

원효의 불성이론과 화쟁

조수동(대구한의대)

[한글 요약]

원효는 화쟁사상을 『십문화쟁론』에서 집대성했지만, 열반과 불성을 논의하고 있는 『열반중요』도 화쟁 이론에 있어서 매우 중요한 저술이다. 『열반중요』에서 원효는 불성의 본체나 불성의 유무에 대한 여러 주장을 소개한다. 그리고 원효는 이들 견해를 非然非不然의 논리나 언어문자에 대한 집착을 벗어나는 것을 통해서 일심으로 화회시킨다. 원효는 여래장을 아뢰야식과 동일시하여 중관사상과 유식사상을 화회시킬 수 있는 근거로 삼았다.

원효의 화쟁사상의 근거는 일심이다. 일심은 일체의 모순 대립되는 것을 포용하면서도 그것을 초월해 있는 마음이다. 원효 화쟁사상의 근본취지는 자신들이 근거로 하는 경론에 집착하여 자신과 다른 주장을 폄하하거나 부정하고, 언어문자에 집착하여 붓다의 가르침의 진의를 왜곡하는 것을 붓다의 본래의 정신으로 歸一시키려는 것이다.

주제분야 : 불교, 한국불교

주 제 어 : 원효, 불성, 여래장, 화쟁

1. 서언

원효 불교사상의 특징은 호국적 경향이 없고 순수 교학적이라는 것과 會通的 융합불교를 주장하고 있다는 점이다. 원효가 활동하던 시대의 불교는 有와 空, 眞과 俗의 대립이 심화되고 있었다. 원효는 이러한 현상을 “空空의 논설이 구름 같이 일어나 혹은 자기들의 종파는 옳고, 다른 이의 종파는 틀리다고 말하며, 혹은 자기들의 언설은 그러하고, 다른 이의 언설은 그렇지 아니하다고 한다. 이러한 자기 중심적인 偏局으로 결국에는 황하와 한강을 이루게 된 것이다.”¹⁾라고 하여 비판하고 있다. 원효는 불교의 교학적 대립을 해소하려고 노력하고 있으며, 그 결과는 和諍, 一心, 無碍사상으로 나타난다. 화쟁은 조화의 원리이며, 평화의 원리이고, 무대립의 원리이다.

원효가 그의 화쟁이론을 집대성한 것은 『十門和諍論』이지만, 그 외 『열반종요』 등 다른 저술에도 화쟁사상을 천명하고 있다. 특히 『열반종요』나 『금강삼매경론』 등에서 원효가 주장하는 一心, 一味사상은 그의 화쟁 이론의 핵심적인 개념이라 할 수 있다.

화쟁은 和諍會通的 줄인 말로 논쟁을 화해시킨다는 의미뿐만 아니라 각기 다른 학설의 異諍을 화해 조화시켜 붓다의 진의를 찾는 것을 말한다. 會通은 각기 다른 주장을 조정 화해하는 것으로 그것은 경전의 내용을 명확하게 해석하여 부처님의 가르침을 하나의 진리로 계합하는 것이다.

원효의 『십문화쟁론』은 그 잔반만 남아 있어 그것을 통해 보면 十門의 화쟁 이론 중 현재 空有 諍論에 대한 화쟁론과 佛性の 有無에 대한 화쟁론, 그리고 我法二空에 대한 화쟁론 정도가 확인되고 있다. 그런데 원효는 『열반종요』에서 “지금 이 경은 佛法의 큰 바다이고, 方等の 비밀 창고로 그 가르침은 측량하기 어렵다. 진실로 넓고 넓어서 끝이 없고, 깊고 깊어서 바다에 이를 수 없다. 바다에 이를 수 없기 때문에 다하지 않음이 없고, 끝이 없기 때문에 해당하지 않음이 없다. 여러 경전의 부분을 통합하여 온갖 흐름(萬流)을 一味로 돌아가게 하고, 부처님의 뜻이 지극히 공정한 것을 열어 보이어 百家의 서로 다른 異諍을 화해 시켰다.”²⁾라고 하여 『대반열반경』을 경전의 서로 다른 논의를 통합하는 원리를 포함하고 있는 화쟁의 경전으로 보고 있다. 『열반종요』에서는 열반과 불성에 대한 다양한 논의를 화회하여 그 본래의 의미를 나타내고자 한다. 그런데 원효는 불성 여래장을 단순히 “부처가 될 수 있는 가능성”이란 의미에 그치지 않고, 여

1) 원효, 『십문화쟁론』, 한국불교전서 1, 동국대학교출판부, 1979, 838쪽 상.

2) 원효, 『열반종요』, 한국불교전서 1, 동국대학교출판부, 1979, 524쪽 상.

래장을 아뢰야식과 동일시함으로서 유식사상과 중관사상의 회회개념으로 사용하고 있다. 특히 불성의 유무에 대한 화쟁 이론은 『열반중요』를 근거로 한 것으로 보인다.

이 연구에서는 『열반중요』를 중심으로 하고 그 외 다른 저술들을 통해서 원효의 불성사상과 불성을 둘러싼 여러 쟁론들에 대한 원효의 화쟁 이론과 그 논리를 고찰하고자 한다.

2. 원효의 불성사상

佛性(buddhadhātu)은 如來藏(tathāgatagarbha)과 동의어이다. 불성은 인도에서 보다는 한역 불교권에서 매우 중요한 사상적 역할을 했던 개념이다. 여래장사상의 기본이 되는 여래장삼부경 즉 『여래장경』, 『부증불감경』, 『승만경』 등에서는 불성이라는 개념은 사용되지 않는다. 佛性은 이들 경전보다는 후대에 등장한 『대반열반경』에서 一切衆生悉有佛性이라는 의미로 주로 사용되고 있다.³⁾

여래장의 산스크리트어 tathāgatagarbha를 분석하면 그것은 tathāgata와 garbha의 합성어가 된다. tathāgata는 그 전후의 장단에 따라 tathā+āgata, tatha+āgata, tatha+gata, tathā +gata로 분류할 수 있는데, 이것은 차례대로 그같이(如) 도래하는 자, 여실하게 도래하는 자, 여실하게 가는(去) 자, 그같이(如) 가는(去) 자라는 의미이다. 그러므로 tathāgata에는 ‘如來’와 ‘如去’의 두 가지 의미가 있음을 알 수 있다. 한역경전에서는 주로 여래로 번역한다. 그리고 garbha는 ‘손에 넣다’라는 의미를 가지고 있는데, 여기에는 ‘胎’와 ‘胎兒’라는 두 가지 의미가 있어⁴⁾ 주로 ‘태에 감추다’, ‘안에 藏한다’라는 의미로 사용된다.

따라서 tathāgatagarbha는 “그 안에 여래를 감추고 있는 것” 또는 “여래의 태아를 갖는 것”이란 의미가 된다. 이것은 여래가 안에 감추어져 있어 밖에 나타나지 않는 상태로 그 안에 있는 여래는 현실의 여래가 아니라 여래의 태아이며, 그 태아는 장래의 여래라는 것이다. 우리들 모두는 성장하여 여래로 될 소질을 가지고 있기 때문에 여래의 태아이다. 그런데 그것은 여래의 태내에서 잠자고 있기 때문에 여래의 성품은 아직 발휘되지 않고 있다. 『불성론』에서는 여래장의 이러한 성격을 소섭장(所攝藏), 은복장(隱覆藏), 능섭장(能攝藏)으로 표현하고 있다.⁵⁾ 이

3) 조수동, 『여래장』, 이문출판사, 1997, 150쪽. 여래장에 관련된 내용은 이 책을 주로 참고하였음.

4) 平川彰, 『강좌대승불교』 6, 춘추사, 1982, 17쪽 참조.

5) 『불성론』 권2, 대정 권31, 796쪽 상.

같이 여래장은 “여래이어야 할 태아”이며, 그것은 우리들 중생에게는 번뇌에 덮여 있어 나타나지 않는 즉 무량한 번뇌에 덮여져 있는 “여래이어야 할 因, 또는 본질”을 의미한다.

여래장 불성 개념의 원형은 自性淸淨心이다. 자성청정심은 부처와 동일한 본성, 청정한 마음이다. 이 자성청정심은 중생 모두에게 있다. 그러므로 중생 모두에게 깨달음의 가능성이 열려있다. 이같이 부처와 중생이 본질적으로는 다르지 않지만 현실의 중생은 번뇌 망상으로 둘러싸여 있다. 번뇌에 둘러싸여져 있는 자성청정심을 대승불교에서는 如來藏이라 하였다. 그러므로 여래장은 바로 衆生心이며, 부처가 될 수 있는 가능성이다. 이 여래장은 『대반열반경』에서는 불성이라는 개념으로 확립되는데, 그것은 부처가 될 수 있는 가능성, 부처의 성품이라는 의미 외에도 부처의 본질이라는 의미까지도 포괄하고 있다. 『대반열반경』에 의하면 불성은 法身, 般若, 解脫의 三德을 주요 내용으로 한다.

『보성론』의 산스크리트 원본과 한역 경전을 대조해 보면, buddhadhātu, tathāgatadhātu, tathāgatagarbha, buddhagarbha, buddhagotra, tathāgatagotra 등이 불성, 여래성, 여래장 등으로 번역된다. 이를 통해서 보면 불성은 buddha(부다) 또는 tathāgata(여래)와 dhātu(性, 界), garbha(藏), gotra(種姓) 등의 합성어이다. dhātu는 부처가 되어야 할 요소라는 의미이고, garbha는 부처가 태아로서 태내에 있는 상태이고, gotra는 부처의 가족, 同類라는 의미를 갖고 있다. 이들 개념에 공통된 것은 부처가 될 수 있는 가능성이다. 불성을 단지 부처의 본성이라는 의미로 이해하지 않고, 부처가 될 수 있는 가능성, 부처를 이루기 위한 因(hetu)의 의미로 해석할 때 불성은 여래장과 완전히 동일한 의미가 된다.

원효는 여래장과 불성을 구분 없이 완전하게 동의어로 사용하고 있다. 원효는 여래장을 다음과 같이 설명한다.

이 일심의 체는 본각인데, 무명을 따라 움직여 생멸을 짓는다. 그러므로 이 문(생멸문)에는 여래의 성품이 숨어서 드러나지 않는 것을 여래장이라 이름 한다.⁷⁾

여래장은 그 본성이 적멸한 자성청정이나 그것은 항상 무명의 바람에 의해서 그 본성을 나타내지 못하고 있다. 여래장의 이러한 성격을 원효는 『不增不減經』을 인용하여 能攝如來藏, 所攝如來藏, 隱覆如來藏으로 설명한다.⁸⁾

6) 불성의 의미를 단순히 ‘부처의 본성’이라는 의미로 해석하게 되면, 그 부처의 본성이란 열반, 법신 등의 의미로 될 수도 있다.

7) 원효, 『大乘起信論疏記會本』 권1, 한국불교전서 1, 동국대학출판부, 1979, 740쪽 상.

8) 조수동, 『여래장』, 264쪽 참조.

이외에도 원효는 여래장을 一心, 寂滅, 一覺, 衆生心, 實相 등 여러 개념으로 표현하고 있다.

一覺의 了義라는 것은 一心의 본각인 여래장의 뜻이다.⁹⁾

一覺이란 모든 법이 오직 이 일심이요, 일체중생이 하나의 本覺이므로 이 뜻으로 말미암아 일각이라 한 것이다.¹⁰⁾

『능가경』에 “적멸이란 것은 일심을 말한 것이고, 일심이란 것은 여래장을 이름 한 것”이라고 하였는데, 이제 이 경문에서 말한 實法相이란 것이 寂滅의 뜻이요, 一覺의 了義라는 것은 곧 일심 여래장의 뜻이다.¹¹⁾

『법화론』에도 “모든 부처님 如來는 저 법의 구경실상을 알 수 있다. 실상이라는 것은 여래장을 말함이니 법신의 체로서 변치 않는 뜻이기 때문이다.”라고 하였다.¹²⁾

여래장은 중생의 본성이다. 일체중생에게 모두 여래장이 있다고 주장하는 근거는 法身遍滿, 眞如無差別, 有如來性에 있다. 즉 法身이 모든 중생에게 널리 편만되어 있고, 진여 空性은 모든 현상의 궁극적 본성으로 차별이 없으며, 모든 중생은 완전한 깨달음을 얻을 수 있는 잠재력을 가지고 있다는 것이다.

원효는 『법화중요』에서 일체중생에게 모두 여래장이 있음을 『법화경』 「비유품」의 “일체 중생이 다 내 아들이기 때문이다.” “모든 법이 본래부터 항상 스스로 적멸한 모습이다. 佛子가 도를 행하여 마치면 내세에는 부처가 된다”라고 한 구절을 근거로 어느 중생도 佛子아님이 없다고 하였다. 그리고 중생계가 곧 열반계라고 한 것은 중생계를 여의지 않고 여래장이 있기 때문이라고 하였다.¹³⁾ 원효에 의하면 여래의 법신과 여래장성은 일체중생이 평등하게 소유한 것으로 일체를 움직여서 똑 같이 본원에 돌아갈 수 있게 한다. 이런 도리로 말미암아 다른 乘이 없다. 그러므로 이 법을 一乘性이라 한다¹⁴⁾고 하였다. 그래서 원효는 『법화경』에서 보살에게 성불의 授記를 준 것은 방편으로 발심시키기 위해서이고, 『법화경』의 근본 뜻으로 볼 때 趣寂 二乘과 無性有情도 모두 불성이 있어서 모두 다 장차 성불한다고 하였다.¹⁵⁾

그러므로 원효는 三乘이나 五乘은 모두 궁극에 있어서는 일불승이라 하여,

9) 원효, 『금강삼매경론』, 한국불교전서 1, 동국대학교출판부, 1979, 610쪽 상.

10) 『금강삼매경론』, 610쪽 상.

11) 같은 책, 610쪽 상.

12) 『금강삼매경론』, 610쪽 상.

13) 원효, 『법화중요』, 한국불교전서 1, 동국대학교출판부, 1979, 488쪽 중.

14) 같은 책, 488쪽 하.

15) 같은 책, 489쪽 상.

“불법은 오승(인천승, 성문, 연가, 보살, 일불승)의 모든 선근과 외도의 갖가지 다른 선근 등 일체가 모두 일승이다. 모두 불성에 의해서 다른 體가 없기 때문임을 알아야 한다.”¹⁶⁾라고 하였다. 일체의 중생들이 모두 불성을 體로 하기 때문에 일승이고 장래 성불할 수 있다는 것이다. 즉 장래 일체 중생이 부처님의 법을 듣고 마침내 一切種智를 얻게 된다는 것이다.

여래장이 중생들의 근원이기 때문에 중생들은 여래장에 의해서 괴로움과 즐거움을 느끼고, 자유를 추구하게 된다. 이러한 견해는 여래장연기설로 발전되며, 원효는 이것을 진여 생멸 이문의 설명 특히 생멸문의 이론적 근거로 하고 있다. 원효에 의하면 여래장은 불생불멸한 것이고, 自真相으로 번뇌 망상에 물들지 않지만, 그것은 항상 무명과 함께 하여 유전 변화하는 것이라 하였다. 생멸의 유전 변화가 일어나는 것은 무명의 힘에 의한 業識에 의해서 業相이 나타나기 때문이다. 이런 의미에서 원효는 여래장을 일체법의 依持라고 하고 있다.

처음 가운데 여래장에 의지하기 때문에 생멸심이 있다고 말한 것은, 자성청정심을 여래장이라 이름 한다. 무명이 움직임에 의해서 생멸을 짓는다. 그러므로 생멸은 여래장에 의지한다고 말한다.¹⁷⁾

여래장에 의해서 일체법이 생겨나고 소멸한다는 것은 여래장연기설이다. 원효는 『능가경』을 인용하여 “여래장이 善, 不善의 원인이며, 일체의 趣生을 널리 일으켜 만든다”고 하였다. 원효의 이러한 입장은 여래장을 자성청정의 면으로만 보지 않고 심생멸의 입장에서 생멸의 근거를 여래장에 두려는 견해라 할 수 있다. 이것은 결국 여래장이 유식의 아뢰야식설과 동일하다는 것이다.

원효가 여래장과 아뢰야식을 동일한 구도로 보려는 것은 우리들 마음의 이중 구조인 진여문과 생멸문의 상이성을 해결하기 위함이었다. 즉 원효는 무명과 함께 하고 있는 여래장이 그 생멸의 현실을 전개시키는 것을 아뢰야식으로 설명한다. 그렇지만 여래장이 본래 불생불멸한 자성청정심인 것처럼 우리들의 본래의 청정한 마음은 진여와 다름없으며, 그것은 우리들이 궁극적으로 돌아가야 할 귀의처이다. 즉 원효는 여래장은 眞과 俗이 둘이 아니기 때문에 중생 모두가 하나로 돌아갈 곳이라고 하고 있다.

진과 속이 둘이 아닌 하나의 實相의 법은 모두 부처님의 돌아가는 바로서 이름을

16) 같은 책, 489쪽 중.

17) 『大乘起信論疏記會本』 권2, 745쪽 하.

여래장이라 한다. 한량없는 법과 온갖 행이 여래장 가운데로 들어가지 않는 것이 없다.¹⁸⁾

이같이 여래장은 染淨을 동시에 포함하고 있다. 이것은 아뢰야식이 染淨和合識이라는 것과 동일한 맥락이다. 아뢰야식은 개인존재의 중심에 있으면서 우리들의 마음과 신체, 그리고 환경세계를 유지하는 작용을 하는 식이다. 그것은 부단히 지속하며 미세하여 인식되지 않는다. 아뢰야식은 일체법을 종자라는 가능태로 그 안에 내장하고 있기 때문에 또한 藏識이라 한다. 『해심밀경』에서는 특히 아뢰야식이 언설의 훈습 즉 관념에 의해 형성된다고 하고, 끊임없이 지속한다는 점에서 동일성을 근본성질로 하는 我의 기능을 대신하고 있다고 하였다. 이같이 아뢰야식은 원래 윤회와 업의 주체로 상정된 것으로 미혹의 세계의 근본으로 규정되었다. 그런데 아뢰야식이 깨달음의 원리가 됨을 말한 것은 후대 유식사상의 발달에 의한 것이다. 무착의 『섭대승론』에 의하면 세속세계의 원리인 아뢰야식에는 출세간의 마음의 종자가 존재하지 않는다. 그러나 사람이 청정한 법계로부터 출현하는 교법을 들을 때, 그 훈습에 의해 마음에 출세간의 종자가 생긴다. 이것은 아뢰야식은 아니지만 아뢰야식에 내재하며, 장차 아뢰야식을 멸하여 깨달음을 실현하는 것이라 하고 있다.

『섭대승론』에서는 인식론적으로 迷悟의 전환을 가능케 하는 원리로 三性說을 제시하였는데, 依他起性에 미혹의 雜染分인 변계소집성과 깨달음의 清淨分인 원성실성이 결합되어 있다고 보아 미혹을 부정하게 되면 청정이 실현된다는 염정이분의 의타기설을 주장하였다.

유식의 삼성 삼무성설은 『해심밀경』에서는 존재에 대한 이론으로 인식주관에 대한 이론은 아니었다. 즉 주관적인 識 혹은 智의 관념을 의미하지는 않았다. 그러나 『섭대승론』에서는 의타기성의 설명에서 아뢰야식을 일체종자식이라 하고, 그것은 허망분별에 포섭되는 식으로 11종의 식이 있다고 하여 의타기성을 아뢰야식과 결합하여 설명한다. 즉 의타기성에서 대상을 구성할 때에 미망의 세계가 성립되고, 반대로 대상을 부정할 때에는 깨달음의 세계가 성립된다고 하여 의타기성을 중심으로 변계소집성과 원성실성이 통일된다고 하였다. 이것을 染淨二分의 의타기성이라고 한다. 의타기성이 미망으로 작용할 때는 잡염분인 변계소집성이 성립되고, 그 잡염분을 소멸할 때에 변계소집성은 부정되어 청정분인 원성실성이 성립된다. 이것은 『섭대승론』의 매우 독창적인 학설이다.¹⁹⁾ 의타기성이

18) 『금강삼매경론』, 659쪽 중.

19) 『해심밀경』, 『대승장엄경론』, 『변중변론』에는 의타기성이 잡염분으로 규정되어 있으며, 『유

염정이분을 포함한다는 것은 아뢰야식이 無覆無記라는 설과 관련이 있다. 무부 무기라는 것은 선도 악도 아니라는 것으로 아뢰야식에서 染淨의 법이 성립되는 근거가 된다. 그래서 아뢰야식을 의지로 하여 세간의 잡염법이 발생하고, 똑같이 출세간의 청정법도 성립한다는 것이다.

원효는 아뢰야식에 있어서 불생멸하고 자성청정한 識의 주체를 여래장으로 설명한다. 그런데 원효는 불생멸심과 생멸심은 그 마음의 본체가 원래 둘이 아니라 단지 두 가지 뜻으로 마음을 이루었기 때문에 두 가지로 설명한다고 하고 있다.²⁰⁾ 즉 원효는 마음의 생멸은 무명의 바람에 의해 이루어지고, 생멸의 마음은 자성청정한 본각으로부터 이루어진다고 하였다. 그러므로 마음에는 두 개의 본체가 있는 것도 아니고, 서로 떨어져 있는 것도 아니므로 화합이라 한다. 즉 중생심을 생멸과 불생멸의 두 가지로 설명하지만, 그것은 본래 두 가지 마음의 본체가 있는 것은 아니다. 불생멸과 생멸을 이원적으로 보는 집착의 관념을 없애 버리면, 생멸이 바로 불생멸의 眞相이 된다는 것이다. 이러한 불생멸과 생멸이 함께 하는 마음의 상태를 설명하는 것이 아뢰야식이다. 원효는 이 관계를 다음과 같이 설명하고 있다.

또 『사권(능가)경』에서 “아뢰야식을 여래장이라 한다. 무명, 七識과 함께 하지만, 무상의 허물을 떠나 자성청정하다. 나머지 七識은 생각 생각이 머무름이 없어 생멸 법이다”라고 하였다. 이와 같은 말은 마찬가지로 아뢰야식의 본각이 불생멸의 뜻을 밝힌 것이다. 또 『사권경』에서 “찰나라는 것은 識藏이라 한다”라고 하고, 『십권(능가)경』에서 “여래장, 아뢰야식이 7종의 식과 함께 일어나는 것을 전멸상이라 한다”고 하였다. 이와 같은 말은 아뢰야식의 생멸 불각의 뜻을 드러낸 것이다.²¹⁾

원효는 『능가경』의 이러한 글에 근거하여 아뢰야식과 여래장을 완전하게 동일시한다. 여래장은 원래 자성청정하지만 무명과 七識이 함께 하고 있다. 이러한 관계를 원효는 아뢰야식에 생멸하는 주체적 견해와 그 가운데의 본체의 관계로 보아 轉識과 藏識으로 설명한다. 전식은 자성청정한 마음이 무명에 의해서 생멸을 일으키게 되는 것이며, 장식은 아뢰야식의 본체로 불생불멸하고 자성청정한 여래장이다.

가사지론』 「십결백분」에서는 의타기성에 잡염의 의타기성과 청정의 의타기성이 2종이 있다고 하고 있다.

20) 『大乘起信論疏記會本』 권2, 745쪽 하.

21) 같은 책, 748쪽 상.

여기서 생멸심이 있다고 한 것은 바로 識藏을 말하는 것임을 알아야 한다. 이제 所依의 여래장과 能依의 생멸심을 전체적으로 취하여 합쳐 심생멸문으로 한다. 그러므로 심생멸이란 것은 여래장에 의지하기 때문에 생멸심이 있다고 말한다. 여래장을 버리고 생멸심을 취하여 생멸문을 삼은 것은 아니다.²²⁾

여래장은 우리들 모두가 본래부터 가지고 있는 것이다. 『여래장경』의 9가지 비유에서 황금이 비록 누더기나 깊은 땅 속에 감추어져 있어 쉽게 찾을 수 없지만 지혜로운 자는 그것을 찾을 수 있다. 그와 마찬가지로 우리들이 본래 갖추고 있는 여래장도 우리들의 지혜와 수행에 의해 번뇌 망상을 제거한다면 바로 드러낼 수 있다. 수행이란 우리들의 본래성을 가리고 있는 장애를 제거하는 일일 뿐이다. 그렇게 해서 들어난 여래장 불성은 법신 그 자체이며, 지혜와 자비의 원천이다.

3. 불성에 대한 논의와 화쟁

원효는 『열반중요』에서 불성에 대한 여러 주장을 소개하고 자신의 견해를 말하고 있다. 즉 불성의 본체, 인과, 견성, 有無의 문제 등에 대한 논의를 소개하고, 이들 논의들에 대한 그의 화쟁적 견해를 드러낸다. 이외 『십문화쟁론』 등에서도 불성의 유무에 대한 화쟁 이론이 있는데, 이것은 『열반중요』를 근거로 수립한 것으로 보인다. 여기서는 불성에 대한 대표적인 논의로 불성의 본체와 불성의 유무에 대한 논의를 고찰해 보기로 한다.

먼저, 불성의 본체에 대한 논의를 살펴보자. 『열반중요』에서는 불성의 본체에 대해 闕체에주장이 있지만 그것을 정리하면 當有佛果, 중생, 심성, 신령스러운 성품, 아뢰야식의 法爾중자, 阿摩羅識의 진여를 깨닫는 성품의 여섯 가지라고 한다.

이러한 여섯 주장에 대해 원효는 여섯 주장 모두 옳기도 하고 또한 그르기도 하다고 하였다. 원효는 여섯 주장 중 당유불과는 果, 나머지 다섯은 因에 근거해서 말한 것이라 하였다. 因에 근거하고 있는 다섯 주장 중 아말라식은 眞諦에 근거하고 있고 나머지는 俗諦에 근거한다. 속제에 근거하는 네 주장 중 중생은 사람(人), 심성, 신령스러운 성품, 아뢰야식은 法에 근거한 것이다. 법에 근거한 세 논의도 起伏에 지나지 않아 아뢰야식은 種子이고, 심성과 신령스러운 성품은 上

22) 같은 책, 746쪽 상.

心으로 뜻에 따라 달리 말했을 뿐이라 하였다.

원효는 불성의 본체에 대해 이러한 여섯 가지 주장이 있지만, 그 본체는一心이라 하였다. 왜냐하면 一心의 성품은 모든 극단을 멀리 벗어나 있기 때문에 해당되는 것이 없으며, 해당되는 것이 없기 때문에 해당되지 않음도 없기 때문이다. 그래서 원효는 마음은 因도 아니고 果도 아니며, 眞도 아니고 俗도 아니며, 人도 아니고 法도 아니며, 起도 아니고 伏도 아니라고 하였다. 그런데 마음을 緣에 따라 논의하면 마음은 起도 되고 伏도 되며, 法도 되고 人도 되며, 俗도 되고 眞도 되며, 因도 되고 果도 된다. 원효는 이러한 그의 설명을 “그러하지 않고 그러하지 않는 것도 아닌(非然非不然)” 뜻이라고 말한다. 그러므로 여섯 주장이 모두 그르기도 하고 모두 옳기도 하다고 한 것이다.

원효가 非然非不然이라고 한 것은 이들 여섯 주장이 비록 미진하지만 불성의 실체를 각 부분에 따라 설명하여 각기 그 뜻을 얻었다는 것이다. 원효는 이것을 선천적 맹인이 코끼리를 말하는 것에 비유하고 있다. 즉 맹인들이 말하고 있는 코끼리는 각기 부분적인 경험에 의한 것이다. 그렇다고 그것이 코끼리가 아닌 것은 아니지만 완전하게 코끼리를 묘사한 것도 아니다. 이와 마찬가지로 경전에 나오는 불성의 일면적인 설명에 집착하여 그것을 불성의 본체라고 주장하는 것은 전적으로 틀린 것도 아니지만 그렇다고 불성의 본체를 완전하게 설명한 것도 아니라는 것이다. 이러한 원효의 견해는 불성에 대한 붓다의 진의를 파악하는 종합적인 견해가 필요하다는 것이다. 원효는 그것을 일심으로 설명하고 있다.

다음으로 불성의 有無에 관한 논의이다. 『열반중요』에 의하면, 『대반열반경』의 「가섭품」에서 “어떤 불성은 一闍提²³⁾에게는 있고, 善根의 사람에게에는 없다. 어떤 불성은 선근의 사람에게에는 있고, 일천제에게는 없다. 어떤 불성은 두 사람에게 모두 있고, 어떤 불성은 두 사람에게 모두 없다.”라고 하고, 이것은 보신불에 관한 것이지 법신 진여불에 관한 것은 아니라고 하여, 중생에 따른 불성의 유무를 말하고 있다.

원효는 이들 4글귀의 차별에는 대략 네 가지 뜻이 있다고 하였다. 그것은 依持分과 緣起分의 2부분을 나타내고, 인과를 구별하고, 4가지의 뜻을 열고, 2가지 邊見을 막기 위해서라고 하였다. 첫째, 依持分과 緣起分의 2부분을 나타낸다는

23) 一闍提로 번역되는 산스크리트 원어는 icchantika, 또는 ecchantika이다. 한자로 음사하여 一闍提底迦, 闍提라고 한다. icchantika는 √is(to desire)의 현재분사 icchat의 강어간으로 보이는 icchant에 -ka가 붙은 것이다. 그러므로 이 말의 의미는 ‘현재 욕구하고 있는 사람’이 된다. 티베트어로는 hdod chen (great desire, 大欲)으로 번역되는 경우도 있고, 또는 log sred can (부정한 愛執을 갖는 사람)이라고도 번역되고 있다.(小川一乘, 『불성사상』, 문명당, 1982, 123쪽~125쪽 참조).

것은 앞의 두 글귀를 말한 것이다. 즉 “어떤 불성은 一闍提에게는 있고, 善根의 사람에게에는 없다. 어떤 불성은 선근의 사람에게에는 있고, 일천제에게는 없다”는 것으로 여기서는 의지분에 의해 5가지 성품을 말하였다. 뒤의 2글귀 즉 “어떤 불성은 두 사람에게 모두 있고, 어떤 불성은 두 사람에게 모두 없다”는 것은 緣起門에 의해 인과의 성품을 나타낸 것이다. “일천제에게 있다”는 것은 중성이 아직 결정되지 않는 사람이 선근을 끊었을 때 여전히 부처가 될 수 있는 법다운 종자가 있다는 것이다. “선근의 사람에는 없다”라고 한 것은 만약 二乘으로 결정되어 버리면 善根이 있더라도 부처가 될 수 있는 종자가 없다는 의미이다. “선근의 사람에게에는 있다”는 것은 보살의 중성은 선근을 끊는 일이 없으며, 본래 부처가 될 수 있는 중성을 가지고 있다는 것이다. “일천제에게 없다”는 것은 무성중생이 선근을 끊었을 때 보살의 중성은 영원히 없어진다는 의미이다. “어떤 불성은 두 사람에게 모두 있다”는 것은 일천제나 선근의 사람 모두 원인으로서의 성품이 있다는 것이다. “어떤 불성은 두 사람에게 모두 없다”는 것은 일천제나 선근을 가진 두 사람이 모두 아직 무상보리를 얻지 못했기 때문에 연기문 가운데 과위의 성품이 없다는 것이다.

둘째, 인과를 구별한다는 것은 앞의 3글귀는 因의 차별을 밝힌 것이고, 마지막 한 글귀는 果에 둘이 없음을 나타낸 것이다. 일체의 선근을 끊은 사람이 가지고 있는 선하지 않는 五陰 또한 報身佛의 성품을 지을 수 있고, 일체의 선근이 있는 자가 가지고 있는 선한 오음 역시 보신불이 될 수 있다. 따라서 일천제나 선근인의 無記五陰은 모두 一心이 변해서 된 것이기 때문에 모두 보신불을 짓는 正因이 될 수 있다는 것이다. 그러나 이들은 보신불의 세 가지 因은 되지만, 아직 보신불의 과위의 성품(果性)은 아직 얻지 못하였다고 한다.

셋째, 4가지 뜻을 열기 위한 것이란 “어떤 불성은 一闍提에게는 있고, 善根의 사람에게에는 없다”는 것은 억누르고 이끌어준다는 뜻에서 말한 것이다. 선근을 끊은 사람을 이끌어서 절망하는 마음을 없애주기 위해서이다. 선근의 사람을 억누른다는 것은 선을 가지고 있으면서도 악몽을 꾸는 것을 방지하기 위해서이다. “어떤 불성은 선근의 사람에게에는 있고, 일천제에게는 없다”는 것은 권칭하는 뜻에서 말한 것으로 선을 닦도록 권고하기 위해서이다. “어떤 불성은 두 사람에게 모두 있다”는 것은 널리 공경하는 뜻을 내게 하기 위해서이다. 왜냐하면 모든 중생이 當果를 가지고 있어 반드시 大覺을 이룰 수 있기 때문이다. “어떤 불성은 두 사람에게 모두 없다”는 것은 비록 當果는 가지고 있지만 보고 깨닫지 못하기 때문에 널리 제도하려는 뜻을 일으키기 위함이다.

넷째, 2가지 邊見을 벗어나도록 하기 위한 것이란, “어떤 불성은 一闍提에게

는 있고, 善根의 사람에게는 없다. 어떤 불성은 선근의 사람에게는 있고, 일천제에게는 없다”는 것은 치우친 견해를 벗어나는 것을 분별하여 나타낸 것이다. “어떤 불성은 두 사람에게 모두 있고, 어떤 불성은 두 사람에게 모두 없다”는 것은 치우친 견해를 벗어나는 것을 전체적으로 나타낸 것이다. “일천제의 사람에게는 있다”라고 말한 것은 결정코 없다는 변견을 막는 것으로 결정코 있다는 것에 근거한 것은 아니다. “일천제의 사람에게는 없다”라고 말한 것은 결정코 있다는 변견을 막는 것으로 결정코 없다는 변견에 집착하는 것은 아니다. “두 사람에게 모두 있다”라고 말한 것은 불성이 토끼의 빨과는 같지 않은 것임을 밝힌 것이다. 없는 것이 아니라는 뜻에 의해서 있다고 말한 것이다. “두 사람에게 모두 없다”라고 말한 것은 불성은 허공과는 같지 않음을 나타낸 것이다. 있는 것이 아니라는 뜻에 따라서 없다고 말한 것이다.

불성의 有無 여부는 일천제에게 불성이 있는가에 초점이 맞추어지지만, 二乘의 성인들의 성불도 문제가 되었다. 만약 성문 연가의 이승이 성불할 수 없다고 한다면 이들에게 불성이 없다는 것이 된다. 따라서 불성의 유무 문제와 성불의 문제는 분리해서 생각되어야 할 문제이다. 이승의 성인들이 성불할 수 없다는 것은 『유마경』 등에서 제기된 것이다. 『유마경』에서는 불성의 유무 문제가 아닌 이승인이 가지는 집착을 문제로 불성불을 말하고 있다. 그런데 『법화경』에서는 이승의 성인들뿐만 아니라 모든 중생에게 성불의 가능성을 열어놓고 있다.

한역 『보성론』에서는 일천제를 邪定聚의 중생으로 분류하여 不定聚의 外道들보다 더 아래의 중생으로 취급한다. 그들은 대승의 법을 비방하고, 佛, 法, 僧의 삼보를 믿지 않고 비방하며, 善根을 끊어 보리의 因이 없는 자들이기 때문에 깨달음을 얻을 수 없다고 하고 있다.²⁴⁾ 이러한 일천제들에게 불성이 있느냐의 문제는 매우 중요한 문제인데, 『열반경』에서도 일천제 성불 불성불의 문제는 일정치 않다. 일천제를 無性種性으로 구분하여 不成佛을 주장하기도 하고, 또 다른 한편에서는 法身の 이론에 근거해서 悉有佛性이기 때문에 성불 가능하다고 한다. 경전의 글귀 중 한편만을 취사선택하면 일천제 성불, 불성불의 문제는 대립될 수밖에 없다. 『열반경』의 전체적인 논의를 보면 일천제를 포함한 모든 중생에게 불성이 있다는 입장임은 분명하다. 일천제가 불성을 가지고 있다면 마땅히 성불 가능하다. 그런데 『열반경』에서 일천제의 성불을 문제로 삼는 것은 불성의 유무와는 또 다른 차원의 문제라 보여 진다. 일천제가 성불할 수 있는 가능성인 불성을 가지고 있다고 하더라도 그들의 현재의 不善에 의해 성불이 불가능하다고 볼 수 있기 때문이다. 그래서 경전에서는 이들을 善으로 인도하기 위해서 大

24) 조수동, 『여래장』, 156쪽.

悲闡提인 보살의 자비행을 강조하고 있다.

원효도 『십문화쟁론』에서 불성의 유무가 논란이 되는 이유는 경전의 말이 일치하지 않기 때문이라 하였다. 어떤 곳에서는 “일체 중생이 모두 불성을 갖고 있다”고 하고, 또 어떤 곳에서는 “불성이 없는 중생이 있다”라고 하기 때문이다. 일체 중생이 모두 불성이 있다는 견해는 다음과 같다.

저 경에서 말씀하시기를 “중생의 불성은 하나도 아니고 둘도 아니다. 모든 부처님의 성품은 평등하여 마치 허공과 같으며, 일체중생도 동일하게 그러한 불성을 가지고 있다.”라고 하셨다. 일체 중생도 동일하게 불성을 가지고 있으며, 그 불성은 모두 동일하게 일승의 불성이다. 그러므로 하나의 因과 하나의 果로서 한결같은 동일한 감로이기에 일체중생이 모두 마땅히 常樂我淨을 취득한다. 이런 까닭으로 一味라고 한다고 하셨다.²⁵⁾

원효에 의하면 “일체중생에게 불성이 있다”는 견해에 따른다면, 만약 어떤 한 부류의 중생이라도 불성이 없다고 주장하게 되면 그것은 대승의 평등한 法性과 동체대비는 바다의 一味와 같다는 이치에 어긋나게 된다는 것이다. 그리고 불성이 없다는 견해는 다음과 같다.

또 주장하기를 결정코 불성이 없는 중생이 있으니 그것은 일체세계가 차별이 있기 때문에 그런 것이다. 그것은 불(火)의 성품 가운데 물(水)의 성품이 없는 것과 마찬가지로 한다.²⁶⁾

현실 세계의 차별상에서 볼 때 분명 불성이 있다고 할 수 없는 중생들이 있다는 것이다. 불성이 없다면 성불할 수 없는 것은 당연하다.

불성의 유무에 대한 이러한 두 주장에 대해 원효는 결정코 성품이 없다는 것도 法爾이고, 결정코 성품이 있다고 하는 것도 法爾이라고 하였다. 왜냐하면 원효는 이들 두 견해가 모두 경전을 근거하여 말하고 있기 때문에 어긋나지 않기 때문이라고 하였다. 그래서 만일 결정코 한 쪽만 집착하면 모두 잘못이지만, 그것에 장애 없이 말한다면 모두 도리가 있다는 것이다. 원효의 이러한 견해는 주장의 부분적 타당성을 인정한 것이다. 전체적인 견해에서 보면 부분적인 진리에 지나지 않지만, 그 타당한 것을 분별하여 수용할 수 있다는 것이다.

원효에 의하면 불성은 완전한 깨달음을 얻을 잠재력이다. 그것은 모든 중생들

25) 『십문화쟁론』, 839쪽 상.

26) 같은 책, 839쪽 상.

에게 이미 완전히 갖춰져 있지만 무지에 의해 그것이 일시적으로 감추어져 있다. 그러므로 모든 중생들에게는 모두 불성이 있다. 따라서 궁극적으로는 모두 깨달음을 얻을 수 있다는 것이다.

4. 화쟁 논리

원효는 『화엄경소』에서 붓다가 가르친 진리는 편협되거나 국한되지 않은 보편적인 진리라 하였다. 無障無礙한 법계의 법문을 살피면, 법이 없으면서 법아님이 없고, 門이 아니면서 門아님이 없다. 거기에는 大小, 促奢, 動靜, 一多가 없다고 하였다.²⁷⁾ 진리의 세계로 들어가는 가르침은 특정한 진리가 아닌 모든 것에 합당하며, 누구나 그 진리의 세계에 들어갈 수 있다는 의미이다. 그래서 진리의 세계는 대소, 부분과 전체, 시간 공간적인 모든 상대성을 초월해 있다는 것이다.

붓다가 가르친 진리는 모든 상대적인 모순과 대립을 넘어서 있는 것이다. 그런데 불교는 대승불교로 발전하면서 중관과 유식, 性과 相 등의 대립적인 양상을 나타내면서 서로 시시비비를 논하게 되었다. 원효의 가장 큰 목적은 교학적인 대립과 모순을 해소하여 부처님의 진의에로 돌아가는 것에 있었다. 불성의 문제에 있어서도 원효는 여러 가지 異論이 있음을 소개하고 그것을 화해 회통시키려 했다. 그러면 원효가 대립 모순되는 견해를 화회한 논리는 무엇인가?

『열반중요』에서 원효는 불성의 본체, 인과, 견성, 유무에 대해서 여러 견해를 소개하고, 이들의 견해를 회통함에 있어 두 가지 방법을 사용하고 있는데, 첫째는 글이 다른 것을 회통하고, 둘째는 뜻이 같은 것을 회통하는 것이다. 글이 다른 것을 회통한다는 것은 예컨대 개념에 대한 설명이나 불성의 유무 등에 대해서 경전의 말씀이 서로 다른 것을 그 본의에 맞추어 회통한다는 것이다. 원효는 『열반중요』에서 몇 가지 경우를 설명하고 있다.

첫째, 불성이란 개념에 대한 상이성의 회통이다. 경전에서 “아직 아낙보리를 얻지 못하였을 때 일체의 선, 불선, 무기의 법을 모두 불성이라 이름 한다”라고 하여,菩提의 마음이나 육바라밀 등의 행이 모두 다 불성이라고 하였고, 또 다른 곳에서는 “正因은 불성을 말하고, 緣因은 보리심을 내는 것이다”고 하였다. 경전의 이러한 글귀는 불성에 대한 두 가지 견해를 나타낸 것이다. 이에 대해 원효는 불성은 性은 포섭하고, 行은 포섭하지 않기 때문에 일체가 다 불성이라 한다고 하고, 行으로써 성품을 바라보면 性은 있으나 行은 없기 때문에 性과 行을 나누

27) 원효, 『晉譯華嚴經疏序』, 한국불교전서 1, 동국대학교출판부, 1979, 495쪽 상.

어서 두 가지의 因을 말한 것이라고 하였다. 그리고 性에는 因과 非作이라는 두 가지 뜻이 있는데, 因의 뜻으로 보면 모두 불성이지만, 非作의 뜻으로 보면 行은 곧 性이 아니다. 이러한 도리로 말미암아 서로 틀리지 않는다는 것이다.

둘째, 無情物의 불성의 유무에 관한 회통이다. 경에서는 기와, 돌 등과 같은 無情物은 불성이 없다고 하면서 불성은 五陰 가운데 머무르는 果라 하고, 또 불성은 오음을 벗어나 있는 허공이라 하고, 불성은 중도라 하였다. 그리고 중생의 불성은 內六入도 아니고 外六入도 아닌 내외가 합쳐졌기 때문에 중도라 한다고 하였다. 이렇게 본다면 무정물은 外六入에 속하기 때문에 무정물에도 불성이 있다고 해야 하는 것이 아닌가? 원효는 有情과 無情을 구별해서 말하면 무정물에는 불성이 없다고 하였다. 그리고 오직 識이 변해서 나타난다는 측면에서 보면 안과 밖은 둘이 아니다. 그 둘이 합쳐서 불성이 된다. 이것은 오직 보신불의 성품에 의거해서 말한 것인데, 보신불의 성품과 법신불의 성품이 차이가 없기 때문에 모순되지 않는다는 것이다.

셋째, 불성을 볼 수 있는 지위에 대한 회통이다. 경에서는 초지에서도 불성을 볼 수 있다. 9지 보살은 보지 못하지만, 10지 보살은 볼 수 있다. 10지 보살이 불성을 보더라도 명료하지 않다고 하고 있다. 이것에 대해 원효는 수행의 단계에 따라 증득하는 내용이 다르기 때문에 이러한 논란이 생겼다고 하였다. 원효는 부처는 果의 위치이지만, 보살들은 아직 因의 단계이기 때문에 果의 성품을 분명하게 볼 수 없다고 하여도 서로 모순되지 않는다고 하였다.

다음으로 뜻이 같은 것을 회통한다는 것은 한 개념에 여러 가지 뜻이 있지만 붓다의 가르침에 근거하면 하나의 의미로 통일된다는 것이다. 원효는 『열반중요』에서 불성의 뜻이 여러 가지 있지만 그것은 궁극적으로 一心으로 포섭된다고 하였다. 즉 불성의 뜻을 포섭하면 常住佛性, 無常佛性, 現果佛性, 當果佛性, 一心으로 정리되며, 궁극적으로는 일심에 모두 포섭된다고 하였다.

첫째, 상주불성은 불성을 해탈, 여래장, 第一義空, 十二因緣, 중도, 열반, 一乘이라 하는데, 이러한 이름들은 모두 청정한 진여의 불성을 나타낸 것으로 법신불의 성품이다. 둘째, 무상불성은 보신불의 성품을 말하는 것으로 大信心, 慈悲喜捨, 四無碍智, 灌頂三昧라 하고, 아직 궁극적인 菩提를 얻지 못하였을 때에는 善, 不善 등도 모두 불성이라 한다고 하였다. 셋째, 現果佛性은 현재 부처님이 가지는 32상, 80종호, 10력, 4무의 내지 無量三昧이다. 넷째, 當果佛性은 모든 중생들이 모두 불성을 가지고 있기 때문에 마음이 있는 자는 장차 궁극적으로 깨달음을 얻는다는 것이다. 다섯째는 一心으로 그것은 非因非果 非常非無常이다. 染, 淨의 2가지 因과 當, 現의 2가지 果는 그 성품이 둘이 아니고 오직 一心일 뿐이다.

일심의 성품은 오직 부처만이 체득한 것으로 이 마음을 불성이라 한다. 앞의 네 가지 불성은 단지 여러 문에 의해서 하나의 성품을 드러냈을 뿐이라고 하고 있다.

원효가 불성에 관한 여러 쟁론을 화회시키면서 주로 사용하고 있는 논법은 앞서 살펴 본 것처럼 非然非不然의 논리이다. 이것은 각 주장의 부분적인 진리의 타당성을 인정하지만 전체적인 측면에서 보면 또한 진리가 아니라는 것이다. 분석적 개체적 입장에서의 진리는 부분적으로는 진리이지만 그것은 완전한 진리가 될 수 없다. 전체적이고 종합적 관점에 서야 붓다의 진의를 알 수 있다는 것이다. 원효가 불성에 대한 6가지 주장에 대해 그것이 모두 그러기도 하고 또한 모두 옳다고 한 경우가 여기에 속한다. 非然非不然의 다른 예를 『십문화쟁론』에서 有와 空의 화쟁을 통해 살펴보자. 여기서 원효는 有와 空을 함께 인정하는 것이 서로 위배되는 것은 아니라고 하고 있다.

有를 허용하지만 空과 다르지 않다. 그러므로 비록 앞에서와 같이 增益은 아니다. 임시적으로 허용한 것이 유이므로 진실로 유에 떨어지는 것은 아니다. 이 허용된 유는 유에 떨어지지 않는 것이 아니기 때문에 비록 뒤에서와 같이(공과 같이) 損減은 아니다. 앞에서 말한 진실로 이 有라는 것은 空과 다르지 않는 有이다. 뒤에서 말한 유에 떨어지지 않는다는 것은 공과 다른 유에 떨어지지 않는다는 것이다. 이런 까닭으로 모두 허용되지만 서로 어긋나지 않는다.

그러하지 않는 것이 아니기 때문에 (유와 공) 모두를 인정한다. 그러나 또한 그러하지 않기 때문에 모두 허용하지 않는다. 여기서의 ‘그러하지 않다(非然)’는 것은 ‘그러하다(然)’는 것과 다르지 않다. 비유하자면 마치 그 有는 空과 다르지 않는 것과 같다. 이런 까닭으로 비록 모두 허용하지 않는다. 그러나 또한 본래의 중지를 잃지 않는다. 이런 까닭으로 四句를 나란히 세우지만 모든 과실(增益, 損減, 相違, 戲論)을 떠날 수가 있다.²⁸⁾

유라고 해도 공과 다르지 않고, 공이라 해도 유와 다르지 않는 공이다. 그렇지 않는 것이 아니기 때문에 공과 유를 다 허용할 수 있고, 꼭 그런 것도 아니기 때문에 공과 유를 함께 허용하지 않는다. 그러나 함께 허용하지 않더라도 근본 중지는 잃지 않는다는 것이다.

有를 중요하고 空을 애착함은 나무를 두고 숲 속에서 나무를 찾아 헤매는 것과 같은 것이다. 그것을 비유하자면 그 色相으로 보아서는 靑色과 藍色이 다르지만 그 바탕으로 보아서는 같은 것과 같은 것이며, 얼음과 물은 그 형태로 보아서는 다른 것이지만 그 근원은 동일한 것과도 같은 것이다.²⁹⁾

28) 『십문화쟁론』, 838쪽 상.

諸法實相에 대한 경우도 마찬가지이다. 원효는 제법실상에 대한 여러 가지 異論이 있지만, 그것은 모두 경전에 근거한 것이기 때문에 회통할 수 있다고 하였다. 『대혜도경종요』에서는 원효는 實相般若의 相을 밝히는데 여러 견해가 있음을 소개하고 그것을 회회하고 있다. 즉 “의타기의 자성 위에 변계로서 집착하는 그 자성은 영원하지 않고 드러난 진여가 실상이 된다. 의타기성은 실로 공하지 않기 때문이다.”³⁰⁾ “의타성은 공이며, 진여도 또한 공이다. 이와 같이 모든 법의 실상이 된다.”³¹⁾ “의타기성은 有라고도 할 수 있고, 空이라고도 할 수 있다. 세속이기 때문에 有이고, 승의이기 때문에 空이다. 공이 곧 진여이고, 진여는 불공이다. 이와 같이 이름 하여 제법실상이라 한다.”³²⁾ “이제의 범문이 다만 假說이다. 실상이 아니다. 진도 아니고 속도 아니며, 유도 아니고, 공도 아니다. 이와 같은 것을 제법실상이라 한다.”³³⁾

이같이 제법실상에 대한 각기 다른 견해에 대해 원효는 여러 스님들의 설이다 진실이라고 하였다. 왜냐하면 이들 견해가 모두 성전에 근거한 것이기 때문이다. 그래서 원효는 “모든 법의 실상은 모든 戲論이 끊기어서 도무지 그렇다 할 것도 그렇지 않다 할 것도 없기 때문이다.”³⁴⁾라고 하고 있다.

또한 원효는 화쟁의 다른 원리로 언어 문자의 집착에서 벗어나야 한다고 주장한다. 경전의 언어 문자에 대한 집착에서 벗어나 경전이 가르치고자 하는 본래의 의미를 보아야 붓다의 근본정신으로 歸一할 수 있다는 것이다. 원효는 법신이 편만하고 그래서 일체중생이 모두 성불할 수 있다고 하면서도 二乘이나 無情성이 성불하지 못한다는 경론의 글을 어떻게 회회할 것인가? 라는 물음에 대해 “모든 一乘敎에서 설한 모든 글은 모두 다 저 不定性を 보호하기 위해서이다. 모두 방편이기 때문에 서로 어긋나지 않는다”³⁵⁾라고 하였다. 즉 모든 了義 究竟敎 안에도 方便 不了義說이 있다는 것이다. 예컨대 『해심밀경』에서 “일체의 성문, 연각, 보살은 똑같이 모두 함께 하나이다. 이것은 妙淸淨道이며, 모두 똑같이 하나의 究竟淸淨한 진여이다.”라고 한 것은 진실한 요의설이지만, “趣寂聲聞은 마침내 도량에 앉을 수 없다”라고 한 것은 방편설이다. 이러한 도리로 말미암아 무릇 人性 등에 대한 설은 불료의설이 된다고 하였다.³⁶⁾ 즉 무성유정은 성불하

29) 같은 책, 838쪽 상.

30) 원효, 『大慧度經宗要』, 한국불교전서 1, 동국대학출판부, 1979, 480쪽 하.

31) 같은 책, 480쪽 하.

32) 같은 책, 480쪽 하.

33) 같은 책, 480쪽 하.

34) 같은 책, 481쪽 하.

35) 『법화종요』, 494쪽 상.

지 못한다는 설은 不了義說이라는 것이다.

붓다가 중생을 제도하기 위해서 방편으로 말씀한 것을 궁극적 진리로 잘못 파악해서는 안된다는 것이다. 즉 경전의 말이라도 그것이 요의설인지 불요의설인지를 파악해야 한다는 것이다. 언어 문자에 집착하게 되면 붓다의 진의를 파악할 수 없기 때문에 언어 문자를 초월해야만 붓다의 진의를 파악할 수 있다. 원효는 『십문화쟁론』에서 有와 空을 함께 인정하는 것이 서로 위배되는 것은 아니라 하였다. 그런데 질문자가 유와 공이 다른 것은 소빨과 토끼빨이 다른 것과 같은데, 유와 공이 다르지 않다고 하는 것은 세간에 유례가 없어 그 이론이 성립할 수 없다고 힐난하였다. 원효는 질문자의 말은 근본 뜻에 미치지 못하는 것이라 하였다. 그는 소빨은 有가 아니며 토끼빨도 無가 아니라고 하고, 언설을 빌려서 언설을 초월한 이치를 설명하였는데, 그 뜻을 이해하지 못하고 세상에 그러한 사례가 없다고 주장하는 것은 잘못임을 지적하고 있다.

원효는 언설에 의해서 언설이 끊어진 법을 보아야 한다고 주장한다. 언설로서 언설을 떠난 법을 문제 삼는 것은 손가락 끝을 보고 그것이 달이 아니라고 하는 것과 같다. 언설에 집착하게 되면 근본이치를 보지 못하게 된다고 하여 다음과 같은 비유를 들고 있다.

허공은 길고 짧은 것 등 모든 색들과 구부러지고 늘어나는 모든 작용들을 다 수용한다. 만약 그 모든 색과 색들의 작용들을 모두 다 제거해 버리면 색 없는 허공이 드러나게 된다. … 허공이 길고 짧은 것 등의 색을 수용하는데, 수용된 색은 허공과 다르다. 그것은 마치 범부가 그릇되게 생각하고 분별하여 취한 변계소집의 제법이 비록 있는 것은 아니지만 공과 다르다고 計量하는 것은 허공의 색과 같다. 수용하는 일은 허공과 다르지 않지만 범부의 분별로는 알 수 없으니 마치 의타기상의 제법이 비록 진실로 있지만 허공과 다르지 않는 것과 같다. 변계소집성은 허공에 수용된 색과 같이 본래 없는 것이지만 변계에 의해서 있기 때문에 허공과 다르다. 그리고 의타기상은 實有이지만 공과 다르다. 변계소집상은 의타기성을 의지하여 성립하는 것이 마치 허공이 응하는 바의 인연에 따라서 諸色을 수용하는 것과 같다. 보살이 만약 망상 분별을 여의어 변계소집상을 없애게 되면 말을 떠난(離言) 법을 現照하게 된다. 그때 諸法離言의相이 나타나게 되는데, 마치 모든 색을 제거할 때 그곳에 색을 여윈 허공이 드러나는 것과 같다.³⁷⁾

언설을 여윈 진리를 언설과 그릇된 망념 분별로 희론에 따라 집착하는 것은 허공이 색이나 그 색의 작용에 의해서 허공의相이 숨은 것과 같다는 것이다. 일

36) 같은 책, 494쪽 상.

37) 『십문화쟁론』, 838쪽 중.

체의 언설이나 망령된 분별을 벗어나게 되면 진리를 볼 수 있다.

결론적으로 원효는 불교 교학에 대한 여러 쟁론의 인식적 토대를 모두 포용할 수 있는 원리를 一心이라 본다. 그러므로 일심은 화쟁의 근본정신이 된다. 원효에 있어 일심은 중관사상과 유식사상의 사상적 대립과 갈등을 해소할 수 있는 이론이다. 원효는 마음의 청정성 즉 본체만 강조한 中觀사상은 모든 분별은 깨뜨릴 수 있지만 生起할 힘이 없고, 마음의 染汚한 면, 즉 현상만을 밝혀온 唯識사상은 生起의 능력이 있지만 분별을 깨뜨릴 수 없는 이론이라 보았다. 그러나 원효는 중관과 유식이 비록 대립적이지만 모두 중생의 마음을 대상으로 하고 있기 때문에 一心에 의해 두 사상체계를 하나로 통일시킬 수 있다고 보았다.

一心은 세간, 출세간의 모든 법을 포섭하지만, 染과 淨의 현실적인 모든 차별을 초월하고, 또한 心源에서 그것들을 포용하여 화합하고 있는 포괄적인 것이다. 一心은 본래 染淨과 眞妄이라는 일상적인 모든 차별의식을 넘어서 있다. 일심은 일체의 대립을 초월해 있고, 일심이라는 관념에도 대정되지 않는다. 그리고 일심은 실체적인 관념도 아니다. 진정한 주체일심의 마음은 우리들의 인식의 대상 아니다. 그렇다고 모든 분별을 떠나서 일심이 따로 존재하는 것도 아니다. 전체의 분별 허동 그대로가 일심에 의하고, 일심 그대로가 모든 분별 허동이다. 일심은 분별적 인식의 대상일 수 없으므로 객관적으로는 정립될 수 없다. 『금강삼매경론』에서는 일심의 이러한 포괄적 성격을 다음과 같이 설명하고 있다.

하나가 아니지만 둘을 융합하였으므로 眞 아닌 현상이 일찍이 俗이 된 것이 아니고, 俗 아닌 이치가 일찍이 眞이 된 것도 아니다. 둘을 융합하였지만, 하나가 아니므로 진·속의 본성이 세워지지 않음이 없고, 染·淨의 現相이 갖추어지지 않음이 없다. 극단을 벗어났지만 중간이 아니기 때문에 유·무의 법이 만들어지지 않는 것이 없고, 옳고 그름의 뜻이 두루 하지 않는 것이 없다. 그러므로 이에 破함이 없지만, 破하지 않음이 없고, 세움이 없지만 세우지 않는 것이 없다. 이치라고 할 수 없는 지극한 이치(無理之至理)이며, 그러하다고 할 수 없는 큰 그러함(不然之大然)이라 할 수 있다.³⁸⁾

일심은 변치 않는 근원자이기 때문에 홀로 청정하고 眞과 俗을 융합하고 있는 것으로 해탈자의 마음이다. 일심은 머무름이 없기 때문에 나가고 들어감의 없어서 空에도 有에도 있지 않다. 또한 일심의 체는 본래 적정하여 있는 곳이 없다. 그러므로 일심은 양 극단을 떠나 自他가 평등하여 둘이 없는 것이다. 일심은 유와 무를 초월해 있으면서도 유와 무를 그 안에 융합시켜 포괄하고 있으므로 진

38) 같은 책, 604쪽 중.

과 속의 본성이 그대로 있고, 염과 정이 그 안에 포괄되어 있는 것이다. 유와 무, 염과 정, 진과 속 그 어느 것에도 집착하지 않고, 그것들을 초월해 있으면서도 그것들을 다 포괄하고 있는 그 마음이 일심이다.

5. 결론

중국의 종파불교를 받아들인 신라의 불교는 一經과 一論에 집착하여 我是彼非의 대립이 심화되었다. 원효는 자기 의견을 따르면 옳고, 견해가 다르면 틀리다고 하는 것은 갈대구멍으로 하늘을 보는 것과 같다고 하여 그 편벽됨을 비판하고 있다. 원효는 한 교조의 가르침이 이렇게 서로 대립되고 서로 다른 가르침이 될 수 없다고 보고, 붓다 가르침의 진의를 파악하여 붓다의 근본정신으로 되돌아 갈 것을 주장했다.

그래서 원효는 불교의 모든 교학 즉 대승과 소승, 空과 有, 性과 相이 서로 모순되고 대립되는 가르침을 相即無碍하고 融和會通의 一佛乘에로 歸一시키려 하였다. 많은 강, 하천이 각각 이름이 다르고, 물의 맛, 색깔, 탁도 등이 다르지만, 바다에 들어가면 모두 바닷물이라는 평등 一味의 물이 되는 것같이 갖가지 종파나 그들의 가르침은 모두 一味 불법에 들어간다는 것이다. 이러한 화쟁사상의 이론적 근거가 되는 것이 一心이다.

원효에 있어 일심 즉 중생들의 본성은 여래장이다. 여래장은 일체중생이 평등하게 소유한 것으로 일체를 움직여 본원에 돌아갈 수 있게 한다. 그리고 여래장은 일체법의 依持라 하는데, 이것은 여래장을 자성청정의 면으로만 보지 않고 심생멸의 입장에서 생멸의 근거를 여래장에 두는 견해라 할 수 있다. 이것은 결국 여래장이 유식의 아뢰야식설과 동일하다는 것이다. 원효가 여래장과 아뢰야식을 동일한 구도로 보려는 것은 우리들 마음의 이중구조인 진여문과 생멸문의 상이성을 해결하기 위함이었다. 여래장이 본래 불생불멸한 자성청정심인 것처럼 우리들의 본래의 청정한 마음은 진여와 다름없으며, 그것은 우리들이 궁극적으로 돌아가야 할 귀의처이다. 즉 원효는 여래장은 眞과 俗이 둘이 아니기 때문에 중생 모두가 하나로 돌아갈 곳이라고 하고 있다.

원효는 『열반중요』에서 불성에 대한 논의로 불성의 본체와 불성의 유무에 대한 여러 異論을 소개하고 그것을 一心에 의해 화회시키려고 하였다. 원효가 불성의 여러 논이에 사용한 화쟁 이론은 “그러하지 않고 그러하지 않는 것도 아니다(非然非不然)”는 것과 언어 문자의 집착에서 벗어나 그 본의를 보아야 한다는

것이였다. 불교이론에는 四句의 대립이 있다. 그것은 有, 無, 非有非無, 亦有亦無이다. 有와 無 양자는 대립적이다. 이 양자를 부정한 것이 非有非無이고, 양자를 다 긍정하는 것이 亦有亦無이다. 이 四句 중 어느 하나만을 고집하게 되면 과실이 된다. 有에 偏執하면 增益謗에 걸리고, 無에 편집하면 損減謗, 非有非無에 편집하면 相違謗, 亦有亦無에 편집하면 戲論謗에 걸리게 된다. 원효의 非然非不然의 화쟁논리는 이 사구를 다 긍정하면서 또한 다 부정하는 데서 성립된다. 즉 有를 주장하면 그것이 옳다고 하고, 다른 사람이 空을 주장하면 그것도 옳다고 말한다. 또 非有非無를 주장하면 그것도 옳다고 하고, 亦有亦無를 주장하는 사람의 견해도 옳다고 말한다. 그러나 원효는 더 나아가 각자가 하나만을 고집하게 되면 다 그르다고 하였다. 이것은 그의 兩是兩非론으로서 이율배반적이면서 그대로 無碍의 원용론이라 할 수 있다.

원효는 한 문제에 대한 여러 異說과 相反論을 모두 열거하고, 그러한 주장에는 각기 그럴만한 이유가 있다고 하여 다 긍정하지만 한 가지 뜻에 집착하게 되면 모두 다 그르다고 부정한다. 그 뒤에 다시 그것을 회통시켜 하나의 원리로 귀일시킨다. 이러한 원리에 의하면 불교의 대승 소승 등의 모든 교의와 이론이 모순되거나 상반된다고 할지라도 화회하지 못할 것은 하나도 없다고 할 수 있다. 이같이 원효는 각각의 경전들이나 같은 경전 안에서 동일한 문제에 대해 서로 다른 견해들을 분석한 후 그것을 종합적으로 재해석하여 붓다의 가르침의 진의를 찾으려고 한 것이다.

참고문헌

- 『대반열반경』, 대정 권12.
 『부증불감경』, 대정 권16.
 『입능가경』, 대정 권16.
 『해심밀경』, 대정 권16.
 『유가사지론』, 대정 권30.
 『불성론』, 대정 권31.
 『성유식론』, 대정 권31.
 『섭대승론』, 대정 권31.
 『보성론』, 대정 권31.
 원효, 『십문화쟁론』, 한국불교전서 1, 동국대학교출판부, 1979.
 원효, 『大乘起信論疏記會本』, 한국불교전서 1, 동국대학교출판부, 1979.
 원효, 『금강삼매경론』, 한국불교전서 1, 동국대학교출판부, 1979.
 원효, 『법화중요』, 한국불교전서 1, 동국대학교출판부, 1979.
 원효, 『晉譯華嚴經疏序』, 한국불교전서 1, 동국대학교출판부, 1979.
 원효, 『大慧度經宗要』, 한국불교전서 1, 동국대학교출판부, 1979.
 원효, 『涅槃宗要』, 한국불교전서 1, 동국대학교출판부, 1979.
 원효, 『열반중요』, 조수동 역, 박영률, 2009.
 조수동, 『여래장』, 이문출판사, 1997.
 平川彰, 『강좌대승불교』 6, 춘추사, 1982
 小川一乘, 『불성사상』, 문영당, 1982
 高崎直道, 『여래장사상의 형성』, 춘추사, 1978.
 武邑尙邦, 『불성론연구』, 백화원, 1977.
 常盤大定, 『불성의 연구』, 국서간행회, 1983.
 오법안, 『원효의 화쟁사상연구』, 흥법원, 1992.

[Abstract]

Buddha Nature and the theory of Harmonization on Wonhya

Cho, Soo-Dong (Daegu Haany Univ.)

The Theory of Harmonization is key theory of WonHyo. The WonHyo integrated the theory of Harmonization into *SipMunHwaJaengnon*. There are a lot of discussions that are the substance of Buddha Nature or the Existence and Non-Existence of Buddha Nature. WonHyo tries to reconcile and harmonize with One Mind in these opinions. The way that WonHyo used was the first, logic of neither right nor not right(非然非不然), the second, it was to transcend language and characters.

A basis of Theory of Harmonization on WonHyo is One Mind. One Mind include all the contradictions and conflicts and It is a mind transcending all the contradictions and conflicts. WonHyo will trying to go back to the original teachings of Buddha through Theory of Harmonization.

Key Words : WonHyo, Theory of Harmonization, Buddha Nature, One Mind

투 고 일 : 2009년 9월 15일

심 사 일 : 2009년 9월 19일

계재결정일 : 2009년 10월 10일