

2024년 원법사 · 한국정토학회 제25차 학술대회

# 원법사의 역사와 문화재, 사회활동



| 일시 | 불기 2568(2024)년 **8월 25일(일)** 오후 **1시**

| 장소 | 포항 원법사 경내 약사전

| 주최 | 대한불교 서명종 원법사

| 주관 | 한국정토학회

| 후원 | 경상북도 · 포항시 · 원법사



# 식 순

| 일 시 |                     | 발표 및 내용  | 비 고                            |
|-----|---------------------|--|--------------------------------|
| 등록  | 12:30<br>~<br>13:00 | 포항 원법사 경내 약사전  |                                |
| 1부  | 13:00<br>~<br>13:30 | 삼귀의례<br>반야심경 봉독<br>인사말씀 - 해명스님 (한국정토학회 회장)<br>환 영 사 - 해운스님 (원법사 주지)<br>축 사<br>사홍서원   |                                |
| 2부  | 13:30<br>~<br>14:00 | <b>[제1주제] 원법사의 창건 발원과 가람배치</b><br>발표 : 문무왕 (전 동명대 교수)<br>토론 : 한상길 (동국대 불교학술원 부교수)  | 사회 :<br>김광식<br>(전 동국대<br>특임교수) |
|     | 14:00<br>~<br>14:30 | <b>[제2주제] 문아 원측 사상의 재조명</b><br>- 최만년작 『인왕경소』의 중심 내용과 주요 특징을 중심으로 -<br>발표 : 고영섭 (동국대 불교학부 교수)<br>토론 : 김호귀 (동국대 불교문화연구원 HK교수)          |                                |
|     | 14:30<br>~<br>15:00 | <b>[제3주제] 원법사의 지역사회 활동과 과제</b><br>발표 : 이철헌 (전 동국대(WISE) 파라미터칼리지 교수)<br>토론 : 이재수 (동국대 불교학술원 부교수)                                      |                                |
|     | 15:00<br>~<br>15:30 | <b>[제4주제] 원법사 소장 전적(典籍) 고(考)</b><br>- 『사리불아비담론』(권제30)과 『대혜보각선사서』를 중심으로 -<br>발표 : 정각스님 (중앙승가대 불교학부 교수)<br>토론 : 최애리 (동국대 미래융합교육원 외래교수) |                                |
|     | 15:30<br>~<br>16:00 | <b>[제5주제] 원법사의 기도와 치유</b><br>발표 : 해운스님 (원법사 주지)<br>토론 : 임형준 (동국대(WISE) 외래교수)   |                                |
| 3부  | 16:00<br>~<br>16:30 | 질의응답<br>한국정토학회 정기총회  |                                |



## 목 차

1. 「원법사의 창건 발원과 가람배치」
  - <발표> 문무왕(전 동명대 교수) ..... 9
  - <토론> 한상길(동국대 불교학술원 부교수) ..... 33
  
2. 「문아 원측 사상의 재조명  
- 최만년작 『인왕경소』의 중심 내용과 주요 특징을 중심으로 -」
  - <발표> 고영섭(동국대 불교학부 교수) ..... 37
  - <토론> 김호귀(동국대 불교문화연구원 HK교수) ..... 77
  
3. 「원법사의 지역 사회활동과 과제」
  - <발표> 이철헌(전 동국대(WISE) 파라미타칼리지 교수) ..... 81
  - <토론> 이재수(동국대 불교학술원 부교수) ..... 103
  
4. 「원법사 소장 전적(典籍) 고(考)  
- 『사리불아비담론』(권제30)과 『대혜보각선사서』를 중심으로 -」
  - <발표> 정각스님(중앙승가대 불교학부 교수) ..... 107
  - <토론> 최애리(동국대 미래융합교육원 외래교수) ..... 133
  
5. 「원법사의 기도와 치유」
  - <발표> 해운스님(원법사 주지) ..... 137
  - <토론> 임형준(동국대(WISE) 외래교수) ..... 163



# 원법사의 창건 발원과 가람배치

문무왕 - 전 동명대 교수

## • 목 차 •

I. 들어가는 말

II. 원법사의 사상적 배경

1. 원촉스님의 생애

2. 원촉스님의 사상

III. 원법사의 창립과 가람배치

III-1. 원법사의 창립

1. 종조(宗祖) : 원촉대사 (613년~696년)

2. 개산조(開山祖)

3. 종명

III-2. 원법사의 가람배치

IV. 맺는말

## I. 들어가는 말

원법사의 창건 발원과 가람배치는 흥미로운 주제라고 볼 수 있다. 원법사의 서명종이라는 점이 우리나라에서는 처음 보인 것으로 볼 수 있다. 가람배치는 그 자체로 설명하기 어렵다. 여기서는 원법사의 사상적 배경과 가람배치를 논의하고자 한다.

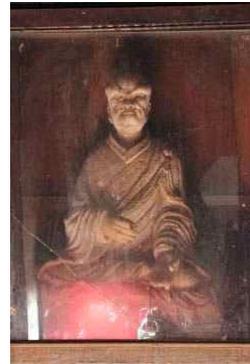
## II. 원법사의 사상적 배경

### 1. 원측스님의 생애

원측스님의 사상에 관한 연구는 활발하지만, 생애에 관한 연구는 드물다.

원측스님의 사상을 이 땅에 다시 구현한다는 것은 사상적으로나 역사적 의의를 가진다고 할 수 있다. 원측(圓測)대사의 속명은 문아(文雅)이며, 신라 진평왕(613년) 때 경주 모량부에서 왕손(王孫)으로 3세에 출가했으며, 일찍이 중국에 유학하여 15세에 법상(法常)과 승변(僧辨)에게 유식학을 배웠다. 당나라 태종이 그 명성을 듣고 직접 도첩(度牒)을 내려 출가를 허락하고 원법사(元法寺)에 머무르게 했다. 그곳에서 비담(毘曇)·성실(成實)·구사(俱舍)·파사(婆娑) 등의 학문을 폭넓게 연구했다. 여학에 소질이 있어서 중국어·범어 등 6개 국어에 능통하여 나중에 불경 번역에도 참여했다. 645년 현장(玄奘)이 인도 구법여행에서 돌아오자 원측은 그에게서 새로운 유식학을 배웠다.

658년 서명사(西明寺)가 낙성되자 대덕(大德)이 되어 신유식학 관계의 저술에 힘쓰는 한편, 현장을 도와 유식학의 발전에 크게 기여했다. 한때 서명사를 떠나 종남산(終南山)



<그림 1> 흥교사에 모셔져 있는 원측스님

운제사(雲際寺)에 머무르다가, 다시 그곳에서 30여 리 떨어진 외딴곳에 암자를 짓고 8년 동안 바깥출입을 하지 않은 채 수행에 정진했다.



<그림 2> 서명사지 추정지



<그림 3> 향산사 전경

열반에 들어가신 후에도 사리는 향당산 향산사, 종남산 정업사, 흥교사 등으로 옮겨졌다. 마지막까지 고향 땅으로 돌아오지 못하고 중국에서 마감하셨다.



<그림 4> 측사탑



<그림 5> 서안 풍덕사 동쪽 사리터 추정지

원측스님의 사리가 모셔지는 과정은 여러 가지 학설이 존재하지만, 기본적으로 원측스님은 당시 서명학파의 창설자이다. 당대에 인도에서 귀국한 현장스님과 같은 위치에 있었지만 현장의 자은학파의 밑에 있었던 존재라고는 볼 수 없다. 중국이라는 국가적 상황에서 현장의 제자였던 규기(龜基)와 같은 지위를 부여하고 현장의 제자로 삼아 서안 교외 흥교사에 현장 탑과 규기의 탑과 원측스님의 측사탑을 만들어 봉안한 것 같다. 심지어 서안 교외에 있는 옥화사지에 있는 현장 기념관에는 법상종 계보를 그리면서 원측스님을 현장의 제자로 만들어 놓았다.

## 2. 원측스님의 사상

원측(圓測, 613~696)에 대한 현대의 연구는 적지 않다. 여기서는 최근까지 원측에 관한 연구를 활발히 하고 있는 張圭彦<sup>1)</sup>의 연구 업적을 중심으로 살펴보고자 한다. 10권에 이르는 방대한 『해심밀경소(解深密經疏)』와 비록 사라지긴 했지만 20세기 초에 여러 문헌들에서 인용된 것을 집성한 『성유식론소(成唯識論疏)』<sup>2)</sup>에는 유식(唯識)의 주요 주제들에 대한 인도의 여러 논사들, 진제(真諦, Paramārtha, 499~569), 현장(玄奘, 600~664) 등 중국 불교사상가들의 다양한 해석들이 집대성되어 있어서 현대의 적지 않은 연구자들의 주목을 끌었다. 『해심밀경소』는 한문으로 작성된 주석 문헌으로는 아주 예외적으로 티벳어로 번역되어 티벳대장경 속에 보존되어 있기 때문에 몇몇 인도 및 티벳불교 연구가들도 여기에 주목하였다.<sup>3)</sup>

1) 한국학중앙연구원에서 박사학위를 원측을 받았으며 논문은 이종철 교수 지도로 받았다.

2) 현재 우리나라에서도 이미 널리 유통되고 있는 이 편집본은 정확한 서지 사항을 결여하고 있는데 장즈치양(張志强, 장지강)에 의하면 후기(後記)는 20세기 초 난징(南京, 남경)에 지나내학원(支那內學院)을 설립하여 유식학(唯識學)을 중흥시킨 오양지엔(歐陽漸, 구양점)이 쓴 것이라 한다(張志强, 2003, p.7).

3) 대표적으로 나가오 가진(長尾雅人, 1978), 로버트 쉘먼(Robert A. F. Thurman, 1984), 칠팀 깨상과 오다니 노부초(Tshul khriims skal bzañ Khañ dkar · 小谷信千代, 1986), 에른스트 슈타인켈르너(Ernst Steinkellner, 1989), 가레스 스팔햄(Gareth Sparham, 1993), 존 파월스(John Powers, 1993), 가타노 미초(片野道雄, 1998(1), 1998(2)), 제프리 홉킨스(Jeffrey Hopkins, 1999, 2002, 2005), 매튜 캡스타인(Matthew T. Kapstein, 2000), 이종철(2010) 등

현대에 들어 학문적으로 가장 먼저 원측에 주목한 이는 일본의 하다니 료타이(羽溪了諦)이었다.<sup>4)</sup> 그의 연구는 크게 보아 원측의 생애, 원측 유식 사상의 특징, 원측을 계승한 승장(勝莊), 도증(道證), 태현(太賢)의 유식 사상 등 세부분으로 이루어져 있다. 하다니는 우선 원측의 생애와 관련하여 찬녕(贊寧, 919~1001)<sup>5)</sup>의 송고승전(宋高僧傳)의 「원측전

을 들 수 있다. nes 나가오는 쯡카빠(Tsoñ Kha Pa, 1357~1419)의 렉세닝뽀(Legs bśad sñiñ po)와 꺽쉬간델(Kun gśiñ dkaḥ ḥgrel) 속에 인용되는 해심밀경소의 티벳어역인 ḥphags pa dgoñs pa zab mo par ḥgrel pañi mdo rgya cher ḥgrel pa (범어로 Ārya-gambhīra-saṃdhinirmocana-sūtra-ṭīkā, 이하 SNST로 약칭)의 주요 내용을 전체적으로 소개하고 있다. 썰먼, 홉킨스, 가타노 미츠는 렉세닝뽀 역주 및 연구 속에서 원측과 SNST를 언급하고 있다. 철팀 깨상과 오다니 노부츠 및 스팔험은 꺽쉬간델 역주 및 연구 속에서 원측과 SNST를 다루고 있다. 에른스트 슈타인켈르너는 원측의 주석 방식이 티벳의 불교 주석가들에 영향을 미쳤을 가능성이 있음을 다음과 같이 조심스럽게 추측하고 있다. "To my knowledge ... nobody so far has a clear idea of when this most successful and influential technique of literary analysis originated. In texts from the early period of the second spread of the religion it is already present and the question is still unanswered as to whether it is a Tibetan invention or a heritage. I myself have always looked for possible indian models, but invain. ... But in Yüan-ts'è's text from the 7th century, translated in the early 9th century it is in use, fully developed, just as we know it from the much later Tibetan texts, and throughout the whole text."("Who Is Byañ chub rdzu 'phrul?", Berliner Indologische Studien, 1989, p.235; Powers, 1993, p.19 note.40에서 재인용) 파월스는 해심밀경을 해석학의 관점에서 해석하면서 주요 전거로서 SNST를 이용하고 있다. 캡스타인은 쯡카빠 외에도 그와 동시대인 레드와(Red mdaḥ ba gson nu blo gros, 1349~1412)의 저작 속에서 SNST가 인용되고 있다고 점을 지적하고 있다(구체적인 것은 본론 참조).

또 그는 원 황제 Buyantu(1311~1320 재위)의 帝師로서 북경에 머물렀던 침 잠양(Chim Jamyang)의 저작 속에서 眞諦의 九識說이 언급되고 있는데 그 전거는 SNST일 가능성이 높으며, 아울러 침 잠양을 통해 그의 제자로서 꺽쉬간델 속에서 작은 이견을 가진 사상가로 등장하는 초기 까담빠의 학승 릉빠랄디(Rig pañi ral gri, 13세기 말에서 14세기 초 활약)와 쯡카빠가 원측을 알게 되었을 것이라는 점을 지적하고 있다. 이종철은 꺽쉬간델에서 쯡카빠가 眞諦의 九識說을 어떻게 인용하고 또 평가하고 있는지 원측 자신의 해석과 비교해 가면서 비교적 자세히 다루고 있으며 더불어 꺽쉬간델 인용 부분, SNST, 해심밀경소 현존 한문본 삼자의 대조를 통해 세 텍스트의 비판 교정본을 제시하고 있다. 파준(法尊, 법준)의 렉세닝포 漢譯은 티벳어역과 한문 불교 용어와의 대응 관계를 파악할 수 있는 장점이 있지만 역주를 곁하고 있어 학술적 연구의 자료로 이용하기에는 아쉬움이 있다(法尊, 2000). 참고로 조은수(Eunsu Cho, 2005)는 하다니 이후 2000년대 초반까지의 원측에 대한 한국과 일본의 주요 연구를 정리하면서 더불어 SNST가 티벳 불교에 미친 영향에 대한 기존의 연구 성과를 소개하고 있다.

4) 羽溪了諦, 1916, "唯識宗の異派", 宗教研究 1-1, 1916에 나와 있다.

5) 찬녕의 생몰연대에 대해서는 츠언위엔(陳垣, 진원)의 釋氏疑年錄을 참조하였다(陳垣, 陳垣集,

(圓測傳)과 「규기전(窺基傳)」을 통해 널리 유포된 원측의 도청설(盜聽說)<sup>6)</sup>에 대한 강한 반감을 표출하며 주관적으로 원측에 경도된 자신의 생각과 느낌을 가감없이 드러낸다.

또 서명파와 자은파의 운명이 엇갈리게 된 것은 자은파는 당시 교계의 중진인 현장의 보호와 지지를 얻었으며 문하에 혜소(慧沼, 650~714)와 같은 준족이 출현하여 그의 교의를 전파하고 서명의 이해(異解)를 논파하였으며 더불어 혜소 문하에 지주(智周, 668~723), 여리(如理), 도읍(道邑), 의충(義忠), 도헌(道獻) 등의 명장을 배출하여 사설(師說)을 전파하는데 힘쓴 반면 서명파는 자은파로부터 이단시 되어 핍박을 받는데다 문하에 인물이 부족하여 자은파에 대항할 만한 영재가 없었기 때문에 그의 학맥은 도증을 통해 태현에 이르게 되는데 그치고 말았다고 보고 있다.<sup>7)</sup>

유식사상가로서 원측의 다양한 면모에 하다니는 주목한다. 첫째 『반야심경찬(般若心經贊)』과 『인왕경소(仁王經疏)』의 예를 들면서 원측에게 있어 유식의 교의로써 반야(般若)의 경문을 해석하고자 하는 시도가 두드러짐을 지적하고 있다.<sup>8)</sup> 둘째 송복(宋復)의 「탑명(塔銘)」에서 원측이 '육국(六國)의 언어에 능통했다'고 말한 것에 대한 방증으로서 원측의 범어 및 서역어 어학 능력을 드러내는 곳을 나열하고 있다. 즉, 원측은 세친(世親, Vasubandhu)<sup>9)</sup>의 제자 구바(瞿婆, Gopā)의 「二十唯識梵本記」를 직접 인용하고 있으

黃夏年 主編, 『陳垣集』, 中國社會科學出版社, 1995. p.123.

6) 도청설을 위시한 원측 전기의 구체적 내용에 대해서는 남무희, 「제1장 원측의 생애와 중국에서의 활동」, '1. 전기 자료 검토', 2009 참조.

7) 羽溪了諦, 1916, p.66. 또 원측의 생애에서 이목을 끄는 부분인 8년간의 종남산(終南山) 은거 [法師性樂山水, 往依終南山雲際寺, 又去寺三十餘里, 閒居一所, 靜志八年, 西明寺僧徒邀屈還寺.]의 이유에 대해서는 원측이 속세를 초탈한 성자이거나 자은파의 박해 때문에 자파의 세력이 축소되는 것을 보고 세상에 대한 불평을 품고 숨었다고 보고 있다(羽溪了諦, 1916, pp.82-83).

8) 羽溪了諦, 1916, pp.75-76.

9) 세친에 대해서는 一人이나 二人이나에서 출발하여 그 연대에 대해 학계에 다양한 이견이 존재한다(平川 彰, 1991, pp.94-100 참조). 필자는 해심밀경소를 연구하는 입장에서 일단 동아시아 전통에서 구사론의 논주 세친과 유식논사 세친을 동일인으로 보았다는 점(대표적으로 眞諦의 「婆藪槃豆法師傳」(T50 No. 2049)와 그의 제자 慧愷의 「阿毘達磨俱舍釋論序」)을 존중한다. 참고로 이종철은 釋軌論을 매개로 구사론의 논주 세친과 유식논사 세친의 사상적 연속성을 증명할 수 있으며 그러한 연속성이 동아시아 전통의 전승과도 잘 부합한다는 점을 들어 1인설을 지지하며 또 그 바탕 위에서 세친의 연대를 A.D. 320~400년 무렵으로 상정한 우이 하쿠쥬(宇

며<sup>10)</sup> 『반야심경(般若心經)』의 五蘊皆空 번역문에 대해 범본에 의거하여 교감을 시도하고 있으며<sup>11)</sup> 또 우전어(于闐語)를 비롯한 서역 여러 나라의 언어에도 통달했다는 점을 지적하고 있다.<sup>12)</sup> 셋째송복이 「탐명」에서 원측의 소에 대해 ‘심오한 불경에 날개를 달아주어 그것을 이해하고자 하는 당대인들의 눈과 귀가 되어주었다[秘典之羽翼, 時人之耳目]’라고 규정한 뒤 그 공적에 대해 ‘그 결과 현장을 도와 불법이 동쪽으로 전파되어 무궁한 가르침을 크게 일으키게 하였다[所以贊佐樊公, 使佛法東流, 大興無窮之教者也.]’라고 찬양한 구절을 들며 원측 주석의 근본 의도가 현장의 학설을 널리 전파시키고자 함에 있었음도 더불어 놓치지 않고 지적하고 있다.<sup>13)</sup> 자은파와 서명파의 대립 구도를 상정한 뒤 하다니는 이어서 규기와 원측 학설의 몇 가지 차이점에 대해 나열하고 있는데 이 논문에서 다루고자 하는 주요 주제들에 한정해서 소개하면 다음과 같다. 우선 『해심밀경(解深密經)』에서 논의되는 법상종(法相宗)의 이른바 ‘삼시교판(三時教判)’과 관련하여 육아(旭雅)의 『유식명소잡기(唯識名所雜記)』 권1에 인용된 「성유식론소」 권1의 “의미의 깊고 얕음, 자세함과 간략함에 의거하여 설하는 것이지 시간[의 순서]에 의거하여 삼시를 설한 것은 아니다(約義深淺廣略義說, 非約年歲月日說三時.)”라는 구절을 인용하여 원측의 입장을 제시한다. 동시에 「성유식론술기(成唯識論述記)」를 인용하며<sup>14)</sup> 규기(窺基,

井伯壽)의 설을 작업 가설로서 채택하고 있다(李鐘徹, 2001, p.61).

10) 『解深密經疏』 卷第四(經本第二), 「一切法相品」 第四, X21 255a, pp.22-23, “瞿婆(여기에서 하다니가 어떤 근거에서 瞿婆가 Gopā이며 또 그가 世親의 제자라고 보았는지 분명하지 않다)論師 十二<二十>, 唯識梵本記中, 自有二說”

11) 『般若心經贊』 T33 544c, pp.13-14, “或有本曰, 照見五蘊等皆空. 雖有兩本, 後本為正. 檢勘梵本有等言故. 後所說等, 準此應知. 自有兩釋. 一云, 偈者梵音伽陀, 此云重頌, 而翻譯者為存略故, 或音訛故, 但言偈也. 一云, 偈者此即漢語, 竭也盡也, 四句成頌, 攝義同盡, 故言偈也. 不爾. 梵音正是伽陀, 即應言伽, 不應名偈. 雖有兩釋, 前說為正. 西方諸國, 語音不同, 中印度國, 名為伽陀, 餘處名伽他, 乃至于闐國, 名為偈他, 譯家略故, 但言偈也.” 이상 세가지 특징은 모두 羽溪了諦, 1916, pp.80-81에 소개되어 있다.

12) 『解深密經疏』 卷第二, 「勝義諦相品」 第二, X21 211a, p.23-b6, “所言頌者, 深密解節皆說偈言, 舊來諸師”

13) 羽溪了諦, 1916, p.79.

14) 「成唯識論述記(沙門基 撰)」 卷第一(本), T 230a, pp.6-10, “此約機、理漸教法門以辨三時, 若大由小起, 即有三時年月前後, 解深密經說唯識是也. 若頓教門, 大不由小起, 即無三時前後次第, 即花嚴中說唯心是, 初成道竟最第一說, 此約多分.”

632~682)는 이와 달리 점교(漸教)의 법문에 있어서는 시간의 순서가 의미가 있다고 보았다는 점을 지적한다.<sup>15)</sup> 이어서 하다니는 원측이 제이시(第二時)의 반야무상교(般若無相教)에 대해 미료의(未了義)이면서 동시에 료의(了義)로 볼 수도 있다고 한 점에 주목한다.<sup>16)</sup> 다음으로 종성(種性)의 이해에 있어 규기와 원측의 차이점을 제시하고 있는데 하다니는 이른바 ‘종성론(種姓論)’을 오성각별설(五性各別說)과 일성개성설(一性皆成說)로 양분한 뒤 규기를 ‘규기전’의 전승에 따라 오성각별설을 지지하는 이로 보는 반면 원측을 그에 정반대되는 일성개성설을 지지하는 이로 분류하고 있다. 그 근거로 하다니는 『해심밀경소』 「무자성상품(無自性相品)」 주석 중 원측이 현장 진영의 입장을 소개한 뒤 만약 무성유정(無性有情)에게 열반의 원인이 없으며 정성이성(定性二乘)이 결코 성불하지 않는다면 앞서 인용한 그와 상반되는 주장을 하는 경전들과 어떻게 회통할 것인가 자문한 뒤 그에 대해 답하는 부분을 제시하고 있다.<sup>17)</sup>

15) 羽溪了諦, 1916, pp.507-508.

16) 羽溪了諦, 1916, p.509. 하다니는 원측의 관점이 지니는 철학적 함축에 대해서는 더 이상 자세히 논하고 있지 않다.

17) 羽溪了諦, 1916, pp.514-515. 관련 부분은 「무자성상품」 X21 270c13 이하, WX34 780b6 이하에 나온다. “그는 玄奘의 五性各別論을 소개한 뒤 만약 無性有情에게 열반의 원인이 없으며 定性二乘이 결코 성불하지 않는다면 앞서 인용한 有佛性の 證文은 어떻게 그것과 회통할 것인가 묻고 그것에 대해 답하면서 열반경의 “善男子! 我者即是如來藏義。又一切眾生悉有佛性。常住無有變易。” 보성론의 “問。云何得知一切眾生有如來藏? 答。依一切諸佛平等法性身。知一切眾生皆有如來藏。”을 인용한 뒤 이어서 “如此等文。皆是真如法身佛性。此即五性皆有佛性。又涅槃云 ‘譬如有人。乃至定當得故’者。如此等教。皆是行性。定當得故。約不定姓少分而說。”라고 설하여 五性은 모두 佛性을 가지고 있으며 모두 성불할 수 있음을 증명하였다. 또 법화경의 “十方佛土中。唯有一乘法。無二亦無三。除佛方便說”를 인용한 뒤 이른바 二三是 第二第三의 의미이며 無二亦無三是 緣覺도 聲聞도 없다고 하는 의미로 해석하는 것이 정당하다고 설하며 재차 법화경의 “世間無有二乘而得滅度。唯一佛乘得滅度耳。” 승만경 “聲聞·緣覺乘皆入大乘者。即是佛乘。” 열반경의 “如來·聲聞·緣覺。同一佛性。同一無漏。” 등을 인용하여 二乘種性도 성불할 수 있다고 증명하려 하고 있다.”(인용 한문의 표점은 필자가 찍었음.) 하다니는 이곳이 理佛性和 行佛性的 구도 안에서 양자를 회통시켜 나가는 부분임을 읽어 내지 못하고 있는데 앞서 등장하는 진제 진영의 경증의 협주에 등장하는 理性和 行性的 의미를 전혀 고려하고 있지 않고 있다. 열반경과 보성론의 인용 부분은 理佛性的 입장에서 일체중생의 성불이 가능함을 말한 것으로 읽어야 하며 뒤의 인용되는 열반경의 ‘반드시 성불을 얻을 것이 다[定當得]’도 行性을 염두에 두고 말한 것이라 명시하는데도 이를 놓치고 있다. 또 법화경의 無二亦無三와 관련된 해석도 그 경문에 대한 다양한 해석들의 차이를 무시하고 전혀 다른 주장의 경증들을 동일한 주장, 즉 모든 중생은 성불할 수 있음에 대한 경증으로 오독하고 있다.

하다니가 설정한 현장·자은과 원측의 대립 구도는 원측의 학맥을 ‘유식종의 이파(異派)’로 상정하고 그 계보를 이은 것으로 평가되는 승장, 도증, 태현의 유식사상에 대한 평가에도 계속 적용된다. 예컨대 종성에 대한 승장의 입장을 소개하는 부분에서 하다니는 송복의 「탐명」에서는 서명의 학도로 동역전등록(東域傳燈錄)에서는 현장의 문인으로 기록된 승장이 이른바 교체론(敎體論)에서는 서명의 입장을 지지했지만, 종성론에서 현장·자은의 오성각별론에 동의하고 있는 부분에 주목하고 있다.<sup>18)</sup> 이상의 하다니의 개척적인 원측 연구는 몇가지 점에서 두드러진다. 첫째 도청설에 의해 역사에 사장되어 버린 원측을 규기보다 인격적으로 더 높이 평가하면서 복원시켰으며, 둘째 현장·규기와 원측을 학설상 대립되는 것으로 설정하고 또 그 구도하에서 원측 유식설의 특징을 대략적으로 제시하고 있으며, 셋째 원측의 주석이 현장의 학설을 전파하는데 공로가 있음도 간과하지 않았다. 이 중 첫번째 점과 두 번째 점은 이후 조명기(趙明基)<sup>19)</sup>, 후카우라 세이분(深浦正文)<sup>20)</sup>, 박종홍(朴鍾鴻)<sup>21)</sup>, 대만의 양바이이(楊白衣, 양백의)<sup>22)</sup>의 연구에서 그대로 계승된다. 특히 종성론의 경우 현장·규기와 원측을 대립적으로 파악하여 원측을 일성개성론자나 전형적인 오성각별론자가 아닌 일성개성론의 취지를 수용한 사상가로 보는 입장은 조명기<sup>23)</sup>, 박종홍<sup>24)</sup> 등을 거쳐 이후 수많은 연구자들<sup>25)</sup>에게 지속적으로 수용된다.

기츠가와 도모아키(橘川智昭, 1999) 역시 이런 점들을 지적하고 있는데 이 부분은 필자의 구분에 따른다면 (라)에 기츠가와와의 구분(p.97)에 따른다면 IV에 해당한다(본론에서 상술할 것임).

18) 羽溪了諦, 1916, pp.708-709.

19) 趙明基, 1949.

20) 深浦正文, 1954.

21) 朴鍾鴻, 1962.

22) 楊白衣, 1983. 양바이이는 원측 학설을 진제 계통의 이른바 구유식(舊唯識)과 현장 계통의 신유식(新唯識)을 계승한 것으로 분류하여 논하고 있는데(p.148의 표 참조) 진제 유식을 수용하는 원측의 경우에는 현장·규기와 대립하는 것으로 이해하고 있으며 종성론의 경우 진제를 따른 원측을 일성개성론자로 보고 있다.

23) 趙明基, 1962. p.178, “無性有情 定性二乘을 열거한 것은 根機未熟時에 約하여 설한 것이고 결정적으로 성불 못한다는 의미는 아니라고 회통하여 도리어 華嚴 天台 등의 一乘家에 찬동하여 一性皆成說을 고취한 것은 주목할 만한 것이다. 이와 같이 법사는 解深密經을 소의로 하는 유식학자이면서도 一切衆生이 모두 불과를 득하고 三乘은 一乘에 歸할 것이라고 하는 一乘家의 근본사상을 攝入 포용하여 이것을 解深密經의 五性各別說과를 조화한 것이 원측법

하지만 근래에는 원측을 오성각별론자로 보는 견해가 대두하게 된다. 먼저 정병초(鄭炳杓)<sup>26)</sup>는 원측이 『해심밀경소』에서 오성각별을 확실히 수용하고 있다고 하면서도 오성각별은 중생의 근기가 아직 성숙하지 않았을 때에 설한 방편설이고, 일체개성(一切皆成)은 부정종성(不定種性)을 유도하기 위한 방편으로서 부분적인 일체중생(少分一切)에게 설해졌다고 보았기 때문에 양 교설을 방편적으로 대등하게 인정했다고 보는 등 다소 모호한 입장을 취한다. 일본의 기츠가와 토모아키(橘川智昭)<sup>27)</sup>는 둔륜(遁倫)(또는 도륜(道倫))<sup>28)</sup>

사의 학설에 있어서 특색중의 특색이라고 할 수 있는 것이다.” 조명기는 원측이 종성론에 있어 비록 五性各別說과 조화를 추구했다고 하지만 구역의 입장에 서서 신역을 회통하는 (나)의 한가지 경증만을 들고 있을 뿐이며 또 어떤 맥락에서 양자가 조화를 이루고 있는지 밝히지 않고 있다.

- 24) 朴鍾鴻, 1972, pp.80-82, “원측을 험뜯는 말류들이 마치 五性宗法은 窺基만이 유통할 수 있고 圓測은 알지 못한 것처럼 만들어 전하려 한 어리석음을 웃지 않을 수 없다. 원측은 五性種別을 모른 것이 아니라 그 의의를 살리면서 지양하려고 한 것이다. 그리하여 원측은 涅槃經, 實\*性論 등을 인용하여 一切衆生이 모두 如來藏을 가지고 있으며 五種姓이 한결같이 佛性을 가지고 있음을 밝힌다. … 圓測은 다시 나아가 解深密은 法華나 勝鬘이 各據一義인 데 대하여 一部義를 俱有한 것인 만큼 最了義라고 하여 새로운 견해를 피력하였다. 즉 解深密을 慈恩宗에 있어서와 같이 五種姓 永別에 있어서 보지 않고 一乘的 견지가 있음을 살려서 본 것이다. … 그리하여 圓測은 성불하지 못한다는 사상을 잠시 無性一邊에 의하여 설하는 것, 혹은 보살의 悲願을 나타내는 것이라고 보고, 深密經이나 瑜伽 등에서 定不成이라고 함은 根未熟時에 約하여 나누어 설한 것이요 決定不成佛이 아니라는탁견을 결론적으로 단정한 것이다.”(\*實은 寶의 오기임.) 박종홍은 원측이 해심밀경을 一乘의 취지를 담고 있는 경전으로 해석한 점을 높이 평가한다(필자도 이에 동의한다). 하지만 경증으로 역시 (나)의 일부만을 들고 있으며 그 一乘이 구체적으로 무엇을 의미하는지는 말하고 있지 않다.
- 25) 대표적으로 오형근(吳亨根, 1976, p.3)은 원측이 “法華經·涅槃經·勝鬘經 등 大乘思想을 도입하여 一乘의인 五性種法을” 세웠다고 말한다. 정영근(丁永根, 1994, 2002)은 원측이 五性各別이든 一性皆成이든 붓다의 설법 모두가 여러 근기의 중생들 모두에게 구원론적으로 의미를 지니고 있다고 보았다는 점에서 그를 일성개성론자로 보고 있다(고영섭, 1997, pp.98-99). 역시 박종홍을 따라 원측을 일성개성론자로 보고 있다. 탕아메이(唐阿美, 1997, pp.143)는 몇 가지 단편적 자료를 근거로 원측이 “玄奘·慈恩의 주장을 반대하면서도 무성종성을 설한 경전을 들어 그들을 전면적으로 부정하지는 않았고, 舊譯인 眞諦의 ‘一性皆成說’에 동조하여 舊譯의 주장을 존중하였다”고 주장한다. 하지만 어떤 맥락에서 양측의 입장을 다 존중했는지는 역시 말하고 있지 않다.
- 26) 정병초, 1998. 정병초의 논문에는 각주를 통한 문헌적 전거 제시가 없어 아쉬움이 있다.
- 27) 橘川智昭, 1999.
- 28) 둔륜의 연대에 대해서도 이설이 존재하는데 최종남(崔鐘南, 2004, p.100)은 宋藏遺眞本 瑜伽論記가 700년 이전에 출판된 유가 논서와 대소승 경전을 인용하고 있고 710년 이후 작품들은 전혀 인용하고 있지 않다는 점을 들어 생몰연대를 대략 650~730년 경으로 추정하고 있다.

의 『유가론기(瑜伽論記)』에 인용된 원측설<sup>29)</sup> 가운데 오성각별을 명확히 주장하고 있는 부분을 제시하면서 원측이 일체개성론자로 알려진 것에 대해 『해심밀경소』와 선행 연구에 대한 재검토가 필요하다고 보고 『유가론기』와 『해심밀경소』의 내용을 대비하고 규기의 『묘법연화경현찬(妙法蓮華經玄贊)』, 『대승법원의림장(大乘法苑義林章)』 등의 전통적인 법상 교학에서 일승(一乘)을 이해하는 방법을 참조하면서 『해심밀경소』를 새롭게 해독하여 원측을 오성각별론자로 새롭게 자리매김하였다. 또 그는 더 나아가 원측도 불성(佛性)을 이념적 차원에서 무성유정을 포함한 모든 중생에게 있는 리불성(理佛性)과 중생의 근기에 따라 차별적으로 존재하는 행불성(行佛性)으로 나누어서 보고 있으며 그 해석들은 친광(親光)의 『불지경론(佛地經論)』과 규기의 『성유식론장중추요(成唯識論掌中樞要)』, 『묘법연화경현찬』 등에서 이미 설해지고 있음을 지적하면서 규기와 근본적으로 차이가 없으며 오히려 원측이 규기의 이론적 선구가 되는 것으로 이해하고 있다.<sup>30)</sup> 이에 반해

29) 『瑜伽論記』(釋遁倫 集撰) 卷第九(之下), 『論本』 卷第三十七 「成熟品」 T42 520c20 이하, 測云: 有人依涅槃經說一切衆生皆有佛性等文證, 謗新翻經論非是正說, 此即不可. 所以者何? 舊善戒經及地持論皆同說 ‘無種姓人可以人天而成熟之.’ 又舊大莊嚴論第一云, “次分別無姓位, 偈曰: 一向行惡行 普斷諸白法/ 無有解脫分 少善亦無因// 釋曰. 無般涅槃法者, 是無姓位, 此略有二種, 一者時邊般涅槃法, 二者畢竟無般涅槃法. 時邊般涅槃法者, 有四種人, 一者一向行惡行, 二者普斷諸善法, 三者無解脫分善根, 四者善不具足. 畢竟無涅槃法者, 無因故彼無般涅槃性, 此謂但求生死不樂涅槃人.” 如此等文皆同此論說無種姓, 何獨謗新翻耶?(圓測은 다음과 같이 말한다. 어떤 이들은 『涅槃經』에서 모든 중생에게 불성이 있다고 하는 등의 문헌적 근거에 의거하여 [玄奘이] 새로 번역한 경론은 정설이 아니라고 비방하는데 이는 옳지 않다. 왜 그런가? 『瑜伽師地論』 구역인 『菩薩善戒經』과 『菩薩地持經』에서 모두 ‘불성이 없는 이들은 사람과 천신[의 乘로써] 성숙시켜 준다.’라고 말하기 때문이다. 또 구역인 『大乘莊嚴經論』 卷第一에서 “다음으로 불성이 없는 상태에 대해 구별하자면 첫째는 오로지 악행을 행함이며 둘째는 못 좋은 현상을 두루 끊어버림이며 셋째는 해탈의 구성요소인 선함의 뿌리가 없음이며 넷째는 좋은 [원인이] 적거나 원인이 없음이라네. 해석하자면, 열반의 특성이 없는 것이 곧 불성이 없는 상태인데 여기에는 대략 두 종류가 있으니, 첫째는 완전한 열반의 특성이 일시적으로[時邊] 없음이며 둘째는 완전한 열반의 특성이 전혀[畢竟] 없음이다. 완전한 열반의 특성이 일시적으로[時邊] 없는 이에도 네 부류의 사람이 있으니, 첫째는 오로지 악행을 행하는 이며 둘째는 못 좋은 것을 두루 끊어버린 이며 셋째는 해탈의 구성요소인 선함의 뿌리가 없는 이며 넷째는 좋은 [원인이] 온전히 갖추어져 있지 못한 이다. 완전한 열반의 특성이 전혀[畢竟] 없는 이는 원인이 없기 때문에 완전한 열반 가능성이 없으며 이를 다만 윤회만을 좇고 열반을 추구하지 않는 사람이라 한다.”라고 말한다. 이와 같은 등의 글이 모두 이 論과 같이 불성이 없는 부류에 대해 설하는데 왜 유독 신역만을 비방하는가?)

30) 橘川智昭, 1999, p.117, 미주 22.

요시무라 마코토(吉村誠)<sup>31)</sup>는 원측을 오성각별론자로 전제하면서 그 안의 특징에 주목했는데 원측이 부정종성에 주목하여 부정종성설 속에 종래의 불성사상을 비판적으로 포괄한 반면 규기는 무성유정의 성불 불가능성을 역설해서 일체개성론자와 첨예하게 대립하였다고 보아 양 사상가 간의 차이를 부각시켰다.

다음으로 료의와 불료의 문제와 관련하여 하다니 이후<sup>32)</sup> 원측의 입장에 주목한 이는 이이다 쇼타로(飯田昭太郎)<sup>33)</sup>이다. 이이다는 규기의 삼시법륜에 대한 이해와 관련하여 앞서 하다나가 인용한 『성유식론술기』의 관련 문장을 제시한 뒤<sup>34)</sup> 곧이어 『해심밀경소』 「무자성상품」 주석에서 원측이 제이법륜과 제삼법륜이 모두 무상(無相)을 설하고 있으며 이치에 있어서 깊고 얇음의 차이가 없으며, 따라서 모두 료의이며 "실상 반야도 삼성(三性)을 설하고 있기 때문에 마땅히 료의라고 해야 하지만 다수의 경우(多分)를 따라 불료의라고 할 뿐이다"라고 주장하고 그것을 증명하기 위해 인용하는 무성(無性)의 섭대승론석(攝大乘論釋)이 인용하는 『반야경(般若經)』 구절을 경증으로 제시하고 있음에 주목한

31) 吉村誠, 2000. 요시무라는 현존하는 문헌에서 그 주제가 다루어지는 분량을 기준으로 차이를 논하고 있는데다 설득력 있는 경전적 근거 제시가 부족하여 아쉬움이 남는다.

32) 吳亨根, 1976, p.7, “法師는 羅什三藏의 一音敎와 曇無讖의 三敎說 그리고 玄奘法師의 三時敎 등 여러 예를 들어 이들은 모두 一理가 있다고 말하고, 그러나 참다운 敎判은 年歲나 日月 등에 의한 三時가 아니라 一乘의인 敎判이어야 한다고 하였다. 그는 종래의 窺基 等 中國系의 三時敎判과는 달리 龍樹思想과 阿舍思想 등을 전부 포용하여 敎義의 深淺과 廣略은 衆生의 根機에 따라 있게 된 것이고, 佛陀의 一音은 一義이다. 즉 불교는 一義이지만 多義가 있게 된 것은 중생의 근기에 따라 있는 것 뿐이며, 결국 一義임을 주장하였다.” 오형근은 一乘(=一音=一義)의 큰 해석학적 틀만을 강조할 뿐 三時간의 차이, 특히 제2시와 제3시의 차이에 대한 원측의 구체적 논의는 다루고 있지 않다.

33) Shotaro Iida, 1986.

34) Shotaro Iida, 1986, pp.12-13, 『成唯識論述記(沙門基 撰)』 卷第一(本), T 229c13 이하, “辨說敎時會者, 如來設敎隨機所宜, 機有三品不同, 敎遂三時亦異. 諸異生類, 無明所盲, 起造惑·業, 迷執有我, 於生死海淪沒無依, 故大悲尊初成佛已, 仙人鹿苑轉四諦輪, 說阿笈摩除我有執, 令小根等漸登聖位. 彼聞四諦, 雖斷我愚, 而於諸法迷執實有, 世尊爲除彼法有執, 次於鷲嶺說諸法空, 所謂摩訶般若經等, 令中根品捨小趣大. 彼聞世尊密義意趣說無破有, 便撥二諦性·相, 皆空爲無上理. 由斯二聖, 互執有·空, 迷謬競興, 未契中道, 如來爲除此空·有執, 於第三時演了義敎. 解深密等會說, 一切法唯有識等, 心外法無, 破初有執, 非無內識遣執皆空, 離有·無邊, 正處中道, 於眞諦理悟證有方, 於俗諦中妙能留捨.” 여기서 우리는 규기가 제이법륜(第二法輪)이 공집(空執)에 빠져 있다는 점에서 제삼법륜(第三法輪)보다 낮다고 생각하고 있음을 확인할 수 있다.

다.<sup>35)</sup> 그 뒤 이이다는 규기와 원측 양자에 대해 다음과 같이 평가한다. 규기와 원측의 제이법륜과 제삼법륜에 관한 분석을 살펴본 후 나는 규기와 비교했을 때 그 주제에 대한 원측의 전면적이고 공평무사한 논의(the thorough and fair treatment)에 반한 상태이다. 『반야경』에 三性(실재의 세가지 측면)의 교설이 등장한다는 점은 보기 드물고 신비롭긴 하지만 앞서 언급한 규기의 스승 현장에 의해 번역된 無性(Asvabhāva)의 저작 속에 등장한다는 점은 자명하다. 그 번역은 현장의 초기 작품에 속하는 것으로 647년 5월 1일에서 649년 6월 17일 사이에 이루어졌다. 원측은 이 중요한 구절과 그 중요성에 주목했고 자신의 법륜을 돌리는 데 있어 조심스레 이용하였다. 이 일은 1300년 더 이전에 일어났다.<sup>36)</sup> 여기서 이이다는 원측의 해석학적 지평이 현장이 초기에 번역한 무성의 『섭대승론석』에 있음을 놓치지 않고 강조하고 있다. 정영근(丁永根)<sup>37)</sup>은 교판(敎判)이 지니고 있는 통일과 구별의 이중적 의도에 주목하면서 원측 교판론을 개괄하고 있으며 이이다와 마찬가지로 원측이 제2시와 제3시 간에 근원적 차이가 없다고 본 점에 주목하고 있으며 특히 「대승법원의림장」에 근거해서 규기의 료의와 불료의는 깊음과 얕음의 차이에 기반하고 있음을 밝혀 원측 교판론의 특징을 대비적으로 드러내고 있다.<sup>38)</sup>

다음으로 료의와 불료의의 주제와 밀접한 관련이 있는 공(空)과 유(有)의 주제, 특히 공과 유를 둘러싼 청변(淸辨, Bhāvaviveka, Bhāviveka, Bavya, 490~570)과 호법(護法, Dharmapāla, 530~561)<sup>39)</sup>의 논쟁에 대한 원측의 이해에 일찍이 주목한 연구자들은 제

35) Shotaro Iida, 1986, pp.12-13, 『解深密經疏』卷第五, 「無自性相品」第五, X21 294b4-15; WX34 828a18-b12. 자세한 것은 본론 제3장 참조.

36) Shotaro Iida, 1986, p.14, p.15.

37) 丁永根, 1991, p.468. 규기는 “말이 분명하게 표현되어 있지 않고 내용이 최상이 아닌 것을 不了義라고 하고, 말이 분명히 표현되어 있고 내용이 최상의 도리인 것을 了義라고 한다”고 다시 해설하고 있다.(『大乘法苑義林章』T45, 245-246, “言非顯了, 所詮不究竟, 名不了義, 言若顯了 所詮究竟理, 名了義經.”

이 설명에 명맥히(‘맥’은 ‘백’의 오기임) 드러난 바와 같이, 규기는 언어 표현상의 隱·顯의 차이를 곧바로 내용상의 차이라고 보고 있다. 그러므로 규기는 ... 了義·不了義를 ... 결국 교설 내용의 深淺愚劣을 구분하는 의미로 사용하고 있다고 할 수 있다.”

38) 호법과 청변의 연대는 카지야마 유이치(梶山雄一, Yuichi Kajiyama, 1968, 1969)를 따랐다.

39) Jay Hirabayashi and Shotaro Iida, 1977.

이 히라바야시(Jay Hirabayashi)와 이이다 쇼타로<sup>40)</sup>이다. 두 사람은 『해심밀경소』 「서품(序品)」 교체론에서 반야경<sup>41)</sup>과 『해심밀경』간에 깊고 얇음의 차이가 있는가에 대한 문답 부분<sup>42)</sup>과 그 이후 한문본에는 생략되어 존재하지 않고 티벳어역만 전하는 부분에 호법의 『대승광백론석론(大乘廣百論釋論)』 「교계제자품(教誡弟子品)」을 발췌 인용하는 형식으로 소개되는 청변과 호법의 논쟁<sup>43)</sup>에 주목하고 있다. 그들은 거기에서 대론(對論) 중 청변으로 배정된 논자가 설하는 주장에 상응하는 청변의 또다른 저작인 『Madhyamakahrdayakārikā(中觀心論)』 제5장 「Yogācāratattvaviniścaya」의 범어 계송 부분과 그 영역(英譯), 계송에 대한 청변의 자주(自註)로 믿어져 온 「Tarkajvālā(思擇焰)」 주석의 영역을 병기하고 있어 논쟁의 맥락을 깊이 이해하는데 참고 자료를 제공해주고 있다.<sup>44)</sup> 또 존 키이넨(John P. Keenan)<sup>45)</sup>은 『대승광백론석론』 「교계제자품」에 대한 영문 역주를 통해 청변과 호법 간의 대론을 분명하게 구별하여 배정한 뒤 각주를 통해 관련 구절에 대한 전거를 제시하고 있어 논쟁의 흐름을 읽고 사상적 배경을 이해하는데 참고 자료를 제공해주고 있다. 『반야심경찬』의 「五蘊皆空」 주석에도 청변과 호법의

40) Jay Hirabayashi and Shotaro Iida, 1977.

41) 여기서 반야경은 특정한 경전이라기 보다는 반야경류의 수많은 경전에 대한 통칭이므로 따로 『』 표시를 하지 않았다.

42) X21 178a9-15; WX34 595a8-14.

43) T30 247b15 이하. 『仁王經疏』 上卷(本). 「序品」 第一 T33 360c5 이하에서도 이 부분이 똑같이 인용되고 있는데 문구의 들고남이 존재한다.

44) 청변의 유가행파 비판에 대해서는 다음의 연구가 참고할 만하다. 야마구치 스스무(山口 益, 1975)는 「Yogācāratattvaviniścaya」을 주석학적으로 연구하고 있으며 부록으로 계송 부분의 티벳어역과 그에 대한 일본어역을 제공하고 있다. 또한 에지마 야스노리(江島惠教, 1980)는 청변의 중관사상을 전반적으로 연구하고 있으며 부록으로 중관심론 제3장 「Tattvajñānaiṣaṇā-pariccheda」의 산스크리트어와 티벳어역 교정본과 그에 기반한 일본어역을 제공하고 있다. 크리스티안 린트너(Christian Lindtner, 1986)는 「Yogācāratattvaviniścaya」에서 『大乘掌珍論』을 거쳐 『Prajñāpradīpa(般若燈論)』의 부록 「Nirvāṇaparīkṣa」에 이르는 청변의 유가행파 비판의 요점을 소개한 뒤 가장 최후에 성립된 것으로 판단되는 『Madhyamakaratnapradīpa(般若寶燈論)』의 「Neyārthatathyasaṃvṛtiprajñā」에 대한 영역을 제공하고 있다.

45) John P. Keenan, 1997. 다만 키이넨의 대론 배정은 부분적으로 원측과 달라 때로 혼란을 야기하기도 한다.

공유 논쟁의 의의와 그 구체적 내용이 원측 자신에 의해 소개되고 있는데, 이에 주목한 이로 고익진(高翊晉)을 꼽을 수 있다. 그는 규기의 『반야심경유찬(般若心經幽贊)』과 원측을 대비하면서 원측의 입장을 유(有)와 무(無)를 통합한 유식적(唯識的) 공관(空觀)으로 명명하면서 그의 입장이 호법계 유식에 입각하여 법상종(法相宗)을 세운 규기와는 달리 중관사상과 화합하려는 방향으로 나아갔다는 점을 그 특징으로 부각시키고 있다.<sup>46)</sup> 장규연<sup>47)</sup>은 『반야심경찬』에서 소개되는 청변과 호법의 입장 차이를 전반적으로 개괄하면서 정리하고 있다.<sup>48)</sup>

마지막으로 유식의 입장에서 반야경의 공(空)을 해명하는 철학적 함축을 지닌 삼성(三性)과 삼무성(三無性)에 대한 원측의 이해에 대해서는 고익진<sup>49)</sup>이 진제설에 대한 비판에 주목하면서 간략하게 다루고 있으며, 정영근<sup>50)</sup>과 탕아메이(唐阿美, 당아미)<sup>51)</sup>가 박사학위 논문의 일부분으로 그 개략적 내용을 소개하고 있으며, 기츠가와<sup>52)</sup>의 보다 자세한 논의가 있다. 또 원측의 삼무성과 삼성의 이해와 밀접한 관련이 있는 진제의 구설(九識說)에 대한 비판과 관련해서는 이종철<sup>53)</sup>의 비교적 상세한 해설이 있으며, 장규연<sup>54)</sup>과 안성

46) 高翊晉, 1989, pp.152-153, p.162, “이 護法系 唯識은 中觀사상과 더욱 날카롭게 대립하고, 圓測은 이것을 깊이 意識하고 있다. 이런 상황에서 그가 택할 唯識學의 방향은 어떤 것일까? 우리는 두 가지 가능성을 생각할 수 있다. 하나는 대립을 和合하려는 방향이요, 다른 하나는 護法系 唯識에 집착하여 그 優位性을 더욱 강조하려는 방향이다. 이런 두 가지 가능성 속에서 圓測이 택한 것은 전자였던 것으로 생각된다. … 이 점은 護法系 唯識에 입각하여 法相宗을 세운 窺基와의 비교를 통해 더욱 선명하게 부각된다. … 현존 문헌에서 살펴본 상기 몇 가지 점만 갖고도 그의 唯識學이 ‘有·無 대립을 극복하려는 和靜的 性格’을 띠고 있다는 것은 충분히 짐작된다고 할 것이다.” 필자도 고익진의 기본 관점에는 동의하지만 본론에서 확인할 수 있듯이 원측이 『인왕경소』에서 “호법의 대승광백론석론을 전거로” 공과 유를 화쟁하려 했다는 점에서 호법계를 중관과 대립적으로 보았다는 해석은 원측이 이해한 호법상과는 어느 정도 거리가 있다.

47) 장규연, 2010.

48) 「무자성상품」에서 다루어지는 청변과 호법의 惡取空과 善取空만을 자세히 다룬 연구는 아직 발견하지 못했다.

49) 高翊晉, 1989.

50) 丁永根, 1994.

51) 唐阿美, 1999.

52) 橘川智昭, 2006.

53) 이종철, 2010.

두<sup>55)</sup>도 원측의 삼성설을 이해하는 맥락 속에서 이 부분을 다루고 있다

### Ⅲ. 원법사의 창립과 가람배치

원법사는 사단법인 대한불교 서명종 소속의 사찰이다.

원법사는 대웅보전, 미륵전, 약사전 등 아홉 개의 전각과 여러 채의 요사채로 구성되어 있으며 총 도량 길이는 약 1.2 km이다.

#### Ⅲ-1. 원법사의 창립

회주스님은 운보(雲步) 큰스님, 창건주 및 주지스님은 해운(海雲)스님이다. 간단한 연혁은 아래의 표와 같다.

| 순번 | 창건 연대 | 전각 및 요사채  |
|----|-------|---|
| 1  | 2005  | 대웅보전, 미륵전, 원법사 말사인 대덕사                              |
| 2  | 2014  | 약사전, 극락전, 명부전, 송모각                                  |
| 3  | 2016  | 원법사 말사인 장안사 창건                                      |
| 4  | 2019  | 삼성각, 조사전, 칠성각, 만유당                                  |
| 5  | 2022  | 소장경전 『대혜보각선사서』, 『사리불아비담론』 경상북도 유형문화재 576호, 578호로 지정 |

54) 장규언, 2010.

55) 안성두, 2011.

창립에 관한 것은 원법사로부터 받은 자료를 소개하고자 한다.

### 원법사 종단 소개

대한불교 서명종(西明宗) 원법사(元法寺)는 유식학(唯識學)의 대가(大家)이신 신라의 원측(圓測, 613~696) 문아대사(文雅大師)를 종조(宗祖)로 모시고, 유식학의 핵심 사상이 담긴《해심밀경(解深密經)》을 소의경전(所依經典)으로 합니다. 개산조(開山祖)는 운보(雲步) 큰스님이십니다.

종조 원측대사는 3세에 출가하고, 15세에 입당(入唐)하여 장안(長安)의 원법사(元法寺)에서 불법(佛法)을 공부하고 당 태종으로부터 도첩(度牒)을 받았습니다. 원측대사는 중국어, 범어, 티벳어 등 6개 국어에 능통하여 당시 역경(譯經)과 증의(證義)에 최고였으며, 만법유식(萬法唯識) 사상을 편 서명학파의 조사(祖師)이셨습니다. 대사께서 장안의 서명사(西明寺)에 주석하고 계실 때 수많은 승려들이 운집하여 배움을 청했고, 당 황제로부터 살아 있는 부처로 존경을 받았습니다. 대사께서 이룩한 높은 학문과 수행은 신라 불교로 전파되어 한국 불교의 원류가 되었습니다.

전국의 명산대찰(名山大刹)을 주유하며 기도와 수행을 하던 운보 큰스님을 법(法)의 세계로 처음 인도하신 분은 신라 말의 사상이 고운(孤雲) 최치원(崔致遠)선생 이었습니다. 2007년 5월 운보 큰스님께서서는 종교와 이념의 분열·갈등으로 얼룩진 세상을 극복하고 다툼이 없는, 생명을 귀하게 여기는 참세상을 열기 위해 사단법인 '대불교'를 설립하여 중생구제에 전력을 다하셨습니다. 운보 큰스님께서 오대산의 월정사 조사전에서 기도하시던 중 자장율사로부터 중국 서안의 종남산을 찾아가라는 계시를 받습니다. 그리하여 운보 큰스님께서서는 민족의 영산(靈山)인 백두산을 찾아가 재(齋)를 올리고, 원측대사께서 8년간 은거하며 수행 정진한 종남산(終南山) 운제사(雲際寺)를 찾아가시어 그곳에서 큰 기도를 올립니다. 그리고 원측대사께서 주석하셨던 서명사의 조사전 원측대사 전에 참배하실 때 중국 서명사 주지 광철대사로부터 원측대사의 법통을 상징하는 의발(衣鉢)을 전수받게 됩니다. 광철대사는 '오늘 운제사로부터 오시는 분께 법의(法衣)를 전하라.'는 현몽을 받고는 운보 큰스님께 가사와 장삼, 상아염주, 호랑이 그림 액자를 전하고 삼 년간 두문불출한 채 기도를 시작하였습니다. 이렇게 하여 이 땅에 대한불교 서명종(西明宗)의 산문(山門)이 비로소 열리게 되었습니다.

귀신도 해탈을 이룬다는 신광(神光)은 예부터 신령스러운 기운이 감돌던 곳입니다. 신광을 포근히 감싸고 있는 비학산(飛鶴山)의 산세가 날아가는 학(鶴)의 형상을 닮아 예사로운 곳이

아님을 이곳에 전해져 오는 한 전설이 말해주고 있습니다. 산 앞쪽에 큰 못이 있었는데 누군가 그 못을 메워 논으로 만들었습니다. 그러자 한 도인이 나타나, 신령스러운 학이 머물던 못이 메워져 날아가 버렸으니 이곳의 종교적 기운은 쇠락할 것이라고 예언하였습니다. 그 일이 있은 후 실제로 비학산 아래에 있던 큰 절은 불타고, 그 융성했던 기운도 남쪽으로 옮겨가 버렸습니다. 그런데 마치 원법사의 창건을 예언이라도 하듯 종정 운보 큰스님께서 19세에 하늘로부터 알 수 없는 큰 기운을 받을 때와 그 시기를 같이하여 지금으로부터 40여 년 전 비학산과 동쪽 바다 사이 호리에 큰 못이 다시 생겨났습니다.

그리고 새로운 천 년이 시작된 지난 2000년 봄, 신광 호리에 중생구제를 위한 청정도량을 만들어지고 운보 큰스님의 법(法)이 펼쳐지기 시작하였습니다. 운보 큰스님께서는 고통받는 많은 중생들에게 외부의 현상들은 모두 마음에 달려 있으니 그 마음의 본질을 구체적으로 밝혀 현실의 문제를 해결하라는 가르침을 주셨습니다. 큰스님의 가르침을 받은 많은 중생들은 당시 병원에서도 고칠 수 없었던 정신질환과 중병을 치유하여 건강하고 행복한 삶을 살게 되었습니다. 이후 중생구제의 원력을 지닌 운보 큰스님 앞으로 불행한 삶을 살아가는 사람들이 운집하였고, 큰스님의 가르침을 따르던 많은 신도들이 바른 수행과 정진에 힘써 불행했던 자신들의 삶을 혁명적으로 변화시켜왔습니다.

대한불교 서명종은 이념의 갈등과 대립이 심화되고 생명 경시 풍조가 만연한 오늘날 원측대사의 회통적, 융섭적 불교사상을 좇아서 사람을 존중하고 생명을 귀하게 여기는, 다툼이 없는 대불국토(大佛國土)를 건설하고자 합니다. 서명종 원법사는 동쪽에서 태어나 서쪽을 환하게 밝혔던 원측대사의 빛나는 서자동명(西自東明)의 업적을 바르게 계승하고자 합니다. 청정도량 원법사에서 올리는 기도는 끝없는 성찰과 참회로 참된 자유인(自由人)으로서의 자기완성과 해탈을 이루는데 그 목적이 있습니다. 중단 없는 수행 정진으로 나날이 스스로를 혁신해가는 서명종(西明宗)은 21세기 한국을 넘어 세계 불교를 하나로 아우르는 그 중심에 우뚝 설 것입니다.

#### 1. 종조(宗祖): 원측대사 (613년~696년)

종조 원측(圓測)대사의 속명은 문아(文雅)이며, 신라 진평왕(613년) 때 경주 모량부에서 왕손(王孫)으로 탄생하셨습니다.

3세에 출가하시어 15세 되던 해 불교 공부를 위해 입당(入唐) 유학길에 오르셨습니다. 당나라에게 가서 불교의 핵심 이론인 유식학(唯識學) 연구에 매진하셨고, 어학에 천부적인 재능이 있어 중국어뿐만 아니라 범어와 티베트어 등 6개 국어에 능통하셨습니다. 당나라 황제가 원측대사의 명성을 듣고 직접 도첩을 내려 원법사에 머무르게 하였고, 그곳에서 불교 학

문을 폭 넓게 연구하셨으며 불경 번역에도 참여하셨습니다.

658년 서명사(西明寺)가 낙성되자 대덕(大德)이 되어 신유식학 관계의 저술에 힘쓰는 한편, 탁월한 지견과 화쟁적 연구방법론으로 모든 사상을 포용하는 독창적인 유식학을 크게 발전시켰습니다. 대사의 탁월한 어학 능력과 뛰어난 식견 때문에 형언할 수 없는 중상모략을 당하기도 하였지만 시간이 지날수록 대사의 인품과 학문에 매료되어 그의 문하에 많은 제자들이 모여들어 서명학파(西命學派)를 형성되기도 하였습니다. 원측대사는 한때 서명사를 떠나 종남산(終南山) 운제사(雲際寺)에 머무르시다가 다시 그곳에서 30여 리 떨어진 외판곳에 암자를 짓고 8년 동안 두문불출한 채 수행에 정진하셨습니다. 그 후 서명사 승려들의 요청에 따라 서명사로 돌아가 <성유식론 成唯識論>을 강의하셨고, 676년 인도 승려 지바하라(地婆訶羅 : 日照)가 인도에서 <대승밀엄경 大乘密嚴經>과 <대승현식경 大乘顯識經> 등의 불경을 가지고 와 중국어로 번역할 때, 번역을 도울 대덕으로 증의(證義)에 참여하셨습니다.

종조 원측대사께서는 <반야심경찬>, <인왕경소>, <해심밀경소>을 비롯하여 23부 100여권에 달하는 많은 불교 저서를 남기셨으며, <해심밀경소>는 티베트어로 번역되어 불교를 동아시아에 전파하는 데 크게 기여하셨습니다. 불교계의 큰 별로 우러름을 받으시던 대사를 당나라 황제는 살아있는 부처로 존경하여 신라 신문왕이 여러 번 대사의 귀국을 요청했으나 이를 허락하지 않았습니다. 그리하여 원측대사는 결국 조국 땅을 밟지 못하시고 낙양 불수기사에서 열반에 드셨습니다.

원측대사의 종파를 뛰어넘는 회통적, 화쟁적 유식사상은 고대 동아시아를 넘어 21세기를 살아가는 현대인들에게 시사하는 바가 아주 큽니다. 특히 “모든 존재는 불성을 가지고 있으며, 그 불성으로 모두 부처가 될 수 있다”고 하신 대사의 일성개성설(一性皆成說) 사상은 인간에 대한 무한한 긍정으로 차별과 소외현상이 극심한 이 시대를 살아가는 현대인들에게 인간학에 대한 거부할 수 없는 큰 비전을 제시하고 있습니다.

1300여 년의 긴 터널을 지나 오늘에서야 서명종 개산조 운보 큰스님과의 인연으로 비로소 조국 대한민국 원법사 전각에 모셔지게 되었고, 대사의 법통을 이은 서명종(西明宗)이 탄생하게 되었습니다.

## 2. 개산조(開山祖)

개산조는 종정 운보(雲步) 예하(猓下)이십니다.

운보대사께서는 경주 이씨 국당공 후예로 어머니는 나주 임씨이며 속명은 상원(相元)이십니다. 대사께서는 1956년 11월 18일 포항 죽장에서 탄생하셨습니다. 운보대사께서 탄생하신 1956년부터 전 세계인들은 하나로 통합된 불기(佛紀)를 사용하기 시작하였습니다. 그 해 네

팔에서 개최된 제4차 세계불교도대회에서 1956년을 불기 2500년으로 제정하였습니다.

대사의 어머니께서 대사를 잉태하셨을 때 참으로 상서롭고 신이한 태몽이 있었습니다. 큰 복숭아나무 꼭대기에 사다리를 놓고 올라가 천도복숭아 하나를 어렵게 겨우 따서 품에 안고 돌아오는 도중에 6개국 말을 유창하게 하는 큰 도승을 만났습니다. 그런데 그 도승이 금으로 된 신발 한 켤레와 주장자를 주면서 잘 간직하라는 말만 남기고 훌쩍 사라져버렸다고 합니다. 그 길로 집에 돌아와 보니 방 위쪽 붉은 방석 위에 흰 태를 선명하게 두른 큰 지렁이 한 마리가 앉아 있는 것을 보고 깜짝 놀라 지렁이가 밖으로 나오면 죽는데 왜 저러고 있지? 하다가 잠에서 깨어나셨다고 합니다. 서명종 종조(宗祖)이신 원측대사께서는 6개국 언어에 능통하셨다고 전해져 오는데, 운보대사 모친의 태몽에 나타났던 6개국 말을 유창하게 하는 그 도승은 아마도 원측대사의 현신(現身)일 것입니다.

운보대사의 모친께서는 생전에 사업을 고집하는 아들을 두고 ‘지렁이는 땅을 기름지게 하는 데 내 아들이 속세에 무슨 일을 할까? 부디 어두운 곳을 밝혀 주는 등불이 되었으면 좋겠다.’고 기원하셨다고 합니다.

대사께서는 5세부터 10세까지 밤마다 세 명의 저승사자와 생사를 넘나드는 싸움을 하였고, 그로 인해 몸은 허약해져 전국에 이름 있는 약국의 약은 다 지어먹어도 큰 효험이 없었습니다. 그렇게 어릴 때 밤마다 저승사자와 사투를 벌였던 일 역시 수행자로서 겪어야 하는 고행의 일부였습니다. 훗날 깊은 산 속에 움막을 짓고 기도하실 때나 험한 산길을 올라가실 때는 어김없이 어릴 때 사투를 벌였던 세 명의 저승사자가 신장(神將)이 되어 길을 인도하고 주위를 지켜주어 어려움 없이 수행 정진할 수 있었다고 하셨습니다.

운보대사께서는 19세 되던 해 어느 날 하늘에서 큰 기운이 번개 치듯 내려와 온몸을 감싸고 입에서는 ‘상통천문(上通天文) 하달지리(下達地理)’라는 소리가 저절로 되뇌어졌다고 합니다. 그러한 일이 있던 후 속세의 모든 일들은 수포로 돌아가고 하는 일마다 실패를 거듭하였습니다. 힘든 나날이 계속되던 어느 날 꿈속에 고운(孤雲) 최치원(崔致遠) 선생을 따라 수도(修道)의 길로 인도받으면서 기도가 시작되고 오늘에 이르게 되었습니다.

개산조 운보대사께서는 천상 법계로부터 ‘상통천문 하달지리’라는 큰 원력을 부여받으시고 명산대찰을 주유하시면서 남다른 용맹정진의 수행을 하셨습니다. 그러던 어느 날 ‘삼백산이 감싸고 삼학이 노닐며 일출이 기상하는 동쪽 땅을 찾아 만 년의 법을 펴라’는 하늘의 부름을 받고 21세기가 시작되는 2000년 새해 봄날 한반도 동쪽 끝 경북 포항의 비학산 곡령골에 작은 천막법당 하나를 지으시고 날이 새면 끼니 걱정을 해야 하는 어려움 속에서도 고통받는 많은 사람들에게 위대한 가르침을 주시어 오늘의 대가람을 이루게 되었습니다.

동쪽은 백산이요, 남쪽은 백연산이며 서쪽은 백학(白鶴)이 비상(飛翔)하는 비학산 주봉이

있으니 삼백산이 감싸고 있음이요, 도량 앞 용연지뎌은 가히 삼학이 노닐만한 곳입니다. 일출이 기상하여 천하를 밝히듯 한반도 동쪽 끝 비학산에서 출발한 부처님의 바른 법이 온 세상을 밝히게 될 것입니다.

### 3. 종명

대한불교 서명종(大韓佛敎 西明宗)

대한불교 서명종(大韓佛敎 西明宗)은 대한민국 불교의 여러 종단 중에서 서명종을 말합니다. 대한불교 서명종은 유가유식(瑜伽唯識) 사상의 전통 법맥을 중심으로 부처님의 법을 전하는 종단입니다.

서명종의 ‘서명(西明)’이라는 말은 “동쪽의 밝은 기운이 서쪽을 다 밝힌다.”는 뜻으로 한반도 동쪽 끝 신광 원법사 부처님의 법이 서쪽 세상을 다 밝힐 것이라는 상징적인 의미가 있습니다. 또한 종조이신 원측 대사가 머물렀던 절도 서명사이며, 원측대사의 학문을 흠모하고 따르는 불제자들이 이룬 학파가 서명파이기도 합니다.

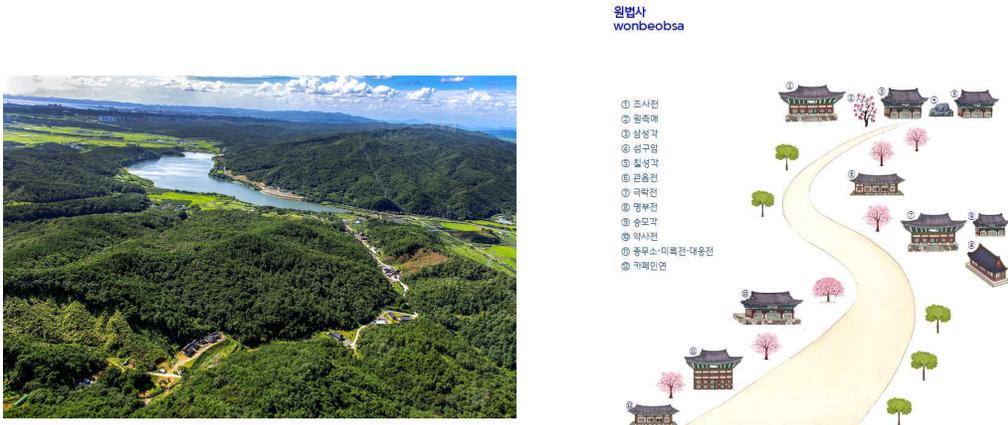
운보대사께서는 20세 되던 어느 날 ‘원측 대사’라는 네 글자가 불현듯 머리에 떠올라 오랫동안 지워지지 않으셨습니다. 그때만 해도 불교에 대해 문외한인지라 원측대사에 대해 알 길이 없었고, 오랜 시간을 지내오면서 문득문득 생각이 날 때마다 스스로를 의심하면서 세월을 보내셨습니다. 그렇게 수행 정진하시던 중 하루는 강원도 오대산에서 기도하시다가 중국 종남산 운제사를 찾아가라는 계시를 하늘로부터 받으셨습니다. 중국 서안에 있는 종남산은 그 반경이 600리나 되는 큰 산이고, 기록에도 남아 있지 않아 운제사를 찾기란 너무도 힘든 일이었습니다. 그러나 하늘의 명(命)으로 알고 무작정 길을 떠나 중국 서안 땅에 도착하여 통역인을 대동하고 곳곳을 다녔으나 찾을 길이 없으셨습니다. 포기를 하고 돌아서려던 차 오대산에서 하늘의 계시를 받을 때 신라시대 고승대덕이었던 자장율사가 동행한다는 느낌을 강하게 받았던 것이 불현듯 떠오르셨습니다. 그리하여 운보대사께서는 통역인에게 의지하기보다 말이 통하지 않아도 계시를 받은 당신이 직접 찾는 것이 도리라 여기시어 해 질 녘 길가에서 ‘西明寺’라고 쓴 종이를 오가는 사람들에게 보였는데 마침 한 청년이 나타나 길을 안내 해주어 서명사에 도착하게 되었습니다.

서명사 주지께서 반가이 맞으시며 묻기도 전에 “한국에서 오셨으니 종남산 운제사로 가서 아지요”하며 운제사를 안내해주었습니다. 해발 1,970미터 종남산 운제사를 올라가니 절벽 위에 작은 토굴이 있었고 그 토굴에는 신라 말기 자장율사와 원측대사께서 기도한 흔적이 남아 있었습니다. ‘자장율사 3년 원측대사 8년 기도처’라고 적힌 신라왕자대가 있는 곳을 찾아 여장을 풀고 기도를 하게 됩니다.

대사께서 중국 종남산 운제사 절벽 위에서 빗물을 식수로 삼고 오직 기도에만 전념 정진 하시던 중 천인(天人)으로부터 가사와 장삼, 염주를 받고 호랑이 등에 올라탄 채 하산하는 신이한 현몽을 받으셨습니다. 그런데 너무나 신묘하게도 대사께서 운제사에서 기도를 마친 후 하산하여 서명사 주지승을 찾아 가니 가사와 장삼, 염주, 호랑이가 그려진 액자를 건네시면서 “오늘 찾아오시는 손님께 의발을 전하라.”고 하늘로부터 현몽(現夢)을 받았다고 하였습니다. 기도 중에 보았던 일들이 현실로 이어진 이것이야말로 부처님께서 말씀하신 연기법이 아니고 무엇이겠습니까? 이 모든 것이 깊은 인연의 법칙입니다. 이렇게 하여 대한불교 서명종(西明宗)이 비로소 이 땅에 탄생하게 된 것입니다.

### Ⅲ-2. 원법사의 가람배치

원법사의 가람배치를 학술적으로 논한다는 것은 무척 어렵다. 원법사로부터 받은 두 개의 자료를 먼저 보고자 한다.



원법사는 총 12개의 전각으로 구성되어 있으며, 기본적으로 극락전을 주불전으로한 신앙 형태로 보인다. 이러한 형태의 사찰은 전통사찰에서는 잘 보이지 않는다. 극락전 중 국가지정 문화유산으로는 1962년 국보로 지정된 무위사 극락전, 봉정사 극락전과 부석사

무량수전, 1984년 보물로 지정된 은해사 백흥암 극락전 주불인 무량수불을 모신 불국사 극락전 등이 있다. 주불전이 극락보전일 경우 아미타불을 주불로 모신다. 보조전각일 경우 미타전등으로 불린다.



<그림 8> 봉정사 극락전



<그림 9> 무위사 극락보전



<그림 10> 백흥암 극락전

이러한 이론에 따르면 원법사는 아미타불을 주존으로 하는 가람이라고 볼 수 있다.

가람배치는 계곡을 따라서 올라가는 구조이다. 우리나라에서 이러한 계곡을 따라 사찰을 배치하는 경우는 드물다. 기본적으로 산지형 가람배치나 평지형 가람배치인데 계곡을 따라 올라간다면 산지형 가람배치라고 할 수 있다. 굳이 찾자면 계곡형은 천태종의 종찰

인 구인사라고 할 수 있다.



<그림 11> 천태종 구인사

보인다. 추후 가람배치나 전각을 수리보수 할 때 전통적인 가람의 내부나 외부를 참고하는 것도 좋을 것이다.

산지형 가람배치는 정석이 없다. 가람을 세우기 시작하면서 조금씩 넓히는 과정을 겪는다. 임진왜란 같은 병란을 겪어 가람이 타거나 다른 이유로 소실될 때는 같은 위치에 전각을 다시 세운다.

아마도 원법사의 경우는 창건하면서 차츰 가람을 넓혀가는 과정으로 볼 수 있다. 따라서 가람배치에 별로 영향을 받지 않는 것으로

#### IV. 맺는말

원법사는 새로 창종하면서 신라의 명승인 원측법사의 법을 이었다. 이후 운보 큰스님의 원력과 현 주지스님이자 창건주 이자 주지스님인 해운(海雲)스님의 발원으로 가람이 세워졌다.

여기서는 가람배치를 특별히 다루지 않았다. 이것은 완성형의 가람이 아닌 새로 만들어지는 가람의 위상으로 보아 앞으로 많은 변화 과정이 있을 것으로 보이기 때문이다.

## 「원법사의 창건 발원과 가람배치」에 대한 토론문

한상길 - 동국대 불교학술원 부교수

이 글은 원법사의 창건 발원과 가람배치를 설명하기에 앞서 원측스님의 생애와 사상, 위상 등을 자세하게 설명하였다. 원측스님에 관해서는 기왕의 연구 성과를 요약, 설명하였고, 원법사의 창건 발원과 가람배치는 절에서 제공한 자료를 그대로 옮겨 적은 듯하다. 논평자는 조선시대 불교사와 의례문화, 사찰문화 등을 연구하는 입장이라 원측스님에 관해서는 언급할 능력이 없다. 그러므로 원법사의 가람배치에 관한 궁금한 사항 두 가지만을 제시하고자 한다.

가람은 ‘승가람(僧伽藍)’의 줄임말이다. 중원(衆園), 사원(寺院), 승원(僧園) 등으로도 부른다. 흔히 ‘절’이라고 하여 출가수행자들이 공동으로 수행하는 장소를 가리킨다. 가람은 이와 달리 건축물과 석물, 장엄물, 토지 등의 제반 시설을 종합하는 개념이고, 때로는 산세와 지형 등의 자연 구조까지 포함하기도 한다. 산지 가람, 평지 가람, 석굴 가람 등의 표현이 여기에 해당한다. 가람은 인도의 죽림정사, 기원정사 등이 그 최초이다. 중국에서

는 여러 과정을 거치다가 7당 가람으로 완성되어, 기본적으로 탑 · 금당 · 강당 · 장경루 · 승방 · 식당 · 종루 등으로 구성되었다. 우리나라 가람배치 양식은 산지가람, 평지가람, 석굴가람 등 다양하게 나타난다. 원법사는 비학산 자락에 들어선 산지가람이다.

가람의 중심은 주불전이다. 흔히 대웅전으로 부르는 전각이 우리나라 사찰 대부분의 주불전이다. 원법사의 주불전은 극락전이다. 가람은 총 12개의 전각으로 구성되어 있는데, 그 중심이 극락전이라고 한다. 극락전은 아미타불을 봉안한 불전이다. 서방 극락정토를 상징한다. ‘극락전’, 말 그대로 ‘지극한(極) 즐거움(樂)’, ‘화나고 속상한 마음을 없애고, 행복하고 편안한 마음을 갖도록 하는 법당’이라는 의미이다. 그러므로 극락전은 정토 신앙에서 가장 중요하게 모시는 아미타부처님의 전당이다. 그런데 서명종은 유식사상가, 원측스님을 종조로 추앙한다고 하였다. 유식사상가 원측스님과 정토신앙의 극락전과는 사뭇 결이 달라 보인다. 이를 어떻게 이해해야 하는지 설명을 부탁드립니다.

우리나라의 가람을 설명할 때 빠지지 않는 것이 탑이다. 일연스님은 『삼국유사』에서 “절이 밤하늘에 별처럼 늘어섰고, 탑이 기러기떼 날아가듯 많다.(寺寺星長 塔塔雁行)”고 하였다. 가히 ‘석탑의 나라’라고 부를만하다. 이에 따라 가람의 구조를 말할 때 탑을 앞세우고 전각을 뒤따르게 설명한다. ‘1탑 1금당’과 같은 식이다. 주불(主佛)을 봉안하는 금당(金堂)을 중심으로 그 앞에 하나의 탑을 배치하는 1탑식 가람배치(부여 정림사지), 2기의 탑을 양쪽으로 배치하는 쌍탑식 가람배치(경주 불국사·감은사지), 3기의 탑을 배치하는 3탑식 가람배치(익산 미륵사지), 하나의 탑을 중심으로 세 금당이 배치된 1탑 3금당(경주 분황사) 등이 있다.

원법사에는 탑이 없다. 탑은 부처님의 진신사리를 봉안하면서 시작하였지만, 물리적 한계로 인해 사리를 봉안하지 않아도 예경의 대상으로 많이 조성하였다. 고려시대 이후 탑신 양이 줄어들면서 이후 탑을 조성하지 않고 가람을 창건하는 사례가 점차 많아졌지만, 탑은 가람 형성의 중요한 요소였다. 그런데 원법사에는 탑이 없다. 그 이유가 궁금하다.



# 문아 원측 사상의 재조명

- 최만년작 『인왕경소』의 중심 내용과 주요 특징을 중심으로 -

고영섭 - 동국대 불교학부 교수

## • 목 차 •

- I. 풀어내는 말
- II. 원측의 전체 저술과 현존 저술
  1. 현존 저술 목록
  2. 성립 연대 추정
- III. 『인왕경소』의 교체와 종지
  1. 능전의 교체 - 언어적 수단
  2. 소전의 종지 - 궁극적 이치
- IV. 『인왕경소』의 삼성론 인식
  1. 식론과 유가행 및 삼성론
  2. 의타기의 유와 의타기의 공의 논변
  3. 호법의 유가학도와 청변의 통섭
- V. 공유 이집과 무유 이상의 중도적 종합
  1. 청변과 호법의 원용적 독법
  2. 진제와 현장의 회통적 관점
- VI. 매듭짓는 말

## I. 풀어내는 말

서명 문아 원측(圓測<sup>1)</sup>, 613~696)은 신라계 동아시아 불교사상가였다. 그는 신라 제26대 진평왕(579~632) 시대에 왕손으로 태어나 3세에 출가하였다. 15세가 되자 문아 원측은 당나라에 들어가 수학하였다. 처음에 그는 수도인 경사(京師, 長安) 즉 서안(鎭京)의 원법사(元法寺)에 머무르면서 경사의 보광사(普光寺)에 주석하는 법상(法常, 567~645)과 흥복사(弘福寺)에 주석하는 승변(僧辯, 568~642)에게서 구사학과 섭론학을 배웠다.<sup>2)</sup>

원측이 수학한 법상은 담연(曇延)의 제자로서 『열반경』에 밝았으며, 담천(曇遷)에게서 『섭대승론』, 도약(道岳)에게서 진제 번역의 『구사론』을 배운 섭론학의 대가였다. 또 승변은 정숭(靖嵩)의 제자인 지응(智凝)에게서 『섭대승론』, 도약(道岳)에게서 진제 번역 『구사론』을 배운 섭론학의 대가였다. 이후 원측은 인도 유학을 마치고 17년 만에 당나라로 돌아온(645) 사형 현장(玄奘, 602~664)<sup>3)</sup>을 만났다. 그리고 그의 번역장에서 많은 경론을 접하고 증의(證義) 소임을 보았다.

문아 원측은 전 생애 동안 19부 80여권<sup>4)</sup> 내지 23종 108여권<sup>5)</sup>의 저술을 지었다.<sup>6)</sup> 이

1) '西明'은 문아대사가 주석한 사찰 西明寺이며 이 때문에 서명은 그의 法號로 불려 왔다. '文雅'는 그의 法名이며 당나라 太宗이 649년에 승하해 高宗에게서 '文皇'이란 廟號가 내려지자 이후부터 避諱하여 法名인 文雅 대신 그의 字인 '圓測'을 쓰기 시작했다.

2) 원측에 대한 행장은 崔致遠(857~?)의 「故譯經證義大德圓測和尚諱日文」(이하 휘일문), 贊寧(919~1001)의 『송고승전』(982~988) 「唐京師西明寺圓測法師傳」(이하 원측전), 宋復(?~1115)의 「大周西明寺大德圓測法師佛舍利塔銘并書」(이하 탐명)의 기록이 대표적이다. 이들 중 「원측전」은 「규기전」을 참고해 지은 것으로 파악된다.

3) 현장은 『유가사지론』 섭결택본의 제1의 오식신상응지의지로부터 제4의 부분에 해당하는 삼승의 근본 성문지 17地에 대해 번역한 구역으로 해결되지 않는 미진함을 산스크리트 원본을 통해 확인하고, 붓다의 성지 순례를 위해 태종에게 여러 차례 유학을 허락해 달라고 주청했으나 태종은 직전에 형인 태자를 독살하고 태자 자리를 차지한 뒤 황제에 올랐기에 그에 의해 자신의 황위 찬탈 소식이 이웃 나라에 널리 알려질까 봐 이웃 나라가 아직 안정되지 않았다고 그의 서역 유학에 반대하였다. 이에 현장은 황제의 명을 어긴 이는 2년 간의 감옥 생활을 해야 함에도 불구하고 황제 몰래 유학을 떠났다. 태종은 17년 만에 138개국(12개국은 傳聞)을 순례하고 돌아온 현장을 감옥에 가둘 수 없었기에 2년간 현장을 만나주지 않았다고 전한다. 현장은 제자 辯機에게 구술하여 『대당서역기』(12권)를 남겼다.

4) 동국대학교 불교문화연구소, 『한국불교찬술문헌목록』, 동국대학교출판부, 1976, pp.9-13.

5) 趙明基, 『신라불교의 이념과 역사』, 경서원, 1962, 1982, p.165.

들 저술은 반야중관 계통(4종), 법화천태 계통(1종), 정토 계통(2종), 미륵 계통(1종), 구사 계통(3종), 유식 인명 계통(12종) 등 불교의 전 분야에 걸친 것이었다. 현존하는 것은 『성유식론소』(집일본), 『반야심경찬』, 『무량의경소』, 『해심밀경소』, 『인왕경소』 등 5종이다. 이 때문에 그의 사상을 알아보기 위해서는 이들 저술들을 중심으로 살펴볼 수밖에 없다.

지금까지 원측사상에 대해서는 대개 교체론, 교판론, 심식론, 불성론, 수행론 등을 중심으로 조명해 왔다. 교체론은 교체와 종지 및 삼성론의 체계, 교판론은 삼시 교판 및 요의와 불요의, 심식론은 이치 구명의 시각과 8식설, 불성론은 불설 본연의 시각 및 일성개성설, 수행론은 식론과 유가행과 삼성론을 중심으로 구명해 왔다. 그런데 지금까지 개별 저술에 대한 연구는 이루어졌지만 최만년까지의 원측사상을 종합적으로 살펴본 연구는 제대로 이루어지지 않았다고 판단된다. 여기에서는 원측의 현존 저술을 함께 살펴 보되 특히 그의 최만년작인 『인왕경소』를 중심으로 그의 사상을 재조명해 보고자 한다.

## II. 원측의 전체 저술과 현존 저술

### 1. 현존 저술 목록

원측의 전체 저술은 앞에서 언급한 것처럼 19부 80여권 내지 23부 108여 권에 이른다. 그런데 이들 각 저술들의 '이명 동서'(異名同書) 여부와 정확한 권차 등을 확정하기는 어렵다. 원측의 많은 저술 중 현재는 집일본을 포함해 5종이 현존하고 있다. 그의 전체 저술을 목록화하면 아래와 같다.

6) 高榮燮, 『한국 불교 서명 문아(원측) 연구: 문아대사』, 불교춘추, 1999, pp.97-101.

| 번호 | 저술 목록                        | 비고                    |
|----|------------------------------|-----------------------|
| 1  | 반야심경소(1권) 실                  |                       |
| 2  | 반야바라밀다심경찬(1권) 存              |                       |
| 3  | 인왕반야경소(상하 3권) 存              |                       |
| 4  | 무량의경소(3권) <sup>7)</sup> 存    | 최근 일본 발견              |
| 5  | 무량수경소(3권) 실                  |                       |
| 6  | 아미타경소(1권) 실                  |                       |
| 7  | 미륵상생경약찬(2권) 실                |                       |
| 8  | 해심밀경소(10권) 存 * <sup>8)</sup> |                       |
| 9  | 구사론석송(3권) 실                  |                       |
| 10 | 광백론소(10권) 실                  |                       |
| 11 | 성유식론소(상하 10권), 실, 輯逸本 存      |                       |
| 12 | 성유식론별장(3권) 실                 |                       |
| 13 | 이십유식론소(2권) 실                 |                       |
| 14 | 육십이견장(1권) 실                  |                       |
| 15 | 백법론소(1권) 실                   |                       |
| 16 | 관소연연론소(2권) 실                 |                       |
| 17 | 대인명론소(2권) 실                  |                       |
| 18 | 인명정리문론소(2권) 실                |                       |
| 19 | 유가론소(권수 미상) <sup>9)</sup> 실  |                       |
| 20 | 성유식론찬요 <sup>10)</sup> 실      | 義忠, 成唯識論纂要와 혼동, 원측 저술 |
| 21 | 성유식론응초 <sup>11)</sup> 실      |                       |
| 22 | 성유식론광초 <sup>12)</sup> 실      |                       |
| 23 | 금강반야경소 <sup>13)</sup> 실      |                       |
| 계  | 23부 108여권                    |                       |

7) 김도옥(도옥), 「문아 원측의 無量義經疏 연구」, 동국대학교 대학원 불교학과 박사논문, 2024.2.

8) \* 『인왕경소』, 『반야심경찬』, 『해심밀경소』 등 3종은 『한국불교전서』 제1책에 수록되어 있다.

9) 신현숙, 「新羅唯識學の典籍章疏」, 김지건·채인환 편, 『新羅佛敎研究』, 산희방불서림, 1980, pp.189-198.

10) 신현숙, 위의 글, 위의 책, pp.160-165.

11) 신현숙, 위의 글, 위의 책, p.164.

12) 신현숙, 위의 글, 위의 책, p.165.

13) 鎌田茂雄, 『中國佛敎史』, 정순일 역, 경서원, 1985, p.208.

이들 저술들을 각 계열별로 분류해 보면 크게 반야중관, 법화천태, 정토, 미륵, 구사, 유식-인명 계통으로 나뉘볼 수 있다.

① 반야중관 계통(4종)

『반야심경소』(1권) 실, 『반야바라밀다심경찬』(1권) 存, 『인왕반야경소』(상하 3권) 存, 『금강반야경소』 실

② 법화천태 계통(1종)

『무량의경소』(3권) 存 - 최근 일본 발견

③ 정토 계통(2종)

『무량수경소』(3권) 실, 『아미타경소』(1권) 실

④ 미륵 계통(1종)

『미륵상생경약찬』(2권) 실

⑤ 구사 계통(3종)

『구사론석송초』(3권) 실, 『광백론소』(10권) 실, 『육십이견장』(1권) 실

⑥ 유식-인명 계통(12종)

『해심밀경소』(10권) 存, 『성유식론소』(상하 10권) 실, 輯逸本 存

『성유식론별장』(3권) 실, 『이십유식론소』(2권) 실, 『백법론소』(1권) 실,

『관소연연론소』(2권) 실, 『대인명론소』(2권) 실, 『인명정리문론소』(2권) 실,

『유가론소』(2권) 실, 『성유식론찬요』 실, 『성유식론응초』 실, 『성유식론광초』 실

원측의 전체 저술은 크게 6종의 계열로 나뉘볼 수 있다. 그의 저술들은 불교의 전 분야에 걸쳐 있지만 반야중관 계통 4종과 구사 계통 3종 이외에 특히 12종의 유식-인명 계통이 압도적으로 많다는 점을 알 수 있다. 그중에서도 『성유식론』에 관한 주석서는 5종이나 된다. 이것은 원측이 학문적 역정 중에서 『성유식론』을 얼마나 중요시했는가를 보여주는 대목이다. 또 대승불교의 두 축인 반야-유식 계통이 압도적으로 많은 것에서 인도 불교의 공유 논쟁(空有論爭)에 대해 깊은 관심을 지녔던 사실을 알 수 있게 한

다.<sup>14)</sup>

원측의 반야 계통과 유식 계통의 저서를 살펴보면, 그는 무상(無相)유식의 입장을 취하고 있음을 알 수 있다. 원측은 인식의 대상이 되는 마음속의 형상을 실재하지 않는 허위로 파악하고 그 허위의 근저에 있는 무상(진여)에 도달하고자 하는 무상유식학의 입장을 수용하고 있다. 이것은 받아들이는 것[인식 주체]과 받아들여지는 것[인식 대상]의 이원성이 있는 한 인간의 경험적인 인식은 꿈과 같이 허망한 것이라 여기고, 그 꿈으로부터 각성되는 초세간적인 인식을 얻는 것을 목적으로 하는 입장이다.

이처럼 오염된 인식의 종교적 전환을 강조하는 무상유식의 흐름은 수정과 같이 밝게 빛나는 마음을 강조하며, 진여(眞如) 내지 여래장(如來藏)을 중요시하는 자세로 나타나게 된다.<sup>15)</sup> 원측이 유식가이면서도 반야종관의 입장을 수용하는 무상유식의 입장을 취한 것은 바로 이러한 인식이 있었기 때문이다. 이들 중 현존 저술은 『성유식론소』(집일본), 『반야심경찬』, 『무량의경소』, 『해심밀경소』, 『인왕경소』<sup>16)</sup> 5종에 지나지 않는다. 이 때문에 원측사상의 재조명도 이들 저술들을 중심으로 진행해 볼 수밖에 없다.

## 2. 성립 연대 추정

원측의 현존 저술의 목록과 이들 저술들의 성립 연대는 선행 연구에 의해 어느 정도 알려져 있다.<sup>17)</sup> 많은 연구자에 의해 밝혀졌듯이 『송고승전』의 도청설은 규기의 제자 언

14) 고영섭, 앞의 글, 앞의 책, p.101.

15) 三枝充徳, 『세친의 삶과 사상』, 송인숙 역, 불교시대사, 1993, pp.250-253.

16) 『仁王經』에는 舊譯으로 ① 晋나라 秦時 원년(265)에 法護가 번역한 『인왕반야경』, ② 秦나라 弘始 3년(401)에 鳩摩羅什이 번역한 『호국인왕반야바라밀경』, ③ 梁나라 承聖 3년(554)에 眞諦가 번역한 『인왕반야경』이 있다. 新譯으로 ④ 唐나라 永泰 원년(765)에 不空이 왕명을 받고 다시 번역한 『인왕호국반야바라밀경』이 있다. 이들 4종 역본 가운데서 현존하는 것은 ②의 구마라집 역과 ④의 불공 역뿐이다. 원측이 주석한 『인왕경소』의 底本은 구역인 구마라집 번역본이다.

17) 楊廷福, 『玄奘年譜』, 중화서국, 1988.; 남무희, 『신라 원측의 유식사상 연구』, 민족사, 2009.; 이종철, 「원측의 저술순서의 성립연대」, 『한국학』 제176호, 한국학중앙연구원, 2024.8.

저리에서 날조된 견강부회(牽強附會)<sup>18)</sup>로 알려져 있다.<sup>19)</sup> 그는 현장의 요청을 받고 번역장에 참여한 이후 신역 경론의 주석을 펴내기 시작했다. 현장이 659년에 옥화사(현 興敎寺)에서 『성유식론』을 번역하자 원측은 이 논서에 대한 최초의 주석인 『성유식론소』를 662년-664년에 펴냈다.<sup>20)</sup> 「원측전」에 의하면 이때까지 현장은 생존하고 있었다.<sup>21)</sup>

원측의 『반야바라밀다심경찬』(반야심경찬으로 약칭)은 그가 종남산 운제사에서 8년간 은거하고 있던 시절에 지은 것으로 보인다. 이미 구마라집의 반야심경이 널리 알려져 있었지만 인도를 다녀온 현장이 649년에 취미궁에서 『반야심경』을 다시 번역하였다. 그

18) 湯用彤, 『隋唐佛教史考』, 중화서국, 1982-1931년, 鉛印本, p.151. 탕용동은 첫째, 인명론 곧 『人明入正理論』과 『因明正理門論』은 각각 647년과 649년에 번역이 완성되므로 불교 논리학에 대한 지식이 窺基만의 전유물이 결코 될 수는 없다. 둘째, 유식사상은 玄奘이 당시 사상계에 널리 알리고자 애썼으며 심지어 647년에는 현장이 당 태종에게 『유가사지론』 대의를 강연하기까지 하였으므로 이를 규기에게만 祕傳한다고 하는 말은 가소로운 낭설이다. 셋째, 당나라 때 沈玄明의 「成唯識論後序」에서는 『성유식론』의 습糅과정을 언급하면서 원측의 ‘도청’에 관한 그 어떤 언급도 없고, 게다가 「成唯識論後序」에 현장이 『성유식론』을 번역한 뒤 규기가 『성유식론』의 綱領과 品題를 정하고 義疏를 지었다는 기술이 있는 것을 보면, 『성유식론』에 대한 최초의 소를 지은 자는 원측이 아니라 규기일 가능성도 있다며 이상의 세 가지 논거를 들어 도청설을 牽強附會로 비판하고 있다.

19) 陳景富, 『中韓佛教關係一千年』, 종교문화출판사, 1999, p.208. 진경부 또한 첫째 『유가사지론』은 弘福寺에서 646~648년에 걸쳐 번역이 이루어지는데, 이때는 西明寺가 낙성되는 658년보다 10년 이전의 일이다. 둘째, 『성유식론』은 659년 윤10월 옥화사(현 興敎寺)에서 번역이 이루어지고, 이때 원측은 장안의 서명사에 거주하고 있었는데, 당시 坊主에 있던 옥화사는 장안에서 이삼 백리 먼 곳이라 당일 내 도청이 가능한 거리가 아니다. 셋째, 현장은 『유가사지론』을 『성유식론』보다 10년 이전에 번역했는데, 『송고승전』의 기술은 이 순서마저 거꾸로 하고 있으니 날조한 흔적이 분명하다고 하였다. 이어 그는 『송고승전』의 도청설이 자은학계의 승려들 곧 규기의 제자 언저리에서 만들어낸 말이며, 그 목적은 慈恩學系가 현장 유식사상의 正系이며 원측의 西明學系는 비정통적인 傍系에 지나지 않는다는 점을 강조하기 위한 것이었다고 하였다.

20) 沈玄明, 「成唯識論後序」, “현장이 『성유식론』을 번역하자 규기가 『성유식론』의 綱領과 品題를 정하고 義疏를 지었다.” 이에 근거하면 「원측전」에서 혜소-지주 이래의 제자들이 원측이 먼저 『성유식론』을 주석해 강론하자 “규기는 원측이 사람들의 마음을 빼앗는 것을 보고 찌뎅지 아니했지만[基慊其有奪人之心] 마침내 원측의 강연을 양해하였다[遂讓測講訓]”든가, “현장이 『유가사지론』을 강연할 때[奘講瑜伽] 다시 이전처럼 흠쳐 듣고는 주석서를 짓고 강연하였는데[還同前盜聽受之] 또한 규기보다 늦지 않았다”[而亦不後基也]는 기록을 재고해 볼 수 있게 한다.

21) 「원측전」에 의하면 원측의 『瑜伽師地論疏』 또한 현장이 살아있을 때 간행한 것임을 알 수 있다.

결과 구마라집의 번역본을 제치고 현장의 재역본이 지식사회에 널리 애독되기 시작하였다. 이에 원측은 현장의 『반야심경』에 대한 주석작업에 착수하였다.

원측의 『반야심경찬』에는 저자인 원측의 이름 앞에 ‘사문’(沙門)이란 칭호만 붙어있을 뿐 다른 저술에 ‘서명사 사문’이란 칭호가 붙어있는 것과는 매우 다르다. 이러한 차이는 『반야심경찬』이 종남산에 은거하던 시절에 쓰여졌다는 방증이다. 또 원측은 칙명에 따라 역경관에 들어가 중요한 역경 작업을 수행했기 때문에 후기의 저작에는 이 당시 번역한 경론이 거의 예외가 없이 인용되었지만 『반야심경찬』에는 후기의 역경 텍스트들이 전혀 거론되지 않는다는 면에서 이 저술은 종남산 은거 기간에 지어졌을 것<sup>22)</sup>으로 추정한다. 앞뒤 맥락을 고려하면 공감할 수 있는 추정이라 할 수 있다.

여기에 더하여 지금 전해지는 현장역 반야심경의 원문의 “조견오온개공”(照見五蘊皆空)과 “수상행식역부여시”(受想行識亦復如是)와 달리 원측은 『반야심경찬』에서 현장의 또 다른 번역 판본의 “조견오온개공‘등’(等)”과 “수상행식‘등’(等)역부여시”를 소개하면서 ‘등’(等)이 붙어있는 편이 범본과 대조해 볼 때 바른 번역 판본이라고 판단을 내린다. 현존하는 『반야심경』의 번역본 중 ‘오온’ 뒤와 ‘수상행식’ 뒤에 “등”이 붙어있는 번역본은 의정(義淨, 635~713)의 이름으로 전해지는 판본밖에 없고, 의정이 역경 작업에 참여하는 것은 25년간의 인도 유학을 마치고 돌아온 뒤 695년 5월부터 『신화엄경』(80권본)의 역경 작업에 원측과 함께 참여하면서부터이다.<sup>23)</sup>

그런데 규기의 저술 중 『반야바라밀다심경유찬』(반야심경유찬으로 약칭)에는 주석의 저본이 되는 현장역 『반야심경』에 “등”이 들어가 있다. 따라서 원측이 언급한 “등”이 붙어있는 ‘제2의 현장 번역본’은 규기가 사용했던 저본이었을 것이고, 원측은 규기의 『반야심경유찬』을 읽고 ‘제2의 현장 번역본’의 존재를 알았을 것으로 보인다. 더 나아가 규기가 저본으로 사용했던 ‘제2의 현장 번역본’은 이후 의정의 이름에 가탁되어 전해졌을 것이다.<sup>24)</sup> 이것도 타당한 추정으로 보인다.

22) 남무희, 앞의 책, pp.118-119.

23) 이종철, 앞의 글, 앞의 책, p.10.

24) 이종철, 앞의 글, 앞의 책, p.11.

또 현장역 『반야심경』 원문은 “원리전도몽상”(遠離轉倒夢想)으로 되어 있어 ‘원리’와 ‘전도몽상’ 사이에 “일체”(一切)가 없다. “원리일체(一切)전도몽상”으로 나와 있는 판본은 규기의 『반야심경유찬』 뿐이다. 따라서 이 경우에도 원측이 인용한 ‘유본’(有本)은 규기의 『반야심경유찬』을 가리키는 것이 틀림없으며, 원측의 『반야심경찬』은 규기의 『반야심경유찬』 이후에 쓰여진 저술임이 분명하다. 그렇다면 유식사상의 입문서 성격이 강한 규기의 『반야심경유찬』은 두 차례 오대산을 오갈 무렵인 675년경에 저술된 것으로 보고, 원측의 『반야심경찬』은 676년에서 679년 사이에 저술된 것으로 볼 수 있을 것이다.<sup>25)</sup> 이러한 추리는 어느 정도 타당한 것으로 보인다.

원측의 『무량의경소』는 근래에 일본의 사찰에서 발견되어 2018년에 영인본이 동국대 출판부에서 출판되었다. 『무량의경소』에는 북위 시대의 역경가인 보리류지(菩提流志)의 이름이 보리류지(菩提留志)로 표기되어 있다. “사문 보리류지의 본명은 달마유지(達摩流志)이며 당나라말로 법희(法希)이다. 측천무후가 고쳐서 보리류지라 했는데 당나라 말로는 각애(覺愛)이다. 남인도 사람으로 바라문 종성이고 성씨는 가섭이었다.”<sup>26)</sup> 측천무후는 북위(北魏) 때의 역경가 보리류지가 낙양에서 훌륭한 역경사업을 완수한 것처럼, 달마류지(達磨流支)가 새롭게 도읍한 대주(大周)의 수도 낙양(洛陽)에서 자신을 보좌하며 역경 사업에 혁혁한 공을 세워주기를 바라며 그의 이름을 보리류지(菩提留志)로 달리 표기하였을 것으로 짐작된다.

또 현장을 ‘대당삼장’(大唐三藏, 혹은 三藏)으로 존호를 쓰고 있음에 견주어 원측의 최만년작<sup>27)</sup>인 『인왕경소』에서는 현장을 ‘자은삼장’(慈恩三藏)이라 쓰고 있다. 『인왕경소』에서 ‘대당’을 쓰지 않고 ‘자은삼장’이라고 쓴 것은 690년 9월 측천무후가 대주(大周)를 건국한 뒤에 이 저술을 지었기 때문이다. 나아가 『무량의경소』(2018)에 있는 “해심밀경[記卷]”이란 표기에서 협주(夾註)의 ‘기’(記)는 『해심밀경소』를 일컫는다. 원측은 유식의 소

25) 이종철, 앞의 글, 앞의 책, p.11.

26) 唐 智昇, 『開元釋教錄』, 730년, (『대정장』 제55책), “沙門菩提流志, 本名達磨流支, 唐言法希. 天后改爲菩提流志, 唐云覺愛. 南印度人, 婆羅門種, 姓迦葉氏.”

27) 吉田道興, 「西明寺圓測の教學」, 『印度學佛教學研究』 25-1, 인도학불교학회, 1976, p.268.

의경전인 『해심밀경』에 대한 주석인 『해심밀경소』를 쓰고자 기획하고 있었지만, 아직 쓰지 못한 상태인지라 정확하게 몇 권인지를 명기하지 못한 채 남겨둔 것이라는 저술 상황을 짐작하게 한다.<sup>28)</sup> 이러한 짐작은 일리 있는 것이라고 할 수 있다.

그 외 특이사항으로 지적할 수 있는 것은 『무량의경소』에는 지바하라(日照, 614~688)가 번역한 텍스트를 인용한 흔적이 없다는 점이다. 이와 달리 『해심밀경소』에는 지바하라가 685년 번역장에서 마지막으로 번역한 『대승광오론』이 인용된다. 이러한 정황을 종합해 보면 『무량의경소』는 686(74세)에서 687(75세) 사이에 장안에서 완성되었을 개연성이 높다.<sup>29)</sup> 이러한 선행연구의 세 가지 특징을 통해 『무량의경소』의 저술연대를 추정해 볼 수 있게 된다.

원측의 대표작으로 알려진 『해심밀경소』는 681년 이후 690년 이전으로 보거나<sup>30)</sup> 684년 9월 6일에 측천무후가 ‘동도’(東都, 낙양)를 신도(神都)로 개명한 것을 근거로 684년으로 보기도 한다.<sup>31)</sup> 690년 9월 9일에 측천무후가 혁명을 일으켜 주(周)를 세우고 도읍을 낙양으로 옮긴 이후에 지은 것으로 추정되고 있다. 이후 원측의 저술에서 현장에 대한 칭호가 ‘대당삼장’(三藏)에서 ‘자은삼장’으로 바뀐다는 점을 고려해서다. 그리고 『해심밀경소』에는 지바하라 삼장이 마지막으로 번역한 『대승광오론』이 인용될 뿐만 아니라 우전삼장 즉 689년~691년간 낙양에서 역경 작업을 한 제운반야(提雲般若, 天智, ?~692)를 언급하고 있다.

제운반야가 689년에 위국동사(魏國東寺)에서 처음으로 번역한 것은 자신이 우전(于闐)에서 가져온 텍스트 중의 하나인 『대방광불화엄경부사의불경계분』(大方廣佛華嚴經不思議佛境界分)이다. 이후 우전국 출신의 실차난타는 이것을 다시 번역해서 『부사의경계경』(不思議境界經)을 펴냈다. 이렇게 본다면 원측의 『해심밀경소』는 689년(77세)에서 690년(78세) 9월 사이에 저술된 것<sup>32)</sup>으로 볼 수 있을 것 같다.

28) 이종철, 앞의 글, 앞의 책, p.14.

29) 이종철, 앞의 글, 앞의 책, p.15.

30) 남무희, 앞의 책, p.120.

31) 조경철, 「원측의 승의제에 대한 이해와 동아시아 여왕시대의 성불론」, 『원측 해심밀경소의 승제제상품 연구』, 한국학중앙연구원출판부, 2013, p.168.

요시다는 원측의 『인왕호국반야바라밀경소』(이하 인왕경소로 약칭)에 실차난타(喜學, 652~720) 삼장이 번역한 『신역화엄』(80권본)이 인용되어 있다는 사실에 주목하여 『인왕경소』를 원측의 최만년의 저술<sup>32)</sup>이라고 주장하였다. 또 남무희는 원측의 『인왕경소』의 저술연대를 1차 번역이 완료된 695년 이후, 입적하게 되는 696년 7월 이전으로 설정<sup>34)</sup>하고 있다. 이 저술은 원측이 『신역화엄』을 번역하던 불수기사에 머무르면서 완수한 저술이다.

원측은 『인왕경소』의 “시시(至)육종진동”(是時(至)六種震動)에 대한 주석 부분에서 『신역화엄』을 인용하고 있다. 그는 육종진동의 예로 “진(震), 동(動), 용(涌), 운(運), 후(吼), 격(擊)”을 들고 있다. 이 부분은 현존 『신역화엄』의 번역어와는 다르지만 「여래출현품」의 다음 구절과 부합한다. 원측의 『인왕경소』의 “진(震), 동(動), 용(涌), 운(運), 후(吼), 격(擊)”은 『화엄경』 현존본에는 “동(動), 기(起), 용(涌), 진(震), 후(吼), 격(擊)”으로 바뀌어 있다.

이렇게 볼 때 원측이 『인왕경소』에서 인용한 부분은 아마도 695년에 이루어진 1차 『화엄경』 번역임을 알 수 있다. 그가 불수기사에서 『신역화엄』을 강연하고 번역하다[講譯]가 입적하였다는 「불사리탐명」의 기록 또한 695년의 1차 번역을 일컫는 것임을 알 수 있다. 원측의 『인왕경소』에서 현장을 ‘대당삼장’이 아니라 ‘자은삼장’으로 언급한 점, 693년에 낙양 천궁사에서 『수구즉득대자재다라니경』(隨求即得大自在陀羅尼經)을 번역하고 그해 7월 불수기사에서 『불공견색다라니자재왕주경』(不空羂索陀羅尼自在王呪經)을 번역한 아르진나(阿彌眞那) 즉 보사유(寶思惟)삼장을 언급한 점, ‘해심밀경제일권기’(解深密經第一卷記), ‘광여심밀기’(廣如深密記), ‘약광분별여심밀기’(若廣分別如深密記) 등과 같이 『해심밀경소』를 언급한 점, 의정이 695년 5월에 『신역화엄』의 결정판 작업에 합류한다는 점 등으로 보아 『인왕경소』는 695년 5월 이후 696년 7월 이전 불수기사에서 저술되었다고 확정할 수 있을 것<sup>35)</sup>이다. 이러한 추론은 타당한 것으로 판단된다.

32) 이종철, 앞의 글, 앞의 책, p.15.

33) 吉田道興, 앞의 글, 앞의 책, p.268.

34) 남무희, 앞의 책, p.124.

이렇게 본다면 원측의 현존 저술은 『성유식론소』, 『반야심경찬』, 『무량의경소』, 『해심밀경소』, 『인왕경소』의 순으로 지어졌음을 알 수 있다. 물론 이들 저술 사이에는 다른 저술들도 지어졌음을 알 수 있다. 앞에서 언급한 『송고승전』 「원측전」 인용의 『유가사지론소』는 『성유식론소』에 앞서 지은 것으로 추정된다. 여기에서는 원측의 최만년작인 『인왕경소』를 중심으로 그의 사상을 재조명해 보고자 한다. 이 저술에는 그의 만년의 사상이 집중되어 있기 때문이다.

### III. 원측 『인왕경소』의 교체와 종지

#### 1. 능전의 교체 - 언어적 수단

원측은 예로부터 위경으로 전해지는 『인왕경』과 8부 반야경설에 대해 비판적으로 검토하였다. 그는 이 경전이 반야부에 속함에도 불구하고 『대반야경』 600권 4처 16회의 설법 안에 포함되지 않는다는 점과 이 경전의 범본을 찾을 수 없다는 점을 지적하였다. 원측은 이 경전이 여래가 설하기 전에 ‘성도 후 29년간 『마하반야경』, 『금강반야경』, 『천왕문반야경』, 『광찬반야경』 등 4부를 설했다’는 『인왕경』 경문 자체에 기록된 모순점을 지적하였다.

원측은 진제(眞諦, 499~569) 삼장이 제시한 것처럼 앞서 말한 『인왕경』 경문에 의거해 볼 때 본래 5부 반야일 수도 있다고 하였다. 그는 일조(日照, Divākara, 613~687) 삼장과 우전(于闐, Śikṣānanda, 652~710) 삼장에게 직접 물어보았더니 ‘서방에서 8부의 이름을 들어 본 적이 없다’고 하였고, 자은(慈恩, 602~664) 삼장은 ‘서방에서는 8부로 한정하지 않았다’는 전거를 들면서 8부 반야의 체제에 대해 설부르게 단정하지 않고 유연한 해석의 길<sup>36)</sup>을 제시한다.

---

35) 이종철, 앞의 글, 앞의 책, p.18.

그리하여 원측은 “우선 이 경도 『대반야경』 4처 16회의 순서에 따라 설해진 것이므로 이 경을 설하기 전에 ‘성도 후 2937)년간 『마하반야경』, 『금강반야경』, 『천왕문반야경』, 『광찬반야경』 등 부를 설했다’고 했던 문구를 ‘성도 후 29년간 『마하반야경』, 『금강반야경』, 『천왕문반야경』, 『광찬반야경』 등 부와 나머지 부를 설했다’고 했어야 한다. 그런데 역자의 실수로 단지 4부의 이름만 나열했을 수도 있다. 또 4처 16회의 설법은 부처님이 근기에 맞춰 설한 것이어서 그중에 이질적인 내용은 『대반야경』 안에 포함시키지 않을 수도 있다”<sup>38)</sup>고 보았다. 이 지점에서 우리는 대승경전에 대해 절대적 믿음을 지니고 있었던 원측 등 옛 주석가들의 연구 방법과 학문 태도를 살펴볼 수 있다.<sup>39)</sup>

구마라집 삼장이 번역한 『인왕호국반야바라밀다경』(이하 ‘仁王般若經’으로 약칭)에 대해 진제 삼장은 『인왕반야경소』(이하 ‘本記’로 약칭)를 지었다. 하지만 진제의 주석서는 원본이 오래 전에 유실되어 전해지지 않았다. 길장의 『인왕반야경소』, 원측의 『인왕경소』, 천태 지의가 설하고 관정이 기록한 『인왕호국반야경소』 등 세 종류는 모두 구마라집역을 저본으로 해서 지은 것이다.

길장과 원측과 관정 기록의 3종소에서는 모두 진제의 『본기』를 참고로 했다고 적고 있다. 그렇다면 당시에 진제의 『본기』는 『인왕경』 해석에 일정한 길라잡이 역할을 한 것은 분명해 보인다. 원측은 진제 삼장의 『본기』와 자은(현장) 삼장의 해석을 직접 대조해 가며 그 견해를 낱낱이 검토하고 있다. 그는 대개 본기의 해석을 먼저 소개한 뒤 ‘지금의 해석’[今解]이라는 문구와 함께 자신의 견해를 기술하고 있다.

36) 백진순, 「원측의 『인왕경소』 해제」, 『한글본 한국불교전서 신라1: 인왕경소』, 동국대출판부, 2010, p.11.

37) 天台 智者(538~597)의 교판에서는 세존이 『반야경』을 21년 혹은 22년간 설하였다고 하였다.

38) 백진순, 「원측의 『인왕경소』 해제」, p.12.

39) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, 19상). 이 경전의 판본과 번역에는 다음과 같은 4종이 있었다. ① 晋나라 秦始 원년(265)에 竺法護가 번역한 『仁王般若經』, ② 秦나라 弘始 3년(401)에 鳩摩羅什이 번역한 『仁王護國般若波羅蜜經』, ③ 梁나라 承聖 3년(554)에 眞諦가 번역한 『仁王般若經』 등 3종의 舊譯이 있다. 이외에 ④ 唐나라 永泰 원년(765)에 不空이 왕명을 받고 다시 번역한 新譯 『仁王護國般若波羅蜜多經』이 있다. 이들 4종 중 鳩摩羅什 번역과 不空 번역만이 전해지고 있다.

원측은 위의 3종소에서 『본기』를 인용하면서 그것을 ① 정의(正義)로서 계승하거나, ② 부정의(不正義)로 비판하거나, ③ 단순히 소개하는 형식을 취하고 있다. 주목되는 것은 뒤의 두 경우인 부정의로 비판하거나 단순히 소개하는 대목이 앞의 처음 경우보다 현저히 많다는 점이다. 원측은 이를 통해 신구 유식을 비판적으로 종합하고자 했던 자신의 의도를 잘 보여주고 있다.

원측은 『인왕경』을 해석하면서 네 문으로 분별하고 있다. 첫째는 경을 설한 뜻을 밝히고 경의 제목을 해석한다[說經之意及釋題目]. 둘째는 소전의 종지와 능전의 교체를 설명한다[辨所詮宗能詮教體]. 셋째는 교의 근거와 교화되는 유정을 나타낸다[顯教所依所爲有情]. 넷째는 번역시대를 밝히고 경문을 따라가며 해석한다[翻譯時代依文正釋].<sup>40)</sup> 여기에서는 둘째의 소전의 종지와 능전의 교체를 중심으로 원측의 『인왕경소』를 살펴보고자 한다.

원측은 먼저 능전의 교체를 밝힌 뒤 뒤에 소전의 종지를 펼친다. 그는 불교사상사에서 강력한 존재였던 살바다종(설일체유부), 경부종(경량부), 용맹종(중관학), 미륵종(유가학)의 네 개의 주요 학설을 소개하면서 자신의 회통적 사유를 보여주고 있다. 살바다종의 학설은 『대비바사론』, 『구사론』, 『순정리론』 등에서, 경부종의 학설은 『성실론』에서 인용한다. 용맹종의 학설은 『대지도론』에서, 미륵종의 학설은 『유가사지론』, 『현양성교론』, 『집론』, 『잡집론』, 『변중변론』(『중변분별론』의 이역본), 5종 『섭론』, 『성유식론』, 『광백론석론』에서 주로 인용한다.

또 원측은 이들 네 개의 학설이 의거하는 논서 이외에 학파를 떠나 해석의 다양성과 타당성이 요청될 때는 대소승의 주요 경론들이나 당시 유행하던 문헌에서 유실된 경론의 문장을 재인용하기도 한다. 이 때에 그가 자주 인용하는 대표적 경론은 『해심밀경』, 『보살영락본업경』, 『불지경론』 등이다.<sup>41)</sup> 이들은 모두 대승의 경론들이다.

원측은 『인왕경』의 8품 구조를 크게 교기인연분(教起因緣分, 서품/證信序, 發起序), 성

40) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, 15중).

41) 백진순, 「원측의 『인왕경소』 해제」, p.16.

교소설분(聖敎所說分, 관공품, 교화품, 이제품/內護, 호국품/外護, 산화품/散華供養), 의교봉행분(依敎奉行分, 수지품/勸學(受持)流通, 촉루품/咐囑流通)으로 삼분한다. 그는 교기인연분에서는 ‘종체’(宗體), 성교소설분에서는 ‘이호’(二護), 의교봉행분에서는 ‘유통’(流通)에 대해 해설하고 있다.

원측은 이러한 구조와 내용을 중심으로 해석해 가면서 불교사상사에서 또렷한 자취를 남긴 소승의 살바다종과 경부종, 대승의 용맹종과 미륵종의 다양한 해석들을 총망라하여 교리와 개념들에 함축된 의미와 쟁점들을 낱낱이 분석하고 있다. 그는 자신이 재구성한 질문에 대한 해답과 함께 여러 경론을 원용하여 경증과 논증을 덧붙이면서 자신의 회통적 사유를 제시하고 있다.

원측은 불교의 본질인 교체에 대해 살바다종의 『비담구사』와 구역 『비바사론』에서는 첫째, ‘음성(音聲)을 교체’라고 설하고, 둘째, ‘명구문(名句文<sup>42)</sup>)을 교체’라고 설한다고 제시한다. 이어 그는 신역 『구사론』 제1권과 『순정리론』 제3권의 “석가모니께서 설하신 법온은/ 그 수가 8만 송이 있으니/ 그 체는 말[語]이나 명(名)이고/ 이는 색온이나 행온에 포함되네”<sup>43)</sup>라는 계송을 인용한 뒤 논의를 시작한다.

어떤 이는 다음과 같이 말한다. “부처님의 가르침은 말을 자성으로 삼는다, 그분이 설하신 법온은 모두 색온에 속하니, 말은 음성을 자성으로 삼기 때문이다.”<sup>44)</sup> 이 주장은 말씀의 본질이 음성이며 이것은 색법이므로 오온 중에서 색온에 포함된다고 본 것이다.

어떤 이는 다음과 같이 말한다. “부처님의 가르침은 ‘명’을 자성으로 삼는다. 그분이 설하신 법온은 모두 행온에 속하니, 명은 불상응행법을 자성으로 삼기 때문이다.”<sup>45)</sup> 이 주장은 말씀의 본질이 명구문이고 이것은 색법도 심법도 아니 불상응행법이므로 오온 중에서 행온에 포함된다고 본 것이다.

42) ‘文’은 최소의 음운적 단위인 音素이다. 이 음소가 모여 하나의 의미를 가질 때 그것은 ‘名’(이름, 단어)이 된다. 이 ‘名’(이름/단어)을 쪼개면 音素가 되고, 조합하면 文句가 되기 때문에 ‘명이 구와 문을 포괄한다’고 하는 것이다.

43) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, 15하).

44) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, 16상).

45) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, 16상).

질문 : 말씀(語)이란 교(教)의 다른 이름이니 교가 바로 말씀임을 인정하지만, 명과 교는 체가 다른데 교가 어째서 명이겠는가?

대답 : 그것은 이렇게 해석할 수 있다. 반드시 명이 있어야만 이를 ‘교’라고 한다. 그러므로 부처님 가르침(佛敎)의 본질은 바로 명이다. 그 이유는 무엇인가? 의미를 여실하게 나타내기(詮) 때문에 ‘부처님의 가르침’이라 하는데, 명이 의미를 나타낼 수 있으므로 교가 바로 명이다. 그러므로 부처님 가르침은 결정코 명을 교체로 삼는다. 명을 먼저 쓴 것은 그것이 구(句)와 문(文)을 포괄하기 때문이다.<sup>46)</sup> 명은 최소의 음운적 단위인 음소이므로 이 음소 자체는 아무것도 나타내지 못한다. 그러나 이 음소가 모이면 문구가 되기 때문에 명이 구와 문을 포괄한다고 한 것이다. 원측은 중현의 『순정리론』 제3권을 인용하여 논증하고 있다.<sup>47)</sup>

원측은 『현종론』 제3권의 설도 『순정리론』과 동일하다며 자신의 ‘해설’[解]에서 “중생들을 기쁘게 하는 데는 음성(音聲)이 뛰어나고, 법을 나타내는 데는 명·구·문(名·句·文)이 강력하기 때문이다. 따라서 대응되는 경우마다 각기 근거가 있음을 알 수 있다며 여기에 따르면 두 가지 설이 모두 정의(正義)다”<sup>48)</sup>라고 하였다. 이러한 부분도 두 가지 설 모두를 회통하는 모습을 보여주고 대목이다.

다시 그는 가습미라국(迦濕彌羅國) 가니색가(迦膩色迦) 왕 통치 시절에 오백 아라한이 결집하여 『발지론』(發智論)을 평석한 『대비바사론』 제126권에서 두 가지 설을 모두 진술하는 부분을 원용한다. 여기에서 비바사 4대 논사인 ‘평가정의’(評家正義, 法敎, 妙音, 世友, 覺天)는 ‘음성을 교체로 삼는다’며 부처님의 가르침은 어업과 명구문 중 어떤 것을 체로 삼는지 논의를 전개한다.

질문 : 이와 같은 부처님 가르침은 어떤 것을 체로 삼는가? 어업인가, 아니면 명구문인가?

대답 : ‘어업을 교체로 삼는다’고 해야 할 것이다.

질문 : 그렇다면 그 뒤에 설해진 『발지론』의 문답과 어떻게 회통시키겠는가? 예를 들어 “부처님 가르침이란 어떤 법을 일컫는가? 답하자면, 명구문들이 차례로 향렬(行列)하고 차례

46) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, 16상).

47) 衆賢, 『順正理論』 권3(『대정장』 제29책, 346하).

48) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, 16상).

로 안포(安布)되고 차례로 건립(建立)된 것이다”라고 설하였다.

대답 : 뒤에 나오는 『발지론』의 본문은 부처님 가르침의 작용[用]을 나타내려는 것이지, 부처님 가르침의 자체(自體)를 보여주고자 했던 것은 아니다. 즉 차례로 항렬하고 안포되며 건립되는 명구문들이란 부처님 가르침의 작용을 말한다.

어떤 이는 ‘부처님 가르침은 명구문을 체로 삼는다’고 한다.

질문 : 그렇다면 이 『발지론』의 본문에서 설한 것과는 어떻게 회통시킬 수 있는가? 예를 들어 “부처님 가르침이란 어떤 것인가? 답하자면, 부처님의 어언(語言)· 창사(唱詞)· 평론(評論)· 어음(語音)· 어로(語路)· 어업(語業)· 어표(語表)를 부처님 가르침이라고 일컫는다”라고 설하였다.

대답 : ‘전전하는 인[展轉因]에 의거해야 이렇게 설한 것이다. 마치 대대로 자손들이 연속적으로 생겨나는 법과 같으니, 말하자면 말이 명을 일으키고 명이 의미를 나타낼 수 있는 것이다. 평가들은 다음과 같이 해석한다. “이와 같이 설하는 자들은 어업을 교체로 여긴다. 부처님이 마음속으로 설하려 했던 것을 다른 이가 들은 것이기 때문이다.” 이처럼 원측은 『대비바사론』 126권 이하의 문답들에서 발취하여 부처님의 가르침 즉 교체를 어언· 창사· 평론· 어음· 어로· 어업· 어표를 통해 논증하고 있다.<sup>49)</sup>

자세한 것은 그 논에서 설한 것과 같다.

질문 : 『순정리론』은 평가정의에 의거한 것이 아니겠는가?

대답 : 『순정리론』 논사의 뜻은 더 우수한 이치를 정의로 삼으려는 것이다. 따라서 별도로 이치를 내서 명구문을 정의로 삼은 것이다.

해설 : 또한 중현은 두 학파의 문답을 구체적으로 진술한 것이지 자기가 우열을 판정한 것은 아닐 수도 있다. 그러므로 평가정의와 어긋나는 것은 아니다.<sup>50)</sup>

세친이 살바다종에 몰래 숨어들어가 들어가 가다연니자(迦多衍尼子)가 지은 『아비달마 발지론』(阿毗達磨發智論, 20권)을 오백 아라한이 평석하여 편찬한 『대비바사론』(200권)을 배운 뒤에 이 논서의 핵심을 요약한 『구사론』(30권)을 짓자 중현은 이것을 12년간 연구한 뒤 『순정리론』(80권)을 지어 그를 반박하였다.

49) 오백 아라한(法救· 妙音· 世友· 覺天), 『大毘婆沙論』 권126(『대정장』 제29책, 659상).

50) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, 16중).

당시 중현은 법구·묘음·세우·각천 등 종래 4대 비바사 논사의 평가정의를 반드시 따르지 않고 논리적으로 우수한 것을 취하여 정의로 삼았다[理長爲宗]. 원측은 이 부분은 종파와 상관없이 도리가 우수한 것을 취하여 논지를 세우는 중현이 두 학파의 문답을 구체적으로 진술한 것으로 보고 그를 지지하면서 법구·묘음·세우·각천 등의 4대 비바사 논사의 평가정의와 어긋나지 않는다고 회통하고 있다.

또 원측은 경부(經部)에 의하면 ‘음성이 교체다’라며 세 논사의 설을 제시한다. 첫째는 12처 중에 성처(聲處)를 자성으로 삼는다고 하니, 음성을 떠나서는 별도로 명(名)·구(句)·자(字)가 없기 때문이다. 둘째는 법처(法處) 소속의 ‘상속하는 가짜소리’(명구문)를 자성으로 삼으니, 그것은 오직 의식의 대상이기 때문이다. 셋째는 가짜 소리와 실재 소리 두 가지를 모두 교체로 삼는다고 하니, 앞에서 말한 두 가지 의미 때문이다.<sup>51)</sup>

여기서 법처 소속의 가짜 소리는 명구문을 일컫는다. 경부종에서는 음성만이 실재이고 명구문은 그 위에 가립된 것일 뿐 별도의 실재성을 갖지 않는다고 보기 때문이다. 이들은 명구문은 가립된 것으로서 심과도 색과도 상응하지 않는 불상응법이므로 ‘법처’에 소속된다고 보았다. 이 때문에 원측은 경부의 세 논사의 주장을 각기 ‘음성을 떠나서는 단어[字, 名]와 구절[句]과 음소[文]가 없기 때문’이며, ‘음성은 귀로 인식하지만 명구문은 오직 의식으로 인식되며’, 이들 ‘앞의 두 가지 의미 때문에 가짜 소리 실재 소리 모두 교체로 삼는다’며 회통하고 있다.

원측은 대승에 의하면 여러 교설이 다르다. 그는 먼저 ‘오직 음성이 교체’라는 경증을 “부처님은 일음으로 법을 설하시지만 중생들은 부류마다 제각각 이해한다”는 『유마경』과 “여래께서 한 마디의 설법 중에서 한량없는 경전을 설하신다”는 『대계경』을 예시로 든다. 이어 ‘명구문만을 교체로 삼는다’는 논증을 “명구문이 음성과 다르지 않다면 범무애와 사무애의 경계는 구별되지 않을 것이다”는 『성유식론』으로, ‘음성과 명구문을 합해서 자성으로 삼는다’는 경증을 “혹은 음성과 언어와 문자로 불사를 짓는다”는 “『설무구칭경』을 예로 든다.

51) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, p.16중).

다시 ‘능전과 소전을 합해서 교체라고 설한다’는 논증을 “계경의 체는 대략 두 종류가 있으니, 첫째는 문이고 둘째는 의다. 문은 소의이고 의는 능의다. 이와 같은 두 종류를 ‘알아야 할 모든 경계’라고 총칭하였다”는 미륵의 『유가사지론』 제81권을 논증으로 든다. 원측은 이 논서의 핵심을 요약한 무착의 『현양성교론』(20권)도 동일하게 설한다고 덧붙인다.

이처럼 원측은 음성 교체설을 주장하는 반야계 경전(유마경, 대계경)과 명구문 교체설을 주장하는 유가계 논서(성유식론), 음성과 명구문 모두 자성으로 삼는 경전(설무구칭경), 능전과 소전을 합해서 교체라고 설하는 유가계 논서(유가사지론, 현양성교론)의 주장을 제시한다. 그런 뒤에 이와 같이 여러 교설이 다른 까닭에 현장 삼장이 “실제로는 명구문들, 음성, 그리고 문·의(文義)를 모두 합해서 교체로 삼는 것이다. 그런데 여러 성스런 가르침들은 각기 하나의 의미에 의거한 것이므로 서로 어긋나는 것은 아니다. 그 이유는 무엇인가?”<sup>52)</sup>라고 말한 구절을 원측은 인용한다.

현장 삼장이 “실제로는 명·구·문들, 음성, 그리고 문(文, 所依)·의(義, 能依)를 모두 합해서 교체로 삼는 것이다”라며 ①가짜(명구문)를 실재(음성)에 귀속시키는 경우[以假從實], ②체를 용에 따르게 하는 경우[以體從用], ③가짜와 실재가 서로 의지한다는 점[二所依故], ④이해가 완결되기 위해서는 문·의가 필수적이므로[生解究竟必由文義] 모든 설들이 서로 위배되는 것이 아니다<sup>53)</sup>고 말한 부분을 들어 회통한다.

마지막으로 원측은 『인왕경』의 문장에 의거해 첫째, 범수로 나타내는 문[法數門]에서는 명구문과 음성의 네 가지 법을 교체로 삼는다며 뒤에 나오는 경문에서 “이 경의 명·미·구(名味句<sup>54)</sup>)는 … 중략 … 천 부처님, 만 부처님이 설하신 명·미·구(名味句)라고 하였고, 또 그 뒤의 경문에서는 “이 명·미·구(名味句)라는 음성과(音聲果)의 문자로 된 글귀<sup>55)</sup>는 일체가 여여하다”<sup>56)</sup>고 하였다. 둘째, 진실에 귀결시킨 문[歸眞門]에서는 진여

52) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, 16하).

53) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, 16하).

54) 名味句는 名句文의 舊譯이다. 여기에서 ‘味’는 ‘文’을 의미한다. ‘문’은 단어[名]와 구절[句]이 의지하는 최소한의 음운적 단위인 ‘음소’ 즉 ‘음절’을 일컫는다.

55) 圓測, 『仁王經疏』, 「二諦品」(『한불전』 제1책, 88상). 이 부분에 원측의 해석이 자세히 나온다.

를 교체로 삼는다고 한다며 뒤에 나오는 경문에서는 “법본(法本)도 여여하고 중송(重頌)도 여여하여 [중간 생략] 논의도 여여하다”<sup>57)</sup>라고 하였다. 자세하게 분별하면 『해심밀경』 제1권의 기(記)와 같다<sup>58)</sup>며 그의 『해심밀경소』에서 찾아볼 것을 권하고 있다. 이 대목을 통하여 『인왕경소』가 『해심밀경소』보다 뒤에 저술되었음을 알 수 있다.

이처럼 원측은 살바다종(비담구사, 구역 구사론, 순정리론, 현종론, 대비바사론), 경부종(성실론), 대승(용맹종: 유마경, 대계경, 설무구칭경; 미륵종: 유가사지론, 현양성교론, 성유식론)의 주장 경론을 원용하여 『인왕경』의 언어적 수단인 능전의 교체를 정리해 내고 있다.

## 2. 소전의 종지 - 궁극적 이치

원측은 궁극적 이치인 『인왕경』의 종지를 삼종 반야를 설한 것, 이제의 이치를 설한 것, 삼종 법륜을 설한 것의 세 가지로 보았다. 그리고 그는 마지막의 삼종 법륜을 설한 것 중에서 무상을 종지로 삼는 부분을 중심으로 논의를 전개하고 있다.

소전의 종지에서는 여러 설들이 다르지만 대략 세 가지 해석이 있다. 한 편에서는 다음과 같이 말한다. “이 경에서는 반야를 종지로 삼았다. 말하자면 관조되는 공의 이치는 실상(實相)반야이고, 증득하는 지혜는 관조(觀照)반야이며, 능전의 성스런 가르침은 문자(文字)반야이다. 그러므로 「관공품」(제2품)에서는 세 가지 반야를 설한 것이다.<sup>58)</sup>

한편에서는 다음과 같이 말한다. “이 경의 종지는 이제를 밝히는 것이다. 그 이유는 무엇인가? 「관공품」에서는 자리행을 밝히고, 「교화품」(제3품)에서는 이타행을 밝힌다. 공(空)의 이치인 진제(眞諦)에서 보면 수호하는 자와 수호되는 대상이 없고, 유(有)의 교문인 세제(世諦)에서 보면 수호하는 자와 수호되는 대상이 있으므로 자리행과 이타행이 성립한다. 보살의 관문은 이 두 가지 행을 벗어나지 않기 때문이다. 진제에서 보면 수호하는 자와 수호되는 대

56) 『仁王般若波羅蜜經』(『대정장』 제8책, 826상).

57) 『仁王般若波羅蜜經』(『대정장』 제8책, 829중).

58) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, 16하).

상은 없고, 세제에서 보면 수호하는 자와 수호되는 대상 두 가지가 있으므로, 자리행과 이타행이 성립한다. 이제란 첫 번째의 공의 이치이고 두 번째의 속제는 유의 문이니, 「이제품」(제4품)에서 자세히 설명된다.<sup>59)</sup>

한편에서는 다음과 같이 말한다. “이 『인왕경』에 대해 세존께서 스스로 판정하시기를 세 가지 법륜 중에 무상(無相)을 종지로 삼는다”고 하셨다. 따라서 『해심밀경』에서 다음과 같이 설한다. ‘처음에는 성문승으로 발심하여 나아가는 자를 위해 사제(四諦)를 설하였고[이를테면 4부 『아함경』이다], 다음에는 보살승으로 발심하여 나아가는 자를 위해 무상(無相)의 법륜을 설하였으며[모든 『반야경』 등이다], 마지막에는 일체승으로 발심하는 나아가는 자를 위해 요의(了義)의 가르침을 설하였다.’ 구체적인 것은 그 경에서 설한 것과 같다.<sup>60)</sup>

원측은 이렇게 세 가지의 해석을 통해 소전의 종지를 밝히고 있다. 그는 세 가지 해석 중 특히 마지막의 무상의 법륜에 대해 문답의 형식을 빌어 해설을 덧붙이고 있다. 여기서 그는 반야의 무상(無相)과 공(空)의 의미를 유식의 삼성(三性)과 삼무성(三無性)과 연관시켜 구체적으로 풀이하고 있다.

질문 : 이 무상의 법륜은 삼성 중에서는 어떤 자성을 버린 것이고, 삼무성 중에서는 어떤 자성 없음에 의거해 설해진 것인가?<sup>61)</sup> 원측은 이 질문에 대한 답을 호법의 『광백론석론』에서 별도로 재구성하지 않고 곧바로 자신의 해설을 통해 질문에 대응하고 있다.

해설 : 서방 여러 논사들의 해석은 두 가지로 나뉜다. 첫째, 청변은 삼성을 모두 버리는 것을 ‘공’이라 건립하고 곧 ‘공의 이치가 무상이다’라고 설했다. 구체적인 것은 『장진론』에서 설한 것과 같다. 둘째, 호법은 변계소집성만을 버리는 것을 무상이라 했으니, 이를테면 『해심밀경』 등의 설과 같다. 삼무성 중에서는 청변과 호법은 모두 세 종류 자성 없음에 의거해서 무상이라 하기도 한다.<sup>62)</sup>

원측은 청변은 삼성을 모두 버리는 것을 공이라 하고 공의 이치가 무상이라고 하였다

59) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, 16하-17상).

60) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, 17상).

61) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, 17상).

62) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, 17상).

고 보았다. 그는 청변과 호법이 삼성 중에 어떤 자성을 버리는가에 대한 질문에 대해 『해심밀경』을 원용해 경증으로 삼았다. 또 원측은 호법은 변계소집성만을 버리는 것을 무상(無相)이라고 했다고 보았다. 이와 달리 그는 청변과 호법이 삼무성 중에 어떤 자성에 의거하는가에 대한 질문에 답변하고 있다. 원측은 청변과 호법은 모두 삼무성에 의거해 무상이라고 하였다고 보았다. 이어서 그는 청변과 호법의 논의를 진제 삼장과 자은 삼장과 연결시켜 논의를 전개하고 있다.

질문 : 이 『인왕경』에서 세 종류 자성 없음을 갖추어 설했는지 어떻게 알 수 있는가?

해설 : 이를테면 『해심밀경』에서는 다음과 같이 말한다. 혹은 경에서는 ‘모든 법은 다 자성이 없으니, 생함도 없고 멸함도 없으며 본래 적정하여 자성열반이다’라고 한 것은 어떤 밀의(密意)에 의한 것인가? [이 물음에 대해] 세존께서 스스로 말씀하셨다. “모든 법이 다 자성이 없다’고 설한 것이다. ‘생함도 없고 멸함도 없으며…’라고 한 것은 오직 ‘상의 무자성성’에 의거해서 설했다고 할 수도 있고, 혹은 ‘상의 무자성성’ 및 ‘승의의 무자성성’<sup>63)</sup>에 의거해서 설했다고 할 수도 있다.”<sup>64)</sup>

원측은 『인왕경』에서 삼무성을 갖추어 설했는지를 어떻게 알 수 있는가를 자문한 뒤 해설을 통해 자신의 견해를 밝힌다. 그는 『해심밀경』에서 설한 세존의 말씀인 삼무성성에 의거해 설했다는 경설을 원용하여 경증(經證)을 덧붙이고 있다.

질문 : 그렇다면 [『해심밀경』에서는] 어째서 두 번째 무상의 법륜을 불요의(不了義)라고 했는가?

해설 : 실제로는 [무상 법륜]도 세 가지 무자성성(無自性性)을 갖추어 설하였으니, 이치상으로는 얕고 깊음이 없는 것이다. [무상 법륜에서는] 은밀한 모습(隱密相)으로 ‘모든 법은 자성이 없다…’고 설하면서도 구별해서 삼무성에 배당시키지는 않았던 반면, 『해심밀경』 등은 세 가지 무자성성을 자세한 모습(顯了相)으로 나타냈다. 그러므로 세 번째 법륜의 문에서는

63) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, 17중). 여기에서 ‘勝義無自性’은 ‘勝義無自性性’의 오기로 보인다. 『해심밀경』의 삼무성론에 의거해 알 수 있다.

64) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, 17중).

‘무자성성’이라는 네 글자를 더한 것이니, 그 의도는 삼무성의 이치가 별도로 있음을 나타내려는 것이다. 이에 따라서 요의와 불요의라고 한 것이지, 이치의 얇고 깊음을 요의와 불요의라고 한 것은 아니다.<sup>65)</sup>

원측은 『반야경』 등의 무상 법륜을 불요의라고 한 것은 제법의 공함에 대해 아직 분명하게 드러내지 않은 은밀문(隱密門)의 측면에서 섰기 때문으로 보았다. 이와 달리 『해심밀경』 등을 요의라고 한 것은 ‘공’의 의미를 이미 분명하게 드러낸 현료문(顯了門)의 측면에서 섰기 때문으로 보았다. 여기서 『해심밀경』 등의 ‘무자성성’이란 ‘공성 혹은 삼무성의 이치를 지니고 있음’을 나타낸다. 원측은 이와 같이 답변한 뒤 삼성론에 대한 자신의 입장을 보다 구체적으로 개진하고 있다.

#### IV. 『인왕경소』의 삼성론 인식

##### 1. 식론과 유가행 및 삼성론

불교 유식에서는 식론과 유가행과 삼성론의 세 가지 사고방식을 보여주고 있다. 즉 아뢰야식을 중심으로 하는 식론은 범부의 마음과 미혹한 현실세계에 대한 이론적 분석에 치중하고 있다. 요가 수행을 통해 체험한 내용을 이론화한 유가행(瑜伽行)은 깨달음으로의 실천적 전환에 집중하고 있다. 이와 달리 삼성론(三性論)은 식론과 유가행을 통일적으로 파악하는 사고방식을 보여준다.

유식에서는 존재를 의타기성(依他起性)과 변계소집성(遍計所執性)과 원성실성(圓成實性)의 세 가지 속성(상태)으로 해명하고 있다. 이들 중 의타기성은 여러 인연에 의지해서 생겨나고 타자에 의거해서 생겨나는 모든 존재의 특성을 가리킨다. 이 때문에 이 의타기성은 모든 존재의 기반 자체이므로 이것을 부정하고는 논의를 진행할 수 없게 된다.

65) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, 17중).

반면 변계소집성은 실재하지 않는 존재의 성질이다. 우리에게 존재하는 것은 모두 명칭에 의해 세워진 것이자 분별에 의해 생겨나는 성질을 일컫는다. 이를테면 거북이의 털[龜毛]이나 토끼의 뿔[兔角] 및 허공의 꽃[虛空華]과 석녀의 아이[石女兒]처럼 실재하지 않는 비존재를 존재하는 것으로 계탁하는 것이다. 원성실성은 본래부터 원만히 성취되어 있는 진실한 자성이며 있는 그대로의 진여이자 현상의 본체를 일컫는다. 이 때문에 있는 그대로의 진여는 인연으로 성립된 허망한 존재가 아니고, 있지 아니한 데가 없으며, 생하고 멸하는 변화가 없는 것이다. 이처럼 삼성론은 우리의 사유 대상인 존재에 대한 세 가지 인식방법이자 인식 주체가 지니고 있는 마음의 세 가지 존재방식이라고 할 수 있다.<sup>66)</sup>

따라서 존재의 세 가지 본성[三性論]의 하나인 변계소집(遍計所執)의 세계를 의타기(依他起)로서 인식하는 이론적 측면이 식론이라면, 변계소집에서 원성실성(圓成實性)으로 전환하는 실천적 측면은 유가행으로 볼 수 있으며, 바로 이런 점에서 식론과 유가행을 통일적으로 파악하는 삼성론은 불교 유식의 체계를 총체적으로 드러내는 것이라고 할 수 있다.<sup>67)</sup>

원측은 번뇌가 없는 지혜만이 아공(我空)과 법공(法空)의 경지를 증득할 수 있으며, 이러한 이치에 의하여 진정한 공성을 증득할 수 있다고 했다. 이러한 관점은 미혹의 세계로부터 깨침의 세계로 나아가려는 실천적 기반에 의해서 성립된 것이다. 해서 원측은 구역 유식의 삼성론에 입각하여 자신의 유식사상을 취입(趣入)하고 있다. 반면 규기는 신역 유식이 치중했던 식론을 중심으로 자신의 유식사상을 건립(建立)하고 있다. 그는 호법의 주장을 중심으로 합유(合糴) 편역한 『성유식론』을 아뢰야식 중심의 식(識) 전변설로 해명해 가고 있다.

여기서 거론하는 아뢰야식은 우리의 인식과 경험을 간직하는 저장의식이다. 동시에 다 음 생에 윤회하는 주체가 머무르는 심층의식이다. 해서 아뢰야식을 중심으로 파악하는

66) 고영섭, 「동아시아불교에서 유식 법상의 지형도 -원측 유식(圓測唯識)과 규기 유식(窺基唯識)의 동처와 부동처-」, 『불교학보』 제70집, 동국대학교 불교문화연구원, 2011.

67) 上山春平 외, 『佛敎の思想』, 박태원 · 이영근, 『불교의 역사와 기본사상』, 대원정사, 1989, p.234.

식론은 미혹한 현상세계의 모습에 대한 이론적 해명이 덧붙여져야 설득력을 확보할 수 있게 된다. 규기는 현상세계를 설명하기 위해 다양한 비유와 실례 등을 동원하고 있다. 그리고 그는 이 식론에 의거하여 미혹한 현상세계의 모습에 대한 논리적 설명에 치중하고 있다.<sup>68)</sup>

이와 달리 원측은 자신의 저술에서 이 식론과 요가 수행을 통해 체험한 내용을 이론화한 유가행(瑜伽行)을 통일적으로 파악하는 삼성론의 사고방식을 제시하고 있다. 그는 깨달음으로의 실천적 전환에 집중하는 유가행과 미혹한 현상세계의 모습에 대한 이론적 해명에 집중하는 식론을 통섭한 삼성론에 의거하여 미혹의 세계로부터 깨침의 세계로 나아가는 실천적 통로의 제시에 집중하고 있다. 이같은 삼성론에 입각해 그는 자신의 유식관을 입론하고 있다. 원측은 『성유식론소』(집일본)에서 현장 삼장의 풀이를 인용하면서 청변과 호법의 공유(空有) 논변에 대한 자신의 견해를 덧붙이고 있다.<sup>69)</sup>

원측은 『해심밀경』에서 두 번째의 무상의 법륜을 불요의라고 한 까닭에 대한 질문에 대해 자세하게 분별하기 위해 성천(聖天)의 『광백론』에 대한 상세한 주석서인 호법의 『대승광백론석론』 제10권을 인용하여 세 논사의 해석을 제시하고 있다. 호법의 『대승광백석론』에는 대론자들이 분명하지 않지만 원측은 유가학도와 청변 사이의 논쟁으로 재구성하여 해설하고 있다. 여기서 유가학도는 미륵-무착/세친의 유가학설을 따르는 이들로 추정된다.

## 2. 의타기의 유와 의타기의 공의 논변

원측은 유가학도와 청변 사이의 논쟁을 서로 주고받는 문답의 방식으로 재구성하여 진행하고 있다. 이 과정에서 그는 변계소집성의 무와 의타기의 유의 증명을 위해 경증과 논증을 자유롭게 활용하고 있다.

68) 고영섭, 앞의 글, 앞의 책.

69) 고영섭, 앞의 글, 앞의 책.

첫 번째, 유가학도들은 다음과 같은 논리로 주장을 표명한다. “분별에 의해 집착된 것은 법체가 무이고, 인연으로 생긴 것은 법체가 유이다. 이에 따라서 과를 받고 삼유(三界)에서 윤회하거나, 혹은 가행을 닦아서 삼보리를 증득하는 것이다[중간생략(乃至廣說)]. 이 주장을 증명하기 위해 경의 계송을 인용하겠다. ‘변계소집성은 무이고/ 의타기성은 유이니/ 허망한 분별(識을 뜻함)이 상실되면/ 증악·손감의 두 극단에 떨어지네” 이들은 미륵-무착/세친의 유가학설에 입각해 의타기성의 유에 대해 이렇게 주장하였다.<sup>70)</sup>

호법의 『대승광백론석론』에 의거하면 유가학도들은 ‘의타기의 허망분별은 있다’고 주장한다. 설령 경계가 있다고 해도 분별하는 마음이 없으며 세간에 속박된다거나 혹은 그것을 싫어하여 무아(無我)의 공을 닦는 등의 일은 있을 수 없다. 그러므로 허망분별의 식 자체는 ‘의타기로서 유’이다. 이와 달리 그 분별에 의해 집착된 대상은 ‘변계소집으로서 무’이다.<sup>71)</sup> 허망분별의 식 자체는 의타기의 유이지만 그것의 분별에 의해 집착된 대상은 변계소집의 무로 보는 것이다.

두 번째, 청변 보살은 이 경의 계송을 다음과 같이 해석한다. “명언[名]은 변계소집이고/ 대상[義]은 의타기성이다./ 명언은 그 대상에는 있는 것이 아니므로 무(無)이고,/ 대상은 세간을 따르면 없는 것이 아니므로 유(有)이다. 따라서 이 계송을 인용하여 의타기가 유임을 증명할 수는 없다.”<sup>72)</sup>

여기서 청변은 ‘변계소집은 무이고 의타기는 유이다’는 경전의 구절에 대해 명(名)과 의(義)의 관계로 풀이하였다. 명(名)은 색(色) 수(受) 등의 모든 법에 부여된 이름인 능전(能詮)의 언어이고, 의(義)는 그러한 이름들에 의해 지시되는 소전(所詮)의 체사(體事)이기 때문이다. 그래서 청변은 경전에서 ‘변계소집의 무’라고 하는 것은 ‘명언의 무’를 의미한다고 보았다. 명언은 ‘색’ 등이라는 이름은 무엇인가를 지칭하기 위해서 가립되었지만, 그 이름에 의해 지시되는 대상[義]의 세계에는 실제로 그것에 해당되는 것은 존재하지

70) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, 17하).

71) 護法, 『大乘廣百論釋論』 권10(『대정장』 제30책, 247중).

72) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, 17하).

않는다. 그러므로 ‘이름은 대상에는 있지 않다’고 주장하였다. 그는 또 ‘의타기의 유’라고 하는 것은 ‘대상[義]의 유’를 의미한다고 보았다. 명언과 완전히 일치하는 대응물은 없지만 그것에 의해 지시되는 대상들의 세계가 전혀 존재하지 않는다는 것은 세상의 상식과 어긋난다. 그러므로 ‘세속을 따르면 없는 것이 아니다’고 주장하였다.

한편 청변은 ‘명’이 변계소집이고 ‘의’는 의타기라고 주장했지만, 유가학도는 ‘명은 의타기이다’고 주장하면서 그의 논리를 반박하고 있다. ‘명’에 대한 유가학도와 청변의 인식이 서로 다르다.

다음에는 유가학도가 경에 대한 그의 해석을 논파하는데, 문장에 세 개의 절이 있다. 처음에는 ‘이치에 맞지 않다’고 총괄해서 표명했고, 다음에는 ‘네 가지 과실을 따로따로 나타냈으며’, 마지막에는 결론지어 ‘경과는 어긋난다’고 논파했다. 처음에 총괄적으로 논파하면서 ”이 해석은 맞지 않으니, 뜻이 모순되기 때문이다“라고 하였다. 다음에 네 가지 과실이란 다음과 같다. “첫째, 만일 명언이 대상에는 있는 것이 아니기 때문에 무라고 한다면, 대상도 명언에는 없는 것인데 어째서 유라고 하겠는가. 둘째, 또 그 대상에 대해 건립된 명언은 이미 인연으로 생긴 것이므로 대상과 마찬가지로 유일 것이다. 셋째, 만일 허망하게 집착된 능전[名]의 자성이 무라면, 허망하게 집착된 소전[義]의 그 자성이 어찌 유이겠는가. 넷째, 명언은 세속을 따르자면 전표[詮表]하는 기능이 있는데도 그대는 그것이 의타기성이라는 것을 인정하지 않는다. 그런데 대상도 세속을 따라서 가립해서 ‘기능이 있다’고 설한 것인데 어째서 그것을 변계소집이라고는 인정하지 않는가.” 마지막으로 결론지어 논파한다. “세속에서 가립한 능전과 소전이 무라면 마땅히 다 같이 무여야 하고 유라면 마땅히 똑같이 유여야 한다. 어째서 경에서 하나는 유이고 하나는 무라고 설하겠는가. 그러므로 그대가 말한 것은 경의 뜻과는 부합되지 않는다.”<sup>73)</sup>

유가학도는 경전에 대한 청변의 문장 해석에 대해 ‘이치에 맞지 않다’, ‘네 가지 과실을 따로따로 나타냈다’, ‘경전과는 어긋난다’는 세 개의 절로 논파하고 있다. 청변은 ‘명’은 변계소집이고 ‘의’는 의타기라고 했다. 하지만 이것에 대해 유가학도는 ‘명은 의타기이다’고 반박하였다. 그런데 둘째의 ‘그 대상에 의해 건립된 명언은 이미 인연으로 생긴

73) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, 17하).

것이므로 대상과 마찬가지로 유일 것이다’는 과실에 대해서도 이론이 있다. 여기서도 ‘언어’에 대한 유가학도와 청변의 인식 차이가 극명하게 드러나고 있다.

유식학 내에도 ‘명’(名)이 의타기이고 ‘의’(義)는 변계소집이라는 견해가 있다. 여기서 ‘명’은 분별하는 식에 내재된 언어적 세력을 일컫는다. 이 때문에 의타기의 식에 내재된 이런 ‘명언종자’ 즉 ‘언어적 힘들’로 인해서 언어의 대상들이 현현하는 이것을 ‘의’라고 하는 것이다.<sup>74)</sup> 이것은 명을 변계소집으로 보는 청변의 주장과 닿는 부분이다.

넷째의 ‘명언은 세속을 따르자면 전표(詮表)하는 기능이 있는데도 그대는 그것이 의타기성이라는 것은 인정하지 않는다’는 과실에 대해서도 이론이 있다. 의(義)가 세속적 관점에서 보면 전혀 없는 것이 아니기 때문에 ‘유’라고 했다면, 같은 논리로 ‘명’도 세속적 관점에서 보면 어떤 기능을 하고 있기 때문에 ‘의타기의 유’라고 인정해야 하지 않는가라고 반문하고 있다.

이것은 ‘세속적 관점에서 보면 의미의 세계 즉 언어로 지시되는 대상들은 어떤 기능이 있다는 의미에서 의타기라고 했는데 그렇다면 바로 그 이유에서 그것을 변계소집으로 볼 수는 없는가라는 반문이라고 할 수 있다. 이처럼 원측은 세친의 『섭대승론석』을 원용하여 논의를 풍부하게 하고 있다. 그리하여 원측은 중관파인 청변의 주장에 대응하여 유가파인 세친과 호법 등의 주장을 원용해 논의를 확장시킬 뿐만 아니라 두 주장을 회통시키려 시도하고 있다.

다음에는 청변이 자기의 주장을 증명하기 위해 다시 경전의 말을 인용한다. “이러이러한 이름을 건립함에 따라서 저러저러한 법을 나타낸다. 저것은 모두 자성이 있지 않으니 법성이 모두 그러하기 때문이네.”<sup>75)</sup>

유가학도의 반론에 대해 청변은 자기의 주장을 증명하려고 다시 경전의 말을 원용하였다. 이것에 대해 유가학도는 다시 비판한다.

---

74) 世親, 『攝大乘論釋』 권5(『대정장』 제31책, 343중).

75) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, 17하).

다음에는 유가학도가 경을 [인용한 것에 대해] 논파한다. “경의 의도는 명언이 대상에는 없음을 설하려는 것이 아니라 ‘소전의 법성[所詮法性]은 ‘유’가 아님을 설하려는 것이다. 모든 법성에 대해 말하자면, 모두 [명언으로] 나타낼 수 없는 것이다. 명언에 의해 나타나는 것은 모두 공상(共相)이고, 제법의 자상(自相)은 모두 명언이 끊어진 것이니, 자상은 무가 아니고 공상은 유가 아니다. 이 계송은 소전의 자성이 없음을 간략히 설한 것이지, 능전의 그 자성이 실유함을 말하는 것은 아니다. 따라서 계송에서는 다만 ‘저것(소전의 법성)의 자성은 유가 아니다’라는 말도 했어야 한다.”<sup>76)</sup>

우리가 만나는 모든 이름은 사물의 공상인 보편상에 의해 가립된 것이다. 보편상은 하나의 이름에 의해 우리의 의식에 알려지는 것이다. 이와 달리 사물의 자상인 특수상은 언어를 매개로 하지 않는 직접 지각[現量]에 의해 알려진다. 이 때문에 유가학도들은 보편상은 마음에 의해 관념으로 구성된 ‘허구’이고, 특수상은 사물 그 자체의 모습인 ‘실재’라고 본다. 이 때문에 유가학도는 ‘자상은 무가 아니고 공상은 유가 아니다’고 보는 것이다. 이러한 유가학도의 관점에 대해 청변은 다시 반론을 제기한다.

다음에는 청변이 의타기성은 무라는 것을 증명하기 위해서 다시 경에서 설한 간략한 계송을 인용한다. “생하는 법은 조금도 없고/ 멸하는 법은 조금도 없으니/ 깨끗한 견(見)으로 제법을 관하면/ 유도 아니고 무도 아니네.”<sup>77)</sup>

다음에는 유가학도가 또 이 설을 논파한다. “이 계송의 의도는 변계소집성의 자성과 차별, 능전과 소전은 그체가 다 공하여 생함도 없고 멸함도 없으며, 집착을 떠난 깨끗한 견(見)으로 모든 세간을 관하면 인연으로 생긴 것은 무도 아니고 유도 아님을 나타내려는 것이다. 따라서 이 계송은 의타기가 무임을 증명하는 것은 아니다.”<sup>78)</sup>

유가학도의 ‘인연으로 생긴 것은 무도 아니고 유도 아니다’는 이러한 주장에 대해 청

76) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, 17하).

77) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, 17하).

78) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, 18상).

변은 다시 반박한다.

다음에는 청변 보살이 경을 인용하여 의타기성이 공함을 증명한다. “따라서 계경에서는 다음과 같이 말했다. ‘제법은 연을 따라 일어나지만 연(緣)과 법(法)이 둘 다 없는 것이다. 이와 같이 바르게 아는 것을 일컬어 연기에 통달했다고 한다. 법이 연을 따라 생긴 것이라면 이 법은 모두 자성이 없고, 법이 모두 자성이 없다면 이 법은 연으로 생긴 것도 아니다.’<sup>79)</sup>

다음에는 유가학도가 그 경을 다음과 같이 회통시킨다. “이와 같이 두 경은 연생법(緣生法)을 설하는데, 비록 자성이 없다고 해도 서로 어긋나는 것은 아니다. 연을 따라 생기는 법에는 두 종류가 있다. 첫째는 변계소집성이고, 둘째는 의타기성이다. 이 경의 의도는 변계소집자성이 유가 아님을 밝히려는 것이지, 의타기성이 [유가 아님을] 설하려는 것은 아니다. 만일 의타기를 전혀 자성이 없다고 설했다면 바로 염법(染法)·정법(淨法) 두 가지를 모두 무라고 부정한 것이다. 이것을 악취공(惡取空)이라고 하니, 자기와 남을 모두 해치는 것이다.”<sup>80)</sup>

유가학도가 처음에 사용했던 변계소집의 무와 의타기의 유를 증명하기 위해 인용했던 경전의 한 구절인 ‘허망한 분별’[妄分別]은 허망분별 즉 식(識) 자체를 일컫는다. 이처럼 유가학도는 허망한 분별인 식 자체를 긍정함으로써 의타기의 유를 정당화하고 있다. 삼성론을 지지하는 원측도 의타기의 유를 긍정하고 있다.

다음에는 청변이 말한다. “이 허망한 분별을 누가 차단할 수 있겠는가. 정견(正見)을 얻을 때 저절로 제거된다는 말인가.”<sup>81)</sup>

청변은 허망한 분별을 팔정도의 정견을 얻을 때 저절로 제거된다고 보고 있다. 이와 달리 유가학도는 바른 세계관은 결국 망분별 즉 허망한 분별인 식 자체의 긍정에서 이뤄진다고 보고 있다. 이처럼 원측은 유가학도와 청변의 논변을 재구성하여 의타기의 유성

79) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, 18상).

80) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, 18상).

81) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, 18상).

과 의타기의 공성에 대해 논변한 뒤 호법의 학설을 원용하여 유가학도와 청변 학설을 비판적으로 종합하고 있다.

### 3. 호법의 유가학도와 청변의 비판 - 대승의 불이중도 깨닫기

위에서 미륵-무착/세친-호법-진제의 사상을 잇는 유가학도와 중관논사인 성천-청변의 논변을 소개하였다. 여기에서는 논주인 호법이 유가학도와 중관논사의 주장을 모두 논파 하면서 자신의 주장을 보여주고 있다. 원측은 유가학도와 청변의 논변을 재구성하면서 호법의 공유 비판을 원용하여 불설의 핵심인 중도를 건립하여 이들의 논의를 회통하고 있다.

호법 보살은 공(空)과 유(有)에 대한 두 가지 집착을 짝지어 논파하고 중도(中道)를 건립하고서, 의타기성은 공도 아니고 유도 아니라고 하였다. 따라서 그는 다음과 같이 덧붙인다. “이와 같은 부류들은 견해가 달라짐에 따라서 성인의 말씀과는 괴리된 채 여러 분파를 이루게 되었으니, 서로 쟁론을 일으켜서 각기 한 극단에 집착한다. 이미 악견의 객진번뇌(塵垢)를 제거할 수 없는데, 어찌 모든 불세존께서 설하신 대승의 청정한 묘지(妙旨)에 계합할 수 있겠는가. 아직 진리를 이해하지 못하고 자기의 집착(執情)을 따라 자기는 옳고 남은 그르다고 하니 매우 두려워할 만하다. 마땅히 공과 유의 양극단에 대한 집착을 버리고 대승의 불이중도(不二中道)를 깨달아야 할 것이다.<sup>82)</sup>

호법은 공과 유에 대한 두 가지 집착을 모두 논파하고 중도를 건립하여 의타기성은 공도 아니고 유도 아니라고 하였다. 그리하여 공집과 유집을 버리고 대승의 불이중도를 깨달아야 한다고 역설하였다. 원측은 이를 뒷받침하기 위해 호법의 『광백론석론』을 원용하여 논증을 덧붙인다.

82) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, 18중).

자세하게 설하면 저 『광백론석론』과 같다.

질문 : 호법종은 이를테면 『성유식론』처럼 의타기를 버리지 않는데 어째서 이 논에서는 의타기는 공도 아니고 유도 아니라고 했는가?

해설 : 호법의 바른 종지는 『성유식론』과 마찬가지로 의타기를 버리지 않는 것이다. 그런데 호법은 지금 성천(聖天)이 논한 뜻을 성립시키려 했기 때문에 중도를 건립한 것이니, 서로 어긋나는 것은 아니다. 한편에서는 다음과 같이 말한다. “호법의 바른 종지는 중도의 뜻을 세우는 것이지만 『성유식론』은 유가종을 서술한 것이므로 또한 서로 어긋나는 것은 아니다.”<sup>83)</sup>

호법은 의타기를 버리지 않는데 어째서 의타기는 공도 아니고 유도 아니라고 했는가?라고 묻는다. 여기에 대해 원측은 호법이 성천(제바)의 논지를 성립시키기 위해 공집과 유집을 지양한 중도를 건립하였고 그 중도의 자리에 ‘의타기’를 배정했다고 보았다. 그가 중도의 자리에 의타기를 배정했다고 본 것은 결국 호법은 『성유식론』을 집성한 유가종의 일원이었기 때문이며 그가 유가종의 이론을 세우기 위해서였다고 본 것이다. 이처럼 원측은 원용적 독법에 입각한 경전관을 보여주었고 회통적 관점에 의거한 학문관을 보여주었다.

## V. 공유 이집과 무유 이상의 중도적 종합

### 1. 청변과 호법의 원용적 독법 - 용맹/제바/라후와 자씨/무착/세친의 대비

원측은 용맹(용수)을 계승한 청변을 호법과 대비하면서 불설의 핵심인 중도의 입장에서 공집과 유집을 비판적으로 통섭하였다. 그는 『성유식론소』(집일본)에서 현장 삼장의 해석을 인용하면서 청변과 호법의 공유(空有) 논변에 대한 자신의 견해를 덧붙이고 있다.

83) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, 18중).

붓다가 멸도한 뒤 삼백 여년에 이르러 용맹(勇猛)이라는 대보살이 남인도에서 세상에 출현하여 『중론』등과 같은 여러 논서를 널리 지어 소승을 논파하고 대승 학종의 무상(無相)의 이치를 현양하였다. 때마침 제바(提婆)라는 보살이 세상에 출현하여 라후(羅侯) 법사 등과 함께 용맹보살의 설을 공부하여 저 소승의 ‘법은 결정코 존재한다는 집착’[執法定有]을 논파하자 대승의 무상의 이치가 세상에 성행하였다. 구백 년이 지났을 무렵, 다시 무착(無著) 보살과 세친(世親) 보살이 동시에 출현하여 『해심밀경』과 『유가사지론』 등에 의거하여 널리 여러 논서를 지어 팔식(八識)과 삼성(三性)의 제법을 갖추어 밝히고 일체법이 오직 무성(無性)이지만은 않음을 밝혔다. 그때가 되자 대승 학종의 유종(有宗)이 바야흐로 유포되었다. 비록 이렇게 공유(空有)의 두 설이 있기는 하지만, 불법은 일미(一味)여서 논쟁이 있는 적이 없었다.<sup>84)</sup>

원측은 『성유식론소』의 ‘현종’(顯宗)단<sup>85)</sup>에서 현장의 주장을 인용하면서 공유 논쟁의 시원이 결국 삼성설에 대한 이해 차이에서 비롯되었음을 지적하고 있다. 즉 그는 먼저 소승의 ‘삼세실유’(三世實有)와 ‘법체항유’(法體恒有)의 주장을 비판하고 대승 무상(無相)의 이치를 세운 반야가인 용맹 보살과 제바 보살과 라후 법사 등을 소개한다. 그 뒤 다시 팔식(八識)과 삼성(三性)의 제법을 갖추어 밝히고 일체법이 오직 무성(無性)이지만은 않음을 분명히 한 유가행가인 무착 보살과 세친 보살의 등장에 대해 언급하고 있다. 이것은 대승 무상의 이치를 주장한 반야 중관학에 이어 나타난 대승 유종(有宗)의 이치를 역설한 유가행 유식학의 등장을 소개하는 것이자 정당화하는 대목이라고 할 수 있다.<sup>86)</sup>

원측은 공유(空有) 이집의 설이 제기되었지만 ‘불법은 일미’여서 붓다의 입멸 직후 천 년 이래 논쟁이 있는 적이 없었음을 역설한다.

천 백년이 되자 청변(淸辯) 보살이 여러 『반야경』과 용맹(勇猛) 보살의 주장에 의거하여 『반야등론』과 『대승장진론』을 지어 무착 등의 유상대승(有相大乘)을 논파하였다. 그 무렵 호법(護法)은 『해심밀경』과 『유가사지론』 등에 의거하여 유종(有宗)을 수립하고는 공의(空義)를 논파하였다. 그러므로 『불지론』에서는 ‘불멸 후 천년 이전에는 불법이 일미였다’고 하였다.

84) 圓測, 『成唯識論測疏』, 支那內學院, 民國 24년 편집, 民國 27년 간행; 高榮燮, 『한국불교 서명 문아(원측)학통 연구: 문아대사』, 불교춘추사, 1998, p.259.

85) 圓測은 『成唯識論測疏』에서 ‘顯宗’, ‘出體’, ‘題名’, ‘釋文’의 네 문으로 分科하고 있다.

86) 고영섭, 앞의 글, 앞의 책.

질문 : 자씨(慈氏)와 용맹의 공에 차이가 있는데 어째서 ‘천 년 이전에는 불법이 일미였다고 말하는가?’

대답 : 용맹이 공을 설명할 때는 변계소집성과 의타기성을 구분하지 않아서 천년 이전에는 논쟁이 없었고, 천년 이후에는 호법과 청변이 각기 자기 학종(學宗)에 의거하여 그 교의(教意)를 풀이하였다. 호법보살은 『대승광백론석』을 지어 그 교의를 풀이하면서 ‘변계소집에 의거해서만 공하다’라고 하였고, 청변보살은 『대승장진론』을 지어 그 교의를 해석하면서 ‘변계소집 뿐만 아니라 나머지 (의타기와 원성실) 둘도 공하다’고 하였다. 이러한 교의들을 한꺼번에 표시하였기 때문에 ‘이때 대승이 비로소 공유에 대해서 논쟁하였다’고 하였다.<sup>87)</sup>

붓다 당시에는 ‘불법이 일미’임에도 불구하고 공유 논변이 일어나게 된 이유는 존재의 세 가지 본성인 삼성에 대한 이해 차이에서 비롯되었다. 즉 중관가인 청변이 무착 등의 유상대승을 논파하자 유식가인 호법은 유종(有宗)을 수립하고 공의(空義)를 논파하면서 비로소 공유 논변이 이루어졌다.<sup>88)</sup> 존재에 대한 가유(假/有)의 시각에서 이루어진 삼성설과 공무(空/無)의 시각에서 이루어진 삼무성설의 입장 차이에서 시작되었다.

그리하여 청변보살은 변계소집과 의타기와 원성실성의 삼성 모두가 공하다고 밝힌 반면 호법보살은 변계소집에 의해서만 공하다는 밝힘으로써 비로소 공유 논변이 시작되었다. 결국 존재의 세 가지 본성에 대한 관점의 차이에서 비롯된 삼성설과 삼무성설로 이어지는 이 논변은 유식가들에 의해 삼성론의 담론으로 마무리 되었다. 원측 역시 유식가의 삼성론에 입각하여 자신의 유식사상을 건립<sup>89)</sup>하였다. 그리하여 청변과 호법 사상의 원용적 독법에 입각한 원측의 사상은 용맹/제바/라후의 사상과 자씨/무착/세친의 사상과의 동처와 부동처 사이에서 독자적인 면모를 보여주고 있다.

## 2. 진제와 현장의 회통적 관점 - 원측과 규기의 대비

87) 圓測, 『成唯識論測疏』; 高榮燮, 위의 책, 불교춘추사, 1998, p.259.

88) 고영섭, 앞의 글, 앞의 책.

89) 고영섭, 앞의 글, 앞의 책.

용맹(용수)과 미륵(자씨)의 사상을 이은 청변과 호법의 공집과 유집의 논변은 원측에 의해서 철학적 수사학으로 활용되었다. 이들 두 논사의 논변을 번역한 진제와 현장 또한 원측에 의해 적극적으로 소환되었다. 원측은 『인왕경소』에서 청변과 호법을 대비하면서도 진제와 현장을 호명하면서 논의를 전개하였다. 이러한 소환과 호명은 다시 원측과 규기의 유식 이해의 차이로 이어졌다.

같은 유식가임에도 불구하고 공관(空觀)을 적극적으로 원용하는 원측과 달리 규기는 유관(有觀)에 입각하여 유식의 절대적 우월성을 주장한다. 또 원측은 구역 유식의 입장에서 신역 유식을 받아들인 반면 규기는 구역 유식의 관점을 배제한 채 오직 신역 유식의 입장에서만 자종의 논리를 전개한다.<sup>90)</sup>

자씨보살은 진(眞)과 속(俗)의 도리를 말하면서 모두를 긍정[竝存]했고, 용맹대사는 공(空)과 유(有)의 도리를 말하면서 모두를 부정[雙遣]했다. 그러므로 긍정[遣]과 부정[存]이 위배되지 않으므로 유식(唯識)의 뜻이 더욱 빛나고, 부정과 긍정이 위배되지 않으므로 무상(無相)의 뜻이 늘 수립된다. 공이기도 하고 유이기도 하니 이제(二諦)의 종지가 순순히 이뤄지며[順成], 유가 아니기도 하고 공이 아니기도 하니 중도(中道)의 이치에 계합하여 모아진다[契會]. 그러므로 미혹한 사람[迷謬者]은 공을 말하면서도 유에 집착하지만, 현명한 사람[悟解者]은 유를 말하면서도 공에 통달함을 알아야 할지니 불법의 깊은 근원이 어찌 이것이 아니겠는가? 다만 제접하고 유인하는 데에는 여러 방법이 있어 이치에 들어가는 길은 하나가 아니기 때문에 법왕께서는 세 가지 법륜을 설하셨다.<sup>91)</sup>

반야가인 용맹보살은 공(空)과 유(有)를 말하면서도 모두를 부정하고[雙遣], 유가행가인 자씨보살은 진(眞)과 속(俗)을 말하면서도 모두를 긍정했다[竝存]. 이들은 불법의 근본인 중도(中道)와 이제(二諦)의 관점에 서서 긍정과 부정이 어긋나지 않으므로 유식의 뜻이 더욱 빛나고, 부정과 긍정이 어긋나지 않으므로 무상의 뜻이 항시 수립된다고 강조하였다. 이 때문에 미혹한 사람은 공(空)을 말하면서도 유(有)에 집착하지만, 현명한 사람은

90) 고영섭, 앞의 글, 앞의 책.

91) 圓測, 『解深密經疏』 권1(『한불전』 제1책, 123중).

유(有)를 말하면서도 공(空)에 통달할 수 있다고 역설한다. 다만 그 제접(提接) 유인(誘引) 방법에는 여러 가지가 있기 때문에 유식의 세 가지 법륜이 설해졌다고 말한다. 이 대목에서 원측은 삼시 교판의 정당성을 지지하고 있다.

붓다가 열반에 드시고 나서 일천 년이 지난 뒤 두 보살이 한 시대에 세상에 나왔으니 하나는 청변(淸辨)이었고 하나는 호법(護法)이었다. 이들은 각기 유정(有情)으로 하여금 붓다의 가르침을 깨달아 들게 하기 위하여 각기 공종(空宗)과 유종(有宗)을 세워 모두 붓다의 뜻을 완성하였다. 청변보살은 공(空)을 취하고 유(有)를 버림으로써 유(有)에 대한 집착을 없애게 하였고, 호법보살은 공(空)을 세우고 유(有)를 버림으로써 공에 대한 집착을 없애게 하였다. 그러므로 (청변이 세운) 공(空)은 곧 유(有)에 위배되지 않고, (호법이 세운) 유(有)는 공(空)이 곧 색(色)이라는 교설에 위배되지 않았다. 본디 공(空)이면서도 또한 유(有)를 이루면 이제(二諦)를 수순하여 이루고[順成], 비공(非空)이면서도 또한 비유(非有)를 이루면 중도(中道)와 계합하여 만나니[契會] 불법의 근본이 이것이 아니고 무엇이겠는가. ... 하물며 두 보살이 서로 영향을 주어 중생들에게 이해시키려고 한 것이니 어찌 붓다의 뜻과 어긋나겠는가?<sup>92)</sup>

중관가인 청변은 공관(空觀)에 입각하여 유관(有觀)에 대한 집착을 버리게 하였고, 유식가인 호법은 유관에 의거하여 공관에 대한 집착을 버리게 하였다. 이들은 불법의 근본인 중도(中道)와 이제(二諦)의 관점에 서서 본디 공이면서 또한 유를 이루면 이제와 수순하여 이루고, 비공이면서 또한 비유를 이루면 중도와 계합하여 만난다고 역설한다. 이들의 관점들은 모두 중생들을 이해시키기 위하여 시설된 것이다. 태현의 『성유식론학기』에 인용된 원효의 언급에 의하면 “호법은 공(空)과 유(有) 이성의 묘유[二性妙有]를 주장했고, 청변은 공(空)과 유(有) 이성의 묘무[二性妙無]를 주장했으며, 비공(非空)이 존재하므로 공(空)도 또한 존재하며, 유(有)를 버리면 무(無)도 또한 버리게 된다”고 했다.<sup>93)</sup> 이들 대승불교의 주요 쟁점이었던 공유(空有) 논변은 다시 실크로드를 넘어 동아시아로 넘어왔다.

92) 圓測, 『般若波羅密多心經贊』 권1(『韓佛全』 제1책, 3상).

93) 太賢, 『成唯識論學記』(『한불전』 제3책, 484상).

이러한 이들의 논의를 이어 진제 삼장은 섭론종의 개조가 되었고 자은 삼장도 법상종의 개조가 되었다. 이들은 각기 유가종에 의거했지만 안립제(安立諦)와 비안립제(非安立諦)에 대한 인식 차이를 보였다.

첫째, 진제 삼장은 그 순서대로 삼성을 모두 버리고 삼무성을 건립한다. ① 분별성을 버리고 분별무상성(分別無相性)을 건립하고, ② 의타성을 버리고 의타무생성(依他無生性)을 건립하며, ③ 진실성을 버리고 진실무성성(眞實無性性)을 건립한다. 하나의 진여에 의거해서 삼성을 버리기 때문에 삼무성을 세운 것이다. 구체적인 것은 『삼무성론』의 설과 같다. 그러므로 진제는 청변과 거의 동일하게[大同] 설한 셈이다. 그런데 차이점은, 청변 보살이 건립하면서도 [건립된 것을] 고수하지 않는데 비해, 진제 논사의 뜻은 삼무성을 비안립제[非安立諦, 모든 상대적 차별을 넘어서 언어와 개념 등으로 표시될 수 없는 것]로 보존한다는 것이다.<sup>94)</sup>

진제는 ‘하나의 진여에 의거해서’ 삼성을 모두 버리고 삼무성을 세웠다. 그리하여 그는 분별성을 버리고 분별무상성, 의타성을 버리고 의타무생성, 진실성을 버리고 진실무성성을 건립하였다. 그런데 진제와 청변은 삼무성에 의거하면 거의 동일하지만, 청변이 건립하면서도 건립된 것을 고수하지 않는데 견주어 진제는 삼무성을 비안립제로 보존한다는 점에서 차이가 있다.

진제는 삼성의 차별적 의미들이 안립의 차원에서 시설된 것이라면, 삼무성은 그런 차별을 넘어서 있는 비안립의 세계를 드러낸 것이라고 보았다. 안립제가 언어나 개념 등을 사용하여 여러 가지 차별적 상들을 시설하는 것이라면, 비안립제는 모든 상대적 차별을 넘어서 있고 언어와 개념 등으로 표시될 수 없는 것이다. 이 대목에서 중관론자인 청변과 유식론자인 진제의 차이를 읽어낼 수 있다.

둘째, 자은 삼장은 변계소집성만 버리고 두 가지 자성은 버리지 않는다. [변계소집성은 범부의] 망정 속에는 있지만 이치상으로는 없고 [나머지 두 자성은] 이치상으로 있지만 망정 속에는 없다는, 두 가지 의미가 다르기 때문이다. 또 삼무성이란 그 순서대로 삼성에 대해

94) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, 17상중).

삼무성을 설한 것이다. 따라서 『삼십유식』에서는 “이 삼성에 의거해서 저 삼무성을 건립한다”<sup>95)</sup>라고 하였다. 구체적인 것은 『성유식론』과 『해심밀경』 등의 설과 같다. 그러므로 청변과 호법 두 보살은 각기 자종(自宗)에 의거해서 이 경을 해석한 것이다.<sup>96)</sup>

현장은 변계소집성만 버리고 의타기성과 원성실성은 버리지 않는다. 그는 범부의 망정 속에 있는 변계소집성은 버려야 하지만 이치상으로 없고, 의타기성과 원성실성은 이치상으로 있지만, 망정 속에 없어서 두 의미가 서로 다르다고 보았다. 이 때문에 삼성에 의거해서 삼무성을 건립한다고 보았다. 청변과 호법의 입장이 다른 것도 모두 용맹종과 미륵종의 입장에 의거한 해석이라 할 수 있다.

원측과 원효와 태현으로 이어지는 신라계 사상가들은 청변과 호법의 공유 논변을 엄밀히 검토하여 불설의 핵심인 중도의 관점에 서서 화회시켜 내었다. 이들 모두는 중생들을 깨우치기 위해 동일한 지향과 의지를 지니고 있었다. 특히 유식이었던 원측은 반야의 공(空)관을 수용하여 중관과 유식의 통로를 열어둠으로써 무상(無相) 유식을 지향하였다. 반면 같은 유식이었던 규기는 유식의 유(假)관에 치중하여 중관과 유식의 통로를 닫아버림으로써 유상(有相) 유식을 지향하였다.<sup>97)</sup>

원측이 유식이이면서도 반야중관사상을 받아들인 것은 인간의 구원을 중시하는 그의 종교적 관점 때문인 것으로 보인다. 원측의 이러한 관점은 중생을 평등한 존재일 뿐만 아니라 무한한 가능성을 지닌 존재로 파악하고 있었기 때문이었다. 원측의 일성개성(一性皆成)설은 여기에 기초한 것이었다. 반면 규기의 오성각별(五性各別)설은 중생을 차별적 존재일 뿐만 아니라 한계가 있는 존재로 파악하고 있음을 보여주고 있다. 이러한 관점은 인간 이해와 세계 인식의 차이에서 비롯된 것으로 짐작된다. 원측이 규기의 유상 유식의 관점과 달리 무상 유식의 관점에 선 것 역시 이러한 측면에서 이해할 수 있다.<sup>98)</sup> 진제와 현장 사상의 회통적 관점에 의거한 원측의 사상은 호법-현장의 설에만 충실했던

95) 世親, 『唯識三十論頌』 권1(『대정장』 제31책, 61상).

96) 圓測, 『仁王經疏』(『한불전』 제1책, 17상중).

97) 고영섭, 앞의 글, 앞의 책.

98) 고영섭, 앞의 글, 앞의 책.

규기의 사상과 크게 대비된다.

## VI. 매듭짓는 말

이 글은 원측의 최만년작으로 알려진 『인왕경소』의 중심 내용과 주요 특징을 중심으로 그의 사상을 재조명한 것이다. 서명 문아(원측, 613~696)의 저술은 19부 80여권 내지 23부 108여 권에 이른다. 그런데 이들 각 저술들의 ‘이명 동서’(異名同書) 여부와 정확한 권차 등을 확정하기는 어렵다. 이들 저술 중 현존하는 것은 『성유식론소』(집일본), 『반야심경찬』, 『무량의경소』, 『해심밀경소』, 『인왕경소』 등 5종이다. 그의 최만년작인 『인왕경소』의 원전이자 호국 신앙의 근거가 되었던 『인왕경』은 불법의 내호가 곧 외호임을 보여 주고 있다. 그리하여 관공(觀空)이라는 자리행, 십지(十地)의 교화라는 이타행, 자리와 이타의 근거로서의 이제(二諦)의 불이(不二)를 통한 내호(內護)의 해석을 보여주며, 이 경전의 독송을 통한 호국(護國)과 호신(護身)의 효과를 통한 외호(外護)의 해석을 보여준다.

원측이 이해한 진제는 ‘하나의 진여에 의거해서’ 삼성을 모두 버리고 삼무성을 세웠다. 그리하여 그는 분별성을 버리고 분별무상성, 의타성을 버리고 의타무생성, 진실성을 버리고 진실무성성을 건립하였다. 그런데 진제와 청변은 삼무성에 의거하면 거의 동일하지만 [大同], 청변이 건립하면서도 건립된 것을 고수하지 않는데 견주어 진제는 삼무성을 비안립제로 보존한다는 점에서 차이가 있다.

또 원측이 인식한 현장은 변계소집성만 버리고 의타기성과 원성실성은 버리지 않는다. 그는 범부의 망정 속에 있는 변계소집성은 버려야 하지만 이치상으로 없고, 의타기성과 원성실성은 이치상으로 있지만 망정 속에 없어서 두 의미가 서로 다르다고 보았다. 이 때문에 삼성에 의거해서 삼무성을 건립한다고 보았다. 원측은 청변과 호법의 입장이 다른 것도 모두 용맹종과 미륵종의 입장에 의거한 해석 때문으로 보았다. 이처럼 원측은 원용적 독법에 입각한 경전관을 보여주었고 회통적 관점에 의거한 학문관을 보여주었다.

원측이 의거한 호법은 용수의 공과 자씨의 유에 대한 두 가지 집착을 모두 논파하고 중도를 건립하여 의타기성은 공도 아니고 유도 아니라고 하였다. 그리하여 그는 공집과 유집을 버리고 대승의 불이중도를 깨달아야 한다고 역설하였다. 원측은 이를 뒷받침하기 위해 호법의 『대승광백론석론』을 원용하여 논증을 덧붙였다. 이처럼 원측은 소송의 살바 다종과 경부종, 대승의 용맹종과 미륵종의 주장을 원용하여 인식과 사유의 너비를 넓힌 뒤에 이들 논의를 불설의 핵심인 중도적으로 통합해 가고 있다. 따라서 그의 최만년작인 『인왕경소』는 철학자이자 번역가로서의 성숙한 사상과 면모를 보여주는 저작이자 그의 대표작이라고 할 수 있을 것이다.

## 「문아 원측 사상의 재조명」에 대한 토론문

김호귀 - 동국대 불교문화연구원 HK교수

### <전체적인 평가>

논자의 본 논문은 「문아 원측 사상의 재조명 - 최만년작 『인왕경소』의 중심 내용과 주요 특징을 중심으로」라는 제목에서 보듯이, 논자 자신의 박사학위논문을 포함하여 다종의 선행연구를 고찰하고, 다시 『인왕반야경소』를 중심으로 문아 원측 사상을 재점검하고 있다. 본 논문을 통하여 원측 사상의 면밀한 측면을 엿볼 수 있는 좋은 기회가 되었음에 감사드린다.

전체적으로 원측의 저술에 대해서는 원측의 모든 저술을 대상으로 하여 그 저술의 시기와 장소, 그 타당성에 대하여 기존의 선행논문을 고찰하며 나름대로 타당한 근거를 추적하여 정리하고 정의하고 있다.

원측의 저술 가운데 『인왕반야경소』를 중심으로 사상적인 스펙트럼을 몇 가지 점에서 고찰하고 있다. 『인왕경소』의 종지와 교체에 대하여 능전과 소전의 입장에서 접근하고 있다.

그리고 삼성론의 인식에 대하여 인도 논사들의 견해를 피력하고 각각에 대한 반박과 주장을 도입하여 정리하고, 원측의 입장은 호법논사의 견해를 수용하는 모습을 보여준다.

나아가서 공과 유에 대해서는 특히 현장의 견해를 바탕으로 원용적인 입장에서 원측 자신의 견해를 주장한다.

이처럼 본 논문은 사상적인 측면에 대해서는 인도의 청변과 호법 등의 제논사들을 비롯하여 중국에 도래하여 유식경론을 번역한 역경승의 논사 및 현장 등에 이르기까지 광범위한 시대에 걸쳐 전개된 논쟁들에 대하여 원측의 종합적(?)인 견해를 이끌어내고 있다.

#### <세부적인 평가>

#### II. 원측의 저술에 대하여 :

원측이 저술한 많은 문헌 가운데 현존하는 저술 5종에 대하여 그 저술연대 및 장소 등에 대하여 고증한 점이 엇보인다. 곧 『성유식론소』(662~664) - 『반야심경찬』(676~679, 종남산) - 『무량의경소』(686~687, 장안) - 『해심밀경소』(689~690) - 『인왕경소』(695~696, 불수기사)

#### III. 『인왕경소』의 교체와 종지 :

네 문헌에 근거하여 문답의 형식을 통하여 『인왕경소』에 보이는 능전의 교체를 정리한다. 소전의 종지에 대하여 삼종반야, 이제 그리고 삼종 법륜 가운데 무상법륜을 중심으로 반야의 무상(無相)과 공(空)의 의미를 유식의 삼성(三性)과 삼무성(三無性)과 연관시켜 정리한다.

#### IV. 『인왕경소』의 삼성론 인식 :

< 1. 의타기의 유와 의타기의 공>에 대하여 유가의 삼성에 대하여 식론과 유가행의 통합적인 입장에서 고찰하고 있다. 호법과 청변 그리고 이후 호법과 청변에 관한 유가학도들 견해 등에 대하여 소개한다.

여기에서 원측의 견해가 무엇인지 애매모호하다. 소개하는 내용으로 일관되어 있다. 이하 <2. 호법의 유가학도와 청변 비판 - 대승의 불이중도 깨달기>에서 호법의 견해를 원용하는 원측의 견해를 보여준다.

이런 구조이기 때문에 1.과 2.의 관계에서 소항목의 제목을 재설정하는 것이 필요하다. 왜냐하면 <1. 의타기의 유와 의타기의 공>과 <2. 호법의 유가학도와 청변 통섭>의 관계는 인과적인 논리로 구성되어 있기 때문이다. 각각의 항목에서 논지를 정리해주든지 혹은 두 항목의 구성을 나누지 말고 하나로 구성하든지 하는 것이 좋다. 그래서 가령 이하의 <V. 공유 이집과 무유 이상의 중도적 종합>의 구성처럼 각각의 항목에 논지의 결과가 노출되도록.

#### V. 공유 이집과 무유 이상의 중도적 종합 :

이 대목에서는 청변과 호법과 진제와 현장 등의 견해를 모두 중도적인 입장으로 회통하는데, 여기에는 현장삼장의 견해를 근거로 하여 원측 자신의 견해로 마무리한다. 이 점에서 현장 유식학의 사상적 후계자임을 은근히 노출 시켜주고 있다.

감사합니다.



# 원법사의 지역 사회활동과 과제

이철헌 - 전 동국대(WISE) 파라미타칼리지 교수

## • 목 차 •

- I. 시작하는 글
- II. 불교 사회활동의 역할과 사상적 배경
- III. 불교 사회활동의 역사
- IV. 원법사 지역 사회활동의 현황
- V. 원법사 사회활동의 과제
- VI. 맺는 글

## I. 시작하는 글

석가모니 부처님 당시 출가 수행자들은 도시 근교 숲이나 묘지 등에 머물렀고, 하루 한 번 마을로 들어가 탁발하여 먹었다. 마을에 들어가 탁발한다는 것은 세속사회와 불가분의 관계를 유지한다는 것을 말한다. 그리하여 흉년이 들어 마을 사람들이 먹을 곡식이 없을 때는 부처님은 그곳을 떠나 다른 마을로 갔다. 마을 사람들에게 민폐를 끼치지 않으면이었다. 이처럼 불교는 처음부터 사회와 함께하는 종교였다.

한국불교는 대승불교이고, 대승불교의 근본 사상은 보살도 사상에 잘 나타나 있다. 보살도 정신은 곧 위로는 깨달음을 구하고 아래로는 중생을 제도한다는 ‘상구보리(上求菩提) 하화중생(下化衆生)’의 정신이다. 그리고 『화엄경』에서 보살의 기뻐하는 행 가운데 ‘모든 중생을 구호하고 모든 중생을 포섭하며, 모든 중생을 이롭게 하고 … 모든 중생이 괴로움을 벗어나 즐거움을 얻도록 한다.’<sup>1)</sup>고 했다. 대승불교의 근본정신은 보살도 정신이고 보살은 중생들이 괴로움에서 벗어나 즐거움을 얻는 것(離苦得樂)이다.

붓다가 생사윤회의 괴로움을 해결하기 위해 수행을 시작했듯이, 현대인도 여전히 현존하는 생사윤회의 고통부터 생겨나는 자기의 고통과 문제로 인해 절실하게 수행 동기가 유발될 수밖에 없다.<sup>2)</sup> 괴로움에서 벗어나고자 하는 것은 출가자나 재가 신도가 모두 바라는 바이다.

자기 깨달음만을 추구한다며 부파불교를 소승이라 낮춰 부르면서 새로운 불교 운동으로 탄생한 대승불교가 과연 오늘날 대승 보살도의 정신을 잘 실천하고 있는지는 한국 불교계가 스스로 깊이 성찰해야 한다.

사람이 적게 탄다고 소승(小乘)이라 하고 사람이 많이 탄다고 대승(大乘)이라고 번역했다. 탈 것이 기준이 아니라 탄 사람이 기준이 되어야 한다. 대형 버스를 혼자 타고 가는 것이 대승일까 아니면 승용차에 카풀로 타는 것이 대승일까? 조용한 곳에 앉아 해탈을

1) 『화엄경』 11, “但欲救護一切衆生 欲攝取一切衆生 欲饒益一切衆生 … 欲令一切離苦得樂” (ABC, K0079 v8, 75b08-b13)

2) 조기룡, 「불교수행 프로그램의 실태분석과 개선방향」, 『선학』 43, 한국선학회, 2016, p.117.

위한 자기 수행에 빠져, 사회의 모순을 모른 척 외면하고 있다면 이는 대승불교라 할 수 없다. 국가의 정치이념이나 사회 문제에 대한 참여를 정치개입이나 속세의 일이라 한다면 불교는 살아남을 수 없을 것이다.

상좌부불교든 대승불교든 불교는 부처님의 생애를 통해 부처님의 삶을 따라야 한다. 부처님의 생애를 살펴보면 과연 부처님은 당시 인도의 정치나 사회 문제에 대해 침묵했던가. 아니다. 부처님은 강물을 두고 서로 다투는 국가 간의 분쟁을 해결했고, 마가다국이 왓지족을 공격하고자 할 때 이 전쟁을 막았고, 웨살리의 가뭄과 전염병이 일어나자 직접 가서 구제했다. 부처님이 진리를 깨달으신 후 바로 열반에 들고자 했지만, 범천이 중생들을 위해 가르침을 펼 것을 간곡하게 권해 자신이 깨달은 진리를 널리 전한 것이 바로 불교의 시작이다.

선을 수행하는 선종(禪宗)에서도 곽암(廓庵)의 십우도송(十牛圖頌)의 마지막이 ‘저자에 들어가 손을 드리우는 일(入鄽垂手)’이 아니던가. 법당의 외벽에 그려진 십우도는 한갓 장식에 불과 한 것인가? 깨달음의 회향이 바로 중생 구제가 아닌가.

불교의 목적을 자아완성(自我完成)과 불국토 건설(佛國土建設)이라고 했다. 자신의 깨달음은 개인적이지만 모든 중생이 고통 없는 세상을 만드는 것은 사회참여이다. 사람들은 불교가 타 종교에 비해 사회 현실 참여에 약하다는 것을 알고 있고, 불교계가 각성은 하고 있지만 실천은 여전히 만족할 만한 수준이 아니라 할 수 있다. 포항의 원법사는 대한불교 서명종단의 종찰로 모범적인 지역 사회활동을 하고 있어 이를 살펴보려고 한다.

## II. 불교 사회활동의 역할과 사상적 배경

### 1. 불교 사회활동의 기능과 역할

종교가 세계의 존재 실상을 밝히고 그 실상을 개인들에게 알려서 믿게 하는 것이라면,

개인의 현상과 문제에 대하여 규명하는 종교는 당연히 사회의 현상과 문제, 문명의 현상과 문제에 대하여서도 동일한 종교적 방식으로 규명할 수 있어야 한다.<sup>3)</sup>

종교는 자신의 이상을 펼치는 장(場)인 사회와 유리되면 그 의미가 반감된다. 곧 사회와 유리된 종교는 경우에 따라 개개인에게 삶의 위안을 줄 수는 있지만, 사회 속에서 살아 생동하는 종교라고는 할 수 없다. 그렇게 되면 종교는 사회 현실을 무시하고 추상적인 관념을 교조화함으로써 종교의 본래 의미를 상실하게 된다.<sup>4)</sup>

유승무는 종교의 사회적 기능 및 역할의 순기능적 측면을 세 가지로 살펴보고 있다. 첫째, 인간에게 삶의 궁극적 의미를 제공함은 물론 그 개인에게 특정한 세계관을 심어줌으로써 사회화의 기능 혹은 사회 교육적 기능을 수행한다. 이는 종교와 개인 간의 관계를 살펴본 것이다. 둘째, 사회통합적 기능을 통한 사회발전에 기여한다. 이는 종교와 사회구조와의 관계를 살펴본 것이다. 셋째, 사회의 다른 제도나 영역(정치, 경제, 가족, 교육 등)과 밀접한 관계를 맺고 있으며 그러한 점에서 제도의 발전에 영향을 미치는 기능을 수행한다. 이는 종교와 다른 사회제도와의 관계를 이론적으로 살펴본 것이다.<sup>5)</sup>

오늘날 사람들은 각자 강한 개성을 가지고 있어 공동체 생활을 어려워하고 사회 문제에 대해서도 소극적이다. 사회는 급속하게 변화하고 있는데 종교가 이에 발을 맞추지 못하므로 젊은이들의 탈종교화는 너무나 당연한 현상이다. 특히 한 지역에서 오랫동안 믿어오던 전통 종교는 더 큰 충격을 받을 수밖에 없다. 한국에서 불교 신자 수가 타종교에 비해 급격히 줄어드는 이유이다.

일찍이 공종원은 ‘각 종교 간 신도 수 변동의 차이는 ‘종교의 사회적 역할’을 독립 변수로 설정하여 설명할 수 있는 개연성을 지니고 있다.’<sup>6)</sup>고 했다. 불교가 종교의 사회적 역할을 다하지 못하기 때문에 불교 신자 수가 줄고 있다고 할 수 있다.

불교는 사회적 역할을 실천하기에 많은 제약이 있다. 외적 요인으로는 첫째 사회와 개

3) 신용국, 『실천불교』, 하늘북, 2003, p.43.

4) 한국종교연구회 지음, 『종교 다시 읽기』, 청년사, p.444.

5) 유승무, 「한국불교의 사회적 기능에 관한 비판적 검토」, 『종교교육학연구』 9, 한국종교학회, 1999, pp.4-5 참조

6) 대한불교조계종 포교원, 『포교방법론』 1, 조계종출판사, 2002, p.261.

인의 세속화 경향이다. 세속화란 종교가 쇠퇴하고 있는 현상을 말한다. 교육과 복지 영역이 국가의 권한에 속하고 과학의 발달로 세속화가 가속화되고 있다. 둘째 다종교 사회이기 때문이다. 전통으로 믿어왔던 불교 외에 다양한 종교가 들어와 한국에서 2015년에 신자 수 1위를 내 주었다. 그만큼 불교의 사회 영향력이 떨어졌다는 것이다. 정치 입안과 행정에 특정 종교의 입김이 작용하고 있는 현실이다. 셋째 서구화이다. 사회가 급격하게 서구화되고 있어 전통 종교인 불교는 시대에 뒤쳐진 종교라는 인식을 하게 된다.

내적 요인으로는 첫째, 성직자 중심의 교단 운영이다. 사찰의 모든 일을 주지스님 1인이 결정하므로 전문성과 합리성이 떨어진다. 신도 중에는 전문가들이 많은데 이들의 조언을 받아들여야 한다. 신도회의 적극적인 활용을 통해 참여도를 높이고 합리적인 결정을 해야 한다. 둘째, 신도 교육의 부재이다. 법회가 의례 중심으로 이루어지고 있어 신도들이 불교에 대한 기본 지식도 갖추지 못하고 있다. 셋째, 일상생활과 분리된 신앙 형태이다. 음력으로 오전에 법회를 열어 직장인들이 참여할 수 없으며, 집에서 꾸준히 신행할 수 있는 프로그램을 만들지 못하고 있다. 넷째, 기복적 종교 성향이다. 인간이 행복을 바라는 것은 너무나 당연하고, 모든 종교가 기복신앙에서 벗어날 수 없다. 그렇지만 유독 불교가 기복적이라 말하는 것은 개인 문제에 집중하고, 사찰에서 점복(占卜) 행위를 하는 곳이 있기 때문이다. 다섯째 선(禪) 중심의 수행이다. 산중에서 개인의 해탈만을 추구하고 세상의 일은 세속적이라 도외시한다. 대중 설법을 하면서도 개인 깨달음만 중시하고 사회 문제는 도외시한다.

이러한 내외적 제약으로 사람들이 불교는 현실에 대한 사회의식이 없다고 생각한다. 불교 외적인 요소는 불교계가 세상의 흐름을 읽으면서 사회적 역할을 찾아가야 하지만, 내적 요인은 지금 당장 해결해야 한다. 불교계가 시대의 흐름에 맞출 수 있는 역량을 길러야만 한다.

## 2. 불교 사회활동의 기본 사상

불교 사회활동은 불교를 주제로 하여 전개되는 사회활동이며, 불교의 근본 사상에서 필연적으로 나오는 사회적 실천이다. 불교 신자로서 부처님의 근본 가르침을 제대로 이해하고 있는 사람은 필연적으로 가르침을 실천할 수밖에 없다.

불교가 사회활동을 전개하는 과정에서 불교사상과 교학 체계를 갖추어야만 한다. 이에 대해 일본의 스에키(末木文美)는 ‘사회적 활동을 왕성하게 하는 것은 물론 중요한 일이다. 그러나 교학적 논의를 거치지 않고 현상적인 면만 추구하는 것은 자칫 표면적으로만 흐를 위험을 동반한다. 사상적인 면, 교학적인 면에서 논의가 더욱 활발해지기를 기대한다.’<sup>7)</sup>고 했다.

불교의 많은 사상들 가운데 모든 존재들의 양상을 설명하고 있는 것이 바로 연기론이다. 그리고 이러한 존재의 양상을 있는 그대로 이해한 지혜로운 이라면 자비심이 생길 수밖에 없다. 지혜로운 자는 머리로 아는 자가 아니라 몸으로 실행하는 자이다.

### 1) 연기론

불교는 모든 것이 신의 뜻대로 이루어진다는 신의론(神意論)이나, 태어나면서 모든 것이 결정되어 있다는 숙명론(宿命論)이나, 모든 것은 우연히 이루어진다는 우연론(偶然論)을 인정하지 않는다. 모든 존재는 인(因)과 연(緣)의 결합으로 이루어져 있으므로 서로 의지하고 관계를 맺고 있다는 연기론(緣起論)을 주장한다. 한 개인의 행복과 불행은 신의 뜻도 아니고, 숙명도 아니고, 우연도 아니고, 어떠한 원인이 있다는 것이다. 그 원인은 우리의 의지에 달려있다는 것이다.

연기론의 내용을 인연화합, 인과응보, 상의상관성으로 설명할 수 있다. 첫째, 인연화합이란 모든 것은 인(因)과 연(緣)이 화합하여 일어난다는 것이다. 생겨나고 변하는 원인과 조건을 직접적인 원인과 간접적인 조건으로 나누어, 그 직접적인 원인을 ‘인(因, hetu)’이라 하고 간접적인 조건을 ‘연(緣, pratyaya)’이라 한다. 서구학자들은 ‘인’을 ‘1차 원인(primary cause)’, ‘연’을 ‘2차 원인(secondary cause)’으로 번역한다. 이와 같이 원인

7) 금강대학교 불교문화연구소, 『현대사회와 불교』, 씨아이알, 2015, p.18.

과 그 원인이 결과를 낳도록 도움을 주는 조건이 갖추어지는 것을 인과 연의 화합이라고 하며, 인과 연이 화합해야만 모든 존재는 생성하고 변한다. 둘째는 인과응보란 원인이 있으므로 반드시 그에 따른 결과가 있게 되며 원인과 결과는 일정한 법칙에 따라 일어나게 된다. 곧 좋은 행위를 하면 즐거운 결과가 있고(善因樂果, 善因善果), 나쁜 행위를 하면 괴로운 결과가 있다(惡因苦果, 惡因惡果). 모든 존재는 여러 가지 원인이나 조건에 의해 어떤 결과가 발생하게 되며 그 결과는 다시 그것을 발생한 원인에 직접 또는 간접으로 영향을 미친다.<sup>8)</sup>

연기론에 따르면 모든 것은 고립되어 존재할 수 없다. 우리는 더불어 살아가는 존재라는 것을 인드라망(Indra網)에 비유하기도 한다. 제석천에는 그물이 드리워져 있는데 그 그물코마다 유리구슬이 달려 있어 모든 것들이 서로서로 비취듯이 세상 모든 존재는 서로서로에게 영향을 주고 있다는 것이다.

우리를 공업중생(共業衆生)이라고도 한다. 개인이 지은 업이 개인이 속한 공동체에 영향을 미친다는 것이다. 그러므로 남들이 행복하면 나도 행복하고, 남들이 불행하면 나도 불행하다는 것이다.

## 2) 자비심

불교는 모든 것을 있는 그대로 관찰하는 지혜를 매우 중요하게 여긴다. 그러한 지혜가 있음으로써 올바른 믿음과 올바른 행동이 일어나게 된다. 지혜를 바탕으로 한 순수하고 올바른 생명 사랑을 자비라고 한다.

대승 보살의 마음은 자비심이다. 자비(慈悲, maitrī-karuṇā)란 자(慈, maitrī)와 비(悲, karuṇā)가 합쳐진 말이다. 자(慈, maitrī)는 ‘우인(友人)’이란 말에서 나왔으며 ‘진실한 우정’, ‘순수한 사랑’의 마음을 의미한다. 비(悲, karuṇā)란 ‘애련’, ‘동정’의 뜻이다. 그러므로 자비(慈悲)란 사람들에게 이익과 안락을 가져다주고자 하는(與樂) 마음이며 사람들로부터 불이익과 고통을 제거하고자 하는(拔苦) 마음이다. 자비란 즐거울 때나 슬플 때

8) 이철현, 『붓다의 근본 가르침』, 아람원, 2023, pp.215-219 참조.

나 언제나 함께하는 것이다. 인간은 자신의 이득을 얻고자 재력이나 권력을 가진 자들과 함께하려고 하지만 고난과 어려움에 있는 자에게는 얻을 게 없고 오히려 도와주어야 하므로 외면한다.

자비는 초기 불교에서부터 강조되어 온 불교의 기본 정신이다. 『아함경』에서는 네 가지 한없는 마음(四無量心)이라 하여 모든 중생에게 자(慈)·비(悲)·희(喜)·사(捨)하는 마음을 가지라고 한다. 희(喜)는 남이 즐거울 때 함께 기뻐하는 마음이고, 사(捨)는 다른 사람에게 사랑하고 미워하고 친하고 싫어하는 그러한 분별을 버린 항상 평온한 마음이다.<sup>9)</sup> 자비는 깨달음의 내용이고, 깨달은 자의 활동이고, 깨달으려는 자의 실천행이다. 그러므로 『열반경』에서는 ‘대자대비(大慈大悲)를 불성(佛性)이라고 한다.’<sup>10)</sup>고 했다. 붓다의 성품이 바로 자비이며 우리들 마음속에는 자비의 본성이 자리하고 있으므로, 깨달음을 얻으려는 자는 반드시 자비를 실천해야만 한다. 자비란 단지 고통을 받는 자에게 대한 동정심이나 보살핌만을 뜻하는 게 아니라 그의 고통을 덜어주기 위해서 필요한 것이라면 무엇이든 하겠다는 지속적이고 실제적인 결의이다.

불교는 나와 남의 행복을 추구하면서 동시에 남의 아픔을 나의 아픔으로 여기는 일체감에 바탕을 두고 있다. 유마거사가 ‘중생이 아프니 나도 아프다!’고 한 선언은 깨달음을 얻은 후 중생의 번뇌를 여실히 살피는 경지에서 나오는 말이다.<sup>11)</sup>

절 입구 일주문을 지나 금강문, 천왕문을 지나 불보살님이 계시는 법당에 들어가기 전에 있는 문이 해탈문(解脫門)이고 불이문(不二門)이다. 너와 내가 둘이 아니라는 것을 깨달은 분이 바로 불보살이라는 것이다. 동체자비(同體慈悲)를 실천하는 분이 바로 불보살이다.

불교 사회운동은 불교의 이상과 가치체계를 내면화하고, 이를 불교적 방법에 의해 구체적인 일상의 생활 속에서 실현함으로써 자기 자신의 삶을 변화시키는 것에서 출발하여 사회구성원 모두의 삶을 근본적으로 변혁시키려는 포괄적이고 간접적인 사회운동의 방식

9) 이철현, 『대승불교의 가르침』, 아람원, 2022, pp.66-68 참조

10) 『대반열반경』 30(ABC, K1403 v38, p.1010c), “大慈大悲名爲佛性”

11) 정륜·임규정, 「‘함께 하는 삶’의 연기(緣起)적 토대」, 『범한철학』 75, 범한철학회, 2014, p.5.

을 취하고 있으며, 이는 곧 불교 그 자체를 의미한다.<sup>12)</sup>

세상의 존재 방식을 연기론으로 이해하고 모든 존재는 서로 연결되고 영향을 주고받는다는 것을 깨달으면, 너와 내가 하나이며 너의 불행이 곧 나의 불행임을 깨달아 자비행을 하지 않을 수 없다.

### Ⅲ. 불교 사회활동의 역사

한반도에 불교가 전래되자 고구려 고국양왕(故國壤王)은 391년에 ‘부처님 법을 받들어 믿고서 복을 구하라(崇信佛法求福).’는 영을 내렸고<sup>13)</sup>, 백제 아신왕(阿莘王)도 392년에 ‘부처님 법을 받들어 믿고서 복을 구하라(崇信佛法求福)’는 영을 내렸다.<sup>14)</sup>

고구려와 백제의 왕은 불교를 적극적으로 받아들였는데 여기에 정치적 목적을 배제할 수는 없지만, 백성들에게 불교는 복되게 살도록 하는 진리의 교법이니 받들어 믿음으로써 행복을 구하도록 하라는 것이다. 한자를 모르고 시간적 여유가 없는 서민들에게 불교는 해탈을 위한 종교가 아니라 행복을 가져다주는 종교였다. 국가는 백성들에게 불교를 믿으면 행복해질 수 있다는 것을 증명해야 했고, 이를 위해 사찰에 자비를 실천하는 사회복지기관을 두었다.

사회복지란 용어를 많이 사용하는데 여기서 복지란 ‘복 복(福)’, ‘복 지(祉)’라는 말이다. 따라서 일반적으로 복지(welfare)란 ‘행복한 삶’, ‘안정되고 만족한 삶’, ‘만족할 만한 생활환경’, ‘생활 욕구가 충족된 삶’으로 표현된다. 이 의미에는 사회구성원 모두가 복지의 대상이며, 누구나 존엄성과 행복추구권이 있음을 인정하는 의미이기도 하다.<sup>15)</sup>

불교가 사회활동에 참여한 것은 신라 원광(圓光)법사가 수(隋)나라에 걸사표(乞師表)를

12) 박수호, 「한국 불교사회운동의 이해: 교리적 근거와 역사적 전개과정을 중심으로」, 『종교와 사회』 창간호, 한국종교사회학회, 2010, p.96.

13) 『삼국사기』 18, 高句麗本紀6, 故國壤王9년 3월조

14) 『삼국유사』 3, 興法 3, 難陀闍濟조, “阿莘王即位太元十七年二月 下教崇信佛法求福”

15) 서병진(성운), 「한국불교와 사회복지」, 『정토학연구』 19, 한국정토학회, 2013, p.179.

쓰고 두 화랑에게 세속오계(世俗五戒)를 주어 정치에 참여한 일이나 자장(慈藏)이 황룡사에 구층탑을 세워 국가의 안전과 부흥을 꾀한 일이 있다. 풍월도(風月道)에 스님 낭도(郎徒)가 있어 국선(國仙)을 보살폈다. 통일신라시대에 의상(義湘)은 국왕에게 성 쌓는 일을 중지하라는 글을 보내고, 명랑(明朗)은 문두루 비법으로 당나라 군대를 물리치기도 했다. 승려가 대국통(大國統)·승통(僧統)의 승직을 가지고 국가의 자문을 했으며 대서성(大書省)의 승관(僧官)은 국가 정교(政敎)에도 관여했다. 고려 때에는 승군을 조직하여 국방을 담당하기도 했다.

고려시대 사회복지와 관련한 내용을 살펴보자. 고려 광종은 963년 7월에 귀법사(歸法寺)를 세우고 제위보(濟危寶)를 설치했다.<sup>16)</sup> 제위보는 빈민과 행려자의 구호 및 질병 치료를 맡은 기관이었다. 오늘날 의료복지에 해당하는 이러한 국가기관을 절에 둔 것이다. 우리나라에 전파된 불교는 963년(광종 14) 제위보의 설립으로 영국의 구빈법(1601)보다 훨씬 앞서 왕성한 사회복지사업을 실시한 역사가 있다.<sup>17)</sup>

대자대비의 불교 정신에 의해 대비원(大悲院)을 세워 병자와 굶주린 사람과 행려자를 치료하고 음식과 의복을 제공했다. 개경의 동쪽과 서쪽에 각각 하나씩 있어 동서대비원이라고 했으며, 서경에도 분사(分司)가 있었다.<sup>18)</sup> 1036년(정종 2) 11월에 ‘동대비원(東大悲院)을 수리하여 굶주림과 추위, 질병 때문에 돌아갈 곳이 없는 사람들을 거처하게 하고 옷과 식량을 지급했다.’<sup>19)</sup>는 기록에서 1036년 이전에 대비원을 설립했다는 사실을 알 수 있다.

1112년(예종7)에는 백성의 질병을 고치기 위해 의료기관 혜민국(惠民局)을 설치했다.<sup>20)</sup> 혜민국과 제위보, 동대비원과 서대비원은 모두 서민들을 구제하기 위한 불교 사회

16) 『고려사절요』 2, 광종 대성대왕 계해 14년, “秋七月, 創歸法寺, 置濟危寶.”

17) 정관, 「근현대 불교의 사회복지」, 『한국사회복지역사학회 학술대회』 2018, 한국사회복지역사학회, 2018, p.7.

18) 『한국민족대백과사전』, <https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0005327>

19) 『고려사』 80, 志34 食貨3 진휼, “靖宗二年十一月 修東大悲院, 以處飢寒疾病之無所歸者, 給衣食.”

20) 『한국민족대백과사전』, <https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0063591>

복지기관이었다는 것을 아래 기록들에서 알 수 있다.

1325년(충숙왕 12) 10월에 충숙왕은 “혜민국과 제위보, 동대비원과 서대비원은 본래 사람을 구제하기 위한 것인데, 지금 모두 허물어져 버렸으니 마땅히 다시 수리하여 질병을 치료 하도록 하라.”라고 했다.<sup>21)</sup>

국가에서 불교 교육을 지원하기 위한 경비를 마련해서 지급했다. 광학보(廣學寶)는 고려시대 946년(정종 1)에 불법을 배우는 사람들을 위하여 설치한 일종의 장학재단으로 신라시대에도 존재했던 것으로 보인다.<sup>22)</sup> 불명경보(佛名經寶)는 광학보와 함께 946년(정종 1)에 불법을 배우는 자를 위하여 왕이 쌀 7만 석을 여러 큰절에 하사함으로써 시작되었다.

946년 왕이 의장(儀杖)을 갖추고, 불사리(佛舍利)를 받들고 걸어서 10리 떨어진 개국사(開國寺)에 이르러 봉안(奉安)했다. 또 곡식 70,000석을 여러 큰 사원(寺院)에 바치고, 각각 불명경보와 광학보를 두어 불법(佛法) 배우는 자들을 장려했다.<sup>23)</sup>

고려시대에는 불교의 자비 정신으로 빈민구휼, 병자치료, 교육지원 등 사회활동을 나라에서 지원했다.

조선시대는 불교가 억압받던 시대였으나 임진왜란과 병자호란과 같은 나라가 위기에 처할 때 의승군을 조직하여 산성을 쌓고 국가를 구했다. 전쟁에서 고통받는 백성을 구제하고, 사명대사는 일본에 들어가 도쿠가와 이에야스(德川家康)을 만나 강화를 이루고 끌려간 동포를 데려왔다. 배척을 받고 있을 때도 불교는 고난에 빠져있는 나라와 백성을

21) 『고려사』 80, 지(志)34 식화(食貨)3 진흥, 十二年十月 下教, “惠民局·濟危寶·東西大悲院, 本爲濟人, 今皆廢圮, 宜復修營, 醫治疾病.”

22) 『한국민족대백과사전』 <https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0005327>

23) 『고려사』 2, 세가2, 정종원년 1월, “王備儀仗, 奉佛舍利, 步至十里所開國寺, 安之. 又以穀七萬石, 納諸大寺院, 各置佛名經寶, 及廣學寶, 以勸學法者.”

위해 묵묵히 자비행을 실천했다.

오늘날 불교의 사회활동이 단지 그리스도교의 자선사업이나 서양의 영향력을 받아 따라가는 것이 아니라 불교 전통에 따르고 있다는 것을 자각해야만 한다.

#### IV. 원법사 지역 사회활동의 현황

##### 1. 대한불교 서명종 원법사의 역사

2000년 음력 5월 16일 운보(雲步) 스님이 경북 포항시 북구 신광면 비학산 곡령골에 천막 법당을 짓고 기도를 시작했다. 병고에 시달리던 사람들이 스님을 만나 치유한 일들이 소문나면서 많은 사람이 모여들었다. 마음 밖의 모든 것은 허상이니 마음을 잘 닦아 현실의 고통에서 벗어나라는 운보 스님의 가르침으로 많은 사람은 행복을 찾았다.

운보 스님은 모든 것은 오직 마음이라는 것을 깨닫고 유식(唯識)사상을 실천할 목적으로 2006년 12월 26일 사단법인 대한불교 서명종(西明宗)을 창종했다. 서명종은 문아원측(文雅圓測, 613~696) 스님의 사상을 따르는 종단이다. 서명(西明)은 중국 당나라 수도 장안에 세워진 사찰 이름이다. 이곳에서 현장(玄奘, 602~664)은 인도에서 가져온 범어 경전을 번역했으며, 신라의 원측도 이곳에서 머물렀다. 원측은 신라 진평왕 때 왕손 출신으로 3세에 출가하여 일찍이 중국에 유학하여 15세에 법상(法常, 567~645)과 승변(僧辯, 568~642)에게 유식학을 배웠다. 당나라 태종이 그 명성을 듣고 직접 도첩을 내려 출가를 허락하고 원법사에 머물게 했다. 원측은 중국어와 범어 등 6개 국어에 능통하여 불경 번역에도 참여했다. 신라 신문왕이 원측의 귀국을 요청했으나 측천무후(則天武后)는 원측을 살아있는 부처로 존경하여 허락하지 않았다.

원측이 장안의 서명사에 머물면서 저술 활동을 한 데서 원측의 학풍을 서명학파라고 불렀다. 운보 스님은 원측 스님의 가르침을 따르는 종단이란 이름으로 서명종이라 했다.

그리고 원측스님이 당 태종의 도첩을 받고 출가하여 머물렀던 원법사(元法寺)의 사찰 이름을 가져와 2000년 음력 5월 16일 천막 법당을 원법사라 했다.

현 주지인 해운(海雲) 스님은 본래 인천에 살았는데 병원에서도 고칠 수 없는 이름을 중병으로 생명이 위태로운 지경에 이르자 운보 스님을 찾아와 수행하면서 건강을 되찾았다. 그리고 출가하여 해운(海雲)이라는 법명을 받아 2004년 7월부터 원법사의 주지를 맡아오고 있다.

2005년 원법사 대웅전과 미륵전을 건립하고, 2014년 약사전·극락전·명부전·승모각·보각당·백사당 등 여러 전각과 요사채를 건립하고, 2019년에 조사전·삼성각·칠성각·만유당을 건립했다. 그리하여 천막 법당으로 시작한 원법사는 곡령골을 따라 줄지어 늘어선 수많은 전각으로 대규모의 사격을 갖추었으며, 신도가 2만여 명에 이르는 사찰이 되었다.

신도들의 보시금을 잘 순환시켜 사회에 환원하는 일이 종교단체의 역할이라는 생각으로 지역 사회의 아픔과 슬픔을 치유하기 위해 노력하고 있다. ‘행복도량 원법사’라는 이름으로 중생들의 행복을 시도하는 사찰로 자리 잡고 있다.

## 2. 원법사의 지역 사회활동

원법사가 지역 사회를 위한 주요 활동으로는 장학사업, 자비의 쌀 나눔 행사, 구호 성금, 전통 식품 사업 등을 실천하고 있다.

### 1) 장학사업

평소 교육에 관심을 가졌던 운보스님은 2008년 원법사 장학회를 만들어 신광면 지역의 초·중등 학생들에게 장학금을 지급해 왔다. 그러다 2015년부터 포항지역으로 확대하여 초·중등 학생들에게 장학금을 지급했다.

해운스님은 불교 공부를 위해 동국대학교 WISE캠퍼스에 입학하여 2015년 졸업하면서

4년간 받았던 장학금과 유학한 여러 혜택을 후학들에게 회향하고자 2015년 동국대 WISE캠퍼스에 ‘동국대학교 원법사 장학회’를 설립하고 장학기금 2억 4천만 원을 기탁했다. 그리하여 매년 대학생들에게 장학금을 주고 있다.

2021년 11월 동국대학교 서울캠퍼스에 다니는 경북 출신 학생들에게 매년 1천만 원의 장학금을 지급하고 건학위원회에 ‘지역미래불자육성장학’ 1회로 1억 원의 장학금을 기탁 약정했다. 이는 지역 사찰이 지역 출신 학생들을 위한 장학회로 전국에서 효시가 되었다. 원법사의 ‘지역미래불자육성장학’을 시작으로 전국 사찰로 불길처럼 번져 현재 81회까지 전달되었다.

2024년 7월 9일에는 동국대학교 약학대학 불교동아리 학생들을 위한 지역미래불자육 성장학기금 오천만 원을 기탁했다. 그리고 2024년 7월 22일 동국대학교 WISE캠퍼스에 도 지역미래불자육성장학기금 오천만 원을 기탁했다.

## 2) 자비의 쌀 나눔

2008년부터 경제에 어려움을 겪고 있는 이웃을 위해 추석과 설 명절에 신광면 주민센터에 자비의 쌀을 나누기 시작했다. 2013년부터 포항 북구로 확대하여 현재까지 계속하고 있다.

2024년 설날을 맞이하여 자비의 쌀 백미 10kg짜리 1,000포를 전달하여 현재까지 1만 8,100포를 전달했다. 이로써 17년째 매년 명절마다 자비의 쌀을 나누고 있다.

## 3) 구호 성금 전달

재난을 당한 이웃 주민들의 아픔을 위로하기 성금을 전달하고 있다. 2017년 포항지진으로 고통받는 이재민들을 방문하여 격려하고 성금을 전달했으며, 2018년에는 영덕 태풍 피해 복구를 위한 성금을 전달하고, 2020년부터 2년간 코로나 사태로 격무에 시달리는 의료진과 공무원들에게 떡과 팔죽과 연밥 등을 전달하고 격려했다.

2021년 태풍과 집중호우로 피해를 당한 구룡포읍과 죽장면 이재민들에게 성금을 전달

했다. 2022년에는 태풍 힌남노의 피해복구에 애쓴 공무원과 자원봉사자들에게 점심을 제공했으며, 피해를 많이 입은 포스코와 포스코휴먼스를 방문하여 절에서 만든 떡을 제공했다.

#### 4) 전통 식품 사업

해운 스님은 신도들의 보시금은 불사(佛事)에 쓰여야 하고 사찰 운영비나 장학기금 등은 수익사업으로 마련해야 한다고 생각하고, 2010년에 ‘원법사 전통식품사업부’를 설립했다. 가족을 위해 전통 수제방식으로 만들었던 전통 식품인 유과, 약과, 도라지 정과 등을 신광면과 흥해읍 지역농산물을 사용하여 만들어 판매하기 시작했다. 전통식품사업부의 모든 판매수익금은 장학기금과 취약계층의 후원금으로 사용하고 있다.

장학회 기금은 장학회원들이 매월 1만 원씩 보시한 금액과 전통식품사업부의 판매수익금으로 충당하고 있다. 이렇게 특정한 목적을 위한 불교 신앙단체를 예로부터 향도(香徒)라고 불렀다. 향도란 ‘향을 사르는 무리’라는 뜻으로 609년 김유신을 따르던 무리를 ‘용화향도(龍華香徒)’라 부른 것이 첫 사례이다. 고려시대에는 향도가 더욱 활성화되어 매향·불상·석탑·종 조성 등을 주도했다. 향도에 참여한 계층은 위로는 국왕과 문벌 귀족부터 아래로는 일반 백성에 이르기까지 사회의 전체 구성원이 참여했다.<sup>24)</sup> 주지 스님과 신도분들 그리고 장학회원들로 구성하여 불교 사회활동에 참여하는 것은 향도의 재현이라 할 수 있다.

불교의 사회활동은 곧 사회복지를 실천하는 일이고, 불교를 포교하는 방법 가운데 하나이다. 불교가 사회복지를 적극적으로 하는 것은 사회에 도움을 주는 동시에 불교 포교에도 긍정적인 효과를 준다. 이를 복지포교라 할 수 있다. 사회복지 활동은 그 자체로 직접적인 포교 효과를 기대하기는 어려우나 종단에 소속된 복지법인과 시설들이 각종 사회복지서비스를 제공하고, 각 사찰의 신도들이 자원봉사나 후원 활동에 참여하면서 사회적으로 긍정적인 평가를 받을 수 있기 때문이다. 그리고 시설 이용자들이 서비스를 받는

24) 구산우, 「향도의 활동과 사회적 기능」, 『한국불교사 고려』, 불교사학회 엮음, 2023, pp.169-180 참조.

동안 자연스럽게 해당 종교를 접하게 되면서 관심을 가지게 된다. 이와 같은 긍정적인 사회적 평가를 통한 이미지 제고(提高)는 포교의 중요한 기반이 되는 것이다.<sup>25)</sup>

원법사가 포교를 목적으로 사회활동을 하는 것은 아니지만 불교의 자비 정신으로 무주 상보시(無住相布施)를 실천하는 것이 바로 포교에 도움이 되는 것이다.

## V. 원법사 사회활동의 과제

전통적인 불교의 포교 활동에서 발견할 수 있는 특징으로 계행의 실천, 경전 중심의 포교, 법회와 설법, 수행 전통, 의식과 의례 중심의 포교로 들었다. 그러나 전통적인 포교 방법만으로 현대사회에서 불교가 포교의 효과성을 기대하기 어렵다며, 불교의 현대적인 포교 방법으로 교육포교, 조직포교, 복지포교, 문화포교, 수행포교의 다섯 가지로 요약할 수 있다.<sup>26)</sup> 사찰내에서 조직과 문화와 수행 프로그램도 있지만, 현재 원법사가 하는 장학사업과 쌀 기부, 구호성금 지원 등 사회활동은 교육포교, 복지포교라 할 수 있다.

대한불교 서명종 종찰인 원법사의 사회활동이 지속적이고 발전하기 위해서는 노력해야 할 과제들이 많다. 복지사업도 교육사업도 구호 지원도 세월이 가면 갈수록 효율성이 떨어진다. 교육과 복지 영역이 국가의 제도권으로 들어가면서 종교의 영향력이 약화되고 있기 때문이다. 예전처럼 밥을 굶는 사람이 적고, 의무교육에 장학 지원도 많아지고, 신속한 전문 구호 시스템이 발달하고 있다. 그러므로 정형화되고 고착적인 복지사업의 틈새에서 소외된 서민을 중심으로 농촌지역의 특성을 가미하여 보다 실질적인 사회복지를 수행해야 한다. 원법사가 지금까지의 장학금 지급과 쌀 나눔 행사에 그치지 말고 보다 사회활동을 확대해야 한다. 불교가 지역 사회를 위한 활동은 빈민 구제, 의료서비스, 교육사업, 환경운동, 문화 활동, 사회변혁 등이다.

25) 서병진(성운), 「한국불교와 사회복지」, 『정토학연구』 19, 한국정토학회, 2013, p.197.

26) 김응철, 「전도선언에 나타난 전법교화의 정신과 방법」, 『접법학연구』 2, 불광연구원, 2012, pp.42-48 참조.

원법사가 사회활동을 지속적이고 보다 확대하기 위해서 가장 필요한 것은 인적 자원이다. 인적 자원은 신도에 대한 체계적인 교육과 신도 조직에 달려있다. 불교가 타종교에 비해 가장 취약한 것이 바로 교육과 조직이다. 법회가 의례 중심으로 이루어지고 있어 신도들에게 체계적인 불교 교리교육을 할 기회가 없다. 원법사에 불교대학을 만들어 신도들에게 부처님의 가르침을 체계적으로 가르쳐야 한다.

그리하여 진정한 불자가 되어 자신을 포함한 우리 사회의 많은 문제점을 해결하고자 할 때 그 모두를 불교식으로 해석할 수 있어야 하고, 그 일거수일투족이 불교적이어야 하며, 그 해결 방안 역시 철저히 불교적이어야 할 것이다.<sup>27)</sup> 불교에서 사회활동을 하는 것은 불교 정신에 따른 실천이어야만 하기 때문이다. 그리고 신도 조직을 잘 갖추어야 한다. 이를 위해서는 지역별 직능별 신도 조직을 만들고 스님이 지속적인 관심을 가지고 관리해야 한다. 신도들 가운데는 특정 분야 전문가가 많다. 이들을 싱크 탱크(thing tank)로 잘 활용해야 한다. 신도들의 의식 변화와 신도 조직 없이 사찰의 사회활동은 불가능하다.

대한불교 서명종의 종찰인 원법사가 더욱 성장하기 위해서는 사회활동의 외연을 넓혀야 한다. 첫째, 환경문제에 대한 적극적인 활동이 필요하다. 오늘날 지구환경의 심각한 오염으로 기후 위기를 가져와 기상이변으로 재난이 일어나고 있다. 지구온난화로 다양한 생물들이 사라지고 먹이사슬의 단절로 생태계의 균형이 깨어지고 있다. 모든 것은 서로 연결되어 관계를 맺고 있다는 연기론을 깨닫지 못하고 동식물을 파괴하고 자연을 훼손했기 때문에 생태 위기를 가져온 것이다. 불교는 본래부터 친환경적이다. 풀 한 포기도 함부로 꺾지 말고 한 톨의 음식도 버리지 않았고 채식을 주로 하며 사찰 환경을 보호했다. 환경운동은 지구를 살리는 일이자 불교의 정신을 드러내는 일이다. 사찰에서부터 빈 그릇 운동, 1회용 용기 사용 안 하기, 분리수거 등을 실천하고 신도들에게 교육해야 한다. 환경보호는 21세기 가장 절실한 문제이고 불교에서 가장 잘 실천할 수 있는 현안이다.

둘째, 이주 노동자와 다문화가정에 관심을 가져야 한다. 한국 사회는 이주 노동자와

27) 김성철, 『불교하는 사람은』, 불교시대사, 2012, p.13.

다문화가정이 갈수록 급증하고 있다. 이들 대부분은 동남아시아 출신들이고 불교 신자가 많다. 이들의 향수와 정신적 공허감을 달래줄 수 있는 곳이 바로 불교사찰이다. 이들이 참여할 수 있는 문화행사와 친목 모임 등을 만들어 주어야 한다.

셋째, 현대 대중화에 관심을 가져야 한다. 원법사는 아직 홈페이지를 갖고 있지 않다. 사찰의 각종 행사와 사회활동이 불교와 지역 매스컴을 통해 알려진다. 원법사의 각종 법회나 행사 그리고 신도 간의 소통을 위해 홈페이지 제작은 필수조건이다. 원법사의 모든 자료나 일정 등이 공개되어 많은 사람이 참여할 수 있도록 해야 한다.

넷째, 사회활동의 마지막이라 할 수 있는 사회변혁이다. 불교는 정치·경제·사회 문제에 무관심했다. 스님들은 해탈이 세속을 벗어난 일이며 세속의 일에 관심가지 않았고, 신도들도 스님이 정치·경제·사회 문제에 관여하는 것을 싫어했다. 자연 불교는 사회 문제에 무지했고 불이익을 당하는 경우가 허다하다. 타 종교는 일찍부터 이러한 곳에 눈을 돌려 영향력을 행사하고 있다. 차별금지법이 2007년 발의한 이래 국민의 대다수가 찬성하고 있음에도 불구하고 지금까지 특정 종교인 일부가 자기 종교 교리에 어긋난다며 반대하여 법안이 통과하지 못하고 있다. 불교가 사회변혁에 관심을 두지 않는다면 한국 사회는 특정 종교인들의 의도대로 흘러갈 것이다.

## VI. 맺는 글

한국불교는 대승불교이고, 대승불교의 근본 사상은 보살 사상에 잘 나타나 있다. 보살도 정신은 곧 위로는 깨달음을 구하고 아래로는 중생을 제도한다는 ‘상구보리(上求菩提) 하화중생(下化衆生)’의 정신이다. 불교의 목적을 자아완성(自我完成)과 불국토 건설(佛國土建設)이라고 한다. 자신의 깨달음은 개인적이지만 모든 중생이 고통 없는 세상을 만드는 것은 사회참여이다. 불교 신자 수가 급격히 줄어드는 것은 ‘종교의 사회적 역할’을 제대로 하지 못하고 있기 때문이다.

불교는 사회적 역할을 실천하기에 많은 제약이 있다. 외적 요인으로는 사회와 개인의 세속화 경향, 다종교 사회, 서구화를 들 수 있다. 내적 요인으로는 성직자 중심의 교단 운영, 신도 교육의 부재, 일상생활과 분리된 신앙 형태, 기복적 종교 성향, 선(禪) 중심의 수행을 들 수 있다.

불교가 사회활동을 해야 하는 이유를 설명하는 것은 바로 연기론과 자비심이라 할 수 있다. 모든 존재들의 양상을 설명하고 있는 것이 바로 연기론이다. 그리고 이러한 존재의 양상을 있는 그대로 이해한 지혜로운 이라면 자비심이 생길 수밖에 없다. 지혜로운 자는 머리로 아는 자가 아니라 몸으로 실행하는 자이다.

불교가 사회활동에 참여한 역사는 신라시대부터 살펴볼 수 있다. 신라 풍월도(風月道)에 스님 낭도(郎徒)가 있어 국선(國仙)을 보살폈으며, 원광(圓光)법사, 자장(慈藏) 등이 국가의 안전과 융흥을 꾀한 일이 있다. 통일신라시대에 의상(義湘)은 국왕에게 성 쌓는 일을 중지하라는 글을 보내고, 명랑(明朗)은 문두루 비법으로 당나라 군대를 물리치기도 했다. 승려가 대국통(大國統)·승통(僧統)의 승직을 가지고 국가의 자문을 했으며 대서성(大書省)의 승관은 국가 정교(政敎)에도 관여했다.

고려 때에는 승군을 조직하여 국방을 담당하기도 했다. 혜민국(惠民局)과 제위보(濟危寶), 동대비원(東大悲院)과 서대비원(西大悲院)은 모두 서민들을 구제하는 불교 사회복지기관이었다. 광학보(廣學寶)는 고려 946년(정종1) 불법을 배우는 사람들을 위하여 설치한 일종의 장학재단으로 신라시대에도 존재했다. 불명경보(佛名經寶)는 광학보와 함께 946년(정종1) 불법을 배우는 자를 위하여 왕이 쌀 7만 석을 여러 큰절에 하사함으로써 시작되었다. 고려시대에는 불교의 자비 정신을 바탕으로 빈민구휼, 병자치료, 교육지원 등 사회활동을 나라에서 지원했다.

조선시대는 불교가 억압받던 시대였으나 임진왜란과 병자호란과 같은 나라가 위기에 처할 때 의승군을 조직하여 산성을 쌓고 국가를 구했다. 전쟁에서 고통받는 백성을 구제하고 일본으로 끌려간 동포를 쇄환해 오기도 했다. 불교는 나라와 백성이 고난에 빠져있을 때는 묵묵히 자비행을 실천했다.

2000년 음력 5월 16일 운보(雲步) 스님이 경북 포항시 북구 신광면 비학산 곡령골에 천막 법당 원법사를 지었다. 2005년 원법사 대웅전과 미륵전을 건립하고, 2006년 12월 26일 사단법인 대한불교 서명종(西明宗)을 창종했다. 2014년 약사전 · 극락전 · 명부전 · 승모각 · 보각당 · 백사당 등 여러 전각과 요사채를 건립하고, 2019년에 조사전 · 삼성각 · 칠성각 · 만유당을 건립했다. 그리하여 대규모의 사격을 갖추었으며, 신도가 2만여 명에 이르는 사찰이 되었다. ‘행복도량 원법사’라는 이름으로 지역사회에 아픔과 슬픔을 치유하기 위해 노력하고 있다.

원법사가 지역 사회를 위해 장학사업, 자비의 쌀 나눔 행사, 구호 성금, 전통 식품 사업 등을 실천하고 있다. 2008년 원법사장학회를 만들어 신광면 지역의 초·중등 학생들에게 장학금을 지급하다 2015년부터 포항지역으로 확대하여 초·중등 학생들에게 장학금을 지급했다. 2015년 동국대 WISE캠퍼스에 ‘동국대학교 원법사장학회’를 설립하고 장학기금 2억 4천만 원을 기탁하여 매년 대학생들에게 장학금을 주고 있다. 2021년 11월 동국대학교 서울캠퍼스에 다니는 경북 출신 학생들에게 매년 1천만 원의 장학금을 지급하고 건학위원회에 ‘지역미래불자육성장학’ 1회로 1억 원의 장학금을 기탁 약정했다.

2008년부터 경제에 어려움을 겪고 있는 이웃을 위해 추석과 설 명절에 신광면 주민센터에 자비의 쌀을 나누기 시작했고, 2013년부터 포항 북구로 확대하여 현재까지 계속하고 있다. 2024년 설날을 맞이하여 자비의 쌀 백미 10kg짜리 1,000포를 전달하여 17년간 총 1만 8,100포를 전달했다.

원법사 주지 해운 스님은 신도들의 보시금은 불사(佛事)에 쓰여야 하고, 사찰 운영이나 장학기금 등은 수익사업으로 마련해야 한다는 생각을 가지고, 2010년에 ‘원법사 전통식품사업부’를 설립했다. 가족을 위해 전통 수제방식으로 만들었던 전통 식품인 유과·약과·도라지 정과 등을 신광면과 흥해읍 지역농산물을 사용하여 만들어 판매하기 시작했다. 전통식품사업부의 모든 판매수익금은 장학기금과 취약계층의 후원금으로 사용하고 있다. 대한불교 서명종 종찰인 원법사의 사회활동이 지속적인 발전을 위해서는 노력해야 할 과제들이 많다. 가장 필요한 것은 인적 자원이다. 인적 자원은 신도에 대한 체계적인 교육

과 신도 조직에 달려 있다. 신도들의 의식 변화와 신도 조직 없이 사찰의 사회활동은 불가능하다.

불교가 지역사회를 위한 활동은 빈민 구제, 의료서비스, 교육사업, 환경운동, 문화 활동, 사회변혁 등이다. 이제 원법사의 사회활동은 외연을 넓혀야 한다. 환경문제에 대한 적극적인 활동이 필요하고, 다문화가정에 관심을 가져야 하고, 현대 대중화에 관심을 가져야 하고, 사회활동의 마지막이라 할 수 있는 사회변혁에도 관심을 가져야 한다.

불교가 사회활동에 관심을 두지 않는다면 신자 수는 더욱 줄어들 것이고, 한국 사회는 특정 종교인들의 의도대로 흘러갈 것이다.



## 「원법사의 지역 사회활동과 과제」에 대한 토론문

이재수 - 동국대 불교학술원 부교수

한국불교의 문화적 자산이 결집 되고 전승되어 온 핵심역량은 사찰을 중심으로 이루어져 왔다. 부처님 열반 이후 불교가 유지되어 온 바탕이 되는 세 가지 보물인 주지삼보(住持三寶)의 복합적인 전승 체계는 바로 사찰을 중심으로 이루어져 왔다. 현재의 사찰은 삼보의 지속 가능한 전승과 확장이 이루어지는 공간이자, 삼보의 사회적 구현이 이루어지는 공간이다.

그동안 꾸준히 한국불교 역사의 가치를 발굴하고 그 의미에 대한 연구를 지속해 온 이철현교수(이하 논자)의 논문에 논평의 임무를 맡게 된 것에 기쁘게 생각한다.

논자의 논의는 대한불교 서명종의 종찰로 모범적인 지역 사회활동의 의미와 가치를 살펴보는 것을 목적으로 하였다.

이를 위해 논자는 첫째, 불교 사회활동의 역할과 사상적 배경에 대해서 체계적으로 논의하여 본 논의의 기본적인 토대를 삼았다. 불교 사회활동의 사회 교육적, 사회 통합적 기능과 사회 제도의 발전의 기능과 역할을 한다고 밝혔다. 둘째, 불교 사회활동의 기본 사상을 살펴 논자의 주장에 대한 기초를 삼았다. 즉 연기론과 자비심의 실천으로 연기론을 깨달아 자비행의 실천을 강조하였다. 셋째, 불교 사회활동의 역사를 살폈다. 역사학자답게 한국불교사에서 불교의 사회활동의 구체적 사례를 제시하였다. 이런 단계적 논의의

구조는 매우 타당하며, 전체적으로 논자의 주장에 공감하고 논자의 식견으로 정리한 불교적 사회활동의 도도한 흐름을 이어가기 위한 당위성을 느끼도록 하였다.

논자는 원법사 지역 사회활동의 현황을 대한불교 서명종 원법사의 역사를 먼저 자세히 밝혔다. 다음으로 원법사의 지역 사회활동에 대해서 장학사업, 자비의 쌀 나눔 행사, 구호 성금, 전통 식품 사업 등의 구체적이고 세세한 사례를 들어서 밝혔다.

무엇보다도 본 논문의 핵심은 과거와 현재의 사례만을 밝힌 것이 아니라 원법사의 미래 즉, 원법사 사회활동의 과제에 대해서 밝힌 것에 주목하고자 한다.

논자는 1) 환경문제에 대한 적극적인 활동의 필요성, 2) 이주 노동자와 다문화가정에 관심의 필요성, 3) 현대 대중화에 관심을 가질 것, 4) 사회변혁에 대한 관심 등의 과제를 제시하였다. 이번 세미나를 통해 원법사의 역사와 사회적 역할에 대한 고민의 장을 마련하기 위한 열린 법석을 마련하는 자리가 되길 바란다.

논평자의 소임을 다하기 위해 다음과 같은 질문을 던진다.

### 1. 원법사의 과거와 역사와 관련하여

첫째, 원법사의 과거 역사의 정립에 대해서, 보다 자세히 논자의 입장을 밝혀주시길 바란다. 즉 역사학자로서 원법사의 창건과 중창에 대한 과정에서 다른 여타 사찰과 다르게 주목해 보아야 할 지점이 있는지 밝혀 주기를 바란다.

즉 2000년 운보스님께서 천막 법당을 짓고 기도하면서 병고에 시달리던 사람들이 스님을 만나 치유한 일들이 소문나면서 많은 사람이 모여들었다고 하였다. 2006년 12월 서명종을 창종 하기까지 이 시기에 특이할 만한 부분이나 주목할 부분에 대해서 자세히 설명해 주시기를 바란다.

### 2. 원법사의 현재의 사회활동의 위치

둘째, 원법사에서 현재 가장 중요하게 여기고 집중하고 있는 사회활동은 무엇이라고

보는가? 아울러 그렇게 생각하는 이유에 대해서도 설명해 주시기를 바란다.

셋째, 원법사가 포항지역에서 다른 사찰과 다르게 사찰 운영을 하고 있는 특징은 무엇이라고 보며, 이를 통해 현재 원법사는 어떠한 사찰이라고 보는가 밝혀 주시면 좋겠다. 즉 원법사는 어떠한 브랜드로 자리 잡고 있다고 생각하시는지에 대해서 논자의 견해를 밝혀 주시기를 바란다.

### 3. 원법사의 미래에 대한 조망

넷째, 논자는 원법사의 미래 성장을 위해 사회활동의 외연을 넓혀야 함을 밝힌 것은 매우 바람직한 주장이다. 환경, 다문화, 대중화, 사회변혁 등 중요한 방향에 대해서 언급하였는데, 이러한 부분은 현재는 물론 미래에 매우 중요한 의제이다.

이들 가운데 특히 포항지역에서 중요하게 살펴보아야 할 가장 시급한 문제는 무엇이라고 보는지 가장 힘을 기울여야 할 부분은 무엇이라고 보는지에 대해 밝혀 주시면 감사하겠다.

원법사의 지역 사회활동과 관련하여 앞으로 포항지역을 넘어서 우리나라에 큰 모범을 보여줄 수 있는 사찰로 자리 잡기를 기원하며, 이러한 지점에서 많은 고민과 연구의 계기를 마련해주신 논자에게 감사드린다. 끝으로 논자가 성찰하고 제안해 주신 부분이 원법사 운영은 물론 지역 사찰의 발전과 불교계의 사회적 기여에 큰 일익을 담당할 수 있도록 적극적인 제언과 연구가 이어지기를 기대한다.



## 원법사 소장 전적(典籍) 고(考)

- 『사리불아비담론』(권제30)과 『대혜보각선사서』를 중심으로 -

문상련(정각) - 중앙승가대 교수

### • 목 차 •

I. 서언

II. 원법사 소장 전적

1. 『사리불아비담론(舍利弗阿毗曇論)』

2. 『대혜보각선사서(大慧普覺禪師書)』

III. 결어

## I. 서언

포항 원법사(元法寺)는 대한불교 서명종(西明宗)의 총본산으로, 유식사상의 근본도량이다. 창건주 운보(운보) 대종사가 중국 법상종(法相宗)의 주류인 자은학파(慈恩學派)의 한 갈래로서 서명학파(西明學派)를 창시한, 신라 고승 원측(圓測, 613~696)의 서상수기(瑞相授記)를 바탕으로 창건한 사찰로 알려져 있다.<sup>1)</sup>

금번 한국정토학회가 주최하는 <원법사 소장 문화유산과 지역사회 공헌>이란 주제 아래, 필자는 원법사에 소장된 문화유산에 대한 내용과 의미를 밝혀 보고자 한다.

원법사에는 『사리불아비담론(舍利弗阿毗曇論)』(권제30)과 『대혜보각선사서(大慧普覺禪師書)』 등 2종의 불전(佛典)이 경상북도 유형문화유산으로 지정되어 있다. 원측의 생애를 상술한 「대주서명사고대덕원측법사불사리탑명병서(大周西明寺故大德圓測法師佛舍利塔銘并序)」에 원측은 “정관(正觀, 貞觀: 627~649) 연간에 당 태종 문황제(文皇帝)로부터 도첩을 받고 장안의 원법사(元法寺)에 머물며 비담(毗曇)·성실(成實)·구사(俱舍)·바사(婆娑) 등의 론(論)을 열람하였다”<sup>2)</sup>고 한다. 이에 원측을 종주(宗主)로 모신 서명종 본산에 비담(毗曇)과 관련된 『사리불아비담론』(권제30)의 재조대장경 판본이 보장(保藏)된 것은 큰 반연(絆緣)의 소치로 생각된다. 또한 원법사에서는 마음의 해방을 위한 ‘위빠사나 명상 수행’에 힘쓰고 있는 사찰로,<sup>3)</sup> 이곳 원법사에 참선 수행과 관련된 『대혜보각선사서』가 소장된 것 역시 필연의 소치이기도 할 것이다.

이에 필자는 본 논문을 통해 『사리불아비담론』(권제30)의 [재조대장경] 판본과 『대혜보각선사서』에 대한 서지적 측면을 고찰하고자 하는바, 이는 서명종(西明宗) 총본산으로서 원법사의 위상을 드러냄에 기여할 수 있을 것이다.

1) 웹페이지 <http://www.tongbulgyo.com/news/articleView.html?idxno=1742>.

2) 「大周西明寺故大德圓測法師佛舍利塔銘并序」(『大續藏經』150, 181下), “正觀中 太宗文皇帝 度爲僧, 住京元法寺 乃覽毗曇成實俱舍婆娑等論.”

3) 웹페이지 <http://www.tongbulgyo.com/news/articleView.html?idxno=1742>.

## II. 원법사 소장 전적

원법사에는 『사리불아비담론』과 『대혜보각선사서』 등 2종의 유형문화유산이 소장되어 있다. 이 가운데 [재조대장경] 판본 중 『사리불아비담론』의 서지적 측면에서는 기존 연구가 전무한 상태이며, 『대혜보각선사서』와 관련해서는 기존 연구가 존재하나,<sup>4)</sup> 서지학적 측면에서 몇몇 미비점이 발견되어, 이 논문을 통해 이 부분을 보완하고자 한다.

### 1. 『사리불아비담론(舍利弗阿毗曇論)』

『사리불아비담론』은 요진(姚秦) 시대 계빈(罽賓) 삼장 담마야사(曇摩耶舍)가 담마굴다(曇摩崛多)와 함께 번역한 것으로,<sup>5)</sup> 730년 지승(智昇)이 편찬한 『개원석교록(開元釋教錄)』의 「담마야사(曇摩耶舍)」 항목에는 이에 대한 다음의 상세한 설명이 수록되어 있다.

의희(義熙) 연간(405~418)에 상안(常安)으로 갔다 … (중략) … 담마굴다(曇摩掘多, 중국말로 法藏)가 관중(關中)으로 들어왔는데 … (중략) … 담마야사(曇摩耶舍, 秦나라 말로 法藏)와 함께 『사리불아비담론(舍利弗阿毗曇論)』을 번역하였다. 후진(後秦) 흥시 9년 정미(丁未, 407)에 범문(梵文)을 써내기 시작하여, 16년 갑인(甲寅, 414)에 이르러 멈췄다 … (중략) … 17년 을묘(乙卯, 415)에야 비로소 끝마쳤으니, 모두 22권이였다. 진나라 태자 요홍(姚泓)이 친히 이치의 의미를 관리하였고, 사문 도표(道標)가 그를 위하여 서문을 썼다.<sup>6)</sup>

4) 기존 『대혜보각선사서』에 대한 연구로는 배현숙, 「대혜보각선사서 異本考」, 『서지학연구』 5·6, 한국서지학회, 1990.; 고희숙, 「한국 불교강원의 사미과·사집과 교재의 간행에 대한 연구」, 「창립10주년기념논문집」, 청주대학교 도서관학과, 1993.; 손성필·전효진, 「16-17세기 ‘사집(四集)’ 불서의 판본 계통과 불교계 재편」, 『한국사상사학』 58, 한국사상사학회, 2018.; 김서호, 「조선시대 불교강원 승가교육교재 현존 판본 및 講學私記 연구」, 연세대학교원 한국학협동과정, 2019.; 최영호, 「우왕 13년 후비 謹妃의 지원으로 조성된 불교경판의 성격」, 『석당논총』 87, 동아대학교 석당학술원, 2023.; 오용섭, 「영광 불갑사 복장본 강원교재 불서 연구」, 『서지학보』 35, 한국서지학회, 2010 등이 있다.

5) 『開元釋教錄』(『大正藏』55, 621中), “舍利弗阿毘曇論二十二卷(或二十卷 或三十卷) 姚秦罽賓三藏曇摩耶舍共曇摩崛多譯 單本.”

6) 『開元釋教錄』(『大正藏』55, 517中-下), “至義熙中來入常安 … (중략) … 曇摩掘多 秦言法藏 來

즉 415년 상안(常安)에서 『사리불아비담론』 전체 22권이 번역되었고, 도표(道標)가 서문을 썼다는 것으로, 664년 도선(道宣, 596-667)이 편찬한 『대당내전록』(大唐內典錄)에는 “사리불아비담론(舍利弗阿毗曇論) 22권 599장”<sup>7)</sup>이라 하여 전체 22권의 권수(卷數)와 함께 ‘599장[紙]’라 하여 논서의 분량을 기록하고도 있다. 그럼에도 『개원석교록』의 동일 항목에는 ‘사리불아비담론』 22권’과 관련해 “혹 논(論)(이란 글자가) 없는 것으로, 혹 20권 또는 30권으로 되어 있다. 담마굴다(曇摩崛多)와 함께 석양사(石羊寺)에서 번역되었다”<sup>8)</sup>라 하여 석양사(石羊寺)라는 역경 장소와 함께 ‘논(論)’자가 빠진 채 『사리불아비담』이라 칭해지기도 하며, 묶여진 책의 분량에 따라 제책(製冊) 형태가 20권 또는 30권으로 구성된 예를 전하고 있다.

현재 전해지는 것은 30권본으로, 석도표(釋道標)가 찬(撰)한 「사리불아비담론서(舍利弗阿毘曇論序)」에 의하면 이 책은 “아성(亞聖)이 찬술한 것”<sup>9)</sup>이라 하여 부처님 제자 사리불(舍利弗)이 저자임을 밝혔던바, 내용 분석을 통해 이 책이 법장부(法藏部)와 관련된 저술임이 주장되기도 하였다.<sup>10)</sup>

#### 1) 『사리불아비담론』 판본의 전래와 간행

이 판본이 언제 우리나라에 전해졌는지 기록이 없다. 다만 [재조대장경] 중 <30권 『불명경(佛名經)』>의 권8 가운데 “12부존경(十二部尊經) 대장법륜(大藏法輪)에 공경히 예배하라(禮 十二部尊經 大藏法輪)”는 내용에 이어, “나무 사리불아비담론(舍利弗阿毘曇)”이란 예문(禮文)이 실려 있음을 볼 수 있다.<sup>11)</sup>(도1)

---

入關中 … (중략) … 因共出舍利弗阿毘曇. 以秦弘始九年丁未書出梵文 … (중략) … 至十七年乙卯方訖. 凡二十二卷 … (중략) … 沙門道標爲之作序.”

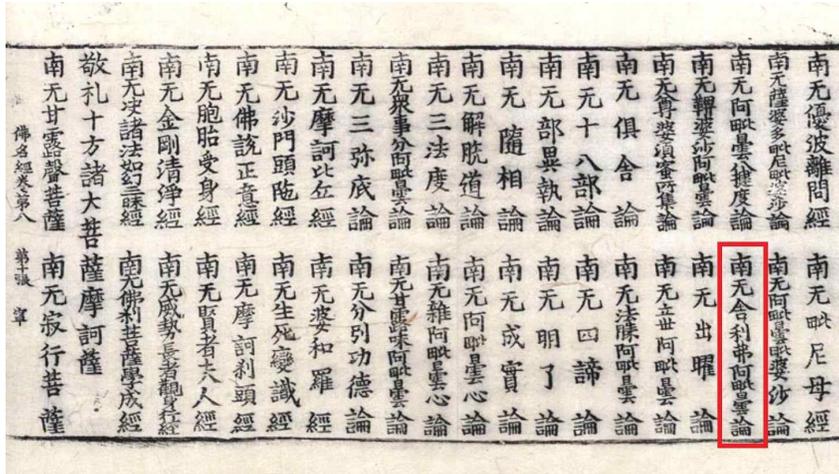
7) 『大唐內典錄』(『大正藏』55, 301上), “舍利弗阿毘曇論 二十二卷 五百九十九紙.”

8) 『開元釋教錄』(『大正藏』55, 517中), “舍利弗阿毘曇論 二十二卷 或無論字 或二十卷 或三十卷 共曇摩崛多於石羊寺出.”

9) 『舍利弗阿毗曇論』(『大正藏』28, 525上), “亞聖所述.”

10) 최봉수, 「舍利弗阿毗曇論과 漢譯 長阿含의 親緣性에 대하여」, 『한국불교학』 23, 한국불교학회, 1997.12. pp.404-405.

11) 『佛說佛名經』(『高麗大藏經』39), 제10張.



<도 1> [재조대장경] 중 『불명경(佛名經)』, 고려 13세기

그런데 1251년 수기(守其)가 편찬한 『고려국신조대장교정별록』에 의하면 “영(寧)·진(晉)·초함(楚函)의 <불명경(佛名經) 30권>은 송장(宋藏)과 (기)란장(丹藏)에 모두 없는 것이다”<sup>12)</sup>라는 내용이 실려 있어, 송본과 거란본이 아닌, 이전부터 고려에 전래된 경전을 [재조대장경] 간행시 삽입한 것임을 알 수 있다. 한편 『고려국신조대장교정별록』에 “이 30권의 경은 본조(本調, 高麗)에서 성행된 지가 오래되었고 나라의 풍속도 이 경에 기대서 복을 짓는 사람도 많이 있으니 지금 갑작스럽게 이것을 대장경에서 삭제한다면 그들 대중은 반드시 성을 낼 것이다”<sup>13)</sup>라는 내용이 실려 있기도 하다.

이에 “30권의 경(불명경)은 본조(本調, 高麗)에서 성행된 지가 오래되었고”라는 내용을 미루어 볼 때 대장경 간행 이전부터 당시 사람들은 “나무 사리불아비담론(舍利弗阿毘曇)”이란 예문(禮文)을 익히 창(唱)하였음을 알 수 있다. 그럼에도 국내에서 간행된 『사리불아비담론』의 최초 판본은 [초조대장경]에서 발견되고 있다. 현재 일본 난젠지(南禪寺)에는 초조본(初雕本) 『사리불아비담론』 권1부터 권22까지, 권7과 권11을 제외한 20책이

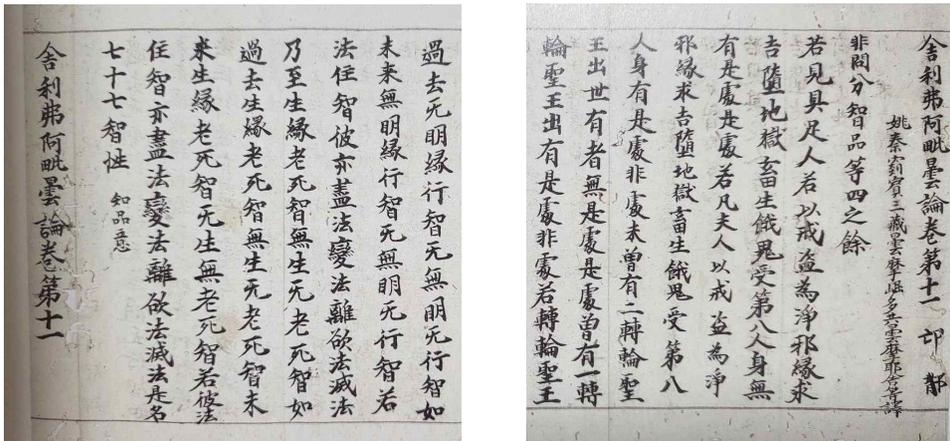
12) 『高麗國新雕大藏校正別錄』(『韓國佛教全書』38, 724上), “寧晉楚函 佛名經三十卷 宋藏丹藏均無.”

13) 『高麗國新雕大藏校正別錄』(『韓國佛教全書』38, 724下), “然此三十卷經 本朝盛行, 行來日外國俗多有倚此, 而作福者 今忽刪之 彼必衆怒.”

경(京)·배(背)·망(邙) 등의 함차(函次) 표기와 함께 남아 있는 것이다.<sup>14)</sup>

또한 1087년 [초조대장경]이 완성되었음을 미루어 볼 때, 『사리불아비담론』은 적어도 11세기 중반 이전에 국내에 전래되었으며, 이후 [초조대장경]에 포함되었음을 알 수 있다.

한편 일본 난젠지(南禪寺)에는 고려시대에 제작된 것으로 추정되는 『사리불아비담론』 권제11의 사경본이 소장되어 있다. 이 사경본은 [초조대장경]과 같이 23행 14자의 형식과 권말(卷末) 부분이 [초조대장경]과 유사한 형식으로 된 점을 미루어, [초조대장경] 간행과 유사한 시기에 필사되었거나 -난젠지에 초조본 『사리불아비담론』 권11이 누락된 점을 미루어 볼 때- 누락된 목판 인출본을 보충하기 위해 필사된 것으로 추정된다.<sup>15)</sup>(도2)



<도 2> 사경본 『사리불아비담론』(권제11), 卷首 및 卷末, 일본 南禪寺 소장

한편 『사리불아비담론』은 [재조대장경]에 포함되기도 하였다. 이와 관련해 1248년에 편찬된, [재조대장경]의 정장(正藏) 목록인 『대장목록(大藏目錄)』에는 다음 내용이 실려

- 14) 고려대장경연구소 편, 『초조대장경 학술보고서(3)』, (사)장경도량 고려대장경연구소 출판부, 2014. pp.99-100. 이 가운데 권1-6은 京이라 函次가 표기되어 있으며, 권8-14는 背, 권 15-22는 邙이라 함차가 표기되어 있다. 도판은 『초조대장경 학술보고서(2)』, pp.424-425 참조.
- 15) 고려대장경연구소 편, 『초조대장경 학술보고서(2)』, (사)장경도량 고려대장경연구소 출판부, 2014. pp.424-425.



도3. 『대장목록』, 『사리불아비담론』  
부분

있다.

경(京)·배(背)·망(邗)함에는 23권이 들어 있으며, 종이는 33첩 16장이 들어갔다. 『사리불아비담』 23권, 요진(姚秦) 삼장 담마굴다(曇摩崛多)·담마야사(曇摩耶舍) 공역이다. 면(面)함에는 9권이 들어 있으며, 종이는 12첩이 들어갔다. 『사리불아비담』 7권(역자는 앞과 같다).<sup>16)</sup>(도3)

이에 따르면 『사리불아비담론』은 [재조대장경의 경(京)·배(背)·망(邗)·면(面)함에 포함되었으며, 함차(函次)의 경우 [초조대장경]과는 일부 차이가 있음을 알 수 있다.<sup>17)</sup>

2) 원법사 소장 『사리불아비담론』(권제30)의 내용

원법사에 소장된 『사리불아비담론』(권제30)은 [재조대장경]의 면(面) 함(函)에 속한 것으로, 권두에 권수제(卷首題)로서 ‘사리불아비담론(舍利弗阿毘曇論)’과 권차(卷次)로서 ‘권제30(卷第三十)’에 이어 ‘면(面)’이란 함차(函次)가 쓰여 있다. 이어 ‘요진(姚秦) 계빈삼장(闍賓三藏) 담마야사(曇摩耶舍) 공(共) 담마굴다(曇摩崛多) 역(譯)’이라 역자가 명기되어 있으며, 과문(科文)으로서 ‘서분(緒分)’ 중 ‘정품(定品) 하(下)’에 이어 논서의 내용이 실려 있다.

이에 원법사에 소장된 『사리불아비담론』(권제30)은 30권으로 구성된 『사리불아비담론』의 마지막 권에 해당하는 것임을 알 수 있다. 『사리불아비담론』은 내용상 문분(問分)·비

16) 『大藏目錄』(卷中), 戊申年(1248)高麗國大藏都監奉勅雕造, 第三十五長, “京背邱函 入二十三卷 入紙三十三牒 十六張. 舍利弗阿毘曇 二十三卷 姚秦三藏曇摩崛多共曇摩耶舍譯. 面函 入九卷 入紙十二牒. 舍利弗阿毘曇 七卷 同譯 …”

17) 일본 南禪寺에 소장된 초조대장경 『사리불아비담론』의 경우 권1-권6은 京函에, 권8-권14는 背函에, 권15-권22는 邗函에 실려 있다. 이에 비해 재조대장경의 경우 권1-권7은 京函에, 권8-권14는 背函에, 권15-권23은 邗函에, 권24-권30은 面函에 실려 있다.

문분(非問分) · 섭상응분(攝相應分) · 서분(緒分) 등 네 분으로 나뉘며, 각 책에는 과목에 따른 다음 내용이 실려 있다.(표1)

<표 1> 『사리불아비담론』 30권본의 권차(卷次) 및 분과(分科)

| 권 차  | 4분(四分)         | 지분(支分)                             |
|------|----------------|------------------------------------|
| 권 1  | 제1. 문분(問分)     | ① 입품(入品)                           |
| 권 2  |                | ② 계품(界品)                           |
| 권 3  |                | ③ 온품(蘊品)                           |
| 권 4  |                | ④ 사성제품(四聖諦品)                       |
| 권 5  |                | ⑤ 근품(根品)                           |
| 권 6  |                | ⑥ 칠각품(七覺品)                         |
| 권 7  | 제2. 비문분(非問分)   | ① 계품(界品), ② 업품(業品)                 |
| 권 8  |                | ③ 인품(人品)                           |
| 권 9  |                | ④ 지품(智品)(1)                        |
| 권 10 |                | 지품(智品)(2)                          |
| 권 11 |                | 지품(智品)(3)                          |
| 권 12 |                | ⑤ 연품(緣品)                           |
| 권 13 |                | ⑥ 염처품(念處品), ⑦ 정근품(正勤品), ⑧ 신족품(神足品) |
| 권 14 |                | ⑨ 선품(禪品)                           |
| 권 15 |                | ⑩ 도품(道品)(1)                        |
| 권 16 |                | 도품(道品)(2)                          |
| 권 17 |                | 도품(道品)(3)                          |
| 권 18 |                | ⑪ 번뇌품(煩惱品)(1)                      |
| 권 19 |                | 번뇌품(煩惱品)(2)                        |
| 권 20 |                | 번뇌품(煩惱品)(3)                        |
| 권 21 | 제3. 섭상응분(攝相應分) | ① 섭품(攝品)(1)                        |
| 권 22 |                | 섭품(攝品)(2)                          |
| 권 23 |                | ② 상응품(相應品)(1)                      |
| 권 24 |                | 상응품(相應品)(2)                        |

|      |            |   |
|------|------------|---|
| 권 25 | 제4. 서분(緒分) | ① 편품(遍品)(1)   |
| 권 26 |            | 편품(遍品)(2)<br>② 인품(因品)<br>③ 명색품(名色品)<br>④ 가결품(假結品)(1)                                    |
| 권 27 |            | 가결품(假結品)(2)<br>⑤ 행품(行品)<br>⑥ 촉품(觸品)<br>⑦ 가심품(假心品)<br>⑧ 십불선업도품(十不善業道品)<br>⑨ 십선업도품(十善業道品) |
| 권 28 |            | ⑩ 정품(定品)(1)   |
| 권 29 |            | 정품(定品)(2)   |
| 권 30 |            | 정품(定品)하(下)  |

이에 의하면 원법사 소장 『사리불아비담론』(권제30)은 4. 서분(緒分) 중 정품(定品) 하(下)에 해당하는 내용이 실려 있음을 알 수 있다.

3) 원법사 소장 『사리불아비담론』(권제30)의 장책(裝冊) 형식과 인출(印出) 연대

원법사 소장 『사리불아비담론』(권제30)은 현재 해인사 장경각에 소장된 - 상하(上下) 단변(單邊)으로 판각된 [재조대장경]의 권자본(卷子本) 판목에서 인출된 것이다. 총 1면 23행 14자의 판식(板式)에 따른 24장의 인출본을 이어 붙인 것으로, 마지막 장(張)에는 말미에 ‘舍利弗阿毘曇論 卷第三十’이란 권미제(卷尾題) 및 권차(卷次)에 이어 ‘을사세(1245) 고려국 대장도감 봉칙조조(乙巳歲高麗國大藏都監奉勅雕造)’란 간기(刊記)와 함께 ‘第二十四張’이란 장차(張次)와, 그 밑에는 ‘면(面)’이란 함차(函次)가 쓰여 있다.(도4)



<도 4> 원법사 소장 『사리불아비담론』, 卷首 및 卷末, 경상북도 유형문화유산

원법사 소장 『사리불아비담론』(권제30)은 권자본 인출본을 절첩본(折帖本)으로 장책(粧冊)한 것으로, 절첩본의 장책은 이 책의 인출(印出) 연대를 추정할 수 있는 근거가 된다. 이에 현존하는 [재조대장경]의 인출 기록을 살펴볼 것인데, [재조대장경]의 경우 다음과 같이 6차례의 공적(公的) 인출 기록이 보이고 있다.(표2)

<표 2> [재조대장경]의 공적(公的) 인출 기록

| 인출 연대        | 인출 기록   | 소재 문헌                   |
|--------------|---|-------------------------|
| 고려말          | 이색(李穡)은 아버지 이곡(李穀)의 뜻을 추모하여 대장경을 이루었다. (여주 신륵사에 대장경 1부를 봉안하였다.)                                       | 『고려사』, '열전', '이색' 조     |
| 태조1년 (1392)  | 첨서중추원사(僉書中樞院事) 정총(鄭摠)에게 명하여 《대장경(大藏經)》을 인출(印出)할 원문(願文)을 지어 올리게 하였다.                                   | 『태조실록』<br>태조1년 윤12월 4일  |
| 정종 원년 (1399) | 경상도 감사에게 명하여 불경을 인쇄하는 승도(僧徒)에게 해인사(海印寺)에서 공궤(供饋)하게 하였다. 태상왕(太上王)이 사재(私財)로 《대장경(大藏經)》을 인쇄하여 만들고자 하니... | 『정종실록』<br>정종1년 1월 9일    |
| 태종13년 (1413) | 《대장경(大藏經)》을 해인사(海印寺)에서 인행(印行)하게 하였다 ... 임금이 ... 《대장경》을 인출하여 여기에 안치함이였다.                               | 『태종실록』<br>태종 13년 3월 11일 |
| 세종22년 (1440) | 성상께서 불교를 신봉하고 《대장경》을 인출(印出)하였으니...  | 『세종실록』<br>세종22년 9월 14일  |
| 세조3년 (1457)  | 승정원(承政院)에 전지하기를, "《대장경(大藏經)》 50벌을 박아낼 종이 40만 6천 2백 권을, 여러 도에 나누어 ... 바치게 하라." 하였다.                    | 『세조실록』<br>세조3년 6월 20일   |

이외에 『세종실록』 세종 30년(1448) 기사에 “근자에 사사로이 대장경(大藏經)을 찍어내고 사사로이 사원(寺院)을 창건하는 일이 있어…”<sup>18)</sup>라는 내용을 통해 사적(私的)으로 대장경을 인출한 예가 있었으며, 이렇듯 인출 사실은 조선초에 집중되었음을 알 수 있다.

이후 광무 3년(1899) 고종황제의 칙명에 의해 범운대사(梵雲大師)가 대장경 7천여 권 4부를 인출하였으며, 이에 대한 기록이 범운대사기공비(梵雲大師紀功碑)에 실려 있기도 하다.

다음 해(1899) 봄에 … (중략) … 황제의 칙명을 받들어 … (중략) … 대장경 7천여 권 4부를 인경하였다. 본사에 1건 통도사에 1건 송광사에 1건을 봉안하고, 나머지 1건은 각 사(寺)에 분급하였다.<sup>19)</sup>

이때 “각사(各寺)에 분급한 대장경은 선장본(線裝本) 형식으로 장책되었음을 알 수 있는데, 현재 중앙승가대에 소장된 1899년에 인출된 『관정복마봉인대신주경(灌頂伏魔封印大神呪經)』(권7-12)의 목서 기록을 통해 이를 확인할 수 있다.<sup>20)</sup> 이외에 해인사에 소장된 『고려대장경발문집(高麗大藏經跋文集)』에는 위 내용 외에 1500년, 1865년, 1906년, 1915년의 인출 기록이 실려 있기도 하다.<sup>21)</sup> 그런데 위 인출 시기를 감안해 볼 때, 19~20세기에 인출된 책의 경우 대부분 『관정복마봉인대신주경』과 같이 선장본으로 장책(粧

18) 『세종실록』, 세종 30년 7월 23일 조.

19) 문화재청·불교문화재연구소 편, 『한국의 사찰문화재 전국사찰문화재일제조사 - 경상남도 I』, 일탈기획, 2009, p.307, 「梵雲大師紀功碑」, “明年春 … (중략) … 奉承勅命 … (중략) … 印七千餘卷 四部 一度本寺 一度通度寺 一度松廣寺 其一分給各寺.” 박용진, 「통도사 소장 대한 제국 광무3년(1889) 고려대장경의 인경과 봉안」, 『불교미술사학』 33집, 2022.3. p.244.

20) 목서 기록은 다음과 같다. “印經大施主大皇帝陛下壬子生李氏聖壽萬歲大韓光武三年己亥(1899)三月初七日神供初八日設印四月二十九日畢印五月初二日點眼賜送于玉泉寺藏.” [https://kabc.dongguk.edu/content/pop\\_seoji?dataId=ABC\\_NC\\_03295\\_0001&wordHL=4%5E%E5%85%89%E6%AD%A6](https://kabc.dongguk.edu/content/pop_seoji?dataId=ABC_NC_03295_0001&wordHL=4%5E%E5%85%89%E6%AD%A6) 참고.

21) 『高麗大藏經跋文集』, [https://kabc.dongguk.edu/viewer/view?dataId=ABC\\_NC\\_04897\\_0001](https://kabc.dongguk.edu/viewer/view?dataId=ABC_NC_04897_0001). 위 인출 기록 외에 다음의 인출 관련 발문이 실려 있다. “印成大藏經跋(1500年): 皇明弘治十三年(1500)六月日黃嶽山人謹跋 / 印成大藏經跋(1865年): 同治四年乙丑(1865)秋九月下浣海冥壯雄述 / 大藏經板修補跋文(1906年): 光武十年丙午(1906)四月日從二品前漢城判尹朴昌善謹跋 / 印大藏經跋(1915年): 大正四年(1915)九月朝鮮總督伯爵寺內正毅.”

冊) 되었을 것이다. 또한 고려말~조선전기에 인출된 것은 장책의 형식만을 놓고 본다면 권자본 내지 절첩본으로 장책되었을 것으로, 현재 일본 난젠지(南禪寺)에 전해지는 15세기의 재조대장경 인출본 모두는 절첩본으로 장책되어 있기도 하다.<sup>22)</sup>

한편 국내에 잔존하는 [재조대장경] 인출본 중 고려시대 및 조선 전기의 인출본은 대부분 권자본 내지 절첩본으로, 수량이 많지 않아 대다수가 보물 내지 유형문화유산으로 지정되어 있다. 그 예를 들면 다음과 같다.(표3)

<표 3> [재조대장경] 인출본 중 문화유산 지정 현황

| 문화유산 종별      | 경명(문화유산 명칭)     | 인출 시기    | 장책 형식 | 소장처     |
|--------------|-----------------|----------|-------|---------|
| 보물           | 재조본 유가사지론(권20)  | 13~14세기  | 권자본   | 국립한글박물관 |
| 보물           | 재조본 유가사지론(권42)  | 13~14세기  | 권자본   | 원각사     |
| 보물           | 재조본 유가사지론(권55)  | 13~14세기  | 권자본   | 국립중앙박물관 |
| 보물           | 재조본 유가사지론(권64)  | 13~14세기  | 권자본   | 국립중앙박물관 |
| 보물           | 재조본 경률이상(권1)    | 고려말~조선전기 | 절첩본   | 가천박물관   |
| 보물           | 재조본 경률이상(권8)    | 고려말~조선전기 | 절첩본   | 국립중앙박물관 |
| 보물           | 재조본 대승법계무차별론    | 15세기     | 절첩본   | 조 * * * |
| 보물           | 재조본 사분율(권47-50) | 15세기 중엽  | 선장본   | 대성사     |
| 인천시 유형문화유산   | 묘법연화경(권3)       | 조선전기     | 권자본   | 흥륜사     |
| 인천시 유형문화유산   | 대방광불화엄경 진본(권21) | 조선전기     | 권자본   | 흥륜사     |
| 인천시 유형문화유산   | 대방광불화엄경 주본(권61) | 조선전기     | 권자본   | 흥륜사     |
| 서울특별시 유형문화유산 | 대반야바라밀다경(권534)  | 고려말~조선전기 | 절첩본   | ??      |

22) 일본 南禪寺에 『心密解脫經』(권1), 『大乘起信論』(권상), 『大唐內典錄』(권2), 『正法念處經』(권2), 『菩提行經』(권1), 『讚揚聖德多羅菩薩一百八名經』·『聖觀自在菩薩一百八名經』, 『佛說大方廣善巧方便經』(권1), 『佛說大集法門經』(권상) 등의 재조대장경 인출본이 소장되어 있으며, 모두 折帖本으로 장책되어 있다. 고려대장경연구소 편, 『초조대장경 학술보고서(2)』, (사)장경도량 고려대장경연구소 출판부, 2014. pp.384-401.

|              |                         |          |     |          |
|--------------|-------------------------|----------|-----|----------|
| 서울특별시 유형문화유산 | 아비달마대비바사론(권16)          | 고려말~조선전기 | 절첩본 | 성균관대 존경각 |
| 서울특별시 유형문화유산 | 불설불모출생삼법장반야바라밀다경(권12)   | 고려말~조선전기 | 절첩본 | 관문사      |
| 서울특별시 유형문화유산 | 묘법연화경(권5)               | 고려말~조선전기 | 절첩본 | 관문사      |
| 경기도 유형문화유산   | 재조본 제법집요경(권6)           | 고려말~조선전기 | 절첩본 | ??       |
| 경상남도 유형문화유산  | 양산가사암 아비달마대비바사론         | 고려말~조선전기 | 절첩본 | 양산 가사암   |
| 경상남도 유형문화유산  | 창원 금릉사 입능가경             | 고려말~조선전기 | 절첩본 | 창원 금릉사   |
| 경상북도 유형문화유산  | 아비달마대비바사론(권제20)         | 조선전기     | 절첩본 | 영 * * *  |
| 경상남도 유형문화유산  | 산청 수선사 대반야바라밀다경         | 조선전기     | 절첩본 | 산청 수선사   |
| 경상남도 유형문화유산  | 하동 법성선원 사리불아비담론(권제29)   | 조선전기     | 절첩본 | 하동 법성선원  |
| 경상북도 유형문화유산  | 포항 원법사 소장 사리불아비담론(권제30) | 조선전기     | 절첩본 | 포항 원법사   |
| 전라남도 유형문화유산  | 보림사사천왕상복장금강반야론          | 1642년    | 선장본 | 보림사      |
| 부산광역시 유형문화유산 | 해동용궁사 금강반야바라밀경론         |          | 선장본 | 해동용궁사    |
| 부산광역시 유형문화유산 | 해동용궁사 성가니분노금강동자보살성취의괘경  |          | 선장본 | 해동용궁사    |

한편 위 표에 의하면 [재조대장경] 『사리불아비담론』은 원법사에 소장된 권제30 외에 하동(河東) 법성선원(法成禪院)에 권제29가 소장되어 있는데, 이 역시 조선전기의 장책 형식에 따라 절첩본으로 장책되어 있음을 알 수 있다. 이에 원법사에 소장된 『사리불아비담론』 권제30은 15세기 인출본으로 추정할 수 있는 것으로, 서지학 및 한국 인쇄출판 문화사의 중요한 자료라 할 수 있다.

## 2. 『대혜보각선사서(大慧普覺禪師書)』

『대혜보각선사서』는 송나라 임제종 승려 대혜종고(大慧宗杲, 1089~1163)의 저술로, 대혜종고의 입적 후 간행된 『대혜보각선사어록(大慧普覺禪師語錄)』의 일부에 해당하는 것이다. 『대혜보각선사어록』의 경우 『조계고승전』 중 「대조계종주 불일보조국사전(大曹溪

宗主佛日普照國師傳』에 보조국사(普照國師, 1158-1210)가 “대혜어록(大慧語錄)』을 얻어 홀연히 눈을 뜨고 혜해(慧解)가 더욱 높아졌다”<sup>23)</sup>는 기록이 실려 있기도 하다.

또한 “태화(泰和) 5년(1205) (보조국사가) 왕명(朝旨)으로 경찬회(慶讚會)를 개설하였을 때, 항상 사람들에게 『금강경』을 지녀 독송하기를 권하고 뜻을 설명했으며 『화엄론』과 『대혜(어)록』을 날개 삼아 삼문(三門)에 의거해 수행하였다”<sup>24)</sup>는 기록과, “임금이 명하여 송광산을 조계산이라 한 것은 국사가 조계종을 세웠기 때문이라 한다”<sup>25)</sup>는 내용이 실려 있기도 하여, 이후 『대혜보각선사어록』은 조계종의 소의(所依) 전적으로 인식되었으리라 여겨진다.

#### 1) 『대혜보각선사서』의 간행과 고려 판본

『대혜보각선사서』는 대혜종고가 당대의 명사(名士) 42명과 주고받은 62편의 서신을 모아둔 것으로, 종고의 제자인 참학(參學) 혜연(慧然)과 정지거사(淨智居士) 황문창(黃文昌)이 이를 별도의 책으로 중편(重篇)한 것이다. 1166년 황문창의 후록(後錄)과 함께 경산(徑山) 묘희암(妙喜菴)에서 최초 간행되었다.<sup>26)</sup> 11행 20자의 판식(板式)에 따라 판각된 것으로, 『대혜보각선사서』는 서신을 모아둔 까닭에 『서장(書狀)』이라 불리기도 하였다. 이후 설봉운문(雪峰蘊聞)이 대혜종고의 가르침을 종합해 1172년에 편찬한<sup>27)</sup> 『대혜보각선사어록』 30권 중 권25-30에 『대혜보각선사서』가 포함되기도 하였다.

『대혜보각선사어록』과 같이 『대혜보각선사서』는 중국에서 간행된 후 곧바로 국내에 전해졌음을 알 수 있다. 1387년, 국내에서 고려 우왕 13년에 간행된 『대혜보각선사서』의 이색(李穡) 발문 가운데 “우리나라 보조국사께서는 일찍이 단경(壇經, 『육조법보단경』)을

23) 『曹溪高僧傳』(『韓國佛教全書』12, 384下), “得大惠語錄 忽然眼開 慧解增高.”

24) 『曹溪高僧傳』(『韓國佛教全書』12, 384下), “泰和五年十月一日以朝旨設慶讚會 常勸人持誦金剛經 爲演義 以華嚴論大惠錄 爲羽翼 依修三門云尔.”

25) 『曹溪高僧傳』(『韓國佛教全書』12, 384下), “上命 改松廣山爲曹溪山 師立曹溪宗故云也.”

26) 『大慧普覺禪師書』, 軹道二年歲次丙戌(1166)八月 勅賜徑山妙喜菴刊行.

27) 『大慧普覺禪師語錄』(『大正藏』47, 943中), “乾道八年(1172) 正月日 徑山能仁禪院住持慧日禪師臣蘊聞奏筭.”

스승 삼고 서장(書狀, 『대혜보각선사서』)을 벗 삼았다”<sup>28)</sup>는 내용을 통해 그 정황을 알 수 있다.

1387년(고려 우왕 13)에 간행된 『대혜보각선사서』는 1166년 향주 경산 묘희암(妙喜菴) 간행본의 중간본으로, 권미제(卷尾題) 다음에 황문창(黃文昌)의 후록과, “軌道二年歲次丙戌(1166)八月 勅賜徑山妙喜菴刊行”이라 하여 1166년 경산 묘희암에서 『대혜보각선사서』를 간행했던 내용이 실려 있다. 이어 이색(李穡) 발문에서는 송나라 판본을 저본으로 지담(志淡)·각전(覺全)이 간선(幹善)을 맡았으며, (우왕의 제1후비인) 근비(謹妃)와 진천군(晉川君) 강인부(姜仁富)가 해당 불사에 동원자(同願者)로 기록되어 있다.<sup>29)</sup>

그런데 1387년에는 근비(謹妃)의 지원·주도로 『대혜보각선사서』 외에 『천노해금강반야바라밀경』과 『대방광불화엄경보현행원품별행소』가 간행되기도 하였는데, “이때 간행에 간여했던 인물들은 보조국사 지눌 이래 진각국사 무의자 혜심을 거쳐 당대 불교계를 주도한 나옹혜근 - 환암훈수로 이어지는, 사굴산문의 수선사 계열에 해당하는 인물들임을 알 수 있다.<sup>30)</sup> 이는 보조 지눌 이래 수선사 계열의 조계종에서 『서장(書狀)』 즉 『대혜보각선사서』가 중요한 책으로 인식되었음을 알려주는 예라 할 수 있다.

## 2) 『대혜보각선사서』의 국내 간행과 판식의 종류

1166년 중국 경산 묘희암(妙喜菴)에서 간행된 『대혜보각선사서』는 곧바로 국내에 유입되어 1387년 고려시대에 중간본이 간행되었으며, 이후 조선시대에는 30종 남짓의 판본이 간행되기도 하였다.<sup>31)</sup> 이에 이들의 간행 예를 간략한 서지 사항 및 문화유산 지정 여

28) 『大慧普覺禪師書』, “洪武二十年丁卯(1387)十月日 … (중략) … 李穡跋. ‘我國普照國師 嘗以壇經為師 書狀為友.’”

29) 李穡의 발문 다음에 다음의 同願者가 기록되어 있다. “同願 王謹妃 端誠翊衛補祚功臣 重大匡 晉川君 姜仁富 幹善山人 志淡 覺全 同願 戒訥 志祥 志勝 惠明 志宗 判事 李世珍 軍器少尹 金允寶.”

30) 최영호, 「우왕 13년 후비 謹妃의 지원으로 조성된 불교경판의 성격」, 『석당논총』 87, 동아대학교 석당학술원, 2023. pp.107-121.

31) 김서호는 「조선시대 불교강원 승가교육교재 현존 판본 및 講學私記 연구」, 연세대대학원 한국학협동과정, 2019. p.63에서 29종 판본을 제시하였으며, 배현숙은 「대혜보각선사서 異本

부와 함께 소개하면 다음과 같다.(표4)

<표 4> 『대해보각선사서』의 국내 간행과 서지, 문화유산 지정 현황

|    | 간행 연대 및 간행처                            | 서지사항 간략                         | 소장처         | 문화유산지정           |
|----|--|---------------------------------|-------------|------------------|
| 1  | 洪武二十年丁卯(1387)十月日...李穡跋                 | 四周單邊, 無界,<br>11行20字, 無魚尾        | 국립중앙박물관     | 보물               |
| 2  | 高達山佛峰開板, 刻手 惠實, 化土 玄會                  | 11行20字, 無魚尾                     | 영남대         |                  |
| 3  | 正德六年辛未(1511)冬季朔月日 全羅道順天府地<br>母 後山大光寺開刊 | 四周單邊, 無界,<br>11行20字, 黑魚尾        | 석굴암,<br>규장각 | 경기도<br>문화유산자료    |
| 4  | 正德六年辛未(1511)冬朔日 全羅道順天府地官治<br>山 天昇寺開刊   | 四周單邊, 無界,<br>10行20字, 黑魚尾        | 성균관대        |                  |
| 5  | 嘉靖16(1537)年丁亥春 智異山神興寺開板                | 四周單邊, 無界,<br>10行17字, 無魚尾        | 포항<br>원법사   | 경북<br>유형문화유산     |
| 6  | 嘉靖二十二年 癸卯(1543) 慶尙道永川地公山本寺<br>開刊       | 四周單邊, 無界,<br>11行20字, 黑魚尾        | 규장각         |                  |
| 7  | 嘉靖二十四年乙巳(1545)秋仲月日咸鏡道洪原地頭<br>筏山妙峯庵開板   | 四周單邊, 無界,<br>10行20字,            | 동국대         |                  |
| 8  | 嘉靖二十五年 丙午(1546) 六月日鶴鳳山石頭寺刊<br>施        | 四周單邊, 無界,<br>11行20字,            | 월명사         | 전북<br>유형문화유산     |
| 9  | 嘉靖四十五年(1566)5月日 忠公道恩津地 佛明山<br>雙溪寺開板    | 四周單邊, 無界,<br>10行17字, 黑魚尾        | 신불사         | 경남<br>문화유산자료     |
| 10 | 隆慶二年戊辰(1568)夏 全羅道長興地支提山天冠<br>寺開刊       | 四周單邊, 無界,<br>10行17字, 無魚尾        | 청운사,<br>무심사 | 전북, 경남<br>유형문화유산 |
| 11 | 隆慶四年庚午(1570)抄冬 頭流山新興寺開刊                | 四周單邊, 無界,<br>10行18字, 2葉花紋<br>魚尾 | 개인          |                  |
| 12 | 萬曆元年癸酉(1573)孟秋日妙香山普潤庵開板普賢<br>寺留傳       |                                 | ==          | ==               |
| 13 | 萬曆2年甲戌(1574)季夏日黃海道文化地九月山月<br>精寺開板      | 四周單邊, 無界,<br>10行18字, 黑魚尾        | 연세대         |                  |
| 14 | 萬曆3年(1575) 忠淸道 俗離山 公林寺開板               | 四周單邊, 無界,<br>10行17字, 黑魚尾        | 김--         | 부산<br>문화유산자료     |
| 15 | 萬曆四年丙子(1576)四月日 全羅道高山地大雄山<br>安心禪院留板    | 四周單邊, 無界,<br>10行18字, 2葉花紋<br>魚尾 | 이--         | 충북<br>문화유산자료     |
| 16 | 萬曆32年甲辰(1604)四月 能仁菴開刊移鎮雙溪              | 四周單邊, 無界,<br>10行18字, 黑魚尾        | 원각사         |                  |

考], 『서지학연구』 5·6, 한국서지학회, 1990. p.170에서 26종 판본을 제시한 바 있다. 필자는 국립중앙도서관 자료와 동국대 불교기록유산 아카이브를 토대로 총 31종의 판본을 파악하였다.

|    |  |                          |         |           |
|----|--|--------------------------|---------|-----------|
| 17 | 萬曆三十六年戊申(1608)二月日 全羅道順天府曹溪山松廣寺刊              | 四周單邊, 無界, 10行17字, 黑魚尾    | 성암고서박물관 |           |
| 18 | 萬曆四十四年丙辰(1616) 黃海道松禾大藥山修甌寺刊                  | 四周單邊, 有界, 10行18字, 花紋魚尾   | 규장각     |           |
| 19 | 天啓三年(1623)月日靑龍山清溪寺開板                         |                          | 개인      |           |
| 20 | 崇禎元年戊辰(1628)夏 朔寧地水淸山龍腹寺 開板                   | 四周單邊, 無界, 10行18字, 黑魚尾    | 국립중앙도서관 |           |
| 21 | 崇禎3年庚午(1630)之冬 平安道成川府境白蓮山靈泉寺開刊將移鎮於香山         | 四周單邊, 無界, 10行18字, 黑魚尾    | 규장각     |           |
| 22 | 崇禎四年壬申(1632)夏刊于天冠寺                           | 四周單邊, 無界, 10行17字, 無魚尾    | 보림사     |           |
| 23 | 崇禎六年癸酉 (1633)正月日咸鏡道安邊靈峯山釋王寺開板                | 四周單邊, 無界, 10行18字, 黑魚尾    | 백련암     |           |
| 24 | 崇禎八年乙亥(1635)八月日 全羅道泰仁地雲住山龍藏寺刊                | 四周單邊, 無界, 10行17字, 無魚尾    | 동국대     |           |
| 25 | 崇德壬午(1642)六月日 黃海道九月山月精寺 留板                   | 四周單邊, 有界, 10行18字, 花紋魚尾   | 규장각     |           |
| 26 | 順治四年丁亥(1647) 六月日 慶尙道靑松土普賢山普賢寺重開刊             | 四周單邊, 無界, 10行17字, 2葉花紋魚尾 | 천개사     | 서울 유형문화유산 |
| 27 | 康熙二十年辛酉(1681) 六月日慶尙道蔚山圓寂山雲興寺開刊               | 四周單邊, 無界, 10行17字, 無魚尾    | 동국대     |           |
| 28 | 丙寅(1686)午月後安居日 栢庵性聰跋 板留于樂安金華山澄光寺             | 四周單邊, 有界, 10行17字, 2葉花紋魚尾 | 동국대     |           |
| 29 | 康熙四十年辛巳(1701) 五月日 慶尙道聞慶地曦陽山鳳巖寺開刊             | 四周單邊, 有界, 10行20字, 2葉花紋魚尾 | 장서각     |           |
| 30 | 雍正六年甲戌(1728)月日香山普賢寺開刊                        | 四周單邊, 無界, 10行17字, 2葉花紋魚尾 | 개인      |           |
| 31 | 崇禎三年庚午(1750) 平安道成川府境白蓮山靈泉寺開刊 將移無佛鎮於順安地法弘山法興寺 | 四周單邊, 無界, 10行??字         | 국립중앙도서관 |           |

위 『대혜보각선사서』의 31종 간행본의 경우 판식(板式)에 있어 ㉠11행 20자, ㉡10행 20자, ㉢10행 17자, ㉣10행 18자 등 4종의 예가 있음을 알 수 있다.<sup>32)</sup>

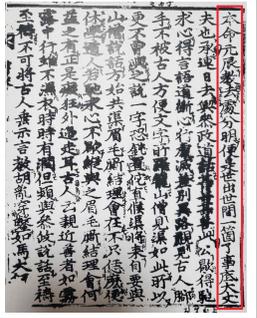
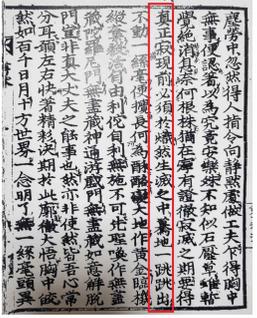
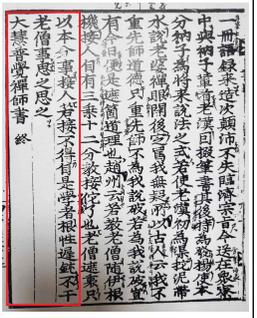
32) 배현숙은 「대혜보각선사서 異本考」, 『서지학연구』 5·6, 한국서지학회, 1990. p.170에서 이를 1행 20자본 5종, 10행 17자본 10종, 10행 18자본 8종, 미상 3종 등 총 26종으로 분류한 바 있다.

이 가운데 ㉑11행 20자 판본의 경우 1166년 경산(徑山) 묘희암(妙喜菴)에서 간행된 송나라 판본의 중간본에 해당하는 것으로, ①1387년 간행본과 ②불봉(佛峰) 간행본, ③1511년 대광사(大光寺), ④1543년 공산본사(公山本寺), ⑤1546년 석두사(石頭寺) 간행본이 이에 해당한다.

㉒10행 20자 판본으로는 ④1511년 순천 천승사(天昇寺), ⑦1545년 홍원(洪原) 묘봉암(妙峯庵), ⑨1701년 문경 봉암사(鳳巖寺) 간행본을 들 수 있다. 이 판본의 경우 자수(字數)는 동일하되, 11행 20자 판본에 비해 행간이 약간 넓어진 형태를 하고 있으며, 이 가운데 ⑦1545년 홍원(洪原) 묘봉암본의 경우 말미의 간행질에 “서사(書寫) 대선(大禪) 선감성부(宣鑑省儀)”가 기록되어 선감성부(宣鑑省儀)가 쓴 판하본을 바탕으로 판각된 것임을 알 수 있다.

그런데 ⑨1701년 문경 봉암사 간행본의 경우 판하본(板下本)의 오류로 인하여 여러 면(面)에서 판의 변화가 생겨남을 볼 수 있다. 예를 들면 16장 1행의 경우 20자가 아닌 22자가 쓰여 있으며, 20장 4행의 경우 적멸(寂滅) 중 멸(滅) 자가 빠져 다음 행에 영향을 미치고 있는 것이다. 이에 동일한 11행 20자 판본임에도 판하본의 중간에 글자가 탈락되거나 22자가 쓰여진 관계로 인해 ⑨1701년 봉암사본의 경우 ⑦1545년 묘봉암본에 비해 마지막 면에 3행이 줄어들어 있음을 볼 수 있다.(표5)

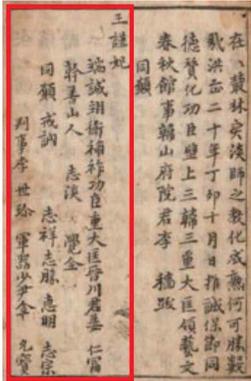
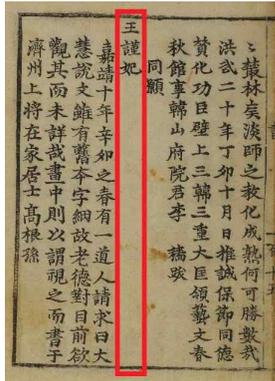
<표 5> 판하본(板下本)의 오류로 인한 판식(板式)의 변화

| 1701년 봉암사본의 판식 오류   |   | 1545년 묘봉암본과 1701년 봉암사본 말미의 차이   |  |
|---|---|---|--|
| 16장 1행  | 20장 4행  | 1545년 묘봉암본  | 1701년 봉암사본   |
|  |  |  |  |

③10행 17자 판본이 간행되기도 하였는데, 그 최초 판본으로는 ⑤1537년 신흥사 간행본을 들 수 있다. 그 책 말미에는 황문창(黃文昌)의 후록 및 경산 묘희암의 간기 다음에 이색(李穡)의 발문이 실려 있다. 이어 ①1387년 간행본에 실린, 6행의 동원자(同願者) 기록 중 “동원(同願) 왕근비(王謹妃)」 등 2행만을 남긴 채, “단성익위보조공신(端誠翊衛補祚功臣) 중대광(重大匡) 진천군(晉川君) 강인부(姜仁富)」 간선산인(幹善山人) 지담(志淡) 각전(覺全)」 동원(同願) 계눌(戒訥) 지상(志祥) 지승(志勝) 혜명(惠明) 지종(志宗)」 판사(判事) 이세진(李世珍) 군기소윤(軍器少尹) 김윤보(金允寶)」 등 4행을 제거한 채 그 자리에 판하본과 관련된 다음의 경위가 실려 있다.

가정 10년(1531) 봄에 한 도인이(板下本) 구하기를 청하되, ‘대혜(大慧)가 설한 글은 비록 구본(舊本)이 있으나 글자가 작아 노덕(老德)이 목전에 두고 보고자 하나 잘 보이지 않는다’ 하였다. (이에) 정성것(畫中則以) 잘 보이게끔 서사하였다. 제주(濟州) 상장(上將) 재가거사 고근손(高根孫).<sup>33)</sup>(표6)

<표 6> 이색(李穡) 발문 말미에 기록된 동원(同願) 기록과 판하본 제작 경위

| ① 1387년 간행본, 이색 발문 말미 동원(同願) 기록   | ⑤ 1537년 신흥사 간행본, 판하본 제작 경위   |
|---|--|
|  |  |

33) 『大慧普覺禪師書』, 嘉靖16年丁亥(1537)春 智異山神興寺開板. “嘉靖十年辛卯(1531)之春 有一道人請求曰 大慧說文 雖有舊本, 字細故 老德對目前 欲觀其而 未詳哉. 畫中則以 謂視之而 書于. 濟州 上將 在家居士 高根孫.

여기서 고근손은 1521년 김정(金淨, 1486~1521)이 기묘사화로 인해 제주도에 유배된 당시에 쓴 「도근천수정사중수권문(都近川水精寺重修勸文)」에 “고근손 군은 부처를 믿는 자임에도 마음이 착한 자이다”라고 기록된 자로,<sup>34)</sup> 『대해보각선사서』의 판하본은 그의 신심을 바탕으로 쓰여진 것임을 알 수 있다.

이 판하본을 바탕으로 한 10행 17자 판본으로는 ⑤1537년 신흥사 간행본 외에 ⑨1566년 쌍계사, ⑩1568년 천관사, ⑭1575년 공림사, ⑰1608년 송광사, ⑳1632년 천관사, ㉑1635년 용장사, ㉒1647년 보현사, ㉓1681년 운흥사, ㉔1686년 징광사, ㉕1728년 보현사 간행본 등 다수의 예가 전하고 있다. 이 판본들은 책 말미의 이색 발문에 이어 고근손의 서사 기록이 실려 있는데, ㉑1635년 용장사, ㉓1681년 운흥사, ㉔1686년 징광사, ㉕1728년 보현사 간행본의 경우에는 고근손의 서사 기록이 빠져 있음을 볼 수 있다. 이 가운데 ㉔1686년 징광사 간행본의 경우 “준각(雋覺) 교대(校對)”라 하여 성총의 제자 준각(雋覺)이 교열했음을 기록하였고, 그 뒤에 백암사문(栢庵沙門) 성총(性聰)의 발문이 실려 있다. 그리고 ㉕1728년 보현사 간행본의 경우는 권말에 운파문인(雲坡門人) 월봉정우(月峰正佑)의 발문이 실려 있기도 하다.

한편 ④10행 18자 판본으로는 ⑩1570년 신흥사(新興寺), ⑬1574년 월정사, ⑮1576년 안심선원, ⑯1604년 능인암, ⑰1616년 수증사(修甕寺), ⑲1628년 용복사, ㉑1630년 영천사, ㉒1633년 석왕사, ㉓1642년 월정사 간행본 등이 전하고 있다. 이 가운데 ⑩1570년 신흥사 간행본의 경우 간행질에 “의천서(義天書)”가 적혀 있어 의천(義天)이 판하본을 써 판각한 것임을 알 수 있으며, ㉑1630년 영천사 간행본의 경우 권말에 평안도총섭(平安都摠攝) 회기(誨機)의 발문이 실려 있기도 하다.

이상의 예를 통해 볼 때 ①11행 20자 판본은 1166년 경산(徑山) 묘희암(妙喜菴)에서 간행된 송나라 판본의 중간본에 해당하며, ②10행 20자 판본과 ③10행 17자 판본, ④10행 18자 판본의 경우 독자적으로 제작된 판하본을 바탕으로 간행된 것임을 알 수 있다. 그 가운데 ②10행 20자본 중 ⑦1545년 홍원(洪原) 묘봉암본의 경우 간행질에 “서사(書

34) 金淨, 「都近川水精寺重修勸文」, “高君根孫 信佛而心乎善者也 … (중략) … 水精寺 … (중략) … 惜其且遂圯 … (중략) … 而重營之 … (중략) … 乃來求文.”

寫) 대선(大禪) 선감성부(宣鑑省儀)”가 기록되어 있으며, ③10행 17자본 중 ⑤1537년 신흥사본의 경우 “제주(濟州) 상장(上將) 재가거사 고근손(高根孫)”이라 필사자가 명기되어 있고, ④10행 18자 판본 중 ⑩1570년 신흥사 간행본의 경우 간행질에 “의천서(義天書)”가 적혀 있어 독자적으로 제작된 판하본을 바탕으로 간행된 것임을 명확히 알려주고 있다.

### 3) 『대혜보각선사서』 판본의 다양함 - 초학 지도 교재 및 강원 이력과정의 편입

그런데 이렇듯 국내에서 4종의 판식(板式)과 함께 31종의 다양한 판본이 간행되었던 까닭은 무엇일까?

먼저 앞서 언급했듯이 1387년 간행본에 실린 이색(李穡) 발문 중 “보조국사께서 일찍이 단경(壇經, 『육조법보단경』)을 스승 삼고 서장(書狀, 『대혜보각선사서』)을 벗 삼았다”<sup>35)</sup>는 내용과 관계있을 것이다. 이에 조계종에서 『서장(書狀)』 즉 『대혜보각선사서』가 중요한 책으로 인식되었을 것으로, 금명보정(錦溟寶鼎)의 『조계고승전』 「조계종벽송지엄선사전(曹溪宗碧松智嚴禪師傳)」에 “(벽송지엄은) 정덕 3년 무진년(1508) 가을에 금강산에 들어가서 『대혜어록(大慧語錄)』을 읽고는 무자화두(無字話頭)를 의심하여 칠통을 타파하였다”<sup>36)</sup>는 기록이 실려 있기도 하다. 여기서 『대혜어록』이란 『대혜보각선사어록』을 말하는 것으로, 이 책 30권 중 권25-30에 『대혜보각선사서』가 포함된 까닭에, 위 인용은 『대혜보각선사서』를 통해 화두를 타파하였다’라고 해석되어도 무방할 것이다.

한편 위 내용은 16세기 초에 『대혜보각선사어록』 내지 『대혜보각선사서』가 널리 학습되었음을 추정케 한다. 한편 1690년 간행된 벽송지엄(碧松智嚴, 1464~1534)의 행록인 『벽송당야로행록(碧松堂堦老行錄)』에 “초학을 지도할 때 먼저 선원집(禪源集, 『선원제전집도서』)과 별행록(別行錄, 『법집별행록절요병입사기』)으로 올바른 지견을 배우게 하였고,

35) 『大慧普覺禪師書』 洪武二十年丁卯(1387)十月日 … (중략) … 李穡跋. “我國普照國師 嘗以壇經為師 書狀為友.”

36) 『曹溪高僧傳』(『韓國佛教全書』12, 394中), “正德戊辰秋 入金剛 看大惠語錄 疑無字話 打柴桶.”

다음으로는 선요(禪要, 『고봉화상선요』)와 어록(語錄, 『대혜어록』)으로 지해(知解)의 병을 제거하게 하였고 활로를 지시해 주었다”<sup>37)</sup>는 내용 또한 16세기 이후에 『대혜보각선사어록』의 일부인 『대혜보각선사서』가 폭넓게 간행되었음을 알 수 있는 근거가 된다.

다양한 판본 간행의 또 다른 근거로는, 17세기 중반에 체계화된 강원(講院)의 이력(履歷) 과정과 교과목의 정립을 들 수 있다. 강원의 이력 과정과 관련해서는 “선교겸수(禪教兼修)의 교육과목인 사집(四集), 사교(四教), 대교(大教)의 과정은 백암(栢庵, 栢庵性聰, 1631~1700) 이후에 완비되었다고 볼 수 있다”<sup>38)</sup>는 견해가 있다.

여기서 <사집(四集)>이란 서장(書狀), 도서(都序), 선요(禪要), 절요(節要)를, <사교(四教)>란 원각경(圓覺經), 금강경(金剛經), 능엄경(楞嚴經), 법화경(法華經)을, <대교(大教)>란 화엄경(華嚴經), 전등록(傳燈錄), 선문염송(禪門拈頌)을 말하는 것이다. 그런데 이와 관련해 1661년 징광사(澄光寺)에서 간행된 『영월당대사문집』 말미의 「사집사교전등염송화엄(四集四教傳燈拈頌華嚴)」(十一首) 항목에 「선요(禪要)」, 「서장(書狀)」, 「도서(都序)」, 「절요(節要)」, 「원각(圓覺)」, 「금강(金剛)」, 「능엄(楞嚴)」, 「묘법(妙法)」, 「화엄(華嚴)」, 「전등(傳燈)」, 「염송(拈頌)」 등의 제목에 따라 11수의 계송이 실려 있어,<sup>39)</sup> 이 계송은 강원 이력과정을 순차적으로 언급한 것임을 알 수 있다. 이에 『영월당대사문집』이 간행된 1661년 이전에 강원의 이력과정이 정비되었고, 17세기 중반부터 이력과정에 따른 <사집(四集)>의 학습 교재로서 「서장(書狀)」 즉 『대혜보각선사서』의 다양한 판본이 간행되었으리라 생각할 수 있다.

한편 1703년 추월산 용추사(龍湫寺)에서 간행된 월봉책헌(月峯策憲(1623~?))의 문집 『월봉집(月峯集)』에는 강원 이력과정과 관련된 다음 내용이 실려 있기도 하다.

나는 계사년(1653) 가을 포천군에 있는 천주산 신록암(新勒庵)에서 우연히 자신을 구암(龜

37) 『碧松堂塾老行錄』, 康熙二十九年庚午(1690)七月日慶尙道蔚山雲興寺開刊, “若導初學即 先以禪源集別行錄之如實知見 次以禪要語錄 掃除知解之病 指示活路也.”

38) 고희숙, 「한국불교 講院教材의 간행에 관한 연구」, 청주대학교대학원, 석사학위논문, 1992.12. p.9.

39) 『詠月堂大師文集』, 樂安郡金華山澄光寺留刊, 丁酉(1657)孟春上澣大覺登階處能走筆謹書, 33-34장.

岩)이라 부르는 방인(方印) 장로를 만나 대화하였는데 … (중략) … (방인 장로가) 다음으로 사집과(四集科)와 사교과(四教科)의 글을 들어 물었고 나는 일일이 답하였는데…40)

이 내용은 17세기 중반부터 <사집(四集)> <사교(四教)>의 교과과정이 정립되었음을 알려주는 것이라 할 수 있다. 이로서 본다면 16세기 초부터 지해(知解)의 병을 제거하고 활로를 지시해 주기 위한 목적으로 『대혜보각선사서』가 학습되었고, 17세기 중반부터는 이력과정에 따른 <사집(四集)>의 학습 교재로 『대혜보각선사서』의 다양한 판본이 간행되었음을 알 수 있다.

4) 원법사 소장 『대혜보각선사서』

원법사 소장 『대혜보각선사서』는 위 다양한 판본 중 ㉓10행 17자 판본의 최초 예에 해당하는 ㉕1537년 신흥사 간행본으로, 현재 경북 유형문화유산으로 지정되어 있다.(도5)

<도 5> 원법사 소장 『대혜보각선사서』, 1537년, 경북유형문화유산



1537년 신흥사 간행본의 경우, 현재 전하는 『대혜보각선사서』의 31종 판본 중 조선시대 간행본 29종 가운데 1511년 대광사, 1511년 천승사본에 이어 세 번째로 간행된 것임을 알 수 있다. 이 책은 현재 조사된 바에 의하면 포항 원법사와 고양 원각사 등에만 소

40) 『月峯集』(『韓國佛教全書』9, 25下), “余於癸巳之秋 抱川郡中天柱新勤庵 忽遇方印長老 自號龜岩 與之打話 … (중략) … 次舉四集四教之言問之 余一一答之 …”

장된 것으로, 희귀본에 속한다. 한편 원법사 소장본의 경우 인출된 글자의 획이 선명하고 변란(邊欄)의 선에 거의 탈락이 없는 점으로 미루어 판각 후 이른 시기에 인출된 것으로 보이며, 보존 상태 또한 양호한 것임을 알 수 있다.

또한 책 본문에는 음독(音讀)을 위한 구결(口訣)이 빼곡히 적혀 있어 조선 중기 음독구결의 예를 전하는 귀중한 자료가 되며, 본문 상단에는 분과(分科) 내지 분문에 대한 주석이 쓰여 있어 『대혜보각선사서』 연구를 위한 중요 자료가 되기도 한다.

### Ⅲ. 결어

이상 필자는 원법사에 소장된, 『사리불아비담론』(권제30)과 『대혜보각선사서』 등 2종의 경상북도 유형문화유산에 대한 서지적 고찰을 행하였다.

이를 통해 『사리불아비담론』(권제30)의 경우 적어도 11세기 중반 이전에 국내에 전래되어 [초조대장경]에 포함된 채, 그중 일부가 일본 난젠지(南禪寺)에 소장되어 있음을 알 수 있었다. 한편 『사리불아비담론』은 [재조대장경]에 포함되기도 한 채 총 30권으로 구성되었으며, 원법사 소장 『사리불아비담론』(권제30)의 경우 내용상 문분(問分)·비문분(非問分)·섭상응분(攝相應分)·서분(緒分) 중 서분(緒分)의 정품(定品) 하(下)에 해당하는 내용이 실려 있음을 알 수 있었다. 또한 원법사 소장 『사리불아비담론』(권제30)은 절첩본(折帖本) 장책(粧冊)의 예를 통해 15세기에 인출된 것으로 추정할 수 있는, 서지학 및 인쇄출판문화사의 중요 자료임을 알 수 있었다.

한편 『대혜보각선사서』는 중국 송나라에서 1166년 경산(徑山) 묘희암(妙喜菴)에서 최초 간행된 이래 곧바로 국내에 유입된 것으로, 1387년 간행된 고려본 『대혜보각선사서』의 이색(李穡) 발문 중 “보조국사(1158-1210)께서는 일찍이 … (중략) … 서장(書狀, 『대혜보각선사서』)을 벗 삼았다”는 내용을 통해 그 정황을 알 수 있었다.

이후 이 책은 고려~조선시대에 걸쳐 4종의 판식(板式)에 따라 총 31종의 판본이 간행

되기도 하였다. 특히 조선시대에 많은 판본이 간행된 까닭은 16세기 초부터 지해(知解)의 병을 제거하고 활로를 지시하기 위한 목적으로 『대혜보각선사서』가 학습되었고, 17세기 중반부터는 강원의 이력과정에 따른 <사집(四集)>의 학습 교재로 『대혜보각선사서』가 포함된 것에서 그 원인을 파악할 수 있었다.

현재 원법사에 소장된 『대혜보각선사서』는 제주(濟州) 상장(上將) 재가거사 고근손(高根孫)이 판하본을 써 제작한, 10행 17자 판본 중 최초의 예로서 범본(範本)에 해당하는 1537년 신흥사 간행본임을 알 수 있다. 1537년 신흥사 간행본은 『대혜보각선사서』의 31종 판본 중 조선시대 간행본 29종 가운데 세 번째로 간행된 초기 판본으로, 현재 포항 원법사와 고양 원각사 등에만 소장된 희귀본에 속한다고 할 수 있다. 또한 책 본문에는 음독구결(音讀口訣)이 빼곡히 적혀 있어 조선 중기 음독구결의 중요 자료가 되며, 본문 상단에 분과(分科) 내지 분문에 대한 주석이 쓰여 있어 『대혜보각선사서』 연구를 위한 중요 자료가 된다고 할 수 있다.



## 「원법사 소장 전적(典籍) 고(考)」에 대한 토론문

최애리 \_ 동국대 미래융합교육원 외래교수

I. 본 논문은 <원법사의 역사와 문화재, 사회활동>을 조명하는 한국정토학회 학술세미나 중 경상북도 유형문화유산으로 2022년 9월 5일, 6월 2일에 지정된 전적문화재인 『사리불아비담론(舍利弗阿毗曇論)』(권제30)과 『대혜보각선사서(大慧普覺禪師書)』에 대해 고찰한 것입니다.

필자는 우선 『사리불아비담론』의 판본 전래 과정을 상세히 추적하고, 원법사 소장본의 가치를 밝히는 데 주력했습니다. 특히 『재조대장경』 판본과의 비교를 통해 해당 전적의 역사적 중요성을 부각시켰습니다. 다음으로 『대혜보각선사서』에 대한 연구는 심층적으로 다양한 판본의 서지학적 비교 분석을 통해 조선시대 판본 변천을 상세히 밝혀 전적의 수용과 활용을 살펴볼 수 있었습니다. 특히 강원 교육 과정과의 연관성을 제시함으로써 불교 교학사 연구에 추가적인 시각도 제공하고 있습니다. 이에 본 연구는 불교서지학 및 인쇄출판문화사 연구에 기여할 수 있는 중요한 단초가 될 것으로 보입니다. 더불어 서명종 총본산으로서 원법사가 이러한 전적을 보유하고 있는 점에서 역사적, 문화적 가치가 매우 크며 앞으로 역사와 문화재를 바탕으로 지역의 문화를 선도해야 할 막중한 역할을 수행하게 될 것을 기대합니다.

## II. 원법사 소장 전적

### 1. 『사리불아비담론(舍利弗阿毗曇論)』(K.0969)

#### < 원법사 소장본의 서지적 특징 >

판식 및 형태 : 1면에 23행 14자의 판목에서 총 24장을 인출하여 절첩본으로 장책하였다.

인출 시기 : 글자의 획이 선명하고 변란의 탈락이 거의 없어 판각 후 이른 시기에 인출된 것으로 보인다.

구결 및 주석 : 조선 중기 음독구결이 빼곡히 적혀 있으며, 본문 상단에 분과 내지 본문에 대한 주석이 쓰여 있어 연구에 중요한 자료가 된다.

『사리불아비담론』은 요진 시대에 계빈 삼장 담마야사와 담마굴다가 번역한 불교 논서로, 주로 아비담마(Abhidhamma) 교리를 다루고 있으며, 초기 불교 교리와 수행 방법에 대한 깊은 이해를 제공한다. 이 논서는 불교 철학의 중요한 기초를 이루며, 이를 통해 불교 신자들은 보다 깊은 명상과 깨달음의 길을 탐구할 수 있다. 원법사 소장본은 이러한 교리를 이해하는 데 필수적인 자료임에 틀림 없다.

원법사에 소장본은 권제30으로 11세기 중반 이전에 국내에 전래되었으며, 『초조대장경』과 『재조대장경』에 확인이 된다. 특히 원법사 소장본은 『재조대장경』 인본이다. 인출 연대는 전적의 형태인 절첩의 장정 따라 15세기로 추정된다.

### 2. 『대혜보각선사서(大慧普覺禪師書)』

#### < 원법사 소장본의 특징 >

판식 및 형태 : 광곽은 사주단변(四周單邊)이며 행과 행사이에 계선이 없는[無界]로 판구와 어미가 없는 10행 17자본 형식의 1537년 신흥사 간행본이다.

인출 시기 : 원법사 소장본은 판각 후 비교적 이른 시기에 인출된 것으로 추정된다.

내용적 중요성 : 16세기에는 주로 선(禪) 수행의 가르침을 담고 있으며, 이는 불교 수행자들에게 중요한 지침서 역할을 한다.

『대혜보각선사서』는 송나라 1166년 묘희암에서 최초 간행된 이래, 고려와 조선시대에

걸쳐 31종의 판본이 간행되었다. 이 책은 16세기 초부터 지해의 병을 제거하기 위해, 17세기 중반부터는 강원 이력 과정의 사집 교재로 포함되면서 많은 판본이 간행되었다. 원법사 소장본 역시 이러한 배경에서 참선 수행과 관련된 자료로 중요한 의미를 지닌다. 『대혜보각선사서』는 선불교의 중요한 전적으로, 선사들의 편지와 설법을 통해 불교 수행의 실천적인 측면을 강조한다. 이 전적은 당시의 선불교 수행자들에게 큰 영향을 미쳤으며, 현대의 연구자들에게도 그 가치가 매우 높다. 원법사 소장본은 이러한 전적의 역사적 흐름과 그 변천 과정을 이해하는 데 중요한 단서를 제공한다.

Ⅲ. 이상의 논문을 통해 논평자 역시 원법사에 소장된 『사리불아비담론』(권제30)과 『대혜보각선사서』에 대한 서지적 고찰을 통해 아직 배울 것이 많은 후학으로 전적에 대한 이해가 넓어지고 깊어졌습니다. 정각스님의 탁월한 학문적 역량으로 고찰한 글을 통해 토론자의 역할보다는 한국 불교 전적의 전래와 장정을 통한 시기 추정 및 판본 계통을 심도 있게 이해하는 계기가 되었습니다. 토론의 소임을 해야함에도 불구하고 제가 더 배우고 싶은 마음에 몇 가지 질문을 드리고자 하오니 고견으로 많은 가르침 주시길 부탁드립니다.

1. 일본 난젠지(南禪寺) 소장 『사리불아비담론』 초조본과 원법사 소장 재조본의 형태 서지상의 차이점을 비교 연구한 결과물이 있는지 궁금합니다.

2. 원법사 소장본 인출 연대 추정의 근거로 장정 형태를 제시하셨는데 추가로 덧붙이자면 절첩 형식은 중국의 당 말기 일부 돈황사경과 북송 초기 복주 동선사에서 간행된 『송녕만수장(崇寧萬壽藏)』에서 나타나기 시작했고, 우리나라에서는 고려 중기부터 보이기 때문에 충분히 타당성이 있다고 판단됩니다. 더불어 원법사 소장 『사리불아비담론』의 전엽 서영(書影)에서 확인되는 중봉(中縫)을 보면 5, 6, 6, 6(첫장5)행으로 절선이 확인됩니다. 이러한 형식은 1458년 「인성대장경발」이 붙어 있는 일본 조조지(增上寺) 소장 대장경 또한 동일 체제를 가지고 있어 연관성이 있지 않을까 합니니다만, 제가 조조지본의

실물을 본 것이 아니라서 혹시 이 부분에 대해 추가해주실 것이 있으시다면 가르침을 받고 싶습니다.

3. 종이 지질에 대해서는 “과학적 비파괴법에 의한 추가적인 분석을 통해 박엽지”로 확인되는데 조선 세조대에 시대성을 반영한 종이는 벗짚이 섞인 고정지가 대표적이는데, 원법사 소장본과 같은 닥종이 섬유소가 조밀하게 짜여진 가볍고 얇은 박엽지(薄葉紙)로 인출된 사례가 더 있는지 궁금합니다.

4. 『대혜보각선사서』는 1166년 송에서 초각된 이후 14세기부터 16, 18세기까지 꾸준히 유통된 것이 확인되는데 15세기 판본에 대한 정보를 찾을 수가 없었습니다. 이러한 연유가 불교사와 연관성이 있는 것인지 아니면 실전(失傳)으로 보아야 하는지 궁금합니다.

5. 1537년에 신흥사에서는 『대혜보각선사서』 뿐만 아니라 『법집별행록절요병입사기(法集別行錄節要并私記)』(사집과), 『예수시왕생칠경(預修十王生七經)』이 간행된 것이 확인됩니다. 또 가까운 시기인 1536년 『경덕전등록(景德傳燈錄)』(대교과) / 『몽산화상육도보설(蒙山和尚六道普說), 1538년 『현정론(顯正論)』, 1539년 『고봉화상선요(高峰和尚禪要)』(사집과)가 간행되었는데 이 시기에 다양한 불서전적들이 대거 판각된 연유가 궁금합니다. 끝으로 1537년 신흥사 『대혜보각선사서』는 원법사와 고양 원각사에만 소장된 희귀본으로 서지학적 측면에서 어떤 인본이 선본(善本)인지 고견을 듣고 싶습니다.

이상으로 두서없는 토론문을 마치며 좋은 논문과 좋은 대도량 원법사의 귀중한 전적으로 공부의 눈을 넓혀주신 정각스님, 해운 주지스님, 한국정토학회에 다시 한번 감사드립니다.

# 원법사의 기도와 치유

정원준(해운) - 원법사 주지

## • 목 차 •

I. 들어가는 말

II. 원법사의 기도법

1. 유가행의 치유원리

2. 참회법

III. 치유사례와 치유분석

1. 척추성 결핵염 치유

2. 주요우울장애 외 6가지 질병 치유

3. 크론병 치유

4. 샤르코 마리 투스병 치유

IV. 나오는 말

## I. 들어가는 말

원법사(元法寺)는 대한불교 서명종(大韓佛敎 西明宗)<sup>1)</sup>의 종찰(宗刹)로서, 동아시아의 고승인 서명원측(西明圓測, 613~696)의 서명학통(西明學統)을 계승하여 유가행유식사상(瑜伽行唯識思想)을 펴는 도량이다. 인도에서 4~5세기 무렵 형성된 유가행유식사상은 미륵(彌勒)·무착(無著, 300~390?)·세친(世親, 316~396)을 거치면서 체계화된다.<sup>2)</sup> 무상유식파(無相唯識派)인 그들의 사상은 안혜(安慧)를 거쳐 5세기 진제(眞諦, 499~569)에 의해 중국에 전해지고, 7세기에는 원측의 서명학파(西明學派)로 계승된다. 서명학파의 화쟁적(和諍的) 유식사상은 도증(道證)으로 이어지고, 도증에서 다시 신라의 태현(太賢)으로 계승<sup>3)</sup>되어 2010년 마침내 대한불교 서명종 성립에 이른다.

‘오직 식(識)만이 존재한다.’라는 입장에 있는 유식학파(唯識學派)는 아뢰야식(阿賴耶識)에 대한 논증과 해설을 완성한다. 아뢰야식은 업력(業力)의 귀의처로서, 아뢰야식 내(內)에는 업종자(業種子)가 함장되어 있다. 인간의 모든 괴로움의 원천인 악업의 업종자가 낳은 현상세계는 고통의 세계이다. 결국 괴로움의 발생 원인으로서의 아뢰야식 때문에 치유의 문제가 대두되는데, 악업의 업종자를 소멸하여 얻는 치유는 근본적이고 완전한 치유라고 볼 수 있다. 따라서 원법사에서는 현대인이 겪는 육체적·정신적·심리적·사회적·영적인 고통의 치유 도구로 유가행인 사마타(smatha)와 위빠사나(vipásyanā) 수행을 제시한다.

치유원리로 작용하는 원법사 유가행에 대해서는 서명종의 소의경전이며, 유식 불교의 핵심 경전인 『해심밀경(解深密經)』의 「분별유가품(分別瑜伽品)」을 중심으로 논의한다. 또한 유가행을 통해 얻어지는 결과인 아뢰야식의 전변(轉變)과 관련해서는 『유가사지론(瑜伽師地論)』 등 유식의 경론에 근거해서 논증할 것이다. 또한 사마타와 위빠사나 수행과

1) 대한불교 서명종은 운보(雲步, 1956~) 스님이 창종(創宗)한 불교종단이다.

2) 오오타 큐키(太田久紀) 저·정병조 역, 『불교의 심층심리』, 현음사, 1999, pp.35-37.

3) 고영섭, 「文雅 圓測과 그 敎學 研究」, 동국대학교 대학원 박사학위논문, 1997, p.115. 하다니 료타이(羽溪了諦)는 태현의 주석에서 서명 학통의 석의(釋義)를 많이 인용하고 있는 점을 들어 태현을 서명 학통의 한 사람이라고 간주한다.

정에서 자연스럽게 유식사상을 바탕으로 한 참회법인 이참법(理懺法)이 이루어짐으로 자기의 과실로 인한 업보(業報)에서 벗어남을 확인한다.

원법사 기도를 통해 얻은 치유사례와 관련해서는 연구대상자를 인터뷰하여 그들의 발병시기 및 증상과 치유 과정 및 치유 결과를 수집할 것이다. 그런 다음 주요한 수행체험에 대하여 그들이 올바른 이론적 바탕과 수행체계를 통해 치유되었는지 입증하기 위해 아뢰야식의 변화는 생리학적 현상을 동반한다는 관점에서 결정적인 치유의 순간 신체에 나타난 현상 등 12가지 주제로 치유를 분석할 것이다.

결론적으로 이 연구는 원법사 기도를 통해 얻은 치유사례를 다루어 그 치유 효과를 명확히 규명하고, 원법사 기도법을 치유 수행법의 일반적 준거로 적용하여 유가행의 발전을 모색하려는 논구이다. 또한 재가자의 수행체험 사례를 연구하여 유식 불교가 추구하는 목표인 중생의 마음이 보살과 붓대[佛]의 마음으로 전화(轉化)하는 원리와 방법을 증명하기 위한 시도이기도 하다.

## II. 원법사의 기도법

유가행의 원형인 부파불교의 수도론이 담겨있는 『아비달마구사론(阿毘達磨俱舍論)』을 시작으로 초기 유가행파의 문헌인 『유가사지론』, 형성기 유가행파의 문헌인 『대승장엄경론(大乘莊嚴經論)』, 완성기 유가행파의 문헌인 『성유식론(成唯識論)』에 이르기까지 유가행파의 각 논서에서는 유가행으로 사마타와 위빠사나 수행을 제시한다.<sup>4)</sup> 전통적인 유가행파의 수행법을 계승한 원법사는 중생 구제와 유식성(唯識性)을 깨달아 알게 하기 위한 목적으로 다음과 같이 유가행 및 유식사상을 바탕으로 한 참회 기도[이참(理懺)]를 실천한다.

4) 히라카와 아키라(平川 彰) 편저·양기봉 역저, 『불교연구입문』, 경서원, 1993, p.144. 유가행파 수도론의 전개 과정에 대한 요코야마 코이츠(横山紘一)의 시대별 분류이다.

## 1. 유가행의 치유원리

### 1) 외지관법

원법사의 기도는 외지관(外止觀) 수행으로부터 시작된다. 외지관이란 『해심밀경』 「분별유가품」에서 말하는 안의 지관(內止觀)<sup>5)</sup>에 비견한 수행법으로 현상세계를 객관으로 보고, 현상계에 대한 집착을 제거함으로써 당면한 고통에서 벗어나 수행의 궁극적 목적인 깨달음에 이르기 위한 수행법이다.

외지관은 경유가(境瑜伽)·사람유순식(捨濫留純識)에 의한다. 먼저 경유가는 수행자가 알아야 할 경계·대상·이치 등으로, ‘경’이 인식 대상을 가리킬 때 인식 대상을 여실하게 관찰하는 수행법이다.<sup>6)</sup> 다음으로 사람유순식이란 오중유식(五重唯識)의 하나로, 의타기성으로서의 식은 객관으로서의 상태[內境]와 주관으로서의 상태[心]로 나뉘는데, 외계로 인해 어지러워진 내경을 버리고 심체(心體)의 순수함을 유지하기 위해서 하는 유식관(唯識觀)이다.<sup>7)</sup> 원법사에서는 오염된 식을 근원으로 어지러워진 내경(內境)으로 인해 드러난 외계의 혼란함에 대처하기 위해 사람유식관(捨濫留純觀)을 토대로 외지관을 수행한다.

또한 원법사에서는 외지관 수행을 ‘보라[觀, see]는 법(法)’이라고도 한다. 아뢰야식 내에 간직된 잠재적 세력으로서의 업종자가 구현한 현상세계는 단지 ‘보라’는 법일 뿐 공(空)하다는 것이다. 현실적인 고통조차도 다만 중생 스스로가 눈앞에 드러난 현상을 보고 자신이 지은 업이 무엇인지 알게 하기 위함이라고 가르친다. 다음의 예화를 통해 외지관 수행의 중요성을 명확하게 알 수 있다.

5) 『解深密經』(T16, 702b16), “... 內止觀 ...”

6) 안명희, 「유가유식의 수행체계 연구」, 동국대학교 대학원 박사학위논문, 1999, pp.120-121. 경유가란 안근(眼根) 등(等) 육근(六根)·육내처(六內處)를 통하여 활동하는 마음들이 색경(色境) 등 육경(六境)·육외처(六外處)를 반연(攀緣)하여 인식하게 하는 모든 대상을 지혜롭게 인식하고, 깨닫는 것을 말한다.

7) 히라카와 아키라(平川 彰)·이호근 옮김, 『인도불교의 역사 下』, 민족사, 1994, pp.108-109.

십 년 넘게 정신병을 앓으며 부모에게 폭력을 행사하는 딸로 인해 고통받는 가족이 있다. 딸의 비정상적인 행동의 원인은 첫째 부인을 쫓아낸 그녀의 아버지에게 있었다. 외지관법으로 보면 딸이 부모에게 가하는 폭력적인 행동은 억울하게 쫓겨난 여자의 분노가 딸을 통해 표출되는 것이므로 딸의 행동은 공하다. 아버지가 딸이 겪는 정신병의 원인이 자기의 잘못에 있음을 참회하고, 딸을 측은지심으로 바라보게 되면서 딸의 폭력적인 행동이 사라진다.<sup>8)</sup>

이와 같이 자신의 그릇된 행위가 고통의 원인이었음을 깨닫고, 외경[대상]을 향하던 원망의 식을 내면으로 거두어들임으로써 사람들은 고통에서 벗어난다. 그 후 외경으로 인해 오염된 식을 청정하게 만들기 위해 내지관을 수행한다. 결론적으로 외지관을 시작으로 외지관과 내지관을 함께 닦음으로써 더 효율적으로 ‘고통에서 벗어남’이라는 수행의 목적에 도달한다.

## 2) 내지관법

내지관(內止觀)은 사마타와 위빠사나 수행을 말한다. 이 두 가지 수행법은 악업의 제거와 동시에 지혜의 완성에 도달하기 위한 도구이다. 『해심밀경』 「분별유가품」에서는 이 두 가지 수행 도구와 의지해야 할 대상인 네 가지 소연경사[사종소연경사(四種所緣境事)]<sup>9)</sup>를 제시한다. 원법사에서는 위빠사나의 대상인 분별이 가능한 영상에[有分別影像]에 주목한다.

경에는 ‘유분별영상’이라고만 기술되어 있을 뿐, 이 영상이 어떤 것인지 설명하지 않고 있다. 따라서 원법사 수행자가 위빠사나 사마디에서 본 몇 가지 영상을 토대로 분별이 가능한 영상에 대해 설명하기로 한다.

- (1) 자동차를 타고 고속도로 위를 막힘없이 달리는 영상을 봄.
- (2) 고목(枯木)에 붉고 큰 꽃이 피어있는 영상을 봄.

8) 외지관 수행에 대한 이해를 돕기 위해 원법사 신도의 가족에게 일어났던 일을 예화로 들었다.

9) 『解深密經』(T16, 697c18-24), “四種所緣境事: 一者、有分別影像所緣境事, 二者、無分別影像所緣境事, 三者、事邊際所緣境事, 四者、所作成辦所緣境事.”

(3) 여러 켄레의 신발을 신어 보았으나, 발에 꼭 맞는 신발을 찾지 못해서 허둥거리는 영상을 봄.

위빠사나 사마디 중에 본 (1), (2), (3)의 영상은 마치 잘 닦여진 청정한 거울의 표면에 의지해 본질로써 반연(攀緣)을 삼고, 도리어 본질을 보는 것과 같이<sup>10)</sup> 심(心)이 위빠사나를 반연하여 분별이 가능한 영상으로 내경에 드러나 보인 현상이다. 그리고 식소연(識所緣)인 내경은 그 영상을 그대로 외경으로 방출해서 영상 그대로의 세계를 현상계에 창조한다.

(1)의 영상을 본 후 자동차가 고속도로 위를 막힘없이 달리듯이 계획한 일들이 순조롭게 진행된다. (2)의 영상을 본 후 오랫동안 증병을 앓다가 기사회생한다. 그러나 (3)의 영상을 본 후 원하는 일을 이루지 못한다. 원하는 바대로 일이 풀리려면 발에 꼭 맞는 신발을 신는 영상이 보였을 거라고 짐작할 수 있다.

이와 같이 원법사에서 사마타와 위빠사나를 수련하는 실수자(實修者)는 위빠사나 사마디에서 본 영상 그대로 현실이 변화하는 이치를 체득하고, 영상은 식이 드러난 것[유식소현(唯識所現)]임을 안다. 오직 식일 뿐이라는 유식성은 중생의 세계에 이런 식으로 작용한다.

### 3) 내외지관 겸수의 결과

내외유식(內外唯識)에 대한 바른 이해와 내외지관(內外止觀)을 균형있게 수행함으로 외경을 향하던 제6 의식이 내면을 향하게 되고, 번뇌에 물든 오염된 자아의식인 제7식 말나식(末那識)<sup>11)</sup>의 활동이 감소한다. 자연스럽게 내면과 외계를 객관으로 보게 되면서 자

10) 『解深密經』(T16, 698b04), “... 如依善瑩清淨鏡面, 以質為緣還見本質 ...”

11) 김명우, 「말나식과 함께 작용하는 심소법 고찰 - 대수번뇌를 중심으로」, 『동아시아불교문화』 39권, 2019, pp.223-224. 『유식삼십송』의 주석서인 『성론』에서 말나식(末那識)은 ‘항심사량(恆審思量)’하는 기능이 의식이나 아뢰야식보다 뛰어나다고 한다. ‘항(恆), 언제나·항상’과 ‘심(審), 매사에 집요함’은 언제나 자기 자신을 집요하고 세심하게 집착하는 말나식의 특성이다.

기성찰이 시작된다. 이러한 자기성찰은 번뇌에 물든 자아의식이 중심이 된 자기중심적인 성찰이 아니라, 제7 말나식의 활동이 둔화(鈍化)한 가운데 일으켜진 바른 자기성찰이다. 이런 일련의 과정이 반복되면 아뢰야식 내에 잠재된 악업의 종자가 제거되면서 아뢰야식의 전변<sup>12)</sup>이 이루어진다.

이때 아뢰야식은 육신을 통해 생리적인 현상을 일으키는데, 아뢰야식은 신체의 생리학 적 기초이고, 그것은 신체와 마음 상태와 상호 관련이 있다는 슈미트하우젠(Lambert Schmithausen)<sup>13)</sup>의 연구와 아뢰야식이 생리학적으로 전신(whole body)을 유지하고 전신에 스며들어 있다는 노부요시 야마베(Nobuyoshi Yamabe)의 연구가 이를 뒷받침한다.<sup>14)</sup> 따라서 인식의 변화가 일어나는 육신의 모든 구멍을 통해 기체와 액체, 고체 형태의 물질이 몸 밖으로 배출된다.

예를 들어 평소보다 비정상적으로 양이 많아지거나, 악취가 나는 숙변과 소변을 보기도 한다. 한숨이나 트림을 하기도 하고, 침, 객담이 나오기도 하며, 눈물이나 땀을 흘리기도 하고, 피를 뱉어내기도 한다. 심지어 악취가 나는 검은 피나 검은 물, 누런 물, 검

12) 임병환, 「세친의 식전변설에 대하여」, 『汎韓哲學』 Vol.45 No.2, 2007, p.61. 식이 전변한다는 것은 심층심리인 아뢰야식과 그로부터 전변되어 나온 7개의 식[말나식(末那識), 안(眼), 이(耳), 비(鼻), 설(舌), 신(身), 의식(意識)]과 51개의 심소들이 순환적으로 인과관계를 맺는 과정을 말한다. 다시 말하면 식들의 연기적 인식 활동을 말한다. 원법사에서는 수행과정에서 여러 차례 아뢰야식의 전변이 일어난다고 한다.

13) Lambert Schmithausen, 「Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy」, 『THE JOURNAL OF THE INTERNATIONAL ASSOCIATION OF BUDDHIST STUDIES』 Volume 12, 1989, pp.14-182. 7. Discussion of divergent theories on the origin of Ālayavijñāna. ([https://archive.org/details/yogacharaalayavijnanaoriginanddevelopmentpart1lambertschmithausen\\_497\\_G/page/144/mode/2up](https://archive.org/details/yogacharaalayavijnanaoriginanddevelopmentpart1lambertschmithausen_497_G/page/144/mode/2up)).

14) Nobuyoshi Yamabe, 「Ālayavijñāna from a Practical Point of View」, 2018, p.283. J Indian Philos. <https://doi.org/10.1007/s10781-018-9347-5>에서 검색됨. My examination reveals that ālayavijñāna is the physiological basis of the body, and as such it is correlated to the state of the body and mind. 내가 조사한 바에 따르면, 아뢰야식(ālayavijñāna)은 신체의 생리학 적 기초이고, 따라서 그것은 신체와 마음 상태와 상호 관련이 있다. Nobuyoshi Yamabe, 위의 논문, p.316. (1) Ālayavijñāna physiologically maintains the whole body and keeps it sentient. Ālayavijñāna pervades the whole body. (1) 아뢰야식은 생리학적으로 몸 전체를 유지시키고, 몸 전체가 감각적일 수 있도록 유지 시킨다.

붉은 핏덩어리 등을 토해내는 등 여러 가지 생리적인 현상이 일어난다.

유식의 경론에서는 아뢰야식이 육체와 긴밀한 관계가 있다는 점에 대해 다음과 같이 말한다. 『해심밀경』에서는 아뢰야식을 아타나식(阿陀那識)이라고도 부르는데, 이 식이 몸을 따르며 집지(執持)<sup>15)</sup>하기 때문이라고 한다. 『유가사지론』에서는 생명이 형성되는 최초기인 갈라람위(羯羅藍位)에서 아뢰야식이 화합한다고 한다.<sup>16)</sup> 『성유식론』에서는 수명·체온·식의 세 가지는 서로 떠나지 않기 때문에 아뢰야식이 집수(執受)작용을 버리면 차가운 촉감이 일어나며, 차가운 촉감이 일어나는 것은 무생물이라고 한다.<sup>17)</sup> 이와 같이 인간과 생사(生死)를 함께하는 아뢰야식은 인식의 변화와 함께 생리학적인 현상을 동반한 가운데 전변한다는 결론에 도달한다.

15) 『解深密經疏』(X21, 246a19), “謂由此識隨逐於身 執受色根 令不失壞 故說此識名為執持.” 아뢰야식은 몸과 직접적인 관련이 있기 때문에 인식이 변화할 때마다 몸에서 반응을 일으킨다. 아타나(ādāna)는 본래 집지(執持)라는 의미이다. 집지는 색근(色根, 몸)을 집수(執受, 집착적으로 받아들여지고 간직되는 것)하여 그것을 유지하는 작용을 말한다.

16) 『瑜伽師地論』(T30, 282c08), “爾時父母貪愛俱極 最後決定各出一滴濃厚精血 二滴和合住母胎中合為一段 猶如熟乳凝結之時 當於此處 一切種子異熟所攝 執受所依阿賴耶識和合依託 … 於此時中說識已住結生相續 即此名為羯羅藍位.” 유가사지론에서는 생명이 잉태되는 최초기인 갈라람위에서 아뢰야식이 화합한다고 한다. 이와 같이 유식에서는 사람의 몸 자체를 아뢰야식의 전변 결과(아뢰야식 내에 있는 종자의 현행)로 본다.; 원법사에서는 아뢰야식의 위치를 모태에서 생명체가 잉태되는 자궁(하단전(下丹田)자리)로 본다. 하단전은 배꼽 아래 9cm쯤(제하삼촌(臍下三寸), 동의보감(東醫寶鑑)에 의함)에 있다. 2000년 이상 중국 의학의 근본적인 자료로 취급된 황제내경(黃帝內經)의 요법을 담고 있는 난경(難經)에 의하면 인간의 오장육부 중 여성의 자궁(子宮)이 있는 곳이 하단전이라고 한다. 아뢰야식은 자궁에서 생명이 잉태되는 최초부터 시작하여 죽을 때까지 인간의 생명현상을 지휘한다. 이렇게 아뢰야식은 생물학적인 특성을 지니고 있으며, 인간의 생각과 행동을 통해 활동한다. 악업의 종자는 악한 생각을 불러일으키고, 그 생각으로 말미암아 악한 행동을 하게 만든다. 악업의 종자로 인한 생각과 행동은 고통을 야기하고, 다시 아뢰야식 속에 저장된다. 업종자의 세력이 더 커져서 다시 저장되는 꼴이다. 이런 식으로 악업의 종자는 아뢰야식 속에 잠재해 있다가 조건을 만나면 고통의 악순환을 반복한다.; 차상엽, 『쫄카빠의 알라야식 이해와 원측』, 『불교학연구』 제26호, 2010, pp.218-220. 쫄카빠는 전6식이 일어나지 않는 선정인 멸진정과 무상정에서 아뢰야식이 존재한다는 사실을 인정하고 있다. 만약 아뢰야식이 존재하지 않는다면, 두 가지 선정 상태에서 신체를 유지시키는 집수 기능을 상실하게 되며, 결국 그 수행자는 망자의 시체와 다를 것이 없다고 논증하고 있다. 쫄카빠는 생명이 유지되는 한 아뢰야식이 존재한다고 본다. 따라서 아뢰야식이 존재한다면 인식이 변화할 때, 신체적인 반응이 동반되어야 한다.

17) 『成唯識論』(T31, 17a17), “捨執受處冷觸便生 壽煖識三不相離故 冷觸起處即是非情 雖變亦緣而不執受 故知定有此第八識.”

악업의 업종자가 제거되어 변화된 아뢰야식의 청정한 모습은 이전과는 비교할 수 없는 긍정의 에너지로 나타난다. 무한하게 자비로운 생각과 건강한 육체, 고통의 해소 등 삶 자체의 변화를 일으킨다. 병자의 아뢰야식에 이와 같은 변화가 일어난다면, 변화가 일어남과 동시에 병이 치유된다. 아뢰야식의 변화와 함께 얻어진 병의 치유가 부사의(不思議)하게 여겨지지만, 유식사상 자체가 유가행자(瑜伽行者)들의 수행체험을 바탕으로 체계화된 이론이란 사실을 토대로 보면 아주 근본적이고 체계적이며 과학적인 치유이다.

## 2. 참회법

원법사의 참회법은 이참법으로, 업보(業報)에 대한 믿음이 선행되어야만 바른 참회 기도를 할 수 있다. 이참은 죄의 무자성(無自性)을 깨닫고 그 죄업을 소멸하는 참회법으로 유식사상과 공사상을 바탕으로 한다. 원법사에서는 사마타와 위빠사나 수행으로 내면을 관함으로써, 악업이 왜 형성되고 어떻게 형성되었는지 스스로 깨달아 참회하게 한다. 이러한 진참회를 통해 악업을 소멸하고 마음의 청정을 얻어 결국 현실적인 고통에서 벗어난다.

이참의 원리는 『해심밀경』에서 말하는 들어서 이룬 지혜와 사색하여 이룬 지혜, 사마타와 위빠사나를 수행하여 이룬 지혜의 ‘세 가지 뜻을 아는 차별’에 잘 나타나 있다.

첫째, 들어서 이루는 지혜는 문자에 의지하여 그 말대로만 따라 할 뿐 아직은 뜻을 잘 이해하지 못한다.[聞所成慧] 둘째, 생각하여 이루는 지혜 또한 문자에 의지하고, 말에 따르지만, 말만 따를 뿐 아니라 뜻을 잘 이해한다. 그러나 아직 해탈을 이루는 뜻을 이해하지는 못한다.[思所成慧] 셋째, 모든 보살이 닦아서 이룬 지혜는 문자에 의지하기도 하고, 또한 문자에 의지하지 않기도 하며, 말씀대로 따르기도 하고 또한 말씀대로 따르지 않기도 하지만 능히 뜻을 잘 이해한다. 알아야 할 일의 동분 사마디의 대상인 영상이 눈앞에 나타나고, 해탈에 수순하며, 이미 해탈을 이루는 의미를 받아들이게 된다.[修所成慧]<sup>18)</sup>

18) 『解深密經』(T16, 700c02), “聞所成慧, 依止於文, 但如其說, 未善意趣, 未現在前, 隨順解脫, 未能領受成解脫義, 思所成慧, 亦依於文, 不唯如說, 能善意趣, 未現在前, 轉順解脫, 未能領受

원법사 참회 수행에서 문소성혜와 사소성혜의 단계에서는 무엇이 죄가 되는지 듣고, 깊이 뉘우치고 생각하는 단계이다. 그러나 문자나 말에 의지하여 문자와 말 그대로만 따르거나, 문자와 말에 의지하나 말과 뜻을 잘 이해하는 단계에서도 해탈에 이르지 못하는 것이다. 수소성혜의 단계에서는 사마디의 실천을 통해 진리와 직면함으로써 분별이 있는 영상<sup>19)</sup>을 보게 된다. 이 영상을 관함으로써 문자와 말을 떠나 뜻을 자재롭게 이해하고 이참의 진참회를 하게 되며, 궁극에는 악업에서 벗어나 해탈을 이루게 된다.

유식 불교에서는 아뢰야식 내에 저장된 악업의 업종자를 제거하지 않고는 악업에서 비롯된 현실적인 고통에서 벗어날 수 없다. 따라서 유식사상을 토대로 하는 원법사 참회 기도는 수소성혜를 바탕으로 하며, 그 목적은 악업의 업종자를 제거하고 악업을 풀기 위함이다. 결론적으로 원법사의 참회 기도는 사마타와 위빠사나 수행과 별개의 수행으로 볼 수 없으며, 사마타와 위빠사나를 수행하는 과정에서 자연스럽게 진참회가 이루어지는 방식이다.

### Ⅲ. 치유사례 및 치유분석

이 장(章)에서는 치유사례에 대하여 발병시기 및 증상과 치유과정 및 치유결과에 대해 다룬다. 그런 다음 치유와 관련하여 다음과 같은 12가지 주제로 치유를 분석한다. 12가지 치유분석 주제는 1) 발병의 원인이 되는 유전적 요인 또는 인성이 형성되는 시기에 스트레스 경험 유무<sup>20)</sup>, 2) 원법사 수행에 입문할 당시 연구대상자의 병명, 3) 연구대상자

成解脫義 若諸菩薩修所成慧，亦依於文亦不依文，亦如其說亦不如說，能善意趣，所知事同分三摩地所行影像現前，極順解脫，已能領受成解脫義 善男子！是名三種知義差別。”

- 19) 위빠사나 사마디 중 고목에 붉고 큰 꽃이 피어있는 영상을 본 수행자가 오랜 죽음의 고통을 극복하고 완전하게 건강을 회복한다. 수행자는 영상을 봄과 동시에 자신이 살생의 업을 지은 원인으로 금생에 단명의 과보를 받았음을 깨닫고 진참회를 한 후 서서히 건강을 회복한다.
- 20) 안양규, 「불교 교학에서 본 MBCT(Mindfulness-Based Cognitive Therapy)의 치유 효과의 원리」, 『불교연구』 제39호, 2013, pp.405-406. MBSR의 개발과 성공은 심신 상호작용, 특히 스트레스라는 마음의 상태가 질병을 가져오므로 스트레스를 줄여 치유를 이룰 수 있다는 전

가족의 병명, 4) 연구대상자의 수행으로 치유된 사람, 5) 참회 기도[이참]의 방식, 6) 순수하게 수행의 힘으로 치유되었는가에 대한 질문으로서, 수행과정에서 약 복용 여부, 7) 치유의 순간 전후에 있었던 법(法)·꿈·마음의 변화, 8) 외지관 수행을 통한 마음의 변화, 9) 유분별영상 체험 이후 마음 또는 현실의 변화, 10) 아뢰야식의 변화는 생리학적 현상을 동반한다는 관점에서 결정적인 치유의 순간 신체에 나타난 현상, 11) 수행을 통해 달라진 점, 12) 치유 후 수행 목적 등 12가지 주제이다.

## 1. 척추성 결핵염 치유

### 1) 치유과정 및 치유결과

A는 경상남도 울주군 태생으로 어려서부터 효자였던 그는 연로하신 부친을 대신하여 모친의 농사일을 돕는다. 부친은 그가 13세 때, 노환으로 별세한다. A는 45세에 ① 결핵성 척추염(結核性脊椎炎)<sup>21)</sup>을 얻었고, 그의 부인은 심한 ② 만성두통, 아들은 ③ 우울증, 딸은 ④ 영적(靈的)인 병<sup>22)</sup>을 앓는다.

A는 2002년 6월, 43세 때 자녀들의 정신적·영적 고통의 치유를 위해 처음 원법사 천막 법당에 간다. 원법사에 간 첫날, 그는 문득 가정에 우환이 들끓는 원인이 어린 나이에 죽은 누이 때문이라는 생각이 든다.<sup>23)</sup> 그때부터 그는 3년간 매일 밤 원법사에 가서

제에 있다. 스트레스 제어에 효과적인 방식으로 불교 명상이 활용된다.

21) 김용현, 「수술가료를 시행받은 결핵성 척추염 환자의 임상적 고찰」, 조선대학교 대학원 석사 학위논문, 1996, pp.3-5. 결핵성 척추염 환자의 임상증상 - 결핵성 척추염은 전체 결핵 환자의 1% 정도로 큰 비중은 차지하지 않지만, 골 파괴에 의한 척추동통 및 척추변형을 일으키고 심한 경우 경막외 농양이나 부골이 척수를 압박하여 하지마비를 초래하는 질환으로 적절한 치료가 요구된다.

22) 안양규, 『행복을 가져오는 붓다의 말씀』, 도피안사, 2012, p.21. 불교에서는 귀신의 존재를 인정한다.: 세계보건기구(WHO)는 1998년 1월 101차 세계보건기구 집행이사회에서 건강이란 육체적, 정신적, 영적 및 사회적으로 완전히 행복한 상태이지 단순히 질병이나 병약함이 없음을 뜻하는 것이 아니라고 정의했다. 건강의 정의에 영적 건강이 포함된 사실은 현대사회에서 영적인 건강의 중요성이 대두되고 있음을 보여준다. A의 딸은 밤마다 귀신이 보여 두려움에 떨며 이상행동을 하였으며, 생시에도 귀신이 보여서 늘 겁에 질려 있었다.

23) 온 가족에게 덮친 깊은 불행에 마음고생이 심했던 A의 부인에게 시댁의 사촌 형님이 어려서

사마타와 위빠사나 수행과 참회 기도(이참(理懺))에 매진한다.

A의 ① 척추성 결핵염은 2004년 발병한다. 허리를 완전히 쓰지 못하게 된 그해 겨울, A는 대학병원에서 허리 위쪽의 척추뼈에 있는 농양을 제거하고 두 개의 나사못을 크로스(cross)로 박아 넣는 대수술을 받는다.<sup>24)</sup> 그 후 발바닥에서부터 허벅지를 칼로 깊숙이 찌르는 듯한 몹시 심한 통증으로 그는 걸을 수조차 없게 된다.

A는 1년간 입, 퇴원을 반복하였으나, 오히려 병이 깊어지자 처방받은 6개월분의 약을 가지고 2005년 원법사 법당에 기어서 들어간다. 의사도 포기한 그는 절망 속에서 모든 고통의 원인이 자기에게 있다는 인식을 바탕으로 기도하기 시작한다.<sup>25)</sup> 2006년, 보름 정도 위빠사나 수행을 하던 A는 이틀 동안 구토와 설사를 수십 번 반복하는데, 신비롭게도 누런 액체만 연거푸 토해낸다. 그의 정신은 혼미했으나, 몸은 더 가벼워진다.<sup>26)</sup> 이후 그는 자신의 병이 약으로 치료되는 병이 아니라는 사실을 깨닫고 약 복용을 중단한다.

2007년, A가 백일기도를 하던 어느 날, 위빠사나 수행 중에 아무런 상처가 없는 열 개의 발가락 사이에서 제법 많은 양의 물이 흘러나와서 발가락 사이에 휴지를 꽂은 채 기도한다. 일주일 간격으로 세 차례 이러한 경험을 한 때로부터 한평생 얼음장처럼 차갑던 그의 손발에 온기가 돌고, 발에 감각이 생기고, 칼로 찌르는 듯한 통증이 사라진다. 이 무렵 그가 위빠사나 사마디 속에서 빙하가 녹아내리는 영상을 본 후부터는 돌아가신 어머니와 누이를 향한 측은지심이 생긴다.

A는 치유과정에서 화상(火傷)을 입고 온몸에 진물을 흘리며 죽어간 누이를 생각하게

---

죽은 시누이의 사연을 전해준다. 시누이가 16세 무렵에 소 죽 솔에 불을 때다가 치맛자락에 붙은 불이 온몸에 퍼져 화상을 입은 채 변변한 병원 치료조차 받지 못하고 앓다가 죽었으니 원한이 컸을 거라고 말한다. 시댁의 형편이 넉넉하였지만, 전처의 소생이라고 천대시하였는지 뒷방에 방치한 채 연고를 발라주는 게 고작이었다고 한다.

24) 김용현, 앞의 논문, 1996, pp.12-13. 척추성 결핵염 환자의 척추에 시술하는 기기 고정술임.

25) A는 외지관 수행을 통해 육체적인 고통과 병을 치료하지 못한 의사는 자기 마음이 드러난 것으로 공한 것임을 깨닫고, 고통에 대한 집착과 의사에 대한 원망을 버린다. 아울러 고통의 원인이 자신에게 있기에 고통을 달게 받겠다는 마음으로 기도한다.

26) 운보 스님은 지금까지 A를 괴롭혔던 독(毒)한 마음이 풀려나오는 현상이라고 말한다. A의 내면에 독한 마음이 자리 잡고 있었기 때문에 중병이 오고, 중병을 고친다는 이유로 그동안 독한 약을 복용할 수밖에 없었으나, 독한 마음이 독한 약을 불러들인 꼴이라고 한다.

된다. 자신이 겪는 고통의 원인이 의붓딸을 홀대한 모친의 죄에 있다는 인식이 생기면서 자신이 그 업보를 받았다는 사실을 깨닫고, 위빠사나 수행 중 자연스럽게 마음 깊이 거듭 참회한다. 그 결과, 화상을 입고 병원 치료조차 변변하게 받지 못한 채 죽어간 누이의 억울한 마음이 풀리면서 그 업보를 받는 그와 가족들의 몸에 진물이 흐르는 현상이 나타났다는 생각이 들어 부끄러움과 동시에 두려움을 느낀다.<sup>27)</sup> A가 진물을 흘릴 때, 그의 가족 모두 상처가 없는 피부에서 진물이 흘러나와 옷을 적신다.<sup>28)</sup>

이와 같이 A의 기도로 그와 그의 가족 모두가 부사의한 체험 후 완전한 치유를 얻는다. 2008년, 그는 원법사 경주(慶州)법당 건립 불사를 마치고 수행 중 경험했던 초월적인 법(法)에 감응되어 출가한다. 보통의 결핵성 척추염 환자들처럼 하반신불수(下半身不隨)가 될 뻔했던 그가 완전히 건강을 되찾게 된다.<sup>29)</sup> 그의 딸은 영적인 치유를 얻은 후 정상적인 생활을 하게 된다.<sup>30)</sup> 그의 아들 또한 2007년, 은둔 생활에서 벗어나 군에 입대하고 2010년, 대학에 진학하여 2011년에는 대기업(H사)에 입사한다.<sup>31)</sup> 그의 부인의 머

27) MBC뉴스데스크(<https://imnews.imbc.com>) <2023년 10월 20일자>. 참조. ‘부산 돌려차기 사건’에 대한 기사이다. 가해자가 반성문을 냈다고 형량을 깎아 주어서는 안 된다고 이때 피해자가 한 말이 “피해자가 용서하지 않겠다고 하는데 왜 판사가 마음대로 용서하겠다고 하는 겁니까?”이다. 진정한 참회와 용서가 무엇인지 시사하는 바가 큰 기사이다. 진정한 참회란 가해자의 진심 어린 참회의 마음과 피해자의 억울한 마음이 참회하는 가해자의 마음에서 화해를 이룬다고 원법사에서는 가르친다. 이런 식으로 진정한 참회와 화해가 이루어짐으로 인해 악업이 소멸한다. 또한 말과 문자로 하는 참회에 비해, 인식의 변화로부터 시작되는 이참을 진 참회라고 한다.

28) 고등학생인 A의 딸은 진물이 교복을 적실 정도로 심해서, 매일 방과후(放課後) 살갓에 달라붙어 말라버린 교복을 떼어낸다. 아들은 과연 정상적으로 제대(除隊)할 수 있을지 걱정할 정도로 가족 중 가장 심하게 진물을 흘린다. 그러나 자연스럽게 진물이 그치면서 피부가 완전히 아문다.

29) 김용현(1996), 앞의 논문, p.18. 척추성 결핵염의 후기에는 … (중략) … 하지마비와 신경근병증 등의 신경학적 이상이 발생하는 질환이다.

30) A의 딸이 꿈을 꾸었는데, 꿈속에 갓을 쓰고 도포를 입은 할아버지가 원법사 천막 법당 옆, 큰 바위 앞에 서서 ‘이제 너는 살려 주겠다.’라고 그에게 말한 이후부터 그는 꿈에도 생시에도 다시는 귀신을 보지 않게 된다.

31) 대림 역, 『양굿따라 니까야』 제6권, 초기불전연구원, 2022, pp.497-500. 업에서 생긴 몸 경(Karajakaya sutta)에서 의도적으로 지은 업들은 그 과보가 금생에 일어나든지 다음 생에 일어나든지 간에 과보를 경험하지 않고서 그것을 지울 수 없다고 한다. 2007년, A가 위빠사나 사마디(Samādhi) 속에서, ‘열심히 하면 아들을 풀어주겠다.’라는 음성을 듣는다. 며칠 후 A

리를 들 수 없을 정도로 심한 만성두통이 치유될 때 A를 향해 품었던 가족들의 원망이 풀리면서 온 가족이 화합을 이루게 된다.

## 2) 치유분석

A는 원법사 기도를 통해 자신의 육체적·심리적 치유와 부인의 육체적 치유, 아들의 정신적·사회적 치유, 딸의 영적 치유를 얻는다. 이 사례와 관련하여 다음과 같이 치유를 분석한다.

첫째, A는 아동기에 경험했던 힘겨운 농사일과 13세에 아버지를 여윈 일, 편모슬하에서 성장하면서 정서적 안정감의 결여 등 스트레스 요인에 노출된다.<sup>32)</sup> 둘째, A는 ① 결핵성 척추염을 앓는다. 셋째, A의 부인은 ② 만성두통, 아들은 ③ 우울증, 딸은 ④ 영적인 병이 있었다. 넷째, A의 기도로 부인과 아들, 딸이 치유를 얻는다. 다섯째, A는 고통의 원인이 자신에게 있다는 인식을 바탕으로 사마타와 위빠사나 수행을 하고, 수행 중 진참회(이참)를 한다. 여섯째, A는 자신의 병은 약을 써서 낫는 병이 아니라는 생각에 모든 약을 버리고 기도에 매진한다. 일곱째, A는 먼저 15일간 위빠사나 정진을 하던 중 구토와 설사를 반복한다. 다음으로 위빠사나 백일 정진을 하던 중 상처가 없는 열 개의 발가락 사이에서 맑은 물이 일주일 간격으로 3회 흘러내린다. 그리고 A는 법당 건립 불사를 마친 후 병이 완전히 치유되어 출가(出家)한다. 여덟째, 병을 치료하지 못한 의사에 대한 원망이 사라진다. 아홉째, 빙하가 녹아내리는 영상을 본 후 돌아가신 모친과 누이에 대한 측은지심이 생긴다. 열째, A의 상처가 없는 열 개의 발가락 사이사이에서 맑은 물이 3주 동안 3회에 걸쳐 흘러나온다. 열한째, A는 세속적인 이득을 얻기 위해 복을 빌

---

의 아들은 자동차 사고를 크게 내고 나서야 우울증에서 벗어난다. 그가 죽음의 위기를 넘긴 사실로 미루어 그가 받는 업보는 살생이라고 볼 수 있다.

32) 강승헌 외, 「아동기의 스트레스」, 『생활과학』 Vol.0 No.29, 1996, p.80. 편부모나 다부모의 가정에서는 양육자와의 적응의 어려움이 주된 스트레스의 원인이 된다고 한다.; 뉴욕타임즈 (<https://www.nytimes.com>) <2023년 3월 19일자> 참조. “What if parents are inadvertently contributing to their own kids’ pain?”, 부모들이 무심코 그들의 아이들의 고통에 기여하고 있다는 주제의 기사이다.

며 기도하던 과거와 달리 자력 신앙에 충실하고 자비로운 종교적 인간으로 거듭난다. 열 두째, A는 치유과정에서 종교의 성스러움의 정서를 몸소 체험한 후 출가한다. 몸의 질병을 고치고서 탐·진·치라는 마음의 질병을 고치고자 전심전력으로 매진한다.

## 2. 주요우울장애 외 6가지 질병 치유

### 1) 치유과정 및 치유결과

B는 경북 포항 흥해 태생으로, 4세 때 아버지를 여의고, 7세 때부터 새아버지 밑에서 노동과 공포에 찌들어 불행하게 성장한다. B는 31세 때부터 60세(2001년)까지 근 30년간 ① 주요 우울 장애(主要憂鬱障礙)<sup>33)</sup>와 ② 척추전방전위증<sup>34)</sup>, ③ 만성 신경성 위염(慢性神經性胃炎), ④ 기관지염(氣管支炎), ⑤ 폐렴(肺炎), ⑥ 퇴행성 관절염(退行性關節炎), ⑦ 대상포진(帶狀疱疹) 등 여러 가지 병을 앓는다. B의 ⑧ 큰아들은 간질환, ⑨ 셋째 아들은 간질환으로 인해 심한 황달(黃疸)을 앓는다.

불자인 B는 60세 때인 2000년에 약봉지가 가득 든 가방을 들고 원법사에 갔다. B는 원법사 천막 법당에 들어서자 약을 먹기가 싫다는 생각이 든다. 그리고 자신이 많은 죄를 지었다는 사실을 스스로 깨닫고 부끄러움을 느낀다. 그는 스스로 모든 약의 복용을 중단하고, 사마타와 위빠사나 수행을 하면서 자연스럽게 마음 깊이 참회 기도를 한다.

33) 박은희, 「주요 우울장애 환자의 인지 결함이 일상생활 적응에 미치는 영향」, 서울대학교 대학원 박사학위논문, 2019, p.1. 주요우울장애(Major Depressive Disorder: 이하 MDD)는 성인들에게 나타나는 흔한 정신건강 문제 중 하나이며 이에 대한 사회적, 경제적 부담도 점차 증가하는 추세이다. 우울증은 우울하고 슬픈 기분과 같은 '기분 혹은 정서' 증상들과 주의 집중력 곤란, 판단력 저하, 의사결정의 어려움과 같은 '인지' 증상들과 피로감, 에너지 저하 등의 '신체' 증상들로 표현되는 심각한 정신장애로 정상적인 일상 적응 기능에 상당한 지장을 초래한다.

34) 배우열 외, 「한방치료를 적용한 퇴행성 척추전방전위증 환자 치험 1례」, 『척추신경추나의학회지』 제7권 제1호. 2012, p.113. 척추전방전위증은 하요추부 병변의 하나로 요통을 유발하는 주요한 원인 중의 하나이다. 유발 원인에 따라 선천형, 합부형, 퇴행형, 외상형 및 의인성형 등으로 분류될 수 있고 그 중 협부형과 퇴행형이 가장 흔하며 임상적으로 대부분의 경우 척추궁 관절간부의 결함이나 척추후방관절의 퇴행성 변화로 인하여 추체가 전방으로 전위된 상태를 말한다.

내외지관 수행을 통해 고통스런 삶의 원인이 죽은 남편과 친정 부모님에게 있다는 원망이 줄어들던 2000년 추석 무렵, 재실(齋室) 법당<sup>35)</sup> 옆 큰 바위 앞에서 기도하던 B는 아카시아 꽃향기를 맡는다. 그 후 ⑨ 셋째 아들의 황달과 ⑧ 큰아들의 간질환이 치유된다.<sup>36)</sup>

2001년, ⑦ 대상포진을 앓던 B가 병원 치료를 받았으나 통증이 계속되자, 모든 고통의 원인이 자신의 마음에 있다는 생각이 들어 원법사에서 3일 밤낮을 뜬 눈으로 참회 기도 [이참]를 한다. 4일째 되던 날 새벽에 젊은 남자가 장작개비로 고등어의 머리 부분을 내리치자, 고등어 머리가 반으로 쪼개지면서 붉은 피가 흐르는 꿈을 꾸다.<sup>37)</sup> 이 꿈을 꾸 직후 B의 ⑦ 대상포진이 완전히 낫는다. 그 이튿날부터는 몸통과 골반이 뚝 끊어진 듯 심한 허리와 다리의 ⑥ 퇴행성 관절염이 완전히 낫는다. 고등어 꿈을 꾸 다음 날, 누군가가 얼굴로부터 가슴과 다리까지 쓰다듬는 느낌을 받는다. 그 후 비몽사몽간에 B는 자신도 모르게 손으로 허리와 다리를 주무르고, 옆드려서 ② 튀어나온 척추뼈 3개를 제자리로 밀어 넣는다.

이 일이 일어난 7월부터 3개월간 B는 몸살을 크게 앓는다. 한여름 내내 매일 온몸에서 식은땀이 흘러 솜이불을 적신다. 이때 B는 위빠사나 사마디 속에서 여러 차례 탕약과 신약을 받거나 먹는 영상을 본다. 3개월 후 ① 주요 우울 장애, ③ 스트레스성 만성 위염, ④ 기관지염, ⑤ 폐렴 등 당시에 앓던 모든 병이 씻은 듯이 치유된다. B는 두 아들과 자신의 병이 치유되자 원법사 기도에 대한 확고한 믿음으로 금생에는 자신을 둘러싼 모든 악업을 남김없이 소멸하겠다고 다짐하고, 2015년에는 거처를 옮겨 사찰에 거주하면서 수행과 봉사의 삶을 산다.

35) 재실은 원법사 최초의 법당으로서, 원법사는 2000년부터 버려진 남의 재실을 법당으로 사용했다.

36) 『法華靈驗傳』(X78, 14c21), “師為轉法華經 焚栴檀香 病者遙聞香氣即愈 出弘贊第三及現應錄” 이 영험은 장안 대사가 피운 전단향 향기가 대사의 법력으로 30리 밖에 있는 병자를 고친 일이다. 그러나 원법사에서 얻은 치유사례 속에서 치유의 약으로 작용한 향기는 인위적으로 피운 향기가 아니다. 원법사에서는 기도 중 탕약(湯藥)이나 꽃향기를 맡고 병이 치유되는 영험이 자주 일어난다. 운보 스님은 기도 중 아카시아 향기를 맡았다는 B에게 ‘집에 아픈 사람이 있느냐?’, ‘약을 받았구나!’라고 말씀한다. 이후 두 아들의 황달과 간질환이 치유된다.

37) 승상 찬·선행 역해, 『法華經 이야기』, 銀海寺 僧伽大學院, 2000, pp.172-173. 당익주복성 사승도혜사(唐益州福成寺僧道慧四)에서 법화경을 독송하여 꿈 감응을 받은 일화를 전한다.

## 2) 치유분석

B는 원법사 기도를 통해 자신의 육체적·정신적·심리적 치유와 큰아들, 셋째 아들의 육체적 치유를 얻는다. 이 사례와 관련하여 다음과 같이 치유를 분석한다.

첫째, 아버지의 죽음과 어머니의 재혼, 의붓아버지에 대한 공포감 등 어린아이에게 반복적으로 가해진 충격과 스트레스는 트라우마<sup>38)</sup>를 형성하고, 그 트라우마가 B의 주요 우울장애 등 병의 근본적인 원인이라고 보기에 충분하다.<sup>39)</sup> 둘째, B는 ① 주요 우울 장애와 ② 척추전방전위증, ③ 만성 신경성 위염, ④ 기관지염, ⑤ 폐렴, ⑥ 퇴행성 관절염, ⑦ 대상포진을 앓는다. 셋째, B의 ⑧ 큰아들은 간질환을 앓고 있었고, ⑨ 셋째 아들도 간질환으로 인해 황달이 심했다. 넷째, B의 기도로 본인의 육체적인 병과 심리적·정신적인 병의 치유를 얻는다. 또한 두 아들의 간질환이 치유된다. 다섯째, 사마타와 위빠사나 수행을 하면서 자기의 잘못을 인식하게 되어 저절로 참회 기도[이참]를 하게 된다. 여섯째, B는 자연스레 약이 먹기 싫어져서 약 복용을 중단한다. 일곱째, B의 치유 순간은 크게 2회로 고등어 꿈과 관련한다. 1회차는 참회 기도[이참] 중 대상포진과 퇴행성 관절염 치유, 2회차는 ① 주요 우울 장애를 비롯해 ② 척추전방전위증, ③ 만성 신경성 위염, ④ 기관지염, ⑤ 폐렴이 치유된 때이다. 여덟째, 죽은 남편과 친정 부모님에 대한 원망이 줄어들는다. 아홉째, 탕약과 신약을 받거나 먹는 영상을 본 후 병이 씻은 듯이 낫는다. 열째, B는 2회차 치유에서 3개월간 온몸으로 많은 땀을 흘린다. 열한째, B는 원법사에서 기도하기 이전에는 자신이 당하고 살았다는 생각에 늘 억울했으나, ‘자신이 지은 업으로 인해 자신이 고통받은 것이다.’라고 깨닫게 된다. 원법사 기도를 통해 B는 전인격적인 변화를 경험한다. 열두째, B는 치유 후 거처를 사찰로 옮기고, 아무런 대가를 바라지 않는 수

38) 위키백과 <https://ko.wikipedia.org> (2023년 11월 26일 검색), 심적외상(心的外傷, psychological trauma)은 외부의 요인에 의한 충격적인 사건으로 정신적 상처, 감정적 충격을 받아 나타나는 ‘정신적인 손상’ 또는 ‘비정상적인 심리적 반응’이다. 외상 후 스트레스 장애(PTSD)를 유발하는 원인으로 작용하기도 한다.

39) 안양규, 앞의 논문, pp.405-406. MBSR의 개발과 성공은 심신 상호작용, 특히 스트레스라는 마음의 상태가 질병을 가져오므로 스트레스를 줄여 치유를 이룰 수 있다는 전제에 있다. 스트레스 제어에 효과적인 방식으로 불교 명상이 활용된다.

행과 보시, 봉사의 삶을 살게 된다.

### 3. 크론병 치유

#### 1) 치유과정 및 치유결과

C는 경주시 안강읍에서 태어나 아기 때 연탄가스를 마시고 생사를 넘나드는 큰 고비를 넘긴다. C는 외동딸로서 자상하신 부모님과 집안으로부터 관심과 사랑을 집중적으로 받는 귀한 존재다. C는 대학 졸업을 앞둔 2001년, 22살에 ① 크론병(Crohn's Disease)<sup>40)</sup>을 얻고, 투병 중 ② 우울증을 앓는다.

크론병으로 다리가 터질 듯 부어오르는 증상과 극심한 복통, 하루 10회 이상 설사하는 증상 등이 계속되면서 음식 섭취를 극도로 거부하여 영양실조가 동반된다. 장에 생긴 누공(瘻孔, fistula)<sup>41)</sup>때문에 입에서부터 항문에 이르기까지 염증으로 뒤덮이고, 소장과 직장 주위에는 여러 차례 천공(穿孔)이 생긴다.

2007년 6월부터 2013년까지 서울대학병원에 입, 퇴원을 반복하면서 4회의 수술을 받는다. 3회는 장기의 구멍 난 부분을 절제한 후 다시 잇는 수술이고 4회째는 허벅지 근육을 장에 이식하는 수술이었다. 그러나 번번이 수술이 실패하면서 하루에도 20회 이상 설사와 혈변을 보는 등 병세가 심해지면서 정상적인 배변이 어려워지자 장루<sup>42)</sup> 수술을 받

40) 서울아산병원·연세대학교 산학협력단 외 「한국인 크론병의 발병기전, 임상적 및 유전적 특성 규명과 새로운 바이오마커 및 치료제 개발」, 질환극복기술개발사업 제6차년도 최종보고서, 2018, p.1. 크론병(Crohn's disease)은 궤양성 대장염과 함께 아직 그 원인이 뚜렷하지 않은 만성 염증성 장질환(Inflammatory bowel disease, IBD)으로 젊은 연령층에서 발병하여 호전과 악화를 반복하는 만성 경과를 밟고, 천공, 혈착, 누공, 농양 형성 등의 각종 위중한 합병증을 유발함. 크론병은 아직 뚜렷한 완치 방법이 없고 대개 젊은 연령에 발생하기 때문에 지속된 이환 및 합병증으로 인하여 노동력 상실, 사회적 부적응 등 문제가 심각함.

41) KMLE(대한의협) 의학 검색 엔진 <http://www.kmle.co.kr> (2023년 11월 23일 검색), 누공(fistula)은 ① 조직 내에 생긴 관상의 결손. 염증성 변화 때문에 조직이 붕괴되어 생긴 것이 많다. ② 보통 두 개의 내장 사이에 또는 내장에서 신체 표면을 통해 있는 비정상적인 통로. 보통 그것이 연결하는 기관 또는 부분에 따라 항문 질, 기관지 피부, 간 흉강, 폐 복막, 직장 질, 요도 질 누공으로 불린다.

42) KMLE(대한의협) 의학 검색 엔진 <http://www.kmle.co.kr> (2023년 11월 23일 검색), 복식

게 된다.

2014년, 오랜 투병 생활로 무기력해진 C는 ③ 심각한 우울증을 앓는 친정어머니와 함께 원법사에 간다. 그가 법당에서 기도하던 첫날, 저절로 자기의 잘못을 깨닫게 된다. 그가 원법사에서 기도를 시작한 후 얼마 지나지 않았을 때, 외지관 수행을 통해 원망스러워 보이는 부모님의 행동은 자기 마음이 드러나 보이는 현상일 뿐임을 깨닫고 참회하게 된다. 비슷한 시기에 C는 위빠사나 사마디 중 고장난 차를 수리하는 영상을 본 후 복통과 설사가 사라지고 음식을 먹을 수 있게 된다.

C는 원법사 기도으로써 불치병이 서서히 회복되자, 우울증이 심하여 2014년과 2016년, 2회에 걸쳐 극단적인 죽음을 시도했던 어머니를 살리고자 리트릿(retreat) 수행, 15일 기도 및 백일기도를 연속해서 한다. 2016년 3월부터 백일기도를 하던 중, 위빠사나 수행 중에 신물이 올라오고 속이 울렁거리면서 시궁창 냄새가 나는 검붉은 핏덩어리를 토해낸다. 핏덩어리를 토해낸 후 부끄러웠지만 답답하던 마음이 편안해지고, 그때부터 묘하게도 C의 건강은 물론 친정어머니의 우울증이 완전히 회복되어 정상적인 생활을 하게 된다. 건강을 회복한 그는 2017년 웨딩숍에 입사한다.

C의 부친은 딸과 아내의 건강이 회복되자 보답의 뜻으로 원법사에 크게 보시한다. 부친이 보시한 이후 부친을 향한 C의 원망이 완전히 사라진다. 이러한 긍정적인 변화 속에서 C를 괴롭히던 염증 수치가 정상이 되고, 대변을 보는 횟수가 확연히 줄어 의사로부터 크론병의 증세가 없다는 판정을 받는다.

C는 사마타와 위빠사나 수행을 꾸준히 하면서 마음을 바로 보고 조금씩 변화하는 자신을 알아차리[sati]<sup>43)</sup>게 된다. 또 원법사 기도를 통해 얻은 건강과 행복에 감사하며, 새 생명을 얻게 해준 원법사에 빚을 갚는 마음으로 운력(雲力)<sup>44)</sup> 수행에 기꺼이 동참한다.

장루 조설술(laparoenterostomy) 복벽에 영구적 장루를 외과적으로 조설하는 것. 인공항문 수술.

43) 대림 역, 『맛지마 니까야 Majjhima Nikāya』 1권, 초기불전연구원, 2018, p.324. 각주 333번. ‘마음챙김’은 sati를 옮긴 것이다. sati는 (to remember)에서 파생된 명사이며 중국에서는 염(念)으로 옮겼다.

44) 각목 역, 『상윳따 니까야 Samyutta Nikāya』 제2권, 초기불전연구원, 2009, pp.632-634. 신

꾸준한 수행과 봉사로 생기와 활력을 되찾은 C는 그간 꿈도 꾸지 못했던 결혼을 하고, 현재 메이크업 아티스트로 활동한다.

## 2) 치유분석

C는 원법사 기도를 통해 자신의 육체적·정신적·심리적·사회적 치유와 친정어머니의 정신적 치유를 얻는다. 이 사례와 관련하여 다음과 같이 치유를 분석한다.

첫째, C는 인성이 형성되는 유아기에 연탄가스를 마시고 죽음의 통증을 경험한다.<sup>45)</sup> 이 충격적인 통증으로 인해 받은 스트레스가 부정적인 감정을 일으켜 병의 원인이 된다. 둘째, C는 ① 크론병과 ② 우울증을 앓는다. 셋째, C의 친정어머니는 ③ 심각한 우울증을 앓는다. 넷째, C의 수행으로 본인과 친정어머니의 병이 함께 치유된다. 다섯째, C는 고통의 원인이 자기 자신에게 있다는 인식을 바탕으로 사마타와 위빠사나 수행과 함께 참회 기도(이참)를 하기 시작한다. 여섯째, C는 약 복용을 하지 않은 채 수행의 힘으로 치유를 얻는다. 일곱째, 이 사례에서 C와 그의 모친이 치유를 경험한다. 여기서는 C의 치유만을 분석한다. C의 치유 순간은 본인의 ① 크론병과 크론병으로 인한 ② 우울증이 완전히 치유된 때이다. C는 사마타와 위빠사나 수행을 통해 치유 전 과거의 삶을 객관적으로 보게 된다. 생각과 말과 행동으로 지은 잘못을 인식하고, 자기의 잘못을 뉘우치며 참회한다. 여덟째, 원망스러워 보이는 부모님의 행동은 C의 마음이 드러나 보이는 현상일 뿐이라고 깨닫고 부모님을 원망했던 잘못을 참회한다. 아홉째, 고장난 차를 수리하는 영상을 본 후 복통과 설사가 멈춘다. 열째, C는 위빠사나 수행 중 결정적인 치유의 순간에 약취가 나는 검붉은 핏덩어리를 토해낸 후, 완전히 건강을 회복한다. 열한째, 위빠사나 수행 중 참회하면서 감사함을 모르고 받기만 하던 삶에서 은혜를 알고 은혜를 갚고자 하

---

참 경(Nava sutta) 불교 전통에서 운력은 스님들이 승가 공동체에 필요한 일을 함께하는 수행을 말한다.: 원법사에서 운력 수행은 자량위(資糧位)의 수행으로 공덕을 쌓아 깨달음에 도달하기 위한 수행법으로써, 스님들과 신도들이 함께 승가 공동체에 필요한 일을 한다.

45) 장연집, 「유아기 스트레스」, 『Journal of Child Studies』 제5호, 2001, p.22. 유아기의 스트레스는 입원, 통증, 무시당하는 것, 잘 보살펴 주지 않는 것, 부모이혼, 폭력, 학대, 때리는 것을 보는 것, 부모 상실 등 수없이 많다.

는 새로운 삶을 살게 된다. 열두째, 건강을 회복한 후, 연기 위한 수행에서 갇기 위한 수행으로 C의 수행 목적이 변화한다. 수행과 보시, 운력에 능동적이고 적극적으로 동참하며 보살행을 한다.

#### 4. 샤르코 마리 투스병 치유

##### 1) 치유과정 및 치유결과

D는 경상남도 합천군 태생으로 가족의 사랑을 한 몸에 받았으나, 12세 무렵 강물에 빠져서 죽을 고비를 넘긴 후로 우울증을 앓게 된다. D는 25세 때, ① 샤르코 마리 투스(Charcot Marie Tooth disease, CMT)병<sup>46)</sup>을 진단받고 ② 우울증이 심해진다. D는 허리에 심한 근육통과 함께 온몸에 냉기가 흐르고, 휘어진 발 때문에 발바닥이 따끔거리서 있기조차 어려워진다. 그의 병은 희귀병으로 별다른 치료법이 없어서 진통제와 근육이완제 종류의 약물을 복용하였지만, 차도가 없어서 복용을 중단한다.

2010년, D는 비명횡사한 부모님의 운명이 언젠가는 자신에게도 닥칠 거라는 불길한 예감을 떨칠 수 없어서 원법사를 찾아간다. 십여 년간 지속된 불치병에 지쳐서 D가 극단적인 죽음을 선택하려 했던 불안한 시기였지만, 그는 부인과 함께 새로운 삶을 목표로 3년간 원법사에서 기도하기로 작정한다.

2015년, 부부가 원법사에 들어오던 날, D는 머리와 허리, 발바닥, 얼굴, 손 등에 심한 통증을 느낀다. 통증으로 인해 법당에 앉아서 기도할 처지가 못 되는 D는 요사채 방 안

46) 박기덕 외 2인, 「샤르코-마리-투스 질환의 진단 및 치료」, 『대한임상신경생리학회지』 Vol.7 No.2, 2005, p.65. 신경계 유전질환 중 가장 흔한 샤르코-마리-투스 질환(Charcot-Marie-Tooth disease;CMT)은 1886년에 프랑스인 Charcot과 Marie 그리고 영국인 Tooth에 의해 처음으로 기술되었다. 과거에는 하지 원위부의 근위축으로 인하여 삼페인 병을 거꾸로 세운 듯한 다리 모양을 하는 질환으로 비교적 단순하게 인식되어 왔으나, 현재는 유전학적, 임상적, 전기생리학적으로 이질적인 여러 질환이 함께 있는 하나의 질환군(syndrome)으로 인식되고 있으며, 이로 인해 CMT 질환의 분류가 복잡한 양상을 보여 왔다. 하퇴(下腿), 발(足)에서 시작하는 사지원위근(四肢遠位筋) 위축(萎縮)과 근력저하를 주징(主徵)으로 하는 유전성인 신경장해를 말한다.

에 누운 채로 사마타와 위빠사나 수행과 참회 기도[이참]를 한다. 다행히 D가 절에 들어 온 지 며칠 지나지 않아 위빠사나 사마디 중 맑은 물에 목욕하는 영상을 보게 된다. 그 후 온몸의 통증이 감소하고 혼자서 걸을 수 있게 된다. 이때부터 부부는 기도하면 건강을 되찾을 수 있다는 확신을 갖게 된다.

부부가 원법사에 온 지 7개월쯤 되었을 무렵에는 D가 대응보전에서 기도하던 중 진한 소나무 향기를 맡는다. 그때부터 D의 건강이 눈에 띄게 좋아지기 시작해서 평소 심한 몸살처럼 아팠던 온 육신의 통증과 걷기 어려울 정도로 몹시 따끔거리던 발바닥의 통증이 사라진다.

1년쯤 지났을 때, D는 내외지관 수행을 통해 매사에 부정적이고, 사람을 싫어하며 습관처럼 원망을 일삼는 자신의 마음을 온전히 알아차리게 된다. 불치병을 얻은 일과 반복적인 인생의 장애가 세상 탓이 아니라 자기 탓이었다는 사실을 깨닫게 된다. 그 후부터 D는 나쁜 유전자를 물려준 조부와 부친에 대한 원망을 버리고 자신에게 문제가 있다는 인식을 바탕으로 수행하게 된다.

D가 원법사에서 수행을 시작한 지 1년 반쯤 지났을 무렵, 사업하는데 3,600만 원의 자본금이 필요하다는 꿈을 꾸다. 이 꿈을 꾸고 난 후부터 D는 다시 앓아눕게 된다. D 부부는 보시해야만 병이 완치될 거라는 생각에 부모님께 물려받은 합천군(陝川郡)에 있는 작은 논을 팔고, 적금과 보험을 해약하여 기꺼이 보시한다. 그런데 참으로 신비로운 것은 땅 판 돈, 적금과 보험을 해약한 돈을 모두 합치니 딱 3,600만 원이었다. 더구나 그 돈을 보시한 뒤 D가 바로 일어나 앉았는데, 그의 입에서 구취가 아닌 마치 시궁창 냄새와 같은 악취가 풍겨 나온다. 역한 냄새가 자기의 입에서 풍겨 나왔다는 사실에 대해 부끄러움을 느낀 D는 서서히 건강을 회복하고, 매사에 긍정적이고 적극적인 사람으로 변모한다.

3년 기도를 마친 부부는 현재 D의 고향인 합천에서 산다. D가 3년 기도를 시작할 무렵 의사는 곧 발의 기형이 심해져서 걷기 어려워질 거라고 진단하였으나, 현재 그의 발 모양은 정상이고, 허리통증을 비롯한 샤르코마리투스병의 증상이 완전히 사라져서 더 이

상 병원에 가지 않는다.

## 2) 치유분석

D는 원법사 기도를 통해 자신의 육체적·정신적·사회적 치유를 얻는다. 이 사례와 관련하여 다음과 같이 치유를 분석한다.

첫째, D는 유전병인 샤르코 마리 투스 병을 앓는다. D의 우울증의 원인은 아직 완벽하게 밝힐 수 없으나, 우울증에 관한 최근 연구에서 환경적인 요인과 유전적 요인과의 상호작용을 중요한 발병 원인으로 본다.<sup>47)</sup> 따라서 청소년기로부터 시작된 D의 우울증에는 유전적 요인이 작용한다고 보인다. 둘째, D는 ① 샤르코 마리 투스 병과 ② 우울증을 앓는다. 셋째, D의 형제들이 샤르코 마리 투스 병을 앓고 있다. 넷째, D의 기도로 본인이 치유된다. 다섯째, D는 불치병과 불운을 이겨내기 위해 수행하면서 자신을 바로 보게 된다. 그 후부터 위빠사나 수행과 함께 자연스럽게 참회 기도를 하기 시작한다. 여섯째, D는 약을 먹지 않은 채 기도를 통해 치유를 얻는다. 일곱째, D에게 주목할만한 치유의 순간은 2회이다. 1회차는 위빠사나 수행 중에 진한 소나무 향기를 맡고 나서부터 건강이 회복된다. 2회차는 꿈에 본 액수만큼 보시하고 난 이후 심신이 완전히 치유된다. 여덟째, 나쁜 유전자를 물려준 조부와 부친에 대한 원망을 버리고 자신에게 문제가 있다는 인식을 바탕으로 수행하게 된다. 아홉째, 맑은 물에 목욕하는 영상을 본 후부터 온몸의 통증이 감소하고 혼자서 걸을 수 있게 된다. 열째, D는 결정적인 치유의 순간 입에서 구취가 아닌 악취가 뿜어져 나온다. 열한째, D는 사마타와 위빠사나 수행과 참회 기도를 통해 긍정적인 사람으로 변한다. 세상에 대한 원망이 버려지고, 타인에 대한 배려심이 생긴다. 열두째, D는 육체적·정신적인 병의 치유와 사회적 고립에서 구제된 은혜를 갚기 위해서 기도한다. 더불어 세상에 도움이 되는 삶을 살아야 한다는 마음으로 도량 정비 윤력 수행에 적극적으로 동참한다.

47) 김재원·윤봉준, 「우울증의 후생 유전적 기전의 역할」, 『대한생물정신의학회』 Vol.18 No.4, 2011, pp.181-186.

#### IV. 나오는 말

우리는 인도의 미륵·무착·세친·안혜와 중국의 진제·원측·도증, 신라의 태현으로 이어지는 유식사상을 기반으로 한 원법사 기도를 통해 얻은 치유에 관해 다루었다. 다시 말해서 유식 불교의 전통적인 수행법인 사마타와 위빠사나 수행과 유식사상을 바탕으로 한 참회법을 실천하여 얻은 원법사의 치유사례를 검토하여 현대인의 심신 치유를 위해서 어떻게 대처해야 할 것인가에 대해 모색하였다.

원법사 기도는 최초기 유가행파 문헌인 『해심밀경』에 근거하고 있다. 원법사에서는 내외유식에 대한 바른 이해에 기초하여 외지관 수행을 시작으로 내지관법인 사마타와 위빠사나 수행을 하고 있다. 특히 중생을 고통에서 구제하는 도구로 내외지관을 균형적으로 수행함으로써, 유식성과 아뢰야식의 전변을 몸소 체득하면서 대상에 대한 집착에서 벗어나 치병을 비롯한 수행의 목적을 이루도록 지도하고 있음을 확인하였다. 다음으로 원법사의 참회법은 이참법으로 유식사상과 공사상을 바탕으로 하고 있었다. 고통의 근원을 스스로 깨달아 참회하는 방식으로, 사마타와 위빠사나 수행과 함께 이루어지며 악업의 업종자가 제거됨으로써 얻어지는 완전한 치유와 직결된 수행법임을 알 수 있었다.

이와 같은 원법사의 사마타와 위빠사나 수행과 참회 기도[이참]를 통해 얻은 치유사례의 분석 결과를 종합해 보면, A, B, C, D의 치유과정에서 공통적인 치유의 원리인 연기(緣起), 유식(唯識), 업보(業報)의 이치가 작용하고 있음을 발견하였다. 첫째, 연기[2지연기(二支緣起)<sup>48)</sup>]의 원리인 조건 발생과 상호의존성이 1), 3), 4)에서 드러나고 있다. 4)에서는 종교적 치유와 의학적 치료의 차별적 특징도 나타난다. 종교적 치유는 한 사람의 기도로 타인이 함께 치유되는 연기의 원리가 여실히 드러나고 있다. 반면 의학적 치료는 당사자의 치료만 가능하다. 둘째, 현상세계는 마음의 표상이라는 유식의 원리가 5), 6),

48) 각목 역, 앞의 책, 2009, pp.195-196. 우빠와나 경(Upawana sutta)에서 붓다는 우빠와나 존자의 질문에 대하여 괴로움의 발생은 감각 접촉을 조건으로 한다고 2지 연기로서 설한다.: 각목 역, 앞의 책, 2009, pp.51-52. 각목은 2지 연기를 설하고 있는 S12:26, 31, 62, 63의 네 경은 한 생(生) 내에서의 연기구조로 이해하는 것이 합리적이라고 한다.

7), 8), 9)에서 드러나고 있다. 셋째, 업보의 원리는 2), 3)에 나타났다. 특히 A 가족의 깊은 병과 불행의 원천은 의도가 개입된 조상의 업임을 알 수 있었다.<sup>49)</sup> 끝으로 11), 12)는 원법사 기도를 통해 A, B, C, D가 육체적·심리적·정신적·사회적·영적으로 완전한 치유를 얻었다는 사실을 보여주고 있다. A, B, C, D와 그들의 온 가족이 함께 또 개별적으로 경험한 치유의 체험은 모두 인식의 전환이라는 초인적인 힘을 바탕으로 얻어지고 있었다.

내외지관 검수의 결과로 드러나는 핵심적인 치유의 원리는 10)의 결정적인 치유의 순간 신체에 나타난 생리적 현상이었다. 이것은 A, B, C, D의 치유 순간에 나타난 공통적 특징으로, 그들은 생리학적인 현상을 동반한 인식의 변화와 함께 완전한 치유를 얻고 있었다. 네 가지 사례의 차별적 특징은 A, B는 생리적 현상과 인식의 변화가 동시에 일어난 후 치유를 얻었다는 점이다. 반면 C와 D는 생리적 현상을 경험한 직후와 직전에 보시한 다음 인식의 변화와 함께 완전한 치유를 얻었다는 점이다. 아뢰야식의 전변을 통해 얻은 치유로 그들은 각각 당시 앓고 있던 척추성 결핵염과 주요우울장애 외 6가지 질병, 크론병, 샤르코 마리 투스병의 완전한 치유를 얻었음을 확인하였다.

결론적으로 원법사 기도 즉 『구사론』을 모체로 『유가사지론』, 『대승장엄경론』, 『성유식론』으로 이어지는 전통적인 사마타와 위빠사나 수행과 이참 수행을 통해 육체적·정신적·심리적·사회적·영적인 치유를 얻을 수 있다는 사실을 확인하였다. 심신의 치유를 얻은 연구대상자 중 1명은 치유를 얻은 후 출가하였고, 1명은 사찰로 거처를 옮겨 수행과 봉사의 삶을 살고 있으며, 다른 2명은 봉사와 보시를 적극적으로 실천하고 있다. 원법사 기도를 계기로 치병이라는 기도의 목적을 이룬 그들이 자연스럽게 대승 보살의 삶으로 나아가고 있는데, 이것은 유식 불교가 추구하는 목표인 중생이 붓다로 변모하는 과정을 보여주고 있다고 조심스럽게 추측할 수 있다.

특히 유식 불교의 중핵인 아뢰야식의 전변을 통해 얻어지는 치유는 전인격적인 변화와 함께 치병뿐 아니라 인간의 삶 전체를 긍정적으로 변화시키는 근본적이고 과학적인 치유

49) 대림 역, 앞의 책, 2022, pp.489-496. 의도 경(Sancetanika sutta).

임을 확인할 수 있었다. 따라서 원법사의 기도법을 치유 수행법의 일반적 준거로 적용하여 유식사상을 토대로 한 수행법이 활발히 연구되기를 기대한다.

이 연구를 수행하는 과정에서 치유의 핵심 원리로 작용하는 아뢰야식의 전변과 관련하여 다음과 같은 두 가지 뚜렷한 성과를 거두었다. 첫째, 아뢰야식은 생리학적 기초를 이루는 식으로 악업의 업종자가 소멸할 때, 인식의 변화와 함께 생리학적 현상이 일어나는 원리를 『해심밀경』·『유가사지론』·『성유식론』을 통해 논증한 점이다. 둘째, 원법사의 유가행 치유사례를 통해 아뢰야식이 신체의 생리학적 기초라는 슈미트하우젠과 노부요시 야마베의 학설을 입증한 점이다.

다만 유가행 실천 수행을 통해 아뢰야식의 변화와 생리학적 현상이 얼마나 긴밀한 관계에 놓여있으며, 아뢰야식의 전변 과정에서 어떤 생리학적 현상이 일어날 수 있는지 다양한 표본을 추출하고, 더욱 체계적으로 연구해야 함은 앞으로의 과제이다.

## 「원법사의 기도와 치유」에 대한 토론문

임형준 - 동국대(WISE) 외래교수

본 논문은 대한불교 서명종(大韓佛教 西明宗) 원법사(元法寺)의 기도와 치유에 대한 해운스님의 석사학위 논문을 요약한 것이다. 원법사는 유식사상(唯識思想)에 의거해 수행을 지도하고 있는 도량으로서 유식에 대한 깊은 교학적 이해와 수행을 바탕으로 한 누적된 다양한 치료사례를 지니고 있다. 이러한 치료사례들을 원법사만의 테두리에 가두지 않고 문헌 연구와 연구대상자들을 선정하여 논문의 형태로 치유과정과 치유분석을 해낸 것은 매우 훌륭한 연구작업이라 할 수 있다. 토론자는 비록 유식학 전공은 아니지만, 평소 불교수행의 치유에 대해 늘 관심을 두고 있던 터라 본 발표의 토론문을 작성할 수 있게 된 것에 대해 매우 기쁘게 생각한다. 더욱이 본 논문이 원법사의 치유원리에 대해 유식학의 문헌들을 논리정연하게 제시하며 풀어나가는 점에서 토론자가 유식사상과 유가행을 이해 하는데 큰 도움이 되었다. 토론은 논문의 내용을 요약, 정리하고 몇 가지 질문을 드리는 것으로 하고자 한다.

본 논문은 유식불교의 전통적인 수행법인 사마타와 위빠사나 수행과 유식사상을 바탕으로 한 참회법을 실천하여 얻은 원법사의 치유사례를 검토하였다. 원법사의 기도는 『해심밀경(解深密經)』을 근거로 한 외지관(外止觀) 수행을 시작으로 하여 내지관(內止觀)인 사마타와 위빠사나 수행을 한다. 외지관이란 현상세계를 객관으로 보고, 현상계의 고통을

제거하는 수행의 첫걸음이다. 외지관은 경유가(境瑜伽)·사람유순식(捨濫留純識)에 의거하는데 경유가는 수행자가 알아야 할 경계 대상 이치 등으로, ‘경’이 인식 대상을 가리킬 때 인식 대상을 여실하게 관찰하는 수행법이다. 사람유순식은 외계로 인해 어지러워진 내경(內境)을 버리고 심체(心體)의 순수함을 유지하기 위해서 하는 유식관이다. 발표자는 원법사에서는 외지관 수행을 ‘보라[觀, see]는 법’이라고도 한다고 한다. 아뢰야식 내에 잠재된 잠재적 세력으로서의 업종자가 구현한 현상세계는 단지 ‘보라’는 법일 뿐 공(空)하다는 것이다. 외지관을 통해서 자신의 그릇된 행위가 고통의 원인이었음을 깨닫고, 외경을 향하던 원망의 식을 내면으로 거두어들임으로써 고통에서 벗어난다고 한다.

외지관을 시작으로 외경으로 인해 오염된 식을 청정하게 하기 위해 내지관을 수행한다. 내지관 수행은 사마타와 위빠사나 수행이다. 원법사에서는 위빠사나의 대상인 분별이 가능한 영상[有分別影像]에 주목한다. 경에서는 이 영상이 어떤 것인지 설명하지 않지만 원법사에서는 위빠사나 사마디 중에 떠오른 영상을 분별이 가능한 영상으로 본다. 위빠사나 사마디 중에 본 영상은 심(心)이 위빠사나를 반영하여 분별이 가능한 영상으로 내경에 드러나 보인 현상이다. 다시 내경은 그 영상을 그대로 외경으로 방출해서 영상 그대로의 세계를 현상계에 창조한다고 한다. 원법사에서 내지관을 수행하는 실수자는 위빠사나 사마디에서 본 영상 그대로 현실이 변화하는 이치를 체득하고[유식성], 영상은 식이 드러난 것[唯識所現]임을 안다고 한다.

다음으로 내외유식에 대한 바른 이해와 내외지관을 균형 있게 수행함으로써 외경을 향하던 제6 의식이 내면을 향하게 되고, 제7 말나식의 활동이 둔화하면서 바른 자기성찰이 시작된다. 이런 과정이 반복되면 아뢰야식 내에 잠재된 악업의 종자가 제거되면서 아뢰야식의 전변이 이루어진다. 이때 아뢰야식은 육신을 통해 생리적인 현상을 일으킨다. 이러한 현상은 슈미트하우젠(Lambert Schmithausen)과 노부요시 아마베(Nobuyoshi Yamabe)의 연구에 의해 뒷받침된다. 또한 『해심밀경』, 『유가사지론』, 『성유식론』 등의 유식의 경론에서 아뢰야식이 육체와 긴밀한 관계가 있음을 말하고 있다. 이러한 점들에 의해 발표자는 인간과 생사를 함께하는 아뢰야식의 전변은 인식의 변화와 함께 생리학적

현상을 동반한다는 결론에 도달한다고 한다. 악업의 업종자가 제거되어 변화된 아뢰야식의 청정한 모습은 자비로운 생각과 건강한 육체, 고통의 해소 등 삶 자체의 변화를 일으킨다고 한다.

원법사의 참회법은 이참법(理懺法)이다. 이참은 죄의 무자성을 깨닫고 그 죄업을 소멸하는 참회법으로 유식사상과 공사상을 바탕으로 한다. 원법사에서는 사마타와 위빠사나 수행으로 내면을 관함으로써, 악업이 왜 형성되고 어떻게 형성되었는지 스스로 깨달아 참회하게 한다. 이참의 원리는 『해심밀경』의 문소성혜(聞所成慧), 사소성혜(思所成慧), 수소성혜(修所成慧)에 잘 나타나 있다. 문소성혜와 사소성혜의 단계에서는 무엇이 죄가 되는지 듣고 깊이 뉘우치고 생각하는 단계이지만 해탈에 이르지 못하고 수소성혜의 단계에서 사마디의 실천을 통해 진리와 직면함으로써 분별이 있는 영상을 보게 된다. 원법사의 참회 기도는 수소성혜를 바탕으로 하며, 그 목적은 악업의 업종자를 제거하고 악업을 풀기 위함이다. 발표자는 결론적으로 원법사의 참회 기도는 수소성혜인 사마타와 위빠사나를 수행하는 과정에서 자연스럽게 진참회가 이루어지는 방식이라고 한다.

이상과 같은 원법사의 기도에 대한 이론적 근거를 바탕으로 본 논문은 치유사례를 제시하고 12가지 주제로 치유를 분석한다. 첫 번째 치유사례는 척추성 결핵염을 치유한 A, 두 번째는 주요우울장애 외 6가지 질병을 치유한 B, 세 번째는 크론병을 치유한 C, 네 번째는 샤르코 마리 투스병을 치유한 D이다. 발표자는 이들의 치유과정을 12가지 주제에 따라 분석하며 공통적인 치유의 원리로 연기(緣起), 유식(唯識), 업보(業報)의 이치가 작용하고 있음을 발견하였다고 한다. 특히 핵심적인 치유의 원리는 결정적인 치유의 순간 신체에 나타난 생리적 현상으로 꼽았다. 이들의 치유 순간에 나타난 공통적 특징으로 생리학적 현상을 동반한 인식의 변화와 함께 완전한 치유를 얻었다고 한다.

결론적으로 원법사의 기도는 유식 문헌에 전해지는 전통적인 사마타와 위빠사나 수행과 이참 수행을 통해 육체적·정신적·심리적·사회적·영적인 치유를 얻을 수 있다는 사실을 확인할 수 있다고 한다. 또한 치병의 목적을 이룬 사례자들이 자연스레 대승 보살의 삶으로 나아가고 있다는 데에 유식불교가 추구하는 목표인 중생이 붓다로 변모하는

과정을 잘 보여주고 있다고 한다.

본 논문은 원법사의 기도와 치유를 유식 문헌들을 통해 논증해 내고 치유 효과에 대해 실제사례를 체계적이고 면밀히 분석하여 입증한 점에서 매우 돋보이는 연구이다. 나아가 치유에 있어 마음의 치유뿐만이 아니라 생리학적인 변화와 질병의 치유에 대한 연구를 진행했다는 점도 주목된다. 이러한 수행 사례연구는 불교 수행 연구에 있어서 의의가 크며 앞으로도 지속적으로 행해질 필요가 있다고 생각한다. 그리고 발표자가 논문의 끝에 아뢰야식이 변화하는 과정에서 발생하는 생리학적 현상에 대한 다양한 표본을 추출해야 할 필요를 언급한 것에 토론자도 매우 동의하는 바이다. 유식사상을 토대로 한 수행법의 연구로서 원법사의 기도법을 치유 수행법의 준거로 적용하여 앞으로도 많은 사례연구가 나오길 기대한다.

끝으로 논문을 읽으며 궁금했던 점들에 대한 질문으로 토론문을 마치고자 한다.

첫째, 외지관 수행은 구체적으로 어떻게 하는지 궁금하다. 외지관에 대한 예화를 보면 연구대상자의 가족력, 병명, 그리고 병이 발생하게 된 원인 확인, 원망의 식을 내면으로 거둬들임으로써 고통에서 벗어난다고 한다. 개인적 생각으로는 처음에는 대상자가 고통에 처해있는 자신의 현 상황에 대해 스스로 외지관을 해내기가 어려울 수도 있을 것 같다. 처음에는 지도자와의 상담 과정을 통해서 대상자가 자기 주변의 관계를 인식하고 병의 원인이 자신의 죄업임을 통찰하는 외지관이 가능할 것 같다는 생각이 든다. 실제 원법사에서 외지관을 하는 구체적 과정을 듣고 싶다.

두 번째, 마찬가지로 원법사에서 기도법, 사마타와 위빠사나 수행에 대한 구체적인 방법이 궁금하다. 수행도량마다 기도, 사마타, 위빠사나 수행은 구체적인 방법에 있어서 다양하다. 가령 사마타 명상은 호흡에 대한 마음챙김을 중심으로 선정을 닦는 경우도 있고, 위빠사나 수행의 경우는 심념처(心念處)를 중심으로 한 수행처도 있다. 원법사의 경우 위빠사나의 대상으로 ‘분별이 가능한 영상’에 대해 언급하였지만, 명상의 주제나 대상 등 구체적인 사마타, 위빠사나의 실참과 지도 방법이 궁금하다.

세 번째, 논문에서는 원법사 수행자가 위빠사나 사마디에서 ‘유분별영상’을 본 사례들

을 제시하며 영상 그대로 현실이 변화한다고 하였다. 토론자는 문득 사례에 제시된 영상이 꿈과 유사하다는 생각이 들었다. 정신분석의 창시자 프로이트는 ‘꿈은 무의식에 이르는 왕도’라고 하였다. 프로이트는 꿈해석으로 환자의 무의식을 통찰시키고 의식화하는 작업을 통해 치료하였다. 꿈이 존재 내면의 깊은 무의식을 보여준다는 것이다. 발표자는 12가지 치유분석 주제 중에서 7) 치유의 순간 전후에 있었던 법·꿈·마음의 변화를 언급하기도 하였는데 꿈에 대해서는 어떻게 바라보는지 궁금하다.

네 번째, 논문에 실리지 않은 또 다른 치유사례를 듣고 싶다. 원법사의 기도와 치유라는 주제의 논문이 나오기까지 그동안 무수한 치유사례가 있었을 것으로 생각된다. 논문에 제시된 사례는 그중에서도 선별될 사례들이겠지만 혹시 논문에 실리지 않은 사례이지만 꼭 소개하고픈 치유사례가 있다면 듣고 싶다.

