

『菩薩戒本持犯要記』의 性格論대한 再檢討

金 浩 星 / 동국대 인도철학과 교수

차 례

- I. 머리말
- II. 종래의 관점과 그에 대한 비판
- III. 원효의 삶과 『菩薩戒本持犯要記』
- IV. 맺음말

I. 머리말

원효(元曉, 617 ~ 686)는 우리 한국불교가 낳은 가장 위대한 인물 중의 한 분이다. 물론, 그렇다고 해서 굳이 우리의 민족주의적 전통이나 인식 안에서만 한계 지어진 인물로만 보려는 것은 아니다. 오히려 그 당시에 있어서나 지금에 있어서나 한반도라고 하는 좁은 지리적 한계를 넘어서 있는 국제적인 인물로서, 그의 삶과 사상은 보편성을 획득하고 있다. 앞으로도 우리는 '원효 공부'를 통하여 그에게서 우리 스스로의 한계를 넘어설 수 있는 철학과 방법을 배우고, 그에 의지하여 실천하고자 노력해야 할 것이다.

그런 만큼 종래에 한국불교의 여러 인물 중에서 원효에 대한 연구가 가장 많이 이루어지고 있음은 당연한 일이라 할 것이다. 여기에는 우리의 학자들만이 아니라 이웃나라 일본을 비롯한 서구 여러 나라의 학자들도 폭넓게 참여하고 있다. 그런데, 나의 경우는 아직 원효의 저

술을 올바르게 읽어낼 수 있을 만큼 공부가 익지도 못했을 뿐만 아니라 지금까지 내 공부의 영역 속에 선뜻 원효가 들어오지 못했음을 고백해야겠다. 아직 내 공부가 원효 텍스트의 이해를 위해 기초적으로 요구되는 인도 대승불교철학 전반에 대한 충분한 힘을 얻지 못하고 있기 때문이다.¹⁾ 아직 원효에 대한 독립된 논문을 발표하지 못한 것도 그러한 이유에서이다. 언젠가는 본격적으로 ‘원효 공부’에 착수해야 할 것으로 생각은 하면서도 차일피일 그 시절인연이 닿기만을 기다려왔다.

그런데, 근래 나는 우리들의 언어생활에서 어떤 윤리적 문제가 있음을 착안하여 그러한 문제를 극복하는 길을 모색해 왔다. 바로 그러한 과정에서 원효의 『菩薩戒本持犯要記』를 만나게 되었는데, 그에 대한 선행 연구들에서 나는 이 텍스트에 대한 성격을 잘못 파악하는 것을 알게 되었다. 물론, 『보살계본지범요기』의 성격을 제대로 평가하는 논문 역시 이미 제시되어 있었으나, 그렇지 않은 견해 역시 통용되고 있었다. 비록 ‘원효 공부’를 전문으로 하는 입장은 아니지만 이 문제에 대해서 別行의 독립된 논문을 쓰지 않는다면, ‘원효 공부’를 전문으로 하는 학자들에게 나의 관점을 전할 수 없으리라는 생각에서 이 글²⁾을 쓰기로 한다. 한편, 『보살계본지범요기』라는 텍스트의 성격에 대하여 오해를 낳게 된 근본적 이유는 실로 “원효는 누구이며, 어떻게 살았던가”라고 하는 실존적인 정체성의 문제와 결부지어서 이해하지 못하고 있는 방법론에도 문제가 있는 것으로 판단된다. 그런 점에서 먼저 『보살계본지범요기』의 성격론에 대한 선행 연구들을 비판/破邪한 뒤, 다시 원효의 삶과 결부지어서 재고/顯正해 보기로 한다.

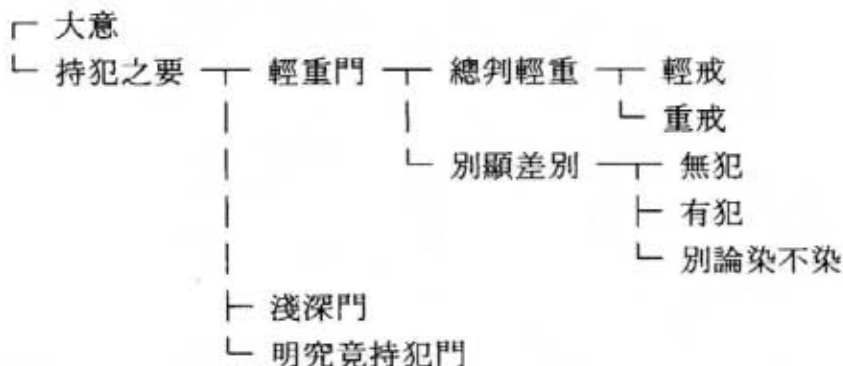
II. 종래의 관점과 그에 대한 비판

1) 오늘날 원효는 한국불교의 연구 대상인데, 그것은 그가 한국불교의 창조자였기 때문이다. 그런데, 그 당시 원효의 전공을 굳이 묻자고 한다면, 인도불교를 전공했던 것으로 볼 수 있다. 이에 대해서는拙稿, 「한국의 인도불교 연구 --- 방법론의 모색을 중심으로 ---」, 『인도연구』 제2호(서울: 한국인도학회, 1997), p.75.

2) 이 글은拙稿, 「독송용 천수경’에 대한 언어적 재해석과 그 적용」, 『불교학보』 제41집(서울: 동국대 불교문화연구원, 2004), 제5장 1절의 부분을 하나의 독립된 논문으로 재구성한 것임을 밝혀둔다.

우선 예비적으로 『보살계본지범요기』의 구성을 살펴볼 필요가 있는데, 元曉 스스로의 과목을 정리하면 다음과 같다.

표1 : 『보살계본지범요기』 자체의 과목



이러한 구조를 보이는 『보살계본지범요기』에서 먼저 해명되어야 할 것은 과연 그 저술에 있어서 주로 의존했던 텍스트가 어떤 보살계인가 하는 점이다. 대승의 보살들이 受持해서 실천하는 계율로서 보살계에는 몇 가지 계통³⁾이 있기 때문인데, 이는 매우 중차대한 선결과제가 아닐 수 없다. 이러한 문제에 대해서 원효는 다음과 같이 말하고 있다. 먼저 總判輕重에서이다.

총체적으로 판단하면, 경구죄 중에는 미세하게 그 갈래를 논하면 그 종류가 팔만 사천이나 되지만, 대체적으로 중요한 것만을 들면 따로이 세 가지 종류가 있다. ① 혹은 44계이니 達摩戒本에서 설한 바와 같으며, ② 혹은 48계이니 多羅戒本에서 판단하는 바와 같고, ③ 혹은 246계이니 別解脫戒經에서 세우는 바와 같다.⁴⁾

3) 인도·티벳에서는 중관 계통의 보살계와 유가행 계통의 보살계라는 두 흐름이 있었고, 중국·한국·일본에서는 뒤에서 논할 바와 같이 『梵網經』 계통과 『유가론』 계통의 두 흐름이 있었다. 藤田光寬, 「インド・チベット佛教における大乘の菩薩戒」, 『密教學研究』(東京: 日本密教學會, 平成 13年), pp.1~3.

4) “言總判者, 輕垢罪中, 細論支別, 頭類乃有八萬四千, 括舉其要, 別有三類 或四十四, 如達摩戒本所說; 或四十八, 如多羅戒本所判; 或有二百四十六輕, 如別解脫戒經所立.” 韓佛 1: 581a. 번역 중에서 원문자는 필자가 설명의 편의를 위해서 붙인 것이다. 이하, 같다.

이 중에 ③은 비구계에서 四波羅夷를 제외하면 246계가 되므로 비구계본을 가리키는 것으로 생각된다. 문제는 ①의 達摩戒本과 ②의 多羅戒本이 무엇인가 하는 점인데, 다라계본은 修多羅(sūtra)계본의 약칭으로서 『범망경』 하권에서 설하고 있는 보살계본을 가리킨다. 거기에는 48輕戒가 설해져 있는 것이다. 그리고, 達摩戒本은 다라계본에 상대하여 大乘의 아비달마로 말해지는 유가행 불교의 대표적 논서인 『瑜伽論』 본사분 보살지 戒品에서 설해진 보살계를 가리킨다.⁵⁾ 이러한 세 가지 텍스트 중에서 지금 원효가 初門(=輕重門)의 總判輕重을 논하면서 所依로 삼은 것은 다라계본이다.

重戒에 있어서도, 총체적으로 말하면 10개인데 그 종류의 차별을 논하면 역시 세 가지가 있다. ① 혹은 소승계와 공통적인 重戒이니 앞의 네 가지 계를 말하는 것이며, ② 혹은 공통적이지 않은 重戒이니 뒤의 네 가지 계를 말하는 것이고, ③ 혹은 在家菩薩의 여섯 가지 重戒이니 십중대계 중에서 앞에 있는 여섯 가지 계를 말한다.⁶⁾

이 인용문에서 만나는 重戒는 총체적으로 열 가지 계⁷⁾이므로, 역시 다라계본을 소의로 하고 있다. 이 세 가지 범주를 알기 쉽게 도표로 나타내면 다음과 같다.

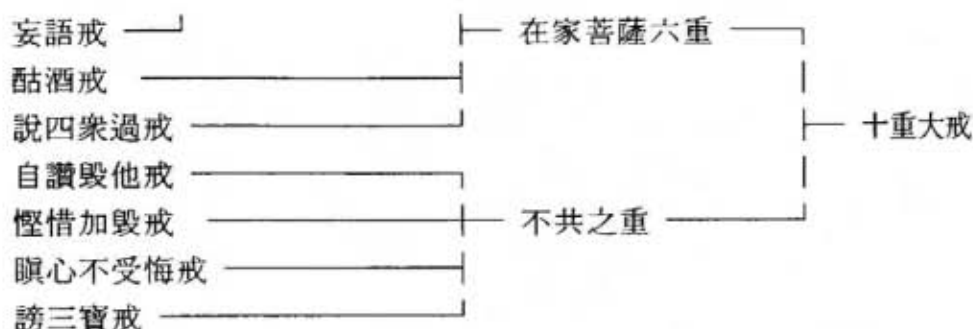
표 2 : 십중대계의 과목

殺戒	——	
盜戒	——	共小之重
淫戒	——	——

5) 李箕永은 “北凉의 曇無讖(Dharmakṣema)이 번역한 菩薩戒本經” [李箕永, 「원효의 보살계관—— 菩薩戒本持犯要記를 중심으로 ——」, 『한국불교연구』 (서울 : 한국불교연구원, 1983), p.311.] 이라고 하나, 木村宣彰은 『유가론』 계품으로 比定하였다. [木村宣彰, 「菩薩戒本持犯要記について」, 『印度學佛敎學研究』 28-2, p.815.] 木村宣彰의 견해가 더욱 타당한 것으로 판단된다.

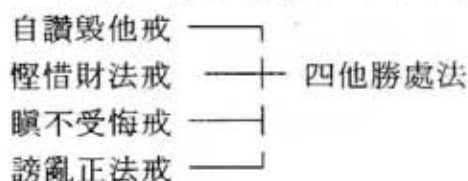
6) “重戒之中, 總說有十, 論其類別, 亦有三種. 或有共小之重, 謂前四也; 或有不共之重, 謂後四也; 或立在家菩薩六重, 謂十重內在前三也.” 韓佛 1 : 581b~c.

7) 李箕永, 앞의 책, pp.312~313. 참조.



그런데 여기까지, 즉 總判輕重에서는 경구죄도 48경계를 말하고 있으며 중계 역시 十重大戒를 논하고 있으므로 원효가 다라계본을 의지하고 있는 줄 알 수 있다. 왜냐하면 달마계본의 중계는 다라계본의 그것과는 달리 네 가지 계일 뿐이기 때문이다. 그 戒目⁸⁾은 다음과 같다.

표 3 : 달마계본의 사바라이



그렇다고 해서 『보살계본지범요기』에서 所依로 삼고 있는 菩薩戒가 多羅戒本, 즉 『범망경』이라고 말해도 좋을까? 비록 總判輕重에서 『범망경』을 所依로 하고 있으나 『보살계본지범요기』가 오직 『범망경』에만 의지하고 있는 것으로 볼 수는 없다. 왜냐하면, 짧게 總判輕重이 끝나고 나면 그 뒤를 이어서 자세한 別顯差別이 행해지는데, 그 부분의 도입부에서 원효는 이렇게 말하고 있는 것이다. “만약 (별현)차별을 밝히고자 한다면, 이제 달마계본에 의지하여 그 性相의 차별을 분별할 것이다.”⁹⁾라고 말한 뒤, 『瑜伽論』으로부터 “범함이 있는 가운데에도 (마음까지) 오염된 범함과 (마음까지) 오염되지 않은 범계가 있으며, 熨·中·上品(의 차별도)도 있으니 마땅히 잘 알아야 한다.”¹⁰⁾라는 문장을 인용하고 있는 것이다. 뿐만 아니라, “또한 첫 번째

8) 戒相은 大正藏 30, pp. 515b~c. 참조.

9) “若明差別者, 今依達摩戒本, 辨其性相差別.” 韓佛 1 : 581b.

계에 나아가서 그 모습을 보이면”¹¹⁾이라고 하면서 실제 보살계의 하나를 예로 들면서 持戒와 犯戒의 사례연구가 시작되는데, 그 첫 번째 戒는 多羅戒本の 十重大戒 중 初戒인 殺生戒가 아니라 達摩戒本の 初戒인 自讚毀他戒이기 때문이다. 그런 까닭에 『보살계본지범요기』가 所依로 하는 텍스트에 대하여 여러 의견이 제시되어 왔다. 이들을 간략히 분류해 보면 다음과 같다.

달마계본(『유가론』의 이역본인 『보살지지경』)說 : 李箕永 · 高翊晉 · 蔡印幻

다라계본 중심 달마계본의 부분적 借用說 : 木村宣彰 · 崔源植 · 金相鉉

근래에는 金相鉉 역시 “正依梵網, 兼憑瑜伽”라고 말한, 鎌倉시대에 『보살계본지범요기』를 주석한 眞圓의 설을 인용하면서 다라계본 중심 달마계본의 부분적 借用說에 동의하고 있다.¹²⁾ 우선, 『보살계본지범요기』를 보면 분명 총판경중에서는 다라계본의 십중대계를 언급하고 있으며 別顯差別에서는 『瑜伽論』에 의지하여 자찬훼타계를 해설하고 있으므로 달마계본 역시 나오고 있다. 따라서 李箕永과 같이 전적으로 達摩戒本에 의지하고 있다¹³⁾고 보는 것은 無理가 있을지도 모른다. 그 보다는 兩者의 會通을 도모하고 있는 것으로 보는 편이 더욱 자연스러울 것이다. 원효의 一貫된 방법론에 비춰볼 때에도 그러한 이치가 보다 균형잡힌 이해인 것으로 생각된다. 그런데, 문제는 회통이라

10) “於有違犯, 是染非染, 更中上品, 應當了知.” [韓佛 1 : 581b.] 그런데, 眞圓은 『유가론』 본문에는 “於有違犯, 及無違犯” [大正藏 30, p.516a.] 으로 되어 있음을 정확히 지적하고 있으나, 元曉는 無犯에는 다시 染 · 非染과 更 · 中 · 上品의 차별이 문제되지 않으므로 의식적으로 생략하고 인용하였을 가능성도 있다고 본다. 崔源植은 勝莊 · 義寂 · 太賢이 『瑜伽論』의 無違犯을 말하고 있으나, 원효는 언급하지 않는다고 말한다. 崔源植, 『新羅菩薩戒思想史研究』 (서울 : 민족사, 1999), pp. 72~73.

11) “且就初戒, 以示其相.” 韓佛 1 : 581b.

12) 金相鉉, 「『菩薩戒本持犯要記助覽集』의 檢討」, 『元曉研究』 (서울 : 민족사, 2000), pp.172~174. 참조. 이들 상반되는 견해를 잘 소개하고 있다.

13) 李箕永, 앞의 책, p.309.

고 하더라도 會通되는 兩者 안에서의 관계이다. 회통론에는 평등적 회통론과 차별적 회통론이 있기¹⁴⁾ 때문이다. 양자 사이에 主從 내지 正助의 관계가 인정되는 것은 차별적 회통론이라 부르게 된다. 그런데, 종래에 “다라계본이 중심이 되어서 달마계본을 포섭하고 있다”는 차별적 회통론이 주류적 견해로 제시된 근거는 무엇인가? 현재까지 제시된 견해는 다음 두 가지이다. 먼저 崔源植의 견해를 살펴보자.

원효의 『보살계본지범요기』는 단순히 유가계를 해석한 저술이 아니라, 木村宣彰이 주장한 바와 같이 瑜伽戒와 梵網戒를 아울러 종합·조직한 저술이라고 보아야 할 것이다. 하지만, 유가계와 범망계를 동일 선상에서 조화·통일시킨 것이 아니라 어디까지나 범망계를 토대로 하여 범망계와 유가계를 종합하고 융화시킨 저술이라고 해야 할 것이다. 다시 말하면, 범망계를 중심으로 하여 유가계를 끌어들이어서 이를 융화시켜 보살계의 정신적인 면을 강조한 저술이 바로 『보살계본지범요기』라고 할 수 있을 듯하다.¹⁵⁾

다음, 木村宣彰의 견해를 들어본다.

원효는 『本業經疏』에서 明言하고 있는 것과 같이 瑜伽戒를 三乘敎義, 범망영락을 一乘敎義에 의거하는 것으로 삼아서, 삼승교의는 일승교의 가운데에 포섭하는 것으로 생각하고 있다. 가령 빈번하게 달마계본을 인용하고 있더라도 그는 범망다라계본을 주로 하고 있는 것이다. 다만 “百家之說, 無所不是, 八萬法門, 皆可入理.”라고 하는 그의

신념에 근거하여 범망계본의 持犯差別을 瑜伽의 法相을 빌어서 논하고 있음에 지나지 않는 것이다.¹⁶⁾

나는 이러한 의견에 전혀 공감하지 못하고 있으므로, 이제 그에 대한 비판의 논리를 몇 가지 제시해 보기로 한다.

14) 拙稿, 「이샤 우파니샤드에 대한 상카라와 오로빈도의 해석 비교」, 『인도철학』 제10집(서울: 인도철학회, 2000), pp.105~148. 참조.

15) 崔源植, 앞의 책, p.82.

16) 木村宣彰, 앞의 책, p.817.

첫째, 崔源植과 木村宣彰 공히 원효가 『보살계본지범요기』를 저술하고 있는 동기를 외면하고 있다. 원효가 왜 『보살계본지범요기』를 짓게 되었는가 하는 저술의 동기 내지 이유는 다음과 같은 大意 부분에 잘 나타나 있는데, 이들은 이 大意에 아무런 주의를 기울이지 않고 있는 것이다.

보살계는 흐름을 거슬러 원천으로 돌아가는 큰 나루터이며, 삿됨을 버리고 올바른을 취하는 중요한 門이다. 그러나, 삿됨과 올바른의 모습은 섞이기 쉽고, 죄와 복의 성품은 분간하기 어렵다. 왜 그러한가? 혹은 안으로 뜻이 실로 삿됨에도 겉으로 자취는 올바른 것같기도 하고, 혹은 겉으로 행위는 오염되어 있어도 그 속마음은 순수하고 바르기도 하며, 혹은 행위가 적은 복에는 부합하나 큰 근심을 부르기도 하고, 혹은 마음이 가는 것이 深遠한 데에는 隨順하지만 비근한 데에는 거스르고 만다. 그러므로 더러움에 빠져 있는 道人은 능히 사사로이 沙門이라 하며 깊이 사이비 행적에만 전념하여 참되고 올바른을 저버리고, 매양 깊은 계율을 잡는다고 하지만 천한 행위만을 구한다. 이제 장차 천한 일을 멀리하고 깊은 계율에 온전히 하며, 사이비 행적을 제거하고 진실함을 쫓고자 함에 있어서 스스로 감박 잊어버림에 대비하여 요점을 뽑고 세부사항을 적어둔다. 같은 길을 가는 이는 살펴보고 결정을 짓기를 바라노라.¹⁷⁾

지금 이 大意의 이야기, 그 중에서도 “혹은 --- ” 운운의 네 가지 판단은 원효가 어떤 책을 통하여 정리한 것은 아닌 것으로 판단된다. 그 당시 그가 직접 체험한 신라불교의 特殊相일 것이며, 동시에 시간과 공간의 간극을 넘어서 오늘 우리에게까지/서도 이어지고/발견되고 있는 普遍相이기도 하다. 그러한 삶의 컨텍스트 속에서, 그가 처한 컨텍스트에 대한 깊은 성찰이 “어떻게 하면 보살계를 지니는 것이 되고,

17) “菩薩戒者，返流歸源之大津；去邪取正之要門也。然，邪正之相易濫；罪福之性難分。何則？或內意實邪，而外迹似正；或表業同染，而中心淳正；或有作業合少福，而致大患；或有心行順深遠，而違淺近。是以，專穢道人，剋私沙門，長專似迹，以亡真正，每剋深成，而求淺行。今將遺淺事而全深，去似迹而逐實。爲自忽忘，撮要記別，幸同趣者，詳而取決矣。” 韓佛 1：581a.

어떻게 하면 범하게 되는가”를 묻게 하는 것이다. 분명, 그는 말하고 있지 않은가. 그의 삶의 문제, 즉 신앙과 실천수행의 문제이므로 “스스로 깜박 잊어버릴까 하여 요점을 뽑고 세부사항을 적어둔다”고 말이다. 따라서 바로 이 점을 간과하고서 “범망계를 중심으로 소승계와의 관계라든가 유가계와의 조화문제”¹⁸⁾ 라든지, “일승교의와 삼승교의”와 같은 학술적 관심사를 규명하기 위해서 저술된 것으로 이해해서는 아니된다. 『보살계본지범요기』의 연구자 중에서 이를 정확히 의식하고 있는 것은 李箕永이라 할 것이다. 동시에 여기서 하나 더 확인해 두어야 할 사항은 바로 이러한 실천수행의 차원에서 “요점을 뽑고 세부사항을 적어두어”¹⁹⁾서, “스스로 깜박 잊어버림에 대비하여” 저술된 것이므로 『보살계본지범요기』라는 텍스트의 중심은 總判輕重에 있는 것이 아니라 別顯差別에 있다는 점이다. 이러한 나의 논지가 타당하다면, 오히려 『보살계본지범요기』의 중심이 범망계에 있는 것이 아니라 유가계에 있게 된다.

둘째, 木村宣彰은 “빈번하게 달마계본을 인용하고 있더라도 그는 범망다라계본을 주로 하고 있는 것이다.”라고 말하고 있지만, 그에 대한 적절한 증거의 제시를 보이지 않는다. 오히려 『범망경』에 대한 언급

18) 崔源植이 말하듯이, 元曉가 『梵網經菩薩戒本私記』에서 소승계의 인용이 많은 것은 “원효가 소승계와 범망계와의 관계해명이라는 과제를 해결하고자”(p.76) 해서가 아니라, (만약 『사기』가 그의 眞撰이라고 하더라도) 그가 주석한 重戒들이 共小之重이었기에 당연히 小乘戒에서는 이렇게 설명하고 大乘戒에서는 이렇게 설명하고 있음을 보여준 것으로 나는 생각하고 있다. 이렇게 元曉의 얼굴은 ‘학자’가 아니라 ‘스승’이었으리라. 또 “원효는 『梵網經菩薩戒本私記』에서 소승계를 범망계에 포섭·융회시키는 결과물을 가져온 셈”(p.76)이 아니라, 이미 소승계를 포섭·융회하고 있던 梵網戒의 해설에 있어서 열린 마음으로 小乘戒의 입장이 어떠했는지를 설명하고 있는 것이다. 이는 會通의 방법이라 할 수 있기는 하나, 『범망경보살계본사기』와 『보살계본지범요기』의 다른 점이기도 한 것이다.

19) ‘撮要記別’을 번역함에 있어서, 崔源植은 ‘요긴한 것을 뽑아 따로 기록하니’(p.77)라고 하는데, 이는 誤譯으로 보인다. 정확하게 ‘V + O ; V + O’의 구조로 이루어져 있을 뿐만 아니라, ‘記別’의 別은 『보살계본지범요기』의 중심이 別顯差別에 있음을 생각할 때, 持犯과 관련한 ‘세부사항’이라고 보아야 한다. 그러한 세부사항을 기록해 두는 것이야말로 『보살계본지범요기』 저술의 동기 중 하나가 아닌가.

은 앞서 본 總判輕重에서 볼 수 있는데, 이것은 보살계 중에서 십중대계 전체에 대한 성격을 판단하고 있는 부분에서 일 뿐이다. 어떻게 행위하는 것이 보살계를 지키는 일이 되고 어떻게 행위하는 것은 범하게 되는가에 대한 실존적인 自己整理를 위하여 『보살계본지범요기』가 쓰여졌다는 점을 생각할 때, 總判輕重의 내용, 즉 十重大戒를 세 가지 범주에서 평가해 보는 것만으로는 아무런 대답을 주지 못하고 있는 것이다. 따라서 범망다라계본의 십중대계를 共小之重, 不共之重, 그리고 在家菩薩六重으로 나누어 평가하고 있는 이유를 우리는 다른 데서 찾아야 할 것이다. 『보살계본지범요기』의 行間으로부터 나는 그러한 “重戒之中” 이하의 부분이, “若明差別者” 이하의 부분에서 왜 하필 달마계본에 의지하고 있는가 하는 문제에 대한 해답을 숨췄고 있는 것으로 본다. 세 가지 범주에서 다라계본의 십중대계를 말하는 중에, 원효는 不共之重으로 평가한 뒤로부터의 네 가지 戒(제7계 ~ 제10계)를 전면에 내세우고 있는 달마계본을 택한다.²⁰⁾ 不共之重은 양자에서 다 언급되고 있지만 그 위상이 다르다. 다라계본은 在家菩薩六重 뒤에 가려져 있으나, 달마계본에서는 전면에 나오고 있다. 여기에서 나는 원효가 별현차별에서 달마계본을 선택하고 있는 것이 다라계본과 달마계본 사이에서 달마계본을 중심으로 삼은 것이 그의 의식적인 선택행위라고 본다. 원효가 범망다라계본의 체제에 전적으로 공감하지 못하고, 오히려 못마땅함을 표시한 것으로 볼 수 있다고 나는 생각한다. 따라서 總은 別에서의 본격적 논의를 위한 서론의 도입부라는 의미 밖에 없다. 이 부분에서 崔源植은 이렇게 말한다.

20) 元曉는 『범망경보살계본사기』에서 이 自讚毀他戒를 大小共學으로(韓佛 1 : 600b)보고 있는데, 『보살계본지범요기』에서의 관점과 일치되지 않는 점이다. 崔源植은 “이는 어디에서 연유하는 것인지 잘 알 수 없다” [崔源植, 앞의 책, p.79. 각주 28 참조.] 고 말하고 있다. 이에 대해서, 양자 모두를 元曉의 저술이라고 보고 會通해 본다면, 『범망경』 그 자체의 논리 안에서 주석했을 때 그것은 大小共學이라 하였으나, 『보살계본지범요기』의 경우에는 『범망경』의 十重大戒의 성격을 평가하는 입장에서였으며 그러한 평가의 기준으로 달마계본의 입장을 취하고 있었으므로, 그것은 不共之重으로 말하게 된 것이 아닌가 나는 추정해 본다. 물론, 『범망경보살계본사기』가 元曉의 眞撰이 아니라고 한다면 이러한 문제는 해소된다.

共不共의 기준을 범망경에 두었던 것이 아닐까 생각된다. 이는 원효가 세 가지 계본 가운데에서 특히 범망경에 비중을 두고 지범요기를 저술했음을 시사하는 것으로 보여 진다.²¹⁾

너무나 소박한 이해라고 아니할 수 없다. 또한 완벽한 오해이다. 원효는 지금 共·不共의 기준을 『범망경』에 둔 것이 아니라, 共·不共의 기준을 갖고서 『범망경』의 十重大戒를 평가하고 있는 것이다. 그 大乘性の 純度を 물어보고 있는 것이다. 이때 그는 不共의 입장을 강조하고 있는 것이며, 그것이 그대로 드러난 있는 것이 瑜伽戒 아닌가. 따라서, 오히려 崔源植과 달리 원효는 瑜伽論의 입장에서부터 『범망경』의 十重 안에서 共小의 부분이 내포되어 있음을 비판적으로 보고 있는 것이다. 한 마디로 말해서, 別顯差別에서 의지하는 달마계본을 왜 선택하고 있는지 보여주고 있는 것이 범망다라계본의 심중대계를 놓고 세 가지로 평가해 본 총판경중이라고 나는 본다. 물론, 그 중심은 總이 아니라 別에 놓여진다. 이러한 관점에서 『보살계본지범요기』를 읽고 있는 것은 역시 李箕永이다. 그는 이렇게 말하고 있다.

달마계본의 攝律儀戒觀은 특히 自讚毀他, 慳惜財法, 瞋不受悔, 謗亂正法の 네 가지 만을 내세움으로써 형식주의적 윤리관을 넘어선 보다 더 내면적인 반성을 촉구하는 방면으로 호르고 있다. 달마계본의 所說을 다라계본의 所判과 비교해 볼 때 다라계본의 諸禁戒가 아직도 출가중심적 경향을 불식하고 있지 못하는 경향이 있는데 반하여, 달마계본의 所說에서는 그러한 출가중심적 경향이 止揚되어 있음을 알 수 있다.²²⁾

또 하나 崔源植은 『梵網經菩薩戒本私記』와 『보살계본지범요기』의 설명방식이 유사하다고 말한다.²³⁾ 그러나 그 이상으로 양자 사이에는 유사하지 않은 차이성 역시 부각된다. 自讚毀他戒에 대한 해석의 차이에 대해서는 앞서 말한 바 있지만, 이 외에도 『범망경보살계본사기』에는 大意 부분이 존재하지 않으며, 자기의 수행을 위한 備忘으로

21) 崔源植, 앞의 책, p.79.

22) 李箕永, 앞의 책, p.317.

23) 崔源植, 앞의 책, p.81.

서의 글쓰기라는 元曉의 實存이 나타나 있지 않고, 당시 신라불교에서 그가 마주쳤던 컨텍스트에 대한 고뇌와 비판 등이 배제되어 있는 것이다. 그저 무미건조한 설명으로 일관해 간다. 우리가 원효의 菩薩戒觀을 이해하려고 할 때, 『범망경보살계본사기』를 중심으로 할 것이 아니라 『보살계본지범요기』를 중심으로 해야 할 이유가 여기에 있는 것이다. 『범망경보살계본사기』는 이렇게 『보살계본지범요기』와의 사이에 주장과 취지가 다른 면이 보이고, 또 원효의 다른 저술 가운데 인용된 적이 없으며, 義天의 『신편제종교장총록』에도 그 이름이 보이지 않은 등의 이유로부터 원효의 眞撰임을 의심하는 木村宣彰의 견해²⁴⁾가 제시되어 있다. 그러한 견해에 우리가 당장 동의하지는 않더라도, 그러한 논의들로부터 적어도 『사기』의 관점에 서서 『보살계본지범요기』를 평가하고 있는 崔源植의 방법론²⁵⁾ 자체가 오류임을 지적할 수 있다는 것이다. 『보살계본지범요기』는 그 자체로 이해되어야 하고, 『보살계본지범요기』라고 하는 저술의 성격상 그의 自己哲學이 가장 많이 투영되어 있다는 점에서 오히려 『보살계본지범요기』의 입장에서 서서 『범망경보살계본사기』를 평가해야 할 것으로 나는 본다.

아직 남아있는 문제는 제2 明持犯淺深과 제3 明究竟持犯에서 다라계본으로부터의 인용이 있다는 점이다. 『보살계본지범요기』의 핵심/중심에서 달마계본에 의지한 뒤에 계속되는 논의 속에서 다라계본의 經句라고 해서 외면할 필요는 없는 것이다. 바로 이 점에서야말로 元曉의 會通精神을 볼 수 있는 것이다. 이렇게 양자가 함께 會通되지만, 그 중심은 『보살계본지범요기』의 저술동기/大意와 결부되어 있는 별현 차별에서의 선택이 달마계본이라는 점에서, 나는 종래 眞圓·木村宣彰·崔源植 그리고 金相鉉 등 여러 先學들의 의견과는 달리 『보살계본지범요기』의 성격은 “달마계본이 중심이 되어 다라계본을 包攝하고 있다”고 본다. 眞圓의 표현방식을 빌리면, “正依瑜伽, 兼憑梵網”의 입장을 취하고 있는 것으로 보고자 한다.

그렇다면, 왜 『보살계본지범요기』가 『梵網經持犯』 혹은 『梵網持犯要記』라고 표기되는 경우도 있었던 것일까? 이러한 역사적 先例

24) 木村宣彰, 앞의 책, pp.305~306.

25) 崔源植, 앞의 책, pp.80~81. 참조.

는 오늘날의 학자들로 하여금 『보살계본지범요기』를 “正依梵網, 兼憑瑜伽”로 판정하게 하는 데 하나의 證憑이 되어 주고 있다. 이러한 문제에 대해서 이미 李箕永은 다음과 같이 나름의 추론을 제시하고 있다.

『범망경』의 계본이 주로 중국에서 출가승려들 사이에 널리 유포되다 보니 근래에 이르기까지 우리나라 불교승단에서도 다른 모든 儀軌와 마찬가지로 중국대륙의 관습을 墨守하는 경향이 있어서 원효의 승·속을 초월한 보살윤리사상이 등한시된 감이 없지 않다.²⁶⁾

인도·티베트의 경우와 달리, 중국·한국·일본은 범망다라계본을 受持하고 있는 것이다. 그런 영향으로 菩薩戒라고 하면 『범망경』의 보살계를 생각할 수밖에 없었을 것이다. 그리하여 세밀한 내용의 검토 없이 『범망경지범』 혹은 『범망지범요기』라고도 불리었던 것으로 생각된다. 이는 傳承상의 호칭이었으므로, 그러한 先例의 존재가 결코 『보살계본지범요기』의 내용분석에서 얻어지는 우리의 관점보다 더 앞서는 권위를 가질 수는 없는 것으로 본다.

Ⅲ. 원효의 삶과 『보살계본지범요기』

원효는 왜 『보살계본지범요기』를 쓰고 있는 것일까? 학문적 동기에서 이루어진 것이 아니라는 것은 그의 肉聲이 證言하는 바이다. 그러한 입장을 우리는 『보살계본지범요기』의 大意 부분을 통해서 확인해 볼 수 있는 것으로 생각된다. 이를 위해 다시 元曉의 肉聲으로 돌아가볼 필요가 있다. 바로 大意에 서술되어 있는 다음과 같은 부분을 주목해서이다.

혹은 안으로 뜻이 실로 샅됨에도 겉으로 자취는 올바른 것 같기

26) 李箕永, 「원효의 윤리관」, 『원효』(서울: 예문서원, 2002), p.428.

도 하고, 혹은 겉으로 행위는 오염되어 있어도 그 속마음은 순수하고 바르기도 하며, 혹은 행위가 적은 복에는 부합하나 큰 근심을 부르기도 하고, 혹은 마음이 가는 것이 深遠한 데에는 隨順하지만 비근한 데에는 거스르고 만다. 그러므로 더러움에 빠져 있는 道人은 능히 사사로이 沙門이라 하며 깊이 사이비 행적에만 전념하여 참되고 올바른을 저버리고, 매양깊은 계율을 잡는다고 하지만 천한 행위만을 구한다.

원효는 어떤 책/텍스트를 통해서 이같은 관점을 갖게 된 것일까? 이 문장들을 引用이라 볼 수 있을 것인가? 寡聞한 나로서는 확언할 길은 없으나, 어떤 책/텍스트로부터의 인용이라 보기보다는 그의 삶의 현실/컨텍스트 속에서 우러난 판단으로 보인다. 즉 그의 컨텍스트 읽기가 그러하였던 것으로 나는 평가하고 싶다. 지금 원효의 傳記에서 그 사건의 先後나 저술의 先後관계에 대한 정보를 우리는 그다지 많이 갖고 있지 못한 형편이다. 따라서 어떤 확정적인 정보를 근거로 하여 말하기가 어려운 부분도 상당히 많을 것이다. 그럼에도 불구하고, 推論/比量の 영역으로 들어가서 元曉의 삶과 그 속에서의 그의 몸짓/의식을 재구성해 보려고 한다. 이러한 관점/方法論에 입각하게 될 때, 무엇보다도 중요한 실마리가 되는 것은 바로 그의 失戒라고 나는 본다. 『三國遺事』에 의하면, 그 정황은 다음과 같다.

스님이 일찍이 어느날 미친 듯이 노래를 불렀다 : “누가 자루없는 도끼를 주겠는가. 하늘 바칠 기둥을 베리라.” 사람들이 다 그 뜻을 알지 못 했다. 그때, 태종 임금의 그노래를 듣고서는 “이 스님이 아마도 귀한 부인을 얻어서 현명한 아들을 낳고 싶어서 하는 말일 터이다. 나라에 큰 현인이 있다면 그 이익이 莫大할 것이다.”라고 하였다.

그때 요석궁(오늘의 學院이 이것이다.)에 과부가 된 공주가 있었으니, 宮吏에게 원효를 찾아서 데리고 들라고 명령하였다. 궁리가 명령을 받잡고, 그를 찾았는데 남산으로부터 와서 玟川(沙川, 사투리로는 牟川 또는 蚊川이라고도 한다. 또한 다리는 楡橋라고 이름 한다.)을 지나다 만났다. (원효가) 일부러 물에 빠져서 옷이 젖었으므로 궁리가 스님을 요석궁으로 인도하여 옷을 갈아입고 말리게 하였으니 그로 인하여 머물러 자게 되었다. 공주가 과연 임신하여 薛聰을 낳았다. 薛聰은 태어

나면서부터 명민하여서 경전과 역사에 정통하였으니, 신라 十賢 중의 한 분이다. 方音으로써 중국과 우리나라의 方俗과 사물의 이름을 會通하였으며, 六經과 文學을 해석하였으니, 오늘에 이르기까지 海東에서 경전의 이치를 밝힘에 힘쓰는 자는 전해 받아서 끊어짐이 없었다. 원효가 이미 계를 잃고서 薛聰을 낳은 뒤로는 속인의 옷으로 바꾸어 입고서 스스로를 小姓居士라고 하였다. 우연히 광대가 춤을 추며 큰 박을 두드리는 것을 만났는데, 그 형상이 괴이하였다. 그 형상을 본받아서 도구를 만들었는데, 『화엄경』의 “一切에 無碍한 사람이 한 길로 생사를 벗어난다”고 하는 말씀으로서 ‘無碍’라고 이름하였다. 이에 다시 노래를 지었으니 세상에 유통하고 있다. 일찍이 이를 지니고 千村萬落을 다니면서 노래도 하고 춤도 추면서 노래로서 교화하여 귀의케 하였으니, 나뭇꾼, 독짓는 사람, 그리고 사냥꾼의 무리로 하여금 모두 부처님의 이름을 알게 하여 함께 “나무 ---- ”라고 그 이름을 칭하게 하였으니, 원효의 교화가 컸을진저.²⁷⁾

첫째, 그의 파계가 상당히 의식적인 행위였음을 알 수 있게 한다. 파계는 대상경계에 마음이 꼬달리게 되어서 스스로를 제어하지 못하여 일어나는 수동적인 행위라고 할 때, 元曉의 破戒는 그것과는 다른 성격을 보여준다. 매우 능동적이고 적극적이며, 심지어는 계획적인 모습까지도 보여주고 있다. 마치 그의 파계행위가 고상한 목적의 성취를 위한 方便示現과 같은 인상을 주고 있는 것이다. 우리가 그의 파계행을 사실상 보살행의 하나로서 이해하는 것도 그러한 맥락에서이다. 그래서인지 그가 요석궁의 寡公主와 함께 정착하였다는 언급은 없다. 비

27) 師嘗一日, 風顛唱歌云: “誰許沒柯斧, 我斫支天柱”, 人皆未喻. 時, 太宗聞之, 曰: “此師, 殆欲得貴婦, 產賢子之謂也. 國有大賢, 利莫大焉. 時, 瑤石宮(今學院, 是也), 有寡公主, 勅宮吏, 覓曉引入. 宮吏奉勅, 將求之, 已自南山來過玟川橋(沙川, 俗云奎川, 又蚊川, 又橋名楡橋也)遇之, 佯墮水中濕衣, 吏引師於宮, 櫛之鬢* 因留宿焉. 公主果有娠, 生薛聰. 聰生而睿敏, 博通經史, 新羅十賢中一也. 以方音, 通會華夷方俗物名, 訓解六經文學, 至今海東業明經者, 傳受不絕. 曉既失戒生聰, 已後易俗服, 自號小姓居士. 偶得優人舞弄大*, 其狀瑰奇, 因其形, 製爲道具, 以華嚴經一切無碍人, 一道出生死, 命名曰無碍, 仍作歌, 流于世. 嘗持此, 千村萬落, 且歌且舞, 化詠而歸, 使桑樞·瓮牖·獼猴之輩, 皆識佛陀之號, 咸作南無之稱, 曉之化大矣哉. 元曉不羈, 興法, 『三國遺事』

록, 아들 설총을 낳기는 했지만 말이다. 그렇지 않았으리라 생각된다. 一然이 그의 삶을 不羈라고 평가했을 때, 그것은 계율이라고 하는 규범에 묶여있지 않았다고 하는 의미만이 아니라, 그것을 벗어던지고 난 無碍의 삶에도 묶이지 않았다는 두 측면을 모두 다 含意하고 있는 것으로 해석되어야 할 것이다.

둘째, 그의 행위가 어떻게 이해될 수 있는가 하는 문제와는 무관하게 그 스스로의 의식은 戒律의 외면성을 허물지 않는다는 점이 주목되어야 할 것이다. 오히려 겉으로 드러난 형식적인 측면에 복종하면서 그 스스로를 평가하는 엄밀성을 보여준다. “계를 잃고서 薛聰을 낳은 뒤로는 속인의 옷으로 바꾸어 입고 스스로를 小姓居士라고 하였다”는 것이 바로 그 점을 보여준다. 이 점을 이해하는 것은 우리가 원효를 그의 내면세계 속에서 이해할 수 있는 첩경이 되리라 본다. 얼핏 보면, 전자의 보살행이라는 차원과 모순되는 것처럼 보이지만 그렇지 않다. 전자의 파계가 목적적이라는 점에서 보살행의 차원에서 이해될 수 있는 나름의 근거를 보여주고 있지만, 원효는 그것만이 아니라 그렇게 나름대로 목적적인 행위였다고 하더라도 중생들이 오해하여 함부로 모방하는 일이 있을까봐 염려하여 스스로 ‘소성거사’라고 칭함으로써 그 이후에 행하는 행위들이 참회행의 의미가 있음을 보여주고 있다. 그럼으로써 비로소 그가 의도한 ‘보살행’이 완성된 것으로 나는 평가한다. 어떠한 중요한 것은 그의 개인적 삶에서의 파계행위라고 하는 사건이 주는 이미지와는 달리, 실로 원효는 정직하게 자기 스스로의 윤리적 문제의식에 치열한 고민을 거듭하고 있다. 어쩌면 그가 破戒했기 때문에 더욱더 戒學에 대한 의식을 놓을 수 없었는지도 모른다. 그러한 과정에서 戒學에 대한 텍스트인 『보살계본지범요기』를 집필하고 있는 것으로 나는 평가한다.

셋째, 그의 의식 속에는 그 스스로 ‘파계승’임을 인정하면서 그 당시의 제도권 밖으로 뛰쳐나간다. 집단의 一員으로서 갖는 안정감을 깨부수고, 天下에 그 혼자만이 존재하는 唯一者/孤獨者가 된 것이다. 定着人으로서의 삶이 아니라 遊牧民으로서의 삶을 전개해 간다.²⁸⁾ 이리하

28) 義相과 元曉는 흔히 대비되는데, 義相은 정착민의 삶을 선택함으로써 十大弟子를 두고 華嚴十刹을 형성하여 華嚴宗을 이뤄내게 된다. 그러나, 元曉는 철저히 ‘홀로結社’한다. 일정한 스승이 없었을 뿐만 아니라, 제자 역시 거두지 않는다. 法統으로부터의

여 同塵行을 할 수 밖에 없었던 것이니 흔히 그 이후의 행을 일러 無碍行이라고도 말해 지는 것이다.

또 다른 측면으로부터 元曉의 破戒를 다시 생각해 보기로 하자. 승가의 생명은 戒에 있다. 계를 제정한 가장 주요한 동기는 正法의 久住에 있는 것이다. 따라서 계를 지키는 것은 아무리 강조해도 지나치지 않는 기본적 덕목이라 할 것이다. 그리고 그러한 持戒者의 集團이 僧伽이다. 따라서 重戒를 깨뜨리게 되는 경우 승가로부터의 추방은 당연한 것이다. 원효가 범한 姪戒는 비구계에서는 제1계이며, 그것을 깨뜨렸을 때에는 집단으로부터의 추방이라고 하는 벌을 받게 되는 바라이계의 하나이다. 그런 계율을 원효는 의식적으로 깨부수게 된다. 그리고 스스로 小姓居士가 된다. 계를 깨뜨렸으므로 거사가 된다는 것은 당연한 일로 보이지만, 매우 정직한 삶의 태도라 아니 할 수 없다. 따라서 그 이후의 무애행은 하나의 참회행으로 볼 수도 있을 것이다. 그렇다고 해서 그에 대한 당시 僧伽의 시선이 따스했으리라고만 생각할 수는 없다. 그 前後의 시간적 순서를 매길 수는 없지만, 그와 당시 승단의 不和에 대한 證言으로는 『宋高僧傳』의 다음과 같은 기사가 우리의 눈길을 끌기 때문이다.

그때 국왕이 백고좌인왕경대회를 설치하여 널리 큰스님을 찾았다. 스님의 출신 州에서 명망을 내세워서 추천하였으나, 다른 큰스님들이 왕에게 참소하여 받아들여지지 못하였다. [----] 元曉가 다시 외쳐 말하였다: “옛날에 백 개의 서까래를 뿔을 때에는 비록 참여할 수 없었으나, 오늘 아침 한 개의 기둥이 놓일 곳에는 오직 나 혼자 능히 할 수 있구나.”²⁹⁾

완벽한 해방이다. 그리하여 그는 끝내 어떠한 권력도 갖지 못한다. 그럼으로써 그는 민중과 함께 하는 遁世僧, 히지리/聖로서 살아간다. 이것이 민중불교다. 조직과 제도에 의한 집단적 결사는 민중불교가 아니다. 연대하지 않는 각성으로 本來面目의 高遠한 길을 보여준 이가 元曉다.

29) 時, 國王置百高座仁王經大會, 遍搜碩德, 本洲以名望舉進之, 諸德惡其爲人, 譖王不納. [----] 曉復唱言曰, “昔日採百椽時, 雖不預會, 今朝橫一棟處, 唯我獨能” 이 구절을 두고서, “원효 스스로는 자찬해타한 것이 아닌가. 스스로 자기모순이다”라고 하는 문제를 제기하는 경우가 있을 지도 모른다. 그러나, 원효는 『보살계본지범요기』에서 자찬

이로써 미루어 볼 때 ‘파계 → 무애행’의 과정 속에서 종래 不和하였던 기성 僧團으로부터 그가 받았을 처우가 어떠했을지는 짐작할 수 있게 된다. 그러한 그의 삶의 현실, 즉 컨텍스트가 많이 反映된 텍스트가 『보살계본지범요기』인 것으로 나는 생각하고 있다. 마침, 李丙旭은 『보살계본지범요기』에서 원효가 “겉으로 보아서는 계율에 위배되는 듯한 행동을 하지만, 실제로는 계율의 정신에 부합하게 행동한다는 무애행의 근거를 끌어내고 있다”³⁰⁾고 하였는데, 무애행과 『보살계본지범요기』의 시간적 선후관계는 알 수 없지만 양자 사이의 내적 친화성이 있음을 지적한 것으로 본다면, 타당한 관점이라 생각한다. 삶 속에서 보고 느끼고 깨달았던, 컨텍스트에 기반한 해석/텍스트의 이해가 『보살계본지범요기』 속에는 무르익어 있기 때문이다. 다만 李丙旭은 그 성립의 시간적 순서를 ‘『보살계본지범요기』 → 무애행’으로 보고 있으나, 나는 ‘무애행 → 『보살계본지범요기』’가 아닐까 추정해 본다. 그렇게 보는 이유는 ‘파계 → 무애행/참회행’의 과정에서 그가 직접 체험했던 컨텍스트가 『보살계본지범요기』 안에 잘 나타나 있는 것³¹⁾으로 보기 때문이다.

원효의 내면세계 속에서는 참회행이라는 의미를 갖고 있었던 무애행이라 할지라도, 그것이 기성 승단에 긍정적으로 보이기 어려웠을 것임은 不問可知의 일이다. 무애행이라는 것은 孤獨을 孤獨으로 받아들이

혜타가 죄가 아니라 복이 되는 경우도 있음을 다음과 같이 밝히고 있다. “만약 다른 사람이 집착하고 있는 비리가 가히 버려야 할 것임을 알고 있으며 스스로의 이해하는 바가 도로서 마땅히 닦을 만한 것이어서 곧바로 불법을 건립하여 유정을 이익케 하기 위하여 스스로를 찬양하고 다른 사람을 비방하는 것은 큰 복이 된다.” [若知他人所執非理可捨，自內所解，是道應修，直欲建立佛法，饒益有情，自讚毀他，是爲大福。” 韓佛 1：584 c.]

30) 李丙旭, 「원효 무애행의 이론적 근거」, 『원효학연구』 제6집(경주: 원효학연구원, 2002), p.335.

31) 비록 『보살계본지범요기』 안의 文章들을 대장경 안에서 찾을 수 있을지라도 그러한 문장들을 인용하게 된 배경에는 그의 삶이라고 하는 컨텍스트가 놓여있었음은 두 말할 나위가 없으리라.

지 않는 아웃사이다/單獨者가 감행한 ‘홀로結社’³²⁾로서, 그것은 기성 승단에 소속된 승려들이 가는 길과는 다른 길이다. 기성 승단은 그들과 함께 계를 지니며, 그들의 조직/제도 속에 그 一員으로서 定着하며, 그들과 다르지 않은 삶의 모습을 보이는 것을 기대하기 때문에 파계 이후의 무애행/참회행이라 하더라도 逸脫로 보지 않을 수 없었던 것이다. 더욱이 민중들 사이에서 그가 함께 했던 행위들은 불온하거나 위험한 것으로 인식될 수도 있었던 것이다. 왜냐하면, ‘홀로結社’로서의 원효의 민중불교는 제도불교/조직불교와의 결별³³⁾이었기 때문이다. 그런 원효가 그들에게서 어떤 대우를 받았을지는 미루어 짐작할 수 있는 문제이다.

앞서 우리는 원효가 파계자였으며 그의 의식 속에는 파계자 의식이 있었다고 하였다. 그런 의식 자체가 참회로서의 성격을 갖고 있는 것으로 볼 수 있음에도 불구하고, 당시 기성교단에서 그것을 참회로서 받아들이고 원효를 느긋하게 용서하였던/용서할 수 있었던 것은 아니다. 그런 그들이 원효에게 주었던/보여주었던 것은 무엇이었을까? 바로 “나는 너와는 달리 계를 잘 지키고 있다”는 持戒에 대한 자부심이었을 것이다. 이러한 의식을, 우리는 『금강경』의 개념을 빌어 持戒相(sīla-samjñā)이라 할 수 있을 지도 모른다. 그들이 스스로를 향해서 지계자로서의 我相을 높여갈 때 동시에 원효와 같은 파계자에게는 “너는 파계자이다”라는 비난이 돌아갔을 수 있다. 前者의 생각을 원효는 自讚이라 하고, 후자의 생각을 毀他라고 말한다. 바로, 『보살계본지범요기』에서 원효가 自讚毀他戒를 그토록 상세하게 고찰하고 있는 이유가 바로 여기에 있는 것이 아닐까 나는 추정한다. 達摩戒本の 瑜伽戒를 正依하고 있었던 것도 바로 그 계본이 그가 그의 삶 속에서 그토록

32) 결사는 기본적으로 공동체 운동이다. 그러나 연대하는 데에 조직이 생기고, 조직이 있는 곳에 권력이 생긴다. 그런 의미에서 각성과 참여를 행하면서도 권력에 물든지 않는 삶의 方式은 ‘홀로結社’일 수밖에 없다. 우리가 진실로 외로워야 하는 이유이다. 그 모범이 元曉임은 두 말할 나위가 없다.

33) ‘민중불교’를 이렇게 다시 정의함으로써 원효의 무애행은 민중불교의 전범이 된다. 그럼으로써 우리는 민중불교의 실천이 얼마나 멀고 험한 길인지 알게 된다. 제도나 조직을 떠나서 철저히 ‘홀로結社’를 할 수 없다는 점에서 어쩌면 불가능한 일인지도 모를 그 길을 원효는 걸어갔던 것이다.

처절하게 경험한 문제의식을 무엇보다도 중요한 것으로, 菩薩戒의 제1계로 말하고 있었기 때문이었을 것이다. 비록 나는 계율을 잘 지키더라도, 그것만으로는 부족하다. 파계자들에 대한 우월의식이 없어야 하며, 따라서 그들을 비난해서는 안 된다고 하는 이야기를 원효는 하고 싶었던 것이리라. 나는 다음과 같이 元曉의 속마음을 재구성해 보았다.

그래 그렇다. 나는 파계하였다. 그래서, 이제 小姓거사다. 그대들이 스스로 계를 지킴은 참으로 훌륭한 일임에 틀림이 없다. 그렇지만, 持戒相에 머물러서 파계자를 비난 하고 스스로를 높이는 의식을 버리지 못한다면, 自讚毀他하게 되리라. 그 역시 犯戒가 아니겠는가. 그것이 어찌면 더욱 중한 법계가 될지도 모른다. 달마계본에서 그러한 자찬훼타를 제1계로서 경계하고 있음을 보지 못했던가.

그래서 그는 달마계본의 自讚毀他戒 하나를 심층적으로 분석해 간다. 그것이 『보살계본지법요기』의 핵심을 이루는 輕重門의 別顯差別이다. 원효는 자찬훼타를 했더라도 無犯이 되는 경우를 고려하고 있기는 하지만, 아무래도 문제가 되는 것은 有犯이다. 그 중에서도 輕·重과 染·不染의 문제를 함께 두고 생각할 필요가 있다고 느낀다. 그가 別顯差別에서 無犯과 有犯 안에서의 輕重 이외에 다시 染·不染을 따로 논하는 데에서 우리는 佛教倫理學(Buddhist Ethics)의 중요한 특성 하나를 확인할 수 있게 된다. 犯戒의 겉으로 드러난 모습이 무거우냐 가벼우냐 하는 결과가 중요한 것이 아니라, 그러한 법계를 가지고 오는 마음의 染·不染이 더욱 근본적이고 중요하다고 보는 관점말이다. 이렇게 二重的 고려를 겹쳐놓게 되면 다음 네 가지 경우가 있게 된다.³⁴⁾

표 4 : 別論染不染의 科目

別論染不染	└	是福非染	—	爲令彼起信心故
	└	是犯非染	—	由放逸·無記心故
	└	是染非重	—	於他人, 有愛恚心故
	└	是重非輕	—	爲貪求利養·恭敬

34) 韓佛 1 : 581b.

첫째, 복이 되는 경우가 있다. 겉으로 볼 때에는 犯戒인 것처럼 보여도 犯戒라고 할 수 없다. 왜냐하면 비록 자찬훼타를 하더라도, 그것이 염오에서 이루어진 것이 아니기 때문이다. 번뇌가 치성해서라거나 스스로 교만하여 타자를 비방하지 않는다면, 문제는 없음을 알 수 있다. 예컨대, 부모가 자식을, 스승이 제자를 올바른 길로 이끌기 위해서 제자를 훈계할 때의 惡口는 犯戒가 아님을 알 수 있다. 둘째, 유범이긴 하지만 염오로 말미암은 것이 아니라 그저 放逸해서이거나 아니면 無知해서인 경우이다. 이는 앞의 둘째 보다는 좀더 무거운 것으로 보이지만 아직 重犯은 아니다. 셋째, 유범이면서 염오로 말미암은 경우이니 타자에 대하여 평등한 마음을 지니지 못하고서 미워하고 사랑하는 마음이 있기 때문이다. 이는 앞의 둘째보다 좀더 무겁지만, 重犯인 것은 아니다. 미워하고 사랑하는 마음이야말로 모든 중생들이 다 겪고 있는 현실적 번뇌로서, 그것 자체가 극복의 대상이긴 하지만 도덕적으로 뿌리깊은 惡根이라 보기는 어렵기 때문이다. 넷째, 염오에 의하여 범하게 된 것이므로 중범인 경우가 있다. 이는 스스로 어떤 利養이나 제3자로부터의 恭敬을 얻기 위하여 타자를 비방/비난하는 경우이다. 가장 중한 犯戒이다.

원효는 네 번째 是重非輕을 더욱 자세하게 분석해 간다. 그것이 그만큼 중요하기 때문이다. 이미 이양과 공경을 구하기 때문에 他者에게 惡口를 행하게 되는 重犯을 저지르게 됨은 앞서 지적되었지만, 그 심리적 이유에 대하여 다시 더 세분한다. 번뇌로 말미암은 경우와 일로 말미암은 경우인데, 우선 번뇌로 말미암은 경우에는 그 輕重이 다시 셋으로 나누어진다.³⁵⁾ 그렇게 셋으로 나누는 근거를 알기 쉽게, 표로 정리하면 다음과 같이 된다.

35) “由纏故者, 若纏現行, 非極猛利, 或發慚愧, 是爲上品; 雖極猛利, 無慚無愧, 未見爲德, 猶在中品; 都無慚愧, 深生愛染, 見是功德, 是名上品.” 韓佛 1 : 581c.

표 5 : 是重非輕의 세 가지 등급

	現 行	猛 烈	饑 悔	見 德
麁品(=下品)	○	×	○	×
中 品	○	○	×	×
上 品	○	○	×	○

이 세 가지의 경우는 모두 이양이나 공경을 구하려는 욕망으로 인하여 現行하여 他者를 비방한다는 점에서는 모두 重犯이 된다. 그러나, 그런 중에서도 만약 참회하는 마음이 있다면 가장 가볍게 된다. 麁品(=下品)이다. 참회하는 마음이 비방을 맹렬하지 않게 하기 때문이며, 앞으로 또 다시 惡口의 업을 짓지 않게 할 것이기 때문이다. 그런데, 자찬훼타를 하면서도 참회하는 마음이 없는 경우는 前者보다 좀더 무거운 죄업인 中品이 된다. 여기서 한 걸음 더 나아가, 참회의 숲이 없을 뿐만 아니라 오히려 그러한 자찬훼타의 행위가 功德이 된다고 착각하고 있는 경우가 있을 수 있다. 이는 가장 심각한 죄업을 초래하는 上品이다.

다음, 일의 차원에서 또 상·중·麁 三品으로 분별한다. 일단 자찬훼타의 악구를 짓게 되면, 그것이 重犯이지만 그러한 惡口를 듣는 대상의 수가 얼마인지에 따라서 그 죄업의 深淺이 결정된다는 것이다. 가장 가벼운 경우는 특정한 한 사람 앞에서 비방하는 경우이며, 그 다음으로는 한 무리를 대상으로 놓고 惡口를 행한다면 그 보다는 조금 더 무거운 中品이고, 수많은 사람들을 향하여 그렇게 한다면 가장 무거운 上品이 된다.³⁶⁾ 이는 당연한 판단으로 수긍하게 되거니와, 이중 上品에서 원효는 간략히 세 쌍을 제시하고 있다. 계·정·혜 삼학을 수행하는 자들이 어떻게, 그리고 왜 自讚毀他戒를 범하게 되는지를 말한다. “마치 사자의 몸에서 난 벌레가 사자를 먹는다”³⁷⁾는 格言을 인용하면서 이들을 세밀하게 분석해 간다. 그 자찬훼타의 機制를 圖示해 보기

36) “由事故者, 若毀別人, 是爲麁品; 若毀一衆, 即是中品; 若毀衆多, 乃爲上品.” 韓佛 1 : 581c.

37) “猶如師子身內之蟲, 乃食師子.” 韓佛 1 : 581c.

로 하자.

표 6 : 삼학으로 분류한 자찬훼타

┌ 依於心學	└ 由貪
	└ 由慢
└ 依於戒學	└ 坐邪戒
	└ 左正戒
└ 依於慧學	└ 由增益
	└ 由損減

바로 이 부분에서 원효의 분석이 가장 빛을 발하는 것으로 나는 평가한다. 이 중에 나는 계학에 대한 경우만을 중점적으로 고찰하고자 한다. 『보살계본지법』의 저자 원효는 파계하였으므로 오히려 持戒의식이 높았으며, 『보살계본지법』 역시 궁극적으로는 보살계의 持犯문제를 다루고 있고, 나 역시 '제2 진언수행'을 통하여 언어적 차원의 계율을 온전히 지켜가고자³⁸⁾ 하기 때문이다. 물론 이러한 이유로 인하여 依於三學 중 依於戒學만을 선택하여 논하더라도 그에 기반하여 心學/定學과 慧學의 경우까지 유추할 수 있으리라 본다. 삶의 현실에서 원효가 수없이 곱씹고 되새기면서 그 극복을 염원한 것은 戒學上의 문제였음을 살펴본 일이 있음을 생각하면, 이러한 방법이 허용될 수 있으리라 본다.

“웃을 입지도 않고 오곡을 먹지도 않는 등”의 이상한 계율을 지니면서 모든 사람들이 자기를 공경해 주기를 바라고 그렇게 괴이한 행적을 행하지 않는 사람을 억압하는 경우는 坐邪戒함으로써 생기는 문제이다. 이러한 자찬훼타계는 坐正戒하는 자들이 범하는 자찬훼타계에 비하면 오히려 가볍다고 할 수 있다. 왜냐하면, 계라고 하는 윤리적 차원

38) 해석학적 입장에서 본다면, 마치 이 글이 하나의 텍스트를 분석적으로 이해하면서 '저자의 의도'가 어디에 있는지를 찾아서 거기에 부합하려는 것처럼 보일 수도 있다. 그러나, 그렇지 않다. 나 역시 자찬훼타의 문제를 나의 삶의 컨텍스트에서 문제로 삼고 있기 때문에, 동일하게 문제로 삼았던 원효의 입장이 보일 뿐이다. 즉 분석적 독서법에서가 아니라 컨텍스트를 적극적으로 의지하는 실천적 독서법의 입장에서 이 글은 쓰여지고 있으며, 그런 맥락에서 '저자의 의도'가 '나의 의도'로서 다가오게 된 것일 뿐이다.

에 우리가 서게 되면 누구나가 善惡의 二元的 分別의 어느 한쪽에 입각해 버리기 쉽기 때문이다. 따라서 계의 세계에 있어서도 邪戒를 지키는 것은 악이 되고, 正戒를 지키는 것은 خوبی 된다고 생각할 수 있다. 그런데 지금 원효는 邪戒를 지키는 것이 악이 됨은 물론이지만, 正戒를 지키면서도 악이 될 수 있음을 말하고 있는 것이다. 그 점을 밝혀서 비추어 줌으로써 우리가 선악대립의 이원적 분별의 세계로부터 벗어나서 不思善·不思惡³⁹⁾의 경지에 서있게 되기를 요구하는 것이다. 이 점에 '원효의 倫理學'의 위대성이 있는 것이다. 그렇다고 해서 不思善·不思惡의 윤리를 악을 용인하는 것으로 오해해서는 아니 된다. 원효는 이 점을 한 父子의 대화를 통해서 말하고 있다.

옛날의 한 大賢이 그 아들을 경계하여 말하였다 : “善을 하지 않도록 삼가하라.”

그 아들이 대답하여 말하였다 : “마땅히 惡을 행하리까?”

아버지가 말하였다 : “善도 하물며 하지 말라 했거늘, 하물며 악을 행하겠는가.”⁴⁰⁾

지금 원효가 문제삼고 있는 것은 바로 正戒를 잘 지니므로 해서 오히려 正戒의 善에 간혀버리는 愚에 있다. 그것이 좋이기에 더욱더 치료하기가 어려운 형편이라 아니할 수 없다. 이를 위해서, 원효는 세부적으로 분석을 더해간다. 먼저 坐正戒에 대한 정의를 살펴보자.

性品이 淺近하나 세상이 大運이어서 대개 느슨한 때인데, 홀로 그 몸을 바르게 해서 위기에 결함이 없었으므로 문득 스스로를 높이고

39) 六祖慧能의 언어인데, 불사선불사악하고서 우리의 본래면목이 무엇인지 찾기를 요구한다. 이러한 육조의 입장과 원효의 입장이 둘이 아님은 물론이다. 선악 이전의 차원에서 선악의 윤리적 근거를 세우려고 한다는 점에서 말이다.

40) 古之大賢, 誡其子云 : “慎莫爲善.” 其子對曰 : “當爲惡乎?” 親言 : “善尚莫爲, 況爲惡乎?” 이러한 이치를 『金剛經』 제6분에서도 말하고 있다. “na khalu Subhūte bodhisattvena mahāsattvena dharma udgrahītavyo na adharmāḥ / tasmād iyaṁ Tathāgatena sandhāya vāg bhāṣita : kolopamaṁ dharmaparyāyam ajānadbhir dharmā eva prahātavyaḥ prāg eva adharmā iti.(是故, 不應取法; 不應取非法. 以是義故, 如來常說 : “汝等比丘, 知我說法如筏喻者.” 法尚應捨, 何況非法.)

다른 사람을 능멸하는 마음을 불러 일으켰다. 계를 느슨하게 가지는 무리에게는 교만스럽게 비방하는 것이 아주 빨랐다. 이 사람은 그 小善은 온전히 하였으나 大禁을 훼손하였으니, 福을 굴러서 禍로 삼은 이로써 이렇게 심한 자는 없었다.⁴¹⁾

그만큼 이원분별을 떠난 세계가 이해되기 어려운 것이다. 실로 “안으로 모든 번뇌가 없으며 다른 사람이 짓는지 안 짓는지 보지 않으며 오직 스스로의 마음만을 관찰하고 홀로 正戒를 지니는 보살이 어찌 犯戒가 된다고 하는가”⁴²⁾라고 생각할 수 있기 때문이다. 얼른 생각하면 타당성이 있는 것 같기도 하다. “안으로 모든 번뇌가 없으며 다른 사람이 짓는지 안 짓는지 보지 않으며 오직 스스로의 마음만을 관찰하고 홀로 正戒를 지니는” 일은 매우 훌륭한 일로 생각될 수 있기 때문이다. 원효 역시 그렇게 말한다. “만약 그러한 분들에게 다른 染心이 없다고 한다면, 죄가 된다 할 수 없다”⁴³⁾는 입장을 밝힌다. 그러나, 그렇지 않은 경우도 역시 헤아려 볼 수 있다. 다음, 세 가지 경우이다. 『보살계본지범요기』의 논술순서와 무관하게, 내가 재정리하면 다음과 같이 된다.

① 홀로 청정한 계를 지키면서도 모든 세간의 믿지 않는 사람들에게는 믿게 하고 신자에게는 더욱 믿음을 增長케 하여 두루 모든 승려들에게 평등히 공양케 하는 자는 곧바로 無犯은 아니지만 多福을 낳는 일이 된다.⁴⁴⁾

② 홀로 청정한 계를 잘 지키면서도 잡되게 물든 마음을 가진 사람들 사이에 살지만, 이렇게 계를 잘 지킨다고 하는 것으로 잡되게 물

41) “性是淺近，於世大運，多漫緩時，獨正其身，威儀無缺，便起自高，陵他之心，慢毀乘急戒緩之衆，此人全其小善，以毀大禁轉福爲禍，莫斯爲甚也。” 韓佛 1：582a.

42) “內無諸纏，不觀餘人作與不作，唯察自心，獨持正戒，如是菩薩，何有成犯。” 韓佛 1：582a.

43) “若無染心，不在前說。” 上同.

44) “若由獨淨，令諸世間末信者信，信者增長，普於諸僧，平等供養者，非直無犯，乃生多福。” 韓佛 1：582b.

든 마음을 가진 대중을 억압하지 않는다. 또 그들로 하여금 공경하는 마음을 한결같이 일으키려고 하는 자는 마치 머리 위에 해와 달을 이고가면서 다시 그 어둠을 제거하지 않는 자와 같다. 스스로 자기가 대聖임을 알지 못하고 능히 그 당연함을 얻는 것은 드물 것이다.⁴⁵⁾

③ 홀로 청정하다는 생각으로 말미암아 모든 세상사람들에게 널리 모든 승려가 복전이 아니라고 하면서 이양과 존중이 오직 자기에게만 돌아오게 하는 자는 聲聞의 스스로를 제도하는 心戒는 지켰다고 하더라도 보살의 광대한 心戒에는 거스르게 된 것이다.⁴⁶⁾

원효 스스로는 이들 세 가지 獨淨을 말하면서 명시적으로 상·중·연품의 구별을 하고 있는 것은 아니다. 그러나, 나는 그 내용으로부터 三品の 구별이 가능하다고 보았는데, 그것을 도표로 요약해 보면 다음과 같이 된다.

표 7 : 세 가지 獨淨에 대한 세 가지 구별

	타인 억압	존중과 공양의 범위	起信 여부	평 가
①	×	모든 승려	○	多福, 上品
②	×	자기 개인	×	中 品
③	○	자기 개인	×	보살계 犯戒

원효가 가장 크게 문제삼는 것은 겉으로 坐正戒라고 하더라도, 속마음으로는 坐正戒하지 못한 대중을 억압하여 자기 개인에게만 이양이 돌아오도록 하는 일임을 알 수 있다.⁴⁷⁾ ③의 경우가 바로 그것이다. 이

45) “然由獨淨, 居雜染間, 以此望得, 不抑染衆, 又欲令他生等敬心者, 猶如頭戴日月, 而行而欲不却 其暗者矣. 自非知機大聖, 豈能得其然也.” 韓佛 1: 582b.

46) “若由獨淨, 令諸世人, 普於諸僧, 謂非福田, 利養·尊重, 歸於己者, 雖順聲聞自度心戒, 而逆善 薩廣大心戒.” 韓佛 1: 582a.

47) 심학이나 혜학의 차원에서 由貪보다는 由慢을, 由增益보다는 由損減이 더욱더 유해한 上品의 犯戒가 된다고 봄으로써, 戒學에서 坐正戒를 坐邪戒보다 더욱 上品의 犯

렇게 한다면, 결국 우리를 성불하지 못하도록 장애하는 자아의식은 더욱 강화될 것이며, 승가공동체 안의 和合은 더욱 멀어질 수밖에 없게 된다. 그래서 원효는 자찬체타계의 持戒를 역설함으로써 和靜⁴⁸⁾을 지향했던 것이다. 내가 그의 이러한 입장을 和靜言語學이라 부르는 이유인데, 그러한 맥락에서 『보살계본지범요기』를 쓰고 있는 것으로 나는 이해한다.

IV. 맺음말

『보살계본지범요기』의 성격에 대하여 종래 선학들 중에는, 그것이 범망계를 중심으로 하면서 유가계를 참조했을 뿐이라고 하는 견해를 주장하는 경우가 있었다. 일본의 木村宣彰이 그 시초이며, 이에 영향을 받은 崔源植 등이 그 대표적 학자이다. 또한 최근에 金相鉉은 『보살계본지범요기助覽集』을 남긴 일본 가마꾸라 시대의 승려 眞圓

戒로 보려는 입장과 동일하다. 그 詳論은 생략한다.

48) 崔源植은 『보살계본지범요기』에서 원효는 당시 신라불교계를 비판하고 있다 말한다. [崔源植, 앞의 책, pp.87~91. 참조. 李丙旭 역시 이 견해에 동의하고 있다. 李丙旭, 앞의 책, p.349.] 이러한 관점은 『보살계본지범요기』에 당시 신라불교의 상황이라는 컨텍스트가 반영되어 있다고 보는 점에서는 나 역시 공감할 수 있다. 그러나, 그러한 신라불교계의 상황 속에서 우러난 원효의 省察은 단순히 비판일 수 없다. 비판은 자기의 정당성 위에서 서서 타자를 비판하는 일이기 때문이다. 왜냐하면, 元曉는 그 스스로 도덕적 정당성/持戒의 기반 위에서 기성교단의 부도덕한 상황/破戒에 대해서 비판하는 것이 아니라 스스로의 부도덕적 상황/破戒 위에서 타자까지도 또 다른 부도덕적 상황/과계를 연출하고 있음을 확인하고, 그러한 상황에 이른 것을 더욱 아파하면서 함께 그러한 한계를 벗어나기 위한 성찰의 목소리를 낸 것이기 때문이다. 그러므로 그것은 自是他非의 비판과는 다른 것이며, 그렇기에 和靜이 가능한 것이다. 결코, 자기성찰 없이 비판만으로 和靜은 이루어 지지 않는다.

이 말한 “正依梵網, 兼憑瑜伽”라고 하는 입장을 소개·지지하고 있다.

그런데, 내가 보기에는 이러한 관점은 중요한 점에서 오류를 범하고 있는 것으로 판단된다. 무엇보다도 원효 스스로 왜 『보살계본지범요기』를 저술하고 있는지 밝히고 있는 大意 부분을 전혀 고려하고 있지 않다는 점이다. 대의 부분에서 원효는 명백히 “이제 장차 천한 일을 멀리하고 깊은 계율에 온전히 하며, 사이비 행적을 제거하고 진실함을 좇고자 함에 있어서 스스로 감박 잊어버림에 대비하여 요점을 뽑고 세 부사항을 적어둔다”라고 말하고 있는 것이다. 그러니까, 원효는 스스로 어떻게 하면 보살계를 지니는 것이 되며, 어떻게 하면 범하는 것이 되는지를 고민하면서 備忘錄의 의미를 갖는 『보살계본지범요기』를 쓰고 있는 것이다. 따라서, 『보살계본지범요기』에서 가장 중핵을 이루는 부분은 輕重門 중에서도 總判輕重 부분이 아니라 別顯差別 부분임을 간과해서는 안 된다. 그리고 별현차별에서 집중적으로 다루고 있는 달마계본이 중심이 됨은 물론인 것이다. 따라서, 『범망경』에 대한 언급을 하고 있는 總判輕重 부분은 십중대계 전체에 대한 성격을 판단하고 있는 부분으로서 어쩌면 하나의 서론 역할을 하고 있다고 볼 수도 있는 것이다. 또한 제2 明持犯淺深과 제3 明究竟持犯에서 『범망경』이 인용되고 있는 것은, 『보살계본지범요기』의 핵심 부분에서 달마계본에 의지한 뒤에는 계속 되는 논의 속에서 다라계본의 經句라고 해서 외면할 수는 없는 것이다. 그것이야말로 “百家之說, 無所不是, 八萬法門, 皆可入理”라고 하는 그의 신념에 부합되는 會通行인 것이다.

다음으로 나는 원효가 왜 『보살계본지범요기』를 저술하고 있는가 하는 문제를 그의 삶에 대한 재해석을 통해서 나름대로 구성/구상해 보았다. 『삼국유사』에 의하면, 원효는 失戒한 뒤에 스스로 “속인의 옷으로 바꾸어 입고서 스스로를 小姓居士라고 하였다”는 것이다. 여기서, 나는 비록 그이 파계행이 목적적인 행위로서 나름으로 보살행이

라거나 무애행이라고 하는 해석이 가능하지만, 그 스스로는 분명하게 “나는 파계했다”라고 하는 의식을 갖고 있었음을 본다. 그렇기 때문에 비록 그의 행위가 목적적인 것이었으며, 보살행 내지는 무애행으로 이해할 수 있다고 하더라도, 또 다른 차원에서 범부중생들에게 참회행으로서 보여질 수 있었다고 본다. 보살행이라 하더라도, 후학들에게 함부로 모방하는 愚를 범해서는 안 된다고 하는 메시지를 전하고 싶었던 것이리라. 그렇게 파계 이후의 참회행이라고 하는 삶의 역정 속에서 그는 당시 신라불교의 컨텍스트 속에서 持戒가 물론 중요한 일이지만, 그렇다고 해서 持戒相에 머물러서 파계자를 비난하는 기성교단의 행태를 몸소 체험했을 것이다. “法相 역시 버려야 한다”는 차원에서 그는 그러한 행위의 문제성을 지적하고 싶었던 것이 아닐까. 그런 맥락에서 自讚毀他戒를 第一戒로 말하고 있는 달마계본이라는 텍스트에 주목하게 되었던 것으로 나는 평가한다. 『보살계본지범요기』는 그렇게 해서 탄생한 것으로 추정해 보는 것이다.

한편, 『보살계본지범요기』의 성격론에 있어서 오류를 범하고 있는 先學들의 경우에 방법론적 차원에서도 어떤 문제성을 드러내고 있었다. 그것은 “유가계와 범망계를 아울러 종합·조직한 저술”이라고 하는 視點에서 드러나는 것처럼, 그들은 원효가 지금 『보살계본지범요기』라는 저술을 하는 것이 어떤 학문적인 難題를 해결하기 위해서였다고 보는 점이다. 이는 앞서 살펴본 바 있는 것처럼, 大意에서 원효 스스로 明記하고 있는 저술동기를 外面한 결과이다. 물론, 우리는 원효가 많은 학문적 저술을 남겼으며, 그 스스로 학문적 활동을 하기도 했으므로 학자적 면모를 확인할 수 없다고 말하는 것은 아니다. 또 오늘날 학문적 연구대상이 되기도 한다. 그렇지만, 그렇다고 해서 원효의 모든 저술을 다 그와같이 그 스스로 어떤 학문적 난제를 해결하기 위해서 저술된 것으로 보는 것에는 반대한다. 지금 『보살계본지범요기』

와 같은 저술에서 보듯이 단순히 학자로서가 아니라 求道の 삶을 살아가고 있는 실천자로서의 면목을 명확하게 보이는 저술도 있다는 점을 잊어서는 안 된다. 그럴진대, 그의 삶과 실천이 반영된 텍스트에 대해서까지 오늘날의 학자들이 학문적/분석적으로만 접근하고 만다면 원효의 얼굴 중에서 잃어버리는 얼굴이 생길 수밖에 없다는 점이다. 내가 “원효는 학자가 아니다”라고 말하는 이유이다. 그리고 그것은 오늘날 학자들이 원효가 행했던 학적 태도, 즉 工夫方法論을 갖고 있지 못하기 때문에 필연적으로 생길 수밖에 없는 현상이다. 원효의 공부방법론을 받아들여서 현재까지 행해진 원효 관계 논문들을 재검토해 보아야 할 이유이다.

(2004. 12. 10. 탈고)