

지엄(智儼)의 화엄학에서 보이는 윤리적 구상¹⁾

박 재 현

1. 들어가는 말

미덕(美德)이라 불리는 주어진 규범을 습관적으로 반복 학습함으로써 인간은 장차 모든 상황에 알맞은 윤리적 행위를 도모할 수 있는가? 그리고 모두가 미덕이라고 칭하는 행위를 습관처럼 무의식적으로 드러내는 사람을 만나게 될 때, 우리는 한 잇을 수 없는 성자와 마주하는 셈이 되는가? 하지만 미덕은 어떤 경우에도 습관화 될 수 없고, 만일 습관화 될 수 있다면 그것은 더이상 미덕이 아닐 것이다. 윤리나 도덕이란 결국 주체나 대상 혹은 규범의 존재 양식에 대한 문제가 아니라, 어떤 사건이나 위기의 경우를 맞아 주저하고 당황함 속에서 불안에 떠는 의식을 통해 경험되는 특수한 문제로 설정해도 좋을 듯 싶다. 그렇다면 윤리적 판단과 행위가 요구되는 특별한 순간을 맞아 몸서리치고 있는 불안한 의식은 어떻게 적절한 행위로 연결될 수 있을 것인가?

이 글은 중국 화엄학의 대표 주자인 지엄(智儼: 602-668)²⁾을 통해 이 문제를 해명해 보고자 하는 시도이다. 여기서는 먼저 대승불교 전반에 걸쳐 중요한 논리적 맥락을 이루고 있는 <空>을 중심으로 논의를 전개하고자 한다. 왜냐하면 화엄학의 사상사적 연원을 통해서도 알 수 있듯이, 대승불교라는 이론적 배경에 대한 규명 없이는

1) 이 글은 필자의 석사학위 논문인 <智儼의 화엄학에 담긴 空의 의미>(1998년 2월) 가운데 제 3 장을 수정 보완한 것이다.

2) 智儼의 생애와 화엄종 내의 계보 논쟁에 대해서는 木村清孝, 『初期中國華嚴思想の研究』 pp.372-375. 石橋眞誠, 「智儼の思想的 系譜」(『印度學佛敎學研究』 24, 2호) 참조.

화엄에 대해 온전히 말하기 어렵기 때문이다. 그리고 이어서 지엄이 제시하는 윤리관은 어떤 것인지 구체적으로 검토할 것이다. 마지막으로 대승의 쏬과 지엄의 윤리설이 어떻게 연결되고 있는지 살펴보는 과정에서 그의 윤리적 구상이 드러나게 될 것이다.

2. 몸 말

2-1. 쏬의 윤리적 함의

지엄의 윤리적 화두는 윤리성의 존재론적 근거찾기에 있었던 것이 아니라, 어떤 특수한 상황에 처했을 때 어떻게 윤리를 현실화시킬 수 있는가 하는 데 있었다. 그리고 이러한 문제의식 때문에 그는 쏬과의 연관성 속에서 〈普敬認惡〉을 주장함으로써 윤리적 구상을 완성한다. 지엄의 윤리설에 대해 구체적으로 살펴보기 이전에, 먼저 쏬의 윤리적 맥락을 가늠해 보고 덧붙여 레비나스(E. Levinas)의 탈주체적 윤리관을 통해 그 가능성을 방증해 보기로 한다.

카스트제도의 의무론적 윤리설을 통해서도 알 수 있듯이, 인도인들에게 있어서 도덕적 절대(brahma)와의 만남은 현실적이고 사회적인 맥락을 통해 이뤄지는 것이었다. 다시 말해서 각 계급의 구성원은 각자에게 배당된 정치 사회적 의무를 노예처럼 묵묵히 수행하는 필수적인 과정을 통해 절대자아(ātman)를 확인해야만 하고, 그런 다음에야 마침내 범우주적 절대와 만나게 된다. 하지만 이러한 윤리체계의 저변에는 신화라는 이데올로기를 기반으로 바라문 계급의 숭고성을 확보하려는 정치적 암수(暗數)가 감춰져 있었고, 이를 엿본 석가모니 붓다는 〈브라흐마〉의 의미를 새롭게 설정할 수밖에 없었다.³⁾

3) 우파니샤드적인 전통에서 브라흐마(brahma)는 도덕적 절대를, 그리고 다르마(dharma)는 계급에 따른 의무(cast-duty)를 뜻하는 것이었다. 하지만 붓다는 브라흐마에 ~실행(cariya), ~길(yana), ~생활(vihara) 등의 접미사를 붙여 사용한다. 그리고 붓다에게 있어서 다르마는 일반적인 의미에서의 도덕적 삶이나 원리, 규범을 지칭하기 위해 사용되었다. 이러한 태도는

붓다는, 규범적이고 의무론적인 윤리체계는 그 내면의 폭력성 때문에 인간을 노예로 만들뿐 진정한 해탈을 가져올 수 없다고 판단하고, 우파니샤드적 세계관에 재해석을 시도했던 것이다.⁴⁾ 이제 그에게 브라흐마는 더이상 모든 존재자들에게 일률적으로 부여된 도덕적 완성을 의미하는 것이 아니었으며, 다르마 역시 정치·사회적 의무조항만은 아니었다. 그리고 해탈은 존재자들에 따라 다양하게 재해석된 브라흐마와 다르마를 통해 모색되는 상징적인 것일 뿐이었다.

이후 대승에서는 소승이 세계를 고정된 실상으로 보고 수행과 해탈, 행위의 주체와 그 목적을 뚜렷이 양분함으로써 위와 같은 붓다의 의도를 왜곡했다고 비판하고 나섰다. 그리고 <나>를 전제로 한 해탈론은 결코 붓다의 원의가 아니라는 비판적 입장을 전제로 출발한다. 하지만 대승에서 주장하는 <生死卽涅槃>, <眞俗不二> 역시 다분히 신비주의적이고 초월주의적인 경향을 함축하고 있으며 역사적으로 그러한 말자국을 남기고 있음 또한 분명한 사실이다.⁵⁾ 그러나 이러한 테제들은 깨달은 자와 그렇지 못한 자를 동일한 존재의 장에

붓다가 우파니샤드적 형이상학을 배제하려는 의도에서 비롯된 것이다. D. J. Kalupahana, *Ethics in early Buddhism* p.65.

- 4) 붓다는 인간의 경험계 내에서 순수이성의 선행 없이 각각의 맥락 속에서 연기하는 존재성을 말하고 있다. 붓다는 기존의 有/無, 眞理/거짓, 法則性/無法則性 등의 우파니샤드적 세계관에 대한 비판을 기초로, 진리를 생성 혹은 되어감으로 그리고 거짓은 비존재가 아닌 혼돈(mṛṣā)이라는 의미로 이해하여 새로운 가능성을 위한 여백을 제공한다. Ed. David J. Kalupahana, *Nagarjuna's Moral Philosophy and Sinhala Buddhism*, pp.11-16.
- 5) 포르(Bernard Faure)는 “무턱대고 어딘가 다른 곳에서 존재의 본질을 보려는 생각은 본질과 사실이라는 두 가지 기능을 설정하게 되는 데까지 치닫게 되며, 이렇게 두 가지의 진리를 설정하는 구도는 동시에 두 가지의 거짓을 설정하는 구도이기도 하다.”라고 지적하면서, 二諦說의 오용 가능성에 대해 주의를 환기시키고 있다. 특히 그는 禪의 경우를 들어, “禪이 극단적으로 치닫게 되면 니힐리즘이나 내재주의로 빠져버린다. 禪은 대승불교의 二諦를 편벽 되게 재해석함으로써 궁극적인 실재를 주장하게 되었다. 공안을 사용하는 경우 언뜻 진제를 속세로 표현하고 理에 중점을 두는 방향에서 事에 중점을 두는 방향으로 전환하는 듯하지만, 깨달음의 관점에서 事를 보게 되면 事의 현실적인 관계성은 형이상학적인 진리로 변모하게 된다.”고 평가한다. Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, p.58.

자리매김함으로써 탈주체적이고 탈목적적인 해탈론을 전개하기 위해 제출된 것이었다. 이러한 사실을 불호(佛護)는 『중론』을 주석하는 과정에서 다음과 같이 설명하고 있다.

取(upādāna)가 완벽히 소멸됨을 열반이라 한다. 그리고 모든 취의 뿌리는 '나'와 '내 것'에 대한 집착이다. 따라서 "나는 취가 없이 최고의 열반에 들 것이네! 최고의 열반은 나의 것이라네!"와 같은 헛된 생각을 하는 사람이 있다면, 이는 '나'와 '내 것'에 계속해서 집착하는 것이다. 따라서['나'와 '내 것'에] 집착하는 바로 이것이 잘못된 집착의 취이다. "취를 가지고서 어떻게 자유로울 수 있을까?" "취가 없이 마지막 열반에 도달한 그는 누구인가?" 그리고 "마지막 열반이 있는 그 곳은 누구의 것인가?"와 같은 물음들은, [이런 잘못된 의식에 사로잡힌] 무지와 욕심에서 비롯된 것들이다.⁶⁾

불호의 주장을 통해서 알 수 있듯이,空的 윤리적 맥락은 개체성을 철저히 배제한다는 점에서 <탈주체적>이며, 어떤 하나의 정태화된 목적에 구애되지 말아야 한다는 점에서 <탈목적적>⁷⁾이라 할 수 있을 것이다. 그리고 우리는 여기서 공통 분모로 '벗어남[脫]'을 지적할 수 있겠다. 이 때의 벗어남이란 세간에서 출세간으로의 건너뛰기가 아니라, 나[我]와 내 것[我所]이라는 망심(妄心), 즉 모든 대상에서 정체성을 갈구하는 왜곡된 의식에서 벗어나야 한다는 뜻이다.

그리고 이러한 대승의 입장은 화엄학으로 이어진다. 화엄경에서는 존재계를 구성하는 존재자들[法]은 제각기 서로를 알지 못한다고 설하는 데,⁸⁾ 이는 인간의 감정과 의식세계에는 정체성을 규정할

6) Willam L. Ames, "Buddhapāli's exposition of the Madhyamika", p.338.

7) 고메즈는 열반이나 해탈에 주목하여 불교의 윤리관을 너무 손쉽게 목적론적 윤리설로 취급하는 경향에 대해 비판적인 입장을 전개한다. 적어도 대승불교에서는 의무론과 목적론에서 전제로 하는 '자아'나 '목적'이라는 개념들이 성립될 수 없다는 것이 그의 주장이다. Luis O. Gomez, "Empiress and moral perfection" p.370.

8) 『大方廣佛華嚴經』(八十卷本, 大正 No. 278,66中) 諸法無作用 亦無有體性是故彼一切 各各不相知. … 眼耳鼻舌身 心意諸情根 以此常流轉 而無能轉

그 어떤 실체(體性)도 없다는 통찰을 바탕으로 나온 주장이다. 그리고 이어서 實과 不實, 妄과 非妄, 그리고 世間과 出世間이 다만 가설일 뿐이라고 설하는 데,⁹⁾ 이는 이들 사이의 경계를 절대적인 구분으로 받아들이는 태도를 경계하기 위한 포석이다.

대승의 해탈론에서 윤리적 맥락을 발견하기 어렵다고 하는 이유는 해탈의 범주를 출세간으로 한정하고, 존재세계를 출세간의 문제로 환원시키기 때문에 생기는 오해일 뿐이다. 생사와 해탈간의 경계를 〈即〉의 논리로 허물고자 하는 화엄의 입장은, 출세간 제일주의로 무모한 통합을 시도하거나 혹은 종교적 이상을 현실 속으로 하향 평준화시키려는 시도가 아니다. 대승에서는 공을 통해 규범윤리가 아닌 탈주체적이고 탈목적적인 구도로 윤리적 맥락이 설정되어 있을 뿐이다.

주체를 중심으로 하는 윤리의 한계성과 탈주체의 윤리적 가능성은 레비나스(E. Levinas, 1906~1995)¹⁰⁾에 의해서도 제기된 바 있다. 그는 〈나Je-그대toi〉의 이인칭 관계 대신 〈나Je-그이Tu〉의 관계, 第三性으로서의 〈그이다움 l'illéité〉이 모든 윤리학의 핵심이 되어야 한다고 주장한다. 다시 말해서 나와 다른 〈그이다움〉을 존중하는 異他性의 철학, 즉 전통적 형이상학에서 말하는 초월(la transcendance)이 아닌 이탈(l'excendance)을 통해서 초과적 사유와 至上權을 이해할 수 있고 존재론적 사고의 제한적 울타리를 파괴시킬 수 있다는 것이다. 여기서 타자의 존재는 윤리의 가능조건이며, 나아가 주체의 자

者, 法性本無生 示現而有生 是中無能現 亦無所現物, 眼耳鼻舌身 心意諸情根 一切空無性 安心分別有, 如理而觀察 一切皆無性

- 9) 『大方廣佛華嚴經』(八十卷本, 大正 No.278, 66中) 若實若不實 若妄若非妄 世間出世間 但有假言說.
- 10) 레비나스 철학의 중심 주제는 주체의 문제를 근본적으로 다시 생각해 보는 것이다. 그는 서양의 존재론은 타자를 동일자로 환원하는 전체성의 철학이라고 보며, 이렇게 타자의 고유성을 무시하고 타자를 전체성 속에서 파악하는 것이 서양철학의 지배적인 사유방식이라고 판단한다. 그리고 결론적으로 〈나〉라는 동일자로 흡수되지 않는 절대적인 타자가 있음을 드러내고, 그 타자에 대해 내가 가지는 윤리적인 책임성이 나의 나됨, 즉 나의 주체성을 구성하는 근본이라고 한다. 레비나스(강영안 옮김), 『시간과 타자』 참조.

기 동일성 내지 정체성의 전제조건이 된다.¹¹⁾ 이처럼 이타적 윤리관은 그는 '내가 보는 나'를 보지 못하고, 나는 '그가 보는 그'를 보지 못한다는 사실을 정직하게 수용하는 데서 출발한다.

레비나스는 타자를 윤리적 책임의 대상으로 설정함으로써 책임이라는 주체성의 근본구조가 정립된다고 주장한다. 때문에 해체이론의 윤리적 맥락과는 상당한 차이를 보일 수밖에 없다. 하지만 데리다가 레비나스의 윤리관에 대해 긍정적으로 평가할 수밖에 없음을 그의 다음과 같은 주장을 통해 드러난다.

해체가 정의의 가능성과 맺는 관계 그리고 (채무와 의무 없이) 보답해야함과 맺는 관계는, 타자의 단일성에 이르러야만 작용한다. 즉 타자의 절대적 앞섬(precedence)이나 그의 절대적 앞서움(previousness), 앞(pre)의 이질성에서 작용한다.¹²⁾

해체의 과정은 물론 현전하는 주체와 타자 그 자체 내의 差移性을 드러내어 완전하다고 믿어지는 현전에 대해 의문을 제기한다. 현전하는 것 속에서는 현전 바로 그 자체의 어긋남(disjointre), 즉 현전 그 자체의 비동시대성(non-contemporaneity)이 그것과 함께 현전한다.¹³⁾ 따라서 데리다는 해체적 입장을 전개하지 않으면 정의(justice)는 다시 피할 수 없는 총체화의 지평(적당한 회복과 보상, 혹은 재분배의 움직임) 속에서 법률적 -도덕적 규칙이나 규범들, 혹은 표상으로 환원될 위험에 빠지게 된다고 경고한다.¹⁴⁾ 왜냐하면 올바른 것은 생생한 현재 일반을 넘어서는 것이며, 그것은 단순히 부정적

11) 김형효, 『데리다의 해체철학』 p.375와 Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, pp.155-156, p.184 참조.

12) Derrida(tr. Peggy Kaufm), *Specters of Marx*, pp.27-28 데리다의 이러한 주장은 〈완결성을 부정하려는 의도〉를 나타낸다. 해체는 완결성이 갖는 폐쇄성, 보편성이 갖는 억압을 거부하고, 자기 중심에서 타자를 억압하지 않는다는 의미에서, 데리다는 '메시아주의 없는 메시아적인 것'이라고 말한다(p.59, 89).

13) Ibid., p.25.

14) Ibid., p.28.

으로 전도시키는 것도 넘어서는 것이기 때문이다.¹⁵⁾

그러나 데리다 역시 타자성이 없이는 差移는 없고, 단일성이 없이는 타자성은 없으며, 여기-지금의 없이는 단일성은 없다고 주장한다.¹⁶⁾ 이렇게 해체의 윤리적 맥락 역시도 완결된 주체로서의 내가 아니라 타자를 향해 열려 있는 나 속에서 성립된다는 점에 한해서 본다면, 레비나스의 경우와 병행해서 이해해도 큰 무리는 없을 듯하다. 왜냐하면 레비나스 역시 제한적 사고를 초탈한 초과적 사유의 윤리성을 탁월하게 밝히고 있다는 점에서 해체이론의 경우와 밀접하기 때문이다.

허당처럼 췌하니 빈 곳[空]에서 어떻게 윤리적 맥락이 성립될 수 있는가에 의문을 제기해서는 아니된다. 空은 윤리의 존재론적 근거로서 작동하는 것이 아니라, '나'라는 동일자(même)를 전제로 하고서는 윤리적 맥락이 성립될 수 없다는 부정적 면모로 작동한다. 따라서 확고한 윤리적 규범이나 근거를 모든 행위 주체에게 확립함으로써 인간의 윤리적 면모가 완성도리라는 발상은, 적어도 空의 세계관을 전제로 할 때 어불성설일 뿐이다. 왜냐하면 존재세계는 '나 같은' '나들'이 있는 곳이 아니라 '나와는 다른' 수많은 '나들'이 존재하는 세계이고, 나조차도 자기동일적으로 존재할 수 없는 세계이기 때문이다.

소승에 대한 비판과 레비나스의 異他的 윤리관을 통해서도 방증되듯이, 空의 탈주체적(無我的) 윤리관은 존재자의 자기동일성이 아닌 상호관계성을 중심으로 하는 윤리적 주장이다. 그리고 공에서 보이는 탈목적적 성격 역시 절대적 경계로 나뉜진 구역 사이를 오가는 폐쇄적 인과론을 극복하고, 절대세계(眞)와 현실계(俗) 사이의 상호관계성(不二)을 통해 윤리적 완성을 도모하려는 것이다. 이제 더이상 텅 빈[空]·주체가 없는[無我] 상태에서 어떻게 윤리적 맥

15) Ibid., 머리말(exordium) p.20 데리다는 이러한 맥락에서 <사는 것은 그것의 타자인 죽음을 통해서만 배울 수 있다>고 말하면서 이것이 바로 윤리 그 자체라고 주장한다(p.18).

16) Ibid., p.31 "No difference without alterity, no alterity without singularity, no singularity without here-now."

락을 설정할 수 있는가를 물어서는 아니된다. 만일 이 자리에서 진지하게 의문으로 제기될 것이 있다면, 상호의존성이라는 절대적 자기개방을 옹호하는 윤리설이 현실적으로 어떻게 가능할 수 있는가, 하는 것이어야만 한다. 지엄의 윤리설을 구체적으로 살펴보는 과정을 통해 이 문제의 해결책을 찾아 보도록 한다.

2-2. 지엄의 인간관과 보경인악(普敬認惡)의 윤리적 구조

앞서 쉼이 탈주체적이고 탈목적적으로 윤리적 맥락을 이루고 있음을 확인했다. 그런데 공교롭게도 지엄이 옹호하는 윤리설은 공관이 아니라 <보경인악>이다. 보경인악이라는 윤리적 주장은 사실 공관을 지향하는 대승불교의 윤리적 구상과는 정면으로 대치된다. 왜냐하면 보경인악은 규범윤리의 면모를 알뜰히 갖추고 있기 때문이다. 이 둘 사이의 연관성에 대해서는 뒷 부분에서 다루기로 하고, 여기서는 일단 보경인악에 대해 자세히 검토하기로 한다.

인간은 선한 존재인가? 지엄은 그렇다고 답할 것이다. 왜냐하면 그는 인간이 여덟 가지의 불법(八種佛法)을 지니고 있는 존재이기 때문에 두루 공경해야한다(普敬)고 주장하고 있기 때문이다. 그리고 여덟가지 불법은 如來藏: 佛性: 當來佛: 佛想佛에 의해 기초지어 지므로 이것들이 가장 근본이 된다고 할 수 있다. 그럼 이와 같은 언표들이 어떤 함의를 지니고 있는지 해당되는 부분만 간추려 확인해 보자.

여래장에는[법에 의해 설명하는 경우와 비유해서 설명하는 경우] 두 가지가 있는데, 법으로 설명하자면 여래장은 모든 부처와 보살 성문 연각 그리고 육도 중생의 體가 된다. ... '생사는 여래장에 의지하므로 여래장이 생사를 짓는다'는 말은 세간의 말로 잘 설명한 것이다. 따라서 생사는 있을지라도 여래장의 體가 생사하는 것은 아니다. ... 두 번째 불성이란 모든 범부와 성인의 因이 되므로 모든 범부와 성인은 불성에 따라 성장한다는 뜻이다. ... 당래불이란 모든 악을[행하고 있는] 四衆 등이 비록 지금은 샷된 짓을 하고 있지만 선행을 통해 언젠가는 모두 부처가 될 것이라는 뜻이다.

... 불성불이란 모든 중생이 부처 생각을 하고 있다고 여기는 것이다.¹⁷⁾

위에서 보이듯이 지엄은 중생에게 선함적으로 갖춰진 부처의 씨앗인 여래장 뿐만 아니라, 중생과 부처가 연결될 수 있는 다른 가능성의 함수관계까지도 보경의 근거로 설정하고 있다. 이렇게 함으로써 씨앗을 발화시켜 마침내 부처가 된다는 전통적 도식은 해체된다. 그리고 여래장의 존재성 여부는 더 이상 깨달음의 유일한 근거로서의 자격을 상실하게 된다. 그런데 여기서도 누군가 다시 의문을 제기한다. 전통적으로 불교에서는 분명히 부처가 다시 온다 해도 어떻게 해 볼 도리가 없는 존재인 <일천제>를 상정하고 있는데, 과연 위와 같은 주장을 옳다고 할 수 있을 것인가? 사실 이 질문은 수행의 근거와 방식 그리고 그 목적을 결정적인 것으로 파악하는 소송적 사고방식을 전제로 한 상태에서만 가능한 것이다. 그리고 소송과 대승 사이의 차별성을 부각시키기 위해 의도적으로 삽입된 것으로 보인다. 어쨌든 지엄의 답변을 들어보자.

이는 位에 의거해서 말한 것이다. 이번 세상에서 善根을 일으키니 구제할 수 있다는 것은 지금 善을 행할 수 있는 성품을 지녔다는 뜻이고, 다음 세상에서야 善根을 나타낼 수 있으니 구제할 수 없다는 것은 행할 수 있는 원인으로서의 종자는 가지고 있다는 뜻이다. 위의 내용은 聲聞宗과는 달라 여기서 말하는 四位[大乘涅槃經의 四句佛性を 말함]는 모두 性得 혹은 修得을 갖추고 있으니 이것이 두 가지 佛性이다. ... 性得과 修得은 두 가지 불성인데 어느 것이 처음이고, 중간이고, 마지막이라는 순서상의 차이가 없는데(왜냐하면) 前₁後₂가 모두 포함되기 때문이다.¹⁸⁾

17) 『孔目章』(大正45, 532中) 一如來藏有二, 一者法說如來藏 是一切諸佛菩薩 聲聞緣覺 乃至六道衆生等體 ... 生死依如來藏 如來藏作生死 是名善說世間言說, 故有生死 非如來藏體有生有死 ... 二佛性者是一切凡聖因 一切凡聖皆從佛性 而得生長 ... 當來佛者, 一切惡四衆等 現在雖行邪 善行皆當作佛 ... 佛性佛者, 想一切衆生 皆作佛想.

18) 『華嚴五十要問答』(大正45, 534下) (問) 闡提之義 斷現善根因 何有行善性? (答) 此約位言. 此世生善根可救者 有現行善性 他世生善根現 不可救者 有行

지엄에게 있어서 <누군가에게 불성이 있는가?>라는 질문은 그 자체로서 이미 성립되지 않는다. 있다든가 없다든가 아무런 상관이 없다. 왜냐하면 어떻게 대답하든 行, 位, 因, 果, 가운데 어딘가에 근거해서 말하는 것이고, 따라서 근거하는 만큼 옳은 대답이고 근거하지 않은 바에서는 옳지 않은 대답이 되기 때문이다. 그리고 여기서 확인되는 사실은 불성이라는 기의의 실체성이 여지없이 무너져 내리고 떠 있는 기의, 그래서 순간순간 기표에 의해 포착되는 기의만이 존재할 뿐이라는 것이다. 결국 지엄의 견해에 따라라면 불성은 그 자체로 존재성을 확정지을 수 없는 것이 된다. 그리고 지엄은 덧붙여 『佛性論』에 근거하여 전통적으로 불성에 대해 10 가지로 그의미를 규정해 왔다는 사실을 밝히고,¹⁹⁾ 『大乘涅槃經』의 四句佛性說²⁰⁾을 들어 佛性이라는 언표는 일정한 기의를 상징하고 있는 기표가 아님을 분명히 하고 있다.

이러한 맥락은 8종불법의 원형을 제시한 信行(540-594)의 경우에서도 동일하게 찾아볼 수 있다.

佛性으로서의 부처(佛性佛)란 理의 속성을 갖기도 하고 行의 속성을 갖기도 하고 因의 속성을 갖기도 하고 果의 속성을 갖기도 한다. 여기서 밝히고자 하는 것은 오직 『열반경』38권의 말에 의거해서[위의 네 가지 가운데] 다만 因의 속성을 갖는 불성만을 밝히는 것으로, 모든 존재계의 중생은 범부이든 성인이든 모두 이러한[因으로서의] 속성을 가지고 있으며, 모든 부처와 보살 또한 공통적으로 이러한[因으로서의] 속성을 지니고 있음을 말하는 것이다. 極果함에 따라 이름을 붙여 佛性이라 할 수 있지만 이 때의 불성은 因도 아니며 果도 아니다. 因의 측면에서 因이라 하고 果의 측면에서 果라 하는 것이다.²¹⁾

因種子. 此義不同聲聞宗. 此之四位 皆具性得及修得 二佛性也. 何以故 此之二性同 於信解淨心處說故 相由成故也. ... 性得及修得 二種佛性 非初非中後 前中後取(收)故.

- 19) 『華嚴五十要問答』(大正45, 534中) 佛性義者 略有十種 謂體性·因性·果性·業性·相應性·行性·時差別性·遍處性·不變性·無差別性.
- 20) 『華嚴五十要問答』(大正45, 534中).
- 21) 信行. [普法四佛](第六斷片) 佛性佛者 或有理性 或有行性 或有因性 或有

신행은 보경의 근거로 여래장과 불성이라는 언표를 사용하고 있지만, 그것이 결코 실체적으로 존재하는 해탈의 원인자같은 것은 아님을 분명히 하고 있다. 그것은 더 이상 있다든가 없다든가 하는 존재성의 문제가 아니라 보경이라는 윤리적 행위에 있어서 어떻게 효과적으로 작용할 수 있는가하는 지극히 현실적인 맥락에서만 의미를 갖는다. 다시 말해서 여래장이나 불성은 실체적인 원인자로서 존재하기 때문에 보경의 근거가 되는 것이 아니고, 각각의 존재자들이 있어서 그리고 수행의 단계에 있어서 유동적으로 설정됨으로써 보경의 근거가 될 수 있는 것이다.

그렇다면 인간은 늘 선하기만 한 존재인가? 유감스럽지만 그렇다고 대답할 수도 없다. 왜냐하면 지엄은 인간에게 가장 근본적인 〈其心顛倒常錯謬, 常行誹訪語〉 등 12 가지 내면적인 악(顛倒相) 또한 인정하고 있기 때문이다. 간단히 중요한 두 가지만 살펴본다.

악으로 인정해야 할 것(認惡)으로는 열두 가지가 있다. 첫 번째는 그 마음이 전도되어 있어서 항상 잘못을 일으켜(남을) 비방하게 된다는 것이다. 마음은 삼계불법에 인연을 두고 있으나 다시 다른 마음을 짓게 되니[이것이 바로] 전도되어 항상 잘못을 일으킨다는 뜻이다. 그래서 입으로는 매번 여래장불법을 말하면서도 다시 다른 말을 입에 담게 되는데 바로 '항상 비방한다'는 뜻이다. 두 번째는 선과 악 두 가지가 전도된인데[여기에는] 두 가지가 있다. 첫 번째는 모든 사마가 모든 불보살의 형상을 꾸미고[나타나면] 전도된 중생은 그 본래의 욕심 내는 마음에 따라 좋은 점만 보게 되어 사마임을 알지 못하게되는 것이다. 사마는 불보살이 아닌데도 선 아닌 것을 선으로 알기 때문에[그 마음이] '전도' 되었다고 한다. 두 번째는 모든 불보살은 온갖 중생에 따라[각각 다르게] 나타나는데, 전도된 중생은 그 마음을 어겨 반드시 성념을 일으켜 다만 악이라고만 본다. 모든 불보살은 사실 악이 아니거늘, 악이 아닌 것을 악으로 여기니[그 마음이] '전도' 되었다고 한다.²²⁾

果性。今此明者 唯依涅槃經 第三十八卷說 但明正因佛性，言一切法界衆生 通凡及聖 皆有此性，一切諸佛菩薩 亦同有此性。從極果立名 故名佛性 然此佛性 非因非果。在因明因 在果明果 『三階教之研究』(三階教殘卷 p.203).

22) 『孔目章』(大正45, 533上) 認惡者，於內有十二種。一，其心顛倒常錯謬 常行

지엄이 제시하는 12종 전도상은 인간이 애초부터 아주 가끔씩만 도덕적 존재가 되는 잠재적인 윤리성을 지닐 뿐이라는 사실을 고발하고 있다. 다시 말해서 부도덕한 행위자를 '드러난 惡'이라고 한다면, 그를 안타까운 눈빛으로 바라보는 나는 '잠재된 惡'일 뿐이다. 따라서 이러한 인간의 존재성을 무시하고 무조건 윤리적 덕목을 설교하는 짓은 의식을 각성시키기 위한 것이라기보다는 노예화시키기 위한 것일 뿐이다. <보경>의 근거로 여래장과 불성을 실체적으로 상정할 수 없었던 이유가 여기서 다시 확인된다. 이처럼 다양한 악의 형태가 있기 때문에 여래장과 불성 역시 일률적으로 강조될 수는 없었던 것이다.

그렇다면 악은 어디에서 비롯되는가? 지엄이 파악하는 악은 인간의 힘으로는 어쩔 수 없는, 그래서 또 다른 절대적인 어떤 것을 통해서만 해결될 수 있는 원죄와 같은 것은 아니다. 악의 근원은 '나'라는 주체성[我 혹은 心]과 '나'를 설정할 때 필연적으로 수반될 수밖에 없는 '내 것[我所 혹은 心所]'이라는 분별성에서 비롯된다는 사실을 다음에서 읽을 수 있다.

일체의 무심을 성스러운 길이라 이름하고, 무심한 존재세계(法) 가운데서 망령되어 분별을 일으킴을 번뇌라 한다. 보리란 외국말이요 중국말로 하면 空하여[마음에] 相이 없다는 뜻이다. 도를 향하는 마음(道心)은 분별하는 생각(念)이 없으므로 도를 향하는 마음이라 하고, 형상이 없기 때문에 도심이라 한다. 반야란 외국말이요 중국말로는 지혜라 한다. 보리심을 일으킨 사람은 공하여 [분별하는] 相이 없는 마음을 바르게 일으킨다. 이렇듯 相 없음을 같고 닮는 것을 도를 닮는다고 하는 것이지, 법회의식(齋)을 올리고 예불하고 독송하는 것을 도를 닮는다고 하는 것은 아니다. 항상 선악에는 이름도 형상도 없음을 깨달으면 도를 닮는다고 하고, 욕심 내고

誹訪語. 心緣第三階佛法以去 更作餘心 卽是顛倒常錯謬. 故口唯得說如來藏佛法 更作餘語 卽是常行誹訪語. 二者善惡兩種顛倒有二. 一者, 一切邪魔作諸佛菩薩形像 顛倒衆生 順本貪心 於內唯見其善 不知是邪魔. 邪魔非是諸佛菩薩, 非善見善 故名顛倒. 二者, 一切諸佛菩薩 應作種種衆生, 顛倒衆生 若違其心 心必生瞋 唯見其惡. 諸佛菩薩 實非是惡 非惡見惡 故名顛倒.

(貪) 성내고(曠) 어리석음(痴)도 형상이 없음을 알면 깨달으면 보리라 한다.²³⁾

이상에서 살펴보았듯이, 지엄은 여래장이나 불성의 실체론적 성격을 교정함으로써 좀더 유연한 해탈의 구도를 그려냈다. 그리고 더 이상 주체의 완벽한 수행력이나 목적의 절대성만을 강요하지 않고, 모든 존재자들이 잠재적으로 선악의 양면성을 담지하고 있다는 사실을 정직하게 인정한다. 이제 중요한 것은 어설플 잣대로 각 개체의 윤리성을 재단하는 하나마나한 짓이 아니라, 어떻게 주체와 타자 그리고 세간과 출세간의 상호관계성을 바탕으로 윤리적 행위가 도출될 수 있는가, 하는 것이 관건일 뿐이다. 그래서 지엄은 개별적 존재자들로 하여금 타자에 대한 존재론적 동질감을 고양시키기 위한 포석으로 <普敬>과 <認惡>을 제출했던 것으로 보인다.

지엄은 타자와의 공동체적인 유대관계를 접어두고 오직 개체의 주체성만을 강조한다면, 인간은 결국 자신의 소유물을 통해서만 자기정체성을 확보할 수밖에 없게 되는 익명적 존재로 전락하고 만다는 사실을 경고하고 있다고 할 것이다. 그리고 이러한 상태에서 시도되는 일체의 윤리적 요구와 정당성은 결국 아전인수격 주장일 수밖에 없게 된다. 그러나 여기서 지엄의 윤리적 구상이 온전히 밝혀졌다고 할 수는 없다. 이제 남은 것은 보경인악이라는 규범윤리의 성격을 담고 있는 교설이 어떻게空的 윤리적 맥락과 양립될 수 있는가 하는 문제이다.

2-3. 보경인악을 넘어서

지엄은 대승의 탈주체적이고 탈목적적인 윤리적 전통 속에서 어떻게 보경인악을 자리매김 하는가? 그리고 보경 인악이라는 윤리설

23) 「信口集眞如實觀起序卷第一」一切无心 名爲聖道 無心中 妄起分別 是名煩惱. 菩提者胡語 漢語空無相. 道心無念故 是名道心 無形相故 是名道心. 波若者胡語 漢語智惠. 發菩提心者 正發空無相道心. 勸修無相 名爲修道 非宜持齋 禮佛讀誦 名爲修道. 常覺善惡 無名無相 說名修道. 覺貪曠痴 無形無相 是名菩提(三階教殘卷 p.193).

과 공관을 동시에 주장함으로써 무엇을 노리고 있는 것일까? 필자는 끝으로 보경인악과 공관의 양립 가능성, 그리고 이렇게 배치한 지엄의 윤리적 구상에 담긴 의도를 탐색하는 데 남은 지면을 할애하기로 한다.

전통적으로 불교에서는 해탈, 혹은 열반을 방해하는惡의 원인으로 三毒, 즉 貪·瞋·痴를 설정해 왔다. 따라서 이 세 가지 독소를 제거하는데 효과적인 수행방법이 바로 善에 해당한다는 것은 두말한 나위가 없겠다. 그렇다면 三毒은 어디서 비롯되는 것일까? 유식에서는 그 원인을 識의 분별성에 두고 있다. 인식은 객관적인 현상이 아니라 주관성[心과 心所]에 의해 굴절되어 작용한다고 보았던 것이다. 때문에 선과 악에 대한 절대적, 혹은 상대적 구분 역시 이 識의 작용에서 예외일수 없다. 따라서 올곧게 善을 지향한다 해도 그 역시 轉識得智의 이상을 획득한 것은 아니게 된다.

그러나 識에는 부정적인 측면[染汚]과 긍정적인 측면[清淨]이 함께 있고, 이 둘은 서로 다른 차원에서 설정될 수 없다. 眞諦는 이와 같은 識의 면모를 三性論을 통해 밝히고 있는데, 삼성 가운데 분별성과 의타기성은 不二不異의 관계에 있으며, 이를 아는 것이 바로 원성실성이라고 유식의 종지를 파악했다.²⁴⁾ 따라서 분별성과 의타기성간의 긴장감을 유지하는 것만이 원성실성이라는 유식의 구극을 달성하는 길이다. 진제가 『攝大乘論釋』에서 의타기성을 중요하게 부각시키고 있는 것도 이러한 의도에서 비롯된 것이다.

그리고 이러한 유식의 종지를 이어받은 지엄의 보경인악은, 의타기성을 중심으로 삶의 틀을 재조정하기 위해 제출된 구체적 실천방안[行法]이었던 것이다. 信行은 보경인악이 제출된 배경에 대해 다음과 같이 설명한다.

문기를, 末世에 道를 배우는 데 있어서는 사된 魔가 지극히 많은데 善根을 해칠까 두려워하지 않아도 되는가? 두려워할 것 없다. 다만 이 普佛法으로 魔의 경계로부터 벗어날 수 있으니 그 까닭은 行法을 갖추었기 때문이다. [그 행법의 내용은] 타인에게 있는 8종

24) 眞諦, 『轉識論』(大正, No. 1587, 63上). 김사업, 「識과 空性的의 관계」참조.

의 불법을 공경하고 자기에게 12종의 전도가 있음을 알게 되면, 성냄은 생겨나지 않는다. 그리고 모든 空觀과 不淨觀을 지음으로써 탐욕 또한 생겨나지 않는다. 이미 성냄과 탐욕이 일어나지 않으니 어리석음도 또한 생겨나지 않으며 이렇게 貪.瞋.痴가 없으므로 모든 뽕은 스스로 없어지게 된다.²⁵⁾

말세(末世)란 어떤 상황을 의미는 하는가? 末法의 시대, 즉 가르침을 받는 자들이 예전 같지 않아 해탈로 이끄는 正法이 온전히 전해질 수 없는 상황을 의미한다. 그리고 이러한 상황은 가르침을 받는 자들을 구속하는 삶의 틀로부터 야기된 것이다. 따라서 우선적인 것은 곧바로 정법을 이해하려는 무모함이 아니라, 왜곡된 삶의 틀을 바꾸도록 노력하는 것이다. 그리고 이 애씀의 방법론(行法)으로 제시되는 것이 보경과 인악이다. 그러나 8종 불법과 12종 전도설 역시 일반적으로 접할 수 있는 규범윤리와 크게 차이 나지 않는다. 그렇지만 좀 더 논의를 진척시켜 보면 확장된 공관의 구도가 드러난다.

문기를, 무슨 뜻 때문에 佛性佛이라 명명하는가? 답하기를, 모든 부처의 최고 지혜인 中道の 씨앗을 佛性이라 한다. 그리고 經에서 말하기를, “佛性이란 第一義空이라 이름하며, 제일의 공이란 智慧라 이름한다. 이른바 空이란 空과 不空을 함께 보지 못하는 것이며, 지혜란 空과 不空을 동시에 보는 것이다.”라고 했다. 여기서 空이란 모든 존재하는 것의 生死요, 不空이란 大涅槃을 말하는 것이니, 모든 존재에 있어서 空의 측면은 보면서 不空의 측면을 보지 못하면 中道라 이름할 수 없다. 我와 无我 역시 그렇다. 이른바 中道를 佛性이라 이름하는 것은 이 때문이다. 불성은 항상 하여 변하지 않으니, 『열반경』에서 이르기를 “聲聞과 緣覺은 오직 空만을 보고 不空을 보지 못하니 중도라 할 수 없다”고 한 것이다. 그리고 제일의 제라고 한 것은 名相과 무관한 때문이요, 지혜 혹은 광명이라 한 것

25) 信行, [對根起行法] 空觀者 從上來所學解行 皆從本來 畢竟不可得. ... 問曰) 末世學道 邪魔至多, 不畏壞其善根? 答曰) 不畏! 但此普法 乃是出魔境界. 何以故 由行法具足故. 敬他身上(=內) 八種佛法, 自己身有 十二種顛倒, 瞋即不生. 一切空觀 不淨觀故 貪即不起. 已貪瞋無故 癡亦不生, 貪瞋痴無故 一切惡自然息.(三階教殘卷 pp.137-150).

은 어리석음과 어두움으로부터 벗어났기 때문이다.²⁶⁾

여기서 신행은 중도를 <第一義 空>으로 정의하고 있는데, 이것이 바로 인도 대승불교로부터 이어지는 쉼이다. 空觀이란 바로 위에서 말한 보경인악 등의 여러 가르침을 배우고 이해하고 행함이 모두 본래에서 비롯되어 필경에는 얻을 것도 없음을 밝힌 것이다.²⁷⁾ 신행은 이렇게 普敬認惡의 윤리설에 空觀을 덧붙임으로써 佛說의 관념화를 방지하고 있다.²⁸⁾ 보경과 인악 역시 일종의 긍정적인 측면에서의 이데올로기일 뿐이고, 그 어떤 이데올로기도 사실상 현실적 토대로부터 자유로울 수는 없다. 보경인악에 덧붙여 <空觀>이 언급되고 있는 이유는 보경인악이 단순한 이데올로기로 전락되어서는 안된다는 주장을 함축하고 있을 뿐만 아니라, 이데올로기 그 자체가 결코 단순히 의식 내에서만 그 존재성을 인정받을 수 없다는 사실을 드러낸다.

<第一義 空>의 특징은 <空>과 <不空> 사이의 역동성으로 설명된다. 만일 이 긴장감을 상실하게 되면, 보경인악은 일반적인 규범윤리에 하등 다를 바가 없게 되고 만다. 윤리적 측면에서 인간의 행동 반경을 규정하는 선과 악이라는 규범윤리의 한계성은, 공관이 투여됨으로써 그 실체성이 상실된다. 하지만 실체성을 상실했다고 해서 윤리적 맥락이 없어지는 것은 아니다. 윤리적 이데올로기는 물론 유용하지만 실제적인 삶과 서로 <열림성>을 유지할 수 있을 때만이 화석화되지 않는다. 중요한 것은 이데올로기 그 자체의 윤리성이 아니

26) 信行, 『普法四佛(第六斷片) 問以何義故 名爲佛性佛. 答云) 一切諸佛 阿耨菩提中道種子 名爲佛性. 又經云 “佛性者 名第一義空. 第一義空者 名爲智惠. 所言空者 不見空與不空 智者見空 及與不空” 空者謂一切生死 不空者謂大涅槃 見一切空 不見不空 不名中道. 我无我等 亦復如是. 言中道者 名爲佛性 以是義故. 佛性常恒 无有變易故 涅槃經云 “聲聞緣覺 唯見於空 不見不空 不名中道”. 亦名第一義諦. 常住不變故. 亦名第一義空 離諸名相故. 亦名智惠 亦名光明 離諸愚闇故(三階教殘卷 pp.203-204).

27) 信行, 『對根起行法』, 空觀者 從上來所學解行 皆從本來 畢竟不可得(三階教殘卷 p.137).

28) 木村清孝(章輝玉譯), 『中國佛教思想史』 p.142.

라, 삶을 어떻게 윤리적으로 꾸려 나갈 수 있는가 하는 데 있기 때문이다.²⁹⁾

여기서 필자가 말하는 〈열림성〉이란 보경인악의 이론적 근거가 되는 『維摩經』의 行於非道(길이 아닌 데로 가라)를 뜻한다. 〈佛道品〉에서 문수사리는 유마거사를 향해 ‘보살은 어떻게 부처의 길(佛道)에 통달할 수 있는가’ 물어 오고, 그 대답으로 유마는 ‘보살이 길이 아닌 데(非道)로 가면 부처의 길을 통달했다고 할 수 있다’ 고 한다. 여기서 길이 아니라는 것은 무슨 뜻일까? 승조(僧肇)는 이를 다음과 같이 설명한다.

무릇 길을 길이라 여기고 길 아님을 길이 아니라 여기는 것은, 사랑과 마음이 함께 일어나 때묻고 얽매임이 더욱 분명해진다. 어찌 능히 마음의 오묘한 가르침에 이르고 평등한 길에 도달하겠는가? [그리고] 길을 길이라 여기지 않고 길 아닌 것을 길이 아니라고 여기지 않는 것은, 곧 시비가 마음에서 끊어짐이니 외물과 만나乘할 만 하다. 왜냐하면 텅 비었다는 것(虛)은 옳으면서도, 옳고 또 옳다는 情이 없음이요, 乘이란 그르면서도, 그르고 또 그르다는 뜻이 없기 때문이다.³⁰⁾

非道の 어원은 범어의 <agati>, 즉 행하는 바가 없다(所不行)는 뜻이다. 하지만 아무 것도 하지 않음을 의미하지는 않는다. 오히려 무규정적인, 즉 어떤 하나의 방법론에서 벗어난 상태의 ‘포괄적인 방법론(roundabout way)’을 의미하며,³¹⁾ 결국 길 아님(非道)은 길의

29) 신행이 『華嚴經』과 『維摩經』에 근거를 두고서 일종의 서민 금융기관인 無盡藏院과 급빈자를 돕기 위한 敬田, 悲田을 운영했다는 역사적인 사실은, 바로 보경인악의 윤리설이 단순한 윤리적 이데올로기로서만 기능하는 것이 아니라는 사실을 뒷받침한다. 信行, 『大乘法界無盡藏法釋』(三階教殘卷 pp.164-165).

30) 僧肇等注, 『注維摩詰所說經』 p.136 肇曰, 夫以道爲道 非道爲非道者, 卽愛惡並起 垢累茲彰. 何能通心妙旨 達平等之道乎! 若能不以道爲道 不以非道爲非道者 卽是非絕於心 遇物斯可乘矣. 所以虛是非是是之情 乘非無非非之意.

31) Étienne Lamotte (tr. Sara Boin), *The Teaching of Vimalakirti* p.173.

확일성을 부정하려는 데 그 목적이 있다. 길의 가치는 바로 '열림성'에 있다. 길이 사람의 여정을 규정하는 것이 아니라 사람이 길을 만들어 가는 것이다. 때문에 길이 아닌 데로 행한다(行於非道)는 것은 길의 확일성을 혁파하고 인간행위의 능동적 측면을 부각시키기 위한 의도에서 비롯된 것으로 보인다.

대승에서 깨달음과 사회 정치적 맥락은 원칙적으로 구분되지 않는다. 깨달은 자 역시 연기의 세계 가운데 있을 뿐만 아니라, 그의 자유는 정적으로 고정된 상태가 아니라 끊임없이 도전 받는다.³²⁾ 이 도전에 대한 지속적인 응전의 과정이 바로 자유, 즉 해탈이다. 그리고 도전의 양식이 일정하지 않듯이 그에 대한 응전(도덕적 행위) 방식 또한 행위자와 상황에 따라 다양할 수밖에 없다. 따라서 대승에서 고정된 도덕적 규율체계는 애당초 존재할 수 없다. <行於非道>는 대승에서 윤리적 행위가 윤리적 주체와 규범적인 방법론을 통해 이루어질 수 없다는 사실을 재 천명한 것이라 할 수 있겠다. 이는 기존에 정태적으로 설정되었던 '달한 길(道)'에 空性을 투여함으로써 '열린 길(非道)'로 바꾸어 보려는 시도이며, 기존의 삶의 틀을 구성하는 조건들이 익혀 준 버릇들에 대한 재고(再考)를 의미한다. 이러한 윤리적 맥락은 지엄에게서도 그대로 확인된다.

존재의 본질(法性)은 둘이 됨도, 차별됨도 없이 모두 공이라는 사실이 바로 그 본성이다. 무명, 번뇌 등은 모두 진여가 이론 것이다. 무명이란 무엇인가, 바로 진여라는 뜻이다. 왜 그런가 하면 진여가 무명을 만들기 때문이다. 만일 진여가 없다면 무명 또한 없다.³³⁾

성취란 뭔가를 얻게 된다는 말이다. 말하자면, 선과 불선, 그리고 무기법은 늘어나기도 하고 줄어들기도 하는데 임시로 얻게 됨을 이른다. 이 말에서 '선과 불선 그리고 무기법'이란 상황(處)에 따른

32) D. J. Kalupahana, *Ethics in early Buddhism*, Ch. 9 참조

33) 『孔目章』(大正45, 550中) 如其法性 無二無別 一切皆空 是其本性. 無明煩惱等 卽如所成. 無明是何義 是真如義. 何以故 真如成無明故 若無真如 卽無無明.

뜻을 나타낸 것이다. 그리고 '늘어나기도 하고 줄어들기도 한다'는 것은[선과 불선 그리고 무기법] 그 자체의 뜻을 나타낸다. 왜냐하면 늘어나기 때문에 상품신등을 얻을 수 있다고 이름지을 수 있고, 줄어들기 때문에 하품신등을 얻을 수 있다고 이름지을 수 있기 때문이다. '임시로 얻게 된다'는 것은 임시로 세운다는 뜻을 나타낸다.³⁴⁾

첫 번째 인용문에서 지엄은 무엇 때문에 간단히 무명에서 진여로, 악에서 선으로 향할 것을 말하지 않고, 진여와 무명 그리고 선과 악이 각자 서로를 의지해서만 성립될 수 있다는 애매한 주장을 펴는 것일까? 이러한 주장은 단순히 이들이 상대적인 개념일 뿐이라는 사실을 설명하려는 의도는 아니다. 이는 무명과 진여, 선과 악을 단절적인 것으로 파악하게 된다면 경험적인 識의 작용에만 치우친 것이라는 사실을 깨우치기 위함이다. 그리고 한편으로는 공을 통해 선악을 초월하도록 가르치는 것이 아니라, 선과 악이라는 규범에 고착되지 말아야 한다는 점을 지적하고 있는 것이다. 이러한 맥락은 두 번째 인용문의 선과 악 그리고 무기법은 모두 상황에 따라 유동적으로 시설된 것이라는 주장에서 다시 확인할 수 있다.

지엄은 이처럼 보경과 인악을 말한 이후에 다시 공관의 중요성을 부각시킴으로써, 일천제로 하여금 一乘으로 향하게 하면서도 三乘의 수행을 간과하지 않도록 하고 있다.³⁵⁾ 다시 말해서 타인에 대한 공경의 근거로 제시된 불성과 여래장은 인간이 無明이라는 한계성을 극복하는데 필요하지만, 실상은 공관을 통해 한계성을 일승으로 들어가는 조건성으로 전환시키려는 지엄의 포석인 것이다.

보경인악은 기존에 無明과 解脫의 구도로 짜여져 있었던 불교의 인간관을, 현실적이고 윤리적인 맥락에서 더욱 강화한 것이다. 뿐만

34) 『孔目章』(大正45, 574中) 成就者 亦名得也. 謂於善不善無記法 若增若減 假立獲得成就故. 善不善無記法 顯依處義 若增若減者 顯自體義 何以故 由有增故 說名成就上品信等. 由有減故 說名成就下品信等. 假立獲得成就者 顯假立義.

35) 『孔目章』(大正45, 534上) 今上二義 爲救闡提 迴向一乘 兼順三乘 於理有順故錄附之.

아니라 일종의 윤리적인 이데올로기로 작용하는 데서 그치지 않고, 공관과 함께 함으로써 구체적인 삶을 통해 존재세계의 의타기적인 측면을 체험함으로써 윤리적 완성을 기하려는 구상이다. 필자는 이러한 지엄의 의도를 <떨림>을 지향하는 윤리적 구상으로 불러도 좋을 듯 싶다. 왜냐하면 안정된 현존에 의문을 제기하는 해체로서의 空, 無碍와 相即의 긴장감으로 나타나는 법계연기관, 무아적 자기완성을 강조하는 수증론, 그리고 존재론적 동질감을 모색하는 보경인악까지, 이 모든 주장에는 안정된 개체를 넘어선 역동적 상호관계성을 공통적으로 담지하고 있기 때문이다.

<떨림>은 상호관계성과 동질감을 지엄의 의도대로 좀더 체험의 맥락에 가깝게 표현한 것이다. 지엄의 입장에서 볼 때, 인간의 비윤리적 행위가 윤리의식의 부재에서 비롯된다는 생각은 망상에 지나지 않는다. 왜냐하면 중요한 한 것은 <떨림>을 회복하는 것이기 때문이다. 떨림이 회복된 세계란, 존재자들간의 상호관계성과 동질감이 회복된 세계이며, 여기서 개체의 자기만족성과 순수현전은 끝없이 지양된다. 자신을 둘러싼 존재세계에 대해서 더 이상 떨림을 느끼지 못할 때 비윤리적 행위는 그 행위자조차도 느끼지 못하는 사이에 발생한다. 떨림이 없는 상태에서 타자는 주체에게 늘 차단이며 단절일 뿐이다. 그러나 삶의 틀이 달라지면 보는 눈길도 달라지는 법이다. 상상력이 아무리 날개 짓을 해도 주어지지 않은 삶의 매듭은 이어지지 않는다. <보경>과 <인악>은 본래 하나였던 삶의 가락이 끊어진 사람들로 하여금, 실제적인 경험을 통해 그 토막들을 다시 잇게 하려는 지엄의 윤리적 구상이다.

3. 맺음말

지엄을 통해 본 화엄학은 초월적인 실체에 의지하여 현상계의 존재성을 유지하려는 이론체계도 아니고, 부처의 전지전능함을 묘사함으로써 경외심을 갖도록 하려는 것도 아니다. 화엄은 <卽>과 <無碍>라는 경계 허물기를 통해 이들 간의 상호관계성을 주장하고 있

다. 이러한 주장은 사실상 개체와 전체, 중생과 부처, 수행과 해탈 등의 언표에 담긴 실체성을 해체함으로써 이들을 동일한 존재의 장에 자리매김하려 했던 〈空〉에 다름 아니다.

그리고 화엄적 세계관의 연장선 위에서 전개된 지엄의 〈열린〉 윤리와 〈떨림〉의 현실을 지향하는 윤리적 구상은 空의 윤리적 맥락을 상당부분 현실화시키고 있다. 대승의 空에서 윤리적 맥락을 직접 추론해 볼 수도 있지만, 무명과 해탈에 대한 논의 외에 선악에 관한 분명한 이론체계를 찾기는 어렵다. 그러나 보경인악은 기존의 無明과 解脫의 구도로 설정되었던 인간의 이중성을, 敬과 惡이라는 범주로 재차 설정함으로써 윤리적 맥락을 충분히 강화하고 있는 것이다. 뿐만 아니라 여기에 다시 空을 병행하여 선과 악의 비실체성은 물론 윤리설의 고착화 역시 견제하고 있다.

애초에 공이 과연 어떤 함의를 지닌 언표였는지 여기서 결정짓기는 어렵다. 그러나 〈眞俗不二〉와 〈生死卽涅槃〉이 空을 설명하는 데 제임에 분명하다면, 절대화된 공을 통해서도 〈不二〉와 〈卽〉의 긴장감이 온전히 발휘되기 어렵다는 사실만은 분명할 듯 싶다. 그리고 지엄의 화엄학은 언젠가부터 잊혀졌던 공의 긴장감을 회복시킴으로써 그의 윤리적 구상을 완성했던 것이다. 하지만 그의 구상은 사실 별반 새로울 것도 독특할 것도 없는 그림이다. 세간이든 출세간이든 그 어디쯤엔가 지금 정박(碇泊)하고 있지만 앓다면 …… .

참고문헌

1. 原典類

- 智儼, 『華嚴經內章門等雜孔目章』, 大正45(『孔目章』으로 略稱).
 _____, 『華嚴五十要問答』, 大正45.
 眞諦釋, 『轉識論』(大正31).
 天親造, 『中邊分別論』, 大正31.
 『大方廣佛華嚴經』(八十卷本), 大正 No. 278.
 僧肇等注, 『注維摩詰所說經』, 上海古籍出版社, 1990.
 信行, 「普法四佛(第六斷片)」, 「信行口集眞如實觀起序卷第一」, 「對
 根起行法」, 「大乘法界無盡藏法釋」(信行 저술의 출전은 모
 두 矢吹慶輝, 『三階教之研究』).

2. 단행본

- 木村清孝(장휘옥譯), 『中國佛教思想史』, 민족사, 1991.
 矢吹慶輝, 『三階教之研究』, 岩波書店, 昭和 2.
 김형효, 『데리다의 해체철학』, 민음사, 1995.
 E. Levinas(강영안 옮김), 『시간과 타자』, 문예출판사, 1996.
 Jacques Derrida(tr. Peggy Kaufm), *Specters of Marx*, Routledge, 1994.
 (양운덕譯, 『마르크스의 유령들』, 한뜻, 1996)
 _____, *L'écriture et la différence*, édition du seuil, 1967.
 Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton University Press, 1991.
 Étienne Lamotte(tr. Sara Boin), *The Teaching of Vimalakirti*, Routledge & Kegan Paul, Ltd. 1976.
 D.J. Kalupahana, *Ethics in early Buddhism*, Univ. of Hawaii Press, 1995.
 Ed. David J. Kalupahana, *Nagarjuna's Moral Philosophy and Sinhala Buddhism*, Karunaratna & Sons Ltd. 1995.

4. 논문류

- 木村清孝, 「智儼における「十」の觀念」, 『印度學佛教學研究』16, 2.

石橋眞誠, 「智儼の思想的系譜」, 『印度學佛教學研究』24, 2.

김사업, 「識과 空性の 관계」, 『가산학보』5호, 1996.

Willam L. Ames, “Buddhapālita’s exposition of the Madhyamika”, *Journal of Indian Philosophy*, 14호, 1986.

Luis O. Gomez, “Emptiness and moral perfection”, *Philosophy East and West*, 1973.