

동아시아佛教와 元曉의 和諍思想

南東信(德成女大)

머리말

원효사상의 핵심이 무엇인가 하는 문제는 그대로 원효학의 중심 과제이기도 하다. 20세기 초 원효(617~686)에 대한 학문적 관심이 시작한 시기에는 宗派論的 觀點에서 원효를 華嚴宗으로 분류하였다.¹⁾ 그러다 1930년대 들어서면서 종파론적 관점의 영향을 받으면서도 원효 불교의 성격을 '通佛敎'로 보려는 경향이 두드러졌으며,²⁾ 마침내 趙明基에 의해 원효의 和諍思想이 본격적으로 주창되었다.³⁾ 한편 1940년대 들어서면서 일본학자들은 종파와 상관없이 원효사상의

-
- 1) 張道斌, 1917 「偉人元曉」, 新文館; 1925 「元曉」, 高麗館
金英周, 1918. 11, 12 「諸書에 現存 元曉華嚴疏敎義」 「朝鮮佛敎叢報」 12, 13
鄭曉震 考編, 1918. 12 「大聖和靜國師元曉著述一覽表」 「朝鮮佛敎叢報」 13
李能和, 1918. 3 「朝鮮佛敎通史」 新文館, 권中, p.82, 권下, pp.119~120.
- 2) 「華嚴宗(海東宗, 芬皇宗)의 진정한 창립자」(崔南善, 1930 「朝鮮佛敎」 「佛敎」 74; 「六堂崔南善全集」 권2 재수록), 「法性宗」(金映遂, 1937 「五敎兩宗에 對하여」 「震檀學報」 8), 「圓融宗」(權相老, 1939. 5 「朝鮮佛敎史概說」) 등으로 약간씩 차이는 있지만, 여전히 종파론적 관점에서 벗어나지는 못하였다. 그런데 이들은 동시에 원효 불교의 특성으로 '通佛敎'를 강조하였다는 공통점이 있다.
- 3) 趙明基, 1937 「元曉宗師의 十門和諍論研究」 「金剛杵」 22

근본을 起信論思想에서 찾고 이를 바탕으로 華嚴學이나 新唯識學과의 관계를 적극 해명하려는 기신론적 접근방법이 제시되었다.⁴⁾ 이러한 起信論적 접근방법은 앞서의 和諍論의 접근방법과 함께 이후 원효사상 연구의 양대 축을 이루었다. 화쟁론적 접근은 원효사상의 특성이 和諍임을 전제로 하여, 구체적인 화쟁의 내용과 그 논리를 밝히고자 하였다. 화쟁론적 접근에서 연구자들이 일찍부터 주목한 것은 원효 화쟁의 총결산이라 할 『十門和諍論』이었다.⁵⁾ 『十門和諍論』은 원효 화쟁의 전체적인 틀을 보여준다는 점에서 상당히 중요한 저술임은 분명하지만, 유감스럽게도 극히 일부분밖에 남아있지 않다. 그래서 현재까지도 十門의 전모를 파악하는 데 주력하고 있는 실정이다.⁶⁾ 다만 자료 이용상 원효의 저술에

4) 横超慧日, 1940 「元曉の二障義について」 『東方學報』 11-1

高峯了州, 1942 「元曉及び義湘とその門流」 『華嚴思想史』 (1976, 京都百華苑 複刻本)

横超慧日・村松法文, 1979 「新羅元曉撰二障義」, 平樂寺書店

원효사상을 연구하는데 있어서 기신론적 접근방법은 일본학계의 주된 학풍으로 정착하였다. 최근에 발표된 石井公成, 1990. 6 「新羅佛教における『大乘起信論』の意義—元曉の解釋を中心として—」 『如來藏と大乘起信論』 (東京 春秋社) 및 吉津宜英, 1991. 7 「華嚴—乘思想の研究」 (東京 大東出版社) 第7章 「大乘起信論義記」의成立と展開 등에서도 이를 확인할 수 있다. 다만 石井公成이 會通의 논리적 근거로서 원효의 기신론관 자체를 깊이 있게 다루었음에 비해, 吉津宜英은 法藏의 華嚴—乘思想을 현양하고자 상대적으로 원효의 —乘思想을 비판하는데 치중한 감이 있다. 1970년대 초반까지 일본학계에서 이루어진 원효 연구에 대하여는 安啓賢, 1982 「韓國佛教史研究」, pp.152~163 「日本에서의 元曉研究」를 참조하기 바람.

5) 金相鉉, 1994. 11 「元曉 和諍思想의 研究史的 檢討」 『元曉學國際學術會議 發表文』 (한국불교연구원 주관)에서 원효의 화쟁사상에 대한 기왕의 연구사를 「十門和諍論」 중심으로 간단히 정리한 바 있다. 이 발표문은 1995. 12 「元曉 和諍思想의 研究史的 검토」 『佛教研究』 11 및 2000 「元曉研究」, 民族社, pp.208~234에 재수록 되었다..

한정된 감이 있는데, 이러한 불교쟁론이 당시 동북아불교계의 공통된 관심사였음을 감안한다면, 좀더 시야를 넓혀서 중국 華嚴宗의 澄觀(738~839)이 제시한 法性宗과 法相宗 간의 열 가지 相違點이라든가, 일본 三論宗의 玄奘(~829~)가 제시한 열 가지의 쟁론 등을 참조할 필요가 있다. 화쟁론적 접근에 의한 연구 성과가 축적되면서, 당시 불교계의 핵심 쟁점과 그것을 화쟁시킨 원효의 논리를 규명하려는 시도도 이루어졌다.⁷⁾ 이미 1950년대에 元曉和諍의 주요 대상으로 대승불교의 양대 철학인 空大乘과 有大乘을 언급한 연구가 있었으며,⁸⁾ 1960년대에는 이를 三論學[僧朗]과 唯識學[圓測]으로 더욱 좁히고, 아울러 화쟁의 논리와 관련하여 『起信論別記』의 大意文을 주목하기에 이르렀다.⁹⁾ 그리고 마침내 1970년대 高翊晉은 원효가 『起信論』에 의해

6) 趙明基, 1937 앞 논문

李鍾益, 1977 「元曉의 十門和諍思想研究」, 東方思想研究院

鎌田茂雄, 1981 「十門和諍論の思想史的意義」 『佛敎學』 11

崔凡述, 1987 「十門和諍論 復元을 위한 募集資料」 『元曉研究論叢』, 국토통일원

吳法眼, 1989 「元曉의 和諍思想 研究」, 弘法院

崔裕鎮, 1992 「元曉의 和諍思想 研究—十門和諍論—」 『민족불교』 2

7) 「金剛三昧經論」의 분석을 통하여 원효의 화쟁논리로 '無二而不守一'을 주목한 연구도 있다(佐藤繁樹, 1996 「元曉의 和諍論理」, 民族社). 그러나 無二而不守一이란 和諍과 마찬가지로 형식 논리이지, 그것이 화쟁의 실상일 수는 없다.

8) 閔泳珪, 1953. 8 「元曉論」 『思想界』 1~6. 단 민영규는 大乘을 空大乘과 有大乘으로 구분한 다음, 전자에는 實相論을 설하는 中觀論·百論·十二門論·涅槃論·般若經·法華經 등이 속하며, 후자에는 緣起論을 설하는 華嚴經·梵網經·起信論·瑜伽論·攝大乘論 등이 속한다고 봄으로써, 나중에 일반화된 中觀·唯識보다 더 포괄적인 틀을 제시하였다.

9) 朴鍾鴻, 1963, 1964 「元曉의 哲學思想」 『韓國思想』 6, 7; 1982 「朴鍾鴻全集」 IV, 螢雪出版社 재수록

中觀·唯識의 대립을 화쟁시켰다고 보고, 구체적으로 眞如門과 生滅門에 中觀(空)과 唯識(有)을 각각 대응시키기에 이르렀다.¹⁰⁾ 여기에는 기신론적 접근을 통하여 원효의 중심사상으로 一心을 주목해온 일련의 연구 성과가¹¹⁾ 반영되어 있음은 물론이다.

원효사상에 대한 연구는 화쟁론적 접근과 기신론적 접근의 결합으로 커다란 진전을 보았다. 이 후의 연구사적 과제는, 원효가 과연 『起信論』의 一心二門 구조에 의해 中觀·唯識의 쟁론을 극복하였는가 하는 것과, 원효가 화쟁을 통하여 궁극적으로 전립한 사상은 무엇인가 하는 것이었다. 고익진의 견해를 기본적으로 수용하면서 이를 보완한 연구 성과도 있었지만,¹²⁾ 더 많은 연구자들은 오히려 이러한 견해에 대하여 반론을 개진하였다. 반론의 첫 번째 요지는 원효의 『起信論』 관계 저술 어디에도 中觀·唯識의 화쟁을 위한 논리적 근거가 제시되어 있지 않다는 점이며, 두 번째 요지는 『起信論別記』 大意文에 나타난 원효의 起信論觀이 나중에 찬술된 『起信論疏』 大意文에서는 대폭 삭제 내지 수정되었다는 점이다. 그러므로 원효가 『起信論』을 통하여 중관·유식의 화쟁을 시도하였다는 종전의 견해 또한 재검토가 불

10) 高翊晉, 1973. 8 「元曉의 起信論疏·別記를 통해 본 眞俗圓融無碍觀과 그 성립 이론」 『佛敎學報』 10

11) 1960년대부터 『起信論』의 一心思想을 주목한 李箕永의 일련의 연구 성과가 여기에 해당한다(1982 「韓國佛敎研究」, 韓國佛敎研究院 및 1994 「元曉思想研究」 I 에 수록된 논문 참조).

12) 高翊晉, 1982 「元曉의 華嚴思想」 『韓國華嚴思想研究』 (東國大佛敎文化研究所 編)

殷貞姬, 1982 「起信論疏別記에 나타난 元曉의 一心思想」, 고려대박사학위논문

_____ , 1985 「元曉의 中觀·唯識說」 『서울敎大論文集』 18

金鍾宜, 1992. 2 「元曉의 思想體系에 關한 研究」, 부산대 박사학위논문

가피하다는 것이다.¹³⁾

물론 고익진의 설명 방식에는 재검토의 여지가 있지만, 元曉가 玄奘(602~664)의 長安 귀환 이후 불거진 대승불교의 양대 사조인 中觀과 唯識 사이의 사상투쟁을 和諍시키는 論書로서 『大乘起信論』을 특별히 주목하였으며, 그러한 관점에서 『起信論疏』(海東疏)와 『大乘起信論別記』를 찬술하였음은 이론의 여지가 없다. 사실상 眞諦의 번역 직후부터 『起信論』은 初唐期까지 僞撰의 의혹을 사서 불교계로부터 별로 주목받지 못하고 있었다. 그런데 원효가 그 가치를 높이 평가하고 활발히 연구하였으며, 이를 法藏이 계승하여 華嚴思想을 체계화 하는 데 적극 활용함으로써, 이후 『起信論』은 동아시아불교계의 대표적인 불교입문서로서 확고부동한 위치를 차지하게 된 것이다.¹⁴⁾ 그런 점에서 中觀과 唯識의 갈등을 和諍시키는 論書로 『大乘起信論』을 주목한 원효의 견해는 여전히 중요하다 하겠다.

기왕의 원효 화쟁에 대한 연구는 주로 원효의 저술에 집중하여 이루어진 감이 있다. 그러나 원효의 저술은 전체의 10%정도만이 현존한다는 점에서 원효의 사상 전모를 이해하는 데 한계가 있다. 이러한 문제를 극복하기 위해서는 동아시아불교 전체로 연구 시야를 확대할 필요가 있다. 漢譯經典을 매개로 성립한 동아시아불교는 당시 왕성한 인적 물적 교류를 통하여 국가간의 커다란 時差 없이 전개되고 있었다. 원효 당시 동아시아불교계는 玄奘에 의한 이른바 新譯佛敎의 성립과 거기에 따르는 新舊譯佛敎 사이의 대

13) 朴性培, 1979 「元曉思想 展開의 問題點」 『金奎榮博士華甲記念論文集 東西哲學의 諸問題』

李平來, 1987 「如來藏說과 元曉」 『元曉研究論叢』, 國土統一院

최유진, 1998. 2 「원효사상연구—화쟁을 중심으로—」, 경남대학교출판부

朴太源, 1990 「元曉의 起信論觀 理解를 둘러싼 問題點 小考—別記 大意文 句節의 理解를 中心으로—」 『東洋哲學』 1; 1994 「大乘起信論思想研究(Ⅰ)」, 제3장. 元曉의 관점

14) 南東信, 2004. 6 「元曉의 起信論觀과 一心思想」 『韓國思想史學』 22

립과 갈등이 최대 현안이었다. 그리고 元曉가 玄奘 문하로의 유학을 시도하였다는 『宋高僧傳』 元曉傳의 기사는, 원효가 그러한 불교계 상황과 결코 무관하지 않았음을 시사한다. 그런 점에서 원효의 和諍은 玄奘系를 중심으로 하는 新·舊譯佛敎의 갈등을 배경으로 할 때 그 사상사적 의의가 제대로 드러날 수 있게 된다고 하겠다.

2. 玄奘의 西域求法과 譯經 및 新·舊譯佛敎의 갈등

7세기 전반 玄奘(602~664)의 서역 구법 활동과 귀국 이후의 역경 활동은, 동아시아 불교가 구역 불교에서 신역 불교로 전환됨을 의미한다. 현장의 서역 구법과 관련해서는, 대략 20년 간격을 두고 찬술된 3대 문헌, 즉 『大唐西域記』(646년, 이하 西域記)와 『續高僧傳』 권4 玄奘傳(664~667년 경, 이하 唐傳)과 『慈恩寺三藏法師傳』(688년, 이하 慈恩傳)이 있다.¹⁵⁾ 이들을 비교해보면, 후자로 갈수록 불교전적으로는 『瑜伽師地論』을, 불교신앙으로는 彌勒信仰을, 그리고 玄奘의 고매한 인격과 눈부신 활약상을 점점 부각시키고 있음을 알 수 있다. 이는 단순히 제자들이 위대한 스승을 顯彰한다는 차원을 넘어선다. 그것은 특정한 유파의 敎理와 信仰과 宗祖를 전면에서 내세운다는 점에서 새로운 종단, 즉 法相宗의 탄생을 알리는 것이다.¹⁶⁾

15) 玄奘의 서역구법과 역경활동을 다룬 논저는 상당히 많은데, 본고에서는 주로 다음의 두 논문을 참조하였다.

結城令聞, 1951 「玄奘とその學派の成立」 『東洋文化研究所紀要』 11

鎌田茂雄, 1999 「中國佛敎史」 第6卷 第2章 「玄奘の大翻譯事業」, 東京大學出版會

16) 남동신, 2004. 6 「구법승과 동아시아불교」 『동아시아 구법승과 인도 불교 유적의 연구』 (학술진흥재단 기초학문 인문사회 분야 지원사업 과제 1차년도 보고서 부록 연구성과 자료집), pp.21~24. 기왕의 연구자

위의 텍스트 가운데 『慈恩傳』은 법상종 출현의 역사적 정당성을 확보하려는 차원에서 현장의 서역 구법활동을 극적으로 묘사하고 있다. 특히 세 차례의 논쟁—順世外道와의 논쟁, 正量部 소승교도와의 논쟁, 中觀派 승려와의 논쟁—을 통하여 玄奘의 눈부신 활동상을 부각시키고자 하였다. 이러한 논쟁은 인도에서 현장이 직접 경험한 사실일 수도 있지만, 한편으로는 7세기 후반 법상종 성립과 관련된 윤색일 수도 있다.

645년 정월 玄奘은 17년간의 인도유학을 마치고 드디어 長安으로 돌아왔다. 그는 귀환 직후인 5월 長安 弘福寺에서 국가적 후원 하에 대대적인 역경사업에 착수하였으며,¹⁷⁾ 입적하기 직전까지 모두 75부 1,335권(『大唐西域記』를 포함하면 76부 1,347권)의 방대한 분량을 한역하였다. 현장의 번역은 원전에 충실하다든가 용어의 통일성을 기하였다는 점에서, 중국역경사상 한 획을 긋기에 충분하였다. 『續高僧傳』의 저자 道宣은 현장의 역경활동에 대하여, “후대 번역이지만 옛사람을 경멸하지 않았으며, 근본을 잡고서 전날의 잘못을 바로잡았다”고 평가하였다. 그래서 흔히 현장의 한역경전에 의한 불교를 新譯佛敎라 하여, 종래의 舊譯—그 중에서도 鳩摩羅什의 한역을 古譯이라 함—에 의한 불교와 구분하게 되었다.

현장은 신역불교 중에서도 사상적으로 護法의 학설을 중심

들은 한결같이 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』에 의거하여 玄奘의 생애—특히 그의 서역구법활동—를 이해하고 있지만, 사실 자료에 따라서 강조하고자 하는 바가 서로 다르다. 이러한 사료 상호간의 차이가 무엇을 의미하는가는 지금까지 거의 언급되지 않았는바, 이 문제를 7세기 중후반 法相宗 성립과 관련하여 별고에서 상술할 예정이다.

17) 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 권7(『大正藏』 권50, p.257 中~下), “貞觀十九年二月六日奉勅, 於弘福寺翻譯聖敎要文, 凡六百五十七部.”

『舊唐書』 권191, 列傳, “命房玄令等助玄奘翻經勅”

으로 한 新唯識 을 正義의 가르침으로 선양하였으며, 窺基(632~682)는 현장을 이어 신유식학을 정통으로 하는 法相宗을 개창하였다. 법상종은 현장에 의한 신역 경전에 근거하는 바, 이들 신역 경전은 대체로 直譯을 원칙으로 하였다는 점에서, 인도 불교를 중국적으로 변용하는 것이 아니라 있는 그대로 정확히 이해할 것을 촉구하였다. 玄奘은 불교의 중국화라는 거대한 역사적 조류에 맞서 이를 되돌리려고 하였으며,¹⁸⁾ 그 원칙에 따라 기왕의 구역 경전을 불완전한 텍스트라고 비판하였다. 그 결과 신·구역 불교 진영 간의 갈등이 본격화되었는데, 양자의 대립은 단순한 이념논쟁만이 아니라, 불교계의 주도권 쟁탈전의 양상도 띠었다. 655년 현장이 제자들에게 명하여 구역경전의 강경을 금지시키려다가, 法沖을 비롯한 지성 불교승려들의 반대에 봉착하여 이를 철회한 사건은 당시의 분위기를 여실히 반영한다.¹⁹⁾

7세기 중엽의 장안불교계는 현장에 의해 촉발된 신·구역 불교 간의 내부 갈등—신·구유식의 갈등, 중관·유식의 갈등, 삼승·일승의 갈등—뿐만 아니라, 당 왕실의 지원을 받는 도교 측과의 힘겨운 佛道論爭에다가, 불교의 치외법권을 박탈하려는 국가 권력과의 승산 없는 줄다리기가 겹쳐서, 그야말로 격동의 한 시대를 맞이하고 있었다.²⁰⁾ 현장은 그러한 불교계를 이끌어가는 핵심인물로서, 인도에서 직접 가져온

18) 結城令聞, 1971 「初唐佛教の思想史的矛盾と國家權力との交錯」 『東洋文化研究紀要』 25

19) 「續高僧傳」 권27 法沖(『大正藏』 권50, p.666 下), “又三藏玄奘 不許講舊所翻經. 沖曰, 君依舊經出家, 若不許弘舊經者, 君可還俗 更依新翻經出家, 方許君此意. 奘聞遂止, 斯亦命代弘經護法強禦之士 不可及也.” 法沖은 「楞伽經」을 매개로 初期禪宗의 一派인 南天竺—乘宗을 형성한 인물이기도 하였다(鄭性本, 1991 「中國禪宗의 成立史 研究」, p.120).

20) 結城令聞, 앞논문

신유식의 기치 하에 교리문제를 매듭짓고자 하였던 것이다. 그런 현장의 신역불교가 당 왕실의 전폭적인 후원을 받아 급속도로 확산되었기 때문에, 唐불교계는 물론 신라와 일본을 포함하는 전체 동북아불교계가 신·구역의 갈등에 휩싸이게 되었다.

현장의 역장이나 그의 문하에는 많은 신라승들이 활동하고 있었으므로, 이들을 통하여 신라불교계에도 교리논쟁이 격화되었을 것이다.²¹⁾ 당시 신유식을 접촉한 신라승려들은 다양한 반응을 보이고 있었다. 첫째 부류는 현장의 역경사업에 직접 참여한 神昉이나 智仁처럼 신유식학을 고스란히 수용한 승려들이 있었다.²²⁾ 반면 현장의 문하에 참여하였음에도 불구하고 圓測(613~696)과 같이 신유식을 중심으로 구유식 및 중관사상과의 화해를 모색한 부류도 있었는데, 이들을 특히 窺基의 慈恩學派와 구분하여 西明學派라 한다.²³⁾

21) 石井公成, 1990. 6 「新羅佛敎における『大乘起信論』の意義—元曉の解釋を中心として—」 『如來藏と大乘起信論』(平川彰 編), 東京 春秋社, pp.547~548에서는 唯識家와 一乘家の 대립만 언급하였지만, 元曉에게서 관찰되듯이 中觀·唯識의 대립도 간단한 문제가 아니었다.

22) 神昉은 645년부터 663년의 『大般若經』까지 내내 현장의 역장에 참여하고, 「種性差別章」을 지어 五性說을 주장하였다. 그는 嘉尚·普光·基와 더불어 현장 4대제자의 하나로 꼽혔다. 한편 현장 문하에서의 수학여부는 미상이지만, 神文王代의 懷興이 慈恩學派의 맥을 잇는다는 점에서 이 부류에 넣을 수 있겠다.

23) 일찍부터 학계에서는 圓測이 一性說을 창도하였다는가(羽溪了諦, 1916 「唯識宗の異派」 『宗教研究』 111, 113 ; 1971 「羽溪了諦博士米壽祝賀記念 佛敎論說選集」 재수록), 一乘說의 입장을 취하였다고 이해하여 왔다(江田俊雄, 1954 「慈恩·西明兩學派の『金光明最勝王經』解釋」 『印佛研』 2-2, p.179). 그러나 최근에는 遁倫의 「瑜伽論記」에 인용된 글을 면밀히 검토하여 원측이 오히려 五性說의 입장에 있다고 보는 견해도 제기되었다(橋川智昭, 2001 「圓測の五性各別思想—圓測思想に對する從來解釋の再檢討と基敎學との比較—」,

또 후술하겠지만 義榮처럼 현장의 五性說을 반대하거나 順環처럼 현장 唯識比量的 오류를 지적한 승려도 있었다.²⁴⁾ 신라불교계는 入唐留學僧 및 수입된 신역경론을 통하여 중국불교계와 별다른 시차없이 신·구역불교간의 갈등을 겪게 되었다. 당시까지의 신라불교계는 구역불교를 바탕으로 하고 있었다. 圓光·慈藏으로 이어지는 攝論學은 구유식이었으며, 普德·朗智는 一乘思想을, 惠空·大安은 般若空觀思想을 따르고 있었다. 그러므로 개성이 강한 신유식의 수입은 신라불교계에도 상당한 파장을 끼쳤을 것이다. 나아가 교리갈등은 삼국통일로 새로 편입된 고구려와 백제 불교교단의 재편 문제 및 유교정치이념을 표방한 중대왕실의 새로운 불교정책 등과 얽혀서 신라불교계를 복잡하게 만들었다. 신·구역불교간의 갈등은 더 이상 중국에서 수입된 외래의 과제가 아니라, 신라불교계가 해결해야 할 당면 과제였던 것이다. 이러한 동아시아 불교계의 사상적 분열과 갈등을 극복하려고

東京大 박사학위논문, pp.56~135). 마찬가지로 新舊唯識의 갈등에 대하여도 견해가 엇갈린다. 원측이 신유식의 체계화를 위한 補足說로서 眞諦의 학설을 많이 인용하는 정도라는 견해가 있는가 하면(木村邦和, 1981 「眞諦三藏の學說に對する西明寺圓測の評價—解深密經疏の境遇—」 「印佛研」 30-1), 최근에는 양자를 비판적으로 종합하여 독자적인 철학체계를 세웠다고 평가하는 견해도 있다(丁永根, 1994. 8 「圓測의 唯識哲學—新·舊唯識의 批判的 綜合—」 서울대 박사학위논문). 한편 中觀·唯識의 갈등에 대하여는, 기본적으로 신유식을 바탕으로 하면서도 空有에 대해서 비교적 객관적 입장을 지키려 하였다고 보기도 한다(高翊晉, 1985 「三國時代 大乘敎學에 대한 研究」 「哲學思想의 諸問題」 III, pp.121~135; 高翊晉, 1986 「韓國佛教哲學의 原流와 展開」 「哲學思想의 諸問題」 IV, pp.71~88).

24) 順環을 비롯하여 당시 玄奘 문하에서 수학한 신라승에 대하여 金相鉉, 1993. 3 「新羅 法相宗의 成立과 順環」 「伽山學報」 2를 참조하기 바람.

한 인물이 한때나마 현장 문하로의 유학을 시도했던 신라의 元曉인 것이다. 일찍이 원효가 의상과 함께 중국 유학을 시도한 동기가 현장의 新唯識을 배우려는 데에 있었으며, 원효의 저술에서 빠짐없이 인용되는 경전이 『瑜伽論』을 비롯한 신유식의 소의경전들이었다.²⁵⁾ 그러나 원효는 신유식을 받아들이면서도 구역불교의 입장에서 신유식과의 적극적인 화해를 모색하였다.

3. 新·舊唯識의 갈등

신·구역불교 사이의 교리논쟁은 크게 세 가지로 나누어 볼 수 있다. 첫째는 新·舊唯識 간의 갈등이며, 둘째는 中觀唯識의 논쟁이며, 셋째는 一乘·三乘의 대립이었다.

애초에 玄奘은 世親의 『唯識三十頌』에 대한 인도 10대 논사의 해석을 모두 번역하고자 하였다. 그러나 그렇게 하였을 경우 후대에 異見이 분분할 것이라는 窺基의 건의를 받아들여, 10대 논사 가운데 護法의 해석을 중심으로 하여 나머지 9인의 해석을 곁들이는 '삼률'의 방식을 채택하게 되었다. 이 때문에 법상종은 護法宗이라고도 불려진다. 이와 같이 玄奘 문하가 護法-戒賢의 견해를 정통으로 받아들임으로써, 다른 계통의 唯識家와는 때로 사상적인 대립을 하기에 이르렀다. 특히, 같은 유식학 내에서도 眞諦에 의해 성립된 攝論學과 충돌하게 되었는바, 일반적으로 玄奘 이후를 新唯識, 그 이전을 舊唯識이라고 해서 구별한다.

양자는 모든 인식의 본질이 自己認識에 불과하다는 점에서

25) 李箕永, 1975 「經典引用에 나타난 元曉의 獨創性」 『崇山朴吉眞博士華甲記念 韓國佛敎思想史』, pp.177~223

일치하였지만, 인식의 정의를 둘러싸고 견해차를 드러내었다. 구유식학에서는 安慧(510~570)의 설에 기초하여, 자기 인식은 순수한 인식작용일 뿐이며, 개개의 인식이 띠는 형상은 非실재라는 無相唯識說을 주장하였다. 반면 신유식학에서는 護法의 설에 기초하여, 자기인식이란 나타나 있는 형상 이외에는 없고 인식작용과 그 형상을 나누는 것은 사실에 어긋난다는 有相唯識說을 주장하였던 것이다.²⁶⁾ 또한 섭론학에서 제8식을 眞妄和合識으로 보고, 淸淨無垢識으로서의 제9식 아말라식을 별도로 설정하고 있음에 반하여, 신유식학에서는 제9식을 부인하는 8식설을 내세우면서 제8식인 아라야식을 妄識으로 해석하였다.

新唯識學이 성립하면서 攝論學은 신유식학에 흡수되었다. 오늘날 圓測은 新舊唯識간의 조화를 모색하며 독자적인 일가를 이루었다고 평가되지만, 정작 그 당시 장안불교계에서는 玄奘 직계인 자은학파에 의해 이단시되었다. 원효는 신·구유식간의 쟁론에서 구유식에 경사되었음을 보여준다. 예컨대 『起信論疏』에서 아라야식을 상세히 분석하는 가운데, 아라야식이 진망화합식임을 도처에서 시사하였다. 마찬가지로 『金剛三昧經論』에서는 9식설을 수용하면서, 眞諦의 9식설 자체가 『金剛三昧經』에 근거한 것이라고 주장하였다. 원효는 이와 같이 구유식의 입장을 견지하면서 동시에 신유식의 학설을 광범하게 차용한 것으로 보인다.

4. 一乘[一性說]·三乘[五性說]의 和諍

26) 沖和史, 1982 「無相唯識と有相唯識」 『講座大乘佛教』 권8 唯識思想 (平川彰·梶山雄一·高崎直道 編輯), 東京 春秋社, pp.179~181

종래의 『法華經』으로 대표되는 일승사상에서는 一乘眞實·三乘方便을 주장한데 비해, 신유식은 三乘眞實·一乘方便을 주장하면서 일승사상을 비판하였다. 당시 法華一乘主義를 표방한 종단은 天台宗이었다. 그런데 隋대에는 대표적 종단이었음에도 불구하고, 唐대에 들어와서는 쇠퇴일로로 걷고 있었다.²⁷⁾ 천태종은 법상종에 대한 대응력을 이미 상실하였던 것이다.

一乘대 三乘의 대립은 특히 佛性論을 둘러싸고 첨예하게 전개되었다. 중국에서는 道生(355~434)의 闡提成佛說 이래로 모든 중생이 성불할 수 있다는 생각이 중국불교도 사이에 깊숙이 침투해 있었다. 이점을 잘 알고 있었던 玄奘이기에 귀국을 즈음하여, 『大乘莊嚴經論』 등에서 말하는 無佛性내지 無種姓을 중국불교도들이 기필코 믿지 않을 것이라는 우려감에서 이 구절들을 삭제하여도 좋은 지를 스승인 戒賢에게 질문하였지만, 오히려 戒賢으로부터 질책을 받았다. 따라서 玄奘과 그 문하가 신유식의 경전을 근거로 일부 중생의 성불 가능성을 부인하는 五性各別說을 내세우며 法相宗을 개창하는 과정에서, 『涅槃經』의 ‘一切衆生 悉有佛性’에 근거하여 모든 중생의 성불 가능성을 승인하는 一性說을 주장하는 一乘家와의 대립은 피할 수 없게 되었다.²⁸⁾

현장이 貞觀 19년(645) 弘福寺에서 번역사업에 착수할 때 證義로 참여한 靈潤은, 현장이 『瑜伽論』과 『解深密經』

27) 천태종의 쇠퇴 이유로는 수도인 장안에서 너무 멀리 떨어져 있다는 점, 智顗가 隋 煬帝에게 지나치게 접근했다는 점 등의 외적 요인 외에도, 교리상 他 종단으로부터의 도전에 대한 대응력을 상실했기 때문이며, 이는 새로운 경전의 한역과도 밀접한 관련이 있다(安藤俊雄, 앞 책, p.300).

28) 竹村牧男, 1982 「地論宗·攝論宗·法相宗—中國唯識思想史概觀—」 『講座大乘佛敎』 권8 唯識思想(平川彰·梶山雄一·高崎直道 編), 東京 春秋社, p.291

을 번역하여 五性各別說을 주장하자, 『十四門義』를 지어서 五性各別說을 비판하고 一性皆成의 宗義를 발표하였다. 이에 현장 문하의 神泰가 『一卷章』을 지어 五性說을 재천명하였으며, 신라의 義榮이 다시 『一卷章』을 지어 靈潤을 옹호하는 一性說을 주장하였다. 마찬가지로 현장의 譯場에 참여하였던 法寶가 『一乘佛性究竟論』을 지어서 一性說을 주장하자, 窺基의 제자인 慧沼(650~714)는 『能顯中邊慧日論』을 지어 五性說을 거듭 주장하였다.²⁹⁾ 이와 같이 현장이 역경활동을 통하여 구역불교를 비판하고 신유식을 주장하는 데 대하여, 기성 불교계 특히 一乘家들이 강력히 반론을 제기하였으며, 구체적으로는 一性說대 五性說의 논쟁으로 나타났던 것이다.

靈潤은 『涅槃經』을 중심으로 『起信論』과 『攝大乘論』 등의 경론을 폭넓게 섭렵한 隋·初唐期の 대표적인 학승이었다. 그가 만년에 弘福寺에 머무를 때 法沖(587?~665)과 나눈 대화에서, 一乘思想을 옹호하겠다는 法沖의 기개를 높이 평가하였음을 알 수 있다.³⁰⁾ 法沖은 앞서 언급하였듯이 655년 현장이 구역경전의 강경을 금지한데 반발하여 이를 제지시킨 주인공이었다. 그런데 靈潤이 大業 10년(614) 鴻臚寺에 들어가 三韓을 敎授하는 역할을 맡은 것으로 보아, 高句麗·百濟·新羅의 삼국 출신 승려들에 대한 영향력이 컸을 것으로 짐작된다. 위의 논쟁에서 신라의 義榮이 靈潤을 옹호한 것도 그런 실례로 볼 수 있겠다.³¹⁾

29) 一性說·五性說 논쟁의 전개 과정과 주요 논점에 대하여는 常盤大定, 1930 『佛性の研究』, 東京 國書刊行會, pp.221~277를 참조하기 바람.

30) 『續高僧傳』 권15 靈潤(『大正藏』 권50, pp.545 中~547 上)

31) 義榮은 신라가 아니라 백제 승려인 듯하며, 『藥師本願經疏』 1권과 『瑜伽論義林』 5권의 저술이 있었다(『韓國佛教撰述文獻總錄』, pp.5~6).

원효사상의 핵심은 一心이었으며, 一心은 佛性의 體였다.³²⁾ 그러므로 佛性을 둘러싼 논쟁은 원효가 극복해야 할 과제이기도 하였다. 『十門和諍論』에는 一性說·五性說의 논쟁에 대한 원효의 화쟁적 태도가 집약되어 있다. 다만, 현존하는 斷簡 『十門和諍論』에서는 찾아볼 수 없고, 均如의 『釋華嚴敎分記圓通鈔』에 인용된 구절을 통하여 그 전모를 파악할 수 있다. 원효는, 모든 중생이 佛性을 지녔다는 설과 불성이 없는 중생도 있다는 설에 대하여, 두 가지 견해는 모두 성인의 가르침(聖敎)에 따랐기 때문에 진리라고 하였다.³³⁾ 그런 다음 양자간의 회통을 시도하였다. 먼저 眞俗의 상호관계를 기준으로 하여, 法門을 依持門과 緣起門으로 나누었다. 의지문은 '眞俗非一'의 관점에서 중생은 본래부터 차별이 있다고 보기 때문에, 불성이 없는 중생이 있게 된다. 반면 연기문은 '眞妄無二'의 관점에서 一切法이 똑같이 一心으로 體를 삼는다고 보기 때문에, 모든 중생은 불성을 지니게 된다. 『瑜伽論』과 『顯揚論』은 의지문에 해당하며, 『涅槃經』은 연기문에 해당한다.³⁴⁾ 이와 같이 원효는 一性說과 五性

32) 『涅槃宗要』(『韓佛』 권1, p.538 中~下), “然佛性之體 正是一心. 一心之性 遠離諸邊, 遠離諸邊故 都無所當, 無所當故 無所不當.”

33) 원효는 대답하는 두 가지 주장이 각각 명제로서 성립할 수 있는 논거를 聖敎에서 찾았는데, 이러한 논리를 聖敎量이라 한다. 그가 수많은 교설들간의 모순을 회통시킬 때 자주 활용한 논리가 바로 聖敎量이었다. 불교에서의 성인이란 부처나 보살을 지칭한다. 원효 당시는 여전히 부처나 보살의 권위에 의해서 불교가 존숭되던 시대였다. 그런 점에서 원효 불교는, 聖敎에 대한 의존적 태도를 타파하고 인간의 육성을 중시하기 시작한 禪宗과 차이가 나는 것이다.

34) 『韓佛』 권4, pp.325 中~326 上, “問. 和諍論云, 問一切衆生 皆有佛性耶, 當言亦有無性有情耶. 答. 有說者, 於有情界 定有無性, 一切界差別故, 無始法爾故云云. 又有說者, 一切衆生 皆有佛性云云. 問. 二師所說 何者爲失. 答. 又有說者, 二師所說 皆是失, 何以故. 皆依聖敎而成立故, 法門非一

說을 각각 緣起門과 依持門에 배당시켜서 양자가 모순되지 않음을 논증하였다.

一性說과 五性說의 화쟁에 관한 더 이상의 언급을 均如의 인용문에서 찾아보기는 어렵다. 그런데 원효의 무애행은 '眞俗不二'를 지향한 운동으로서 그것은 緣起門의 '眞妄無二'와 다르지 않다. 그렇다면 원효는 一性說과 五性說의 동등한 화쟁이 아니라, 一性說의 우위 하에 五性說을 포섭한 것으로 보아야 하겠다. 이 점은 四敎判論에서 三乘敎보다 一乘敎를 더 높은 차원의 교설로 자리매김한 데서도 엿볼 수 있다.

5. 中觀[空]·唯識[有]의 和諍

대승불교의 양대 조류이자 신·구역갈등으로 더욱 관심이 커진 문제가 바로 中觀·唯識의 대립이었다. 中觀學派(Madhyamika)는 龍樹(Nagarjuna ; 150~250)·提婆(Aryadeva ; 170~270)에 의해서 제창된 實相論系로서, 그 교학은 諸法의 實相을 관찰해서 제법에 독립된 自性이 없다

無障礙故. 是義云何. 眞俗相望 有其二門, 謂依持門及緣起門. 依持門者, 猶如大虛持風輪等, 緣起門者, 猶如巨海起波浪等. 就依持門, 眞俗非一, 衆生本來法爾差別, 故有衆生 從無始來, 樂着生死不可動拔. 就此門內 於是衆生, 六處之中 求出世法, 可生之性 永不可得故. 依此門 建立無性有情也. 約緣起門, 眞妄無二, 一切法同一心爲體, 故諸衆生 從無始來, 無不卽此法界流轉. 就此門內 於諸衆生, 心神之中 求不可令歸自源者, 永不可得故. 依此門 建立一切皆有佛性. 如是二門 本無相妨. ……答. 和諍論中, 依瑜伽顯揚等 立依持門, 依涅槃等經 立緣起門. 然不通取瑜伽等文句, 但依五性差別之門, 立依持門, 亦不通取涅槃經文, 但依皆有佛性之文, 立緣起門."

는 空性を 밝히는 데에 특색이 있다. 그 수행은 8종의 迷妄 즉, 生滅·去來·一異·斷常의 어느 한쪽에 대한 편집을 제거해서 中道를 관찰하는 것을 本旨로 한다. 그래서 空門 혹은 中道宗이라고도 한다.

瑜伽派(Yogacara)는 彌勒(Maitreyanatha ; 270~350)·無着(Asanga ; 310~390)·世親(Vasubandhu ; 320~400)에 의해서 제창된 緣起論系로서, 緣起에 의해서 생성되는 제법이 그 본성은 空이지만 현상면에 있어서는 有임을 밝히는 데 특색이 있다. 그 수행은 요가의 관행에 의해서 眞如를 깨닫고자 노력하기 때문에, 有門 혹은 瑜伽宗이라고도 한다.³⁵⁾

원래 중관과 유식은 대승불교의 양대조류로서 상호보완적인 관계였는데, 6세기에 접어들면서 대립과 갈등이 표면화되었다. 그것이 이른바 '淸辯과 護法의 空有諍論'이었다.³⁶⁾ 淸辯(Bhavaviveka ; 500~570)으로 대표되는 中觀派의 二諦說

35) 深浦正文, 1954 「唯識學研究」 上(敎史論), 京都 永田文昌堂, p.133

36) 深浦正文은 淸辯의 회견 요청에 護法이 응하지 않았다는 「西域記」를 근거로 淸辯과 護法 사이에 실제적인 諍論은 없었다고 하였다(같은 책, pp.138~149). 물론 양자가 직접 대면한 상태에서의 諍論은 없었지만, 「西域記」는 두 사람으로 대변되는 중관파와 유식파 사이의 사상적 대립이 玄奘 유학 당시 있었음을 역설해준다고 하겠다. 특히 「唐傳」과 「慈恩傳」에 둘다 인용된 「大唐三藏聖敎序」에는 당시 불교계의 동향과 관련하여 '空有是非'와 '大小隆替'를 언급하고 있음을 주목할 필요가 있다. 「大唐三藏聖敎序」는 648년 6월 「瑜伽師地論」 한역 직후에 玄奘의 특별한 청원을 받아 唐太宗이 직접 지었을 뿐 아니라,太宗 자신이 직접 필사하고 조직하여 그때까지 현장이 한역한 모든 경전의 머리에 삽입케 한 문장이기도 하다. 이런 점을 감안할 때 중국 불교계에서 '空有是非'의 불교사적 인식은 직접적으로는 현장에서 비롯되었을 가능성이 높다. 현장을 뒤이어 7세기 후반 인도를 구법 여행한 義淨(635~713)이 인도의 대승불교를 中觀과 瑜伽로 나누어 보고한 것도 이와 무관하지 않다.

은 世俗을 부정하지 않은 채 世俗을 성립시키려고 하는 것이며, 세속 안에서 勝義의 空을 직관적으로 行證하려는 世俗卽勝義의 中道를 주장하였다. 반면 護法(Dharmapala : 530~561)을 중심으로 한 瑜伽行派는 세속의 緣生法 그 자체의 존재(依他起性)의 顛倒性(遍計所執性)을 부정해서, 세속의 연생법 그 자체의 不顛倒인 眞實性(圓成實性)을 전환적으로 인식하려고 하는 三性說을 내세웠다.³⁷⁾ 결국 空有論爭은 세속 자체의 부정에 철저하려는 行的인 道(二諦說)와, 세속을 전도된 인식의 부정을 통하여 여실히 有的으로 인식하려는 知的인 道(三性說) 어느쪽이 부처 본래의 정신인가를 둘러싼 근본적인 대립이었다.³⁸⁾

중관파와 유가파의 쟁점을 간추려보면, 우선 二諦·三性說의 대립, 眞諦와 俗諦에 대한 空有論爭, 境識皆空·唯識無境의 대립, 그리고 자파의 소의경전을 了義로 보고 상대방의 소의경전을 不了義로 보려는 교판논쟁 등을 들 수 있다.

중관과 유식 사이의 대립 의식은 唐에 들어와서, 그것도 玄奘(602!~664)이 新唯識을 바탕으로 기성 불교계를 강력히 비판하면서 촉발되었다. 현장은 空有諍論이 가장 치열했던 시기에 인도유학을 하였다. 그의 전기에 의하면, 그가 인도 나란타사에서 공부하고 있을 때 스승인 戒賢의 지시를 받아 『攝大乘論』과 『唯識決擇論』을 강연하기로 되었는데, 중관계 학자인 師子光이 먼저 『中論』과 『百論』을 강연하면서 瑜伽를 비판하였다. 그래서 현장과 사자광 사이에 공유쟁론이 벌어졌으며, 결국 현장이 사자광을 논파하였다고 한다.³⁹⁾ 공유쟁론을 몸소 체험한 현장은 그후에 『制惡見

37) 安井廣濟, 金成煥 譯, 1988 『中觀思想研究』, 文學生活社, pp.255~265

38) 같은 책, p.266

論』을 저술하여서 小乘과 外道를 제압하고, 아울러 『會宗論』을 저술하여서 『瑜伽論』의 우위하에 『中論』을 융회하였는데, 이때 唯識比量을 건립하였다.⁴⁰⁾ 위의 두 저술은 일찍이 산실되었지만, 현장의 유식비량은 후대까지 유식학자들에게 커다란 영향을 미쳤다. 현장은 長安에 돌아온 후 唐 왕실의 전폭적인 후원을 받아 대대적인 역경사업을 벌임으로써 新譯佛敎를 성립시키는 한편, 清辯·護法의 空有諍論을 통해서 護法의 학설이 正義임을 현양하려고 하였다.⁴¹⁾ 현장의 이러한 입장은 교판론을 통해서도 엿볼 수 있다. 현장은 『解深密經』과 『瑜伽論』의 三時說을 수용하여, 第二時에 『般若經』을 그리고 第三時에 『解深密經』을 배당함으로써, 중관에 대한 유식의 우위를 주장하였다.⁴²⁾

중관계통의 三論學派는 嘉祥吉藏(549~623)을 정점으로 하여, 차츰 학파로서의 명맥은 상실해갔다. 그리고 현장과 동시대에 활약한 華嚴宗의 二祖 智儼(602~668)은 현장에 의해서 『成唯識論』이 번역되자(659), 자신의 『華嚴五十要問答』에서 三乘을 始敎와 終敎로 나누고, 그 始敎에 바로 현장의 유식설을 배당하였다.⁴³⁾ 즉 신역의 諸經론 내지 그것에 所依하는 현장·규기의 법상교학을 어떻게 위치 부여하는가 하는 문제에 대해서, 지엄은 三乘을 始敎와 終敎로 나

39) 彦棕, 『大唐大慈恩寺三藏法師傳』 권4(『大正藏』 권50, p.244 中~下)

40) 靖邁, 『古今譯經圖起』 권4(『大正藏』 권55, p.367 上), “然彼小乘 爰泊外道 各構異論 誹毀大乘 法師遂造制惡見論 制十八部小乘 破九十五種外道 并造會中論 融會瑜伽中論之微旨 以靜大乘之糾紛”

41) 현장이 번역한 청변의 『掌珍論』에 대하여 법상종 측에서 이에 대한 註疏가 많이 나왔는데, 이러한 동향은 호법의 불교를 선양하려는 의도에서 나온 것이다(平井俊榮, 앞책, p.237).

42) 窺基, 『成唯識論料簡』 권上(『續藏經』 제1집 제76투, p.932 上~下)

43) 智儼, 『華嚴五十要問答』 권上(『大正藏』 권45, p.519 下)

누고 始敎에 법상교학을 배당하는 사교판을 성립시킨 것이다.⁴⁴⁾

太賢의 『成唯識論學記』에 의하면, 空有諍論에 대하여 7세기 중반 신라불교계에서는 세 가지의 입장이 있었다. 첫째는 청변과 호법의 공유쟁론이 실제로 있었다는 원측 등의 설, 둘째는 그러한 쟁론이 애초부터 없었다는 順璟 등의 설, 그리고 마지막으로 언어는 쟁론이 있지만 그 취지는 같다는 원효 등의 설이다.⁴⁵⁾ 이 가운데 원효의 견해를 좀더 들어보겠다.

이 둘(淸辯・護法)은 말은 다투지만 뜻은 같다. 마치 浮圖와 같아서 밑 부분은 크지만 위로 갈수록 섬세하여, 반드시 다른 부분이 있어야 자신도 비로소 성립한다. 護法宗은 집착하는 바를 반드시 들었으나, 四句를 떠나서 나타낸 것은 아니다. 空・有 등의 性은 모두 집착하는 바이기 때문이다. 三性은 妙有하니 全無가 아니기 때문이다. 이로 말미암아 말하기를, “二空(我空・法空)은 眞如가 아니니 空이란 다른 한 쪽이 또한 不空임을 말하는 것이 되기 때문이며, 空과 有의 길이 끊어진 것을 眞如라 하기 때문이다”라고 하였다. 청변보살은 세속이 有임을 들어서 諸無를 떠났으며, 諸眞이 無라고 簡定한 것 역시 俗이 無이기 때문이다. 二性(空性・有性)은 妙無하니 얻을 게 없기 때문이다. 만약에 有를 버리기만 한다면 곧 無를 얻게 되는데, 無 또한 버려야 하기 때문에 얻을 게 없다고 말하는 것이다. 얻을 게 없다는 것은 四句의 뜻을 떠난 것이니, 無着의 『般若論』에 이르길, “四句는 모두 법에 대한 집착에 포섭된다”고 하였다. 이러한 정리로 말미암아 元曉師 등이, “언어는 쟁론이 있으나 뜻은 같거늘, 다만 이제 末代鈍根의 무리들이 이 쟁론에 의하여 교묘한 해석을 낳기

44) 木村清孝, 1977 『初期中國華嚴思想研究』, 東京 春秋社, p.435

45) 『韓佛』 권3, pp.483 中~484 上

때문이다"라고 말하는 것이다.⁴⁶⁾

원효는 淸辯과 護法의 진의는 같고 표현한 언어만 다를 뿐인데, 末代 鈍根의 무리들이 교묘한 해석으로 논쟁을 일으켰다고 하였다. 즉 공유쟁론이 무엇보다도 언어의 집착에 의해서 일어난다고 판단하였다.⁴⁷⁾

원효가 中觀·唯識의 논쟁에 관심을 갖고 그것의 화쟁을 적극 모색한 시기는 분명치 않지만, 저술상으로 보자면 『起信論別記』의 대의문을 작성하고 『大慧度經宗要』를 찬술하던 때가 아닌가 싶다. 그는 『大慧度經宗要』에서 諸法實相을 둘러싸고 전개된 『般若經』과 『瑜伽論』의 논점을 간략히 소개한 다음, 이들 양자의 화쟁을 시도하였다. 거기에 의하면, 설사 언어의 표현이 틀릴지라도 그것이 經에 의거한 것이라면, 經은 聖典이기 때문에 서로 모순되지 않는다고 하였다.⁴⁸⁾ 원효는 空有의 쟁론이 언어에 집착한 결과로 보고, 그 쟁론에 가담하지 않는 객관적 초월적 입장을 견지하였다.

空과 有를 모두 초월하는 것만으로 공유의 쟁론이 해결되고 중관과 유식의 교리적 차이가 없어지는가. 원효는 쟁론에 빠져서 자기만이 옳고 남을 그르다고 보는 것은, 『菩薩戒本』에서 설하는 四重戒의 하나인 自讚毀他戒를 범하는 것이라고 비판하였다. 따라서 원효에게 있어서 공유의 쟁론은 단순히 비판의 대상에 머무는 것이 아니라, 더 적극적으로

46) 율척, p.484 上

47) 불교사상간의 쟁론과 여기에 대한 원효의 화쟁을 주로 언어의 측면에서 접근한 연구로는 崔裕鎮, 1987 「元曉에 있어서 和諍과 言語의 問題」, 『哲學論叢』 3 ; 1998 「원효사상연구-화쟁을 중심으로-」, 경남대학교출판부이 있다.

48) 『韓佛』 권1, pp.430 下~481 上

해결하고 극복해야 할 사상사적 과제이었다.

원효는 먼저 각 이설들이 그 나름대로의 타당성을 갖는다고 보는 긍정적인 태도를 취하였다. 쟁론에 빠진 사람들이 자신의 견해에 집착하고 있다는 점에서는 진리로부터 멀어졌지만, 무언가 각 이설이 존재하게 된 데에는 그만한 이유가 있다는 것이다. 즉 원효는 각각의 이설이 갖고 있는 진리의 일면성을 인정하였다. 『涅槃宗要』에서 佛性에 관한 여섯 가지의 이설들을 장님이 코끼리 만지는 격에 비유하여 회통시킨 것이 그 대표적 예이다.⁴⁹⁾ 이러한 화쟁을 바탕으로 해서 四敎判論에서 중관[般若經]과 유식[解深密經]을 三乘通敎에 나란히 배당하였던 것인데, 교판론사상 『般若經』과 『解深密經』을 나란히 배당한 것은 원효가 최초로 교판사상으로도 중요한 의미를 갖는다.

원효가 현장의 신유식을 비판적 입장에서 수용하였음을 잘 보여주는 예화가 바로 현장이 건립한 唯識比量에 대하여 相違決定의 過를 지적한 사건이다.⁵⁰⁾ 일찍이 원효는 현장의 唯識比量에 相違決定의 過가 있음을 지적하였는데, 順璟이 여기에 동조하여 666년 제자 승裕를 당나라에 보내어 窺基에게 이의를 제기하였다. 이 일로 원효는 일약 '陳那菩薩(Dignaga ; 480~540?)의 後身'이라는 후세의 평가를 얻게 되었다고 한다.⁵¹⁾ 元曉가 불교논리학이라고도 할 수 있는 比量에 이처럼 관심을 가졌던 까닭은, 당시의 現安이었던 空有和諍의 해소와 깊이 연관된다. 현장이 소개한 因明學에 원효가 상당한 관심을 가지고 연구한 듯하며, 그 결실이

49) 윗책, pp.538 上~539 上

50) 富貴原章信, 1969 「元曉, 判比量論の研究」 『日本佛教』 29, pp.34~39
에서, 현장의 유식비량에 대한 신라불교계의 이설을 소개하였다.

51) 金相鉉, 1994 앞책, pp.204~210

671년에 저술한 『判比量論』이었다. 그래서 원효는 일찍이 공유쟁론의 대표라 할 淸辯의 『掌珍論』과 護法の 『廣百論』에 대하여, 각각 『掌珍論宗要』 1권과 『廣百論宗要』 1권을 저술하였으며,⁵²⁾ 『判比量論』을 저술하여 두 비량이 같음을 논증하였던 것이다. 아쉽게도 현재는 일부만 전해지고 있을 뿐이지만, 일본승려들의 저술에 『判比量論』이 자주 인용된 것으로 보아 당시에는 널리 읽혔던 모양이다.

중관·유식의 화쟁은 法性宗과 法相宗의 性相融會의 차원에서 이해할 수 있다. 隋대에 성립한 삼론학과 천태학을 법성종이라 한다면, 현장의 신유식은 바로 법상종이었으며, 법장에 와서 집대성된 화엄학은 성종과 상종의 대립을 극복하기 위한 사상체계였다. 그리고 원효의 화쟁사상이 법장의 화엄교학 형성에 끼친 영향은 이미 지적된 바 있다.⁵³⁾

청변과 호법의 공유쟁론이 현장에 의해 중국불교계에 소개될 때, 현장은 호법의 신유식을 현양하고자 하였으며, 그 연장선상에서 규기에 의해 法相宗이 성립되었다. 그런데 680년대 들어서면서 智光과 戒賢의 공유쟁론이 교판쟁론의 형식으로 새로이 중국불교계에 소개되었다. 法藏은 684년 太原寺의 譯場에서 원측과 함께 中天竺 출신의 地婆訶羅(唐言 日照)를 만났다. 日照는 이때 나란타사에 머무르던 지광과 계현의 교판쟁론의 소식을 전하였다.⁵⁴⁾ 그래서 법장은

52) 『韓國佛敎撰述文獻總錄』, pp.28~30

53) 橫超慧日, 1940 「元曉の二障義について」 『東方學報』 11~1
鎌田茂雄, 1981 「十門和靜論の思想史的意義」 『佛敎學』 11
高翊晉, 1982 앞논문

54) 法藏, 『華嚴經探玄記』 권1(『大正藏』 권35, p.111 下)과 『十二門論宗致義記』 권上(『大正藏』 권42, p.213 上~下) 및 胡幽貞, 『大方廣佛華嚴經感應傳』 (『大正藏』 권51, p.175 中~下)

『華嚴經探玄記』 권1에서 상당한 지면을 할애해 가며 그 화쟁을 시도하였다.⁵⁵⁾ 그리고는 五教十宗判에서 大乘始敎에 『般若經』과 『解深密經』을 나란히 배당하였다. 여기서 원효의 사교판론과 관련하여 주목되는 것은, 법장이 『華嚴五敎章』에서는 『般若經』을 대승시교에 『解深密經』을 大乘終敎에 각각 따로 배당하였는데,⁵⁶⁾ 원효의 사교판론을 처음으로 소개한 『華嚴經探玄記』에서는 두 경전을 대승시교에 함께 배당했다는 사실이다.⁵⁷⁾ 그리고 大乘終敎에는 『起信論』 등을 배당하였다. 즉 법장은 始敎에서, 空의 입장인 龍樹·提婆의 중관계 및 삼론교학과 아울러, 相의 입장인 無着·世親의 유가계 및 법상교학을 포섭하였다. 그리고 終敎에서는 대승교학에 있어서 空有를 화쟁시키는 논리로서 『起信論』 등의 如來藏緣起說을 들고 있다.⁵⁸⁾ 이와 같이 법장의 오교판에는, 중관과 유식을 화쟁하고 그 논리적 근거를 『起信論』에서 찾은, 원효의 불교사상이 거의 그대로 반영되어 나타나고 있다. 그것은 당시의 사상사적 과제로서 空有의 화쟁을 시도한 원효불교에 법장 역시 공감했음을 의미한다.

한편 원효의 공유화쟁은 일본에도 전해져서 커다란 영향을 미쳤다. 일본 삼론종 승려인 玄叡(~829~)는 왕명을 받아서 삼론학에 관한 『大乘三論大義鈔』 4권을 저술하였다. 이 저술은 삼론종을 대표해서 만들어졌으므로, 당시 일본 삼론교학의 집대성이라고 할 수 있다. 그런데 『大乘三論大義鈔』 권3에서, 앞서 인용한 태현의 『成唯識論學記』의 공유

55) 深浦正文, 앞책, pp.149~155 참조

56) 法藏, 『華嚴一乘敎義分齊章』 권1(『大正藏』 권45, p.481 中~下)

57) 法藏, 『華嚴經探玄記』 권1(『大正藏』 권35, pp.115 下~116 中)

58) 高峰了州, 1942 『華嚴思想史』, 京都 百華苑, p.224

쟁론 관련 문구를 전제하고 있다.⁵⁹⁾ 그리고 또한 공유쟁론의 각 전거가 된 淸辨의 『掌珍論』과 護法の 『廣百論』의 논리가 같다는 것을 원효의 『判比量論』을 인용하여 주장하였다.⁶⁰⁾ 이러한 주장은 法相宗의 善珠(724~797)에서도 보인다.⁶¹⁾ 즉, 8세기 후반에서 9세기 전반 무렵 일본불교계가 공유쟁론을 극복하는 데 있어서, 신라불교 특히 원효불교가 커다란 영향을 미쳤음을 알 수 있다.

원효 화쟁사상의 총서격인 『十門和諍論』이 陳那 계통에 의해 인도로 전래되었음은 유명하다.⁶²⁾ 그런데 『誓幢碑』에 의하면, 원효의 저술이 범어로 번역되었다고 한다.⁶³⁾ 비문의 마멸이 심하여 『華嚴宗要』와 『十門和諍論』 둘 중 어느 저술인지 분명하지 않으나, 전후 사정으로 보아 후자일 가능성이 높다.

지금까지 살펴보았듯이, 원효의 화쟁 특히 공유화쟁이 신라·중국·인도·일본 등 당시의 동아시아 불교권에서 중요한 사상사적 과제였던 중관·유식의 대립을 극복하는 데 크게 기여를 했음을 알 수 있다.

59) 『大正藏』 권70, p.153 上~中 참조.

60) 윗 책, p.152 下, “新羅曉師 掌珍廣百, 其量皆同. 此師爲好, 宜依信也.”

61) 善珠, 『成唯識論本文抄』 권15(『大正藏』 권65, p.530 下), “新羅元曉法師 判比量論云, 掌珍量同廣百量等云云.” 『因明論疏明燈抄』 권3末(『大正藏』 권68, p.323 下), “曉云, 廣百比量 不異掌珍. 淸辨宗意 諸法皆空, 故說空宗.” 그리고 善珠에 의하면, 憬興은 掌珍량과 廣百량이 서로 다르다는 입장을 취하였다고 한다. 즉 공유화쟁과 관련하여 비량에 대한 입장이 원효와 경흥은 서로 상반되었음을 알 수 있다.

62) 順高, 『起信論本疏聽集記』 권2末(『大日本佛敎全書』 권92, p.103 上), “元曉和諍論制作. 陳那門徒唐土來, 有滅後取彼論, 歸天竺國了. 是陳那末第歟云云. 私云, 元曉事抄第五 引會解記第六說 云云.”

63) 『誓幢碑』 『譯註 韓國古代金石文』 권3, p.6, “(마멸) 讚歎婆娑, 翻爲梵語 便附△人, 此△言其三藏寶重之由也.”

맺음말

원효는 교리논쟁에 대하여 화쟁주의적 자세로 일관하였다. 7세기 중엽 동북아불교계의 최대 교리논쟁은 玄奘(602~664)의 신역불교 성립으로 촉발된 新舊譯佛教 사이의 갈등과 대립이었다. 현장은 구역불교에서 출발하였지만 인도 유학을 계기로 자신이 직접 인도에서 전래한 護法-戒賢 중심의 新唯識을 正義로 표방하였으며, 현장을 이어 제자 窺基(632~682)가 신유식을 敎義로 삼는 法相宗을 개창함으로써, 기왕의 舊唯識이나 中觀思想 및 一乘思想 측과의 대립하게 되었다. 즉 현장계는 도도한 중국불교화의 흐름에 맞서 정통 인도불교로의 복귀를 꾀하고자, 정통과 이단을 준별하고 정통을 내세우는 破邪顯正의 방법을 견지한 것이다.

반면 구역불교에서 출발한 원효는, 신·구유식의 갈등과 삼승·일승의 갈등에 대하여는 구역불교의 우위 하에 신역불교의 교리를 폭넓게 받아들이고자 하였으며, 대승불교의 양대철학인 中觀(空)과 瑜伽唯識(有) 사이의 갈등에 대하여는 양자를 『大乘起信論』의 一心思想의 기치 하에 양자를 和諍시키고자 하였다. 즉 원효는 구역불교의 입장에서 신역불교의 교리를 받아들이는 화쟁주의적 방법을 취하였으며, 궁극적으로 舊譯의 『大乘起信論』과 『華嚴經』을 통하여 자신의 一心思想을 체계화 시키고자 하였다. 盛唐期の 法藏은 이러한 元曉의 성과를 바탕으로 화엄학을 집대성함으로써, 동아시아불교의 교학적 체계화가 완성되기에 이른다.⁶⁴⁾ 고려 중기에 동아시아 교학불교의 재건에 헌신한 大覺國師 義天

64) 南東信, 2004 「元曉의 起信論觀과 一心思想」 『韓國思想史學』 22

(1055~1011)이 그 理想을 元曉에서 찾고 그를 ‘海東敎主’로
 떠받들게 되는데, 그가 원효를 이처럼 높이 평가하게 되는
 동기는, 바로 원효가 智者大師의 天台學[法性宗]과 慈恩大師
 의 唯識學[法相宗]을 和諍하였다고 판단하였기 때문이다.⁶⁵⁾

65) 崔柄憲, 1987 「高麗佛敎界에서의 元曉 理解-義天과 一然을 中心으로-」
 『元曉研究論叢』, 國土統一院, pp.646 ~ 656