

元曉聖師의 一心思想

- 『大乘起信論』의 佛身說을 중심으로 -

李平來*

I. 들어가는 글

불교는 마음을 닦는 공부이다. 마음에 관한 연구가 불교학의 주제로 많이 다루어지는 것도 그렇기 때문이다. 불교의 역사를 보면 아아가마(Āgama)로부터 대승경전에 이르기까지 마음을 닦는 것에 관하여 조금도 게을리 한 적이 없다. 이는 마음으로부터 번뇌를 소멸시켜 니르와이나(nirvāṇa)를 現成하는 수행정신이 밑바탕에 깔려 있음을 잘 시사하는 대목이기도 하다.

그러한 정신을 구현하려고, 마음에 자리잡고 있는 번뇌를 체계적으로 분석하여, 그것이 어떤 성품을 지니고 있으며, 그것이 어떻게 형성되고, 그러한 번뇌가 얼마나 되며, 그것이 우리를 어떻게 괴롭히고, 그것을 어떻게 대치할 것인가를 불교학에서는 끊임없이 연구해온 것이다. 왜냐 하면

* 忠南大學校 文科大學 哲學科 教授

번뇌가 치성하면 할수록 사람은 고요(sama)를 잃고 迷妄에 허덕이기 때문이다. 번뇌를 다스려 고요를 얻음으로서 자신의 참된 면목을 회복하고 세상을 평화롭게 하면서 더불어 살 수 있다.

불교에서의 수행은, 번뇌를 어떻게 소멸시키느냐라는 것이 과제이다. 그러므로 번뇌의 소멸과 니르와아나의 現成은 서로 씨이소 게임을 하고 있는 셈이다. 그 모든 것을 함축하여 『대승기신론』에서는 우리의 이러한 마음을 ‘중생의 마음(衆生心)’¹⁾이라고 말하며, 헤아릴 수 없이 殊勝한 성질을 갖추고 있는 것으로 보고 있다. 원효는, 이것을 한 마음(eka-citta; 一心)이라고 이름하여, 다음과 같이 자신의 佛敎觀을 논술하고 있다.

일체의 모든 법은 모두 스스로의 체가 없이, 한 마음(eka-citta ; 一心)을 그 스스로의 체로 삼는다. 그러므로 ‘대승은 무엇을 그 본질로 하는가(dharma ; 法)?’란, 모든 사람들이 지니고 있는 중생의 마음(衆生心)을 가리킨다.²⁾

우리는 이와 같은 논리 속에서 원효가 ‘중생의 마음’을 ‘한 마음’이라고 바꿔 부르고 있는 것을 알게 된다. 그럼, 이 ‘한 마음’은 어떤 성품을 지니고 있는가? 그것을 쉽게 이해할 수 있도록 단감의 비유를 들어보기로 하자. 우리는 초여름이 되면 감나무에 하얀 감 꽃이 피는 것을 볼 수 있다. 감 꽃이 피고 나면 아주 조그맣고 파란 감이 매달린다. 이것이 꼭지에 꼭 매달려 영양분을 잘 흡수하면서 여름을 나고 가을을 맞으면 붉은 감이 된다. 파랗 때는 뚱뚱 것이 빨강게 되면서 단감으로 바뀌어버린다. 그 뚱뚱한 감이 온통 단감으로 되어버린 것이다. 파란 감이나 붉은 감이나 모두 감

1) 馬明著, 明石惠達編輯, 『大乘起信論』, 永田文昌堂, 1964, p.6

所言法者, 謂衆生心.

2) 『大乘起信論別記』

一切諸法皆無自體, 並用一心爲其自體, 故言法者謂衆生心.(『佛敎大系』1-p.54)

은 감이지만, 한 쪽은 뚫고 한 쪽은 닫다는 차이만 있을 뿐 감으로서의 동질성을 부정할 수는 없다.

범부가 부처로 되는 것도 그와 같은 이치라고 말할 수 있다. 중생이 수행을 하여 부처가 되는 것이다. 여기서 한 마음(eka-citta; 一心)의 두 가지 측면을 엿볼 수 있다. 因位로서의 중생의 마음과 果位로서의 부처의 마음을 볼 수 있다는 것이다. 因位로서의 중생의 마음은 뚫은감과 같아서 貪·瞋·痴의 三毒이 치성하고, 果位로서의 부처의 마음은 단감과 같아서 지혜와 자비 그 자체인 것이다.

『대승기신론』에서는 ‘한 마음(eka-citta; 一心)’을 그것이 존재하는 방식에 따라서 마음 그대로의 모습(tathatā; 眞如)·자성청정심(prakṛti-parisuddham-cittam)·부처님의 마음자리(tathāgatagarbha; 如來藏)·본각(buddhi)·법신(dharma-kāya) 등 여러 가지로 부르고 있다. 이 글에서는 이와 같은 용어들을 적절히 활용하여 가면서 특히 ‘한 마음(eka-citta; 一心)’을 佛身說에 관련시켜 논술하려고 한다.

II. 한 마음의 두 얼굴

불교에서의 수행이란, 그것이 어떤 형태로 실행하든 깨달음을 성취하여 심보를 고치는 것이다. 그러므로 마음을 여러 가지 입장에서 탐구하는 것으로 귀결될 수밖에 없는데, 『대승기신론』에서도 한 마음을 가지고 세계 만유를 다음과 같이 해석하고 있다.

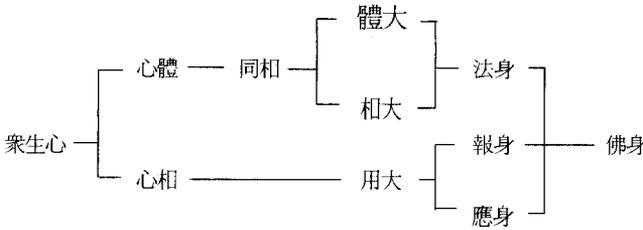
미혹한 세 가지 世界 - 본능적인 욕심 덩어리의 세계(kāma-dhātu ; 欲界), 청정한 물질로 이루어진 몸뚱이만 있는 세계(rūpa-dhātu ; 色界), 신체는 사라지고 마음으로만 이루어져 있는 세계(ārūpya-dhātu ; 無色界) - 의 실태는 허위이며, 깨닫지 못한 마음의 장난으로 말미암아 조작된 것에 지나지 않는다. 따라서 만일 망심을 온전히 떨쳐버리면, 미혹한 마음에 비추어지는 여섯 가지 인식의 대상은 무엇 하나 실재하는 것이 아님이 밝혀질 것이다.³⁾

세계 전체는 곧 마음이며, 마음은 곧 세계 전체이다. 이것은 인식론적으로 볼 때 그렇다는 불교의 입장을 말하는 것이다. 세계 전체를 한 마음으로 볼 때 세계에는 동적인 방면도 있으며, 정적인 방면도 있다. 千原圓一 선생은, “한 마음에는 動·靜의 두 방면이 있다. 그 動的 방면은 심생멸문에서의 현상세계가 생겨나는 것을 말하며, 곧 相對界를 가리킨다. 또한 한 마음의 靜的 방면은 심진여문에서의 마음의 본체를 말하며, 絕對界를 가리킨다. 본체도 현상도 함께 한 마음에 있다.”⁴⁾라고 서술하여 한 마음과 動·靜과의 관계를 밝히고 있다. 이것은 한 마음을 떠나서는, 본체도 현상계도 없다는 논지이다. 이것을 『대승기신론』의 三大義와 관련시켜 보면 佛身說로 발전하며, 그것을 다음과 같은 도표로 나타낼 수 있다.

3) 馬明著, 明石惠達編輯, 같은 책, p.23

三界虛偽. 唯心所作. 離心則無六塵境界.

4) 千原圓一, 「法報應三身說に就きて」, 『新佛敎』 제16권 제1호, p.12



앞에서 세계의 본체는 심진여문이며, 세계의 현상은 심생멸문이라고 하였는데, 전자는 이른바 심체, 후자는 이른바 心相이라고도 한다. 그럼 심체와 심상은 어떻게 다른가를 고찰하기로 한다. 이것은 한 마음 그 자체와 그것이 작용하는 것을 말하는 것으로 파악할 수 있는데, 원효는 그 차이점을 『海東別記』를 통하여 다음과 같이 말하고 있다.

물론다. 심체는 상주하면서 심상은 생滅하지만, 體와 相과는 떨어지지 않고 화합하여 한 식이 되느냐? 심체는 상주하기도 하고 또한 곧 심체는 생멸하기도 하느냐? 대답한다. 만일 뜻을 얻으면 두 가지 의의는 모두 옳다. 왜 그런가 하면, 만일 그것이 상주하면서 다른 것을 따라서 이루어지지 않음을 논하여 체라고 하고, 그것이 무상하면서 다른 것을 따라서 생멸하는 것을 논하여 相이라고 한다면, 體는 상주하며, 相은 무상이라고 말할 수 있다. 그러나 생멸이라고 말하는 것은, 생이 아닌 생이요 멸이 아닌 멸인 까닭에 생멸이라고 이름한다. 이것은 마음의 생성이며 마음의 소멸인 까닭에, 곧 생멸이라고 이름한다. 그러므로 심체는 생멸한다고 말할 수 있다. 이는 마치 물이 움직이는 것을 이름하여 파도라고 한다. 드디어 움직이는 파도를 물의 움직임이 아니다라고 말할 수 없는 것과 같다. 참으로 잘 알아야 한다. 이 가운데 도리도 또한 그러하다는 것을.⁵⁾

5) 『大乘起信論別記』

問. 爲當心體常住心相生滅體相不離合爲一識. 爲當心體常住亦卽心體生滅也.

答. 若得義者二義俱許. 何者若論其常住不隨他成曰體. 論其無常隨他生滅曰相. 得言體常相是無常. 然言生滅者. 非生之生非滅支滅故名生滅. 是心之生. 心之滅故乃名生滅. 故得言心體生滅. 如似水之動名爲波終不可說是動非水之動. 當知此中道理亦爾. 設使心體不動但無明相動者則無轉凡成聖之理. 以無明相一向滅故. 心體本來不

만일, 마음의 체는 움직이지 않으면서, 다만 무명의 相만 움직인다고 하는 것은 곧, 범부가 바뀌어 성인으로 될 도리가 없다. 무명의 상은 한결 같이 소멸하기만 하고 심체는 본래 범부를 만들지 않을 것이기 때문이다.

여기서는 두 가지 문제를 제기하여 심체와 심상의 차이점을 논술하고 있다. 첫째는 심체는 상주하고 심상만 生滅하느냐라는 것이며, 둘째는 심체가 상주도 하고 생성·소멸도 하느냐라는 것이다.

진자에 대한 물음의 요지는, 마음이 현상적으로 작용한다고 할지라도 작용하는 그 무엇이 없이는 작용할 수 없다. 그러므로 현상적으로 작용하는 마음은 늘 있지 않으면 안 된다는 점에서 상주한다고 논술하고 그 상주하는 마음을 心體라고 부르며, 생성과 소멸을 반복하는, 곧 변화하면서 작용하는 마음을 심상이라고 부른다는 것이다. 그것이 어떤 형태로 존재 하던 존재하는 점에 초점을 맞추면 상주·심체라고 말할 수 있으며, 그 마음이 쉼 없이 심리작용을 전개하고 있는 점에 초점을 맞추면 생멸·심상이라고 보는 것이다. 고요한 상태로 있던 현상적으로 작용하던, 마음 그 자체가 없이는 안 된다는 것을 인식하라는 것이 첫째 질문의 요지라고 생각한다.

후자에 대한 물음의 요지는, 고요한 물도 물이고 출렁거리는 물도 물이라고 한다면, 마음도 그와 같다는 것이다. 출렁거리는 파도와 같이, 파도는 물의 움직임이다. 그 물의 움직임인 파도를 볼 때, 물 자체가 움직이지 않았다고는 말할 수 없기 때문에 마음 자체가 움직이는 것이 된다. 파도를 가리키면서, 물이 움직이고 있는가, 가만히 있는가를 묻는다면, 물이 움직이고 있다. - 禪宗(Dhyāna Sect)에서는 마음이 움직여서 그렇다고 하

겠지만 -고 말할 것이다. 파도는 물의 움직임에 틀림없다. 다만 이것은 물의 형상적인 변화 곧 물리적 변화일 뿐이지, 물의 본질적인 변화 곧 화학적 변화를 놓고 하는 말은 아니다.

이것을 수행과 관련시켜서 논술하면, 마음 자체가 전혀 움직이지 않는다고 하면, 범부가 聖人이 된다고 하는 마음의 질적인 전환은 있을 수 없게 된다. 범부가 성인이 된다고 하는 것은 마음의 질적인 전환이다. 여기서 마음의 질적인 전환이라고 하는 것은 수행을 통한 마음의 질적인 향상을 가리킨다. 깨달음을 얻기 이전의 심체와 깨달음을 얻은 이후의 심체는 어떻게 되는가? 양쪽 모두 마음이라고 하는 의미에서는 같지만, 질적인 면에서는 바뀌었다고 말하지 않을 수 없다. 예를 들면 이것은 비가 내려서 작은 개울이 되고, 작은 개울의 물은 강으로 흘러가고, 강의 물은 바다로 흘러 갈 때와 같다. 강의 물이 바다에 흘러가면 강의 이름은 잃어버리지만, 물 자체가 없어지는 것이 아니다. 범부가 성인이 되는 것도 그와 같다.

질적인 전환을 문제로 한다면, 확실히 범부와 성인의 마음의 질은 다르다. 그러나 양쪽 모두 마음을 소유하고 있다고 하는 점에서는 동일하다. 범부에게 마음이 없으면 성인이 될 수 없다. 강물이 바다로 흘러들어 강의 이름을 잃는 것과 같이, 범부의 마음이 소멸하여 성인의 마음이 된다고 하면, 심체는 상주하는 한편 생성과 소멸을 반복한다고 말하지 않을 수 없다. 왜냐 하면 범부의 마음인 상태를 그대로 두고서는 깨달음을 얻어 부처가 될 수 없다는 점에 초점을 맞추면, 심체가 상주하기도 하고 생성·소멸하기도 한다는 것을 인식하라는 것이 둘째 질문의 요지라고 생각한다.

그러므로 원효는 '한 마음'이 지니고 있는 본질적인 면과 현상적인 면의

두 가지 정신을 바로 알면 두 가지의 물음이 함께 성립한다고 주장하는 것이다.

心體와 心相과의 사이에 같음과 다름이 있는 것처럼, 佛身에도 같음과 다름이 있기 때문에 三身說의 근거가 성립된다. 전체적으로 고찰하면, 한 마음은 佛身說을 논의함에 있어서 그 핵심적인 요소로서의 작용을 한다고 생각하며, 그것을 여기서는 同相이라고 논술하는 것이다. 모든 如來는 그 본질이 한 마음(=진여)이기 때문에, 모든 보오디삿뜨와는 이 마음을 타고서 해매는 세계에서 깨달음의 세계로 나아가는 것이다. 이와 같은 배경을 근거로 하여 고찰해 보면, 『대승기신론』의 불신설은 眞如(tathatā)·本覺이 그 자체가 되지 않으면 안 된다는 결론에 이르게 되는 것이다.

그런데 이 三大義는 예로부터 주석자들 사이에서도 대단히 주목을 끌고 있었던 것이다. 곧 담연 『대승기신론의소』 6), 원효 『대승기신론소』 7), 법

6) 『대승기신론의소』

다른 뜻에 세 가지가 있다.

첫째로는 體大의 뜻이다. 이 심진여의 體는 고루 모든 것의 法性이 되어, 모든 것에 생성·소멸·염오·청정의 異相이 있다. 이 진여는 평등하여 증감이 없는 까닭이다. 이것은 무엇을 말하는가. 만일 고루 모든 것의 法體가 될 수 없다면, 혹은 이름하여 ‘小’ 라고 해야 한다. 이미 능히 모든 것의 법체가 되는 까닭에, ‘大’ 라고 말하지 않을 수 없다.

둘째로는 相大의 뜻이다. 이 진여의 체는 모든 공덕을 지니는 相이 된다. 이것은 다시 무엇을 말하는가? 이 체는 만일 모든 공덕을 구축하지 않은 바가 있다면, 이름하여 ‘小’ 라고 해야 한다. 이미 무량의 성공덕을 구축하는 까닭에, 또 ‘大’ 라고 말하지 않을 수 없다.

셋째로는 用大의 뜻이다. 이 진여의 相은, 능히 世間·出世間の 善性の 인과를 낳는 것을 가지고 用이라 한다. 이것은 어떻게 알 수 있는가? 만일 인과가 있는데 이것으로부터 생겨나지 않는다고 하면, 또한 이름하여 ‘小’ 라고 해야 한다. 이미 모든 것의 인과가 모두 이것으로부터 생겨나는 까닭에, 더욱이 ‘大’ 라고 말하지 않을 수 없다.

이 세 가지 뜻의 ‘大’ 에 의한 까닭에, 자비는 이것에 의해서 허공에 가득 차

장 『대승기신론의기』 8)의 「제목의 표시(標題目)」 가운데에서는, 각각 三大義를 받아 들여서 다양한 해석을 하여 그 논지를 밝히고 있다. 먼저 『대승기신론』 가운데에서, 대승이라고 이름이 붙여지는 이유·의의를 나타내는 三大義를 소개하면 다음과 같다.

본디 글의 주제는 마하아야나(Mahāyāna ; 大乘)이며, 대승이란 통틀어 두 가지 관점에서 고찰할 수 있는데, 첫째는 ‘대승은 무엇을 그 본질로 하는가(dharma ; 法)?’이고, 둘째는 ‘무슨 까닭으로 대승이라 부르는가(artha; 義)?’이다. ‘대승은 무엇을 그 본질로 하는가?’란, 모든 사람들이 지니고 있는 ‘한 마음(eka-citta ; 一心)’을 가리키며, 이 한 마음에는 모든 세간적인 현상과 출세간적인 진리가 모두 포함되어 있으며, 그리고, 이 한 마음을 바탕으로 하여 ‘무슨 까닭으로 대승이라 부르는가?’를 똑똑하게 드러낼 수 있다. 왜냐 하면, ‘마음 그대로의 모습’은 대승의 본체를 즉시 드러내 보이며, ‘마음의 현상적인 모습’은 대승 스스로의 본체와 그 속성과 그 작용을

고, 뿌라가야(prajñā)는 이것을 타고서 범계에 두루 한다. 대승이란 이름은 이것에서 생겨나는 것이다. (『正續藏』 1-71-3, 264丁左상-하)

7) 『대승기신론소』

말하는 바는, 理의 實有를 믿고, 수행의 可得을 믿으며, 수행이 때를 얻으면 무궁한 덕이 있다고 믿는다.

이 가운데에서 實有를 믿는다고 하는 것, 이것은 체대를 믿는 것이다. 모든 법은 얻을 수 없다고 믿는 까닭이다. 곧 실로 평등의 범계가 있음을 믿는 것이다. 可得을 믿는다고 하는 것, 이것은 상대를 믿는 것이다. 성공덕을 갖추어서 중생에게 훈습하는 까닭이다. 곧 相勳을 믿어서 반드시 歸原을 얻는다. 무궁한 공덕의 용이 있다고 믿는 것, 이것은 용대를 믿는 것이다. 하지 않는 바가 없는 까닭이다. 만일 사람이 이 三信을 일으키면, 능히 불법에 들어서, 모든 공덕을 낳고, 모든 마경에서 벗어나 무상도에 이른다.(『佛敎大系』 1-p.18 또는 『大正藏』 44-203a)

8) 『대승기신론의기』

대란 義에 관한 것이다. 이른바, 체·상·용의 三大을 벗어나는 바가 없다. 乘이란 용에 관한 것이다. 이른바, 곧 불성의 三位에서의 運載를 이른다. 自性住佛性を 所乘이라 하며, 引出佛性を 能乘이라 하고, 至得果佛性を 乘所至處라고 한다. 三義의 體用은 다만 一心으로 바뀐다. 이런 까닭에, 또는 乘, 또는 大의 持業釋이다.(『佛敎大系』 1-p.18 또는 『大正藏』 44-245b)

잘 드러내 보이기 때문이다.

‘무슨 까닭으로 대승이라 부르는가?’란, 세 가지의 견해로 고찰할 수 있다. 첫째는, 대승, 그 본체의 위대함인데, 그것은 세간적인 현상이나 출세간적인 진리가 그대로 그 모습이며, 깨달은 부처님이나 아직 불교를 모르는 사람이 다 평등하고, 깨달음으로 말미암아 늘거나 미혹으로 말미암아 줄어드는 일이 없기 때문이다. 둘째는, 대승, 그 속성의 위대함인데, ‘부처님의 마음자리(tathagatagarbha ; 如來藏)’에는 깨달음을 얻은 부처님과 똑같은 성질과 공덕을 갖추고 있기 때문이다. 셋째는, 대승, 그 작용의 위대함인데, 모든 세간과 출세간에 있어서 성스럽고 자비로운 원인과 결과를 낳도록 하게 하기 때문이다.

과거의 모든 부처님들도 모두 이 한 마음을 타고서 부처님이 되었고, 미래에 부처님이 될 보오디샷뜨와들도 모두 이 한 마음을 타고서 부처님의 경지에 오른다.⁹⁾

이에 대하여 원효는, “대승은 무엇을 그 본질로 하는가(dharma ; 法)?란, 이 대승의 法體이고, ‘무슨 까닭으로 대승이라 부르는가(ārtha ; 義)?란, 이 대승의 名義이다.”¹⁰⁾라고 말하고 있다. 柏木弘雄선생은, 고대 인도의 모든 문헌에 나타난 dharma의 어의는, 세속적인 법률과 종교적인 법률이 결합한 폭넓은 것이라고 하는 것은 종래에 지적되었으나, 불교에서의 ‘dharma’¹¹⁾의 어의는 (1)法則·規範, (2)教法, (3)眞理·實在, (4)경험적 사실·존재 등으로 분류되어 있다고 서술하고 있다.¹²⁾ 불교에서의 ‘법’의 어의와 원효의 해석은, 그 양쪽을 비교할 경우 일치하는 것이다. 또한 원효는, 법이란 중생의 마음이라고 하는 것을, “일체의 모든 법은 모두 따로 體가

9) 馬明著, 明石惠達編輯, 같은 책, p.6

10) 『대승기신론소』

法者是大乘之法體. 義者是大乘之名義(『佛敎大系』1-p.53)

11) [SED]p.510a dhama

√dhr to hold, keep, support, maintain 지니다, 호지하다, 유지하다.

dhama m. that which is established or firm, steadfast decree, statute, law (불변의 법령, 법규, 법); duty(의무); justice(사법); virtue(덕, 덕행), religion(종교). 한문경전에서는 ‘達磨’라고 음사하며, 法이라고 번역한다.

12) 柏木弘雄, 『大乘起信論の研究』, 春秋社, 1981, p.434

없이, 다만 한 마음을 활용하여서, 그 자체로 하는 것이다.”¹³⁾라고 말하고 있다.

모든 것은, 각각 따로 체를 가지고 있는 것이 아니라, 범부의 본성도 부처의 본성도 이 한 마음을 자체로 하고 있다. 시간과 공간 가운데에 존재하는 온갖 현상은 단지 마음이 만드는 것에 지나지 않는다. 그 현상을 현상이게끔 하는 것 속에 있는 본질적인 것, 그것은 바로 한 마음에 지나지 않는다. 생성과 소멸을 반복하여 변화하는 천차만별의 현상은 모두 이 한 마음에서의 動的인 방면이라는 것이다. 그 현상의 본질이 되는 것, 常住不變·寂然不動의 실상인 것 또한 모두 한 마음의 靜的인 방면이다. 한 마음을 떠나서 본체는 있을 수 없고, 한 마음을 떠나서 현상은 있을 수 없는 것이 된다. 현상 및 실상의 관계를 하나로 묶어주는 것은 한 마음이다. 곧 범부의 본성도 부처의 본성도 한 마음을 자체로 하고 있다는 점에서는 同相인 것이다. 이 論에는 그것에 대하여 다음과 같이 논술하고 있다.

‘깨달음의 지혜(本覺)’와 ‘마음의 본성에 대한 미혹(無明)’의 서로 같은 모습이라 함은 무엇인가? 질그릇을 예로 들어보자. 비록 질그릇의 모양은 여러 가지로 저마다 같지 않지만, 그것들 모두가 한결같이 진흙을 본체로 하며 진흙의 속성을 살려서 만들어 졌다는 관점에서 보면 결코 차이가 없다. 이처럼 깨달음의 세계에서의 사람들을 구제하는 여러 가지의 작용과, 깨닫지 못한 무명에 의해서 생겨나는 미망의 작용은 한데 어우러져 무한하게 활동하는 모습을 나타낸다. 그러나 그 한량없이 활동하는 모습은 하나같이 ‘마음 그대로의 모습’을 본체로 하며, 본성으로 삼는다. 곧 모든 활동하는 모습은 그러한 바탕 위에서 전개하고 있는 실체가 없는 작용이라고 말할 수 있다.¹⁴⁾

이 한 마음은 만물의 본질이다. 이 마음은, 번뇌에 더럽혀져 있는 세간

13) 『大乘起信論疏』

一切諸法皆無自體。唯用一心爲其自體。(『佛教大系』1-p.54)

14) 馬明著, 明石惠達編輯, 같은 책, p.21

법과 순수하고도 청정한 출세간법을 포섭한다. 출세간법은 本覺·淸淨의 법이며, 세간법은 不覺·染汚의 법인데, 아무튼 그것은 자성이 청정한 한 마음을 자체로 하고 있다. 원효는, 이 한 마음이 모든 존재의 본질·원리라고 함과 동시에, 모든 존재는 한 마음의 드러남이라고 다음과 같이 서술하고 있다.

대승의 법은 소승의 법과 다르다고 하는 것을 드러낸다. 실로 또한 이 한 마음은 통틀어 모든 존재를 포섭하며, 모든 존재 자체는 다만 이 한 마음인 것과 같다. 소승에서의 일체의 모든 존재가 각각 자체를 가지고 있음과 같은 것이 아니다. 따라서 한 마음을 말하기를 대승의 법이라고 하는 것이다.¹⁵⁾

이것은, 원효가 대승을 추구하는 경우에 두 가지의 의문이 있다고 하는 부분에서도 분명히 하고 있다.¹⁶⁾ 곧, 한 마음 밖에 다른 법이 없다고 하는 것이다. 한 마음에서 六道가 생겨나지만, 육도에서 한 마음이 나오는 일은 없는 것이다. 한 마음이 주체가 되어 우주는 창조되는 것이다. 마음은 하나이지만 불생불멸·본체·본질로서의 심진여문과 生成消滅·변화·현상으로서의 심생멸문의 두 면이 있으며, 그 위대성은 體·相·用의 三大에 잘 나타나 있다. 그 진여는, 범부와 부처의 본질이며, 절대이고, 본성이 바뀌지 않는 영원불변한 자성청정심이다. 心眞如의 實相을, 혜원은 第九識이라고 서술하며, 법장은 不起門이라고 서술하고, 心生滅因緣의 實相을 혜원은 第八識이라고 서술하며, 법장은 起動門이라고 서술하고 있다. 平川彰선생은, 부처의 마음은, 니르와야나와 한 몸이 되어 영원한 실상으로 존재하

15) 『大乘起信論疏』

顯大乘法異小乘法。良由是心通攝諸法。諸法自體唯是一心。不同小乘一切諸法各有自體。故說一心爲大乘法也。(『佛教大系』1-p.54 또는 『大正藏』44-206a)

16) 拙論, 『大乘起信論研究』, 『駒澤大學大學院佛敎學研究會年報』第14號, 1980

고 있지만, 동시에 중생을 구제하려는 자비를 실행하고 있으며, 시간적인 면과 시간을 뛰어 넘은 면의 두 면을 가지고 있다고 서술하고 있다.¹⁷⁾

여기서 시간을 뛰어넘은 면을 심진여의 실상에 맞추고, 시간적인 면을 심생멸의 실상에 맞추어서 생각해야 할 것이다. 심진여의 실상은 비교와 차별을 끊은 상태이기 때문에 대승의 체만을 말한다. 그러나, 『大乘起信論』에서의 진여는 영원한 존재이지만 작용성을 가지고 있다. 이것이 차례로 三大義說로 발전하는 요소를 제공하고 있다. 여래장사상은, 진여가 有爲와 서로 어울려 하나로 묶여 있는 무위이다. 이에 대하여 유식의 진여는 유위를 떠나서 인격을 뛰어넘은 ‘理’ 그것 자체만을 말하고 있다.¹⁸⁾ 또, 유식의 진여는 제법의 體이기는 하지만, 智(相大)를 속성으로 해서 소유하고는 있지 않기 때문에, 공덕을 가지고 있지 않으며, 활동성도 가지고 있지 않다고 말해도 좋을 것이다.

심생멸의 실상에도 體는 있지만, 절대는 배후에 감추어져 있으며, 상대가 표면에 나타난 형태를 띄고 있다. 절대적인 면은 세계의 본체의 성질을 나타내는데, 그것을 心體라고 할 수 있다. 상대적인 면은 세계의 현상을 나타내는데, 그것을 心相이라고 할 수 있다. 한 마음의 본체적인 속성을 심체라고 하고, 현상적인 속성을 심상이라고 하는 것이다. 곧, 한 마음에는 불변절대의 면과 변화상대의 면이 있기 때문에, 이 論에서는 심진여문과 심생멸문의 두 문이 펼쳐져 세계를 전체·총합적으로 통찰할 수가 있다. 체가 있는 한 본성에는 변함이 없다는 입장을 취하기 때문이다. 다만 무명의 작용으로 말미암아 마음이 더럽게 물들어, 부처가 중생에게 작용하여서, 무명을 제거하면 저절로 자성청정심이 나타난다. 원효는, 한 마음

17) 平川彰, 『大乘起信論』, 大藏出版, 1976, p.58

18) 平川彰, 같은 책, p.272

을 해설하기 위하여 『十卷楞伽經』¹⁹⁾을 인용한 다음, 그것을 다음과 같이 서술하고 있다.

이 심진여문이라고 하는 것은, 곧 저 經의 寂滅을 해석하여, 이름을 붙여서 한 마음이라고 하는 것이다. 심생멸문이란 이 경 가운데의 한 마음을 해석하여, ‘부처님의 마음자리(tathāgatagarbha ; 如來藏)’이라고 이름하는 것이다. 그러한 까닭은, 모든 법은 消滅하지 않고 본래 寂靜함으로, 다만 이 한 마음인 것이다. 이와 같은 것을 이름하여 심진여문이라고 한다.

그런 까닭에 寂滅을 이름하여 한 마음이라고 하는 것이다.

또 이 한 마음의 체에 본각이 있다. 그래서 무명이 움직이는 것에 따라서 생성과 소멸을 만든다. 그런 까닭에 이 문에서는 여래의 성품은 감추어져 있으면서, 드러나지 않음을 ‘부처님의 마음자리(tathāgatagarbha ; 如來藏)’이라고 이름한다.²⁰⁾

위의 인용문에서 ‘저 經’이란 『十卷楞伽經』을 가리키는 것이며, 그것을 해설하기를 심진여문의 입장에서는 ‘한 마음(eka-citta; 一心)’, 심생멸문의 입장에서는 ‘부처님의 마음자리(tathāgatagarbha ; 如來藏)’이라고 서술하고 있는 것이다. 한 마음이라고 불리어지는 경우에는 絕對門, ‘부처님의 마음자리(tathāgatagarbha ; 如來藏)’이라고 불리어지는 경우에는 相待門을 나타내고 있다.²¹⁾ 그 說相의 전개는, 寂靜한 한 마음의 체에 본각이 있으며, 그 한 마음이 無明으로 말미암아 움직여서 생성·소멸(=불각)을 나타내는 것이지만, 여래의 성품이 소멸한 것은 아니며, 감추어져 있을 뿐

19) 『十卷楞伽經』

寂滅者名爲一心。一心者名如來藏。(『大正藏』16-519a)

20) 『大乘起信論疏』

此言心眞如門者。卽釋彼經寂滅者名爲一心也。心生滅門者是釋經中一心者名如來藏也。所以然者……(『佛教大系』1-pp.63~64 또는 『大正藏』44-206c)

21) 鎌田武雄, 「新羅元曉の唯識思想」, 『伊藤眞城·田中順昭教授頌德記念佛教學論文集』, 高野山大學佛教學研究室編, 東方出版, 1979

이라고 하는 것이다. 이 해설을 근거로 해서, 원효의 여래장사상을 도출할 수 있으며, 이 사상과 불가분의 관계를 가지고 있는 三大義說로 연결되어 지는 것이다.

III. 三大義說과 三身說의 親緣性

그렇다면 이제부터는 三大義說과 佛身說을 관련시켜 논술할 수 있는 가능근거가 무엇인지를 면밀하게 검토하는 것이 대단히 필요하게 되었다. 『대승기신론』에서는 한 마음을 여러 방향으로 풀어서 논술하는데, 마음 그대로의 모습(tathatā; 眞如)도 그 가운데의 하나이며, 이것이 三大義說에서는 體大·相大·用大로, 佛身說에서는 法身·報身·應身으로 드러나므로, 이 두 가지는 같은 내용의 다른 표현이라고 말할 수 있다. 실제로 중생심의 完成態·完全態로서의 마음 그대로의 모습(tathatā; 眞如)의 가장 빼어난 점을 나타내는 것이 ‘三大義說’이며, 佛身說은 그것을 근거로 하여 나타나고 있는 것이다. 『대승기신론』에서의 논리체계를 검토하여 보면, 佛身은 진여가 佛身 자체로 되지 않으면 안 되도록 되어 있다. 그래서 眞如가 곧 法身이라는 眞如法身觀의 대표적인 학설의 근거를 탐구하여 가면, 드디어는 『대승기신론』에 이른다고 논설하고 있는 것이다.²²⁾ 여래장사상을

22) 保坂玉泉, 「法身觀の發達」, 『駒澤大學實踐宗乘研究會年報』 제5집, 1936

保坂玉泉선생은, 그 신앙의 대상으로서 종래의 불·법·승의 三寶 위에 진여를 더하여 四信이라고 한 것은, 三寶의 근원본질을 진여라고 보고, 진여를 최상이

완결시킨 『대승기신론』은, 體大와 相大를 하나로 묶어 理智不二의 法身으로 삼고 있으며, 用大를 둘로 펼쳐서 報身과 應身の 二身으로 삼고 있다. 법신에 대하여 본론에는 다음과 같이 논술하고 있다.

‘마음 그대로의 모습(tathata; 眞如), 그 본체는 아직 불교를 전혀 모르는 사람·성문·연각·보오디삿뜨와·부처님의 모든 단계에 걸쳐서 평등하여 한 것이며, 차별이 없고, 깨달음으로 말미암아 늘어나거나 미혹으로 말미암아 줄어드는 일이 없다. 또 과거에 생겨난 것도 아니며, 미래에 소멸하는 것도 아니다. 시공을 초월하여 영원불변하다.

‘마음 그대로의 모습(tathata ; 眞如)은 애초부터 그 자체에 모든 위대한 덕성을 갖추고 있다. 그렇다면, 그것이 갖추고 있는 덕성이란 무엇이나 하면, 마음에 본래 갖추어져 있는 지혜(大智慧光明)이며, 유일·절대의 세계를 비추며(徧照法界), 모든 존재의 실상을 다 알며(眞實識知), 스스로의 모습이 맑고 깨끗한 마음(自性淸淨心)이며, 무상함·괴로움·자유자재롭지 못함·맑고 깨끗하지 못함으로부터 벗어난 것이며(常樂我淨), 모든 번뇌로 말미암은 속박으로부터 벗어난 상태(淸涼不變自在) 등이다. 이렇게 빼어난 덕성을 갖추고 있어서 조금도 모자람이 없다.

이와 같이 갠지스강의 모래알보다도 헤아릴 수 없이 더 많은 「마음 그대로의 모습」의 빼어난 덕성은, ‘마음 그대로의 모습’ 그 자체로부터 벗어나는 일이 없으며, 무한한 과거로부터 상속하여 단절하는 일이 없고, 한 몸·한 맛이어서 다른 것이 아니며, 아직 불교를 전혀 모르는 사람으로서는 도저히 미칠 수가 없는 불가사의한 것이다. 이렇게 ‘마음 그대로의 모습’은 헤아릴 수 없이 빼어난 덕성을 만족하게 갖추고 있어, 모자람이 없다고 하는 취지에 따라서, 그것은 ‘부처님의 마음자리(tathāgata-garbhā ; 如來藏)라고도 하며, 여래(Tathāgata)의 법신(dharma-kāya)이라고도 부른다.²³⁾

이것은, 마음 그대로의 모습(tathatā ; 眞如)의 體大와 相大의 不相離·不相離인 관계를 극명하게 보여주면서 不二의 논리구조를 전개하고 있는 것이다. 『대승기신론』에서, 체대는 법신의 본질을, 상대는 법신이 갖추고

라고 본 결과라고 서술하고 있다.

23) 馬明著, 明石惠達編輯, 같은 책, pp.40~41

있는 공덕을 말하는 것이다. 이 진여는 영원불변하기 때문에 범부에게 있어서도 여래에게 있어서도 늘어나거나 줄어드는 일이 없는 절대적 실재인 것이다. 이와 같은 절대적 존재를 법신이라고 말하는 것이다. 法身の 體大는 理이며, 相大는 智이기 때문에, 결과적으로 『대승기신론』에서는 理智不二의 법신을 논설하여 불교에서의 이상적인 인간관을 드러내고 있는 것이다. 理智不二의 법신이기 때문에 진리 그 자체이면서 저절로 그 속에 무량의 공덕을 갖추고 있다. 그런 까닭에 대지혜광명, 변조법계, 진실식지, 자성청정심, 상락아정, 청량불변자재의 여섯 가지 공덕을 지니고 있음을 나타내고 있다. 이 法身은 이와 같은 공덕을 지니고 있기 때문에 한 마음을 부처의 본질로 보며, 또한 여래장사상을 전개하는 근거로 삼고 있다. 이 법신을, 因位에 있어서는 여래장이라고 하며, 果位에 있어서는 진여라고 하는 것이다. 법장은, “이른바 사람은 계위에 있어서는 우열을 나눈다고 하더라도, 眞體는 사람에 따라서 전혀 늘어나거나 줄어들지 않는다.”²⁴⁾ 라고, 앞의 글을 해석하고 있다. 佛性の 종합설을 주장한 그는, 수행을 많이 한 사람과 아직 그렇지 못한 사람의 境地를 기준으로 해서 중생은 차별되지만 범부의 상태와 부처의 상태를 일관하는 본질은 진여라고 논설하고 있는 것이다.

더욱이, 『대승기신론』은 진여의 체대와 상대를 不相離·不相雜·不二의 정신으로 결합시켜 法身說을 전개한 다음, 用大에 대해서도 佛身說과 관련시켜 논술을 계속하고 있다. 그리고 이것은 用熏習과 결부시켜서 고찰할 때 그 내용을 더욱 명확하게 파악할 수 있다. 『大乘起信論』에 따르면, 범부는 業識에 의하여 진여를 인식한다고 한다. 그러나, 이 인식은 절

24) 『大乘起信論義記』

謂人雖就位以分優劣. 眞體隨人未曾增減. 故云無增減也.(『佛敎大系』 1-p.255 또는 『大正藏』 44-273b)

대적 실체인 법신을 상대적으로 파악하는 것이기 때문에 제대로 알았다(perfect knowledge)고는 말할 수 없다. 왜냐 하면 절대인 모습의 法身을 상대적으로 보는 것이기 때문에 차별상이 나올 수밖에 없다. 우리는 이것을 不覺이라고 하며, 이와 같은 상태에 놓여 있는 중생을 범부라고 하는 것이다. 범부도 성인도 본질적인 理體·眞如의 입장에서 본다면 無差別·同相이지만 계위의 입장에서 비교하여 보면 차별이 있다는 것을 항상 유념해야 한다. 왜냐 하면 불교의 修行觀은 이것을 근거로 하여 정립되기 때문이다. 그런데 그와 같이 다른 모습으로 드러나는 것을 異相이라고 하며, 『大乘起信論』에서는 다음과 같이 논술하고 있다.

‘깨달음의 지혜(本覺)와 ‘마음의 본성에 대한 미혹(無明)’의 서로 다른 모습이라 함은 무엇인가? 예컨대 모두 한결같이 진흙으로 빚어진 질그릇일지라도, 저마다의 모양이나 쓰임새는 서로 다르다. 이와 마찬가지로 깨달음의 지혜로만 이루어진 부처님의 세계에는 본디 차별이 없다. 그러나 아직 불교를 전혀 모르는 사람들의 번뇌망상에 각각 차별이 있으므로, 그러한 사람들의 구제를 위하여 짐짓 실체가 없는 환상과 같은 차별의 모습으로 나타나게 된다. 또 무명으로부터 빚어지는 ‘마음의 본성에 대한 미혹’도 그 성질상 마땅히 차별이 있는데, 무명이 실체가 없으므로 무명으로부터 빚어지는 더럽게 물든 모든 행위의 차별도 결국 환상에 지나지 않는 것이다.²⁵⁾

부처와 범부의 心體는 본질적으로 같으나, 染·淨의 계위에 따른 차별이 있기 때문에 異相이 인정된다. 그것이 인정되기 때문에, 범부를 구제하기 위해서 진여의 用大가 필연적으로 논의되며, 『뗏목의 비유』를 통하여 알 수 있는 것처럼 수행이 필요조건으로 논의되는 것이다. 『大乘起信論』에서는 이 用大가 나타나는 근거를 제불의 本行·本願·大方便에 두고 있다.²⁶⁾ 부처는, 온통 진여를 몸(體)으로 삼고 있기 때문에 자타평등의 마

25) 馬明著, 明石惠達編輯, 같은 책, p.21

26) 馬明著, 明石惠達編輯, 같은 책, p.43

음에 서있는 것이다. 진여를 몸으로 하는 부처는, 第一義諦에서 말한다면 평등정신을 바탕으로 하는 법신만이 실재이다. 第一義諦의 입장에서는 모든 것이 평등이기 때문에 作用性이 없는 법신이 되는 것이다. 그 경우 현실적으로 번뇌에 덮여있는 중생의 구제활동이 불가능하게 된다. 이와 같은 문제를 해결하는 수단으로서 方便身의 등장은 필요조건이며, 그와 같은 방편신으로 작용하는 부처가 報身·應身이다. 만일 방편신이 없다면 자비를 실현하여 중생을 구제하겠다는 불교의 종교성을 어디서 찾을 수 있겠는가! 우리는 이것을 진여의 用大라고 하며, 世俗諦의 입장에 서있는 부처라고 논술하고 있는 것이다. 方便身인 보신·응신은 세속제의 경계에 서기 때문에 상대적이며, 인식의 대상이 된다. 곧, 방편신은 중생의 근기에 따라서 구제활동을 하므로, 그에 따른 차별상이 자연스럽게 드러난다. 차별상은 중생의 心識에 의하여 파악된다. 그 결과, 『大乘起信論』에서는 分別事識으로 보고 듣는 佛身을 應身이라고 하며, 業識으로 보고 듣는 佛身을 報身이라고 하는 것이다.

그래서 전자의 응신은 범부·성문·연각에게 보여지는 불신이라고 하는 것이다. 그러한 결과 六識이 활동하는 범주 안에서 파악되는 佛身은 응신에까지 밖에 미치지 않는 것이다. 이 『大乘起信論』에서는 응신에 대하여 다음과 같이 논술하고 있다.

사람들의 '대상을 분별하는 심리상태(分別事識)'에 의하여 감수되는 佛身(buddha-kāya)이다. 이는 아직 불교를 전혀 모르는 사람들과 성문·연각의 마음에 應現하여 感受되는 불신이며, 이것을 부처님의 應身(nirmaṇa-kāya)이라고 한다. 그들은 아직 대상을 분별하는 심리상태를 버리지 못하고 있기 때문에, 부처님의 응신이 자기의

망심의 작용에 의하여 비취지게 된 것을 모르고, 마음의 밖으로부터 서로 어울려서 온 것이라고 생각하기 때문이다. 부처님의 응신이 실제로 위대한 자비와 서원에 바탕을 두고 모든 인류에 대하여 빠짐없이 작용하고 있다는 것을 이해할 수 없고, 그들의 망심에 비취진 불신을 여러 가지 모양이나 모습에 의하여 파악하려고 하는 것이다.²⁷⁾

또, 아직 불교를 전혀 모르는 사람들의 마음에 응현하여 감수되는 불신은, 그 형상이 거칠어서 조잡하게 나타난다. 욕도에 걸쳐 미혹의 생존을 계속 반복하고 있는 이들의 소질과 능력에 따라서 감수되는 불신의 형상은 같은 것이 아니다. 여러 가지 서로 다른 부류의 중생들은 깨달음의 안락한 상태를 향수하지 못한다. 그러므로 이들을 응신이라고 한다.²⁸⁾

이는 자비의 화신인 응신은 자유자재로 활동하여 중생의 근기에 맞춰서 여러 가지의 형상으로 모습을 드러내어, 무량무변의 중생을 감화시키고 있는 것을 말하는 것이다.

다른 한편, 후자의 보신은 전식·현식이라고 하는 주객의 분열이 완전히 이루어지지 않은 業識에 의해서 보여지는 불신이다. 이 『大乘起信論』은 보신에 대하여 다음과 같이 논술하고 있다.

사람들의 업식에 의하여 감수되는 불신이다. 이는 대승의 가르침에 따라서 수행의 결의를 일으킨 계위로부터 깨달음의 계위에 이르기까지의 보오디샷뜨와의 마음에 응현하여 감수되는 불신이며, 이것을 부처님의 報身(sarīrbhoga-kāya)이라고 한다. 부처님의 보신에는, 몸(rūpa; 色)이 한량없이 크고, 그 몸에는 헤아릴 수 없이 많은 성질(lakṣaṇa; 相)을 갖추고 있으며, 그 성질에는 헤아릴 수 없이 많은 부차적인 특징(anuvyajiṇana; 好)이 있고, 그 님이 살고 있는 아름답고 깨끗한 부처님의 나라(buddha-kṣetra-parisuddha; 清淨佛國)는 헤아릴 수 없이 많은 여러 가지 장엄(alamkāra)으로 장식되어 있다. 인류를 위하여 그 몸을 응현하는 바의 작용은 한량이 없으며, 시간적으로나 공간적으로 남김없이 다할 수가 없다. 유한한 모습을 여의

27) 馬明著, 明石惠達編輯, 같은 책, p.44

28) 馬明著, 明石惠達編輯, 같은 책, p.45

어서 보오디삿뜨와의 소질과 능력에 따라 응현하여도 영원히 파괴되는 일이 없고, 손실되는 일이 없다. 이와 같이 빼어난 보신의 덕성은, 부처님의 일찍이 보오디삿뜨와로서 깨달음의 길을 걷고 있을 때 피안에 이르는 길을 실천한 여러 가지 훌륭한 수행과 '마음 그대로의 모습'의 불가사의한 혼습으로 말미암아 성취된 것이며, 거기에는 헤아릴 수 없이 많은 안락한 상태를 갖추고 있기 때문에, 여기에 보신이라고 한다.²⁹⁾

보신은 인격적인 부처이며, 그 부처는 수행의 결과로서 받을 수 있는 몸인 까닭에, 또한 受用身이라고도 한다. 일반적으로는, 이 보신에 두 방면이 있다. 첫째는 自受用身이다. 부처의 自利의 방면, 智慧의 방면을 가리키는 것으로서, 그 形象은 무한하며 세계에 충만하고, 부처가 아니면 볼 수 없는 것을 의미한다. 둘째는 他受用身이다. 부처의 利他的 방면, 자비의 방면을 나타내는 것으로서, 十地の 보오디삿뜨와의 그릇에 응하여 시현하는 것을 의미한다. 이 『대승기신론』에서는, 수행의 계위에 의하여 보신도 여러 가지 형태로 나타난다. 앞의 두 학설을 총합한 형태이다. 地前의 보오디삿뜨와(三賢)와 地上的 보오디삿뜨와는 각각 보신을 보지만, 그 내용에는 우열이 있다. 『대승기신론』에서는 이와 같은 방식으로 중생 각자의 수행하는 실상을 드러내고 있다고 생각된다. 자신이 응신이 되지 않으면 응신이 보이지 않고, 자신이 보신이 되지 않으면 보신이 보이지 않는다고 하는 知行合一의 논리가 아닐까? 滿地가 되어 業識이 소멸하면 平等法身이 되는, 말하자면 뚝은감이 익어서 단감이 된 것과 같은 이치라고 할 수 있다.

원효는, 『同性經』·『金鼓經(合部金光明經)』·『攝大乘論』의 三身說을 인용하고, 그 뒤 『攝論』의 학설을 비교하여 다음과 같이 논술하고 있다.

29) 馬明著, 明石惠達編輯, 같은 책, p.44

그리고 이 두 佛身에 대하여는 經藏과 論藏에 서로 다른 學說이 있다.

『동성경』에서 말씀한다.³⁰⁾

예토의 성불을 이룸하여 化身이라고 하며, 정토의 성불을 報身이라고 이룸한다라고.

『금광명경』에서 말씀한다.³¹⁾

三十二相, 八種好 등의 相을 이룸하여 응신이라고 하며, 六道의 相에 따라서 나타나는 바의 몸을 이룸하여 化身이라고 한다고.

『십대승론』에서 말한다.

地前の 소견을 變化身이라고 이룸하며, 地上의 소견을 수용신이라고 이룸한다라고.

이제, 이 論 가운데에서는 범부·이승의 소견, 六道差別의 相을 이룸하여 응신이라고 하며, 十解 以上の 보오디삿뜨와의 소견은 분제의 색을 떠남을 이룸하여 보신이라고 한다. 이와 같이 부동이 있는 이유는, 법문이 무량이며 오직 일도에 있지 않은 까닭에 施說하는 바에 따라서 모두 도리가 있는 까닭이다. 『십대승론』 가운데에서는 地前の 散心の 소견에 分齊의 상이 있다고 말하기 때문에 화신에 속한다. 지금 이 論 가운데에는 이 삼현 보오디삿뜨와의 삼매의 소견은 分齊의 상을 떠나는 것을 밝히는 까닭에 보신에 속한다. 이 도리에 말미암은 까닭에 상위하지 않는 것이다.³²⁾

30) 海妙深持自在智通菩薩復問佛言。世尊。佛身幾種。佛言。善丈夫。略說有三。何等爲三。一者報身。二者應身。三者眞身。

海妙深持自在智通菩薩復問佛言。世尊。何者名爲如來報身。佛言。善丈夫。若欲身彼佛報者。汝今當知。如汝今日見我現諸如來清淨佛刹現得道者當得道者。如是一切卽是報身。

海妙深持自在智通菩薩復問佛言。世尊。何者名爲如來應身。佛言。善丈夫。猶若今日躡步建如來。魔恐怖如來。大慈意如來。有如是等一切彼如來。穢濁世中現成佛者當成佛者。如來顯現從兔率下。乃至住持一切正法一切像法一切末法。善丈夫。汝今當知。如是化事皆是應身。

海妙深持自在智通菩薩復問佛言。世尊。何者名爲如來法身。佛言。善丈夫。如來眞法身者。無色無現無著不可見。無言說無住處無相無執。無生無滅無譬喩。(『大正藏』16-651c)

31) 云何菩薩了別化身。善男子。如來昔在修行地中。爲一切衆生修種種法。是諸修法至修行滿。修行力故而得自在。自在力故隨衆生心。隨衆生行。隨衆生界。多種了別不待時不過時。處所相應。時相應。行相應。說法相應。現種種身。是名化身。善男子。是諸佛如來。爲諸菩薩得通達故說於眞諦。爲通達生死涅槃一味故。身見衆生怖畏歡喜故。爲無邊佛法而作本故。如來相應如如如智願力故。是身得現具足三十二相八十種好頂背圓光。是名應身。(『大正藏』16-362c)

32) 『佛教大系』1-p.273 또는 『大正藏』44-218c

여기서 우리는 원효가 『대승기신론』과 『섭대승론』의 불신관의 대립을 회통·지양하려는 논조를 전개하고 있음을 볼 수 있다. 곧 『섭대승론』에서는 三賢 보오디삿뜨와에도 차별상이 있다고 논변하고 있는 것에 대하여, 『대승기신론』에서는 삼현 보오디삿뜨와가 싸마아디에 들면 차별상이 없어진다고 논설하고 있다. 원효는, 이와 같이 두 논서의 입장이 각기 다르기 때문에 상위하는 것이 아니라고 논술하는 것이다.

IV. 나오는 글

이제까지 佛身說을 진여의 體·相·用 三大義와 관련시켜서 논술하여 왔는데, 그렇다면 불신설은 언제부터 출현하였는가를 고찰하기로 한다. 그것은 마이뜨레에야(Maitreya; 270~350)의 『금강반야경문송』이나 『대승장엄경론』 등이라고 전해지고 있다.³³⁾

일반적으로 佛身說에는 발전하는 과정에 따라서 ‘開眞合應說³⁴⁾’과 ‘開應合眞說³⁵⁾’의 두 학설이 있는 것으로 전하여지고 있다. 이 학설은 淨影寺

33) 平川彰, 같은 책, p.274 참조

34) 慧遠 『大乘義章』

眞を開して應を合し以て三と説くとは、上に列する所の眞の中に二を分つが如し。法と報となり。應を以て一と爲す。故に三種と説く。(辻森要修譯, 『國譯一切經』諸宗部13, p.233, 大東出版社, 1978)

35) 慧遠 『大乘義章』

應を開し眞を合して三と説くとは、彼の七卷金光明に説くが如し。彼の中に一の三身分別品有り、専ら此の義を論ず。名字は是れ何ん。一には眞身佛、二には應身

慧遠³⁶⁾에 의해서 시작하고, 三論宗을 대성시킨 길장³⁷⁾도 그것을 전하고 있다.

開應合眞說이란 어떤 내용의 불신설인가? 이 불신관은 법신이 理와 智, 지혜와 자비, 體大와 相大의 두 가지를 모두 갖추고 있으면서, 利他를 실천하는 부처님으로서의 방편신을 내세우는 것이다. 그 결과 중생을 구제하는 방편신을 둘로 나누어 보신과 응신으로 펼쳐서 보는 것이다. 開眞合應說이란 어떤 내용의 불신설인가? 이 불신관은 眞身을 理와 智로 펼쳐서 理佛을 法身으로 하고, 智佛을 報身(受用身 = 自受用法樂智)라고 주장하면서, 범부·이승의 부처를 應身(變化身 = 他受用智)라고 보는 것이다.

마이뜨레에야와 아쌍가(Asaṅga, 無着; 310~390)로부터 나타난 처음의 불신론은 開應合眞說이다. 뒤에, 開眞合應說로 발전하는데, 세친의 『유식론』을 보면 이 설에 해당하는 불신론이 나타나는 것이다. 본디, 佛身說은 유식학파의 요청에 의해서 성립하였으며³⁸⁾, 여래장사상에서는 법신과 色身の 두 佛身說로 충분하였다고 한다.³⁹⁾

이상 『대승기신론』의 佛身說은 理와 智를 不二의 관계로 보는 여래장사상이기 때문에 開應合眞說이다. 三大義說과 三身說이 서로 잘 결합되어

佛、三には化身佛なり。前の法と報とを合して眞身と爲すを、名けて合身と爲す。合身と爲すとは、一木は眞を合すと爲すに作る。(辻森要修譯, 『國譯一切經』 諸宗部13, p.238, 大東出版社, 1978)

36) 慧遠, 『大乘義章』

或は分つて三と爲す。三に兩門有り。一には眞を開して應を合し、以て三種と説き、二には應を開して眞を合し、以て三種と説く。(辻森要修譯, 『國譯一切經』 諸宗部13, p.233, 大東出版社, 1978. 또는 『大正藏』 44-839a)

37) 平井俊榮, 「吉藏의 佛身論」, 『佛教學』 제6호,

丸山孝雄, 「吉藏의 佛身觀」, 『大崎學報』 제130호 참조

38) 長尾雅人, 「佛身論をめぐりて」, 『哲學研究』 제521호 참조

39) 高崎直道, 「法身の一元論」, 『平川彰博士還曆記念論集 佛教における法の研究』

있는 『大乘起信論』은 이와 같은 학설이 그 가운데에서 중요한 역할을 담당하고 있는 것은 아닐까? 불교의 이상은 니르와아나의 실현을 통한 자비의 실천이라고도 할 수 있다. 그것은 다름 아닌 佛身에 대한 것이며, 진여의 체·상·용 三大義는 다만 부처에게만 나타나는 것으로, 三大義와 佛身說과는 불가분의 관계를 가지고 있다. 이런 점에서 『대승기신론』의 체계적이며 논리적인 구조를 찾아볼 수 있으며, 그러므로 그것이 더욱 생명력을 지니게 되었다고 생각된다.

결국 여래장사상은 理와 智를 不二의 관계로 보는 법신을 최고의 이상으로 하고 있으며, 법신의 一元論이라고 말할 수 있다. 원효는 이 一元論을 한 마음(eka-citta ; 一心)으로 체계화하여 그의 불교관을 형성시킨 것이다. 이것은 그의 『大乘起信論疏』에서 「歸命頌」을 해설하는 가운데에도 간명하게 드러나 있다.

귀명⁴⁰⁾이란 본디 자리로 돌아온다는 뜻이다. 그러한 까닭은, 중생의 육근은 한 마음(eka-citta ; 一心)으로부터 일어났지만 스스로의 근원을 배반하고 육진을 찾아 헤맨다. 이제 목숨을 받들어 통틀어 육정을 다스려서 다시 그 본디 한 마음(eka-citta ; 一心)의 근원으로 돌아오기 때문에 귀명이라고 말한다.⁴¹⁾

원효의 불교관에 나타난 니르와아나 곧 깨달음이란 다름 아닌 한 마음

40) [SED]p.528a namah

√nam to bend or bow, to bow to, subject or submit one's self, to take refuge in.

namas n. bow, obeisance, reverential salutation, adoration (by gesture or word).

歸命, 歸依, 歸敬, 禮拜라고 번역하며, 南無라고 음사한다.

41) 『大乘起信論疏』

歸命者, 還源義. 所以者, 衆生六根, 從一心起, 而背自原, 馳散六塵. 今學命總攝六情, 還歸其本一心之原, 故曰歸命. (『佛教大系』 1-p.25)

(eka-citta ; 一心)으로 돌아오는 것이다. 그러므로 원효가 표제로 내걸고 있는 한 마음(eka-citta ; 一心)이란 수행의 체계로 바뀌서 말하면 출발점이자 종착점인 것이다. 因位와 果位의 체계로 볼 때는 그렇다는 논리이다. 우리는 여기서 수행의 불가결성을 인식해야 한다.

이 한 마음을 선·악·무기의 어느 것으로 규정하더라도, 논리적으로 그것을 추구하여 가면 모순에서 벗어나기는 어렵다. 부처님으로부터 초기 불교시대에는 실천을 아주 중요하게 여겨 심성의 이론적 추구에는 그렇게 많은 관심을 기울이지 않았던 것이다. 그러한 결과 심성 그 자체가 청정한 것인가, 그렇지 않는가, 그 두 가지를 함께 俱有하고 있는가에 대한 언급이 거의 없는 것으로 알려져 있다. 다만 범부가 깨달음을 얻어 부처가 되려면, 그 한 마음의 성품이 선·악·무기의 어느 것이든, Yoga 등의 수행을 하지 않으면 안 된다는 사실이다. 이것은 「七佛通誡偈」⁴²⁾를 통해서도 잘 알 수 있는 사실이다.

42) 『出曜經』

諸惡莫作 sarva-pāpasya akaraṇaṃ

衆善奉行 kuśalasya upasampadaḥ

自淨其意 svacitta paryavadāna

是諸佛教 sarvabuddhāṃ para-vijñāpana(『大正藏』4-741b)

華嚴教學의 一心思想

이행구(道業)*

I. 小序

佛敎 敎學上에서 心이 차지하는 비중은 대단히 크다. 部派佛敎時代에도 이미 人間의 心의 本性은 깨끗하다고 하는 心性本淨說이 있었고, 大乘佛敎의 中心思想이라고 할 수 있는 如來藏思想·唯識思想·禪思想에 있어서도 그 中心 課題는 心의 探究 혹은 心의 淨化였다고 할 수 있다. 다시 말하면 心의 問題를 떠나서는 佛敎思想을 이해할 수 없을 정도로 心의 문제 는 佛敎思想史에 있어서 중요한 위치를 차지하고 있다.

經典上에서 唯心說이 明確한 형태로 나타나고 있는 것은 『華嚴經』의 「十地品」이 처음이다. 三界唯心으로 표현되는 「十地品」의 소위 唯心說이 唯心句의 시초인 것이다.

* 東國大學校 佛敎文化大學敎授

本稿의 目的은 華嚴敎學의 一心思想을 논술함에 있지만, 一心에 대한 이해를 돕기 위해서 一心의 意義, 心의 種類 그리고 一心說의 展開 등에 關해서도 살펴보고자 한다. 그러나 이것들은 어디까지나 華嚴敎學의 一心思想을 이해하기 위한 것일 뿐 본론은 아니다.

本稿의 核心이라고 할 수 있는 「3 華嚴經에 나타난 唯心思想」에서는 먼저 本經에 나오는 「心」句 혹은 「唯心」句를 발췌 정리해 보고, 그 다음에는 「十地品」에 나오는 소위 唯心句가 漢譯될 때 譯者에 따라 어떠한 차이로 번역되고 있는가를 살펴보겠다.

本稿에서 가장 중요한 것은 소위 唯心句에서의 心을 어떻게 이해할 것인가 하는 문제다. 이 문제는 『華嚴經』自體의 經文에 의한 해석과 譬喩話에 의한 해석으로 접근해 본 후, 龍樹를 비롯한 화엄교가들의 해석을 통해서 이해해 보고자 한다. 그리고 가장 苦心했던 문제인, 「三界虛妄 但是心作 十二緣分 是皆依心」과 「一切唯心造」의 經文에서

첫째, 心은 어떠한 마음인가, 自性清淨心인가 分別妄想의 欲心인가.

둘째, 作·依·造 등의 譯語는 어떤 의미로 쓰이고 있는가. 創造의 뜻인가 아니면 心의 作用 혹은 마음가짐의 뜻인가.

셋째, 一切에는 어떠한 것들이 포함되는가. 喜怒哀樂 등 人間의 感情이나 人間의 心에 依해서 設計되어 만들어진 人工物까지만 포함되는가. 아니면 山川草木 등과 같은 自然物까지도 모두 포함되는가 하는 문제 등이 있다.

華嚴敎學의 一心(唯心)思想에 關해서는 이미 先學들의 뛰어난 연구 성과¹⁾가 나와 있으므로 本稿에서는 이상의 세 가지 문제에 초점을 맞추어

1) 坂本幸男 「初期大乘經典における三界唯心について」(坂本幸男 『華嚴敎學の研究』 pp. 343 — 419) 昭和 31年 3月, 平樂寺書店 發行.

玉城康四郎 「唯心の追究」(中村元 編 『華嚴思想』 pp. 335 — 410) 昭和 50年

논술해 보고자 한다. 여기서 한가지 밝혀 두고자 하는 것은 화엄경에는 一心이라는 용어보다 唯心이라는 용어로 설하고 있는 경우가 많은데, 화엄교가들은 唯心을 一心으로 부르고 있는 경우가 많다. 그래서 본고에서는 唯心이라는 용어와 一心이라는 用語를 혼용하고 있음을 밝혀둔다.

II. 佛教思想史에 있어서 心の 位置

1. 唯心の 意義

唯心이란 무슨 뜻인가. 「이 三界에 屬하는 것은 모두 이 心뿐이다」라고 하는 『十地經』의 經文이 唯心句의 代表的인 用例로써 唯心思想이나 唯識思想에 큰 영향을 주어 왔음은 周知의 사실인데, 그러면 唯心이란 과연 무슨 뜻일까.

「오직 마음뿐」이라고 하는 이유를 中國 華嚴宗의 第二祖로 불리우는 智儼은 『華嚴一乘十玄門』(以下 『一乘十玄門』이라 略稱함)에서

心外無別境故言唯心 若順轉卽名涅槃 故經云心造諸如來 若逆轉卽是生死 故云三界虛妄唯一心作 生死涅槃皆不出心 是故不得定說性是淨及與不淨 故涅槃云 佛性非淨亦非不淨 淨與不淨皆唯心 故離心更無別法²⁾

7月, 法藏館 發行.

鎌田茂雄 「唯心と性起」(平川 彰・梶山雄一 編 『講座大乘佛教3.華嚴思想』 pp. 223 - 258) 昭和 58年 春秋社 發行.

2) 大正藏 45, 5184.

이라고 말한다. 즉 이 마음(心)밖에는 어떤 境界도 없기 때문에 마음 뿐(唯心)이다. 淨이다 不淨이다 라고 하는 것도 오직 心이기 때문에 心을 떠나서는 어떤 法도 없다고 하는 것이 智儼의 주장이다. 이 唯心の 道理를 順觀과 逆觀으로 나눌 수 있는데, 順觀의 立場에서 본 것을 涅槃이라고 한다. 『華嚴經』에서는 “心이 모든 如來를 지었다³⁾”라 설하고 있고, 逆觀의 立場에서 보면 生死이다. 『華嚴經』에서는 “오직 心이 지은 것 일뿐이다⁴⁾”라 말하고 있다는 것이 智儼의 說明이다.

順觀의 涅槃이나 逆觀의 生死도 心을 떠나 달리 있는 것이 아니며, 淨·不淨이라고 하는 것도 마음가짐에 달려 있는 것이기 때문에 存在하는 모든 것은 唯心이며, 生死나 涅槃까지도 唯心이라고 智儼은 말하고 있다. 中國 華嚴宗의 第三祖로 불리우는 法藏은 『修華嚴奧旨妄盡 還源觀』(以下『妄盡還源觀』이라 약칭함)에서 唯心에 대해

謂三界所有法唯是一心造 心外更無一法可得 故曰歸心 謂一切分別 但由自心 曾無心外境 能與心爲緣 何以故 由心不起外境本空⁵⁾

라 말하고 있다. 모든 법은 오직 心이 지은 것이기 때문에 心 밖에서는 一法도 얻을 수 없다. 萬法은 心으로 돌아가기 때문에 歸心이라 한다고 말하고 있다. 여기서 法藏은 心을 唯心이라 하지 않고 歸心이라 부르고

3) 所謂『華嚴經』의 四句偈로 불리우는 經文이다.

『六十華嚴經』에는 若人欲求知 三世一切佛 應當如是觀 心造諸如來라 說하고 있고(大正藏 9, 466 上), 『八十華嚴經』에는 若人欲了知 三世一切佛 應觀法界性 一切唯心造라 說하고 있다(大正藏 10, 102上—中).

4) 所謂『華嚴經』의 唯心句로 불리는 經文이다.

『六十華嚴經』에는 三界虛妄 但是心作이라 說하고 있는데(大正藏 9, 588下), 『八十華嚴經』에는 三界所有 唯是一心이라 說하고 있다(大正藏 10, 194上)이라 설하고 있다.

5) 大正藏 45, 640上.

있다. 法藏은 心이 不起하면 外境, 즉 存在하는 모든 것은 本來로 空하다고 말한 후 唯心과 外的인 存在와의 關係에 대해서

未達境唯心 起種種分別 達境唯心 已分別即不生 知諸法唯心 便捨外塵相 由此息分別 悟不真空⁶⁾

이라 說하고 있다. 境, 즉 外的인 모든 존재는 오직 마음 뿐(唯心)임을 알지 못하기 때문에 갖가지의 妄想 分別이 생기게 된다. 一切가 唯心임을 확실하게 알면 一切의 存在는 眞空임을 깨닫게 된다고 하는 것이 法藏의 說明이다.

이상에서 살펴본 바에 依하면, 唯心이라고 하는 것은 心을 떠나서는 어 떠한 存在도 없다는 뜻이다. 淨이다 不淨이다 하는 感情의 문제는 물론 生死와 열반까지도 尤심의 作用이라고 한다. 모든 것은 心에 依해서 생기기 때문에 唯心이라 하며, 모든 것은 마음으로 歸結되기 때문에 歸心이라고도 한다는 것이 智儼이나 法藏의 說明이다.

2. 心의 種類

『華嚴經』 「十地品」에 나오는 「三界虛妄 但是心作」이나 「夜摩宮中偈讚品」의 「一切唯心造」라는 經文에서의 心이란 어떤 心일까.

人間の 喜怒哀樂의 感情을 만들어 내기도 하고, 갖가지 형태의 人工物은 물론 山川草木과 같은 自然物까지도 만들어 내는 것으로 이해될 수도 있는 心은 唯一心일까 多心일까. 染心일까 淨心일까. 妄心일까 眞心일까.

6) 앞의 註와 같음.

아니면 眞妄和合心일까 하는 문제는 譯者나 時代에 따라서 일정하지 않기 때문에 한마디로 說明할 수는 없지만, 여기에는 중요한 문제가 함축되어 있다.

「一切唯心造」를 經文 그대로 해석하면 「一切는 오직 心이 만들었다」로 이해할 수도 있는데, 그렇게 해석하면 唯心은, 天地를 創造했다고 하는 絶對 唯一神의 개념으로 오해될 소지가 있기 때문이다. 唯心이 絶對 唯一의 創造神으로 이해된다면 그것은 이미 佛敎思想이 아님은 自명한 이치다. 이 문제는 本章 3의 (3) 「心卽法에 依한 理解」에서 좀더 구체적으로 논술하고자 한다.

『華嚴經』의 經文 自體에는 心을 眞心과 妄心 혹은 虛妄分別心과 自性淸淨心과 같이 명확하게 二分化하고 있지는 않다. 중국의 譯者나 華嚴 註釋家들에 의해서 心の 體는 하나(一)인데, 그 종류에는 두가지가 있다고 이해되고 있다.

龍樹는 『大智度論』 卷83에서

問曰 彈指頃六十念 念念生滅 云何一心常念薩婆若 不令餘念得人 答曰 心有二種 一者念念生滅心 二者相續次第生 總名一心 以相續次第生故 雖多名爲一心⁷⁾

이라 述하고 있다. 즉 心에는 念念으로 生하면서 또한 동시에 滅하는 心과 끊이지 않고 계속해서 生하는 心の 二種이 있다. 이 두 마음을 합해서 一心이라 한다는 것이 龍樹의 說明이다. 龍樹는 心에 二種이 있음을 말할 뿐, 眞妄 혹은 染淨의 二心으로 명확하게 二分化하고 있지는 않다.

世親代에 오면 煩惱의 妄心과 自性淸淨心の 二心說이 보다 분명한 형태로 나타나고 있다. 이것은 唯識思想이 보다 구체적으로 보다 확실하게 형

7) 大正藏 25, 643中.

성되어 가는 反言正이라 생각된다.

世親은 心에 대해 『唯識論』에서

心有二種 何等爲二 一者相應心 二者不相應心 相應心者 所謂一切煩惱結使受想行識與諸心相應 以是故言 心意與識及了別等 義一名異故 不相應心者 所謂第一義諦 常住不變 自性清淨心故⁸⁾

라 말하고 있다. 즉 心에는 相應心과 不相應心の 二種이 있는데, 相應心이란 五蘊에 따라 일어나는 一切의 煩惱心을 말하며, 不相應心이란 第一義諦로써 常住不變하는 清淨心을 말한다는 것이다. 世親은 이 二種心을 보다 구체적으로 다음과 같이 설명한다.

心有二種 一者相應心 二者不相應心 相應心者 謂無常妄識 虛妄分別 與煩惱結使相應名相應心 不相應心者 所謂常住第一義諦 古今一相 自性清淨心⁹⁾

즉 心에 相應心과 不相應心の 二種이 있는데, 前者는 無常의 妄識이며 虛妄한 分別心인데 반해 後者는 常住하는 第一義諦로써 自性이 清淨한 心이라는 것이다. 世親代에 와서 心은 自性清淨心과 虛妄分別心の 二種으로 이해되고 있음을 알 수 있다.

그러나 『華嚴經』에는 그 어디에도 心을 自性清淨心 또는 眞心으로 說하고 있는 곳은 없다. 『華嚴經』에 自性清淨心 또는 淨心の 思想이 전혀 없는 것은 아니지만 정형화된 형태의 自性清淨心の 經句는 보이지 않는다. 世親代에 와서 보다 명확한 형태로 自性清淨心이 강조되고 있는데, 이것은 유식사상이나 여래장사상 성립의 시작으로써 그 의미가 크다고 생각된다. 二種心에 대해서 『起信論』에서는

8) 天親造 後魏瞿曇般若流支譯 『唯識論』(大正藏 31, 64中).

9) 天親造 眞諦譯 『大乘唯識論序』(大正藏 31, 70下).

依一心法 有二種門 云何爲二 一者心眞如門 二者心生滅門 是二種門皆各總攝一切法 此義云何 以是二門不相離故 心眞如者 卽是一法界大總相法門體 所謂心性不生不滅 一切諸法唯依妄念 而有差別 若離妄念則無一切境界之相 是故一切法從本已來 離言說相 離名字相 離心緣相 畢竟平等無有變異 不可破壞 唯是一心故名眞如¹⁰⁾

라 說하고 있다. 一心의 法에 依하면 心에는 眞如門과 生滅門의 二種이 있다. 眞如心은 不生不滅이며 一切의 言說相이나 名字相 또는 心의 緣相을 떠나있어 平等한데 반해, 生滅心은 妄念을 일으켜서 種子의 差別을 일으키는 心이라고 한다. 一心은 그 作用에서 보면 眞如門과 生滅門의 두가지가 있지만 體에서 보면 하나라는 것이다. 마치 동전의 兩面과 같이 작용면에서 보면 둘이나 그 體는 하나라고 하는 것이 『起信論』에서 말하는 二種心의 설명이다. 『起信論』에서 말하는 二種心에 대해서

法藏은 『起信論義記』 卷 中本에서

初中言一心者 謂一如來藏心 含於二義 一約體絕相義 卽眞如門也 謂非染非淨 非生非滅 不動不轉 平等一味 性無差別 衆生卽涅槃 不待滅也 凡夫彌勒同一際也 二隨緣起滅義 卽生滅門也 謂隨熏轉 動成於染淨 染淨雖成 性恒不動 只由不動能成染淨 是故不動亦在動門¹¹⁾

이라고 述하고 있다. 法藏에 依하면, 一心이란 곧 如來藏心을 말하는데 이 여래장심에는 두 가지 뜻이 있다.

體에서 본 「絶相의 뜻(義)」과 緣에 따라 生滅하는 「起滅의 뜻(義)」이 그것이다. 前者를 眞如門이라 하고 後者를 生滅門이라 한다. 生滅門인 起滅義에서 보면 一心은 조건에 따라서 轉動하면서 染을 이루기도 하고 淨을 이루기도 한다. 다시 말하면 緣에 따라서 染淨의 變化를 이룬다는 것이다. 그러나 眞如門에서 보면, 一心은 染도 淨도 아니며 生하는 것도 滅

10) 大正藏 32, 576上.

11) 大正藏 44, 251中 一 下.

하는 것도 아니다. 平等의 一味로써 不動이며 어떠한 差別도 없다는 것이다.

法藏은 『起信論』의 心眞如門과 心生滅門을 絶相의 義와 起滅의 義의 二種心으로 나누어 說明하고 있는 것이다. 緣에 따라서 生滅의 變化를 나타내면서도 本性은 不變함에 대해서

宗密은 『禪源諸詮集都序』 卷上의 1에서

如眞金隨工匠等緣作鑲銅碗蓋種種器物 金性必不變爲銅鐵 金卽是法 不變隨緣是義 設有人問 說何物不變 何物隨緣 只合答云金也 以喻一藏經論義理 只是說心 心卽是法¹²⁾

라고 述하고 있다. 宗密은 순금의 비유로써 2종심을 說明하고 있다. 즉 금은 細工師의 기술과 緣에 따라 장식품이 되기도 하고, 밥그릇 혹은 술잔 등과 같은 갖가지의 물건이 된다. 그러나 금의 본성은 조금도 變化하지 않는다. 이와 같이 心도 諸緣에 따라서 찰나찰나로 생멸하지만 그 본성은 조금도 變하지 않는다. 이것이 不變隨緣의 뜻이라고 說明하고 여기서 金은 곧 法이고, 法은 곧 이 心이라고 說明한다. 이어서 宗密은

設有人問 說何法不變 何法隨緣 只合答云心也 不變是性 隨緣是相 當知性相皆是一心上義 …… 中略 …… 故馬鳴菩薩以一心爲法 以眞如生滅二門爲義 論云 依於此心顯示摩訶衍義 心眞如是體 心生滅是相¹³⁾

이라 말하고 있다. 金은 緣에 따라서 갖가지의 물건이 되지만 그 本性은 變하지 않는다. 이것을 不變隨緣이라 하는데, 그러면 不變하는 것은 무엇이며 隨緣해서 變化하는 것은 무엇인가. 不變하는 것은 性이며 隨緣하는 것은 곧 相이다. 이 性과 相의 둘은 독립된 별개의 것이 아니라 一心의 兩面임을 알아야한다고 宗密은 말하고 있다.

12) 大正藏 48, 401中 一 下.

13) 大正藏 48, 401中 一 下.

『起信論』에서 말하고 있는 眞如와 生滅의 二門을 宗密은 性과 相으로 표현하면서 眞如是 體가 되며 生滅은 相用이 된다고 말한다.

이상에서 心에는 어떤 種類가 있으며 그 體性은 어떠한가를 살펴보았다.

龍樹는 心에 念念生滅心과 相續次第生의 二種이 있음을 말할 뿐, 染心과 淨心 또는 虛妄分別心과 自性清淨心 하는 식으로 분명하게 兩分하고 있지는 않지만, 그 이후로 오면 世親은 相應心과 不相應心으로, 혹은 虛妄分別心과 自性清淨心으로 나누고 있고, 『起信論』에서는 心眞如門과 心生滅門의 二門을 설하고 있다.

華嚴宗의 三祖 法藏은 心에 眞如門과 生滅門이 있음을 전제로 하고 그 兩門을 「絶相의 뜻」과 「起滅의 뜻」으로 설명하고 있다. 華嚴宗의 五祖 宗密은 『起信論』의 兩門을 性과 相을 나타내는 것으로 설명하면서, 心에 四種이 있지만 크게 양분하면 妄心과 眞心の 둘로 요약할 수 있음을 말하고 있다.

다시 한번 더 요약 정리하면 『起信論』이나 世親·馬鳴·法藏·宗密 등은 한결같이 心에 二種이 있다고 말하고, 그 二種心の 이름은 여러 가지로 다르지만 그 내용은 眞心과 妄心 혹은 自性清淨心과 染心이다. 心을 그 작용에서 보면 染과 淨의 2種心이 있으나 그 體에서 보면 一心이라고 하는 것이 共通된 견해다.

3. 一心說의 展開

禪佛敎에 있어서는 말할 것도 없고 阿毘達摩佛敎나 大乘佛敎에 있어서

도 중요한 관심사가 되어온 것 중의 하나가 心의 문제가 아닌가 생각된다. 七佛通誡偈¹⁴⁾에서, 스스로 心(意)을 淸淨하게 하라. 그것이 諸佛의 가르침이다라고 說하고 있음에서도 알 수 있다.

心의 중요성이 점점 강조되어 唯識思想이 成立하게 되었는데, 그 唯識說의 기반이 된 것이 『華嚴經』 「十地品」의 소위 唯心句다.

다시 말하면 唯心說이 明確한 형태로 說해지고 있는 최초의 經이 『華嚴經』이다. 唯思想은 華嚴敎學만의 固有한 사상은 물론 아니다. 唯識思想이나 如來藏思想도 一心을 본격적으로 추구함으로 해서 생겨난 사상이며 諸法實相을 論하는 天台思想의 展開에까지도 이 一心思想은 깊게 뿌리를 내리고 있다고 한다¹⁵⁾.

『華嚴經』 「十地品」에 나오는 소위 唯心句의 心은 經文의 해석에 의하면, 後代에 발달한 바와 같은 唯識이나 淨心의 의미로 說해지고 있지 않다. 唯一心이 아니라 단지 心으로 쓰였고 그 뜻은 「欲心」 혹은 「貪心」이다¹⁶⁾. 그런데 世親¹⁷⁾이 그 心은 雜染緣起인 世俗諦가 아니라 眞心인 第一義諦다 라고 해석한 후부터 唯心句의 心은 唯一心으로, 眞心 내지 淸淨心으로 이해되기 시작했다.

世親의 『十地經論』이 中國에 傳來, 번역됨에 따라 中國에서는 地論宗이 생기게 되었고, 眞諦三藏을 中心으로해서 『攝大乘論』을 연구하는 攝論宗이 생기게 되었다. 이 두 學派의 中心 과제는 唯識論이었음은 물론이다. 이 보다 늦게 玄奘(602 — 664)은 印度에 가서 唯識의 敎學을 배우고

14) 『出曜經』 卷25에 諸惡莫作 衆善奉行 自淨其意 是諸佛教라 說하고 있다(大正藏 4, 741中).

15) 玉城康四郎 「唯心の追究」(中村 元 編 『앞의 책』 p. 335).

16) 大正藏 9, 558下.

17) 世親 『十地經論』 卷8 (大正藏 26, 169上).

돌아온 후 『成唯識論』을 기반으로 해서 法相宗을 成立시켰다. 中國에서 唯識說을 敎義로 하는 이들 三宗은 그 명맥은 길지 않았으나 中國 佛敎思想에 미친 영향은 컸으며 中國 民族의 心의 哲學에 미친 영향은 더욱 컸다고 한다¹⁸⁾.

앞에서 잠시 언급한 바와 같이 世親이 「十地品」에 나오는 唯心句의 心을 欲心 즉 妄心으로 보지 않고 第一義諦인 眞心 쪽으로 이해한 후, 唯心句의 心은 唯一眞心으로 이해되기 시작했다.

淨影寺의 慧遠은¹⁹⁾ 그 心을 唯一眞心으로 해석했고, 智嚴²⁰⁾은 一心을 梨耶心이라 했고 그것은 本心이라 說하고 있다. 華嚴宗의 第二祖로 불리우고 있는 法藏²¹⁾은 唯心句의 心을 梨耶一心으로 이해한 후 그 梨耶識을 眞心으로 해석하고 있다.

世親을 위시한 華嚴家들은 唯心句의 心을 自性清淨의 唯一心 쪽으로 이해하고 있는데, 이와 같은 현상은 世親의 해석, 즉 唯心句의 心을 唯一眞心 쪽으로 한 해석이 처음에는 唯思想의 成立에 큰 영향을 주었겠지만 후대에 오면 반대로 하나의 宗派로 發展한 唯識思想이 華嚴家들의 心에 대한 해석에 영향을 주었음에 틀림없다. 『華嚴經』의 性起思想이 如來藏思想에 지대한 영향을 미친것과 같이 唯心說은 一思想으로 이해되면서 唯識思想으로 發展하게 되었던 것이다.

18) 竹村 牧男 「地論宗・攝論宗・法相宗 — 中國唯識思想史概觀 —」 (平川 彰・梶山雄一 編 『講座大乘 佛敎8 — 唯識思想』 pp. 265 — 266) 昭和 57年 2月, 春秋社 發行.

19) 慧遠은 『大乘義章』 卷3에서 一切虛妄 唯一心作 所謂唯一眞心所作이라 했다(大正藏 44, 527中).

20) 뒤의 주 74) — 77) 參照.

21) 뒤의 주 78) — 79) 參照.

Ⅲ. 華嚴經에 나타난 唯心思想

1. 華嚴經의 一心句

『華嚴經』에 心 혹은 唯心の 중요성에 관해 說하는 文句가 적지 않은은 周知의 사실이다. 本稿 「譬喩에 依한 理解」에서 이들 經文의 상당 부분을 인용해서 說明하고 있기 때문에, 여기서는 唯心句에 대한 구체적인 설명은 생략하고 『六十華嚴經』을 중심으로 해서 心句 혹은 唯心句를 各品の 순서대로 뽑아 정리해 보겠다.

心에 관해서 『六十華嚴經』의 「盧舍耶佛品」에서는

猶如工幻師 能現種種業
 如是衆生業 佛刹不思議
 如見彩畫像 知是畫師造
 如是見佛刹 心畫師所成
 衆生心不同 隨起諸妄想
 如是諸佛刹 一切皆如化²²⁾ .

이라 說하고 있다. 一切의 佛刹은 心の 畫師가 그린 그림과 같은 것이기 때문에 헛깨비(幻)와 같이 虛妄하다는 뜻으로 이해된다.

『六十華嚴經』의 『菩薩明難品』에

一切世間法 唯以心爲主
 隨樂取相者 皆悉是顛倒
 世間所有法 一切悉虛妄
 不能解諸法 眞實無有二

22) 大正藏 9, 415中.

一切生滅法 皆悉從緣起
念念速歸滅 始終無異相²³⁾

라 說하고 있다. 一切의 世間法은 모두 心이 主다. 心의 作用에 依해서 있는 것일 뿐 實存하는 것이 아니라 虛妄한 것이다 라는 뜻이다.

心과 三世와 五蘊 그리고 業의 관계에 대해 『六十華嚴經』의 「夜摩天宮 菩薩說偈品」에서는

一切衆生類 悉皆三世攝
三世諸衆生 皆爲五陰攝
五陰從業起 諸業因心起
心法猶如幻 衆生亦如是²⁴⁾

라 說한다. 모든 衆生의 世界는 과거 현재 미래의 三世 중에 있으며, 三世 의 衆生은 五蘊 중에 있다. 그 五蘊의 근본은 業이며, 業의 근본은 心이다. 그런데 그 心은 幻과 같아서 虛妄하며 모든 世間도 虛妄하다는 것이다.

『六十華嚴經』의 같은 品에서 如來林菩薩은 工畫師의 비유로 다음과 같이 心에 관해

譬如工畫師 分布諸色彩
虛妄取異色 四大無差別
四大非彩色 彩色非四大
不離四大體 而別有彩色
心非彩畫色 彩畫色非心
離心無畫色 離畫色無心
彼心不常住 無量難思議
顯現一切色 各各不相知²⁵⁾

23) 大正藏 9, 427中.

24) 大正藏 9, 465中.

25) 大正藏 9, 465中.

라 설하고 있다. 工畫師가 가지가지의 색깔로 그림을 그리듯이 이 心도 一切色을 示顯하니 참으로 不思議하다고 說하고 있다.

앞의 經文에 이어서 不可思議한 心이나 衆生, 그리고 佛까지도 모두가 實存하는 것이 아니라 虛妄한 것임에 대해

猶如工畫師 不能知畫心
當知一切法 其性亦如是
心如工畫師 畫種種五陰
一切世界中 無法而不造
如心佛亦爾 如佛衆生然
心佛及衆生 是三無差別²⁶⁾

이라 說하고 있다. 工畫師가 種種의 世界를 그려내 듯이 心의 畫師도 千差萬別相을 만들어 낸다. 이 세계에 있는 모든 법, 즉 一切法은 이 心이 만든 것이다. 佛도 衆生도 이 心까지도 心에 의해서 만들어진 虛相이며 이름일 뿐이라고 하는 뜻으로 이해된다. 앞의 經文에 이어서 如來林菩薩은

諸佛悉了知 一切從心轉
若能如是解 彼人見眞佛
心亦非是身 身亦非是心
作一切佛事 自在未曾有
若人欲求知 三世一切佛
應當如是觀 心造諸如來²⁷⁾

라 說한다. 위의 經文에서 佛馱跋陀羅가 心造諸如來로 번역한 부분을 實叉難陀는 一切唯心造라 번역하고 있다. 번역상에서 보면 用語의 선택이나

26) 大正藏 9, 465下.

27) 大正藏 9, 466上.

內容의 표현에 있어 상당한 차이를 보이고 있다. 그러나 그 내용은 大同小異함은 물론이다. 일체의 모든 것은 心에 의해서 轉變된 것이다. 그러므로 三世의 一切佛을 알고자 한다면, 모든 것은 心이 造했음을 알아야 한다는 뜻으로 이해된다.

唯心造의 經文을 어떻게 이해해야 할까. 오직 이 心이 創造했다 라는 뜻일까, 造는 創造의 의미일까, 作用의 의미일까, 여기서의 心은 어떠한 心일까, 자성정정심일까, 허망분별심일까. 이 부분에 관한 상세한 설명은 本稿의 「心卽法에 의한 이해」를 참조해 주기 바란다.

如來林菩薩의 一切唯心造 論에 이어 그 유명한 唯心句가 『六十華嚴經』 「十地品」에

又作是念 三界虛妄 但是心作 十二緣分 是皆依心 所以者何 隨事生欲心 是心卽是識 事是行 行言狂心故名無明²⁸⁾

이라 說하고 있는데, 『八十華嚴經』에서는

此菩薩摩訶薩 復作是念 三界所有 唯是一心 如來於此 分別演說 十二有支 皆依一心 如是而立 何以故 隨事貪欲 與心共生 心是識 事是行 於行迷惑 是無明²⁹⁾

이라 說하고 있다. 三界나 十二緣分은 오직 마음의 作用에 의해 있는 것일 뿐 실존하는 것이 아닌 虛妄한 것이다 라는 뜻이다. 兩譯에 큰 차이는 없으나 實又難陀가 心을 一心으로 번역하고 있는 것은 주의해 볼 필요가 있다. 『八十華嚴』이 번역되던 七世紀 末에는, 中國에 一心 내지 唯心論의 인 思想이 一般化되어 있었던 영향이라 생각할 수 있기 때문이다.

이 經文을 「十地品」의 重頌에서는

28) 大正藏 9, 558下.

29) 大正藏 10, 194上.

了達於三界 但從貪心有
 知十二因緣 在於一心中
 如是則生死 但從心而起
 心若得滅者 生死則亦盡³⁰⁾

이라 說하고 있다. 三界나 十二緣起는 물론 生死까지도 오직 心の 作用이 라는 뜻이다.

『六十華嚴經』의 「十忍品」에는

諸色從心造 示現猶如幻
 虛空非眞實 一切有如幻
 譬如工幻師 四衢現象像
 衆生見歡喜 而實無所有
 世間亦如是 一切皆如幻³¹⁾

으로 說해지고 있다. 一切는 心에 따라 생긴 것이다. 그러므로 魔術師가 여러 가지 魔術을 부려 사람들을 즐겁게 하지만 그것이 모두 진실이 아닌 것과 같이 이 세간의 모든 것도 幻과 같아 실상이 아니라는 뜻이다.

앞에서도 잠시 언급했듯이 『華嚴經』의 唯心句에 關해서는 本稿의 「唯心の 理解」에서 대략 인용 설명했기 때문에 여기서는 心 혹은 唯心の 經文을 소개하는 정도에 그쳤다. 『六十華嚴經』의 唯心に 관해서는 검토해 본 결과 다음과 같은 사실을 알 수 있다.

첫째, 앞에 열거한 唯心句의 내용은 한마디로 「三界虛妄 但是心作」으로 표현할 수 있다. 三界는 오직 이 心이 지은 것, 혹은 心の 作用이므로 실체가 없다. 그러므로 虛妄하다 라는 말이다.

둘째, 실체가 없어 虛妄한 것을 工畫師나 工幻師의 비유로 설명하고 있

30) 大正藏 9, 560上.

31) 大正藏 9, 583下.

는 경우가 많다. 工畫師가 온갖 그림을 그리거나 工幻師가 魔術을 보여주지만 그것들이 虛像인 것과 같이 三界도 心의 作用일 뿐, 實在하는 것이 아니라는 說明이다.

셋째, 五世紀 初에 번역된 『六十華嚴經』과 七世紀 末에 번역된 『八十華嚴經』은 內容上에 있어서는 별다른 차이가 없으나 用語의 선택이나 表現의 方法에는 상당한 차이를 보이고 있으며, 前者의 경우보다는 後者の 內容이 이해하기가 쉽도록 되어있음도 알 수 있다.

2. 華嚴經 一心句의 諸譯

『華嚴經』「十地品」의 第六 現前地에 나오는 소위 「三界唯心」에 관한 經文 즉 「三界虛妄 但是心作 十二緣分 是皆依心」 등은 譯者에 따라 또 시대에 따라서 그 번역을 조금씩 달리하고 있다. 먼저 原典의 梵文을 소개한 후 諸譯의 差異點을 분석 검토해 보고자 한다.

三界唯心の 梵文은

1) tasyaivam bhavati/

cittamātram idam yad idam traidhātukam

그는 다음과 같이 思惟한다. 이 三界에 속하는 것은 모두 이 心뿐인 것이다.

라 說한 후 이어서

2) yāny api imāni dvādaśa-bhavāṅgāni tathāgatena prabhedāśo
vyākhyātāni tāny apisarvāny eka-citta-samāsritāni³²⁾

라 說하고 있다. 즉 또 여래에 의해서 분별되어 說해진 이들 12有支라는
것도 역시 모두 一心에서 일어난 것이다³³⁾.

라고 한다. 즉 菩薩의 十地 중 제6 現前地에 들어간 菩薩은, 生死輪廻하는
有情의 三界, 즉 欲界·色界·無色界라고 하는 것은 오직 이 心の 作用에
依해서 있는 것이며, 十二緣起라고 하는 것도 역시 一心의 作用일 뿐이다
라고 思惟한다는 것이다. 이와 같은 梵文의 내용은 시대에 따라서, 譯者에
따라서 조금씩 다르게 번역되고 있다.

西晉의 竺法護는 『漸備一切智德經』 卷3에서

其三界者 心之所爲 其計於斯十二緣起 五趣所歸 如來至眞之所解暢 又此 一切一種一
心 同時俱成³⁴⁾

으로 번역했고,

姚秦의 鳩摩羅什은 『十住經』 卷3에서

又作是念 三界虛妄 但是心作 如來說 所有十二因緣分 是皆依心³⁵⁾

으로 번역했고,

東晉의 佛馱跋陀羅는 『六十華嚴經』 卷25에서

32) 近藤隆晃 校訂 『梵文大方廣佛華嚴經十地品』 p.98. 1983年 4月 30日 臨川書店 發行.

33) 譯文은 鎌田 茂雄 譯에 依함(鎌田 茂雄 『唯心과 性起』 (平川 彰·梶山雄一 編 『講座大乘佛教 3 — 華嚴思想』 p. 227).

34) 大正藏 10, 476中.

35) 大正藏 10, 514下.

又作是念 三界虛妄 但是心作 十二緣分 是皆依心³⁶⁾

이라 번역하고 있다. 그런가 하면

北魏의菩提流支는 『十地經論』 卷8에서

是菩薩作是念 三界虛妄 但是一心作 如來所說 十二因緣分 皆依一心³⁷⁾

으로 번역했고,

唐의 實叉難陀는 『八十華嚴經』 卷37에서

此菩薩摩訶薩 復作是念 三界所有 唯是一心 如來於此 分別演說 十二有支 皆依一心 如是而立³⁸⁾

이라 번역했고, 역시 唐의 尸羅達摩는 『十地經』 卷4에서

卽此菩薩 作是思惟 所言三界 此唯是心 如來於此 分別演說 十二有支 皆依一心 如是而立³⁹⁾

으로 번역하고 있다.

이상과 같은 소위 「三界唯心」 句의 經文을 좀더 알기 쉽게 요약 정리하면,

竺法護 — 其三界者 心之所爲
十二緣起 五趣所歸

36) 大正藏 9, 558下.

37) 大正藏 26, 169上.

38) 大正藏 10, 194上.

39) 大正藏 10, 553上.

鳩摩羅什 — 三界虛妄 但是心作
十二因緣分 是皆依心

佛馱跋陀羅 — 三界虛妄 但是心作
十二緣分 是皆依心

菩提流支 — 三界虛妄 但是一心作
十二緣分 皆依一心

實叉難陀 — 三界所有 唯是一心
十二有支 皆依一心

尸羅達摩 — 所言三界 此唯是心
十二有支 皆依一心

과 같다. 이상의 분석에 의해서 다음과 같은 사실을 알 수 있다.

첫째, 앞의 (1)의 梵文「三界에 속하는 것」을 竺法護와 尸羅達摩는 각각 「其三界者」와 「所言三界」로 大同小異하게 번역하고 있고, 鳩摩羅什과 佛馱跋陀羅 그리고 菩提流支는 똑같이 「三界虛妄」으로 번역하고 있다. 이 세 사람은 原文에는 없는 虛妄이라는 語句를 첨가해서 다소 意譯을 하고 있음을 알 수 있다. 實叉難陀는 「三界所有」로 번역하고 있는데, 이것이 梵文의 原意에는 가장 충실한 번역이 아닌가 생각된다.

둘째, 앞의 (1)의 梵文「三界에 속하는 것」에 이어지는 「이 心 뿐인 것이다」를 鳩摩羅什과 佛馱跋陀羅는 둘 다 「但是心作」으로 번역하고 있는

반면 菩提流支는 「但是一心作」으로, 實叉難陀는 「唯是一心」으로 번역하고 있다. 原文의 「心」을 그냥 心이라 하지 않고 「一心」으로 번역하고 있음은 주의해 볼 필요가 있다. 一心으로 번역한 것은 唯識論的인 思想의 시작으로 볼 수 있기 때문이다. 그런가하면 旃法護는 「心之所爲」로, 尸羅達摩는 「此是唯心」으로 번역하고 있다. 이 두 사람의 번역이 梵文의 原意에는 가장 가까운 것으로 생각된다.

셋째, 앞의 (2)의 梵文 「十二有支」라는 것을 實叉難陀와 尸羅達摩는 原文 그대로 번역하고 있는 반면, 鳩摩羅什·佛馱跋陀羅 및 菩提流支는 「十二緣分」으로 번역하고 있으나 旃法護만은 「十二緣起」로 번역하고 있다. 字句의 差別이 있을 뿐 그 의미에는 差異가 없다. 이어서 계속되는 梵文 「一心에 의한 것이다」도 번역상에 있어서는 大同小異하다. 즉 鳩摩羅什과 佛馱跋陀羅는 「是皆依心」으로, 菩提流支 등은 「皆依一心」으로 번역하고 있다. 旃法護만은 「五趣所歸」라고 하는 색다른 語句를 사용하고 있다. 鳩摩羅什 등이 梵文의 一心을 心으로 줄여서 번역하고 있고, 旃法護는 五蘊皆空의 취지로 번역하고 있으나 그 내용상에 있어서는 큰 차이가 없다.

이상에서 살펴본 바와 같이 梵文의 「唯心句」는 그 譯者에 따라서 상당한 차이를 보이고 있다. 예를 들어 心을 一心으로 번역한다거나 虛妄 또는 「作」자를 첨가해서 번역하거나 十二有支를 十二緣分 혹은 十二緣起 등으로 번역한 것 등이 그것이다. 譯者에 따라 이와 같이 다른 표현으로 번역되고 있다.

이것은 어떤 내용이 뚜렷하게 강조되는 효과는 있을지 모르나 意味상에 큰 차이는 없다.

3. 一心의 理解

앞의 項에서 살펴본 바와 같이 『華嚴經』에는 心 혹은 唯心に 관한 經句가 적지 않으나 그것들은 크게 두 부분으로 요약할 수 있다. 「十地品」의 「三界虛妄 但是心作 十二緣分 是皆依心」이라고 하는 소위 唯心句와 「夜摩宮中偈讚品」의 「一切唯心造」의 經文이다. 이를 통칭 唯心句라 한다. 『華嚴經』의 이 唯心句에서 네 가지의 문제를 제기해 보고자 한다.

첫째, 唯心句에서의 心은 어떤 마음인가, 染心인가, 淨心인가.

둘째, 三界나 十二緣起가 虛妄한 이유는 무엇인가, 欲界·色界·無色界의 三界나 十二緣起가 虛妄하다는 것은 어떠한 이유에서일까.

셋째, 앞의 經文에서 作·依·造 등은 어떤 의미로 쓰이고 있는가.

넷째, 一切에는 어떠한 것들이 포함되는가.

이 네 가지의 問題를 첫째 『華嚴經』의 經文 자체의 해석에 의해서, 둘째 心畫師나 工文師의 비유에 의해서, 셋째 心卽法 즉 心은 곧 緣起의 法이라고 하는 定義에 의해서, 華嚴敎家의 해석에 의해서 살펴본 후 이해해 보고자 한다.

1) 經文에 依한 理解

소위 「唯心句」에서의 心은 어떤 心일까, 妄心인가 眞心인가. 다시 말하면 貪欲으로 물든 衆生의 染心인가, 아니면 自性이 깨끗한 淸淨心인가 하는 문제다.

『華嚴經』 「十地品」에서는

又作是念 三界虛妄 但是心作 十二緣分 是皆依心 所以者何 隨事生欲心 是心卽是識事是行 行言狂 心故名無明 識所依處名名色 …… 生變名爲老 老壞名爲死⁴⁰⁾

라 說하고 있다. 三界나 十二緣起는 실제로 있는 것이 아니다. 왜 그런가 라는 물음에 대해 답한 것이 이 경문이다. 三界나 十二緣起는 實存하는 것이 아니다. 왜냐하면 그것은 欲心에 의해서 생긴 것일 뿐이기 때문이다. 欲心은 무엇인가. 그것은 識이다. 人間的 六識 가운데 마지막인 意識 바로 그것이다 라고 經文은 설명하고 있다.

三界나 十二緣起는 欲心에 依해서 생긴 것일 뿐이라면 그 欲心은 왜 생기는가. 그것은 事에 따라서 생긴다. 事란 무엇을 말하는가. 行爲를 말한다. 그러므로 欲心은 일(事)에 따라 생긴다. 다시 말하면 行爲에 의해서 생긴다는 것이 經文의 설명이다. 그런데 그 行은 行에 의해서 생긴 마음을 또 迷惑하게 한다(狂). 그것을 無明이라 한다.

이와 같이 緣起해서 生이 생기고 生이 變하는 것을 老라 하며, 老가 파괴되는 것을 死라 한다 고 經文은 說하고 있다. 결국 十二緣起라고 하는 것은 欲心에 의해서 생긴 것 일뿐 실체가 없다는 뜻이다. 위의 經文에 의하면 唯心句의 心은 妄想 分別의 欲心임을 알 수 있다.

重頌에서는 그 心を 貪心으로 說明하고 있다.

了達於三界 但從貪心有 知十二因緣 在於一心中 如是則生死 但從心起 心若得滅者 生死則亦盡⁴¹⁾

이라고 한다. 三界는 實存하는 것이 아니라 오직 貪心에서 생긴 虛相이다. 十二緣起라고 하는 것도 또한 그렇다는 것이다. 三界나 十二緣起 뿐만 아니라 生死까지도 心의 作用일 뿐이라고 重頌에서는 說하고 있다. 이 唯心句의 心を 實又難陀는

40) 大正藏 9, 558下.

41) 大正藏 9, 560上.

隨事貪欲與心生 心是識 事是行⁴²⁾

으로 번역했고, 尸羅達摩는

若於事中 貪欲相應 心起是識 事即是行⁴³⁾

이라 번역하고 있고, 菩提流支는

隨事貪欲共心生 即是識 事即是行⁴⁴⁾

으로 번역하고 있다. 이런 점으로 미루어보면 소위 「十地品」에 나오는 唯心句의 心은 「欲心」이며 「貪心」임을 알 수 있다. 다시 말하면 唯心句의 心은 理心이 아닌 事心이며 自性淸淨心이 아닌 生滅 變化의 衆生心으로 이해할 수 있다.

그런데 여기서 언급해 두고 싶은 문제가 하나 있다. 唯心句의 心이 事에 따라 行爲에 따라 生滅하는 欲心, 즉 妄心이라면 『화엄경』에는 그에 對應되는 眞心 혹은 自性淸淨心の 思想은 없을까 하는 점이다.

다시 말해서 앞의 經文에 「隨事生欲心 是心即是識」이라든지 「三界但從貪心有」라 說하고 있는데, 事에 따라 欲心이 생긴다든지 三界는 貪心에 의해 있게 된 것이라고 하는데 그렇다면 그 欲心이나 貪心に 對應되는 眞心이나 自性淸淨心の 思想이 『華嚴經』에는 없을까 하는 점이다.

妄心の 근거로써의 眞心이나 自性淸淨心을 나타내는 明確한 형태의 經文은 보이지 않지만 그와 같은 사상의 흐름은 『華嚴經』에 충분히 있음을 알 수 있다.

「十地品」에

42) 大正藏 10, 194上.

43) 大正藏 10, 553上.

44) 大正藏 26, 169上.

諸菩薩已得 其足五地行
 知諸法無性 無相無生滅
 本來常清淨 無有諸戲論
 諸法常離相 不取亦不捨
 性空猶如幻 離二無分別⁴⁵⁾

이라 說하고 있다. 모든 法은 어떤 실체(性)도 없고, 모양(相)도 없으며, 生滅의 變化도 없다. 본래로 항상 淸淨하다는 뜻이다. 같은 「十地品」에

諸法本性空 無有毫末相
 空無有分別 同若如虛空
 無有法住相 亦無有戲論
 本來常清淨 如如無分別
 若能通達 一切諸法性
 於有於無中 其心不動搖⁴⁶⁾

라 한다. 諸法은 本來로 그 性이 空하고 淸淨하다. 사람이 그 諸法의 本性을 通達하면 어떤 일에도 心은 동요하지 않는다는 뜻이다. 위의 經句는 모두 三界唯心이 說해지고 있는 「十地品」의 第六 現前地에 나오는 重頌이다. 三界唯心を 說하는 「十地品」의 重頌에, 生滅變化하지 않는 法의 存在와 그 法의 淸淨性을 說하고 있음은 중요한 의미가 함축되어 있다고 할 수 있다. 生滅變化하여 虛妄한 것의 根底에 生滅變化하지 않는 理法의 존재를 인정하는 것으로 볼 수 있기 때문이다.

위의 重頌에서는 淸淨하고 不變하는 것으로 法을 이야기하고 있을 뿐, 自性淸淨心이나 虛妄하지 않은 眞心에 關해서는 직접적으로 說하고 있지는 않다. 그러나 法을 通達한 사람은 心에 동요함이 없다고 하는 점에서

45) 大正藏 9, 559下.

46) 大正藏 9, 558上.

보면 『華嚴經』의 「十地品」에는 이미 自性淸淨心 또는 不變의 眞心 思想이 어느 정도 성숙되어 있었다고 볼 수 있다. 「十地品」의 「三界虛妄 但是心作」에서의 心을 그대로 心이라 翻譯하지 않고 「一心」으로 번역한 菩提流支도 心을 虛妄한 欲心이 아닌 唯一淸淨한 眞心の 존재로 인정하고자 했던 것이 아닌가 생각된다.

이상의 내용을 다시 요약해서 정리하면, 『華嚴經』에는 自性이 淸淨한 唯一眞心の 사상이 어느 정도 익어있었다. 정형화된 眞心 혹은 自性淸淨心句는 그 어디에도 보이지 않지만 그와 같은 사상이 이미 『華嚴經』에 있었음은 사실이다.

그러나 『華嚴經』의 「十地品」에 나오는 唯心句에서의 心은 眞心이나 自性淸淨心이 아니다. 經文 자체의 설명에 의하면 분명히 「欲心」이며 「貪心」이다. 그러므로 「妄心」 혹은 「染心」임을 알 수 있다.

이러한 점에서 보면 초기 대승불교시대에는, 후대의 유식사상이나 여래장사상에서 말하는 일심사상이나 자성청정심의 사상은 확고하게 성립되어 있지 않았음을 알 수 있다.

2) 譬喩에 依한 理解

唯心에 대한 두번째 문제는 三界나 十二緣起가 虛妄한 까닭은 무엇인가 하는 것이다. 本經에서는 三界나 十二緣起가 虛妄한 이유를 구체적으로 설명하고 있으며, 그 이유를 보다 더 쉽게 이해시키기 위해서 工畫師나 工文師의 비유를 들어 설명하고 있다. 여기서는 三界나 十二因緣이 實存하는 것이 아니라 虛相인 이유를 經文에 의해 살펴본 후, 譬喩話를 통해서 이해해 보고자 한다.

먼저 『十地品』 第六 現前地の 經文을 다시 한번 살펴보자.

又作是心 三界虛妄 但是心作 十二緣分 是皆依心 所以者何 隨事生欲心 是心卽是識 事是行 行言狂 心故名無明⁴⁷⁾

위의 經文은 三界나 十二因緣이 虛妄한 까닭을 요약해서 결론적으로 말하고 있다고 할 수 있다. 이 經文의 앞에서 이미 三界나 十二因緣에 대해서 구체적으로 說한 후 이 經文이 說해지고 있기 때문이다. 三界나 十二因緣이 虛妄한 이유를 결론적으로 말하면, 그것들은 心作이요 依心이기 때문이다. 그것들은 心의 作用이요 마음가짐에 依해서 있는 것일 뿐, 실존하는 것이 아니기 때문에 虛妄하다는 것이다.

왜 虛妄한가라는 물음에 經文은 事에 따라 欲心이 생기기 때문이다. 事란 무엇인가. 그것은 行 즉 人間의 行爲를 말한다. 그런데 欲心을 일으키는 그 行은 心을 迷惑하게 한다. 그것을 無明이라 한다 라고 說한 후 無名으로부터 死에 이르기까지의 十二有支를 說하고 있다. 결국 三界나 十二因緣은 欲心에 依한 無明 때문에 생긴 이름일 뿐 실제로 존재하는 것은 아니라는 의미로 이해된다.

그러면 여기서 十二因緣이나 無明이란 무엇을 말하는지 좀더 구체적으로 살펴보자. 十二因緣이란, 인간의 存在나 苦惱가 어떻게 해서 생겨나는가를 十二有支로 나누어 說한 것을 말한다. 無明으로부터 시작되어 行·識·名色……老·死로 이어지는 十二緣起는 어떻게 해서 생긴 것일까. 「十地品」에서는

不如實知第一義故有無明 無明起業是名行 依行有初識……業報五陰名爲生 五陰變爲老 五陰壞名爲死⁴⁸⁾

47) 大正藏 9, 558下.

48) 大正藏 9, 558中 一 下.

라 說하고 있다. 처음 無明이 業을 일으킨 것이 行이며, 行에 依해서 識이 생겨난다. 이와 같이 계속해서 緣하여 생겨난 業報의 五陰을 生이라 하며, 五陰이 變하는 것을 老라 하며, 五陰이 壞하는 것을 死라 한다는 것이다.

위의 經文에서 보면 十二緣起가 일어나게 된 最初의 원인은 無明이다. 無明만 없었더라면 無明 이하의 12項目은 生하지 않았을 것이다.

그러면 無明이란 무엇인가. 그것은 眞諦 즉 究極의 眞理를 여실히 알지 못하는 것을 말한다. 十二緣起란 眞理를 如實하게 알지 못함으로써 생긴 최초의 無明에 의해서 생긴 연속적인 因과 果의 關係일 뿐 실체가 없는 것이다. 十二緣起 뿐만 아니라 世間에 生하는 모든 것도 또한 無明으로 인한 我執 때문임을 다음과 같이 說하고 있다.

觀世間生滅相 作是念 世間所有受身生處 皆以貪著我故 若離著我 則無生處 一切凡夫 常隨邪念 行邪妄道 愚癡所言 貪著於我⁴⁹⁾

즉 世間에 몸을 받아 태어나는 것은 다 나(我)에 執着하기 때문이다. 凡夫들은 邪念을 따라 邪道를 行하며 어리석음으로 눈이 멀어 我에 貪著한다는 것이다.

十二因緣이 실체가 없어 虛妄한 것임을 같은 經文에서는

是十二因緣 無我無我所 無作者 無使作者 若有作者 則有作事 若無作者 則無作事 第一義中 無作者 無作事⁵⁰⁾

라 說하고 있다. 즉 十二因緣에는 나(我)도 없고 나의 것(我所)도 없으며 짓는 사람도, 짓게 하는 사람도 없다. 最上의 眞理에는 짓는 사람도 없고 짓는 일도 없다는 것이다. 짓는 사람도 짓는 일도 없기 때문에 十二因緣

49) 大正藏 9, 558中.

50) 大正藏 9, 558下.

은 實體가 없는 虛相이라고 한다.

그러면 十二緣起는 어떻게 해서 그 이름이라도 있게 되는가. 그것은

是十二因緣 無有集者 無有散者 緣合則有 緣散則無⁵¹⁾

라 說한다. 즉 十二因緣은 모으는 사람도 분산시키는 사람도 없다. 단지 인연이 모이면 있고(有) 인연이 흩어지면 없어진다는 것이다. 十二因緣이라는 것은 固定不變의 實體가 없이 인연에 따라 生滅하는 것일 뿐임을 說하고 있다.

十二因緣이 固定不變의 實體가 없이 오직 이 心의 作用일 뿐인 이유는 다음의 두 가지로 요약할 수 있다.

하나는 第一義諦를 알지 못하는 無明이 원인이 되어 行이 생기고, 行이 原因이 되어 識이 생기고, 老와 死가 차례로 생겼기 때문에, 第一義諦를 如實하게 알기만 하면 無明이 滅하고, 無明이 滅하므로써 行이 滅하고, 老와 死까지도 滅하면 實體가 없어진다고 보는 것이다.

두번째는 十二因緣은 作者도 集者도 없으며 오직 緣이 모이면 있고, 緣이 滅하면 없어지는 것(無)이기 때문에 固定不變의 實體는 없다라고 하는 것이 『華嚴經』의 經文의 해석이다.

三界나 十二因緣은 心의 作用일 뿐 實存하는 것이 아니라 해도 그 사실이 쉽게 이해되는 것은 아니다. 그 사실을 보다 알기 쉽게 하기 위해서 本經에서는 心畫師나 心幻師의 비유를 들어 설명하고 있다.

三界가 虛妄한 것임을 나타내는 心畫師의 비유가 「盧舍那佛品」에는

猶如心幻師 能現種種業
如是衆生業 佛刹不思議

51) 大正藏 9, 558中.

如是彩畫像 知是畫師造
 如是見佛刹 心畫師所成
 衆生心不同 隨起諸妄想
 如是諸佛刹 一切皆如幻⁵²⁾

이라고 說하고 있다. 이 經文은 存在하는 모든 것은 이 마음이 지은 것이기 때문에 허망한 헛깨비(幻)와 같음을 설명하기 위해서 두 가지의 예를 들고 있다.

첫째는 魔術師(幻術)의 비유다. 즉 아주 뛰어난 기술의 魔術師가 온갖 재주를 부려 갖가지의 모양을 만들어 보이지만, 그것은 實體가 아니라 눈속임수인 것과 같이, 이 세상의 모든 것도 실체가 없는 헛깨비(幻)라는 뜻이다.

둘째는 화가의 비유다. 화가가 각양각색의 그림들을 그려내는 것과 같이, 일체 세계(佛刹)도 마음의 화가(心畫師)가 그린 그림일 뿐 실체가 없는 헛깨비(幻)라는 것이다.

如來林菩薩은 十方의 세계를 널리 관찰한 후 「菩薩說偈品」에서

心如工畫師 畫種種五陰
 一切世界中 無法而不造
 如心佛亦爾 如佛衆生然
 心佛及衆生 是三無差別⁵³⁾

이라 說하고 있다. 心은 그림을 잘 그려내는 화가와 같이 여러 가지의 五陰을 그려낸다. 화가가 아무리 탁월한 솜씨로 뛰어난 그림을 그린다해도 그것은 그림일 뿐 실상이 아니다. 心에 依해서 그려진 허상일 뿐이다. 이 세계에 존재하는 것들 중에서 心에 의해서 만들어지지 않은 것은 아무 것

52) 大正藏 9, 415中.

53) 大正藏 9, 465下.

도 없다. 衆生도 佛陀도 心까지도 마음에 의해서 만들어졌다 는 것이다.

따라서 心과 佛陀 그리고 衆生 이 셋은 조금도 차별이 없다. 그러므로 能作의 心과 所作의 衆生과 佛陀는 無差別이라는 것이다. 能所에는 분명한 差別이 있는데 어떤 까닭으로 『華嚴經』에서 如來林菩薩은 無差別이라 말하는가. 法藏은 이 부분을 설명함에 있어 眞如門과 生滅門으로 나누고 있다.

『探玄記』 卷6에서

일체중생은 모두 眞에 依해서 緣起한 것이다. 木識의 마음은 名言, 有支, 我見 등의 熏에 따라 六道의 身을 나타낸다. 緣起는 헛되이 잠시 있는 것으로써(虛假) 無를 방해하지 않고 有를 파괴하지 않는다. 그러므로 會攝하면 二門이 있다. 만일 會緣해서 實에 따르면 差別의 相이 없어져서 오직 一眞如 뿐이다. 만일 攝末해서 歸本하면, 六道의 異形도 오직 心에서 생긴 것이다. 前者는 緣起를 버리지 않기 때문에 眞如門이라 하며 後者는 緣起를 파괴하지 않기 때문에 生滅門이라 한다. 그러므로 存과 壞는 無二이며 唯一의 緣起다. 二門은 無礙한데 이것은 一心이기 때문이다⁵⁴⁾.

라고 法藏은 說하고 있다. 一切衆生으로 표현되는 천차만별의 현상은 모두 眞如에서 緣起한 것이다. 현상에서 보면, 익혀온 훈습(熏習)에 따라 六道에 가지가지의 다른 모습의 몸으로 나타나지만 본질 면에서 보면, 그 무엇에 걸리거나 그 무엇을 파괴하는 일이 없이 그대로 緣起한 것이기 때문이다. 前者를 生滅門, 後者를 眞如門이라 한다는 것이다. 法藏은 眞如와 生滅의 二門은 無礙한 一心의 兩面일 뿐이라고 하는 『起信論』의 내용을 인용해서 설명하고 있다.

淸涼澄觀은 心과 佛陀 그리고 衆生에 각각 두 가지씩의 의미가 있다고 말한 후 마음을 染과 淨의 二門으로 나누어 설명하고 있다.

『大方廣佛華嚴經疏』 권21에

54) 大正藏 35, 2154c.

謂如世五蘊從心而造 諸佛五蘊亦然 如佛五蘊 餘一切衆生亦然 皆從心造 然心是總相 悟之名佛 成淨緣起 迷作衆生 成染緣起 緣起雖有染淨心體不殊 … 大略 … 心佛與衆生 是三無差別 卽三皆無盡 無盡卽是無別之相 應云心佛與衆生 體性皆無盡 以妄體本眞故亦無盡 是以如來不斷性惡 亦猶闡提不斷性善⁵⁵⁾

이라고 한다. 즉 五蘊이나 佛陀, 일체의 중생은 모두가 心을 따라 이루어진다. 心은 總相이다. 이 心을 깨달으면 부처요 淨緣起를 이룬다. 미혹하면 중생이 되며 染緣起를 이루는 것이다. 연기에 染과 淨이 있다고 하나 心體는 다르지 않기 때문에 心과 佛陀와 중생은 차별이 없다. 무차별하기 때문에 無盡이다. 心과 佛陀 및 중생의 體性은 모두 무진하다. 妄의 體도 진실하기 때문에 역시 무진하다고 하는 것이다.

澄觀은 마음에 染·淨의 두 가지가 있으나 그 體는 똑같다고 말하고 있다. 그와 같이 心과 佛陀와 衆生은 染緣起門에서 보면 差別이 있으나 淨緣起門에서 보면 妄의 體도 또한 본래로 眞如이기 때문에 差別이 없다는 것이다.

畫家가 種種의 그림을 그려내 듯이 心이 種種의 五陰을 그려내는데 그 五陰의 實體는 어떠할까.

力成就林菩薩은 五陰의 實體에 關해

何等是五陰 五陰有何相
不見五陰壞 妄取謂常住
五陰虛妄法 眞實無所有⁵⁶⁾

라 說하고 있다. 즉 物質의이거나 精神的인 一切의 存在는 壞滅하는 것임

55) 大止藏 35, 658下.

56) 大止藏 9, 465中.

에도 불구하고 망녕되이 상주하는 것으로 집착하고 있지만 五陰은 재주 좋은 畫家가 그려낸 그림과 같이 실체가 없는 虛相일 뿐이라는 뜻이다.

諸法은 虛妄한 것임을 다음 「十忍品」에서는

諸色從心造 示現猶如幻
 虛空非眞實 一切有如幻
 譬如工幻師 四衢現衆像
 衆生見歡喜 而實無所有⁵⁷⁾

라고 工幻師의 비유가 좀더 구체적으로 說해 지고 있다. 一切는 唯心造이기 때문에 三界는 虛妄하다고 하는 사실을 보다 구체적으로 說明하고 있다. 즉 心에 依해서 만들어진 모든 물질은 꼭두각시(幻)와 같아 眞實이 아니라 虛妄하다. 비유하면 游藝者(工幻師)가 네거리에서 온갖 재주로 游藝를 부리면 사람들은 그것을 보고 즐거워하지만 사실은 그것이 모두 헛깨비인 것처럼 이 세간도 그와 같아서 一切가 다 虛相이라는 것이다.

이상에서 三界나 十二緣起는 虛妄하여 實在하지 않음을 經文의 說明에 依해서 살펴보았고, 또 그것을 좀더 이해하기 쉽게 하기 위해서 工幻師나 工畫師의 비유에 의해 접근을 시도해 보았다.

3) 心卽法에 依한 理解

앞에서 잠시 언급한 바와 같이 『華嚴經』에 나오는 많은 唯心句는 「十地品」의 「三界虛妄 但是心作 十二緣分 是皆依心」과 「夜摩宮中說偈品」의 「一切唯心造」의 二句로 요약할 수 있을 것이다. 여기서 세 가지의 문제를 제기해 볼 수 있다.

첫째, 心이란 어떤 마음인가. 좀더 구체적으로 말하면 唯心句에서 말하

57) 大正藏 9, 583下.

는 心은 衆生의 妄心인가 아니면 自性淸淨心인가. 달리 표현해서 染心인가 淨心인가 하는 문제다.

둘째, 作·依·造 등의 단어(語)를 어떻게 해석할 수 있을까. 心의 作用 혹은 마음가짐의 뜻인가 아니면 心이 만든다 혹은 創造한다는 뜻인가 하는 문제다.

셋째, 一切라는 語句는 좀더 구체적으로 어떤 것을 말하는가. 「一切唯心造」의 經文에서 一切란 (1) 喜怒哀樂 등 人間의 感情을 말하는가. (2) 人間의 感情을 포함한 建築物이나 人工 위성 혹은 컴퓨터 등과 같은 것, 즉 人間의 心에 의해서 設計되거나 組立된 人工物까지를 말하는가. (3) 앞의 (1) (2)는 물론 山川草木과 같은 自然物까지도 포함되는 것인가 하는 문제 등이 있다.

앞의 「唯心句의 이해」에서 살펴본 바와 같이 『華嚴經』의 經文에 의하면, 唯心句에서의 心은 欲心 또는 貪心이다. 다시 말하면 染心이며 妄心이다. 그리고 『十地經』의 梵文에 依하면 「作이나 依」는 心의 作用 혹은 마음가짐의 뜻으로 쓰이고 있다. 그러나 「造」의 경우는 그에 해당하는 梵文도 없고 특별한 經文이나 華嚴家의 해석도 없기 때문에 단정할 수는 없으나 앞의 作이나 依의 의미로 이해해도 될 것이다.

만일 造를 만든다 혹은 創造하다는 뜻으로 이해하고, 「一切」를 人間의 感情이나 人工物은 물론 自然物까지도 모두 포함하는 것으로 이해한다면 어떻게 될까.

「心이 一切를 만든다」는 뜻이 된다. 「唯一心이 天地 萬物을 創造한다」라고 하는 의미로 잘못 이해될 수 있다. 그것은 唯一神敎에서 神이 天地 萬物을 創造하고 主營한다고 하는 이론과 다를 바가 없게 되며, 그렇게되면 그것은 이미 佛敎思想이 아님은 自明한 이치다. 佛敎에서는 緣

起의 法則에 의해서 앞에서 말한 세 가지의 문제가 成立 되는 것으로 보고 있기 때문이다.

첫째와 둘째의 문제는 이미 앞의 項에서 언급했기 때문에 생략하고 세 번째 문제, 즉 一切를 어떻게 이해할 것인가에 대해 다루어 보고자 한다.

「一切唯心造」에서 一切를 人間の 感情이나 人工物 내지 自然物까지를 포함하는 것으로 이해한다면, 이 경우의 心은 곧 法의 의미와 동일하게 된다. 즉 心卽法이 되며 「一切唯心造」의 經文은 「一切唯法造」의 의미로 이해해도 무방할 것이다. 一切 萬有는 法, 즉 緣起法에 의해서 만들어진다고 하는 것이 佛敎의 世界觀이기 때문이다. 그러면 과연 法이란 무엇인가. 法과 緣起의 關係를

『中阿含經』卷7에서는

若見緣起便見法 若見法便見緣起⁵⁸⁾

라 說하고 있다. 여기서 알 수 있는 바와 같이 法은 緣起 바로 그것이다. 緣起가 바로 法이며 法이 곧 緣起인 것이다. 이 두 용어를 합해서 緣起法이라 하는데 그 緣起法을

『雜阿含經』卷12에서는

緣起法者 非我所作 亦非餘人作 然彼如來出世及未出世 法界常住 彼如來自覺此法 成正覺 爲諸衆生 分別演說開發顯示⁵⁹⁾

라 說하고 있다. 여기서 알 수 있는 바와 같이 緣起法은 釋迦牟尼佛이 만든 것도 아니며 다른 어떤 사람이 만든 것도 아니다. 이 法界에 항상 如如하게 있는 常住法이다. 이 緣起法이란 緣하여 일어나는(起) 法이다. 相

58) 大正藏 1, 467上.

59) 大正藏 2, 85中.

互關係에서 생기는 作用, 그 自體를 緣起法이라 하는데 같은 經에서 이 關係를

所爲此有故彼有 此起故彼起 謂緣無明行乃至純大苦聚集 無明滅故行滅 乃至純大苦聚集⁶⁰⁾

이라고 說하고 있다. 즉 「이것이 있기 때문에 저것이 있고 이것이 起하기 때문에 저것이 起한다」는 것이다. 예를 들면 人間苦는 어떻게 해서 생기게 되는가. 그것은 無明 때문에(緣하여) 行이 생기게 되었고, 行이 있기 때문에 識이 생겼고 이렇게 緣하여 그 결과 苦가 생기게 되었다. 그러므로 無明이 滅하면 行이 滅하고, 行이 滅하면 識이 滅하고, 마침내는 苦도 滅한다고 說한다.

이것은 무슨 뜻인가. 이 法界에 存在하는 모든 것은 相互關係의 作用에 의해서 生하기도 하고 滅하기도 한다는 뜻이다.

이 生과 滅의 作用은 참으로 微妙하다. 生하면서 동시에 滅해 가고 滅하면서 또 동시에 生한다. 그러므로 生과 滅은 돌이면서 하나이고 하나이지만 같지는 않다. 이 微妙한 生滅變化의 作用이 緣起며 이 緣起法에 의해서 一切가 만들어진다고 보는 것이 佛敎의 世界觀이다. 이 生과 滅의 作用을 사람을 비유로 들어 설명하면 인간은 心과 身의 集合體라 할 수 있다. 여기서 身은 地水火風의 四大要素가 結合된 生滅 變化의 存在(有)다. 心이란 四大가 生하고 滅하는 作用 그 自體다. 그것이 곧 法이다. 그러므로 心도 身도 刹那 刹那로 生滅變化하고 있다. 이것을 『大般涅槃經』⁶¹⁾에서는 「一切의 諸行은 悉皆無常」이라 說하고 있는 것이다. 緣하

60) 앞의 註 59)와 같음.

61) 『大般涅槃經』 卷下 (大正藏 1, 204下)에 一切諸行 皆悉無常 我身雖是金剛之體 亦復不免無常所遷 生死之中極爲可畏 汝等宜應 勤行精進 이라 說하고 있다.

여 생하는 법이緣起法인데 그러면 이緣起의 법과心과는 어떤 관계에 있을까.

法藏은『妄盡還源觀』에서

森羅及萬象 一法之所印 言一法者 所謂一心也⁶²⁾

라 말하고 있다. 一切의 萬有는 一法の 顯現인데 一法이란 곧 一心이다라고 하는 것이 法藏의 說明이다. 心卽法이라는 뜻이다. 法藏이『起信論』의 영향을 크게 받고 있음은 周知의 사실인데, 『起信論』에서 말하는 법과心の關係는 어떠하며 그心은 眞, 妄 중 어떤 마음일까. 법과心에 대해서『起信論』에서는

所言法者 謂衆生心 是心則攝一切世間法 出世間法 卽是一法界大總相法門體⁶³⁾

라 說하고 있다. 법이란 곧 衆生心 바로 그것이라는 뜻이다. 衆生心이란 순간 순간으로 生滅하며 變化하는 心이다. 그런데 法藏은 법이란 眞心이나 自性淸淨한 唯一 不變의 淨心이 아니라 生滅 變化하는 衆生心이라고 말하고 있다. 이것이 바로 緣起法이다. 순간 순간 生하고 滅하면서 變化해 가는 그 作用이 緣起法인데 그것이 衆生心이라는 것이다.

이것은『十地品』의 三界唯心句에서 心을 欲心 내지 貪心으로 說明하고 있는 經文 自體의 說明과도 一致하고 있다. 찰나로 生滅變化하는 衆生의 心이 법이며 그 법은 곧 如來다. 법이 곧 如來임을

『增一阿含經』에서는

如來恭敬法故 其有供養法者 則恭敬我 已其觀法者則觀我 已有法則有我⁶⁴⁾

62) 大正藏 45, 637中.

63) 大正藏 32, 575下.

64) 大正藏 2, 652下.

라 說하고 있다. 法을 恭敬하는 者는 곧 나를 恭敬하는 者며, 法을 보는 者는 곧 나를 보는 것 이라고 한다. 法과 如來와 十二因緣과의 關係를 『大方等大集經』에서는

法義者卽是如來義 以是故 我經中說 若有得見十二因緣 則爲見法 見法者爲見如來⁶⁵⁾

라 說하고 있다. 法이란 곧 如來며 如來는 곧 十二因緣이라는 뜻이다. 왜냐하면 十二因緣을 본 자는 法을 보게 되고 法을 본 者는 곧 如來를 본 것이 되기 때문이라는 것이다.

이상의 내용을 다시 정리하면, 心은 곧 法이며 法은 如來다. 心은 『起信論』에 의하면, 生滅變化하는 衆生の 心이며 如來는 곧 相互關係 속에서 생기는 緣起法이다. 그러므로 心과 衆生과 如來 그리고 法은 꼭 같아 差別이 없다.

이 내용을 『菩薩說偈品』⁶⁶⁾에서는 「心佛及衆生 是三無差別」의 文句로 표현하고 있다. 衆生이 곧 佛陀이며 佛陀는 곧 이 心이라는 뜻이다. 그런데 여기서의 心은 自性淸淨心이나 眞心이 아니라 欲心이며 貪心이며 刹那刹那로 生滅變化하는 衆生心이다. 그것이 곧 法이다. 緣起의 法이다. 그러므로 「說偈品」에서 一切唯心造라고 하는 經文은 一切唯法造의 뜻으로 이해할 수 있다.

여기서 하나 주의해야 할 점은 心이 모든 것을 造한다라고 할 때, 그 心은 能所의 二元的인 心이 아니라는 점이다. 唯心이 一切를 造했다고 해서 一切를 만드는 心(能)이 있고, 그 心에 의해서 만들어지는 一切(所)가 따로 있다고 하면, 그것은 唯一神의 敎에서 어떤 絕對者가 天地萬物을 創

65) 大正藏 13, 13上.

66) 『六十華嚴經』卷 10 (大正藏 9, 465下).

造했다고 하는 것과 다름이 없다. 이것은 佛敎의 根本思想과 어긋나며 主와 伴의 具足を 說하는 華嚴思想과는 더욱 거리가 멀다.

一切唯心造에서의 心은 超越의 絶對者적인 唯心이 아니라 緣하여 生하면서 동시에 滅해 가고 滅하면서 동시에 生하는 緣起의 作用, 그 自體임을 잊어서는 안된다. 다시 말하면 緣起의 變化作用 그 自體가 心이며 동시에 一切의 存在임을 잊어서는 안된다. 즉 主와 客이 一如인 唯心이다. 그 心은 곧 法임을 잊어서도 안된다.

「心卽法の 理解」에서 마지막으로 덧붙이고자 하는 것은 心이나 法 혹은 如來는 분명히 있다. 그러나 그것들은 끊임없이 生滅 變化하는 緣起法의 作用 그 自體이기 때문에 「定形의 實體」는 없다. 그래서 그 心을 『起信論』에서는 衆生心이라 했고 定體性이 없기 때문에 『華嚴經』에서는 虛妄하다 라고 說하고 있는 것이다.

IV. 華嚴敎家의 一心觀

『華嚴經』 「十地品」에 說해지고 있는 소위 唯心句에서의 心은 욕심 혹은 탐심이다. 앞에서 언급한 바와 같이 『華嚴經』에 淨心 혹은 自性淸淨心의 사상이 전혀 없는 것은 아니다. 그러나 經文 자체의 說明에 의하면 唯心句의 心은 분명히 欲心 또는 貪心의 뜻으로 說해 지고 있다. 그러므로 唯心句에서 말하는 三界나 十二緣起는 이 욕심이나 탐심에 의해 생겨난 것이다.

또 하나 언급해 두고 싶은 것은 「十地品」의 「三界虛妄 但是心作 十二緣分 是皆依心」의 경구에 나오는 「作」 및 「依」나 「心」이라고 하는 용어에 대한 해석의 문제이다. 梵文의 原意에 의하면 「作」이나 「依」는 「만든다」 혹은 「創造한다」의 뜻이 아니라 「마음가짐」 혹은 「마음의 作用」의 뜻으로 說해지고 있다⁶⁷⁾. 그리고 心이라고 하는 用語는 『華嚴經』의 經文에 의하면 欲心 또는 貪心の 뜻으로 說해지고 있다.

그런데 後代에 오면서 華嚴家들에 의해 唯心句의 心은 절대 唯一의 淸淨心 혹은 眞心으로 해석되고, 三界의 「一切」는 그 마음에 의해서 만들어진 것, 創造된 것으로 이해되고 있음을 알 수 있다. 「十地品」 「三界唯心」의 心을 唯一 絕對의 淸淨心인 것으로 해석을 시도한 최초의 사람은 世親이다.

그는 『十地經論』 권8에서

但是一心作者 一切三界唯心轉故 云何世諦差別 隨順觀世諦卽入第一義諦 此觀有六種 一何者是染 染依止觀 二因觀 三攝過觀 四護過觀 五不厭厭觀 六深觀 是中染依止觀者 因緣有分 依止一心故⁶⁸⁾

라 말하고 있다.

여기서 알 수 있는 바와 같이 「十地品」의 「三界唯心」句를 해석함에 있어 世親은 두 가지의 두드러진 特徵을 보이고 있다.

첫째, 心을 단지 心으로 번역하지 않고 一心으로 번역하고 있다는 점이

67) 앞의 註 32) 33)의 梵文을 참조할 것. 이 梵文의 意味를 鎌田 茂雄 박사는 人間世界의 모든 것은 「마음 가짐」이나 「心の 作用」에 의해서 달라지며 마음 가짐의 변화에 의해서 우리들은 煩惱의 世界에서 벗어날 수 있다고 하는 根本 命題로 해석하고 있는데 올바른 이해라고 생각된다 (鎌田茂雄 「唯識과 性起」, 平川 彰·梶山雄一 編 『講座大乘佛敎 3 華嚴思想』 p. 227).

68) 世親 『十地經論』 卷8 (大正藏 26, 169上).

다. 世親이 心을 고의적으로 一心으로 번역을 한 것은, 玉城康四郎⁶⁹⁾이 말한대로 妄心이 아닌 眞心으로 이해하고 있기 때문인 것으로 볼 수 있다.

「十地品」에서는 그 心을 事에 따라 생기는 欲心으로 분명하게 說하고 있는데 世親은 그것을 一心으로 번역하고 있다. 이것은 欲心이 아닌 唯一한 眞心の 의미로 이해하려 했던 것 같다.

둘째, 世諦와 第一義諦로 나누어 설명하고 있는 점이다. 「世諦의 差別은 무엇인가」라고 하는 자기 스스로의 질문에 대해 世諦를 隨順해서 觀하면 곧 第一義諦에 들어간다고 말한 후 그 觀法을 染染依止觀 등 여섯 가지로 제시하고 있다.

世親은 여섯 가지의 觀法 중 첫번째인 染染依止觀이란, 因緣에 의해 생긴 모든 것들은(因緣有分) 이 一心에 依止한 것이다라고 觀하는 것으로 說明하고 있다. 世親은 心을 世諦와 第一義諦의 二諦로 나누어 설명하고 있는데, 이것은 心에 欲心과 眞心, 혹은 染心과 淨心の 두 가지가 있음을 전제리한 설명으로 볼 수 있다. 이와 같은 해석은 「十地品」에서는 心을 단지 欲心 혹은 貪心으로만 규정하고 있는 것과는 큰 차이가 있다. 그러면 世親이 말하는 二諦의 差別은 무엇인가.

世親은 『十地經論』에서

此是二諦差別 一心雜染和合因緣集觀 因觀者有二種 一他因觀 二自因觀⁷⁰⁾

이라고 말한다. 世親은 여기서 世諦와 第一義諦의 差別을 분명하게 나누어 말하고 있지는 않다. 그러나 一心과 雜念이 和合해서 因緣이 모인 것

69) 玉城康四郎 「唯心の追究」(中村元編 『앞의 책』 p. 354).

70) 앞의註 68)과 같음.

(集)을 世諦로 보고 있는 것으로 생각된다. 그렇다면 第一義諦란 雜念과 和合되기 이전의 一心 바로 그것으로 볼 수 있다. 앞의 인용문에서 보아 알 수 있듯이 世親은 말을 아주 아껴서 二諦의 差別을 아주 간략하게 설명하고 있지만, 一心이 雜念과 섞여 생겨난 것을 世諦로 보고, 雜念과 섞이기 이전의 一心을 第一義諦로 이해하고 있는 것으로 생각된다. 그리고 그 第一義諦인 一心을 阿梨耶識 혹은 阿陀那識이라 이름하고 있다.

世親은 『十地經論』 권8에서

是凡夫 如是愚癡顛倒 常應於阿梨耶識及阿陀那識中 求解脫 乃於餘處我我所中 求解脫 此對治 如經是菩薩作是念 三界虛妄 但是一心作⁷¹⁾

이라고 말한다. 즉 凡夫는 愚癡하고 顛倒되어서 阿梨耶識이나 阿陀那識에서 解脫을 구해야 함에도 불구하고 我나 我所에서 解脫을 구하려고 하기 때문에 그 病을 고쳐주기 위해서 『華嚴經』에서는 菩薩은 「三界虛妄 但是一心作이라고 念한다」 라고 世親은 말하고 있다.

이상에서 살펴본 내용을 종합해서 정리하면, 『華嚴經』 「十地品」의 소위 唯心句의 心은 唯一 絕對의 眞心이 아니라 事에 따라 生滅變化하는 欲心の 의미로 說해 지고 있다. 그런데 世親은 이 心을 一心으로 번역하고 心에 世諦와 第一義諦의 兩面이 있음을 말했다. 世諦란 一心이 雜念과 합해져서 緣起한 것이며 第一義諦란 一心 바로 그 자체로서 그것이 阿梨耶識이다 라고 이해하고 있는 것이다.

『華嚴經』의 原意에서 일보 전진한 이와 같은 世親의 心에 대한 해석에 의해서 「三界唯心」의 心은 보다 철저하게 理心 혹은 眞心 쪽으로 이해되어 왔다.

71) 大正藏 26, 170下.

이 영향 때문일까. 淨影寺의 慧遠⁷²⁾은 唯一心作의 一心을 唯一眞心作으로 確言하고 있는 것이다.

華嚴宗의 二祖로 불리우고 있는 智儼의 견해는 어떠할까. 앞에서 잠시 언급한 바와 같이 世親은 『十地經論』에서, 世諦를 觀해서 第一義諦에 들어가는 觀法으로 여섯 가지를 제시하고 있는데 그 첫번째인 染染依止觀에 대해서 智儼은

初是染染依止觀 染者能依也 依止者所依也 此六門中 初一門明染依止 …… 染何所依 依第一義⁷³⁾

라고 述하고 있다. 여기서 染染依止觀이란 「十二因緣分이 一心에 依止하고 있다고 觀하는 것」이라고 世親은 『十地經論』에서 말하고 있는데, 一心은 經文中에서 說하고 있는 바와 같은 欲心이 아니라 眞心인 第一義라고 하는 것이 智儼의 주장이고 第一義인 一心을 智儼은 梨耶心이라 부르고 있다. 『搜玄記』 卷3下에서

二依此一心觀者 卽十二緣等能依也 心卽梨耶心⁷⁴⁾

이라 述하고 있다. 즉 智儼은 十二因緣이 依止하고 있는 一心을 梨耶心으로 보고 있다. 그러면 智儼이 말하는 梨耶心이란 좀더 구체적으로 어떠한 것일까. 梨耶心에 대해서

智儼은 『搜玄記』 권3에서

唯識者有二種 一梨耶識持生諸法 離識卽無 二明意識唯識 生死涅槃 染淨等法 現在意地 離識卽無⁷⁵⁾

72) 앞의 註 19) 參照

73) 智儼 『搜玄記』 卷4上 (大正藏 35, 67下).

74) 大正藏 35, 64中.

75) 앞의 註 74)과 같음.

라 말하고 있다. 智儼은 心を 識으로 표현하면서 唯識에 梨耶識과 意識唯識의 두 가지가 있음을 말한다. 諸法을 生하는 것을 梨耶唯識이라 하고 生死와 涅槃 혹은 染과 淨의 諸法이 現在 意地에 있는 것을 意識唯識이라 하는데 識을 떠나서는 그 어느 것도 없다라고 하는 것이 智儼의 주장이다.

智儼이 앞의 인용문에서는 梨耶識 즉 眞心임을 분명하게는 말하고 있지 않지만 그 앞의 인용문에서 十二因緣이 의지하고 있는 心이 梨耶心임을 確信하고 있는 점과 앞의 인용문에서 梨耶識과 意識唯識으로 나누어 설명한 내용으로 미루어 보면, 智儼은 世親의 說을 이어서 三界唯心の 心を 眞心으로 보고 있음이 확실하다. 智儼이 原典의 心を 眞心으로 이해하고 있는 것은 世親과 같으나 그 心を 梨耶識 혹은 本識唯識⁷⁶⁾이라 이름하고 있는 점은 주목할 필요가 있다.

왜냐하면 世親의 『十地經論』이 中國에 傳來, 翻譯되어 地論宗이 成立되고, 『攝大乘論』을 所依로 해서 攝論宗이 만들어지고, 『成唯識論』을 所依로 하는 法相宗 등의 成立과 무관하지 않을 것이기 때문이다. 이들 學派의 中心 과제가 唯識이었음은 물론이며 그와 같은 唯識思想에 대한 관심의 高조는 智儼의 唯思想에 直·간접으로 影響을 주었을 것임에 틀림없기 때문이다.

智儼은 앞에서 언급한 바와 같이 原典의 「욕심」을 梨耶心으로 이해하고 있고 그 梨耶心을 本心으로 설명하고 있다.

智儼은 『搜玄記』에서

隨者衆多義 事者上心作業 生欲心者 心是梨耶心 問概言欲心 卽是意識 云何言本心 答

76) 智儼 『搜玄記』 卷3下 (大正藏 35, 64下)에 今此文內通二唯識 三界唯心作卽本識 唯識 如經下偈但從貪心有 卽意識唯識 此是順觀이라 되어 있다.

欲心有二義 一識現起作用分別 二卽此識因緣發起作用 義邊卽屬其事 能見取邊卽屬意識 因緣發起卽屬梨耶 爲起時同處 不可分別⁷⁷⁾

이라 말하고 있다. 이것은 「十地品」의 「三界虛妄 但是心作 十二緣分 是皆依心」에 이어서 說해 지는 「所以者何 隨事生欲心 是心卽是識 事是行」의 經文에 대한 智儼의 해석이다. 欲心を 내는 그 心을 本心인 梨耶心으로 규정한 후, 欲心이란 六識 중의 하나인 意識으로써 그것은 妄心인데 왜 本心이라 하는가 라고 自問한 후 다음과 같이 自答하고 있다.

즉 欲心에는 二種이 있다. 識이 因緣에 따라 作用을 發起하는 것과 作用의 分別을 일으켜 나타내는 것의 두 가지다. 因緣에 따라 作用을 發起하는 것은 梨耶에 속하고, 作用의 分別을 일으키는 것은 意識이다. 이 두 가지 欲心 즉 二識이 일어날 때(起) 그 근원은 같기 때문에 梨耶唯識과 意識唯識은 나누어 區別할 수 없다라고 하는 것이 智儼의 自答이다.

이상에서 살펴본 바와 같이 智儼은 「三界唯心」의 心을 世親과 같이 眞心으로 이해하고 있다. 世親은 一心을 世諦와 第一義로 나누고, 第一義인 淨心으로 이해하고 있는데 智儼은, 一心을 意識唯識과 梨耶唯識의 二種으로 나누고, 梨耶唯識은 淸淨心인 것으로 이해하고 있다.

唯心句의 心에 관한 法藏의 견해는 어떠할까.

法藏은 世親이 말하는 여섯 가지의 觀法, 즉 世諦를 觀해서 第一義諦에 들어가는 六種의 觀法 가운데 그 첫번째인 染染依止觀에 대해 『華嚴經問答』 卷上에서

依止卽十二因緣 此爲能依止 以梨耶一心爲所依 故名爲依止一心觀⁷⁸⁾

77) 大正藏 35, 64下 — 65上.

78) 大正藏 45, 605中.

이라 말하고 있다. 依止는 十二因緣인데 그 十二因緣은 梨耶一心을 所依로 한다고 말한 후 이어서 二種唯識에 대해서

即以二種唯識 爲順觀體 謂一梨耶唯識即以眞識爲體 二意識唯識即以妄識爲體也⁷⁹⁾

라고 말한다. 즉 梨耶唯識은 眞識으로 그 體를 삼는다. 十二因緣은 梨耶一心을 所依로 하고 있는데 梨耶唯識은 眞識이라고 하는 것이 法藏의 주장이다. 智儼은 梨耶識을 本心으로 說明하고 있는데 法藏은 眞識으로 說明하고 있다. 그러면 唯心句의 心에 대한 澄觀의 견해는 어떠할까.

澄觀은 『演義抄』 권65에서

大乘經中 說三界唯心 唯是心者 但有內心 無色香味等外諸境界 此云何知 如十地經說 三界虛妄 但是一心作 故心意與識及了別等 如是四法義一名異 此依相應心說 非不相應心 說心有二種 一相應心 所謂一切煩惱結使受想行等 皆心相應 以是故言心意與識及了別等義一名異故 二不相應心 所謂第一 義諦常住不變 自性清淨心故 言三界虛妄但是一心作 是相應心⁸⁰⁾

이라 말하고 있다. 唯心句의 心을 『華嚴經』에서는 欲心 또는 貪心으로 해석하고 있음은 앞에서 살펴본 바와 같다. 그런데 世親을 비롯한 智儼 등 華嚴家들은 眞心 내지 清淨心으로 해석하고 있는데 澄觀은 다른 華嚴家들과는 달리 다시 『華嚴經』의 해석 쪽으로 돌아가고 있다. 즉 「三界虛妄 但是一心作」이라고 하는 것은 이 「相應心」이다 라고 말하고 있다.

그러면 相應心이란 어떤 心인가. 相應心이란 一切의 煩惱와 結使된 受想行 등을 말한다고 한다. 그러니 相應心은 衆生心인 欲心 혹은 染心인 것이다. 世親을 비롯한 다른 華嚴家들의 해석과는 달리 澄觀은 唯心句의 心을 染心인 相應心으로 이해하고 있다.

79) 앞의 註 78)와 같음.

80) 大正藏 36, 525上 - 中.

V. 小 結

佛敎思想史에 있어 心의 問題는 중요한 위치에 있어왔다. 阿毘達摩佛敎 時代에도 心性本淨說이 있었고, 大乘佛敎時代에는 唯識思想·如來藏思想 혹은 禪思想에서 특히 중요시되어 왔다. 新羅의 元曉⁸¹⁾는 三界는 唯心이며 萬法은 唯識임을 大悟한 후 入唐의 길을 멈췄다고 한다. 元曉에 依해 再 闡明된 唯心思想의 根源은 『華嚴經』에 있다고 할 수 있다.

唯心說이 經典上에 明確한 形態로 나타나고 있는 것은 『華嚴經』의 「十地品」 第六 現前地에 나오는 「三界唯心」說이 처음이기 때문이다.

앞에서 살펴본 바와 같이 『華嚴經』에는 수많은 唯心句가 있으나 그것들은 크게 大別해서 「十地品」의 소위 三界唯心句와 「夜摩宮中偈讚品」의 一切唯心造句의 二句로 나눌 수 있다.

이와 같이 二句로 나누어 설명하는 이유는 前者에 있어서의 作이나 依는 後者에 있어서는 造로 표현되고 있고, 兩句에 있어서의 心은 다같이 欲心 내지 貪心으로 이해되고 있어 별 차이가 없다. 그러나 「一切」의 경우는 좀 다르다. 前者의 三界나 十二因緣은, 後者에서는 一切로 표현되고 있는데 이 一切에는 좀더 광범위한 것, 즉 喜怒哀樂 등 人間의 感情이나 人間에 의해 만들어진 人工物은 물론 山川 草木 등 自然物까지도 포함된다는 전제하에 一切唯心造를 이해하고자 하기 때문이다.

그 결과 華嚴敎學에서의 唯心思想을 다음과 같이 정리할 수가 있다.

81) 贊寧 『宋高僧傳』 卷 4 「唐新羅國元曉傳」(大正藏 50, 729上)에 則知心生故種種法生 心滅故翕墳不二又三界唯心 萬法唯識 心外無法 胡用別求 我不入唐이라 하고 있다.

첫째, 唯心句에 있어서의 心은 經文 自體의 說明에 依하면 欲心이나 貪心이다. 自性淸淨心이나 眞心이 아닌 生滅變化하는 衆生心이다. 그리고 三界나 十二因緣은 오직 마음뿐인 것이다라고 하는 경우에, 「十地品」의 梵文의 原意는 心이 三界나 十二因緣을 「만든다」 혹은 「創造한다」는 뜻이 아니다. 心作이나 依心에서의 作이나 依는 心의 作用 혹은 마음가짐의 뜻으로 쓰이고 있다.

둘째, 三界나 十二因緣은 오직 마음의 作用 혹은 마음가짐에 의해서 생기는 것이기 때문에 實體가 없고 그러므로 虛妄한데, 『華嚴經』에서는 그것을 心畫師나 幻師의 비유로 說明하고 있다.

셋째, 唯心句에서의 心은 欲心 또는 貪心の 뜻인 데 世親이 『十地經論』에서 第一義諦인 自性淸淨心인 것으로, 唯一眞心인 것으로 해석함으로써 唯識思想의 形成에 큰 영향을 주게 되었다. 世親의 『十地經論』이 中國에 傳來되어 地論宗이 成立되고, 唯識思想을 바탕으로 한 攝論宗 法相宗 등이 생겨났다. 心에 대한 唯一眞心の인 世親의 해석은 唯識思想의 형성에 영향을 주었고, 唯識思想의 興隆은 다시 智儼 등의 華嚴家들에게 영향을 주었다. 그 영향을 받은 사람들은 「十地品」 唯心句의 心을 唯一眞心으로 이해하기 시작했다.

넷째, 一切唯心造에서의 心은 곧 法이다. 『起信論』⁸²⁾에서 「法者 謂衆生心」 이다라고 說하고 있는 바와 같이 心은 순간 순간으로 生滅變化하는 衆生心을 말한다. 이것이 곧 法이다. 緣하여 生하는 緣起法이다. 끊임없이 生滅變化하는 그 作用 自體가 衆生心이며 法이다. 그런데 그것은 無常하게 生하면서 동시에 滅하기 때문에 定體性이 없다. 그 法은 緣起法이며 그것이 곧 佛(如來)이다.

82) 大正藏 32, 575下.

「菩薩說偈品」⁸³⁾에서 如來林菩薩이 「心佛及衆生 是三無差別」이라 說하고 있는 것이 바로 이 뜻이다. 그러므로 佛陀跋陀羅가 「心造諸如來」로 번역하고, 實叉難陀가 「一切唯心造」라 번역하고 있는 經文은 「法造諸如來」 또는 「一切唯法造」로 이해할 수 있으며 그 의미는 똑같음을 알 수 있다. 그러므로 앞에서 잠시 언급했던 一切는 즉, 喜怒哀樂의 感情이나 모든 人工物은 물론 山川草木 등과 같은 自然物까지도 오직 心, 즉 法에 의해서 만들어졌다고 할 수 있다. 여기서 하나 주의해 두고 싶은 것은 心, 즉 法은 緣起法으로써 唯一神敎에서 말하는 絶對 唯一한 定體의 神이 아니라 生滅變化하는 無定體性의 作用 그 自體라는 점이다.

83) 大正藏 9, 465下.

淨土學의 一心思想

-元曉 淨土敎의 一心과 如來藏에 관한 문제-

한태식(普光)*

I. 머리말

불교에서 문제로 삼고 있는 것은 唯一神도 아니며, 汎神論도 아닌 마음이라고 할 수 있을 것이다. 부처님께서 이 마음에 대하여 여러 가지 형태로 설하고 있다. 때로는 一心이라고 하기도 하고, 佛性, 法性, 如來藏, 自性淸淨心, 涅槃, 寂靜 등 다양한 형태로 표현하고 있다. 그런데 본 논문은 신라 불교에 있어서 대표적인 학승이라고 할 수 있는 元曉에 대하여 살펴보고자 한다. 원효에 대한 연구는 다양한 분야에서 가능하지만, 본 논문에서는 元曉 淨土敎의 一心과 如來藏에 관한 문제로 한정시키고자 한다.

특히 원효는 다양한 분야에 걸쳐서 관심을 가지고 주석서를 찬술하였지만, 그 중에서도 정토교에 관한 것은 목록상으로는 약 10퍼센트 이상을

* 東國大學校 禪學科 敎授

차지하며, 현존서로는 『無量壽經宗要』와 『阿彌陀經疏』가 있다. 이 두 가지 찬술서를 중심으로 원효 정토교에 있어서 一心의 문제를 살펴보고자 한다. 특히 원효가 보고 있는 一心이란 과연 어떠한 것을 말하고 있는지 분명하게 이해한다는 것은 원효를 연구하는데 있어서 중요한 과제이다. 이러한 연구를 진척하기 위하여 먼저 해결해야 할 과제는 一心에 대한 논서의 연구이다. 그 중 대표적인 것이 『大乘起信論』이라고 할 수 있는데, 원효는 이를 대단히 중시하여 『起信論疏』와 『起信論別記』를 저술하였다. 그러므로 먼저 원효사상의 근간 된 『起信論』에 대한 그의 견해를 살펴보고자 한다. 다음에 『起信論疏』와 『起信論別記』에 나타난 一心과 如來藏에 관한 문제를 정리하고자 한다.

그리고 원효 정토교에 있어서 一心의 문제에 관하여 살펴보고자 한다. 특히 원효는 정토관련 주석서의 서두에서 本來一心에 대하여 언급하고 있는데, 이를 문제를 풀어가고자 하며, 끝으로 신라 정토교의 계보와 원효 정토교의 특색에 대하여 논하고자 한다.

II. 元曉의 『起信論』觀

불교에서 一心의 문제를 논하는 것은 가장 근원적인 접근법이라고 할 수 있다. 많은 대승경론에서는 어떠한 형태로든 마음의 문제나 一心에 대하여 언급하고 있다. 그 중에서도 대표적인 경전으로는 『華嚴經』이며, 論

書로는 『大乘起信論』을 들 수 있다. 특히 『대승기신론』의 구성은 一心, 二門, 三大, 四信, 五行, 六字로 되어 있다고 한다. 여기서 一心에 대한 언급은 대단히 중요한 위치를 차지하고 있으면서 대승불교에 대한 믿음의 근원이라고 할 수 있다. 본 항에서는 먼저 元曉의 『起信論』觀 대하여 논하고자 한다. 원효사상의 형성에 지대한 영향을 미친 것 중 대표적인 것이 『大乘起信論』이라고 할 수 있다.

필자는 한국불교학을 연구해 오면서 항상 한가지 해결하지 못하였던 점이 있었다. 그것은 다름 아닌 본인이 몸담고 있는 한국불교학에 대한 문제였다. 먼저 한국불교란 무엇인가? 한국불교의 특수성은 무엇인가? 여기에 대하여 본인은 많은 고민을 하여 왔다. 그러다가 대승불교권인 인도나 중국, 일본의 불교와는 다른 한국불교의 특수성 독자성을 발견하게 되었다. 그것은 다름 아닌 元曉의 起信論思想에서 찾게 되었다. 원효는 『起信論別記』에서 『起信論』의 우수성에 대하여 명쾌하게 정리하고 있다.

감히 이 논을 지은 것은 여래의 깊은 경전과 오묘한 뜻을 찬탄하기 위함이고, 학자들로 하여금 잠시 한 축의 경전을 펴서 三藏의 가르침을 쥐게 함이며, 도를 닦는 사람으로 하여금 영원히 萬境을 쉬게 하여 一心의 근원에 돌아가 이르게 함이니라. 이論은 세우지 않는 것이 없으며, 破하지 않는 것이 없다. 그런데 中觀論과 十二門論 등과 같은 것은 모든 집착을 두루 破하며, 또한 파한 것을 파하되 파하는 것(能破)과 파함을 당하는 것(所破)을 다시 돌아오도록 許容하지 않으므로 이것을 가지고 보 내기만 하는 두루 미치지 못하는 論이라고 말한다. 또 瑜伽論과 攝大乘論 등은 깊고 얕은 것을 두루 세워 法門을 판별하였으며, 스스로 세운 법을 모두 버리지 아니 하였으니, 이것을 가지고 주기만 하고 빼앗지 못하는 論이라고 한다.

이제 이 論은 지체롭고 어질며, 玄妙하고 廣博하여 세우지 않는 바가 없으면서도 스스로 버리고, 破하지 않는 바가 없으면서도 다시 돌아오도록 許容한다. 다시 허용한다는 것은 저 가는 자가 가는 것이 다하여 두루 세움을 나타내며, 스스로 버린다는 것은 주는 자가 주는 것을 다하여 빼앗는 것을 밝힌 것이다. 그러므로 이것이야말로 모든 논 의 祖宗이며, 모든 諍論을 평정시키는 주인이라고 말한다.¹⁾

본론의 저술 동기는 학자로 하여금 三藏의 뜻을 파악케 함이며, 도당은 자로 하여금 萬境을 쉬어 一心의 根源으로 돌아가게 함이라고 하였다. 그리고 본론은 中觀論과 十二門論의 破하는 도리와 瑜伽論과 攝大乘論의 立의 도리를 밝히면서 상호 문제점을 지적하고 있다. 즉 般若는 空만 주장하면서 有는 설하지 못하고 唯識은 有는 주장하면서 空은 알지 못함을 비판하고 있다. 그러나 空과 有의 원리를 자유자재하게 넘나들 수 있는 것이 『起信論』이라고 하였다. 그래서 이 論을 모든 논 가운데 가장 으뜸이며, 수많은 논의 이론적인 다툼을 평정케 하는 주인이라고 하였다.

여기서 우리는 원효학설의 위대한 점을 발견할 수 있다. 이 점에 대하여 다시 한번 살펴보고자 한다. 대승불교의 양대축은 般若思想과 唯識思想이다. 중국불교에서는 반야사상을 無의 논리로, 유식사상을 有의 논리로 이해하였다. 여기서 흥미 있는 사실은 같은 대승불교이면서 반야의 공사상과 유식의 유사상이 공존해 왔다는 점이다. 어떻게 하여 정반대의 상반된 사상이 동일한 대승불교내에서 공존할 수 있었는가하는 점이다. 고익진교수는 “원효의 견해로는 중관과 유식은 그들 사이의 사상적 대립은 말할 것도 없지만, 궁극적인 궁지에 대한 이론에 있어서도 중대한 문제성이 있다고 하지 않을 수 없다”라고 하였다.²⁾

이러한 문제점에 대하여 상식적으로는 이해할 수 없다. 그래서 본인은

1) 元曉 撰 『大乘起信論別記』 (韓佛全, 1, 678, 上.)

堪造此論 贊述如來深經奧義 欲使爲學者 暫開一軸遍掬三藏之指 爲道者永息萬境 遂還一心之源 其爲論也 無所不立 無所不破 如中觀論十二門論等 遍破諸執 亦破於破 而不還許能破所破 是謂往而不遍論也 其瑜伽論攝大乘等 通立深淺判於法門 而不融遺自所立法 是謂與而不奪論也 今此論者 既智既仁 亦玄亦博 無不立而自遺 無不破而還許者 顯彼往者往極而遍立 而自遺者 明此與者窮與而奪 是謂諸論之祖宗 羣諍之評主也

2) 高翊晉 著 『韓國古代佛敎思想史』 (동국대학교 출판부, 1989) P. 190

이점을 이해하기 위해 地形學的인 측면에 관심을 가지게 되었다. 인도에서 반야사상의 정립은 龍樹와 提婆이며 이들의 고향은 남인도이다. 한편 유식학의 대가인 無着과 世親은 형제간이면서 이들의 고향은 북인도이다. 그런데 인도에는 남과 북 사이에 큰 사막인 데칸고원이 가로막고 있으므로 남북간의 왕래가 빈번하지 못하였을 것으로 추측된다. 따라서 동일한 대승불교이면서도 서로 상반되는 사상간에 아무런 마찰 없이 공존할 수 있었을 것으로 여겨진다.

이러한 현상은 중국에서도 마찬가지이다. 중국에는 일찍부터 양쯔강을 중심으로 하여 강남과 강북 사이에 사상적인 차이가 있었다. 禪宗의 경우만 보더라도 강남의 南宗禪은 반야사상을 중심으로 하지만, 강북의 北宗禪은 유식사상이나 여래장사상이 중심이라고 할 수 있다. 그러나 우리 나라에서는 그렇지 못하다. 우리 나라에는 인도의 데칸고원과 같은 사막지대나 중국의 양쯔강과 같이 큰 강이 존재하지 않으므로 교통의 장애로 인하여 사상적인 교류가 단절되는 일은 없다. 따라서 우리 나라에서 문제가 된 것은 어떻게 동일한 대승불교이면서 반야의 無와 유식의 有가 공존할 수 있느냐고 하는 점이다. 지금까지 인도나 중국불교에서는 문제의식으로조차도 인식하지 못했던 점을 신라불교인들은 발견하였다. 본인은 이 점이 대단히 중요하다고 생각한다. 즉 대승불교사상의 문제의식의 발견이야말로 대단한 발전이다. 이러한 대승불교의 교리적인 모순점을 발견한 원효는 이점을 해결하기 위하여 많은 고심을 하다가 그 해결점을 찾아낸 것이다. 그것이 바로 『起信論』의 如來藏思想이다.

원효는 『기신론』의 여래장사상에서 대승불교의 논리적인 모순점을 해결하려고 한다. 그래서 그는 이를 『기신론』에서 찾았으며, 그 대표적인 단어가 一心이다. 그는 一心 즉 如來藏思想 속에서 모든 문제점을 해결하

려고 노력하였다. 이것이 한국불교의 특징이 아닌가 라고 생각한다.

원효는 종래의 기신론 주석가들이 이점을 발견하지 못하였던 것을 지적하고 있다. 즉 그의 저서인 『大乘起信論疏』에 의하면, 다음과 같다.

이 논 의 뜻이 이미 이러하여 펼쳐보면 무량무변한 뜻으로 종지를 삼고, 합해보면 二門一心의 법으로 요체로 삼고 있다. 二門 안에 만가지 뜻을 받아들이면서도 어지럽지 아니하며, 한량없는 뜻이 一心과 같아서 混融되어 있으니 이러하므로 開合이 자재롭고 立破가 걸림이 없다. 펼쳐도 변잡하지 않고, 합하여도 협착(狹窄)하지 않으며, 세워도 연음이 없고, 깨뜨려도 잃음이 없으니 마명(馬鳴)의 뛰어난 술법이며 기신론의 종체이다.

그러나 이 논 의 義趣가 너무나 심원하여 종래의 註釋家들은 그 종지를 충분히 밝히지 못하였다. 이는 진실로 각자 익힌 바를 벗어나지 못한 채 문장에 이끌려서 마음을 비워 종지를 찾지 못하였기 때문에 論主의 뜻에 가깝지 아니하다. 혹 어떤 이는 근원을 바라보면서 支流에서 헤매고, 혹 어떤 이는 잎사귀를 잡다보니 줄기를 잃으며, 혹 어떤 이는 옷깃을 꿰어서 소매에 붙이며, 혹 어떤 이는 가지를 잘라서 뿌리에 두르기도 한다.³⁾

이와 같은 기신론에 대한 원효의 평은 이미 『起信論別記』에서 언급한 바 있다. 여기서도 그는 기신론이야 말로 中觀의 空思想과 唯識의 有思想에 대한 모순점을 해결할 수 있는 논서라고 주장하고 있다. 立과 破가 자유로우며, 開合이 자재한 것이 바로 기신론임을 말하고 있다. 그러나 많은 주석가들은 이러한 기신론의 논지를 제대로 파악하지 못하고 지협적인 부분에만 매달려서 本意를 왜곡되게 함을 꾸짖고 있다. 원효야말로 기신론

3) 元曉 撰 『起信論疏』卷上 (韓佛全, 1, 698, 下)

此論之意 既其如是 開則無量無邊之義爲宗 合則二門一心之法爲要 二門之內 容萬義而不亂 無邊之義 同一心而混融 是以開合自在 立破無礙 開而不繁 合而不狹 立而無得 破而無失 是爲馬鳴之妙術 起信之宗體也 然以此論意趣深邃 從來釋者 尠其其宗 良由各守所習而牽文 不能虛懷而尋旨 所以不近論主之意 或望源而迷流 或把葉而亡幹 或割領而補袖 或折枝而帶根

의 如來藏思想을 제대로 파악하고 있으며, 이를 신라불교의 사상적인 원천으로 삼고 있음을 알 수 있다. 그는 기신론의 여래장사상을 다시 정리하면서 분명한 방향을 제시하고 있다. 이러한 것이 바로 원효의 『起信論』觀이고, 신라불교의 독특한 점이며, 한국불교의 특색이 아닌가 라고 생각한다.

Ⅲ. 一心과 如來藏의 문제

이러한 원효의 기신론관은 一心이라는 주제로 귀결되는데 이에 대한 다양한 논리를 전개하고 있다. 『기신론』의 解釋分에서 말하는 一心 二門의 心眞如門과 心生滅門에 대하여, 『起信論疏』에서는 다음과 같이 언급하고 있다.

처음에 ‘一心法에 의하여 두 가지 문이 있다’고 하는 것은 經에서 “寂滅이라는 것은 一心이라 이름하며, 一心이란 如來藏이라 이름한다”고 말한 것과 같다. 여기서 心眞如門이라고 한 것은 곧 저 經에서 ‘적멸이란 一心이라 이름한다’고 해석한 것이다.⁴⁾

본 해석은 『起信論』 解釋分의 顯示正義에서 “依一心法有二種門”에 대한 주석이다. 여기서 經이라고 하는 것은 『入楞伽經』에서 말하는 “寂滅者名

4) 元曉撰 『起信論疏』 (韓佛全, 1, 704, 下)

初中言依一心法有二種門者 如經本言 寂滅者名爲一心 一心者名如來藏 此言心眞如門者 卽釋彼經寂滅者名爲一心也

爲一心 一心者名爲如來藏 入自內身智慧境界 得無生法忍三昧”를 말하고 있다⁵⁾. 즉 『入楞伽經』에서는 涅槃은 一心이며, 또한 일심은 如來藏임을 분명히 하고 있다. 즉 寂滅과 涅槃과 一心은 바로 如來藏이라고 한다. 그런데 원효는 이는 바로 心眞如門이라고 하였다. 따라서 『起信論』에서는 心眞如門이 바로 一心이며, 如來藏인 것이다. 그리고 心生滅門에 대해서는,

心生滅門이란 이 經 가운데 ‘一心이란 如來藏이라고 이름한다’고 한 것을 해석한 것이다. 왜냐하면 일체법은 생함도 없고 滅함도 없으며, 본래 寂靜하여 오직 一心뿐인데 이러한 것을 心眞如門이라고 이름하기 때문에 ‘寂滅이란 一心이라고 이름한다’라고 한 것이다. 또한 이 一心의 體는 本覺이지만, 無明에 따라서 움직여 生滅을 일으키기 때문에 이 生滅門에서 如來의 本性이 숨어서 나타나지 않는 것을 如來藏이라고 이름한다.

이는 經에서 말한 바와 같이 ‘如來藏은 善과 不善의 원인으로서 일체의 趣生을 두루 잘 일으켜 만든다. 비유하자면, 환술사(伎兒)가 여러 가지 趣를 변화시켜 나타내는 것과 같다’고 한 것과 같다. 이러한 뜻이 生滅門에 있기 때문에 그래서 ‘一心이란 如來藏이라고 이름한다’고 한 것이다. 이는 一心의 生滅門을 나타낸 것으로 아래 글에서 말하는 것과 같이 ‘心生滅이란 如來藏에 의지하기 때문에 生滅心이 있으며, 내지識에는 두 가지 뜻이 있으니 첫째는 覺의 뜻이오, 둘째는 不覺의 뜻이다’라고 말한 것과 같다. 그러니 다만 生滅心만을 취해서 生滅門을 삼는 것이 아니라 生滅 스스로의 體와 生滅相을 통틀어서 취하여 모두 生滅門안에 둔다는 뜻임을 알아야 한다.⁶⁾

心生滅門에 대하여 설하면서 이도 또한 如來藏이라고 하고 있다. 그 이

5) 『入楞伽經』卷一「請佛品」(大正藏, 16, 519, 上)

6) 元曉撰『起信論疏』(韓佛全, 1, 704, 下)

心生滅門者 是釋經中如是名爲心眞如門 所以然者 以一切法無生無滅 本來寂靜 唯是一心 如是名爲心眞如門 故言寂滅者名爲一心 又此一心體是本覺 而隨無明動 作生滅 故於此門如來之性隱而不顯 名如來藏 如經言如來藏者是善不善因 能徧興造一切趣生 譬如伎兒變現諸趣 如是等義在生滅門 故言一心者名如來藏 是顯一心之生滅門 如下文言 心生滅者 依如來藏故有生滅心 乃至此識有二種義 一者覺義 當知非但取生滅心爲生滅門 通取生滅自體及生滅相 皆在生滅門內義也

유는 심진여문에서 이미 일심은 적정이라고 하였으며, 여래장이라고 하였다. 一心의 體大는 本覺이지만, 無明에 의해 生滅心을 내므로 生滅門에서는 여래의 본성이 숨어서 나타나지 않는 것을 如來藏이라고 한다 라고 하면서 『楞伽經』을 증거로 내세우고 있다. 즉 一心은 여래장이면서 여래의 본성은 심진여문이며, 여래의 본성이 무명에 의해 생멸 하는 것이 心生滅門이라고 한다. 그러므로 一心 如來藏에는 心眞如門과 心生滅門이 함께 공존하는 것이다.

이에 대한 근거를 『楞伽經』의 “如來之藏是善不善因 能徧與造一切趣生 譬如伎兒變現諸趣”⁷⁾를 인용하고 있다. 즉 如來藏에는 善과 惡의 원인이 되는 중생 생멸의 因이 있으며, 이는 환술사와 같이 여러 가지를 변화시켜 만드는 능력이 있음을 말하고 있다. 心生滅은 如來藏에 의지하고 있으므로 覺과 不覺의 뜻이 있으며, 생멸의 體大와 相大를 모두 生滅門 안에 있음을 말하고 있다.

여기서 원효는 二門이라고 하면서 어떻게 하여 一心이라고 호칭하게 되었는가에 대하여 문제를 제기하면서 구체적인 답을 제시하고 있다. 즉 진여문과 생멸문 모두가 일심으로 통하면서 여래장이라고 하는 것은 모순이 있지 않느냐라고 하는 점이다.

두 문(二門)이 이와 같은데 어떻게 하여 一心이라고 하는가? 染淨의 모든 법은 그 本性이 둘이 없으며, 眞妄의 二門은 달리 얻을 수 없기 때문에 一이라고 이름한다. 이 둘이 없는 곳이 모든 법 가운데 실체이기 때문에 허공과 같지 아니하고, 본성이 스스로 神解(영묘하게 이해함)하므로 心이라고 이름한다.

그러나 이미 둘이 없는데 어떻게 一이 될 수 있는가? 一도 있는 바가 없는데 무엇을 心이라고 하는가? 이러한 도리는 말을 여의고 생각을 끊을 것이니 무엇이라고 지목할 지는 모르겠으나 억지로 이름 붙여 一心이라고 한다.⁸⁾

7) 『四卷楞伽經』(大正藏, 16, 510, 上)

위에서 말한 眞如門과 生滅門이 두 가지로 분명히 나누어져 있는데 어떻게 하나인 一心이라고 할 수 있겠는가 라고 自問한 뒤 染淨과 眞妄이 둘이 아니므로 하나라고 한다고 하면서 不二法門으로 自答하고 있다. 하나인 곳에서 허공과 같이 없는 것이 아닌 영묘하고 신령스러운 것이 있으므로 이것을 마음(心)이라고 한다. 사실은 하나(一)나 마음(心)이라고 할 수도 없지만 억지로 이름 붙여 한마음(一心)이라 한다고 정의하였다.

이러한 一心은 眞如門과 生滅門으로 나누어서 논리를 전개하고 있다. 그런데 진여문도 一心 여래장이며, 생멸문도 一心 如來藏이라고 하므로 혼돈을 가져올 수 있다. 그러나 眞如門의 일심 여래장은 本覺의 입장에서 본래 自性淸淨心을 말하고 있으며, 이는 반야공적인 입장에서 설하는 般若觀이 중심이다. 한편 生滅門의 일심 여래장은 衆生心을 중심으로 설명하고 있으며, 이는 唯識觀이 핵심을 이루고 있다.⁹⁾ 그런데 『起信論』에서는 진여문의 반야관적인 입장의 여래장설은 간략하게 설하면서 생멸문의 유식관적인 여래장에 대해서는 자세히 설하므로 인하여 마치 衆生心만이 일심 여래장인 것 같은 느낌을 주고 있다. 그 이유는 진여문에 대해서는 眞如의 본체를 설하므로 장황하게 논할 필요성을 느끼지 못하고 있다. 그러나 생멸문의 衆生心은 다양한 변화가 있기 때문에 자세히 설하지 않을 수 없으므로 장황하게 설하고 있다. 이점을 이해하지 못하다 보면 마치 『起信論』에서는 衆生心만이 如來藏인 것처럼 이해하게 되는 오류를 종종 범할 수 있다.

8) 元曉撰 『起信論疏』 (韓佛全, 1, 705, 1.)

二門如是 下爲一心 謂染淨諸法其性無二 眞妄二門不得有異 故名爲一 此無二處 諸法中實 不同虛空 性自神解 故名爲心 然既無有二 何得有一 一無所有 就誰曰心 如是道理 離言絕慮 不知何以目之 強號爲一心也

9) 高翊晉 著 『韓國古代佛教思想史』 (동국대 출판부, 1989) p.208

元曉는 一心二門에 대하여 『起信論疏』에서 뿐만 아니라 『金剛三昧經論』에서도 언급하고 있다. 즉 『金剛三昧經論』에 의하면,

第三本覺利品에서는 一心 가운데의 生滅門을 나타내고, 第四入實際品에서는 一心 가운데 眞如門을 나타낸다.¹⁰⁾

그는 本覺利品에서는 一心의 生滅門에 대하여 설하고 있으며, 入實際品에서는 一心 중에 眞如門에 대하여 설하고 있다고 한다. 이러한 구조는 『起信論』의 一心二門과 같은 형태를 갖추고 있다.

그런데 원효는 『涅槃宗要』에서 一心을 佛性이라고 하면서 『大般涅槃經』의 獅子吼菩薩品을 인용하고 있다.

獅子吼 가운데 말하기를 佛性은 有因이고, 有因인이며, 有果이고, 有果果이다. 有因이란 곧 十二因緣이고, 有因인이란 곧 智慧이다. 有果란 곧 阿耨菩提이고, 有果果란 곧 無上大涅槃이다.

이러한 말은 '같은 문장에서 一心은 因果성이 없다'라고 하는 것으로 나타나 있다. 이러한 것은 性淨本覺은 無漏善이고, 隨染衆善은 有漏善이다. 一心의 體는 항상 二門이 아니므로 有漏도 아니고 無漏도 아니다. 또한 佛果는 常善이며, 因은 無常의 善이다. 一心의 體는 因果도 아니고, 果도 아니기 때문에 常도 아니고, 無常도 아니다. 만약 心이 因이라도 능히 果를 만들지 못한다. 이와 같이 능히 果를 만들지 못하므로 一心은 因도 아니고, 果도 아니다. 作因을 얻는 것은 또한 능히 果가 되고, 또한 因因을 만드는 것은 果果가 된다. 그러므로 佛性은 因이 있고, 因인이 있으며, 果가 있고, 果果도 있다. 그러기 때문에 마땅히 알아야 한다. 앞에서 말한 四門의 染淨의 二因은 二果로 나타나며, 그 性은 둘이 아니고, 오직 一心이다. 一心의 性은 오직 佛의 體이기 때문에 心이라고 설하며 佛性이라고 이름한다.¹¹⁾

10) 元曉 述 『金剛三昧經論』 (韓佛全, 1, 609, 上)

第三本覺利品 顯一心中之生滅門 第四入實際品 顯一心中之眞如門

11) 元曉撰 『涅槃宗要』 (韓佛全, 1, 545, 中)

獅子吼中言 佛性者有因有因因 有因者卽十二因緣 因因者卽是智慧 有果者卽是阿

즉 원효는 『涅槃經』의 佛性에 대하여 설하면서 「師子吼菩薩品」의 十二緣起가 곧 佛性이라고 함을 인용하고 있다¹²⁾. 그는 여기서 佛性이라고 하는 부분을 一心으로 표현하고 있다. 그러므로 佛性은 十二因緣이고 이는 一心이며, 如來藏이다. 따라서 一心에는 業에 의한 因도 없고 果도 없다. 一心은 法인데, 그 법은 十二緣起法이다. 그러므로 因도 果도 없단다고 하였다. 이는 상당히 모순된 논리 같지만, 다시 한번 생각해 보면 十二緣起 그 자체는 因果性이 없다는 것이다. 이에 대하여 『涅槃經』에서는,

「十二緣起를 보는 자는 法을 보며(見法), 법을 보는 자는 부처를 본다(見佛), 부처란 곧 佛性이다. 왜냐하면 일체 제불은 이와 같은 性품이 있기 때문이다.¹³⁾

그러므로 淸淨한 그 法의 本體에는 因果性이 있을 수 없고 因果를 받지 않는 것이다. 즉 業에서 벗어나는 것이며, 생사윤회에서 해탈하는 것이다. 그리고 一心은 有漏도 無漏도 아니며, 有漏善도 無漏善도 아니기 때문이다. 뿐만 아니라 常도 아니며, 無常도 아니다. 그런데 因을 만든다면 이 因은 十二因緣이고, 果는 阿耨多羅三藐三菩提이다. 또한 因의 因은 智慧이

耨菩提 果果者即是無上大涅槃 是等文同顯一心非因果性 所以緣者 性淨本覺是無漏善 隨染衆善是有漏善 一心之體不常二門故非有漏非無漏 又佛果是常善 因是無常善 一心之體非因果非果故非常非無常 若心是因不能作果 如其是不能作果 良由一心非因果故 得作因亦能爲果 亦作因因及爲果果 故言佛性者有因有因有果有果果 是故當知前說四門染淨二因當現二果其性無二唯是一心 一心之性唯佛所體 故說是心名爲佛性

12)曇無讖 譯『大般涅槃經』卷27「師子吼菩薩品」(大正藏, 12, 524, 上)

善男子 佛性者 有因有因有果有果果 有因者即十二因緣 因因者即是智慧 有果者即是阿耨多羅三藐三菩提 果果者即是無上大涅槃

13)曇無讖 譯『大般涅槃經』(大正藏, 12, 524, 上)

若有人見十二緣者即是見法 見法者即是見佛 佛者即是佛性 何以故 一切諸佛以此爲性

고, 果의 果는 大涅槃이다. 즉 因인인란 十二因緣의 因은 智慧이며, 阿耨多羅三藐三菩提의 果는 大涅槃이라는 것이다. 佛性의 本性은 二가 아니고 오직 하나(唯是一心)이며, 佛性의 本體는 마음(心)이므로 佛性이라고 하였다.

元曉는 『涅槃經』의 “非因非果名爲佛性”¹⁴⁾이라는 구절에 대하여 『涅槃宗要』에서는 “良由一心非因非果故”¹⁵⁾라고 하여 佛性이 一心임을 분명히 하고 있다. 또한 一心의 本性이 佛體이므로 心을 佛性이라고 한다(一心之性唯佛所體 故說是心名爲佛性). 그의 분명한 가르침은 一心은 佛性이며, 如來藏이며, 十二因緣이라는 것이다. 그런데 여기서 一心이 아닌 心에 대해서도 언급하고 있다. 즉 “心名爲佛性”이라고 하므로 心 그 자체가 바로 佛性이라는 것이다. 지금까지 唯識에서는 第八阿賴耶識을 心으로 표현하였으나 원효는 心은 八識이 아닌 如來藏으로 규정하고 있다.

IV. 元曉 淨土敎의 一心問題

이상에서 살펴본 바와 같이 元曉는 『起信論疏』와 『起信論別記』에서 一心은 如來藏이라고 분명히 말하고 있다. 그런데 이러한 一心의 문제를 정토교 관련 찬술서에서도 언급하고 있다. 그의 정토관련 현존 찬술서로서는 『無量壽經宗要』와 『阿彌陀經疏』가 있는데 두 가지의 찬술서 모두에서

14) 曇無讖譯『大般涅槃經』卷27「師子吼菩薩品」(大正藏, 12, 524, 上)

15) 元曉撰『涅槃宗要』(韓佛全, 1, 545, 下)

비슷한 내용을 언급하고 있다. 먼저 『無量壽經宗要』에 의하면,

본 경의 大意를 말하자면, 무릇 衆生心의 性は 融通하여 걸림이 없어 크기는 허공과 같고, 깊이는 큰 바다와 같다. 마치 허공과 같기 때문에 그 本體는 평등하여 別相이 없음을 가히 얻으니 어찌 淨土와 穢土가 있으리요. 또한 큰 바다와 같으므로 그 本性은 潤滑하여 능히 인연을 따라 거역하는 바가 없으니, 어찌 움직이고 고요할 때가 없으리요. 내지 혹은 번뇌 바람으로 인하여 五濁에 빠져 輪廻轉生하기를 따르기도 하고, 苦海의 풍랑에 빠져 오랫동안 流轉하기도 한다. 혹은 善根을 받들어 행하여 四流(四暴流)에 번뇌를 실어보내어 다시는 윤회하지 않는 彼岸에 이르러 영원히 寂滅에 든다. 이러한 움직임과 적멸은 모두 큰 꿈과 같으니 깨닫게 되면 此土도 없으며, 彼土도 없느니라. 穢土와 淨國은 本來一心이며, 生死와 涅槃도 결국에는 둘이 아니다.¹⁶⁾

그는 여기서 衆生心의 本性을 문제로 삼고 있다. 이 중생심은 『기신론』에서 생멸문이라고 하였다. 이는 바로 如來藏이며 一心인 것이다. 즉 일심을 유식관적인 측면에서 볼 때 중생심은 깨닫지 못하면, 윤회하게 되고, 깨달으면 寂靜에 들게 된다. 중생심의 본체는 본래 평등하여 정토와 예토가 따로 없는 一心 그대로 이지만, 인연을 따라 윤회를 하게 되고, 연기론적으로 나눌 때에는 각각의 모습으로 변화하게 된다. 本來一心에는 정토와 예토가 없고, 생사와 열반이 없지만, 중생의 모습이 있는 이상 구분하지 않을 수 없음을 『無量壽經』의 大意에서 설하고 있다.

이와 같은 원효의 주장은 『阿彌陀經疏』에서도 일관되게 말하고 있다. 다음으로 『阿彌陀經疏』의 서두에서도 비슷한 내용을 언급하고 있다.

16) 元曉撰 『無量壽經宗要』 (韓佛全, 1, 553, 下)

言大意者 然夫衆生心性 融通無礙 泰若虛空 湛猶巨海 若虛空故 其體平等 無別相而可得 何有淨穢之處 猶巨海故 其性潤滑 能隨緣而不逆 豈無動靜之時 爾乃或因塵風 淪五濁而隨轉 沈苦浪而長流 或承善根 載四流而不還 至彼岸而永寂 若斯動寂皆是 大夢 以覺言址 無此無彼 穢土淨國 本來一心 生死涅槃 終無二際

본 經의 大意를 述하자면, 무릇 衆生心의 心은 相을 떠나고 性을 떠나기가 마치 바다와 같고 허공과 같다. 허공과 같기 때문에 相이 융통하지 않음이 없으니 어찌 동쪽과 서쪽이 있으리요. 바다와 같기 때문에 性이 없음을 지키니 어찌 움직이고 고요할 때가 없으리요. 내지 혹은 染業으로 인하여 五濁惡世를 따라 오랫동안 유전하기도 하며, 혹은 청정한 인연을 받들어 행하여 四流를 끊어 영원히 寂靜에 들기도 한다. 이와 같은 움직임과 걱정은 모두 큰 꿈과 같으니 깨닫게 되면 流轉도 없고 寂靜도 없다. 穢土와 淨國은 本來一心이며, 生死와 涅槃도 결국에는 둘이 아니다.¹⁷⁾

『阿彌陀經疏』의 대의는 『無量壽經宗要』의 내용과 대동소이하다. 그런데 여기서도 원효는 一心 二門 중에서 眞如門을 문제삼은 것이 아니라 生滅門의 衆生心을 중심으로 논하고 있다. 즉 본 경의 대의는 衆生心의 心에 대하여 술하고 있다(述大意者 衆生心之爲心也)고 분명히 밝히고 있다. 그 중생심의 본성은 둘이 아니며, 정도와 예토가 본래 없는 一心이지만, 무명 번뇌가 인연을 만나 정도와 예토가 전개되며, 아미타불은 이를 제도하기 위하여 淨土를 시현하고 있음을 설하고 있다.

두 가지 주석서의 대의에 대하여 정리하여 보면, 먼저 『無量壽經宗要』에서는 “言大意者 衆生心性”이라고 하여 『無量壽經』의 大意는 衆生心의 本性에 대하여 논하고 있음을 한 구절로 밝히고 있다. 다음으로 『阿彌陀經疏』에서도 “述大意者 衆生心之爲心也”라고 하여 『阿彌陀經』의 大意도 衆生心의 마음(心)에 대하여 밝히고 있다. 이와 같이 원효는 정도관련 주석서에서 문제삼고 있는 것이 중생임을 분명히 하고 있다. 극락세계의 시

17) 元曉述 『佛說阿彌陀經疏』(韓佛全, 1, 562, 下)

述大意者 夫衆生心爲心也 離相離性如海如空 如空之故無相不融 何有東西之處如海之故無性是守 豈無動靜之時 爾乃或因染業 隨五濁而長流 或承淨緣 絕四流而永寂 若斯動靜皆是大夢 以覺望之無流無寂 穢土淨國本來一心 生死涅槃終無二際

현이란 중생을 위한 곳이며, 범부가 중심이 되고 있음은 주지의 사실이다. 따라서 먼저 원효 정토교의 특색 중 하나는 凡夫衆生 중심의 정토교라고 할 수 있을 것이다.

그런데 그가 말하는 衆生心이란 『起信論疏』에서 이미 밝힌 바와 같이 一心이며, 如來藏이다. 그는 극락왕생의 주체는 여래장임을 밝히고 있다. 『無量壽經宗要』의 대의의 서두에서 衆生心의 本性을 밝히는 것이나 『阿彌陀經疏』의 서두에서 衆生心의 心を 述하는 것이나 다름이 없다. 이들 모두는 衆生心인 一心과 如來藏에 대하여 논하고 있다.

이러한 설명에도 안심이 되지 않아 서두의 후미에서는 本來一心을 문제 삼고 있다. 이 말은 바로 정토의 문제는 중생심의 一心에 달려있으며, 往生の 문제도 역시 一心에 있음을 뜻하고 있다. 그렇다고 한다면, 元曉 淨土敎에서 문제시되는 것은 다름 아닌 一心이라고 할 수 있다. 따라서 원효 정토교의 주된 관심은 一心인데, 이는 바로 앞에서 이미 언급한 바와 같이 如來藏의 문제로 귀결된다고 볼 수 있다. 즉 원효는 淨土往生の 주체는 다름 아닌 一心이며, 이는 바로 如來藏이 왕생함을 뜻하고 있다. 따라서 원효 정토교의 특색 중 하나는 如來藏 往生說이라고 볼 수 있을 것이다.

이러한 本來一心에 대한 문제를 제기하고 있는 논서로는 『起信論』에서 볼 수 있다. 『起信論』의 分別發趣道相에서,

일체정계는 本來一心으로 想念을 떠난다. 그러나 중생은 妄念을 가지고 정계를 보기 때문에 마음에는 分齊가 있다. 妄念을 가지고 想念을 일으키기 때문에 法性이라고 칭할 수 없고, 決了에 능하지 아니하다. 제불여래는 見想을 떠나므로 두루하지 않음이 없고, 마음이 진실하기 때문에 諸法의 性は 스스로 體로서 一切妄法을 드러내어 비추느니라. 大智의 用은 무량한 방편이 있어 모든 중생을 이해하여 상응하는 바를 따르며, 능히 모든 중종의 法義를 開示하기 때문에 一切種智라고 이름하느니라.¹⁸⁾

즉 이러한 말이 나오게 된 동기는 먼저 “문기를 허공이 무변하므로 세계가 無邊하고, 세계가 무변하므로 중생이 무변하고, 중생이 무변하므로 心行에 차별이 역시 무변하니 이와 같은 경계를 分齊하는 것은 불가능하며 알기도 어렵고 이해하기도 어렵다. 만약 無明을 끊어 心想이 없으면, 어찌 능히 요달하여 一切種智라고 이름할 수 있겠는가?”라고 하였다.

여기에 대한 답변으로서 『起信論』에서는 위의 인용구로 답하고 있다. 즉 중생의 일체경계는 本來一心에서 나오지만, 妄念으로 모든 경계를 보기 때문에 사랑분별이 있다. 망념이 있기 때문에 法性이라고도 할 수 없으며, 또한 본래일심도 요달하지 못한다. 그러나 제불여래는 眞實心이기 때문에 법성의 體를 드러내어 모든 번뇌망상을 비춘다. 또한 제불여래의 大智慧는 用으로서 모든 중생과 상응하며, 모든 법의 뜻을 示現하므로 一切種智라고 한다고 하였다. 여기에 대한 元曉의 주석은 다음과 같다.

一切境界 本來一心 離於想念者에 대하여 道理를 세워 일체경계를 설명한다. 비록 有邊이 아니라고 할지라도 無邊도 아니니 一心에서 나오지 않기 때문이다. 無邊도 아니기 때문에 가히 모두 요달하여 얻을 수 있다. 또한 有邊이 아니기 때문에 思量境界가 아니다. 이를 가지고 있으므로 想念의 말을 떠난다.¹⁹⁾

즉 一切境界는 本來一心이라는 말에 대한 주석을 붙이면서 本來一心은 有邊과 無邊의 경계를 떠난 상태를 말하며, 사랑분별의 경계를 떠난 것을

18) 馬鳴 造 『起信論』 (大正藏, 32, 681, 中)

一切境界 本來一心 離於想念 以衆生妄見境界故 心有分齊 以妄起想念不稱法性故 不能決了 諸佛如來離於見想無所不遍 心眞實故 卽是諸法之性 自體顯照一切妄法 有大智用無量方便 隨諸衆生所應得解 皆能開示種種法義 是故得名一切種智

19) 元曉 撰 『起信論疏』 (韓佛全, 1, 725, 下)

初中言 一切境界 本來一心 離於想念者 是立道理 謂一切境界 雖非有邊 而非無邊 不出一心故 而非無邊故 可得盡了 而非有邊故 非思量境 以之故言離想念也

말한다. 따라서 원효는 本來一心의 경지는 예도와 극락의 경계를 초월한 경지이며, 生死와 涅槃도 둘이 아닌 경지를 의미한다. 그가 本來一心이라는 말을 즐거이 인용하고 있는 것은 바로 『起信論』에서 말한 것에 영향을 받은 것이 아닌가 라고 생각한다.

V. 元曉 淨土敎의 특색

신라 정토교학이 중국이나 일본과는 다른 특색을 지니고 있다. 특히 신라 정토교학은 일본 정토종의 형성에 많은 영향을 미쳤으며, 독특한 면을 가지고 있다. 그 중 하나로 신라 정토교의 사상적인 계보에 대하여 여러 가지 학설이 있었으나 대표적인 것이 에다니 류우가이(惠谷隆戒)교수의 학설이다. 그는 자신의 저서인 『淨土敎の新研究』에서 신라정토교의 계보에 대하여 두 가지 類型이 있다고 정리하고 있다.

그런데 신라 정토교의 계보를 생각할 경우 무릇 두 가지 계보를 생각할 수 있다. 그것은 淨影寺 慧遠 계통에 속하는 것과, 또한 玄奘, 慈恩 계통에 속하는 것이다. 물론 엄밀한 의미에서 본다면, 여러 가지 문제가 있다고 생각되지만, 대체적으로 前述한 바와 같이 二系譜를 생각할 수 있다. 前者의 경우는 慈藏, 元曉, 義湘, 義寂, 法位, 玄一 등이 여기에 속하며, 後者の 경우는 圓測, 憬興, 太賢, 遁倫 등이 여기에 속한다.²⁰⁾

20) 惠谷隆戒 著 『淨土敎の新研究』(山喜房, 昭和51) p.57

さて新羅淨土敎の系譜を考える場合に、凡そ二つの系譜が考えられる。それは淨影寺慧遠の系統に屬するものと、玄奘、慈恩の系統に屬するものとである。勿論

또한 중국의 淨影寺 慧遠 계통을 黃龍寺系라고 보고 있지만, 그 중에서 法位와 玄一은 黃龍寺系에서 분리하고 있다. 즉 그는 신라 정토교의 계보를 淨影寺 慧遠系統의 地論系와 玄奘, 慈恩系統의 唯識系로 크게 분류하고 있는데, 이는 엄밀하게 말하자면, 모두 瑜伽系에 속하는 것으로 사상적으로 큰 차이점을 발견할 수 없다. 지금까지 신라 정토교에 관한 연구가들은 별다른 비판 없이 惠谷隆戒 교수의 학설을 추종해 왔다. 그런데 이미 지적한 바와 같이 이 학설에는 모순점이 있다. 신라 정토가의 계보를 黃龍寺系와 非黃龍寺系로 분류하는 자체가 신라 사회를 이해하지 못하였던 오류라고 생각한다. 이는 일본과 같은 종파불교에서는 이해가 가능한 일이지만, 한국불교는 종파불교가 아닌 通佛敎的인 요소가 많으므로 어느 사원에 소속하는가 라고 하는 점이 크게 문제되지 않는다. 원효는 엄밀하게 말하자면 황룡사와 지척에 두고 있는 芬皇寺가 본거지였지 黃龍寺라고는 볼 수 없다. 그는 오히려 귀족불교적인 黃龍寺 불교를 비판하였다고 볼 수 있다. 惠谷隆戒 교수의 이러한 분류에 모순이 있다보니 法位와 玄一을 黃龍寺系에서 분리하고 있다.

그리고 또 한 가지 문제점은 淨影寺 慧遠系와 玄奘, 慈恩系로 분류하지만, 신라의 모든 淨土家들은 唯識學을 중시하였으며, 이러한 추세는 정토가들 뿐만 아니라 다른 교학자들도 마찬가지였다. 그런데 엄밀히 말하자면, 淨影寺 慧遠의 地論系나 玄奘, 慈恩系의 唯識系도 모두 瑜伽系에 속하므로 크게 보아서는 특별히 분류할만한 의의가 없다고 보여진다. 왜냐하

隱密な意味からすれば、種種の問題があると思われるが、大体において前述の如き二つの系譜が考えられる。前者の場合は慈藏、元曉、義淵、義寂、法位、玄一などがこれに屬し、後者の場合は圓測、憬興、太賢、遁倫などがこれに屬するものである。

면, 정토왕생의 주체가 무엇인가라고 하는 점이 가장 큰 관심의 대상이다. 그런데 瑜伽系의 두 계통 모두 唯識을 중시한다는 것은 淨土往生의 主體가 바로 第八阿賴耶識으로 보고 있기 때문이다. 그러므로 惠谷隆戒 교수의 신라정토교의 계보에 대한 분류법은 많은 문제점을 지니고 있다.

그런데 신라 교학자들의 주석서를 면밀히 분석해 보면, 대승불교연구에 있어서 中觀思想과 唯識思想의 연구는 기본으로 하였으며, 더 나아가 如來藏思想연구에 많은 관심을 기울였다고 보여진다. 이 중에서도 특히 元曉는 中觀과 唯識의 모순점 극복을 如來藏思想에서 해결하고 있다.

이미 앞에서 언급한 바와 같이 元曉는 一心과 如來藏 관계를 중시하면서 이를 정토교와 연관시키고 있다. 즉 그는 『無量壽經宗要』와 『阿彌陀經疏』에서 本來一心에 의하면 穢土와 淨土에 대한 구분이 없으며, 生死와 涅槃이 둘이 아님을 밝히고 있다. 그런데 衆生心의 입장에서는 淨土와 穢土를 示現하지 않을 수 없다고 말하고 있다. 따라서 元曉 淨土敎의 중심 사상은 衆生心인 本來一心 즉 如來藏思想이라고 볼 수 있다. 이는 바로 往生의 주체가 무엇인가 하는 점과 연관이 된다. 지금까지 극락왕생의 주체가 第八阿賴耶識으로 보아 왔지만, 원효는 이를 如來藏으로 보고 있다.

따라서 신라 정토교의 계보는 惠谷隆戒 교수와 같이 瑜伽系統이라고만 보기는 어렵다. 필자의 줄견으로는 元曉와 같이 『起信論』의 如來藏思想을 중심으로 하는 唯心系와 憬興 등과 같이 唯識思想을 중심으로 하는 瑜伽의 唯識系로 구분하여야 할 것으로 본다. 전자에 속하는 사람으로는 元曉, 法位, 玄一 등이며, 후자에 속하는 사람으로는 憬興, 太賢, 遁倫 등으로 구분할 수 있을 것으로 여겨진다. 특히 元曉는 순수한 新羅系인데 반하여 憬興은 百濟系이기 때문에 크게 대별 될 수 있다.²¹⁾

21) 拙論「憬興의 生涯에 관한 再考察」『佛敎學報』28輯(동국대학교 불교문화원

이러한 사상적인 체계를 중심으로 원효 정도교의 특색은 첫째 凡夫衆生 중심의 정도교라고 할 수 있다. 이에 대해서는 이미 언급한 바와 같이 衆生心을 문제로 삼고 있음이다. 둘째는 本來一心인 如來藏 往生說을 주장하고 있음이다.

VI. 맺음말

이상으로 원효 정도교에 있어서 의 一心과 如來藏의 관련성에 대하여 살펴보았다. 본 논문의 전개과정에서 원효 정도교의 몇가지 특이한 점을 언급하였는데 이를 정리해 보면 다음과 같다.

첫째 원효는 대승불교의 양대 사상인 中觀思想과 唯識思想의 문제점을 발견하게 되었다. 이러한 문제점에 대해서는 원효 이전에는 인도나 중국의 주석가들도 발견하지 못하였던 것을 찾아 내게 되었다. 즉 중관의 破와 유식의 立은 서로 상반된 논리이며, 이를 중국인들은 중관을 無의 논리로 받아 들였고, 유식을 有의 관념으로 수용하였다. 그런데 이와 같이 상반된 논리임에도 불구하고 이 문제점을 발견하지 못하였다. 그런데 원효는 이러한 대승불교의 사상적인 모순점을 발견하면서 이 문제점을 『起信論』의 여래장사상에서 해결하였다. 그래서 그는 『起信論』이야말로 모든 논 가운데 祖宗이며, 群靜의 評主라고 하였다. 이러한 점에서 그의 『起信論』觀은 대단히 독특하다고 볼 수 있다.

둘째 원효는 『起信論』의 一心과 如來藏에 대하여 논하면서 一心이란 바로 如來藏이라고 명쾌하게 말하고 있다. 그러면서 心眞如門도 一心 如來藏이며, 心生滅門도 一心 如來藏이라고 하였다. 그러면서 심진여문에 관한 내용보다 심생멸문에 대하여 많은 부분을 언급하고 있다. 이는 진여문은 眞如 그 자체이므로 더 이상 언급할 필요성이 없지만, 생멸문은 衆生心이기 때문에 다양한 변화가 있으므로 구체적인 언급이 필요로 하고 있음이다. 그리고 원효는 『金剛三昧經論』에서 十二因緣과 佛性の 관계를 설명하면서 佛性은 바로 一心이라고 하였다. 따라서 원효는 십이인연은 일심이며, 불성이며, 여래장이며, 法이라고 정의함으로서 一心과 여래장에 대한 분명한 해석을 하고 있다.

셋째는 원효 정토교에 있어서 一心에 관한 문제인데, 그는 『無量壽經』, 『阿彌陀經』의 大意는 衆生心の 本性和 心에 대하여 설한 경전이라고 하면서 중생심을 중심으로 서술하고 있다. 그는 本來一心에 대하여 언급하면서 정토교의 사상적인 전개를 하고 있다. 그러므로 그의 정토교는 중생의 왕생극락의 주체는 本來一心인 如來藏이라고 보고 있다. 따라서 신라 정토교의 계보에 대한 종래의 惠谷隆戒 교수의 瑜伽系의 주장에 대하여 문제점을 지적하였으며, 새로운 견해로서 원효의 如來藏 唯心系와 경흥의 瑜伽 唯識系로 대별하여야 한다고 보고 있다.

넷째는 원효 정토교의 특색은 바로 唯心系의 여래장 왕생설이며, 범부 중생 중심의 정토교라고 볼 수 있다. 이러한 사상적인 배경에는 『起信論』의 여래장 설이 크게 영향을 미친 것으로 생각된다.

『대승기신론』에 대한 원효의 화엄학적 이해

한종만*

I. 서 론

유일한 통일체인 절대적인 실체에서 천차만별의 현상 세계가 전개되
는 생성론적인 설명은 인류의 철학적 종교적 사유 체계 속에서 여러 가지
방법으로 설명되어 왔다. 플라톤의 이데아론, 유학의 태극도설, 브라만과
아트만 등, 철학적 종교적 진리라고 하는 대부분의 이론들이 이 현상 세
계를 본체로부터 시작하여 형성된 것으로 설명하고 있다.

그러나 이러한 생성론적인 설명은 현상 세계를 중심으로 한 이원적 사
유 구조를 가진 인간의 인식 능력으로서는 어쩔 수 없이 필요로 하는 이
해 방법이라고 할 수 있다. 이러한 사유 구조는 불교에서도 번뇌와 보리,

* 원광대학교 명예교수

지옥과 극락, 무명과 깨달음 등, 이런 이원적인 사유들의 편린이 많이 보인다. 그러나 불교에서 말하는 진정한 깨달음의 세계는 이런 이원적 대립적 사유 구조가 아닌 것이다.

그렇다면 불교적 깨달음의 세계를 일원론적 사유 구조라고 할 수 있을까. 이것도 왠지 불완전하다. 왜냐하면 그 일원론이라고 말할 때, 하나의 실제 관념이 생겨나기 때문이다. 따라서 본 논문에서는 이 경지를 상즉적인 구조로 표현하고자 한다.

불교에서 말하는 지극한 깨달음의 경지는 항상 이러한 상즉적인 구조로 설명이 되어 왔다. 그러나 불교 교리 사상의 발달 과정에서 또한 어쩔 수 없는 설명상의 오류를 범하게 된다. 그것은 불교적 깨달음의 경지가 불완전하기 때문이 아니라, 인간의 사유 구조가 그런 오류 가능성을 가지고 있기 때문이다.

본고에서 중요한 연구의 대상으로 삼으려고 하는 것이 바로 이러한 인간의 사유 구조를 해결하기 위한 것이다. 그 기본 텍스트를 『대승기신론』으로 삼고자 한다. 『기신론』은 불교 사상사에서의 커다란 분수령으로서 그 이전 사상의 발전적인 귀결점이 되었으며 그 이후, 중국의 법상, 삼론, 화엄, 천태, 선종 등에 막대한 영향을 끼쳤다. 때문에 각 종파의 사상가마다 주석서를 달리하고 있어 이 『기신론』사상의 성향에 대하여는 학설이 여러 가지이다. 그 한 예를 보면 법장은 『대승기신론의기』에 본인의 사종 교편을 나타내면서 대·소승의 교학을 망리하여 다루며 『기신론』의 사상적 입장을 여래장연기종으로 규정하고 중관과 유식 다음으로 여래장 사상으로 판정하고 있다.¹⁾

1) 法藏, 『大乘起信論義記』, 대정장44권, p.243중하, 「現今東流…今此論宗意當第四門也」.

반면 9식설을 주장한 혜원은 『기신론』의 심진여문을 제 9식으로, 심생 멸문을 제 8식으로 배대하여 유식학적 입장에서 보고 있다.²⁾ 그러나 원효(617~686)는 인도의 양대학파인 중관파 유식 사상을 일심으로 회통시킬 뿐만 아니라 화엄, 능가, 열반, 반야 등의 사상까지 일심 이문에 총괄됨을 말하고 있다.³⁾ 말하자면 『기신론』을 주석하는 주석가마다 그 사상의 성향을 달리 파악하고 있다.

이러한 다양한 사상적 입장에도 불구하고 『대승기신론』은 그 사상적인 입장이 대개 여래장 사상이나 진여 연기설의 입장으로 평가가 되어 왔다. 그 이유는 법장의 『기신론』에 대한 입장이 무비판적으로 수용되었기 때문이기도 하고⁴⁾, 『기신론』의 성립 배경이 중관 사상과 유식 사상 이후이기 때문에 이러한 사상 평가가 당연시되어 왔다.

그러나 『기신론』이 「여래의 광대하고 깊은 법의 한량없는 뜻을 총섭하기 위하여 마땅히 이 『기신론』을 설한다.⁵⁾」라고 말하고 있듯이, 『기신론』은 불법의 광대하고 한량없는 뜻을 담고 있는 중요한 사상적 논서인

2) 慧遠『大乘起信論義疏』卷上之上, 대정장44, p.179下 「心眞如者, 是第九識全是眞故 名心眞如, 心生滅者, 是第八識, 隨緣成妄, 攝體從用, 攝在心生滅中」.

3) 元曉, 『起信論疏』 한국불교전서 1권 p.698중하 「所述雖廣 可略而言 開二門於一心 總括摩羅百八之廣誥 示性淨於相染 普綜踰闍十五之幽致 不如鴟林一味之宗 鷲山無二之趣 金鼓同性三身之極果 華嚴瓔珞四階之深因 大品大集曠蕩之至道 日藏月藏微密之玄門 凡此等輩中衆典之肝心 一以貫之者 其唯此論乎故下文言 爲欲總攝 如來廣大深法無邊義故 應說此論 此論之意 既其如是 開則無量無邊之義爲宗 合則二門一心之法爲要 二門之內 容萬義而不亂 無邊之義 同一心而混融 是以開合自在 立破無碍 開而不繁 合而不狹 立而無得 破而無失 是爲馬鳴之妙術 起信之宗體也」. 이하 『기신론소』로 표기하고 페이지와 단락만 표시함.

4) 이는 한국 원효의 견해보다는 중국 법장의 견해를 우선시 한 일본 불교학 연구 성과를 우선적으로 받아들인 것 때문이다.

5) 眞諦譯『大乘起信論』 대정장32권 p.575하 「如是此論 爲欲總攝如來廣大深法無邊義故 應說此論」.

것이다. 때문에 『기신론』을 어느 하나의 사상에 고정하여 판단한다는 것은 무리가 있어 보인다.

이에 본고에서는 일심 이문으로 중관 유식은 물론 화엄 능가 열반 반야 등의 대승 사상 전부를 총괄하는 입장에서 저술된 원효의 기신론관을 추적해보자는 것이다. 곧, 『기신론』을 진여 연기적 입장에서 바라보기보다는 법계 연기적 조명을 하고자 하는 것이 본고의 의도이다. 정확히 말하자면, 본체와 현상간의 관계를 본체의 세계에서 현상의 세계가 전개된다는 생성적인 입장보다는, 절대적인 본체와 현상적인 현상은 서로 상즉해 있다는 관점에서 고찰하는 것이다.

본 논고의 중요한 논거와 자료로 삼는 것은 원효의 『기신론소』이다. 본 논문에서는 특히 불생멸과 생멸과의 관계, 심체 상주와 심체 생멸과의 관계를 중심으로 그의 『기신론소』를 주요자료로 하여 고찰한다. 원효의 『기신론소』를 주요 자료로 삼는 이유는 원효는 『대승기신론』을 다른 여타의 사상가와는 달리 창의적으로 주석하였기 때문이다. 원효의 『기신론소』는 하나의 주석서라기보다는 그의 창의적 진리관의 내용이 담겨 있는 책이기 때문이다.

Ⅱ. 『대승기신론』의 기본 구조

『대승기신론』의 내용을 파악하기 위해서는 우선 『기신론』을 보는 이해의 틀이 필요한데, 그 틀이 바로 일심 이문 삼대이다. 『기신론』에서는 기

본적으로 마음을 두가지 측면으로 나누어 파악하는데 이 마음을 「중생심」이라고도 하고 「일심」이라고도 한다. 두가지 측면 중 하나는 마음을 진여의 측면으로 보는 심진여문이며, 둘은 진여로서의 마음을 생멸하고 있는 측면에서 보는 심생멸문이다.⁶⁾

그리고 『기신론』에서는 마음의 진실한 모습은 대승의 체만을 보이고 마음의 생멸하는 모습은 대승의 본체와 모습과 작용을 보인다⁷⁾ 라고 하면서 이 一心을 세 가지 모습으로 설명하고 있다. 『기신론』은 이 一心·二門·三大의 논리 구조로 이루어져 있기 때문에 이에 대한 이해가 『기신론』을 대상으로 연구하는 선행 조건이라 할 수 있다.

그러면 먼저 一心에 대하여 원효의 『기신론소』를 통하여 알아보려고 한다. 「무엇을 一心이라 하는가 이른바 더럽고 깨끗한 모든 현상이 그 性이 둘이 없으며 眞과 妄의 二門도 다른 것이라 할 수 없으므로 하나라고 이름한다. 이 둘이 없는 자리가 모든 것 가운데서 실다운 것이어서, 허공과 같지 않으며, 그 性이 스스로 신해하니 心이라 이름한다. 그러나 이미 둘이 없다고 했으니 어찌 하나이라 하나도 있을 수가 없으니 무엇을 가지고 心이라 하나? 이 같은 진리는 말을 벗어난 것이요, 생각이 끊어진 자리여서 어떻게 보아야 할지 알 수 없으나 역지로 一心이라고 불러본 것이다.」⁸⁾

이 의미는 染과 淨이라는 현상적인 차별을 부정하고 一心을 정립하였으나 다시 一心까지도 하나의 독립된 실체로 인정하기를 거부하는 의미인

6) 『기신론』, 대정장32, p.576, 「依一心法 有二種門 云何爲二 一者心眞如門 二者心生滅門」.

7) 『기신론』, 대정장32, p.575하, 「是心眞如相 卽是摩訶衍體故 是心生滅因緣相 能示摩訶衍自體相用故」.

8) 『기신론소』, pp.705, 「何爲一心 謂染淨諸法…不知何以日之 強號爲一心也」.

것이다. 곧 一心이라는 마음을 대상화하거나 실체로 보려 해도 안되고, 그렇다고 해서 존재하지 않는 것, 획득할 수 없는 것으로 인식해서는 안 된다는 것이다. 一心의 의미를 종합해 보면 다음과 같다.

첫째, 一心은 언어로 표현할 수 없다는 것과 어떤 다른 것에 의해서 제한되는 것이 아니라는 것이다. 둘째, 一心은 스스로 무한할 뿐 아니라 일체 만법을 평등하게 포섭할 수 있는 뜻이 있다는 것이다. 때문에 『기신론』에서는 「一心은 중생심이니 이 마음은 일체 세간법과 출세간법을 포섭한다」고 하였다. 셋째, 일체법을 평등하게 포섭하는 것이 아니라 만법이 하나가 되는 것 그 자체라는 것이다.

한편 이러한 一心을 이해하기 위하여 두가지의 측면, 곧 二門으로 나누어서 이해를 한다. 그것이 바로 심진여문과 심생별문인 것이다. 이를 『기신론』의 원문에 의하여 차례로 알아보면 다음과 같다.

심진여라는 것은 곧 일법계 대총상 범문의 체이다. 이른바 마음의 본성은 생하지도 멸하지도 아니하는데, 일체 제법이 이 망념에 의지하여 차별이 있으니 만약 망념을 여윈다면 일체 경계의 모습은 없을 것이다. 이런 까닭에 일체법은 본래부터 언설상, 명자상, 심연상을 여의었으니 필경 평등하여 어떠한 변이도 없으며 파괴되지도 않고 오직 일심이라 진여라고 이름한다.⁹⁾

여기에서 진여는 一心의 체로서 불생 불멸이며 언어와 문자와 인식 작용을 떠난 자리로서, 결국 진여는 인식과 존재라는 상대적 대립을 떠난 자리임을 암시하고 있다. 그러나 언어로도 인식으로도 알 수 없는, 이 진여를 다시 상대적인 언어로 설명하고 있는데, 그것이 바로 여실공과 여실不空이다.¹⁰⁾ 여기에서 여실공과 여실불공은 원래는 하나인 진여를 중생의

9) 『기신론』, 대정장32, p.576상, 「心眞如者 卽是一法界大總相法門體 …… 唯是一心故名眞如」.

수행을 돕기 위한 방편으로 체성과 성공덕상의 두가지 측면으로 나누어 설명한 것이다.

그러면 이어서 심생멸에 대하여 알아보면 다음과 같다. 「심생멸이라는 것은 여래장에 의지하기 때문에 생멸심이 있다. 이른바 불생 불멸이 생멸과 더불어 화합하여 하나도 아니고, 다른 것도 아닌 것을 이룸하여 아리아식이라한다.」¹¹⁾

여기에서 알 수 있는 것은 여래장에 의지하여 생멸심이 있다고 하는 것에서, 심생멸문이란 여래장과 생멸하는 마음의 모습과의 관계에서 파악할 수 있는 것이다. 따라서 심생멸문이라고 하는 것은 현상적인 측면에서 바라본 마음을 나타내는 것으로, 본성상 청정한 여래장과 그 마음에 현상적으로 드러나는 생멸의 모습을 포함하는 말이다. 그리고 이 「아리아식」에는 두가지의 뜻이 있는데 능히 일체법을 포섭하기도하고 일체법을 만들기도 하는데 두가지 뜻이란 하나는 깨달음의 뜻이요 둘은 어리석음의 뜻이다.¹²⁾ 라고 말하면서 『기신론』의 이론인 이문중 생멸문을 설명하고 있다.

다음으로는 三大에 대하여 알아보면 다음과 같다. 『기신론』 입의분에 「이 마음 생멸 인연의 모습은 능히 대승 스스로의 체상용을 나타내는데 이 뜻이란 세 가지가 있으니 하나는 體大로 일체의 법은 진여로서 평등하여 증감하지 않음을 뜻하기 때문이고 둘은 相大로 여래장에 한량없는 성공덕이 갖추어져 있음을 뜻하기 때문이고 셋은 用大로 일체 세간과 출세간의 착한 인과를 잘 나타내기 때문이다」¹³⁾ 라고 나타나 있다. 이 一心 三大의

10) 『기신론』, 대정장32, p.576상. 「復次眞如者 依言說分別有二種義……如實空 如實不空 以有自體具足無漏性功德故」

11) 『기신론』, 대정장32, p.576중. 「心生滅者 依如來藏故 有生滅心 所謂不生不滅與生滅和合非一非二 名爲阿梨耶識」.

12) 『기신론』, 대정장32, p.576중. 「阿梨耶識 此識有二種義 能攝一切法 生一切法 云何爲二 一者覺義 二者不覺義」.

내용은 바로 一心의 체성은 불생 불멸하고 부증 불감하여 광대 무변하므로 體大라 하고, 이러한 一心의 체는 한량없는 무루성 공덕을 가지고 있으므로 相大라 하고, 또 一心의 체가 본래 가지고 있는 무량성 공덕은 인과성에 따라서 무한한 업용을 나타내므로 用大라 한 것이다. 따라서 체상용 三大은 一心을 체성, 성공덕상, 덕용의 세가지 측면으로 표현한 것이라 할 수 있다.

『기신론』에서는 이와 같이 一心 二門 三大의 사상 구조로 되어 있지만 一心의 실체성을 부정하는 논리와 마찬가지로, 『기신론』에서 제시하고 있는 이중 삼중의 구조도 또한 설명하고 이해하기 위한 방편이지 실상의 세계가 이렇게 나누어져 있다는 의미는 아니라고 할 수 있다. 이러한 일심이문 삼대의 구조를 사용하여 『기신론』에서는 본체의 세계와 현실의 세계가 들어 아니라는 것을 거듭하여 말하고 있는 것이다.

Ⅲ. 『대승기신론』에 대한 원효의 화엄학적 이해

1. 제법과 일심의 관계

13) 『기신론』, 대정장32, p.575하. 「是生滅因緣相 能示摩訶衍自體相用故 所言義者 卽有三種 云何爲三 一者體大 爲一切法眞如平等不增不減故 二者相大 爲如來藏 具足無量性功德故 三者用大 能生一切世間出世間善因果故」.

『대승기신론』을 보면 이런 구절이 첫머리에 있다. 「이른바 법이라 하는 것은 중생심을 이룸이니 이 중생심은 일체의 세간법과 출세간법을 총섭하니 이 중생심을 의지하여 대승의 뜻을 보인 것이다.」¹⁴⁾ 여기에서 법을 중생심과 동일한 것으로 규정하고 이 중생심이라는 것을 통하여 대승의 본의를 나타내 보인다고 한 것은 일체 제법의 개체의 실체성을 부정하는 말이다.

여기에 대하여 설명하고 있는 원효의 『기신론소』를 보면 「지금 대승이라고 이름하는 것은 일체 제법이 모두 다 따로 체가 없어 오로지 일심으로 그 자체를 삼는 고로 법이라고 말하는 것은 중생심을 이룸이다.」¹⁵⁾ 라는 구절을 볼 수 있는데 이 의미는 다만 중생의 마음과 일체법을 나누어 볼 수 없는 어떠한 절대적 경지를 말하는 것이고, 그 경지를 마음에서 깨닫는다는 의미에서 一心이라 이름한 것이다.

그러므로 여기에서 말하는 一心은 어떤 의미인가? 그것은 바로 一心이 실체가 되어 객관적 세계를 변형시킨다는 실체적인 의미의 일심이 아니라, 일심과 제법은 서로 즉하여 있어서 제법과 一心을 나누어 볼 수 없는 진리 자체를 의미하는 것이다. 그리고 一心이 일체법을 총섭한다는 것은 나타나 보이는 모든 현상들 곧 제법 자체가 오로지 이 일심이기 때문이라는 내용은 一心의 경지에서는 제법과 一心은 둘로 나누어 볼 수 없다는 것을 의미하기 때문이다.

14) 『대정장』 32권, p.575下. 所言法者 謂衆生心 是心則攝一切世間法出世間法 依於此心 顯示摩訶衍義

15) 『기신론소』, p.704상. 「今大乘中一切諸法皆無別體 唯用一心爲其自體 故言法者謂衆生心也」

2. 체상용 삼대의 배대 관계

『대승기신론』에서는 일심의 구조를 파악하는 중요한 논리로 체상용 삼대의 논리가 있는데 다음과 같다.

첫째는 體大니 이르되 일체법이 진여 평등하여 더하고 덜하지 않는 까닭이요,

둘째는 相大니 이르되 여래장이 한량없는 성공덕을 구축한 까닭이요,

셋째는 用大니 능히 일체 세간과 출세간의 착한 인과를 생하는 까닭이니라.¹⁶⁾

그런데 이 삼대의 논리 이전에 『대승기신론』에서는 또한 이 일심의 구조를 진여상과 생멸 인연상으로 파악하면서 체상용 삼대의 배대 관계를 나타내고 있다. 「이 마음의 진여상이 곧 대승의 體를 보이는 까닭이며, 이 마음의 생멸 인연상이 능히 대승 自體의 相과 用을 보인 까닭이니라.」¹⁷⁾

이와 같은 관계 구조의 심진여를 체라 하고 심생멸을 자체상용이라는 내용을 보면 체대는 진여문에 속하고 상대와 용대는 생멸문에 속하는 것이다. 그러나 진여문이 체이고 생멸문은 상·용이라 고정되어 있는 것이 아니고 생멸문에도 자체가 있다는 것에 주목할 필요가 있다.

이 관계에 대한 원효의 주석을 보면 다음과 같다. 「다만 체는 상을 따

16) 『대정장』 32권 p.575下. 一者體大 謂一切法 眞如平等 不增減故 二者相大 謂如來藏 具足無量性功德故 三者用大 能生一切世間出世間 善因果故

17) 『대정장』 32권 p.575下. 是心 眞如相 卽示摩訶衍體故 是心 生滅因緣相 能示摩訶衍 自體相用故

르는 것이므로 생멸문에서는 따로이 체를 말하지 않는다고 한다.」¹⁸⁾

원효의 이 주석을 유의 깊게 음미해 보면 비록 생멸문에서 따로이 체를 말하지 않았다 하더라도 체는 생멸문에도 당연히 있다는 것을 알 수 있다. 이러한 의미는 결국 진여문은 생멸문을 초월해서 있는 것이 아니라, 생멸문의 현상을 볼 때 차별 관념만 초월해서 보면 차별 현상 그대로 생생 약동하는 진여 자체인 것이라 볼 수 있다.

체대에 있어 일체 법이 진여 평등이라는 의미는 범부적인 유루지에서 보면 일체법의 집착을 초월하기 위한 방편으로서 본체적인 설명이다. 그러나 불보살의 깨달은 무루지의 경지에서 보면 일체법 자체의 모습 그대로가 진여 평등으로 나타나게 되는 것이다.

3. 심진여문과 심생멸문의 관계

『대승기신론』에서 일심을 심진여문과 심생멸문으로도 파악하고 있는데 다음과 같다.

一心의 법을 의지하여 두가지 문이 있느니 무엇을 둘이라 하는가. 첫째는 심진여문 이요, 둘째는 심생멸문이라. 이 두가지 문이 각각 일체의 법을 총섭하니 이 뜻이 여떠하고, 이 두 문이 서로 여의지 않는 까닭이니라.¹⁹⁾

여기에서 심진여문과 심생멸문이 각각 일체의 법을 총섭하여 서로 떨어져 있지 않다는 것은 심진여문과 심생멸문은 각기 다른 구조가 아니라 상

18) 『기신론소』 p.704중. 「生滅門內亦有自體 但以體從相 故不別說也」

19) 『대정장』 32권 p.576上. 依一心法 有二種門 云何爲二 一者 心眞如門 二者 心生滅門 是二種門 皆各總攝一切法 此義云何 以是二門 不相離故

즉해 있어서 같은 것의 다른 이름이라는 것이다. 그리고 여기에서 말하는 일심이란 앞의 입의분에서 진여상과 생멸상을 총섭한 중생심을 말하는 것이며, 그리고 이一心은 여래장을 말하는 것이다.²⁰⁾

결국 일심의 양면을 진여문과 생멸문으로 보고, 그 진여문과 생멸문은 서로 상즉해 있는 것이며, 그 일심은 중생심과 같은 것이며, 또한 여래장이라고도 이름한다는 것이다. 이러한 관계를 파악하는데 도움이 되는 원효의 주석을 보면 다음과 같다.

진여문과 생멸문을一心이라 한 것은 염정 제법의 성이 둘이 아니기 때문에 진과 망의 두가지 문이 다름이 없기 때문이며, 제법의 여실한 진리성은 허공과 같지 아니하여 성품이 스스로 신령스러워一心이라 이름한 것이다.²¹⁾

그리고 역지로 이름한一心마저도 무어라 규정할 수 없는 그 경지를 이름하여 일심으로 규정한 것이다. 이에 해당하는 원효의 주석을 보면 다음과 같다.

이와 같이一心이라 하였지만, 이는 말을 여의고 생각이 끊어진(이언절려) 경지에서 무어라고 규정할 수 없기 때문에 역지로 이름하여 일심이라 하였을 따름이라고 한다.²²⁾

이렇게 보면 일심이란 진여문과 생멸문을 총섭한 무어라 말할 수 없는 절대적 여실상을一心이라 한 것이다. 진여문과 생멸문이 서로 떨어져 있지 않다는 것은 비록 진여문은 더러움과 깨끗함을 통합하여 보는 모습인

20) 『기신론소』 p.704하. 「一心者 名如來藏」

21) 『기신론소』 p.705상. 「二門如是 何爲一心 謂染淨諸法 其性無二 眞妄二門不得有異 故名爲一心 此無二處 諸法中實 不同虛空 性自神解 故名爲心」

22) 『기신론소』 p.705상. 「離言絕慮 不知何以日之 強號爲一心也」

염정 통상이고, 생멸문은 더러움과 깨끗함을 나누어 보는 모습인 염과 정
이 다른 모습이지만, 앞에서 진여상을 대승의 체라 함과 동시에 생멸 인
연상을 대승 자체 상용이라 함을 볼 때, 진여문과 생멸문은 설명상에서의
구별이지 깨달음의 안목에서 보면 실제 그 내용면에 있어서는 서로 상즉
해 있는 것이라 볼 수 있다. 통상과 별상이 비록 다르지만 깨달음의 경지
에서 하나라는 입장에서 보면 통과 별을 나누어 볼 수 없을 것이다.²³⁾

또한 『기신론』에 나타난 일심과 법계와의 관계를 통해서도 이와 관련된
논거를 찾을 수 있다.

심진여란 것은 곧 이 일법계 대총상 법문의 체이니 이른바 심성이 생도 아니요, 멸
도 아님이니라. 일체의 모든 법이 오직 망념에 의하여 차별이 있으니 만약 마음가운
데 망념만 여의면 곧 일체 경계의 상이 없으리라.²⁴⁾

여기에 해당하는 원효의 주석을 보면 다음과 같다.

일심이 곧 바로 일법계이므로 일법계는 진여문과 생멸문을 통섭한다. 삼무성 소현의
진여이기 때문에 대총상이라 하는 것이다. 일법계 거체로서 생멸문을 만들고 일법계
거체로서 진여문이 되기 때문에 체라고 한 것이다.²⁵⁾

일체 제법이 망념에 의해서 차별이 있게 된다는 것은 망념의 집착에 의

23) 『기신론소』 p.705상중. 「通別雖殊 齊無所遺 故言二門不相離也」

24) 『대정장』 32권, p.576. 心眞如者 卽是一法界 大總相法門體 所謂心性 不生不滅
一切諸法 唯依妄念 而有差別 若離心念 則無一切境界之相

25) 『기신론소』 p.705중. 「一心卽是一法界故 此一法界通攝二門而今不取別相之門 於
中但取總相法門然於總相有四品中 說三無性所顯眞如 故言大總相 軌生眞解 故名
爲法 通人涅槃 故名爲門 如一法界學體作生滅門 如是學體爲眞如門 爲顯是義 故
言體也」

해서 일체 제법 차별 그대로를 진여 실상으로 보지 못한다는 것이다. 망념을 여의면 일체 경계의 모습이 없다는 것은 망념의 집착된 바만 버리면 집착 차별상은 없어지고 차별상 그대로 진여 실상으로 보인다는 의미인 것이다. 이는 원효의 설명에도 이렇게 비유적으로 표현이 되고 있다. 「마치 눈병에 의해 허공의 꽃이 있게 되는 것이므로 눈병만 여의면 허공의 꽃은 없어지고 空性만 있게 되는 것과 같다.」²⁶⁾

4. 불생멸심과 생멸심과의 관계

다음으로는 불생멸심과 생멸심과의 관계를 통해서 상즉성을 설명하고 있다.

『대승기신론』을 보면 심생멸이란 것은 여래장에 의지한 연고로 생멸심이 있으니 이른바 불생 불멸이 생멸과 더불어 화합하여 하나도 아니요, 다르지도 아니함이니 이름하여 아리아식이라 함이니라. 이 아리아식이 두 가지 뜻이 있어서 능히 일체법을 거두기도 하며 일체법을 내기도 하나니 무엇을 들이라 하고, 첫째는 각의요, 둘째는 불각의니라.²⁷⁾ 라고 하여 여래장에 의하기 때문에 생멸심이 있다는 것은 여래장은 자성 청정한 것이나 무명의 움직임에 의하여 생멸을 만들게 된다는 것을 말하는 것이다. 여기에 해당하는 원효의 주석을 보면 다음과 같다.

26) 『기신론소』 p.705하. 「若離心念即無一切境界相者 對所執相顯無相性 猶如空華 唯依眼病而有華相 若離眼病 即無華相 唯有空性」

27) 『대정장』 32권, p.576中. 心生滅者 依如來藏故 有生滅心 所謂不生不滅 與生滅和合 非一非異 名爲阿黎耶識 此識有二種義 能攝一切法 生一切法 云何爲二 一者覺義 二者不覺義

불생멸심과 생멸심은 심체가 둘이 아닌데 다만 불생멸이다 생멸심이다 하는 두가지 뜻으로 마음을 취하여 둘이라고 말하는 것이다. 동하지 않던 바다가 바람 부는 바에 따라 동하게 된다. 동과 정이 비록 다르나 바다의 체는 하나이어서 바다의 고요함에 의지하기 때문에 바다의 움직임이 있게 되는 것이다.²⁸⁾

바다의 고요함을 불생 불멸의 여래장이라 한다면 바다의 움직임 곧 동함은 생멸이라 할 수 있다. 이렇게 불생멸에 의해서 생멸이 있게 된다는 것은 생멸에 불생멸이 거체적으로 상즉해서 이루어져 있다는 것을 뜻한다.

이러한 관계를 원효는 바다와 파도와 의 비유를 들어서 설명하고 있다.

바다의 움직임이 곧 바람이요, 움직임의 젖음이 곧 바다이므로 바다가 전체적으로 움직이기 때문에 바다는 바람을 여의지 아니하고 움직이지 않으면 젖음이 아니다. 그러므로 움직임은 바다를 여의지 않는 것이다. 마음도 이와 같아서 불생멸심이 전체적으로 움직이기 때문에 불생멸은 생멸상을 여의지 않으며 생멸상은 신령스럽게 알지 아님이 없기 때문에 생멸은 불생멸을 여의지 않는 것이다. 이와 같이 서로 떨어져 있지 않기 때문에 화합이라 이름한 것이다.²⁹⁾

여기에 바다를 불생멸이라 한다면 파도는 생멸이며 바람은 무명이라 할 수 있다. 움직임의 젖음 곧 바다라는 것은 생멸에 불생멸이 상즉해 있음을 뜻하며, 움직임이 없으면 젖음이 없다는 것은 불생멸은 생멸에 의해서

28) 元曉 大乘起信論別記, 『한국불교전서』1권, p.681상. 「然不生滅心 與生滅心 心體無二 但將二義取心 爲二以說依耳 如不動水爲風所吹而作動水 動靜雖異水體是一 而得說言依靜水故 有其動水」 以下에서는 『別記』라 略稱하고 페이지만 표기한다.

29) 『기신론소』 p.707중. 「水之動是風相 動之濕是水相 水舉體動 故水不離風相 無動非濕 故動不離水相 心亦如是 不生滅心舉體動 故心不離生滅相 生滅之相莫非神解 故生滅不離心相 如是不相離 故名與和合」

그 능력이 나다난다는 것이며, 움직임이 바다를 여의지 못한다는 것은 생멸은 불생멸의 완전한 발현이라는 뜻이 된다. 이렇게 불생멸과 생멸을 二元적으로 보지 않고 생멸에 즉한 불생멸로 보고 있는 것이다. 그러므로 불생멸과 생멸을 갈라 보는 집착 관념만 놓아버리면 생멸이 바로 불생멸의 진상이 되는 것이다.

여기에 대한 원효의 주석을 보면 다음과 같다.

불생멸과 생멸의 화합이 하나도 아니지만 다른 것도 아니라는(비일 비이) 것은 불생멸이 전체적으로 움직이기 때문에 불생멸과 생멸은 다르지 않으면서 항구히 불생멸을 잃지 않기 때문에 생멸과 불생멸은 하나가 아니라는 것이다.³⁰⁾

라고 되어있다. 그런데 여기에서 불생멸성을 잃지 않는다는 것도 생멸과 불생멸을 나누어 보는 이원적 관점이 아니라 생멸의 영원 무궁한 진리성을 바로 불생멸성으로 보아야 할 것이다.

이러한 생멸과 불생멸의 비일 비이성을 확인하기 위하여 원효는 단견과 상견의 논리를 들어서 부가적으로 설명하고 있다.

만약 —이라는 것을 생멸 식상의 멸진의 때에 심신의 체가 타멸한다고 하면 이는 단면에 떨어지는 것이며 만약 異라는 것을 무명의 바람이 움직일 때에 고요한 마음의 체가 수연하지 않는다고 하면 이는 상면에 떨어지는 것이다. 이 두가지 변을 여이는 고로 하나도 아니고 다르지도 않다라 하는 것이다.³¹⁾

30) 『기신론소』 p.707중. 「非一非異者 不生滅心學體而動 故心與生滅非異 而恒不失不生滅生 故生滅與心非一」

31) 『기신론소』 p.707중. 「若是一者 生滅識相滅盡之時, 心神之體亦應隨滅 隨於斷邊 若是異者 依無明風熏動之時 靜心之體 不應隨緣 卽墮常邊 離此二邊 故非一非異」

이와 같은 원효의 설명에 의해서 알 수 있는 바와 같이 하나가 아니라 (非一)고 함은 불생멸이 생멸에 상즉해 있음을 뜻하며 다른 것이 아니라 (非異) 함은 영원 무궁한 진리성의 인정인 것이다.

불생멸과 생멸의 화합은 불생멸과 생멸의 이원적 실체로서의 두가지 실체가 합한 모습도 아니며 또는 불생멸이 생멸 속에 내재하여 독존적으로 절대성을 고지하는 것도 아니어서 다만 생멸 그 자체의 영원 무궁한 진리성을 불생멸이라 보아야 할 것이다. 여기에 생멸의 영원 무궁한 진리성이란 개체의 실체성이 아니라 연기적 진리성을 뜻한다.

5. 하나가 아닌 문과 다르지 않는 문의 관계

이와 같이 전개되는 『기신론』의 상즉성적 의미를 원효는 하나가 아닌 문과 다르지 않는 문의 방법으로 또 논증하고 있다.

본각의 마음은 망연을 빌리지 않고도 스스로 신그럽게 알기 때문에 참이라 이름하는 것인데, 이는 하나가 아닌 문으로써 말하는 것이며 또한 무명의 바람을 따라서 생멸을 만들어 갈 때 신그럽게 아는 성품이 본체와 더불어 다른 것이 아니기 때문에 또한 참이라 이름하는 것인데 이는 다르지 않은 문으로써 말하는 것이다.³²⁾

하나가 아닌 문의 설명은 생멸 집착의 초월을 위한 논리적 설명으로 보여지며, 다르지 않은 문의 설명은 불생멸이 생멸에 상즉해 있음을 강조한 것이라 보여진다. 이러한 주석을 하면서 원효는 『대승기신론』에서는 『능

32) 『기신론소』 p.707하. 「本覺之心 不藉妄緣 性自神解 名自真相 是約不一義門說也 又隨無明風作生滅時 神解之性與本不異 故亦得名爲自真相 是依不異義門說也」

가경』에 의해서 眞과 俗을 다른 것으로 나누어 보는 집착(別體之執)을 다스리기 위하여 무명이 동하는 바의 문으로 불생멸과 생멸이 화합하여 다른 것이 아님을 설명했다³³⁾고 밝히고 있는 것이다.

眞과 俗 곧 불생멸과 생멸을 별체로 보는 집착을 과하기 위하여 불생멸과 생멸은 화합하여 다른 것이 아니라고 하였다. 이렇게 원효는 불생멸을 생멸에 상즉시켜서 생멸이 곧 진여라는 의미의 창의적인 주석을 하고 있는 것이다. 여기에 불생멸은 생멸에 상즉한 생멸 집착의 초월로서의 본체적 설명이라 함이 여실히 나타나고 있다.

6. 『별기』에 나타난 원효의 자문 자답에 의한 논증

이상과 같은 논리 전개에 원효는 자신의 주석에 부가적으로 자문 자답 하면서 그 논리를 증명하고 있다. 『별기』에 나타난 원효의 자문을 보면 다음과 같다.

心體는 항상 주하는 것이며 心相은 생멸하는 것인데 체와 상이 여의지 않고 합하여 하나의 식이라 하면 심체가 상주도 하고 또한 생멸도 한다는 것이냐 라는 문제가 있다.³⁴⁾

이러한 스스로의 질문에 원효는 다시 답하고 있는데, 다음과 같다.

33) 『별기』 p.682상. 「今此論者 依楞伽經 爲治眞俗別體之執 就其無明所動義門 故說不生滅與生滅和合不異」

34) 『별기』 p.682상. 問：爲當心體常住 心相生滅 體相不離合爲一識 爲當心體常住 亦卽心體生滅耶

깨친 사람은 두가지 뜻이 모두 옳다고 할 것이다. 상주라 논할 때 다른 것을 따르지 않고 이루는 것이므로 체라 할 수 있고, 無常이라 논할 때, 다른 것을 따라서 생멸하는 것이므로 相이라 할 수 있다. 이러한 의미에서 體는 상주이며 相은 무상인 것이다. 그러나 생멸이라는 것은 생아닌 생이며, 멸 아닌 멸인 고로 생멸이라 이름한 것이다. 이는 마음의 生, 마음의 滅을 의미하는 것이기 때문에 생멸이라 한 것이다.³⁵⁾

깨달음의 안목에서 보면 불생멸과 생멸, 상주와 무상은 상즉하여 있는 하나의 맛(一味)인 것이다. 다른 것을 따르지 않고 이룬다는 의미에서 상주라 이름해 본 것이며, 다른 것을 따라서 생멸한다는 뜻에서 무상이라 이름한 것이나 내용 면에서 보면 상주란 것은 생멸에 상즉한 진리성을 말한 것이다. 더욱 생멸을 生의 生, 滅의 滅의 生滅이 아니라 心의 生, 心의 滅의 生滅이라 보는 점에서 생멸의 집착만 초월하면 생멸 현상은 바로 진여 실상인 것이다.

이러한 논거를 다시 원효는 물과 파도의 관계를 비유로 하여 설명하고 있다.

심체의 생멸을 바다의 움직임이 파도라고 하는 것과 같다는 것은 이 움직임을 바다의 움직임이 아니라고는 도저히 할 수 없는 것이기 때문이다.³⁶⁾

이렇게 바다의 움직임이 바로 바다 자체인 것으로 보는 것이 원효의 상즉적인 생멸, 불생멸관인 것이다. 그런데 원효는 또 여기에 몇 가지 의문을 첨가하여 답하고 있다.

35) 『별기』 p.682상. 答：若得意著 二義俱許 何者 若論其常住 不隨他成 曰體 論其無常 隨他生滅 曰相 得言體相 相是無常 然言生滅者 非生之生 非滅之滅故 得言心體生滅

36) 『별기』 p.682상. 「故得言心體生滅 如似水之動名爲波 終不可說足動非水之動」

여기에 몇 가지 문제점이 있다. 첫째, 심체의 생멸이라 한다면 참마음이 다함이 있어서 생멸할 때에 참마음이 상주할 수 없지 않느냐는 문제이다. 둘째, 만약 심체가 본래 고요하면서 연을 따라 움직이는 것이라면 생사가 시작이 있게 된다. 왜냐하면 심체가 본래 고요할 때는 생사가 없기 때문이다. 셋째, 만약 마음이 연을 따라서 변해서 생멸하면 일심이 연을 따라 변해서 많은 마음이 되는 문제이다.³⁷⁾

이와 같은 물음에 원효는 다시 답하면서 그 논거를 증명하고 있다. 그 첫 번째 물음에 대한 답을 보면 다음과 같다.

첫째 문제에 있어 심체는 생멸이면서 항상 심체 상주이다 이는 하나도 아니며 다른 것도 아니라는 것이다. 심체는 둘도 아니면서 하나의 성도 아니다. 동과 정은 하나가 아니면서 또한 다른 성이 아닌 것이다. 때문에 바다는 상속문에 의하면 유동이 있는 것 같지만, 생멸문에 의하면서 항상 움직이지 않는 것이어서 常도 아니고 斷도 아닌 것이다.³⁸⁾

이와 같이 심체의 생멸과 상주가 하나가 아니라는 것은 마치 바다를 현상적 관점에서 보면 유동하고 있는 것 같다는 뜻이며, 다르지 않다라는 것은 바다와 파도를 일원적 관점에서 볼 때 파도는 일어난 것도 아니며 없어진 것도 아니라는 뜻이다. 바다를 고요함으로 보고 파도를 움직임으로 보아 바다와 파도는 떨어질 수 없다라는 것은 하나의 비유인 것인데 이를 이원적 관점에서 이해하여 상주와 생멸을 나누어 본 것이다.

여기에 움직임과 고요함은 하나가 아니면서 다른 것이 아니라는 데에 깊은 뜻이 있다. 더욱 생멸문에 의하면서 항상 움직이지 않는다는 것은

37) 『별기』 p.682상중. 「難曰 若使心體生滅 則眞心有盡 以生滅時無常住故 又若心體本靜而隨緣動則 生死有始 是爲大過 以本靜時無生死故 又若心隨緣變作生滅 亦可一心隨緣變作多心」

38) 『별기』 p.682중. 「心體生滅 而恒心體常住 以不一不異故 所謂心體不二而無一性 動靜非一而無異性 故如水依相續門卽有流動 依生滅門而恒不動 以不常不斷故」

상주도 아니고 단멸도 아닌 것이다.

만약 항상 동하지 않음을 상주로 보면 상주와 생멸은 이원화될 것이며, 항상 동하지 않음을 단멸로 보면 생멸에 집착이 될 것이다. 생멸에 상주 하면서 생멸 집착을 초월하는 의미로서의 상주이어야 할 것이다.

그 두 번째 물음에 대한 원효의 답을 보면 다음과 같다.

둘째 문제에 있어 심체는 본래 고요하면서 연을 따라 동한다는 것은 시작이 있다는 시작이 없는 것이다. 동과 정은 항상 돌고 돌아 시작함이 없는 것이다.³⁹⁾

본래 고요한 것이 어느 시점에서 움직이기 시작한다는 시작의 관념은 이원적 관념이다. 심체는 본래 고요하다는 설명은 연을 따라 움직임의 집착을 초월을 위한 논리적 설명으로 보며 마찬가지로 연따라 움직임의 설명도 심체는 본래 고요함의 고착성 지양을 위한 논리적 설명으로 본다.

그 세 번째 물음에 대한 답을 보면 다음과 같다.

세째 문제에 있어 항상하는 마음이 무명의 연을 따라 변해서 여러 마음이 되면서도 그 常性は 항상 스스로 불변하다. 이와 같이一心이 무명의 연을 따라 변해서 여러 마음이 되면서 그 일심은 항상 스스로 돌이 아닌 것이다. 『열반경』에 이르기를 일미의 약이 그 흐르는 곳에 따라 가지가지의 다름이 있지만 이 약의 참다운 맛은 산에 머물러 있는 것과 같은 것이다.⁴⁰⁾

39) 『별기』 p.682중. 「本靜惰緣而動 而無生死有始之過 以如是展轉動靜皆無始故 如論說云 先是果果報 後反成因而恒展轉因果 皆無始」

40) 『별기』 p.682중. 「常心隨無明緣變作無常之心 而其常性恒自不變 如是一心隨無明緣變作多衆生心 而其一心常自無二 如涅槃經云 一味之藥 隨其流處有種種異 是藥眞味停留在山」

한마음과 여러 마음을 나누어 보는 이원적 관점에서 보면 이러한 문제가 논의되는 것이지만 一多相卽의 관점에서 보면 一心卽 多心 多心卽 一心인 것이다. 더욱 연을 따라 변한다라는 표현도 유동성을 위한 논리적 설명이다. 원효는 이렇게 심체 상주를 심체 생멸에 상즉시키고 있는 것이다.

7. 『대승기신론』의 본각과 불각의 상즉

『기신론』에서는 깨달음과 깨닫지 못함의 관계를 근본적으로는 서로 다른 것이 아니라 서로 즉해 있는 상즉의 관계로 파악을 한다.

覺이란 우리 인간의 마음 본체가 그릇된 생각을 떠나 있음을 말하는 것이다. 이것을 『기신론』에서는 「곧 이것이 여래의 평등한 법신이니 이 법신에 의지하여 本覺이라 말한다」⁴¹⁾ 라고 말하면서 법신에 의지하여 본각을 나타내고 있다. 본각이란 실천 수행과는 상관없이 일체 중생에게 본래부터 갖추어져 있는 깨달음, 또는 마음의 본성으로서의 깨달음, 또는 깨달음의 지혜를 의미하는 말이므로 여래장의 의미와 같다고 할 수 있다.

본각이라는 것이 생멸문내에서 진여를 설명하기 위한 방편적인 언어요 그 내용은 진여나 一心과 같다고 한다면 이러한 연결은 당연한 결론이라고 할 수 있다. 그리고 각 이론이 생멸문내에서 논의될 때 빠지기 쉬운 오류 즉 染汚로 별려져 있는 세상에 대한 설명으로 그치는 것에 대해서,

41) 『기신론』, 대정장32, p.567중. 「卽是如來 平等法身 依法身 說名本覺 卽是如來 平等法身 依法身 說名本覺」

본각을 제시함으로써 본래 청정한 覺性이 현상 세계 현상심에도 존재한다는 것을 밝히고 있다.

또한 『기신론』 깨달음의 이론은 전체적인 배경이 종교적인 귀일처와 그 실천 원리의 근거를 마련하는데 있다고 본다. 그 근거로는 깨달음을 『기신론』에서는 同相과 異相으로 그리고 본각, 시각, 불각이 서로 의지하고 있다는 상의성으로 설명을 하고 있는데 먼저 동상, 이상을 알아보면 다음과 같다.

覺과 不覺에 두가지 모습이 있는데 무엇을 둘이라고 하는가. 첫째는 동상이고, 둘째는 이상이다. 동상이란 것은 비유컨대 가지가지의 질그릇이 모두 동일한 미진의 性相인 것과 같다. 이와 같이 무루와 무명의 갖가지 業幻은 모두 다 동일한 진여의 性相이다. 이런 까닭에 경전 속에는 이 진여의 뜻에 의하여 일체 중생은 본래 상주하여 열반에 든다고 설한다. 보리의 법은 닦을 수 있는 상이 아니며 지을 수 있는 상이 아니어서 필경에는 얻을 수 없다. 또한 볼 수 있는 색상도 없다. 생상을 봄이 있다고 하는 것은 오직 염법을 따라 업환이 지은 것이지, 찻와 색이 공하지 아니한 성질은 아니다. 왜냐하면 지상은 가히 볼 수 있는 것이 아니기 때문이다. 다른 상이라는 것은 가지가지의 질그릇이 각각 같지 않음과 같다. 이와 같이 무루와 무명은 染幻을 따라서 차별된다.⁴²⁾

이상에서 알 수 있는 바와 같이, 서로 너무나 다른 의미를 가진 각과 불각을 동상과 이상으로 표현을 하는 내용에는 현실 세계에 대한 설명의 논리와 함께 染汚로 물들어만 보이는 현실 세계에 대한 무한 긍정의 근거

42) 『기신론』, 대정장32, p.577상. 「復次覺與不覺 有二種相 云何爲二 一者 同相 二者 異相 同相者 譬如種種瓦器 皆同微塵性相 如是無漏無明 種種業幻 皆同眞如性相 是故修多羅中 依於此義 說一切衆生 本來常住 入於涅槃 菩提之法 非可修相 非可作相 畢竟無得 亦無色相可見 而有見色相者 唯是隨染業幻所作 非是智色不空之性 以智相 無可見故 言異相者 如種種瓦器 各各不同 如是無漏無明 隨染幻差別 性染幻差別故」

를 제시하고 있다. 이는 바로 본래 불타가 형이상학적 의미의 탐구에만 그친 불타 성도 이전의 인도 사상계를 현실 긍정적이고 중도적인 쪽으로 혁신하였던, 불타 본래의 의도를 계승한 것이라고 할 수 있고, 여기에 다시 종교적인 귀일처를 잃지 않게 하는 의미를 가지고 있다.

그리고 본각·시각·불각의 상의성과 그 전개 과정을 통해서 이러한 종교적 귀일처를 현실속에서 전개해 가고 있다. 그 근거로는 「본각이라는 것은 시각과 대비해서 말하는 것이며, 시각이라는 것은 본각과 동일하다. 시각이라는 뜻은 본각에 의하므로 불각이 있게되며 불각에 의하므로 시각이 있다고 말하는 것이다.」⁴³⁾

이 말은 본각과 시각 그리고 불각이 어떤 하나의 실체로서 인정이 된다고 보다는 세가지 개념은 서로를 설명하기 위해서 가상적으로 설정된 개념이라는 의미이다. 여기에서 알 수 있는 바와 같이 『기신론』에서 제시하고 있고 설명하고 있는 본각·시각·불각의 개념은 많은 설명이 되어 있지만 그 개념 자체가 결국은 어떠한 중생들에게 신심을 불러일으키고 수행을 하게 하기 위한 방편적인 의미를 지닌다는 것을 알 수 있다. 이러한 세 개념을 통해서 알 수 있는 의미는 다음과 같이 요약할 수 있다.

첫째, 본각·불각·시각은 서로에 의지함으로써만이 그 의미가 인정되는 것이다. 둘째, 이렇게 상호 관계 속에서만 인정되는 것이기 때문에 개개의 개념이 가리키는 실체는 인정할 수 없다는 것이다. 셋째, 覺의 의미는 있다 없다라고 파악할 수 있는 존재론적 인식 범주가 아니고 오히려 인식의 한계성을 극복하기 위한 초 논리의 논리라는 것이다. 곧 『기신론』에 있어서의 깨달음의 이론은 어떠한 실체 관념의 설립에 있는 것이 아니

43) 『기신론』, 대장장32, p.576중. 「不覺義者對始覺義說 以始覺者 卽同本覺 始覺義者 依本覺故 而有不覺 依不覺故說有始覺」.

라, 오히려 인간의 모든 그릇된 선입관과 관념의 소멸을 통해서 불성 곧 여래지가 현현하도록 하려는데 있는 것이다. 그리고 깨달음의 이론은 결국 모든 거짓되고 상대적인 차별상, 집착에서 오는 구속이나 부자유, 고통에서 구원되는 것을 목적으로 하기 때문에 단순한 철학적인 원리나 이론이 아니고 종교적인 믿음과 실천속에서 바로 이해되는 것이다.

이와 같이 『기신론』에서는 깨달음이라고 하는 불교의 구극의 정점을 실제 관념으로 인정하기보다는 시각·불각·본각과의 상관 관계 속에서 파악하는 논리를 가지고 있는 것이다.

IV. 결 론

이상과 같이 『대승기신론』을 이해함에 있어서 기존 학계의 인식과는 달리 상즉적인 관점으로 해석해 보고자 하였다. 그 해석의 주요 논거로는 원효의 『기신론소』를 중심으로 하고 간혹 『별기』의 내용을 참고로 하였다.

『기신론』을 상즉성적으로 이해하는 논거로 삼은 원효의 견해를 요약하면 다음과 같다.

1. 제법과 일심과의 관계 설정을 통해서 제법과 일심과의 상즉성을 알아보았고,
2. 체상용 삼대의 배대 관계를 통하여 진여문과 생멸문의 상즉성을 알아보았고,

3. 심진여문과 심생멸문의 관계를 통하여 일심의 양면인 심진여문과 심생멸문의 상즉성을 알아보았고,
4. 불생멸심과 생멸심과의 관계를 통하여 둘의 상즉성을 알아 보았다.
5. 하나가 아닌 문과 다르지 않는 문의 관계를 통하여 상즉성을 알아보았고,
6. 『별기』에 나타난 원효의 자문 자답에 의한 논증을 통하여 상즉성을 알아보았고,
7. 『기신론』의 본각 사상을 통하여 불각과 본각의 상즉성을 알아보았다.

이상의 일곱가지 방법을 통하여서 진여와 생멸의 세계, 깨달음과 미혹의 세계, 본체와 현상의 세계는 따로이 별립하여 있는 것이 아니라 서로 상즉하여 있다는 것을 『기신론』을 기본 텍스트로 하여 이에 대한 원효의 『기신론소』를 위주로 논증하여 보았다.

하나의 경전이나 논서를 읽는 방법으로 그 사상사적인 맥락하에서 읽는 것도 좋은 방법이다. 그러나 본래 불교에서 말하고 부처가 말하려 했던 근본 의미가 무엇인지를 고려하면서 읽는 것이 무엇보다도 중요하다고 본다.

원효-불교-철학:선험-현상학적 해명

신 오현*

I. 불교의 철학적 이해와 선험-현상학적 접근

원효 연구의 주제로서는 다소 생소해 보이는 우리의 표제부터 해명하는 것이 순서일 것으로 생각된다. 원효 사상을 논의함에 있어서 표출되는 일반적인 경향은, 응분의 논거도 없이 원효를 위대한 불교 思想家-實踐家로 전제한 후, 그의 사상을 오로지 그의 사상으로만 당연시하여 이를 찬양-추종할 것을 권장하거나 또는 일체의 비판-반론을 禁忌視하는 지극히 비철학적인 태도이다. 누구에 의해서 論辯된 것이라 하더라도, 그것이 오로지 보편적 진리로 주장된 이상, 그것은 너무나 당연하게 다른 그 누구에 의해서도 비판되고 반론될 수 있어야 한다. 진리는 만인의 공유이며, 따라서 진리검증은 만인의 권리이자 의무이기에 말이다. 만약 이러한 조건이

* 慶北大學校 哲學科 教授

충족되지 않는다면, 어떠한 담론도 결단코 철학적 담론으로는 거론될 수 없다. 우리가 우리의 당면논의를 각별하게 철학적임을 표제에서부터 강조하여 명시하는 것도 바로 이러한 논거에 연유한다. 과학적 진리주장이 오로지 그 주장 자체의 논리성·사실성에 의해서만 논증·검증되어야 하듯이, 철학적 진리주장도 당해 주장 이외 그 어떤 사실이나 사정에 구애됨이 없이 오직 그 주장의 明證性·直覺性에 의해서만 解明·證得되어야 한다. “사람됨에 의해서 그 사람의 發言이 평가되어서도, 그리고 사람의 發言에 의해서 그의 사람됨이 평가되어서도 아니 된다”는 공자의 주장은 이런 맥락에서 이해되어도 무방하리라. 원효에 의해서 발언된 佛敎·佛學 담론이 엄밀한 철학 개념에, 즉 철학적으로 파악된 <철학>의 개념에 엄격하게 준거한 <철학적> 담론일 경우에만, 오직 그러한 경우에만, 원효 사상은 바로 그렇게 파악된 의미에서 <철학적인 것>으로 규정될 수 있다는 것이 우리 논의의 일대전제이다. 즉 우리의 원효 논의는 원효 저술 중 불교 이론적인 것에만, 그리고 그것도 철학적인 것에만, 엄격하게 제한되어 있다는 것이다. 결론부터 말한다면, 우리의 논의를 통하여 원효 저술은, 특히 대표적 저술, 예컨대 『大乘起信論 疏別記』, 『金剛三昧經論』 등은 하등의 제한 조건 없이 단적으로 철학적인 담론으로, 게다가 전형적이게 철학적인 담론으로 해명되었다고 하겠다.

그렇다면 다음으로 해명되어야 할 과제는, 도대체 <철학>, <철학적 담론>은 어떠한 학문, 어떠한 담론을 지칭하거나 의미하는 것인가의 문제이다. 물론 철학의 개념규정과 그 正體確認(identification) 작업은 철학의 역사와 그 궤를 같이 하는 역사적 작업이며, 이러한 작업은 특히 현대철학에서 각별하게 강조되어왔던 것이 사실이다. 따라서 어느 누구도 이러한

絶體絶命의 철학과제를 독점·독단할 수 없는 것이지만, 그러나 그 누구도 이러한 작업을 수행하지 않은 채, 어떠한 철학담론에도 철학적으로 동참할 수 없다는 것도 엄연한 진리이다. 이렇듯이 가장 보편적이면서 가장 개별적인 자기정체성 확인 작업이 철학적 學問修行에 유별난 철학 특유의 召命이다. 우리는 원효의 불교, 원효의 철학, 원효의 불교철학을 논의하는 벽두에서 우리 나름의 철학개념규정을 充分-明證的(이게)1) 해명할 여백을 가지고 있지 않다. 역설적이게도, 그것은 원효-불교-철학에 관한 우

- 1) “충분-명증적”이란 훗설(Husserl) 현상학적 인식론의 전문술어로서 자주 “充全的 명증성”(die adäquate Evidenz)으로 번역되는 용어의 형용사적 표현이다. 그런데 “adäquat”란 라틴어원적으로 “adaequat(us)” 곧 “adaequare”의 과거분사형에 해당하며, 후자는 “ad+aequare”의 합성어로서 “동등·평등하게하다”를 의미하는 말이다. 그리고 “Evidenz”는 라틴어원적으로 “evidentia”에 대응하는데, 후자는 동사원형 “evidere”의 명사적 변형이고, “evidere”는 “ex+videre”의 합성어로서 “보는데서,” “보아서” 또는 “봄으로써”를 뜻한다. 따라서 “충전적(또는 충분적) 명증성”은 “사태·진리 전체를 본 명료성”을 의미하는 것으로, 그 필연성을 본 명료성인바 “필증적 명증성”에 대비된다. 충전적인 명료성이 반드시 필증적인 것이 아닐 수 있듯이, 그 역도 참이다. 비록 전분-충분-충전적으로 보지 못했을지라도, 그 일부나마 필연적인 것으로 볼 수도 있겠기 때문이다. 우리가 여기에서 이 “명료성(Evidenz)”의 개념을 이처럼 자세하게 註釋하는 것은 그것이 여기에서 문제되고 있는 “일미관행”의 “觀”과 불교의, 특히 禪(思惟修)佛敎의 核心概念인 “見性”의 “見”과 직결되는 개념이기 때문이다. 이 문제와 관련하여 원효 철학의 한 사례를 든다면, 『涅槃經宗要』, 『見性門』에서 佛性·法性を 如實하게 得見하는 문제를 해명하는데 원효가 제시한 “如實義”의 三重分別이다. 즉 “一者究竟不究竟門, 二者遍不遍門, 三者證不證門”이 그것이다. 첫 번째 의미로 見性한다는 것은 “究竟歸一心原하여 證見佛性之全體”의 경우로서 오직 佛地에서만 가능하다. 두 번째의 의미로 見性한다는 것은 “遍遍一切偏計所執하고 遍見一切遍滿佛性”한 경지로서 初地以上の 菩薩에게만 가능하다. 그리고 세 번째 의미로 見性한다는 것은 二乘聖인이 비록 空眞如 곧 佛性を 遍見하지는 못해도, 人空門에 의해서 眞如를 證得하기 때문에 역시 眼見佛性이라고 말할 수 있다. 『國譯元曉聖師全書』(寶蓮閣, 1987), 卷一, pp. 400-420 참조. 인용문은 401-403에서부터 임. 이후부터는 예컨대, 『全書』, I-400 식으로, 권수와 면수를 로마문자와 아라비아 수자를 하이픈으로 연결하여 약식 인용한다.

리의 논의 전체를 통하여 --以貫之하게 隨件的-側面的으로(laterally) 顯示될 것이다. 다만 우리의 철학개념에 대한 前-理解(Vor-verst ändnis)를 돕기 위한 방편으로, 우리의 입장을 구태여 현대철학의 기존입장에서 확인해야 (identify)한다면, 그것은 데카르트-칸트-후설-하이데거로 이어지는 선험-현상학적 철학 路線에 가장 근사한 유형이라 하겠다. 즉 우리는 여기에서 선험-현상학적으로 우리의 주제에 접근하려한다는 말이다. 불교-철학은, 적어도 원효의 그것은, 이런 맥락에서 선험-현상학적이며, 따라서 선험-현상학적으로 해명되는 것이 가장 바람직한, 적어도 철학적으로는 가장 바람직한 이해라는 것이 우리의 확고한 입장이기 때문이다. 그러나 선험-현상학적인 것이 무엇을 의미하는지는 여전히 해명되어야 할 선결문제로 남겨둔다. 그것은 우선 불교를 철학적으로 이해하는 것이, 더 구체적으로 말하여, 불교의 철학적 진리를 선험-현상학적으로 이해하는 것이, 어떤 의미에서 불교-철학을 가장 불교적-철학적으로 이해하는 것으로 간주될 수 있는가를 해명하는 문제이기도하다.²⁾

II. 불교의 철학적 이해 가능성의 조건

-
- 2) 우리는 여기에서 <선험적>, <초월적>, <현상학적>이라는 용어를 대체로 칸트-후설-하이데거의 철학어법에 충실하게 사용하겠지만, 때로는 원효-불교-철학을 보다 더 철학적으로 이해하는데 일관성을 유지하기 위해서, 이들 용어들을 비교적 자유롭게 우리 나름으로 轉義하여 사용하기도 할 것임으로, 이러한 맥락을 떠나 이들의 의미를 고식적-교조적으로 고집하는 것은 우리의 원효 철학 이해를 크게 오해할 우려가 있음을 독자들에게 주의해두는 바이다.

우선 여기에서 우리는 <불교>를 어떻게 규정해야 할 것인가? 바꾸어 말하여, <오직 철학적으로 이해되어야 할, 또는 그렇게 이해될 수 있는 불교>를 <一般的-平常的으로 이해되어 온 불교>에도 어긋나지 않게 철학적 주제로 삼을 수 있기 위해서, 우리는 <불교>라는 개념을 어떻게 규정해야 할 것인가? 불교학³⁾ 개념을 규정하는데 우리가 여기에서 일관되게 참고할 『佛敎學大辭典』(The Encyclopedia of Buddhology)⁴⁾에 의하면, <佛>은 “범어 buddha의 音約. 佛陀 … 등으로 音譯하고 覺者·知者·覺이라 翻譯하며, 眞理를 깨달은 이의 뜻으로 스스로 깨달아(自覺) 다른 사람을 깨닫게 하여(覺他) 깨달음의 기능이 全知全能하게 충만하다는(覺行窮滿) 뜻이 있다”⁵⁾로 정의되고, 또한 <佛敎>는

佛陀(Buddha)·如來(Tathagata)·世尊(Bhagavatas) 등으로도 불리우는 釋尊(Sakyamini)의 가르침을 뜻하며, 佛法(Buddha-dharma)·佛道(Buddha-marga)라고도 불리운다. 즉 석가모니를 교조로 삼고 그가 말씀한 敎法을 宗旨로 하는 종교다. 불교라는 말은 부처가 설한 교법이라는 뜻과 부처가 되기 위한 교법이라는 뜻이 포함된다⁶⁾

고 규정되어 있다.⁷⁾ 위의 정의를 풀면, <불교·불학·불도는 깨달은 사람의

-
- 3) 여기에서 우리가 <불교학>이라고 지칭하는 것은, 문자 그대로 <불교 현상에 대한 학문적 접근>을 의미하는 것으로서, 이는 당연히 철학적·비철학적 접근을 모두 포괄하는 개념이겠으나, 우리의 당면과제는 다만 철학적인 것에, 즉 불교철학에 국한될 것임은 물론이겠다.
 - 4) 全觀應 大宗師 監修, 弘法院, 1996. 영문 표제에 유념할 것.
 - 5) 위의 사전, 582 좌.
 - 6) 위의 책, 586좌. 강조는 첨가된 것임. “포함된다”는 “포함한다”로 바로잡아져야 함은 물론이다.
 - 7) 우리가 매번 불교학 용어를 문제의 『辭典』에 따라 定義하는 것은, 일반적으로 사용되는 용어들이 학계에서 어떻게 이해되고 있는가를 우리 나름으로 가름하는데 일관성을 보이하고자 함인 동시에, 이 『辭典』에서 정의된 불교학 용어들이

가르침을 따라 깨달음에 이르기 위한 가르침·배움·길>로 이해해도 무방하리라. 그러기에 <깨달음의 길>은 누구에 의해서 敎示되고 修學되건, 보편적·본질적으로 중요한 것은 바로 깨달음 그 자체이다. 따라서 깨달음이 전제되지 않은 불교-불학-불도는 전적으로 무의미하며, 그러기에 아무런 존재이유도 가질 수 없는 것이겠다. 바로 이점에서 불교는 종교학적 의미의 종교가 아니라 철학적 의미의 <宗教>, 즉 <근본적 가르침>이며, 불학은 과학이 아니라 선험-현상학적 의미의 철학이고, 불도는 역사적 覺者인 特定人 석가모니에 이르는 길이 아니라 일체중생의 一即一體의 成佛(깨달음)에 이르게 하는 길이다. 예컨대, 기독교는 기독교의 교리를 따라 하나님을 신앙하는 종교이지만 아무도 감히 예수나 하나님이 되기를 소망해서는 아니 되는 것으로 말할 수 있는데 비하여, 불교는 “부처가 설한 교법이라는 뜻과 부처가 되기 위한 교법이라는 뜻을 포함”하는 것으로 정의될 수 있다. 따라서 불교는, 깨달음의 이치는 결코 도그마가 될 수 없다.

지금까지의 논리전개가 철학적 명증성·필연성을 가지는 너무나도 平常·平常의 진리로 수긍될 수 있다면, 이제 우리는 종교적으로는-무모하지만 철학적으로는-너무 당연한 하나의 대담한 발상전환을 감행할 수 있게된다. 즉, 佛家 典籍, 특히 佛教 三藏 (tripitaka)의 일체불법을 神聖不可侵으로, 그리하여 그 일점·일획도 문자 그대로 해독되어야할 절대진리로 전제한 후, 오로지 하나의 완전한 해석과 그에 상응하는 모형적 실천만을 부분적·점진적으로 수행하는 것을 목표로 삼는 대신, 즉 절대·보편, 영원·불변의 불법이 우리 각자의 心識으로부터 獨立·外在하는 것으로 당연시하는 대신,⁸⁾ 단적으로 <깨달음 자체가 무엇을 의미할 수밖에 없으며, 그렇다면,

우리가 이해하고 있는 철학적 의미에 대체로 잘 부합되는 것을 우리는 커다란 기쁨과 안도감으로 발견하였기 때문이다.

8) 교조적 종교의 원리주의자들이 이러한 태도를 취할 수도 있겠으나, 아마도 知

이러한 상태 또는 행위는 어떻게 가능한 것인가>를 물을 수도 있다. 다시 말해, 佛經에 명시된 佛法의 의미와 그 眞理性을 일일이 문제삼는 대신, 단적으로 佛(깨달음) 자체, 佛法(깨달음의 방법) 자체의 의미와 그 가능성의 조건을 일거에 문제삼는 혁명적 발상전환을 감행할 수 있다는 말이다. 전자의 물음이 과학적인 질문 방식이라면, 후자의 물음은 철학적 設問방법이라 하겠다. 우리가 여기 <원효 사상>을 논의함에 있어서 유별나게 철학적으로, 게다가 <불교철학>을 隨伴-並行하는 방식으로, 우리 과제를 수행하려는 것도 바로 이러한 사정에 연유한 것이다. 철학은 <하나이자 보편적(一卽全)>인 물음을, 스피노자(Spinoza: 1632-77)의 이른바 “永遠相下에(sub specie aeternitatis=眞如門下에)” 觀照하는, 般若-如理-究竟의 知慧를 志向하는, 金剛三昧經의 이른바 “一味觀行”에 다름 아니다. 불교에 대한 철학적 修行이 절정에 이르자, 철학적 사유 곧 思惟修를 수행하는 禪家에서 頓悟-漸修의 문제가 첨예하게 제기된 것도 역시 불교의 철학적 성격에 기인한 것으로 볼 수 있다. 이제 우리는 깨달음 또는 깨침의 불교적, 불교-철학적 의미인, 깨달음의 가능성 조건을 선협적-철학적으로 물을 수 있는 근거를 마련하게 되었다

佛家적 의미에서 깨달음이란 무엇일 수밖에 없겠는가? 대체, 우리는 무엇을 깨달을 수 있는 것인가? 예컨대, 우리는 통상 뜰 앞의 나무를 한 그루의 나무로 <지각한다>고 할 뿐 <깨달는다>고는 말하지 않으며, (a>b)와 (b>c)로부터 (a>c)를 추론하는 것을 깨달음으로 치부하지 않는다. 사물·사건의 지각이나 명제간의 추리 같은 심리작용은 <깨달음>으로 분류될 수 없기에 말이다. 후자는 일체의 객관적·대상적 인식행위로부터 구별

覺있는 불교인, 진정으로 깨달음을 추구하는 菩薩들은 결코 이러한 입장을 지지하지 않을 것으로 볼 수 있는 곳에, 후자의 특이성, 이를테면 그 철학성이 看取될 수 있으리라.

되어야 할 어떤 것으로 생각될지하다. 즉 심리-물리적 사건이든 혹은 수리-논리적 질서이든, 주객 이분법적 인식의 대상으로 전제되어 있는 한에서는, 이들은 깨달음의 대상일 수는 없다는 말이다. 이것을 역으로 말하면, 깨달음의 대상은 有相이 아니라 無相이며, 깨달음의 행위(깨침 ; 覺)는 有相觀이 아니라 無相觀이라는 말이 된다. 무상관의 대상인⁹⁾ <無相인바 眞相·實相>은 <상없는 상>(無相之相)이라는 無理일 뿐만 아니라, 무상관(無相之觀)이라는 개념 자체가 이미 無理이다.¹⁰⁾ 따라서 <무상이 실상>이라든가, <무상관이 眞(實)觀>이라는 개념이 無理가 되지 않으려면, <觀>과 <相>이, 또는 인식과 현상이, 世間-經驗的인 의미를 超出한, 이를테면 出世間-先驗的인 意味-理致(곧 세간-경험적으로는 無味-無理)로 이해될 수밖에 없겠다. 殊勝한 깨달음과 凡俗한 알음알이의 차이는 세간-경험과 출세간-선험(또는 선험적 경험)의 차이만큼이나 판이하기 때문이다.

『金剛三昧經』, 『無相法品』의 품명을 解釋하면서 원효는, <무상법>을 <무상+법>으로, 그리고 <무상>을 <무상관>으로, <법>을 <소관법>으로, 즉 觀智(主觀)와 觀境(客觀)의 관계로 분석한다.¹¹⁾ 그는 <무상관>을 이를

9) 여기서 <대상>이란 주관의 相對物을 지칭하는 것이 아니라, 이를테면 주-객 未分(不二)인 것을 억지로 말하여(強名) <대상>으로 명명한 것일 뿐이다.

10) 여기서 “無理”란 경험적-형식논리적인 차원에서 <이치 없음(non-sense)>을 의미하지만, 그러나 이러한 무리가 선험적-선험논리적인 의미에서 <궁극적 진리>, 원효의 용어로는 <至理>일 수 있다. 이렇듯이 형식논리, 자연-논리(학)에 의하면 동일률-모순률-배중률을 위배하는 無理이면서도, 선험적-선험논리적으로는 至理인, 이 기막힌 진리를 원효는 “無理之至理”라는 역설로 표현한다.

11) 원효, 『金剛三昧經論』, 은정화·송진현 역주, 『원효의 금강삼매경론』(서울: 일지사, 2000), 87 쪽 참조. 원효 철학을 논의함에 있어서 우리는 학계의 관례를 따라 『대승기신론 소별기』와 『금강삼매경론』을 가장 중요한 典籍으로 참조하며, 이들 전적으로부터의 인용은 학계의 『韓國佛敎全書』 인용 관례를 깨고, 오로지 일반독자의 편의를 고려한다는 구실로 모두 은정희 역본에서 인용하고, 여타의 전적은 역시 일반독자의 편의를 참작하여 『國譯元曉聖師全集』(서울: 寶蓮閣,

테면 <출세간-선협적인 인식>, 곧 <主客 一如의 인식>으로 이해하는 셈이며, 이러한 인식이 『金剛三昧經』의 宗旨인 “一味眞實無相無生決定實際本覺利行”이고, 원효가 이해한 이 經典의 宗要인바 “一味觀行”이다.¹²⁾ <일미관행>의 <一味>는 “절대의 입장에서 모든 것을 동일하고 평등하고 차별이 없는… 불법”¹³⁾으로 정의될 수 있는 것으로, <一向>이나 <一行>의 의미도 함축하고 있는 것으로 보인다. 그리고 <觀>은 “心を 하나로 專心하여 智慧로써 佛과 法의 일정한 대상을 관찰하고 念想하여 깨달음을 얻는 방법”으로 정의되며, <願行>, <教行>, <心行>으로서 <觀行>으로 이해되어, 결국 <觀>은 <觀行>일 수밖에 없겠다. 원효는 『금강삼매경』의 宗要를 辨證하는 「辨經宗門」에서 일미관행의 佛道 認識論을 一音 證道歌처럼 읊고 있거니와, 이제 우리는 바로 이 간결한 문건을 典據 삼아, 깨달음의 논리를 변증하고자 한다.

<觀行>에서 <觀>은 횡적·동시적·수평적인 <智-境(主-客) 關係>를, <행>은 종적·통시적·수직적인 <인-과 關係>를 의미한다.¹⁴⁾ 그런데, <觀> 그 자체가 이미 <觀智(主觀)로써 觀境(客觀)을 觀照하는 觀行(인식행위)> 이기에, 저 <행>의 종적·통시적·수직적인 因果關係는 다름 아닌 觀行의 시간적·역사적인 자기관계일 수밖에 없겠다. 즉 先行하는 관행의 後續하는 관행에 대한 관계성이 관행의 인과성이라는 말이다. 문제의 관행은 사물·사건의 현상을 대상으로 관찰하는 상식적·실증적인 관찰행위가 아니라 깨

1987-89)에서 인용할 것이다.

12) 각각 은정희, 69, 24 쪽.

13) 이미 앞에서 언급했듯이, 불학 용어에 대한 정의는 특별한 주석이 없는 한에서는 언제나 위에 인용한 『佛敎學大辭典』(弘法院, 1996)에 따른다.

14) “觀是橫論, 通於境智. 行是豎望, 亘其因果.” (은정희, 24).

달음의 행위 곧 覺行이기에, 마음으로부터 독립해서 마음밖에 존재하는 것으로 상징된 일체 심리·물리적 존재는 關心(결국은 觀心)밖에 두고 오로지 관행 그 자체에 집중하는 것이 상책이 된다. 大乘佛學에서 “心外無物”이나 “三界唯心造”를 절체절명의 화두로 삼는 것과,¹⁵⁾ “非(不)有非(不)無”를 존재론의 기초논리로 전제하는 것은 바로 이 때문이다. 그리고 『大乘起信論』의 「修行信心分」의 修行五門中 最終門인 <止觀門>에서 止觀雙運을 施設하면서¹⁶⁾, “止一切境界相”을 先修條件으로 제시하는 것은, 마치 인식과 경험의 원천을 證得하려는 현대 현상학적 철학이, 자연적 태도에서 假定된 존재 믿음에 효력정지 처분하는 <判斷中止(epoche)>를 현상학적 환원조치의 단초로 처방하는 것과, 유사한 방법론으로 이해될 수 있을 것이다. 이런 의미에서 “觀心은 주관인 마음을 관하는 것이고, 觀法은 객관 대상을 관하는 것이나 주관과 객관이 서로 融通하고 相即하므로 觀法이 觀心과 같다”고 정의한 것은 아주 적절한 것으로 이해된다. 더 나아가 관의 대상(觀法)이 우선은 觀想이나 觀念일 수 있으나, 관행이 진리·실상의 관조이기 위해서는 결국 그 대상도 표상이 아니라 自性清淨法界이며, 大道·至理·眞如일 수밖에 없겠기에, 觀法·觀門은 또한 觀道이기도 하게 된다. 이러한 관행이 가능하기 위해서는 즉 심과 법이 일차·상응하기 위해서는, 과연 이 심과 법은 어떠한 智와 境이어야 할 것인가? 우리는 또 다시 <깨

15) 『화엄경』, 「夜摩川宮偈讚品」, “若人欲了知 三世一切佛, 應觀法界性 一切唯心造”나 「十地品」, “三界虛妄 但是心作, 十二緣分 是皆依心”도 같은 맥락이다. 강조는 첨가된 것이다.

16) 지관문이란 六度大行중 禪定·智慧의 바라밀에, 그리고 止觀雙運은 定慧雙修에 다름 아님은 물론이다. 우리가 이 논의를 통하여 자주 기초불교교리에 언급하는 것은 단순히 이들 교리를 도그마로서 상기하려는 것이 아니라, 平明한 교리와 辭典的 正義를 빌어 깨달음의 원초적 토대를 철학적으로 顯示·明示·證示하려는 것이다.

달음의 가능조건>의 문제로 되돌아와 있다.

원효는 『金剛三昧經論』, 「述大意」에서 “智卽本始兩覺, 境卽眞俗雙泯”으로智와 境을 풀이한다. 여기서 <양각>이란 本覺과 始覺의 대칭이며,¹⁷⁾ <眞-俗>은 “①眞諦平等的의 이치와 俗諦差別의 이치. ②佛法과 世法. ③승려와 俗人. ④참된 것과 속된 것. ⑤事理의 다른 이름으로 인연이 生하는 事理를 俗이라하고, 不生不滅의 理性을 眞이라함”으로 정의되기도 하는 개념이다. 현대 철학적으로 표현하여, <진-속>은 <불생불멸의 본질적-선협적 진리와 인과현상(因緣生滅)의 경험적 진리>의 상관개념으로 이해될 수 있을 것이다. 그리고 “眞俗雙泯”은 곧 <眞俗俱空>, 즉 “非眞非俗無邊無中之中道”를 의미하는 것으로, 현상학적 용어로는 <본질과 현상>, <경험과 선협>이 <본질이 곧 현상>이고, <선협적인 것이 곧 경험적인 것>인바 一卽二, 同卽異의 관계로 이해될 수 있는 것이다. 즉 양자의 어느 것도 그 자체로 존립하지 않는다는 의미에서 독자적인 구별로서의 양자는 모두 없어진 것이기에 雙泯이고 俱空인 셈이다. 그럼에도 불구하고 이 양자가 “融二而不一”이자 “不一而融二”로서는 不滅이고 不空인 셈이다. 마찬가지로, 본질과 현상, 경험과 선협이 各別이 아니라는 점에서는 양자 모두가 허망한 것이지만, 본질의 현상(현상의 본질), 경험의 선협(선협적 경험)이라는 의미에서는 양자 모두가 실재적인 셈이다. 경험적-현상적-世俗적인 것은 선협적-본질적-超俗적인 것 없이는 아무 것으로도 경험-현상-俗化(mundanization)될 수 없는 한갓 虛妄과 混沌에 불과한 것이며, 역으로 전자 없는 후자는 空虛와 都無에 불과한 것이다. 따라서 후자는 본질적-

17) 覺-不覺, 本覺-始覺, 不覺-始覺의 대칭적 해명에 관해서는 『大乘起信論』, 「心生滅門」중 <心生滅>항에서 자세하게 기술되어 있고, 이 主文에 대한 원효의 疏文은 원효의 불교 철학적인 통찰력의 탁월성을 여실하게 드러내고있다.

선험적-초속적인 방식으로 一心 또는 觀智에 先在 또는 本在하는 것으로 볼 수 있고, 이러한 <인식의 근원적 상황> 또는 <근원적 인식상황>을 불교적으로 <本覺>, <始覺> 및 “兩覺而無生”으로 부른다. 그리고 이러한 眞相, 眞際, 實相에 대한 眞觀, 理觀이 無相觀이며, 이러한 觀行이 곧 無生行임은 물론이다. 眞俗이 雙泯이면서 不滅인 <觀境>을 本始가 兩覺이면서 無生인 <觀智>로 인식하는 觀行이 <觀照般若=實相般若>로서 (究竟) 覺行(깨달음)이라는 말이다.

위의 문단에서 우리는 주로 觀行論의 전반부 觀論을 해명하였다. 말할 것도 없이 관행론은 깨달음의 이론, 깨침의 해명, 결국 <깨달음의 깨침>인 셈이며, 이를 관과 행으로 분석적이게 해명하고자할 경우, 관행론은 관론(인식론)과 행론(실천론)으로 나누어지는데, 이 양자를 포괄적인 의미에서 <인식(앎)=실천(삶)>으로 이해하여, 전자를 靜態的-同時的 인식론으로, 후자를 動態的-發生的 인식론으로 간주해도 무방할 것이다. 따라서 이제 관행론의 후반부인 行論을 해명함에 있어서 우리가 유념해야할 것은 관행의 인과적-발생적인 측면이겠다. 원효에 의하면, 행은 인과관계로서 “果는 五法圓滿, 因은 六行備足을 이룸”¹⁸⁾이다. 五法이란 淸淨法界와 四智를 總稱한 것으로, 果로서의 <五法圓滿>은 眞如와 四智의 合一, 이른바 理智冥合으로서 관행의 최고단계인 <智-境一如> 곧 인식의 完全態인 <存在-思惟一致>의 경지를 지칭한다. 그리고 六行은 “처음 信解로부터 等覺에 이르는” 菩薩階位の 六等級을 총칭한 것으로, “六行無分別觀을 이룸”이기 도하다.¹⁹⁾ 그리고 후자는 無生行에 의한 無相法의 觀行을 이룸은 물론이다. 이와 같은 六行의 因位가 충만하게 실현될 때, (佛)果位로서 五法이

18) 『金剛三昧經論』, 은정희, 24 쪽.

19) “從初信解乃至等覺立爲六行.” 은정희: 24. “行謂六行無分別觀” 은정희: 83쪽.

또한 원만해지게된다. 즉 觀行(修行)을 통하여 제8식이, 즉 眞如-生滅, 覺-不覺의 和合識인 아알라야(alaya)식이, 不覺과 生滅을 멀리 떠나 淸淨無垢識인 제9식으로 轉變하여 淸淨法界로 되고, 제8식은 大圓鏡智로, 第七 말나(manas)식은 平等性智로, 第六 意識(mano- vijnana)은 妙觀察智로, 眼·耳·鼻·舌·身의 前五識은 成所作智로 轉變하여 四智를 이룸으로써, 저 청정법계와 이 네 가지 지혜가 합하여 五法이 원만하게된다. 즉 無相-實相의 一眞淸淨法界인 眞如를 觀境으로하고, 轉識成智한 佛果 四智(佛智)를 觀智로 하는 佛地의 智-境 관계가 理智冥合으로서 “一味眞實無相無生決定實際本覺利行”으로서 “一味觀行”의 眞面目이다. 그러기에 (관)행의 因-果는 결국 觀(행)의 境-智와 일미관행으로 합일된다.²⁰⁾

원효의 『金剛三昧經論』은 『金剛三昧經』의 「大意」를 一心源과 三空海의 관제²¹⁾로 진술하고, 「經宗」을 六品の 大意에서 辨證한 후, 「正說分」에서 六品을 六分科門으로 해석하기에 앞서, 다시 한번 六品の 대의를 다양한 방식으로 정식화(formulate)하면서, 一味觀行과 攝大乘義를 약술하고 있다. 우리도 이 科文을 참조하여 佛-覺-觀-행의 가능성 조건을 다시 한번 정리해보기로 한다. 원효는 第一 無相法品에서 第六 如來藏品까지 품목별 대의를 차례로 제시한 다음, “如是六門 觀行周盡”으로 육품 전체 대의를 요약하고 그 緣由를 제시하는데, 이는 바로 一心眞如의 流轉-還滅을 緣起하는 緣由의 해명에 다름 아니다. 즉 중생이 無明-不覺 상태에서 無始以

20) “六行滿時, 九識轉顯, 顯無垢識. 爲淨法界, 轉餘八識, 二成四智. 五法既圓, 三身斯備. 如是因果, 不離境智, 境智無二, 唯是一味. 如是一味觀行, 以爲此經宗也. 은정화: 24 강조는 첨가.

21) 우선적·개략적으로 말하자면, <일심원>은 <삼·자아·주체>로, <삼공해>는 <법·존재·세계>로, 양자간의 관계는 不一而二의 一心-眞如, 一法-眞如로서 如來藏으로 이해할 수 있다.

來로 각종 망상에 떠내려가는 것은 다만 諸法實相을 여실하게 見性하지 못하고 取相分別하는 병환에 연유한다는 것이다. 존재(體)의 現象으로서 相은 不生不滅의 永遠相(예컨대, Spinoza의 “specie aeternitatis”)으로서는 眞相·實相(예컨대, Platon의 “eidos”)이지만 生滅相으로서는 妄想·虛像(eidola)이 된다.²²⁾ 그러나

이제 그 흐름을 돌이켜 근원으로 돌아가게 하려면 먼저 모든 상을 깨뜨려 없애야 하니, 그러므로 처음에 무상법을 관찰해야 함을 밝힌 것이다. 비록 모든 상을 없애 버렸더라도 관찰하는 마음이 남아 있다면, 관찰하는 마음이 오히려 일어나서 본각에 부합하지 못하므로 일어나는 마음을 없애야 하니, 그러므로 두 번째 무생행을 나타내었다. 행위가 이미 일어남이 없어서 이제 본각에 부합하며, 이것에 의하여 중생을 교화하여 본각의 이익을 얻게 하니, 그래서 세 번째 본각의 문을 밝혔다. 만약 본각에 의하여 중생을 이롭게 하면 중생이 곧 허상으로부터 실제에 들어갈 수 있으니, 그러므로 네 번째 실제에 들어감을 밝혔다. 안으로의 수행은 곧 모양이 없고 일어남이 없으며, 밖으로의 교화는 곧 본각의 이익으로 실제에 들어가게 하니, 이러한 두 가지 이익으로 만 가지 행위를 구비하되 똑같이 참된 자성으로부터 나와서 모두 진성의 공을 따른다. 이 때문에 다섯 번째 진성공을 밝혔다. 이 진성에 의하여 만 가지 행이 곧 갖추어져서 여래장 일미의 근원에 들어가니, 그 까닭에 여섯 번째 여래장을 나타내었다. 이미 마음의 근원에 돌아가면 곧 작위함이 없으며, 작위함이 없기 때문에 이루어지지 않는 것이 없으니, 그러므로 육문을 설명함으로써 대승을 포섭한 것이다(은정회, 82-3).

즉 무상법은 무생행에 의해서만 觀行되며, 역으로 무생행은 무상법과 冥會하여 本覺을 順成하게 마련이다.²³⁾ 이러한 깨달음의 지평을 智·境 無二의 觀으로, 그리고 이러한 觀은 결국 行의 因果와도 不可分離的이어서,

22) “eidos”나 “eidola”는 다같이 <보여진 것>을 의미하는 그리스말이지만, 전자는 <形相>으로 <原形·眞相>을 의미하는데 반하여, 후자는 <偶像>으로 <假像·虛像>을 뜻하는 것으로 대비적으로 이해되는 인식론적 개념 쌍이다.

23) “無生之行, 冥會無相, 無相之法, 順成本利”(은정회, 24). “行既無生, 方會本覺(같은 책, 83). ”相生都泯, 是本覺利“(같은 곧).

관과 행이 횡적-종적으로 합치하는 一味觀行, 『金剛三昧經』의 이른바 “一味眞實 無相無生 決定實際 本覺利行”을 이루게 된다.

상을 짓지 아니하면, 상을 짓는 마음이 생기지 않으니, 無相 無生の 마음은 곧 寂滅이요 涅槃인 本來 自性 淸淨心이다. 역으로 자성 淸淨心에, 즉 眞智·眞心·本覺에 관조된 諸法實相은 眞如自相일수밖에 없겠다. 이와 같이 反映과 返照가 同時同延的인 관행이 智·境 無二, 主·客 未分の 絶對認識行爲이다. 만일 아직도 주관은 정신이고 객체는 사물인데, 어떻게 主·客 일치가 성립될 수 있는가를 묻는다면, 그는 여전히 取相分別의 단계·입장·태도·수준에 머물러서, 有無를 超出한 “非有이면서도 非無”의 不可思議를 證得하지 못한 처지에 있는 셈이다. “대개 있다거나 없다고 말하는 것은 반드시 상대적이어서 있지 않으면 반드시 없는 것이고, 없지 않으면 곧 있는 것이라고 …… 모든 배우는 자가 항상 이와 같이 생각하기”²⁴⁾ 때문에, 有無의 邊見을 버리는 것을 깨달음의 첫걸음으로 삼는 터이다. 『金剛三昧經』에도 초월의 논리를 다음과 같이 적고 있다.

부처님께서 말씀하셨다.

무가 무에 머물지 않고, 무가 아닌 것이 유가 아니니, 유가 아닌 법이 무에 나아가 머물지 않고, 무가 아닌 상이 유에 나아가 머물지 아니하여, 유와 무로써 이(理)를 설명할 수 없다. 보살아, 명칭과 뜻이 없는 상은 사의할 수 없으니, 어째서인가? 이름 붙일 수 없는 명칭은 명칭이 없는 것이 아니고, 사의할 수 없는 뜻은 뜻이 없는 것이 아니기 때문이다.²⁵⁾

24) “凡言有無, 必也相對, 不有必無, 不無卽有…凡諸學者, 每作是計” (『金剛三昧經論』, 은정희, 337).

25) “佛言, 無不住無, 不無不有, 不有之法, 不卽住無, 不無之相, 不卽住有, 非以有無而詮得理. 菩薩, 無名義相, 不可思議, 何以故? 無名之名, 不無於名, 無義之義, 不無於義”(은정희, 337). 이 경문은 뒤에 다시 거론될 것이다. 번역에 문제가 있는 부분 “無義之義”는 바로 名義의 개념에 부주의한 때문이다.

위의 經文은 老子, 『도덕경』, 「首章」을 연상시킨다. 「道體章」에 의하면 常道는 不可言이고, 常名은 不可名이며; 無名은 천지의 始原이고, 有名은 만물의 母胎이기에; 우리는 常無에서 천지의 奧妙함을 觀照하고, 常有에서 그것의 邊際를 관조하는바; 이 양자는 출처는 같으나 이름이 다를 뿐이기에, 이 같은 동일성을 불가사의라 이르니; 不思議에 불사의를 더하여, 일체 奧妙의 관문이 된다는 것이다.

III. 불교의 선험-현상학적 理念들

불교는 깨달음의 철학이며, 깨달음의 으뜸은, 바로 위에서 『金剛三昧經』과 『道德經』의 인용문을 통해서 證示되듯이, 자아와 세계, 일심과 일법계, 주체와 객관, 소우주(천지)와 大宇宙, 佛性和 法性 등등이 一即一切, 一即全으로서 그 同根源性を 廓徹大悟함이다. 그리고 바로 이러한 一大覺行 또는 觀行을 明皙한 논리로 辨證하는 觀照(theoria)가 철학의 主務이기도 하다. 플라톤(Platon)은 철학을 “驚異”(thauma)에서 출발한다고 경탄한 것으로 알려져 있거니와, 경이란 불가의 不可思議나 도가의 奧妙에 다름 아니겠다. 바로 위에 나열한 對句 또는 상관계념에서 동근원성을 관조한다는 것은 이미 일상적 의미의 언어 또는 陳述 한계를 超出한다는 점에서 불가사의이다. “왜냐하면 이름할 수 없는 이름이라고 이름이 없는 것이 아니고, 지시할 수 없는 것이라고 해서 지시될 것이 없는 것은 아니기 때문이다.”²⁶⁾ 이것은 우리의 이른바 <선험적 의미론>의 과제에 속하는 것

으로, 27) 이 經文에 대한 원효의 疏文에 의하면, 有名之名은 有義之義에, 無名之名은 無義之義에 각각 相當된다는 것이다. 그리고 전자가 世諦에, 후자는 眞諦에 해당되는 것임은 물론이다. 경험적 세계에는 통상 有名之名이 有義之義에 稱當함은 자명하지만, “無名之名”이란 개념 자체가 자기 모순(因明論의 용어로는, 自語相違) 즉 개념상의 모순(contradiction in terms)임이 분명한데, 이러한 “無名之名”이 또 하나의 개념상의 모순인 “無義之義”에 稱當된다는 주장은 논리적으로 語不成說임에도, 不立文字-言語道斷의 초월적 실재에 관한 <진술 아닌 진술>에 불가피하게 이러한 <無理之至理>의 역설이 불가피하다는 것, 바로 이것이 不可思議의 名義이다. 일반적으로 <형이상학>을 <超越哲學> 또는 <先驗哲學>으로 명명하지만, 실로 일체 철학은 진정한 의미의 형이상학이며 초월 철학이다. 그리고 우리가 여기서 極力 辨證하려는 <佛>의 哲學 또는 불교철학도 당연히 초월철학에 속하는 것이겠다. 佛典에 빈번히 등장하는 “離邊” 또는 “離有無”에서 “離”가 다름 아닌 “초월”을 의미하는 것임은 물론이다. 그리고 非, 不, 無, 空의 否定詞는 모두 “超出因果”나 “離絕四句”의 초월논리-선협 논리에 봉사하는 선교방편이다.

우리가 여기에서 <초월>을 <철학이론>의, 또는 <철학대상>의, 성격을 규정하는 개념으로 제시한다하더라도, 후자의 성격에 대한 先-理解가 전제되어 있지 않는 한에서는, 전자를 통하여 후자를 이해하는데 별다른 도움이 될 수 없을 것이다. <형이상학>의 <形而上>이 <초월> 즉 <形而下

26) 『金剛三昧經』, 위에 인용한 곳. “無義之義, 不無於義”를 “사의할 수 없는 뜻은 뜻이 없는 것이 아니다”로 번역하였으나, 인용경문에서 “名義”는 현대 언어철학적 상식에 의하면, “名稱과 指示(reference)”의 상관관계(원효의 “名義互客” 관계)를 의미하는 것으로 우리는 이해한다.

27) <선협적 의미론>(transcendental semantics)에 관한 자세한 논의는 다음절에서 이루어질 것이다.

的인 것의 초월>로 이해하여, 형이상학을 <超越學>으로 개념규정 할 수 있다하더라도, 왜 형이상학이 곧 철학과 동일시될 수 있는지에 대해서 의문을 제기할 수 있을 것이기에 말이다. 아리스토텔레스의 『형이상학』 이래 철학의 정체는 <형이상학>으로 용인되어온 오랜 역사를 통하여 하나의 획기적인 전환이 이루어진 것은 <코페르니쿠스적 轉回>로 통칭되는 칸트의 <선협철학 이념>을 통해서이다. 그리고 이러한 철학이념은 독일관념론을 거쳐 현대 <선협현상학적 철학>이념에 이르기까지 계승 발전되어온 것이다. 즉 칸트에서 발단된 근세-현대철학의 歷史는 그대로 선협철학의 展開史로 간주되어 무방하겠다. 우선 문제는 <선협적>으로 번역-사용되어오던 “transzendental”을 <초월적>으로 바꾸어 쓰게된 근세의 한국哲學계 일부의 관행이 다소의 혼란을 야기한 점이다. 즉 <선협철학>과는 별도로 <초월철학>이 새롭게 擧論된 것으로 혼동할 수 있게된 사건 말이다. 게다가 동일한 개념 “transzendental”에 관해서도 선협철학이념의 제창자 칸트와 현상학적 철학 이념의 창시자 후설(Husserl : 1859-1938)이 판이하게 다른 개념이해를 보이고 있으며, 이러한 차이가 바로 양자의 철학이념에 관한 결정적인 차이를 가름하고 있다는 점이다. 물론 “transzendent -tal”을 “a priori”와 보다 더 적절하게 구분하기 위하여, 후자를 <선협적>으로, 그리고 전자를 <초월적>으로 옮겨 쓰자는 제안은 충분히 납득할 수 있는 처사이기는 하지만, 그럼에도 불구하고 우리가 여전히 <선협적>을 <초월적>보다 더 선호하는 것은, 전자를 칸트에서 후설에 이르는 일련의 철학사조를 여타의 철학일반과 구별하고, 플라톤 이래 후설에 이르기까지의 서양철학을 포함하는 일체의 철학을 상식-과학으로부터 구별하는, 또는 낡은 용어로 표현하여, 형이상학을 형이하학으로부터 峻別하는, 하나의 확실한 徵標(Merkmal)로서 <초월적>이라는 개념을 유

보해두기 위한 전략적 배려 때문이다. 게다가 철학의 영원하고 본질적인 특수성을 부각시키려는 우리의 변함없는 노력에서는, 일반적으로 대단히 요긴한 것으로 간주되어온 “a priori”와 “a posteriori”의 구별은 별다른 의미를 가지고 있지 않는 것으로 판명되었기 때문이다. 따라서 우리가 여기서 사용하는 <선험적>과 <초월적>은 상이한 개념일 뿐만 아니라, 근자에 <선험적> 대신 사용되는 <초월적>으로부터도 엄격하게 구분되어야 할 개념임을 유념하는 것은 우리의 논의를 이해하는 데 결정적인 중요성을 가진다고 할 것이다. 말할 필요도 없이, 개념이해는 <개념적 사유일 수밖에 없는 철학>의 전부일 것이기에 말이다. 이러한 용어사용문제를 注文으로 처리하지 않고 本文에 삽입하는 것도 바로 이러한 배려 때문이다.

후설은 1923/24년 『제일철학』강의, 제1부, 『批判的 理念史』에서 Platon-Aristoteles의 그리스 철학으로부터 근세 경험론-합리론과 칸트에 이르기까지 서양철학의 理念史를 비판적으로 개괄한바 있거니와,²⁸⁾ 우리는 이러한 제일철학의 전형을 동양고전철학, 특히 노자와 대승불교철학에서도 明證의으로 확인할 수 있었다. 그리고 이러한 철학사적 확인은 우리가 여기에서 논의하고 있는 『金剛三昧經』과 원효의 철학저술에서 더할 나위 없이 전형적으로 證得되었으며, 우리 논의의 주안점은 바로 이러한 得理를 表證하려는데 있다. 그런데 원효 철학, 특히 『金剛三昧經論』에 압축되어 있는 불교철학을 서양의 초월철학 이념에 대비해서 해명하는데 전형적으로 가장 친근한 유형이 후설의 선험현상학이라는 확신에 따라, 우리의 과제가 “원효-불교-철학의 선험-현상학적 해명”으로 확인되었기에, 이제 우리는 불교철학일반에서 證知되는 선험-현상학적 이념들을 개략적으

28) Edmund Husserl, Erste Philosophie(1923/24), Erste Teil, Kritische Ideengeschichte, her. Rudolf Boehm, Haag: Martinus Nijhof, 1956. Husserliana, Band VII 참조.

로 소묘함으로써, 이들이 아드르노(Adorno: 1903-69)의 이른바 “配列 (Konstellation)을 통한 立像”의 양식으로 불교철학의 선험현상학적 성격을 드러내 보이게 할 것이다. 후설은 의식의 근본성격을 志向性으로 정의하고, 의식작용과 의식내용의 상관관계를 그리스어 노에시스(noesis : 사고작용)와 노에마(noema : 사고내용)의 관계로 규정한다. 즉 의식한다는 것은 언제나 일정 대상을 志向한다는 것이며, 후자는 곧 그 대상에 의미를 부여함으로써 바로 그 대상을 意味體로 구성함을 뜻한다. 일련의 의식작용을 통하여 일련의 의미연관을 구성함으로써 이른바 세계가 현상하는 것이다. 의식-사고-인식-경험은 곧 객관-대상-세계-의미의 현상이외의 별다른 것을 의미할 수 없다. 주관-객관의 관계를 바로 이러한 노에시스-노에마의 관계로 證知하기위한 조치가 <판단중지>와 <현상학적 환원>이며, 환원의 究竟處가 선험적 자아의 證得임은 물론이다. 이러한 현상학적 동기를 불교철학에서 확인하고 이들을 상호 대비적으로 해명함으로써, 결국 불교철학의 진수를 선험현상학적으로 해명하는 작업이 우리의 주제임은 물론이다. 이하에서 우리는 현상학의 지향성, 노에시스-노에마 관계, 판단중지, 현상학적 환원 및 선험적 자아를 불교의 一味觀行, 心-法 關係, 止觀, 歸源 및 一心眞如에 대비하여 간결하게 해명하겠다.²⁹⁾

1. 지향성과 一味觀行

29) 우리가 현상학적 이념들을 대비하면서 <환원>에 가장 큰 비중을 두는 것은 우리의 주제가 佛學에서의 <깨달음의 가능성 조건 해명>이기 때문이다. 환원 문제에 못하지 않게 중요한 <구성>문제를 다루지 못하는 것은 바로 이러한 배려에 기인함은 물론이다.

칸트에서 헤겔(Hegel)이 이르는 독일관념론은 근세철학의 最高峰으로서 서양철학사 전체를 통하여 가장 체계적인 최초의 철학사조로 간주하여 무방할 것이다. 독일관념론의 집대성인 헤겔의 『학문체제』(System der Wissenschaft)의 緒論 또는 定礎에 해당되는 『第一部, 精神現象學』(Erster Teil, die Phänomenologie des Geistes, 1807)은 <현상학>을 표방한 최초의 본격적 철학저술이다. 하이데거(Heidegger : 1889-1976)의 증언에 의하면, 이 역사적 문건은 당초에 저자 자신이 『意識의 經驗의 學問』(Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins)이라 標題하기로 기획되었을 만큼, <정신현상학>의 성격은 물론 <현상학>의 성격을 이해하는데 결정적인 시사를 함의하고 있다. 후설의 <현상학>을 헤겔의 <정신현상학>에 대비하면, 전자는 <의식의 현상학>으로, 결국 <의식의 경험의 학문>으로 규정해서 큰 무리가 없겠다. 헤겔-후설에 의하면, 현상학은 <존재의 현상>을 <의식의 경험>으로 규정되고, <현상학>은 일체 학문의 토대를 定礎할 “엄밀한 학문”(strenge Wissenschaft) 또는 “제일철학”으로 이해된다. 그것은 곧 “우리와 세계가 하나의 구조적 통일성을 顯示하되, 자기-인식 즉 자기의식을 그 본질적 특성으로 가진다”³⁰⁾는 것을 의미한다. 그것도 그럴 것이, <세계 없는 우리>나 <우리 없는 세계>는 하등의 실재성도 아무런 의미성도 가질 수 없겠기에 말이다. <우리와 세계는 오직 상관적으로만 존재-의미를 가질 수 있을 뿐이다>는 것은 거의 同語反覆的(tautological) 분석판단에 類比(analogia)될 수 있을 정도로 자명한(obvious) 진리이기 때문이다. 일체 존재-실재-실체-사물-가치-당위는 오직 의식-인식-경험을 통해서만 그 의미를 현상할 수 있다는 말이다. 感性

30) Edward Craig, general editor, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 4 (1998), q.v. Hegel.

的 直觀으로부터 知性的 직관에 이르기까지, 현상의 경험은 필연적으로 경험의 경험 즉 자기-경험, 자기-의식, 자기-인식일 수밖에 없다. 의식에서 絕對智(das absolute Wissen)에 이르는 의식-경험의 도정이 헤겔의 정신현상학이라면, 始覺-如量智에서 究竟覺-如理智에 이르는 觀行道程이 원효의 일미관행이다.

앞서 해명되었듯이, 관행은 횡적으로 智가 境을 관조하는 觀과, 종적으로 관이 관을 因果하는 行의 縱橫會通으로 실현된다. 즉 그것은 우선은 지와 경이 횡적으로, 인과 과가 종적으로, 다음은 지경과 인과가 縱橫으로 一味貫通하는, 사회적-역사적이며, 현상학적-해석학적인 의식의 經驗道程이다. 의식의 지향성은, 자기외적 존재에 의미를 부여함으로써 결과적으로 자기 자신의 존재의미를 실현하는 현상-인식론적 성격과 존재-해석학적 성격을 동시에 가지는, 의식행위의 목적론적 根本性을 의미한다. 의식의 경험현상(또는 현상경험)은 현상적(生滅門)으로는 심리현상으로 경험되지만, 선현적(眞如門)으로는 意味直觀(직각, 관조)으로 證得된다. 이것이, 현상학이 것처럼 철저하게 心理學主義를 비판하면서 논리-의미-사상을 심리작용으로부터 엄밀하게 구분하는 까닭이요, 그리고 불교가 일미관행을 의식의 주객분리로부터 의식의 完全淨化, 즉 <清淨法界와 轉識四智의 冥會>로서 “五法圓滿-六行備足”에 이르는 지향적 본성을 覺行의 要諦로 徹見하게되는 소이이다. 실로 의식정화가 九識을 轉顯하여, 한편으로는 無垢識이 청정법계로 되고, 다른 편으로는 여타 八識이 四智로 轉成되어, 能所平等, 主客如一의 地坯을, 즉 佛地의 佛智를, 현상학적으로 말하면, 充全的-必證的인 窮極의 인식을 성취한다는 것은 참으로 경이로운 일이다. 佛學的으로는 心境이 無二이기에, 境은 곧 心의 自己顯現이며, 따라서 心識의 完全淨化는 主客如一의 絕對智를 실현한다. 만일 “보는바 모든 경계는 오

직 보는 바의 마음일 뿐”이라면, 마땅히 “如理智의 마음”에 상응하는 대상은 “如理의 경계”일 수밖에 없겠기 때문이다.³¹⁾

2. 지향연관과 심법연관

원효의 證道頌으로 人口에 膾炙되어온 “곧 마음이 일어나므로 갖가지 현상이 일어나고, 마음이 멸하니 땅막과 무덤이 들이 아님을 알았다”³²⁾는 구절은 그가 애독해 마지않았던 『大乘起信論』, 『心生滅門』에 나오는 유명한 구절인 “心生則種種法生, 心滅則種種法滅”의 變樣이다. 그 외에도 心-法의 상관성(corelativity)에 관해서는 “心外無別法”, “一切唯心造”, “… 心作”, “… 依心” 등 不知其數의 唯心句를 佛書 도처에서 발견할 수 있다. 이들은 모두가 존재-인식의 상관성에 관한 현상학적 표현으로서 의식의 志向의 構成, 즉 노에시스-노에마 관계를 나타내는 말이다. 후자의 관계는 一次的-靜態的(static)으로 觀行(인식-경험-지향)의 횡적-수평적 구조인 智-境의 상관성에 해당되는 바, 智가 없는 境이나 境이 없는 智를 생각할 수 없다는 점에서 양자는 상관적이라 할 수밖에 없겠다. 그러나 智가 아직 有漏 轉識의 流轉段階에 머물러 있을 경우, 이러한 有漏識-染污識에 現前하는 對境은, 帶質境이든 獨影境이든, 결국 無實한 妄想에 불과한 반면, 無漏智에 상응하는 대경은 “眞俗雙泯이지만 不滅”한 淨法, 즉 九識-無垢識의 轉顯으로서 淸淨法界라는 점에서, 지-경, 심-법, 의식-대상, 노에

31) “所見諸境, 唯所見心”(『金剛三昧經』, 은정희, 344). “如理智心 … 如理之境”(『金剛三昧經論』, 은정희, 353).

32) 은정희 역주, 『대승기신론소별기』(서울: 일지사, 1991), 9 쪽. 앞으로 『大乘起信論』 및 원효의 『소별기』는 모두 이 책으로부터 인용한다.

시스-노에마의 상관성에서 전자 즉 지, 심, 식, 노에시스가 절대성을 가지며, 경, 법, 대상, 노에마는 전자에 대하여 의존적-상대적이라고 할 수 있다.

바로 이러한 의미에서 현상학적 의식의 지향성은 이미 항상 초월적이며, <현상으로서 세계, 경험된 세계>를 <초월적-선험적 자아의 구성>으로 규정하는 선험현상학의 실재-존재 이해를 “선험적 관념론”으로 불러 무방하다. 그것은 실재-존재-세계를, 그것의 의식-경험-인식-구성의 측면을 度外視한 채, 후설의 이른바 선험적 환원 이전의 자연적 태도에 머문 채, 그것 자체로 물질이나 정신으로 무비판적이게 환원하는 유물론이나 유심론과는 본질적으로 구별되어야 할 현상학 특유의 입장이다. 후설의 이른바 “선험적 관념론”은 경험적 관념론과 구별됨은 물론이요, 자연주의적 實在論-物理論에도 대비되지 않는 초월적-절대적 관념론이다. 佛學의 이른바 “一切 唯心造”나 “心外無法”, “一法界即一心”의 唯心句도, 현상학의 이른바 선험적 관념론과 존재-인식론적 지위를 함께 하는 것으로서, 經驗的-自然的-世間的-俗諦的 관념론-유심론과는 아무런 연관성도 가지지 않는 것이다. 소위, 觀念論-唯我論의 논쟁은 결코 명증적 인식, 철학적 인식, 투철한 깨달음으로 證得될 수 없는 나쁜 의미의 형이상학, 한갓 사변적인 형이상학의 부질없는 논쟁, 논쟁을 위한 논쟁에 불과한 것이다. 불학-철학은 智慧, 그것도 세속적 의미의 지혜(wisdom)가 아니라, 涅槃 三事, 곧 法身-般若-解脫의 三位一體를 구성하는 마하반야바라밀(大慧度)을 修證하는 思惟修(dhyana-paramita; tathata-dhyana), 일미관행이기에, 자연-실증주의 논리로부터 자유로우며(超出因果), 일체의 쟁론에 예속되지 않는(離絕四句), 離言絕慮-言語道斷-不可思議를 오직 悟道方便으로서만 因言遣言하는 것일 뿐이다.

3. 判斷中止-本質直觀과 止觀修行門

현상학은 경험의 학, 의식경험의 학, 의식 삶의 학, 결국 깨달음의 학이다. 그러기에 현상학의 중국목표는 순수현상의 인식, 인식의 궁극원천의 확인이며, 無上正等正覺의 證得이며, 그 방법은 현상학적 환원이고 일미관행이다. 현상학적 환원절차를 세분한다면, 판단중지, 현상적 환원³³⁾, 본질 직관, 선협적 환원 등등으로 구분할 수 있다. 의식-경험 내용을 비판적으로 검토하기 위해서는 우선 존재수용(Seinsgeltung)을 단절하고(판단중지), 존재를 단지 현상으로서만, 즉 의식으로서 의식, 경험내용으로서 경험, 사고된 것으로서 사고된 것 (cogitata als cogitata)으로서만³⁴⁾, 잠정 수용하는 것이 필요하다. 現象은 本識의 見-相 兩分으로서 轉識의 顯相이든 또는 對境의 顯相이든 결국은 識相에 불과하기에, 一言以蔽之하면, 諸法空相이기에, 現象의 경험은 의식의 경험이며, 그러기에 그것은 識外別法, 곧 의식으로부터 독립된 존재자가 아니라 지향성의 구성-성취로서 意味體일 뿐이다. 대륙합리론의 실체론을 부정하고 극단적인 현상론적 입장을 취하는 데이빗 휴움(Hume : 1711-77)이, 일체 존재를 관념의 다발로 解消-還元한 인식론적 조치를 현상론적 환원으로 지칭하거니와, 현상론을 현상학

33) 여기서 <현상적 환원>이라고 지칭한 것은 휴움적인(Humean) <현상론적 환원> 즉 존재-실재-실체를 지각-관념-현상으로 환원하는 인식론적 조치를 의미하는 것으로 엄밀하게 후설 현상학적 개념이 아니라, 우리의 설명 전략상 援用한 개념이다.

34) 여기서 “cogitata als cogitata”란 <사고된 것>을 <사고대상>으로서가 아니라 <단지 사고된 것> 즉 <사고를 통해서 형성된 것>, 곧 <사고내용>을 의미한다. 자연적 태도에서 이해된 존재문제를 도외시하고, 오로지 존재의 <인식-의식-경험>을 문제로 삼을 때, 즉 인식의 확실성-명증성이, 깨달음이 문제될 때, 중요한 것은 사고대상이 아니라 오직 사고내용뿐이다.

으로 발전시킨 후설은 이러한 휴움의 혁명적 조치를 현상학적 환원의 豫備的 단계로 수용한다.³⁵⁾ 소위 “諸行無常, 諸法無我”는 일단 有漏-世間の 法으로서의 나무랄 데 없는 통찰이며, 말하자면 휴움적 현상론의 입장에 비견할만하다. 그리하여 『金剛三昧經』이 “不有之法, 不即住無, 不無之相, 不即住有”의 無理之至理, 즉 非有非無의 不然之大然을 說法하는 것도, 모두다 소박한 實在-實體論的 존재문제를 論外에 부치려는 현상론적 還元措置에 다름 아니다.

일단 존재-실체 문제가 置之度外措置되어야, 그리하여 존재타당성 문제가 效力停止處分되어야 비로소 觀行자는 현상-경험의 문제에 專心集中할 수 있는 立地에 들어서게 된다. 그 다음에서야 그는 현상-경험-관념을 외부영향으로부터 完全 自由한 입장에서 분석-배열-변양-구성-해체-재구성 등의 절차를 반복 실험하면서, 마침내 이들을 일정한 유형-질서에 따라 불변하는 본질을 직관할 수 있게된다. 존재-실체-실재를 현상-경험-관념에로 해체하는 것을 현상론적 환원이라 한다면, 자유로운 상상에 힘입은 본질직관을 통하여 후자의 본질 연관을 분별해내는 것을 후설은 “形相的

35) 후설은 휴움을 “선형철학의 보편적 구체적 문제를 파악한 최초의 철학자”로 극찬하면서 그의 이러한 위대성이 철학사적으로 제대로 평가되고 있지 않는 사실을 아주 못마땅하게 여긴다. 이점에 대해서는 그의 *Formale und transzendente Logik: Versuche einer Kritik der logischen Vernunft*, her. Paul Janssen (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974), §.100을 참조. 인용문은 S.263 (1929년 원판, S.226)에서 따온 것이다. 이 책 외에도 그의 晩年の 저술인 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, her. Walter Biemel (Haag: Martinus Nijhoff, 1954)에서도 그는 도처에서 휴움의 탁견을 칭송하고 있다. 이러한 典據에서 우리는 후설이 휴움의 현상론적 환원을 그의 현상학적 환원의 첫 단계, 적어도 그 예비단계로 默認하고 있는 것으로 간주할 수 있다.

還元”(eidetische Reduktion)으로 부른다. 『金剛三昧經』의 언어로 표현하면, 형상(所觀法)은 生滅하는 현상이 아니라 不生不滅의 이념이라는 점에서 “無相法”이며, 本質直觀(能觀行)은 감성적 심리현상이 아니라 지적직관이 라는 점에서 “無生行”이다. 실로 원효가 『金剛三昧經』의 「무상법품」과 「무생행품」을 合爲一門하면서 “攝觀行始終”으로, 그리고 이를 다시 “遣相歸本”으로 이해한 것은 후설의 형상적 환원을 아주 핵심적-본질적으로 통찰하고 있음을 잘 보여주는 대목이라 하겠다. 그리고 무엇보다도 『大乘起信論』, 第四「修行信心分」, 第五〈止觀門〉에서 <판단중지하고 본질직관>하는 현상학적 方法-措置-遂行이 가장 근사하게 類比되고 있음을 볼 수 있다. <止觀>의 <止>는 <판단중지>에, 그리고 <관>은 <본질직관>에 해당되는 것으로 이해되어 무방하겠기에 말이다. 止觀門에서 “지(止)라 하는 것은 모든 경계상을 그치게 함을 말하는 것이니… 관(觀)이라고 하는 것은 인연생멸상(因緣生滅相)을 분별함을 말하는 것”으로 정의되어 있기 때문이다(은 정희, 366). 일체 존재자에 대한 표상 만들기를 중지하고, 外境으로부터 內心으로 들어와 거기에서 발견되는 존재자 표상-관념을 분별하여 그 유형과 본질을 관조하는 것이 현상학적 환원의 두 번째 단계인 형상적 환원임이 분명하기 때문이다.

4. 先驗的 還元과 歸一心源

生滅현상과 무관하고, 감성적 직관으로부터 자유로운 불생불멸의 본질-형상(eidos)을 지적 직관을 통해서 인식한다는 형상적 학문(形相-直觀智: eidetic science)은 궁극적으로 本覺에 유래한다. <無明으로 망각-은폐된

本覺> 즉 <不覺>이 內因熏과 外緣熏에 의하여 本覺을 想起(플라톤의 anamnesis)함으로써 本覺은 곧 始覺이 된다. 이를테면 일체의 선천적-본질적-형상적 진리는 이미 本覺內에 潛在되어 있었던 것이다. “**智는 곧 本-始 兩覺이며, …양각은 無生**”³⁶⁾이기에 始覺이 곧 本覺이기도 하다. 그런데 이 始覺이 다름 아닌 本覺이기는 하지만, 그것은 어디까지나 不覺상태에서 本覺상태으로 逆流-歸源하는 還滅緣起일따름이기에, 시각이 무명을 滅盡하여 本覺으로 還歸하는 도정이 원효가 것처럼 강조해마지않는 “**歸一心源**”이며, 후설의 先驗的 還元이다. 無明不覺에서 不覺을 떠나 相似覺-隨分覺의 단계를 거쳐 마침내 “**구경(究竟)에 가서는 다시 본각과 같아지는 것이니, 이를 시각이라 말하는 것이다.**”³⁷⁾ 그것은 마치 의식의 경험의 학인 헤겔의 정신현상학이 감성적 확실성에 시작하여 절대지에 이르는 自覺道程을 변증한 것과 흡사하다. 원효에 의하면, 무상법을 관조하는 무생행이 이미 본각이며, 본각을 통하여 관조된 實際의 眞性·實相은 離相離性, 絶諸名相인 **一心眞如·一眞法界 如來藏**이다. 더 나아가, “**相과 生은 본성이 없고, 본각은 근본이 없으며, 實際에는 邊際가 없고, 眞性 또한 空이라면, 어찌 如來藏性이 있을 수 있겠는가?**”³⁸⁾ 어찌 그 뿐이라. 『능가경』에 “**일심을 如來藏이라 이름한다**”³⁹⁾ 하였으나, “**이미 둘이 없는데, 어떻게 일(一)이 될 수 있는가? 일(一)도 있는 바가 없는데 무엇을 ‘심(心)’이라 말하는가? 이러한 도리는 말을 여의고 생각을 끊은 것이니 무엇이라고 지목할지 모르겠으나, 억지로 이름 붙여 일심(一心)이라 하는 것이다.**”⁴⁰⁾

36) “**智卽本始兩覺, … 兩覺而無生**”(『金剛三昧經論』, 은정희, 24).

37) “**乃至究竟, 還同本覺, 是名時刻**”(『大乘起信論別記』, 은정희, 142).

38) “**相生無聲, 本覺無木, 實際無際, 眞性亦空, 何由得有如來藏性?**”(『金剛三昧經論』, 은정희, 86). 번역은 論者의 것임.

39) “**救滅者名爲一心, 一心者名如來藏**”(『大正藏』, 제16권, 519, a. 1-2행).

40) 원효, 『大乘起信論疏』, 은정희, 89.

5. 선협적 자아와 一心眞我

의식은 완결된 존재자가 아니라 부단히 무엇을 <의식하고 있음(Bewusst-sein)>이며, 그것은 곧 부단히 <자기를 벗어나 있음(Ausser-sich-sein)>이고, <자기를 벗어나 그 무엇에 지향되어 있음>이며, <무엇에 志向되어 있음>은 <무엇을 넘어서 그 무엇의 존재의미에 指向되어 있음>이고, 그것은 곧 <자신에게 결여되어 있는 자신의 존재의미를 해석해냄>이다. 一言以蔽之하면, 의식은 자기 자신을 포함하는 일체 존재에 대해서 초월적-선협적으로 존재의미를 해석해 가지도록 <자유롭게 있음(Frei-sein)>이고, 있음 자체가 문제되어 있음, 이를테면 <있음 자체를 빗지고 있음(Schuldig-sein)>이다. 선협적 환원이나 귀일심원은 意識이나 一心이 世間的 의미의 存在나 有가 아니면서도 또한 그 모순인 無도 아니라는 사실, 그리하여 의식이나 일심에 의해서 해석되는 일체존재는 의식이나 일심의 지향적 구성에 불과하기 때문에, <존재의 의미>나 <의미 있는 존재>가 문제되는 한에서는, 그것은 有도 아니고 無도 아니며, 眞도 아니고 俗도 아니며, 오직 “선협적 주체성의 자기해석으로서 선협현상학(die transzendente Phänomenologie als Selbstausslegung der transzendentalen Subjektivität)”⁴¹⁾의 부단한 과정이라는 사실을 함의한다. 그것은 일체 否定과 일체 肯定을 超越-融合하는 “無理之至理이며 不然之大然”⁴²⁾으로서 不可思議중의 不可思議이다. 원효에 의해서 장엄하게 詩作된 『金剛三昧經』의 「大意」는 바로 의식-일심 존재의 이러한 言語道斷하고 不立

41) Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik*. Op. cit. §104의 section title.

42) 원효, 『大乘起信論別記』, 은 정희, 20 및 『金剛三昧經論』, 은정희, 20.

文字적 성격을 절묘하고 정확하게 묘사하고 있다고 하겠다.

선협적 환원의 遂行主體는 선협적 자아이며 眞如一心이다. 선협적 자아는 경험적 자아가 아니지만, 그렇다고 경험적 자아와 병존하는 또 하나의 자아존재인 것도 아니다. 그것은 차라리 오이겐 핑크(Eugen Fink)의 이른바 <先-存在(Vor-sein)> 또는 <非-存在(meon)>로 불리어질 수 있는 것이고⁴³⁾, 기껏해야 하이데거적 의미의 <脫-存在(Ex-sistenz)>로 지칭될 수 있는, 아주 특이한 존재이다. 핑크의 1930-31년 간의 자료를 포함하는 한 폴더에서 발견되는 그의 私記에서 우리는 선협적 자아와 경험적 자아의 관계에 관한 아주 중요한 示唆點을 발견한다. 다소 길지만 아래에 인용해보겠다.

이리하여 만일 우리가 다음과 같은 명제를, 즉 세계와 절대 주관성과의 對應이, 이러한 종류의 관계가 이미 世間的 존재관계에 의해서 제공된 지시에 定位되어 있기 때문에, 추상적인 것과 '구체적인' 것의 대응관계가 아니라는 명제를 제시한다면, 그렇다면 우리는, 후설이 이 문제되는 관계를 위와 같은 의미로 성격 규정할 때, 후설의 진술에 대하여 전혀 반대하는 입장에 서게되는 것이 아님을 알 수 있다. 오히려 그와는 반대로 후설에게 자명한 것은: 구성하는 주관성이 미리 주어진 세계에 속하는 어떠한 의미로도 '실재적(existent)'이 아니고, 이러한-주관성에-始原的이게-고유한 종류의 '존재('Sein' ureigner Art)를 가진다는 것이다. 절대적 주관성은 존재론적으로 '불투명하며', 즉, 확정적으로 말하면, 그것은 존재론적 문제가 전혀 아니다. 구성하는 주관성은 단지 주의 깊은, 필연적으로 '거짓된' 개념성(conceptuality)에 의해서만 해명되어야할 성질의 것이다. 非存在的(meontic) 개념들에 대한 존재적-존재론적 개념들의 관계는 주목할만한 것이다. 이 양자는, 각자가 상이한 영역에 관계하면서,

43) Eugen Fink, VI. Cartesianische Meditation, Teil 1, *Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Texte aus dem Nachlass Eugen Fink (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34). Heraus. von Hans Ebeling, Jann Holl und Guy van Kerckhoven. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1988. "Vorwort" 초안 및 도처 참조.

相互竝立하는 것이 아니라, 오히려 相互轉位(mutual transposition)하면서 있다.⁴⁴⁾

<선협적 자아와 경험적 자아의 관계>는 <절대주관성과 세계의 관계>에 귀속되는 문제임은 물론이다. <미리 주어진 세계>는 세간적-세속적 세계, 상식과 자연과학의 세계, 일상적 인습적 세계, 그것의 존재와 그 의미 및 유래에 대해서 하등의 비판과 의문을 제기하지 않은 채 당연하게 수용하는 소박하고 일상적인 태도에서 바라본 세계를 의미하는데, 이러한 자연적 태도에서 세계와 관계하는 주관이 곧 경험적 자아인데 반하여, 세계의 존재는 잠시 도외시한 채, 그 의미원천을 <일체 의미와 인식의 원천인 자기의식>으로부터 철저히 물었을 때, 온 세계의 존재의 의미가 궁극적으로는 자기의식에 유래함을 깨닫게된 자아가 선협적 자아이기에 말이다. 따라서 선협적-현상학적 환원이란, 자연과 세계의 존재론적 지위에 대해서 하등의 존재적-자연적인 改變을 초래하지 않은 채, 다만 세계의 존재를 그 의미에서, 즉 그 지향적 구조면에서, 自己-明證적이게 이해하려는 認識-理性 비판적 자기반성 행위, 즉 깨달음 이외 다른 아무 것도 아니라는 것을 명확하게 證得함은 선협현상학의 진정한 이념을 이해하는 데 가장 초보적이고 절대 필수적인 것이다. 그렇다면, 선협현상학을 관념론이니 唯我論이니 비방하면서, 마치 그것이 자연적 세계나 자연과학적 지식에 대해서, 그리고 인간의 사회-역사적 현실성 그 자체에 대해서 모종의 반자연적-반과학적-비현실적 태도를 취하는 것으로 못마땅하게 여기는 것은, 선협현상학과 선협현상학적 초월 철학에 대한 완전한 오해에 기인하

44) Eugen-Fink-Archiv Z-XV 31a-b. 인용문은 Eugen Fink, *Sixth Cartesian Meditation: The Idea of a Transcendental Theory of Method, with textual notations by Edmund Husserl*, trans. with Introduction by Ronald Bruzina (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1988), "Translator's Introduction," p. xci에서 온 것이며, 강조는 첨가된 것임

는 것으로 단언할 수 있다. 후설이 『危機』(Krisis)에서 반복적으로 지적한 <선험적 자아와 경험적 자아의 관계>와⁴⁵⁾ 위에서 길게 인용한 핑크의 私記를 통하여 지적된 <절대 주관성과 세계의 관계>에서, 우리는 선험현상학의 가장 어려운 아포리아에 관해서 명명백백한 이해를 확증 받을 수 있게된 셈이다.

그러면 이제 현상학의 이러한 문제해명이 우리의 당면한 佛學의 문제, 즉 『金剛三昧經論』에서 확인된 귀일심원의 수행주체인 일심의 진여-생멸 관계 문제와, 사실은 앞의 문제와 동일하지만, 자아(一心之源)와 세계(三空之海)의 관계 문제에 어떻게 연관되는가를 간결하게 해명할 차례가 되었다. 그것은 다름 아닌 <비존재와 존재>의 상호전위의 개념에서 찾아질 수 있다. 眞如門中 眞如是 先驗的-眞諦의인 측면에서 본 일심의 不生不滅성을 지칭하는 것이며, 生滅門中 眞如是 經驗的-俗諦의인 관점에서 본 일심의 生滅상을, 즉 生滅과 不生不滅의 和合상을 지칭하는 것이다. 實相과 緣起의 구조-발생적 연관이 流轉緣起나 還滅緣起로 指向할 수 있으나, 후자의 방향으로 一心源에로 復歸하게되면, 入實際 또는 入如來藏을 성취하게된다. 그리고 一心을 眞如-眞諦의 門으로 보는가, 아니면 生滅-俗諦의 門으로 보는가에 따라 相互轉位함으로써 양자간에 존재-비존재가 결정된다. 즉 진여문에 위치하면 진여심이 實相으로 顯現하고 생멸심은 허상으로 潛伏하는 반면, 생멸문에로 위치를 轉移하면 그 반대현상이 顯現한다. 다음으로 一心과 三空의 관계에 언급한다면, 일심은 삼공의 바다에 起源하여 결국 다시 삼공의 바다에로 歸源한다. 그러기에 一心之源은 有無를 떠나고, 三空之海는 眞俗을 아우른다. 바다에 비하면 샘물은 바다밖에 별도의 존재를 가지지 않는다. 그러나 바닷물은 샘물을 통하여 獨淨을 드러

45) 특히 §59의 마지막 문단 참조.

내 보일 수 있다. 여기에도 존재와 비존재의 상호전위가 있을 뿐, 양자가 竝立하여 존재하지 않는다. 현상학적으로 말하면, 선협적 자이는 경험적 자이-인류-사회-역사-자연의-총화로서-세계에서 존재하며, 단지 이 세계를 자신에게 의미 있는 세계로 명증적이게 자각하기 위한 잠정조치-임시 전략으로 이 세계를 超出(脫俗-還元)하고, 이렇게 이해된 세계를 자신의 현실로 생활하기 위하여, 다시 세계에 歸還(還俗-融和)한다. 후설이 “上求보리, 下化衆生,” “歸一心源, 饒益衆生”의 自利利他精神을 선협현상학의 목표이념으로 얼마나 강조하고 있는가는 앞서 언급한 『危機』(특히 §59)를 보면 충분히 이해할 수 있을 것이다. 그리고 후설의 晩年に 그의 조력자 협력자로서 그를 대신하여 초안한 이른바 『제6명상』에서 오이겐 핑크는, 선협현상학적-철학적 태도에 의해서 극복되어야 할 “자연적 태도를 철학함의 出處(Wo-von-aus)일 뿐만 아니라 또한 철학함의 이유”로 선언하고 (§10의 마지막 문단, 제11절, b) <현상학함의 세계화(Die Verweltlichung des Phänomenologisierens)> 항목에만도 전 12절 중 가장 많은 지면을 할애하고 있는데, 이는 결코 후설의 참뜻에 어긋나지 않을 것으로 우리는 확신한다.⁴⁶⁾

IV. 선협적 의미론

46) 우리는 여기에서 너무나 중요한 <현상학의 근본이념>에 관하여 지나치게 疏略한 해명으로 만족할 수밖에 없게 되었으나, 자세한 해설은 다음 기회로 미룬다.

주어진 지면관계로 우리 논의의 마지막 주제를 최대한으로 간략하게 언급하는 정도에서 급히 마무리해야겠다. 우선 우리가 여기에서 문제삼고 있는 선협적 의미론은 “상호주관적 선협철학”의 양식으로 후설 선협현상학의 소위 “唯我論적-觀念論적” 한계를 극복하려는 한 시도로 제창된 새로운 패러다임의 선협철학, 이를테면 “언어적 선협철학”으로부터 엄밀하게 구별되어야겠다. 담론윤리나 의사소통이론의 선협 철학적 양식이라고 할 하버마스(J. Habermas)의 <普遍的 話用論(universal pragmatics)>이나, 심지어 아펠(Karl-Otto Apel)의 <선협적 의미론(transcendental-semiotic)>은 모두가 칸트적 의미의 선협철학, 즉 이상적 언어-담론-의사소통 상황의 <가능성 조건>을 묻는데 定位되어 있는 시론들이기 때문이다.⁴⁷⁾ 우리가 언급할 선협적 의미론은 佛學의 이른바 “離言絕慮·不立文字·言語道斷·不可思議”의 언어-의미론이다. 즉 선협적-초월적 경험-실재-인식을 陳述-言表하는 언어-의미-논리에 관한 반성적 고찰이다. 따라서 우리의 <선협적 의미론>은 차라리 오이겐 핑크의 <선협적 述語>論이나, 『金剛三昧經』의 <名義>論에 가까운 것으로, 우선 <先驗的 用語論>, <선협적 말 쓰기> 정도로 이름해두어도 무방할 것이다. 이 문제는 특히 원효의 불교 철학 이해와, 특히 인구에 회자되어온 화쟁론과 전반적-본질적으로 관련되는 아주 중요하고 매우 敎化的인(edifying) 주제임에 틀림없겠으나, 우리는 여기에서 지면절약전략상 <名-義>의 문제에 간략하게 언급하는 것으로 만족할 수밖에 없겠다.

47) J. Habermas, “Was heisst Universalpragmatik,” *Sprachpragmatik und Philosophie*, edited by Karl-Otto Apel, Suhrkamp, 1976.

Karl-Otto Apel, *From a Transcendental-semiotic Point of View*, ed. Marianna Papasstephanou, Manchester and New York: Manchester Univ. Press, 1988.

<名>은 <이름> 또는 <일컬음>을 뜻하며, <稱>은 <이름>, <일컬음> 또는 <맞음>(合當, 契合)을 의미한다. 따라서 <名稱>은 <이름으로 指稱함>이며, 후자의 행위(言語行爲: speech act)에는 반드시 당해 대상이 지칭되어야 한다. 이러한 지칭대상이 바로 <義>(artha)이다. 그런데 우리의 『佛敎學大辭典』에는 “의 [義]. 범어 artha의 번역. (1) 意味 뜻. (2) 道理. (3) 意義가차이의 등의 뜻.”으로 기록되어 있다. 그러나 1934년 W. E. Soothill & L. Hodous가 편찬한 『中英佛學辭典』, A Dictionary of Chinese Buddhist Terms에 의하면, <義>가 梵語 “artha”의 의미로 사용될 경우 “object, purpose, meaning, etc”(p. 410a)를 뜻한다고 적고 있으며, 때로는 理에 대한 <事>를 “artha”(248a)로, 또 <境>을 “artha”(421b)로 번역하고 있기도 하다. 그리고 『金剛三昧經』을 영역한 로버트 버스웰은 <名義>를 평범하게 “name or meaning”으로 번역하고 있다.⁴⁸⁾ 여하튼, 오늘의 언어 철학 意味論에 따르면, <義>는 <指示(reference)>로 이해되어 마땅하다고 하겠다. 원효는 “能所相對(主客相對)”와 함께 “名義互客”(『金剛三昧經論』, 은정희, 330, 364)이라는 표현을 사용한다. <名>은 <義>에 이르고, 역으로 <義>는 <名>에 이르기 때문일 것이다. 예컨대, <사과>라는 명칭은 사과에 言及(refer)되고, 사과는 <사과>라는 말에 이름(또는 미침)일 것이기 때문이다. 양자는 마치 저울에 달아(稱量) 평형을 이룰 것이기에 말이다. 이것을 원효는 <稱當>으로, 그 逆을 <不稱>이나 <不當>으로 표현하고 있다(339). 그는 또 “名言과 相義가 雙”(360)이 됨으로 “名句文을 能詮相”으로, “所詮相을 當名之義”(같은 곳)로 설명하고 있기도 하다. 여기서

48) Robert E. Buswell, Jr., *The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea. The Vajrasamadhi-Sutra, a Buddhist Apocryphon* (Princeton, N. J.: Princeton Univ. Press, 1989), p. 213 참조.

확실해진 것은 능전명과 소전의가 稱當-對當관계 즉 언어의 <의미와 지시>관계라는 점이다. 이것은 현대 언어철학의 의미론에서 획기적인 전환점을 마련한 프레게(Frege: 1848-1925)의 <의미(Sinn)와 지시(Bedeutung)의 구별>에 비유될 수 있는 것이다. 예컨대, <금성>과 <효성>은 의미는 다르지만 同一한(one and the same) 行星을 指示한다.

그런데, 우리의 『佛敎學大辭典』이 “名義不離”를 “세상 모든 것의 事法은 名과 義가 떨어지지만, 모든 불보살의 명호와 달라니만은 名과 義가 떨어지지 않고 實體와 名聲이 둘이 아니고 하나임을 말함”으로 정의하고 있다는 사실이 우리의 각별한 주의를 요한다. 이것은 바로 우리가 『金剛三昧經』에서 우리의 선험적 의미론(결국 名義論)의 典據로 삼고 있는 經文의 秘義를 해석하는데 도움이 되기 때문이다. 문제의 경문을 다시 인용하면,

부처님께서 말씀하셨다.

무가 무에 머물지 않고, 무가 아닌 것이 유가 아니니, 유가 아닌 법이 무에 나아가 머물지 않고, 무가 아닌 상이 유에 나아가 머물지 아니하여, 유와 무로써 이(理)를 설명할 수 없다. 보살아, 명칭과 뜻이 없는 상은 사의할 수 없으니, 어째서인가? 이름 붙일 수 없는 명칭은 명칭이 없는 것이 아니고, 사의할 수 없는 뜻은 뜻이 없는 것이 아니기 때문이다

에서 “無名之名”과 “無義之義”가 결정적인 중요성을 가진다. 위의 번역문을 제대로 음미할 수 없는 것은 바로 <名義>의 개념을 徹見하지 못하고, 양자의 구별에 유의하지 못했을 뿐만 아니라, “義”를 “思議”로 오역하는 실수를 범했기 때문이다. 우리의 『辭典』이 잘 정의하고 있듯이, 事法(世諦)에서는 명과 의가 互客關係에 있기 때문에, <無義之名>이나 <無名之義>는 <개념상의 모순(contradiction in terms)>, 원효의 이른바 “自語

相違”(『大乘起信論疏·別記』, 은정희, 101)에 해당하지만, 理法(眞諦)·佛法에서, 원효가 풀이한대로,

無名之名은 有義之義에 不當하고, …無義之義는 有名之名에 不稱하지만, 無名之名은 無義之義에 當하기 때문에 “不無於名”이라 말하고, [역으로] 無義之義는 無名之名에 稱하기에 “不無於義”라고 말한다. 이와 같이 名義가 있지 않으면서 또한 없지도 않으니, 이러한 도리로 말미암아 不可思議하다(은정희. 339, 번역은 우리의 것임).

다시 말하면, 선협적-초월적 차원에서는 名義가 없기에 정의호객도 성립하지 않지만, 여전히 無名이 無義와 稱當하다는 점에서 無名도 名이며 無義도 義로 類比적으로(analogically) 또는 相互轉位(mutual transposition)의 방식으로, 원효의 표현을 빌면, “어떻게 말할 것인지 알지 못하여 억지로 [名義라] 부르는 것이다.”⁴⁹⁾ 언어는 現象界-經驗界-事法界에서 存在者 表象과 의사소통 방편으로 자연적-사회-역사적으로 성장된 것이다. 따라서 그것은 名義互客이 성립되지 않는 선협적 실재나 경험을 표현하기에는 전혀 不當하다. 언어는 존재의 名義이고, 선협적인 것은 이를테면 非-存在이거나 先-存在이거나 또는 脫-存在이기 때문이다. 예컨대, 사과, 개, 군대, 빨강 등속의 경험적 사물과 그 속성은 名義가 분명하여, <사과>는 개가 아니라 바로 사과를 지시하고, <군대>는 대학이 아니라 군대를 이룸하며, 사과의 색깔은 <검정>이 아니라 <빨강>으로 이룸한다. 이와는 대조적으로 <一心>, <佛道>, <般若>, <涅槃> 등속의 선협적 실재의 名義는 위의 부류의 이름에 비하면, 다만 類比的-暗示的-轉位的으로만 이름으로 새겨들을 수 있을 뿐이기에, 그 自體的-獨立的으로는 無名 또는 억지로 <無名之名>으로 통용될 수 있을 뿐이다. 이름이 이러하건대, 그 指示

49) “不知何以言(目)之, 強號(名, 爲, 說, 稱)立名”(『全書』, I-38, 141, 677; II-65, 267; III-247 참조).

(義)는 어떠하겠는가? 그 아무도 경험적 의미에서 후자 부류의 <無名之名>이, 전자부류의 이름이 그 대상을 지시하듯이, 어떠한 것을 지시하고 있는지를 말할 수 없다. 단적으로 말하면, 경험적-세계적 언어는 선험적-진제적 실재에 직접적-자체적으로 적용될 수 없다. 바로 이 때문에, 전자를 명명-지시-진술하는 것이 不立文字-言語道斷-不可思議라고 吐說하지 않을 수 없는 것이다.

후설은 『危機』, 59절 말미에서 선험적-현상학적 환원에 수반되는 일대 변혁을 言及하는 자리에서 “오로지 현상학적 환원에 결부되어있는 새로운 종류의 통각은 새로운 종류의 언어를, 비록 내가 불가피하게 일상언어를 사용하더라도, 따라서 그 의미가 불가피하게 변형되더라도, 역시 새로운 언어를 수반하게 마련”이라는 문구를 삽입한 이외에는 선험적 언어에 관해서 별다른 해명을 하지 않았다. 그런데, 후설은 그의 협력자 (Mitarbeiter)인 핑크가 이른바 『제6명상』, 제10절, 「선험적 진술」에 관해서 다음과 같이 언급했을 때, 즉

현상화하는 언표는 한편으로 말들의 자연적 의미를 변형하고, 그럼에도 불구하고 다른 편으로는 (모두가 존재의 개념들일뿐, 선-존재의 개념들이 아닌) 세간적 개념들과 용어들을 가지고 새로운 선험적 의미를 표현할 수 있을 뿐이기 때문에,...

라고 언급했을 때, 이에 관해서 후설은 아래와 같은 傍註를 달아놓았다,

세간적인 것을 선-존재적인 것으로 변형하는 驚異(Wunder) — 바로 그것이 문제이고 현실적으로 해결할 수 있는 문제이다. 현상학적 언어는 원리상, 마치 선험적 현상 세계가 오직 변형된 존재의미 세계로서만 의미를 가지듯이, 오직 변형된 자연적 언어로서만 의미를, 가능성을 가진다 (<방주>, 295).

그리고 핑크는 한 문단 뒤에

현상학적 觀照者가 자신의 선협적 인식을 언표하기 위해서 자연적 언어에 제기한 요구를 통해서 자연적 언어가 받게된 수난은 그것의 외적 단어 형식의 변형에 있어서가 아니라, 그것의 指示方式(in der Weise ihres Bedeuten)에 있어서이다. 현상학하는 자아의 언어기능에 들어가면, 단 한 개의 단어도 자연적인 의미를 보존하지 못하고, 이제 오히려 특정-어휘를 가지고-지시된-자연적-指示意味(die mit der bestimmten Vokabel indizierte natürliche Bedeutung)는 그 자체가 선협적 말뜻(Wortsinn)을 위한 오직 하나의 지시(Anzeige)로서만 봉사한다

고 쓰고 있거니와, 바로 이 강조된 문구에 대해서도 후설은 “[이 지시란] 누구를 위한 것인가? 청자를 위한 것인가, 독자를 위한 것인가? 그러나 그도 이미 현상학적 입지에 들어가 있어야만 하고, 그리고 그가 이미 스스로 현상학자라면, 이미 轉向된 자연적인-현상학적 언어(die umgewen-dete natürlich phänomenologische Sprache)를 보유하고 있는 사람이다”(〈방주〉, 305)고 방주 해 놓았다. 마찬가지로 하이데거도 존재자 표상에 대비되는 不可言說적(unsagbar) 存在思惟를 언표하기 위하여 불가피하게 사용되는 자연적 언어를 “형식적 指示-示唆-假設(formale Anzeige, Hinweise, Gerüst)”⁵⁰⁾로 이해하고 있다. 이들 모두가 禪家적인 “指月”에 유비되는 것임은 물론이다.⁵¹⁾

50) M. Heidegger, *Ontologie(Hermeneutik der Faktizität)* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987), SS. 16, 80, 85; *Sein und Zeit*(Tübingen: Max Niemeyer, 1963), S. 151 참조. 여기에서 <假設>은 <잠정적 방편적인 시설>을 의미하는 것으로서, 가정된 이론을 의미하는 <假說>과는 전혀 다른 뜻을 가지는 것임은 물론이다.

51) 이 문제에 관한 논자 본인의 더 자세한 논의에 관해서는 申 午鉉, 『절대의 철학: 제일철학의 임무와 목표』, (서울: 文學과 知性社, 1993), 11-65 및 Oh-Hyun Shin, “Non-relative Conception of Reality and the Task of Philosophy: A Heideggerian Critique of Pragmatic Realism,” *Paths to Human Flourishing*:

V. 결 론

우리는 이상에서 원효의 철학, 원효의 불교철학, 원효 불교의 철학을 성험-현상학적으로 해명하면서 다음 사실을 확인하였다. 원효의 사상은 근본적으로 철학사상이며, 철학사상이 어떠한 것인지를 가장 전형적으로 證示한 철학자가 다름 아닌 원효이다. 그리하여 원효 사상의 철학성을 변증함으로써 결과적으로 철학의 정체성을 證得하는데 큰 성과를 얻은 셈이다. 뿐만 아니라, 현대철학에서 철학의 정체성 문제를 가장 치열하게 철학적으로 천착하는데 성공한 선험현상학적 철학을 철학의 모형으로 사용하여, 원효-불교-철학을 해명하면서 隨伴的으로 선험현상학적 철학의 정체성도 동시에 證得할 수 있게된 셈이다. 이제 우리가, 이미 주어진 지면을 훨씬 초과한 사정을 감안하여, 이 결론을 마무리할 수 있는 묘안은 우리의 책임을 원효에게 떠넘기는 방법이다. 우리는 이제, 지금까지의 논의를 통하여 선험현상학적으로 해명된 원효 철학이 가장 압축적으로 概要된 출처가 『金剛三昧經』의 「대의」임에 착안하여, 바로 이 간결한 문건으로부터 원효 철학을 요약하는 것으로 우리의 결론을 마무리하겠다. 이 문건에 의하면, 佛學-哲學의 주제는 一心源(선험적 자아)과 三空海(세계)이며, 전자는 有無 兩邊을 超出한 일체 존재의 근원이며, 후자는 眞俗과 染淨을 融解한 일체존재의 如來藏이다. 그리고 일심원은 삼공해에 기원하고 또 당연히 그리로 귀원한다. 다시 말하면, 전자가 없이는 후자는 인식-이해될

수 없고, 역으로 후자 없이 전자는 그 존재-인식의 기반과 근거를 상실한다. 그러기에 일심은 “不有之法이 不卽住無하고 不無之相이 不卽住有”하는 방식으로 獨淨하며, 삼공해는 “非眞之事가 未始爲俗하고, 非俗之理가 未始爲眞”한 상태로 湛然하다. 그러나 일심이 離邊非中이기에 有無의 온갖 존재를 지을 수 있으며, 삼공이 眞俗融和이기에 眞따로, 俗따로가 아닌 온갖 性相을 정립하고 파괴할 수 있다. 즉 모순과 배중의 관계에 있는 양자를 상호전위의 방식으로 자유자재하게 넘나들면서 양변의 진리를 融通無碍하게 和諍한다. 이리하여 일심과 삼공이 결국 일체 존재의 性-相, 眞-俗, 法-相, 理-事, 法-義, 染-淨 등을 동시에 긍정하고 부정할 수 있으며, 이러한 불가사의를 妙契環中の 언어로 표현하고, 超出方外의 義宗으로 지시할 수 있다. 즉 문제의 「대의」는 철학의 주제로서 선험적 자아와 세계를 확인하고, 이 양자의 존재관계와 존재방식을 선험현상학적 방법으로 제시한 다음, 이 無理之至理이고 不然之大然인 선험적 진리를 표현하는, 우리의 이른바, 선험적 의미론을 제시하는 것으로 마감되어 있다. 一言以蔽之하면, 이 문건은 원효의 불교이해가 얼마나 고도로 완벽하게 철학적인가를, 그것도 <가장 현대적으로 철학적인> 선험현상학적 철학을 얼마나 명증적이며 證得하고 있는가를 확연하게 철학적으로 증시하고 있다고 결론지을 수밖에 없겠다.

원효의 일심사상 연구

서영애*

I. 『대승기신론소, 별기』에서의 일심사상

1. 일심사상의 교학적 가치

『대승기신론』의 서두에¹⁾ 법과 수행에 대하여 의문을 갖고 있는 사람들을 위하여 『대승기신론』을 지었다고 말하고 있지만, 원효는 그것을 풀이하기를 대승법을 배우고자 하는 데에 있어서 두 가지의 장애를 제거하기 위해서였다고 설명하고 있다. 즉 일심사상의 교학적 가치와 왜 일심

* 東國大學校 佛敎學科 講師

1) 眞諦譯: 『大乘起信論』, 大正大藏經32卷, p.575, b. 「爲欲令衆生除疑捨邪執, 起大乘正信佛種不斷故」

사상을 세워서 설명하는가에 대하여 명확하게 밝히고 있다.

세간의 중생들의 마음의 병의 원인은 크게 보면 의혹과 잘못된 집착인데, 그 의혹은 佛法에 대한 의혹과 수행방법에 대한 혼란과 의문이라고 설명하면서, 대승에 대하여 發心과 수행함에 있어서의 장애를 제거하기 위해서 『대승기신론』의 일심법을 세웠다고 설명하고 있다.

중생이 오랫동안 생사의 바다에 빠져서 열반의 언덕에 나아가지 못하는 까닭은 다만 의혹과 邪執 때문이다. 그러므로 이제 하화중생의 요체는 의혹을 제거하고 사짐을 버리게 하는 것이다. 의혹을 넓게 설명하자면 많은 것이 있겠지만, 대승을 배우고자 하는 사람들의 의혹은 대개 두가지가 있다. 그 첫째는 법을 의심하는 것으로서 發心を 가로막는 것이다. 그 둘째는 敎門을 의심하는 것으로서 수행을 가로막는 것이다.²⁾

그래서 지금 기신론에서 그러한 두 가지의 의혹을 제거하기 위하여 일심법을 세웠고 두 가지의 문(진여문과 생멸문)을 열었다. 일심법을 세운 것은 처음의 의심을 멀리 보내기 위한 것이다. 그리고 대승법엔 오직 一心밖에 없다. (중략) 두가지의 문을 연 것은 두 번째의 의심을 멀리 보내기 위한 것이다. 비록 여러 교문이 많이 있지만, 처음 수행에 들어가는 것이 두 문을 벗어나지 않으니, 진여문에 의하여 止行을 닦고, 生滅門에 의하여 觀行을 일으킴을 설명함이다. 止行과 觀行을 함께 닦음으로서 그 안에 만가지의 수행이 갖추어 있기에, 그 두 가지의 수행문에 들어가면 모든 수행문이 다 통하니, 이와 같이 의심을 멀리 떨쳐버리고 수행을 잘 일으킬 수 있는 것이다.³⁾

-
- 2) 元曉: 『大乘起信論疏』大正大藏經44卷, 204, b. “所以衆生長沒生死之海不趣涅槃之岸者 只由疑惑邪執故也, 故今下生衆生之要, 令除疑惑而捨邪執, 汎論疑惑, 乃有多途, 求大乘者所疑有二, 一者疑法, 障於發心, 二者疑門, 障於修行.”
- 3) 元曉: 『大乘起信論疏』大正大藏經44卷, 204, b. “故今爲遣此二種疑, 立一心法開二種門, 立一心法者, 遣彼初疑, 明大乘法唯有一心, (中略) 開二種門者, 遣第二疑. 明諸敎門雖有衆多, 初入修行不出二門, 依眞如門修正行, 依生滅門而起觀行. 止觀雙運, 萬行斯備, 入此二門, 諸門皆達, 如是遣疑, 能起修行也.”

위의 글에서 원효는 『대승기신론』을 빌어서 一心法을 세운 것은 우선 佛法에 대한 의문을 불식시키기 위한 것이고, 두 가지의 문(一心法の二門; 心眞如門과 心生滅門)을 열어서 설명한 것은 수행문을 쉽고 간략하게 설명하기 위해서라고 밝히고 있다. 즉 원효에 있어서 일심사상은 대승의 모든 교법과 수행문을 중생을 위하여 쉽게 정리하고 간명하게 설명하기 위한 것이라고 분명히 밝히고 있다. 그리고 또 일심법의 이문의 가운데 心眞如의 止行과 心生滅의 관찰하는 觀行이 있다고 설명하면서 이 止觀의 雙修法에 의한 대승의 수행을 설명하고 있다. 이와 같은 설명은 심진여의 지행과 심생멸의 관찰의 수행을 통하여 일심사상의 법리를 명확하게 깨우칠 수 있고, 一心사상은 心眞如에 따라서 닦는 止行과 心生滅을 철저하게 관찰하는 수행을 함께 함으로써 증득할 수 있다고 설명하고 있는 것이다. 여기서 心生滅相을 관찰하는 것은 우리들이 일상중의 번뇌망상을 관찰하여, 자신의 마음의 적나한 생멸의 윤회를 봄으로서 스스로 그 움직임을 그치게 하여 心眞如에 이르게 하기 위한 것이다. 그래서 마음의 生滅相을 관찰하는 수행을 통하여 일심의 진리를 깨닫고 그곳에 되돌아 가고자하는 믿음을 일으키게 하는 것이다. 원효는 그것을 일심의 원리에 들어간다 혹은 진여삼매에 들어간다고 말하고 있다⁴⁾. 예컨대 위 글의 내용은 대승법과 실천방법을 의심하고 이해하지 못하는데서 빚어지는 갖가지의 장애를 불식시키기 위해서, 대승법의를 간단하게 일심사상으로 밝혔고 또 그 수

4) 元曉: 『大乘起信論疏』大正大藏經44卷, 223, b. “隨順得入眞如三昧者,是明第九等持之心,由前淳熟修習力故,得無加行無功用心,遠離沈浮,任運而住,故名等持.等持之心住眞如相,故言得入眞如三昧.深伏煩惱信心增長速成不退者,略顯眞如三昧力用.由此進趣得入種性不退位故,(中略)復次以下第二明修正勝能,是明依前眞如三昧,能生一行等諸三昧,所言一行三昧者,如文殊般若經言,云何名一行三昧,佛言法界一相繫緣法界,是名一行三昧,入一行三昧者,盡知恒沙諸佛法界無差別相.(中略)眞如三昧能生此等無量三昧,故言眞如是三昧根本也”

습의 방법에 대하여 止觀의 雙修法の 두 가지로 풀어서 상세하게 밝힌 것 이라는 뜻이다. 즉 一心法은 대승의 교법을 설명한 것이며, 二門法은 대승의 수행방법을 설명한 것이라고 밝히고 있다. 止觀의 雙修法에 의한 二門의 수행이 바로 眞如三昧에 들어가는 방법이라고 설명하고 있다.

원효는 『금강삼매경론』에서 眞如三昧를 一行三昧의 一心行이라고 설명하고 있다. 그리고 一心法을 一心行의 원리라고 설명하고 있다. 그리고 一心行을 觀行의 修習次第로 설명하고 있다. 그러한 의미에서 『금강삼매경론』은 『대승기신론』의 一心法을 觀行論으로 자세하게 설명한 것이라고 말할 수 있다. 그러한 觀行論을 살펴보면 먼저 心生滅門을 관찰하는 것부터 시작하여, 心空性, 心眞如를 자각하는 것으로부터 모든 번뇌망상의 움직임을 그치고, 다시 본래의 一心의 心眞如, 一心의 體에 되돌아 가서는 法界를 청정하게 하는 利他行을 실천하는 것으로 끝맺고 있다. 그래서 원효의 『금강삼매경론』은 그의 『대승기신론소·별기』를 근간해서 觀行法을 설명한 것이라고 말하는 것이며, 『대승기신론』의 일심법, 일심사상이 『금강삼매경론』의 觀行論의 논리적 근거라고 말할 수 있다. 그래서 佛道의 수행문만을 국한해서 보면 『대승기신론소·별기』보다 『금강삼매경론』이 내용적으로 자세하고 상세하게 설명되어 있다고 말할 수 있다. 또 『대승기신론소·별기』에는 『금강삼매경론』보다 一心法이 대승의 모든 사상을 통합한 것이라는 것을 중점적 밝히고 있다. 즉 원효가 『대승기신론소·별기』에서는 일심사상을 교학적 논리면을 자세히 설명하였다면, 『금강삼매경론』에서는 그 일심사상을 觀行門으로 세분하여 설명하고 있다고 말할 수 있다. 그리고 원효는 『대승기신론소·별기』에서 불교를 믿는다는 것과 불교의 신앙심이라는 것도 大乘義의 法理를 바르게 이해하였느냐의 여부에 의해서 바르게 세워진다고 설명하고 있다.

즉 원효는 일심사상을 어떻게 설명하느냐에 따라서 불교에 대한 종교심을 바르게 일으키게 한다고 밝히고 있다.

대승이 오직 일심뿐이라는 것을 믿고 이해하기 때문에 대승의 바른 믿음을 일으킨다고 말하며, (중략)이는 논에서 말하기를 불법의 큰 바다를 믿음으로써 들어 갈 수 있으며, 지혜로써 건널 수 있다.⁵⁾

원효는 위 글에서 一心사상에 대한 정확한 이해가 바로 대승의 믿음과 지혜를 얻게 하는 것이며, 대승의 근본은 一心法으로부터 나오는 것이라고 말하고 있다. 즉 대승불교의 근본을 일심사상이라고 본 것이다. 그러한 대승불교와 一心法의 法理를 이해하여 얻는 지혜는 觀行의 수행을 통해서 더욱 숙성되는 것이지만, 우선 대승의 正信과 바른 信解를 위해서 일심사상을 설명한다고 말하고 있다. 바꾸어 말하면 불교의 교법을 바로 이해하지 못한 사람들은 필연적으로 계속 굳은 信心도 낼 수가 없고, 또 어려운 상황과 장애를 극복하지 못하기 때문에 信心을 일으키게 하고 대승불교의 수행을 하게 하기 위해서도 일심법을 상세하게 알아야 한다고 말하고 있다.

여기서 원효의 믿음에 대한 생각을 엿볼 수 있다. 즉 불교를 믿는다는 것은 맹목적인 신앙이 아니고 또 바른 신앙과 바른 믿음은 스스로 진리에 대하여 명확한 이해와 자각이 필수적이라고 밝히고 있다는 것이다. 원효의 일심사상은 바로 그러한 목적으로 세워진 것이며, 불교의 진리를 쉽게 설명하는 것인 동시에 대승불교의 佛道を 간단하고 명료하게 나타내는 것이라고 말할 수 있다. 이러한 것이 원효가 『대승기신론소·별기』에 밝

5) 元曉 『大乘起信論疏』大正大藏經44卷, 204, c. “信解大乘唯是一心,故言起大乘正信也(中略)如論說云,佛法大海信爲能入,智慧能度,故學信智,明弘佛道”

히고 있는 불교에 대한 바른 신앙, 바른 믿음의 이해이다. 그리고 불교의 믿음은 단순히 맹목적 신앙이 아니고 원효가 말하는 것처럼 知行合一의 信解를 의미한다는 것을 알 수 있다. 또 一心思想도 불교의 진리성만을 논리적으로 설명하는 것이 아니라, 佛道の 모든 수행의 원리로서 實踐道도 내포하는 것을 알 수 있다.

그래서 원효의 일심사상을 통하여 대승불교를 믿는다는 것은 어떠한 관념, 대상물에 대하여 맹목적인 믿음과 신앙을 가진다는 것이 아니고, 먼저 佛法의 이치를 인간의 마음에 비추어서 이해하고 그로부터 얻은 지혜를 통하여 자신이 믿는 佛法에 대하여 확신을 가지고 진리의 길을 주저 없이 가는 것이며 가르침을 의심 없이 과감하게 실천하는 행위이다. 즉 원효에 있어서 믿음이란 미신(迷信), 맹신(盲信)의 거부만 의미하는 것이 아니고, 넓게는 진리를 바로 알고 지혜의 힘으로 실천하는 것을 내포하고 있으며, 더 나아가서는

더 깊은 종교심으로 이끄는 지혜를 의미한다고 말할 수 있다. 바꾸어 말하면 止觀修行을 포함하여 모든 佛道を 의미하며, 그 실천의 행보는 먼저 자기 자신이 납득되지 않는 상태에서 어떤 절대화된 신비적인 이념과 절대자의 권위에 맹목적으로 신앙하거나 의지하는 것이 아니고, 진리를 주체적으로 명확하게 확인하는 것이 첫 걸음이며, 진리를 자각한 후에는 과감하게 실천하는 것도 의미한다. 그래서 대승의 一心法을 바르게 이해해서 실천하는 것이 大乘을 바르게 믿는 것이라고 말하였던 것이다. 즉 원효에 있어서 一心思想은 불교를 어떻게 이해하고 믿을 것인가에 대한 첫 행보, 단계인 동시에, 佛法의 모든 것을 정리하고 통합한 것임을 알 수 있다.

2. 一心義의 상징적 해석

다음 원효의 『대승기신론소·별기』에 나타난 그의 일심의(一心義)를 살펴보면, 원효는 『대승기신론소』에서 一心이라는 용어를 해석하기를 佛法의 보편적 진리를 인간이라는 존재에 초점을 맞추어서 해석한 것이라고 다음과 같이 설명하고 있다.

어떻게 일심이 되는가? 染淨의 모든 법은 그 본성이 둘이 없어, 眞妄의 二門이 다름이 있을 수 없기에, 일(一)이라고 이름 붙이며, 이 둘이 없는 곳이 모든 법 중의 실체인지라 허공과 같지 않는지라 본성이 스스로 신령스럽게 이해하기에 마음(心)이라고 이름 지은 것이다. 그러나 이미 둘이 없는데 어떻게 하나(一)가 될 수가 있는가? 하나(一)도 있는 것이 아닌데, 누구를 비추어 마음(心)이라고 말하겠는가? 이처럼 도리는 말을 여의고 생각을 끊은 것이니 무엇을 가지고 그것이라고 가리켜야 하는지를 모르겠으나, 억지로 이름 붙여서 일심이라고 하는 것이다. 6)

위의 글을 보면, 모든 존재의 法性(空性, 緣起法)이 하나이기에 일(一)이라고 했고 그 無二處가 모든 존재의 實際의 진실이고 實相이기에, 또 그것이 무의미한 허공을 의미하는 것이 아니라는 뜻에서 일(一)이라고 불렀다고 밝히고 있다. 그러면서 인간이라는 존재가 그러한 法性으로서 그것을 신비롭게도 이해하기에, 마음(心)을 비추어서 一心이라고 이름 붙였다고 말하고 있다. 즉 일심의 일(一)은 진리의 보편성이 둘이 아닌(無二) 하나라는 뜻을 가리키는 것이고, 空性, 緣起性 등의 진리의 보편성을 인간

6) 元曉: 『大乘起信論疏』, 大正大藏經44卷, p.206, c-p207, a. 何爲一心, 謂染淨諸法, 其性無二, 眞妄二門不得有異故名爲一, 此無二處, 諸法中實, 不同虛空, 性自神解, 故名爲心, 然既無有二, 何得有一, 一無所有, 就誰曰心, 如是道理, 離言絕慮, 不知何以曰之, 強號爲一心也

이라는 존재, 그 마음에 집약해서 설명하였기에 一心이라고 이름 붙였다고 밝히고 있다. 간단히 설명하면 우리들 인간은 心識을 所依로 해서 모든 존재의 실상(空性, 緣起性)을 신령스럽게도 알기 때문에 일심이라고 이름 짓은 것이며, 緣起, 空性 등의 불법의 진리를 마음에 비추어 설명하였더라도 그 이치는 오직 하나이기에 일심(一心)이라고 불렀다는 것이다. 즉 一心이라는 용어는 空性, 緣起法이라는 불법의 진리를 인간성에 집약해서 나타낸 것이다. 그렇지만 그러한 언어적 표현도 임시로 표현한 언어적 방편이기에, 一心이라는 용어도 진리의 보편성을 표현한 하나의 용어일 뿐이라고 끝맺고 있다.

원효는 『대승기신론, 별기』에서도 一心에 대하여 해석을 똑같이 하고 있다. 즉 인간이 스스로 자신의 심식(心識)으로 모든 존재의 法性を 신령스럽게 이해하기 때문에, 마음(心)이라고 불렀고, 그 마음 역시 진리의 보편성의 범주에 속하기에 일심(一心)이라고 불렀다고 말하고 있다.⁷⁾ 이렇게 원효는 一心의 일(一)이란 진리의 모든 범주를 포괄하고 있다는 包括性和 근원적 絕對性を 강조하는 표현이라고 설명하고 있다. 그리고 一心의 心이라는 것은 보편적 진리를 인간의 심식에 비추어서 함축적으로 나타낸 것이라고 설명하고 있다. 즉 일심(一心)이라는 용어는 불법의 진리의 보편성과 전문성을 강조한 것인 동시에, 인간의 심성(心性)에 그 진리의 모든 것을 응집(凝集), 응축(凝縮)해서 나타낸 것이다. 간단히 말하면, 一心이라는 것은 緣起, 空性이라는 진리를 인간의 심식에 비추어서 모든 성상(性相)을 설명하고 나타낸 것이라고 말할 수 있다. 즉 一心은 모든 존재의 法性, 法相을 인간의 마음에 집약해서 밝히는 것이며, 모든 존재의 도리를 인간존재로 상징화한 것이다. 一心이라는 용어는 모든 존재의 法

7) 元曉: 『大乘起信論別記』, 佛敎大系1, pp.63-65

性を 인간에 집약하여 표현한 것이기 때문에, 一心의 원리는 자연의 궁극적 진리, 지극한 진리를 가리키는 것이며, 一心二門法은 그러한 진리를 밝히는 교문(敎門) 이라고 말할 수 있다.

그래서 원효는 一心法을 대승의 가르침의 근본(體)이라고 설명하고 있으며, 一心法을 먼저 能言法과 所言法으로 나누어, 다시 能言法은 一心, 所言法은 衆生心 이라고 이름 붙여서, 能言法은 一心法의 法性的 면을 설명하지만, 所言法은 중생심이라는 다양한 法相의 면을 설명한다고 말하고 있다⁸⁾. 그리고 중생심은 우리들 인간의 心生滅相(心緣相)을 가리키는 것이며, 一心法은 그 생멸하는 모습을 관찰해서 보편적인 法性を 밝히는 것으로, 心緣相을 초월하는 心空性(心の 無自性)을 설명하는 것이다. 所言法은 心緣相을 설명하는 法相面을 나타낸 것이고 能言法은 존재의 空性和 心緣相의 無體性を 설명하는 것이다. 즉 一心法은 空性和 緣起를 인간이라는 존재 가운데서도 마음에 집약해서 해명하는 교학이다. 그래서 一心二門法은 모든 존재의 性相을 인간의 마음에 집약하고 응집해서 空性和 緣起를 설명해주는 방법인 것이다.

이렇게 원효의 一心法의 해석을 통해서, 法性は 萬法の 所依가 되는 것으로서의 一法界이며, 또 一法界는 法相卽法性 이라고 하는 總相的인 뜻도 함께 가리키는 것이기에, 一心이라는 것은 모든 존재의 性相을 자각하는 所依로서의 인간존재를 강조하는 의미와 함께 원리로서의 一心 이라는 뜻, 즉 보편성을 강조하는 의미가 있음을 알 수 있다. 그러한 一心의 원리를 空性卽緣起의 總相을 의미한다고 설명할 수 있다. 그래서 원효는 一心

8) 元曉 『大乘起信論疏別記』 佛敎大系1, p.54, “初中言法者謂衆生心者自體名法, 今大乘中一切諸法皆無別(自體), 唯用一心爲其自體, 故言法者謂衆生心者也. 言衆生依心者諸生滅法, 聚集而生故名衆生, 而無自體唯依心體故, 言依心能依衆生只是意識, 故言意識轉”

法을 모든 존재의 性相으로서 설명하고 있다. 즉 원효는 一心法은 眞俗, 染淨을 초월하는 진리의 보편성을 가리키는 것인 동시에 또 大乘敎의 모든 性相融會를 가리키는 것이라고 설명하고 있다. 그래서 원효의 一心義는 대승의 가르침과 믿음 등을 나타내는 것인 동시에 불법이란 性相融會論을 회통한 것이라는 뜻을 나타내면서, 다시 인간이 그러한 진리를 주체적으로 경험하고 자각할 수 있고, 인간이라는 존재가 바로 그러한 진리의 상징이라는 것을 나타내고 있다고 말할 수 있다.

3. 일심사상의 無不徧奪性

원효는 『대승기신론』을 대승의 경론의 諍論을 화쟁시키는 것으로서 모든 경론의 祖宗이라고 평가하면서, 『대승기신론』의 一心思想을 모든 불교학을 변증법적으로 종합한 교학 이라고 평가하고 있다. 원효가 그렇게 평가하는 論據를 살펴보면 다음과 같다.

그 논이 세우지 않는 것이 없으며, 부수지 않는 것이 없다. 그런데 중관론과 십이문론 등은 모든 집착을 두루 부수고 또한 부수어 버린 것도 부수어 버리니, 부수어 버린다는 주체(能破)도 그 대상(所破)도 되돌려서 허용하지 않으니, 이것은 (멀리) 가기만 하고 두루 두루 미치지 않는 론이라고 할 수 있다. 또 한편으로 유가론과 십대승론 등은 깊고 얇은 것을 세워서 통하며, 법문을 판별하였으되, 독자적으로 세운 법을 스스로 버리지 못하고 융합하지 못하니, 이것 역시 주기만 하였지 다시 빼앗지는 못하는 론이라고 할 수 있다. 그러나 이 『대승기신론』은 이미 지혜롭고 넓은 仁義를 갖추었고, 그윽하게 깊으면서도 넓음을 갖추었으니 세워지지 않는 바가 없고 스스로 버리지 않는 바가 없다. 또 부수어 버리지 않는 것이 없고 (오히려) 돌이켜서 허용한다. 돌이켜서 허용한다는 것은 저기 가는 것이 궁극적으로 다하게 되어 (오히려) 널리 세우게 됨을 뜻하며, 스스로 버린다는 것은 이렇게 주는 것이 궁극적

으로는 빼앗는 것을 뜻하기에 이러한 것을 밝힌 이 문은 모든 경론의 祖宗이라고 말할 수 있으며, 다른 모든 諍論을 평정하는 주인이라고 말할 수 있다. (『대승기신론·별기』) 9)

이 논 의 뜻이 이미 이러하여 펼쳐보면 무량무변한 뜻으로 宗旨로 삼고, 합하여 본다면 이문일심의 법으로 요체를 삼고 있다. 二門의 안에 만가지의 뜻을 받아들이면서도 어지럽지 아니하며, 한량없는 뜻이 一心과 같아서 혼용되어 있으니 이리므로 열고 합함이 자재하고 세우고 부수는 것이 걸림이 없고 열어도 번잡하지 않고 합하여도 좁지 않으며, 세워도 얻음이 없고 부수어도 잃음이 없으니 이것이 마명의 뛰어난 술법이며, 기신론의 중체이다.(『대승기신론소』) 10)

위의 글에서 원효는 먼저 중관론과 유식론의 장단점을 분석하고 있다. 즉 중관론은 破邪를 강하게 내세우다보니 不徧論적인 면이 나타나고, 유식론은 중관론과 다르게 그 자체적으로 독자적인 교학과 논리를 내세워서 불법을 설명하다 보니 不奪論적인 면이 나타나게 되었다고 보고 있다. 그래서 다음과 같이 설명하고 있다. 중관사상은 空觀을 통하여 外道들의 邪見과 집착을 두루 부수고, 또 부수는 그것조차도 다시 부수어 버리지만 그러나 다시 돌이켜서 최소한 부수어 버린다는 주체(能破)와 그 대상(所破)조차도 허용하지 않으니, 자체적으로 독자적인 교학의 논리를 세우는 것이 없다고 말하고 있다. 말하자면 중관론은 破邪의 논리만을 강조하여

9) 元曉: 『大乘起信論別記』 大正大藏經44卷, p.226, b. “爲論也, 無所不立, 無所不破, 如中觀論十二門論等, 遍破諸執, 亦破於破, 而不還許能破所破, 是謂往而不遍論也. 其瑜伽論攝大乘等, 通立深淺, 判於法門, 而不融遺自所立法, 是謂與而不奪論也. 今此論者, 既智既仁, 亦玄亦博, 無不立而自遺, 無不破而還許, 而還許者, 顯彼往者往極而遍立, 而自遺者明此與者窮與而奪, 是謂諸論之祖宗, 群諍之評主也”

10) 元曉: 『大乘起信論疏』 大正大藏經44卷, p.202, b. “此論之意 既其如是, 開則無量無邊之義爲宗, 合則二門一心之法爲要. 二門之內, 容義義而不亂, 無邊之義, 同一心而混融, 是以開合自在, 立破無碍, 開而不繁, 合而不狹, 立而無得, 破而無失, 是爲馬鳴之妙術, 起信之宗體也.”

내세우다보니, 어떤 한 곳에도 머물 수가 없고 다시 되돌아올 수도 없는 면이 있다고 해석하고 있다. 그래서 그러한 논리는 모든 것을 널리 두루 통하게 하는 점이 없기에 不徧論이라고 말하고 있다.

그러한 중관론에 대하여 유식론은 자체적으로 法相을 세워서 外道들에 대하여 佛法을 전하고 있지만, 그 반면에 스스로 세운 그 논리와 法相을 버릴 줄 모르기에, 어디에도 융통하지 못하는 점이 있다고 평가하고 있다. 즉 유식론은 논리적으로 能破와 所破를 허용하여 독자적인 교학을 세우고, 法相적으로 많은 것을 허용하고 세우고 있지만, 더 나아가서 스스로 세운 그 法相을 초월하고 또 부수어 버리지 못하기에, 유식론을 不奪論이라고 부르고 있다. 이렇게 유식사상을 不奪論이라고 비판하고 있는 것은 중관사상에 비교해서 비평한 것이라고 말할 수 있다. 그리고 유식사상이 독창적인 논리와 뛰어난 법문을 세워서 불교의 진리성을 명확하게 설명하고 전하고 있지만, 유식론이라는 스스로 세운 법상을 초월할 수 없는 교학적 한계가 있다고 지적하고 있는 것이다.

원효가 중관사상을 不徧論, 유식사상을 不奪論이라고 비판하고, 중관론과 유식론의, 한계성을 지적한 이유는 『대승기신론』이 중관사상과 유식사상의 그러한 한계점을 극복하고 발전적으로 지향한 교학이라는 것을 말하기 위해서 이다. 즉 『대승기신론』은 중관론과 유식론의 不徧論的 不奪論的인 한계를 변증법적으로 극복한 교학이라는 점을 내세우고자 하였던 것이다.

이러한 관점으로 원효는 중관론의 不徧論과 유식론의 不奪論을 통합하여 새로운 논리의 지평을 연다. 그것이 바로 그의 일심사상이다. 그리하여 원효는 일심사상을 智와 仁을 갖추고 있고 또 玄妙하면서도 넓은 면이 있고, 법상을 세우기도 하지만 다시 그것을 집착하지 않고 부수어 버리는

면도 있다고 평가하고 있다. 즉 중관론의 不徧論과 유식론의 不奪論을 극복하였고, 중관과 유식의 장점을 수용하여 발전시킨 것이 『대승기신론』의 一心法이라고 내세우고 있는 것이다. 바꾸어 말하면 『대승기신론』의 一心法은 스스로 세운 法相을 초월하는 것이 가능하기에, 나아가서 불법의 진리성을 쉽게 나타내며, 동시에 모든 교학을 두루 포용하고 그러면서도 각각의 특성을 허용하고 있는 불교사상 이라고 높이 평가하고 있다. 즉 『대승기신론』의 일심법이 논리적으로 스스로 세운 法相을 부수어 버리지만, 돌아가서 다시 모든 法相을 허용하고 불법의 진리성을 쉽게 전하고 있기에, 중관론의 不徧論과 유식론의 不奪論을 화쟁한 최고의 경론이라고 설명하고 있다.

이렇게 높이 평가한 『대승기신론』의 일심법과 일심사상의 특성을 위 글에서 찾아보면, 일심법과 일심사상이 스스로 세운 法相을 버리는 것이 가능하였던 것은 주었던 것을 계속 끝까지 주어버리니까 오히려 준다는 것이 거꾸로 빼앗는 것이 되었다는 뜻이다. 그렇게 계속해서 끝까지 주고 또 극적으로 끝까지 빼앗는다 라는 것은 空性を 철저하게 실행하였다는 뜻으로 해석할 수 있다. 즉 원효가 생각하기에는 중관론과 유식론은 어떤 점에서는 철저하게 空觀을 행하지 않았다고 보고 있는 것이다. 그래서 중관론의 不徧論적인 한계성과 유식론의 不奪論적인 한계성을 거론하면서 이 둘을 변증법적으로 발전시킨 『대승기신론』의 일심법과 일심사상의 사상적 특성을 먼저 설명하고 있는 것이다.

중관론의 不徧論인 면과 유식론의 不奪論적인 면에 대하여 다시 설명하면, 중관론의 破邪는 外道の實有論과 불교도들 가운데서도 實有論의 發想을 하는 무리들에 대하여 그들의 논리의 모순을 지적하고 집착을 부수어 버리는데 탁월한 면을 보여주었지만, 유식학과의 유식론처럼 중관학과의

독자적인 학설을 세우지 못하였기에, 즉 다른 것을 허용하지 않고 또 널리 통하지 않는 면이 있기에 不徧論이라고 부르고 있다. 원효는 破邪論의 그러한 결점을 不徧論이라고 비판하면서, 不徧論을 부분적으로 보완한 것이 유식론이지만, 유식론도 역시 한계점이 있어, 즉 불법을 설명할 때에 자체적으로 法相을 세워서 허용하는 면이 있지만, 세운 그러한 법상을 스스로 뛰어 넘지 못하는 면이 있기에, 不奪論이라고 지적하면서 일심사상은 이러한 모든 한계(중관론의 不徧, 유식론의 不奪)를 극복한 최상의 사상이라고 말하고 있는 것이다.

원효는 중관론에 대하여 항상 법상(法相)의 집착을 부수고 破邪해가면서, 무엇인가를 허용하는 새로운 점이 필요하다고 생각하고 있다. 또 유식론에 대하여서는 독창적인 법상(法相)을 세우는 것도 좋지만, 스스로 세운 그 교학을 다시 버릴 줄 알아야 한다고 생각하고 있다. 즉 그리해야 유식론은 스스로 세운 법상으로부터 자유로워 질 수 있고, 중관론은 더 많은 것을 세울 수 있다고 보고 있다. 원효는 이처럼 중관, 유식론의 장단점을 분석해서, 서로의 모순점을 극복해서 발전시킨 것이 『대승기신론』의 일심법이라고 보고 있다. 이처럼 중관론과 유식론을 변증법적으로 극복한 것이 『대승기신론』이라고 평가하고 있듯이, 원효는 『대승기신론』의 一心二門法을 근간으로하여 모든 교학과 수행법에도 두루 통하게 하고 그러면서도 어느 한 방향으로 치우치지 않는 一心想을 세웠던 것이다.

그래서 원효의 일심사상은 『대승기신론』의 一心法을 근간으로 해서 중관론의 不徧論과 유식론의 不奪論을 화쟁한 사상이라고 말할 수 있다. 또 원효는 불교는 근본적으로 和靜 그 자체라고 말하면서, 중관사상과 유식사상의 논쟁을 화쟁시킨 『대승기신론』이 여래의 무량한 설법과 근본적인 정신을 나타낸 것이며, 불교의 화쟁정신을 전하는 것이라고 말하고

있다. 즉 원효는 『대승기신론』의 일심법을 통하여 불교학의 모든 논의를 통합하고 있으며, 그렇게 발전적으로 만들어진 화쟁사상을 원효에 있어서의 일심사상이라고 말할 수 있다. 일심사상의 교학적 근거는 물론 『대승기신론』의 일심법이지만, 일심법이 그대로 원효의 일심사상은 아닌 것이다. 『대승기신론』의 일심법이 중관, 유식의 교학적 결점을 보완해서 화쟁시킨 性相一如學의 화쟁사상 이라고 보고 그렇게 해석한 것은 바로 원효의 견해로서, 바로 원효의 일심사상의 지향점이라고 말할 수 있다.

II. 『금강삼매경론』에서의 일심사상

원효는 『금강삼매경론』 등 에서도 그러한 一心思想을 가지고 모든 수행의 교법을 자유자재로 세우고 부수고, 분류하고 종합해가면서 佛道の 근본을 전하고 있다. 즉 『금강삼매경론』에서는 일심사상에 의한 一佛道論을 전하고 있다. 원효는 『금강삼매경론』에서 일심사상을 一佛道論의 원리로 해석해 나가면서 불도의 모든 수습방법을 통합하고 있다. 즉 『금강삼매경론』에서는 一心法의 二門을 止觀法으로 나누어 자세히 설명해주는 논리적 교학으로 설명하고 있다. 그리고 『금강삼매경론』에서는 『대승기신론』의 一心法의 논리를 철학적 사상으로 高揚시키고 있다. 즉 원효가 一心思想을 깊이 있고 자세하게 설명하고 있다. 바꾸어 말하면 여기서 원효의 일심사상의 깊이와 넓이를 접할 수 있게 된다. 그러한 점에서 원효의 『금강삼매경론』이 『대승기신론소·별기』보다 사상적으로 완숙하

다고 말할 수 있다.

『금강삼매경론』의 大意를 살펴보면 일심사상의 골격과 그 변증법적 세계를 함축적으로 설명하고 나서 辨經宗에서는 一佛道論의 十種法門을 상세하게 분석하고 있다. 즉 원효의 『금강삼매경론』의 기본구조는 심화된 一心想과 그에 따른 一味觀行論이라고 말할 수 있으며, 그 一味觀行의 十種法門의 근본원리는 一心想이라고 말할 수 있다. 즉 一心法理는 十種法門을 통합해주는 원리로 세워져 있고 다시 十種法門에 의하여 一心法理는 더욱 발전되어 있다. 그리고 『금강삼매경론』에는 一佛道論을 一心의 원리로부터 시작되고 一心원리로 歸入한다고 해석하면서, 一佛道論 안에 불도의 모든 실천관행론과 중생교화론을 설명하고 있고, 모든 교법을 一心義의 法理로 설명하고 있다. 그래서 『금강삼매경론』의 一佛道論을 통하여 원효의 불교학을 구조적으로 표현하면, 一心想과 一佛道論이라는 두 기둥이 있음을 발견하게 된다.

바꾸어 말하면 원효는 『대승기신론소, 별기』에서는 일심사상을 二門法으로 나누어 분석하고 논리적으로 논하고 있지만, 『금강삼매경론』에서는 그 일심사상의 法理에 근간을 두고 一佛道論을 논하고 있다. 즉 一佛道論을 일심철학사상으로 다시 해석하고 밝히면서 자신의 불교사상과 실천론을 발전시키고 있는 것이다. 그래서 원효는 자신의 一佛道論을 다시 觀行論, 教化論, 諸教義으로 세분해서 논의하고 있다. 그래서 원효의 불교학과 실천도를 크게 일심사상과 一佛道論이라고 말할 수 있는 것이다.

그리고 또 『금강삼매경론』은 『대승기신론소·별기』의 일심사상에 입각해서 佛道の 실천론과 그 방법을 논한 것이라고 말할 수 있는 것이다. 즉 원효는 『대승기신론』의 일심사상을 연구하고 같고 닦아서 철학적

으로 일심사상의 체계를 세웠지만, 그 일심철학을 실천원리로 재해석하고 개편하여 一佛道論으로 체계화한 것은 『금강삼매경론』이었던 것이다. 그래서 『금강삼매경론』을 『대승기신론소·별기』보다 進一步한 연구서라고 말할 수 있다. 또 『대승기신론』은 원효불교학의 초석이지만, 『금강삼매경론』은 원효불교학의 결정판이라고 말할 수 있다.

바꾸어 말하면 원효는 『대승기신론소·별기』에서는 인간성의 法理(心の空性, 緣起相)을 분석하고 있지만, 『금강삼매경론』에 이르러서는 그러한 인간성의 法理를 다시 한번 더 종교적 실천적으로 심화시키고 승화시켜서 불교의 종교적인 출발점과 회향점으로 해석하고 있다. 즉 그러한 의미로 ‘一心에 되돌아간다’라고 표현을 자주 하고 있다. 그래서 원효가 말하는 ‘一心에 되돌아간다’라는 표현의 의미는 불교의 모든 종교적인 실천적 뜻을 나타내는 것으로서 그 원리에의 출발과 회귀 또는 그 목표로 지향하는 것을 뜻한다 라고 말할 수 있다.

1. 無理의 至理의 一心義

원효는 『금강삼매경론』에서 一思想을 無理의 至理, 不然의 大然이라고 부르면서, 일심사상의 性相不二, 性相融會의 깊은 道理를 설명하고, 그러한 일심사상의 法理는 자연의 실제의 모습이며 궁극적 진리(至理)이며 모든 존재의 실상을 명확하게 전하는 것이라고 설명하고, 그러한 일심사상의 법리는 금강삼매의 원리로서 또 一心의 佛道는 바로 그러한 것을 자각하고 깨닫는 것이며, 깨달은 것을 실현하는 것이라고 설명하고 있다. 『금강삼매경론』에서 그렇게 설명한 부분 가운데 大意를 살펴보면, 몇

字가 조금 다르게 기록되어 있지만¹¹⁾, 大意의 문장을 먼저 두 부분으로 나누어 앞부분을 A, B로 표시하고 뒷부분을 나중에 설명하여, 『금강삼매경론』의 一心사상의 깊은 도리를 분석해 보도록 한다. 大意의 A부분을 살펴보면 다음과 같다.

A: 무릇 一心의 근원은 있고 없음을 떠나서 홀로 청정하고, 三空의 바다는 眞俗을 융화하여 湛然하다. 담연하였으므로 돌을 융화하였으나 (결코) 하나가 아니다. 홀로 청정하였으므로 양극을 떠나서나 그 중간도 아니다. 중간도 아니고 양극을 떠났으므로 있지도 않는 법이고, 없음에 머물지 않으므로, 없음의 모양도 아니다. (또) 있음에 머무는 것이 아니기에, 하나가 아니고 돌을 융합하였다. 그렇기에 眞의 일(事)이 아직 시작하지 않았기에 俗이라고 하고 俗의 理가 아직 시작하지 않았기에 眞이라고 한다. (夫一心之源離有無而獨淨, 三空之海融眞俗而湛然, 湛然融二而不一, 獨淨離邊而非中, 非中而離邊故不有之法, 不卽住無, 不無之相, 不卽住有, 不一而融二, 故非眞之事未始爲俗, 非俗之理未始爲眞也)

A에서 원효는 먼저 一心의 원리, 근원이라는 것은 있음(有와 없음(無)

11) 趙明基: 『元曉大師全集』, 寶蓮閣, 1978, “夫一心之源離自無而獨淨, 三空之海融眞俗而湛然, 湛然融二而不一, 獨淨離邊而非中, 非中(而)離邊, 故不有之法, 不卽住無, 不無之相不卽住有, 不一而融二, 故非眞之事未始爲俗, 非俗之理未始爲眞也。融二不一, 故眞俗之性無所不立, 染淨之相莫不備焉, 離邊而非中, 故有無之法無所不作, 是非之義莫不周焉, 爾乃無破而無不破, 無立而無不立, 可謂無理之至理, 不然之大然矣, 是謂斯經之大意也” 趙明基는 이 부분을 金剛三昧經論序라고 기록하고 있다. 그런데 이 금강삼매경론서와 대정신수대장경의 『金剛三昧經論』의 대의 부분을 비교하여 보면, 두 글자가 다르다. 즉 ‘自’, ‘而’가 다르다. ‘而’는 의미론적으로 문장의 의미를 크게 차이를 내는 한자가 아니지만, 문제는 ‘有’이다. 그래서 ‘有’와 ‘自’를 넣어서 해석하면, ‘夫一心之源離自無而獨淨’의 경우는 ‘무릇 일심의 근원은 스스로 (실체가) 없는 것이기에 홀로 청정하다’가 되고, ‘夫一心之源離有無而獨淨’은 ‘무릇 일심의 근원은 있고 없음을 떠나 있는 것이기에 홀로 청정하다’가 된다. 즉 두 문장이 전달하고자 하는 핵심은 一心의 그 근원은 바로 心空性이라고 해석할 수 있다. ‘自’와 ‘有’의 차이에 의해서 두 문장의 의미가 크게 달라지는 것은 아니기에, 본 논문에서는 일반적으로 널리 통용되고 있는 ‘有’를 택하여 읽기로 한다.

등의 상대적 관념을 초월하는 것, 심공성(心空性)이라고 설명하고 있다. 그리고 一心의 원리를 비유적으로 표현하여, 一心의 근원은 진실함과 속됨을 융합하고 융회(融會)하는 것이 마치 삼공(三空)의 바다와 같다고 설명하고 있다. 여기서 삼공(三空)에 대하여 다양하게 해석할 수 있는데, 먼저 三空은 人空, 法空, 人法の 二空이 역시 空하다는 뜻으로 三空을 나타낸다고 말할 수 있고, 또 법상종(法相宗)에서 심공성을 설명할 때에 자주 거론하는 三性(遍計所執性, 依他起性, 圓成實性)의 하나 하나의 실체가 없듯이, 모든 존재와 마음의 작용에도 실체가 없고 無自性空의 의미가 있다는 뜻으로서의 三空을 가리킨다고도 말할 수 있다. 즉 一心의 원리, 근원은 바로 空性, 心空性이라고 가리키기 위해서 삼공(三空)이라고 표현하였던 것이다. 그리고 그 삼공(三空)의 깊은 바다는 진실함과 속됨의 어느 한 편에서 기우려져서 상대적으로 부정하는 것이 아니라, 진실함과 속됨을 융합하고 융회(融會)하게 하는 속성이 있다고 설명하고 있다. 간단하게 설명하면, 이원적 분별을 떠나서 공(空) 그 자체로서, 진실함과 속됨을 융합하고 융회하는 안목을 갖추었을 때에, 一心의 근원을 알게되고 모든 존재의 실상(實相)을 볼 수 있다고 말할 수 있다. 그래서 一心의 근원을 설명해주는 법리(法理)는 心空性·空性を 가리킨다고 말할 수 있다. 그리고 그 법리는 모든 존재의 실상(實相)은 眞과 俗, 有와 無 등과 같은 분별로는 이해하기 어렵고 증득하기 어렵다고 설명하고 있는 것이다. 그래서 일심의 법리는 일상적 분별 판단으로 접근하면 인식의 오류에 빠짐을 경계한 동시에, 그러한 인식의 오류를 극복하게 하는 새로운 통합의 과정을 설명하고 있는 논리라고 말할 수 있다. 그 논리는 세간에서 통용되고 있는 어떠한 상대적 인식, 판단도 아닌 또 다른 인식, 이원적 분별심을 융회시키는 과정인 동시에 어느 한 순간도 고정화시키지 않는 머뭇없는 끊임없는

사유(思惟)의 과정을 가리킨다고 말할 수 있다. 즉 一心의 법리(法理)는 中道實相의 의미를 심식(心識)에 집약시켜서 설명하고 있다고 해석할 수 있다.

원효는 또 일심(一心)의 법리를 세간의 현상과 실체와의 상대적(相待的) 관계성으로 설명하고 있다. 그러면서 세속의 일(事)이나 초세속적 진리가 따로 존재하는 것이 아니고 모든 것처럼 서로 상대적이라고 설명하고 있다. 그래서 세속의 일(事)이라는 것은 진리, 진실의 실체가 완전히 제대로 나타나지 않은 상태로서 혹은 아직 진실의 법리가 제대로 작용되지 않은 상태라고 말할 수 있다 라고 설명하고 있다. 또 진실한 이치(理致), 초세속적 진리라는 것은 그러한 세속의 일(事)에 대하여 상대적(相待的) 관계성으로 설명한 것이라고 보고 있다. 다르게 설명하면, 세속의 일(事)이 진리가 그대로 나타나지 않은 상태 혹은 작용하지 않은 상태라고 말할 수 있다. 또 세속의 일(事)이 아직 제대로 시작하지 않을 때에, 제대로 작용하지 않을 때에 진실한 진리는 그 본래의 이치를 나타낸다고 말할 수 있다. 있다. 즉 이러한 해석은 일심(一心)의 근원을 진리의 실체와 세속의 현상을 서로 별개의 것으로 본 것이 아니라, 세속이나 초세속을 서로 융합하여 설명한 것이며, 진리와 세속의 일(事)이 본질적으로 분리되어 있는 것이 아니고 오히려 연속되어 있으며 서로 끊임없이 영향을 주고 작용하고 있다는 것을 은연중에 암시하고 있는 것이다.

보통 우리들은 진리의 실체와 세속의 일(事)은 상반적(相反的)이고 상대적(相對的)인 개념이라고 생각하면서, 진실과 세속은 분리되어 있고 각각 따로 존재하는 것이라고 설명하려고 한다. 원효는 바로 그러한 경향과 이해의 모순점을 지향하려고 ‘一心의 근원은 있고 없음을 떠나서 홀로 청정하며, 眞俗을 융화하여 湛然하도다. 둘을 융화하였으나 (결코) 하나가

아니다. 양극을 떠나서나 그 중간도 아니다. 있지도 않는 법이고, 없음의 모양도 아니다. (또) 하나가 아니고 둘을 융합하였다. 그렇기에 진실한 일(事)이 아직 시작하지 않은 것으로서 속(俗)이라고 하고, 속(俗)의 이치(理)가 아직 시작하지 않은 것으로서 진(眞)이라고 한다' 라고 말하고 있는 것이다. 즉 진속(眞俗)의 사리(事理)를 이원적(二元的)으로 분리(分離)해서 사고(思考)하는 것이 아니고, 진(眞)과 속(俗), 사(事 : 현상)와 리(理 : 이치, 본질)를 상대적(相待的) 연기의 관계로 보고 있는 것이다. 그래서 眞의 일(事)이 아직 시작하여 작용하지 않은 단계의 상황을 잠시 俗이라고 부르고 俗의 리가 아직 시작하지 않은 시점의 상황을 眞이라고 한다고 설명하고 있는 것이다. 예컨대 大意의 A부분은 우리들 범부가 모든 것을 일상적으로 분별적으로 인식하는 사고(思考)의 경향의 한계를 극복시키려고 일심(一心)의 법리를 그렇게 넓고 전체적 안목으로 간명하게 설명하고 있는 것 같다. 다시 말하면 진리의 실체와 세속의 현상을 각각 독립된 별개의 것으로 보려하고, 또 그것들이 실재하는 것이라고 주장하려는 입장과 그러한 견해에서 연속적으로 보여주는 인식의 오류의 과정을 끊어주고 있다고 하겠다. 즉 진(眞)과 속(俗), 사(事 : 현상)와 리(理 : 이치, 본질) 등으로 분리해서 생각하는 우리들의 상대적(相對的) 인식의 오류와 그것을 실체화(實體化)하려는 것을 부정하고 있는 것이다.

大意의 A부분은 一心의 法理는 인식론상의 모든 모순과 한계성을 간단하게 거론하면서 그러한 것은 세속사(世俗事)와 진실리(眞實理)는 분리(分離)하여 생각하는 데서 비롯되었으며, 일심의 근원은 그런 것이 아니고 그러한 모순을 극복시켜주는 법리라고 밝히면서, 일심의 근원은 우리들의 상대적(相對的) 인식의 오류와 그것을 실체화(實體化)하려는 것을 초월하고 통합해주는 원리이라고 강조하고 있다. 즉 간단히 말하면 유무(有

無), 진속(眞俗), 사리(事理) 등은 언어적 세계에서 임시로 표현한 것들로서 서로 상대적(相對的)인 관계로서 연속(連續)되어 있다고 끝을 맺고 있는 것이다. 원효는 이렇게 眞俗과 有無의 양극단을 초월하고 다시 사리(事理)의 이원적 발상(發想)도 초월하는 中道的 실상 그 자체가 일심(一心)이라고 설명하면서도 다시 일심(一心)의 三空義도 다시 초월하는 것이 一心義 이라고 설명하고 있다.

그런데 우리들 중생들은 진리와 세속의 일(事)을 거론하는 경우에 진리와 세속의 일(事)은 별개의 것이라고 분리하고, 다시 유무(有無), 진속(眞俗), 사리(事理) 등 분별해서 그 각각을 實體化하려고 한다. 그러한 인식의 오류는 우리들 자신도 모르게 습관적으로 드러내는 것으로서 인식상의 언어개념의 고정화와 사회적 언어성에 의해서 세계의 실태는 그렇게 재인식하려는 경향이라고 말할 수 있다.

진리와 세속의 일(事)이라는 것도 실제로 존재하는 것이 아니고, 임시방편적으로 세워서 사용하는 언어세계이며, 그 언어적 定義에 의해서 우리들은 모든 것을 사유하고 그것이 진리이다, 아니다 등으로 판단하는 것이다. 즉 역설적으로 그러한 언어적 과정과 언어성을 통하여 우리들은 모든 것을 相對的 緣起關係 라는 것을 자각하게 된다. 즉 언어의 길을 통해서 진리를 인식하는 것뿐이다. 진리로 이끄는 언어의 길은 그 자체로서 아무런 의미가 없다고 말할 수 있다. 즉 모든 존재의 진실은 眞俗, 有無, 事理 등에 있는 것이 아닌 것이다. 그래서 원효는 眞俗을 초월하는 三空, 有無의 양극단을 초월하고 통합하는 원리를 다시 새롭게 一心이라고 불렀던 것이다. 여기서 원효가 말한 일심의(一心義)는 모든 존재의 성상(性相)을 나타내는 것인 동시에 그러한 진실을 자각하게 하는 방편적 통로임을 알 수 있다. 그래서 원효가 설명하는 一心의 근원, 일심의(一心義) 이라는 것

이 단순하게 理事의 無二, 성상(性相)의 융회만을 설명하는 것이 아님을 알 수 있다. 바꾸어 말하면 바로 心空性的 광대하고 깊은 의미의 초월성을 가리킨 동시에 그것을 자각하게 하는 과정 등을 암시하고 있다고 말할 수 있다.

또 모든 존재의 실상(實相)과 법성(法性)을 나타내는 일심의(一心義)을 고찰하여 그렇게 바로 자각한다면, 진리와 세속의 일(事)은 자연히 하나로 보이게 된다고 말할 수 있다. 또 출세간적 진리와 세속의 일(事)이 역시 그렇게 하나로 보이면 진실한 일 이라는 것과 세속의 이치라는 것도 본질적으로 분리되어 있지 않고 무량한 관계로 이루어진 것이라는 것을 알 수 있다. 그리고 참으로 진실하고 지극한 것은 이미 우주의 모든 것은 眞實理와 세속의 일(事)이 융회(融會)되어 있다는 것과 그 실상과 진실을 일심의(一心義)로 간명하게 설명하고 있다는 점이다. 즉 우주 속에 운행되고 있는 모든 것이 진실로 진리의 그러한 실상(實相)을 있는 그대로 나타난 것이라는 것을 말하고자 하는 것이 一心 이라는 용어이다. 예컨대 원효가 말하는 一心의 원리는 우주의 삼라만상(森羅萬象)의 운행의 이치(모든 존재의 法성과 法相의 양면을 나타내는 것으로서의 空성과 緣起)를 역동적으로 인간적 입장에서 마음의 성품에 초점을 맞추어서 밝힌 것이라고 말할 수 있다. 그래서 비약적으로 말하면 불교 역시 진리라면, 진리와 세속의 일(事)의 둘을 구체적으로 융합시켜 주면서 또 다시 事相적으로 하나가 아닌 實相을 그대로 살려주어야 한다고 말할 수 있다. 원효는 그러한 것을 一心의 원리로 설명하고 있다. 즉 ‘하나가 아니면서 둘이 아니다’라고 하면서 진리와 세속의 일(事)의 간별(簡別), 융회(融會)를 설명하였고, 다시 그러면서 理事의 無二의 融會로 논하여 다시 한 번 더 바꾸어서 眞實事과 世俗理를 연속적인 관점에서 설명하고 있다. 이러한 원효의 설

명은 매우 간단하면서도 설득력이 있다.

2. 不然의 大然의 一心義

『금강삼매경론』의 앞부분에 기술되어 있는 B의 大意를 살펴보면 다음과 같다.

B: 둘을 융합하였으나 하나가 아니기에, 진속(眞俗)의 성(性)이 세워지지 않는 바가 없고, 물들고 깨끗한 모양은 갖춰지지 아니함이 없도다. 양극을 떠나서나 중간이 아니므로 유무(有無)의 법(法)은 이루어지지 않음이 없고, 시비(是非)의 뜻이 두루 미치지 않는 바가 없도다. 그러므로 부숨이 없되 부수어지지 않음이 없고, 세움이 없되 세워지지 않는 바가 없으니, 그래서 無理의 至理이고, 不然의 大然이라고 말하는 것이다. 이것이 이 경의 큰 뜻을 풀이한 것이다. (融二而不一, 故眞俗之性無所不立, 染淨之相莫不備焉, 離邊而非中, 故有無之法無所不作, 是非之義莫不周焉, 爾乃無破而無不破, 無立而無不立, 可謂無理之至理, 不然之大然矣, 是謂斯經之大意也).

B부분에서는 一心의 원리가 진리와 세속을 융회(融會)하는 것이라고 말하였지만, 실제적으로 존재하는 것으로 설명한 것은 아니라고 설명하고 있다. 즉 一心의 원리는 모든 것을 초월하는 진리라고 말한다고 해서 그것이 특별한 진리로서 존재하거나, 실제시(實體視)하거나 집착해서는 안된다고 주의를 주고 있다. 그러면서도 진리와 세속의 일(事)을 엄격하게 간별해야만 초세간적 진리와 세속의 일(事)을 융합해 나갈 수 있다고 가르치고 있는 것이다. 그래서 진리와 세속의 일을 간별한 위에 다시 융합해 가는 것은 眞俗의 自性を 파괴하지 않고 오히려 그 속성의 모든 것을 끝까지 직시하는데서 시작된다고 말할 수 있다. 즉 ‘둘을 융합하였으나 하

나가 아니기에, 진속(眞俗)의 성(性)이 세워지고, 물들고 깨끗한 모양은 갖춘다.’고 말하고 있는 것이다. 그러면서 다시 ‘양극을 떠나서나 중간이 아니므로 유무(有無)의 법(法)은 이루어지고, 시비(是非)의 뜻을 두루 논할 수 있다.’ 말하고 있다. 그러니 자연히 세간의 상대적인 간택을 엄격히 간별하였기에 그것들을 초월하여 자유자재로 걸림 없이 활용할 수 있는 것이다. 즉 ‘부숨이 없되 부수어지지 않음이 없고, 세움이 없되 세워지지 않는 바가 없게’ 되는 것이다. 원효는 진리와 세속의 일(事)의 이러한 간별(簡別), 융회(融會)를 ‘無理의 至理’ 이고, ‘不然의 大然’ 이라고 말하고 있는 것이다. 이 표현은 바꾸어 말하면 표면적으로 보면 논리가 전혀 맞지 않는 듯한데 더 깊이 살펴보면 지극한 이치(無理의 至理)이고, 또 ‘참으로 그렇지 않으면서도 오히려 그러한 것이 크게 그러한(不然의 大然)’ 것이라는 뜻이다. 즉 모든 진속, 유무의 간별과 융회를 알려주는 일심의 원리가 時空을 초월하는 가르침이라고 말하고 있다.

즉 一心의 원리가 진실로 理致가 없는 것처럼 보이지만, 사실은 지극한 法理이며, 우주의 모든 이치를 전부 나타내는 것인 동시에, 또 그 모든 것이 꼭 들어맞는 법리라는 뜻이다. 바꾸어 말하면 원효는 一心의 원리를 無理의 至理, 不然의 大然이라고 부르고 있는 것이다. 원효는 진리와 세속의 일(事)을 간별하면서도 동시에 융회하게 해주는 일심의 법리가 바로 無理의 至理이고, 不然의 大然이라고 끝맺고 있는 것이다. 그러한 一心의 원리는 피상적으로 보면 전혀 객관적인 논리와 이치에 맞지 않는 것처럼 보이지만, 또 자연스럽지 못한 궤변처럼 보이지만 자연의 실상(實相)을 가리키며, 사실은 그 깊은 의미는 진실로 대자연의 도리와 지극한 깊은 이치를 그대로 담고 있으며, 우주의 자연스러운 운행을 그대로 나타내는 것이다. 그래서 원효는 그러한 一心의 원리를 간단히 無理의 至理 또는 不

然의 大然 이라고 말하면서, 대자연의 실제의 실상은 眞俗, 理事, 有無 등의 분별을 초월하는 것이라고 말하고 있다.

대자연의 실제의 실상은 法理가 없는 것처럼 보이지만 사실은 지극한 道理를 나타내는 것으로서, 또 그러하지 않는 것처럼 보이는 것이 사실은 法相이 대자연의 실상을 그대로 나타내고 있다는 의미로서 無理의 至理, 不然의 大然 이라고 표현한 것이다. 우주의 삼라만상(森羅萬象)은 항상 변화하고 생성하고 있다. 그러한 자연의 쉼 없는 運行的 실상은 空性이라고 설명할 수 있지만, 모든 것이 眞俗, 理事, 有無 등의 분별에 있는 것도 아니며, 자연 그대로 항상 운행하는 것이다. 즉 자연의 실제는 그야말로 이치대로 흘러가고 있다. 그것을 無理의 至理, 不然의 大然이라고 말할 수 있다. 원효의 一心의 원리는 바로 그러한 것을 나타내는 것이다.

그리고 A부분과 B부분은 一心의 원리이란 空性和 緣起의 간별성과 즉 일성을 설명하였고, 다시 그것을 변증법적 방법으로 인식하는 과정을 간단하게 설명한 것이라고 말할 수 있다. 원효는 그것을 大意에 간단하게 설명하면서 함축적으로 無理의 至理, 不然의 大然라고 말하였던 것이다. 우주의 삼라만상은 본질적으로 무자성공(無自性空)이기에, 항상 생성하고 변화한다. 즉 연기(緣起), 연성(緣成)하여 변하고 멸하는 변화상이 있다. 즉 모든 존재의 法性(空性)과 法相(緣起)은 간별해야 하는 法理이지만, 또 이 둘이 즉일한 것이라는 것을 설명한 것이 일심의 원리이다.

그래서 원효는 세속의 일(事)이라는 것은 진리라는 것의 특성(事柄)이 미처 나타나지 못한 단계이며, 세속의 법리(法理)라고 하는 것도 진실한 진리가 미처 발아(發芽)하지 시작하지 못한 단계이라고 해석하였던 것이다. 그러한 진실한 진리와 세속의 일을 별개의 것으로 보거나, 분리하지 않고 더 깊이 살펴서 진리와 세속의 일도 사실은 상대적 연기의 관계로서

서로 연속적인 것이라고 생각하여, 진리와 세속의 일(事)은 본래 卽一하다고 보았던 것이다. 그래서 원효는 진리를 깨닫는다는 것은 세속의 일 가운데서 진리의 진실함을 구현하는 것이라고 보았던 것이다.

그러한 의미에서 모든 존재의 근원은 본래 하나라고 말할 수 있다. 또 세속의 일과 초세간적 진리라는 것도 언뜻 보면 이질적인 것처럼 보이지만, 사실은 서로를 지탱해주는 연기적 관계라고 말할 수 있다. 一心의 원리는 바로 그러한 것을 우리들 인간의 마음에 초점을 맞추어서 표현한 것뿐이다. 즉 一心의 원리는 우주의 전체적인 진리를 가리키는 것인 동시에 또 그러한 우주의 진리를 관조하는 인간의 입장에서 인간의 心性으로 그 진리를 縮約해서 나타낸 것이라고 말할 수 있다. 그래서 一心의 원리라는 것은 우주의 모든 존재의 性相을 함께 나타낸 것이 동시에 인간성과 인간의 실상을 나타내는 것이라고 말할 수 있다. 즉 一心義는 모든 존재의 性相을 나타낸 것이며, 그 性相의 不二性을 나타내면서 다시 우주적 진리를 인간이라는 존재에 초점을 두고 집약해서 설명한 것이라고 말할 수 있다. 그러나 이 용어는 원효의 경험적, 불교철학세계를 가리키는 것이라고 해석하고 싶다. 왜냐하면 원효는 불교를 깊이 연구하고 수행한 다음에 스스로 중생계에 나아가서 교화행을 하는 과정에서 체득한 것이라고 말할 수 있기 때문이다. 그래서 無理의 至理, 不然의 大然이라는 일심의 원리는 부정(否定)의 부정(否定)이라는 끊임없는 인식의 전환과 실천을 뜻하는 것으로서 궁극적으로는 우주의 있는 그대로의 자연스런 실상을 나타내는 진리관이라고 말할 수 있다. 그리고 원효의 일심(一心)에는 우주의 모든 진리를 구현하는 강한 실천의지가 담겨져 있다.

『금강삼매경론』에는 그러한 것을 정리하여 一心法理라고 말하고 다시 실천관법(觀行法)으로 풀어서 설명하고 있다. 『금강삼매경론』의 宗要에

서는 그러한 一心法理를 간단하게 一心이라고 말하고 있다. 그리고 一心法을 이해하며 실천하는 것을 간단히 一心에 귀입(歸入)하는 것이라고 표현하고 있다. 또 一心法理를 이해하고 실천하는 것을 인간 본래의 심성(心性)에 歸入하는 것이라고 설명하고 있다. 즉 一心의 법리라는 것은 모든 존재의 진실한 모습과 절대적 가치를 바로 나타내어 주는 것이며, 一心法은 그러한 것을 설명하는 法門이다. 원효는 一心法을 모든 존재의 性相, 眞俗, 染淨을 분리(分離)하지 않는 法理라고 설명해가면서, 一心의 원리를 자연의 궁극적인 진리(至理), 절대적 실체라고 설명하고 있다. 즉 원효가 말하는 一心 이라는 것은 단순하게 어떤 관념과 개념을 나타내는 것이라기 보다는 모든 존재의 性相의 실체를 가리키는 말이며, 性相一如를 나타내는 실상을 나타내 것이다.

3. 至理와 大然의 一心義

원효는 『금강삼매경론』의 대의에서 無理의 至理의 一心義, 不然의 大然一心義를 논의한 다음에 다음과 같이 끝맺고 있다.

참으로 그렇지 않으면서도 크게 그런 것이기 때문에, 능히 설하는 말은 묘하게 진리에 딱 들어맞고, 이치가 없는 듯 하면서도 지극한 이치이므로 (그렇게) 말하여지는 종지(宗旨)가 (어떠한 時空의) 범주와 제약을 넘어서었다고 말할 수 있다. 부수어 지지 못할 것이 없음으로 대승을 모두 담고 있는 경이라고 부를 수 있으며, 모든 의미를 갖춘 근본(宗)이 이 두 가지를 벗어나지 않기 때문에, 또 무량한 뜻을 지닌 근본(無量義宗) 이라고 부를 수 있다. 이러한 의미들 가운데 하나를 들어서 제목을 붙이니, 금강삼매경 이라고 부른다. 12)

12) 元曉: 『金剛三昧經論』, 大正大藏經34卷, 961, a. “良由不然之大然, 故能說之語

위의 글에서 원효는 A와 B의 논의와 설명을 변증법적으로 통합하여 일심사상이 至理이고 大然하다는 것을 다시 풀어서 설명하고 있다. 지극한 도리이고 크게 자연스런 일심사상은 대자연의 실제이고 궁극적인 진리이기에 모든 존재의 실상을 있는 그대로 명확하게 전하고 있기에, 어떠한 언어적 표현과 복잡하고 치밀한 논리의 범주와 시공간의 모든 제약을 넘어선다 라고 설명하고 있다. 즉 일심사상은 性相不二의 融會의 자연 그대로의 실체를 나타내고, 궁극적 진리로서 현실적 실상을 전하고자 한다고 함축적으로 설명하고 있는 것이다. 그렇게 깊고 넓은 진리를 간단하게 표현할 수는 없으나, 금강삼매경 이라고 불러본다고 설명하고 있다. 다시 설명하면 금강삼매에서 직시할 수 있는 경계가 바로 일심사상에서 전하고자 하는 性相不二의 融會의 자연 그대로의 실제이며, 그 궁극적 진리의 실상을 언어적 논리적의 모든 한계를 초월하여 離言絕慮의 세계를 설명하려는 것이 일심사상의 第三의 경계인 것이다. 동시에 일심사상의 모든 의미와 宗旨가 바로 금강삼매경에 설명되어 있다는 뜻이기도 하다. 그래서 위 글에서 금강삼매경의 가르침은 모든 것을 부수고 다시 세울 수 있다는 뜻이며, 攝大乘 혹은 無量義宗이라고도 부를 수 있다고 부연 설명하고 있는 것이다. 원효는 이렇게 일심사상의 무량한 의미와 性相融會의 깊은 뜻을 無理의 至理, 不然의 大然으로 나타내고 있다.

예컨대 無理하지만 至理이고 不然한듯하지만 사실은 크게 자연스러운 일심사상은 모든 존재의 자연스런 性相을 있는 그대로 밝히고, 다시 性相 融會된 실제의 실상을 그대로 전하고자 하는 것이기에, 그야말로 지극한 도리이고 자연의 실체를 크게 나타낸다고 표현할 수 있는 것이다. 그리고

妙契環中，無理之至理，故所詮之宗超出方外，無所不破故名金剛三昧，無所不立故名攝大乘經，一切義宗無出是二，是故亦名無量義宗，且舉一日以題其首，故言金剛三昧經也”

또 일심사상은 우주의 森羅萬象이 실제로 운행되고 있는 실제의 현상을 설명해주는 것인 동시에 진리의 법성을 그대로 밝혀주는 것이기도 한 것이다. 그래서 원효는 일심사상은 如來如去의 자연의 실상(實相)을 여래가 그대로 설법하는 것이기에, 그것을 無理의 至理, 不然의 大然이라고 설명한다고 하였던 것이다.

불교의 교설, 교법 등을 학파와 종파에 따라서 다르게 설명할 때가 있지만, 그러한 것은 본질적으로 깊은 의미에서 보면 모두 같은 것으로서 그것이 바로 논리적으로 설명한 것이 원효의 일심사상인 것이다. 원효가 『금강삼매경론』의 大意에서 삼단계로 설명하고 있는 일심사상의 法理는 바로 그러한 깊은 철학적 의미를 전하는 것이며, 또 항상 눈앞에서 直視하고 있는 삼라만상의 실상을 있는 그대로 전하고자 하는 진리라고 말할 수 있다. 원효는 바로 그러한 것이 일심사상에 내재되어 있다고 설명하고 있는 것이다. 일심사상이 이러하기 때문에 皮相的으로 보면, 도리(道理)가 전혀 없는 궤변처럼 보이지만, 그 깊은 뜻을 알고 보면 그것이야말로 궁극적 진리이고 대자연의 도리에 적중하고 있다는 것을 이해하게 되는 것이다. 그래서 원효는 이 일심사상을 불교의 中道에 절묘하게 들어맞는 법리라고 설명하였던 것이다. 여기 『금강삼매경론』에서는 여래의 敎說의 법리를 다시 佛道論, 실천론의 모든 방법론으로 다시 재해석하고 있는 것이며, 다시 모든 한계를 초월시키고 종교적 철학적으로 高揚시키고 있다고 말할 수 있다. 그리고 또 금강삼매를 통하여 여래가 전하고자한 진리를 직시하게 되고 또 그러한 지극한 이치, 극히 자연스런 실상을 구현하게 된다고 설명하고 있는 것이다. 그러한 의미에서 원효에 있어서 一心法과 金剛三昧라는 용어는 불교의 모든 진리(萬法)와 모든 佛道, 萬行을 간단히 상징하는 것이라고 말할 수 있다.

III. 일심사상의 종교철학적 의미

1. 『대승기신론』의 一心義의 초월성

원효의 一心想의 종교적 철학적 의미의 깊이를 바로 살펴보기 위해서 기존의 선학들의 연구와 서양 종교철학적 유사어를 비교해보고자 한다.

먼저 『대승기신론』을 살펴보면, 그곳에서는 왜 一心法이 진리인가에 대하여 명확한 논거와 객관적 기준을 밝히지 않고, 먼저 一心이란 一法界, 大總相, 모든 法門의 근본(體)라고 말하면서, 일심법은 絕對不二의 진리의 체(體)이라고 기술하고 있다. 즉 一心法은 하나의 原理로서, 그것을 통해서 모든 존재의 진실과 道理를 나타낼 수 있기에, 一心을 眞如라고 말하며 法體으로서 不生不滅한 도리를 나타낸다고 말하고 있다¹³⁾. 또 立義分에서는¹⁴⁾ 一心을 因位로서는 중생심이라고 표현할 수 있고, 解釋分의 眞如門에서는 一心을 果位로서 眞心이라고 표현할 수 있고, 一心이라는 것은 因果位의 不二的 法體의 絕對性을 가리키며, 萬法の 所依가 되는 一法界라고 설명하고 있다. 즉 一心義는 一法界義로서 분석하면 別相的, 總相的으로 설명되고, 總相的 觀點에서 분석하면 一心을 중생심이라고 부를 수 있고, 別相的 觀點에서 一心을 眞心이라고 말할 수 있다고 설명하고 있다. 예컨대 一心을 중생심과 眞心으로 설명하는 것은 一心의 道理를 總

13) 眞諦譯: 『大乘起信論』, 大正大藏經32卷, p.576, a. “心眞如者卽是一法界大總相法門體, 所謂心性不生不滅, 一切諸法 唯依妄念而有差別, 若離妄(心)念則無一切境界之相, 是故一切法從本已來, 離言說相離名字相離心緣相, 畢竟平等無有變異不可破壞, 唯是一心故名眞如”

14) 眞諦譯: 『大乘起信論』, 大正大藏經32卷, p.576, a.

別로 분석한 것뿐이며, 모든 존재의 不二되는 절대적 도리를 나타내면 단지 一心法 뿐이라고 설명하고 있다.

『대승기신론』에서 이렇게 一心義를 一法界, 大總相, 法門의 體, 絶對 不二의 진리의 근본이라고 말하는 것은 현실적 경험적 의미는 그리 많이 내포되어 있지 않다고 말할 수 있다. 그리고 또 『대승기신론』에서 진리를 眞如一心이라고 부르면서 우주의 모든 영역, 물질계, 정신계, 생명계의 운행의 法則을 설명해 주는 하나의 法界이며, 또 그 법계와 모든 존재와의 관계성을 밝히는 것이라고 말하고 있다. 즉 『대승기신론』에서는 一心義를 선험적 개념으로 記述하고 있다. 다시 말하면 이처럼 一心義를 절대적 진리, 眞如라고 말하는 경우에는 부분적이라고 할지라도 진리를 선험적, 초월적 개념으로 사유하게 하는 면이 있다고 말할 수 있다.

그러한 초월적 인식, 선험적 관념으로 설명되는 一心義는 어떻게 보면 실천의지가 표면적으로 강하게 나타나지 않는다고 말할 수 있다. 왜냐하면 一心義에 대한 이러한 개념적 定義는 불교적 진리를 경험론적으로 思惟하게 하는 것이 아니라, 초월적 선험적 인식으로 이끌고 있기 때문에, 眞如, 一心은 초월적 선험적 관념의 세계로 이끄는 면이 강하다고 말할 수 있다. 그래서 眞如, 一心은 선험적 초월적 인식이 우선하는 선험적인 觀念語라고 말할 수 있다.

이러한 점을 서양철학과 비교해 보면, 서양철학을 통해서 선험적 (a priori)이라는 용어의 기원은 아리스토텔레스 (특히 『分析論後書』에서의 그 용법)에 까지 거슬러 올라간다.¹⁵⁾ 아리스토텔레스의 시대의 용법에서는 선험적 안다는 것은 그 무언가의 원인(인과적으로 먼저되는 것)에서부터 논증적으로 아는 것을 뜻하고, 후천적(a posteriori)으로 안다는 것은

15) 木田元 外3人編 コンサイス20世紀思想事典 p.587

결과로부터 비논증적으로 아는 것을 의미한다. 그러나 무엇을 그 결과로부터 안다는 것은 그것이 우리들의 감각능력에 미치는 결과, 경험으로부터 아는 것에서 실질적으로 같은 것으로부터 초기의 용법의 의미로부터 조금씩 의미의 전환이 생긴다고 말할 수 있다. 그러한 것을 철학적으로 연구하기 시작한 때는 인마누엘 칸트의 『순수이성비판』에 있어서 였다고 말할 수 있다. 서양의 중세철학을 통해서는 개념, 판단, 인식의 성격, 진리성의 근거 등을 형용하는 용어로서만 사용되었다. 중세기에서는 인과 계열상으로 먼저 나타난 것, 즉 원인 또는 실체적인 것으로부터의 인식을 의미하는 것으로 사용하였다. 그래서 神, 천사와 그 속성, 理性, 여러 가지의 美德 등 또는 그러한 것에 대한 개념, 판단, 인식도 선형적으로 생각하게 되었다. 이상과 같은 의미가 서양에 있어서의 선형적 전통적 용법이다. 서양의 근대철학에서는 초월에 대하여 인식론적 초월과 神學的 초월로 나누어 생각하였다. 인식론적 초월은 근대적 인식론으로 의식내의 표상과 관념을 내재적이라고 부르는 것에 대하여, 그 외에 의식을 초월하는 어떤 대상을 초월적이라고 부르고 있다. 그러나 칸트에게 있어서는 어떻게 해서 내재적 관념이 초월적 대상에 적합할 수 있다든지 또는 의식을 초월하고 있다는 의미의 초월<주관/객관>의 관계가 아니고, 그러한 관계의 성립 조건에 관련 있는 의식을 초월론적, 선형적이라고 이름짓고 있다. 그러면서 또 경험적 세계의 선형적인 구조를 구성하는 主觀의 기능도 선형적 초월론적 주관성이라고 이름짓고 있다. 즉 칸트는 경험에 由來하지 않는 직관형식(공간/시간)이나 순수 오성적 개념 등을 선형적인 것으로서, 감각, 경험적 개념을 후천적인 것으로서 표현하였다. 그래서 칸트 이후로는 아폴리(ἀpriori)는 선천적, 선형적, 비경험적으로, 아포스테리오리(ἀposteriori)는 후천적, 경험적이라는 의미로 이용되어지게 된다. 예컨대 아폴리

(*apriori*)를 ‘경험 이전에 먼저 세워짐’이라는 뜻으로 먼저 시간적 先行 혹은 논리적 先行을 의미한다 라고 말할 수 있다. 시간적 先行으로서 선험적이라는 것은 생물학적, 심리학적인 의미로 ‘생得的’, 지식론적으로는 ‘先天的’, ‘非(超)經驗的’과 거의 同意로 된다. 그러나 인식론이 철학의 중심과제로 된 서양의 근세에서는 어느 듯 논리적 先行을 의미하는 것으로 되었다. 또 현대의 논리실증주의에서는 논리, 수학 등의 형식과학의 보편성과 필연성을 선험적 즉 ‘분석적’이라고 생각하였다. 또 네오프라그마티즘에서는 논리실증주의의 견해 선험적 대 후천적의 二元的 구별에 반대해서 연속성을 생각하게 되었다.

그리고 서양의 종교에 있어서 신학적 초월은 기독교적 생각에 근거를 둔 철학적 사유인데, 기독교에서는 감성적 세계를 초월해 있는 神을 초월이라고 부르고 있다. 이러한 종교철학적 사유에 대해서 스피노자철학에 있어서 神은 제일 중요한 원인으로서 그 결과(세계)로부터 초월해있지 않다 라고 생각한다. 그러한 의미에서 스피노자철학에서는 神을 내재적인 神이라고 부른다. 또 현대 야스퍼스의 실존주의철학에 있어서는 객관적으로 알 수가 없고 단지 실존적 상황에서 교류할 수 없는 神이 초월자(*transzendenz*)이라고 말한다.

이러한 흐름을 갖고 있는 서양철학과 『대승기신론』의 一心義를 비교해서 설명하면, 『대승기신론』의 一心義는 인식론상 선험적적인 개념으로서 불교적 진리를 나타내고 있다고 말할 수 있다. 즉 ‘一心은 眞如이며, 眞如是 우주의 모든 원리이고, 總本源이며, 우주의 모든 것이 그 진리로서의 眞如로부터 나와서 다시 眞如에 되돌아간다’ 라고 말할 때에, 그 一心義의 개념 밑에는 인식론상 선험적 초월적 관념이 부분적으로 담겨져 있다고 말할 수 있다. 그야말로 초월적 신비적 인식으로 진리를 설명하고

사유한다고 말할 수 있다. 그러한 초월적, 선험적인 인식과 사유는 一元論的 신비적 종교관으로 연결되기 쉽다. 그러한 일원론적 인식은 보통 悟性的 이성판단과 사려분별을 중요시하지 않고 때로는 그러한 것을 거치지 않고 어떤 하나의 절대적 개념을 그대로 맹신하게 하는 경향이 있다고 말할 수 있다.

그러나 불교적 진리관의 근본은 悟性的 반성을 거치지 않는 어떤 개념을 그대로 맹신하거나 추종하는 사고방식이나 發想을 부정한다. 즉 神이나 그 권위를 絶對化하거나 또는 이데올로기 등의 개념을 추상화, 관념화하여 맹신하거나 그것을 진리라고 주장하는 것을 어디까지나 배제하고 있다. 오히려 모든 존재의 실상을 있는 그대로 파악하고자 맑고 순수한 정신을 강조하고 있다.

그래서 만약에 一心義, 眞如에 대하여 어떠한 悟性的 반성을 통하지 않고 절대화하거나 맹신하려고 한다면, 그것은 서양의 중세철학과 종교에 있어서 신학적 초월의 의미처럼 天主의 그리스도의 존재, 神의 존재 혹은 그 어떤 초월자의 초월력과 같은 것을 그 대로 수용해서 맹신하는 것과 똑 같다고 말할 수 있다. 즉 一心義, 眞如를 형이상학적 관념으로 사용하여 인간의 이성적 悟性的 반성 없이 선험적으로 수용해서 절대화시키고 추종하여 선험적으로 바르다고 인식한다면, 그것은 불교의 근본에서 멀리 떨어진 것이라고 말할 수 있다. 그러함에도 불구하고 『대승기신론』의 眞如, 一心義에는 선험적인 인식과 관념이 부분적으로 조금 내포되어 있다고 말할 수 있다. 그래서 우리들이 단순하게 一心을 진리이고 眞如 이라고 말하고 수용하는 경우에는 철학적 오성적 사유, 인식하기보다는 선험적으로 통용하는 것이라고 말할 수 있다.

그래서 진리가 진리로서 명확하게 완전히 이해되고 전달되어지기 위해

서는 그 근원의 근거를 분석해서 또 이성적, 오성적 思惟와 인식의 과정이 필요하다. 그러나 『대승기신론』에 있어서 眞如一心을 설명할 때에 대개 선험적 개념으로 사용하고 있다. 물론 부분적으로 一心二門法을 止觀의 방법으로 연결하여 설명하고 있지만, 그 설명이 그리 명확하지 않다. 왜 一心을 眞如라고 부르는가에 대하여 이성적 분석, 오성적 반성과 사유의 과정이 상세하게 설명되어 있지 않고, 이미 결정되어진 관념으로서 그대로 표현되거나 추상화되어진 세계로 설명하는 경우가 많다. 그래서 우리들은 『대승기신론』을 읽을 때에 一心義에 대하여 그 근원에 대하여 명확하게 분석하거나 밝히면서 읽는 것이 아니라, 논리적으로 주어진 그 개념과 그러한 이해로 다른 개념을 연결해서 思考하는 경우가 많다. 즉 眞如一心을 여러 개념의 개념으로서 혹은 초월적, 신비적, 선험적으로 개념으로서 인식하거나 이해하기도 하고 있다. 그래서 어떤 사람들은 眞如를 베르그송의 直觀과 관련해서 眞如를 설명하기도 하면서 여러 개념의 개념(La Pensee Conceptuelle)으로 이해하는 경향이 있다 라고 비판하기도 한다.¹⁶⁾

2. 원효의 一心義의 실천철학적 의미

『대승기신론』의 一心義에 대하여 불분명한 개념으로 인하여, 때로는 서양철학자 야스퍼스(Karl Jaspers : AD1883-1969년)의 철학에서 사용된 包括者(Das Umgreifende, the comprehensive)도 『대승기신론』의 一心

16) 袴谷憲昭 : 『大乘起信論』に關する批判的覺え書, (平川淳編: 如來藏と大乘起信論, 春秋社, pp.183-223

語에 대응된다고 생각하여, 야스퍼스의 包括者의 개념과 원효의 一心義의 뜻이 비슷하다고 해석하기도 하였다.¹⁷⁾

그러나 야스퍼스철학에 있어서 包括者는 형이상학적 의미로 사용되고 있는 용어이다. 즉 이 용어는 주체와 객체를 분열되지 않는 전체로서의 존재(Sein)을 가리키고 있다. 독실한 기독교 문화환경에서 자라난 야스퍼스에게 있어서 예수 그리스도는 절대적인 神(God)으로서 그에게 주체와 객체를 분열되지 않는 전체로서의 존재이며, 그를 운명적으로 선험적인 관념의 세계로 이끄는 존재라고 말할 수 있다. 다시 말하면 야스퍼스에 있어서 예수 그리스도는 궁극적으로 주체로서의 자기와 외부의 대상을 분열시키지 않는 존재로서 절대적 이었다. 그래서 야스퍼스는 그 전체 존재의 개념을 包括者라고 불렀던 것이다. 즉 야스퍼스는 包括者의 의미를 이성적 양심과 주체적 개인의 역사적 실존 등으로 나누지 않고, 또 주체와 객체를 분열하지 않고 우주적인 전체성을 의미하는 용어로 사용하였던 것이다. 그래서 야스퍼스가 말하는 포괄자는 기독교적 天主, 天神의 세계에 도달되게 하는 신비적인 관념어이며, 절대적 초월자의 존재를 염두에 둔 형이상학적 용어라고 말할 수 있다. 그래서 야스퍼스가 말하는 포괄자의 의미와 원효가 말하는 一心義와는 그 개념이 유사하거나 동의어라고 말할 수 없는 것이다.

그 이유는 앞에서 이미 밝혔듯이, 『대승기신론』에서는 진여일심을 우주의 모든 영역(물질계, 정신계, 생명계)의 근본과 원리라고 말하고 있기에, 그러한 일원론적 진리관은 합리적 오성적 인식과 논리가 강조되기보다는 초월적 신비적 선험적인 의미가 강하게 전달되기 때문이다. 그 진여

17) 李箕永: 元曉의 입장에서 본 K. Jaspers의 Das Umgreifende, 東國思想7, 東國大學, 1974 申玉姬: 元曉와 카알 야스퍼스의 實在觀의 比較, 梨花女子大學, 韓國文化研究院, 1984年

일심의 관념에는 확실히 선협적 의미가 있다고 해석하는 여지가 있다. 그러나 그렇다고 해서 『대승기신론』에서 전달하고자하는 본래의 의도는 예수그리스도, 神, 초월자의 존재를 염두에 둔 형이상학적 신비적인 개념을 유도하려고 하지 않았다고 생각할 수 있다. 즉 야스퍼스가 말하는 포괄자와 『대승기신론』의 一心義는 그대로 一對一로 대응되는 동의어이라고 말할 수 없다. 특히 원효는 『대승기신론』의 一心義를 경험적으로 해석하고 있다. 즉 원효는 진여일심을 먼저 心空性과 心緣起相으로 설명하면서 구체적인 止觀의 실천방법(觀法)으로 해석하고 있다. 그리고 모든 존재의 근본도리가 무자성공이고 緣起하는 것이라고 설명하면서, 그것을 인간이 항상 경험하는 자신의 마음에 비추어서 집약해서 다시 분석하고 실천하는 것을 一心法이라고 해석하고 있기 때문이다. 원효의 이러한 설명은 결코 야스퍼스의 포괄자와 같은 초월적 신비적 선협적인 관념 세계로 이끌지 않는다고 말할 수 있다. 예컨대 원효는 『대승기신론』의 眞如一心을 독창적으로 재해석하고 있기에, 야스퍼스의 包括者와 원효가 말하는 眞如一心을 유사하다고 말할 수는 없다. 결론부터 말하면 원효의 一心義는 『대승기신론』에 근거로 발전시킨 교학이지만, 본래의 의미와 조금 다른 원효불교학으로서 일심사상이 새로이 變異되어 있다고 하겠다.

원효불교학으로서 一思想, 一心義는 『대승기신론』의 法理를 토대로 우주의 性相을 유추할 수 있는 人間學인 동시에 세간의 진실상을 그대로 비추어 볼 수 있는 실천방법이며, 진실을 그대로 반영하고 있는 實際이라고 말할 수 있다. 그래서 원효는 法界을 진여일심의 所依體로 설명하면서, 一心法이라는 것은 불교의 진리를 총상적으로 나타낸 것이라고 설명하고 있다. 그리고 心生滅相의 관찰을 통해서 구체적인 心空性을 깨우치는 것은 결코 선협적이지 않고 인간 스스로 신령스럽게도 自覺하는 것으로서,

인간의 思惟力에 의한 것이라고 해석하고 있다. 즉 원효에 있어서 一心義는 야스퍼스의 包括者처럼 초월적 신비적 선험적 개념과 예수 그리스도와 같은 神의 존재가 매개될 여지가 없는 것이다. 이렇듯이 원효는 眞如一心義를 선험적인 개념어로 해석하지 않고, 오히려 眞如一心, 一心法을 다음과 같이 논하고 있다. 法이란 法則, 軌道の 緣生을 바르게 이해시키는 것이며, 門이란 그것을 통해서 學人이 열반에 들어가게 하는 방편일 뿐이라고 분명히 밝히면서, 一心은 우주의 모든 영역, 물질계, 정신계, 생명계의 공통적인 보편성(空性和 緣起性)을 밝힌 것뿐이라고 설명한다. 즉 원효에 있어서 一心義는 모든 인간이 진리를 깨닫는 방편적 길, 즉 배움과 닦음의 門일 뿐이라고 밝히고 있기에, 초월적 신비적 관념어라고 말할 수 없다. 바꾸어 말하면 원효의 一心은 인간의 바른 인식방법으로서 法則, 軌道の 의미를 나타낸 것이다. 그래서 또 원효의 一心은 선험적인 인식을 前提로 한 용어가 아니라고 말할 수 있다. 그리고 또 원효의 一心義는 인식방법으로서 진리의 보편성을 강조하는 것이며, 절대적 초월자가 내재된 야스퍼스의 포괄자의 의미와 전혀 다르다. 또 포괄자의 의미는 절대적 초월적인 하느님의 존재를 전제한 관념어이기에, 야스퍼스에 있어서 포괄자는 기본적으로 형이상학적이며 주체와 객체를 분리하지 않은 전체로서의 신비적 인식을 나타내는 것이다. 즉 포괄자는 초월자의 존재를 염두에 둔 형이상학적 신비적인 관념이다. 그러나 우주법칙을 명확하게 깨우치기 위한 원효의 일심의는 진리의 보편성과 불도의 수행문을 명확하게 밝히는 교학이기에, 야스퍼스의 포괄자와 원효의 일심의는 전혀 다르다고 말할 수 있다.

이와 같이 원효가 말하는 一心義는 인식론적으로 해석론적으로 어떠한 절대자적인 존재와 관념적 실체를 부정하는 空을 의미하기에, 어떠한 신

비적 초월자의 존재와 선협적인 해석 등이 들어올 수가 없다. 그래서 야스퍼스의 包括者와 원효의 一心義는 『대승기신론』를 중간에 두고 그 표현과 뜻이 외형적으로는 유사하다고 말할 수 있을는지 모르나, 결코 같은 의미를 갖고 있는 것이 아니다. 그렇기 때문에 원효가 말하는 一心義는 서양의 철학자들이 해석하는 것과 같은 선협적인 초월적 개념이 아닌 것이다. 특히 원효가 말하는 一心法이란 우주의 모든 性相을 인간의 심식의 性相에 비추어 재해석한 것이며, 인간이 진리를 주체적으로 자각하는 인식론적 실천적 방법론이다. 즉 원효에 있어서 一心眞如는 총체적으로 普法의 空性, 緣起性을 의미하면서도 그 법성을 깨닫게 하는 佛道論的 실천적 방법론을 의미하는 것이다. 그래서 원효가 말하는 일심진여는 인간이 세계내적으로 차별적 分別知가 없어진 無分別智의 세계를 지향해야 하는 필연성을 간접적으로 나타내고 있는 것이다. 왜냐하면 분별지의 세계는 언어분별의 개념의 세계와 主客의 圖式으로 항상 모든 것을 존재의 주관에 대립하는 객관으로 분리하려는 경향이 있기 때문에, 一心의 세계에서는 그 主客圖式의 범주로 인식하려는 경향을 부수어서 모든 존재는 하나이며, 자연의 있는 그대로가 진실의 實相임을 알게 하려고 하고 있는 것이다.

그리고 원효가 말하는 一心義는 止觀을 수행해서 무분별지의 세계를 실천하는 의미도 있기에, 일심이란 수행자가 스스로 지관쌍수를 수행해서 또 실제로 실천해서 체험하는 것을 뜻한다. 즉 이것은 수행자가 自心을 관찰하면서 습관적으로 모든 것을 主客의 대립으로 인식하는 思考의 圖式을 초월하도록 해서, 主客合一의 全體의 一者의 경지를 체험하게 하는 뜻을 내포하고 있다. 이러한 경지는 수련의 과정으로서 결코 神(God)와 같은 초월자를 통해서 느끼는 신비적인 체험이 아니다. 바로 수행자가 自心

을 관찰하고 모든 주객대립의 인식의 틀의 無常을 悟性的으로 깨닫는 것을 一心 이라고 표현하였다고 해석할 수 있다. 또 自心과 밖의 대상이 하나임을 觀照되는 순간에 바로 小宇宙의 세계를 체험하였다고 해석할 수 있다. 그래서 一心을 전체적 一者의 경지를 직접적으로 자각하는 것이라고 말할 수 있다. 원효가 『금강삼매경론』에서 설명하는 眞如三昧, 一行三昧는 바로 그러한 경지를 이끄는 것이다. 바꾸어 말하면 초월자를 통해서 진리를 자각하는 것이 아니고, 인간이 스스로 自心을 관찰하고 그 마음을 대상으로 집약하여 우주의 實相과 진리를 깨닫는 悟性的 방법, 합리적 체험의 길인 것이다.

그러나 야스퍼스의 포괄자의 의미는 기독교적 종교철학적 인식으로서 인간은 결코 단독의 힘으로 그러한 경지를 직접적으로 체험할 수 없는 것이다. 즉 기본적으로 신(God)과 같은 초월자와의 교류를 통해서 全一의者 경지를 느낄 뿐이다. 언제나 神을 통하여 얻을 수 있는 간접적 체험일 뿐이다. 바꾸어 말하면 야스퍼스는 인간존재의 유한성을 초월하는 방법을 절대적 존재, 신(God)을 통해서 이루려고 하고 있기에, 그는 인간이라는 존재는 필연적으로 천신(God)을 찾고자 하고 있다고 생각한 것이다. 그리고 세계내 존재는 결코 이 세계 가운데서 초월자와 직접적으로 만날 수가 없다 라고 생각하였던 것이다. 결국 야스퍼스는 초월자의 세계를 통해서도 인간이라는 존재는 간접적으로 세계내적 차별적 현상세계에 결박되어 있는 分別知 즉 主客圖式的 틀 속에서 살아가고 있다고 말하고 있는 것이다. 그래서 야스퍼스의 포괄자는 객관적으로 알 수 없으며, 신(God)으로서의 초월자(transzendenz)을 통한 체험이라고 말하는 것이다.

그러나 원효의 眞如, 一心은 인간존재가 스스로 자신의 실존을 직시하고, 다시 主客圖式的 틀 속에서 살아가고 있다는 것을 살피서, 주관화하고

객관화하는 인식의 틀을 부수려고 노력하여 바로 全體的 一者의 경지를 체험하고 그런 세계를 여는 것이다. 즉 원효가 말하는 一心義에는 인간의 오성적 인식을 통한 강한 실천의지가 내재되어 있다. 결코 인간을 세계내적 존재성으로 결박하는 것이 아니고 또 神과 같은 초월자를 통해서 그 한계성을 극복하는 것이 아니다. 원효의 一心義는 세계내존재인 인간이 직접적으로 수행해서 스스로 성취하는 절대적 세계인 것이다. 즉 원효의 一心義와 一心法에는 一行三昧를 통한 수행의 체험, 행위의 의미의 무게가 있고, 세계내존재가 全一者의 경지를 직접 자각하도록 설명하는 교학의 무게가 있다. 예컨대 원효의 一心義는 心生滅의 관찰을 통하여 주객대립을 초월한 주객합일의 全一者의 경지를 직접 체험하고 증득하는 것이다. 즉 그 의미 속에는 초월자를 통해서 주객합일하는 것이 아니라, 인간이 스스로 止觀을 雙修해서 도달하는 것이다. 바로 그러한 점에서 원효의 일심주의와 야스퍼스의 포괄자 사이에는 차이가 있는 것이다.

원효에 있어서 일심주의는 우리들 인간 스스로가 노력하고 수습해서 얻은 認識論的 操作의 의미가 내재되어 있다. 즉 원효가 해석하는 일심주의에는 초월자로부터 새로운 지식을 얻은 것이 아니고, 인간 스스로가 노력하여 自心內의 非本來的, 대상적 인식과 존재관을 조절하고 극복하여 본래적, 비대상적 존재관, 인식으로 되돌아가는 의식변혁의 방법론적 조작의 의미가 담겨져 있다. 즉 원효가 해석하는 일심주의에는 인간이 스스로 인간성을 치료하는 도구적 장치의 의미가 있다. 그러한 노력과 인식의 전환을 통해서 인간 스스로 주객합일의 全一者의인 경지를 열어나가는 것이다. 원효의 一思想은 衆生心을 변혁시키는 방법론적 조작, 수행의 이론이다. 원효는 그러한 일심주의를 종교철학적으로 설명하고 있는 것이다. 그래서 원효의 일심사상은 어떠한 신비적인 초월성을 설명하는 것이 아니고, 인간 스스로

로 노력해서 진리를 체험하고 스스로 인간성을 구현하는 실천적 철학이라고 말할 수 있다. 즉 원효의 일심사상은 全一者的인 체험을 인간 스스로 사회에 구현하는 실천종교사상 이라고 말할 수 있고, 불교의 자리이타의 법리를 종교철학적으로 상세하게 밝힌 것으로서, 불교의 사회윤리적 실천적인 의미를 강조하고 있다고 말할 수 있다. 이러한 이유로 해서 원효의 일심의는 『대승기신론』의 일심학에 내재되어 있는 선협적 개념성을 극복하여 새롭게 재창조한 사상이라고 평가할 수 있다.

원효의 화쟁사상과 탈현대철학의 비교연구

이도흠*

I. 머리말

『노자와 21세기』, 『논어』를 비롯하여 “동양사상이 대안이다.”라는 담론이 우후죽순처럼 펼쳐지고 있다. 그러나 이런 주장들에서 공허감을 느끼는 것은 그것이 ‘보편성과 현실을 배제한’ 당위적이고 선언적인 空理空論에 그치고 있기 때문이다. 현실, 우리가 디디고 있는 이 땅의 모순에 대한 비판과 대안에서 출발하지 않는다면 그것이 아무리 지극한 철학이라 하더라도 (현재적) 의미는 없다. 이와 같은 논의는 ‘지금 여기에서’ 20세기, 또는 모더니티의 반성으로부터 출발해야 한다. 다시 말하여 ‘20세기 인류 사회, 또는 한국 사회의 모순은 무엇, 무엇이어서 서양의 현대철학은 이러

* 漢陽大學校 國文科 講師

이러하게 전개되었는데 동양 사상은 이에 대해 어떤 면에서 대안이 될 수 있다.’는 식으로 논의되어야 한다.

동양사상의 논의는 세계적 보편성을 가져야 한다. 필자는 하버마스가 왔을 때 ‘숙제 검사를 받는 학생’의 태도를 보여 준, 흔히 ‘서구이론의 수입오퍼상’으로 불리는 한국 지식인의 태도에 대해서 비판한 바 있다.¹⁾ 그러나 “우리 것이 좋은 것이여”식의 국수주의적 태도 또한 위험하다. 동양으로 돌아가자는 것이 동양식 전체주의나 봉건으로 돌아가자는 것은 아니며 ‘동일성에 바탕을 둔 우열과 배제의 논리’가 20세기의 야만을 낳은 동인이기 때문이다. 동양사상에 관한 논의가 ‘우물 안 개구리의 잔치’로 끝나지 않으려면 서양 철학과 많은 ‘대화’를 나누어야 하며 단순히 동양사상과 서양철학이 유사한 개념 몇몇을 等値시키는 데서 벗어나 ‘형이상학적 보편성’을 찾는 데로 나아가야 한다. 때문에 “동양사상에서 대안을 찾자”는 것은 동양사상의 위대성이나 ‘동일성’을 논하는 것이 아니라 ‘차이’란 관점에서 논의하여야 한다. ‘동일성’이 다른 것을 배척하는 것이라면 차이는 다른 것을 인정하면서 자기도 드러내는 것이다. 차이의 관점에서 동양사상을 논할 때 ‘형이상학적 보편성’을 찾을 수 있으며 궁극적으로는 양자를 會通시킬 수 있다.

서양중심주의, 남근중심주의, 이성중심주의, 과학기술만능주의, 이분법적 사고, 동일성의 사유를 지향한 서양의 현대 철학은 동양과 여성, 사회적 약자뿐만 아니라 자연을 억압하거나 착취하여 빈곤의 세계화, 남북국간, 계급간 격차와 갈등 심화, (가부장적) 폭력의 일상화와 구조화, 과학과 이성의 도구화, 위기와 불안의 일상화, 전 지구 차원의 환경 위기 등 소위

1) 「서구 문예비평 이론 수용의 功과 過」, 『韓國詩歌研究』 제4집, 1998년 12월 호와 「한국 인문학의 위기, 지식인에게도 책임 있다」, 『인물과 사상』, 1999년 7월호.

‘현대성의 위기’를 야기하였으며 자유로운 자아를 이성과 이데아 속에 구속하였다. 이에 탈현대의 철학자들은 탈식민주의, 페미니즘, 이성중심주의의 해체, 생태주의, 퍼지식 사고와 차이의 철학, 多聲性의 읽기를 지향한다. 이는 상당 부분 동양사상과 통하며 원효의 사상과 공유하는 부분 또한 지대하다. 이에 양자를 비교하여 공통점과 차이점을 드러내어 양자가 서로를 보완하도록 이끈다면, 21세기 인류가 진정으로 구원받을 새로운 패러다임의 길을 열 수 있을 것이다.

탈현대(postmodernism) 철학은 입장에 따라 다양한 편차를 보인다. 크게 보아 모더니티(modernity)의 철저한 부정이 강한 흐름인 가운데 모더니티의 한계를 극복하고 모더니티를 완성하고자 하는 사조도 강하며 양자를 절충한 입장도 있다. 이 논문에서 다루고자 하는 탈현대 철학의 범주는 모더니티에 대한 성찰적 반성·비판과 함께 대안을 모색한 것으로 율타리를 치고자 한다. 즉 이성중심주의에서 이의 해체와 반성으로, 서구중심주의에서 탈식민주의로, 가부장주의에서 페미니즘으로, 과학기술만능주의에서 생태주의로, 이분법적 사유에서 퍼지식 사고로, 동일성의 사유에서 차이의 철학으로, 동일성의 읽기에서 다성성의 읽기로 지향한 것으로 한정하기로 한다.²⁾ 이 가운데 탈식민주주의의 경우 원효의 화엄철학을 ‘응용하여’ 탈식민주주의에 부합하는 대안을 세울 수 있으나,³⁾ 원효의 철학 자체

2) 『화쟁기호학, 이론과 실제』에서 밝힌 대로, 필자는 포스트모더니즘 철학이 현대성이 낳은 위기와 모순을 반성하면서 서구중심주의, 가부장주의, 과학기술만능주의, 이성중심주의, 전체주의적 읽기를 해체하려는 한 이를 지지한다. 그러나 그것이 후기 자본주의의 물질적 논리를 떠받들거나 주체와 역사마저 소거한 채 역사중립론적인 사고를 지향한다면, 더구나 한국의 상당수 포스트모더니스트가 행하였던 것처럼 한국의 현실을 호도하고 역사를 관계의 그물망에 던져버리고 사회정치적 실천을 회의론의 미궁에 빠뜨리면서 한국 사회에 대한 비근대성에 대한 비판을 구시대적 담론으로 매도하는 한 이에 철저히 반대한다.

에서 탈식민주의를 논한 것은 아니기에 생략한다. 페미니즘 또한 마찬가지이다. 생태주의와 화쟁을 비교하는 것에 대해서는 이미 별도의 논문으로 발표하였으므로 여기서는 중복을 피하기로 한다.⁴⁾ 다성성의 읽기와 동일성의 읽기를 종합하는 문제에 대해선 『화쟁기호학, 이론과 실제』에서 다루었으므로 이를 참고하기 바란다.⁵⁾

필자는 『화쟁기호학, 이론과 실제』에서 원효의 텍스트로 원효의 텍스트를 읽는다는 전제 아래 『大乘起信論疏』 등 원효의 正典만을 대상으로 분석하여 화쟁의 형이상학적 의미를 일곱 가지로 종합하였다. 논증의 전달과 원문은 이를 참고하기를 바라며 여기서는 이 글의 성격상 좀더 쉽고 간략하게 서술하기로 한다.⁶⁾

II. 이성중심주의의 해체와 文語와 義語의 會通

-
- 3) 이에 대해서는 「현대사회의 위기와 대안의 패러다임으로서 화쟁사상: 미국 시장과 문화의 세계화-신자유주의와 세계화 공세 속에서 제3세계는 독자성을 유지할 수 있는가: 세계화론 對 화쟁의 세계체제」, 『법회와 설법』, 대한불교조계종 포교원, 2000년 11월호를 참고하기 바란다.
 - 4) 「원효의 화쟁사상과 생태이론의 비교연구」, 『돈암어문』, 제14집, 돈암어문학회, 2001년 9월.
 - 5) 이도흠, 『화쟁기호학, 이론과 실제』 (서울: 한양대출판부, 1999).
 - 6) 필자는 원효의 독특한 사상이 응축되어 있는 것은 一心이라 보며 和靜은 이에 이르는 방편으로 본다. 그럼에도 원효의 철학을 일심사상이라 하지 않고 화쟁사상이라 명명한 것은 不一不二, 順而不順 등을 통하여 事와 理, 染과 淨, 眞과 俗 등 모든 대립되어 있고 분별적인 것을 하나로 아우르면서도 둘을 버리지 않는 화쟁의 방편 자체가 원효 철학의 독창성이라 판단하였기 때문이다.

세상이 무지몽매함과 야만, 고립에 빠져 있을 때 이성은 그 어두움 속을 밝히고 벗어나도록 이끄는 빛이었다. 20세기 인류는 합리성을 통하여 '주술의 정원'에서 해방되었다. 이성의 빛을 따라 인류는 중세의 야만과 무지에서 벗어나 합리적이고 과학적이며 인간 중심적인 현대사회를 건설하였다. 휴머니즘과 민주주의는 현대 사회의 보편원리가 되었고 과학과 기술은 중세의 야만의 성들을 속속 무너뜨리고 엄청난 생산혁신을 단행하였으며 물질적 풍요를 가져 왔다.

그러나 이성이 세계를 명료하게 인식하는 바탕이며 이성을 통해서만 진리에 도달할 수 있다는 생각이 서양 철학이 빛은 오류였음이 드러났다. 궁극적 진리는 이성 저 너머에 있으며 무엇으로도 확정지을 수 없다. 이성으로, 언어기호로 확정지을 수 있다면 그것은 진정한 진리가 아니다. 우리가 진리라고 생각하는 자체가 이데올로기이며 그 시대에 진리를 결정하는 것은 합리성이 아니라 권력이다.

합리성을 추구한 현대 사회는 계몽과 해방의 빛과 함께 억압과 통제와 그늘 또한 만들었다. 지배자가 국민을 더욱 조작하고 통제하는 정책을 취하면서 국가 전체의 효율적 발전이란 이름을 빌어 합리성을 가장할 때, 오로지 가장 빠른 시간 내에 가장 적은 원료와 인력을 투입하여 가장 많은 생산을 이루고자 노동자들의 작업리듬, 동선, 심리 등을 정확히 계산한 시스템을 운영하여 노동자들의 자율성과 연대를 깨고 그들을 스스로 복종하는 기계 부속품으로 삼을 때, 소비자들의 욕망과 무의식을 고도로 헤아려 그들을 유혹하는 이미지와 상징들로 과잉 소비를 이끌어 낼 때, 과학 기술을 이용하여 자연과 인간을 다같이 파괴하는 복제인간, 유전자 조작 식품, 전자감시 시스템을 등을 만들 때, 이성은 더 이상 계몽의 빛이 아니다. 인간을 통제하고 억압하는 도구에 지나지 않는다. 문제는 현대성이 강

화하면 할수록, 과학기술이 발전하면 할수록 이성의 도구화 또한 더 심화한다는 것이다. 테일러식의 합리화나 인간을 통제하고 복종하게 하는 노동조직방법을 합리화로 지칭할 때 이것은 인간을 통제하는 무시무시한 말과 틀이 되어 버린다.⁷⁾

이처럼 목적 합리성 자체가 수단화하면서 인간을 무지와 야만에서 해방시켜 준 이성은 계몽성을 잃고 도구화하였다. “이성은 이제 억압하고 동시에 스스로 억압되는 주체성으로서, 도구적 점령의 의지로서 폭로된다.”⁸⁾ 과학기술은 미신과 대립되는 것도, 가치중립적인 것도 아니다. 그것은 기존체제를 옹호하는 이데올로기, 인간을 억압하고 통제하는 메커니즘으로 전락하였다. 인구의 대다수가 차디차고 거대한 도시에 편입되면서 공동체는 와해되었고 생활세계는 급격히 식민화하였다. 생산력과 물질적 부는 엄청나게 증대하였지만 정신적 가치는 쇠락하였다. 교환가치가 사용가치를 대체하면서 물화(物化)와 소외는 현대인의 보편적인 병리가 되었다. 관료화는 개인을 조직과 명령 속에 함몰시키고 국가는 조정자와 안내자가 아니라 억압자로 더 기능을 하고 있다. 이성이 다시 인간을 억압하자 현대인은 끊임없는 고독과 불안 속에서 자신의 정체성을 상실한 채 방황하고 있다.

1. 차이와 不一不二

7) 알랭 투렌, 『현대성 비판』, 정수복·이기현 옮김(서울: 문예출판사, 1995), 123쪽.

8) 위르겐 하버마스, 『현대성의 철학적 담론』, 이진우 옮김(서울: 문예출판사, 1994), 22쪽.

하버마스가 목적적 합리성은 비판하되 이성의 계몽적 힘은 중시하여 소
 통적 합리성으로 대안을 삼는 것과 달리, 탈현대 철학을 대표하는 데리다
 는 이성중심주의를 철저히 해체하고자 한다. “差延(différance)이 균립하는
 왕국은 없지만 차연은 모든 왕국을 전복시키기 위하여 선동한다.”⁹⁾라는
 말처럼 데리다는 차연을 통하여 그리스 철학에서 현상학에 이르기까지 서
 구의 모든 형이상학을 해체하려 든다. 그가 차연을 통하여 해체하려 한
 것은 음성중심주의(phono-centrism)와 이성중심주의(logo-centrism)로 쓰
 여진 모든 텍스트이다.

차연이란 무엇인가? 불어에서 ‘différer’라는 동사는 ‘차이가 나다’와 ‘연
 기가 되다’라는 두 가지 뜻을 가진다. 하지만 이의 명사형인 ‘différence’는
 ‘차이’라는 뜻만 가진다. 이에 데리다는 ‘en’과 ‘an’이 모두 [ã]으로 발음된
 다는 것에 착안하여 ‘e’를 ‘a’로 대체하여 ‘différance’란 단어를 스스로 만
 들고 이 낱말은 ‘차이’와 ‘연기’ 두 가지 의미를 다 함유하는 것으로 간주
 하였다.

서양은 오랜 동안 실체론적 사고를 하였다. ‘나무’는 광합성 작용을 한
 다든가 탄소동화작용을 하기에 나무인 것이고, 나무는 그 스스로 실체, 본
 질, 이데아를 담고 있다는 것이다. 그러나 ‘나무’라는 기호는 ‘나무’의 관
 념 내지 이미지를 지시할 뿐 현실의 나무는 現前하지 않는다. 즉 기호는
 부재한 현전을 지시할 뿐이며 의미는 항상 연기되거나 달라져 있다. 세계
 는 언어기호를 통하여 표상 할 수밖에 없는데 언어기호 자체가 본질이나
 의미를 갖고 있는 것은 아니다. ‘나무’는 스스로 아무런 의미도, 본질도 갖
 지 못한다. 나무는 ‘풀’과의 차이를 통하여 ‘목질의 줄기를 가진 다년생의
 식물’이란 의미를 드러낸다. 풀이 없었다면 나무 또한 아무런 의미를 갖지

9) 자끄 데리다, 『해체』, 김보현 편역(서울: 문예출판사, 1996), 149쪽.

못한다. ‘불, 뿔, 풀’이 음운의 차이로 의미가 갈리고 다른 낱말이 되듯, “언어에는 차이가 있을 뿐이다.”¹⁰⁾ “이러한 차이들은 이 자체가 실체가 아니라 구조 자체가 만들어내는 효과다.”¹¹⁾

원효 또한 연기론을 바탕으로 세계의 실체가 차이를 통하여 드러난다는 不二의 논리를 편다.

열매와 씨가 하나가 아니니 그 모양이 같지 않기 때문이요, 그러나 다르지도 않으니 씨를 떠나서는 열매가 없기 때문이다. 또 씨와 열매는 단절된 것도 아니니 열매가 이어져서 씨가 생기기 때문이요, 그러나 늘 같음도 아니니 열매가 생기면 씨는 없어지기 때문이다. 씨는 열매 속에 들어가는 것이 아니니 열매일 때는 씨가 없기 때문이요, 열매는 씨에서 나오는 것이 아니니 씨일 때는 열매가 없기 때문이다. 들어가지도 나오지도 않기 때문에 生하는 것이 아니요, 늘 같지도 않고 끊어지지도 않기 때문에 滅하는 것이 아니다. 멀하지 않으므로 없다고 말할 수 없고, 생하지 않으므로 있다고 말할 수 없다. 二邊을 멀리 떠났으므로 있기도 하고 없기도 하다고 말할 수 없으며, 하나 가운데 해당하지 않으므로 있지도 않고 없지도 않다고 말할 수 없다.¹²⁾

씨는 스스로는 무엇이라 말할 수 없으나 열매와의 ‘차이’를 통하여 의미를 갖는다. 씨와 열매는 별개의 사물이므로 하나가 아니다(不二). 국광 씨에서는 국광사과를 맺고 홍옥씨에서는 홍옥사과가 나오듯, 씨의 유전자가 열매의 거의 모든 성질을 결정하고 열매는 또 자신의 유전자를 씨에 남기

10) Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, tr. Wade Baskin(NewYork: Philosophical Library, 1959), p.118

11) 데리다, 앞의 책, 132쪽.

12) 元曉, 『金剛三昧經論』(이하 『金剛』으로 약함), 卷中, 『韓國佛教全書』(이하 『韓佛全』으로 약함), 제1책, 625-중-하: “菓種不一 其相不同故 而亦不異 離種無菓故 又種菓不斷 菓續種生故 而亦不常 菓生種滅故 種不入菓 菓時無種故 菓不出種 種時無菓故 不入不出故不生 不常不斷故不滅 不滅故不可說無 不生故不可說有 遠離二邊故 不可說爲亦有亦無 不當一中故 不可說非有非無”

니 양자가 둘도 아니다(不二). 씨는 열매 없이 존재하지 못하므로 공하고 열매 또한 씨 없이 존재하지 못하므로 이 또한 공하다. 세계의 실체는 없는 것이다. 차이만 존재한다. 그러나 씨가 죽어 싹이 돋고 줄기가 나고 가지가 자라 꽃이 피면 열매를 맺고, 열매는 스스로 존재하지 못하지만 땅에 떨어져 썩으면 씨를 낸다. 세계는 홀로는 존재한다고 할 수 없지만 자신을 공하다고 하여 타자를 존재하게 하는 것이다. 씨는 스스로 공하나 썩어 열매를 맺는 것처럼 이것이 없으니 저것이 있고 저것이 없으니 이것이 있다. 또 씨가 있어 열매를 맺고 열매가 있으니 씨가 나오는 것처럼 이것이 있으므로 해서 저것이 있고 저것이 있으므로 해서 이것이 있다. 열매일 때는 씨가 없으므로 씨는 열매 속에 들어가는 것이 아니다. 씨일 때는 열매가 없으니 열매는 씨에서 나오는 것이 아니다. 들어가지도 나오지도 않으므로 존재한다고 할 수 없고 늘 같지도 않고 끊어지지도 않으므로 없어지는 것도 아니다. 멸하지 않으므로 존재하지 않는다 할 수 없고 나지 않으므로 존재한다고 말할 수도 없다. 공이 생성 변화의 조건이다. 이중부정을 통해 긍정이 성립하고 공공이기에 오히려 존재를 긍정할 수 있게 되는 것이다.

열매와 씨의 관계처럼, 세계의 실체는 一도 二도 아니다. 一은 不一이 있어 一이라 하고 不 또한 一과 차이를 통하여 不이다. 이는 染과 淨, 常과 不常, 無와 有, 眞과 俗, 事와 理, 頓과 漸, 異와 不異의 관계에서도 마찬가지이다. 染과 淨, 常과 不常, 無와 有, 眞과 俗, 事와 理, 頓과 漸, 異와 不異 모두 하나도 아니요, 둘도 아니다. 이것이 있어 저것이 있고 다른 것과 차이를 통해 자신을 드러내는 것이다.

2. 散種과 因言遺言

‘나무’의 의미는 풀과 차이를 통하여 ‘목질의 줄기를 가진 다년생의 식물’이라고 규정되는 것으로 끝나는 것이 아니다. 이는 자유연상에 의하여 ‘푸르른 이상, 하늘과 땅의 중개자, 자연, 부드러움’ 등으로 의미망을 넓히고 나무를 정의한 글 속의 ‘목질, 줄기, 가지다, 다년생, 식물’의 기표(signifiant) 또한 맥락에 따라 기의(signifié)의 사슬 속으로 끊임없이 미끄러지며 의미를 延期한다. ‘나무’가 ‘풀’과 대비시키면 ‘목질의 줄기를 가진 다년생의 식물’이라는 의미를 갖지만 ‘쇠’와 대비하면 ‘자연, 목질의 부드러움’ 등의 의미를 갖는 것처럼, 각각의 기호에는 그 기호가 그것이 되기 위하여 배척하였던 다른 낱말의 흔적이 스미어 있다. 의미는 기호에서 직접적으로 현전되지 않는다. 기호의 의미는 어떤 의미에서는 기호에 없다고 할 수 있다.

의미는 모든 기표의 연쇄를 따라서 散種(dissemination)되어 있다. “나는 김구선생을 좋아한다.”라는 문장에서 김구 선생의 가치는 ‘김좌진, 여운형, 이승만, 박정희’ 등 부재한 것에 의해서 드러나며 부재한 것을 무엇으로 잡느냐에 따라 김구 선생의 가치와 의미는 천차만별로 달라진다. 이렇듯 의미는 어떤 하나의 기호에 의하여 완전히 현전되는 것이라기보다는 현전과 부재간의 일종의 끊임없는 교차라고 할 수 있다. 이렇듯 언어기호는 공간화에 따라 차이가 나고 시간에 따라 지연되어 무의미를 생성하기에 差延은 공간에 따라 차이가 나고 시간에 따라 현존을 연기함을 의미한다. 세계는 差延이 드러난 것, 차연의 체계 속에 쓰여져 드러난 것, 현존과 부재가 끊임없이 교차하여 일어나는 유희에 불과하다.¹³⁾ 세계가 차연

13) Jacques Derrida, *Writing and Difference*, tr. Alan Bass (Chicago: University

이고 언어기호의 진정한 속성 또한 이렇진대 사람들은 언어기호에 고정성과 동일성을 부여하려고 한다. 고정되고 동일하지 않은 세계를 고정되고 동일한 언어기호로 표현하려 하니 그것 자체가 왜곡이 될 수밖에 없다.

텍스트의 의미는 끝없이 산중된다. 한 텍스트는 또 다른 텍스트의 변형 속에서만 산출되고 다른 텍스트와 차이를 통하여 의미를 드러내며 이 의미는 다시 지연된다. 해체철학은 텍스트 속에 숨어있는 이항대립구조, 현전의 형이상학과 음성중심주의, 이성중심주의를 철저히 안으로부터 파괴한다. 이를 위하여 글에 일단 교차선을 써서 지우고 삭제의 표시와 함께 남긴다. 이런 원형기술(arche-writing)을 하는 것은, 차연에 따라 의미의 현전이 끝없이 지연되고 산중됨을 나타내기 위해서이다. 해체비평은 절대성, 절대적 권위를 부정하고 현존의 형이상학, 전체주의적 사유체제와 구조를 해체하였다. 해체는 직접적이고 고유한 것처럼 보이는 것이 실은 차이이고 관계로서 매개된 것이고 파생된 것임을 보여주었다.¹⁴⁾

of Chicago Press, 1978), xvi-xvii 참조하여 필자 재구.

- 14) 예를 들어 “나는 내가 최진실을 좋아한다고 생각한다.”라는 텍스트가 있다고 치자. 데리다는 이 문장에 × 표를 친다. × 표를 친 것은 이 글이 숨기고 있는 의미, 없애버린 것들, ‘흔적’을 다시 드러내기 위해서이다. 이 문장에서 “최진실” 대신에 다른 누구라고 할 것을 그러면 구설수에 휩싸일까 보아 텔런트의 이름을 대신 쓴 것일 수 있다. 어떤 이데올로기나 상대방에 대한 배려나 두려움 등으로 대체한 것일 수 있다. 텔런트라 하더라도 수많은 텔런트 가운데 유독 최진실로 꼽은 가치는 여기에 부재한 ‘고소영, 심은하, 이영애’ 등을 회복함으로써 드러난다. 또 “좋아한다” 대신에 “사랑한다”, “귀여워한다”, “관계를 맺고 싶다” 등이 올 것인데 그렇게 쓴 것일 수 있다. 그것뿐인가? 글 속에 숨어있는 이항대립주의 또한 해체한다. ‘나’는 누구인가? 문장으로 볼 때 진주어인 ‘나’에 걸리는 서술어는 ‘생각한다’이지만, 가주어 ‘내가’에 호응하는 서술어는 ‘좋아한다’이다. 최진실을 좋아하는 나-욕망의 주체-와 그런 나를 생각하는 나-말하는 주체-가 대립한다. 두 주체 중 누가 진정한 나인가? 말하는 주체는 진정한 나라기보다 문화와 교육에 의해 만들어진 자아이다. 이렇게 보면 말하는 주체보다는 욕망하는 주체가 더 나에 가깝다. 그러나 욕망이란 타자를,

데리다의 차연의 사유는 말중심주의와 이성중심주의를 해체한다. 서구의 형이상학은 말을 우월한 것으로 여기고 글을 열등한 것으로 보았다. 말은 발화자가 수신자를 놓고 ‘현재에 직접’ 머리 속에 있는 것을 목소리로 내는 것이기에 그것은 현존의 표상이며 내면의 진실을 드러내는 것으로 보았다. 말하자마자 의미가 드러나고 청자는 의미를 확정하고 이를 통하여 현존을 포착하는 것으로 생각하였다. 반면에 글은 이차적이며 나라는 주체의 내면의 진실을 벗어나 있는 것으로 간주하였다. 이러한 판단에는 인간이 주체로서 언제나 맥락에 상관없이 동일성을 가지며 자신을 전적으로 이해하고 있으며 자신의 내면의 의식을 그대로 표명할 수 있음을, 현재는 미래와 과거의 흔적이 전혀 없는 절대 순수한 현존임을 전제한다. 그러나 주체에 이미 타자가 들어와 있으며 인간 주체는 동일성을 갖지 못하며 “차이들로 이루어진 체계 속으로 스스로를 종속시킴으로써만 의미하는 주체가 된다.”¹⁵⁾ 우리가 동일하다고 믿은 것은 차연 속의 타자이며, 타자 속의 차연에 불과하다.”¹⁶⁾ 말 역시 글의 이차적 형식이다. 의미를 만들

타인의 권력과 향락과 자본을 지향하는 것이다. 그러기에 욕망할수록 자아는 자신에게서 멀어져 타자를 향한다. 마주 앉은 상대방의 눈동자 속에 비친 내 모습, 눈부치는 나인가, 남인가? 해체는 이렇게 글 속에 담긴 이항대립주의를 해체한다. 모든 경계와 구분을 무너트린다. 이처럼 글이란, 어린 아이들이 셀룰로이드에 풀칠을 하여 나무판에 붙인 후 글을 쓴 뒤에 그 셀룰로이드 종이를 들면 글자가 사라지고 그러면 다시 쓰고 또 셀룰로이드 종이를 들어 지우고 다시 쓰고 하는 행위를 반복하여 마지막으로 남은 것에 불과하다. 마지막 남은 글은 우리가 지각할 수 있지만 지워진 글들은 흔적으로 남아 있다. 누가 셀룰로이드 종이에 ‘000바보’라고 썼다가 그 당사자가 오자 재빨리 지우고 ‘000좋은 사람’이라고 고친 후 그것을 보여주었다고 치자. 어느 글이 진실에 더 가까운가? 이렇게 텍스트는, 의미는, 진리는 확정지를 수 없다. 차이, 부재와 현전의 교차, 상호보충에 따라 드러나고 끊임없이 연기된다.

15) 데리다, 앞의 책, 140쪽.

16) 위의 책, 144쪽.

어낸 것은 말이나 소리가 아니라 문자가 지닌 차연이다. 현재에도 과거의 기억과 반성이 포개지며 미래의 기대와 전망이 뒤섞이기에 현존은 더 이상 특권을 가지지 못한다. 그러기에 내면의 목소리가 의미를 직접적으로 현전시킨다는 주장은 환상이며 음성중심주의는 서구 형이상학이 범한 편견이다.

내면의 의식에서 나오는 음성은 본질직관이 청각기관을 통한 것이며, 세계의 본질을 인식하는 것은 이성을 바탕으로 한다. 때문에 말중심주의의 바탕에는 이성중심주의가 도사리고 있다. 서양의 철학은 로고스를 바탕으로 신, 본질, 현존, 진리, 실체, 절대정신 등 근원적이고 궁극적인 중심을 탐구해왔다. 서양의 형이상학은 이런 것들을 신성불가침, 절대개념으로 간주하여 다른 모든 기호나 개념, 의미가 이들을 중심으로 구성된다고 보았다. 그런데 이들은 모두 해체될 수 있는 것들이다. 때문에 근원적이고 궁극적인 중심은 절대도 신성불가침도 아니다. 이들을 모든 기호에 선행하는 기호, 절대 근원이라 한다면 이것보다 더 앞서고 더 근원적인 것을 생각할 수 있기에 절대 궁극적이고 근원적인 것을 정립한다는 자체가 불가능하다. 또 이성으로 인식할 수 있다면 그것은 이미 궁극적 진리라 할 수 없는 것이다. 그라마톨로지는 진리라든가 개념들, 과학적인 규범들을 존재신학, 이성중심주의, 음성중심주의에 연결시키는 모든 것을 해체한다.

화쟁 또한 문자와 언어, 그리고 이에 얽매여 六識으로 세계를 바라보는 것을 해체하고 如來藏을 통해 眞如實體에 이르고자 한다.

사리불이 사퇴었다. 일체의 방법은 모두 문자와 언어인데, 문자와 언어의 相은 곧 뜻이 되지 않으므로 如實한 뜻은 문자와 언어로 말할 수 없는 것이거늘, 지금 여래께서는 어떻게 법을 말씀하십니까? ...일체 방법이라는 것은 세간의 말로 세운 법이다. 진여의 법은 모두 얻을 수가 없기 때문에 문자와 언어로는 곧 뜻을 나타낼 수

없다. 모든 법의 진실한 뜻은 일체의 언설을 끊은 것이니, 이제 부처님의 설법이 만약 문자와 언어만이라면 곧 진실한 뜻이 없을 것이요, 만약 진실한 뜻이 있다면 마땅히 문자와 언어가 아닐 것이니, 이런 까닭에 ‘어떻게 설법하십니까?’라고 물은 것이다.¹⁷⁾

석가모니께서는 왜 수많은 군중 앞에서 말씀을 안 하시고 꽃만 들었다 놓았다 하셨는가? 내가 진정 사랑하는 사람에게는 “사랑합니다.”라고 말을 못한다. 그 사람에 대한 사랑이 100이라면 아무리 미사여구를 동원하여 장문의 연서를 쓴다 해도 거기에 표현된 사랑은 7, 80밖에 되지 않는다. 사랑한다 말을 하면 할수록 답답하고 사랑은 저 멀리 달아난 느낌일 것이다. 세계의 실체는 실제로 그렇지 않은데 인간이 편의상 범주를 만들어, 혹은 분별을 하여 그렇게 이름지어 부른 것이다. 그러니 이성과 언어 기호로는 궁극적 진리에 다다를 수 없다. 그러기에 眞如라고 말하는 것이다.

인간은 언어기호에 의하여 세계를 들여다보고 표상하며 전달할 수밖에 없는데 언어기호란 비어 있는 것이다. 다시 말하여 원효의 표현대로 自性 이 없이 한갓 가명에 지나지 않아 참 지혜와는 떨어져 있다. 진리란 우리가 환상이라는 사실을 망각하고 있는 환상이다. 그러니 진리의 본체란 근본적으로 파악할 수 없다. 오히려 畢竟空에 대한 인식이 진리의 본체를 드러내는 바이다. 이처럼 세계의 궁극적 실체는 不可言說이고 離言絕慮이며 不可思議하다.

17) 元曉, 『金剛』 卷下, 『韓佛全』, 제1책, 653-상: “舍利佛言 一切萬法 皆悉文言 文言之相 卽非爲義 如實之義 不可言說 今者如來 云何說法…一切萬法者 世間言說 所安立法 如言之法 皆無所得故 唯文言 卽非爲義 諸法實義 絕諸言說 今佛說法 若是文言 卽無實義 若有實義 應非文言 是故問言 云何說法”

3. 差延과 一心

차이에 의하여 드러나고 시간에 따라 연기됨을 드러내기 위하여 ‘différance’라는 신조어를 만들었지만, 이를 ‘디페랑스’로 발음할 때 ‘차이’의 뜻만을 가지는 ‘différence’ 또한 ‘디페랑스’로 발음되므로 ‘différance’ 속에 있는 ‘a’는 들리지 않는다. 이것은 무덤처럼 조용하고 비밀스럽게 그리고 정중하게 죽어 있다.¹⁸⁾ 이처럼 차연은 존재하지도 않으며 어떤 것으로 형태로도 나타나는, 어떤 것의 현전지가 아니다. 그럼에도 불구하고 차연은 존재하지 않는 모든 것이 마치 존재하는 양 표상할 것이다.¹⁹⁾ 차연으로 쓰여진 것이 단순히 능동적인 활동이 아니라, 이러한 차이들의 효과로 ‘생성’되기 때문에 유희의 움직임이다. 차연은 속이 비어 있고 단순하지 않는 개체로 차이의 기원을 다시 차이 나게 한다.²⁰⁾

차연은 낱말도 아니며 개념도 아니다. 그것은 어떤 개념이나 도식, 확정성의 사유에 포함되지 않는 전략적 부호, 또는 결합을 알려주는 기표일 뿐이다. 차연은 이런 점에서 一心과 통한다. 원효는 궁극적 진리의 실체, 만유실체의 진여, 寂滅이자 如來藏, 진여문과 생멸문 등을 하나로 아우른 모든 법의 실체인 일심에 대하여 다음과 같이 요약하고 있다.

무릇 일심의 원천은 有와 無를 떠나서 홀로 깨끗하여, 三空의 바다는 眞과 俗을 융화하여 고요하고 그득하다. 고요하고 그득하기에 둘을 하나로 융합하되 하나가 아니며 홀로 깨끗하기에 변을 여의었으나 중간도 아니다. 중간이 아니면서도 변을 떠났으니 있지 않은 法이라 無에 머물지 않으며 없지 않은 相이니 有에 머물지도 않는다. 하나가 아니면서 둘을 융합시켰기에 眞이 아닌 事가 일찍이 俗이 된 것도 아

18) 데리다, 앞의 책, 120쪽.

19) 위의 책, 124쪽.

20) 같은 책, 133쪽.

니요, 속이 아닌 이치가 일찍이 진이 된 것도 아니다. 둘을 융합시켰으면서도 하나가 아니기 때문에 진속의 본성이 성립되지 않는 것이 없고 染淨의 相이 두루 갖추어지는 것이다. 변을 떠났으면서도 중간이 아니기 때문에 유무의 법이 지어지지 않는 것이 없고 是非의 뜻이 모두 포섭되는 것이다. 이리하여 과함이 없되 과하지 않음이 없고 세움이 없되 세우지 않음이 없으니, 실로 이치라 할 수 없는 지극한 이치요, 그렇다고도 할 수 없는 큰 그러함이다. 이것이 바로 이 경의 大義이니라.²¹⁾

일심은 有와 無, 眞과 俗, 事와 理 등을 융합하였으면서도 하나가 아니고, 모든 법을 포괄하여 과하지 않고 세우지 않는 것이 없는 道의 실체이자 근원이다. 원효의 말대로 대승법엔 오직 일심만이 있으니 일심밖에는 다시 다른 법이 없다.²²⁾ 그러나 진리가 항상 진리로 드러나지 않고 사람들이 미혹하여 이를 착각하여 일심을 제대로 보지 못하는 데 문제가 있다. 다시 원효의 말을 빌리면 “다만 무명이 스스로 일심을 미혹하여 모든 물결을 일으켜서 지옥도, 아귀도, 축생도, 아수라도, 인간도, 천상도의 六道에 流轉시킨다.²³⁾ 무명은 미혹하여 세계를 주와 객, 본질과 현상 등 둘로 나누어 보나 세계의 실체는 이를 하나로 융합한 것이며 그렇다고 하나에 머물지도 않으므로 하나가 아니다. 세계의 실체는 고요하고 그득하여 무명을 떠나 이를 수 있는 청정의 세계이기애 어느 한 편에 기울어지거나 극단에 서는 것이 아니며 그렇다고 절충하여 그 중간을 취하는 것도 아니다. 세계의 실체는 差延이어서 우주의 시작이나 끝처럼 있으면서도 없는

21) 元曉, 『金剛』, 卷上, 『韓佛全』, 제1책, 604-상: “夫一心之源 離有無而獨淨 三空之海 融眞俗而湛然 湛然融二而不一 獨淨 離邊而非中 非中而離邊 故不有之法 不卽住無 不無之相 不卽住有 不一而融二 故非眞之事 未始爲俗 非俗之理 未始爲眞也 融二而不一 故眞俗之性 無所不立 染淨之相 莫不備焉 離邊而非中 故有無之法 無所不作 是非之義 莫不周焉 奈乃無破而無不破 無立而無不立 可謂無理之至理 不然之大然矣 是謂斯經之大意也”

22) 元曉, 『疏』, 卷1, 『韓佛全』, 제1책, 736-하: “一心之外更無別法”

23) 위의 책, 『韓佛全』, 제1책, 736-하: “但有無明迷自一心 起諸波浪流轉六道”

것이고 없으면서도 있는 것이어서 모든 것을 부정하는 無에 머물지도, 모든 것을 긍정하는 有에 머물지도 않는다. 세계의 실체인 일심은 유와 무, 현전과 부재가 끊임없이 교차하는 곳이며, 차이를 통하여 양자를 드러내고 모든 것을 포섭하면서도 정작 자기는 비어있는 곳이다.

일심은 하나가 아니면서 둘을 융합시켰기에 궁극적 진리가 아닌 사이라면 속으로 떨어지지 않고 俗하지 않은 理라고 해서 그것을 곧 궁극적 진리라고 할 수도 없다. 하나가 아니면서 둘을 아울러졌기에, 현상이면서 이를 통하여 본질을 드러내고 본질이면서 현상으로 나타난다. 둘을 융합시켰으면서도 하나가 아니기 때문에 궁극적 진리와 허위, 깨달음의 세계와 미망의 세계, 부처의 삶과 중생의 삶을 모두 포괄하는 것이다. 한 편에 기울지 않으면서도 절충한 것도 아니기에 모든 것을 긍정하여 세우지 않는 것이 없는 唯識과 모든 것을 부정하여 부수지 않는 것이 없는 中觀을 종합하여 모든 것을 부정하면서도 모든 것을 세운다. 그리하여 일심의 철학은 파악이 없되 파악하지 않음이 없고 세움이 없되 세우지 않음이 없으니, 실로 이치 중에 지극한 이치요, 인간의 이성과 의식의 견지에서는 그것을 초월한 무엇이기에 그렇다고 할 수 없으면서도 (자연처럼) 모든 것을 포괄하고 融攝시키는 진리 중의 대진리이다. 때문에 일심의 본원으로 돌아가야 진리를 구하고 깨달음을 얻을 수 있는 것이다.

차연은 다른 것을 드러내면서 자기는 비어있는, 무엇이랴 이름할 수도 없는 것이며 이 점에서 道, 일심과 통한다.

존재 자체보다 더 '오래된' 이 차연은 우리가 사용하는 말로는 이름이 없다. 그러나 만약 이것이 이름지어질 수 없다면, 그리고 다만 잠정적으로 이름지어지지 않는 것이 아니라면, 이는 우리가 사용하는 언어가 이 이름을 발견하지 못했거나, 혹은 받지 못했거나, 혹은 우리가 사용하는 제한된 언어체계 바깥에서 다른 언어로 이 이름을 찾아야 하기 때문에, 이런 것이 아니라는 것을 우리는 '이미 알고 있다.' 이 차연

에 대한 이름이 없기 때문에 심지어 존재나 본질에 대한 이름도 아니며, 결코 이름이 아닌, 혹은 순수 유명론적 통일체가 아닌 이유는, 차연은 끊임없이 스스로를 상이하게 상이한 것으로 대치시킴으로써 시간적으로도 지연되어 스스로를 전치시키기 때문이다. …… 이 차연은 바로 이름의 이름을 문제삼는다.²⁴⁾

이미 둘이 없는데 어떻게 一이 될 수 있는가? 一도 있는 바가 없는데 무엇을 心이라고 말하는가? 이러한 도리는 말을 여의고 생각을 끊은 것이니 무엇이라고 지목할지는 모르겠으나 역지로 이름 붙여 一心이라고 하는 것이다.²⁵⁾

도라고 이르는 도는 늘 도가 아니며 이름이라 부르는 이름은 늘 이름이 아니다.²⁶⁾

나는 그 이름을 알지 못하여 역지로 자호를 지어 道라 부르고 역지로 이름을 지어 大라 할뿐이다.²⁷⁾

差延, 道, 一心은 본질도, 실체도 아니다. 사건도 존재도 아니다. 개념이나 원리는 더욱 아니다. 인간은 편의상 자기 앞의 세계를 주와 객, 事와 理 등으로 나누어 이해하나 세계의 실체는 원래 하나이다. 이런 인간의 이해의 차원을 넘어서서 세계의 실체는 존재하지만, 이것들은 언어기호나 인간의 생각 저 너머에 있어 언어기호나 인간의 이성으로는 이를 표현할 수도, 이에 다다를 수도 없다. 정작 이것들은 비어있어 있다고도 없다고도 할 수 없다. 이것들은 소리도 없고 들을 수 없으며 볼 수도 없으며 홀로 우뚝 서 있으며 언제까지나 변하지 않는다. 하지만 우주 삼라만상 모든 것에 두루 어디에나 빈저 있어 우주가 운행하는 것에서부터 나뭇잎이 떨어

24) 데리다, 『해체』, 157-158쪽.

25) 元曉, 『疏』, 卷1, 『韓佛全』, 제1책, 741-상-중: “然既無有二 何得有一 一無所有 就誰曰心 如是道理 離言絕慮 不知何以日之 強號爲一心也”

26) 老子, 『道德經』, 「第1章 體道」: “道可道非常道 名可名非常名”

27) 老子, 위의 책, 「第二十五章 象元」: “吾不知其名, 故強字之曰道, 強爲之名曰大”

어지고 벌레 한 마리가 기어가는 것에도 스며있다. 태초에 어떤 원리에 따라 빅뱅이 이루어지고 이것이 우주를 만들고 우주가 삼라만상을 만들었듯, 천지가 만들어지기 전 우주가 혼돈일 때부터 차연과 일심과 도는 있었다. 이것은 형태가 없이 無이지만, 모든 만물이 이에 따라 이루어졌으니 이들은 만물의 모체이다. 이들은 어디에나 번져 나가고 이루지 않는 것이 없고 크고도 크고 멀고도 멀어 이를 알 수도, 무엇이라 이름할 수가 없다.²⁸⁾ 엄격히 말하여 차연과 도와 일심은 언어기호로 ‘차연, 도, 일심’이라 부르는 순간 그것이 아니다. 진리를 펴고 중생들에게 이를 전달하려니 억지로, 이에 이르는 한 방편으로 그렇게 이름지은 것이다. 무엇이라 이름지을 수 없지만, 우리가 사용하는 말로는 이를 나타낼 수 없지만 이를 드러내기 위하여 억지로 ‘e’자를 ‘a’자로 대치하거나 道나 一과 心을 끌어들이어 그리 명명한 것이다.

이처럼 차연과 일심은 이성중심주의와 언어를 해체하고 이를 통하여 진리에 이르러 한다는 점에서, 우리가 진리, 실체, 본질이라고 생각한 것이 실은 그렇지 않음을 드러내면서도 정작은 자신은 비어있어 있다고도 없다고도 할 수 없고 이름으로는 이를 무엇이라 말할 수 없음도 통한다. 하지만 화쟁의 사유는 이에서 그치지 않는다.²⁹⁾

28) 같은 책, 「第二十五章 象元」을 참조하여 재구성함.

29) 김형효 교수도 테리다와 원효 철학을 비교한 글을 발표하였다.(김형효, 「원효 사상의 텍스트이론적 독법」, 『원효에서 다산까지』, 청계출판사, 1999) 양 철학에 대한 철저한 이해를 바탕으로 치밀하게 양 텍스트를 분석한 역저라 생각한다. 그러나 너무 텍스트학에 치우쳐 다소 공리공론에 기울어져 있고 양 철학의 핵심을 놓친 것이 아닌가 하는 것이 필자의 생각이다. 필자는 철학이 지금 우리가 마주친 문제에 대한 답이어야 한다는 지론에 따라 이성이 도구화한 현대 사회라는 맥락에서 이성중심주의를 해체하고자 한 두 철학의 공통점과 차이, 21세기 오늘에서의 의미에 초점을 맞추어 논하였다.

4. 해체를 넘어 會通으로

혹자는 원효의 화쟁을 “眞如實相이 언어 저 너머에 있는 것인 줄 알면서도 因言遣言하였다”는 것”라고 지적하는 데 이는 화쟁도, 불교도 정확히 모른 데서 기인한 소치이다. 因言遣言은 불교철학에서는 공유된 상식이고 다른 철학에서도 종종 논의되는 바다. 데리다는 텍스트를 해체하지만 완전히 지워버리지 않는다. 비트겐슈타인도 “지붕(세계의 실체)으로 올라간 뒤에는 사다리(언어)를 던져 버려야 한다.”³⁰⁾라 했다. 莊子도 『莊子』 「外物」 편에서 “물고기를 잡은 뒤에는 통발을 버려야 한다. 우리 인간의 말이라는 것은 뜻을 전달하기 위한 것이다. 그 뜻을 잡으면 말은 버려야 한다”라고 하였다.³¹⁾ 『金剛經』 「正信希有分」을 보면 “이런 뜻인 까닭으로 여래는 ‘너희 비구들아 나의 설법이 뗏목의 비유와 같음을 아는 자들은 법조차 마땅히 버려야 하거늘 어찌 하물며 법이 아닌 것조차 버리지 못하는가?’라고 늘 말씀하셨다.”³²⁾ 여러 철인과 성인들이 궁극적 진리가 언어 저 너머(지붕, 언덕 저 편, 물고기)에 있으면서도 인간이 이를 전달하는 것은 언어(사다리, 뗏목, 통발)밖에 없음을, 대신 언어로 궁극적 진리를 지시한 다음에는 언어를 버리고 세계의 실체를 대할 것을 천명하였던 것이다.

그럼 원효는 이를 되풀이하였는가, 아니면 이런 논의를 넘어서서 양자를 회통하는 방안을 제시하였는가? “네가 취한 것과 같은 것은 오직 名言 뿐이므로 나는 언설에 기대어 絶言之法을 제시한다. 이것은 마치 손가락

30) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, tr. D.F. Pears & B.F. McGuinness(London: Routledge & Kegan Paul, 1961), p. 151.

31) “得魚而忘筌 言者所以在意 得意而忘言”

32) “以是義故 如來常說 汝等比丘 知我說法 如筏喻者 法尚應捨 何況非法”

에 의해 손가락을 떠난 달을 가리키는 것과 같다.”³³⁾ 이처럼 眞如(달)를 그 實相대로 언어기호(손가락)로 드러내는 것은 궁극적으로 불가능하지만 지시할 수는 있다. 존재를 실상으로 착각하는 중생들에게 그에 대한 깨달음을 일으키기 위해서 언어기호는 한 방편으로 필요한 것이다. 그렇다면 다음의 의문은 구체적으로 어떻게 손가락을 통하여 달에 이르는가에 대한 것이다.

불가사의하다는 것은 부처님 말씀을 모두 이해하고 깊이 찬탄하는 말이다. 이 말 다음의 말들은 따로 이해하는 말로서 여기에는 두 가지가 있다. 먼저 언어와 문구를 받아들이고 나중에 그 뜻과 이치를 헤아리는 것이다.³⁴⁾

부처님의 말씀, 궁극적 진리는 너무도 깊어 우리의 이성이나 언어기호를 통하여 헤아릴 수 없기에 불가사의하다. 그러나 언어기호가 가진 지시적 의미를 받아들인 다음 이에서 머물지 않고 그 지시적 의미를 넘어서는 뜻을 헤아린다면 불가사의의 한 자락이라도 드러낼 수 있는 것이다. 원효는 先領言句 後領義理의 방법에 대하여 구체적으로 논의하고 있다.

‘義語非文’이라는 것은 말이 마땅히 진실한 뜻에 맞아 단지 공허하게 문자에 얽매인 말이 아니기 때문이다. ‘文語非義’라는 것은 말이 공허하게 문자에 얽매이기에 진실한 뜻과는 아무런 관련을 맺는 것이 아니기 때문이다. … 뜻의 이치와 원리에 맞게 말하기 때문에 부처님 말씀은 곧 뜻의 말이며, 뜻이 없는 범부의 말과는 다른 것이다.³⁵⁾

33) 元曉, 『門和諍論』, 『韓佛全』, 제1책, 838-중: “但是名言 故我寄言說 以示絕言之法 如寄手指 以示離指之月”

34) 元曉, 『金剛』, 卷中, 『韓佛全』, 제1책, 636-하-637-상: “不可思議者 摠領歎深 下別領解 於中有二 先領言句 後領義理”

35) 위의 책, 卷下, 『韓佛全』, 제1책, 653-상: “義語非文者 語當實義故 非直空文故 文語非義者 語止空文故 不關實義苦 … 如前遠離三相之語 契當如義理而說 所

들에 홀로 핀 들국화를 외롭다고 노래하는 것은 시가 아니다. 내가 어떤 여인으로부터 연애편지를 받았는데 그 편지에 “당신이 없는 세상은 오아시스 없는 사막이요, 금붕어 없는 어항이요, 팔 없는 찢빵이요” 식으로 쓰여 있는데 손을 부들부들 떨며 감동하여 그 여인을 만나러 달려가겠는가? 정반대일 것이다. 이 편지가 우리를 감동시키지 못하는 것은 상투적이기 때문이다. 이처럼 ‘文語’란, 일상언어의 속성에 집착해 낱말이나 문맥에 얽매이는 세속의 말, 상투적 의미로 언어기호를 이용하는 것을 뜻한다.

반면에 우리는 미당의 「국화 옆에서」라는 시를 읽고 왜 감동하는가? 그것은 미당이 무서리가 내린 뒤에 다른 식물은 파김치가 되어버리는데 오로지 국화만이 함초로이 아름답게 피어있는 모습을 보고 것처럼 인간 또한 좌절과 절망을 이기고 일어설 때 가장 아름답고 위대하다는 생각을 하여 이를 시로 형상화하였고, 우리는 이 시를 통해 국화의 숨은 세계-실존-를 들여다 볼 수 있기 때문이다. 우리는 미당의 세계를 통하여 국화의 실상을 잠시나마 들여다 본 것이다. 이처럼 ‘義語’란 일상적으로 통용되는 의미와 문맥을 넘어서서 세계의 실체를 파악해 드러내는 말을 이른다. 즉 문어는 세계를 왜곡하지만, 우리는 의어를 통해 세계의 실체에 다가갈 수 있고, 또 이를 전달할 수 있는 것이다.

물론 이렇게 하여 세계의 실체가 모두 드러나는 것은 아니다. 세계는 드러내는 만큼 감추는 것 또한 사실이다. 앞에서 논한 대로 아무리 새로운 의미를 밝힌다 하더라도 언어기호로 말하는 순간 이는 세계를 왜곡시키게 되어 있다. 義語는 순간적으로 존재하며 아무리 실체를 밝힌 것이라 하더라도 곧 文語로 전락한다. 미당의 국화도 실존이라는 숨은 실체를 드러냈지만 이것도 “오아시스 없는 사막”처럼 곧 상투적 의미가 되어 국화

의 다른 숨은 의미를 감춘다. 그러나 달의 실체를 완전히 안다는 것은 불가능하지만, 달을 ‘지구의 위성’이라고 하는 데서 떠나 ‘문수보살’이나 ‘隱密顯了俱成門’이라 할 때 인간은 좀더 달의 실체에 가까이 다가갈 수 있다. 때문에 言語道斷과 不立文字로 언어기호의 空性を 부정만 할 것이 아니다. 언어기호가 세계의 실상 자체를 표현할 수는 없지만 중생이 세계의 실체에 다가갈 수 있도록, 더 정확히 말하여 중생이 존재를 세계 자체로 착각하고 있는 것을 깨우치도록 하는 방편은 될 수 있는 것이다. 굳이 비유하자면, 우리가 아무리 높이 뛴다 하더라도 우주에 이를 수 없지만 장대를 이용하면 더 높이 날아 우주에 좀더 가까이 가는 것과 마찬가지로, 단, 장대를 이용한 뒤에는 장대를 놓아야만 땅의 굴레를 넘어 잠시나마 비상할 수 있다.

차연과 일심은 이성중심주의와 언어를 해체한다는 점에서, 우리가 진리, 실체, 본질이라고 생각한 것이 실은 그렇지 않음을 드러내면서도 정작은 자신은 비어있어 있다고도 없다고도 할 수 없고 이름으로는 이를 무엇이라 말할 수 없음도 통한다. 하지만 화쟁의 사유는 이에서 그치지 않는다. 원효는 해체만 하는 것이 아니라 先領言句 後領義理의 방법을 통하여 언어기호를 통하여 궁극적 실체에 이르는 길을 제시한다.

Ⅲ. 이항대립의 해체와 一心二門의 화쟁

1. 퍼지식 사고와 順而不順

서양은 아리스토텔레스 시대 이래 ‘A or not-A’의 논리를 추구하였다. A가 아니면 나머지는 A가 아닌 것이어야 한다. 동일한 사물이 동일한 사물과 동시에 동일한 점에 속하면서 또한 속하지 않는다는 것은 있을 수 없다. 즉 A이면서 A가 아니기도 하다는 것은 불가능하다. 이것이 바로 이분법적 모순율이다. 서구의 거의 모든 철학과 예술은 이분법적 모순율을 인정하는 가운데 전개되었다. 이데아는 이데아이고 그림자는 그림자였고 주체는 주체요 대상은 대상이었지, 이데아인 동시에 그림자요 주체인 동시에 대상은 있을 수 없는 것이었다.

그러나 “이항대립(binary opposition)적 사유에는 하나가 다른 것보다도 우위를 차지하고 지배하는 폭력적 계층질서가 존재한다.”³⁶⁾ 이성중심주의에 바탕을 둔 서구의 형이상학은 정신/육체, 이성/광기, 주관/객관, 내면/외면, 본질/현상, 현존/표상, 진리/허위, 기의/기표, 확정/불확정, 말/글, 인간/자연, 남성/여성 등 이분법에 바탕을 둔 야만적 사유이자 전자에 우월성을 부여한 폭력적인 서열제도이며, 처음과 마지막에 “중심적 현존”을 가정하려고 하는 인간의 욕망에서 비롯된 것이다.

20세기 인류사회의 모순의 근저에는 이항대립의 야만이 숨어 있다. 실존주의든 현상학이든, 마르크시즘이건 서구의 현대 철학은 이항대립의 사유체계를 바탕으로 하고 있다. 변증법 또한 이항대립을 더욱 공고히 한 구조이다. 이항대립의 사유체계 속에서 주체는 객체를 마음껏 해석하거나 변형시키면서 단지 주체를 세우기 위한 수단으로 전락시켰으며, 이성은 합리성의 이름으로 무지몽매함을 밝히는 대신 진리를 절대화하고 과학기술을 도구화하였고 감성과 욕망을 최대한으로 절제시키고 억압하였으며

36) Jacques Derrida, *Positions*, tr. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982). pp. 56-57.

스스로를 도구화하였다. 인간이 우위에 서서 그의 의지와 편리대로 마음껏 자연을 개발하는 것이 문명이었고, 제3세계는 문명인 서구에 의하여 교화되고 근대화하여야 하는 미개와 야만이었으며, 여성은 자연과 마찬가지로 남성에 의하여 끊임없이 개발되고 착취되어야 하는 대상이었다. 이런 사고의 소산으로 인류는 지금 전 지구 차원의 환경위기, 소외와 불안의 보편화와 심화, 구조적 갈등과 폭력의 강화, 따뜻한 공동체의 붕괴와 도덕적 타락, 위기의 일상화 등의 모순을 겪고 있다.

하지만 실제 세계는 'A and not-A'이다. 사람들을 모아 놓고 자기 아내를 사랑하는가, 사랑하지 않는가에 대한 질문을 하면 답은 정확히 'Yes or No'로 갈리지 않는다. 물론 상당수가 손을 들었고 그에 못지 않은 사람들이 손을 들지 않았을 것이다. 그러나 손을 들다가 만 사람, 손을 반쯤 들다 내린 사람이 꽤 존재할 것이다. 이들은 자신의 아내를 사랑하면서 동시에 사랑하지 않는 자들이다. 사랑한다고 답한 이들도 100% 절대적으로 사랑하는 것이 아니다. 사랑하는 마음도 싫어하는 마음도 있지만 사랑하는 마음이 더 강하기에 사랑한다는 쪽에 손을 든 것이다. 싫어한다고 손을 든 이도 마찬가지이다. 이렇게 실제 세계는 A가 아니면 not-A인 것이 아니다. 퍼지이다.

손에 사과를 쥐고 있다고 생각해보자. 그 사과는 100% 온전한 사과인가? 과수원에서 바로 딴 사과라 하더라도 나무에서 따 가지고 오는 사이에 점점 닳고 있다. 우리는 그 사과를 베어먹는다. 한 입에서부터 두 입, 세 입 베어먹기 시작하여 다 먹고 씨를 뱉었다. 사과는 완전히 사라졌는가? 우리는 과육을 먹었을 뿐이다. 씨와 껍질은 남아 있다. 우리는 사과를 손에 쥐는 경우에 사과가 있다고 말하고 다 먹어버린 후에는 사과가 없다고 말한다. 그러나 사과는 100%에서 0% '사이에' 존재한다. 우리는 0과 1에

대하여 말하지만 진리는 그 사이에 있다. 바트 코스코의 말대로 “세계는 회색이지만 과학은 흑과 백이다.”³⁷⁾ 실제 세계가 회색이니 세탁기, 진공 청소기, 카메라, 캠코더, 헬리콥터 등에 퍼지의 원리를 응용하였더니 기계의 오류를 줄이고 기계의 지능지수를 높일 수 있었다.

불교는 이항대립식의 분별심을 떠나 퍼지식으로 사고하려 한다. 따라서 불법의 논리는 “色卽是空 空卽是色, 一卽多 多卽一, 相卽相入, 無二而不守一, 不一而不一, 順而不順”에서 보듯 역설과 모순어법을 취하고 있다. 원효 또한 순이불순이란 방편을 통하여 진여실체에 이를 것을 역설한다.

만일 “각기 다른 견해로 쟁론이 일어날 때”란, 有라는 견해에 동조하여 설법하면 空이라는 견해와는 맞서며, 만일 空이라는 집착에 동조하여 설법하면 이것은 有라는 집착에 맞서는 것이니, 동조건 반대건 더욱 다툼만 조장하게 되는 것이다. 또 저 두 견해에 다 동조하면 그 안에서 스스로 모순을 일으켜 다투게 될 것이요, 만일 저 두 견해에 다 반대하면 그 두 견해와 다투게 될 것이다. 그러므로 동조도 말고 반대도 말고 설법하라는 것이다. 동조하지 않는다는 것은 그 말대로 해석하자면 모두 다 허용하지 않는 것이요, 반대하지 않는다는 것을 뜻을 따라 말한다면 허용하지 않는 바가 없다는 것이다. 반대하지 않기 때문에 그 情에 어긋나지 않고, 동조하지 않기 때문에 도리에 어긋나지도 않는다. 정에 대해서나 도리에 대해서나 서로 어긋나지 않는 까닭에 진여에 상응하는 설법을 한다는 것이다.³⁸⁾

이원론적 사고는 이것은 진리요 저것은 허위라 구분한다. 그러나 절대 진리도, 절대 허위도 없다. 정도의 문제이지 흑백의 문제는 아니다. 그러

37) 바트 코스코, 『퍼지식 사고』 (서울: 김영사, 1996), 26쪽.

38) 元曉, 『金剛』, 卷中, 『韓佛全』, 제1책, 638-상: “若諸異見諍論興時 若同有見說而說 則異空見 若同空執而說 則異有執 所同所異 彌興其諍 又復兩同彼二則自內相諍 若異彼二則與二相諍 是故非同非異而說 非同者 如言而取 皆不許故 非異者 得意而言 先不許故 由非異故 不違彼情 由非同故 不違道理 於情於理 相望不違 故言相應如說 如者而也”

니 그것을 100% 진리라 하면 그것에 담긴 허위를 보지 못한다. 반대로 1%도 안 되는 허위를 근거로 전체를 진리가 아니라 하면 99%의 진리를 버리게 된다. 모든 사람이 허위라 하는 것에도 일말의 진리가 담겨 있고 모두가 진리라고 하는 것에도 한 자락의 허위를 담고 있다. 그런데 각기 다른 견해로 맞설 때, 한 의견이 진리라는 이유로 이에 전적으로 동조하면 반대되는 의견에 담겨 있는 진리를 잃게 된다. 또 한 의견이 허위라는 이유로 이에 전적으로 반대하면 반대되는 의견에 담겨 있는 허위를 보지 못하게 된다. 또 두 견해를 모두 옳다고 하면 두 견해가 스스로 모순을 일으켜 다투며 두 견해에 있는 허위를 들여다보지 못하게 된다. 반대로 두 견해가 모두 그르다고 하면 그 두 견해와 다투게 됨은 물론 두 견해에 담겨 있는 진리를 보지 못하게 된다. 그러니 올바르게 진리를 전달하는 방법은 동조도 하지 않고 반대도 하지 않는 것이다. 전적으로 동조하지 않으므로 그 견해에 담겨있는 허위를 받아들이지 않게 되고 반대하지 않으므로 그 견해에 담겨있는 진리를 잃지도 않는다. 반대하지 않으므로 그 견해에 담긴 근본 취지와 목적을 어기는 것이 아니고 동조하지 않으므로 그 견해의 허위를 숨어내고 그에 담긴 도리를 제대로 받아들여 견해의 근본 뜻에 어긋나지 않는 것이다. 그러니 順而不順의 논법은 진정한 진리에 이르는 방편인 것이다.³⁹⁾

사람도 마찬가지이다. 어느 사람을 무조건 선하다고 하면 그의 악을 보지 못하며 무조건 악하다고 하면 그의 마음속에 있는 선을 보지 못한다. 모든 이들이 佛性을 지니고 있음을 전제하고 모든 이들을 부처님과 같이 존귀한 존재로 다룰 때 자비행은 피어난다. 그렇다고 그들에게 남아있는 무명과 악을 보지 못한다면 이를 소멸시키고 그들 속에 잠재한 佛性을 드

39) 줄지, 앞의 책, 136-137쪽.

러낼 수 없다.⁴⁰⁾

2. 시물라크르와 一心

이항대립이 범한 폭력적 서열제도, 이원론, 선형적 사고방식, 실체론, 환원론 등을 극복하려면 퍼지식 사고로 사유해야 함을 말하였다. 그럼 이항대립을 넘어선 것에 설정할 수 있는 것은 무엇인가? 들뢰즈는 플라톤에서 비롯된 이분법과 데카르트 이후의 心身二元論을 비판하고 플라톤이 가장 경멸하였던 ‘시물라크르’에 대해 사유하고자 한다.

플라톤주의의 타파는 다음을 의미한다. 시물라크르들을 기어오르게 하라. 그리고 도상들이나 복사물들 사이에서의 그들의 권리를 긍정하라. 이제 문제는 더 이상 본질-외관 또는 원본-복사본의 구분이 아니다. 이러한 구분은 표상의 세계 내에서 작동한다. 문제는 이 세계 내에서 전복을 시도하는 것, ‘우상들의 황혼’을 만들어내는 것이다. 시물라크르는 퇴락한 복사물이 아니다. 그것은 원본과 복사본, 모델과 재생산을 동시에 부정하는 긍정적 잠재력을 숨기고 있다. 적어도 시물라크르 속에 내면화된 발산하는 두 계열들 중, 그 어느 것도 원본이 될 수 없으며 그 어느 것도 복사본이 될 수 없다. 타자의 모델을 제시하는 것은 소용없다. 왜냐하면 어떤 모델도 시물라크르가 야기하는 어지러움에 건디지 못하기 때문이다. 모든 관점에 공통적인 대상과 관련해서만 특권적인 관점이 존재할 수 있다. 가능한 위계는 존재하지 않는다. 이차적인 존재도, 삼차적인 존재도, 그 이하의 존재들도 존재하지 않는다.⁴¹⁾

플라톤은 동굴의 비유를 통하여 이데아는 단일하고 영원불변하나 현실

40) 이제까지 3장 1절의 내용은 좋고, 「불교철학 심화의 방편으로서 서양 인문학의 탐색」, 『釋林論叢』, 제34집, 동국대 석림회, 2001년 11월호의 내용과 부득불 중복됨을 밝힌다.

41) 질 들뢰즈, 『의미의 논리』, 이정우 옮김(서울: 한길사, 1999), 417-418쪽.

이라는 동굴 벽에 비친 그림자는 변화무쌍하고 덧없으며 그래서 참이 아니라 거짓이기에 이 가짜를 배격하고 참된 세계, 이데아로 상승해야 한다고 역설하였다. 『공화국』에서는 세 가지 침대-신이 창조한 침대와 목수가 만든 침대, 화가가 그린 침대-를 비유하며, “그가 마침 훌륭한 화가라고 하세. 그리하여 목수를 그려 적당히 떨어진 거리에서 사람들에게 보여 주면, 아이들과 바보들은 깜빡 속아넘어가 그게 정말 목수라고 믿어버릴 걸세.”⁴²⁾라고 말한다. 이데아의 침대를 모방하여 목수가 침대를 만들고 그 침대를 화가가 다시 모방하여 그린 침대 그림은 이중모방이므로 허위라는 것이다. 그러나 잘 그린 침대 그림이 침대의 ‘침대다움’을 더 드러낼 수 있는 것이 아닌가? 아니, 침대의 의미는 침대라는 실제 안에 있는 것이 아니라 침대라는 물체의 표면에서 발생하는 사건을 언표로 표상할 때 드러나는 것이 아닌가? 침대를 복사하여 그린 그림과 침대 자체는 유사하지만 다르다. 오직 유사한 것만이 다르다. 실재하는 침대와 그것을 복사하여 그린 침대는 분명 차이가 있으며 우리는 이를 통하여 양자의 유사함을 발견한다. 오직 차이들만이 서로 유사하다.⁴³⁾ 이처럼 동일자와 유사자를 가르는 실체론적 사고, 원본과 복사물을 분별하는 이원론적 사고는 시플라크르 아래 무너진다. 시플라크르는 표면으로 기어올라와 동일자와 유사자, 모델과 복사물들을 그릇됨의 잠재력 아래 복속시킨다.⁴⁴⁾

이렇게 들뢰즈는 시플라크르이자 정신과 육체의 결합체인 몸을 사유의 중심에 놓는다. 우리가 호흡을 하는 순간 안과 밖, 주체와 대상의 경계는 무너진다. 그렇듯 몸은 정신과 육체, 주체와 객체의 통일체이다. 한 사람이 무엇이라 말하는 순간 음파 자체는 물질이지만 문화의 場안에 있는 우

42) 플라톤, 『공화국』, 10권, 508쪽.

43) 질 들뢰즈, 위의 책, 416쪽을 참고 하여 필자 재구.

44) 위의 책, 418쪽.

리는 그 음파의 진동을 듣고 그 음파에 대해 무엇이랴 의미를 부여하듯, 몸은 자연과 문화의 경계선 상에 있는 것, 바로 거기에서 사건과 의미가 동시에 발생하고 비인간적인 차원이 인간적인 차원으로 전이되는 곳이며,⁴⁵⁾ 한 사람이 말을 하는 사건-시물라크르에서 의미가 형성된다.

원효 또한 一心을 통하여 事와 理, 染과 淨, 眞과 俗을 하나로 아우른다.

일심이란 무엇인가? 染과 淨을 포괄하는 모든 법은 그 本性이 둘이 아니요, 참됨과 거짓됨의 두 문(門) 또한 다름이 없다. 그러므로 하나라 하는 것이다. 이 둘이 아닌 곳에서 여러 법이 적중하여 열매를 맺어 허공과 같지 않아 本性이 스스로 신비한 이해력을 갖고 있어 心이라고 한다.……따라서 일심은 일체 世間の 법과 出世間の 법을 포괄한다.⁴⁶⁾

원효 화쟁 철학의 중심에는 一心이 있다. 원효는 스스로 대승기신론의 참뜻이 도를 배우는 사람이 온갖 경계를 길이 쉬어서 일심의 근원으로 돌아가게 하고자 하는 데 있다고 밝힌다.⁴⁷⁾ 일심이 있기에 원효는 기존의 다양한 불교철학을 하나로 아우를 수 있었다. 또 體用相 체계만 하더라도 이미 馬鳴이 『大乘起信論』에서 세운 체계를 따르고 있으나, 원효가 이를 형이상학적 체계로 보는 데서 그치지 않고 일심을 바탕으로 원용시켜 無碍行의 실천으로까지 밀고 나가기에 “원효의 체상용”이라 할 수 있는 것이다. 會通, 不一不二, 無二不守一, 順不順 등 원효의 화쟁사상의 핵심 원리 또한 일심을 바탕으로 하고 있다. 이로 인하여 화쟁사상이 화엄, 열

45) 이정우, 『시물라크르의 시대』, (서울: 거름, 1999), 104쪽.

46) 元曉, 『疏』, 卷1, 『韓佛全』, 제1책, 741-상: “何爲一心 謂染淨諸法 其性無二 眞妄二門不得有異 故名爲一 此無二處 諸法中實 不同虛空 性自神解 故名爲心 …… 心卽攝一切世間出世間法”

47) 元曉, 『疏』, 卷1, 『韓佛全』, 제1책, 733-상: “爲道者永息萬境 遂還一心之源”

반, 유식 등 기존의 불교 철학에 근원을 두고 있음에도 원효의 독특한 사상이라 할 수 있는 것이다.

一心이란 직역하면 한 마음이란 뜻이다. 一이란 眞과 俗, 淨과 染, 中觀과 唯識, 眞如門과 生滅門, 理와 事를 둘로 보지 않고 하나로 아우르기에 一이다. 하나란 모든 대립을 통일한, 세계를 인식하는 궁극적 실체이자 모든 사유와 존재가 출발하는 원점이다. 그 본성이 둘이 아니란 것은 일심이 아닌 곳에서는 둘임을 전제로 한다. 일심에 의하여 세계를 인식하지 못하는 중생들은 세계를 眞과 俗, 事와 理, 主와 客 등 둘로 나누어 본다. 하지만 이것은 세계의 실체가 그런 것이 아니다. 일상의 영역에서는 낮과 밤, 나와 남을 구분해야 다른 이들과 말을 하고 이해할 수 있는 것처럼, 분별심에 있는 중생이 事法界의 세계에서나마 세계의 실체를 이해하려고 편의상 둘로 구별하여 본 허상일 뿐이다. 이렇듯 세계의 실체가 본래 둘이 아니기에 一이다. 이 하나가 허공과 달리 스스로 모든 법을 포괄하고 이해하여 온 세계를 지어내니 心이라 이른다. 未覺이 있기에 미각이 아닌 것을 깨달음이라 하고 깨달음이 있기에 이와 다른 것을 未覺이라고 하는 것처럼, 俗한 세계에 있으면서 깨달음을 추구하는 것이 眞이고 깨달았다면 깨달은 세계에서 俗한 세계에 있는 중생을 구원해야 하는 것처럼, 전자가 있으므로 해서 후자가 드러나고 또 후자가 있어 전자가 드러나기 때문에 전자와 후자는 하나가 된다. 이처럼 일심이란 더럽고 깨끗한 일체의 법이 다 의지해 있는 곳이기 때문에 곧 모든 법의 근본이다.⁴⁸⁾

또 이런 모든 것은 마음에 따라 인간이 지은 것이기에 모든 진리는 마음에서 비롯된다. 마음이란 모든 법이 의지하는 주인이다.⁴⁹⁾ 마음에서 진

48) 졸저, 앞의 책, 110쪽.

49) 元曉, 『金剛』, 卷上, 『韓佛全』, 제1책, 611-하: “心是諸法所依主故”

과 속 등을 대립적으로 보지 않고 하나로 융섭시켜 볼 때 진리는 피어나는 것이다. 대승 중에 일체의 모든 법이 다 별다른 體가 없고 오직 일심으로 그 자체를 삼기 때문에 법이란 중생심을 말한다. 참으로 이 마음이 모든 법을 통섭하며 모든 법의 자체가 오직 이 일심이기 때문이다.⁵⁰⁾ 그러나 궁극적 진리란 나타남도 사라짐도 없이 본래 寂靜하여 오직 일심뿐이다.

이렇듯 세계의 실체가 본래 둘이 아니기에 一이다. 원효의 말대로 “일심이 무명의 연을 따라 변하여 많은 중생심을 일으키지만 그 일심은 항상 스스로 둘이 없는 것이다.”⁵¹⁾ 원효는 둘을 벗어나고자 하면서도 하나를 고집하지 않는 無二不守一, 따르기도 하여 그 속의 진리를 주위담고 따르지 않기도 하여 그 속의 허위를 버리는 順而不順 등 화쟁의 방편을 통하여 양자를 아우르고 하나로 돌아가고자 한다. 眞과 俗, 世間の 法과 出世間の 法, 眞如門과 生滅門, 중생과 부처는 하나, 한 맛[一味]으로 돌아간다. 이렇듯 일심이란 더럽고 깨끗한 일체의 법이 다 의지해 있는 곳이기 때문에 곧 모든 법의 근본인 것이다.⁵²⁾ 그러나 화쟁의 목표란 한 마디로 말해, 화쟁의 방편을 통하여 一心의 本源으로 돌아가 모든 것을 둘로 나누어 분별심으로 바라보고 이를 실체로 착각하고 있는 중생들에게 그들 안의 본래 청정한 마음인 一心, 如來藏, 부처의 마음을 드러나게 하여 중생을 널리 풍요롭고 이익이 되게 하는 것이다[歸一心之源 饒益衆生].

50) 元曉, 『疏』, 卷1, 『韓佛全』, 제1책, 740-상: “今大乘中一切諸法皆無別體 唯用一心爲其自體 故言法者謂衆生心也… 良由通攝諸法 諸法自體唯是一心.”

51) 元曉, 『別記』, 卷2, 『韓佛全』, 제1책, 747-상: “如是一心 隨無明緣變 作多衆生心 而其一心常自無二”

52) 元曉, 『金剛』, 卷上, 『韓佛全』, 제1책, 615-하: “如是一心 通爲一切染淨諸法之所依止故 卽是諸法根本”

楞伽經에서 寂滅이라는 것은 一心이라 이름하며, 일심이란 如來藏이다. ……일체 법은 생함도 없고 멸함도 없으며 본래 寂靜하여 오직 일심뿐인데, 이러한 것을 心眞如門이라 이름하기 때문에 적멸이란 일심이라 이름한다 한 것이다. 또 이 일심의 體가 本覺이지만 無明에 따라서 움직여 生滅을 일으키기 때문에 이 생멸문에서 여래의 본성이 숨어 있어 나타나지 않는 것을 如來藏이라 이름한 것이다.⁵³⁾

그러나 “일체 법은 생함도 멸함도 없이 본래 寂靜하여 오직 일심뿐이다.”⁵⁴⁾ 일심은 만유 실체의 진여, 모든 본질의 본질, 理 중의 理, 진리 중의 진리요 그 자체이다. 진리 그 자체이자 비어있으면서 융섭하지 않는 진리가 없기에 寂滅이자 如來藏이다. 적멸이자 여래장이기에 일심은 眞如門과 生滅門, 理와 事, 通相과 別相, 體와 相用을 하나로 아우른다. 그러나 이 통일은 변증법적 통일이 아니라 원효의 말대로 하나도 아니고 둘도 아닌, 이중부정을 통한 會通과 圓融이다. 그러나 “佛性の 본체는 바로 일심이다.”⁵⁵⁾ 일심은 세계의 궁극적 실체, 그러나 존재하는 것도 개념도 원리도 아니다.

一心에 대해 김형효 교수는 대부분의 불교학자들이 이를 ‘대승적 한마음’이나 ‘궁극적 진리와 한마음’으로 풀이하는 것을 서양 현대철학의 현존적 형이상학이나 실체론적 정신주의의 성향을 벗어나지 못한 경향에서 비롯된 것으로 간주한다. 그는 一心에 대한 이런 해석을 ‘일심과 마음에 대한 오독의 씨앗’이라고 지적하면서 “일심은 세계와 우주를 보는 방법의

53) 元曉, 『疏』, 卷1, 『韓佛全』, 제1책, 741-상: “如經本言 寂滅者名爲一心 一心者名如來藏……以一切法無生無滅 本來寂靜 唯是一心 如是名爲心眞如門。故言寂滅者名爲一心 又此一心之體是本覺 而隨無明動作生滅 故於此門如來之性隱而不顯 名如來藏。”

54) 元曉, 『疏』, 卷1, 『韓佛全』, 제1책, 741-상: “以一切法無生無滅 本來寂靜 唯是一心”

55) 元曉, 『涅槃宗要』, 『韓佛全』, 제1책, 615下: “佛性之體 正是一心”

지혜와 연관되어 있을 뿐, 결코 우주의 궁극적 근원이나 실체를 가리키는 것이 아니다.”라고 주장한다.⁵⁶⁾

물론 필자 또한 많은 철학자들이 불교철학을 실체론적 사고로 재단한 것을 비판한다. 플라톤 이후부터 현대철학에 이르기까지 서양 철학자들은 어떤 사물의 실체나 이데아가 무엇인가를 궁극적으로 규명하려는 실체론적 사고를 한다. 반면에 동양은 이를 無나 空으로 부정하고, 이것이 있어 저것이 있다는 관계의 사유를 한다. 그럼에도 이미 실체론적 사고에 편향된 동양학자들이 동양철학을 실체론적으로 분해하고 있는 것은 동양철학을 오독하게 만드는 근본이다. 하지만 일심은 원효가 직접 진여실체나 불성의 체라고 말한 것처럼 궁극적 실체임은 분명하다. 그러나 이것이 서양의 실체나 이데아와 다른 것은 실체론적 사고로 이를 수 있는 것이 아니라 緣起의 원리에 따라 드러날 뿐이란 것이다. 실체이면서 실체가 아닌 것이, 실체가 아니면서 다른 것을 실체인 양 드러내는 것이 일심의 특징이다. 그럼 일심은 궁극적 실체인가, 아니면 이에 이르는 작용이나 방편인가? 지면 관계상 자세한 논증은 별도의 논문으로 미루고 결론만 말하면, 우리는 頓의 입장, 如來藏에서는 일심을 궁극적 실체로서 즉하나 漸의 입장에서 볼 때 일심은 실체가 아니며 우주를 보는 방법이나 지혜와 연관되는 것이다. 일심이 진여문에서는 하나이지만 생멸문에서는 二門으로 퍼져나가고 다시 不一不二, 順而不順 등의 화쟁의 방편을 통하여 일심으로 돌아간다. 이것이 바로 원효 철학의 자유로움이다.⁵⁷⁾

56) 김형효, 『원효에서 다산까지』 (서울: 청계출판사, 2000), 29쪽.

57) 장시기 교수도 원효 철학과 들뢰즈를 비교하였다.(장시기, 「원효와 들뢰즈-가타리의 만남 -깨달음의 몸과 기관들 없는 몸」, 『韓國禪學』, 제1집, 韓國禪學會, 2000) 장교수는 ‘기관들로 가득찬 몸(the full body, or socius)’을 ‘業으로 가득찬 몸’으로, ‘기관들 없는 몸(The Body without Organs)’을 ‘깨달음의 몸 [大乘之體]’으로, ‘탈영토화(deterritorialization)’와 ‘재영토화(reterritorialization)’

3. 시플라크르를 넘어 一心二門의 화쟁으로

그럼 우리가 헛된 망상과 욕망으로 가득한 세계에서 궁극적 진리에 다다른 구체적 길은 없는가? 『大乘起信論』 「立義分」에서 馬鳴은 一心을 진여문과 생멸문으로 나누고 진여문에 體大, 생멸문에 用大와 相大를 두어 一心 二門 三大의 체계를 정립하였다. 원효는 이를 더욱 발전시켜 세계를 구조적, 전일적으로 사유할 수 있는 방안을 열었다.

만약 常住를 논한다면 다른 것을 따라서 이루어지지 않는 것을 體라 하고, 無常을 논한다면 다른 것을 따라서 생멸하는 것을 相이라 하니 체는 常이요 相은 無常이라고 말할 수 있을 것이다.……비록 심체가 생멸하나 늘 심체는 상주하여 이는 심체가 하나도 아니고 다른 것도 아니기 때문이다. 이른바 이는 심체가 둘도 아니고 하나도 아닌 본성을 지녔으며 움직임과 머뭇이 같지도 않으면서 다른 본성도 없는 것이다.⁵⁸⁾

를 ‘覺’과 ‘不覺’으로, 욕망기계의 연결적 종합(the connective synthesis), 이접적 종합(the disjunctive synthesis), 그리고 연결적 종합(the conjunctive synthesis)을 一心의 圓成實性(혹은 眞實性), 邊計所執性(혹은 分別性), 그리고 依他起性(혹은 依他性)과 동일한 것으로 파악하였다. 이 또한 의미 있는 작업이고 새로운 지평을 연 작업이다. 하지만, 양자를 대응하는 데 해석의 오류나 비약이 보인다. 낱말이 비슷하다고 서양철학과 동양철학을 그대로 연결시키는 것은 위험한 발상이다. 양자의 형이상학적 의미는 상당한 차이를 보인다. 그것이 타당하다 하더라도 비교철학은 그렇게 단순히 1 대 1로 비교하여 유사성을 드러내는 작업을 넘어서야 한다. 머리말에서 제시한 대로 유사한 개념 몇몇을 등치시키는 데서 벗어나 형이상학적 보편성과 차이를 밝혀야 의미 있는 연구가 될 것이다. 또 들뢰즈 철학의 목표 자체가 자본주의 체제에서 기관으로 가득찬 몸으로 억압당하고 조작당하고 있는 인간들을 해방시키고자 한 것이고, 머리말에서 밝힌 대로 철학이 오늘의 문제에 대해서 답을 주어야 한다는 것이 필자의 지론이다. 이런 취지에서 자본과 욕망이 유착관계를 맺고 있고 이항대립의 야만이 전 지구차원의 환경위기, 가부장적 폭력 등을 야기한 21세기 현 상황에서 시플라크르와 일심이 서양의 현대 철학이 안고 있는 이항대립의 야만을 극복하는 것인지, 극복하려 하였다면 양자의 차이가 무엇인 지, 그것은 21세기 새로운 패러다임 형성에 어떤 도움을 줄 지에 대하여 초점을 맞추었다.

體는 증감은 물론 늘 변함이 없으며 앞에서 나는 것도 뒤에서 멀하는 것도 아니어서 大智慧光明, 自性清淨心, 常樂我淨의 뜻이 있는 모든 불변을 여윈 것이다. 여래장 중에 한량없는 性功德의 相을 잘 나타내는 것으로 이것이 바로 相大의 뜻이며, 또 여래장의 불가사의한 業用을 나타내는 것으로 이것이 바로 用大의 뜻이다. 둘째는 진여가 일으킨 染相을 相이라 이름하고 진여가 일으킨 淨用을 用이라 이름한다.

세계는 원래 하나이나 常하여 이루어지지 않고 궁극적인 것과 無常하여 이루어지고 찰나적인 것으로 나누어진다. 전자가 眞如의 모습인 體이며, 후자는 生滅因緣하는 相과 用이다. 體는 영원불멸한 것이며 늘지도 줄지도 않으며 시작도 끝도 없는 세계의 실체를 나타낸다. 따라서 體는 相과 달리 사물이 드러내고 있는 것을 넘어서서 사물의 실체로 깨달은 것이다. 반면에 세계의 경험되고 드러나 나고 멀하는 것을 相이라 한다. 相은 體가 드러나 生滅因緣하는 바다. 또 세계는 그대로 있는 것이 아니라 운동한다. 인간으로 보면 실천이, 진정한 깨달음의 측면에서 보면 자비와 덕을 베푸는 것이 用이다. 따라서 用은 한 사물과 다른 사물과의 관계, 다른 사물에 대하여 작용하고 기능을 한 것이며, 사물이 시공간에서 운동한 것이다.

그럼에도 體用相의 원리는 서구철학처럼 분별적이지 않다. 體用相이 세계의 각각의 모습이나, 모두 一心에 의한 것으로 일심의 세 가지 의미에 불과한 것이다. 갈릴레이나 아인슈타인이 그랬던 것처럼 기존의 패러다임을 벗어나서 물질의 실체에 좀더 가까이 다다르는 이들이 있다. 그러나 이것도 기존의 본질에 비하여 조금 더 실체에 이른 것뿐이지 물질의 진정

58) 元曉, 『別記』, 卷2, 『韓佛全』, 제1책, 746-하-747-중: “若論其常住 不隨他成 曰體 論其無常 隨他生滅 曰相 得言體相 相是無常……又雖心體生滅 而恒心體常住 以不一不異故 所謂心體不二而無一性 動靜非一而無異性”

한 실체에 접한 것은 아니다. 연구를 진행할수록 새로운 소립자가 계속 발견되어 원자의 구조 또한 달라지고 이에 따라 물리나 천체의 원리가 달라진다. 그러나 지구과학이 앞으로 수만 년 더 발달한다 하더라도 물질의 진정한 실체인 참에는 영원히 도달할 수 없다. 이처럼 진정한 깨달음의 세계에서 보면 누구도 궁극적 진리에 이를 수 없다.

진제와 속제는 둘이 아닌 동시에 하나를 지키지 않는다. 둘이 아니기 때문에 그것은 곧 일심이요, 하나를 지키는 것도 아니기에 체를 들어 둘로 삼는 것이니 이것을 일러 一心二門이라 한다. 이상이 그 대의이다.⁵⁹⁾

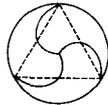
중생의 사고, 현대성의 사고는 세계를 事와 理, 진과 속 등으로 분별하여 둘로 본다. 그러나 세계의 궁극적 실체, 一心은 존재하는 것도 존재하지 않는 것도 아니며 드러나는 것도 사라지는 것도 아니다. 다만 인간의 잘못된 마음으로 구분을 하고 범주를 만들고 경계를 짓기에 차별이 있게 되는 것이다. 그러기에 마음이 망령된 생각, 언어기호로 이루어진 틀을 떠난다면 일심을 구분하는 모든 허상들이 사라진다. 일심은 언어기호와 말과 글, 언어기호를 바탕으로 이루어진 이성과 의식을 떠나 존재한다. 일심이란 평등하여 변이가 없고 어떤 기호나 허상으로도 파괴할 수 없다. 오로지 언어기호와 이성을 떠나 참 마음으로 즉할 수 있는 것이기에 일심이라고 하는 것이다. 그러기에 이에 이르려면 이성과 의식으로 벗어난 분별심을 떠나야 한다. 궁극적 실체가 일심이긴 하지만 중생들의 일상에서 보면 낮과 밤, 나와 남, 주와 객 식으로 모든 것이 둘로 나누어져 있으니 하나에 머무르면 일상의 삶을 영위할 수 없다. 그러니 하나를 고집하지도

59) 元曉, 『金剛』, 卷下, 『韓佛全』, 658下: “眞俗無二不守一 有無二故 卽是一心 不守一故 舉體爲二 如是名爲一心二門 大意如是”

않는다.

眞俗不二, 중생과 부처는 둘이 아니다. 그러나 일상에서 깨달음의 세계, 속한 세계에서 참된 세계, 생멸문에서 진여문을 지향하고자 하면 진여 실체는 하나인 것이요, 깨달았지만 중생을 구제하고자 중생을 향하여 나아가 중생과 더불어 실천하고 생각하며 그들을 깨우치고자 하면 세계를 둘로 설명해야 하는 것이다. 진여실체가 하나이지만 둘로 가르치는 것은 用이요, 둘은 허상이니 하나로 돌아가고자 하는 것은 體이다. 이처럼 원효는 일심이문을 통하여 부처와 중생, 진여문과 생멸문을 화쟁시킨 것이다.

三: 和靜/탈현대철학



體

用

一: 一心/시물라크르



二: 二門/이항대립의 현대철학

빛이 원래 하나이나 이를 明과 暗으로 가르고 다시 세분하여 晝, 夜, 초로 나누듯, 세계는 하나이나 그러면 인간이 이를 이해할 수도 이용할 수도 소통할 수도 없으니 이데아와 그림자, 본질과 현상, 主와 客, 노에시스(noesis)와 노에마(noema) 등 둘로 나누어 본다. 이처럼 하나를 둘

로 나누는 것은 실제 그런 것이 아니라 인간이 이해하고 이용하고 소통하기 위한 것이니 하나가 둘로 갈라지는 것은 用이다.

무지개가 빨, 주, 노, 초, 파, 남, 보 일곱 가지 색인가? 빛이 프리즘이나 물방울을 통과하면서 굴절되어 인간세계에서 그리 나누어 나타나는 것이며 일곱 가지 범주를 가진 인간에게 그리 보이는 것일 뿐이다. 무지개를 자세히 보면 빨강과 주황 사이에도 무한대의 색이 존재한다. 그러나 그렇게 하면 색에 대해 알 수도, 전달할 수도 없으니 이를 분별하여 무엇이라 명명한다. 그러니 빨강과 주황만의 언어를 갖고 있는 언어공동체는 그 사이의 색을 보지 못한다. 유럽 사람들도 근세 초까지 무지개를 네 가지나 다섯 가지로 보았다. 주황이란 언어가 없으니 빨강과 주황을 같이 본 것이다. 멀쩡한 주황을 빨강이라 하면 이것은 허위이다. 그러나 주황을 주황이라 하는 것도 허위이기도 마찬가지이다. 범주를 세분하여 주황을 ‘진한 주황, 아주 진한 주황, 극도로 진한 주황’ 등으로 만 가지, 억 가지로 나누다 해도 그것은 실제의 색에 이를 수 없다.

이렇듯 아무리 범주를 세분하였다 하더라도 둘로 나눈 것-또는 이에 근거한 이원론적 사고나 이에 이름 붙인 언어기호-로는 세계의 실체를 드러내지 못한다. 극도로 세분한 범주에 언어기호를 부여한다 하더라도 그것이 세계 그 자체는 아니다. 그럼에도 포스트모더니즘 이전의 서양 철학자들이 세계를 둘로 나누고 이렇게 인식한 것이 진리라 생각한 것처럼, 사람들은 둘로 나누고 이에 이름을 부여한 것을 실체로 착각하였다. 그러니 셋을 두어 둘의 허상을 해체하여 하나로 돌아가는 것이 바로 體이다.

그럼 이들은 어떤 관계를 가질까? 인간의 체는 영원히 알 수 없다. 우리는 이를 인간의 행위를 통하여 한 자락 엿볼 뿐이다. 이처럼 體는 用을 통하여 일부 드러난다. 몇몇 원숭이가 직립을 하고 손을 쓰면서 손이 발

달하고 뇌가 점점 커진 것처럼, 탄소동화작용이나 광합성 작용을 하는 나무가 햇빛을 충분히 받아들일도록 넓게 벌어진 잎과 바람에 살랑거리며 공기를 내뿜도록 가는 잎새를 갖는 것처럼 용은 相을 만든다. 뇌가 일정 정도 이상으로 커진 원숭이는 다른 원숭이와 다른, 인간의 특질을 드러낸다. 이처럼 相이 體를 담는다. 이처럼 체는 용을 통하여 드러나고 용은 상을 만들며 상은 체를 담으며 이 체는 또 다시 용을 낳는다. 이처럼 체와 용과 상은 영접순환에 놓인다. 일심이 이문으로 나누어지고 이문은 화쟁의 방편을 통하여 다시 일심의 체로 돌아가고 이는 다시 이문으로 갈린다.⁶⁰⁾

이제까지 논증한 것처럼, 원효의 화쟁사상은 이분법과 분별을 해체하고 일심의 본원으로 돌아가려 한다는 면에서는 탈현대철학과 통한다. 그러나 원효는 당위적으로 이항대립의 사유를 해체하는 데 그치지 않고 一心二門의 화쟁을 통하여 궁극적 진리에 이르는 길을 구체적으로 제시하는 동시에 깨달음에 이르면서도 일상을 영위하고 일상을 영위하면서도 깨달음을 추구하는 삶, 부처와 중생, 진여문과 생멸문이 둘이 아니라 하나일 수 있는 방편을 제시한다.

IV. 차이의 철학과 辨同於異

60) 위의 그림에서 三太極으로 표시한 까닭에 대해서는 화쟁을 三才思想과 비교한, 이도흙, 앞의 책, 145-172쪽을 참고하기 바란다.

데카르트가 “나는 생각한다. 고로 존재한다.”라고 외친 이후 서양 철학은 오랜 동안 주체중심적 사고를 하였다. 내가 어떤 동일성을 가져 나라고 하면 나는 언제나 그 동일성을 가지는가? 내가 대상이나 타자와 만날 때 나는 그 대상이나 타자와 대립적인 위상에 놓이는가? 동일성은 타자와 나를 구분하고 대립시키는 데서 비롯되기에 필연적으로 타자에 대한 배제와 폭력의 담론을 형성한다.⁶¹⁾

라캉은 서양을 지배해 온 주체중심, 동일성의 사유를 비판한다. 욕망은 어디로부터 기원하는가? 이는 어머니로부터 떨어져 나온 결핍에서 비롯된다. 18개월 이전의 아기는 상상계(imaginary stage)에 머문다. 그는 이미지에 속박된다. 젖을 빨면서 어머니와 자기가 하나라고 생각한다. 자신과 외계, 주체와 객체간에 뚜렷한 구별이 불가능하다. 18개월이 지나면서 아기는 거울의 단계(mirror stage)로 진입한다. 아기는 거울에 비추어진 자기 모습을 보고 자기가 어머니와 다른 몸을 가진 주체라고 비로소 생각한다. 거울 속에 비친 대상이 나를 형성하는 것이다. 아이는 조각난 몸의 고뇌에서 하나의 전체성으로 자신을 통일시킨다. 어머니의 한 조각으로 알고 있던 아이는 처음으로 자신을 일관되고 자기 통제가 가능한 총체로 상

61) 동일성의 사유는 타자에 대한 배제의 담론과 실천을 낳는다. 히틀러의 유태인 대학살, 일본군의 난징대학살, 킬링필드 등은 모두 동일성의 사유를 극단화하여 실천해서 빚어진 야만의 예들이다. 폴 포트를 만난 이들은 그가 온화하고 겸손하며 지적이면서도 따스한 성품을 가진 사람이라고 한다. 그런데 그가 어떻게 캄보디아 인구의 1/4인 정도인 170만 명의 무고한 국민을 킬링필드로 보냈을까? 그의 뜻만큼은 숭고하였다. 캄보디아 농촌을 보고서 그는 캄보디아 전체를 농촌처럼 서로 사랑하고 연대하며 순박한 인심을 가진 공동체로 만들고 싶었다. 그러나 그는 절대 순수한 농촌 공동체를 동일성의 사유로 지향하였기에 안경을 낀 사람도 ‘도시스러움’을 갖고 있다고 처형할 정도로 타자 ‘도시적인 것’을 철저히 배제하고 이를 추구하는 사람들에게 야만적인 폭력을 행하였다.

상할 수 있게 되는 시기이다. 아기는 거울 속의 자기를 보면서 내면세계와 주위세계와의 관계를 정립하여 자기 동일화를 이룬다. 이 아기는 곧 ‘아버지의 이름 (the-name-of-the-father)’을 받아들이면서 사회화하는 상징의 단계(symbolic stage)로 진입한다. 언어와 상징을 수용하여 이제 말을 시작한다. 인간은 욕망을 억압하고 언어기호와 도덕, 윤리를 수용하면서 주체를 형성하는 것이다. 언어는 화자 개인을 초월하는 사회문화적 상징체계이므로 무의식은 자아로부터 독립된 질서와 체계를 갖는 큰 타자의 담론이다. 그러기에 무의식은 큰 타자(아버지의 이름, 법, 기표)의 담론이며 타자는 다른 장소에서 나타난 주체의 다른 모습이다. 라캉은 이를 “나는 내가 존재하지 않는 곳에서 생각한다. 그러므로 나는 내가 생각하지 않는 곳에서 존재한다.”⁶²⁾라고 한마디로 압축하여 주체중심주의의 사유에 있었던 현대 철학자들에게 외친다. 그러니 “나는 생각한다. 고로 나는 존재한다.”라는 데카르트의 명제, 이에 기반을 두고 발전시켜 온 서구의 현대 철학은 전복된다. 나는 타자가 내재화한 것이며 타자는 다른 장소에 나타난 나의 다른 모습이다.

데리다는 이를 형이상학적으로 발전시켜 동일성에 바탕을 둔 서구 철학을 비판한다. “恣意性(arbitrariness)은 기호의 체계의 충만함에서 비롯되는 것이 아니라 구성요소들 사이의 차이에 의하여 구성될 때만 일어나는 것이다.”⁶³⁾ 의미작용은 낱말이나 사물의 충만한 본질에서 일어나는 것이 아니라 타자와의 차이, 구조 속의 차이에서 비롯되는 것이다. 동일성은 하

62) Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, trans. A. Sheridan(Harmondsworth : Penguin, 1977), pp. 128-129.

63) Jacques Derrida, *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Sign*, tr. David B. Allison(Evanston: Northwestern University Press, 1973), p.139.

나의 다른 것이 또 다른 것으로, 대립의 한 용어가 다른 용어로 옮겨가는, 전복되고 모호한 통로에 불과한 차연에 지나지 않는다. 우리가 동일하다고 믿은 것은 차연 속의 타자이며, 타자 속의 차연에 불과하다. “같은 것은 다른 것의 다른 것이고, 다른 것은 자기와 같은 것이다.”……타자는 절대적으로 자아일 때만, 즉 어떤 면에서 나와 동일자일 때만 다른 것이다⁶⁴⁾ ‘현존의 순간’이란 실제로는 不在와의 차이적 관계(differential relation)에 의해 산출된다. 진리의 기반은 훗설의 체계 내에서 비진리의 영역으로 배제시키려 했던 것에 의해 구조화한다. ……현존은 오직 동일성 내부의 다른 것, 즉 異他性(alterity)에 의존함으로써만 스스로 존재한다.⁶⁵⁾

이렇듯 탈현대의 철학은 동일성을 차이로 전복시킨다. 차이가 동일성에 선행하며 형이상학이 근원으로 내세우는 동일성은 차이작용의 결과로서 생산될 뿐이다. “동일성이란 본질적인 차이와 특수한 역사적 ‘분할(segmentation)’을 초월하는 일반적 범주-그 자체로 차이의 동일화(an identification of difference)-로 관념화할 수 있는 것인데, 사회적 관계는 결코 이런 동일성-개인-으로 환원할 수 없는 타자성을 구성한다.……단순히 한 ‘사물’처럼 보이는 것이 사실은 하나의 ‘관계’라고 말하는 것은, 異他性이 동일성에 선행하며 이를 생산한다라고 말하는 것이다.”⁶⁶⁾

원효는 8세기경에 緣起와 空의 철학을 바탕으로 차이의 철학을 논한다.

갈다는 것은 다름에서 같음을 분별한 것이요, 다르다는 것은 같음에서 다름을 밝힌

64) J. Derrida, *Writing and Difference*, p.127.

65) Michael Ryan, *Marxism and Deconstruction-A Critical Articulation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982), p.26.

66) Michael Ryan, op. cit., pp.47-48.

것이다. 같음에서 다름을 밝힌다 하지만 그것은 같음을 나누어 다름을 만드는 것이 아니요, 다름에서 같음을 분별한다. 하지만 그것은 다름을 녹여 없애고 같음을 만드는 것이 아니다. 이로 말미암아 같음은 다름을 없애버린 것이 아니기 때문에 바로 같음이라고 말할 수도 없고, 다름은 같음을 나눈 것이 아니기에 이를 다른 것이라고 말할 수 없다. 단지 다르다고만 말할 수가 없기 때문에 이것들이 같다고 말할 수 있고 같다고만 말할 수가 없기 때문에 이것들이 다르다고 말할 수 있을 뿐이다. 말하는 것과 말하지 않는 것에는 둘도 없고 별도 없는 것이다.⁶⁷⁾

원효의 말대로 동일성이란 것은 타자성에서 동일성을 갖는 것을 분별한 것이요, 타자성이란 것은 동일성에서 다름을 밝힌 것이다. 동일성은 타자를 파괴하고 자신을 세우는 것이 아니기 때문에 바로 동일성이라고 말할 수도 없고, 타자성은 동일성을 해체하여 이룬 것이 아니기에 이를 타자라고 말할 수 없다. 主와 客, 현상과 본질은 세계의 다른 두 측면이 아니라 본래 하나이며 차이와 관계를 통하여 드러난다. 주체에는 이미 타자가 들어와 있고 타자 또한 주체를 형성한다. 화쟁은 주와 객, 주체와 타자를 대립시키지도 분별시키지도 않는다. 양자를 융합하되 하나로 만들지도 않는다. 어느 한 편에 치우치지 않으면서 중간도 아니다. 주와 객, 주체와 타자가 서로를 비취주어 서로를 드러내므로 스스로의 본질은 없고 다른 것을 통하여 자신을 드러낸다. 진리란 것은 진리가 아닌 것과 차이를 통하여 진리를 드러내고 진리가 아닌 것은 진리와 차이를 통하여 진리가 아니라고 할 수 있는 것이다.

그렇다면 차이의 사유로 동일성의 사유가 범한 야만을 극복하는 길, 異他性을 利他性으로 전환하는 대안은 무엇일까? 원효의 眞俗不二가 이에

67) 元曉, 『金剛』, 卷中, 『韓佛全』, 제1책, 626-상: “同者辨同於異 異者明異於同 明異於同者 非分同爲異也 辨同於異者 非銷異爲同也 良由同非銷異故 不可說是同 異非分同故 不可說是異 但以不可說異故 可得說是同 不可說同故 可得說是異 耳 說與不說 无二无別矣”

대한 답을 제시한다. 眞俗不二는 당위의 명제만은 아니다. 범부가 깨달음의 세계에 이르고 깨달은 자가 다시 중생을 구원하여 깨달음을 완성하는 것은 당위이자 존재론적으로도 그럴 수밖에 없는 因을 가지고 있다. 원효는 대승과 화쟁의 논법을 통하여 진속일여의 논리적 타당성에 대하여 체계적으로 논증하고 있다.

“空相이 또한 공하다”라 한 것은 ‘공상’이 바로 俗諦를 버리고 眞諦의 평등한 상을 나타낸 것이요, “또한 공하다”란 곧 진제를 융합하여 속제로 삼은 “空空”의 의미이니, 순금을 녹여 장엄구를 만드는 것과 같다. …… “또한 공하다”라 한 것은 이 속제를 다시 융합하여 진제로 삼은 것이니, 이것은 장엄구를 녹여 다시 금덩이로 환원시키는 것과 같다. …… 또 처음의 門에서 “속제를 버려서 나타낸 진제”와 제2의 공 가운데 ‘속제를 융합하여 나타낸 진제’인 이 2문의 진제는 오직 하나요 둘이 아니며, 진제의 오직 한 가지로 圓成實性이다. 그러므로 버리고 융합하여 나타낸 진제는 오직 하나이다.⁶⁸⁾

석가모니는 『金剛經』, 「大乘正宗分」에서 “만약 보살이 我相이나 人相이나 衆生相이나 壽者相이 있으면 보살이 아니다.”라고 말한다.⁶⁹⁾ 구원의 주체인 나나 대상인 타인이 있다는 생각, 중생이든 다른 존재이든 이보다 위에 서서 그들을 구원해야 한다는 생각을 가진다면 보살이 아니라는 것이다. 구원의 대상보다 우월한 위치에 있어서, 그들보다 높이 깨달아서, 그들보다 시간이 많아서, 그들보다 물질적으로 여유가 있어서 베푸는 것이 아니다. 보살행은 내가 그보다 높이 서서 나의 佛性을 그들에게 불어넣어 주는 것이 아니다.

68) 元曉, 『金剛三昧經論』, 卷中, 《韓佛全》, 제1책, 639-하-640-상: “空相亦空者 空相卽是遣俗顯眞 平等之相 亦空卽是融眞爲俗 空空之義 如銷眞金作莊嚴具 …… 亦空還是融俗爲眞也 如銷嚴具 還爲金餅 …… 又初門內 遣俗所顯之眞 第二空中 融俗所顯之眞 此二門眞 唯一無二 眞唯一種 圓成實性 所以遣融所顯唯一”

69) “若菩薩有我相人相衆生相壽者相 卽非菩薩”

일체 중생이 모두 佛性이 있다고 하는 것은 大乘의 요체이다. 그러나 중생이 곧 부처요, 중생의 마음은 부처의 마음으로 본래 청정하다. 그런데 청정한 하늘에 티끌이 끼어 그 하늘을 가리듯, 일체의 중생이 無明으로 인하여 미혹에 휩싸이고 妄心을 품어 진여의 실체를 보지 못하고 세계를 분별하여 보려 한다. 일체의 중생이 妄心이 있음으로 해서 생각할 때마다 분별하여 다 진여와 상응하지 않기 때문에 空이라 말하지만, 만약 망심을 떠나면 실로 공이라 할 것도 없다.⁷⁰⁾ 중생의 마음은 본래 하늘처럼 청정하고 도리에 더러움이 없기에 중생은 경계를 지어 세계를 바라보지 않는다. 다만 본래 청정한 하늘에 티끌이 끼어 더러운 것처럼 무명에 휩싸여 欲界, 色界, 有界의 3계란 경계를 지어 세계의 실체를 바라보니 이 경계는 허망한 것이다. 이 모두 마음의 변화로 인하여 생긴 것이니 만일 마음에 허망함이 없으면 곧 다른 경계가 없어지고 중생 또한 본래의 청정함으로 돌아간다.⁷¹⁾ 유리창만 닦으면 하늘이 다시 청정함을 드러내듯, 無明만 없애면 본래 청정한 중생 속의 불성이 스스로 드러나니 그 먼지만 닦아내면 된다. 원효의 표현대로 금을 녹여 장엄구로 만들듯 眞諦를 녹여 俗諦를 만들며, 다시 장엄구를 녹여 금덩이로 환원시키듯 속제를 녹여 진제로 만든다. 금덩이를 녹여 금반지를 만들고 금반지를 녹여 다시 금덩이를 만들지만 둘은 모두 금으로 하나이다. 그러니 깨달음의 눈으로 보면[圓成實性], 부처와 중생, 깨달은 자와 깨닫지 못한 자가 둘이 아니요 하나이다. 우리 미친한 인간들이 속의 세계에서 깨달음의 세계로 끊임없이 수행정진하여

70) 馬鳴, 『大乘起信論』, 卷2, 『韓佛全』, 제1책, 744-하: “依一切衆生以有妄心念念分別 皆不相應 故說爲空 若離妄心 實無可空故”

71) 元曉, 『金剛』, 卷中, 『韓佛全』, 제1책, 641-상: “衆生之心 實無別境 何以故 心本淨故 理無穢故 以染塵故 名爲三界 三界之心 名爲別境 是境虛妄 從心化生 心若無妄 卽無別境”

완성된 인격(眞)에 이를 수 있고 또 이에 이른 사람은 아직 깨닫지 못한 중생들을 이끌어야 비로소 깨달음이 완성될 수 있다. 저 아름다운 연꽃이 높은 언덕에 피지 않는 것과 같이 반야의 바다를 완전히 갖추어도 열반의 성에 머무르지 않으며, 진흙 속에서 연꽃이 피는 것과 같이 모든 부처님 무량한 겁 동안 온갖 번뇌를 버리지 않고 세간을 구제한 뒤에 열반을 얻는다.⁷²⁾

이처럼 나 혼자만의 깨달음이 아니라, 중생들을 열반의 언덕으로 나아가도록 할 때 진정한 깨달음의 세계에 이를 수 있다. 구원은 그를 위하여 나를 희생하는 것이 아니다. 내가 그리로 가 그를 완성시키고 그를 통해 다시 나를 완성하는 행위이다. 그러기에 주체는 타자를 통하여 자신을 완성한다. 타자를 구원하거나 계몽하는 것이 아니라 타자 속에 숨어있는 佛性を 드러내는 것이다.

원효의 辨同於異는 차이의 철학과 통한다. 차이의 철학이 異他性を 동일성에 선행하는 것으로 밝혀 놓는 데 그치고 있다면, 원효의 철학은 眞俗不二를 통하여 異他性이 利他性으로 전화할 수 있는 근거를 당위적이지 아니라 필연적인 것으로 제시한다.

V. 맺음말

72) 元曉, 『金剛』, 卷中, 『韓佛全』, 제1책, 649-중: “具足般若海 不住涅槃城 如彼妙蓮華 高原非所出 諸佛無量劫 不捨諸煩惱 度世演後得 如泥華所出…”를 원용함.

원효의 화쟁사상을 탈현대 철학과 비교해 보았다. 차연과 일심은 이성 중심주의와 언어를 해체한다는 점에서, 우리가 진리, 실체, 본질이라고 생각한 것이 실은 그렇지 않음을 드러내면서도 정작은 자신은 비어있어 있다고도 없다고도 할 수 없고 이룸으로는 이를 무엇이라 말할 수 없음도 통한다. 하지만 화쟁의 사유는 이에서 그치지 않는다. 원효는 해체만 하는 것이 아니라 先領言句 後領義理의 방법을 통하여 언어기호를 통하여 궁극적 실체에 이르는 길을 제시한다.

원효의 화쟁사상은 이분법과 분별을 해체하는 방편이라는 면에서는 탈현대철학과 통한다. 그러나 원효는 당위적으로 이항대립의 사유를 해체하는 데 그치지 않고 一心二門의 화쟁을 통하여 궁극적 진리에 이르는 길을 구체적으로 제시하는 동시에 깨달음에 이르면서도 일상을 영위하고 일상을 영위하면서도 깨달음을 추구하는 삶, 부처와 중생, 진여문과 생멸문이 둘이 아니라 하나일 수 있는 방편을 제시한다.

원효의 변동어이의 철학은 차이의 철학과 통한다. 차이의 철학이 異他性を 동일성에 선행하는 것으로 밝혀 놓는 데 그치고 있다면, 원효의 철학은 眞俗不二를 통하여 異他性이 利他性으로 전화할 수 있는 근거를 당위적이 아니라 필연적인 것으로 제시한다.

20세기를 통하여 인류는 이성이 도구화하여 또 다른 양상의 억압을 확대하고 이항대립이 폭력적 서열제도를 만들며 동일성의 사유가 타자를 배제한 야만을 고통스럽게 체험하였다. 서양 철학자들은 모더니티의 위기에 대한 성찰과 반성을 통하여 새로운 철학과 패러다임을 모색하고 있다. 원효의 화쟁 사상은 이와 통하면서도 이들의 사유를 넘어서서 새로운 패러다임의 지평을 열고 있다. 이것이 원효 철학이 혼돈과 위기의 21세기에 갖는 의미이자 가능성이다.

* 인용문헌

- 元曉 『金剛三昧經論』, 東國大學校 佛典刊行委員會 編, 『韓國佛教全書』
(서울: 동국대학교 출판부, 1979).
- ____ 『大乘起信論別記』, 東國大學校 佛典刊行委員會 編, 『韓國佛教全書』
(서울: 동국대학교 출판부, 1979).
- ____ 『大乘起信論疏』, 東國大學校 佛典刊行委員會 編, 『韓國佛教全書』
(서울: 동국대학교 출판부, 1979).
- ____ 『十門和諍論』, 東國大學校 佛典刊行委員會 編, 『韓國佛教全書』
(서울: 동국대학교 출판부, 1979).
- ____ 『涅槃宗要』, 東國大學校 佛典刊行委員會 編, 『韓國佛教全書』
(서울: 동국대학교 출판부, 1979).
- 김용옥. 『도올 김용옥의 금강경 강해』 (서울: 통나무, 1999).
- 김형효 『원효에서 다산까지』 (서울: 청계출판사, 2000).
- 바트 코스코 『피지식 사고』 (서울: 김영사, 1995).
- 위르겐 하버마스. 『현대성의 철학적 담론』, 이진우 옮김(서울: 문예출판사, 1994).
- 이도흙. 『화쟁기호학, 이론과 실제』 (서울: 한양대 출판부, 1999).
- 이정우. 『시물라크르의 시대』, (서울: 거름, 1999).
- 자끄 데리다. 『해체』, 김보현 편역 (서울: 문예출판사, 1996).
- 莊子, 『新譯 莊子』, 안동립 역주(서울: 현암사, 1977).
- 질 들뢰즈. 『의미의 논리』, 이정우 옮김(서울: 한길사, 1999).
- ____/펠렉스 가타리. 『천개의 고원』, 김재인 옮김(서울: 새물결, 2001).
- 플라톤, 『국가정체』 박종현 옮김, (서울: 서광사, 1997).
- Derrida, Jacques. *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Sign*, tr. David B. Allison(Evanston: Northwestern University Press, 1973).

- _____. *Writing and Difference*, tr. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978).
- _____. *Positions*, tr. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982).
- Lacan, Jacques. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, trans. Sheridan, A. Harmondsworth, Penguin. 1977).
- Ryan, Michael. *Marxism and Deconstruction-A critical Articulation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982).
- Saussure, Ferdinand de. *Course in General Linguistics*, tr. Wade Baskin (New York: Philosophical Library, 1959).
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, tr. D.F. Pears & B.F. McGuinness (London: Routledge & Kegan Paul, 1961).

『金剛三昧經』·『金剛三昧經論』과

원효사상 (2)

- 大乘禪사상과 眞俗不二를 중심으로 -

朴太源*

I. 들어가는 말

『금강삼매경』의 경우 그 형성과 보급의 진원지는 현존하는 자료에 의거하는 한 아무래도 신라불교계로 보인다. 그리고 그 추정 가능한 찬술자로는 신라 대중불교 운동의 기수인 大安과 元曉 그룹이 주목된다. 『금강삼매경』이라는 문헌이 동일한 문제 의식을 공유하는 一群의 신라 불교인들, 특히 대안이나 원효로 대변되는 대중불교 운동가들에 의해 찬술되었을 것이라 추정하는 것이 타당하다면, 『금강삼매경』과 원효의 『금강삼매경론』은 그 성립 배경이나 사상 내용에 있어서 불가분의 관련을 맺고 있다고 보아야 한다. 두 문헌은 사상 내용이나 종교적 태도 등에서 호흡을 같이 하는 대안과 원효 계열이 자신들의 문제 의식이나 관심사를 표현하

* 蔚山大學校 哲學科 教授

고 실현하려는 노력의 산물일 수 있기 때문이다. 대안이 八品으로 경의 편집을 마친 후 원효를 講釋者로 지명하고 있는 설화는 이런 사정을 반영한다고 볼 수 있을 것이다.

『금강삼매경』 찬술의 주역으로 보이는 대안이나 원효는 신라 대중불교 운동의 기수들이다. 그들은 경주를 중심으로 형성된 엘리트 귀족불교의 종교권력화를 비판하고 불교 본래의 보편성을 회복하고자 노력했던 사람들이다. 그리하여 그들은 귀족적 계층 편향성과 종교 엘리트주의를 거냥하여 상대적으로 강한 대중 지향성을 보인다. 그들은 자신들의 이 대중 지향적 의지와 실천을 뒷받침하는 사상적 근거의 확보에도 노력하였고, 그 성과가 바로 『금강삼매경』과 원효 『금강삼매경론』의 등장이었다. 원효와 종교적, 사상적 호흡을 같이 하는 一群의 불교인들은 동시대 신라불교계의 과제에 대한 자신들의 해법을 佛說의 권위를 빌린 『금강삼매경』의 찬술을 통해 설득력 있게 천명하고자 하였던 것이며, 원효는 『금강삼매경론』의 저술을 통해 이에 동참하고 있는 것이다.

『금강삼매경』과 『금강삼매경론』에 나타나는 동일한 사상 지향으로서는 크게 세 가지가 돋보인다. 첫째는 中觀과 唯識思想의 화쟁적 종합을 지향하는 것이고, 둘째는 大乘禪思想의 천명이며, 셋째는 眞俗不二 사상에 입각한 대중불교 지향이다. 그리고 이 세 지향의 근본 원리는 ‘本覺·始覺을 중심으로 하는 覺事상’이다. 선행한 ‘중관·유식의 화쟁적 종합 지향’에 관한 논구)에 이어 本考에서는 ‘大乘禪思想의 천명’과 ‘眞俗不二 사상에 입각한 대중불교 지향’ 문제를 살펴보고자 한다.

1) 박태원, 「『금강삼매경』·『금강삼매경론』과 원효사상(1)」, 『원효학연구』 5집, 원효학연구원, 2000, pp.347-387)

II. 『금강삼매경』·『금강삼매경론』의 大乘禪사상

1. 一心과 一味觀行의 禪사상

원효 사상의 일관된 초점은 一心이다. 원효는 일심을 통해 인간 해방과 평화를 구현시키려 한다. 일찍이 『대승기신론』의 일심사상에서 불교사상을 통섭하고 소통시킬 수 있는 근거와 도리를 확보한 원효는 그 일심의 경지를 다음과 같이 言表한다.

대승의 법은 오직 一心이 있을 뿐이며 一心 이외에 다른 법은 없다. 단지 무명이 一心을 미혹시켜 六道에 流轉하게 하지만, 이때에도 역시 一心을 벗어나는 것이 아니다. 이처럼 일심으로 말미암아 온갖 세계(六道)를 지어내기 때문에 널리 중생을 제도하겠다는 願을 일으킬 수가 있고, 온갖 세계가 일심을 벗어나는 것이 아니기 때문에 <한 몸으로 여겨 일으키는 큰 자비심(同體大悲)>을 낼 수 있는 것이니, 이리하여 의혹을 버리고 發心할 수 있게 된다. …… 모든 존재의 참 모습은 생겨남(生)과 사라짐(滅)이라는 이분법적 구분과 분리가 없으며(無生無滅) 일체의 인위적 구별이 원천적으로 해체된 상태(本來寂靜)이니, 오직 一心이라 할 경지이다. 이와 같은 상태를 心眞如門이라 하기 때문에 『능가경』에서는 <모든 인위적 분별과 분리가 해소된 경지를 一心이라 한다(寂滅者名爲一心)>고 말한 것이다. 또 이 一心의 바탕은 본래적 깨달음(本覺)이지만 無明을 따라 동작하여 분별 작용을 일으킨다. 그리하여 이 경우(실체적 분별을 행하는 마음. 生滅門) 여래의 성품이 감추어져 드러나지 않는 것을 如來藏이라 부른다. …… 俗되거나 脫俗한 모든 것들의 참 모습은 俗(染)이니 脫俗(淨)이니 하는 분별이 없는 것이고, 참된 眞如의 체계(眞如門)니 그릇된 분별의 왜곡 체계(生滅門)니 하는 것도 근본에 입각해 보면 다른 것이 아니다. 그래서 <하나(一)>라는 말을 붙인다. 동시에 이 이원적 분별과 분리가 해체된 진실의 경지는 허공과는 달라서, 성품이 스스로 신령스럽게 아는 작용을 하기 때문에 <마음(心)>이라는 말을 붙인다. 그런데 이미 둘로 분별할 것이 없으니, 하나가 있다고도 할 수 없

다. 그리고 하나라고도 할 수 없다면, 무엇을 <마음>이라는 말로 지칭할 것인가? 이와 같은 도리는 언어적 범주를 벗어나고 모든 것을 이원적·실체적으로 분별하는 마음으로는 포착되지 않는 경지라서 무슨 말을 붙여야 될지 알 수 없는데, 억지로나 마 <한 마음(一心)>이라 불러 본다.²⁾

원효에게 인생의 목표는 이 일심의 근원으로 돌아가는 것이다(歸一心源). 따라서 모든 수행 길들도 결국 일심의 근원에 닿아있어야 한다. 해탈을 향한 존재 변혁의 결정적 통로인 참선 역시 일심의 근원과 연결되어야 함은 당연하다. 이런 까닭에 『금강삼매경』의 大意 역시 원효는 일심의 근원에서부터 풀어간다.

저 일심의 근원은 有와 無를 떠나서 홀로 맑으며, 三空의 바다는 眞과 俗을 융합하여 깊고 고요하다. 깊고 고요하게 둘을 융합하였으나 하나가 아니며, 홀로 맑아서 양변을 떠나 있으나 중간도 아니다. 중간이 아니면서 양변을 떠났으므로 有가 아닌 법이 無에 나아가 머물지 아니하며, 無가 아닌 相이 有에 나아가 머물지 아니한다. 하나가 아니면서 둘을 융합하였으므로 眞이 아닌 事가 애초에 俗이 된 적이 없으며, 俗이 아닌 理가 애초에 眞이 된 적이 없다. 둘을 융합하였으면서도 하나가 아니기 때문에 眞과 俗의 자성이 세워지지 않는 것이 없고, 染과 淨의 相이 갖추어지지 않는 것이 없으며, 양변을 떠났으면서도 중간이 아니기 때문에 有와 無의 법이 만들어지지 않는 바가 없고, 옳고 그름의 뜻이 두루 하지 아니함이 없다. 이와 같이 깨뜨림이 없되 깨뜨리지 않음이 없으며, 세움이 없되 세우지 않음이 없으니, 가히 이치가 없는 지극한 이치요 그렇지 않으면서도 크게 그러한 것이라 할 수 있다. 이것이 이 경의 大意이다.³⁾

『금강삼매경』의 金剛三昧는 일심의 근원으로 돌아가는 禪定的 토대이다. 그리고 이 금강삼매를 성취하게 하는 구체적 참선 수행을 원효는 一味觀行이라 파악한다. 觀行은 참선 수행의 핵심인데, 『금강삼매경』이 설하

2) 『대승기신론소』(『한국불교전서』1-7014-下, 704下-705上)

3) 『금강삼매경론』(『한국불교전서』1-6054)

는 禪사상의 특징을 특히 ‘一味’에서 찾고 있다. 一味觀行은 『금강삼매경』이 중생들을 일심의 근원으로 돌아가게 하기 위하여 설하는 禪사상이라는 것이다. 그리하여 원효는 이렇게 말한다.

이 경의 宗要는 여는 방식(開)과 합하는 방식(合)의 두 가지로 말할 수 있다. 합하여 말한다면 一味觀行이 요점이 되고, 열어서 말한다면 열 가지 法門이 종지가 된다. 관행이라는 것은, 觀은 境으로 논하는 것으로서 境과 智에 통하고, 行은 宗으로 바라본 것으로서 因과 果에 걸쳐 있다. 果는 五法이 원만함을 말하는 것이고, 因은 六行이 잘 갖추어짐을 말하며, 智는 곧 本覺과 始覺의 두 깨달음이고, 境은 곧 眞과 俗이 없어진 것이다. 함께 없어졌지만 아주 없어진 것이 아니고, 두 가지로 깨달았지만 생긴 것이 없으니, 無生의 행위는 그육이 無相에 계합하고, 無相의 법은 본각의 이익을 순조롭게 이룬다. 이익이 이미 본각의 이익으로서 연음이 없기 때문에 실체를 움직이지 아니하고, 際가 이미 실제로서 자성을 떠났기 때문에 眞諦 또한 공하다. 모든 부처와 여래가 여기에 간직되어 있으며, 모든 보살도 이 가운데에 따라 들어가니, 이러한 것을 여래장에 들어간다고 말한다. 이것이 六品の 大意가 된다. 이 觀의 문에서 처음의 信解로부터 等覺에 이르기까지 六行을 세운다. 육행이 만족될 때 識이 轉顯하여 無垢識을 드러내어 청정한 법계로 삼고, 나머지 여덟 가지 識을 轉依시켜 四智를 이루니, 五法이 이미 원만해져서 三身이 이에 구비된다. 이와 같은 因과 果는 境과 智를 떠나지 아니하였으며, 境과 智는 둘이 아니라 오직 一味이니, 이러한 一味의 觀行을 이 경의 종지로 삼는다. …… ‘열어서 말한다면 열 가지 法門이 종지가 된다’는 것은 一門에서부터 나아가 十門에까지 이르는 것을 말한다. 一門이란 무엇인가? 一心 가운데 一念이 움직여 一實을 따라 一行을 닦아 一乘에 들고 一道에 머물러 一覺을 써서 一味를 깨닫는 것이다. …… 一信에서 시작하여 十地에 이르러 百行을 갖추고 萬德이 원만하게 된다. 이와 같은 여러 門이 이 경의 종지가 된다. 이것은 모두 經文에 있으니 그 해당하는 문장에서 설명하겠다. 그런데 뒤의 아홉 가지 門은 모두 一門에 들어가니, 一門에 나머지 아홉이 있어서 하나의 관(一觀·一味觀行)을 벗어나지 않는다. 그러므로 열어도 하나에서 더 늘어나지 않고, 합하여도 열에서 더 줄지 않으니, 이렇게 늘지도 않고 줄지도 않는 것이 이 경의 宗要가 된다.4)

원효는 『금강삼매경』사상의 요점은 관행에 있으며, 특히 一味가 되는

4) 『금강삼매경론』, 같은 책 pp.604下-605上.

관행이 그 특징이라고 본다. 종합의 측면에서 본다면, 본래부터의 진실(本覺)과 그 진실로 들어가는 현실에서의 전환(始覺)을 통해 진리(眞)와 진리 아닌 것(俗)을 이분법적으로 분리하고 차별하는 인식을 극복하는 것이 觀이고, 十信·十住·十行·十廻向·十地·等覺의 여섯 단계 수행 과정(六行)을 완수하여 무지와 번뇌로 들뜨던 인식 작용(八識)이 안정되어 네 가지 지혜(大圓鏡智·平等性智·妙觀察智·成所作智)가 이루어지는 ‘五法の 원만함’을 성취하는 것이 行이다. 그런데 觀의 문에서 六行이 전개되고(行의 因), 그 결과 무지와 번뇌가 극복된 無垢識인 九識의 진실한 경지(淸淨法界)와 八識이 변하여 이룩되는 네 가지 지혜가 성취되어 五法(行의 果)이 원만해진다. 따라서 觀의 智와 境은 行의 因과 果와 하나로 통하여 결국 觀과 行이 一味로 결합된다.

전개의 측면에서 보아도 一味의 觀行이다. 열 가지 전개 방식(十門) 가운데, 뒤의 아홉 가지 門은 모두 第一門에 들어가는 것이어서 열 가지 방식으로 펼친다고 하여도 결국은 하나의 관(一觀; 一味觀行)에 불과하다는 것이다.

이처럼 一味로 소통되는 觀과 行이 『금강삼매경』 본문의 六品에 걸쳐 펼쳐진다. 원효는 그 육품의 흐름과 상관 관계를 ‘無生の 행위는(「無生行品」) 그육이 無相에 계합하고(「無相法品」), 無相의 법은 본각의 이익을 순조롭게 이룬다(「本覺利品」). 이익이 이미 본각의 이익으로서 얻음이 없기 때문에 실재를 움직이지 아니하고(「入實際品」), 際가 이미 실제로서 자성을 떠났기 때문에 眞諦 또한 공하다(「眞性空品」). 모든 부처와 여래가 여기에 간직되어 있으며, 모든 보살도 이 가운데에 따라 들어가니, 이러한 것을 여래장에 들어간다고 말한다(「如來藏品」)고 요약하고 있는데⁵⁾, 正說

5) 『금강삼매경론』, 같은 책 p.604下.

分에서는 이 六品の 전개를 다시 두 가지 측면에서 설명한다.

원효에 의하면, 無相觀을 밝히는 「無相法品」·일어남이 없는 행위를 나타내는 「無生行品」·본각에 의하여 중생을 이롭게 하는 것을 「本覺利品」·허망으로부터 실제로 들어가는 「入實際品」·모든 행위가 眞性の 空에서 나옴을 판별하는 「眞性空品」·한량없는 門들이 모두 如來藏에 들어가는 것임을 드러내는 「如來藏品」의 각각에 觀行이 펼쳐지는 방식(六門)에는 두 가지가 있다.

모든 망상의 원인인 相에 대한 집착을 깨기 위하여 ‘집착할 대상은 본래 없는 것(無相法)’을 觀하게 하고(「無相法品」), 無相임을 觀하는 마음이라는 생각마저 생겨나지 않아야 하므로 ‘觀하는 마음이라는 생각마저 생겨나지 않는 실천 수행(無生行)’을 해야 하며(「無生行品」), 그리하여 本覺에 들어가게 되면 본각에 의거하여 중생을 교화해 그들로 하여금 본각의 이익을 얻게 하고(「本覺利品」), 이렇게 본각에 의하여 중생을 이롭게 하면 중생이 진리를 등진 허망한 삶으로부터 진리와 하나가 된 실제의 삶으로 들어간다(「入實際品」). 안으로는 相이 없고(無相) 생겨남이 없는(無生) 수행을 하고 밖으로는 본각의 이익으로 실제에 들어가게 하는 교화를 하여, 이 두 가지 이익으로 모든 진리다운 행위(萬行)를 구족하는 것이 한결같이 진리다움(眞性)에서 나오는 것이어서 모두 眞空을 따르고(「眞性空品」), 이 眞性에 의하여 만행이 갖추어져 如來藏의 一味의 근원에 들어간다(「如來藏品」). 이렇게 마음의 근원에 돌아가면 하는 바가 없게 되어 오히려 모든 것을 하게 되니, 六品の 이와 같은 흐름이 대승을 포섭하는 한 가지 六門이다.

대승을 포섭하는 또 한 가지 六門이 있다. 「무상법품」은 觀의 대상인 一心如來藏體를 밝히는 것이고, 「무생행품」은 觀의 주체가 되는 行인 六

行의 無分別觀을 밝히고, 「본각리품」은 一心 가운데의 생멸문을 나타내고, 「입실제품」은 一心 가운데의 진여문을 나타내며, 「진성공품」은 眞과 俗을 다 버리되 二諦를 파괴하지는 않으며, 「여래장품」은 모든 門을 두루 거두어 모두 一味임을 드러낸다.

원효는 이와 같은 六品에 관한 두 가지 이해 방식 이외에도, 다시 六品의 구조를 三門으로 파악하는 두 가지 방식과 二門으로 파악하는 두 가지 방식을 제시한다. <「무상법품」과 「무생행품」은 觀行의 始終을 포섭하고 있고, 「본각리품」과 「입실제품」은 교화의 本末이며, 「진성공품」과 「여래장품」은 因을 포섭하여 果를 이루는 것>으로 보는 것이 三門의 한 가지 방식이고, <앞의 두 품은 相을 버리고 本에 돌아가는 것이고, 中間의 두 품은 本으로부터 行을 일으키는 것이며, 뒤의 두 품은 本으로 돌아감과 行을 일으킴을 모두 드러낸 것>으로 보는 것이 三門으로 파악하는 또 하나의 방식이다. 또 육품을 二門으로 나누어 <앞의 세 품은 相과 生을 모두 없애는 것이 本覺의 이익임을 밝히는 것이고, 뒤의 세 품은 實際와 眞空이 如來藏임을 밝히는 것>으로 보거나, <앞의 세 품은 허망함을 버려 因을 드러내는 것이고, 뒤의 세 품은 진실을 드러내어 果를 이루는 것>으로 볼 수 있다고 한다.

그런데 원효에 의하면, 이와 같이 『금강삼매경』의 六品을 六門과 三門 및 二門으로 파악하여 각각 대승을 두루 포괄할 수 있지만, 결국 이 六品은 얻을 것이 없다는 점에서 一味이다. 相(「무상법품」)과 生(「무생행품」)은 자성이 없고, 本覺은 바탕(本)이라 할 것이 없으며, 實際는 際를 떠난 것이고, 眞性 역시 空한 것이며, 따라서 如來藏의 자성을 인정할 연유도 없다. 이렇게 모든 品을 일관하는 無所得의 一味가 『금강삼매경』의 宗要이며, 一味이지만 六門으로 전개된다. 얻을 것이 없기에 오히려 얻지 못할

것이 없어서 모든 門이 전개되어 한량없는 뜻을 짓게 된다는 것이다.⁶⁾

『금강삼매경』의 요점인 一味觀行은 원효 사상의 궁극 지향인 ‘일심의 근원’으로 돌아가게 한다. 이에 대해 원효는 『금강삼매경』 『無相法品』의 “제도할 수 있는 중생에게 모두 一味를 설하였다”라는 구절을 주석하면서 다음과 같이 말한다.

‘제도할 수 있는 중생’이라고 한 것은 여래가 교화하는 일체 중생은 모두 一心이 流轉한 것이기 때문이며, ‘모두 一味를 설하였다’는 것은 여래가 설하는 모든 교법이 그들을 모두 일각의 맛(一覺味)에 들어가게 하기 때문이다. 모든 중생이 본래 一覺이지만 단지 無明으로 말미암아 幻夢을 따라 流轉하다가 모두 여래의 一味의 설법에 따라 마침내 일심의 근원에 돌아가게 됨을 밝히고자 한 것이다. 일심의 근원에 돌아갈 때에는 모두 얻는 것이 없기 때문에 一味라고 말하는 것이니, 이것이 바로 一乘이다.⁷⁾

2. 중생 구제의 大乘禪사상

원효는 禪사상 역시 철저히 自利利他的 보살 사상으로 소화한다. 그에게 일미관행의 참선은 개인의 존재 해방 작업(自利)과 타자애의 기여(利他)가 동시에 결합되는 것이다. 禪은 자기 완성과 중생 교화가 동시에 진행되는 것이어야 한다는 것이다. 대중 지향의 실천성을 선명하게 추구하는 이러한 禪사상은 대승불교의 정신을 강하게 의식하여 계승하는 것이라 할 수 있으므로 ‘大乘禪사상’이라 지칭해 본다. 『금강삼매경』 『무상법품』의 “空寂을 모두 여의어 일체의 空에 머무르지 않으니, 마음이 無에 처하면서 大空에 있는 것이 禪波羅密이다”라는 구절을 주석하면서 원효는 이

6) 『금강삼매경론』, 같은 책 pp. 608下-609中.

7) 『금강삼매경론』, 같은 책 p.610上-中.

러한 선사상을 다음과 같이 피력하고 있다.

‘空寂을 모두 여의었다’는 것은 (중생 교화를 위해) 應化하여 생을 받아 모든 존재 세계(三有)에 두루하기 때문이고, ‘일체의 空에 머무르지 않는다’는 것은 다섯 가지 空에 머무르지 않고 항상 시방 세계의 중생을 교화하기 때문이니, 이것은 중생을 교화하는 禪을 밝힌 것이다. ‘마음이 無에 처한다’는 것은 비록 몸은 (중생 교화를 위해) 三界를 돌아다니지만 마음은 항상 理無의 경지에 처하는 것이니, 理無란 것은 도리(理)가 ‘삼계가 있다는 생각(三有之相)을 끊은 것’이다. ‘大空에 있다’는 것은 비록 시방 세계의 중생을 항상 교화하지만 마음은 大空에 있는 것이니, 大空이란 것은 ‘시방 세계가 큰 것이라는 생각(十方大相)이 空한 것’이다. 이것은 佛法을 성취하는 禪을 나타낸 것이다. 몸은 비록 (중생 교화를 위해) 움직이지만 마음은 고요하여 움직이지 않으니, 이것이 곧 위에서 말한 ‘性이 金剛과 같다’는 것이다.⁸⁾

중생을 교화하려는 원력으로써 존재하는 모든 세계(三界, 三有)에 몸을 받아 쉬지 않고 움직이지만, 그 마음은 ‘삼계가 있다거나 시방 세계 중생을 구한다’는 생각을 끊고 고요할 수 있는 것이 바로 禪이라는 것이다. 참선하는 觀과 중생 구제의 보살행을 하나로 결합시키는 원효의 禪사상은 『금강삼매경』 「입실제품」에 나오는 ‘세 가지 해탈(허공해탈·금강해탈·반야해탈)’과 ‘이치대로 觀하는 三昧(理觀三昧)’와 ‘세 가지 해탈을 간직한 작용(存用) 및 그에 대한 觀을 주석하는 대목에서도 천명되고 있다.

‘理觀’ 가운데 ‘마음이 이치대로 청정하여 옳다거나 그르다는 마음이 없다’고 한 것은, 이치가 無相이라는 것을 좇아 마음에 분별이 없기 때문이다. 뒤의 대답 가운데 ‘마음과 일이 둘이 아닌 것을 <간직한 작용(存用)>이라 한다’고 한 것은, (세 가지 해탈을) 간직한 작용의 뛰어난 공능을 일컫는 것이다. 만일 사람이 세 가지를 간직한 작용을 얻지 못하면 마음을 고요히 하여 空함을 觀하더라도 일에 관계할 때는 (觀하는) 念을 잃어버려 ‘나와 ‘나의 것’이라는 생각을 취하여 좋은 상황이나 좋지 못한 상황(違順境界)에 집착하여 天風에 동요되어 마음과 일이 각기 다르게 된다.

8) 『금강삼매경론』, 같은 책 p.621中.

그러나 만일 세 가지 해탈을 능숙하게 닦는 사람이라면 觀에서 나와 일에 관여할지라도 觀의 힘이 여전히 존재하여 '나와 남이라는 相을 취하지 않아 좋거나 싫은 상황에 집착하지 않으니, 이로 인하여 天風에 동요되지 않고 들어가고 나감을 함께 잊어 마음과 일이 둘이 아니게 된다. 이와 같아야 곧 '세 가지를 간직한 작용'이라 한다. 이 觀을 처음 닦는 것은 十信의 자리에서이고, 간직한 작용이 이루어지는 것은 十住의 자리에서이니, 『본업경』의 十住位에서 이 觀을 세운 것과 같다. '안으로 행함(內行)' 이하는 두 번째 질문에 답한 것이니, 觀의 모습을 밝힌 것이다. '안으로 행함(內行)'이라는 것은 觀에 들어 고평히 비추는 行이고, '밖으로 행함(外行)'이라는 것은 觀에서 나와 중생을 교화하는 行이다. 나오거나 들어감에 중도를 잃지 않기 때문에 '둘이 아니다'고 한다.⁹⁾

원효에 의하면, 세 가지 해탈을 간직하는 觀이라야 마음과 일이 분리되지 않아 '내가 교화한다'는 생각·'내가 교화한 중생'이라는 생각·나와 남을 별개의 존재로 분별하는 생각·상황의 좋고 나쁨에 따라 동요하고 집착하는 마음 등이 없이 중생을 교화할 수 있다. 그리고 이러한 觀은 마음이 사물을 진실대로 이해하면서 동요하지 않는 '안으로 행함(內行)'과, 그와 같은 마음을 유지하면서 중생으로 향하여 그들을 교화하는 '밖으로 행함(外行)'의 두 가지 모습을 동시에 지닌다. 참선은 자기 해방과 타자 해방에의 기여를 동시에 진행하는 작업이라는 것이다.

해탈의 觀行과 중생 구제의 보살행을 하나로 결합시키는 원효의 선사상은 이어지는 「입실제품」의 '열반의 집에 들어갔으나 마음이 삼계에서 일어난다'는 구절의 주석에서도 재천명 된다.

'열반의 집에 들어갔으나 마음이 삼계에서 일어난다'는 것은 세 가지 해탈과 그 셋을 간직한 작용이다. 삼계가 공적한 것을 '열반의 집'이라 하니, 마음을 편히 하여 깃들 수 있는 청정한 곳이기 때문이다. 세 가지 해탈을 지닌 觀으로써 삼계의 空함에 들어갔으나 그 증득에 집착하지 않고 다시 속세의 마음을 일으켜 널리 삼계의 중생을

9) 『금강삼매경론』, 같은 책 p.646中-下.

교화하기 때문에 ‘마음이 삼계에서 일어난다’고 한다. 삼계의 마음을 일으켰으나 물 들거나 집착하지 않으니, 이것이 (세 가지 해탈을) 간직한 작용이다. ‘여래의 옷을 입고 法空의 처소에 들어간다’는 것은 곧 一心의 如如함을 지키는 觀이니, 삼계에 들어가 널리 중생을 교화할 때 인욕의 옷을 입었지만 피곤해 하지 않고 다시 法空에 들어가 一心의 如如함을 지키는 것이다.¹⁰⁾

모든 존재의 空性を 체득하여 마음이 편해짐과 동시에, 다시 삼계의 중생을 구제하려는 마음을 일으켜 교화의 행을 진행하면서도 자신의 중생 구제 행위에 번뇌가 개입하거나 집착하지 않을 수 있게 하는 참선 - 그것이 세 가지 해탈을 간직한 觀의 작용이고 一心의 如如함을 지키는 觀이다.

『금강삼매경』과 이에 대한 원효의 주석에서는 寂靜主義의 禪사상을 비판하면서 靜과 動을 동시에 안을 수 있는 禪을 강조하고 있는 점도 주목된다. 『금강삼매경』의 찬술 배경과 원효와의 상관 관계를 강하게 추정케 하는 대목이기도 한데, 『금강삼매경』과 원효는 일체의 相에 매이지 않고 그 어디에도 머물지 않는 禪이 진정한 禪이라는 점을 논거로 하여 자신들의 그러한 선사상을 전개해 간다. 「무생행품」과 「진성공품」의 해당 구절 및 그에 대한 원효의 주석을 통해 그 내용을 확인해 보자.

심왕보살이 말했다. <禪이란 것은 움직임을 거두어 모든 헛된 분란을 안정시킬 수 있는 것인데, 어찌하여 禪에 머무르지 않는다고 하십니까?> 부처님이 말씀하셨다. <보살이여, 禪이라고 하면 곧 움직임이 되는 것이니, 움직이지도 않고 禪에 머물지도 않아야 ‘일어남이 없는 禪(無生禪)’이다. 禪의 본성은 일어남이 없어서 禪을 일으키는 相을 여의었고, 禪의 본성은 머무름이 없어서 禪에 머무르려는 움직임을 여의었다. 禪의 본성은 움직임과 고요함이 없는 것임을 알면 곧 ‘일어남이 없음(無生)’을 얻는데, ‘일어남이 없는 지혜’에도 의지하여 머무르지 않고 마음 또한 움직이지 않으니, 이러한 지혜로 인하여 ‘일어남이 없는 반야바라밀’을 얻는다.>¹¹⁾

10) 『금강삼매경론』, 같은 책 p.647하-下.

‘禪이라고 하면 곧 움직임이 된다’는 것은 세간의 禪이 비록 산란하지는 않으나 경계의 相을 취하여 相을 취하는 마음이 일어나 움직임을 일으키기 때문이다. 이와 같이 움직임을 일으키는 禪을 떠날 수 있어야 ‘진리다운 定(理定)’에 들어갈 수 있기 때문에 ‘일어남이 없는 禪’이라 한 것이고, 이와 같은 ‘진리다운 定’의 본성은 일어나 움직임을 없기 때문에 ‘禪의 본성은 일어남이 없다’고 한 것이며, 단지 일어남이 없을 뿐 아니라 또한 고요함에 머무름도 없기 때문에 ‘禪의 본성은 머무름이 없다’고 한 것이다. 만일 일어남이 있으면 이것이 곧 相이고, 머물러 집착함이 있으면 이것이 곧 움직임이니, 이제 이것과 반대가 되기 때문에 ‘禪을 일으키는 相을 여의었고 禪에 머무르려는 움직임을 여의었다’고 하였다.¹²⁾

‘움직임’이나 ‘산란되지 않음’의 反對項으로서의 ‘고요함’이나 ‘안정됨’을 추구하는 것이 禪이라고 생각하는 것은 相에 얽매는 것이다. 그리고 이렇게 相에 매이게 되는 것을 ‘움직임’이라고 하는 것인데, 참된 禪은 일체의 相을 떠나 그 相에 머무르려는 움직임을 여윈 것이다. 상반되는 두 異項으로서의 ‘움직임’과 ‘고요함’을 모두 相으로 간주하여 매이지 않을 수 있는 禪이라야 진리다운 禪定에 들어갈 수 있다.

진정한 禪의 특징이 相을 떠남에 있다는 주장은 「진성공품」과 그에 대한 원효의 주석에도 반복되고 있다.

선남자여, 저와 같은 모든 禪觀은 다 오래된 망상의 定이다. 이如是 다시 저것과 같지 않으니, 어째서인가? 如로써 여실함을 觀하되 觀과 如의 相을 보지 않아 모든 相이 이미 적멸하니, 적멸이 곧 如의 뜻이다. 저와 같은 망상의 禪定은 움직임이지 禪이 아니니, 어째서인가? 禪의 본성은 모든 움직임을 떠나서 물들이는 것도 아니고 물들여지는 것도 아니며, 주관도 아니고 객관도 아니며, 모든 분별을 떠나 本意의 뜻이기 때문이다. 선남자여, 이와 같이 觀하는 定이라야 禪이라 말할 수 있다.¹³⁾

11) 『금강삼매경』, 같은 책 p.628中-下.

12) 『금강삼매경론』, 같은 책 p.628下.

13) 『금강삼매경』, 같은 책 pp.657下-658上.

… 이 아래는 相을 떠났음을 나타내었다. ‘이 如는 다시 저것과 같지 않다’는 것은 如來觀에 들어가서 주관과 객관(能所)이 평등한 것을 如라 하기 때문이다. ‘如로써 여실함을 觀한다’는 것은 평등한 지혜로써 진실(如實)을 통달하기 때문이고, ‘觀과 如의 相을 보지 않는다’는 것은 觀하는 지혜와 觀의 대상을 차별의 相으로 보지 않아 평등한 一味이기 때문이다. …… 세간의 禪은 相을 취하여 마음이 일어나므로 곧 ‘움직이는 생각(動念)’이고, ‘움직이는 생각’은 고요함이 아니기 때문에 참된 禪이 아니다. 이 아래는 참된 禪이 모든 움직이는 相을 떠났음을 나타내었다. …… 相을 떠나고 움직임을 떠나야 禪이라는 이름을 얻을 수 있으니, 禪은 ‘생각이 고요해진 것(靜慮)’을 일컫기 때문이다. 저 세간의 定을 禪이라 하는 것은 임시로 禪이라 부르는 것이지 참된 禪은 아니다.¹⁴⁾

주관과 객관, 움직임과 고요함, 산란함과 안정됨, 마음과 일을 대립된 실체로 보는 것은 모두 相에 매이는 것이고 ‘근본적인 동요(움직임)’이다. 이러한 相으로서의 ‘고요함’이나 ‘안정됨’을 추구하는 것은 참된 禪이 아니다. 相으로서의 ‘고요함’이나 ‘움직이지 않음’에 매이는 생각이 그쳐진 것(靜慮)이 진정한 禪이다. 따라서 참된 禪은 고요함(觀의 內行·靜)과 움직임(觀의 外行·動)을 모두 안을 수 있다.

원효가 보는 참된 禪은 일체의 相과 그 相에 머무르는 움직임을 떠났기에 고요함(觀의 內行·靜)과 움직임(觀의 外行·動)의 두 측면을 동시에 지닐 수 있다. 그리하여 내면은 모든 相을 떠난 고요함을 지키면서도 밖으로는 중생 구제의 보살행을 역동적으로 진행할 수 있는 禪이다. 따라서 相으로서의 고요함만을 추구하는 三昧 위주의 空寂主義의 禪과 그러한 禪을 위주로 수행하는 禪定主義는 다음과 같이 『금강삼매경』과 원효의 비판 대상이 된다.

대력보살이 말하였다. <저 一地와 空의 바다 같은 것을 二乘의 사람은 보지 못하겠

14) 『금강삼매경론』, 같은 책 p.658上-中.

나이다.> 부처님이 말씀하셨다. <그렇다. 저 二乘의 사람은 삼매를 즐기어 집착하여 삼매의 몸을 얻어 저 空의 바다와 一地에 대하여 마치 술병에 걸린 것처럼 혼미하게 취하여 깨어나지 않으며, 여러 겁이 지나도 여전히 깨어나지 못하다가 술기운이 사라지고 나서야 비로소 깨어나 이 行을 닦은 후에 부처의 몸을 얻는다.>15)

‘삼매를 즐기어 집착한다’는 것은 고요한 定을 즐겨 집착하여 공격함에 나아가는 것이다. ‘삼매의 몸을 얻는다’고 한 것은, 즐기는 대로 나아가 ‘마음을 없애는 선정(滅心定)’에 들어가고, 그로 인하여 열반에 들어가서 몸 작용을 찬 채처럼 그치고 인식을 없앤다. 인식과 마음이 없어진 곳에서 ‘아무 것도 없어진 선정(滅定)’의 바탕이 생겨 마음과 마음이 만들어 낸 것을 막으니, 이와 같은 것을 ‘삼매의 몸을 얻는다’고 하는 것이다. 空寂을 즐기는 혼습이 本識 안에 있기 때문에 空의 바다와 一地를 깨닫지 못하여 마치 술병에 걸린 것처럼 혼취하여 깨어나지 않는다.16)

대력보살이 말하였다. <저러한 사람은 果滿足德佛과 如來藏佛과 形像佛 등 이러한 부처님이 계신 곳에서 깨닫고자 하는 마음을 일으켜 三聚戒에 들어갔으나 그 相에 머무르지 않고, 三界의 세계가 있다는 마음(三有心)을 없앴으나 고요한 경지에 머물지 않으며, 모든 중생을 버리지 않고 고르지 않은 땅에 들어가니, 불가사의하나이다.>17)

…… 비록 다시 三空聚에 들어가고 三有心을 없앴으나, 고요한 경지에 머물지 않고 六度에 두루 다닌다. 몹시 험떡거리는 중생들이 사는 곳을 ‘고르지 않은 땅’이라 하였고, 미혹이 남아있는 곳이 있기에 얽매이지 않는 업에 의거하여 거기에 생을 받기 때문에 ‘들어간다’고 하였다.18)

……. ‘내가 이제 머무르지 않는 데 머문다’는 것은 이제 부처님 말씀을 듣고 나서 대승의 마음을 내어 곧 고요한 경지에 머물지 않는 마음에 머무는 것이다.19)

생멸하는 모든 법을 없애어 열반에 머무르겠으나, 大悲에 의하여 빼앗겨 열반도 없

15) 『금강삼매경』, 같은 책 p.647下.

16) 『금강삼매경론』, 같은 책 p.648上.

17) 『금강삼매경』, 같은 책 p.649上.

18) 『금강삼매경론』, 같은 책 p.649上-中.

19) 『금강삼매경론』, 같은 책 p.649上.

애어 머무르지 않네.²⁰⁾

…… 二乘의 사람은 몸과 인식의 생멸하는 모든 법을 없애어 열반에 들어가 거기에서 팔만 겁을 머물거나 만겁을 머물지만, 모든 부처님의 同體大悲로 말미암아 저 열반을 빼앗아 다시 마음을 일으키게 한다. ²¹⁾

空寂과 寂滅의 고요함만을 추구하는 禪은 아직 온전한 진리에 이르지 못한 二乘의 경지이다. 空寂의 고요함을 증득하였지만 그에 머물지 않고, 空寂의 고요함을 안에 간직한 채 다시 무지로 인한 생멸의 동요로 헛떡거리는 중생의 세계로 나아가야 한다. 열반의 고요함에 대한 유혹마저 相에 대한 집착으로 여기고, ‘중생을 내 몸으로 여기는 자비심(同體大悲心)’을 동력으로, 중생이 있는 생사 번뇌의 현장으로 나아가는 것이 대승의 참된 禪이다.

Ⅲ. 『금강삼매경』·『금강삼매경론』의 眞俗不二사상

禪을 중생 구제의 보살행과 결합시키고 있는 것처럼, 『금강삼매경』과 원효의 『금강삼매경론』에는 중생 구제의 간절한 염원이 치밀한 이론적 근거 위에서 펼쳐지고 있다. 그런데 『금강삼매경』에 의거하여 중생 구제의 願과 行을 뒷받침하는 이론으로서 원효가 채택하고 있는 대표적인 것은

20) 『금강삼매경』, 같은 책 p.666下.

21) 『금강삼매경론』, 같은 책 p.666下.

‘둘 아님(不二)’의 사상이다. 특히 세속(俗)과 세속의 초월(眞)을 ‘둘이 아닌 것’으로 파악하려는 사상이 두드러진다.

원효가 추구하는 불교적 진실은 세속에서 관행적으로 통용되는 인식과 가치를 본질적으로 반성하여 해체한 후, 새로운 인식과 가치(지혜와 자비)로 재구성하려 한다. 따라서 세속(俗)은 비판과 해체의 대상으로서 일단 부정되게 된다. 세속적 인식과 가치에 동의하지 못하여 그로부터의 해방을 모색하는 사람에게 세속은 厭離와 離脫의 대상이다. 그런데 이러한 태도는 아직 불교적 진실에 부합하는 단계가 아니다. 세속에 대한 비판과 해체의 의지로써 출발하여 마침내 세계를 진실대로 파악하게 된 자, 진실대로 보는 지혜(如實智)에 의해 진리다운 인식과 가치를 새롭게 구성한 자에게, 세속은 이제 부정의 대상으로 그치지 않고 새로운 의미를 지닌 채 포섭된다. 모색과 추구의 단계가 아닌 성취와 체득의 경지에서 본 세속과 진실의 새로운 관계를 원효는 ‘둘 아님(不二)’으로 설명한다.

세속을 비판과 해체의 대상으로 간주하는 부정의 단계에 머물 때는 중생 구제의 염원이 자연스럽게 솟아나지 않는다. 부정해야 할 세속(俗)과 실현해야 할 진실(眞)이 분리되는 단계에서는 세속에 몸담은 중생을 ‘내 몸처럼 여겨 위할 수 있는 마음(同體大悲)’이 필연적일 수 없다. 반면 세속 비판과 그 해체 작업에 성공함으로써 그로 인해 체득된 진실에 입각하여 새로운 질서를 수립하게 된 자에게는, 부정의 대상이었던 세속과 성취된 진실이 ‘둘 아닌’ 관계로 통합된다. 俗과 眞을 이처럼 不二의 관계로 볼 수 있게 되어 同體大悲에 입각한 중생 구제의 염원을 일종의 존재론적 필연으로 갖추게 된 원효는, 자신이 지니게 된 그 새로운 세계 인식을 不二의 논리로 전개한다. 그에게 있어 ‘둘 아님’의 사상은 존재에 대한 진실한 인식을 제공하는 동시에 중생 구제의 보살행을 필연적으로 요청한다.

不二의 인식은 중생 구제의 願과 行을 수반하는 것이다. 『금강삼매경』과 이에 대한 원효의 주석은 이 점을 적극 부각시키고 있다. 원효의 一心사상 역시 不二論을 그 내용으로 하고 있는데, 『금강삼매경』의 大意와 宗要를 밝히는 원효의 말에는 이러한 관점이 잘 요약되어 있기에 다시 한번 인용해 본다.

저 일심의 근원은 有와 無를 떠나서 홀로 맑으며, 三空의 바다는 眞과 俗을 융합하여 깊고 고요하다. 깊고 고요하게 둘을 융합하였으나 하나가 아니며, 홀로 맑아서 양변을 떠나 있으나 중간도 아니다. 중간이 아니면서 양변을 떠났으므로 有가 아닌 법이 無에 나아가 머물지 아니하며, 無가 아닌 相이 有에 나아가 머물지 아니한다. 하나가 아니면서 둘을 융합하였으므로 眞이 아닌 事가 애초에 俗이 된 적이 없으며, 俗이 아닌 理가 애초에 眞이 된 적이 없다. 둘을 융합하였으면서도 하나가 아니기 때문에 眞과 俗의 자성이 세워지지 않는 것이 없고, 染과 淨의 相이 갖추어지지 않는 것이 없으며, 양변을 떠났으면서도 중간이 아니기 때문에 有와 無의 법이 만들어지지 않는 바가 없고, 옳고 그름의 뜻이 두루 하지 아니함이 없다. 이와 같이 깨뜨림이 없되 깨뜨리지 않음이 없으며, 세움이 없되 세우지 않음이 없으니, 가히 이치가 없는 지극한 이치요 그렇지 않으면서도 크게 그러한 것이라 할 수 있다. 이것이 이 경의 大意이다.²²⁾

관행이라는 것은, 觀은 慧으로 논하는 것으로서 境과 智에 통하고, 行은 宗으로 바라본 것으로서 因과 果에 걸쳐 있다. 果는 五法이 원만함을 말하는 것이고, 因은 六行이 잘 갖추어짐을 말하며, 智는 곧 本覺과 始覺의 두 깨달음이고, 境은 곧 眞과 俗이 없어진 것이다. 함께 없어졌지만 아주 없어진 것이 아니고, 두 가지로 깨달았지만 생긴 것이 없으니 …… 이와 같은 因과 果는 境과 智를 떠나지 아니하였으며, 境과 智는 둘이 아니라 오직 一味이니, 이러한 一味의 觀行을 이 경의 중지로 삼는다.²³⁾

원효에 의하면 『금강삼매경』의 大意인 ‘일심의 근원으로 돌아감’은 ‘둘

22) 『금강삼매경론』, 같은 책 p.605하.

23) 『금강삼매경론』, 같은 책 pp.604下-605上.

아님'의 체득에 다름이 아니며, 이 경의 宗要인 '一味의 觀行'에서도 '一味'는 '둘 아님'을 그 내용으로 한다. 이 '둘 아닌 도리'를 모르는 그릇된 견해들을 원효는 「斷見과 常見을 떠나 그 어디에도 머무르지 않는 지혜」에 대해 설하는 『금강삼매경』 「여래장품」의 내용에 의거하여 크게 두 가지로 분류하여 분석하고 있다.

그릇된 견해가 비록 많지만 크게 그릇된 것에는 두 가지가 있으니 …… 첫째는 부처님이 움직임과 고요함이 둘이 아니라고 설하는 것을 듣고, 곧 이것은 하나이니 '하나인 진실(一實)·한 마음(一心)'이라 말하고, 이로 말미암아 二諦의 도리를 비방하는 것이다. 둘째는 부처님이 空과 有의 두 가지 문을 설하는 것을 듣고 두 가지 법이 있고 '하나인 진실(一實)은 없다고 해아려, 이로 말미암아 '둘이 없는 중도(不二中道)를 비방하는 것이다. 이 두 가지 그릇된 견해는 약을 복용하다가 병을 이룬 것이니, 치료하기가 매우 어렵다. …… '법은 두 가지 견해가 아님을 알았다'는 것은, 中道の 법은 有와 無의 견해로 볼 수 있는 것이 아님을 안 것이다. …… '또한 가운데에 의지하여 머물지도 않는다'는 것은, 비록 有·無의 두 극단(二邊)을 벗어났으나 '中道로서의 하나인 진실(中道一實)'을 두어 거기에 머무는 것은 아니라는 것이다. …… 처음 가운데 '여래가 설하신 법은 모두 머무름이 없는데서 나왔다'는 것은 부처님의 가르침이 '머무름이 없음(無住)'을 따르는 것임을 말한 것이다. …… 이 가운데 '머무름이 없다'는 것은 二諦에 머무르지 않으며 또한 중간에도 머물지 않는 것인데, 비록 중간에 있지 않으나 有·無의 두 극단(二邊)을 떠났으니, 이와 같은 것을 '머무름이 없는 곳'이라 한다.²⁴⁾

원효에 의하면, '둘 아닌 도리'에 대한 미혹은 크게 두 가지로 나타난다. 하나는 '번뇌에 물든 세속의 움직임(動)과 '번뇌가 그친 진실의 고요함(靜)이 둘이 아니다'라는 말을 듣고는 오직 '하나인 진실(一實)·한 마음(一心)'만이 있다고 오해하는 것이다. 이러한 오해는 '진리 그대로의 가르침(眞諦)과 '세속의 관행에 따르는 가르침(俗諦)'을 모두 허용하는 二諦의

24) 『금강삼매경론』, 같은 책 p.663中, 664上, 664中.

도리를 비방하게 된다. ‘둘이 아님’을 ‘오직 하나’로 받아들이는 미혹이다. 또 하나의 미혹은 ‘있음(有)’과 ‘없음(無)’을 모두 말하는 것을 듣고는 ‘모든 존재는 有와 無의 두 가지 관점에서 파악되는 것이지, 이 두 가지 관점을 초월한 하나의 진실이란 없는 것’이라고 오해하는 것이다. 그리하여 ‘둘이 아닌 중도의 도리’가 있다는 것을 알지 못하게 된다.

그런데 세계를 진실대로 파악하는 ‘둘 아닌 도리’는 ‘머무름이 없음(無住)’을 그 내용으로 한다. 俗의 움직임과 眞의 고요함·진실 그대로의 가르침(眞諦)과 세속의 관행에 응하여 펼치는 가르침(俗諦)·실체로서 있음(有)과 아무 것도 없음(無)의 그 어느 한 項에도 머무르지 않는 동시에, 두 항의 중간에 머무르지도 않고, ‘둘’에 대립되는 ‘하나’에도 머무르지 않을 수 있는 것이, ‘둘이 아닌 머무름 없는 중도’요 ‘하나인 진실(一實)·한 마음(一心)’이라 부르는 도리이다.

이러한 ‘둘 아닌 도리’의 ‘머물지 않음’이 斷·常 二見을 떠나는 것임을 원효는 一乘敎와 三乘敎의 차이로 대비시키며 다음과 같이 말하기도 한다.

‘제가 이제 알기로 이 법이 斷見과 常見에 얽매어’라는 것은, 三乘의 敎門에서 말한 五事가 단견과 상견의 집착에서 벗어나지 못하였음을 밝힌 것이다. 그 까닭은 저 네 가지 법이 생명의 相을 지니고 있어서 단견이 집착하는 경계를 떠나지 못하였으며, (五事 중 나머지 하나인) 그 진여의 법은 常任性이어서 상견이 취하는 경계를 떠나지 못하였기 때문이다. …… ‘여래가 설하신 空의 법은 단견과 상견에서 멀리 떠난 것이다’는 것은, 一乘의 교설인 三空의 법은 斷·常 二邊의 과실에서 멀리 떨어졌음을 밝힌 것이다. 그 까닭은 앞에서 말한 것과 같이 空한 相도 空하며, 空한 상이 空하다는 것도 空하고, 그 空해진 것 또한 空하기 때문이다. 이와 같은 三空은 眞과 俗을 부정(壞)하지도 않고 眞과 俗을 긍정(存)하지도 않으니, 비록 움직임과 고요함을 떠났으나 중간에 머물지도 않는다. 그러므로 斷邊과 常邊을 멀리 떠난다.²⁵⁾

25) 『금강삼매경론』, 같은 책 pp.665下-666上.

三乘敎에서 설하는 五事는 모두 斷·常의 두 극단에 떨어진 것인 반면, 一乘敎의 三空은 斷邊과 常邊을 떠나 眞과 俗을 부정하지도 않고 긍정하지도 않는다. 그리하여 眞의 고요함에 머물지도 않고 俗의 움직임에 머물지도 않으며 그 중간에 머물지도 않는 ‘머물지 않는 중도’가 된다. 이것이 ‘아주 없어짐(斷)과 영원히 있음(常)·참됨(眞)과 거짓됨(俗)·고요함(靜)과 움직임(動)이 둘이 아닌 도리’가 된다.

중도인 ‘둘이 아닌 경지’는 ‘둘 아닌 하나’도 아니고 ‘둘을 합친 하나’도 아니다. 두 가지 치우친 오해를 모두 벗어나는 것이면서도 ‘두 가지를 합한 하나’나 ‘둘 아닌 하나’는 아닌 것이다. 원효는 이 점을 거듭 강조하여 자신이 구사하는 ‘둘 아님(不二)’이라는 언어에 대한 오해를 불식시키려 노력하고 있다.

眞과 俗이 둘이 아닌 ‘하나인 진실의 법’은 모든 부처가 돌아가는 곳이니, 如來藏이라 부른다.²⁶⁾

…… 이것은 眞과 俗이 하나가 아닌 門에 나아가 움직임과 고요함이 뒤섞이지 않는다는 뜻을 나타낸 것이다. …… 그러나 부처님이 설한 한 계승의 뜻은 斷·常의 二邊에 떨어지지 않기 때문에 ‘이것은 곧 二邊을 떠났다’고 하였고, 움직임과 고요함이 없는 것이 아니기 때문에 ‘하나에 머무르지도 않는다’고 하였다. ‘하나에 머무르지 않는다’는 것은 ‘하나인 진실(一實)인 ‘한 마음(一心)’의 자성을 지키지 않는다는 것이고, ‘二邊을 떠났다’는 것은 진실에 입각하여(學體) 움직이고 고요하기에 (그 움직임과 고요함) 별개의 두 가지 현상이 아니라는 것이다. 이 일은 불가사의함을 알아야 한다.²⁷⁾

‘둘이 아닌 중도’의 경지는 ‘하나인 진실(一實)인 ‘한 마음(一心)’의 경지이다. 그러나 ‘하나인 진실·한 마음’이라는 말을 듣고 ‘둘 아닌 하나’라는

26) 『금강삼매경론』, 같은 책 p.659上-4.

27) 『금강삼매경론』, 같은 책 p.663上.

오해를 해서도 안 된다. ‘아주 없어짐(斷)과 영원히 있음(常)’이라는 존재에 대한 두 가지 오해에서 벗어나 ‘진실(眞)과 거짓(俗)이 둘이 아닌 도리’에 들어간다는 것은, 진실(眞)의 고요함과 거짓(俗)의 움직임을 합하여 하나로 하거나 둘 모두를 폐기하는 것이 아니다. 眞俗不二의 경지에 입각하여 보면, 고요함과 움직임을 별개의 두 현상이 아니면서도 뒤섞이거나 아예 없어지는 것이 아니다. 고요함과 움직임을 별개의 실체로 보아 어느 한 편을 배타적으로 선택하여 집착하는 존재의 동요는 사라졌지만(不二), 그러한 一實一心의 경지는 ‘움직임과 고요함의 둘을 폐기해 버린 하나’에 머무르는 것도 아니다(不守一·不一).

이처럼 ‘떠나면서도 포섭하는’ 둘 아닌 도리는 生死와 涅槃 및 一心二門의 문제에도 적용된다.

현상(事)에 따르는 行은 小乘門에 공통된 것이고, 識에 따르는 行은 오직 大乘門이니, 이 두 가지는 差別門이다. 세 번째 것은 平等門이니, 이 도리로 말미암아 여러 門들을 총괄하여 포섭한다. 또 (37)道品의 行은 生死에 머물지 않는 門이고, 四攝의 行은 열반에 머물지 않는 門이며, 如如함(眞如)을 따르는 六度의 行은 평등하여 둘이 없는 문(平等無二門)이다. 그러므로 ‘모든 법문이 여기에 들어가지 않는 것이 없다’고 하였다. ‘이 行에 들어간 사람은 쉼이라는 相을 일으키지 않는다’는 것은, 비록 如如함을 따라 행하면서도 언제나 현상에 따르고 識에 따라 행하기 때문에 쉼하다는 相을 취해 적멸에 머물지 않는 것이다. ‘여래에 들어간다고 말할 수 있다’는 것은, 비록 현상과 識에 따르지만 항상 여여함에 따라서 평등한 行을 취하기 때문에 여래장의 바다에 들어갈 수 있다고 말할 수 있다. ‘들어감을 들어감이 아닌 곳에 들어가게 한다’는 것은, 그 들어가는 마음을 들어감이 아닌 곳에 들어가게 하기 때문이니, 들어가는 주체와 들어가는 곳(대상)이 평등하여 다름이 없으므로 ‘들어감이 아니다’고 하였고, 비록 다름이 없으나 또한 하나도 아니기 때문에 觀하는 마음에 의거하여 임시로 ‘들어가는 마음’이라 하였다. 이와 같이 들어가는 마음은 들어간다는 相을 두지 않기 때문에 ‘그 들어가는 마음을 들어감이 아닌 곳에 들어가게 한다’고 하였다.²⁸⁾

‘뜻(意)으로 취한 것과 업으로 취한 것이 곧 모두 공적하다’는 것은, 둘 다 없었으나 없앤 곳은 둘이 없음을 밝힌 것이다. ‘뜻으로 취한 것’이라는 것은 이른바 열반이니, 적멸을 반연하는 마음으로 취한 것이기 때문이다. ‘업으로 취한 것’이라는 것은 곧 생사이니, 모든 번뇌의 업으로 취한 것이기 때문이다. 이 두 가지는 모두 空하니, 공적하여 둘이 없다. ‘공적한 마음의 법은 함께 취하는 것과 함께 취하지 않는 것에 또한 마땅히 적멸하다’는 것은 다음을 밝힌 것이다; 一心의 법은 또한 하나를 지키지 않는다. 생사와 열반은 공적하여 둘이 없으니, 둘이 없는 곳이 바로 일심의 법인데, 일심의 법에 의하여 두 가지 문이 있다. 그러나 두 문을 모두 취하면 곧 일심을 얻지 못하니, 둘은 하나가 아니기 때문이다. 만일 두 문을 폐하여 함께 취하지 않아도 일심을 얻을 수 없으니, 一心이 아닌 것이 없기 때문이다. 이러한 뜻으로 말미암아 둘이 없는 마음의 법은 함께 취하는 것과 함께 취하지 않는 것에 또한 마땅히 적멸하다.²⁸⁾

현상(事)의 분석과 통찰, 37助道品에 의한 수행을 통해 生死를 극복하려는 小乘門, 識의 분석과 통찰을 주로 하며 四攝法 등의 보살행을 강조하여 열반에 대한 소승적 집착을 극복하려는 大乘門. 이 두 門은 생사와 열반을 별개의 것으로 구분하는 差別門이기에 생사와 열반을 총괄적으로 포섭하지 못한다. 이에 비해 진리와 같아진(如如해진) 경지(平等門)는 생사와 열반을 ‘둘이 아닌 평등’으로 본다. 이 때는 ‘空하다는 생각(相)에도 집착하지 않기에 열반의 적멸에 머물지 않고 차별의 생사 현장으로 나아갈 수 있으며, 동시에 세속의 일과 중생의 마음으로 나아가 관계 맺으면서도 생사 차별과 번뇌의 동요가 없이 열반 적멸의 평등과 평안을 유지한다.

진리와 하나가 된 채(如를 따르면서) 중생 구제를 위하여 六度 윤회의 세계를 다니는 보살행은 이처럼 생사와 열반의 각각에 매이지 않으면서도 둘 모두를 포섭하는 경지(平等無二門)이다. 그리고 원효는 『대승기신론』의 一心二門 역시 이러한 경지를 드러내는 것으로 본다. 생사와 열반이 공적

28) 『금강삼매경론』, 같은 책 pp.660下-661上.

29) 『금강삼매경론』, 같은 책 p.668中.

하여 ‘둘이 없는’ 경지를 一心의 경지라 부르는데, 이 일심은 ‘둘 아닌 하나’에 머무르는 것이 아니므로 (하나를 지키는 것이 아니므로) 一心은 二門을 세운다. 생사와 열반 그 어디에도 매이지 않으므로(생사와 열반이 모두 공적해졌으므로) 生滅門(생사)과 眞如門(열반)의 二門 모두를 합하는 것이 一心의 경지가 될 수는 없다. 그러나 二門을 모두 버린다고 해서 一心을 얻게 되는 것도 아니다. 一心이 二門을 세운 것이므로 二門을 버리고서는 一心을 구할 수가 없기 때문이다.

‘둘이 아닌 도리’는 이와 같은 것이기에 생사 번뇌의 현장을 떠나지 않고 깨달음을 추구하게 하는 동시에, 생사 번뇌의 현장에서 중생 구제의 보살행을 쉬임 없이 진행할 수 있는 사상적 토대가 된다.

…… 앞에서 대략 설명할 때는 다만 결과가 공적하다는 것만을 나타내었기 때문에, 이제 널리 설명할 때 인연의 說에 나아가 모든 법의 因과 결과가 움직이지 않는 것이 곧 평등한 깨달음의 도이니 이 (因果의) 법 외에 따로 깨달음을 구하는 것이 아니라는 것을 나타내고자 하였다. 이것이 이 계층의 大意이다. 이것은 승조 법사가 <도가 멀리 있는 것인가? 부딪히는 일마다 참된 것이다. 뿔이 멀리 있는 것인가? 체득하면 곧 神妙함이다>고 한 것과 같다. …… ‘외아들처럼 여기는 경지’라는 것은 初地 이상에서 이미 일체 중생이 평등함을 증득하여 모든 중생을 보기를 마치 외아들을 보는 것과 같이 하니, 이것을 청정한 增上意樂이라 하는데, 비유에 의하여 마음을 나타내어 ‘외아들처럼 여기는 경지’라고 한 것이다. ‘번뇌에 머문다’는 것은, 보살이 비록 모든 법이 평등함을 증득했지만 방편의 힘으로써 번뇌를 버리지 않는 것이니, 만일 일체의 번뇌와 수면을 버리고 곧 열반에 들면 本願을 어기기 때문이다. …… 버리지 않기 때문에 ‘번뇌에 머문다’고 하였으니, 이로 말미암아 열반에 들어가지 않고서 널리 시방 세계 중생을 교화한다.³⁰⁾

아주 없어짐(斷)과 영원히 있음(常)·실체로서 있음(有)과 아무 것도 없음(無)이라는 존재 오해의 두 유형을 극복하여 참됨(眞)과 거짓됨(俗)·고

30) 『금강삼매경론』, 같은 책 p.674中, 674下, 675上.

요함(靜)과 움직임(動)·진실 그대로의 가르침(眞諦)과 세속의 관행에 응하여 펼치는 가르침(俗諦)·생사와 열반 그 어디에도 머무르지 않으면서 그 모두를 포섭하는 ‘둘이 아닌 도리’는, ‘머무름 없는(無住) 중도’요 ‘하나인 진실(一實)·한 마음(一心)’이라 부르는 경지이다. 이 眞俗不二의 도리는 ‘떠나면서도 포섭하고’ ‘물들지 않으면서도 관계할 수 있는’ 힘을 제공한다. 생멸하는 因果 현상과 번뇌로 동요하는 세속을 본질적으로 초월하여 성취한 존재 해방의 자유와 평안을 누리면서도, 그 생사 번뇌의 현장을 떠나버리거나 외면하지 않고 껴안으면서 중생 구제의 염원(願)과 실천(行)을 同體大悲에 입각하여 전개할 수 있게 하는 사상 원리가 바로 ‘眞과 俗이 둘이 아닌 도리’인 것이다. 이 ‘둘 아닌 도리’에 의거하여 원효는 불교적 이념의 구현을 위해 대중에게 적극적으로 다가가는 대중불교를 구현할 수 있었다.

IV. 맺는 말

『금강삼매경』과 『금강삼매경론』에 나타나는 세 가지 동일한 사상 지향 가운데, ‘大乘禪思想의 천명’과 ‘眞俗不二사상에 입각한 대중불교의 지향’에 대해 논구해 보았다. 『금강삼매경』의 요점인 一味觀行은 원효 사상의 궁극 지향인 ‘일심의 근원’으로 돌아가게 하는 것인데, 원효는 그 일미관행의 禪사상을 철저히 自利利他的 보살 사상으로 소화한다. 그에게 일미관행의 참선은 개인의 존재 해방 작업(自利)과 타자에의 기여(利他)가 동

시에 결합하는 것이다. 禪은 자기 완성과 중생 교화가 동시에 진행되는 것이어야 한다는 것, 다시 말해 참선하는 觀과 중생 구제의 보살행은 하나로 결합되어야 한다는 것이 원효의 大乘禪사상이다.

원효에 의하면, 세 가지 해탈(허공해탈·금강해탈·반야해탈)을 간직하는 觀 혹은 一心의 如如함을 지키는 觀은 마음이 사물을 진실대로 이해하면서 동요하지 않는 ‘안으로 행함(內行)’과, 그와 같은 마음을 유지하면서 중생으로 향하여 그들을 교화하는 ‘밖으로 행함(外行)’의 두 가지 모습을 동시에 지닌다. 참선은 자기 해방과 타자 해방에의 기여를 동시에 진행하는 작업이라는 것이다.

그리하여 『금강삼매경』과 원효는 寂靜主義的 禪사상을 비판하면서 靜과 動을 동시에 안을 수 있는 禪을 강조한다. 『금강삼매경』과 원효는 ‘일체의 相에 매이지 않고(無相) 그 어디에도 머물지 않는(無住) 禪이 진정한 禪’이라는 점을 논거로 하여 자신들의 그러한 선사상을 전개해 간다. 원효가 보는 참된 禪은 일체의 相과 그 相에 머무르는 움직임(움직임)을 떠났기에, 고요함(觀의 內行·靜)과 움직임(觀의 外行·動)의 두 측면을 동시에 지닐 수 있다. 따라서 그 禪은 내면으로는 모든 相을 떠난 고요함을 지키면서도 밖으로는 중생 구제의 보살행을 역동적으로 진행할 수 있다. 그러기에 相으로서의 고요함만을 추구하는 三昧 위주의 空寂主義的 禪과 그러한 禪을 위주로 수행하는 禪定主義는 비판의 대상이 된다. 열반의 고요함에 대한 유혹마저 相에 대한 집착으로 여기고, ‘중생을 내 몸으로 여기는 자비심(同體大悲心)’을 동력으로, 중생이 있는 생사 번뇌의 현장으로 나아가는 것이 대승의 참된 禪이라는 것이다.

『금강삼매경』은 중국 초기선종의 형성에도 일정한 영향을 끼친 것으로 보인다. 초기 선종에서만 아니라 中唐과 盛唐 시대의 선종에서도 『금강

삼매경』은 禪經으로 간주되며 즐겨 인용되었다. 이것은 『금강삼매경』이 선사상과 친연성이 있는 내용을 풍부하게 간직하고 있음을 의미한다. 그런데 일반적으로 선사상은 대중성을 결핍할 소지가 많다. 禪사상과 그 실천에 몰입하는 사람들은 매우 제한된 소수이기 마련인 동시에, 그들은 禪을 존재 해방의 개인적 추구를 위한 통로로 삼는 경향이 농후하다. 禪을 둘러싼 이러한 정황들을 고려할 때, 『금강삼매경』의 선사상과 그에 대한 원효의 주석이 보여주는 강한 대중 지향적 성격은 매우 주목할만한 것이다.

『금강삼매경』과 원효의 『금강삼매경론』이 천명하는 대승선사상은 眞俗不二사상과도 맞물리고 있다. 『금강삼매경』에 의거하여 중생 구제의 願과 行을 뒷받침하는 이론으로서 원효가 채택하고 있는 대표적인 것은 ‘둘 아님(不二)’의 사상이다. 특히 세속(俗)과 세속의 초월(眞)을 ‘둘이 아닌 것’으로 파악하려는 사상이 두드러진다.

一味觀行에 의해 일심의 근원으로 돌아가 同體大悲에 입각한 중생 구제의 願과 行을 펼치게 된 원효는, 자신이 지니게 된 그 새로운 세계 인식을 不二의 논리로 전개한다. 그가 전개하는 ‘둘 아님’의 사상은 존재에 대한 진실한 인식을 제공하는 동시에 중생 구제의 보살행을 필연적으로 요청한다. 不二의 인식은 중생 구제의 願과 行을 수반하는 것이다.

원효의 一心사상 역시 不二사상을 그 내용으로 한다. 원효에 의하면, 『금강삼매경』의大意이기도 한 ‘일심의 근원으로 돌아감’은 ‘둘 아님’의 체득에 다름이 아니며, 이 경의 宗要인 ‘一味의 觀行’에서도 ‘一味’는 ‘둘 아님’을 그 내용으로 한다. 그런데 세계를 진실대로 파악하는 ‘둘 아닌 도리’는 ‘머무름이 없음(無住)’을 그 내용으로 한다. 俗의 움직임과 眞의 고요함 그 어느 한 項에도 머무르지 않는 동시에, 두 항의 중간에 머무르지도 않

고, ‘둘’에 대립되는 ‘하나’에도 머무르지 않을 수 있는 것, ‘둘 아닌 하나’도 아니고 ‘둘을 합친 하나’도 아닌 것이 ‘둘이 아닌 도리’이다.

진리와 하나가 된 채(如를 따르면서) 중생 구제를 위하여 六度 윤회의 세계를 다니는 보살행은 생사와 열반의 각각에 매이지 않으면서도 둘 모두를 포섭하는 경지(平等無二門)이다. 『대승기신론』의 一心二門 역시 이러한 경지를 드러내는 것이다. 그러므로 ‘둘이 아닌 도리’는 생사 번뇌의 현장을 떠나지 않고 깨달음을 추구하게 하는 동시에, 생사 번뇌의 현장에서 중생 구제의 보살행을 펼칠 수 있는 사상적 토대가 된다.

아주 없어짐(斷)과 영원히 있음(常)·실체로서 있음(有)과 아무 것도 없음(無)이라는 존재 오해의 두 유형을 극복하여 참됨(眞)과 거짓됨(俗)·고요함(靜)과 움직임(動)·진실 그대로의 가르침(眞諦)과 세속의 관행에 응하여 펼치는 가르침(俗諦)·생사와 열반의 그 어디에도 머무르지 않으면서 그 모두를 포섭하는 ‘둘이 아닌 도리’는, ‘머무름 없는(無住) 중도’요 ‘하나인 진실(一實)·한 마음(一心)’이라 부르는 경지이다. 이 眞俗不二의 도리는 ‘떠나면서도 포섭하고’ ‘물들지 않으면서도 관계할 수 있는’ 힘을 제공한다. 세속을 본질적으로 초월하여 성취한 존재 해방의 자유와 평안을 누리면서도, 세속의 생사 번뇌 현장을 떠나버리거나 외면하지 않고 껴안으면서 중생 구제의 염원(願)과 실천(行)을 同體大悲에 입각하여 전개할 수 있게 하는 사상 원리가 바로 ‘眞과 俗이 둘이 아닌 도리’인 것이다. 이 ‘둘 아닌 도리’에 의거하여 원효는 불교적 진리의 구현을 위해 대중에게 적극적으로 다가가는 대중불교를 펼칠 수 있었다.

결국 大安이나 元曉로 대변되는 대중불교의 기수들은 『금강삼매경』과 『금강삼매경론』을 통해 당시의 사상적 과제인 중관·유식의 이론적 갈등을 해소시키는 관점을 제시하여 신라불교계에 자신들의 사상적 역량을 확

인시키는 동시에, 대중을 겨냥하는 실천적 大乘禪思想과 眞俗不二思想을 천명하여 그들의 대중불교 의지를 이론적으로 체계화하여 선언하고 있는 셈이다.

* 참고 문헌

원효, 『금강삼매경론』, 『대승기신론소』

박태원, 『『금강삼매경』·『금강삼매경론』과 원효사상(1)』 (『원효학연구』 5집, 원효학연구원, 2000, pp.347-387)

원효 무애행(無碍行)의 이론적 근거

- 『보살계본지범요기(菩薩戒本持犯要記)』를 중심으로-

이병욱*

I. 서론

원효는 한국불교 최고의 이론가이자 실천가이고, 불교의 대중화를 이끈 분이라고 평가할 수 있다. 이런 그의 사상은 크게 세 가지 부분으로 나누어서 접근할 수 있다. 첫째, 화쟁사상인데, 원효가 어떻게 서로 대립되는 이론을 조화시켰는지 살펴볼 수 있는 대목이다. 둘째, 계율사상인데, 잘 알려졌듯이 원효는 계율에 구애받지 않고, 자유분방한 행동인 무애행(無碍行)을 했다고 한다. 그렇지만 이것이 계율을 무시한 것이 아니고, 계율의 겉 의미보다는 속 의미를 더욱 부각시키기 위한 것으로 파악해야 한다. 셋째, 정토사상인데, 원효가 대중에게 어떻게 불교사상을 전파시켰는지 살펴볼 수 있는 대목이다.

이 글에서는 앞에서 말한 3부분 중에서 그의 계율사상에 대해 살펴보고

* 高麗大學校 哲學科 講師

자 한다. 원효의 계율사상을 알 수 있는 저서는 『본업경소(本業經疏)』, 『범망정보살계본사기(梵網經菩薩戒本私記)』, 『보살계본지범요기(菩薩戒本持犯要記)』의 3종류이지만, 여기서는 연구범위를 『보살계본지범요기』에만 국한하고자 한다. 『보살계본지범요기』의 내용은 학계에 거의 소개되었고¹⁾, 그 철학적·역사적 의미에 대해서도 어느 정도 연구가 진척되었다²⁾. 이 글은 선학의 연구성과를 이어받아서 더 구체적으로 원효의 무애행의 이론적 근거를 해명하고자 한다. 덧붙여 원효의 무애행은 그의 '화쟁사상'과 '대중을 위하는 마음'과 밀접한 관련이 있음을 밝히고자 한다.

-
- 1) 이기영 「원효의 보살계관-보살계본지범요기를 중심으로」(『동국대논문집』 3·4집, 1967년) 이기영 「원효의 보살계관(속)」(『불교학보』 5집, 1967년), 이 2편의 논문은 『보살계본지범요기』의 전체적 윤곽을 그리고 있는 선구적 작품이다. 그 뒤를 이어서, 목정배 「원효의 윤리사상」(『원효의 사상과 그 현대적 의미』, 한국정신문화연구원, 1994년)에서 좀더 많은 예를 들면서 풀이하고 있다.
 - 2) 채인환 『신라불교계율사상연구』(國書刊行會, 1976년) pp.273~316. 채인환 「원효대사의 계율사상」(『원효연구논총』, 국토통일원, 1987년) pp.583~613에 재수록. 채인환 「원효대사의 계율사상」(김지건 편 『원효성사의 철학세계』, 대한전통불교연구원, 1989년) pp.251~277에 재수록. 채인환 「계율소를 통해 본 원효의 信觀」(『원효학연구』 2집, 원효학회, 원효학연구원, 1997년) 이 2편의 논문에서 채인환 교수는 『보살계본지범요기』의 철학적 의미와 역사적 의미를 어느 정도 밝혀놓았다. 그리고 역사적 의미에 대해서는 최원식 「신라 보살계사상사 연구」(동국대 대학원 사학과 박사학위논문 1992년)의 제3장 '원효의 보살계이해와 그 특성'과 남동신 「원효의 대중교화와 사상체계」(서울대 대학원 국사학과 박사학위논문 1995년)의 4장 2절 2항목의 '보살계 중심의 대중보살계사상'에서 밝혀놓았다. 그밖에 다음과 같은 연구성과가 있다. 심재열 「원효사상2 윤리관」(홍법원, 1983년) 木村宣彰 「보살계본지범요기에 대해서」(『인도학불교학연구』 28-2호, 1980년) 木村宣彰 「多羅戒本과 達摩戒本」(佐佐木教悟 편, 『계율사상의 연구』, 平樂 寺書店, 1981년) 이봉춘 「원효의 승가관」(『한국불교학』 9집, 한국불교학회, 1984년) 안중서 「원효의 윤리사상과 그 실천행에 관한 연구 -보살계본지범요기를 중심으로」(동국대 교육대학원 석사학위논문, 1985년)

여기서 대중을 위하는 마음이 한 걸음 발전하면 대중을 위한 수행방법, 다시 말해 정토사상이 나올 수 있는 사상적 기반이 되는 것이다. 그래서 『보살계본지범요기』는 원효의 무애행, 화쟁사상, 대중을 위하는 마음이 잘 조화되어 있는 작품임을 분명히 하고자 한다. 글의 전개순서는 다음과 같다. II장에서는 원효의 계율관이 공(空)사상에 근거한 것임을 밝히고, III장에서는 구체적 계율해석을 통해서 원효 무애행의 이론적 근거를 검토하고, IV장에서는 가장 무겁게 계율을 범하는 경우를 분석해서, 원효의 불교계비판의식과 무애행, 화쟁사상, 대중을 위하는 마음이 서로 연관되어 있음을 밝힌다.

II. 원효의 계율관

원효의 계율관은 공(空)의 입장에서 해석하는 것이라고 할 수 있다³⁾. 원효는 중론의 4구에 근거해서 이 점을 말한다. 이는 자성(自性)에서 생긴다는 관점, 타성(他性)에서 생긴다는 관점, 자성과 타성이 만나서 생긴다

3) 채인환 「계율소를 통해 본 원효의 信觀」(『원효학연구』 2집) p.107에서는 다음과 같이 지적하고 있다. “요컨대 원효가 생각하는 바 보살계의 본질이란 형식적이며 상대적인 고정불변하는 그러한 계율이나 도리가 아니라, 유에 집착하거나 무에 집착하거나 하여 편견에 사로잡혀 있는 데에 막혀있는 견해에 머물러 있지 않으므로 해서, 계의 모양에 잘못 집착함을 여의고, 본래 청정한 일심을 관조하여 자리·이타하는 생활을 점진적으로 착실하게 행하는 보살도를 닦아서 그 수행하는 과정이 원만하게 구족할 때에 불도가 성취되는 것이라고 말하고 있다.”

는 관점, 아무 원인 없이 생겨난다는 관점에서 계율에 접근해서는 안 된다는 것이다. 예를 들어 여기 사과가 있다고 하자. 이 사과는 사과나무에서 사과가 저절로 생긴 것이 아니다. 모든 인연이 잘 모아져서 사과를 익게 한 것이다. 씨앗을 뿌리고, 비가 알맞게 내리고, 태양이 적당히 빛을 쬐어주고, 거름이 적당하게 주어지는 등 여러 인연이 어울려야 비로소 사과과일이 여물어지는 것이다. 그래서 사과는 어떤 형이상학적 실체인 자성(自性)에서 생겨나는 것이 아니다. 그러면 사과가 아닌 다른 성품[他性]에서 생겨나는 것인가? 이것도 불가능하다. 사과가 사과나무에서 열리는 것이지 다른 것에서 생겨날 수는 없는 것이기 때문이다. 그리고 다른 성품이라는 것도 보는 관점에 따라 다르다. 우리가 볼 때 다른 성품이지, 그 당사자의 입장에서는 자성(自性)이다. 이미 자성에서 무언가 생기는 것이 부정되었음을 상기할 필요가 있다. 그러면 자성과 타성이 만나서 사과가 생기는 것일까? 앞에서 자성과 타성이 이미 부정되었으므로, 이 둘이 만난다는 것 자체가 부정된다. 그렇다면 아무 원인 없이 생겨난다는 말인가? 그럴 리는 없다. 반드시 어떤 원인이 있어서 사과가 생겨나는 것이다. 그렇지 않다면 아무 곳에서 아무 때나 사과가 열려야 할 것이다. 이렇게 보자면, 사과가 열리는 것이 자성(自性)에서 생기는 것도 아니고, 타성(他性)에서 생기는 것도 아니고, 이 둘이 만나서 생기는 것도 아니고, 아무 원인 없이 생기는 것도 아님을 알 수 있다. 원효는 이런 관점을 계율에다 적용한다. 그 내용은 다음과 같다.

계율은 스스로 생기지 못하고 반드시 많은 연(緣)에 의지해야 한다. 그러므로 [계율에는] 결정코 자성을 가진 모습[自相]이 없는 것이다. [따라서] 연(緣)에만 의미를 두면[卽] [그것은] 계율이 아니고, [그렇다고 해서] 연(緣)을 벗어나면 계율은 존재하지 않는다. 그리고 한 쪽에 의미를 두는 것[卽]을 제거하고, 벗어나는 것[離]를 제거해서

는 중간도 얻을 수 없다. 이와 같이 계율을 구해도 [계율이] 존재하는 것은 영원히 아니다. [그 이유는] 자성(自性)은 만들어 낼 수 없는 것이기 때문이다[많은 연(緣)에 의지하고 있기 때문이다]. 그러나 많은 연(緣)에 의지한다고 해서 계율이 없는 것은 아니다. [그 이유는] 토끼 빨과 같이 인연이 [전혀] 없는 것은 아니기 때문이다. [이처럼] 계율의 존재방식을 말한 것과 같이, 죄의 존재방식도 그러하고, 계율의 존재방식과 같이, 사람의 존재방식도 그러하다.⁴⁾

이러한 계율의 모습을 잘못된 안 경우에는 다음과 같은 2가지 모습을 취한다. 하나는 계율이 없다는 쪽에 치우친 경우이고, 다른 하나는 계율이 있다는 쪽으로 기울어진 경우이다. 계율이 없다는 쪽에 치우친 경우는 계율의 현실적인 공능을 무시하는 것이기에, 이런 견해를 가지고 계율을 아무리 잘 지킨다고 해도 계율을 영원히 잃게 되는 것이다. 이것은 계율을 범하는 것보다 더 큰 허물이 된다. 왜냐하면, 계율을 범하는 것은 참회하면 그 허물을 다시 만회할 수 있지만, 계율 자체가 아주 사라지게 되면, 참회고 뭐고 할 여지조차 없어지기 때문이다. 그리고 계율이 있다는 쪽은 계율이 가지고 있는 본래의 모습을 놓쳤기 때문에 열심히 계율을 지킨다고 해도, 이것도 계율을 범하는 결과를 초래하고 만다. 이 내용에 대한 인용문은 다음과 같다.

만약 이 가운데에서 [결정코] 있는 것이 아니라는 말에 의지해서 [계율이] 모두 없다고 보고 있는 사람이라면, 비록 [이 사람이 계율을] 범함이 없다고 해도 영원히 계율을 잃게 된다. [그 이유는] 계율의 현실적인 공능[唯事相]을 비방하여 없애었기 때문이다. 또한 이 가운데에서 [계율은] 없는 것이 아니라는 말에 의지해서 [계율이] 존재하는 것이라고 생각하는 사람이 있다면, 비록 [이 사람이 계율을] 잘 지킨다고 해

4) 『보살계본지범요기』(『한국불교전서』1권, p.585상) “然戒不自生, 必託衆緣, 故決無自相。卽緣非戒, 離緣無戒, 除卽除離, 不得中間。如是求戒, 永不是有, 可言自性不成就故。而託衆緣, 亦不無戒, 非如兔角, 無因緣故。如說戒相, 罪相亦爾; 如戒罪相, 人相亦然。”

도 그 지키는 것이 [계율을] 범하는 것이 된다. [그 이유는] 계율의 본래 모습[如實相]에 어긋나기 때문이다.⁵⁾

그러면, 어떤 것이 계율을 잘 지키는 것인가? 그것은 공(空)의 관점을 지킨다고 해도 유(有)의 관점을 버리지 않는 것이고, 유(有)의 관점을 지키면서도 공(空)의 관점을 버리지 않는 것이다.⁶⁾ 공의 관점을 지킨다는 것은 다른 말로 바꾸어 하면, 주관과 객관의 구분을 넘어서는 것이고, 이것을 계율이라고 하는 특수상황에 적용하면 계율을 지키는 주체와 대상의 구분이 없다는 것으로 연결된다. 그렇지만 계율이 가지는 현실적인 공능이 없다고 부정하는 것은 아니다. 이것이 유(有)의 관점이다. 비록 계율을 지키는 주체와 대상이 존재하는 것은 아니지만, 계율의 공능은 살아 숨쉬고 있다는 것이다. 그리고 유(有)의 관점을 지키는 것은 현실의 측면을 인정하는 것이고, 이것을 계율이라는 특수상황에 적용하면 죄와 죄가 되지 않는 것의 구분을 인정하는 것으로 나타난다. 그렇지만 죄의 실제의 모습을 부정하는 것은 아니다. 다시 말해 죄의 모습이 공(空)임을 부정하는 것은 아니다. 그래서 유(有)의 관점을 지키면서도 공(空)의 관점을 부정하지는 않는 것이다. 이 내용에 대한 인용문은 다음과 같다.

5) 『보살계본지범요기』(『한국불교전서』 1권, p.585상) “若於此中, 依不是有, 見都無者, 雖謂無犯, 而永失戒, 誹撥戒之唯事相故. 又於此中, 依其不無, 計是有者, 雖曰能持, 持即是犯, 違逆戒之如實相故.”

6) 채인환 「계율소를 통해 본 원효의 信觀」(『원효학연구』 2집) p.110에서는 다음과 같이 말하고 있다. “원효의 보살계관의 핵심이 되는 바는 소송의 律儀戒가 유에 치우쳐서 事相에만 집착하기 때문에 드디어 참 생명을 잃고 겉모양만이 남아 있게 되는 것 같은 어리석음을 피하고, 또 한편으로는 대승의 心地戒가 無에 치우쳐서 事相을 초월하기 때문에 마침내 지닐 것도 범할 것도 없음을 내세우면서도 오히려 무애와 실계를 혼동하여 타락해 버리고 마는 것 같은 잘못을 물리쳐서 참으로 깊고 바른 지혜의 방편을 가지고 계바라밀을 구축하게 하려 하는데 있음을 알 수가 있다.”

보살이 계율을 닦는 것은 이와 같은 것[앞에서 말한 것]과는 다르다. 비록 [계율을] 지키는 주체와 지키는 대상이 있다고 생각하지는 않는다 해도, 계율의 현실적인 공능을 비방하여 없애지는 않는다. 그러므로 계율을 잃게 되는 큰 허물은 끝내 없게 되는 것이다. 비록 죄와 죄가 아님[의 구분]이 없음을 보지 않더라도[죄와 죄가 아님의 구분이 있음을 보더라도] 죄의 실상에 어긋나지 않는다. 그러므로 계율을 범하는 미세한 죄를 영원히 벗어날 수 있다.⁷⁾

Ⅲ. 원효의 행동강령: 무애행의 근거

원효는 앞에서 말한 공(空)의 관점에 기초해서 구체적인 계율해석을 제시한다. 이것이 원효가 계율에 구애받지 않는 무애행을 실천한 근거이기도 하다. 그는 승가에서 쫓겨나는 가장 큰 중죄에 속하는 바라이죄(波羅夷罪)를 범하는 한 가지 경우를 예로 들어, 독자적 해석을 제시한다. 여기서 행동의 외형이 아니고, 내면이 가치 있음을 역설한다. 바로 이 점에서 원효는 겉으로 보아서는 계율에 위배되는 듯한 행동을 하지만, 실제로는 계율의 정신에 부합하게 행동한다는 무애행의 근거를 끌어내고 있다. 그 자세한 내용을 살펴보자.

스스로를 칭찬하고 다른 사람을 깎아 내리는 일은 대승불교의 계율을 전하는 『범망경』에서 하지 말라는 10가지 중죄에 속하는 바라이죄에 속하는데,⁸⁾ 원효는 이것을 새롭게 해석한다. 이 바라이죄를 이해하는 방법

7) 『보살계분지범요기』(『한국불교전서』 1권, p.585상~중) “菩薩修戒, 則不如是雖不計有能持所持, 而不誹撥戒之唯事, 是故終無失戒巨過, 雖不見無罪與非罪, 而不違逆罪之實相, 是故永離犯戒細罪.”

에 크게 두 가지가 있다. 하나는 알게 이해하는 방법[淺識持犯過:알게 이해하고 계를 지키면 오히려 허물이 됨]과 깊게 이해하는 방법[深解持犯德:깊게 이해해서 계를 지키면 그것은 덕이 됨]이다. 먼저, 알게 이해하는 것부터 살펴본다. 계를 알게 이해하는 경우, 그 행위의 동기를 살피지 않고, 그 결과만을 가지고 복이다, 죄이다 라고 이해하므로, 오히려 복보다는 죄를 더 많이 짓는다. 이 내용에 대한 인용문은 다음과 같다.

하사(下土)가 이 말을 듣고서 말과 같이 이해해서 자기는 낮추고 다른 사람을 칭찬하는 것[自毀讚他]은 반드시 복업(福業)이고, 자기를 칭찬하고 다른 사람을 낮추는 것[自讚毀他]은 결정코 죄를 짓는 것이라고 한다. 이와 같이 한결 같이 말의 자취를 좇아서 이해한다. 그러므로 그 복은 닦으려고 하지만 복행(福行)은 적고 죄업(罪業)은 많으며, 그 죄를 버리려고 하지만, 하나의 죄를 버리고는[善行을 하고] 오히려 3개의 복을 버리는 꼴이 된다. 이것이 계를 지키고 범하는 것을 알게 아는 허물이다.⁹⁾

이에 대해, 깊이 계를 이해하는 경우를 살펴보자. 이는 겉모습에 구애되지 않고 그 동기를 따지는 데 그 특징이 있다. 이것에도 수평적인 이해가 있고, 수직적인 이해가 있지만, 수직적인 이해에 대해서는 III장에서 살펴

8) 『보살계본지범요기』(『한국불교전서』 1권, p.584중) “如多羅戒本云 常代衆生, 受加毀辱, 惡事自向己, 好事與他人. 若自讚揚己德, 隱他人好事, 令他受毀辱者, 是爲波羅夷罪.”

예컨대, 다라계본(多羅戒本)에 말하기를 “항상 중생을 대신해서 험담과 불명예를 받으니, 나쁜 일은 저절로 자기에게 돌아오게 하고, 좋은 일은 다른 사람에게 준다. 만약 자기의 덕을 칭찬하여 드러내고 다른 사람의 좋은 점은 숨겨서 다른 사람이 험담과 불명예를 받게 한다면, 이것이 바라이죄(波羅夷罪)이다”라고 하였다.

9) 『보살계본지범요기』(『한국불교전서』 1권, p.584중) “下土聞之, 齊言取解, 自毀讚他, 必是福業; 自讚毀他, 定爲犯罪. 如是一向隨言取故, 將修其福, 福行少而罪業多; 欲捨其罪, 却罪一而除福三. 是謂淺識持犯過.”

불 계획이므로, 여기서는 수평적인 이해에 대해 검토하고자 한다.

원효는 자신을 칭찬하고 다른 사람을 낮추는 것[自讚毀他]의 의미를 4가지 경우로 나누어서 분석한다. 자기 마음의 진실에서 우러나오는 경우에는 자신을 낮추고 다른 사람을 칭찬하는 경우[自毀讚他], 자신을 높이고 다른 사람을 낮추는 경우[自讚毀他], 자신을 낮추고 다른 사람을 칭찬하고 [自毀讚他] 자신을 칭찬하고 다른 사람을 낮추는 경우[自讚毀他], 자신을 낮추고 다른 사람을 칭찬하지도 않고[非自毀讚他] 자신을 칭찬하고 다른 사람을 낮추지도 않는 경우[非自讚毀他]를 가릴 것 없이 모두 복(福)이 된다. 그에 비해서, 자기 마음의 진실에서 우러나는 것이 아니고 간교한 계산에서 출발하거나 무지(無知)에서 나온 것일 경우는 위의 4가지 경우에 모두 다 죄(罪)이다. 여기서 원효가 무애행(無碍行)을 했다는 것과 관련 지워 생각해 볼 필요가 있다. 원효가 무애행을 하였던 논리적 근거는 무엇인가? 그것은 행위의 겉모습에 현혹되지 말고 그 내면에 흐르는 깊은 뜻을 강조함에 있다. 그리고 자기의 행동강령을 자신을 칭찬하고 다른 사람을 낮추는 경우[自讚毀他]를 분석하면서 밝혔다.

첫째, 자신을 낮추고 남을 칭찬하는 것[自毀讚他]이 복(福)이요, 자신을 높이고 다른 사람을 낮추는 것[自讚毀他]이 죄(罪)인 경우이다. 자신을 낮추고 다른 사람을 칭찬하는 것이 다른 중생을 위한 마음에서 근거한 것이면 이것은 복이 되고, 자신을 칭찬하고 다른 사람을 낮추는 것이 자신의 명예를 드날리기 위한 의도에서 나온 것이면, 이것은 죄가 된다. 다음의 인용문을 보자.

어떤 사람은 중생이 불명예를 받는 것을 매우 가엽게 여겨서 다른 사람이 받을 불명예를 자기에게 오도록 하고, 자기가 누려야 할 영예를 다른 사람에게 주고자 한다 면, 이 경우에는 스스로 낮추고 다른 사람을 칭찬하는 것[自毀讚他]이 복이요, 자기

가 그 영예를 받고 다른 사람이 불명예를 받게 한다면, 이 경우에는 스스로 칭찬하고 다른 사람을 낮추는 것[自讚毀他]이 죄이다.¹⁰⁾

위의 내용을 앞의 ‘계를 알게 이해하는 경우’와 비교해 보면, 외관상으로 자신을 낮추고 다른 사람을 높이는 것[自毀讚他]이 복이요, 자신을 칭찬하고 다른 사람을 낮추는 것[自讚毀他]이 죄라고 하는 점은 같다. 그러나 그 내용을 비교해 보면, ‘계를 깊게 이해하는 경우에는 행위의 동기를 중시한 점이 다르다. 중생이 불명예를 받는 것이 가여워서 자기가 받을 명예를 중생에게 주기 위해서 스스로를 낮추고 다른 사람을 칭찬하는 것[自毀讚他]을 하는 것이지, 말이 자취를 좇아서 외형만 그럴 듯하게 지어 보이는 것은 아니다.

둘째, 자신을 낮추고 다른 사람을 칭찬하는 것[自毀讚他]이 죄요, 스스로 칭찬하고 다른 사람을 낮추는 것[自讚毀他]이 복인 경우이다. 사실 이것은 상식적 이해와 어긋난다. 자신을 낮추고 다른 사람을 높이는 것은 겸양의 미덕인데, 이것을 죄라고 규정하고, 자기가 잘났다고 하고 남을 깎아 내리는 것은 모든 사람이 우습게 여기는 것인데도, 이것이 복이 된다고 한다. 그 이유를 살펴보자. 세상의 인심이 자신을 낮추고 남을 높이면 그 사람을 공경하고 인격자라고 올려주고, 또 내가 남을 그렇게 예우해주면 다른 사람도 자신을 그렇게 대접해 줄 것이라는 알팍한 계산에서 이러한 행동을 한다면, 이것은 거죽은 복일지언정 내면은 죄가 된다는 것이다. 그 반대로 다른 사람이 그 자신의 신조로 받들고 있는 것이 잘못된 것이고, 자신이 알고 있는 것이 진리라는 올바른 확신이 선다면, 이 때는

10) 『보살계본지범요기』(『한국불교전서』 1권, p.584중) “如人深愍衆生受辱，欲引他所受辱向己，推自所應受榮與他。此意自毀讚他是福。若欲自受己榮，令他受辱，此意自讚毀他是罪。”

남이 나를 어떻게 보든 말든 간에, 그대가 믿는 것은 틀렸고, 내가 수행하고 있는 것이 옳다는 것을 강력히 주장할 필요가 있다는 것이다. 이 내용에 대한 인용문은 다음과 같다.

예컨대, 그 때 세간의 풍속과 배운 것이, 대개는 자기를 칭찬하고 다른 사람을 낮추는 사람을 미워하고, 늘 자기를 낮추고 남을 높이는 선비를 공경한다는 말을 듣고, 또 내가 저 사람을 낮추면 저 사람이 반드시 나를 헐뜯을 것이요, 내가 저 사람을 칭찬하면 저 사람도 다시 나를 칭찬할 것을 안다. 이 압 때문에 교묘하게 스스로 높이는 것을 구해서 스스로 낮추고 남을 칭찬하는 것[自毀讚他]은 중죄이다. 다른 사람이 집착한 것이 이치에 맞지 않는 것을 안다면 버려야 할 것이요, 자기 마음속에서 이해한 것이 도(道)인 줄 안다면 닦아야 할 것이니, 바로 불법(佛法)을 건립하고 중생을 충분히 이롭게 하고자 하여, 자기를 칭찬하고 남을 낮추는 것[自讚毀他]은 큰 복이다.¹¹⁾

위의 내용에 근거하면, 자신을 낮추고 다른 사람을 칭찬하는 것[自毀讚他]이라 해도 자기를 높이기 위해서 하는 것이라면 오히려 중죄가 된다. 그에 반해, 자신을 칭찬하고 다른 사람을 낮추는 것[自讚毀他]이라고 해도 불법(佛法)을 세워서 널리 중생을 이롭게 하고자 하는 것이라면 큰복이 될 수 있다. 따라서 그 내심을 파악해야지, 그 겉만을 보아서 안 된다는 것을 원효는 지적하고 있다.

셋째, 자기를 낮추고 남을 높이기도 하고[自毀讚他], 자기를 높이고 남을 낮추는 행동[自讚毀他]이 복이 되기도 하고 죄가 되기도 하는 경우이다. 이것도 이해하기 어려운 대목이다. 상식적 판단으로는 자신을 올리고 남을 깎아 내리는 것은 덕 없는 사람이 하는 짓이고, 자신을 낮추고 남을

11) 『보살계본지범요기』(『한국불교전서』 1권, p.584중~하) “如知時世風俗所習, 多憎自讚毀他之人, 每敬自謙揚他之士; 又知毀彼, 彼必我咎; 我若讚他, 他還美我. 由此知故, 巧求自高, 自毀讚他, 是爲重罪. 若知他人所執, 非理可捨, 自內所解, 是道應修, 直欲建立佛法, 饒益有情, 自讚毀他, 是爲大福.”

올리는 일은 덕 있는 사람의 소행이다. 그런데 원효는 자신을 올리고 남을 낮추거나, 자신을 낮추고 남을 올리는 일이 어떤 경우에는 다 죄가 되고, 어떤 경우에는 다 복이 된다고 한다. 그 이유를 살펴보자. 아주 간교한 사람이 있다고 하자. 이 사람의 궁극목표는 남의 장점을 깎아 내리고 자신의 단점을 덮고자 하는 데 있다. 그래서 자신의 조그마한 장점을 낮추고 남의 단점은 장점이라고 올려주고, 자신의 커다란 허물을 장점이라고 미화하고 다른 사람의 장점을 깎아 내린다. 예를 들어보자. 어느 간신(奸臣)이 임금 앞에서 자신의 조그마한 장점을 아무 것도 아니라고 하는 겸손함을 보이고, 정말 능력 없고 부패한 인물을 훌륭한 사람이라고 강력히 천거한다. 그리고 한편으로는 자신의 엄청난 과오는 합리화하고, 자신의 경쟁상대가 될만한 사람은 트집을 잡아 내리누른다. 이것이 간신배의 책동이다. 원효는 이런 경우 외양이 어떻든 간에 모두 죄가 된다고 한다. 이와 반대로 어떤 사람은 성품이 소박하고 곧다. 이 사람은 세상사람을 바르게 인도하고자 한다. 그래서 곧이곧대로 전하고 돌아가는 법이 없다. 자신의 단점을 알게 되면 스스로 반성하고, 다른 사람의 장점을 보면 진심으로 칭찬한다. 자신의 덕(德)을 알게 되면 스스로 드러내고, 다른 사람의 죄를 알게 되면 곧바로 깎아 내린다. 예를 들어 충신이 있다고 하자. 이 사람은 자신에게 엄격하다. 그래서 자신의 허물을 알게 되면 스스로 엄격하게 꾸짖고, 다른 사람의 장점을 배우려고 애쓴다. 또 자신의 덕을 애써 감추려고 하지 않고, 다른 사람의 죄를 알면 그대로 꾸짖는다. 아마 이런 사람이 있다면 사회생활에는 0점일 것이다. 그러나 원효는 이런 사람의 행동은 모두 복이라고 받들고 있다. 이 내용에 대한 인용문은 다음과 같다.

예컨대, 어떤 한 부류의 사람은 성품에 거짓됨이 많다. 그래서 세간의 모든 사람을 속이고 미혹케 해서, 다른 사람의 장점을 깎아 내리고 자기 자신의 단점을 가리고자 한다. 이러한 의도 때문에 속이고 어지럽히는[矯亂] 말을 해서 자기의 조그마한 장점을 낮추어서 허물이라고 하고, 다른 사람의 단점을 칭찬하여 공덕이라고[自毀讚他] 하며, 자기 자신의 많은 단점을 내세워서 덕(德)이라 하고, 다른 사람의 장점을 억눌러서 잘못이라고 한다[自讚毀他]. 또, 어떤 한 부류의 사람은 품성이 바르다. 그래서 세간의 모든 사람을 이끌어 선과 악을 구별해서 죄는 버리고 복은 닦게 하고자 한다. 이러한 뜻 때문에 곧이곧대로 말하고 피하는 것이 없다. 자기의 나쁜 점을 보면 반드시 꾸짖고 다른 사람의 좋은 점을 들으면 곧 찬탄하고[自毀讚他], 자기의 덕을 알아차리면 또한 칭찬하고 저 사람의 죄를 알면 바로 깎아 버린다[自讚毀他]. [이 경우] 앞사람의 스스로 낮추고 다른 사람을 칭찬하는 것[自毀讚他]과 스스로 칭찬하고 다른 사람을 내리는 것[自讚毀他]은 바로 속이고 아첨하는 죄이요, 뒷사람의 스스로 내리고 다른 사람을 칭찬하는 것[自毀讚他]과 스스로 칭찬하고 다른 사람을 내리는 것[自讚毀他]은 모두 충직(忠直)한 복이다.¹²⁾

위의 내용에 근거하면, 자기의 단점을 가리고 다른 사람의 장점을 낮추기 위해 스스로를 내리고 다른 사람을 칭찬하는 것[自毀讚他]과 스스로 칭찬하고 다른 사람을 내리는 것[自讚毀他]은 모두 죄이고, 선악을 구별해서 죄는 버리고 복은 닦기 위해서 스스로를 내리고 다른 사람을 칭찬하는 것[自毀讚他]과 스스로 칭찬하고 다른 사람을 내리는 것[自讚毀他]은 모두 복이라고 할 수 있다.

넷째, 자신을 낮추고 다른 사람을 칭찬하는 것도 아니고[不自毀讚他], 스스로를 칭찬하고 다른 사람을 낮추는 것도 아닌 것[不自讚毀他]이 복이 되거나 죄가 되는 경우이다. 이제까지 검토한 것은 스스로를 높이고 다른

12) 『보살계본지범요기』(『한국불교전서』 1권, p.584하) “如有一類，性多誑爲，爲欲誑惑世間諸人，陵他所長，覆自所短。由此意故，作矯亂言，毀己小長爲過，讚他所短爲功，揚己多短爲德，抑他所長爲失。又有一類，稟性質直，爲欲開導世間諸人，識善別惡，捨罪修福，由斯志故，直言無僻，見自惡而必訾，聞他善而卽歎；覺己德而還褒，知彼罪而直貶。前人毀讚抑揚，直是誑諂之罪；後士皆讚褒貶，並爲忠直之福也。”

사람을 낮추거나, 스스로를 낮추고 다른 사람을 높이는 것이었다. 그렇다면 이런 질문이 생길 수 있다. 스스로를 높이고 다른 사람을 낮추거나, 스스로를 낮추고 다른 사람을 높이는 일을 전혀 하지 않으면 어떻게 될 것인가? 라고 물을 수 있다. 원효는 이 때에도 복이 되는 경우가 있고, 죄가 되는 경우가 있다고 한다. 예를 들어 어떤 바보가 있다고 하자. 이 친구는 콩과 보리를 구분하지 못할 정도로 지능이 낮다. 그러니 어떤 것이 착한 일이고 어떤 것이 악한 것인지 알 수 없다. 따라서 다른 사람이 무슨 일을 했는지 판단할 능력이 없고, 그래서 다른 사람을 칭찬하거나 낮추는 일을 할 수 없고, 자신을 칭찬하거나 낮추는 일도 할 수 없다. 그저 헤헤 웃으면서 살아갈 뿐이다. 이 사람의 행동은 비록 순박하기는 하지만, 어리석음의 그물에 떨어져 있으므로 죄가 된다고 원효는 보고 있다. 그에 비해 수행을 많이 한 사람은 마음이 넓고 크다. 이 사람에게는 재앙과 복덕이 한 가지이고, 나와 남의 구분을 이미 넘어선 경지에 있다. 마음은 저 대우주와 하나가 된 크나큰 생명의 바다에 노닐고 있다. 이런 사람도 스스로를 낮추거나 칭찬하는 일을 넘어선 지 이미 오래이고, 다른 사람을 비판하거나 칭찬하는 일을 초탈하였다. 이 사람이 하는 행동은 모두 순박하고, 이것은 전부 복에 근거한 것이라고 원효는 주장한다. 이 내용에 대한 인용문은 다음과 같다.

예컨대, 어떤 고사(高士)는 성품이 넓고 깊고[弘懿], 마음을 크게 가지고[放曠], 순박함을 간직하고 있으니[抱朴], 그 끝을 알지 못하겠고, 화(禍)와 복(福)을 혼용해서 하나로 돌리고, 남과 나[彼我]를 잊어서 둘이 없다[無二]고 생각한다. 그러므로 그 정신은 항상 즐겁고, 이러한 경지에 노닐고 있으므로 스스로를 낮추고 다른 사람을 칭찬하지 않고[不自毀讚他], 스스로를 울리지 않고 다른 사람을 내리지도 않는다[不自揚抑彼]. [그에 비해] 어떤 미련한 사람은 품성이 순박해서 옳고 그른 것[是非]을 알지 못하고, 콩과 보리를 구별하는 것도 어렵다. 그래서 선(善)이 왜 선이 되는지 알지

못하고, 악(惡)이 왜 악이 되는지 알지 못한다. 그 정신이 항상 혼미해서 미워함과 사랑함을 잊으므로 스스로 낮추고 다른 사람을 칭찬하는 일도 없고, 스스로를 높이고 다른 사람을 낮추는 일도 없다. 이것은 미련한 사람의 어리석은 죄요, 전자는 슬기로운 사람의 순박한 복이다.¹³⁾

IV. 계율을 가장 크게 위배하는 경우: 잘못된 불교실천

앞장에서 살펴본 것은 원효 무애행의 근거이자, 동시에 스스로 칭찬하고 다른 사람을 낮추는 것에 대한 수평적인 이해였다. 이 장에서는 스스로 칭찬하고 다른 사람을 낮추는 것에 대한 수직적인 이해를 살펴보고자 한다. 그것을 통해서 당시 불교계에 대한 원효의 비판의식을 살펴보고, 그의 무애행이 화쟁사상과 대중을 위하는 마음과 긴밀히 연결되어 있음을 검토해 보고자 한다.

원효는 자신을 칭찬하고 다른 사람을 낮추는 데[自讚毀他]에도 4등급이 있다고 한다. 우선, 그 사람의 신심(信心)을 일으키기 위해서 자신의 덕(德)을 드러내고 그 사람의 어리석음을 들추어내었다면, 이 때 자신을 칭

13) 『보살계본지법요기』(『한국불교전서』 1권, pp.584하~585상) “如有高士, 性是弘懿放神苞(抱)朴, 不知端兒, 混禍福而歸一, 忘彼我爲無二. 其神常樂, 游是處故, 亦不自毀讚他, 亦不自揚抑彼. 又有下愚, 稟性純朴, 莫知是非, 難別菽麥, 不識善之爲善, 不了惡之爲惡. 其意常昏, 忘憎愛故, 亦無自謙美他, 復無自褒貶他. 此爲下愚昏鈍之罪, 彼是上智純朴之福也.”

팔호 안의 한자 ‘抱’는 한국불교전서 1권, p.585의 주8에 있는 것이다. 여기서는 해석의 일관성을 위해서 ‘抱’자로 해석하였다.

찬하고 다른 사람을 낮추는 것은 모두 복이 되고 계율을 범하는 것이 아니다. 그 다음으로, 게으른 마음으로 특별한 목적으로 없이, 자신을 칭찬하고 다른 사람을 낮추었다면, 이 때에는 계율을 범한 것이지만, 그렇다고 마음이 번뇌에 물든 경지에까지 이른 것은 아니다. 그 다음으로, 다른 사람을 사랑하고 증오하는 마음으로 자신을 칭찬하고 다른 사람을 낮추었다면, 이 때는 번뇌에 물든 것이긴 해도 아주 중죄를 저지른 것은 아니다. 그 다음으로 물질적 혜택과 존경을 받기 위해 자신을 올리고 다른 사람을 깎아 내렸다면, 이것은 중죄를 지은 것이고, 결코 가벼운 죄를 지은 것이라고 할 수 없다.¹⁴⁾

이 4단계 중에 가장 중죄에 해당하는 4단계에 속하는 죄를 짓는 경우로 원효는 계율, 선정, 지혜를 잘못 닦는 것을 제시하고 있다. 그리고 이 대목은 원효가 당시의 불교계를 비판하고 있는 의식을 여실히 보여주는 예이기도 하다.¹⁵⁾

14) 『보살계본지범요기』(『한국불교전서』 1권, p.581중) “於一讚毀, 有四差別. 若爲令彼起(起)信心故, 自讚毀他, 是福非犯; 若有放逸無記心故, 自讚毀他, 是犯非染; 若於他人, 有愛悲心, 自讚毀他, 是染非重; 若爲貪求利養恭敬, 自讚毀他, 是重非輕.” 괄호 안의 ‘起’자는 한국불교전서 1권 p.581의 주7에 근거한 것이다. 여기서는 주7에 따라 ‘起’자로 번역하였다.

자신을 칭찬하고 다른 사람을 낮추는 한 가지 행동에 4가지 차별이 있다. 만약 다른 사람이 신심(信心)을 일으키게 하기 위해서 자신을 칭찬하고 다른 사람을 낮추었다면, 이것은 복이고 계율을 범한 것이 아니다. 만약 게으른 마음과 무기심(無記心·선악을 가릴 수 없는 중간의 마음)으로 자신을 칭찬하고 다른 사람을 낮추었다면, 이것은 계율을 범한 것이기 하지만, [번뇌에] 물든 것은 아니다. 만약 다른 사람에 대해 사랑하고 증오하는 마음으로 자신을 칭찬하고 다른 사람을 낮추었다면, 이것은 [번뇌에] 물든 것이지만, [결코] 중죄는 아니다. 만약 이양(利養)과 공경(恭敬)을 탐욕적으로 구하기 위해 자신을 칭찬하고 다른 사람을 낮추었다면, 이것은 중죄이고, [결코] 가벼운 죄가 아니다.

15) 최원식 「신라보살계사상사 연구」(동국대 대학원 박사학위논문, 1992년) p.67~68참조.

1. 계율을 잘못 닦는 경우

원효는 계율을 잘못 받아들인 경우를 두 가지로 나누어서 말한다. 하나는 사된 계율을 수용하는 것이고, 다른 하나는 계율을 바르게 지킨다고 하는데, 그것이 오히려 허물이 되는 경우이다. 우선, 사된 계율을 받아들이는 경우를 살펴보자. 이 사람은 옷을 입지 않고 수행하고, 5곡을 먹지 않는 수행을 한다. 옷을 입지 않는다는 것은 무소유(無所有)를 아주 적극적으로 실천하는 것이고, 5곡을 먹지 않는다는 것은 그만큼 수행이 깊다는 것을 간접적으로 나타내주는 징표이기도 하다. 이는 인도의 고행(苦行)을 의미하는 것이다. 겉으로는 옷도 입지 않을 만큼 검소하고, 5곡을 먹지 않을 만큼 수행에 철저한 것 같지만, 속으로는 그 행위를 통해서 다른 사람에게 존경받기를 원한다. 이것은 재주의 범위에서 보자면, 결코 작은 재주라고 폄하할 수 있는 것이 아니다. 대단한 재주라고 평가하는 것은 어찌면 당연한 일이다. 그러나 속으로 이런 자신의 행동으로 인해서 많은 사람이 자신을 존경하고 우러러보기를 바란다면, 이런 수행은 매우 큰 죄를 짓는 결과를 낳는다. 이 내용에 대한 인용문은 다음과 같다.

사된 계에 근거하는 것은 다음과 같다. 어떤 한 종류의 사람은 질박하고 바르지 못한 마음을 내어서 사된 계를 받들거나, 혹 스스로 사되게 생각한다. [그리하여] 옷을

그리고 최원식 선생님은 다음과 같이 지적하고 있다. “이와 같은 지적은 곧 당시 신라불교계의 일면을 반영한 것으로 생각된다. 즉 마음을 닦으면서도 名利와 공경을 바라는 탐욕과 교만에 빠져서 다른 승려들을 억압하는 부류가 있었음을 드러내 주는 것이다. 또한 지혜를 닦으면서도 여러 경론을 두루 익히지만 言說에 집착하는 무리와 일부의 경론에만 얽매어 여타의 견해를 배척하는 무리들이 있었음을 전해주는 셈이다. 이는 어찌면 원효 당시의 신라불교교단의 학파 또는 종파적인 경향을 비판한 것일지도 모르겠다.” (「신라보살계사상사 연구」, p.68)

입지 않고, 5곡을 먹지 않고, 도리어 탐욕심을 가지고서 [남들이 자신을] 이롭게 하고 길러주며[利養] 공경하기를 구한다. [그래서] 스스로 [자신의 덕이] 짝할 것 없음을 나타내어, 많은 어리석은 부류의 사람을 속이고, 많은 어리석은 사람이 자신의 덕을 모두 우러르고, [이러한] 신이한 행적이 없는 모든 사람을 두루 깎아 내리기를 바란다. [이런 사람은] 이 때문에 안으로는 진실을 손상시키고, 밖으로는 다른 사람을 어지럽게 하니, [진실을] 손상시키고 [다른 사람들] 어지럽게 하는 죄가 이것보다 앞서는 것이 없다[이것이 제일이다].¹⁶⁾

그 다음으로, 불교의 계율을 제대로 지키지만, 그것이 오히려 죄가 되는 경우이다. 이 사람은 세상의 시류가 계율을 지키는 사람이 적을 때, 홀로 계율을 온전히 지킨다. 그러면 아무 문제가 없겠는데, 이 사람이 자신과 같이 계율을 열심히 지키지 않는 다른 사람을 깔보는 마음을 내게 된다면, 이 때 그런 마음 때문에 오히려 계율을 지킨 것이 죄가 되는 것이다. 특히, 이런 사람은 공부를 열심히 하려고 하는데 계율을 열심히 지키지 못하는 무리를 업신여기는 허물을 많이 일으킨다. 원효는 이 경우 계율을 제대로 지킨 것이기는 하지만, 남을 깔보는 마음으로 인해서 오히려 죄를 짓는 결과를 일으키고 만 것이라고 평가한다. 이 내용에 대한 인용문은 다음과 같다.

바른 계율에 근거하는 것은 다음과 같다. 예컨대 어떤 한 종류의 사람은 그 성품이 천박하지만, 세상의 시류가 [계율을] 느슨하게 지키는 사람이 많을 때에, 그 몸을 홀로 바르게 하여 위의(威儀)에 부족함이 없게 한다. [그러고는] 문득 스스로를 올리고 다른 사람을 깔보는 마음을 일으켜서 공부(乘)를 급하게 하려고 하지만 계(戒)를 느

16) 『보살계본지법요기』 (『한국불교전서』 1권, p.582상) “坐邪戒者, 如有一類, 生非質直, 或承邪戒, 或自邪念, 不衣絲麻, 不食五穀, 變(反)欲貪求利養恭敬, 自揚無比, 誑諸癡類, 希望群愚咸仰己德, 普抑一切無異迹者. 由是內以傷眞, 外以亂人, 傷亂之罪, 莫是爲先也.”

괄호 안의 한자 ‘反’은 『한국불교전서』 1권 p.582 주1에 근거한 것인데, 여기서는 해석의 일관성을 위해서 ‘反’을 채택하였다.

순하게 지키는 무리를 업신여긴다. 이 사람은 작은 선(善)을 온전히 하였지만, 크게 금하는 계(戒)를 어기었으니, 복이 바뀌어 화가 되는 데 이보다 더 심한 것은 없다.¹⁷⁾

그러면, 다음과 같은 반론을 예상할 수 있다. 샅된 계율을 지키는 것은 비판한 대로이겠지만, 바른 계율을 지킨 것이 어째서 문제인가? 라고 반문할 수 있다. 번뇌에 물든 마음 없이 자신의 마음을 관조하면서 계율을 바르게 지킨다면 이것이 어째서 죄가 되는가? 라고 반론할 수 있다.¹⁸⁾

이에 대해 원효는 다음과 같이 답한다. 만약 번뇌에 물든 마음이 없다면 바른 계율을 지킨 것이 죄가 될 수는 없다. 그러나 이 때에도 잘 따져 볼 필요가 있다. 이 사람이 계율을 잘 지켜서 그로 인해 다른 승려는 문제가 많고 저 사람만이 정말 대단한 분이라고 많은 사람들이 판단하게 하고, 그래서 온갖 존경과 물질적 혜택을 입게 된다면, 이는 결국 죄가 된다는 것이다. 이 내용에 대한 인용문은 다음과 같다.

답한다. 만약 물든 마음이 없다면 앞에서 말한 허물이 있지 않을 것이다. 그러나 [물

17) 『보살계본지범요기』(『한국불교전서』 1권, p.582상) “坐止戒者, 如有一類, 性是淺近, 於世大運, 多慢(漫)緩時, 獨正其身, 威儀無缺, 便起自高陵他之心, 慢毀乘急戒緩之衆. 此人全其小善, 以毀大禁, 轉福爲禍, 莫斯爲其也.”

팔호 안의 한자 ‘漫’은 『한국불교전서』 1권 p.582 주2에 근거한 것인데, 여기서는 해석의 일관성을 위해서 ‘漫’을 채택하였다.

18) 『보살계본지범요기』(『한국불교전서』 1권, p.582상) “問邪戒之罪, 應如所說, 持正戒者, 何必是罪? 所以然者, 如有一類, 內無諸纏, 不觀餘人作與不作, 唯察自心, 獨持正戒, 如是菩薩何由成犯?”

묻는다. 샅된 계율의 죄는 말한 것과 같을 것이다. [그러나] 바른 계율을 지키는 것이 어째서 죄가 된다는 것인가? 그 이유는 예컨대 어떤 한 종류의 사람이 안으로 모든 번뇌가 없어서, 다른 사람이 [어떤 행동을] 하는가 하지 않는가를 보지 않고, 자신의 마음만을 관찰하면서 바른 계율을 홀로 지킨다면, 이와 같은 보살이 어떻게 [계율을] 범한 것이 되겠는가?

든 마음이 없는] 이 사람에 대해서도 따져보아야 한다. 만약 홀로 깨끗해서 [그 사실로] 인해서 세간의 사람이 모든 승려가 복전(福田)이 아니라고 생각하게 하고, 이로운 공양함과 존중함이 자신에게로만 돌아오게 한다면, 비록 [이 사람은] 자신을 건지는 마음에 기초한 성문의 계율을 따르는 것이지만, 오히려 보살의 넓고 큰마음의 계율에는 어긋나게 되는 것이다. 마치 성문의 무상(無常) 등의 관법과 같은 의미이어서, 비록 얇은 경지에서는 전도(顛倒)됨이 없지만 법신(法身)에서는 곧 전도(顛倒)되는 것이다.¹⁹⁾

이 말을 이어서 원효는 다음과 같이 결론을 내린다. 자신이 계율을 청정하게 지키는 것으로 인해서 다른 사람들이 불교를 더욱 믿게 하고, 다른 승려들에게 평등하게 공양하게 할 마음을 내게 한다면, 이럴 경우 계율을 지키는 것은 모두 복이 된다. 그렇지만, 청정한 자신이 번뇌에 물든 사람과 함께 어울려 살면서 자신이 빛나지 않고, 다른 승려들에게도 평등하게 공양이 돌아가기를 바란다면, 이는 불가능한 일이라는 것이 원효의 입장이다. 이 주장에 대한 인용문은 다음과 같다.

만약 홀로 깨끗한 것으로 인해서 세간의 아직 믿지 않은 사람을 믿게 하고, 믿는 사람은 더 믿게 하고, 모든 승려에게 평등하게 공양하게 한다면, [이것은 계율을] 범하는 것이 없는 정도가 아니라 많은 복을 생기게 하는 것이다. 그러나 홀로 깨끗한 사람이 번뇌에 물든 사람사이에 살면서, [자신의 깨끗함을 숨기지 않고] 이러한 사실 [자신이 홀로 깨끗하다는 것]을 가지고, [다른 사람들이] 번뇌에 물든 무리를 누르지 않기를 바라고, 또한 다른 사람들이 [번뇌에 물든 무리를] 평등하게 공경하는 마음을 내기를 바란다면, 이것은 머리에 해와 달을 이고 가면서도 여독을 물리치지 않기를 바라는 것과 같다. 스스로 기틀[機]을 아는 위대한 성인이 아니면 이러한 이치를 얻기가 힘들 것이다.²⁰⁾

19) 『보살계본지범요기』(『한국불교전서』 1권, pp.582상~중) “答若無染心，不在前說，而於此人，亦當分別。若由獨淨，令諸世人，普於諸僧，謂非福田，利養尊重，偏歸於己者，雖順聲聞自度心戒，而逆菩薩廣大心戒，如似聲聞無常等觀，雖於淺事是無顛倒，而於法身即是顛倒。”

20) 『보살계본지범요기』(『한국불교전서』 1권, p.582중) “若由獨淨，令諸世間未信

결국, 원효의 주장은 출세간에 산다고 자신을 광고하는 삶이 아니라 대중과 함께 더불어 사는 보살의 삶을 높이 평가한 것이다.²¹⁾ 그리고 이것은 당시의 불교계에서 자신만을 위하고 중생들을 염두에 두지 않은 승려들을 비판한 것으로 해석할 수 있다.²²⁾

2. 선정을 잘못 닦는 경우

원효는 선정을 닦을 때 생기는 2가지 오류에 대해 말하고 있다. 하나는 선정을 들었지만 탐욕으로 인해서 자신을 망치는 경우이고, 다른 하나는 선정에 들었지만, 자만심 때문에 오히려 안 좋은 결과를 일으키는 경우이다.

우선, 탐욕으로 인해 자신을 망치는 경우를 살펴보자. 어떤 사람이 고요한 곳에서 정신을 모아서 삼매에 들어갔다고 하자. 그러면 이 사람은 마음이 맑아지고 깨끗해진다. 그 때 뭔가 진리를 보았다는 착각을 일으킨다. 실제로 자신이 겪은 것은 그다지 대단한 경지가 아닌데도 마치 대단한 것인 양 잘못 판단할 수 있다. 또는 삼매에 들어있는 사람이 허점을 보이면, 샷된 신(神)이 힘을 실어주어서 이제까지 못 보던 것을 보게 하기도 한다.

者(信), 信者增長, 普於諸僧, 平等供養者, 非直無犯, 乃生多福. 然由獨淨, 居雜染間, 以此望得不污染衆, 又欲令他生等敬心者, 猶如頭載日月而行, 而欲不却其暗者矣. 自非知機大聖, 豈能得其自然也.”

팔호 안의 ‘信’은 『한국불교전서』 1권 p.582 주5에 근거한 것인데, 여기서는 의미를 통하게 하기 위해서 ‘信’이 있는 것을 채택하였다.

21) 남동신 「원효의 대중교화와 사상체계」(서울대 대학원 국사학과 박사학위논문, 1995년) p.174 참조.

22) 최원식 「신라보살계사상사 연구」(동국대 대학원 박사학위논문, 1992년) p.69 참조.

또는 삼매에 들어갔고, 거기에다 조금 익힌 것을 가지고 자신이 아주 대단한 것을 얻었노라고 잘못 생각하기도 한다. 이런 3종류의 사람이 자신의 조금 얻은 것을 가지고 다른 사람에게 보여주어서, 마치 자신이 성인(聖人)이 되는 듯이 처세하고, 다른 승려는 믿을 만한 사람이 못된다는 인식을 심어준다. 이 사람은 아주 큰 죄를 짓게 되는 것이다. 이 내용에 대한 인용문은 다음과 같다.

탐욕으로 인해 생기는 허물이다. 예컨대, 어떤 한 종류의 사람은 고요한 곳에 한가롭게 머물면서 모든 산란함을 벗어나고 마음을 선문(禪門)에 거둔다. [그 결과] 마음이 맑아지고 깨끗해져서 견해가 있는 것 같이 보이거나 혹은 샅된 신(神)이 힘을 실어주어서 [새로운 것을] 알게 해주기도 한다. 또한 어떤 때에는 자신이 조금 배워서 샅된 것과 바른 것을 구분하지 못하기도 한다. [이러한 세 부류의 사람이] 또 명예와 이로움과 공경함을 [자신에게] 끌어들이기 위해서 [자신의] 보고 아는 것을 다른 사람이 듣고 알게 한다. [그 결과] 세상사람에게 빛나게 보여서 [사람들이] 모두 성인이 아닌가 의심하게 한다. 이러한 것이 성인인 듯한 자취를 홀로 드러내어 모든 승려를 깔아 내려서 [사람들로 하여금] 귀의할 만한 대상이 없다고 생각하게 한다. 그래서 부처님 법을 깨뜨려서 중죄를 짓는 것이다. 이런 사람은 모든 승려의 큰 도적이다.²³⁾

그 다음, 자만심으로 인해 생기는 허물이다. 어떤 사람이 깊은 산 속에 오래 머물면서 삼매를 닦는데, 마음속에 무언가 바라는 것이 있었다고 하자. 그러면 마(魔)가 그 허점을 노려서 공중에서 소리를 내어 이 수행자를 칭찬한다. 그러자 이 사람은 앞뒤 못 가리고 자신의 수행이 최고요, 다른

23) 『보살계본지법요기』 (『한국불교전서』 1권, p.581하) “由貪故者, 如有一類, 閑居靜慮(處), 離諸散亂, 攝心禪門, 由心澄淨, 髣髴有見; 或由邪神, 加力令識; 又時由自少聞, 不別邪正; 又欲引致 名利恭敬, 隨所見識, 令他聞知, 耀諸世人, 咸疑是聖. 此由獨揚似聖之迹, 普抑諸僧. 爲無可歸, 以破佛法, 故得重罪. 是謂諸僧之大賊也.”

팔호 안의 한자 ‘處’는 『한국불교전서』 1권 p.581 주8에 근거한 것인데, 여기서는 해석의 일관성을 위해서 ‘處’로 해석하였다.

사람의 수행은 별 것 아니라고 여기는 깔보는 마음을 낸다. 이 사람의 경우, 그 죄가 앞에서 탐욕으로 인해 죄를 짓는 사람보다 더 크다고 할 수 있다. 이 내용에 대한 인용문은 다음과 같다.

자만심 때문에 생기는 허물이다. 예컨대, 어떤 한 종류의 사람은 깊은 산에 오래 머무르고 있고, [무언가] 얻고자 하는 마음으로 [마음을] 고요히 하게 하는 업을 닦는다. [그러면] 마(魔)가 저 사람의 마음을 흔들리게 하여 무너뜨릴 수 있음을 알고, 공중에서 소리를 내어 그 사람의 수행을 칭찬한다. 그 사람이 이러한 일로 인해서 스스로 높이는 마음을 일으켜 다른 승려들을 깎아 내리는데, 인간세계에 사는 사람 중에 누가 너희들의 수행을 칭찬하고 아름답게 생각하겠는가 라고 한다. 이 사람의 죄와 허물은 앞의 사람보다 더 무겁다. 이런 사람은 보살전다라이다.²⁴⁾

3. 지혜를 잘못 닦는 경우

원효는 지혜를 잘못 익히는 2가지 경우를 지적하고 있다. 하나는 남을 이기기 위한 승부의 마음으로 지혜를 익히는 경우이고, 다른 하나는 지혜를 익혔지만, 치우친 견해를 가지고 있는 경우이다. 그래서 자신의 견해를 따르면 무조건 칭찬해주고, 자신의 견해를 추종하지 않으면 비판하는 잘못을 범한다.

우선, 남을 이기기 위한 마음으로 지혜를 익히는 경우를 살펴보자. 예를 들어 여기에 성품이 좀 비뚤어졌지만 매우 총명한 사람이 있다고 가정해보자. 이 사람은 총명하므로 많은 논서를 배우고, 그것을 통해서 다른 사

24) 『보살계본지법요기』(『한국불교전서』 1권, p.581하~582상) “由慢故者，如有一類，長住深山，有所得心，修寂靜業。魔知彼心，可以動壞，發空中聲，讚其所行。其人由是，起自高心，普抑諸僧，住人間者，誰當稱美爾等所行。此人罪過，重於前者，是謂菩薩施陀羅也。”

람의 존경과 물질적 혜택을 누리고자 한다. 이 사람은 부처님의 가르침이 말을 벗어난 곳에 있음을 알지 못한다. 그래서 자신과 견해가 다른 사람은 무조건 틀렸다고 주장하는 엄청난 죄를 짓게 된다. 이 내용에 대한 인용문은 다음과 같다.

어떤 한 종류의 사람은 성품이 비뚤어지게 총명하다. 그래서 다른 사람을 이기기 위해서 모든 논서를 널리 배우지만, 모든 가르침이 말을 벗어난 것인 줄 알지 못한다. 그래서 말과 같이 자성(自性)이 [존재하고, 그 결과] 차별되었다고 집착하고, 명성과 이로움을 얻기 위해서 다음과 같이 말한다. “나는 3세 모든 부처님의 의도와 말씀을 알았다. 만약 나의 견해와 다르다면, 모두 멋대로 지껄인 말[漫說]이다”고 한다. 이 사람이 한 번 칭찬하고 비난함에 4가지 뒤집힘[顛倒]이 스며들어 있어서 부처님의 가르침을 어지럽게 한다. 그러므로 무거운 죄를 짓는 것이다.²⁵⁾

그리고 계속 이어지는 글 속에서 원효는 이런 사람은 4가지의 전도(顛倒)에 빠져있다고 지적한다. 첫째 전도(顛倒)는 무언가 집착할만한 것이 있다고 생각하는 것이다. 이는 부처님의 뜻과 하늘과 땅만큼 어긋나는 것인데도 자신이 부처님의 뜻과 가깝다고 여기고 있으니, 매우 안타까운 일이다. 둘째 전도(顛倒)는 부처님의 견해는 모든 가르침에 집착을 버리라는 것인데, 이런 가르침이 자신의 잘못된 생각과 일치한다고 주장하는 것이다. 셋째 전도(顛倒)는 이렇게 잘못된 자신의 견해를 많은 사람에게 대단한 견해인 양 내세우는 것이다. 이는 자신도 잘못되고, 다른 사람도 잘못 이끄는 것이다. 넷째 전도(顛倒)는 다른 뛰어난 가르침이 자신의 어리석은

25) 『보살계본지범요기』(『한국불교전서』 1권, p.582중) “(由增益者) 如有一類, 性是斜聽(聰), 爲勝他故, 廣習諸論, 不解諸法, 皆離言說, 執有如言, 自性差別, 爲得名利, 作如是言, 我得三世諸佛意說, 若異此者, 皆是漫說. 此人於一讚毀, 具四顛倒, 以亂佛法, 故成重罪.”

팔호 안의 한자 ‘聰’은 『한국불교전서』 1권 p.582 주6에 근거한 것인데, 여기서는 해석의 일관성을 위해서 ‘聰’을 채택하였다.

생각보다 밑에 있다고 잘못 생각하는 것이다. 이 내용에 대한 인용문은 다음과 같다.

망령되게 집착하는 [무언가] 얻을 것이 있다는 견해는 부처님의 뜻과 먼 것이 마치 하늘과 땅과 같은데도 ‘내가 부처님의 뜻과 가깝다’고 하는 것이 첫 번째 전도(顛倒)이다. 부처님의 뜻이 매우 깊어서 모든 회론을 끊었고 모든 가르침에 대해서 집착할 것이 없는데도, 자신의 망령된 견해에 끌어들여 [자신의 견해와] 같다고 하는 것이 두 번째 전도이다. [앞에서 말한] 이 두 가지 전도된 견해를 [대단한 것인 양] 내세워서 사부대중 위에 나타나 보이는 것이 세 번째 전도이다. 모든 [치우친] 변(邊)을 벗어난 가르침을 깎아 내려서 [자신의] 치우친 집착의 견해 밑에 두는 것이 네 번째 전도이다.²⁶⁾

그 다음, 한 쪽으로 치우친 견해를 가지고 지혜를 익힌 경우이다. 어떤 사람은 두루 배우지 않고 한 쪽의 논서만을 공부한다. 이 사람은 한 쪽의 주장에만 기울어져서 자신의 견해와 다른 것은 배척한다. 그래서 3성(三性)을 주장하거나 3제(三諦)를 말하는 것은 큰 의미가 없는 것이고, 자신이 주장하는 무소유(無所有)만이 진실이라고 생각한다. 다른 사람을 만나더라도 자신의 견해를 지지하느냐 하지 않느냐에 따라 그 사람에 대한 평가가 달라진다. 아는 것이 적은 부족한 사람이라고 해도 자신의 견해에 찬성하면 그 사람이 매우 뛰어나다고 칭찬하고, 진짜 총명한 사람을 만났지만 그 사람이 자신의 견해에 대해 지지하지 않으면, 그 사람이 잘못을 범하고 있다고 생각한다. 오히려 이 사람은 나의 뛰어난 경지를 제대로 이해할 수 없는 사람이라고 판단하고는 고개를 돌리고 만다. 이 내용에

26) 『보살계본지범요기』(『한국불교전서』 1권, p.582중) “謂其妄執有所得見, 去佛意遠, 如天與地, 而謂我近佛意, 是一倒也. 佛意甚深, 絕諸戲論, 於一切法, 都無所得, 而引同己妄見, 是二倒也. 揚此二倒之見, 加於四部之上, 是三倒也. 抑諸離邊說者, 置其偏執之下, 是四倒也.”

대한 인용문은 다음과 같다.

예컨대, 어떤 한 종류의 사람은 품성이 좁고 모자라서 착한 벗을 가까이하지 않고 널리 배우고 묻지 않는다. [다만] 매우 깊은 경론의 일부분만을 익히고 비밀한 의미를 이해하지 못한 채, 말과 같이 의미를 파악하고는 모든 존재가 다른 것에 의지해 있다[依他]는 이치를 비방한다. 이와 같은 견해를 일으켜 말하기를, “3성(三性)과 3제(三諦)는 다만 교문(教門)이니, 아무 것도 없는 것[無所有:이름할 수 없는 것] 가운데에서 [역지로 이름 붙여] 가명(假名)을 세운 것이다. 이와 같이 이해하는 것이 진실이고, 이 말과 다르게 이해하는 것은 모두 회론에 속한다”고 한다. 이 때문에 [이 사람이] 자신의 견해를 홀로 믿고, 다른 사람의 말을 받아들이지 않는다. 둔근(鈍根)의 적게 아는 사람을 만났는데, [그 사람이] 자신이 논파한 내용을 받아들여 자신의 말에 추종하면, 곧 “이 사람은 정신이 분명하고 정직하다”고 말한다. 총명해서 글의 의미를 아는 사람을 만났는데 [그 사람에게] 재주를 다해서 설명하였는데도 자신이 논파한 내용에 따르지 않는다면, [이 사람은 바른 도에서] 벗어나서 잃어버리게 되었다고 말한다. 그리고 ‘이 사람의 마음이 미혹해서 자신의 이해가 어둡고 둔한 줄 알지 못하여 [나의] 논파하는 의미를 따라오지 못하는구나’고 생각하고, ‘저 사람의 마음이 바르지 못해서 나의 뜻을 이해하지 못하니, 이것은 집[에 기르느] 게가 닭을 쫓다가 물러나서 [저 멀리서] 쳐다만 보고 올라가지 못하는 것과 같다’고 생각한다. 그리고는 문득 [자신은] 이미 [이러한 사람의 경지를] 넘어섰다고 하면서 [논쟁을] 그만두고 [고개를] 뒤로 돌린다.²⁷⁾

앞에서 말한 이러한 부류의 사람은 특히 다음의 두 가지 잘못을 범한다. 첫째는, 자신이 아래에 있는데도 높다고 생각하는 어리석음이고[擧下

27) 『보살계본지범요기』(『한국불교전서』 1권, p.582중) “(由損滅者) 如有一類, 稟性狹劣, 不近善友, 不廣學問, 偏習一分 甚深經論, 不解密意, 如言取義, 誹撥諸法 依他道理. 起如是見, 作如是言, 三性三諦, 但是教門, 無所有中, 施設假名. 如是解者, 乃爲眞實, 異此說者, 皆是戲論. 由是獨特(特)自見, 不受他言. 設遇鈍根少聞之人, 墮其所破, 從其所言者, 卽云 此人神明正直. 若值聰明解文義者, 巧能立義, 不墮其所破者, 便言脫失, 謂是心惑, 未識自解味鈍, 不能逐破意, 謂彼心不正, 未及我意, 此猶家狗逐(兔), 望不能及, 便謂已超, 止而顧見.”

괄호 안의 한자 ‘부’와 ‘冤’은 『한국불교전서』 1권 p.582 주7과 8에 근거한 것인데, 여기서는 해석의 일관성을 위해서 ‘부’와 ‘冤’을 채택하였다.

爲高患], 둘째는, 조금 얻은 것을 가지고 많이 얻은 사람을 비방하는 어리석음이다[特(特)小誹多愚].²⁸⁾

우선, 그 첫 번째 어리석음부터 살펴본다. 이 어리석음을 병에 비유하자면 매우 중중이어서 고칠 수 없는 병이다. 그 이유는 좋은 약을 복용했는데, 그것이 도리어 병이 되었기 때문이다. 그래서 겉으로 보기에는 병이 없는 것 같아 보인다. 그렇지만 속으로는 아주 크게 문제가 되고 있는 것이다. 이와 같이, 근본무명(根本無明)은 뿌리가 가장 깊은 번뇌이기 때문에 지혜와 거의 같아 보인다. 불교의 지혜도 주관과 객관이 나누어지기 이전의 소식인데, 근본무명도 똑 같이 주관과 객관이 나누어지기 이전의 위치에 자리잡고 있다. 근본무명은 아주 미세한 번뇌이고, 이 근본무명은 제거하기 아주 어려운 번뇌라고 원효는 지적하고 있다. 인용문은 다음과 같다.

이 사람은 가장 깊은 약을 복용했는데, 도리어 중병을 얻은 것이 되었다. 중병의 증상은 병이 없음과 매우 비슷하다. 그래서 어떤 의술로도 이 병을 다시 고칠 수 없다. 또한 이러한 것이 병환인 줄 아는 사람도 드무니, 마치 근본무명의 어두움이 반야의 밝음과 그 모습이 매우 비슷한 것과 같아서, [무명과 반야는 둘 다] 주관과 객관이 나뉘기 이전의 상태이기 때문이다. 그러므로 무명은 없애기 가장 어려운 대상이다. [이와 같이] 이 병도 고치기 어려운 것이다.²⁹⁾

여기서 원효의 엄격함을 읽을 수 있다. 지혜라고 부를 때, 어느 정도 수행한 것을 가지고 만족해서는 곤란하고 가장 깊은 뿌리를 가지고 있는 근

28) 괘호 안의 한자 ‘特’는 『한국불교전서』 1권 p.582 주7에 근거한 것인데, 여기서는 해석의 일관성을 위해서 ‘特’를 채택하였다.

29) 『보살계본지법요기』 (『한국불교전서』 1권, p.582하~583상) “此人服最深藥，反成重病，重病之狀，極似無病，是故更無醫術，能治此病；亦尠有人自覺是患，猶如根本無明極闇，與般若明，其狀極相似同，無能所故。故彼無明最難可滅，此病難治。”

본무명을 잘라내야 비로소 불교의 지혜를 얻은 것이고, 그 이전에는 지혜를 얻을 것이라고 할 수 없다는 원효의 엄격한 생각을 다시 한 번 확인할 수 있다. 그래서 근본무명을 자르지 못한 채, 그것에 의지해서 신심(信心)을 일으켜서 어느 정도의 경지에 이르렀다고 해도, 결국에는 신심을 끊게 되는 것으로 돌아가게 된다는 점을 원효는 뼈아프게 지적한다. 다음의 글을 보자.

또한 다시 이러한 견해를 가진 사람이 그 이해가 어두운 것으로 인해서 신심(信心)을 헛되이 일으킨다. 만약 이러한 견해에 의지한다면 마음 닦는 것이 분명하고 예리하다고 해도, 반드시 신심을 없애어 큰 삿된 견해에 떨어져 헤아릴 수 없는 겹(劫) 동안에 중단함이 없는 고통을 받는다.³⁰⁾

이 지점에서 출발을 어떻게 하느냐가 매우 중요하다는 것을 다시 한 번 확인할 수 있다. 자신이 처한 상황을 제대로 읽을 수 있는 눈이 불교수행에 가장 중요한 사항이라는 점을 원효는 전해주고 있다.

그 다음으로, 두 번째 어리석음이다. 앞에서 말한 첫 번째 어리석음이 깊이의 차원에서 언급된 것이라고 한다면, 이번 것은 폭의 차원에서 제시된 것이다. 부처님의 가르침은 모든 것을 포용하는 것이어서, 백가(百家)의 가르침도 다 들어오고, 수많은 가르침도 다 수용될 수 있는 것이다. 그런데도 조금 아는 사람들은 자신의 좁은 견해만이 옳다고 생각해서, 자신과 견해를 같이 하는 사람은 옳다고 인정하고, 견해를 달리하는 사람은 진리에서 벗어난 부류라고 비난한다. 불교의 지혜는 폭에 있어서도 모든 가르침을 포용함을 원효는 역설하고 있는 것이다. 다음의 인용문을 보자.

30) 『보살계본지법요기』(『한국불교전서』 1권, p.583상) “又復此見由其解昧，漫起信心。若依此見，修心明利，必撥信心，墮大邪見，於無數劫，受無間苦。”

불도(佛道)는 넓고 커서 장애가 없고 한량이 없어서 근거한 대상이 영원토록 없지만, [그렇지만 불도에] 해당하지 않는 것도 없다. 그러므로 “모든 다른 교의(教義)가 모두 불교의 의미이어서 백가(百家)의 가르침이 옳지 않음이 없고, 8만의 법문이 모두 이치에 들어갈 수 있다”라고 한다. 그러나 저 조금 아는 사람들이 [자신의] 그 좁은 견해를 제멋대로 옳다고 생각해서, [자신과] 견해를 같이 하는 사람은 옳다고 하고, [자신과] 견해를 달리 하는 사람은 모두 [진리에서] 벗어나 잃게 되었다고 생각한다.³¹⁾

결국, 원효가 말하는 지혜는 깊이에서는 가장 미세한 번뇌인 근본무명을 제거하고, 폭에서는 모든 가르침을 포용하는 수준으로 올라간 것이다. 여기서 원효사상의 깊이와 폭을 다시 확인할 수 있다.

V. 결 론

앞에서 원효 무애행의 이론적 근거와 당시 불교계에 대한 원효의 비판 의식, 그리고 무애행과 화쟁사상, 대중을 위한 마음이 서로 밀접한 관련이 있음을 밝혔다. 그 내용을 정리하는 것으로 결론에 대신하고자 한다.

우선, 원효의 계율관은 공의 관점에서 계율을 파악하는 것이다. 그래서 계율을 지키는 주체와 대상의 구분을 인식의 지평에서는 넘어서지만, 그렇다고 계율의 현실적 공능이 의미 없다고 무시하지는 않으며, 현실세계

31) 『보살계본지범요기』(『한국불교전서』1권, p.583상) “然佛道廣蕩，無礙無方，永無所據，而無不當。故曰一切他義，咸是佛義，百家之說，無所不是，八萬法門，皆可入理。而彼自少聞，專其狹見，同其見者，乃爲是得；異其見者，咸謂脫失。”

에서는 죄와 죄 아닌 것의 구분이 분명히 있음을 수용하지만, 그렇다고 해서 죄의 본성이 공(空)이라는 것을 부정하는 것은 아니다. 원효는 공이라고 해서 모든 것이 의미 없다고 부정하는 것이 아니고, 계율의 현실적 의미를 받아들이면서, 그것을 공의 관점으로 승화시키고 있는 것이다.

이와 같이, 원효가 계율을 공의 맥락에서 바라보고 있는 점은 그의 계율해석에 그대로 이어진다. 스스로를 칭찬하고 다른 사람을 낮추는 것은 대승의 계율을 전하는 『범망경』에서 금하는 10가지 중죄에 속하는 것인데, 이것을 원효는 독자의 관점을 가지고 재해석을 시도한다. 우선 알게 이해하는 경우와 깊게 이해하는 경우로 나눈다. 알게 이해하는 경우는 말의 표면만 이해해서 말의 자취에 근거해서 행동한다. 그것은 행위의 거죽이 자신을 낮추고 다른 사람을 높이면 곧 계율을 지키는 것이라고 파악하는 것이다. 이것도 물론 계율을 지키는 것이겠지만, 하나의 죄를 버리고 3개의 복을 버린 셈이 된다고 원효는 지적하고 있다. 결국 원효는 계율을 지키는 데 중요한 것은 외형이 아니고, 내면의 동기임을 부각시키고 있다.

그에 비해, 깊게 이해하는 경우는 행위의 외형이 어떤 것이든 상관없이 어떤 마음으로 그 일을 했는지에 중점을 두는 것이다. 이것이 원효 무애행의 이론적 근거이다. 이것을 4가지로 구분한다. 첫째, 자신을 낮추고 남을 칭찬하는 것이 복이 되고, 자신을 높이고 남을 낮추는 것이 죄가 되는 경우이다. 이것은 물론 상식적인 판단이지만, 그 의도를 중요하게 보고 있다. 다른 사람을 위하는 마음에서 자신을 낮추고 남을 칭찬하는 것이 복이 된다고 보고 있고, 자신의 이익을 위하는 마음에서 스스로를 칭찬하고 다른 사람을 낮추는 것은 죄가 된다고 보고 있는 것이다. 행위의 외형이 아니고 내면의 세계가 중요시되는 것이다.

둘째, 자신을 낮추고 다른 사람을 칭찬하는 것이 죄이고, 자신을 칭찬하고 다른 사람을 낮추는 것이 복이 되는 경우이다. 이것은 확실히 상식과 위반된다. 원효가 이렇게 상식과 어긋나는 주장을 하는 이유는 역시 내면의 윤리에 중점을 두기 때문이다. 세상의 시류에 영합하고, 알팍한 계산에 근거해서 자신을 낮추고 다른 사람을 칭찬하면, 거죽으로 보아서는 계율을 잘 지키고 있는 것처럼 보일지 몰라도, 이것도 죄를 저지르고 있는 것이라고 원효는 보고 있다. 그에 비해, 다른 사람을 바른 길로 인도하기 위해서 자신의 덕을 드러내 보이고 그 사람의 허물을 꾸짖는다면, 이것은 자신을 칭찬하고 다른 사람을 낮추는 일을 한 것이지만, 그 의도가 숭고한 것이기에 죄가 되는 것이 아니고 복이 된다고 원효는 주장한다.

셋째, 스스로 칭찬하고 다른 사람을 깎아 내리는 일과 자신을 낮추고 다른 사람을 올리는 일이 복이 되거나 죄가 되는 경우이다. 이것도 내면의 동기에 근거한 것이다. 자신의 조그마한 장점을 낮추고 다른 사람의 단점을 높여주고, 자신의 커다란 허물을 미화하고 다른 사람의 총명함을 내리누르려고 한다면, 외양에서 보면 잘 구분하지 못하겠지만, 실제로는 죄가 된다는 것이다. 복이 되는 것은 이와 반대되는 경우이다.

넷째, 스스로를 칭찬하고 다른 사람을 내리지도 않고, 스스로를 낮추고 다른 사람을 올리지도 않는다 해도 이것도 복이 되기도 하고 죄가 되기도 한다. 어떤 사람이 콩과 보리를 구분하지 못할 만큼 어리석어서, 누구를 칭찬하지도 못하고 폄하하지 못하는 경우, 이것은 결국 어리석음에 근거한 것이므로 죄에 속하는 것이고, 나와 남의 구분을 넘어서서 광대한 정신세계에 노니는 사람은 굳이 자신을 칭찬하고 남을 폄하할 필요도 없고, 자신을 내리고 남을 올리지도 않는다. 이런 경우의 행동은 모두 복이 된다고 원효는 보고 있다.

이러한 원효의 구분법은, 앞서서도 지적하였듯이, 그가 계율을 무시하고 마음대로 처신하였다는 무애행(無碍行)과 밀접한 관련이 있다. 그는 술집을 드나들고, 광대짓을 하는 등 근엄한 종교인의 이미지에 먹칠하는 일을 자주 했는데, 그 배경에 바로 이와 같은 계율이해가 자리잡고 있었다. 원효는 어떤 행위가 의미를 가지기 위해서는 그 외형을 바라볼 것이 아니고, 그 안을 볼 필요가 있음을 역설하고 있는 것이다. 그래서 외양으로는 계율에 어긋나게 보이는 일일지라도, 속에서는 더욱 불교적이고 깨달음을 추구하는 일일 수 있다는 것이 그의 입장이다.

그리고 스스로 칭찬하고 다른 사람을 낮추는 바라이죄를 짓는 이유를 잘못된 불교실천에서 원효는 찾고 있다. 우선 계율을 잘못 닦는 경우인데, 그 중의 하나는 무소유를 실천하는 방편으로 옷을 입지 않고, 5곡을 먹지 않는 신이한 힘을 보이면서 다른 사람들이 자신에게 물질적 혜택과 존경심을 주기를 바라는 경우이다. 또는 어떤 사람이 계율을 제대로 지키기는 하는데, 공부를 하려고 하지만 계율을 지키는 것이 부족한 부류의 사람들을 깔보는 마음을 갖는 경우이다. 이 경우 계율을 지키는 복이 오히려 다른 사람을 깔보는 마음 때문에 재앙이 되는 것이다.

그런데 문제는 그렇게 단순하지 않다. 계율을 제대로 지키는 것이 무슨 문제이냐고 반론이 나올 수 있다. 계율을 잘못 지키거나, 잘못된 계율을 지키면 몰라도, 부처님의 계율을 바르게 지키는데 무엇이 문제냐고 반문할 수 있다. 이런 질문에 원효는 원칙적으로 계율을 잘 지켜서 번뇌에 물든 마음이 없다면 문제가 없다고 대답한다. 그렇지만, 이것도 잘 헤아릴 필요가 있다. 자신이 청정한 행동으로 인해서 다른 승려는 문제가 있고 자신만이 훌륭한 사람으로 부각이 된다면, 이것은 허물 있는 행동이라는 것이 원효의 주장이다. 그러면서 머리에 해와 달을 이고 가면서 어둠을

물리치지 않기를 바라는 것과 같이, 자신은 청정한 행동을 하면서 다른 승려들에게도 동등한 공양이 돌아가기를 바라는 것은 이루어지기 어려운 일이라는 것을 원효는 잘파하고 있다. 이 지점에서 원효의 중요한 생각을 읽을 수 있다. 대중과 함께 하려는 생각이다. 원효는 자신의 청정함이 있더라도 그 청정함의 빛을 감추고 대중과 동거동락하는 것을 높이 평가하고, 자신의 청정함을 자신도 모르게 사이에 선전하는 효과를 내어서 자신을 빛내고, 그래서 의도하지는 않았지만 자신 같이 못사는 다른 많은 승려들이 못난 사람으로 비치게 하는 것은 문제가 있는 행동이라고 뼈아프게 지적한다. 대중과 함께 하는 삶, 이것이 원효의 불교정신이자 대승불교의 정신이라고 할 수 있으리라.

그 다음, 선정을 잘못 닦는 경우이다. 여기에도 2가지가 있다. 우선 탐욕심으로 인해 선정을 잘못 닦는 경우이다. 어떤 사람이 고요한 곳에 머물면서 선정을 닦아 가지고, 어느 정도의 삼매에 들어갔다고 하자. 이 사람은 자신의 그런 경지가 최고의 경지라고 잘못 생각하고, 또는 샷된 신(神)이 힘을 보태주기도 해서 무언가 새로운 것을 보기도 하고, 또는 조금 배운 것을 자신의 선정과 결부시켜 자신이 최고 수준인 줄 잘못 안다. 이 사람이 이렇게 얻은 것을 가지고 물질적 혜택과 존경심을 얻기 위해서 다른 사람에게 광고해서 자신이 마치 성인이라도 되는 듯이 처신한다. 이것은 매우 중죄를 짓는 것이라고 원효는 지적한다. 그리고 다른 하나는 자만심으로 선정을 닦는 경우이다. 어떤 사람이 깊은 산 속에서 선정을 닦는데, 그 사람이 마음속에 허점이 있음을 마(魔)가 보고서 공중에서 소리를 내어 이 수행자를 칭찬한다. 그러면 이 사람은 자신이 최고라고 잘못 생각해서 다른 사람을 깔보는 마음을 낸다. 이런 행동을 하는 사람은 앞의 탐욕심으로 인해 선정을 닦는 사람보다 그 죄와 허물이 더 크다.

그 다음, 지혜를 잘못 닦는 경우이다. 여기에도 2가지가 있다. 우선, 남을 이기기 위한 마음으로 지혜를 익힌 경우이다. 이 사람은 다른 사람을 이기기 위한 마음으로 논서를 널리 배웠지만, 경전의 가르침이 말을 벗어난 것이라는 이치를 모른다. 그래서 자신의 견해에 반대하는 사람은 어리석은 사람이라고 매도한다. 또 다른 하나는 치우친 견해를 가지고 지혜를 익힌 경우이다. 이 사람은 경론의 일부분만을 배우고 이것만이 진리라고 생각한다. 그래서 자신의 견해에 찬성하면 그 사람이 매우 어리석은 사람이라 할지라도 훌륭한 사람이라고 칭찬하고, 자신의 견해에 반대하면 설사 상대방이 아주 지혜로운 사람이라 할지라도 어리석은 사람이라고 평가한다. 이 사람은 2가지 잘못을 범한다고 원효는 말한다. 그 하나는 최고의 경지를 얻지 못했는데, 자신이 얻은 경지가 최고라고 잘못 생각하는 잘못이고, 다른 하나는 불교의 가르침은 모든 다른 가르침을 포용하는 것인데, 이런 이치를 모르고 한 쪽에만 집착하는 어리석음이다.

여기서 원효의 중요한 생각을 발견할 수 있다. 하나는 엄격함이고, 다른 하나는 모든 것을 포용하는 정신이다. 불교의 지혜라고 할 때, 가장 끈질긴 번뇌인 근본무명을 제거하지 못한 상태는 지혜라고 인정할 수 없다는 아주 엄격한 자세를 찾아볼 수 있다. 또 이런 엄격함에 근거해서 모든 가르침을 포용하는 자세로 나아가는 것이다. 일반적으로 원효가 무애행을 실천했다고 할 때, 그렇다면 형식적인 것은 따지지 않고 대충 대충 사는 것으로 생각하기 쉬운데, 그것이 아니고 근본무명을 잘라 내기 전에는 그 어떤 경지도 인정하지 않는 엄격함이 그 속에 숨어 있고, 이런 경지를 지나서야 모든 가르침을 다 수용할 수 있는 대화해(大和諧)의 정신을 구사할 수 있다는 것이다.

이렇게 보자면, 『보살계본지범요기』에는 원효의 사상의 중요한 부분이

모두 망라되어 있다고 평가할 수 있다. 우선 화쟁사상을 여기서 찾아볼 수 있고, 무애행의 이론적 기초를 읽을 수 있고, 또 대중을 위한 정신을 배울 수 있다. 그리고 원효의 무애행은 내면의 윤리에 기초를 둔 것이고, 또 다른 한편으로는 실천의 엄격성에 근거한 것이기도 한데, 이는 화쟁정신과 관련이 있고, 대중과 함께 하려는 정신과도 관련이 있다. 또한 대중과 함께 하려는 것은 원효가 불교를 대중화하려는 노력과 연결되는 것이다. 그러므로 원효의 무애행은 화쟁정신과 대중화정신과 밀접한 관련 아래 이루어진 것이라고 할 수 있다. 『보살계본지범요기』는 원효의 중요사상을, 잔잔한 호수에 달빛이 비추듯이, 온몸 그대로 드러내주고 있다.

「원효성사의 일심사상」에 대한 논평

채상식*

이평래 교수님의 발표 잘 들었으며, 많이 배웠습니다. 저는 역사학 전공자로서 주로 고려시기 불교사를 공부하고 있습니다만, 불교사상에 대한 이해는 거의 없는 형편입니다. 따라서 이러한 자리에 섰다는 것 자체가 무모하면서도 분수에 넘치는 행동이 아닌가 합니다. 그렇지만 이러한 기회를 통해 불교사상과 나아가 원효 스님에 대해서도 관심을 갖고 공부하는 계기를 삼고자 합니다.

이교수님의 발표는 크게 세 방향에서 논지를 전개하고 있는 것 같습니다. 첫째는 원효의 一心思想에 대한 것이고, 둘째는 원효의 一心二門 사상과 佛身說과의 관련성에 대해 밝히고 있고, 셋째는 『大乘起信論』에 三大義說과 三身說이 잘 결합되어 있으나, 결국 원효는 그의 사상을 일심으로 歸一한다는 내용 등으로 나눌 수 있을 것 같습니다. 이를 좀 부연하자면 다음과 같이 정리할 수 있을 것입니다.

* 釜山大學校 史學科 教授

첫째, 원효는 『大乘起信論疏』에서 대승법에는 ‘一心’만이 있으며, 또 이는 바로 衆生心이라는 것입니다. 곧 因位로서의 중생의 마음과 果位로서의 부처의 마음이 바로 一心이며, 모든 것이 一心의 바다 속에서 일어나는 일이라는 것입니다. 그리고 원효는 일심에는 眞如門과 生滅門이 있고 이 일심이문에 모든 법문과 법의가 포섭된다는 것입니다. 따라서 일심이지만 불생불멸·본체·본질로서의 진여문과 생성소멸·변화·현상으로서의 생멸문의 두면이 있으며, 이는 體大·相大·用大 三大에 잘 나타나 있다는 것입니다.

그리고 원효는 일심을 해설하기 위하여 『十卷楞伽經』을 인용하여 심진여문의 입장에서는 절대문으로서의 일심이나, 심생멸문의 입장에서는 상대문으로서의 如來藏이라는 것입니다. 곧 일심의 체에 本覺이 있으며, 그 일심이 無明으로 말미암아 움직여서 생성·소멸(불각)을 나타내는 것이지만, 여래의 성품이 소멸한 것은 아니며 감추어져 있을 뿐이라는 것입니다.

둘째, 일심이문에서 발전한 삼대의설 곧 체대·상대·용대는 불신설에서는 法身·報身·應身으로 드러나므로 이 두 가지는 같은 내용의 다른 표현이라고 말할 수 있다는 것입니다. 『大乘起信論』은 체대와 상대를 하나로 묶어 ‘理智不二’의 법신으로 삼고 있으며, 용대를 둘로 펼쳐서 보신과 응신의 이분으로 삼고 있다는 것입니다.

『대승기신론』에서 체대는 법신의 본질을, 상대는 법신이 갖추고 있는 공덕을 말하며, 法身の 體大는 理이고 相大는 智이기 때문에, 결과적으로 『대승기신론』에서는 理智不二의 법신을 논설하여 불교에서의 이상적인 인간관을 드러낸다는 것입니다. 따라서 理智不二의 법신이기에 때문에 진리 그 자체이면서 저절로 그 속에 무량의 공덕을 갖추고 있다는 것입니다.

이와 같이 法身은 공덕을 지니고 있기 때문에 일심을 부처의 본질로 볼 수 있으며, 또 여래장사상을 전개하는 근거로 삼을 수 있다는 것입니다. 이 법신을, 因位에 있어서는 여래장이라고 하며, 果位에 있어서는 진여라고 한다는 것입니다.

한편 『大乘起信論』에서는 이 用大가 나타나는 근거를 제불의 本行·本願·大方便에 두고 있는데, 第一義諦의 입장에서는 모든 것이 평등이기 때문에 作用性이 없는 법신이 되는 것이지만, 그 경우 현실적으로 번뇌에 덮여있는 중생의 구제활동이 불가능하게 됩니다. 따라서 이와 같은 문제를 해결하는 수단으로서 方便身의 등장은 필요조건이며, 그와 같은 방편신으로 작용하는 부처가 報身·應身입니다. 이것을 진여의 用大라고 하며, 世俗諦의 입장에 서있는 부처라고 논할 수 있으며, 方便身인 보신·응신은 세속제의 경계에 서기 때문에 상대적이며 인식의 대상이 됩니다. 또 차별상은 중생의 心識에 의하여 파악된다. 따라서 『大乘起信論』에서는 分別事識으로 보고 듣는 佛身을 應身이라고 하며, 業識으로 보고 듣는 佛身을 報身이라고 하고 있습니다.

이러한 『대승기신론』의 삼신설에 대해 원효는 『同性經』·『金鼓經(合部金光明經)』·『攝大乘論』의 三身說을 비교함으로써 『대승기신론』과 『섭대승론』의 불신관의 대립을 회통·지양하려는 논조를 전개하고 있다고 밝히고 있습니다. 곧 원효는 두 논서의 입장이 각기 다르기 때문이지, 상위한 것은 아니라고 논술했다는 것입니다.

셋째, 일반적으로 佛身說에는 발전하는 과정에 따라서 ‘開眞合應說’과 ‘開應合眞說’의 두 학설이 있는데, 『대승기신론』의 佛身說은 理와 智를 不二의 관계로 보는 여래장사상이기 때문에 開應合眞說이며, 三大義說과 三身說이 서로 잘 결합되어 있는 『大乘起信論』은 이런 점에서 체계적이

며 논리적인 구조를 찾아볼 수 있다는 것입니다. 결국 여래장사상은 理와 智를不二의 관계로 보는 법신을 최고의 이상으로 하고 있으며, 법신의 一元論이라고 말할 수 있다는 것이다. 원효는 이를 一心으로 체계화하여 그의 불교관을 형성시킨 것으로 보고 있습니다. 이는 그의 『大乘起信論疏』에서 「歸命頌」을 해설하면서 잘 드러나고 있다는 견해를 밝히고 있습니다.

이상에서 이교수님의 발표 내용을 크게 세 가지 정도로 정리해 보았는데, 공부도 할 겸 간단하게 몇 가지만 질문을 하도록 하겠습니다.

첫째, 원효스님이 『대승기신론』에 심취하면서 표방한 가장 중심되는 불교사상은 무엇인지. 오늘 이교수님이 견해를 밝힌 ‘一心思想’은 많은 연구자들이 공감하는 바라고 생각합니다. 이러한 일심이문의 법은 원효의 정신체험과 합치되는 논리이며 이에 따라 이 논리를 설한 『대승기신론』에 심취했던 것 같다는 견해도 있습니다. 그러나 이전에 이교수님이 발표하신 논문에서는 『대승기신론소·별기』를 통해서 원효스님의 여래장사상을 논점의 중심축으로 했던 것 같습니다. 원효의 『대승기신론』사상은 여래장 사상이라기보다는 일심사상으로 보는 것이 타당할 것은 아닌가 합니다. 이에 대한 교수님의 견해를 듣고 싶습니다.

둘째, 기왕의 원효 연구 경향 가운데, 원효는 ‘일심이문’을 밝힌 『대승기신론』의 진여문과 생멸문을 각각 中觀과 唯識에 대응시켜 이해하였으며 이를 화쟁하려는 입장이었다는 견해에 대해, 이교수님의 견해는 어떠한지를 듣고 싶습니다. 이교수님은 앞의 견해를 비판하면서 생멸문이 진여문으로 歸一한다는 점을 유념해야 할 것이라고 보고 있는 것 같습니다. 이에 대한 부연 설명을 부탁드립니다.

셋째, 佛身說 가운데, 法身에 대한 제 경론류의 설명은 대체로 일치하지만, 나머지 二身에 대해서는 같은 내용이나 명칭을 달리하는 경우가 있어 혼란을 주는 것으로 이해하고 있습니다. 기왕의 연구(이기영 교수님)에 의하면 『대승기신론』과 『金光明經』의 二身觀은 일치하는 것으로 보고 더욱이 『攝大乘論』도 거의 일치하는 것으로 파악하고 있습니다. 그렇다면 “원효는 『대승기신론』과 『섭대승론』의 불신관의 대립을 회통·지양하려는 논조를 전개하였다”는 표현에서 보는 바와 같이 양자간에 대립이 있었다면 좀더 구체적인 불신관의 차이점을 설명해 주셨으면 합니다.

「華嚴教學의 一心思想」에 대한 논평

정병삼*

一心사상 혹은 唯心사상은 대승불교 사상을 꿰뚫는 근본원리이자 그 중핵으로 일컬어지는 중요한 사상이다. 논자는 화엄경의 사상을 상세하게 분석한 역저 『華嚴經思想研究』에서 이에 대해 정밀한 연구성과를 발표하였다. 본 논고에서 논자는 이의 핵심에 대해 그 의의를 재차 요약 강조하였다.

논자가 본 논고를 통해 『화엄경』 唯心句에 대해 문제를 제기하고 그에 대한 견해를 밝혀 다음과 같이 정리하였다.

1) 唯心句의 心은 『화엄경』 자체의 경문에서는 欲心 내지 貪心으로서, 自性淸淨心이 아니라 생멸변화하는 衆生心이다. 유심구의 욕심 탐심인 心을 세친이 第一義諦인 自性淸淨心으로 해석함으로써 唯識思想에 영향을 주게 되었고 유식사상의 흐름은 다시 華嚴敎家들에게 영향을 주었다. 이에 따라 지엄이나 법장은 청정심 진심으로 이해하였으나

* 淑明女子大學校 史學科 敎授

징관은 이와 달리 상응심으로 보았다.

2) 三界나 12인연은 오직 마음의 작용에 의해 생긴 것이기 때문에 實體가 없고 허망하며, 이런 화엄경의 唯心說은 空觀에 입각한 유심설이다. 3) 一切唯心造에서의 心은 곧 法이며 이 심은 중생심으로서 생멸변화하는 無定體性의 작용 그 자체인 緣起法이다. 이렇게 화엄의 일심에 대한 여러 가지 문제를 하나하나 해석하여 일심사상을 포괄적으로 이해할 수 있도록 한 본 논고의 의의는 크다. 평자는 요약 서술할 수밖에 없는 지면 관계상 잘 드러나지 않은 것으로 보이는 논고의 의의를 보다 명확히 하기 위해 몇 가지 질문을 드리고자 한다.

1. 먼저 글의 체제에 대한 것이다. 3장에서는 첫째는 유심구의 心이 染心인가 淨心인가의 문제와, 둘째는 삼계나 12연기가 허망한 이유가 무엇인지, 오직 心의 작용뿐이라고 하는 이유가 무엇인지와, 셋째는 ‘一切唯心造’에서 일체에는 어떤 것들이 포함되는지 3가지 문제를 검토하였고(p.3), 4장에서는 心이 중생의 妄心인가 自性淸淨心인가 하는 문제와 ‘一切唯心造’에서 일체는 구체적으로 어떤 것을 말하는가 하는 2가지 문제를 고찰하였다(p.5). 다시 더 구체적인 논의에 들어가면 『화엄경』 唯心句의 心이 어떤 것인지에 대해 2장에서 서술한 내용을(p.1~2) 3장 첫머리와(p.3) 4장에서(p.5) 다시 언급하고 5장에서 가장 구체적으로 논의를 전개하였다(p.6~7). 일관된 이해를 위해서 어느 쪽으로든 정리하는 것이 좋을 듯하다.

2. 역시 체제에 대한 질문이다. 논자는 화엄경에 나타난 일심사상과 華嚴敎家의 一心觀으로 나누어 고찰한다는 전체 아래 유심계에서 고찰할 주제를 선정하고 각 주제마다 화엄경 구절과 이에 대한 敎家의 해석을 고찰

하였다. 그런데 논제대로 화엄교학의 일심사상의 의의가 드러나기 위해서는 화엄경의 일심사상에 대한 고찰과 여타 경론의 일심사상, 世親과 중국 敎家들의 이에 대한 해석을 차례로 진행하여 지엄 법장·징관의 일심사상에 대한 관점을 제시해야 체계적인 이해가 되는 것이 아닐까 생각된다.

3. 논자가 제기한 몇 가지 문제 중에서 心이 어떤 것인가에 대해서는 용수·세친·혜원·기신론·지엄·법장·징관·종밀의 견해가 다양하게 논의되었다. 그러나 12연기의 작용에 대해서는 화엄경설만을 해석하였고 一切唯心造의 의에 대해서는 법장의 견해만을 설명하였다. 두 가지 주제에 대해서도 제 敎家の 견해를 설명해 주는 것이 좋지 않을까 생각된다.

4. 본 논고의 거대 주제인 유심의 의의에 대한 설명이 먼저 이루어져야 전체적인 이해에 도움이 되지 않을까 생각된다.

5. 『화엄경』의 ‘三界虛妄 但是心作’(‘三界所有 唯是一心’) 구절을 지엄과 법장 징관 모두 『기신론』의 一心二門을 인용하여 풀이하고 있는데, 『기신론』의 여래장사상과 화엄교학의 관계는 화엄교학에서 중요한 문제라고 생각한다. 징관이 法界性を 眞如實觀으로 파악하여 진여문으로 이해하고 唯心造를 唯心識觀으로 파악하여 생멸문으로 이해한 다음 이 이문이 융합하여 무애일미를 이룸으로써 일심에 통일된다고 본 것을 이와 견주어 이해할 수 있는 것인가. 여래장사상과 유심론의 연계가 화엄교학의 전개과정에서 어떤 의미를 갖는 것인지, 그리고 그 둘의 같고 다른은 무엇인지에 대한 설명을 기대한다.

6. 본 논고에서 제시하는 ‘華嚴敎家’의 개념에 대해 정리할 필요가 있다고 생각한다. 논자가 분석한 화엄교가는 용수·세친·혜원·지엄·법장·징관·종밀 등이다. 2장에서는 용수·세친·기신론·종밀이 분석되었고(p.1~2), 3장에서는 세친·혜원·지엄·법장이(p.3), 5장에서는 세친·혜원·지엄·법장·징관이 제시되었다(p.6~7). 이런 계보를 통해 화엄경 해석의 전개과정을 이해할 수 있고, 세친의 교학에 대한 해석이 지론종의 토대를 이루고 이후 법상종 사상과 화엄종 사상 정립에 영향을 미쳤다는 이해구조를 가질 수 있다. 그런데 일반적으로 일컫는 화엄사상의 내용 중에 세친의 견해를 포함시켜야 하는지 견해를 듣고 싶다. 세친의 화엄경 이해 → 유식사상 → 지엄 등 화엄종 사상가로 정리하여 ‘화엄종 사상’과 그 이전의 화엄경에 대한 해석과 구분하여 설명하는 것이 체계적인 이해를 위해 바람직하지 않을까 생각된다.

7. 5장에서 지엄과 법장은 일심을 청정심이나 진심으로 이해하였으나 징관은 상응심으로 이해하여 차이가 난다고 지적하였다. 이러한 화엄종 사상의 변화가 생겨난 이유는 무엇이라고 보는지 설명을 기대한다. 징관의 유심 추구가 禪的 경험에 호응하여 시도된 것으로서 체험과 사상을 일치한 데서 나온 것이라는 견해가 있는데 이에 대한 논자의 견해는 어떠한 것인지 설명해 주었으면 한다.

「淨土學의 一心思想」에 대한 논평

김영미*

1. 2장 원효의 『기신론』관에서 필자는 종전의 일반적 견해와는 다른 의견을 제시하셨습니다. 즉 인도나 중국에서는 지리적 영향으로 인해 '서로 상반되는 사상이 아무런 마찰 없이 공존'했다는 것입니다. 그리고 이와 달리 우리 나라에서는 '동일한 대승불교이면서 반야의 무와 유식의 유가 공존할 수 있는가'의 문제의식을 지니게 되었고, 원효가 그 해결점을 『기신론』의 여래장사상에서 찾아냈다고 보셨습니다. 그러나 여기에 대해서는 발표자의 보충설명이 필요하다고 생각합니다.

1) 기존의 불교사 이해에서는 인도에서도 이미 6세기 중엽 淸辨(500-570)과 護法(530-561)의 공유논쟁이 있었던 것으로 이해되고 있습니다. 그리고 중국의 玄奘(662-664)은 인도에 유학하고 645년에 귀국하였는데, 그는 인도 나란타사에서 공부할 때에 중관계 학자인 師子光과 공유논쟁을 벌여 논파한 것으로 알려져 있습니다(彦悰, 「大唐大慈恩寺三藏法師

* 梨花女子大學校 史學科 教授

傳」권4). 그리고 현장은 귀국 후 호법의 학설을 선양했습니다. 뿐만 아니라 「기신론」에 대한 연구에 의하면, 인도 또는 중국에서 찬술된 것으로 여겨지고 있습니다. 眞諦(499-569)에 의해 번역되었다는 「기신론」에서 이미 공유의 대립을 타파해야 한다는 논리를 전개하고 있는 것입니다.

원효 역시 이러한 인도와 중국에서의 논쟁의 결과를 잘 알고 있었고, 공유쟁론이 언어에 집착한 결과로 보고 공유를 다 인정해도 서로 어긋나지 않게 된다는 입장에 있었습니다. 그리고 「화엄경소」의 敎判論에서 반야경과 해심밀경을 모두 三乘通敎에 배당했습니다. 원효가 「기신론」에서 공유논쟁을 해결할 수 있는 논리를 찾아내고 강조함으로써 그 후 불교사에 끼친 영향은 충분히 강조되어야 한다고 생각하지만, 인도와 중국에서 전개된 공유논쟁을 도외시해서도 안된다고 생각합니다.

2) 비슷한 문제이지만, 중국 북종선과 남종선의 차이를 설명하시면서 지역적 불교연구경향의 차이로 설명하고 계십니다. 북종선과 남종선 모두 弘忍의 문하에서 나온 것이며, 초기에는 북종선이 먼저 장안과 낙양에서 주류를 이루지만 신회의 등장 이후 장안에서 논쟁이 벌어지고 안사의 난과 폐불 등을 거치며 남종선이 중국 선종의 주류로 자리잡게 된다는 점이 간과되고 있다는 생각이 듭니다.

2. 5장 원효 정토교의 특색의 마지막 부분에서 발표자께서는 신라 정토사상을 정영사 慧遠의 계열과 玄奘의 계열로 구분하는 주장을 비판하고, 이들 모두 유가계에 속하므로 원효와같이 「기신론」을 중시하는 여래장의 唯心계와 유가의 유식계로 구분해야 한다고 하셨습니다.

1) 혜원 계통이나 현장의 유가계는 제8 아뢰야식을 정토왕생의 주체라고 본다는 점에서 같다고 하셨습니다. 그렇다면 원효가 여래장이라고 한

경우와 정토사상에서 어떻게 다르게 나타나는 것인지 궁금합니다. 정토사상의 계보를 분류할 때는 정토왕생의 주체문제 뿐 아니라, 정토관 왕생인 별시의설에 대한 견해 등도 고려되어야 한다는 점을 고려한다면, 이런 점에 대한 설명이 함께 이루어진다면 이해에 도움이 되리라 생각합니다.

2) 圓測의 설명에 의하면 地論계에서는 제8 아뢰야식=眞識이라고 본다고 하였는데, 이는 정영사 혜원(지론종 북도파)의 견해로 이해되고 있습니다. 진제의 섭론계에서는 제8 아뢰야식을 眞妄和合식이라고 보고, 제9 아미타식=진여로 이해하는 것에 대해 원측은 제8 아뢰야식의 청정분이 無垢識이라고 비판하였습니다. 그리고 현장의 법상종에서는 제8 아뢰야식=妄識을 주장한다고 합니다(이상은 고익진, 『한국고대불교사상사』, pp.142-143). 그렇다면 같은 유가계라고 하더라도, 계보를 달리할 수 있는 가능성은 없는지 궁금합니다. 그리고 원측과 현장은 또 입장이 달랐다고 보이므로, 원측-도증-태현으로 이어지는 계보와 경홍을 같이 분류할 수 있는지도 궁금합니다.

3) 정영사 혜원이 기신론의 영향을 질게 받고 있다는 견해도 있습니다(深浦正文, 『유식학연구』; 고익진, 앞의 책, p.142). 그리고 만년에 담천의 문하에서 섭대승론 강의를 들은 것으로 여겨지고 있습니다. 그렇다면 기신론의 영향을 받았다는 점에서는 원효와 계보가 이어진다고 볼 수 있는 것은 아닌지 궁금합니다.

「中國禪에서의 一心思想」에 대한 논평

최유진*

필자는 이 논문에서는 중국선에서의 일심사상에 대한 이해를 위해, 여래장사상과 중국선에서의 진성 즉 일심의 관계를 규명하고, 또한 중국 초기 선종을 중심으로 심성의 悟證인 일심 즉 무심사상의 특색에서 여래장사상 또는 반야사상과의 관련과 그 성격을 규명하는 것을 목표로 한다고 밝히고 있다. 그리하여 그것을 위해 1.선의 본질과 심성, 2.선과 여래장사상의 순서로 고찰하고 있다.

주제의 범위가 상당히 커서 짧은 논문으로는 다루기가 쉽지 않았을 것으로 보이는데 비교적 요령 있게 정리하고 있는 것으로 보인다. 필자의 노고에 경의를 표하며 몇 가지 의문 나는 점을 지적하는 것으로 논평을 대신하도록 하겠다.

1. 먼저 검토의 대상에 대해서부터 질문하고자 한다. 일반적으로 중

* 慶南大學校 哲學科 教授

국선이 그 특색이 확실하게 형성되고 널리 대중화되는 것은 이른바 조사선이 형성되는 馬祖와 石頭에서 五家七宗까지의 시기라 할 수가 있는데 <중국선에서의 일심사상>이라는 주제의 글에서 초기의 선사들의 사상에 대해서만 언급하고 이 시기의 선사상에 대해서는 언급하지 않거나 간략하게만 언급한 것은 아쉽다. 초기 선사들의 사상도 달마에서 육조 혜능까지 역대 조사들의 사상만을 밝히고 있는데 이 전등의 계보는 후대에 확정된 것이 아닌가? 이외의 사람도 중요한 사람이 많이 있을 것이다. 다른 선사들의 선사상도 같이 취급하면 좋았을 것이다. 초기의 선사상은 아직도 불명확한 것이 많은 것은 아닌지도 문제이다. 초기 선사들의 저술이라고 전해 오는 것들도 바로 그 시대 그 사람의 것인지도 문제가 되고 있는 것이 없는지 궁금하다.

2. 일심에 대해 밝히는 것이 이 논문의 주제이므로 일심과 그밖에 다른 표현들의 차이에 대해 좀더 명확하게 밝힐 필요가 있다. “심성은 바로 불성이며 불성의 반야는 일심으로 나타낸 것이다.”(3쪽)라고 말하고 있는데 심성에는 불성만 있고 그밖에 더러운 것은 없는지? 불성과 반야는 어떻게 연결이 되는지? 그리고 그것들과 일심이 동의어인지? 실제로 어떻게 사용하고 있는지 궁금하다. 그밖에 이 논문에서 일심과 동일하게 취급되는 여러 용어들이 있는데(진성, 진심 등) 명확하게 설명하여야 할 필요가 있는 부분도 눈에 띈다. 일반적으로 일심은 단순히 마음을 가리키기보다는 근본적인 마음을 가리키는 것이므로 그 부분에 대해서도 주의가 필요하겠다.

3. 선종에서의 일심에 대한 의미는 불성의 인으로 사용되는 것과 법신

으로서의 불성을 사용하는 것의 두 양상을 볼 수 있다고 한다.(7쪽) 그리하여 “혜능선의 무념의 일심의 입장은 여래장사상을 근거로 절대적 반야사상을 내세우고 있음을 살필 수 있다”(11쪽)고 하고 또 “여래장사상과 반야사상의 계합이 돈교최상승선인 썸이다.”(16쪽)라고 말하고 있다. 그런데 여래장사상과 반야사상을 이렇게 볼 수 있는지는 의문이다. 여래장사상에서도 가령 『기신론』이 중요한 이유는 단지 본성이 깨끗하다는 것에 있다기보다는 一心의 二門이 상통한다는 사상에 있다. 이처럼 단순히 본래의 성품이 깨끗하다고만 하는 것이 여래장사상은 아니다. 그리고 반야사상도 반야를 획득하지는 것이지 무차별적으로 모든 것이 진리의 드러남이라는 주장을 하는 것은 아닐 것이다. 설명이 필요하다고 본다.

4. 중국선에서의 일심사상과 화엄과의 연관은 어떠한가? 그것도 궁금한 문제 중의 하나이다. 그것도 함께 취급되었으면 좋지 않았을까 생각해본다.

5. 마지막으로 덧붙이자면 본 학술대회는 <원효성사와 대승불교의 일심사상>이라는 큰 주제 아래에서 일심을 주제로 화엄, 정토, 원효, 선과의 관련을 밝히고자 하고 있다. 이 주제가 선택된 이유는 그만큼 일심이 차지하는 위치가 다방면의 대승불교에서 중요하기 때문일 것이다. 이처럼 선불교에서만 일심이 중요한 것은 아니다. 따라서 선불교에서의 일심에 대한 견해를 특징적으로 드러내려면 일심을 어떻게 가리키는가의 문제가 더욱 중요한 것이 아니었을까? 直指人心 見性成佛이 선의 종지라고 하는데에서도 우리는 그렇게 말할 수 있을 것이다. 禪은 佛心即人心임을 새삼 이론적으로 밝히려는 것은 아닐 것이므로 선에서 그것을 어떻게 직접 가

리키고 어떤 식으로 그것을 볼 수 있다고 주장하는가가 더욱 밝혀졌으면 좋았을 것이다.