

동국대 세계불교학연구소 제5차 학술대회 겸 울산대 원효토대연구사업단 학술대회

**분황 원효와 세계 불교학:  
원효사상의 현재적 위상과 미래적 가치**

\* 일시 : 2016년 9월 24일(토) 13:00~19:00

\* 장소 : 동국대학교 서울캠퍼스 다향관 세미나실

\* 주최 : 동국대학교 불교대학 세계불교학연구소 / 울산대학교 인문과학연구소 원효토대연구사업단

동국대 세계불교학연구소 제5차 학술대회 겸 울산대 원효토대연구사업단 학술대회

**분황 원효와 세계 불교학:  
원효사상의 현재적 위상과 미래적 가치**

동국대학교 불교대학 세계불교학연구소 / 울산대학교 인문과학연구소 원효토대연구사업단

동국대 세계불교학연구소 제5차 학술대회 겸 울산대 원효토대연구사업단 학술대회

## 분황 원효와 세계 불교학: 원효사상의 현재적 위상과 미래적 가치

한국이 낳은 불세출의 사상가인 분황 원효(617~686)는 인간의 심연과 세계의 본질에 대한 깊은 성찰을 통하여 삶의 의미와 삶의 가치에 대한 새로운 비전을 열어 주었습니다. 그 결과 그가 보여준 인간에 대한 이해와 세계에 대한 인식은 오늘날 사는 우리들에게 보편적 가치와 의미로서 커다란 울림을 주고 있습니다.

이에 원효의 탄신 1400년을 맞이하여 동국대 세계불교학연구소와 울산대 원효토대연구사업단은 원효사상의 보편적인 문법과 방법을 검토하여 우리 불교학의 지평을 세계의 시선과 국제의 무대 위에 올려놓으려 합니다. 그리하여 인문학으로서 불교학을 좀더 깊게 연찬하여 불교를 보다 쉽게 전하고자 합니다. 많은 관심과 성원을 부탁드립니다.

동국대학교 불교대학 세계불교학연구소 /  
울산대학교 인문과학연구소 원효토대연구사업단

- \* 일 시 : 2016년 9월 24일(토) 13:00~19:00
- \* 장 소 : 동국대학교 서울캠퍼스 다향관 세미나실
- \* 주 최 : 동국대학교 불교대학 세계불교학연구소 울산대학교 인문과학연구소 원효토대연구사업단
- \* 세미나 : 발표와 토론  
13:00~13:10
- \* 인사말: 고흥섭(동국대학교 불교학과 교수, 세계불교학연구소 소장)  
박태원(울산대학교 철학과 교수, 원효토대연구사업단 단장)

## 주제별 발표 소개

사회: 최종남 (중앙승가대 불교학과 교수)

**[제1발표]** 13:10~13:50

**원효가 한국불교에 미친 영향 - 원효의 여래장 인식과 불성 이해**

발표: 고영섭 (한국 동국대 박사 / 동국대 불교학과 교수)

논평: 김원명 (한국 외대 박사 / 한국외대 철학과 교수)

**[제2발표]** 13:50~14:30

**원효가 중국불교에 미친 영향 - 삼론학의 진제관과 원효의 진여관에서 나타나는 자기부정성**

발표: 강찬국 (한국 연세대 박사 / 울산대 연구교수)

논평: 조윤경 (중국 북경대 박사 / 서강대 강사)

**[제3발표]** 14:30~15:10

**원효가 『기신론』 연구에 미친 영향 - 원효의 『대승기신론별가소』 신회본 편찬작업의 내용과 의미**

발표: 김준호 (한국 부산대 박사 / 울산대 연구교수)

논평: 김천학 (일본 동경대 박사 / 동국대 불교학술원 HK교수)

## [제2부]

사회: 조은수 (미국 버클리대 박사 / 서울대 철학과 교수)

**[제4발표]** 15:30~16:10

**원효가 인도불교에 받은 영향 - 마음의 변화과정(意轉)에 대한 인도불교의 쟁점과 원효의 재해석**

발표: 배경아 (일본 류코쿠대 박사 / 울산대 연구교수)

논평: 김치온 (한국 동국대 박사 / 진각대학원 교수)

**[제5발표]** 16:10~16:50

**원효가 유럽불교에 미친 영향 - 프랑스에서의 원효 연구 현황과 환경 조성의 모색**

발표: 최원호 (프랑스 고등과학연구원 박사 / 연세대 외래교수)

논평: 최종남 (독일 함부르크대 박사 / 중앙승가대학 불교학과 교수)

**[제6발표]** 16:50~17:30

**원효가 미주불교에 미친 영향 - 박성배 찰스윌러 로버트 버스웰 리차드 맥브라이드 등의 원효 인식과 이해**

발표: 김지연 (한국 동국대 박사 / 금강대 연구교수)

토론: 김종인 (미국 뉴욕 주립대 박사 / 경희대 후마니타스칼리지 교수)

**[종합토론]** 17:30~19:00

사회: 조은수 (서울대 철학과 교수)

## 목 차

발 표 1 원호가 한국불교에 미친 영향	고영섭 / 7
논 평	김원명 / 26
발 표 2 원호가 중국불교에 미친 영향	강찬국 / 31
논 평	조훈경 / 36
발 표 3 원호가 『기신론』 연구에 미친 영향	김준호 / 38
논 평	김천학 / 50
발 표 4 원호가 인도불교에 받은 영향	배경아 / 53
논 평	김치온 / 66
발 표 5 원호가 유럽불교에 미친 영향	최원호 / 68
논 평	최종남 / 별지
발 표 6 원호가 미주불교에 미친 영향	김지현 / 77
논 평	김중인 / 98

동국대 세계불교학연구소 제5차 학술대회 겸 울산대 원효토대연구사업단 학술대회

## 분황 원효가 한국불교에 미친 영향 - 원효의 여래장 인식과 불성 이해 -

高 榮 燮 (동국대)

1. 서론
2. 여래장과 불성의 통로
3. 원효의 일심과 여래장 인식
4. 원효의 본각과 불성 이해
5. 한국불교의 여래장 불성 관에 미친 원효의 영향
6. 결론

### 1. 서론

인도 불교사상사에서 무아(無我) 윤회(輪廻)의 양립 가능성 문제는 가장 대표적인 논변의 하나로 자리해 왔다. 중국 불교사상사에서는 신멸(神滅) 신불멸(神佛滅) 논쟁으로 정신과 육신의 일원과 이원의 문제가 주요 논변으로 이어졌다. 이후에도 많은 논변들이 있어왔지만 특히 7~8세기 동아시아 불교사상사에서는 부처의 마음과 범부의 의식의 변별에 의거한 팔식구식 논변(八識九識論)과 여래장(如來藏) 불성(佛性)의 논변은 성불의 내용과 방법을 목표로 하는 불교사상사의 가장 본질적인 화두가 되어왔다. 이중에서도 여래장과 불성 논변은 불교사상사의 핵심을 관통하는 논제이면서 원효사상의 중심적 주제가 되어 왔다.

근본불교에서는 “인간의 마음은 본래 청정하지만 우연적 요소인 번뇌에 의해 더럽혀졌다”<sup>1)</sup> 이고 하였다. 즉 중생의 본성은 부처나 여래의 본성과 같이 평등하지만 현실에 있어서 인간의 본성은 갖가지 번뇌로 뒤덮여 있다. 다시 말해서 우리의 “자성은 맑고 깨끗하지만 일시적 번뇌로 물들어 있다”. 여기서 ‘우연적인’ 혹은 ‘일시적’ (āgantuka)이란 말은 ‘손님(客)처럼 잠시 왔다감’을 뜻하며, 이것은 ‘거울에 잠시 내려 앉은 먼지’ (塵)와도 같기에 ‘객진’ (客塵)이라고 한다. 이처럼 중생은 자성청정심(心性)을 지니고 있지만 손님처럼 오는 번뇌에 덮여 있으므로 어떠한 인식의 전환에 의해 위없는 깨달음을 얻을 수 있다고 보았다.

대중부 등의 부파불교에서는 이 ‘자성청정 객진번뇌’ 설을 발전시켜서 대승불교의 여

1) Anguttara Nikāya I-6, F. L. Woodward 번역, The Book of the gradual Sayings(London: Pali Text Society, 1979), p.5. “비구들이여, 이 마음은 밝게 빛나고 있다. 단지 일시적인 번뇌에 더럽혀져 있다.”; 『增支部經典』 I-10, 11-13). “自性清淨心, 客塵煩惱染”

래장 불성 사상의 이론적 근거로 삼았다. 이후 『반야경』, 『법화경』, 『유마경』 등등의 여러 대승 경전에서는 ①심은 본래 눈부시게 빛나는 것[明淨]이지만 객진인 번뇌에 의해 물들어 있으므로 이 객진인 번뇌에서 이탈하면 심은 명정(明淨)이 된다고 보았다. ②심이 청정하면 중생이 청정하고 심이 물들면 중생도 물든다. 이러한 교설들은 여래장 사상과의 관련성을 보여주고 있으며, 여래장계 경전에서도 이 문장은 여래장의 전거로서 자주 인용되고 있다.

대승불교의 아버지로 불리는 용수(龍樹, 150~250) 이후에 편찬된 『여래장경』(약 250년 경)은 여래장에 대한 최초의 문헌으로 추정된다.<sup>2)</sup> 이 경과 함께 여래장 삼부경으로 분류되는 『승만경』, 『부중불감경』과 『대승열반경』, 『능가경』, 『화엄경』 등도 여래장 사상을 다루고 있는 주요 경전들이다. 분황 원효(芬皇元曉, 617~686)는 여래장 사상이 중국의 인성론과 심성론의 영향을 받아 재해석된 불성론에 입각하여 자신의 여래장 인식과 불성 이해를 동시에 보여주고 있다. 그의 『대승기신론별기/소』와 『금강삼매경론』 및 『열반경중요』 등은 특히 그의 여래장 인식과 불성 이해의 지형을 보여주고 있으며 그것은 후대의 학자들에게 일정한 영향을 미쳤다.<sup>3)</sup> 이 글에서는 원효의 여래장 인식과 불성 이해가 그의 9명의 제자들<sup>4)</sup>과 이후<sup>5)</sup> 한국의 사상가들에게 어떠한 영향을 미쳤는지에 대해 살펴보고자 한다.

## 2. 여래장과 불성의 통로

‘여래장’ (如來藏)은 ‘따타가따 가르바’ (tathāgata-garbha) 즉 중생이 여래의 태(胎) 혹은 여래의 태아(胎兒)를 간직하고 있다는 뜻이다. 이것은 일체 중생이 제 안에 여래를 저장하고 있으며, 일체 중생은 여래장이라는 것을 의미한다. 여래장의 의미를 가장 체계적으로 해명하고 있는 『라트나고트라비바가』(Ratnagotravibhāga) 즉 『구경일승보성론』(究竟一乘寶性論)에서는 ‘보성’ (寶性) 즉 ‘삼보의 중성의 분석’, 다시 말해서 궁극적으로 불보로 귀결되는 ‘삼보가 출현하는 원인’인 붓다가 될 수 있는 원인으로 여래장이나 불성에 대해 설하고 있다.

- 2) M. Zimmermann, *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra The Earliest Exposition of the Buddha-Nature in India*, Tokyo 2002, p.79 참조. 聖慧보살 지음, *Ratna Gotra Vibhāga*, 안성두 옮김, 『보성론』(소명출판, 2012), p.12 재인용.
- 3) 원효의 여래장 인식과 불성 이해 및 이후의 영향 관계에 대해서는 다음과 같은 논문들이 있다. 고익진, 『한국 고대불교사상사』(서울: 동국대출판부, 1989); 이평래, 『신라여래장사상연구』(서울: 민족사, 1993); 박태원, 「신라불교의 대승기신론 연구」, 『신라문화재학술발표논문집』 제14집, 신라문화선양회, 1993; 장애순(계환), 「법장의 『대승기신론의기』 찬술에 대한 고찰」, 『한국불교학』 제26집, 한국불교학회, 2000; 은정희, 「신라의 대승기신론 연구」, 『자료와 해설: 한국의 철학사상』(서울: 예문서원, 2001); 박태원, 「신라의 화엄학」, 『자료와 해설: 한국의 철학사상』(서울: 예문서원, 2001); 고영섭, 「통일신라의 유식학과 화엄학」, 『자료와 해설: 한국의 철학사상』(서울: 예문서원, 2001); 석길암, 「법장 교학의 사상적 전개와 원효의 영향」, 『보조사상』 제24집, 보조사상연구원, 2005. 8; 김월명, 『원효의 열반론』(고양: 한국학술정보, 2008); 조수동, 「원효의 불성이론과 화쟁」, 『철학논총』 제58집, 새한철학회, 2009.10; 조수동, 「원효의 본각과 여래장」, 『동아시아불교문화』 제10집, 동아시아불교문화학회, 2012; 김천학, 「종밀의 『대승기신론소』와 원효」, 『불교학보』 제69집, 동국대학교 불교문화연구원, 2014; 김천학, 「종밀에 미친 원효의 사상적 영향- 『대승기신론소』를 중심으로」, 『불교학보』 제70집, 동국대학교 불교문화연구원, 2015; 박인석, 「태현 『대승기신론내의약탐기』의 불신론 분석- 불신의 8문 및 1문과 2문을 중심으로」, 『불교학연구』 제45호, 불교학연구회, 2015.12.
- 4) 玄隆 등 9명의 제자 이외에 文善, 蛇福, 嚴莊, 憬興, 道倫, 太賢, 表員, 見登 등도 원효의 영향 속에 있었던 인물들로 추정된다.
- 5) 최병헌, 「고려불교계에서의 원효 이해- 의친과 일연을 중심으로-」, 『원효연구논총』(서울: 국토통일원, 1987); 김상현, 「고려시대의 원효 인식」, 『정신문화연구』 제17권 1호(통권 54호), 한국정신문화연구원, 1994).
- 6) 진성규, 「조선시대 원효 인식」, 『중앙사론』 제14집, 중앙대학교 사학회, 2000. 12.

『보성론』은 유구진여(有垢眞如)와 무구진여(無垢眞如), 붓다의 공덕(buddha-guṇa)과 붓다의 작용(buddha-kriyā)이라는 네 주제를 집중적으로 거론하고 있다. 붓다의 공덕과 붓다의 작용은 무구진여가 지닌 성질과 작용이기 때문에 이들 네 주제는 크게 유구진여로서의 여래장과 무구진여로서의 법신으로 좁혀 볼 수 있다. 여래장이 수행을 통해 붓다가 될 가능성으로서의 원인적 측면(因位)에 해당한다면, 법신은 완성된 형태(果位)로서의 불성을 가리킨다. 따라서 이 양자는 본성상 차이가 없으며 결국 『보성론』의 주제는 법신(法身) 즉 불성(佛性)을 설하는 것이라고 할 수 있다.8) 원효는 이 『보성론』에 대한 주석서로서 『보성론중요』와 『보성론요간』이라는 저서를 펴냈으나 현존하지 않는다.8)

이 논서에서는 금과 금을 함유한 광석의 비유를 통해서 법신과 여래장의 관계를 은유하고 있다. 금은 결과의 상태에 있는 청정한 존재로서의 법신을 가리키며, 광석은 금을 함유하고는 있지만(因位) 아직 청정하지 않은 존재로서의 여래장을 가리킨다. 하지만 금의 본질이라는 관점에서(果位) 양자의 동일성은 부정될 수 없다.

중생의 취(聚)가 붓다의 지혜 속에 내재해 있기 때문에,  
중생의 취 안에 더러움이 없는 것은 본성상 불지(佛智)와 둘이 아니기 때문에,  
붓다의 중성(種姓) 위에 그 불과(佛果)를 시설하기 때문에,  
일체의 신체를 가진 자는 붓다를 태장(胎藏)으로 갖고 있다고 설해지네.  
- 「일체중생유여래장품」 제5, 27계

정각자의 신체가 편만하기 때문에, 진여는 차별되지 않기 때문에,  
중성이기 때문에, 항시 신체를 가진 자는 붓다를 태장으로 가진다네.  
- 「일체중생유여래장품」 제5, 28계

일본의 다카사키 찌키도는 이것을 다음의 세 가지로 정리하고 있다. ①중생 속에 있는 여래는 번뇌에 덮여져 있다. ②교설을 듣고 수행함에 의해 여래는 현현하고 붓다의 작용을 나타낸다. ③그렇지만 인위와 과위에 있어 그 본성은 변함이 없다.9) 이들 세 가지 사실에 의거하여 이 논서에서는 『여래장경』의 ‘일체 중생에게는 여래장이 있다’ [一切衆生有如來藏]는 구절의 ‘장’의 의미를 아래와 같이 풀이하고 있다.

①일체 중생에게는 여래의 법신이 변만하다. ②일체 중생에게는 여래의 진여가 무차별하다. ③일체 중생에게는 여래의 중성이 존재한다.10) 여기서 여래의 법신은 결과 상태(果位)의 진여를 나타낸다. 이것은 중생은 모두 법신으로서 그 법신의 태장 속에 여래장으로서 존재한다. 이것은 ①의 일체 중생이 여래(법신) 안에 속하게 된다는 것을 의미한다(所攝여래장). 반면 진여의 무차별은 진여로서의 여래가 중생들이 태장이라는 것이다. 즉 진여는 중생들 속에 숨겨져 있는 것이다. 이것은 ②여래가 일체 중생 가운데 은부된다는 것을 의미한다(隱覆여래장). 그리고 여래의 중성이란 원인 상태(因位)의 진여를 나타내며, 여래가 될 수 있는 원인이 중생 속에 있다는 것이다. 이것은 ③일체 중생이 여래를 그 안에 거두

7) 안성두 역, 『보성론(Ratnagotravibhāga)의 서문』, 앞의 책, pp.38~39.

8) 高榮燮, 「분황 원효 저술의 서지학적 분석」, 『한국불교사연구』 제2호, 한국불교사학회 한국불교사연구소, 2013.2.

9) 高崎直道, 『寶性論』(동경: 대장출판, 1989), p.30.

10) 세친의 『佛性論』에서는 이같은 여래장의 ‘藏’의 의미를 所攝여래장, 隱覆(伏)여래장, 能攝여래장으로 설명하고 있다.

어 들인다는 것을 의미한다(能攝여래장).

여래장이 함축하고 있는 여래이어야 할 태아는 결국 무량번뇌로 소섭되어 있다. 하지만 그 안에 여래가 될 원인, 즉 본질이 있다. 그래서 중생이 여래의 자비에 의해서 수행을 하게 되면 자신의 내면에 있는 여래를 보게 된다. 중생 안에 있는 지혜의 인, 여래와 같은 본질은 객진번뇌에 덮여있는 자성청정심(心性)이다. 그러므로 ①일체 중생은 성장하여 여래로 될 소질을 가지고 있기 때문에 여래의 태아이다. ②중생들에게 있어서는 여래의 성격이 아직 발휘되어져 있지 않기 때문에 여래의 태내에서 자고 있지만 그 잠자고 있는 태아는 여래이며 그것은 진여이다. ③중생은 번뇌 때문에 자기에게 잠재하는 여래의 성격을 태아처럼 감추어서 표면에 나타내지 못하지만 그들의 태아는 여래성(tathāgata-dhātu)이다.

이처럼 『보성론』의 여래장 사상은 법계일원론적 주장<sup>11)</sup>이나 기체론적 사유<sup>12)</sup>가 아니라 고뜨라(gotra)의 의미에서 알 수 있듯이 실천론적 성격<sup>13)</sup>을 강하게 지니고 있다. 그런데 이러한 『보성론』의 여래장 인식은 동아시아로 넘어오면서 『불성론』의 이해로 변용되어졌다. 이것은 여래장 개념이 중국의 인성론과 심성론과 만나 인성화되고 심성화되어 불성 이해로 전환되었기 때문이었다. 그 결과 여래장 개념은 제한적으로 사용되었고 불성 개념은 일반적으로 통용되었다.

인간의 본성에 대한 탐구에 힘을 기울였던 중국철학은 인성에 대해 깊이 구명하였다. 유교에서는 내성외왕(內聖外王) 즉 안으로는 성인(聖人)을 꿈꾸고 밖으로는 덕왕(德王)을 모색하였다. 하은주 삼대의 마지막을 이어갔던 주나라 왕실이 붕괴된 뒤 춘추·전국시대와 같은 정치적 혼란기에 들어서면서 백성들에게는 훌륭한 통치자(聖人)가 요구되었다.

동시에 훌륭한 통치자는 피치자의 본성에 대한 깊은 이해가 요청되었다. 더욱이 하늘이 명한 것(天命)으로서의 인성(人性)은 인간 속에 부여된 하늘의 요소로서 천과 인이 감응하여 합일(天人合一)할 수 있어야 했다. 이 때문에 이후의 중국철학은 인간의 본성에 대한 담론들이 주류를 이루게 되었다.

중국철학사에서 전개된 인간의 본성에 관한 논의들은 모두 ‘성’(性)이라는 글자 속에 함축되어 있다. ‘성’은 ‘심’(心)과 ‘생’(生)에서 비롯되었다[從心從生]. ‘생’(生)이란 “하늘이 부여하여”(天之就) “태어나면서부터 함께 생긴 것” [與生俱生]이자 “나면서 지니고 있는 것” [生而有]을 의미한다.<sup>14)</sup> 이것은 인간이 나면서부터 가지고 있는 본능과 욕망과 같은 자연스러운 속성을 가리키는 것이다. 이처럼 작위적인 욕망을 배제하고 자연스런 속성을 강조한 것은 무위자연을 강조한 노자였다. 그는 원초적 생명 상태를 강조하면서 인성을 자연성의 시각에서 바라보았다.

반면 맹자는 노자의 생(生)과 달리 심(心)에 주목하였다. 그는 인성을 윤리 도덕성의 측면에서 ‘생’이 아닌 ‘심’에 집중하여 ‘성’(性)을 해석하였다. 맹자는 인간의 마음속에

11) 高崎直道, 앞의 책, p.21.

12) 宋本史郎, 『緣起と空: 如來藏思想批判』(동경, 법장관, 1990).

13) L. Schmithausen, "Zu D. Seyfort Rugge's Buch 'La Theorie du Tathagatagarbha et du Gotra', WZKS XVII, 1973: pp.137~138. 슈미트하우젠은 “여래장 사상은 …… 대승불교정신의 기본이념을 형이상학적으로 기초 다지려는 하나의 시도인 것이다. 그럼으로써 절대적인 것은 필히 긍정적인 것으로 되고 붓다를 구성하는 무수한 공덕의 담지자가 되는 것이다. 이 공덕은 본래 산출된 심적 소산이지만 이제 절대적인 것의 무위적 본성 속에 용해된 것이다. 비로소 이런 구체적 공덕의 용해를 통해 여래장 문헌에게 있어 절대적인 것을 동시에 불성으로서, 그럼으로써 해탈하지 못한 중생의 구제를 위해 작용하는 것으로 사유하는 것이 가능해졌다. 이러한 작용성이라말로 여래장 문헌의 절대적인 것을 아드바이타 베단타의 완전히 靜적인 ‘이기적인’ 절대자와 구별시키고 진실로 불교적으로 만드는 점이다. 안성두, 앞의 책, p.41 재인용.

14) 蒙培元, 『中國心性論』, 이상선 역(서울: 법인문화사, 1996), p.163.

는 도덕적 본성인 인의(仁義)의 덕이 내재해 있으며 이러한 도덕적 본성인 인성은 인간과 금수를 구별하고 인간을 인간답게 만들어주는 인간의 본질이라고 하였다. 맹자의 인성을 확장 심화시킨 송대의 성리학자들은 이러한 도덕적 본질로서의 성이 곧 우주의 이치를 담보하고 있다[性卽理]고 보아 인성의 논의에 본체론을 끌어들었다. 이렇게 되자 생(生)으로서의 성(性)은 생이후(生以後)의 형이하적인 것(形而下者)을 가리키게 되었고 리(理)로서의 성(性)은 생이전(生以前)의 형이상자(形而上者)를 가리키게 되었다.

맹자는 인간이 지닌 생리적인 욕구 이외에 인의예지라는 도덕적 원리가 그의 마음속에 내재해 있다고 보았다. 즉 “타인을 불쌍히 여기고 숨겨주려는 마음이 인(仁)의 단서이고 [惻隱之心, 仁之端也], 자기의 잘못을 부끄러워하고 타인의 잘못을 미워하는 마음은 의(義)의 단서이며 [羞惡之心, 義之端也], 물러나고 양보하는 마음이 예(禮)의 단서이며 [辭讓之心, 禮之端也], 옳고 그름을 가려내는 마음이 지(智)의 단서[是非之心, 智之端也]이니” 15) 이 네 가지 마음을 선한 단서[善端]로 삼아 인의예지라는 네 가지 덕[四德]으로 확충(擴而充之)시킬 때 성(性) 전반이 비로소 선화(善化)된다고 하였다.

이와 같이 인간의 본성을 마음의 차원에서 살핀 맹자의 성선설(性善說)은 심선설(心善說)의 다른 표현이라고 할 수 있다. 맹자의 성선은 인성론을 심성론으로 전환시킨 첫 시도라고 할 수 있다. 심이 인성의 주체적인 담당자가 되고, 인성은 오직 심에 의해서만 실현되고 완성된다. 이때의 마음은 물론 사단심이지만, 이를 한 마디로 하면 ‘타인에게 차마 하지 못하는 마음’ [不忍人之心]이다. 이런 마음으로 가능한 것이 ‘타인에게 차마 하지 못하는 정치’ [不忍人之政]인 어진 정치[仁政]이다. 16)

이것은 인정(仁政)의 근원을 인성(人性)에 두는 것이며 심성론적으로 해명된 인성론이 정치철학의 기초가 된다는 것을 보여준다. 결국 맹자 인성론의 총강령은 “그런 마음을 보존하고 그런 본성을 배양함으로써 하늘을 섬기는 것” [存其心, 養其性, 所以事天] 17)이다. 이것은 최고 존재인 천(天)도 단지 인간의 성(性)과 심(心)을 통해서만 구현된다는 것을 시사하고 있는 것이다. 유가의 모든 사상가가 그러하듯이, 주자 역시 인륜적 도덕성의 고양을 통한 치세(治世)의 수립이 목적이었다. 18)

이 때문에, 인간의 본성도 선악의 기원 문제와 관련하여 논의할 수밖에 없었고, 선과 악이라는 상반되는 요소를 정합적으로 설명하기 위해 심이나 성을 도심과 인심, 성과 정, 본연지성과 지질지성이라는 식으로 양분하였다. 그렇게 한 다음 맹자의 선한 마음의 간직[存心]과 순자의 악한 정감의 조화[化性]을 종합한 천리의 보존[存天理]과 인욕의 제거[去人欲]의 실현을 위해, 악의 경향성을 지닌 인심의 정감과 기질지성을 부정시하는 엄숙주의의 길을 열어놓았다. 19)

인도 서역의 무대에서 사용되던 ‘여래장’ 개념이 동아시아에서 ‘불성’ 개념으로 전환하는 지점 역시 이러한 중국 인성론의 배경 위에서이다. 이것은 ‘인성’ 혹은 ‘심성’ 또는 ‘본성’ (本性)의 선성(善性) 혹은 ‘청정성’ (淸淨性)을 우선시하는 계기를 만들었다. 동시에 ‘일체법유여래장’ (『攝大乘論無性釋』, 『莊嚴經論』), ‘일체중생유여래장’ (『寶性論』)이라는 인도 서역의 경론이 ‘일체중생실유불성’ (구마라집, 『涅槃經』), ‘일체중생개유불

15) 『孟子』, 「公孫丑」上.

16) 『孟子』, 「公孫丑」上.

17) 『孟子』, 「盡心」上.

18) 김종욱, 「조선 후기 雲峰大智의 불교 心性論」, 『조선시대의 불교문화: 새로운 연구성과 및 향후의 연구과제』, 2016 Dongguk University-UBC Joint-Conference 자료집, pp.230~232.

19) 김종욱, 위의 글, 위의 책, p.232.

성' (구마라집, 金剛經)으로 이어지는 통로를 열었다.

『중지부경전』의 ‘자성청정심 객진번뇌염’ (自性清淨心, 客塵煩惱染)이라는 교설은 『대승입능가경』에서는 “본성청정 객진소염” (本性清淨, 客塵所染)<sup>20)</sup>으로 표기되었고, ‘심성본정’ (心性本情)은 『화엄경』을 비롯한 무수한 경론에서, ‘객진소염’ (客塵所染)은 『지세경』 (持世經)을 비롯한 다수의 경론에서 확인되고 있다. ‘심성본정’ 과 ‘객진소염’ 의 두 개념은 불교의 수행론에서 해탈의 사성(四聖: 聲聞, 緣覺, 菩薩, 佛)이 도달하는 깨달은 세계 [悟界]와 윤회의 육도(六道: 地獄, 餓鬼, 畜生, 修羅, 人間, 天上)가 도달하는 미혹한 세계 [迷界]의 구도로 해명할 수 있다.

불교의 유식사상에서는 ‘본성은 청정하지만[本性清淨] 객진에 오염되어 있다[客塵所染]’ 는 청정(清淨)과 염오(染汚)의 이중구조를 알라야식을 통해 해명하고 있다. 하지만 유식사상은 부처의 마음 상태를 보여주는 ‘본성청정’ 보다는 범부의 의식 상태를 해명하는 ‘객진소염’ 에 더 치중하였다. 반면 여래장사상은 ‘본성청정’ 에 입각하여 ‘객진소염’ 과의 통합을 시도하였다. 이것은 『보성론』을 비롯한 유가행파의 경론에 ‘일체 중생은 여래의 태아를 가지고 있다’ [一切衆生有如來藏]는 구절이 나타나 있는 것처럼 범부를 부처로 만드는 수증론에 집중해 있기 때문이다.

중국에서 번역된 『열반경』 등에서는 중국의 인성론과 불교의 수증론을 반영하여 ‘여래장’ 을 ‘심성’, ‘본성’, ‘불성’, ‘법성’, ‘각성’ 등으로 한역하였다. ‘여래’ 와 ‘태’ (태아, 자궁)의 합성어인 여래장은 가능태를 넘어 현실태로 나아가는 과정에서 자연스럽게 심성, 본성, 불성, 법성, 각성 등으로 번역되었다. 아울러 가능태로서 여래와 범부의 동일성을 드러내는 ‘본성청정’ 과 현실태로서 여래와 범부의 차이성을 나타내는 ‘객진소염’ 의 구도가 두 사상의 입각점과 강조점을 모두 보여준다는 사실은 주목할 필요가 있다.

이처럼 원효는 여래와 범부의 차이성을 인정하면서도 여래와 범부의 동일성을 강조하는 쪽에 서 있었다. 그것은 그의 유식사상에 대한 인식과 여래장사상에 대한 이해를 통합적으로 파악하고자 했음을 보여주는 대목이기도 하다. 이러한 지점은 그가 기본적으로는 여래와 범부의 동일성을 강조하는 팔식론을 지지하면서도 여래와 범부의 차이성을 인정하는 구식론과의 통로를 열어두는 대목에서도 확인할 수 있다.

### 3. 원효의 일심 여래장 인식

원효는 일심의 철학을 구축하기 위해 『대승기신론』에 대한 여덟 권의 주석서를 썼다. 젊은 시절에 쓴 『대승기신론별기』(別記)를 비롯하여 『대승기신론종요』(宗要), 『대승기신론요간』(料簡), 『대승기신론대기』(大記), 『대승기신론사기』(私記), 『대승기신론일도장』(一道章), 『대승기신론이장장』(二障章), 『대승기신론소』(疏) 등이 모두 『대승기신론』에 대한 주석서들이다. 현재는 수학시절의 공부노트였던 『대승기신론별기』<sup>21)</sup>와 만년작인 『대승기신론소』만이 남아있다. 그는 이들 주석서들을 통해 일심의 철학을 공고히 하였고 일심의 의미를 해

20) 『大乘入楞伽經』 권5(『大正藏』 제16책, p.619하).

21) 원효의 이 저술은 『대승기신론』의 ①因緣分과 ②立義分 및 ③解釋分과 ④修行信心分 그리고 ⑤勸修利益分의 5분 중 ②입의분과 ③해석분만을 다루고 있다. 원효는 이 저술에 대해 스스로 평하기를 “자신을 위해서 기록할 뿐이니, 감히 세상에 내놓아 유통되기를 바라지 않는다”고 말하고 있다. 아마도 『대승기신론』에 대한 본격적인 저술을 위한 준비과정에서 나온 연구로 짐작된다.

명하기 위해 아려야식 개념과 여래장 개념을 적절히 원용하였다.

원효가 대승불교의 교과서라고 할 수 있는 『대승기신론』에 집중한 것은 심진여문과 심생멸문의 구도 아래 유식사상과 여래장사상의 이중구조를 보여주는 이 텍스트의 독특한 구성체계 때문으로 짐작된다. 그는 유식사상의 아려야식과 여래장사상의 여래장 개념과의 상통점과 상이점을 구명한 뒤 이 둘의 통합을 시도하였다. 그러면서도 그는 범부의 마음 상태를 해명하는 ‘객진소염’에 더 치중하는 유식사상보다는 부처의 마음 상태를 보여주는 ‘본성청정’에 입각하여 ‘객진소염’과의 통합을 시도하는 여래장사상에 더 집중하였다. 이것은 여래장이 여래와 범부의 차이성을 강조하기보다는 이 둘 사이의 동일성을 강조하기 때문이었다.

원효가 일찍이 성립한 여래장계 논서인 『보성론』에 대해 『보성론중요』와 『보성론요간』이라는 논소를 쓴 것이나 여래장 사상을 담고 있는 『부중불감경』<sup>22)</sup>과 『승만경』<sup>23)</sup>, 『열반경』<sup>24)</sup>과 『능가경』<sup>25)</sup> 등에 대한 경소를 쓴 것도 이러한 맥락 위에서 이해할 수 있다. 그는 이러한 이론적 기초 위에서 일심과 여래장 인식을 본격적으로 할 수 있었던 것으로 짐작된다. 특히 원효는 『대승기신론』의 일심 이문 구조는 유식사상의 아려야식과 여래장사상의 여래장의 관계를 해명하기 위한 탁월한 체계라고 파악하였다. 그리하여 그는 여래와 범부의 차이성을 강조하기보다는 이 둘 사이의 동일성을 강조하는 이론적 배경을 확보할 수 있었다.

원효는 『대승기신론』의 정의처럼 일심(一心)을 중생심으로 보고 있다. 그의 지향은 ‘일심의 원천으로 돌아가는 것’ [歸一心源]과 ‘중생을 풍요롭고 이익되게 하는 것’ [饒益衆生]에 있었다. 그리고 이 둘을 화회시키기 위한 매개항(和諍會通)을 설정하여 ‘일심의 원천으로 돌아가게 함으로써’ 궁극적으로는 ‘중생들이 그들 스스로를 풍요롭고 이익되게 하는 것’에 있었다. 여기에서 화쟁회통 즉 화회는 일심의 근원으로 돌아가는 주체와 풍요롭게 이익되게 하는 주체를 중생들 스스로에게 되돌려주는 매개항이다.

이러한 ‘주체의 회복’은 『대승기신론』의 심진여문과 심생멸문의 근거로서 일심을 이해하는 원효의 인식 속에서 이미 확인되고 있다. 그의 오도송(悟道頌<sup>26)</sup>)은 이러한 점을 극명하게 드러내 주고 있다. 원효는 어젯밤 잠자리의 ‘해맑고 깨끗한 마음의 측면’과 오늘날 잠자리의 ‘물들고 때묻은 마음의 측면’의 대비를 통해 깨달음을 얻었다. 그 결과 그는 마음의 두 모습을 아우르는 ‘우주적 마음’인 ‘일심’의 발견을 통해 새롭게 태어났다. 원효가 일심법(一心法)에 대해 자세히 검토한 것도 이러한 맥락에서 이해할 수 있다.

원효는 일심을 여래장이라 하고 아려야식이라고 하였다. 다시 이것을 일심의 생멸문을 나타낸 것이라고 하였다. 그리고 이 생멸문에는 두 가지 뜻이 있으니 하나는 각(覺)의 뜻이

22) 원효는 『不增不減經疏』(1권)를 저술했다.

23) 원효는 『勝鬘經疏』(2혹3권)를 저술했다.

24) 원효는 『涅槃經疏』(5권), 『涅槃經宗要』(1혹2권)의 2종을 저술했다.

25) 원효는 『楞伽經疏』(7혹8권), 『楞伽經宗要』, 『楞伽經料簡』(미상), 『入楞伽經疏』(7혹8권), 『楞伽經要論』(1권)의 5종을 저술했다. 권수가 같은 『楞伽經疏』와 『入楞伽經疏』나 『楞伽經宗要』와 『楞伽經要論』는 동일 저술일 가능성이 있지만 현재는 확정할 수 없어 5종으로 보았다.

26) 贊寧 「唐新羅國義湘傳」, 『宋高僧傳』 권4(북경: 중화서국, 1987), p.75. “어젯밤 잠자리는 땅막(土龕)이라 일컬어서 또한 편안했는데(前之寓宿, 謂土龕而且安)/ 오늘날 잠자리는 무덤(鬼鄉)이라 내세우니 매우 뒤숭숭구나(此夜留宵, 託鬼鄉而多崇)/ 마음이 생겨나므로 갖가지 현상이 생겨나고/ 마음이 사라지므로 땅막과 무덤이 둘이 아님을 알겠도다!(則知心生故種種法生, 心滅故龕墳不二)/ 또 온갖 현실은 오직 내 마음이 만들어 내고(又三界唯心), 모든 현상은 오직 내 인식이 만들어 낸다(萬法唯識)/ 마음 밖에 현상이 없는데(心外無法)/ 어디에서 따로이 구하라?(胡用別求)/ 나는 당나라에 들어가지 않겠다(我不入唐).”/ 물러나 바람을 메고 고국으로 돌아왔다(却携囊返國).

요 다른 하나는 불각(不覺)의 뜻이라고 하였다. 그러면서 이 식은 생멸심만을 취해서 생멸문을 삼는 것이 아니라, 생멸 자체와 및 생멸상을 통틀어 취하여 모두 생멸문 안에 둔다는 뜻을 밝히고 있음을 알아야 한다고 역설하였다.

처음 중에 ‘일심법에 의하여 두 가지 문이 있다’는 것은, 『능가경』에서 “적멸이라는 것은 일심이라 이름하며, 일심이란 여래장이라 이름한다”고 말한 것과 같다. 이 『기신론』에서 심진여문(心眞如門)이라고 한 것은 곧 저 『능가경』의 ‘적멸이라는 것은 일심이라 이름한다’ 함을 해석한 것이며, 심생멸문(心生滅門)이라고 한 것은 『능가경』 중의 ‘일심이란 여래장을 이름한다’고 한 것을 해석한 것이다. 왜냐하면 일체법은 생함도 없고 멸함도 없으며 본래 적정하여 오직 일심일 뿐인데, 이러한 것을 심진여문이라고 이름하기 때문에, ‘적멸이란 일심이라 이름한다’고 한 것이다.<sup>27)</sup>

원효는 일심 이문의 구조 아래 『능가경』에서는 ‘적멸은 일심’이라 하였고, 『기신론』에서는 ‘일심이 심진여문’에 배속되어 있다고 보았다. 그리고 『능가경』에서 ‘일심은 여래장’이라고 한 것은 ‘여래장이 심생멸문’에 배속되어 있는 것이라고 보았기 때문이다. 이것은 일심 이문의 구조 아래서 일심과 여래장의 관계는 심진여문에 일심이, 심생멸문에 여래장이 배속됨으로써 여래장은 일심의 동위(同位) 개념이 아니라 하위(下位) 개념임을 분명히 하고자 위함으로 이해된다.

불생불멸(不生不滅)이란 위에서의 여래장을 말하며, 이 생멸하지 않는 마음이 움직여서 생멸을 일으켜 서로 버리거나 여의지 않음을 ‘더불어 화합한다’고 이름하니, 이는 아래의 글에서 ‘마치 큰 바닷물이 바람에 의하여 물결이 일어나지만 물의 모양[水相]과 바람의 모양[風相]이 서로 버리거나 여의지 아니함과 같다’고 하고 내지 널리 설한 것과 같다. 이 중에서 바닷물의 움직임은 풍상(風相)이요, 움직일 때의 젖어 있는 것은 수상(水相)이다. 바닷물 전체가 움직이므로 바닷물이 풍상(風相)을 여의지 않았고, 움직이는 것마다 젖어 있지 않음이 없기 때문에 움직이는 물결이 수상(水相)을 여의지 않는다. 마음도 이와 같아서 생멸하지 않는 마음 전체가 움직이기 때문에 마음이 생멸상을 여의지 않고, 생멸의 상이 영묘한 알음알이[神解]가 아닌 것이 없기 때문에 생멸이 심상(心相)을 여의지 아니하는 것이니, 이와 같이 서로 여의지 않기 때문에 ‘더불어 화합한다’고 이름하는 것이다.<sup>28)</sup>

원효는 여래장은 여래의 성품이 감추어져 드러나지 않는 것임을 강조한다. 그는 불생불멸한 여래장은 생멸의 의지가 되어 현실세계를 전개시키는 것을 아려야식으로 해명한다. 즉 여래장이 무명과 함께 하지만 그것은 불생불멸이어서 생멸을 직접 일으키지 못하기 때문이다. 그런데 아려야식은 불생불멸의 각과 생멸의 불각의 구조로 이루어져 있으며, 우리들의 존재방식 역시 불생불멸과 생멸이 화합해 있으며, 그것은 같은 것도 아니고 다른 것도 아니다. 이 때문에 아려야식의 각과 불각의 구조 역시 생멸하는 주체적 견해와 그 가운데의 본체의 구조가 되어 전식과 장식으로 해명된다.

전식은 원래의 자성청정한 마음이 무명에 의해서 생멸을 일으키는 것이고, 장식은 아려

27) 元曉, 『大乘起信論別記』本(『韓佛全』 제1책, p.679중); 『大乘起信論疏記會本』권1(『韓佛全』 제1책, p.741상중).

28) 元曉, 『大乘起信論疏』 권上(『韓佛全』 제1책, p.707하).

야식의 본체가 된다. 바로 이 장식이 불생불멸하고 자성청정한 여래장이다. 무명에 의해서 불각한 우리들은 우리들의 마음의 본성인 본각을 가진 깨달음의 지혜에 의해 본각으로 전환할 수 있다. 본각에는 지혜 광명의 뜻이 있어서 우리들은 이 지혜광명에 의해서 번뇌를 끊을 수 있다. 이것은 본각, 시각, 불각의 관계로 설명되며, 본각과 시각과 불각은 서로 독립된 것이 아니라 상호 의존하고 있다. 그런데 우리들의 일심의 근원은 원래 본각이기 때문에 이 세 각의 근원은 본각이다.<sup>29)</sup>

그러므로 큰 바닷물이 바람에 의해 생멸의 물결이 일어나듯이 마음도 이와 같이 생멸하지 않는 마음 전체가 움직이기 때문에 생멸상을 여의지 않고, 생멸상이 신령스런 이해[神解] 아닌 것이 없다고 말한다. 그리하여 생멸이 심상을 여의지 않기 때문에 더불어 화합하며, 여래장 역시 생멸이 심상을 여의지 않기 때문에 더불어 화합하여 불생불멸한다고 풀이하고 있다. 이것은 원효가 아려야식과 여래장과 관계를 설정하기 위한 것일 뿐만 아니라 여래와 범부의 동일성을 강조하기 위한 것으로 이해할 수 있다.

#### 4. 원효의 본각 불성 이해

원효는 우리의 마음의 실상을 설명하고 있는 『대승기신론』의 이중 구조의 상이성을 해명하기 위해 여래장과 아려야식 개념을 원용하였다. 그는 무명과 함께 하고 있는 여래장이 생멸의 현실을 전개시키는 것을 아려야식으로 설명하고 있다. 동시에 그는 인도 서역의 배경에서 형성된 여래장과 실크로드를 넘어와 동아시아에서 재해석된 불성의 개념을 동의어로 사용하고 있다. 원효는 일심의 여래장과 본각의 불성으로 대비하여 기술하고 있으며, 이것을 통해 알 수 있는 것은 『금강삼매경론』의 본각 개념을 해명하기 위해 『열반경중요』에 보이는 것처럼 열반과 불성 개념을 연결하여 소통하고 있다.

일심과 본각과의 관계는 여래장과 불성과의 관계와도 상응한다. 그는 여래장과 불성을 동의어로 인식하면서 이들 개념이 형성된 인도 서역이라는 지역적 배경과 동아시아의 인성론과 심성론의 영향이라는 사상적 배경을 숙지하면서 원용하고 있다. 이것은 원효가 여래와 범부의 차이성을 인정하면서도 여래와 범부의 동일성을 강조하고자 하기 때문이다. 이를 위해 그는 유식사상에 대한 인식과 여래장사상에 대한 이해를 통합하고자 하는 것이다. 은밀문과 현료문의 구도 아래 번뇌장과 소지장 및 번뇌애와 지애의 관계를 해명하는 『이장의』의 구도 역시 이에 부합하는 것이다.<sup>30)</sup> 이 때문에 원효는 일심과 본각 및 여래성과 여래장의 관계를 아래와 같이 해명한다.

이 일심의 체는 본각이니 무명을 따라 움직여 생멸을 짓는다. 그러므로 이 생멸문에는 여래의 성품이 숨어서 드러나지 않는 것을 여래장이라고 한다.<sup>31)</sup>

처음 가운데 여래장에 의지하기 때문에 생멸심이 있다고 말한 것은, 자성청정심을 여래장이라고 한다. 무명이 움직임에 의해서 생멸을 짓기 때문에 생멸은 여래장에 의지한다고 말한다.<sup>32)</sup>

29) 조수동, 「원효의 본각과 여래장」, 앞의 책, p.139.

30) 高榮燮, 「원효의 장애론」, 『불교학연구』 창간호, 한국종교학회 불교분과, 1999.

31) 元曉, 『大乘起信論疏記會本』 권1(『한불전』 제1책, p.740상).

진과 속이 둘이 아닌 하나의 실상(實相)의 법은 모두 붓다의 돌아가는 곳으로서 이름을 여래장이라고 한다. 헐 수 없는 법과 온갖 행이 여래장 가운데로 들어가지 않는 것이 없다.<sup>33)</sup>

이 일각(一覺)의 요의라는 것은 일심의 본각인 여래장의 뜻이다.<sup>34)</sup>

일각(一覺)이란 모든 법이 오직 이 일심이요, 일체중생이 하나의 본각(本覺)이므로 이 뜻으로 말미암아 일각이라 한 것이다.<sup>35)</sup>

『능가경』에 “적멸이란 것은 일심을 말한 것이고, 일심이란 여래장이라고 한다” 고 하였다. 이제 이 경문에서 말한 실상법(實相法)이란 것이 적멸의 뜻이요, 일각의 요의라는 것은 곧 일심 여래장의 뜻이다.”<sup>36)</sup>

『법화론』에도 “모든 부처님 여래는 저 법의 구경실상을 알 수 있다. 실상이라는 것은 여래장을 말함이니 법신의 체로서 변치 않는 뜻이기 때문이다”<sup>37)</sup>고 하였다.

이처럼 원효는 일심과 여래장, 일각과 일심, 본각과 일각, 적멸과 일심 등의 관계를 통해 여래장과 아려야식을 동위로 보려고 하였다. 이러한 구도는 우리들의 마음의 이중 구조인 진여문과 생멸문의 상이성을 해결하기 위해서였다. 원효는 무명과 함께 하고 있는 여래장과 그 생멸의 현실을 전개시키는 아려야식을 동일한 구도 속에서 보려고 하였다.

여래장이 본래 불생불멸한 자성청정심인 것처럼 우리들의 본래의 청정한 마음은 진여와 다름이 없으며, 그것은 우리들이 궁극적으로 돌아가야 할 귀의처이다. 결국 원효는 여래장은 진과 속이 둘이 아니기 때문에 중생 모두가 하나로 돌아갈 곳이라고 역설하였다.<sup>38)</sup> 이를 위해 그는 일심과 여래장 및 본각과 불성의 관계를 해명하였던 것이다. 원효는 『열반경 중요』에서 불성의 본체, 불성의 인과, 불성의 견성, 불성의 유무, 불성의 삼세, 불성의 회통의 여섯 교문으로 나누어 해명한다. 그리고 나서 마지막 여섯 교문의 ‘불성의 회통’에서 뜻이 서로 같은 것을 회통하기 위해 글이 서로 다른 것을 회통하여 일심으로 포섭하고 있다.

#### ① 상주불성, 즉 성품이 깨끗한 진여불성

나[我]라는 것은 곧 여래장이다. 모든 중생이 다 같이 불성을 가지고 있다는 것이 나[我]의 뜻이다. 불성이라는 것은 제일의공(第一義空)이다. 제일의공을 지혜라고도 한다. 지혜로운 자는 공과 불공을 보지만 어리석은 자는 공과 불공을 보지 못한다. 이러한 뜻에서 십이

32) 元曉, 『大乘起信論疏記會本』 권1(『한불전』 제1책, p.745하).

33) 元曉, 『金剛三昧經論』(『한불전』 제1책, p.659상).

34) 元曉, 『金剛三昧經論』(『한불전』 제1책, p.610상).

35) 元曉, 『金剛三昧經論』(『한불전』 제1책, p.610상).

36) 元曉, 『金剛三昧經論』(『한불전』 제1책, p.610상).

37) 元曉, 『金剛三昧經論』(『한불전』 제1책, p.610상).

38) 조수동, 앞의 글, 앞의 책, p.154.

인연을 불성이라 하고, 불성을 제일의공이라고 하며, 제일의공을 중도라고 하고, 불성을 열반이라고 한다.<sup>39)</sup>

② 무상불성, 즉 불성이 더러움을 따라 변해가는

불성이란 큰 신심이라고 말한다. 어째서 신심이라고 하는가 하면 보살은 육바라밀을 실천할 수 있기 때문이다. 또 불성은 자비희사이고, 불성은 사무애지이고 나아가 불성은 관정삼매를 말한다.<sup>40)</sup>

③ 현과불성, 즉 현재 나타난 결과설로서의 불성

불성이란 색이기도 하고, 색이 아니기도 하며, 색이 아니면서 색이 아닌 것도 아니며, 상이기도 하고, 상이 아니기도 하며, 상이 아니면서 상이 아닌 것도 아니다. 어째서 색이라고 하는가? 금강신이기 때문이다. 어째서 색이 아니라고 하는가? 십팔불공법은 색이 아니기 때문이다. 어째서 색이 아니면서 색이 아닌 것도 아니라고 하는가? 일정한 상이 없기 때문이다. 어째서 상이라고 하는가? 삼십이상이기 때문이다. 어째서 상이 아니라고 하는가? 일체 중생의 상이 나타나지 않기 때문이다. 어째서 상이 아니면 상이 아닌 것도 아니라고 하는가? 결정이 되어 있지 않기 때문이다.<sup>41)</sup>

④ 당과불성, 즉 앞으로 얻게 될 결과로서

중생도 또한 그러해서 모두 마음이 있는 것인데 대개 마음이 있는 자는 반드시 아늑다라삼막삼보리를 이룰 수 있을 것이므로 이러한 뜻에서 나는 항상 모든 중생에게 다 같이 불성이 있다고 말하는 것이다.<sup>42)</sup>

⑤ 일심, 즉 이들을 모두 총섭하는 것으로서

선에는 두 종류가 있다. 유류와 무류이다. 이 불성은 유류도 아니고 무류도 아니다. 이 때문에 끊어지지 않는다. 다시 두 종류가 있다. 하나는 유상이요, 또 하나는 무상이다. 불성은 유상도 아니요 무상도 아니다. 이 때문에 끊어지지 않는다.<sup>43)</sup>

불성에는 원인이 있고, 원인의 원인의 원인이 있으며, 결과가 있고, 결과의 결과가 있다. 원인이 있다는 것은 곧 십이인연이며, 원인의 원인은 곧 지혜이며, 결과가 있다는 것은 곧 아늑다라삼막삼보리이며, 결과의 결과는 곧 무상대열반이다.<sup>44)</sup>

원효는 여래와 범부의 차이성을 인정하면서도 여래와 범부의 동일성을 강조하는 쪽에

39) 元曉, 『涅槃經宗要』(『한불전』 제1책, p.544하).

40) 元曉, 『涅槃經宗要』(『한불전』 제1책, p.545상).

41) 元曉, 『涅槃經宗要』(『한불전』 제1책, p.545상중).

42) 元曉, 『涅槃經宗要』(『한불전』 제1책, p.545중).

43) 元曉, 『涅槃經宗要』(『한불전』 제1책, p.545중).

44) 元曉, 『涅槃經宗要』(『한불전』 제1책, p.545중).

서 있었다. 그것은 유식사상의 아려야식과 여래장사상의 여래장의 관계를 새롭게 설정하려 한 그의 행적에서도 확인할 수 있다. 나아가 그가 『대승기신론』에 대한 여러 주석서를 쓴 것은 우리들 마음의 이중 구조인 심진여문과 심생멸문의 상이성을 해명하기 위해서였음을 알 수 있다.

그래서 원효는 나는 여래장이고, 제일의공은 불성이다. 제일의공은 중도이며, 불성은 열반이라고 하였다. 또 불성은 대신심이며, 불성은 자비희사이고, 사무애지이며, 관정삼매이라고 했다. 원효는 이렇게 정의한 뒤 불성의 회통문에서 일심으로 총섭하고 있다. 이것은 아려야식과 여래장의 구도와 여래장과 불성의 관계를 해명한 그의 저작을 통해서도 확인할 수 있다. 따라서 우리는 원효의 여래장 인식과 불성 이해를 탐구함으로써 아려야식과 여래장의 관계를 모색했던 그의 사상적 추이를 엿볼 수 있을 것이다.

### 5. 한국의 여래장 불성관에 미친 원효의 영향

원효의 여래장 불성관은 동시대를 비롯하여 후대의 사상가들에게도 일정한 영향을 미쳤다. 신라인들은 여래장 인식 및 불성 이해를 담고 있는 『대승기신론』에 대한 원효의 주석을 필두로 하여 주석서를 간행하였다. 원효와 함께 신라의 삼대 저술가로 알려진 경홍은 『대승기신론문답』(問答)을 저술했으며, 마찬가지로 ‘~ 고적기’라는 개념을 통해 ‘선학들의 자취를 겸손하게 조술(祖述)하는’ 학문적 태도를 취한 태현은 『대승기신론내의약탐기』(起信論古迹記)를 저술하였다.

이들 삼대 저술가 이외에 통일신라시기 연기(緣起)의 『대승기신론주망』(珠網), 『대승기신론사번취초』(捨繁取抄), 대연(大衍)의 『대승기신론소』(疏), 『대승기신론기』(記), 승장(勝莊)의 『대승기신론문답』(問答), 견등의 『대승기신론동현장』(同玄章), 『대승기신론동이약집』(同異略集), 월충(月忠)<sup>45)</sup>의 『석마하연론』(釋摩訶衍論, 10권), 조선시대 연담 유일(有一, 1720~1799)의 『대승기신론사족』(蛇足)과 인악 의침(義沾, 1746~1796)의 『기신론사기』(私記)로 이어졌다.<sup>46)</sup>

태현은 약 52종 120여권의 저술을 하였지만<sup>47)</sup> 현존하는 그의 저술은 『대승기신론내의약탐기』와 『성유식론학기』, 『범망경종요』 등에 지나지 않는다. 그의 저술 중 특히 그의 여래장 사상을 엿볼 수 저술인 『대승기신론내의약탐기』(內義略探記)는 원효와 법장의 저술을 요약, 발췌, 비교, 정리한 저술이다. 그는 이 논서의 기본 체계를 ①귀명삼보의(歸命三寶義), ②화합식의(和合識義), ③사상의(四相義), ④본각의(本覺義), ⑤무명의(無明義), ⑥생멸인연의(生滅因緣義), ⑦육염의(六染義), ⑧불신의(佛身義)로 구성한 뒤 원효와 법장의 주석의 구절에 대해 일일이 대조하고 검토하여 요긴하다고 여긴 내용을 취사 선택하여 편집하였다. 이 중에서 특히 마지막의 ‘불신의’는 법장의 『화엄오교장』과 『화엄강목』의 내용을 원용하여 구명하고 있다.

태현은 자신의 관점을 담은 주석을 별도로 저술하지 않고 원효와 법장의 『기신론』 주석을 엄밀하게 비교, 대조하여 두 사람의 주석을 종합하면서도 이들 견해 견해의 차이를 나름대로 소개하고 있다. 아마도 그는 원효와 법장이라는 통재(通才)의 해석이 있는데 굳이

45) 月忠은 일부에도 일본 승려로 보기도 하지만 다수의 기술에서 신라 승려로 보고 있다.

46) 有一과 義添의 저술은 공부 노트에 해당하는 사기류로 분류될 정도로 소략하다.

47) 高榮燮, 『한국불교 서명 문아(圓測)학통의 연구: 문아대사』(서울: 불교춘추, 1999), pp.105~113.

자신이 새로운 주석을 할 필요를 느끼지 못했는지 모른다. 태현은 이들의 견해를 취사선택하여 편집하면서 자신의 안목을 보여주고 있다.

태현은 1문의 ‘귀명삼보의’에서 법장의 주석과 원효의 주석 인용, 다시 법장의 주석 인용, 법장의 말과 원효의 말의 통합, 법장의 주석 요약, 원효의 주석 요약 등의 방식으로 진행하고 있다. 2문의 ‘화합식의’에서 법장의 주석 발췌 및 요약, 원효의 말 인용 등의 방식을 통해 자신의 수행관을 보여주고 있다. 특히 태현은 여래장 개념과 일심 이문에 대한 원효와 법장의 차이를 다음과 같이 파악하고 있다. 먼저 그는 법장의 주석을 아래와 같이 인용하고 있다.

중생심이란 것은 법체를 드러낸 것이니 이를테면 일여래장심(一如來藏心)이 화합과 불화합의 두 식(二識)을 포함하고 있는 것이며 중생의 지위에 있다. 만일 불지(佛地)에 있다면 화합의 뜻은 없다. 시각은 본각과 같아서 오직 진여일 뿐이기 때문이다. 지금은 물들어 있는 중생의 입장에 나아가 말하는 것이기 때문에 화합과 불화합의 두 식을 갖추는 것이다. …… 둘째로 화합의 의미를 밝힌다. 일여래장심(一如來藏心)이 두 가지 뜻을 포함하고 있으니 첫째는 불변자성절상의(不變自性絕相義)로서 바로 진여문이다. 염도 아니고 정도 아니며 생도 아니고 멸도 아니며 움직이지 않고[不動] 변화하지 않으며[不轉] 평등한 일미(一味)이니 중생이 곧 열반이기에 멸을 기다리지 않으며 범부와 미륵이 동일한 경지임을 일컫는다. 둘째는 불수자성수연의(不守自性隨緣義)이니 바로 생멸문이다. 혼습을 따라 움직여 염정을 이루는 것을 일컫는다. 그러나 성은 항상 부동이니 부동으로 말미암아 능히 염정을 이루기 때문에 부동(不動) 역시 동문(動門)에 있다. …… 이 진여문과 생멸문은 체로서는 서로 융통하여 나뉘어지지 않으며 체와 상이 별개가 아니니 이름하여 ‘일심에 이문이 있다’고 한다.48)

법장의 주석을 인용한 태현은 뒤이어 원효의 주석을 끌어와 법장의 주석과 대비시키고 있다.

『능가경』에서 ‘적멸(寂滅)을 일심이라 하고, 일심을 여래장이라 한다’고 하니, 심진여문은 ‘적멸을 일심이라 한다’는 말을 해석한 것이요, 심생멸문은 ‘일심을 여래장이라 한다’는 말을 해석한 것이다. 또한 이 심체에는 본각이 있지만 무명을 따라 동작하여 생멸한다. 따라서 이 문에서 여래의 성품이 감추어져 드러나지 않는 것을 여래장이라고 부른다. … 이를테면 일심이란 것은 염정(染淨) 제법의 성이 둘이 아니고 진망(眞妄) 이문이 다르지 않기 때문에 ‘일’이라고 하는 것이요, 이 둘이 없는 곳에서 제법 가운데의 실다움은 허공과 같지 않아 성품이 스스로 신령스럽게 알기 때문에 ‘심’이라고 부른다. 이미 둘이 없으니 하나도 있을 수 없으며 하나가 없는데 무엇을 ‘심’이라고 할 것인가? 이와 같은 도리는 말을 여의고 분별심이 끊긴 경지이다.49)

태현은 이들 두 사람의 주석을 원용하면서 두 사람의 차이에 대해 엄밀하게 밝히면서도 정작 자신의 관점은 잘 드러내 보이지 않는다. 그는 1) 원효가 일심을 여래장의 상위개념으로서 배대하고 있음에 견주어 화엄종의 교학적 우월성을 천명하려는 법장은 『대승기신

48) 太賢, 『大乘起信論內義略探記』(『한불전』 제3책, pp.746~747상).

49) 太賢, 위의 책, p.747상중.

론』을 통해 종파적 의도를 구현시키기 위해 여래장 개념을 핵심 지위로 만들고 기신론사상을 여래장연기종으로 판명하는 사고판을 제시함으로써 화엄교학의 우월성을 확보하는 이론적 기반을 마련하고 있는 점, 2) 법상종의 유식사상에 대한 화엄교학의 우위를 천명하고자 하는 법장이 일심과 여래장 개념을 동위의 한 개념으로 결합하여 ‘일여래장심’이라는 조어(造語)를 만들어 원효의 주석에 나타나는 유식사상적 해석을 가급적 배제, 완화 내지 변형시켜 『대승기신론』 심식설의 팔식 배대에 있어서 제7식위를 배제하는 있는 점 등등을 지적하면서도 태현은 원효와 법장의 주석에 대해 어느 한 사람의 견해만을 취사선택하지 않고 아무런 평가도 없이 모두 소개하면서 중립적 태도를 취하고 있다.<sup>50)</sup> 그러면서도 원효와 법장에게서 발견할 수 없는 독자적 기술도 보여주고 있다.

다섯 가지 뜻[五意] 가운데 처음의 업식(業識), 전식(轉識), 현식(現識)의 세 가지는 본식의 자리[本識位]에 있고, 다음의 지식(智識), 상속식(相續識) 두 가지는 사식(事識)의 세분의 자리[細分位]에 있는데 본식을 다시 자세히 논하면 네 가지의 식이 있다. 첫째는 진식(眞識)이니 또한 자상(自相)이라고도 한다. 둘째는 업식(業識)이니 또한 업상(業相)이라고도 한다. 셋째는 전식(轉識)이니, 또한 전상(轉相)이라고도 하고 전상식이라고도 한다. 넷째는 현식이니, 또한 현상식이라고도 한다. 다섯째는 지식이니 또한 지상이라고도 한다. 여섯째는 상속식이니 또한 상속상이라고도 한다. 처음의 진식은 다른 것을 빌리지 않고 이루며, 지상(智相)은 깨달음이 비추는 성품이 있다. 업식은 고요함으로부터 일어나 움직인다. 전식은 안을 좇으며 밖을 향한다. 현식은 전식을 좇아 경계를 나타낸다. 지식은 허망한 경계에 의하여 더럽고 깨끗함을 분별한다. 상속식은 모든 업의 원인에 의지하여 괴로움의 과보가 끊이지 않는 것이다. 이 여섯 가지 몸체를 드러내므로 통털어 상이라고 이름하고, 각기 신령스런 압이 있어서 허공과 같지 않음으로 통털어 식(識)이라 이름한다. …… 이 여섯 가지 뜻 가운데 처음의 하나는 소의(所依)이고 뒤의 다섯은 능의(能依)이며, 또한 차례로 능의와 소의가 된다. 그리고 처음의 하나는 변하지 않는 뜻[不變義]이며, 뒤의 다섯은 변하는 뜻[隨緣義]이다. 또 처음의 둘은 아리야식의 자체분이고 다음의 둘은 아리야식의 견분과 상분의 이분이며, 마지막 둘은 사식(事識) 세분(細分)의 견분과 상분의 이분이다. 사식에 대해서는 두 가지 견해가 있으니, 첫째는 사식을 곧 육식으로 보는 것이니 지(知)라고 한 까닭은 『능가경』에서 바깥 경계를 들어 섰기 때문이다. 둘째는 (사식을) 곧 칠전식으로 보는 것이니 제7전식 또한 혜수(慧數, 제7식의 심리작용)와 상응하여 바깥 경계를 반연하기 때문에 지(知)라고 한 것이다.<sup>51)</sup>

태현은 다섯 가지 뜻 가운데에 있는 업식, 전식, 현식으로 구성되는 본식을 진식, 업식, 전식, 현식의 넷으로 나눈 뒤 지식과 상속식의 사식을 포함한 여섯 가지 식으로 구분하여 해석하고 있다. 이러한 모습은 원효와 법장에게서는 볼 수 없는 관점이다.<sup>52)</sup>

또 태현은 ‘취식석문’ (就識釋文)에서 시각(始覺)에서의 생주이멸(生住異滅) 사상(四相)과 삼세육추(三細六麤) 및 오의(五意)에 대한 해석에서 두 사람의 시각 차이를 보여주고 있다. 즉 그는 ‘사상의’ (四相義)와 ‘생멸인연의’ (生滅因緣義)를 통해 사상과 팔식 배대에 대한 원효와 법장의 시각을 정리해 보여주고 있다. 원효는 사상을 생상의 세 가지(業相, 轉相,

50) 박태원, 앞의 글, 앞의 책, p.56.

51) 太賢, 앞의 책, pp.753하~754상.

52) 박태원, 앞의 글, 앞의 책, p.58.

現相), 주상의 네 가지(我癡, 我見, 我愛, 我慢), 이상의 여섯 가지(貪, 瞋, 癡, 慢, 疑, 見), 멸상의 일곱 가지(몸과 입으로 짓는 일곱 가지 악업)로 세분하고 생상은 제8식위, 주상은 제7식위, 이상은 제6식위에 배대하고 있음을 구명하고 있다. 반면 법장은 생상의 한 가지(업상), 주상의 네 가지(전상, 현상, 지상, 상속상), 이상의 두 가지(집취상, 계명자상), 멸상의 한 가지(기업상)으로 세분한 뒤 업상, 전상, 현상을 제8아뢰야식위에, 지상과 상속상은 분별사식의 세분위에, 집취상과 계명자상은 분별사식의 추분위에 배대하여 제7식위를 생략하고 있음을 밝혀내고 있다.

다시 원효는 오의에 대해 업식, 전식, 현식은 제8식위에, 지식은 제7식위에, 상속식은 제6식위에 배대하고 있다. 반면 법장은 업식, 전식, 현식은 제8식위에 배대하지만 지식과 상속식은 모두 제6식위에 들으므로 또한 제7식위를 생략하고 있다. 태현은 두 사람의 이러한 차이를 편집하면서도 자신의 평가를 지양하고 객관적인 태도를 유지하고 있다. 그렇다고 해서 그가 아무런 생각이 없는 것은 아니다. 오히려 두 사람의 시각 차이에 대한 엄밀한 탐구 아래 자신의 또렷한 견해를 지니고 있었던 것이다.

태현에게 있어 언어 갈등으로부터 비롯되는 다툼의 삶과 다툼을 극복해 가는 지혜의 삶은 둘이 아니다. 그는 두 사람의 시각 차이를 확인한 뒤 이들 두 사람의 상이한 삶의 방식에 대한 ‘전체에 대한 통찰’을 보여주고 있기 때문이다. 아래의 부도(浮圖) 비유는 이것을 잘 보여주고 있다.

어떤 이는 말한다. 청변(淸辯)과 호법(護法)은 ‘말은 다투지만 뜻은 함께 한다’ [語諍意同]. 마치 부도(浮圖)의 ‘밑의 큼직함’ [下麤]과 ‘위의 섬세함’ [上細]을 두고 다투는 것처럼 반드시 상대를 인정해야만 자신이 비로소 성립하기 때문이다. 호법종(護法宗)은 반드시 집착하는 것[所執]을 거론하지만, 사구(四句)를 여의음을 밝히지 못한다. 공(空)과 유(有) 등의 두 성(性)은 모두 집착하는 것이기 때문이며, 공성과 유성의 두 성은 ‘묘하게 있음’ [妙有]이지 ‘완전한 없음’ [全無]이 아닌 까닭이다. 이로 말미암아 말하기를 “두 가지 다 공하다는 것은 진리가 아니다. 공은 한 편으로는 또한 불공(不空)이라고 말하기 때문이며, 공과 유의 길이 끊어진 길을 진여(眞如)라고 하기 때문이다” 라고 하였다. 청변보살은 세속의 유(世俗有)를 거론하여 모든 무[諸無]를 여의고 모든 ‘참다운 없음’ [眞無]을 가려내니, 세속도 무(無)이기 때문이다. 공성과 유성의 두 성은 ‘묘하게 없음’ [妙無]이니 얻을 것이 없기 [無所得] 때문이다. 만일 오직 유(有)를 버리면 곧 무(無)를 얻게 되는데, 무(無) 또한 버리기 때문에 얻을 것이 없다고 말한다. 얻을 것이 없다는 것은 사구를 여윈다는 뜻이니, 무착(無著)의 『반야론』에서 말하기를 “사구는 모두 법에 대한 집착에 해당하는 것이기 때문이다” 고 하였다. 이러한 바른 도리로 말미암아 원효법사(元曉師) 등이 “말은 다투지만 뜻은 함께 한다” [語諍意同]고 한 것이니, 지금 말세의 둔한 근기들이 이 쟁론에 의하여 교묘하게 알음알이를 내기 때문이다.” 53)

태현은 남의 평가에 의거하지 않고 나의 안목과 통찰로 대상을 인식해야 함을 알고 있었다. 그는 고승의 무덤인 부도를 볼 때는 그 ‘윗면의 섬세함’ 만 보아서도 아니되고, ‘밑면의 큼직함’ 만 보아서도 아니된다. 만일 윗면만 보게 되면 밑의 큼직함이 보이지 않게 되고, 밑면만 보게 되면 위의 섬세함이 보이지 않게 된다. 마치 코끼리의 전체를 보아야만 코끼리를 말할 수 있듯이, 청변종과 호법종의 관계에서도 마찬가지이다. 청변종을 오해하

53) 太賢, 『成唯識論學記』(『韓佛全』 제3책, p.484상).

게 되면 ‘전무’ 만 볼 뿐 ‘묘무’ 를 보지 못하게 되고, 호법종을 오해하게 되면 ‘소집’ 만 볼 뿐 ‘묘유’ 를 보지 못하게 된다. 따라서 ‘전무’ 에 붙들리지 아니하고 ‘묘무’ 를 볼 수 있어야 하며, ‘소집’ 에 머무르지 아니하고 ‘묘유’ 를 볼 수 있어야 한다.<sup>54)</sup>

이처럼 태현은 ‘전무’ 를 넘어야 ‘묘무’ 를 보며 ‘소집’ 을 넘어야 ‘묘유’ 를 볼 수 있다고 역설할 정도로 전체에 대한 통찰이 있었다. 따라서 우리들 마음의 이중 구조인 심진어문과 심생멸문의 상이성을 해명하기 위해 태현은 여래장과 아려야식의 어느 한 쪽에 치우치지 아니하고 전체를 통찰하고자 하였다.

통일신라시대에 활동했던 견등에 대한 기록은 거의 없다. 이 때문에 그의 생몰년에 대해 자세히 알 수는 없으나 작자 미상인 『화엄중소립오교십중대의약초』(華嚴宗所立五教十宗大意略抄)의 화엄학승 계보의 순서에 따르면 그는 태현(742~764년 활동), 표원(799년까지 활동)에 뒤이어 나오므로 8세기 후반에서 9세기에 걸쳐 활동했던 것으로 추정된다. 또 견등 뒤에 나오는 일본의 양변(良辨)이 보구(寶龜) 4년인 혜공왕 9년(733)에 85세로 입적한 것에 의거해 보면 그는 대략 양변과 거의 동시대에 활동했던 인물임을 알 수 있다. 그에게는 『화엄일승성불묘의』(1권)와 『대승기신론동현장』(동현장2권 등 3종)의 저술이 있었던 것으로 확인된다.<sup>55)</sup>

견등은 『대승기신론동이약집』에서 기신론의 여래장설과 유식의 아려야식설의 상동성과 상이성을 ①건립진리(眞理)동이문, ②건립진지(眞智)동이문, ③건립팔식(八識)동이문, ④건립유식(唯識)동이문, ⑤건립훈습(熏習)동이문, ⑥건립삼신(三身)동이문, ⑦건립집장(執障)동이문, ⑧건립위행(位行)동이문의 여덟 교문으로 나누어 밝히고 있다. 여기에는 유식설에 대한 기신론설의 우위성을 천명하려는 의도가 담겨 있다. 아마도 이러한 태도는 법장에게서 영향을 받은 탓일 것이다.

견등은 원효와 법장을 존승하면서 그들의 주석을 빈번하고도 적극적으로 활용하고 있다. 그 역시 이들 두 사상가의 작업을 토대로 기신론 연구를 진행하였다. 견등은 유식설의 맥락에서 기신론설을 파악<sup>56)</sup>하여 기신론설과 유식설을 회통시키고자 하는 원효에 견주어 법장은 기신론설을 유식설로부터 독립시켜 그 사상적 우월성을 확립하고자 노력하여 마침내 기신론의 사상적 위상을 여래장연기종으로 확정짓고 있다.<sup>57)</sup>

따라서 기신론설의 우위를 분명히 하고자 기신론설과 유식설의 공통점과 차이점을 분석하고 있는 견등의 태도는 분명 법장에 가깝다. 하지만 법장처럼 기신론사상을 유식사상과는 별개의 독립적 사상계열에 속하는 것으로 파악하는 것이 아니라 하나의 사상계열에 속하는 유사한 사상체계로 보면서 기신론설의 비교우위를 논하고 있다고 판단된다. 그리고 이 점에서는 오히려 원효의 입장에 접근하고 있다.<sup>58)</sup>

아래의 인용문은 견등이 기신론설과 유식설에 대한 사상적 총평에 해당하는 ‘건립진리동이문’ 이다.

『유식론』에서는 다만 아공과 법공이 드러내는 진여를 밝힌다. 이 진여는 몰입 집중[凝然]

54) 高榮燮, 「분황 원효의 화회논법 탐구」, 『한국불교학』 제74집, 한국불교학회, 2014.

55) 高榮燮, 「통일신라시대의 유식학과 화엄학」, 앞의 책, p.704.

56) 이와 달리 ‘중관’과 ‘유식’의 종합 지양이라는 종래의 관점에 서면 기신론설의 맥락에서 유식설을 파악하여 기신론설과 유식설을 회통시켰다고 볼 수도 있다.

57) 박태원, 앞의 글, 앞의 책, p.59.

58) 박태원, 앞의 글, 앞의 책, p.59.

이 항상하여 비록 제법의 성은 되지만 연을 따라 변하지는 않는다. 그러니 오직 불변진여(不變眞如)를 밝힐 뿐 아직 수연진여(隨緣眞如)를 설하는 것이 아니다. 그러므로 진여가 소훈(所熏)과 능훈(能熏)이 되는 것을 인정하지 않는다. …… 이제 이 『대승기신론』에서는 제법의 총체이며 실다움이어서 장애가 없는 도를 일심법계(一心法界)라고 부른다. 이 일심법계는 고요하지도 아니하고 움직이지도 아니하니, 고요하지 아니하므로체가 움직이니 이것을 심생멸문이라 하고, 움직이지 아니하므로체가 적정하니 이것을 심진여문이라 한다. 이러한 까닭에 『대승기신론』에서는 “일심법에 의거하여 두 가지 문이 있으니 첫째는 심진여문이요, 둘째는 심생멸문이다. 이 두 가지 문이 각기 일체법을 포섭한다”<sup>59)</sup>라고 말한다.

그런데 견등은 심진여문의 일미통체(一味通體)를 불변진여라 할 수 있으니 이 점은 유식설과 동일하고, 심생멸문의 자체본각(自體本覺)을 수연진여라 할 수 있으니 이 점은 유식설과 다르다고 하였다. 따라서 『대승기신론』에서는 진여가 소훈 및 능훈이 되는 것을 허용한다. 심진여문에서 설하는 의언진여에는 여실공과 여실불공이 있는데 진여 가운데 염정의 차별이 없기 때문에 여실공이라 하고, 비록 염정의 차별이 없지만 무한한 성공덕을 지니고 있기 때문에 여실불공이라 한다.

진여의 진실로 공한 뜻을 모르기 때문에 진여를 실유라고 하는가 하면, 진여의 진실로 불공한 뜻을 모르기 때문에 진여는 필경 공이라 한다. 또한 호법과 청변의 주장에 간직된 뜻을 모르기 때문에 어느 한 주장에 집착하여 서로 다투는 것이다. 『대승기신론』 사상의 핵심은 이러한 집착들을 깨뜨려 화회시키는 데 있다. 청변과 호법의 유식은 결코 대립되는 쟁론이 아니라 ‘서로 상대방의 한계를 깨뜨려 줌으로써 진여가 지니는 여실공과 여실불공의 두 뜻을 잘 드러내 주는 것’ [相破返相成]이다.<sup>60)</sup>

이렇게 볼 때 견등은 중관과 유식의 대립적 쟁점을 활용하면서 『대승기신론』 사상의 우월성을 천명하려고 함에 있어서 그 기본발상은 원효에게서 얻는 동시에 논의의 전개는 법장의 도움을 받고 있다. 원효 자신은 『대승기신론』 사상을 중관, 유식과 관련하여 평가하는 「별기」 대의문에서의 관점을 견지하거나 구체적으로 전개하지 않고 있는데 견주어 견등은 「별기」에 표명된 원효의 관점을 계승하고자 하였고, 그 결과 『대승기신론』의 심진여문에서 설하는 여실공, 여실불공이라는 개념과 법장의 『화엄오교장』에서의 논의를 활용하여 『대승기신론』이 중관과 유식의 관점을 모두 수용하고 있다는 점을 나름대로 밝히고 있는 것이다. 바로 이 점은 견등의 『대승기신론』 연구와 관련하여 주목되는 흥미로운 내용이다.<sup>61)</sup>

월충(月忠)은 일본의 여러 기록에 ‘신라 대공산(大空山, 中朝山) 사문 월충’이라는 기록을 통해 그가 신라의 학승이었음을 알 수 있다. 그가 지은 『석마하연론』 10권은 『대승기신론』의 주석서이지만 이 저작이 용수의 작이니 위작이니 하는 논란이 일본 학계에서 있었다. 하지만 최근의 연구에 의하면 그는 신라인으로 굳어지고 있다.<sup>62)</sup> 『석마하연론』은 마명이 지은 『대승기신론』을 전 10권에 걸쳐 송과 논으로 자세히 설명 해석한 대저로서 특히 밀교에서 중시하는 논서<sup>63)</sup>로 알려져 있다. 이렇게 본다면 통일신라시대까지는 원효의 여래장 인식과 불성 이해의 지형에 영향을 받은 저작들이 간행되었다.

59) 太賢, 앞의 책, p.691중하.

60) 박태원, 앞의 글, 앞의 책, p.64.

61) 박태원, 앞의 글, 앞의 책, pp.63~64.

62) 김지연, 「『석마하연론』의 연구」, 동국대학교 대학원 불교학과 박사논문, 2014.

63) 동국대학교 불교문화연구소 편, 『한국불교찬술문헌총서』(서울: 동국대학교출판부, 1976), pp.85~86.

고려시대에 이르러서 의천에 의해 ‘화쟁국사’로 추존되었고, 그의 교장목록에 다수의 저작 이름이 입장(入藏)되어 주목을 받았다. 하지만 고려 후기 이래 조선 전기에 그의 영향은 지속되지 못했고, 조선시대에는 유일과 의침의 공부노트인 기신론 사기의 간행 전통으로나마 이어졌다. 조선 후기에 교학이 쇠락하고 선학이성한 조선후기의 이력과정에서 『대승기신론』이 잠시나마 등장했으나 오래 지속되지 못하였다. 그 결과 원효의 여래장 인식과 불성 인식도 이어질 수 없었다.

고려시대에 원효의 저술의 간행과 유통<sup>64)</sup>을 통하여 고려시대의 균여, 의천, 지눌, 요세, 보환 등의 저술에 단편적으로 인용되기는 했다. 원효의 유행을 계승하고 천명하기 위한 해동종 혹은 분황종이 13세기 경에는 성립되어 있었다. 하지만 곡차를 즐겨 마셨던 분황종의 광천(光闡)이나 원효의 무애행을 중시했던 종령수좌(宗聆首座) 이인로(李仁老)의 경우처럼 그의 교학을 계승하기보다는 그의 무애행이나 대중교화에 관심이 많았을 뿐이다.<sup>65)</sup>

고려시대의 김부식과 이규보, 조선시대에도 사가정 서거정과 설잠(김시습) 등이 원효를 기리는 시를 썼다. 하지만 당시 사람들은 그의 저서를 숙독하여 여래장 인식과 불성 이해를 도모하지 않았다. 그리하여 원효는 지식사회에서 존재감을 지니지 못하였지만 왜란과 호란 등의 국난의 위기 속에서 질긴 생명력을 지니면서 민족의 상징으로 되살아났다. 조선 후기와 대한시대에는 그를 기리는 영정과 벽화들이 그려졌고 그에 대한 설화들도 산발적이지만 재생산되었다.

## 6. 결론

불교의 유식사상에서는 ‘본성은 청정하지만[本性淸淨] 객진에 오염되어 있다[客塵所染]’는 청정(淸淨)과 염오(染汚)의 이중구조를 알라야식을 통해 해명하고 있다. 하지만 유식사상은 부처의 마음 상태를 보여주는 ‘본성청정’보다는 범부의 의식 상태를 해명하는 ‘객진소염’에 더 치중하였다. 반면 여래장사상은 ‘본성청정’에 입각하여 ‘객진소염’과의 통합을 시도하였다. 이것은 『보성론』을 비롯한 유가행파의 경론에 ‘일체 중생은 여래의 태아를 가지고 있다’ [一切衆生有如來藏]는 구절이 나타나 있는 것처럼 범부를 부처로 만드는 수중론에 집중해 있기 때문이다.

원효는 『대승기신론』의 일심 이문 구조는 유식사상의 아려야식과 여래장사상의 여래장의 관계를 해명하기 위한 탁월한 체계라고 파악하였다. 그리하여 그는 여래와 범부의 차이성을 강조하기보다는 이 둘 사이의 동일성을 강조하는 이론적 배경을 확보할 수 있었다. 즉 가능태로서 여래와 범부의 동일성을 드러내는 ‘본성청정’과 현실태로서 여래와 범부의 차이성을 나타내는 ‘객진소염’의 구도가 두 사상의 입각점과 강조점을 모두 보여준다는 사실은 주목할 필요가 있다. 통일신라시대까지는 원효의 여래장 인식과 불성 이해의 지형에 영향을 받은 저작들이 간행되었다.

고려시대에 이르러서 의천에 의해 ‘화쟁국사’로 추존되었고, 그의 교장목록에 다수의 저작 이름이 입장되어 주목을 받았다. 하지만 고려 후기 이래 조선 전기에 그의 영향은 지

64) 의천의 『신편제종교장목록』에는 원효의 44부 87권의 저술 목록이 실려 있다. 여기에는 『기신론소』(1권), 『기신론중요』(1권), 『기신론별기』(1권), 『기신론대기』(1권), 『기신론요간』(1권), 『(기신론)이제장』 등 기신론 계통 6종의 목록이 실려 있다.

65) 김상현, 앞의 글, 앞의 책, p.85.

속되지 못했고, 조선시대에는 유일과 의철의 공부노트인 『기신론』 사기의 간행 전통으로나마 이어졌다. 조선 후기에 교학이 쇠락하고 선학이성한 조선후기의 이력과정에서 『대승기신론』이 잠시나마 등장했으나 오래 지속되지 못하였다. 그 결과 원효의 여래장 인식과 불성 인식도 이어질 수 없었다.

고려시대의 김부식과 이규보, 조선시대에도 사가정 서거정과 설잠(김시습) 등이 원효를 기리는 시를 썼다. 하지만 이들은 그의 저서를 숙독하여 여래장 인식과 불성 이해를 주목하지 않았다. 그리하여 그는 지식사회에서 존재감을 지니지 못하였지만 왜란과 호란 등 국난의 위기 때마다 질긴 생명력을 지니면서 민족의 상징으로 되살아났다. 조선후기와 대한 시대에는 그를 기리는 영정과 벽화들이 그려졌고 그에 대한 설화들도 산발적이지만 재생산되었다.

논평 : 「분황 원효가 한국불교에 미친 영향 - 원효의 여래장 인식과 불성 이해 -」 (고영섭 발표문)을 읽고

김원명(한국외국어대 철학과)

본 학술대회에 논평을 맡겨주신 고영섭 소장님과 박태원 단장님께 감사드립니다. 뜻 있는 연구 기획과 그를 바탕으로 한 연구를 열정적으로 하시는 두 분 교수님께 존경의 말씀을 올립니다.

본 발표문으로 논평자가 많은 공부 거리들과 사색 거리들을 갖게 되어, 즐거운 마음으로 읽었고, 많은 자극을 받았습니다. 그리고 의문 거리들을 가지게 되었고, 의문들에 대한 가르침을 구하는 것으로 논평을 대신하겠습니다. 우선, 발표문을 순서대로 요약하고, 요약이 끝나면서 의문이 드는 내용에 대해 가르침을 구하도록 하겠습니다.

고영섭 교수님(이하 ‘발표자’로 함)의 본 발표문은 “원효의 여래장 인식과 불성 이해가 그의 9명의 제자들과 이후 한국의 사상가들에게 어떠한 영향을 미쳤는지에 대해 살펴보고자” 하는 것을 목표로 한다.

발표자는 서론에서, 원효의 ‘여래장 인식과 불성 이해’의 불교사적 전통을 서론에서 간략히 설명한다. 이를 간단히 요약하면, 인도불교사상사에서는 무아/윤회 양립가능/불가능 논쟁, 중국불교에서는 신멸/신불멸 논쟁을 비롯한 많은 논쟁들이 있었고, 그 가운데 7-8세기의 “여래장과 불성 논쟁을 불교사상사의 핵심을 관통하는 논제이면서 원효사상의 중심적 주제”로 파악한다. 이를 보다 구체적인 내용으로 요약해서, 근본불교에서 ‘인간의 청정한 마음이 번뇌에 의해 더럽혀져 있다[자성청정(自性淸淨), 객진번뇌(客塵煩惱)]’는 인식으로부터 출발해서, 이를 계승해 대중부의 부파불교와 대승불교에서는 ‘여래장 불성사상’으로 이어졌다고 하고, 원효도 유가와 도가의 “인성론과 심성론의 영향을 받아 재해석된 불성론에 입각하여 자신의 여래장 인식과 불성 이해를 동시에 보여준다”고 한다.

‘2절 여래장과 불성의 통로’에서, 발표자는 『보성론(寶性論)』에서는 주로 “유구진여(有垢眞如)와 무구진여(無垢眞如), 붓다의 공덕(buddha-guṇa)과 붓다의 작용(buddha-kriyā)이라는 네 주제를” 다루면서 “궁극적으로 불보로 귀결되는 ‘삼보가 출현하는 원인’인 붓다가 될 수 있는 원인으로서는 여래장”과 불성을 다루는데, 여래장과 법신은 본성상 차이가 없으며, 결국 법신에 해당하는 불성을 주로 다루는 것으로 설명한다. 법신과 여래장을 ‘금’과 ‘금을 담은 광석’의 관계로 비유하고, 이 둘이 금이라는 본질에서 동일한 것과 마찬가지로 법신과 여래장은 본질적으로 동일하다고 설명한다. 그렇다고 『보성론(寶性論)』이 ‘법계일원론적’이라거나 ‘기체론적’ 사유는 아니며, ‘실천론적’ 성격을 가진다고 한다. 그런데 이러한 『보성론』의 여래장 인식은 “중국의 인성론과 심성론과 만나 인성화되고 심성화되어 불성 이해로 전환” “변용”되었다고 한다. “그 결과 여래장 개념은 제한적으로 사용되었고 불성 개념은 일반적으로 통용되었다.”는 것이다.

“원효는 여래와 범부의 차이성을 인정하면서도 여래와 범부의 동일성을 강조하는 쪽”이라고 설명한다. 원효가 “기본적으로는 여래와 범부의 동일성을 강조하는 팔식론을 지지하면서도 여래와 범부의 차이성을 인정하는 구식론과의 통로를 열어두는 대목에서도 확인할 수 있다.”(6쪽)고 한다.

‘3절 원효의 일심과 여래장 인식’에서, 발표자는 원효는 “일심(一心)을 중생심”으로

보고 있다. 그의 지향은 “일심의 원천으로 돌아가는 것” [歸一心源]과 “중생을 풍요롭고 이익되게 하는 것” [饒益衆生](7쪽)이라고 설명한다. 또 『기신론』 이해에 근거해, “일심이 심진여문과 심생멸문의 근거” (7쪽)라고 밝히고 있다. 그리고 원효의 오도송을 통해서도 “그는 마음의 두 모습을 아우르는 ‘우주적 마음’ 인 ‘일심’ 의 발견을 통해 새롭게 태어났다.” (7쪽)라고도 하였다. 논평자가 보기에, 원효가 보는 일심은 일심 자체가 ‘궁극의 우주적 마음’ 이면서 ‘중생심과 둘이 아닌’ 것으로서 일심 외에 별도로 근거를 상정하지 않는 것으로 보인다. 그렇지만 발표자가 밝히고 있듯이, ‘일심이 여래장’ 이자 ‘알라야식’ (7쪽)이라 말할 때, ‘심진여문이 일심’ 이고 ‘심생멸문이 여래장’ 이라 할 때, “여래장은 일심의 동위(同位) 개념이 아니라 하위(下位) 개념” 이라 설명한다.

발표자는 또 ‘불생불멸한 여래장이 곧 아려야식’ (8쪽)이고, 아려야식은 각과 불각의 이중구조로 이루어졌다고 설명하면서, 각/불각/시각이 ‘독립된 것이 아니라 상호 의존’ 한다고 설명한다. “그런데 우리들의 일심의 근원은 원래 본각이기 때문에 이 세 각의 근원은 본각” (8-9쪽)이라고 한다. 발표자는 원효가 “아려야식과 여래장” 이 동일하고, “여래와 범부” 가 동일하게 본 것으로 설명한다.

‘4절 원효의 본각 불성 이해’ 에서, 발표자는 원효가 ‘여래장과 아려야식을 동위로’ 그리고 ‘동일한 구도’ 로 보려고 하였다.” (10쪽)고 설명한다. 발표자는 ‘여래장은 본래 자성청정심’ 이며, ‘청정한 마음’ 은 ‘진여’ 로서 ‘궁극적으로 돌아가야 할 귀의처’ 로 설명한다. 그리고 ‘여래장은 본래 청정한 마음’ 이지만, 또한 “진과 속이 둘이 아니기 때문에 중생 모두가 하나로 돌아갈 곳이라고 역설하였다.” 고 설명한다. 그리고 원효가 이를 위해 “일심과 여래장 및 본각과 불성의 관계를 해명하였던 것” 이라고 한다. 그리고 원효 『열반경중요』의 불성문의 내용 여섯 가지 내용을 소개하고, 마지막 여섯 번째 ‘불성의 회통’ 에서 일심으로 이 모두를 포섭하고 있다고 설명한다. 발표자는 이런 설명이 원효가 여래와 범부의 차이성을 인정하면서도 여래와 범부의 동일성을 강조하는 쪽에 서 있었던 것을 증명하는 것으로 이해한다.

본 발표문의 정점이 “5절 한국불교의 여래장 불성 관에 미친 원효의 영향” 이다. 그래서 많은 기대를 하고 읽었다. 여기서 발표자는 “원효의 여래장 불성관은 동시대를 비롯하여 후대의 사상가들에게도 일정한 영향을 미쳤다.” (12쪽)고 보고, 이들에 대한 설명을 한다.

발표자는 동시대인들은 “『대승기신론』을 주석” 하면서, 원효의 주석을 소개하였고, 그 가운데 영향을 받고 있다고 설명한다. 경홍은 『대승기신론문답』(問答)을, 태현은 『대승기신론내의약탐기』(起信論古迹記)를 저술하였다. 이들 외에 통일신라시기 연기(緣起), 대연(大衍), 승장(勝莊), 견등, 월충(月忠), 조선시대 연담 유일(有一, 1720~1799), 인악 의침(義沾, 1746~1796)을 소개한다.(12쪽) 그 가운데 태현과 견등을 좀 더 자세히 소개하고 그 외 인물들의 소개는 생략한다.

태현은 “‘전무’ 를 넘어야 ‘묘무’ 를 보며 ‘소집’ 을 넘어야 ‘묘유’ 를 볼 수 있다고 역설” 하였음을 강조하고, 이를 근거로 태현이 “전체에 대한 통찰” 이 있었다고 설명한다. 그리고 이것은 “마음의 이중 구조인 심진여문과 심생멸문의 상이성을 해명” 하는 것이고, “여래장과 아려야식의 어느 한 쪽에 치우치지 아니하고 전체를 통찰” 하고자 한 것이라고 한다.(15쪽)

견등은 기신론설과 유식설의 공통점과 차이점을 분석하면서 기신론설의 우위를 분명히 하고자 하였는데, 이는 법장에 가깝다고 한다. 그렇지만 법장과는 다르게 “기신론사상을

유식사상과는 별개의 독립적 사상계열에 속하는 것으로” 보지 않고, “하나의 사상계열에 속하는 유사한 사상체계로 보면서 기신론설의 비교우위를 논하고 있”고, “이 점에서 오히려 원효의 입장”에 있다고 한다.(16쪽) 또 견등은 “중관과 유식의 대립적 쟁점을 활용”하면서 『대승기신론』 사상의 우월성을 천명하려는 발상은 원효의 별기 영향을 받은 것이지만, 논의 전개는 법장의 도움을 받고 있다고 한다.(17쪽)

발표자는 “통일신라시대까지는 원효의 여래장 인식과 불성 이해의 지형에 영향을 받은 저작들이 간행” (17쪽)되었으나, 이후로는 그렇지 못했다고 한다. 다만 고려시대 의천에 의해 주목을 받았다고 간략히 설명하지만, 그것 이외에 다른 영향들에 대해서는 구체적 설명을 하고 있지는 않다. 다만 “원효 저술의 간행과 유통을 통하여” “균여, 의천, 지눌, 요세, 보환 등의 저술에 단편적으로 인용되”었다고 하였다. 그러나 그 내용들을 소개하거나 설명하지는 않는다. 또 “해동종 혹은 분황종이 13세기 경에 성립되어” 있었음을 들어 “원효의 유훈을 계승하고 천명하”고 있는 것으로 설명하지만, 여기서도 그 구체적 내용을 설명하고 있지는 않다. 이 외에 “분황종의 광천(光闡),” “종령수좌(宗聆首座) 이인로(李仁老)의 경우”는 그의 교학보다는 “그의 무애행이나 대중교화에 대한 관심”이 많았다고 한다.

전체적으로 보면, “고려 후기 이래 조선 전기에 그의 영향은 지속되지 못했고”, “조선 후기에 교학이 쇠락하고 선학이 성한” “이력과정에 『대승기신론』이 잠시나마 등장했으나 오래 지속되지 못하였”고, “그 결과 원효의 여래장 인식과 불성 인식도 이어질 수 없었다.”고 한다.

원효는 조선 “지식사회에서 존재감을 지니지 못하였지만” “조선후기와 대한시대에는 그를 기리는 영정과 벽화들이 그려졌고 그에 대한 설화들도 산발적이지만 재생산되었다.”고 한다.(17쪽) 이 부분에서도 역시 그 구체적 내용들을 소개하거나 설명하고 있지 않다.

-질문-

하나, 근본불교에서의 ‘자성청정 객진번뇌’의 통찰은 이전의 우빠니샤드에도 닿아 있다. 즉, 인도불교사상사 속에서 전개되는 이와 같은 근본적인 통찰은 우빠니샤드 이후로 인도의 전통적인 인간 이해 양식 중 하나이다. 즉 이런 통찰이 불교사적 기원을 두고 있다고 할 수 있지만, 그 이전에 이미 우빠니샤드 전통에 기원을 가진다고 해도 되는가? 그렇다면 그것을 불교사적 기원이라고만 할 수는 없지 않은가?

둘, 원효가 인도불교 전통과 동아시아적으로 이해된 특히 유가와 도가의 전통이 결합되어 이해된 불교 전통의 문제 의식을 계승하는 측면을 소개했다. 그런데, 한국적 전통으로 투사해 이해된 부분에 대한 소개는 없다. 7세기 고대 한국인들은 불교를 이해할 수 있는 주체적 통찰과 지혜 전통을 결여하고 있었던 것일까? 예를 들어, 최치원은 기존에 삼교를 포함하는 풍류 전통으로 외래사상을 받아들이고 이해하고 재해석하며 내면화 할 수 있었다고 보고 있는 것 같다. 고대 한국인들은 자신들의 전통에 지니고 있었던 풍류를 유가와 도가 그리고 불교를 이해할 수 있는 주체적 종교성이라고 해석할 수는 없는 것일까?

5000년의 우리 역사 속에서 외부에서 유입된 종교와 사상을 그 시대(고조선 시대, 삼국 시대, 고려시대, 조선시대, 현대 대한민국 시대)마다 소화/흡수하려면 이해하고 소화할 능력과 주체가 있어야 되는데, 그 주체적 이해 능력은 어디로부터 기원하는 것인가? 예를 들어 유럽적 혹은 아메리카적인 기독교 문명이 현대의 대한민국에서 대한민국인들에게 이해

되고 흡수되어 그들과는 다른 ‘한국적 기독교 문명’ 을 만들어가고 있는 현대에, 그것들을 이해하고 흡수하고 내면화하는 우리 자신의 지혜를 자체가 없다고 말할 수 없듯이, 고대 한국인들이 불교를 수입하고 이해하고 내면화할 수 있는 당시 고대 한국인들의 문명 속에서 축적된 주체적 지혜들이 있었고, 그것이 무엇인지를 밝혀야 하는 것은 아닌지 의문이 든다.

이런 의문으로 원효의 여래장 불성 사상의 인도적, 불교적 전통과 중국적 심성론의 결합 외에 한국적 전통도 계승 발전시킨 측면을 설명해야 하지 않을까?

셋, 인도불교에서 여래장을 중시하는 전통이 동아시아 불교에서는 불성을 중시하는 전통으로 전환/변용이 이루어졌다고 설명하는데, 논평자가 보기에, 그 변화의 구체적인 근거를 결여하고 있다. 본 발표문은 유가와 도가의 인성론 내지 심성론 내용을 잘 요약해 설명하고는 있지만, 이 설명들이 불가의 여래장 중시에서 불성 중시로 전환되는 구체적 근거가 되지 않는 것처럼 보인다. 발표자의 직관적 추정이나 가정이 아니라면, ‘이 둘의 연관 혹은 변환 과정에 영향을 주었다고 할 수 있는 구체적 문헌 근거’ 를 제시해주실 수 있을 것 같다. 근거를 제시할 수 없다면, 주장 단계 이전 직관에 의한 가정이어야 하고, 이 가정이 아주 그럴 듯한 것이라고 납득할 수 있는 추론과정의 논리를 보여주어야 할 것 같다.

넷, 논평자가 보기에, 논의의 문맥상 발표자가 원효가 팔식론을 지지하면서도 구식론을 열어두게 되는 이유가 유가와 도가의 인성론 내지 심성론의 영향이라고 보는 것 같다. 논평자의 이해가 맞다면, 그렇게 볼 만한 그 구체적 연관관계를 밝힐 수 있는 구절들이 궁금하다. 그런 구절들을 제시할 수 없다면, 앞에서와 마찬가지로 이 설명은 가정이며, 이 가정이 아주 그럴 듯한 것이라고 납득할 만한 추론과정의 논리가 궁금하다.

다섯, “일심의 근원은 본각” (9쪽)이라고 하였다. 또 중생으로 하여금 “일심의 원천으로 돌아가게 하는 것” (7쪽)이 원효의 지향이라고 하였다. 일심의 원천은 도대체 무엇인가?

논평자는 원효가 일심을 설명하고 근거 삼는 경전의 구절들에 나타나는 일심이 동일한 의미가 아니라, 그 문맥상 일심의 내포가 약간씩 다르며, 그래서 그것을 구분해야 한다고 생각한다. 원효는 “일심이 중생심” 이고, “일심이 여래장” 이고, “일심이 알라야식” 이고, “일심이 진여심” 이고 “일심이 생멸심” 이라고 그때마다 술어를 달리해 설명한다. 그렇지만, 일심은 가장 큰 보편 개념이다. 그래서 스스로 원천이고, 바로 그래서 하위 개념의 술어들과 서로 떨어지는 것이 아니며, 그래서 바로 하위 개념들과 등치적으로 보이는 구절들도 있지만, 일심 외에 별도로 일심의 원천을 상정할 수 없는 것이라 생각한다. 그래서 ‘일심의 원천’ 에서 ‘의’ 는 ‘소유격’ 이 아닌 ‘동격’ 으로 해석하여, ‘일심이라는 근원’ 으로 읽어야 하는 것이 아닌가 생각한다. 원효가 일심에 대하여, 모아서 “합이언지” 로 설명할 때와 펼쳐서 “개이언지” 로 설명할 때, 각각의 내포가 다를 수 밖에 없지만, 다르지만은 않아 서로 어긋나거나 걸림이 없게 설명을 해야 했던, 고민의 글들을 우리가 읽고 있는 것 같다.

여섯, “5절 한국불교의 여래장 불성 관에 미친 원효의 영향” 이 본 발표의 하이라이트인데, 앞에서 많은 지면을 할애해 글을 쓰면서, 마지막 부분에 많은 아쉬움이 남는 발표문

이라 생각한다. 그래서 “조선후기와 대한시대에는 그를 기리는 영정과 벽화들이 그려졌고 그에 대한 설화들도 산발적이지만 재생산되었다” (17쪽)는 설명의 구체적 내용들이 더욱 궁금하고, 이 부분들의 구체적 설명들을 듣고 싶다. 그러나 짧은 연구 기간과 한 편의 연구논문으로 충분한 설명을 요구하는 것은 논평자의 지나친 바람이라고 생각한다. 그러나 다른 한편, 발표자의 연구 열정과 연구 기획을 고려해 보면, 발표자가 지면과 시간제약으로 못다 한 설명이 있을 것으로 생각된다. 이 부분을 더 듣고 싶은 것은 논평자만의 욕심은 아니리라 생각한다.

## 삼론학의 진제관과 원효의 진여관에서 나타나는 자기부정성

강찬국(울산대 원효토대연구사업단 연구교수)

### 들어가는 말

이 논문에서는 삼론학의 진제 개념과 원효의 진여 개념에서 나타나는 공통점을 자기부정성으로 규정해보고자 한다. 여기서 자기 부정이란 자기 행복에 대한 부정을 의미하는데, 이 논점을 분명히하기 위해 다음과 같은 문학적 문장을 간단히 음미해보자. “무의미하고 불쾌한 고통과 불안하고 속임수로 가득 찬 겁에 질린 행복. 그래도 모두가 그것에 매달려 있지.”<sup>66)</sup> 이 문장에서는 고통과 행복이라는 이분법적 개념짜를 거론한다. 어의적으로 볼 때 고통은 무의미하고 불쾌한 것이므로 부정되어야 할 대상인 반면 행복은 의미 있고 유쾌한 것이므로 긍정되어야 할 대상이다. 하지만 이 문장이 전달하려는 메시지의 초점은 행복의 부정성에 있다. 행복의 내용이라 할 유의미와 유쾌에 시선을 두기보다는 행복의 불안한 형식에 주목한다. 단적으로 말하자면 이 문장에서는 고통과 행복의 이분법 속에 깃들인 가치의 위계질서를 무시한다.

고통이 그러하듯이 행복 또한 의식적으로 부정해야 할 대상이다. 우리가 삶 속에서 소유하는 행복이란 속임수에 의해 유지되는 일시적 상태에 지나지 않는다. 어느 순간 깨져버릴지 모르는 행복, 그래서 더욱 안타까운 갈망의 대상인 행복, 이 불안한 행복의 순간은 한낱 거짓 행복일 뿐이다. 거짓 행복에 대한 갈망으로 인해 그 순간을 억지로 연장하려 할 때 동원되는 것이 속임수이다. 고통과 행복으로 구성되는 삶은 무의미이거나 거짓의 연속이다. 이것은 고통이라고 불리든 행복이라고 불리든 현실이 전체로서 비극일 수밖에 없는 까닭이기도 하다. “그래도 모두가 그것에 매달려 있지.” 여기서 ‘매달림’은 수동성 속에서 불가피하게 타자에 의존하고 있는 상태가 아니라 자발적 의지를 갖고 어떤 대상에 집착하는 상태의 표현이다. 무의미한 고통과 거짓된 행복으로 점철된 현실이지만, ‘그래도’ 이 현실 전체를 행복의 향유라는 목표하에 추구하려는 모두의 지칠 줄 모르는 적극적인 의지 앞에서 이 문장의 주인은 또 한번 절망한다.

여기서 논의된 고통과 행복의 짝개념을 삼론학과 원효학에 대입해본다면 고통은 세제와 생멸문에, 행복은 진제와 진여문에 대응된다. 말하자면 이 논문에서는 인용문의 관점과 동일하게 삼론학의 진제와 진여문의 개념이 자기부정성을 띤다고 보려 한다. 삼론학의 진제와 원효의 진여의 개념은 이른바 행복의 부정성을 어떻게 형상화하는가?

### 삼론학의 삼중이제설: 진제의 자기부정성

삼론학의 삼중이제설에서는 중생의 분별의식이 불교가 지향하는 초월적 지평과 합일하지 못하여 끊임없이 좌초하는 과정을 형상화한다. 매 단계마다 설립되는 세제와 진제는 각각 세간과 열반의 진리로서 등장하지만 각 단계는 곧바로 다음에 오는 단계에 의해 자체의 진리값을 부정당하는 과정을 겪는다.

66) 릴케, 송영택 옮김, 『최후의 사람들』(서울: 삼성출판사, 1978), p.324.

첫째, 유를 설하는 것을 세제로 삼고 무에 대해 진제로 삼는다고 밝힌다. 둘째, 유를 설하고 무를 설하는 것 둘 다 세제이고 비유비무非有非無의 불이不二를 설하는 것을 진제로 삼는다고 밝힌다. 너희들이 묻고 있는 것은 단지 우리 가문의 제2절인 이二(유와 무)가 세제이고 불이不二(비유비무)가 진제라는 것에 집착하는 것이다. 나는 지금 다시 너희들을 위해 제3절의 이제의 뜻을 설한다. 이 이제라는 것은 유무의 이二와 비유무의 불이不二에 대해 이二를 설하고 불이不二를 설하는 것을 세제로 삼고 비이비불이非二非不二를 설하는 것을 진제로 삼는다. 이제설에는 이 세 종류가 있다.<sup>67)</sup>

제1종의 이제설은 가장 기초적인 이제설의 형태로서 유를 세제로 삼고 무를 진제로 삼는다. 불이론의 이념이 구체적으로 표현되고 있는 곳은 제2종의 이제설인데, 여기서는 유와 무의 이二를 세제로 삼고 비유와 비무의 불이不二를 진제로 삼는다. 제3종의 이제설에서는 최종적으로 중도불이中道不二的 명제조차 남김없이 부정함으로써 무소득無所得의 지평을 개시한다. 이二와 불이不二를 세제로 삼고 비이非二와 비불이非不二를 진제로 삼는 논리형식으로 표현된다. 삼중이제설의 구조를 도시하면 다음과 같다.

	세제	진제
제1종이제설	유	무
제2종이제설	유무(이)	비유비무(불이)
제3종이제설	이불이二不二	비이비불이非二非不二

삼중이제설에서 전개되는 점사漸捨<sup>68)</sup>의 과정을 구조적으로 살펴보면 그 특징은 한마디로 진제의 끊임없는 부정이라 표현할 수 있다. 왜냐하면 삼중이제설의 매 지분은 세제와 진제의 차별적 위계구조 속에서 설립되어 있으므로 세제는 이미 각 단계 내에서 부정되어 있기 때문이다. 제1종이제설은 세속유의 개념을 부정하고 제일의무의 개념을 긍정하는 차별성을 띤다. 이러한 이제의 차별성을 비판하기 위해 등장하는 제2종이제설은 유와 무 모두를 세제로 삼고 비유비무를 진제로 삼음으로써 제1종이제설의 진제인 무를 부정한다. 하지만 제3종이제설의 관점에서 보면 제2종이제설 역시 세제와 진제를 차별하는 분별의식의 산물일 뿐이다. 비유비무는 유무에 대해 더욱 우월한 진리로서 긍정되기 때문이다. 이렇듯 삼중이제설의 점사 구조는 세제에 대비하여 우월한 진리로서 설정된 진제의 가치를 끊임없이 부정해가는 과정이라고 규정할 수 있다.

삼중이제설의 점사 구조로부터 새삼 주의를 환기시키는 지점은 삼중이제설의 비판 대상인 분별의식의 경향성이다. 중생은 이항대립적 개념체계 속에서 세간의 모든 부분적이고 우연적인 진리를 분별하여 부정한다. 그 과정에서 최종적으로 선택된 진리인 열반의 진리로서의 진제는 중생에게 보편적이고 필연적인 진리가 된다. 중생에게 진제는 더 이상 부정적으로 초월해 들어갈 필요가 없는 분별의식의 극단에서 성립한다. 진제는 중생의 모든 이

67) 吉藏, 『二諦義』, 大正藏45, 90c. “山門相承興皇祖述, 明三種二諦. 第一, 明說有爲世諦, 於無爲眞諦. 第二, 明說有說無二並世諦, 說非有非無不二爲眞諦. 汝所問者, 只著我家第二節, 二是世諦不二是眞諦. 我今更爲汝, 說第三節二諦義. 此二諦者, 有無二非有無不二, 說二說不二爲世諦, 說非二非不二爲眞諦. 以二諦有此三種.”

68) “세 겹으로 이제설을 밝히는 까닭은 이 삼중이제설이 모두 점점 버리는 뜻(漸捨義)이기 때문이다. 마치 땅에서 지팡이를 짚고 일어서는 것과 같다.”(“所以明三重二諦者, 此三種二諦並是漸捨義. 如從地架而起.” 吉藏, 『二諦義』, TD45, 90c.)

론적·실천적 이념이자 행복의 근거가 되고 그 이념의 실현을 추구하는 일을 자신의 존재이유로 삼게 된다. 그러므로 진제는 중생 자신의 본질을 규정하는 진리이자 다른 모든 것보다 내어주더라도 결코 포기할 수 없는 자신만의 진리이자 행복의 근거이다.

분별의식을 본성으로 삼는 중생에게 길장 삼론학의 삼중이제설은 결코 수용될 수 없는 진리론이다. 단적으로 삼중이제설에서는 진제를 거듭 부정하고 있기 때문이다. 한걸음 더 나아가 생각해 보면 진제를 부정하라는 길장의 견해는 열반에 들기를 바라는 중생의 열망을 모독하는 발언으로 이해될 수 있다. 중생에게 진제의 부정은 곧 열반의 부정이자 중생의 존재근거의 부정이다. 이것은 결코 가당한 일일 수 없다. 한발 양보하여 길장의 견해가 열반의 초월성을 중시하기 위한 목적이라고 이해하더라도 이 목적은 결국 분별의식을 본성으로 삼는 중생에게 열반으로의 초월이 불가능함을 보이는 과정과 동일한 맥락을 형성하므로 이 역시 가당하지 않은 일이다.

그럼에도 불구하고 삼중이제설의 점점 버리는(漸捨) 구조는 진제를 끊임없이 부정하는 특징을 띠는 이론적 사실에는 변함이 없다. 그렇다면 진제의 부정성에 대한 통찰을 삼중이제설의 점사구조를 빌어 이렇듯 견고한 형태로 제시하는 의도는 무엇인가? 삼중이제설의 점사의漸捨義는 버림의 과정이 아무리 더디더라도 분별의식의 활동성을 전적으로 소멸시키라고 요구한다. 말하자면 삼중이제설에서는 전적인 자기 부정의 이념을 지향한다. 이것은 자기보존을 위한 행복 추구의 논리에 따라 살아가는 중생에게 전혀 실현 불가능한 모순적 이념으로서 받아들여질 수밖에 없다. 이리하여 삼중이제설의 이념은 그 이념에 대한 중생의 실천 불가능성을 통해 종교적 초월의 지평을 드러낸다. 참된 열반의 지평은 진제의 분별과 긍정을 통해서가 아니라 진제의 부정이 의미하는 자기 행복의 전적인 포기를 통해서만 개시될 수 있다.

#### 원효의 진여관: 진여문의 자기부정성

삼론학의 삼중이제설은 대승 불이중도론의 확장이라고 규정할 수 있다. 용수의 『중론』과 같은 공관 불교의 경론들에서는 불생불멸 등의 논리표식에 의해 표현되는<sup>69)</sup> 불이중도의 개념이 이른바 실상의 진리로서 기존에 공인되어 있다. 그리고 불이중도의 개념 속에는 공관 불교의 진제인 제일의공의 개념을 비유비공의 불이중도의 개념 속에서 부정하는 한에서 공도 또한 공(空亦復空)이라는 자기부정성의 의미가 이미 깃들여 있다. 삼중이제설에서는 단지 이 불이중도 개념에 깃든 자기부정성의 의미를 이론적으로 철저히 다지기 위해 불이중도의 개념마저 스스로 부정함으로써 이른바 - 다음의 조어가 가능하다면 - 중도도 또한 공(中道亦復空)이라는 개념적 지평으로 이론의 범위를 확장했을 뿐이다. 말하자면 불이중도론에서는 공관 불교의 존재 근거인 공의 개념을 공공의 실천을 통해 스스로 부정하여 자기 보존의 행복을 지향하는 길을 이미 거부했다.

이 불이중도의 개념이 일심이문 구조에서 작동하는 자리는 진여문이다. 『대승기신론』에서는 진여문을 설명하면서 “마음의 진여라는 것은 (중략) 이른바 마음의 본래면모가 생겨남도 아니고 사라짐도 아니라는 것이다.”<sup>70)</sup>라고 하여 불생불멸의 불이중도 개념을 진여문에 배당하며, 이에 따라 - 생멸문의 명칭에 대비하더라도 - 진여문의 다른 이름을 불생불멸

69) 『중론』 귀경계가 대표적이다.

70) 『대승기신론』(TD32, 576a). “心真如者, (중략) 所謂心性不生不滅.”

의 불이중도문이라고 불러도 좋을 것이다. 그리고 진여문을 불이중도문이라고 바꿔 부를 때 이 이름 바꾸기가 의미하는 내용은 공공空空의 자기 부정성을 떠올리지 않을 수 없다.

원효는 진여문을 총괄적으로 해석하는 대목에서 공공의 의미를 다음과 같이 논의한다.

이 ‘공함의 공함’ (空空)에도 두 가지 뜻이 있다. 첫째, ‘존재하는 것’ (有法)의 성품이 공하고 이 공함도 공하니, 있음과 공함이 모두 [실체를] 얻을 수 없다. 이와 같은 ‘공함의 공함’ (空空)은 ‘참 그대로인 측면’ (眞如門)에 있다. (중략) 둘째, ‘있음’ (有)에는 ‘있음의 본질’ (有性)이 없기 때문에 ‘공함’ (空)이 될 수 있고 이것을 ‘공함’ (空)이라 부르는 것과 마찬가지로, 이와 같이 ‘공함’ (空)에도 ‘공함의 본질’ (空性)이 없기 때문에 ‘있음’ (有)을 지을 수 있고 이것을 ‘공함의 공함’ (空空)이라 부른다. 이와 같은 ‘공함의 공함’ (空空)은 ‘생멸하는 측면’ (生滅門)에 있다.<sup>71)</sup>

불이중도문인 진여문의 논리표식이 불생불멸(不二)이라면 생멸문의 논리표식은 생멸(二)이 된다. 그런데 이 대비되는 논리쌍으로부터 마치 일심이문의 구도가 생멸하는 하위의 존재 지평과 생멸하지 않는 존재 지평이라는 형식의 이분법적 존재론을 의도하는 것으로 오해해서는 안 된다. 특히 불생불멸의 명제를 형이상학적 최고 지평에 대한 존재론적 본질 규정으로 집착하는 경향성이야말로 대승의 불이중도관이 경계하는 지점이며, 이 지점이 앞서 보았듯이 불이중도의 개념마저 다시 부정하는 삼론학의 삼중이제설이 이론적으로 요청되는 까닭이기도 하다. 불이중도의 개념은 형이상학적 최고 지평에 대한 존재론적 본질 규정이 아니라 단적으로 대승 보살이 지켜야 할 자기 부정의 실천적 원칙이다. 『대승기신론』에서는 친절하게도 ‘마음의 진여’ (心眞如)라는 용어를 통해 진여문이 전개하는 지평이 존재론적 지평이 아니라 대승 보살이 선택해야 할 인식의 원리이자 그에 따른 실천의 원칙임을 표방한다. 공공의 첫 번째 뜻에 대한 원효의 논의에서는 세제인 유와 진제인 공으로부터 비유비공의 불이중도의 개념이 설립되는 과정을 공공의 용어로 정확히 지적한다. 말하자면 원효는 비유비공의 불이중도 개념이 진여문에 배당됨을 지적함으로써 그 역시 진여문에서 표현된 자기부정성이 대승 보살의 궁극적 실천 원칙임을 가감 없이 드러내고 있는 것이다.

공공의 두 번째 뜻에 대한 원효의 논의는 이 논문의 범위를 벗어나는 맥락이지만, 적어도 일심이문의 구도에서 진여문이 갖는 위상을 거시적으로 살펴볼 수 있는 대목이기도 하다. 공공의 두 번째 뜻은 단순히 말해 제일의공에 의해 부정되었던 세속유의 개념이 다시 긍정되어 공과 유의 개념이 근원적으로 화해될 수 있는 근거가 공공의 개념 속에 깃들어 있다는 것이다. 부정적으로 말해 “‘공함의 공함’ (空空)이 ‘생멸하는 측면’ (生滅門)에 있” 지 않다면 생멸문은 타자 배제의 논리전략이 횡행하는 지평이다. 생멸문이란 생겨남(生)과 사라짐(滅)으로 대변되는 이항대립적 개념쌍을 분별하여 최종적으로 선택지의 어느 한쪽만을 긍정하고 다른 한쪽을 부정·배제하는 분별의식의 이기적 경향성이 지배하는 지평일 뿐일 것이기 때문이다. 『대승기신론』의 생멸문에 대한 논의에서 불각不覺의 세부적 개념들인 삼세육추三細六麤의 양상들이나 육종염심六種染心の 전개과정에 대한 기술들이 이 사례에 해당한다.

71) 원효, 『대승기신론별기』 권본(H1, 680b). “此空空亦有二義。 一者, 有法性空, 是空亦空, 有之與空, 皆不可得。 如是空空, 有眞如門。 (중략) 二者, 猶如有無有性, 故得爲空, 是名曰空, 如是空空無性, 故得作有, 是名空空。 如是空空, 在生滅門。”

공공의 두 번째 뜻에 대한 논의에서는 “ ‘공함의 공함’ (空空)이 ‘생멸하는 측면’ (生滅門)에 있” 는 사태를 지적한다. 이 이론적 사태는 공공의 자기부정성이 전제되는 한에서 만 진여문의 타자적 지평인 생멸문과의 온전한 만남과 하나됨이 비로소 가능하다는 뜻을 전하는 것으로 보인다. 자기 행복의 전적인 포기를 의미하는 공공 개념의 첫 번째 뜻은 진여문에 속하지만, 공에 의해 부정·배제되었던 유의 타자적 지평과 다시 하나되고자 하는 공공 개념의 두 번째 뜻은 생멸문에 속한다. 공공의 두 번째 뜻은 생멸문의 타자 배제의 논리 전략이 타자의 긍정과 포용의 지평으로 전환되는 것을 의미하는 것으로 보인다. 자기 행복의 전적인 포기를 지향하는 대승 보살의 실천이 타자적 지평의 완전한 긍정을 위한 자기 부정인 한에서 공공의 첫 번째 뜻은 맹목적 자기 부정이 아니라 단적으로 생멸문과의 소통과 포용을 위한 필연적 전제 조건임을 알 수 있기 때문이다.<sup>72)</sup> 『대승기신론』의 생멸문에 대한 논의에서 시각始覺의 사상차별四相差別이나 성정본각性淨本覺 및 정법熏습淨法熏習, 그리고 생멸문에 대한 논의 이후에 전개되는 보살 수행의 과정, 나아가 진여문에 대한 논의에서 무루성공덕無漏性功德을 핵심으로 삼는 여실불공如實不空에 대한 기술들이 공공의 개념에 접속된 생멸문의 전개 과정이라고 하겠다.

## 나가는 말

현실에 절망하지 않는 자는 이상에 대해 논의할 자격이 없다. 차안에서 행복을 느끼는 자는 피안으로의 초월이라는 모험을 감행해야 할 까닭이 없기 때문이다. 이상의 높이는 현실의 비극성, 그리고 그것에 대한 절망의 깊이에 비례한다. 이상적 지평에 대한 논의를 위해 반드시 선행되어야 할 전제 조건은 바로 각자가 처한 현실의 피상성에 대한 철저한 고백이자 자기 부정적 반성이어야 한다. 삼론학의 진제관과 원효의 진여관에서 나타나는 불이중도의 부정성은 분별의식이 전개하는 타자 부정적 논리와 명료하게 구별된다. 그것은 진제로서 정위되는 공의 개념에 대한 집착이 아니라 자기 행복의 근거인 제일의적 개념을 능동적으로 부정하는 무소유의 실천 그 자체를 의미한다. 그리고 이 참 그대로의 실천 속에서만 무의미하고 불쾌한 고통 속에 빠져 있는 중생과의 온전한 하나됨이 모종의 가능성 속에서 개시될 수 있다.

72) 원효의 『대승기신론소별기』에서는 도처에서 진여문과 생멸문의 상호의존성에 대한 논의가 진행되지만, 차후의 과제로 미루어둔다.

## 「삼론학의 진제관과 원효의 진여관에서 나타나는 자기부정성」을 읽고

조훈경(서강대 철학과 강사)

이 논문에서 논자는 자기 행복에 대해 부정하는 ‘자기부정성’이라는 개념을 설정하고, 이를 통해 삼론학의 진제관에 나타난 자기부정성과 원효의 진여관에서 나타난 자기부정성이 무엇인지를 고찰하고 있다. 원효가 활동할 시기 삼론학과 섭론학이 성행하였는데, 그 가운데 삼론학과 원효의 사상 간에는 연속성과 불연속성이 존재한다. 기존에 양자의 사상적 유사성에 주목한 연구들이 없지는 않지만, 앞으로 양자의 관계에 대해 심층적인 연구가 이루어진다면 사상사적으로도 큰 의의가 있다.

이 논문에서는 하나의 철학적 개념을 통해 삼론학의 진제와 원효의 진여의 사상적 특징을 일관된 논리로 관통시키고 있다. 삼론종의 삼중이제와 원효의 진여문의 구조적 유사성에 주목하고 이를 철학적으로 해석하였다. 이러한 논자의 독창적인 시도에 경의를 표한다.

논평의 기회를 통해 많이 배울 수 있어 감사드리며, 세부적인 부분에서 의문나는 점이 있어서, 다음의 질문들로 논평을 대신하고자 한다.

### 1. ‘자기부정성’과 행복의 관계에 대해

이 논문의 서두에서 논자는 ‘자기 부정이란 자기 행복에 대한 부정’이라고 정의하였는데, 여기서 ‘행복’이라는 개념이 제시된 점이 눈길을 끈다. 그렇다면 행복이란 과연 무엇인가? 대부분의 사람들은 행복을 추구하면서 살지만, 막상 행복이 무엇인지를 묻는다면 머뭇거리게 된다. 이 논문에서는 왜 하필 행복에 대한 부정으로 정의한 것일까?

논문에서 “무의미한 고통과 거짓된 행복으로 점철된 현실이지만, ‘그래도’ 이 현실 전체를 행복의 향유라는 목표하에 추구하려는 모두의 지칠 줄 모르는 적극적 의지 앞에서 이 문장의 주인은 또 한번 절망한다”라고 한 것을 통해 유추해볼 때, 행복은 고통과의 대립항으로서 사실은 일시적인 상태에 지나지 않지만 우리가 행복이라는 이상에 항상 매달려 있는 역설적이고 불안한 실존적 형식을 폭로하기 위해 ‘행복’을 차용한 것은 아닌가 추측해본다. 만약 그렇다면 “고통은 세계와 생멸문에, 행복은 진제와 진여문에” 대응되는 것이 아니라, 고통과 행복이 모두 생멸문에 대응되는 것은 아닌가?

한편, 논문에서 ‘행복’의 개념이 그 자체로 ‘자기보존’과 동의어로 쓰이고 있는 듯한 느낌도 받았다. 우리가 행복을 추구한다는 것, 그것이야말로 아리스토텔레스가 말한 것처럼 자기 자신의 고유함을 실현하는 것일 수도 있겠다. 자기를 단단하게 만드는 과정에서 타자가 배제된다면, 삼론학에서 부정되어야 할 것임은 틀림없다. 하지만 현실에서 자기를 실현하려는 행복이 어쩌서 부정되어야만 하는 것인지 논자에게 묻고 싶다.

## 2. 진제의 자기부정성에 관해

이 논문에서는 삼중이제의 점사漸捨 구조를 통해 진제가 자기부정성이 있음을 밝혔다. 그러면 논자는 삼론학에서 진제 개념이 통상적으로 자기부정적인 특징이 있다고 보시는지, 아니면 삼중이제의 점사의에서만 특수하게 자기부정적인 특징을 지닌다고 보시는지 궁금하다. 또한 논문에서 “각 단계는 곧바로 다음에 오는 단계에 의해 자체의 진리값을 부정당한다”라고 한 것처럼 제1중이제는 제2중이제의 진제에 의해 부정당하고, 제2중이제는 제3중이제의 진제에 의해 부정당하는 것으로, 진제는 자기 자신을 부정하기보다 이전 단계를 부정한다고 해야 하는 것은 아닌지?

## 3. 진여문의 자기부정성에 관해

논문에서는 원효의 진제문과 생멸문에 대해 “진여문의 논리표식이 불생불멸(不二)이라면 생멸문의 논리표식은 생멸(二)”이라고 정의하고, 원효의 『대승기신론별기』를 인용하여 공공空空에는 두 차원이 있음을 드러내었다. 그 가운데 진여문에서는 성공性空의 차원에서 유와 공이 모두 공하여 얻을 수 없음을 말하고 있는데 이렇게 앞 단계의 유와 공을 모두 부정하는 공공空空의 구조는 앞의 삼중이제의 구조와 매우 유사하다. 그렇다면 앞에서 언급한 진제의 자기부정성과 진여문의 자기부정성은 그 부정하는 내용에 있어서도 완전히 동일한 것인지, 아니면 각각의 특수성이 있는 것인지 궁금하다.

끝으로 삼론학과 원효 사상의 핵심적 특징을 간명하게 나타내어, 이에 대해 생각해볼 수 있는 기회를 주신 발표자에게 깊이 감사드리며, 논평자의 잘못된 이해로 누가 되지 않았기를 바란다.

## 원효의 『대승기신론소/별기』와 《신회본(新會本)》의 편찬의 내용과 의미 -『대승기신론』 「입의분」을 중심으로-

김준호(울산대)

### I. 여는 글

『대승기신론』에 대한 원효의 각별한 관심은<sup>73)</sup> 새삼 거론할 필요가 없을 것이다. 그런데 원효가 주석한 『대승기신론소/별기』<sup>74)</sup>에 대한 연구자들의 관심은 더욱 각별하게 보인다. 이러한 관심은 불교학을 넘어서서 거의 인문/사회/예술 영역에 속하는 많은 분야에서 원효의 『대승기신론소/별기』가 광범위하게 인용되고 있다는 사실에서 확인할 수 있다. 『소』와 『별기』는 동일한 문헌을 두고 그 의미와 가치를 해석한 원효의 저술이지만, 양자는 별개의 저술이고 원효가 『별기』를 먼저 지은 후, 이를 기초로 하여 『소』를 지은 것이라는 점에서 한 저자가 하나의 문헌에 대해 시차를 두고 저술한 텍스트가 현존하고 있다는 사실에서, 하나의 텍스트를 읽고 있는 동일 저자의 시선의 차이를 확인할 수 있다는 점에서 의미를 부여할 수 있을 것이다.<sup>75)</sup> 그러므로 『별기』와 『소』에서 서술 내용의 차이를 제대로 파악하는 일은 『대승기신론』을 바라보는 원효의 시선의 차이를 드러내는 일이라는 점에서 그 의의를 찾을 수 있을 것이다.

그런데 현존하는 《대승기신론소기회본(大乘起信論疏記會本)》(이하 회본)은 『대승기신론』, 『별기』, 『소』를 하나로 엮은 종합적인 편집본이기는 하지만, 『별기』의 중요성을 간과하여 『소』와 다른 부분만을 무분별하게 편집하여 제시하였기 때문에 이에 토대한 현존 번역본들을 기반으로 해도 『별기』의 전문을 읽을 수 없을 뿐만 아니라, 『별기』와 『소』 양자 간에 존재하는 서술 내용의 변화를 전혀 읽어낼 수 없게 구성되어 있다는 문제점이 있다. 이 글은 이와 같은 문제점을 해결할 수 있는 사정을 염두에 두어 《신회본(新會本)》 편찬의 내용과 그 의의를 제시하는 데 그 목적을 둔다. 그리고 이는 곧바로 『별기』와 『소』의 내용 비교와 대조 작업으로 이어질 것이므로 『기신론』 「입의분」의 내용을 비교, 대조함으로써 《신회본(新會本)》 편찬의 필요성과 이를 토대로 원효사상을 제대로 이해할 수 있는 단초를 마련해보려는 하나의 시도이다.

### II. 《신회본(新會本)》 편찬의 필요성

73) 국내에서 원효의 『대승기신론소/『별기』에 대한 연구사에 대한 파악은 다음의 연구가 도움이 될 것이다. ; 석길암(2007), 「근현대 한국의 『대승기신론소』·『별기』 연구사」, 『불교학리뷰』제2권.

74) 이하에서는 각각 『소』와 『별기』로 약칭한다.

75) 박태원(1994), 『대승기신론사상연구(I)』, p.221.

## 1. 문제의 소재

현재까지 『대승기신론소/별기』의 번역본은 모두 8종에<sup>76)</sup> 이른다. 1972년 성낙훈의 번역을 시작으로 2016년 최세창의 번역에 이르기까지 40년 넘게 꾸준히 번역되었음을 확인할 수 있다. 그러나 기존의 번역들은 모두 《회본》에 의거해서 이루어졌다. 따라서 『별기』의 전체 내용이 온전하게 번역된 것이 아니며 『별기』와 『소』 양자에서 발견되는 서술내용의 차이를 제대로 읽어낼 수가 없다. 기존의 《회본》에 토대한 원효사상의 연구가 근본적인 재검토 없이 그대로 답습될 가능성에 여전히 노출되어 있음을 말해주고 있는 것이다. 그러므로 여기서는 기존의 《회본》의 한계를 분명하게 인식하고 《신회본》이 편찬되어야 하는 이유를 살펴볼 것이다. 먼저 박태원의 의견을 들어보자.

『별기』와 『소』는 이처럼 時差를 둔 별개의 저술이기 때문에, 비록 그 내용의 大體는 같다고 할지라도 두 문헌을 무차별적으로 대할 수는 없다. 兩者를 대조하면 곧바로 드러나는 바이지만, 기본적으로 『소』는 『별기』의 내용을 대폭 보완하고 있는 문헌이기 때문에, 원효의 기신론 이해를 탐구함에 있어서 두 문헌을 동일한 비중으로 취급할 수는 없는 것이다. 이러한 문제점은 특히 『會本』에 의거하여 원효의 기신론 이해를 탐구할 때 두드러진다. 『會本』은 『별기』와 『소』의 著述時差가 지나는 문제점들을 무시하고 兩者를 중합, 편집한 것이기 때문에 『소』의 보완내용을 음미하기가 불가능하다. 따라서 『會本』의 한계를 간과하고 전적으로 이에 의거하여 원효의 기신론 이해를 논구한다면 자칫 뜻밖의 무리가 개입할 수 있다.<sup>77)</sup>

이에 따르면, 《회본》을 토대로 하여 원효의 기신론 이해를 탐구할 경우 간과할 수 있는 문제점은 선명하게 드러난다. 곧, 원효가 『별기』를 먼저 쓰고 나중에 『소』를 지었으므로 『소』는 『대승기신론』에 대해 원효가 자신의 이해와 관점을 보완했을 것이라는 지적이기 때문이다. 따라서, 원효의 기신론 이해를 제대로 파악하기 위해서는 미시적으로는 특정 개념을 어떤 맥락에서 바꾸어 썼는지를 검토할 필요가 있고, 거시적으로는 『별기』의 내용을 『소』에서 삭제/추가/보완한 부분을 모두 파악하고, 거기에서 원효가 기신론의 대의를 이해하는 데 또렷하게 달라진 지점은 없는가의 여부에도 주의를 기울일 필요가 있을 것이다.

기존 《회본》에 토대한 원효의 ‘기신론관’ 연구가 이와 같은 한계에 노출되어 있다면 시급히 확보해야 할 것은 정본(正本)의 구축에 있다. 여기서 정본이란 분명한 기준 없이 《회본》에서 무분별하게 편집되어 있는 문제점을 해결하고 양쪽의 전체 내용을 상호 비교·대조할 수 있도록 새롭게 편집된 《신회본(新會本)》을 가리킨다. 《신회본(新會本)》에 의거하여 이루어지는 연구 작업은 《회본》으로써 제대로 확인할 수 없었던 원효 ‘기신론 해석학’의 변모를 밝힐 수 있는 계기가 마련된다는 점에서 그 의의를 찾을 수 있을 것이다. 그러므로 기존의 《회

76) 성낙훈(동화출판공사, 1972), 탄허스님(화엄학연구소, 1981), 이기영(삼성출판사, 1981), 장공과(보려각, 1988), 은정희(일지사, 1991), 김달진(동국대 역경원, 1996), 오형근(대승출판사, 2013), 최세창(운주사, 2016).

77) 박태원(1994), 『대승기신론사상연구(Ⅰ)』, pp.221~222.

본》을 정본으로 간주할 수 없는 문제점부터 먼저 살펴볼 필요가 있다.

## 2. 《회본》의 편집양식에 따른 난점

현존하는 《회본》은 『대승기신론』, 『소』, 『별기』의 순서로 구성되어 있다. 『대승기신론』의 본문을 의미 단위로 나누어 차례대로 자신의 해석을 써내려간 『소/별기』의 서술방식에 따르면 얼핏 타당한 편집양식으로 평가할 수 있다. 그러나 원효 저술의 시차를 고려하면 『대승기신론』, 『별기』 『소』의 순서에 따라 합본으로 엮어지는 것이 좀 더 타당한 방식으로 보인다. 기존의 《회본》을 무비판적으로 수용하여 ‘원효의 기신론관’에 대해 논의할 경우 한계에 부딪칠 수밖에 없는 형식적인 구성이 먼저 드러나 있는 것이다.

문제는 『별기』의 내용이 《회본》에 온전하게 실려 있지 않은 데서 더욱 크게 드러난다. 《회본》에서 『별기』의 내용을 모두 찾아볼 수 있다면 『소』의 내용과 비교하여 그 차이를 분석하는 데 약간의 불편만 따를 뿐이겠지만, 기존의 《회본》에 보이는 편집방식에서는 심각한 문제점이 보인다. 그것은 앞의 인용문에서 박태원이 지적한 것처럼, 원효가 『소』에서 보완한 내용을 음미하기가 불가능하다는 데 있다.

따라서 《회본》의 문제점을 해결한 정본을 확보하기 위해서는 『별기』와 『소』 양자 사이에 존재하는 서술 내용의 차이가 면밀하게 분석되어야 할 것이다. 이 과정에서 『별기』의 내용이 『소』에서 수정되었거나 첨가 및 변용, 삭제된 것, 추가보완된 사례 등을 발굴하여 목록을 작성하고<sup>78)</sup> 구문 대조의 결과를 도표로 작성하여 기신론을 해석하는 원효의 시선이 어떻게 달라졌는지를 파악하는 데 활용할 필요가 있을 것이다. 나아가 이 분석 결과는 원효사상의 정체성 및 그 변화의 추이를 가늠하는 데에도 유용한 자료적 가치를 제공할 수 있을 것이다.

《신회본(新會本)》의 내용 구성은 먼저 『소/별기』의 주석에 대응하는 『대승기신론』의 해당 본문을 싣고, 다음으로 원효의 기신론관을 보여주는 『소』의 해당 내용을 실으며, 마지막으로 『별기』와 『소』 양자를 좌우로 나누어 함께 싣고, 서술의 차이를 또렷하게 대조할 수 있도록 기호로 표시된 구문대조표를 제시한다. 이 구문대조표는 저술시기의 선후를 고려하고, 양자의 변화를 쉽게 파악할 수 있도록 두 구역으로 나누어 왼쪽에는 『별기』를 오른쪽에는 『소』의 내용을 실어 양자를 대조할 수 있도록 설정한다.

《신회본(新會本)》의 편찬에서 대조표를 강조하는 이유는 이 작업이 단순히 서로 약간의 차이가 보이는 판본을 대조하는 수준을 훨씬 넘어서 있기 때문이다. 어투가 달라졌거나 용어 선택의 정도가 달라진 정도가 아니라 단락 단위의 전면 삭제나 추가의 문장이 매우 빈번하게 나타나기 때문이다. 나아가 해당 『기신론』 본

78) 박태원은 선행 연구에서 《회본》의 이와 같은 한계를 드러내기 위해 『소/별기』 비교·대조의 필요성을 역설하면서 『소』에서 삭제/추가된 『별기』의 내용을 대조목록으로 이미 제시한 바 있다.(박태원, 앞의 책, pp.241~246.)

문을 주석한 부분이 어디까지인지를 판별하는 것조차 주의를 기울여야 할 경우도 적지 않게 발견되기 때문에 기존의 《회본》에 의거해서는 대조작업이 불가능한 경우가 자주 등장한다는 점에 특히 주의를 기울여야 한다. 곧, 『별기』에 있던 문장을 『소』에서 부분적으로 삭제 또는 첨가하여 수정하였지만 그 문장이 지시하는 대의 또는 취지가 달라지지 않았는가? 『별기』에 있던 문장을 『소』에서 부분적으로 삭제 또는 첨가하여 수정된 문장이 이전 문장이 지시하는 대의 또는 취지가 일부 달라진 것은 없는가? 나아가 『별기』에 있던 문장을 『소』에서 부분적으로 삭제 또는 첨가하여 수정하여 그 문장이 지시하는 대의 또는 취지가 완전히 달라진 것은 또 무엇인가를 엄밀하게 살펴야 할 필요성이 대두되기 때문이다. 《신회본(新會本)》은 이 모든 경우의 수를 고려하여 변화의 전모를 파악할 수 있는 수준이 되어야 할 것이다. 그러므로 『소/별기』의 구문 대조를 제대로 수행할 수 있어야 한다는 점에서 《신회본(新會本)》의 필요성이 요청된다고 할 수 있다.

### III. 『대승기신론』 「입의분」에 대한 『소/별기』의 구문 대조

#### 1. 수정/보완/삭제/추가 사례

#### <표1> (『별기』와 『소』의 구문대조)79)

『별기』(1-678b12~16)	『기신론소』(1-703c24~704a5): 『회본』(1-739c22~740a3)
(㉞㉟) ①立義分中立二章門, 謂法與義. 法者是大乘之法體, 義者是大乘之名義. 初立法者, 起下釋中初釋②立法之文, ③後立義者, 起下復次眞如自體相者以下釋④立義文也.	㉞此下第二說立義分, 文中有二. 一者結前起後. ㉟摩訶以下, 第二正說. (①)立二章門, 謂法與義. 法者是大乘之法體, 義者是大乘之名義. 初立法者, 起下釋中初釋②法體之文, ③次立義者, 起下復次眞如自體相者以下釋(④)義文也.

<표1>에서 대조한 문장들은 원효가 ‘뜻을 펼치는 부분’ (立義分)을 해석한 첫 번째 단락에 해당한다. 『소』가 『별기』의 설명 내용을 보완한 것이라는 사실은 구문대조에서 나타난다. 문장을 다듬어 보완한 정도의 변화는 ‘③④’에서 나타나는데 ③을 보면, 『별기』의 ‘뒤에’ (後)라는 표현이 ‘다음에’ (次)로 바뀌었고, ④에서는 『별기』의 ‘뜻을 펼치는 문장을 해석한 것’ (釋立義文)이 『소』에서는 ‘글의 뜻을 해석하는 문단’ (釋立義文)으로 ‘립(立)’ 자를 삭제하여 문장을 다듬었다. 문맥의 흐름을 고려하여 ‘뜻을 펼치는 부분’ (立義分)의 의미가 중복되지 않도록 수정한 것으로 보인다.

79) 이 구문대조표는 울산대 원효연구사업단이 매주 월요일에 개최하는 원효전서독회에서 『소/별기』 번역작업을 진행하면서 기본양식이 마련되었다. 연구책임자 박태원 교수가 제안하고, 연구원 강찬국 선생이 기안을 마련하였으며 여러 차례 팀원들의 논의를 거쳐 현재의 양식으로 정리된 것이다.

좀 더 적극적인 문장 수정은 ②에 나타난다. ‘[대승이라는] 도리를 세우는 것을 해석하는 글’ (釋立法之文)이라는 표현을 ‘[대승이라는] 도리의 본연을 해석하는 글’ (釋法體之文)로 바꾸고 있다. 이는 대승의 핵심적 의미를 적극적으로 개선하는 것이 기신론의 취지를 제대로 반영한 것이라고 판단하여 원효는 ‘도리의 본연’ (法體)이라는 표현으로 바꾸었을 것이다. 『별기』 ①의 ‘뜻을 펼치는 부분 가운데’ (立義分中)은 『소』에서 삭제되었다. 이 변화는 『별기』의 경우에는 첫 문장이라서 당연히 들어가야 할 부분일 것이다. 그런데 『소』에서는 ㉠㉡의 문장을 새로 첨가하면서 ①을 삭제했기 때문에 원효가 『소』를 쓰면서 대폭적으로 첨삭한 글이 된다.

가장 또렷한 변화는 『소』에서 새로 첨가하여 보완한 문장 ㉠㉡에 있다. 새로 첨가한 부분을 살펴보면, ‘뜻을 펼치는 부분’ (立義分)에는 두 가지가 있는데 하나는 앞뒤 문단을 연결시키기 위한 것이고, 또 하나는 기신론 본문의 ‘마하연[大乘]’ 이하가 ‘총론적 설명’ (正說)이라는 점을 밝힌 것이다. 즉, 원효는 『소』에서 이 문장들을 새로 첨가하여 『기신론』 「입의분」의 대의를 제시하려는 의도를 드러내고 있다고 생각된다.

<표2>

『별기』(1-678b16~19)	『기신론소』(1-704a5~8): 『회본』(1-740a3~6)
初立法中亦有二立. 一(①)就體總立, 起下釋中初總釋文. 二(②)③約門別立. 起下言眞如者以下別釋④之文(⑤).	初立法中亦有二立. 一①者就體總立, 起下釋中初總釋文. 二②者③依門別立. 起下言眞如者以下別釋(④)文⑤也.

<표2>에 드러나듯이, 이 부분의 『소/별기』의 내용은 문장을 조금 다듬어 놓은 정도의 차이만 보인다. ③의 ‘따라서, -에 의거하여’ 에 해당하는 ‘約/依’ 의 단어선택에 차이가 있을 뿐인데 이것도 지시하는 의미의 변화라고 볼 수는 없기 때문에 해석학적 변화로 볼 필요는 없다. 그 밖의 차이는 주격조사의 역할을 하는 ‘者’ 를 추가하거나(①②), 소유격 조사 ‘之’ 를 생략하거나(④), 종결조사 ‘也’ 를 첨가하는(⑤) 수준에서 그치고 있음을 알 수 있다. 이하에서는 이와 같은 정도의 서술 내용의 변화는 대조표에 표시한 기호만으로도 충분히 파악할 수 있으므로 생략할 것이다.

<표3>

『별기』(1-678b19~c3)	『기신론소』(1-704a8~14): 『회본』(1-740a6~13)
初中①言法者謂衆生心者，自體名法。今大乘中一切諸法皆無②自體，唯用一心爲其自體。故言法者謂衆生心③。言是心即攝一切法者，顯大乘法異小乘法。良由是心通攝諸法，④言是心即攝一切法者，顯諸法自體唯是一心，不同小乘一切諸法各有自體⑤皆得作法。故說一心爲大乘法④。⑥所以依此心法，顯大乘義。	初中①所言法者謂衆生心者，自體名法。今大乘中一切諸法皆無②別體，唯用一心爲其自體。故言法者謂衆生心③也。言是心即攝一切者，顯大乘法異小乘法。良由是心通攝諸法，(㉞) 諸法自體唯是一心，不同小乘一切諸法各有自體(㉟)。故說一心爲大乘法④也。(㉟)

여기서 주목할 만한 부분은 ②의 ‘自體/別體’로 바뀐 것이다. 이것은 바로 직전의 글인 ‘스스로의 본연을 진리라 말한다.’(自體名法)와 연관 지어야 변화의 의미를 파악할 수 있다. 즉, 대승에서는 모든 것이 다 각각의 실체가 없고 ‘하나로 보는 마음자리’(一心)에 대승의 핵심이 있다는 것을 설명하기 위해 서술한 구절인데, 『별기』처럼 ‘스스로의 본연’(自體)으로 표현하게 되면 뒤 구절의 ‘其自體’와 의미가 중첩되어 ‘一心’의 중요성이 축소되는 문제점이 보인다. 원효는 이를 바로잡기 위해 앞의 ‘自體’를 ‘또 다른 본연’(別體)으로 바꾸어 ‘一心’을 부각시킨 것으로 보인다. 이와 같이 ‘하나로 보는 마음자리’(一心)에 초점을 맞추기 위한 포석은 『소』에서 과감히 삭제한 문장 ㉞㉟의 사례에서도 나타난다. 곧, 의미중첩을(㉞㉟) 피하고, 반복구절을(㉟) 삭제함으로써 선명한 논지를 확보하려는 원효의 의도가 드러난 것이라고 할 수 있다.

<표4>

『별기』(1-678c4~10) 何以故下，①約門別立。此②文③望上釋總義，望下立別門④也。(④)心法是一，大乘義⑤多，以何義故，直依是心顯大乘義？(⑥)言何以故。下⑦解意云，“心法雖一，而有二門。眞如門中有大乘體，生滅門中⑧亦有⑨相用。”大乘⑩義⑪雖多，莫過⑫體相用。⑬故依一心顯大乘義⑭。	『기신론소』(1-704a14~21) 何以故下，①依門別立。此②一文③內含其二義，望上釋總義，望下立別門④。④然心法是一，大乘義⑤廣，以何義故，直依是心顯大乘義？⑥故言何以故。下⑦釋意云，“心法雖一，而有二門。眞如門中有大乘體，生滅門中⑧有⑨體相用。”大乘⑩之義⑪，莫過⑫是三，⑬依一心顯大乘義⑭也。
---	--

이 단락에서 두드러진 특징은 『소』에서 추가한 문장 ㉞에 보인다. ㉞에서 ‘한 문장’(一文)이란 『기신론』 본문을<sup>80)</sup> 가리키는 것인데, ㉞는 앞에서 논의한 본연의 측면에서 ‘진리를 제시함’(立法)에 ‘총괄적 해석’(總義)과 ‘맥락에 따라 개별적으로 펼치는 글’(別門)의 두 가지 뜻이 포함되어 있다는 점을 상기시켜 기신론 본문의 대의를 분명하게 이해할 수 있게 문장을 보완한 것으로 볼 수 있다.

80) 『대승기신론(大乘起信論)』(大正藏 권32, 575c23~25): “是心眞如相，卽示摩訶衍體故，是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用故。”

<표5>

『별기』(1-678c11~13) 言是心眞如者，總舉眞如門，①即起下即是一法界以下文②. ③言相者④眞如相，起下復次眞如者依言說⑤有二種以下文⑥.	『기신론소』(1-704a21~24) 言是心眞如者，總舉眞如門，①起下即是一法界以下文②也. ③次言相者④是眞如相，起下復次眞如者依言說⑤分別有二種以下文⑥也.
---	--

<표6>

『별기』(1-678c14~18) 言是心生滅者，總學生滅門，起下依如來藏故有生滅心以下文①. 言因緣者，是生滅因緣，起下復次生滅因緣以下文②. ③言相者，是生滅相，起下復次生滅④相者以下文⑤.	『기신론소』(1-704a24~b4) 言是心生滅者，總學生滅門，起下依如來藏故有生滅心以下文①也. 言因緣者，是生滅因緣，起下復次生滅因緣以下文②也. ③次言相者，是生滅相，起下復次生滅④者以下文⑤也.
--	---

<표5>는 『기신론』 본문에서 ‘[중생 마음의] 참 그대로인 측면을 총괄적으로 거론한 것’ (是心眞如者，總舉眞如門)과 그 ‘특징’ (相)에 대한 서술이고, <표6>은 ‘생멸하는 측면을 총괄적으로 거론한 것’ (是心生滅者，總學生滅門) 그리고 생멸의 인연과 ‘[생멸하는 국면의] 특징’ (相)에 대해 말한 내용이다. 구문대조에서 드러나듯이, <표5>와 <표6>에서는 『소/별기』의 내용이 일치하고 있음을 알 수 있다. 『소』에서 『별기』의 내용을 삭제하거나 추가한 부분 없이 몇몇 글자만 수정하고 있기 때문이다. 따라서, 원효가 『소』를 저술할 때에도 여전히 『기신론』의 이 부분에 대한 대의 파악에는 동일한 관점을 지니고 있었다고 말할 수 있다.

<표7>

『별기』(1-678c18~679a1) 言能示①大乘自體者，②是生滅門內之本覺③，④本覺即是，生滅之因。是故④示於生滅門⑤也. ⑥眞如門中直⑦云大乘體，生滅門中 乃云自體⑧，⑨不無所以，至下釋中，其義自顯也.	『기신론소』(1-704b5~9) 言能示①摩訶衍自體者，②即是生滅門內之本覺③心，④生滅之體，生滅之因。是故④在於生滅門⑤內. ⑥然眞如門中直⑦言大乘體，生滅門中乃云自體⑧者，⑨有深所以，至下釋中，其義自顯也.
--	---

이 단락은 『기신론』 본문에서 ‘대승 스스로의 본연을 드러낼 수 있다’ (能示摩訶衍自體)는<sup>81)</sup> 말의 의미를 해석한 것이다. 『기신론』 본문의 대의는 대승의 ‘진리’ (法)가 바로 ‘중생의 마음’ (衆生心)이고 이 마음이 모든 것을 포섭하고 있으니, 이 마음에 의거하여 대승의 ‘뜻’ (義)이 드러난다는 것이었다. 이것이 가능한 이유는 이 마음의 ‘참 그대로임의 면모’ (眞如相)가 대승의 ‘본연’ (體)을 곧바로 보여주기 때문이고, 이 마음의 ‘생멸하는 인연의 면모’ (生滅因緣相)가 대승 스스로

81) 이 번역은 울산대 원효연구사업단의 팀번역의 결과로 채택한 것이다. 불교개념을 지시하는 한자어를 그대로 쓰고 있는 기존의 현토형의 번역방식을 지양하고, 일상의 언어로도 읽어낼 수 있는 가독성의 향상에 중점을 두었다.

로의 ‘본연’ (體)과 ‘능력’ (相)과 ‘작용’ (用)을 보여줄 수 있기 때문이라고 하였다.

이와 같은 대의를 해석할 때 관건이 되는 것은 ‘대승 스스로의 본연’ (大乘自體)의 의미를 밝히는 데 있을 것이다. 원효는 「해석분」에 가서야 등장하는 ‘본연적 깨달음’ (本覺)으로써 그 의미를 해명하는 큰 그림을 그리고 있다. 왜냐하면 원효는 『별기』에서 원효는 대승의 본연을 본연적 깨달음으로 규정하고 있기 때문이다. 더구나 ‘생멸하는 측면’ (生滅門)에서의 본연적 깨달음임을 분명히 하고 있는데, 문장 ㉗를 반복 강조함으로써 본연적 깨달음이 바로 생멸하는 원인임을 드러내고 있다. 즉, 대승의 본연은 생멸하는 측면에서 드러난다는(㉗) 것이다. 이렇게 되면, ‘대승의 본연=본각=생멸의 원인’이라는 하나의 도식이 그려지는데, 자칫 현실과 이상의 경계를 구분하지 못하게 동일시될 우려가 있게 된다. 『소』에서 ‘본연적 깨달음’ (本覺)에 마음을 덧붙여 ‘본연적 깨달음의 마음 지평’ (本覺心)으로 표현하고, 여기에 다시 ‘생멸의 본연’ (生滅之體)를 추가하여 좀 더 정교한 논지로서 현실문제에 접근하려는 의도를 드러내고 있다. 다시 말하면, 문제로 가득하게 보이는 현실의 본래모습에서 ‘본연적 깨달음’의 지평을 찾을 수 있고, ‘본연적 깨달음’과의 어긋남이 바로 생멸하는 근본조건이라는 인식은 『별기』에서 한걸음 더 나아가 해법의 발견이라고 가늠할 수 있다.

<표8>

<p>『별기』(1-679a1~8)</p> <p>言相用者含有二義. 一者能示如來藏中無量性(㉗)德相, ㉗故名爲相, ②亦示如來藏不思議業用, ㉗故名爲用, 卽是③相大用大義也. 二者眞如所作染名相, 眞如所起淨用名用. 如下文㉗云, “眞如淨法實無於染, 但以無明而熏習故㉗卽有染相, 無明染法本無淨㉗用, 但以眞如而熏習故則有淨用”(㉗) (㉗).</p>	<p>『기신론소』(1-704b9~17)</p> <p>言相用者含有二義. 一者能示如來藏中無量性 ①功德相, ㉗卽是相大義, ②又示如來藏不思議業用, (㉗) 卽是(㉗)用大義也. 二者眞如所作染名相, 眞如所起淨用名用. 如下文㉗言, “眞如淨法實無於染, 但以無明而熏習故㉗則有染相, 無明染法本無淨㉗業, 但以眞如而熏習故則有淨用”㉗也. ㉗立法章門竟在於前.</p>
--	---

<표>8에서 논의된 중심 내용은 ‘능력의 위대함’ (相大)과 ‘작용의 위대함’ (用大)이다. 『소/별기』 양자 사이에는 ㉗㉗의 분명한 차이가 있어서 서로 다른 서술로 보일 수 있겠지만, 서술된 내용이 지시하는 것에는 사실상 동일한 의미가 내재되어 있다. ‘능력의 위대함’ (相大)의 해석에서는 『기신론』의 본문을 넘어서는 것은 아니지만 ‘드러낼 수 있는’ (能示)이라는 표현이 『소/별기』에 공통으로 나타나고 있다. 이는 『기신론』에서 ‘여래의 면모가 간직된 창고’ (如來藏)에 있는 제한 없는 성품의 공덕이 갖추어져 있다는 단정적인 주장을 그대로 채용한 것이 아니라 ‘현실구현’의 측면을 부각시키고 있는 것으로 이해할 수 있으며, 또한 ‘드러낼 수 있는’ (能示)이란 표현이 『소/별기』에 공통하다는 사실을 통해 원효는 일찍부터 ‘현실구현’이라는 지향성에 주목하였고 『소』를 저술할 시기에도 여

전히 견지하고 있지 않았을까 하는 의견을 제시할 수 있을 것으로 생각된다.

‘작용의 위대함’ (用大)에 대해서 원효는 ‘여래의 면모가 간직된 창고’ (如來藏)의 불가사의한 ‘행위의 작용’ (業用)에 주목한다. 이는 『기신론』에서 모든 유형의 유익한 인과를 일으킬 수 있다고 말한 것에 착안하여 ‘행위’ (業)에 중점을 둔 해석이라고 말할 수 있다. 『별기』에서 ‘작용’ (用)으로 표현한(㉔) 것은 ㉕ 앞의 ‘청정한 작용’ (淨用)과 의미가 중첩되는 면이 있기 때문에 『소』에서는 이를 ‘행위’ (業)로 대체하여(㉖) 좀 더 선명한 논지를 확보하려는 의도가 보인다. 또한 『별기』에 없는 ㉗를 추가하여 ‘진리를 펼침’ (立法)의 장에 대한 논의가 끝났다는 점을 확인시키면서 마무리하였다.

<표9>

<p>『별기』(1-679a9~11)</p> <p>①“所言義者”已下， 第二立義章門， ②此中亦二。 ③一顯“大”義， ④二明“乘”義。 此(⑤)二起下釋中⑥二文， 至彼⑦屬當⑧也。(㉗)</p>	<p>『기신론소』(1-704b17~22)</p> <p>①此下， 第二立義章門， ②於中亦二。 ③初明“大”義， ④次顯“乘”義。 此⑤亦起下釋中⑥之文， 至彼⑦文處更相屬當(⑧)。 ⑦“大”義中，“體大”者在真如門，“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也。</p>
--	--

이 부분은 ‘뜻을 펼치는 장문’ (立義章門)에 해당한다. 구문을 대조해보면, 여덟 군데나 차이가 나지만 표현을 가다듬은 정도일 뿐이다. 『소』에 나타난 변화는 문장 ㉗<sup>82)</sup> 첨가한 데서 발견할 수 있다. 첨가한 문장에서는 『기신론』 「입의분」의 대의 중의 하나인 ‘삼대(三大)’의 의미를 밝히고 있는데, ‘본연의 위대함’ (體大)가 ‘참 그대로인 측면’ (眞如門)에 있고, ‘능력의 위대함’ (相大)과 ‘작용의 위대함’ (用大)은 ‘생멸하는 측면’ (生滅門)에 있음을 거듭 지적함으로써 논리적 긴밀성을 드높이려는 의도가 엿보인다. 이때 생멸하는 측면에서도 ‘스스로의 본연’ (自體)이 없는 것이 아니라 ‘능력’ (相)에 따르기 때문에 생략했다는 점 또한 강조함으로써 ‘두 가지 측면’ (二門)과 ‘세 가지 위대함’ (三大)의 상호 중첩된 관계를 좀 더 부각시키고자 하는 원효의 의도를 엿볼 수 있다.

2. 『소』에 새로 첨가된 서술의 의미

여기서는 『별기』에 없었는데 『소』에서 새로 첨가된 문장들을 살펴본다. 이는 원효가 「입의분」에 대해 주석하면서 『별기』의 서술로는 부족하다고 판단하여 보완한 문장에 해당되기 때문에 주의해서 살펴보아야 할 내용이 될 것이다.

82) 이를 번역하면 다음과 같다. “‘큰(大)’의 뜻 중에 ‘본연의 위대함’(體大)은 ‘참 그대로인 측면/맥락’(眞如門)에 있고, ‘능력/기능의 위대함’(相大)과 ‘작용의 위대함’(用大)은 ‘[근본무지에 따른 분별을 조건으로] 생멸하는 측면/맥락’(生滅門)에 있다. [근본무지에 따른 분별을 조건으로] 생멸하는 측면/맥락 내에도 ‘스스로의 본연’(自體)이 있지만, [생멸하는 국면/맥락 안의] 본연(體)은 단지 능력(相)에 따를 뿐이므로 따로 말하지 않은 것이다.”

<표10>

『별기』	『기신론소』(1-704b22~c1)
내용 없음.	言“如來藏具足無量性功德”者，二種藏內，不空如來藏，二種藏中，能攝如來藏。性功德義及用大義，至下釋中當廣分別。

<표11>

『별기』	『기신론소』(1-704c1~4)
내용 없음.	“乘”義中有二句。“一切諸佛本所乘故”者，立果望因以釋“乘”義也。“一切菩薩皆乘此法到如來地故”者，據因望果以釋“乘”義也。

<표10>의 논의 주제는 ‘세 가지 위대함’ (三大)으로 다시 돌아간다. <표8>에서 논의한 ‘여래의 면모가 간직된 창고’ (如來藏)에 있는 제한 없는 성품의 공덕이 갖추어져 있다는 ‘능력의 위대함’ (相大)을 거론하여 이를 ‘[모든 공덕이] 비어 있지 않은 여래장’ (不空如來藏)과 ‘[모든 공덕을] 포섭하고 있는 여래장’ 이라는 두 종류의 여래장을 언급하였다. 이것은 두 종류의 여래장 개념을 끌어와서 ‘능력의 위대함’ (相大)의 개념을 구체화하려는 것으로 추측되지만, 자세한 설명이 이어지지 않아서 정확한 의도를 알기에는 부족한 정보이다. 다만, 「해석분」에서 자세하게 논하겠다는 끝 부분의 서술을 통해서 ‘여래장’ 과 ‘삼대’ 개념의 의미와 상호연관성 파악이 기신론을 해석하는 데 중요한 비중을 차지하고 있음을 간접적으로 알 수 있는 대목이라고 생각된다. 『기신론』 본문에서 명시되지 않았음에도 『소』에서 이를 거듭 강조하고 있는 서술 방식에서 이와 같은 추측이 가능하다고 본다.

『별기』에서 언급하지 않았던 것을 새롭게 논의한 두 번째는 <표11>의 서술에서 나타난다. 『기신론』에서, “셋째는 ‘작용의 위대함’ (用大)이니, 세간과 출세간의 모든 유익한 인과因果를 낼 수 있기 때문이다. 모든 부처님들이 본래 올라타고 있는 것이며, 모든 보살들이 다 [중생의 마음이라는] 이 진리(法)에 올라타서 여래의 땅에 도달하는 것이다.” 83)라고 말한 것에 대해 『별기』에서는 주석하지 못했기 때문에 『소』에서 보완하기 위해 이 단락을 추가로 서술하였을 것이다. 이에 따르면, ‘수레’ (乘)의 의미를 밝혀 “모든 부처님들이 본래 올라타고 있는 것” 이라는 본문에 대해서 ‘결과에 입각하여 [부처가 되는] 원인을 보는 것’ 으로 해석하고, 본문의 뒤 구절 “모든 보살들이 다 [중생의 마음이라는] 이 진리(法)에 올라타서 여래의 땅에 도달하는 것” 에 대해서는 ‘원인에 의거하여 [부처가 되는] 결과를 보는 것’ 으로 해석하고 있다. ‘작용의 위대함’ (用大)을 논하는 데 빠뜨려서는 안 된다는 점을 원효는 인식하고 있었을 것이다. 이는 표종체문에서 귀명(歸命)의 의미에 대해서 상세하게 서술하면서 『별기』에서 논의하지 못했던 것을 보완하였던 원효의 의도와 동일한 맥락으로 가늠해볼 수 있을 것이다.

83) 『대승기신론(大乘起信論)』(大正藏 권32, 575c27~576a1): “三者用大, 能生一切世間出世間善因果故. 一切諸佛本所乘故, 一切菩薩皆乘此法到如來地故.”

이상의 논의를 통해 원효가 『소』를 지어 『별기』의 서술을 보완하려는 의도는 다음의 몇 가지로 정리할 수 있다. 의미 중첩을 피하고, 반복구절을 삭제함으로써 표현이나 문장을 다듬은 정도의 변화는 원효의 사상을 이해하는 데 크게 문제로 삼을 만한 내용이 아닐 것이므로 생략한다.

- ① 「입의분」의 대의를 의미 단락별로 나누어 제시. (표1㉗㉘, 표4㉗, 표8㉘)
- ② 주요 개념의 의미를 제대로 드러내기 위해 표현 수정. (표7㉗, 표8㉗)
- ③ 핵심으로 파악한 주제를 부각시키기 위해 추가 서술. (표9㉗)
- ④ 『별기』에서 빠뜨린 논의를 보완하기 위해 추가 서술. (표10, 표11)

이 네 가지 사항은 『별기』와 『소』의 구문을 대조할 때 우선적으로 고려해야 할 내용이 될 것이다. 물론 이것은 「입의분」의 분석을 통해 도출한 결론이므로 전체 구문을 대조하는 경우에도 무리 없이 적용될 수 있을지는 자신할 수 없겠지만 기초적인 안내도 정도로는 참고할 수 있을 것이다.

#### IV. 맺는 글

한 사람의 생각을 온전히 읽어내기란 어렵다. 젊었을 때 말한 내용과 연륜이 쌓여 말한 글이 동시에 존재할 경우에는 더욱 그러할 것이다. 원효의 경우, 현존하는 자료에 의하면 『대승기신론』이라는 텍스트를 『별기』와 『소』라는 형태로 두 번에 걸쳐 자신의 생각을 글로 옮겼다. 따라서, 원효사상을 논할 때 『별기』와 『소』 양자간의 차이를 제대로 인식하지 못하고, 무분별하게 인용하는 태도는 원효의 생각을 곡해할 수 있다는 점에서 지양되어야 한다.

이 글은 기존의 《회본》이 합본양식으로서 가독의 편리함을 추구했지만, 동일저자가 저술의 시차를 두고 작성한 『별기』와 『소』 양자에서 발견되는 원효 사상의 추이와 그 궤적의 정보를 담고 있는 중요성을 전혀 인식하지 못한 채 편찬되었다는 문제점을 지적하고, 이와 같은 문제점을 해결할 수 있는 《신회본》이라는 새 양식의 필요성을 제안한 것이다. 특히 도표를 활용하여 『별기』와 『소』 양자의 내용을 정밀하게 대조할 수 있는 방식의 필요성을 제안하여 원효의 사상을 온전하게 이해할 수 있는 방법론을 모색해본 것이다. 여기서는 「입의분」의 내용에 대해서만 분석을 시도했지만, 『기신론』에 대한 원효의 시선은 「해석분」에서 제대로 드러날 것으로 짐작된다. 앞으로 서너 편의 연작을 통해 문헌학적인 대조작업에 머무르지 않고 원효사상의 변화의 궤적을 곧바로 추적해보고 싶다.

#### <참고문헌>

『대승기신론(大乘起信論)』, 대정신수대장경 권32.

『대승기신론소(大乘起信論疏)』, 《한국불교전서》 권1.

『대승기신론별기(大乘起信論別記)』, 《한국불교전서》 권1.

『대승기신론소기회본(大乘起信論疏記會本)』, 《한국불교전서》 권1.

박태원, 『대승기신론사상연구(1)』, 민족사, 1994.

석길암, 「근현대 한국의 『대승기신론소』·『별기』 연구사」, 『불교학리뷰』제2권, 2007.

원효의 『대승기신론소/별기』와 《신회본(新會本)》의 편찬의 내용과 의미  
- 『대승기신론』 「입의분」을 중심으로 - 읽고

김천학(동국대)

본고는 원효의 『대승기신론』에 대한 주석서에 대해서 기존의 관점을 초극하여 사상의 추이를 고찰할 수 있도록 『신회본』을 편찬하려는 시도에 대한 의의를 밝혔는데 그 가치가 있다. 특히, 본고가 울산대에서 진행하고 있는 원효토대연구사업의 일환이라고 알고 있다. 이러한 점에서 새로운 시도는 고무적이라고 생각된다. 본 논평에서는 향후 토대연구사업에 도움이 되기를 바라는 의도에서 이 새로운 시도에 대해 본 논문의 글을 따라가면서 소박한 의문점을 제시하고자 한다.

「《신회본(新會本)》 편찬의 필요성」에 대한 의문점

기존의 《회본》이 지닌 문제점은 「문제의 소재」를 서술하는 가운데 잘 나타나 있다. 그것을 요약하면 다음과 같을 것이다.

《회본》은 『대승기신론』, 『별기』, 『소』를 하나로 엮은 종합적인 편집본이기는 하지만, 『별기』의 중요성을 간과하여 『소』와 다른 부분만을 무분별하게 편집하여 제시하여, 『별기』와 『소』 양자 간에 존재하는 서술 내용의 변화를 전혀 읽어낼 수 없다.

덧붙이면, 이와 같이 《회본》에는 『별기』 전체가 수록된 것도 아님에도 불구하고, 기존 번역은 《회본》을 따르고 있다는 데서 문제점을 그대로 노출하고 있기 때문에 《신회본》의 편찬을 기획하였다는 것이 논문의 전체 취지라고 생각된다. 그런데 논평자로서 《신회본》의 기획에 대해서 몇 가지 의문점을 가지고 있다.

**의문점1.** 본고는 「원효가 『별기』를 먼저 쓰고 나중에 『소』를 지었으므로 『소』는 『대승기신론』에 대해 원효가 자신의 이해와 관점을 보완했을 것」이라는 견해가 전제가 되어 있다.

그런데 주지하다시피, 이에 대해서는 학계에서 남동신과 요시즈요시히데의 반론이 있는 상황이다. 논자의 입장은 어떤 것인지 듣고 싶다.

**의문점2.** 본 고에서는 「원효의 기신론 이해를 제대로 파악하기 위해서는 미시적으로는 특정 개념을 어떤 맥락에서 바꾸어 썼는지를 검토할 필요가 있고, 거시적

으로는 『별기』의 내용을 『소』에서 삭제/추가/보완한 부분을 모두 파악하고,」라고 이른바 《신회본(新會本)》의 방향성을 제시하고 있다.

그런데, 밑줄진 부분에 대해서 의문점을 제시하면, 주지하다시피, 『별기』는 『기신론』의 전 부분에 대한 주석이 아니기 때문에, 『별기』에는 전혀 없는 부분이 『소』에는 있다. 이러한 부분에 대해서는 어떤 의미를 부여할 것인지?

### 의문점3.

「시급히 확보해야 할 것은 정본(正本)의 구축에 있다. 여기서 정본이란 분명한 기준 없이 《회본》에서 무분별하게 편집되어 있는 문제점을 해결하고 양쪽의 전체 내용을 상호 비교·대조할 수 있도록 새롭게 편집된 《신회본(新會本)》을 가리킨다.」

라고 되어 있다. 우선, 기존 《회본》에 문제점이 있다는 것은 동의한다. 그런데 「正本」이란 용어에 의문이 생긴다. 의문점을 제기하기 전에 서술을 더 확인하자면,

《신회본》의 내용 구성은

- ① 먼저 『소/별기』의 주석에 대응하는 『대승기신론』의 해당 본문을 싣고,
- ② 다음으로 원효의 기신론관을 보여주는 『소』의 해당 내용을 싣으며,
- ③ 마지막으로 『별기』와 『소』 양자를 좌우로 나누어 함께 싣고,
- ④ 서술의 차이를 또렷하게 대조할 수 있도록 기호로 표시된 구문대조표를 제시한다.

라고 되어 있다. ‘正’의 의미가 ‘올바름’인지 ‘정확함’인지 알 수 없지만, 《회본》의 전통적인 구성은 원문과 그것에 대한 주석류를 잘 알 수 있도록 저술의 순서대로 배열하는 것이다. 이것을 승인한다면 《신회본》은 전통적인 구성을 벗어난 것이 된다. 이러한 방식의 《신회본》이라면 뭔가 다른 제목을 붙여야 할 것이다.

또한 『별기』가 『소』보다 먼저 저술되었다는 전제라면 제목에 해당하는 『대승기신론소/별기』는 『대승기신론별기/소』로 되고, 그러한 순서로 엮어야 되지 않을까 생각된다. 그렇게 되면 ②와 같이 『소』의 내용이 먼저 나오는 것도 이해하기 어렵다.

### 의문점 4.

「Ⅲ. 『대승기신론』 「입의분」에 대한 『소/별기』의 구문 대조」에 대해서

『별기』와 『소』 양자 간 사유의 추이를 보여주는 것에 대한 논자의 해석은 독자들간 해석의 차이가 생길 수 있다는 것을 인정한다면 무리가 없다고 생각된다. 다만 한가지 <표4>에서 ⑨의 차이를 어떻게 해석하는지 궁금하다.

이상으로 본 고에 대한 의문점 4가지를 제시하였다. 마지막으로 전체적인 의문점을 제시하고자 한다.

본 토대연구에서는 저본의 문제를 고려하는지 궁금하다. 본 고에서 가져온 원문의 저본을 무엇으로 상정하는지 모르겠지만, 우리가 현재 사용하는 『소』와 『별기』는 예도시대 판본을 저본으로 한다. 기존의 『회본』도 마찬가지라고 생각된다. (다만, 『회본』에 사용된 저본에 대해서는 알려진 바가 없다. 또한 각각 단독의 『소』, 『별기』와 다른 부분도 발견되고, 문장의 출입도 발견된다.) 이런 『회본』의 문제를 차치하더라도, 원효 재세 시에 저술된 『소』, 『별기』와 예도시대의 그것은 상당한 시차를 함유한다. 그 사이에 원효 『소』, 『별기』는 동아시아 불교에서 계속 인용되고 있다. 그리고 글자의 출입 내지 동이가 발생할 것은 충분히 예상할 수 있다. 『별기』와 『소』의 대조에서는 이러한 점이 반영될 것인지 묻고 싶다.

마지막으로 앞에서 ‘正本’을 추구하는 기획에 대해서 약간의 의문을 제기했지만, 순서로서는 향후 저본의 문제를 고려하여 ‘定本’ (교정텍스트)을 위한 『별기』와 『소』 각각의 교감과 그에 근거한 『별기』와 『소』의 비교라고 생각하는데, 이에 대해 논자의 생각을 듣고 싶다.

## 마음의 변화과정(意轉)에 대한 인도불교의 쟁점과 원효의 재해석

- 디그나가의 집량론과 대승기신론 및 입능가경의 관점에 대한 해석을 중심으로 -  
배경아 (울산대 연구교수)

### 1. 머리말

원효는 『대승기신론』의 깨닫지 못한 마음의 작용에 대한 설명을 자신의 주석서인 기신론소<sup>84)</sup>에서 무상유식의 관점으로 해석하고 있다. 또한 유상유식의 관점에 서 있는 대표적인 불교논리학자 디그나가(Dignāga, ca. 480-540)의 견해를 들어 대승기신론의 관점과 대조하고 분석함으로써 그 차이점을 분명히 제시하고 있다. 그러나 그 차이점 이상으로 원효는 두 가지 관점의 공통적인 가치를 특유의 통합적인 논법으로 밝히고 있다.

그렇다면 인도불교에서 오랫동안 논쟁이 되어온 유상유식설, 무상유식설과 관련해서 대승기신론과 디그나가 집량론의 관점은 어떤 의미를 내포하고 있는가. 이 두 관점에 대한 원효의 독창적인 해석이 갖는 의미는 무엇인가. 필자는 이와 같은 점에 주목해서 원효가 마음에 관한 자신의 견해를 확립하기까지 인도와 동아시아의 유식불교를 어떤 형태로 소화하고 활용했는지에 대해 고찰해 보고자 한다.

### 2. ‘의(意)의 변화 흐름’ (意轉)에 대한 원효의 기본적인 이해

#### 2.1 원인과 조건

원효는 마음이 생성하고 소멸하는 원인과 그 과정에 대한 논의를 위해 이와 관련하여 비교적 명확하게 설명하고 있는 『대승기신론』의 다음 구절을 도입한다.

또한 마음이 일어나고 소멸하는 흐름의 원인과 조건’ (生滅因緣)은 이른바 중생이 마음에 의존하여 ‘의식을 일으키는 능력’ (意根)과 의식(意識)을 굴러가기 때문이다. 무슨 뜻인가? 알라야식에 의거하여 ‘근본무지’ (無明)가 있다고 설명한

84) 이 논문의 주텍스트 [기신론소]는 전적으로 울산대 원효토대연구사업단의 한국어 번역을 사용하였다. 논문과 직접적으로 관련된 극히 일부분만을 필자가 초벌번역하였을 뿐이다. 원효토대연구사업단은 현재 강찬국, 김준호 두 분의 연구교수가 [기신론소]의 초벌번역을, 필자가 [이장의]의 초벌번역을 담당하고 있다. 모든 번역은 팀의 강독회를 통해 논의, 토론하고 책임교수인 박태원 선생님이 최종적으로 검토, 수정, 종합하고 있다. 원효연구의 권위자인 박태원 선생님이 최종적으로 번역어와 문장을 확정하고 막히는 부분을 해결하는 등, 번역의 모든 부분을 총괄하고 있음은 두말할 필요도 없을 것이다. 굳이 비유하자면 현장이 범어를 중국어로 번역할 때와 마찬가지로 할 수 있다. 다만 필자 개인의 취향에 의해 매우 드물게 약간 표현상의 차이가 있을 수도 있음을 밝혀 둔다.

것이다. [자세히 설명하자면 알라야식에 의거한 근본무지에 의해] ‘깨닫지 못한 마음’ (不覺) 이 일어나 ‘보는 마음’ (能見)과 ‘보여 나타나는 마음’ (能現)[이 생기고] 대상을 취하는 마음과 대상이 분별’ (念)을 일으켜 서로 이어가기 때문에 ‘의’ (意)라고 한다.<sup>85)</sup>

대승기신론의 이 구절에 의하면 마음이 일어나고 소멸하는 흐름의 원인은 마음이다. 이 마음은 바로 알라야식이고 이 알라야식에 의거해 근본무지(無明)가 있다. 깨닫지 못한 마음은 바로 이 근본무지에 의해 일어난다고 할 수 있으니 근본무지가 모든 ‘오염된 것들’ (染法)을 만들어 내고 이 오염된 것들이야 말로 ‘깨닫지 못한 마음의 양상’ (不覺相)이기 때문이다.<sup>86)</sup> ‘의’ (意)라는 것은 바로 이 깨닫지 못한 마음의 생성, 상속, 소멸이다. 깨닫지 못한 마음이 일어나 주관인식과 대상인식으로 나누어지고 이로 인해 분별을 일으켜 그 분별심이 서로 연속해 가는 전 과정을 말한다. 그래서 ‘의(意)의 변화 흐름’ (意轉)이라고도 표현하는 것이다.

원효에 의하면 알라야식은 마음이 일어나고 소멸하는 흐름의 원인이고 근본무지는 그 조건이다. 알라야식은 모든 존재’ (諸法)를 바꾸어가며 지어내기 때문이고 근본무지는 알라야식을 거둬 물들여 작동하게 하기 때문이다. ‘근본무지가 자리 잡은 단계’ (無明住地)는 모든 ‘오염된 것’ (染)의 근본으로 갖가지 분별에 따른 생멸을 일으키기 때문에 ‘일어나고 소멸하는 마음의 원인’ (因)이 된다. 또한 ‘여섯 가지 감각의 대상’ (六塵境界)은 ‘일곱 가지 식’ (七識)을 움직여 물결과도 같이 분별에 따라 일어나고 소멸하게 하니 이것이 ‘일어나고 소멸하는 마음의 조건’ (緣)이다. 이와 같은 원인과 조건에 의존하므로 중생이란 그대로 의(意)와 의식(意識)이 된다. 그러므로 “의(意)와 의식(意識)으로 바뀌어간다” 고 한 것이다.<sup>87)</sup>

## 2.2 알라야식-말나식-의식

### ㄱ. 알라야식

대승기신론에 의하면 이 ‘의(意)의 변화 흐름’ (意轉)에는 다섯가지가 있는데 1) ‘근본무지에 따라 움직이는 식’ (業識)은 ‘근본무지’ (無明)의 힘에 의해 ‘깨닫지 못하는 마음’ (不覺心)이 움직이는 것이다. 2) ‘주관으로 바뀌어가는 식’ (轉識)은 움직인 깨닫지 못하는 마음에 의해 ‘주관이 자리 잡는 양상’ (能見相)이다. 3) ‘객관 대상을 허깨비처럼 나타내는 식’ (現識)은 모든 대상세계를 나타내는 것이다. 예를 들면 깨끗한 거

85) 『대승기신론』(T32, 577b3~4); 『회본』(1-759a19~20): 復次 生滅因緣者, 所謂衆生依心, 意意識轉故. 대승기신론』(T32, 577b4); 『회본』(1-759b8): 此義云何? 以依阿梨耶識, 說有無明, 不覺而起, 能見能現, 能取境界, 起念相續, 故說爲意.

86) 『대승기신론』(T32, 577a20~21); 『회본』(1-758b7~8): 當知無明能生一切染法, 以一切染法, 皆是不覺相故. “근본무지(無明)가 모든 ‘오염된 것들’(染法)을 만들어냄을 알아야 하니, 왜냐하면 모든 ‘오염된 것들’(染法)은 다 ‘깨닫지 못한 양상’(不覺相)이기 때문이다.”

87) 『기신론소』(1-714c11~20); 『회본』(1-759a21~b5) : 『별기』에 해당 내용이 있지만 서술에 차이가 많음 (1-690a19~b4): 初中言“因緣者”, 阿梨耶心體, 變作諸法, 是生滅因, 根本無明熏動心體, 是生滅緣. 又復無明住地, 諸染根本, 起諸生滅, 故說爲因, 六塵境界, 能動七識波浪生滅, 是生滅緣. 依是二義, 以顯因緣. 諸生滅相聚集而生, 故名“衆生”. 而無別體, 唯依心體, 故言“依心”, 即是梨耶自相心也. 能依衆生是意意識, 以之故言“意意識轉. 참조.

울이 모든 사물의 영상을 나타내는 것과 같다. 4) ‘분별하는 식’ (智識)은 ‘오염된 것’ (染法)과 ‘온전한 것’ (淨法)으로 분별하는 것을 말한다. 5) ‘분별을 서로 이어가는 식’ (相續識)은 ‘분별’ (念)들이 상응하면서 끊어지지 않기 때문에, 헤아릴 수 없는 과거의 세상에서 행한 ‘유익하거나 해로운 행위’ (善惡業)를 간직하여 끊어지지 않게 하기 때문에, 또한 현재와 미래의 괴롭거나 즐거운 과보를 무르익게 하여 인과법에 어긋남이 없게 하기 때문에 붙여진 명칭이고 나아가 현재에서 이미 지나간 일을 문득 떠올리고, 미래의 일을 자기도 모르는 사이에 허망하게 생각하는 것을 말한다.

이 중에 ‘근본무지에 따라 움직이는 식’ (業識), ‘주관으로 바뀌어가는 식’ (轉識), ‘객관 대상을 허깨비처럼 나타내는 식’ (現識)은 알라야식이고 ‘분별하는 식’ (智識)은 말나식이며 ‘분별을 서로 이어가는 식’ (相續識)은 전 육식에 해당한다.<sup>88)</sup>

이와 마찬가지로 깨닫지 못한 마음(不覺)에 의거해서 파생되는 세 가지 미세한 양상(細相) 또한 알라야식에 해당한다. 1) ‘근본무지에 의해 움직이는 양상’ (無明業相)은 근본무지가 원인(因)이고 이로 인해 마음이 동요하는 것을 말하므로 ‘의(意)의 변화 흐름’ (意轉)에서 ‘근본무지에 따라 움직이는 식’ (業識)에 해당한다고 할 수 있다. 2) ‘주관인식의 양상’ (能見相)은 마음의 동요(業)에 의거해서 주관적으로 인식하니 마음이 동요하지 않으면 주관 인식도 없다. ‘의(意)의 변화 흐름’ (意轉)에서 ‘주관으로 바뀌어가는 식’ (轉識)에 해당한다. 3) ‘대상인식의 양상’ (境界相)은 주관인식(能見)에 의거해서 객관 대상(境界)이 허깨비처럼 나타나니 주관인식이 없으면 대상인식도 없다. ‘의(意)의 변화 흐름’ (意轉)에서 ‘객관 대상을 허깨비처럼 나타내는 식’ (現識)에 해당한다.<sup>89)</sup>

여기에서 ‘미세한 양상’이라는 표현은 근본무지에 의해 깨닫지 못한 마음이 일어나 미세하게 움직이는 모습을 나타낸 것으로 알라야식의 특징을 표현한 말이기도 하다. 그러므로 깨닫지 못한 마음(不覺)에 의거해서 파생되는 세 가지 미세한 양상(細相)과 동일시 되는 ‘의(意)의 변화 흐름’ (意轉)에서 위의 세 가지는 알라야식으로 보아도 무방할 듯 하다.

#### ㄴ. 말나식과 의식

나아가 대승기신론에서는 ‘의(意)의 변화 흐름’ (意轉)에서 말나식과 의식에 해당하는 ‘분별하는 식’ (智識)과 ‘분별을 서로 이어가는 식’ (相續識)을 깨닫지 못한 마음(不覺)에 의거해서 파생되는 여섯 가지 거친 양상(麤相), 즉 1) ‘분별하는 양상’ (智相), 2) ‘여섯 가지 식(六識)이 서로 이어지는 양상’ (相續相), 3) ‘괴로움과 즐거움에 집착하는 양상’ (執取相), 4) ‘언어문자를 헤아리는 양상’ (計名字相), 5) ‘갖가지 행위를 일으키는 양상’ (起業相), 6) ‘행위로 인해 괴로움에 묶이는 양상’ (業繫苦相)과 쌍을

88) 『대승기신론』(T32, 577b5~); 『회본』(1-759b8): 此意復有五種名, 云何爲五? 一者名爲業識, 謂無明力不覺心動故. 二者名爲轉識, 依於動心能見相故. 三者名爲現識, 所謂能現一切境界, 猶如明鏡現於色像. 現識亦爾, 隨其五塵對至即現無有前後, 以一切時任運而起常在目前. 四者名爲智識, 謂分別染淨法故. 五者名爲相續識, 以念相應不斷故, 住持過去無量世等善惡之業令不失故, 復能成熟現在未來苦樂等報無差違故, 能令現在已經之事忽然而念, 未來之事不覺妄慮. 是故三界虛偽唯心所作, 離心則無六塵境界. 此義云何? 以一切法皆從心起妄念而生, 一切分別即分別自心, 心不見心, 無相可得. 當知世間一切境界, 皆依衆生無明妄心而得住持. 是故一切法, 如鏡中像, 無體可得, 唯心虛妄. 以心生則種種法生, 心滅則種種法滅故. 참조.

89) 『대승기신론』(T32, 577a7~12); 『회본』(1-755c15~21): 復次依不覺故, 生三種相, 與彼不覺相應不離, 云何爲三? 一者無明業相. 以依不覺故心動, 說名爲業. 覺則不動, 動則有苦, 果不離因故. 二者能見相. 以依動故能見, 不動則無見. 三者境界相. 以依能見故境界妄現, 離見則無境界. 참조.

이루는 것으로 설명한다. 이 여섯 가지 거친 양상(麤相)은 ‘대상인식의 양상’ (境界相)을 조건으로 일어나는 것이다. 이 중에 객관 대상에 의존하여 제7말나식이 좋아함(愛)과 좋아하지 않음(不愛)을 분별하는 것을 말하는 ‘분별하는 양상’ (智相)은 제7말나식에 해당한다. 나머지 5가지는 전 육식에 해당한다. 구체적으로 말하면 우선 ‘분별하는 양상’ (智相)에 의거해서 여섯 가지 식(六識)이 서로 이어지는 양상’ (相續相)이, ‘서로 이어짐’ (相續)에 의거해서 괴로움과 즐거움에 집착하는 양상’ (執取相)이, 허망한 집착에 의거해서 ‘언어문자를 헤아리는 양상’ (計名字相)이, 언어문자에 의거해서 ‘갓가지 행위를 일으키는 양상’ (起業相)이, 행위에 의거해서 ‘행위로 인해 괴로움에 묶이는 양상’ (業繫苦相)<sup>90)</sup>이 일어난다.

이를 표로 정리하면 다음과 같다.

枝末不覺					
양상	麤細相	심식	오온	意轉	의미축약
細相	無明業相	알라야식		業識	깨닫지 못한 마음 (不覺心)이 움직이는 식
	細相能見相			轉識	주관인식
	細相境界相			現識	대상인식
麤相	智相	말나식		智識	분별식
	麤相相續相	전6식	識蘊	相續識	분별을 이어가는 식
	麤相執取相		受蘊		
	麤相計名字相		想蘊		
	麤相起業相		行蘊		
	麤相業繫苦相				

<그림1> ‘깨닫지 못한 마음의 양상’ (不覺相)

### 3. ‘의(意)의 변화 흐름’ (意轉)에서 실재성의 문제

위에서 “마음이 일어나고 소멸하는 흐름의 원인과 조건’ (生滅因緣)은 이른바 중생이 마음에 의존하여 ‘의식을 일으키는 능력’ (意根)과 의식(意識)을 굴러가기 때문이다.”<sup>91)</sup> 고 한 대승기신론 구절을 해석하면서 원효는 중생의 비실체성에 주목한다. 그에게 중생이란 온갖 생멸하는 ‘양상’ (相)이 모여서 생겨나는 것일 뿐 생멸하는 것들 각각에 서로 다른 실체가 있는 것이 아니다.<sup>92)</sup> “[중생이] 마음에 의존한다.” (依心)는

90) 대승기신론』(T32, 577a12~20); 『회본』(1-756c13~21): 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. 二者相續相, 依於智故, 生其苦樂覺心, 起念相應不斷故. 三者執取相, 依於相續, 緣念境界, 住持苦樂, 心起著故. 四者計名字相,

91) 『대승기신론』(T32, 577b3~4); 『회본』(1-759a19~20): 復次 生滅因緣者, 所謂衆生依心, 意意識轉故. 참조.

것은 알라야식을 원인으로 하고 근본무지를 조건으로 해서 의(意)와 의식(意識)으로 변해가는 찰나찰나의 마음에 의존한다는 것이고 이 마음을 따라 함께 일어나는 중생의 마음에 실체성은 있을 수 없을 것이기 때문이다.

이와 관련해서 대승기신론에서는 다음과 같이 설명한다.

그러므로 ‘[근본무지를 조건으로 삼는] 모든 세계’ (三界)는 실재가 아니며 오직 마음이 지어낸 것이어서, 마음을 떠나면 곧 ‘여섯 가지 감관대상’ (六塵境界)도 없다. 이 뜻은 무엇인가? ‘모든 현상들’ (一切法)은 다 마음을 따라서 일어나 분별망상으로 생겨나니, 분별한 모든 것은 곧 자신의 마음을 분별한 것이며, 마음이 마음을 볼 수 없기에 얻을 수 있는 ‘별개의 실체’ (相)는 없다. 이 세상의 모든 대상세계는 다 중생들의 ‘근본무지’ (無明)와 ‘분별하는 마음’ (妄心)에 의존하여 지속될 수 있다는 것을 알아야 한다. 따라서 ‘모든 것’ (一切法)은 거울 속의 영상과 같아서 얻을 수 있는 ‘실체’ (體)가 없으니, 오직 마음일 뿐 실체가 아니다. 마음이 생겨나면 곧 모든 것이 생겨나고, 마음이 사라지면 곧 모든 것이 사라지기 때문이다.<sup>93)</sup>

원효는 대승기신론의 이 유명한 구절에 대해 다섯 가지 ‘의(意)의 변화 흐름’ (意轉)은 마음에 의존해 이루어진다는 것을 결론적으로 밝힌 것이라고 설명한다.<sup>94)</sup> 그런데 마음에 의존해 이루어진다는 것은 ‘의(意)의 변화 흐름’ (意轉)속에 나타나는 모든 대상 인식에 실재성이 없다는 말이라고 할 수 있다. ‘여섯 가지 감관대상’ (六塵境界)으로 표현 되는 모든 현상들, 모든 대상인식은 주관 인식에 투영된 거울 속의 영상과 같아서 허구일 뿐 실체가 아니다. 또한 주관인식에 투영된 인식인 한 이 대상인식 자체가 주관 인식과 별개의 인식이라고 할 수도 없다. 그러므로 ‘마음이 마음을 볼 수 없기’ 라고 한 것이다. 나아가 주관인식과 대상인식이 별개가 아니라면 각각 주관인식이니, 대상인식이니 할 수 있는 실체성 또한 없게 된다. 대승기신론은 이와 같이 무상유식적인 관점을 제시하고 있다. ‘의(意)의 변화 흐름’ (意轉)이 마음에 의존해서 일어난다는 것은 유식학파인 한 유상유식의 관점에서조차 마찬가지이지만 대승기신론에서는 특히 ‘마음이 마음을 볼 수 없기에 얻을 수 있는 ‘별개의 실체’ (相)는 없다.’ 고 함으로써 무상유식적인 관점을 비교적 선명하게 드러냈다고 할 수 있을 것이다.

원효는 아래에서 논의하고 있는 것 처럼 기본적으로는 무상유식의 관점에서 대승기신론을 해석하는 것으로 보인다. 하지만 그렇다고 유상유식을 완전히 부정하는 것도 아니다. 원효는 대승기신론의 내용 그 자체에 축어적인 주석을 다는 것에 그치지 않고 인도불교의 유식계열 학파들에서 중요한 쟁점이 되어온 무상유식과 유상유식의 두 가지 관점을 대승기신론의 해석과 연결지어 분석하고 자신의 독창적인 이해를 제시하기에

92) 앞의 『기신론소』(1-714c11~20); 『회본』(1-759a21~b5) 참조.

93) 『대승기신론』(T32, 577b5~); 『회본』(1-759b8): … 是故三界虛偽唯心所作, 離心則無六塵境界. 此義云何? 以一切法皆從心起妄念而生, 一切分別即分別自心, 心不見心, 無相可得. 當知世間一切境界, 皆依衆生無明妄心而得住持. 是故一切法, 如鏡中像, 無體可得, 唯心虛妄. 以心生則種種法生, 心滅則種種法滅故.

94) 기신론소』(1-715b23~c3); 『회본』(1-761a12~17): 是故”以下, 第三結明依心之義. 於中有二, 先略, 後廣. 初言“是故”者, 是前所說五種識等依心而成, 以是義故, 三界諸法唯心所作. 如『十地經』言: “佛子, 三界但一心作.”, 此之謂也. 참조. (…)[『십지경 十地經』에서는 다음과 같이 설명한다.

“불교도들이여, [근본무지를 조건으로 삼는] 모든 세계(三界)는 단지 일심(一心)이 지은 것일 뿐이다.” (…)

이른다.

#### 4. ‘의(意)의 변화 흐름’ (意轉)에 대한 인도불교의 쟁점

##### 4.1 무상유식의 관점: 입능가경

우선 대승기신론의 무상유식적인 관점에 대한 원효의 특징적인 이해는 ‘없는 것이 아니지만 있는 것도 아니라는’ 라는 구절에 잘 나타난다. “모든 세계’ (三界)는 실재가 아니며 오직 마음이 지어낸 것이라서, 마음을 떠나면 곧 ‘여섯 가지 감관대상’ (六塵境界)도 없다.” 95)는 대승기신론의 의미에 대해 원효는 첫 번째로 1) ‘모든 현상(一切法)은 없는 것이 아니지만 있는 것도 아니라는’ (先明諸法不無而非是有) 의미로 설명할 수 있다고 한다.96)

이 두 구절로 이루어진 문장 중에 원효는 먼저 ‘없는 것이 아니라는 의미’ 는 대승기신론의 “모든 현상들(一切法)은 다 마음을 따라 일어나 분별망상으로 생겨나니,” 97) 라는 구절에 드러나는 것으로 보았다. 실체가 아닐지언정 ‘모든 현상들’ (一切法)이 인식속에 드러나 나타나지 않음이 없는 것 또한 사실이기 때문이다. 그러나 그 나타남은 실재하는 것으로 나타나는 것이 아니라 분별 망상으로 나타나는 것이다. 모든 것이 다 마음에 의해 만들어진 것이라는 유식학파의 기본적인 입장에서 분별망상은 마음이 만들어 낸 것이고 만들어낸 것과 만들어진 것이 서로 다른 것이 아니기 때문에 마음과 별개로 분별망상이 실재하는 것도 아니다.

이와 같은 특성은 1)문장에서 강조하고 싶은 부분인 ‘있는 것도 아니라는 의미’ 에서 잘 드러난다. 대승기신론에서 “모든 분별은 곧 자신의 마음을 분별한 것이며, 마음이 마음을 볼 수 없기에 얻을 수 있는 ‘별개의 실체’ (相)는 없다.” 고 한 구절에 대한 설명이라고 할 수 있다.98) 그런데 이 구절에 대한 원효의 해석에서 주목할 부분은 “얻을 수 있는 ‘별개의 실체’ (相)는 없다.” (無相可得)고 한 대승기신론의 원문을 “주관 인식(能見)과 대상 인식(所見)의 두 가지 양상은 성립할 수 없다” 는 의미로 해석했다는 점이다. 말하자면 마음이 마음을 볼 수 없다는 것은 주관인식이 대상인식을 본다는 것은 성립할 수 없다는 말과 같다는 의미이다.

이와 관련하여 원효는 입능가경의 다음 구절을 인용한다.

몸이 살아서 활동하고 머물며 유지되는 것이 마치 꿈속에 나타나는 것과 같다.99) [그러므로 꿈을 꾸고 있는 주관 인식과 꿈속에 나타나는 대상 인식에 해당하는] 두 종류의 마음이 있어야 하지만 마음에는 두 가지 양상이 [있을 수] 없다. 예를 들면 칼이 스스로를 배지 못하고 손가락이 스스로를 가리키지 못하는 것과

95) 위의 인용문 『대승기신론』(T32, 577b5~); 『회본』(1-759b8) 이하 참조.

96) 『기신론소』(1-715c3~21); 『회본』(1-761a17~b11): “此義云何”以下, 廣釋. 於中有二, 先明諸法不無而非是有, 後顯諸法不有而非都無. 初中言“以一切法皆從心起妄念而生者”, 是明諸法不無顯現也. “一切分別即分別自心, 心不見心無相可得者”, 是明諸法非有之義. 참조.

97) 위의 인용문 『대승기신론』(T32, 577b5~); 『회본』(1-759b8) 이하 참조.

98) 위의 『기신론소』(1-715c3~21); 『회본』(1-761a17~b11) 이하 참조.

99) 별기에 의하면 “마치 꿈에서 보여지는 것과 같다” (若如夢所見.)의 의미이다.

같다. 마찬가지로 마음이 자신을 보지 못한다는 것 또한 이와 같다.<sup>100)</sup>

원효의 해석에 의하면 입능가경의 이 구절은 꿈꾸는 사람의 마음과 꿈으로 나타나는 대상의 마음을 빌어 꿈속의 세상이 실재하는 것이 아니듯이 그것을 인식하는 꿈꾸는 사람의 마음 역시 실재하는 것이 아니라는 것을 잘 나타내고 있다. 즉 만일 꿈속에 보이는 온갖 일들이 실제로 있는 것이라면 꿈 꾸는 마음인 주관 인식(能見)과 꿈속에 나타나는 마음인 대상 인식(所見)의 두 가지 양상이 있어야 하지만 경험에서 알 수 있듯이 꿈꾸는 마음의 이 두 가지 양상은 실제로는 없는 것이다. 모든 세계(三界)의 모든 마음은 다 이 꿈과 같아서 마음을 떠나 밖에서 분별할 수 있는 것이 아니다. 그러므로 대승기신론에서 “모든 분별은 곧 자신의 마음을 분별한 것” 이라고 한 것이다.<sup>101)</sup>

또한 칼이 스스로를 배지 못하고 손가락이 스스로를 가리키지 못하는 것과 같다는 비유<sup>102)</sup>는 [대승기신론에서] “마음이 마음을 볼 수 없기에” 라고 한 것과 마찬가지로 자기의 마음이 자기를 볼 수 없다<sup>103)</sup>는 의미이며 원효는 이와 관련하여 다음과 같이 명쾌한 설명을 한다.

이미 볼 수 있는 타자가 없고 또한 자신을 볼 수도 없으니 보이는 것이 없기 때문에 보는 것도 성립할 수 없다. 보는 주관 인식과 보이는 대상 인식의 두 가지 양상은 모두 성립할 수 없기 때문에 [대승기신론에서] “주관 인식(能見)과 대상 인식(所見)의 두 가지 양상은 성립할 수 없다” 고 한 것이다.<sup>104)</sup>

그러므로 대승기신론의 “마음이 마음을 볼 수 없기에 얻을 수 있는 ‘별개의 실체’ (相)는 없다.” 라는 구절은 원효의 해석에 의하면 보여지는 대상인식에 실체가 없기 때문에 보는 주관인식 또한 실체가 없고 있다고 할 수 있는 것은 오직 그렇게 분별하는 마음의 작용일 뿐이다. 그러므로 대승기신론에서는 대상세계라는 것은 이와 같이 근본무지에 의해 분별하는 마음에 의해서만 지속될 수 있는 것이고 모든 것은 거울 속의 영상과 같아서 얻을 수 있는 ‘실체’ (體)가 없기 때문에 오직 마음일 뿐 실체가 아니라고 한 것이다. “마음이 생겨나면 곧 모든 것이 생겨나고, 마음이 사라지면 곧 모든 것이 사라지기 때문이다.” (心生則種種法生, 心滅則種種法滅)<sup>105)</sup>

## 4.2 유상유식의 관점: 집량론 (디그나가)

100) 『기신론소』(1-715c3~21); 『회본』(1-761a17~b11): (...) 如十卷經言. “身資生住持, 若如夢中生. 應有二種心而心無二相, 如刀不自割, 指亦不自指. 如心不自見. (...)”

101) 『기신론소』(1-715c3~21); 『회본』(1-761a17~b11): 解云. 若如夢中所見諸事, 知是所見是實有者, 則有能見所見二相, 而其夢中實無二法. 三界諸心皆如此夢, 離心之外無可分別. 故言“一切分別即分別自心”. 참조.

102) 칼과 손가락의 비유는 대중부의 자기인식론을 비판하는 유부에서 시작된 비유이다. 유부는 한 찰나안에 원인과 결과가 동시에 있게 되므로 마음이 자기를 본다는 자기인식을 부정할 수밖에 없었다. 유부가 예로 든 것은 칼이 자기를 벨 수 없고 손가락이 자기를 가리킬 수 없는 것 이외에도 눈동자가 자신을 볼 수 없고 짐을 진 사람이 자신을 질 수 없다는 것 등을 예로 제시한다.

103) 『기신론소』(1-715c3~21); 『회본』(1-761a17~b11): (...) 而就自心不能自見. 如刀指等. 故言“心不見心”. 참조.

104) 『기신론소』(1-715c3~21); 『회본』(1-761a17~b11): (...) 既無他可見, 亦不能自見, 所見無故, 能見不成. 能所二相皆無所得, 故言“無相可得也”.

105) 위의 인용부분 『대승기신론』(T32, 577b5~); 『회본』(1-759b8) 참조.

원효는 이와 같이 대승기신론과 입능가경에 기반해서 1) 모든 현상(一切法)은 없는 것이 아니지만 있는 것도 아니라는(先明諸法不無而非是有)관점의 설명을 마친 후에 이번에는 2) 모든 현상(諸法)은 있는 것이 아니지만 완전히 없는 것도 아니라는(後顯諸法不有而非都無.) 유상유식적인 관점을 디그나가(Dignāga, ca.480-540)의 『집량론』에 기반해서 소개한다.<sup>106)</sup> 이 견해는 대승기신론과 기신론소에서는 다루고 있지 않지만 『별기』에서는 비교적 자세히 다루고 있다.<sup>107)</sup>

우선 원효는 마음이 마음을 볼 수 없기 때문에 주관 인식(能見)과 대상 인식(所見)의 두 가지 양상은 성립할 수 없다는 대승기신론, 『입능가경 入楞伽經』의 관점과 대비되는 견해로서 디그나가의 견해를 제시한다. 예를 들면 [디그나가의 대표작] 『집량론 集量論』에 의거하면 모든 마음은 자기인식을 본연으로 한다.

“모든 마음(心)과 마음에서 일어나는 작용(心法)은 다 자기인식을 본연으로 하니 이를 직접지각이라고 한다. 만약 그렇지 않다면 이전에 경험하지 못한 것은 기억하지 못할 것이다.”<sup>108)</sup>

디그나가에 의하면 지각도, 개념지도, 모든 인식은 다 자기인식이고 자기인식이라는 점에서는 모두 직접지각이다. 하지만 여기에서 ‘모든 마음(心)과 마음에서 일어나는 작용(心法)은 다 자기인식을 본연으로 하니’라고 하는 구절은 주관인식과 대상인식을 표현 하기 위한 것으로 보인다. 말하자면 유상유식의 관점에서 마음에서 비롯된 것이지만 실재하는 인식의 두 가지 양상을 나타낸 것이다. 특히 원효가 불지경론에 나오는 이 구절을 재인용한 이유는 디그나가가 인간의 모든 마음, 인식에는 주관인식과 대상인식이 있고 그 두 가지는 자기인식에 의해 인식된다는 입장에 있다는 것을 말하고자 한 것이다.

그렇다면 자기인식이 있다는 것을 어떻게 증명하는가? 범어 원전에 입각해 보

106) 기신론소가 별기보다 후대의 저술이므로 별기의 이 내용은 뒤에 편집당했을 가능성이 크다. 원효가 굳이 이 내용을 편집한 것은 이 관점보다는 앞에서 서술한 대승기신론과 입능가경의 관점에 더 기울었기 때문이 아닌가 유추해 볼 수도 있을 것이다. 다만 『기신론소』에서도 자세한 내용은 별기에서 다루고 있다고 언급하고는 있다. 『기신론소』(1-715c3~21); 『회본』(1-761a17~b11): (...) 此中釋難會通新古, 如別記中廣分別也. 참조.

107) 기신론소에서는 알라야식, 말나식, 의식의 순서로 논지를 전개한다. 하지만 별기는 먼저 ‘의(意)’에 대한 간략한 설명, 그 다음 자세한 설명, 마지막으로 모든 식의 흐름은 오직 마음에 의존하는 것일 뿐(唯心)이라는 것에 대해 논의하기 때문에 인도 전통의 유상유식, 무상유식을 둘러싼 논쟁과 심식설을 비교할 수 있는 구조로 이루어져 있다. 『기신론소』(1-714c21~22); 『회본』(1-759b6~b7) : 『별기』에는 없음. 以下別釋, 於中有三. 先釋依心, 次釋意轉, 後釋意識轉. 『기신론별기』(1-690b4~7): 『회본』에는 없음 : 『기신론소』(1-714c21~22) 참조. 此即表二章門. “此義云何”以下釋二章門, 先釋意, 中有三. 初略明意, 次廣辨意, 是故以下, 結成唯心. 참조.

108) 디그나가의 견해이지만 ‘모든 마음(心)과 마음에서 일어나는 작용(心法)은 다 자기인식을 본연으로 한다’는 것은 아비달마 대중부의 견해이기도 하다. 『별기』(1-691c10~692a13) ; 『회본』(1-761b12~c16): (...) “諸心心法, 皆證自體, 是名現量. 若不爾者, 如不曾見, 不應憶念”.

원효가 인용한 디그나가의 집량론 구절은 불지경론의 내용을 그대로 재인용한 것이다. 류승주(2005) 원효의 비판적 심분설, pp260-262에서도 같은 부분을 다루고 있으므로 참조 바람. (『佛地經論』 3, (『大正藏』 26, 303a26-27): 集量論說. 諸心心法 皆證自體, 名爲現量. 若不爾者, 如不曾見 不應憶念. ) 인도불교논리학의 창시자라고 할 수 있는 디그나가는 자기인식과 관련된 인식론과 논리학과 관련해서도 그 체계를 본격적으로 확립한 논사라고 할 수 있다. 그렇기 때문에 이와 관련된 수 많은 논의가 있지만 여기에서는 원효의 논지와 관련된 부분만을 다룰 것이기 때문에 대부분은 생략하도록 한다.

면, 여기에 인용된 ‘만약 그렇지 않다면 이전에 경험하지 못한 것은 기억하지 못할 것이다.’ 하는 구절이 다음과 같이 자기인식과 자기인식의 두가지 양상을 증명한다.

“이후에 [일어나는] 기억에 의거해서도” (11c) 인식의 두 가지 양상은 [입증된다]. (이와 같이 계승과 주석이 연결되어 해석된다.: PS 1, k.11c: smṛter uttarakālam ca. PSV1 ad k. 11c: dvairūpyam) 왜냐하면 [어떤 대상(A)을] 직접경험(A+)한 이후에 대상(A)에 대한 [기억(A’)]과 마찬가지로 [대상(A)에 대한 인식(A+)]에 대해서도 기억(A’)이 일어나기 때문이다. 그러므로 인식은 [주관인식과 대상인식의] 두 가지 양상을 갖는 것이고 자기가 자기를 인식하는 것이 된다. 무엇때문인가? “[이전에] 경험되지 않은 것에 대해서는 [기억할 수] 없기 때문이다.” (11d)(…)109

이와 같이 디그나가는 주관인식과 대상인식, 그리고 자기인식을 상정함으로써 알려져 있는대로 인식의 세 가지 분위기를 주장한다. 그리고 과거에 경험한 것에 대해 과거에 경험한 대상과 그 대상에 대한 과거의 인식을 현재에 각각 인식할 수 있다는 점에서 인식을 인식하는, 즉 마음 자신이 자신을 인식하는 자기인식은 증명된다는 입장을 취한다.

원효에 의하면 이 『집량론』에서 말하고자 하는 의미는 다음과 같다. 비록 그 주관 인식(見分)이 자신을 볼 수는 없다고 해도 자기인식(自證分)의 작용이 있어서 주관 인식(見分)의 본연을 증명할 수 있다. 그 자기인식(自證分)과 주관 인식(見分)의 작용에 차이가 있기 때문이며 주관적 인식(見分)이 마음 안을 향해 일어나기 때문이다. 예를 들면 등불이나 불꽃이 다른 것을 비추는 동시에 자기 자신도 볼 수 있는 것과 같다.110

### 5. ‘의(意)의 변화흐름’(意轉)에 대한 원효의 재해석: 기신론소

그러나 이와 같은 견해가 맞다면 지금까지 『입능가경 入楞伽經』에서 “자기의 마음이 자기를 볼 수 없다”고 한 것은 틀린 말인가? 이 서로 상반되어 보이는 견해를 어떻게 통합적으로 다룰 수 있겠는가?111 이 물음에 대해 원효는 『집량론 集量論』과

109) PS 1, k.11c: smṛter uttarakālam ca. PSV1 ad k. 11c: dvairūpyam iti sambandhaḥ. yasmāc cānubhavottarakālam viṣaya iva jñāne 'pi smṛtir utpadyate, tasmād asti dvirūpatā jñānasya svasaṃvedyatā ca. kiṃ kārāṇam, PS 1, k.11d: na hy asāv avibhāvite. PSV1 ad k. 11d: na hy ananubhūtārthavedanasmrṭi rūpādismṛtivat.

110) 『별기』(1-691c10~692a13) ; 『회본』(1-761b12~c16): (...) 集量論意. 雖其見分不能自見, 而有自證分用, 能證見分之體. 以用有異故, 向內起故. 故以燈燄爲同法喻. 由是義故, 不相違背. 참조. 이 경우 등불이나 불꽃은 자기의 마음이 자기를 볼 수 있다는 주장과 같은 종류의 유례가 된다.

등불과 불꽃은 예컨대 어두운 방을 비추어 주변을 환하게 밝히는 역할을 한다. 이 때에 방안 뿐만 아니라 등불, 혹은 불꽃 자신도 드러나게 된다. 이와 마찬가지로 마음은 어떤 것을 인식하는 동시에 자기 자신도 인식된다는 의미이다. 특히 등불의 비유는 아비달마의 대중부에서 시작된 것이었지만 이후 유부와 중관학파에게 비판 받고 등불의 비유가 내포하고 있는 자기인식과 관련해서 경량부와 유식학과, 디그나가의 지지를 받다가 다르마끄르띠에 의해 비유로서 다시 한번 사용된다. 비유가 어떠한 인식 내부의 주관적 인식을 증명하는 인식 내부의 자기인식을 본격적으로 다룬 것은 디그나가라고 할 수 있다.

111) 『별기』(1-691c10~692a13) ; 『회본』(1-761b12~c16): (...) 如集量論說, “諸心心法, 皆證自體, 是名現量. 若不爾者, 如不曾見, 不應憶念”. 此中經說, 云“不自見”, 如是相違, 云何會通. 참조.

『입능가경 入楞伽經』이 서로 다른 뜻을 말하지만 근원적으로 어긋나는 것은 아니라는 입장을 취한다.

우선 『입능가경』이나 『기신론』에서 말하고자 하는 것은 주관 인식(見分)을 떠나 별도의 대상 인식(相分)은 있을 수 없다는 의미이다. 별도로 나타나는 대상 인식(相分)이 없다면 곧 이것은 주관 인식(見分)이 주관 인식(見分)을 보는 것에 다름 아니다. 주관인식(見分)과 대상인식(相分)의 두 가지 작용이 있는 것은 아니기 때문이다.<sup>112)</sup> 또한 이 『입능가경』과 『대승기신론』의 이와 같은 견해는 참 모습(實相)을 나타낸다는 측면에서 설명한 것이기 때문에 ‘있지 않다’(非有)는 의미를 취해 마음이 스스로를 볼 수 없다고 한 것이다. 반면에 『집량론』의 저자 디그나가는 방편으로 세운 명칭(假名)을 확립하고자 했기 때문에 ‘없지 않다’(非無)는 뜻에 의거해서 마음이 스스로를 증명할 수 있다고 설명한 것이다.<sup>113)</sup>

이와 같은 해석에 입각해 본다면 원효는 『입능가경』과 『대승기신론』에 입각한 무상유식적인 관점을 보다 근원적이고 승의적으로 파악했고 『집량론』에 입각한 유상유식적인 관점을 방편 가설로 생각했다는 것을 알 수 있다. 그러나 그렇다고 해서 ‘있지 않다’(非有)는 관점이 방편가설에 입각한 ‘없지 않다’(非無)는 입장보다 뛰어나다는 뜻은 결코 아니다.

원효는 기본적으로 이 상반되 보이는 두 가지 관점이 서로 어긋나지 않는다고 보았다. 왜냐하면 방편으로 세운 명칭(假名)은 참모습(實相)을 움직이지 못하고 참모습(實相)은 방편으로 세운 명칭(假名)을 파괴하지 않기 때문이다. 파괴하지 않고 움직이지 않으므로 어긋날 수도 없다는 것이다.<sup>114)</sup> 나아가 이 『입능가경』과 『기신론』에서는 주관 인식(見分)을 벗어나서는 대상 인식(相分)이 없기 때문에 주관 인식(見分)은 대상 인식(相分)을 보지 못한다고 말하였지만 다른 곳<sup>115)</sup>에서는 주관 인식(見分)은 대상 인식(相分)이 아니기 때문에 주관 인식(見分)은 대상 인식(相分)을 볼 수 있다고 설명하는 완전히 어긋나는 경우에도 원효는 앞에서 언급한 대로 서로의 견해를 파괴하지 않는다고 말한다.<sup>116)</sup>

이와 같은 원효의 관점은 다음과 같이 종합할 수 있을 것이다.

또한 [다른 곳에서는 다음과 같이] 설명한다. “ ‘방편으로 세운 있음’(假有)을 나타내려하기 때문에 주관 인식(見分)도 대상 인식(相分)도 있다. ‘방편으로 세운 없음’(假無)을 나타내려하기 때문에 주관 인식(見分)도 대상 인식(相分)도 없다.” ‘방편으로 세운 있음’(假有)은 [참으로] 있는 것(有)에 해당하지 않기 때문에 없음(無)을 움직이지 못하고 ‘방편으로 세운 없음’(假無)은 [참으로] 없는 것(無)에 해당하지 않기 때문에 있음(有)을 파괴하지 못한다. 있음(有)을 파괴하지 못하기 때

112) 『별기』(1-691c10~692a13) ; 『회본』(1-761b12~c16): (...) 答. 此有異意, 欲不相違. 何者. 此經論意, 欲明離見分外無別相分. 相分現無所見, 亦不可說. 卽此見分 反見見分. 非二用故. 外向起故. 故以刀指爲同法喻. 참조. 이 경우 칼과 손가락은 “자기의 마음이 자기를 볼 수 없다”는 주장과 같은 종류의 유례가 된다.

113) 『별기』(1-691c10~692a13) ; 『회본』(1-761b12~c16): (...) 又復此經論中, 爲顯實相故, 就非有義說無自見. 集量論主爲立假名故, 依非無義說有自證. 참조.

114) 『별기』(1-691c10~692a13) ; 『회본』(1-761b12~c16): (...) 然假名不動實相, 實相不壞假名. 不壞不動, 有何相違. 참조.

115) 디그나가, 호법의 견해일 것으로 보인다. 후술

116) 『별기』(1-691c10~692a13) ; 『회본』(1-761b12~c16): (...) 如此中說, 離見無相, 故見不見相, 而餘處說, 相分非見分, 故見能見相分. 如是相違, 何不致怪. 當知如前, 亦不相壞. 참조.

문에 뚜렷하게 있는 것이고 없음(無)을 움직이지 못하기 때문에 뚜렷하게 없는 것이다. 이와 같이 매우 깊은 원인과 조건의 이치는 고요하여 의지할 곳이 필요 없고 크고 넓어 걸림이 없으니 어찌 [서로] 어긋난다고 하는 논쟁을 그 사이에 용납 하겠는가!!<sup>117)</sup>

앞에서 충분히 설명한 대로 우선 대승기신론에 입각한 두 가지 입장의 구분은 명확하다. 1) ‘모든 현상(一切法)은 없는 것이 아니지만 있는 것도 아니라는’ (先明諸法不無而非是有) 입장은 중생들의 ‘근본무지’ (無明)와 ‘분별하는 마음’ (妄心)에 의존하여 지속될 수 있는 모든 대상세계는 거울 속의 영상과 같아서 실체(體)가 없으므로 모든 것은 오직 마음일 뿐 실체가 아니라는 것을 밝힌다. 다음으로 2) 모든 현상(諸法)은 있는 것이 아니지만 완전히 없는 것도 아니라는(後顯諸法不有而非都無) 입장은 대승기신론의 “마음이 생겨나면 곧 모든 것이 생겨나고” 이하에서 말한 것처럼 ‘근본무지의 힘’ (無明力)에 의존하여 ‘깨달지 못한 마음’ (不覺心)이 움직이고 이로 인해 모든 대상세계가 나타나기 때문이다.<sup>118)</sup>

그러므로 대승기신론에서는 “마음이 생겨나면 곧 모든 것이 생겨나고” 라고 하고 “마음이 사라지면 곧 모든 것이 사라진다” 고 한 것이다. 원효에 의하면 이것은 ‘잠깐 동안의 시간’ (刹那)을 기준으로 삼아 ‘생겨나고 사라짐’ (生滅) 을 밝힌 것이 아니다. ‘근본무지에서 비롯된 마음이 사라지면 그 마음에 의해 수립된 모든 대상 또한 사라지고 분별하는 마음도 사라진다는 의미에서 마음 전개의 두 가지 측면을 밝힌 것’ 이라는 것이다.<sup>119)</sup>

이와 같은 결론을 다시 검토해 보면, 원효에게 ‘있지 않다’ (非有)는 관점과 ‘없지 않다’ (非無)는 관점은 서로 우열을 가릴 수 있는 개념이 아니다. 또한 승의와 세속으로 구분할 수 있는 것도 아니다. 깨달지 못한 마음이 알라야식을 원인으로 하고 근본무지를 조건으로 해서 ‘의(意)의 변화’ (意轉)로 흘러가고 의식을 일으켜 온갖 번뇌를 일으킬 때 중요한 것은 그 마음에 실체가 없다는 것이다. 또한 실체가 없기 때문에 근원적인 무지가 사라지면 따라서 모든 마음의 작용들에 나타나는 대상인식도 사라지고 대상인식이 사라지면 주관인식 또한 있을 수 없다.

그렇기 때문에 모든 깨달지 못한 마음의 작용들이 사라지는 차원에서 보면 주관인식이나 객관인식이라는 것은 본래 없는 것, 즉 실체가 없는 것이고 깨달지 못한 마음의 작용들이 끊임없이 변화하고 흘러가는 차원에서 보면 알라야식이든, 의(意)이든 의식이든 없는 것이 아니며 주관인식과 객관인식 또한 분별망상으로서 없는 것이 아니다. 결국, 없는 것이 아닌 깨달지 못한 마음의 현상에서 보면 ‘있지 않다’ (非有)는 것은 ‘방편으로 세운 없음’ (假無)일 뿐이다.

그러므로 원효의 입장에 서면 이 모든 상반되어 보이는 견해들은 상반된 것이 아니

117) 『별기』(1-691c10~692a13) ; 『회본』(1-761b12~c16): (...) 又說, 爲顯假有, 故說有相有見. 爲顯假無, 故說無相無見. 假有不當於有, 故不動於無. 假無不當於無, 故不壞於有. 不壞於有, 故宛然而有, 不動於無, 故宛然而無. 如是甚深, 因緣道理, 蕭焉靡據, 蕩然無礙, 豈容違諍於其間哉.

118) 『기신론소』(1-715c22~716a7); 『회본』(1-761c17~c24)“當知”以下, 次明非有而不無義. 初言“當知世間乃至無體可得唯心虛妄”者, 是明非有. 次言“以心生則法生”以下, 顯其非無. 依無明力, 不覺心動, 乃至能現一切境等. 참조.

119) 『기신론소』(1-715c22~716a7); 『회본』(1-761c17~c24)(...) 故言“心生則種種法生”也. 若無明心滅, 境界隨滅, 諸分別識皆得滅盡. 故言“心滅則種種法滅”, 非約刹那以明生滅也. 참조.

고 서로 어긋나지 않는 것이다.

## 1. 맺음말

이상의 결론을 몇가지로 정리하면 다음과 같다.

1. 원효는 대승기신론과 입능가경, 디그나가의 집량론을 비교하는 과정에서 무상유식과 유상유식의 관점을 모두 인정하는 화법을 사용하였다. 하지만 대승기신론의 관점을 보다 승의적인 것으로 간주한 듯이 보인다. 특히 별기에서 디그나가의 집량론을 인용하면서 소개하고 있는 유상유식의 입장이 별기보다 후대의 저술인 기신론소에는 빠져 있다는 사실 또한 간과하기 어렵다.

1. 호법의 사분설을 비판하는 판비량론에 의거해서 원효가 디그나가의 삼분설을 지지했다고 보기는 어렵다. 원효는 간접적으로나마 디그나가 논리학의 영향을 받았고 논리학적 관계가 밀접하다고 할 수 있지만 호법의 사분설을 분명히 비판했다고 해서 디그나가의 삼분설을 분명히 지지했다는 의미는 아니다. 또한 원효가 디그나가의 유상유식학적 관점을 부정하는 것은 아니지만, 이 논문의 맥락으로 한정해서 보는 한, 디그나가를 호법과 같은 유상유식계열에 두고 있다고는 할 수 있다. 우선 가설적으로, 미륵(彌勒, Maitreya)과 무착(無着, Asaṅga ca. 300~390?) 세친(世親, Vasubandhu ca. 4-5세기) 이후부터의 두 가지 관점 중, 원효는 디그나가(陳那, Dignāga ca. 480~540) - 다르마पाल라(護法, Dharmapāla ca. 530~561) - 현장(玄奘 ca. 602년 ~ 664년)계열의 유상유식적 관점보다는 구나마띠(德慧, Gunamati ca. 5-6세기) - 스티라마띠(安慧, Sthiramati ca. 475~555?) - 진제(眞諦 ca. 499~569) 계열의 무상유식적 관점에 더 방점을 둔 것으로 보인다.

2. 그러나 원효가 말하고자 하는 것은 무상유식과 유상유식중 어느것이 옳은가의 문제는 분명 아니다. 삼분설이든 일분설이든 원효에게 중요한 것은 이 모든 깨달지 못한 마음(不覺心)의 흘러가는 작용에 실체성이 조금이라도 있느냐 없느냐의 문제라고 볼 수 있을 것이다. 그 마음의 흐름에 실체성이 조금이라도 있다면 깨달지 못한 마음(不覺心)의 흐름은 결국 끊어지지 않을 것이기 때문이다.

3. 그런 점에서 이 논의는 크게 무상유식이냐 유상유식이냐의 문제를 둘러싸고 오랫동안 논쟁해온 인도불교의 쟁점에 기반하고 있으면서도 동시에 그 쟁점의 이론적이고 교학적인 한계를 뛰어넘어 두 관점이 모두 깨달지 못한 마음으로부터의 해탈이라는 실질적이고 수행적인 측면에서는 가치가 있다는 것을 밝히고 있다.

4. 다만 대승기신론에 의하면 이 ‘의(意)의 변화 흐름’ (意轉)은 알라야식을 원인으로 하고 근본무지를 조건으로 해서 생겨나는 깨닫지 못한 마음이다. 그렇기 때문에 원효의 무상유식적인 관점에서 보자면 이 마음을 따라 나타나는 모든 분별망상은 허깨비와 같고 거울 속의 영상과 같아서, 즉 실체가 없는 것이어서, 그 마음이 사라지면 따라 사라지는 것이다. 그러므로 대승기신론에서는 ‘마음이 생겨나면 모든 것이 생겨나고 마음이 사라지면 모든 것이 사라진다’ 고 한 것이다.

‘의(意)의 변화 흐름’ (意轉)에 대한 인도불교의 쟁점과 원효의 재해석’ 에  
대한 논평

김치온/ 진각대학 교수

본 논문은 대승기신론의 ‘意轉’에 대한 원효의 해석을 살펴봄으로써 원효의 견해를 조감하는 것을 목적으로 하고 있다. 그 가운데에서도 특히 대승기신론의 본문의 내용을 입능가경의 경구를 인용하면서 무상유식의 관점을 설명하고 있고, 디그나가의 집량론의 자기인식에 대한 내용을 인용하면서 유상유식의 관점을 설명하고 있다. 일차적으로 원효는 무상유식학적인 관점은 근원적이고 승의적으로 파악했고 유상유식학적인 관점은 방편가설로 생각한 것이라고 보았다. 하지만 좀 더 고찰해보면 원효에게 ‘있지 않다’ (非有)는 관점과 ‘없지 않다’ (非無)는 관점은 서로 우열을 가릴 수 있는 개념이 아니며, 또한 승의와 세속으로 구분할 수 있는 것도 아니라고 하였다. 그러므로 모든 깨닫지 못한 마음의 작용들이 사라지는 차원에서 보면 주관인식이나 객관인식이라는 것은 본래 없는 것 즉 실체가 없는 것이고, 깨닫지 못한 마음의 작용들이 끊임없이 변화하고 흘러가는 차원에서 보면 알라야식이든, 의(意)이든, 의식이든 없는 것이 아니며 주관인식과 객관인식 또한 분별망상으로서 없는 것이 아니라고 보았다. 결국 원효의 입장에서 보면, 이 모든 상반되어 보이는 견해들은 상반된 것이 아니고 서로 어긋나지 않는 것이라고 하면서 본문을 끝내고 있다.

그러하지만 논자는 결론에서 원효는 무상유식론 쪽에 기운 것으로 보고 있는데, 그 이유로는 유상유식의 입장을 후대의 저술인 기신론소에는 설명이 빠져 있다는 것과 본 논문에는 설명하고 있지 않지만, 판비량론에서 호법의 사분설을 비판하고 있지만 이것이 디그나가의 삼분설에 대한 분명한 지지와 함께 디그나가의 유상유식설 지지한다는 의미는 아니라고 보기 때문이다. 또한 유상유식과 무상유식의 논쟁이 어느 것이 옳은가 그른가의 문제가 아니라 불각심으로 인해 나타나는 마음의 작용에 실체성이 있다고 보는가 그렇지 않다고 보는가에 있다고 하였다. 그러한 점에서 두 관점은 불각심으로부터 해탈을 위해 실질적인 측면에서 가치가 있다는 점을 원효는 밝히고 있다고 보고 있다.

이상은 논문을 읽은 평자가 논문을 이해한 내용을 간략하게 서술한 것이다. 이를 바탕으로 논문을 읽으면서 느꼈던 문제점들을 간략하게 서술하겠다.

먼저 한문 불교용어에 대한 해석의 문제이다. 한문의 불교 용어 해석 가운데 3쪽에 “ ‘분별하는 식’ (智識)은 ‘오염된 것’ (染法)과 ‘온전한 것’ (淨法)으로 분별하는 것을 말한다.” 라고 한 곳에서 染法은 오염된 것, 淨法은 온전한 것으로 번역하고 있다. 본문의 내용과 관련하여 문맥상 보면 염법과 정법이 서로 상대하여 사용하고 있다고 생각된다. 염법이 오염된 것으로 더러운 법이라면 정법은 염

법과 상대하여 ‘깨끗한 것’, ‘맑은 것’ 정도로 번역해야 될 것 같은데, 온전한 것으로 번역하여 염법과 상대한 번역이 아니라는 생각이 든다.

그리고 그 아래에 “ ‘[분별을] 서로 이어가는 식’ (相續識)은 ‘분별’ (念)들이 상응하면서 끊어지지 않기 때문에, 헤아릴 수 없는 과거의 세상에서 행한 ‘유익하거나 해로운 행위’ (善惡業)를 간직하여 없어지지 않게 하기 때문에” 라는 곳에 善惡業을 ‘유익하거나 해로운 행위’ 라고 번역하고 있다. 이것 또한 무리한 번역으로 보이는데, 그 이유는 業을 단순히 행위라고 단정하여 번역할 수 있겠는가 하는 문제이다. 業은 드러난 행위를 말하기도 하지만 과거의 행위로 인해 생긴 공능으로써 미래에 관련된 인연으로 인해 나타날 수 있는 공능을 지닌 어떤 힘 또한 業이라고 하기 때문이다.

또한 7쪽에 대승기신론 본문 번역에서 “마음이 마음을 볼 수 없기에 얻을 수 있는 ‘별개의 실체’ (相)는 없다(心不見心 無相可得)” 라는 곳에서 無相可得을 “별개의 실체(相)는 없다” 라고 번역하고 있다. 이는 논자가 논문을 전개하는데 용이하게 하기 위하여 무리하게 번역한 느낌이 있다. 왜냐하면 같은 인용문에 “如鏡中像 無體可得 唯心虛妄” 이라는 문장이 있는데, 그 바로 위의 문장에서 만약에 體를 사용해야 한다면 원효는 왜 相을 사용했겠는가? 그렇다면 원효의 뜻을 드러내고자 한다면 相을 相으로 번역해야 할 것이다.

두 번째로는 4쪽에 業識과 轉識 그리고 現識은 알라야식에, 智識은 말나식에, 相續識은 전속식에 해당한다고 하고 있다. 그리고는 대승기신론의 본문을 주로 달고 있다. 그러나 본문 중에는 각각의 식에 배대하고 있는 문구는 없으며, 원효의 해석인 기신론기에 각각의 식에 배대하고 있다. 그곳에 보면 相續識은 意識에 배대하고 있다.(第五相續識者 卽是意識上六相中 明相續相) 그리고 참고로 六相은 논자도 5쪽에서 밝히고 있는 智相, 相續相, 執取相, 計名字相, 起業相, 業繫苦相 등이다.

이와 관련하여 5쪽에 “나머지 5가지는 전 속식에 해당한다.” 는 설명과 도표에 “전6식” 도 다시 고려해보아야 할 것이라 생각된다.

마지막으로 논자는 결론에서 원효는 무상유식과 유상유식 중 어느 것이 옳은가의 문제를 논하고자 하는 것은 아니며 불각심의 흐름에 조금이라도 실체가 있다고 보는가 아닌가의 문제라고 하였다. 또한 무상유식과 유상유식의 논쟁은 결국 그 한계를 뛰어넘어 두 관점이 모두 불각심으로부터 해탈이라는 실적적인 측면에 가치가 있다는 것이다.

그렇다면 논자는 여기에서 무상유식론과 유상유식론이 불각심으로부터 해탈이라는 실질적인 측면에 각각 어떠한 가치를 가진다고 생각하는지?

그리고 不覺心 즉 깨달지 못한 마음으로부터 해탈한 覺心 즉 깨달은 마음은 여기에서 무엇을 의미한다고 보는지?

논문을 읽으면서 원효의 저술을 강독하고 많은 성찰을 통해 작성된 논문이라고 생각되었다. 이러한 논문을 본 논평자가 먼저 읽을 수 있도록 해주신 것에 대해 감사드리며, 본 논평을 마치고자 합니다.

## 프랑스에서의 원효 연구 현황과 환경 조성의 모색

최 원호

### 1. 들어가는 말

이 글은 2016년 현재까지 프랑스에서의 원효 연구의 현황을 살펴보고, 앞으로 원효연구를 초석으로 삼아 어떻게 웅숭깊은 한국불교의 사유를 유럽 대륙에 온전하게 소개할 수 있을지, 그 진로를 탐색하는 데에 목적을 두고 있다.

프랑스에서의 본격적인 원효연구 사례는 애석하게도 지금까지 단 두 차례에 지나지 않는다. 이계선 (Leo Lee) 신부의 1976년 파리 7대학 박사논문인 《7세기, 신라의 원효대사; 생애와 저술 포교활동》<sup>120)</sup>은 원효를 처음으로 불어권에 소개한 저작이다. 그리고 39년 후인 2015년, 최 원호의 EPHE 박사논문인 《존재론의 근거로서의 일심: 원효의 대승기신론 소. 별기의 번역과 주석》<sup>121)</sup>이 그 뒤를 잇는다. 저자는 무엇보다 번역과 주석에 주안점을 두는데, 불어로 된 한국 불교사전이 없는 상황에서 원효의 개념을 참조할 수 있도록 특히 용어 정립에 노력을 기울인다. 그 밖의 원효를 다룬 저서들로는 원효의 사상을 단일한 주제로 삼아 심도있게 천착하기보다는, 문학적 주제를 밝히기 위해 부차적으로 원효의 사상을 차용하는 비교학적 관점에서 기획된 논문들이 대부분을 차지하고 있다.

한국불교에 관한 소개조차 제대로 마련되어 있지 않은 정황 속에, “원효의 사유가 프랑스 사상계에 미친 영향”에 대해 논하는 건, 마치 이제 갓 심어놓은 어린 묘목에서 풍성한 과실을 기대하는 것과도 그다지 다르지 않아 보인다. 따라서 이 글은 “원효의 사유가 프랑스를 비롯한 유럽 사상계에 미친 영향”에 대해 숙고하기보다는, 자연스레 원효사상의 고유성이 오늘의 대륙사상의 문맥 속에, 어떻게 새로운 '바깥의 사유'로 기능할 수 있을 것인지, 그 가능성을 모색해보는 방향으로 전개될 것이다.

그러기 위해선 무엇보다 먼저, 오늘의 프랑스 사유의 현주소를 되짚어보는 것이 중요할 것이다. 그 방법으로, 우리는 오늘의 프랑스 철학의 한계를 정직하고 명철한 시선으로 응시하고 있는 두 명의 큰 사상가의 목소리에 귀기울여 보고자한다. 우리가 이 두 명의 철학자에게 더욱이 관심을 갖는 까닭은, 그 둘 모두 불교의 반야적 지혜에서 '지혜 사랑'이라는 철학 고유의 역할을 끊임없이 되묻고 있기 때문이다. 그 둘은 저마다의 고유한 철학사적 통찰을 바탕으로, 오늘의 프랑스 사회의 파수꾼으로서의 역할을 기꺼이 감당하고 있다. 그 둘은 바로 '앙드레-콩트 스폰빌 (Andre-Compte Sponville)'과 '뤽-페리 (Luc-Ferry)'이다.

120) Leo Lee, *Le Maître Won-Hyo de Sil-la du VII siècle; Sa vie, ses écrits, son apostolat*, Librairie Catholique, Seoul, 1986.

121) La « pensée unitive » comme fondement de l'ontologie recherches sur la théorie de la « pensée unitive » dans *le commentaire et les notes explicatives du traité sur la production de la foi dans le grand véhicule* de Won-Hyo (617-686), EPHE, 2015.

이 두 철학자의 연구 주제인 '내재적 초월성'을 소개하기에 앞서, 우리는 먼저 서두에 언급한 이계선 (Leo Lee)의 논문에 대해 간략히 언급하고자 한다. 그리고 국내에는 좀처럼 소개된 적이 없는 '프랑스 전문 불교 학술기관'에 대해 잠시 살펴볼 것이다.

이어서 마지막으로 불교전문 연구자들의 불어번역의 중요성에 대한 환기이다. 불교적 사유의 고유성을 오늘의 시선으로 끊임없이 '知新'해온 뛰어난 우리 철학자들의 최신 연구서들을 해당국가의 언어로 옮겨내는 작업은 매우 중요한 사안이다. 우리는 이러한 맥락에서 일본 불교 사상의 프랑스 소개과정을 적합한 예로 들 수 있겠다.

일본은 이미 1924년 프랑스와 공동 연구로 '불교 백과사전'인 《法寶義林 Hobogirin》의 편찬 사업에 관심을 기울인다. 이후 일본 고유의 철학을 프랑스에 소개하기 위한 불어번역은, 일본인에 의한 불어번역 과정을 넘어서서, 이제는 프랑스인 스스로 일본 불교에 대한 깊이있는 사색을 바탕으로 번역해낼 수 있는 수준에 이르게 된다. 유럽 철학계에 '바깥의 사유'로서 동양 철학의 고유성을 알리기 위해선, 필연적으로 불교적 사유에 대한 천착은 불가피한 일이다.

참고로 본론에 들어가기 앞서 미리 언급해 두고 싶은 부분은, 이 글에서는 佛學적 관점에서 연구보다는 철학으로서의 불교적 특성을 부각시키는 방향에 보다 초점을 두었다. 그 까닭은 유럽 사유의 현재 흐름속에 어떻게 원효 사상이 새로운 '바깥의 사유'로서 접목될 수 있는지, 그들의 관심과 환기를 불러일으키는 것이 보다 중요하다고 여겨졌기 때문이다. 그런 후에야 우리는 한층 효과적으로 한국 불교의 풍토를 마련해갈 수 있기 때문이다.

## 2. 원효 연구 현황

### 이 계선 신부 (Leo Lee)의 《7세기 신라의 원효대사; 생애와 저술 포교활동》

불어로 씌여진 원효에 관한 연구서로는 우선 이계선 신부의 《7세기 신라의 원효대사; 생애와 저술 포교활동》을 들 수 있다. 그의 1976년 파리 7대학 박사 논문인 이 저술은, 이후 카톨릭 출판부에서 1986년에 출간된다. 이 저작은 프랑스 EPHE (Ecole pratique des hautes etudes)의 1976년도 종교과학 분과 서지목록 85호에 자세히 소개되고 있다<sup>122)</sup>.

이 책의 서문에서는 삼국 간의 정황 및 신라의 사회 구조가 경제, 문화, 정치적 관점에서 소개되고 있다. 특히 불교와 도교 밀교등 종교에 대해 상세히 다루어진다. 1장에서는 삼국 유사를 바탕으로 원효의 생애에 관한 기술이, 그리고 이 책의 가장 중요한 부분인 2장은 鵬淵歎樂 숲의 번역과 주석으로 이루어져 있다. 鵬淵歎樂 숲의 이해를 돕기위해 이계선 신부는 불교의 기본 교리인 12연기법, 覺心, 乘의 의미, 보살의 52 단계 그리고 정토에 관해 자세히 해설한다. 번역과 주석에 뒤이은 3장에서는 원효의 정토사상이 일본에 미친 영향에 대해 다루어진다. 70년대에 들어서면서 일본 불교는 보다 활발하게 프랑스에 소개되기 시작하고, 이계선 신부 역시 당시의 사회적 맥락 속에서 원효 사상이 일본 정토종에 미친 영향을 소개한 듯이 보인다.

122) Cf. pp. 459-464.

비록 그의 저작이 단순히 신라불교를 둘러싼 기본 정황만을 소개하는 차원에 머무른 채, 심도 있는 논지의 전개에까지는 미치지 못했다 하더라도, 한국불교에 관한 불어번역이 전무한 당시의 상황 속에, 이계선 신부의 靑丘樂叢의 번역과 주석은 원효의 사상을 본격적으로 불어권에 소개한 뜻깊은 성과였다. 무엇보다 그의 원효 사유의 불어 번역은 이후 후학들이 견게 될 기틀을 마련했다는 점에서, 그의 번역과 주석의 중요성은 다시 한번 환기될 필요가 있다.

### 3. 한국 불교학 연구 현황

이어서 프랑스에서의 한국 불교의 현황에 대해 살펴보고자 한다.

야닉 브뤼네통 (Yannick Bruneton)

2002년 파리 7대학에서 《고려 시대 역술가로서의 승려들》<sup>123)</sup>이라는 주제로 박사논문을 통과한 후, 현재 같은 대학에서 고려 역사를 중심으로 한국사를 담당하고 있다. 그의 주된 연구 경향은 한국 불교 사상에 침잠하기 보다는, 주로 사학자의 시점을 근간으로 불교와 고려 역사를 조망한다. 《고려시대 '규범 바깥의' 체제들: 불교와 중세 한국에서의 국가 건립》<sup>124)</sup>, 《고려시대의 점성술가와 신성》<sup>125)</sup> 등과 같은 논문들을 통해 그 성격을 엿볼 수 있다.

플로랑스 갈미쉬 (Florence Galmiche)

2011년 '사회과학 고등연구원 (EHESS)<sup>126)</sup>'에서 그녀는 박사논문 남한에서의 불교적 정체성의 구축<sup>127)</sup>을 제출한다. 이후 현재 같은 대학에서 사회학적 관점을 근간으로 한국 현대사를 담당하고 있다.

해석하게도 현재 프랑스에서는 이 둘만이 한국 불교와 관련된 연구논문을 발표하고 있다.

---

123) 《Les moines geomanciens de Koryo (918-1392)》, Paris 7, 2002.

124) Les institutions 'hors codes' de Koryo (918-1392): Le bouddhisme et la construction de l'Etat dans la Coree medievale》, EFEO, 2007.

125) Astrologues et devins du Kory (918-1392)》, Universite de Paris 8, 2013.

126) Ecole des hautes etudes en sciences sociales

127) 《La construction d'une identite religieuse bouddhiste en Coree du sud》

#### 4. 프랑스 내의 불교학을 담당하고 있는 학술 기관

프랑스의 불교학계는 주로 일본과 중국 그리고 티베트 불교 중심으로 연구가 이루어지고 있다. 한국 불교를 연구할 수 있는 전문기관은 아직까지는 독립적으로 개설되어 있지 못한 실정이다. 독립적 연구기관이 부재한만큼 한국불교 고유의 사상을 담은 연구서의 발행은 그만큼 어려운 상황이다.

##### 4.1. 그랑 제콜 (Grand Ecole) 의 하나인 '프랑스 고등과학 학술 연구원' (EPHE: Ecole Pratique des Hautes Etudes)

문헌학에 기초한 종교와 철학을 담당하고 있는 고등 학술기관.

중국, 일본, 인도, 티베트 불교 학과가 개설되어 있다.

##### 4.2. '극동 아시아 프랑스 연구소' (EFEO: L'cole française d'Extrême-Orient)

극동 아시아의 문명사를 연구하는 학술기관.

주로 문화사나 인문 과학사를 담당하고 있다.

한국에서는 고려대학교 내에 연구소가 개설되어 있다.

한국과 관련하여서는 주로 인류학과 한국 문명사, Archologie et histoire de l'art de la Core에 대한 주제를 탐구한다.

##### 4.3. '동양 문명과 언어 국가 연구 기관' (INALCO, Institut national des langues et civilisations orientales)

중국 일본 인도 티베트의 문명사에 관한 수업 가운데 각 해당국가의 불교에 대해 부분적으로 접할 수 있다.

##### 4.4. '프랑스 국가 학술기관' (Collège de France)

중국 문화사와 일본 문화사 담당 파트 내에 불교강의 강좌가 있다.

#### 5. 프랑스에서의 일본 불교 소개 과정

일본불교가 프랑스에 본격적으로 소개될 수 있었던 계기 가운데는, 무엇보다 1924년부터 일본과 프랑스 공동 연구로 집필되기 시작한 '불교 백과 사전', 《法寶義林Hobogirin》의 편

찬 사업의 역할이 그 무엇보다 중요하다. Otani Wada 재단의 후원으로, 프랑스의 실방 레비 (Sylvain Levi), 뿔 드미에빌 (Paul Demieville), 그리고 일본의 Junjiro Takakusu, Kaigyoku Watanabe, Teikoku Gakushiin이 그 창단 멤버로 참여하면서 《法寶義林 Hobogirin》 1권은 마침내 1924년 도쿄와 빠리에서 각각 첫 모습을 보이게 된다.

그 이후로 오늘에 이르는 92년 동안 《法寶義林 Hobogirin》 편찬사업은 여전히 현재진행 중에 있으며, 지난 2004년에 출간된 제 8권이 현재까지로는 마지막 권호에 해당한다. 《法寶義林 Hobogirin》은 중국과 일본의 일차 문헌을 바탕으로 철저한 고증을 거친 원문을 풍성하게 보여주는데에 그 특징을 두고있다. 2016년 현재, EPHE 종교 문헌학 디렉터로 있는 장-노엘 호베르 (Jean-Noel Robert) 교수가 책임 편집을 맡고 있다.

한 세기에 가까운 일본의 한결같은 정교한 불교문헌의 번역과 편찬사업은, 분명 극동아시아 불교에 관한 전반적 이해를 대폭 성장시킨, 부인할 수 없는 소중한 값진 성과였다. 한 분과의 질적 성숙은 자연스레 다른 분야의 성장으로까지 이어진다. 이제 일본 불교의 성숙한 이해를 바탕으로, 프랑스의 불교학자뿐만 아니라 철학자들 또한 자발적으로 '얕으로부터의 자유'와 '삶의 해방'의 근원적 질문을 현재화하기 위해, 불교문헌을 넘어서 고금의 일본 문헌 속으로 기꺼이 자발적 여정을 감행한다.

우리는 이와 같은 풍성한 사례들을 다양하게 살펴볼 수 있는데, 우선 그 가운데 Nishida Kitaro의 선불교 이해를 바탕으로 한, '교토학파의 현상학' 연구와 '대륙 현상학' 간의 비교연구를 그 예로 들 수 있다. 이와 관련해서 프랑스의 저명한 철학자 《Philosophie》는 2003년 가을호인 79호를, 일본 교토학파의 현상학 연구와 대륙 현상학 사이의 본격적인 대화를 시도하는 데에 *全卷을 할애한다*<sup>128)</sup>.

한편, 프랑스의 대표적 현상학자로 평가받는 미셸 앙리는 일본에서의 체류 기간동안 선불교와 대륙 현상학 이해의 도모를 꾀한다. 바샤르 롤랑 (Vaschalde Roland) 은 최근 2014년 그의 저서 《미셸 앙리의 동양》<sup>129)</sup>에서 앙리의 '삶의 현상학'과 '禪의 체험' 간의 차이에 주목함으로써, 오히려 역설적으로 양자 사이의 풍성한 소통가능성을 탐색한다.

'현상학과 불교 사이의 소통 가능성'에 관한 주제는 역량있는 학자들에 의해 그 탐구영역 또한 보다 정교해지고 있다. 프랑스 후영 (Rouen) 대학의 나탈리 데프라즈 (Natalie Depraz)의 최근의 연구논문들은 현상학을 넘어 불교에로까지 뻗어나간 그녀의 관심을 잘 보여주고 있다. 2003년 《化身과 깨달음: 현상학적 관점과 인지 과학》<sup>130)</sup> 그리고 2004년과 2005년에는 불교의 '念'을 통해 현상학을 조망해 보려는 차원에서 국제 학술회의와 철학지를 기획한다.<sup>131)</sup>

128) Philosophie, numero 79 : *Phenomenologie japonaise*, 12 septembre 2003

129) Vaschalde Roland, *A L'Orient de Michel Henry*, Orizons, 3 octobre 2014.

130) *Embodiment and Awareness. Perspectives from phenomenology and cognitive science* (ed. with S. Gallagher), in: *Theoria et Historia Scientiarum, An International Journal for Interdisciplinary Studies*, Special issue, Vol. VII, 2003/1, Torun, The Nicolas Copernicus University Press (Tomasz Komendzinski ed.), 264p.

131) I. *Special issue on Attention*. In *Continental Philosophy Review* (ed. with A. Steinbock), Dordrecht, Kluwer, 2004, 151p.

II. *Bouddhisme et philosophie*. Actes du Colloque, mai 2005, org. et ed. par N. Depraz, F. Bonardel et F. Midal in: *Cahiers Bouddhiques n°3*, mars 2006, 169p; DVD *Bouddhisme et philosophie*. Production et edition Nangpa/J. Mielnik.

## 6. 불교학자들의 연구 경향

지금까지 우리는 철학적 관점에서 불교의 목소리에 귀기울인 철학자들의 사례를 살펴보았다. 이제는 프랑스의 대표적인 불교학자들의 연구 경향을 살펴볼 차례이다.

### '프랑스 극동 연구소'(EFEO)의 프레데릭 지라르 (Frédéric Girard)

주로 일본 화엄학 관련 저술들을 줄곧 집필해 온 프레데릭 지라르는, 프랑스에서는 드물게 불교 사상을 철학적 글쓰기로 이끌어내는 몇 안되는 불교학자이다. 그의 주요 번역서로는 2004년 출간된 마명의 '대승기신론'을 들 수 있다. 일본 Keio 대학 출판부의 '동양철학 시리즈'에서 출간된 이 책은<sup>132)</sup> 그의 7년에 걸친 노력의 결실이다. 그의 주요 논문으로는 2002년 《동아시아의 '연합 변형'과 교토학파의 철학》, 2004년 《프랑스에서의 일본 사상에 관한 연구》<sup>133)</sup>, 2009년 《Nishida Kitaro의 공간과 불교적 공간》<sup>134)</sup>, 역시 같은 해 無限의 現前<sup>135)</sup>, 2010년 불교 不動知의 송고미<sup>136)</sup> 등이 있다.

한편, 지론종 [대승기신론] 관련 돈황사본에 나타난 체상용(體相用) 삼대(三大) 는 2009년 금강대학교 불교문화연구소가 주관한 지론 사상의 형성과 변용 이라는 주제로 개최된 학술회의에 소개되기도 한다. 그리고 다음해, 같은 제목으로 출간된 저서 가운데에서도 우리는 그의 글을 찾아볼 수 있다.

### '프랑스 국립 학술원' (College de France)의 장-노엘 호베르(Jean-Noel Robert)

프레데릭 지라르 (Frédéric Girard)가 일본 화엄 사상 연구에 노력을 기울여왔다면, 장-노엘 호베르(Jean-Noel Robert)는 일본 천태 사상에 천착한다. 자연스럽게 그의 중요한 번역서는 천태학 계열의 저서들인데, 1997년에 출간된 《법화경》<sup>137)</sup>과 2007년 《천태에 관한 네가지 短論》<sup>138)</sup> 등이 있다. 현재는 주로 일본 禪時에 관한 글들을 발표하고 있다. 그의 주요 논문들을 살펴보면, 1990년 《9세기 초 일본 천태학파의 교리》<sup>139)</sup>, 2008년 《백송이 연

---

III. *L'attention*. Numero special edite par N. Depraz, Alter n°18, Paris, 2010, 365p.

132) *Traite sur l'acte de foi dans le Grand Vehicule*, Traduction commentee et Introduction par Frederic Girard, The Izutsu Library Series on Oriental Philosophy 2, Keio University Press, aout , LXXIII+ 298 pages, 2004.

133) 《Etat des etudes sur la pensee japonaise en France》, dans *Japanese Philosophy Abroad*, ed.Institute for Religion and Culture, Nagoya, p.1-29.

134) 《Le Lieu chez Nishida Kitaro et l'espace bouddhique》, dans *Frontiers of Japanese Philosophy 3*, Nanzan Institute for Religion and Culture, p. 41-57, 2009.

135) 《Presence de l'infini》, Comprendre les pensees de l'Orient, Le Nouvel Observateur, Hors-Serie, fevrier-mars 2009, pp. 46-49.

136) 《De la sublimite de l'esprit de la sapience inebanlable》 Aistesis, A Journal of Culture and Aesthetics, n°2, Est-West Center for Research into Culture and Aesthetics, Waseda University, Tky, Avril 2010, p. 17-111.

137) *Sutra du Lotus*, Fayard, Paris, 1997.

138) *Quatre courts traites sur la Terrasse Celeste*, Fayard, Paris, 2007.

꽃: 법화경에 관한 Jien (1155-1225)의 시»<sup>140)</sup>, 같은해 《언어의 힘: 일본 중세 불교시의 의미론»<sup>141)</sup>등이 있다.

### 불교 경전 전문 번역가: 파트릭 까레 (Patrick Carre)

불교 연구조성의 가장 기초적 작업이랄 수 있는 경전 번역 사업은, 프랑스 '파야르 (Fayard)' 출판사의 '불교의 보물' 시리즈<sup>142)</sup>를 통해 면면히 이어져오고 있다. 불교 경전 주요 번역가 가운데 우리는 특히 파트릭 까레 (Patrick Carre)를 주목하는데, 그는 뛰어난 한문, 신흌크리트어, 티벳어 독해실력을 바탕으로 '파야르' '불교의 보물' 시리즈의 상당한 부분을 맡고 있다. 한편, 그는 불교의 우주관을 소설을 통해서도 꾸준히 문학적으로 표현해 내고 있다. 1994년 출간된 그의 소설 《티벳의 꿈》<sup>143)</sup>은 '알렉산드르 다비드 네엘'과 '라마 용덴' 상을 수상하기도 한다.

### 7. 프랑스에서 불교를 주목하는 맥락: 앙드레-콩트 스폅빌 (Andre-Compte Sponville)'과 '뤽-페리 (Luc-Ferry)의 내재적 초월

해체주의 이후 프랑스는 황폐해져가는 인간 실존으로부터, 어떻게 다시 본성의 숭고함을 되찾아올 수 있을까를 고민한다. 서구 형이상학이 만들어낸 최대의 환상인 '신의 허구'와 '인간 주관성의 오만'을 극복하기 위해, '반-인간 중심주의, anti-humanisme' 정신을 바탕으로 68 혁명은 돌출했다.

이러한 '반-인간 중심주의'의 정신을 이어받아, '반-철학' 정신은, 해체주의 이후 프랑스 정신이 암암리에 모색하는 하나의 도정이 되어간다. '신' 없이 우리는 과연 어떻게 살아가야 하는 것일까? 그것은 곧 '절대성과 맺는 수직적 초월성'이 더이상 남아 있지 않는 오늘의 시대적 상황 속에, 어떻게든 실존의 인간에게서 신성의 숭고함을 발견해 보려는 간절함과도 같다.

이런 맥락에서 아직까지는 프랑스 불교학자나 철학자들이 비록 원효의 '일심' 속에서 열린 출구를 모색하는 것은 아니지만, 분명 원효의 '일심'의 자리는, 우리 곁을 떠나간 신의 자리를 어루만져줄 수 있는 위안의 손길이 되어 줄 수 있을 것이다.

139) *Doctrines de l'ecole japonaise Tendai au debut du IX<sup>e</sup> siecle: Gishin et le Hokke-shu gi shu* 그의 박사논문, 1990.

140) *La Centurie du Lotus Poemes de Jien (1155-1225) sur le Sutra du Lotus*, College de France, Institut des Hautes Etudes Japonaises, Paris, 266 p.

141) 《La puissance du verbe: semantique de la poesie bouddhique japonaise du moyen-age》], in *The Global Stature of Japanese Religious Texts: Aspects of Textuality and Syntactic Methodology*, Nagoya University; p. 171-181.

142) Fayard, le Serie de 《Tresors du bouddhisme》, Paris.

143) *Un reve tibetain*, Albin Michel, 1994, prix Alexandra-David-Neel/Lama-Yongden.

지난 세기 자신의 철학을 온전히 살아내기 위해, 위대한 프랑스 철학자들은 스피노자의 영혼을 잠깨워 이 시대로 초청한다. 그리하여 스피노자와 하이데거의 재해석을 통해 오늘의 프랑스적 사유의 고유성은 만개해갈 수 있었다. 이런 문화사의 풍경 한가운데, '스피노자'는 우리 시대에 다시 찾아와, '믿음'이 증발해버린 성마르고 수분기 없는 우리의 영혼에 새로운 습결을 불어넣어준다.

앙드레-콩트 스펜빌 (Andre-Compte Sponville)'과 '뤽-페리 (Luc-Ferry) 역시 스피노자와 불교와의 연계성을 통해, 내재성으로부터 구원의 희망을 기원한다. 원효의 '일심'의 사유와 스피노자의 '내재 철학'은 공허를 견뎌내고 있는 오늘의 우리들로 하여금 인간 본성의 여여함을 믿을 수 있도록 자각케한다.

마명은 기신론에서 “법이 곧 중생심” (곧 내재철학)임을 분명히 전제한다. 일심 철학은 스피노자의 '심즉일물'과도 같은 내재철학이다. 평등의 존재양식을 전제로하는 일심사상은 곧 '내재성 속의 초월성'이라 명명할 수 있을 것이다. 우리는 정확히 바로 이 맥락 위에서 원효의 사유가 프랑스 사상계에 충분한 관심과 환기를 일으킬 수 있음에 주목하고자 한다.

## 8. 결론

우리는 지금까지 프랑스에서의 한국 불교의 현재 위치와 한국 불교 연구환경의 조성을 위한 방안을 살펴보았다. 그 구체적 방안으로는 일본의 프랑스에서의 불교환경 조성을 위한 노력의 여정을 언급했다. 우리는 일본의 사례를 통해, 서로 다른 문화의 깊은 수궁과 이해를 위해서는 필연적으로 오랜 질적 숙성의 시간이 요구될 수 밖에 없음을 배운다. 한 세기에 가까운 장구한 시간을 관통해오면서, 일본 불교는 프랑스 내에 명실공히 동양정신을 대변하는 고유하고 풍성한 '정신의 공간'을 마련하게 된다. 그리하여 일본불교의 사유는 현대 프랑스 불교학자들뿐만 아니라 철학자들에게도, 기꺼이 새로운 가능성의 모색을 위한 '바깥의 사유'의 근원지로 여겨지게 된다.

이제 겨우 원효에 관한 저술 두 편만이 번역되어 있을뿐인 한국불교의 현재모습은, “프랑스 사상계에 끼친 원효사상의 영향”을 논하기에는 아직 멀어가야 할 길이 요원하다. 우리는 일본의 사례를 통해 꾸준하고 정밀한 우리 불교 고전의 번역뿐만 아니라, 오늘날의 뛰어난 불교 연구서들의 편찬을 예비해야한다. 그러기 위해선 일본의 사례처럼 한국 불교학자와 프랑스 연구자들 간의 공동 연구조직이 반드시 필요하다. 이와 관련한 자료로는 박진영의 '한국불교 문헌 영역사업의 필요성'<sup>144)</sup>을 참조할 수 있겠다. 오랜 시간 동안 미국에서의 한국 불교 소개의 과정은 우리에게 보다 구체적이고 상세한 방안들을 제시해 줄 수 있을 것이다.

아울러 유럽인들이 원효의 사유에 귀 기울일 수 있도록 하기 위해서는, 그들의 사상사의 문맥을 정확히 짚어내어, 그 문맥의 결위에 氣局을 너머 理通한 원효 사유의 보편성을 접목시켜야 한다. 우리는 濫故而知新의 가치를 다시 한번 환기한다. '옛것을 버리'는 '濫故'를 통한 受容의 측면이 무르익었다면, 이제는 한국 불교의 세계화의 모색을 향해, '새롭게 해석하는' 知新적 창조의 방향전환 또한 중요한 때이다. 이 知新의 역할을 제대로 수행하기

144) 박진영, '한국불교문헌 영역사업의 필요성', 불교평론 65호: 불교경전의 번역과 유통, 2016.

위해서는, 오늘의 시대에 인류는 어떤 목소리를 담아 구원을 염원하는지, 보다 겸허히 귀 기울여야 할 때이다. 그때에서야 비로소 원효사상의 적법한 用大가 구현될 수 있기 때문이다. 나아가 그것은 동시에 개념과 삶 사이에 어떠한 차이도 존재하지 않기를 희구했던 스피노자의 철학에게로 한걸음 다가가는 길이기도 하다.

\*참고 문헌

1. P. Son-yong, La pens蛙 bouddhique dans l'histoire p馱agogique de Cor蛙, in Revue de Cor蛙 Soul, vol.11,n°1,pp.19-29, 1979.
2. Le Bouddhisme cor蛙n, Commission nationale cor蛙ne pour l'UNESCO, S琒ul, 1974.
3. Kusan, La voie du Zen Cor蛙n, traduit par Chonggong sunim, Saint-Michel-en-L'Herme, Paris, 1999.
2. 이지뵀르의 역주와 대승기신론의 시각사위 Marche inverse d'Igitur et quatre marches inverses /de Tatha d'Essai veillant la foi en Mah y na장정야 프랑스어문교육 제33집, 2010.2, 607-624 (18 pages)
3. Lee Hyekyung-Mercedes, "Introduction la vie et de la pense de Wonhyo, matre coren de l'humanisme dans P. Aulln de Haro (d.), Thorie de l'Humanisme, Madrid, Verbum, 2010, vol. VI, p. 209-238.
4. Rhi, Ki-Yong, Aux origines du "참회Tch'an Houei" : aspects bouddhiques de la pratique penitentielle, Korean Institute for Buddhist Studies, 1982.
5. Life and teachings of the master Daehaeng Seon / Vida y ensenanzas de la maestra Seon Daehaeng / 대행, 한마음선원, 2005
6. *Embodiment and Awareness. Perspectives from phenomenology and cognitive science* (ed. with S. Gallagher), in: *Theoria et Historia Scientiarum, An International Journal for Interdisciplinary Studies, Special issue, Vol. VII, 2003/1, Torun, The Nicolas Copernicus Univerisity Press (Tomasz Komendzinski ed.), 264p.*
7. *Special issue on Attention.* In *Continental Philosophy Review* (ed. with A. Steinbock), Dordrecht, Kluwer, 2004, 151p.
8. *Bouddhisme et philosophie.* Actes du Colloque, mai 2005, org. et馱. par N. Depraz, F. Bonardel et F. Midal in: *Cahiers Bouddhiques n†, mars 2006, 169p; DVD Bouddhisme et philosophie.* Production et馱ition Nangpa/J. Mielnik.
9. *L'attention.* Num馱o sp馱ial馱it芮 par N. Depraz, Alter n°18, Paris, 2010, 365p.

# 원효가 미주불교에 미친 영향 -로버트 버스웰, 박성배, 찰스 뮐러, 리차드 맥브라이드의 원효 인식과 이해-

김지연<sup>145)</sup>

## 목 차

- I. 시작하며
- II. 로버트 버스웰(Robert Evans Buswell Jr.)
  - 1. 중층적 구조의 복잡성
  - 2. 통합적인 관점: 회통
- III. 박성배(Sung Bae Park)
  - 1. 개합(開合)과 화쟁
  - 2. 몸과 몸짓 그리고 실천
- IV. 찰스 뮐러(A. Charles Muller)
  - 1. 도입부의 형식
  - 2. 본론-논리적 형태
  - 3. 언어를 초월한 결론
- V. 리차드 맥브라이드(Richard D. McBride II)
  - 1. 『무량수경종요』에 담긴 위대한 계획
  - 2. 원효에 대한 후대의 인식
- VI. 마치며

### I. 시작하며

원효(元曉, 617~686)는 한국 불교를 대표하는 인물 가운데 한 사람이다. 원효 탄신 1400주년을 앞둔 이 시점에서, 현재 불교학계에 살아있는 그의 모습을 고찰하는 것은 매우 의미있는 일이라고 판단된다. 원효는 신라를 포함하는 한반도로부터 중국·일본 등 동아시아 불교에 많은 영향을 미쳤다. 뿐만 아니라 그 영향력은 전 세계로 확장되어, 천년이 넘는 지금까지도 광범위한 분야에서 원효의 사상을 접할 수 있다. 그 가운데 북

145) 금강대학교 불교문화연구소 HK연구교수.

아메리카 지역으로 범위를 좁혀보았을 때, 원효의 사상에 대한 관심은 많은 저술, 논문, 번역서 등을 통해서 확인할 수 있다.

우선 원효의 저술이 번역되었는데, 『원효대사전집(International Association for Wonhyo Studies' Collected Works of Wonhyo Series)』이 주목할 만하다. 1권은 로버트 버스웰(Robert Evans Buswell Jr.)이 『금강삼매경론』을 번역하였다.<sup>146)</sup> 2권은 찰스 뮐러(A. Charles Muller)가 『이장의(The System of the Two Hindrances)』, 쩡투웬(Nguyen, Cuong Tu)이 『십문화쟁론(Treatise on the Ten Ways of Resolving Controversies)』과 『중변분별론소(Commentary on the *Discrimination between the Middle and the Extremes*)』, 댄 러썬스(Dan Lusthaus)가 『판비량론(Critical Discussion on Inference)』을 번역하였다.<sup>147)</sup> 그리고 『대승기신론회본(大乘起信論會本)』을 포함한 원효의 다른 저술들도 번역이 진행되고 있다. 또한 찰스 뮐러가 샘 베르메르스(Sam Vermeersch)와 함께 한국전통사상총서총서의 영역인 *Collected Works of Korean Buddhism*에 참여하여 번역한 『원효(Wonhyo: Selected Works)』<sup>148)</sup> 등이 있다.

원효와 관련된 저술이나 논문을 발표한 학자들로는 루이스 랭카스터(Lewis R. Lancaster)<sup>149)</sup>, 박성배(Sung Bae Park), 로버트 버스웰, 찰스 뮐러, 리차드 맥브라이드(Richard D. McBride II), 피터 리(Peter H. Lee)<sup>150)</sup>, 오영봉(Young Bong Oh)<sup>151)</sup>, 김종인(Jong In Kim)<sup>152)</sup>, 샘 베르메르스<sup>153)</sup>, 베르나르 포(Bernard Faure)<sup>154)</sup>, 장왕식(Wang Shik Jang)<sup>155)</sup> 등이 있다.

이 가운데 본고에서는 미주불교권에 원효의 사상을 펼쳐 보이고 있는 로버트 버스웰, 박성배, 찰스 뮐러, 리차드 맥브라이드의 원효와 관련된 연구에 주목하려고 한다. 이들은 앞에서 언급한 사람들과 함께 원효를 연구한다는 공통점을 가지고 있지만, 각각이

146) Robert Buswell Jr., *Cultivating original enlightenment: Wonhyo's Exposition of the vajrasamadhi-sutra*, (University of Hawaii Press, 2007).

147) A. Charles Muller, Nguyen, Cuong Tu, *Wonhyo's Philosophy of Mind*, (University of Hawaii Press, 2012).

148) A. Charles Muller, Park, Jin Y, Sem Vermeersch, *Wonhyo: Selected Works*, (the Jogye Order of Korean Buddhism, 2012).

149) Lewis R. Lancaster, "Wonhyo: A Study of his Complilations", 『원효전서 영역』, (국제원효학회, 2002), pp.219~228.

150) 피터 리(Peter H. Lee)는 원효에 대한 기록을 담고 있는 『삼국유사(Samgukyusa)』를 번역하였다. 그 외에도 Griffis의 번역을 포함하여 7종류가 있다.(자세한 사항은 (고영섭, 「한국불교학의 세계화와 세계 불교학의 한국화 방안」, 『세계의 불교학 연구』 p.14참조). 피터 리는 『삼국유사』와 함께 『해동고승전(Lives of Eminent Korean Monks: The Haedong Kosung Chun)』도 번역하였는데, 고영섭은 두 문헌 모두 번역과 주석의 모든 면에서 큰 문제없이 번역되었다고 평가하였다.(『세계의 불교학 연구』 p.37참조) 그리고 리차드 맥브라이드도 그의 유연한 번역과 자세한 각주를 담은 번역은 한국불교에 대한 초기 연구에 대해 높은 기준을 세웠다고 평가했다.(Richard D. McBride II, "The Study of Korean Buddhism in North America: Retrospective and Recent Trends", *The Review of Korean Studies*, p.28참조)

151) Young Bong Oh, *Wonhyo's theory of harmonization*, (New York University, 1988). 한국어로는 『원효의 화쟁사상연구』(홍법원, 1989)로 번역되었다.

152) Jong in Kim, *Philosophical Contexts for Wonhyo's Interpretation of Buddhism*, (Stony Brook University, 2002). 한국에서 한국학 학위논문총서(no.6)로 2004년에 단행본으로 출판되었다.

153) Sem Vermeersch, "Buddhism and Political Intergration: Reflections on the Buddhist *Summa* of Wonhyo and Political Power", *Acta Koreana* 18(2015), pp.95~117.

154) Bernard Faure, "Random thoughts: Wonhyo's "Life" as thought", 『불교연구』 11,12(1995), pp.197~223.

155) Wang Shik Jang, "Wonhyo's Doctrines of Ultimate Reality and Faith: A Whiteheadian Evaluation", Ph D. diss., (Claremont Graduate School, 1992)

연구하는 문헌이 다르고 원효를 바라보는 관점도 일치하지 않는다. 그러므로 이들의 원효와 관련된 연구를 살펴보고, 이를 통해서 드러나는 원효에 대한 인식과 이해를 바탕으로 원효가 미주불교에 미친 영향을 고찰해보고자 한다.

## II. 로버트 버스웰(Robert Evans Buswell Jr.)

로버트 버스웰은 현재 캘리포니아 대학교 로스앤젤레스(UCLA, University of California, Los Angeles)의 교수이다. 그는 『금강삼매경(金剛三昧經)』을 다룬 『중국과 한국의 선사상 형성』<sup>156)</sup>과 『금강삼매경』을 번역한 『원효대사전집1』<sup>157)</sup>을 출판하였다.<sup>158)</sup> 그리고 「원효의 삶과 저술의 연대」<sup>159)</sup>, 「원효가 『금강삼매경론』을 두 가지 형태로 썼을까?」<sup>160)</sup>, 「한국 승려 원효의 전기」<sup>161)</sup>, 「서문: 지눌의 삶과 사상」<sup>162)</sup>, 「문화적·종교적 원형으로서의 원효-한국불교 고승전에 대한 연구」<sup>163)</sup>, 「한국 승려 원효의 고승전」<sup>164)</sup>, 「원효 번역」<sup>165)</sup>, 「한국 불교문학에서 원효와 주석적 장르」<sup>166)</sup>, 「‘한국’ 불교 전통의 출현」<sup>167)</sup>, 「대륙적 관점에서 본 한국불교」<sup>168)</sup>, 「동아시아의 맥락에서 본 한국의 불교사상」<sup>169)</sup> 등과 같은 연구를 통해 원효에 대한 관심을 드러내고 있다.

그는 신라의 승려인 원효를 한국불교전통에서 배출한 최고의 학자로 평가한다.<sup>170)</sup> 왜냐하면 양과 질의 측면에서 모두 뛰어나기 때문이다. 양적인 측면에서 본다면 원효 이전의 신라불교에서 서술된 소량의 저술들에 비해, 원효를 저자로 하는 저술은 100여권(이

156) Robert E. Buswell, Jr., *The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea: Vajrasamadhisutra, A Buddhist Apocryphon*, (Princeton University Press, 1989). 이 책의 일부분을 김종명과 조은수가 『중국과 한국의 선사상 형성』(2015)으로 번역하였다.

157) 각주2 참조.

158) 그 외에도 *Tracing Back the Radiance: Chinul's Korean Way of Zen*(pp.7~9 참조)에서, 지눌에게 영향을 미친 인물로 원효를 소개하고 있다.

159) Robert E. Buswell, Jr., "The Chronology of Wonhyo's Life and Works", 『원효논총』, (원효연구, 1987), pp.932~964.

160) Robert E. Buswell, Jr., "Did Wonhyo Write Two Versions of his *Kumgang sammaegyong-ron*? And Issue in Korean Buddhist Textual History", 『한국학의 과제와 전망』, (한국정신문화연구원, 1988).

161) Robert E. Buswell, Jr., "The Biographies of the Korean Monk Wonhyo: A Study in Buddhist Hagiography.", *Biography as a Genre in Korean Literature*, (Berkeley, 1989)

162) Robert E. Buswell, Jr., "Introduction: The life and thought of Chinul", *Tracing Back the Radiance*, (University of Hawaii Press, 1991)

163) Robert E. Buswell Jr., "Wonhyo as Cultural and Religious Archetype: A Study in Korean Buddhist Hagiography", 『불교연구』 11,12(1995), pp.129~172.

164) Robert E. Buswell Jr., "Hagiographies of the Korean Monk Wonhyo", *Buddhism and Practice*, (Princeton University Press, 1995), pp.553~562.

165) Robert E. Buswell, Jr., "On Translating Wonhyo", *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, 1(2002).

166) Robert E. Buswell, Jr., "Wonhyo and the Commentarial Genre in Korean Buddhist Literature", *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, 2(2003).

167) Robert E. Buswell Jr., "The Emergence of a Korean Buddhist Tradition", *Korean Buddhism in East Asian Perspective*, (Jimoondang, 2007).

168) Robert E. Buswell, Jr., 「대륙적 관점에서 본 한국불교」, 『상월원각대조사 탄신 100주년 기념 국제학술대회: 미래세계와 불교』, (대한불교천태종, 2011).

169) Robert E. Buswell, Jr., 「동아시아의 맥락에서 본 한국의 불교사상」, 『동아시아 속 한국 불교사상가』, (동국대학교출판부, 2014).

170) Robert E. Buswell, Jr., "Introduction: The life and thought of Chinul", *Tracing Back the Radiance*, p.7 참조.

가운데 25여종이 현존한다)에 이르기 때문이다. 그리고 질적인 측면에서 본다면 원효의 주석에 보이는 구조적 양식(기)과 중국철학의 주요한 학파들의 견해를 화합하는 내용(72), 법장의 사상발달에 큰 영향을 준 『대승기신론(大乘起信論)』에 대한 해석인 『대승기신론소(大乘起信論疏)』, 인도에서 부처님이 설한 경전과 동일한 수준의 대우를 받는 논자들의 저작에 부여되는 명칭인 ‘논’이 부여된 『금강삼매경론(金剛三昧經論)』 등의 저술을 남겼기 때문이다. 이와 같은 사실에 근거하여 로버트 버스웰은 원효를 신라불교의 학문적 전통을 창시했고, 신라를 넘어 중국의 불교전통에서도 최고의 업적을 상징하는 사람으로 간주한다.<sup>173)</sup>

위대한 한국불교사상가인 원효의 저작들을 연구한 로버트 버스웰은 해석학적 관점에서 원효의 저술방식을 분석하였는데, 구조적 측면과 내용적 측면으로 나누어 살펴보고자 한다.

### 1. 중층적 구조의 복잡성

원효를 저자로 기록한 저술들의 대부분은 동아시아 불교에서 중요시한 경전이나 논서에 대한 해석을 담은 주석서이다.<sup>174)</sup> 로버트 버스웰은 주석적인 성향이 강한 원효의 저작들이 형식면에서 전형적인 동아시아의 주석방식을 따른다고 밝힌다.

그는 동아시아의 전형적인 주석방식이, 비록 도입부에서 주석의 대상이 되는 문헌의 중요성과 구조의 윤곽을 담고 있어 간단한 양식으로 보이지만, 주석 부분에서 해석학적 내용들이 덧붙여지면서 거대하게 복잡한 구조를 갖는다고 설명한다.<sup>175)</sup> 그리고 『금강삼매경론』의 구조를 근거로 하여 원효 저술의 동아시아적 주석방식을 보여준다. 『금강삼매경론』은 『금강삼매경』을 해석하면서, 중심 사상에 대한 저술·주제에 대한 분석·제명에 대한 설명·본문에 대한 설명이라는 4중 구조를 갖춘다. 앞의 세 부분은 기본적인 서두로 분량은 『신수대장경(新修大藏經)』의 3쪽에 불과하지만, 마지막 부분은 45쪽에 걸쳐 저술되고 있다. 일반적으로 마지막인 네 번째 부분은 다시 여러 개의 복잡한 부분으로 나누어지는데, 『금강삼매경론』에서 원효는 이 부분에 다섯 단계의 부제를 포함시키고 있다.<sup>176)</sup> 이와 같이 다중적인 구조로 복잡한 주석적 형식을 구성하였음에도 불구하고, 원효는 장(章)·품(品)·절(節)·항(項) 등의 구체적 부분에 대한 언급은 하나도 없다.<sup>177)</sup> 따라서 원효의 저술에 접근하는 것은 쉬운 일이 아니므로, 로버트 버스웰은 원효의 복잡한 해석학적 주석의 구조에 주의하여 각 부분에 적절한 윤곽을 잡아 주어야 함을 강조하고 있다.<sup>178)</sup> 그래서 로버트 버스웰 자신도 그 실천의 하나로 서구 불교학의 기준에 따라 『금강삼매경론』의 과단을 나누는 작업을 하여,<sup>179)</sup> 동아시아의

171) Ibid, p.7; Robert E. Buswell, Jr., "Wonhyo and the Commentarial Genre in Korean Buddhist Literature", p.47 참조.

172) Robert E. Buswell, Jr., "Introduction: The life and thought of Chinul", p.9참조

173) Robert E. Buswell, Jr., "Wonhyo and the Commentarial Genre in Korean Buddhist Literature", p.45; p.47 참조.

174) Ibid, p.45. 버스웰은 주석서가 아닌 저술들도 주석적 성향이 강하다고 하였다.

175) Robert E. Buswell, Jr., "On Translating Wonhyo", 1(2002), p.227 참조.

176) Ibid, pp.227~228 참조.

177) Robert E. Buswell, Jr., "Wonhyo and the Commentarial Genre in Korean Buddhist Literature", p.52.

178) Robert E. Buswell, Jr., "On Translating Wonhyo", p.228.

179) Robert E. Buswell, Jr., "Wonhyo and the Commentarial Genre in Korean Buddhist Literature", pp.54~55.

주석전통이 익숙하지 않은 서구인에게 『금강삼매경론』을 좀 더 명확하게 이해시키는 계기를 마련해주었다.

지금까지 살펴본 것과 같이, 주석하는 과정에서 하나하나에 중첩된 설명을 덧붙여 복잡한 구조를 갖는 원효의 주석형식은 인도가 아닌 중국 고유의 전통으로부터 유래한 것<sup>180)</sup>이라고 로버트 버스웰은 보고 있다. 그러므로 도안(道安, 314~385)과 지의(智顛, 538~597)의 서술형식을 검토하여 원효의 저술에 반영되었음을 증명하였다.<sup>181)</sup> 그의 관점에 따르면 원효의 저술들은 형식적인 면에서 ‘신라’라는 지역에 한정하여 이해하기 보다는 좀 더 확장된 동아시아적 맥락에서 이해되어야 할 것이다.

## 2. 통합적인 관점: 회통

원효를 설명할 때 대표되는 용어 중 하나는 ‘회통(會通)’이다. 로버트 버스웰 역시 신라의 학승인 원효의 회통에 나타나는 통합적인 사상에 주목하여 『십문화쟁론(十門和諍論)』, 『대승기신론소』와 『대승기신론별기(大乘起信論別記)』, 『금강삼매경』에 대한 주석서인 『금강삼매경론』을 포함한 그의 많은 저작들의 초점이 상호괴리적인 불교의 가르침을 화해시키는데 맞춰져 있다고 밝혔다.<sup>182)</sup> 또한 원효의 회통철학이 지닌 구체적 목표는 대승불교 철학에서 중관학파의 공관과 유식학파의 유식사상 간의 반목을 융화시키려는 데 있고, 『대승기신론소』에서 그 노력이 가장 뚜렷하게 나타난다고 한 박종홍 박사의 주장을 제시하여, 자신의 견해의 타당성을 입증한다.<sup>183)</sup> 그리고 박종홍 박사가 중관과 유식의 융합의 대표적인 예로 『대승기신론소』를 든 것에 대해, 이 두 가지 접근이 공존하면서 진정한 융화적 시각을 산출할 수 있는 것은 오직 여래장사상이며, 문헌적으로 정당화해주는 중요한 논서 중 하나가 『대승기신론소』였다고 부가적으로 설명한다.<sup>184)</sup>

로버트 버스웰은 이러한 융화적 태도인 회통이 드러나는 『대승기신론소』의 영향 아래 『금강삼매경론』이 성립되었다고 보고 있는데, 『금강삼매경론』의 저술이유와 서술방식의 두 측면에서 그 이유를 밝힌다.<sup>185)</sup> 우선, 원효가 『금강삼매경론』을 저술한 이유는 불교교단 내부에서 발생한 철학적 갈등을 해소하는 종합적인 원리와 그가 중시했던 수행, 즉 실천적 기반을 다질 수 있는 원리를 『금강삼매경』에서 발견했기 때문이다. 비록 실천적인 측면이 추가되었지만, 회통적 시각을 추구한 것은 『대승기신론소』와 동일하다. 다음으로, 『금강삼매경론』에는 『대승기신론소』와 동일한 전거가 많은 부분에서 보이며, 『대승기신론』의 일심이문(一心二門)의 구조도 나타난다. 따라서

180) Ibid, pp.52~53.

181) Robert E. Buswell, Jr., "Wonhyo and the Commentarial Genre in Korean Buddhist Literature", pp.49~50 참조.

182) 로버트 버스웰, 『중국과 한국의 선사상 형성』, 김종명·조은수 옮김(한국학중앙연구원출판부, 2015), p.49 참조.

이에 대해 밀러는 원효가 각 학파들 간의 차이는 불교교리, 즉 붓다가 설한 법의 상이함이 아닌 그것을 바라보는 관점의 차이에서 비롯된 것이라고 밝히고 있다고 제시하여, 원효의 사상을 좀 더 명확하게 상세히 밝히고 있다.

183) 로버트 버스웰은 박종홍과 의견을 같이 하는 부분이 많은데, 그가 박종홍의 글(「원효의 철학사상」)을 영어로 번역한 것이 이러한 경향을 반영한 근거로 추정된다. Robert E. Buswell, Jr., "Wonhyo's Philosophical Thought.", *Assimilation of Buddhism in Korea: Religious Maturity and Innovation in the Silla Dynasty*, (Berkeley: Asian Humanities Press, 1991).

184) 로버트 버스웰, 『중국과 한국의 선사상 형성』, p.187 참조.

185) Ibid, p.189 참조.

『금강삼매경론』도 일심이문의 구조를 통한 회통사상을 중심으로 전개되고 있음을 알 수 있다.

이와 같은 원효의 회통사상은 논쟁을 일으키는 학파나 학자들을 융화하는 것이지만, 이것은 표면적인 것일 뿐이고 심층적으로 들어가면 더 심오한 의미를 갖는다. 로버트 버스웰은 이것을 붓다의 가르침으로의 귀결로 보고 있다. 그는 『십문화쟁론』의 서문을 제시하여 원효가 이 논을 지은 이유가 수많은 불교문헌에서 나타나는 붓다의 가르침 본래의 ‘완전한 소리[원성]’에 대한 다양한 표현들을 조화시키기 위함임을 밝히고 있다.<sup>186)</sup> 이 서문의 내용을 통해서 원효의 회통은 붓다의 가르침에 대한 각각의 다른 해석에 따른 다양한 표현들을 조화시키는 것이고, 궁극적으로는 본래의 붓다의 가르침을 드러내는 것이라고 할 수 있다. 그렇기 때문에 로버트 버스웰은 경전이 ‘붓다의 말’과 동일함을 증명하는 것이 주석서의 역할이라고 설명한다.<sup>187)</sup>

정리해보면 원효가 『십문화쟁론』을 포함한 여러 주석서를 저술한 의도는 본래 하나였던 ‘붓다의 가르침(완전한 소리)’에 대한 다른 해석에 따른 논쟁들을 조화시키기 위한 것이다. 또한 각각이 다른 해석을 담고 있다고 하더라도 그것들은 모두 ‘붓다의 가르침(붓다의 말씀)’이라는 사실을 입증하기 위한 것이다. 즉, 원효가 해석을 시도한 대승경전도 모두 붓다의 가르침으로 연결하여, 대승경전의 정통성을 부여하는 것이라고 할 수 있다. 로버트 버스웰은 이와 같은 원효의 주석적 성향을 동아시아 대승불교전통의 독특한 특징으로 보면서, 구조적인 측면에 이어 내용적인 측면에서도 동아시아적 관점에서의 폭넓은 이해의 필요성을 강조하고 있다. 그러므로 원효의 저술을 번역할 때, 학자들은 반드시 언제나 그의 저술에 나타나는 중국의 또는 동아시아의 맥락을 고려해야 한다고 주장한다.<sup>188)</sup>

원효의 『대승기신론소』가 동아시아 불교전통에서 중요시되는 법장의 『대승기신론별기』에 많은 영향을 주었기 때문일 것이고, 원효가 저술할 때 신라만이 아닌 중국을 포함한 동아시아 전역의 불교학자나 불교도를 대상으로 했을 것이기 때문이다. 특히 로버트 버스웰은 원효가 법장의 사상에 커다란 영향을 미친 사실을 반복해서 언급하고 있는데, 이를 통해 중국과 한반도에서 편찬된 저서들이 비교적 신속하게 다른 지역으로 전달되었기 때문에 동아시아 전역에 걸쳐 학자들은 다른 지역의 동료들이 이론 업적에 대한 최신정보를 늘 받아보고 있었다<sup>189)</sup>고 추정하며, 당시 학문계의 동향까지도 파악하고 있다.

더 나아가 “[중국에서 활약한 수행자들이] 스스로를 지칭할 때 ‘한국승려’가 아니라 6세기 경 저술로 추정되는 『고승전(高僧傳)』에서 사용한 승려의 분류인 ‘제자’ · ‘스승’ · ‘포교사[唱導]’ · ‘교리전문가[義解]’ 혹은 ‘참선자[習禪]’ 등을 사용했을 것이다. 이러한 분류는 민족적, 문화적 경계를 초월한다”<sup>190)</sup>고 하면서 한국이라는 한반도에 한정된 지형적 경계를 벗어나서 동아시아적 시각에서 봐야 하고, 원효도 동일한

186) Ibid, p.185 참조.

187) Robert E. Buswell, Jr., "Wonhyo and the Commentarial Genre in Korean Buddhist Literature", p.59 참조.

188) Robert E. Buswell, Jr., "On Translating Wonhyo", p.228.

하지만 로버트 버스웰은 원효의 저술을 완벽하게 이해하기 위해서는 교리적, 사회적, 정치적 맥락을 포함하는 실질적인 신라불교의 환경을 검토해야 한다고 언급하면서(p.229) 원효 당시의 저술환경의 중요성도 고려하고 있다.

189) Robert E. Buswell, Jr., 「대륙적 관점에서 본 한국불교」, p.746.

190) Ibid, p.750.

맥락에서 이해되어야 한다는 로버트 버스웰만의 독특한 관점을 제시한다.

### III. 박성배(Sung Bae Park)

박성배는 스톤리 브룩 대학교(Stony Brook University) 교수로, 원효를 주제로 하여 많은 연구를 하였다; 「원효의 논리구조」 191), 「해석학적 도구로서 중요의 형식」 192), 「『대승기신론소』에 나타난 원효의 믿음체계」 193), 「한국문화의 거인, 원효」 194), 『한국사상과 불교-원효와 퇴계, 그리고 돈점논쟁』 195). 「원효사상 전개의 문제점. 박종홍박사의 경우」, 「교판론을 중심으로 본 원효와 의상」, 「원효의 화쟁논리로 생각해 본 남북통일문제」, 「원효의 신앙체계-『대승기신론』을 중심으로」, 「원효, 서양에 가다 -그러나 아무도 그를 알아보는 사람이 없다-」 등. 이와 같은 연구를 통해 원효가 항상 그의 학문의 중심에 자리하고 있었고, 원효를 영미권에 알리는데 큰 공헌을 했음을 알 수 있다. 박성배는 본고에서 다루는 로버트 버스웰, 찰스 윌러, 리차드 맥브라이드가 해석학적 관점에서 원효의 서술형식에 초점을 맞추는 것과는 달리, 원효의 사상적인 측면과 실천적이 측면에 중점을 두고 있다.

#### 1. 개합(開合)과 화쟁

##### 1) 개합에 대한 바른 이해

박성배는 원효의 사상에 대해 앞에서 소개한 로버트 버스웰과 몇 부분에서 입장을 달리하는데, 가장 두드러지는 것은 ‘개합’에 대한 이해의 차이이다.<sup>196)</sup> 로버트 버스웰은 ‘개합’을 ‘전개와 통합’으로 해석한 박종홍의 관점에 따라 ‘개’와 ‘합’을 각각 ‘Analysis’와 ‘Synthesis’로 번역한다. 그러나 박성배는 ‘개’와 ‘합’을 ‘전개’와 ‘통합’ 또는 ‘분석’과 ‘통합’으로 이해하는 것에 대한 타당성의 문제를 제기하였다. 그는 원효에게 개합은 문제제기일 뿐이고, 더 중요한 것은 ‘개’와 ‘합’의 관계가 어떻게 해서 대립의 관계에서 자재의 관계로 넘어가느냐에 있다<sup>197)</sup>고 보기 때문이다. 즉, 전개하여 통합한다는 ‘개합’ 각각의 용어적 정의만을 따르기 보다는, 그 용어에 내재된 ‘개’와 ‘합’의 상호관계 및 대립에서 자재로 변화시키는 그 작용까지도 고찰해야 한다는 것이다.

박성배는 원효가 ‘개합’에서 나타내려고 한 진의는 ‘화쟁’으로 모든 것을 회통하여 무애(無碍)와 자재(自在)를 성취하는데 있다고 말한다.<sup>198)</sup> 왜냐하면 ‘회통’의 저변에는 무애와 자재가 놓여있기 때문이고, 이것은 『화엄경소(華嚴經疏)』 서문에서도 드러난다.<sup>199)</sup> 그의 관점에서 본다면, 박종홍과 로버트 버스웰의 이해에는 ‘개합’의 궁극

191) 박성배, 「원효의 논리구조」, 『원효전서 영역상의 제문제』, (국제원효학회, 1997).

192) 박성배, "The Essence-Function Formula as a Hermeneutic Device", *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, 1(2002).

193) 박성배, "Wonhyo's Faith System as seen in his Commentaries on the Awakening of Mahayana Faith", *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, 2(2003).

194) 박성배 외, 「한국문화의 거인, 원효」, 『한국불교의 보편성과 특수성』, (한국학술정보, 2008).

195) 박성배, 『한국사상과 불교-원효와 퇴계, 그리고 돈점논쟁』, (혜안, 2009).

196) 이 외에도 로버트 버스웰이 『금강삼매경론』의 “無破而無不破”를 “though refuting nothing, there is nothing not refuted”라고 번역한 것에 의문을 제기하고 수정하였다. 자세한 내용은 박성배, 『한국사상과 불교-원효와 퇴계, 그리고 돈점논쟁』, p.183 참조.

197) 박성배, 『한국사상과 불교-원효와 퇴계, 그리고 돈점논쟁』, p.203.

198) 박성배 외, 「한국문화의 거인, 원효」, p.381 참조.

199) Ibid, p.383 참조.

적인 목적인 무애와 자재의 성취가 결여되어 있는 것이다.

뿐만 아니라 박성배는 ‘전개’가 먼저 일어나고 그 후에 ‘통합’이 이루어진다고 하는 ‘개합’의 선후관계를 설정한 박종홍과 로버트 버스웰의 견해에 대해서도 의문을 제기한다. 그는 두 사람이 본 ‘개합’의 순서적 측면은 단순한 학자적 시각에 따른 한정적인 것일 뿐이고, 부처님의 경지에서 본다면 ‘합’은 바로 ‘일심(一心)’의 경지이기 때문에 ‘합’이 ‘개’에 선행한다고 밝힌다.<sup>200)</sup> 『대승기신론』에 따르면 청정한 상태의 일심에 무명이 혼입되어 염오된 세계가 전개되고, 무명이 다시 진여를 혼입함에 따라 염오가 사라져서 본래의 청정한 성품을 드러낸다. 따라서 깨달음의 경지인 ‘합’이 있고 그것에서 ‘개’가 이루어지며, 다시 ‘개’에서 ‘합’으로 이어진다. 이와 같은 이유로 원효는 서술하는 기법에서도 ‘개’에서 ‘합’이라는 일방성이 아닌, 박성배가 언급한 것처럼,<sup>201)</sup> 항상 ‘개’했다가는 ‘합’하고 ‘합’했다가는 ‘개’하면서, 나중에는 ‘개’에서 ‘합’을 드러내고, 동시에 ‘합’속에서 ‘개’를 봄으로써, 이 양자가 자유자재로 융통함을 밝히는 문장형식을 쓰고 있다는 것이다. 지금까지 살펴본 것처럼, 원효의 ‘개합’을 단순히 ‘전개’와 ‘통합’으로만 이해하는 것을 넘어서 궁극적인 진리인 ‘일심’까지도 포함하는 ‘개합’의 함축적인 의미까지 파악할 때, 원효의 사상에 대한 깊은 이해에 도달하여 그의 중심사상인 ‘화쟁’으로 이어질 수 있다.

## 2) 화쟁, 그 자유로움

그렇다면 박성배가 생각하는 화쟁은 어떤 것일까?

박성배가 바라본 원효의 화쟁사상은 ‘이렇게 하기만 하면 된다’는 방법으로 지상주의자 또는 ‘길은 이 길 밖에 없다’는 근본주의자들의 비화쟁적인 사고방식으로부터 자유로워지는 것을 가르치고 있다.<sup>202)</sup> 원효의 ‘화쟁’에 대한 박성배의 이해에서 주목되는 것은 ‘자유로움’이다. 이것은 위에서 서술한 ‘개합’에 내재된 ‘무애’와 ‘자재’와 연결되기 때문이고, 그도 개합을 통해 화쟁이 이루어진다고 밝히고 있다.<sup>203)</sup> 또한 그 ‘자유로움’은 원효의 탈종파적 성향으로도 이어진다. 잘 알려진 사실처럼 원효는 특정종파에 소속되지 않았고, 특정 인물이나 사상을 중심으로 자신의 사상을 전개시키지도 않았다. 그렇기 때문에 다양한 논쟁들을 조정하는 ‘화쟁’이 가능할 수 있었을 것이다. 본고에서 다루는 학자들은 공통적으로 ‘화쟁’에 주목하고, 그 특징을 모든 학파나 사상을 동등하게 다루는 것이라고 보는 공통된 견해를 갖는다. 이에 대해 박성배는 원효의 저술을 예로 들어 좀 더 구체적으로 원효의 ‘화쟁’을 설명한다. 박성배에 따르면,<sup>204)</sup> 원효는 지엄(智儼, 602~668)의 교판을 받아드린 것은 아니지만 그의 저술인 『화엄경소』를 보면 『화엄경』을 최고의 경전으로 평가하고 있다고 한다. 이 사실만을 본다면 『화엄경소』는 ‘화쟁’을 필두로 하는 원효의 저술 성향에 벗어난 듯 보인다. 하지만 원효는 다른 경전을 주석할 때에는 주석의 대상이 되는 경전을

200) Ibid, p.381 참조.

201) 박성배, 「원효, 서양에 가다-그러나 아무도 그를 알아보는 사람이 없다」, 『한국사상과 불교-원효와 퇴계, 그리고 돈점논쟁』, p.203.

202) Ibid, p.205 참조.

203) 박성배 외, 「한국문화의 거인, 원효」, p.381참조.

204) 박성배, 「敎判論을 중심으로 본 元曉와 義湘」, 『한국사상과 불교-원효와 퇴계, 그리고 돈점논쟁』, p.85 참조.

최고로 평가하고 있다. 예를 들면, 『열반중요(涅槃宗要)』에서는 『열반경(涅槃經)』이 최고이고, 『무량수경중요(無量壽經宗要)』에서는 『무량수경(無量壽經)』이 최고이며, 『금강삼매경론』에서는 『금강삼매경』이 최고인 것이다. 이와 같은 사실에 비추어 본다면, 원효는 모든 경전에 동등한 지위를 부여하고, 다루는 경전과 그 주석의 주제에 맞게 각각을 공정한 관점에서 평가하고 있음을 알 수 있다.

## 2. 몸과 몸짓 그리고 실천

박성배는 원효의 사상을 다루면서, 문자에만 의존하여 문헌에 갇힌 좁은 시각에서 원효를 이해하려고 하는 현대 학자들의 학문적인 태도를 지적한다.<sup>205)</sup> 문헌에만 갇혀있다는 것은 문헌해석을 통한 사상적인 측면에 치우쳐 원효가 중시했던 실천의 측면을 소홀히 다루고 있다는 것이다. 이에 대해 박성배는 ‘무애가(無碍歌)’와 ‘몸-몸짓’의 두 가지를 통해 원효의 실천문제에 대해 풀어내고 있다.

우선 ‘무애가’는 원효가 저잣거리를 다니면서 부른 노래이다. ‘무애가’의 ‘무애’는 위에서 ‘개합’의 심층적인 부분에 있는 것이고, ‘화쟁’의 ‘자유로움’과 연결되는 것이다. 즉, ‘무애가’는 원효의 사상에서 중심에 놓여있는 ‘개합’과 ‘화쟁’을 실천으로 이끌어 낸 것이라고 볼 수 있다. 그러므로 박성배는 “걸리는 것 투성이인 저잣거리를 ‘걸림 없음’의 상징인 춤과 노래로 물이 흘러가듯, 바람이 지나가듯, 공기가 통하듯, 싸움 없는 경지를 사람들에게 몸으로 보여준 원효의 극적인 인생이 그대로 평화를 주제로 한 한 편의 시 같고, 한 곡의 노래 같고, 한 폭의 그림 같다”<sup>206)</sup>고 표현한다.

그는 원효의 ‘무애’를 ‘걸림 없음’으로 해석하였는데, 그 범위를 확장하여 ‘무애’의 근원을 자연계의 생명에서 찾는다.<sup>207)</sup> 원효가 화쟁의 원리를 자연계에서 발견했다고 하는 박성배의 주장은 『열반중요』<sup>208)</sup>를 포함한 원효의 저술을 근거로 하고 있다. 박성배의 견해를 구체적으로 설명하면, 봄이 되면 생성되는 것이 ‘개’로 우주생명의 ‘퍼내보임’이고, 시간이 흘러 겨울이 되면 소멸되는 것이 ‘합’으로 우주생명의 ‘거두어들임’이 되는 것이다. 이처럼 우주생명의 ‘퍼내보임’과 ‘거두어들임’은 서로 모순되지 않고 걸림없이 자유자재하며, 이것이 바로 생명의 본래 모습이며 자연계의 질서이며 박성배가 제시하는 화쟁의 근본원리이다.<sup>209)</sup>

이처럼 원효의 화쟁은 학파간의 다른 주장이 표면상으로는 대립되어 보여도, 그 이면에는 붓다의 법으로 하나가 되는 것이다. 그리고 겉으로는 달라 보이는 대상도 자연계의 원리로 하나가 되는 것이다. 박성배는 이 화쟁을 『대승기신론』의 체(體)·용(用)과도 연결하여 설명하고 있는데, 독특하게 체-용을 몸-몸짓(Mom-Momchit)으로 번역한다. 그의 해석에 따른다면 체는 몸(the Body)이고, 용은 몸짓, 즉 몸의 작용(the Uses of the Body)이 되는 것이다. 이 해석은 원효의 『대승기신론소』의 해석을 반영한 것으로 보인다

205) 박성배, 「원효, 서양에 가다-그러나 아무도 그를 알아보는 사람이 없다」, p.191 참조.

206) 박성배, 「元曉의 和諍論理로 생각해 본 남북통일문제」. 『한국사상과 불교-원효와 퇴계, 그리고 돈점논쟁』, p.109.

207) Ibid, p.107 참조.

208) 『열반중요』에 나오는 “捨相歸一心門과 從性成萬德門”과 같은 원효의 말을 제시하여, 이들이 모두 생성과 소멸의 자연계 질서를 연상시킨다고 하였다(Ibid, p.109, 각주16 참조).

209) 자연계의 원리에 따라 화쟁을 본다면, 봄과 겨울이 지속적으로 반복되므로 ‘개’와 ‘합’도 끊임없이 반복될 것이다. 이러한 순환성이 원효의 저술에도 반영되어, 박성배가 앞에서 밝힌 것처럼, ‘개’와 ‘합’이 자유자재로 융통하는 것이라고 추정해 볼 수 있다.

다.210)

박성배는 몸-몸짓을 그림에 비유해서 설명하기도 하는데, “몸을 떠나서 몸짓을 그리려 하면 작은 그림이 되어버리지만 몸속에서 몸짓을 그리면 모든 작은 그림들이 각기 제 구실을 하게 된다. 작은 그림이란 <몸짓 그림>이요, 커다란 그림이란 <몸 그림>이다” 211)라고 하였다.

지금까지 살펴본 몸-몸짓을 화쟁과 연결하여 살펴본다면, 학파간의 서로 다른 견해는 다만 몸짓 즉 몸의 작용에 따라 일어난 것일 뿐이다. 그러므로 눈앞에 나타난 차이가 아닌 차이를 일으킨 근원적인 몸을 파악하여야 한다. 이처럼 몸과 몸짓을 함께 볼 때 완전하게 원효의 화쟁을 이해하는 것이다. 따라서 박성배는 ‘몸짓만 보지 말고 몸을 보라’고 외치고 있고, 스스로도 몸과 몸짓을 함께 보는 실천에 대해 되돌아보고 있다.212) 그는 원효를 연구하면서 이론적 측면과 더불어 실천적 측면도 다루어야 한다고 글에 자신의 견해를 담으면서, 동시에 자신의 삶 속에서 실천적인 부분을 실행하고 있는 것이다.

#### IV. 찰스 뮐러(A. Charles Muller)

찰스 뮐러는 현재 동경대학교(東京大學校)의 교수이고, 원효와 그의 저작에 대해 지속적으로 연구하는 학자이다. 그는 원효전서 영문판 출판에 참여하여 『이장의(二障義)』를 번역하는 등 원효 저술을 영미권에 소개하는데 큰 역할을 했다. 그의 저술 가운데 원효와 관련된 것은 「한국불교 혼합주의 철학의 핵심개념: 원효, 지눌, 기화의 상호의존과 체-용」 213), 「원효의 『이장의』」 214), 「장(障)에 대한 원효의 해석」 215), 「열 가지 경전에 따른 이장(二障)의 본질의 설명」 216), 「원효의 『무량수경종요』에서 나타나는 믿음과 사의(四疑)의 해소」 217), 「원효와 논리」 218), 「『법화경』에서 원효」 219), 「화쟁으로의 접근」 220) 등이 있다.

210) 박성배는 『대승기신론』의 “대승기신”에 대한 원효와 법장의 해석을 비교하여 원효의 관점을 부각시킨다. 법장이 “대승기신”을 “부처님의 경지를 바라보면서 자기의 마음을 잘 다스려라”라고 해석하며 “대승기신을 중의 경지를 말한 것이 아니다”라고 해석한 반면에, 원효는 “대승은 체요 기신은 용”이라고 해석하여 “대승기신”을 “부처님의 경지”, “중의 경지”로 본다. 원효는 믿음을 일으키는 ‘기신’이 대승의 작용이고 이로 인해 궁극에는 본체인 ‘대승’에 이르게 된다고 설명한 것이다. (박성배, 「원효의 신앙체계」, 『한국사상과 불교』, p.61 참조)

211) 박성배, 「원효의 신앙체계」, p.70.

212) 박성배 외, 「한국문화의 거인, 원효」, p.379.

213) A. Charles Muller, "The Key Operative Concepts in Korean Buddhist Syncretic Philosophy; Interpenetration and Essence-Function in Wonhyo, Chinul and Kihwa", *Bulletin of Toyo Gakuen University*, 3(1995), pp.33~48.

214) A. Charles Muller, "On Wonhyo's *Ijangui*", *Journal of Korean Buddhist Seminar*, 8(2000), pp.322~336.

215) A. Charles Muller, "Wonhyo's interpretation of the Hindrances," *International Journal of Buddhist Thought&Culture* 2(2003), pp.123~135.

216) A. Charles Muller, "Explanation of the Essence of the Two Hindrances through Ten Canonical Texts", *Korean Buddhism in East Asian Perspectives*, (Jimoondang, 2007).

217) A. Charles Muller, "Faith and the Resolution of the Four Doubts in Wonhyo's Doctrinal Essentials of the Sutra of 'immeasurable Life (Muryangsu-gyeong-jong-yo)", *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, 8(2007).

218) A. Charles Muller, "Wonhyo and Logic", *Bulletin of Toyo Gakuen University*, 16(2008), pp.1~17.

219) A. Charles Muller, "Wonhyo on the Lotus Sutra", 『印度哲學佛敎學研究』 16(2009), pp.25~38.

220) A. Charles Muller, "Wonhyo's Approach to Harmonization of the mahayana Doctrines (hwajaeng)", *ACTA LOREANA*, 18(2015).

찰스 윌러는 위에 제시한 연구에서 원효의 저술과 그 순서를 정리하고<sup>221)</sup> 현존하는 원효의 저술들을 다루었다; 『이장의』(2003), 『대승기신론소·별기』(2003), 『무량수경 중요』(2007), 『십문화쟁론』(2007), 『판비량론(判比量論)』(2007), 『법화중요(法華宗要)』(2009), 『열반중요』(2015), 『금강삼매경론』(2015).

찰스 윌러에게 인식된 원효의 모습은 동아시아 대승전통에 등장하는 문헌에 대한 광범위한 이해<sup>222)</sup>에 기반하여 통찰력 있고 영향력 있는 주석작업<sup>223)</sup>을 한 동아시아 불교역사에서 가장 존경받는 학자<sup>224)</sup>이다. 그리고 모든 문헌에 ‘화쟁’이라는 특징적인 접근 방식을 적용한 동아시아 불교의 ‘교리적 논쟁의 조정자’<sup>225)</sup>인 원효는 한국 불교사상가의 선구자<sup>226)</sup>이다. 찰스 윌러의 연구에서는 ‘원효’라는 인물의 성격이 부각되기 보다는 원효의 저술에서 나타나는 학문적인 경향이 드러나고 있는데, 현존하는 원효의 저술들을 중점적으로 다루는 찰스 윌러의 연구경향이 반영되었다고 볼 수 있다.

그러므로 찰스 윌러가 원효의 저술을 연구하면서 밝힌 원효의 해석적 성향을 글의 구성[도입부, 본론, 결론]에 기준하여 살펴보고자 한다.

### 1. 도입부의 형식

도입부는 해석이 되는 문헌에 대한 주석의 시작을 여는 부분이다. 찰스 윌러에 따르면 원효는 “처음으로 나는 일반적인 의미를 설명할 것이다” 또는 “나는 일반적인 의미를 간략하게 설명할 것이다”와 같은 서술로 주석서를 시작한다. 그리고 원효는 이어서 자신이 해석하는 문헌에 대한 그의 관점을 제시한다. 이와 같이 공통된 형식으로 서술되는 원효 저술의 도입부에 대해, 찰스 윌러는 간결하고 유창한 담론의 형태인 서정적인 방식이라고 분석한다. 그는 이것이 도교전통, 특히 『도덕경(道德經)』에서 가장 두드러지는 양식을 모방한 ‘헌담(玄談)’과 유사한 양식으로, 주로 붓다의 법·대승·깨달음 등의 특성을 찬사하고 설명하는데 이용하고 있다고 파악하였다.<sup>227)</sup>

로버트 버스웰도 원효저술에서 도입부가 간략하다는 사실을 밝히고 있다.<sup>228)</sup> 하지만 그는 동아시아의 주석서들이 유교의 해석전통으로부터 많은 영향을 받았으며,<sup>229)</sup> 원효도 동아시아 불교전통에 기반한다<sup>230)</sup>고 하여 유교의 영향력을 제시하고 있다. 따라서 도입부의 특징을 좀 더 상세하게 분석하여 도교의 서술양식과 유사성을 발견한 찰스 윌러의 견해는 주목할 만하다.

### 2. 본론-논리적 형태

도입부에 이어서 해석하는 대상이 되는 문헌에 대한 담론이 본격적으로 시작되는데, 원

221) A. Charles Muller, "Wonhyo on the Lotus Sutra", 『印度哲學佛敎學研究』 16(2009), p.27 참조.

222) A. Charles Muller, "Wonhyo's Approach to Harmonization of the mahayana Doctrines (hwajaeng)", p.33.

223) A. Charles Muller, "Faith and the Resolution of the Four Doubts in Wonhyo's Doctrinal Essentials of the Sutra of 'immeasurable Life (Muryangsu-gyeong-jong-yo)", p.40.

224) A. Charles Muller, "Wonhyo's interpretation of the Hindrances", p.138.

225) A. Charles Muller, "Wonhyo and Logic", p.4.

226) A. Charles Muller, "Wonhyo's Approach to Harmonization of the mahayana Doctrines (hwajaeng)", p.9.

227) A. Charles Muller, "Wonhyo on the Lotus Sutra", p.34 참조.

228) Robert E. Buswell, Jr., "On Translating Wonhyo", p.227.

229) Robert E. Buswell, Jr., "Wonhyo and the Commentarial Genre in Korean Buddhist Literature", p.49.

230) Ibid, p.50.

효의 서술적 특징이 가장 많이 드러나는 부분이다. 원효는 문헌을 해석하는 과정에서 논제를 다양한 방면에서 검토하는데, 이 때 사용된 문헌들은 특정분야에 한정되는 것이 아니라 모든 분야에 걸쳐있다. 뿐만 아니라 다양한 문헌을 다루면서 하나의 종파나 학파를 우위에 두고 서술하기 보다는 각각을 동등한 위치에 놓고 분석한다. 찰스 윌러는 원효의 저술들을 연구하는 과정에서 이와 같은 담론 형식들을 분석하여 설명하는데, 다양한 분야를 포섭하는 해박함, 종교적 편견 없는 공정함, 엄격하고 철저한 논리성으로 정리해 볼 수 있다.

#### 1) 다양한 분야를 포섭하는 해박함

원효가 저술한 주석서에는 해석의 대상이 되는 문헌 외에, 여러 경전과 논서들이 해석의 근거로 제시되고 있다. 이것은 원효가 많은 문헌들을 연구하여 다방면에 해박한 이해를 가지고 있었음을 입증하는 것이다. 찰스 윌러도 원효의 저작들을 다루면서, 반복적으로 그가 갖춘 불교교리에 대한 해박함을 언급하고 있다.

특히 원효는 번뇌장과 소지장의 ‘이장(二障)’을 다룬 『이장의』에 대한 연구에서 그가 가지는 학자로서의 훌륭함과 해박함을 드러내 보이고 있다. 찰스 윌러가 말한 대로 『이장의』는 불교연구의 모든 영역에서 ‘장(障)’만을 주제로 하는 독보적인 문헌이기 때문이다.<sup>231)</sup> 그에 따르면 원효가 『이장의』를 저술한 배경에는 그의 유식문헌에 대한 정통한 지식이 있다고 한다. 원효는 『대승기신론별기』를 통해 『대승기신론』을 해석하는 과정에서, 『대승기신론』의 ‘이장’이 유가행파의 그것과 다르다는 사실을 인식했다. 그래서 그는 유가행파의 문헌과 『화엄경(華嚴經)』·『열반경』 등과 같은 대승문헌에서 ‘장(障)’과 관련된 문구를 철저히 조사하여, ‘장(障)’만을 단독으로 고찰하는 『이장의』를 저술하였다. 여기에서 인도 유가행파의 논의에 내포된 문제점에 대해 정통하려 하였고, 이를 바탕으로 유가행파와 『대승기신론』의 차이를 가려내려 하였다.<sup>232)</sup> 그 이후 원효는 『대승기신론』을 다시 해석하여 『대승기신론소』를 저술하였고, 『이장의』를 저술하면서 축적된 ‘장(障)’에 대한 그의 폭넓은 이해가 반영되었다.

여기에서는 『이장의』를 대표적인 예로 제시하였지만, 찰스 윌러가 다른 문헌들을 연구하면서 일관되게 밝히듯이, 원효는 어떤 주장을 지지하거나 반박하는 근거가 되는 문구들을 쉽게 상기하여 인용할 수 있을 정도로 당시 동아시아에서 유통되던 모든 주요한 문헌과 논서에 대해 광범위하고 깊은 이해를 가지고 있었다는 사실을 알 수 있다.

#### 2) 종교적 편견이 없는 공정성

불교의 사상적 흐름에 대해 통찰력을 지녔던 원효는 문헌을 다루면서 어느 종파나 학파에 치우치지 않는 공정한 시각을 유지하고 있다. 그래서 찰스 윌러는 당시 중국과 한반도의 불교가 소의경전을 중심으로 학파 전통의 우위를 분별하는 판교(判敎)적 성향이 강했던 것과는 달리 교리적 우위를 두지 않고<sup>233)</sup> 동등하게 대하는 원효의 학문적 태도

231) A. Charles Muller, "Wonhyo's interpretation of the Hindrances", p.133; "Explanation of the Essence of the Two Hindrances through Ten Canonical Texts", p.273 참조.

232) A. Charles Muller, "Explanation of the Essence of the Two Hindrances through Ten Canonical Texts" 참조.

233) A. Charles Muller, "Wonhyo's Approach to Harmonization of the mahayana Doctrines (hwajaeng)", p.15. 찰스 윌러는 원효가 조사나 종파적 계보를 세우지 않아서 특정한 교리를 상위에 둘 의무가 없기 때문에

를 강조하고 있다.

찰스 윌러는 원효가 중국 대승전통에서 중요시하는 문헌을 포함한 모든 방면에 대해 연구하면서 객관적인 시각을 유지하기 위해, 논쟁에 대해 철저히하고 상세한 분석을 하였음을 밝히고 있다. 원효의 저술에서 공통되는 방법론적 접근으로, 표면상으로는 다른 불교의 교리에 대한 다른 견해를 취하고, 다양한 입장에 대한 정확한 목적을 밝힐 때까지 철저히 조사하고, 이와 같이 명백한 모순이 일어나게 된 종파적 편견, 동기, 근본적 배경 등이 어떻게 다른지 보여주는 것이다.<sup>234)</sup> 이와 같은 연구의 최종결론에서는 언제나 둘 이상의 견해에 내재된 명백한 모순을 통해, 차이가 존재할 때 어떻게 분명하게 이해하는 근거가 되고, 논리적으로 설명하는 근거가 되는지를 보여준다.<sup>235)</sup>

이처럼 어떤 논제를 다루면서 다양한 학파의 주장들을 제시하고 이들을 동등하게 다루는 원효의 학문적 경향의 배경에는 경전의 권위를 절대적으로 인정하는 입장<sup>236)</sup>이 있다. 이에 따라 각 학파간의 입장 차이를 붓다의 가르침에 내재하는 모순의 결과가 아닌, 학파나 학자들 간의 논제와 접근방식의 차이에 기반하고,<sup>237)</sup> 붓다의 가르침을 해석하는 각각의 관점은 타당하다<sup>238)</sup>고 보았다. 그러므로 원효는 학파들의 다른 주장을 분별하기 보다는 다루는 문헌의 맥락에서 유연하게 판단하여 각각을 인정하는 시각을 가지고 있음을 알 수 있다. 찰스 윌러는 ‘각각의 학자들은 그들의 독특한 접근에 따른 관점과 사용되는 요소에 기반한 타당성을 갖는다’<sup>239)</sup>고 한 원효의 말을 인용하면서 원효의 균형감을 강조하였다.

### 3) 유식학에 기반한 논리성

원효는 문헌을 해석하면서 여러 학파나 학자들의 견해를 제시하고, 각각의 타당성을 인정하는 관점에서 분석한다. 이를 바탕으로 논쟁에서 드러나는 차이에 대해 논리성에 입각하여 설명한다. 찰스 윌러는 원효의 현존하는 저술들을 연구하면서, 주어진 문헌의 주장을 입증하는 양식은 원효가 일반적으로 인용하는 유식과 여래장 문헌 속의 엄격하고 합리적인 논리에 기반한다고 한다. 그 가운데에서도 특히 유식학파의 논리에 무게를 두고 있으며, 구체적으로는 『유가사지론(瑜伽師地論)』의 영향이 크다는 결론을 도출하고 있다. 다시 말하면, 비록 원효는 당시 중국과 한반도에서 유통되던 모든 학파나 종파의 경전과 논서에 통달하고 인용하고 있지만, 유식학파의 논리적이고 체계적인 서술방식에 입각해서 문헌들을 다루고 있는 것이다.

찰스 윌러는 『판비량론』과 『십문화쟁론』에 초점을 맞추어 유식학의 논리가 반영된 원효의 논리성을 보여준다.<sup>240)</sup> 그리고 『무량수경종요』의 4의(四疑)를 다루면서 원효가 두 논서를 해석하는 배경에는 아비달마·유식적 접근이 있음을 밝혔다.<sup>241)</sup> 또한 『이장

공정한 태도를 유지할 수 있었다고 보았다.

234) A. Charles Muller, "Wonhyo and Logic", p.4.

235) A. Charles Muller, "Wonhyo's Approach to Harmonization of the mahayana Doctrines (hwajaeng)", p.13.

236) A. Charles Muller, "Wonhyo on the Lotus Sutra", p.30 참조. 찰스 윌러는 원효가 옳고 그름을 가리지 않는 이유를 경전의 권위를 당연시하는 원효의 성향에 따른 것으로 보고 있다.

237) A. Charles Muller, "Wonhyo's Approach to Harmonization of the mahayana Doctrines (hwajaeng)", p.11.

238) Ibid, p.34 참조.

239) Ibid, p.28.

240) A. Charles Muller, "Wonhyo and Logic" 참조.

의』에 주목하여 ‘이장’에 대한 『대승기신론』과 유식학파들의 다양한 해석을 제시하고, 그 차이점을 유식학파의 논리적 사고에 따라 서술하고 있음을 나타내었다.<sup>242)</sup>

### 3. 언어를 초월한 결론

원효는 해석을 시도하는 문헌에 대해 일관되게 합리적이고 논리적이 형태를 취하고 있는데, 그 최종 도달점은 바로 화쟁이다. ‘화쟁’은 원효의 서술경향을 대표하는 용어이지만, 사실 그의 문헌에는 단 두 번 등장한다. 한번은 『십문화쟁론』이라는 논서의 제목에서이고, 또 다른 한번은 『열반중요』 안에서 등장한다.<sup>243)</sup> 찰스 뮐러는 원효의 저술에서 극히 적은 횟수만 보이는 ‘화쟁’이 어떻게 원효를 대표하게 되었는가는 문제의식을 가지고 ‘화쟁’을 주제로 하는 연구를 진행하였다.<sup>244)</sup>

그는 둘 이상의 다양한 이론적 입장을 나란히 하여 그들을 비판하고, 그들의 가설과 목적을 명확히 하는 것이 ‘화쟁’이라고 정의한다.<sup>245)</sup> 그리고 원효가 모든 불교 교리를 대승불교에 포괄되는 것으로 보았다<sup>246)</sup>고 이해하면서 ‘화쟁’의 경계를 ‘대승불교’로 규정한다. 여기서 경계라는 것은 찰스 뮐러가 서로 다른 주장들을 화쟁할 때 그들을 포함하는 기준이 되는 범위를 의미한다.

찰스 뮐러가 원효의 저술을 연구하면서 확인한 부분으로 그의 저술에서 공통적으로 나타난다. 『무량수경중요』와 『법화중요』를 예로 들 수 있는데, 여기에서 원효는 정토와 법화의 주장이 대승의 가르침과 어떻게 맞는지 살펴본다. 『무량수경중요』에서는 정토의 주장이 인과법과 조화를 이루고, 『법화중요』에서는 법화의 입장이 업과 상응함을 증명해 보인다. 이처럼 원효가 화쟁을 하는 과정에서 경전과 논서들이 불교의 기본 교리인 인과율에 어긋나는지 합치하는지를 검토하여 모순 등을 조정했다<sup>247)</sup>고 밝히고 있다.

원효를 떠올리면 화쟁이 동시에 생각날 정도로 화쟁은 원효를 대표하는 개념 중 하나임과 동시에, 앞에서 살펴 본 것처럼 원효가 문헌을 해석하는데 사용하는 기본적인 방법론이다. 그럼에도 불구하고 찰스 뮐러는 화쟁을 원효의 마지막에서 두 번째 목표로 인식한다. 그렇다면 그가 생각하는 원효의 최종 목표는 무엇일까? 바로 붓다의 궁극적 진리인 ‘절대 진리’이다. 이것은 언어를 초월한, 원효가 생각하는 모든 교리적 문제를 해결할 수 있는 궁극적 방안이다.

비록 ‘절대 진리’가 최후의 도달점으로 언어로 표현할 수 없는 경지이지만, 이에 대한 찰스 뮐러의 해석<sup>248)</sup>을 언어를 사용하여 살펴보면 다음과 같다. 일단 형식적인 면에

241) A. Charles Muller, "Faith and the Resolution of the Four Doubts in Wonhyo's Doctrinal Essentials of the Sutra of 'immeasurable Life (Muryangsu-gyeong-jong-yo)" 참조.

242) A. Charles Muller, "Wonhyo's interpretation of the Hindrances,"; "Explanation of the Essence of the Two Hindrances through Ten Canonical Texts" 참조.

243) A. Charles Muller, "Wonhyo's Approach to Harmonization of the mahayana Doctrines (hwajaeng)", p.20 참조.

244) 박성배, 로버트 버스웰, 플라센 등 많은 학자들이 ‘화쟁’의 중요성을 인정하고 있지만, ‘화쟁’만을 주제로 한 영미권 논문이 없었기 때문에 찰스 뮐러의 연구는 그 중요성이 높다고 판단된다.

245) Ibid, p.9

246) Ibid, p.11 "대승불교"의 광범위한 주석아래, 동아시아로 유입된 교리의 이질적인 부분을 이해하려고 하였다.

247) A. Charles Muller, "Wonhyo on the Lotus Sutra", p.31 참조.

248) A. Charles Muller, "Faith and the Resolution of the Four Doubts in Wonhyo's Doctrinal Essentials of the Sutra of 'immeasurable Life (Muryangsu-gyeong-jong-yo)", p.47.

서 본다면, 원효가 합리적이고 체계적인 논리에 따라 화쟁을 이끌어 문헌을 해석하고 있는 반면에, ‘절대 진리’를 드러내는 결론에 이르는 과정에서는 시적이고, 비합리적이고, 개인적인 서술방법을 사용한다. 다음으로 내용적인 면에서는 언어로부터 탈피를 지속적으로 강조한다. 원효의 저술에서도 언어를 의존하는 것을 벗어나 말로부터 자유롭게 분리되는 절대 진리의 경지가 공통적으로 서술되고 있다. 원효는 『대승기신론소』에서 언어로 표현할 수 없는 ‘절대 진리’를 ‘일심一心’으로 나타낸다. 그리고 『법화중요』와 『십문화쟁론』에서는 언어로 표현되는 각 학파간의 대립되는 논쟁에 대한 화쟁의 단계를 뛰어넘은, 언어를 초월한 화쟁은 개념을 초월하는 체험이라고 설명한다.<sup>249)</sup> 또한 『무량수경중요』에서는 개념을 초월한 체험은 바로 절대적인 믿음의 경험이라고 하며,<sup>250)</sup> 해석의 전체 맥락을 “이것이 복잡하고 다루기 힘들다면 완전한 믿음의 마음으로 붓다를 따를 수 있다면 그것이 모든 것을 살핀다”고 하는 『무량수경』의 마지막 줄로 요약한다.<sup>251)</sup> 여기에는 궁극적으로 ‘믿음’을 강조하는 원효의 사유 경향이 구체적으로 『보성론(寶性論)』과 『대승기신론』에 보이는 여러장 사사의 언어를 떠난 심층적인 믿음의 상태인 ‘믿음’의 구조에 근거한다고 찰스 뮐러는 밝힌다.<sup>252)</sup>

원효의 저술에서 서술된 ‘절대 진리’를 찰스 뮐러의 해석에 따라 정리해보면, ‘절대 진리’는 언어를 초월한 것이고, 개념을 벗어난 것이고, 그래서 절대적인 믿음에 의지하여 이르게 되는 경지인 것이다. 이것이 바로 원효가 자신의 모든 저술에서 해당 문헌에 대한 해석을 마무리하는 결론이며, 자신이 생각하는 궁극적인 도달점이다.

#### V. 리차드 맥브라이드(Richard D. McBride II)

리차드 맥브라이드는 브링엄 영 대학교 하와이(Brigham Young University Hawaii) 교수이다. 그는 『불법의 전래』<sup>253)</sup>에서 신라의 불교를 다루면서 원효에 대해 언급하고 있다. 그리고 「『무량수경중요』와 『유심안락도』에서 원효」<sup>254)</sup>, 「조선 후기 범해의 원효 전기」<sup>255)</sup>, 「중국불교 흐름에서의 십념(十念)에 대한 원효의 정토사상」<sup>256)</sup> 등에서 원효를 연구하였다. 그리고 「북미에서 한국불교에 대한 연구: 회고와 최근 경향」<sup>257)</sup>에서 북미의 한국불교의 연구경향을 정리하면서 원효와 관련된 연구에 대해서도 언급하고 있다.<sup>258)</sup>

249) A. Charles Muller, "Wonhyo's Approach to Harmonization of the mahayana Doctrines (hwajaeng)", p.34.

250) Ibid, p.36.

251) A. Charles Muller, "Faith and the Resolution of the Four Doubts in Wonhyo's Doctrinal Essentials of the Sutra of 'immeasurable Life (Muryangsu-gyeong-jong-yo)", p.57 참조.

252) Ibid, p.41; A. Charles Muller, "Wonhyo's Approach to Harmonization of the mahayana Doctrines (hwajaeng)", p.36 참조.

253) Richard D. McBride II, *Domesticating the Dharma: Buddhist Cults and the Hwaom Synthesis in Silla Korea*, (University of Hawaii Press, 2008).

254) Richard D. McBride II, "Wonhyo on the Muryangsu-gyeongchongyo and the Yusimallakto", *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, 2(2003).

255) Richard D. McBride II, "Pomhae's Hagiography of Wonhyo from the Late Choson Period", *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, 20(2013).

256) Richard D. McBride II, "Wonhyo's pure land thought on Buddhānsmṛti in its sinicized buddhist context", *Acta Koreana*, 18(2015).

257) Richard D. McBride II, "The Study of Korean Buddhism in North America: Retrospective and Recent Trends", *The Review of Korean Studies*, 9(2006), pp.27~48.

리차드 맥브라이드에게 원효는 신라의 위대한 승려이고, 가장 유명한 한국의 불교해석 학자<sup>259)</sup>이다. 그리고 그는 원효의 『대승기신론』와 『금강삼매경』에 대한 주석서인 『대승기신론별기』·『대승기신론소』와 『금강삼매경론』 및 『십문화쟁론』을 중세 동아시아에서 가장 유명하고 잘 연구된 것으로 평가하고 있다.<sup>260)</sup>

#### 1. 『무량수경중요』에 담긴 위대한 계획

리차드 맥브라이드는 『무량수경중요』를 중심으로<sup>261)</sup> 원효의 정토사상을 고찰하였다. 비록 그가 『무량수경중요』를 중심으로 정토에 대한 원효의 관점을 연구하였지만, 원효를 정토학파나 정토전통에 속한 인물로 분류한 것은 아니다. 오히려 원효가 정토계 경전에서 나타나는 교리와 수행이 중국 대승불교의 다른 측면과 통합된 방법에 더욱 관심을 갖고 있다<sup>262)</sup>고 밝히면서 『무량수경중요』를 통해 원효가 드러내고자 했던 위대한 계획을 제시하고 있다.

그는 원효의 위대한 계획이란, 이론과 실천을 담고 있는 붓다의 법[佛法]에 대한 다양한 접근들 간의 궁극적인 조화와 통합을 표현하는 것이라고 정의 내린다.<sup>263)</sup> “불교사상의 모든 형태는 통합될 수 있다”<sup>264)</sup>는 이 계획은 바로 불법에 대한 전형적인 원효의 접근법인 ‘화쟁’이며,<sup>265)</sup> 중국 불교에서 나타난 해석학적 전통의 다양한 부분을 조화<sup>266)</sup>시키려는 원효의 의도가 담겨있다고 볼 수 있다. 원효의 계획은 『무량수경중요』에 보이는 어렵고 논란이 있는 교리적 문제에 대해 단계적으로 포괄적인 접근에 기반하여 다양한 해석의 제시<sup>267)</sup>를 통해 구체화되고 있다고 리차드 맥브라이드는 설명한다.

#### 1) 화쟁으로의 접근

리차드 맥브라이드는 『무량수경중요』에 보이는 용어, 인용된 문장, 언급된 내용들을 토대로 원효의 다양한 용어를 통한 접근에 대해 보여준다. 우선 용어의 측면에서 본다면, 원효는 다양한 전문 용어들을 사용해서 『무량수경』을 해설하고 있다. 이 논에서 찾을 수 있는 원효의 용어 사용 경향은 담란(曇鸞, 476~542), 혜원(慧遠, 523~592), 지의(智顓)와 같은 선대의 학자들과 현장(玄奘, 602~664)과 같은 동시대의 인물이 사용한 용어들을 두루 사용한다는 것이다. 이와 같은 사실을 근거로 리차드 맥브라이드는 원효가 분명히 섭론학파(攝論學派)와 지론학파(地論學派)를 포함하는 당시 중국의 유식학파

258) 리차드 맥브라이드는 북미에서 1970년대에서 1990년대에 원효와 지눌과 같은 위대한 승려를 중심으로 한국불교에 대한 연구가 진행되었다고 밝히고 있다.

259) Richard D. McBride II, “Wonhyo's pure land thought on Buddhānusmṛti in its sinic buddhist context”, p.69.

260) Ibid, p.69 참조.

261) Richard D. McBride II, “Wonhyo on the Muryangsuṅgongchongyo and the Yūsīmallakto”; Wonhyo's pure land thought on Buddhānusmṛti in its sinic buddhist context” 참조.

262) Ibid, p.45.

263) Richard D. McBride II, “Wonhyo on the Muryangsuṅgongchongyo and the Yūsīmallakto”, p.126 참조.

264) Ibid, p.126.

265) Ibid, p.124.

266) Richard D. McBride II, “Wonhyo's pure land thought on Buddhānusmṛti in its sinic buddhist context”, pp.70~71 참조.

267) Richard D. McBride II, “Wonhyo on the Muryangsuṅgongchongyo and the Yūsīmallakto”, p.126 참조.

에서 사용했던 어려운 전문용어들과 장황한 논쟁들을 익숙하게 잘 읽었다고 밝히고 있다.<sup>268)</sup>

다음으로 내용의 측면에서 본다면, 원효는 광범위한 분야의 경전과 논서들을 인용 등의 방법으로 『무량수경』을 설명하고 있다. 비록 『무량수경』이 정토 경전이지만, 원효는 화엄·섭론과 지론을 포함한 유식 등 다양한 문헌을 통해 접근하고 있다. 이것은 원효가 모든 분야를 꿰뚫고 있는 해박한 지식을 가지고 있었음을 보여주는 것으로, 원효가 남긴 정토·반야·중관·유식·여래장·화엄 등에 대한 100여부의 저술도 이를 입증해 준다.

이처럼 원효는 다양한 관점을 동시에 확보할 수 있을 만큼, 당시 중국을 포함한 동아시아에서 유통되던 문헌과 내포된 교리적 내용 및 중국 불교의 지식층에서 대두되는 논쟁과 관심사에 대해 정통하고 있었다.<sup>269)</sup> 뿐만 아니라 각각을 동등하게 타당한 주장으로 다루었는데,<sup>270)</sup> 이와 같은 리차드 맥브라이드의 해석은 앞에서 살펴보았던 찰스 윌러의 이해와도 동일한 것이다.

## 2) 화쟁으로 이끌어낸 결론

원효가 『무량수경종요』에서 ‘화쟁’을 통해 드러내고자 한 것은 무엇이였을까?

리차드 맥브라이드는 원효가 신라에 한정되기 보다는 더 넓은 중국 불교계의 지적 담론에 참여하려는 의도를 가지고 있었다고 그 만의 특유한 견해를 제시한다.<sup>271)</sup> 이것은 원효가 『무량수경종요』에서 삼신(三身)을 해석하는 과정에서 승조(僧肇, 384~414)·혜원·지의·도작(道綽, 562~645)의 해석을 제시<sup>272)</sup>하고 있다는 사실을 통해서 알 수 있다.

하지만 이 다양한 해석들은 『대승기신론』에 따라 조화되고 있다. 리차드 맥브라이드는 ‘위대한 계획’인 ‘화쟁’은 『대승기신론』에 기반한 여래장 사상을 토대로 하고 있으며, 『대승기신론』으로 대표되는 새로운 관점에서 논점들을 해석함과 동시에 조화시키고 있다고 한다.<sup>273)</sup>

『대승기신론』으로 귀결되는 원효의 해석은 당시 중국 불교의 지적 담론에 참여하려는 그의 의도와 맥락을 같이한다. 리차드 맥브라이드는 원효 당시의 중국 불교계의 사상적 흐름을 설명하는데,<sup>274)</sup> 5세기에서 6세기의 사상가들은 『대지도론(大智度論)』에 의지하였지만, 7세기에는 『대승기신론』을 더 중시했다고 한다. 그리고 『무량수경종요』의 결론에서 『대승기신론』이 사용되고 있음을 제시하여, 원효가 『무량수경종요』를 저술한 이유가 『대승기신론』이라는 더 넓은 지적인 흐름에 『무량수경』을 놓으려고 했던 것이라고 분석한다. 즉, 원효가 중국 불교에서 나타난 다양한 사상과 교리들로 『무량수경』을 해석하고 최후에는 『대승기신론』으로 조화를 이루어 화쟁을 완성한 『무량수경종요』를 통해, 당시 중국 불교계의 사상적 흐름에 대한 그의 광범위한

268) Ibid, p.122 참조.

269) Richard D. McBride II, “Wonhyo's pure land thought on Buddhanusmrti in its sinitic buddhist context”, p.70 참조

270) Richard D. McBride II, “Wonhyo on the Muryangsugyongchongyo and the Yusimallakto”, p.129.

271) Ibid, p.126 참조.

272) Ibid, p.127 참조.

273) Ibid, p.124 참조.

274) Ibid, p.130 참조.

이해와 더불어 신라보다 넓은 중국 불교의 지식 계층에 자신의 논점을 두려는 의도를 파악할 수 있다.

## 2. 원효에 대한 후대의 인식

맥브라이드는 또 다른 논문인 「조선 후기 범해의 원효전기」<sup>275)</sup>에서 조선시대에 저술된 원효의 전기를 통해 조선시대의 원효인식에 대해 연구하였다. 원효의 저술에 보이는 원효의 해석학적 방법론뿐만 아니라 후대의 저술 속에 나타난 원효의 기록을 통해 그 시대의 원효인식을 살펴보는 연구에서 맥브라이드의 특수성을 찾을 수 있다. 특히 기존의 연구들이 「서당화상비문(誓幢和尚碑文)」, 『삼국유사(三國遺事)』, 『송고승전(宋高僧傳)』에만 한정하여 원효의 삶을 조명한 것에서 벗어나 조선시대까지 그 이해의 범위를 확장한 것은 주목할 만하다.

리차드 맥브라이드는 범해(梵海, 1820~1896)가 『동사열전(東師列傳)』에서 일연 『삼국유사』의 기록 보다는 각범혜홍(覺範惠洪, 1071~1128)의 『임간록(林間錄)』 기록에 의거하여, 원효가 해골물을 마신 사건이 일어난 지역을 신라가 아닌 중국으로 기록한 사실을 제시한다. 그리고 이와 같은 기록은 당시 원효와 당나라의 연관성을 중시한 조선시대 사람들의 인식이 반영된 것이라고 해명한다.<sup>276)</sup> 아들인 설총(薛聰, 655~?)의 업적을 상세히 서술하여 강조한 것은 조선후기의 유교의 우월성을 재확인 한 것으로 보고 있다.<sup>277)</sup> 이처럼 범해의 저술에는 조선시대의 사상적 흐름이 많이 반영되어 있음을 알 수 있고, 이것이 원효에 대한 서술에도 영향을 미친 것을 확인할 수 있다.

비록 범해가 원효의 삶에 있어서 중요한 사건인 해골물을 마신 일을 중국에서 있었던 일이라고 적고 있지만, 원효라는 인물 그 자체에 대해서는 굉장히 높게 평가하고 있다고 해석한다. 리차드 맥브라이드가 이와 같이 분석한 근거는 범해의 『동사열전』에서 인물들의 순서가 연대순으로는 자장(慈藏, 609~658)이 원효보다 먼저임에도 불구하고, 원효를 자장보다 앞에 서술되고 있다는 사실이다.<sup>278)</sup> 이처럼 시대적 순서를 초월할 만큼 범해는 원효의 삶과 한국 불교 및 종교 역사에 대한 원효의 기여도를 매우 높이 평가한 것으로 볼 수 있다.

## VI. 마치며

1400여년 전에 원효는 신라라는 한정적인 공간에서 그의 삶을 보냈다. 하지만 그 당시에 이미 중국과 일본을 포함한 동아시아 전역에 그의 저술이 유통되었고, 법장과 같은 후대의 학자들에게 많은 영향을 주었다. 그리고 문헌 속에 담긴 그의 사상은 지금까지 전해지고 있으며, 대중매체의 발달을 통해 많은 사람들이 쉽게 접근할 수 있게 되면서 원효가 미치는 영향력의 범위도 전 세계로 확장되었다. 그 결과 태평양을 건너 아메리카 대륙에도 원효의 저술과 사상이 전달되어 많은 영향을 미치고 있다.

미주 불교권에서 19세기부터 시작된 원효에 대한 연구를 살펴보면, 로버트 버스웰, 박성배, 찰스 윌러, 리차드 맥브라이드를 주목해 볼 수 있다. 원효의 저술이 방대했기 때문에 이들 각각이 연구하는 문헌도 다르고, 원효를 바라보는 시선에도 차이가 있다. 하

275) Richard D. McBride II, "Pomhae's Hagiography of Wonhyo from the Late Choson Period", pp.59~73.

276) Ibid, p.68 참조.

277) Ibid, p.69 참조.

278) Ibid, p.69 참조.

지만 원효에 대한 공통적인 이해를 발견할 수 있었는데, 정리해보면 다음과 같다. 첫째는 원효는 신라 불교의 위대한 승려라는 평가이다. 뿐만 아니라 원효를 한반도라는 지역을 넘어 중국을 포함하는 동아시아에서도 위대한 학자이자 승려라고 보고 있다. 그리고 그가 남긴 『대승기신론소』 등의 저술 역시 최고의 수준을 가지고 있다고 판단하고 있다. 둘째는 원효가 가진 광범위한 분야에 대한 지식과 그들을 동등한 위치에서 다루는 학문적 태도에 대한 언급이다. 이와 같은 원효의 학문세계에 대한 이해를 통해, 원효가 어떤 종파나 학파에 치우치지 않고, 당시 중국 불교계의 흐름과 유통되던 문헌 및 사상들을 잘 파악하고 있었다는 사실을 드러내었다. 셋째는 원효가 지향하는 저술의 목적이 표면화된 논쟁들 간의 조화를 이루는 화쟁 즉 화쟁에 있다는 사실이다. 이 원효를 대표하는 개념인 ‘화쟁’에 대한 해석에서 특히 강조되어야 하는 부분은 화쟁을 궁극적인 목표로 보지 않는다는 것이다. 화쟁은 눈에 보이는 부분일 뿐이고, 그 심층에는 모든 것을 진정으로 하나로 만드는 ‘진리’가 있다. 그것이 로버트 버스웰에게는 붓다의 가르침이고, 박성배에게는 무애와 자재를 갖춘 붓다의 법이고, 찰스 윌러에게는 언어로 표현할 수 없는 절대 진리이다. 비록 이처럼 원효의 저술의 지향점에 대한 표현이 다르지만, 마지막에는 이들 모두 ‘일심’으로 귀결되고 있다. 넷째는 원효가 『대승기신론』을 사상의 중심에 두고 있었다는 사실이다. 그는 『대승기신론』에 대한 주석을 저술하였고, 이 논에 대한 정통한 이해를 가지고 있었다. 그래서 원효는 이 논에서 서술하는 ‘일심’의 구조와 사상에 기반하여, 자신이 주석하는 대부분의 논서에 이것을 적용하여 심층적인 이해를 이끌어 내고 있다. 이것은 화쟁의 중심에 일심이 있는 것과 같은 맥락에서 이해되어 질 수 있다.

지금까지 살펴본 바와 같이 로버트 버스웰, 박성배, 찰스 윌러, 리차드 맥브라이드는 원효의 저술에 대한 해석과 사상에 대한 연구를 바탕으로 현존하는 원효의 저술을 영어로 번역하는 일에 기여하고 있다. 사실 원효의 저술은 주로 동아시아권의 언어인 한국어·중국어·일본어 등으로 번역이 되어, 다른 언어권에 있는 학자들이나 불교도들은 원효의 저술을 접하기가 힘들었던 것이 사실이다. 하지만 이들이 번역에 참여한 『원효 대사전집(International Association of Wonhyo Studies' collected works of Wonhyo)』 또는 『한국불교총서(Collected works of Korean Buddhism)』 등은 원효의 저술과 그 안에 담긴 사상 및 원효라는 인물에 대해 접근할 수 있는 교두보를 마련해 주었다. 따라서 앞으로는 더 많은 영어권의 사람들이 원효를 만날 수 있을 것이고, 그에 대한 연구도 활발해질 것이라고 기대하며 본고를 마친다.

## 【참고문헌】

### [단행본]

- 동국대학교 세계불교학연구소 편, 『세계의 불교학 연구』, 서울, 씨아이알, 2016.  
로버트 버스웰, 『중국과 한국의 선사상 형성』, 김종명·조은수 옮김, 서울, 한국학중앙연구원출판부, 2015.  
로버트 버스웰 외, 『동아시아 속 한국 불교사상가』, 서울, 동국대학교출판부, 2014.  
박성배, 『한국사상과 불교-원효와 퇴계, 그리고 돈점논쟁』, 서울, 혜안, 2009.

- 박성배 외, 『한국불교의 보편성과 특수성』, 서울, 한국학술정보, 2008.
- 오영봉, 『원효의 화쟁사상연구』, 서울, 흥법원, 1989.
- A. Charles Muller, Nguyen, Cuong Tu, *Wonhyo's Philosophy of Mind*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2012.
- A. Charles Muller, Park, Jin Y, Sem Vermeersch, *Wonhyo: Selected Works*, Seoul, the Jogye Order of Korean Buddhism, 2012.
- Geumgang University, *Korean Buddhism in East Asian Perspectives*, Seoul, Jimoondang, 2007.
- Jong in Kim, *Philosophical Contexts for Wonhyo's Interpretation of Buddhism*, Seoul, Jimoondang, 2004.
- Lewis R Lancaster 외, *Assimilation of Buddhism in Korea: Religious Maturity and Innovation in the Silla Dynasty*, Berkeley, Asian Humanities Press, 1991.
- Richard D. McBride II, *Domesticating the Dharma: Buddhist Cults and the Hwaom Synthesis in Silla Korea*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2008.
- Robert E. Buswell, Jr., *The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea: Vajrasamadhisutra, A Buddhist Apocryphon*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Tracing Back the Radiance: Chinul's Korean Way of Zen*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Buddhism and Practice*, Princeton, Princeton University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Currents and Countercurrents: Korean Influences on the East Asian Buddhist Traditions*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Cultivating original enlightenment: Wonhyo's Exposition of the vajrasamadhi-sutra*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2007.

## [논문]

- 김수아, 「북미 한국불교학의 산 증인 로버트 버스웰 교수의 삶과 업적」, 『종교와 문화』, 25호, 서울대학교 종교문제연구소, 2013.
- A. Charles Muller, "The Key Operative Concepts in Korean Buddhist Syncretic Philosophy; Interpenetration and Essence-Function in Wonhyo, Chinul and Kihwa", *Bulletin of Toyo Gakuen University*, vol.3, 1995.
- \_\_\_\_\_, "On Wonhyo's Ijangui", *Journal of Korean Buddhist Seminar*, vol.8, 2000.
- \_\_\_\_\_, "Wonhyo's interpretation of the Hindrances," *International Journal of Buddhist Thought&Culture*, vol.2, 2003.
- \_\_\_\_\_, "Faith and the Resolution of the Four Doubts in Wonhyo's Doctrinal Essentials of the Sutra of 'immeasurable Life (Muryangsu-gyeong-jong-yo)" , *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, vol.8, 2007.
- \_\_\_\_\_, "Wonhyo and Logic" , *Bulletin of Toyo Gakuen University*, vol.16, 2008.
- \_\_\_\_\_, "Wonhyo on the Lotus Sutra", 『印度哲學佛敎學研究』, vol.16, 2009.

\_\_\_\_\_, "Wonhyo's Approach to Harmonization of the mahayana Doctrines (hwajaeng)", *ACTA LOREANA*, vol.18, 2015.

Bernard Faure, "Random thoughts: Wonhyo's "Life" as thought", 『불교연구』, vol.11,12, 1995.

Lewis R. Lancaster, "Wonhyo: A Study of his Complilations", 『원효전서 영역』, 국제원효학회, 2002.

Richard D. McBride II, "Wonhyo on the Muryangsugyongchongyo and the Yusimallakto", *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, vol.2, 2003.

\_\_\_\_\_, "The Study of Korean Buddhism in North America: Retrospective and Recent Trends", *The Review of Korean Studies*, vol.9, 2006.

\_\_\_\_\_, "Pomhae's Hagiography of Wonhyo from the Late Choson Period", *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, vol.20, 2013.

\_\_\_\_\_, "Wonhyo's pure land thought on Buddhanusmrti in its sinitic buddhist context", *Acta Koreana*, vol.18, 2015.

Robert E. Buswell, Jr., "The Chronology of Wonhyo's Life and Works", 『원효논총』, 원효연구, 1987.

\_\_\_\_\_, "The Biographies of the Korean Monk Wonhyo: A Study in Buddhist Hagiography.", *Biography as a Genre in Koran Literature*, Berkeley, 1989.

\_\_\_\_\_, "Wonhyo as Cultural and Religious Archetype: A Study in Korean Buddhist Hagiography", 『불교연구』, vol.11,12, 1995.

\_\_\_\_\_, "On Translating Wonhyo", *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, vol.1, 2002.

\_\_\_\_\_, "Wonhyo and the Commentarial Genre in Korean Buddhist Literature", *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, vol.2, 2003.

\_\_\_\_\_, 「대륙적 관점에서 본 한국불교」, 『상월원각대조사 탄신 100주년 기념 국제학술대회 : 미래세계와 불교』, 대한불교천태종, 2011.

Sem Vermeersch, "Buddhism and Political Intergration: Reflections on the Buddhist Summa of Wonhyo and Political Power", *Acta Koreana*, vol.18, 2015.

Sung Bae Park, 「원효의 논리구조」, 『원효전서 영역상의 제문제』, 국제원효학회, 1997.

\_\_\_\_\_, "The Essence-Function Formula as a Hermeneutic Device", *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, vol.1, 2002.

\_\_\_\_\_, "Wonhyo's Faith System as seen in his Commentaries on the Awakening of Mahayana Faith", *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, vol.2, 2003.

Wang Shik Jang, "Wonhyo's Doctrines of Ultimate Reality and Faith: A Whiteheadian Evaluation", Ph D. diss., Claremont Graduate School, 1992.

## 논평문-김종인

김지현의 <원효가 미주불교에 미친 영향-로버트 버스웰, 박성배, 찰스 윌러, 리차드 맥브라이드의 원효 인식과 이해>

1. 논문의 의의를 모르겠다. 원효 연구의 중요성은 두말할 필요가 없다. 원효에 관해서는 이미 20여 년 전에 1500편이 넘는 논저가 저술되었다. “살아 있는 원효의 모습을 고찰” 하는 것이라고 했는데, ‘살아 있다’ 는 것이 무슨 뜻인가? 연구 대상만 되면 살아 있다는 것인가? 실제 삶에 영향을 미치고 있어야 되는 것이 아닌가? 저자가 논하고 있는 네 사람의 원효 연구가 과연 살아 있는 원효에 대한 연구인가?

2. “원효가 미주불교에 미친 영향” 이라는 제목에 부응하는 내용을 논문의 본문에서 찾을 수 없다. 논문의 내용은 미국에서 박사학위를 한 네 사람의 원효 연구 요약이다. “원효가 미주불교에 미친 영향” 을 논한다면, 원효가 미국인의 삶, 혹은 미국 사상계, 학계, 불교실천가 등에 미친 영향에 관해 이야기해야 하는 것이 아닌가?

3. 이 네 사람을 선정한 이유가 무엇인가? 이 네 사람이 미주불교권에서 돋보이는 원효 연구가인가? 이들의 원효 연구에 특별한 점이 있는가? 이 사람들이 원효 전문 연구가인가? 이들은 그냥 미주에서 활동하는 한국불교 연구자들이 아닌가? 버스웰과 박성배는 주로 지눌을 연구하지 않았는가? 그리고 찰스 윌러는 일본에서 활동하는 연구가가 아닌가? 미국에서 교육받았고 영어로 썼기 때문에 미주불교권에 넣었는가? 미주에서의 출판된 원효에 관한 다른 연구들은 없는가?

5. 원효에 관한 미주 학계에서의 연구를 논하려면, 이것이 원효 연구 전반에서 어떤 위치나 의미 등을 가지는가를 말해야 되는 것이 아닌가? 그간의 원효 연구 일반에 비해, 혹은 한국에서의 원효 연구에 비해 어떤 특징을 가지고 있는지, 혹은 미주에서의 다른 불교 연구와의 차이 등이 언급되어야 하는 것이 아닌가? 최소한 이들 네 사람간의 차이라도 하나의 시각에서 비교되어야 하는 것이 아닌가?

6. 소개된 네 사람의 연구 내용 역시 특별한 것을 찾을 수 없다. 버스웰이 말하는 원효 저술에 나타난 주석의 형태는 일반적인 사실의 확인이며, 회통적 특징은 기존 한국의 연구물들이 수없이 확인하고 또 확인한 연구결과이다. 박성배의 연구는 宗要를 開습으로 풀이했다는 것인데, 특별히 새로운 해석으로 보이지 않는다. 찰스 윌러는 전문적인 연구이지만 역시 특별한 연구 내용이 없다. 원효 저술에서의 <<도덕경>>의 영향, 원효의 해박함, 편견 없음 등은 이미 많은 학자들이 말한 바이다. 가, 화쟁만을 주제로 한 영미권 연구가 없다. 맥브라이드의 일부 <<임간록>>에 의거한 고증학적인 연구는 의미 있어 보이나 좀 더 고찰을 해 보아야 할 문제로 보인다.

**분황 원효와 세계 불교학:**

**원효사상의 현재적 위상과 미래적 가치**

발행일 : 2016년 9월 24일

발행인 : 고영섭

발행처 : 동국대학교 불교대학 세계불교학연구소 /  
울산대학교 인문과학연구소 원효토대연구사업단

인쇄처 : 명성인쇄소