

원효(元曉) 화쟁사상(和靜思想)과 그 현대적 의의*

정상봉**

<차례>

1. 종파불교(宗派佛敎)와 교리적 대립
2. 원효의 화쟁사상(和靜思想)
3. 원효 화쟁사상(和靜思想)의 통일인문학적 의의(意義)

[국문초록]

예로부터 지금까지 개인과 개인·집단과 집단·국가와 국가 사이에 옳고 그름을 가리는 논쟁은 끊임이 없다. 본고에서는 원효(617~686년)의 화쟁사상을 살펴봄으로써 그가 어떻게 당시 불교이론 간에 상호 충돌하는 여러 가지 문제들을 해소하였는지 이해할 수가 있을 것이다. 구체적으로 말하자면, 삼론종과 유식종 즉 중관학과와 유식학파는 유무(有無)와 진속(眞俗) 문제에 대하여 각기 서로 다르게 말하였지만 원효는 『대승기신론소』와 『금강삼매경론』에서 염정(染淨)-유무(有無)-진속(眞俗)이 원래 둘은 혼용되지만 하나인 것도 아니며 중국에는 일심(一心)의 근원으로 돌아간다고 하였다. 그리고 마침내 그는 눈뜬이의 관점에서 『십문화쟁론』을 지어 교리상의 열 가지 문제를 상론하였다. 원효의 일심화쟁사상은 “전체[總]는 개별[別]에 즉[卽]하고, 개별은 전체에 즉한다.”는 상호 연계성과 “전체 속의 개별, 개별 속의 전체”라는 상호 포섭성을 보여준다. 이러한 철학사상은 삼국의 통일에 그 이론적 기초를 제공하였다.

오늘날 남북한이 비록 모두 한반도의 통일을 주장하지만 쌍방의 입장과 사상이념은 크게

* “이 논문은 2009년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임”(KRF-2009-361-A00008)

** 건국대 철학과 교수

다르다. 마치 눈먼 이들이 각기 코끼리를 얘기할 때 코끼리에 대하여 말하지 않는 것은 아니지만 온전하게 실상을 말하는 것은 아닌 것과 같다. 여기서 만약 우리가 원효의 일심화쟁사상에 주목한다면 전체와 개별의 연계성과 포섭성에 근거하여 일편의 편견을 대던지고 서로 포용의 노력을 기울일 수가 있을 것이다. 이것이 원효화쟁사상의 현대적 의의 소재처이다.

주제어: 원효, 화쟁, 연계성, 포섭성, 통일

예나 지금이나 사람들이 모이다 보면 내가 옳고 네가 그르다는 시비(是非)의 다툼이 끝이 없다. 이러한 시비의 다툼은 개인과 개인, 집단과 집단, 국가와 국가 사이에서 ‘자기(自己)’와 ‘타자(他者)’를 이분(二分)하여 보는 관점에서 ‘자기’의 입장을 정당화하기 위한 것이다. 그러나 문제는 그리 간단치가 않다. 왜냐하면 옳고 그름의 판단 근거가 무엇이며 얼마만큼의 객관적 타당성을 지녔는지 분명하지가 않은 상태에서 서로 ‘자기’의 옳음과 ‘타자’의 그름을 주장하기가 다반사이기 때문이다.

『장자·제물론(莊子·齊物論)』에 시비의 다툼과 관련하여 다음과 같은 문구가 있다.

가령 나와 네가 논변을 하여, 네가 나를 이기고 나는 너를 못 이겼다면, 네가 반드시 옳고 내가 반드시 그른 것일까? 내가 너를 이기고 너는 나를 못 이겼다면, 내가 반드시 옳고 네가 반드시 그른 것일까? 아니면 둘 가운데 한 쪽은 옳고 다른 쪽은 그른 것일까? 아니면 둘 다 옳거나 둘 다 그른 것일까? 이렇듯 당사자끼리도 서로 이해가 불가능하다면 제삼자는 더욱 캄캄할 수밖에 없다. 그러니 누구로 하여금 논쟁을 결말짓게 하랴? 나와 같은 견해의 사람에게 결정하게 하면 이미 나와 같은데 어떻게 결정할 수 있겠는가? 나와 같은 견해의 사람에게 결정하게 하면 이미 나와 같은즉 어떻게 결정할 수 있겠는가? 우리 둘과 다른 견해의 사람에게 결정하게 하면 이미 우

리 둘과 다른측 어떻게 결정할 수 있겠는가? 우리 둘과 같은 견해의 사람에게 결정하게 하면 이미 우리 둘과 같은측 어떻게 결정할 수 있겠는가? 이렇듯 나와 너, 그리고 제삼자 모두 이해가 불가능할진대 다시 누구를 기다려야 한단 말인가.¹⁾

이와 같이 시비의 논쟁은 ‘자기’와 ‘타자’ 사이에서 결론을 내기도 어렵고, 설령 제삼자를 등장시킨다고 하더라도 그가 ‘자기’와 ‘타자’ 어느 한 편에 서거나 아니면 그 어느 쪽도 아닌 또 다른 입장에 설 경우 역시 시비를 가릴 수는 없는 일이다. 그렇다면 사람의 일에 관한 시비의 문제에 있어서 우리가 할 수 있는 일은 과연 없는 것일까?

오늘날 한반도의 통일문제에 대해서도 다자구도의 형국 속에서 여러 가지 시비의 기준들이 제시되고 있다. 그러나 통일의 주체인 한민족의 입장에서 보면 무엇이 옳고 무엇이 그른지 가늠하기 어려운 형국이다. 그러나 한민족의 역사가 있고 그 과정에서 등장한 그 나름의 사유논리와 이론체계가 있는 만큼 우리는 적어도 내적 자기성찰의 차원에서라도 한국철학의 일단을 되짚어볼 필요가 있다. 그 가운데 대표적인 것 가운데 하나가 신라(新羅)의 원효(元曉, 617~686년)의 화쟁사상(和靜思想)이다.

지금으로부터 1300여 년 전 원효가 활동하던 당시에는 중국에서 유입된 불경(佛經)과 론(論) 등에 기술된 내용들이 상충하는 경우가 있어 이에 대하여 시비(是非) 논쟁이 있었다. 원효는 불교의 여러 교설의 대립을 해소하

1) 『莊子齊物論』. “即使我與若辯矣, 若勝我, 我不若勝, 若果是也, 我果非也耶? 我勝若, 若不吾勝, 我果是也, 若果非也耶? 其或是也, 其或非也耶? 其俱是也, 其俱非也耶? 我與若不能相知也, 則人固受其黜闇, 吾誰使正之? 使同乎若者正之, 既與若同矣, 惡能正之? 使同乎我者正之, 既與我同矣, 惡能正之? 使異乎我與若正之, 既異乎我與若矣, 惡能正之? 使同乎我與若正之, 既同乎我與若矣, 惡能正之? 然則我與若與人, 俱不能相知也, 而待彼也耶?”

는 방법으로 화쟁(和靜)을 제기하였는데, 이점은 남북의 소통과 화해, 그리고 통일의 길을 모색하는 우리들에게 일정한 통찰의 지혜를 제공할 수 있을 것이다. 이에 본 논문에서는 우선 종파불교간의 교리적 대립을 소개하고, 그 다음 원효 화쟁사상의 실상을 고찰한 뒤, 끝으로 그 의의를 논하고자 한다.

1. 종파불교(宗派佛敎)와 교리적 대립

인도에서 기원전 6세기 석가모니(釋迦牟尼)에 의해 발흥한 불교는 중앙 아시아를 거쳐 중국(中國)에 전래되었다. 전래시기의 문제는 여러 가지 설이 있으나 동한(東漢) 명제(明帝) 영평(永平) 연간(A.D.58~75년)에 사신들이 대월지(大月支: Scythia)에서 『사십이장경(四十二章經)』을 가져와 낙양(洛陽) 백마사(白馬寺)에 보관하였다는 설도 있고, 또 인도의 승려 카사야파 마탕가(Kasayapa Matanga, 섭마등攝摩騰)이 『사십이장경』을 한역(漢譯)한 것으로 기록되어 있는 것을 보면 기원전에 이미 전래되었을 가능성이 매우 높다. 원래 인도의 산스크리트어나 기타 방언으로 기록되었던 불경(佛經)의 한역(漢譯) 사업은 중국 불교의 토착화 과정에서 제일 먼저 수행되었던 작업이다. 특히 청담현학(淸談玄學)을 즐기던 당시의 신도가(新道家)적 불교 지식인들이 도가의 개념을 빌어 공(空) 사상을 논의하였는데 이러한 ‘의미 짝 맞추기’를 “격의불교(格義佛敎)”라고 부르기도 한다.

일차의 번역 단계를 지난 다음 불경에 대한 해설서인 논(論)과 소(疏)를 기초로 하여 삼론종(三論宗)과 유식종(唯識宗)이 등장하였다. 이것이 중국 종파불교 등장의 시작이었다. 그리고 그 다음에는 한역 불경을 토대로 수당(隋唐)시기에 불경 가운데 특정 경전을 소의경전(所依經典)으로 삼고 자신

들의 이론 체계를 정당화하였다. 『묘법연화경(妙法蓮華經)』을 소의경전(所依經典)으로 삼는 천태종(天台宗)과 『대방광불화엄경(大方廣佛華嚴經)』을 소의경전으로 하는 화엄종(華嚴宗)이 대표적이다. 그렇지만 원효의 화쟁사상은 기본적으로 공(空)을 주장한 삼론종과 식(識)을 강조한 유식종 사이의 소통과 화해를 목표로 삼았다. 삼론종과 유식종에 대하여 간략히 살펴보면 다음과 같다.

① 삼론종(三論宗)은 중관학과파(中觀學派)라고도 하는데, 나가르주나(Nagarjuna, 용수龍樹)의 「중관론(中觀論)」·「십이문론(十二門論)」과 아리아테바(Aryadeva, 제비提婆)의 「백론(百論)」 등 세 가지 논서를 토대로 반야공(般若空) 사상을 강조하였다. 구체적으로 말하자면, 인도승 구마라지바(Kumarajiva, 구마라집鳩摩羅什, 344~414년)이 401년 후진(後秦)의 수도 장안(長安)에 도착한 뒤 402년 『무량수경(無量壽經: Amitabhasutra)』, 404년 『대품반야경(大品般若經)』과 「백론(百論)」, 409년 「중관론(中觀論)」과 「십이문론(十二門論)」을 완역하면서 형성되었다.

나가르주나는 “생성되는 것도 아니요, 소멸되는 것도 아니다. 끊어지는 것도 아니요, 항상 이어지는 것도 아니다. 같은 것도 아니요, 다른 것도 아니다. 가는 것도 아니요, 오는 것도 아니다.(不生不滅, 不斷不常, 不一不異, 不去不來)”라고 하였는데, 이것은 세상의 모든 것들은 일시적으로 여러 가지 연(緣)이 한 데 모여 성립하는 것임을 밝힌 것이다. 이 팔불중도설(八不中道說)에 따르면, 그 무엇도 어떤 불변의 자성(自性: Svabhava)을 스스로 지닌 것이 없으므로 모든 것이 공(空)하다는 것이다. 생(生)과 멸(滅), 단(斷)과 상(常), 일(一)과 이(異), 거(去)와 래(來) 양단(兩端)의 어느 한 쪽에도 치우침이 없이 일체의 참모습을 깨닫는 것이 중도(中道: Madyamaka)이며

중관(中觀: Madhyamika)이다. 「중론(中論)」의 삼제게(三諦揭)에서 “연을 따라 생겨난 것들인지라 공하다 이르지만, 그 또한 일시적으로 명명한 것이며, 그것이 중도의 의미인 것을.(因緣所生法, 我說即是空, 亦爲是假名, 亦是中道義)”라고 하였듯이 진공가유(真空假有: 실상은 공하지만 일시적으로는 있음)를 꿰뚫는 것이야말로 반야지(般若智)인 것이다.

원효의 저술 가운데 『금강반야경소(金剛般若經疏)』(佚)·『반야심경소(般若心經疏)』(佚)·『대혜도경종요(大慧度經宗要)』(存)·『광백론종요(廣百論宗要)』(佚)·『광백론촬요(廣百論撮要)』(佚)·『광백론지귀(廣百論指歸)』(佚)·『삼론종요(三論宗要)』(佚)·『중관론종요(中觀論宗要)』(佚) 등이 삼론종과 관련한 것들이다. 아쉽게도 대부분 전해지지 않고 있다.

② 유식종(唯識宗)은 만법유식(萬法唯識) 즉 모든 것이 식(識)에 의해 이루어진다고 본다. 인도의 사상가(Asanga, 무착無着)와 비수반두(Vasubandhu, 세친世親)가 요가 체험에 기초하여 형이상학적 유심론을 체계화하였는데, 이를 중국에서 수용하게 된 것이다. 처음에는 사상가의 『섭대승론(攝大乘論 Mahayanasangraha)』을 공부하는 섭론학과(攝論學派)로 출발했다가 나중에 당(唐)의 삼장법사(三藏法師) 현장(玄奘, 600~664년)에 의해 통일되었다. 현장은 비수반두(Vasubandhu, 세친世親)가 요약한 『유식삼십송(唯識三十頌)』에 대하여 다르마팔라(Dharmapala, 호법護法)을 포함한 인도 주석가들의 해석을 선별 종합하여 659년 『성유식론(成唯識論)』을 편찬하였는데 이로부터 유식종²⁾이 성립하게 되었다. 그리고 제자인 자은대사(慈恩大師) 규기(窺基, 632--682년)가 현장의 법통을 계승하였다. 이 유식사상 가운데 식

2) 제법(諸法)을 백 가지로 나누어 정밀하게 분석한다는 점에서 법상종(法相宗)이라고도 한다.

(識, sitta)에 관한 것을 개괄하면 다음과 같다.

안(眼) 이(耳) 비(鼻) 설(舌) 신(身)의 전오식(前五識)은 다섯 가지 감각 기관(sense organ)에 의한 지각, 즉 시각 청각 후각 미각 촉각인 것이다. 이 다섯 가지 지각내용을 종합하는 것이 제6식인 의식(意識: manovijnana)이다. 대상의 존재를 알고 그것을 다른 대상들과 식별해내므로 ‘료별식(了別識)’이라고도 부른다. 이 의식은 파란 색을 오직 파랗다고 보는 것과 같은 ‘자성분별(自性分別)’, 과거의 것에 대한 회상과 같은 ‘수념분별(隨念分別)’, 그리고 추리나 구상 같은 ‘계탁분별(計度分別)’ 셋으로 나누어진다. 제7식은 마나식(末那識: manas)인데 생각하고 판단하는 의식이라고 하여 ‘사량식(思量識)’이라고 한다. 마나식은 어리석음, 자아에 대한 잘못된 견해, 자만심, 자기 애착의 네 가지 번뇌³⁾를 늘 지니고 있다. 그리고 제8식은 이들 일곱 가지 식(識)이 작용한 결과를 축적[薰習]하고 또 그러한 식(識)들을 산출하는 종자를 성숙시키는 아뢰야식(阿賴耶識: alaya vijñana)이다. 아뢰야식은 시간이 경과하면 어떤 결과를 낸다고 하여 ‘이숙식(異熟識)’이라 부른다. 아뢰야식이 변전(變轉)하여 세상의 만법이 되는데 그 변전 과정의 특징으로 변계소집성(遍計所執性) · 의타기성(依他起性) · 원성실성(圓成實性) 세 가지를 꼽는다. 변계소집성은 토끼뿔처럼 실제로 존재하지 않는 것에 대한 착각과 환상의 허구성이고, 의타기성은 다른 것에 의지하여 생겨나기도 하고 없어지기도 하는 측면이다. 그리고 원성실성은 그것이 헛된 망상이고 또한 다른 것들에 의지하여 일어나는 것임이 여실히 드러남을 뜻한다.

원효의 경우 당(唐) 나라 유학을 떠나고자 했던 것도 바로 이 유식사상을 더 깊이 연구하기 위한 것이었다고 할 수 있다. 그것은 『송고승전(宋高僧傳)

3) 어리석음은 무명(無明)으로 무아(無我)를 깨닫지 못하는 것이다. 자아에 대한 집착은 자아에 대한 집착이다. 자만심은 자아에 집착하여 다른 이에 대하여 우월감을 느끼는 것이다. 자기 애착은 자아에 대한 끊임없는 애착이다.

』의 기록을 통해 엿볼 수가 있다.

의상(義湘)이 약관(弱冠) 때 당나라에 교종(敎宗)이 매우 성하다는 것을 듣고 원효법사(元曉法師)와 함께 뜻을 같이 하여 당을 향해 길을 나섰다. 신라(新羅)의 해문(海門) 당주계(唐州界)로 가서 거함을 타고 바다를 건너서 갈 계획이었다. 그때 중도에서 굶은 비를 만나게 되어서 마침 길가 땅막(土窟) 속으로 들어가서 비바람을 피하여 잠을 잤는데, 이튿날 아침 그 곳을 살펴보니 (땅막이 아니라) 고분(古墳) 속으로 그들 곁에 해골이 있었다. 하늘은 여전히 가랑비가 계속 내리며 땅도 질척해서 한 걸음도 나아가기 어려웠으므로 그들은 그곳에서 하루 밤을 더 지내게 되었다. 그 날 밤중에 갑자기 괴물이 나타나 괴이하게 여겼다. 이에 원효는 탄식하여 말하길 ‘전날 여기서 잤을 때는 땅막이라 또한 편안했는데, 오늘밤은 귀신의 집인 무덤에서 잠을 자기 때문에 뒤숭숭한 것이다. 이에 마음이 일어나므로 갖가지 법(法)이 일어나고 마음이 멀하므로 땅막과 무덤이 둘이 아님을 알았다. 또한 삼계(三界)가 오직 마음에 달려 있고, 만법(萬法)이 오직 식(識)에 달려 있어 마음 바깥에 법이 없으니 어찌 따로 불법을 구할 것인가. 나는 당나라에 들어가지 않으려다.’고 하였다.⁴⁾

4) 『宋高僧傳』 卷第四, <義湘傳>, 2061. “年臨弱冠, 聞唐土敎宗鼎盛, 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, 倏於中塗, 遭其苦雨, 遂依道旁土窟間隱身, 所以避飄颻焉. 迨乎明旦相視, 乃古墳骸骨旁也. 天猶震深, 地且泥土, 尺寸難前, 逗留不進. 又寄坭壁之中, 夜之未央, 俄有鬼物爲怪, 曉歎曰. 前之寓宿謂土窟而且安, 此夜留寄託鬼鄉而多祟, 則知心生故種種法生, 心滅故龜墳不二. 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.” 우리가 알고 있는 해골바가지 이야기는 덕홍(德洪, 1071--1128년)이 1107년에 지은 『임간록(林間錄)』에 적혀 있다. “당나라 승려 원효는 해동 사람이다. 일찍이 배를 타고 당에 도착하여 명산(名山)으로 도(道)를 터득한 이를 찾아다니는 길에 혼자서 황폐한 언덕을 건다가 밤이 되어 무덤 사이에서 자게 되었다. 갈증이 심하여 굴속의 샘물을 손으로 움켜 떠먹으니 달고 시원하였는데, 날이 밝고 나서 보니 그것은

이 오도송(悟道頌)에서 삼계(三界)가 오직 마음에 달려 있다는 삼계유심(三界唯心)은 『화엄경』의 문구로서 이 사상은 유식사상과 통한다. 유식중에서 『화엄경』을 소의경전으로 삼는 것도 이 때문이다. 규기가 『성유식론술기(成唯識論述記)』 권7에서 “삼계유심이란 말은 곧 삼계유식을 드러낸 것이다.[三界唯心之言, 卽顯三界唯識]”고 주석을 달은 것을 참고고해 본다면 원효의 오도송은 유식사상의 핵심에 기초를 둔 것이라고 하겠다.⁵⁾ 그는 훗날 『유가초(瑜伽抄)』(佚)·『유가론중실(瑜伽論中實)』(佚)·『해심밀경소(解深密經疏)』(存)·『능가경소(楞伽經疏)』(佚)·『능가경료간(楞伽經料簡)』(佚)·『능가경종요(楞伽經宗要)』(佚)·『성유식론중요(成唯識論宗要)』(佚)·『양섭론소초(梁攝論疏抄)』(佚)·『섭대승론세친석론약기(攝大乘論世親釋論略記)』(佚)·『섭대승론소(攝大乘論疏)』·『중변분별론소(中邊分別論疏)』(存)·『판비량론(判比量論)』(存) 등을 지었다.

이상에 살펴 본 삼론종과 유식종, 즉 중관학과와 유식학과 사이에 이론적 충돌이 일어난 것은 자연스러운 일이다. 왜냐하면 중관학과의 경우 모든 것은 자성(自性: svabhava)이 없으므로 공(空)하다고 하지만 유식학과의 입장에서는 대상(境, artha)이 비록 공하나 인식[識] 그 자체까지 없다고는 할 수 없다고 보기 때문이다. 당시 신라 불교계 내에서도 이러한 교리적 대립

해결이었다. 그래서 매우 역해서 모두 다 토해 버리려다가 문득 크게 깨닫고 탄식하여 말하길 ‘마음이 나면 갖가지 법이 일어나고, 마음이 멀하면 해골이 돌이 아니다. 여래대사께서 삼계가 오직 마음에 달린 것이라 하셨으니 어찌 나를 속일 것인가 하고는 다시 스승을 구하지 않고 해동으로 돌아가서 화엄경을 소(疏)하고 원돈(圓頓)의 가르침을 크게 펼쳤다.’ 다음 자료를 참고할 것. 金煥泰, 「傳記와 說話를 통한 元曉研究」, 『佛敎學報』 17(1980), 55쪽. 金相鉉, 「元曉行蹟에 관한 몇 가지 新資料의 檢討」(『新羅文化』 제5집), 18쪽.

5) 吳亨根, 「元曉大師의 唯識思想考」, 『東國思想』 제15집(1982), 80쪽.

상황이 있어 이 문제를 해결하기 위해서 원효는 화쟁(和靜)의 길을 제시하게 되었다.

2. 원효의 화쟁사상(和靜思想)

원효사상의 특징으로 ‘화쟁(和靜)’을 드는 것은 그가 『십문화쟁론(十門和靜論)』을 지었을 뿐만 아니라 그의 저술 전반에 걸쳐 교리적 다툼의 화해를 의미하는 화쟁(和靜)이 곳곳에서 보이기 때문이다. 훗날 고려시대 대각국사(大覺國師) 의천(義天, 1065~1101년)이 원효에게 ‘화쟁국사(和靜國師)’의 시호(諡號)를 올린 것도 이점을 높이 평가한 것이다.

원효가 활동하던 시대에 신라 불교에서 가장 심각했던 문제는 종파불교 간의 교리적 대립, 특히 공(空)의 실상[無]을 강조한 삼론종과 식(識)에서 만법이 있음[有]을 강조한 유식종 사이의 이론적 대립이었다. 뿐만 아니라 세속적 이해인 속제(俗諦)와 출세간적 진리인 진제(眞諦)를 둘러싼 관점 사이의 충돌도 있었다.⁶⁾

(1) 화쟁(和靜)의 실상

원효는 『대승기신론』을 중관학과(中觀學派)와 유식학과(唯識學派)의 지양(止揚) 및 종합(綜合)을 한 문헌으로 보았다. 그가 『대승기신론(大乘起信論)』⁷⁾에 대하여 현존하는 『대승기신론별기(大乘起信論別記)』와 『대승기신론소

6) 高羽晉, 「元曉思想의 和靜的 性格」, 『韓國의 思想』(열음사, 1984), 83쪽.

7) 마명(馬鳴)의 저작으로 알려져 있으나 그의 생존 연대도 불분명하여 믿기 어렵다. 오히려 용수(龍樹)이래 중관학과(中觀學派)의 공사상(空思想)과 미륵(彌勒)이래 유식학과(唯識學派)의 사상을 담고 있는 것으로 보아서 5세기 이후의 저술로 추측된다.

《大乘起信論疏》와 지금은 전해지지 않는 『대승기신론대기(大乘起信論大記)』, 『대승기신론사기(大乘起信論私記)』, 『대승기신론종요(大乘起信論宗要)』, 『대승기신론료간(大乘起信論料簡)』 등을 찬술한 것만 보더라도 그가 얼마나 이 문헌을 중시했는지 알 수가 있다. 『대승기신론별기』의 앞쪽에서는 다음과 같이 기술하고 있다.

이 론(論)은 세우지 않는 것이 없고 깨트리지 않는 것이 없다. 『중관론(中觀論)』이나 『십이문론(十二門論)』과 같이 모든 집착을 두루 깨트리고, 그 깨트림마저 깨트려서 깨트릴 수 있음[能破]과 깨트려지는 대상[所破] 모두를 허용하지 않는다. 이것을 그 무엇에도 편벽되지 않는 이론이라고 한다. 다음 『유가론(瑜伽論)』과 『섭대승론(攝大乘論)』에서는 깊고 얕음의 정도를 전체적으로 설정하여 법문(法門)을 판별하고, 그것이 조화되지 않을 때는 내버려 두어 스스로 법을 세우게 한다. 이것을 긍정적이고 부정을 하지 않는 이론이라고 한다. 지금 이 론(論)은 지(智)와 인(仁)이 다 갖추어져 있고 또 심오하고 보편적 성격을 띠고 있다. 세우지 않는 것이 없으면서도 그것들을 그대로 내버려두며, 깨트리지 않는 것이 없으면서도 다시 그것들을 허용한다. ‘다시 허용함[還許]’은 저 논파되어진 것들이 논파가 극지에 이르러서는 모두 세워지게 됨을 드러내는 것이요, ‘그대로 내버려둠[自遣]’은 긍정적인 것들을 끝까지 긍정해 나가다가도 부정해 버리게 된다는 것을 밝힌 것이다. 이것이야말로 모든 이론의 으뜸이요, 갖가지 이론적 다툼을 평(評)하는 중심이다.⁸⁾

8) 『大乘起信論別記』. “其爲論也, 無所不立, 無所不破, 如中觀論十二門論等, 徧破諸執, 亦破於破, 而不還許能破所破, 是謂往而不歸論也. 其瑜伽論攝大乘論等, 通立深淺判於法門, 而不融遣自所立法, 是謂與而不奪論也. 今此論者, 既智既仁, 亦玄亦博, 無不立而自遣, 無不破而還許. 還許者, 顯彼往者往極而遍立; 而自遣者, 明此與者窮

원효가 여기서 언급한 『중관론(中觀論)』과 『십이문론(十二門論)』은 중관학파의 문헌이고 『유가론(瑜伽論)』과 『섭대승론(攝大乘論)』은 유식학파의 것이다. 그는 이 두 학파의 이론적 특징으로 공(空)을 말한 중관학파에 대해서는 ‘깨트림[破]’을, 식(識)을 말한 유식학파에 대해서는 ‘세움[立]’을 들었다. 그리고 나서 원효는 『대승기신론』이 중관학파와 유식학파의 이론을 다 포괄하고 있으면서 양자의 문제점을 지양하고 나아가 새로운 종합적 체계를 제시하고 있음을 적시하였다.

『대승기신론』은 유식사상의 팔식(八識)을 수용하고 아뢰야식(alaya vijñana)에 대하여 본바탕이 맑고 깨끗하지만 무명(無明)의 습기(習氣) 때문에 더럽게 물든다. 여기서 맑고 깨끗한 마음을 진여문(眞如門)⁹⁾라 이름하고 더럽게 물든 마음을 무명의 바람에 의하여 생멸(生滅)이 있다는 측면에서 생멸문(生滅門)이라고 한다. 진여문과 생멸문은 일심(一心)의 두 측면인 것이다. 일심이 곧 여래장(如來藏, tathagatagarbha)이다. ‘여래장’이란 ‘모든 중생이 여래(tathagata)가 될 수 있는 가능성을 간직하고(garbha) 있다’는 뜻이다. 아뢰야식을 장식(藏識)이라고 하는 것도 이 때문이다. 이것에 관하여 『대승기신론소』에서는 다음과 같이 적고 있다.

염(染)과 정(淨)의 모든 법(法)은 그 성품이 둘이 아니므로 진(眞)·망(妄)의 두 문도 다름이 있을 수 없어 ‘하네[一]’라고 하는 것이다. 이 둘(차별)이 없는 곳에서 모든 법은 실(實)하여 허공과 같지 않으며 성품은

與而奪 是謂辯論之祖宗 群淨之評主也.”

9) 진여문은 각(覺)이라도 불린다. 본래부터 있는 것이라고 해서 그것을 본각(本覺)이라고 하지만 무명의 습기 때문에 가려져 드러나지 않을 때는 불각(不覺)이라 불리고, 일단 어떤 계기를 통해 그 본바탕이 드러나게 되면 시각(始覺)이라고 한다.

스스로 신묘한 작용을 내니 ‘마음[心]’이라고 하는 것이다. 그러나 이미 둘이 없는데 어찌 하나가 있으며 하나인 것도 없는데 무엇을 두고 ‘마음’이라 하겠는가? 이 도리는 언설(言說)을 떠나고 사려(思慮)를 끊는 것이어서 무어라 규정해야할 지를 몰라 억지로 ‘일심(一心)’이라 부르는 것이다.¹⁰⁾

『대승기신론』은 일심(一心)의 진여문(眞如門)과 생멸문(生滅門)은 각각 일체법(一切法)을 포섭하여 서로 떨어지지 않는 관계에 있음을 말하였다. 원효는 이에 대한 『대승기신론소』를 지어 일심의 지평 안에서 중관[無]와 유식[有]의 대립이 극복되고 출세간적 진리[眞]과 세간적 이해[俗]의 구분이 대승적으로 융합하고 있다고 보았다.

원효는 또한 『금강삼매경(金剛三昧經)』에 대하여 『금강삼매경론(金剛三昧經論)』을 지었는데, 여기서도 『대승기신론소』와 마찬가지로 일심(一心)·이문(二門), 진제(眞諦)와 속제(俗諦)의 융합을 제일 앞쪽 대의(大意)를 밝힌 부분에서 상론하였다.

무릇 일심(一心)의 원천은 유(有)·무(無)를 떠나 홀로 청정[獨淨]하며 삼공(三空)의 바다는 진(眞)·속(俗)을 융화하여 담연(湛然)하도다. 담연함은 둘을 융화하였으나 하나인 것은 아니요, 홀로 청정함은 양극을 떠났다고 해서 중간도 아니고, 중간이 아니지만 양극을 떠나 있는 것이다. 그러므로 자성(自性)이 있는 것이 아니라고 해서 곧바로 완전히 없다고 여겨지도 않고, 완전히 없는 것은 아닌 것이라고 해서 곧바로 자성이 있는

10) 『大乘起信論疏』. “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. 然既無有二 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 強號爲一心也.”

것으로 여기지 않는다....(중략)...둘을 융합하였지만 하나는 아니므로, 진(眞)과 속(俗)이 세워지지 아니한 바가 없고 염(染)과 정(淨)의 모습이 갖추어지지 않은 것이 없다....(중략)...그리하여 깨트림[破]이 없으되 깨트리지 아니함도 없고, 세움[立]이 없으되 세우지 아니함도 없다. 가히 무리지지리(無理之至理: 특정한 이치에 한정됨이 없는 지극한 이치)요, 불연지대연(不然之大然: 딱히 어떻다고 규정할 수 없는 원대함 그 자체)이라고 할 수 있다.¹¹⁾

유(有)·무(無)의 양극 즉 양쪽 끝을 떠났다고 해서 산술적 의미의 중간이 아닌 것이고, 진(眞)·속(俗)을 융화하였다고 해서 질적으로 완전히 하나인 것은 아니다. 존재와 현상들이 일시적으로 있음을 긍정하나 어느 하나 고정 불변의 실체성, 즉 자성(自性)이 없이 공(空)함을 밝히고 있으니 그것이 “깨트림[破]이 없으되 깨트리지 아니함도 없음”이다. 존재와 현상들은 여러 가지 다른 요소들의 결합에 의해 생겨나는 것[의타기성依他起性]이므로 이것을 자성이 있다고 보는 것[변계소집성遍計所執性]을 부정함으로써 모든 것이 참으로 공(空)하다는 실상[원성실성圓成實性]이 드러나게 된다. 이것이 “세움이 없으되 세우지 아니함도 없음”이다. 원효가 보기에 『금강삼매경』은 이처럼 중관학과 유식학과의 이론을 다 담고 있으면서도 그 이론적 대립을 융화하고 있다. 즉 특수하고 상대적인 이치를 벗어난 지극한 이치를 밝혔다는 점에서 “무리지지리(無理之至理)”이고, 부분적이고 주관적인 긍정

11) 『金剛三昧經論』. “夫一心之源 離有無而獨淨. 三空之海 離眞俗而湛然. 湛然. 融二而不一. 獨淨. 離邊而非中. 非中而離邊故. 不有之法 不即住無. 不無之相 不即住有. ……融二而不一. 故眞俗之性 無所不立. 染淨之相 莫不備焉. ……余乃無破而無不破 無立而無不立 可謂無理之至理 不然之大然矣.” 삼공(三空)은 아공(我空)법공(法空)공공(空空)을 가리킨다.

이 아니라 여실한 대공정을 말했다는 점에서 “불연지대연(不然之大然)”인 것이다.

원효는 『대승기신론』과 『금강삼매경』에 대한 해석 과정에서 종파불교 간의 교리적 대립을 해소하려고 노력했을 뿐만 아니라, 그 교리적 대립의 세부 주제에 대해서 『십문화쟁론(十門和靜論)』을 지어 일관되게 화쟁(和靜)의 노력을 펴 나갔다. 현재 전해지는 것은 「공유이집화쟁문(空有異執和靜門)」·「불성유무화쟁문(佛性有無和靜門)」·「아법이집화쟁문(我法異執和靜門)」 세 가지와 <서당화상비(誓幢和尚碑)>의 「십문화쟁론서(十門和靜論序)」 뿐이다.¹²⁾ 「공유이집화쟁문」은 중관학과와 유식학과 간의 교리적 대립의 화쟁을 다룬 것이고, 「불성유무화쟁문」은 소승(小乘)은 물론 대승(大乘)에서도 일체(一闍提: icchantica의 음역音譯, 단선근斷善根 또는 신불구족信不具足으로 번역하는데 깨달음을 구하려는 마음은 없고 세속적 쾌락만 추구하는 중생을 가리킴)는 불성(佛性)이 없다고 여겼다. 그런데 원효는 이에 대하여 그것도 부득이한 방편설(方便說)일 뿐이고 『열반경(涅槃經)』의 “일체 중생이 다 불성이 있으니 모두 성불해야 한다.(一切衆生, 皆有佛性, 悉當成佛.)”고 한 것이 궁극의 가르침임을 말하였다. 「아법이집화쟁문」은 아법구유(我法俱有)·아공법유(我空法有)·아법구공(我法俱空)의 여러 설들에 대하여 원효는 아(我)와 법(法) 모두 공(空)하니 집착하면 병이요, 놓아 버리면 그대로 반야(般若)고 보리(菩提)며 열반(涅槃)임을 밝혔다. 이외에도 지금은 확실히 알 수는 없지만 나머지 당시 이론적 충돌을 빚었던 소주제들에 대해서도

12) 1937년 고려대장경(高麗大藏經) 인쇄 사업을 펼 때 해인사의 소장본인 『십문화쟁론(十門和靜論)』 잔간(殘簡)이 발견되었다. 1943년 해인사(海印寺) 주지 최범술(崔凡述) 스님이 발견된 자료를 복원하여 다섯 매 분량의 원본을 볼 수 있게 되었다. 이 복원본도 1970년이 되어서야 공개되었고 그 이후 사본이 유통되었다. 참고 李晚鎔, 『元曉의 思想』(展望社, 1983), 208~209쪽.

화쟁의 작업을 했었을 것으로 추측된다.¹³⁾

(2) 화쟁(和靜)의 논리

석가의 가르침은 수많은 경전 속에 산재하여 있으나 그 뜻은 하나로 귀결된다. 그런데 후대 사람들은 공(空)이나 식(識)과 같은 핵심 주제를 앞세우거나 때로는 특정한 불경을 소의경전으로 삼고 나머지 경전들에 대하여 수직적으로 등급을 매기기에 열중하였다. 이것은 신라의 경우에 있어서도 그러하였다. 이에 원효는 당시의 문체 상황을 정확히 인지하고 화쟁(和靜)을 통하여 그에 대한 해소의 노력을 경주하였다. 그는 『열반종요(涅槃宗要)』에서 장님과 코끼리의 비유를 제시하고 이론 또는 학파 사이의 옳고 그름에 대하여 논하였다.

눈 먼 장님들이 코끼리를 설명할 때 제각기 딴 소리를 한다. 비록 어느 장님도 코끼리의 진면목을 드러내지는 못하지만 그렇다고 어느 장님도 코끼리에 관하여 설명을 하지 않는 것은 아니다. 불성을 설명하는 것도 이와 같다. 그러므로 어느 입장에 집착해서도 안 되고 (또) 모든 입장을 떠나서도 안 된다.¹⁴⁾

13) 『涅槃宗要』. “如破盲人 各各說象 雖不得實 非不說象 說佛性者 亦復如是 不即六法 不離六法.” 바로 앞 부분에서는 “이 여러 주장들은 모두 맞고 모두 틀렸다. 왜냐하면 불성(佛性)은 원래 ‘그런 것[然]’이 아니고 ‘그런 것 아닌 것[不然]’도 아니기 때문이다. (불성은) ‘그런 것’이 아니기 때문에 모든 주장이 다 틀렸다. ‘그런 것 아닌 것’도 아니기 때문에 모든 주장이 다 맞다.(此諸師說 皆是皆非. 所以然者 佛性非然非不然故. 以非然故 諸說悉非, 非不然故 諸義悉是.)고 말하였다.

장님들은 코끼리에 대해 설명을 할 때 각자 자기가 먼저 확인한 부분(코, 귀, 다리 등)을 들어 ‘이것이 코끼리다’라고 말할 것이다. 그들 모두 코끼리 아닌 다른 것에 관해 설명하고 있는 것은 아니고 동시에 부분을 들어 설명하고 있으므로 ‘옳다’고 볼 수 있다. 그러나 그 어느 누구도 코끼리 전체를 설명하고 있지는 않다는 점에서 모두 ‘틀렸다’라고 할 수 있다. 이 때 장님들의 말다툼을 말릴 수 있는 화쟁자는 바로 코끼리 전체를 볼 수 있는 ‘눈 뜬 이’다. 석가가 말씀하신 여러 이론이나 여러 경전들은 모두 방편(方便)에 불과하니 석가의 가르침을 진정으로 이해하려면 방편을 통하여 석가가 전해 주고자 했던 가르침과 그 마음을 깨달아야 한다. 이에 원효는 『십문화쟁론』에서 손가락과 달의 비유를 말하였다.

나는 언설(言說)에 의지하여 언설을 초절(超絶)한 법(法)을 보이하고자 한다. 마치 손가락으로써 손가락 저 너머의 달을 가리키는 것과 같다. 너는 지금 직접적으로 말의 표층 의미를 취하고 단편적인 비유를 끌어들이어 언설을 떠난 법을 힐난하는데, (이것은) 단지 손가락 끝을 보고 달이 아니라고 하는 것에 불과하다.¹⁵⁾

석가의 가르침은 하나의 마음 하나의 뜻에서 나와 무수히 많은 설들로 펼쳐지고, 그 수많은 설들은 하나의 뜻과 하나의 마음으로 귀결된다. 이것을 원효는 개합(開合)과 중요(宗要)의 논리로 설명을 하였다. 그는 『화엄경종요(華嚴經宗要)』·『법화경종요(法華經宗要)』·『열반종요(涅槃宗要)』 등 17종의 중요(宗要)를 지었는데, 종(宗)은 일(一)에서 다(多)로 전개함(開)이요,

15) 『十門和靜論』. “我寄言說 以示絕言之法, 如倚手指 以示離指之月. 汝今直爾 如言取義 引可言喻 難離言法 但看指端 責其非月.”

요(要)는 다(多)에서 일(一)로의 종합[습]이다.¹⁶⁾ 이것을 분명히 알아야만 『열반종요(涅槃宗要)』에서 “여러 경전들의 부분을 통합하면 무수히 많은 說들이 하나의 의미로 돌아가니, 佛陀의 지극한 보편의 뜻을 펼치노라면 百家의 서로 옳고 그르다는 주장을 화합할 수 있다.”¹⁷⁾고 말하였듯이, 서로 ‘나는 옳고 너는 틀리다’는 판단과 주장을 버릴 수가 있고 중국에 서로 화합하여 석가의 가르침이 담고 있는 하나의 뜻과 하나의 마음으로 돌아갈 수가 있는 것이다.

3. 원효 화쟁사상(和諍思想)의 통일인문학적 의의(意義)

불교가 인도에서 중국으로 전래된 이래 불경의 한역(漢譯) 사업이 이루어졌고, 그 과정에서 특정한 이론을 중시하거나 특정한 경전을 소의경전으로 삼아 나머지 경전들에 대하여 차등적 평가를 내리게 되었다. 삼론종과 유식종, 즉 중관학과와 유식학과 사이의 이론적 대립이라든가 천태종과 화엄종의 종파적 대립 양상 등이 그 실례이다. 신라에서도 마찬가지로 문제 상황이 발생하였는데 원효는 이러한 종파주의적 편견에 입각한 교상판석의 문제점을 지적하고 이들 간의 대립을 해소시키는 화쟁(和諍)의 노력을 기울였다.

그는 전체와 개체 사이에는 뉘러야 뉘 수 없는 상관성이 있고[總卽別, 別卽總] 전체 속에 개체가 있으며 개체 속에 전체가 있다는 상호 포섭성이 있음[總中別, 別中總]을 말했다. 또한 동일성[同]과 차이성[異], 이룩함[成]과

16) 『涅槃宗要』. “이 경의 중요는 개(開)와 합(合)이 있다. 합해서 말하면 일미관행(一味觀行)이 그 요(要)이고, 열어서 말하면 십중법문(十重法門)이 그 종(宗)이다.(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.)”

17) 『涅槃宗要』. “統衆典之部分 歸萬流之一味, 開佛意之至公 和百家之異諍.”

무너뜨림[壞] 사이에도 둘 간의 상관성과 상호 포섭성(包攝性)을 볼 수 있어야 한다고 했다. 이와 같은 논리는 신라로 하여금 통일국가로 거듭날 수 있는 이론적 토대를 마련해 주었다고 평가된다.¹⁸⁾ 그것은 전체성과 동일성, 그리고 이특함과 같은 측면을 더 부각시켜 평가한 것이라고 할 수 있다. 만약 거꾸로 개체성과 차이성, 그리고 무너뜨림의 측면을 같은 논리로 부각시켜 본다면 이와는 다른 논의도 가능할 것이다. 물론 진정 ‘눈뜬 이’의 역할에 충실하자면 위의 두 측면을 충분히 존중하면서도 어느 측면에도 얽매는 일 없이 전체를 바라보는 제삼의 길이 열리게 될 것이다.

오늘날 개인과 개인, 집단과 집단, 국가와 국가 사이에는 각기 자신의 이익을 앞세우다 보니 다양한 대립과 충돌이 발생하고 있다. 많은 경우 각각 자신의 관점과 주장은 옳고 타자의 관점과 주장은 틀렸다고 말한다. 때로는 상대에 대하여 부분적인 긍정을 하기는 하지만 궁극적으로는 자신의 입장을 내세우곤 한다. 무엇이 문제이고 어떻게 이 상황을 풀어나가야 할 것인가. 여기서 우리는 앞서 살펴 본 원효의 화쟁사상, 특히 장님과 코끼리의 비유를 재삼 주목할 필요가 있다고 본다.

하나의 소재로 등장하는 코끼리는 그것을 만지고 있는 당사자들에게 있어서 이해와 설명의 대상이다. 만약 코끼리를 만지는 장님들이 각기 자신의 이해와 설명만이 존중되어야 한다는 독선에 사로잡혀 있다면 타인들의 얘기는 당연히 틀렸다고 하고 상대를 무시하게 될 것이다. 이것은 상대에 대한 완전 부정의 입장에서 서 있는 경우로서 가장 바람직하지 못하다고 할 수 있

18) 李箕永, 『韓國의 佛敎思想』(삼성출판사, 1985) 17쪽. 이기영은 화엄종의 사사 무애(事事無碍) 이사무애(理事無碍) 사이의 통일을 주목하였다. 원효 화쟁사상을 남북 통일문제와 연결시켜 본 논문으로는 박성배의 「元曉의 和靜論理로 생각해 본 南北統一問題」(『莊峰 金知見博士華甲記念師友錄: 東과 西의 思惟世界』, 민족사, 1991)을 참고할 만하다.

다. 그렇지만 장남들이 자신의 현실적 한계를 인정하고 자신의 이해와 설명이 완전하지는 못하다는 점을 인지한다면 서로 상대의 말에 귀를 기울이며 고개를 끄덕일 수 있을 것이다. 이 경우는 적어도 상대에 대하여 부분적인 긍정의 자세를 취하는 것이므로 상호 소통과 이해의 지평을 열어 두고 있다고 하겠다. 그러나 아직 꼬끼리 전체를 인지하는 ‘눈뜬 이’의 단계에는 미치지 못하므로 서로 갑론을박할 여지가 있다. 이 때 눈뜬 제3자가 등장을 하여 판정관의 입장에서 각각 어떤 면에서 옳고 어떤 면에서 틀렸는지 일깨워 준다면 그 또한 다행스러운 일이다.

그렇지만 장남들 스스로 눈뜬 이가 되는 것만은 못하다. 사실 눈을 뜬 이로 거듭난다는 것은 자신의 한계를 극복함과 동시에 기존의 고정관념과 선입견과 편견을 모두 버리고 자기의 현실적 이익을 완전히 배제할 때 가능하다. 그것은 자기 결단이며 돌파의 노력이 전제될 때 성취할 수가 있다. 그리하여 모두가 눈뜬 이가 되면 과거의 알력과 다툼, 불신과 반목은 눈 녹듯이 사라질 것이요, 자기(自己)와 타자(他者)의 차이와 차별이란 더 이상 존재하지 않는 하나됨의 세계가 열리게 될 것이다.

여기서 우리는 이러한 통찰의 지혜를 담고 있는 원효의 화쟁사상이 당시 신라가 통일국가로 거듭날 수 있는 토대를 마련했다는 점을 주목할 필요가 있다. 그리하여 그것을 오늘날 개인과 사회, 국가와 민족의 차원에서 재해석함으로써 우리의 숙원인 한반도의 통일(統一)이라는 과제를 풀 수 있는 통일인문학적 이론의 기틀을 마련하도록 해야 할 것이다.

■ 참고문헌

□ 자료

『莊子』

『宋高僧傳』

『大乘起信論疏』

『大乘起信論別記』

『金剛三昧經論』

『涅槃宗要』

『十門和諍論』

□ 논저

李晚鎔, 『元曉의 思想』, 展望社, 1983.

李箕永, 『韓國의 佛敎思想』, 삼성출판사, 1985.

金煥泰, 「傳記와 說話를 통한 元曉研究」, 『佛敎學報』17, 1980.

金相鉉, 「元曉行蹟에 關한 몇 가지 新資料의 檢討」, 『新羅文化』 제5집

吳亨根, 「元曉大師의 唯識思想考」, 『東國思想』 제15집, 1982.

高翊晉, 「元曉思想의 和諍的 性格」, 『韓國의 思想』, 열음사, 1984.

박성배, 「元曉의 和諍論理로 생각해 본 南北統一問題」, 『莊峰 金知見博士華
甲記念師友錄: 東과 西의 思惟世界』, 民族社, 1991.

Abstract

元曉和諍思想與其現代意義

鄭相峯*

自古迄今，個人與個人之間、社群與社群之間、國家與國家之間，不斷發生是非之爭。在此探討新羅元曉(617~686年)的和諍思想，可以了解元曉如何能夠涵容當時佛教理論之間相為衝突的種種問題。具體言之，三論宗與唯識宗，即中觀學派與唯識學派，對於有無、真俗的問題兩者各說其異，而元曉則在『大乘起信論疏』與『金剛三昧經論』中指出，染淨有無、真俗原為融二而不一，終歸於一心之源。最後他站在張開雙眼的觀點作了『十門和諍論』以詳論教理上的十個問題。元曉一心和諍思想代表“總卽別，別卽總”的互相連繫性與“總中別，別中總”的互相包攝性。這些哲學思想就給三國的統一提供了其理論基礎。

現在南北韓雖然都要主張韓半島的統一，但是雙方的立場和思想理念大為不同，像是與盲人各各說象，雖非不說象而不得其實一樣。於是假使我們注意到元曉一心和諍思想，就依據其連繫性與包攝性能夠拋開一些偏見而再作互為包容的努力。這就是元曉和諍思想的現代性意義所在。

關鍵詞：元曉，和諍，連繫性，包攝性，統一

* 教授，建國大 哲學系