

包越의 이념

'ekayāna' on Wonhyo(617-686) and Euisang(625-702) :

A vision for Com-transcendancy(包越 powol)

이 종 철

(한국, 한국정신문화연구원)

《 Abstract 》

The present article deals with the concept 'ekayāna' as the spirit of the times in the period of Unifying War in Shilla, which is embodied in the thought of Wonhyo and Euisang.

This article is divided into five sections.

Section I introduces the background of research history regarding the spirit of the age during the Unifying War, and explains the reason why we adopted two thinkers such as Wonhyo and Euisang, especially the concept 'ekayāna' of the two as a subject for inquiry.

Section II discusses on the hermeneutical difference between the Chinese Faxiang sect and Wonhyo regarding the interpretation of one passage from Saṃdhinirmocana-Sūtra, in which the relation between ekayāna and triyāna is explained. It is noteworthy that Faxiang sect places emphasis on the differentiation of triyāna, but Wonhyo gives emphasis to equality of ekayāna.

Section III refers to the hermeneutical horizons of Wonhyo which is connoted in the interpretation of Saṃdhinirmocana-Sūtra, especially focusing on the concept 'ekayāna'. Here we can make a conclusion as follows;

Firstly, the 'ekayāna' in Wonhyo is immanent in 'triyāna' and at the same time transcendental from 'triyāna', so to speak 'com-transcendental' with 'triyāna'.

Secondly, there is inseparable and unmixable relation between 'ekayāna' and beings. In another words, 'ekayāna' is śūnyatā.

Thirdly, 'ekayāna' is a kind of universal truth(善法 pū fā) in that it offers the benefit to open and develop the immanent buddhadhātu of all living lives.

In addition to Wonhyo's thought on ekayāna, section IV refers to the concept 'ekayāna' of Euisang. On Euisang, 'ekayāna' is 'the perfect teaching(圓教 yuán jiào)' and 'pratītyasamutpāda'. From this point of view, we can conclude that the

thought on ekayāna between the two, Wonhyo and Euisang is not different, and completely coherent.

As a result, as it is concluded in section V, it is also clear that ekayāna has 'com-transcendental' relation to triyāna. Therefore we can safely make a conclusion that the spirit of the times in the period of Unifying War in Shilla among the leading thinkers is the vision for 'com-transcendency'.

※key words: com-transcendency, Wonhyo, Euisang, ekayāna, śūnyatā, pǔ fǎ, yuán jiào, the spirit of the times, Unified Shilla
포월, 원효, 의상, 일승, 공성, 보법, 연기, 원교, 시대정신, 통일신라

I. 들어가는 말

고구려, 백제, 신라의 3국이 鼎立하던 시기로부터 통일신라시대로 탈바꿈하는 과정에서 신라의 지식인들은 어떠한 역할을 했을까? '대립적 차별'이라 부를 수 있는 시대에서 '통일'로 향하는 길목에서, 또 '통일'이후 신라 중대의 통합이념을 공고화하기 위해서 신라의 지식인 사회 내부에서는 어떠한 사상적 흐름이 진행되고 있었는가?

발해를 도외시한 반쪽 통일이기 때문에 '통일'이란 용어를 쓸 수 없고 때문에 '통일신라시대'보다는 '남북국가 시대'라 부르는 것이 적합하다는 지적도 있고, 외세의 힘을 빌린 반민족적 통일이기에 '불행한 통일'로 평가하는 시각도 있다. 민족사 전체를 觀照(theoria)하는 시점에 설 때 '통일'이란 용어가 다소 어울리지 않을 수도 있다는 말이다. 그렇지만 무엇이 신라로 하여금 고구려, 백제를 정복할 수 있게 하였으며, 그러한 와중에서 신라의 지식인이 수행했던 사회적 역할은 과연 무엇이였겠는가를 따지게 될 때 우리의 시점은 신라 내부로 향하게 되며, 용어선택에 그다지 큰 갈등을 겪지 않고도 '통일'이란 용어를 자연스럽게 받아들이게 된다. 6세기 중엽부터 전개되는 3국간의 전쟁이 일반적으로 '통일전쟁'으로 불리는 것도 이 때문이라 생각한다.

다시 처음에 제기했던 문제로 되돌아가 보자. 삼국 통일기를 전후해서 신라의 지식인들은 통일문제에 대해 어떠한 사상적 대응을 꾀했는가? 지식인 내부에 공통된 그 어떠한, 통일에 관련된 지배적인 시대정신이 있었는가? 기존의 연구 성과에 따르면, 통일 후 신라는 3국 통일이 '一統三韓'(三韓을 하나로 통합함)이었음을 강조하여, 韓이라는 동족의식을 내세움으로써 통일신라 중대 왕권의 통합이념 및 민족융합정책으로 활용하였다.¹⁾ 그렇지만 이 '一統三韓'論은 삼국통일 후

신라 집권층이 고안해낸, 통일의 결과물로서의 이데올로기라는 점 때문에,²⁾ 정치사적인 맥락에서는 일견 일리가 있지만 사상사적인 측면까지 포괄하기에는 아직 설득력이 약한 것으로 보인다. 첫째, 정치적인 슬로건을 사상사에 대입시키기도 어렵거니와, 단절의 측면보다는 연속선상에서 파악해야 할, 통일 전후로 이어지는 시대정신의 설정을 어렵게 만들기 때문이다. 둘째, 100여 년간에 걸친 치열한 통일전쟁 기간 중에 신라의 지식인들이 통일과 관련된 아무런 시대정신도 마련해 놓지 못했다고는 생각할 수 없기 때문이다.

통일전후기에 활약했던, 신라의 대표적인 사상가로 두 사람을 꼽으라 하면 누구나 주저 없이 거론하는 인물이 元曉(617-686)와 義相(625-702)일 것이다. 종교인을 어떻게 사상가로 취급하느냐고 반문할지 모르지만 고대나 중세에는 대부분의 사상가가 종교적 외투를 걸치고 있기 때문에 큰 문제는 안 된다. 종교라는 외투를 넘어 한 사람의 사상가를 투과해 보면 되는 것이다. 이 두 사상가에 대해서는 그동안 학계에서 많은 연구가 축적되어 왔기 때문에 더 이상 연구할 것이 없다고 착각하기 쉬우나 문헌학적인 치밀한 원전 연구가 전반적으로 부족한 탓에 아직도 그 사상의 전모를 해명하지 못하고 있는 형편이다. 게다가 원효나 의상 어느 한 사람 만을 다루는 연구가 대다수라 원효나 의상을 가로지르는, 공통적인 사상 내지 시대정신을 가려내는 일은 거의 이루어지고 있지 않다.³⁾

원효와 의상의 현존 저서를 검토해 보면서 나는 줄곧 이 두 사상가의 사상에 공통된 하나의 핵심 개념을 추려낼 수 없을까 고민하였다. 그 결과 ‘一乘’이란 개념에서 두 사상가가 만나는 것을 보고, 이를 통일 전후 시기의 신라 지식인들의 시대정신으로 상정해보기로 하였다. 시대정신과 관련해서 우리는 ‘一乘’을, 차별과 대립을 넘어 원융의 세계로 나아가는 ‘包越’로 이해해볼 수 있을 것이다. 포월은 현상계의 다름을 인정하고 그 다름을 넘어 원융적 세계를 제시한다는 점에서 현상계의 다양성에 무관심한 초월과는 다르다. ‘포월’의 이념과 관련해서 우리는 리그베다의 유명한 한 구절을 음미하지 않을 수 없다. “진리는 오직 하나다. 현자들이 다양하게 설할 뿐이다.”

三乘과 一乘의 權實 문제는 당시 동아시아 불교계에서 지배적인 담론 가운데 하나였으며 또한 一과 三의 묘한 대조적 울림 때문에 간접적으로나마 ‘一統三韓’

1) 邊太燮, <三國의 鼎立과 新羅統一의 민족사적 의의>, 《韓國史 市民講座 第5집》, 일조각, 1989, 6-11쪽.; 임기환, <신라의 삼국통일의 배경과 통일정책>, 《한국사에서의 분열과 통일》, 한신인문학연구소 제2회 학술발표대회 자료집, 한신인문학연구소, 2000.11, 7-9쪽.

2) ‘一統三韓’에 관련된 최초의 문헌상의 언급은 《三國史記》43 <金庾信傳>에 등장한다. 김유신은 文武王 13년(673)에 문무왕에게 “三韓爲一家 百姓無二心”이라고 말하고 있다.

3) 원효와 의상을 함께 다루고 있는 최근 논문으로 다음을 꼽을 수 있다. 朴太源, <한국 고대불교의 통합사상—원효와 의상을 중심으로—>, 《韓國思想史學》 제14집, 2000.6.

論으로 연결할 수 있는 사상적 통로도 마련해볼 수 있을 것이다. 실제로 이 논문은 그러한 바람 때문에 제시해보는 작업가설(working hypothesis)이지만, 어디까지나 작업가설이기 때문에, 통일신라시대의 시대정신을 구명하기 위한 기초 연구라고 고백할 수밖에 없다. 하지만 우리가 통일신라시대를 형성하고 지탱해 나간 시대정신을 찾으려고 하면 어차피 작업가설이 따르기 마련이고 이마저 없다면 우리는 아무런 논의도 진전시키지 못할 것이다.

II. 《解深密經》의 ‘一乘’에 대한 異解

一乘(또는 一佛乘)이란 三乘(성문승, 연각승, 보살승)을 전제로 할 때 성립하는 개념이다. 우리가 주목해야 하는 것은 이 一乘과 三乘의 관계를 둘러싸고 동아시아 불교계에서 상충된 견해가 개진되고 있고, 동일한 문제의식을 공유하고 있던 당시의 신라의 사상가들도 이러한 논변에 대해 어떤 형태로든 자신의 입장을 밝히지 않으면 안 되었다는 점이다. 7세기 중반 이후 통일신라시대를 전후해서 중국 불교 사상계에서는 攝論, 天台, 三論 등 다양한 흐름이 공존하고 있었지만 그 중에서도 특히 玄奘이 창시하고 자은대사 基(632-682)가 하나의 종파로서 집대성한 法相宗이 중국 사상계를 풍미하고 있었다. 이러한 시대적 사조는 신라에도 영향을 미쳐 소위 舊唯識을 비롯한 7세기 전반까지의 사상계의 흐름과 7세기 중반 이후의 新唯識(法相宗)의 사상 사이에 갈등이 일어나고 이를 조정하기 위한 다양한 사상적 노력이 신라 사상가들 사이에서 시도된다. 一乘의 문제와 관련해서 흥미로운 일은, 法相宗에서는 ‘三乘眞實 一乘方便’을 기치로 삼은 데 반해, 통일신라 전후기의 신라 사상계에서는 “三乘方便 一乘眞實”의 입장을 견지했다는 사실이다.

三乘과 一乘 가운데 어느 쪽을 방편으로 보고 어느 쪽을 진실로 볼 것인가는 문제에 대해 이렇게 첨예하게 대립되는 양론이 성립하게 되는 배경에는, 내가 보기에, 《解深密經》의 한 구절에 대한 상반된 해석이 도사리고 있는 것 같다. 《解深密經》에는 ‘일승’에 관한 다음과 같은 설명이 등장한다.

“勝義生이여, 聲聞乘의 種性を 지닌 有情들도 이 道(mārga=三無自性性), 곧 이 행위과정(pratipatti 行迹)으로 말미암아 더할 나위 없이 평온한(無上安隱) 열반을 증득하며, 獨覺乘의 種性を 지닌 有情들 및 如來乘의 種性を 지닌 有情들도 이 道, 곧 이 행위과정으로 말미암아 더할 나위 없이 평온한 열반을 증득한다. [그렇기 때문에] 聲聞·獨覺·菩薩, 이 모두가 妙淸淨한 이 一道를 공유하고 있으며, 이 모두가 이 하나의 究竟淸淨[道]를 같이 하고 있으며, 이 이외에 다른

제2의 [道]는 없다. 내가 密意로써 ”오직 一乘만이 있다“(唯有一乘)고 한 것은 바로 이와 같은 사태를 엄두에 둔 것이지, 일체의 有情界 가운데 種種의 有情種性, 곧 鈍根性 또는 中根性 또는 利根性和 같은 有情의 차별이 존재하지 않는다는 말은 아니다.”⁴⁾

여기서 一乘은 一道(=空性, 無自性性)로 표현되고 있다. 三乘과 一乘의 관계를 보면, 三乘의 種性を 현실적으로 인정하고 있지만, 그 세 중성이 모두 一道 곧 一乘을 공유하고 있다는 점, 그리고 三乘이라 하더라도 이 내밀한 一乘의 통로를 통할 때만 빠짐없이 열반을 증득한다고 보고 있다. 따라서 《解深密經》에서 ‘일승’은 삼승과 배타적인 관계가 아니라 삼승이 원리적으로 일승에 포섭되는, 또는 삼승에 일승이 내재되어 있다는, 상호 소통관계에 놓여 있다.

그런데 《해심밀경》에는 위에서 인용한 구절 바로 뒤(大正藏 16, 695a23ff)에서, ‘한결같이 적멸에만 빠진 성문’(一向趣寂聲聞)과 ‘보리에 회향하는 성문’(回向菩提聲聞)을 구별하여, 전자는 열반을 증득할 수 없다고 못 박고, 후자는 머지않아 소지장(所知障)마저 극복할 ‘보살’로 인정한다.

法相宗과 통일신라 전후의 신라의 사상가들의 분기점은 바로 이 ‘한결같이 적멸에만 빠진 성문’(一向趣寂聲聞)의 존재를 一乘에 포섭할 수 있느냐 없느냐는 관점, 또는 다른 식으로 말하면 趣寂聲聞에 관한 《解深密經》의 언급을 말 그대로 즉 了義로 받아들일 것이냐 아니면 언외의 뜻을 지닌 密意로 즉 不了義로 받아들일 것이냐는 경전해석의 문제에 있었던 것 같다. ‘五性各別論’을 주장하는 法相宗으로서 趣寂聲聞이 도저히 열반을 증득할 수 없다고 인정하는데, 이 때 《해심밀경》의 관련구절은 了義가 된다. 반면에 원효와 같은 이의 해석은 우리의 주목을 끌기 족한데, 원효는 《法華宗要》(한불전 1권, 494c)에서 《해심밀경》의 이 구절을 不了義로 간주하여, ‘決定二乘을 인도하기 위한 方便說’이라고 판단하고 있기 때문이다.

물론 앞에서 인용한 《해심밀경》 본문에 관해서 법상종이나 원효 둘 다 了義로 인정한다. 그렇지만 양자의 강조점은 사뭇 다르다. 법상종이 三乘의 차별성을 강조하는데 비해 원효는 一乘의 평등성을 강조하고 있는 것이다. 이 때문에, 趣寂聲聞에 관한 해석이 了義와 不了義로 갈라지게 된다. 현실적 差別態를 중시하는 법상종의 사상은 ‘五性各別論’으로 정리된다. 이에 비해 원효는 《涅槃經》의 유명한 명제 곧 “一切衆生 悉有佛性 皆成佛果”를 了義로 보아 법상종과는 정반대의 길로 간다. 즉 원효는 一乘의 평등성을 살려서 《법화종요》나 《열반종요》에서 보살승 뿐만 아니라 決定二乘, 不定性, 無性衆生이 모두 남김없이 열반을 증득할 수 있다고 보는 것이다.

4) 《大正藏》 16, 695a, 13-22쪽.

이로 볼 때, 법상종의 시각은 현재의 차별상에 갇혀 있지만, 원효는 현재보다는 미래의 열린 가능성에 초점을 두고 현실적 차별태에 내재한 평등성을 발현시키려 하고 있음을 알 수 있다. 혜궐의 말대로 원효에게 있어서 “현실적인 것은 이념적이고 이념적인 것은 현실적”이었다.

통일신라시대 전후기를 살았던 신라의 사상가들 중에서 원효만이 一乘의 ‘이념적’(혜궐적 의미에서) 평등성을 중시했던 것은 아니다. 뒤에 살펴보겠지만 의상도 원효와 마찬가지로 一乘의 이념적 평등성을 그 자신의 사상의 주춧돌로 삼았다. 원효의 대중교화활동, 의상 교단의 평등성의 배후에는, 중국의 법상종과는 다른 ‘일승의 이념적 평등성’이 깔려있는 것이다. 원효나 의상의 저술에는 자신들이 살았던 사회에 대한 구체적 언급이 없기 때문에 그들의 직접적인 사회사상이 어떤 모습이었는지 문헌적으로 확인할 방도는 없다. 그렇다면 그 당시의 중국 사상계와는 다른, 신라 사상계의 독특한 사상의 흐름을 가려냄으로써 이를 당시의 시대정신으로 상정해 보는 것도 상당히 유의미한 작업일 것이다. 이 점에서, 三乘이란 차별태 안에 평등하게 一乘이 내재해 있다는 ‘一乘사상’—이는 곧 일체 중생에 佛性이 있다는 평등사상이기도 하다—, 더욱이 이 一乘이라는 한 길(一道)을 통해서만 ‘涅槃’이라는 완전한 자유를 획득할 수 있다고 보는 ‘一乘사상’은 통일신라시대라는 대전환기를 살았던 지식인들의 시대정신이 아니었을까 생각해볼 수 있는 것이다.⁵⁾

III. 元曉(617-686)의 一乘思想

1. ‘내재와 초월’ 곧 ‘包越’로서의 一乘

원효의 일승사상이 가장 자세하게 나온 저술은 구마라집이 번역(406)한 《妙法蓮華經》에 대한 주석서인 《法華宗要》이다. 먼저 이 저술을 토대로 원효의 일승사상을 복원해 보기로 한다.

원효는 《法華宗要》에서, 법화경이 ‘一乘의 實相’을 말하고 있다고 주장한다. 이 주장을 뒷받침하기 위해 원효는 두 가지의 질문을 한다. 첫 번째는 一乘의 길을 걸어가는 자는 누구인가 하는 一乘의 수행자(能乘人=能乘一佛乘人)에 대한 물

5) 田村晃祐는 논문 <仏性論爭> 《東アジアの仏教》, 岩波講座・東洋思想第12卷, 東京, 岩波書店, 1988에서 백제의 義榮이 《열반경》에 나오는 ‘一切衆生 悉有佛性’을 了義經으로 인정했음을 언급하고 있다. (저자는 義榮을 신라인이라 했지만 이는 잘못으로 실은 백제인이다. 이 점에 관해서는 정문연 박사과정에 재학중인 조경철씨의 조언을 빌렸다.)

음이고, 두 번째는 理, 教, 因, 果, 이 네 가지 관점에서 살펴볼 때 一乘이란 무엇인가 하는 一乘의 實相(所乘法)에 관한 물음이다. 후자에 대한 답변이 이루어질 때 전자에 대한 답변이 논리적으로 도출되기 때문에 먼저 후자에 대한 답변을 《法華宗要》의 내용에 따라 자세하게 검토하기로 하자.

(1) 一乘의 본질(一乘理)은 하나인 法界(一法界)로, ‘法身’이라고도 하고 ‘如來藏’이라고도 한다. (-中略: 薩遮尼捷子經, 金光明經, 法華經, 法華經論의 인용-) 생각건대 여래의 法身 곧 如來藏性은 일체중생에게 평등하게 있는 것으로서, 일체[중생]를 옴기어 함께 本源에 돌아가게 한다. 이러한 도리에는 [三乘과 같은] 異乘이 있을 수 없기 때문에 이 법을 설하여 ‘一乘性’이라 한다. 이러한 것을 ‘一乘의 본질’(一乘理)이라 부른다.

(2) 일승의 교설(一乘敎)은 시방삼세 일체제불이 처음 成道해서 열반에 들 때까지 설하신 바 일체 言敎인데, [이는] 모두 一切智의 경지에 이르게 하지 않는 일이 없기 때문에 ‘일승의 교설’(一乘敎)이라 부른다.(-中略: 법화경 方便品の 인용-)

(3) 一乘因에는 싸잡아 말해서 性因과 作因 두 가지가 있다. (3-1) ‘性因’이란, 일체중생에 佛性이 있어서 三身의 果를 얻기 위한 因이 되기 때문에 [佛性이 性因이다]. (-중략: 법화경 常不輕菩薩品, 법화경론의 인용-) 이 經의 의도에 따라 설하자면, 趣寂二乘이나 無性有情에게 모두 佛性이 있어서 모조리 부처가 될 것이라고 알아야 한다. (3-2) ‘作因’이란, 聖者이건 범부건, 內道건 外道건, 道分이건 福分이건, 一切 善根은 함께 無上菩提에 이르게 하지 않는 일이 없[기 때문에 일체 善根이 作因이다]. (-中略: 법화경 방편품, 本業經, 大悲經, 尼健子經 一乘品の 인용-) 생각건대 이상과 같은 인용문에 의거해서 다음과 같이 알아야 할 것이다. 佛法五乘(人乘, 天乘, 성문승, 연각승, 보살승)에서 행하는 諸善 및, 外道에서 행하는 다양한 異善, 이러한 일체의 [善根이] 다 一乘이다. 모두 佛性에 의거하여, 그 본성을 달리 하는 일이 없기 때문이다. (-中略: 법화론의 인용-) [법화론의 이 말은] 發[菩提]心의 善根을 기준으로 삼아 설한 것일 뿐, [一乘 이외에] 다른 善은 佛果를 증득하지 못한다고 말하는 것은 아니기 때문에, 앞에서 인용한 말들과 모순되지 않는다. 결론적으로 말해서, 聖者이건 범부건, 內道건 外道건, 일체중생의 일체 善根은 모두 佛性에서 나와 함께 本源으로 돌아간다. 이러한 것은 본래 부처만이 궁구하는 바이요, 이런 뜻에서 廣大甚深한 것이다. 이러한 것을 ‘一乘因’이라 부른다.

(4) 一乘果에는 간략하게 말해서 本有果와 始起果 두 가지가 있다. (4-1) 本有果란 法佛菩提(=法身)를 말한다. (-中略: 如來壽量品の 인용-) 생각건대 이 구절은 하나인 법계(一法界)에 관해서, 하나인 결과(一果=一法界)의 본질(體)은, 존재론적 본질(體)이 있는 것이 아니기 때문에 실체적 존재(實)가 아니며, 인식론적 본질(體)이 없는 것이 아니기 때문에 헛것(虛)이 아니며, [不可說이며 自內證의 세계인] 궁극적 진리(眞諦)가 아니기 때문에 一如한 것(如)이 아니며, 일상적 진

리(俗諦)가 아니기 때문에 이질적인 것(異)이 아님을 드러낸 것이다. (-中略: 本業經의 인용-) [본업경의] 이 구절은 法佛菩提로서의 果體를 밝힌 것이다. (4-2) 始起果란 [法身] 이외의 다른 二身 [곧 報身과 應身]을 말한다. (-中略: 법화론의 인용-). 총괄적으로 말하면, 일체 중생이 모두 萬行을 닦으면 다 함께 이러한 [報身과 應身の 두] 佛菩提果를 증득하는데, 이것을 一乘의 一乘果라 한다. (-中略: 법화경 방편품의 인용-). 생각건대 이 구절은 여래가 誓願하신 바가 완전히 이루어졌음을 밝힌 것이다. 그 까닭은 삼세의 일체 중생을 교화하여 저마다의 처지에 맞춰(如應) 모두 佛道를 증득하게끔 하기 때문이다. (-中略: 寶雲經, 大雲密藏藏經, 華嚴經의 인용-). 이러한 글에 의거해서 다음과 같이 알아야 한다. 제불은 처음 정각을 이룬 한 순간에 삼세의 일체중생을 두루 교화하여서, 무상보리를 이루지 못한 중생은 하나도 없었다. 예전에 서원했던 바대로 이미 완전히 이루어졌기 때문이다. 설령 한 사람이라도 보리를 이루지 못한 사람이 있다면 예전에 서원했던 바대로 완전히 이루어진 것이 아니기 때문이다. 실로 다 제도 하더라도 다함이 없으며 실로 다함이 없더라도 제도하지 않는 일이 없다. 무한한 智力으로써 무한한 중생을 제도하기 때문이다. (-中略: 법화경, 법화론의 인용-). 이 논 의 뜻은 지금의 중생이 未盡한 것과 같은, 이와 같은 때를 기준으로 해서 本願이 아직 완전하게 이루어져 있지 않음을 밝히는 것이지, 보리가 이미 이루어졌는데 그 본원은 아직 이루어지지 않았거나 또는 본원은 아직 이루어지지 않았는데 불법이 이미 족하다고 말하는 것은 아니다. (-中略: 화엄경의 인용-). 그러므로 다음과 같이 알아야 한다. [本]願은 보리와 더불어 이루어지지 않는 정도가 평등하다. 다시 말하면 [어느 한 쪽이] 이미 이루어졌으면 같이 이루어진 것이다. 이와 같은 것을 ‘一乘果’라 부른다.⁶⁾

내가 조사한 바로는, 원효가 심중에 두었던 ‘一乘’의 개념적 정의가 이처럼 명확하게 드러난 곳이 없다. 그래서 원효가 본문에서 인용한 경전이나 논서는 생략하고, 원효 자신이 쓴 문장은 모두 남김없이 試譯하여 제시해 놓았다. 이 인용문에 따르면 원효의 ‘一乘’은 다음과 같이 정리할 수 있다.

理의 측면에서, 一乘이란 ‘一乘性’이란 말로 대체되듯이 一乘의 본질이며, 이는 다시 法界, 法身, 如來藏과 동의어로 표현되듯이 ‘無分別의 緣起’ 그 자체를 뜻한다. 敎의 측면에서 볼 때, 부처의 교설은 그 모두가 부처의 경지인 一切智者에 이르도록 인도하는 것이기 때문에, 부처의 모든 言敎가 一乘이다. 因의 측면, 즉 一乘에 들어가는 원인을 기준으로 삼을 때, 이 원인은 본질적 원인(性因)과 보조적 원인(作因)의 두 가지로 생각해볼 수 있는데, 전자는 일체 중생에게 내재되어 있는 佛性이며, 후자는 凡聖 및 内外를 막론한 一切 善根이므로, 이 두 가지가 다 一乘이다. 果의 측면, 즉 一乘을 행한 결과를 기준으로 삼을 때, 이 결과는 본래적 성품의 발현(本有果)과 이로 인한 일체중생의 佛道 증득이라는 本願의 성취

6) 《한불전》 1권, 488b-490a.

(始起果), 이 두 가지로 나타나는데, 전자는 法身이고 후자는 報身과 應身이므로, 三身이 다 一乘이다.

“부처의 모든 言敎가 일승이다”는 판단이나 “일체 중생에게 여래의 法身=如來藏=佛性이 내재되어 있다”는 판단 속에 三乘과 一乘의 배타적 관계는 끼어들 여지가 없다. “趣寂二乘이나 無性有情에게도 모두 佛性이 있어서 모조리 부처가 될 것”이라는 말이 가리키듯이 三乘은 곧바로 一乘으로 용해된다. 원효가 ‘一乘’이라는 이름 하에 껴안으려 하는 것은 비단 三乘에만 그치지 않는다. 불교 이외에 外道の 善行道, 이것이 일체 중생에게 내재한 佛性的 발현이고 더불어 佛性的의 실현으로 이끌기 때문에 一乘이라는 것이다. 이로 볼 때, 원효의 一乘 思想은 ‘佛性的의 보편적 내재성에 입각한 衆生平等사상’으로 규정해 볼 수 있다. 하지만 ‘果’로 표현된 一乘의 지향성을 함께 고려한다면, 원효의 일승사상은 形骸化한 지성적 평등성에만 머무는 것이 아니다. 三身 중 報身, 應身이 상징하듯이, ‘一乘’에는 중생 제도를 위한 구체적 활동성이 동시에 살아 숨쉬고 있음을 잊어서는 안 된다.

원효의 일승 사상에는 佛性的의 보편적 내재성을 원리로 삼은, 불성에서 시작하여 불성으로 귀환하는 원환적 시간관이 도사리고 있다. 이러한 원환적 시간의 진행과정을 이끄는 원동력이 일승으로, 이 일승 안에서 三乘 및 外道가 차별 없이 모두 용해되어 한 몸으로 어울려진다. 이를 원효는 “聖者이건 범부건, 內道건 外道건, 일체중생의 일체 善根은 모두 佛性에서 나와 함께 本源으로 돌아간다.”고 표현한다.

‘一乘’에 관한 이러한 파악은 일승의 수행주체가 누구인가 하는 문제의 해결에 곧바로 연결된다. 《法華宗要》에서 “三乘行人(성문승, 연각승, 보살승의 길을 가는 사람), 四種聲聞(決定성문, 增上慢성문, 退菩提心성문, 應化성문), 三界의 모든 四生衆生(濕生, 卵生, 胎生, 化生)이 나란히 一佛乘을 타고 가는 사람이며, 모두 다 佛子이며, 모두 다 보살이다. 모두 다 佛性이 있어 장차 부처의 경지에 이를 것이기 때문이며, 심지어는 無性有情까지도 다 장차 부처의 경지에 이를 것이기 때문이다.”고 명언하고 있듯이, 원효는 삼승이나 외도를 비롯한 일체 중생을 일승의 수행주체로 간주하였다.⁷⁾

원효는 이와 같이 《법화경》의 宗旨를 ‘廣大甚深한 一乘의 眞實’로 파악하고, 《법화경》의 所用을 ‘開方便門示眞實相’으로, 곧 “三乘의 方便門을 열어 一乘의 眞實相을 보인다”⁸⁾로 요령 있게 시각적 표현을 써서 전달한다. 이는 원효가 명확하게 ‘三乘方便 一乘眞實’의 입장에서 서 있으며 法相宗의 ‘三乘眞實 一乘方便’ 입장과 정반대의 길을 가고 있음을 보여준다.

7) 《한불전》 1권, 488a-b.

8) 《한불전》 1권, 490b.

三乘을 ‘方便門’이라고 비유적으로 표현하는 데에는 그 나름의 이유가 있다. 대나무로 만들건 소나무로 만들건 門은 門이다. 門은 집안과 밖을 소통시키는데 그 기능이 있고 따라서 문을 만드는 재료가 그 무엇이건 간에 모두 方便일뿐 고정된 재료는 있을 수 없다. 이 점에서 三乘은 ‘방편으로서의 문’(方便門)과 같다. 하지만 항상 닫혀있는 문은 집안으로 들어가는 통로 역할을 못하기 때문에 문은 문이되 문이 아니다. 집안으로 들어가기 위해서는 문은 열려있어야 한다. 집안 곧 문 안쪽에는 一乘이 있다. 三乘의 言敎는 활짝 열려 一乘으로 통할 때만 문다운 문이 될 수 있다. 이 때문에 원효는 “삼승의 방편문을 연다”는 비유적인 표현을 쓴다.

‘開方便門示眞實相’이란 비유적인 표현의 진정한 의미는 <開示의 所用>을 논하는 부분⁹⁾에서 개진된다. 이 부분은 開示의 所用이기 때문에 《법화경》의 所用의 所用, 즉 삼승의 방편문을 열어 일승의 진실상을 보여주는 것이 무슨 소용이 있는가 하는 질문에 대한 대답이 된다. 여기에서 원효는 (1)用三爲一, (2)將三致一, (3)會三歸一, (4)破三立一, 이 4가지로 대답을 정리하며 三乘과 一乘의 관계를 구체화한다. (1)은 三乘의 言敎를 사용해서(用) 바로 그것을 一乘의 言敎로 삼는다는 대답이고, (2)는 三乘人을 이끌어(將) 一切種智라는 一乘果에 이르게 한다는 대답이다. (1)과 (2) 두 가지 대답은 天台智顛(538-597)의 《法華玄義》나 吉藏(549-623)의 《法華玄論》에도 보이지 않는 원효의 독창적 용어인데,¹⁰⁾ 言敎의 측면에서 삼승과 일승의 동일성을 강조하는 점, 結果의 측면에서 삼승을 소외시키지 않고 포용하려고 하는 점에서 원효 사상의 중요한 특징 중 하나인 ‘이념적 평등성’이 잘 드러난다.

(3)은 예전에 설한 三乘의 因, 果를 모두 融會시켜(會) 三乘 자신의 本源인 一乘理 곧 佛性으로 되돌아가게 한다는 대답이고, (4)는 三乘이 一乘과 전혀 다른 길이라고 오인하는 그릇된 집착을 깨뜨리고(破) 一乘眞實을 세워, 三乘이 모두 함께 一乘에 돌아가게 한다는 대답이다. 내가 보기에는 (3)과 (4) 이 두 가지 대답에서 三乘을 方便門으로 비유적으로 표현한 진정한 의도가 잘 드러나는 것 같다. 문안에 있는 一乘을 향해 활짝 열려있는 門의 이미지를 통해 三乘과 一乘의 관계를 정립하고 있는 것으로 보이기 때문이다. 다시 말해서 원효는 삼승의 본원을 일승에 두고 이 일승이 잘 발현되도록 삼승을 이끌어가고 있는 것이다.

따라서 삼승과의 관계에서 일승은 ‘內在의이면서 동시에 超越的’이다. 원효는 삼승에 대한 일승의 내재적 측면을 ‘融會(會)’로, 초월적 측면을 ‘깨뜨림(破)’으로 묘사하는 것이다. 내재와 초월의 공존, 이는 초월을 통해 내재로 돌아간다는 점

9) 《한불전》 1권, 491b, 2-15쪽.

10) 李永子, <원효의 법화경 이해>, 《한국학의 과제와 전망》 2, 경기도, 한국정신문화연구원, 1988.

에서 순환적 구조를 갖게 되며, 이를 우리는 ‘包越’이란 말로 형상화시킬 수 있을 것이다. 여기서 일승의 ‘이념적 평등성’은 靜的인 지성적 평등에 머물기를 거부하며 力動的인 생명력을 갖게 된다.

2. ‘不相離 不相雜’ 곧 空性으로서의 一乘

주지하다시피 혜궐은 절대정신의 귀환과정으로 정신의 운동을 설명하고 있다. 얼핏 보면 원효의 일승사상은 혜궐의 원환적 시간과도 유사한 것 같이 보인다. 하지만 대승불교의 空思想은 혜궐의 ‘절대정신’과 같은 형이상학적 실체를 부정한다. 이 점에서 원효가 파악하고 있는 일승의 원환적 운동은 혜궐과는 다른 내용을 갖기 마련이다. 원효의 ‘一乘’은 철저하게 대승의 空사상과 軌를 같이 한다. 원효의 다음과 같은 설명을 들어보자.

“三도 아니요 一도 아니며, 人도 없고 法도 없으며, 얻을 바가 전혀 없다(都無所得). 이와 같이 바르게 觀하는 것을 ‘眞實究竟一乘’이라고 한다.”¹¹⁾

“三乘의 言敎 밑에 세 가지 理는 전혀 없다. 하지만 一乘의 言敎 밑에 하나의 理가 없는 것은 아니다. 이 때문에 三[乘]은 權이요, 一乘은 實이다. 비록 [一乘에] 하나[의 理]가 없는 것은 아니나 그렇다고 해서 하나[의 理]가 있는 것도 아니다. 그러므로 역시 [眞實究竟一乘은] 有所得이 아니다.”¹²⁾

三乘과 一乘의 權實論爭에서 원효는 명확하게 ‘三乘은 權이요, 一乘은 實’이라는 입장을 견지하고 있다. 그렇지만 우리가 주목해야 할 점은, 이 때 ‘實’이 곧 혜궐이 상정한 것과 같은 형이상학적 실체가 아니라는 사실이다. 원효가 一乘의 본질로 파악하고 있는 佛性은 法界, 法身, 如來藏, 一心 등 다양한 異名으로 형상화한다. 하지만 위 인용문에서 알 수 있듯이 이 모든 명칭들은, 현상의 배후에 유령처럼 깃들어 현상의 운동과정을 제어 통솔하는 그러한 형이상학적 실체를 지시하는 것이 아니다. 이 모든 명칭들은 ‘都無所得’으로 묘사되듯이 離言絕慮의 緣起 곧 空性의 세계를 가리킨다. 그렇기 때문에 《법화경》이 열어 보인다는 ‘一乘의 眞實相’도 결국은 ‘無相의 相’이다. 언설로 접근할 수 없으며 궁극적으로는 스스로 체험해야 알 수 있는 침묵의 세계인 空性 또는 緣起 위에 三乘이란 현실적 차별태가 서 있으며 이러한 삼승은 다시 자신의 本源인 空性의 세계로 귀환한다는 원환적 시간이, 원효가 파악한 一乘의 세계인 것이다.

앞에서 ‘내재와 초월의 공존’, ‘包越’이란 말로 삼승과 일승의 관계를 묘사했지

11) 《한불전》 1권, 491a 2-3쪽.

12) 《한불전》 1권, 491a 16-19쪽.

만, 대승의 空思想을 통해 이를 다른 말로 표현해보면 不一不異 곧 ‘不相離, 不相雜의 관계’로 파악할 수도 있다. 一乘이 空性에 연결된다면, 三乘은 현상적 有이다. 양자의 관계를 원효의 저술 인 《十門和諍論》에 등장하는, 소위 ‘空有의 논쟁’을 화쟁(和諍)하는 구절을 통해 살펴보기로 하자.

[*實是有, 不墮]有. 여기에서 인정한 주장 곧 “현상이 있다”(有=有法)는 주장은 “현상에 존재론적 본질이 없다”(空=無自性)는 말과 다르지 않다. 그러므로 앞에서와 같이 [“있다”고] 하더라도 [존재론적 본질이 있다고 하는] 增益(=有邊)이 아니다. 즉 “이 현상(是)이 있다”(有)고 인정하더라도 [그 속뜻은 단지 緣生法으로서의 현상이 있다는 것이므로] 실제로는 有邊(有)에 떨어지는 것이 아니다. 여기에서 인정한 주장 곧 “현상이 있다”(有=有法)는 주장은 有(=有邊)에 떨어지는 일이 있기 때문에, 뒤에서와 같이 [“有에 떨어지지 않는다”고] 하더라도 [연생법으로서의 현상마저 없다고 하는] 損滅(=無邊)이 아니다. 앞에서 “실제로 이 현상이 있다”고 말했을 때의 ‘있다’(有)는 ‘空과 다르지 않은 有’(不異空之有)이다. [즉 존재론적 본질이 없는 현상이 있다는 뜻이다.] 뒤에서 “有(=有邊)에 떨어지는 것이 아니다”고 말한 것은 ‘空과 다른 有’(異空之有)에 떨어지지 않는다는 뜻이다. [즉 존재론적 본질이 있다(有自性)고 보는 有邊에 떨어지지 않는다는 뜻이다.] 따라서 양자가 모두 인정되며 모순되는 것이 아니다.

[有法을 뜻하는 ‘有’와 無自性を 뜻하는 ‘空’, 이 둘 다] 틀린 것은 아니기(非不然) 때문에 둘 다 인정되지만 또한 [有自性を 뜻하는 ‘有’와 無法을 뜻하는 ‘空’, 이 둘 다] 옳은 것은 아니기(非然) 때문에 둘 다 인정되지 않는다. 여기에서 말하는 ‘옳지 않다’(非然)는 ‘옳다’(然)와 다른 것이 아니다. [즉 서로의 용례가 다를 뿐 말하고자 하는 空思想은 똑같다.] “그 현상이 있다”(有)는 말이 “현상에 존재론적 본질이 없다”(空)는 말과 다르지 않은 것과 같다. 따라서 [有自性を 뜻하는 ‘有’와 無法을 뜻하는 ‘空’, 이] 둘 다 인정하지 않더라도 여전히 [‘諸法無自性’의] 根本宗旨를 잃지 않으며, 이 때문에 四句(=1.有法 2.無自性 3.有法+無自性 4.非無法+非有自性)를 나란히 세우더라도 [서로 모순된다던가 하는] 오류를 떠나는 것이다. 13)

(*부분은 현재의 殘簡부분에는 없지만 필자가 추정 보완한 것임)

기존의 학계의 해석만으로는 원효의 공사상이 모호하게 처리되는 불만이 있기 때문에 내가 이해하고 있는 空사상¹⁴⁾에 맞춰 새롭게 試譯해 보았다. 여기서 空과 有가 공존 가능한 것은 空性 곧 緣起 위에 현상적 有가 성립하기 때문이다.

대승의 공사상은 현상적 有의 배후에 존재론적인 본질 또는 형이상학적인 실

13) 《한불전》 1권, 838a 10-18쪽.

14) 이종철, <중관사상에 대한 몇 가지 오해>, 《불교학연구》, 서울, 한국종교학회 불교분과, 창간호, 1999.

체를 또다시 상정하는 것을 有邊/常見으로 분류하여 부정하며, 또한 空性を 실제 시하여 현상적 有마저 존재하지 않는다고 생각하는 허무주의적 시각을 無邊/斷見으로 분류하여 이 또한 부정한다. 따라서 존재론적 본질이 전제되지 않은 현상적 有와, 또 하나의 실체로 상정되지 않은 空性, 이 양자는 양립해도 아무런 문제점도 없다. 단지 空性이란 지반 위에서 현상이 성립하기 때문에 이 양자가 동일한 것일 수는 없고, 또한 현상을 넘어 空性이 따로 獨存하는 것도 아니기 때문에, 空과 有는 不一不異의 관계, 곧 不相離 不相雜의 관계에 놓이게 되는 것이다.

이런 관점에서 보면, 《법화중요》에서 거론되고 있는 三乘과 一乘의 관계도 《十門和諍論》에서 논의되고 있는 有와 空의 관계와 다를 바 없음을 알 수 있다.

3. 普法(보편적 진리)로서의 一乘

앞에서 원효의 일승사상을 ‘包越’로, ‘空性’으로 파악하였다. 더불어 원효의 일승사상이 정적인 관조에만 머물지 않으며 현상의 대립적 차별을 타개해 나가는 역동적인 실천성을 지니고 있음을 잠깐 언급하였다. 이러한 일승사상의 실천적 성격을 가장 잘 드러내는 개념이 ‘普法’이다.

一乘이 空성과 그 體가 같다면 一乘의 실천성은 ‘空性の用’이라 칭할 수 있다. 원효의 저 유명한 無碍行이나 대중교화활동은 空性の用을 실천에 옮긴 것으로 보아도 무방하다. 《삼국유사》 元曉不羈條에는 “원효가 일찍이 분황사에 살면서 華嚴疏를 짓다가 제40回向品에 이르러 마침내 붓을 놓았다”는 기록이 나온다. 이는 일체 중생을 제도한다는 《화엄경》 십회향품의 정신이 원효의 絶筆을 재촉했고 구체적인 실천으로 원효를 인도했다는 뜻일 것이다. 空性이 이론적인 관조의 대상으로만 머물러 있는 것이 아니라 실천의 토대로서 살아 움직인다는 것을 원효는 화엄경을 통해 인식했고 이를 실천에 옮겼다. 화엄경의 실천강령, 이를 원효는 ‘普法’이라 불렀다.

‘普法’에 대한 언급은 원효의 經典觀 또는 敎判과 연결되어 있으며, 一乘사상에 깊이 뿌리박고 있다. 원효는 법화경이나 열반경을 반야경과 같은 부류에 속하는 것으로 보고¹⁵⁾, 이를 ‘三乘通敎’로 분류한다. 이에 비해서 화엄경은 ‘一乘滿敎’로 구분하여, 일승의 실천적 성격이 《화엄경》에 가장 잘 드러난다고 보고 있다. 이 점에 관해서 좀더 자세하게 살펴보자.

法藏(643-712)은 《探玄記》¹⁶⁾에서 원효의 四敎判論을 인용하고 있는데, 이 인용에 따르면 원효는 三乘別敎(=四諦敎·緣起經), 三乘通敎(=般若經·解深密經),

15) 《한불전》 1권, 493a, 참조.

16) 《大正藏》 35권, 111a-b.

一乘分教(=璎珞經·梵網經), 一乘滿教(=華嚴經·普賢教)의 4교판을 설정하고 있다. 한편 원효의 교판론에 대한 좀더 자세한 기술이, 원효계의 화엄사상가로 분류되는 表員(-751-)의 《華嚴經文義要決問答》에 나와 있다. 表員은 위 범장의 기술에 뒤이어 다음과 같이, 원효가 四教判을 설정할 때 준거한 기준을 추가하고 있다.

“三乘이 함께 배우는 것을 三乘敎라 부르는데, 이 가운데 아직 法空을 밝히지 못한 것이 別相敎(=三乘別敎)이고, [-一乘과] 공통적으로 法空을 설하는 것이 通敎(=三乘通敎)이다. 二乘이 공유하고 있지 않은 것을 一乘敎라 부르는데, 이 가운데 아직 普法을 명료하게 나타내지 못한 것이 隨分敎(=一乘分敎)이고, 普法을 究明한 것이 圓滿敎(=一乘滿敎)이다. (華嚴疏 중에 자세히 나와 있다)”¹⁷⁾

二乘이 공유하고 있지 않은 것, 一乘에만 있는 것, 곧 보법은 중생을 제도하는 실천이다. 華嚴經·普賢敎에서 보법이 완전하게 구현된다는 원효의 판단에서, 우리는 화엄경의 백미로 일컬어지는 普賢行을 원효가 얼마나 존중했는가를 알 수 있다. 앞에서 인용한 《법화종요》에서 一乘의 始起果에 관한 구절을 상기해보자. “삼세의 일체 중생을 교화하여 저마다의 처지에 맞춰 모두 불도를 증득하게끔 하자”는 여래의 本願의 실현이 報身과 應身으로 현현하며, 이 二身이 一乘의 始起果이었다. 원효는 이 二身の 구체적 활동 양상을 화엄경의 보현행에서 찾고 있는 것이다.

普法이란 말 그대로 ‘보편적 진리’이다. 하지만 원효에게 있어서 진리란 관조의 빛 아래 조용히 침묵하는 형해화한 空性の 세계가 아니었다. 空性の 지평 위에서 끊임없이 중생 제도로 향하는 실천, 이러한 空性の 用을 원효는 ‘보편적 진리’로 인식했고 一乘의 본질적 요소로 보았다. 表員(-751-)의 《華嚴經文義要決問答》은 다음과 같이 원효의 ‘普法’ 해석을 소개하고 있다.

“첫번째로 [‘普法’이란] 名字를 해석하겠다. ‘普’는 ‘넓게(溥) 편재한다(遍)’는 뜻이다. ‘法’의 본질적 뜻은 道理(軌則)란 뜻이다. [따라서 ‘普法’이란 ‘두루하는 도리’ 곧 보편적 진리를 뜻하는데, 이는] 일체 현상의 상호포섭관계(相入)와 상호 동일관계(相是)를 말한다. 원효 스님은 [다음과 같이] 설명한다. ”상호포섭관계(相入)란 일체세계가 하나의 티끌에 들어가고 하나의 티끌이 일체세계에 들어가니, 하나의 티끌과 마찬가지로 일체 [현상]도 또한 그러하다. 三世의 제劫이 한 찰나에 들어가고 한 찰나가 삼세의 제겁에 들어가니, 한 찰나와 마찬가지로 일체 [현상]도 또한 그러하다. [현상에 대한] 공간적 대소(大小)와 시간적 緩急(促奢)의 상호포섭관계를 설하는 것과 마찬가지로, [현상에 대한] 다른 모든 [相對

17) 《한불전》 2권, 385b; 김천학본, 326쪽.

的] 관점의 상호포섭관계도 이와 마찬가지로이다. [현상에 대한 상대적 관점의] 상호포섭관계를 설하는 것과 마찬가지로 [현상에 대한 상대적 관점의] 상호동일관계도 이와 마찬가지로이다. 곧 일체 현상 및 일체의 [상대적] 관점에 관해서 하나가 일체이며 일체가 하나인 것이다. 이와 같이 [현상에 대한 분별적 파악 및 상대적 관점을 넘어] 드넓은 것(廣蕩)을 ‘普法’이라 부른다.”¹⁸⁾

일체 현상의 상호포섭관계(相入)와 상호동일관계(相是)가 구현되는 세계, 이는 《해심밀경》에서 ‘一道’로 표현되었던 一乘의 세계, 《법화중요》에서 원효가 ‘一法界’라 묘사했던 一乘의 세계이다. 또한 다른 말로 표현하면 空性的 세계이기도 하고 緣起의 세계이기도 하며, ‘포월’의 이념이 실현된 세계이기도 하다. 공성의 세계에서 일체 현상은 대립적 차별을 넘어 드넓은 평등의 세계로 향하며, 일체 중생은 저마다 지닌 佛性を 발현하게 된다. 空性的 體뿐만 아니라 用까지 포괄하는 이러한 一乘의 세계를 원효는 ‘보법’이라 칭하였으며, 이 보법이 화엄경의 보현행에서 완전하게 드러난다고 보았다.

IV. 義相(625-702)의 一乘思想

1. 圓敎로서의 一乘

一乘에 대한 강조는 원효에게만 보이는 현상이 아니다. 원효와 동시대의 사상가인 의상에게서도 사정은 마찬가지로 보인다. 예를 들어 의상의 대표적인 저술 《一乘法界圖》는, 그 제목이 지시하듯이, 一乘을 핵심개념으로 설정하고 그 구도 하에서 三乘을 一乘에 포섭시킨다. 이 점에서 의상의 일승 사상은 열린 의미의 일승에 입각하고 있으며, 삼승을 결코 배타적으로 취급하지 않는다.

의상이 생각했던 ‘일승’의 내용이 구체적으로 무엇인가 하는 문제에 관해서는 학계에서는 대체적으로 中道사상으로 파악하고 있다.¹⁹⁾ 여기에 추가해서 나는 ‘圓敎一乘’이란 개념을 상정할 때 의상의 일승사상이 좀더 명료하게 드러나지 않는가 생각한다. 의상은 자신의 《일승법계도》에서 ‘圓敎一乘’이란 표현을 자주 쓰고 있으며 삼승 이외에 원교일승이 ‘따로 있다’(別有)고 본다.²⁰⁾ 이 때 ‘원교’란

18) 《한불전》 2권, 366a; 김천학本, 176쪽.

19) 金杜珍, 《義湘—그의 생애와 화엄사상》, 민음사, 1995. ; 鄭炳三 《의상화엄사상연구》, 서울, 서울대학교출판부, 1998.

20) “問所以得知自三乘以外別有圓敎一乘分齊, 如下經云…”, 김지건本 101쪽.

교상판석의 관점에서 쓰이는 말로 화엄사상을 가리킨다. 따라서 ‘원교일승’이란 ‘화엄사상의 입장에서 본 일승’ 곧 ‘화엄일승’과 같은 말이 된다. 흔히 의상의 저술을 《화엄일승법계도》라 부르거니와, 또한 고려 초 균여가 지은, 의상의 일승법계도에 대한 주석서를 《화엄일승법계도원통기》라 부르는 것도, ‘일승’을 ‘화엄일승’으로 대체하고 있기 때문이라 생각된다.

의상의 일승사상을 ‘원교일승’으로 파악하는 것은 《일승법계도》의 저술의도와도 합치한다. 의상은 화엄경 및 十地論에 근거해서 화엄사상의 알갱이를 드러내기 위해 《일승법계도》를 짓고 있기 때문이다.²¹⁾

삼승 이외에 원교일승이 따로 있다고 보았다고 하더라도 의상이 삼승을 배척한 것은 아니었다. ‘원교일승’이란 ‘三乘方便 一乘眞實’의 입장에서 쓰이는 말이다.²²⁾ 원효가 그랬듯이 원교일승에서 일승은 삼승에 내재하면서 동시에 삼승을 초월한다. 이러한 ‘包越’의 관계를 의상은 ‘따로 있다’(別有)고 표현하고 있는 것이다. 《일승법계도》의 圖印의 모습을 해설하는 가운데 의상은 “依三乘現一乘”(三乘에 의거해서 一乘을 드러낸다)(김지건本, 18쪽)라고 기술하고 있는데 이는 삼승과 일승의 관계를 적확하게 드러낸 것으로 보인다.

삼승에 대한 의상의 관점은 “三乘敎가 곧 一乘敎”라는 원효의 지적과 합치된다. 의상은 삼승에 관해서 ‘일승을 언어화한 것’(一乘所目), ‘一乘에서 유출된 것’(一乘所流), ‘一乘을 지향하는 방편’(一乘方便) 등으로 묘사하고 있는데, 이러한 관점에서 보면 삼승은 모두 일승에 포섭된다. 다음의 인용문을 참조하자.

(1) 佛學緣起觀門以會諸法一切無分別則成實性. 故地論云“隨順觀世諦則入第一義諦”是其事也. 此義在三乘亦通一乘. 何以故. 一乘所目故.(김지건本 39쪽)

부처는 緣起를 보는 관점에 의거함으로써 제 현상을 회통하여 일체의 현상에 분별이 없으니 이것이 곧 圓成實性이다. 그러므로 《十地經論》에서 이르기를 “세속적 진리를 잘 보면 궁극적 진리에 들어간다.”고 한 것이 바로 그것을 가리킨 것이다. 이러한 뜻은 三乘에 속한 것이나 一乘에도 통용된다. 왜 그런가? [三乘은] [不可說의] 一乘을 언어화한 것이기 때문이다.

(2) 初門行者者謂見聞一乘普法已去未滿圓證普法已還即是. 此約別敎一乘說也. 若約方便一乘說五乘總是入一乘攝. 何以故. 以一乘所流一乘所目一乘方便故.²³⁾

21) “一乘法界圖合詩一印, 依華嚴經及十地論, 表圓敎宗要, 總章元年(668), 七月十五日記”, 김지건本, 110쪽.

22) “三乘方便法與圓敎一乘法法用逗留各別不得雜用”, 김지건本, 97쪽.

三乘方便法是 圓敎一乘法과 그 작용과 바탕이 각자 달라 서로 혼용할 수 없다.

23) 김지건本, 53쪽.

첫째 부분인 [수행방편론]에서 ‘行者’란 一乘普法를 건문했지만 아직 [일승]보법을 완전하게 증득하지 못한 자를 뜻한다. [그렇지만] 이는 別教一乘을 기준으로 설한 것이다. 方便一乘(=同教一乘)을 기준으로 삼아 설한다면 五乘은 모두 一乘에 포섭된다. 왜 그런가? [五乘은 모두] 一乘에서 유출된 것이며, 一乘을 언어화한 것이며 一乘을 지향하는 방편이기 때문이다.

인용문(2)에서 ‘一乘普法’이 나오는 점은 주목할 만하다. 여기서 의상이 쓰고 있는 ‘보법’은 원효가 사용한 ‘보법’과 완전히 같은 것이다. 보법의 有無를 기준으로 원효가 삼승과 일승을 구분하였듯이 의상도 삼승과 일승의 구별점을 보법에서 찾는다. 하지만 이러한 삼승과 일승의 구분은 단지 別教一乘의 차원에 설 때만 성립한다. 인용문(1)에서 보듯이 無分別의 圓成實性の 세계 곧 緣起의 세계에 설 때, 또는 인용문(2)에서 보듯이 同教一乘의 차원에 설 때, 삼승과 일승의 차별은 해소되며 삼승은 모두 일승으로 포섭된다. 여기에서 의상이 생각한 ‘一乘’의 의미가 어느 정도 그 윤곽을 드러내는 것 같다.

2. 緣起로서의 一乘

우리의 질문을 이렇게 구체화해 보자. 화엄사상이라는 전제하에서 의상이 그려낸 一乘은 무엇인가?

화엄사상에서는 일승을 동교일승과 별교일승으로 구분한다. 이러한 구분의 취지는 다음과 같이 정리할 수 있겠다. 동교일승은 緣起와 緣生法의 不異性(不相離) 또는 삼승이 일승에 포섭됨을 강조하기 위함이며, 별교일승은 연기와 연생법의 不一性(不相雜) 또는 삼승의 교법과 自內證의 세계로서의 일승을 구별하고자 하는 취지에서 나온다. 이 때 일승은 緣起와 같은 뜻, 곧 緣起의 異稱으로 쓰인다.

《中論》 三諦偈에서 보듯이 대승의 空思想에서 緣起와 空性, 그리고 中道는 동격이다. 의상이 일승을 ‘中道’로 표현하는 것도 같은 구도라고 보지 않으면 안 된다.

의상은 二邊을 三乘에, 中道를 一乘에 배당시키는데, “二邊을 융합하기 때문에 中道라 한다”(中道者融二邊故)(김지건本 71쪽)는 정의에서 알 수 있듯이, 의상은 이변을 배타적 관점에서 보지 않고 변증법적 止揚의 계기로 본다. 곧 이변이 서로 융합함으로써 보다 고차적인 중도가 드러난다고 보는 포용적 관점을 채택하고 있다. 이 점에서 의상이 사용하고 있는 ‘二邊’의 용례는, 중관이나 유식의 철학적 논서에서 파척의 대상으로 삼고 있는 二邊과는 그 쓰임새가 다르다. 《일승법계도》에 보이는 二邊은 因과 果의 분별, 證과 敎의 분별, 凡夫와 聖者의 분별,

遍計所執相과 依他起相·眞實相의 分別, 言과 非言의 分別, 事와 理의 分別, 生과 不生의 分別 등으로 표현되듯이 分別행위 일체를 말하며 바로 이러한 이유 때문에 二邊은 三乘과 동일시된다. 이에 반해 中道는 “道理를 기준으로 삼아 말한다면, 悟證과 言教 이 양자는 본래부터 中道로서 하나이며 分別이 없는 것이다”(若約理云證教兩法舊來中道一無分別)(김지건本 57쪽)는 기술에서 보듯이 無分別의 경지를 말하며 이 때문에 一乘과 동일시된다. 이러한 관점에서 보면 일승은 中道이며 또한 緣起이고 空性이다. 원효가 파악했던 ‘眞實究竟一乘’ 곧 空性으로서의 일승과 그 내용이 일치한다.

의상의 ‘일승’이 緣起라는 사실은 다음과 같은 표현에서 단적으로 드러난다.

緣起體者卽是一乘陀羅尼法一卽一切一切卽一無障礙法界也²⁴⁾

이 밖에도 ‘一乘陀羅尼大緣起法’²⁵⁾과 같이, 일승과 연기를 동격으로 다루는 표현을 찾아볼 수 있다는데서, 의상이 추구한 일승의 세계가 不可說이며 自內證인 緣起의 세계임을 알 수 있다.

V. 맺음말

“철학은 개념으로 표현된 시대정신이”라고 했다. 사상사에 있어서 이 명제의 유효성이 아직 과기되지 않는 한 우리는 한 시대의 지배적인 사상을 한두 가지 중요 개념으로 압축적으로 표현할 수 있을 것이다. 한 인간의 생애도 한두 가지 가치 개념으로 집약시킬 수 있다는 게 내 생각이다. 역사의 전환기를 정치 사회적 측면에서만 아니라 사상사적 관점에서 파악할 때, 우리는 사유의 패턴이 뒤바뀌는 육중한 변모를 볼 수 있게 된다. 그 흐름은 더디고 비둘기의 발처럼 조용히 다가온다. 하지만 시대정신은 그 시대의 지식인층 내지 사상이 그들 사이에서 서서히 퍼지면서, 마치 뼈에 살과 근육을 붙여나가듯이, 그 함의내용을 풍부하게 전개하면서, 시대의 현실성을 포착함과 동시에 미래를 향한 이정표를 제시해 나간다. 이 와중에서 그 시대의 지성에 더 이상 설득력을 갖지 못하게 된 구시대의

24) 緣起의 본질은 일승다라니법이다. 하나가 곧 일체이고 일체가 곧 하나로, 장애 없는 법계이다. (김지건本, 38쪽.)

25) 김지건本, 98쪽.

시대정신은 새 시대의 시대정신에 자리를 물려줄 수밖에 없게 된다.

이 글에서 나는, 통일신라시대의 시대정신을 ‘一乘’이란 개념으로 포착해보고자 하였고, ‘一乘’의 개념 내포를 다양하게 개진해봄으로써 현대의 ‘포월’ 이념에 피와 살을 붙여나갈 수 있는 통로를 마련해보고자 하였다. 싸잡아서 말하면 다음과 같은 사상의 시간지도(time map)를 그려볼 수도 있겠다. 중국에서 5세기에 소개된 中觀사상, 6세기부터 다양하게 전개되는 攝論宗·天台宗·三論宗의 사상이 신라에 소개되면서, 신라의 사상가들은 이 모든 사상적 흐름의 기저에 있는 大乘의 空思想을 唯識思想을 토대로 흡수한다. 이렇게 체화된 大乘思想은 3국 鼎立시대의 막바지 단계인 ‘통일전쟁’ 시기를 겪으며 ‘대립적 차별’을 버리고 ‘圓融的인 평등’을 지향하게 된다. 7세기에 접어들어 華嚴思想과 法相宗이 대두되면서 동아시아 불교사상사에서는 三乘과 一乘의 관계가 중요한 이슈로 부각된다. 그렇지만 아직 명확한 개념으로 승화시킨 단계는 아니지만 이미 ‘원융적인 평등’사상에 익숙해진 신라의 사상가들은 法相宗의 현실주의적 시각 곧 현실적 차별성을 긍정하는 사상을 받아들이지 않는다. 대신 대승의 공사상에 입각한 이념적 평등성을 최고조로 전개하며 동시에 普賢行과 같이 중생의 제도를 위한 구체적 실천을 강조하는 화엄사상을 거의 고스란히 받아들여지게 된다. 이렇게 해서 원효나 의상과 같은 신라의 사상가들에게 ‘一乘’이 자리 잡게 되면서 통일신라시대 전후를 이끄는 시대정신으로 확장된다. 본문에서 자세하게 논하지는 못했지만 나는 이 ‘一乘’이 唯識(특히 舊唯識)과 華嚴思想의 융합에서 그 본모습을 드러낸다고 본다.

‘一統三韓’論이 통일 전에서 통일 후로 이어지는 역사의 연속성을 파악하기 어려운 데 비해 ‘一乘’은 통일신라시대 전후를 이어주는 사상사적인 연결고리를 제시해주며, 또한 통일신라시대를 열고 지탱해준 사회통합이념의 이념적 실재를 제시한다는 점에서 설명효과가 크다. 三乘과의 관계에서 볼 때 一乘은 靜的인 내재도 아니요, 三乘을 뛰어넘어 따로 존재하는 초월도 아니었다. 내재와 초월이 동시에 이루어지는 ‘包越’이었다. 3국의 鼎立시대가 통일신라시대로 이행하는 과정도 包越의 과정이었다. 통일신라시대의 사회통합이념으로 ‘一乘’을 제시한 까닭, 그리고 그것을 현대적 의미의 ‘포월’로 연결시켜본 까닭도 바로 여기에 있다.

《 參考文獻 》

한불진, 《韓國佛教全書》

김지건본, 《一乘法界圖合詩一印》, 義相撰/ 金知見譯, 서울, 초롱, 1997.

김천학본, 《화엄경문의요결문답》, 表員集/ 金天鶴 譯註, 서울, 민족사, 1998.

김두진 《義湘—그의 생애와 화엄사상》, 민음사, 1995.

정병삼 《의상화엄사상연구》, 서울대학교출판부, 1998.

박태원, 〈한국 고대불교의 통합사상—원효와 의상을 중심으로—〉,
《韓國思想史學》 제14집, 2000.

변태섭, 〈三國의 鼎立과 新羅統一의 민족사적 의의〉, 《韓國史 市民講座 第5집》,
일조각, 1989.

이영자, 〈원효의 법화경 이해〉, 《한국학의 과제와 전망》 2, 한국정신문화연구원, 1988.

이종철, 〈중관사상에 대한 몇 가지 오해〉, 《불교학연구》, 한국종교학회 불교분과
창간호, 1999.