효의 修學과정을 '學不從師'라는 말로 표현하고 있다. 아닌게 아니라 그는 일정한 스승을 정함이 없이 여러 善知識을 폭넓게 접하고 있는 것이다. 三國遺事 권5 '朗智乘雲'에는 원효가 磻高寺에 있을 때 靈鷲山의 朗智를 늘 찾아뵙고 그의 敎示로 '初章觀文'과 '安身事心論'을 저술한 뒤 그것을 朗智에게 보내면서 그 篇尾에 다음과 같은 偈를 써넣은 이야기를 싣고있다. "西谷沙彌稽首禮東岳上德高巖前 吹以細塵補鷲岳 飛以微滴投龍淵."[40] 朗智에게 제자의 예를 다하고 있는 듯한 글이다.

朗智는 靈鷲山에 오래 머물면서 항상 法華經을 강의하고 또 華嚴經에도 밝았던 神僧이다. 중국의 華嚴道場인 淸凉山(五台山)에 구름을 타고가서 聽講하곤 했다고 하기 때문이다.[41] 뿐만 아니라 三論學에도 권위였던 모양으로, 원효가 그의 교시로 저술했다는 상기 2書 가운데서 '初章觀文'이라는 書名은 三論學에서 入門의 基礎로 삼는 '初章'을 觀하는 글이라는 인상이 짙은 것이다.[42] 그런 朗智를 師事하며 그로부터 특히 三論學을 들었던 것 같다.

원효가 여러 經疏를 지으면서 자주 質疑했다는 惠空 또한 三論學에 밝았던 것 같다. 혜공은 늘 거리에서 '猖狂大醉하고 負簣歌舞'하였기로 사람들이 負簣和尙이라 불렀다는데, 중국 三論宗의 祖師 僧肇(374~414)가 지은 '肇論'을 보고, "이것은 내가 옛날에 지은 것이라고 말했다"[43]고 하기 때문이다. 그러나 혜공과 원효는 서로 희롱(調戱)할 때도 있었다는 것을 보면, 師弟관계라기 보다는 함께 학문하는 사이였던 것 같다.

이런 학문적인 交友관계는 원효와 蛇福 사이에서도 엿볼 수 있다. 원효가 高仙寺에 있었을 때, 蛇福의 어머니를 함께 葬한 일이 있는데, 이때 두 사람의 대화에서 그런 안상을 받을 수 있다. 뿐만 아니라 蛇福이 자기 어머니의 屍身을 등에 업고 땅에 들어가

39) 三國遺事 卷1 大宗春秋公, 韓佛 6·286·a~b.
40) 韓佛 6·363·c.
41) 上揭書.
42) 拙稿, 三國時代 大乘敎學에 대한 硏究, p.109.
43) 三國遺事 卷4 二惠同塵, 韓佛 6·345·c.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

면서 "蓮華藏세계에 가고자 한다."[44]는 말을 했다는 것을 보면, 당시 두 사람은 함께 華嚴經을 공부하고 있었던 것이 아닐까 느껴진다.

원효는 義湘과 함께 고구려 盤龍寺(水原?)에서 普德으로부터 涅槃宗의 교학을 청강한 일도 있었던 것으로 생각된다. 大覺國師 義天의 '到盤龍寺延福寺禮普德聖師飛房舊址'라는 詩에 '浮石芬皇問道'[45]라는 句가 보이기 때문이다. '浮石'(寺)은 義湘을, '芬皇'(寺)은 元曉를 가리키는 말이다. 그리고 義天의 孤大山景福寺飛來方丈禮普德聖師影'이라는 詩에는 다시 "涅槃方等敎 傳授自吾師 兩聖橫經曰"[46]이라는 句가 있어, 兩聖(원효·의상)이 청강한 내용이 涅槃·方等敎임을 밝혀주고 있는 것이다.

普德이 寶藏王의 道敎 弘布(동왕 2년, 643)를 반대하여 盤龍寺에서 백제의 完山州(지금 全州) 孤大山으로 飛來方丈한 것은 寶藏王 9년(眞德王 4년, 650)에 해당된다.[47] 이 해는 원효와 의상이 陸路로 入唐하려다가 고구려 戍邏에게 諜者로 잡혀 겨우 빠져나온 해이기도 하다. 그렇다면 그들이 盤龍寺에서 普德의 강의를 들은 시기는 언제쯤으로 봐야 할까? 善德王 11년(642) 백제의 猛攻에 시달린 신라는 고구려에 金春秋를 보내 救援을 청한 일이 있음은 전술한 바가 있다. 그 請師는 거절되었지만 그 때만 해도 羅·麗 2국 사이는 그렇게 나쁘지는 않았던 것 같다. 그렇다면 원효와 의상이 普德에게 問道한 것은 그 무렵이 아니었을까? 고구려가 백제에 접근하면서 신라를 공격하게 되는 것은 善德王 말기부터라는 것을 想起할 필요가 있다.

이상 현존 史料를 통해 원효의 修學관계를 대강 살펴보았다. 朗智·惠空·蛇福·普德 등을 師事 또는 同學하면서 三論·涅槃·華嚴 등을 연구하고 있음이 밝혀진다. 가히 '學不從師'라 할만하다. 그러나 어찌 그것에 한정되랴. 원효의 저술은 현재 80여부 150여권이 헤아려지는데 中觀·唯識·如來藏·天台·淨土·戒律 등의 불교학 전반에 걸쳐 있다. 또 그러한 저술에는 수 많은 經論·章疏들이 引用되고 있어 그들을 합한다면 그의 연구는 실로 해박하다 하지 않을 수 없다.

그러나 그 중에서도 원효의 관심을 가장 많이 끈 것은 唯心緣起說이었던 것 같다. 그 계통 저술이 가장 많기 때문이다. 그런데 그런 緣起철학을 그는 누구를 師事하여 연구하였을까? 善德王 5년(636) 入唐했던 高僧 慈藏이 동왕 12년(643) 귀국하여 芬皇寺·皇龍寺·通度寺(新創) 등을 중심으로 攝大乘論·菩薩戒本 등을 설하고 있었다. 원효는 혹시 그로부터 그 계통(舊唯識)교학을 듣고 있었던가? 원효 또한 芬皇寺·皇龍寺 등에 인연이 많은 것이다.

그러나 그뒤 唐 太宗 貞觀 19년(善德 14년, 645) 玄奘三藏(602~664)이 印度에서 護法

44) 三國遺事 卷4 蛇福不言, 韓佛 6·350·a.
45) 大覺國師文集 卷19, 韓佛 4·563·c.
46) 上揭書 卷17, 韓佛 4·559·a.
47) 三國史記 卷22 寶藏王 9年條; 三國遺事 卷3 寶藏奉老普德移庵, 韓佛 6·317·b.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

계통의 新唯識學(有相唯識)을 전해오자 원효의 관심은 다시 그 쪽으로 쏠린다. 玄奘 아래는 이미 신라승 圓測(613~696)을 비롯한 많은 學人이 雲集해 있었지만, 원효 또한 義湘과 함께 眞德王 4년(650) 入唐의 길에 오르는 것이다. 이 試圖는 실패로 끝나지만 그로부터 다시 10년 뒤인 文武王 1년(661) 의상과 함께 두 번째의 入唐을 꾀했음은 전술한 바와 같다. '玄奘三藏 慈恩의 門에 대한 그의 그리움(慕)'[48]이 어떠했던가를 엿보게 한다.

그런데도 그는 도중에서 발길을 돌리고만 것이다. 왜 그랬을까? 국내에 수입되는 문헌들을 통해 新唯識에 대한 연구를 충분히 할 수 있었기 때문인가? 그러나 그 보다도 더 결정적인 이유는 그의 悟道 때문임은 다시 말할 필요가 없다. 三界唯心의 道理를 깨친 그는 마음 밖에서 따로 법을 구할 필요가 없어진 것이다. 그렇다면 '學不從師'라는 표현은 이제 '無師獨悟'라는 말로 바뀌어야 할 것이다. 동시에 그가 뒤에 어떤 새로운 사상을 전개했다면 그것은 그런 無悟獨悟에 입각한 獨創性을 띤 것이라 해야 할 것이다.

이런 그의 求道과정을 앞서 우리들이 세웠던 두 가지 假設에 비춰보자. 그 중에서 어떤 쪽이라 할 수 있겠는가? 후자였음은 다시 말할 필요도 없다. 다시 말하면 원효는 그 동안 여러 敎學과 師僧들을 遍歷하면서 당면한 시대적 과제를 해결할만한 사상원리를 찾았겠지만 그들에게서는 결코 그런 것을 발견할 수가 없었던 것이다. 따라서 새로운 길을 模索할 수 밖에 없었고 그의 깨달음은 그런 模索에 결정적인 빛을 던져준 것이라는 말이다.

이런 뜻에서 우리는 그의 悟道내용에 눈을 돌리지 않을 수가 없다. 현존 史料에서 이 점에 언급하고 있는 것은 앞서 소개한 바와 같이 宋高僧傳 권 4 義湘傳 뿐이다. 그러나 내용이 너무나 짧막하고 문학적이어서 큰 도움이 되는 것은 아니다. 다만 그 속에 다음과 같은 귀절이 특히 필자의 관심을 끈다. "心生故로 種種法生하고 心滅故로 龕墳不二이다. 又三界唯心이요 萬法唯識이다."[49] 비슷한 發想과 文句가 원효가 즐겨 注釋했던 大乘起信論에서도 다음과 같이 보이기 때문이다. "是故로 一切法은 如鏡中像으로 無體可得이요 唯心虛妄이다. 以心生則種種法生하고 心滅則種種法滅故이다."[50]

그렇다면 원효는 기신론 철학에서 마침내 문제해결의 실마리를 찾았던 것인가? 기신론은 舊唯識(攝論宗)의 大家 眞諦三藏(499~569)에 의해 번역되어(550), 원효 이전에 이미 智愷·曇延·慧遠·智儼 등에 의해 주석이 베풀어지고 있었다. 원효는 그런 기신론에서 어떤 새로움을 발견했던 것인가? 원효가 어떤 사상을 전개했던가를 보려면 무

48) 宋高僧傳 卷4 元曉傳, 大正 50·730·a.
49) 大正 50·729·a.
50) 元曉撰, 起信論疏記會本 卷3, 韓佛 1·759·c(論).

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

엇 보다도 먼저 이 점부터 살펴 볼 필요가 있을 것이다.

2) 著述目錄

원효의 저술 목록 또한 그의 학적 관심이 기신론과 화엄경에 집중되고 있음을 보여주고 있다. 원효는 修學 시절에 이미 저술의 경력을 보여주고 있지만 悟道 후에는 더욱 왕성하게 자기 사상을 글로 발표하여 신라 최대의 저술가라 불릴만큼 많은 力著를 내놓고 있다. 그런 원효의 저술은 오늘날 대부분이 逸失하여 얼마만한 양에 이르는지조차 알 길이 없다.

따라서 그간 先學들에 의해 新羅 章疏에 대한 목록작성이 진행되어, 상당한 성과로 後學들을 裨益하고 있다. 그러나 그러한 章疏錄 또한 피차에 상당한 차이가 있어 어떤 것에 의할지 어려움이 느껴진다.[51] 이것은 목록 작성자의 견해 차이에서 오고 있다기보다는 의거하고 있는 문헌 자료 자체의 記述이 너무나 모호한 곳이 많은 데에 말미암고 있다. 따라서 원효의 저술이 몇부 몇권이라는 것을 확정적으로는 말할 수 없는 것이 현재의 사정이라 할 수 있다.

그러나 大覺國師 義天(1055~1101)이 고려 宣宗 8년(1090)에 찬집한 新編諸宗敎藏總錄 3권은 新羅 章疏錄을 작성함에 있어서 가장 신뢰할만한 1차적인 자료라 할 수 있다. 국내는 물론 멀리 宋·日本·契丹 등에까지 자료를 수집하여 開板하면서 만든 목록이기 때문이다. 따라서 그것을 기본으로 삼아 그 밖에 근래의 조사 연구를 참고로 누락된 것을 보충하여 목록을 만들어 보면 다음과 같다. 총 77종(149권 1편)이 헤아려지고 그중 23종(30권 2편)만이 完本(15종) 또는 落帙本(8종)으로 현존하여 韓國佛敎全書 제1책에 수록되어 있는 것이다.

〔元曉의 著述目錄〕

(義天錄에 수록된 문헌은 註記를 일체 달지 않았음)

大華嚴經 ① 宗要(1卷 失)·② 疏(8卷·卷3 存)[52]·③ 入法界品抄(2卷 失)·④ 綱目(1卷 失)
⑤ 普法記(未詳 失)[53]·⑥ 一道章(1卷 失)·⑦ 大乘觀行(1卷 失)

大涅槃經 ⑧ 宗要(1卷 存)·⑨ 疏(5卷 失)[54]

法華經 ⑩ 宗要(1卷 存)·⑪ 方便品料簡(1卷 失)·⑫ 要略(或云 略述 1卷 失)[55]

楞伽經 ⑬ 宗要(1卷 失)·⑭ 疏(8卷 失)·⑮ 料簡(未詳 失)[56]

51) 趙明基 박사의 '新羅佛敎의 理念과 歷史'(1962)에는 총 98種이 擧目되고, 典據 未詳의 저술까지 합하면 "都合 100여부 240여권은 될 것이라"는 말이 보인다(同書, p. 96~102). 閔泳珪 교수의 '新羅章疏錄'(白性郁頌壽紀念 佛敎學論集, 1979)에는 총 78부 174권이 수록되고(p. 353~360), 韓國佛敎撰述文獻總錄(1976)에는 85부 181권이 수록되어 있다(p. 16~37).

52) 義天錄 卷上에 '疏 10卷'으로 올라 있지만, 註記에 '本是八卷 今開第五卷幷宗要均作十卷也'라고 있다. 宗要는 원래 疏에 包含되어 있지만 現存本에는 모두 別行하고 있으므로 이 곳에서도 別行시키기로 한다.

53) 均如說, 敎分記円通鈔 卷8 (韓佛 4·448·c) 및 一乘法界圖円通記 卷下(韓佛 4·25·a)에 보임.

54) 韓國佛敎撰述文獻總錄, p. 22.

55) 同書, p. 18.

56) 同書, p. 25.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

維摩經 ⑯ 宗要(1卷 失)·⑰ 疏(3卷 失)[57]

金光明經 ⑱ 疏(8卷 失)

金剛般若經 ⑲ 疏(3卷 失)

般若心經 ⑳ 疏(1卷 失)

摩訶般若經 ㉑ 宗要(或云 大慧度經宗要 1卷 存)[58]

金剛三昧經 ㉒ 論(5卷 或3卷 3卷本存)

勝鬘經 ㉓ 疏(3卷 失)

不增不減經 ㉔ 疏(1卷 失)

般舟三昧經 ㉕ 疏(1卷 失)

解深密經 ㉖ 疏(3卷·序 存)

大無量壽經 ㉗ 宗要(1卷 存)[59]·㉘疏(1卷 失)·㉙ 料簡(未詳 失)·㉚ 私記(1卷 失)[60]·㉛ 遊心安樂道(1卷 存)[61]

小阿彌陀經 ㉜ 疏(1卷 存)

彌勒上生經 ㉝ 宗要(1卷 存)·㉞ 疏(3卷 失)[62]

方廣經 ㉟ 疏(1卷 失)

梵網經 ㊱ 宗要(1卷 失)[63]·㊲ 疏(2卷 失)·㊳ 略疏(1卷 失)·㊴ 持犯要記(1卷 存)[64]·㊵ 菩薩戒本私記(2卷. 卷上 存)[65]

瓔珞本業經 ㊶ 疏(3卷. 序·卷下 存)

四分律 ㊷ 羯磨疏(4卷 失)[66]

大乘起信論 ㊸ 宗要(1卷 失)·㊹ 疏(2卷 存)·㊺ 別記(2卷 存)·㊻ 大記(1卷 失)·㊼ 料簡(1卷 失)·㊽ 私記(1卷 失)[67]·㊾ 疏記會本(6卷 存)[68]·㊿ 二障義(或云二障章 1卷 存)[69]

成唯識論 (51) 宗要(1卷 失)

因明論 (52) 疏(1卷 失)·(53) 判比量論(1卷 斷簡 存)·(54) 因明入正理論記(1卷 失)[70]

瑜伽論 (55) 抄(5卷 失)[71]·(56) 中實(4卷 失)[72]

攝大乘論 (57) 疏(4卷 失)[73]·(58) 世親釋論略記(或云 攝大乘論抄 4卷 失)

雜集論 (59) 疏(5卷 失)[74]

中邊分別論 (60) 疏(4卷. 卷3 存)

57) 同書, p. 24.
58) 同書, p. 16.
59) 同書, p. 20.
60) 同書, p. 35.
61) 同書, p. 23.
62) 同書, p. 23.
63) 同書, p. 26.
64) 持犯要記를 義天錄은 梵網經에 配屬시켰지만 내용은 瑜伽戒를 대상으로 한 것임.
65) 同書, p. 26.
66) 同書, p. 27.
67) 同書, p. 33.
68) 近代의 會編本이지만 현재 通用되고 있으므로 收錄함.
69) 同書, p. 34.
70) 同書, p. 32.
71) 同書, p. 30.
72) 同書, p. 30.
73) 同書, p. 30.
74) 同書, p. 31.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

掌珍論 ⑥① 宗要(1卷 失)·⑥② 料簡(1卷 失)[75]

中觀論 ⑥③ 宗要(1卷 失)[76]

廣百論 ⑥④ 宗要(或云 攝要 1卷 失)·⑥⑤ 旨歸(1卷 失)[77]

三 論 ⑥⑥ 宗要(1卷 失)

寶性論 ⑥⑦ 宗要(1卷 失)·⑥⑧ 料簡(1卷 失)[78]

⑥⑨ 十門和諍論(2卷 斷簡 存)·⑦⓪ 二諦章(1卷 失)·⑦① 調伏我心論(1卷 失)·⑦② 安身事心論(1卷 失)·⑦③ 求道譬喩論(1卷 失)·⑦④ 初章觀文(1卷 失)·⑦⑤ 大乘六情懺悔(1卷 存)[79]·⑦⑥ 發心修行章(1卷 存)[80]·⑦⑦ 薩陀證性偈(1篇 存)[81]

以上 총 77종(149권 1편)[82]

그중 23종(30권 2편) 現存.

이상과 같은 원효의 저술 목록에서 제일 먼저 눈에 띄는 것은 당시 유통되고 있던 거의 모든 經論에 注釋을 베풀고 있다는 사실이다. 그러나 그 중에서도 그의 저술이 가장 많이 집중되고 있는 곳은 經으로는 華嚴經(7부 15권)이요, 論으로는 起信論(8부 14권)이라는 것을 쉽게 발견할 수 있다. 그의 학적 관심이 어디에 쏠려 있는가를 보여주고 있는 것이다. 다시 말하면 그의 悟道에 起信論의 唯心緣起說이 깊히 浮刻되고 있지만, 저술에 있어서도 기신론의 비중이 크게 떠올라 있는 것이다.

2. 起信論 哲學의 再發見

1) 中觀·唯識의 批判

원효의 悟道와 저술에 있어서 기신론이 이상과 같이 깊은 영향을 미치고 있다면 그의 기신론 관계 저술을 검토하여 그로부터 그가 어떤 새로운 이해를 끌어내어 당시의 시대적 문제를 해결코자 했던가를 살펴 보지 않을 수가 없다. 그의 기신론 관계 저술에서 현존하고 있는 것은 疏 2권, 別記 2권 및 이 둘을 會編한 疏別記會本 6권, 그리고 二障章 1권의 4부 11권이다. 비교적 많은 자료가 남아 있는 셈이다.

이런 현존본을 중심으로 원효의 기신론 철학이 어떤 내용의 것이며, 그로부터 그가 다시 다른 經論, 그 중에서도 특히 金剛三昧經과 華嚴經에 어떤 연구를 진행시키고 있는가에 대해서는 그간 필자는 몇 편의 논문을 통해[83] 私見을 간략히 발표한 바가 있다.

75) 同書, p. 29.
76) 同書, p. 29.
77) 同書, p. 29.
78) 同書, p. 31.
79) 同書, p. 27.
80) 同書, p. 28.
81) 韓國佛教全書 1·843·a.
82) 同一書의 卷數에 다름이 있을 때는 많은 쪽을 取했으며, 卷數 未詳일 경우는 대개 1卷으로 計算했음.
83) 元曉의 眞俗円融無碍觀과 그 成立理論(起信論疏別記를 중심으로), 佛教學報 10輯(1973); 元曉思想의 實踐原理(金剛三昧經論의 一味觀行을 중심으로), 韓國佛教思想史(圓光大, 1975); 元曉思想의 史的意義, 東國思想 14輯(1981); 元曉의 華嚴思想, 韓國華嚴思想研究(1982); 韓國佛教哲學의 源流와 展開, 哲學思想의 諸問題(Ⅳ)(精神文化研究院, 1986).

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

따라서 현재로서는 그 문제에 더 이상 새로운 견해를 보탤 것이 없다. 그렇다고 신라 中代華嚴 사상의 史적 전개를 논술하면서 원효의 起信論적 華嚴사상을 건너 뛸 수도 없는 일이다. 따라서 기왕에 발표된 연구들을 종합하여 이 논문이 요구하는 관점에서 새롭게 정리하고, 前日에 未盡했거나 잘못된 점들을 수정·보완코자 한다.

인도의 中觀學派와 이를 계승한 중국의 三論宗이 般若經에 입각해 일체법의 自性을 부정하는 철저한 空觀철학을 전개했음은 주지의 사실이다. 그러나 그런 공관은 究竟(궁극)적으로는 一切法의 有(俗)에 이른다고 설하고 있다. 인도 중관학파의 鼻祖 龍樹(150~250)는 다음과 같이 말하고 있는 것이다. "以有空義故로 一切法이 得成하나니, 若無空義者면 一切法은 則不成하리라."[84] 三論宗의 吉藏 또한 마찬가지 말을 하고 있다. "俗은 不俗의 뜻이요, 眞은 不眞의 뜻이다. 眞俗이 眞俗아님을 깨치면 이것이 곧 無碍의 道이니, 無碍의 道를 깨친 까닭에 無碍의 用이 있고, 無碍의 用을 얻음으로써 일체법이 俗이라는 뜻이 되는 것이다."[85]

그러나 이것이 과연 논리적 妥當性을 띤 것일까? 일체법의 自性이 부정(空)된다면, 일체법은 夢幻과 같은 假有·假名에 불과하다. 그런 假有가 어떻게 다시 긍정(有)될 수 있단 말인가. 원효는 그의 起信論別記에서 中觀사상의 이런 문제점을 잘 갈파하고 있다.

> 中觀論·十二門論 등은 두루 執着을 破하고 破 또한 破해져 能破와 所破를 다시는 許容할 수 없게 된 것이니, 이것은 가고는 두루하지 못하는 論이라 하겠다.[86]

破(부정)의 원리는 끝까지 破일 뿐 立(긍정)이 될 수는 없다는 말이다.

한편 인도의 唯識(瑜伽)학파와 이를 계승한 중국의 法相宗은 解深密經에 입각해서 일체법의 無自性(空)만을 설하는 것은 密意說이요, 空과 有를 갖춰 설하는 입장(中道)만이 了意說이라고 한다. 다시 말하면 일체법에는 ① 編計所執(假名), ② 依他起(緣起), ③ 圓成實(眞如)의 3종 자성이 있고, 그중 ① 변계소집은 體相이 전혀 없으므로 相無自性이요, ② 의타기는 自然生이 아니므로 生無自性性이요, ③ 원성실성은 自性의 부정(無自性)을 통해 나타난 勝義諦(眞諦)의 진리이므로 勝義無自性性이라 할 수 있다는 것이다. 그중 編計所執相만이 無요, 依地起와 圓成實性은 有라고 해야 한다는 뜻이다.

이런 입장은 中觀학파와 크게 대립되지 않을 수가 없다. 중관학파의 공관에 의하면 3종 자성은 전부 부정되어야 하는데, 이곳에서는 의타기상과 원성실상의 有를 인정하고 있기 때문이다. 따라서 인도에서 이미 淸辨(500~570)과 護法(531~561) 사이에 空有

84) 中論 卷24 觀四諦品 頌14, 大正 13·32·a.
85) 吉藏撰, 二諦義 卷中, 大正 45·95·c.
86) 元曉撰, 起信論疏記會本 卷1, 韓佛 1·733·b(別記), "如中觀論十二門論等 偏破諸執 亦破於破 而不還許能破所破 是謂往而不偏論也."

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

의 대립이 있었고, 중국 三論宗에서도 吉藏(549~623)의 三重·四重 二諦說은 당시 唯識사상(地論·攝論宗)의 3종 自性說을 破하기 위한 것이다.[87] 따라서 圓測(613~696)은 和會를 試圖하여 다음과 같이 말하고 있다. "辨淸은 空을 取하고 有를 부정하여 有執을 제거하고, 護法은 有를 세워 空을 부정하여 空執을 제거하였다. 그러므로 공은 有곧 空이라는 이치에 어긋나지 않고 有는 空곧 色이라는 교설에 어긋나지 않는다. 空이면서 有인 것은 二諦(眞俗)를 이루고 空도 아니요, 有도 아닌 것은 中道에 계합한다 佛法의 大宗이 어찌 이것이 아니겠는가?"[88]

護法계통의 新唯識學에서는 이상과 같이 依他起와 圓成實의 有를 인정하므로 만일 그런 사상에 입각해서 瑜伽行을 실천하면 변계소집상이 멸하고 구경(궁극)적으로는 의타기상(8識)도 멸하여 원성실성상의 無爲眞如에 도달하게 된다고 보는 것이 당연한 일이다. 그런데도 다시 新唯識에서는 원성실상을 단순히 그런 無爲法(二空所顯의 諸法實性)에만 한정시키려고 하지 않는다. "有爲法이라도 殊勝한 作用이 周遍한 것(勝用周遍의 無漏有爲)이면 원성실성이라고 볼 수 있다."[89]고 하는 것이다. 그런데 원측은 新唯識에서 원성실상의 개념을 이렇게 확대 해석하고 있는 것에 대해 비상한 관심을 모우고 있다. 舊唯識의 眞諦三藏이 3종 自性을 전부 부정하는 것을 비판한 뒤, 그는 여러 경론의 3종 자성설은 크게 ① 所執雜染不倒門(후자의 해석)과 ② 所執緣生不變門(전자의 해석)의 2門으로 갈라진다고 하고,[90] 그중 원성실상에 대해서는 다시 中邊分別論을 들어 無爲(眞如·涅槃)와 有爲(聖道·不顚倒)의 두 가지의 뜻이 있음을 상기시키고 있는 것이다.[91]

원성실상에 대한 이러한 확대해석은 瑜伽行의 실천이 究竟에 이르렀을 때, 단순히 無爲眞如에만 머무는 것이 아님을 뜻한다. 그로부터 다시 '勝用周遍의 無漏有爲'를 일으키는대로 轉換되는 것을 뜻하고 있다. 이것을 '轉識得智'라고 한다. 八識(阿賴耶識·末那識·前六識)을 돌려 四智(大圓鏡智·平等性智·妙觀察智·成所作智)를 얻기 때문이다.[92] 煩惱障을 끊어 大涅槃(無爲眞如)을 얻고, 所知障을 끊어 菩提(四智)를 얻는다고도 한다.[93] 부처의 法身 또한 그런 두 가지 轉換에 의한 것으로 ① 自性身(眞如와 大圓鏡智), ② 受用身(平等性智와 妙觀察智), ③ 變化身(成所作智)의 三身이 설해지고 있음은 물론이다.[94]

87) 拙稿, 三國時代 大乘敎學에 대한 硏究, p. 87.

88) 圓測撰, 般若心經贊, 韓佛 1·3·a, "淸辨菩薩執空撥有令除有執, 護法菩薩 立有撥空 令除空執. 然即空不違有即空之理 非無不違空即色之說自成, 亦空亦有 順成二諦 非空非有契會中道 佛法大宗 豈不斯矣."

89) 成唯識論 卷8, 大正 31·46·b, "二空所顯圓滿成就諸法實性名圓成實 顯此遍常體非虛謬 簡自共相虛空我等. 無漏有爲 離倒究竟勝用周遍 亦得此名."

90) 圓測撰, 解深密經疏 卷4, 韓佛 1·237·a.

91) 上揭書 卷4, 韓佛 1.236·a, "若中邊 圓成實性 自有二種. 故第二云 此圓成實 總有二種 無爲有爲有差別故. 無爲總攝眞如涅槃 無變異故 名圓成實. 有爲總攝一切聖道 於境無倒故 亦名圓成實".

92) 成唯識論 卷9, 大正 31·56·b, "此四品(大圓鏡智·平等性智·妙觀察智·成所作智) 總攝佛地一切有爲功德 皆盡. 此轉有漏八七六五識相應心品 如次而得."

93) 上揭書, 31·51·a, "由轉煩惱得大涅槃 轉所知障 證無上覺."

94) 同書, 31·57·c.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

그러나 瑜伽行의 궁극적인 경지에 대한 이러한 해석이 과연 이론적 타당성을 지닌 것일까? 유식학이 진행시킨 3종 자성설에 의하면 변계소집상(妄情)은 말할 것도 없지만 의타기상(八識)도 마침내는 멸하여 '凝然不作의 無爲眞如'인 원성실상만이 있게 된다고 보지 않을 수 없다. 그런데도 의타기상을 중심으로 변계소집상을 染汚分, 원성실상을 淸淨分으로 규정하고, 그중 변계소집상만을 부정하는 이러한 立論이[95] 어떻게 정당성을 주장할 수 있다는 말인가?

따라서 원효는 중관학파의 궁극적인 경지에 대한 견해를 비판했듯이, 유식학파의 이러한 궁극적인 轉依觀에 대해서도 날카롭게 비판하고 있다. 중관학파에 대한 상기 비판에 곧이어 원효의 起信論別記는 다음과 같은 말을 하고 있는 것이다.

> 瑜伽論·攝大乘論 등은 철저하게 深淺을 세우고 法門을 判別하여 자기가 세운 법을 융통스럽게 버릴 길이 없게된 것이니, 이것은 주고는 빼앗지 못하는(與而不奪) 논이라 하겠다.[96]

無爲眞如(圓成實性)를 究竟의 價値로 설정한 이상, 이제는 그것을 버릴 수가 없게 된 것을 지적하고 있는 것이다.

그렇다면 원효의 견해로는 중관과 유식은 그들 사이의 사상적 대립은 말할 것도 없지만 궁극적인 경지에 대한 이론에 있어서도 중대한 문제성이 있다고 하지 않을 수 없다. 특히 후자는 일찌기 唯識家도 의식치 못한 점으로, 그 문제가 해결되지 않는 한 대승불교의 積極적인 社會參與는 이론적 근거가 박약한 것이 되고 말 것이다. 대승불교의 궁극적인 목적은 成佛이요, 불·보살의 중생구제활동은 般若와 慈悲에 입각한 '無漏'의 것이긴 하지만 그 또한 일종의 '有爲法'(俗用)임에는 틀림없기 때문이다.[97]

더욱 문제되는 것은 그런 관념체계를 갖고 修行하고 있는 당시 사람들의 意識이다. 현존 저술에서 원효의 時代意識이 가장 강한 곳은 菩薩戒本持犯要記 1권인데, 거기에서 원효는 菩薩戒(自讚毁他戒를 예로 듦)를 犯하는 重罪를 다음과 같이 揀別하고 있다.

불교에서는 대개 戒定慧 三學에 의해 수행하므로 犯戒 또한 그것에 의해 세 가지를 들 수 있고, 그 세 가지는 다시 각각 두 가지 무리로 가를 수 있으니, 다음과 같은 세 쌍을 略示할 수 있다는 것이다.[98]

第一雙者依心學 ⎧一由貪故
　　⎩二由慢故
第二雙者依於戒學 ⎧一坐邪戒
　　⎩二坐正戒

95) 同書, 31·51·a, "此能捨彼二麁重故 便能證得廣大轉依. 依謂所依 卽依他起 與染淨法爲所依故. 染謂虛妄遍計所執 淨謂眞實圓成實性. 轉謂二分轉捨轉得.…… 能轉捨依他起上遍計所執 及能轉得依他起中圓成實性."

96) 起信論疏記會本 卷1, 韓佛 1·733·b(別記), "其瑜佑論攝大乘等通立深淺 判於法門 而不融遣自所立法 是謂與而不奪論也."

97) 成唯識論 卷9, 大正 31·56·b, "故此四品(四智相應心品) 總攝佛地一切有爲功德."

98) 菩薩戒本持犯要記, 韓佛 1·581·3~582·b.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

第三雙者依於慧學 ⎧一由增益——具四顚倒 而成重罪
⎩二由損減——略由二愚 故成重罪

그중 제3쌍 慧學에 의한 自讚毁他에서 당시 승려들의 의식이 크게 문제되고 있다. 첫째로 增益에 의한 것은, "邪聰한 자가 經論을 廣習하고 有(言說)에 집착하여 佛意를 얻었다고 떠드는 것이다."[99] 이러한 사람들은 ① 佛意에서 먼 데도 가깝다고 생각하고, ② 佛法을 자기들 妄見과 同一化하고, ③ 그런 두 가지 顚倒를 四部衆에게 퍼뜨리고, ④ 올바른(離邊) 說者를 偏執者의 아래에 두는, 네 가지 顚倒를 한번의 自讚毁他에 갖추게 된다. 그리하여 佛法을 어지럽히므로 重罪를 짓게 된다는 것이다.[100]

다음 損減에 의한 것은, "狹劣한 자가 經論을 조금 익히고는 모든 법의 依他道理를 부정하며 三性(遍計·依他·圓成)·三諦(空·假·中)를 假名施設에 불과하다고 떠드는 것이다."[101] 이러한 사람들 또한 ① 下를 들어 高에 두는(擧下爲高) 어리석음과, ② 小를 모셔 多를 誹謗하는 '恃小誹多'의 어리석음과의 두 가지로 佛法을 파괴하므로 重罪를 짓게 된다고 한다.[102]

敎理에 대한 理解(慧) 부족에서 발생하는 이상과 같은 두 무리 중에서, 첫째 增益에 의한 것이 唯識에 대응되고, 둘째 損減에 의한 것이 中觀에 대응됨을 쉽게 느낄 수 있다. 전자는 有에 執着한 것이요, 후자는 無에 집착한 것이기 때문이다. 두 사상의 대립적인 차이가 당시 신라승들의 관념속에 문제를 일으키고 있었음을 원효는 의식하고 있는 것이다.

그러나 그 중에서도 원효가 특히 심각한 우려를 나타내고 있는 것은 후자의 '損減적인' 견해이다. 왜 그러냐면 원효는 그것에 속한 두 어리석음을 혹독할만큼 심하게 비난하고 있기 때문이다. "擧下爲高의 어리석음은 모든 견해 중에서 最在底下의 것이요, 外道의 我見만도 못한 것이다."[103] 佛法의 廣湯無碍함을 모르고 "恃小誹多하는 어리석음 또한 갈대 구멍으로 하늘을 재려는 것과 같다."[104]

원효가 損減적인 견해의 어리석음을 이렇게 혹독하게 비난하는 까닭은 무엇이며 또 그것은 당시의 어떤 불교인을 향해 던진 화살이었을까? 持犯要記에는 곧 이어 다음과 같은 상대방의 詰問이 소개되고 있다.

> 우리 學徒로 하여금 名利와 俗事를 버리고 오로지 佛法과 寂靜을 구하게 하며, 분수에 맞게 즐기고 마음을 닦고 행을 깨끗이 하며, 바른 앎을 體得하게끔 한다. 또한 有를 執하면 增益

99) 上揭書, 1·582·b, "第三雙者 依於慧學 亦有二輩自讚毁他. 一由增益 二由損減. 由增益者 如有一類 性是邪聰 爲勝他故 廣習諸論 不解諸法皆離言說 執有如言自性差別. 爲得名利作如是言 我得三世諸佛意."
100) 上揭書.
101) 同書, 1·582·c, "由損減者 如有一類 稟性狹劣 不近善友 不廣學問 偏習一分甚深經論 不解密意 如言取義 誹撥諸法依他道理 起如是見 作如是言 三性三諦 但是敎門 無所有中施設假名 如是解者 乃爲眞實 ……."
102) 同書, 1·582·c.
103) 同處, "第一愚者 此損減見 於諸見中 最在底下 亦復不如 外道我見."
104) 同書, 1·583·a.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

이요, 無를 取하면 損減이지만, 우리가 宗으로 삼는 바는 有·無를 다 버리고 簫然히 依據함이 없음으로써 所觀을 삼나니, 이것을 어찌 患이라 하는가?[105]

원효의 화살이 대상으로 삼은 것은 이상과 같은 反問을 던진 사람들 일 것이다. 다시 말하면 俗事와 學究를 버리고 오로지 寂靜을 추구하는 지극히 消極적인 불교인들을 뜻한다고 할 것이다.

더구나 그런 불교인들은 자기네 입장이 佛道에 가장 가까운 것으로 自處하고 있었던 것이다. 그러기에 원효는 그들에 대해, "자신의 迷함도 모르는 가장 어리석은 일이라."[106]고 단정하고, "마치 거지가 나는 多寶도 없고 少貶도 없어 簫然히 依據함이 없으니 貧窮하지 않다고하는 것처럼, 多도 없고 少도 없다는 것은 最極의 貧窮이요, 有도 부정하고 無도 부정하는 것이야말로 最極의 損減이라."[107]고 酷評하고 있는 것이다.

菩薩戒本持犯要記에 나오는 이상과 같은 원효의 시대 인식에서 우리는 중관·유식의 사상적 대립은 물론, 대승의 궁극적 목적에 대한 消極(損減)적인 價値觀이 당시 불교인들의 관념 속에 심각한 문제를 일으키고 있었던 것을 알 수 있다. 그 중에서도 특히 원효가 깊은 우려를 표명하고 있는 것은 후자였다고 할 것이다.

그렇다면 이 문제를 어떻게 해야 할 것인가. 그대로 둘 수는 없는 것이다. 당시 불교는 三國의 정신적 支柱가 되고 있었으므로 그런 사상적 대립과 소극적인 불교관은 소수 승려들의 의식으로 끝나는 것이 아니다. 국가 전체의 운명을 좌우하는 국민정신에까지 영향을 미칠 성질의 것이기 때문이다. 문제의 심각성을 인식한 원효에게는 그 문제가 더욱 마음에 걸렸을 것이다. 그가 여러 敎門과 師僧들을 찾아다니지 않을 수 없었던 것은 그런 괴로움 때문이었던 것으로 보인다. 그러나 대립과 쟁론을 종식시킬만한 시원한 이론은 쉽게 발견되지 않았음에 틀림없다. 제2차의 入唐을 꾀했을 때, 그의 나이 벌써 45세였던 것이다.

그러한 원효에게 大乘起信論은 마침내 빛을 주었던가. 중관과 유식을 비판한 뒤, 곧이어 그의 起信論別記에는 다음과 같은 評이 내려지고 있다.

이제 이 論은 智慧롭고 어질어 또한 玄妙하고 廣博하여 세우지 않음이 없으면서 스스로 버리고, 破하지 않음이 없으면서 다시 許容한다. 다시 許容한다는 것은 저 간자로 하여금 極에 이르러서는 두루 섬을 나타내고, 스스로 버린다는 것은 이 준자가 窮極에 이르러서는 빼앗음을 밝혀준다. 이것이야말로 모든 理論의 祖宗이요, 뭇 諍論의 評主라고 하지 않을 수 없다.[108]

105) 同書, 1·583·a~b, "問如經言 …… 是知多聞有所得見 與乞兒近去佛道遠. 雖曰得意而忘言 橫求名利 甚於俗人. 其墮偏執 事在灼然. 令我學徒與彼一殊 不殉名利 損棄俗事 深信佛法 專求寂靜 唯樂隨分 修心潔行 驗知所解非邪是正. 且復執有曰增 取無曰損·我所趣宗有無俱遣 簫然無據 以爲所觀. 觀狀如是 何得爲患."

106) 同書, "且覺自述者 非大迷矣. 知自闇者 非極闇矣.

107) 同書, 1·583·b~c, "如乞兒言 多寶者富 少財者貧 我無多寶亦無少財 簫然無據故 我非貧. 今子所言與彼同焉. 是知無多無少者 最極貧窮也. 撥有撥無者 最極損減也."

108) 起信論疏記會本 卷1, 韓佛 1·733·b(別記), "今此論者 旣智旣仁 亦玄亦博 無不立而自遣 無不破而還許. 而還許者 顯彼往者 往極而偏立. 而自遣者 明此與者窮與而奪. 是謂諸論之祖宗 群諍之評主也.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

極讚을 아끼지 않고 있는 것이다. 中觀의 破와 唯識이 立이 미묘하게 和合하여 往還與奪을 自在롭게 이루고 있다는 것이다.

기신론(550 譯)은 원효 이전에 이미 智愷·曇延·慧遠·智儼 등에 의해 註釋이 베풀어지고 있었음은 앞서 言及한 바가 있다. 그러나 기신론의 성립을 상술한 바와 같은 관점, 다시 말하면 중관과 유식의 이론적 문제성을 지양코자 한 곳에 있다고 보는 것은 그가 처음이었던 것 같다. 원효는 起信論疏에서 다음과 같이 말하고 있는 것이다. "이 論의 意趣는 너무나 깊어 종래의 註釋者는 그 근본을 충분히 밝히지 못하였다. 각자 익힌 바를 지키고 문장을 끌어 당겨 虛心坦懷하게 뜻을 찾지 못해 論主의 뜻에 접근하지 못하였던 것이다."[109]

그렇다면 이제 기신론을 살펴 그것이 과연 원효가 보는 바와 같이 중관 유식의 이론적 문제성을 지양할만한 이론 체계를 실제로 갖고 있는가를 검토해 볼 필요가 있다. 좀더 구체적인 방법을 말한다면 두 사상의 이론적 문제성을 해결함에 있어서 기신론은 무엇에 着想하였으며, 그런 着想 아래 어떤 이론 체계가 구성되고 있는가를 살펴 보자는 것이다.

2) 一心二門의 組織

(1) 一心의 구조. 중관과 유식이 아무리 대립관계에 있다 해도 다 같이 大乘(Mahāyāna)이라는 점에서는 일치할 것이다. 그리고 그러한 大乘은 '衆生의 마음'을 對象(法)으로 삼아 그것을 生死의 괴로움으로부터 벗어나게 하려는 데에 目的(義)을 두고 있다는 점에 있어서도 양쪽은 반대할 근거가 없을 것이다. 기신론이 着想한 것은 바로 이런 지극히 常識적인 선이다. 構成은 ① 因緣分, ② 立義分, ③ 解釋分(ⓐ 顯示正義 ⓑ 對治邪執 ⓒ 分別發趣道相), ④ 修行信心分, ⑤ 勸修利益分의 다섯 부분으로 짜여 있는데, 그 제 ② 立義分 첫머리에서 다음과 같이 말하고 있는 것이다.

> 摩訶衍(Mahāyāna 大乘)은 總說하면 二종이 있으니 一자는 法이요 二자는 義이다. 所謂 法이란 衆生의 마음이니, 이 마음이 一切 世間·出世間의 法을 總攝하며 이 마음에 의해 摩訶衍의 義를 나타낸다.[110]

法(dharma)이라는 術語의 가장 기초적인 뜻은 阿含經의 十二處說에서 볼 수 있는 바와 같이 제 6 意根의 認識對象(第六境)을 가리키고, 義(artha)라는 말은 ① 뜻(意義)이나 ② 目的을 가리킨다.[111]

그러나 어떤 사람은 이에 대해서도 반대할지 모른다. 왜 대승은 '중생의 마음'을

109) 同書, 1·733·c(疏), "然以此論意趣深邃 從來釋者 勘具其宗. 良由各守所習而牽文 不能虛懷尋旨 所以不近論主之意."

110) 起信論疏記會本 卷 1, 韓佛 1·739·c(論), "摩訶衍者 總說有二種. 云何爲二. 一者法 二者義. 所言法者 謂衆生心 是心則攝一切世間出世間法. 依於此心 顯示摩訶衍義."

111) 元曉는 "法者是大乘之法體요, 義者是大乘之名義라"고 註釋하고 있다〈疏記會本 권 1, 韓佛 1·739·c~1·740·a(疏)〉.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

대상으로 삼는다고 단언하느냐고. 이런 반대의 가능성이라도 예상했음인지 원효는 다음과 같이 말하고 있다. "小乘에서는 一切法이 각각 別體를 갖고 있지만, 大乘에서는 一切法에 別體가 없고 오직 一心을 갖고 自體를 삼는다."[112] 따라서 기신론에서 "法이란 衆生의 마음이라"고 한 것은 大乘의 自體 곧 法體를 뜻하는 것이다.

대승이 대상(법)으로 삼는 바가 이렇게 중생의 마음이라면 중관은 그러한 마음에서 주로 그 眞如(摩訶衍의 體:理)의 측면을 밝히고, 유식은 주로 그 生滅因緣(摩訶衍 自體의 相과 用:事)의 측면(相)을 밝히고 있다고 할 수 있다. 왜 그러냐면 전자는 다음과 같이 설하고 있기 때문이다. "心性은 不生不滅하여 一切法은 오직 妄念에 의해 差別이 있을 뿐 妄念을 떠난다면 一切法은 畢竟平等하여 이것을 眞如라고 한다."[113] 한편 후자는 다음과 같이 설하고 있다. "소위 衆生은 心(阿賴耶識)에 의해 意(末那識)와 意識(前六識)이 轉變한다. 따라서 三界는 虛僞요 唯心의 所作이다. 心(妄心)이 生하면 갖가지 法이 생하고 心이 멸하면 갖가지 法이 멸한다."[114]

중관과 유식이 그렇게 각각 衆生心의 眞如(體理)와 生滅因緣(相用·事)의 측면(相)을 밝히고 있다면 마음은 그 두 부분을 소유하고 있다고 말해도 좋다. 따라서 기신론은 곧이어 다음과 같이 설하고 있는 것이다. "이 마음은 일체의 世間法(體相)과 出世間法(生滅因緣相)을 포섭한다. 왜 그러냐면 그 마음의 眞如相은 摩訶衍의 體를 即示하고 그 마음의 生滅因緣相은 마하연 自體의 相用을 能示하기 때문이다."[115]

그런뒤 기신론은 제3 解釋分에 들어가 그 ⓐ顯示正義의 첫머리에서 다음과 같이 설하고 있는 것이다.

> 一心의 法에 의해 二종의 門이 있으니, 一자는 心眞如門이요 二자는 心生滅門이다. 이 二門은 각각 일체법을 總攝하나니 무엇 때문에? 二門은 서로 떨어지지 않기 때문이다.[116]

이 곳의 '眞如門'은 상술한 마음의 眞如相(摩訶衍의 體)를 계승한 것이요, '生滅門'은 그 生滅因緣相(摩訶衍 自體의 相用)을 계승한 것임은 쉽게 느낄 수 있다. 그렇다면 그 2문은 다시 中觀과 唯識에 각각 통하므로, 그 두 사상체계에 대한 기신론 특유의 呼稱이라고 해도 좋을 것이다.

그러나 여기서 주의해야 할 점이 하나 있다. 그것은 論理가 큰 폭으로 轉換하고 있다는 점이다. 앞의 ② 立義分에서, "그 마음은 일체 世間·出世間의 法을 包攝한다."고

112) 起信論疏記會本 卷1, 韓佛 1·740·a, "今大乘中 一切諸法皆無別體 唯用一心爲其自體. 故言法者爲衆生心也."
113) 起信論의 心眞如門에 要約된 內容에서 取한 것임(論疏記會本 卷2, 韓佛 1·743·b(論)).
114) 起信論의 心生滅門(生滅因緣)에 要約된 內容에서 取한 것임(會本 卷3, 韓佛 1·759·a~b(論)).
115) 論疏記會本 卷1, 韓佛 1·739·c(論), "(衆生心) 是心則攝一切世間出世間法. (依於此心顯摩訶衍義). 何以故 是心眞如相即示摩訶衍體故. 是心生滅因緣相 能示摩訶衍自體相用故."
116) 同書 卷1, 1·740·c(論), "依一心法有二種門. 云何爲二. 一者心眞如門 二者心生滅門. 是二種門皆各總攝一切法. 此義云何. 以是二門不相離故."

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

하였을 때는 그래도 이해가 갈만하다. 왜 그러냐면 '그 마음의 眞如相은 出世間法(大乘의 體)을, 그 마음의 生滅因緣相(大乘 自體의 相用)'은 世間法을 각각 나타내므로 그 마음은 그 두 領域(體·相用)을 포섭한다고 할 수 있기 때문이다. ③ 解釋分의 眞如門과 生滅門은 衆生心의 그런 側面(相)의 하나씩을 계승한 것임은 상술한 바와 같다. 그렇다면 응당 그 2문은 그 두 領域의 어느 한쪽씩을 포섭한다고 해야 할 것 같다. 그런데도 왜 2문은 각각 '일체법'을, 다시 말하면 두 영역을 각각 '總攝'한다고 말하고 있는가?

분명히 論理가 새로운 局面으로 전개되고 있음이 느껴지는데 이것을 이해하기 위해서는 우선 '相'과 '門'이라는 術語의 差異에 주목해야 할 것 같다. 相은 앞서 본 바와 같이 '現象的인 특징'(眞如相·生滅因緣相처럼)을 나타내는 말로 쓰이고 있다. '門'도 그런 뜻으로 봐야 할까? 門은 본래 '法門'을 줄인 말이다. 그렇다면 하나의 완전한 독립된 思想體系를 뜻한다고 해야 할 것이다.

相과 門의 槪念的 차이를 이렇게 구별해 볼 때, 비로소 우리는 상기 기신론의 설이 자연스런 논리적 전개라고 할 수 있다. 왜 그러냐면 진여문은 衆生心의 진여상(마하연의 體를 보임)을 계승한 것이지만 그 衆生心이 世間(相用)·出世間(體)의 일체법을 總攝하고 있으므로 진여문 또한 그럴 수 밖에 없는 것이기 때문이다. 만일 그 두 領域(體와 相用)을 다 總攝하지 못한다면, '門'(완전한 사상체계)이라는 자격을 가질 수 없는 것이다. 생멸문 또한 동일한 논리가 적용된다.

한 걸음 더 나아가 진여·생멸 二門이 이렇게 각각 일체법을 總攝할 수 밖에 없음은 그들이 다 같이 衆生의 마음에 의지하여 서로 떨어질 수 없는 관계에 있게 되었기 때문이다. 그러기에 기신론은 "그들은 서로 떨어지지 않기(不相離) 때문이라."고 부언해 주고 있음을 알 수 있다. 원효는 그 뜻을 좀더 뚜렷하게 해주고 있다.

> 二門이 비록 別體는 없다고 해도 그들이 서로 어긋나고 서로 通하지 않는다면(相乖不相通) 진여문은 마땅히 理만을 포섭하고 事는 不攝하며, 생멸문은 마땅히 事만 포섭하고 理는 不攝한 것이다. 그러나 二門은 이제 互相融通하여 際限無分하므로 다 각각 理·事 모든 법을 포섭한다는 것이다. 그러므로 二門은 서로 떨어지지 않기 때문이라고 말하고 있는 것이다.[117]

논리가 이 정도로 진행되면 이제 '그 衆生의 마음'을 '한 마음'이라고 불러도 좋을 것이다. 진여문이 의지하고 있는 것도 그 衆生의 마음이요, 생멸문이 의지하고 있는 것도 그 衆生의 마음이기 때문이다.

따라서 기신론은 제③ 解釋分의 ⓐ 顯示正義 첫 머리에 앞서 소개한 바와 같이 "한 마음에 의지해 2종 문이 있다."고 말하고 있는 것이다. 원효는 이 '한마음'이라는 개념

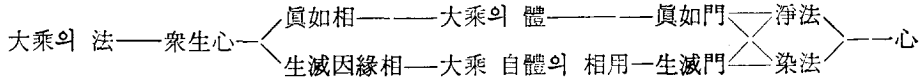
117) 起信論疏記會本 卷1, 韓佛 1·741·b~c(別記), "設使二門 雖無別體 二門相乖不相通者 則應眞如門中 攝理而不攝事. 生滅門中 攝事而不攝理. 而今二門互相融通際限無分 是故皆各通攝一切理事諸法. 故言二門不相離故."

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

에 크게 감동하고 있는 것 같다.

> 어떤 것이 한 마음인가. 染淨의 모든 법은 그 性이 둘이 될 수 없고 眞妄의 二門은 다름이 없기에 一이라 한다. 이 둘이 없는 데가 모든 법의 中實이며 虛空과는 달리 性稟이 스스로 神解할새 마음이라 한다. 그러나 둘이 이미 없다면 一인들 어찌 있으며, 一이 없는데 누구를 향해 마음이라 하겠는가. 이런 道理는 말과 생각을 끊었기로 무엇이라 이름할지 모른다. 억지로 불러 본 것이 한 마음(一心)인 것이다.[118]

한 마음은 橫적으로 眞如·生滅 2문을 포섭하고, 縱的으로 그 2문이 각각 總攝하는 染·淨 2법을 포섭하는 包括者的인 것이다. 이 二門을 圖示해 보면 다음과 같다.



그러나 그들이 아무리 그렇게 和合한다 해도 교리적 특징까지가 없어지는 것은 아니다. '不相離'나 '和合'이라는 개념은 각자가 主體性을 잃고 한 몸(一體)이 되어버린다는 말은 아니기 때문이다. 하나로 만나되 각자의 獨自性(기능)은 그대로 유지하고 있다는 뜻이다. 따라서 그러한 교리적 특징(기능)의 차이(隨門差別)를 원효는 여러 모로 살피고 있는데,[119] 그것을 간략히 圖示하면 다음과 같다.

	眞 如 門	生 滅 門
本領의 所在	體(理)에 重點이 있음(泯相以顯理)	相用(事)에 重點이 있음(攬理而成事)
生義의 有無	能生의 뜻이 없음(眞如不變)	能生의 뜻이 있음(本覺隨染)
空義의 관점	空을 주로 설함(空空不得作有)	不空을 주로 설함(空空可得作有)
總攝의 방법	染淨通相에 의함	染淨別相에 의함
術語의 差異	理를 眞如·實際 등으로, 事를 分別性이라 부름	理를 佛性·本覺 등으로, 事를 依他性이라 부름

그러나 그러한 교리적 특징의 차이 또한 절대적인 것은 아니다. 서로 융통될 수 있는 성질의 것이기 때문이다. 일례를 들면 진여문과 생멸문은 그들이 포섭하는 事法을 각각 分別性과 依他性으로 달리 부르고 있지만, 그 두 법은 "하나도 아니요, 다름도 아니다(非一亦不異)." 왜 그러냐면 因緣으로 생긴 법은 妄念을 떠나 존재하는 것이 아니므

118) 同書 卷 1, 1·741·a(疏), "何爲一心. 謂染淨諸法 其性無二眞妄二門不得有異 故名爲一. 此無二處 諸法中實 不同虛空性自神解 故名爲心. 然旣無有二 何得有一. 一無所有 就誰曰心 如是道理 離言絕慮. 不知何以目之 强號爲一心也."

119) 元曉의 起信論疏·別記에 두루 散說되고 있지만, 특히 別記의 '韓佛 1·741·b~742·c' 부분에 集中的으로 二門의 差別相이 서술되고 있다.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

로 分別性은 依他性과 다르다고 할 수 없고, 또 因緣으로 생한 법은 自·他·共을 모두 얻을 수 없으니, 의타성은 분별성과 다르다고 할 수 없기 때문이다.[120]

따라서 眞如·生滅 2문은 한 마음을 중심으로 融通無碍한 和合을 이루지만, 그러면서도 그들 특유의 교리적 특징(기능)을 여전히 간직할 수가 있는 것이다. 참으로 미묘한 '한 마음'의 神術이라 할 것이다. 이제 이런 '한 마음'의 견지에서 옛날의 中觀과 唯識을 되돌아 보자. 무슨 말을 할 수 있을까? 오래 對立해 오던 두 사상체계는 이 '한 마음'을 통해 和合할 실마리를 찾을 수 있게 된 것이다. 뿐만 아니라 그런 和合을 통해 그들의 '이론적 문제성'까지 무난히 打開할 수 있는 가능성이 열린다고 할 것이다.

좀더 구체적으로 말하면 중관의 철저한 空觀은 破에 철저한 나머지 두루할 길이 없고, 유식의 철저한 有觀은 立에 철저한 나머지 빼앗을 길이 없다. 이러한 이론적 결함은 그들이 서로 떨어진 상태(對立)에서는 해결할 길이 없는 것이다. 그러나 그들이 이제 '한 마음으로 和合한다'면 그런 이론적 결함은 오히려 서로 상대방의 결함을 補完해 주는 無上의 良藥이 될 수 있다는 말이다. 중관의 破는 유식에 작용하여 '빼앗게'(奪) 해 줄 수 있고, 유식의 立은 중관에 작용하여 '두루하게'(遍)해 줄 수 있기 때문이다. 이렇게 생각할 때 기신론의 一心二門의 설은 그 着想과 이론 전개가 참으로 奇拔하고 緻密하다고 하지 않을 수 없다. 원효가 그에 대해 "今此論은 旣智望仁하고 亦玄亦博하다."[121]고 驚嘆해마지 않음은 이 때문일 것이다.

한 걸음 더 나아가 기신론은 그런 一心二門의 원리에 입각해서 중관과 유식의 사상체계를 새로 조직해나가고 있다. 이 作業 또한 두 사상체계의 모든 특징을 綜合하면서 뜻 있는 방향으로 體系化해 나가는 데에 놀라운 솜씨를 보여 주고 있다. 그런 기신론의 진여 생멸 二門의 組織내용을 이 小論에서 자세히 소개할 수는 없다. 그러나 아무리 그렇다하더라도 중관과 유식의 이론적 문제성이 그런 조직 속에서 어떻게 극복되고 있는가는 잠시 살펴 보지 않을 수는 없을 것이다.

(2) 眞如門의 조직. 먼저 진여문에 대해서 기신론은 다음과 같이 설하고 있다. "마음의 眞如란 一法界大總相法門의 體로서 일체 言說을 떠난 것이다."[122] 그러나, "그러한 진여를 言說에 의해 分別하면(相) 두 가지 뜻이 있으니, 一자는 如實空(以能究竟顯實故)이요, 二자는 如實不空(以有自體無漏性功德故)이라."[123]한다. 전자를 離(絕)言眞如, 후자는 依言眞如라 하는데, 이런 진여문의 조직을 중관사상과 비교해 보자.

중관에서 설하는 空觀은 일단 離言眞如의 '如實空'에 대응시킬 수 있을 것이다. 왜 그러냐면 기신론은 그에 대해서 다음과 같이 설명하고 있기 때문이다. "空이란 일체

120) 同書 卷1, 1·741·c~742·a(別記).
121) 同書 卷1, 1·733·b(別記).
122) 同書 卷2, 1·743·b(論), "心眞如者 卽是一法界大總相法門體 …… 是故一切法 從本已來 離言說相 ……."
123) 同書 卷2, 1·744·b(論), "復次眞如者 依言說分別 有二種義. 云何爲二. 一者如實空 以能究竟顯實故. 二者如實不空 以有自體具足無漏性功德故."

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

染法과 不相應한 것이요, 眞如自性이란 有·無·俱非·俱亦의 相도 아니요, 一·異·俱非·俱亦의 相도 아니다."[124] 그리고 '一切法을 得成케 하는' 中論의 '空義'나 '一切法이 俗이라는 無碍의 用을 발생케 하는' 三論學의 '正法中道'(一乘體·佛性)는 依言眞如의 '如實不空'에 해당될 것이다. 왜 그러냐면, "不空이라는 것은 法體空이 나타나면 妄念이 없기에 곧 眞心이요, 常恒不變하여 淨法을 滿足하기 때문이다."[125]

그렇다면 離言眞如는 무엇에 대응시킬 수가 있을까? 중관이나 三論學에는 대응 시킬만한 것이 없을 것 같다. 空이나 眞如라는 개념은 원래 일체 妄念이나 言說을 떠난 것이므로 대응관계를 명확히 하기는 어려운 것이다. 더구나 依言진여의 두 개념이 상술한 바와 같이 대응되었을 때는 해당처를 도저히 찾을 수가 없는 것이다. 그렇다면 기신론 특유의 새로운 施設이라고 함이 어떨까?

(3) 생멸문의 조직. 다음 생멸문은 심히 복잡한데 기본 構造는 다음과 같다. "마음의 生滅이란 如來藏에 의지하는 까닭에 生滅心이 있나니, 不生不滅(如來藏)과 生滅(生滅心)이 和合하여 非一非異한 것을 阿黎耶識이라."[126]한다. 그러한 "阿黎耶識에도 두가지 뜻이 있어 능히 일체법을 포섭하고 일체법을 발생하나니, 一자는 覺이요 二자는 不覺이다."[127]

이런 생멸문의 기본구조를 유식과 비교해 보자. 둘다 '알라야'(ālaya)識을 설하고 있는 점에 있어서는 일치하고 있다. 漢譯術語에 '阿黎耶'(起信論), '阿梨耶'(舊唯識), '阿賴耶'(玄奘譯) 등의 차이가 있어 학계에서는 便宜상 식별해서 사용하고 있지만, 原語에 다름이 있는 것은 아니다. 그러나 내용에 있어서는 현격한 차이가 있다. 유식에서는 그 중의 生滅心만을 취해서 阿賴耶識이라고 하고 있기 때문이다. 따라서 원효 또한 그에 대해 의문을 제기하고 있다. "瑜伽論 등이 설하는 阿梨耶識은 異熟識(vipāka-vijñana)으로써 一向生滅의 것인데, 어째서 이 논은 그 識이 二義를 俱含한다고 설하는가?"[128] 그런 뒤 전자는 '業煩惱所感義'의 관점에, 후자는 '根本無明所動義'의 관점에 입각한 때문이라고 밝히고 있을 정도이다.[129] 그렇다면 阿黎耶識을 不生不滅(如來藏·覺)과 生滅(生滅心·不覺)의 和合이라 한 것 또한 기신론의 새로운 施設이라고 할 것이다.

기신론은 계속해서 아려야식에 포함된 覺과 不覺의 두 뜻을 설명해가는데 그런 두 가지 뜻에서 유식과의 차이가 다시금 뚜렷해진다. 먼저 覺에 대해서 다음과 같은 조직을

124) 同書 卷2, 1·744·c(論), "所言空者 從本已來 一切染法不相應故.…… 當知眞如自性 非有相 非無相 非非有相 非非無相 非有無俱相.……."

125) 同書 卷2, 1·745·b(論), "所言不空者 已顯法體空 卽是眞心. 常恒不變 淨法滿足 則名不空."

126) 同書 卷2, 1·745·c(論), "心生滅者 依如來藏故 有生滅心 所謂不生不滅 與生滅和合 非一非異 名爲阿黎耶識."

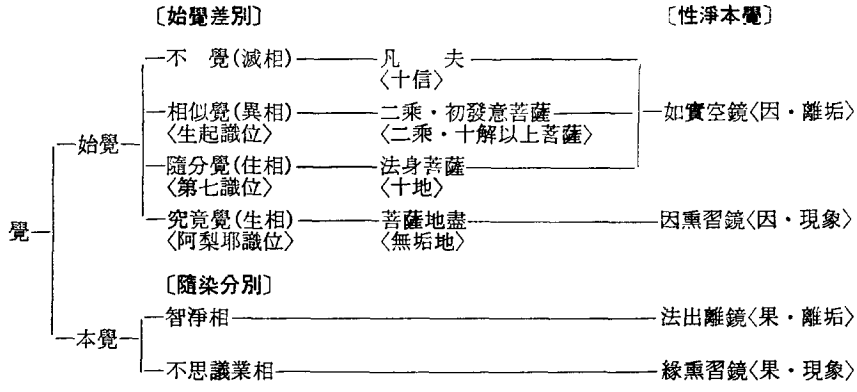
127) 同書 卷2, 1·747·b~748·b(論), "此識有二種義 能攝一切法 生一切法. 云何爲二. 一者覺義 二者不覺義"

128) 同書 卷2, 1·746·b~c(別記), "問瑜伽論等 說阿梨耶識是異熟識 一向生滅. 何故此論 乃說此識具含二義 答各有所述不相違背. 何者 此微細心 略有二義 若其爲業煩惱所惑義邊 辨無令有 一向生滅. 若論根本無明所動義邊 熏靜令動 動靜一體."

129) 上揭處.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

하고 있다. 〈 〉 括號 內는 元曉의 註釋임.



이 施設에서 먼저 始覺四相은 不覺(凡夫)에서 究竟覺(佛地)에 이르는 修行과정을 細別한 것으로 보이는데, 그 제 4 究竟覺(因熏習鏡)에 주목해 보자. 기신론은 그에 대해 다음과 같이 설명해주고 있다.

> 마음의 根源(心源)을 깨달은 까닭에 究竟覺이라 한다.…… 마치 菩薩地(十地)가 다하면 方便을 滿足하고 一念이 相應하여 覺心이 처음으로 일어나지만, 마음에 그런 생각(初相)이 없으며 微細한 생각을 멀리 떠나는 까닭에 心性을 볼 수 있어 마음이 곧 常住하나니, 그것을 이르되 究竟覺이라 한다.[130]

이러한 究竟覺을 유식사상의 修行과정과 비교해 볼 때, 그 어느 단계에 해당된다고 할까? 유식에서는 "菩薩十地(修習位)에서는 아직도 微細한 所知障과 煩惱障이 있어 最極이라고 할 수는 없다."[131]고 한다. 第十地의 最後終心에 金剛喩定이 現前하므로써 二障을 頓斷하여 如來地에 들어간다는 것이다.[132] 圓成實性(唯識實性)에 悟入하는 이러한 단계를 '轉識得智'라고도 부름은 앞서 소개한 바와 같다. 바로 이러한 究竟(最極)의 轉依가 기신론에서 설하는 究竟覺에 해당된다고 볼 수 있을 것이다.

그러기에 원효는 상기 기신론의 설명에서 '菩薩地가 다한다는 것'은 '無垢地'를 뜻하고, '方便을 만족하고(方便道) 一念이 相應한다(無間道)'는 것은 對法論에서 "究竟道는 곧 金剛喩定이라."고 설하고 있는 것에 해당된다고 주석하고 있다.[133] 뿐만 아니라 "微細한 생각(業相動念)을 멀리 떠날 때 곧바로 佛地에 있게 되며, 이 곳에 이르러야 無

130) 同書 卷2, 1·749·c(論), "覺心源故 名究竟覺. 不覺心源故 非究竟覺.…… 如菩薩地盡 滿足方便 一念相應 覺心初起 心無初相 以遠離微細念故 得見心性 心即常住 名究竟覺."

131) 成唯識論 卷9, 大正 31·53·c, "此地於法雖得自在 而有餘障未名最極. 謂有俱生微所知障 及有任運煩惱障種. 金剛喩定現在前時 彼皆頓斷入如來地."

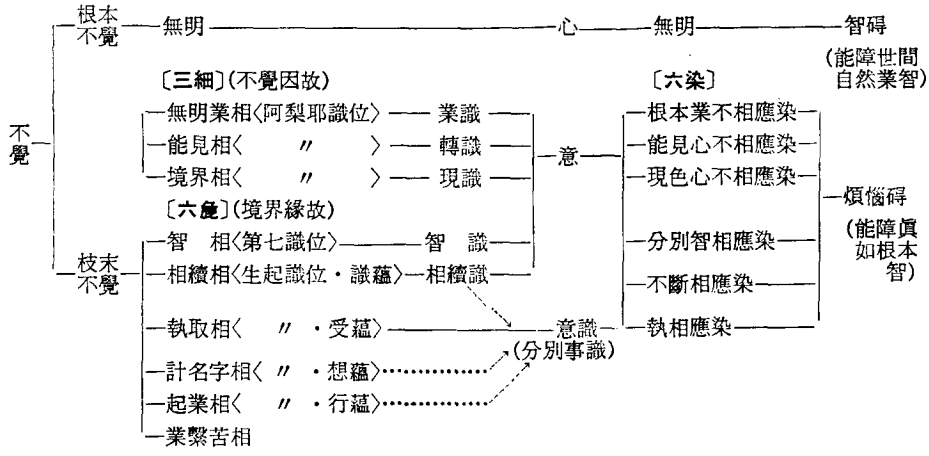
132) 上揭處.

133) 起信論疏記會本 卷2, 1·751·b(疏), "第四位中如菩薩盡地者 謂無垢地.…… 滿足方便者 是方便道. 一念相應者 是無間道. 如對法論云 究竟道者 謂金剛喩定."

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

明이 頓盡하여 一心의 本源에 돌아간다."[134]고 풀이하고 있는 것이다. 원효는 분명히 유식의 究竟적인 轉依를 기신론의 究竟覺(性淨本覺의 因重習鏡)에 대응되는 것으로 보고 있다.

그렇다면 그런 究竟覺에서 한 걸음 더 들어간 本覺의 二相(隨染分別), 다시 말하면 智淨相과 不思議業相(性淨本覺의 法出離鏡과 緣熏習鏡)은 瑜伽行의 어느 단계에 해당시킬 수가 있을까? 앞서 우리는 기신론의 진여문에서 依言眞如의 如實不空은 중관의 究竟적인 正法中道(一乘體·佛性)에 대응할 수 있지만, 그 離言眞如에 대해서는 중관에서 해당처를 찾을 수 없었음을 살핀 일이 있다. 그와 마찬가지로 생멸문에서도 本覺 2상은 유식에서 해당처를 찾기가 어려운 것이다. 그렇다면 이 또한 기신론 특유의 새로운 施設이라고 봄이 낫겠다. 그런데 기신론에서 그렇게 本覺 2상을 새로 시설하는 까닭은 무엇일까? 이 문제를 풀기 위해서는 다시 기신론의 不覺을 살펴 볼 필요가 있다. 기신론은 不覺에 대해서 다음과 같은 施設을 하고 있다. 〈 〉 括號 內와 點線은 元曉의 解釋임.



여기에서도 不覺을 根本不覺과 枝末不覺으로 大別하고 그중 枝末不覺을 다시 三細六麤로 細別하고 있는데, 이것을 唯識의 八識과 比較해 보자. 그중 阿賴耶識은 어느자리(位)에 해당되겠는가?

원효는 우선 枝末不覺의 三細(無明業相·能見相·境界相)를 유식의 제 8 阿梨耶識에, 六麤를 그 밖의 七識에 대응시키고 있다.

이 가운데서(三細六麤) 처음 三相은 微細하므로 阿黎耶識의 자리에 있고, 뒤의 六麤相은 그 밖

134) 同書 卷 2, 1·751·c(疏), "業相動念 念中最細 名微細念. 此相都盡 永無所餘 故言遠離. 遠離之時 正在佛地. …… 今至此位 無明永盡 歸一心源."

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

의 七識이라 하겠다. …… 처음 셋은 모두 異熟識에 포섭되는데, 이것은 다만 業煩惱所惑義의 측면에서 業相의 動轉差別이나 轉相 등의 다름을 分別치 않고 異熟識이라고 總說한 것이요, 無明風所動義의 측면에 나아가면 從細至麤의 動轉差別을 細分하여 三相을 세우는 것이다. 그리고 처음의 셋은 無明의 所動이므로 第八에 있고, 뒤의 여섯은 境界의 所動이므로 七識에 있는 것이다.[135]

그런 뒤 다시 枝末不覺의 6麤를 유식의 7식과 비교하여 다음과 같이 말하고 있다.

처음 一相(智相)은 第七識이요, 다음 四相은 生起識에 있고, 뒤의 一相은 그 所生果이다.[136]

그러나 원효의 이러한 제7識의 配對는 문제성이 있다 하겠다. 왜 그러냐면 유식에서 "第七 末那識은 阿賴識에서 轉出하여 그것을 所緣(대상)으로 我痴·我見·我慢·我愛의 四煩惱를 일으킨다."고[137] 말하고 있기 때문이다. 다시 말하면 기신론의 六麤는 境界緣(三細 중의 제3 境界相)에 의해 일어난 것으로, 그중 제1의 智相은 "境界에 의지하여 마음에 愛와 不愛를 일으킨다."[138]고 설명되고 있어, 유식의 제7 末那識이 阿賴耶識을 대상으로 삼는다고 하는 것과는 다르기 때문이다.

이에 대해 원효는 다음과 같이 解明하고 있다.

좀더 具體적으로 말하면 本識(아리야식)을 緣하여 '我'를 헤아리고 所現境을 緣하여 我所를 헤아린다. 지금 여기서(기신론) 麤相이 나타남에 나아간 까닭에 境界에 의해 마음이 일어난다고 설하고 있는 것이다.[139]

"제7 末那는 단순ㅣ 阿梨耶識(我執의 境)을 연하는 것이 아니라 六麤(我所執境)까지 緣하지만,"[140] 유식에서는 후자를 설하지 않을 뿐이라는 뜻이다. 그러나 이 문제는 당시에 상당한 論難을 불러 일으켰던 모양으로, 원효는 계속해서 比量과 聖言量을 동원해서 철저하게 자기 주장을 論證하고 있다. 그럼에도 불구하고 元曉疏의 영향을 짙게 받았다고 생각되는 法藏(643~712)의 起信論義記에는 그런 제7 末那識을 不說에 부치고, "三細를 賴耶에, 六麤를 意識에 配屬시키고 있는 것이다."[141]

그러나 어떻든 智相(智識)이 유식의 제7 末那識에 대응된다면 나머지 五相은 유식의 前六識에 해당된다고 볼 수 밖에 없다. 따라서 원효는 5상중 앞 4상을 生起識에 뒤 1

135) 同書 卷3, 1·756·a~c(別記), "此中先三相是微細 猶在阿黎耶識位 後六麤相 是餘七識. …… 此三皆是異熟識攝 但爲煩惱所惑義邊 不別業相動轉差別轉相等異. 是故總說爲異熟識. 爲無明風所動義邊 從細至麤動轉差別 是故細分立三種相. 又此三但爲無明所動 故在第八 後六乃爲境界所動 故在七識."

136) 同書 卷3, 1·757·a(疏), "初之一相是第七識. 次四相者 在生起識. 後一相者 彼所生果也."

137) 成唯識論 卷4, 大正 31·19·b(本頌), "次第二能變 是識名末那 依彼轉緣彼 思量爲性相. 四煩惱常俱 謂我痴我見 并我慢我愛 及餘觸等俱."

138) 起信論疏記會本 卷3, 韓佛 1·756·c(論), "以有境界緣故 復生六種相. 云何爲六. 一者智相 依於境界 心起分別 愛與不愛故."

139) 同書 卷3, 1·757·a(疏).

140) 同書 卷3, 1·757·b(疏).

141) 法藏撰, 起信論義記 卷中末, 大正 44·263·a.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

상을 그 所生果에 대응시키고(상기 引用文 참조) 다시 앞 4상중 제일 처음의 相續相에 대응되는 相續識을 意識(分別事識)에 대응시키고자 하고 있다.

> 第五相續識이란 곧 意識(分別事識)이니, …… 위에서 설했던 相續心과는 다른 것이다.[142]

그렇게 되면 이 또한 문제가 된다. 왜 그러냐면 기신론은 相續識을 '意'에 所屬시키고 있기 때문이다(상기 不覺表 참조). 이에 대해 원효는 다시 다음과 같이 해명하고 있다.

> 意識이란 이전의 相續識이다. 다만 法執分別相應生後의 뜻에 나아가면 '意'라고 하고, 能起見愛煩惱從前生의 뜻에 의하면 '意識'이라 한다. 그러므로 (기신론은) "意識이란 이 相續識이 凡夫에 의해 取着되고 轉深되어 我我所를 헤아려 갖가지로 妄執하고 事物에 따라 攀緣하여 六塵을 分別할새 意識(分離識·分別事識)이라 부른다."고 설하고 있는 것이다. 이 논은 그(前六識)중 意識 하나에만 나아가 眼 등의 五識을 別出하지 않는 까닭에 "意識에 六塵을 分別한다."고 설하는 것이다.[143]

원효의 이러한 相續識 配屬은 또 새로운 論難을 불러 일으킬지 모른다. 法藏은 아예 三細를 '意'에, 六麤를 '意識'(分別事識)에 配屬시켜버리고 있는 것이다.[144]

그런데 여기서 주목해야 할 점은 원효는 끈덕지게 기신론의 不覺相과 유식의 八識說과의 대응관계를 밝히고자 苦心하고 있다는 점이다. 이런 試圖는 그가 처음이라 하겠다. 원효 이전의 기신론 관계 저술에서도 그런 노력이 散見되지 않는 것은 아니지만 新唯識의 識說을 정확하게 이해하고 그런 위에서 기신론과의 대비를 철저하게 시도하고 있는 것은 그가 처음이기 때문이다. 그런 원효의 견해에 의하면 유식의 제8 阿梨耶識은 기신론의 枝末不覺 三細에 해당된다. 이점에 있어서는 法藏 또한 의견을 함께 하고 있다.

유식의 阿梨耶識이 이렇게 枝末不覺의 3세에 해당된다면 거기에서 한 걸음 더 들어간 기신론의 根本不覺(無明)은 유식의 무엇에 해당될까. 기신론에 의하면 根本不覺은 말할 것도 없이 阿黎耶識에 소속된다. 왜 그러냐면 기신론의 아려야식은 넓게는(識體無二攝末歸本義門) 覺과 不覺 전체를 포함하지만, "좁게는(識相差別簡本異末義門) 本覺과 根本不覺만을 포함하기 때문이다."[145] 그러나 유식에서는 그 해당처를 찾을 수가 없다고 할 것이다. 따라서 이것(根本不覺·無明) 또한 기신론 특유의 새로운 시설이라고 할 수 밖에 없다.

기신론의 이러한 새로운 시설은 그의 障碍說에서도 나타난다. 유식에서는 所知障과 煩惱障의 二障을 설하여, "전자는 遍計所執을 實我로 執着하여 능히 涅槃을 막는 것이

142) 元曉撰, 起信論疏記會本 卷3, 韓佛 1·760·c~761·a(疏).
143) 同書 卷3, 1·762·a(疏).
144) 法藏, 起信論義記 卷中末, 大正 44·262·c~263·a
145) 元曉, 疏記會本 卷2, 1·748·c(疏), "若依識相差別簡本異末異門 則梨耶識中 唯有本覺及本不覺. 若就識體無二攝末歸本義門 則彼始覺及末不覺 是梨耶識內之義."

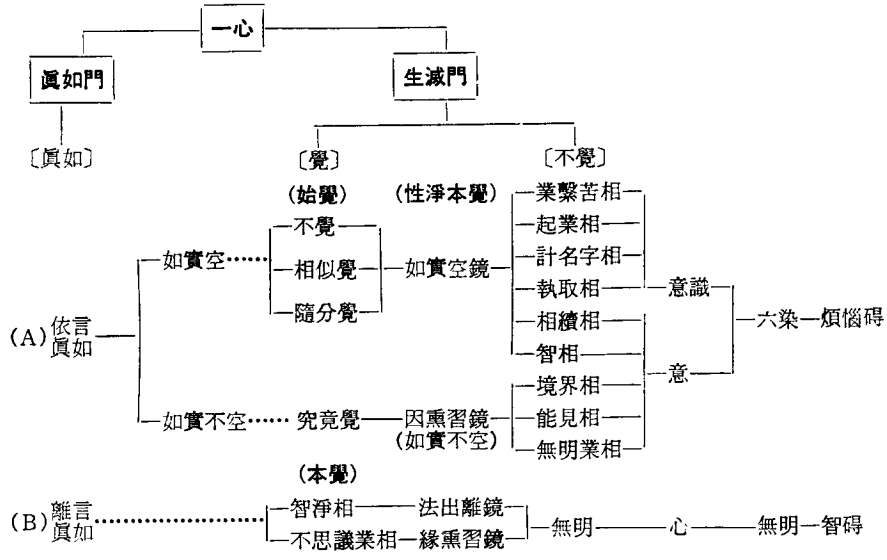
삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

며, 후자는 번계소집을 實法으로 집착하여 능히 菩提를 막는 것이라."[146]고 한다. 이러한 유식의 二障說을 계승하여 기신론도 다음과 같은 二碍를 설하고 있다.

> 染心(六染) 즉 枝末不覺을 煩惱碍라 하나니, 眞如 本智를 능히 障碍하기 때문이다. 無明(根本不覺)을 智碍라 하나니, 능히 世間自然業智를 障碍하기 때문이다.[147]

이런 기신론의 二碍에 대해 원효는 다음과 같은 말을 하고 있는것이다. "이 煩惱碍의 六染 속에 顯了門, 즉 유식의 二障(所知·煩惱)은 전부 攝盡되는 것이다."[148] 다시 말하면 기신론(隱密門)의 智碍는 유식에서 대응되는 것이 없다는 뜻이다.

이상의 고찰을 통해 우리는 기신론이 진여·생멸 2문을 새로 組織하는 과정에서 중관·유식과는 상당히 다른 부분을 추가하게 된 것을 발견하게 된다. 그것을 도시하면 다음과 같다.



上表에서 (A)계열이 일찌기 중관과 유식에서 설했던 부분이고, (B)계열이 기신론에서 새로 시설된 부분인 것이다. 그렇다면 기신론이 이렇게 새로운 부분을 추가하게 된 까닭은 무엇일까?

이 문제를 풀기 위해서는 기신론이 애초에 2문을 새로 조직하게 되는 근본동기가 무엇이었는가에 다시 눈을 돌리지 않을 수가 없다. 앞서 살펴 봤던 바와 같이 그것은 一心二門의 原理에 입각해 그것을 具體化하려 했던 것이다. 그리고 그런 一心二門의

146) 成唯識論 卷9, 大正 31·48·c.
147) 元曉撰, 起信論疏記會本 卷4, 韓佛 1·764·c(論), "染心義者 名爲煩惱碍 能障眞如根本智故. 無明義者 名爲智碍 能障世間自然業智故.
148) 元曉撰, 二障義, 韓佛 1·795·a, "此煩惱六染之中 已攝前門二障(顯了門의 煩惱·所知二障)皆盡."

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

원리는 다시 중관과 유식의 이론적 문제성을 극복하고자 創出되었던 것이다. 적어도 원효는 그렇게 보고 있으며, 우리는 그러한 원효의 견해를 검토해 보고자 하는 입장에 있다. 이런 견지에서 새로 시설된 (B)계열을 볼 때 어떨까? 그런 원효의 생각을 잘 뒷받침해 주고 있는 것으로 느껴진다.

우선 생멸문의 究竟覺(因熏習鏡)에서부터 살펴 보자. 究竟覺은 유식의 瑜伽行이 究竟位에 이른 곳, 이론적으로 말하면 遍計所執의 雜染法을 여의고 마침내는 依他起도 멸하여 지극히 淸淨한 圓成實性(일체법의 平等眞如)에 이른 곳이다. 부처가 衆生饒益의 有爲作用을 일으키려면 그러한 淨法도 떠나야만 한다. 그러나 染淨差別적인 생멸문의 價値觀(通立深淺 判於法門)에서는 그럴 근거가 없다. 能生의 뜻을 갖고 있으면서도 그것을 발휘할 수 없게 되었다는 말이다. 新唯識이 원성실성의 개념을 확대하여 '無爲眞如'(涅槃) 뿐만 아니라 '無漏有爲'(菩提)까지도 그 속에 포함시키게 된 것은 그런 이론적 문제성을 해결코자 했던 것이라 할 것이다. 그러나 그것이 일종의 彌縫策에 불과함은 원효가 이미 지적한 바와 같다(是謂與而不奪論也).

그렇다면 그런 究竟位의 이론적 문제성을 근본적으로 해결하는 길은 무엇일까? 앞서 언급했던 것처럼 중관의 철저한 打破의 작용을 빌려, 유식의 染淨差別적인 관념(眞如에 대한 집착)을 破해주는 길일 것이다. 이런 작업을 하기 위해서는 중관과 유식이 究竟의 자리(한 마음의 本源)에서 서로 만나야만 한다. 기신론이 一心二門의 道理를 설하고 그에 입각해서 2문을 새로 조직해 온 것은 이를 위한 것이다. 그런데 그런 기신론의 二門조직에서 먼저 진여문에는 '離言진여'라는 새로운 施設이 있다. 그것이 '一法界大總相法門의 體'라고 설명되고 있는 것이다.

여기서 '一法界'란 무엇을 뜻할까? 진여문 자체의 '言說分別'(如實空·不空)은 말할 것도 없고, 생멸문의 '染淨差別'(始覺四相)까지도 打破하여 하나의 法界를 이루기 때문일 것이다. 그리고 그 다음의 '大總相'은 그렇게 파하되 그들을 하나도 버림이 없이 總攝하는 까닭이며 '法門'은 그런 법에 들어가는 문이요, '體'는 그런 법문의 바탕이 되기 때문일 것이다. 離言진여의 내용을 이렇게 해석할 때, 그것은 생멸문이 究竟覺에서 띠는 '無爲眞如에 대한 執念'을 破해주는 진여문의 강력한 破의 작용을 잘 具象化하고 있다 할 것이다.

진여문의 이러한 打破의 작용을 받으면, 생멸문 고유의 '能生의 뜻'은 활동을 개시하여 衆生饒益의 有爲作用을 일으킬 것이다. 기신론에 설해진 '不思議業'이나 '世間自然業智'는 그런 有爲作用을 뜻하고 있는 것이 아닐까? 他力의 영향으로 자연발생하여 世間을 利롭게 하기 때문이다. 그러나 그런 '一法界'에 대한 앎이 없이 無爲眞如에 대해 執念을 일으키고 있다면 세간자연업은 발생치 못할 것이다. 생멸문의 根本不覺 즉 無明은 바로 그런 無知를 具象化한 것이 아닐까? 기신론은 그 내용을 다음과 같이 설

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

하고 있는 것이다. "一法界에 達하지 못한 까닭에 마음이 相應하지 못하여 홀연히 執念이 일어난 것을 無明이라 한다."[149] '一法界'라는 말이 그 속에 들어 있음을 주목해야 한다.

그렇다면 本覺의 智淨相은 阿黎耶識에서 그런 根本無明이 없어져 지극히 淸淨해진 如來藏의 '淨智'를 뜻한다고 할 것이다. 동시에 不思議業相은 그런 如來藏(體)이 不可思議한 業을 自然發生하여 世間에 두루하게 됨을 뜻함은 물론이다. 기신론이 本覺에 智淨·不思議業의 2相을 시설하게 된 것은 이 때문이 아닐까?

기신론의 二碍說은 다시 그런 뜻을 더욱 확실하게 해준다. 無明이 그렇게 不思議業相을 가리는 것이라면 六染心은 智淨相을 가린다고 할 수 있을 것이다. 그런데 기신론은 無明을 '智碍'라 이름하여 "世間自然業智를 가리기 때문이요," 六染心을 '煩惱碍'라 이름하여 "眞如根本智를 가리기 때문이라."고 설하고 있는 것이다.[150] 그렇다면 기신론의 二碍중 煩惱碍가 끊어지는 곳은 始覺의 究竟覺(菩薩盡地)이요, 智碍가 끊어지는 곳은 本覺의 智淨相(如來地)이라고 할 수 있을 것이다. 기신론은 이 점에 있어서도 일치하고 있다. 제 6 根本業不相應染(煩惱碍)은 菩薩盡地에 의하여 如來地에 들어가 끊어지고, 不了一法界義(智碍)는 如來地에 이르러 究竟적으로 떠난다.[151] '如來地'라는 말이 양쪽에 들어 있어 다소 모호하지만 '覺體相'(性淨本覺)의 설에서는 그 점이 다시 더 뚜렷해진다. 제 2 如實不空鏡은 일체 染法(六染)이 더럽히지 못하기 때문이요, 제 3 因熏習鏡은 "煩惱碍와 智碍를 벗어나 지극히 청정하고 밝기 때문이다."[152] 이중의 제 2 如實空鏡은 究竟覺에, 제 3 因熏習鏡은 智淨相에 각각 대응됨을 상기해야 한다(상기 覺組織表 참조).

이상과 같이 기신론의 (B)계열 施設은 그가 一心二門의 원리에 입각해서 중관·유식의 이론적 문제성을 타파하려고 二門을 새로 組織한다고 가정하였을 때, 그 뜻에 잘 상응하고 있다. 다시 말하면 기신론의 2문 조직은 그런 意圖에 따라 조직된 것이라고 볼 수 있다는 말이다. 그렇다면 기신론의 성립을 그런 角度에서 보고 있는 원효의 견해는 정확한 것이었고, 기신론의 眞價가 그에 의해 처음으로 천명된 것이라고 말해도 좋을 것이다.

3) 三大 別設의 필요성

기신론의 치밀한 논리전개는 진여·생멸 2문의 조직으로 끝난 것이 아니다. 그로부터 다시 體·相·用 三大를 설하고 있다. 먼저 벽두의 제② 立義分에서 다음과 같이

149) 起信論疏記會本 卷 4, 1·763·a(論), "以不達一法界故 心不相應 忽然念起 名爲無明."
150) 同書 권 4, 1·764·c(論).
151) 同書 권 4, 1·763·a~764·a(論), "六者根本業不相應染 依菩薩盡地 得入如來地能離故. 不了一法界義者 從信相應地 觀察學斷 入淨心地隨分得離 乃至如來地 能究竟離故."
152) 同書 권 4, 1·754·c(論), "二者因熏習鏡 謂如實不空 ……. 又一切染法所不能染 ……. 三者法出離鏡 謂不空法 出煩惱碍 智碍 離和合相 淳淨明故."

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

설하고 있는 것이다.

> 이르는 바 (大乘의) 義(뜻·목적)란 三종이 있으니, 어떤 것이 三인가. 一자는 體大이니, 일체법의 眞如는 平等하여 增減치 않는 까닭이다. 二자는 相大이니, 如來藏은 無量한 性功德을 具足하기 때문이다. 三자는 用大이니, 일체 世間의 善한 因果를 能生하기 때문이요, 모든 부처가 일찌기 탄(乘)바이기 때문이요, 모든 보살이 다 같이 그 법을 타고 如來地에 도달하기 때문이다.[153]

그렇다면 三大는 大乘이 法으로 삼고 있는 '衆生의 마음'을 啓發하여 그 最大의 善用(効用)을 꾀한 것이라 할 수 있다. 따라서 중생의 마음에 本有한 大乘의 體(진여문)와 自體相·用(생멸문)을 각각 계승하고 있는 모습이다. 그 관계를 圖示하면 다음과 같다.

〔法義〕 〔大義〕

大乘—衆生心(一心)—眞如相(眞如門)——大乘體——體大
　　　　生滅因緣相(生滅門)—大乘自體相·用—相大
　　　　　　用大

그러나 그 뜻하는 바는 크게 다름이 있다고 하지 않을 수 없다. 만일 그들이 法義에서 설한 大乘의 體(眞如門) 및 自體相·用(生滅門)과 내용이 같은 것이라면 구태여 大義를 따로 施設할 **필요는 없**을 것이기 때문이다. 二門 조직을 마친 뒤 三大를 그렇게 別設치 않을 수 없는 필연적인 이유는 무엇일까?

앞서 살펴 본 바와 같이 기신론은 진여·생멸 2문을 새로 조직하는 과정에서 중관·유식이 究竟位에서 갖는 이론적 문제성을 극복하기 위해 그에 필요한 모든 措處를 講究해 놓았다. 진여문에 離言眞如를 두고, 생멸문의 阿黎耶識을 不生不滅(覺)과 生滅心(不覺)의 和合으로 말하고, 다시 그 覺에 智淨相(因熏習鏡)과 不思議業相(緣熏習鏡)을 두고, 不覺에 根本無明(智碍)을 두는 등, 소위 (B)系列의 施設이 곧 그것이다. 따라서 그것만으로 일단 중관과 유식의 對立과 그들이 究竟位에서 갖는 이론적 문제성은 해결된 것으로 봄직한 것이다.

그러나 그런 二門 조직을 전체적으로 볼 때, 그것만으로는 부족하다는 느낌이 든다. 工場에 機機施設은 완벽하게 갖추었지만, 아직 稼動에 들어가지 않는 상태와 같은 것이다. 에너지가 공급되어 기계들이 서로 어울려 돌아가야만 물건이 생산될 것이다. 2문의 조직은 아직 그런 稼動단계에 이르기 전에 해당된다는 말이다. 진여문의 離言眞如는 생멸문에 和合치 못한 상태에 있고, 생멸문의 阿黎耶識 또한 根本無明(智碍)를 여의지 못한 상태에 있다.

2문이 조직되는 단계에서는(제③ 解釋分의 ②顯示正義 ①法章門) 2문의 和合을 논할 수

153) 同書 卷1, 1·739·c(論), "所言義者 則有三種·云何爲三·一者體大 謂一切法眞如平等不增減故. 二者相大 謂如來藏具足無量性功德故. 三者用大 能生一切世間出世間善因果故. 一切佛本所乘故. 一切菩薩皆乘此法到如來地故."

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

없음은 물론이다. 기신론이 그간 二門의 和合작용에 대해서 명확한 말을 하지 않고 있었음은 이 때문일 것이다. 그러나 지금은 어떤가? 모든 시설이 완비된 상태이다. 그렇다면 그들 二門이 하나로 和合하여 遠大한 大乘의 宗敎的 理念(目的)을 유감 없이 發揮하는 소식을 전해야 할 때가 왔다고 할 것이다. 기신론이 二門 조직을 마친(①法章門) 뒤에 三大를 설하게(②義章門) 된 것은 이런 이유 때문이 아닐까?

필자는 三大別說의 이유를 이상과 같이 보거니와 그렇게 볼 경우 三大는 凡夫·菩薩의 경계가 아니라 부처의 세계라고 해야 한다. '능히 十方세계에 몸을 나퉈 무량중생을 濟度하는' 단계라는 말이다. 이런 경지에서 二門의 존재성은 뚜렷할 수가 없다. 그들이 각각 포섭하고 있는 理(體)·事(相·用) 또한 뚜렷할 수가 없다. 그 모든 것이 非一非異의 관계로 和合되어 하나의 體, 하나의 相, 하나의 用을 이루어야 할 것이다. 그 중에서도 특히 體와 相은 밀접하게 관련되지 않을 수가 없다. 用(能生의 뜻)은 생멸문에만 있지만 體와 相은 不可分의 것으로 진여·생멸 二門에 共通한 것이기 때문이다.

이런 까닭으로 해서 기신론은 二門 조직(①法章門)에 이어 곧 三大를 설하고 그 내용을 다음과 같이 표현한 것이라고 보고 싶은 것이다.

> 眞如의 自體相이란 ⓐ일체 聲聞·緣覺·菩薩·佛에 增減이 없고, 前際에 생한 것도 아니요 後際에 멸하는 것도 아니라, 畢竟常恒한 것이다. ⓑ본래부터 性稟 속에 일체 功德을 滿足하고 있나니, 그 때문에 如來藏이라 부르고 또 如來法身이라고도 부른다.
>
> 眞如의 用이란 모든 부처가 因地에서 …… 大誓願을 세워 …… 無明을 除滅하여 法身을 보고, 자연히 不思議業의 갖가지 用이 있어 眞如와 더불어 온갖 곳에 두루하나니, …… 이것을 用이라 설한다. 그러한 用에 二종이 있으니, 一자는 分別事識에 의해 凡夫와 二乘이 보는 것으로 應身이라 이름하고 ……, 二자는 業識에 의해 보살들이 보는 것이니, 報身이라 이름한다.[154]

體大와 相大를 하나로 합쳐 '眞如의 自體相'이라고 표현하고 用大는 別立시키고 있는 것이다. 그런 뒤 體·相 二大를 如來의 法身, 用大를 그 應身과 報身으로 설하고 있음을 주목해야 한다.

이런 三大의 내용을 좀더 이론적으로 分析해 보면 體大는 진여문의 離言眞如(一法界大總相法門體)가 생멸문의 根本無明(智碍)을 破하여 그 如來藏과 和合한 것이라 할 수 있다. 相大는 그런 淳淨한 如來藏(體)에 다시 相(無量性功德)이 나타난 것으로 아까의 無明이 그렇게 轉換한 것이라고 할 수 있다. 다시 말하면 二門의 단계에서는 無明이지만 三大의 세계에서는 無量功德이 된다는 말이다. 用大는 그런 相大에서 不思議業이 발생한 것으로 생멸문의 無明業相(業識)이 그렇게 轉換한 것이라고 해도 좋다.

154) 同書 卷5, 1·771·b~772·c(論), "復次眞如自體相者 一切凡夫聲聞緣覺菩薩諸佛無有增減 非前際生 非後際滅 異竟常恒. 從本已來性自滿足一切功德.…… 名爲如來藏 亦名如來法身.…… 復次眞如用者 所謂諸佛如來 本在因地 發大慈悲 …… 除滅無明 見本法身 自然而有不思議業種種之用 即與眞如等遍一切處 …… 故說爲用. 此用有二種. 云何爲二. 一者依分別事識 凡夫二乘心所見者 名爲應身 ……. 二者依於業識 謂諸菩薩 從初發意乃至菩薩究竟地 心所見者 名爲報身.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

그러나 二門이 아무리 이렇게 和合하여 하나의 體·相·用 三大를 이룬다고 하더라도 그 이전 二門의 독자성이 완전히 소멸하는 것은 아니다. 和合이란 각 구성요소가 독자성을 유지하면서 하나로 만난다는 뜻이기 때문이다. 따라서 앞서 一心二門의 경우와 마찬가지로 이 三大의 단계에서도 진여·생멸 2문의 독자성은 유지되고 있다고 봐야 한다. 다만 그 존재성이 隱密해졌을 뿐이다.

이런 측면에서 三大의 配屬을 논한다면, 體大는 진여문에 속하고 相·用 二大는 생멸문에 속한다고 하지 않을 수 없다. 三大 전부를 어느 一門에 專屬시킬 수도 있겠지만 그럴 경우 기신론이 지금까지 밀고온 이론은 무의미해지고 말기 때문이다. 二門의 和合을 통해서만 중관·유식의 이론적 문제성이 극복될 수 있다는 근본 前提를 잊어서는 안되기 때문이다. 따라서 원효는 다음과 같이 말하고 있다.

> 大義 중에서 體大는 眞如門에 있고, 相·用 二大는 生滅門에 있다. 生滅門에도 自體라는 것이 있지만 다만 體가 相을 좇고 있는 까닭에 따로 설하지 않는 것이다.[155]

기신론의 상기 引用文에 대해서도, "此下는 제 2 釋義章門으로서 立義分 중의 大義를 바로 해석하는 곳이라."[156]고 말하고, "처음에 自體相이라 한 것은 體大와 相大를 전체적으로 받아 이은 것이요, 다음의 ⓐ文은 體大를, ⓑ文은 相大를 해석한 것이라."[157]고 단언하고 있다.

원효의 이러한 견해는 지극히 온당한 것이라 하겠다. 그러나 法藏은 의견을 달리하고 있다. "진여문 중에 大乘體를 제시하고, 생멸문 중엔 三大를 具示(足)한다."[158]고 하기 때문이다. 상기 기신론의 '제 2 釋義章門'에 있어서도, "이 아래는 생멸문에 나타난 義大(三大)를 해석한다."[159]고 말하고 있는 것이다. 이러한 견해차는 두 사람이 기신론을 어떤 각도에서 보고 있느냐에 의한 것으로 이에 대해서는 뒤에 다시 검토함이 있을 것이다〈제Ⅲ장 제 1 절 참조〉. 어떻든 원효의 입장은 기신론의 성립동기에 정확하게 상응하고 있다는 것만은 틀림없다.

이상과 같이 살펴 볼 때, 기신론이 설하는 三大의 세계는 진여·생멸 二門이 和合한 미묘한 大乘의 體가 眞·俗, 有·無, 染·淨 등의 일체 差別을 타파하여 圓融無碍하게 躍動하며 무한한 功德을 발생하고 있는 부처님의 경계라고 할 수 있다. 원효는 그런 경지를 '大乘의 근본바탕'(宗體)이라 보고 그것을 다음과 같이 묘사하고 있다.

---

155) 同書 卷1, 1·740·b(疏), "大義中 體大者在眞如門 相用二大在生滅門. 生滅門內亦有自體 但以體從相 故不別說."

156) 同書 卷5, 1·771·b(疏), "此下第二釋義章門. 上立義中立二種義 所謂大義及與乘義. 今此文中 正釋大義兼顯乘義. 於中有二. 一者總釋體相二大 二者別解用大之義.

157) 同書 卷5, 1·771·c(疏).

158) 法藏撰, 起信論義記 卷上, 大正 44·250·c, "又心法雖一而有二門. 眞如門中示大乘體 生滅門中具宗三大、大乘義莫過是三 是故依此一心 得顯三大之義也."

159) 上揭書 卷下本, 44·273·b, "自下第二釋生滅門中所顯之義大. 於中有二. 初釋體相二大 後別解用大."

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

大乘의 體(體大)가 되는 것은 蕭焉空寂하고(眞如門) 湛尒沖玄하다(生滅門). 玄之又玄之하니 어찌 萬像의 끝에 나올 것이며(生滅門下降), 寂之又寂之하니 오히려 百家의 말 속에 있다(眞如門上昇). 겉이 아니니 五眼으로 그 몸을 볼 수 없고, 말 속에 있으니 四辯으로도 그 모양을 말할 수 없다(二門皆不可說). 크다고 할까 하니 無內에 들어가도 남음이 없고, 작다고 할까 하니 無外를 감싸고도 남음이 있다(至大至小齊一量). 그것을 有에 끌려고 하니 一如가 그것을 사용하여 空하고, 그것을 無에 잡을려고 하니 萬物이 그것을 타고 나온다(有無相入相即). 이것을 도대체 뭐라 부를까? 억지로 말해 본 것이 大乘이다.[160]

括號 內는 필자가 註記를 붙여 본 것이지만, 三大의 세계를 유감 없이 總括한 珠玉 같은 名文이라 하지 않을 수 없다.

중관과 유식의 오랜 대립과 쟁론은 기신론의 이상과 같은 三大설에 이르러 비로소 이론적 문제가 완전히 타결되었다고 봐도 좋을 것이다. 남은 문제는 그런 이론에 입각한 수행방법일 뿐이다. 따라서 기신론은 계속해서 ⓑ 對治邪執 ⓒ 分別發趣道相을 설하고, 다시 章을 바꿔 제④ 修行信心分 ⑤ 勸修利益分 등을 설하고 있다. 이에 대한 소개는 약하거니와 기신론의 이론 전개는 始終一貫 整然하고 빈틈이 없다고 하지 않을 수 없다. 원효가 그에 대해, "一心에 二門을 열어 …… 衆典의 肝心을 一以貫之 한 것은 오직 이 論 뿐이라."[161]고 極讚을 아끼지 않고 있는 것은 이유가 있다 하겠다. 唐으로 가던 도중 한 古墳에서 기신론의 그런 진리에 눈을 뜬 그가 발을 돌린 것은 당연한 일이다. 어찌 玄奘慈恩門의 底劣한 唯識學(法相)을 이제 구하겠는가.

3. 實踐原理로서의 金剛三昧經論

1) 金剛三昧經論의 著作

원효의 名聲을 내외에 크게 떨치게 한 저술로 金剛三昧經論 3권(現存)이 있다. 宋高僧傳 권 4 元曉傳은 그 문헌의 저작 경위를 서술하는 것으로 다 하고 있을 정도이다. 그런 元曉傳의 내용을 간추려 보면 금강삼매경은 龍宮에서 가져온 것이며, 그때 卷秩을 일부러 흩어버린 것(重沓散經)을 大安聖者가 다시 차례를 맞춰 8品을 이루고, 원효에게 그것을 보내 疏를 짓게 하였다는 것이다.[162] 金剛三昧經 1권이 혹시 신라에서 撰述된 것이 아닐까 하는 疑心을 갖게 하는 說話이다. 經의 내용을 봐도 菩提達摩의 '二入說'이 나오는 등 印度撰述로는 도저히 볼 수 없는 데다가 元曉疏가 나오기 이전에 중국에서 이 經이 流通되었다는 확실한 자료가 없는 것이다. 혹시 '不測之人'으로 알려진 大

160) 元曉撰, 起信論疏記會本 卷1, 韓佛 1·733·a(疏), "然夫大乘爲體也 蕭焉空寂 湛尒沖玄. 玄之又玄之 豈出萬像之表. 寂之又寂之 猶在百家之談. 非像表也 五眼不能見其軀. 在言裏也 四辯不能談其狀. 欲言大矣 入無內而莫遺. 欲言微矣 苞無外而有餘. 引之於有 一如用之而空. 獲之於無 萬物乘之而生. 不知何以言之 强號之爲大乘.

161) 同書 卷1, 1·733·b~c(疏), "開二門於一心 總括摩羅百八之廣誥.…… 凡此等輩中衆典之肝心 一以貫之者 其唯此論乎."

162) 宋高僧傳 卷4, 元曉傳, 大正 50·730·a.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

安의 撰述이 아닐런지.[163]

원효는 금강삼매경을 보자, 이 경은 "本·始 二覺을 宗으로 삼는다."고 말하고, 소의 두 뿔 사이에 책상을 놓게 하여 牛車(角乘)에서 疏 5권(廣本)을 지었다 한다. 그러나 薄福한 무리에게 그것이 竊盜당하자 다시 略疏 3권(現存本)을 지어, 王臣道俗이 法堂을 베푼 黃龍寺에서 敷演하고 다음과 같이 외쳤다 한다. "옛날 서까래(椽) 100개를 모을 때는 내가 끼지 못했지만, 오늘 대들보(棟) 하나를 놓을 때는 오직 나혼자 뿐이로다."[164] 仁王百高座에 法師 100명을 추천할 때 원효는 사람됨이 나쁘다 하여 거절당한 일이 과거에 있었던 것이다. 뿐만 아니라 宋高僧傳은 이 略疏 3권이 중국에 전해지자 그곳 飜經三藏들이 '論'으로 改稱하였다는 말을 하고 있다. 印度撰述이 아닌 문헌을 '論'으로 尊稱하는 것은 前無後無한 일로 그 저술이 당시 내외에 어떤 영향을 끼쳤던가를 엿보게 한다.

그렇다면 금강삼매경론은 어떤 문헌이기에 원효를 그렇게 유명하게 만들었을까? 우선 그 곳에 인용된 문헌부터 조사해 보면 다음과 같다.

〔經典類〕……本業經(10회), 伽經(8회, 그중 4회는 단순히 經이라고만 함), 華嚴經(4회), 法華經(3회), 涅槃經(3회), 大品經(2회), 不增不減經(2회), 夫人經(2회), 金鼓經(1회), 仁王經(1회), 梵網經(1회), 解深密經(1회), 雜阿含經(1회).

〔論疏類〕……起信論(9회, 그중 3회는 단순히 論이라고 함), 佛性論(7회), 攝大乘論(5회), 瑜伽論(4회), 法華論(4회), 大智度論(3회), 十地論(2회), 顯揚論(2회), 無相論(1회), 彌勒所問論(1회), 寶性論(1회), 提婆菩薩所說頌(1회), 對法論(1회), 中邊論(1회).

〔元曉의 自著〕……二障章(5회), 起信論別記(1회), 起信論疏(1회).

총30여종의 문헌이 88회에 걸쳐 인용되고 있다. 이 표에서 첫째로 주목되는 것은 금강삼매경론은 원효의 起信論別記나 疏 또는 二障章 보다도 늦게 저술된 문헌이라는 점이다. 전자 속에 후자가 인용되고 있기 때문이다. 반대로 金剛三昧經이나 동 元曉疏가 원효의 다른 저술에 인용된 예는 현존문헌에서는 찾을 수가 없다. 이것은 이 저술이 원효의 상당한 후기에 속한 것임을 示唆하고 있다. 이것은 또 금강삼매경 자체가 신라에 늦게 傳來한 데에 말미암을 것이다. 元曉傳에 금강삼매경의 龍宮傳來는 원효의 無碍行(사람됨)이 한참 비난되고 있는 시기, 다시 말하면 그의 晩年에 해당되는 것으로 나타나고 있다.

163) 日本의 水野弘 元교수는 金剛三昧經을 唐初(650~665年頃) 中國에서 만들어진 僞經으로 疑心하고 있다〈水野弘元, 菩提達摩の二入四行說と金剛三昧經, 駒澤大學研究紀要 通卷 13號, p. 56〉. 美國의 Buswell 교수(켈리포니아大學)는 中國禪의 東山宗(第四祖道信一第五祖弘忍) 계통 新羅僧(法朗, 大安?)에 의해 新羅에서 撰述된 것이 아닐까 보고 있다〈The Korean Origin of the Vajrasamādhi-sūtra, p. 202~206〉. 그러나 二入(四行)說과 存三守一(一心如)說이 金剛三昧經의 第五入實際品(眞如門)에 나온다는 점에서 東山系로 보기는 어려울 것 같다. 왜 그러냐면, 金剛三昧經에서 그 品은 究竟의 境地가 아니며, 스스로도 그것을 如來禪이라 하고, 眞情한 禪의 境地는 第六 眞性空品에가서 설하고 있기 때문이다. 東山宗계통에서 撰述되었다면 '守眞心'의 禪을 스스로 格下할 까닭이 있겠는가?

164) 上揭書.

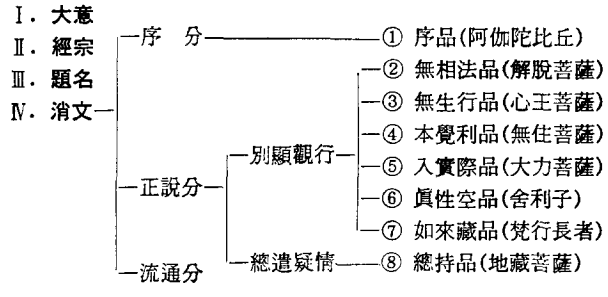
삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

상기 인용문헌 표에서 두번째로 주목되는 것은 기신론 관계 문헌이 가장 많이 인용되고 있다는 점이다. 經典類에서 많은 引用 횟수를 보여주고 있는 것은 菩薩瓔珞本業經(10회)과 楞伽經(8회)인데, 그중 전자는 금강삼매경의 修行階位說이 그 경의 五十二位를 채택한 때문이고, 후자는 원효가 기신론의 正所依經으로 하고 있는 것으로, 그의 기신론소와 별기에도 한결 같이 언급되고 있는 것이다. 論疏類 중에서는 말할 것도 없이 起信論이 최대 인용횟수(9회)를 보여 주고 있다. 이 통계는 명확한 引用形式을 띤 것만을 計算한 것이지만 그런 형식을 띠지 않고 자유롭게 기신론에 의하거나 또는 그것과 비교하는 예는 일일이 枚擧할 수 없을 정도이다. 뿐만 아니라 자세한 설명은 그의 기신론 疏나 別記 또는 二障章을 참고할 것을 권하고, 특히 二障章에 대해서는 그런 언급이 5회나 행해지고 있는 것이다.

금강삼매경론과 기신론 관계 저술의 이러한 밀접한 관계는 전자가 후자의 이론적 바탕 위에 성립된 것이 아닐까 하는 생각을 가능케 한다. 원효의 기신론 사상의 延張과 같은 인상을 주고 있다는 말이다. 그렇다면 금강삼매경론이 갖는 저술상의 名聲과 比重을 감안할 때 그 속에서 원효의 기신론 사상이 다시 어떻게 敷演되고 있는가를 살펴보지 않을 수 없다.

2) 金剛三昧經의 主題와 品組織

(1) 觀의 對象. 金剛三昧經은 釋尊이 金剛三昧에 들었다가 出定하여 설한 경전으로 총 8품으로 구성되어 있는데, 원효는 그것을 註釋함에 있어서 ① 大意 ② 經宗 ③ 題名 ④文義를 밝히는 순서로 하고 있다.



그중 제Ⅱ 經宗은 원효가 이 경의 主題(經宗)에 대한 자신의 견해를 표명하는 곳인데, 그 첫 머리가 다음과 같은 말로 시작되고 있다.

> 이 經의 宗要는 열고(開) 합함(合)이 있으니, 열어서 말하면 一味觀行을 要로 삼고, 합해서 말하면 十重法門을 宗으로 삼는다.[165]

"열어서 말하면 一味觀行이라."고 한 것은 正說分 六品(②~⑦) 組織의 體系性에 입각한

165) 元曉撰, 金剛三昧經論 卷上, 韓佛 1·604·c(論), "此經宗要 有開有合. 合而言之 一味觀行爲要. 開而說之 十重法門爲宗."

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

것이고 "합해서 말하면 十重法門이라"고 한 것은 각 品에 포섭된 잡다한 法門을 綜合하는 견지에 입각한 것이다. 體制와 內容의 양면에서 경의 主題를 빈틈 없이 파악코자 하는 노력을 엿볼 수 있다.

이 중 6품 조직의 體系性에 대해서는 다음에 살펴 보기로 하고, 먼저 十重法門부터 살펴 보자. 금강삼매경은, "南北朝 末頃까지 문제되었던 불교사상이 거의 다 網羅되어 있다."고[166] 할 정도로 많은 법문이 등장한다. 十重法門은 그것을 一門에서 十門에 이르는 法數를 配列한 것으로 그런 배열을 한 다음, 원효는 다음과 같이 말하고 있다. "그러나 뒤의 九門은 모두 一門에 들어가나니, 一門에 九門이 있으므로 一觀을 벗어나지 않는다."[167] 결국 十門은 一門 곧 一觀에 귀결된다는 것이다. 그런 '一觀'과 '一味觀行'은 다른 개념으로 볼 수 있을까? 그렇게 볼 수는 없을 것이다. '一味觀行'을 줄이면 '一觀'이 될 뿐만 아니라, 그들은 같은 經의 主題를 표현하는 말들이기 때문이다.

원효가 이렇게 금강삼매경의 主題를 '一味觀行' 또는 '一觀'이라고 보고 있음은 이 경을 이론 보다는 실천을 설하는 觀行爲主의 교설로 보고 있음을 뜻한다. 觀과 行은 불교의 수행에 있어서 가장 基本적인 요소이기 때문이다. 그런 觀行의 실천(行)은 반드시 어떤 이론적 교설(解)을 바탕으로 갖는다. 그렇다면 금강삼매경의 一味觀行이 바탕으로 하는 그런 이론적 교설이란 어떤 것일까? 中觀의 空觀사상일까? 唯識의 三種自性·三無性說일까? 그렇지 않으면 起信論 계통의 一心二門 철학일까? 이런 견지에서 금강삼매경과 동 元曉疏를 볼 때 그것은 최후의 것임을 의심할 여지가 없다.

우선 그런 뜻을 원효가 一味觀行이나 一觀의 내용을 어떻게 규정하고 있는가에서부터 확인할 수가 있다. 觀에는 觀할 바 對象(境)과 관하는 認識主體(智)의 둘이 관여하고, 行에는 시작(因)에서 결과(果)에 이르는 과정이 있을 것이다. 따라서 원효는 다음과 같은 말을 하고 있다.

> 觀은 橫論(空間論)으로 境智에 通하고 行은 竪望(時間論)으로 因果에 亘한다. 果는 五法이 圓滿한 것이고, 因은 六行이 備足한 것이다. 智는 本始의 兩覺이고, 境은 眞俗이 雙泯한 것이다.[168]

"그런 因·果는 境·智를 떠나지 않고 境·智는 둘이 아니다." 그렇다면 그들은 "오직 一味의 것이라."고[169] 말할 수 있다. '一味'가 무슨 뜻인가를 엿볼 수 있는데, 그 속에서 智의 내용으로 제시한 '本始 兩覺'은 기신론의 생멸문에 나오는 매우 중요한 개념임은 다시 말할 필요가 없다. 境을 '眞俗 雙泯'이라고 한 것도 기신론에 나오는 중

166) 水野弘元, 菩提達摩の二入四行說と金剛三昧經, p. 41.
167) 金剛三昧經論 卷上, 1·605·a(論), "然此後九門 皆入一門. 一門有九 不出一觀."
168) 同書 卷上, 1·604·c(論), "言觀行者 觀是橫論 通於境智 行是竪望 亘其因果. 果謂五法圓滿 因謂六行備足 智卽本始兩覺 境卽眞俗雙泯." 果의 五法은 ① 法界體性智 ② 大圓鏡智 ③ 平等性智 ④ 妙觀察智 ⑤ 成所作智를, 因의 六行은 ① 十信 ② 十住 ③ 十行 ④ 一廻向 ⑤ 十地 ⑥ 等覺에서의 行을 가리킨다.
169) 同處, "如是因果 不離境智 境智無二 唯是一味."

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

요한 개념이다. 기신론은 不生不滅(如來藏)과 生滅(無明)이 和合한 것을 阿黎耶識이라 하여 유식의 阿梨耶識과 크게 다른데, 원효는 그에 대해서 다음과 같이 말하고 있다. "이제 이 논은 楞伽經에 의해 眞俗別體의 執을 對治코자 無明所動義의 면에서 그렇게 설하는 것이다."[170] 이 글 속의 "眞俗別體의 執을 對治한다."는 것과 '眞俗雙泯'이라는 말은 같은 내용인 것이다.

"十重法門의 後九門은 一門에 들어간다."는 一觀의 내용도 다음과 같이 설명되고 있다. "一門이란 어떤 것인가? 一心 중에 一念이 움직여 一實에 順하고 一行을 닦아 一乘에 들어가 一道에 머물러 一覺을 활용하여 一味를 깨닫는 것이다."[171] 이것 역시 기신론의 一心철학에 相通한 것임을 알 수 있다. 그렇다면 원효가 금강삼매경의 主題로 설하고 있는 一味觀行이나 一觀은 다 같이 기신론의 이론체계에 입각한 개념들이라고 말해도 좋을 것이다. 다시 말하면 원효는 금강삼매경이 실천적인 觀行을 설하는 경전으로 보고, 그런 觀行의 이론적 바탕이 되고 있는 것은 기신론에 체계화된 사상원리와 동일하다는 견해를 나타내고 있다는 말이다.

(2) 正說分 6品의 組織原理. 원효는 금강삼매경 총 8품 가운데서 제②~⑧품을 正說分이라 하고, 그 중에서 다시 제②~⑦까지를 '別顯觀行', 제⑧품(流通分 이전까지)을 '總遣疑情'으로 가르고 있다.[172] 그리하여 그 正說分 前六品에 대해 多角的인 해석을 시도하고 있는데, 그런 해석에서 상술한 바와 같은 그의 금강삼매경에 대한 견해가 다시금 뚜렷해진다. 먼저 원효의 重重無盡한 해석 가운데서 중요한 것만을 圖示해 보면 다음과 같다.

〔三分〕	〔八品〕	〔元曉의 解釋〕 ⓐ	ⓑ	ⓒ
Ⅰ. 序 分	① 序品			
Ⅱ. 正說分	② 無相法品	明無相	示所觀法 (一心如來藏體)	攝觀行始終 遣相歸本(內行)
	③ 無生行品	顯無生行	明能觀行 (六行無分別觀)	
	④ 本覺利品	依本利物	顯一心中 生滅門	敎化本末 從本起行(外化)
	⑤ 入實際品	從虛入實	顯一心中 眞如門	
	⑥ 眞性空品	辨一切行 出眞性空	雙遣眞俗 不壞二諦	攝因成果 雙顯歸起(萬行)
	⑦ 如來藏品	顯無量門 入如來藏	還收諸門 同示一味	
Ⅲ. 流通分	⑧ 摠持品			

170) 元曉撰, 起信論疏記會本 卷2, 韓佛 1·746·c(別記), "今此論者 依楞伽經 爲眞俗別體之執 就其無明所動義 故說不生滅與生滅和合不異."

171) 金剛三昧經論 卷上, 1·605·a(論), "一門云何. 一心中一念動 順一實 修一行 入一乘 住一道 用一覺 覺一味."

172) 同書 卷上, 1·608·c~609·a(論) ; 同, 1·607·a~b.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

첫째로 그는 제② 無相法品을 '無相觀'을 밝히는 품으로 보고 있다.[173] 금강삼매경을 실천적인 觀行을 설하는 경전으로 보는 원효로서는 당연한 일이라고 할 것이다. 觀에는 반드시 觀할 바 對象이 있어야 한다. 따라서 그는 곧이어 이 품은 '所觀의 法'을 제시하고 있으니 그것은 곧 '一心如來藏體'라고 말하고 있다.[174] 이 '一心如來藏體'는 무엇을 뜻하는가? 기신론의 생멸문을 되돌아 볼 필요가 있다. 不生不滅(如來藏識 本覺)이 生滅心(根本不覺 無明)과 和合하여 非一非異한 것을 阿黎耶識이라 한다. 一心如來藏體는 그런 眞妄和合의 阿黎耶識에서 生滅心(無明)을 멀리 떠낸 淳淨한 如來藏體와 동일한 것으로 볼 수 있지 않을까?

금강삼매경의 제② 無相法品은 다음과 같은 말로 시작되고 있다.

> 이때 尊者는 三昧(金剛三昧)로부터 일어나시사 이렇게 설하셨다. 모든 부처의 智地는 實法相의 決定性에 들어가는 까닭에 方便과 神通이 모두 無相의 利이니라. 一覺了義는 難解難入하여 二乘이 知見할 바가 아니요, 오직 佛菩薩만이 아시나니, 건질 수 있는 衆生에게는 모두 一味를 설하시니라.[175]

상기 경문을 해석하면서도 그는 '佛智가 들어 갈 實法相'이란 곧 '一心本覺如來藏法'이요, '一覺了義'라는 것도 '一心本覺如來藏義'라고 말하고 있다.[176]

뿐만 아니라 경에는 다시 "如來藏은 性寂不動이라."[177]는 말이 나오는데, 그에 대해 원효는 起信論을 인용하여 자세한 설명을 하고 있다.[178] 그리고 곧이어 經에는 '生滅慮知相'이 나오는데,[179] 이에 대해서도 기신론에 입각해서 자세한 설명을 베풀고 있다.[180] 심지어는 자신의 起信論疏와 二障章을 참고할 것을 권하고 있다.[181] 如來藏과 生滅慮知相은 기신론의 阿黎耶識을 구성하는 不生不滅(如來藏)과 生滅心(無明)에 그대로 상응하고 있음은 더 이상 설할 필요가 없을 것 같다.

그렇다면 원효가 제② 無相法品은 無相觀을 밝히는 것이요, 그런 觀의 所觀法은 一心如來藏體라고 말한 그 '如來藏'은 기신론에서 설한 如來藏과 전혀 동일한 것이라 해도 좋을 것이다. 그리고 所觀法으로서의 如來藏은 '如來藏體'라 함이 낫고, 이런 如來藏體는 기신론의 제3 解釋分 ⓑ義章門에 설해진 體大와 相大를 합한 것으로 볼 수 있을 것이다. 따라서 원효는 다시 경 속의 '觀本性相 理自滿足'[182]이라는 말에 대해 기신

173) 同書 卷上, 1·608·c(論).
174) 同書 卷上, 1·609·a(論), "又此六品亦有異意 謂初品示所觀之法 法謂一心如來藏體."
175) 同書 卷上, 1·609·a~610·a(經), "爾時尊者從三昧起 而說是言 諸佛智地 入實法相決定性故 方便神通 皆無相利. 一覺了義 難解難入 非諸二乘之所知見 唯佛菩薩乃能知之. 可度衆生 皆說一味."
176) 同書 卷上, 1·610·a(論).
177) 同書 卷上, 1·615·a(經), "云何如來藏性寂不動."
178) 同書 卷上, 1·615·a~616·c(論).
179) 同書 卷上, 1·617·b(經), "云何生滅慮知相."
180) 同書 卷上, 1·617·b~618·a(論).
181) 同書 卷上, 1·618·a(論) ; 同 1·616·a(論).
182) 同書 卷上, 1·618·a, "菩薩觀本性相 理自滿足 千思萬慮 不益道理."

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

론에서 "眞如自體相者는 從本以來로 …… 名爲如來藏 亦名如來法身."이라는 말을 그대로 引用해서[183] 그 말의 해석에 보태고 있는 것이다.

觀에는 반드시 行이 따라야 하는데, 제③품이 行을 설하는 품으로 되어 있음은 그럴 수 밖에 없는 일로 생각된다. 그런데 그런 行을 왜 '無生行'이라고 하는가? 원효는 다음과 같이 설명하고 있다. "取相分別의 妄想으로 流轉하고 있던 중생이 反流歸源코자 하면 무엇 보다 먼저 相을 破하지 않으면 안된다. 그러나 相을 破한다 해도 觀하는 마음이 있으면 觀心이 生하여 本覺에 契合할 수가 없다. 따라서 生心을 또한 없(泯)애야 하나니, 이런 까닭으로 해서 無相觀에 이어 無生行이 설해지는 것이다."[184]

行에는 因에서 果에 이르는 過程(時間論, 堅望)이 없을 수 없다. 菩薩의 五十二修行階位(十信·十位·十行·十廻向·十地·等覺位·妙覺位)로 말하면 十信에서 等覺位까지가 行의 段階요, 妙覺位는 究竟果位라고 할 수 있을 것이다. 금강삼매경은 그러한 行位를 '六行'이라고 부르고 있다.[185] 따라서 원효는 제③품에 설해지는 行은 전술한 바와 같이 '無生行'이지만 '能觀의 行'으로는 다시 '六行無分別觀'[186]이라고도 부를 수 있다고 말하고 있다.

이상의 2품으로 觀行의 기본구조는 다 한다고 말해도 좋다. 원효가 "前二品은 觀行의 始終을 攝한다."고[187] 말함은 이 때문이다. 그렇다면 그 다음의 제④ 本覺利品과 제⑤ 入實際品은 무엇 때문에 있을까? 제②③품은 觀行의 始終이라 하지만 個人的인 內心의 수행(自利)에 머물고 있다. 그러나 대승불교는 自利 보다는 利他에 힘쓸 것을 강조한다. 그렇다면 그런 利他에 관한 行이 설해지지 않을 수 없다. 이런 경지에서 경은 제④ 本覺利品과 제⑤ 入實際品을 설했는지 모르지만, 원효는 "無相·無生은 內行이요, 本利·入實은 外化라,"[188]고 해석하고 있다. 더욱 주목되는 것은, 원효는 다시 그러한 ④⑤2품을 기신론의 眞如·生滅 二門에 대응시켜 "本覺利品은 一心 중의 生滅門을 나타내고, 入實際品은 一心 중의 眞如門을 나타낸다."[189]고 해석하고 있는 것이다. 금강삼매경의 觀行體系를 기신론의 이론체계에 相應한 것으로 보는 원효의 견해를 결정적으로 보여주고 있다고 하겠다.

經說의 내용에 있어서도 상기 2품은 원효의 견해를 충분히 뒷받침해주고 있다. 먼저 제④ 本覺利品부터 살펴 보자. 無住菩薩이 부처님께, "어떤 利로 轉해야 衆生의 일체 情

183) 同處, b(起信論疏記會本 卷5, 1·771·a의 論本文을 그대로 引用함).
184) 同書 卷上, 1·608·c, "凡諸妄想無始流轉 只由取相分別之患. 今欲反流歸源 先須破遣諸相 所以初明觀無相法. 雖遣諸相 若存觀心 觀心猶生 不會本覺 故泯生心 所以第二顯無生行."
185) 同書 卷中 第五 入實際品, 1·644·c, "云何六行. …一者十信行 二者十住行 三者十行行 四者十廻向行 五者十地行 六者等覺行."
186) 同書 卷上, 1·609·a(論).
187) 同處, "又此六品 合爲三門. 前二品攝觀行始終."
188) 同書 卷上, 1·608·c(論), "內行即無相無生 外化即本利入實."
189) 同書 卷上, 1·609·a(論), "第三本覺利品 顯一心中之生滅門 第四入實際品 顯一心中之眞如門."

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

識이 唵摩羅에 듭니까?"[190]라고 묻자, 부처님은 다음과 같이 답하고 계신다. "항상 一覺으로 모든 識을 돌려 唵摩羅에 들게 한다. 왜 그러냐면 일체중생은 本覺이니, 항상 一覺으로 깨우쳐 그들로 하여금 本覺을 얻어 모든 情識이 空寂無生함을 깨닫게 하는 것이다."[191] 원효도 이 경문 속의 "모든 情識은 八識이요, 唵摩羅는 第九識으로서 眞諦三藏의 九識義는 이 글에 의한 것이라."[192]고 해석하고 있다. 뿐만 아니라 부처님의 答에는 그런 唵摩羅가 本覺과 동일한 개념으로 나타나 원효는 또한 "本覺은 곧 唵摩羅라."[193]고 주석하고 있다. 그런데 이 本覺이란 개념은 어떤 것인가? 기신론의 생멸문에 설해진 本覺과 다른 것이라고는 볼 수 없을 것이다. 경에는 다시 다음과 같은 글이 뒤 따르고 있다.

> 覺이 없음을 깨달으면 모든 識은 들어간다. 왜 그러냐면 金剛智地(等覺位)에서 解脫道가 끊어지고, 끊어진 뒤에 無住地(妙覺位)에 들어가나니, 出入이 없을새 마음은 無在의 決定性地에 처한다. 이 地는 청정하여 맑은 琉璃와 같으며(大圓鏡地), 性은 항상 平等하여 大地와 같으며(平等性地), 覺은 妙한 觀察로 智慧의 日光과 같으며(妙觀察智), 利他는 根本을 얻어 큰 法雨와 같다(成所作智). 이런 智에 들어감이 佛智地(妙覺地)에 들어감이니, 그곳에 들어가면 모든 識이 일어나지 않는다.[194]

이 경문에 대해 원효는 다음과 같은 해석을 하고 있다.

> 金剛智地는 等覺位로써 始覺의 因이 滿足된 것을 이른다. 金剛喩定의 뜻은 前說한 바와 같지만, 지금은 覺因에 의해 金剛智라 이름한 것이다. 解脫道가 끊어진다는 것은 不生(諸識)의 因이 滿足된 것이다. …… 끊어진 뒤에 無住地에 들어간다는 것은 金剛解脫에서 種子(諸識戲論種子)가 끊어진 뒤 妙覺無住의 땅에 들어감이니, 二諦(眞·俗)의 밖에 홀로 無二에 머물므로 無住라 말한다. 無住의 마음은 二諦를 雙泯하므로 出俗·入眞의 다름이 없고 出入이 없으므로 空有에 不在하나니, 그러므로 마음이 無在에 處한다 하는 것이다. 無在의 곳은 오직 一心이니, 一心의 體는 本來寂靜하므로 決定性地라 한다. 一心이 나타날 때 八識은 모두 轉換하나니, 그러므로 이때 四智(大圓鏡·平等性·妙觀察·成所作)가 圓滿해진다. …… 四智가 圓滿해진 것이 始覺의 滿足이다. ……이런 四智를 얻음이 바로 妙覺의 位이므로 佛智地에 들어간다고 하는 것이며, 이때 一心의 本源에 이미 돌아갔으므로 八識의 물결은 다시는 움직이지 않아 모든 識이 일어나지 않는다고 하는 것이다.[195]

190) 同書 卷中 本覺利品 第四, 1·630·c(經).
191) 上揭處.
192) 同書 卷中, 1·630·c(論), "一切情識 卽是八識. 唵摩羅者 是第九識. 眞諦三藏九識之義 依是文起 如彼章說."
193) 同書 卷中, 1·631·a(論), "本覺正是唵摩羅識."
194) 同書 卷中, 1·632·b~c(經), "善男子 覺知無覺 諸識則入. 何以故. 金剛智地 解脫道斷 斷已入無住地 無有出入 心處無在 決定性地. 其地清淨 如淨琉璃 性常平等 如彼大地 覺妙觀察 如慧日光 利成得本 如大法雨. 入是智者 是入佛智地. 入智地者 諸識不生."
195) 同書 卷中, 1·632·c~633·b(論), "金剛智地者 謂等覺位 始覺因滿. 金剛喩定義如前說. 今約覺因 名金剛智. 解脫道斷者 不生因滿.…… 斷已入無住地者 金剛解脫 斷種子已 卽入妙覺無住之地 二諦之外獨在無二故言無住. 無住之心 雙泯二諦故 無出俗入眞之異. 旣無出入 不在空有 故言心處無在. 無滿之處唯是一心 一心之體 本來寂靜 故言決定性地. 一心顯時八識皆轉 故於是時四智圓滿.…… 四智圓滿是始覺滿也.…… 得是四智正是妙覺之位 故言是入佛智地. 是時歸一心之源 八識諸浪不更起動故 入智地者 諸識不生也."

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

다시 말할 것도 없이 기신론 생멸문의 始覺·本覺의 설에 입각해 있는 것이다.

다음, 제⑤入實際品에서도 "모든 情智를 引導하여 薩般若(一切智)의 바다에 流入케 하라."[196]고 利他行을 강조하고 있다. 그러나 앞 품이 八識說을 중심으로 하는 것과는 달리 中觀(진여문)적인 空사상을 중심으로 하고 있음이 특징이다. 곧이어 다음과 같은 經說이 이어지고 있는 것이다.

> 世間은 世間이 아니요, 住는 住處가 아니니, 五空의 出入에 取捨가 없다. …… 五空이란 무엇인가? ① 三有가 空이요 ② 六道의 그림자가 空이요 ③ 法相이 空이요 ④ 名相이 空이요 ⑤ 心識의 뜻이 空이니, 이러한 空은 空이 空에 不住하고 空에 空相이 없으니, 無相의 法에 어찌 取捨가 있겠는가? 無取地에 들어가면 三空에 들어가나니, …… 三空이란 ① 空相도한 空하고 ② 空空 또한 空하고 ③ 所空 또한 空한 것이다. 이런 空은 三相에 不住하여 眞實이 없는 것도 아니기에, 文言의 길이 끊겨 不可思議한 것이다.[197]

이 경문 속의 五空을 원효는 顯揚論에 설해진 3종 眞如와 비교하여 ①은 流轉眞如에, ②는 實相眞如에, ③④⑤는 唯識眞如에 대응시키고 있다.[198] 그리고 '無取地'는 十地라[199]고 주석하고 있는 것이다. 그렇다면 三空은 佛地에 해당되겠는데 원효는 그것을 어떻게 주석하고 있는가?

> ① 空相(遣俗顯眞平等의 相) 또한 空하다는 것은 '眞'을 融하여(더서) 俗이 되게 한 것'(融眞爲俗)이요, ② '空空(俗諦有無是非着別의 相) 또한 空하다'는 것은 '다시 俗을 融하여 眞이 되게 한 것'(還是融俗爲眞)이요, ③ 所空 또한 空하다는 것은 ㉠ 空所顯의 俗과 ㉡ 空所顯의 眞은 둘이 아니므로 또한 空이라고 한 것이니, 이것은 一諦를 融하여 一法界를 나타낸 것이요, 一法界란 곧 一心인 것이다. …… 그리고 ①空은 俗諦中道를 나타내고, ② 空은 眞諦中道를 나타내고, ③ 空은 非眞非俗無邊無中의 中道를 나타낸다. 따라서 俗相·眞相·無二의 三相에 不住하여 '究竟顯實'하므로 文言道斷 不可思議하다고 할 수 밖에 없는 것이다.[200]

經文과 원효의 주석이 다 같이 기신론의 진여문에 상응하고 있다 하겠다. 五空을 依言眞如(如實空, 如實不空)에, 三空을 離言眞如에 각각 대응시킬만한 것이다. 그러기에 원효도 三空을 풀이한 뒤, "一諦를 터(融)서 一法界를 나타낸 것이요, 一法界란 곧 一心이라."고 말하고 있는 것이다. 기신론에서 "心眞如(離言眞如)란 一法界大總相法門의 體

195) 同書 卷下, 1·637·c(經), "引諸衆智 流入薩般若海."

197) 同書 卷中, 1·639·b~639·c(經), "世間非世間 住非住處. 五空出入無有取捨. …… 云何五空. 五空者 三有是空 六道影是空 法相是空 名相是空 心識義是空. 菩薩如是空 空不住空 空無空相 無相之法 有何取法. 入無取地 即入三空. …… 三空者 空相亦空 空空亦空 所空亦空. 如是等空 不住三相 不無眞實 文言道斷 不可思議."

198) 同書 卷中, 1·639·b(論).

199) 上揭處.

200) 同書 卷中, 1·639·c(論), "空相亦空者 空相卽是 遣俗顯眞 平等之相亦空 卽是融眞爲俗. 空空卽是俗諦差別 亦空還是融俗爲眞也. …… 第三中言所空亦空者 謂初空中空所顯俗 第二空中空所顯眞 此二無二 故言亦空. 是融一諦 顯一法界 一法界者所謂一心. …… 又此三空 初空顯俗諦中道 次空顯眞諦中道 第三空顯非眞非俗無邊無中之中道義. 言如是等空者 總擧三空 不住俗相 不住眞相 亦不住無二之相 故言不住三相. 如是不住究竟顯實故 言不無眞實. 雖不無 而非有實. 由如是故 文言道斷 道斷之語 亦不可寄故 亦說言不可思議."

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

요,…… 그것은 오직 一心이라."[201]고 한 것을 상기할 필요가 있다.

뿐만아니라 기신론은 그런 離言眞如를 설한 뒤, "일체법이 그렇게 不可說 不可念이라면 중생들이 어떻게 그것에 隨順得入할 수 있느냐."는[202] 문제를 제기하고 그에 답하고 있다. 그런데 이 경에서도 곧이어 소위 중국 禪宗의 初祖 菩提達摩가 설했다는 理入·行入의 二入을 소개하고,[203] 六行(十信·十住·十行·十廻向·十地·等覺의 行)을 제시한 뒤,[204] 다시 '存三(三解脫) 守一(一心如)'의 如來禪을 설하고 있는 것이다.[205]

이상 간단히 제④ 本覺利品과 제⑤ 入實際品을 살펴 보았는데, 기신론의 생멸·진여 2문과 놀랄 정도로 상통하고 있는 것이다. 그렇다면 그 뒤의 제⑥ 眞性空品 제⑦ 如來藏品도 기신론의 이론체계와 밀접한 관련이 있다고 보지 않을 수 없고, 그렇게 볼 경우 기신론의 어떤 뜻과 상응된다고 할 수 있을까? 이런 견지에서 경문과 論文을 살펴볼 때 기신론의 體·相·用 三大의 說(義章門)에 각각 대응되는 것으로 느껴진다.

먼저 제⑥ 眞性空品부터 살펴 보자. 생멸문에 비록 始覺 四相(不, 相似, 隨分, 究竟)과 本覺 二相(智淨, 不思議業)이 施設되어 있지만, 그런 시설만으로는 本覺의 진정한 작용은 발생하지 못한다. 始覺 四相의 제4 究竟覺이 利他行(本覺利)을 일으키는 정도로 머문다는 말이다. 그러기에 앞의 제④ 本覺利品에서도 唵摩羅識을 설하고는 있지만 究竟覺(始覺)의 色彩가 짙었던 것이다. 일례를 들면 2품은, "저 衆生들로 하여금 心神을 安坐시켜(十住 이후) 金剛地(十地)에 머물게 하고 생각(念)이 고요해져 일어남이 없게 하고(等覺位) 마음이 常安泰하면(妙覺位) 곧 一念도 생함이 없다."[206]는 설로 대략 끝 맺고 있는데, 원효는 그 경문을 括號 속과 같이 주석하고 있다. 그러면서도 "그렇게 修行하면 究竟覺에 이른다."고 追說하고, 곧 기신론의 究竟覺에 대한 설명문 전체를 引用하고 있는 것이다.[207]

생멸문의 本覺이 진정한 작용(不思議業)을 발생하려면 그런 究竟覺에 진여문의 離言眞如가 和合하여 강력한 破相의 힘으로 阿黎耶 和合識에서 根本無明(智碍)를 破遣해주지 않으면 안된다. 기신론에 三大가 따로 설해진 것은 이 때문이거니와 금강삼매경의 제⑥ 眞性空品은 어떤가. 우선 그 品名부터가 풍부한 示唆性을 갖고 있다. 원효는 그것을 다음과 같이 해석하고 있다.

> 眞如의 法은 뭇 功德을 갖춰 여러 行德과 더불어 그 本性이 되므로 眞性이라 한다. 그러한 眞性은 일체의 名相을 끊었기로 眞性空이라 이름한다. 또한 이 眞性은 妄相도 떠나고 眞性도

201) 元曉撰, 起信論疏記會本 卷1, 韓佛 1·743·b(論).
202) 上揭書, 744·b(論).
203) 金剛三昧經論 卷中, 1·641·c(經).
204) 同書, 644·c(經).
205) 同書, 645·b(經).
206) 同書 卷中, 1·636·b(經), "佛言 令彼衆生 安坐心神 住金剛地 靜念無起 心常安泰 卽無生一念."
207) 上揭處, c(論)〈起信論疏記會本 卷2, 1·749·c 論本文이 引用되어 있음〉.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

떠난 것이니, 妄想을 떠났기로 妄相空이요, 眞性을 떠났기로 眞性 또한 空이다. 그러기에 眞性空이라 하는데 이 품에는 이 두 뜻이 다 나타나므로 이 뜻으로 品名을 삼은 것이다.[208]

眞性空은 ① 各相을 끊었다는 뜻과 ② 眞·妄 2性을 떠났다는 뜻과의 둘이 있다는데 이 중에서 ① 전자는 離言眞如의 '離言'의 뜻에 해당되고, ② 후자는 그것이 생멸문의 究竟覺에서 '眞俗別體의 執' 다시 말하면 '眞如에 대한 執念'(無明·智碍)을 파하는 뜻에 통한다고 볼 수 있을 것이다.

그렇기에 경은 다시 一闡提에서 如來에 이르는 과정을 五位로 갈라 그들을 각각 ① 信位(十信行), ② 思位(三十心 즉 十住·十行·十廻向), ③ 修位(十地行), ④ 行位(等覺行), ⑤ 捨位(妙覺地)로 命名하고 있다.[209] 그 중에서 주목되는 것은 ④ 行位와 ⑤ 捨位인데, 왜 그런 이름을 붙이고 있을까? 경에 전자는 '大涅槃 唯性空大'라고 설명되고, 후자는 '不生性空 正智流易'이라고 설명되고 있다.[210] 行位에서 '眞性空이 크다'는 것은 眞如門(性空)이 生滅門의 究竟覺에 破의 작용을 가해 一切法이 平等해진 것(體大)을 뜻함이 아닐까? 그리고 捨位에서 "性空에 不住한다."는 것은 如來藏(第九識)의 無量性功德(相大)에서 世間·出世間의 善因果(用)가 流出함을 뜻한다고 할 것이다. 그렇기에 경은 곧이어 다음과 같이 맺고 있다.

眞如空性·性空의 智火가 모든 結(障碍)을 태워 없애면 平等平等해지고, 等覺三地(百劫位, 千劫位, 萬劫位)와 妙覺三身(法身, 應身, 化身)이 九識(第九識) 속에 皎然明淨하여 아무런 그림자가 없다.[211]

생멸문의 淳淨한 如來藏 곧 第九識 속에 佛三身이 드러나고 있는 것이다. 진정한 '禪'(眞禪)이란 바로 이런 경지라고 할 것이다.[212] 앞의 제⑤ 入實際品에서 설했던 '理入行入'이나 '存三守一의 如來禪'과는 格이 다른 것이라 하지 않을 수 없다.

眞性空品이 이상과 같이 기신론의 體大(一切法 眞如平等不增減)의 작용(行)에 통한다면 그 다음에는 마땅히 相大(如來藏具足無量性功德)와 用大(能生世間出世間善因果)에 대한 품도 있어야 할 것이다. 경에 제⑦ 如來藏品이 나옴은 그저 놀라울 뿐이다. 원효는 이 품의 이름을 다음과 같이 해석하고 있다.

208) 同書 卷下, 1·650·b(經), "眞如之法 具諸功德 與諸行德而作本性 故言眞性. 如是眞性 絕諸名相 以之故言眞性空也. 又此眞性 離相離性 離相者 離妄相. 離性者 離眞性. 離妄相故 妄相空也. 離眞性故 眞性亦空. 以之故言 眞性空也. 今此品中顯是二義 故以是義 立品名也."

209) 同書 卷下, 1·654·a~655·c(經).

210) 同書 卷下, 1·655·b(經), "四者行位 行者離諸行地 心無取捨 極淨根利 不動心如 決定實性 大槃涅槃 唯性空大. 五者捨位 捨者 不住性空 正智流易 大悲如相 相不住如 三覺三菩提 虛心不證 心無邊際 不見處所 是至如來."

211) 同書 卷下, 1·650·c(經), "佛言 如是如是 眞如空性 性空智火 燒滅諸結 平等平等 等覺三地 妙覺三身 於九識中 皎然明淨 無有諸影."

212) 同書 卷下, 1·658·c~659·a(經), "善男子 如彼諸禪觀 皆爲故想定是如非復彼. 何以故. 以如觀如實 不見觀如相. 諸相已寂滅 定滅即如義 如彼想禪定 是動非是禪. 何以故. 禪性離諸動 非染非所染.…… 離諸分別 本利義故. 善男子 如是觀 乃名爲禪." 元曉는 이에 대해, "彼世間定名爲禪者 是假號禪 非眞禪故."라고 註釋하고 있다.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

眞俗이 둘이 아닌 一實의 法은 모든 부처가 들어갈 바이므로 如來藏이라 한다. 이 품에서는 無量한 法과 一切行이 如來藏에 歸入치 않음이 없을새 그 들어 갈 바(所入)를 따서 이름을 붙인 것이다.[213]

그러나 '들어간다'는 말은 觀行의 견지(就所入)에서 그렇게 표현하고 있을 뿐, 사실은 如來藏에 本具한 無量한 性功德(相大)에서 不可思議한 用大가 발생함을 잊어서는 안될 것이다.

따라서 경은 앞서 제④ 本覺利品에서 唯識의 四智를 설했지만,[214] 이 곳에서 다시 ① 定智(平等性智) ② 不定智(妙觀察智) ③ 涅槃智(成所作智) ④ 究竟智(大圓鏡智)의 四智를 설하고 있다.[215] 그리고 "그런 四大(四智)事用은 과거 모든 부처가 설한 바로 大橋梁이요 大津濟이니 중생을 敎化하는 데는 마땅히 이 智를 應用하라."[216]고 부촉하고 있다. 기신론의 用大에 통한다고 할 것이다.

이상 正說分 6품의 내용과 조직을 간략히 살펴 보았는데 '一味觀行' 또는 '一觀'이라는 '실천적인 觀行'을 빈틈 없이 조직하고 있다. 그리고 그런 실천적 觀行이 의거하고 있는 '이론적인 원리'는 기신론의 一心·二門·三大의 설과 놀랄 정도로 일치하고 있다. 따라서 원효는 후자가 전자의 敎說에 의해 撰述된 것으로 보고 있지만, 전자가 오히려 후자의 이론에 의해 撰述된 것으로 봄이 나을 정도이다. 금강삼매경의 中國 撰述說이나 新羅 撰述說을 논함에 있어서 이점을 看過해서는 안될 것 같다.

3) 金剛三昧의 性能과 發生地點

唯識의 煩惱障(涅槃果를 가림)과 所知障(菩提果를 가림)의 二障說을 계승하여 起信論에서도 煩惱碍(眞如根本智를 가림)와 智碍(世間自然業智)의 二碍를 설하고 있음은 앞서 살펴 본 바와 같다. 따라서 二障과 二碍는 명칭은 서로 비슷하지만 내용은 크게 다른 것으로, 원효는 그 차이를 그의 二障義에서 詳論하고 있거니와 요점은 "顯了門(유식)의 二碍는 隱密門(기신론)의 煩惱碍에 모두 攝屬된다."[217]는 것이다.

이것은 기신론의 智碍(根本無明)는 유식의 二障이 미치지 못하는 한층 더 심오한 法을 가리는 微細한 장애라는 것을 의미한다. 그러한 심오한 법이란, 기신론의 本覺을 가리키고 있음은 물론이다. 그렇다면 煩惱碍나 또는 유식의 煩惱·所知 二障은 기신론의 究竟覺(始覺의 第4相)을 가리는 장애라고 할 수 있다.

213) 同書 卷下 如來藏品 第七, 1·659·a~b(論), "眞俗無二 一實之法 諸佛所歸 名如來藏. 今此品中 明無量法 及一切行 莫不歸入如來藏中 故就所入以立名也."
214) 同書 卷中 本覺利品第四, 1·632·c(經 및 論).
215) 同書 卷下, 1·661·a~b(經), "佛言 其智無窮 略而言之 其智有四. 何者爲四. 一者定智 所謂隨如. 二者不定智 所謂方便摧破. 三者 涅槃智 所謂除電覺. 四者 究竟智 入實具足道者. 如是四大事用 過去諸佛所說是大橋梁 是大津濟 若化衆生 應用是智." 括號 內는 元曉의 解釋임〈同書, 5(疏)〉.
216) 上揭註.
217) 元曉撰, 二障義, 韓佛 1·795·a.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

그런데 유식은 그러한 二障을 頓斷하는 三昧를 金剛喩定(vajropama-samādhi)이라 부르고 修習位(十地)의 最後終心에서 그것이 일어나 如來地에 들어간다고 한다.[218] 그렇다면 기신론의 二碍를 頓斷할 수 있는 三昧는 무엇이라고 해야 할까? 金剛喩定 보다도 더 强力한 三昧가 아니어서는 안될 것이고, 그런 三昧를 말로 표현한다면 金剛三昧(vajra-samādhi)라고 부름이 나을 것이다. '如金剛' 보다 더 강력한 뜻이 나타나기 때문이다.

그러나 기신론에는 그러한 三昧를 설하고 있지 않다. 제Ⅲ 解釋分의 (1) 顯示正義(ⓐ法章門, ⓑ義章門)에서 一心·二門·三大의 이론체계를 설한 뒤, (2) 對治邪執(人執·法執), (3) 分別發趣道相(菩薩 修行階位)을 설하여 전술한 이론체계에 입각한 修行의 방법을 제시하고 있다. 그런 뒤 다시 '正定聚에 아직 들어가지 못한 사람들을 위해'[219] 따로 제Ⅳ 修行信心分을 설하고 있는데, 내용은 ① 四信(眞如·佛·法·僧) ② 五門(施·戒·忍·進·止觀) ③ 方便(彌陀)으로 구성되어 있다. 그중 ② 五門속의 '止觀門'에서 다음과 같은 三昧를 설하고 있을 정도에 불과한 것이다.

> 眞如三昧에 隨順得入하여 부처의 法身과 중생의 몸이 平等無二하다는 法界一相을 알면, 이것을 一行三昧라 한다. 마땅히 알라. 眞如는 三昧의 根本이니, 이것을 닦으면 점점 無量三昧를 생할 수 있으리라.[220]

기신론은 이론구성에 있어서는 뛰어나지만 修行論에 있어서는 매우 약하다고 느껴지지 않을 수 없다. 止觀에 있어서는 더욱 그런 느낌이 든다. 상술한 그 정도의 眞如三昧나 一行三昧로 智碍(根本無明)와 같은 장애가 破해질 수 있을까?

그런데 금강삼매경은 어떤가? 앞서(제 2 절) 살펴 본 바와 같이 그 觀行體系는 참으로 완벽하고 강력하다. 더구나 그것에는 다시 '金剛三昧'라는 三昧가 설해지고 있는 것이다. 우선 經의 ① 序分에서 부처님은 金剛三昧에 드시고, 出定하여 설하신 것이 그 뒤의 七品인 것이다.[221] 그러기에 경의 이름도 '金剛三昧經'이라고 하거니와 앞서 살폈던 正說分 六品의 觀行體系도 마침내는 금강삼매에 集約되어야 할 것이다.

따라서 원효는 금강삼매경론의 제Ⅲ 題名을 밝히는 곳에서 여러 經論에 설해진 '金剛'관계 定慧를 조사하여 多角적인 고찰을 베풀고 있다. 첫째로 金剛三昧는 '金剛'에 比喩한 것으로, "堅實(實際)을 體로 삼고 破(諸疑)·穿(諸三昧)을 功으로 삼는 것이라."고[222] 해석하고 있다. 그런 뒤 그것과 金剛般若를 비교하여 후자는 慧(通於因果)요 전

218) 成唯識論 卷9, 大正 31·53·c.

219) 元曉撰, 起信論疏記會本 卷 6, 韓佛 1·780·a(論).

220) 上揭書 卷6, 1·782·c~783·c(論), "以心住故 漸漸猛利 隨順得入眞如三昧.…… 復次依是三昧故 則知法界一相 謂一切諸佛法身 與衆生身平等無二 卽名一行三昧. 當知眞如是三昧根本. 若人修行 漸漸能生無量三昧."

221) 金剛三昧經論 卷上 序品 第一 無相法品 第二, 1·608·a~609·b(經), "佛說此經已 結跏趺坐 卽入金剛三昧 身心不動.…… 尒時尊者 從三昧起 而說是言."

222) 同書 卷上 1·605·b(論), "言金剛者 寄喩之稱 堅實爲體 穿破爲功 金剛三昧 當知亦尒."

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

자는 定(位在果位)이라는 差別이 있음을[223] 지적한다.

그런 뒤 그는 다시 金剛三昧를 그와 비슷한 다른 삼매, 다시 말하면 金剛輪三昧·如金剛三昧(金剛喩三昧와 같음)와 비교하여 다음과 같은 차이점을 밝히고 있다.[224]

① 金剛輪三昧(能持諸三昧分)……能破一切諸佛法 無遮無碍 猶如轉輪聖王寶 能破諸王.
② 如金剛三昧(能貫達諸法)……能破一切煩惱結使 無有遺餘 譬如釋提桓因 執金剛 破阿修羅軍
③ 金剛三昧(能通達諸三昧)……能破一切諸法 入無餘涅槃 更不受有 譬如金剛能破諸山.

그 세 가지 三昧 중에서 特異한 것은 金剛輪三昧이다. 따라서 그것을 제외하면 나머지 두 삼매는 다시 다음과 같은 差異가 있다고 한다.

> 첫째는 譬喩가 다르니, 如金剛은 軍을 破하고 金剛은 山을 破한다. 둘째는 法이 다르니, 전자는 煩惱를 파하고 후자는 모든 法을 파한다. 세째는 階位가 다르니, 전자는 學位에 있고 후자는 無學位에 있다. 네째는 이름이 다르니, 전자는 如金剛三昧 또는 金剛喩定이라 하고, 후자는 직접 金剛三昧라 하여 '如'나 '喩'를 붙이지 않는다. 다섯째는 數가 다르니, 有學位金剛三昧는 不增不減經에 설하는 바이고, 無學位金剛三昧는 이 경에서 설하는 바이다.[225]

이 다섯 가지 차이에서 특히 주목되는 것은 둘째번과 네째번이다. '金剛과 조금 相似한' 金剛喩定은 煩惱는 破하지만 餘法은 파하지 못하는데 '金剛과 全同한' 金剛三昧는 그런 餘法까지도 남김 없이 파한다고[226] 하기 때문이다. 다시 말하면 금강유정은 기신론의 煩惱碍(六染心)는 파할 수 있어도 智碍(根本無明)는 못미치는데 그런 智碍까지도 破할 수 있는 것이 금강삼매라는 말이다. 기신론의 이론체계에 魅了된 원효가 다시 금강삼매경에 깊은 관심을 갖지 않을 수 없게 된 이유는 이런 곳에 있는 것이 아닐까.

그렇다면 그런 금강삼매가 발생하는 地點은 어디일까. 유식의 金剛喩定이 발생하는 곳은 '菩薩十地의 最後終心'이다. 좀더 구체적으로 말하면 "無間道에서는 諸識의 戱論種子가 俱起俱滅하다가 最後一念의 金剛喩定이 解脫道이니, 여기서 種子가 끊어지고,"[227] 解脫道가 끊어진 뒤 如來地에 들어가는 것이다. 그렇다면 金剛三昧의 발생지점은 그 如來地에 시설될 수 밖에 없을 것이다. 왜 그러냐면 금강삼매는 이론상 금강유정보다는 한층 더 깊은 곳에서 발생한다고 해야 하기 때문이다. 그러나 그런 일이 허용될 수 있을까? 如來地에 障碍가 있다는 생각은 용납될 수 없기 때문이다.

이런 문제성에서 주목되는 것은 菩薩瓔珞本業經이다. 그 곳에는 이상하게도 華嚴經이나 解深密經 등이 설하는 41位의(十住·十行·十廻向·十地·佛地) 맨 앞에 十信을 보태고

223) 同處(論).
224) 同書 卷1, 1·605·c~606·a(論).
225) 同處, 606·a(論).
226) 同處, "又如金剛 取其少分相似之義 但破煩惱 不破餘法故. 言金剛者 顯其全同金剛之利 一切色物無不貫破 三昧之用 當知亦爾 一切諸法 亦無不破故."
227) 同書 卷中, 1·633·a(論), "若對諸識戱論種子 則其前心爲無間道與彼種子俱起俱滅. 最後一念金剛喩定 是解脫道 正斷種子. 今約斷其種子義門 故言金剛解脫道斷."

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

다시 佛地를 無垢地(等覺)와 妙覺地의 둘로 갈라 52위를 시설하고 있기 때문이다. 뿐만 아니라 無垢地를 다시 ① 百劫位 ② 千劫位 ③萬劫位의 셋으로 갈라 그중 ① 百劫位를 다음과 같이 설하고 있다.

> 等覺性 중의 一人인 金剛慧幢이라는 보살은 頂寂定에 머물러 大願力으로 壽 百劫을 머물며 千三昧를 닦은 뒤 金剛三昧에 들어가 一切法性·二諦一諦·一合相과 같아지느니라.[228]

等覺位의 百劫位에서 金剛三昧에 든다는 것이다. 금강삼매의 발생지점을 明示하는 典據로는 안성맞춤이라 하지 않을 수 없다.

금강삼매경이 어찌 이런 52위설을 채택하지 않을 수 있겠는가? 기신론 본문에는 아직 그런 無垢·妙覺地의 개념이 뚜렷하지 않다. 다만 원효의 疏에 비춰지고 있을 정도이다.[229] 그러나 금강삼매에는 어떤가? 제⑤ 入實際品에서 "虛空境界(眞如의 法)는 오직 六行보살만이 안다."[230] 하고, 그 六行보살을 ① 十信 ② 十住 ③ 十行 ④ 十廻向 ⑤ 十地 ⑥ 等覺의 위치에서 行하는 자라고 한다.[231] 이어 제⑥ 眞性空品에서는 ① 住位(十信) ② 思位(十住 十行 十廻向) ③ 修位(十地) ④ 行位(等覺) ⑤ 捨位(妙覺)의 五位를 제시하고 있다.[232] 그런 뒤 다시 곧이어, "等覺三地와 妙覺三身이 九識속에 皎然淨明하다."[233]고 맺고 있는 것이다.

그러면서도 금강삼매가 어느 位에서 발생하는가에 대해서는 직접적인 말을 하지 않고 있다. 제④ 本覺利品에서 "金剛智地에서 解脫道가 끊어지고, 끊어진 뒤 無住地(妙覺·佛智地)에 들어간다."[234]는 말이 있는데, 이곳의 '金剛智地'는 金剛三昧가 그 곳에서 발생한다는 뜻이 아니다. 원효의 풀이와 같이 그 곳(等覺位)은 '始覺의 因이 滿足된 곳'으로 그 覺因이 金剛喩定이기에 '金剛智'라고 부르고 있을 뿐인 것이다.[235]

경의 主眼點이 금강삼매이면서도 왜 이렇게 그에 대한 설명이 경에는 희미할까? 菩薩瓔珞本業經을 비롯한 많은 경전이 이미 금강삼매를 설하고 있기 때문에 구태어 그럴 필요가 없었던가? 어떻든 금강삼매경의 五位說에서 볼 때 금강삼매는 제 4 行位에서 발생한다고 보지 않을 수 없다. 진여문이 생멸문에 화합하여 '眞俗別體의 執'을 타파하여 '一切法을 平等(體大)하게 하는' 삼매가 그것이기 때문이다. 따라서 원효는 行位를 주석하는 곳에서, "경에 不動心如 決定實性이라고 한 것은 이 位에서 金剛三昧에 들어

228) 菩薩瓔珞本業經 卷上, 大正 24·1012·c~1013·a, "佛子 摩尼寶瓔珞菩薩字者 等覺性中一人 其名金剛慧幢菩薩 住頂寂定 以大願力住壽百劫 修千三昧已 入金剛三昧. 同一切法性二諦一諦一合相."

229) 一例를 들면, "第四位(始覺의 究竟覺)中 如菩薩盡地者 謂無垢地"〈起信論疏記 會本 卷2, 1·751·b(疏)〉.

230) 金剛三昧經論 卷中, 1·644·c(經).

231) 同處.

232) 同書 卷下, 1·654·c~655·a(經)(括號內는 元曉의 釋).

233) 同書 卷下, 1·656·c(經).

234) 同書 卷中, 1·632·c(經), "金剛智地 解脫道斷 斷已入無住地."

235) 同處(論), "金剛智地者 謂等覺位 始覺因滿. 金剛喩定義如前說. 今約覺因 名金剛智. 解脫道者 不生因滿"

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

가기 때문이라."고[236] 풀이하고 있는 것이다.

이상 원효의 금강삼매경론 저작과 그 내용을 대강 살펴 보았다. 기신론이 중관과 유식의 이론적 문제성을 打開한 理論展開의 論書라면, 금강삼매경은 그런 이론에 입각한 觀行組織의 契經이라 할 수 있다. 두 문헌의 意趣는 그런 차이를 갖고 있지만 기본원리는 너무나 相應하여 금강삼매경은 기신론에 의해 성립된 문헌이라 할 수 있을 정도이다. 물론 원효는 기신론이 금강삼매경을 해석한 것이라 보고 있지만, 이것은 經과 論의 差異 때문에 그럴 것이다. 어떻든 기신론 철학에서 당시의 사상문제 해결의 이론적 실마리를 찾은 원효는, 뒤에 접하게 된 금강삼매경에서 그런 이론에 입각한 강력한 실천원리를 발견하게 된 것만은 틀림없다. 그리하여 그것에 疏를 쓰고 있는 것이다. 그럼으로써 그의 사상은 이론과 실천의 양면에서 부족함이 없는 사상체계를 이루고 있다. 이런 뜻에서 기신론과 금강삼매경론은 원효사상을 떠받치는 二大支柱라고 해도 좋을 것이다.

4. 華嚴經에 대한 獨自的인 見解

1) 元曉思想의 所屬 문제

기신론의 이론체계와 금강삼매경의 실천원리를 主軸으로 하는 원효의 불교사상을 敎學적인 견지에서 무슨 사상이라고 불러야 할까? 中觀(三論)이나 唯識(法相)에 소속시킬 수는 없을 것이다. 그렇다면 '起信論宗'이라고 불러야 할까? 日本의 橫超慧日 교수는 그런 뜻을 비추고 있지만,[237] 일찌기 그런 宗이 독립된 일은 없었다. 그렇게 부를 바에야 차라리 '如來藏 사상'이라고 부름이 나을 것이다. 인도의 經論成立史에서 그 계통의 문헌이 하나의 독립된 위치를 차지하고 있기 때문이다.

그러나 '如來藏 사상'이라는 術語는 기신론의 一心二門 철학에서 生滅門에 편벽되는 느낌이 없지 않다. 특히 중국의 華嚴宗은 기신론을 그런 각도에서 評價하여 '如來藏緣起宗'이라고 命名했을 뿐만 아니라,[238] 그 때문에 그것을 또 一乘圓敎에 미치지 못하는 '三乘終敎'로 判釋하고 있는 것이다.[239] 따라서 원효사상을 '起信論 사상'이나 '如來藏 사상'이라고 하면 중국 華嚴宗의 그런 견해와 동일한 것으로 誤解받을 우려가 있다.

원효의 기신론 철학은 앞서 살펴 본 바와 같이 생멸문의 如來藏연기설에 편벽되는 그런 성격의 것이 아니다. 진여·생멸 二門이 一心의 本源에서 和合하여 커다란 體·

236) 同書 卷下, 1·655·b(論), "是等覺位.…… 言不動心如決定實性者 此位得入金剛三昧故. 大般涅槃唯性空大者 寂滅無爲一相無相故. 如本業經言 入金剛三昧 一相無相 寂滅無爲 名無垢地故."
237) 橫超慧日, 元曉の二障義について, 二障義研究篇(京都 平樂寺書店), p. 14.
238) 法藏撰, 起信論義記 卷上, 大正 44·243·c.
239) 法藏撰, 華嚴一乘敎義分齊章 卷1, 大正 45·481·c; 杜順說, 華嚴五敎止觀, 大正 45·509·511·b.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

相·用을 이루는 三大說에 중점을 두는 것이다. 三大說에 중점을 두는 이런 사상은 무엇이라고 불러야 할까? 이에 대해서도 固有한 술어는 없는 것 같다. 그렇다면 차라리 원효는 一宗一派에 치우침이 없는 '融通佛敎'를 志向했다고 해야 할까? 이런 견해도 學界에 널리 행해지고 있다. 그러나 그렇게 되면 다시 원효는 불교학의 사상계통에서 遊離되어 孤兒가 될 위험성이 없지 않다.

그렇다면 어떻게 하는 것이 바람직한 길일까? 필자의 견해로는 비록 정확한 소속계통은 못찾는다 하더라도 원효사상에 가장 가까운 것을 찾아 보는 것이 어떨까 한다. 그럴 경우 택해지는 것은 華嚴사상이다. 중국 화엄사상의 신라 전래는 義湘(625~702)에 의한 것으로, 그의 귀국년이 文武王 10년(670)이므로 원효의 晩年(57歲)에 해당된다. 따라서 원효가 그로부터 깊은 영향을 받았다고 볼 수는 없다. 그런데도 그의 華嚴經에 대한 견해는 중국 화엄사상과 敎判적인 視角이나 法門 조직에 있어서는 다소 다름이 있지만 본질적인 내용에 있어서는 크게 다르지 않은 것으로 느껴진다.[240]

뿐만 아니라 원효는 화엄경에 대해서도 적지 않은 저술을 하고 있다. 현재 목록조사를 통해 ①華嚴經疏(10권 또는 8권) ② 華嚴經綱目 2권 ③ 華嚴宗要 ④ 華嚴入法界品抄 2권 ⑤ 一道章 ⑥ 普法記 등이 헤아려지는 것이다.[241] 三國遺事 권 4 元曉不羈에는 원효가 失戒한 후에는 화엄경의 '一切無碍人 一道出生死'[242]라는 文句를 박에 새겨 이것을 두드리며 千村萬落을 歌舞로 敎化했다는 이야기를 전해주고 있다.[243] 또, "일찌기 芬皇寺에서 華嚴經疏를 撰하다가 제 4 十廻向品에서 終乃絕筆했다."[244]는 말도 보인다. 화엄경에도 깊은 관심과 연구를 기울였던 것을 알 수 있다.

이상과 같은 사실들은 원효사상을 華嚴계통에 소속시키겠끔 유도하는 것이다. 그러나 느낌만으로 그런 판정을 내리기 전에 먼저 화엄경에 대한 원효의 獨自的인 견해는 무엇이며, 그것은 또 그의 起信論철학과 어떤 관련을 갖는가를 살펴봐야할 것이다. 그런 뒤 그것을 중국 華嚴사상과 비교하여 그 同一여부를 확인해 봐야 할 것이다. 그러나 哀惜하게도 오늘날 상기 원효의 화엄관계 저술은 전부 散逸하여 겨우 ① 華嚴經疏의 序文과 卷 3 (第九 光明覺品에 해당)만이 현존하고 있을 뿐이다. 資料상으로 주어진 문제 규명은 불가능한 상태에 있다 하겠다. 하지만 자료가 허락하는 범위안에서 원효의 華嚴經에 대한 견해를 찾아 보고자 하는데 제일 먼저 눈에 띄는 것은 그의 四敎判이다.

2) 四敎判

元曉의 敎判을 찾아 보면 크게 두 가지 형태가 있다. 하나는 般若·法華·華嚴·涅槃 등의 경전을 모두 究竟了義로 同等視하는 입장이고, 다른 하나는 그러한 經典들에도

240) 拙稿, 元曉의 華嚴思想, 韓國華嚴思想研究(東國大 佛敎文化研究院, 1982), p. 79.
241) 本稿 第Ⅱ章 第1節 참조.
242) 華嚴經(舊譯) 卷5, 明難品 第 6, 大正 9·429·b, "文殊法常尒 法王唯一法 一切無碍人 一道出生死."
243) 三國遺事 卷4, 元曉不羈, 韓佛 6·348·b~c.
244) 上揭處.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

差別을 두는 입장이다. 먼저 모든 經典을 同等視하는 경우부터 살펴 보자.

大慧度經宗要에서 元曉는 頓·漸 五時說(四諦·無相·抑揚·一乘·常住)[245]과 解深密經의 三種法輪說(四諦·無相·了義)을 소개한 다음, 大品般若가 전자에서는 제 2 無相時로 판석되고, 후자에서는 제 2 無相法輪으로 판석된 것은 일리는 있지만 '理必不然'이라 하고 '華嚴經과 같이 大品도 無上無容究竟了義'라고 논하고 있다.[246] 法華宗要에서도 상기 解深密經의 三種法輪說을 소개한 뒤에 그 곳에서 法華經이 '不了義'(제 1·제 2 法輪)로 판석된 것은 잘못이며,[247] 다른 三種法輪說(根本·枝末·攝末歸本)[248]에서 法華經(제 3 法輪)이 華嚴經(제 1 法輪)과 더불어 究竟了義로 판석됨을 상기시키고 있다.[249]

元曉의 現存 저술에서 敎判과 和諍에 관한 서술이 비교적 풍부하게 간직된 것은 涅槃宗要인데, 이 곳에서는 먼저 南方師가 武都山 劉虯의[250]설에 의해 頓·漸 五時說(人天·三乘差別·空無相·法華·涅槃)을 주장하여 涅槃經을 了義經이라 함을 소개하고 있다.[251] 그런 뒤에 北方師들이 般若·維摩·法華·涅槃 등이 모두 了義說임을 論하여 南方五時說을 破하고 있음을 말하고 있다.[252] 이러한 南·北敎判의 諍論에 대해 元曉는, "한쪽에 집착하면 두 설을 다 잃을 것이요, 인정해줌이 있으면 다 얻을 것이라." 하고 五時四宗으로 經旨를 판석하려는 管見을 경계하고 있는 것이다.[253]

元曉는 이와 같이 大品·法華·涅槃·華嚴 등을 다 같이 究竟了義라고 보는 폭넓은 입장을 취하고 있다. 이런 입장에서는 華嚴經의 특별한 敎判적 위치는 밝혀지지 않을 것이다. 그러나 元曉에게는 모든 經을 동등하게 보는 그런 입장만이 아니라 그들의 宗趣를 판별하는 입장도 없지 않다. 그런 元曉의 差別적인 敎判에서 가장 잘 알려진 것이 다음과 같은 四敎判이다.

> 唐新羅元曉法師 亦立四敎 一三乘別敎(如四諦敎緣起經等) 二三乘通敎(如般若敎深密經等) 三一乘分敎(如瓔珞及梵網經等) 四一乘滿敎(謂華嚴經普賢敎). 三乘共學名三乘敎. 於中未明法空名別相敎 通說法空是爲通敎 不共二乘名一乘敎. 於中未顯 普法名隨分敎 窮明普法 名圓滿敎(具顯如華嚴疏).[254]

모든 불교는, ① 三乘別敎(四諦·緣起) ② 三乘通敎(般若·深密) ③ 一乘分敎(瓔珞·梵網) ④ 一乘滿敎(華嚴·普賢)의 넷으로 가를 수 있다는 것이다. 이것은 元曉 스스로

245) 南北朝時代 宋道場寺 慧觀의 頓·漸五時說(三乘別敎·三乘通敎·抑揚敎·同歸敎·常住敎)(吉藏, 三論玄義, 大正 45·5·b)로 생각되지만 五時의 敎名에 약간 다름이 있다.
246) 大慧度經宗要 第5 判敎, 韓佛 1·486·c~487·b.
247) 法華宗要 第5 敎攝, 韓佛 1·493·b.
248) 吉藏(549~623)의 二藏三輪說로 생각 됨.
249) 法華宗要 第5 敎攝, 韓佛 1·493·b.
250) 齊朝 武丘山 隱士 劉虯(436~495)와 同一한 사람으로 생각됨.
251) 涅槃宗要 第4 敎迹, 韓佛 1·54·6·b.
252) 上揭書, 1·546·c.
253) 上揭書, 1·547·a.
254) 表員撰, 華嚴經文義要決問答 卷4 分敎義, 韓佛 2·385 b 法藏, 探玄記 卷1, 大正 35, 111·a; 慧苑, 刊定記 卷1, 續 5·9·18·a ; 澄觀, 華嚴經疏 卷2, 大正 35·510·a.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

"乘門에 의해 四種을 略說한다."[255]고 말하고 있는 바와 같이, 法華經의 三乘(方便)·一乘(眞實)說에 의한 것임이 분명하다.

法華經의 '會三歸一'說에 의하면, 釋尊一代의 불교는 三乘方便敎(人·天 포함)[256]와 一乘眞實敎로 갈라질 수가 있다. 이 중에서 三乘敎는 다시 二分될 것이다. 왜 그러냐면 法華經에서 "내게 方便力이 있어 三乘을 開示한다."[257]고 설하는 경우와 "오직 이 一乘만이 眞實이요, 남은 둘은 眞實이 아니다."[258]고 설하는 경우가 있기 때문이다. 이 중에서 前者는 '三은 모두 方便'이라는 뜻이고, 後者는 '二만이 方便'이라는 뜻이다. 따라서 元曉는 그 둘을 識別할 필요를 느꼈던 모양으로 앞의 경우를 '別敎', 뒤의 경우를 '通敎'로 부르고 있다.[259] 四敎判의 '三乘別敎'와 '三乘通敎'는 法華宗要의 그러한 三乘觀에서 온 것임에 틀림없다.[260] 그리고 그러한 別·通 二敎의 根本적인 차이를 元曉는 '法空'을 설하느냐(大乘) 않느냐(小乘)의 차이로 이해하였던 것이다.

다음, 一乘을 '分敎'와 '滿敎'로 가르는 것은 元曉 四敎判의 두드러진 特色이었던 것 같다. 澄觀은 "元曉 四敎判이 天台四敎(藏·通·別·圓)와 大同하지만 別·圓을 합치고 一乘分敎를 보탰을 뿐."[261]이라고 하고 있는 것이다. 그러나 一乘을 왜 이렇게 分滿二敎로 갈랐을까? 元曉의 華嚴疏가 사라져버린(卷3 現存) 오늘 날 자세한 것을 알 길이 없다. 추측컨대 瓔珞本業經과 梵網經이 一乘에 속하느냐 三乘에 속하느냐의 문제가 당시에 있었던 모양이다. 天台는 梵網經을 "三敎 중의 頓敎이며, 佛種常住의 一乘妙旨를 밝힌 것으로서 華嚴經과는 隨機異說일 뿐이라."[262]고 보는 데에 대해서, 智儼은 어떤가? 瓔珞·梵網 두 경이 여러 가지 면에서 華嚴과 비슷한 점이 있지만 "三乘에 들어간다."고 논하고 있는 것이다.[263]

원효의 敎判 형성에 天台와 智儼의 영향이 미쳤을 가능성은 없지 않다. 涅槃宗要에 天台가 言及되고 있으며,[264] 華嚴宗要에는 智儼의 數十錢法이 採錄되었던 모양이다.[265] 그렇다면 元曉는 梵網·瓔珞 二經에 대한 당시의 그러한 論難을 和會하기 위해 그 두

255) 澄觀撰, 華嚴經疏 卷2, 大正 35·510·a.
256) 法華宗要 第3 能詮用, 韓佛 1·492·a.
257) 法華經 卷2 方便品, '我有方便力開示三乘法'
258) 上揭書, '唯是一事實 餘二則非眞'
259) 法華宗要 第3 能詮用, 韓佛 1·491·c, 三乘別敎·通敎로 구별하기 전에 여러 가지 問答이 행해지고 있는 데에서 당시에 그런 論難이 있었던 것으로 추측된다.
260) 澄觀은 元曉의 四敎判을 天台의 化法四敎(藏·通·別·圓)와 大同하다고 말하고 있지만, 四敎判 중의 三乘別敎와 三乘通敎는 法華宗要의 乘說과 관련된 것으로 봄이 순서일 것이다. 그리고 元曉가 三乘을 二分하여 別敎와 通敎라는 名稱을 사용하게 된 것은, 南北朝 시대 宋道場寺 惠觀의 頓·漸 五時說(三乘別敎·三乘通敎·抑揚敎·同歸敎·常住敎)에 같은 이름이 보이고, 大慧度經宗要에 五時說이 引用되고 있는 점으로 봐서 그 곳에서 採錄한 것이 아니었을까 한다.
261) 澄觀, 華嚴經疏 卷2, 大正 35·510·a.
262) 木村清孝著, 初期中國華嚴思想の研究(東京 春秋社, 昭和 52), p.445(天台, 菩薩戒義疏 卷上, 大正 40·569·b).
263) 智儼撰, 華嚴孔目章 卷4 釋瓔珞本業梵網二經顯華嚴經一乘分齊義, 大正 45·587·c.
264) 韓佛 1·547·a, "又如隋時天台智者問神人言 …… 然天台智者 禪惠俱通 擧世所重 凡聖難測."
265) 均如說, 華嚴敎分記圓通鈔 卷8, 韓佛 4·448·c, "曉公華嚴宗要云此數錢法 儼法師所出 亦有道理 故今

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

經을 一乘이긴 하지만(天台의 입장에 통함), 華嚴經과 같은 滿敎에는 이르지 못하는(智儼의 입장에 통함) '一乘分敎'로 판석했던 것이 아닐까?

3) 普法과 十種因

그러나 元曉의 교판이 단순히 論諍을 和合할 目的을 띤 것만으로는 볼 수가 없다. 元曉가 三乘을 一乘에서 구별하고 一乘을 다시 分敎와 滿敎로 가르는 데에는 어떤 뚜렷한 기준이 있지 않으면 안된다. 그런데 元曉는 "二乘과 不共함을 一乘이라 하고 그 중에서 普法이 안 나타난 것을 隨分敎라 하고, 普法을 밝힌 것을 圓滿敎라 한다."[266]고 설해주고 있다. 여기서 筆者는 그 '普法'이라는 말에 特히 관심을 갖지 않을 수가 없다. 三乘에서 別·通 二敎를 구별했던 것이 '法空'이었던 것과 같이 一乘에서 分·滿 二敎를 구별하는 결정적인 기준은 '普法'이기 때문이다.

그러나 애석하게도 元曉의 現存 자료에서 '普法'이 무엇인가를 說明하는 대목은 없다. 다만 表員의 華嚴經文義要決問答 권2에 '普法義'라는 章이 있어 元曉의 普法이 무엇인가를 엿보게 한다. 表員은 먼저, "普는 博이니 두루(徧)한다는 뜻이요, 法은 自體나 軌則을 뜻한다."고 하고, "一切法이 相入·相是하는 것을 이른다."[267]고 설명해준다. 그런 뒤에 곧이어 다음과 같은 元曉의 見解를 소개하고 있다.

> 言相入者 曉云 謂一切世界入一微塵 一微塵入一切世界. 三世諸劫入一刹那 一刹那入三世諸劫. 如大小 促相入 餘一切門相入亦尒. 如說相是亦尒 謂一切法及一切門 一是一切 (一切)是一 如是廣蕩 名爲普法.[268]

一切法이 大小(空間)·促奢(時間)·動靜(運動)·一多(數量) 등의[269] 범주에서 아무런 걸림없이 相入하고 相是(相即)하는 廣蕩한 華嚴經의 세계를 '普法'이라고 부르고 있음을 알 수가 있다.

그렇다면 一切法이 그렇게 相入·相即하여 '混融無碍'할 수 있는 이유는 무엇인가? 華嚴經에 "十方世界가 一微塵에 들어간다."든가, "無量遠劫이 곧 一念이다."든가 하는 표현이 수 없이 나온다. 그것을 우리는 어떻게 理解할까? 華嚴家의 思惟는 이 문제에 集中되었던 것으로 보이는데, 元曉는 그 문제에 대해 다음과 같은 十種因을 들었다고 한다.

① 一과 一切가 網처럼 서로 鏡影이 되므로
② 一과 一切가 錢數처럼 서로 集이 되는 까닭에
③ 모든 것이 夢境처럼 唯識이므로

取之 又曉法師普法記云 所言如數錢者 謂儼法師所說之義 義湘法師所傳之辭 思量此義 有道理故 今須述也.'

266) 註 254)참조.

267) 表員集, 華嚴經文義要決問答 卷2, 韓佛 2·366·a.

268) 上揭書, ( ) 括號 內는 筆者가 補充한 것임.

269) 上揭文에서는 '大小·促 ……'으로 省略되어 있지만, 東文選 卷83 所載의 元曉 華嚴疏序에는 '大小·促奢·動靜·一多'의 四門이 갖추어져 나온다.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

④ 모든 것이 幻처럼 實有가 아니므로
⑤ 同·異相이 一切에 通하므로
⑥ 至大와 至小가 같은 量이므로
⑦ 法性緣起는 性을 떠난 까닭에
⑧ 一心法體는 一·異가 아니므로
⑨ 無碍法界는 邊도 없고 中도 없으므로
⑩ 法界는 法尒하여 障碍가 없는 까닭에[270]

이러한 十種因 중에서 表員이 特히 주목하는 바는 제⑥의 '至大至小齊一量故'라는 부분이다. 다른 아홉 가지 이유는 그만두고, 그것만을 法藏의 견해와[271] 비교하여 소개하고 있기 때문이다.

그 요점을 들어 보면, 華嚴經 十住品에 '欲知至大有小相 菩薩因此發菩提心'이라는 귀절이 있는데, 그에 대한 理由로서 元曉는 제⑥因을 들었다는 것이다.

> 지극히 큰 것(至大)은 밖이 없는 것(無外)을 이름이니, 밖이 있다면 지극히 큰 것일 수 없기 때문이다. 지극히 작은 것(至小) 또한 안이 없는 것(無內)이니, 안이 있다면 지극히 작은 것일 수 없기 때문이다. 밖이 없는 큼은 큰 허공(大虛)을 이름이요, 안이 없는 작음은 작은 극미(隣虛)를 이름이다. 밖이 없으므로 안도 또한 없는 것이니, 안과 밖은 반드시 相待하기 때문이다. 따라서 지극히 작은 것은 지극히 큰 것과 같다. 큰 허공은 밖이 없으므로 안도 또한 없다. 따라서 지극히 큰 것은 지극히 작은 것과 같다. 그러므로 '至大有小相也'라고 하는 것이다. 만일 이렇게 大小가 同量임을 안다면 모든 大小에 걸림이 없으리니, 이것이 不可思議한 解脫이다. 그러므로 '因是初發心'이라고 하는 것이다.[272]

이상이 表員의 華嚴經文義要決問答에 나는 元曉의 '普法'에서 요점을 살핀 것이다. 부족하지만 元曉가 一乘의 分·滿二敎를 가르는 기준으로 設定했던 '普法'이라는 것이 어떤 것인가가 어느 정도 드러난다. 영세한 현존자료에서 천만다행한 일이라고 하겠다.

一乘滿敎를 규정짓는 '普法'이라는 것이 이상과 같은 것이라면 元曉의 華嚴經疏나 宗要에는 華嚴經의 宗趣로서 그런 普法이 제시되었음에 틀림없다. 그러나 오늘 날 그런 문헌이 모두 사라져서(疏 卷3만이 現存) 그것을 확인할 길이 없음은 유감이다. 그러나 東文選 권83에 元曉의 晋譯華嚴經疏序라는 것이 수록되어 있다. 그 처음 부분을 적출하면 다음과 같다.

> 無障無碍法界法門이란 法이 없기에 法 없음이 없고, 門이 아니기에 門 아님이 없다. 이에 非大非小하고 非促非奢하고 不動不靜하고 不一不多하다. 非大하므로 極微가 되어도 남음이 없고 非小하므로 大虛가 되어도 남음이 있다. 非促하므로 능히 三世劫을 머금고, 非奢하므로 몸을 들어 一刹那에 들어간다. 不動不靜하므로 一法이 一切法이고 一切法이 一法이다. 이러한 無障無碍의 法이 法界法門의 妙術이니, 모든 菩薩이 들어 갈 바요 三世諸佛이 나올 바이

270) 表員集, 華嚴經文義要決問答 卷2, 韓佛 2·366·b.
271) 法藏도 十種因을 들고 있는데(本稿 제Ⅳ장 참조할 것), 그 중의 제①因 '大小無定故'를 가리킴.
272) 表員, 上揭書, 2·367·a~b.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

다.[273]

표현은 약간 다르지만, 내용은 表員이 전하는 바와 全同한 것이다. 따라서 元曉는 華嚴經의 宗趣를 그런 普法으로 보고, 그 경을 '圓滿無上頓教法輪'[274]으로 판석하였음을 거듭 확인할 수가 있다.

4) 三大와의 관계

이제 元曉의 이러한 華嚴觀이 그의 起信論思想에서 어떤 위치를 차지하고 있는가를 살펴 보자. 元曉의 四教判이 法華宗要의 三乘(方便)·一乘(眞實)說에 입각한 것임은 전술한 바와 같다. 거기에서 그는 '一乘'을 能乘人과 所乘法으로 가르고, 所乘法을 다시 一乘의 理·法·因·果로 분석해서 상설해 주고 있다. 이 중에서 理論적으로 가장 중요한 것은 '一乘의 理'라고 할 수 있다. 理를 바탕으로 教가 있고, 教에 의해 因果가 施設되고, 이에 따라 能乘人이 있게 되기 때문이다. 그런데 그 一乘의 理를 元曉는 다음과 같이 說해주고 있다.

一乘理者 謂一法界 亦名法身 名如來藏.[275]

여기에 쓰인 술어들을 起信論과 비교해 볼 때 '心眞如者(離言眞如)는 一法界大總相法體'이며 '一法界를 了達하지 못한 것을 無明(根本不覺)'이라고 하며, "眞如自體相者(體大·相大)는 如來藏이라 이름하고 또한 如來法身이라고 이름한다."는 등, 起信論의 '理體'를 표현하는 말이 줄기차게 나오는 것을 볼 수가 있다. 따라서 四教判이 法華經에 의거하고 있지만 그것은 다시 起信論에 입각해 있다고 말할 수가 있다.

이러한 一乘의 理에 의해 一乘教가 있게 되는데, 元曉는 "十方三世 一切諸佛이 成道해서 涅槃에 이르는 동안에 설하신 바 모든 言教는 一切智地에 이르게 하지 않음이 없으므로 그들을 모두 一乘教라고 한다."[276]고 설해주고 있다. '一切諸法은 모두 一乘의 體'[277]라고 하는 것도 같은 취지이다. 이러한 一乘教는 三乘教를 포함하는 것이지만, 그 중에서도 二乘과 不共하고 普法이 說해지는 것을 特히 元曉는 '一乘滿教'라 하였음을 위에서 살핀 바와 같다. 그런데 그러한 '普法義'와 元曉의 起信論疏 처음의 宗體文과 한번 비교해 보자. 가장 중요한 부분에서 그들은 서로 통하고 있다는 것을 발견하게 된다.

一切法이 相入·相是할 수 있는 理由로서 元曉는 十種因을 들었고, 그 중에서 表員이 特히 주목했던 것은 제⑥ '至大至小가 齊一量故'라는 이유였다. 지극히 큰 것은 밖이 있을 수 없고, 밖이 없는 것은 안이 있을 수가 없다. 지극히 작은 것은 안이 있을

273) 元曉, 晋譯華嚴經疏序, 韓佛 1·495·a.
274) 上揭書, 1·495·b.
275) 法華宗要 第2 經宗, 韓佛 1·488·中.
276) 上揭書, 1·488·c.
277) 表員, 華嚴經文義要決問答 卷3, 韓佛 2·377·b.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

수 없고, 안이 없는 것은 밖이 있을 수 없다. 그러므로 지극히 큰 것과 지극히 작은 것은 같은 것이며, 같으므로 서로 相入·相是할 수 있다는 것이 그 내용이었다. 元曉의 華嚴經疏序에는 相入·相是의 이유로서 非大非小·非促非奢·不動不靜·不一不多의 네 가지 범주가 제시되었는데, 여기에서도 가장 근본이 되는 것은 '非大非小'라고 말할 수가 있다.

한편 기신론 宗體文은 어떤가? '大乘의 體는 蕭焉空寂(眞如門)하고 湛尒冲玄(生滅門)하다'는 말로 시작하여, "크다고 할까 하니 안이 없는 것(無內) 속에 들어가도 남음이 없고, 작다고 할까 하니 밖이 없는 것(無外)을 감싸고도 오히려 남는다."고 밝히고 있다. 普法의 '至大至小'와 전혀 意趣가 같은 것이다. 말은 비록 적지만 文簡義豊한 그 '大義'는 '普法義'의 中心을 형성하고 있는 것이라고 말할 수가 있다.

이상과 같이 원효의 기신론 철학에서 體·相·用 三大의 경계는 화엄경의 普法과 동일한 내용의 것이 되고 있다. 그렇다면 "衆典의 肝心을 一以貫之한다."는 기신론의 이론체계에서 화엄경은 그 '三大'의 경지로 判釋된다고 봐도 좋다. 三大가 人間觀의 견지에서는 佛三身(法應化)이요, 世界觀의 견지에서는 普法의 세계라는 말이다. 이러한 원효의 華嚴經觀과 중국 華嚴사상과는 어떤 차이가 있을까? 본질에 있어서는 同一한 次元의 것일까? 이 점을 알아 보기 위해 우리는 다시 중국 華嚴哲學이 어떻게 형성되어 있는가를 살펴 보지 않을 수 없다.

Ⅲ. 中國初期 華嚴과 元曉思想과의 比較

1. 智儼·法藏의 起信論觀

중국 초기 화엄사상이란 한 마디로 말하면 ① 帝心杜順(559~640)→② 至相智儼(602~661)→③ 賢首法藏(643~712)으로 계승되면서 발전된 敎學思想으로, 華嚴經 60卷(佛陀跋陀羅譯, 418)을 집중적으로 연구한 것이라 할 수 있다. 初祖 杜順은 종래 그의 眞撰으로 믿어졌던 法界觀門(1卷)마저도 假託書로 생각되어,[278] 그가 어떤 사상을 始唱했는지 알 길이 없다. 화엄사상의 실질적인 構築者는 제2조 智儼이라 할 수 있다. 적지 않은 저술을 남기고 있을 뿐만 아니라, 화엄학의 중요한 敎義가 거의 모두 그 속에 보이는 것이다. 그런 智儼의 敎學을 集大成하고 體系化한 것이 제3조 法藏이다.

智儼이 어떤 思索經路를 통해 雄大한 華嚴사상을 형성케 되었는지는 알 길이 없다. 華嚴經傳記 권3 智儼傳에 의하면, 그는 27세 때 벌써 華嚴經에 疏(華嚴經搜玄方軌記 10권)를 쓰고 있다. 그러나 그에 앞서 法常·靈辨·靜琳 등으로부터 攝大乘論을 비롯한

278) 木村淸孝著, 初期中國華嚴思想の硏究(東京 春秋社, 昭和 52), p. 348~365.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

大小乘經論을 受學하고 智正으로부터 華嚴經 강의를 듣고 있다.[279] 그러나 그에게 큰 깨침을 준 것은 慧光의 華嚴經疏였고, 또한 異僧으로부터 "一乘을 알고자 하면 十地經論의 六相義를 연구하라."는 敎示를 받은 것이었다.[280]

그러나 중국화엄사상 형성에 있어서 필자가 무엇 보다도 먼저 주목하고 싶은 것은, 智儼과 法藏의 起信論에 대한 견해이다. 法藏에게는 起信論義記(5권)와 別記(1권)의 저술이 現存하고 있지만, 智儼에게도 그런 기신론에 대한 저술이 있었을까? 智儼이 受學했던 靈辨·靜琳 등의 강의에 기신론이 포함되어 있으므로 智儼도 그것에 접했을 가능성은 충분하다. 뿐만 아니라 義天의 敎藏總錄에는 智儼의 저술로 起信論義記 1권과 疏 1권이 올라 있다.[281]

그러나 日本의 木村淸孝교수는 智儼의 그런 起信論義記와 疏에 대해, "斷簡도 존재치 않고 日本에 전해진 자취도 없으므로 그 正否를 뭐라고 말할 수 없는 實情이라."[282]고 논하고, 智儼의 眞撰目錄에서도 제외시키고 있다.[283] 하지만 이것은 速斷이다. 義天錄에 올라 있는 엄연한 사실을 애써 부정할 필요가 없으며, 均如의 釋華嚴敎分記圓通鈔 권6에는 智儼의 起信論疏에서 다음과 같은 글이 引用되어 있다.

> 問是心眞如相能示摩訶衍體者 是眞如門. 何故以心眞如相 證生滅門耶. 答儼師意 是眞如相 雖在眞如門 然是生滅門之覺體 故知證相也. 謂儼師起信疏釋解釋分中眞如門云 此是釋立義分內心眞如門 辨明所現摩訶衍體. 乃至云 所言覺義者謂心體離念者 明心生滅體. 於中有二 初約淨法辨心生滅. 二所言不覺下 約染法明心生滅. 初中有二 初總現覺體 卽釋上立義分內心眞如相以現能詮體. 第二復次本覺隨染分別下 明淨德用 卽釋立義分內自體相詮用 卽現前詮非盡明也.[284]

그 뒤에도 계속해서 4회나 疏文을 引用하고 있는 것이다.[285]

그런데 智儼의 起信論疏나 法藏의 義記·別記 등에 나타나는 起信論觀은 앞서 제Ⅱ장 2절에서 살펴봤던 원효의 기신론관과 비교해 볼 때 觀點에 근본적인 차이가 있음을 보게 된다. 그런 觀點의 차이는 기신론의 三大에 대한 견해에서 특히 두드러지고 있다. 원효에 의하면 기신론은 中觀과 唯識의 대립을 一心二門의 관계로 和合시키므로써 그들의 相互協力을 통해 大乘의 진정한 意義(三大)를 발생케 하려는 데에 있다. 따라서 "體大는 眞如門에, 相·用 2대는 生滅門에 속할 수 밖에 없는 것이다."[286]

그런데 智儼은 어떤가? 앞서 引用한 智儼의 起信論疏를 살펴 보자. 解釋分의 眞如門

279) 法藏撰, 華嚴經傳記 卷3 釋智儼, 大正 51·163·b~164·b.
280) 上揭書.
281) 義天錄, 新編諸宗敎藏總錄 卷3, 韓佛 4·692·b.
282) 木村淸孝, 前揭書, p. 396.
283) 木村淸孝교수는 智儼의 眞撰으로 ① 搜玄記 5卷, ② 五十要問答 2卷, ③ 孔目章 4卷, ④ 一乘十玄門 1卷, ⑤ 金剛般若經略疏 2卷, ⑥ 無性釋攝論疏 4卷, ⑦ 供養儀式 1卷의 7書를 들고 있다(上揭書 p. 404).
284) 均如說, 敎分記圓通鈔 卷6, 韓佛 4·409·c~410·a(鈔).
285) 上揭處, a~b(鈔).
286) 元曉撰, 起信論疏記會本 卷1, 韓佛 1·740·b(疏).

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

은 立義分 속의 心眞如門에 해당되고 그것은 摩訶衍의 體를 밝히는 것이라 한다. 그리고 生滅門의 覺義(心體離念)는 淨法에 의해 心生滅을 밝히고 不覺義는 染法에 의해 心生滅을 밝히는데, 그중 전자에는 다시 두 가지 경우가 있다 한다. 첫째는 覺體(心生滅의 體)를 '總體적으로' 밝히는 것이니, 立義分 중의 心眞如相이 그것에 해당되며, 能詮의 體가 그로써 나타나고 있다는 것이다. 둘째는 本覺의 隨染分別로써 淨德의 用을 밝히고 있으니, 立義分의 自體相의 詮用이 그것에 해당된다는 것이다.

智儼의 이런 기신론 해석에서 疑訝롭게 느껴지는 것은 立義分의 '心眞如相'은 마땅히 진여문에 소속된다고 해야 하는데, 이상하게도 智儼은 그것을 생멸문의 覺體(性淨本覺)를 "總體적으로 나타내는 것이라."고 풀이하고 있음이다. 그렇기에 상기 引用文에서 均如도 "어째서 心眞如相을 生滅門에 해당(證)시키는가?"라고 묻고 있는 것이다. 이어 智儼의 起信論疏를 引用한 것은 智儼의 그런 견해를 직접 引證해 주기 위한 것임은 다시 말할 필요가 없다. 그런 뒤에 均如는 다시 다음과 같이 되새기고 있다. "이 和尙은 진여문 속의 '心眞如相'을 생멸문 속의 覺體에 해당시키고, '能示摩訶衍體'는 진여문에 해당된다."[287]고 하는 것이다.

智儼의 이러한 기신론관은 三大에 대한 해석에도 원효와는 크게 달라질 것은 당연한 일이다. 均如는 智儼의 견해를 그의 疏에서 다음과 같이 인용해주고 있다.

> 問以此二門攝義章門三大則云何. 答約眞如門 則疏云初擧如體以觀境 釋上體大者 以絕言眞如爲體大也. 疏復次眞如下 辨法功能以發信心 卽釋相大者以依言眞如爲相大也. 約生滅門 則以自體相攝於相大 以用攝於用大也.[288]

진여문에 의하면 離言眞如(擧如體以觀境)는 體大에, 依言眞如(辨法功能以發信心)는 相大에 각각 해당된다는 것이다. 그리고 생멸문에 의하면 自體相은 相大에, 用은 用大에 각각 포섭된다는 것이다.

이상과 같은 智儼의 體·相·用 및 그 大義에 대한 견해는 앞서 우리들이 제Ⅱ장 2절에서 살펴봤던 기신론의 成立理論에 대한 원효의 견해와 비교할 때 너무나도 다르다는 것에 놀라지 않을 수 없다. 그 차이점을 좀더 뚜렷이 해보기 위해 智儼의 기신론 해석을 표로 그려보면 다음 페지의 도표와 같다. 〈 〉括號內와 點線은 智儼의 견해이다. 진여문과 생멸문의 구분까지도 無視한 해석인 것이다. 이런 해석을 어떻게 이해해야 할지.

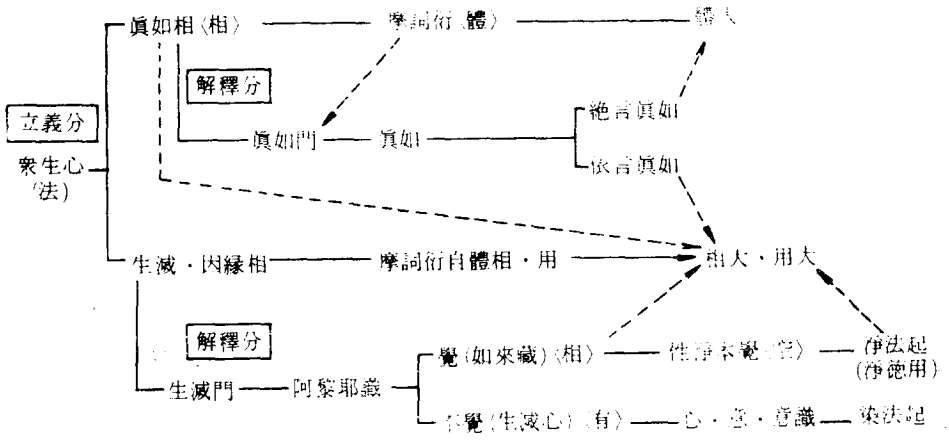
따라서 그의 제자 法藏은 스승의 해석 가운데서 지나친 것을 시정하고 있다. 진여·생멸 2문의 소속을 기신론의 文義에 따르고 있음이 그것이다.[289] 그러나 三大의 配屬

287) 敎分記圓通鈔 卷6, 4·410·a(鈔), "此和尙則眞如門內心眞如相者 當於生滅門內覺體. 能示摩訶衍體者 正當眞如門也."

288) 同書 卷6, 4·410·b(鈔).

289) 均如說, 敎分記圓通鈔 卷6, 韓佛 4·410·c(鈔), "章主意 以是心眞如相 在眞如門中 故卽示. 儼師意 以心眞如相 在生滅門中 故云能示."

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)



문제에 있어서는 元曉와 여전히 다름이 있다. "진여문에서는 大乘의 體를 보여주고 생멸문에서는 三大를 갖추어 보여준다."[290]고 하기 때문이다. 다시 말하면 진여문에는 體大가 있고, 생멸문에는 體·相·用 三大가 다 있다는 것이다. 생멸문에 이렇게 三大가 모두 갖추어 있는 까닭은 무엇인가? "진여문은 不起門이지만 생멸문은 起動門이므로 起는 반드시 不起를 의지하고 또 그것을 포함해야 하기 때문이라."[291]한다. 이런 견지에서 그는 解釋分의 義章門에 대해서도 "생멸문 所顯의 義大(三大)를 밝히는 것이라."[292]고 해석하고 있다.

元曉·智儼·法藏 3인의 이상과 같은 三大에 대한 견해차는 기신론에 대한 評價(判釋)를 크게 달리하게 함은 물론이다. 원효의 견해는 위에서 살펴 본 바와 같거니와, 智儼에 의하면 기신론은 '理事無碍'의 緣起를 설하는 이론으로 평가되지 않을 수 없다. 진여문을 전체적으로 體(理)에, 생멸문을 相(事)에 각각 해당시켜, "一心에 의해 二門이 있다."는 기신론의 설을 그런 趣旨(理事無碍)로 解釋하게 되기 때문이다. 따라서 智儼은 그의 華嚴經搜玄方軌記(卷三下, 第六 現前地)에서도 '緣起一心門'을 세우고, 그것을 다시 ① 眞妄緣集門 ② 攝本從末門 ③ 攝末從本門으로 갈라 그중 ①을 다음과 같이 설명하고 있다.

> 緣集門者 總相論十二因緣. 一本識作無眞妄別 如論說依一心法有二種門 以此二門不相離故. 又此經云 唯心轉故. 又如論說 眞妄和合名阿梨耶. 唯眞不生 單妄不成 眞妄和合方有所爲. 如夢

290) 法藏撰, 起信論義記 卷上, 大正 44·250·c. "眞如門中 示大乘體. 生滅門中 具示三大."
291) 法藏, 前揭書, 卷上 大正 44·251·a, "生滅是起動門 起必賴不起. 起含不起 故起中具三大."
292) 同書 卷下末, 44·273·b, "自下釋生滅門中所顯之義大."

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

中事 知與睡合方得集起. 此是眞妄緣集之門.[293]

이 인용문 속에서의 '論'은 기신을 가리키는 것으로서, 그 곳의 緣起說을 '眞妄緣集'의 것으로 보고 있는 것이다. 이러한 眞妄緣集觀은 華嚴經十地品의 第六 現前地에 설해진 十二緣起를 '總相'에 의해 본 것으로 그것을 妄의 측면에서 보면 '唯妄心作'이 되고 眞의 측면에서 보면 '唯眞心作'이 될 것이다. 따라서 전자를 ② 攝本從末門이라 하고 후자를 ③ 攝末從本門이라고 부르고 있음을 알 수 있다.

法藏에 의하면 생멸문에 三大가 갖추어 있으므로 생멸문의 比重이 커진다. 그리하여 기신론은 전체적으로 생멸문의 眞妄隨緣(本覺隨染)說에 입각한 理事無碍를 설하는 데에 宗趣가 있다고 보게 될 것은 당연하다. 그의 起信論義記(卷上 第三 顯教分齊)에 다음과 같은 말이 보이는 것이다. "현재 동쪽에 流布된 일체 經論은 大小乘을 통틀어 네 가지 宗이 있으니, 그 네 가지를 ① 隨相法集宗(小乘에 해당) ② 眞空無相宗(般若·中觀 등) ③ 唯識法相宗(解密·瑜伽 등) ④ 如來藏緣起宗(楞伽·起信 등)이다.[294] 그런 뒤에 제④ 宗은 '理事融通無碍'를 설하는 것으로서, 이 宗에서는 "如來藏이 隨緣해서 阿賴耶識을 이룸을 허용하나니, 이것은 理가 事에 徹한 것이다. 또한 依他緣起는 無性하여 眞如와 같음을 허용하나니 이것은 事가 理에 徹한 것이다."[295] 기신론의 중심사상을 如來藏緣起說로 보고 있는 것이다.

기신론을 如來藏緣起說로 보는 法藏의 이러한 견해는 그것을 緣起一心門(眞妄緣集門)으로 보는 智儼의 견해와 실질적으로 같은 것이라고 말해도 좋다. 다 같이 생멸문의 阿黎耶識緣起說에 중점이 옮겨지고 그 특질을 '理事無碍'의 이론으로 규정하게 되었기 때문이다. 원효가 기신론의 重點을 二門 보다는 三大에 두고 있는 것과는 크게 對照된다고 할 것이다.

2. 華嚴法界緣起論의 조직

기신론의 宗趣를 眞妄緣集門(智儼의 견해)이나 如來藏緣起宗(法藏의 견해)으로 볼 경우 그것은 아직도 染法을 띠고 있는 단계라고 보지 않을 수 없다. 기신론에서도 二門의 단계에서는 阿黎耶識을 眞妄和合識으로 설하고 本覺(眞)의 二相인 ① 智淨相과 ② 不思議業相에 대해서도 '隨染分別'이라고 말하고 있는 것이다. 그렇다면 그런 染法을 말끔히 떨쳐버린 '緣起'의 세계는 무엇일까? 또 그런 세계는 어떤 經論에 설해지고 있을까? 중국 華嚴家의 관심은 다시 이 점에 집중되었던 것 같고, 그것을 그들은 華嚴

293) 智儼撰, 華嚴經搜玄分齊通智方軌 卷3下, 大正 35·63·b.
294) 法藏撰, 起信論義記 卷上, 大正 44·243·b.
295) 上揭書, c, "四則理事融通無碍說. 以此宗中許如來藏隨緣成 阿賴耶識 此則理徹於事也. 亦許依他緣起無性同如 此則事徹於理也."

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

經에서 찾은 것이라고 말할 수 있다.

智儼의 華嚴經에 대한 本格的인 硏究書라 할 수 있는 華嚴經搜玄方軌記(卷三下 第六 現前地)에 다음과 같은 설이 보인다. "大經本(華嚴經)에 의하면 法界緣起는 많지만 要略하면 ① 凡夫染法에 의해 緣起를 말하는 것과 ② 菩薩淨分에 의해 緣起를 밝히는 것과의 둘이 있다. 그중 ② 淨門은 ⓐ 本有 ⓑ 本有修生 ⓒ 修生 ⓓ 修生本有의 넷에 포섭되고, ① 染門에는 ⓐ 緣起一心門 ⓑ 依止一心門의 둘이 있다."[296] 이 중에서 起信論은 전술한 바와 같이 ① 染門의 ⓐ 緣起一心門에 분류되고,[297] 瑜伽論(유식사상)은 ⓑ 依持一心門에 분류된다. "依持一心門이란 六·七識 등이 阿梨耶識에 의해 성립된다(能依·所依가 二分됨)."[298]고 설하고 있기 때문이다.

瑜伽論이나 起信論의 그런 染法을 떨쳐버린 緣起가 바로 ① 淨門緣起라 할 수 있다. 智儼은 그것을 어떻게 설하고 있는가? 華嚴經 제22 十地品의 제6 現前地에 十二緣起를 보는 十種觀法(世親의 分析)이 설해 있는데, 그 속에서도 淨法緣起가 散見된다는 것이다. 그러나 淨門에 포섭된 4종 중에서 "ⓒ 修生과 ⓓ 修生本有의 둘만이 그 곳에 보일뿐, ⓐ 本有와 ⓑ 本有修生은 제32 性起品에 있다."[299]고 말하고 있다. 또 緣起一心門에 포섭된 ⓐ 眞妄緣集 ⓑ 攝本從末(唯妄心作) ⓒ 攝末從本(唯眞心作) 중에서 "ⓒ는 마땅히 淨品인데 왜 染門에 소속시켰을까."[300] 이에 대해서도 智儼은 다음과 같이 답하고 있다. "攝末從本의 理는 淨品緣生에 속하지만 染에 대해 그 染이 幻과 같음을 나타내므로 染門에 속한다. 단지 淨品緣起만을 나타내는 것은 顯理의 門이니, 이것은 화엄경 제31 普賢品과 제32 性起品에서 설하고 있는 것이다."[301]

淨門의 ⓐ 本有는 '緣起의 根本實體로서 情을 떠난 것이며, ⓑ 本有修生은 그런 本有에 '修智가 相即하여 同性而發하는 것'을 뜻한다.[302] 그렇게 순수한 淨品緣起가 설해지는 곳을 그는 華嚴經 十地品 이후의 12품, 그 중에서도 특히 普賢·性起 2품에서 찾고 있음을 알 수 있다.[303]

이런 觀點에 의하면 大乘불교의 觀門은 크게 셋으로 갈라진다. 華嚴法界觀門이란 문

296) 大正 35·62·c~b, "依大經本 法界緣起 乃有衆多 今以要門 略攝爲二. 一約凡夫染法以辨緣起. 二約菩提淨分 以明緣起. 約淨門者要攝爲四. 一本有 二本有修生 三名修生 第四修生本有. …… 第二染法分別緣生者有二義. 一緣起一心門 二依持一心門."

297) 上揭書, b.

298) 同書, c.

299) 同書, a, "若對經分文 此十番緣生 唯有二門 一修生 二修生本有. 餘二在性起品."

300) 同書, b, "問攝末從本 應是淨門 云何乃在染門分別."

301) 同書, b, 此攝末從本 理在淨品緣生. 今爲對染顯染如幻 故在染門. …… 但顯淨品緣起 即是顯理之門 即如普賢性起品等是也."

302) 同書, a, "言本有者 緣起本實體 離謂情, 法界顯然三世不動故, 性起云衆生心中有微塵經卷. …… 言本有修生者 然諸淨品本無異性, 今約諸緣發生新善. …… 性體本無分別 修智亦無分別. 故智順理不順諸緣 故知修生即本有 同性而發. 故性品云名菩提心 爲性起故."

303) 同處, "此十番緣生 唯有二門 一修生 二修生本有. 餘二在性起品也."

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

현은 중국 華嚴宗의 初祖 杜順의 설로 전해지고 있지만, 그 全文이 法藏의 發菩提心章에 포함되어 있어 현학계에서는 杜順에 假託된 文獻으로 의심받고 있다.[304] 그런데 그곳에 다음과 같은 三觀이 설해져 있는 것이다.

修大方廣佛華嚴經法界觀門 有三重 眞空觀第一 理事無碍觀第二 周遍含容觀第三.[305]

이 三觀중 ① 眞空觀은 中觀과 唯識을, ② 理事無碍觀은 起信論의 如來藏緣起說을, ③ 周遍含容觀은 華嚴經의 淨品緣起를 각각 포섭한 것임은 다시 말할 필요가 없다.

(1) 十玄門. 그러나 화엄경의 그런 淨品緣起가 구체적으로 어떤 것인가는 아직 뚜렷하지 않다. 瑜伽論이나 起信論의 연기설과 확연히 구별되는 淨品연기의 특징이 제시되어야만 할 것이다. 智儼이 그것을 화엄경에서 찾을 것은 당연한 순서이다. 화엄경에는 일체법이 '相入 相即'한다는 특이한 法相이 두드러지게 나타나고 있다. 그중 약간의 예를 들어 보면 다음과 같다.

① 於一微塵中 各示那由他無量無邊佛 於中而說法 ; 於一微塵中現無量佛國須彌金剛圍.〈제22 十地品 第七地 讚請〉
② 一切衆生身入一衆生身 一衆生身入一切衆生身 …… ; 一切世界入於一微塵中 世界不積聚 亦復不離散.〈제31 普賢品〉
③ 過去劫入未來 現在劫入過去 …… ; 過去是未來 未來是過去 現在是過去.〈제33 離世間品〉
④ 三界虛妄 唯一心作 如來所說十二因緣分 皆依一心.〈제22 十地品〉

따라서 그는 그의 搜玄記(권 1 上)에서 그러한 法相을 정리해서 다음과 같은 十門을 조직하고 있다.[306](法藏은 華嚴經 探玄記 권 1 (大正 35·123·a~b)에서 그것을 다시 改造하여 소위 新十玄을 세우고 있는데,[307] 참고로 함께 제시해둔다.)

〔古十玄〕	〔新十玄〕
① 同時具足相應門(相應에 의함)	① 同時具足相應門
② 因陀羅網境界門(譬에 의함)	△② 廣狹自在無碍門
③ 秘密隱顯具成門(緣에 의함)	③ 一多相容不同門
④ 微細相容安立門(相에 의함)	④ 諸法相即自在門
⑤ 十世隔法異成門(世에 의함)	⑤ 隱密顯了俱成門
⑥ 諸藏純雜具德門(行에 의함)	⑥ 微細相容安立門
⑦ 一多相容不同門(理에 의함)	⑦ 因陀羅網法界門
⑧ 諸法相即自在門(用에 의함)	⑧ 託事顯法生解門
⑨ 唯心善成廻轉門(心에 의함)	⑨ 十世隔法異成門
⑩ 託事顯法生解門(智에 의함)	△⑩ 主伴圓明具德門

그리고 그 十門玄에는 각각 ① 敎義 ② 理事 ③ 解行 ④ 因果 ⑤ 人法 ⑥ 分齊境位

304) 木村清孝著, 初期中國華嚴思想の研究, p. 365.
305) 澄觀述, 華嚴法界玄鏡 卷上, 大正 45·672·c.
306) 智儼述, 華嚴搜玄記 卷 1 上, 大正 35·15·a~b.
307) 法藏述, 華嚴經探玄記 卷 1, 大正 35·123·a~b.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

⑦ 法智師第 ⑧ 主伴依正 ⑨ 逆順體用 ⑩ 隨生根欲性의 十法이 갖춰져 총 百法을 이룬다는 것이다.[308] 그런 뒤 다음과 같이 말하고 있다. "만일 어떤 敎義分齊가 이것과 相應하면 一乘圓敎나 頓敎法門이고, 이것과 상응하지만 具足하지 못하면 三乘漸敎에 포섭된다."[309]

(2) 數十錢喩. 뿐만 아니라 '杜順說·智儼撰'으로 알려진 華嚴一乘十玄門에는 그러한 '相入·相即'의 敎說을 쉽게 이해시킬 목적으로 화엄경 제16 夜摩天宮菩薩說偈品의 "譬如數法十 增一至無量 皆悉是本數 智慧故差別"이라는 귀절을 典據로 '數十法'의 譬喩를 들고 있다. 一錢에서 十錢으로 헤어가고(向上去), 十錢에서 다시 一錢으로 헤어올 때(向下來) 各錢은 '無性緣成'하는 것이므로 '一中多多中一'(相入), '一即多多即一'(相即)의 관계가 성립됨을 알 수 있다는 것이다.[310]

(3) 因門六義. 그 밖에도 智儼은 일체법이 相入·相即하는 所以(이유)를 이해시키기 위해서 여러 가지 방안을 강구하고 있다. 화엄경 제22 十地品 제6 現前地에 十二緣起를 觀하는 十種觀이 있는데, 智儼은 그 제8 因緣觀(世親의 제8 深觀)에서 唯識學의 種子六義를 계승하여 다음과 같은 因門六義를 개발하고 있다.[311]

	〔種子六義〕	〔因門六義〕	
種子	① 念念滅(刹那滅)	空有力不待緣	因
	② 俱有	空有力待緣	
	③ 隨逐至治際	有無力待緣	
	④ 決定	有有力不待緣	
	⑤ 觀因緣	空無力待緣	
	⑥ 引顯自果	有有力待緣	

"모든 법은 因(決定用)과 緣(發果能)에서 발생하는데"[312] 그 因(決定用)에는 空·有의 두 가지 면이 있고, 空·有는 다시 有力·無力의 경우가 있으며, 有力·無力에는 다시 待緣·不待緣의 경우가 있을 것이다. 하지만 그중 無力·不待緣은 因이 될 수 없으므로 因은 六義로 다한다는 것이다. 그리하여 "因門六義는 오직 一乘만이 능히 다할(窮) 수 있다"[313]고 한다. 法藏은 스승의 그런 因門六義에 대해, "空·有에 의해 相即이 성립하고, 有力·無力에 의해 相入이 성립하고, 待緣·不待緣에 의해 同體·異體가 성립한다."[314]고 부연하고 있다.

308) 法藏의 探玄記(新十玄)에는 十法도 名稱과 順序에 약간의 다름이 있다 : ① 敎義, ② 理事, ③ 境智, ④ 行位 ⑤ 因果, ⑥ 依正, ⑦ 體用, ⑧ 人法, ⑨ 逆順, ⑩ 應感〈大正 35·123·b〉.

309) 智儼述, 華嚴經搜玄記 卷1上, 大正 35·15·b.

310) 杜順說 智儼撰, 華嚴一乘十玄門, 大正 45·514·b~515·b.

311) 智儼述, 華嚴經搜玄記 卷3下, 大正 35·66·b~c; 五十要問答 卷下, 大正 45·531·b~c. 唯識學의 種子六義는 眞諦譯 攝大乘論 卷上(大正 31) 및 攝大乘論 世親釋 卷2(大正 31)에 나오는 것을 典據로 하였을 것임.

312) 搜玄記 卷3下, 大正 35·66·a, "因緣生理 因有決定用 緣有發果能於得法生."

313) 同處, c, "若依一乘即隨法辨因 爲一一因緣理事 各別與法界等. 今六因義 唯一乘能窮, 此約別敎說."

314) 法藏撰, 華嚴一乘敎義分齊章 卷4, 大正 35·503·a, "又由空有義故 有相即門也. 由有力無力義故有相入門

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

(4) 十種因. 法藏은 한 걸음 더 나아가 華嚴學에서 설하고 있는 여러 가지 相入相即의 이유를 종합해서 다음과 같은 十種因을 조직하고 있다.[315] ① 諸法無定相故, ② 唯心現故, ③ 如幻事故, ④ 如夢現故, ⑤ 勝通力故, ⑥ 深定力故, ⑦ 解脫力故, ⑧ 因無限故, ⑨ 緣起相由故, ⑩ 法性融通故.[316] 이 중에서 특히 중요시된 것은 ⑨ 緣起相由故였던 것 같다. 一과 多의 ⓐ 有力·無力(相入), ⓑ 空·有(相即), ⓒ 同體·異體(相望·內具), ⓓ 雙融無得 등의 뜻이 '緣起相由하는 데서' 가능하기 때문이다. 따라서 法藏은 "이 한 緣起門에 앞의 十義가 다 갖춰진다"[317]고 하고, 三寶章의 法界義에서도 오직 이 緣起相由門만을 서술하고,[318] 華嚴經探玄記(권1)에서는 十種因의 순서를 바꿔 '緣起相由故'라는 이유를 十種因의 首位에 두고 있는 것이다.[319]

(5) 六相義. 그러나 일체법의 緣起에는 一과 多의 관계만이 있는 것이 아니다. 一과 多를 포함한 모든 법을 全體적으로 파악하는 관점도 있어야 한다. 華嚴學의 六相說은 그런 관점을 밝힌 것이라 해도 좋다. 六相說이란 애초에 世親이 十地經論에서, "經의 言說(十句)을 解釋하는 데에 ① 總·別 ② 同·異 ③ 成·壞의 6종 差別相이 있다."[320]고 한 것을 智儼이 그의 華嚴經搜玄記에서 인용한 데서 비롯된다.[321] 그러나 뒤에 차츰 관심이 높아졌던 모양으로 華嚴經傳記 권3 智儼傳에는 智儼이 한 異僧으로부터, "一乘義를 알려면 十地 중에 六相을 重視하라는 敎示를 받고 크게 마음이 열렸다."[322]고 전해지고 있다. 그런 六相說을 法藏은 더욱 발전시켜 '六相圓融說'로 浮刻시키고 있다.[323]

이상 中國初期 華嚴學에서 '淨品緣起'가 구체적으로 어떤 것인가를 華嚴經의 敎說的 특징(相入·相即)에 입각해서 밝힌 바를 간단히 살펴봤다. ① 十玄緣起 ② 數十錢喩 ③ 因門六義 ④ 十種因 ⑤ 六相圓融說 …… 등.

(6) 法界緣起. 그러나 이러한 法門들은 淨品緣起의 自體(理)에 順入하는 뜻이 강하다. '智儼撰'으로 전해지는 華嚴一乘十玄門 첫 머리에 다음과 같은 것이 있다. "一乘緣起의 自體인 法界의 뜻을 밝힘은 大乘이나 二乘의 緣起가 단지 常·斷 등의 執着을

也. 由有待緣 不待緣義故 有同體異體門也. 由有此等義門故 得毛孔容刹海事也."

315) 法藏撰, 華嚴經旨歸, 大正 45·594·c, "夫以法相圓融 實有所因. 因緣無量略辨十種."

316) 上揭書, 594·c~595·a.

317) 同書, 595·b, "是故此一緣起門即具前十義 思之可見."

318) 法藏述, 華嚴經明法品內立三寶章 卷上, 大正 45·619·c~620·c.

319) 法藏述, 華嚴經探玄記 卷上, 大正 35·124·b~125·a, "問有何因緣 令此諸法 得有如是混融無碍. 答因緣無量難可具陳 略提十類釋此無碍. 一緣起相由故 二法性融通故,……."

320) 菩提流支譯, 十地經論 卷1, 大正 26·124·c~125·a, "一切所說十句中 皆有六種差別相門. 此言說解釋 應知除事 事者謂陰界入等. 六種相者 謂總相別相 同相異相 成相壞相. 總相者是根本入 別相者餘九入.…."

321) 智儼, 搜玄記 卷2下, 大正 35·42·c, "如是一切及上會諸文 並準地論初 六相取之 無不明了 餘相可知." 同 卷3下, 66·b, "六義六相共成者 六相有二義 一順理二順事. …… 爲此論主別將六相 照令入理."等.

322) 法藏撰, 華嚴經傳記 卷3, 大正 51·163·c.

323) 法藏述, 華嚴一乘教義分齊章 卷4, 大正 45·507·c~508·c.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

여의는 것과는 달리, 이 宗은 一即一切라 어떤 過誤라도 여의지 않음이 없고 어떤 법이라도 같게 하지 않음이 없다."[324] 十玄門 또한 "法을 통해 理에 들게 함을 밝히는 것이라."(約法以會理)[325]고 한다. 六相에 대해서도 "順理와 順事의 二義가 있는데, 順理義가 드러나고(顯), 順事義는 미약하여(微) 論主(世親) 또한 六相을 갖고 理에 들게끔(照令入理)하고 있다."[326]고 말하고 있다.

그런 一乘緣起 自體의 理(法界)는 華嚴行者(普賢)가 그 곳에 悟入하는 순간 '그 것(法界)에 本有한 實德의 緣起力用'[327]에 의해 事相을 발생할 것은 물론이다. 마치 "維摩經에서 無住의 本으로부터 一切法이 성립하고, 中論에서 空義가 있으므로 一切法이 성립한다고 설하는 것과 같다."[328] 그리고 그러한 事法의 세계는 위에서 살폈던 相入·相即의 法相과 아무런 다름이 없을 것이다. 일체법을 그대로 含容하여 染·淨 등의 分別·取捨가 전혀 없는 緣起이기 때문이다. 따라서 그런 法界로부터의 緣起(果)는 다시 "普賢境界(因)에 相應한다."[329]고 할 수 있을 것이다.

이상과 같은 緣起를 智儼은 '法界緣起'라고 부르고 있다. 따라서 이 개념 속에는 淨品緣起는 물론 染法緣起도 포함되어 있다."[330] 화엄경의 조직이 十行·十廻向·十地·佛果라는 修行階位를 통해 大乘불교를 一乘의 體系로 종합·통일한 것이므로 그럴 수 밖에 없을 것이다. 따라서 화엄경의 전체적인 構圖를 一乘十玄門은 다음과 같이 요약하고 있다.

> 이제 이 華嚴一部經宗에 나아가 法界緣起를 전체적으로 밝혀 보면(通明), 自體(法界)의 因과 果에 不過하다. 因이라 함은 方便緣修의 體窮位滿한 것을 이름이니, 普賢이 곧 그것이다. 果라 함은 自體究竟의 寂滅圓果를 이름이니, 十佛世界海와 離世間品에서 十佛義를 밝힌 것이 곧 그것이다.[331]

法藏은 一乘緣起自體의 因을 緣起因分(普賢境界), 果를 性海果分(十佛境界)이라 하여, 十地經論에서 "因分可說 果分不可說"이라고 한 것이 여기에 해당된다고 말하고 있다.

(7) 性起. 이렇게 되면 法界緣起라는 개념이 너무 넓어져 法界實德에서 발생하는 순수한 淨品緣起에 대한 특별한 用語가 필요해진다. 그런데 화엄경(60권 34품) 제32품은

---

324) 杜順說·智儼撰, 華嚴一乘十玄門, 大正 45·514·a, "不同大乘二乘緣起 但能離執常斷諸過等 此宗不爾 一即一切無過不離 無法不同也."

325) 上揭書, 515·b.

326) 智儼述, 搜玄記 卷3下, 大正 35·66·b.

327) 前揭 一乘十玄門, 大正 45·514·b "問旣其各各無性 何得成其一多耶. 答此由法界實德緣起力用."

328) 同處, c.

329) 同處, b.

330) 智儼, 搜玄記 卷3下, 大正 35·62·c, "依大經本 乃有衆多. 今以要門略攝爲二·一約凡夫染法 以辨緣起二約菩提淨分 以明緣起."

331) 大正 45·514·a~b, "今且就此華嚴一部經宗 通明法界緣起 不過自體因之與果. 所言因者 謂方便緣修體窮位滿 卽普賢是也. 所言果者 謂自體究竟寂滅圓果 十佛境界一卽一切 謂十佛世界海及離世間品明十佛義是也."

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

寶王如來性起品으로 되어 있다. 내용 또한 如來의 '性起正法'을 설하고 있어, 필요한 用語를 採取하기에 적합하다. 따라서 그 '性起'라는 말을 채택하여 法界緣起의 특수한 경우를 가리키게 된다. 智儼은 性起品의 그런 性起에 대해 다음과 같이 설명하고 있다.

> 性起란 一乘法界緣起의 경계(際)가 본래 究竟하여 修造를 떠난 것을 밝힘이다. 왜 그러냐면 相을 떠난 까닭에 大解大行의 分別을 떠난 菩提心 중에 일어나 이것을 이름하여 起라고 한다. 緣起의 性인 까닭에 起라고 설하지만 起는 곧 不起이니, 不起가 곧 性起이다.[332]

法界緣起 중의 淨品(果德)緣起를 '性起'라는 개념으로 부르게 된 것은 이러한 과정에 의한 것으로 보인다.

(8) 海印三昧. 成唯識論에 의하면 十地終心에서 金剛喩定이 발생하여 煩惱·所知의 二障을 頓斷하여 佛地에 들어가게 한다.[333] 그리고 金剛三昧經論에 의하면 等覺位에서 金剛三昧가 일어나 煩惱·智의 二碍를 頓斷하여 妙覺位에 들어간다.[334] 그렇다면 華嚴經에서 상술한 바와 같은 性起正法이 발생하는 三昧는 무엇이며, 그것은 어느 지점에서인가? 화엄경 제 32 性起品에는 다음과 같은 교설이 보인다.

> 佛子여, 譬하건대 大海는 일체중생의 色像을 印한다. 그러므로 大海를 이름하여 印이라 한다. 如來應供等正覺菩提 또한 그와 같아서 일체중생의 心念諸根이 菩提 중에 나타나지만 나타나는 바가 없기에 如來를 一切覺이라 부른다.[335]

따라서 智儼은 華嚴의 根本三昧를 海印三昧(sāgara-mudra-samādhi)라고 하여 "無盡圓通敎門(一乘同別敎義)은 海印定에서 나온다."[336]고 말하고 있다. 一乘十玄門에서도 제① 同時具足相應門이 다음과 같이 설명되고 있는 것이다.

> 同時具足相應門이란 敎義·理事 등의 十門이 동시임을 갖춰 밝힘이다. 어떻게 해서 그렇게 될 수 있는가? 緣起實德法性의 海印三昧力用에 의해 그럴 수가 있는 것이다. 方便緣修의 所成으로 同時를 얻는 것은 아니다.[337]

이런 海印三昧가 발생하는 지점은 妙覺初心이라 할 수 있다. 緣起實德의 法性에서 나오는 三昧가 곧 海印三昧라고 할 수 있기 때문이다.

(9) 十佛. 화엄경(권37) 제33 離世間品에는 ① 正覺佛(無着佛) ② 願佛 ③ 業報佛 ④

332) 智儼撰, 華嚴經孔目章 卷4, 大正 45·580·c, "性起者 明一乘法界緣起之際 本來究竟 離於修造. 何以故. 以離相故起在大解大行 離分別菩提心中 名爲起也. 由是緣起性故說爲起 起即不起 不起者是性起."

333) 成唯識論 卷9, 大正 31·53·c.

334) 金剛三昧經論 卷下, 韓佛 1·655·b(論).

335) 華嚴經(六十卷本) 卷35 性起品 第32, 大正 9·626·c, "佛子 譬如大海爲一切衆生色像之印. 是故大海說名爲印. 如來應供等正覺菩提 亦復如是. 一切衆生心念諸根 現菩提中 而無所現. 故說如來爲一切覺."

336) 智儼, 孔目章 卷2, 大正 45·556·c, "又依無盡圓通敎門 即華嚴經 第八廻向百句如相 義當略敎. 普賢性起當是廣義. 即無盡圓通 究竟宗也.…… 由同在海印定中成故."同書 卷4, 586·b, "一乘同別敎義 依海印定起 普眼所知."

337) 一乘十玄門, 大正 45·515·c, "今釋第一同時具足相應門者 即具明敎義理事等十門同時也. 向以得如此也. 良由緣起實德法性海印三昧力用故得然. 非方便緣修所成故得同時."

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

住佛 ⑤ 化佛(涅槃佛) ⑥ 法界佛 ⑦ 心佛 ⑧ 三昧佛 ⑨ 性佛 ⑩ 如意佛의 十佛이 설해 있다.[338] 따라서 智儼이 唯識에서 설하는 佛三身(自性身·受用身·變化身)이나 起信論에서 설하는 佛三身(法身·報身·應身)에 대신해서 華嚴學의 佛身觀으로 그것을 채용할 것은 당연한 일이다. 그의 五十要問答(卷上) 첫 머리(第一問)에 '第一 十佛及名義離世間品中釋'을 설정하여 그런 十佛을 소개하고 있을 뿐만 아니라,[339] 孔目章 (권2) 第十廻向生成佛德差別義章에서는 그것을 더욱 발전시켜 2종의 十佛을 설하고 있다. 다시 말하면 離世間品의 十佛을 '行境의 十佛'이라 하고, 그 밖에 다시 十廻向이나 十地品(특히 第八地) 등에 설해진 것들을 '解境의 十佛'이라고 하고 있는 것이다.[340] 解境의 十佛이 이렇게 추가된 것은 부처의 出現이 본래 '德을 베풀어 垂化攝生하는 데에'[341] 목적이 있기 때문일 것이다.

(10) 五教判. 끝으로 華嚴宗의 五教判에 대해 一言하고 싶다. 智儼의 초기 저술에 속한 華嚴經搜玄記에는 五教判이 보이지 않는다. 漸教·頓教·圓教의 分類[342]와 小乘·三乘·一乘의 區別이 나오는 정도이다. 三乘 밖에 따로 小乘을 둔 것은 眞諦의 攝論에 그런 설이 보이지만,[343] "法華經에서 三車로 아들들을 火宅 밖으로 誘引하여 大白牛車를 授與하고 있으니, 小乘 밖에 따로 三乘이 있음을 알겠다."[344]는 것이다. 一乘과 頓教의 차이는 '不定 또는 不別'이라고 하여[345] 명확한 식별이 안되고 있다. 이런 教判(藏攝分齊)에서 "화엄경은 頓 및 圓의 二教에 포섭된다."는[346] 것이다.

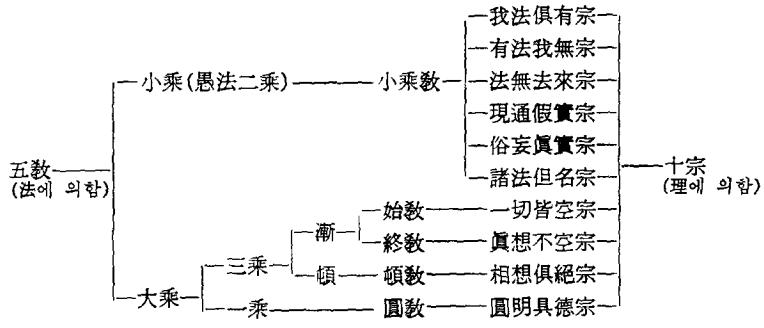
그러나 智儼의 晩年作으로 생각되는 華嚴孔目章에는 ① 人天乘 ② 小乘(聲聞·緣覺) ③ 漸悟乘(大乘初教·終教) ④ 頓悟乘 ⑤ 究竟乘(一乘別教·同教)의 五乘이 나타나고,[347] 教門 또한 ① 小乘 ② 大乘初教 ③ 終教 ④ 頓教 ⑤ 圓教로 구성되는 五教判이 명확하게 떠오르고 있다.[348] 이 중에서 初教는 '如實空'을, 終教는 '不空眞如'를, 頓教는 '維摩의 默(不二의 理)'을, 圓教는 '普賢·性起品의 법'을 각각 설하는 것이라고 한다.[349]

338) 大正 9·634·c; 663·b.
339) 大正 45·519·a~b.
340) 大正 45·559·c~560·a, "若依三乘 法身無方充編法性 報身成就 在色究竟處 化身示現在菩提樹. 化用及德皆悉不離 此之三位. 若一乘義 所有功德 皆不離二種十佛. 一行境十佛 謂無着佛等 如離世間品說. 二解境十佛 謂第八地三世間中 佛身衆生身等 具如彼說."
341) 上揭書, 559·c.
342) 搜玄記 卷1上 第二明藏攝分齊, 大正 35·13·c~14·c, "如約以辨一化 始終教門有三 一曰漸教 二曰頓教 三曰圓教."
343) 上揭書, 14·b, "又以眞諦攝論 一者一乘 二者三乘 三者小乘也."
344) 同書, 14·b~c.
345) 同書, 14·b, "問頓悟與一乘何別. 答此亦不定或不別. 或約智與教別. 又一淺一深也."
346) 同處, "此經即頓及圓二教攝."
347) 孔目章 卷1 盧舍那品一乘三乘義章, 大正 45·537·b, "約五乘之義 有其三種. 一人天共一 二聲聞緣覺共爲第二 三始終漸教共爲第三 四頓教獨一 五一乘獨一 總爲五乘. 第二者 ……. 第三者 ……."
348) 同書 卷3 初明十地品十地章, 大正 45·560·b~561·b.
同書 卷1 隨附十八界章, 542·c, "…… 皆十八界攝. 若約小乘即實攝. 若約初教即空攝 空者謂無分別空 若約終教即眞如攝 攝者爲無所攝. 若約頓教 即不可說 若約一乘即如前一切餘義如別章."
349) 同書 卷2 第五會依其五教明順善法數義, 大正 45·555·b~556·c.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

뿐만 아니라 一乘을 다시 別敎와 同敎로 갈라, 전자는 三乘과 전혀 다르기 때문이요(法華經의 三界外大牛車), 후자는 三乘에 通(同)하기 때문이라고(法華經의 會三歸一) 한다.[350]

法藏은 스승의 이상과 같은 敎判을 계승하여 다음과 같은 五敎十種判을 세웠음은 주지의 사실이다.[351]



이런 五敎十宗判에서 三乘漸敎의 始敎와 終敎는 解深密經의 三法輪說(四諦·無相·了義)의 뒤 二輪과 法鼓經의 空·不空이 각각 해당된다는 것이다.[352] 다시 말하면 '空理有餘'의 經은 初敎요, '如來藏常住'의 經은 終敎라는 것이다. 頓敎는 維摩의 '默顯不二'나 寶積經의 頓敎修多羅 등이 해당된다 한다.[353] 그리고 起信論으로 말하면 絕言眞如는 頓敎에 해당되고, 依言眞如 중의 空·不空은 初敎와 終敎에 각각 해당된다.[354] 圓敎는 華嚴의 別敎一乘을 가리킴은 물론이다.

華嚴五敎止觀(1권)이라는 문헌은 華嚴初祖 杜順의 說로 전해지고 있지만 全文이 거의 그대로 法藏의 遊心法界記에 들어 있어, 이 또한 假託書로 의심 받고 있는 문헌이다.[355] 그런데 그 곳에 설해진 五敎止觀은 다음과 같은 내용으로 되어 있다.

〔五敎止觀〕[356]	〔遊心法界記〕[357]
① 法有我無門(小乘敎)……	法是我非門(愚法小乘 三科法 ; 阿含經·毘曇 등)
② 生即無生門(大乘始敎)……	緣生無性門(大乘初敎 諸法緣生無性 ; 般若經·中論 등)
③ 事理圓融門(大乘終敎)……	事理混融門(大乘終敎 空有雙陳無障碍 ; 勝鬘經·起信論등)
④ 語觀雙絕門(大乘頓敎)……	言盡現顯門(大乘頓敎 離相離性 ; 楞伽經·維摩經 등)
⑤ 華嚴三昧門(一乘圓敎)……	法界無碍門(別敎一乘 舊與法界主伴絞絡逆順無礙 ; 華嚴經)

350) 同書 卷 4 融會三乘決顯明一乘之妙趣, 45·585·c~586·c.
351) 法藏述, 一乘敎義分齊章 卷 1 第四 分敎開宗, 大正 45·481·b~482·a.
352) 上揭書, 481·b.
353) 同處.
354) 同處, c, "又起信論中 約頓敎門 顯絕言眞如 約漸敎門說依言眞如. 就離言中 約始終二敎 說空不空二眞如也."
355) 高峯了州著, 華嚴思想史(京都 : 百華院, 昭和 17年), p. 147~148.
356) 杜順說, 華嚴五敎止觀, 大正 45·509·a.
357) 法藏撰, 華嚴遊心法界記, 大正 45·642·c.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

이것은 분명히 五教判에 입각해 觀門을 새로 조직한 것임에 틀림없다.

智儼의 초기저술(搜玄記)에는 漸·頓·圓의 三教判이 보일 뿐 五教判이 보이지 않음은 전술한 바와 같다. 五教判이 뚜렷해지는 것은 智儼 晩年의 저술인 孔目章에서이므로 華嚴五教止觀의 성립은 그 이전으로 보기는 어려울 것이다. 그런데도 法界觀門이 전술한 바와 같이 杜順의 설로 전해지고, 그 三觀은 智儼의 초기 사상과 一致하며, 五教止觀이 또한 杜順의 설로 전해지고 그 五觀은 智儼의 후기사상과 一致하고 있다. 그러면서도 이 두 문헌이 法藏의 發菩提心章과 遊心法界記에 각각 全文이 들어 있다는 것은 무엇을 뜻하는가. 아무리 생각해도 의아로운 일이 아닐 수 없다.

그런데 이런 五教止觀에서는 般若皆空說은 물론이지만 唯識教義도 제2 生則無生門에 속해 있다. 唯識學의 八識說·三類境說 등이 그 곳에 보이기 때문이다.[358] 그리고 起信論은 제3 事理圓融觀에 속해 있다. 제3문의 내용이 다음과 같이 설명되어 있기 때문이다. "事理 兩門이 圓融一際라고 하는 것은 다시 二門이 있으니, 一자는 心眞如門이요 二자는 心生滅門이다. 진여문은 理요 생멸문은 事이다. 따라서 空과 有는 無二라 自在圓融하고 隱顯不同하지만 究竟적으로 걸림이 없다."[359] 智儼의 起信論觀 그대로라고 할 수 있으며, 그런 관점에서 기신론이 大乘終教로 확정된 것을 보여주고 있는 것이다.

3. 元曉思想과의 比較

이상 간단히 중국 초기 화엄사상을 살펴 보았는데, 이제 그것과 元曉사상을 비교해 보자. 원효사상은 분명히 기신론 철학을 중심으로 하고 있다. 그런데 그런 기신론이 화엄의 五教判에서는 제3 大乘終教로 判釋되고 있다. 그렇다면 원효사상도 그 정도의 수준으로 봐야 할까? 원효의 기신론관이 중국 華嚴家의 그것과 동일한 것이라면 그렇게 말해도 좋을 것이다. 그러나 앞서 살펴 본 바와 같이 원효의 기신론관은 그런 것이 아니다. 따라서 華嚴五教判에서 기신론이 비록 大乘終教로 판석되고 있다해도 원효사상을 그 정도의 것으로 판단해서는 안될 것이다. 두 사상을 좀더 자세히 비교해 본 뒤 신중한 판단을 내려야 할 것이다.

(1) 普法과 十玄門. 우선 教判부터 비교해 보자. 원효의 四教判은 ① 三乘別教(四諦·十二緣起) ② 三乘通教(般若·深密) ③ 一乘分教(瓔珞·梵網) ④ 一乘滿教(華嚴·普賢)로 구성되었는데, 그중 ② 三乘通教에 中觀과 唯識이 포섭되어 있다. 이것은 華嚴五教判의 大乘初教에 일치하고 있는 것이다. 거기에도 般若·解深經 등을 大乘初教에 넣고 있기 때문이다. 다음 ③ 一乘分教를 보자. 瓔珞·梵網 2경은 智儼도 그의 孔目章(권4)

358) 華嚴五教止觀, 大正 45·510·a~b. 三類境은 性境·獨影境·帶質境을 가리킴.

359) 上揭書, 511·b, "夫事理兩門圓融一際者 復有二門 一者心眞如門 二者心生滅門. 心眞如門者是理 心生滅者是事. 即謂空有無二 自在圓融. 隱顯不同 竟無障碍. 言無二者 緣起之法 似有即空 空即不空 復還成有有空無二 一際圓融 二見斯亡 空有無碍."

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

에서 '釋瓔珞本業梵網二經顯經一乘分齊'라는 항목을 설정하여, 一乘圓敎에 가깝지만 華嚴經에는 미치지 못한 것이라 단정하고 있다.[360] 원효 또한 그 두 경을 一乘分敎에 배속시키고 있어 서로 일치하고 있다.[361]

화엄경은 四敎判에서 최고의 ④ 一乘滿敎로 분류되어 있는데, 一乘分敎와 滿敎의 차이는 '普法'의 有無에 의한다고 한다.[362] 그런 普法이 어떤 내용의 것인가는 자세하지 않지만 元曉의 현존 華嚴經疏 序文과 表員의 華嚴經文義要決問答 권2 普法義를 통해 어느 정도 윤곽을 짐작할 수 있다. 그에 의하면 일체법이 大小(공간)·促奢(시간)·動靜(운동)·一多(수량)의 네 範疇에서 '相入·相是'(相即)하는 廣蕩無碍한 세계를 가리킨다.[363] 이런 普法과 智儼의 十玄門을 비교해 보자. 그들 사이에 本質적인 차이가 있다고 할 수 있는가.

언뜻 보기에는 원효의 普法四門은 지엄의 十玄門에 미치지 못한 것 같다. 그러나 자세히 살펴 보면 十玄門은 지나치게 分析적이며, '十'(滿敎)이라는 관념에 사로잡혀 그 數를 채우기에 汲汲하고 있다. 그러나 원효의 四門은 어떤가? 범주의 수는 비록 적지만 일체법을 포섭하는 데는 오히려 명확한 것이다. 더구나 普法과 十玄門은 다 같이 일체법의 '相入·相即'을 밝히고 있다. 그렇다면 法門조직에 다소 차이는 있지만 본질적으로는 동일한 뜻이라고 해야 할 것이다.[364]

(2) 十種因. 화엄학에서는 法界緣起說의 '相入·相即'이 어떤 뜻인가를 이해시키기 위해 數十錢喩를 들고 있다. 이 數十錢喩가 義湘을 통해 신라에 전해졌을 때, 원효는 그 道理를 인정하고 자기 華嚴宗要와 普法記에 채용하고 있다. 均如의 敎分記圓通鈔(권8)에 다음과 같은 말이 보이는 것이다. "曉公 華嚴宗要에 이르기를, …… 또 曉師普法記에 이르기를, 數十錢法은 智儼 所說의 뜻이요 義湘 所傳의 辭인데, 뜻을 헤아려 보건대 道理가 있으므로 이제 서술치 않을 수 없다."[365] 원효가 이렇게 화엄의 數十錢法을 채택하고 있다는 것은 양자의 華嚴사상이 共質의 것이기에 가능할 것이다.

지엄은 그 밖에도 因門六義·六相義 등을 설하여 法界緣起의 理致를 이해시키고자 노력하고 있다. 法藏은 그런 이론들을 종합하여 十種因(法相圓融實有所因)을 들었음은 전

360) 孔目章 卷4, 大正 45·587~588·a, "十數之義含有二門 一成圓敎門 二不成圓敎門. 今將梵網經等 對大經本 瓔珞等十數 即是單別 不具一切圓故 入三乘攝."

361) 法藏, 華嚴經探玄記 卷1, 大正 35·111·a, "唐朝海東新羅國元曉法師 造此經疏亦立四敎. …… 三一乘分敎 如瓔珞經及梵網經等……."

362) 表員集, 華嚴經文義要決問答 卷4, 韓佛 2·385·b, "不共二乘名一乘敎 於未顯普法名隨分敎 窮明普法名圓滿敎(具顯如華嚴疏中)."

363) 元曉, 華嚴經疏序, 韓佛 1·495·a, "原夫無障無碍法界法門者 無法而無不法 非門而無不門也. 爾乃非大非小 非促非奢 不動不靜 不一不多." 表員, 上揭書 卷2, 韓佛 2·366·a, "一切法相入相是. 言相入者 曉云 一切世界入一微塵 一微塵入一切世界 …… 如諸大小 促相入 餘一切門 相入亦爾. 如說相是亦爾 謂一切法及一切門 一是一切 一切是一. 如是廣蕩名爲普法."

364) 拙稿, 元曉의 華嚴思想, 韓國華嚴思想硏究(東國大 佛敎文化硏究院, 1982), p. 75.

365) 均如說, 釋華嚴敎分記圓通鈔 卷8, 韓佛 4·448·c(鈔) ; 均如說, 一乘法界圖圓通鈔 卷下, 韓佛 4·25·a.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

술한 바가 있다. 그런데 원효 또한 普法의 成立根據로서 十種因을 들고 있다.[366] 이제 이 둘을 함께 제시해 보면 다음과 같다.

〔元曉의 十種因〕	〔法藏의 十種因〕	
〈表員의 華嚴經文義要決問答 권1〉	〈華嚴經旨歸〉	〈探玄記 권1〉
① 一與一切 互爲鏡影 如帝網故	① 諸法無定相故	① 緣起相由故
② 一與一切 更互緣集 如錢數故	② 唯心現故	② 法性融通故
③ 皆唯是識 如夢境故	③ 如幻事故	③ 各唯心現故
④ 皆非實有 如幻事故	④ 如夢現故	④ 如幻不實故
⑤ 同相異相 通一切故	⑤ 勝通力故	⑤ 大小無定故
⑥ 至大至小 齊一量故	⑥ 深定用故	⑥ 無限因生故
⑦ 法性緣起 離性故	⑦ 解脫力故	⑦ 果德圓極故
⑧ 一心法體 非一異故	⑧ 因無限故	⑧ 勝通自在故
⑨ 無碍法界 無邊無中故	⑨ 緣起相由故	⑨ 三昧大用故
⑩ 法界法尒 無障無碍故	⑩ 法性融通故	⑩ 難思解脫故

두 사람의 이론 조직에 상당한 차이가 있음이 실감된다. 상호관계를 선으로 그어 보려고 했지만 정확한 대응이 되지 않음은 물론이다. 그러나 본질적인 차이가 있다고 보기는 어렵다. 表員은 華嚴經文義要決問答에서 두 사람의 十種因을 소개하고, 그중 원효의 제⑥ '至大至小 齊一是故'와 법장의 제① '大小無定相故'를 택하여 그 綱要를 설명하고 있다.[367] 이것은 서로 比較가 가능함을 示唆하는 것으로서 근본취지에 차이가 없기 때문일 것이다.

(3) 三大의 境地. 원효의 기신론 철학에서 화엄경은 三大의 경지에 해당된다. 一乘滿教의 특징은 普法인데, 普法의 성립근거는 十種因이요, 十種因에서 表員이 특히 주목한 것은 제⑥ '至大至小齊一是故'였다. 그런데 法藏의 十種因에도 제① '諸法(大小)無定相故'가 보이며, 원효의 普法四門 중에서 첫째문이 또 非大非小로 되어 있다. 뿐만 아니라 원효가 기신론의 宗體를 밝히는 첫 문장에도 大乘의 體가 '大小齊一量'의 뜻에 의해 묘사되고 있다. 따라서 원효의 기신론 철학에서 화엄경은 그 三大의 경지에 해당된다고 할 수 있다.[368]

그런데 지엄 또한 화엄경의 主題를 三大의 뜻으로 해석하고 있다. 그는 華嚴經搜玄記(권1 上)에서 經題(大方廣佛華嚴經)의 '大'字를 다음과 같이 해석하고 있는 것이다.

> 大方廣佛華嚴經에서 '大'는 體·相·用이 그 보다 더한 것이 없기 때문이다. 平等不增減이 體요, 具足性功德이 相이요, 世·出世의 善因果를 生함이 用이다. '方'은 바르고 邪되지 않음이요, '廣'은 法門의 理數가 具德하여 그 끝을 다한 것이요, '佛'은 覺이다.[369]

366) 表員集, 華嚴經文義要決問答 卷2, 韓佛 2·366·b, "元曉師云 略而言之 有十種因."
367) 上揭書.
368) 拙稿, 元曉의 華嚴思想, p.71.
369) 搜玄記 卷1上, 大正 35·14·c, "四釋經題目者 大方廣佛華嚴經世間淨眼品者 大謂體相用莫過故也. 謂平

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

기신론 立義分의 體·相·用 三大說과 문장까지 동일한 것이다.

'法界緣起'라는 개념도 기신론의 三大義에 통하는 바가 있다. 우선 '法界'라는 말은 기신론이 離言眞如를 '一法界大總相法門의 體'[370]라고 설명하는 말 속에 나옴을 본다. 생멸문의 無明(智碍)은 그런 一法界에 달하지 못한 까닭에 홀연히 생각이 일어난 것이다.[371] 따라서 無明의 打破는 離言眞如(一法界大總相法門體)의 破相力에 의할 수 밖에 없고, 그런 破를 이룬 것을 기신론은 體大(一切法眞如平等不增減)로 표현하고 있다.[372] 法界緣起論의 '法界'나 '總相'이라는 말이 기신론의 이런 '一法界'나 '大總相'과 다른 개념으로 보기는 어려울 것이다. 화엄학에서도 一乘緣起의 '自體'를 法界로 보고,[373] 六相說 또한 '照令入理'(順理義顯)의 方法으로 보고 있는 것이다.[374]

無明이 打破되면 阿黎耶和合識 속의 本覺如來藏에 본래 具足된 無量한 性功德(相大)이 나타나 世·出世의 善因果를 자연 발생할 것이다(用大). 기신론은 이것을 相大·用大로 표현하고 그로써 佛三身을 설하고 있다. 法界緣起論의 그 '緣起'(淨門緣起) 또는 '性起'라는 개념과 기신론의 이 相·用 二大와 다른 것으로 볼 수 있을까? 화엄에서도 그런 緣起를 '法界實德의 緣起力用'이라고 부르고 있다.[375] 뿐만 아니라 十玄門의 제⑨ 唯心廻轉善成門에 대해서도 다음과 같이 설명하고 있다.

> 이것은 마음에 의한 설이다. '唯心廻轉'이란 앞의 여러 敎門(十玄門의 ①~⑧까지)은 모두 如來藏淸淨眞心이 建立한 것으로 善과 惡은 마음에 따라 轉出하는 까닭에 廻轉善成이라 한다. 마음 밖에 따로 境이 없는 까닭에 唯心이라 한다. 順轉하면 涅槃이기에 經에 心造如來라 하고, 逆轉하면 生死이기에 經에 三界虛妄 唯一心作이라 한다.[376]

十玄門이 전체적으로 '如來藏淸淨眞心의 建立한 바'가 되는데, 이 '如來藏淸淨眞心'을 기신론의 '相大'와 비교해 보자. 그들이 異質적인 것이라고 보기는 어려울 것이다.

그렇다면 지엄 또한 화엄경 經題의 大義와 기신론의 三大義가 동일한 것으로 보고 있으며, 一乘圓敎의 敎說的 특징(敎義分齊)으로 建立한 十玄門 또한 그런 뜻에 입각한 것으로 보고 있다는 말이 된다. 원효가 화엄경의 敎判적 위치를 기신론 三大의 경계로 판석한 것과 하등의 다름이 없는 것이다. 우리는 앞서 원효의 독자적인 華嚴經觀을 살펴 보고 그것과 중국 화엄사상과의 比較를 과제로 남겨두었었다. 이제 중국 초기 화엄

等不增減體 具足性功德相 生世出世善因果用故. 方者理正非邪. 廣者法門理數具德盡其邊也."

370) 元曉撰, 起信論疏記會本 卷2, 韓佛 1·743·b(論).

371) 上揭書 卷4, 1·763·a(論).

372) 本稿 제Ⅱ장 제2절 참조.

373) 一乘十玄門, 大正 45·514·a.

374) 搜玄記 卷3下, 大正 35·66·b.

375) 一乘十玄門, 大正 45·514·b; 515·c.

376) 上揭書, 大正 45·518·b, "第九唯心廻轉善成門者 此約心說. 所言唯心廻轉者 前諸義敎門等 並是如來藏性淸淨眞心之所建立. 若善若惡隨心所轉故云 廻轉善成. 心外無別境故言唯心. 若順轉即名涅槃. 故經云心造諸如來. 若逆轉即是生死. 故云三界虛妄唯一心作."

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

사상의 형성을 살펴 본 뒤 그것을 원효사상과 비교해 본 결과 이상과 같은 동일성이 발견된다. 그렇다면 원효의 기신론적 화엄사상은 교학적인 視角과 법문의 조직에 있어서는 중국 화엄사상과 다소 차이가 있지만 본질적인 면에 있어서는 동일한 경계를 가고 있다고 확언할 수 있을 것이다.

그러나 法藏은 一乘圓敎가 이렇게 기신론의 三大義와 동일시 되는 것을 꺼리고 있는 것 같다. 그의 후기작으로 생각되는 華嚴經探玄記(권1)에 화엄경의 經題를 廣說하는 부분(제 7 釋經題目)이 있는데, 기신론에 대해서는 "又起信論 亦以三義釋大 謂體相用大." 라는 짤막한 한 마디를 붙이고 있을 뿐이다.[377] 화엄경의 敎說적 특징으로 十玄門을 제시하는 부분(제 9 顯義理分齊)에서도 기신론적 색채가 짙은 제⑨ 唯心廻轉善成門을 빼버리고 대신 主伴圓明具德門(新十玄의 第10)을 新設·編入시키고 있는 것이다.[378] 제3 明立敎差別에 元曉의 四敎判이 인용되고 있는 점으로[379]봐 그는 원효의 화엄사상에 접하고 그것을 심각하게 意識하고 있었는지 모른다.

(4) 法界觀. 法藏의 그런 意識은 그의 法界觀에서도 느껴진다. 元曉는 ① 有爲法界 ② 無爲法界 ③ 有爲無爲法界 ④ 非有爲非無爲法界의 넷을 설했는데,[380] 法藏은 그 위에 다시 ⑤ 無障碍法界를 추가했다고 한다.[381] 따라서 元曉의 法界觀은 法藏의 것에 미치지 못한 것 같은 印象을 준다.

뿐만 아니라 法藏은 ① 有爲法界 ② 無爲法界에 대해서는 元曉와 같은 견해이지만, 제③ 有爲無爲法界는 元曉와 다른 입장을 취했다고 한다. 즉 法藏은 제③ 法界를 隨相門과 無碍門으로 갈라, 전자는 '受想行蘊과 五種色 및 八無爲'의 十六法을 가리키고, 후자는 "一心法界가 眞如·生滅 二門을 含有하여 有爲·無爲의 所依가 되어 眞俗法에 無碍한 것을 가리킨다."[382]고 한다. 文義要決問答의 夾註에는 元曉의 제③④ 法界는 이곳의 隨相門과 無碍爲에 각각 해당된다고 말하고 있다. 이렇게 되면 元曉의 四法界는 실질적으로 法藏의 제③ 法界에 머문다는 뜻이 되어 더욱 낮아지는 것이다. 따라서 法界觀에 있어서 元曉와 華嚴家는 가장 큰 차이를 보인다고 말할 수도 있다.

그러나 필자에게는 이것도 曉·藏 二師가 갖는 기신론관의 차이에서 오는 것 같다. 元曉의 기신론 사상에서 '一法界'는 眞如門의 體大로 발전하므로, 相·用 二大의 바탕이 되어 함께 不可思議한 大乘의 세계를 전개시킨다. 그러나 法藏의 기신론관에 의하면 三大는 生滅門의 如來藏緣起說에 배속되고 만다. 따라서 그는 元曉 기신론과의 體大에 대응될만한 제④ 非有爲非無爲法界(形奪·無寄)와 相·用 二大에 대응될만한 제⑤

377) 探玄記 卷1, 大正 35·121·b.
378) 上揭書, 123·b.
379) 同書, 111·a.
380) 表員集, 華嚴經文義要決問答 卷3, 韓佛 2·372·b.
381) 上揭書.
382) 同書 卷3, 2·375·b.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

無障碍法界(普攝·圓融)를 설정하지 않으면 안되었을 것이다.

이렇게 생각한다면 元曉의 제④ 非有爲非無爲法界(一心法界)는 機能면에서 法藏의 제⑤ 無障碍法界와 동일한 것이라고 말할 수가 있다. 法藏 또한 제⑤를 "一法界라고 한다"는 말을 하고 있어,[383] 元曉의 '一法界'와 실질적으로 같은 것임을 보여준다. 뿐만 아니라 元曉 또한 華嚴經의 法界를 '無障無碍法界'라고 부르는 예가 많은 것이다.[384] 따라서 法藏이 五法界說을 내놓은 것은 元曉의 四法界說을 意識한 것이 아니었을까 느껴진다.

(5) 根本理論의 차이. 중국 화엄사상이 신라에 전해지는 것은 義湘의 歸國(文武王 10년, 670) 이후의 일로 생각된다. 원효와 의상이 제2차의 入唐을 꾀했을 때만 해도 그들은 중국에 그런 사상이 형성되고 있는지 모르고 있었던 것 같다. 宋高僧傳 권4 元曉傳에 '慕三藏慈恩之門'이라는 말이 그것을 示唆하고 있다. 지엄 또한 "草澤에 棲遑하여 當代와 不競하고 暮齒(晩年)에 이르러야 비로서 弘宣에 屈하였다."[385]한다. 지엄이 이렇게 弘宣에 나아간 때가 언젠지 모르지만, 崔致遠의 法藏和尙傳에 다음과 같은 말이 보인다. "法藏 17세 때(顯慶 4년, 659) 雲華寺에서 智儼의 화엄경 강의를 들었다."[386] 그렇다면 대개 그 무렵으로 봐도 좋을 것이다.

그뒤 지엄은 公적으로 널리 알려지게 되는데, "皇儲(唐 高宗의 第6子 賢)가 沛王으로 封해지면서(661) 그를 친히 講主로 모셔 府司로 하여금 優事供給하여 法輪無輟(龍朔)케 한 것"[387]이 계기가 되었을 것이다. 義湘이 入唐하여(龍朔 1년, 661) 智儼을 뵈온 것은 그 이듬해(662)로 생각된다. 따라서 그 이전에 지엄의 화엄사상이 신라에 알려질 가능성은 거의 없고, 의상의 귀국을 통해(文武王 10년, 670) 본격적인 傳來가 행해졌다고 볼 수 밖에 없다. 원효가 지엄의 화엄사상에 접하게 되는 것도 그와 같은 때라 할 것이다. 지엄의 數十錢法을 華嚴宗要와 普法記에 인용하면서 원효는 다음과 같이 말하고 있는 것이다. "이 數十錢法은 智儼法師 所說의 뜻이요, 義湘法師 所傳의 辭이다."[388]

따라서 원효사상과 중국 화엄사상은 義湘을 통해 交涉이 행해지기 전에는 각자 멀리 떨어져 독자적인 발전을 하고 있었다고 봐야 한다. 두 사상 사이에 교리적 視角이나 법문의 조직에 다소 차이가 나타난 것은 그런 地域的 隔離性에서 충분히 일어날만한 일이라고 할 것이다. 그러면서도 두 사상이 본질적인 면에서는 동일한 境界를 가고 있었다는 것은 신기로운 일이 아닐 수 없다. 그리고 그런 본질적 동일성 때문에 원효사상을 화엄사상에 소속시켜도 좋을 것이다.

383) 同書 卷3, 2·375·c.
384) 元曉, 華嚴經疏序, 韓佛 1·495·a.
385) 法藏撰, 華嚴經傳記 卷3, 大正 51·163·c.
386) 崔致遠撰, 法藏和尙傳, 大正 50·281·a~b.
387) 華嚴經傳記 卷3, 大正 51·163·c.
388) 均如說, 一乘法界圖圓通記 卷下, 韓佛 4·25·a.

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

그러나 원효사상과 중국초기 화엄사상을 비교하면서 그런 본질적 동일성을 지적하는 것만으로 그쳐서는 안될 것으로 느껴진다. 왜 그러냐면 두 사상가는 그런 본질적 동일성을 갖고 있음에도 불구하고, 그것에 이르는 이론 전개과정에서는 상당한 차이를 보여주고 있기 때문이다. 형태적인 법문을 어떻게 조직했느냐의 문제가 아니라 화엄의 普法이나 十玄門이 성립될 수 있는 '근본적 이론'에 있어서 차이가 있다는 말이다. 그런 근본이론의 차이란 어떤 것인가?

원효에 의하면 앞서 논한 바와 같이 중관과 유식은 究竟의 경지에서 다 같이 이론적 결함을 갖는다. 전자는 '가고는 두루하지 못하는 논'(往而不遍論)이요, 후자는 '주고는 빼앗지 못하는 논'(與而不奪論)이기 때문이다.[389] 그런 이론적 문제성은 두 대립적인 사상체계가 '一心'으로 和合하므로써 상호 補完작용을 통해 극복될 수 있다. 기신론의 一心二門 조직은 바로 그런 성격을 띤 것으로, 원효가 그것을 '群諍의 評主'라고 평가함은 이 때문이다.

그러나 그런 진여·생멸 二門의 단계에서는 비록 二門이 體·相 양면을 각각 완벽하게 갖추고 있다 해도 究竟의 경지에서 淳淨한 淨品연기를 발생할 능력이 없다. 진여문은 애초에 能生의 뜻이 없고, 생멸문은 根本無明(智碍)을 除滅할 힘이 없기 때문이다. 그런 無明을 파해줄 수 있는 것은 진여문의 離言眞如(一法界大總相法門體)요, 無明이 타파되면(本覺의 智淨相) 생멸문에 本有한 能生의 뜻이 작용을 일으킨다(本覺의 不思議業相). 그러나 이런 和合의 단계는 二門의 단계를 벗어난 새로운 次元이므로, 기신론은 다시 體·相·用 三大를 설하지 않을 수 없었던 것이다. 원효는 기신론을 이런 각도에서 보고, 三大의 경계를 화엄경 普法에 해당되는 것으로 判釋하였음은 앞서 살펴 본바 같다〈제Ⅱ장 3절 참고〉. 처음에서 끝까지 理論整然한 것이다.

그러나 지엄은 어떤가. 앞서〈제Ⅲ장 제1절〉살펴 본 바와 같이 진여문의 眞如(離言眞如)를 體라 하고 眞如相을 相이라 하여, 이것이 생멸문의 覺體를 總體적으로 제시하고 있다 한다. 그런 뒤 覺義는 淨法의 心生滅을, 不覺義는 染法의 心生滅을 나타내고 그 중 本覺의 隨染分別을 특히 '淨德의 用'이라고 보고 있다. 이런 입장에서 그는 기신론의 진여문을 理(空)에, 생멸문을 事(有)에 配屬시켜 空有의 無二 無碍함을 설하고, 이것을 大乘終敎로 判釋했던 것이다.

이런 이론체계를 어찌 正當하다고 하겠는가? 첫째로 立義分의 '是心眞如相 即示摩訶衍體'라는 말에서 '眞如相'이 생멸문의 覺體를 總示한다는 것은 있을 수 없다. 立義分의 그 말은 解釋分의 진여문으로 이어지고, 진여문에서 다시 體大로 이어진다는 것은 너무나 명백한 일이기 때문이다. 둘째로 진여·생멸 二門을 理(空)·事(有)에 配屬

389) 元曉撰, 起信論疏記會本 卷1, 韓佛 1·733·b(別記).

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

시켜 圓融一際를 설한다는[390] 것도 있을 수 없다. "二門은 각각 一切法(理·事)을 포섭한다."[391]고 기신론은 말하고 있기 때문이다. 二門이 그렇게 和合하는 단계는 三大의 경계이다. 어찌 二門의 단계에서 그런 圓融無碍를 설할 수 있겠는가. 셋째로 二門圓融의 뜻과 三大의 뜻이 명확하게 분석되고 있지 않다. 진여문에도 體大(離言眞如)와 相大(依言眞如)가 있고, 생멸문에도 體·相 二大(眞如自體相)와 用大(眞如用)가 있다고 해석되고 있기 때문이다. 法藏 또한 진여문은 體大를, 생멸문은 體·相·用 三大를 具示한다고 한다.[392] 그렇다면 그러한 三大와 二門에 각각 들어 있는 體·相·用과는 어떤 意味差가 있단말인가? 그러면서도 다시 화엄경 經題의 '大'字는 體·相·用 三大를 뜻한다고 하니,[393] 명확한 식별이 안되고 있는 것이다.

억지로 相異點을 찾아 본다면 終敎의 緣起一心門과 圓敎의 法界緣起說은 전자가 아직도 染法을 拂拭치 못한데에 대해(對染以顯妄法) 후자는 그것을 말끔히 떨쳐 버렸다(但顯淨品緣起)는 점이라고 할 수 있을지 모른다.[394] 그러나 그렇게 微細한 '妄染'을 떨쳐 버릴 수 있는 原理는 무엇일까? 지엄이나 법장의 기신론관에서는 그것을 도저히 찾을 수 없을 것이다. 원효에 의하면 진여문의 離言眞如(一法界大總相法門體)가 그런 破相의 原理에 해당되고, 그런 原理가 일을 다했을 때 그것을 體大(一切法眞如平等不增減)라고 부르고 있는 것이다. 따라서 體大는 眞如門에, 相·用 二大는 생멸문에 속한다고 볼 수 밖에 없다.

지엄의 화엄철학은 이런 원효사상과 비교할 때 이론적 整然性이 크게 떨어진다고 할 수 밖에 없다. 그가 초기의 三敎判에서 晩年의 五敎判으로 넘어간 것은 그런 이론적 문제성을 의식한 때문이 아니었을까? 終敎 다음에 頓敎(默顯不二)를 신설하여 終敎의 微細한 染法(智碍)을 그로써 拂拭하고자 했다는 말이다. 법장이 頓敎를 '기신론의 離言眞如'(體大)에 의한 것이라고 설함은[395] 그런 뜻을 짙게 나타내고 있는 것이다. 이런 頓敎 뒤에 一乘圓敎를 세운 것이 五敎判인데, 결국은 기신론의 이론체계를 따라가고 만 것이다. 그러기에 圭峰宗密(780~841)은 다음과 같이 말하고 있다. "五敎는 기신론의 一心으로부터 染法이 발생하는 經過에 따라 세운 것으로써, 一心은 圓敎, 心眞如는 頓敎, 心生滅은 終敎, 三細는 始敎, 六麤는 小乘에 각각 해당된다."[396]

이상 간단히 중국의 초기 화엄사상을 살펴 보고 그것과 원효사상을 비교해 보았다. 두 사상체계는 교학적인 視角이나 법문의 조직에서 다소 차이가 있지만, 두 사상이 地

390) 搜玄記 卷3下, 大正 35·63·b; 五敎止觀 第三事理圓融觀, 大正 45·511·b.
391) 上揭書 卷1, 1·740·c(論).
392) 本章 제1절 참조.
393) 搜玄記 卷1上, 大正 35·14·c.
394) 上揭書 卷3下, 大正 35·63·b.
395) 法藏, 一乘敎義分齊章 卷1, 大正 45·481·c.
396) 宗密撰, 起信論疏 卷上 序(板本幸男, 華嚴敎學の研究, p.240).

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)

域적으로 멀리 떨어져 독자적으로 형성된 것이라는 점을 감안 할 때, 그 정도의 相異는 충분히 허용될 수 있는 것으로 보인다. 뿐만 아니라 그들은 다 같이 華嚴經의 敎判적 위치를 기신론의 三大의 경계로 判釋하고 있어 사상의 本質적 同一性을 보여주고 있다. 그런 점에서 원효사상을 화엄사상에 소속시켜도 좋을 것이다. 그러나 두 사상을 구성하는 근본이론 체계에 있어서는 상당한 차이가 발견된다. 그런 차이는 一次적으로 기신론에 대한 이해의 차이에서 오는 것이지만, 원효의 緻密하고 整然한 이론전개에 중국 화엄은 크게 미치지 못한 것으로 평가하지 않을 수 없다.

〈제Ⅳ장 義湘 華嚴學의 實踐적 性格
제Ⅴ장 華嚴學의 隆盛과 그 影響
제Ⅵ장 結論
以上의 三章은 本 學報 다음 호(第25輯)에 수록함.〉

삼성현역사문화관 | IP:183.106.106.*** | Accessed 2021/08/06 13:39(KST)