

대승기신론 별기에 나타난 원효의 ‘여래장’ 개념 이해*

허 인 섭**

I. 들어가는 말

원효 사상의 독창성과 우월성에 대한 많은 한국학자들의 믿음은 거의 종교적이라 해도 과언은 아닐 것이다. 또한 원효의 저작에 관심을 갖고 있는 일부 외국학자들의 경우에도 정도의 차이는 있지만 거의 모두 긍정적인 평가를 하고 있는 것이 사실이다. 원효가 한국불교사에서 지니는 비중, 또는 이웃 일본과 중국에까지 미친 그의 사상적 영향을 감안해 볼 때 필자도 그러한 믿음이 근거 없는 것이라고 생각하지는 않는다. 그러나 과연 그의 모든 저작이 무차별적으로 그렇게 긍정적으로만 평가되어야 하는가 하는 점은 다시 한 번 살펴보아야 할 필요가 있다.

대승기신론은 불교 사상의 체계적 집성이라는 극찬과 더불어 중국적 세계관에 의해 왜곡된 불교이론이라는 부정적 관점이 단적으로 엇갈리는 논서이다. 따라서 원효가 이 저서에 기초하여 자신의 불교관을 펼쳤다는 주장을 받아들이는 순간, 그의 사상적 기반에 대한 평가의 한 축은 자연히 부정적으로 귀결될 소지가 생긴다. 다시 말해 원효의 대승기신론에 대한 주석들이 그의 독창적 불교관에 의해 재해석되었다는 점을 강조하더라도 원전이 어떻게 평가되는가에 따라 그의 독창성의 의미는 크게 달라질 수밖에 없는 것이다.

이런 까닭에 원효의 사상적 독창성과 그 의미를 찾는 작업에서 인도 불교와 중국 불교의 비교 문제는 피할 수 없는 과정이 된다. 대승기신론에 나타난 표현들이 얼마나 중국적인가는 산스크리트 원전의 부재로 정확하게 대비될 수는 없으나, 원전의 실재를 가정하더라도 번역 상에서 중국적 사유방식이 개입될 수밖에 없었으리라는

* 이 글은 한국학술진흥재단 지원 1997~1998년도 박사후 연수과정 선정 제출 논문입니다.

** 연세대학교 국제학대학원 강사

점은 부인할 수 없을 것이다. 그러한 전제하에서 이 글은 그 안에 나타나는, 그리고 이후 그것을 통해 더욱 중국적으로 이해되는, 중국적 표현방식과 그것이 지닌 사유방식의 의미를 찾아 볼 것이다. 이를 위해서는 두 가지 작업이 선행되어야 하는데, 첫째 그것은 인도 철학 전통에서 불교가 지니는 철학적 의미 파악이며, 둘째는 중국적 세계관의 모태로서의 노장 철학의 특징 파악 일 것이다. 필자는 이 두 사유체계의 공통성과 이질성을 필자의 학위논문과 이후 수 차례의 관련 소 논문을 통해 밝힌 바 있다. 따라서 이 글에서는 원효 사상의 특성 파악을 위한 최소한의 범위에서 간략히 이 부분을 정리 제시하고자 한다.

이러한 관점 하에서 원효 사상의 특징을 정리하는데 있어 이 글은 그가 사용하는 개념 중 진여, 여래, 여래장, 또는 일심, 본각과 같은 중국불교에서의 불성론 논쟁과 관련된 개념에 주목해 보고자 한다. 이와 같은 논의에는 앞의 논의 즉 근본 불교와 원시 도가철학이 공통적으로 비실체론적 경향을 갖는다는 사실과 아울러 실체론적 혹은 형이상학적 논의방식이 꾸준히 개입되는 불교이론 변천사와 도가철학 이론 변천사를 함께 고찰해야 하는 과제가 주어진다. 필자가 원효의 저작 중 대승기신론 별기를 택한 이유 중의 하나는 그의 사상 발전사 측면에서 볼 때 '별기'가 그의 '대승기신론소'보다 덜 반성된 여래, 여래장 혹은 본각 개념을 갖고 있다는 데도 있다. 다시 말해 이 글은 대승기신론 별기를 정리할 때의 원효는 아직은 불교 본래의 반형이상학적 비실체론적 성격이 완전히 소화되지 않았던 중국적인 논의체계 안에 있었다는 전제를 갖고 별기를 분석한다.

이와 같은 사실, 즉 원효의 여래장 개념 이해 단계의 한 부분을 논의하는 데 있어 그 논의의 초점을 잊지 않기 위해 이 글은 중관 사상과 유식사상에서의 인간의 의식 설명 방식에 주목하되 특히 여래, 혹은 여래장 개념의 실체화 과정의 의미를 분명히 하기 위해 그 논의의 실마리가 되어온 유식 삼십송에서의 인간의 심층의식 이해의 철학적 의미를 분석할 것이다. 다시 말해 세친의 본래 의도와는 다른 생각들이 불교 역사의 전개과정에서 어떻게 생성되는 가를 실체론과 비 실체론, 환원주의와 비 환원주의의 대립을 통해 보고자 한다. 따라서 원효의 대승 기신론 별기에 나타난 여래장 개념에 대한 평가는 별기에서의 원효가 이러한 불교의 궁극적인 철학적 목표에 충실하고 있는지에 대한 검토가 될 것이다. 다시 말해 별기가 그의 사상 발전 과정에서 어떤 역할을 하며, 어떻게 평가되어야 하는지를 그의 언명들 속에서 찾아볼 것이다. 따라서 이러한 별기에서의 원효의 불교 이해방식이 원효 사상 전체에 적용된다고 단언할 수 있으며, 이른바 원효 사상의 독창성은 아마도 이후의 글들을 통해

다시 이루어져야 한다고 필자는 생각한다.

II. 불교 이해의 일반적 문제점

역사적으로 불교가 인도 내에서 그 맥을 잊지 못하게 되는 까닭으로 외적으로는 이슬람의 침입에 의한 파괴, 그리고 내적으로는 이론적으로 힌두화되어 그 독창성을 잃어버린 점이 지적된다. 사실 인도에서 불교는 13세기 초부터 실질적으로 그 사상 전통의 중심에서 사라졌다가 19세기 초 민족독립운동이 고취되면서 자신들의 전통 찾기의 일환으로 다시 조명되기 시작한다. 따라서 일반적으로 불교는 그들의 힌두이즘 전통 안에서 조명되었고, 대부분의 힌두이즘이 전통 내의 학자들은 불교를 자신의 전통 내의 특수한 한 분파 정도로 여기고 있다.

이런 이해방식은 비단 힌두학자들만으로 국한 되는 시각이 아니라 그간의 불교학계 일반의 시각이라 해도 과언이 아니다. 그런 까닭에 베딕 전통의 인도 내 학자는 물론 서구의 학자들이 불교를 반 베딕의 한 전형으로 보고 불교의 특수성을 논하는 경우에도 불교 철학만의 특수성을 뚜렷이 드러내지 못하는 경우가 많다. 어쩌면 팔백 여 년 전 불교가 인도에서 소멸될 당시에 이미 힌두화 되었던 그 이론이, 또는 이웃 국가에서 번창한 경우라도 그 본래 모습이 많이 변형되었을 불교 이론이 그 원형을 쉽게 회복할 것으로 기대하는 것은 무리일지도 모른다.

이러한 사태는 인도 불교 전통을 계승 나름대로의 형태로 발전시켜온 동아시아의 경우에도 그 방식이 다르긴 하지만 나타났을 것으로 보는 것이 타당할 것이다. 이 글은 이런 맥락에서 중국화된 불교 즉 중국적 왜곡의 특징을 살피기 위해서 인도적 사유의 특징과 중국적 사유의 특징을 다음과 같은 순서로 조망해 보고자 한다.

우선 인도 전통 내에서의 불교의 의미를, 첫째 Vedic 전통의 Brhamn 개념과 우파니사드의 Atman과 같은 절대 실체 개념 중심 사상에 대한 비판자로서 뿐만 아니라 구체적 대안 제시자로서의 근본 불교의 이론 구성방식을 논하며, 둘째 이 이론 구성방식이 이후 불교에서 인간 의식의 흐름 속에서 드러나는 자아와 세계에 대한 이론 구성에서 동일하게 유지되고 있음을 확인하여 인간의 심 의식을 고립화 절대화하는 어떤 시도도 인도사상사의 맥락에서 볼 때 불교의 정체성을 훼손하는 이론이 될 것임을 분명히 하고자 한다.

이어서 다음 장에서는 첫째 중국적 사유의 전형을 노장과 위진현학의 대비를 통

해 살피되, 우선 노장적 사유방식에서 발견되는 비환원주의 경향과 현학의 환원주의적 성격을 대비 후자가 중국불교 형성과정에 보다 더 직접적인 영향을 주고 있음을 확인하고, 둘째 이를 바탕으로 인식론적 측면에서 본 인도 불교와의 유사점과 차이점을 밝혀 중국인들의 불교이해방식의 특성을 드러내고자 한다. 이는 결국 원효의 불교관이 중국의 그것과 어떻게 같고 다른지 혹은 근본불교의 논의방식과는 어떻게 연결되는지를 비교하는 준거가 될 것이다.

III. 불교의 세계 이해방식의 구조적 특징

이 글은 세친의 세계관을 불교의 세계관을 구조적으로 기술한 모범적 전형으로 보고자 한다. 그 이유는 세친의 세계관이 원시불교의 세계관의 핵심인 연기설을 인식론적인 분석방식을 통해 적극적으로 표현하고 있기 때문이다. 다시 말해 세친의 세계관이 원시불교의 세계이해에 직접 연결되어 있음을 확인할 것이다. 이를 적절히 이해하기 위해서는 물론 베딕의 이분적 사유의 한계와 그 논의방식을 철저히 비판하는 공관불교의 성격 분석을 생략할 수 없다. 따라서 이 장의 논의전개는 공관불교의 이해로부터 시작된다.

1. 불교적 세계관의 독창성

이 글은 불교적 세계관의 독창성을 불교의 베딕과 우파니사드와 같은 인도인의 전통적인 형이상학적 세계이해에 대한 비판과 이에 대한 대안으로서의 생동하는 세계의 재발견에서 찾고자 한다. 구체적으로 말하면, 이것은 첫째 불교 경전에서 반복되어 사용되는 부정논리는 베딕과 우파니사드 전통의 실체론적 혹은 형이상학적 세계관에 대한 전면 부정이며, 둘째 그 부정의 근거가 되는 그들의 적극적 세계관은 초기 불교에서부터 나타나는 현상적 혹은 인식론적 연기이론이며, 그러한 이론의 결정체가 세친의 유식삼십론 속에서 발견된다고 보는 관점이다. 우리는 특히 여기서 세친이 주객 미분의 인간의 원초적 의식에서 경험적 세계의 드러남을 일관되게 삼분적 틀을 사용하여 표현하고 있음에 주목한다. 이러한 인간의 의식과 그에 의존해 일어나는 나와 세계라는 구조의 현상 이해에서 불변의 기체로 오해될 만한 심(心)의 존재 또는 의식의 존재가 자리할 곳은 없다. 이러한 기체적 개념이 개입되는 것을

끊임없이 경계하는 모습을 보여주는 표현은 세친 이전의 공관 불교의 이중 부정 논리에서 쉽게 확인할 수 있다.

2. 불교의 이중 부정 논리

불교의 부정논리를 단순히 그 표현방식에서만 보면, 사실 우파니사드의 그것과 크게 다를 것이 없다. *Maṇḍuka Upaniṣad*의 의식분석에서 사용되는 부정논리는 확실히 베딕에서 보이던 그것에 비해 매우 치밀해져 있음을 알 수 있다. 의식의 순수함을 추구하여 이루는 네 번째의 깊은 단계의 설명을 살펴보자.

“영혼의 네 번째 단계는 순수 자아 의식이다. 거기에는 내적인 대상의 또는 외적인 대상의 지식이 존재하지 않을 뿐 아니라, 내적이며 동시에 외적인 그런 지식도 존재하지 않는다. 이때의 영혼은 지혜의 집적이라고도 할 수 없으니, 의식과 무의식을 모두 초월하는 단계이다. 이것은 보이지도 않으며, 소통불가능하며, 이해할 수 없으며, 정의도 불가능하다. … 이것이 조용한 상태에 머물러 상서로움으로만 가득 차 있을 때 우리는 이것을 아트만이라고 부른다.”¹⁾ (*Maṇḍuka Upaniṣad*, 2.7.)

인용한 영혼의 최고 순수 상태를 설명하는 부분이다. 다양한 이분적 범주들의 동시 부정을 통해 순수영혼의 신비성을 강조해나가는 과정이라 볼 수 있다. 이들이 사용하는 세련된 부정논리, 세분화되어 가는 의식분석과정은 이들의 이분적 사유 방식의 발달과 관련되고 있었음은 의심할 여지가 없다. 그러나 우리가 주목할 점은 그들의 부정논리의 목표가 인식비판의 심화보다는 아트만이라 일컫는 정신적 실체의 절대화에 있다는 것이다. 그들이 보여주는 부정의 과정은 단지 이 실체가 일상적-다시 말해 이분적 범주에 의거한-사유에 포착되지 않는다는 것의 강조일 뿐, 거기에서 자신들이 또 다른 차원의 이분적 가름을 하고 있다는 생각에는 미치지 못하고 있다. 불교는 무엇보다도 바로 이 면에 대한 새로운 인식 비판의 장을 열었다는 면에서 그 차별성이 확보된다. 불교의 차별성은 단순히 형식 논리적 차원의 반성만을 의미하지 않는다. 이것은 베딕 시대에서 우파니사드 시대에까지 계승 심화되어온 세계관의 부

1) 이 번역은 Robert Ernest Hume, *The Thirteen Principal Upanishad*, second edition (London: Oxford University Press, 1965) 의 영문 번역에 기초하였다.

정을 포함한 것으로 보아야 할 것이다. 이것은 이분적 개념화, 추상화에 의해 정적으로 이해된 세계의 틀을 벗어나려는, 다시 말해 동적인 구체적인 세계로의 복귀에 대한 요청이 전제되어 있다고 할 수 있다.

이점을 간과하게 되면 우리는 불교경전을 읽으면서 그 글이 이전의 우파니사드의 그것과 어떻게 구별될 수 있는지를 뚜렷이 파악할 수 없다. 예를 들면 같은 경전의 다음과 같은 구절을 읽었다고 하자. 그리고 쉽게 연상되는 해석을 생각해보자.

“즐거움도 괴로움도 다 떨추고, 집착하지 않으며, 어디에도 의지하지 않아, 모든 족쇄로부터 해방된 …”²⁾

세속을 떠난다. 초월하는 길을 찾는다는 등의 의미가 가장 먼저 떠오를 것 같다. 하지만 이를 역사적 맥락에서 다시 생각해보면, 이렇게 읽을 수 있을 것이다. ‘우파니사드 철학자들이 즐겁다고 하는 것 괴롭다고 하는 것을 의심하고, 그들이 영원하다고 믿어 집착하는 것에 집착하지 않으며, …’ 뜻이 보다 구체적으로 설명해지리라고 생각한다. 이러한 맥락에서 결국 초기불교의 부정논리는 당시의 형이상학적 세계관을 가진 철학자들이 관념적으로 주조하여 그것이 현실이라고 주장하는 세계에 대한 거부의 표시로 이해할 수 있을 것이다. 이러한 점은 그들이 추구하는 세계 혹은 그것을 이해하기 위해 사용하는 수행방식 설명이 형이상학적 개념틀 안으로 환원되는 것을 끊임없이 경계하는 모습에서도 보인다.

Nāgārjuna(龍樹)는 특히 이러한 부정논리를 운영하는 데 매우 능했던 것으로 보인다. 이것은 아마도 형이상학적으로 해석된 불교를 전파하는 설일체유부와 같은 학파를 비판하면서 더욱 세련되게 개발한 부정논리 운용방식 때문일 것이다. 이러한 부정논리로 가득한 中論 가운데에 觀行品의 다음과 같은 글은 용수의 의도가 무엇인지를 매우 극적으로 보여준다.

“부처님이 空의 법을 설함은 저러한 견해들을 여의게 하기 위한 까닭이라. 그런데도 만일 다시 공이 있음의 견해를 내는 자가 있다면 이는 부처님도 어떻게 교화할 수 없는 자로다.”³⁾

2) 같은 책, 363쪽.

3) 中論, 觀行品, 十三. “大聖說空法, 爲離諸見故. 若復見有空, 諸佛所不化.”

이는 한마디로 요약하면, 개념조작의 결과로 나온 실체적 혹은 절대 세계를 실제의 세계로 오해하지 말라는 경고를 위해 그렇게 공(空)을 얘기했는데 공(空) 그것마저 그렇게 이해하는 자가 있다면 그것은 부처님도 어쩔 수 없다는 이야기이다. 용수가 이렇게 자신있게 얘기하는 배경은 그의 이론이 불교만의 독특한 연기론에 의거하고 있기 때문이다. 다시 말해 용수는 우리에게 이 세계를 추상적 개념에 의해 靜的으로 그려진 세계에 의지하지 말고 動的인 살아있는 경험세계를 회복해야 된다는 생각을 부정논리를 통해 피력했다고 보아야 할 것이다. 그러므로 그는 이렇게 주장한다.

“緣起하지 않고 생겨났다는 사물은 분명하지 않다 (구체적으로 우리에게 경험되지 않는다). 이런 까닭에 空하지 않은 사물은 진실로 분명하게 경험되지 않는다.”⁴⁾

결국 그가 하고 싶은 얘기는 연기되어 일어나는 구체적으로 살아있는 세계에 대한 직시인 것이다. 경험적인 것을 떠난 형이상학적인 관점에 의해 그려진, 혹은 주조된 사물은 논의가 불가능하다는, 논의해봐야 공허한 결론들만 도출될 것이라는 경고이다.

3. 불교 연기설 기술의 구조적 특성

앞서 용수의 형이상학적 세계 이해에 대한 비판근거는 그의 역동적인 緣起의 세계관이라고 지적한 바 있다. 이 연기이론은 이미 초기불교의 十二支緣起說로 요약 표현되었다고 볼 수 있다. 하지만 이를 통한 緣起 설명방식은 無明에서 老死에 이르는 단선적인 기술방식 때문에 단순 인과이론으로 이해되는 위험을 피하기 힘들다. 실제로 여러 보충설명이 12지연기설에 더해지고 있지만 이것만으로는 세계를 동적으로 입체적으로 보여주는 데는 일정한 한계가 있다고 보아야 할 것이다.

다행히 우리는 초기불교가 오직 이 기술방식만으로 緣起說을 설명한 것은 아님을 발견한다. 초기 불교에서 시작되어 부파불교 그리고 유식불교에 이르기까지 일관되

4) D. J. Kalupahana, *Nāgārjuna: The Philosophy of Middle Way* (New York: SUNY Press, 1986) 131쪽. 이 부분의 한역에 대한 본격적 논의는 중국불교의 특성에 대한 이해의 틀이 그려진 이후에 가능할 것이다.

게 나타나는 논의방식을 볼 수 있는데 그것은 二分的 範疇를 피하고 상호의존, 침투적인 성격을 지닌 三範疇를 활용하는 것이다. 이 논의방식은 사실 신비적 세계이해를 기본으로하나 점차 논리적 사고방식이 발달하기 시작하는 시기, 즉 신화적 사유양태의 시기의 세계와 자아에 대한 서술방식과 일정한 관련성을 보여준다.⁵⁾ 이러한 유사성은 아마도 두 사유방식이 동적인 사태에 대한 감수성이 완전히 동일한 상태는 아닐 지라도 일정부분 유사한 맥락을 지니고 있다는 것을 의미하는 것이기도 하다. 이러한 사태는 특히 중국의 노장철학에서 더욱 명확하게 드러나는데 이는 차후에 논하기로 하고, 우선 초기불교에서의 三範疇의 사태기술방식부터 살펴보자.

초기경전중에 속하는 *Dīgha-nikāya*에는 다음과 같은 心, 身과 識의 세범주의 관계설정을 통해 연기설을 설명하는 내용을 볼 수 있다.

“아난아! 그렇게 말하지 말지어다. 연기법은 심원하여 미묘하게 드러나니
… 아난아! 심, 신은 식을 조건지우며, 식은 심,신을 조건지운다. 같은 맥락
으로 또한 심, 신은 觸을 조건 지움을 알지어다.”⁶⁾

여기서 우선 주목하고자 하는 것은 초기불교에서 심과 신을 각기 독립적인 대상으로 설정하지 않았다는 점이다. 이것은 초기불교에서 이해되고 있는 연기설의 성격을 보여주는 단초 중의 하나이다. 이것은 사태를 단순 공간적 분석을 통해 이해하지 않으려는 의도를 보여주는 것이다.

이와 같은 초기불교의 세계관은 부파불교시기에 人無我法有를 주장하는 說一切有部의 논의에서도 유사하게 발견된다. *Vijñānakāya*에는 식의 발생을 이렇게 설명한다.

“비구여! 이러 저러한 사태의 발생으로 말미암아 그 연으로 識이 성립하여 이러저러한 사태를 구별하는 것이니, 眼과 色으로 말미암아 識이 생기나니, 眼識이라는 것이 생겨 사태를 구분한다. 耳鼻舌身意와 法으로 말미암아 다른 식이 생김도 이와 같으니, … 그러므로 결단코 인연된 바의 저 실재가

5) 허인섭, “중국불교 특성 이해를 위한 불교와 도가의 철학방법론 비교”『동양철학』 제8집, (동양철학회, 1997) 참조.

6) 이 번역은 *Thus have I heard: The Long Discourse of the Buddha (Dīgha Nikāya)*, Maurice Walshe 역 (London: Wisdom Publication, 1987), 223쪽을 참조하였다.

없이 心(識)이 홀로 존재한다고 말할 수 없다. 인연한 바 없이 존재하는 心(識)이란 도리에 맞지 않는다고 해야 할 것이다.”⁷⁾

비록 그들의 전제 人無我法有에 맞는 구체적 존재에 의지한 識으로서의 삼분구조 이지만 초기불교에서부터 천명되었던 연기설의 논의방식이 불완전하게나마 유지됨을 확인할 수 있다. 이러한 삼법주적 논의 구성방식의 반복은 정적인 세계이해, 혹은 그와 관련한 이분적 범주-주관과 객관, 정신과 물질과 같은 세계이해방식으로는 동적인, 즉 연기적인 세계가 잘 묘사되지 않는다는 것을 불교의 논의 전통을 통해서 이건 혹은 그들 자신들의 자각에 의해서건 알고 있었다는 의미도 될 수 있으리라 본다.

이러한 논의 방식은 이제 인간 의식 중심의 세계를 불교적으로 적극 표현하는 유식이론에서 극치를 보여준다. 유식이론의 창시자라 할 수 있는 世親이 한 때 有部의 논사였다는 사실은 잘 알려져 있다. 이 사실은 앞서 분석했던 삼법주적 논의방식에 그가 매우 익숙했었으리라는 추론을 가능하게 해준다. 또한 그가 유부를 떠나 我法俱空의 대승의 입장에 선 사실에서 보면 그가 유부의 객관실재론이 지니는 형이상학적 주장의 문제점을 이해했으리라는 추론도 타당할 것이다. 세친은 그의 유식이론, 정확히 얘기해 般若流支 번역의 唯識論 가운데 世親 自注로 보이는 부분에 그의 반형이상학적 입장-유식이 결코 어떤 실체를 지칭하는 것이 아니라는 점-을 분명히 하고 있다.

“부처님께서 法과 我의 실체 없음을 이해시키기 위한 방편으로 오직 識뿐이라고 이야기하신 것이다. 하지만 거기엔 진실로 집착할 만한 識이 있지 아니하다.”⁸⁾

이것은 왜 유식삼십송에서의 아라야 식(alaya-vijnana)은 세계의 근거가 되는 원초적 그 무엇으로 이해하기보다는 현상을 설명하기 위한 비이원적, 선경험적, 기능적 개념으로 보아야 하는지를 분명히 해주는 대목이다. 삼십송의 첫째, 둘째偈頌은 그가 아라야 식을 세계의 근거가 되는 내재적 근본의식 혹은 경험적 세계를 넘어서 있는 초월적 그 무엇으로 설정하지 않는다는 점을 보여준다. 도리어 그것은 개념

7) *Vijñānakāya*, 識身足論 卷1, 大正藏 26, 535, 上.

8) 大正, 31. 67a. ‘唯識論’

적 세계이해가 시작되기 전 혹은 후에도 기능하는 어떤 연속체에 대한 혹은 연속적 의식에 대한 내적 경험을 의미하는 것으로 보인다.

“저 유전하는 종종의 我相과 法相은 진실로 무엇이든지, 識의 轉變속에서 일어나는 것이다. 이 전변은 세 가지로 드러나니 異熟(Vipāka), 思量 (manas)이라 불리는 것, 구별되어 드러난 대상 개념(了別境: viśaya-vijñāpti), 그런데 모든 그러한 종자들을 함께하여 아라야라 부르는 識이 異熟 바로 그것이다.”⁹⁾

여기서 우리는 세친이 이 아라야 식을 의식의 흐름 속에서 그렇게 이숙되어 전변하는 경험적 상태로 설명하는 점에 주목한다. 이 식은 주객이 분명히 구분되기 전에 이숙전변하는 의식의 흐름이라고도 할 수 있으며 동시에 이미 그렇게(삼분하여) 판단되어 개념화되었다는 의미에서는 하나의 개념임을 거부하지 않는다. 중요한 점은 세친은 주관과 객관의 이분에 근거하여 주, 객을 넘어선 어떤 또 다른 비경험적 차원을 상정하지 않는다는 점이다. 여기서는 의식의 흐름이 가장 원초적인 우리의 경험이며, 주객은 이미 이차적 반성의 산물이다. 하지만 이 반성의 산물이 허구라는 의미는 아니다. 이것 역시 개념화 작용이라는 의식의 한 기능의 산물일 따름이다. 나아가 이 개념화 작용-공간적 점유를 갖는 사태라는 생각¹⁰⁾과 이숙하는 사태의 전전의 사라짐과 후건의 드러남이라는 시간적 사태의 생각¹¹⁾-도 모두 상호의존 혹은 연속성이라는 연기이론의 밖에 있지 아니함을 분명히 한다.

여기서 아라야 식이라 불리는 경험적 사태는 개념화 이전의 어떤 원초적 미분화된 연속에 대한 경험이 구체적 경험으로 서술되고 있다. 말하자면 세친이 ‘그것은 식의 전변 속에서 일어난다’¹²⁾고 할 때나 혹은 ‘그것은 끊임없이 힘차게 흐르는 물살처럼 전변한다’¹³⁾고 할 때의 의식은 주객 미분의 신화적 사유양태에서 보이는 역동적으로 어우러지는 힘의 분출들에 대한 감수성과 상통하는 것으로 이해할 수 있을 것이다. 내적 혹은 외적인 힘들이 함께 어울려 흐르는 원초적 미분 사태의 역동성은 개념적 사태이해 방식으로는 항상 간접적이며, 이차적인 경험일 것이다.

9) Trīṃśikā, 1-2.

10) Trīṃśikā, 18.

11) Trīṃśikā, 19.

12) Trīṃśikā, 1.

13) Trīṃśikā, 3.

이 원초적 경험에 대한 이해로서의 아라야식과 주관이라는 경험을 도출하는 manas(思量의 기능)와 객관이라는 경험을 이끌어내는 visya-vijnapti(了別境된 대상)의 삼법주의 관계를 앞선 有部의 識分析에서 보이는 관계와 비교하여 정의하자면, 우리는 이 구조를 투영 삼법주적 사유방식(A Projective Trichotomic Way of Thinking)이라 부를 수 있다. 이분적 혹은 추상적 범주에 의해 세계를 설명하려는 사유방식과도, 혹은 실체적 두 객관 범주에 의지해 가설된 識을 합하여 삼법주적 관계를 설정하여 세계를 설명하려는 사유방식과도 구분되는 세친의 독특한 사유방식이다. 다시 말해 이 원초적 의식의 흐름에 속하면서 동시에 개념적 구분의 기능을 지닌 manas가 자기 투영적 주관적 사태와 타자 투영적 객관적 사태를 성립시킨다는 것이 세친의 세계이해방식의 기본 골격이다. 이 의식의 흐름의 원초적 사태와 manas의 불가분의 관계를 세친은, “manas(末那)라 불리는 식은 이 의식의 흐름과 관련하고 의지하여 일어나니, 思量함이 그것의 性相이다”¹⁴⁾라고 분명히 한다.

이러한 세친의 사유방식은 그가 개념적으로 이해되는 세계와 원초적 의식의 흐름의 경험에 의해 이해되는 주객 미분의 연속체로서의 세계를 모순 없이 종합한 것으로 평가할 수 있다. 여기서는 이분적 개념적 사태이해방식도 혹은 신화적 미분의 역동성에 대한 감수성도 우리의 구체적 경험사태로 온전히 설명된다. 이것은 세친이 우리가 구체적 사태를 기술할 때의 큰 두 줄거리 즉 이분적 또는 삼분적 구조를 지니는 사태 기술 방식의 발생 근거에 대해 명확한 이해를 가지고 있었다는 말이 될 것이다.¹⁵⁾

4. 소결론

불교 이론의 기원이 베딕 전통에 대한 거부로부터 시작된다는 데에는 일반적으로 큰 이견이 없다. 그것은 반 베딕이라는 큰 역사적 흐름의 존재뿐만 아니라 불교 경전에서 반복 확인되는 베딕적 사유의 비판을 부인하기 힘들기 때문이다. 그럼에도 불구하고 앞서 지적했듯이 일반적인 불교이론의 설명에 끊임없이 비불교적인 방식이 개입하는 까닭은 무엇일까?

14) Trimśikā, 5.

15) 이에 대한 보다 더 상세한 논의는 필자의 학위논문, “An Analysis of The Different Way of Thinking of Indian Yogācāra and Chinese Fa-Hsiang School”(Honolulu: Universtity of Hawaii, 1996), 3장을 참조하시오.

이 글은 많은 불교이론들이 부다의 부정에도 불구하고 다시 영원 불변성, 변치않는 근본찾기의 논의로 회귀되는 까닭을 추적해보고자 하는 노력의 한 과정이기도 하다. 이러한 논의는 단지 인도 또는 서구적인 사고에 국한되어 나타나는 것만은 아닐 것이라고 필자의 생각이다. 동북아시아에서의 불교사에서 나타나는 여러 논쟁 중의 많은 주제가 형이상학적 사고방식의 산물로 보인다. 그것은 인도에서 이미 형이상학적으로 변형되어 수입된 불교 이론의 영향일 수도 있지만, 보다 근본적으로는 중국 혹은 동북아시아 사람들에게도 보편적인 형이상학적 사고가 그러한 계기를 통해 더욱 강화되어 나타나는 것으로 볼 수도 있을 것이다. 이 글은 중국철학전통에 대한 단순한 이해--서구와의 이질성을 강조하는 반형이상학의 거론, 이에서 오는 단순 정의 용어들-직관적, 심미적, 비논리적 등등--를 뛰어 넘으려는 노력이기도 하다. 베딕 전통과 초기 불교에서 유식 불교이론에 이르는 인도의 사유전통들 속에서 그들의 사유의 일반성과 독창성을 발견하듯이 중국철학사 좀계는 중국불교의 흐름에서도 그러한 양면성을 발견할 수 있을 것이다. 그리고 우리는 이 발견을 중국불교의 영향권 안에 있는 원효의 경우에도 대입시켜 살펴보고자 하는 것이다.

IV. 여래, 여래장 개념을 통해본 깨달음의 주체에 대한 실체론적 이해 고찰

1. 불교의 심 개념의 실체화 경향

앞서 소결론에서 제시한 바, 이 장에서는 부다의 정신을 이은 용수, 세친과 같은 이의 비실체론적 세계이해에 반해 어떻게 인도 불교사 전통에서 실체론적 이해방식의 철학이 나타나는 가를 살피고자 한다.

사실 표면적인 표현 형태로만 보면, 원시불교 경전에도 깨달음의 주체로서의 마음을 어떤 궁극적 실재처럼 기술한 부분이 있다고 말할 수도 있다. 다음과 같은 표현을 보자.

“비구들이여, 이 마음은 밝게 빛나고 있다. 단지 일시적인 오염에 의해서 물들어 있다. 아직 가르침을 들은 적이 없는 범부들은 그것을 여실히 모른다.”¹⁶⁾

“마음이 그들을 앞서가며, 마음이 그들의 주인이며, 마음에 의해서 모든 행위는 이루어진다.”¹⁷⁾

마음이라는 개념이 윗 글의 중심 주제임에는 의심의 여지가 없다. 하지만, 아직은 부다의 비실체론적인 무아설의 영향이 강력했던 원시경전의 경우, 이 마음이라는 개념이 본격적으로 환원주의적 논의의 중심이 되고 나아가 그것이 실체화되는 경향이 본격화될 수는 없었을 것이다. 이러한 논의는 결국 부파불교 시대에 이르러 분석적 이론 논쟁이 활발해질 때 보다 강하게 노출되어 나오게 된다. 이부종륜론에 대중부의 설로 소개된 “심성은 본래 깨끗하다. 객진의 번뇌에 따라 잡염되므로 부정이라 한다”와 같은 표현은 그들이 점차 원시불교에서 기능적 개념으로 쓰이던 마음을 어떤 근원적 순수체로 변모시키고 있음을 보여준다.

이러한 순수 본성과 잡염 번뇌, 청정과 부정의 단순 이분 구조는 사실 부파불교 시대의 분석 방법의 단순성에 기인했다고 만은 볼 수 없는데, 이는 앞서 살폈던 의식의 흐름의 묘사를 위해 세친이 도입한 비이분적인 여러 개념들이 이분화 하고 절대화 하는 과정이 인도와 중국에서 동시에 나타나고 있음을 확인할 다음 작업에서 보다 분명해진다.

2. 대승불교의 여래, 여래장 개념 발달

심층심리 분석적인 불교의 인간 이해방식이 그 심원(心源)의 존재 신비성 논의로 발전되는 것은 앞 장에서 살폈던 불교의 철학적 공헌인 비실체론으로서의 무아설과 경험주의적 연기설의 논의방식보다는 이분적 개념적 사유, 혹은 형이상학적 환원주의적 사유방식이 인간 사유의 역사에서 보다 보편적으로 작용한 증거로 볼 수도 있다. 그것은 앞서 지적한대로 치밀한 분석과 분류를 그들의 철학 방법으로 삼은 부파불교에서 보다 본격적으로 나타나고 있다.

원시불교 말기 경전 중에는 인간이 깨달을 수 있는 능력을 Vedic 전통의 개념인 종성인, 즉 gotra와 접맥시킨 대목들이 발견되는데, gotrabhū 즉 해탈의 능력을 지닌 인간을 의미하는 개념들이 등장한다. 이러한 개념은 분석을 즐기는 부파 불교인들에게서는 해탈의 가능성을 지닌 자와 그렇지 못한 자로의 분류로 발전된다. 일반

16) *Anguttara-nikāya* 1,6.

17) 법구경, 쌍품

적으로 이러한 구분에 대해 대승은 이런 구분을 두지 않았다는 차이점을 들어 대승의 우월함을 주장하는 것이 이 논쟁의 중심이 되곤 하는데, 이 문제에 대한 이러한 대응은 대승불교도 부파의 논리전개 방식에 말려 들어간 것으로 볼 수 있음을 이 글은 지적하고 싶다. 다시 말해 해탈의 능력이란 세계의 바른 이해와 이에 따른 삶을 살아가는 능력을 이야기하는 가운데 나오는 부수적인 논의이다. 더 엄격히 말하면 모든 인간에게 선천적으로 동일한 그런 능력이 있느냐 없느냐를 묻는 보편성 논의는 초기불교의 입장에서 보면 잘못된 질문이다. 왜냐하면 인간이라는 범주는 연기적 세계이해의 입장에서 보면 개념적 존재이지 구체적 존재는 아니기 때문이다. 구체적으로 해탈하는 인간에게서 구현되어 기능적으로 설명된 능력을 모든 인간에게 가능태로 상주하는 보편적 여래종성의 논의로 즉 존재론적인 실체의 논의로 전환시키는 과정은 앞 장에서 설명한 소위 형이상학적 환원주의적 사고방식과 다를 바가 없음을 지적할 수 있다.

여래 *Tathāgata*는 그렇게 오는 자, 혹은 여실하게 오는 자라는 뜻일 뿐이다. 이것이 불교에서 사용될 때 이 용어는 정지된 실체의 세계보다는 경험적이고 구체적으로 드러나는(움직이는, 오고 가는) 생동하는 세계의 불교적 표현이 되어 연기적 세계관과 직접적으로 연결되고 있다. 하지만 이것이 *tathāgatagarbha*로 *garbha*라는 개념과 복합되면 그 의미는 크게 변모된다. *garbha*는 중국어로 '장(藏)'으로 번역되는데, 결국 여래가 될 수 있는 소인, 잠재적 씨앗의 개념으로 매우 실체론적인 의미를 담게 되는 것이다. 여래장경에서의 다음과 같은 기술은 이상의 추론이 타당함을 보여준다.

"내가 부처의 눈으로 일체중생을 보니, 불장에 안온하게 머물러 있기 때문에 법을 설하여 열어서 드러나게 한다."¹⁸⁾

"모든 중생들이 번뇌의 진흙탕 속에 있어도, 여래의 성품이 파괴되지 않았음을 본다."¹⁹⁾

*Buddhadhātu*와 같은 불성 개념도 결국은 이러한 여래장 개념의 성립과 같은 논리전개 선상에 있음을 알 수 있다. 보성론에서는 여래장 개념을 설명하는 가운데,

18) 여래장경, 대정, 권 16, 457쪽.

19) 앞의 책, 4578쪽.

불성의 개념을 그것으로 치환하여 다음과 같은 설명을 하고 있다.

“만약 불성이 없는 자라면 여러 고를 싫어하지 않을 것이고, 열반의 즐거움을 구하지도 않을 것이며, 역시 바라지도 않고 원하지도 않는다. … 세존이시여, 만약 여래장이 없다면 괴로움을 싫어하고 열반을 즐겨 구하지 않을 것입니다. 또 열반을 바라지도 않고, 역시 구하기를 원하지도 않을 것입니다.”²⁰⁾

이렇듯 불성 개념도 여래장과 같이 어떤 불변의 체로서의 존재를 지칭하게 된다. 물론 대승불교에서 쓰이는 이 개념이 불변의 *atman*과 같은 차원의 단순 실체 개념과 동일하지는 않을 것이다. 그것은 보성론이 기존의 공관 불교의 논리를 의식 다음과 같은 논의를 펼칠 때 나타난다.

“여러 결 가운데 내외에 일체공을 설하여 유의법은 구름과 같고, 또 꿈이나 환상 등과 같다고 했는데, 이 중 무엇 때문에 일체 중생에게 모두 다 여래장이 있다고 말하고 그 공적함을 말하지 않는가? 겁약한 마음이 있거나 일체중생을 비방하고 자신에게 신아(神我)가 있음을 계교함으로써 이와 같은 것들로 하여금 다섯 가지의 혀물을 여의게 하기 위해 불성이 있음을 말했다.”²¹⁾

그러나 그것이 깨달음의 경계의 또 다른 표현이라 할지라도, 그 최초의 의도와 무관하게 실체적으로 이해되도록 쓰여지고 그러한 빌미를 주었다면 그것은 불교의 본래 의도와는 다른 길로 접어드는 계기를 마련한 준 것임을 지적하지 않을 수 없다. 이러한 빌미를 주고 있다고 생각되는 혹은 부인하기 힘든 분명한 실체론적 논의를 전개하는 경전으로는 입능가경(入楞伽經)과 법화경을 들 수 있는데, 특히 여래장과 아라야식을 동일시하는 입능가경은 대승기신론이 크게 의지하는 경전으로 주목할 필요가 있다. 아래와 같은 입능가경 구절은 그 논의의 환원주의적 성격을 분명하게 보여준다.

“그 법에 의하기 때문에 여래 세존은 상주라고 말할 수 있다. 왜냐하면

20) 보성론, 831쪽.

21) 보성론, 840쪽.

내면으로 증득하는 지혜로써 영원한 법을 증득하기 때문이다. 이런 까닭으로 여래는 상주라고 말할 수 있다. 대혜여, 모든 부처, 여래가 내면으로 증득하는 지혜 법은 영원하고, 항상하며, 청량하고, 불변하다. 대혜여, 모든 부처, 여래, 응공, 정편지가 세상에 나오든 나오지 않은 법성은 영원하다. 이와같이 법체도 영원하며, 법의 궤칙도 이와같이 영원하다.”²²⁾

이러한 상주 불변의 것이 어떤 실체이던지 혹은 법칙이던지 그것이 인간의 세계를 넘어선 그 무엇으로 이해되는 순간, 그리고 그것이 신비적 체험의 대상이 되는 한 그것은 형이상학적 논의, 혹은 환원주의의 논의의 틀로 빠져든다. 그런 의미에서 다음과 같은 그들의 외도와의 차별성 강조는 그 논의 단순성 측면에서 보면 무의미한 논의의 확장일 수 있다.

“여래 세존은 다시 영원하고, 항상하고, 청량하며, 불변함을 말씀하셨다. 세존이시여, 만약 저 외도들도 역시 “나에게 신아가 있어 상주하여 변하지 않고 있다”고 말한다면, 여래는 또 여래장은 영원하고 또한 불변이라고 말씀하십니다.”²³⁾

그들은 여래장 그것과 불변의 신아와는 다르다고 주장하지만, 그 주장의 설득력은 그리 확실해 보이지 않는다. 왜냐하면 베딕 전통의 철학에서의 신아 개념도 결코 능가경에서 간단히 단순화한 것과 같은 실체로서 설명되고 있지는 않기 때문이다. 그들의 신아 설명방식도 앞 장의 우파니사드 인용에서 본 바와 같이 여래장 설명방식과 같은 신비 심화의 과정을 포함하고 있음을 간과할 수 없는 것이다. 문제는 각각의 논의 방식에서 나타나는 자기반성, 즉 자신의 논의방식의 한계에 대한 언명 혹은 그 한계를 벗어나기 위해 나름대로 개발한 새로운 논의 장치가 있는가가 오히려 유사한 두 논의의 우열을 가르는 척도가 될 수 있을 것이다. 그런 의미에서 우리는 세친의 논의 방식이 후기 유식의 실체론적 논의 혹은 여래장 계통의 심 이해보다 훨씬 반성되어있는, 그래서 더욱 근본불교의 세계관에 근접되어 있는 것이라고 본다. 이 글은 이런 관점에서 대승기신론과 원효의 별기에 나타난 여래 개념을 비교 분석하는데 있어 이러한 세친의 논의방식과 본원 불교의 철학적 공헌이 재현되고 있는지 여부를 물을 것이다.

22) 입능가경 대정, 권 16, 556쪽.

23) 같은 책, 556쪽.

세친의 심 이해와 비교되는 대승기신론의 논의 방식을 분석하는데 있어 또 한가지 고려해야 할 것은 앞서 지적한대로 중국적 사유, 그 중에서도 형이상학화 된 노장적 사유의 개입 문제이다. 이를 위해서 중국적 사유전통 특히 노장적 사유의 변천을 간략히 정리하지 않을 수 없다. 따라서 다음 장은 원효의 별기를 보다 온전하게 분석하기 위한 사전 작업으로서 중국적 사유의 근원을 간략히 정리해보고자 한다.

V. 노장적 사유방식의 구조분석

중국의 신화적 사유방식 혹은 거기서 나타나는 주요 개념들이 도가들에 의해 적극 지지되고 그들의 철학적 주장에 적극적으로 활용되고 있음은 주목할 만한 사실이다.²⁴⁾ 이 장에서는 특히 신화적 혼돈 개념이 도가에서 어떻게 이해되고 있는지, 그리고 그것이 도덕경의 道에 대한 기술방식에는 어떻게 투영되고 있는지를 살펴보자 한다.

1. 혼돈(混沌)개념의 철학적 수용

중국철학에서의 도가의 차별성을 아마도 諸家의 상식적 세계이해를 뛰어넘은, 상식적인 언어로는 표현되지 않는, 숨겨져 보이지 않는 보다 원초적인 삶의 모습에 대한 통찰²⁵⁾에서 찾을 수 있을 것이다. 도가들의 원초적 삶에 대한 이해방식을 단적으로 보여주는 개념은 混沌이다. 도가들은 이 개념으로 그들의 道 개념을 매우 적절히 설명하고 있다. 이때 혼돈개념으로 펼쳐보여주는 세계는 잘 정돈되어 질서있게 보이는 세계가 아니라 규격화되지 않은 원초적이며 역동적인 세계이다. 사실 그들이 묘사하는 도의 세계는 인간 혹은 신에 의해 질서 지워지고 정돈된 그런 의미의 이성적인 세계와는 거리가 있다. 도가들이 그들의 전통신화에 나오는 인물 혹은 그에 상응하는 혼돈과 같은 개념을 도를 설명하는 데 적극적으로 활용한다는 사실은 그들의 세계관이 신화적 사유 단계 사람들의 그것과 일정한 유사성을 지니고 있음을 의미

24) 허인섭, “중국불교 특성 이해를 위한 불교와 도가의 철학방법론 비교”『동양철학』 제8집, (동양철학회, 1997).

25) N. J. Girardot, *Myth and Meaning in Early Taoism* (Berkeley: University of California Press, 1983) 2쪽을 참조하시오.

하는 것이다.

이렇듯 논리적으로는 추론된 세계의 최초 원인으로서, 그리고 구체적으로는 이 세계를 창조해내는 신비적 힘의 상태로서의 혼돈의 전제는 그들의 신화적 사고에 대한 친화성의 좋은 예이다. 이 혼돈을 설명하는 玄 또는 玄妙는 실타래로부터 끊임 없이 실을 이끌어 내는 의미를 지닌, 혹은 그 양태의 미묘함을 지칭하는 글자이다. 이렇듯 영커있어 현묘해 보이는 그러나 끊임없이 만물을 생산해내는 道라는 생각은 신화적 미분의 정서에 대한 친화성이 없이는 나오기 힘든 것이라고 본다.

논리적으로 추론된 세계의 근거, 그러나 구체적으로 묘사하기 힘든 미분적 양태라는 두 성격을 지닌 道라는 생각은 도가들로 하여금 도의 내용에 대해 단정적인 정의를 하기 힘들게 만들었다고 볼 수 있다. 이런 언표불능이라는 생각을 이끌어내는 바탕에는 이분적 언어의 한계의식이 깔려있다. 다시 말해 도가 류의 문헌에 나오는 신화적 비유, 비논리적 혹은 모순적으로 보이는 언명들은 그들이 일상적 언어와 도의 자기표현으로서의 구체적 세계 사이의 간극을 메우려는 노력이라고 볼 수 있다. Graham은 장자서 제물론의 한 구절²⁶⁾을 들어 장자가 도를 '一者'라고 할 때 이분적 언어의 한계를 의식하고 이를 일상적 一과 多의 어떤 범주에도 속하지 않는 것으로 설명하고자 했다고 주장하는 데, 이는 비이분적 사고를 요구하는 도가들의 세계관을 적절히 지적한 것이라 할 수 있다.

서구나 인도와 같은 인식론적인 접근의 반성이 아닌 실재론에 바탕한 사물의 본래 모습의 이해라는 형태로 전개되는 위와 같은 논의, 즉 신화적 미분 정서의 적극적 수용과 이분적 사고에 대한 치밀한 반성이 도덕경에서는 어떻게 표현되고 있는지, 특히 道개념을 설명할 때는 어떤 논의의 틀이 반복되는지 살펴보자.

2. 도가의 순환 삼법주적 사유방식

도덕경은 도가들이 현상적 세계의 이분적 드러남에 대해서도 매우 적극적으로 이해하고 있음을 보여주는 데, 여기에는 두 가지 전제가 동시에 가능 하는 것으로 보인다. 첫째 그들이 전제하고 있는 미분적 道의 자기표현으로서의 이분적 현상화를 받아들인다는, 둘째 인간의 세계이해의 일상적 이분성의 한계를 한계 안에서 대처하는

26) “既已爲一矣，且得有言乎，既謂之一矣，且得無言乎，一與言爲二，二與一爲三。自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎。故自無適有，以至于三，而況自有適無乎。無適焉，因是已。”
(莊子, 齊物論, 51-55)

것이 그것이다.

도가들은 현상세계를 우리의 일상적 이분적 사유양태를 잘 반영하는 사태이해방식으로 이해한다. 노자는 그러한 일상적 자연을 이렇게 표현한다.

“무릇 만물은 어떤 것은 앞서가고 어떤 것은 뒤쫓아가며, 어떤 것은 조용히 포근하게 숨을 내쉬고 어떤 것은 급하게 찬김을 내뿜으며, 어떤 것은 힘이 세지만 어떤 것은 힘이 약하고, 어떤 것은 안정되었으나 어떤 것은 위태롭다. 그러므로 성인은 지나침을 버리고, 사치를 물리치며, 교만을 삼간다.”²⁷⁾

이분적 사태의 수용은 그들의 반성적 세계이해방식의 단계를 설정하여 이해한다면 첫 단계에 해당된다고 볼 수 있을 것이다. 환경에 순응하라는 소극적인 태도 혹은 이분화 되어 나타나는 각각의 사태를 배타적으로 존중하자는 것이 그것이다. 하지만 이 둘의 관계를 설명하는 단계로 가면, 다시 말해 한 단계 더 나아간 반성적 사고로 나아가면 논의 형태는 완전히 역전된다. 도가들의 이분적 사태의 상호 의존성 이해는 다음과 같은 예에서 단적으로 드러난다.

“그러므로 有와 無는 서로 의지하여 나타나고, 어려움과 쉬움도 서로 의지하여 이루어지고, 길고 짧음도 서로 의지하여 나타나고, 높고 낮음도 서로 의지하여 차이가 나고, 音과 聲도 서로 의지하여 조화를 이루며 전과 후도 서로 의지하여 계속된다.”²⁸⁾

이분적 사태의 동시성 상호공존 혹은 補足關係라 이름할 수 있는 이러한 사고방식에 이어 그것의 근거가 되는 원초적인 존재양태로서의 무차별적 도 자체가 이분화의 힘을 지니고 있다고 존재론적인 설명을 한 후, 다시 그 道體의 미분성과 道之用 즉 이분적 현상과의 관계를 인식론적으로 설명할 때 다음과 같은 논의들이 주어질 수 있다. 즉 구체적 현상들이 인간의 이분적 사고 방식의 한계로 인하여 차별적으로 나타나지만, 그것은 본원적으로 무차별적인 도의 부분이라는 생각하는 경우이다. 이러한 두 가지 설명방식은 도체에 대해 일상적 인간의 세계이해방식으로는 모순적으로 보이는 정의-未分이면서 동시에 二分的 현상의 근거이어야 하는 道體라는

27) 道德經 29장. 인용문은 張基根 선생의 번역을 취하되, 개인의 견해가 지나치게 강하게 들어가 해석된 부분은 직역이 되도록 수정하였음.

28) 道德經 2장.

정의-를 받아들여야 하는 사태를 낳는다. 다시 말해 이 무차별적 도를 어떻게 인간의 이분적 사고방식에 의거할 수밖에 없는 언어로 표현 이해할 수 있겠는가, 무차별적으로 이해된 도와 이미 차별화 되었으나 무차별적인 것으로 이해해야 하는 도와의 관계는 어떻게 설명해야 하는가 하는 문제들이 제기될 수 있다. 결국 이러한 의문에 답하려는 노력이 도가들의 그 수많은 미묘하고 난해한 표현들로 이어졌을 것이다.

이 글은 이러한 표현들을 일견 모순적으로도 보일 수 있는 표현들을 조직적으로 일관되게 해석할 수 있는 틀로서 순환 삼법주적 사유방식을 제시해보고자 한다.

첫째 모든 사물, 사태를 함장하고 있는 원초적 일자로서의 도를 비유적으로 도덕경은 이렇게 표현한다.

“谷神은 영원히 죽지 않고 만물을 창조해낸다. 이를 玄牝이라 한다. 이 현빈의 문을 일러 우리는 천지의 근원이라고 하는 것이다. 보이지 않고 없는 듯 하면서 있고, 그 작용이 무궁무진하다.”²⁹⁾

이렇게 단순히 표현된 도는 사실 형이상학적인 도체이해 혹은 신비적 실체론적인 도체이해로 빠질 수 있다. 하지만 도덕경에 보이는 수많은 모순적 표현들은 도가가 결코 이런 단순한 이분적 사고방식에 머물러 있지 않았음을 말해준다.

둘째 따라서 이 글은 이러한 모순적 표현들을 ‘矛盾肯定의 非二分的 사고방식’의 드러남으로 이해하고자 한다. 도덕경에서 이러한 모순적 사태의 강한 궁정은 이렇게 표현된다.

“이 둘(有와 無)은 같은 곳에서 나온 두 가지 다른 이름일 따름이다. 이 같음을 일러 현묘하다고 하는 것이다.”³⁰⁾

이러한 현묘함이란 일상적으로 분명히 파악되는 사태의 이분적 분리성(예를 들면 有와 無를 분명히 가르는)과는 거리가 있는 것이다. 이것은 앞서 지적한 混沌에 대한 신비적 감수성과 직접관련이 있다. 그들은 그 현묘함의 느낌을 다음과 같이 표현한다.

29) 道德經 6장.

30) 道德經 1장.

“道는 위에서는 밝게 드러나지 않고, 아래에서는 어둡지 않다. 끝없이 이어져 퍼져나가니 무어라 이름할 수 없다. 마침내 (구체적) 물체라 할 것이 없음으로 돌아가니, 이를 일러 형상 없는 형상이요, 물체 없는 형상이라 하며, 황홀한 것이라 하는 것이다.”³¹⁾

위에서의 밝지 않음, 아래에서의 어둡지 않음, 형상 없는 형상이라는 일상과는 모순되는 사태의 적극적인 수용은 혼돈에 대한 긍정적 정서가 바탕이 되었으리라고 보이며, 그 혼돈의 사태의 끊임없는 생명력에 느낌이 황홀이란 용어를 도입토록 했을 것이다. 모든 모순을 포용하는 도라는 생각은 이러한 모순적 언명-이분적 사고에 기초한 이분적 언어에 의한 모순적인 도체의 묘사-을 자연스럽게 받아들이게 하는 근거가 된다. 이러한 모순의 강한 긍정은 앞서 보인 삼법주-원초적 미분의 도와 이분적 현상-의 관계설정을 새롭게 읽을 수 있는 바탕을 마련해준다. 다시 말해 한편으로 원초적 도라는 것은 이분적 현상과 다름을 설명하기 위한 개념설정이지만 이미 이분적 사태판단의 하나라는 반성과, 다른 한편 설사 그것이 그렇게 개념화된 도 혹은 일상적으로 드러나는 이분적 사태라 할지라도 그것이 어떤 초월적인 도 혹은 자체 독립적인 사태가 아니라는 생각을 동시 적용함으로써 이 세 범주를 관계 맺어주는 방식이다. 즉 이와 같은 세 범주를 같은 차원에서 연합하고 순환시키는 방법, 즉 ‘순환 삼법주적 사유방식’에 따라 각 범주에 해당하는 개념들을 이중적으로 읽으면 도가서의 글들이 더욱 수월하게 읽히리라 본다.

결국 그의 원초적 도의 설명, 이분적 현상세계의 설명, 혹은 이 둘의 관계 설명은 개념화되고 화석화되어 이해되는 세계를 살아있는 세계, 생명력이 넘치는 세계로 바꾸려는 노력이라고 볼 수 있다. 이 글에서 제시한 ‘순환 삼법주적 사유방식’의 구도 설정은 도가의 목표가 특히 노자와 장자로 대표되는 초기 도가의 논의목표가 초월적인 도의 추구라기보다는 우리가 잃어버리기 쉬운 원초적 생명력이 넘치는 구체적인 세계에 대한 감수성 확인과 아울러 우리의 개념적 사고의 성격과 한계의 명확한 이해라는 점을 확인하는데 도움이 되리라고 생각한다.

3. 소결: 불교와 유사한 論議의 틀과 형이상학적 혹은 실체론적인 노자이해에 대한 논의

31) 道德經 14장.

우리는 신화적 사유방식에서 보이는 미분적 세계의 역동성에 대한 감수성이 이미 철학의 시대에 들어선 근본 불교와 초기 도가에서 공통적으로 다시 발견됨을 확인 할 수 있었다. 이런 현상을 우리는 첫째 불교의 경우 Vedic, Upanisadic 전통의 이분적 사고경향을 인식론적 반성을 통해 극복하고 역동적인 세계에 대한 이해를 명확히 해나가는 과정에서 확인하였다. 둘째 도가의 경우 그들이 고대 신화의 전통을 자연스럽게 자신들의 철학체계에 순접해나가는 과정에서 확인할 수 있었다. 이 둘의 사유방식의 공통성은 그들이 유사한 삼법주적 사유구조를 가지고 있다는 점에서 찾을 수 있다. 이분화된 사고방식에 의한 사태파악을 거부하는 불교경전에 나타나는 수많은 표현들은 그 목표와 내용과 무관하게 중국인들의 주목을 끌었음을 것임은 분명하다. 이 양자의 차이점은 불교가 주로 인식론적인 접근이 강한 內照的 방법에 의해 세계이해를 함으로써 초기불교에서부터 세친에 이르기까지 투영적 삼법주 관계를 발전시켰다면, 노장은 실재론적인 관점에서 사태의 상호침투성 역동성에 주목한 순환적 삼법주 관계의 논의를 전개했다는 점이다. 사실 이 둘의 방법론적 차이점은 양자가 구체적 사태의 역동성을 바르게 보고 있다는 점에서 그리고 서구적 의미의 형이상학적 실체론의 난점을 철저히 피해가고 있다는 점에서 보면, 상호이해에 걸림돌이 되는 것은 아니며, 오히려 그 유사성이 강조되어야 할 것이다.

그러나 실제 중국에서 노장의 이론을 디딤돌로 발달되어온 불교의 역사는 순조로운 불교 이해사라고 만은 얘기할 수 없다. 그 까닭은 중국불교이해에서 중요한 역할을 하는 노장사상이 앞에서 설명한 순환 삼법주적 이해의 정교화로 이어지지 않고 있기 때문이다. 오히려 이후의 노장사상은 이 글의 분석의 관점을 기준으로 하여 평가하면 사유의 단순화, 극단적으로 얘기하면 퇴보의 모습을 보인다고 할 수 있다. 중국에서 불교 이해의 적극적 도구로 사용된 노장은 바로 그 단순화된 형이상학적 도가-魏晉玄學的 道家-이었음은 중국불교의 성격이해에 매우 중요한 의미를 지닌다. 따라서 초기도가와 현학이 어떠한 차이점을 지니는지를 분석하는 것이 중국불교의 노장적 영향을 분석하는데 매우 중요한 부분이 될 것이다. 이 부분은 차후 다시 논의될 것이다.

또하나 고려되어야 할 부분은 중국에 수입된 다양한 인도불교 종파의 역사적 철학적 성격이다. 앞서 유부논사의 세계이해에서 간단히 언급되었듯이 인도에서 성립된 종파라고 모두 위와 같은 논의 방식에 철저했다고 만은 말할 수 없다. 오히려 그 역이 진실에 더 가까울 것이다. 이점은 중국불교의 성격 분석시 분석대상이 되는 종파 혹은 그에 속한 중국승려의 역사성-그들의 所依經典과 論疏의 성격-을 명확히

하는 작업을 요구한다. 그것은 방대한 조사를 요하는 또 하나의 작업이 될 것이므로 일단은 앞서 여래장 개념의 실체화가 중국화 이전에 있었음을 설명한 것으로 대처하고 중국적 형이상학의 결정이라고 할 수 있는 왕필의 철학 성격 규명을 시도하고자 한다.

VI. 중국불교의 형이상학화의 한 요인으로서의 王弼 玄學 분석

원시도가의 철학적 성격 규정의 근거가 되는 도덕경 혹은 장자서를 보면 모든 언명들이 비환원주의적 관점에 기초하고 있다고 볼 수는 없다. 사실 그 안의 많은 언명들이 신비적 세계로의 함몰 혹은 환원을 희구하고 있음을 부인하기 힘들다. 이미 원시 도가서에서 나타나는 도개념에의 집착, 무개념의 강조는 자칫 그러한 개념들을 운용하게 된 천재적인 원시도가들의 철학적 최초 동기 혹은 세계 이해방식을 역으로 압도하여 다시 환원주의적 사고방식을 적극적으로 불러들이는 도구가 된다. 이렇듯 원시도가의 철학적 의도를 단순화 혹은 역전시키는 철학자들에 대해 한비자는 그의 解老篇을 통해 도가가 지향하는 바를 단순화하는 무리들 즉 “無術者”라 칭하며 다음과 같이 비판한다.

“아무 것도 하지 않고, 아무 것도 생각하지 아니함으로써 허(虛)로 됨을 귀하게 여기는 까닭은 그 뜻이 제약되는 바가 없음을 이른 것이다. 저 도술을 지니지 못한 자들은 일부러 무위 무사를 허로 여긴다. 저 일부러 무위 무사를 허로 여기는 자들은 그 뜻이 언제나 허를 잊지 않고 있다. 이것은 허로 여기는 것에 제약을 받고 있는 것이다. 허는 그 뜻이 제약받는 바가 없음을 이르는 것이다. 지금 허로 여기는데 제약되면 이는 허가 아니다. 허를 이룬 사람의 무위는 무위를 상도로 삼지 않는다. 무위를 상도로 삼지 않으면 곧 허를 이루며 곧 덕이 성해지고 덕이 성해진 것을 성덕이라 이른다. 그러므로 노자 말하기를 “상덕은 참으로 무위이니 무위로 여기지도 않는다”고 한 것이다.”³²⁾

無爲而無不爲의 모순적 언명의 직시로 단순 무위로의 환원을 경계하는 법가들의 통찰력은 그들이 스스로 黃老의 직계임을 자부함에 조금도 지나침이 없다. 그들의

32) 韓非子, 解老篇.

통찰력은 개방된 미지의 세계의 발견, 기지의 한계로 인해 끝임 없이 모순에 부딪칠 수밖에 없는 압도적인 주변 세계에 대한 이해에 기초하고 있다고 보아도 크게 무리가 없을 것이다. 인간의 사유가 부딪히는 모순적 한계에 대한 뛰어난 통찰에도 불구하고 법가는 자신들의 지적 우월성에 대한 오만으로 인해 아마도 자신들을 그 모순 사태 바깥에 남도록 할 수 있다는 착각을 일으켰는지, 혹은 그들의 갈 길의 파국적 종말을 자신들의 피할 수 없는 길로 진단했는지는 모르지만, 그들의 사고방식과 정치행위는 역사적으로는 비도덕적인 정략가로 자리 매겨져 비난의 대상이 된다.

왕필의 철학적 특징은 이러한 법가의 오만과 파괴의 시대를 마친 후 새로운 종합의 기운이 움트는 한당 시대의 특히 한대 유학의 철학적 경향과 관련하여 파악하면 그 의미가 보다 분명해 진다. 선진 시대의 다양한 실험적 사유들과 대비되는 단순 거대 이론을 추구하는 한대 유학의 경향을 Graham같은 학자들도 지적퇴보라고 보는데, 이러한 경향은 사실 선진시대의 철학에서 발견되는 비환원주의적 논의방식과는 거리가 있다. 그들의 이론 종합의 시도는 과거의 다양한 이론들을 연역적 일원화, 단순화하는 방식으로 이루어졌다. 비록 그들이 주로 채택한 음양 오행이론이 상호관련성을 중시하는 관계이론이지만 그 정신은 이미 다양한 사태를 하나의 이론의 그물망 아래 섭렵하고자 하는, 다시 말해 사태의 추상화의 첫 단계를 보여주고 있다고 할 수 있다. Graham이 이를 지적인 퇴보라고 규정하는 까닭은 사태의 구체성, 다양성을 보지 못하는 섬세한 지성의 부재를 이 시대의 철학자들의 단점으로 파악했기 때문일 것이다. 사실 이러한 법가들의 사상 통일 주장은 현실 정치적인 목적을 지닌다. 다시 말해 그들은 서로 다른 세계이해에 기초한 모순적 주장들의 남무하는 원인을 섬세하게 의식하고 있었다고 보아야 할 것이다. 우리는 한비자 자신의 책의 모순 되는 편명의 동재, 즉 신하와 군주의 불신 대립관계를 신하의 입장에서 쓴 세난편(說難篇)과 군주입장에서 쓴 설의편(說疑篇)의 동재만을 보더라도 모순적인 사태에 대한 그의 섬세한 인식을 파악할 수 있다. 이에 비해 한대의 유학자의 이론의 통일 지향성은 매우 소박하다고까지 말할 수 있다. 그들에게서는 한비와 같은 모순에 대한 섬세한 의식을 더 이상 발견하기 힘들다. 이 글은 이러한 소박한 단순 통일이론에서 한 걸음 더 나아가 靜的인 道의 세계에 근거한 연역적인 절대론을 추구하는 사유경향을 왕필 철학의 특징으로 파악하고자 한다.

사실 세계를 단순 거대 이론에 맞추어 넣으려는 시도의 연장선상에서 왕필의 저작을 보면, 왕필의 철학적 야망이 어떠한 것인지를 이해할 수 있다. 삼국지(三國志)에 기술된 배휘(裴徽)와 왕필의 대화는 왕필이 추구하는 철학의 외연을 보여준다.

“성현(공자)께서는 무(無)를 체인(體認)하시었다. 무는 가르칠 수 있는 것 이 아니므로 그것에 관해 논란하지 않으셨다. 하지만 노장(老莊)은 유(有)의 단계에 머물러 끊임없이 유(有)의 세계의 불충분함을 논하였다.”³³⁾

이것은 노자의 유무 논의를 공자의 숨은 의도를 들어내는데까지 확장 적용하여, 어떤 의미에서는 상식적인 유가, 도가의 구분을 뛰어넘는 세계를 구축하려는 왕필의 의도를 드러낸 대화이다. 우리는 이 대화를 통해 왕필이 한대 유가의 이론통합의 이상보다 더 큰 이론체계의 구축을 꿈꾸고 있음을 확인한다. Alan Chan은 왕필이 실제 한대의 단순 상호 관련체계의 음양 오행사상에 근거한 역경해석에 만족치 않고 그러한 관련체계가 근거하고 있는 ‘일(一)’의 세계를 추구하고 있음을 다음과 같이 기술한다.

“왕필은 숫자들이 지시하고 있는 것이 구체적으로 무엇인지에 관심을 기울이지 않고, 그들 숫자와는 독립되어 존재하는 것으로 보이는 근원적 의미의 일자(一者)를 드러내는데 주력하였다. 이 일자는 우리가 본 것처럼 역지태극(易之太極)으로 설명되고 있다. … 더욱이 왕필은 이 일자(一者)를 무(無)와 관련시켜 해석하고 있다.”³⁴⁾

왕필의 이 일(一) 혹은 무(無) 개념의 추상화 단순화 경향은 도덕경 본문과 그의 주의 비교를 통해 보아도 알 수 있다. 왕필의 도 개념이해는 도덕경에서 궁극적으로 보여주고자 했던 도의 세계의 모순적 역동성과는 다른 매우 소극적인 형태로 나타난다. 도덕경 22장에 서술되는 이분적 대칭법주들의 연속적인 모순적 표현들중 마지막 두 부분에 나타난 그의 주는 그가 도 혹은 일이라는 개념을 어떻게 이해하고 있는지를 잘 보여준다.

도덕경: “적게 취하면 도리어 얻을 것이오, 많이 취하면 오히려 혼란스러워 질 것이다.”(少則得, 多則惑.)

왕필 주: “자연의 도는 나무와 같다. 그것이 자라면 자랄수록 그 뿌리와 멀

33) Alan K. L. Chan, *Two Visions of the Way: A Study of the Wang Pi and the Ho-shang Kung Commentaries on the Lao-tzu* (Albany: SUNY Press, 1991), 28쪽. 번역은 Chan이 인용한 삼국지의 내용을 재인용 한 것임.

34) 앞의 책, 31-32쪽.

어지며, 적게 자라면 자랄수록 그 근본을 얻어 유지할 것이다. 자랄수록 그 진수로부터 멀어지므로 미혹된다고 한 것이오, 적을수록 그 근본에 가까이 있으니, 얻는다고 일컬은 것이다.”(自然之道, 亦猶樹也. 轉多轉遠其根, 轉少轉得其本. 多則遠其眞, 故曰惑也. 少則 得其本, 故曰得也.)

이어서 왕필은 도덕경에 나타난 相反의 표현을 환원주의적 시각을 가지고 단순화된 소극적 근본추구로 이해한다. 나무의 뿌리로 이해된 왕필의 도개념에서는 역동적 사태의 활력을 발견할 수 없다. 이어지는 일(一) 개념의 이해는 결정적으로 왕필의 생각의 일단을 드러낸다.

도덕경: “그러므로 성인은 하나인 도를 지킴으로써 천하의 규범이 된다.”
(是以聖人抱一爲天下式.)

왕필 주: “하나는 적음의 극치이다. 식은 규범 노릇을 한다는 의미와 같다.”
(一, 少之極也, 式猶則之也.)

이와 같은 왕필의 주에서는 도덕경 본문에서는 자주 발견되는 도의 경계 혹은 도를 구현하는 성인의 의식 표현에서 보이는 어떤 긴장도 발견되지 않는다. 즉 소극과 적극, 부정과 긍정의 동재의 긴장보다는 소극적이며 부정적인 범주 위주로 도개념을 단순화하는데서 우리는 왕필의 환원주의적 사고를 발견하게 된다. 이러한 경향은 도덕경 16장 주석에서의 언어 선택, 즉 허(虛) 또는 정(靜)이라는 개념의 반복 그리고 진정(眞正)의 의미를 더하여 강조함에서 다시 확인된다.

도덕경: “비움을 극진히 이루고, 고요함을 돈독히 지키니.”(致虛極, 守靜篤)

왕필 주: “비움을 이룸은 물이 지극해지고 돈독해짐을 말하는 것이며, 고요함을 지킴은 물이 참되고 바르게 됨을 말하는 것이다.”(言致虛物之極篤 · 守靜物之眞正也.)

그의 도개념 이해의 단순성은 도덕경 1장의 첫 구절의 注에 현상과 본체의 가름을 의도하는 데서 볼 수 있다.

도덕경: “도를 도라고 말하면, 그것은 영원한 도가 아니며, 이름을 이름지으면 그것은 영원한 이름이 아니다.”(道可道 非常道, 名可名 非常名.)

왕필 주: “말할 수 있는 도, 이름지울 수 있는 일상적인 일을 가르키고 구체

적인 모양을 지어내는 것이니 영원한 것이 아니다. 그러므로 말할 수 없고, 이름할 수 없는 것이다.”(可道之道, 可名之名, 指事造形, 非其常也. 故不可道, 不可名也.)

언표가능한 구분의 세계로서의 현상계, 즉 구체적 형태를 지닌 사물과 그 너머의 영원한 무형, 무물의 무구분의 세계의 가름은 서구적 본체 현상의 이분법적 사유와 크게 다를 것이 없다. 이러한 설명방식에서는 도덕경 본문에서처럼 긴장을 일으키는 표현들 즉, 언어로 표현된 세계에 대한 한계 의식의 비유들과 그 세계의 거부 의미와 그렇게 표현될 수밖에 없는 인간 사유방식의 한계에 대한 통찰이 잡히지 않는다. 왕필이 도덕경에 나타난 성인의 모순 긍정적 사고 혹은 행위를 단순 신비화하는 까닭도 바로 이러한 긴장을 느끼지 못했기 때문이라고 말할 수 있다. 왕필이 성인의 행위양식을 도덕경 본문에 표현된 “處無爲之事, 行不言之教”³⁵⁾와 유사한 “居無爲之事, 行不言之教”로 모방 서술하면서 그 의미를 성인의 행위에 구체적 형상이 없음으로 이해하고 현상세계에 머물러 있는 백성은 이를 파악할 수 없는 것으로 신비화하는 것³⁶⁾은 그것이 무위의 정치를 설명하는 주라는 점을 감안해도 독자의 이해를 더 풍부하게 해야 할 주의 본래 목표를 생각하면 도덕경의 모순명제가 지향하는 바를 충분히 이해하지 못한 설명으로 밖에 볼 수 없다. 사실 앞서 거론한 “處無爲之事, 行不言之教” 명제 자체에 대한 왕필의 주석도 그가 이 명제의 성격을 정확히 이해했다고 보기 힘든 단순 이분법을 보여준다. 그는 이를 “自然以足, 爲則敗也. 智慧自備, 爲則僞也.” 자연성과 인위성, 선천적 지혜의 완전성과 후천적 인위의 부정적 평가로의 분명한 가름을 보여준다.

이른바 왕필의 以無爲本의 賀無論은 중국철학에서 나타난 이분적 환원주의의 전형으로 이해할 수 있다. 이러한 왕필의 단순한 노자 이해가 이후의 노장철학 이해의 기본 시각이 되었다는 것은 중국에서의 형이상학적 사고의 발달이 예외적인 사례가 아닌 주된 사고 방식으로 자리잡았음을 의미하는 것이기도 하다. 이러한 환원주의적 사고는 중국불교에서도 예외가 아니다. 인도불교를 가장 순수한 형태로 유지하고 있다고 평가되는 玄奘과 基의 唯識 이해에도 왕필과 같은 맥락의 환원주의, 실체론적 사고가 발견됨은 어쩌면 부다 자신이 자신의 세계관을 역류문이라고 정의하여 쉽게

35) 道德經, 2장.

36) 道德經 17장 王弼 注, “居無爲之事, 行不言之教, 不以形入物. 故功成事遂而百姓不知其所以然也.”

전달되고 이해되리라고 기대하지 않았던 것처럼, 중국에서도 그렇게 쉽게 일반화되고 의식화될 수 있었던 사고 방식은 아니었음을 의미하는 것으로 이해할 수도 있을 것이다.

VII. 玄奘과 基의 唯識 이해

현장과 기의 유식이해의 특징을 파악하기 위해서는 세친의 유식삼십송의 철학적 성격에 대한 분명한 분석이 이루어져야 할 것이다. 이 글은 앞서 2장에서 세친의 유식삼십송에 나타난 사고방식을 “投影 三範疇的 思惟方式”으로 정의한 바 있다. 그것은 세친이 인간 의식의 발생과정을 전통적인 불교의 세계관인 연기론에 기초한 의식의 연속성, 역동성을 전제한 뒤 개념화 작용의 근거인 manas가 주객의 개념적 분화 이전부터의 흐름인 *ālaya-vijñāna*를 파악할 뿐만 아니라 그로부터 주관이라는 경험을 투영함과 아울러 *viśaya-vijñāpti*(료별경)이라는 객관을 투영한다는 의식의 발생과정을 경험주의적 심리학 입장에서 기술하고 있는 것이다.

현장의 成唯識論과 기의 述記는 바로 이 유식삼십송을 호법의 주석을 중심으로 십대논사의 논에 근거하여 번역 주석한 글이다. 이 장에서는 이들의 번역 주석 과정에서 나타나는 중국적인 사유방식을 지적하고 그것이 왕필의 이분적 세계이해와 동일한 구조를 지녔음을 보이고자 한다.

현장의 관점이 이미 세친 본래의 의도와 다르게 전개됨은 内識과 外境을 假와 眞으로 나누어 보려는 의도를 분명히 하는데서 드러난다. 현장은 이를 이렇게 논하고 있다.

“외경은 세속제의 관점에서만 존재한다. 왜냐하면 그것은 내식으로부터 헛되이 일어난 가설물에 불과하기 때문이다. 그러나 식은 외적으로 드러난 거짓 구성물들이 근거하여 나온 진실한 근본 존재이다.”³⁷⁾

37) 성유식론(成唯識論)**[Cheng Wei-Shih Lun]**, “External objects, since they are mere fictitious constructions arising from internal consciousness, exist purely from a worldly point of view. On the other hand, inasmuch as consciousness is the essential basis from which false appearances of an external world spring, it really exists.” *Cheng Wei-Shih Lun*, trans. by Wei

이와 같은 내외와 그에 대한 가치의 분리는 규기의 체(體)개념에 대한 설명에서 보다 더 극명하게 나타난다. 그는 그의 술기(述記)에서 변계소집성(遍計所執性)에 해당되는 무체시설가(無體施設假)에 이어 의타기성(依他起性)에 해당되는 내용을 다음과 같이 설명한다.

“둘째는 본체에 의지하여 거짓 경계를 지어낸다. 비록 많은 경전에 법체가 있다고 하나, 그것은 아(我)와 법(法)을 의미하는 것은 아니다. 궁극의 본체는 이름이 있지 아니하니 억지로 이름하여 아(我)니 법(法)이니 하는 것으로 그것이 법체를 의미하는 것은 아니다. 인연을 쫓아 지어지는 것이므로 거짓으로 지어진 것이라 말하는 것이다.”³⁸⁾

규기의 이러한 무체, 유체의 가름은 앞선 내외의 가름이 일회적인 것이 아니라 그들의 사유방식의 깊은 바탕을 이루고 있음을 보여주는 것이다. 비록 그 체를 단순 실체로써의 我와 法은 아니라 말하고 있지만, 다시 그가 법체의 개념을 모든 것의 근거로 삼는 환원주의적 사고를 하고 있음을 부인할 수 없다. 그가 본체무명과 같은 노장적 용어를 활용하고 있으나, 그것은 본원도가의 비환원주의적 정신이 담겨있기보다는 앞서 살펴 왕필적인 궁극적인 무의 세계로서의 본원세계를 상정하고 있다고 볼 수 있다.

이런 맥락에서 그가 의타기적 현상을 거짓된 세계의 드러남으로 규정하는 것은 매우 자연스러운 그의 사유방식의 드러남이라고 할 수 있을 것이다. 다시 말해 그는 거짓의 거짓으로서의 변계소집성, 거짓으로서의 의타기성, 그리고 진실한 법체로서의 원성실성이라는 단선적이며, 진과 가로 나누는 단순 이분적인 세계 이해 방식을 지니고 있었던 것으로 판단된다. 이런 단순성은 인도의 변형된 유식사상 뿐만 아니라, 위진 혼학적인 사유가 보다 강하게 작용한 것으로 보인다. 이러한 사실은 현장(玄奘)의 원성실성에 대한 설명이 왜 매우 존재론적이며 형이상학적인 개념들의 나열로 이루어지게 되는 가를 이해할 수 있게 한다.

Tat, (Hong Kong: The Cheng Wei -Shih Lun Publication Committee, 1976), 12-13쪽. 【境依內識而假立 唯世俗有, 識是假境所依事故 亦勝義有】

38) 불교대계(佛教大系), 성유식론(成唯識論), 第一, (東京: 佛教大系刊行會, 大正八年), 112쪽. (二者有體施設假, 聖教所說. 雖有法體, 而非我法. 本體無名, 強名我法. 不稱法體. 隨緣施設, 故說爲假.)

“我法二空이 원만히 성취된 제법의 실성을 이름하여 원성실(圓成實)이라고 한다. (원성실이란 명칭)이것은 바로 이 세계에 두루하고, 항상되며, 궁극 체로서 어떤 거짓됨과 오류가 없음을 보여주는 것이다.”³⁹⁾

이와 같은 사고방식에서 우리는 절대적 본체, 혹은 의타기적인 일상적 현상과는 다른 궁극의 세계의 성격으로서의 원성실성의 설정을 발견한다. 즉 원성실성의 보편성, 영원성, 궁극성이라는 형이상학적이며, 환원주의적인 사고방식이 적극적으로 개진되고 있는 것이다. 이러한 사고방식은 결국 세친이 선 의타기성 설명, 후 원성실성 개념의 도입과는 역전된 사고방식, 즉 궁극적 진실체의 이해없이는 부수적이며 거짓된 현상세계가 이해될 수 없다는 사고방식에 근거한 번역을 초래케 한다.

“원성실성이 의타기성이 다른 점은 그것이 변계소집성과는 항상 멀리 떨어져 있다는 것이다. 그러므로 원성실성과 의타기성은 다른 것도 아니며, 다르지 않은 것도 아니니, 그것은 무상한 것과 궁극적 무상성의 관계와 같은 것이다. 그러므로 이 원성실성을 보지 못하면, 의타기성을 보지 못한다.”⁴⁰⁾

위의 문장중 특히 마지막의 원성실성과 의타기성의 관계설정은 세친의 유식삼십송 원전과는 다른 정반대의 번역을 보여주는데, 이것은 부주의한 단순 오역으로 보

39) 앞의 책, 성유식론(成唯識論, *Cheng Wei-Shih Lun*), 633-634쪽. “*Parinippanna* or Ultimate Reality is the complete and perfect real nature of all dharma which is revealed by the two Voids (*sunyas*). The expression *pari-nippanna* indicates: universality, eternity, and ultimate essentiality with no falsity.) 【二空所顯圓滿成就諸法實性, 名圓成實。顯此遍常體非虛謬。】

40) 성유식론(成唯識論, *Cheng Wei-Shih Lun*), 620-621쪽. “The difference between the nature of Ultimate Reality (*Parinippanna*) and the nature of dependence on others is that the former is eternally free from the *Parikalpita*-nature (conception by the imagination) of the latter, that is, the *Paratantra* (dependence on others for manifestation). Thus, the nature of Ultimate Reality and the nature of dependence on others are neither different nor non-different, just as impermanence is neither different nor non-different from impermanent dharmas. One does not perceive the nature of dependence on others (*Paratantra*) as long as one has not perceived that of Ultimate Reality (*Parinippanna*). (圓成實於彼, 常遠離前性。故此與依他, 非異非不異, 如無常等性。非不見此彼。)

기보다는 그들의 세계관의 차이점으로 보는 것이 타당할 것이다. 세친의 원전은 이 부분이 “*nādr̥ste 'smīn sa dr̥syate*”로 의타기성을 보지 못하면 원성실성을 보지 못한다는 뜻으로 되어 있다. 이것은 앞서 살폈듯이 세친의 유식삼십송이 결코 원성 실성을 궁극의 그 무엇보다는 온전한 의타기성 이해와 그에 따른 세계관의 정립을 요구하는 것으로 매우 경험적인 인간 의식의 흐름 분석을 통해 세계와 인간에 대한 이해를 시도하고 있다는 것을 다시 한번 확인할 수 있게 해주는 대목이다.

이에 반해 현장과 규기의 실체론적인 경향 혹은 환원주의적인 경향의 사고방식은 결국 진여(眞如)라는 개념을 궁극의 체로 설명하는 결과를 초래한다. 즉 규기의 술기에서 진여는 이제는 유식(唯識)을 뛰어넘은 그 무엇으로 설명된다.

“이와 같은 즉, 진여는 응당 유식과는 다른 것이다. 식에서 떨어져 있지 않은 까닭에 유식이라 이름하지만 그것은 식이 변하여 생긴 바가 아니므로 我나 法으로 말할 수 있는 것은 아니다.”⁴¹⁾ (若爾眞如應非唯識不離識故, 眞如名唯識 非識所變故, 不說爲我法.)

진여를 경험적 식을 넘어선 신비의 궁극체로 보려는 시도는 그가 원한 바는 아니었을지는 몰라도, 이미 베딕 전통에서 강하게 보였던 실체론 초월론을 답습하는 것으로, 불교가 최초에 의도했던 반형이상학적 무아론, 비환원주의적인 연기론을 무색 캐 하는 논의가 되고 있다. 현장은 이 진여를 원성실성과 동일한 것으로 다음과 같이 설명함으로써 앞서 지적했던 존재론적 논의의 문제점을 되풀이하고 있다.

“이러한 까닭으로 진여는, 첫째 그 체는 두루하다고 하니, 없는 곳이 없다는 뜻으로 곧 원만의 뜻을 지니다. 둘째, 그 체는 항상된다고 하니, 이는 생멸이없기 때문이니, 곧 성취의 뜻을 지니다. 셋째 그 체는 혼됨과 오류가 없어, 모든 법의 진리가 되니, 법의 진실한 성품이기 때문이다.”⁴²⁾ (由此眞如一者體遍無處無故, 即圓滿義. 二者體常, 非生滅故, 即成就義. 三者體非虛謬諸法眞理, 法實性故.)

세친의 인간과 세계이해에서 보이는 섬세한 인식론적 접근방식을 위의 논의에서

41) 불교대계(佛教大系), 성유식론(成唯識論), 第一, (Tokyo: 佛教大系刊行會, 大正八年), p.112.

42) 佛教大系 (Tokyo: 佛教大系刊行會, 大正八年) 성유식론(成唯識論), 第四, 300-301쪽.

는 찾기 힘들다. 다시 말해 앞서 2장에서 분석하고 정의했던 투영삼법주적 사고방식은 찾기 힘든 반면, 오히려 왕필과 같은 형이상학적 현학자에게서 보이는 진과 가에 근거한 단순 이분법적인 존재론이 득세하고 있음을 발견하게 된다. 이러한 발견은 중국불교의 성격을 규명하는데 중요한 단서를 제공한다. 다음 절에서는 바로 현장과 규기의 성유식론과 술기에서 나타난 유식삼십송의 형이상학적 또는 존재론적 해석 방식의 특징을 정리하고, 이에 근거하여 원효의 대승기신론 별기에 나타나는 진여 개념의 성격을 분석하고자 한다.

VIII. 원효의 대승기신론 별기에 나타난 여래장, 진여 개념 분석

1. 중국적 형이상학에 근거한 불교이론의 특징

필자는 신화 분석에서 발견되는 나타나는 삼법주적 사고방식은 미분적 신비감이 강하게 유지되어 있는 단계에서 추상적, 논리적 사고로서의 이분적 사고가 적극적으로 개입될 때 나타나는 현상으로 설명한 바 있다. 즉 신화적 이야기 혹은 그를 계승한 종교적 철학적 사유방식에 나타나는 삼법주는 인도와 중국뿐만 아니라 모든 문화에서 거의 어김없이 나타나는 현상으로, 이 법주가 의미하는 바를 인간이 자연의 역동성에 대한 감수성 즉 자신이 대상에의 참여, 대상의 자신에게로의 침투 감정으로 해석한 바 있다. 이 글은 이러한 논의 즉 삼법주적 사고는 신화적 단계에서는 무의식적으로, 그리고 논리적 철학적 단계의 사유에서는 의식적으로 활용되고 있다는 논의에 근거 인도 불교 전통과 중국의 본원 도가의 철학적 논의 방식의 유사성을 드러내 보았다.

이와 동시에 인도의 경우 베딕 우파니사드의 전통의 추상적 사고방식의 발전과 더불어 이분적 세계이해가 두드러지게 나타남과 이를 극복하고 비판하는 불교의 의미를 반형이상학적 철학으로서 구체적 경험세계로의 복귀라는 관점에서 살펴 본 바 있다. 또한 인도 불교이론 변천사에서 그 본래의 철학적 의도가 퇴색되는 과정이 나타나는데 그것이 바로 앞선 3장에서 다룬 불교사에 나타나는 초월적인 여래, 여래장 개념의 분석이다.

이러한 변형된 모습의 불교는 현장과 규기의 성유식론과 술기 분석에서 보았듯이 중국에 있어서도 변함없이 드러나고 있음을 지적하였다. 또한 중국에서의 불교 변형

은 특히 위진 현학적, 즉 형이상학화된 도가적 사유방식에 의해 가속된다. 그것은 성유식론과 술기에서 보이는 여래개념이 그에 앞서 여래, 여래장 개념을 넣은 사고방식과 현학적 단순 환원주의의 틀 안에 있음을 확인함으로써 보다 분명해진다. 이 글은 이와 같은 맥락에서 원효는 여래 개념을 어떻게 이해하고 기술하는 가를 살펴보면 그의 사상적 위치가 가능될 것이라는 전제를 갖고 원효 사상에 접근한다. 물론 그의 대승기신론 별기가 그의 사상의 마지막 단계는 아닌 까닭에 그의 사상의 전모를 평가할 수는 없으나, 적어도 그의 사상발전이 어떤 단계를 거치고 있는가는 확인할 수 있을 것이다. 즉 이 글은 다만 우리가 앞서 제시한 불교의 철학적 공헌에 즉 반형이상적 사고의 결론인 무아 이론과 역동적 세계 이해의 결론인 연기이론에 원효의 이론이 부합되고 있는지 혹은 인도적 중국적 변형을 극복하고 있는지 여부를 살펴보고자 하는 것이다.

2. 별기에 나타난 원효의 여래장 진여개념 이해방식

원효의 대승기신론소, 별기에 관한 불교사상사적 의미에 대한 논문들은 대개 세 가지로 나뉘고 있다. 첫째, 중관과 유식의 종합으로 보는一心 회통의 관점의 글. 둘째, 여래장 연기설의 관점에서의 해석하는 글. 셋째, 유식사상의 연장선에서 보는 시각의 글이 그것이다.

이 글은 특히 셋째의 관점에 주목한다. 유식사상의 연장선상에서 원효의 대승기신론소와 별기를 보는 근래의 국내 논문 중에 가장 주목되는 글은 박태원의 “원효의 기신론관 이해를 둘러싼 문제점 소고-『별기』대의문 구절의 이해를 중심으로”⁴³⁾와 “『대승 기신론』사상을 평가하는 원효의 관점”⁴⁴⁾이다. 그는 이 논문들을 통해 기존의 대승기신론에 관계된 첫째 둘째의 관점에 근거한 국내논문은 물론 일본 학자들의 글까지 치밀하게 비판적으로 문제점을 지적하고 있다.

그의 비판의 설득력은 아마 다음과 같은 자신의 확고한 불교철학관에 기인하고 있는 듯하다. 그는 다음과 같이 중관학파와 유가행파의 철학적 목표의 동일성을 지

43) 박태원, “원효의 기신론관 이해를 둘러싼 문제점 소고 -『별기』 대의문 구절의 이해를 중심으로-”, 『동양철학』, 제1집, (서울: 동양철학회, 1990), 273-315쪽을 참고하시오.

44) 『한국사상사: 석산 한종만 박사 화갑기념논문집』 (이리: 원광대학 출판국, 1991), 229-240쪽.

목한다.

"이미 확인된 것처럼 중관과 유식은 모두 진여(공승의제)(眞如:空勝義諦)를 밝히기 위한 체계이다. 다만 진여에 대한 접근방식에 있어서 상이한 태도를 취하고 있을 따름이다. 중관은 연기-무자성-공불가득이라는 도리에 입각하여 세속에 즉하여 세속을 절대 부정함으로써 진여인 공승의제를 드러내고 있고, 유식은 전도된 인식의 변계성을 전도되지 않은 여실한 인식으로 전환시키는 방식에 의해 진여인 공승의제를 밝히고 있다. 따라서 중관과 유식의 사상적 입장은 진여를 밝히는가 아닌가에 의해 구별되는 것이 아니라 진여를 밝히는 과정에 의해 구분될 수 있는 것이다."⁴⁵⁾

이러한 관점은 중관과 유식을 종파적으로 파악하지 않고, 근본불교의 철학정신을 각 학파가 어떻게 각기 구현하는가의 역사적 역할을 일관되게 설명할 수 있는 강점을 지닌다. 까닭에 그는 기신론이 지니는 의미도 유식이론의 연장선에서 해석할 수 있었고, 또한 그것을 자연스럽게 중관불교의 철학적 목표와 일치시킬 수 있다. 그의 이러한 불교관은 세간과 출세간의 이분을 질적인 이분이라는 논지에 의해 단순 논리적 이분이 아니라 바른 세계 이해를 위한 인식 전환 요청이라는 통찰력을 낳는다. 그가 유가행파의 철학적 목표를 아래와 같이 설명하는 것은 바로 이러한 견해의 적용 결과 일 것이다.

"유가행파는 세속을 전도된 변계적 인식의 결과(遍計所執性)라고 보고 그 러한 세속이 본질적으로 空不可得한 적멸(비유성, 공성)이라고 여실히 자각 함으로써 본래의 진실성(진여, 원성실성)을 확보하는 방식을택한다. 즉 전 도된 변계적 인식을 전도되지 않은 여실한 인식으로 전환시킨다는, 인식의 전환과정과 그 내용에 초점을 맞추는 것이다."⁴⁶⁾

이러한 유가행 학파 해석은 접근 방식은 다르나, 앞서 이 글이 분석한 유식삼십송의 철학적 의도 분석의 결과와 일치하는 것이다. 그러나 문제는 원칙적으로 그는 기신론 자체가 그리고 원효가 위와 같은 관점에 일관되었으리라는 전제 아래 매우 궁정적인 기신론 해석과 원효의 소와 별기 해석을 하고 있는 점이다. 이 글은 앞서 제

45) 박태원, 앞의 논문.

46) 박태원, 같은 논문.

시한 형이상학화된 불교 또는 중국불교의 문제점, 즉 여래, 여래장, 진여와 같은 개념이 진정으로 기신론에는 또는 원효의 시각에는 나타나지 않는가를 물을 경우 결과는 달라질 수도 있지 않을까 하는 의문을 제시한다. 불교와 도가철학이 지니는 유사성과 이후의 변형된 불교 또는 도가 철학이 지니는 유사성은 자칫 그 사이에 내재된 중대한 차이점을 간과하도록 한다. 이 글은 그러한 차이점들이 왜 나타나는가에 대한 질문이 단순히 과거에 대한 질문이 아니라, 현재에도 유효한 질문이라는 생각을 갖고 別記에 나타난 주요개념들을 분석할 것이다.

別記는 박태원이 지적하는 것처럼 疏에 비해 보다 덜 반성된, 혹은 도가적 용어들이 더욱 많이 게재된 글이다. 이 글은 이러한 류의 글이 어떤 면에서는 과거 중국 혹은 한국 불교가 빠졌을지 모를 이론적 오류를 찾는 더 좋은 예가 될 수 있을 것으로 본다. 이런 맥락에서 보다 비판적인 관점에서 원효가 활용하고 있는 개념들을 아래와 같이 살펴보자 한다.

별기의 대의문은 원효가 특히 중국불교의 노장적 영향을 그대로 반복하고 있는 부분이다. 그 원문 중 노장적 색채가 강한 부분을 중심으로 인용하면 다음과 같다.

“(대승의) 그 본체는 광활한 것이다. 그것은 太虛와 같아 私가 없다. 그것은 넓고 크니 마치 거대한 바다와 같아 지극히 공평하다. 지극히 공평하기 때문에 동과 정이 서로 따라 이루어져 있다. 사가 없기 때문에 더러움과 깨끗함이 함께 융화되어 있다. … 사변의 길이 끊기는 까닭에 본체를 체득한자는 어느 곳에나 갈 수 있다. … 그림자와 소리를 탄다는 것은 형상도 언설도 부정한 것이다. 이미 명상을 초월한 것이니 다시 무엇을 초월하고 무엇에 돌아간다는 것인가. 이것을 일컬어 도리 아닌 지극한 도리(無理之至理)라 하며, 궁정 아닌 대궁정이라고(不然之大然) 하는 것이다.”⁴⁷⁾

대의문의 내용은 이후 疏를 지을 때 같은 의도의 표종체문과 비교하면 과도하게 도가적임을 부정할 수 없다. 사실 이 글이 대승기신론 별기의 대의문이라는 전제에서 글을 읽는 까닭에 불교적으로 해석되는 것이지, 만일 전후 맥락에 관계없이 글의 뜻을 쫓으면, 이것은 영락없는 도가류의 글이다. 나아가 이 글을 왕필의 현학적인 초월적 무의 본원 세계로의 환원을 추구하는 글이라 하여도 누구도 이의를 제기할

47) 大乘起信論 別記, 大意文. 번역은 이기영, 한국의 불교사상 (서울: 삼성출판사, 1987), 53쪽을 참조 하였음. 이하 별기의 번역 인용 쪽수는 이기영의 같은 책의 쪽수이다.

수 없을 정도이다.

불교적 깨달음의 경지가 강조되어야 마땅할 대의문에 태허와 같은 존재의 궁극에 대한 경외, 초월적 세계의 추구가 강조되고 있으니 이 글이 도가의 존재론적 논의 방식을 쫓고 있다는 비판을 부인하기 힘들다. 더구나 이분적 가치 체계의 혼합(더러움과 깨끗함), 혹은 無理之至理, 不然之大然과 같은 모순 궁정의 언어 쓰임 방식은 전형적인 도가가 추구하는 세계설명방식의 그것을 그대로 모사하고 있다고 보아야 한다.

기신론이 즐겨 활용하는 대담한 모순 궁정적 논의방식은 본래의 인도 불교에서 나타나는, 특히 공관불교에서 부정의 논리의 변형된 표현양식으로서의 유사성을 고려하여도, 그 빈도나 주도적 역할은 본래 경전의 양식과는 크게 차이가 난다. 이러한 점이 아마도 이 논을 중국인의 위작으로 판단하는 데 일조를 하고 있을 것이다. 즉 불교 전통의 경전으로 보기에는 도가들이 즐겨 활용한 모순 궁정적인 논의를 지나치게 자연스럽게 활용하고 있기 때문에 오는 그런 평가가 대두되었을 것이다. 원효의 별기에서의 진여문과 생멸문의 불가분리 이론은 그런 맥락에서 보면 매우 도가적인 것이다.

“두 문이 별개의 실체를 갖는 것은 아니지만, 두 문은 서로 떨어져 있어 통하지 않는다. 곧 진여문 중에는 이는 포함되나, 사는 포함되지 않고, 생멸문 중에는 사는 포함되나, 이는 포함되지 않는다. 그러나 지금 이 두 문은 서로 융통하여 그 한계가 분별되지 않는다. 그런 까닭에 어는 것이나, 각기 이와 사의 법을 포괄하고 있다. 그러므로 두 문은 서로 불가분리의 관계에 있다라고 하였다.”⁴⁸⁾

이러한 논의 방식에서 우리는 근본 불교 및 이후 중관, 유식에서 강조되는 구체적 역동적인 연기세계의 구체성과 도가적 모순 궁정에 근거한 현실세계 이해가 묘하게 합치되어 나타남을 볼 수 있으며, 동시에 형이상학된 불교의 논의방식의 특징중의 하나인 진제와 속제의 뚜렷한 이분화도 함께 나란히 병렬되고 있음을 확인한다. 이러한 논의는 별기의 알라야 식의 이해에서도 반복된다.

“問:『유가론』등과 같은 데서는 알라야식은 바로 이숙식이니 한결같은 생멸이 있다고 하는데 왜 이 논에서는 이 식이 두가지 뜻을 함축하고 있다고

48) 같은 책, 78쪽.

하는가?

答: 이 미세한 마음은 간략히 두 가지 뜻을 갖고 있다. 만일 그 행위가 번뇌의 영향을 입는다는 뜻에서 말하면, 無를 有라고 판단하여 한결같은 생멸이 있게 되고, 만일 근본 무명에 의해 움직이게 된다는 뜻에서 논하면, 靜에 영향을 미치어 動이 되게 하지만 動과 靜은 하나의 몸이다.”⁴⁹⁾

이러한 動靜 混一의 모순 궁정은 앞서 유식삼십송에서 발견한 인간의식의 두 측면 동적인 세계 이해와 정적인 세계이해의 균형과는 다른 맥락이다. 오히려 근본적인 정적 본체에 의지한 부수적인 동적인 생멸상이 본체를 떠나지 않고 있음을 강조하는 문장에 가깝다. 그것은 이어지는 마음의 본체에 관한 논의에서 분명해진다.

問: 마음의 본체는 상주하는 것이고, 마음의 상은 생멸하는 것이니, 본체와 상은 서로 떨어지지 않고 합하여 하나의 식이 되는 것인가? 혹은 마음의 본체가 상주도 하고, 또한 이 마음의 본체가 생멸도 하는 것인가?

答: 만일 그 뜻을 취한다면 그 두 의미는 모두 옳은 것이다. 왜 그러한가?
 … 그 뜻은 실제로 서로 방해됨이 없다. 후에 해답을 얻게 될 것이지만, 영원한 마음이 무명의 인연을 따라 변화하여 무상한 마음을 만들지만, 그 영원성은 항상 그대로이고 변화되지 않는다. 또 이 하나의 마음은 무명의 인연을 따라 변화하여 무수한 중생의 마음을 만들지만, 그 하나의 마음은 영원하고 그 자체는 둘이 아니다.”⁵⁰⁾

마음의 보편 실체적 해석과 아울러 무변화를 변화보다 가치적으로 우월한 것으로 놓는 방식은 왕필 현학 분석에서 발견했던 중국적 형이상학의 관점과도 상통하는 것이다. 별기에서 이러한 사고방식은 여래 개념의 실체론적 발전이라고 할 수 있는 여래장 개념의 도입과 활용에서 더욱 분명해 진다.

“이 두 글은 똑같이 이 식(如來藏識)이 생멸하지 않는다는 뜻을 밝히려 하고 있다. 무슨 이유에서인가? 경계의 바람이 움직이는 바를 밝히려 하기 때문이다. 장의 바다 가운데는 7식의 파도가 전전하기 때문에 7식은 생과

49) 같은 책, 90쪽.

50) 같은 책, 90-91쪽.

멸이 있다. 여래장은 곧 이 식장을 말하니 비록 전전을 떠나지 않으나 그 본체는 전전하지 않는다. 그러므로 여래장은 생하지도 않고, 멸하지도 않는다. 따라서 떠나지도 않고 전전하지도 않는 것을 여래장식 등이라고 한다.”⁵¹⁾

물론 이 글은 원효가 여래장을 단순 실체로 이해하고 있었다고 주장하는 것은 아니다. 실제 그가 여래장의 순수 본체면, 즉 진여문의 성격을 설명할 때 두 가지 상반된 측면이 드러난다. 즉 반야 중관 사상에 입각한 공의 논리에 의해 더욱 추상화된 언표할 수 없는 존재의 설정과 언표 불능의 이유 설명에서 보이는 인간의 일상적 언어의 이분성, 불충분성 비판이 그것이다. 첫 번째 경우는 다음과 같은 예에서 찾아볼 수 있다.

“진여문 가운데에서 설명되는 이(理)는 비록 진여라 불리기는 하지만 획득되는 것은 아니다. 그렇다고 없는 것도 아니다. 부처님이 있건 없건 간에 그 성품과 속성은 상주하는 것이어서 변이가 없고 파괴될 수도 없다. 이 문을 편의상 진여, 실제 등의 가명을 붙인다.”⁵²⁾

언표 불능의 그 무엇이 어떤 경지라든지 또는 깨달음의 형용사적 기능 표현으로 설명하는 시도를 여기서는 발견할 수 없다. 오히려 시공을 초월한 불변의 속성을 지닌 그 무엇으로 존재론적인 함의를 지닌 설명으로 일관하고 있다. 이러한 면은 그의 일상언어가 지니는 한계에 대한 아래와 같은 정밀한 비판의 뛰어남을 상쇄시키면서, 이 시기의 그의 통찰력의 범위와 깊이를 다시 한번 재고하게 한다.

“이는 실제로 말로 하게 되니, 끊는 것으로써 끊지 않는 것을 삼게 된다. 만일 말을 끊지 않는 것이라면 정체(正體)는 말을 떠나게 되어 이에서 어그러지게 된다. 만일 실제로 말을 끊는 것이라면 다음에 오는 지식은 말을 떠나게 되어 이에서 어그러지게 된다. 또 만일 끊이지 않는 것이라면 처음 분단에 나오는 논설은 장난의 말이 되고, 만일 실제로 말을 끊은 것이라면 뒤의 분단에 나오는 논설도 허구적인 설명이 된다. 그것은 마치 허공을 가지고 금은 등이라고 말하는 것과 같다.”⁵³⁾

51) 같은 책, 93-94쪽.

52) 같은 책, 79쪽.

53) 같은 책, 81쪽.

이러한 어려움을 극복하는 방식으로 원효는 다시 모순 궁정적 신비에 호소한다. 마음의 본체 즉一心의 본체에 대한 다음과 같은 설명은 이를 극명하게 보여준다.

“만일 이 마음의 본체가 항상 생멸하는 그 물든 마음뿐이라면 이해하기는 어렵지 않다. 또한 그 마음의 본체가 항상 영원불멸하여 오직 깨끗하기만 하다면 역시 알기 어렵지 않다. … 그런데 지금 이 마음의 본체는 깨끗한 것임과 동시에 그 본체는 물든 것이고, 이 마음이 움직이는 것임과 동시에 이 마음은 고요한 것이다. 물듦과 깨끗함이 둘이 아니고, 움직임과 고요함이 다르지 않다. 둘이 아니며 그리고 별개의 것이 아닌 그러면서 또한 하나가 아니라라는 이와 같은 단절이 있기 때문에 알기가 어렵다고 하는 것이다.”⁵⁴⁾

앞선 논의에서 거듭 지적했듯이 근본 불교 전통에서는 위와 같은 動靜 개념은 반 베딕의 철학으로서 베딕 이전의 사유방식과 베딕의 사유방식이 지니는 역동성과 추상성의 의미를 파악함으로써 해결하고 있다는 점을 밝혔다. 그것은 인간의 사유방식에 대한 그리고 그에 의해 파악된 세계에 대한 균형 잡힌 시각의 촉구인 것이다. 이런 면에서 보면, 불교에서 사용되는 모순궁정의 논법은 인간의 사유방식의 한계를 상징적으로 표현하는 데에 그 주된 목적이 있다고 보아야 하며, 노장과 같이 어떤 신비의 본원을 지시하는 것으로 보아서는 곤란할 것이다. 다시 말해 존재론적인 도가의 신비적 혼돈의 세계설정과는 불교의 인식론적 바탕을 지닌 연기적 세계관과는 거리가 있는 것이다. 이런 의미에서 대승기신론, 소, 별기에 나오는 모순궁정의 표현은 매우 주의깊게 분석해야 할 것이다. 원효의 위와 같은 설명방식은 도가적 모순궁정의 논법에 더 가까운 것이다. 이것은 여래장식이 지니는 두 측면을一心 개념을 도입해 해결하는 방식인데, 여기서 도가적 모순궁정의 논리가 매우 자연스럽게 융합되고 있다.

별기에서 나타난 원효의 여래장 개념설명방식은 이렇듯 앞서 설명한 형이상학화된 중국불교, 혹은 노장화된 중국불교의 연장선 상에 있다해도 무리가 아니다. 많은 학자들이 그의 창견으로 거론하는 일심사상도 사실은 도가적 모순궁정의 논리와 크게 다르지 않는다는 면에서 보면, 그렇게 거듭 강조할 내용만도 아닌 것이다. 이런 까닭에 이 글은 원효 사상의 독창성을 찾고자 한다면 오히려 그 이후의 저작에서 찾아나가야 할 것이라는 제안을 하는 것이다.

54) 같은 책, 126쪽.

IX. 맷는 말

별기에 나타나는 여래장 개념, 일심의 개념이 일반적으로 알려진 것처럼 그렇게 독창적인 사상이 아니라는 견해에 대해 이론이 있을 수 있다. 그러나 앞서 8 장에서 지적한 문제점은 단지 원효사상 해석에 국한된 문제가 아니라, 한국 불교의 정체성 나아가 한국 사상의 정체성을 묻는 질문이기도 하다. 즉 동양 사상사에서 항상 주변 국가에 머물러 있었던 한국이 철학적으로 진정으로 인류에 공헌한 부분은 있는가, 혹시 당시 중국사상을 주석하기만 했던 것은 아닌가를 묻는 것이다.

인도 불교 사상사에서 근본 불교의 철학적 공헌 즉 반형이상적 무아이론과 역동적 세계의 기술로서의 연기이론이 어떻게 왜곡되고 혹은 회복되는 가의 질문으로 시작하여, 중국 불교에서 발견되는 형이상학적 세계관의 기원과 도가적 모순공정 논리를 확인하고자 했던 까닭은 바로 이러한 사상들의 수입국가였던 한국사상의 모습을 객관적으로 그리고자 했기 때문이다. 한국사상사가 뚜렷한 독창성 없이 위와 같은 사유방식을 반복하고 있다는 사실을 확인하는 과정은 그리 유쾌한 일은 되지 못한다. 하지만 한국사상사에서만 발견되는 것이 아닌 것을 독창적인 것이라고 주장하는 것은 한중 사상 비교가 불가능한 이들에게는 잠시 받아들여질 수는 있을지 몰라도, 아닌 것이 그렇게 사실로 확정될 수는 없는 것이다.

인도적 혹은 중국적 사유방식을 정확히 파악하는 것은 그런 의미에서 그 영향권 안에 있던 한국 사상의 특징을 파악하는 과정에 필수적인 요소가 된다. 인도와 중국과는 언어적으로도 인종적으로도 매우 다른 한국인이 궁정적 의미에서건 부정적 의미에서건 사상적으로도 매우 다른 특징을 가졌을 것임은 의심의 여지가 없다. 그리고 그 다음은 한국사상사에서 발견되는 사상 수입국가로서의 모방의 과정을 분명히 들어내 주는 일로부터 시작되어야 한다.

한국 사상사에서 자신의 사상적 정체성을 근본적으로 의심한 사상가는 그리 많아 보이지 않는다. 사실 문화적 주변 국가의 사상가들은 그들만이 가질 수 있는 장점이 있을 수 있다. 그것은 중심국가가 지니기 힘든 자신의 사상의 객관적 통찰이다. 원효가 이러한 장점을 살린 사상가 중의 한 명이었음은 특이한 그의 삶의 과정만 보아도 의심의 여지가 없는 것 같다. 입당 유학을 포기한 경위가 불교적 교리 체계에서 나왔건 혹은 개인의 기질에 기인했건 그가 불교를 토착화하고자 했다는 사실은 분명하다. 하지만 그의 지난한 삶만큼 그것이 그리 간단하지는 않았을 것이다. 어쩌면 독창적인 사상의 시절보다는 모방의 과정이 더 길었음이 사실에 가까울지도 모른

다. 그의 말년에 이르러 비로소 불교논리 비판의 글인 판비량론이 나오는 점은 이를 간접적으로 시사하고 있다고 볼 수 있다. 다시 말해 그의 화생 회통의 논리는 그 정서가 한국적이었는지는 몰라도 그 논의 방식은 앞서 살폈던 중국불교의 논의 방식 특히 노장적 모순 궁정이 그대로 반복되고 있다는 의미에서 객관적 불교이론 분석을 시도한 말년의 원효에 비해 덜 독창적인 것이 된다. 이 글은 바로 이러한 부분을 확인하고자 그의 별기에 나타난 여래, 여래장 개념 서술방식을 분석한 것이다.

한국 불교 정신의 지주 역할을 하는 원효 사상에서 독창성을 찾는 일은 한국인의 사상적 정체성을 찾는 일이기도 하다. 그것은 단순한 사상적 호기심의 문제가 아니라 독창적 문화인으로서의 한국인의 존재를 확인하는 절박한 일이기도 하다. 하지만 그 작업은 지적 엄밀성이 담보된 객관적인 것이 되어야만 한다. 자신의 것이 아닌 것을 자신의 독창으로 착각하는 것보다는 차라리 독창성이 없다면 그것을 그대로 인정하는 것이 미래의 자신의 지적인 성숙을 위해 보다 나은 자세가 될 것이다. 한국인의 사상적 독창성은 중심국가의 철학적 방법론에 압도되어 표면적으로 나타난 대부분의 한국사상사의 철학적 논쟁들보다는 그 논쟁 바깥으로 나가고자 했던 시도들 속에서 찾아질지 모른다. 이 글이 이 장에서 원효의 판비량론을 거론한 까닭도 여기에 있다.

원효의 대승기신론 별기는 이런 관점에서 보면 중국불교의 논쟁사의 연장에 있음을 부인하기 어렵다. 그 연장 안에서 나름대로의 특징을 찾아 한국인의 사유방식의 특징을 찾는 일도 중요하지만, 아마도 진정한 한국인의 사상적 특징을 찾는 일은 중심 국가의 철학적 관심에 따라 한계가 지어진 논의 방식보다 더 큰 틀 속에서 한국사상이 자리매김 될 때 비로소 가능해지리라고 본다. 그리고 어쩌면 그런 더 큰 사상적 틀을 찾을 수 있는 기회는 한국과 같은 주변 국가의 철학자들에게 더 가까이 와 있으리라 생각한다.

참고문헌

- 「大乘起信論疏·別記」, 『韓國佛教全書』 제1책.
「識身足論」, 『大正新修大藏經』 제26권.
「唯識論」, 『大正新修大藏經』 제31권.
「成唯識論」, 『佛教大系』 東京: 佛教大系刊行會, 大正 八年.
「如來藏經」, 『大正新修大藏經』 제16권
「入楞伽經」, 『大正新修大藏經』 제16권
「寶性論」, 『大正新修大藏經』 제31권
「韓非子」, 『漢文大系』 제9집
島邦男. 『殷墟卜辭綜類』 Second rev. ed. 東京: 1971.

Digha-nikāya. Translated by Maurice Walshe. *Thus have I heard: The Long Discourse of the Buddha*. London: Wisdom Publication, 1987.

Majjhima-nikāya. Translated by I.B. Horner. *The Collection of the Middle Length Sayings* vol. I. Oxford: The Pali Text Society, 1989.

Majjhima-nikāya. Translated by Rhys Davids. *The Book of the Kindred Sayings*. London: The Pali Text Society, 1952.

Mūlamadhyamakakārikā. Text and translated by David J.Kalupahana. *Nagarjuna: The Philsophy of the Middle Way*. Albany: SUNY Press, 1986.

Rg Veda Samhitā. Translated by Svami Satya Prakash and Satyakam Vidyalankar. Vol. 1. New Delhi: Veda Pratishthana.

Sutta-nipāta. Translated by K.R. Norman *The Group of Discourses*. London: The Pali Text Society, 1992.

Viñaptimātratāsiddhi, Viṁśatikā and Trimśikā Text and translated by David J. Kalupahana. *The Principle of Buddhist Psychology*. Albany: SUNY Press, 1987.

오법안, 『원효의 화생사상 연구』, 홍법원, 1989.

木村清孝, 장휘옥 역, 『중국불교사』, 민족사, 1989.

鎌田茂雄, 정순일 역, 『중국불교사』, 경서원, 1985.

三枝充惠, 송인숙 역, 『세친의 삶과 사상』, 불교시대사, 1993.

100 Chinese Myths and Fantasies. Edited by Ding Wangdao 香港: 商務印書館, 1988.

Allen, Sarah. *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*. Albany: State University of New York Press, 1991.

Benedict, Ruth. *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin, 1959.

Birrell, Anne. *Chinese Mythology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.

Chandra, A. N. *The Rig Vedic Culture and the Indus Civilization*. Calcutta: Ratna Prakashan, 1980.

Chang, K. C. *Studies of Shang Archeology*. New Haven: Yale University Press, 1986.

_____. *Shang Civilization*. New Haven: Yale University Press, 1980.

Cornford, F. M. *From Religion to Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press, 1991. Crooke, William. *Religion & Folklore of Northern India*. New Delhi: S. Chand & Co. Ltd., 1925.

Deshmukh, P. R. *Indus Civilization, Rigveda, and Hindu Culture*. Nagpur: Sarjo Prakashan, 1982.

Dumezil, Georges. *Mitra-Varuna: An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty*. New York: Zone Books, 1988.

Dyson, Robert H. Jr. "Paradigm Change in Study of the Indus Civilization," *Harappan Civilization: A Recent Perspective*, Edited by Gregory, Possehl L. New Delhi: Oxford & IBH Publishing Co. PVT. LTD., 1993.

Eliade, Mircea. *A History of Religious Ideas*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

_____. *Shamanism: archaic technique of ecstasy*. Translated by Willard R. Trask. Princeton: Princeton University Press, 1969.

Elwin, Verrier. *Myths of Middle India*. Delhi: Oxford University Press,

- 1991.
- Girardot, N. J. *Myth and Meaning in Early Taoism*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Hatab, Lawrence J. *Myth and Philosophy: A Contest of Truths*. La Salle: Open Court Publishing Company, 1990.
- Hume, Robert Ernest. *The Thirteen Principal Upanishad*, second edition. London: Oxford University Press, 1965.
- Kalupahana, David J. *A History of Buddhist Philosophy--Continuities and Discontinuities*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992.
- _____, *Nagarjuna: The Philosophy of Middle Way* (New York: SUNY Press, 1986).
- Keightley, David N. *Sources of Shang History: The Oracle-Bone Inscriptions of Bronze Age China*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Macdonell, A. A. *Hymns from The Rigveda*. New Delhi: Y.M.C.A. Publishing House, 1966.
- Peursen, C. A. van. *The Strategy of Culture*. Amsterdam: North-Holland Publishing Co., 1974.
- Ramachandran, M. and Madhivanan, R. *The Spring of the Indus Civilization*. Madras: Prasanna Pathippagm, 1991.
- Rao, S.R. *Dawn and Devolution of the Indus Civilization*. New Delhi: Aditya Prakashan, 1991.
- Sinari, Ramakant A. *The Structure of Indian Thought*. Springfield: Charles C. Thomas, 1970.
- Tuck, Andrew P. *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship: On the Western Interpretation of Nagarjuna*. New York: Oxford University Press, 1990.
- Zurcher, E. *The Buddhist Conquest of China*. Leiden: E.J. Brill, 1959.

고익진, 「원효의 기신론소, 별기를 통해본 진속원융무애관과 그 성립이론」, 『불교학보』 제10집, 서울, 동국대학교 불교문화 연구소, 1973.

김항배, 「원효의 일심사상의 본질과 그 논리적 구조」, 『원효연구논총』, 서울, 국토통일원, 1987.

로권용, 「원효의 일심사상과 그 불교사적 위치」, 한국동양철학회편, 『동양철학』 제1집, 서울, 1990.

박태원, 「대승기신론 사상을 평가하는 원효의 관점」(한국사상사: 석산 한종만 박사
화갑 기념논문집), 이리, 원광대학교 출판국, 1991.

_____, 「원효의 기신론 이해를 둘러싼 문제점 소고: ‘별기’ 대의문 구절의 이해를
중심으로」, 한국동양철학회편, 『동양철학』 제1집, 서울, 1990.

은정희, 「원효의 三細·阿黎耶識說의 創案」, 『원효연구논총』, 서울, 국토통일원,
1987.

이평래, 「여래장설과 원효」(원효연구논총), 서울, 국토통일원, 1987.