

# 元曉의 和諍思想과 會通의 政治理念

최민자

성신여자대학교

【논문요약】 元曉大師는 그의 「十門和諍論」에서 모든 事物의 근본적인 本性이 言語의 영역을 초월해 있는 까닭에 相對的인 概念들에 偏着하여 그것들을 絶對化하는 오류를 범해서는 안된다고 하고, 萬物의 交織性과 相互依存性을 직시하므로써 우리의 마음이 순수하게 大乘 즉 一心에 契合되어질 때 비로소 그가 말하는 '無理之至理 不然之大然'의 경계에 이를 수 있는 것으로 보았다. 또한 「金剛三昧經論」에서는 그의 사상의 본질을 '離邊非中'이라는 말로 압축하므로써 그의 和諍의 논리가 二分法的인 思惟體系를 초월하여 하나의 眞理를 드러내는데 주안점을 두고 있음을 천명하고 있는데, 이는 곧 그의 和諍思想의 논거가 統一과 平等의 원리라는 것을 보여주는 것이라 하겠다. 그는 당시 新羅 社會의 宗派主義의 現實을 개탄하여 최고의 德을 無諍으로 삼고, 社會政治의 分裂相과 對立相을 극복하고자 和諍總和의 精神을 진작시키므로써 명실공히 三國統一의 思想的 支柱가 되었다.

이러한 元曉의 和諍思想이 오늘날 南北韓 分斷體制에 시사하는 바는 실로 크다. 그의 和諍論은 우리 민족이 時代的 思想的 桎梏에서 벗어나 민족주의 본래의 統合的 機能을 회복하

게 하므로써 한국민족주의가 진정한 歷史發展의 動力이 될 수 있게 할 것이다. 그것의 비밀은 一心에 있다. 그는 이 一心이 일체의 世間法과 出世間法을 다 포괄한다고 하여 이 하나인 마음의 根源性·包括性·普遍性을 강조하고, 또한 온전히 하나가 된 眞如한 마음은 圓融會通의 主體요 和諍의 主體인 까닭에 일체의 功德의 근원이 되며 平和와 幸福의 원천이 되는 것으로 보았다. 그가 '歸一心源'을 설파한 이유도 바로 여기에 있다. 그런데 眞如를 따르는 信心 그 자체는 完德의 實踐이 수반되어질 때 비로소 완전해질 수 있는 것으로 여기서 그는 계율조목이나 강조하는 형식적인 實踐 倫理의 차원이 아닌 大乘 倫理의 차원에서 布施·持戒·忍辱과 같은 如實修行의 필요성을 강조한다.

「大乘起信論」에서는 주로 이 一心에 대한 해명을 목적으로 眞如門과 生滅門의 二門을 설정하여 一心二門으로 如來의 근본 뜻을 해석하고 信心을 일으켜 修行하게 하고 있는 바, 여기서 그는 '心體無二'라 하여 마음의 生滅이 無明에 의해 이루어지고 또한 生滅하는 마음은 本覺을 따라 이루어진다고 하여 「大乘起信論疏」에서는 眞如門 가운데 大乘의 本體가 있고 生滅門 가운데 本體와 俗性과 作用이 있다 하여 바로 이

一心에 의거하여 大乘의 뜻이 나타난다고 하고 있다. 마찬가지로 「大乘起信論別記」에서도 그는 心生滅에 대한 해석에서 '非無而非有 非有而非無也'라고 하여 染·淨의 성품에 집착함은 모두 망상이며, 그것을 떠나게 될 때 후에 모든 功德을 이룩하게 된다고 하고 있다. 그리하여 그는 染과 淨, 動과 靜, 眞과 俗, 空과 色, 理와 事, 一과 多 등의 相互對立하는 범주들을 體와 用이라는 불가분의 관계로 분석하므로써 和靜會通시키고 있다. 이와 같이 그의 사상은 모든 異諍을 和解하고 諸說을 會釋疏通하는 독특한 技法과 論理를 전개시키고 있다.

종합하면, 그의 사상에는 古今을 통하고 歷史를 초월하며 民族과 宗教의 벽을 뛰어 넘는 普遍性이 있다. 비록 그의 주제와 용어가 佛敎的이긴 하지만 일체의 他義가 모두 佛義인 것

으로 본 것이나, 人間의 本質인 문제를 다룬 점에서 능히 佛敎의 테두리를 넘어선 것이라 하겠다. 그의 사상이 時空을 초월하여 오늘의 우리에게 깊은 감동으로 와 닿는 것은 아마도 高僧이면서 居士였고 위대한 思想家이면서 實踐家였던 無碍道人으로서의 그의 實存的 體驗이 그 속에 용해되어 흐르고 있기 때문일 것이다. 이러한 元曉의 和靜會通의 이념은 해방 이후 반세기가 다 되도록 여전히 思想的 桎梏에서 벗어나지 못하는 우리에게 標月之指, 즉 眞理의 달을 가리키는 손가락으로 다가서고 있다. 이제 우리는 二分法的인 생각을 초월할 수 있는 하나의 마음 뿌리에로 돌아가야 할 것이다. 歷史의 終焉이 아니라 和靜會通의 이념이 용해되어 흐르는 새로운 歷史의 시작을 우리는 준비해야 할 것이다.

## I. 序 論

和靜의 論理에 기반된 元曉思想의 本質은 平和요 統一이다. 이는 我法二執을 모두 脫去하여 만물의 交織姓과 相互依存姓을 직시할 때 우리의 個別性이 차별없는 一者으로 용해되어져 이르게 되는 소위 '無理之至理 不然之大然'<sup>1)</sup>의 경계를 의미한다. 元曉大師가 百家의 異諍을 和合하여 무수한 眞理의 가지들을 하나의 眞理로 되돌리고 萬法歸一을 선포한 것은 대립자들의 力動的 統一性에 대한 그의 신념을 나타낸 것으로 독창적이고 포괄적인 그의 「大乘起信論」觀은 바로 이러한 그의 근본 입장을 분명히 보여 준다.

和靜論의 논거는 統一과 平等의 원리이다. 비록 元曉의 「十門和靜論」은 일부 단편만이 현존하

1. 元曉, 「金剛三昧經論」, 趙明基 編. 1978. 『元曉大師全集』, 서울: 寶蓮閣, 130(이하「金剛三昧經論」이라 略함); 元曉, 「大乘起信論別記」, 趙明基 編, 위의 책, p. 464 (이하「大乘起信論別記」라 略함). 이는 <道理 아닌 지극한 道理, 肯定 아닌 大肯定>으로 번역될 수 있으나 그 참 뜻은 相對的 差別性을 떠난 如實한 大肯定을 의미한다. Cf. 莊周, 『莊子』, 6章: 墮枝體 黜聰明 離形去知 同於大通此謂坐忘.

고 있기는 하지만 和諍은 「大乘起信論疏·別記」를 일관하고 있는 元曉의 근본 사상이고, 그의 저술 전반을 일관하는 사상적 특색이기도 하다. 實踐의 思惟志向의 眞俗圓融無碍論者로서 ‘離邊非中’<sup>2)</sup>의 卽自對自的 理論體系 속에서 그가 피력하는 大乘 倫理의 탁월한 견해는 어떤 것일까. 그것은 한마디로 대립자의 양 극이 지나는 편견을 지양시켜 ‘저것’과 ‘이것’이 대립자임을 그만 두는 것이다. 그것이 바로 ‘大乘’의 本領(essence)이다.<sup>3)</sup> 그것은 Ashvaghosha(馬鳴)\*의 말처럼 “存在하는 것도 아니며 存在하지 않는 것도 아니요, 存在와 非存在가 동시에 존재하는 것도 아니며 存在와 非存在가 동시에 존재하지 않는 것도 아니다.”<sup>4)</sup> 그의 체계속에서 存在와 非存在, 主體와 客體, 思惟와 實在, 俗諦와 眞諦의 二分法은 완전히 폐기되어진다.<sup>5)</sup>

이와 같이 元曉의 和諍論의 성격은 開合과 宗要, 立破와 與奪, 同異와 有無<sup>6)</sup>에 입각한 思想的 論理를 구체화한 것으로 그는 연역과 귀납의 양 논법을 이용하여 敎理의 다양성속에 담겨진 주요한 가르침의 본질을 깨달음으로써 모든 敎理를 和諍할 수 있다고 믿었다. 그의 和諍의 論理는 二分法的인 思惟體系를 초월하여 하나(Oneness)의 眞理를 드러내는 데 주안점을 두었다.

그것의 비밀은 一心에 있다. 그에게 있어 올바른 삶의 기본은 마음가짐에 있으며 모든 것을 낳는 根源이 바로 우리 각자의 마음이다. 하나인 마음(一心) 이외에 다른 實在가 있는 것이 아니다.” 이 하나인 마음을 그는 大乘의 法이라고 말하고 있다.<sup>8)</sup> 우리의 마음이 온전히 하나가 되지 못할 때 온전한 삶을 누릴 수 없는 것은 自明한 이치다. 온전히 하나가 된 眞如한 마음은 圓融會通의 主體요 和諍의 主體인 까닭에 일체의 功德의 根源이 되며 平和와 幸福의 원천이 된다. 그가 ‘歸一心源’을 설파한 이유도 바로 여기에 있다.

元曉의 和諍思想이 오늘날 南北韓 分斷體制에 시사하는 바는 크다. 分斷體制가 가져온 民族同質性的 毀損과 그로 인한 心理的 間隙이 실로 민족적 生存과 繁榮에 커다란 위협이 되고 있는 현실에서 元曉의 和諍論은 우리 민족이 思想的 異質性을 초월하여 民族統合을 이룩하고 나아가 平等하고 平和로운 세계를 창조하는 토대가 될 수 있다. 말하자면 그의 和諍論은 思想이나 階級,

2. 「金剛三昧經論」, 130. 有도 아니요 無도 아니요 그 양 번을 멀리 떠나면서 그렇다고 中道에도 집착하지 않는다는 非有非無 遠離二邊 不着中道의 뜻임.

3. Cf. Fung Yu-Lan, 1958. *A Short History of Chinese philosophy*. New York : Macmillan, 112.

4. Ashvaghosha, 1900. *The Awakening of Faith*, trans. D. T. Suzuki. Chicago : Open Court, 59 : Suchness is neither that which is existence, nor that which is non-existence, nor that which is at once existence and non-existence, nor that which is not at once existence and non-existence.

\* 確實치는 않으나 1세기경 印度의 大論師로 「大乘起信論」의 원저자로 알려져 있다.

5. 元曉, 「十門和諍論」, 趙明起 編, 앞의 책, 641-645 (이하 「十門和諍論」이라 略함).

6. 「金剛三昧經論」, 130-132 ; 元曉, 「大乘起信論疏」, 趙明基 編, 앞의 책, 391 (이하 「大乘起信論疏」라 略함).

7. 위의 책, 397.

8. 「大乘起信論別記」, 466 ; 「大乘起信論疏」, 402.

人種에 편벽하여 구애됨이 없는 에큐메니컬(ecumenical)한 정신을 이끌어 냄으로써 모든 政治社會를 관통하는 會通의 政治理念과 遭遇할 수 있게 한다. 우리 民族內部的 危機가 단순히 自由主義나 民主主義나 하는 이데올로기에 의해 해소될 수 있다고 믿는 것은 이데올로기의 運用主體가 인간이라는 점을 경시한 것이다. 共產主義가 平等을 실현하기는 커녕 무너지고 말았고 自由主義 또한 곳곳에서 自由를 유린당한 채 신음하고 있지 않는가. 진정한 自由는 統一과 平等의 기초위에서 만이 가능할 수 있다는 사실을 Hegel 또한 그의 〈Master-Slave Dialectic〉<sup>9)</sup>에서 설파하지 않았던가. 이제 우리는 二分法的인 생각을 초월할 수 있는 하나의 마음뿌리로 돌아가야 할 것이다.

상기와 같은 내용을 本稿에서는 元曉의 「大乘起信論疏·別記」, 「金剛三昧經論」, 「十門和諍論」을 중심으로 살펴보기로 한다. 우선 「大乘起信論疏·別記」는 元曉의 思想과 그의 行爲를 가능할 수 있게 하는 가장 골간이 되는 저술이라 할 수 있다. 여기서 「疏」와 「別記」의 관계를 보면 「別記」는 「疏」의 草稿와 같은 것으로 「起信論」을 간략하게 주석한 것이고 「疏」는 「起信論」본문을 해석한 것인데 「大乘起信論」의 大義는 「疏」와 「別記」양자의 것을 종합할 때 그 論旨가 분명히 드러난다. 元曉는 佛教思想史의 양대조류인 般若思想과 唯識思想이 「大乘起信論」에서 종합되고 있는 점을 간파하고 開하면 無量無邊한 意味를 宗으로 삼고 合하면 二門一心의 法을 要로 삼는<sup>10)</sup> 이 論이야 말로 모든 佛教思想의 論爭을 지양시킬 수 있는 根據를 명백히 제시하는 것으로 보고 그의 論旨를 펼치고 있다. 다음으로 「金剛三昧經論」은 「金剛三昧經」에 대한 주석서인데 이 經은 元曉의 論에 의해 비로소 그 심오한 뜻이 發現되어진 것으로 「大乘起信論」과 불가분의 관계를 맺고 있다. 本論의 大意를 보면 一心의 원천은 有·無를 떠나서 홀로 淸淨하며 三空(我空·法空·俱空)의 바다는 眞·俗을 융화하여 湛然한 것이라 하고 萬德圓滿한 諸門은 一觀에 出하지 아니하니 開하여도 하나가 늘어나지 않고 合하여도 열이 줄어들지 않는 고로 不增不減을 宗要로 하는 것이라고 되어 있는데<sup>11)</sup> 이는 元曉가 論 서두에서 “合하여 말을 하면 一味觀行이 그 쏘이고 開하여 말하면 十重法門이 그 宗이다”<sup>12)</sup>라고 한 표현에서도 드러나듯이 그 이면에는 一心의

9. 主人과 奴隸의 변증법은 ‘我’(self)와 ‘非我’(other)의 두 대립되는 自意識에 관한 것으로 이러한 변증법은 ego 내에서와 마찬가지로 人間社會의 歷史속에서도 면면히 나타나는 바, Hegel은 이를 歷史過程의 變動因이 되는 原理로 간주한다. 이러한 主人과 奴隸간의 ‘삶과 죽음의 투쟁’은 Hegel ‘理性國家’의 출현과 더불어 종식되어지게 되는데, 이 단계가 되면 만인은 자유롭고 보편적으로 相互依存的이며 상호적으로 서로를 認識하게 되는 바 일체의 모순의 대립이 지양되어 自由의 理念이 그 스스로를 具體的 現實態로 표현하는 卽自對自의 存在가 됨으로써 마침내 絕對精神은 人間 存在속에서 실현되게 되는 것이다. 이에 관하여는 崔珉子, “發展과 辨證法—絕對精神과 道の 辨證法的 發展論理에 대한 一考,” 鄭熙彩 外, 1987. 『國家發展의 社會科學』, 서울: 博英社 參照.

10. 「大乘起信論疏」, 391: 開則無量無邊之義爲宗 合則二門一心之法爲要.

11. 「金剛三昧經論」, 130-132.

12. 위의 책, 130: 合而言之 一味觀行爲要 開而說之 十重法門爲宗.

근원으로 되돌아가 饒益衆生하는 元曉思想의 實踐原理가 담겨져 있다. 끝으로 「十門和諍論」은 일부 단편만이 남아 있기는 하지만 和諍思想을 펼쳐 보인 가장 대표적인 저서라는 점에서 주목할만하다. 本論은 百家의 異諍을 和合하여 一乘佛敎를 세우고자 論理的 根據를 제시한 것으로 元曉의 一乘佛敎에는 統一과 和解의 實踐에 대한 그의 근본입장이 분명히 드러나고 있다. 그는 小乘佛敎가 物質主義·形式主義·律法主義에 빠진 것과 大乘佛敎가 현실세계 전체의 의미를 부정하므로써 觀念論에 빠진 것 둘 다를 비판하고 우리가 취해야 할 普遍的인 價値觀을 佛敎의 용어를 빌어서 말해주고 몸소 실천했던 사람이다. 훗날 그가 和諍國師로 추봉된 것은 그만큼 이유가 있다 하겠다. 그러면 元曉의 大乘의 倫理觀부터 살펴 보기로 하자.

## II. 元曉의 大乘의 倫理觀

### 1. 一心爲大乘法

元曉는 「大乘起信論」이라는 標題에 대한 설명에서 大乘을 小乘의 相對的 差別概念이 아닌 모든 眞理를 包容한다는 의미로 해석하고 또한 起信을 敎條的인 의미의 믿음인 아닌 眞理를 發現시킨다는 의미로 해설하고 있다.<sup>13)</sup> 그가 「虛空藏經」에 의거하여 설명하고 있는 내용을 보면 다음과 같다.

“大乘은 無量·無邊·無崖하므로 두루 모든 것에 遍滿하여 虛空과 같고 모든 衆生을 包容할만큼 廣大하므로…… 모든 衆生에게 障礙없는 智慧를 밝혀 주는 수레로 無住의 여섯 波羅蜜으로써 일체의 般若에로 廻向하고, 無崖의 四諦(苦集滅道の 四聖道)로써 彼岸에 이르게 한다.”<sup>14)</sup>

또한 그의 「大乘起信論別記」에서는 大乘의 本體가 광활하고 太虛와 같아 私家 없으며 大洋과 같아 지극히 公平하고 그 속에서 動과 靜, 染과 淨, 眞과 俗이 어우러져 하나가 된다고 한다.<sup>15)</sup> 그런데 그것을 有라고 하자니 한결같은 모습이 텅 비어 있고 無라고 하자니 萬物이 다 이로부터 나오니 그 이름을 알지 못하여 大乘(摩訶衍)이라고 했는데 이는 억지로 붙인 이름일 뿐 그 이름이 곧 實相을 나타내는 것은 아니라고 본다.<sup>16)</sup> 참으로 眞俗 平等의 本體를 體得한 자가 아니고서야 “누가 능히 言說을 넘어 大乘을 論하고 思慮가 끊긴 곳에서 깊은 믿음을 일으키게 할 수 있겠

13. 「大乘起信論疏」, 391-393.

14. 위의 책, 391 : 大乘者 謂無量無邊無崖故 普遍一切 喻如虛空 廣大容受一切衆生故 於一切衆生無障礙慧明爲軒 以無住六波羅蜜廻向薩般若 以無碍四諦度到彼岸.

15. 「大乘起信論別記」, 464.

16. 「大乘起信論疏」, 390 : 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 強號之謂大乘. Cf. 老子, 25章 : 吾不知其名 強字之曰道 強爲之名曰大.

는가.”<sup>17)</sup> 그리하여 元曉는 觀念과 形象을 초월하고 形態나 言說을 떠나 우리의 마음이 순수하게 大乘에 契合되어질 때 비로소 如實한 大肯定에 이를 수 있는 것으로 보았다.<sup>18)</sup>

大乘을 한낱 教理體系가 아닌 마음으로 표현한 것은 「大乘起信論」에서 비롯된다. 元曉 또한 ‘一心爲大乘法’이라 하여 하나인 마음의 根源性·包括性·普遍性を 강조하였다.

“실로 이 마음으로 말미암아 이 세상의 모든 것이 다 包括되며, 이 세상의 모든 것 自體는 오직 一心일 따름이다. 小乘에서 일체의 것이 각기 그 自體를 가지고 있다고 하는 것과는 같지가 않다. 고로 一心을 大乘의 法이라고 말하는 것이다.”<sup>19)</sup>

말하자면 ‘一心之外更無別法’<sup>20)</sup>인 것이다. 다만 오랜 無明의 習氣때문에 眞如한 마음의 본 바탕이 가리워져 고요해야 할 마음의 바다에 波浪이 일고 流轉六道하게 되는 것이다. 그런데 여기서 元曉는 ‘雖起六道之浪 不出一心之海’<sup>21)</sup>라 하여 그의 생각이 「大乘起信論別記」의 ‘是心則攝世出世法’<sup>22)</sup>이라는 大前提위에 서 있음을 보여 준다.

이와 같이 大乘의 마음은 萬物이 그 안에 包容되며, 德이란 德은 갖추지 않은 것이 없고, 像이란 像은 나타나지 않는 바가 없다. 그런 까닭에 元曉는 ‘眞如大海 永絕百非故’<sup>23)</sup>라 하고 바로 이 眞如한 마음이 모든 行爲의 源泉이 되는 것으로 보았다.

따라서 元曉에게 있어 모든 行爲의 根本規範은 일정하게 규정되어 있는 것은 아니고 다만 眞如한 마음에 의거해 있는 까닭에 여기서 벗어나는 것만이 금지되어야 할 行爲인 것이다. 그런데 眞如를 따르는 信心 그 自體는 完德의 實踐이 수반되어질 때 비로소 完全해질 수 있는 것으로 바로 여기에 調身·調心하는 修行의 필요성이 생겨난다.<sup>24)</sup> 이를테면 布施·持戒·忍辱과 같은 如實修行의 필요성이 생기게 되는 것이다.<sup>25)</sup> 이는 元曉의 倫理觀이 戒律 조목이나 강조하는 形式的인 實踐 倫理의 차원이 아닌 이른바 大乘 倫理의 차원에서 전개되어지고 있음을 말하여 준다. 이러한 점은 「大乘起

17. 「大乘起信論疏」, 390. : 誰能論大乘於離言 起深信於絕慮者哉.

18. 「大乘起信論別記」, 464.

19. 「大乘起信論疏」, 402. : 良由是心通攝諸法 諸法自體唯是一心 不同小乘 一切諸法各有自體 故說一心爲大乘法也. Cf. 「大乘起信論別記」, 466. : 良由是心通攝諸心言是心即攝一切諸法 顯大法自體 唯是一心 不同小乘一切諸法 各有自體皆得作法故說一心爲大乘法.

20. 「大乘起信論疏」, 397.

21. 위의 책. 비록 六道의 波浪이 일지만 하나인 마음의 바다를 벗어나지 않는다는 뜻으로 이 하나인 마음은 一切의 世間法과 出世間法을 다 包括한다는 大前提에 기초하여 一心의 根源性·普遍性·包括性에 대한 그의 信念을 나타낸다.

22. 「大乘起信論別記」, 467.

23. 「大乘起信論疏」, 395. 眞如한 마음의 큰 바다는 永遠히 모든 謬謬를 여의었다는 뜻임.

24. 위의 책, 452.

25. 위의 책, 396 : 如實修行者 謂修行布施 如是持淨戒 或修忍辱行.

信論」 후반의 〈修行信心分〉과 〈勤修利益分〉에 대한 그의 해석에서 잘 나타나고 있다.

「大乘起信論」 전반이 주로 一心에 대한 理論的 論議에 치중하고 있는 것과는 달리 〈修行信心分〉과 〈勤修利益分〉에서는 믿음을 일으켜 修行하는 것과 나아가 修行을 권하고 그 利益을 말하는 實踐的 修行의 필요성을 들고 있다. 〈修行信心分〉에 대한 해석에서 元曉는 믿음을 일으킨 다음에는 반드시 修行으로 나아가야 한다는 如實修行의 필요성을 강조하고, 또한 〈勤修利益分〉에 대한 해석에서는 善根이 박약한 사람을 위하여 修行의 利益됨을 들어 그것을 권장해야만 한다고 한다. 26) 참으로 “거울에 때가 끼이면 色과 像이 나타나지 않듯이 衆生의 마음에도 때가 끼이면 眞理의 몸은 나타나지 않는다”<sup>27)</sup>는 그의 말은 음미해 볼만하다.

## 2. 眞如門과 生滅門

眞如한 마음, 즉 一心이 圓融會通의 主體요 和諍의 主體라는 사실은 이미 언급한 바이다. 「大乘起信論」의 논지는 주로 이 一心에 대한 해명을 목적으로 眞如門과 生滅門의 二門을 설정하고 우리의 제 八識<sup>28)</sup>이 본래는 眞如한 마음을 그 본바탕으로 하고 있으나 無明의 바람이 일어 여러 형태의 生滅을 짓게 된다고 한다.<sup>29)</sup> 그런데 여기서 元曉는 마음의 生滅이 無明에 의해 이루어지고 또한 生滅하는 마음은 本覺을 따라 이루어지므로 ‘心體無二’라 하고 있다.<sup>30)</sup>

“生滅心이 아닌 것과 生滅心은 그 마음의 本體가 둘이 아니다. 단지 두 뜻으로 마음을 다루었으니 설명상 둘로 했을 뿐이다. 움직이지 않는 물이 바람이 불어 움직이듯이 動과 靜이 비록 다르기는 해도 물의 本體는 하나일 뿐이다. 그래서 고요한 물에 의해서 그 움직이는 물이 있다고 말하게 되는 것이니 그 道理 역시 그러함을 알아야 한다.”<sup>31)</sup>

또한 「金剛三昧經論」에서도 이 두 門은 그 體가 둘이 아니므로 모두 ‘一心法’이라고 하고 있다.<sup>32)</sup>

26. 위의 책, 448-462.

27. 위의 책, 448 : 鏡若有垢色像不現 如是衆生心若有垢法身不現者.

28. 여기서 보여지는 八識의 이론은 唯識思想에 기초한 것으로 八識의 이론체계를 보면, 우선 眼識·耳識·鼻識·舌識·身識·意識이라는 흔히 前六識으로 총칭되어지는 識이 있고 이 여섯가지의 識은 보다 심층의 제 七識인 自我意識(「大乘起信論」에서는 제 七識을 意라 하여 意識으로 총칭되는 前六識과 구분하고 있다)에 의해 지배되어지며 또한 이 自我意識은 보다 심층의 제 八識에 연결되어 있는데 바로 이 제 八識이 우리 마음속 깊이 감춰진 모든 심리활동의 원천이 된다.

29. 「金剛三昧經論」, 146 ; 「大乘起信論別記」, 474-475.

30. 위의 책, 471.

31. 위의 책 : 然不生滅心與生滅心 心體無二 但將二義 取心爲二 以說依耳 如不動水爲 風所吹而作動水 動靜雖異 水體是一而得說言 依靜水故有其動水 當知此中道理亦爾.

32. 「金剛三昧經論」, 146 : 然此二門 其體無二 所以皆是一心法耳.

이리하여 元曉는 一切의 心相이 본래 ‘空寂無生’이며 “空寂之心의 本體는 色像이 없다”<sup>33)</sup>라고 하고 바로 衆生心이 본래 ‘空寂之心’인데 다만 妄念이 動하여 無始이래로 流轉하는 바 修習하여 본래의 空心을 얻기 위하여서는 “眞如門에 의하여 止行을 닦고 生滅門에 의하여 觀行을 일으키어 止와 觀을 동시에 닦아 나가야 한다”고 주장했다.<sup>34)</sup> 이는 生滅門과 眞如門의 二門을 통해 一心에 대한 理論인 論議를 전개하고 궁극에는 믿음을 일으키어 實踐인 行爲에로까지 나아가게 하는 「大乘起信論」思想의 眞髓가 그대로 드러난 것이라 하겠다.

이와 같이 「大乘起信論」이 一心二門으로 如來의 근본 뜻을 해석하고 信心을 일으켜 修行하게 하는 것은 一心法에 의거하는 이 二門이 모든 法을 총괄하는 까닭이다. 그러면 眞如門과 生滅門에 대해 자세히 살펴 보기로 하자. 우선 眞如門에서는 우리의 眞如한 마음에 관하여 설명하고 있는데 여기서 眞如란 맑고 깨끗하며 고요한 마음의 본바탕을 말하는 것으로 그것은 覺이라고도 불린다. 본래 根本으로 있는 것이라는 관점에서 그 覺은 本覺이라고 불리기도 하고, 또 그것은 無明의 習氣때문에 가려져 드러나지 않을 때에는 不覺이라고 불리기도 하지만, 일단 어느 계기에 그 본바탕이 드러나기 시작할 경우에는 始覺이라고 불린다. 따라서 이 始覺은 本覺과 같은 것이다.<sup>35)</sup> 始覺의 뜻은 本覺에 의거하므로 不覺이 있게 되고, 不覺에 의거하기 때문에 始覺이 있게 된다고 설명할 수 있다. 말하자면 始覺은 不覺과 상관관계에 있고, 不覺은 本覺과 상관관계에 있으며, 本覺은 始覺과 상관관계에 있는 것이다.<sup>36)</sup> 如來藏이라고도 불리는 一心의 本體는 바로 이 本覺(究竟覺)인데<sup>37)</sup> 「金剛三昧經論」에서는 本覺利品이라는 독립된 章을 설치하고 이 本覺의 利으로써 衆生에게 利益을 주는 道理를 나타내고 있다.<sup>38)</sup> 그런데 이 本覺은 無名을 따라 움직여 生滅을 만드는 까닭에 이를 元曉는 「大乘起信論疏」에서 ‘依如來藏故有生滅心’<sup>39)</sup>이라 하고 「大乘起信論別記」에서는 ‘本覺即是生滅之因’<sup>40)</sup>이라 하고 있다. 그리하여 그는 ‘何者眞如門 是諸法通相’<sup>41)</sup>이라 하였다.

“眞如門은 染과 淨이 서로 통하는 것을 밝힌 것이니, 서로 통하는 것밖에 또 다른 染과 淨이 있는 것이 아니다. 그러므로 染·淨은 모든 法을 포괄한다고 한 것이다.”<sup>42)</sup>

33. 위의 책.

34. 위의 책, 145 ; 「大乘起信論疏」, 397.

35. 위의 책, 415.

36. 위의 책, 415-419.

37. 「大乘起信論別記」, 467.

38. 「金剛三昧經論」, 181-197.

39. 「大乘起信論疏」, 404. Cf. 위의 책, 477 : 如來藏者是善不善因.

40. 「大乘起信論別記」, 466.

41. 위의 책, 468.

42. 「大乘起信論疏」, 404. : 欲明眞如門者染淨通相 通相之外無別染淨 故得總攝染淨諸法.

다음으로 生滅門에서는 이 眞如가 善과 不善의 원인이 되고 또 緣과 결합되어 모든 法을 變質시키는 것에 대해 설명하고 있다.<sup>43)</sup> 여기서 元曉는 비록 실제로는 모든 法을 變質시켰지만 항상 그 眞性は 파괴되지 않는 까닭에 이 生滅門 가운데에도 역시 眞如가 포괄된다고 본다.<sup>44)</sup>

“生滅門은 染과 淨을 따로 나타낸 것이니, 染·淨의 모든 法이 포함되지 않음이 없다. 고로 역시 모든 法을 포괄한다 한 것이다. 서로 통하는 것과 따로 나타냄은 비록 다르기는 하지만 그 두 가지가 모두 빠뜨림이 없다. 고로 두 門은 서로 분리할 수 없는 관계에 있다고 한 것이다.”<sup>45)</sup>

그리하여 元曉는 ‘眞如門中有大乘體 生滅門中有體相用’<sup>46)</sup>이라 하여 大乘의 뜻은 이 세 가지 범주를 넘어서지 못하기 때문에 一心에 의거하여 大乘의 뜻이 나타난다고 하고 있다.

生滅門에서는 心生滅에 대한 해석에서 우리의 마음이 覺이 되는 경우와 不覺이 되는 경우 두 가지가 있음을 밝히고 있다.

“不覺의 뜻에는 두 가지 종류가 있으니, 첫째는 根本不覺이고, 둘째는 枝末不覺이다. 根本不覺은 이른바 阿梨耶(Alaya)識\* 안에 있는 根本無名을 말하니, 그것을 不覺이라 이른다…… 枝末不覺은 이른바 無明이 일으키는 一切 染法을 말하는 것이니, 그 모두를 不覺이라 한다.”<sup>47)</sup>

그런데 마음의 生滅에는 반드시 좋지 않은 生滅만이 있는 것이 아니라, 無名에 물들지 않은 맑고 밝은 生滅도 있다. 즉 眞如한 마음 그 自體의 불가사의한 힘에 의해 本覺의 마음이 어떤 계기에 빛을 발할 수가 있다. 그때 그 覺을 始覺이라고 하는데, 이미 언급된 바와 같이 始覺과 本覺이 별개의 것은 아니며, 같은 覺인데 本覺은 본래 根本으로 있는 狀態를 말한 것이고 始覺은 그 本覺이 어떤 좋은 因緣을 만나 發現되기 시작한 것을 포착하여 말한 것뿐이다.<sup>48)</sup>

“本覺은 이 心性이 不覺의 相을 떠나 있음을 말하고, 이 覺은 비추는 성격을 지니므로 本覺이

43. 「大乘起信論別記」, 468. : 生滅門者 卽此眞如 是善不善因與緣和合 反作諸法.

44. 위의 책 : 雖實反作諸法 而恒不壞眞性 故於此門亦攝眞如. 여기서 元曉는 ‘瓦器皆爲微塵所攝’이라 하여 眞如門을 질그릇이 모두 微塵에 포함되는 것에 비유하고, 또한 ‘故瓦器門卽攝微塵’이라 하여 生滅門을 질그릇이란 門속에 微塵이 포괄되는 것에 비유하고 있다.

45. 「大乘起信論疏」, 404. : 生滅門者別顯染淨 染淨之法無所不該 故亦總攝一切諸法 通別雖殊 齊無所遺 故言二門不相離也總釋義意.

46. 위의 책, 402. : 眞如門 가운데 大乘의 本體가 있고, 生滅門 가운데 本體와 俗性和 作用이 있다는 뜻임.

47. 「大乘起信論別記」, 476.

\* 阿梨耶식은 제八識을 일컫는 것으로 藏識이라고 漢譯하기도 하는데 이는 깨끗한 마음이 간직되어 있는 識이란 뜻에서이다.

48. Cf. 「金剛三昧經論」, 160.

라고 불린다. 다음 文章에서 말하듯이 그 스스로의 本體는 큰 智慧의 光明한 뜻을 지니고 있기 때문이다. 始覺은 이 心體가 無明의 因緣을 따라 움직여 妄念을 짓는 것을 말한다. 그것은 本覺이 勳習力(영향을 미치는 힘)을 갖기 때문이다. 覺의 作用이 조금씩 시작되어 궁극에 이르게 되면 다시 돌아와 本覺과 같아지게 되므로 始覺이라 한다.”<sup>49)</sup>

그리하여 元曉는 그의 「大乘起信論別記」에서 “不覺이 本覺에 영향을 미쳐 모든 染法을 낳게 하고, 本覺이 不覺에 영향을 미쳐 모든 淨法을 낳게 한다”<sup>50)</sup>고 하고, 이와 같이 전개되어 가는 과정은 相互인 關係에 있으므로 ‘非無而非有 非有而非無也’<sup>51)</sup>라고 하였다. 따라서 染·淨의 性品에 執着함은 모두 妄想이며, 그것을 떠나게 될 때 후에 모든 功德을 이룩하게 되는 것이다. 말하자면 大乘 倫理가 발휘되게 되는 것이다.

### Ⅲ. 和諍의 思想과 그 方法

#### 1. 和諍의 必要性和 그 根據

元曉大師는 그의 「涅槃宗要」에서 和諍의 義를 說하면서 ‘通衆典之部分歸萬流之一味 開佛意之至公和百家之異諍’<sup>52)</sup>이라 하여 여러 宗派의 모든 經典들을 統合하여 무수한 眞理의 가지들을 하나의 眞理로 되돌리고 佛陀 思想의 지극한 公平함을 열어 百家의 異諍을 和解하고자 하였다. 이는 7세기 당시 新羅 社會의 現實을 반영하는 것으로 無碍의 法門을 통하여 存在論的 統一思想을 나타내 보인 것이라 할 수 있다. 그의 和諍思想을 펼쳐 보인 가장 대표적인 저서라 할 수 있는 「十門和諍論」序文에서는 和諍의 必要性을 다음과 같이 밝히고 있다.

“如來가 世上에 계실 때에는 衆生이 한결같이 圓音에 의지 하였으나…… 이제는 부질없는 空論이 구름같이 치달아 혹은 말하기를 나는 옳고 남은 그르며 나의 學說은 옳고 남의 學說은 그르다고 主張하여 드디어 건너기 어려운 큰 강물이 되어 버렸다…… 산을 버리고 골짜기로 돌아간 것과 같고, 有를 싫어하고 空을 좋아함은 나무를 버리고 큰 숲으로 달려가는 것과 같다. 비유컨대 靑과 藍이 本體가 같고, 얼음과 물이 根源이 같으며, 거울이 모든 形象을 받아 들이는 것과 같다…… 이에 몇 마디 序를 述하고서 이르지어 「十門和諍論」이라 한다.”<sup>53)</sup>

49. 「大乘起信論別記」, 475-476.

50. 위의 책, 474 : 由不覺熏本覺故 生諸染法 由本覺熏不覺故 生諸淨法. Cf. 「大乘起信論疏」, 403 : 眞如淨法實無於染 但以無明而熏習故卽有染相 無明染法本無淨用 但以眞如而熏習故卽有淨用也.

51. 「大乘起信論別記」, 477.

52. 元曉, 「涅槃宗要」, 趙明基 編, 앞의 책, 21 (이하「涅槃宗要」라 略함).

53. 「十門和諍論」, 640.

위의 인용에 나타난 바와 같이, 부처 生存時에는 부처의 큰 가르침에 힘입어 서로 다툼이 없었으나 佛滅後 여러 가지 쓸데없는 理論과 見解들이 범람하게 되면서 참된 眞理가 가리워짐에 元曉는 和諍의 必要性을 切感하고 宗派主義의 展開에 대한 자신의 見解를 「十門和諍論」序文에 開陳하게 된 것이다. 특히 그는 和諍論에서 敎理的 排他性은 眞理의 片鱗에 대한 自我執着의 形態에 불과하며 그런 까닭에 결국 眞理의 本體를 놓치게 된다는 사실을 보여 주려고 하였다.<sup>54)</sup> 참으로 世上의 理致는 하나가 아니지만 그렇다고 서로 다르기만 한 것도 아니다. 말하자면 非一非異인 것이다. 그리하여 그는 「涅槃宗要」에서 “하나가 아니므로 능히 諸門이 合當하고, 다르지 아니하므로 諸門이 한 맛으로 통한다”<sup>55)</sup>고 하였다.

元曉의 「十門和諍論」은 일부 단편만이 現存하지만, 그의 現存하는 다른 저술들이나 또는 古德碩學들의 저서<sup>56)</sup> 중에 和諍論을 引用한 귀절을 찾아볼 수도 있다는 점에서 그것의 復元 또한 期待해 볼 수 있다. 「十門和諍論」에서 元曉가 和諍한 內容을 몇가지로 要約해 보면, 우선 그는 有(現象)와 空(實在)에 대한 爭論을 和諍할 수 있었다.<sup>57)</sup> 有와 空은 동전의 양면처럼 본래 두 개의 다른 概念이 아니기 때문에 그는 偏有와 偏空의 執着에서 벗어나 하나의 참된 眞理를 가르쳤다. 또한 그는 三性, 즉 遍計所執性, 依他起性, 圓成實性에 관한 論爭을 和諍하였다.<sup>58)</sup> 遍計所執性과 依他起性은 圓成實性에 기초를 두고 있는 까닭에 이 세 가지는 相通하는 眞理의 다른 樣相에 불과한 것이다. 이 외에도 그는 法執과 我執에 대한 論爭을 和諍하였다.<sup>59)</sup> 모든 法과 我是 본래 空寂한 것으로 法執과 我執은 同一한 執着의 두가지 形態에 불과하며 이는 眞諦와 俗諦, 染과 淨의 두 門에도 다툼이 없다.<sup>60)</sup> 이렇듯 元曉의 和諍思想은 統一과 平等의 原理에 기초하여 至公無私한 뜻을 펼쳐 보임으로써 宗派主義로 몸살을 앓던 당시 新羅人들에게 無諍의 德을 일깨워 주었다.

그러면 이러한 和諍이 可能하게 되는 根據는 무엇인가. 元曉는 「金剛三昧經論」에서 ‘一切의 染淨諸法이 一心에 의거해 있는 까닭에 一心은 모든 法의 根本’이라고 하고 있다.<sup>61)</sup> 이는 앞서 一心二門에 대한 論議에서 元曉가 마음의 生滅이 無明에 의해 이루어지고 또한 生滅하는 마음은 本覺을 따라 이루어지므로 ‘然不生滅心與生滅心 心體無二’<sup>62)</sup> 라고 한 것과 一致하는 것으로 「大乘起

54. 元曉의 敎法體系에 대하여서는 李箕永, “元曉,” 申一澈, 1976. 『韓國의 思想家 十二人』 서울: 玄岩社, 48-51 參照.

55. 「涅槃宗要」, 24: 由非一故能當諸門 由非異故諸門一味.

56. 趙明基, 『新羅佛敎의 理念과 歷史』 서울: 弘文館, 256-257; 吳法眼, 1992. 『元曉의 和諍思想研究』 서울: 弘法院, 90 參照.

57. 「十門和諍論」, 641; 「大乘起信論別記」, 465.

58. 「十門和諍論」, 641-642.

59. 위의 책, 646; 「金剛三昧經論」, 144-145; 吳法眼, 앞의 책, 81.

60. 「大乘起信論疏」, 390; 「金剛三昧經論」, 129.

61. 위의 책, 153.

62. 「大乘起信論別記」, 471.

信論別記」에서는 “本覺이 不覺의 熏習에 의하여 모든 染法을 낳고, 不覺은 本覺의 熏習에 의하여 모든 淨法을 낳는다”<sup>63)</sup>고 하였다. 따라서 바로 이 마음이 모든 法이 의거하는 主가 되기 때문에 法과 我가 본래 空함을 알고 執着을 버리게 되면 幻化의 作用은 그치고 바로 本覺의 空寂한 마음을 얻게 되어 無諍에 處할 수 있게 되는 것이다.<sup>64)</sup> 말하자면 모든 妄念을 떠난 본래의 마음을 回復하면 大乘이 그 能力을 發揮하게 되고 온전한 智慧와 慈悲를 나타내게 되어 永遠히 모든 誤謬를 여일 수 있게 되는 것이다.

이와 같이 一心 즉 大乘의 本體는 지극히 公平하고 私가 없어 平等無差別하며 그런 까닭에 思辯의 길이 끊기는 것이다.<sup>65)</sup> 言說之極이요 如實한 大肯定의 경계라 아니할 수 없다. 바로 여기에 和諍의 可能根據가 있게 되는 것이다. 元曉가 開合의 論理를 이용하여 다양한 敎理 理論을 자유롭게 和諍할 수 있었던 것도 바로 그의 一思想에 起因하고 있음을 「大乘起信論疏」에서는 분명히 보여 준다.

“開하면 無量無邊한 뜻이 宗으로 되고, 合하면 二門一心의 法이 要諦가 된다. 二門 속에 모든 뜻이 包容되어 있으나 混亂됨이 없고 無邊한 뜻이 一心과 하나가 되어 混融된다.”<sup>66)</sup>

이는 이 一心, 즉 衆生心이 ‘一切의 世間法과 出世間法을 다 包括’<sup>67)</sup>하기 때문에 可能的 것이다. 또한 그가 「十門和諍論」에서 「涅槃經」에 의거하여 說하고 있는 內容 중에 “一切 衆生이 다 같이 佛性을 지니고 있으며, 모두 똑같이 一乘이며, 一因一果, 同一甘露로서 常, 樂, 我, 淨을 얻게 되는 고로 一味라고 한다”<sup>68)</sup>는 부분 역시 一心之源(一味)으로 돌아가면 平等無差別한 경계가 나타남을 보여주는 것이라 하겠다. 가히 和諍의 비밀은 一心에 있다 하겠다.

## 2. 和諍의 方法

元曉의 주요 和諍 方法을 몇 가지로 나누어 보면, 〈開合과 宗要〉, 〈立破와 與奪〉, 〈同異와 有無〉, 〈離邊非中〉 등을 들 수 있다. 이들을 차례로 살펴 보기로 하자.

우선 〈開合과 宗要〉에 관한 것을 보면, 「大乘起信論疏」에서는 ‘開則無量無邊之義爲宗 合則二門一心之法爲要’<sup>69)</sup>라 하고 있고, 「金剛三昧經論」에서는 ‘合而言之 一味觀行爲要 開而說之 十重法門

63. 위의 책, 474.

64. 「金剛三昧經論」, 144-145.

65. 「大乘起信論別記」, 464.

66. 「大乘起信論疏」, 391: 開則無量無邊之義爲宗 合則二門一心之法爲要 二門之內容萬而不亂 無邊之義 同一心而混融.

67. 「大乘起信論別記」, 467.

68. 「十門和諍論」, 643: 一切衆生同有佛性 皆同一乘一因一果同一甘露 一切當得常樂我淨 是故一味.

69. 「大乘起信論疏」, 391.

爲宗<sup>70)</sup>이라 하고 있다. 말하자면 ‘合論一觀 開說十門<sup>71)</sup>’이요 ‘開而不繁 合而不狹<sup>72)</sup>’이며 ‘開不增 一 合不減十<sup>73)</sup>’이므로 ‘不增不減 爲其宗要也<sup>74)</sup>’라 한 것이다. 이처럼 元曉는 開合이 自在하여 無礙할 수 있었다. 元曉의인 뜻에서 〈開合〉과 〈宗要〉는 같은 것이다. 이 世上 모든 것은 相互 有機的인 關聯속에 있으며 全體와 部分은 함께 있다.<sup>75)</sup> 따라서 어떤 경우에도 〈山을 버리고 골짜기로 돌아가거나 나무를 버리고 숲속으로 달려가는 격〉이 되어서는 안될 것이다. 다음으로 〈立破와 興奪〉에 관하여서는, 「大乘起信論疏」에서 ‘立破無碍’하니 ‘立而無得破而無失<sup>76)</sup>’이라 하고 있는데, 이는 肯定(立)과 否定(破)에 아무런 구애가 없으니 肯定한다고 얻을 것도 없고 否定한다고 잃을 것도 없다는 뜻이다. 또한 「金剛三昧經論」에서는 ‘無破而無不破 無立而無不立<sup>77)</sup>’이라 하여 破함이 없으되 破하지 않음이 없고, 立함이 없으되 立하지 않음이 없는 ‘無理之至理 不然之大然’의 경계를 나타내 보이고 있다. 여기서 〈立破〉와 〈興奪〉은 같은 眞理의 차원이다. 〈立〉과 〈興〉은 肯定과 定立의 世界이고, 〈破〉와 〈奪〉은 否定과 反定立의 世界이다. 元曉는 肯定과 否定 그 어느 것에도 구애를 받지 않았다. 「大乘起信論別記」序文에서 그는 다음과 같이 밝히고 있다.

이 論은 立하지 않음이 없고 破하지 않음이 없다. 「中觀論」이나 「十二門論」과 같은 論들은…… 否定만 하고 두루하지 못하는 論이라 한다. 「瑜伽論」과 「攝大乘論」 등은…… 肯定(興)만 하고 否定(奪)은 하지 못하는 論이라 한다. 이제 이 論을 볼 때…… 定立하지 않음이 없으면서 스스로 否定되어 버리고 論破하지 않음이 없으면서 肯定되게 된다. 肯定되어진다 함은 論破가 極에 이르면 두루 서게 됨을 나타내는 것이요, 스스로 否定되어진다 함은 그 肯定(興)된 것들이 궁극에 이르게 되면 스스로 否定(奪)되어 버리는 것을 밝히는 것이다. 이러한 論이야말로 諸論의 祖宗이요, 群諍의 評主이다.<sup>78)</sup>

이리하여 元曉는 〈立〉과 〈興〉에만 執着하거나 〈破〉와 〈奪〉에만 執着하여 두 世界의 往來를 알

70. 「金剛三昧經論」, 130.

71. 위의 책, 131.

72. 「大乘起信論疏」, 391.

73. 「金剛三昧經論」, 132.

74. 위의 책.

75. Cf. S. Aurobindo. 1957. *The Synthesis of Yoga*. Pondicherry, India : Aurobindo Ashram Press, 989 : Nothing to the supramental sense is really finite ; it is founded on a feeling of all in each and of each in all.

76. 「大乘起信論疏」, 391.

77. 「金剛三昧經論」, 130.

78. 「大乘起信論別記」, 465 : 無所不立 無所不破 如中觀論十二門論等. 是謂往而不遍論也 其瑜伽論攝大乘等…… 是謂興而不奪論也 今此論者…… 無不立而自遣 無不破而還許 而還許者 顯彼往者往極而遍立 而自遣者 明此與者窮興而奪 是謂諸論之祖宗 群諍之評主也.

지 못하면 결코 和解에 이를 수 없는 것으로 보았다.

이는 〈同異와 有無〉에 관하여서도 마찬가지다. 元曉는 「金剛三昧經論」에서 다음과 같이 말하고 있다.

“여러 가지 異見으로 爭論이 생겼을 때 有見에 同意하여 說한다면 空見과 다를 것이요, 만약 空執에 同意하여 說한다면 有執과 다를 것이다. 그리하여 同과 異가 論爭만 더욱 야기시킬 것이다. 그렇다고 또 저 두가지에 다 同意하면 자기 내부에서 相爭할 것이요, 저 두가지에 다 同意하지 않는다면 그 둘과 더불어 서로 論爭할 것이다. 그러므로 同도 아니요 異도 아니라고 말한다.”<sup>79)</sup>

‘一心之源 離有無而獨淨’<sup>80)</sup>이라 했던가. 〈同〉과 〈有〉, 〈異〉와 〈無〉 그 어느 것에도 執着하지 않을 때 둘이면서 하나가 되는 共存의 論理는 성립될 수 있는 것이다. 元曉가 「十門和諍論」에서 “앞에서 實로 有라 한 것은 空과 다름이 없는 有이며, 뒤에 有에 떨어지지 않는다 함은 空과 다른 有에 떨어지지 않는다는 것이니 모두 許容되는 것이요 相違하는 것은 아니다”<sup>81)</sup>라고 한 것도 같은 理致에서이다.

끝으로 〈離邊非中〉에 관한 것을 보기로 하자. 元曉는 「金剛三昧經」의 大意를 밝히는 부분에서 다음과 같이 說하고 있다.

“무릇 一心의 源泉은 有·無를 떠나서 홀로 淸淨하며 三空의 바다는 眞·俗을 融和하여 湛然 하도다. 湛然하므로 둘을 融和하였으나 하나가 아니요, 홀로 淸淨하므로 兩極을 여의었으나 中間도 아니로다. 中間이 아니나 兩極을 여의었으므로 있지 않는 法이라. 곧 無에 住하지 않으며 있지 않은 모양이라”고 하였다. 곧 有에 住하는 것이 아니다. 兩極을 여의었으나 中間이 아니므로 有·無의 法이 이뤄지지 않는 바 없고, 是非의 뜻이 미치지 않는 바 없도다.”<sup>82)</sup>

말하자면 有나 無도 極端이자만 中間도 또 하나의 極端이라는 것이다. 有·無가 相互依存的인 관계이듯 中間 또한 有·無와 相互依存的인 관계에 있기 때문에 相對의 概念들에 執着하여 그것을 絕對化하는 誤謬를 범해서는 안된다는 것이 그가 말하고자 하는 것이다. 실로 “모든 事物의 根本의인 本性은 이름지어질 수도 說明될 수도 없다. 그것들은 어떠한 言語의 形式으로도 適切하게 表現될 수 없다”<sup>83)</sup>라고 Ashvaghosha는 말하지 않았던가. 그런 까닭에 元曉는 손가락에 의지

79. 「金剛三昧經論」, 198 : 若諸異見諍論與時 若同有見而說 則異空見 若同空執而說 則異有執 所同所異 彌與其諍 又復爾同彼二則自內相諍 若異彼二則與二相諍 是故非同非異而說.

80. 위의 책, 130.

81. 「十門和諍論」, 641 : 前說實是有者 是不異空之有 後說不墮有者 不墮異空之有是故俱許而不相違

82. 「金剛三昧經論」, 130.

83. Ashvaghosha, *op. cit.*, 56 : All things in their fundamental nature are not namable or explicable. They cannot lie adequately expressed in any form of language.

하여 손가락을 여윈 달을 보여 주는 것과 같이 言說에 의지하여 言語가 끊어진 法을 보여 주고자 했던 것이다.<sup>84)</sup>

### 3. 和諍의 實踐

지금까지 살펴 본 元曉의 和諍論에 나타난 普遍的 言語는 ‘標月之指’에 비유될 수 있는 것으로, 實在 世界가 思惟와 言語의 領域을 초월해 있는 까닭에 眞俗·平等의 本體를 體得함으로써 우리의 마음이 순수하게 大乘에 契合되어질때 비로소 大乘이 그 偉力を 發揮하게 되어 弘益衆生(自利他利)을 實現할 수 있게 된다는 것을 보여준다. 이를 일러 元曉는 「金剛三昧經論」에서 ‘無住之德 契合本利’<sup>85)</sup>라고 하고, 「大乘起信論疏」에서는 ‘有慧光明遍照法界平等無二’<sup>86)</sup>라 하고 있는데 이것이 곧 和諍의 實踐이다.

그의 體系속에서 和諍에 대한 理論的 論議는 그것이 實踐的 修行으로 連結되어질 때 비로소 그 眞意가 드러나게 되는 바 「大乘起信論」의 〈修行信心分〉과 〈勸修利益分〉에 대한 해석에서 元曉는 和諍의 實踐的 修行의 必要性을 특히 강조하고 있다.<sup>87)</sup> 그가 還俗破戒한 것도 바로 이러한 行의 관점에서 說明되어질 수 있다. 실로 그는 한편으론 非宗派主義의 前提에 입각하여 經·律·論의 三藏 전체를 섭렵하고 佛家의 哲學的 두 大宗인 空論과 有論을 관통하는 圓融會通의 思想을 定立시킨 위대한 宗教 指導者요 思想家이며 또한 大論師로서, 다른 한편으론 聖俗一如의 精神을 몸소 具現하여 ‘一切無得人 一道出生死’의 뜻을 담은 無碍歌를 지어 부르면서 頭陀行으로 千村萬落을 周行하며 이를 流布시켜 大衆을 佛法에 歸依하게 만들었던 眞俗圓融無碍論者로서 一切의 形式的 이고 教條的인 낡은 宗教的 慣習에서 벗어나 모든 衆生과 하나가 되어 衆生教化의 理想을 實踐하고자 했던 것이다. 이러한 衆生教化의 實踐에 있어 그는 新羅人和 高句麗·百濟 亡民을 결코 差別하지 않았다. 이는 바로 그의 和諍總和精神的 發露요 和諍思想의 實踐이었던 것이다. 新羅가 民族總和의 統一國家를 이루어 천 삼백여 년이 지난 오늘날까지도 燦然한 빛을 발하는 一大 民族文化를 建設할 수 있었던 것은 元曉와 같은 知性的 實踐이 있었기 때문이었다고 할 것이다.

참으로 元曉는 眞理가 黨略으로 전락하던 시대에 分裂의 罪惡性和 融和의 當爲性을 說破한 우리 民族의 偉大한 스승이요 지도자였다. 그는 최고의 德을 無諍으로 삼고, 世間에 住하면서 世間

84. 「十門和諍論」, 641.

85. 「金剛三昧經論」, 181. 「金剛三昧經論」의 本覺利品の 章에 나오는 無住菩薩은 本覺에 達하여 본래 起動함이 없지만 그렇다고 寂靜에 머무르지 않고 항상 두루 教化하는 일을 하기 때문에 그 德에 의해 이름을 붙여 無住라고 하고 元曉는 이러한 無住의 德이 本覺의 이익에 契合하는 것으로 보았다.

86. 「大乘起信論疏」, 410. 一切의 迷妄을 떠나 寂靜의 경지에 達하게 되면 智慧의 光明이 모든 現象界를 두루 비쳐 平等無二하게 된다는 뜻임.

87. 위의 책, 448-462.

을 離함이 泥中之蓮花와 같고자 하였다. 또한 그는 우리의 主體性과 創造的 民族性을 일깨우고 統一 직후에 야기될 수 있는 地域間的 葛藤과 被征服民들과의 感情問題 등으로 인한 社會政治的 分裂相과 對立相을 극복하고자 和諍總和의 精神을 振作시켰던 것이다. 그가 일찌기 ‘誰許沒柯斧 我斫支天柱’라고 외치며 다녔다 하는데 이것을 흔히들 瑤石宮 寡公主와의 이야기로 치부해버리기도 하지만 그 말 속에 담긴 심오한 思想性은 바로 당시 新羅 社會의 宗派主義的 現實을 반영하는 것인 동시에 그것을 타파하고자 하는 元曉의 理想을 나타낸 것이라 할 수 있다. 여기서 그의 個體性이 志向하는 바는 社會 全體의 參된 理解와 呼應을 前提로 하고 있다는 事實을 보여 준다.<sup>88)</sup> 즉 누가 자루 빠진 도끼를 주겠는가라고 한 것은 그가 志向하는 바에 대해 新羅 社會 全體의 理解와 呼應을 구하는 것이요, 하늘을 버틸 기둥을 찍어 내겠다라고 한 것은 新羅의 하늘을 괴고 있던 거것으로 채워진 낡은 傳統의 기둥 대신에 새로 완벽한 것을 세우겠다는 그의 意志를 나타낸 것이라 한다면 지나친 擴大解釋일까.

그는 당시의 新羅가 宗派主義에 매몰되어 부질없는 偏見과 偏着을 낳음으로써 眞理가 가리워지는 現實을 개탄하였다. 그리하여 「十門和諍論」에서는 論爭이 치열하면 할수록 目標(眞理)에서 멀어지게 된다고 하여<sup>89)</sup> 당시 知識層 사이에서 流行하던 知的 戲論에 집착하지 말 것을 경고하고 있다. Ashvaghosha와 마찬가지로 그에게 있어 ‘眞如’란 ‘萬物의 全體의인 全一性’(oneness of the totality of all things), 즉 ‘모든 것을 包括하는 巨大한 全體’(the great all-including whole)<sup>90)</sup>인 것이다. 이는 바로 그의 和諍思想의 根據이자 目標이며 그의 新宗教運動 내지 新社會運動이 志向하는 바이기도 하다. 또한 그가 백 개의 서까래를 가려낼 때는 들지 못했으나 하나의 대들보를 쓰는 곳에는 오직 그 만이 할 수 있었다고 한 이야기는 弘益人間的 理念을 온 人類에 實現할 歷史的 使命을 띠고 있는 오늘의 우리 民族에게 그 示唆하는 바가 실로 크다 하겠다.

이상에서 元曉의 和諍思想은 단순히 外來思想을 模倣한 것이거나 受容한 것은 결코 아니며 어디까지나 檀君이래로 면면히 이어져 온 民族精神의 脈을 살려 主體的으로 改造·統合·完成하여 土着化시켜서 三國統一 後에 民心統合에 크게 이바지하였다. 南北統一이 民族的 死活問題로 제기되고 있는 현 시점에서 그의 和諍思想은 우리 民族이 時代的·思想的 桎梏에서 벗어나 民族主義 본래의 統合的 機能을 回復하게 함으로써 韓國民族主義가 眞正한 歷史發展의 動力이 될 수 있게 할 것이다. 허나 이러한 現實的 要求와는 달리 그의 思想이 오히려 孤遠하게만 느껴지는 것은 아마도 우리 時代의 道德的 墮落이 너무 깊기 때문인지도 모른다. 그럴수록 우리는 우리 時代가

88. Cf. Niels Bohr. 1934. *Atomic Physics and the Description of Nature*. London : Cambridge University Press, 57 : Isolated material particles are abstractions, their properties being definable and observable only through their interaction with other systems.

89. 「十門和諍論」, 641. Cf. 「莊子」, 2章 : 辯也者 有不辯也.

90. Ashvaghosha, *op. cit.*, 55.

그의 思想에 대한 最大의 受容性을 가질 수 있도록 盡力해야 할 것이다.

#### IV. 一切唯心造思想과 會通의 政治理念

##### 1. 一切唯心造思想

일찌기 元曉大師가 義湘大師와 함께 求道の 一念으로 入唐途中 날이 저물고 日氣가 不順하여 어떤 움막에 들어 자다가 목이 말라 사발 같은데 고인 물을 마시고 解渴하여 편히 쉬었는데, 이튿날 살피보니 그 움막은 古塚의 窟室이요, 물 그릇은 해골박이었다. 이를 본 大師는 갑자기 구토를 일으키다가 忽然 三界唯心の 理致를 大悟하여 ‘心生則種種法生 心滅則種種法滅’<sup>91)</sup>이라 하였다. 마음이 일어나면 갖가지 법이 일어나고, 마음이 사라지면 갖가지 법이 사라지니,三界은 오직 마음뿐이요(三界唯心) 萬法은 오직 識뿐이라(萬法唯識) 마음 밖에 법이 없거늘(心外無法) 따로 구할 것이 없다 하여 義湘大師와 헤어져 還國했다 한다.

원효는 그의 「大乘起信論疏」에서 三界의 모든 법은 오직 마음이 짓는 것이라고 하는 ‘三界諸法唯心所作’<sup>92)</sup>이라는 대목에서 그것의 意味를 두 가지로 나누어 밝히고 있다. 첫째는 모든 법은 없는 것이 아니며 있는 것도 아님을 밝히는 것이고, 둘째는 모든 법은 있는 것이 아니며 없는 것도 아님을 밝히는 것이다.

먼저 ‘一切의 법은 마음을 따라 일어난 것이며, 妄念으로 인하여 생긴 것이다’<sup>93)</sup>라는 말은 모든 법이 나타나지 않음이 없는 것을 밝힌 것이고, ‘一切의 分別은 자신의 마음의 分別인 것이고, 마음은 마음을 볼 수 없으며, 把握할 만한 것이 없다’<sup>94)</sup>는 말은 모든 법이 있는 것이 아님을 밝힌 것이라고 그는 말한다. 「十卷經」에 의거하여 그는 說하기를, 現實 生活과 꿈속에서 일어나는 것을 보면 마치 두 가지 마음이 있는 것 같으나 마음이 두 가지 모습이 있는 것은 아니며, 마음이 그 자신을 볼 수 없는 것이 마치 칼과 손가락의 경우와 같으므로 ‘如刀不自割 指亦不自指 如心不自見’<sup>95)</sup>이라는 말을 그대로 引用하고 있다. 실로 마음을 떠나서 分別할 만한 것이 없으므로 ‘一切 分別即分別自心’<sup>96)</sup>이라 한 것이다. 마음이 그 자신을 볼 수 없는 것이 마치 칼이 칼 자신을 벨 수 없고 손가락이 손가락 자신을 가리킬 수 없는 것에 비유되어 ‘心不見心’<sup>97)</sup>이라 한 것이다. 불

91. 「大乘起信論疏」, 427.

92. 위의 책, 426. : 「十地經」에서 ‘三界但一心作’이라고 하는 것도 마찬가지로 萬法이 오직 識뿐이고 이 識은 마음에 의해 形成된다는 것을 두고 하는 말이다.

93. 위의 책 : 一切法皆從心起妄念而生者.

94. 위의 책 : 一切分別即分別自心心不見心無相可得者 ; 「大乘起信論別記」, 493.

95. 「大乘起信論疏」, 426 : 칼이 칼 자신을 벨 수 없고, 손가락이 손가락 자신을 가리킬 수 없듯이 마음 역시 그 자신을 볼 수가 없다.

96. 위의 책. 一切의 分別은 곧 자신의 마음의 分別인 것이다.

97. 위의 책.

對象이 없으므로 보는 主觀도 成立될 수 없다. 主觀과 對象의 두 가지 모습이 모두 다 없으므로 ‘無相可得也’<sup>98)</sup>라 한 것이다.

다음으로 그는 있는 것도 아니고 없는 것도 아닌 뜻을 밝히고 있다. ‘世間에서 把握할 만한 本體가 있는 것이 아니고 오직 마음은 虛妄한 것이다.’<sup>99)</sup>는 있는 것이 아님을 밝히고, 다음에 말한 ‘마음이 생기므로 곧 法이 생긴다’<sup>100)</sup>는 없는 것이 아님을 드러낸 것이다. 無明의 熏習으로 생긴 識에 의하여 主觀과 客觀이 나타나고, 虛妄한 경계를 취하게 되어 平等性과는 위배되게 되므로 ‘心生則種種法生’이라 한 것이다. 만일 無明의 마음이 消滅되면 그에 따라 경계도 消滅하게 되고, 갖가지 分別識도 滅盡하게 되므로 ‘心滅則種種法滅’이라 하였다.

한편 「大乘起信論別記」에서는 ‘四相唯是一心’<sup>101)</sup>이라 하여 四相-生·住·異·滅-이 一心일 뿐임을 강조하고, 마음과 四相의 뜻을 그는 바닷물과 파도에 비유하고 있다. “마치 바닷물이 움직이는 것과 같아 바닷물의 움직임을 파도라고 설명하지만, 파도는 그 스스로의 本體가 없다. 따라서 파도의 움직임은 없다고 한다. 물은 그 스스로의 本體를 가지고 있으므로 물의 움직임이 있다고 한다. 마음과 四相의 뜻도 역시 이와 같다.”<sup>102)</sup>

「大乘起信論疏」에서는 ‘俱時而有皆無自立’이라 하여 마음과 四相의 뜻을 다음과 같이 밝히고 있다.

“四相은 동시에 存在하는 것이고 마음이 이루어 놓은 것이어서 一心을 떠난 그 어디에 또 다른 스스로의 本體가 있는 것이 아니다. 그러므로 ‘동시에 存在하는 것이고 그 어느 것도 獨自의로 存在하는 것이 아니다’고 한 것이다.”<sup>103)</sup>

여기서 그는 이 마음의 本體가 깨끗한 것임과 동시에 물든 것이고, 움직이는 것임과 동시에 고요한 것이므로 染淨이 둘이 아니고 動靜이 다르지 않다 하여 ‘無二無別 而亦非一’<sup>104)</sup>이라 하고, 본래 無明에 따라서 여러가지 識이 생긴 것이지만 始覺에 따라서 一心의 源泉으로 되돌아가면 그 모든 識은 일어나지 않게 된다고 한다. 視覺이 圓滿하게 되면 모든 識이 생기지 않음을 나타내는 것이 ‘性無有覺覺卽爲覺 覺知無覺諸識則入’이다. 말하자면 空性 중에는 비단 識이 없을 뿐만 아니

98. 위의 책.

99. 위의 책, 427: 世間乃至無體可得唯心虛妄者.

100. 위의 책: 以心生則法生.

101. 「大乘起信論別記」, 484. Cf. 위의 책, 479. 四相生起一心流轉.

102. 위의 책, 483: 猶如海水之動 說名爲波 波無自體故 無波之動 水有體故 有水之動 心與四相義亦如是.

103. 「大乘起信論疏」, 416: 四相俱有爲心所成 離一心外無別自體 故言俱時而有皆無自立.

104. 「大乘起信論別記」, 495. Cf. 「金剛三昧經論」, 153: 如是一心 通爲一切染淨諸法之所依止故 卽是諸法根本.

라 視覺도 없으며 覺도 없는 道理를 깨닫는 것이 視覺의 智慧이므로 깨달으면 覺이 되는 것이고, 覺이 없는 道理를 깨닫게 되면 모든 識이 생기지 않게 되는 것이다.<sup>105)</sup> 그리하여 그는 ‘無在之虛唯是一心’이라 하고, 一心의 本體는 본래 寂靜하기 때문에 ‘決定性地’라 하고 있다.<sup>106)</sup> 또한 一心이 나타날 때에 八識이 모두 轉轉하므로 그때에 네 가지 智慧가 원만해진다고 한다.

“…… 그 땅은 淸淨하기가 깨끗한 유리와 같다’고 한 것은 大圓鏡智의 뜻을 나타낸 것이다…… ‘그 성이 항상 平等하기가 저 大地와 같다’고 한 것은 平等性智의 뜻을 나타낸 것이다…… ‘깨닫고 묘하게 觀察함이 智慧의 햇빛과 같다’고 한 것은 妙觀察智의 뜻을 밝힌 것이다…… ‘利益을 이루어 根本을 얻음이 大法雨와 같다’고 한 것은 成所作智의 뜻을 밝힌 것이다. 네가지 智慧가 이미 圓滿하니, 이는 視覺이 만족된 것이다.”<sup>107)</sup>

이 네가지 智慧를 얻으면 바로 妙覺의 地位에 있게 되므로 이는 佛智의 경지에 들어가는 것이라고 하고 있다. 그때에는 이미 一心의 源泉으로 되돌아가 八識의 모든 물결이 다시 起動하지 않기 때문에 智慧의 경지에 들어간 자에게는 모든 識이 생기지 않는 것이다.<sup>108)</sup> 離言眞如라고나 할까. 바로 絕對的인 如實知見(an absolute point of view)의 경지에 이르게 되는 것이다.

이상에서 볼 때 우리가 感知하는 一切의 形象들은 오직 마음으로부터 일어나는 것(一切唯心造)이며, 그 마음의 投射(projections) 혹은 그림자들(shadows)에 불과한 것이다.<sup>109)</sup>

## 2. 和諍會通의 政治理念

元曉思想의 특성은 一言하면 모든 異諍을 和解하고 諸說을 會釋疏通하는 독특한 研究方法과 論理를 전개시키고 있다는 점이다. 그는 「涅槃宗要」속의 佛性論 6門\* 중 결론 부분에 해당되는 會通門을 通文異와 會義同으로 分別하여 먼저 文異를 通解하고 다음에 義同을 會明함으로써 하나의 결론을 얻고 있다. 즉 ‘이 마음이 곧 佛性’(是心名爲佛性)이라는 것이다.<sup>110)</sup> 그것은 ‘一心之性唯佛

105. 위의 책, 187 : 言性無有覺者 謂空性中 非但無識 亦無始覺 覺知無覺之理 則 爲始覺之智 故言覺則爲覺 言覺知無覺者 牒前始覺 始覺圓時 八識不起.

106. 위의 책, 188.

107. 위의 책 : …言其地淸淨 如淨琉璃 是顯大圓鏡智之義…言性常平等 如彼大地 是顯平等性智之義…故言覺妙觀察 如慧日光 是明妙觀察智之義…故言利性得本如大法雨…是明成所作智之義…四智既圓 是始覺滿也.

108. 위의 책, 188-189.

109. Cf D. T. Suzuki, 1952. *Studies in the Lankavatara Sutra*. London : Routledge & Kegan Paul, 242 : Out of mind spring innumerable things, conditioned by discrimination… it is indeed mind that is seen as multiplicity ; the body, property, and above-all these I say, are nothing but mind.

110. 「涅槃宗要」, 62-66. \*佛性論 6門에는 出體門, 因果門, 見性門, 有無門, 三世門, 會通門이 있다.

所體'<sup>111</sup>인 까닭이다. 말하자면 바로 一心이 佛性の 體인 것이다. 이러한 一心의 性は 諸邊을 遠離하므로 도무지 해당하는 것이 없으며, 해당하는 것이 없으므로 해당하지 않는 것도 없다. 그리하여 그는 「涅槃宗要」에서 一心의 體에 관한 그의 見解를 다음과 같이 밝히고 있다.

“一心의 體는 因도 아니고 果도 아니므로 常도 아니고 無常도 아니다. 만약 마음이 因이라면 果를 지을 수 없고, 果라면 因을 지을 수 없다. 그런데 一心은 因도 아니고 果도 아니므로 因을 짓기도 하고 果가 되기도 하며, 또한 因의 因을 짓기도 하고 果의 果가 되기도 한다. 그러므로 佛性에는 因도 있고 因의 因도 있으며, 果도 있고 果의 果도 있는 것이다”<sup>112</sup>

그렇기 때문에 染·淨 二因과 當·現 二果는 그 性이 둘이 아니고 오직 一心임을 알아야 한다는 것이다. 다만 諸門에 의지하여 이 一性を 나타낸 것이며 異門을 따라서 따로 性이 있는 것은 아니라고 한다. 그리하여 그는 ‘由非一故能當諸門 由非異故諸門一味’<sup>113</sup>라고 하여 하나가 아니므로 能히 諸門에 해당되며, 다른 것이 아니므로 諸門이 一味인 것이라고 하였다. 이러한 佛性義를 통한 그의 佛性觀은 一切의 偏計所執을 두루 없애게 되면 個體라고 하는 완고한 테두리가 녹아 없어지면서 相互貫通(interpenetration)의 法則을 깨닫게 되어 一切에 遍滿한 佛性を 無碍智眼으로 遍見할 수 있게 됨으로써 無思議(acintya)의 世界로 들어가 遍滿한 法界를 證得할 수 있게 된다는 것을 보여 준다. 이와 같이 元曉 思想의 本質은 모든 事物의 全一性和 相互聯關性을 깨달아 孤立된 個別我(an isolated individual self)라는 觀念을 초극하여 窮極的 實在와 合一시키는 데 있다.

그러나 이 窮極的 實在은 分別(discriminations)하고 抽象(abstractions)하고 分類(classifications)하는 知性에 의존하고 있지 않은 까닭에 드러낼 수 있는 知識의 對象이 될 수 없다. 그것은 우리의 言語나 感覺이나 知性的 領域을 초월해 있는 것이기 때문에 그것에 관하여 言表된 모든 것은 부분적으로만 眞實일 수 있는 것이다.<sup>114</sup> 老子가 「道德經」 첫 줄에서 ‘道라고 말하여질 수 있는 道는 常道가 아니다’(道可道 非常道)라고 한 것이나 81章에서 ‘참 아는 者는 말하지 않고, 말하는 者는 참 알고 있지 않다’(知者不言 言者不知)라고 한 것은 모두 이런 理致에서이다. 또한 莊周가 「莊子」 26章에서 ‘뜻을 전하기 위하여 말을 하지만 뜻이 통한 다음에는 말을 잊는다’(言者所以在意 得意而忘言)라고 한 것은 달을 가리키기 위하여 손가락이 필요한 것

111. 위의 책, 66.

112. 위의 책 : 一心之體非果故非常非無常 若心是因不能作果 如其是不能作果 良由一心非因非果故得作因亦能爲果 亦作因因及爲果果 故言佛性者有因有因有果有果果.

113. 위의 책.

114. W. Heisenberg. 1963. *Physics and Philosophy*. London : Allen & Unwin, 125 : ...every word or concept, clear as it may seem to be, has only a limited range of applicability.

이지, 일단 달을 알아본 다음에는 그 손가락 때문에 마음을 써서는 안된다고 하는 元曉의 생각과 一致하는 것이라 하겠다. 이처럼 絕對知(absolute knowledge)란 全的으로 實在의 非知的的인 體驗(non-intellectual experience of reality)인 것이다. 絕對의 知識이 言語로써 傳達될 수 없다고 하는 것은 우리 人類가 지난 2,000여년 동안 合理的 知識이 엄청나게 늘어났음에도 불구하고 별로 더 賢明해지지 못했다는 事實로써 立證이 되고도 남는다. 그것은 偏着이 낳은 分別知로 인해 眞理가 가리워진 까닭이다. 一切의 迷妄은 모두 여기에서 비롯되며 그로 인해 相互角爭을 일삼게 되는 것이다.

和諍은 至極한 公論을 토대로 할 때 비로소 가능한 것으로 이러한 偏着을 다스리기 위한 試圖가 元曉의 和諍技法 속에 보여진다. 義天의 「圓宗文類」殘篇인 제 22권 〈和諍論〉이라는 題下에 나오는 글 속에서 元曉는 ‘不壞眞明俗還因色辨空’<sup>115)</sup>이라하여 眞俗二諦는 본래 圓融無碍한 原理에 기초하므로 眞俗二諦를 和諍하여 一諦로 나타내어 ‘眞諦를 무너뜨리지 않고 俗諦를 밝힌다’고 하고, 俗諦가 眞諦에 기인하듯 眞諦 또한 俗諦에 기인하므로 그와 반대인 ‘還因色辨空’도 인정하여 ‘色으로 오히려 空을 分別한다’고 하고 있다. 또한 그는 「金剛三昧經論」의 序文에서 眞俗二諦를 다음과 같이 和諍하고 있다.

“하나가 아니면서 둘을 融合시켰기 때문에 眞이 아닌 事가 아직 俗이 된것이 아니요, 俗이 아닌 理가 아직 眞이 된 것도 아니다. 둘을 融合시켰으면서도 하나가 아니기 때문에 眞俗의 性이 성립되지 않는 것이 없고, 染淨의 相이 두루 갖추어지는 것이다.”<sup>116)</sup>

이와 같이 眞과 俗, 理와 事, 染과 淨, 空과 色, 一과 多 등의 相互對立하는 범주들은 앞서 眞如門과 生滅門에 관한 論說에서 살펴 보았듯이 각각 體(實在의 永遠하고 知覺할 수 없는 裏의 측면)와 用(實在의 現象的이고 知覺할 수 있는 表의 측면)이라는 不可分의 關係로 分析되어짐으로써 和諍會通되어지고 있다.<sup>117)</sup> 그리하여 그는 ‘有着斯爲諍妄情自可通’<sup>118)</sup>이라 하여 그 어느 것에 偏着하게 되면 爭論을 일으키므로 그러한 偏着에서 벗어날 수 있을 때 圓融無二한 原理를 體得할 수 있는 것으로 보았다. 말하자면 無念을 얻으면 相對方과 더불어 平等해질 수 있는 것이다. 실로 모든 衆生의 自性은 텅 빈 우주나 巨大한 大洋과도 같이 막힘이 없이 相互貫通한다. 그러므로 自性의 本質은 平等이다. 染土와 淨土는 모두 一心에 기인하는 것이다. 이렇게 해서 元曉의 眞俗

115. 趙明其, 앞의 책, 262에서 再引用.

116. 「金剛三昧經論」, 130 : 不一而融二 故非眞之事 未始爲俗 非俗之理 未始爲眞也 融二而不一 故眞俗之性 無所不立 染淨之相 眞不備焉.

117. Cf. Steve Odin, 1982. *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism: A Critical Study of Cumulative Penetration vs. Interpenetration*. Albany : New York State University Press, 1.

118. 趙明其, 앞의 책, 262에서 再引用.

圓融無碍觀이 形成되고 ‘歸一心源’이라는 實踐의 原理가 提供됨으로써 一切의 異說과 論爭이 和諍會通할 수 있게 된 것이다.

이러한 元曉의 和諍會通의 思想은 佛敎學 全般에 적용되는 것은 물론이고 오늘날 百家爭鳴의 思想的 混亂을 겪고 있는 우리에게 그 示唆하는 바가 실로 크다 하겠다. 오늘날 南北間에 실질적 交流協力關係가 여전히 定立되지 못하고 있는 것은 北韓 社會의 閉鎖性이나 우리 내부의 社會政治的 條件, 또는 政治指導者의 使命意識결여 등을 들 수 있겠으나 이 문제를 보다 근원적으로 고찰해 보면 무엇보다도 우리 民族內部的 思想的 混亂으로 인한 民族同質性의 훼손과 그로 인한 心理的 間隙이 주요 原因이라는 것을 알 수 있다. 따라서 구 시대의 유물인 二分法的인 冷戰思考에서 벗어나는 것이 무엇보다 급선무일 것이다. 그렇다고 理念의 開放化만으로 모든 문제가 해결될 수 있는 것은 아니다. 오히려 그와 같은 開放化는 새로운 代替理念이 존재하지 않을 경우 理念의 不在現象을 낳을 수도 있기 때문이다 그러면 우리 民族社會 內部的 不和와 分裂은 어떻게 치유될 수 있을 것이며, 이 시대 우리 民族의 平和와 統一과 繁榮을 위한 政治理念은 무엇인가. 그것은 낱말의 元曉의인 뜻에서, 理念 아닌 至極한 理念, 말하자면 如實한 理念이어야 할 것이다. 特定 理念 그 자체에 대한 맹신은 마치 地圖를 領土 그 자체라고 생각하는 것과 같은 理致가 아니겠는가. 元曉의 和諍會通의 理念이야 말로 가히 如實한 理念이라 할 것이다.

## V. 結 論

元曉의 思想에는 古今을 통하고 歷史를 초월하며 民族과 宗教의 벽을 뛰어넘는 普遍性이 있다. 그의 思想은 新羅에만 국한된 것이 아니라 中國과 日本, 그리고 멀리 天竺에까지, 東아시아 전체에 통하는 普遍思想이었다.

宗教的으로도 비록 그 주제와 용어가 佛敎的이긴 하지만 일체의 他義가 모두 佛義인 것으로 본 것이나, 人間의 本質의인 문제를 다룬 점에서 능히 佛敎의 테두리를 넘어선 것이라 하겠다. 또한 그의 思想은 時空을 초월하여 오늘의 우리에게 깊은 感動으로 와 닿는 그 무엇이 있다. 그것은 아마도 高僧이면서 居士였고 위대한 思想家이면서 實踐家였던 無碍道人으로서의 그의 實存的 體驗이 그 속에 용해되어 흐르고 있기 때문일 것이다.

元曉는 一切의 現象을 근본적인 全一性(oneness)의 顯示(manifestations)로 보았다. 말하자면 萬物은 이 우주 전체의 相互依存的이며 不可分的인 부분들로서 동일한 窮極的 實在의 다른 顯現인 것이다. 그가 開合의 論理를 이용하여 다양한 敎理와 論爭을 자유롭게 和諍할 수 있었던 것은 바로 이 우주의 근본적인 全一性에 대한 그의 확고한 신념때문일 것이다. 統一과 平等의 원리에 기초한 그의 和諍思想은 한마디로 ‘離邊非中’의 思想이다. 여기서 元曉는 모든 事物의 근본적인

本性이 言語의 領域을 초월해 있는 까닭에 相對的 概念들에 偏着하여 그것을 絶對化하는 오류를 범해서는 안된다고 한다. Ashvaghosha의 말처럼 一切의 現象들은 ‘마음의 환상적인 顯現’(the illusory manifestation of the mind)에 불과하며 그 자체의 實在性을 갖고 있지 못하기 때문이다.<sup>119)</sup> 事物들 전체의 單一性이 開悟되지 못할 때 個體化(particularisation)되어지고 無知가 일어나게 되어 온갖 부정한 心相이 커지게 되는 것이다.<sup>120)</sup> 따라서 一切의 執着은 인간의 근본적인 妄想이며, 그것을 떠난 본래의 마음을 回復하면 大乘이 스스로 그 모습을 드러내게 된다고 한다. 말하자면 ‘一心爲大乘法’인 것이다.

여기서 一心 즉 大乘의 本體는 지극히 公平하고 私家 없어 平等無差別하며 ‘一切의 世間法과 出世間法을 다 包括’<sup>121)</sup>하는 고로 광활하기 이를 데 없고, 萬物이 다 이로부터 나오는 가장 근원적인 존재인 것이다. 원효는 이 하나인 마음의 根源性·包括性·普遍性을 강조하고, 우리의 마음이 순수하게 大乘에 契合되어질 때 비로소 ‘無理之至理 不然之大然’의 경계에 이를 수 있는 것으로 보았다. 바로 이 眞如한 마음, 즉 一心이 圓融會通의 主體요 和諍의 主體인 것이다. 그런데 眞如를 따르는 信心 그 자체는 完德의 實踐이 수반되어질 때 비로소 完全해질 수 있는 것으로 여기서 그는 大乘 倫理의 차원에서 如實修行의 필요성을 강조한다.

「大乘起信論」에서는 주로 이 一心에 대한 해명을 목적으로 眞如門과 生滅門의 二門을 설정하여 一心二門으로 如來의 근본 뜻을 해석하고 信心을 일으켜 修行하게 하고 있다. 여기서 元曉는 마음의 生滅이 無明에 의해 이루어지고 또한 生滅하는 마음은 本覺을 따라 이루어지므로 ‘心體無二’라 하고, 우리의 마음이 본래 ‘空寂之心’이나 無始無明으로 인하여 갖가지 生滅을 짓게 되는 바 修習하여 본래의 空心을 얻기 위하여서는 “眞如門에 의하여 止行을 닦고 生滅門에 의하여 觀行을 일으키어 止와 觀을 동시에 닦아 나가야 한다”<sup>122)</sup>고 주장한다. 그리하여 그는 「大乘起信論疏」에서 “眞如門 가운데 大乘의 本體가 있고, 生滅門 가운데 本體와 俗性和 作用이 있다”<sup>123)</sup>하여 바로 이 一心에 의거하여 大乘의 뜻이 나타난다고 하고 있다. 이 一心의 本體가 바로 本覺인데, 그것이 無明의 習氣때문에 가려져 드러나지 않을 때에는 不覺이라고 불리기도 하지만, 일단 어느 계기에 그 본바탕이 드러나기 시작할 경우에는 始覺이라고 불린다. 「大乘起信論別記」에서 그는 “不覺이 本覺에 영향을 미쳐 모든 染法을 낳게 하고, 本覺이 不覺에 영향을 미쳐 모든 淨法을 낳게 한다”<sup>124)</sup>고 하고, 이러한 一切의 과정이 相互的인 關係에 있다 하여 ‘非無而非有 非有而非無也’라

119. Ashvaghosha, *op. cit.*, 277.

120. *Ibid.*

121. 「大乘起信論別記」, 467.

122. 「金剛三昧經論」, 145.

123. 「大乘起信論疏」, 402.

124. 「大乘起信論別記」, 474.

고 하였다.

元曉는 「金剛三昧經論」에서 ‘一切의 染淨諸法이 一心에 의거해 있는 까닭에 一心은 모든 法의 근본’<sup>125)</sup>이라고 하고 있다. 바로 여기에 和諍의 可能根據가 있게 되는 것이다. 그것은 「十門和諍論」에서도 밝히고 있듯이,<sup>126)</sup> 一心之源(一味)으로 돌아가면 平等無差別한 경계가 나타나기 때문이다. 그는 〈開合과 宗要〉, 〈立破와 興奪〉, 〈同異와 有無〉, 〈離邊非中〉 등의 방법을 이용하여 그 어느 것에도 편벽되거나 구애됨이 없이 百家의 異諍을 和解할 수 있었다. 그는 당시 新羅 社會의 宗派主義的 現實을 개탄하여 최고의 德을 無諍으로 삼고, 社會政治的 分裂相과 對立相을 극복하고자 和諍總和의 精神을 振作시킴으로써 名實共히 三國統一의 思想的 支柱가 되었다. 그는 「大乘起信論疏」에서 ‘三界諸法唯心所作’<sup>127)</sup>이라 하여 三界의 모든 法은 오직 마음이 짓는 것이라고 하고, 「大乘起信論別記」에서는 ‘四相唯是一心’<sup>128)</sup>이라 하여 四相-生·住·異·滅-이 一心일 뿐임을 강조하고, 一切의 偏計所執을 두루 없애게 되면 相互貫通의 法則을 깨닫게 되어 無思議의 世界로 들어가 圓融無二한 原理를 體得할 수 있는 것으로 보았다. 그리하여 그는 染과 淨, 動과 靜, 眞과 俗, 空과 色, 理와 事, 一과 多 등의 相互對立하는 범주들을 體와 用이라는 不可分의 關係로 分析함으로써 和諍會通시키고 있다. 이와같이 그의 思想은 모든 異諍을 和解하고 諸說을 會釋疏通하는 독특한 技法과 論理를 전개시키고 있다.

이러한 元曉의 和諍會通의 思想은 解放 이후 半세기가 다 되도록 여전히 思想的 桎梏에서 벗어나지 못하는 우리에게 ‘標月之指’로 다가서고 있다. 뒤라서 眞理의 달을 가리키는 그의 손가락을 외면하라. 이 순간에도 그는 言說으로써 言語가 끊어진 法을 보여 주고자 無盡燈으로 타오르고 있다. 참으로 歷史의 終焉이 아니라 和諍會通의 理念이 용해되어 흐르는 새로운 歷史의 시작이다.

125. 「金剛三昧經論」, 153.

126. 「十門和諍論」, 643.

127. 「大乘起信論疏」, 426.

128. 「大乘起信論別記」, 484.