

화쟁(和諍)과 일심(一心)

원효 사상에서의 평화와 통일*

김석근
건국대학교

이 글에서는, 거의 선협적으로 원효에 따라다니는 신화와 금기, 내지는 아우라(후광)를 잠시 벗겨두고서, 그 시대를 온 몸으로 살아간 모습에 다가가고자 했다. 특히 '화쟁(和諍)과 '일심(一心)이라는 핵심 개념을 집중적으로 검토해보고자 했다. 그런 사유체계가 그 시대에 어떤 사회적 의미를 가질 수 있었는지, 또한 그 시대와 관련해서 어떻게 '해석'될 수 있을지에 대해서도 생각해보았다.

원효가 살았던 시대는 세 나라(고구려, 백제, 신라)가 끊임없이 각축하고 항쟁하는 대립과 갈등을 거쳐 '일통삼한(一統三韓)에 이르는 시대에 다름 없었다. 전쟁은 일상화되고, 죽음은 현재화되고 있었다. 일통삼한 이후의 과제는, 체제라는 측면에서 보자면 행정체계의 정비, 이른바 '왕권의 전제화', 그리고 어제까지 적으로 싸우다 오늘은 한 지붕 밑에서 같이 살아야 하는 사람들을 위한 이념체계, 즉 '통합의 철학'이 필요했다고 하겠다.

그런 시대 속에서 원효의 <십문화쟁론>을 내놓았다. 화쟁이 필요하다는 것. 그에게 화쟁은 어떤 구체성과 체계성을 가진 특별한 사상체제라기 보다는 일종의 철학적 '방법'과 '논리'라 할 수 있었다. 오늘날의 용어로

말한다면 화쟁은 '소통'(疏通, mutual understanding or communication)에 가깝다. 하지만 연원을 거슬러 올라가보면 같은 근원, 다시 말해 '여래의 원음' 혹은 '부처의 뜻'(佛意)에서 비롯되고 있다는 공통분모를 가지고 있다. 또한 화쟁에는 소통 행위를 통해서 궁극적인 목적지에 이르고자 하는 적극적인 에토스가 작동하고 있다. 소통은 화쟁의 일부분이자 동시에 지나간 과정의 한 단계라 하겠다. 화쟁을 거쳐서 도달하고자 한 일심의 세계, 그것은 곧 부처의 올바른 '진리'라 할 수 있다.

그러므로 원효의 화쟁과 일심의 사유체계는 '일통삼한' 과정에서 드러난 여러 가지 문제들, 예컨대 '전쟁의 일상화'와 '죽음의 현재화'를 통해서 한없이 고통받았던 사람들의 마음의 상처를 부처의 가르침에 의거해서 치유할 수 있는 논리, 나아가서는 정치적 제도적 통일을 넘어서 '정신적인 통일'과 '마음의 통일'을 도모하고자 하는 거시적인 사회사상으로 바라볼 수 있지 않을까 한다. 현실적으로는 어제까지 적으로 싸우다 오늘은 한 지붕 밑에서 살아야 하는 사람들을 위한 이념체계, 즉 '화해의 논리'와 '통합의 철학' 정도로 해석될 수도 있지 않을까 한다.

주제어: 원효, 화쟁, 일심, 소통, 평화, 통일, 십문화쟁론, 화해, 통합

Key Words: Wonhyo, Hwajaeng(和諍), Ilsim(一心), mutual understanding, peace, unification, reconciliation, integration, *Sibmun Hwajaengron*(十門和諍論)

* 이 글은 지난 2007년 10월 24일 개최된 <한국사상에서 찾는 평화와 통일: 원효·최제우·함석헌 사상을 중심으로>(평화재단 제 14차 전문가포럼)에서 발표한 글을 수정, 보완한 것이다. 문외한에게 원효 발표를 기꺼이 맡겨 주신 법륜 스님, 발표 당시 사회를 맡아주셨던 최상용 선생님, 열정적인 토론을 해주었던 배병삼 선생, 그리고 유익한 논평을 해준 조민 선생께 고마움을 전하고 싶다. 또한 이 글의 취지를 충분히 이해해주셨을 뿐만 아니라 '정치적인 해석'을 더 강하게 밀고나갈 것을 권해주신 심사위원들께도 감사드린다. [다른 한 분의 심사위원께서는 "문체의 품위를 높이고 전체적으로 문장을 손질할 필요가 있음."이라는 평가도 해주셨다. 조선 후기의 '문체반정'(文體反正)을 떠올리게 해주는 그런 논평이었다. 실학자(북학자) 박지원(朴趾源)이 《열하일기(熱河日記)》에서 구사한 자유로운 문장에 대해서, 그것이 소품 소설이나 의고문체(擬古文體)에서 나온 잡문체라 규정하고 정통적 고문(古文)으로 돌아가라는 거였으니까. 문체는 단순한 글쓰기의 형식에 그치는 것이 아니라 자신의 생각이나 사상을 담아내는 의미있는 그릇일 수도 있지 않을까 싶어서 삼가 받들지 못했다. 莞爾而笑曰: "我寄言說, 以示絕言之法"(十門和諍論)]

1. 신화와 금기를 넘어서

7세기를 살았던 원효(元曉, 617-686). 오늘날 그는 ‘성사(聖師), ‘성스러운 스승’으로 불리고 있으며²⁾, ‘21세기의 대안’으로 여겨지기도 한다³⁾. 그가 한국사상사, 철학사의 ‘첫 새벽’을 장식하고 있다는 점은 누구도 부인할 수 없을 것이다. 그 자신 수많은 저작들을 남겼을 뿐만 아니라, 그에 대한 연구 역시 엄청난 분량에 이르고 있다.⁴⁾ 그래서인지 언제부터인가 원효는 ‘신화가 되어 있는 듯 하며, 그래서 때로는 ‘금기’로 작용하기도 한다.

원효의 시대, 그 시대는 무엇보다 ‘불교’가 차지하고 있던 사회적 위상과 비중이 크게 달랐다. 불교는 단순히 오늘날 우리가 생각하는 의미에서의 ‘종교’가 아니었다. 인간과 사회를 전체적으로 아우르는 ‘사회철학’이자 동시에 일종의 거시적인 ‘이념’이기도 했다. 말하자면 그 사회의 ‘주선율(主旋律)’이었던 셈이다. 그런 시대에, 원효는 선사(禪師)처럼 깊은 산사(山寺)에 틀어박혀 지내지도 않았으며, 지배층과 유착된 승려로서 정치권력 주위를 맴돌지도 않았다. 독자적인 학문과 사상세계를 구축했을 뿐만 아니라 한없이 낮은 곳으로 내려가 불교의 가르침을 직접 실천하는 모습을 보여주었다.

당시 신라 사회는 혈연에 바탕을 둔 ‘골품제’ 사회를 근간으로 삼고 있었다. 출신과 성분에 따라 출세의 상한선이 정해지는 일종의 닫혀 있는 사회였다.⁵⁾ 원효는 6두품 출신이었다. 게다가 당시 신라불교를 이끌어가던 대당제국 유학파(入唐求法僧)가 아니라 말하자면 ‘국내파’ 승려였다. 당나라 유학을 시도했지만, 시련과 좌절을 맛보았다. 궁극적으로 ‘출세간(出世間)’을 지향했던 그에게는 무의미한 것이었겠지만, 어쨌거나 그의 ‘사회적’ 행동반경과 전혀 무관하지는

1) 《涅槃經宗要》, 《한국불교전서》 제 1권 524 상.

2) 원효학회, 원효학연구원, 학술잡지 《원효학연구》, 국제원효학회(International Association for Wonhyo Studies), 영문판 《원효전서》(Complete Works of Wonhyo) 5권 간행 등. 그리고 ‘원효로’와 ‘원효대교’를 통해서 생활공간에서도 그를 만날 수 있다. 이광수의 《원효대사》 이후 소설의 주제가 되기도 했다. 그리고 1987년에는 국토통일원이 주관해서 대대적인 원효 학술회의를 열기도 했다.

3) 불교전기문화연구소편, 《원효사상의 현대적 조명 1》(불교춘추사, 2000)의 제 3장은 《21세기의 대안, 원효사상》이란 타이틀을 붙이고 있다.

4) 그의 저작들 중에는 제목만 있을 뿐 내용이 전해지지 않는 것들도 많다. 원효 사상에 대한 연구에 대해서는 고영섭편저, 《원효》(예문서원, 2002)의 부록 《원효 관련 연구물 목록》을 참조할 수 있다.

5) 6두품은 전체 17관등에서 6관등 아홉까지 오를 수 있었다.

않았을 것이다.⁶⁾ 단적인 예를 든다면, 당시 황룡사에서 행해지고 있던 국가적인 행사로 영광스럽게 여겨지던 ‘백고좌법회(百高座法會)⁷⁾에 그는 초대받지 못했다.⁸⁾ 그의 아들 설총은 불교가 아닌 유학을 택했다.⁹⁾ 원효에게 제자들이 없지는 않았지만, 같은 시대를 살았던 의상과 그의 제자들이 보여주는 만큼의 뚜렷한 학파나 계통을 이룬 것 같지는 않다.¹⁰⁾

원효는 그 시대의 역사와 현실에서 완전히 벗어나 있던(超越, 超羈) 성스러운 스승이 아니라 그 속에서, 그같은 사회적 제약 속에서 자신의 신념에 따라 흔들리지 않고서 온 몸으로 살아간 한 사람의 ‘선지식(善知識)이 아니었을까. 다만 치열했던 삶과 쌓아올린 공력에 힘입어, 만년에야 비로소 사회적 인정을 받게 되었던 것으로 보인다. 682년, 그러니까 죽기 4년 전쯤 <금감삼매경론소>를 짓고서 백고좌법회에 초청되어 사자후를 토하는 모습이 그것을 상징해준다.¹¹⁾ 오랜 기간의 함축과 공력에 의거해 빚어진 성과에 힘입어 비로소 ‘성스러움’을 얻게 되었다고 해도 좋을 것이다. 그리고 후세 사람들에게 의해서 그 이미지는 다시금 생전으로까지 소급되었으며, 이후 사람들은 줄곧 그런 눈으로 바라보게 되었다고 해야 하지 않을까.¹²⁾ 원효의 삶과 사상이 갖는 시대적 의미를 적확하게 포착해내기 위해서는 오히려 한번쯤은 차분하게 바라볼 필요가 있다고 하겠다.

이 글에서는, 거의 선형적으로 원효에 따라다니는 신화와 금기, 내지는 아우라(후광)를 잠시 벗겨두고서, 그 시대를 온 몸으로 살아간 모습에 주목하고자 한다. 주어진 시대 속에서 그 시대와 더불어 살았던, 피와 살로 된 그야말로 살아 있는 원효를 만나보고자 한다. 그 시대에 그가 품었던 생각을 가능한 그대로 한번 느껴보고 싶으며, 특히 ‘화쟁(和靜)과 ‘일심(一心)이라는 핵심 개념을 집중적으로 검토해보고자 한다. 아울러 그런 사유체계가 그 시대에 어떤 사회

6) 참고로 자장(慈藏)과 의상(義相)은 진골 출신이었다. 그리고 원광(圓光)은 중국에서 유학한 승려였다.
 7) 백명의 고승을 초청해서 갖는 호국법회. 인왕도량(仁王道場), 백좌강회(百座講會) 등으로 불리기도 한다.
 8) “時國王置, 徧叟碩德, 本州以名望舉進之, 諸德惡其爲人, 譖王不納(당시에 국왕이 백고좌 인왕경 대회(百高座仁王經大會)를 개설하고서 대덕을 두루 구하였다. 본주(湘州)에서 명망으로써 그를 천거하였으나, 여러 고덕들이 그 사람됨을 미워하여 왕에게 참소하여 들여보내지 않게 하였다). 《宋高僧傳》 제4권 (新羅國黃龍寺沙門元曉傳).
 9) 《三國史記》권 46 열전 <설총>. “성질이 총명하고 예민하여 어려서부터 道術을 알았으며 방언으로 9경을 읽어 후배들을 가르쳤는데, 지금까지 학자들이 그를 존경하고 있다.”
 10) ‘화엄십찰(華嚴十刹) 등을 보더라도, 당시 신라 불교계의 주류는 의상 계열이 차지하고 있었던 것으로 여겨진다.
 11) “曉復唱言曰, “昔日採百椽時, 雖不預會, 今朝橫一棟處, 唯我獨能.” 時諸名德, 俯顏慚色, 伏膺歎悔焉.” (“예전에 백 개의 서까래를 고를 때에는 비록 그 모임(百高座)에 참석하지 못했으나, 오늘 아침 한 개의 들보를 놓는 곳에서는 나만이 할 수 있구나). 《宋高僧傳》 제4권 (新羅國黃龍寺沙門元曉傳).
 12) 779년(혜공왕 15년) 원효의 손자 설중업(仲業)이 일본에 사신으로 건너가 조부의 훌륭한 인품에 대한 소식을 들었다(《三國史記》권4 탐비); 785년 고신사에 <誓幢和尚塔碑>를 건립하였다. 1101년(고려 숙종 6년) 대각국사 의천(義天, 1055-1101)의 권의로 원효를 화쟁국사(和靜國師)로 추증하였다.(《고려사》권 11) 1171년(고려 명종대) 분황사에 <和靜國師塔碑>를 건립하였다.

적 의미를 가질 수 있었는지, 또한 그 시대와 관련해서 어떻게 ‘해석’될 수 있을지에 대해서도 생각해볼 것이다. 나아가 그것을 오늘날의 현재적인 시각, 구체적으로는 ‘평화와 통일’이라는 관점에서 되새김질해보고 나름대로 시사점을 얻어낼 수 있기를 기대하면서.

2. 시대와 과제: ‘一統三韓’과 그 이후

원효의 젊은 날들에 대한 기록은 거의 남아 있지 않다. 《三國遺事》〈元曉不羈〉 조와 《宋高僧傳》〈新羅國黃龍寺沙門元曉傳〉을 통해서 단편적인 것들을 알 수 있을 뿐이다. 어린 나이에 출가한 그는 “배움에 있어 특정한 스승을 따르지 않았다.”¹³⁾ 수행 과정에서 한 수 가르쳐받은 선학(先學)이 없지는 않았지만¹⁴⁾, 어디 한 군데 특별히 매이지 않고 노닐었다.¹⁵⁾ 게다가 당나라 유학을 시도했지만, 뜻을 이루지 못했다. 당나라를 통해서 다양한 불교 종파와 학설이 소개되고 있던 그 시절, 그는 학파나 사승(師承)관계로부터 상대적으로 자유로울 수 있었다. 뒤집어 보면 다소 막막하고 고독한 입장에 처해 있었다고 할 수도 있겠다. 의상이 화엄의 대종사 지엄(智嚴, 602-668)의 제자가 되어 화엄사상에 깊이 침잠한 것과는 좋은 대조를 이룬다.

훗날 의미심장한 ‘파계’(破戒)를 하게 되지만, 〈發心修行章〉을 통해서 그가 철저한 금욕과 계율을 바탕으로 용맹정진했음을 확인할 수 있다.¹⁶⁾ “세간의 시끄러움을 버리고 천상으로 오르는 데는 계행(戒行)이 훌륭한 사다리이다. 그러므로 계행을 깨트린 이가 남을 위하는 복밭(福田)이 되려는 것은 마치 날개 부러진 새가 거북을 업고 하늘로 오르려는 것과 같으니, 스스로의 죄업을 벗지 못한 이는 다른 이의 죄업을 풀어 줄 수 없다. 그러니 계행이 없는 이가 어찌 다른 사람의 공양을 받을 수 있겠는가.”¹⁷⁾ “1백년도 잠깐인데 어찌 배우지 않는다 말할 것이며, 한 평생이 얼마나 되기에 수행하지 않고 그저 놀기만 할 것인가.”¹⁸⁾ 그리하여 원효는 “의해(義解)

13) “學不從師” 《三國遺事》〈元曉不羈〉.

14) 예컨대 혜숙(惠宿), 혜공(惠空), 대안(大安), 낭지(朗智) 화상 등을 들 수 있겠다. 《三國遺事》를 통해서 그들의 단편적인 행적을 볼 수 있을 뿐이다.

15) “隨師稟業，遞處無恒” 《宋高僧傳》〈新羅國黃龍寺沙門元曉傳〉.

16) 그 외에 〈菩薩戒本持犯要記〉, 〈大乘六辯蠲悔〉 등을 통해서 당시 불교 승려들에 대한 신랄한 비판과 더불어 자신의 허물을 참회하는 모습 등을 엿볼 수 있다.

17) “乘空天上，戒爲善梯。是故破戒，爲他福田。如折翼鳥，負龜翔空，自罪未脫。他罪不贖。然，豈無戒行，受他供給。” 〈發心修行章〉, 《한국불교전서》 제1권, 841. 중.

18) “忽至百年，云何不學，一生幾何，不修放逸.” 위와 같음, 841. 상.

의 세계를 용맹히 격파하고 문장의 진영을 씩씩하게 횡행하여 굳세고 흔들림 없이 정진하여 물러남이 없었다. 삼학(三學: 戒定慧)에 널리 통하여 저긔신라에서 그를 일컬어 ‘만인을 대적할 만하다’고 하였으니, 정밀한 의해가 신의 경지에 들어감이 이와 같았다.”¹⁹⁾

어느 순간 ‘깨달음’을 얻게 되었다지만, 원효로서는 그 시대의 ‘교학(敎學) 불교’라는 틀 자체를 완전히 벗어날 수는 없었다. 불교 경전과 관련된 그의 많은 저작들이 나름대로 증거가 되기에 충분하다. 특별히 신봉하는 어떤 경전, 이른바 ‘소의경전’(所衣經典)이 있었더라면 그렇게 하지 않았을 것이다. 그럴 필요가 없었을테니까. 하지만 신라 땅에서 수행하는 원효로서는 전해오는 수많은 경전들을 접하게 되면서, 그들 사이의 불일치와 차이점, 나아가서는 인도에서 전해진 불교가 ‘중국화(Sinicize)되는 과정에서 나타난 변용(變容)의 문제, 예컨대 불교와 국가(정치)의 관계 등, 게다가 불교 경전의 번역 문제(舊譯과 新譯) 등, 겹겹의 수많은 의문에 부딪히지 않을 수 없었을 것이다. 그런 의문을 어떻게 해결해야 할 것인가.

원효가 살았던 시대, 신라에 아직은 사상적 대립이나 종파의 분립이 나타나지는 않았던 듯하다. 이는 ‘화쟁’(畵)의 성격을 이해하는데 있어 중요한 측면이라 하겠다. 흔히 말하는 ‘5교9산’이 성립하는 것은 후대의 일이다. 하지만 중국에서는 이미 다양한 학파(종파)가 형성되어 독자적인 학설을 전개하고 있었다. 더욱이 7세기 중엽 현장(玄奘)이 인도에서 돌아와 신유식(新唯識)을 소개한 이후에는 신유식의 수용을 둘러싸고서 찬반을 불러일으키고 있었다. 특히 중관(中觀)과 유식(唯識) 사이의 논쟁은 두드러졌다.²⁰⁾ 그들에 대해서 어떤 입장을 취해야 할 것인가. 당장은 문제가 되지 않는 않지만, 다양한 학파(종파)의 학설을 수용하는데 있어 진지하게 생각해봐야 할 중요한 문제가 아닐 수 없었다.

게다가 신라사회로서는, 불교의 수용은 기본적으로 ‘외래사상의 수용’이라는 형태를 띠고 있었다. 불교가 공인된 이후, 백여년이란 시간이 흘렀지만 ‘지식(학문)과 사상의 수입’이라는 기본 패턴은 크게 달라지지 않았다. 그런데 수입되는 교학불교에는 인도불교적인 요소와 중국불교적인 요소가 겹으로 중첩되어 있었다. 신라인의 입장에서 읽다보면 다양한 경전의 불일치는 물론이고 학파간의 대립과 갈등을 충분히 감지할 수 있었을 것이다. 따라서 필자가 보기에, 원효로서는 적어도 두 개의 큰 과제에 부딪히지 않을 수 없었을 것이다. 첫째, 다같은 불교, 즉 부처의 가르침에 속하면서도 현상적으로는 서로 다르게 주장하고 있는 차이점, 다시 말해서 인도와 중국의 다양한 경전과 학파간의 차이를 넘어서 어떻게 부처의 본래 뜻에까지 나아갈 수 있

19) “勇擊義圍，雄橫文陣，屹屹然，桓桓然，進無前却。蓋三學之淹通，彼土謂之萬人之敵，精義入神，爲若此也。蓋三學之淹通，彼土謂之萬人之敵，精義入神，爲若此也。”《宋高僧傳》(新羅國黃龍寺沙門元曉傳)。

20) 이에 대한 자세한 내용은 남동신, 《원효의 대중교화와 사상체계》(서울대 박사학위논문, 1995), 153-166을 참조.

을 것인가. 둘째, 동시에 자신이 발 딛고 서 있는 신라 사회를 어떻게 원만하게 ‘불교화’시킬 것인가, 다른 말로 하자면 신라 사회가 가진 사회적 제 문제를 불교를 통해서 어떻게 해결해갈 것인가 하는 것. 이른바 불교의 ‘토착화’의 문제라 해도 좋겠다.

개인적인 차원에서의 과제가 그러했다면, 그가 살았던 시대와 사회의 그것은 과연 어떠했을까. 그는 617년(진평왕 39)에 태어나 686년(신문왕 6년)에 70세로 세상을 떠났다. 그러니까 진평왕, 선덕여왕, 진덕여왕, 태종무열왕, 문무왕, 신문왕에 이르는 여섯 왕들의 시대를 살았던 셈이다. 《三國史記》에 병렬적으로 서술되어 있는 삼국(고구려, 백제, 신라)의 기록을 년대별로 재조정해서 읽어보면, 그 시대는 곧 세 나라가 끊임없이 각축하고 항쟁하는 대립과 갈등의 시대에 다름 아니었다. 전쟁은 일상화되고, 죽음은 현재화되고 있었다. 개인을 넘어선 ‘국가’의 존재가 절실하게 와닿던 시대이기도 했다. 정치사적으로 보자면 백제 멸망(660년), 고구려 멸망(668년), 당나라 군대 축출(676년)로 요약되는 ‘일통삼한’(一統三韓) 전쟁의 시대였다.

시대의 성격이 그러했던 만큼, 원효의 시대는 최고의 지식인이자 종교인이었던 승려들에게도 어쩔 수 없이 현실참여를 요구하고 있었다. 그만큼 불교의 사회적 위상이 높았다고 해도 좋겠고, 그만큼 불교가 해야 할 일이 많았다는 식으로 읽어도 좋겠다. 불교와 현실정치 사이의 거리는 그리 멀지 않았다.

원효에 앞서서, 원광(圓光)은 수나라 황제에게 군사를 청하는 〈乞師表〉를 짓기도 했다.²¹⁾ 그는 이렇게 말했다. “자신이 살기 위해서 남을 없애려는 것은 사문(沙門)이 할 일은 아니지만, 빈도(貧道)는 대왕의 땅에 살고 대왕의 수초(水草)를 먹고 있으니 어찌 감히 대왕의 명령을 따르지 않을 수 있겠습니까.”²²⁾ 나아가 자신을 찾아온 귀산(貴山)과 추항(筵項)이 평생 지닐 계명(誡銘)을 구하자, ‘세속오계(世俗五戒)’를 일러주기도 했다. “불교에는 보살십계가 있지만 신하된 몸으로 능히 지키기 어려우므로 이제 세속오계를 주는 것이니, 첫째 임금에게 충성을 다하고, 둘째 부모에게 효도를 다하고, 셋째 친구와 믿음으로 사귀고, 넷째 싸움에 나아가 물러서지 말고, 다섯째 살생을 가려서 하라.”²³⁾ 사문(沙門)임에도 ‘살생유택(殺生有擇)’을 말했던 것이다. 어쩔수 없이 죽어야 한다면 가려서 죽이라는 것.

그 연장선 위에서 불교는 ‘호국(護國) 불교와 ‘일통삼한’(一統三韓)의 정신적 지주로서의 그 기능을 다하게 된다. 백제의 거센 공격으로 위기에 처하게 되자(642년), 선덕여왕은 당나라에 유학중이던 자장에게 귀국을 요청했다. 자장은 대국통(大國統)이 되어 불교계를 이끌었을 뿐만

21) 《三國遺事》권 4. 〈圓光西學〉 참조. 원광은 중국에서 불교학을 배우고 귀국했다.

22) “求自存而滅他, 非沙門之行也. 貧道在大王之土地, 食大王之水草, 敢不惟命是從” 《三國史記》권 4, 진평왕 30년 1월조.

23) 《三國史記》 열전 제 5 〈귀산〉.

아니라 신라가 곧 ‘불국토’(佛國土)임을 천명하기도 했다.²⁴⁾ 신라를 ‘부처의 땅’으로 만들자는 운동을 전개했다고 해도 좋겠다. 나아가 그는 ‘삼국통일’의 정신적 기틀을 마련하기 위해 황룡사 9층탑의 건축을 건의했다. 왜 9층탑인가. 오대산(중국)의 신인(神人)은 자장에게 이렇게 일러준 바 있다. “황룡사(皇龍寺)의 호법룡(護法龍)은 바로 나의 큰아들이요. 범왕(梵王)의 명령을 받아, 그 절에 와서 보호하고 있으니, 본국에 돌아가거든 절 안에 구층탑(九層塔)을 세우시오. 그러면 이웃 나라들은 행복할 것이며, 구한(九韓)이 와서 조공(租貢)하여 왕업(王業)이 길이 편안할 것이요. 탑을 세운 뒤에는 팔관회(八關會)를 열고 죄인을 용서하면 외적(外賊)이 해치지 못할 것이요.”²⁵⁾ 탑의 효험은 어떠했을까. “탑을 세운 뒤에 천하가 형통하고 삼한(三韓)이 통일되었으니 어찌 탑의 영험이 아니겠는가.”²⁶⁾ 이념과 믿음의 세계는 사실 입증을 필요로 하지 않는다.

그 무렵 원효가 등장하고 있다. 논자에 따라서는 정치적인 일통삼한 과정, 즉 삼국통일을 원효와 연결시켜 설명하려는 시도도 없지 않은 듯 하다. 김유신이 고구려 공격하는 와중에 원효가 당나라 군대의 압호를 해독해냈다는 내용의 설화도 전해진다.²⁷⁾ 하지만 원효의 행적을 가늠해 보면, 백제가 멸망한 이듬해(661년) ‘깨달음’을 얻고 있으며(45세), 고구려 멸망(668년) 직전에 설총을 낳고서 스스로 소성(小姓) 거사라 하면서 무애행(無碍行)을 펼치고 있다. 원효가 직면했던 현실은 역시 ‘일통삼한’ 전쟁과 그 이후의 상황에 다름 아니었다고 해야 하리라.

그러면 ‘일통삼한’을 이룬 신라, 그 시대와 사회의 과제는 과연 무엇이었을까. 체제라는 측면에서 보자면 짧은 기간 내에 넓어진 영토와 많은 인구를 통치하기 위해서 일사불란하게 움직이는 행정체계의 정비, 이른바 ‘왕권의 전제화’가 이루어져야 했으며, 다른 한편으로는 어제까지 적으로 싸우다 오늘은 한 지붕 밑에서 같이 살아야 하는 사람들을 위한 이념체제, 즉 ‘통합의 철학’이 필요했다고 할 수 있지 않을까.²⁸⁾

24) 《三國遺事》권 4 〈황룡사 장육〉, 〈황룡사 구층탑〉.

25) 《三國遺事》권 4 〈황룡사 구층탑〉. 강조는 인용자.

26) 《三國遺事》권 4 〈황룡사 구층탑〉.

27) 《三國遺事》권 1 〈태종 춘추공〉.

28) 이 부분에 대해서는 김석근, “삼국 및 남북국 시대의 정치사상: 토론을 위한 하나의 시론”. 이재석외. 《한국정치사상사》 (집문당, 2002)에서 시론적으로 다루었다.

3. 화쟁과 일심: ‘언어’와 ‘깨달음’ 사이

일찍이 원효는 의상과 함께 당나라 유학을 가고자 했으나 고구려 수비군에 발각되어 뜻을 이루지 못했다(34세, 650년경). 이론(異論)이 없지 않지만, 661년(45세) 재차 유학을 시도했다가 당주계(唐州界, 唐津?) 근처 땅막(土窟)에서 하룻밤을 보낸 후 돌아왔다 한다.²⁹⁾ 하지만 《宋高僧傳》에는 “현장 삼장과 자은의 문하를 흠모하여 당나라에 들어가고자 하였으나, 그 인연이 차질이 생겨서 갈 생각을 그만두고 여기저기 돌아다녔다”고 적고 있을 뿐이다.³⁰⁾

대체 무슨 일이 있었기에 원효는 마음먹고 떠난 유학길을 되돌아온 것일까. 원효의 전기(《宋高僧傳》〈元曉傳〉, 《三國遺事》〈元曉不羈〉)는 저간의 사정에 대해서 거의 말해주지 않는다. 깨달음을 얻고서 되돌아왔다는 이야기는 〈義湘傳〉(《宋高僧傳》)을 통해서 어렵듯이 알 수 있다. 두 사람(원효와 의상)은 심한 폭우를 만나서 길 옆의 땅막(土窟)에 몸을 숨겨서 바람과 비를 피했는데, 다음날 날이 밝아서 보니, 해골이 있는 옛무덤이었다. 굶은비는 내리고 땅은 질척해서 더 나아갈 수가 없었다. 다시 부근의 어느 무덤에서 하룻밤을 묵게 되었는데, 그만 탈(動土: 재앙, 귀신)이 나서 심히 놀랐다. 그 때 문득 원효는 깨달아 탄식하면서 이렇게 말했다 한다.³¹⁾

“전날의 잠자리는 땅막이라 편안했는데, 오늘밤은 귀신의 집에 의탁하니 근심이 많구나. 알겠다. 마음이 일어나면 갖가지 법이 일어나고, 마음이 사라지면 땅막과 무덤이 둘이 아님을. 삼계(三界)는 오직 마음이요, 만 법은 오직 인식일 뿐이다. 모든 법은 마음에 있다, 달리 어디서 구하겠는가. 나는 당나라에 가지 않겠다.”³²⁾

이같은 깨달음 장면은 한국불교사, 나아가서는 한국지성사에서 중요한 한 페이지를 장식하고 있다고 해야 하리라. ‘사실이나 아니냐’ 하는 차원을 넘어서 있다. 깨달음이란 합리적인 설명을 넘어서는 것이다. 따져 보자면 ‘三界唯心’은 《화엄경》의 한 구절이며, ‘萬法唯識’은 유식학(唯識學)에서 많이 쓰는 구절이다. 게다가 “心生故種種法生, 心滅故龜墳不二”라는 구절은 《대승기신론》의 “心生則種種法生, 心滅則種種法滅”에서 유래한다.³³⁾ 인용도 있고 패러디도 있다. 그렇다고 해서 “모든 법은 마음에 있다, 달리 어디서 구할 것인가”(心外無法, 胡用別求)

29) 원효가 두 번씩이나 유학을 시도했다는 문헌상의 기록은 찾아볼 수 없다고 한다. 남동신, 《원효의 대중교회와 사상체계》, 64.

30) “嘗與湘法師入唐, 慕契三藏慈恩之門, 厥緣既差, 息心遊往.” 《宋高僧傳》〈新羅國黃龍寺沙門元曉傳〉.

31) 《종경록》(961년)에는 무덤 속에서 시체가 썩어 고인 물을 마신 것으로 설명하고 있다. 오늘날 많은 사람들이 역시 원효가 해골에 고인 물을 마시고 깨달음을 얻었다고 생각한다. 설화가 사람들의 마음을 사로잡은 것이다.

32) “前之寓窟, 謂土窟而且安, 此夜留宵, 託鬼鄉而多嵩. 則之, 心生故種種法生, 心滅故龜墳不二. 又三界唯心, 萬法唯識. 心外無法, 胡用別求. 我不入唐.” 《宋高僧傳》권 4 〈唐新羅國義湘傳〉

33) 남동신, 《원효의 대중교회와 사상체계》, 66.

하는 외침의 울림이 약해지는 것은 아니다. 그래서 오히려 더 강해지는 것이 아닐까.

깨달았다고 하더라도 문제는 남아 있다. 깨달음은 순식간에 올 수 있지만, 그 깨달음을 전달하기 위해서는 역시 ‘방편’으로서의 언어가 필요하다. 언어가 깨달음은 아니지만, 언어를 통해서 깨달음은 구체화될 수 있다.³⁴⁾ 그렇다, “이치는 말을 떠나 있는 것은 아니지만, 그렇다고 말을 떠나지 않는 것도 아니다. 그런 연유로 이치는 역시 말을 떠나 있지만, 그렇다고 말을 완전히 떠나 있는 것도 아니다.”³⁵⁾ 원효 역시 수많은 ‘경전’과 ‘교학’ 불교에서 완전히 벗어날 수는 없었다. 그들을 넘어서서 자신의 깨달음을 보여주어야만 했다. 그런 만큼 말이 더 절실해지지 않을 수 없었다. 해서 그는 “언어에 의지해서 말을 떠나 있는 법을 보여주려고 했다. 마치 손가락에 의지해서 달을 보여주듯이.”³⁶⁾ 원효의 수많은 저작들, 특히 〈十門和靜論〉은 그런 맥락에서 읽어야 하지 않을까.

1) 화쟁³⁷⁾: 방법과 논리

‘화쟁’(和靜)은 문자 그대로 불법(佛法)의 다양한 관점상의 쟁점들을 모순적 대립으로 보고 서로 옳다고 다투는 것이 아니라, 그 모든 쟁점들을 상응하는 관계로 보게 하는 이법의 발현 정도로 여겨져 왔다. 어떻게 정의하건 간에 ‘화쟁’은 원효 사상의 정수로 평가되어 왔다.³⁸⁾ 다른 저작에서도 화쟁을 찾아볼 수 있지만, 화쟁을 정면으로 다룬 체계적인 저작으로는 역시 〈십문 화쟁론〉을 들어야 할 것이다.³⁹⁾

안타깝게도 〈십문 화쟁론〉은 그 일부만이 전해지고 있다. 해인사 대장경에서 일부가 발견되었는데(1937년), 현존하는 것은 목판본 9장, 10장, 15장, 16장, 그리고 2/3 정도가 파손된 31

34) 이해를 돕기 위해 굳이 표현한다면 ‘頓悟’ 이후의 ‘漸修’라 할 수 있을는지 모르겠다.

35) “理非絕言，非不絕言，以是義故，理亦絕言，亦不絕言。”〈大乘起信論疏記會本〉 권2, 《한국불교전서》 1권, 743 중.

36) “我寄言說，以示絕言之法，如寄手指，以示離指之月”〈十門和靜論〉. 《한국불교전서》 제1권, 838 중.

37) 한국불교전서 검색시스템을 통해서 현전하는 원효 저작에서 ‘화쟁’을 검색해보면 세 군데가 나온다. 다소 의외라 하지 않을 수 없다. 더구나 제목과 서당화상비에서 따온 것을 제외하면, 〈涅槃經宗要〉에서 확인할 수 있을 뿐이다. 그것도 단독으로 쓰여진 것이라기 보다는 4문의 하나로 화쟁문이 설정되어 있다. “第六 四德分別，略有四門。一顯相門，二立意門，三差別門，四和靜門”。〈십문 화쟁론〉에는 ‘如理會通，如實和會’라는 구절이 보인다. ‘화쟁’은 ‘화쟁회통’의 반쪽이므로 ‘和會’(화회)라 하는 것이 더 적확하다는 주장도 있다(김영태, “열반경종요”에 나타난 화회의 세계. 《원효학연구》3, 1998).

38) 〈서당화상비문〉(785)에서도 〈십문 화쟁론〉을 강조하고 있다. 훗날 그가 화쟁국사(和靜國師)로 추봉된 것도 그와 무관하지 않다. 대각국사 의천은 원효에 대해서 “和百家異諍之端，得一大至公之論”이라 높이 평가했다. 심지어 유학자 김부식(金富弼, 1075-1151)도 〈和靜國師曠贊〉(《東文選》 권 50)을 짓고 있다.

39) 해인사 목판 장말(張末)에는 ‘十門和靜論 上’이라 새겨져 있다. 상하 2권이었음을 말해준다고 하겠다.

장 뿐이다. 9장과 10장은 공(空)과 유(有)를 다루고 있고(空有異執), 15장과 16장은 불성(佛性)의 유무(有無)를 다루고 있다(佛性有無 혹은 無性有性). 이를 통해서 그들 상반된 주장에 대해 원효가 어떻게 화쟁했는지 구체적인 양상을 엿볼 수 있다.⁴⁰⁾

남아 있는 목판을 자료로 화쟁에 대한 연구가 진행되는 한편⁴¹⁾, 그같은 잔결(殘缺: 殘簡)을 안타깝게 여긴 나머지 불심(佛心) 깊은 학자들이 그 ‘십문’을 복원해보려는 노력을 기울여왔다.⁴²⁾ 그같은 노력이 전혀 무의미한 것은 아니지만, 적실성 여부와 전문적인 논의에 대해서는 일단 차치해두고자 한다. 다만 필자의 경우 “和百家之異諍, 合二門之同歸”라는 文句가 和諍二字의 출처이며, 십문화쟁론의 主旨다. 十門의 十은 복수의 多를 포함이오 일정한 수량을 지시함이 아니다. 고로 百家나 十門이나 同意일 것⁴³⁾이라 한 조명기의 주장에 동의하는 입장이다. 불법을 어떻게 10개의 한정된 주제로 요약정리할 수 있을까, 설령 그랬다손 치더라도 10개의 구체적인 사례 정도로 보는 것이 더 타당하지 않을까. 현재 전해지는 ‘공과 유’의 문제, 그리고 ‘불성의 유무’ 문제 역시 화쟁의 두 사례로 읽어낼 수 있을 것이다.

이렇게 본다면, 정작 우리가 이 글에서 문제삼아야 할 것은, 원효에게 (1)왜 화쟁이 필요한가, (2)화쟁은 어떻게 하는가, (3)그 범위는 어디까지인가, 그리고 (4)화쟁이 갖는 성격과 의미는 무엇인가, 다시 말해 그것을 오늘날의 언어로 바꾸어 말한다면 어떤 것에 가까울까 하는 점들이라 하겠다.

(1)왜 화쟁이 필요했을까. 다시 말해서 원효가 화쟁을 필요로 했던 이유는 무엇이었을까. 간단하게 답한다면, 현상적으로 ‘수많은 학파(종파)들의 서로 다른 주장들(和百家之異諍)이 있었기 때문이리라. 그러면 그같은 수많은 학파의 서로 다른 주장들은 어떻게 해서 생겨났는가.⁴⁴⁾ 원효가 직접 쓴 것은 아니지만, 〈誓幢和尚塔碑〉(고선사, 785)의 다음의 한 구절을 통해

40) 《한국불교전서》 1권, 838-840에 수록되어 있다. 참고로 목판은 가로 23.5cm, 세로 55cm, 1장 27행, 1행은 27자로 되어 있다. 張末에 작은 글씨로 ‘十門和諍論 上 九’ 식으로 새겨놓았다.

41) 1995년까지의 연구 성과에 대해서는 김상현, “원효 화쟁사상의 연구사적 검토”, 《불교연구》 11·12, 1995를, 이후의 그것에 대해서는 박재현, “원효의 화쟁사상에 대한 재고”, 《불교평론》, 3호, 2001, 최연식, “元曉의 和諍사상의 논의방식과 사상사적 의미” 《보조사상》 제 25집, 2006을 참조할 수 있다.

42) 최범술(1904-79)이 복원을 시도했으며, 그것은 한국불교전서 1권 840쪽에 수록되기도 했다. 이어 이종익, 《원효의 근본사상: 십문화쟁론연구》(동방사상연구원, 1977)은 십문을 ①三乘一乘和諍門, ②空有異執和諍門, ③佛性有無和諍門, ④人法異執和諍門, ⑤三性異義和諍門, ⑥五性成佛義和諍門, ⑦二障異義和諍門, ⑧涅槃異義和諍門, ⑨佛身異義和諍門, ⑩佛性異義和諍門으로 복원해냈다. 이같은 복원은 상당 부분 받아들여지고 있는 듯 하다.

43) 조명기, “원효종사의 십문화쟁론 연구”, 《금강저》 22, 조선불교동경유학학회, 1937, 35. 여기서는 김상현 “원효 화쟁사상의 연구사적 검토”, 337에서 재인용.

44) 諍의 구체적 내용은 무엇일까. 말씀 언(言)과 다툼 쟁(諍)이 합쳐진 만큼, 말로써 다투는 것 정도가 될 것이다. 그래서 ‘쟁’을 ‘주장’ 정도로 보아야 한다는 견해도 나왔다(박재현, “원효의 화쟁사상에 대한 재고”). 하지만 쟁에는 ‘주장’에서 ‘논쟁’에 이르는 다양한 의미가 담겨 있지 않을까 한다.

서 그 사정을 엿볼 수 있다.

“〈십문화쟁론〉은 여래가 세상에 계실 때에는 원음(圓音)에 의지하였으나, …… (마멸) …… 중생들은 비처럼 흩뿌리고, 부질없는 공론(空論)이 구름처럼 분분하였다. 혹자는 나는 옳는데 다른 사람은 그르다고 하였으며, 어떤 사람은 자신의 설은 그럴듯하나 타인의 설은 그렇지 못하다고 하면서, 마침내 큰 강물과도 흐름들을 이루었다. ……(마멸) …… 산을 버리고 골짜기로 돌아간 것과 같고, 유(有)를 싫어하고 공(空)을 좋아하는 것은, 마치 나무를 버리고 큰 숲으로 달려가는 것과 같다. 비유하자면, 청색과 쪽풀은 본체가 같고 얼음과 물은 근원이 같아서, 거울은 모든 형상을 받아들이고, 물이 나누어 지는 것과 같다. ……(마멸). …… 융통하여 서술하고 그 이름을 〈십문화쟁론〉이라고 하였다. 모든 사람들이 이를 칭찬해마지 않았으며, 모두 좋다고 하였다.”⁴⁵⁾

부처가 이 세상에 계셨을 때, 그 때는 직접 그 말씀 즉 ‘원음(圓音)에 의지할 수 있었다. 문제가 없었다. 그런데 부처가 세상을 떠난 이후 문제가 생겼다. 불교 경전 편찬을 위한 몇 차례 결집이 있었으며, 이후 다양한 경전과 종파가 생겨났다는 사실은 주지하는 바와 같다. 그러다 보니 중생들은 마치 “비가 뿌리듯 이리저리 흩어지고, 부질없는 공론(空論)이 구름처럼 분분하게 되었다. 서로 다른 주장들이 생겨나게 되었고, “나는 옳는데 다른 사람은 그르다” “자신의 설은 그럴듯하나 타인의 설은 그렇지 못하다”는 주장도 나오게 되었다. 마침내 “큰 강물과도 흐름들”을 이루었다. 서로 다른 주장을 하다 보면 그들 사이에 ‘경쟁’(논쟁)과 ‘다툼’도 충분히 생겨날 수 있다.

다양한 주장들은 각각 자기 견해의 옳음, 다시 말해 정통성을 내세우고 있다. ‘부처의 말씀’(圓音)과 ‘불법’(佛法)이라는 관점에서 본다면, 그들은 여래가 세상을 뜬 이후 세월의 흐름과 더불어 생겨난 주장들이다. 하지만 그들의 연원을 거슬러 올라가보면, 결국 그 ‘말씀’에 다다를 수 있지 않을까. 그 ‘근원’은 같다는 것. 마치 “청색과 쪽풀은 본체가 같고 얼음과 물은 근원이 같아서, 거울은 모든 형상을 받아들이고, 물이 나누어지는 것과 같다.” 이런 관계는 다음과 같이 간략하게 정리할 수 있을 것이다.

45) “十門論者，如來在世，已賴圓音，衆生等 …… 雨驟，空空之論雲奔，或言我是，言他不是，或說我然，說他不然，遂成河漢矣。大 …… 山而投廻谷，憎有愛空，猶捨樹以赴長林，譬如青藍共體，水水同源，鏡納萬形，水分 …… 通融，聊爲序述，名曰十門和靜論。衆莫不允，僉曰善哉。” 이 부분은 〈십문화쟁론〉 《한국불교전서 1권》 앞부분에 수록되어 있다. 838쪽 상단. 그래서 흔히 십문화쟁론의 ‘서문’처럼 여겨져 왔다. 하지만 원효가 직접 쓴 서문은 아니며, 서당화상비의 찬술자가 〈십문화쟁론〉의 줄거리를 요약한 것이다.

〈표 1〉 百家之異諍의 생起

여래의 원음(圓音) → 시간(세월) → 百家之異諍

수많은 경전

수많은 종파/학파의 서로 다른 주장들, 나아가서는 그들 사이의 다름

그렇다면 (2)화쟁은 어떻게 하는가. 다시 말해서 수많은 종파(학파)의 서로 다른 주장들과 그 다름에 대해서 어떻게 화쟁할 것인가. 수많은 불교 경전들이 존재하며, 특별히 어떤 경전을 부처의 참뜻이라 더러 주장하기도 한다. 위에서 본 바에 의하면 화쟁은 ‘얼음과 물’, ‘청색과 쪽 풀’처럼 서로 다른 양상의 본래의 같은 ‘본체’와 ‘근원’으로 되돌아가는 것이라 할 수 있다. 수많은 경전에 적용시킨다면, 그들 사이의 차이를 넘어서 여래의 원음으로 되돌아가는 것이다. 여기서 미리 짚어두어야 할 것은, 화쟁이 가능한 것은 그 본체와 근원이 같기 때문이라는 점이다.⁴⁶⁾ ‘여래의 원음’이라는 공통분모가 있기 때문이다.

그러면 그들 사이의 화쟁은 어떻게 하는가. 화쟁의 방법과 논리는 어떤 것인가. 이에 대해서 김형효는 “원효는 사고의 모든 양면(無/有, 立/破, 開/合, 理/事, 一/多 同/異, 衆生/如來)이 相離할 뿐만 아니라 相通하는 면도 또한 보고 있다. 相離는 다양성을 전제로 해서 가능하고, 상통은 통일성을 기저로 할 때 가능하다. 이 두가지 다양성과 통일성을 보는 논리가 바로 화쟁논리다. 이러한 화쟁 논리는 원효의 모든 저술에서 공통적으로 등장하는 ‘融二而不一’의 정신과 같다⁴⁷⁾고 했으며, 사토오 시게키는 한 마디로 ‘無二而不守一’이라 요약했다⁴⁸⁾. 그리고 최유진은 ‘극단을 떠남’ ‘여러 이론에 대한 긍정과 부정의 자재’ ‘동의도 않고 이의도 제기않으며 설함’ ‘경전내용에 대한 폭넓은 이해’ 등을 제시한 다음, 대표적인 예로써 〈십문화쟁론〉에서 목판으로 남아 있는 부분공과 유, 불성의 유무를 예로 들고 있다.⁴⁹⁾ 최근에 최연식은 “경전에 대한 절대적인 긍정과 다양한 가르침의 인정”(모든 경전에 대한 절대적 긍정: 부처의 가르침에 대한 절대적 믿음, 다양한 경전의 존재에 대한 인정: 중생들을 위한 다양한 가르침의 필요성), “학설에 대한 제한적 긍정과 相補性的의 강조”를 들고 있다⁵⁰⁾.

기존 연구에서 정리하고 있는 말들이 다소 어렵기는 하지만, 나름대로 간추려본다면 부처의 가르침에 대한 절대적인 믿음을 근간으로 하면서, 많은 경전들에 대한 폭넓은 이해를 바탕

46) 이는 뒤에서 보게 될 ‘일심(一心)과 직접적으로 연결되고 있다.

47) 김형효, 1987. “원효 사상의 현재적 의미와 한국 사상사에서의 위치.” 《원효연구논총》. 1987, 653.

48) 사토오 시게키, 《원효의 화쟁논리》(민족사. 1996)

49) 최유진, 《원효사상연구: 화쟁을 중심으로》(경남대학교출판부, 1988), 87-123.

50) 최연식, “元曉의 和諍사상의 논의방식과 사상사적 의미”, 425-430.

으로, 극단적인 견해를 피하고, 많은 경전들 사이의 부정과 긍정 그리고 동의도 아니고 이의도 아닌 검토를 통해서, 근원과 본체에 해당하는 부처의 원음으로 되돌아가는 것 정도가 되지 않을까 한다. 원효의 저술에 ‘종요’(宗要)와 ‘요간’(料簡)이란 단어가 붙어 있는 저작이 많은 것 역시 그와 무관하지 않을 것이다. 원효는 〈涅槃經宗要〉에서 화쟁의 방법과 논리를 압축적으로 그리고 상징적으로 표현하고 있다.

“못 경전의 부분적인 면을 통합하여 온갖 물줄기를 한 맛의 진리의 바다로 돌아가게 하고, 불교의 지극히 공변한 뜻을 열어 모든 학파들의 서로 다른 쟁론을 화쟁(화회)시킨다.”⁵¹⁾

이제 감히 말해 본다면, 화쟁은 어떤 구체성과 체계성을 가진 특별한 사상체계라기 보다는 일종의 철학적 ‘방법’과 ‘논리’라는 것을 예감할 수 있지 않을까. 동시에 (3)화쟁이 가능한 범위는 어디까지인가 하는 물음에 대해서도, 어느 정도 답을 얻게 된 것으로 여겨진다. 일차적으로 화쟁은 역시 불교 교학 내부의 그것이라 해야 하지 않을까. 하지만 거기에 한정시키지 않고서, 외도(外道) 나아가서는 세상의 모든 시비에 적용가능하다고 보는 견해도 있다. “원효의 화쟁이 노리는 바는 불교 집안의 시비뿐만 아니라 유교와 도교와의 관계까지를 포함한 모든 시비를 화쟁하는 것이었다”⁵²⁾고 한다. 원효가 유학과 노장사상, 도교까지 아우르는 삼학(三學)에 달통하긴 했지만, 화쟁의 범위를 불교 너머까지 연장한 것으로 보는 것은 다소 무리가 아닐까. 하지만 화쟁의 논리와 방법이 갖는 성격을 분명하게 인지하고서 다른 분야에 ‘원용’ 내지 ‘응용’(재해석)할 수는 있을 것이다.⁵³⁾

그러면 (4)‘화쟁’은 어떤 성격과 의미를 가지고 있는가. 화쟁은 당연히 ‘양자택일’(兩者擇一)의 사안은 아니다. ‘죽느냐 사느냐’(to be or not to be)의 문제가 아닌 것이다. 이분법적인 ‘흑백논리’(黑白論理)도 아니다. 당연히 ‘독단’과는 거리가 멀다. ‘획일화’도 아니다. 무엇보다 ‘다양성’을 인정하는 것이다. ‘다원주의’를 전제하고 있다. 하지만 ‘공존’(coexistence), ‘화해’(reconciliation), 그리고 ‘조화’(harmony) 그 자체는 아니다. 그들과 무관하지는 않지만.⁵⁴⁾ ‘중립’(中立)도 아니며 ‘중간치기’(中間)도 아니다, 어정쩡한 ‘절충’(折衷)이나 ‘타협’도 아니다. 그렇다고 단순한 ‘통합’

51) “統衆典之部分。歸佛流之一味。開佛意之至公。和百家之異諍。”(涅槃經宗要), 《한국불교전서》 제 1권 524 상단.

52) 박성배, “원효 사상 전개에의 제 문제”. 《동서철학의 제 문제》(1979), 64.

53) “원효의 화쟁 관계 자료가 불교학에 관한 것이라 하더라도 그 화쟁의 논리 체계나 그 방법론은 세상사 모두에 적용시킬 수 있는 것이고, 현재에도 그 의미는 변함이 없다고 하겠다. 원효의 화쟁사상을 해석학적인 측면에서 접근할 수 있는 건거는 바로 이 점에 토대하고 있다.”(김상현, “원효 화쟁사상의 연구사적 검토”, 349). 오늘날에도 많은 영역(예컨대 분쟁해결, 남북관계, 통일문제)에서 화쟁을 원용, 응용하려는 시도가 이루어지고 있다. 이에 대해서는 차후의 과제로 삼고자 한다.

54) 오법안, 《원효의 화쟁사상》(홍법원, 1992)는 Wonhyo's Theory of Harmonization으로 적고 있다.

(統合, integration)이나 ‘종합’(綜合, syncretism)도 아니다. 묘하다고 하지 않을 수 없다. ‘둘을 융합하되 하나는 아니다’[‘용이이불일(融二而不一)’, ‘두 극단을 떠나되 가운데도 아니다’[‘이변이비중(離邊而非中)’, ‘둘짜귀에 들어맞듯 묘하게 결합한다’[묘계환중(妙契環中)]는 식의 표현이 화쟁이 갖는 묘함의 일단을 말해준다고 하겠다.

화쟁의 이같은 성격을 감안하면, 우리는 ‘변증법’(辨證法, dialectic)을 떠올릴 수 있겠다. 변증법은 ‘모순’과 ‘대립’(정과 반)을 끝까지 밀고 나가서 그들을 ‘지양함’으로써 제 3의 존재인 합에 이르는 인위적인 논리의 구성이다. 김형효에 따르면, “화쟁의 사유는 불가양립적인 대립의 해결을 지양하는 논리학이 아니고, 우주의 모든 원초적 사실이 이미 그 자체 상관적 차이(pertinent difference)의 법칙으로 짜여져 있음을 기술한 우주의 로고스를 뜻한다. 화쟁은 인위적 논리학의 법칙이 아니고, 자연적 우주의 사실을 말한다. 화쟁은 무위법이고 무아의 마음에 조명된 우주적 사실의 자연성을 말하지, 당위적으로 그렇게 되어야 한다는 이치를 가리키는 것이 아니다. 논리학(logic)과 로고스(logos)는 다르다. 전자는 인간의 이성이 구성하는 사유법칙을 말하지만, 후자는 이 우주에 이미 그리고 늘 있어 온 사실의 법을 말한다”⁵⁵⁾고 한다. 요컨대 화쟁은 인간 사회가 인위적으로 만든 이성의 논리학으로서의 변증법과는 확연하게 다르다, 굳이 말하자면 그것은 자연의 법칙이라 한다.⁵⁶⁾ “같음과 다름을 변증법적 모순관계로 보지 않고, 그렇다고 감상적으로 낭만적 통일을 위한 자기 분열로도 보지 않고, 오로지 세상의 근원적 사실이 상생과 상극의 이중성처럼 아누스적 존재방식으로 성립되어 있음을 밝히는 것이 화쟁사상이겠다.”⁵⁷⁾

2) 일심⁵⁸⁾: 목적과 근원

‘화쟁’에 해당하는 오늘날의 용어와 개념을 찾아본다면, ‘소통’(疏通, mutual understanding or communication)이 그래도 가장 가깝다고 할 수 있지 않을까. 박재현은 ‘쟁’(諍)이란 단어는

55) 김형효, “원효 화쟁(和靜)사상의 독법”, 《법보신문》 2005년 10월 5일 822호.

56) “원효의 화쟁은 불법을 설명하는 기본 사유의 방식이지만, 이 사유가 우주의 필연적 법칙을 일깨워주는 가르침에 다름 아니므로, 결국 화쟁적 사유는 우주의 필연적 법칙을 말하는 방식을 뜻한다.” (김형효 교수의 테마가 있는 철학산책) 《서울신문》 2006년 4월 6일자.

57) 김형효, “원효 화쟁(和靜)사상의 독법”, 822호.

58) ‘한국불교전서 검색시스템’을 통해서 현전하는 원효 저작에서 ‘一心’을 검색해보면 무려 269군데가 나온다. 앞에서 본 ‘화쟁’과는 지극히 대조적이라 하겠다. 하지만 현존하는 <십문화쟁론>에는 ‘일심’이란 용어가 보이지 않는다. 이점 또한 흥미롭다.

서로 간에 소통이 단절된 채 자기 입장만을 고수하고 있는 형국(주장을 말하며, 화(和)는 그에 대한 '소통'(communication)의 의미를 갖는다고 보았다. 그렇다면, 화쟁은 서로 다른 주장들을 모아 서로 소통시킨다(會通)는 것으로 된다. 그래서 화쟁과 '회통'은 같은 의미를 갖는 상이한 언표에 지나지 않는다고 한다.⁵⁹⁾ 일리있는 주장이며 주목할 만한 견해라고 생각된다. 하지만 화쟁을 소통으로 보게 될 경우, 화쟁의 고유한 특성을 희미하게 만들어버릴 위험과 우려가 없지 않다.

확실히 화쟁에는 '소통'적인 측면이 분명히 있으며, 그런 성격이 유난히 강하다. 하지만 단순히 소통에 머물지 않는 것은, 아니 소통에 머물 수 없는 것은 크게 두 가지 때문이라 하겠다. 우선 수많은 종파(학파)의 서로 다른 주장들과 그들 사이의 다름이 있다 할지라도, 연원을 거슬러 올라가보면 같은 근원, 다시 말해 '여래의 원음' 혹은 '부처의 뜻(佛意)에서 비롯되고 있다는 공통분모를 가지고 있다. 동시에 화쟁에는 소통 행위를 통해서 궁극적인 목적지에 이르러자 하는 적극적인 에토스가 작동하고 있다. 소통은 화쟁의 일부분이자 동시에 지나간 과정의 한 단계라 할 수도 있겠다.

그러면 원효의 화쟁이 궁극적으로 지향하는 바, 다시 말해 '목적'으로 삼는 것은 무엇일까. 일찍이 그는 마음(心)이 갖는 위상을 깨닫고서, "모든 법은 마음에 있다, 달리 어디서 구할 것인가"(心外無法, 胡用別求)라고 갈파했다. 마음이 모든 것의 출발점이라는 것. 하지만 현실에서 사람들의 '마음'은 제 각각으로 나타난다. 각자 생각하는 것이 다른 것이다. 수많은 학파(종파)의 서로 다른 주장들의 밑바닥에는, 역시 것처럼 서로 다른 마음이 자리하고 있다. 서로 다른 제각각의 마음이 마침내 하나로 통일되는 것, 그것이 바로 '일심(一心)의 세계가 아닐까. 여기서의 일(一)은 '전체성'과 더불어 '완전성'을 지니고 있다고 하겠다. 지금도 우리는 서로 '마음이 하나가 되어'라든가 '한 마음, 한 뜻으로'라는 식의 표현을 즐겨 쓴다.

화쟁을 거쳐서 도달하고자 한 일심의 세계, 그것은 곧 부처의 올바른 '진리'라 할 수 있을 것이다. 그 올바른 진리는 '일심(一心)에 관한 진리'라 해도 좋겠다. 그런데 일심은 원효 사상의 핵심 개념으로 여겨지고 있다. "모든 경계가 무한하지만 다 일심 안에 들어가는 것이다. 부처의 지혜는 모양을 떠나 마음의 원천으로 돌아가서, 지혜와 일심은 완전히 같아서 둘이 없는 것이다."⁶⁰⁾ 따라서 일심은 모든 중생들이 도달해야 할 궁극적인 목적지라 할 수 있다.⁶¹⁾ 화쟁의 목적 역시 거기에 이르는 것이라 하겠다.

59) 자세한 것은 박재현, "원효의 화쟁사상에 대한 재고"를 참조할 것.

60) "萬境無限, 咸入一心之內. 佛智離相, 歸於心源, 智與一心, 渾同無二" <무량수경종요> 제3, <한국불교전서> 제1권, 562 상.

61) 최유진, <원효사상연구: 화쟁을 중심으로>, 23; 고영섭, <원효>(한길사, 1996), 196 등을 참조.

그런데 흥미롭게도 남아 있는 <십문화쟁론>에는 ‘일심(一心)이란 용어가 보이지 않는다. 역시 화쟁의 방법과 논리를 다루고 있기 때문일 것이다. 원효 사상에서 큰 비중을 차지하는 <금강삼매경론>이나 <대승기신론소> <대승기신론별기>를 검토해보면 어렵지 않게 확인할 수 있다. 예컨대 “여래가 설한 모든 교법은 일각(一覺)의 맛에 들지 않음이 없다. 일체 중생이 본래 일각이었지만 다만 무명으로 말미암아 꿈따라 유전하다가 모두 여래의 일미(一味)의 말씀에 따라 일심의 원천으로 마침내 돌아오지 않는 자가 없음을 밝히고자 한다.”⁶²⁾ 여기서 일심의 원천으로 돌아가는 것, 그것은 화쟁의 다른 이름이라 해도 되겠다. 화쟁을 거쳐서 일심에 이르는 과정을 표로 정리해보면 <표 2>와 같다.

<표 2> 화쟁과 일심

| | |
|--|------------|
| 百家之異諍 | → 和諍 → 一心 |
| 수많은 경전 | 부처의 올바른 진리 |
| 수많은 종파/학파의 서로 다른 주장들, 나아가서는 그들 사이의 다툼 | 지혜 |

‘일심’이란 다른 말로 하자면 부처의 올바른 ‘진리’이자 동시에 ‘지혜’라 할 수도 있겠다. 따라서 ‘일심’이란 용어나 개념에 사로잡힐 필요는 없을 것이다. 원효는 이렇게 일러준다. “무엇을 일심이라 하는가. 더러움과 깨끗함의 모든 법은 그 성품이 둘이 아니고, 참됨과 거짓됨의 두 문은 다름이 없으므로, 하나라 이름하는 것이다. 이 둘이 아닌 곳에서 모든 법은 실에 맞아서(中實) 허공과 같지 않으며, 그 성품은 스스로 신령스럽게 알아차리므로 마음이라 한다. 이미 둘이 없는데 어찌 하나가 있으며, 하나도 있지 않으니, 무엇을 두고 마음이라 하겠는가. 이 도리는 말을 떠나고 생각을 끊었으므로, 무엇이라 해야 할지 몰라 억지로 일심이라 하는 것이다.”⁶³⁾ “말을 떠나고 생각을 끊은 자리에 있는 것”(離言絕慮), 그것을 어떻게 이름붙여야 할지 몰라서 ‘일심’이라 했을 뿐이라 한다.

그런데 주의해야 할 것은, 일심은 화쟁이 다다라야 할 궁극적인 목적으로서의 위상도 갖고 있지만, 동시에 아니 그에 앞서서, 모든 현상의 근원이 되고 있다는 점이다. 말하자면 서로 다른

62) “如來所說一切教法，無不令入一覺味故，欲明一切衆生 本來一覺，但由無明，隨夢流轉，皆從如來一味之說，無不終歸一心之源。” <금강삼매경론>. 《한국불교전서》 1권, 610 상.

63) “何爲一心，謂捨諸法去其性無二，眞妄二門不得有異，故名爲一。此無二處，諸法中實，不同虛空，性自神解，故名爲心。然既無有二，何得有一，一無所有，就誰曰心。如是道理，離言絕慮，不知何以目之，強號爲一心也。” <대승기신론소>. 《한국불교전서》 1권, 741 상.

주장들을 화쟁시킬 수 있는 근거가 되어주고 있다는 것.⁶⁴⁾ 일심은 모든 법의 ‘근본’이자 동시에 원천이기 때문이다.

“이와 같이 일심은 통틀어 일체의 더럽거나 깨끗한 모든 법이 의지하는 바가 되기 때문에 모든 법(諸法)의 근본인 것이다.”⁶⁵⁾

“타끌(번뇌)의 통상(通相)을 완전히 파악하므로 이름하여 심왕(心王)이라 하는데, 그것은 본래의 일심이 모든 법의 기본적인 원천(總源)이기 때문이다.”⁶⁶⁾

그렇다면 앞에서 서로 다른 학파(종파)의 다른 주장들(百之家異諍)이 생겨나는 과정에서 살펴본 ‘여래의 원음(圓音), ‘부처의 뜻’(佛意)을 ‘일심(一心)으로 치환시켜 이해하더라도 무리는 없을 것이다. 현상적으로 서로 다르게 나타난 주장들 밑바닥에는 역시 공통되는 최소한의 그 무엇이 있다는 것 정도로 생각해도 되겠다. 그것을 징검다리 삼아서, 드러난 차이를 넘어서 원래의 모습, 즉 부처의 뜻, 원음으로 나아가는 것 내지 되돌아가는 것 정도로 정리할 수 있겠다.⁶⁷⁾ 일심은 화쟁의 목적이기도 하지만, 화쟁을 가능하게 해주는 사상적 기반이기도 하다. 이제 그 같은 양면성을 표로 정리해보기로 하자(표 3). 이는 <표 1>과 <표 2>를 합체한 것이기도 하다.

일심은 ‘근원’으로서 수많은 현상들(諸法)의 근간 내지 출발점이 되고 있다. 그런 현상들 사이에는 차이가 두드러지지만, 같은 근원에서 비롯되었다는 최소한의 공통분모가 없지 않다. 하지만 시간의 흐름과 더불어, 무명(無明)의 횡행과 더불어, 외형상의 차이가 두드러지게 된다. 때로는 격렬한 모순과 대립, 나아가서는 열띤 논쟁이 야기되기도 한다. 그 때 필요한 것, 그리고 그런 사태를 해결해줄 수 있는 방안이 ‘화쟁’이라 하겠다. 화쟁을 통해서 ‘일심’이라는 궁극적인

64) “화쟁이 아무리 질실하게 필요하다고 하더라도 그것을 가능하게 해주는 근거가 없어서는 화쟁은 불가능할 것이기 때문이다. 화쟁의 가능근거는 일심이다. 화쟁이 원효의 방법론적 특색이라면 화쟁을 가능하게 해주는 근거는 일심이다. 그는 화쟁을 통해 불교의 모든 異說들을 화해시켜 부처의 올바른 진리에 도달시키고자 하였다. 원효에 의하면 부처의 올바른 진리란 다름아닌 일심에 관한 진리라 할 수 있다. 일심은 원효사상의 근본이다. 원효에 의하면 일심은 모든 현상의 근거이고, 또한 중생이 도달해야 할 궁극적인 목적지이다. 화쟁의 견지에서 보면, 일심은 화쟁의 가능 근거임과 동시에, 화쟁의 목적지이기도 하다.”(최유진, <원효사상연구: 화쟁을 중심으로>, 23)

65) “如是一心，通爲一切染淨諸法之所依止故，卽是諸法根本。”(금강삼매경론) 상. <한국불교전서> 1권, 615 하.

66) “了塵通相，說名心王，由其一本心，是諸法之總源故也。”(대승기신론소), <한국불교전서> 1권, 750 하.

67) “모든 존재의 본질적인 동일성인 一心이 모든 존재들이 차별이 없고 동질적이라는 보법의 근거라는 점에서 일심은 화쟁 사상의 근거이기도 했다. 모든 존재들이 동일하다는 것이야말로 모든 차이를 극복하는 기반이 될 수 있기 때문이다. 하지만 한편으로는 일심은 화쟁의 목적이기도 했다. 현상세계의 차별성에 사로잡혀 본질적이고 궁극적인 동일성을 인식하지 못하는 일반인들에게 인식적 반성을 일으켜 궁극적인 동일성 즉 一心을 깨닫게 하고자 하는 것이 원효가 생각하는 화쟁의 지향점이었기 때문이다.”(최연식, “元曉의 和靜사상의 논의방식과 사상사적 의미”, 434)

〈표 3〉 근원과 목적, 일심과 화쟁

| 근원 | 현상 | 방법 | 목적 |
|------------|---------------------------------------|------|--------|
| 여래의 원음(圓音) | → 百家之異諍 | → 和靜 | → 一心 |
| 불의(佛意) | 수많은 경전 | | 부처의 진리 |
| 일심(一心) | 수많은 종파/학파의 서로 다른 주장들, 나아가서는 그들 사이의 다툼 | | 지혜 |

목적에 다다를 수 있다는 것. 위의 표에서 근원과 목적은 양쪽 끝에 위치하고 있지만⁶⁸⁾, 그들은 실은 겹쳐짐으로써 원과 같은 모습을 구성한다고 볼 수도 있겠다. 깨달음을 통해서 바로 근원으로 돌아갈 수도 있겠지만 — 예컨대 선(禪)불교 — ‘교학’ 불교라는 틀 안에서는 화쟁을 통해서 ‘목적’에 도달할 수 있다. 그 때 비로소 ‘근원’을 깨달을 수 있을 것이다.

4. 시사와 함의

역사적으로 한국 불교가 가장 큰 생명력을 떨쳤던 시대, 원효는 그 밝은 빛 한 가운데 서 있었다. 그는 새로운 불교의 첫 장(새벽)을 열어젖힐 수 있었다. 당시 불교는 시대와 현실 속에 살아 움직이고 있었다. 인도에서 동남아시아에 이르기까지 불교가 문명의 공통분모가 되어 있던 시절, 원효는 보편성(불교)에 입각해서 자신의 독자적인 학문과 사상을 구축할 수 있었다. 신라(주변부 사회)에 살면서도 학문(지식)의 ‘생산자’이자 동시에 ‘수출자’가 될 수 있었다. 중국을 거쳐서, 인도(천축)에까지 전해져 유포된 〈십문화쟁론〉이 좋은 예라 하겠다.⁶⁹⁾

‘화쟁’과 ‘일심’의 사유를 담은 〈십문화쟁론〉이 독창적인 것은, 역시 원효 자신의 주체적인 (경전과 불교) 이해와 독해를 위한 저작이었기 때문이 아닐까. 진지한 고뇌와 문제의식이 담겨 있다는 것. 당나라에서 전해진 ‘수많은 학파(종파)들의 서로 다른 주장들(和百家之異諍)’을 어

68) 일심의 두 측면, 즉 ‘근원’으로서의 일심과 ‘목적’으로서의 일심에 대해서 ‘즉자적인’ 일심과 ‘대자적인’ 일심이라 부를 수 있을는지 모르겠다.

69) 그 외에 일본과 중국에서 〈금강삼매경론〉에 대해 많은 관심을 가졌다. 〈기신론소〉와 〈화엄경소〉는 당나라 화엄학 승려들에게 많은 영향을 미쳤다. 일본인 승려 명혜(明惠)는 〈보살계본지범요기〉를 강의했으며, 8세기 지경(智暲)은 〈무량수경종요〉에 대한 소를 지었다. 김상현, 《원효연구》(민족사, 2000). 154-165; 367-372; 378-379 참조.

떻게 읽어야 할 것인가, 같은 부처의 뜻을 말하면서 경전들은 서로 왜 그렇게 다른가, 그들을 과연 어떤 의미를 가질 수 있는가 하는 의문들, 그리고 그같은 몇겹의 두터운 층을 뚫고서 어떻게 부처의 본래 뜻에 이를 수 있을까 하는 문제의식이 뇌리를 떠나지 않았을 것이다. 화쟁은 고뇌 끝에 생각해낸 처방전 정도로 보아도 좋지 않을까. 나아가서는 불교라는 보편성 위에서 자신이 발 딛고 서 있는 신라사회의 '특수성'과 '개별성'을 확보해내고자 한 노력의 산물이라 할 수도 있지 않을까. 인도와 중국불교를 넘어서 신라에 걸맞는 불교의 정립, 다시 말해서 불교의 '토착화' 내지 명실상부한 '신라불교'를 정립하기 위한 전략적인 저작으로 볼 수도 있지 않을까.

원효에게 화쟁은 수많은 경전과 많은 학파(종파)의 주장들을 이해해가는 '학문의 방법'이자 동시에 부처의 참 뜻을 찾아가는 '구도(求道)의 수단'이기도 했다. 해서 단순한 '소통'을 넘어서 있었다. 화쟁을 가능하게 해줄 뿐만 아니라 모든 것의 근원인 '일심(一心)'을 향해서 나아가겠다는 적극적인 에토스를 지니고 있었기 때문이다. 원효에게 '일심'은 처음이자 동시에 끝이기도 했다. 근원이자 동시에 목적이었다. 그것을 '여래의 원음' '부처의 뜻'(佛意) '지혜' '진리' 등으로 얼마든지 다르게 표현하더라도 달라지지 않는다. 화쟁에는 거기에 이르기 위한 '방편'으로서의 의미도 담겨 있다.

다소 이론(異論)이 없지는 않지만, 화쟁은 일차적으로 불교 내부에서의 그것이었다. 원효는 그 범위를 다른 영역(예컨대 유교나 도교 같은 외도)에까지 확장하려고 하지 않았다. 물증이 보이지 않는다. 그런데 화쟁은 어떤 구체적인 내용과 체계를 가진 사상체계라기 보다는 오히려 철학적인 '방법'과 '논리'에 가까웠다. 다른 저작에 비해서 비교적 어렵지 않게 이해할 수 있는 것 역시 그와 무관하지 않다. 게다가 '화쟁'을 통해서 '일심'으로 나아가겠다는 구도는, 다른 영역에 '응용' 혹은 '원용'하고자 하는 욕구를 충분히 자극하고 또 나름대로 충족시켜줄 수 있는 것이었다.

원효로서도 자신의 시대와 사회의 과제에 대해서 완전히 무관심하지는 않았을 것이다. 그렇다면 그의 화쟁과 일심은 어떤 시사와 함의를 지니고 있었을까. 아니 지닐 수 있었을까. 나아가 어떻게 '해석'할 수 있을까. 그가 남긴 철학과 비전은 때와 장소를 넘어서 빛을 발할 수 있지만, 그로서는 한정된 시공간을 살았을 뿐이다. 흥든 싫든 간에 당시의 정치적 현실과 얽힐 수밖에 없었을 것이다. '신화'로서의 원효가 아니라 '시대의 아들'로서의 원효라 해도 좋겠다. 그 부분을 어떻게 볼 것인가. 이 글에서 감히 겨냥해보고자 했던 것 역시 그런 측면에 다름 아니었다.

마침 원효의 <십문화쟁론>의 정치적 사회적 함의에 대해서는 한 역사정치학자가 다음과 같이 논평한 것이 있다. "그의 주장은 기본적으로 전제적 왕권강화의 이론적 기반으로 활용되었다. 원효는 긍정적이면서도 스스로 부정하고 또한 부정하면서도 긍정하는 것이 바람직한 방법이라고 인식했다. 원효의 이러한 주장, 즉 긍정에서 부정을 찾고 부정에서 긍정을 모색하려

는 논의는 어느 한편으로 기울어지는 것이 아니라 전체성을 객관적으로 그리고 종합적으로 파악할 필요성의 강조였다. 이것이 모든 논쟁을 규합하여 한다는 의미의 그의 화쟁론으로, 널리 유포된 삼론종과 유식종의 이론적인 합일의 모색이었으며, 그것은 현실적으로는 전제적 왕권을 합리화하는 것으로 이어졌다. 더 높은 수준에서 하나로 융화통일되어야 한다는 ‘십문화쟁론’은 그 당시 군왕의 전제체제가 갖는 모순을 사상적으로 해소해 보려는 의도를 담고 있었다. 여러 분파로 분열적인 경쟁체제를 지원했던 불교의 여러 종파를 군왕 중심의 단일체제로 결합해서, 기존의 전제적 왕조체제를 지원하려 했던 일면을 보여주었다”고 평가했다. 이어 원효 사상의 핵심이라 할 수 있는 ‘일심(一心)’사상에 대해서도 이렇게 정리했다. “원효의 일심사상 체계는, 기존의 사회제도나 기구도 일심운동의 표현이기 때문에 이를 받아들여야 한다는 논리로 귀착했으며, 이것은 전제왕권에 대한 사상적 지지로 이어지게 되었다. 특히 그는 신라의 통치체제는 일심의 체현이기 때문에, 이에 맞서거나 불만을 갖는 것 자체가 죄를 짓는 것이 되며, 영원한 고통의 나락으로 떨어질 것이라고 설교함으로써 그러한 성격을 강조했다.”⁷⁰⁾

이같은 자리매김은 ‘화엄’ 사상에 대해서 통일기 신라의 ‘정치이념’으로 볼 수 있을 것이라 보았던 불교학자 고익진의 견해와도 일맥상통하는 것이기도 하다. 그에 의하면 화엄사상은 독자적인 ‘정치이론’은 아니지만 ‘정치이념’은 될 수 있었다고 한다.⁷¹⁾ 원광과 자장이 수행했던 정치적 역할을 떠올린다면, 원효에 대해서도 과감하게 한번쯤 정치적으로 해석해볼 수 있지 않을까. 체제 입장에서 본다면, 통일 이후 갑작스레 늘어난 영토와 인구를 원활하게 관리해나갈 수 있는 행정체계의 정비가 필요했다. 더구나 군사 행위와 전쟁을 통한 통합(통일)이었던 만큼, 가능한 빠른 시일내에 ‘안정’과 ‘평화’를 뿌리내릴 수 있는 정치체제 구축이 당연한 과제였을 것이다. 원효의 화쟁과 일심의 논리는 그같은 정치적 목적에 기여할 수 있는 것이었다. 신라를 부처의 땅(佛國土)으로 건설한다는 예전부터의 이상과도 조화를 이룰 수 있었다. 그런 만큼 ‘일통삼한’ 이후 정치적으로 전제왕권을 구축하고자 했던 신라 왕실과 지배층에 의해서 적극 ‘활용’될 수 있었을 것이다.⁷²⁾

아울러 다른 각도에서 보자면, 화쟁과 일심의 사유체계는 ‘일통삼한’ 과정에서 드러난 여러

70) 진덕규, 《한국정치의 역사적 기원》(지식산업사, 2002), 224-225.

71) “화엄사상이 신라 왕실과 관계를 맺을 수 있는 것은 …… ‘신앙적인’ 면에서라고 봄이 낫겠다. …… 통일이 신라의 교학이 화엄에 주도되는 이유가 이상과 같다면 그것을 당시의 정치이념이었다고 보는 것은 좋지만 정치이론과 혼동해서는 안될 것이다.” 고익진, 《한국고대불교사상사》(동국대학교 출판부, 1984), 15-16 참조.

72) 화엄종과 왕권의 관계 여하와 정치적 함의, 선종이 갖는 정치적인 성격 그리고 그들 둘 사이의 관계와 차이점에 대해서는 김석근, “나말여초의 정치변동과 정치사상: 선종을 중심으로”. 《한국정치연구》 제 13집 1호(2004)에서 자세하게 다룬 바 있다. 또한 미륵신앙과 왕권의 얽힘에 대해서는 김석근, “전륜성왕(轉輪聖王), 미륵(彌勒), 그리고 메시아: 미륵신앙의 정치적 기능과 함의에 대한 시론적 접근”. 《동양정치사상사》 제9권 1호(2010)을 참조할 수 있다.

가지 문제들, 예컨대 ‘전쟁의 일상화’와 ‘죽음의 현재화’를 통해서 한없이 고통받았던 사람들의 마음의 상처를 부처의 가르침에 의거해서 치유할 수 있는 논리, 나아가서는 정치적 제도적 통일을 넘어서 ‘정신적인 통일’과 ‘마음의 통일’을 도모하고자 하는 거시적인 사회사상으로 바라볼 수도 있지 않을까. 정치적으로 제도적으로 통일되었다고 해서 하루아침에 모든 것이 다 해결되지는 않았을 것이다. 마음의 양금은 아주 오래 남을 수 있다. 그렇게 본다면 화쟁과 일심 사상은 어제까지 적으로 싸우다 오늘은 한 지붕 밑에 같이 살아야 하는 사람들을 위한 이념체계, 즉 ‘화해의 논리’와 ‘통합의 철학’ 정도로 해석될 수도 있지 않을까.⁷³⁾ “이러한 논법(화쟁/ 인용자)을 통해 원효는 삼국의 통일을 인간들의 마음의 통일(一心)로부터 제시해가고 있다. 고구려와 백제, 그리고 신라의 통일도 삼국 인민들의 마음의 통일에서 비롯된다고 갈파하는 것이다.”⁷⁴⁾

그같은 ‘마음의 통일’을 위해서, 원효는 왕실과 귀족 중심의 지배층 불교를 넘어서 한없이 낮은 곳으로 나아갔다. 그가 불교를 ‘대중화’하고자 했으며, 대중을 ‘불교화’하고자 했다는 것은 익히 알려져 있다. “사람들을 교화하는 데에 어떤 고정됨이 없었다”(化人不定). 일찍부터 그는 ‘파격(破格)의 길을 걸었다.⁷⁵⁾ 게다가 학생으로 출발했던 그는 아들을 낳은 후, 세속의 옷을 입고서 ‘소성거사(小姓, 小性居士)로 자처했다. 박을 만들어 두드리고 “일체 거리낌이 없는 사람은 한 길로 생사를 넘나든다”(一切無碍人, 一道出生死)는 내용의 무애가(無碍歌)를 부르면서 돌아다녔다. 노래하고 춤추면서 널리 교화를 펼쳤다. 그리하여 오두막집에 사는 아이들까지도 부처(佛陀)의 명호를 알게 되어 다같이 나무아미타불(南無阿彌陀佛)을 부르게 되었다. 그 모두가 원효의 교화에 힘입은 것이었다.⁷⁶⁾ 원효의 그같은 노력은 전란과 고난으로 상처받은 마음을 어루만져주고 부처의 가르침을 통해서 ‘마음의 통일’-‘일심’으로 나아가고자 한 ‘僧俗不二의居士佛教’⁷⁷⁾임과 동시에 “중생이 없으니 보살도 않는다”고 토로했던 유마힐(維摩詰)을 연상시키는 듯한 걸림없는(無碍) ‘菩薩行’이라 할 수 있을 것이다.

73) 김석근, “삼국 및 남북국 시대의 정치사상: 토론을 위한 하나의 시론” 참조. 또한 이는 특히 나라를 잃어버린 백제와 고구려의 유민들에게도 적용된다고 하겠다. 그들이 힘을 합쳐 당나라 군사와 싸웠다는 점이 단적인 증거가 된다고 하겠다.

74) 고영섭, 《원효》, 214-215.

75) “얼마 안 되어, 말하는 것이 사납고 함부로 하였으며 행적을 나타냄이 어그러지고 거칠었으니, 거사들과 함께 주막이나 기생집에 드나들었다. …… 혹은 거문고를 어루만지며 사당에서 즐기기도 하였으며, 혹은 여염집에 기숙하기도 하고, 혹은 산이나 강가에서 좌선(坐禪)을 하기도 하였으니, 마음내키는 대로 하여 도무지 일정한 법식이 없었다.”(無何發言狂悖, 示跡乖疎. 同居士入酒肆倡家, ……或撫琴以樂禪宇, 或問閭寓宿, 或山水坐禪, 任意隨機, 都無定檢). 《宋高僧傳》(新羅國黃龍寺沙門元曉傳)

76) 《三國遺事》〈元曉不羈〉 참조. 원문은 생략함.

77) ‘僧俗不二의居士佛教’라는 표현은 남동신, 《원효의 대중교화와 사상체계》, 84에서 빌어왔다.

참고문헌

元曉, 〈十門和辯論〉

_____, 〈大乘起信論疏〉

_____, 〈大乘起信論別記〉

_____, 〈金剛三昧經論〉

_____, 〈涅槃宗要〉

_____, 〈發心修行章〉 (이상 《韓國佛敎全書》 1책 수록).

《三國遺事》

《三國史記》

《宋高僧傳》

고영섭. 1996. 《원효》. 한길사.

고영섭 편저. 2002. 《원효》(한국의 사상가 10인). 예문서원.

고익진. 1989. 《한국고대불교사상사》. 동국대학교 출판부.

국토통일원 조사연구실. 1987. 《元曉研究論叢: 그 哲學과 人間의 모든 것》. 국토통일원 조사연구실.

김상현. 1995. "원효 화쟁사상의 연구사적 검토". 《불교연구》11·12.

_____. 2000. 《원효연구》. 민족사.

김석근. 2002. "삼국 및 남북국 시대의 정치사상: 토론을 위한 하나의 시론". 이재석외. 《한국정치사상사》. 집문당

_____. 2004. "나말여초의 정치변동과 정치사상: 선종을 중심으로". 《한국정치연구》 제 13집 1호.

_____. 2010. "전륜성왕(轉輪聖王), 미륵(彌勒), 그리고 메시아: 미륵신앙의 정치적 기능과 함의에 대한 시론적 접근". 《동양정치사상사》 제 9권 1호.

김영태. 1998. "〈열반경중요〉에 나타난 화회의 세계". 《원효학연구》 3.

김운하. 1978. "원효의 화쟁사상". 《불교학보》 15호.

김지견 편. 1989. 《원효대사의 철학세계》. 민족사.

김형효. 1987. "원효 사상의 현재적 의미와 한국 사상사에서의 위치." 《원효연구논총》.

_____. 2006. 《원효의 대승철학》. 소나무.

남동신. 1995. 《원효의 대승교화와 사상체계》. 서울대학교 국사학과 박사학위 논문.

동국대학교 불전간행위원회. 1979. 《한국불교전서1: 신라시대편 1》. 동국대학교 출판부.

박성배. 1979. "원효 사상 전개에의 제 문제". 《동서철학의 제 문제》(서강대학교 철학과 동문회).

박재현. 2001. "원효의 화쟁사상에 대한 재고". 《불교평론》. 3호.

불교전기문화연구소편. 2000. 《원효사상의 현대적 조명 1》. 불교춘추사.

사토 시게키. 1996. 《원효의 화쟁논리》. 민족사.

오법안. 1992. 《원효의 화쟁사상》. 흥법원.

- 이만용. 1983. 《원효의 사상: 화쟁사상을 중심으로》. 전망사.
- 이종익. 1977. 《원효의 근본사상: 십문화쟁론연구》. 동방사상연구원.
- 이효걸. 2002. “원효의 화쟁사상에 대한 재검토”. 《불교학연구》 제 4호.
- 정영근. 1999. “원효의 사상과 실천의 통일적 이해: 기신론의 이문일심사상을 중심으로” 《철학연구》 47권.
- 진덕규. 2002. 《한국정치의 역사적 기원》. 지식산업사.
- 최연식. 2006. “元曉의 和靜사상의 논의방식과 사상사적 의미” 《보조사상》 제 25집.
- 최유진. 1998. 《원효사상연구: 화쟁을 중심으로》, 경남대학교출판부.

논문투고일: 2010년 2월 28일

심사개시일: 2010년 3월 17일

심사완료일: 2010년 4월 26일

Hwajaeng(和諍) and Ilsim(一心)

The Peace and Unification in Wonhyo's Thoughts

Kim Seog Gun
Konkuk University

This paper is going to focus on Wonhyo(元曉, 617-686)'s Hwajaeng(和諍) and Ilsim(一心), and try to find its social meaning and implication in his age, and how to interpret the message of Wonhyo's thoughts with the unification of three Kingdoms. Beyond myths and taboos on Wonhyo, this paper will try to approach to the reality of his life.

The age of Wonhyo was that of constant severe conflicts and wars among three Kingdoms, and the political unification of them by Shilla. War and death were everywhere everyday life. After the political unification, It was necessary to build the systematization of state administration and 'the philosophy of integration', the ideal for peoples who had fought for a long time.

Wonhyo lived his age honestly and seriously. He wrote *Sibmun Hwajaengron*(十門和諍論), the Reconciliation of ten disciplines. To Wonhyo, Hwajaeng was a kind of philosophical method and logic than a special and systematic thoughts. We can understand it as 'mutual understanding' or communication(疏通). But they are different from in two aspects, Hwajaeng has a common factor of the same resource, namely the Buddha's teaching, and a positive ethos to reach the ultimate goal through the communication. 'Mutual understanding' or communication is a part of Hwajaeng and a stage of long process. The world of Ilsim can be reached through Hwajaeng is the Buddha's right Truth itself.

Therefore we can see Wonhyo's thoughts of Hwajaeng and Ilsim as a macro social philosophy that could solve various problems such as the everyday's war and death, and give a logic and method of to treat the people's broken mind which had been hurt and suffered by Buddha's teaching. Furthermore Wonhyo's thoughts of Hwajaeng and Ilsim could be a logic of reconciliation and a philosophy of integration beyond the political and institutional unification for the people who had fought for a long time but had been to live within the same political system.