

碩士學位請求論文

元曉의 無礙行 研究

指導教授 安 昶 範



濟州大學校 教育大學院

國民倫理教育專攻

金 炫 徹

1997 年 2 月

元曉의 無礙行 研究

指導教授 安 昶 範

이 論文을 教育學 碩士學位論文으로 提出함

1996年 11月 H

濟州大學校 教育大學院 國民倫理教育專攻


提出者 金 炫 徹



金炫徹의 教育學 碩士學位論文을 認准함

1996年 12月 H

審査委員長

양 방 주 

審査委員

安 昶 範 

審査委員

장 원 

元曉의 無礙行 研究

金 炫 徹

濟州大學校 教育大學院 國民倫理教育專攻
指導教授 安 昶 範

오늘날 우리사회는 政治的·社會的으로 서로 대립되는 경우가 있는가하면 價値觀의 混亂을 일으키는 경우가 많다. 그런데 元曉의 一心·和靜思想은 가치관의 혼란을 극복하고 상극관계를 조화하고 會通케 하는데 큰 의의를 지닌다. 따라서 본 연구에서는 일심·화쟁사상을 바탕으로 하는 원효의 無礙行을 집중적으로 다루어 그 教育的 意義를 논구해 보았다.

첫째, 7세기를 전후한 新羅佛敎는 외적으로 왕조의 세속적 목적에 따라 眞·俗의 갈등이 있었고, 貴族·庶民의 身分의 乖離에 놓여 대중화되지 못하였다. 내적으로는 각 종파의 난립에 따른 교리적 갈등, 특히 有·無의 갈등이 있었다. 또한 골품제에 의한 철저한 신분차별이 있었으며, 특히 서민들은 전쟁과 노역, 그리고 조세의 부담 등으로 극한적 상황에 있었다. 이러한 불교내외적 갈등상황에서 원효는 수학과정을 통해 해공, 대안 등의 대중교화에 큰 영향을 받았으며, 두번에 걸친 唐에의 유학시도과정을 통해 서민들의 비참상을 느꼈고, 특히 '心生即種種法生 心滅即種種法滅'이라는 큰 깨달음을 얻었다. 이를 계기로 원효는 대중들을 교화하고, 쟁론을 화회하는 무애행을 하게 된다.

둘째, 무애행의 기본사상은 모든 것의 원천이요 모든 상대적 차별을 떠나는 一心으로 귀결된다. 이것을 근거로하여 극단을 떠나고 여러 이론에 대해 긍정과 부정의 자재, 동의도 많고 이의도 하지않고 설하여 모든 쟁론을 회통하는 和靜으로 나아간다.

셋째, 무애행이란, 立·破, 染·淨, 眞·俗, 有·無 등 모든 상대적 차별상에 걸림이 없는 眞如한 경지인 무애를 취하여 무애호를 두드리고 무애가를 부르며 무애무를 추는 등 다양한 방법을 이용한 교화행을 의미한다.

넷째, 무애행의 내용은 南無阿彌陀佛을 부르고, 예배, 합장을 하는 등의 단순한 방법으로도 성불할 수 있다고 하는 방편적 대중교화이다.

다섯째, 원효의 무애행은 다음과 같은 교육적 의의를 갖는다.

① 신분적 제약으로 교육의 기회가 막혀있던 대중들과 직접적인 교류를 통하여 의식의 전환을 이루었다. ② 불교의 평등사상을 근거로 부식한 자라도 누구나 淨土往生할 수 있다고하여 불교를 대중화하였다. ③ 도탄에 빠져 소외되어 있는 대중들에게 희망을 주는 菩薩道를 행하였다.

따라서 원효의 무애행은 일심을 통하여 가치관의 혼란으로 자기를 상실해가고 있는 현대인들에게 자기의 본모습을 자각케 해준다고 할 수 있으며, 쟁론을 회통하는 화쟁을 통하여 여러 가치관의 혼재로 인한 갈등상황을 극복할 수 있는 계기를 마련해줄 수 있다고 하겠다.

* 본 논문은 1997년 1월 제주대학교 교육대학원 위원회에 제출된 교육학 석사학위 논문임.

目 次

I. 序 論	1
II. 無礙行的 時代的 背景	3
1. 宗教的 背景	3
2. 社會的 背景	5
III. 無礙行的 基本思想	11
1. 一思想	11
1) 無礙行的 根據로서 一心	15
2) 一心的 論理構造	19
2. 和諍思想	31
1) 無礙行的 根據로서 和諍	31
2) 和諍의 論理構造	37

IV. 無礙行의 內容과 教育的意義	48
1. 無礙行의 內容	48
2. 無礙行의 教育的意義	54
V. 結 論	60
參 考 文 獻	63
<Summary>	68
<附 錄 >	
1. 도 표	69
2. 용 어 정 리	81



제주대학교 중앙도서관
JEJU NATIONAL UNIVERSITY LIBRARY

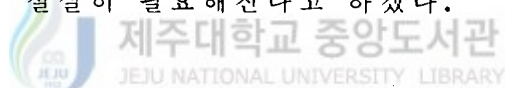
表 目 次

표 1. 新羅의 官階 및 骨品組織	69
표 2. 新羅-統一新羅時代의 政治組織	70
표 3. 新羅의 政治變遷	71
표 4. 新羅의 5教 9山	72
표 5. 新羅人の 村落構造	73
표 6. 生滅의 因緣	76
표 7. 生滅의 樣相	77
표 8. 一心의 論理構造	78
표 9. 大乘(一心二門三大)의 構造	79
표 10. 十門和諍論의 復元	80

I . 序 論

산업 혁명 이후 인류는 물질문명에 의해 지배되고 있다. 이로 인하여 현대 사회는 여러 가지 심각한 정신적 문제점을 드러내고 있다. 즉, 물질문명의 구조적·기능적 병폐들이 점차 만연되어 가면서 현대를 인간성 상실의 시대라 일컫는 상황에까지 이르고 있는 것이다.

특히 우리 나라는 짧은 기간의 급속한 산업화로 여러 가지 갈등 상황을 야기하였다. 즉, 왕조적 전통, 일제의 잔재, 전쟁의 후유증, 근대적 가치 추구, 대중 사회의 경향, 서구의 물질 문화 등이 혼재되어 극심한 가치관의 혼란에 놓여 있는 것이다. 따라서 개인들은 본래의 나로부터 멀어지고 스스로를 잃어버린 자기소외, 자기 상실에 빠지게 되었다. 이러한 가치관의 혼란 상황에서는 인간의 주체성을 회복하는 방안이 절실히 필요해진다고 하겠다.



여기에서 연구자는 우리의 불교 사상 중 인간을 모든 현상계의 근본으로 보고 一心·和諍을 근거로 하여 펼쳤던 元曉(617-686)의 無礙行을 주목하였다. 왜냐하면 元曉는 삼국 통일을 전후한 시기의 신라의 극심한 혼란, 그리고 이에 따른 제문제를 무애행을 통하여 해결하려 했었기 때문이다. 즉, 그의 전 생애를 통하여 여러 불교 사상을 종합, 정리하고 백가들의 서로 다른 쟁론들을 회통시켰으며, 특히 모든 것에 걸림이 없는 무애행을 통하여 佛陀의 근본교설인 ‘上求菩提 下化衆生’을 대중 속에서 실천하여 일대 혁신을 이루었던 것이다.

다음과 같은 [三國遺事]의 구절은 이를 잘 나타내 주고 있다.

“…聖師 元曉의 俗姓은 薛氏로 할아버지는 仍皮公 또는 赤穴公… 아버지는 談捺乃末이다… 兒名은 誓幢이요, 第名은 新幢이다… 眞平王 39년(617)에 태어나… 武烈王의 중재로 搖石宮의 寡公主와 관계하여 薛聰을 낳았다… 그후 스스로 小性居士라 하고 無礙라는 栴(瓠)을 가지고 다니며 수많은 촌락을 돌면서 가난하고 무지몽매한 무리들까지도 모두 佛陀의 호를 알게 하고, 누구나 南無佛을 순할 줄 알게 하였으니 그 法化가 크도나…”¹⁾

따라서 본 논문에서는 상기한 점에 착안하여 원효의 무애행을 논하고자 다음과 같이 연구의 범위를 정한다.

첫째, 원효가 왜 무애행을 하게 되었는지 그 시대적 배경을 살펴봄으로써 그 동기를 고찰한다.

둘째, 무애행의 기본 사상으로 그 근거가 되고 있는 일심·화쟁사상을 고찰한다.

셋째, 무애행의 내용은 무엇이며 교육적으로 어떤 의의를 갖는지를 고찰한다.



본 논문은 문헌 연구의 방법으로 원효의 무애행을 논구하고자 하는 것이기 때문에 이와 관련된 원효의 저술에 한정하여 다루었다. 따라서 원효의 방대한 저술과 사상에 대한 전체적 언급은 피하였다.

1) 黃汎江(1977), 「一然作品集」 元曉不羈, 螢雪出版社, p.p.112~116 참조

II . 無礙行의 時代的 背景

元曉의 無礙行을 고찰하기 위해서는 그가 살았던 시대 상황에 대한 이해가 없이는 불가능할 것이다. 왜냐하면 시대 상황은 종교 및 사상의 중요한 형성 요인이 되기 때문이다.²⁾ 따라서 그의 무애행은 당시의 시대 상황, 특히 종교적·사회적 상황과 관련하여 의식적으로 나타난 행동이라고 볼 수 있다. 본 장에서는 원효가 살았던 7세기 전후의 시대 상황을 종교적 측면과 사회적 측면으로 나누어 살펴봄으로써 무애행의 동기를 고찰해 보고자 한다.

1. 宗教的 背景

新羅가 불교를 국가 이념으로 내세운 것은 新羅 제23대 法興王 14년(527)에 異次頓의 순교가 있는 이후부터이다. 본래 원시 불교는 왕자 계급(크샤트리아) 중심으로 정복 국가의 이념에 합당하였을 뿐 아니라, 보편적인 법을 강조함으로써 부족간의 통합 능력을 가진 것이어서, 왕권을 중심으로 하는 국가의 건설에 부합되었다. 따라서 신라 왕실이 불교를 국가 이념으로 내세운 것은 왕권의 유지·강화를 목적으로 한 것이었다.

이것에 대해 귀족은 반대의 입장에 있었다. 왜냐하면, 귀족은 비록 정치적으로는 왕실과 주종의 관계에 있었지만, 종교적으로는 다 같이 제사장으로서, 왕실과는 동등한 독립적인 관계에 있었기에, 불

2) 吳庚煥(1984), 「宗教社會學」, 서광사, p.39.

교의 공인은 귀족으로 하여금 종교적인 면에서까지 왕실에 예속되어야 한다는 것을 의미했기 때문이다. 따라서 불교는 쉽게 공인될 수 없었으며, 이차돈과 같은 왕실의 측근이 희생당하는 과정을 겪으면서 귀족에게도 유리한 성격으로 변화되어 공인되기에 이른 것이다. 즉, 왕실과 귀족은 종교적 타협이 필요하였던 것이다. 그러한 타협이 轉輪聖王(輪寶를 轉하고 천하를 統領하고 正法으로 治化하는 이상적인 왕)과 彌勒菩薩(釋迦다음에 來世할 未來佛)信仰이었다. 轉輪聖王과 彌勒菩薩에 王과 眞骨 貴族이 대비되는 것이다. 또한 율희전생 사상을 통해 ‘왕족이나 귀족으로 태어나는 데에는 전생에서 쌓은 선한 업보의 공덕으로 말미암았다’고 하여 왕족과 귀족의 위치를 확보하였던 것이다. 따라서 뚜렷한 국가 통치 이념 내지 사상이 마련되어 있지 않았던 신라에 있어서 불교는 지배와 특권 유지의 수단으로 받아들여져 귀족 사회에 널리 퍼졌으며, 이는 혈연적 귀족 사회의 유지, 왕조의 존속·발전 등 세속적 목적을 달성하기 위해 이용되었다. 또한 佛僧을 최고로 여기고 왕을 비롯한 진골 귀족들이 스스로 승려가 되어 불교계를 장악함으로써 일반 귀족 이하 서민들은 불교에서 소외된 계층일 수밖에 없었다.

따라서 신라불교는 불교 본연의 목적인 求道(眞)와 왕족과 귀족의 세속적 목적(俗)이라는 갈등, 貴族社會·庶民社會의 괴리라는 문제에 봉착했음을 알 수 있다.

한편, 외국과의 빈번한 왕래 등으로 신라에는 여러 가지 학풍이 무비관직으로 유입되었던 바 각 학파간의 갈등이 야기되었다. 그 중에서도 中觀 學派와 唯識 學派 사이의 교리적 대립이 두드러지게 표출되었다. 중관과 유식의 두 학파는 다같이 大乘 學派임에도 불구하고 ‘法’에 대한 관점이 틀림으로 해서 상호 대립하였다. 그 몇몇을 살펴보면 다음과 같다.

“... 중관 학파는 妄執(相)의 否定은 끊임없이 계속될 수밖에 없고, 따라서 모든 法은 空이요, 生함도 滅함도 없어 본래 고요한 것이라고 주장한다. 그러나 유식 학파는 주관적 인식의 對象(境; artha)은 비록 空하지만 인식 그 자체까지 없다고 할 수는 없으므로 모든 法은 有와 無에 통한다고 주장하였다...”³⁾

즉, 無(中觀 學派)·有(唯識 學派)의 교리적 대립으로 이는 당시 전 불교계의 문제였다.

이상에서 살펴본 바와 같이 신라불교는 왕실과 진골 귀족의 타협에 의해 국가 통치 이념으로 표방되었고, 지배와 특권 유지의 수단으로 사용되었다. 따라서 불교는 서민들에게 大衆化되지 못하였으며, 사회의 계급 차별을 넘어선 상황에 있지 못하였다. 또한 내부적으로는 여러 종파들의 난립으로 종파적·교리적 갈등 상황에 있었음을 알 수 있다. 즉, 신라불교는 귀족 불교를 대중화하고, 쟁론하고 있는 각 학파간의 갈등을 해소해야 한다는 과제를 안고 있었다고 볼 수 있다.



2. 社會的 背景

여기에서는 원효의 무애행의 바탕이 되었던 신라 사회의 상황을 살펴보도록 하겠다. 우선 신라 사회의 근간을 이루고 있는 신분 계급 제도인 골품 제도에 대하여 알아보아야 한다. 왜냐하면 신라는 혈연 중심의 국가 통치를 하였고, 이의 근간을 이루고 있는 것이 골품 제도이기 때문이다.

3) 高翊普(1991). “원효사상의 화쟁적 성격” 『韓國의 思想』, 열음사, p.80

골품 제도는 인도의 카스트 제도와 유사한 독특한 신분 계급 체제이다. 이 제도는 신라가 부족 연맹 조직을 통하여 부족국가의 기반을 양적으로 통합하고, 그 통합한 지배 세력을 중앙 귀족으로 편제·정비하는 과정에서 이루어진 제도이다. 즉, 신라가 각 지방의 족장들을 중앙 귀족화 하여 귀족 편제를 새로 할 때에 그들의 사회적 기반을 완전히 해체하지 못하고, 그 현실 세력의 대소에 따라서 일정한 사회적 신분을 보장하여 준 것이다. 따라서 골품 제도가 성립된 시기는 신라가 부족국가의 자주성이 인정되었던 부족 연맹 상태를 벗어나, 고대 국가의 체제가 일단 완성되는 중고기(中古期), 특히 6세기 전반기로 추측된다. 이렇게 성립된 골품 제도는 신라 사회를 규제하는 기본이 되었다.

골품 제도는 骨制와 頭品制의 이원 조직으로 구성되었다. 즉 골품제는 王族의 族制로서 聖骨과 眞骨의 2가지로 구별되었으며, 頭品制는 王族 외 일반인의 족제로서 6두품·5두품·4두품 등이 있었다. 또한 支配階層이 아닌 平民으로서 3두품·2두품·1두품의 구별도 있었을 것으로 추측되나, 평민층이었으므로 후에 그 사회적 의의를 잃어버렸다.

신라 사회는 골품에 따라 정치적·사회적인 진출이나 일상 생활에 이르기까지 여러 가지 특권과 제약이 부여되었다. 그 중에서도 가장 기본이 되는 것은 골품제의 원리에 의해서 구성된 17등의 官階組織인데, 官職 및 服色과 골품과의 관계는 <표1>과 같다. 즉, 왕족인 진골은 최고 관등인 伊伐滄에까지 아무런 제한 없이 승진될 수가 있었으나, 6두품 이하의 골품에 대해서는 각기 승진의 제한을 두어 6두품은 제6관등인 阿滄에까지, 5두품은 제10관등인 大奈麻에까지, 4두품은 제12관등인 大舍에까지만 승진의 한도가 제한되어 있었다.

따라서 신라 사회는 골품제에 의해 최고의 관등과 최고의 관직을

누릴 수 있는 진골 귀족이 정치적·사회적으로 주도권을 쥐고서 그보다 격이 낮은 일반 귀족과 평민을 지배하였다. 이러한 현상은 <표2>의 정치 조직, <표3>의 왕권의 중앙집권화, <표5>의 촌락의 구조 등에서도 잘 나타나 있다.

한편 서민들은 대부분 자영농으로 租(주로 곡식 등의 생산물 貢納)·庸(賦役)·調(주로 특산물 貢納) 등의 과중한 부담을 안고 있었으며, 권력이나 특권 등에서 제외되었고, 교육, 혼인 등 사회 전반에 걸쳐 제약을 받고 있었다.⁴⁾

특히 「三國史記」의 新羅本紀篇에,

“... 진흥왕 5년(518)부터 해공왕 15년(779)까지 약 250년 사이에 전쟁이 115회, 사찰 건립이 24회, 축성 40회, 천재지변 75회이며, 또한 선덕왕 2년(633)부터 문무왕 21년(681)까지의 50년 사이에 전쟁 88회, 사찰 건립 9회, 축성 15회, 천재지변 14회...”⁵⁾

라고 나타나 있는 바와 같이 당시 신라가 막대한 왕권 국가였으므로 국가를 수호·유지하기 위한 전쟁의 준비와 수행, 국방을 위한 築城의 문제, 佛敎國을 표방하는 寺塔의 건립 등 현실적 사안을 주로 서민을 이용하여 해결하였으며, 天災地變까지 겹쳐 서민들은 도탄에 빠져 있었음을 알 수 있다.

이와 같이 살펴본 무애행의 시대적 배경을 요약하면 다음과 같다.

첫째, 종교적인 면에서는 불교 본연의 구도 생활과 불교가 국가 통치 이념으로 내세워지면서 국가의 정치적 목적이라는 眞·俗의 갈

4) 教育圖書(1994), 李弘植 編, 「한국사 대사전」, p.1426

5) 金富軾(1145), 「三國史記」, 辛鎬烈 譯解(1976), 東西文化社, pp.74-131 참조

등과, 불교가 왕실과 귀족에 의해 전유물화 하여 국가 정치의 지배 이념으로 등장함으로써 귀족·서민의 신분적 괴리, 그리고 각 종파의 무분별한 난립과 이에 따르는 문제, 특히 中觀과 唯識으로 나뉘어진 空·有無의 교리 갈등을 겪고 있었음을 알 수 있다.

둘째, 사회적 면에서는 강력한 신분 계급 제도인 골품제를 바탕으로 진골 귀족에 의한 지배가 이루어졌으며, 이에 따른 각종 제약과 부담이 6두품부터 천민에 이르기까지 부여되었고, 특히 서민들은 생활은 도탄에 빠져 있었음을 알 수 있다.

그러면 이러한 종교적·사회적 상황에서 원효는 어떤 동기를 가지고 무애행을 하게 되었는지 살펴볼 필요가 있다. 왜냐하면 불승을 최고로 여기고 국가적으로 불교를 장려하는 상황에서 서민들 속으로 들어가 무애행을 하였다는 것은 그에 따른 특별한 동기가 필요하였다고 보여지기 때문이다. 여기서는 그 동기를 修學過程, 두 차례에 걸친 唐나라 유학 시도 과정, 그리고 정치적 필요라는 세 가지 측면에서 찾아보고자 한다.

첫째, 수학 과정을 [三國遺事]를 통하여 살펴보면, 원효는 일정한 스승은 없었으나 朗智, 普德, 惠空 등으로부터 배운 적이 있다고 기록되어 있다. 낭지로부터 [法華經]을, 보덕으로부터 [涅槃經]과 [維摩經]을 배웠으며, 특히 원효는 여러 經典의 疏를 지으면서 어려운 문제가 있을 때에는 언제나 혜공에게 찾아가 질문하였다고 한다. 혜공은 거리에서 노래하고 춤추며 삼태기를 메고 다니면서 서민들을 교화했던 실천적 고승이었다. 이에 원효가 큰 영향을 받은 것으로 보인다. 또한 이외에도 여러 실천적 고승들의 교화행에 큰 영향을 받았다고 보여진다. 즉, 惠宿은 京師에서 벗어난 一個의 시골 마을에서 숨어 살면서 마을 사람들을 적극적으로 教化하였으며, 大安은

기괴한 형상으로 향시 市廛에서 銅鉢을 두드리면서 “大安”, “大安”을 외치며 시장 주변의 사람들을 教化하였던 것이다.⁶⁾

이와 같은 先驅者들의 教化行은 그 영역에 있어서 一隅의 村落이나 市廛에 국한되었으며, 그 영향력 또한 지대하지 못하였으나 원효의 무애행에 중요한 동기를 부여하는 것이라 할 수 있다.

둘째, 두 차례에 걸친 唐나라 유학 시도 과정을 보면, 첫 번째 유학 시도는 [三國遺事]에, “진덕여왕 4년(650년)에 의상과 함께 육로를 통한 唐으로의 유학 시도에서 고구려 국경 지역에서 첩자의 의심을 받아 수십일 동안 갇혔다가 되돌아 왔다.”⁷⁾고 나와 있다. 이 과정에서 원효는 전쟁으로 인해 서민들이 겪고 있는 심각한 민생고와 이에 따르는 갈등 상황을 목격했을 것이다. 문무왕 1년(661년) 45세라는 장년의 나이에 두 번째로 당에 유학하려 하였으며, 중도에 스스로의 깨달음을 얻고 귀국하였다. 이에 대해서 [宋高僧傳]에는 다음과 같이 나와 있다.

“... 곳은 비를 피하여 길가의 땅막에서 비바람을 피하였다. 다음날 아침 살펴보니 그곳은 오래된 무덤이라 해골이 널려 있었다. 비가 그치지 않아 그곳에서 하루 밤을 더 지내게 되었는데 밤이 깊어 갈 무렵 갑자기 귀신이 나타나 괴이하였다. 원효는 탄식하기를 “어제 여기에서 잤을 적에는 땅막이라도 평안하였는데 오늘밤은 귀신의 집에서 잠을 자기 때문에 동티가 심한 것이구나. 곧 마음이 일어나므로 갖가지 법이 일어나고 마음이 滅하므로 땅막과 무덤이 둘이 아님을 알겠도다. 마음 밖에 아무 것도 없는데 어찌 무엇을 따로 구하겠는가.

6) 金煥泰(1978), 「新羅佛教研究」, 民族文化社, pp.116-121 참조

7) 安浩相·李丙晝 譯(1990), 「한국의 민속·종교사상」, 三國遺事, 제4권, 義湘傳教條, 三省出版社, pp.232-234 참조
遂與元曉道出遼東 邊戎避之爲譯者 因閉者累旬 僅免而還

나는 唐에 가지 않으려다.”하고는 짐을 챙겨 되돌아왔다...”⁸⁾

또한 延壽의 [宗鏡錄]과 德洪의 [林間錄] 등에도 유사한 기록이 나와 있다. 이와 같은 ‘心生卽 種種法生 心滅卽 種種法滅’이라는 원효의 깨달음은 그의 無礙行에 중요한 동기로 작용하였다고 보인다. 즉, 佛陀의 ‘上求菩提 下化衆生’이라는 보살 정신에 입각하여 중생을 구제하려는 의도로 파악할 수 있는 것이다.

셋째, 원효와 무열왕의 결합이라는 정치적 동기이다. 그가 파계를 무릅쓰고 요석궁의 寡公主를 통하여 무열왕과 결합하려고 했던 것은 신분적 한계의 극복과 불교계의 사상적 대립을 융화시키는 일에 무열왕의 힘을 빌리려 하였던 것⁹⁾이며, 무열왕도 왕권을 제약하고 사회적 지위를 유지해 가려는 진골 귀족들의 세력을 견제할 필요성이 있었다는 것이다. 부연하면, 공주와의 결합 직후 원효가 무애를 내세우는 등 화엄경에 깊은 관심을 표했는데, 화엄종은 전제 왕권을 뒷받침해 주는 중요한 역할¹⁰⁾을 하였으며, <표4>의 종파 성격에서 나타나듯이 왕조에 대해 밀착되어 있었다는 것이다. 그러나 정치적으로 보는 데는 문제가 있다. 왜냐하면 그 후 원효에게 특별한 신분적 상승이나 관직, 특권, 또는 불교계에서의 위치 상승 등이 없었고 시기는 정확치 않으나 그 결합 후 1년 이내에 무열왕이 곧바로 죽어 버렸기 때문이다. 따라서 이 결합을 정치적으로 보기보다는 불교계의 세문제를 해결하려는 무애행을 하기 위한 하나의 방편으로 보는 것이 더욱 타당하다고 하겠다.

8) 이종호 외(1987), 「국역 원효성사전서」 권6, 宋高僧傳 義湘傳, 보림각, pp.738-740

9) 田美姬(1987), “元曉의 身分과 그의 活動”, 서강대 대학원 석사학위논문, pp.33-35

10) 李基白(1986), “新羅時代의 佛敎와 國家”, 「新羅思想史研究」, 일조각, pp.255

III . 無礙行의 基本 思想

원효의 사상은 그 저술의 방대함에서도 알 수 있듯이 다양하게 설명되어질 수 있겠으나, 그 방대한 사상의 바탕에는 一心·和諍이 깔려 있다. 따라서 여기에서는 일심·화쟁사상이 어떻게 원효의 무애행의 기본 사상이 되는지에 대하여 논구하고자 한다.

1. 一心 思想

불교의 목적은 解脫이라고 할 수 있다. 그리고 원효가 一心을 강조하는 것도 해탈을 목적으로 하는 것이다. 번뇌로부터 벗어나서 인간의 본연을 그대로 드러내고 사물을 있는 그대로 보아 어디에도 執着함이 없이 자유로운 경지에 도달되는 것이 一心으로 돌아간 경지라고 할 수 있다. 근원적인 목적지로서의 一心이 원효의 사상 안에서 중요성을 갖게 되는 것은 당연한 일이라 하겠다. 이는 원효뿐만 아니라 모든 불교 사상가들이 한결같이 迷妄에 휩싸이지 말고 사실을 사실 그대로 보며, 또 한편으로는 번뇌의 끈을 끊어서 해탈의 경지에 이를 수 있다고 주장했던 것을 보아도 잘 알 수가 있다.

원효에 있어서 불교는 “佛·法·僧 三寶에 대한 歸還 내지는 歸一이며”¹¹⁾, “三寶로 돌아가는 바 하나의 마음”¹²⁾이다. 따라서 본래의

11) 李箕永(1969), “韓國의 思惟의 一傳統”, 「東方學志」 第10輯, 연세대 동방학연구소, p.161.

12) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979), 전계서, 「起信論疏」, 581a.
所歸一心 卽是三寶故也

자리인 一心으로 돌아가는 것이 그의 전 목표가 된다고 할 수 있다.

결국 원효에 있어서 一心이 중요하게 되는 것은 그것이 중생의 이상적인 자리, 돌아가야 할 원초적인 자리이기 때문이다. 그리하여 불교에서 이상으로 삼는 경지, 즉 목적이라 할 수 있는 佛의 경지가 바로 一心에로 돌아간 경지인 것이다.

【金剛三昧經論】에서는 “佛은 心源에 돌아가 同體大悲”¹³⁾라고 하였다. 그리고 一心은 또한 證 즉 깨달아 얻은 것에 돌아간 것이다. 곧 “心이라고 하는 것은 心을 證한 데에 들어간 것이니 無心の 心이 入할 수 없는 곳에 들어간 故로 不思議하다”¹⁴⁾라고 하였다. 또한 완전한 깨달음의 경지인 妙覺位도 역시 一心의 원천에 돌아가 있는 것이라 한다. 그래서 “마음이 항상 편안하고 태평한 것은 妙覺位에 이르러 心源을 얻어 보고, 일어남도 滅함도 없어 본래 動하는 念이 없으니 시작도 끝도 없다”¹⁵⁾고 하였다. 마찬가지로 부처가 깨달음의 경지에서 갖는 지혜도 또한 一心뿐이라고 하겠다. “모든 境界가 무한하지만 다 一心안에 들어가는 것이다. 부처의 지혜는 모양을 떠나 마음의 원천으로 돌아가고, 지혜와 一心은 완전히 같아서 들어 없는 것이다.”¹⁶⁾

13) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979),상계서,「金剛三昧經論」卷中, 635b.
佛歸心源 同體大悲

14) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979),상계서,「金剛三昧經論」卷中, 643c.
所言心者 謂入證心 無心之心 入於不入故 不思議

15) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979),상계서,「金剛三昧經論」卷中, 636b-c.
心常安泰者 至妙覺位 得見心源 無起無滅 本無動念 無始無終

16) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979),상계서,「無量壽經宗要」, 562a.
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

중생의 이상인 佛의 경지, 佛의 지혜 모두 一心일 뿐이라는 것이다. 따라서 궁극의 자리에 이르면 一心일 뿐이라야 한다. 원효는 말하기를, “이제 와서 마음의 본상을 보고 꿈속의 일을 떨쳐 버리게 되고 자신의 마음은 본래 유전하는 마음이 없음을 깨닫는다. 寂靜의 휴식이 없으면 항상 一心뿐이어서 一如의 狀에 머물게 된다.”¹⁷⁾고 하였다.

이상에서 볼 수 있듯이 一心의 중요성을 강조하는 것은 그의 일관된 주장이다. 중생의 본래의 자리는 一心이고, 중생의 목적으로서의 이상적인 경지는 一心이라는 것이다.

그런데 중생들은 心源으로 돌아가지 못하고 있다. 그는 말하기를 “처음의 비유 중에서 미혹한 아들이라는 것은 모든 중생이 스스로 心源에 미혹하므로 如來의 大悲로서 한 자식을 보는 듯하여 미혹한 아들이라고 비유했다.”¹⁸⁾고 하였다. 당면한 목적지는 一心이지만 중생은 실질적으로는 一心에 들어가 있질 못하다. 여기에서 一心의 상태에 있지 못한 중생들이 一心으로 회복해 가는 것이 목적이 되고 그에 따라 一心은 중요성을 갖게 된다.

그러나 이제 중생의 목적이고 돌아갈 자리가 一心이라는 것을 주장하고 있는 원효는 一心이라는 말 그 자체에 집착해서는 안된다고 경고한다. 一心이라는 것을 고정된 어떤 實體로 생각하여 집착하게 되면, 진정한 의미의 一心에 이를 수가 없다는 것이다. 그래서 말하기를 一心이라는 명칭 그 자체가 억지로 붙인 이름이라 한다.

17) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979), 상계서, 「起信論疏」, 751c.

今既見心性 夢想都盡 覺知自心本無流轉 今無靜息 常自一心 住一如狀

18) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979), 상계서, 「金剛三昧經論」 卷中, 635b.

初中言迷子者 衆生 迷自心源 如來大悲 如一子 故 迷子

“... 染·淨의 諸法은 그 성품이 둘이 아니고 眞·妄의 두 門은 다름이 없다. 그러므로 하나라 이름하는 것이다. 이 둘이 아닌 곳에서 모든 법法은 實하여 허공과 같지 않으며 그 성품은 스스로 神解하므로 心이라고 한다. 이미 둘이 아닌데 어떻게 하나가 있으며 하나인 것도 없는데 무엇을 두고 마음이라 하겠는가. 이 도리는 言說을 떠나고 思慮를 끊는 것이어서 어떻게 지복할 지를 몰라 억지로 一心이라 불러 본 것이다...” 19)

억지로 붙여진 이름 그 자체를 절대시하고 매달리는 것은 진정한 一心을 놓치게 할 것이다. 一心을 實體化하여 집착해서는 안된다는 것을 다음과 같이 또다시 지적한다.

“... ‘아지랑이를 물이라고 하여 迷하고 顛倒되는 것과 같다’고 한 것은 목마른 사슴이 아지랑이를 보고 물이라고 생각하여 달려가 구하는 것이 迷하고 顛倒되는 것과 같이 一心이 있다고 생각하는 것도 또한 이와 같기 때문이다...” 20)

모든 것에서 자유로운 경지가 一心인 바 그 자체를 절대적인 것으로 생각해서 매달리는 것은, 스스로 자유롭지 못하고 얽매어 있는 것이라 하겠다. 一心의 중요성은 강조되어야 하나 그렇다고 거기에 집착하여 빠져서는 안된다는 것이다.

19) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979),상계서,「起信論疏」, 741a-b.

染淨諸法其性無二 眞妄二門不得有異 故名爲一 此無二處 諸法中實 不同虛空性自神解 故名爲心 然既無有二 何得有一 一無所有 就誰口心 如是道理 雖言能慮 不知何以 目之強號 爲一心也

20) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979),상계서,「金剛三昧經論」 卷下, 663c.

如焰水迷倒者 謂如渴鹿 見焰謂水 馳走而求 直是迷倒 計有一心 亦如是故

1) 無礙行的 根據로서 一心

一心은 모든 것의 근거가 된다고 원효는 주장한다. 一心이 모든 것의 근거라는 것은 먼저 모든 法이 一心에 依支하는 바라는 것으로 설명될 수 있다. 이를 원효는 「金剛三昧經論」 ‘無相法品’ 부분에서 다음과 같이 밝히고 있다.

“… 이와 같이 一心은 一切의 染淨諸法의 의지하는 바 되기 때문에 곧 諸法의 근본인 것이다.”²¹⁾

「起信論疏」에서는 一心이 모든 法의 원천이 됨을 다음과 같이 말했다.

“… 티끌(煩惱)의 通相을 완전히 파악하므로 이름하여 心王이라고 하는데 그것은 본래의 一心이 모든 法의 기본적인 원천이기 때문…”²²⁾

이처럼 一心은 모든 원천임을 밝히고 있거니와 모든 것의 근거가 되고 원천이 된다는 것은 다른 한편으로 모든 것은 결국 一心뿐이라고 말할 수 있다.

“一法界는 소위 一心”²³⁾이니 모든 것을 포괄하는 一法界라는 것은 일심뿐이라는 것이고, “大乘法도 一心뿐이라 하여 一心이외의 다른

21) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979), 「韓國佛教全書I」, 金剛三昧經論 卷上, 同刊行會, 615c.

如是一心通爲一切染淨諸法之所依支故 卽是諸法根本

22) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979), 상계서, 「起信論疏」, 750c.

了塵通相 說名心王 由其本一心是諸法之總源故也

23) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979), 상계서, 「金剛三昧經論」 卷中, 639c.

一法界者 所謂一心

法이 존재한다는 것은 아니다.”²⁴⁾라고 말하였다. 一心이 모든 것을 포괄한다는 것은 또한 우리의 외적 현상 세계도 一心일 뿐이라고 말할 수 있다. 즉, 모든 경계는 결국 一心 안으로 들어온다는 것이다. 이를 원효는 다음과 같이 말했다.

“... 이른바 일체의 경계가 비록 邊에 있는 것은 아니지만 邊이 없는 것도 아닌 것이니 一心에서 벗어나는 것이 아니기 때문이다...”²⁵⁾

경계가 일심에서 벗어날 수 없음과 같이 우리가 사는 세계를 표현하는 말인 國土도 또한 一心일 뿐이라고 하여 “더러운 땅과 깨끗한 나라가 본래 一心이고 生死와 涅槃이 마침내 둘이 아니다”²⁶⁾라고 하였다.

이처럼 一心은 모든 대상 세계까지를 포괄하고 있는 것이다. 그리고 변화의 과정을 일컫는 생하고 머무르고 변화하는 四相(生·住·異·滅)도 결국은 一心일 뿐이라고 말한다. 다음의 말들은 이를 잘 설명해 주고 있다.

“... 四相은 함께 있는 것이고 마음을 이루어 놓은 것이어서 一心을 떠난 외에 다른 스스로의 本體가 있는 것은 아니다.”²⁷⁾ ... 생사의 근본은 스스로 본체가 없다. 스스로 본체가 없음으로 달리 유전하는 것이 없

24) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979),상계서, 「起信論疏」, 736c.
大乘法唯有一心 一心外更無別法

25) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979),상계서, 「起信論疏」, 779a.
一切境界 唯非有邊 而非無邊 不出一心故

26) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979),상계서, 「無量壽經宗要」, 553c.
穢土淨國 本來一心 生死涅槃 終無二際

27) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979),상계서, 「起信論疏」, 752c-753a.
四相俱有爲心所成 離一心外無別自體

다. 상이 이미 유전함이 없는데 어떻게 본체가 움직이겠는가. 그러므로 如來藏에 生과 死가 있는 것은 아니라고 한 것이다. 이런 까닭에 四相이 오직 이 一心뿐이고 不覺은 곧 本覺과 같은 것이다... ”28)

그런데 이러한 四相은 일심의 근거에서 즉, 일심의 流轉에서 생기는 것이라고 하겠다. 그래서 말하기를 “一心이 動轉하여 四相의 差別이 생긴다”29)고 하였다.

또 일심은 모든 것을 갖추고 있다고 말할 수 있다. 모든 것을 다 포괄하고 있다고 말하는 것은 바로 다 갖추고 있다고 말하는 것이기 때문이다.

「金剛三昧經論」에서는 다음과 같이 표현되고 있다.

“... 이와 같은 一心은 ... 본래 고요한 門은 갠지스 강의 모래알같이 무수한 공덕이 갖추어져 있지 않은 것이 없으므로 備一切法이라고 말하고 緣을 따라 움직이는 門은 갠지스 강의 모래알 같은 染法을 갖추지 아니한 것이 없으니 具一切法이라고 말한 것이다... ”30)

그리하여 一心을 깨끗한 功德과 더러운 染法을 모두 다 갖춘 것이라 한다. 모든 것의 근거이기 위해서는 깨끗한 것만 있다면 안될 것이다. 그래서 고요한 門(靜門)에서는 공덕을, 인연 따라 움직이는 문에서는 染法을 모두 갖추고 있다고 한다.

28) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979),상계서, 「大乘起信論別記」, 753a.
生死根本無自體 無自體故無別流轉 相既無轉 體何由動 故言非如來藏有生有死
由是義故 四相唯是一心 不覺即同本覺

29) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979),상계서, 「起信論疏」, 752c.
一心動轉四相差別

30) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979),상계서, 「金剛三昧經論」 卷上, 615c
如是一心... 本來靜門 恒沙功德 無所不備 故言備一切法 隨緣動門 恒沙染法
無所不具 故言具一切法

이상에서 여러 각도로 살펴본 바와 같이 一心은 모든 것의 근거가 되고 모든 것이 그 안에 포괄된다. 모든 변화의 양상도 一心에 포괄되며 一心은 깨끗한 것도 더러운 것도 모두 갖추고 있다는 것이 원효의 견해였다. 일심은 깨끗한 것과 더러운 모든 것의 근거가 된다. 궁극적인 견지에서는 더럽다고 말할 수는 없지만 현실적으로 나타나는 더러운 것들도 그 근거는 一心 이외에 딴 것은 아니다. 그러나 一心에 그 근거가 있다고 해도 깨끗한 것이나 더러운 것을 실재하는 것으로 보아서는 안된다. 따라서 마지막으로 한 가지 더 말할 수 있는 것은 마음이 움직여서 나타난다고 하는 無漏와 無明은 現實的이 아니라는 것이다. 즉 말하기를 “이 둘(無漏와 無明)은 모두 행위의 작용이 나타남이고 실재로 존재하는 것이 아니므로 幻化의 작용”³¹⁾이라고 해설한 것이다. 또 중요하는 것은 自性이 아니며 다만 작용일 뿐이다. 그래서 “지금 중요하는 것은 自性이 중요하는 것이 아니고 다른 것을 따라서 중요하는 것임을 밝힌 것이다”³²⁾라고 하였다.

원효는 그의 [金剛三昧經論]에서,

“如來가 설한 바 一切의 教法이 一覺의 맛에 들지 않는 것이 없다. 一切 衆生이 본래 一覺이었지만 다만 無明으로 말미암아 꿈 따라 유전하다가 모두 如來의 一味의 말씀에 따라 一心의 원천으로 마침내 돌아오지 않는 자가 없음을 밝혀려 한다.”³³⁾

31) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979), 상계서, 「起信論疏」, 754c.
此二皆有業用顯現 而非定有 故名業幻

32) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979), 상계서, 「起信論疏」, 754a.
明今之動非自性動 但隨他動

33) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979), 상계서, 「金剛三昧經論」 券上, 610a.
如來所說 一切教法 無不令入一味覺故 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

라고 말한 바와 같이 궁극의 목적을 一心을 회복하는 것으로 삼았다. 또한 [菩薩戒本持犯要記]에서 보살계를 정리하여 말하기를 “흐름을 거슬러 원천으로 돌아가는 큰 나무”³⁴⁾라고 하여 목적지는 일심의 원천에 있음을 뚜렷이 하였다.

이상과 같이 一心은 중생의 목적지, 곧 돌아가야 할 자리라고 말할 수 있다. 원효의 일심은 모든 것의 근거이고 상대적 차별을 떠난다. 그리고 집착 없는 상태가 바로 일심의 상태이다. 중생의 본래의 근원은 모든 다툼이 없는 상태이므로 현재 아무리 다투고 있다고 하더라도 궁극적으로 화해된 상태에 갈 수 있다. 현재 다투고 있는 것은 일심에 대해 제대로 깨닫지 못하기 때문이지만 깨닫는다면 다투지 않을 것이기 때문이다. 원효의 사상은 일관되게 一心의 원천으로 돌아감을 목적으로 삼고 있다. 중생의 현재의 상태는 그 一心의 원천으로부터 벗어나서 迷妄의 어리석음에 빠져 있으므로 그 본래의 자리인 一心으로 돌아가야 한다는 것이다. 궁극적으로 돌아가는 자리는 바로 一心之源이라는 것이다. 따라서 일심 사상은 무애행에 있어 가장 중요한 근거가 된다고 말할 수 있다.

2) 一心의 論理構造

원효가 설명하는 일심의 기본 개념들을 정리하면 다음과 같다.

첫째, 三寶에 대한 설명이다. 元曉가 [大乘起信論疏]에서 밝힌 바에 의하면, 佛이란 1)어느 때 어느 곳에서나 가장 훌륭한 일을 하는 자(盡十方最勝業), 2)두루 모든 것을 다 아는 지혜로운 자(徧知), 3)

34) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979),상계서, 「菩薩戒本持犯要記」, 581a. 返流歸源之大津

욕심에 아무런 장애도 없는 자(色無礙), 4)자유로운 존재(自在), 5)세상을 구하려는 대자비한 자(救世大悲者)라고 하였다.³⁵⁾ 즉, 욕심의 결박에서 벗어나 남(他)과 더불어 살되, 이미 남과 나(我)의 敵對關係도 愛執 關係도 없이 無礙 自在하며 중생들을 분별과 인연을 초월한 大悲로서 구할 수 있는 경지에 이른 자를 일컬음이라고 하겠다.

佛陀가 가르친 교리를 [Dharma]라 하였고 중국에서 [法]이라고 옮겼는데 이는 인도 最古의 문헌 Veda이후에 사용된 말로 [유지하는 자, 질서 지우는 자]의 뜻이다. 元曉는 法이 佛陀의 몸(佛身)이라고 한 [起信論] 本文의 말을 해석하면서 그것이 報身이라고 하였다.³⁶⁾ 이 세계에는 法身の 그 참되고, 아름답고, 착한 모든 요소가 다 드러나 있다고 하는 것이다. 즉 영원한 진리는 세상 만물에 混融되어 있고 만물이 이를 표출하고 있다고 하겠다.

僧이라는 말은 인도 말 Sangha(共同體)에서 온 말로 男女出家者 (bhikkhu, bhiksuni)와 男女在家者(upāsakhā, upāsikhā)의 모임인 四部衆이 있었는데 衆(가나)이란 모임이라는 뜻이며 여기에서 Sangha-僧-중으로 이어진 것이다. 元曉는 僧을 ‘머리를 깎는 菩薩精神-자기를 희생하여 남을 돕는-을 가진 자들의 공동체’라고 해석하였고 僧의 修行에 대하여 두 가지의 지침을 제시하고 있다.³⁷⁾ 즉 정적인 內觀(내면적으로 마음을 투시하여 근본 순수를 자각해 가는 일)과 동적인 現實參與(중생과의 관계에서 대립적 차별을 破하고 一心同體가 되도록 노력하는 일)이다.

35) 李箕永(1986), 「元曉思想 1」, 弘法院, p.62.

36) 李箕永(1986), 상계서, pp.59-61.

37) 李箕永(1986), 상계서, p.70.

둘째, 眞如에 대한 설명이다. 원효는 眞如를 離言 眞如와 依言 眞如로 나누어 설명하고 있다.³⁸⁾ 우선 離言 眞如是 다시 네 개의 부분으로 나누어지는데, 즉 ①顯眞如體, ②釋眞如名, ③結名直顯眞如意, ④往復疑門 등이다.

①은 여러 가지 미치는 바 영향에 따라서 차별이 있기는 하나 그 자체가 무엇이냐 하는 것을 분별해서 말할 수 없는 것이다. 그러므로 철두철미 평등하고 변이가 없으며 파괴되지 않고 오직 一心일 뿐이므로 이를 眞如라 한다.(大總相法門의 體)

②는 모든 사물의 본성은 말로써 설명이 되는 것이 아니며(離言說相), 문자나 개념으로 알려질 수 있는 것이 아니며(離名字相), 분석적인 사변이 닿지 않는 바(離心緣相)이다.

③은 다른 것과의 관련 속에서 생긴 이 세상 모든 사물은 임시로 말을 빌려 설명되어 있으나 본질에 있어서 어느 하나도 참되지 않은 것이 없다. 그러므로 이 세상의 모든 法을 眞如라고 하였다.

④는 ‘眞如門으로 어떻게 들어갈 것인가?’라는 의문은 一心으로 해결된다. 즉 說의 主客이 분별됨이 없고 念의 主客을 떠나니 이는 大總相法門의 體인 一心으로 인함이다.

다음으로 離言 眞如와 달리 言語를 빌어 쓴 것이 依言 眞如로 ①如實空 ②如實不空으로 나누어 표현되고 있다.

①은 否定으로서의 眞實性으로, 眞如가 비 실재적이며 비본질적인 일체 사물의 속성으로부터 완전히 떠나 있어 참으로 틀림없는 실재라는 의미이다. 여기에서 ‘空’이란 참되고 한결같은 마음, 자체가 더러움과 그릇됨을 비운 상태를 말하는 것이기 때문에 言說의 길이 도달할 수 없는 그 본체는 상대적 개념을 초월하므로 畧定할 수밖에

38) 李箕永(1986), 상계서, pp.71-80

없다는 것이다.

②는 肯定으로서의 眞實性으로, 眞如의 마음은 영원히 살아 있는 마음이다. 그것은 현상 세계에서 보는 바와 같은 生이 곧 死인 그런 따위의 생명이 아니므로 ‘空’이라 했던 것이며, 또한 ‘不空’이라고 하지 않을 수 없는 것이다. 즉 眞如의 本體에는 一切의 헛된 것이 없으므로 그 참된 마음은 항상 불변하고 공평무사함이 가득 차 있는 때문이다. 그리고 ‘空’이 현실과 무관한 것이 아니고 현실 세계 속에 드러나 있기 때문에 ‘不空’이라고 한 것이다.

셋째, 生滅에 대한 설명이다. 생멸에 대해 그 동기가 되는 因緣과 樣相으로 구분하여 설명하고 있다.

生滅의 근본적인 원인과 그 간접적인 동기 즉 因緣에 대하여 원효는 말하기를,

“… 阿黎耶識(生滅 動搖하는 마음)의 體가 변해서 諸法이 되므로, 이것은 生滅의 因(근본 원인)이고 根本 無明이 薰習을 일으켜 心體를 움직이므로 이것은 生滅의 緣(二次的 動機)이다. 또 無明住地는 모든 오염의 근본이다. 여러 가지 生滅을 일으키는 因이 된다. 六塵 境界는 능히 7識을 움직여 波浪을 일게 한다. 그러므로 이것을 生滅의 緣이라고 한다. 이러한 두 가지 뜻을 가지고 因緣을 나타낸다. 모든 생멸이 서로 쌓이고 모여 生하는 까닭에 衆生이라고 부르는 것이다. 그렇다고 중생이란 어떤 별개의 개체가 있는 것이 아니다. 다만 心體에 의존하는 까닭에 依心이라고 하는 것이다.… ”39)

라고 하였다. 이를 도식화하면 <표6>과 같다.

39) 李箕永(1984), 「元曉思想1」, 三省出版社, p.194.

言因緣者 阿黎耶心體 變作諸法 是生滅因 根本無明 薰習心體 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.

다음으로 生滅의 樣相에 대해 元曉는 [大乘起信論]을 주해하면서 생멸에 빠진 마음을 染心이라 하고 이를 거친 것 세 가지 즉 ①執相應染(집착에 얽힌 생각), ②不斷相應染(끊임없이 잇닿는 생각), ③分別相應染(분별 때문에 생긴 생각)과 미세한 것 세 가지 즉 ①現色不相應染(객관적 형상으로 나타나는 생각), ②能見心不相應染(의식의 주체로서의 생각), ③根本業不相應染(행위의 원동력으로서의 의욕) 등으로 그 양상을 설명하고 있다. 이를 도식화하면 <표7>과 같다.

넷째, 大乘에 대한 설명이다. 大乘(큰 수레)의 산스크리트 원어는 ‘mahā(크다) yāna(수레)’로 大乘으로 의역 摩訶衍으로 음역되었다.⁴⁰⁾ 馬鳴은 [起信論]에서 大乘의 세 가지 의미를 제시했다. 첫째, 마음이라는 큰 수레는 그 본체가 크다.(體大) 둘째, 마음이라는 큰 수레는 그 모양이 크다.(相大) 셋째, 마음이라는 큰 수레는 그 능력이 크다.(用大) 또한 정의하기를 大乘이란 곧 사람들의 마음(衆生心)이라고 하여 法과 義로 나누어 설하였다.

이에 대하여 元曉는 法을 法體로, 義를 名義로 즉 法은 원리 또는 본질을, 義는 그 의식 설명이라는 것이다.

원문을 살펴보면,

“... 自體를 法이라고 한다. 지금 大乘에 의하면, 一切의 사물 현상들은 모두 따로 따로 어떤 개별의 실체를 가진 것이 아니다. 다만 ‘마음’ 썸에 따라 그것이 나타나게 된 것이다. 그러므로 大乘의 본질은 ‘중생의 마음’이다...”⁴¹⁾

40) 李箕永(1984),상계서, p.92.

41) 李箕永(1984),상계서, p.96.

自體名法 今大乘中 一切諸法 皆無別體 唯用一心爲其自體 故言法者 謂衆生心也.

라고 하였다. 이러한 [起信論疏]의 大乘에 대한 설명을 ‘一心 二門 三大’ 즉 대승의 본질을 곧 중생의 如來藏心 그 자체라고 하고, 그 마음에는 확고부동한 본체와 변화하는 현상의 이면(眞如와 生滅의 二門)이 있다고 하는 것을 一心 二門의 教義라고 하며, 그 二門을 가지고 大乘의 意義를 體·相·用의 세 가지 면(三大)으로 설명하는 것을 三大의 說이라고 부르는 것이다. 이를 도식화하면 <표9>와 같다.

이상과 같이 一心의 기본적 개념을 살펴보았고, 다음으로 一心의 논리 구조를 살펴보도록 하겠다.

一心의 논리는 첫째, 立破無礙이다.

원효는 다음과 같이 세우고(立), 깨트리는데(破) 것이 걸림이 없다(無礙)는 논리로 中觀과 唯識의 대립을 지양·통일시키고 있다.

“... 中觀論이나 十二門論 등은 치우치게 집착을 論破하고, 또한 破하는 것을 다시 破하여 부정하는 주체와 대상을 다시 긍정하지 못한다. 또한 瑜伽論이나 大乘論 등은 그 갖고 알은 것은 通立하고 法門을 판별하지만, 스스로 세운 바 法을 버리는 융통성이 없어서 이는 베풀기만 하고 빼앗지는 못하는 論이다. 이제 此論(起信論)은 이미 지혜롭고도 자비하며, 심오하고도 해박하여 정립하지 못할 것이 없으면서도 스스로 버리고 破하지 못할 것이 없지만 다시 許諾(긍정)한다. 다시 긍정한다는 것은, 부정해 가는 것이 극에 달하면 다시 그것을 정립하게 됨을 보이는 것이요, 스스로 버린다는 것은 이 긍정을 끝까지 믿고 가면, 다시 긍정할 것도 없게 됨을 밝히는 것이다...”⁴²⁾

42) 大正新修大藏經刊行委員會 編(1934), 『大正新修大藏經』, 第44卷, 大正新修大藏經刊行委員會, p.226.

이처럼 立破無礙를 원효는 세워도 얻을 것이 없고(立而不得), 논파해도 잃을 것이 없다(破而無失)고 하여 이를 [起信論]의 宗體라고 하였다. 즉, 染과 淨이라는 현상적 차별을 부정하고 一心을 정립한다. 그러나 다시 一心까지도 독립적 실체로서 인정하기를 거부한다. 이것이 바로 立破無礙의 논리인 것이다.

둘째, 非一而非二의 논리이다. [大乘起信論別記]에 의하면,

“... 마음의 生滅은 無明에 의하여 이루어지고, 生滅하는 마음은 本體를 따라서 이루어진다. 그러므로 생멸과 마음은 두개의 본체를 갖고 있는 것이 아니고 서로 떨어져 있는 것이 아니기에 和合하고 있다. 그 두 가지가 非一하고 非二하다는 것은 생멸하지 않는 마음의 본체를 통틀어 움직이므로 마음과 생멸이 非二하지만, 또 그 마음도 생멸하지 않는 본성을 잃지 않으므로 생멸과 마음도 非一하다. 또 만약 생멸과 마음이 하나라고 하면, 생멸하는 識相(의식과 객관)이 사라질 때 心神의 본체도 또한 사라지게 되어 모든 것이 변한다는 주장에 떨어지게 되고, 만약 그 둘이 다르다면, 무명의 바람에 의해 움직일 때, 고요한 마음의 본질이 인연에 따라 응하지 않는 것이 되어 곧 마음은 영원하다고만 하는 주장에 빠진다. 이 두 가지 주장을 떠나므로 非一하고 非二하다...”⁴³⁾

라고 하였다. 여기에서 이해되어지는 것은 眞如의 세계를 깨닫는 마음과 生滅의 생사 번뇌를 체험하는 마음은 다 같은 하나도 아니오, 그렇다고 각각 다른 두개도 아니라는 논리이다.

또한 [大乘起信論別記]에서 一心의 體를 역설적 방법으로 설명하고 있다.

“... 그 體는 광대하여 마치 太虛와 같이 사사로움(私)이 없다. 또 蕩蕩

43) 李箕永(1984), 전계서, p.415.

無碍하여 마치 큰 바다와 같되 지극히 公平하다. 至公함이 있는 까닭에 動靜이 隨成하고, 私가 없는 까닭에 染과 淨이 融通한다. 染淨이 融通하기 때문에 眞과 俗이 평등하며 動과 靜이 隨成하기 때문에 오르고 내림에 차이가 생긴다. 오르고 내림에 차이가 있으므로 感應의 길이 통하며, 진과 속이 평등한 까닭에 思議의 길이 끊긴다. 思議가 끊긴 까닭에 이를 체득하려고 「그림자나 울림」을(大乘의 體에 대한 언어·문학적 설명) 타고(乘) 갈 곳이 없으며, 감응의 길이 통한 까닭에 기도를 하는 자가 名相을 초월하여 돌아갈 수 있다. 탈(乘)바의 그림자나 울림(響)이란 형태도 아니오, 言說도 아니며, 名相을 초월한 것이거늘 무엇을 초월하며 무엇에 돌아가리요. 이러한 도리를 無理의 至理라 하며 옳지 않은 듯 하면서도 크게 옳은 것이라 한다.…” 44)

또한 일심의 입장에서는 生과 寂滅이 둘이 아니며 하나도 아니라고 다음과 같이 말하였다.

“… 함해서 말하면 生은 곧 寂滅이나 滅에 머무르지는 않고, 滅이 곧 生이 되나 生에 머무르지 않는다. 생멸은 둘이 아니고 動과 寂에는 別이 없다. 이와 같은 것을 이룸하여 일심의 법이라고 한다. 비록 實로 는 둘이 아니나 하나를 지키지는 않고 전체로 緣을 따라 生하고 動하며 전체로 緣을 따라 寂滅하게 된다. 이와 같은 도리로 生이 寂滅이고 寂滅이 生이며 장애가 없고, 하나도 아니고 다른 것도 아니다.…” 45)

이처럼 항상 변화하는 측면과 적멸하여 고요한 측면이 서로 다른 것이 아니며 또한 완전히 같은 것도 아니라는 것이다. 요컨대 실재적 실체로서 생각하여 완전히 다른 것으로 파악해서는 안되고, 떨어질 수 없는 관계라 하더라도 그것들이 완전히 같은 것은 아니므로

44) 大正新修大藏經刊行會 編(1934), 전계서, p.226.

45) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979), 전계서, 「金剛三昧經論」 卷下, 659a.
 合而言之 生即寂滅 而不守滅 滅即爲生 而不住生 生滅不二 動寂無別 如是名爲 一心之法 雖實不二 而不守一 舉體隨緣生動 舉體隨緣寂滅 由是道理 生是寂滅 寂滅是生 無障無碍 不一不異

동일시하는 오류에 빠져서는 안된다. 다르다고 하면 생멸의 세계가 적멸의 세계로부터 나올 수는 없고 둘이 완전히 관계없는 것으로 되므로 둘 사이에는 뛰어넘을 수 없는 벽이 생기게 된다. 그리고 같다고 하면 현실적으로 나타나는 것과 이상적으로 추구해야 할 것이 엄연히 다른데 그럴 수는 없는 것이고, 또한 적멸이라는 것이 의미가 없어져 버린다. 그러므로 같다고도 할 수 없고 다르다고도 할 수 없는 것이다. 차별이 없는 일심을 이원적으로 집착해서 어떤 것이 아니면 다른 어떤 것이라고 생각해서는 안된다. 원효는 非一非二를 다음과 같이 해설하기도 한다.

“... 非一非二에 대해 생각해 보자. 생기지 않는 마음이 그 體가 온통 움직이므로 마음과 생멸은 다르지 않다. 또 생멸하지 않는 본성을 늘 잃지 않기 때문에 생멸과 마음은 같지 않다. 만일 같다면 생멸의 識相이 모두 없어질 때 심신의 본체도 역시 그에 따라 없어져야 한다. 이는 斷見의 邊에 떨어짐이다. 다르다면 無明의 바람에 영향을 받아 움직일 때 고요한 마음의 본체는 인연을 따르지 않아야 한다. 이는 常見에 떨어짐이다. 이 두 견해를 떠나므로 非一非二라 한다...”
”46)

이와 같이 마음의 본체와 생멸은 같지도 않고 다르지도 않다. 常見 또는 斷見의 모두가 떠나야 할 집착이므로 어느 하나의 견해에 집착해서는 잘못이라는 것이다.

다음으로 일심은 染·淨 또는 動·靜의 상대적 차별에서 떠나 染淨, 動靜이 둘이 아니며 하나도 아니라고 다음과 같이 말했다.

46) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979), 상계서, 「起信論疏」, 746a-b.
非一非異者 不生滅心學體而動 故心與生滅非異 而恒不失生滅性 故生滅與心非一 又若是一者 生滅識相 滅盡之時 心神之體亦應隨滅 墮於斷邊若是異者 依無明風 熏動地時 靜心之體不應隨緣 卽墮常邊 離此二邊 故非一非異

“ 이 마음의 본체는 깨끗한 것임과 동시에 물든 것이고 마음이 움직이는 것이며 고요한 것이다. 물뚝과 깨끗함이 둘이 아니고 움직임과 고요함이 다르지 않다. 둘이 아니며 별개의 것이 아니고 또한 하나가 아니다.”⁴⁷⁾

그리고 일심은 性과 相의 차별도 역시 떠나 있다고 말하고 있다.

“ 有가 空하여 있음이 없다는 말은 거듭 相을 떠남을 이루니 八識有相의 法은 空하여 있는 바가 없기 때문이다. 無가 空하여 있음이 없다는 말은 거듭 性을 떠남을 이루니 九識無相의 性은 空하여 있는 바가 없기 때문이다. 一心은 이와 같이 相을 떠나고 性을 떠난다.”⁴⁸⁾

이렇게 말했던 이유는 性이니 相이니 하는 것도 또한 상대적 차별에 불과한 것이기 때문이다.

셋째, 開合自在의 논리이다.

[大乘起信論別記]의 도입 부분에서 원효는 佛道の 道에 대하여 다음과 같이 말하고 있다.

“... 무릇 불도의 道됨은 무엇인가? 그것을 有라고 말해야 할까? 하나같이 그 道로 말미암아 연유하니 空인 것이다. 그것을 無라고 해야 할까? 만물이 그것을 사용하여 생기니 무엇이라고 말해야 할지 몰라 어쩔 수 없이 道라고 말한다...”⁴⁹⁾

47) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979),상계서,「大乘起信論別記」, 762c.
此心體淨二體染 心動而心靜 染淨無二 動靜莫別 二亦非一

48) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979),상계서,「金剛三昧經論」 卷下, 670c.
有空無有者 重成離相 八識有相之法 空無所有故 無空無有者 重成離性 九識無相之性 空無所有故 一心如是 離相離性

이처럼 「有·無」, 「大·小」, 「一·多」, 「同·異」 등의 대립을 벗어난 道가 즉 大乘이며 이는 一心으로서 들어갈 수 있는 것이다. 이러한 논리를 원효는 [起信論疏]에서 “전개를 해도 혼란이 없고 종합을 하여도 부자유함이 없다.”⁵⁰⁾고 하였다. 즉, 一心으로서 이르게 되는 진리의 세계를 「開」와 「合」이 自由自在하다고 원효는 보았다. 이러한 開合自在의 논리로서 형식적·교조적 대립을 논파함이 없이 혼용시켜 버린 것이다.

넷째, 歸一心의 논리이다.

원효는 “有我者는 人執의 病이요, 唯心者는 法執의 病”⁵¹⁾이라고 지적하였다. 여기에서 ‘人執’이란 거칠고 무거운 결박으로서 「내가 존재한다」 또는 「어떤 사람이 존재한다」라는 것의 집착이요, ‘法執’이란 어떤 相에 사로잡힌 결박으로서 진리라는 「것」에의 집착을 말한다. 원효는 이러한 人執과 法執의 病을 치유하는 방법으로 ‘흠어진 마음이 하나에의 근본으로 돌아가야 한다’는 歸命의 정신 즉, ‘歸一心’의 논리를 [金剛三昧經論]에 다음과 같이 제시하고 있다.



“... 중생의 六根(眼·耳·鼻·舌·身·意)은 一心을 따라서 생겼지만, 그것이 자신의 근원을 배반하고 흠어져 6가지 번뇌의 먼지를 일으키게 되었다. 이제 命을 들어 6가지 감각적·의식적 작용을 총괄하여 그 근본인 一心의 근원에 환귀케 하는 까닭에 歸命이라 한다...”⁵²⁾

49) 佛敎學同人會 編(1973), 「大乘起信論疏別記」, 景仁文化社, p.239.

50) 佛敎學同人會 編(1973), 「大乘起信論疏」, 景仁文化社, p.213.

51) 佛敎學同人會 編(1973), 「金剛三昧經論」, 景仁文化社, p.88.

52) 李箕永(1984), 전계서, p.405.

있는 것을 그대로 볼 때, 어떤 해방감을 느끼며, 거짓말을 하였을 때 그 사실을 인정하면 마음의 갈등은 사라지게 된다. 그와 마찬가지로 있는 그대로의 본디 자기를 아는 것이 편견과 아집과 번뇌로부터 초월하는 길이 된다. 人執과 我執을 극복하는 歸一心의 논리는 이점에서 깊은 정신의 철학, 마음의 사상에로 중생을 이끌어 준다. 여기서 정신이나 마음의 개념을 한갓 唯物에 대립된 唯心の 차원으로 한정해서는 안된다. 왜냐하면 원효의 논리는 마음의 변화 → 사람의 변화 → 사회의 변혁이라는 것을 제시하는 것이기 때문이다.

그러면 이와 같은 一心의 논리는 어떻게 이해되어야 할 것인가?

첫째, 一心의 體 가운데 太虛無私는 心眞如, 즉 無分別心을 비유한 말이고 巨海至公은 心生滅, 즉 分別心에 대한 표현이라고 볼 수 있다.

둘째, 태허무사는 일심의 무한한 포용성과 不可把握性을 표현한 것이고, 거해지공은 일심의 활동과 작용을 표현한 것이라 하겠다.

셋째, 주객 대립의 관계가 초월된 것이므로 이 속에서는 모든 대립이 용화된다. 그러므로 染淨斯融 眞俗平等이라고 한 것이다. 그러나 주객의 대립을 초월한 것은 이미 인간의 사유 형식으로는 이해되어질 수 없다. 그러므로 思議路絶이라고 한 것이다. 그러나 이처럼 무한한 활동 능력을 지닌 일심 그 자체는 형태나 개념으로서 이해되어질 수 없다. 그러므로 所乘影響非形非說이라고 한 것이다.

넷째, 一心이 비록 한없는 차별 세계를 전개한다고 할지라도 근원적으로는 일심의 본원을 떠날 수는 없다. 그러기에 析之者超名相而有歸라고 한 것이다. 그러나 일심은 어떠한 형상이나 개념으로써도 파악할 수 없는 것으로 비록 일심에 들어간다고 하더라도 어떤 처소나 형태로 돌아가는 것이 아니기에 既超名相何超何歸라고 한 것이다.

결론적으로 二重의 否定을 絶對否定이란 말로 바꾸어 보면 절대부정이 곧 絶對肯定으로 비약하는 역설적 논리가 다른 아닌 一心의 論理라고 할 수 있는 것이다. 이를 도식화하면 <표8>과 같다.

이상과 같이 원효의 일심에 대해서 알아보았다. 원효의 일심은 萬流의 究極에 있는 근본적인 것이며 중생의 궁극적인 목적지이기도 하다. 그리고 그것은 상대적인 차별을 떠나 있다. 또한 대상화된 언어로서 표현이 불가능한 것은 아니지만 그 언어에 집착해서는 핵심에 못 들어간다. 일심은 생멸과 진여로 나누어 고찰이 가능하지만 근본적인 면에서는 생멸과 불변의 연원이 다를 바가 없다. 구별하여 집착하지 않는 경지가 일심이라 할 수 있다. 그는 그런 일심을 중생이 회복해 가야 할 목적지라고 말하고 있다.

이처럼 원효의 一心 思想은 [大乘起信論疏], [別記], [金剛三昧經論] 등에 일관되게 나타나고 있는 바, 원효가 모든 대승 경전들을 이해하는 핵심적인 안목이라 해도 지나친 말은 아니다. 그러나 원효의 一心은 다만 형이상학적 근본 관념으로서 제시된 것이 아니요, 그의 종교적 믿음 및 체험과 관련되어져 있다. 그러므로 그의 一心 思想은 철학적 이론과 종교적 믿음이 합리적으로 조화되어 있다.

2. 和諍 思想

1) 無礙行의 根據로서 和諍

무애행의 근거로서 共和의 원리인 화쟁을 살펴보기 위해서는 우선 화쟁이 어떻게 가능하나 하는 것부터 알아보아야 한다.

和諍의 가능 근거에 대해서 朴鍾鴻은 원효의 [涅槃宗要]에 나오는 구절 “… 統衆典之部分 歸萬流之一味 開佛意之至公 和百家之異諍 …”⁵³⁾을 인용하여 “佛敎 衆典의 부분을 통합하면 萬流가一味이며 佛意의 至公無私함을 전개하면 百家의 異諍이 그대로 살려져 和할 수 있기 때문이다”⁵⁴⁾라고 번역하였다.

그런데 이것에 대해 박성배는 비판을 하고 있다. 박성배는 [涅槃宗要]에 나오는 이 문장은 [涅槃經]을 해석한 문장인데 그것을 주어를 바꾸고 문맥을 변동시켜서 해석했기 때문에 문제가 있다고 하였다. 또 그런 해석이 가능하다 해도 佛敎 衆典의 부분을 통합한다고 할 때 어떻게 하여야 하고, 佛意의 至公無私함을 전개한다고 할 때 어떻게 해야 할 것인가에 대한 말이 없기 때문에 和諍 思想의 논리적 가능 근거가 이것에 의하여 밝혀졌다고 볼 수가 없다고 주장한다.⁵⁵⁾

그러나 원효가 [涅槃經]을 평가하여 이런 식으로 말한다면 그 말을 불교 전체에 대한 그의 견해로도 볼 수 있음직하다. 왜냐하면 원효가 [涅槃經]이 뛰어난 이유를 바로 이런 면에서 찾고 있기 때문이다. 따라서 모든 불교 경전의 부분을 통합하여 萬流가一味인 경지에 돌아가게 하고, 佛意의 至公함을 전개하여 百家의 異諍을 화해시키는 것이 [涅槃經]이므로 [涅槃經]에서 和諍의 가능 근거를 찾을 수 있다고 할 수 있을 것이다. 또 그런 가능성은 [法華經], [大乘起信論]등에서도 찾을 수 있다고 원효는 보고 있다. 그런

53) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979), 전계서, 「涅槃宗要」, 524a

54) 朴鍾鴻(1972), 「韓國思想史」, 瑞文文庫 11, p.87.

55) 朴性培(1979), “元曉思想展開의 問題點”, 「東西哲學의 諸問題」, 金奎榮博士 華甲紀念論文集刊行委員會, p.75.

데 [涅槃經]에서 그런 일을 해 놓았다고 원효가 평가했다면 어떤 방식으로, 또 어떤 근거를 가지고 하였다고 보았는가를 찾는 것이 중요하다. 원효는 [涅槃宗要]에서,

“... 이것은 이치와 지혜를 모두 잊어버리고 이름과 뜻이 아주 끊어진 것이니, 이것을 열반의 그윽한 뜻이라 한다. 다만 모든 부처가 그것을 證得하고서도 그 자리에 있지 않되 應하지 않음이 없고, 말하지 않음이 없으니, 이것을 일러 열반의 지극한 가르침이라 한다. 그러나 그윽한 뜻이면서도 한번도 고요한 적이 없었고, 지극한 가르침이면서도 한번도 말한 적이 없었다. 이것을 이치와 가르침이 한 맛(一味)이라고 한다...”⁵⁶⁾

라고 一味에 대해서 말했다. 요컨대 궁극적으로는 모든 것이 다 차별상을 떠난다는 것이다. 불교에서 여러 이론을 말하기는 하지만 궁극적으로는 모든 것이 다 平等無差別한 것이라고 보고 있는 것이 원효의 견해이다. 따라서 [涅槃經]이 一味로 돌아가게 하고 다투는 것을 화해시킬 수 있는 것은 모든 것을 통합한 궁극적인 경지가 平等無差別하기 때문으로 보아야 한다. 결국 화쟁의 가능 근거는 궁극적인 平等無差別의 경지라고 할 수 있다.

또, [涅槃宗要]의 다른 부분에서도 一味의 道에 대해 다음과 같이 말하고 있다.

“... 지금 이 經(涅槃經)을 설할 때는 바로 한 教化가 끝나는 날(부처가 열반하는 날)이었으며, 마침내 모든 부처의 큰 뜻을 나타내 보이려는 데에 뜻이 있었다. 즉, 成道한 뒤로부터 根機를 따라 말한 모든 가르침을 총괄하여 一味의 道를 보여주기 위함이었다. 그것은 널리 이제

56) 東國大學校 佛典刊行委員會(1979), 전제서, 「涅槃宗要」, 524a-b
斯即理智都忘名義斯絕 是謂涅槃之玄旨也 但以諸佛證而不位 無所有不應無所
不說 是謂涅槃之至教也 玄旨已而不嘗寂 至教說而未嘗言 是謂理教之一味也

둘도 없는 성품에 돌아가는 것으로서 十方三世의 모든 부처가 다 같은 것이며 그 뜻은 둘도 없고 차별도 없는 것이다... ”57)

이처럼 궁극적으로 차별이 없다는 것을 분명히 하고 있다. 궁극적인 경지는 無二無別이라는 것이다. 따라서 궁극적인 경지에서 본다면 여러 다양한 가르침이 하나로 총괄될 수 있게 된다. 그것이 바로 和靜의 가능 근거라 할 수 있다. 그리고 모든 것이 一味로 돌아간다 함은 다른 말로 표현하면 一心의 원천으로 돌아간다고 할 수 있다는 것은 앞에서의 논의의 결과로 알 수 있다. 즉, 一心은 모든 것의 근거이며 평등 무차별하므로 그것은 一味라고도 표현될 수 있는 것이다.

또한 궁극적인 경지인 一心이 和靜의 가능 근거가 됨은 “如來의 설한 바 一切의 教法은 一覺味에 돌아가게 하지 않음이 없다”58)라는 말에서도 다시 한번 확인될 수 있다.

모든 것이 一心之源(一覺味)으로 돌아가니 결국 평등 무차별하다. 따라서 다툼 이유가 없다. 그런데 그것을 모르기 때문에 다툼이 생긴다고 볼 수가 있다. “一切의 法은 오직 이 一心뿐”59)이건만 妄念에 따라서 차별이 있게 되고, 본래의 一心에 따라 보지 못하므로 다툼이 일어난다. 一心의 경지에서 본다면 그런 다툼은 쓸데없고 어

57) 東國大學校 佛典刊行委員會(1979),상계서,「涅槃宗要」, 525a-b
今說是經之時正臨一化之終日究竟顯示諸佛大意 所謂總攝成道以來隨機所說一切言教 悉爲示一味之道

58) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979),상계서,「金剛三昧經論」 卷上, 610a
如來所說一切教法 無不令入一覺味

59) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979),상계서,「金剛三昧經論」 卷上, 610a
一切諸法 唯是一心

리석은 것이다. 따라서 一心의 경지에서 본다면 모든 것이 평등 무차별하므로 그런 의미에서 和諍의 가능 근거를 一心이라고 할 수 있는 것이다.

여기에서 다시 앞의 [涅槃宗要]의 인용 부분에 대해 자세한 검토를 하기로 하겠다. “불교 경전의 부분을 통합하여 萬流의 一味로 돌아가게 하고 佛意의 至公을 전개하여 百家의 異諍을 和諍시킨다.”⁶⁰⁾고 할 때 두 가지가 대비되어 나타남을 알 수 있다. 하나는 一味로 돌아가게 함이고, 하나는 여럿을 그대로 살려줄 수 있다 함이다.

朴鍾鴻의 번역에서는 至公을 至公無私로 번역하였지만 원효는 至公과 無私를 구별하여 쓰고 있다. [起信論別記]에 의하면 “大乘은 지극히 公正(至公)한 까닭에 染과 淨이 따라서 이루어지며 그 사가 없는(無私) 까닭에 염과 정이 다 하나가 되는 것이다. 염과 정이 하나가 되므로 眞·俗의 차별이 없고, 動과 靜이 이루어지는 까닭에 昇降의 차별이 있는 것이니 승강의 차별이 있으므로 感應의 길이 열리며, 眞俗이 평등하므로 사변의 길이 끊기는 것이다.”⁶¹⁾ 라고 말하고 있다. 지공을 차별적인 여럿을 모두 용납하는 것으로, 무사를 평등 무차별의 의미로 사용하고 있다. 결국 평등 무차별하다는 것과 모든 차별이 용납된다는 것이 함께 성립한다는 것이 원효의 주장이다.

和諍의 입장에서 중요한 것은 앞의 [涅槃宗要]에서의 말과 연관시

60) 東國大學校 佛典刊行委員會(1979),상계서,「涅槃宗要」, 524a
統衆典之部分 歸萬流之一味 開佛意之至公 和百家之異諍

61) 東國大學校 佛典刊行委員會(1979),상계서,「大乘起信論別記」, 733a
有至公故 動靜隨成 無其私故 染淨斯融 染淨融故 眞俗平等 動靜成故 昇降參差 昇降差故 感應路通 眞俗等故 思議路絕

켜 본다면 지공의 입장에서 모든 차별이 용납된다는 면으로 볼 수 있겠다. 그러나 차별이 용납된다는 것은 평등 무차별의 一味를 떠나서는 성립할 수가 없다. 따라서 일심의 경지에서는 一味 平等이면서도 모든 차별이 용납된다는 그의 일심 사상을 그의 화쟁의 가능 근거로 볼 수 있다. 이는 [起信論疏]의 다음과 같은 말을 보면 더욱 확실하다.

“... 열면 無量無邊한 뜻이 大宗으로 되고 합하면 二門 一心의 법이 그 要諦로 되어 있다. 그 二門속에 만가지 뜻이 다 포용되어 조금도 혼란됨이 없으며 무변한 뜻이 일심과 하나가 되어 混融된다. 이런 까닭에 開合이 自在하고 立破가 결림이 없다. 연다고 번거로운 것이 아니요, 합친다고 좁아지는 것도 아니다. 그리하여 立하되 연음이 없고 破하되 잃음이 없다...”⁶²⁾

開合이 自在하여 無礙할 수 가 있다는 것이다. 또, 무량무변은 義가 二門一心之法과 서로 결림이 없다는 것이 원효의 주장이다. 열 때 나타난 무량무변한 뜻이 합칠 때 나타난 이분일심속에 완전히 포용되어 조금도 혼란함이 없이 융합되어 있다는 것이다. 그런데 사람들은 이것을 알지 못하고 자꾸 다투지만 이러한 이치를 안다면 다툼이 없어질 것이다. 원래 진리의 입장에서 본다면 개합이 자재하여 무애하다는 것을 알면 될 것이다.

이상과 같이 화쟁을 행하려면 그것이 왜 그런가를, 즉 어떻게 開合이 自在하여 無礙한가를 설명하여야 할 것이다. 결국 전체적으로

62) 東國大學校 佛典刊行委員會(1979),상계서,「起信論疏」, 733c

開則無量無邊之義爲宗 合則二門一心之法爲要 二門之內 容萬議而不亂 無邊之義 同一心而混融 是以 開合自在 立破無碍 開而不繁 合而不狹 立而無碍 破而無失

본다면 화쟁이라는 것은 부처의 바른 뜻을 알게 하는 것이 된다. 따라서 부처의 올바른 뜻을 전달하고자 하는 원효의 전 사상이 화쟁과 연결되어 있다고 볼 수 있다. 또 앞서 인용한 [涅槃宗要]에서도 百家의 異諍은 佛意의 至公을 전개함으로서 화해시킬 수 있다고 그는 보고 있음을 알 수 있다.⁶³⁾ 따라서 원효가 一心思想의 근거 위에서 자신의 사상을 세웠으므로, 현실적인 모든 쟁론들을 화회하는 화쟁 사상은 무애행의 근거가 된다고 볼 수 있는 것이다.

2) 和諍의 論理構造

十門和諍論은 원효의 遺文인 [法華經宗要], [涅槃經宗要], [起信論疏]·[別記], [二障義], 均如의 [華嚴教分圓通抄] 등에 의하여 <도표 7>과 같이 복원하였다. 여기에서는 심문의 내용을 일일이 다루지는 않고 그 논리구조만을 다루도록 하겠다.

첫째, 極端을 떠나는 논리이다.

원효에 의하면 사람들이 논쟁을 하는 것은 기본적으로 번뇌에 빠져 있기 때문이다. 번뇌에 빠져 있기 때문에 단정을 하게 되고, 자기 자신의 견해에 사로잡혀서 자신만이 옳다고 주장하며 싸우게 된다. 원효는 [涅槃經]을 인용하여 다음과 같이 말하고 있다.

“... 諸佛 世尊은 번뇌가 없는 만큼 단정하는 바도 없다. 이런 까닭에 부처를 無上士라 부른다. 또 上士라 함은 諍訟을 하는 것을 이룸이요, 無上士는 諍訟이 없다. 如來는 다툼이 없다. 그러므로 부처를 無上士라 이른다.”⁶⁴⁾

63) 朴性培(1979), “元曉思想展開의 問題點”, 「東西哲學의 諸問題」, 金奎榮博士 華甲紀念論文集刊行委員會, p.73.

64) 東國大學校 佛典刊行委員會(1979), 전제서, 「本業經疏」, 516a

번뇌 때문에 어느 것이 옳다, 또는 그르다 하고 단정하여 싸움을 하게 된다. 그러므로 번뇌가 없는 부처는 다툼이 없는 것이다. 따라서 다툼을 없애려면 번뇌를 없애고 집착을 버리는 것이 근본적인 방법이 된다. 번뇌로 인하여 단정하며 다투기 때문이다.

번뇌를 없애고 단정하는 바가 없게 하는 것이 근본적인 和諍의 방법이지만, 언어적 다툼으로 나타나는 쟁론을 화해시키려 하는 것이 원효의 和諍이므로 언어에 대한 집착을 버리게 하는 것이 일차적인 방법이라 할 수 있다. 和諍은 언어적으로 수행되기 때문에 언어의 성격에 대해 정확히 이해시키는 것이 선결 요건이 되는 것이다.

和諍을 하려면 언어의 성격에 대해 잘 이해를 시켜서 언어에 대한 집착을 버리고 제대로 받아들이도록 하여야 한다. 따라서 언어에 대해 어떻게 보아야 하는가의 문제가 和諍의 방법과는 밀접한 연관 관계가 있다. 그러면 언어는 어떠한 성격을 가지고 있는가? 언어가 진리를 전달하기 위해 필요한 것은 사실이지만 말이 진리 자체는 아님을 알아야 한다는 것이다. 말과 뜻이 상호의존적 성격을 명확히 알아야 한다. 이것이 앞서 말한 손가락과 달의 비유 등에서 뜻하는 바였다. 그 의도하는 바를 받아들이면 되는 것이지 말에 집착해서는 안된다는 것이다.

그러면 이런 언어를 갖고 집착하지 않고 받아들이도록 하기 위해서 어떤 방법을 써서 논의를 진행시키는가?

원효는 먼저 어떤 표현이든지 상대적으로 성립하는 것임을 알아야 한다고 주장한다. 원효는 개념들이 상대적으로 성립함을 지적해서, 한쪽에 대한 집착을 버리게 하면서 또 다른 극단도 버리도록 한다. 表貞의 [華嚴經文義要決問答]에 인용된 원효의 말에 다음과 같은 것

諸佛世尊無有頌譽 故無所斷 是故號佛爲無上士 又上士者 名爲淨訟 無上士者無有淨訟 如來無諍 是故號佛爲無上士

이 있다. “안이 없으므로 밖도 또한 없는 것이니 안과 밖은 반드시 相得하기 때문이다.”⁶⁵⁾ 상대적인 개념들에 집착하여 그것을 절대화하는 오류를 저질러서는 안된다는 것이 원효가 여기에서 말하고자 하는 것이라 할 수 있다. 그러한 예는 또 다른 곳에서도 볼 수 있다. [열반종요]에서는 “極果의 큰 깨달음은 實性을 체득해 마음을 잊고, 實性의 둘이 없음은 眞妄을 섞어 하나로 만든다. 이미 둘이 없으니 어찌 하나가 있고, 眞妄이 섞이었으니 어느 것이 진실이겠는가?”⁶⁶⁾ 라고 말하고 있다. 상대적인 것을 떠난다고 주장을 하면서 한 극단에 집착하지 말 것을 주장하고 있다. 그리고 한 극단을 버려야 한다면 그것의 상대로서 성립하는 또 다른 극단도 버려야 하는 것임은 당연한 귀결이라 하겠다. 상대적으로 성립하는 개념들에 절대적 집착을 해서는 안됨을 주장하고 있는 것이다. [游心安樂道]에서는 有·無에 대해서 다음과 같이 말하고 있다.

“... 모든 法은 有도 無도 아니다. 二邊을 멀리 떠날 뿐만 아니라 中道에도 집착하지 않는다. 그런데 이러한 이치를 깨닫지 못하는 까닭에 의심을 내어서 말하기를 ‘만약 지금 저울을 다는 것을 본다면 물건이 무거우면 내려가고 가벼우면 올라간다. 가벼운데 올라가지 않고 무거운데 내려가지 않는다고 말한다면, 이와 같은 말은 있으되 뜻이 없다. 인연으로 나는 법도 마땅히 그러한 것임을 알아야 하니, 만약에 실제로 無가 아니라면 有에 떨어지고 有가 아니라면 無에 해당한다. 만일 無가 아니면서 有일 수 없고 有가 아니면서 無에 떨어지지 않는다면 무거우면서도 밑으로 내려가지 않고 가벼우면서 위로 올라가지 않는다고 함과 같은지라 이것은 말이 있으되 眞實이 없음을 알 수 있다.’

65) 東國大學校 佛典刊行委員會(1979),상계서,表頁,「華嚴經文義要決問答」367b.
無內故亦無外 外與內必相待故

66) 東國大學校 佛典刊行委員會(1979),상계서,「涅槃宗要」, 524a
極果之大覺也 體實性而忘心 實性之無二 混眞妄而爲一 既無二也 何得有一 眞妄混也 教爲基實

고 하는데 이렇게 따져서 생각하는 것은 곧 여러 極端(諸邊)으로 떨어지는 것이다. 혹은 依他實有에 집착하여 增益邊에 떨어지고 緣生空無에 집착하여 損減邊에 떨어진다. 혹은 俗은 有요 眞은 空이라 하여 二邊을 다 받아들인다면 相違論에 떨어진다. 혹은 有도 아니며 無도 아니라 하여 하나의 中邊에 집착하면 愚癡論에 떨어진다... ”67)

이처럼 有와 無는 상대적으로 성립한다. 有가 있으므로 無가 있고 無가 있으므로 有가 있게 된다. 그렇다면 有가 아니라 하면 곧 無도 아닌 것으로 되어야 한다. 無는 有가 있을 때에만 성립하는 상대적인 것이기 때문이다. 상대적으로 성립한다는 것은 하나가 있기 위해서는 다른 하나를 전제로 한다는 것을 의미한다. 따라서 有가 아니라 할 때 無라는 의미로 받아들여서는 안된다. 有無의 관계를 말할 때, 有가 아니면 無인 관계가 아닌, 有가 없으면 無도 없는 상호의존적인 관계임을 주장하고 있다고 보아야 할 것이다. 그러나 상식적이고 일반적인 차원에서는 有가 아니라고 말하면 有의 반대편인 無를 인정하는 것으로 생각하는 것이 보통이다.

그것을 원효는 어떻게 비판하고 있는가? 위에서는 그것을 극단에 떨어진다고 비판하고 있다. 그 이유는 有가 아니라고 함을, 有를 불변의 실재로 받아들여서는 안된다는 말로 이해하여야 하기 때문이라고 볼 수 있다. 有를 불변의 실재로 보므로, 有가 아니라 함을 또 다른 실재인 無를 인정하는 것으로 받아들여지게 된다. 그러나 有라는 실재적인 본질이 부정된다면 그것과 함께만 성립할 수 있는 無도

67) 東國大學校 佛典刊行委員會(1979), 상계서, 「遊心安樂道」, 596c-570a.

諸法非有非無 遠離二邊而不著中道 由不了故 生疑而言 如今現見稱量 物重則低 物輕必舉 若言輕而不舉 重而不低 如是說者 有言無義 因緣生法 當知亦爾 若實非無 便墮於有 如果非有 則當於無 若言非無而不得有 非有而不墮無 則同重而不低 輕而不舉 故知是說有言無實 如是稱量則墮諸邊 或執依他實有 墮增益邊 或執緣生空無 墮損減邊 或計俗有眞空 雙負二邊 墮相違論 或計非有非無 著一中邊 墮愚癡論

동시에 부정되어야 한다. 이런 맥락에서 中道도 有無와 상대적으로 성립하는 것이므로 그것을 불변의 실재로 생각해서는 안된다는 의미이다. 극단을 떠난다 함은 집착을 경계하는 것으로 볼 수 있다. 그래서 일단 有가 아니라 하면서 그것에 대한 집착을 버리게 하려고 하는 것인데, 그것이 또 다른 집착으로 가는 것을 막기 위해서 無도 아니고 中道도 아니라 하는 것이다. 즉 有나 無도 극단이지만 中道도 또하나의 극단이라는 것이다.

원효는 [法華宗要]에서 “모두 그르다고 말하는 것이나 말대로 취하지 말라고 하는 것의 두 말이 다르지 않다.”⁶⁸⁾ 고 말하고 있다. 부정하는 것이 또 다른 어떤 것을 인정하는 말이 아닌 그 말에의 집착을 버리게 하려는 것임을 알 수 있다. 이것이 극단을 떠난다는 의미라고 볼 수 있다.

[大乘起信論別記]에서는 佛道가 有無를 떠남을 다음과 같이 표현하고 있다.

“... 대저 佛道の 道됨은... 有라고 말하려 하니 하나같이 거기에서 말미암아 空이고, 無라 말하려 하니 만물이 이것으로써 생겨나는 것이다. 무어라고 말하면 좋을지 몰라서 억지로 道라 한다...”⁶⁹⁾

여기에서는 有無를 떠남을 한 극단도 떠난다는 식으로 말하고 있지는 않다. 佛道가 有로도 無로도 규정지을 수 없음을 말하고 있을

68) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979),상계서,「法華宗要」, 491b.
遂言俱非 不如言取 二說無二

69) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979),상계서,「大乘起信論別記」, 677c.
夫佛道之爲道也... 將謂有耶 一如由之而空 將謂無耶 萬物用之而生 不知何以言之 強爲道

뿐이다. 有無를 상대적 개념으로 놓아 논의를 전개해 가는 앞서의 방식과는 달리 有라는 것으로 붙잡을 수 없고 또한 有도 아닌 無로도 규정지을 수 없음을 말한다. 有無를 有가 아니면 無가 아닌 것으로 얘기할 수도 있지만, 이와 같이 有도 無도 아닌 이유를 각각의 경우에 제시할 수도 있다. 어쨌든 有라든가 無라든가 하는 극단적인 개념에 매달리지 말아야 함을 주장하고 있다고 볼 수 있다.

그런데 이와 같은 논의는 다른 한편으로는 긍정의 실마리를 던져주고 있다고도 볼 수 있다. 有라고 할 수 없는 이유가 有에서 주어지고, 無라고 할 수 없는 이유가 有에서 주어지고 있기 때문이다. 有라고도 無라고도 할 수 없지만 또 한편으로는 그렇게도 말할 수 있는 계기가 그 안에 있기 때문에 일방적으로 부정만 해서는 안된다.

둘째, 肯定과 否定을 自在하는 논리이다.

여러 이론에 대해서 부정을 自在로 해야 하는 이유는 먼저 언어의 성격에서 찾을 수 있다. 언어는 한계를 가지므로 일차적으로는 드러내기 위해서 부정의 형식으로 나타난다. 그런데 그 부정이 오히려 긍정으로 말하는 이유가 된다. 아닌 것이 아님을 표현할 때 긍정으로 나타난다는 것이다. 긍정이 단순히 그것이 꼭 그렇다는 말로 받아들여져서는 안되는 이유를 여기에서도 말할 수 있다.

언어적 차원에서 볼 때 모든 것은 결국 상대적으로 성립하므로 긍정과 부정이 自在로 될 수 있다. 부정을 하는 이유는 집착을 버리게 하고자 함에서이지만, 무조건 부정만 한다고 해서 집착이 버려지는 것은 아니다. 아니라고 하는 것에 대한 집착도 또한 집착이다. 그래서 앞서 말했듯이 극단을 떠나야 함을 강조하지만, 극단을 떠나라고만 한다면 그것도 또한 극단이 될 수 있다. 그렇다면 부정 일변도로 나아가서는 안된다는 것이 원효의 생각이라고 할 수 있다.

원효가 긍정과 부정을 자재로 함이 중요하다고 생각하고 있는 것은 [起信論別記]의 序文 부분을 보면 잘 알 수 있다. 그는 다음과 같이 말하고 있다.

“... 이 論은 세우지 않음이 없고 論破하지 않음이 없다. [中觀論]이나 [十二門論]과 같은 것들은 모든 집착을 두루 타파하고 또 그 타파하는 것마저 타파하여, 타파하는 주체와 타파되는 대상을 모두 허락하지 않는다. 이것을 부정만 하고 두루 하지 못하는 論이라 한다. [瑜伽論]과 [攝大乘論] 등에서는 깊고 알음을 두루 세우고 法門을 判釋하였으나 스스로 세운 바의 法을 두루 부정하지 못하니 이는 긍정만 하고 부정은 하지 못하는 論이라 한다. 이제 이 論을 볼 때 智와 仁이 이미 갖추어져 있고 또 심오하고 보편성을 띠고 있다. 정립하지 않음이 없으면서 스스로 부정되고 論破하지 않음이 없으면서 긍정되어 버린다. 긍정되어 버린다고 함은 저 論破되어 버린 것들이 論破가 극치에 이르면 모두 되살려 내지는 것임을 나타내는 것이요, 스스로 부정되어 버린다 함은 여기에서 정립된 것들이 끝까지 갈 때 스스로 부정되어 버리는 것임을 밝히는 것이다. 이것이야말로 諸論의 祖宗이요, 群淨의 評主이다...”⁷⁰⁾

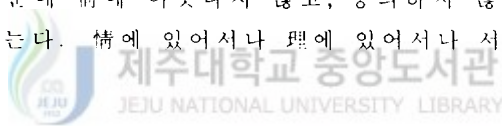
여러 이론에 대해 긍정과 부정을 자재로 하는 원효의 이 화쟁의 방법이야말로 원효의 특징을 가장 잘 드러내 주는 것으로 볼 수 있다. 단순히 긍정·부정하는 것과는 다르다. 그리고 大肯定의 태도로 전환될 수 있는 계기를 이 방법에서 찾아볼 수 있다.

셋째, 同意도 異義도 않으며 說하는 논리이다.

70) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979), 상계서, 「起信論別記」, 733a-b.
其爲論也 無所不立 如中觀論十二門論等 徧破諸執亦破於破 而不還許能破所破 是謂往而不徧論也 其瑜伽論攝大乘等 通立沈淺判於法門 而不融遣自所立法 是謂與而不尊論也 今此論者 既智既仁 亦玄亦博 無不立而自遣 無不破而還許 而還許者 顯彼往者極而遍立 而自遣者 明此與者窮與而尊 是謂諸論之祖宗 群淨之評主也

쟁론하고 있는 사람들에 대해 어떤 태도를 취해야만 쟁론을 화해시킬 수 있는가의 문제에서 동의함과 동의하지 않음이 문제로 제기된다. 여기에 대한 원효의 주장이 동의도 않고 이의도 않으며 설한다는 것인데, 이것을 화쟁의 한 방법으로 말할 수 있다. 앞서 논의한 긍정·부정의 자재가 이론적인 측면에서 논의한 것이라면 이것은 태도의 문제를 중요하게 여긴 것이다. 원효는 [金剛三昧經論]에서 동의함과 동의하지 않음의 문제에 대해서 다음과 같이 말하고 있다.

“... 만일 여러 가지의 다른 견해가 엇갈려 쟁론하고 있을 때에 有見에 의해 설한다면 空見과 다를 것이요, 또 만일 空執에 동의하여 설한다면 有執과 다를 것이다. 그리하여 동의하든 동의하지 않든 쟁론만 더욱 일어나게 할 것이다. 또 저 두 가지에 다 동의하면 자기 안에서 서로 논쟁할 것이고, 저 두 가지에 다 동의하지 않는다면 그 둘과 더불어 서로 논쟁할 것이다. 이런 까닭에 동의도 하지 않고 이의도 제기하지 않으면서 설한다. 동의하지 않는다면 함은 말 그대로 취하면 모두 용납되지 않기 때문이고, 동의하지 않는 것이 아니라 함은 그 뜻을 살려서 들으면 허용되지 않는다. 바가 없기 때문이다. 동의하지 않는 것이 아니기 때문에 情에 어긋나지 않고, 동의하지 않기 때문에 道理에 어긋나지 않는다. 情에 있어서나 理에 있어서나 서로 어긋나지 않는다... ”71)



여기에서의 결론은 동의하지도 않고 동의하지 않지도 않으면서 설한다는 것이다. 동의하지 않는 이유는 말 그대로 취하면 모두 용납되지 않기 때문이다. 언어는 이치 그 자체라고 할 수 없으므로 말 그대로 취한다면 잘못에 빠지게 된다. 이것이 동의하지 않는 이유

71) 東國大學校佛典刊行委員會編(1979),상계서,「金剛三昧經論」, 638a.

若諸異見諍論興時 若同有見而說 則異空見 若同空執而說 則異有執 所同所異 彌興其諍 又復兩同彼二則自內相諍 若異彼二則與二相諍 是故非同非異而說 非同者 如言而取 皆不許故 非異者 得意而言 無不許故 由非異故 不違彼情 由非同故 不違道理 於情於理 相與不違

이다.

다음으로 동의하지 않지도 않는 이유는 그 뜻을 살려서 들으면 모든 것이 용납되기 때문이다. 원효는 모든 말들이 다 나름대로의 옳은 바가 있다고 보므로 살려서 들으면 이의를 제기할 것이 없다는 것이다.

결국 동의하고 동의하지 않음의 문제는 언어의 성격을 잘 알아서 표현해야 되고, 또 그 사람의 태도도 잘 감안해서 뜻을 살려 말을 인정해 주어야 한다는 것이라 하겠다. 동의하지도 않고 동의하지 않지도 않으면서 설함으로 해서 그 도리와 정에 모두 어긋남이 없게 된다는 것이다. 언어로 표현을 할 때 그 받아들이는 태도도 중요한 것임을 알 수 있다.

이러한 원효의 주장에서 문제가 없기 위해서는 동의함과 동의하지 않음에서 자유로울 수 있어야 한다. 그것이 가능하려면 그 자신이 집착이 없는 상태여야 한다. 따라서 화쟁에서는 화쟁을 하는 사람의 집착 없는 상태가 전제되어 있다고 할 수 있다. 즉 一心의 상태여야 한다는 것이다.

넷째, 경전 내용에 대한 폭넓은 이해가 필요하다는 논리이다.

경전 내용에 대한 폭넓은 이해가 화쟁에서 중요한 것은 일부의 경론만을 알고 그것에 집착하고, 낮은 소견을 갖고 그것에 집착하는 사람들이 많기 때문이다. 일부의 경론만을 알고 그것에 집착한다면 다른 것도 알게 해주고, 낮은 소견에 빠져 있으면 그것을 고쳐주어야 할 것이다.

이 방법은 긍정과 부정의 면에서 본다면 긍정적인 면내에서의 방법이라고 볼 수 있다. 언어는 진리를 떠나 있지만 또 한편으로는

전달할 수 있는 가능성을 갖는다. 경전 내의 내용을 말한다고 하더라도 거기에 결정적으로 집착한다면 집착을 벗어나게 해주어야 한다.

그러나 한편으로는 내용 그 자체에 대한 이해도 중요하다. 즉, 어떻게 부처의 진리의 말을 잘 이해할 것인가가 문제이다. 각각의 경우에 앞뒤의 맥락을 잘 살펴서 이해하면 되지 표면적인 차이에만 매달려서 다투어서는 안된다. 원효는 [起信論疏]의 報身에 대한 결론을 다음과 같이 내리고 있다.

“... 이와 같이 같지 않은 것은 法門이 無量하여 한 길 이 아니기 때문이다. 따라서 方便上: 설정하는 데 따르더라도 모두 도리가 있는 것이다. ...”⁷²⁾

경전 상에서 같은 문제에 대해 다르게 설명이 되는 이유는 연관관계나 그 말을 듣는 대상이 달라서이지, 서로 모순되는 것이 아니다. 같은 대상에 대해서 달리 설명할 때도 있고, 다른 표현이지만 결국은 같은 것을 의미하는 경우도 있다. 이런 이치를 잘 알아야 싸움을 하지 않을 수 있을 것이다. 따라서 경전 내용에 대해 폭넓게 이해하는 것도 화쟁의 한 방법이라 할 수 있다.

이상과 같이 원효 무애행의 사상적 근거가 되는 일심·화쟁 사상을 살펴보았다.

元曉는 和靜이라고 하는 실상과 현실과의 화합적 논리에서, 一心이라고 하는 卽自的 根源에 이르는 自利的인 면과 一心이라고 하는 근원적인 경계에서 佛上: 자체를 方便的 教化 領域으로 삼아 利他的 菩薩行을 하는 이타적인 면을 그 특징으로 하고 있음을 알 수 있다.

72) 東國大學校佛典刊行委員會 編(1979).상계서, 『起信論疏』, 773b.

즉, 종교 행위는 개인의 측면에서 보면 개개인이 자기의 필요에 따라서 자주적인 욕구에 의해서 행하게 되는 행동이며, 사회의 측면에서 보면 같은 사회에서 활동하고 있는 사람들에게 공통적으로 내재된 정형화된 행동인 것이다. 다시 말하면 사회의 구성원인 개개인이 사회적으로 정형화된 하나의 행동 형태를 되풀이해서 실천하고 있는 것이라고 할 수 있는 것이다.

IV. 無礙行의 內容과 教育的 意義

1. 無礙行의 內容

원효가 ‘無礙’라는 개념을 취하는 것에 대해서는 [三國遺事] 元曉 不羈에 다음과 같이 나와 있다.

“... 원효는 우연히 광대들이 춤추며 희롱하는 큰 표주박을 얻었는데, 그 모양이 기이하였다. 그래서 [華嚴經]의 菩薩明難品에 있는 ‘一切에 걸림이 없는 사람은 一道로 生死에서 벗어난다(一切無礙人 一道出生死)’라는 揭句에서 착안하여, 그 박에 ‘無礙’라는 이름을 붙였다. 그리고 이에 따라 박(無礙瓠)을 두드리며, 노래(無礙歌)를 부르고, 춤(無礙舞)을 추면서 千村萬落을 떠돌아다니며 서민들을 教化하여 가난하고 봉매한 무리들까지도 나 부처의 이름을 알도록 하였다...”⁷³⁾

원효에게 있어 ‘無礙’란 무애행의 사상적 근거인 일심·화쟁 사상에서 자세히 논했듯이, 세움(立)과 깨뜨림(破), 더러움(染)과 깨끗함(淨), 眞·俗 등 모든 상대적 差別相에 걸림이 없는 眞如한 一心의 경지, 一切有心造의 경지를 표현한 것이며, 佛陀의 ‘上求菩提 下化衆生’을 方便的으로 실천하는 衆生 教化에 있어 行動 指標라고 할 수 있다.

佛陀는 자기의 解脫을 구하는 사람들에게 道, 즉 教法·戒律·實踐 수행법의 集成을 나타내 보였다. 佛傳에서는 해탈을 願望하는 四部大衆에게 釋尊이 ‘極端을 피해야 한다는 中道를 說하였다’고 표

73) 黃根江(1977), 전계서, 蜚雪出版社, pp.112~118 참조

현하고 있다. 즉 佛陀는 社會 構成員인 개개인을 解脫에 인도하기 위하여 苦·集·滅·道 등 四諦와 八正道의 眞理를 당시 四部大衆에게 설파하였던 것이다. 그러므로 그의 四諦 등 根本 敎說은 개개인의 감정적 격정을 억제하고 의식 하의 정신적 활동을 제어하여 고단계의 의식 수준에 도달하는 개인 인격의 완전한 개조, 즉 方便에 따른 個別的 敎化法이었다고 볼 수 있다.

그러한 佛陀의 方便에 따른 個別的 敎化法은 元曉의 경우에 一乘을 위한 方便的 敎說로서 표현된다. 즉 원효는 [法華經宗要]에서 [薩遮尼撻子經]을 인용하여 다음과 같이 설명하고 있다.

“… 文殊師利菩薩이 부처님에게 여쭙기를, “三乘의 法이 差別性이 없다고 하는데 무엇 때문에 如來는 三乘法을 說하셨습니까?” 부처님이 대답하시기를, “모든 佛 如來가 三乘을 說하였으나 이는 사람의 지위가 차별이 있음을 보인 것이지 乘에 차별이 있음은 아니다. 모든 佛 如來가 三乘을 說한 것은 적은 功德을 보여서 많은 공덕을 알려주는 것이지 佛法 가운데 차별되는 乘은 없다. 어찌한 연고인가? 法界法은 차별이 없기 때문이다.”라고 하였다.…”⁷⁴⁾

그런데 이와 같은 方便에 따른 개별적 교화에 대해서 원효는 一心의 경지에서 파악하고 있다.

즉, 그는 [起信論疏]에서,

“… 大乘法에는 오직 一心만이 있으며 一心 밖에는 特別하게 다른 法이 없다. 비록 六道의 波浪이 일어날지라도 一心의 바다에서 벗어나지 않고 진실로 一心으로 말미암아 六道가 있게 된다. 그러므로 널리

74) 趙明基 編(1978), 「元曉大師全集」, 法華經宗要, 寶蓮閣, p.26. 上段 - 中段. 文殊師利 白佛言 若無三乘差別性者 何故 如來說三乘法 佛言 諸佛如來 說三乘者 示地差別 非乘差別 說人差別 非乘差別 諸佛如來 說三乘者 示小功德 知多功德 而佛法中 無乘差別 何以故 以法界法 無差別故.

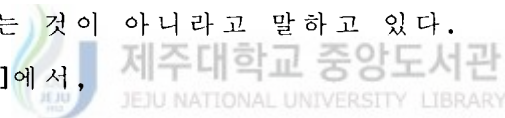
救濟하려는 發願을 하게 되는 것이다. 六道는 一心에서 벗어나지 않는다. 그러므로 능히 同體大悲를 일으키게 된다.…”75)

라고 하면서 수행하는 개개인이 본래 一心의 境地를 굳건히 지키고 있는 것이지만 거기에서 잠시 無明으로 인한 波浪을 일으켜 六道라고 하는 苦海에 流轉하므로 救濟하려는 發願 및 同體大悲가 있게 된다고 하는 견해를 밝히고 있다.

다시 말하면, 그는 ‘衆生心이 곧 眞理’라고 보았던 것이지만, 그러나 그러한 사실을 알지 못하고 苦海인 六道에 얽매어 流轉하는 衆生各自에게 同體大悲와 그것을 바탕으로 한 救濟 發願에 입각하여 一心의 絶對的 重要性을 강조하였던 것이다. 그리하여 그는 同疏에서 “지금 大乘 가운데 一切 諸法은 모두 별도의 體가 없다. 오직 一心을 사용함이 그 자체가 된다. 그러므로 法이라고 하는 것은 衆生心을 말한다.”76) 라고 하여, 一心에 의하여 모든 法이 있게 되며, 그 法은 衆生心이라고 말하고 있다.

그런데 그는 一心이라는 것이 心眞如와 心生滅을 떠나서 獨自의인 모습으로 存在하는 것이 아니라고 말하고 있다.

즉, 그는 [同疏]에서,



“… 一心의 體에는 本覺이 있는데 無明을 따라서 生滅이 있게 된다. 그러므로 이 門에서 如來의 性은 숨어서 나타나지 않으므로 如來藏이라고 한다. 經에서 말하는 것과 같이 如來藏은 善과 不善의 原因이므로

75) 大正新修大藏經刊行委員會 編(1934),전 계서,44卷, 元曉撰, 起信論疏, p.204.
明大乘法 唯有一心, 一心之外更無別法, 但有無明迷自一心 起諸波浪 流轉六道 雖起六道之浪, 不出一心之海. 良由一心 動作六道 故得發弘濟之願 六道不出一心 故能起同體大悲.

76) 大正新修大藏經刊行委員會 編(1934),상 계서, 第44卷, 元曉撰,起信論疏, p.206.
今大乘中 一切諸法皆無別體, 唯用一心爲其自體, 故言法者 謂衆生心也.

로 능히 일체의 趣가 生하게 한다... 그러므로 一心이라고 하는 것은 如來藏이라고 하며, 이것은 一心의 生滅門으로 나타난다... ”77)

라고 하고 있다. 따라서 원효의 一心에 대한 견해는 無明에 따라서 生滅이 있게 되는 숨어 있는 如來의 性과 같은 本覺이라고 볼 수 있고, 그러한 一心은 자타가 모두 解脫하여 絶對的 究竟位에 到達하기 위한, 말이 떠나고 생각이 끊어진 개개인에게 있어서 眞實한 救濟 價値인 것이다.

다시 말하여 그의 一心의 見地에 의하면, 一心이라고 하는 ‘三界 唯心’의 眞理를 깨달아 分別知로부터 解脫된 絶對的 覺의 경지에 이르게 되면, 分別知라고 하는 差別 境界의 解消와 더불어 萬法의 差別相이 사라지기 때문에 모든 相對的 差別을 超越한 오직 眞如 平等의 세계만이 존재하게 되어, 一心이라고 하는 太虛無私한 경지에서 自己 救濟, 즉 自己 完成(覺)이 이루어진다는 것이다.

원효는 중생 각자에게 一心에 의한 成佛할 수 있는 如來藏이 있지만, 無明에 의한 一心의 動요로 말미암아 生滅心이 있게 되어 六道에 유전하는 생의 고통이 있으므로 救濟 發願을 한다고 말하였다. 즉 원효는 一心은 모든 중생이 다 평등하게 소유하고 있으므로 중생과 여래는 본질적인 면에서 같다고 하는 것이다.

그러나 누구나 佛法의 眞如 平等한 진리를 배운다고 해서 성불할 수 있는 것이 아니다. 왜냐하면 인간은 生·老·病·死 등의 고통과 하는 現象的 制約 要因에 의한 영향을 받기 때문이다. 따라서 그러한 현상적 제약 요인에 의한 끊임없는 영향을 받는 個體的 存在

77) 大正新修大藏經刊行委員會 編(1934), 상계서, 起信論疏, p.206 下段.

此一心體有本覺. 而隨無明動作生滅. 故於此門 如來之性隱而不顯 名如來藏 如經言如來藏者 是善不善因 能遍興 造一切趣生... 故言一心者 明如來藏 是顯一心之生滅門

에게는 社會的 救濟가 요청된다고 할 수 있는 것이다.

이와 같은 사회적 구제에 대해서 원효는 【阿彌陀經疏】에서,

“…穢土淨國은 본래 一心이며, 生死 涅槃은 둘이 아니다. 그러나 두 가지가 없다는 것을 깨닫기가 어렵고, 하나에 迷惑한 꿈을 버리기가 쉽지 않다. 때문에 大聖이 자취를 드리움에 멀고 가까움이 있는 것이다. …彌陀如來는 그 淨國에 三輩를 이끌어 生하게 한다.…” 78)

라고 하고 있다. 즉 마음이 迷하면 衆生이요, 마음이 悟하면 佛이라고 하는 견해에 의해서, 마음이 穢하면 개개인이 사는 곳이 穢土인 것이요, 마음이 淨하면 개개인이 사는 곳이 淨土인 것이지만, 그러한 穢土·淨國, 生死·涅槃의 不一不二함을 깨닫지 못하는 중생으로서의 執着된 無智함이 있기 때문에 覺者인 大聖이 教化함에 멀고 가까운 方便的 教化 方法이 있게 되고, 彌陀如來는 淸淨한 淨國에 중생인 三輩를 方便的으로 이끌어 生하게 한다는 것이다. 그런 점에서 원효의 대중적 교화로서의 無애행은 計劃된 目標로 끌어들이기 위한 方便的 誘導의 手段이라고 할 수 있다.

원효는 圓融無碍한 경지에서는 佛土에 東西가 없는 것이지만, 衆生根機의 差別相에 의해 現象界인 此土와 本質界인 彼土가 있고, 그곳에 一乘과 三乘이 있다고 한 점에서, 그 자신이 佛土 自體를 現象的 區別로서 본 것이 아니라, 方便的 對象으로 파악했다고 할 수 있는 것이다. 다시 말하면, 원효는 佛土 自體는 본래 淨穢, 東西 등 差別相이 없는 絶對 平等 境界이지만, 중생 각자 根機의 차등으로 인하여 現象적 차별상이 있다는 것이다.

78) 大正新修大藏經刊行委員會 編(1934), 상계서, 第37卷, 元曉述 佛說阿彌陀經疏, p.348. 上段.

穢土淨國本來一心 生死涅槃終無二際 然無二之覺取之良難 迷一之夢去之不易 所以大聖 垂迹有遺有邇… 彌陀如來御彼淨國, 引三輩而導生.

그런데 [兩卷無量壽經宗要]에서 원효는

“...淨土는 자체의 힘을 갖추어 생하는 것이 아니라 如來의 願力으로 이루어지는 것이고, 衆生의 共業으로 이루어지는 穢土外器世界와 같지 않기 때문에 淸淨土라고 칭하고, 이러한 淨土는 自受用上와 他受用上로 구분된다...”⁷⁹⁾

라고 하면서 穢土가 아니라 淸淨土인 淨土는 如來의 殊勝한 願力으로 형성되는 ‘方便土’라고 보고 있다.

이와 같은 그의 方便的 佛土觀은 [遊心安樂道] 解妨除疑門에 “心(citta:마음)은 業의 根本이 되는 것이다. 즉 臨終時의 마음이 惡하면 自然히 一體의 惡業을 이끌게 되며, 반대로 善하면 일체의 善業을 이끌게 되므로, 마음을 西方極樂으로 돌린다면 業도 自然히 이에 따르게 된다.”⁸⁰⁾ 라고 하여 唯心에 의해 파악되고 있다.

이러한 그의 방편적 무애행은 [宋高僧傳] 卷第四에

“...發言이 狂悖하고, 示跡은 居士와 같고, 酒肆倡家에 들어가기도 하며 金刀鐵錫을 지니기도 하고, 或 疏를 짓고 여러 經典을 講義하며, 或 거문고를 타며 祠堂에서 즐기고, 或 閭閻에서 임시로 자며, 或 山水에서 坐禪하고 機에 따라 마음대로 하였다...”⁸¹⁾

라고 하여, 대단히 적극적인 모습으로 표현되고 있다.

79) 大正新修大藏經刊行委員會 編(1934),상계서, 第37卷, 元曉撰, 兩卷無量壽經宗要 p.126. 參照.

80) 東國大學校佛典刊行委員會編(1979),전계서,遊心安樂道,第七解妨除疑門. p.1579. 中段.

心是業主 受生之本 臨終之心 猶如眼目能導一切業 若臨終之心惡 能引一切惡業 若心善者 能引一切善業 如龍所行 雲即隨之 必若西逝業亦隨之.

81) 大正新修大藏經刊行委員會 編(1934),전계서, 第50卷, 贊寧撰, 宋高僧傳, p.730.

이와 같은 實例에서 알 수 있듯이, 원효는 迷妄에 빠져 있는 대중들에게 그들이 지니고 있는 ‘一心의 경계인 本覺’을 깨닫게 함으로써 그들을 成佛의 길, 자각의 길로 인도·교화하려 하였던 것이다.

2. 無礙行의 教育的 意義

원효의 무애행의 사상적 근거인 一心思想은 인간의 內在的 價値라고 볼 수 있다. 다시 말하면, 文化 體系의 공통되는 요소인 공동체 조직, 춤, 裝飾, 藝術, 占卜, 信仰 行爲, 呪術, 靈魂 觀念 등에 원효의 一心思想은 내재적 가치로 투영되었고, 따라서 여러 가지 사회 변화로 나타났던 것이다. 당시 전쟁, 천재지변 등 불안한 형세 속에서, 그의 무애행은 서민들의 정신세계에 文化 期待(cultural expectation)의 힘으로서 작용하였다고 보아진다. 왜냐하면 그는 무애행을 통해 개개인에게 一心으로 돌아가서 행동할 것을 기대하고 요구했기 때문이다.⁸²⁾ 따라서 원효의 무애행은 다음과 같은 교육적 의의를 갖는다고 볼 수 있다.

첫째, 원효의 무애행은 사회 교육적 의의를 갖는다.

원효 당시 新羅의 서민들은 귀족층에 비해 매우 비참한 생활을 영위하였고, 교육 및 문화적 혜택을 받을 기회를 별로 갖지 못하였다. 그러한 세태 속에서 원효가 千村萬落을 누비며 서민들을 만나 佛陀의 이름을 알게 하고 稱名하게 한 것은 서민들에게 불교를 통하여 교육을 하였다고 보여지므로, 이는 사회 교육적 측면에서 큰 의의를 갖는다고 하겠다. 즉, 원효의 무애행은 신분적 제약으로 서민들이

82) 陳元重(1983), 「教育社會學原論」, 法文社, p.97.

접근할 수 없었던 불교를 대중화하였으며, 서민들이 가지고 있는 종래의 價値意識·倫理精神의 변화를 이루어지게 한 것이라고 할 수 있는 것이다. 다음의 인용 구절들을 보면 이러한 원효의 무애행과 그 생각이 잘 나타나 있다.

…行에도 대략 삼종이 있으니, 첫째는 大慈의 이름을 듣고 공경하는 마음으로 그 앞에 지은 죄를 뉘우치는 것이고, 둘째는 慈氏라는 이름을 듣고 이 명호가 지니고 있는 덕을 우러러 믿는 것이며, 셋째는 탑을 쓸고 땅을 곱게 칠하며 향과 꽃을 공양하는 등 여러 가지 사업을 행하는 것이다.… 83)

…원효는 마을마다 노래(無礙歌)하고 춤을 추며(無礙舞) 교화하고 돌아다녀서, 가난뱅이 거지나 더벅머리 철없는 아이들까지도 모두 부처님의 명호를 알았으며, 누구나 다 南無佛을 하게 되었다.… 84)

이처럼 元曉는 先驅者들의 大衆 教化行을 이어받으면서도 教化의 영역과 대상에 있어서 一個의 村落이나 市廛이 아니라 千村萬落(전국)을 무대로, 대중들을 상대로 삼아 無礙行을 하였던 것이다. 佛法을 전국적으로 大衆化하여 대중의 생활과 이탈되지 않는 生活 佛教를 실현하였던 것이다.

따라서 元曉는 교화 영역의 다양함과 교화 방법의 自在한 실천에 있어서, 佛陀 自身の 衆生의 病에 따라 藥을 주는 隨機說法의 방법에서와 같이, 寺院에 거주하지 않고 서민의 세계에 파고들어 방편적 무애행을 하였다는 점에서 社會 教育的 意義를 갖는다고 하겠다.85)

83) 이종오 외(1987), 전계서 권2, 彌勒土生經宗要, p.148

84) 이종오 외(1987), 상계서 권6, 元曉聖師傅記, p.717

85) 朴先榮(1983), 「佛敎와 敎育社會」, 保林社, P.335.

들째, 원효의 무애행은 사회 혁신적 의의를 갖는다.

원효는, 인간은 본래 누구나 출생 신분·사회적 지위 등 환경적 조건에 관계없이 평등하지만 타고난 품성에 따라 어질고 어질지 못함의 차이가 있고, 능력 있는 자와 능력 없는 자의 차이가 있게 된다고 한다. 다시 말하면 인간 평등에 근거한 계급적 분화가 없는 데로 이르게 하기 위한 하나의 방법으로서 ‘一乘의 法’을 說하였던 것이다.

[法華經宗要]에서 [妙法蓮華經] 方便品을 인용하여 다음과 같이 설하였다.

“... 모든 부처님은 역시 무량수의 방편으로 가지가지의 因緣과 譬喩와 言辭로 衆生을 위하여 여러 가지 法을 說하였는데, 이러한 法 모두는 一佛乘을 위한 것이다. 그러므로 이 모든 중생은 佛을 따라서 法을 듣고 究竟에는 모두 一切種智를 얻기 때문이다...”⁸⁶⁾

즉 그는, 佛陀는 衆生들에게 種種의 法을 說하였지만, 그러한 法은 ‘一佛乘’이라고 하는 깨달음의 경계에 도달하기 위한 方便的 意味를 지닌다고 보고 있는 것이다.

따라서 원효의 一乘에 이르기 위한 方便的 見解는 인간이 평등하다는 관점 하에서, 개개인이 佛法의 種種法에 따라서 實踐 修行하여 教化가 가능하다고 파악하고 있는 것이다.

원효의 무애행은 教化 方法으로서는 一心이라고 하는 계획된 목표

86) 趙明基 編(1978), 전게서,法華經宗要, p.26 中段.

是諸佛 亦以無量數方便 種種因緣譬喩言辭 而爲衆生 演說諸法 是法皆爲一佛乘 故是諸衆生 從佛聞法 究竟皆得一切種智故.

에로 개개인을 이끌기 위한 唯心에 의한 方便 敎說이며, 그와 같은 方便法에 따라서 개개인이 내면적으로 淨化했을 때 개인적인 양심이 형성되며, 개인이라는 단위가 점차적으로 一心이라고 하는 窮極的 目標에 도달하게 되어 淨土와 같은 이상적 사회가 형성된다는 사회 혁신적 성격을 갖는다고 볼 수 있겠다. 즉, 원효의 ‘一心을 근거로 하는 無礙行’에 의해 淨土 思想(阿彌陀佛의 本願力에 의지하여 淨土의 실현을 추구하는 제반 이론과 방법)은 정토 신앙으로 신라 전역으로 퍼져 나가게 되었다고 볼 수 있다.

정토 신앙의 대전제는 극한 상황과 범부 의식이다. 즉, 극한 상황에 처하여 자신의 힘으로 깨달음을 실현할 수 없는 나약하고 罪障이 두꺼운 범부를 의식하고 그런 의식 위에서 싹터 그 싹이 대승 불교의 풍토 속에서 독특한 결실을 보게 된 것이라 할 수 있다.

정토 신앙의 목적은 淨土 往生(西方淨土에서의 새로운 출생)이며, 아미타불의 본원력에 의지하므로 방법은 단지 ‘南無阿彌陀佛’을 念하는 것 등이다. 이는 다음의 인용 구절에서 잘 나타나 있다.

“... 사람이 혹 예배하거나, 다만 합장하거나, 한 손을 들거나, 조금 머리를 숙이거나, 한번 南無佛을 부르더라도 다 성불한다... 87)

... 원효가 보인 자취는 변화가 많았고, 사람을 교화함에도 그 방법이 일정하지 않았다. 혹은 쟁반을 던져 대중을 구하였고, 혹은 물을 뱉어 화재를 꺾으며, 때로는 여러 곳에 형체를 나타내었고, 때로는 六方に 몸을 숨겼다... ”88)

오랜 삼국의 정립과 통일의 과정에서 무수한 전쟁과 부역, 그리고

87) 이종오 외(1987), 전계서 권1, 法華經宗要, p.50

88) 이종오 외(1987), 상계서 권6, 宋高僧傳 권4 의해편, p.732

세금 등으로 도탄 지경에 있던 신라의 서민들에게 원효의 무애행은 엄청난 반향을 일으켰으며, 이는 왕실과 진골 귀족에 의해 전유물화되었던 귀족적 불교를 서민 불교 화한 일대 혁신이라고 볼 수 있는 것이다.

셋째, 원효의 무애행은 사회 구제적 의의를 갖는다.

新羅는 강력하고 조직적인 귀족 사회의 체제하에서 국가를 유지하기 위하여 전쟁의 준비와 수행, 국방을 위한 築城, 寺塔의 건립 등 국가적 문제를 해결함에 있어서 서민 및 천민과 밀접한 관련을 갖고서 하였다. 즉 왕실을 포함한 왕족과 귀족들로 구성된 지배계급 체제하에서, 이들 귀족들은 眞骨, 6頭品, 5頭品, 4頭品 등으로 分位된 骨品 制度로 많은 특권을 享受하면서 모든 관직을 독점하여 그 職에 수반된 각종 토지와 노예를 소유하는 등 막대한 재산과 권력이라는 특권을 누렸다. 반면에, 서민들은 빈곤과 노역에 시달리면서 수 개의 촌을 관장하는 村主에 의해 국가적 지배를 받으며 수확된 농작물의 일부를 국가에 稅로서 바쳤으며, 국가나 귀족에 대하여 여러 가지 형태로 수탈 대상이 되었다.

이상과 같은 사회적 현실 하에서 彌陀 信仰은 善德王(632-646)때를 전후하여 新羅에 들어와 文武王 時代에는 元曉의 무애행에 의해 민간에 널리 유포되었다. 그러므로 彌陀 信仰의 유포로 왕실과 귀족의 전유물로만 여겨졌던 불교는 점차 개인적인 모습으로 발전하여, 일반 서민들의 정신세계에 지대한 변혁을 주어서 폭넓은 인생관과 국가관을 갖게 하였다.

이와 같은 方便的 教化行에 의해 大衆化한 彌陀 信仰은 원효의 경우 이론을 위한 공허한 이론이 아니라, 대중을 교화하기 위한 실천 의지를 갖게 하는 社會 救濟的 特徵을 갖는다고 볼 수 있다.

즉, 원효는 [阿彌陀經疏]에서,

“... 이 淸淨에는 네 가지 門이 있다. ①은 圓滿門인데 오직 佛 如來만이 이 門에 들어간다. 本業經에 설한 바와 같다. ②는 一向門인데 八地 이상의 菩薩이 이 門에 들어간다. 攝大乘論에 설한 바와 같다. ③은 純淨門인데, 오직 歡喜地 이상 菩薩만이 이 門에 들어간다. 解沈密經에 설한 바와 같다. ④는 正定聚門인데, 오직 無退者만이 이 門에 들어간다. 邪定聚 및 不定聚는 없다. 兩卷經에 설한 바와 같다. 보통 극락세계를 논하면 이 네 가지 門을 갖추게 된다...”⁸⁸⁾

라고 하면서 극락을 圓滿門·一向門·純淨門·正定聚門 등 四門에서 菩薩修行位인 佛地·八地 以上 菩薩·歡喜地 以上 菩薩·無退者(正定聚) 등의 입장에서 보고 있다. 다시 말하면 원효는 菩薩道の修行位의 입장에서 극락을 파악하고 있는 것이다.

그런 점에서 원효는 사회적으로 불안한 형세 속에서 이와 같은 菩薩修行位의 관점에 의거한 무애행을 하였다고 보여지므로 원효의 무애행은 사회 구제적 의의를 갖는다고 볼 수 있는 것이다.



88) 大正新修大藏經刊行委員會 編(1934),전계서,37卷,元曉撰,佛說阿彌陀經疏, p.348. 中段.

然入此淸淨有其四門 一圓滿門 唯佛如來 得入此門 如本業經說 二一向門 八地已上菩薩 得入此門 如攝大乘論說 三純淨門 唯有第三極歡喜地已上菩薩得入此門 如解沈密經說 四正定聚門 唯無退者 得入此門 無邪定聚及不定聚 如兩卷經說 通論極樂世界 具此四門.

V. 結 論

이상과 같이 원효의 무애행에 대해 시대적 배경, 기본 사상이 되는 일심·화쟁, 그리고 그 내용과 교육적 의의로 나누어 고찰하였다. 연구 결과는 다음과 같다.

첫째, 원효가 무애행을 하게 된 시대적 배경은 다음과 같다.

① 신라 불교는 외적으로는 왕조의 세속적 목적에 따라 불교 본연의 목적을 찾지 못하는 眞·俗의 갈등이 있었다.

② 불교 내적으로는 각 종파의 난립에 따른 교리 갈등, 특히 無·有의 갈등이 있었다. 따라서 불교 계는 정치적 목적에 따라 왕과 진골 귀족들에 의해 장악되었고, 이에 따라 서민들에게 대중화되지 못하는 貴族·庶民의 乖離에 빠져 있었다.

③ 6두품부터 4두품까지의 하급 귀족들의 골품제에 대한 불만이 고조되고 있었으며, 특히 서민들은 여러 가지 신분적 제약과 전쟁, 노역, 그리고 조세의 부담 등으로 극한적 상황에 있었다. 따라서 신라불교는 대 개혁을 요구하고 있었다고 보여진다.

이러한 시대 상황에서 원효는 수학 과정에서 해공, 대안 등의 대중 교화에 큰 영향을 받았고, 두 번에 걸친 唐나라 유학 시도 과정에서 서민들의 비참상을 체험하였다. 특히 '心生即種種法生 心滅即種種法滅'이라는 큰 깨달음을 얻었다. 이를 계기로 원효는 대중에 대해 불타의 가르침을 이론에서 그치는 것이 아니라 실천을 통하여 보이는 무애행을 하게 되었음을 알 수 있었다.

둘째, 무애행의 기본 사상은 모든 것의 원천이요 모든 상대적 차

별을 떠나는 一心으로 귀결된다. 이것을 근거로 하여 極端을 떠나고 여러 이론에 대해 肯定과 否定의 自在, 同意도 않고 異義도 하지 않고 說하여 모든 쟁론을 會通하는 和諍으로 나아간다.

셋째, 무애행이란, 立·破, 染·淨, 眞·俗, 有·無 등 모든 상대적 차별상에 걸림이 없는 眞如한 경지인 무애를 취하여 무애호를 두드리고 무애가를 부르며 무애무를 추는 등 다양한 방법을 이용한 교화행을 의미한다.

넷째, 무애행의 내용은 俗服을 입고 친촌 만락을 부유하면서 서민들과 함께 생활하는 가운데 ‘南無阿彌陀佛을 부르고, 예배, 합장을 하는 등의 단순한 방법으로도 성불할 수 있다’고 하는 방편적 대중교화를 하였으며, 화쟁을 통하여 모든 쟁론들을 회통시키는 것이었다.

다섯째, 원효의 무애행은 다음과 같은 교육적 의의를 갖는다.

① 신분적 제약으로 교육의 기회가 막혀 있던 대중들과 직접적인 교류를 통하여 의식의 전환을 이루었다.

② 불교의 평등사상을 근거로 무식한 자라도 누구나 淨土 往生할 수 있다고 하여 불교를 대중화하였다.

③ 도탄에 빠져 소외되어 있는 대중들과 같이 호흡하면서 그들에게 희망을 주는 菩薩道를 행하였다.

한편 요석궁의 寡公主를 통해 무열왕과 결합하여 신분적 제약을 벗어나고자 하였고, 무애행의 결과 불교가 대중화되어 이를 통해 국가의 통치 이념이 보완되고 사회 통합이 이루어졌다고 하여 원효의 무애행을 정치적으로 볼 수도 있다. 그러나 원효가 요석궁의 과공

주와 결합한 것은 당시의 불교 내외적인 문제들을 해결하기 위한 하나의 방안이라고 보아야 할 것이다. 왜냐하면, 요석궁의 과공주와의 결합 이후 원효가 어떠한 신분적 상승, 관직, 정치적 특권, 불승으로서의 특혜 등을 특별히 얻은 바 없으며, 오히려 서민들 속에 뛰어들어 고난의 무애행을 하였기 때문이다. 즉, 원효는 깨달음을 혼자만의 득도로 끝낸 것이 아니라, 맑고 깨끗하며 고요한 본래의 마음인一心과 모든 쟁투를 和靜하는 和靜을 근거로 무애행을 함으로써 이론적·형식적인 불교에서 탈피하여 이론과 실천을 조화시켰다고 할 수 있다. 이는 귀족의 전유물 화하여 정치적으로 이용되었던 신라 불교를 대중화하여 신라 사회에 일대 혁신을 이루었던 것이라 할 수 있다.

특히 주목할 것은 원효가 무애행을 통하여 교조적인 낡은 종교적 관습에서 벗어나 자유인으로서, 천촌만락을 떠돌아다니며 無礙鉢을 두드리고, 無礙歌를 부르고, 無礙舞를 추면서, 극한 상황에서 미망에 휩싸인 서민들과 하나가 되어 참된 弘益 衆生의 淨土를 실현하려고 하였던 점은 역사적으로 높이 평가되어야 할 것이다.

따라서 원효의 무애행은 진여한 일심을 통하여 가치관의 혼란으로 자기를 상실해 가고 있는 현대인들에게 자기의 본모습을 자각하게 하는 계기를 부여해 줄 수 있다고 하겠으며, 쟁투를 회통하는 화쟁을 통하여 여러 가치관의 혼재로 인한 갈등 상황을 해소할 수 있는 계기를 마련해 줄 수 있다고 하겠다.

參 考 文 獻

1. 漢譯 原典

元曉 撰 金剛三昧經論

元曉 撰 起信論疏

元曉 撰 大乘起信論疏別記

元曉 撰 無量壽經宗要

元曉 撰 法華宗要

元曉 撰 菩薩戒本持犯要記

元曉 撰 涅槃宗要

元曉 撰 二障義

元曉 撰 本業經疏

元曉 撰 十門和諍論

元曉 撰 遊心安樂道

元曉 撰 海沈密經疏

元曉 撰 佛說阿彌陀經



제주대학교 중앙도서관
JEJU NATIONAL UNIVERSITY LIBRARY

2. 單行本

金富軾(1145), 「三國史記」, 辛鎬烈 譯(1976), 東西文化社

金勝惠(1986), 「宗教學의 理解 - 宗教研究方法論을 中心으로 -」, 분도出版社

- 金煥泰(1978), 「新羅佛教研究」, 民族文化社
- _____ (1979), 「新羅佛教思想研究」, 信興出版社
- _____ (1986), 「韓國佛教史概說」, 經書院
- 김정배(1986), 「한국 고대 국가 기원과 형성」, 고려대출판부
- 金哲竣(1975), 「韓國 古代 社會 研究」, 知識産業社
- 大正新修大藏經刊行委員會 編(1934), 「大正新修大藏經」, 同委員會
- 東國大學校 佛教文化研究院(1982), 「韓國華嚴思想研究」, 東大出版部
- _____ (1985), 「韓國淨土思想研究」, 東大出版部
- 東國大學校 佛典刊行委員會 編(1979), 「韓國佛教全書 第1,2冊」, 同委員會
- 朴先榮(1983), 「佛敎와 敎育社會」, 保林社
- 朴鍾鴻(1972), 「韓國思想史(瑞文文庫 11)」, 서문당
- 변태섭(1989), 「한국 통사」, 삼영사
- 岸本英夫, 「宗敎學」, 朴仁載 譯(1983), 김영사
- 安浩相·李丙焄 譯(1990), 「한국의 민속·종교사상」, 三省出版社
- 梁銀容 編(1979), 「新羅 元曉 研究」, 圓光出版部
- 吳庚煥(1984), 「宗敎社會學」, 서광사
- 禹貞相·金煥泰(1968), 「韓國佛敎史」, 進修堂
- 尹絲淳·高翊普 編(1984), 「韓國의 思想」, 열음사
- 李基白(1974), 「新羅 政治社會史 研究」, 一潮閣
- _____ (1982), 「韓國史講座」, 一潮閣
- _____ (1986), 「韓國史新講」, 一潮閣
- _____ (1986), 「新羅思想史 研究」, 一潮閣
- 李基東(1987), “한국 고대 국가 기원론의 현단계” 「한국상고사의 제문제」,
한국정신문화연구원
- 李箕永(1982), 「韓國佛敎研究」, 韓國佛敎研究院
- _____ (1984), 「元曉思想1」, 三省出版社
- _____ (1986), 「元曉思想1」, 弘法院

- _____ (1990), 「韓國의 佛教思想」, 三省出版社
- 李英茂(1987), 「韓國의 佛教思想」, 民族文化社
- 李璋鉉外(1982), 「社會學의 理解」, 法文社
- 李鍾旭(1982), 「新羅 國家 形成史 研究」, 一潮閣
- 李鍾益(1975), 「東方思想論叢」, 寶蓮閣
- _____ (1977), 「元曉의 根本思想 研究」, 東方思想研究院
- 이종호의 역(1987), 「국역원효성사전서」, 보림각
- 李鉉淙(1982), 「韓國의 歷史」, 大旺社
- 趙南旭 編(1991), 「한국 윤리의 검토」, 부산대학교 출판부
- 趙明基(1962), 「新羅 佛教의 理念과 歷史」, 經書院
- _____ 編(1978), 「元曉大師全集」, 寶蓮閣
- 陣元重(1983), 「教育社會學原論」, 法文社
- 崔仁鶴(1986), 「文化人類學」, 새문社
- 韓國古代史研究會(1989), 「韓國 古代史 研究」, 知識産業社
- 韓國精神文化研究院(1984), 「韓國精神文化研究의 現況과 進路」, 同 出版部
- 黃淇江(1977), 「一然作品集」, 螢雪出版社



3. 事典類

- 법보원(1961), 이운허 編, 「佛敎辭典」
- 教育圖書(1994), 李弘植 編, 「한국사대사전(상,하)」
- 學園出版公社編纂局 編(1994), 「세계대백과사전」, 同出版公社

4. 論文

- 姜普哲(1969), “新羅의 祿邑에 대하여”, 「李弘植紀念韓國史學論叢」
- 高翊晉(1973), “元曉의 起信論疏·別記를 통해 본 眞俗圓融無礙觀과 成立理論”, 「佛教學報」 10輯
- _____ (1975), “元曉思想의 實踐原理”, 朴吉眞博士紀念韓國佛教思想史
- _____ (1981), “元曉思想의 史的 意義”, 「東國思想」 14輯, 東國大 佛教大學
- _____ (1991), “元曉思想의 和靜的 性格” 「韓國의 思想」, 열음사
- 郭滿淵(1974), “佛教의 社會改革思想研究”, 東國大學校 碩士學位論文
- 金煥泰(1969), “新羅佛教大衆化의 歷史와 그 思想 研究”, 「佛教學報」 6輯
- _____ (1980), “傳記와 說話를 통한 元曉 研究”, 「佛教學報」 17輯
- 金宰盛(1988), “初期佛敎에 있어서의 人間理解-五蘊說과 十二緣起說을 中心으로-”, 碩士學位論文, 서울대학교 대학원
- 金哲堧(1956), “高句麗, 新羅의 官階 組織의 成立過程”, 「李丙彥 紀念論叢」
- 金恒培(1964), “本覺과 始覺에 對한 研究(元曉의 海東疏를 중심으로)”, 碩士學位論文, 동국대학교 대학원
- _____ (1976), “元曉 一心思想의 本質과 그 理論的 構造”, 「東國大論文集」 15輯
- 金桐熙(1980), “現存撰疏를 통해 본 元曉의 華嚴經觀”, 碩士學位論文, 동국대학교 대학원
- 노태돈(1981), “국가의 성립과 발달” 「한국사 연구 입문」, 지식산업사
- 陸植培(1985), “萬口念佛會 成立의 意味”, 「韓國淨土思想研究」, 東國大佛教文化研究院
- 朴相權(1977), “人間學的 救濟論의 研究”, 碩士學位論文, 원광대학교 대학원
- 朴性培(1979), “元曉思想 展開의 問題點”, 金奎榮博士華甲紀念論文集刊行會
- 吳剛男(1987), “元曉思想과 現代社會學”, 「佛敎研究」 3, 韓國佛敎研究院

- 신영식(1988), “三國統一의 歷史的 性格”, 「韓國史研究」 61·62合輯
- 申玉姬(1987), “一心과 包括者-元曉와 칼 야스퍼스의 實在觀 比較-”, 「佛
教研究」 3, 韓國佛教研究院
- 李基白(1971), “新羅 六頭品 研究”, 「省谷論叢」 2
- _____ (1975), “新羅初期 佛教와 貴族勢力”, 「震檀學報」 40
- _____ (1978), “新羅統一기 및 高麗 初期의 佛教의 政治理念”, 「大東文化」
6·7合輯
- 李基東(1979), “古代國家의 歷史認識”, 「韓國史論」 6
- _____ (1980), “新羅中代의 官僚制와 骨品制”, 「震檀學報」 50
- 李箕永(1969), “韓國의 思惟의 一傳統,” 「東方學志」 10輯, 연세대동방학연
구소
- _____ (1977), “新羅 佛教의 哲學的 展開”, 「韓國哲學研究」 上卷, 동명사
- _____ (1982), “元曉의 人間觀”, 「哲學的 人間觀」, 韓國精神文化研究院
- _____ (1982), “元曉思想의 現代의 理解”, 韓國佛教研究院
- _____ (1987), “元曉의 哲學”, 「韓國哲學史」 上卷, 동명사
- 李鍾旭(1980), “新羅 帳籍을 통하여 본 統一新羅의 村落支配體制”, 「歷史學
報」 86
- 李鍾益(1977), “元曉의 根本思想 研究”, 「東方思想個人論文集」 1輯, 東方思
想研究院
- _____ (1987), “元曉의 十門和諍論 研究”, 「元曉研究論叢」, 國土統一院
- 殷貞姬(1983), “起信論疏·別記에 나타난 元曉의 一心思想”, 고려대학원박사
학위논문
- 田美姬(1987), “元曉의 身分과 그의 活動”, 서강대대학원석사학위논문
- 蔡洙翰(1977), “佛教와 韓國倫理”, 「現代와 宗教」 1輯, 現代宗教問題研究所
- 崔裕鎮(1980), “元曉의 一心思想”, 서울대 대학원 석사학위논문
- _____ (1985), “元曉의 和諍思想”, 「哲學論集」 2輯, 慶南大 哲學科

<Abstract>

A Study on the Wonhyo's Muae Activity(無礙行)

Kim, Hyun-Chul

National Ethics Education Major
Graduate School of Education, Cheju National University
Cheju, Korea

Supervised by Professor An, Chang-Bum

Nowadays there are political confrontation, social opposition, disorder of the value judgement. Wonhyo's One Mind-Hwajaeng thoughts(一心·和靜思想) can take a great part in overcoming the situations of the value confusion and harmonizing the conflicts which happen among many other political and social positions. Therefore this thesis is to study the educational meaning of Wonhyo's Muae Activity based on One Mind- Hwajaeng thoughts. First, Buddhism in Shilla dynasty (A.D.7C), externally, couldn't be popular among the mass of people because of the strict class distinction and the conflict between Jin(眞) and Sok(俗) as the result of the contention for the throne. Internally the Buddhism had trouble with its sectarian strifes above all the conflict between Being(有) and Nothing(無). There was also the strict class distinction under Golpum system(骨品制度). People had much difficulty in serving in the army and heavy tax burdens, too. Wonhyo was not only influenced by Hyekong(惠空), Daean(大安) and so on but also felt the pain of people on his way to Dang. Especially he was spiritually awakened to come out the distinctive mind when the mind is happened, to disappear the distinctive mind when the mind is gone in the tomb. On this opportunity he civilized the mass of people and put his Muae Activity into practice to harmonize the disputes. Second, the basic thought of Muae Activity is One Mind which is the source of all the things and which can avoid the relative distinction. It is the basis of Hwajaeng to let many other theories exist in harmony, without going to extremes. Third, Muae Activity is based on Muae that cannot be caught by every relative distinction for example to argue vers to argue it away(立·破), dirtiness vers cleanliness(染·淨). It is the activity for the evangelization using the various ways such as beating Muaeho(鬪), singing Muaeaka(歌), and dancing Muaeumu(舞). Fourth, its contents are expediencies for promulgating Buddhism as the following simple ways: He made people repeat Namuamitabul(南無阿彌陀佛), pray to Buddha, worship with their folded hands. Fifth, it has the following educational meanings. ① He could come in direct contact with ignorant people under the class distinction and change their thoughts. ② He popularized Buddhism on the foundation of its own principle of equality. His opinion was that everyone could get to Jyongto(淨土;Sukkavati) whoever belongs to any class. ③ He put Posaldot(菩薩道) into action to give a hope to the miserable who fell into extreme distress while he was acting in common with them. In conclusion, One Mind of Wonhyo's Muae Activity enables the moderns who lose themselves by the disorder of the value judgement to realize what they are. Hwajaeng, harmonizing the conflicts, can give a chance to overcome disagreement as a result of various view points' confusion.

* A thesis submitted to the Committee of the Graduate School of Education, Cheju National University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Education in February, 1997.

附 錄



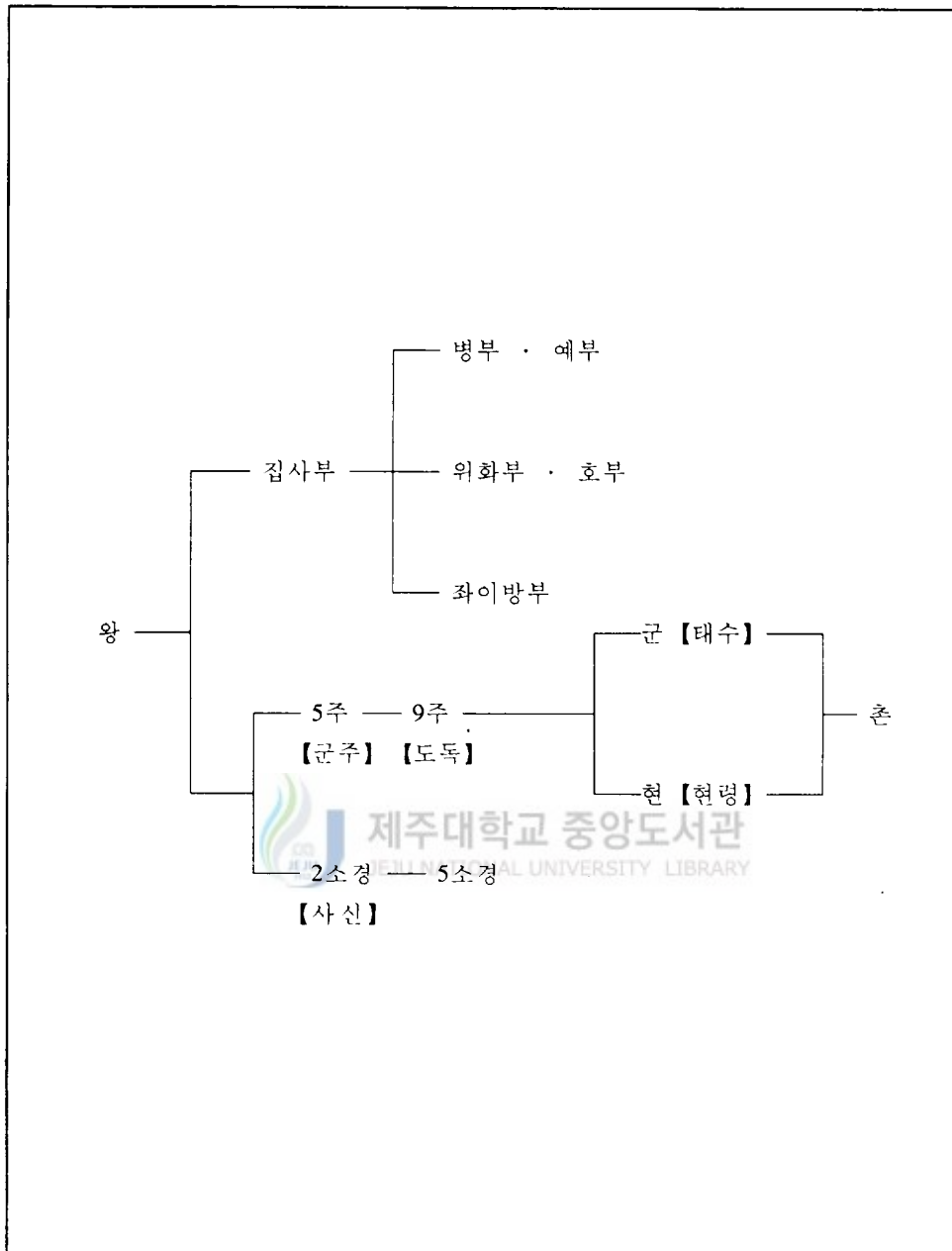
1. 도표

< 表.1 > 新羅의 官階 및 骨品組織

地方官階		中央官階			官職(府)					公服	骨品				
官階	官階名	官階	官階名	備考	令	卿	大舍	舍知	史		眞骨	6 頭品	5 頭品	4 頭品	
		1	이벌찬 (伊伐滄)							紫 衣					
		2	이찬 (伊滄)												
		3	잡찬 (逆滄)												
		4	파진찬 (波珍滄)												
		5	대아찬 (大阿滄)												
		6	아찬 (阿滄)	重-四重						緋 衣					
1	약간	7	일길찬 (一吉滄)												
2	술간	8	사찬 (沙滄)												
3	고간	9	급벌찬 (級伐滄)												
4	귀간	10	대나마 (大奈麻)	重-九重						靑 衣					
5	선간	11	나마 (奈麻)	重-七重											
6	상간	12	대사 (大舍)							黃 衣					
7	간	13	사지 (舍知)												
8	일벌	14	길사 (吉士)												
9	일척	15	대오 (大烏)												
10	피일	16	소오 (小烏)												
11	아척	17	조위 (造位)												

資料 : 이흥직편(1994), 「한국사대사전」 상권, 교육도서, p.108

< 表.2 > 新羅 - 統一新羅時代의 政治組織



資料 : 표1과 같음

< 表.3 > 新羅의 政治 變遷

	上 代	中 代	下 代
시 대	박혁거세 - 진덕여왕	무열왕 - 혜공왕	선덕왕 - 경순왕
골 품	성골 왕위 시대	진골 왕위 시대	진골 왕위 시대
왕 통	내물계	무열계	방계 내물왕계
수 상	상대등	시 중	상대등
통치체제	귀족 연합 체제	전제 왕권 체제	귀족 연립 체제
집권체제	중앙 집권 형성기	중앙 집권 완성기	중앙 집권 붕괴기

資料 : 표1과 같음.

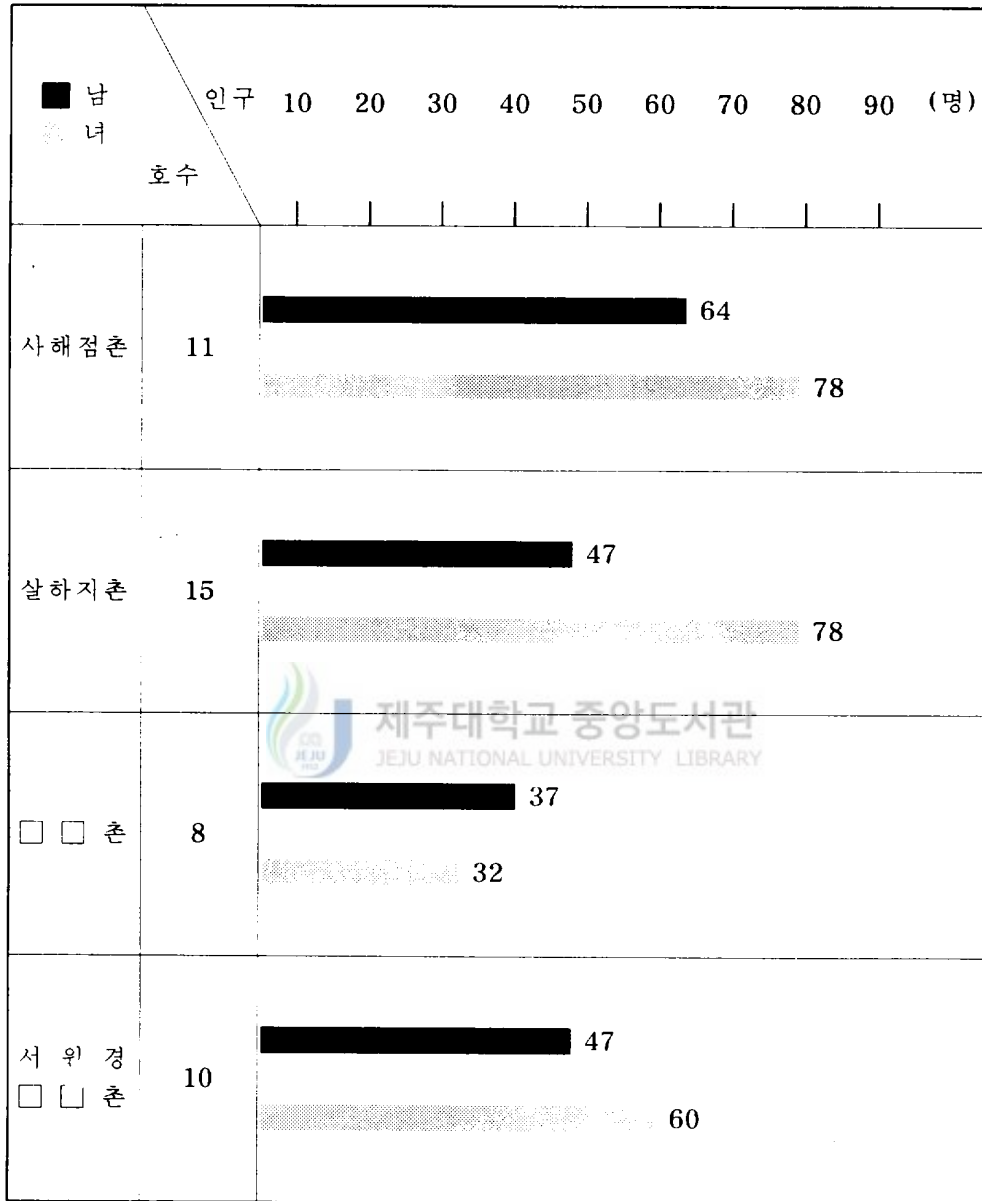
< 表.4 > 新羅의 五教 九山

區分	宗派	教名	根本道梁	創立者	支持勢力	性格	降盛時期	影響
五 教	宗 教	涅槃宗	全州 景福寺	普德	中 央 貴 族	불경·교리 중시 전통·권위 중시	신 라 중 대	조형 예술 발달 신라 체제 지지
		戒律宗	梁山 通度寺	慈藏				
		法性宗	慶州 芬皇寺	元曉				
		華嚴宗	榮州 浮石寺	義湘				
		法相宗	金堤 金山寺	眞表				
九 山	宗 山	迦智山	長興 寶林寺	道義	地 方 家 族	종교적 각성 중시 형식과 권위 부정	신 라 하 대	조형 예술 쇠퇴 신라 체제 반대 한문학 발달
		實相山	南原 實相寺	洪陟				
		桐裡山	谷城 大安寺	惠哲				
		闍崛山	江陵 堀山寺	梵日				
		聖住山	保寧 聖住寺	無染				
		鳳林山	昌原 鳳林寺	玄昱				
		龜子山	寧越 興寧寺	道允				
		曦陽山	聞慶 鳳岩寺	智誥				
		須彌山	海州 廣照寺	利嚴				

資料 : 학원출판공사편찬국 편(1994), 「세계대백과 사전」 권18, 학원출판공사, p.589

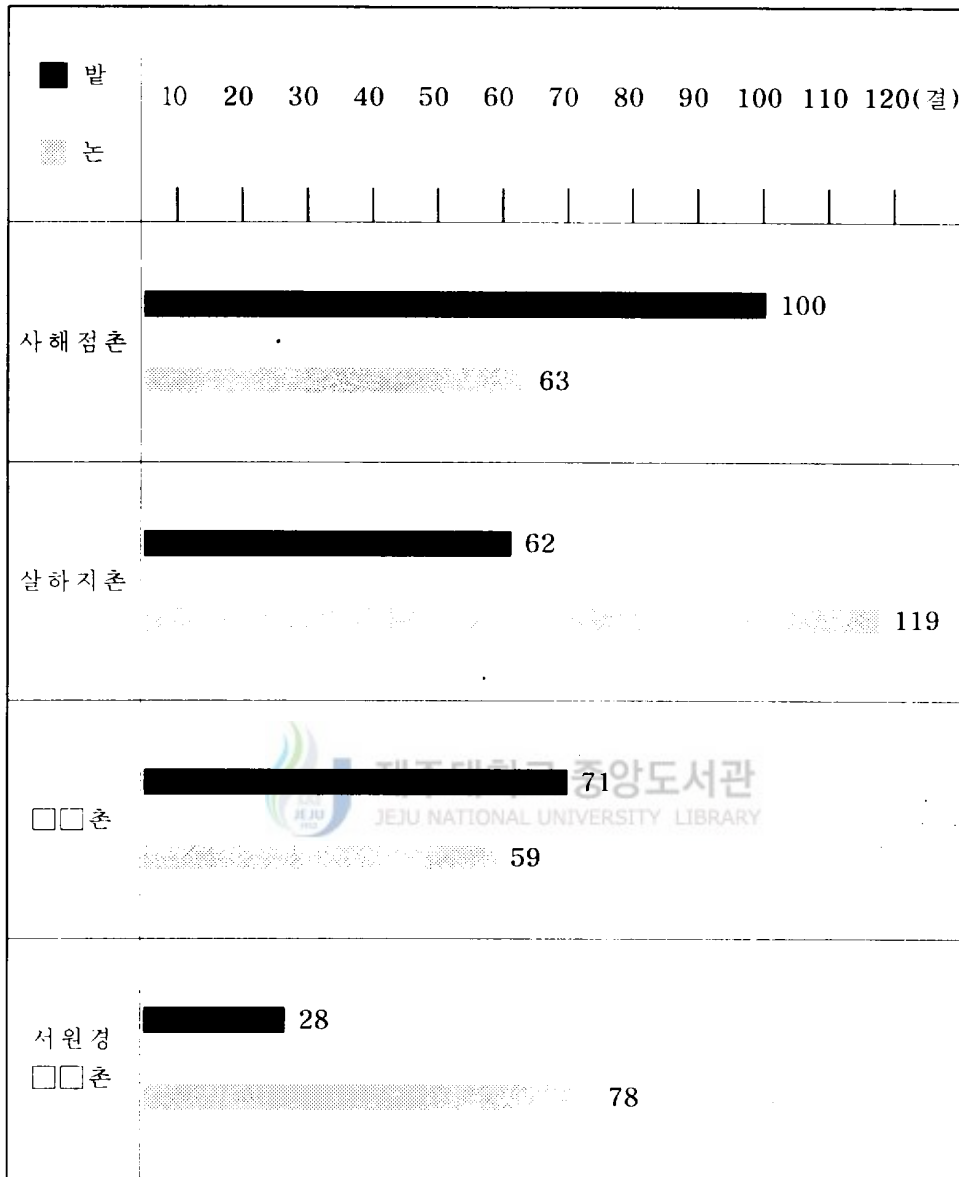
< 表.5 > 新羅人の 村落 構造(出典: 新羅帳籍)

5 - 1 [인 구]

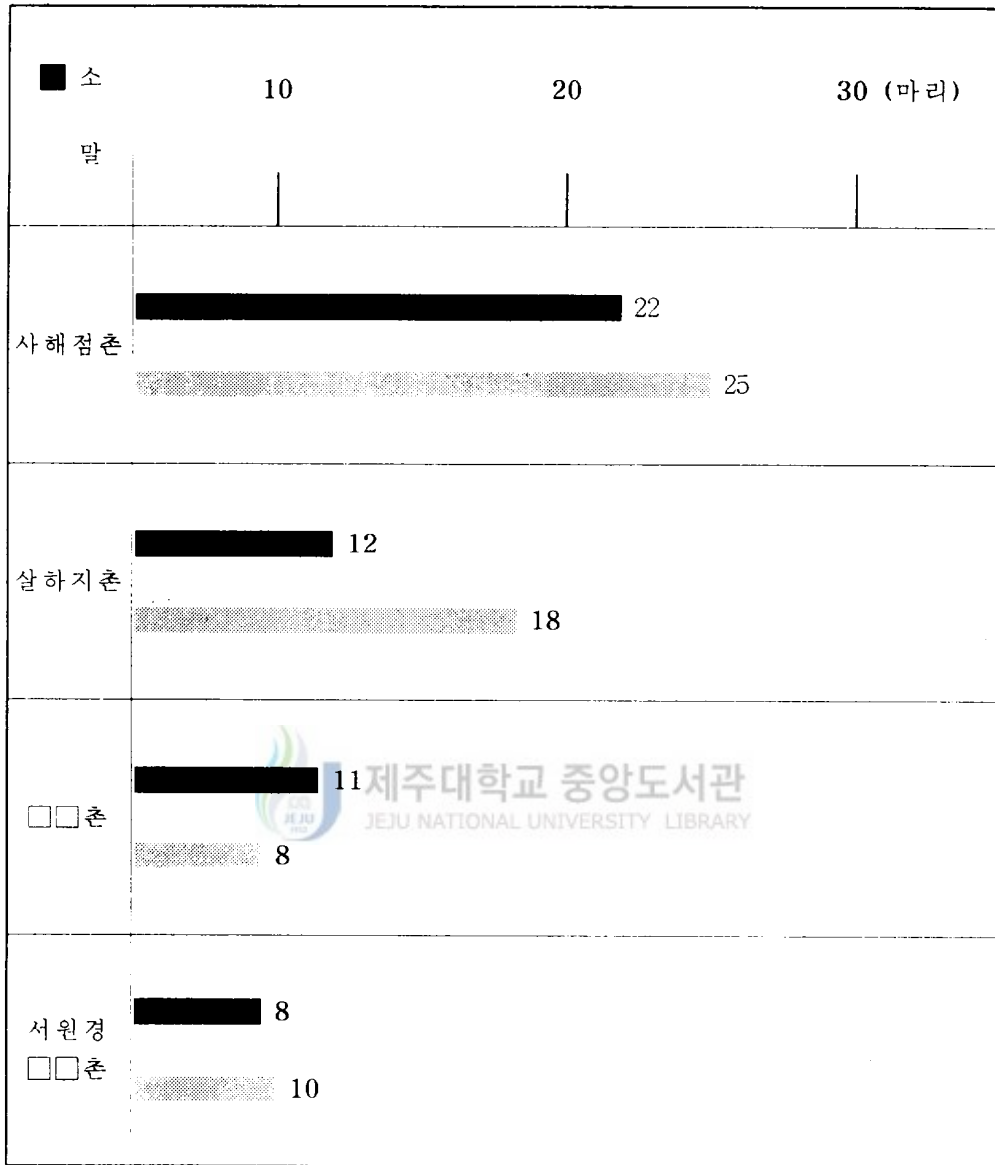


제주대학교 중앙도서관
JEJU NATIONAL UNIVERSITY LIBRARY

5 - 2 [토 지]

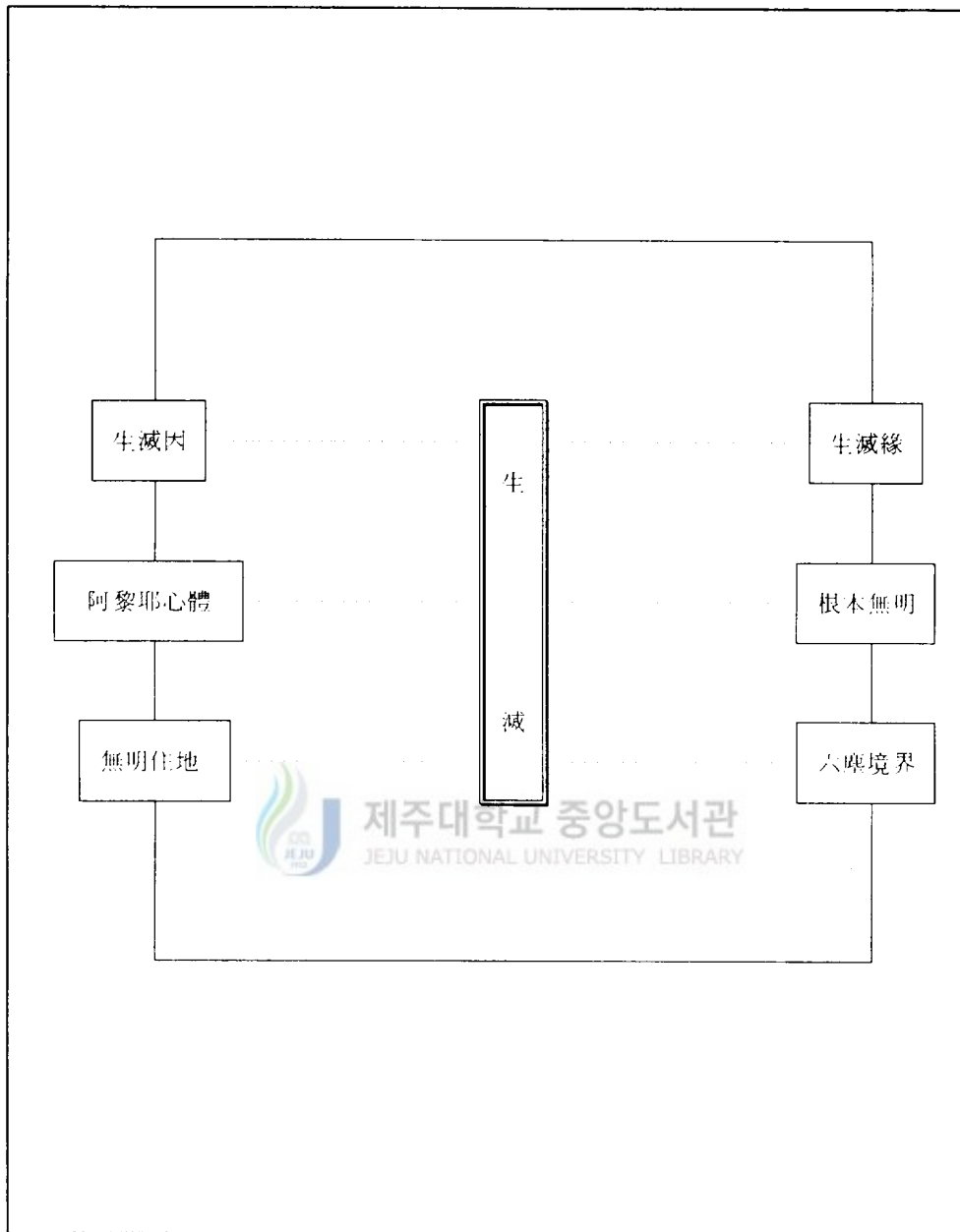


5 - 3 [가 축]



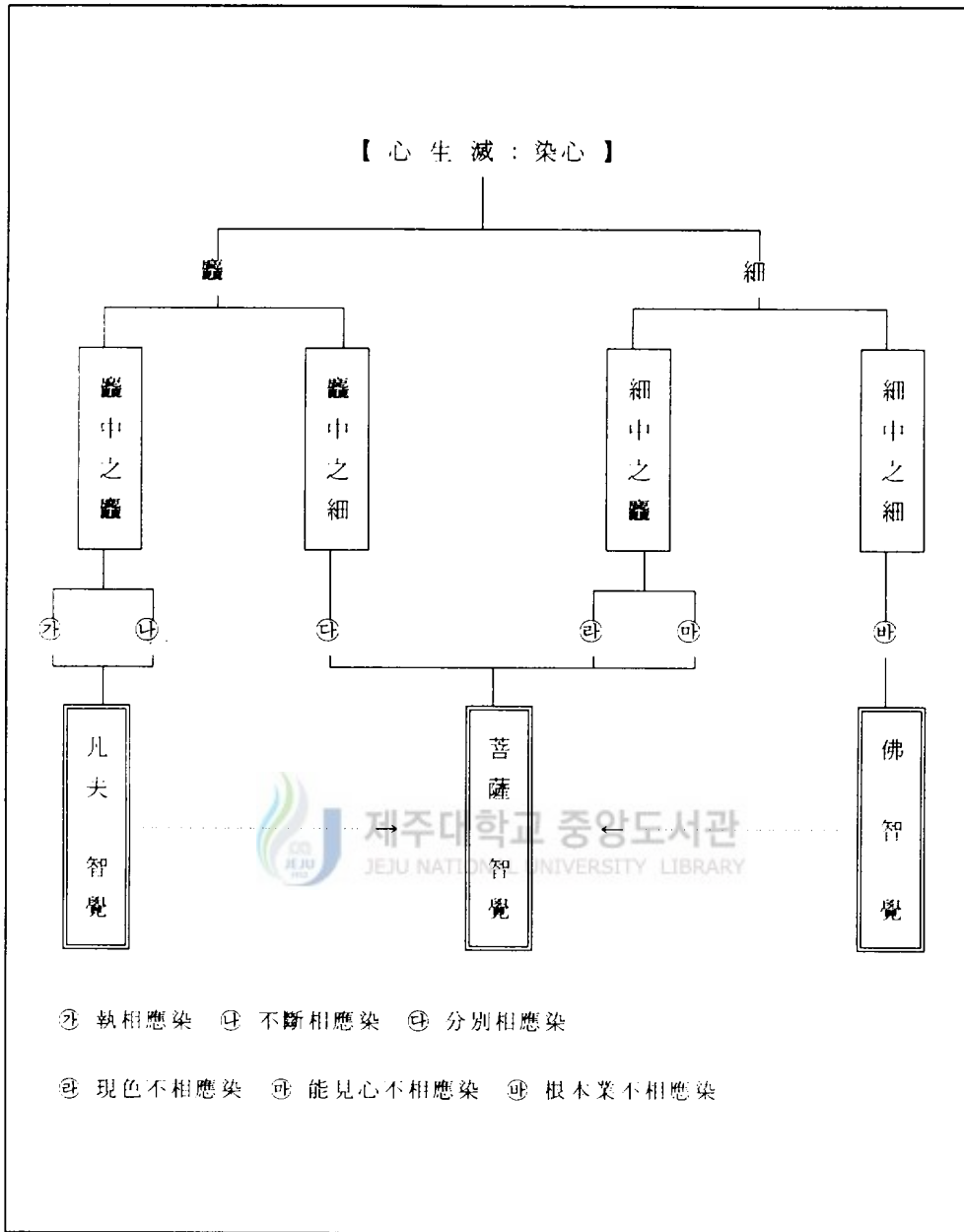
資料 : 李弘植編(1994), 「한국사대사전」 상권, 교육도서, p.895

< 表.6 > 生滅의 因緣



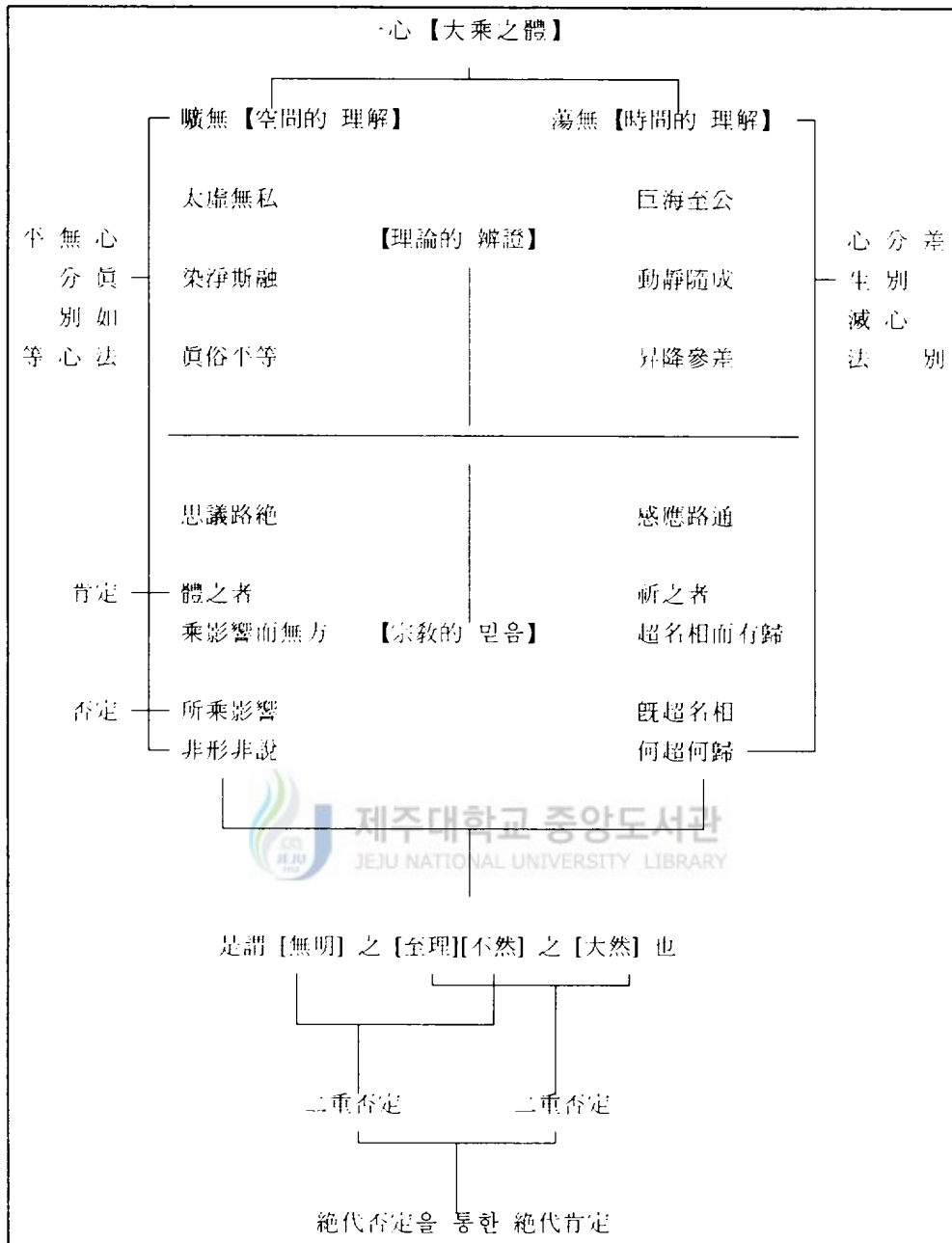
資料：李箕永(1984),『元曉思想』, 三春出版社, p.194 參照

< 表.7 > 生滅의 樣相



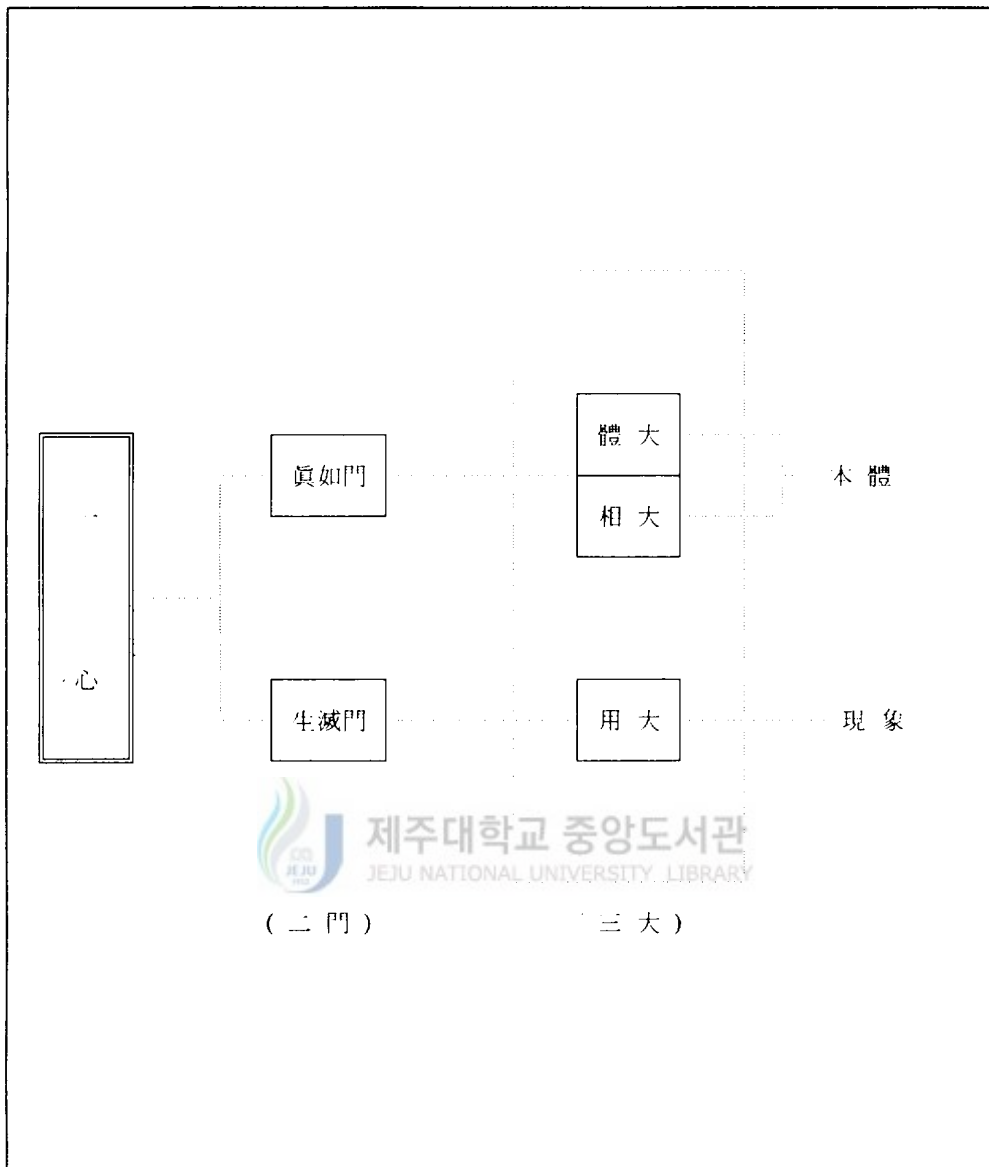
資料：李箕永(1984), 「元曉思想」, 三省出版社, p.195 參照

<表.8>—心の論理構造



資料：李箕永(1984),「元曉思想」, 三哲出版社, pp.92-96 參照

< 表.9 > 大乘(一心・二門・三大)의 構造



資料：李箕永(1984),「元曉思想」, 三省出版社, pp.92-96 參照

< 表.10 > 十門和諍論의 復元

區分	項 目	根 據
1	三乘 · 乘 和 諍 門	法華經宗要
2	空有異執 和 諍 門	十門和諍論斷片 起信論同異集
3	佛性有無 和 諍 門	
4	我法二空 和 諍 門	
5	三性 · 異 和 諍 門	起信論疏 · 別記
6	五性差別 和 諍 門	華嚴教分圓通抄
7	二障異義 和 諍 門	障義
8	涅槃異義 和 諍 門	起信論同異集 涅槃經宗要
9	佛身異義 和 諍 門	
10	佛性異義 和 諍 門	

資料:李種益(1987), “元曉의 十門和諍論 研究”, 「元曉研究論叢」, 國土統一院, p.p.442~462참조

2. 용어정리

- 1)각(覺)-①본래부터 있는 것이라는 관점에서 本覺, ②無明의翳氣에 때문에 가려 있어 나타나지 않을 때 不覺, ③어느 계기에 그 본 바탕이 드러나기 시작할 경우 始覺
- 2)겁(劫)-아주 오랜 시간
- 3)귀명(歸命)-①歸(敬畏하며 따라간다, 방향을 그리로 돌린다), ②命(목숨의 근원, 모든 감각적·심리적 기능을 통제하는 것)
- 4)단상(斷常)-萬有는 무상한 것이어서 實在하지 않는 것처럼, 사람도 죽으면 몸과 마음이 모두 없어져 空에 돌아간다고 고집하는 斷見과 모든 것은 영원히 변치 않고 죽었다가는 다시 태어나서 끝없는 윤회를 되풀이할 뿐이라는 常見의 두가지 그릇된 견해
- 5)대묘(大廟)-시조의 묘 또는 그 사당, 왕실의 사당
- 6)마명(馬鳴)-1~2세기 때의 인도의 시인, 大乘의 論師
- 7)무명(無明)-眞如한 Alaya識이 翳氣 때문에 더럽혀진 상태
- 8)무루(無漏)-漏는 須臾의 다른 이름. 즉, 번뇌가 없는 깨달음의 경계
- 9)무리지다. 불연지대연(無理之至理不然之大然)-상대적 도리가 아닌 지극한 도리, 즉 상대적인 긍정이 아닌 여실한 대긍정을 말함. 不然之大然是 또 '그렇지 않지만 아주 큰 의미에서 그렇다'하는 마음가짐을 말하며, 無理之至理는 모든 자질구레한 특수하고 특정적인 진리가 아니지만, 모든 것에 다 통하는 진리를 뜻함
- 10)미추왕(味鄒王)-신라 제 13대(재위 262-283) 왕, 호는 味鄒, 味照, 末祖, 성은 金氏, 闕知의 후손, 妃는 昔氏(助賁王의 딸), 김씨왕의 시조로 沾解王이 아들이 없이 죽자 왕이 됨. 百濟의 烽山城·槐山城 침략을 격퇴시키고, 농사를 장려함, 능은 大陵 또는 竹長陵이라 한다.
- 11)방편(方便)-궁극적 진리에 대한 깨달음(bodhi)을 향해 점진적으로 접근시켜 나가는 教化의 방법
- 12)보리(菩提)-言辭가 사라지고 생각이 끊긴 상태로 궁극적 진리에 대한 깨달음
- 13)보살(菩薩)-菩提薩陀(bodhisattva)의 준말, 깨달음을 구하는 사람
- 14)부정취(不定聚)-그 마음가짐이 확실치 않아 좋은 계기를 만나면 진보하고, 나쁜 계기를 만나면 퇴보하는 등, 根性이 일정치 않은 사람들
- 15)사대(四大)-물질세계를 구성하는 네가지 요소(地·水·火·風)
- 16)사무량심(四無量心)-중생을 대하는 네가지 마음가짐(慈·悲·喜·捨)

- 17)사무애변(四無礙辯)-四辯,菩薩의 막힘없는 네가지 설법(法·義·辭·樂說 無礙)
- 18)사섭법(四攝法)-중생을 포섭하는 네가지 방법(布施攝·愛語攝·利行攝·同事攝)
- 19)삼계(三界)-生死流轉을 거듭하는 어지러운 세계(欲界·色界·無色界)
- 20)삼세육추(三細六麤)-사람의 생각이 타락해가는 流轉過程을 인과관계로 설명한 것
- (1)삼세(三細)-衆生이 가지고 있는 미세한 모습 세가지 ①無明業相(業識;生滅의 근본원인), ②能見相(轉識;적극적·주동적·능동적으로 무슨 대상을 인식하는 행위), ③境界相(現識;능견을 할 때 눈앞에 나타나는 것들)
- (2)육추(六麤)-衆生이 가지고 있는 거지른 모습 여섯 가지 ①智相(객관적인 대상, 즉 경계에 대한 분별이 생기는 모습, 분별을 통해 사람은 좋아하는 것과 싫어하는 것을 가림), ②相續相(분별하는 마음이 오래도록 지속되는 것), ③執取相(분별심이 오래되어 집착하게 되는 것), ④計名字相(실제와는 다른 어떤 허황한 망상을 그리며 그것을 실제인 양 착각하는 잘못된 마음가짐의 모습), ⑤起業相(계명자상에 따라 잘못된 일을 저지르는 것), ⑥業繫苦相(자기가 저지른 잘못된 일에 얽매어 고통에 빠지는 것)
- 21)삼승(三乘)-聲聞乘(四諦八正道를 닦아 涅槃을 證得하는 길),辟支佛乘(十二緣起를 닦아 모든 법의 因緣을 잘 아는 길),菩薩乘(六波羅密을 닦아 깨달음을 구하는 길)
- 22)삼신(三身)-法身(體;사물의 토대, 근원;진리 그 자체이기만 한 몸),報身(相;屬性,外形,狀態 등 어떤 실체의 양상;如來,오랜 수행의 결과로 얻은 가장 이상적인 인간의 몸),應身(用;실체의 기능,작용;중생들에게 좋은 일을 하기위해 여러 몸으로 변화시켜 나타나는 몸)
- 23)삼장(三藏)-經(부처의 설법)·律(계율을 기록한 것)·論(經·律에 대한 論書)
- 24)삼학(三學)-불교 수행자들이 꼭 닦아야 할 세 가지 법으로 戒(나쁜 것을 하지 않는 것),定(고요하고 편하게 마음을 가나뎠는 것),慧(번뇌를 없애고 진리를 발현시키는 지혜)
- 25)세간(世間)-時間(世)과 空間(間)
- 26)손감변(損減邊)-무엇을 없애고 줄이는 것만 아는 치우친 생각
- 27)습기(習氣)-오랜 옛날부터 조상 대대로 물려받은 좋지 못한 버릇의 힘
- 28)十方三世(十方三世)-東·西·南·北·北東·北西·南東·南西·上·下의 모든 장소와 過去·現在·未來
- 29)십선업(十善業)-十惡을 범하지 않는 열가지 善業으로 不殺生(살생하지 않음)·不偷盜

- (도둑질하지 않음) · 不邪淫(음행하지 않음) · 不妄語(헛된 말을 하지 않음) · 不兩舌
(두가지 말을 하지 않음) · 不憍(욕설하지 않음) · 不綺語(속이는 말을 하지 않음)
· 不貪欲(탐내지 않음) · 不瞋恚(성내지 않음) · 不邪見(사사로운 견해를 갖지 않음)
- 30)여래장(如來藏)-眞如한 마음, 如來가 간직됨, 如來의 胎
- 31)여실(如實)-부처의 교법대로 수행하여 법도에 어긋나지 않는 것
- 32)열반(涅槃)-煩惱의 사라짐 곧 고요함
- 33)오온(五蘊)-五陰, 물질계와 정신계의 양면에 해당하는 모든 有爲法으로 생멸하고 변화하는 것을 종류대로 모아서 다섯가지로 구별한 것. 色蘊(物質) · 受蘊(感覺) · 想蘊(想像機能) · 行蘊(행동의 의지 및 행동) · 識蘊(分別意識)의 총칭
- 34)육경(六境)-色 · 聲 · 香 · 味 · 觸 · 法
- 35)육근(六根)-眼 · 耳 · 鼻 · 舌 · 身 · 意
- 36)육도(六道)-중생들이 자기의 業因에 따라 윤회하는 여섯가지의 길 (地獄 · 餓鬼 · 畜生 · 阿羅漢 · 人間 · 天上)
- 37)육바라밀(六波羅密)-布施(자기 소유물을 필요한 자에게 베풀),持戒(계율을 잘 지키),忍辱(괴로움을 받아들여 참음),精進(부지런히 노력함),禪定(산란한 마음을 가라앉히고 고요히 사색함),般若(直觀智-無分別智, 다섯 바라밀의 주도자이며 성립기반, 般若波羅密多是 지혜의 완성을 뜻함)
- 38)이치(理智)-고요함(理)과 앎(智)
- 39)이차돈(異次頓; 506-527)-성은朴, 字는 猗觸 또는 異次, 習寶 莫文王의 증손, 법흥왕때 불교의 봉행을 주장하다 순교
- 40)일승(一乘)-모든 중생이 다 成佛한다는 견지에서 그 구제하는 教法은 하나뿐이고, 또 절대 진실한 것이라는 뜻(法華經의 중심사상)
- 41)적멸(寂滅)-言辭가 사라진 상태
- 42)적조(寂照)-진리의 본체(寂)와 진리의 작용(照)
- 43)점차(漸次)-깨달음에 이르는 과정을 차례로 닦아가는 수행방법
- 44)정정취(正定聚)-이미 여래가 될 가능성에 들어 있어 二乘地에 떨어지거나 三惡道로 떨어지는 일이 없는 무리들
- 45)증익변(增益邊)-무엇을 보태는 것만 아는 치우친 생각
- 46)지견(知見)-사물의 현상과 본질을 證知하는 지혜
- 47)진여(眞如)-맑고 깨끗하며 고요한 그 마음의 본바탕, 覺, 本覺
- 48)팔성도(八聖道)-八正道, 八正路, 여덟가지의 바른 道(正見 · 正思惟 · 正語 · 正業 · 正命

· 正精進 · 正念 · 正定)

49)관식(八識)-眼識(視覺),耳識(聽覺),鼻識(嗅覺),舌識(味覺),身識(觸覺),意識,Manas識(自我意識,意),Alaya識(眞如가 간직되어 있는 識)

50)훈습(薰習)-우리의 몸과 입과 뜻으로 표현하는 善惡의 행위들이 없어지지 않고 자기의 心體에 머물러 있는 것, 마치 향기가 옷에 배어드는 것과 같은 것을 비유함

