

# 한국철학사의 새벽 — 원효

성태용/건국대 철학과 교수

## ◇ 강의를 시작하며 ◇

아직 한국철학의 전반을 섭렵하지 못한 필자의 역량 때문에 연속된 강의를 혼자 이어 나갈 자신은 없다. 일단 강의를 시작하는 일을 맡게 된 것을 영광스럽게 생각하며, 힘 닿는 데까지는 자신의 능력을 시험해 보고 싶은 욕심도 있다. 그러나 결국 각 분야의 전공들에게 도움을 청하여야 할 것으로 생각하고 있다.

앞으로 써 내려갈 전체적인 구상, 한국철학사를 기술하는 방법론, 기왕의 한국철학사 서술에 대한 반성 등을 밝혀야 할 것도 같지만, 사실상 그렇게 완성된 체계를 가지고 서술해 나가는 것도 아니고, 또 용두사미가 될 것 같은 두려움에 그냥 담담하게 시작하기로 하였다.

또한 급작스럽게 강의를 시작하여 완전한 체계를 구상하지 못한 탓에 완전히 시대순으로 조리있게 철학사를 써 내려 갈 수는 없을 것이다. 시대순을 염두에 두되, 평소에 관심을 두고 있었고 어느 정도 집필의 준비가 된 인물과 시대를 먼저 다루게 될 것이다. 독자들께 매 호마다 어떤 인물이나 시대의 철학에 대한 특강

을 듣는 기분으로 이 글을 대하기를 부탁드립니다.

첫 주제는 전공을 벗어나는 외람된 일이 되겠지만 원호로 정하였다. 평소에 그 삶 자체에 관심이 있었고, 그러다 보니 그의 생애와 사상을 일관되게 해명하여 통일적으로 이해하는 것이 필요하다고 생각해 온 것을 거칠게나마 정리하여 본 것이다. 제현들의 이해를 바란다.

## 1. 시작하는 말

원호처럼 우리에게 잘 알려진 인물도 드물다. 그의 생애 자체가 갖는 매력, 요석공주와의 파계를 기점으로 하여 뚜렷하게 구분되는 그의 두 삶의 모습은 하나의 삶의 모습도 제대로 꾸려내지 못하는 우리들에게 신선한 충격으로 와 닿는다. 그리고 그 각각의 삶은 나름대로 큰 의미를 갖는 위대한 성취를 이루고 있는 듯이 보인다. 하나의 삶의 모습은 위대한 학생으로서 중국과 일본에까지 그 명성을 떨치고 인도에까지 그 저술이 전해진 자취가 있는 대 저작가의 모습을 보여준다. 다른 하나의 모습은 대중 속에 들어가 대중과 함께 하며 그들을 아미타불의 세계로 인도하기 위한 무애의 춤을 덩실거리는 무애도인의 모습으로 알려지고 있다.

이러한 원호에게 주어진 평가도 또한 다양하다. 그의 어떤 면을 강조하느냐에 따라 ‘화쟁(和諍)’, ‘정토 사상’, ‘여래장 사상’, ‘화엄 사상’, ‘일심 사상’ 등이 그의 핵심적 사상으로 이야기된다. 물론 그것들은 그 가운데 어느 하나부터 이야기를 시작하더라도 결국 모두와 연결되는 긴밀한 연관관계 속에 놓여 있는 것들이다.

원호의 저작들은 일부분만 우리에게 전하여지고 있다. 이를 비롯한 여러 저러한 한계성 때문에 아직은 원호의 사상을 일관되게 전체적으로 설명하는 것은 불가능하다. 그렇다 하더라도 화쟁의 기치를 높이던 대 학자로서의 원호와 무애박을 두드리며 ‘아미타불’ 부르는 것을 권하고 천총만락을 떠돌던 소성거사의 모습이 각각 다른 사상을 대변하는 것으로 남아서는 곤란하다. 그렇게 원호 자신의 삶이 어떤 일관된 원리에 의해 전체적 통일성을 이루지 못한 것으로 이해된다면, 그 삶 자체가 ‘화쟁’의 대상으로 남을 것이기 때문이다.

원효의 삶이 조화되지 않은 다양한 요소들을 그 안에 지니고 있었다고 하면 그뿐이지만, 그 삶을 통일적으로 설명할 수 있는 사상이 있고 그것의 연속적인, 그리고 발전적인 실현이 있다면 그것을 충실히 드러내 주는 것이 원효의 삶에서 보다 많은 의미를 찾는 길이 될 것이다.

우리에게 주어진 문제는 그토록 다양한 모습을 보이는 원효의 폭넓은 사상과 삶을 ‘화쟁’시키는 일이다. 원효의 삶 그 자체에서야 갈등과 모순이 있었을까마는, 지금 원효를 보는 갖가지의 관점들은 분명 또 하나의 화쟁의 대상이다. 물론 원효의 삶이 조화되지 않은 다양한 요소들을 그 안에 지니고 있었다고 하면 그뿐이지만, 그 삶을 통일적으로 설명할 수 있는 사상이 있고 그것의 연속적인, 그리고 발전적인 실현이 있다면 그것을 충실히 드러내 주는 것이 원효의 삶에서 보다 많은 의미를 찾는 길이 될 것이다.

## 2. 원효 당시의 시대적 상황과 불교

원효 당시의 신라 불교는 이미 전래된 지 100년 이상의 역사를 지니고 있었다. 그리고 그 세월 동안 신라의 불교는 그 당시 신라의 정치적 사회적 요구에 부응하면서 발전하여 독특한 양상을 이루고 있었다고 생각된다.

우선 처음으로 신라에 받아들여지고 기능을 한 것은 업설을 바탕으로 한 인과설이었던 것으로 보인다. 이러한 사고는 그 이전의 무교적 사고방식을 대체하면서 세계와 인간의 일을 설명하는 새로운 원리로 자리잡았다. 또 다른 한편으로는 이러한 대체는 무교적 세계관에 의해 지지받고 있던 기존의 권위를 해체하는 데도 기여하였다. 당시 신라는 본래의 왕족에 대신하는 이계 왕권이 등장하여 본계의 왕권을 누르고 정통성을 확립해 가던 시기였다. 자연 불교의 업설 등은 무속적 세계관을 해체하면서 그 무속적 세계관에 의해 하늘에서 내려온 고귀한 혈통이라는 것에 의해 권위를 부여받고 있는 본계 왕실의 권위를 해체하는 것이다. 아울러 현실의 왕권을 불교의 전문성왕이라는 불교를 옹호하는 세속의 지배자에 대응시키므로써 그 권위를 높이려는 움직임이 일어난다. 아울러 그 전문성왕

의 세상에 출현할 미륵불에 의해 이루어지는 용화회상이라는 이상적인 세계는 이 지상에 그러한 세상을 이루어야 한다는 목적으로 국가의 구성원을 이끌어 나갈 수 있는 힘을 지닐 수 있는 것이었다.

이렇게 왕실의 주도 아래서 도입된 불교는 자연 왕실로 대표되는 국가의 옹호라는 목적에 밀접하게 연관된 형태로 발전한다. 우리는 그러한 경향을 호국불교라고 부르고 있다. 그리고 그 당시의 대부분 왕실과 귀족 가문 출신이었던 출가인들은 왕권과 국가의 발전을 위한 활동에 상당한 노력을 기울이고 있다. 그들의 활동에 의해 그 이전의 주요한 사상형태이었던 무교적 세계관에 바탕한 의식들이 수계법회라든가 점찰법회 등의 불교적 의식으로 대체된다. 또한 불교를 통해 당시의 필요에 부응하여 새로운 사회운리를 제시하려는 노력도 구체적으로 진행된다. 그 가운데 주목해야 할 것은 원광에 의해 주어진 세속오계이다. 그 가운데는 '산목숨을 죽임에는 경우를 가려서 하라'는 정도의 불교적인, 그것도 매우 완화된 불살생의 계율이 하나 들어 있을 뿐 나머지는 그 당시 신라 사회가 요구하고 있는 세속적인 규범인 것이다. 이는 당시의 승려가 꼭 불교를 고집하지 않고 오히려 국가의 발전이라는 큰 목표를 의식하고 있었다는 좋은 예라 하겠다.

원광의 세속오계와는 좀 다른 맥락이지만 당시 신라 불교에 계율을 중시하는 풍조가 일반적이었던 점도 주목되어야 한다. 계라고 하는 것은 다른 각도에서 말한다면 바로 업을 판단하는 기준이다. 즉 나쁜 업을 짓지 않기 위한 금지의 조항들인 것이다. 이런 점에서 계율은 업과 윤회의 기준 역할을 하는 것으로 제시되는 것이다. 이러한 계율사상의 흥기는 바로 절대적 왕권과 그를 중심으로 한 귀족층의 지배를 정당화하는 역할을 한다. 지금 현실에서 어떤 지위에 있는가는 전생의 업에 의해 결정된다는 방식의 비본질적인 인과응보설의 적용에 의해 현실의 지배구조를 합리화하는 것이다.

아무튼 이러한 왕실과 승려들의 활동에 의해 신라의 불교는 급격하게 전파되어 거의 모든 국민이 불교를 믿게 되는 흥성을 누리게 된다.

그러나 이런 외면적인 흥성의 뒤에는 많은 문제점이 있었다. 그리고 그러한 문제점은 불교의 흥성으로 말미암아 많은 유학생들에 의해 불교가 전면적으로 받아들여져 연구됨에 따라 더더욱 분명하게 드러나게 된다.

우선은 인과응보설의 적용에 의한 현실의 합리화는 더 이상 불교의 본질적인 부분이 아니라는 것이 드러난다. 원래 불교는 현실의 삶을 합리화하는 성향을 지닌 것도 아니요, 특권계층을 인정하는 것도 아니다. 오히려 모든 중생들이 차별없이 최고의 목표인 열반에 동참할 수 있다는 가르침이다. 그런데 왕실과 귀족 중심으로 불교가 전파됨으로써 일반 대중들은 단순한 불교 교화의 대상으로 남을 수밖에 없었으며, 궁극적인 종교적 구원에 동참할 길이 주어지지 않았다고 할 수 있다. 수직적인 차별을 정당화하는 인과설에 의해 단순히 현실을 인정하게 하는 도구로서 불교의 업설이 쓰이는 것은 한계가 있었다. 그리고 점차로 개인 대중들의 의식은 좀더 주체적으로 종교적 행위를 하고자 한다. 또한 현실의 불평등에 대하여 갖는 대중들의 불만은 단순히 현실을 합리화함으로써 제거될 수 있는 것이 아니다. 어떤 측면에서는 일종의 종교적 보상을 통하여 대중에게도 귀족과 동등한 종교적 권리를 인정함에 의하여 현실의 불평등에 대한 불만을 해소시킬 필요가 있다. 대중의 주체적 움직임의 자연스런 추세로 보거나, 지배층의 이익으로 보거나 이제는 인과응보설에 의존한 현실의 합리화만으로는 더 이상 국가 구성원의 총체적인 화합을 이끌어 내기 불가능한 시점에 신라 불교는 와 있었다고 생각된다.

다음으로, 불교의 이해가 깊어지면서 자연 드러나게 되는 불교의 초세간적인 성격과 당시 신라 사회의 요구 사이의 갈등이 있다. 불교는 인도의 산물이며, 인도의 아열대적인 기후 풍토와 독특한 사회여건을 바탕으로 이룩된 불교는 동북아시아의 치열한 자연환경을 바탕으로 한 혈연을 중시하는 사회적 여건에 적응하기 힘든 측면이 있다. 더구나 불교는 인도의 사상사 가운데서도 초세간적인 측면을 강조하는 그러한 흐름에 속한다. 물론 인도에서도 불교는 브라만교의 세속적인 경향에 대응하면서 많은 부분 세간적인 요소를 그 안에 포용하는 틀을 갖추게 되고, 중국을 통해 전래되는 과정에서 이런 점들이 강화되었지만 그렇다고 하여 근본적인 성격이 변한 것은 아니다. 도입 초기에는 당시 사회의 요구에 부응하는 측면만 집중적으로 받아들여지고 또 기능을 하였지만, 차츰 불교에 대한 이해가 깊어감에 따라 자연 불교의 본래적인 모습이 드러나면서 많은 문제를 드러낼 수밖에 없었을 것으로 보인다. 불교의 근본정신을 유지하면서도, 모든 국가 구성원들이 가장 활발하게 활동을 하여야 할 통일 전야

의 시대적 요구에 부응하여 그 이념을 제공하는 그러한 불교로 새롭게 나아갈 시점에 도달한 것이다. 이런 각도에서 본다면 원광 등이 행한 불교를 통한 사회운리의 제시 등은 깊은 교학적인 바탕이 결여된 임시적인 대응책이라는 한계를 지닌다.

다음으로 당시의 불교가 지니고 있었던 큰 문제는 다양한 불교 교리를 통일적으로 설명하는 문제였다. 불교는 수많은 경전을 지니고 있으며 그 경전들마다 같은 문제에 대하여도 서로 다른 말이 있는 예가 허다하다. 그것은 본디 불교가 대기설(對機說), 방편설(方便說)이라는 성격을 지닌 데 그 원인이 있다. 고통 속에 있는 중생의 자질, 취향, 그가 놓인 여건 등을 감안하여 거기에 알맞는 방편으로 주어진 것이 부처의 가르침이라는 것이다. 목표는 하나, 고통에서의 해탈이지만 그에 도달하는 수단은 수없이 많을 수 있다. 건강체를 회복한다는 목표는 하나지만 앓고 있는 병의 양상에 따라 무수히 치료 방편이 있을 수 있는 것과 마찬가지로 논리이다.

그러나 어쨌든 서로 다른 가르침이 불교 안에 함께 하는 이상, 왜 그것이 그렇게 다를 수밖에 없는가, 그러면서도 어떻게 전체적으로는 통일을 이루고 있는가를 설명해 주어야 할 필요성은 있다. 그리고 그러한 작업은 여러 종파들에 의하여 교판이라는 것을 통해 이루어져 왔다.

여기서 우리는 앞으로 논의할 원효의 화쟁과 대비하기 위하여 교판의 성격을 음미하여야 할 필요가 있다. 우선 교판이란 불타의 다양한 가르침을 어떤 기준을 통하여 구분하고 재배열하여 봄으로써 불교를 통일적으로 이해하려는 시도이다. 그것은 대체적으로 어떤 가르침을 최고의 가르침으로 놓고자 하는 종파의 요구에 의하여 성립된다. 따라서 교판이란 불타의 가르침을 수직적으로 서열을 매기는 작업을 통하여 통일적으로 이해하려는 것일 수밖에 없다.

이러한 교판은 불교를 통일적으로 보려고 하는 시도이지만, 거기에는 거꾸로 불교를 통일적으로 보지 못하게 하는 요소가 있다. 단적으로 그것은 다른 교판들을 의식하고 이루어진 것이다. 즉 다른 가르침에 대한 자신들이 받드는 가르침의 우위를 선양하려는 의도 자체가 이미 다른 교판을 전제로 하는 것이며, 이것은 교판들끼리의 다툼을 필연적으로 예고한다. 그것은 불교를 통일적으로 설명하려는 시도임과 동시에 타종파에 대

한 자신의 우위를 내세우기 위한 논쟁의 도구이기도 하다. 여기에 교판을 통한 불교의 통일적 이해의 한계가 있다.

원효 당시의 신라에 여러 종파들이 난립해 있었던 것은 아니다. 그러나 여러 종류의 불교 이론들은 거의 다 소개되어 있었다. 그리고 많은 유학 승들이 적극적으로 중국의 불교를 배워옴으로써 신라의 불교 수준은 중국 못지 않은 것이었다. 따라서 종파 사이의 다툼이 심각하게 일어난 것은 아니지만 불교에 대한 단편적인 이해를 바탕으로 그것을 전부인양 하는 사람들의 편견이 불교의 전체적이고 통일적인 이해의 장애가 되는 상황이었다. 그러나 아직 구체적인 종파가 성립되어 그들 사이의 대립 갈등이 벌어지지 않는 않았었기 때문에 신라의 불교적 상황은 비교적 여러 종파의 교판들을 이론적으로 비교하고 검토하며, 그것들을 제 3자적인 입장에서 바라볼 수 있는 여유가 있었다고 하겠다.

### 3. 원효의 자세와 문제의식

이상과 같은 원효 당시의 상황에 대하여 원효는 그 상황에서 오는 문제점들을 모두 자신의 문제로 삼은 듯하다. 원효의 사상은 그러한 문제들에 대한 구체적인 답으로 주어진 것으로 보인다.

우선 왕실과 귀족이 중심이 되어 일반 대중을 객체화시키고 있던 당시 불교의 양상에 대하여 원효는 단적으로 일반 대중 속에 자신을 놓은 방식으로 대응하고 있다. 원효는 이런 측면에서의 선배를 지니고 있다. 바로 대안 등 저자거리에서 불법을 펴던 일단의 승려들과 친교를 통해, 그리고 자신의 독특한 기행을 통해 대중들과 함께 하며 그들을 종교적 주체로 바꾸는 일을 하고 있는 것이다. 이러한 원효의 자세는 기존의 귀족 중심 불교에 대한 강력한 도전이었음이 분명하다. 이러한 행동이 당시 승려들의 미움을 사 '인왕백고좌법회'에 초청되지 못하였다는 사실이 이를 잘 말해주고 있다. 문제는 원효가 일반 대중들을 어떻게 보고 있으며, 어느 정도에까지 그들을 불교의 궁극적 목표에 동참시키려고 하고 있는가이다. 이 점에 대하여는 그의 정토신앙에 대한 관심이 어느 선에서 이루어졌는가를 조명함으로써 밝힐 수 있을 것이다.

다음으로 불교의 출세간적인 성격과 당시 신라사회의 요구 사이의 문제

점이 어느 정도 원효의 사상형성에 동기로 작용하였는가에 대하여는 여러 견해가 있을 수 있다. 단적으로 어떤 이들은 원효는 불교를 정치적 이데올로기에서 본래적인 종교적 구원의 기능으로 전환시켰다고 보고 있다.

그러나 원효 이전의 고승대덕들의 관심에 그토록 크게 자리잡고 있던 불교를 통한 왕실과 국가의 번영이라는 목표가 원효에 와서 그렇게 쉽게 망각되었을 성 싶지는 않다. 아니 그것에 대한 부정을 하기 위해서라도 불교 성격과 당시 사회의 요구 사이의 갈등에 대한 근원적인 인식이 원효에게서 일어났다고 보아야 할 것이다. 그리고 그 이전의 방식에 대한 비판적인 태도는, 그 이전의 방식이 세속오계라든가 왕실의 권위를 높이기 위한 여러 의례 등의 외적인 형식만 취하는 것을 비판하고 불교 교리의 창조적인 재해석을 통하여 세속적인 활동에 적극적인 의미를 부여하고자 하는 방식으로 나타났다고 보여지는 측면이 있다.

마지막으로 불교 교리의 전체적이고 통일적인 이해의 문제는 원효의 사상에서 가장 직접적이고 구체적으로 다루어지며, 원효 자신에 의해 자신의 문제의식이 뚜렷이 표현되는 대목이다. 그리고 우리는 이 문제에 대한 답이 원효의 사상을 대표하는 화쟁사상으로 나타났다는 것을 잘 알고 있다. 그러하기에 우리는 이 명시적으로 드러난 이 문제로부터 출발하여 원효의 여러 관심들을 살펴 가는 순서를 밝도록 하고자 한다.

#### 4. 화쟁의 방법

원효가 화쟁의 필요성을 강조한 데는 원효 자신의 수학과정이 독특한 점도 하나의 원인이 되었음직하다. 원효는 잘 알려진 대로 어떤 종파나 어떤 스승에 매임이 없이 소승·대승을 막론하고 폭넓게 여러 경전과 종파의 교설을 섭렵하였으며, 노자나 장자 그리고 유가의 학문에 대하여도 공부하였다. 따라서 어떤 종파나 스승의 입장에 고착할 필요가 없이 자유로운 비판이 가능하였으며, 또 그토록 다양한 학설들을 자신 속에 지니고 있었기에 이것들을 통일적으로 이해할 필요가 있었을 것으로 보인다.

이런 자신의 필요와 아울러 쏟아져 들어오는 여러 경전과 종파의 이론들이 불교의 통일적인 이해를 해치고 있는 것도 엄연한 현실이었다. 원효는 부분적인 앎에 집착하여 전체를 보지 못하는 부류의 사람들을 '불법

(佛法) 안의 사자식충(獅子食蟲)’으로 표현하고 있다. 이들은 어떤 경우 남을 이기겠다는 욕심으로 널리 불교이론을 배우면서 스스로만 잘났다고 하는 잘못을 범하거나, 일부의 경론만을 배워 알고는 그것에 집착하며, 낮은 견해에 집착하여 잘못을 범하기도 한다는 것이다. 이런 부분적인 앎에 대한 집착으로 말미암아 전체를 보지 못하고 남과 다투는 잘못을 고쳐주기 위해서는 화쟁이 필요하다는 것이다. 중국에서 성립된 여러 종파들은 어떤 측면에서건 이러한 잘못을 조금씩 범하고 있으며, 그것의 폐해가 중국불교를 배워 온 신라의 불교인들에게도 드러나고 있다고 보는 것이다. 이런 상황을 원효는 다음과 같이 말한다.

부처님이 세상에 계실 때는 부처님의 원만한 가르침에 힘입어 중생들이 한결같이 이해하였으나,…… 쓸데없는 이론들이 구름 일듯 하여 혹 나는 옳고 남들은 그르다 하며, 혹 나는 그러한테 남들은 그렇지 않다고 주장하여 다침 내는 큰 강물과 같은 흐름을 이룬다.

이러한 현상들은 결국 불타의 가르침에 대한 부분적인 이해에 집착하기 때문이며, 같은 근원을 가진 불교의 통일성을 이해하지 못하였기 때문이다. 원효는 이를 청색과 남색이 바탕이 같고, 얼음과 물이 원천이 같은 것인데 이를 모르고 서로 다투는 것과 같다고 표현한다. 이런 바람직하지 않은 현상을 그치게 하고 불교를 전체적 통일적으로 보게 하기 위하여는 이런 이론들을 다툼을 화해시켜 그치게 하여야 한다. 이것이 바로 원효가 시도하는 화쟁이다.

그렇다면 여러 이론들의 다툼이 있을 때 그것들을 어떻게 화해시킨다는 것인가? 원효는 그 방법을 ‘정(情)’과 ‘리(理)’의 두 측면에서 양쪽을 모두 달래는 것으로 말하고 있다.

여기서 ‘정’이라고 하는 것은 다투는 사람이 지니고 있는 자신의 주장이 옳다는 집착과 관계된 정서를 말하는 것이다. 그 정을 만족시킨다는 것은 우선 그 주장을 인정하여 줌으로써 그 사람의 기분을 살려 준다는 것이다. 그러나 그대로 인정해 버리면 전혀 화쟁을 하지 않은 것이 되고 만다. 따라서 그 인정은 제한적인 것일 수밖에 없고 전체적인 견지에서 그 주장의 한계를 드러내어 올바르게 인식시켜 주어야만 집착이 사라질 수

있다. 이것을 ‘리’에 어긋나지 않는다고 표현하는 것이다. 원효의 말을 그대로 들어보자

여러 다른 견해들의 다툼이 일어났을 때, 유견(有見)에 편들어 말한다면 공견(空見)과 달라지고, 공집(空執)에 편들어 말하면 유집(有執)과 달라지니 어떤 쪽에는 편들고 어떤 쪽과는 의견을 달리하여 더욱 논쟁만 부채질 할 것이다. 또 저 두 가지에 다 동의한다면 자기 내면에서 서로 다툴 것이며, 저 둘과 모두 다른 입장을 갖는다면 저 둘과 함께 논쟁하게 될 것이다. 이런 까닭에 동의하지도 않고 다른 주장을 내세우지도 않으면서 설한다. 동의하지 않는다 하면 말 그대로 취한다면 모두 용납되지 않기 때문이고, 동의하지 않는 것이 아니라 함은 그 뜻을 살려 들으면 인정하지 못할 것이 없기 때문이다. 동의하지 않는 것이 아니기 때문에 그들의 정(情)에 어긋나지 않고, 그대로 동의하는 것이 아니기 때문에 도리[理]를 어기지 않는다. 그리하여 정과 도리 두 가지가 서로 호응하여 어그러지지 않는다.

결국 원효의 입장은 양쪽을 모두 인정하며 동시에 인정하지 않는다는 말로 요약할 수 있다. 그렇다면 문제는 양쪽을 모두 다 인정하며 동시에 인정하지 않는 입장이 어떻게 성립할 수 있느냐가 문제일 것이다. 이야기가 좀 옆으로 흐를지 모르지만 우리는 여기서 잠깐 장자의 한 구절을 살펴 볼 필요가 있다.

그대와 내가 변론을 하였다 하자. 그대가 나를 이기고 내가 그대를 이기지 못하였다면 과연 그대가 옳고 내가 그른 것일까? 내가 그대를 이기고 그대가 나를 이기지 못하였다면 과연 내가 옳고 그대가 그른 것일까? 혹 옳기도 하고 혹 그르기도 한 것일까? 모두 옳은 것인가, 모두 그른 것일까? 그대와 나로서는 서로 알 도리가 없는 것이니, 제 3자는 더더군다나 알 도리가 없는 것이다. 내가 누구를 시켜 너와 나의 시비를 바로잡게 할 수가 있겠는가? 만약 너와 같은 의견을 가진 사람을 시켜 바로잡게 한다면 이미 너와 같은 입장이니 어떻게 바로잡겠는가? 나와 같은 의견을 가진 사람을 시켜 바로잡는다면 이미 나와 같은 의견을 지니고 있으니 어떻게 바로잡을 수 있겠는가? 그대나 나 두 사람과 다른 견해를 가진 사람을 시켜 바로잡는다면 이미 그대와 나와 다 다르니 어떻게 바로잡겠는가? 그대에게도 나에게도 동의

하는 사람을 시켜 바로잡는다면, 그대와 나에 모두 동의하니 어떻게 바로잡겠는가?

우리는 원효의 앞의 말과 장자의 말이 너무나도 비슷한 구조를 지니고 있다는 것에 주목할 필요가 있다. 그리고 뒤에 인용한 장자의 말은 바로 여러 다른 주장들을 가지런하게 하여 다툼을 쉬게 한다는 ‘제물론(齊物論)’의 한 구절임도 유의해야 할 것이다. 앞으로의 논의에서도 드러나겠지만 원효의 화쟁의 방식은 분명 노자나 장자의 영향을 짙게 받고 있다. 그러나 그 영향은 분명 일정한 선 안에서이며, 자신의 뚜렷한 불교적 입장을 지키고 있음도 분명하다.

장자의 위 인용문의 결론은 천예(天倪)로 논쟁을 화해시킨다는 것이다. 요약하여 말한다면 절대적인 도(道)의 변화과정에서 생기는 상대적인 모든 관점들은 궁극적인 가치가 있는 것이 아니니 그대로 다 내버려 두어버린다는 것이다. 절대적인 것을 내세움으로써 상대적인 논쟁의 의미를 없애고, 어떤 의미에서는 모두 다 나름대로의 의미를 지닌 것으로 방치해 버린다는 것이다.

성격은 다를지 몰라도 원효가 양쪽을 모두 인정하며 동시에 인정하지 않는다고 한다면, 결국 장자와 마찬가지로 어떤 절대적인 것을 내세울 수 밖에 없다. 그래야만 둘의 시비를 말리려다 자기까지 낀 싸움이 되지 않을 것이기 때문이다. 자연 그것은 언어로 뚜렷하게 표현될 수 없는 초월적인 절대일 수밖에 없다. 그러나 상대적인 것과 대립된 절대라면 그 자체가 상대화되기에 다시 상대적인 모든 것들을 포용하며 다시 그 속에 들어와 있는 절대일 수밖에 없음도 분명하다. 이런 점들에 있어서도 원효가 제시하는 절대는 도가에서 말하는 ‘도(道)’와 유사한 성격을 지닌 것일 수밖에 없다. 그렇다면 과연 그것은 무엇인가? 다음 열반경종요(涅槃經宗要)의 말을 들어보기로 하자.

불교 여러 경정의 부분을 통합하면 만 갈래의 흐름[萬流]이 한 맛[一味]이며, 부처님 뜻의 지극히 공정하고 사사로움이 없음을 전개하면 백 가지 학파의 서로 다른 쟁론이 그대로 살려져 조화될 수 있기 때문이다.

바로 여기에서 이야기되는 한 맛[一味]이 모든 상대적인 것을 넘어서는 화쟁의 근거이다. 그것은 평등무차별한 것으로, “지방세계의 모든 부처가 다 같은 것이며 그 뜻은 들도 없고 차별도 없는 것이다.” 불교의 모든 경전들은 궁극적으로 그러한 한 맛을 지향하는 것이기에, 그러한 한 맛에 근거하여 모든 쟁론을 화해시킬 수 있다는 것이다. 뒤집어 이야기하면 여러 경전들의 다른 이론들은 절대 무차별인 한 맛의 진리를 여러 다른 각도에서 표현한 것들일 뿐이다. 그것들 사이의 논쟁은 말에 얽매어 그것들이 가리키고 있는 절대적 진리를 보지 못하기 때문이다.

모든 논쟁의 바탕에는 말에 얽매어 진실을 보지 못한다는 측면이 있다. 이렇게 보는 원효의 관점에는 말에 대한 독특한 관점이 자리하고 있다. 우선 말이라는 것은 진실 그 자체가 아니라 그것을 가르쳐 보이기 위한 수단에 불과하다. “모든 언설은 오직 가명(假名)이고 실체성이 결여되어 있다.” 이러한 원효의 언어관은 불교 중관(中觀) 계통의 언어관의 연장선 위에 있다는 것이 분명하다. 이 차원에서는 모든 말들이 결국 진실을 그대로 담아낼 수 있는 도구가 아니기에, 그 말들에 집착하지 말고 그들을 통해 그들이 가리키고 있는 진실을 파악하는 것이 중요하다고 말할 수 있다.

그러나 어떤 궁극적이고 절대적인 것에 대하여 언어로 표현하고자 할 때 거기에는 다른 차원에서 언어의 한계가 드러난다. 절대적인 것은 모든 측면을 다 포괄하고 있으며, 그러하기에 어떤 특징을 중심으로 지시적 기능을 가지는 말은 그 절대적인 것을 표현해 낼 도리가 없다는 것이다. 이러한 대상으로 원효는 ‘대승의 체(體)’, 도(道) 등을 말하고 있다. 다음의 표현을 보자.

위대한 불도의 도(道)가 어떠한 것인가를 ‘있음’으로 표현할 것인가? 한결 같이 그 도로 말미암아 공(空)이니 어쩔 것인가? ‘없음’으로 표현할 것인가? 만물이 그것 때문에 생겨나니 또 어쩔 것인가? 무엇으로 이름할 도리가 없어 억지로 도(道)라 한다.

위의 표현 가운데 ‘어떻게 이름할 도리가 없어 억지로……’ 하는 표현은 대승의 체에 대하여 “무엇으로 이름할 도리가 없어 억지로 대승이라고 부

른다” 하고 표현한 데서도 나타나며, 이는 노자의 구절을 그대로 본딴 표현방법이다. 그리고 여기에서 언어로 표현할 수 없음은 노자의 도와 같은 궁극적이고 절대적인 것에 대하여 언어로 표현할 수 없음과 같은 맥락에서인 것이다.

이렇게 본다면 화쟁과 관련된 원효의 언어관은 두 측면을 지니고 있다. 하나는 화쟁의 근거가 되는 절대적 진리가 언어로 표현되기 힘들다는 것이다. 다른 하나는 모든 언어는 진실 그 자체는 아니라는 것이다. 대체적으로 불교 안의 이론적 다툼은 이 두 차원에서 언어의 본성을 제대로 알지 못하고 거기에 집착하는 데서 생긴다고도 말할 수 있다. 그러하기에 원효의 화쟁 작업도 언제나 이 두 차원의 집착을 깨뜨리는 선에서 이루어질 수밖에 없다. 열반이나 불성 등의 문제에 대한 이론을 화쟁시키는 원효의 작업을 보면 이러한 과정이 잘 드러난다. 그는 한편으로는 각각의 주장들이 진실의 어떤 측면을 드러내주고 있다는 점에서 그 뜻을 살려 들어준다. 다른 한편으로는 말 그대로에 집착하면 모두 그르다고 부정한다. 쉽게 말하면 모든 주장은 한편으로는 다 긍정하고, 또 다른 한편으로는 다 부정한다. 이렇게 긍정과 부정을 동시에 사용할 수 있는 것은 그 배후에 그러한 상대적인 주장들을 넘어서는 어떤 절대를 전제하고 있는 것이며, 또 말이라는 것은 그것의 한 측면만을 드러내는 임시적인 방편이라는 관점을 바탕으로 하고 있는 것이 다시 한번 분명해진다. 다음의 말은 이러한 원효의 견지를 단적으로 표현하고 있다.

그대가 지금 취하는 것은 단지 이름과 말 뿐이다. 그래서 나도 말에 의지하여 말함으로써 말을 넘어선 진리를 보이도록 하겠다. 예를 들어 손가락을 빌어 손가락을 떠난 달을 가리켜 보여주는 경우를 들어보자. 그대가 지금 단지 말 그대로의 뜻을 취하여 말로 하는 비유를 인용한다면 언법(言法)을 떠나기 힘들 것이다. 단지 손가락 끝만 보고 그것이 달이 아님을 책하는 것이니, 그대의 책하고 논란함이 정밀하면 정밀할수록 더욱 이치에서 멀리 벗어나게 될 것이다.

#### 4. 일심(一心)과 화쟁

결국 우리가 도달하는 지점은 다시 원효가 화쟁의 근거로 제시하는 절대다. 수많은 손가락들을 모두 긍정하고 또 동시에 부정할 수 있게 하기 위하여는, 자기가 가리키는 방법과 방향만이 옳다고 집착하고 있는 수많은 손가락들과 그것들이 모두 가리키고 있는 달이 전제되어야 하기 때문이다. 과연 원효가 제시하는, 손가락들을 넘어서 있으며 손가락들을 떠나 있지도 않은 달은 무엇인가? 우리는 그것을 ‘한 맛[一味]’이라고 표현한 예를 보았지만, 그러한 표현은 그 절대의 성질을 말하고 있을 뿐이지 그 자체를 가리키는 말은 아니다. 좀 더 적극적인 표현은 없을까?

이에 대한 답으로 주어질 수 있는 것은 아마도 ‘한 마음[一心]’일 것이다. 물론 이 ‘한 마음’이라 하는 이름도 앞에서 말한 대로 무엇이라 이름할 수 없어서 억지로 붙인 이름에 불과하다. 그러나 원효는 임시적인 이름이라고 전제하면서도 일관되게 이 ‘한 마음’을 최고 개념으로 하여 자신의 철학체계를 세우고 있는 듯이 보인다. 어차피 임시적인 거짓 이름이지만 그것을 마음이라고 표현한 이상 그것이 객관세계의 것이 아님은 분명하다. 즉 원효는 모든 중생의 의식의 근거가 바로 모든 존재의 근원이라고 보는 불교의 근본적인 관점, 나아가 대승불교의 전반적 토대가 되고 있는 유식불교의 연장선 위에 있는 것이다. 여기서 ‘한[一]’이라는 것은 그것이 모든 차별적인 것들을 넘어서는 절대라는 것을 가리키는 것이며, ‘마음[心]’이라는 것은 그것이 객관적인 세계의 것이 아니라 인간 주체와 연관된 것임을 가리키는 것이다. 이렇게 ‘한 마음’이라고 표현한 데에는 우리 중생들의 마음이 궁극적인 절대진리인 그 ‘한 마음’과 바탕을 같이 한다는 강한 믿음이 깔려 있다.

바로 그러한 ‘한 마음’의 자리에 설 때 모든 주장들이 용납되며, 그것들이 가리키는 ‘한 맛’을 알 수 있는 것이다. 원효는 이 ‘한 마음’에 관한 이론을 대승기신론의 체계에 의지하여 전개한다.

대승기신론에 의하면 한 마음에 의하여 두 개의 문이 있다 한다. 그것은 진여문(眞如門)과 생멸문(生滅門)이다. 여기서 진여문이란 모든 차별

상을 떠난 본체를 보는 관점을 말하는 것이며, 생멸문은 온갖 차별상으로 드러나는 현상의 세계를 말하는 것이다. 원효는 이에 의거하여 다음과 같이 말하고 있다.

열면 무량무변한 뜻이 종(宗)이 되고 이문일심(二門一心)의 법이 그 요체가 된다. 그 두 문 속에 만가지 뜻이 다 포용되어 어지러움이 없으며, 끝없는 뜻이 일심과 하나가 되어 뒤섞여 융화된다. 이런 까닭에 열어 벌리고[開] 합치는[合] 것이 자재하고 세우고[立] 부숨[破]에 걸림이 없다. 열어 벌린다고 번거로운 것이 아니며, 합친다고 좁아지는 것도 아니다. 그리하여 세워도 얻음이 없고 부셔도 잃음이 없다.

여기서 한 마음의 두 문 속에 만 가지 뜻이 다 포용되어 어지러움이 없다고 한 것으로 보아도 ‘한 마음’이 바로 화쟁의 근거가 됨을 다시 한번 확인할 수 있다. 그런데 우리가 주의해야 할 것은 한 마음의 두 문에 근거하여 세우고 부숨에 걸림이 없다고 한 말이다. 다른 곳에서 원효는 중관계통의 사상은 부숨에 치우치고 유식계통의 사상은 세움에 치중한 반면 대승기신론은 ‘부수지 않음이 없으면서 마침내 인정하고, 세우지 않음이 없으면서 마침내는 빼앗는다’고 극찬하고 있다. 이렇게 대승기신론이 세움과 부숨을 자재로 할 수 있는 것은 두 문을 통해서이다. 그리고 거기에서 진여문은 부숨에 관계되고 생멸문은 세움과 관계됨을 어렵지 않게 짐작할 수 있다. 원효는 이를 수행과 관련지어 진여문에 의지하여 지행(止行)을 닦고 생멸문에 의지하여 관행(觀行)을 일으킨다고 말하고 있다. 지행이란 모든 분별상을 없애는 것이다. ‘관행’이란 모든 현상세계의 생성소멸의 모습을 자세히 분별하는 것이다. 이렇게 본다면 다시 본체론적인 중관은 진여문과, 현상론적인 유식사상은 생멸문과 연결될 수 있다. 그리고 진여문과 생멸문이 한 마음에 의하여 존재한다고 한다면, 이 한 마음에 의하여 중관의 관점과 유식의 사상이 포섭되는 것이다. ‘한 마음’을 화쟁의 근거로 놓음으로써 불교 교리상의 가장 큰 대립인 유식과 중관의 대립이 해소, 종합되는 것이다.

한 걸음 더 나아가 원효는 세간과 출세간의 대립까지도 이 ‘한 마음’의 두 문을 통해 해소한다. 원효는 대승기신론을 가리켜 ‘능가경에 의해 진

(眞; 출세간)과 속(俗; 세간)이 따로 존재한다는 집착을 다스리기 위한 것'이라고 말한다. 그리고 그 출세간과 세간의 대립구조의 해결도 역시 '한 마음'의 두 문을 통하여 이루어지는 것으로 설명한다.

대승기신론의 '한 마음'의 '두 문' 구조 속에서 불교적인 수행의 과정은 다음과 같이 설명될 수 있다. 우선 깨닫지 못한 중생들은 일반적으로 분별에 걸려 진리를 보지 못하는 것이다. 일반적으로 말하면 현상계의 잡다한 '있음'에 걸려 그러한 분별상을 넘어선 '없음'을 보지 못하는 것이라고 말할 수 있다. 그러하기에 우선 불교의 수행은 분별을 넘어서는 '지행(止行)'으로부터 시작할 수밖에 없다. 그런데 모든 분별과 망념을 깨뜨리고 궁극적인 진여에 도달하는 순간, 진여문은 그 본성상 진여 그 자체가 생멸의 세계와 떨어져 있다는 분별까지도 깨뜨려 버리게 된다. 즉 진여문에는 앓을 자리가 없다. 그렇다면 다시 생멸의 세계로 전개되는 길밖에 없으며, 여기서 새로운 업이 일어난다. 그러나 이렇게 무지와 집착이 다하는 순간 발생하는 업은 중생의 무지와 번뇌에서 일어나는 업과는 근본적으로 다르다는 것이다. 이를 기신론은 '부사의(不思議)한 업'이라고 부른다. 이러한 불가사의한 업을 인정한다면 불교의 출세간적인 측면은 진정한 세간적 활동을 위한 바탕을 제공하는 것으로 새롭게 해석될 수가 있는 것이다. 그리고 원효는 대승기신론의 체계에 의지하여, '한 마음'의 '두 문'을 화쟁의 근거로 삼음으로써 결국 세간과 출세간의 대립까지도 해소하고 있는 것이다.

좀 일반적인 관점에서 말한다면 불교와 같은 출세간을 지향하는 종교가 갖는 가장 큰 어려움은 그 궁극적인 깨달음과 해탈이라는 목표와 현세적인 삶을 어떻게 조화시키느냐이다. 자칫 그 궁극적인 깨달음을 현실적인 세계와 떨어진 하나의 경지로 고정시켜 놓게 되면, 모든 수행은 그 경지에로 나아가는 데 초점이 맞춰져 현세적인 삶은 그 의의를 잃게 된다. 또한 그러한 경지에 가기 전에는 참다운 실천도 불가능하기에 어떤 이웃과 함께 하는 삶을 위한 실천도 불가능하게 된다. 더더군다나의 큰 문제는 그 궁극적인 경지에 도달하고 나면 과연 어떻게 현세적인 삶과 연관을 맺을 수 있는가, 또 맺을 필요가 있는가에 대한 답이 주어지지 않는 것이다. 그 자리가 독립된 궁극적인 경지요, 가장 최고의 가치를 지닌 것이라면 구태여 세간적인 삶 속에 돌아 올 필요가 없지 않은가?

불교는 물론 그 근본적인 교리에서 이러한 고정화를 거부한다. 그것은 ‘생사가 곧 열반이다’라는 표현으로 나타난다. 궁극적인 열반의 세계가 이 생사의 세계와 따로 떨어져 독립된 실체성을 지니지 않는다는 것이다. 그러나 실제 수행에 들어가는 불교인들은 어떤 경지에 이를 것을 끊임없이 추구하게 마련이고, 자칫 이러한 열반이 고정된 실체성을 갖지 않는다는 근본적 가르침을 망각하기 쉽다. 원효는 이러한 문제를 대승기신론의 틀을 빌어, 세간과 출세간의 갈등을 해소하는 방식으로 선명하게 다시 밝혀 주고 있다.

## 5. 대중을 종교의 진정한 주체로

이제 우리에게 남은 문제는 원효의 다른 하나의 삶의 모습, 즉 대중 속에 자신을 두고 천촌 만락 무애박을 두드리며 아미타불 불러 정토에 왕생하는 가르침을 전하던 원효의 삶의 의미를 조명하는 것이다. 우리는 앞에서 원효의 이러한 기행은 왕실과 귀족 중심의 불교가 대중을 단순한 교화의 객체로 삼는 모습에 대한 근본적인 거부이며, 대중과 함께 하며 대중을 진정한 종교의 주체로 만들기 위한 몸짓으로 보았다. 그러나 그러한 결론은 좀 앞질러 나아가 필요한 중간의 논의를 건너 뛴 것이다. 우리는 여기서 그 건너 뛴 단계에 대하여 다시 물음을 던져 보아야 한다.

원효가 대중에게로 나아간 것은 과연 대중을 어떻게 이해했기에 가능했던 것일까? 아미타불을 념하여 극락에 간다는 타력적인 신앙이 원효의 사상체계 속에서 갖는 의미는 무엇이며, 그것을 대중에게 권한 의도는 무엇일까?

이러한 물음에 다음과 같은 답이 주어진다면 원효의 사상은 그 일관성을 잃게 될 것이며, 그를 불교 대중화의 선구로 높이는 것은 가당치도 않게 된다.

1) 대중은 불교의 심오한 교리를 이해하기에는 자질이 너무 떨어지는 집단이다.

2) 그러하기에 그들에게는 자신의 힘으로 무엇을, 궁극적인 경지를, 사실을 가르쳐 보았자 믿지도 않고 또 그럴 능력도 없다.

3) 그런 대중들을 가장 손쉽게 불교로 인도하여, 혹 다음 생에라도 불

교의 높은 경지에 이를 가능성을 부여하기 위해서는 아미타불 염불의 방법이 가장 손쉬운 방법이다.

원효가 가졌던 자세는 분명 이러한 것이 아니었다. 그것은 교판과 원효의 화쟁의 배후에 놓여 있는 인간관을 비교해 보면 분명하게 드러난다.

교판은 본질적으로 불타의 교설을 수직적인 차원에서 재배열하여 통일적으로 파악하려는 것이다. 그리고 거기에는 여러 등급의 교설은 각각 그것에 상응하는 근기를 지닌 중생을 건지기 위한 방법이라는 것이 전제된다. 물론 중생의 근기는 고정불변한 것이 아니고 불타의 인도에 의하여 점차 높은 근기로 옮겨 가며, 결국 순서를 밟으면 최고의 가르침을 들을 수 있는 최고의 근기가 될 수 있다. 그러나 어쨌든 근기의 차별은 있으며, 그것을 극복하기 위해서는 점차적인 단계가 필요한 것이다.

화쟁사상의 배후에 놓인 인간관은 이것과 전혀 다른 것일 수밖에 없다. 화쟁의 논리는 교설들을 수직적으로 배열하는 것이 아니다. 그것은 절대적인 진리를 전제로 모든 교설들을 수평적인 차원에서 파악하여 그 의미와 한계를 동시에 보여주려는 작업이다. 모든 가르침들은 그것이 절대적 진리를 드러내는 근본적인 의미를 제대로 파악하기만 한다면, 또 그것만이 전부라고 집착하지만 앎는다면 모두 인정될 수 있는 것이다. 이것을 인간의 깨달음과 연관시켜 말한다면, 어떤 방법을 취하더라도 자신의 취향과 근기에 맞기만 하면 그것을 통해 절대적인 진리를 깨달을 수 있다는 말이 된다. 자연 이런 화쟁사상은 중생의 근기를 수직적으로 자리매김하지 않고 수평적인 차원에서 절대와 동등한 관계를 맺고 있는 것으로 파악하는 것이 된다. 중생들은 낮은 근기부터 차례로 단계를 밟아 높은 근기에 나간 다음에 최고의 진리에 도달해야만 하는 것이 아니다. 그에게는 언제나 최고의 진리에 직접 나아갈 수 있는 길이 열려져 있다. 문제는 올바른 방법의 선택이다. 좀 단순화한 감이 있지만 화쟁의 논리 뒤에는 이러한 인간관이 있을 수밖에 없다.

이러한 관점에 선다면 이제 대중은 단순히 무식한, 귀족계층과는 전혀 다른, 수많은 단계를 거쳐야 최고의 가르침을 접할 자격을 얻는, 우선은 불교 교화의 객체로 존재할 수밖에 없는, 그런 존재가 아니게 된다. 그들도 그들에게 알맞는 방법을 지니기만 한다면 바로 최고의 진리를 깨달을 수 있는, 궁극적 해탈에 동참할 수 있는 존재이다. 원효가 대중 속에 자

신을 둔 것은 이런 관점이 바탕이 되었다고 할 수 있다. 그런 점에서 원효야말로 참된 의미에서 대중불교의 선구자인 셈이다.

원효가 정토신앙에 대하여 깊은 관심을 보이고 그것을 전파하였다 하는 것도 위와 같은 관점을 바탕으로 한다면 새롭게 이해될 수 있다. 우선은 정토신앙과 그 이전의 업설을 바탕으로 하여 육도윤회 등을 강조하던 인과응보설에 바탕한 세계관을 비교해 보면 그 의미가 뚜렷하게 드러난다. 대중이 궁극적인 깨달음에 동참하는 주체가 되지 못한 상황에서 대중들에게 가장 널리 알려지고, 또 인생의 태도를 결정하는 데 중요한 작용을 한 것은 윤회사상이었다고 볼 수 있다. 즉 천상과 지옥을 양 극으로 두고 인간, 이수라, 아귀, 축생 등의 여섯 가지 생의 양상을 설하는 윤회설은 지금 생의 모습을 합리화하며, 나아가 다음 생의 모습을 이 생을 통해 세워 나가려는 움직임을 불러 일으키는 것으로 작용하였던 것이다. 이러한 사상은 앞에서 지적한 대로 현실적인 계급구조를 합리화시키는 측면이 있으며, 다른 한편으로는 불교의 궁극적인 목표인 깨달음에 대한 추구를 약화시키는 측면이 있다. 일반 대중들은 그들의 세속적 갈망 때문에 자연스럽게 천상세계를 희구하고 지옥을 피하는 길 중심으로 불교를 이해하기 쉬운 것이다.

이에 비한다면 아미타불이 세운 극락세계는 육도의 윤회과정과는 다른 절대적인 세계이다. 그곳에 가는 것은 현실적인 신분과는 아무런 관계도 없는 것이며, 어떤 사람이라도 진실하게 아미타불을 넘하기만 하면 바로 아미타불의 가피가 그에게 미친다고 한다. 이런 점에서 정토신앙은 윤회사상에 나타나고 있는 차별적 구원관을 극복하고 있는 것이며, 일반 대중에게 궁극적 구원을 위한 구체적인 방안을 제공하고 있는 것이다.

이러한 정토신앙은 원효가 대중을 불교의 주체로 전환시키기 위해 선택한 가장 이상적인 방안으로 볼 수가 있다. 그리고 이러한 선택을 하였다는 것 자체가 큰 의미를 지닌다. 만약 원효가 모든 사람들은 자신에 맞는 교설과 방안을 잘 선택하기만 하면 곧바로 절대적 진리에 도달하고 궁극적 구원을 얻을 수 있다, 그런 점에서 모든 교설들은 각각 나름대로의 의의와 한계를 지닌다 하는 선에서 그쳤다면 그런 추상적인 이야기는 또한 대중들과는 관계 없는 현학적인 차원의 지적인 유희에 그치고 말 것이다. 원효는 이에 머물지 않고 그러한 여러 방편들 가운데 대중을 위한 하나의

방편을 선택하여 제시하였다.

그의 화쟁사상에 비추어 볼 때 이 선택이, 즉 정토신앙만이 최고의 교설이요 방편이라고 내세우는 것은 아닐 것이다. 또한 그의 일심사상은 정토사상이 완전히 타자에 의한 피동적 구원에만 머무는 것을 극복하여 준다. 절대적인 '한 마음'의 견지에서 본다면 아미타불도 중생도 결국 중생의 본원적인 한 마음과 바탕을 함께하는 것일 수밖에 없기 때문이다. 이러한 화쟁사상, 일심사상을 바탕으로 하면서 대중을 위한 구체적인 신앙의 형태로 정토신앙이 선택되었다고 볼 때 비로소 원효에 있어서의 정토사상의 올바른 의미가 드러날 것이다.

## 6. 맺는 말

이제까지 우리의 논의를 요약하면 대략 다음과 같은 것이 된다.

원효 사상을 형성하는 데는 그 당시 신라 불교가 지니고 있었던 문제점들과 신라 사회가 불교에 대하여 요구하고 있었던 점들을 해결하려는 강한 동기가 자리잡고 있다. 그것들은 대략 귀족 중심의 불교에서 소외되고 있었던 일반 대중을 종교의 주체로 참여시키는 것과, 출세간적인 불교의 성격과 당시 사회의 요구 사이의 갈등을 극복하고 불교를 통하여 적극적인 활동의 원리를 제시하는 것, 그리고 다양한 경전과 종파의 이론들을 조화 수렴하여 불교를 통일적으로 이해하는 것 등이었다. 그리고 원효의 사상은 이들 각각에 대하여 성공적인 답을 제시하고 있는 것으로 보여진다.

우선 원효의 이러한 여러 과제를 일관하여 흐르고 있는 것은 화쟁의 정신이다. 그의 화쟁의 방법은 어떤 면에서는 장자의 제물론의 논리를 원용하기도 하고 노자류의 언어관의 영향을 짙게 받고 있다. 그러나 원효의 화쟁은 도가적인 것을 벗어나 훨씬 더 각각의 이론들을 긍정하는 쪽으로 나아가며, 도가에서의 도(道)와는 다른 인간의 주체적 마음과 바탕을 같이 하는 '한 마음(一心)'을 절대적 진리로 하여 모든 상대적인 이론들을 화쟁하고 있다. 그리고 이 '한 마음'의 '두문(二門)'이라는 구조를 통해 중관과 유식을 조화시키며, 나아가 출세간과 세간의 갈등을 해소시키는 작업까지 이루고 있다. 근본적으로 출세간과 세간의 대립 해소는 대승기신

론의 틀에 충실한 것이지만, 이것을 더욱 분명하게 펼쳐낸 것은 당시의 요구를 자신의 문제의식으로 삼아 대승기신론을 새롭게 주석한 원효의 힘이라고 할 수 있다.

이러한 ‘한 마음’을 바탕으로 한 화쟁의 논리 속에는 모든 중생을 평등하게 보는 관점이 자리하고 있으며, 그것은 다시 원효로 하여금 대중과 함께 하며 그들을 진정한 종교의 주체로 세우게 하는 원동력이 된다. 그리고 정토신앙은 화쟁사상과 일심사상에 의해 그 한계성과 치우침이 극복되면서 대중들이 바로 절대적 진리에 참여하게끔 하는 ‘선택된 방편’이 된다.

이러한 원효의 사상은 전체적인 면에서 현실을 바탕으로 한 문제의식이 완숙한 철학적 사유를 통하여 정합성 있는 사상체계를 세운 대표적인 예를 보여주는 것이다. 그리고 이러한 원효의 성취는 신라사회라는 특수성을 바탕으로 한 사유가 불교를 통하여 인류 문화화의 보편성에 기여한 훌륭한 예이기도 하다. 그의 저술이 중국과 일본에서 큰 권위를 지니고 인용되었으며, 그의 십문화쟁론이 인도에까지 전해져 번역된 듯한 자취를 보이는 것은 그의 창조적 사유가 불교의 근본적 문제를 해결하는 데 얼마나 기여하고 있는가를 잘 보여주고 있다.

한정된 지면과, 전문가를 위한 학술논문이 아닌 일반인을 위한 강의 성격의 글이 갖는 한계성 때문에 거칠은 종합에 치우친 감이 없지 않다. 그러나 이렇게 원효를 보려는 시도가 원효를 통일적으로 이해하는 데 조금이나마 새로운 시사를 줄 수 있을 것으로 기대해 본다.

---

성태용/건국대 철학과 교수. 서울대 문리대 철학과를 거쳐(1975) 같은대 대학원 철학과에서 문학석사(1959), 1983년에 서울대 대학원 박사과정을 수료하였다. 저서로는 『茶山의 人性論』, 『茶山의 明喜論에 對한 一考察』 『朝鮮哲學史의 史實性 向題』, 『高峯奇大升의 四端七情論』 등이 있다.