



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

철학박사 학위논문

원효의 화쟁논법 연구

- 사구(四句) 논리를 중심으로 -

2018년 8월

서울대학교 대학원

철학과 동양철학전공

김 태 수

원효(元曉)의 화쟁논법(和諍論法) 연구

- 사구논리에 대한 해석을 중심으로 -

지도교수 조 은 수

이 논문을 철학박사 학위논문으로 제출함
2018 년 7 월

서울대학교 대학원
철학과 동양철학 전공
김 태 수

김태수의 박사 학위논문을 인준함
2018 년 7 월

위 원 장 _____ (인)

부위원장 _____ (인)

위 원 _____ (인)

위 원 _____ (인)

위 원 _____ (인)

약호

HBJ: 『韓國佛教全書』

T: 『大正新脩大藏經』

국문초록

본 논문은 원효(元曉, 617~686) 화쟁(和諍)론의 논리구조를 분석하여 그 특성과 내용을 파악하고 이에 내포된 철학적 함의를 드러내는 것을 목적으로 한다. 원효는 그의 화쟁론을 전개하는 데 있어 사구 논리를 활용하고 있다. 사구란 특정 문제에 대해 생각할 수 있는 모든 경우의 수를 열거한 것으로, 유(有)·비유(非有)·역유역무(亦有亦無)·비유비무(非有非無) 형식의 네 가지 명제를 말한다. 본 논문은 그중에서도 제4구인 비유비무·비일비이(非一非異)에 대한 검토를 통해 화쟁논법의 특성과 그 지향점을 살펴보고자 한다.

원효는 사구 이해에서 제4구를 궁극적 실재로 상정하고 있지 않다. 오히려 진리의 한 부분을 나타내는 것으로서 각 구의 수평적 차이를 인정한다. 더욱이 원리로서의 ‘비이(非異)’뿐만 아니라 동일성에 대한 부정인 ‘비일(非一)’을 함께 중시한다. 비일비이론에서 ‘일(一)’은 동일성을 의미하는 것이 아니다. ‘차이(異)로서의 이(二)에 연계된 일(一)’로서 ‘일·이(一異), 진속(眞俗)을 넘어 중도에도 머물지 않음’을 시사한다. 사구 논리가 지향하는 일심이나 불가언설 또한 본체가 아니다. 오히려 현실과 분리되지 않은 참된 실상으로 나타나는 이념이자 원리이다. 현실과 분리되어 있지 않기에 불일(不一)로서의 차이에 의거해 제반 논지를 불이(不二)로 순환시킬 수 있다.

이상의 시각에서 비일비이론(非一非異論)으로 제시되는 화쟁논법의 특성을 ‘비일’과 ‘비이’가 동시에 서로의 전제가 되는 상대적 관계론으로 조망할 것이다. 나아가 제기된 문제를 중심으로 의미를 산출하는 현대철학자 들뢰즈(Gilles Deleuze, 1925~1995)와의 대비 하에 화쟁의 ‘열린 변증법’적 특성에 주목하려고 한다. 이 새로운 변증법 모델에 따라 그 철학적 함의를 ‘열린 형태의 역동적 의미생성론’으로 규정하고자 한다. 여기서 ‘의미생성론’이란 근원(이념)으로 전제된 일심·불설(佛說)·불가설(不可說)에 의거, 가설 영역에서 나타난 의미 차별 속에서 끊임없이 새로운 의미를 산출하는 화용론(話用論)을 뜻한다. 이는 ‘표현 가능한(sambandhasaukārya)’ 명제 검증의 기반을 불설에 두고 세속 차원에서 차별되는 모든 관점을 아우르면서도 궁극적 차원에서 불가언설을 지향하는 이론이다. 이러한 맥락에서 화쟁은 쟁점의 화쟁에 그치는 것이 아니

라 불가언설을 전제로 제반 논점에 대한 다양한 관점을 회통하는 논법으로 볼 것이다. ‘열린 형식의 변증법’이란 ‘실체성을 지닌 각 단계의 항을 지양해서 완성에 도달하는 해결 변증법의 위계적 모순운동 형식’과 달리 ‘원리인 근원으로부터 분화된 각각의 의미를 소통시켜 다시 본래의 근원으로 회귀시키는 원형(圓形) 구조의 의미론 또는 언어철학’을 말한다. 이는 ‘잠재성을 지닌 일심을 문제로 보고 이 안에서 각 부문(門)을 연계시켜 화쟁이라는 해(解)를 도출하는 개합구조로 볼 수도 있다.

방법론으로는 ‘조망점에 따른 종합’과 ‘부정을 통한 긍정’을 주요 논지전개 방식으로 분류하고 제4구와 제3구를 교차적으로 배합하는 개합논법의 중층적 특성과 함의에 주목할 것이다. 나아가 총체와 개별(전체와 부분), 보편과 특수, 긍정(수렴, convergence) 및 부정을 통한 긍정(발산, divergence) 방식을 분석하고 원효가 포괄적으로 활용한 명사부정과 술어부정, 귀류논증과 오류논법, 3지·5지 및 2지작법의 요소 및 긍정적 아포하론 등을 살펴보고자 한다.

또한 원효 완숙기의 주저인 『금강삼매경론』에 나타난 의미의 순환구조를 검토함으로써 불일불이론이 불가사의(不可思議) 일미(一味) 범문으로 회귀·순환되는 평등무이(平等無二) 지향의 열린 함의를 지니고 있음을 살펴보겠다. 이는 종지(宗旨)에 대한 문제 제기로 시작해서 「열반문」·「불성문」이라는 두 문(門)의 결미를 <화쟁문>과 <회통문>이라는 답으로 제시한 후, 다시 경이 제시하는 문제(이념)인 ‘무이불성(無二佛性)’으로 회통시키는 『열반중요』의 논법과 다르지 않다.

이러한 맥락에서 화쟁은 불일과 불이가 동시에 서로의 전제가 되면서 상의 상관적으로 의미를 순환시키는 열린 형식의 변증법이자 의미생성론으로 볼 수 있다. 연기적·상대적 관계론 속에서 전개되는 화쟁은 공성(空性)에 의지하고 사구부정이 곧 사구긍정과 다르지 않다는 의미에서 무이의 사유이다. 결론적으로 원효의 화쟁논리는 진속(眞俗), 능·소(能所) 등으로 표상되는 언어나 사유에 의해 상정된 모든 종류의 고정화를 타파하여 불가언설을 지향하면서 상이한 관점을 교차시켜 사구를 일의적 의미(一心)로 회귀시키는 상의 상관적 인식논리의 정수라고 할 수 있다.

주요어: 원효(元曉), 화쟁논법(和諍論法), 사구(四句), 불일불이(不一不異),
부정을 통한 긍정, ‘열린 변증법’

학번: 2012-30823

목 차

국문초록	i
제1장 서론	1
제1절 연구 목적과 개요	1
제2절 선행연구 검토	7
제2장 불교의 사구 논리	18
제1절 불교의 비유비무 해석	18
제2절 원효의 사구 이해	24
1. ‘조망점에 따른 종합’ 방식	24
2. ‘부정을 통한 긍정’ 방식	46
제3장 원효 화쟁논법의 방법론적 특성	80
제1절 화쟁 방법론으로서의 원효 이제설	80
1. 『본업경소』에 나타난 이제중도설	80
2. 유식 삼성 및 불가언설과 결합된 이제론	93
제2절 제법실상에 대한 『대혜도경중요』의 화쟁방식	109
1. 이제·삼성과 실상에 대한 각 논사의 입장	109
2. 제법실상에 대한 원효의 화쟁	114
제3절 일심의 성격을 통해 본 원효 논법의 특성	121
제4장 원효 화쟁논법의 구조적 특성	130
제1절 『십문화쟁론』·『무량수경중요』에 나타난 화쟁논법	130
1. 『십문화쟁론』 <불성유무화쟁문>의 화쟁론	130
2. 『무량수경중요』의 귀류논증을 통한 화쟁	141

제2절 『열반중요』의 불성에 대한 회통방식	151
1. 『열반중요』의 관점에 따른 회통	151
2. 상대적 상호관계에 의한 의미생성론	161
제3절 『열반중요』 <화쟁문>의 삼신설을 통해 본 화쟁방식	171
1. ‘보신이 상주하는가’에 대한 논변	171
2. ‘보신이 무상한가’에 대한 논변	175
3. 상주와 무상의 화쟁	180
제5장 현대철학과의 대비	192
제1절 들뢰즈 변증법과 대비한 화쟁론의 현대철학적 함의	192
1. 열린 변증법과 들뢰즈 변증법의 구조	192
2. 들뢰즈의 4 범주와 원효 사구 이해의 특성	207
3. 들뢰즈·원효 변증론의 종합적 평가	212
제2절 『금강삼매경론』에 나타난 ‘열린 변증법’적 특성: 불일불이론의 함의	218
1. 문답을 통한 복합적 개합구조론	219
2. 불가사의 실재에 관한 의미 순환론	241
제6장 결론	253
참고문헌	260
ABSTRACT	281

표 목 차

- [표 1] 수미쌍관식 회통논법의 구조/문답 개합의 순환구조
- [표 2] 『화엄경소』에 나타난 동사적 대구의 예
- [표 3] 『금강삼매경론』 6문의 특성
- [표 3-1] 『금강삼매경론』 6문의 이중삼문(二重三門) 순환구조
- [표 3-2] 2문으로 본 일미 육품의 이중삼문 구조
- [표 3-3] 1문으로 본 일미 육품의 이중삼문 구조
- [표 4] 『대승광백론석론』의 사구
- [표 4-1] 『대승광백론석론』의 사구에 해당하는 각 학파의 주장
과 비판
- [표 4-2] 명사부정으로 표기한 사구부정
- [표 5] 『금강삼매경론』 <대의문>의 대구(對句) 구조(1)
- [표 5-1] 『금강삼매경론』 <대의문>의 대구구조(2)
- [표 5-2] 『금강삼매경론』 <대의문>의 전체 대구구조
- [표 6] 제법실상에 대한 원효의 화쟁방식
- [표 7] 무성론의 뿌라상가에 대한 원효의 귀류논증 방식
- [표 7-1] 무성론의 오류에 대한 원효의 반론 방식
- [표 7-2] ‘열린 변증법’으로 본 원효의 반론 방식
- [표 8] 보신 무상론의 주장과 근거
- [표 8-1] 보신 상주론과 무상론에 대한 원효의 화쟁방식
- [표 8-2] 보신 무상론 주장에 대한 원효의 2지작법 논증
- [표 9] 화쟁론에 적용한 ‘열린 변증법’ 모델
- [표 9-1] 화쟁논법에 적용한 ‘열린 변증법’의 구조
- [표 10] 헤겔과 들뢰즈의 사유체계
- [표 11] 화쟁구도와 대비한 들뢰즈 변증법의 구조
- [표 12] 재현을 만드는 네 가지 방식과 사구의 외연과 내포 관계

[표 12-1] 사구와 대비한 ‘재현을 만드는 네 가지 굴레’

[표 12-2] ‘재현을 만드는 네 가지 굴레’

[표 13] 「입실제품」의 속→진/ 진→속 쌍방향의 의미 순환론

[표 13-1] 「입실제품」의 ‘세 가지 상(三相)에 머물지 않음’의 의미

제1장 서론

제1절 연구 목적과 개요

불교 논리학은 인도 논리학의 전통 속에서 꽃피웠다. 동아시아의 원효(元曉, 617~686)는 5~6세기 고전 인도 논리학의 논쟁에 참여할 수 없는 지리적 여건에 있었지만, 중국에 전해진 고전 인도전통을 소화해 독자적 논리사상을 발전시켰고 화쟁(和諍)이라는 독창적 논법을 개발했다. 오늘날까지 전승된 화쟁에 관한 원효의 일부 저술들은 인도불교와 동아시아 불교 사이의 불교인식론이나 논리학의 상통점과 상이점을 살필 수 있는 단초를 제공하고 있다. 이에 본 논문은 원효의 사구(四句, *catuskoṭi*) 논리를 중심으로 그가 활용했던 논법을 탐구함으로써 여러 쟁점에 대한 화쟁의 내용과 특성 및 그 철학적 함의를 드러내는 것을 목적으로 한다.

사구(四句, *catuskoṭi*)란 특정 사안에 대해 취할 수 있는 철학적 판단의 모든 경우의 수를 나열한 4종류의 명제를 가리킨다. 전통적 사구 논리는 제1구 유(有, A), 제2구 무(無, $\neg A$), 제3구 역유역무(亦有亦無, A and $\neg A$), 그리고 제4구 비유비무(非有非無, neither A, nor $\neg A$)의 네 가지 패턴으로 표현된다.¹⁾ 붓다는 유와 무의 중도를 나타내는 교설에 사구를 즐겨 사용했다. 유와 무를 모두 부정하고 중도적 사유체계를 보이는 단상(斷常)과 유무(有無) 중도가 그 대표적 예이다.

붓다는 유를 대표하는 상견(常住論, *Sassatavāda*)과 무를 대표하는 단견(斷滅論, *Ucchedavāda*)을 모두 부정하고 생성하는 연기를 중도적 진리로서 제시했다.²⁾ 생겨나는 존재들에 대해 이미 생겨난 것이기에 ‘없다’고 말할 수 없고 또한 생겨난 것은 항상 멀하게 되므로 ‘있다’고 말할 수 없다는 논리이다.

그런데 이러한 사구 논리를 서구의 형식 논리학적 측면에서 보면 모순적이

1) 사구 논법은 붓다뿐만 아니라 육사외도(六師外道)에 속하는 산자야 벨라띠뿍따((*Sañjaya Belatṭiputta*)의 회의주의나 자이나교의 스야바다(*Syadvāda*) 논증 등에서도 사용되었다고 한다. *Pragati Jain*(2000), 386-397.
2) 붓다의 연기설과 관련한 상주·단멸론 및 중도에 대해서는 *Steve Collins*(2004), 103-105; *K. Venkata Ramanan*(1993), 60-61 참고.

고 초월적으로 비칠 수 있다. 예컨대 ‘아라한은 존재하기도 하고 존재하지 않기도 한다’, ‘아라한은 존재하는 것도 아니고 존재하지 않는 것도 아니다’ 등의 사구에 의한 언표방식은 형식논리학의 모순율과 배중률을 정면으로 위반하고 있기 때문이다. 특히 제3구 ‘역유역무(亦有亦無)’나 제4구인 ‘비일비이(非一非異)’·‘비유비무(非有非無)’의 경우 일반적 논리를 넘어서는 함축을 지니고 있다. 즉, 이러한 이율배반이나 역설은 형이상학적 실재를 지칭하는 것으로 해석될 수 있다. 또는 붓다의 경우 관점에 따른 부정 또는 긍정을 통해 다의적 함의를 시사한 것으로 해석할 수도 있다. 따라서 이러한 논리 과정을 따라감으로써 해당 논변을 구사하는 논사의 사유구조를 추정해 볼 수 있다.

원효는 사구를 두 가지 의미로 사용했다. 첫째, 전통적 사구 논리가 아닌 4종의 동등한 항목·논점·입장으로 쓴 경우이다. 이때 제1구에서 제4구까지의 항목은 서로 우열 없이 순서만을 표시하고 생각할 수 있는 범주를 나열하고 있다. 둘째, 인도불교의 제 논서에서 상용되는 것처럼 가능한 네 가지 경우의 수를 검토하는 방식이다. 이 가운데 원효가 주로 논의의 대상으로 하는 것은 후자의 의미이다. 즉, 1) 긍정 2) 부정 3) 중복긍정 4) 중복부정의 사구로 논점들을 분류하여 제시한 후 이를 하나씩 해석하는 형식이다.

한편 원효는 1) 유 2) 비유 3) 역유역무 4) 비유비무의 모든 경우를 부정하는 나가르주나(Nāgārjuna, 龍樹, ca.150~250)의 사구부정 방식을 활용하고 있다. 동시에 사구를 긍정하는 형태도 많이 나타난다. 그렇다면 원효의 이러한 사구 활용의 복합적 특징을 어떻게 이해해야 할까? 아니면 인도불교와 다른 동아시아적 특성이라고 해야 할까?

동아시아 논사들의 사구 논법에서는 자과가 제시하는 최고실재를 상정한 후, 궁극적 단계를 향해 차제적으로 발전해 나가는 논리를 전개하는 경우가 많다. 원효 역시 근원을 전제한다. 그러나 원효의 사구에서 각 구는 수평적 테제로 제시되지 차제적 계위를 상정하지 않는다. 제4구에 대한 해석도 언망여절(言亡慮絶)이나 불가언설(不可言說)과 같은 궁극적 단계로 이해하는 방식과 구별된다. ‘불가설(不可說)’을 사구에 포함하지 않는 것이다. 이에 따라 여러 가지 견해들을 화쟁하는 데 있어 불설(佛說)·불가설(不可說)·일심 등에 의거하되 사구를 수평적으로 포섭하는 특성을 보인다.

사구를 활용한 화쟁 가운데 예컨대 『대혜도경중요』의 ‘제법실상(諸法實相)’에 대한 화쟁에서 원효는 나가르주나와 같이 사구를 모두 벗어난 모든 법의 실상을 명시한다. 그러나 수평적으로 사구를 모두 부정하는 데 그치지 않는다. “사구를 끊어 여의면 파괴됨이 없어서 모두 실상”³⁾이라는 측면에서 사구를 모두 긍정하고 있다. 부정과 긍정을 동시에 진행하는 이러한 모순되는 태도는 어떻게 이해해야 할까?

이에 대해 원효는 ‘사구 하나하나가 다 진실일 수 있지만, 어느 한 구라도 집착하면 네 가지가 다 파괴된다’고 말한다. 이로써 제4구가 최고라는 견해도 파괴된다. 따라서 네 가지 구를 다 벗어나야 파괴됨이 없는 제법실상이라 할 수 있다⁴⁾는 취지로 논증한다. 이는 ‘사구 가운데 어느 구도 진실이 아니지만 언설(희론, prapañca)을 여의고 보면 모두 진실’이라는 인식론적 화쟁방식이다. 나아가 이는 화쟁이 지향하는 제법실상관 또는 불가언설 진리관을 보여준다. 즉, 이분법에 근거해 각 구의 옳고 그름을 가려 극복이나 부정 대상으로 이해하는 것이 아니라 각 견해 모두 나름대로 일리를 지니고 있다는 점에서 다름을 인정하면서 진실의 다른 모습으로 동등하게 포섭하는 평등 일미 지향의 진리관이다. 일미(一味) 즉, 불이(不二)를 최고의 가치로 두지만, 다미(多味)의 차이(不一)에 동등한 가치가 있음을 완전하게 보는 일미 진실관인 것이다. 원효는 이처럼 모든 것을 포섭하는 불가언설의 진실을 억지로 표현하여 ‘일심’이라 부른다 했다.

『금강삼매경론』(金剛三昧經論論) <대의문>에서 원효는 일심을 “이치 없는 지극한 이치, 그렇지 않은 큰 그러함(無理之至理 不然之大然)”⁵⁾이라는 역설적 표현으로 기술하고 있다. 여기서 일심은 ‘붓다의 언설(佛說)’ 또는 ‘불가설(不可說)’과 함께 다양한 관점들을 화쟁하는 바탕으로 제시된다. 그런데 원효는 왜 일심을 곧바로 긍정으로 표시하거나 양극단의 부정을 통해 중도를 드러내는 데 그치지 않고 ‘깨뜨림이 없되 깨뜨리지 않음이 없음(無破而無不破)’, ‘세움이 없되 세우지 않음이 없음(不然之大然)’ 등의 모순되어 보이는 표현에 의거해 일심을 기술했을까? 일심의 근원을 제시함에 부정의 부정을 통해 부정 표

3) 『大慧度經宗要』, HBJ1.481a10-11: “離絕四句 不可破壞. 如是乃名諸法實相.”

4) 『大慧度經宗要』, HBJ1.481a2-11: 각주 234) 참고.

5) 『金剛三昧經論』, HBJ1.604b18; 『大乘起信論記會本』, HBJ1.733b3-4.

현을 긍정으로 전회 시키는 이유는 무엇일까? 왜 그는 저술 속에서 비유비무로 표시되는 제4구와 역유역무 형태인 제3구를 교차해서 사용하고 있을까?

이에 대한 해석에 따라 제4구로 제시된 표현이 궁극적 실재를 지시하는 것인지 현실과 다르지 않은 가설적 논리인지 판별 가능할 것으로 본다. 나아가 일심에 대한 해석에 따라 그 철학적 함의가 달라질 수 있다. 예컨대 석길암은 일심을 ‘다양한 현상세계를 통일시킬 수 있는 원천이자 근거로서의 절대적 일심’으로 해석하여 이것을 화엄적 일심이라고 부르고 있다.⁶⁾ 이와 달리, 일심을 ‘현상을 낳고 가능하게 하는 원리나 바탕이지만 현상 속에 있으면서 현상과 다르지 않은 자체’로도 이해할 수 있다.⁷⁾

화쟁논리와 관련해 이러한 두 가지 모델을 원효 텍스트 분석에 적용할 경우 원효에게 근원으로 제시된 불가설이나 일심을 제4구 비유비무(非有非無)에 대한 두 가지 입장 중, ‘절대적 본질을 지닌 실재’로 보아야 할지, 아니면 성언량(聖言量)적 최상의 관점만을 의미할 뿐 형이상학적 실체성이 없는 것으로 보아야 할지 판별할 수 있다. 전자의 경우 ‘불이’(不二)란 ‘동일성에 기반했다’는 의미에서 ‘같음’을 의미한다. 후자의 경우, 사구로 진행되는 논의 과정에서 ‘규정성을 동반하는 모든 단계가 부정·파기되고 연기적 생성관계만 남게 된다는 뜻에서 다르지 않음’을 뜻한다.

그런데 화쟁의 경우 사구를 수평적으로 나열하는 가운데 불설과 같은 최고의 관점만을 제시하는 경우가 많다. 즉, 사구를 원용적으로 포섭하고 있다. 그럼에도 승의제나 원성실성에 해당하는 최고 관점인 불설은 본체적 개념이 아니다. 이제설과 삼성설의 관점에서 각기 궁극적 진리와 현상적 진리에 해당하는 승의제와 세속제, 원성실성과 의타기성이 불일불이·상의상관으로 연관된 근원적 통찰에 가깝다. 화쟁의 바탕으로서 근원을 상정할지라도 실체성이 없는 인식론적 방식인 것이다. 따라서 전자와 같이 절대적 동일성을 향해 발전하는 차제적 상승방식과 구별된다. 형이상학적 본체가 아니라, 전체와 부분의 관계에서 총체적 관점만을 제시하고 있기 때문이다.

불일불이나 비일비이 형태로 화쟁이 진행될 때 ‘불이’나 ‘일심’의 성격도 한 쪽 관점에 치우치지 않고 중도적으로 이해할 수 있다. 공성이라는 각도에서 불

6) 석길암(2008), 169-191.

7) 김태수(2017), 226 참고.

경우 ‘모두 우열 없이 동등한 가치를 지닌 것’이라는 평등일미(平等一味) 개념으로 볼 수 있기 때문이다. 일반적으로 ‘불이’라 할 때, A와 B가 ‘같다’, ‘유사하다’, 또는 ‘유비적 관계에 있다’라는 사구 범주 안에서 규정하는 경우가 많다. 그러나 원효에 있어 불이란 어디에도 의존하지 않는 절대적 동일성으로서의 불이가 아니다. 오히려, 일심이나 불가설과 같은 승의적 차원이 세속제와 서로 ‘상즉불리(相卽不離)’⁸⁾ 방식으로 연계되어 있다는 함의가 강하다.

이러한 맥락에서 화쟁이 견해들 간의 불이를 지향할지라도 공성·연기적 생성이나 무상성에 의한 무규정적 순수차이라는 불일을 전제하는 관계론적 사유로 이해할 수 있다. 불일이 없으면 불이가 있을 수 없기 때문이다. 한편 비어있기 때문에 어떠한 차이도 포용할 수 있는 잠재성이 있고 공통된 결론에 도달할 수 있다. 이는 현상세계의 다양한 차별(다미≡차이≡불일)을 전제로 하는 사유이다. 즉, 『기신론소』(起信論海東疏)의 ‘대승’이나 ‘일심’에 대한 기술과 마찬가지로 ‘언설로 표현할 수는 없지만 모든 현상을 인식하고 움직이는 바탕을 억지로 일심이라고 칭할 뿐’⁹⁾이라는 시각이다. 이것은 마치 모든 사태의 존재 관계를 들뢰즈(Gilles Deleuze, 1925~1995)가 말하는 “순수생성 또는 순수사건”¹⁰⁾과 같이, 가설적으로 응축한 표현과 같다. “무규정성을 기술한 언어이기에 모든 규정 가능성을 포함한다.”¹¹⁾

이러한 측면에서 불일불이 화쟁이 전제로 하는 일심이나 불설은 제법차별인 불일과 평등일미·일의성인 불이가 동시에 서로의 전제가 되는 불가설 진실의 관점에서 이해할 수 있다. 여기서 차별이나 차이는 우열이 아니라 ‘동등한 가치가 있음’을 의미한다. 무규정성에 의거할 때, 각 논사의 입장은 각기 다른 측면이므로 같지 않을 수 있다. 그러나 각 입장의 바탕이 되는 원리적 측면에서 보면 양자를 공통성의 의미로 종합할 수 있다. 이 경우 화쟁이란 본래의 문제로부터 분화된 각 견해를 다시 불가설 일미로 귀환시키는 ‘불일이자 불이’인

8) 『本業經疏』, HBJ1.510a13-14 참고.

9) 『起信論疏』, T44.1844.202a: “... 引之於有[HBJ1.677c12-13에는 ‘... 將謂有耶’로 되어 있으나, 문맥에 따라 T의 표기를 따름] 一如用之而空, 獲之於無 萬物乘之而生, 不知何以言之 強號之謂大乘.”[“유로 이끌려 하되 진여도 그것을 써서 공하고, 무에 두려 하되 만물이 이를 타고 생하니, 무엇이라고 말해야 할지 몰라 억지로 이름하여 대승이라 한다.”고 하였다.]; 『起信論海東疏』, HBJ1.705a11-16; 은정희 역주(2002), 19 참고.

10) 질 들뢰즈(2010), 43-46.

11) 에른스트 카시러(2011), 447.

논법으로 볼 수 있다. 이는 동일성에 근거해 다양성을 부정하는 절대적·일률적 불이론과 달리, 불일과 불이가 서로의 전제가 되면서 상의 상관적으로 연계되는 비동시적 동시성의 사유이다.

이 사유는 인도불교에서 불일불이라 할 때 ‘불일’과 ‘불이’가 연기적 맥락에서 관점적으로 설명되는 것과 유사하다. 모든 법들의 차별상(不一) 속에서 공통성을 보거나, 차별적 존재자들의 자성이 공하다는 관점에서 ‘다르지 않다(不異)’라는 인식론적 특성이 강한 것이다. 붓다의 사유에 나타난 현상주의적 인식론은 ‘(이것도) 아니고~(저것도) 아니다(neti~neti)’라는 인도 고유의 부정법을 경험적 방식의 분석에 적용하면서도 사성제·연기 등의 긍정 어법을 동시에 활용한다. 마찬가지로 원효 논법 또한 ‘해탈적 통찰로 이끌 수 있다면 부정이든 긍정이든 모두 포섭하되 선교방편의 측면에서 공정을 선호’하는 붓다의 기술방식과 상통하는 면이 있다.

따라서 고정적 본체의 존재를 상정하지 않고도 다른 측면(相)에서 이해한 특징을 종합해서 총체적 측면에서 ‘불이’를 도출할 수 있다. 설사 체가 전제되더라도 이는 고정불변의 실체와 다르다. 오히려 현상적 기체로서 ‘자체(自體)’ 개념인 경우가 많다. 또한 이러한 불일불이 관점에 의거할 경우 형식 논리적 모순이 배제될 수 있다.

그런데 논법만으로 보면 원효의 불일불이 화쟁론의 함의는 이러한 인식론적 전통에 맞닿아 있다. ‘불이’뿐만 아니라 ‘불일’ 역시 중시하고 있기 때문이다. 다만 붓다 이래의 초기불교에 비해, 대승의 상의 상관적 연기론, 상호 관계론에 의거한 상즉성이나 동시성의 사유가 한층 두드러진다는 점에서 차이점이 있다. 이러한 시각에서 이상의 두 가지 사유를 관통하는 새로운 분석틀을 적절히 활용할 경우 원효 사상의 복합적 측면을 조망하는 유용한 도구로 기능할 수 있다. 대비를 통해 정형화된 교학의 담장을 넘어 원효 사유의 보편성과 특수성을 드러낼 수 있기 때문이다.

한편 이러한 방식은 서양의 철학적 방법론 측면에서도 살펴볼 수 있다. 원효의 사유는 상대적인 것의 총체를 절대로 풀이하는 변증법적 사유로 볼 수도 있고 ‘상대적인 것은 총체 속에서 고정된 자성이 없어서 관점에 따라 달리 볼 수 있다’는 ‘열린 사유’로도 해석할 수 있다. 왜냐하면, 원효의 화쟁은 그 바탕

을 일심이나 불가언설에 두고 근원적 차원에서 못 쟁론을 종합한다는 점에서 변증법의 외형과 유사한 면이 있기 때문이다. 또한 내용상으로 수평적 관점의 차별과 종합 차원에서 긍·부정논법을 모두 구사함으로써 인식론적 논리에 의거한 ‘열린’ 성격을 나타내기도 한다. 사구를 통해 화쟁을 이끌어가면서 교화 상대의 수준에 맞추어 부정과 긍정을 종합하는 관점에 따른 선교방편을 활용하기 때문이다.

이상과 같은 점을 염두에 두면서 본 논문은 화쟁을 이끌어가는 원효 논법에 나타난 특징과 내용을 검토하고 이와 관련한 철학적 사유의 특성을 고찰하고자 한다. 사구 이해와 관련하여 비유비무를 둘러싼 두 가지 관점을 염두에 두면서 화쟁에 대한 원효의 독창적 사유를 살펴보려는 것이다. 검토를 위해 ‘조망점에 따른 종합’¹²⁾과 ‘부정을 통한 긍정’ 방식을 구분해서 설명하겠다.

분석을 위한 주요 텍스트는 조망점에 따른 종합의 경우 『열반종요』(涅槃宗要) 종지 부분과 『기신론소』·『본업경소』(本業經疏)·『금강삼매경론』 등에 초점을 맞추고 부정을 통한 긍정의 예는 『기신론소』·『무량수경종요』(無量壽經宗要) 등을 살펴볼 것이다. 이제설에 의거한 화쟁은 유식의 삼성설과 불가언설에 대한 관점이 결합되어 상의 상관적 인식론의 특징을 보이는 『본업경소』와 『대혜도경종요』(大慧度經宗要)를 검토하겠다. 한편 구체적 쟁점에 대한 화쟁론 검토에서는 저술 전반에 화쟁이 차지하는 비율이 상대적으로 높은 『열반종요』와 『십문화쟁론』(十門和諍論)을 중심으로 분석할 것이다.

2. 선행연구 검토

원효의 화쟁사상에 대해서는 이미 다양한 각도에서 많은 연구가 나와 있다. 기존의 연구 경향을 분류해 보면, 화쟁을 포섭적 종합의 측면에서 ‘비이’를 강조하는 것으로 해석하는 견해와 다원주의적 차이를 강조하여 ‘비일’을 중시하는 시각으로 대별할 수 있다.

우선 박종홍은 포섭적·종합 측면에서 화쟁논리를 변증법과 관련하여 해석한

12) ‘조망점’이라는 용어를 사용한 이유는 이견들을 조화하는 화쟁의 근거로서 불설, 일심 등 근원적 조망점을 전제하는 경우가 많기 때문이다. 수평적으로 이견을 조화하는 경우, ‘관점에 따른’이라는 표현을 택한 경우가 많다.

다. 이는 쟁론을 바라보는 데 있어 일심이라는 공통의 근원에 의거해 화쟁을 도출해낸다는 점에서 헤겔 변증법의 모순 해결 과정에 대비할 수 있다고 보는 견해이다. 이를 위해 박종홍은 개합과 중요를 화쟁사상의 논리적 가능 근거로 상정한다. 즉, 종(宗)은 ‘다(多)로 전개함’으로, 요(要)는 ‘일(一)로 통합함’으로 나타나는 ‘개합의 원리가 중요를 밝히는 화쟁의 논리’라고 설명한다.¹³⁾ 나아가 이에 대해 다음과 같은 의문을 제기한다.

논리라면 대변에 형식논리를 연상하는 것이 예상이지만 원효는 그를 포월(包越)하여 그대로 살리면서 넘어서 화쟁의 논리를 자유자재하게 구상했다. 언뜻 보기에, 서구의 변증법과도 같으나 이것은 생성 발전의 역사적 과정을 밝히려는 것이 주요한 안목이 되어 있는 만큼, 거기에 쉽사리 동일시할 수 없는 차이점이 있는 것이 아닌가 추측된다. 그러나 서구의 변증법이라는 것도 내용에서 모두 한결같은 것이 아니요, 간단하게 일괄하여 피차를 비교한다는 것도 삼가야 할 일 같기도 하다. 화쟁의 논리와 변증법과의 관계는 장차 제기되는 때가 오고야 말, 중요한 과제인 것이 틀림없다.¹⁴⁾

이렇듯 박종홍은 변증법과의 유사성을 제기하면서, 개합과 중요 이외에 입파(立破)와 여탈(與奪), 동이(同異)와 유무(有無), 리변비중(離邊非中), 일미(一味)와 절언(絶言) 간의 화쟁논리를 “형식 논리적 분별지로 따지고 생각하여 말 그대로 뜻을 취함은 불가하다.”고 주장하고 있다. 이상의 견해처럼 화쟁논리가 변증법의 특성을 지니고 있다면 논리학뿐만 아니라 인식론 차원에서 ‘의식이 보편을 향하여 자기를 전개해 나가는 운동’에도 적용해 볼 수 있다. 자기반성을 통해 깨달음을 향한 자기 내부로의 회귀과정이라는 점에 주목한다면 원효의 지향과 상통하는 면이 있기 때문이다.

또한 고익진은 『기신론별기』에서의 기술을 근거로 ‘중관을 진여문에, 유식을 생멸문에 배대시킨 후, 『기신론』의 입장이 양자를 지양·종합한다’¹⁵⁾는 변증법

13) 박종홍(1980), 86-87: 박종홍은 『東文選』을 인용하면서 “백가의 이쟁(異爭)을 화합하여 서로 다른 견해를 귀일시킴을 원효 사상의 기본 특색으로 본다.”[서거정(1975), 38: “矛盾相爭者 有年爰乃曉公挺生羅代 和百家之異諍 合二門之同歸”]; 중요란 원효 사상의 핵심 내용(essentials)을 말한다.

14) 박종홍(1980), 104-105.

15) 高翊晉(1973), 287-319; 고영섭 편저(2002), 60-111.

적 방식으로 설명한다. 나아가 『기신론』 사상을 화엄사상과 관련하여 해석한다.

석길암은 일심을 화엄의 성기적 맥락에서 ‘상대적 진망회합의 여래장심을 넘은 절대적 진의 세계에 대한 개념태’로 파악한다.¹⁶⁾ 이 또한 불일보다는 불이에 초점을 맞춘 입장이다.

최연식은 화쟁의 사상적 토대를 화엄의 보법사상으로 보면서 보법을 가능케 하는 모든 존재들의 본질적이고 궁극적 동일성인 세계를 일심으로 설명한다. ‘일’이라는 것은 ‘모든 것들이 차별이 없고 동질적인 것’을 의미하고 ‘심’은 ‘주체와 객체의 구분이 사라진 것’을 표현한 것으로 기술한다. 이에 따라 현상세계의 서로 다르고 차이나는 것들은 단지 ‘일심이라는 구별되지 않는 동일성 혹은 동일성으로서의 세계가 다양하게 반영된 것에 지나지 않은 것’으로 본다. 나아가 모든 존재의 본질적 동일성인 일심이 보법의 근거라는 점에서 일심을 화쟁의 근거이자 목적’으로 이해한다.¹⁷⁾

사토 시게키는 ‘귀일심원과 요익중생’이라는 이기영의 관점을 각기 ‘불수일이무이(不守一而無二)’와 ‘무이이불수일(無二而不守一)’에 배대되는 화쟁논리로 파악한다. 다만 두 개념 간의 관계를 불일불이 관점으로 “실유관념이 전무하지만 … 화쟁의 성립을 위해 일미관행을 표현한 절대무이, 곧 상대이(相對二)가 전무한 무이처(無二處)”로 본다. 이는 일심을 동일성으로서의 포괄적 실재로 보는 입장이다. 나아가 실상을 구하는 개합적 상의 상관성의 구조를 절대적 차원에서 일미일승(一味一乘)에 포섭시키는 방식이기에 변증법적 해석으로 볼 수 있다. 즉, “생멸은 불일이지만 절대무이를 체로 하고 실유관념이 전무하면서도 불이가 되고 절대모순적 자기동일을 표현”한 것으로, 동일한 것은 ‘상대이(相對二)’를 부정해도 실유관념이 없는 ‘절대무이(絕對無二)’라는 점에서 불이를 강조하는 입장이다.¹⁸⁾

‘무이이불수일(無二而不守一)’과 같은 이러한 이중성에 관한 기술은 박종홍의 ‘개즉(開卽) 및 양극단 사이의 중도’뿐만 아니라 박성배의 개비개시(皆非皆是)에 대한 설명과도 맞닿아 있다. 그에 의하면 화쟁이론의 근본원리는 ‘걸림

16) 석길암(2008), 169-170, 181, 187: 석길암은 “일심이 진여·여래장·아리야식일 수는 있어도, 진여·여래장·아리야식이 일심일 수는 없다.”는 포섭적 의미로 일심을 해석한다.

17) 최연식(2006), 433-434.

18) 佐藤繁樹(1993) 참고.

없음(無碍)’인데, ‘먼저 양자를 부정(兩否定)하고 긍정(兩肯定) 한 후 걸림 없음을 확인하는 것’이 화쟁의 과정이고 ‘치우치지도 않고 편들지도 않고 말려들지도 않는 눈뜬 자’라야 이러한 화쟁 작업을 할 수 있다. 이 또한 전체와 부분의 논리에 따라 화쟁논법의 일면적 도리를 강조하면서도 논리적 구성을 무애라는 절대긍정으로 귀결시키는 포섭적 종합에 가까운 해석이다.¹⁹⁾

이에 비해 이기영은 화쟁의 기본조건을 반야공에 의거한 여래장설에 두고 ‘일체의 상(相)을 과한다’는 반야공의 지혜²⁰⁾와 관련하여 설명한다. 즉, 원효가 주로 사용하는 “A도 아니고 B도 아니며, A 아닌 것(非A)도 아니고 B 아닌 것(非B)도 아니라는 표현은 인연에 따라 생멸하는 모든 사물들이 일시적 현상일 뿐, 고정된 틀에 얽매어 있는 것이 아니라는 것”으로 풀이한다. 즉, 화쟁의 원리를 모든 차별상을 넘어 “차별적·대립적으로 대하지 말 것”과 “주와 객의 분별이 사라진 지혜”로 보고 있다.²¹⁾ 이는 ‘귀일심원과 요익중생’이라는 일심의 포괄적 특성을 강조하면서도 본말론 보다는 인식론적 측면에서 원효 존재론에 접근하는 방식이다.

고영섭은 화쟁을 일심과 일미와 일각으로의 회귀를 전제로 한 선교방편(善巧方便) 내지, 종합방법이나 통합 논리로 이해한다.²²⁾ 이 역시 동일성을 강조하는 본말론 보다는 “다양한 주장들이 결론의 바다로 들어가기 위한 통합의 계기와 논리”로 이해하는 인식론적 존재론의 해석에 가깝다. 구체적 화쟁방법으로는 “보편성과 타당성을 지닌 전체적 진리성과 일반적 타당성을 지닌 도리 및 부분적 타당성을 지닌 일리의 틀을 통해 ‘문’과 ‘론’을 시설했음”을 들고 있다. 특징적인 것은 일심 해석에 있어 “진리→도리→일리라는 공통의 측면과 아울러 진리→일리→무리라는 차이의 측면”을 동시에 고찰한다는 점이다. 『십문 화쟁론』에서의 ‘십문’ 해석과 관련해서는 ‘열 가지 종류’로 보는 이중의 견해와 ‘화쟁의 대상이 되는 모든 것들’을 의미한다고 보는 조명기의 주장을 대비한다. 나아가 십문을 ‘백가(百家)’로 해석하는 조명기를 옹호하는 김상현 및 ‘관점을 성립시키는 열 가지 연기적 인과계열에 관한 화쟁이론’을 ‘열 가지로

19) 박성배(1991), 365-394; 고영섭 편저(2002), 316-357; 김상현(2000), 215-234.

20) 이기영(1995), 457-458.

21) 이기영(1995), 458.

22) 고영섭 편저(2002), 168-169.

확정할 수 없다’는 박태원의 견해를 소개한 후, ‘다문(多門)’ 즉 ‘제문(諸門)’으로 풀이하는 조명기의 견해를 지지한다.²³⁾

최유진은 “일심의 원천으로 돌아가려는 뚜렷한 목적의식을 갖고 일심을 기본으로 해서 이론을 전개하되 구체적으로는 현실적으로 다양하게 나타나는 교리상의 이론들을 조화시켜 나가는 것을 원효의 특징”으로 본다.²⁴⁾ 화쟁의 방법과 관련해서는 “극단을 떠남, 여러 이론에 대한 긍정과 부정의 자재, 동지도 않고 이의도 제기하지 않으며 설함, 경전 내용에 대한 폭넓은 이해”의 네 가지를 들면서 언어가 실재하는 것으로 집착하지 않는 방편으로서의 언어, 실용주의적 언어관을 강조한다.²⁵⁾ 이는 상대성론으로서의 다원주의적 해석에 가깝다.

김영일은 최유진이 제시한 화쟁의 방법을 실제 화쟁 사례에 적용하여 특징적 논의 유형을 분류한다.²⁶⁾ 특히 주장이나 회통 측면과 관련하여, 주문(主文)·이유·문증(文證) 또는 실례 등의 유형별 구조를 잘 정리하고 있다.

박태원은 화쟁이론의 성격을 “화해이론으로서의 종합주의”라기보다 “통섭(通攝)이론으로서의 화회(和會)주의”²⁷⁾로 본다. 화쟁을 구체적 쟁론에 대한 문제 해결이나 통섭·화회로 보는 것이다. 한편 『십문화쟁론』의 십문을 “화쟁의 방식”²⁸⁾으로 보면서 이에 대한 화쟁론을 ‘관점을 성립시키는 조건들의 열 가지 연기적 인과계열’, 곧 ‘견해 계열의 열 가지 의미맥락으로 화쟁하는 이론’으로 풀이한다. 이처럼 십문을 관점을 성립시키는 연기적 인과계열로 볼 경우, ‘통섭이론으로서의 화회주의’²⁹⁾라는 화쟁이론의 성격도 ‘불일’에 의거한 ‘불이’관에 가까운 것으로 볼 수 있다.

박재현도 화쟁을 ‘대립을 화해시키는 종합주의’로 보는 견해를 비판하고 주장들 간 소통의 부재를 해결하려는 입장으로 본다. ‘이러한 맥락에서 모순 해결의 단서를 중생의 생멸심에 근거한 ‘통섭’에서 찾는다. ‘섭(攝)’이라고만 하면

23) 고영섭(2017), 60-87.

24) 최유진(2013), 310-334.

25) 최유진(1988), 63-80; 고영섭 편저(2002), 358-381.

26) 김영일(2008), 1-70 참고.

27) 박태원(2013b), 126.

28) 박태원(2013c), 89.

29) ‘통섭적 성격’과의 관련은 김상현(2000), 215-34; Jörg Plassen(2007), 224 참고.

‘모아들인다’는 의미에만 치중하게 되므로 ‘상이한 것들을 연결시킨다’는 의미에서 통(通)을 추가하여 ‘소통이 전제되어야만 ‘섭’이 가능해진다’고 보는 해석이다. 이는 중생과 붓다, 진과 속, 진여와 생멸 간의 불이를 소통으로 이해하는 수평적 이해방식이다. 즉, ‘진속을 통일이나 통합이 아닌 하나의 의식’으로 파악하는 이해이다. 나아가 화쟁을 ‘갈등을 전제로 한 통일과 종합·화해를 모색하는 방식과 달리, 반실체론적 다원주의적 소통이론’³⁰⁾으로 해석한다. 이는 ‘일심 이문이라고 할 때 사상될 수 있는 현실의 차별성 및 일심의 비실체성을 강조한 정영근의 연구³¹⁾와 마찬가지로 ‘불일’을 강조하는 시각이다.

김성철은 『판비량론』(判批量論)을 쓴 ‘원효는 모든 불교 교리를 추론적 사유로 이해할 수 있다고 보는 논리 지상주의자가 아니었음’을 지적하면서, 『무량수경중요』에서 불지(佛智)에 대한 믿음을 강조하는 부분을 원효 해석의 특징으로 본다. 특히 ‘불지가 추론적 사유를 넘어선다는 내용에서 사구적 사고에 의거해 화쟁논법을 구사하는 점에 주목한다. 즉, 디그나가(Dignāga, ca.400~480)는 “사구분별에 근거해 추론식에 사용된 이유명제(h)를 충족시키는 사례가 동품과 이품에 존재하는지(有), 존재하지 않는지(無), 부분적으로 존재하는지(亦有亦無) 여부를 가려 그 추론식의 타당성을 검증하지만, 원효는 ‘사구분별을 넘어선 영역’을 ‘믿음의 영역’으로서 ‘화쟁 영역’으로 보았음”에 주목한다.³²⁾

이는 원효가 사구분별을 통해 사유할 수 있는 모든 가능성을 점검하되 불가설 진실인 불설·일심·일미중도의 관점에서 모든 이견들을 화쟁한다는 점에서, ‘논리를 초월한 불가언설을 지향’하는 화쟁의 지향점을 적확하게 드러낸 연구이다.

한편 화쟁에 나타난 의식의 운동 및 중층적 의미구조와 관련하여 김형효 등은 후기 구조주의 사유와의 친연성을 시사한다. 이 역시 다원주의적 차이를 강조하는 입장이다. 김형효는 “『금강삼매경론』에서 동이론(同異論), 『기신론소』에서 일·이론(一異論)으로 설명되는 방식”³³⁾에 주목한다. 이러한 시각에서 일심지원을 일심이문의 법에 생멸과 진여가 차이를 유지하면서 동시에 동거하는

30) 박재현(2009), 366-397; 박재현(2001), 192-201.

31) 정영근(1999), 161-180.

32) 김성철(2006), 284-313.

33) 김형효(2006), 274; 김형효(2002), 118.

이중성 또는 이를 지양하는 진속 용이이불일(融二而不一)의 교직성으로 이해한다. 나아가 만물을 차이 나게 생기시키는 탈근거(Abgrund)로서의 무본지본(無本之本)³⁴⁾으로 풀이한다. 분석을 위해서는 해체론적 존재론의 시각에서 데리다의 텍스트 이론을 활용한다. 이는 “천짜기의 교직이 서로 낱실과 씨실을 교차 반복하는 것처럼 불법의 제 이론을 차이로서 인정하되 그 차이가 대립이 아니고 상보적 보충대리의 연계성을 짓고 있음”³⁵⁾을 보이는 방식이다. 이로써 모든 불교 교학의 상반된 내용을 상호모순 없이 동시에 읽는 화쟁적 사유로 제시한다. 또한 “미망의 죄악과 번뇌가 자기 내부에서 발생한 마음의 착각이므로 포괄할 수 있다는 탈(脫)근거의 논리”³⁶⁾로 표현한다.

화쟁에 접근하는 이상의 두 가지 사유를 서구의 철학적 방법론과 대비할 경우 김형효가 제시한 해체주의 사유는 무아와 상호연기로 이루어진 대승의 진망화합관(眞妄和合觀)을 한층 쉽게 설명해 주는 측면이 있다. 물론 탈중심의 포스트 모더니즘 사유는 ‘말로 표현할 수 없는’ 실재나 일심과 같은 근원에 의거해 화쟁을 도출하는 방식과 외형상 차이를 보인다. 그럼에도 화쟁은 의미론적으로 볼 때 근원이나 실재에 대한 직·간접적 인식이나 통찰을 회복하여 화쟁을 이루어낸다는 점에서 경험론적 맥락에서 후기 구조주의나 현상학의 초월론적 존재론의 사유와 맞닿아 있다. 원효의 이제·삼성론 역시 후기 구조주의의 인식론적 존재론과 상통하는 요소가 있다. 다만 화쟁을 일심이라는 근원을 통해 모순을 조화하려는 시도로 보면 변증법적 특성도 찾을 수 있다.³⁷⁾

그러나 화쟁의 전개양상이 박종홍이 말하는 바와 같은 변증법적 운동 형식과 유사하다 해서 화쟁의 바탕으로서의 일심을 헤겔 변증법과 같이 ‘즉자(an sich) 및 대자(für sich) 단계를 거쳐 종합된 즉자·대자(an und für sich)나 운동을 마친 절대지’로 보는 데는 난점이 있다. 헤겔 변증법에서처럼 단계를 상정할 경우 표상을 인정하게 되고 이는 연기적 생성을 장애하기 때문이다. 오히려 반야로부터 화엄에 이르기까지 다양한 사상을 회통하는 원효의 해석학적 통찰은 연기와 공의 상즉이라는 대승적 인식론과 존재론의 결합 속에서 이해

34) 김형효(2006), 264.

35) 김형효(2002), 110.

36) 김형효(2006), 263-264.

37) 이와 관련해서는 정영근(1999), 161-180, 고익진(1973), 287-321을 참고할 수 있다.

할 필요가 있다. 원효 논법은 시대에 따른 사상사적 흐름 속에서 화쟁의 형식 뿐만 아니라 그 인식론적 함의에서 연기적 관계성을 전제로 하고 있기 때문이다.

한편 서양철학 방법론을 활용한 이상의 선행연구에서는 이러한 두 가지 사유 가운데 한 측면에 초점을 두고 화쟁론의 특성을 규명하는 경우가 많다. 또한 주제 면에서도 화쟁의 개합적 특성(박종홍, 이기영, 사토 시게끼)이나 주요 유형 및 사례 분석(김영일), 변증법(박종홍) 및 현대 서양철학과의 관련(김형효) 또는 불교 논리학(김성철)과의 연관성 등에 주목한 연구가 많다.

그럼에도 현재까지 화쟁을 사구 논리를 통해 해석한 연구는 없다. 더욱이 비일비이(非一非異)·역일역이(亦一亦異)를 교차해서 진행하는 원효의 독창적 논법인 화쟁을 복합적 사구 활용과 변증법을 포함한 몇 가지 방법론을 종합해서 검토한 연구 사례는 거의 없다.

이러한 측면에 주목하여 본 논문에서는 원효가 화쟁에서 다양한 쟁점에 걸쳐 활용한 사구 논리를 중심으로 화쟁의 내용과 특성을 살펴보고자 한다. 효과적 검토를 위해 사구해석과 관련한 화쟁논법을 ‘조망점에 따른 종합’ 및 ‘부정을 통한 긍정 논법’으로 구분하여 분석할 것이다. 이는 박종홍의 개합논리, 사토 시게끼의 무이이불수일(無二而不守一)과 불수일이무이(不守一而無二), 김형효의 차이의 동거나 교차배어 논법에 해당하는 논지전개 방식을 ‘종합’과 ‘차별’이라는 주요 특성의 측면에서 분류하려는 것이다. ‘조망점’이라는 용어를 선택한 이유는 관점에 따른 수평적 화쟁 방식을 보이면서도 일심의 견지에서 종합하는 특성을 보이기 때문이다. 한편 두 가지 방식이 복합된 경우와 각 부문과 항목 안에 세부 항목이 포섭된 중층적 방식도 검토할 것이다.

나아가 현대철학의 시각에서 박종홍과 김형효가 제기한 헤겔 변증법과 후기 구조주의 사유와의 대비 하에, 화쟁에 나타난 포섭적 종합 및 불일과 불이가 동시에 서로의 전제가 되는 열린 구조의 특성을 검토해 보겠다. 이를 위해 후기 구조주의 계열의 철학자 들뢰즈가 제시한 ‘새로운 변증법’ 모델을 차용해 ‘모든 관점의 긍정’ 및 ‘부정을 통한 긍정’을 비대칭적으로 활용하는 화쟁의 복합적 특성을 드러내고자 한다. 이는 실체성을 지닌 각 단계의 항을 초극·지양해서 완성태에 도달하는 상승구조의 헤겔 변증법 형식과 달리, 문제에서 출발

하여 관점들 간의 다양한 의미 관계 속에서 화쟁이라는 해(解)를 산출하는 열린 구조의 논법으로 보는 시각이다.³⁸⁾

이러한 맥락에서 상이한 부문 안에 세부 부문을 함장하면서 각 부문 간의 상호작용을 통해 공통의 의미를 도출하는 개합모델을 제시하겠다. 나아가 이를 ‘운동을 마친 즉자·대자라는 동일성’으로 종결짓는 헤겔 변증법의 ‘단힌’ 형식과 대비해서 ‘열린 변증법’이라고 명명할 것이다.³⁹⁾ 이는 ‘이념(Idée)인 잠재성으로서의 문제로부터 계열분화를 통해 현실성으로서의 해를 규정’해 가는 들뢰즈의 ‘새로운 변증법’⁴⁰⁾에서 착안했다. 이 모델을 적용할 경우 조망점에 따른 종합방식은 ‘ $A \cap B$ ’라는 연언적 계열에 기반한 ‘수렴(convergence)’ 형식으로, ‘부정을 통한 긍정’ 논법은 ‘ $A \cup B$ ’라는 선언적 계열을 통한 ‘발산(divergence)’ 형식으로 이해할 수 있다.⁴¹⁾

이 변증법은 단계적으로 이념을 향해 상승하는 헤겔 변증법과는 구별된다. 오히려 서로 반대편으로 생각되는 양극단의 의미를 연계·순환시키는 유기적 산출 구조에 가깝다. 이러한 의미 순환론의 특성을 드러내기 위해 ‘열린’이라는 용어를 채택했다. 한편 ‘변증법’이라고 한 것은 수사학적인 서술 차원을 넘어 인도 논리학에서 문답법의 형식으로 변증론을 전개했던 방식이나 플라톤·아리

38) 이 구도에서는 ‘잠재성을 지닌 이념(Idée)을 문제로, 이로부터 분화된 상호연계 과정 안에서 현실성으로서의 해를 도출’하는 들뢰즈 변증법의 모델을 따라 중심논제인 ‘문제’(Problème)를 P, 문제를 여러 측면에서 기술하며 근거를 제시하는 ‘분화’(Differentiation)를 D, 분화를 통해 도출된 ‘해(Solution)’를 S, ‘물음(Question)’을 Q, ‘답(Réponse)’을 R로 기술하기로 한다. “해결 가능성은 문제의 형식에서 비롯된다.”는 아벨의 문제이론에 기초한 이 모델은 ‘문제의 조건들과 관련한 기준을 문제(이념) 내부의 특성(연기적 특성)을 통해 보면, 언표에 이미 해의 싹을 포함하고 있다’는 사유이다. 들뢰즈에 따르면 “문제는 해에 대해 초월적인 동시에 본질적으로 내재적이다.” 따라서 “(문제를 통해 변증법적 순서에 따라 분만되는) 해의 영역 안에서 자신을 기술적으로 표현한다. 모든 문제는 본성상 변증법적이고 그 외의 다른 문제는 없다. 수학이 포괄하는 것은 변증법적 순서 자체를 통해 그 해결 가능성의 장을 정의한다.” 질 들뢰즈(2012), 393-395; Gilles Deleuze(1994), 179-180.

39) 즉자·대자적 완결성으로 종결되는 것이 아니라 상반된 주장의 차이와 틈새 속에서 의미의 순환과 소통을 지향한다는 점에서 ‘열린 변증법’으로 명명하고자 한다. 아도르노는 근원적 매개로서의 동일성을 부정하고 운동의 관계성만을 남긴다는 점에서 ‘부정의 변증법’이라는 용어를 사용한다.[T. W. Adorno(2004), 27, 127, 158, 256, 336] 단, ‘열린 변증법’이란 아도르노와 같이 부정을 통해 동일성을 파괴하고 관계성만 남기는 부정 변증법이 아닌 긍정의 변증법을 말한다. 이는 니체의 영향 하에 궁극적 실상에 도달하는 방법을 긍정으로 본 들뢰즈의 지향에 가깝다. Gilles Deleuze(1994), 168-221 참고.

40) Gilles Deleuze(1994), 178-179 참고.

41) Gilles Deleuze(1994), 189-190.

스토텔레스 등이 문답에 기반을 두고 전개한 대화술⁴²⁾과 유사한 맥락에서 이 율배반과 모순의 문제를 해소하려는 보편적 언어철학이나 논리체계를 지칭한다. 이를 ‘제기된 문제 안에서 주어진 해(解)로 회귀하는 연기적 순환이론’으로 명명할 수도 있다.

이러한 ‘열린 변증법’의 사유를 현대철학과 대비해 보면, 헤겔 변증법보다는 후기 구조주의나 현상학 계열의 사유에 가깝다. 특히 “재현(representation) 안에서 성립하는 무한과 유한의 이율배반에서 벗어나 이념-문제로부터 역동적이고 독특한 형태로 구성되는 이념적 계열들 안에서 차이를 통해 소통·공명함으로써 개체화의 장들을 형성”⁴³⁾하는 들뢰즈 변증법과 흡사하다.

그렇지만 원효의 경우 근원에 의거해 모순을 조화시키는 면이 두드러지기에 후기 구조주의 사유와 차별점이 있다. 모순 해결 과정에서도 원효의 ‘열린 변증론’은 들뢰즈의 독법에 비해 의미를 순환시키는 방식에서 차이를 보인다. 들뢰즈 등의 후기 구조주의에서 ‘비동시적인 것의 동시성’으로 설명하는 직선적 방식과 ‘용이이불일’ 등으로 표현되는 의미의 원형적 회귀구조는 차이가 있다. 또한 원효의 경우 세간 영역의 논의를 통해 도출된 화쟁 내용이 공성에 의거한 ‘여래비장’, ‘일미 중도’와 같은 승의를 함축하거나 이런 전제에서 화쟁한다는 점에서, 세간 영역의 현실적 규정성이나 개체성인 들뢰즈의 해와 그 내포에서 차이를 보인다.

그러나 승의적 함축을 지니는 화쟁 역시 ‘세속의 가설 영역에서 대립된 견해들의 무모순성을 구체적 해(S)로 도출하는 방식’이라는 점에서 ‘미규정성에서 규정성으로 진행되는 들뢰즈 변증법’과 상통하는 요소가 있다. 화쟁 내용에서 궁극적 관점이 함축되어 있거나 승의에 의거해 화쟁이 이루어진다 하더라도, 이 역시 보편의 논리를 통해 공통 의미로 산출된 해라는 점에서 세속의 현실성 영역에 속하는 것으로 볼 수 있기 때문이다. 나아가 들뢰즈 변증법의 전개로서의 반복 구도는 “일반적·외부적 차이들의 상태로부터 독특한 차이로 옮겨가는 이행”⁴⁴⁾을 지향한다는 점에서 화쟁을 통해 도출된 세속 영역의 해 속에 불가언설로서의 특수성을 함축하는 측면과 맞닿아 있다.

42) 카츠라 쇼류(2009), 26-27.

43) 질 들뢰즈(2012), 587-588: 들뢰즈는 이를 몇 가지 방식의 ‘주름운동’으로 설명한다.

44) 질 들뢰즈(2012), 182.

더욱이 ‘붓다와 중생의 불이’, ‘진속평등’을 주창하는 원효와 마찬가지로 들뢰즈도 “특수·보편·시간성·무시간성 등의 양자택일적 선택지를 뛰어넘는”⁴⁵⁾ 지향을 지닌다. 현실적 규정성인 들뢰즈의 해 역시 이념의 현실화이다. 나아가 구체적 현실인 세속 영역에서 동일자에 종속되지 않는 차이와 반복이라는 이념이 일의성(Univocité)⁴⁶⁾으로서 끊임없이 생성하는 진속원용의 사유를 나타낸다. 들뢰즈는 이를 “차이가 분배되는 공간에 모든 반복들이 공존할 수 있도록 하는 것이 삶의 과제”⁴⁷⁾로 표현한다. 따라서 들뢰즈 변증법에서 구체적 현실성으로서의 해와 문제로서의 이념은 상의 상관적 관계 속에 서로를 포섭하는 것으로 볼 수 있다.

이와 마찬가지로 원효도 ‘귀일심원’이라는 승의적 깨달음이 ‘요익중생’이라는 세속 형태로 회향됨으로써 의미의 생성과 순환을 지향한다는 점에서 두 사유는 만나고 있다. 양자의 지향 모두 불일로서의 불이가 상응하는 데 있다. 이처럼 동일성으로서의 불이가 중심이 되고 불일이 주변적 요소로 되는 헤겔 변증법과 달리, 들뢰즈 변증법과 화쟁논법에서는 불일과 불이가 서로를 전제하고 있다는 점에서 양자의 지향은 상통한다. 더욱이 화쟁논법과 마찬가지로 들뢰즈 변증법도 상호연기적 관계성에 의거해 논의를 소통시켜 일의적 의미를 산출하는 불이론으로 볼 수 있기에 유의미한 분석모델로 기능할 수 있다고 본다.

45) 질 들뢰즈(2012), 21.

46) 들뢰즈의 ‘존재의 일의성’(L’univocité de l’Être) 테제는 이념의 두 측면인 차이와 반복으로 표현된다. 이는 일심 안에서 차이가 이념적으로 종합되는 개합적 변증론과 흡사한 면이 있다. 헤겔 변증법의 시각에서는 ‘일심이라는 동일자를 중심으로 모순인 차이를 지양한다’. 그러나 일의성 테제를 적용하면 개념적 차이를 전제하지 않기에 모순이 발생하지 않는다. 또 표상으로서의 동일자도 없어진다. 이와 달리 차이를 개념적 차이로 보면 분별과 배제로 인해 일의적 의미가 드러나지 않는다. 이때 일심 또한 최상의 고유 이념 안에 독특성을 요구하는 내적 차이이자 일의적 총체성으로서 화쟁의 바탕으로 이해할 수 있다. Deleuze(1994), 26-27 참고; 한편 들뢰즈는 칸트의 변증론에 비견되는 차이의 이념적 종합을 통해 불가설 진실로서의 일의성이나 탈성화(脫性化)를 지향한다. 이는 ‘모든 존재가 자기 안에 있다’는 스피노자적 내재성에 의거, 실체를 양태로 진화해 작용하는 존재자들을 중시하는 사유이다. 단, 초월적 실체나 주체를 상정하지 않는다. ‘존재는 다수의 의미로 말해지고 의미는 유비적 관계로만 존재한다’는 전통 형이상학과 달리, 들뢰즈는 ‘존재가 언급되는 대상은 다의적이지만, 존재 자체는 일의적’[DR(1993), 388]이라고 정의한다. 들뢰즈 일의성 개념에 끼친 스피노자의 영향에 대해서는 서동욱(2013), 327-344 참고.

47) 질 들뢰즈(2012), 19.

제2장 불교의 사구 논리

불교의 사구 논리는 인도에서 비롯하여 동아시아에서 많이 사용되었다. 이와 관련하여 제4구인 비유비무에 대해서는 크게 두 가지 해석이 있다. 이러한 제4구의 해석은 동아시아 불교뿐만 아니라 원효의 화쟁을 이해하는 데도 중요하다. 따라서 이 장에서는 사구 논리 특히 비유비무에 대한 두 가지 관점과 관련하여 원효 이전에 사용된 불교의 사구 논리와 원효의 사구 이해방식을 살펴보고자 한다. 원효 문헌에 나타나는 사구에 대한 보다 체계적 이해를 위해서는 ‘조망점에 따른 종합’과 ‘부정을 통한 긍정’ 방식으로 구분해 검토할 것이다.

1. 제1절 불교의 비유비무 해석

불교의 사구 논리는 붓다로부터 출발한다. 전통적으로 사구 중 유무를 동시에 부정하는 제4구, 곧 비유비무의 경우 경험할 수 없는 시공의 형이상학적 본질 등에 대해 무기(無記)의 입장을 취한 불가설로 해석하는 경우가 많다.⁴⁸⁾ 한편 나가르주나 및 중관학과와 같이 제4구에 나타난 불가설의 함의는 인정하면서도 제4구 역시 가설 영역으로 부정하는 경우도 있다. 이와 같이 불교에서는 붓다로부터 출발한 전통 속에서 사구를 사유할 수 있는 모든 가능성을 명제화한 것으로 보면서 제4구의 불가설성에 대해 크게 다른 두 가지 방식으로 접근했다. 따라서 해당 논사의 사구, 특히 제4구 이해방식을 보면 그 사유 경향과 논의의 특성을 추정해 볼 수 있다.

첫 번째는 ‘붓다의 무기’, ‘여래의 사후 존속’ 문제 등과 관련하여 존재의 자성(自性)을 부정하는 차원에서 사구 전체를 파기·부정하는 방식이다. 이에 따라 궁극적 의미에서 존재도 비존재도 모두 부정된다. 나가르주나는 『중론』 제25장 제17송⁴⁹⁾에서 여래 사후의 존재에 대해 사유 가능한 네 가지 명제를 모두 파기한다. 즉, “(1) 여래는 열반 후 존재한다. (2) 여래는 열반 후 존재하지

48) 비유비무(非有非無)는 붓다 당시, 전형적인 외도의 논법으로 비판되었다. 한편 사구는 『잡아함경』(雜阿含經)[제288, 302, 303, 343경] 등에서 무기의 문제를 논의하는 경우와 같이 초기경전에서부터 사용된다.

49) MMK(2013), 301.

않는다. (3) 여래는 열반 후 존재하면서 존재하지 않는다. (4) 여래는 열반 후 존재하는 것도 아니고 존재하지 않는 것도 아니다.”라는 네 가지 명제를 모두 부정한다.

여기서 전체부정이 가능한 근거는 사구 모두 ‘자성을 지닌 여래의 실제’를 전제했기 때문이다. 따라서 사구를 모두 부정하더라도 그 전제를 부정하는 것이 되므로 제3구와 제4구가 범하는 모순율과 배중률을 피해가게 된다. 즉, 제3구인 ‘역유역무(亦有亦無)’와 이를 부정한 ‘비유비무’ 모두 모순율과 배중률에 저촉되지 않는다. 이에 따라 상주·단멸, 혹은 동일성이나 인과관계의 조건을 전제로 하는 사구는 모두 부정되며 제4구도 파기된다.

제4구를 취하는 경우라도 이는 거래(去來), 단상, 유무, 일·이(一異) 등을 모두 부정한 ‘8불(八不)’에 대한 설명처럼 본체나 자성을 전제한 유무·생멸을 부정하는 맥락에서이다.⁵⁰⁾ 즉, “(자성을 지닌 X를 상정할 경우) 어떤 것도 생하는 것이 없듯이, 마찬가지로 논리에서 멸하는 것도 없다.”는 방식의 양자부정이다. 이는 『중론』 「열반품」에서 “이렇듯 열반이 사구 모두에 없듯이 생사란 것도 존재하지 않는다.”는 논리로 양자 모두 부정하는 맥락에서 양자 간의 불이 가 천명되는 방식에서 잘 나타난다. 즉, “A도 아니고 B도 아니다.”, “A도 성립하지 않고, B도 성립하지 않는다.”는 양자 부정의 의미(neti~neti의 방식)이지 브라만 철학에서와같이 ‘비유비무’ 자체를 실제로 보거나 부정 이후 어떤 실체를 전제하는 의미가 아니다.

불교 논리학을 포함한 인도 논리학 전통에서 부정을 활용하는 방식에는 명사부정(정립적 부정, paryudāsa-pratiṣedha, ma yin dgag)과 술어부정(비정립적 부정, prasajya-pratiṣedha, med dgag)이 있다. 술어부정(절대부정, 명제부정)은 ‘개념적 사유에 의거, 부정 대상을 제거하는 배제만을 통해 인식하는 방법’이고 명사부정(상대부정)은 ‘개념적 사유에 의거, 부정하려는 해당 대상(명사)만을 배제함을 통해 긍정적 규정을 함축하는 방식’이다. 술어부정에서는 부정어가 술어를 한정함으로써 해당 문장 전체의 의미를 부정한다. 반면 명사부정은 부정하고자 하는 명사 앞에 부정접두사를 첨가해 해당 명제의 주어진 의미만을 부정한다. 하지만 현재 주어진 의미 외의 다른 의미를 함축·긍정할

50) MMK(2013), 300.

수 있다. 예를 들어 “그는 브라만이 아니다.”라고 할 때 브라만은 아니지만, 크샤트리아 등 다른 계급일 가능성이 배제되지 않는다. 이에 비해, 술어부정의 경우 “브라만이 없다.”와 같이 브라만의 존재를 부정하는 데 그칠 뿐 브라만 이외의 계급이나 존재를 함축하지 않는다.⁵¹⁾

이러한 두 가지 방식은 ‘유도 아니고 무도 아니다’라는 비유비무와 관련해 절대적 진리나 중도라는 새로운 범주를 전제하는 형이상학적 방식이 아니다. 오히려 술어부정이 기초한 사구부정이나 명사부정을 활용한 긍정은 본체적으로 이해되는 양극단을 부정함으로써 과정적 맥락에서 중도의 과정적·술어적 의미를 긍정한다는 점에서 동사적 사유체계⁵²⁾로 볼 수 있다.

‘동사적 사유’란 주어와 술어의 관계에서 주어를 본체가 아닌 가립으로 보고 술어를 중심으로 의미를 전개하는 방식을 말한다. 이 경우, 술어야말로 주어의 정체성으로서 주어를 뺀 술어가 참된 주어라고 설명할 수 있다. 본체로서의 주어가 없고 ‘내린다’는 술어만 실재하며 내리는 과정적 현상을 ‘비’라고 표현할 뿐인 동사적 사유, 곧 본체를 제외한 이해이다. 예를 들어 ‘저기에 푸드갈라(사람)가 있다’고 할 때, 푸드갈라라는 실재하는 본체가 있는 것이 아니라 진행되는 현상 X를 푸드갈라라고 이름할 뿐이라는 연기적 사유이다. 즉, 어떤 존재 X가 있어서 행위가 이루어지는 것이 아니라, ‘인연화합에 따른 행위에 의한 현상이나 결과를 X라고 명명할 뿐’이라고 보는 방식이다.

한편 이는 ‘언어가 실재를 있는 그대로 반영하지 못한다’는 불교의 언어관⁵³⁾ 과도 연계되어 있다. 예를 들어 ‘바람이 분다’고 할 때, 명사적 사유에서는 ‘바람이라는 존재자가 있어서 어느 방향으로 분다’고 생각할 수 있다. 여기에서 X는 ‘있다’거나 ‘없다’로 규정된다. 반면 동사적 사유는 ‘불고 있는 현상이 진행

51) 술어부정과 명사부정에 대해서는 Kajiyama Yuichi(1989), 167-174; 박대용(2018), 62 참고.

52) 카시리에 따르면, 동사적 사유는 고대 인도의 파니니(Panini) 문법에서 제시된 것으로 “언어는 동사적 개념에 대한 표시에서 출발하여 사물 개념에 대한 표시로 점진적으로 나아간다.” 활동과 변화만이 분명하게 느껴지고 현상으로 주어지기 때문이다. 이에 비해 변화와 활동의 근저에 존재하는 사물은 늘 간접적으로만 파악된다. 변화와 활동의 담지자로만 추론될 수 있기 때문이다. 언어는 이미 알려진 것에서 잘 알려지지 않은 것으로, 감성적으로 지각되는 것에서 단순히 사유될 뿐인 것으로, 현상계에서 예지계로 나아간다. 즉, 동사와 동사적 성질 개념 표시가 실제 표시로서의 언어인 명사에 선행한다. 에른스트 카시리(2011), 437-438.

53) (유명론과 실재론 사이에서) 초월적 실재를 전제로 하지 않는 중도와 연기론에 부합하는 생성의 언어 화용론(pragmatics)에 대해서는 윤희조(2012), 68-69 참고.

되고 있고 그것을 바람이라고 명명한다’는 사고이다. 어떠한 이름도 임시적·가립적으로 보고, 연기에 의한 현상을 설명하기 위한 약속, 내지 방편으로 보는 이해이다. 따라서 이 사유에서 ‘있다’거나 ‘없다’고 함은 실재론적인 본체나 존재를 기술하는 것이 아니라 현상적 존재자를 기술하기 위한 인식론적 가설(假設, *prajñāpi-sat*)에 불과하다.

이러한 맥락에서, 붓다가 사구 가운데 한 가지 입장을 들어 교설을 펼치는 경우도 각 구가 의미하는 견해를 고통의 원인이라는 것을 밝히기 위한 선교 방편으로 해석할 수 있다. 따라서 제4구인 불가설도 고통을 낳는 사건의 관념화나 실체화를 경계하기 위한 무기로 본다. 즉, 궁극적 진리로서가 아니라 견해에 집착하는 이들의 무지를 깨우치기 위한 방편으로 무기나 사구를 취했다고 보는 해석이다. 여기서 각 구에 해당하는 존재자 간의 위계는 부정되며 가르침을 위한 근기 차이에 따른 방편 교설의 단계만 인정된다.⁵⁴⁾ 일체법의 공성을 주장한 나가르주나와 대다수의 중관논사들이 이러한 사유체계에 해당한다.⁵⁵⁾

또 다른 하나의 사유는 대다수 동아시아 불교논사들과 같이, 사구 가운데 제4구인 ‘비유비무’를 궁극적 진리로 보는 입장이다. 나가르주나의 경우 사구부정에서 사구의 유무를 모두 부정한다. 존재에 본체가 있다고 상정할 경우, ‘있다(1구)’거나 ‘없다(2구)’ 뿐만 아니라 ‘있기도 하고 없기도 하다(3구)’ 및 ‘있는 것도 아니고 없는 것도 아니다(4구)’라는 입장 모두 모순율과 배중률에 저촉됨이 없이 부정된다.

그러나 비유비무(4구)를 궁극적 진리로 보는 이 두 번째 사유는 한층 복합적이다. 이는 ‘하나가 하나가 아니다(1구≠2구)’, ‘하나이면서 하나가 아니다(3구)’, ‘하나도 아니고 하나가 아닌 것도 아니다(4구)’⁵⁶⁾ 등의 논법을 통해 제3구

54) 『중론』 18-8에서 보듯이 불교 내에서도 붓다의 설법을 사구로 분류하여 위계적으로 기술하기도 했다.[MMK(2013), 200] 그러나 각 구간의 단계를 설정하더라도 변증법적 위계와는 다르다. 따라서 중관학파의 사구비판을 변증법적 위계로 해석하는 로빈슨이나 카지야마의 해석은 용수의 수평적 부정방식을 잘 드러내지 못한다.

55) 『중론』 25장 「관열반품(觀涅槃品)」 등에서는 비유비무를 포함한 사구를 모두 부정한다. MMK(2013), 299-301; Garfield, Jay L.(1995), 330-335; 『중론』 「서문」의 ‘팔불(八不)’에 대한 기술과 같이, 중관학파의 비유비무는 고정된 자성을 부정한다는 맥락에서 사용된다. 붓다를 제외하면, 제4구에 대한 비판은 사구 논리와 구별되는 중관학 특유의 것이다. ‘離四句, 切百非’라는 삼론학파의 설명구도 또한 사구의 어떤 구에도 집착하지 않는 반야·중관 전통에서 이해할 수 있다.

와 제4구를 등치시키거나 제4구를 더 이상 부정되지 않는 최고의 진리 또는 승의로서의 종교적 진리로 이해하는 방식이다.

내용상으로는 관점과 방편 차원에서 각 구의 명제를 회통시키지만 외형상 변증법적 발전단계를 보이는 경우가 많다. 이 과정에서 ‘부정의 부정(사구의 부정)’을 긍정(3구)으로 보아 제4구를 존재의 참 실상인 진제(眞諦), 또는 진공묘유(眞空妙有)로 보는 입장을 취한다. 즉, 궁극적 실재인 제4구의 실상을 승의적 이상이나 근본에 두고 이에 의거해 속제에서 나머지 입장의 모순을 조화시킨다. 이때 모순의 화해를 위해 교화 상대에 따라 각 구를 단계별로 사용한 방편 시설을 행한다. 이와 같이 가설 차원에서 여러 관점을 포섭하면서도 해당 학파에서 전제하는 근원적 차원을 제시하는 경우가 많다.

그러나 붓다의 연기적 사유에 따르면 유란 연기로 인해 현상적으로 존재하는 연생유(緣生有)를 뜻하고 무란 생멸 과정상 멸에 해당하는 현상으로 볼 수 있다. 이를 비유비무에 대한 첫 번째 시각에서 보면, 본체나 자성이 없다는 의미의 무자성으로 이해된다. 이러한 맥락에서 실재론적 경향을 지니는 비유비무에 대한 두 번째 해석과 인식론적·동사적·관계론적 사유는 차별성을 지닌다. 따라서 분별의 요점은 동아시아 사상가들이 근원적 차원으로 제시하는 근거가 ‘본체(실체)로서의 주어를 중심으로 한 명사적 사유에 속하는지, 술어를 중심으로 하는 동사적 사유에 속하는지’에 대한 판명이다.⁵⁷⁾

한편 비유비무에 대한 두 번째 사유에서 제3구의 부정이 제4구로 등치되거나 수평적으로 치환[-(A∧B)=-A∨-B]되는 명사부정 방식은 제3구인 A∧B에 대한 부정 자체로 그치는 술어부정과 달리, “이중부정에 의해 부정된 것을 긍정으로 전환하는 방식이다. 이때 대립개념을 부정하여 상대를 초월한 절대를 함축”⁵⁸⁾하는 경우도 많다. 이러한 맥락에서 ‘비유비무’를 유와 무 양자를 모두

56) 『花嚴經探玄記』, T35.1733.173b: “又是亦一亦不一 亦多亦不多. 何以故. 不實故具二義. 又非一非不一 非多非不多. 何以故. 不實故絕二相也.” [또한 하나이기도 하고 하나가 아니기도 하다. 또한 다(多)이기도 하고 다가 아니기도 하다. 왜 그런가? 실이 아닌 까닭에 두 가지 뜻을 갖춘다. 또한 하나도 아니고 하나가 아닌 것도 아니며, 다도 아니고 다가 아닌 것도 아니다. 왜 그런가? 실이 아니기 때문에 두 가지 상을 끊은 것이다.]

57) 단, ‘명사부정’이 명사적 사유에 해당하지는 않는다. 오히려 불교 논리의 두 가지 부정 양식 모두 술어를 중심으로 보는 동사적 사유에 속하는 경우가 많다.

58) 시즈타니 마사오, 스구로 신죠(1995), 318; 시즈타니 마사오는 『대반열반경』 「사자후보살품」에서 “네 가지 중도의 의미에서 대립개념의 부정과 긍정을 설하는 것”과 「가섭보살품」에서 불성을 “내외·유무 등의 상대개념을 부정한 중도”로 설하는 예를 들고 있다. 이는 원효도

부정하는 데 그치는 인도 중관학파의 방식과 달리 두 번째 해석에서는 유와 무 이외의 제3의 진리나 중도 등이 진공묘유와 같은 테제로 긍정될 수 있다.

비유비무에 대한 두 번째 사유의 경우 최고 실상을 비유비무의 제4구로 제시하는 예가 많다는 점에서 변증법적 해석 가능성이 있다. 왜냐하면 형식논리 뿐만 아니라 변증법에서도 제3구의 부정은 곧 제4구로 되기 때문이다.⁵⁹⁾ 사구 부정에서 ‘A이기도 하고 B이기도 하다’, ‘A이면서 B이다’(A∧B)를 부정할 경우 ‘A이면서 B가 아니다’[¬(A∧B)], ‘A이면서 B인 것은 성립하지 않는다’로 되는 것과 달리, 변증법에서 제3구(A∧B)의 부정은 ‘A도 아니고 B도 아니다’(¬A∨¬B)라는 대립 명제로 전화한다. 제3구의 부정이 제4구로 되고, 제4구를 한 번 더 부정하면 다시 제3구로 치환된다. 이는 정립(A)이 자신 안에 있는 반정립(¬A)을 발견하고 상호 모순대립·지양을 거쳐 새로운 정립(A1)으로 끊임없이 전개되는 가운데 이중부정이 곧 긍정이 되기 때문이다. 즉, 지양과정에서 대자[für sich(¬A)]의 부정인 ¬(¬A)는 즉자·대자인 A로 된다. 모든 변화는 자신의 내부에서 부정과 모순·대립의 과정을 거치지만 결국 새로운 긍정으로 통일된다. 이는 공통의 근원에서 즉자와 대자를 바라보는 구조이기 때문이다. 앞에서 논의한 불교 논리의 두 가지 부정방식과 연관해 살펴보면 전체부정인 술어부정이 아니라 명사부정에 가까운 방식이다.

그런데 원효의 사구 이해에서 ‘유이기도 하고 무이기도 하다’는 제3구의 부정은 곧 ‘유도 아니고 무도 아니다’라는 제4구가 된다. 이는 나가르주나의 사구 부정에서 제2구인 ¬A에 대한 부정이 ¬(¬A)로 되지 않는 것과 다른 방식이다. 오히려 제3구(A∧B)를 부정한 ¬(A∧B)를 제4구(¬A∨¬B)와 등치(≡)시키는 명사부정에 가까운 논법이다. 이처럼 원효의 사구 논법은 부정을 다시 부정함으로써 긍정으로 전화시키는 변증법적 이해와 상통하는 면이 있다. 다만 제4구에 실제성이 없다는 점에서 본체에 근거한 변증법과 구별된다.

많이 인용하는 내용에 해당한다.

59) 이나다(K. Inada)·무르티(T. Murti) 등 나가르주나 사구 논법을 변증법으로 보는 입장에서는 사구부정에서 제4구가 구성적이지도 않고 반구성적이지도 않으면서도, 구성적이면서 반구성적 변증법적일 가능성을 전제한다. Hosaku Matsuo, Kenneth K. Inada(1987), 95-106, 110, 118-119.

제2절 원효의 사구 이해

1. ‘조망점에 따른 종합’ 방식

이상에서 논의한 몇 가지 분석 틀을 고려해 두고, 이 장에서는 원효가 어떤 방식으로 사구 논리를 전개했는지 살펴보자. 이를 위해 ‘조망점에 따른 종합’으로 논의를 순환시키는 방식 및 ‘부정을 통한 긍정’과 관련된 불교 논리의 두 가지 부정 형식 가운데 명사부정 또는 ‘타자부정(apoha)’ 방식을 중심으로 검토하고자 한다. 우선 조망점에 따른 종합의 유형은 『열반종요』에서 제기된 문제에 대해 회통적 답론을 도출하는 방식에서 특징적으로 나타난다. 여기서 불일 불이의 일미로 특징 지워지는 종지는 「열반문」과 「불성문」이라는 각 부문으로 분화된 논의를 거쳐, 각 문의 결미를 <화쟁문>과 <회통문>으로 수렴하는 구성적 논법으로 종합되고 있다.

1) 『열반종요』 종지 해석의 특성

원효는 『열반종요』 「열반문」 서두 부분에서 『대반열반경』 종지에 관한 여섯 논사의 주장을 설명한다. 그 가운데 원효 자신의 입장으로 보이는 마지막 견해가 전통적 사구 논법으로 기술된다. 여기서 원효는 그 경의 종지를 ‘모든 붓다가 지닌(諸佛祕藏) 무이실성(無二實性)’이라는 대전제로 제시한다.

어떤 논사는 주장하기를, 모든 붓다가 비밀스레 감추어 둔 둘 없는 실성(無二實性)을 경의 종지로 삼는다. 이와 같은 실성은 상을 벗어나고 성도 벗어났으므로 모든 부문에서 어떤 장애도 없다. 상을 벗어났으므로 더럽지도 않고 깨끗하지도 않으며, 원인도 아니고 결과도 아니며, 같지도 않고 다르지도 않으며, 유도 아니고 무도 아니다. 성을 벗어났으므로 더럽기도 하고 깨끗하기도 하며, 원인도 되고 결과도 되며, 같기도 하고 다르기도 하며, 유위도 되고 무위도 된다. 염오되기도 하고 청정되기도 한 까닭에 중생이라고 하거나 생사라고 하며, 여래라고도 하고 법신이라고도 한다. 원인도 되고 결과도 되기 때문에 불성이라 하거나 여래장이라 이름하며, 보리라고 하거나 대열반이라고 한다. … 유도 되고 무도 되므로 이제(二諦)라

고 하고, 유도 아니고 무도 아닌 까닭에 중도라고 한다. 같지 않기 때문에 모든 부문에 해당할 수 있고 다르지 않기 때문에 모든 부문이 한 맛(一味)이다. 이와 같이 ‘무이비장(無二祕藏)’을 이 경의 중지로 삼는다. 다만 ‘제목 안에 여러 명칭을 모두 함께 쓸 수 없으므로, (붓다가 열반할 때의) 일을 따라서 열반이란 이름을 세운 것’이라 하였다.⁶⁰⁾

이 견해에서 원효는 논의의 주요 문제로 제시된 ‘모든 붓다가 비장한 무이실성’으로부터 ‘상을 벗어남’과 ‘성을 벗어남’의 두 부문을 부정과 긍정방식으로 설명한다. 즉, 사구계의 사구 표현을 활용하여 ‘리상(離相)’과 ‘리성(離性)’의 두 부문을 각기 제2구[부정인 $\neg p$]에 기반한 제4구 $\neg p \ \& \ \neg q$] 및 제1구[긍정인 1구 p]에 기반한 제3구 $p \ \& \ q$]인 구유구무(亦有亦無) 형태의 세 가지 실례⁶¹⁾로 설명한다. 그 후 제4구인 비유비무로서의 중도를 궁극적 진리 차원에서 제3구의 긍정과 병렬적으로 기술한다.⁶²⁾

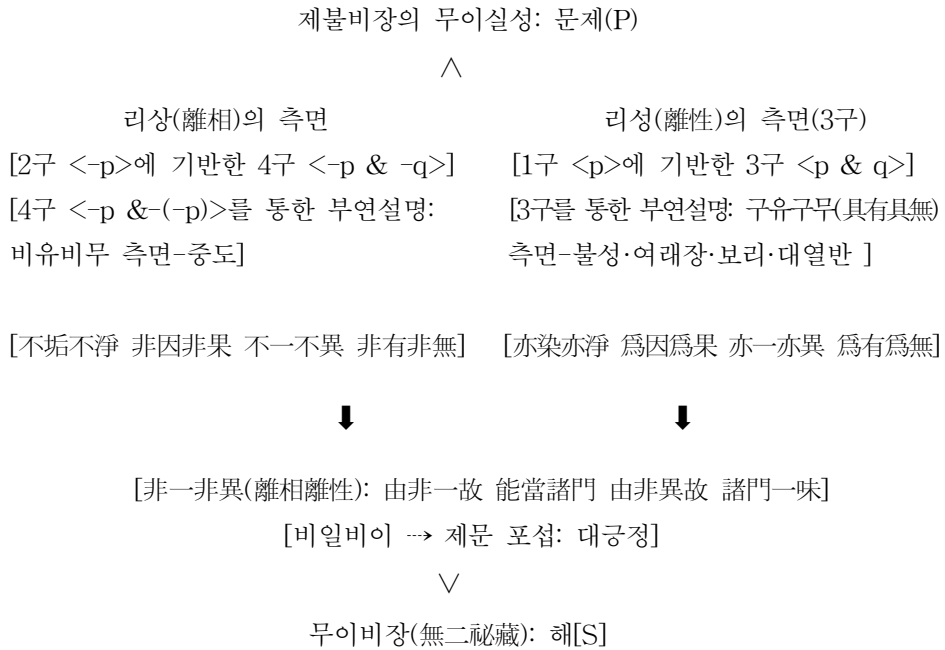
나아가 “같지 않기 때문에 모든 부문에 해당할 수 있고, 다르지 않기 때문에 모든 부문이 한 맛(一味)”이라는 불일불이론으로 모든 측면을 포섭하면서 대공정을 도출한다. 특징적인 것은 사구를 범주적으로 나누어 서술하는 방식이 아니라, 사구 표현을 통해 부정과 긍정의 의미를 교차적으로 조합하면서 대공

60) 『涅槃宗要』, HBJ1.525c11-23: “或有說者 諸佛祕藏無二實性 以爲經宗. 如是實性離相離性 故於諸門無障無礙. 離相故 不垢不淨 非因非果 不一不異 非有非無. 以離性故 亦染亦淨 爲因爲果 亦一亦異 爲有爲無. 爲染淨故 或名衆生 或名生死 亦名如來 亦名法身. 爲因果故 或名佛性 名如來藏 或名菩提 名大涅槃. 乃至爲有無故 名爲二諦 非有無故 名爲中道. 由非一故 能當諸門 由非異故 諸門一味. 如是無二祕藏 以爲是經宗旨. 但其題目之中不能並偏存諸名 且隨時事立涅槃名.”

61) 세 가지 실례란 ‘물든 것이기도 하고 청정한 것이기도 함’, ‘인이 되기도 하고 과가 되기도 함’, ‘유도 되고 무도 됨’이다.

62) 이와 같이 관점론을 추가하면 사구는 각 경우 형식논리 원칙을 위반하지 않는다. 형식논리에 따르면 사구 중 하나는 참이어야 한다. 따라서 사구를 모두 부정할 경우 최소 한 가지 법칙을 위반하게 된다. 그럼에도 원효나 나가르주나에게 이러한 모순은 적용되지 않는다. 왜냐하면 사구에는 “여래라는 분이 존재한다.”는 전제를 내포한 것으로 볼 수 있기 때문이다. 예컨대, 『중론』의 ‘여래의 사후 존속’에 대한 사구는 다음과 같은 내포를 지닌 것으로 재기술할 수 있다. 1-1. 여래라는 분이 존재하며, 여래는 사후에 존재한다. 2-1. 여래라는 분이 존재하며, 여래는 사후에 존재하지 않는다. 3-1. 여래라는 분이 존재하고, 어떤 관점에서는 여래가 사후에 존재하며, 다른 관점에서는 여래가 사후에 존재하지 않는다. 4-1. 여래라는 분이 존재하며, 사후 여래의 상태는 불가설이다. 마찬가지로 연접(conjunction)과 이접(disjunction)을 교차적으로 활용하여 긍·부정을 종합하면서 ‘상을 떠남’과 ‘성을 떠남’을 기술하는 원효의 방식도 형식논리학 원칙을 위반하지 않고 사구를 긍정으로 재구성하여 의미를 확장하는 자재로운 논법이다. MMK, 25-17 참고.

정을 유도한다는 점이다. 또한 처음에 경의 종지로 제시된 ‘무이실성’으로부터 분화된 논의가 결론에서 무이비장으로 종결되면서 순환적 특성을 보인다. 이는 논의의 중심 문제(P)이자 이념으로 제시된 경의 종지가 결론에서 무이실성으로 반복되면서 의미가 순환되는 구조이다. 이것을 도표로 정리하면 다음과 같다.



[표 1] 수미쌍관식 회통논법의 구조/ 문답 개함의 순환구조

문제와 해가 개함하는 이러한 회통 구조는 논의되어야 할 중심명제이자 논제인 ‘문제(P)’, 곧 이념을 여러 측면에서 기술하며 근거를 제시하는 ‘분화(D)’ 및 논의 전개를 통해 도출된 ‘해(S)’로 설명해 볼 수 있다. 이 경우 문제로서 연역적으로 제시된 무이실성(P)의 특성이 ‘상을 벗어난 부문’과 ‘성을 벗어난 부문’이라는 두 측면을 이루면서 각기 제4구와 제3구로 설명되는 구조로 이해할 수 있다(D). 이때 역일역이(제3구)와 비일비이(제4구)는 무이실성의 다른 표현으로 교차적으로 서술된다. 제4구와 제3구가 단계적 또는 독립 범주로 설명되는 것이 아니라, 양방향에서 공통의 특징을 중심으로 상호 연계되는 구조이다(D-2). 이 속에서 제4구와 제3구는 각 관점에 대한 근거(이유)로서 제기된 문

제(P)인 종지를 부연 설명한다.

부정 및 긍정의 활용 방법을 살펴보면, “같지 않기 때문에 모든 부문에 해당할 수 있고 다르지 않기 때문에 모든 부문이 한 맛(由非一故 能當諸門 由非異故 諸門一味)”이라는 비일비이 형태로 부정의 부정을 대긍정으로 전화하고 있다. 상식적 논법에서는 ‘같지 않다’고 해서 모든 측면에 해당할 필요는 없다. 마찬가지로 ‘다르지 않다’고 해서 모든 측면에서 한 맛일 필요도 없다. 그러나 여기서 부정의 부정은 승의적 입장에서 역설적으로 대긍정이 되어 모든 부문을 포섭하는 기제로 기능한다. 이는 이중부정이 긍정으로 전화하지 않는 나가르주나 논법과 달리 ‘부정의 부정≡긍정’으로 보는 명사부정 방식에 가깝다. 술어부정과 같이 순수부정에 머물지 않고 부정 속에 새로운 의미를 함축할 수 있다는 점에서 긍정적·포섭적 특성을 지니기 때문이다.

한편 부정을 긍정으로 전화시키는 이러한 방식은 긍정과 부정을 이원적으로 보는 사유와 차이가 있다. 마티랄은 “명사부정을 배제부정, 술어부정을 긍정적 진술의 부정으로 표현하고, 명사부정은 부정 안에 부인(否認, denial)보다 긍정적 언질(言質, commitment)의 요소를 더 많이 포섭하는 함축이 있다.”⁶³⁾고 본다. 원효의 부정에서도 총체적 부인과 달리, 긍정 함의가 상당 부분 내포되어 있다는 점에서 명사부정의 특성에 가깝다. 하지만 “베단타나 니야야학파의 불이론처럼 부정의 두 요소 가운데 부인의 요소를 무화시키는 방식”⁶⁴⁾과는 구별된다. 오히려 명사부정을 활용하더라도 궁극적 진실, 곧 승의 차원에서는 어떠한 자성도 있을 수 없다는 부정에 의거해 불어를 말하는 대승적 사유에 기초해 있다. 이 경우 부정은 공성을 토대로 하기에 그 조망점에 따라 무한한 연기 실상을 표현하는 방식이기도 하고, 여래장이나 법신과 같은 긍정적 기술로 표현되기도 한다.⁶⁵⁾

‘같지 않기 때문에 모든 부문에 상응할 수 있고 다르지 않기 때문에 모든 부문에서 한 맛’이라는 표현도 이러한 맥락에서 이해할 수 있다. 우선 자성이 없다는 측면에서 제4구의 비일비이(非一非異) 관점이 무이비장(無二祕藏)이라는

63) 마티랄(1993), 270-271.

64) 마티랄(1993), 272-273.

65) 이는 『대반열반경』·『보성론』(寶性論) 등에서 ‘자아와 무아를 양자긍정 또는 부정’으로 조화하거나 ‘무아를 대아로 해석하는 사유’와도 상통한다. 김성철(2013), 115-136 참고.

경의 종지이자 전체논의에 대한 해(S)로 제시된다. 다만 “제목에 여러 명칭을 쓸 수 없기에 여래비장 대신 열반이라 한다.”고 부가하고 있다. 이는 각 항의 부정으로 표현된 제4구가 무자성이나 불설⁶⁶⁾에 의거했기에 무한공정을 함축할 수 있는 것으로 보아 모순을 무화시키는 변증법적 특성을 나타낸다. 그러나 문제인 대전제에 대한 특징의 서술에서 해겔 변증법과 같은 단계적 상승을 보이지는 않는다. 이와 달리 수평적으로 나열된 여러 경우가 교차적으로 상호 연계되면서 쌍방향에서 의미를 회통시키는 열린 형식을 보인다. 이때 문제(P)는 의미의 분화(D)를 거쳐 다시금 애초에 제시된 문제와 공통된 함의를 지닌 해(S)로 복귀된다.

이상의 열린 형식의 변증법은 다음과 같은 비일비이 형식으로 회귀구조를 드러낸다.

경의 종지(宗旨)=여래가 비장한 무이실성=사구계의 제4구=비일비이(非一非異)=중도=같지 않으므로 모든 부문에 상응할 수 있고, 다르지 않으므로 모든 부문에서 한 맛=여래비장의 무이실성(無二實性)=경의 종지

이처럼 중심 논지를 순환시키는 원효의 독창적 회통 방식에서는 우선, 경의 종지에 대한 여섯 논사의 견해 중 마지막 입장을 중심으로 제시한다.⁶⁷⁾ 그 후, “나머지 다섯 논사의 견해도 모두 옳다는 입장도 옳다.”는 양시론(兩是論) 방식으로 모든 논의를 회통시킨다. 그러나 ‘특정 입장 p와 이와 모순된 입장 -p가 모두 맞다’는 의미에서의 양진론(兩眞論, dialethism)⁶⁸⁾과는 차이가 있다. 오히려, 이는 다른 관점에서 볼 때 대립되어 보이는 명제(句)들이 모두 옳다는 인식론적 회통 방식이다. 전체와 부분의 차원에서 비유비무인 제4구의 관점을 종지로 내세우되 전체적으로 양 논의를 모두 포섭하는 방식을 취하는 것이다.

총체적 측면에서 『대반열반경』의 종지를 비일비이로 규정하는 이 문제 전체

66) 불설의 경우 “붓다의 직설에 한정해서 보는가?”, “올바른 이치에 부합하는가?”의 해석에 따라 개합의 뜻이 다를 수 있다. 화쟁 사례에서는 대부분 후자의 의미로 사용된다. 전자의 경우 주로 “대립된 의견들도 모두 경에 입각한 말이라는 점에서 틀리지 않다.”라는 의미로 사용된다. 화쟁 사례에 대한 유형별 연구로는 김영일(2008)을 참고할 수 있다.

67) 비유비무(4구)를 중도로 보는 마지막 견해를 종지나 주장명제로 포섭하면서 회통 근거인 일미·일심과 관련짓는 방식은 『열반중요』뿐만 아니라 기타 논서에도 자주 나타난다.

68) G. Priest(1990), 388-415.

에 대한 원효의 소결론은 다음과 같다.

묻는다. 여섯 논사가 설한 바는 어떤 것이 진실인가?

어떤 이가 말하기를, “이 모든 견해가 다 옳다. 왜냐하면 붓다의 뜻에는 모남이 없어서 해당하지 않는 데가 없기 때문이다.” 또 어떤 이가 주장하기를 “마지막 견해가 옳다. 왜냐하면 모남 없는 여래의 뜻에 맞는 까닭이며 앞에서 설한 여러 논의의 뜻을 모두 포섭하기 때문이다.” 그러므로 이러한 두 주장 역시 서로 어긋나지 않음(不相違)을 알아야 한다.⁶⁹⁾

(1) 여기서 첫 번째 논사는 “모든 견해가 다 옳다.”고 주장한다(p1). 그 이유로는 ‘붓다의 뜻에는 모남이 없어서 해당하지 않는 데가 없다’가 제시된다(h1).⁷⁰⁾

(2) 한편 다른 논사는 여섯 논사들의 견해 중 “둘 없는 여래의 비장을 종지로 하는 비일비의 관점이 옳다.”고 주장한다(p2). 이유로는 ‘모남 없는 여래의 뜻에 맞기 때문’이라는 설명이 첫 번째 근거로 제시된다(h2-1). 그에 이어 ‘여섯 번째 견해가 다른 주장들을 모두 포섭하기 때문’이라는 두 번째 이유가 부가된다(h2-2). 나아가 “이 두 주장이 어긋나지 않으므로 불상위(不相違)”라고 결론짓는다.⁷¹⁾

이 역시 “모든 견해가 다 옳다.”(p1)와 “무이실성을 종지로 하는 비일비 관점이 옳다.”(p2)는 두 부분의 논의를 나열한 후, 각 관점에서 볼 때 양자 모두 도리에 합당하므로 모순율에 적용되지 않는다는 회통론이다. 이로써 『대반

69) 『涅槃宗要』, HBJ1.525c23-526a3: “問 六師所說 何者爲實. 答 或有說者 諸說悉實 佛意無方 無不當故. 或有說者 後說爲實 能得如來 無方意故. 並容前說諸師義故. 當知是二說亦不相違也.”; 김태수(2017), 230.

70) 원효는 논지전개에서 구인명의 5지작법과 신인명의 3지작법 형식을 모두 활용한다. 신인명의 논증형식에 따라 주장인 종(宗, pakṣa, pratijñā)을 p, 이유인 인(因, hetu)을 h, 실례인 유(喻, drṣṭānta)를 d로 표기하기로 한다. 5지작법의 경우 주장(有宗, pratijñā)·이유(因, hetu)·실례(喻, udāharāṇa)·적용(合, upanaya)·결론(結, nigamana)으로 표기한다.

71) ‘불상위(不相違)’란 ‘한 논사가 세운 앞 주장이 뒤 주장의 이유와 배치되고 뒤 주장이 앞 주장의 이유와 배치되지 않거나, 각기 다른 논사의 주장과 이유가 서로 상충되어 모순되지 않음’을 의미한다. 또한 이유(因)가 주장명제의 주부나 술부의 속성과 모순되는 ‘4상위(aviruddha)나 『유가사지론』(瑜伽師地論)의 6상위인(相違因)에 해당하지 않음, 또는 모순되지 않음(aviroddha)을 뜻하기도 한다. 한편 ‘두 개념의 외연이 같거나 한쪽이 작아서 모순되지 않는다’는 뜻으로 쓰이기도 한다. Nm(1930), 1-72; Nb(1930), 21-30 참고.

열반경』의 중지를 비일비이로 규정하는 문제(P)로부터 서로 어긋나지 않는 해(S)를 도출한다.

한편 원효가 화쟁을 끌어낼 때 사용하는 ‘불상위’ 개념은 모든 논의를 긍정적으로 회통한다는 표지이다. 해당 내용에서는 “각각의 이유와 실례가 정당하므로 각각의 관점에서 보면 어긋나지 않기 때문에 도리나 일리가 있다.”는 수평적(橫的) 차이의 관점과 “여섯 번째 비일비이의 견해가 옳지만 ‘각 부분이 여섯 번째 견해 안에 포섭되므로 이 견해가 옳다’는 데에도 집착하지 않는다.”는 수직적(縱的) 종합의 측면이 무자성을 근거로 교차되면서⁷²⁾ 불상위를 도출하고 있다.

이러한 맥락에서 “붓다의 뜻은 모든 견해에 적용된다.”는 첫 번째 이유(h1)와 “일체의 붓다가 지닌 무이실성에 포섭되기 때문에 그 안에 속한 모든 견해가 서로 어긋나지 않는다.”는 두 번째 이유(h2)가 다음과 같은 논리적 근거에 의해 두 의견을 소통시킨다.

(i) 서로 어긋나는 이유로 대립되며 주장(p) 또한 어긋나는 것으로 보이지만 각각의 주장과 이유는 해당 관점에서 볼 때 정당하므로 어긋나지 않는다. (수평적 차이의 관점)

(ii) 모든 견해는 붓다의 뜻이자 모든 붓다들이 지닌 무이실성에 포섭되므로 서로 어긋나지 않는다. (수직적 종합의 측면)

원효에 있어, 두 주장 간에 논리적 모순관계가 없다는 불상위의 뜻은 이렇듯 외연(denotation)과 내포(connotation)의 측면을 동시에 아우르면서 열린 형식을 보이는 복합적 의미로 쓰인다. (i)은 수평적 차원에서 모든 관점을 인정하는 ‘관점에 따른 회통방식’이고, (ii)는 수직적 차원에서 성인량에 의해 회통하

72) 실례가 없이 주장과 이유만으로 연역적으로 제시된 중지에 대한 각 논의 항목도 종·횡으로 배치된 두 쌍의 주장과 이유로 구성된다. 첫째 이유인 ‘모담 없는 여래의 뜻에 맞기에 옳다’는 붓다의 뜻은 ‘모든 견해에 적용되기 때문에(h1) 옳다(p)’는 맥락에서 수평적 도리를 인정한다. 둘째 이유는 ‘모든 붓다가 비장한 무이실성에 포섭되므로(h2) 두 주장 간에 모순이 없다’(p)는 포섭적 측면에서 타당성을 인정한다. 즉, 종적으로는 『대반열반경』 중지인 ‘둘 없는 여래 비장의 특징으로서의 불일불이’가 맞지만, 그 안에 다른 주장들이 포섭된다’는 함의를 지닌다. 횡적으로는 ‘다른 관점에서 보면, 상대 견해도 틀리지 않다’는 형태로 부분적 도리나 일리를 인정한다. 이처럼 한 이유 안에 두 쌍의 주장과 이유가 복합적으로 포섭된 구조로 볼 수 있다.

는 포섭적 종합방식이다. 이렇듯 원효는 아비달마 이래 대승불교에서 즐겨 사용한 전체와 부분이라는 관점을 활용하여 ‘총체적으로 보면 그렇지만 분별해야 할 바는 각 측면에 의거한 특징(相)’이라는 형태로 논의를 펼쳤다가 종합하는 개합 형식으로 화쟁을 끌어낸다.

이는 연역적으로 중지를 제시한 후, 관점에 따른 차이를 인정하고 일심으로 종합하는 방식이다. 여기서 무이실성인 여래비장이라는 중지, 곧 이념으로 제기된 문제는 결론에서 그에 대한 해로써 다시 화쟁의 바탕인 일미 중도로 회귀되는 수미쌍관 형식을 보인다. 이는 제기된 문제(이념) 안에 해가 함축되면서도 다양한 각도에서 상의상관으로 개합⁷³⁾되는 상호 포섭구조이다. 이로써 사구 분석을 통해 드러난 세속적 관점의 차이를 승의 차원의 불설(佛說) 차원에서 차별 없는 불이로 수렴하고 있다.

2) 일심 이문에 대한 관점의 종합

원효의 회통적 사유에서 승의인 요의(了義, nitârtha)와 방편으로서의 불료의(不了義, abhiprâyika)⁷⁴⁾ 또한 일심의 근원에서 일미 중도로 포섭된다. 이때 회통의 근원으로 제기되는 일심은 승의와 세속 관점을 모두 포함하는 인식론적 바탕으로 작용한다. 『금강삼매경론』이나 『기신론소』에서도 진여문은 진제(승의제)에, 생멸문은 속제(세속제)에 각기 배대되어 불일불이·용이이불일의 일심관으로 제시된다. 일심 이문에 관한 『금강삼매경론』의 기술은 다음과 같다.

진속은 둘이 아니지만 하나를 고집하지도 않으니, 둘이 아니기에 곧 일심이고 하나를 고집하지 않기에 체를 들어 보면 둘이 된다. 이러한 것을 일심 이문이라고 한다.⁷⁵⁾

73) ‘문제를 구성하는 관계 안에 해가 전제된’ 화쟁론의 형식은 ‘현상 외부에서 자기 동일적 실체를 찾을 필요가 없다’는 사유와 맞닿아 있다. 이는 ‘문제를 이루는 현상 자체가 이미 실재의 표현’이라는 체용불이의 사유에 가깝다.

74) 『法華宗要』, HBJ1.493a13-494c19 참고: 원효는 미료의(未了義, neyârtha) 대신 불료의를 요의와 대비시킨다.

75) 『金剛三昧經論』, HBJ1.658c14-16: “眞俗無二而不守一 由無二故 卽是一心 不守一故 舉體爲二 如是名爲一心二門.”

이상과 같이, 궁극적 측면에서 진여문과 세속적 측면에서 생멸문은 인식론적 관점에서 둘이면서도 하나로 설명된다. 상식적 측면에서 보면, 둘이 아니라 해서 하나가 된다는 논리는 성립하지 않는다. 마찬가지로 하나를 고집하지 않는다 해서 둘이 된다는 법도 없다. 그런데 여기서 “둘이 아니지만 하나를 고집하지도 않는다.”는 양자부정(4구)은 ‘둘을 부정하기에 일심이 되고 하나를 고집하지 않기에 둘이 된다’(3구)는 긍정으로 전화된다. 이 역시 제4구의 부정이 제3구로 전화되는 명사부정을 통한 열린 형식이다. 여기서 제4구와 제3구는 수평적으로 교차되면서 화쟁을 위한 새로운 의미를 생성한다.

이처럼 ‘부정이 곧 긍정’ 의미로 됨으로써 진속이제, 불이중도로서의 일심은 화쟁의 바탕으로 된다. 나아가 ‘진속이 다르지 않다’는 명제와 ‘궁극적 진리는 말로써 표현할 수 없다’는 대전제는 반야와 유식 맥락에서 통합된다. 즉, ‘염정을 포괄하는 실재의 궁극적 특성을 억지로라도 표현하려는 시도’라는 점에서 이제가 지향하는 불가설 실상은 반야공에 의거한 연기로서의 중도관에 기초해 있다.

한편 원효에게 불가설은 초기 유식 맥락에서 공(제거) 이후에 드러나는 ‘진여(tathātā)’, ‘진실(tattva)’ 등의 무엇(X)’을 의미하는 메타적 인식론과 존재론의 바탕으로 작용하기도 한다. 즉, 반야·중관의 ‘연기=중도=공’이라는 인식론적 틀 위에서 부정으로만 끝나지 않고 긍정으로 포섭하는 중층적·역동적 의미를 내포한다. 이러한 복합적 의미와 관련하여 원효의 주요 주석서 가운데 하나인 『기신론소』에 나타난 일심에 대해 살펴보자.

무엇을 일심이라 하는가? 이른바 염정의 모든 법이 그 성이 둘이 없으며 진망이문도 다른 것이라 할 수 없으므로 하나라고 말한다. 이 둘 없는 자리가 제법 가운데 실하여 허공과 같지 않으며 그 성이 스스로 신해하므로 심이라 말한다. 그러나 이미 둘이 없다고 했으니 어찌 하나인들 있겠는가? 하나도 있을 수 없으니 무엇을 일컬어 심이라 하는가? 이 같은 도리는 언어를 떠나고 생각을 끊은 것이니, 어떻게 지칭해야 할지 알 수 없어 억지로 이름하여 일심이라 한 것이다.⁷⁶⁾

76) 『起信論海東疏』, HBJ1.705a11-16: “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 不知何以目之 強號爲一心也.”: 이러한 표현방식은 “도라고 이름 붙일 수 있는 것은 참다운 도가 아니다.”라고 보는 『도덕경』 25장이나 『장자』 「제물론」

이상에서 일심에 대한 표현은 제4구·제3구가 교차됨으로써 부정적(apophatic) 언어가 아닌 구성적(kataphatic) 언어로 제시된다. 즉, 문제인 일심(P)은 “모든 법의 성이 둘이 없고 진망 이문도 다른 것이 아니므로(4구) 하나”이고, “둘 없는 자리가 실하여 허공과 같지 않고 그 성이 신해하기에(3구) 심”이라는 교차 형식으로 설명되고 있다(D). 나아가 원효는 “둘이 없는데 어떻게 하나가 있으며, 하나도 없는데 무엇을 심이라 하는가”라는 부정적 소거 방식으로 반문(Q)을 제기한다.

이는 논리적 연관 관계를 통해 일심 역시 가설적 차원의 기술임을 시사하는 역설적 논법이다. 상식적으로 볼 때 “하나가 없는데, 어떻게 둘이 있을 수 있는가?”는 성립하지만 “둘이 없는데 어떻게 하나가 있을 수 있는가?”는 성립하지 않는다. 단지 이러한 반어적 표현은 부정을 긍정으로 전화하는 역설적 논증을 통해 쌍방향에서 의미를 소통시키는 전략으로 볼 수 있다. 또한 ‘이미 언어와 생각이 끊어진 자리로서 부정적 변증을 넘어선 진리이기에 어찌할 수 없이 일심이라 한다’는 긍정적 답(R)을 통해 의미를 드러내는 인식론적 존재론의 기술로도 볼 수 있다.

한편 총체적 입장에서 비일비이로 제시된 일심은 다음과 같이 부분을 포섭하는 특징(相)을 나타내고 있다. 이는 진여문과 생멸문이라는 두 부문(D) 안에서 각각의 근거에 의거, ‘일심이 모든 법을 포섭한다’는 해로 회귀되는 논법이다.

의 황홀에 대한 묘사와 흡사하다. 「제물론」의 논법이 ‘절대의 세계에 얹어 없고, 얹어 없는 지도 모르는 무물(無物)의 경지, 모습 없는 모습에 대해 잘 표현하는 『도덕경』 14장에서 왔다면, 원효도 노장 논법을 숙지하고 있었다는 뜻이 된다. 특히 상대세계를 벗어난 ‘그 무엇’, 또 그 ‘무엇’이라는 의식조차 없는 경지를 묘사하는 노장의 화법은 일심과 불가설에 대한 원효의 기술과 상통한다. 『道德經』 25章: “有物混成 先天地生. 寂兮寥兮 獨立不改 周行而不殆 可以爲天下母. 吾不知其名 字之曰道 強爲之名曰大. 大曰逝 逝曰遠 遠曰反. 故道大天大地大王亦大. 域中有四大而王居其一焉 人法地地法天天法道道法自然.”[쉬어 이루어진 물건이 있어, 하늘과 땅보다 먼저 생하였다. 적막하고 쓸쓸하되 홀로 서서 변화가 항상하며 두루 다니되 위험에 빠지지 않으니, 가히 천하의 어머니라 하겠다. 내 그 이름을 알 길이 없어, 그것을 이름지어 이르기를 도라 한다. 억지로 이름하면, ‘크다(大)’고 하겠다. ‘크다’는 것은 ‘간다’고 말할 수 있고, ‘간다’는 것은 ‘멀리 간다’라 할 수 있고, ‘멀리 간다’는 것은 ‘되돌아간다’고 말할 수 있다. 그러므로 도는 크고, 하늘도 크고 땅도 크고 임금도 크다. 세상에는 네 가지 큰 것이 있는데 왕은 그 첫째로 거하니, 사람은 땅을 본받고 땅은 하늘을 본받고 하늘은 도를 본받고 도는 스스로 그러함(自然)을 본받는다]: 王弼 等(2016), 11, 21-22 참고.

“이 두 문이 서로 떠나지 않기 때문이다.”라고 한 것은 두 문이 각기 총섭하는 뜻을 해석한 것이니, 진여문은 염정이 공통적인 상이고 공통적 상 이외에 별도로 염정이 없기에 염정의 모든 법을 총체적으로 포섭함과 생멸문이라고 하는 것이 별도로 염정을 나타내어 염정의 법이 해당되지 않는 바가 없기에, 또한 일체의 모든 법을 총체적으로 포섭함을 밝히고자 한 것이다.⁷⁷⁾

문제(P)로 제시된 일심의 두 부문인 진여문과 생멸문에 대한 위의 기술에서는 우선 ‘염정이 공통적 상이고 그 바깥에 별도로 염정이 없음’이라는 이유(h1)가 제시된다. 이어서 ‘별도로 염정을 나타내는 것이고 염정의 법이 해당되지 않는 바가 없음’(h2)이라는 다른 측면에서 두 번째 이유가 기술된다. 이를 통해 양자 모두 ‘염오되고 청정한 모든 법, 곧 일체 제법을 포섭한다’는 공통의 해(S)로 회귀되고 있다. 이는 실상으로서의 공과 미혹의 근원으로서의 심이 체용불이(體用不二) 맥락에서 상호 연계되어 일심이라는 공통의 해를 도출하는 방식이다. 이로써 “일심밖에는 다른 법이 없게 되고, …일심으로 인해 육도를 일으키기에 널리 구체하려는 원을 일으킬 수 있으며”,⁷⁸⁾ “육도가 일심을 벗어나지 않으므로 동체대비를 일으킬 수 있다.”⁷⁹⁾는 이해가 가능해진다.

이상의 체용불이 구조에서 일심의 한 부분으로서의 심진여문은 체의 성격을, 심생멸문은 용의 성격을 지닌다. 또한 생멸문 안에도 자체가 있는 중층적 포섭구조이기도 하다. 한 부문이 다른 세부 부문을 함장 하되 서로 연계되는 이러한 복합적 특성은 기신론 계열 문헌에서 아뢰야식의 각의(覺義)와 불각의(不覺義)가 상호침투 되는 연계구조로도 나타난다. 나아가 식(識)과 관련된 생

77) 『起信論海東疏』, HBJ1.705a20-24: “言以是二門不相離故者 是釋二門各總攝義 欲明眞如門者 染淨通相 通相之外無別染淨 故得總攝染淨諸法 生滅門者 別顯染淨 染淨之法無所不該 故亦總攝一切諸法。”

78) 『起信論海東疏』, HBJ1.701b24-c4: “一心之外更無別法…良由一心動作六道 故得發弘濟之願.” 한편 ‘일심밖에는 다른 법이 없다’는 원효의 명제는 서양철학의 진리 개념과 마찬가지로 인식론적 존재론 개념으로 이해할 수 있다. 원효는 근원으로서의 일심을 체용불이 시각에서 인식과 존재를 통합하는 비밀비이로 기술한다.

79) 『起信論海東疏』, HBJ1.701c4: “六道不出一心 故能起同體大悲.”; 『起信論別記』에서는 이를 『起信論』에 의한 중관·유식의 조화로 설명한다. 『起信論疏』에서는 『起信論』에 대해 “그러므로 개합이 자재하고 세움과 과함(공정과 부정)에 걸림이 없으며 개방해도 번거롭지 않고 모아도 비좁지 않으며 세워도 얻음이 없고 부수어도 잃음이 없으니, 이것이 마명의 묘술이고 기신의 중체이다.”라고 설명한다.[『起信論海東疏』, HBJ1.698c10-12: “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 起信之宗禮也.”]

별 인연법의 기술 등에서도 초기 유식의 삼성설과 반야·중관의 이제설을 관점에 따라 종합하는 특성을 보인다. 한편 이러한 특성은 여래장·화엄 계열 문헌의 주석에도 잘 나타난다.

지론(地論)·화엄 계열의 또 다른 주석서인 『본업경소』에서는 일심이문과 진여를 삼성설에 의거한 인식론적 토대 위에서 비일비이론으로 제시한다. 특징적인 것은 변증법적 외형에도 불구하고 열린 함의를 지니고 있다는 점이다.

세제라고 한 것은 의타성과 분별성을 말한 것으로 이 안에서 유무 이제를 모두 세제로 삼았고 의타성 중에 분별성으로 특징 지워지지 않는 것으로서의 진여를 제일의제라고 명명하였다. 여래는 일심의 근원으로 돌아가니, 유도 아니고 무도 아니며, 허도 아니고 실도 아니며, 유위도 아니고 무위도 아니며, 차별도 아니고 평등도 아니니, 이제의 범주를 뛰어넘었다고 하는 것이다. 이 제3제는 비견할 것도 상대할 것도 없어서 무이제(無二諦)·무진제(無盡諦)라고 이름했다.⁸⁰⁾

이 구절에서 원효는 『섭대승론』(攝大乘論)에서 제시된 입장을 따라 심리적 분별작용의 맥락에서 전개되는 허망분별의 차원에서 의타성을 설명한다. 나아가 의타성과 분별성 모두를 세제로 보고 원성실성을 진제로 보는 해석을 따르고 있다.⁸¹⁾ 이때 의타성은 분별성과 원성실성의 근거로 된다. 즉, 변계소집성인 분별성은 의타성, 곧 의타기성을 개념적 구성의 관점에서 본 것이고, 원성실성은 의타기성이 본래 변계소집성의 개념적 구성을 떠나 있음을 여실하게 본 관점이다.⁸²⁾

이는 외형상 변증법적 단계론의 요소를 지니는 것으로 비칠 수 있다. 즉, 유무 이제인 세제와 진여로서의 제일의제를 각기 즉자와 대자에 배대한 후, 그 지양을 통해 초월된 즉자·대자를 제3제로 위치 지운 것으로 말이다. 하지만 『섭대승론』을 전거로 삼성에서 중추가 되는 ‘의타성 내의 분별성 유무’에 따라 양방향으로 구분되는 것이라고 볼 경우 세제와 제일의제를 관점에 따라 구분

80) 『菩薩瓔珞本業經疏』, HBJ1.500c14-20: “言世諦者 謂依他性及分別性 有無二諦 此中合爲世諦 依他性中分別性無所顯眞如 名第一義諦. 如來歸於一心之原 非有非無 非虛非實 非有爲非無爲 非差別非平等 故言二諦之外. 是第三諦無比無對 名無二諦 名無盡諦.”

81) 원효는 대부분 주석에서 『섭대승론』을 인용할 때 진제(Paramārtha, 499~569) 역을 사용하며 그의 삼성설로부터 많은 영향을 받은 것으로 보인다.

82) 안성두(2005), 61-90.

한 두 부분의 분화로 설명할 수 있다.

즉, 전통적 유가행과의 도식을 따라 삼성에서 중추가 되는 의타성을 분별성과 진여의 근거로 보고, 의타성이 오염된 상태에서는 분별성으로, 청정한 상태에서는 진여로 전환되는 것으로 이해하면 굳이 변증법을 적용시키지 않아도 된다. 이 경우 문제는 ‘분별성과 진여에서 의타성이 어떤 모습으로 나타나느냐’로 된다.⁸³⁾

이렇듯 염오 및 청정의 양쪽 측면 모두로 전환될 수 있는 의타기 염정 이분(染淨二分)의 구조는 ‘부정의 부정은 곧 긍정’이라는 명사부정을 통해 불일불이론을 구성한다. 이때 이제와 삼성에 관한 인식론적 관점은 삼성 가운데 진여를 승의제와 일치시키는 한편 세제를 의타기성으로 설명한다. 이처럼 이제를 의타기의 상의상관 관계에 따라 궁극적 진리를 드러내는 방편으로 활용하고 있다.

화엄에 대한 주석에서도 이와 같은 조망점에 따른 종합방식은 제4구와 제3구를 교차시키며 여러 논의를 포섭적으로 종합하는 특징에서 잘 나타난다. 『화엄경소』(華嚴經疏)에서는 무애자재한 법계 범문의 의미 속에서 반야와 화엄이 걸림 없이 하나로 원융(圓融而無二)된다.

원래 그 무장무애 법계 범문이라는 것은 법이 없되 법 아님이 없고, 문이 아니되 문 아님이 없다. 그래서 크지도 않고 작지도 않으며, 좁지도 않고 넓지도 않으며, 움직이지도 않고 고요하지도 않으며, 하나도 아니고 여럿도 아니다. 크지 않은 까닭에 극미를 지어도 남음이 없고, 작지 않기 때문에 큰 허공이 되고도 남음이 있다. 좁지 않은 까닭에 능히 지나간 삼세의 물결을 포함하고 넓지 않은 까닭에 몸을 들어 한 찰나에 들어간다. 움직이지도 않고 고요하지도 않은 까닭에 생사가 열반이요, 열반이 생사가 된다. 하나도 아니고 여럿도 아니기에 하나의 법이 일체법이요, 일체의 법이 하나의 법이다. 이와 같이 무장무애한 법이 곧 법계범문의 법술을 지으니 모든 대보살이 들어가는 바요, 삼세의 모든 붓다가 나오는 바이다. 이승사과의 성문이 귀머고 눈이 멀며 범부와 하열한 선비가 웃고 놀라는 바이니, 만약 사람이 이 범문에 들어간다면 곧 일념도 지나지 않아 널리 끝없는 삼세를 나타내고, 다시 시방세계를 모두 한 티끌 속에 넣을 것이니, 이러한 등의 도술을 어찌 생각할

83) 유용빈(2010), 268-270.

수 있겠는가? 그러나 저 문을 의지하여 이 일을 살펴보면, 하루에 세 번 문밖을 나가는 것과 같고, 열 사람이 집안의 작은 공간에 함께 있는 것과 같으니 무슨 특별한 함이 있겠는가? 하물며 수미산이 겨자씨에 들어가는 것이 좁쌀이 큰 창고에 들어감이며, 사방 한 장의 좁은 공간이 못 사람의 자리를 받아들이는 것이 우주가 만물을 받아들임이겠는가? 받아들이고 들어감이 넉넉한데 어찌 죽히 어렵겠는가?⁸⁴⁾

『화엄경소』의 이 인용문에서는 무장무애 법문의 법과 문을 불·보살의 수행문과 이를 이해하지 못하는 성문과 범부의 문이라는 두 부문으로 나누고(D), 성문의 문을 따를 경우 한 가지 법이 일체 법이 되고 생사와 열반이 하나가 되므로 범부의 문은 자연히 이에 포섭된다는 논지가 전개되고 있다. 따라서 이 법문의 입장에서 보면, 일체가 법문 아님이 없고 세속과 승의가 하나로 된다(R).

특징적인 점은 무애한 인식을 강조하기 위해 각기 ‘입(入)’과 ‘내(內)’라는 동사를 동명사 용법에 의거, 대구로 전개함으로써 각 항의 의미를 대비시키고 있다는 점이다(D: 발산). 또한 전체와 부분의 논리를 활용하여 ‘입(入)’과 ‘내(內)’의 두 항을 교차·종합하고 있다(R: 수렴). 이로써 범부의 시각을 벗어날 때 생성되는 무장무애 법계의 무변성을 시사한다.

況乎須彌入於芥子者 稊來入於大倉也 方丈內乎衆座者 宇宙內於萬物也. 內入甚寬 何足爲難乎哉.

(a1) (a2) (b1) (b2) (ab)

[하물며 수미산이 겨자씨에 들어가는 것(a1)이 좁쌀이 큰 창고에 들어감(a2)이며, 사방 한 장의 좁은 공간이 못 사람의 자리를 받아들이는 것(b1)이 우주가 만물을 받아들임(b2)이겠는가? 받아들이고 들어감(ab)이 넉넉한데 어찌 죽히 어렵겠는가?]

84) 『華嚴經疏』, HBJ1.495a4-13: “原夫無障無碍法界法門者 無法而無不法 非門而無不門也. 爾乃非大非小 非促非奢 不動不靜 不一不多. 由非大故 作極微而無遺 以非小故 爲大虛而有餘. 非促之故 能含三世劫波 非奢之故 舉體入一刹. 不動不靜故 生死爲涅槃 涅槃爲生死. 不一不多故 一法是一切法 一切法是一法. 如是無障無礙之法 乃作法界法門之術 諸大菩薩之所入也, 三世諸佛之所出也. 二乘四果之瞶盲 凡夫下士之所笑驚. 若人得入是法門者(『朝鮮佛教通史』, B31.170.805b에 따라 ‘法’을 ‘者’로 교정) 卽能不過一念普現無邊三世 復以十方世界 咸入一微塵內 斯等道術 豈可思議. 然依彼門用看此事 猶是一日三出門外 十人共坐堂內 徑然之域 有何奇特. 況乎須彌入於芥子者 稊來入於大倉也, 方丈內乎衆座者 宇宙內於萬物也. 內入甚寬 何足爲難乎哉.”

[표 2] 『화엄경소』에 나타난 동사적 대구의 예

이와 같이 하나의 부문에서 분화된 2문의 대비를 통해 다시 원래의 1문으로 회귀시키는 근원적 종합방식은 원효의 전 저술에 나타난다. 예컨대 『기신론소』뿐만 아니라 『열반종요』에서도 어리석음으로 보는 문과 깨달은 눈으로 보는 문의 두 부문을 나누어 설명한다. 전자의 경우 참된 문이 아니지만, 후자의 경우 문 아닌 것이 없게 된다. 이처럼 깨달은 자의 반야의 빛으로 보면 일체가 법문 아님이 없다(D).

이와 같은 방식으로 『화엄경소』의 위 인용문에서도 “걸림 없는 법계(無碍法界)는 법도 아니고 법 아닌 것도 아니며 문도 아니고 문 아닌 것도 아니다.”라는 제4구로 기술된다(R). 하지만 그 내포는 부정으로 끝나지 않는다. 무장무애 법계문에서 “마음이 열려서 보면 현실 그대로가 법 아님이 없고”, 하나가 여럿이며, 크고 작음 및 움직임과 고요함이 둘이 아니라는 제3구의 의미가 함축된 제4구라고 볼 수 있다. 『열반종요』와 같이 『화엄경소』에서도 제4구의 내포는 부정으로 끝나지 않고 대긍정으로 포섭되는 것이다.

쌍방향 독해가 가능한 이러한 역설적 논법은 『화엄경소』의 이어지는 구절에서도 특징적으로 나타난다.

그 문을 좇아 들어가는 것은 들어간 적이 없으므로 들어가지 않은 적도 없다. 이 덕을 수행하는 것은 얻은 바가 없으므로 얻지 않은 바도 없다.⁸⁵⁾

이는 부정에 대한 부정을 절대긍정으로 전화시키는 원효 특유의 역설적 논법이다. 두 가지 역설을 수평적으로 교차함으로써 한 가지 의미(一義性)로 전화시키는 방식이기도 하다.⁸⁶⁾ 이는 수직적 단계상승을 전제로 차례적 순서를

85) 『華嚴經疏』, HBJ1.495b8-9: “趨入彼門者 卽無所入故 無所不入也. 修行此德者 卽無所得故 無所不得也.”

86) 들뢰즈 변증법에서도 “계열들이 모이면 구조를 형성한다. 그렇지만 이는 레비-스트로스와의 같은 체계적이고 닫힌 구조가 아니라 계열들이 열기설기 모여 형성하는 열린 구조이다. 들뢰즈는 고정되지 않고 ‘떠다니는 기표’ 개념을 일반화하여 어떤 구조든 그 구조를 역동화시키는 우발점(빈칸)을 내포한다고 본다. 그는 이 우발점 개념을 통해 구조주의를 역동화한다. 이때 존재론적 순수사건을 의미하는 발생 사건 각각을 특이성(특이점)이라고 한다. 구조이자 문제인 특이성 체계는 잠재성과 부정법 양태로 존재한다. 예컨대 문제인 ‘ $x^2-1=0$ ’이라는 구조는 두 가지 특이점인 1과 -1을 해로서 잠재적으로 내포하며, 일정 조건($x > 0$)이

발생시키는 해질 변증법과 같은 단힌 구조가 아니라 역설·무의미·반어 등을 포섭한 수평적 계열들이 연계되면서 새로운 다양한 의미를 산출하는 열린 구조의 변증법에 가까운 형태이다.

3) 『금강삼매경론』에 나타난 의미의 연계 방식

『금강삼매경론』에서도 6품 간의 관계는 서로 포섭적으로 침투되는 가운데 일미로 회귀되는 연계구조를 보인다. 각 품은 문답 구조를 통해 제기된 물음에 대한 답을 제시하되 한 품에서 제기된 물음이 다른 품의 답으로 연결된다. 예를 들어 「본각리품」에서 문제로 상정된 불가사의 실제의 특성에 대한 물음의 답이 「입실제품」에서 교차적으로 나타난다. 나아가 이 두 품은 본각의 이익에 따라 실제에 들어가는 불가사의 진실을 통해 무애법문의 방편행으로 펼쳐진다. 나아가 귀일심원으로 회귀되어 「무상법품」 및 「무생행품」과 개합구조를 이룬다.

전체적으로 보면 앞의 6품은 별도로 관행을 나타내고 「총지품」 한 품은 총체적으로 의심(疑情)을 벗어나게 한다. 개별적인 6문의 특성은 다음과 같다.

- (1) 무상법품: 무상관을 밝힘(明無相觀)
 - (2) 무생행품: 무생행을 나타냄(顯無生行)
 - (3) 본각리품: 근본에 의거해 사물을 이롭게 함(依本利物)
 - (4) 입실제품: 허로부터 실에 들어감(從虛入實)
 - (5) 진성공품: 일체행을 관별하여 진성공을 냄(辨一切行 出眞性空)
 - (6) 여래장품: 무량한 문을 나타내어 여래장으로 들어감(顯無量門 入如來藏)
- ⇒ 이와 같은 육문으로 관행을 두루 다함⁸⁷⁾

[표 3] 『금강삼매경론』 6문의 특성

주어지면 1이 현실화된다. 구조주의에서 구조가 ‘주어져 있다’는 것은 ‘문제가 먼저 주어졌음’에 비견된다. 특이성·계열·잠재적 장은 구조주의의 요소·관계 그물·구조에 상응한다. 질 들뢰즈(2010), 29-30.

87) 『金剛三昧經論』, HBJ1.608c6-11: “一無相法品 明無相觀 二無生行品 顯無生行 三本覺利物 依本利物 四入實際品 從虛入實 五眞性空品 辨一切行出眞性空 六如來藏品 顯無量門 入如來藏. 如是六門 觀行周盡.”

이상의 표에서 나타난 각 품 간의 관계를 총체적 맥락에서 볼 때, 「무상법품」과 「무생행품」이 합(合)이자 요(要)라면 「본각리품」과 「입실제품」은 개(開)이자 종(宗)에 해당한다. 또 「진성공품」이 합(合)이자 요(要)라면 「여래장품」은 개(開)나 종(宗)에 상응한다. 한편 6품 전체를 포섭할 경우 「무상법품」과 「무생행품」은 「본각리품」과 개합구조를 이루고 「입실제품」과 「진성공품」은 「여래장품」과 개합구조를 이룬다. 이때 무상·무생·진성이 인(因)으로 복귀하는 합과 요라면, 본리·입실·여래장은 수행의 결과로서 개이자 종에 상응한다. 이와 같이 중층적 형태의 이중 삼문으로 포섭되는 6품의 순환구조는 다음과 같다.

歸本(귀일심원) ↓

↑ 起行(요익중생)

(1) 無相 (2) 無生(合/要) ⇒ (3) 本利(末) (4) 入實(本)(開/宗) ⇒
 <三門>--(攝觀行始終, 遣相歸本)------(教化本末, 從本起行)

(5) 眞性(眞俗雙遣/二諦攝因)--(合/要) (6) 如來藏一味之源[두루 모든 문을 거두어
 다 같이 한 맛: 攝因成果]

<三門>------(雙顯歸起) 일심의 근원=(既歸心源)

無所爲 無不爲

<二(重)三(門): 攝大乘盡>

[(1) 無相(無分別觀)-所觀之法: 法=一心 如來藏體 (2) 無生-能觀之行: 行=六行
 無分別觀 (3) 一心 안의 生滅門 (4) 一心 안의 眞如門 (5) 雙遣眞俗 不壞二諦
 (6) 遍收諸門 同示一味 ⇒ 二重六門 攝大乘義周盡]

[표 3-1] 『금강삼매경론』 6문의 이중삼문(二重三門) 순환구조

나아가 무상→무생→본각→실제→진성공→여래장으로 점차 깊이 들어가면서 자기 내부로의 복귀와 전개라는 개합적 순환관계를 보이는 『금강삼매경론』의 논법은 잠재적 이념으로 제기된 문제가 분화를 통해 다양하게 상호침투·연계되는 복합구도를 나타낸다.

또한 이 6품은 또 다른 뜻이 있다. 초품은 관하는 바의 법을 보였는데, 법은 일

십 여래장체를 말한 것이다. 둘째 품은 능히 관하는 행을 밝혔는데, 행은 여섯 가지 행인 무분별관을 이른다. 세 번째 본각리품은 일심 중의 생멸문을 나타냈다. 네 번째 입실제⁸⁸⁾품은 일심 가운데 진여문을 나타냈다. 다섯 번째 진성공품은 진과 속을 모두 버렸지만, 이제를 무너뜨리지 않았다. 여섯 번째 여래장품은 두루 모든 문을 거두어 다 같이 일미임을 보였다. 이와 같은 이종의 6문으로 대승의 뜻을 포섭하여 두루 다했다.⁸⁹⁾

이 설명에서 원효는 관점과 범주를 차별적·교차적으로 적용함으로써 ‘두 가지 또는 세 가지 부문(二門/三門)의 중층적 포섭구조로 해석 가능함’을 밝히고 있다. 나아가 운동 과정에 따라 전개[발산(開), 반복, 종(宗)]되지만 여섯 번째 여래장품에 이르면 모든 문을 거두어[수렴(合), 차이, 요(要)] 다 함께 한 맛임을 보이므로, 2중의 일미 육문이 1문으로 회귀되어 대승의 뜻(大乘義)으로 포섭됨을 명시한다. 특징점은 ‘상호 침투된다’는 동적 관계성이다. 즉, 집 속에 또 집이 있는 중층적 포섭구조이면서 유기적 관계 속에서 계속 변화해 나가는 양태를 보인다. 이는 진실(實相)을 찾아 나가는 보살도 수행 및 그 실천과정에도 비견된다.

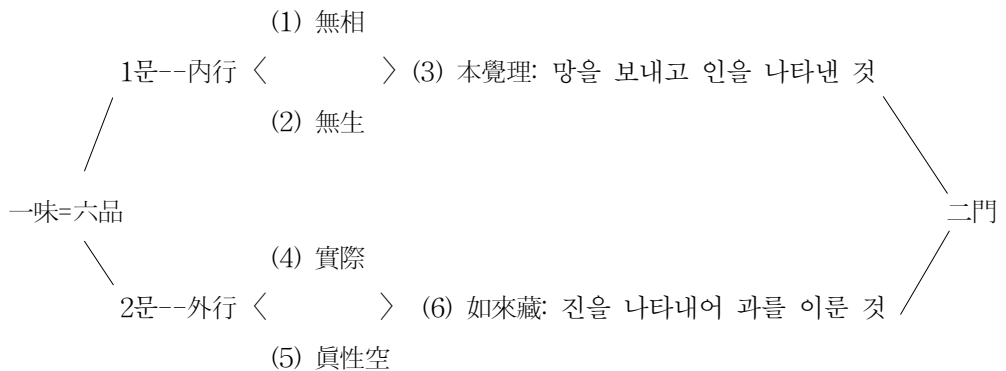
이어서 다시금 문제로서 제기한 경의 대의를 해(S)의 형태로 반복·제시하고 있다. 수미쌍관식 개합논법에서 서품 초입의 인용문이 문제(P)라면, 이는 서품을 마무리하는 해(S)에 해당한다.

또 이 6품은 오직 일미일 뿐이다, 그 까닭은 상과 생에 성품이 없고, 본각에 분 이 없으며, 실재는 한계(際)를 벗어난 것이고, 진성 또한 공한데 어떻게 여래장성이 있을 수 있겠는가? … 이처럼 얻을 것 없는(無所得) 일미가 바로 이 경의 종의 요체이다. 다만 얻을 것 없는 까닭에 얻지 않는 바가 없다. 그래서 모든 문이 열리지 않는 바가 없으므로 무량의 종을 이루는 것이다. 비록 이것이 일미이지만 6문으로 전개되기 때문에 여섯 가지 부문의 글에 의해 해석한다.⁹⁰⁾

88) 『金剛三昧經論』, HBJ1.637c2-3: “言實際者 離虛之稱 究竟之義 離幻究竟 故名實際.”[‘실제’라는 것은 ‘허를 떠났다’는 것을 가리키는 말로 궁극의 뜻이니, 환을 떠나 궁극적이기에 실재라고 한다.] 은정희·송진현 역주(2000), 318 대조.

89) 『金剛三昧經論』, HBJ1.609a2-10: “又此六品 亦有異意. 謂初品示所觀之法 法謂一心如來藏體. 第二品明能觀之行 行謂六行無分別觀. 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 第五眞性空品 雙遣眞俗 不壞二諦. 第六如來藏品 遍收諸門 同示一味. 以此二重六門 攝大乘義周盡.”

이상과 같이 <서품>을 마무리하면서 원효는 『금강삼매경』이 지향하는 진실이 결국 일미임을 이념으로 천명한다. 즉, 무상·무생·본각·실제·진성·여래장성 모두 자성이 없는 공성이라는 점에서 무소득의 한 맛이며, 이것이 『금강삼매경』의 중요라는 것이다. 여기서 문제로 제기된 일미에 대한 해인 회통 근거는 공성이다. 즉, ‘공성인 까닭에 무소득으로 모든 맛을 하나로 이루고 무량의 종을 이룬다’는 열린 논리이다. 이처럼 경의 대의이자 문제-장(問題-場, un champ problématique)으로 제시된 ‘열린 변증법’ 방식은 역설을 내포한다. 하지만 이유를 통해 역설이 무화되고 있다. 이는 ‘말에 집착할 경우 역설이 되지만 이유를 찾아 의미를 펴서 이해하면 6문이 회통된다’는 관점에 따른 회통의 사유이다. 또 잠재성으로서의 이념인 무소득 일미가 다양한 개체들의 자재로운 분화를 통해 전개되지만 한 가지 문에 고집하지 않고 여섯 갈래의 특성이 공성이라는 한 맛으로 중요(개합: 반복과 차이)를 이룬다는 열린 형식의 개합 논리이기도 하다. 이러한 일미 육품의 이중 삼문 구조를 2문과 일미의 관점에 따라 도표로 나타내면 다음과 같다.



1문-相生都泯 是本覺利: 遺妄顯因[내부로 복귀하는 합(合)과 요(要)]
 2문-實際眞空 是如來藏: 顯眞成果 ⇒ 二二之門 亦攝大乘周盡[수행의 결과로서의 개(開)와 종(宗)]

90) 『金剛三昧經論』, HBJ1.609a19-b4: “又此六品 唯是一味. 所以然者, 相生無性 本覺無本 實際離際 眞性亦空, 何由得有如來藏性. … 如是無所得之一味 正爲此經之宗之要. 但以無所得故 無所不得. 所以諸門無所不開 故作無量義之宗也. 雖是一味而開六門 故依六分科文而釋.”

[표 3-2] 2문으로 본 일미 육품의 이중삼문 구조

위의 표와 같이 “6품이 곧 일미”라는 문제(P)로부터 몇 가지 부분으로 분화된 범주는 다양한 방식으로 적용 가능하다는 점에서 고정적이지 않다. 무상과 무생을 모두 없앨 경우 본각리를 이루고 실제와 진공을 모두 없애면 여래장을 이루는 상호 포섭구조로서 6품 전체를 2문으로 개합시킬 수도 있다. 이에 대해 원효는 전자를 “망을 보내고 인을 나타냄”으로, 후자를 “진을 나타내어 과를 이룸”의 이문으로 표현한다. 이처럼 이중의 삼문 구조로도 표현할 수 있는 일미 육품은 중층적으로 상호 연계·침투되는 가운데 여래장성으로 회귀되는 순환구조를 보인다. 이는 ‘다양한 분화 속에서 상호침투를 통해 문제 속에 있는 해로 회귀하는 열린 변증법’의 양태와 상통하는 구조이다.

또한 열린 변증법에서 존재와 생성 간의 구조가 고정되지 않고 상호 연계되어 나타나듯이, 여래장성이나 여래비장이라고 해서 고정된 실재가 아니라는 것도 공통된 맥락에서 이해할 수 있다. 위 인용문과 같이, 원효는 “상과 생애 성품이 없고 본각에 본이 없으며, 실제는 제를 떠난 것이며 진성도 공한데 어떻게 여래장성이 있겠는가?”라는 반문을 통해 실체성 없이 연계되는 각 문 간의 관계를 드러낸다. 나아가 ‘6품이 일미를 이루는 것’(p)은 ‘여래장성이 곧 공성에 의거한 까닭임’(h)을 명시하고 있다. 이로 인해 ‘6품은 경의 종지인 일미로 회귀된다’는 해(결론)를 문제와 일치시킨다. 일미 육품의 구조를 1문으로 종합하는 원효의 논의를 정리하면 다음과 같다.

문제(주장): 이 육품은 오직 일미이다.

이유: 1문-相生都泯⇒本覺利⇒本覺無本

2문-實際離際 眞性亦空⇒如來藏性이 없음

[(1)相 (2) 生-성(性)이 없음 (3) 본각-생이 없음 (4) 실제-제가 없음 (5) 진성-공함

(6) 경증: <여래장품>-“이 식이 늘 적멸한데, 적멸하다는 것도 적멸하다.”

<총지품>-“7식·5식이 생하지 않고, 8식·6식이 적멸하며, 9식의 상이 공무하다.”⁹¹⁾]



해(결론): 無所得의 一味=경의 宗要

[표 3-3] 1문으로 본 일미 육품의 이중삼문 구조

이상의 원효의 설명에 따르면, 경의 6품은 세속과 승의의 관점에서 3문을 2문으로, 2문을 1문으로 종합할 수 있다. 관점에 따라 3문·2문·1문 모두 가능하다는 인식론적 접근이다. 1문 구조의 경우 직전에 제시한 2문 설명구도에서 제1문인 ‘무상·무생·본리는 근본이 없다’는 설명과 제2문인 ‘실체는 한계를 벗어났고 진성 또한 공한데 어떻게 여래장성이 있을 수 있겠는가?’라는 반어적 물음에 의해 일미로서의 공성을 도출한다. 진리의 세계는 생멸 없이 무상하되 ‘미망을 벗어난 붓다의 마음이나 미망 속에 있는 중생의 마음이나’에 따라 진여와 생멸, 진과 속, 요의와 미료의로 구분해 볼 수 있고, 승의의 견지에서 볼 때 여래장성 역시 공하므로 1문으로도 조망할 수 있다는 개합 논법이다.

이로써 모든 ‘식이 적멸하며, 적멸한 것도 적멸하다’는 빈자리를 「여래장품」의 핵심으로 제시한다. 또한 「총지품」에서는 이와 같이 “얻을 것이 없는 까닭에 얻지 못하는 것이 없으니 모든 문이 전개되지 않음이 없는 연고로 한량없는 뜻이 종지가 된다. 비록 일미이지만 여섯 가지 문을 전개하기에 여섯 부문에 의해 글을 나누어 해석했다.”⁹²⁾는 인식론적 존재론의 방식으로 제기된 문제(총지)와 해(일미) 간의 개합구조를 풀이하면서 의미의 순환구조를 나타내고 있다.

한편 이는 인식론적 관점에서 분화된 여러 부문의 차이를 일심(一心)으로 종합·귀결시키면서 의미를 순환시키는 특성을 나타낸다. 이념으로 제기된 문제가 결론에서 그에 대한 해로써 무소득 일미로 돌아와 회통되는 순환구조 안에서 각 부문들은 상의 상관적 연계성을 보인다.⁹³⁾

이처럼 상이한 부문이 모여서 일의적 의미를 나타내듯이, 이제와 삼성, 진여와 생멸 등을 통해 나타내고자 하는 원효의 사상적 핵심은 일심 또는 불가설 실상이라는 문제로 집약된다. 여러 부문으로 분화 가능한 잠재적 장인 일심의 통찰에서 보면 모든 경전은 차별이 없다. 진리 자체는 변함이 없되 진리로 가

91) 『金剛三昧經論』, HBJ1.609a21-24: “如下如來藏品中言 是識常寂滅 寂滅亦寂滅 摠持品言 七五不生 八六寂滅 九相空無 如是無所得之一味 正爲此經之宗之要.”

92) 『金剛三昧經論』, HBJ1.609b1-4.[각주 87) 참고]

93) 『十門和諍論』의 서술도 이 방식과 상통하는 면이 있다. Gilles Deleuze(1994), 179-180.

는 방법과 길(道)을 다르게 설했을 뿐이다. 이러한 맥락에서 천태의 오시교판을 비판한 『열반중요』의 마지막 기술도 무량한 불법에 다가서는 차이를 인정하기보다 특정 범주 안에 불설을 가두는 과실을 경계한 것으로 볼 수 있다.⁹⁴⁾

이러한 맥락에서, 조망점에 따른 종합방식은 실체에 기반한 동일성론이 아니다. 오히려 인식론적 통찰에 의거, 승의인 요의와 방편으로서의 미묘의를 구분하거나 일미 증도로 회통하는 방식이다. 『기신론소』에서 기술된 일심 안의 진여문과 생멸문도 이처럼 공통된 마음에 대한 다른 측면으로 이해할 수 있다. ‘진여문이 공과 불공을 포섭하는 여래장에 배대되고, 생멸문이 생멸과 불생멸이 비일비이로 화합된 아뢰야식에 상응한다’는 설명도 인식론적 존재론의 맥락에서 서로 포섭되는 열린 구조로 볼 수 있다. 『능가경』(楞伽經)의 인식론적 접근과 유사한 형태로 여래장과 아뢰야식이 대변하는 이문을 해석하는 원효의 접근은 일심과 불일불이로 연계되어 있다. 원효는 『능가경』을 따라 “적멸의 이름을 일심이라 하고, 일심은 여래장이라고 칭한다.”⁹⁵⁾라고 말한다. 이 역시 반야적 맥락에서 적멸과 여래장이 불일불이로 서로 화합된 관점의 종합방식이다.

이와 같이 외연과 내포를 회통하는 방식은 『기신론소』에서 일심과 진여·생멸 이문 간의 개합구조, 『금강삼매경론』에서 6품의 관행 근본인 일심에 의거해 일미로 통합하는 ‘일미관행’의 6품 구조뿐만 아니라 『이장의』의 현료문과 은밀문, 『무량수경중요』의 현료의와 은밀의의 개합구조 등 화쟁과 관련한 원효의 여러 저술에 공통적으로 나타난다.

한편 근원에 의거해 이중부정을 긍정으로 통합하는 이러한 형식을 변증법과 대비해 볼 경우 대립과 모순을 지양하여 초월적 근원으로 종합하는 헤겔적 방식과 구별된다. 반면에 이 논법은 공성과 가설에 의거한 근원적 바탕 위에서 연속적인 것의 연속성, 비동시적인 것의 동시성이라는 특징을 지니고 상호 교차·연계되는 열린 형식의 종합방식으로 볼 수 있다. 이를 기호로 표시하면 ‘ $A \cap B$ ’라는 연연적 계열을 통한 ‘수렴’ 방식에 가깝다.

94) 『涅槃宗要』, HBJ1.547a19-21: “... 而欲以四宗科於經旨 亦以五時限於佛意 是猶以螺酌海 用管闢天者耳.”[네 가지 종으로 경의 뜻을 분류하고 다섯 시기(五時)로 붓다의 깨달음을 한정 지우려 하는 것은 술잔으로 바닷물을 퍼내고 대롱으로 하늘을 보려는 것과 같을 뿐이다.]

95) 『起信論疏』, HBJ1.610a8-9: “如『楞伽經』言 寂滅者名爲一心 一心者名如來藏.”

이처럼 원효 논법은 ‘근원의 입장에서 종합한다는 점에서 근원적 종합의 특징을 지니지만, 동일성에 기반한 종합과는 구별된다. 나아가 수평적 관계 속에서 차이만을 드러내거나 부정하는 ‘선별적 부정’⁹⁶⁾에 의거한 방식도 구사한다. 이는 지멜로(Gimello)가 말하는 ‘긍정적·구성적 방식(kataphatic: via positiva)’과 ‘부정적·비구성적 방식’(apophatic: via negativa)⁹⁷⁾을 경우와 맥락에 따라 원용적으로 아우르는 복합적 양태이다.

불교 논리학적으로도 5지 및 3지 형식의 논법을 통해 논의를 종합하는 방식을 활용한다. 나아가 이러한 포괄적 종합방식뿐만 아니라 귀류논법, 술어부정, 명사부정, 타자의 배제(anyāpoha)와 같이 부정을 통해 긍정으로 전화시키거나 부정을 함축하는 논법도 아우르고 있다. 그럼 이제 수평적 차원에서 사구를 모두 부정하거나 각 논의를 나열한 후 부정을 통해 종합하는 ‘부정을 통한 긍정’ 방식을 살펴보자.

2. ‘부정을 통한 긍정’ 방식

1) ‘부정’ 방식의 특성

『대승기신론』의 진여문 중 의언진여 경문⁹⁸⁾에 대한 그의 『소』에서 원효는 ‘소취상과 능취견을 떠났다’⁹⁹⁾는 뜻으로 인식론적 관점에 따라 공을 풀이하면서 붓다의 사구를 밝히고 있다. 여기서는 초기 경전에 대한 나가르주나의 해석처럼 사구를 모두 부정하는 『대승광백론석론』¹⁰⁰⁾의 입장을 다음과 같이 정리

96) ‘선별적 부정’이라고 한 이유는 원효 논법에서 차별은 전면적 부정이 아니라, ‘관점에 따른 선별적·부분적 부정’이기 때문이다.

97) 윤원철 또한 “지눌이 한국 선종의 흐름에 가져온 변화를 그리스도교 신학 개념을 빌어 말하면 ‘via negativa’로 치우침을 ‘via affirmativa’로써 균형을 잡는 전환”이라고 표현한 바 있다. 윤원철(2011), 235-72 참고.

98) 『大乘起信論』, T32.1666.576a 참고.

99) 『起信論海東疏』, HBJ1.706b5-7: “離一切法差別相者 離所取相故. 以無虛妄心念故者 離能取見故. 卽以離義而釋空也.”

100) 『大乘廣百論釋論』은 아리아데바(Āryadeva, 聖天, ca.170~270)의 『사백론』(四百論, *Catuh śatakaśāstrakārikā*)에 대한 현존하는 두 가지 주석 중 하나로 다르마팔라(Dharmapāla, ca.530~561)가 10권으로 주석했다. 다르마팔라 주석 이외에 찬드라키르티(Candrakīrti, 600~650)의 주석이 있다. 『백론』(百論) 주석은 한문으로만 남아 있고 주석자는 세친이었을 것

한다.

상세히 해석하는 부분에서 사구를 끊음에 대해 밝혔다. 사구가 비록 많으나 그 요점은 두 가지가 있으니, 바로 유·무(有無) 등과 일·이(一異) 등이다. 이 두 가지 사구로 모든 허망한 주장(妄執)을 포섭하였기에 이 두 가지에 의거해 진공을 나타내었다. 『대승광백론』에서 다음과 같이 말한 것과 같다. “또한 세간에서 주장하는 모든 법이 모두 진실이 아님을 나타내고 외도들이 주장한 것도 같지 않음을 나타내기 위해 계송을 읊어 말한다. 유·비유·유이면서 비유·유도 비유도 아님 및 같음(一)·같지 않음(非一)·같기도 하고 같지 않기도 함(雙)·같지도 않고 다르지도 않음(泯)에 순서대로 배대해야 할 것이니, 지혜로운 자는 참되지 않음을 환히 안다.”¹⁰¹⁾

이상과 같이 원효는 『기신론소』에서 『대승광백론석론』을 인용하면서 사구 중 하나에 집착할 경우 모든 법이 진실이 아님을 보여준다. 『대승광백론석론』에서 차례로 부정하는 사구의 내용은 다음과 같다.

유(有: 1구)	같음(一: 1구)
비유(非有: 2구)	같지 않음(非一: 2구)
유이면서 비유(俱: 3구)	같으면서, 같지 않음(雙: 3구)
유도 비유도 아님(非: 4구)	같지도 않고 다르지도 않음(泯: 4구)

[표 4] 『대승광백론석론』의 사구

이상에서 원효는 『기신론』에서 인용한 사구비판은 ‘승의적 관점에서 모두 진실이 아니고 허망한 주장을 포괄하였기에 사구를 끊은(絶四句)’ 것으로 풀이한다. 나아가 나가르주나가 사구에 해당하는 각 부파를 비판하듯이 각 구에 상

으로 추정된다. 『대승광백론』(大乘廣百論)은 『사백론』에 대한 이명이다. 650년 현장(玄奘, 600~664)이 번역했다. 이에 대한 영역의 일부로는 Tom J. F. Tillemans (1990) 참고. 환편 『成唯識論』, T31, 『成唯識論述記』, T43 등에 관련 개소들이 있으며, 10장에 대한 영역은 John P. Keenan(1997) 참고.

101) 『起信論海東疏』, HBJ1.706b7-13: “廣釋之中 明絶四句 四句雖多 其要有二 謂有無等及一異等 以此二四句 攝諸妄執故 對此二以顯眞空. 如『廣百論』云 復次爲顯世間所執諸法 皆非眞實 及顯外道所執不同 故說頌曰 有非有 俱非 一非一 雙泯 隨次應配屬 智者達非眞.” [『大乘廣百論釋論』, T30.1571.234c]. 은정희 역주(2002), 112-113 대조.

응하는 외도의 주장 모두 타당하지 않다는 『대승광백론석론』의 비판내용을 다음과 같이 요약·정리한다.

『대승광백론석론』에서 이르기를 “일체 세간의 색 등의 범주(句義, Padārtha)¹⁰²⁾는 언설(名言)로 나타내는 것이고 마음의 판단(心慧)으로 아는 것인데 중생의 주장이 같지 않아 대략 네 가지가 있으니, 유·비유·구허(俱許)·구비(俱非)이다. 이를 차례대로 네 가지 잘못된 주장(四執)에 배대하면 같음(一), 같지 않음(非一), 양자 긍정(雙許)과 양자부정(雙非)이다.”¹⁰³⁾

이는 『중론』 「관자성품」에서 ‘자성과 범을 같다’(수론 외도)고 하거나, ‘다르다’(무의미론)고 할 경우를 나누어 양자 모두를 비판하는 방식과 같이 사구를 모두 부정하는 논법이다. 각 구에 해당하는 학파의 주장과 이에 대해 원효가 정리한 『대승광백론석론』 비판의 요지는 다음과 같다.

4구: 해당 학파	해당 학파의 주요 주장	『대승광백론석론』의 비판 요지
1구(有): 상키야학파 (Sāṅkya, 數論)	‘유 등의 성(性)이 모든 범(현상)과 같다.’	‘각각의 인식기관은 모든 인식대상을 상대하고, 각각의 인식대상은 모든 인식기관을 상대하게 된다는 오류에 빠지게 된다.’ 또 양자가 같음을 인정할 경우 체가 모두 같게 된다.
2구(非有): 바이세시카학파 (Vaiśeṣika, 勝論)	‘유 등의 성이 모든 범과 같지 않다.’	‘양자가 다름을 인정하면 지각할 수 없어서 그 체가 없게 된다.’
3구(亦有亦非有): 자이나교 (Jaina, 無慙外道)	‘같음(一)과 다름(異)은 서로 어긋나지만 체가 같다.’	‘같음과 다름처럼 성상이 어긋나는 것의 체가 같다고 하는 것은 모순이다.’
4구(非有非非)	‘유의 본성은 모든 범	‘부정하기도 하고 긍정하기도 함은 이치가

102) 승론(Vaiśeṣika)의 『육구의』(六句義)에서는 범주·원리를 의미하나, ‘말의 뜻’으로 이해할 수도 있다.

103) 『起信論海東疏』, HBJ1.706b14-17: “釋曰 一切世間色等句義(言說)所表 心慧所知 情執不同 略有四種 謂有非有俱許俱非 隨次如應配四邪執 謂一非一雙許雙非.”

有句): 아지비까 ¹⁰⁴⁾ (Ājivika, 邪命外道)	과 같은 것도 아니고 다른 것도 아니다.’	서로 어긋나, 부정도 긍정도 성립하지 않 는 희론(戲論)이 된다.’ ¹⁰⁵⁾
--	----------------------------	--

[표 4-1] 『대승광백론석론』의 사구에 해당하는 각 학파의 주장과 비판

이상에서 살펴본 바와 같이 원효는 『대승광백론석론』에서 4구를 모두 비판한 내용을 자신의 언어로 풀어서 요약적으로 설명한다. 단, 이에 대한 특별한 비판이 없는 것으로 볼 때, 원효도 비유비무에 대한 첫 번째 견해, 곧 나가르주나 이래의 전체부정 논법을 가감 없이 수용하고 있다고 볼 수 있다. 또한 나가르주나와 마찬가지로 제3구인 ‘역유역비유(亦有亦非有)’ 구는 모순율에 위배되고 제4구인 ‘비유비무(非有非無)구는 배중률에 저촉되므로 희론이라는 전제하에 상대학파를 비판하는 전통적 중관의 부정논리를 인정하고 있다.

특징적인 것은 “같음과 다름은 서로 어긋나지만 체가 같다.”(3구)는 자이나관점주의¹⁰⁶⁾에 대한 비판내용에서 인도 중관학과 달리 정립적 부정을 적용하는 『대승광백론석론』 8권의 주석 내용¹⁰⁷⁾을 활용한다는 점이다. 즉, (자이나의 논리대로 같음과 다름이 체가 같을 경우) “같음은 같지 않게 되고 말아서 다름과 즉하기에 다름과 같고, 다름은 다르지 않게 되고 말아서 같음과 즉하기에 같음과 같다.”는 호법의 비판내용을 기술하고 있다.

이는 ‘같지 않음은 다름과 즉하므로 결국 다름이 같음과 같아지고 다르지 않음은 같음과 즉하므로 결국 다름이 같음과 같게 된다’는 자이나의 논리적 모순을 귀류 논증을 통해 비판하는 부분이다. 이 논증에서는 명사부정에 의거, 같

104) 제3구는 자이나교의 창시자 니간타 나따뵘따(Nigantha Nataputta)나 빠꾸다 캣짜야나(Kakuda-Katyayana, BC 3C) 등을, 제4구는 무인무연론(無因無緣論)을 주장한 막칼리 고살라(Makkhali Gosala)를 말한다. B. M. Barua(1920), 10-27 참고.]

105) 『起信論海東疏』, HBJ1.706b17-c17 참고.

106) 자이나는 존재와 비존재를 모순 없이 한 대상에 서술할 수 있도록 4구에서 ‘불가설(avaktavya)’이라는 중립적 개념을 활용했다. 이는 “만약 ~라면(Syāt), a는 불가설(avaktavya)이다.”라는 형식으로 표현된다. 불설 등의 기준에 의거, 상대 관점들을 종합하는 화쟁에 비해, 마하비라(Mahāvīra)나 하리바드라(Haribhadra)의 비절대주의(Anekāntavāda)는 상대주의나 다원주의에 그치는 면이 있다. Scott R. Stroud(2014), 138-139; B. K. Matilal (1981), 1-6 참고.

107) 『大乘廣百論釋論』, T30.1571.234c-235b 참고.

지 않음을 다름[-(X)≡Y]과, 다르지 않음을 같음[-(Y)≡X]과 등치시키고 있다. 이와 같은 논리적 등치에 대해 원효는 특별한 평론이 없다. 따라서 원효는 호법 등 유식학과에서 사용하는 상대부정(명사부정) 역시 올바른 부정방법으로 인식하고 있다고 볼 수 있다.

나아가 원효 자신도 사구 논리 구사에서 명사부정을 정당한 논법으로 활용한다. 『기신론소』의 이어지는 주석에서 원효는 ‘상(相)의 유무 및 동이’에 대한 사구를 각각 비판하는 『대승광백론석론』 내용에 대해 특징적 주석을 부가한다. 즉, 사구에 대한 부정 가운데 “제3구와 제4구의 순서가 바뀐 것이 『기신론』을 쓴 이의 의도에 따른 것이어서 도리가 있는 까닭에 서로 해치지 않는다.”라는 해석 내용이 그것이다. 이 역시 각 구를 순서에 따라 수평적으로 모두 부정하는 인도 중관학과 논법과 차별되는 부분이다. 해당 인용문은 다음과 같다.

“이와 같이 세간에서 네 가지 종류의 비방이 일어나니, 유(有)·비유(非有)·역유역무(雙許)·비유비무(雙非)를 이르는데 차례대로 증익·손감·모순(相違)·희론이다. 그러므로 세간에서 주장하는 바는 진실이 아니다.”¹⁰⁸⁾

이제 이 글 가운데 ‘유상이 아닌 것’은 제1구를 부정하는 것이고, ‘무상이 아닌 것’은 제2구를 부정하는 것이며, ‘유상이 아닌 것도 아니고, 무상이 아닌 것도 아닌 것’은 제4구를 부정하는 것이며, ‘유상이기도 하고 무상이기도 한 것이 아닌 것’은 제3구를 부정하는 것이다. (제3구와 제4구) 두 구의 앞뒤가 바뀐 것은 논자의 의도를 따른 것으로 모두 도리가 있어 서로 해치지 않는다. ‘같음(一)’과 ‘다름(異)’의 사구는 준하여 해석하면 알 수 있을 것이다. ‘이르기까지(乃至)’ 이하는 세 번째로 ‘총결’이다. 이 가운데 두 구절이 있다. ‘이로부터(從次)’에서 ‘공이라 한다’까지는 순결(順結)이고, ‘만약 떠난다면’ 이하는 반결(反結)이다.¹⁰⁹⁾

위 내용과 같이, 만약 ‘제3구와 제4구의 순서가 바뀐 것이 『기신론』 저자의 의도에 따른 것이어서 도리가 있다’고 한다면 각 구 전체를 술어부정을 통해

108) 『起信論海東疏』, HBJ1.706c17-19: “如是世間起四種謗 謂有非有 雙許 雙非 如次增益損減相違戲論. 是故世間所執非實.”; 『大乘廣百論釋論』, T30, 234c-235b: “於諸法中起四種謗 謂有非有雙許雙非增益損減相違戲論. 是故世間所執非實.”

109) 『起信論海東疏』, HBJ1.706c19-707a2: “今此文中 非有相是遣初句. 非無相者 遣第二句. 非非有相非非無相者 遣第四句. 非有無俱者 遣第三句. 二句前後隨論者 意皆有道理 不相傷也. 一異四句準釋可知. 乃至以下第三總結. 於中二句. 從此以下乃至曰爲空是順結也. 若離以下是反結也.”: 은정희 역주(2002) 대조.

부정한 것과는 다른 함의를 지닌 것으로 이해할 수 있다. 술어부정을 적용하면 제3구의 부정과 제4구의 부정 모두 부정에 그친다. 따라서 의도에 따라 순서를 바꿀 필요가 없다. 하지만 명사부정 방식으로 이해할 경우 제2구의 부정은 제1구로, 제4구의 부정은 제3구로 치환할 수 있게 되므로 순서의 변화에 따라 긍정과 부정의 함의가 달라진다. 따라서 작자의 의도에 따라 순서를 바꿀 수 있게 된다. 사구부정을 명사부정 방식에 따라 표기하면 다음과 같다.

(1) 1구부정: $\neg A \equiv \neg A$ (부정) (2) 2구부정: $\neg(\neg A) \equiv A$ (긍정) (3) 3구부정: $\neg(A \wedge B) \equiv \neg A \vee \neg B$ (부정) (4) 4구부정: $\neg(\neg A \vee \neg B) \equiv A \wedge B$ (긍정)

[표 4-2] 명사부정으로 표기한 사구부정

이상과 같이 부정된 사구 모두 부정으로 그치는 술어부정과 달리, 명사부정에서 제4구를 부정한 (4)는 제3구인 긍정을 함축하게 된다. 따라서 『기신론』 저자가 의도가 있어 (4)를 (3)보다 앞에 기술했다고 한다면 사구부정을 명사부정으로 이해한 것이 된다. 따라서 ‘제3구와 제4구 두 구의 순서를 치환할 수 있다’고 보는 원효의 해석은 순서대로 각 구를 부정하는데 그치는 인도 중관학과의 사구부정이나 뿌라상가 논법과 다른 함의를 지니게 된다.¹¹⁰⁾

나가르주나에게 제3구의 부정은 제4구가 아니다. 마찬가지로 제4구의 부정이 제3구로 되지 않는다. 나가르주나가 사용한 술어부정은 부정어가 술어를 한정함으로써 해당 문장 전체의 의미를 부정하는 방식이기 때문이다. 이에 비해 명사부정은 부정 대상만을 제외하는 긍정적 규정을 통해 인식하는 방식이다.

110) 예컨대 『中論』 27장 「관사견품」에서 유무(有無)·상(常)·무상(無常)·변(邊)·무변(無邊) 등을 사구부정을 통해 수평적으로 비판하는 방식은 다음과 같다. “상주하는 어떤 것도 존재하지 않는다면, 어떻게 상주하는 것과 상주하면서 상주하지 않는 것과 이 둘과 구분되는 것이 존재하는가?”(27-20)[MMK(2013), 329-330: *nāsti cec chāsvataḥ kaścit ko bhaviṣyaty aśāsvataḥ/ śāsvato 'śāsvataś cāpi dvābhyām ābhyām tiraskṛtaḥ*]; “만약 끝이 있는 것과 끝이 없는 것 양자가 받아들여진다면, 당연히 끝이 있는 것과 끝이 없는 것이 성립하지 않는다.”(27-28)[MMK(2013), 333: *antavac cāpy anantaṃ ca prasiddham ubhayaṃ yadi/ siddhe naivāntavat kāmāṃ naivānantavad ity api.*]

그런데 위 인용문의 경우 ‘유상이기도 하고 무상이기도 함(具有無: 3구)’을 부정한 ‘유상도 아니고 무상도 아님(非具有無)’은 부정 자체로 끝나는 술어부정 방식처럼 보인다. 하지만 이를 명사부정으로 이해할 경우 제3구의 부정인 ‘유상이기도 하고 무상이기도 한 것이 아님’은 ‘유상인 것도 아니고 무상인 것도 아님’을 거쳐 ‘유상이지도 않고 무상이지도 않음’(4구)과 등치될 수 있다. 이처럼 제3구의 부정이 제4구와 등치되고 제4구의 부정이 제3구로 치환된다면 양자의 순서는 바뀔 수 있다. 단지 긍·부정의 함의만 달라질 뿐이다.

이렇듯, 위 내용은 유와 무, 같음(一)과 다름(異)의 사구 중 제4구와 제3구가 부정을 통해 치환 가능하다는 점에서 순수부정에 그치는 중관학파의 술어부정 방식과 구분됨을 알 수 있다. 중관학파의 사구 논리는 사구로 대표되는 어떤 경우에도 불변하는 자성이 존재하지 않음을 밝히는 본체 부정론이기 때문이다. 부정을 다시 부정하는 경우 또한 그 부정을 진실로 고집해서도 안 된다는 시각에서 ‘그 부정도 아님’을 나타낼 뿐, 부정의 부정이 긍정으로 전화되어 제4구가 제3구로 전환되지 않는다.

이와 달리 원효의 설명에서는 어느 쪽에서 부정하더라도 제4구와 제3구가 부정을 통해 치환 가능하다. 따라서 저자의 의도에 따라 긍정을 먼저 서술했다는 의미는 ‘제4구의 부정이 긍정을 함축하므로 부정적 내포를 지니는 제3구의 부정보다 제4구의 부정을 앞에 기술했다는 뜻으로 추정할 수 있다. 다만 원효는 이러한 논자의 의도를 명시함이 없이, “순서가 바뀐 것이 논자의 의도가 있어 오류가 아니다.”라고만 기술했 것으로 보인다.

2) 부정방식에 나타난 불교 논리학적 특성

이상과 같은 원효의 명사부정 방식은 귀류논증뿐만 아니라 자립논증과도 구별되는 논법이다. 물론 원효도 『관비량론』과 『십문화쟁론』·『무량수경종요』 등에서 전통적 귀류법이나 인명을 통해 각 입장의 자체모순을 드러내 무화시킴으로써 바른 입장을 나타내거나 유도하는 ‘순수 부정방식’을 구사한다.

예컨대 『관비량론』제8절에서 “자증분(自證分)은 심분(心分)에 속하는 것이기에(h1) 체에 즉한 능증이 있어야 한다(p1)”¹¹¹⁾는 다르마팔라의 주장에 대해

원효는 “자증분은 토끼 뿔과 같이(d2) 체에 즉한 능증이 없기 때문에(h2) 심분에 속하는 것이 아니다.(p2)”¹¹²⁾라고 반론한다. 즉, ‘동품유나 이품유의 매개념을 나타내는 매명사(媒名辭)가 모두 체에 즉한 능증(即體能證: h)이 없다는 공통속성을 나타내므로 이품변무성에 위배되는 부정인’이며,¹¹³⁾ ‘도리(理)와 가르침(教)이 어긋나기에 두 종류의 이유가 부정을 이룬다’는 순수 논과 방식을 구사한다. 이상과 같이 원효는 다르마팔라가 비판하는 디그나가와 마찬가지로 다르마팔라 자신도 부정인으로 인해 자어상위 비량과실이 있으며 양자의 주장이 상위결정임을 논증한다. 이러한 방식은 논쟁에서 상대에 대한 비판으로 일관하는 순수부정 형식이다.

한편 『기신론별기』(起信論別記)에서는 디그나가의 『집량론』(集量論)과 함께 이 논의를 인용하면서, ‘자증분이 지각하는 것은 가명인 의타기상이므로 상이 없기에 모순되는 상이 있을 수 없다’¹¹⁴⁾는 방식으로 다르마팔라의 주장을 비판한다. 이로써 디그나가 입장의 모순을 자체적으로 무화시키는 반증 논리를 통해 간접적으로 디그나가의 견해를 지지하고 있다.

『십문화쟁론』에서도 실재론자의 비판에 대해 의타기에 의거한 역논리를 전개한다. 즉, 의타기로 볼 때 “토끼 뿔이 없지 않고, 소뿔은 있지 않다.”¹¹⁵⁾는 역주장을 통해 상대 주장을 자체적으로 무화시키고 있다. 이와 같은 부정형태나

111) 『判批量論』, HBJ1.814c18-19: “謂自證分爲如相分 心分攝故 有即體能證.”

112) 『判批量論』, HBJ1.815a2-3: “又自證分爲如兔角 無即體能證故 非心分攝.”: 원효는 주어와 술어의 위치를 교체하는 환위(換位, conversion)를 통해 부정 또는 긍정의 의미를 주장시킨다. 여기서는 다르마팔라의 주장(p)과 이유(h)의 순서를 교체하고 있다.

113) 신현숙(1988), 68-71 참고: ‘즉체능증’이란 ‘자증분과 다른 기체를 지니지 않으면서 자증분을 증명하는 능증’을 말한다. 여기서는 다르마팔라의 주장과 ‘동일한 증인에 의거해 정반대 주장이 성립하기에 오류’라는 부정논법이다. 원효는 심분에 속하되 ‘즉체능증을 지닌 상분’과 ‘즉체능증을 지니지 않은 안식’이라는 두 종류의 이유를 통해 긍정과 부정 두 종류의 즉체능증을 유도하는 환질(換質, obversion)법에 의거, 이품변무성에 어긋나는 부정인을 밝히고 있다. 매명사란 삼단논법에서 대전제와 소전제 양쪽에 공통된 매개념인 증명사(中名辭)를 말한다.

114) 『기신론별기』에서 원효는 10권 『능가경』등을 인용하면서, 『집량론』과 달리 “견분은 두 종류의 작용을 할 수 없다.”는 다르마팔라의 디그나가 비판이 성립하지 않음을 보임으로써 양 논리가 모순되지 않음을 밝힌다. 즉, “견분과 상분이 상호의존되어 있듯이, 견분과 자증분의 작용은 구별되지만, 자증분의 지각대상은 의타기이고 가명이므로 실상을 요별할 수 없다. 견분을 떠나서는 상이 없고, 상을 보지 못하므로 다르마팔라 등이 말하는 실상의 요별작용은 성립하지 않는다. 따라서 디그나가의 주장에는 모순이 없다.”는 방식으로 회통한다. 『起信論別記』, HBJ1.691c19-692a7 참고.

115) 『十門和諍論』, HBJ1.838b6: “牛角非有 兔角不無.”

『무량수경중요』, 『십문화쟁론』 등에서 구사된 귀류논증 등은 순수부정이나 부정을 통한 회통 방식으로 볼 수 있다. 또는 명제 내의 주어-술어 관계에 본체적 함의가 있을 때 그 실제성을 부정하면서 논의를 종결하는 논법이다.

그럼에도 원효는 중관학파의 귀류논증과나 자립논증과에서 모든 명제를 부정하는 것과 달리, 인명이나 귀류법 등의 순수부정을 사용한 후에도 대부분 부정에 그치지 않고 상대를 회유하면서 불설·불가설이나 대승에 대한 믿음 등을 전제로 긍정적 회통을 유도하는 경우가 많다. 이는 나가르주나가 무한퇴행 등의 부정을 통해 상대 오류를 비판하는 것으로 일관하는 것과 다른 방식이다. 오히려 원효는 순수 논쟁형식과 달리 명사부정에 의거, 부정을 긍정으로 전화 시킴으로써 의미를 순환시키는 열린 논법을 구사하는 경우가 많다.¹¹⁶⁾

부정을 사용하더라도 긍정으로 유도되는 이러한 회통적 논법의 특성은 『열반중요』에 인용된 초기문헌인 『이장의』에서 후기 저술인 『금강삼매경론』에 이르기까지 광범위하게 나타난다. 특히 명사부정에 의거, 인식론적 관점에서 사구 부정을 긍정으로 전화시켜 승의적 관점을 나타내거나 이견들을 화쟁·회통하는 용례가 많다. 하지만 이렇듯 원효의 방식이 중관학파 논법과 다른 형태를 보인다 하더라도 비유비무에 관한 두 가지 입장과 대비할 경우, 불일불이 등의 제4구를 정태적 최고실재로 상정하는 동아시아적 변용으로 볼 수 없다. 오히려 원효의 명사부정 방식은 불교 논리를 숙지한 상태에서 말로 표현할 수 없는 실재를 표현하기 위해, 세속 논리 차원에서 부정을 활용한 기법으로 보인다. 다만 바비베까(Baviveka, 淸辨, 490~570) 등 인도 중관학파 방식과는 달리 정립적 부정(명사부정)을 선호했다는 점에서 인도불교뿐만 아니라 원효 이후 전개된 동아시아 논법과의 대비가 필요할 것으로 보인다.¹¹⁷⁾

116) 원효는 명사부정을 선호했지만, 본체와 현상으로 구성된 개념 중에 ‘주어인 본체가 술어인 현상을 주도한다고 보는’ 실재론자를 비판하는 나가르주나와 마찬가지로 술어 중심의 동사적 사유를 보인다. 이는 이접과 연접, 선언과 연언, 제4구와 제3구를 교차하면서 본체와 현상, 비연속적인 것과 연속적인 것을 상호보완적 생성 관계로 이해하는 과정적 사유이다.

117) 승의와 세속 간의 상의 상관성을 중시하는 원효의 이체설은 승의를 두 단계로 구분하는 바비베까와도 대비해 볼 수 있다. 이태승에 따르면 원효는 인명론에서 주장명제를 세우는 방식에서 ‘승의에 있어서’ 등의 한정구를 부가하는 바비베까 및 현장과 유사성을 지닌다. 단, 청변이 긍정이 없는 비정립적 부정을 활용한 것과는 구별된다.[이태승(2012), 234-236] 특히 원효의 논법은 부정을 긍정으로 전환·유도함으로써 ‘부정 이후의 X를 긍정적으로 시사한다는 점에서 바비베까의 비정립적 부정과 차이를 보인다. 하지만 이 역시 공성에 의거해 불가설 실상을 나타내기 위한 논리적 방법으로 볼 수 있다. Śāṅkarācārya(1973),

(1) 타자의 배제(anyāpoha)와의 연계성

한편 원효가 활용하는 부정방식 가운데 특정 개념이나 어구에 부정어를 한정하여 긍정을 전제하는 명사부정 방식은 긍정을 유도하기 위해 “한 낱말이 하나의 특수를 확인해서 일체화하거나 지칭할 수 있는 유일한 방법은 다른 개념에 대한 부정·배제를 통해서만 가능하다.”¹¹⁸⁾는 ‘타자의 배제(anyāpoha)’ 사유와도 상통하는 점이 있다. 이 논법은 디그나가가 언어철학의 관점에서 특정 개체 X를 지칭하기 위해 ‘특정 개체 X가 아닌 모든 것들을 부정하는 방식이다.

니야야-바이세시까에서는 보편 범주를 외부에 실재하는 것으로 인정한다. 그렇지만 디그나가에게 있어, 이러한 보편적 실재는 존재하지 않는다. 따라서 특정 개체 X를 기술하기 위해서는 ‘X가 아닌 모든 것’이라는 가설적 범주를 설정한 후, 이를 부정함으로써 서로 다른 개별적 X들을 X로서 인식하고 말할 수 있다고 본다. 이는 예컨대, 소가 아닌 모든 것들을 부정함으로써 각각 다른 소들을 소로써 지칭할 수 있다는 사유이다. 또 보편이나 단어에 대한 지식이 추론적이라는 전제하에, 외부에 실재하는 보편을 부정함으로써 특수 X를 나타내는 기법이다. 직접적 지칭을 통해 초래될 수 있는 실재론적 함축을 경계하기 위해 단어 X의 의미를 비(非) X에 대한 부정을 통해 지칭하는 가설적 의미 화용론이라고 할 수 있다.

디그나가 인식론에 따르면, “모든 개념지의 본질은 ‘타자의 부정(apoha)’에 있다.”¹¹⁹⁾ “개념지는 해당 대상을 전체적으로 직접 파악하는 것이 아니라 다양

270-272; 松本史郎(2005), 288-316 참고.

118) B. K. 마티랄(1993), 69-70 참고.

119) PSV V §1: Ole Holten Pind(2015), 1-64: “uktaṃ pramāṇadvayam. keci chābdam api. na pramāṇāntaraṃ śābdam anumānāt. tathā hi saḥ/ kṛtakatvādivat svārtham anyāpohena bhāṣate// śabdo hi yatra viṣaye prayujyate tasya yenāṃśenāvinābhāvitvasambandhaḥ, ...”[두 가지 인식수단이 있다고 말해진다. 그러나 어떤 이는 언어지(śabda) 역시 별도의 인식수단이라고 말한다. 언어지는 추리와 다른 인식수단이 아니다. 즉, 그것은 스스로의 지시대상을 타자의 배제를 통해 나타낸다. 예컨대 ‘만들어진 것’ 등을 타자의 배제를 통해 나타내는 것과 같이. 언어가 다른 지시대상의 배제를 통해 지칭하므로 그것이 적용되는 대상의 부분은 변함없이 그것에 결합된다 ...]; 한편 디그나가(PSV I)에 의하면 ‘언어와 추리 간의 본질적 동일성은 타자의 배제를 통해 가능하기에 추리지와 개념지 간에는 본질적 차이가 없다.’ 그 결과 본성상 가설적인 부정적 추리에 의거, 어떤 경전이나 전통(āgama)에도 구속됨 없이 보편 상식(lokaavyavahāra/lokaprasiddhi)하에서 언어소통이 가능한 불교 인식논리학을 개발했다. 박대용(동광)(2018), 172 참고.

한 방식으로 독특한 대상의 한 측면, 예를 들어 화성(火性)이라는 보편(일반상)을 개입시켜 ‘이것은 실제 불이며 그것 이외의 것(예컨대 물)이 아니다’¹²⁰⁾와 같은 간접적 방식으로 파악한다. 이는 “해당 대상이 어떤 집합(예컨대, 불의 집합)에 속한다는 개념적 판단은 타자로서의 그 보집합(예컨대, 물 등 불이 아닌 것의 집합)에는 속하지 않는다는 부정 판단과 표리일체 관계에 있음”¹²¹⁾을 전제로 한다. 이로써 ‘유도 있고 무도 있음’(3구)이라는 긍정 판단은 ‘유도 있고 무도 있는 것이 아닌 것이 아님’이라는 부정 판단과 등치가 된다. 이는 부정 표현을 통해 형이상학적 보편의 실재를 부정하려는 의도를 내포한 현상주의 언어철학의 기술방식으로 볼 수 있다.

다만 디그나가가 말하는 타자부정은 단순한 이중부정이 아니다. ‘언어가 가리키는 의미 대상을 타자의 배제라는 보편 개념으로 규정’¹²²⁾한 후, 특수를 나타내기까지 설정된 보편의 위계에 따라 부정되는 계통과 범주가 점차 구체화되는 방식이기 때문이다.¹²³⁾ 이때 부정이나 이중부정은 보편 자체를 언어 적용의 근거로 삼지 않기 위해 연속적 부정을 사용한다. 이는 특정 언어를 특정 대상에 적용하여 세간 관습에 따라 상식 세계에서 대화의 장을 이루어내려는 시도로 볼 수 있다. “보편과 특수에 관한 계통은 상식을 반영하고, 언어적 · 논리적 두 항 간의 주연관계(周延關係, vyāpti)도 언어 사용을 관찰해 확정할 수 있기 때문이다.¹²⁴⁾ 즉, 공통의 경험과 지식을 바탕으로 각각의 주장을 가능케

120) 카즈라 쇼류(2009), 274.

121) 카즈라 쇼류(2009), 275.

122) 배경아(2016), 356.

123) 예를 들어 “나무라는 말이 타자부정, 곧 ‘나무가 아닌 것의 부정’으로서 나무의 일반상인 ‘목성(木性)’을 표시한다고 할 때, 부정의 범위는 ‘나무가 아닌’ 모든 것을 포함할 수 없다. ‘나무’라는 말이 직접 부정하는 것은 그것과 같은 보편인 ‘지원소 소성성’(地元素 所成性)을 공유하는 것이다. 예컨대, 병과 같다. 특정한 지원소에 의해 이루어진 것이 동시에 ‘나무’와 ‘병’으로 명명되는 것은 불가능하기 때문이다. 한편 화원소(火元素)에 의해 성립된 것 등은 나무가 지닌 고차의 보편을 표시하는 말인 ‘지원소에 의해 이루어진 것’ 등에 의해 직접 부정되지만 ‘나무’에 의해서도 간접적으로 부정된다. 나무로 명명되는 것이 화원소로 구성될 수는 없기 때문이다. 이러한 간접적 타자부정 과정에 의해 나무가 지닌 고차의 보편인 지원소 소성성, 실체성, 존재성, 소지성 등의 확정지가 차례로 발생한다.” 또한 ‘나무’에 의해 ‘성질성(性質性)에 속하는 색 등의 보편은 간접적으로 부정된다. 그러나 나무의 보편 목성에 속하는 특수로서의 장미나 나무(木)의 동의어인 나무(樹) 등의 표시대상은 나무에 의해 부정되지 않는다. 가지야마 유이치 外(1992), 139-140.

124) 주연관계란 ‘주장되는 바’인 소립법(所立法)의 범주가 주장의 근거(이유)인 능립법(能立法)의 범주를 포괄하거나 같은 것을 말한다. 예를 들어 “연기가 있는 곳은 어느 곳이나 불이

하는 방식”¹²⁵⁾으로 볼 수 있다. 이러한 맥락에서 타자부정의 특성은 세속 영역에서 보편 범주에 의거, 공통점을 도출하여 간접적으로 불가설 영역의 특수를 드러내려는 원효의 방식과 상통한다.

디그나가와 원효에게 특수인 ‘상(相)’은 불가언설에 속한다. 이를 지칭하려면 무한한 기술이 필요하다. 따라서 ‘상이 아닌 것(非相)’이라는 보편 개념을 가설한 후, 그 보편만을 제외하여 ‘상이 아닌 것이 아님이 아님’이라는 부정의 부정을 통해 특정 개체를 재긍정하는 기법은 불가설 특수를 기술하는 데 효과적일 수 있다. 불가언설로서의 ‘길’(道)을 지칭하기 위해 부정 한정어를 부가해 긍정적 함의를 드러내는 원효의 방식도 이러한 맥락에서 이해해 볼 수 있다. 예컨대 ‘그렇지 않음(不然)’과 같이 ‘특정 X가 아닌 것’이라는 보편(일반)상을 가설한 후, 이를 다시 부정한 ‘그렇지 않은 것이 아님’(非不然)을 통해 불가설로서 언외의 의미를 간접적으로 시사하는 방식이 그 좋은 예이다. 이 또한 ‘X 아닌 것이 아님’이나 ‘X 아닌 것이 없음’이라는 표현을 통해 다시 불가설 특수로서의 ‘X’의 함의를 부각하는 방식¹²⁶⁾으로 볼 수 있기 때문이다.

한편 이러한 원효의 표현방식을 두 가지 부정방식과 관련해 보면, 술어부정이 아니라 명사부정에 의거해 긍정을 지향하는 긍정적 아포하론에 한층 가까운 면이 있다. 긍정적 아포하론은 “두 용어 간의 긍정 관계를 나타내기 위해 세 종류의 배제(vyavaccheda)를 활용”한 다르마끼르띠(600-660) 이후의 이론이다. 그중 원효의 방식은 특히 ‘피한정어 외의 것과의 결합 배제(anyayoga-vyavaccheda)’ 방식에 가깝다.¹²⁷⁾ 이는 “불은 연기의 원인이다.”¹²⁸⁾라고 할 경

있다.”고 할 경우 능립인 연기의 외연(범주)이 소립인 불의 외연보다 작거나 같아야 한다. 우제선 역저(2013), 35 참고.

125) 가즈라 쇼류(2018), 253.

126) 이러한 용례는 『본업경소』·『금강삼매경론』 등에서 찾아볼 수 있다.

127) Kajiyama(1989), 161, 173-4; 가지야마 外(1992), 347-348: 배제를 통한 세 가지 긍정은 (1) 비결합 배제(ayogavyavaccheda) (2) 피한정어 외의 것과의 결합 배제(anyayogavyavaccheda) (3) 한정어와 피한정어의 전면적 비결합 배제(atyantayogavyavaccheda)로 분류할 수 있다. 이 중, (1)은 주어의 외연이 술어 외연보다 작은 전칭긍정명제, (2)는 주부와 술부의 두 명사가 동연인 전칭긍정, (3)은 특수 긍정이다. 예를 들어 ‘불은 연기의 원인이다’라는 명제에 포함된 피한정어인 ‘불’과 한정어인 ‘연기의 원인’의 관계는 세 가지로 해석할 수 있다. 첫째, ‘불’이라는 단어가 장작·습기·공기 등을 제외한 불의 실체(dravya) 그 자체만을 뜻하고, ‘연기의 원인’이 연기를 발생시키는 가능성(yogyatā)인 경우 ‘바로’, ‘~야 말로’를 의미하는 불변화사 ‘eva’는 연기의 원인(kāraṇam eva)만을 강조하고, 불은 연기의 원인에 지나지 않는다. 따라서 한정어인 연기의 원인과 피한정어인 불의 비결합을 배제하는 (1)에

우 ‘~만’, ‘~야 말로’의 뜻을 지닌 불변화사 ‘eva’를 피한정어인 ‘불’에 부가해 ‘불이야말로 연기의 원인이다’로 해석함으로써 불 이외에 연기를 발생시키는 기타 원인과의 결합을 배제하는 방식이다. 이처럼 원효는 ‘불’을 한정하여 ‘연기의 원인’이 ‘불’이외의 것과의 결합을 배제하는 방식과 마찬가지로, 특정 수식구를 부가하여 드러내려는 긍정적 함의를 배가시킨다. 다만 특정 수식구로서 ‘~야 말로(eva)’라는 직접 한정어 대신, ‘~이 아닌’ 내지 ‘~이 없는’과 같은 부정 어구를 통해 긍정 의미를 부각하는 방식을 선호한다.

예컨대 ‘이제중도는 길 없는 길이다’라는 『본업경소』 표현에서 ‘eva’에 상응하는 ‘(길) 없는’이라는 수식어가 ‘이제중도’를 뜻하는 ‘길’을 한정하는 것으로 보면, ‘이제중도는 길 없는 길 이외의 것이 아니다’라는 의미를 함축하게 된다. 이는 ‘이제중도야말로 길 없는 길이다’로 풀이하는 ‘피한정어 외의 것과의 결합 배제(anyayogavyavaccheda)’ 방식과 유사한 의미구조를 나타낸다. ‘이제중도’와 ‘길 없는 길’은 외연이 같다고 볼 수 있기 때문이다. 이처럼 원효는 이제중도의 외연이 무한한 의미를 지님을 강조하기 위해 ‘없는(無)’이라는 부정어를 사용하고 있다. 이것은 일반적 ‘길’로 표현될 수 없는 ‘길 없는 길’이라는 부정 한정어를 통해 그 외연을 무한긍정으로 확장하는 방식이다. 원효의 표현 방식 또한 이러한 긍정적 아포하론과 친연성을 보인다.

한편 이와 같이 의미 배제를 통해 긍정 관계를 강조하는 긍정적 아포하론은 명사부정에 의거해 부정을 긍정으로 전화하는 부정방식과도 밀접한 연관이 있다. 이와 관련해 아포하론은 명사부정과 술어부정이라는 두 가지 부정이론으로 설명할 수 있다. 술어부정의 경우 명제 부정에만 그치는 부정적 아포하론에 적용된다. 이에 비해 명사부정은 산따락쉬따 등에 의해 제시된 긍정적 아포하

해당하게 된다. 양자는 반드시 결합하되 ‘불’ 외에도 연기를 발생시키는 가능성으로서 ‘연기의 원인’은 많이 있을 수 있다. 즉, 한정어인 ‘연기의 원인’의 외연이 피한정어인 ‘불’의 외연보다 큰 경우이다. 둘째, 불이라는 단어가 장작·습기 등을 포함한 총체를 의미할 경우 ‘전체로서의 불’ 그것(sa eva)만이 연기의 원인이다. 여기서 ‘eva’는 ‘불’을 한정하여 ‘연기의 원인’이 ‘불’이외의 것과의 결합을 배제하는 (2)가 된다. 여기서 피한정어와 한정어는 외연의 크기가 같다(同緣). 셋째로, ‘불’이 불의 실체를 뜻하고 ‘연기의 원인’이 연기를 발생시키는 작용(kriya) 그 자체를 뜻할 경우 ‘eva’는 동사에 붙어서 ‘불이 연기의 원인일 수 있음’(bhavaty eva)을 뜻하게 된다. 즉, ‘특정 불이 연기를 일으킬 수 있다’는 특수명제로서 한정어인 연기의 원인과 피한정어인 불과의 전면적 비결합을 배제하는 (3)에 해당하게 된다. 여기서 양자의 결합은 긍정도 부정도 되지 않는다.

128) Kajiyama(1989), 164-165.

론에서 활용된 개념이다.¹²⁹⁾ 예컨대 이는 ‘길’이라는 언어에 의해 ‘길 이외의 것이 아닌 것’이라는 긍정적 관념이 이해되고 부정 그 자체는 간접적으로만 포함된 것으로 간주되는 방식이다.

한편 원효의 부정방식은 후기 불교에서 많이 사용된 부정·긍정 아포하론¹³⁰⁾ 과도 상통하는 요소가 있다. 이는 부정적 아포하론과 긍정적 아포하론을 종합한 것으로, ‘길’이라는 언어에 의해 ‘길 이외의 것에 대한 부정과 길에 대한 긍정적 관념’이 동시에 이해되는 방식이다. 또한 긍정명제에서 여타 의미를 배제함으로써 긍정적 함의를 부각하는 기법으로 볼 수 있다.

이렇게 볼 때, ‘길 없는 길’과 같이 지칭하고자 하는 ‘특정한 길 X’와 유사하지 않은 길들에 대한 차별적 배제나 한정을 통해 드러나는 긍정 이미지를 강조하는 원효의 아포하 방식은 3종류의 배제에 의해 의미를 드러내는 긍정적 아포하론 및 부정·긍정 아포하론과 상통하는 것으로 보인다. 이러한 점에 주목하여 『본업경소』와 『금강삼매경론』 대의문의 표현방식을 검토해 보도록 하자.

(2) 부정의 함의와 긍정적 아포하론

① 『本業經疏』 <서문>의 아포하 방식

『본업경소』 대의 부분에서 이제중도를 표현한 ‘길 없는 길’, ‘문 없는 문’과 같은 역설적 표현이나 『금강삼매경론』의 서술방식은 긍정적 아포하를 넘어 무

129) 산타라쉬따(Śāntarākṣita, 725~788)는 아포하론을 명사부정(paryudāsa)과 술어부정(niṣedha)의 2종으로 분류한 후, 전자를 관념(buddhi) 및 대상(artha)을 본질로 하는 것으로 각기 구분한다. TS(1986), 533-534[Texts(1003-1006)] ‘타자의 부정(anyāpoha)을 부정관계 표현 중 명사부정으로 이해하는 이유는 “소라는 단어를 들었을 때, 청자는 ‘소가 아님’의 부재만을 이해하는 것이 아니라 소의 이미지(buddhyākāra)도 이해하기 때문이다.” 즉, 소리를 들을 때 “개념지에 대상의 영상(pratibimba)이 발생하는 긍정적 관념이 우선하고, 부정 자체는 부차적으로 포함”된다는 사유이다. 이때 아포하라는 부정은 긍정을 통해 2차적으로 이해되는 것일 뿐, 긍정이 주요 의미인 명사부정으로 된다. 예컨대, 라뜨나까라산티(Ratnakaraśānti, ca. 1000 CE)는 “이원성의 초월(advaya)인 원성실성은 이원성의 부재가 아니라 이원성 이외의 절대적 실재이므로, 이원성의 부정은 명사부정으로 이해되어야 한다.”고 주장한다. Kajiyama(1989), 166-174.

130) 아포하를 명사부정을 통한 긍정 또는 긍정적 관념의 한정자로 이해하는 긍정적 아포하론은 언어를 통해 발생하는 긍정적 관념이 핵심이고 부정은 수단이라는 입장(vidhivāda)이다. 한편 즈나나슈리미트라(Jñānaśrīmitra, 975~1025), 라뜨나끼르띠(Ratna kīrti, 11C), 목사카라굽타(Mokṣakaragupta, 12~13C) 등 후기 불교논사들이 활용한 부정·긍정 아포하론은 ‘부정과 긍정을 동시에 행하며, 아포하가 긍정적 관념의 한정자로 기능한다는 이론이다. Yuichi Kajiyama(1966), 122-126; 가지야마 유이치 외(1992), 333.

한궁정의 특성을 나타낸다. 『본업경소』의 경우 근원인 일심으로 돌아가기 위한 수행 맥락에서 유무에 집착하지 않는 “길 없는 길, 문 없는 문”이라는 표현이 인식론적 존재론 맥락에서 제시되고 있다. 이는 부정을 통해 절대궁정을 도출함으로써 이제중도의 진의를 드러내는 서술방식이다.

무릇 이제중도를 살펴보면, 길이라 할 수 있는 계율이 없고, 깊고 깊은 법문(重玄法門)은 더욱 문이라고 할 이치가 없다. 길이라 할 만한 것이 없기에 마음을 내어 행할 수 없고, 문이라 할 만한 것이 없기에 걸어서 들어감이 있을 수 없다. 그러나 큰 바다는 나루가 없으나 배를 띄우고 노를 저어 건널 수 있고, 허공에 사다리가 없지만, 퍼덕퍼덕 날갯짓하여 높이 날 수 있다. 이로써 알라. 길 없는 길이 곧 길 아님이 없고, 문 없는 문이 곧 문 아님이 없다. 문 아님이 없기에 일마다 모두 현묘함에 들어가는 문이 되고, 길 아님이 없기에 곳곳마다 모두 근원으로 돌아가는 길이니, 근원으로 돌아가는 길은 매우 평이하나 사람들이 행할 수 없고, 현묘함(玄)으로 들어가는 문은 크되 사람들이 능히 들어갈 수 없다. 진실로 세간의 배우는 이들은 유에 집착하고 무에 막힘에 말미암기 때문이다.¹³¹⁾

이상의 인용문에서는 부정 한정어를 부가해 무한궁정의 의미를 산출함으로써 중도실상을 기술하고 있다. 이를 위해 “문 아님이 없는 까닭에 일마다 모두 현묘함에 들어가는 문이 되고, 길 아님이 없는 까닭에 곳곳마다 모두 근원으로 돌아가는 길”이라는 역설적 표현을 활용한다. 이로써 무한궁정의 이미지를 생성하고 있다. 즉, ‘길’을 일반적 의미의 길로 볼 경우 이 표현은 ‘일반적 길이 아닌 특수한 길’이라는 의미로 그 함의가 심화된다. 또한 ‘길’을 전체를 포섭하는 개념으로 볼 경우 ‘일반적 의미의 전체에 포섭되지 않는 전체’, 곧 일반적 의미의 전체보다 큰 전체로 외연이 확장되게 한다. 즉, ‘길 없는 길’, ‘문 없는 문’이라는 부정 표현을 통해 일반적 의미에서 길과 문에 포섭되는 모든 영역을 배제함으로써 역으로 그 내포와 외연을 심화·확장하는 방식을 취하고 있다.

이에 따라 ‘길 없는 길’과 ‘길 아님이 없음’, ‘문 없는 문’과 ‘문 아님이 없음’은

131) 『本業經疏』, HBJ1.498a4-13(『東文選』 83 참고): “原夫二諦中道 乃無可道之律 重玄法門 逾無可門之理. 無可道故 不可以有心行 無可門故 不可以有行入. 然以大海無津 汎舟楫而能渡 虛空無梯 翮羽翼而高翔. 是知無道之道斯無不道 無門之門則無非門. 無非門故 事事皆爲入玄之門 無不道故 處處咸是歸源之路. 歸源之路甚夷而無人能行 入玄之門泰 然而無人能入. 良由世間學者 着有滯無故也.”

서로 상응하는 의미를 지니게 된다. 이는 ‘길 없는 길이야말로 길 아님이 없는 것’이고, ‘문 없는 문이야말로 문 아님이 없는 것’이라는 ‘피한정어 외의 것과의 결합 배제(anyayogavyavaccheda)’ 방식에 가깝다. 또한 ‘길’이라는 언어에 ‘길 없는’이라는 한정어를 부가함으로써 ‘길 없는 길’이외의 고정된 길을 배제함과 동시에 ‘길 없는 길’이 지닌 긍정적 함의를 강조하는 부정·긍정 아포하론과도 맞닿아 있는 것으로 보인다.

한편 역설에 의거해 부정을 긍정으로 전화하는 방식은 문이나 길이라는 개별상을 특수 영역에서 언설로 정확히 표현할 수 없기에, ‘문 아님’이라는 배제를 사용해 ‘문 아님이 없음’이라는 무한긍정의 의미를 간접적으로 드러내기 위한 기법으로 볼 수 있다. 역설을 활용한 원효의 전략은 ‘특수와 보편 세계는 분리되어 있으므로 개별적으로 실재하는 특수를 나타내는 간접적 방법으로 배제나 차별(apoha)을 통해 긍정 의미를 부각’하는 데 있을 것으로 보인다. 이는 “실재인 특수자는 언어표현이 불가능하고 언설에 의한 담화는 보편 세계, 곧 개념적 구성의 세계를 드러낸다.”¹³²⁾는 대승적 사유에 기초해 있다.

이렇듯 원효는 인식론적 차원에서 ‘궁극적 실재는 언어로 나타낼 수 없다’는 사유를 나타낸다. 그런데 화쟁과 회통의 영역은 언어와 논리의 차원이다. 이러한 맥락에서 원효는 차별적 부정이나 배제 방식을 통해 실상을 기술하는 방법이 효과적이라고 생각했을 수 있다. 즉, 부정의 부정이나 역설을 통해 간접적으로 궁극의 실상을 나타내려는 시도로 이해할 수 있다.

이러한 관점에서 해당 인용문을 검토해 보면, 특정한 문이나 길을 정확히 나타내기 위해서는 수많은 표현이 필요하므로 이류의 예를 배제하는 ‘문 아닌 것’과 같은 표현 가능한 보편 언어를 통해 실상에 접근하려는 시도로 볼 수 있다. 이로써 지칭하려는 의미가 ‘문 아님이 아님’이라는 긍정을 넘어 ‘문 아님이 없음’이라는 무한긍정으로 확장하게 된다.

한편 열린 변증론의 시각에서 이상의 논의를 정리해 보면, ‘이제중도라는 길’과 ‘중현법문’이라는 문제를 제시한 후, 이로부터 분화된 문과 길이라는 두 가지 항을 수평적으로 종합하여 근원으로 돌아가는 길을 보임으로써 최초로 제기된 문제로 모든 논의를 회귀시키는 구도를 보인다. 이는 긍정으로 제시한 문

132) B. K. 마티랄(1993), 66-67 참고.

제에 부정 표현을 부가함으로써 긍정 함의를 배가하는 의미생성 방식으로 볼 수 있다.

이때 ‘길’이라는 언어는 ‘길 이외의 것이 아님’이라는 표현을 통해 부정뿐만 아니라 ‘길 이외의 것이 아닌 길’이라는 긍정적 관념을 함축한다. 이처럼 원효는 부정적 아포하를 통해 긍정을 함축하는 데 그치지 않는다. ‘길’이라는 언어는 ‘길 없는’이라는 부정 한정어와 결합하여 부정을 나타내지만, 그 내포에서 ‘고정된 길’이 아닌 ‘무한한 ‘길’의 잠재성을 전제하는 긍정 의미를 배가하기 때문이다. 이처럼 피한정어인 ‘길’을 ‘길 없는’이라는 역설적 한정어를 통해 수식한다는 점에서 이 방식은 명사부정을 통해 긍정 의미를 부각시키는 긍정적 아포하론이나 부정·긍정 아포하론의 범주와 상통한다. 부정 표현을 통해 ‘길 없는 길’을 배제하되 부정함의에만 그치지 않고, 대상의 긍정적 이미지를 넘어 무한긍정의 의미로 유도하고 있기 때문이다. 이는 ‘길 없는 길’이라는 역설적 표현을 통해 ‘일반적 길이 아닌 새로운 무한한 길’이라는 긍정 의미를 전제하는 방식이라고 할 수 있다.

② 『金剛三昧經論』 <대의문>의 의미의 논리

이상에서 살펴본 『本業經疏』의 타자부정 방식과 마찬가지로 『금강삼매경론』 서문에서 문제로 제기된 “이치 없는 것이 지극한 이치이고, 그렇지 않은 것이 크게 그렇다.”는 <대의문>의 내용 역시 부정 표현을 통해 긍정적 함축을 부각하는 방식으로 이해할 수 있다.

무릇 일심의 근원은 유무를 떠나 홀로 맑으며, 삼공의 바다는 진속을 융합하여 깊고 고요하다. 깊고 고요히 둘을 융합하였으나 하나가 아니며, 홀로 맑아서 양극단을 여의지만, 중도 아니다. 중이 아니면서 양극단을 떠났으므로 유가 아닌 법이 무에 나아가 머물지 아니하며, 무가 아닌 상이 유에 나아가 머물지 않는다. 하나가 아니면서 둘을 융합하였으므로 진이 아닌 사태가 애초에 속이 된 적이 없으며, 속이 아닌 이치가 애초에 진이 된 적이 없다. 둘을 융합하였면서도 하나가 아닌 까닭에 진과 속의 자성이 세워지지 않는 것이 없고, 염정의 상이 갖추어지지 않는 것이 없다. 양극단을 떠났으면서도 중이 아닌 까닭에 유무의 법이 만들어지지 않는 바가 없고, 율음과 그림의 뜻이 두루 하지 않음이 없다. 이처럼 깨뜨림이 없되 깨뜨리지 않음이 없으며, 세움이 없되 세우지 않음이 없으니, 이야말로 이치가 없는 지극한 이치요, 그렇지 않은 큰 그러함이라 할 수 있다. 이것이 이 경의 대의다. 진

실로 그렇지 않은 큰 그러함에 말미암은 까닭에, 능히 표현하는 말이 빈 고리(環中)에 오묘히 계합하고, 이치가 없는 지극한 이치인 까닭에 표현되는 중지가 이 세상 밖까지도 초월했다.¹³³⁾

긍정적 아포하론과 부정·긍정 아포하론에서는 범어에서 ‘~만’, ‘실로’ 등의 뜻을 지닌 불변화사 ‘eva’가 ‘한정어·피한정어·동사에 결합된 것으로 해석하여 강조점을 변화시킴으로써, 배제를 통해 긍정을 부각하는 방식을 취한다. 즉, 불변화사에 내포된 배제를 통해 긍정 의미를 나타내는 방식이다. 이에 비해 원효는 ‘~이 아닌(非/不)’이라는 부정 표현을 긍정언어와 결합함으로써 한정적 의미를 개방하는 방식을 즐겨 사용한다. ‘그렇지 않은 큰 그러함(不然之大然)’ 역시 ‘그렇지 않은’이라는 부정 표현을 ‘그러함’이라는 긍정언어에 결합하여 ‘그러함 자체에 머뭇’을 배제하고 있다. 이는 ‘그렇지 않은’이라는 한정어를 ‘그러함’이라는 피한정어에 결합함으로써 피한정어의 의미를 ‘큰 그러함’이라는 무한으로 확장하는 방식이다. 즉, ‘그러함(然)’이라는 고정된 언어에 갇히지 않는(不然) ‘큰 그러함(大然)’이라는 설명방식이다. 한편 의미의 명료화를 위해 각 문장은 정확한 대구로 기술된다.

(夫)一心之源(A) 離有無而獨淨(B). 무릇 일심의 근원은 유무를 떠나 홀로 맑으며, ⇒ (湛然)融二(A1)而不一(B1) 깊고 고요히 둘을 융합하였으나 하나가 아니며, ⇒ 非中(A2)而離邊(B2) 중이 아니면서 극단을 떠났으므로,	三空之海(C) 融眞俗而湛然(D). 삼공의 바다는 진속을 융합하여 깊고 고요하다. (獨淨)離邊(C1)而非中(D1). 홀로 맑아서 양극단을 여의지만, 중도 아니다. 故不有之法(A-1) 不卽住無(B-1). 유가 아닌 법이 무에 나아가 머물지 아니하며, 不無之相(C-1) 不卽住有(D-1).
---	--

133) 『金剛三昧經論』, HBJ1.604b7-21: “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. 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. 良由不然之大然 故能說之語 妙契環中 無理之至理 故所詮之宗 超出方外.”: 은정희·송진현 역주(2000), 19-20 참고.

	무가 아닌 상이 유에 나아가 머물지 않는다.
不一(C2)而融二(D2) ⇒ 하나가 아니면서 둘을 융합하였으므로	故非眞之事(A-2) 未始爲俗(B-2) 진이 아닌 사태(事)가 애초에 속이 된 적이 없고,
	非俗之理(C-2) 未始爲眞(也)(D-2). 속이 아닌 이치(理)가 애초에 진이 된 적이 없다.

[표 5] 『금강삼매경론』 <대의문>의 대구(對句) 구조(1)

이상의 표에서와 같이, 주부에 해당하는 (A)구와 (C)구, 술부에 해당하는 (B)구와 (D)구는 정확한 대칭을 이루고 있다. ‘둘을 융합하였지만(A) 하나가 아니며(B)’는 ‘양극단을 여의었지만(A), 중도 아니다(B)’와 대구를 이루고 있다. 이로써 주부인 (A)구와 술부인 (B)구는 각기 이와 상대하는 (C)구 및 (D)구와 대구를 이룬다. 나아가 제4구 형식으로 두 항을 교차함으로써, 각 문장 간의 상의 상관적 의미 연관관계를 배가시킨다. 또한 의미상으로 긍정(A1)과 부정 표현을 교차하여 고정된 없는 차이생성의 함의(B1)를 드러내고 있다.

역으로 ‘하나가 아니면서(C2: 不一), 둘을 융합하였기에(D2: 融二)의 경우 ‘불일’이라는 부정 표현에 의거, ‘융이’라는 긍정적 함의를 나타낸다. 명사부정으로 보면, ‘융이’라는 긍정은 ‘불이’와 연계된다. 따라서 부정(불일)을 통해 긍정(불이)을 나타낸 것으로 볼 수 있다. 마찬가지로 ‘불일이면서(C2) 둘을 융합하였기에(D2), 진이 아닌 사태가(A) 속이 된 적이 없음(B)’에서 ‘진이 아닌 사태(A)’는 명사부정을 통해 속으로 전화될 수 있다. 이로써 ‘속이 속이 된 적이 없음(B)’, 곧 ‘속은 항상 진이었음’이라는 긍정이 도출된다.

한편 이를 교학적으로 보면, 무분별지를 증득한 후, 속→진으로 향하는 함축을 보인다. 이어지는 대구에서 ‘속이 아닌 이치(C)’를 명사부정에 따라 ‘진’을 함의하는 것으로 보면, 진 역시 ‘진이 된 적이 없다(D)’는 부정 표현을 통해 의미를 순환시키고 있음을 알 수 있다. 이는 진이라는 긍정에 초점을 두면서도 공성에 의거했기에 고정적 의미에서 ‘진이 된 적이 없음’으로 기술된다. 이로써 중이나 진에도 집착하지 않는 열린 사유를 나타낸다. 이처럼 쌍방향으로 전화

가능한 열린 구조의 의미론이기에 ‘진이 진이 된 적이 없으므로 속’으로 해석할 수 있게 된다. 이어지는 내용 또한 이러한 원효의 쌍방향 논법을 잘 보여준다.

<p>融二(E1)而不一(F1) ⇒ 둘을 융합하였으면서도 하나가 아닌 까닭에</p>	<p>(故)眞俗之性(E) 無所不立(F) 진과 속의 자성이 세워지지 않는 것이 없고,</p>
	<p>染淨之相(G) 莫不備焉(H). 염정의 상이 갖추어지지 않는 것이 없다.</p>
<p>離邊(G1)而非中(H1) ⇒ 극단을 떠났으면서도 중이 아닌 까닭에</p>	<p>(故)有無之法(E-1) 無所不作(F-1) 유무의 법이 만들어지지 않는 바가 없고,</p>
	<p>是非之義(G-1) 莫不周焉(H-1). 옳음과 그름의 뜻이 두루 하지 않음이 없다.</p>
<p>(爾乃)無破(I)(而)無不破(J) 無立(K)而無不立(L), 이처럼 깨뜨림이 없되 깨뜨리지 않음이 없으며, 세움이 없되 세우지 않음이 없으니,</p>	
<p>(可謂)無理(M)之至理(N) 不然(O)之大然(矣)(P). 이야말로 이치가 없는 지극한 이치요, 그렇지 않은 큰 그러함이라 할 수 있다.</p>	
<p>是謂斯經之大意(也.) 이것이 이 경의 대의다.</p>	
<p>(良由)不然之大然 故能說之語(Q) 妙契環中(R) 진실로 그렇지 않은 큰 그러함에 말미암은 까닭에, 능히 표현하는 말이 빈 고리(環中)에 오묘히 계합하고,</p>	
<p>無理之至理 故所詮之宗(S) 超出方外(T). 이치가 없는 지극한 이치인 까닭에, 표현되는 종지가 이 세상 밖까지도 초월했다.</p>	

[표 5-1] 『금강삼매경론』 <대의문>의 대구구조(2)

이 부분에서도 주부인 (E)구와 술부인 (F)구는 각각 (G) 및 (H)구와 대응하

고 있다. 내용상으로는 앞부분과 같이 진속 간의 상의 상관적 평등성을 보여준다. 단, 그 함의는 후득지(세간지)에 따라 진→속으로 향하는 지향성을 나타내고 있다. 즉, ‘둘을 융합한 용이(E1)이지만 불일(F1)이기에 유무의 법과 시비의 뜻을 모두 갖추었다’는 의미로 긍정적 외연을 무한긍정으로 확장하는 논법이다. 앞부분의 논리가 ‘진’과 ‘중’에도 집착하지 않는 공성에 기초해 있다면, 뒤 논리는 진속과 염정을 모두 포섭하는 여래장성에 의거한 것으로 볼 수 있다.

전체적 표현상의 특징을 보면, ‘둘을 융합했지만 하나가 아님(融二而不一: E1/F1)’과 ‘극단을 여의지만 중도 아님(離邊而非中: G1/H1)’은 대구를 이루면서 일·이(一異), 유·무 및 중에도 집착하지 않음을 나타낸다. 또 앞 단락에서 ‘극단을 여의지만 중도 아님(離邊而非中: C1/D1)’을 환위하여 ‘중이 아니면서 양극단을 떠남(非中而離邊: A2/B2)’을 제시한 것처럼, 뒤 단락에서는 ‘중이 아니면서 극단을 떠남(A2/B2)’을 다시 환위해 ‘극단을 여의지만, 중도 아님(G1/H1)’으로 표현함으로써 강조점을 배가시키고 있다.

나아가 앞 단락에서 “유가 아닌 법이(A-1) 무에 나아가 머물지 아니하며(B-1) 무가 아닌 상(C-1)이 유에 나아가 머물지 않는다(D-2)[不有之法 不即住無, 不無之相 不即住有]”는 부정적 기술은 “유무의 법이 만들어지지 않는 바가 없고(E-1), 옴음과 그름의 뜻이 두루하지 않음이 없다(F-1)[有無之法 無所不作, 是非之義 莫不周焉]”는 무한긍정과 대비되고 있다.

마찬가지로 앞 단락에서 “진이 아닌 사태가(A-2) 애초에 속이 된 적이 없고(B-2) 속이 아닌 이치(C-2)가 애초에 진이 된 적이 없다(D-2)[非眞之事 未始爲俗, 非俗之理 未始爲眞]”는 뒤 단락에서 “진과 속의 자성(E)이 세워지지 않는 것이 없고(F) 염정의 상이(G) 갖추어지지 않는 것이 없다(H)[眞俗之性 無所不立, 染淨之相 莫不備焉, 染淨之相 莫不備焉]”는 긍정적 기술과 대비되며 공통의 의미를 나타낸다.

이는 부정 표현을 대구로 연결해서 유무를 벗어남을 보임으로써 무한긍정의 잠재적 의미를 순환시키는 논법이다. 이로써 부정에만 그치는 것이 아니라, ‘유무를 떠난다’는 부정 표현을 통해 어디에도 집착하지 않되, ‘비어있기에 모든 것이 가능한’ 일심의 잠재성을 드러내고 있다. 이는 부정 이후, 어떤 X도 전제하지 않는 술어부정과는 다른 형식이다.

한편 이러한 형식은 몇 가지 부문으로 분화된 설명이 최초의 문제인 일심의 근원으로 회귀되는 개합논법이기도 하다. 즉, “...애초에 속이 된 적이 없고”, “...애초에 진이 된 적이 없다.”와 같은 부정의 연접을 통해 양극단을 부정하면서 부정에 그치지 않고 미규정성의 자리로 회귀하는 지향을 보인다. 나아가 “(둘을 융합하였으면서도) 하나가 아닌 까닭에 진과 속의 자성이 세워지지 않는 것이 없고, 염정의 상이 갖추어지지 않는 것이 없으며, (양극단을 떠났으면서도) 중이 아닌 까닭에 유무의 법이 만들어지지 않는 바가 없고, 율음과 그름의 뜻이 두루 하지 않음이 없다.”와 같은 설명 항을 결합하여 부정적 기술을 긍정으로 전환시키고 있다.

부정과 긍정의 교차를 통해 의미를 함축하는 측면에서 보면, 다음과 같은 근거에서 “깨뜨림 없음(無破)”이라는 부정과 “깨뜨리지 않음이 없음(無不破)”이라는 절대긍정이 연계되고 “세움이 없음(無立)”과 “세우지 않음이 없음(無不立)”이 회통된다. 즉, ‘깨뜨림 없음’에서 부정은 ‘깨뜨림(a)’에 한정된다. 따라서 ‘깨뜨림’이외의 것(예를 들어 ‘세움(b)’)은 허용될 수 있다. 이때 명사부정을 적용할 경우 ‘세움(b)’은 ‘깨뜨리지 않음(-a)’으로 치환할 수 있다. 이로써 “깨뜨림 없음(無破)”을 ‘깨뜨림(a)’만을 한정하는 명사부정으로 볼 때, ‘깨뜨림(a) 이외의 모든 것(B)’에 속하는 ‘깨뜨리지 않음(-a)’도 인정할 수 있다. 나아가 “깨뜨림 없음(無破)”이 ‘깨뜨림’에 속하지 않는 ‘깨뜨리지 않음(-a)’을 전제할 수 있듯이 ‘깨뜨림(a)’을 제외한 모든 것(X)’에 속할 수 있다. 이에 따라 “깨뜨리지 않음(-a)이 없음(無不破)”도 함축할 수 있게 된다. 이는 명사부정에 의거, “깨뜨림이 없되 깨뜨리지 않음이 없다.”는 역설을 통해 무한히 의미를 생성하는 방식이다.

“세움이 없되 세우지 않음이 없다.”의 의미도 동일한 논리구조에서 이해할 수 있다. “세움(b)이 없음”을 ‘세움’만을 부정하는 명사부정으로 볼 경우 “세움(b)이 없음(無立)”은 ‘세움(b)’을 제외한 모든 것(Y)의 있음’을 전제할 수 있다. 마치 ‘세우지 않음(-b)’의 있음이 전제될 수 있는 것과 같다. 마찬가지로 “세움(b)이 없음”도 ‘세우지 않음(-b)이 없음(無不立)’을 함축할 수 있게 된다.

이처럼 “깨뜨림(a) 없음(無破)”과 “깨뜨리지 않음(-a)이 없음(無不破)”을 의

미론적 함축을 통해 연계시키는 역설의 의미는 (a)나 (-a) 어디에도 집착하지 않을 뿐 아니라 중에도 집착하지 않는 원효의 지향을 나타낸다. 이는 무자성·공성에 의거하기에 (a)와 (-a), (b)와 (-b)를 넘어 (a)와 X[(a) 이외의 모든 것], (b)와 Y[(b) 이외의 모든 것]를 포괄하는 열린 구조의 논법이다. 포섭의 외연이 무한으로 팽창할 수 있는 의미체계이기 때문이다.

이상과 같이, 부정 표현이 명사부정을 통해 부정 대상 이외의 것을 함축하는 원효의 방식에서, “이치가 없는 지극한 이치요, 그렇지 않은 큰 그러함”이라는 역설적 명제의 지향점도 가늠할 수 있다. 즉, ‘이치가 없는’과 ‘그렇지 않은’이라는 부정 한정어를 통해, ‘지극한 이치’나 ‘크게 그러함’이라는 긍정을 부각시키면서도 언어표현에도 집착하지 않게끔 하는 함축을 갖는다.

한편 타자부정과 관련해 보면, “이치 없는 지극한 이치”라는 역설적 표현에서 ‘이치 없는’이란 ‘이치 없지 않은 것이 아닌’으로 표현할 수 있다. 이때 명사부정을 적용하면, ‘이치 있는 것이 아닌’으로 된다. 그런데 ‘이치 있는’의 함의를 ‘(이렇다고 규정지을 수 있는) 이치가 있는’으로 풀이할 경우 ‘규정성에 매인 이치가 있는 것이 아닌’ 또는 ‘규정성 안에 한정된 이치가 있지 않은’의 의미로 해석할 수 있다. 이에 따라 ‘(어떠한 것도 포섭할 수 있는) 지극한 이치’로 풀이할 수 있게 된다.

“그렇지 않은 큰 그러함”도 마찬가지로 풀이 가능하다. ‘그렇지 않은’이란 ‘그렇지 않지 않은 것이 아닌’의 함의에 상응한다. 따라서 ‘그러한 것이 아닌’으로 치환될 수 있다. 마찬가지로 ‘그러한’을 ‘(그렇다고 규정지을 수 있는) 그러한’으로 풀이하면, ‘규정성 안에 한정 지어진 그러한’으로 표기 가능하다. 이 경우 “그렇지 않은”이란 ‘규정성 속에 한정 지어진 그러한 것이 아닌’이라는 의미로 된다. 이로써 “이치 없는”은 “지극한 이치”에, “그렇지 않은”은 “크게 그러함”에 상응하는 의미맥락을 갖게 된다.

이러한 역설을 표현하기 위해, 원효는 대의의 결미를 ‘불연지대연(不然之大然)(O; P)’과 ‘무리지지리(無理之至理)(M; N)’, ‘능설지어(能說之語)(Q)’와 ‘소전지중(所詮之宗)(S)’, 그리고 ‘묘계환중(妙契環中)(R)’과 ‘초출방외(超出方外)(T)’라는 대구를 교차시킴으로써 불가설 실상을 드러내고 있다. 전체적으로는, 부정과 긍정을 교차시킨 명사부정과 타자의 배제(anyāpoha)를 통해 유무·

진속 등의 양극단을 초월함을 나타낸다. 나아가 이러한 긍·부정의 교차구도는 열린 변증법에서 차이와 반복을 통해 문제의 의미를 심화시키는 ‘생성 논법’에도 비견될 수 있다. 대구에 기반한 이상의 논의를 표로 정리하면 다음과 같다.

(夫)一心之源(A) 離有無而獨淨(B).

三空之海(C) 融眞俗而湛然(D).

⇒ (湛然)融二(A1)而不一(B1) (獨淨)離邊(C1)而非中(D1).

⇒ 非中(A2)而離邊(B2) 故不有之法(A-1) 不卽住無(B-1).

不無之相(C-1) 不卽住有(D-1).

不一(C2)而融二(D2) ⇒ 故非眞之事(A-2) 未始爲俗(B-2)

非俗之理(C-2) 未始爲眞(也)(D-2).

融二(E1)而不一(F1) ⇒ (故)眞俗之性(E) 無所不立(F)

染淨之相(G) 莫不備焉(H).

離邊(G1)而非中(H1) ⇒ (故)有無之法(E-1) 無所不作(F-1)

是非之義(G-1) 莫不周焉(H-1).

(爾乃)無破(I)(而)無不破(J) 無立(K)而無不立(L)

(可謂)無理(M)之至理(N) 不然(O)之大然(矣)(P).

是謂斯經之大意(也.)

(良由)不然之大然 故能說之語(A) 妙契環中(B)

無理之至理 故所詮之宗(C) 超出方外(D).

[표 5-2] 『금강삼매경론』 <대의문>의 전체 대구구조

3) 불가사의·불가설에 관한 열린 형식의 문답 방식

<대의> 부분에서 살펴보았듯이 “그렇지 않은 큰 그러함”이라는 역설은 부정에 관한 몇 가지 논법을 적용하거나, 관점에 따라 이해하면 모순 없이 이해할 수 있다. 마찬가지로 원효는 『금강삼매경론』에서 ‘불가사의’를 풀이하는 이 어지는 구절에서 “그렇지 않은 것이 아님”과 “그러한 것이 아님”이라는 두 부

문을 활용하여 모순되어 보이는 어구의 의미를 펴서 이해시키고 있다.

이 부분에서 원효는 열린 변증법의 문제-질문(Q) 복합체 형식으로 심왕보살이 붓다의 설법을 듣고 이해한 내용을 문제로 제기한다. 이때 전달하고자 하는 의미를 보다 확연히 드러내기 위해 『유마경』(維摩經)의 문답 구조와 유사한 문답형식으로 논지를 전개하고 있다. “불가사의 중에 말할 수 있는가, 없는가?”라는 물음 형태이지만 실제로는 ‘말할 수 있기도 하고 말할 수 없기도 한 불가사의를 이해했음을 드러낸’ 내용이다. 이에 붓다께서 그러함을 인정하여 “이와 같다, 이와 같다.”라고 답하고 있다.

한편 원효는 공에 대한 설명에서도 부정과 긍정, 반야와 유식을 동시에 회통하면서 언설을 통해 불가언설을 지향하는 특징을 보인다. 『금강삼매경』에서 제시된 무생반야의 의미도 제4구의 부정 형태로 개별적으로 풀이되면서 ‘불가사의’라는 긍정적 진술로 제시된다. 그 후, 이에 대한 물음을 통해 논의 주제(P)로 상정하고 있다.

경에서 심왕보살이 말하기를, 존자님, “생함이 없는 반야는 일체 처에서 머무름도 없고 일체 처에서 떠남도 없습니다. 마음이 머무는 곳도 없고 처소에 머무는 마음도 없습니다. 머무름도 없고 마음도 없으며 마음에 생함도 머무름도 없습니다. 이와 같이 머무는 마음에는 곧 생함도 머무름도 없습니다. 존자님, 마음의 무생행은 불가사의합니다. 불가사의한 가운데 말할 수 있는 것입니까, 아닙니까?”¹³⁴⁾

이와 같이 제시된 문제와 물음에 대해 원효는 다음과 같이 풀이한다.

이것은 셋째 보살이 깨달아 이해한 것이다. ‘일체 처’란 모든 진과 속, 움직임과 고요함 등의 거처이다. “머무름이 없다.”는 말은 여기서 모든 것이 얻을 것이 없기 때문이다. “떠남이 없다.”는 말은 이 모든 것에서 얻지 못할 것이 없기 때문이다. 그 까닭은 저 일체 처가 모두 다 그러한 것도 아니고 그렇지 않은 것도 아니기 때문이다. “마음이 머무는 곳이 없다.”는 것은 머무는 곳이 없기 때문이다. “처에 머무는 마음이 없다.”는 것은 능히 머무는 마음이 없기 때문이다. “머무름도 없고 마

134) 『金剛三昧經論』, HBJ1.628c22-629a3: “經曰 心王菩薩言 尊者 無生般若 於一切處無住 於一切處無離. 心無住處 無處住心. 無住無心 心無生住. 如此住心 卽無生住. 尊者 心無生行 不可思議. 不思議中 不可說.”

음도 없다.”는 것은 앞의 두 구를 합한 것이다. 이는 처가 있음이 없고, 머무름이 있는 마음이 없기 때문이다. “마음에 생함도 머무름도 없다.”는 것은 생함도 없고 머무름도 없는 마음이 없지 않기 때문이다. “이와 같이 머무는 마음”이란 앞의 ‘일체 처에 머무름 없음’으로부터 ‘떠남 없음’을 결론지은 것이다. 떠남이 없다는 뜻은 머무름을 임시적으로 풀이한 것이기 때문이다. “즉, 생함도 머무름도 없다.”는 것은 앞의 “마음이 머무는 곳이 없다.”로부터 “마음에 생함도 머무름도 없다.”를 결론지은 것이다. 머무름이 곧 머무름 없는 것이며, 머무름 없는 것이 곧 머무름이기 때문이다.¹³⁵⁾

이 인용문에서 “머무름이 없다(p1).”에 대한 근거는 “얻을 것이 없기 때문(h1)”으로 기술된다. 또한 “떠남이 없다(p2).”에 대한 이유는 “얻지 못할 것이 없기 때문(h2)”으로 풀이된다. 나아가 그에 대한 부연설명으로써 “일체 처가 다 그러한 것도 아니고 그렇지 않은 것도 아니기 때문임(4구: h2-1)”이 부가된다. 이어서 “(마음이) 머무는 곳이 없다.”와 “(처에 머무는) 마음이 없다.”를 합하여 “머무름도 없고 마음도 없다(3구: p3).”가 기술된다. 이어서 그 근거로써 “처가 있음이 없고, 머무름이 있는 마음이 없기 때문에(h3)”가 제시된다. 한편 “마음에 생김도 없고, 머무름도 없다(p4).”는 “생함도 없고 머무름도 없는 마음이 없지 않기 때문(h4)”으로 풀이된다. 이상의 논의를 정리해 보면 다음과 같다.

p1: 머무름이 없다.(1구)

h1: 모든 것이 얻을 것이 없는 까닭에.

p2: 떠남이 없다.(2구)

h2: 얻지 못할 것이 없는 까닭에.

[h2-1(부연설명): 일체 처가 다 그러한 것도 아니고, 그렇지 않은 것도 아닌 까닭에.]

p3: 머무름도 없고 마음도 없다.(3구)[(마음이) 머무는 곳이 없다 + (처에 머

135) 『金剛三昧經論』, HBJ1.629a4-15: “論曰, 此是第三頌解. 一切處者 一切眞俗動寂等處. 言無住者 於此一切無所得故. 言無離者 於此一切無所得故. 所以然者 彼一切處悉皆非然非不然故. 心無住處者 無所住處故. 無處住心者 無能住心故. 無住無心者 合前二句. 以無有處有住之心故. 心無生住者 不無無生 無住之心故. 如此住心者 結前於一切處無住 乃至無離. 無離之義假說住故. 卽無生住者 結前心無住處 乃至心無生住. 住卽無住 無住卽住故.”

무는) 마음이 없다.]

h3: 처가 있음이 없고, 머무름이 있는 마음이 없는 까닭에.

p4: 마음에 생함도 없고 머무름도 없다.(4구)

h4: 생함도 없고 머무름도 없는 마음이 없는 까닭에.(4구의 해석=공정)

[“머무는 마음”=‘일체 처에 머무름 없음’으로부터 ‘떠남 없음’을 결론지은 것
“생함도 머무름도 없다.”=“마음이 머무는 곳이 없다.”로부터 “마음에 생함도 머무름도 없다.”를 결론지은 것; 머무름이 곧 머무름 없는 것이며, 머무름 없는 것이 곧 머무름인 까닭에(h), 마음에 생함도 없고 머무름도 없다.(3구≡4구: p ≡ -p, -p≡p=함축된 소결론)]

이상의 인용문은 실례가 없다는 점에서 논법의 형태를 갖추고 있지는 않다. 다만 주장과 이유를 교차적으로 나열한 후, 논의를 종합해 소결론을 함축하는 형태를 보이고 있다. 특징적인 것은 각 논의의 소결론에 내포된 풀이도 이유와 주장으로 구성되어 있다는 점이다. 제4구의 해석이 긍정으로 전환된다는 점도 주목할 만한 특징이다. 구체적으로는 제1구와 제3구의 이유가 부정으로 풀이되고 제2구와 제4구의 이유는 이를 다시 부정하여 긍정으로 기술되고 있다. 이처럼 이중부정을 통해 긍정으로 변화시키는 부정방식은 사구 부정에만 그치는 술어부정이 아니라 명사부정에 가까운 형태이다.

이어지는 구절에서도 부정의 부정을 긍정으로 전화시킨 긍정적 설명이 제시된다.

“마음의 무생행은 불가사의하다.”라는 것은 말을 떠나고 생각이 끊어진 까닭이다. “불가사의한 가운데 말할 수 있는 것인가, 없는 것인가?”라는 것은 말을 떠나고 또 말을 떠남도 떠났기 때문이다. 말을 떠난 까닭에 ‘말할 수 없다(不可說)’고 말한 것이며, 말을 떠남도 떠난 까닭에 또한 말할 수 있다. ‘말할 수 있다’는 말은 그렇지 않은 것이 아닌 까닭이고, ‘말할 수 없다’는 것은 그러한 것이 아닌 까닭이다. 그러므로 “말할 수 있는 것인가, 없는 것인가?”라고 총괄해서 물은 것이다. 말한 것과 같이, 언설에 가·불가가 있으니 마땅히 그 사유도 가·불가가 있음을 알아야 하는데, 이것은 단지 한 면을 들어 비추어 나타냈을 뿐이다.¹³⁶⁾

이상과 같이 원효는 ‘불가사의’라는 문제에 대해 “불가사의 중에 말할 수 있는가, 없는가?”라는 이해에 대한 근거를 “말을 떠나고, 말을 떠남도 떠난 까닭”으로 제시한다. 이어서 모순되어 보이는 이유를 기술한 각 항의 가능 근거를 설명한다. 즉, “말을 떠난 까닭에(h1) 말할 수 없다고 한 것이고, 말을 떠남도 떠난 까닭에(h2) 말할 수 있다.”는 관점에 따른 설명이 그것이다. 이를 위해 부정 및 부정을 부정한 긍정을 동시에 활용한다. 나아가 ‘말할 수 있다’는 말은 그렇지 않은 것이 아닌 까닭이고, ‘말할 수 없다’는 것은 그러한 것이 아닌 까닭에 “말할 수 있는가, 없는가?”라고 총괄적으로 물은 것이라는 총체적 이유를 부가한다. 이는 부정의 부정인 긍정을 통해 ‘말할 수 있음’의 이유를 구성하고, 그 부정을 통해 ‘말할 수 없음’의 근거를 제시하는 방식이다. 그 후, ‘언설에 가·불가가 있기에 그 사유에도 가·불가가 있음’을 전제하고, 그 근거를 ‘한 가지 사태의 한 면만을 들어 비추어 나타냈을 뿐이기에 긍·부정으로 설명한 것’으로 풀이한다.

한편 전체논의와 관련해 볼 때 최초로 문제로 제기된 불가사의 불가설성에 대한 논의는 부정을 긍정으로 전화함을 통해 다시 같은 주제인 결론으로 회귀된다. 이는 “불가사의 가운데 말할 수 있는가, 없는가?”라고 제기된 문제(P)에서 부정과 긍정의 두 계열을 교차하여 상호 연계된 논점(D)을 다시 불가사의(S)로 순환시키는 방식이다. 이로써 “말을 떠난 까닭에(h1) 말할 수 없다(p1).”와 “말을 떠남도 떠난 까닭에(h2) 말할 수 있다(p2).”는 두 부문(D)이 모순됨 없이 각기 “그렇지 않은 것이 아닌 까닭(h1-1)”과 “그러한 것이 아닌 까닭(h2-1)”에 배대되고 있다. 언설뿐만 아니라 사유에도 가·불가가 있음이 관점에 따라 교차되는 방식이다. 부정적 기술 또한 모순 없이 긍정과 회통된다.

이처럼 부정을 통한 긍정방식은 수평적으로 제시된 각 구들을 종합한 결과로서의 ‘불가사의’를 관점에 따라 여러 측면에서 기술한다. 한편 ‘부정을 통한 긍정’ 방식을 취하면서도 문제 속에 해를 전제함으로써 전체논의를 수미쌍관으로 개합시키는 열린 변증법의 특성을 나타낸다. 이 구도에 따라, 문제-물음 복합체에 대한 답이 다음과 같이 제시된다.

136) 『金剛三昧經論』, HBJ1.629a16-22: “心無生行不可思議者 離言絕慮故. 不思議中不可說者 以離言亦離離言故. 以離言故 言不可說. 離離言故 亦可得說. 言可說者 非不然故. 不可說者 非是然故. 故總說言不可說. 如說言說有不可 當知其思亦有不可 但舉一邊影顯之耳.”

이 아래는 넷째로 (여래가 설한 것을) 서술한 것이다. 앞서 깨달아 이해한 것 같이 다만 도리에 바로 계합한 것일 뿐만 아니라, 이에 붓다의 교설(佛說)을 우러러 칭송한 것이다. 때문에 “이와 같다, 이와 같다.”고 거듭 말했다. 올바른 설명을 길게 행하려 하나, 앞에서와 같이 마친다.¹³⁷⁾

위 인용문과 같이 “불가사의 중에 말할 수 있는가, 없는가?”라는 유무에 대한 물음에 대해 붓다는 “이와 같다, 이와 같다.”¹³⁸⁾는 답으로 논의를 마무리하고 있다. 사구 논리의 제1구와 제2구인 유무로 제시된 물음에 대해 ‘말할 수 있기도 하고 말할 수 없기도 한 불가사의를 이해했음’을 표시하는 제3구로 유무를 벗어난 답을 제시하는 것이다. 이는 불가설이란 ‘유도 아니고 무도 아니다’라는 제4구에 해당하는 양자부정의 의미를 제3구의 양자긍정 형식으로 기술한 내용이다.

이로써 부정에 대한 풀이로 시작된 모든 논의는 불가설과 불설이라는 긍정적 해(S)로 종결된다. 이는 술어부정뿐만 아니라 모든 것을 제거했을 때에도 남아 있는 X를 드러내고자 명사부정을 활용해 무한한 의미를 생성하는 논법에 다름 아니다. 한편 이러한 회통방식은 여래장 계열 문헌에 대한 원효의 화회 논법이 반야공과 유식에 의거한 인식론 전통에도 맞닿아 있음을 시사해 준다.

이와 관련하여, “머무름이 곧 머무름 없는 것이며, 머무름 없는 것이 곧 머무름($p \equiv \neg p, \neg p \equiv p; P$)”이란 원효의 이해는 “머무름 없는 머무름”이라는 반야 계열 논법에 기반을 두고 있다. 다만 이를 대승적으로 확장시킨 분화(D)를 통해 머무름에 대한 한정어인 “머무름 없는”을 피한정어인 “머무름”에 상응케 하는 화회 논법으로 볼 수 있다. 나아가 화쟁의 바탕인 불설이나 불가설에 배대되는 해(S)로서 전체논의를 마무리한다.

한편 『기신론소』에서 사구부정을 제시하되 이를 긍정으로 전환시킨 원효의 의도 역시 ‘양비(兩非)를 종합해 새로운 양시(兩是)를 도출’하는 데 있는 것으로 보인다. 이는 명사부정의 시각에서 제4구와 제3구를 동전의 양면으로 보고,

137) 『金剛三昧經論』, HBJ1.629a24: “論曰 此是第四述成. 如前領解 非直契當道理 亦乃仰稱佛說. 所以重言如是如是. 長行正說 竟在於前.”

138) 『金剛三昧經論』, HBJ1.629a23: “經曰 佛言 如是如是.”

‘절대부정이 곧 절대공정과 다름없다’는 상즉(相卽) 형태로 나타내는 방식이다. 또한 반야공의 불일관(不一觀)에 입각해 모든 것을 파기하되 동시에 『금강삼매경론』과 같이, 원융불이(圓融不二)¹³⁹⁾로 모든 것을 긍정하는 불이적 통찰이기도 하다. 이로써 불일과 연계된 불이론으로서의 원효의 진공은 텅 비었으며 여실한 진여가 된다.

이러한 불일불이론은 유식과 여래장 사상을 관점에 따라 취하면서, 이를 종합하여 일심으로 유도하는 『기신론』 해석에도 적용된다. 공과 불공은 다른 것이 아니라 진여 실상의 두 가지 상일 뿐이다. 『기신론별기』에서도 불공의 측면에서는 유식이 부각되고 공의 측면에서는 중관이 강조되는 맥락에서 선별적 부정에 의거해 양자를 여래장으로 종합하고 있다. 외형적으로 이는 양자를 지양해 새로운 총합을 모색하는 변증법적 양태와 유사한 면이 있다. 특히 제4구의 부정이 제3구로 전화하는 방식에서 이러한 특성이 보인다. 그러나 내용적으로는 제4구와 제3구가 이접적으로(disjunctive) 연계되면서 사구부정이 곧 사구긍정으로 이어지는 열린 구조의 불일불이 논법에 가깝다고 할 수 있다.

한편 『기신론소』의 이어지는 구절에서 제시된 사구비판도 ‘승의적 관점에서 볼 때, ‘진여는 언설로 표현할 수 없는 불가설’임을 드러내려는 의도로 볼 수 있다. 이처럼 원효는 승의적 견지에서 진여를 진공이나 불가설로 해석한다.

진여 자성은 상(相)이 있는 것도 아니고, 없는 것도 아니며, 상이 있지 않은 것도 아니고, 없지 않은 것도 아니며, 있기도 하고 없기도 한 상도 아님을 알아야 한다. 같은 상도 아니고, 다른 상도 아니며, 같은 상이 아닌 것도 아니고, 다른 상이 아닌 것도 아니며, 같기도 하고 다르기도 한 상도 아님을 마땅히 알아야 한다.¹⁴⁰⁾

이러한 사구부정 표현에 대해 원효는 ‘진공(眞空)을 천명하기 위한 것’으로 설명한다. 여기서 네 가지 논의 내용을 파기하는 외형적 형태는 나가르주나의 사구부정과 크게 다르지 않다. 그럼에도 부정의 지향점이 있다는 점에서 나가르주나와 구별된다. 나가르주나의 경우 부정 이후 남는 어떤 것도 상정하지 않

139) 『金剛三昧經論』, HBJ1.656a19, 656b7, 657b12, 657c2 참조.

140) 『大乘起信論記會本』, HBJ1.744c4-7: “當知眞如自性 非有相 非無相 非非有相 非非無相 非有俱相 非一相 非異相 非非一相 非非異相 非一異俱相.”

는다. 원효 역시 불가설을 드러내기 위해 관점에 따라 각 구를 차별적으로 부정하는 방식을 보여준다. 다만 불가설 세계란 불변진여로서 진공이지만 수연진여로서 온갖 상을 다 갖추고 있으므로, 사구부정의 취지를 살리면서도 부정을 창조적으로 전환시켜 긍정하는 함의를 내포하고 있다.

4) 무량수경종요의 부정방식

부정을 통한 긍정방식과 관련하여, 부정을 통해 긍정으로 전환하는 또 다른 예는 『무량수경종요』를 통해 살펴볼 수 있다. 정토왕생에 대한 네 가지 의혹의 경계와 특징(相)을 밝히는 부분에서 원효는 의혹의 경계를 불지(佛智)·불사의지(不思議智)·불가칭지(不可稱智)·대승광지(大乘廣智) 등의 최상의 지혜를 의심하여 믿지 않는 것으로 정의한다.¹⁴¹⁾ 특징적인 것은 각각의 불지를 유식의 전식득지(轉識得智)에서 사용되는 네 가지 지혜(四智)¹⁴²⁾경계에 상응하는 사구로 제시한다는 점이다. 즉, 불가사의지를 성소작지(成所作智)에, 불가칭지를 묘관찰지(妙觀察智)에, 대승광지를 평등성지(平等性智)에, 그리고 최상의 뛰어난 지혜(無等無倫最上勝智)를 대원경지(大圓鏡智) 경계에 배대하고 있다. 이와 같이, 『반야경』 계열의 해석뿐만 아니라 정토 계열 해석에서도 유식 범주를 적용하는 원효의 섭대승적 특색이 잘 나타난다.

이러한 맥락에서 원효는 4종의 의심하고 미혹하는 내용을 네 가지 지혜에 대응하는 의혹으로 설명한다. 이와 관련하여 ‘묘관찰지에 대한 의혹’에 관한 원효의 기술방식을 살펴보기로 하자. 여기서도 사구는 모두 부정된 후 불가설 차원에서 다시 긍정되는 형태를 보인다.

둘째 의심은 묘관찰지에 의해 관찰하는 경계를 의심하는 것을 말함이다. 경에서 붓다의 지혜를 찬탄해 말하기를, ‘모든 법은 있지도 않고 없지도 않아서 두 극단을 멀리 벗어나고 중에도 집착하지 않는 가운데 미묘한 관찰을 한다’고 말하는 것을 이해하지 못하는 까닭에 의혹을 일으켜 말하기를 ‘지금 저울에 물건을 달 때, 물건

141) 『無量壽經宗要』, HBJ1.560b12-c21.

142) 네 가지 지혜란 8식의 유루심(有漏心)을 전환하여 얻는 네 가지 종류의 무루지혜(無漏智慧)로서 전오식(前五識)으로부터 8식까지 식이 전환되어 발생하는 성소작지(成所作智), 묘관찰지(妙觀察智), 평등성지(平等性智) 및 대원경지(大圓鏡智)를 말한다.

이 무거우면 내려가고 가벼우면 반드시 올라감이 보이는 것과 같다. 그런데 만일 가벼워도 올라가지 않고 무거워도 내려가지 않는다고 한다면 이러한 말은 말만 있지 내용이 없는 것이니, 인연으로 생하는 법도 그러한 줄 알아야 한다.’ 만일 ‘실로 없는 것이 아니다’라고 하면 곧 있다는 극단에 떨어지고 만일 ‘있는 것이 아니다’라고 하면 곧 없다는 극단에 떨어진다. 만일 ‘있는 것이 아니다’라고 하면 그것은 곧 없는 것에 해당한다. 그런데 만일 ‘없는 것이 아니면서 있지도 않고, 있지 않으면서 없음에 떨어지지 않는다’고 말하면, 곧 ‘무거우면서 내려가지 않고 가벼우면서 올라가지 않는다’는 말과 같은 말이니, 그러므로 이런 말은 말만 있고 실이 없다고 할 것이다. 따라서 이러한 헤아림은 곧 여러 극단에 떨어진다. 어떤 이가 ‘의타는 실로 있고 공이 아니다’라고 집착하면 증익변(增益邊)에 떨어진다.

‘어떤 이가 인연으로 생겨난 공이어서 없는 것’이라고 고집하면 손감변(損減邊)에 떨어진다. 어떤 이가 ‘속은 있지만, 진은 공’이라고 헤아리면 두 극단을 모두 등지고 상위론(相違論)에 떨어지기도 한다. 어떤 이가 ‘있는 것도 아니고, 없는 것도 아니다’라고 헤아리면서 하나의 중도에 집착하면 우치론(愚癡論)에 떨어진다. 『대지도론』에서 말한 것과 같이, 비유비무는 우치론이기 때문이다. 이러한 등으로 샷되이 헤아려 고집함을 다스리기 위함이다. 이러한 까닭에 ‘일컬을 수 없는 지혜’(不可稱智)를 개념적으로 정립한 것이다. 모든 법이 매우 깊어서 말을 떠나고 사려를 끊어 사유하거나 헤아릴 수 없음을 밝히고자 말을 따라 뜻을 취한 것이다.¹⁴³⁾

이 논의에서 원효는 상대가 ‘저울에 물건을 달 때, 만약 가벼워도 올라가지 않고 무거워도 내려가지 않는다’고 할 경우 이르게 되는 모순을 도출함으로써 상대의 오류를 비판하는 귀류법을 사용하고 있다. 즉, 상대가 “없는 것이 아니라고 하면 곧 있다는 극단에 떨어지고, 있는 것이 아니라 하면 곧 없다는 극단에 떨어진다.”는 딜레마를 주지시키고 있다. 이는 있는 것이 아니라고 하면 곧 없는 것에 해당하게 된다는 명사부정에 의거, 상대 논리가 처한 모순을 드러내는 논법이다.

143) 『無量壽經宗要』, HBJ1.561a21-b13: “第二疑者 謂疑妙觀察智所觀之境. 如同經中歎佛智云 妙觀察諸法非有非無 遠離二邊而不著中 由不了故 生疑而言 如今現見稱物之時 物重即低物輕必秌. 若言輕而不秌 重而不低 如是說者 有言無義 因緣生法 當知亦爾. 若實非無 便墮於有. 如其非有 即當於無. 若言非無而不得有 非有而不墮無 即同重而不低 輕而不秌 故知是說有言無實. 如是稱量 即墮諸邊. 或執依他實有不空 墮增益邊. 或執緣生空無所有 墮損減邊. 或計俗有真空 雙負二邊 墮相違論. 或計非有非無 著一中邊 墮愚癡論. 如『釋論』云 非有非無是愚癡論故. 爲治此等邪稱量執 是故安立不可稱智. 欲顯諸法甚深 離言絕慮 不可尋思稱量 如言取義.”

이에 따라 ‘없는 것이 아니면서 있지도 않고, 있지 않으면서 없음에 떨어지지 않는다’고 하면 상식을 위배하는 오류라고 비판한다. 비유로는 ‘무거우면서 내려가지 않고, 가벼우면서 올라가지 않는다’는 예가 모순임을 들고 있다. 이로써 이러한 해아림은 곧 증익변(1구)·손감변(2구)·상위변(3구)·우치론(4구)이라는 사구에 해당하는 극단에 떨어짐을 명시한다. 이는 명사부정을 활용해 본체를 전제하는 유무 한쪽 극단을 고집할 경우 도출되는 바람직하지 않은 논리적 귀결을 나타내 술어부정으로 나아가는 방식이다. 마치 나가르주나가 상대가 활용하는 명사부정 기법을 역이용해서 본체에 근거한 니야야학과 등의 형식논리적 모순을 논파한 후, 모든 논의를 술어부정으로 종결하는 것파도 흡사한 방식이다.

그러나 원효는 귀류논법을 사용하더라도 부정에만 그치지 않는다. 비유비무역시 우치론으로 비판한 후, 상대의 고집이 대승의 불가칭지 등을 통해 변화될 수 있음을 시사하면서 자신의 논지를 회유적으로 드러낸다. 이를 위해, ‘모든 법이 매우 심오해서 말을 떠나고 사려를 끊어 사유하거나 해아릴 수 없음을 밝히고자 말을 따라 뜻을 취한 것’이라고 설명한다. 이로써 ‘불가언설이라는 제법실상을 가설을 통해 방편적으로 시설한 것’이라는 형식으로 화쟁의 전제를 구성한다.

나아가 원효는 『유가사지론』의 불가언설(4구)에 관한 논의를 활용하여, 이어지는 논의를 불가언설과 언설에 모두 의지하는 대치(3구)로 회통시킨다. 병의 종류는 다양해도 이에 대한 처방에는 부정과 긍정을 모두 활용한다는 자재 논법이다.

『유가사지론』에서 말한 바와 같이, “무엇을 매우 깊어 보기 어려운 법이라 하는가? 이른바 일체법이 그것이다. 왜 그런가? 첫째, 매우 깊어 보기 어려운 법은 이른바 모든 법의 자성으로서 모두 희론을 끊고 언어의 길을 초월하기 때문이다. 그러나 그것 역시 언설을 의지하여 있기도 한 것이므로 마침내 지각할 수도, 볼 수도, 깨달을 수도 있는 것이니, 그러므로 모든 법은 매우 깊고 보기 어려운 것이다.” 이는 두 번째 의심을 대치하는 것이다.¹⁴⁴⁾

144) 『無量壽經宗要』, HBJ1.561b13-18: “如『瑜伽』說 云何甚深難見法 謂一切法。何以故。第一甚深難見法者 所謂諸法自性 皆絕戲論 過言語道。然由言說爲依止故 方乃可取可觀可覺 是故

이렇듯 묘관찰지에 대한 의혹과 관련해 귀류논법을 통해 불가칭지를 개념적으로 정립한 이 논의에서는 사구를 모두 부정한 후, 제4구와 제3구를 교차적으로 병용·전환함으로써 부정된 각 구를 재긍정하는 논법을 구사한다. 또 문제로서 제기된 최상의 지혜(불가칭지)에 대한 의혹을 사구를 통해 대치함으로써 회론을 초월한 불가설 실상과 등치시키는 수미쌍관식 개합논법을 보여준다.

이와 같이 ‘부정을 통한 긍정’ 방식의 경우 개별과 전체의 개합 양태, 논의 맥락에 따른 중요 논리에 따라 구체적 형태는 다르게 나타난다. 다만 주요 논리 기제는 ‘각 입장을 수평적으로 열거한 후, 사구부정·명사부정·타자부정이나 귀류법에 의거해 선별적으로 부정 또는 긍정하면서 모든 의미를 회통·순환시키는 방식으로 볼 수 있다.

諸法甚深難見。是爲對治第二疑也。”

제3장 원효 화쟁논법의 방법론적 특성

제1절 화쟁 방법론으로서의 원효 이제설

1. 『본업경소』에 나타난 이제중도설

원효가 전개하는 화쟁론에는 긍정의 방식과 부정의 방식이 모두 동원된다. 어느 방식을 취하든 간에 의미를 회통·순환시킨다는 점은 공통된다. 여러 분야에 걸친 논의 전개에서 원효는 진(眞)·속(俗), 일(一)·이(異), 공(空)·가(假), 성(性)·상(相) 등의 의미를 쌍방향으로 연계·순환시킨다. 이를 위해 다양한 주제에 걸쳐 다양한 방법으로 화쟁론을 전개한다. 그가 구사하는 방법의 기초로는 유식의 삼성설과 반야·중관의 이제설을 대표로 꼽을 수 있다. 원효는 이 두 가지 교의를 거의 모든 분야의 주석에 적용한다. 『보살영락본업경』(菩薩瓔珞本業經)에 대한 주석인 『본업경소』에서도 이제중도설과 삼성설을 활용하여 불일불이 회통론을 전개하고 의미를 순환시켜서 중도를 드러내고 있다. 이와 관련하여, 원효는 『영락본업경』에 따라, 중도 제일의제를 유제(俗諦)·무제(眞諦)¹⁴⁵⁾ 이후 제3의 단계로 기술한다. 삼제 구도로 풀이하는 것이다. 천태 또한 그의 차제삼제(次第三諦)설에서 공·가·중(空假中) 삼제(三諦) 구도를 적용하면서 중도 제일의제를 무애한 최상의 단계로 상정하는 변증법적인 설명을 제시한 바 있다.¹⁴⁶⁾

그러나 원효는 천태와는 달리 중제도 가(假)의 뜻으로 풀이하고 있다. 즉, 외형으로는 중도 제일의제가 제3의 진리로 상정되지만 유무의 극단을 여의는 것

145) 원효는 『본업경소』에서 세속제를 유제, 승의제를 무제로 표현한다.

146) 천태에 따르면, 만물은 공·가·중의 세 가지 진리로 이루어져 있다. (1) 공제는 소극적 부정 논리에 의해 표현되는 평등 원리이고 (2) 가제는 적극적 긍정 논리에 의해 표현되는 차별 원리이며 (3) 중제는 부정과 긍정의 양극이 불이일체로서 차별이 곧 평등(差別即平等)인 원리이다. 4단계 교리인 장·통·별·원의 화법4교에 따라 3제의 설명방식이 다르다. 별교는 고립된 3제 가운데 공·가제와 중제 간에 간격이 깊어서 격력불용(隔歷不融)의 3제라 한다. 한편 진리를 인식하는 데도 공제→가제→중제의 차제삼제설을 제시한다. 단 원교에서는 3제가 서로 여의지 않고(相互不離) 서로를 포함한다. 공제의 경우 긍정과 두 극단이 다르지 않다는 진리를 포함하므로 공제가 3제를 표현하며 상호원융(互具圓融)·상즉원융(相即圓融)하기에 원융삼제라 한다. 이영자(2006), 140-141.

이 중제일 뿐, 본체를 지닌 별도의 삼제를 설정하지 않는다. 이와 같이 원효는 천태의 중도제일의제 함의와 달리 실질적으로는 이제중도설을 따르는 것으로 볼 수 있다. 마치 『금강삼매경론』에서 삼제를 활용하면서도 이를 유제, 무제와 관련 없는 별도의 단계로 제시하지 않는 것과 흡사한 방식이다. 즉, 『금강삼매경론』에서는 색제, 심제나 유제, 무제의 차별상을 벗어난 본래 일각(一覺) 등을 제3의 범주로 설명하는 것이지, 유제·무제와 관련 없는 별도의 단계가 제시된 것이 아니다.¹⁴⁷⁾ 이는 ‘유제 또는 무제에서 차별상을 여의면 그것이 곧 하나의 깨달음이나 중도 제일의제로 된다’는 상의 상관적 연계구도에 가깝다.¹⁴⁸⁾ 즉, ‘상주·단멸의 양단을 여일 때 곧 중도가 드러난다’는 『중아함경』 등의 설명¹⁴⁹⁾과 다르지 않은 연기 중도의 관점이다.

이는 “모든 극단을 여일 때 머물지 않는 지혜(無住智)를 얻는다.”¹⁵⁰⁾거나 “일체 속성이 다 모든 극단을 떠난 사랑할 수 없는 경계이고 언어의 길을 끊었다.”¹⁵¹⁾는 ‘불가설’ 개념과도 연계해 볼 수 있다. 즉, 모든 극단을 떠날 때 일체 속성을 포섭하는 불가언설 중도의 지혜를 얻는 것이지, 유무와 관련 없는 별도의 중도 제일의제가 있는 것이 아니라는 이해이다.

또한 ‘염오를 여일 때 진여가 드러나지만, 진여에는 두 가지 성격이 있으므로’ “일심법의 두 가지 뜻을 (A) 염오되지 않지만 염오되며, (B) 염오되지만 염오되지 않음”¹⁵²⁾으로 설명하는 방식과 상통하는 이해이기도 하다. 『열반중요』에서는 ‘비연비불연(非然非不然)’으로서의 불성과 관련하여, (B)는 일미적 정의 불변진여의 측면으로서 불성의 체인 일심을, (A)는 육도를 유전하는 수연진여의 측면으로 설명하면서 각 견해를 회통한다.¹⁵³⁾

이는 “일심의 성이 제 극단을 여이기 때문에 어디에도 해당하지 않으며, 어디에도 해당하지 않는 까닭에 어디에도 해당하지 않는 곳이 없어서, …그렇지 않지만 그렇지 않음도 아님(非然非不然)”¹⁵⁴⁾이라는 형태로 모든 의미를 불일

147) 『金剛三昧經論』, HB1.668c18-669a9 참고.

148) 『金剛三昧經論』, HB1.668c18-669a9 참고.

149) 『中阿含經』, T1.0026.701c: “離此二邊 則有中道”; 『雜阿含經』, T2.0099.66c.

150) 『金剛三昧經論』, HB1.664b17.

151) 『金剛三昧經論』, HB1.616b14-15.

152) 『涅槃宗要』, HB1.538c7-10: “一心法有二種義. 一者 不染而染. 二者 染而不染. 染而不染 一味寂靜 不染而染流轉六道.”

153) 『涅槃宗要』, HB1.538b17-c6 참고.

불이로 순환시키는 방식이다. 이 사유에서는 진여도 염오와 불염오를 떠나 따로 존재하지 않는다. 이와 같은 상의 상관적 제법실상을 일심 또는 불가언설이라고 한 것일 뿐이다. 이런 맥락에서 일심의 성격도 ‘중생심이면서 본래 유루진여’로서 진여·생멸과 다르지 않은 불가언설로서의 X를 표현한 것으로 이해할 수 있다.

의미의 순환구조와 관련하여, 『본업경소』 <불모품>도 『중론』의 팔불에 해당하는 네 가지 쌍이 서로 여의지 않아 모든 극단을 벗어나면서도 중에도 집착하지 않는다.”는 방식으로 해당 논의를 종합한다.¹⁵⁵⁾ 이는 열린 변증법시각으로 볼 때, <불모품> 서두에서 연역적으로 제기된 ‘불모의 불일불이성’이라는 문제(P)에 대한 해(S)에 해당한다. 이를 도출하기 위해, 원효는 문제-질문(P-Q) 복합체 안에 두 가지 부문의 답(R), 곧 (1) ‘삼제가 모(母)가 됨’과 (2) 모든 문이 모가 됨을 시사하고 있다. 이는 ‘이제가 상즉해서 서로 여의지 않음’이라는 최종적 해(S)를 도출하기 위해, 물음에 대한 답을 두 항목으로 나누어 제시한 부분이다.

경에 나아가 물은 가운데 또한 두 개의 구가 있다. 앞의 물음은 이제의 범성이고, 뒤의 물음은 제일의제이다. 답 가운데 차례대로 앞의 두 물음에 답했으니, 앞의 윗 구절에는 하나(의 답)가 있다. 물음 가운데 바로 답하여 거듭 해석하였으니, 바로 답한 두 구절은 앞에서는 ‘삼제가 모(母)가 됨’을 밝혔고, 뒤에서는 모든 문이 모가 됨을 나타냈다. ‘내지’라고 말한 것은 16제 중에 먼저 삼제(三諦)를 들고 뒤에 십삼제(十三諦)문, 내지 일체 법문을 나타냈으니, 지(智)의 모(母)가 되지 않음이 없기 때문이다.¹⁵⁶⁾

이상과 같이 원효는 이제가 상즉하여 서로 여의지 않기에 ‘이제 경계가 곧 들 없는 지혜의 모(母)’라는 대전제에 따라 물음(Q)에 대한 답(R)을 (1) ‘삼제와 (2) ‘이제 문 자체’인 ‘모’로 명시하고 있다. 이 부분에서도 ‘이제의 경계로서

154) 『涅槃宗要』, HB1.538c1-6 참고.

155) 『本業經疏』, HB1.510a9-16: “前說四雙 皆不相離故 離諸邊而不隨中 謂如不一即是不二 乃至不滅即是不生. 如是相即遠離諸邊 如是二諦相即不離.”

156) 『本業經疏』, HB1.508c6-11: “就境問中亦有二句. 先問二諦法性 後問第一義諦. 答中次第答前二問 前上一有(答). 問中正答重釋 正答二句 先明三諦爲母 後顯諸門爲母. 言乃至者 十六諦中先舉三諦 後顯十三諦門乃至一切法門 無有不爲智之母故.”

둘 없는 지모 이외에 별도의 삼제가 상정되는 것이 아님'이 제시된다.

한편 『본업경소』에서 일심 이문과 진여는 유식 삼성설의 입장에서 설명된다. 즉, 삼성설에 기초한 인식론의 관점에서 '의타기성 속에서 분별성으로 특징 지워지지 않은 것이 진여'라는 고전적 방식으로 기술된다. 한편 원성실성은 의타기성이 변계소집성을 떠나 있음을 여실하게 보는 관점으로 기술된다.¹⁵⁷⁾ 이 과정에서 현실의 참된 상은 서로를 규정하며 영향을 주는 무한한 연기적 과정으로 제시된다. 이때 의타기성은 분별성과 마찬가지로 세계의 차원에 있다.

여기서 현실적 연기관계로서의 의타기성은 여실한 인식을 위한 토대로써 분별성과 원성실성 사이에서 중추적 역할을 한다는 점에서 전통적 삼성설의 요소를 지닌다. 그럼에도 궁극적 관점에서는 진제로서의 원성실성으로 전화되기 위한 과정이기도 하다. 이렇게 볼 때 스폰버그의 삼성설 모델 가운데 의타기의 소멸을 주장하는 발전적 모델과도 상통하는 면이 있다. 그렇지만 『금강삼매경론』에서 의타기성이 진공상묘유(眞空相妙有)인 속제중도로 가설되는 점 등을 고려해 볼 때, 의타기의 완전한 소멸을 말하는 발전적 모델과는 구별되는 불일 불이 관점으로 볼 수 있다.¹⁵⁸⁾

원효의 이제설에서 이제의 전개과정은 세 부분의 과정을 거친다. 첫 번째 부분에서 언어에 의해 개념화된 세간의 관점에서 연기법을 조망한 것이 유제(有諦)이고 언어적 개념화로 인한 존재들을 뛰어넘는 출세간 시각에서 연기법을 조망한 것이 무제(無諦)이다.¹⁵⁹⁾ 이처럼 유문(有門)·무문(無門)은 이제의 첫 부분(初門)을 이룬다. 이 단계에서 모든 법은 자성이 없이 언어적 차원으로만 존재한다. 이는 연기적 존재의 비실체성에 의거한 논리라는 점에서 『반야경』의 사유에 기초해 있다.¹⁶⁰⁾ 언어적·세속적 맥락에서는 실재성이 인정되지만 승의적으로는 공이다. 이로써 연기=공 측면의 무자성과 세속 측면의 실재성이 서

157) 안성두(2005), 61-90.

158) 『金剛三昧經論』, T34.983c6-984a2; 이정희(2016), 377-413; 김영미(2016), 26-62 참고.

159) 『본업경소』에서 원효는 속제·진제·중도 제일의제를 『보살영락본업경』의 표현을 따라 유제와 무제·중도 제일의제(中道第一義諦) 또는 중제(中諦)로 기술한다. 『菩薩瓔珞本業經』, T24.1485.1015a, 1018b 참고.

160) 원효는 중제를 확정적 진리로 보지 않으며 세속제에 의거해 승의제를 설명한다는 점에서 이제설을 근간으로 하는 것으로 보인다.

로 ‘같지도 않고 다르지도 않다’는 사유로 연계된다. 즉, 관점의 차이라는 불일에 의거하면서도 무자성공이라는 점에서 ‘유제가 곧 무제와 다름이 없다’는 불이론을 주창하는 것이다. 이렇듯 원효의 불이론은 불일과 상의 상관적으로 연계되어 있다는 점에서 동일성에 근거한 불이론이 아님을 알 수 있다.

이어지는 내용에서도 이제를 개별적으로 풀이한 네 가지 부문을 통해 이제의 상의 상관적 특성이 강조된다.

‘이제’ 이하는 답이고, 뒤는 물음이다. 글에는 세 가지가 있으니, 이른바 침·석·결이다. 석에는 두 가지가 있으니, ‘개별적으로 해석함’과 ‘총체적으로 밝힘’이다. 이제를 개별적으로 해석한 것에 네 가지 문이 있다. 첫 번째는 유와 무유의 문이다. 둘째는 이(二)와 무이(無二)문이다. 셋째는 인연문이다. 넷째는 가명문이다. 유와 무유의 문이라는 것은 분별성으로는 도리와 사태가 있음을 이른다. 도리로는 가유이지만 가유는 공이 아니므로 유제라 이름한다. 사(事)와 법은 실제로 무이니, 실무는 공이므로 무제라고 이름한다. 경에서와 같이, 세계는 유이기에 공하지 않고, 무제는 공하기에 존재하지 않은 까닭이다. 이와 같이 이제는 늘 그러한 것만 아니기에 하나가 아니지만, 실제로 늘 그러한 것도 아니므로 불이이다. 경에서 “이제는 늘 그러하므로 하나가 아니고, 붓다의 혜안으로 비추어 보면 공하므로 둘이 아닌 까닭이다.”¹⁶¹⁾라고 한 것과 같다. 이 가운데 “이제가 늘 그러하다.”는 것은 가유가 가무를 이루지 못하고, 실무가 실유를 이루지 못하는 까닭이다. 이는 여량지(如量智, yāvad bhāvikatā)가 분석한 바이다.¹⁶²⁾

이상과 같이 유와 무유의 부문을 제시한 후, 유·무유의 이(二)와 무이(無二)의 문으로 구분하는 포섭적 점사(漸舍) 방식은 외형적으로 길장의 일중이제, 이중이제 방식과 흡사하다. 그렇지만 그 내포에서는 관점에 따른 인식론적 논리임을 알 수 있다. 우선 분별성의 관점에서 볼 때, 유는 이치적¹⁶³⁾으로 가유

161) 『菩薩瓔珞本業經』, T24.1485.1018b: “二諦常爾故不一 聖照空故不二.”; 원측의 『仁王經疏』(T33.1708.403a), 혜균의 『大乘四論玄義』(X46.0784.580a-c), 규기의 『成唯識論料簡』(X48.0806.363c) 등에서도 같은 부분을 인용한다.

162) 『本業經疏』, HBJ1.508c11-509a1: “二諦以下 是答後問. 在文有三 謂牒釋結. 釋中有二 別釋總明. 別釋二諦 卽有四門. 一有 無有門 二二 無二門 三因緣門 四假名門. 有無有門者 謂分別性 有理有事. 道理假有 假有非空 名爲有諦. 事法實無 實無是空 名爲無諦. 如經世諦有故 不空 無諦空故不有故. 如是二諦常非不爾故不一而實非然故不二. 如經二諦常爾故不一 聖照空故不二故. 此中二諦常爾者 假有不或假無 實無不成實有故. 此是如量智所分別.”; 『菩薩瓔珞本業經』, T24.1485.1018b-c 참조

이다. 그럼에도 공이 아니기에 유제이다. 또 ‘현상적으로 일어나는 사태는 실제 무(空)이기에 무제’라는 논의구조를 지니고 있다. 나아가 이러한 유제와 무제의 이체는 ‘늘 그러한 것만 아니기에 하나가 아니지만(不一) 실제로 늘 그러한 것도 아니므로 불이’라고 설명된다.

즉, 유제와 무제는 속성이 다르다는 점에서 하나가 아니지만, 자성이 없는 공을 여실하게 비추는 진리라는 점에서 둘이 아니라는 논거(h)가 제시된다. 여기서도 유식 관점과 마찬가지로 불일과 연계된 불이관이 나타난다. ‘이체가 늘 그러함’이란 불일에 해당한다. 이처럼 가유와 가무, 실무와 실유의 속성이 구분되는 점을 여량지로 분석한 것이다. 즉, 차별적 지혜(差別智)이자 속제의 권지(權智: 속제지)인 여량지를 통해 현상계의 수량과 차별에 응하여 그 차별상을 명백히 아는 지혜로서의 불일의 관점을 명확히 전제한다. 이어서 여리지(如理智, yathāvad bhāvikatā)의 측면은 다음과 같이 제시된다.

‘붓다의 혜안으로 비추어 보면 공하다’는 것은 가유가 가유를 이룰 수 없고, 실무가 실무를 이루지 못하기 때문이다. 이는 여리지가 통달한 바이다. 가유가 가유를 이루지 못하는 까닭은 명칭의 가립에 의지하는 것을 가유라 한다. 소의인 명언(名言)을 얻을 수 없는 까닭에 능의인 가유가 성립할 수 없다. 실무가 실무를 이루지 않는 이유는 계탁한 바의 유임을 부정해서 실무를 세우기 때문이다. 부정된 실유를 지각할 수 없는 까닭에 부정하는 실무도 성립하지 않는다. 그것은 여리지가 이와 같이 통달한 바와 같다.¹⁶⁴⁾

여래의 절대적 불이 평등 진리에 부합하는 근본지나 진제지(眞諦智)인 여리지에서 볼 때, 가유는 명칭에 의해 가립된 것이다. 따라서 명언에 의해 지각할 수 없는 까닭에 능의의 가유 역시 성립할 수 없다. 마찬가지로 실무가 변계된 유임을 떠나 별도의 실무를 주장한다면, 부정된 실유를 지각할 수 없는 까닭에 능견의 실무도 성립하지 않는다. 이는 ‘명언에 의거한 가유는 지각할 수 없기

163) 원효가 사용하는 ‘도리(道里)’라는 용어는 『유가사지론』 ‘4종 도리’와 같은 맥락에서 ‘원리(yukti)로서의 이치’에 상응하는 함의를 지닌 것으로 보인다. 失板秀臣(1992), 505-576 참고.

164) 『本業經疏』, HBJ1.509a1-7: “聖照空者 假有不成假有 實無不成實無故. 此是如理智所通達. 所以假有不成假有者 依名假立是爲假有. 所依名言不可得故 能依假有不得成立. 所以實無不成實無者 遣所計有以立實無. 所遣實有不可得故 能遣實無不得成立. 其如理智如是通達.”

때문에 능의인 가유도 지각할 수 없다'는 반야경적 해석이다. 또한 '실무를 변계된 유와의 관계 속에서 이해하지 못하면 부정된 실무와의 관련이 사라진다'는 상호의존적 관점이 제기되어 있다. 이러한 입장에 따라 원효는 첫 부분에서 (1) 유와 (2) 무의 불이(不二)를 초문이제로 전제한 후, (1) '유무 차별의 항상성' 및 (2) '양자부정으로서의 공성'이라는 두 번째 부분을 다음과 같이 정의한다.

그러므로 “붓다의 혜안으로 비추어 보면 공한 까닭에 불이이다.”라고 한 것은 초문이제(初門二諦)의 도리가 된다. 이 중에 불이가 진여를 바로 드러낸 것이 바로 중도 제일의제이다. 둘째 이(二)와 불이의 문이란 앞에서 말한 일체의 유무 차별이 늘 그러하고 변화하지 않아서 세제라고 이름한 것이다. 유무가 함께 공하여 평등하게 일미인 까닭에 제일의제라고 이름한다.¹⁶⁵⁾

여기서 초문이제는 '유와 무 간의 불이'가 진여이고, '진여가 곧 중도 제일의제'가 되는 부분이다(不二=眞如=中道第一義諦). 제2문의 이제는 '앞에서 말한 일체(一諦)의 유무 차별이 늘 지속되고 변하지 않음'을 세제라 하고, '유무가 모두 공한 평등일미'를 제일의제로 칭하는 부분이다. 즉, 이(二)와 불이의 문이란 “법계가 불변인 까닭에 불공”이라는 개합적 설명으로 제시된다. 이에 대해, “제일의가 이(二)가 없기 때문이며 불유이기 때문”이라는 이유가 부가된다.

초문은 우선 유무의 불이중도를 논의의 전제로 삼는다. 제2문은 '유무의 차별이 늘 지속되어 변하지 않음'과 '유무가 모두 공하여 평등일미'를 각각 세제와 제일의제에 배대하여 두 가지 관점으로 나누어 설한 것이다. 한편 초문에서는 유무불이를 진여이자 중도 제일의제로 보고, 별도의 중도 제일의제를 세우지 않는다. 이를 변증법의 단계론에 대입할 경우 '즉자인 유'와 '대자인 무' 이후, 별도의 즉자·대자태로서 중도 제일의제를 세우지 않는 방식임을 알 수 있다. 즉, 초문이제를 변증법에 대비해도 즉자와 대자의 불이 자체가 진여이고 그것이 곧 즉자·대자인 중도 제일의제라는 상즉 구도로 나타난다. 이는 중도 제일의제를 『본업경』의 삼제구도 형식에 따라 위치 지우면서도 별도의 절대적

165) 『本業經疏』, HBJ1.509a7-12: “故言聖照空故不二 是爲初門二諦道理. 此中不二正顯眞如 卽是中道第一義諦也. 第二與不二門者 前說一諦有無差別常爾不變 名爲世諦. 有無俱空 平等一味 是故名爲第一義諦.”

범주로 상정하지 않는 방식이다.¹⁶⁶⁾ 오히려 이는 유무 불이라는 문제(P)와 중도 제일의제라는 해(S)가 서로 다르지 않음을 시사하는 열린 변증법의 상호연계구도로 이해할 수 있다. 이와 같이 관점에 따른 종합방식은 중도를 가제로 설명하는 다른 부분에서도 찾아볼 수 있다.

삼가문(三假門) 안의 세 번째 명가(名假)는 이미 앞에서 나타내었기 때문에 앞의 제2의 이제의 유를 다시 말하지 않는다. 중제(中諦)가 바로 명가의 내용(名假義)이기 때문이다. ‘그러므로’ 이하는 세 번째로 총결이다. 이와 같이 8문은 모두 유위가 있다. 그러므로 여덟 가지 유위법이라고 말한다. 다만 사제 속의 멀제, 이제 속의 무제, 상대가(相待假) 속의 무위 이 세 가지는 비록 유위가 아니되 많이 통용되는 바를 따라 유위라고 이름했다. ‘본지(本智)’라고 말한 것은 관에 들어갈 때 쌍으로 비추는 지혜(雙照智)를 이름이니, 관에서 나올 때의 지혜(出觀智)와 상대하여 본지라 이름했다. 쌍으로 비추는 속에 양지 쪽(量智邊)이 비추는 작용을 하니, 이 여덟 가지를 세제법이라 이름한다. 그러므로 ‘그 나올 때의 지’ 또한 이 여덟 가지를 비추며, 단지 나타냄을 따라 능히 장애를 대치한다. 그러므로 그 본지를 설하였으니, 관에서 나올 때의 지는 장애를 끊지 못하기 때문이다.¹⁶⁷⁾

이 내용도 ‘관하는 지혜(觀智)’와 관련하여 이제관과 평등관을 순서적 단계에 따라 기술한 후, 중도 제일의제관을 양자를 초극한 최상의 단계로 상정하는 『영락본업경』의 설명과 구별된다. 오히려, 『금강삼매경론』과 마찬가지로 이제관과 평등관을 동일한 심급에서 평등무이한 것으로 보고, 중제도 가의 뜻으로 풀이한다. 이는 이제관·평등관·중도 제일의제관을 공·가·중이라는 삼제 구도에

166) 『金剛三昧經論』에서도 삼제의 범주를 활용한다. 단, 이 역시 색제·심제나 유제·무제의 차별상을 벗어난 일각(一覺) 등을 제3의 범주로 설명하는 것이지, 유제·무제와 관련 없는 별도의 단계로 제시된 것이 아니다. 유제 또는 무제라는 사태에서 차별상을 여의면 그것이 곧 하나의 깨달음이나 중도 제일의제로 된다는 상대적 설명방식이다. 이는 상주·단멸의 양단을 여의었을 때 중도가 나타난다는 붓다의 사유와 다르지 않은 연기중도의 사유이다. 또 업을 여의 때 진여상이 드러난다는 관점이기도 하다. 이러한 시각에서, 일심 또한 진여·생멸문과 다르지 않은 ‘중생심이자 유루진여’로 생각해 볼 수 있다. 『金剛三昧經論』, HBJ1.668c18-669a9 참고.

167) 『本業經疏』, HBJ1.514c3-12: “三假門內第三名假 已顯於前故 不重說諸前第二二諦之有. 中諦正是名假義故. 是故以下第三總結. 如是八門皆有有爲. 故言八有爲法. 然四諦之中滅諦 二諦之內無諦 相待假中無爲 此三雖非有爲 從多通名有爲. 言本智者 謂入觀時雙照之智 對出觀智名爲本智 雙照之內量智邊照 是八皆名世諦法. 故其出觀智亦照此八 但爲乘顯能治障. 故說其本智 以出觀智不斷障故.”

따라 설명하는 천태 주석과 구분되는 방식이다. 이처럼 원효는 삼제를 진리를 표현하는 한 양식으로 활용되면서도 중을 가로 보고 있다. 이는 천태에 비해 오히려 이제와 불이(중도)의 상즉을 논하는 길장의 이제중도관에 좀 더 가까운 면이 있다.¹⁶⁸⁾ 『영락본업경』의 설명과 달리, 이제관과 평등관 간에 위계가 없는 상호보완적 상즉 관점에서 바라보는 입장이기 때문이다.

이제와 관련된 이어지는 설명에서도 이상의 해석과 흡사한 맥락에서 양자 간의 불일불이에 기반한 무이를 강조한다.

(붓다의 유무와 관련하여) 첫 번째로 ‘둘이 없다’고 한 것은 제일의이고, 두 가지 상이 없는 까닭이다. 이와 같이 세제의 유무가 차별된 까닭에 제일의제와 하나가 아니고, 유무가 이루어지지 않는 까닭에 제일의제와 더불어 둘이 아니다. 경과 같이 “붓다가 존재하거나 존재하지 않거나 간에 법계는 두 상이므로 하나가 아니고, 제법이 늘 청정하니 불이이다.” 그러므로 붓다가 출세하지 않았을 때도 유와 무의 분화는 어지럽지 않았다. 만약 붓다가 출세했을 때에 유와 무가 본래와 같이 어지럽지 않다면, 붓다가 출세해 무이를 비춤에 말미암지 않을 것이다. 그러므로 유무의 분제가 그 차별을 낳으니, 그러한 까닭에 먼저 붓다가 있지 않음을 말한 후에 붓다가 있음을 말했다.¹⁶⁹⁾

이상과 같이 ‘제일의가 무’라는 것은 ‘제일의가 두 가지 상이 없기 때문’으로 설명된다. ‘이와 같이 세제는 유무의 차별인 까닭에 제일의제와 불일이며 유무가 이루어지지 않는 까닭에 제일의제와 불이’라는 방식으로 관점에 따라 기술된다. 법계도 “두 가지 상이므로 불일이고 제법이 늘 청정하므로 불이”라는 인식론적 동(同)·이(異) 방식으로 풀이한다. 세 번째 부문인 ‘인연 이제의 문’에 대한 설명도 삼중이제를 일중이제와 이중이제보다 상위 단계로 상정한 길장의 변증법적 설명방식과 달리, 앞의 두 문과 병렬적인 수평 구조로 서술한다. 이와 같이, 관점의 차이와 종합에 따른 이제 간의 불일불이성과 상의 상관성 구

168) 조운경(2017), 25-38; 오지연(2017), 6-22 참조.

169) 『本業經疏』, HBJ1.509a17-b1: “第一無二者 是第一義 無二相故. 如是世諦有無差別故與第一義諦不一 有無不成故與第一義諦不二. 如經無佛有佛 法界二相故不一 諸法常清淨故不二. 故佛不出世之時 有無分齊不亂. 若佛出世之時 有無如本無亂 不由佛[HB]1에서는 또 하나의 ‘佛’을 추정했지만, 문맥상 X39에 따라 ‘不由佛’로 해석함]出照無二. 故有無分界生其差別是故先言無佛 然後言有佛也.”[『菩薩瓔珞本業經』, T24.1485.1018b21-c7 참조]

도는 일관되게 나타난다.

세 번째 ‘인연 이제의 문’이라는 것은 모든 붓다가 이미 삼계에 나와 모든 행을 내었으니, 기회와 인연을 향해 가지만 도리어 욕도에 빠져든다. 이와 같이 인연 집회에 감응하여 무가 아님을 앎으로써 유제라고 한다. 비록 무가 아니더라도 유라고 할 수 없다. 유라고 할 수 없기에 이를 무라고 칭한다. 비록 무라고 칭하되 무란 존재하지 않는다. 유와 무 모두 없으니 무제라고 한다. 경에서와 같이 “모든 붓다는 도리어 범부가 되었기에 공하지 않고 무가 없는 까닭에 유가 아니다.” 그러므로 윗글에서 말한 것과 같이 “인연이 모이는 까닭에 유라고 말하지, 유가 곧 유라고 말하지 않는다. 인연이 흩어지므로 무라고 하지, 유가 무라고 일컫지 않음”이 이문의 이제를 바로 이룬 것이다. 『인왕경』(仁王經)에서 이르기를 “무제가 없음이 실로 무이고 적멸이 제일의공이니, 모든 법은 인연으로 있다.” 유무의 뜻이 이와 같다. 따라서 이 가운데 무제의 공은 진실이므로 유제와 더불어 하나가 되지 않는다. 유제의 법은 본래 생하지 않기에 무제와 더불어 둘이 되지 않는다. 그러므로 “공이 실한 까닭에 하나가 아니며 본체가 생하지 않기에 둘이 아니다.”라고 말하니, 이문의 이제는 곧 중도 제일의제이다. 그러한 까닭은 유가 생하지 않기 때문에 무제라 하고 무도 공하므로 곧 유제라고 하니, 이제가 곧 중도인 까닭이다. 윗글에서 “이제와 일제는 하나의 합한 상”이라고 한 것과 같기 때문이다.¹⁷⁰⁾

원효의 설명에 따르면, 유가 생하지 않으므로 무제라 하고 무도 공하므로 유제라고 하기에 이제가 중도로 되는 것이지 별도의 중도가 있는 것이 아니다. 이제와 중도 제일의제는 하나의 합한 상으로서, 이제라고 하기도 하고 일제라고 하는 것일 뿐이다. 인연 이제의 측면에서 볼 때, 이제는 곧 중도 제일의제이다. 네 번째 부문인 가명 이제문의 성격도 제4구 및 제4구를 부정한 제3구로서 불일불이의 특성을 나타낸다. 세 번째 인연문과 마찬가지로 네 번째 가명 이제

170) 『本業經疏』, HBJ1.509b2-19: “第三因緣二諦門者 諸佛已出三界諸行而赴機緣還入六道. 如是感應因緣集會 以知不無 名爲有諦. 雖不是無而不得有. 不得有故 且謂之無. 雖謂之無而不存無. 有無俱無名爲無諦. 如經諸佛還爲凡夫故不空 無無故不有. 故如上文言 因緣集故謂之有 非曰有是有. 因緣散故謂之無 非曰有是無者 正謂此門之二諦也. 『人王經』言 無無諦實無 寂滅第一空 諸法因緣有. 有無義如是. 故此中無諦之空是眞實 故不與有諦爲一. 有諦之法本不生 故不與無諦爲二. 故言空實故不一 本際不生故不二 此門二諦即是中道第一義. 所以然者 有不生故即爲無諦 無亦空故即爲有諦 所以二諦即爲中道. 如上文言二諦一諦一合相故.”[『菩薩瓔珞本業經』, T24.1485.1014b12-14, 1018b21-c7, 1012c27-1013a8 참조]

의 문도 관점에 따라 다르게 접근하는 수평적 구조임을 알 수 있다. 이 내용에서도 이제설을 유식 삼성설과 결합시켜 불일불이(不一不二) 관점을 일관되게 제시하고 있다.

네 번째 ‘가명 이제문’이라고 하는 것은 3가(假)가 유를 모으는 것을 세제라 이름하고 실상을 제일의제라고 이름한다. 경에서와 같이, ‘가명의 제법상을 무너뜨리지 않으므로 공이 아니고, 제법이 곧 제법이 아니므로 유가 아니다.’ 『인왕경』에서 “법성은 본래 본성이 없는 제일의공이다. 마치 모든 현상(諸有)이 본래 법이 있는 것과 같다. 3가는 가유를 모은 것”이라고 말한 것이 이 문의 이제상(二諦相)을 바로 이룬 것이다. ‘3가’라고 하는 것은 이른바 법가(法假)·수가(受假)·명가(名假)이다. 이 중에 명가는 분별성이니, 명가에 의지하여 모든 법의 상을 가립하기 때문이다. 수가·법가의 2가는 의타성이니 (변계소집의) 인(人)과 유사하고 법(法)과 유사하되 모두 실이 아니기 때문이다. 이 세 가지 가법은 올바른 법이 아니기에, 제일의제와 더불어 들이 되지 않는다. 비록 올바른 법이 아니지만, 법이 아닌 것도 아니기에 제일의제와 더불어 하나가 되지 않는다. 그러므로 ‘법이 법이 아닌 까닭에 불이이고, 법이 아님도 아닌 까닭에 하나가 아니다.’ 개별적으로 이제를 밝힘을 이상으로 마친다.¹⁷¹⁾

네 번째 가명 이제문에서는 법성을 제일의제에, 존재하는 제법들을 가유인 유제에 배당하고 있다. 그 후, 가유 안에서도 이름에 의지한 명가는 분별성에, 실이 아닌 수가·법가는 의타성에 대응시키고 있다. 따라서 ‘세 가지 가법은 올바른 법이 아니므로 제일의제와 다른 것이 아니지만, 법이 아닌 것도 아니기에 제일의제와 하나로 되지 않음’을 밝히고 있다. 법(法)이라고 하되 승의 법성이나 제일의제의 입장에서 볼 경우 실제 존재하는 법이 아니므로 불이이다. 그럼에도 분별성과 의타성이라는 속제적 관점에서 볼 때, ‘존재하는 법인 가유로서 법이 아님도 아니기에 하나가 아니다’라는 관점에 따른 회통 논리이다. 나아가 불일불이(不一不二)를 포함한 팔불에 대해 다음과 같이 풀이하고 있다.

171) 『本業經疏』, HBJ1.509b19-c7: “第四假名二諦門者 三假集有名爲世諦 實相名爲一義諦. 如經不壞假名諸法相故不空 諸法即非諸法故不有. 故『人王經』言 法性本無性第一義空. 如諸有本有法. 三假集假有 正謂此門之二諦相. 言三假者 所謂法假受假名假. 此中名假是分別性 依名假立諸法相故. 受法二假是依他性 似人似法皆非實故. 此三假法非是法 故不與第一義諦爲二. 雖非是法 非非法故 不與第一義爲一. 故言法非法故不二 非非法故不一. 別明二諦竟在於前.”

이 아래는 두 번째로 팔불을 총체적으로 밝힌다. 이 문의 뜻을 해석하면 대략 두 가지 문이 있다. 첫째는 공통된 부문(通門)이고, 둘째는 개별적 부문(別門)이다. 공통적 부문이라고 말한 것은 앞에서 이제 4문이 각기 이 속에 4쌍을 지님을 이룬다. 팔불의 뜻은 무엇을 말하는가? 이 첫 번째 한 쌍은 불일불이인데, 4문을 모두 불일불이로 풀이하든 뜻이 이전과 다르지 않기 때문이다. 그 두 번째 쌍은 불상부단인데, 4문을 불공불유로 공통되게 해석한 것이다. 유는 곧 상이 되니, 무가 곧 ‘끊어짐’이기 때문이다. 세 번째 ‘불래이면서 또한 불거’라고 하는 것은 첫 번째 쌍인 불일불이를 거듭 드러내는 것이다. 유와 공이 하나가 아니기에 유는 공으로부터 온 것이 아니고, 공과 유는 둘이 아니므로 공이 유를 여의지 않기 때문이다. 네 번째 ‘불생이면서 또한 불멸’이라는 것은 두 번째 불상부단을 거듭 나타낸 것이다. 불생이기에 불유이고, 불멸이기에 불무이다. 무는 곧 ‘끊어졌다’의 뜻이니, 유가 곧 상변이기 때문이다. 이러한 까닭에 팔불은 사문에 통한다. 만약 개별적 뜻(別義)의 측면에서 본다면, 이 네 쌍을 해석하여 순서대로 나타낸 것이 저 앞의 네 가지 측면이다. 이 뜻은 무엇을 말하는가? 이 중에 ‘불일이면서 또한 불이’라고 하는 것은 저 첫 쌍의 이제가 극단을 떠남을 나타낸 것이니, 유무는 늘 그러하기에 불일이고, 붓다의 지혜로 비추어 보면 공하기에 불이라고 한 까닭이다. 두 번째로 ‘불상이면서 또한 부단’이라고 한 것은 제2문의 이제가 극단을 떠남을 나타낸 것이니, 법계가 변하지 않는 까닭에 끊기지 않고, 다만 하나로써 둘이 없는 까닭이며 불상인 까닭이다. 세 번째로 ‘불래이면서 불거’라고 한 것은 제3문의 이제가 중도임을 나타낸 것이니, 인연이 화합하되 비롯한 곳이 없고 인연이 깨어져 흩어지더라도 가는 바가 없기 때문이다. 네 번째로 ‘불생이면서 불멸’이라고 한 것은 제4문의 이제가 중도임을 나타낸 것이니 가명을 무너뜨리지 않지만, 유(有)가 용(用)을 생하는 것이 아니요, 실상을 써서 나타내더라도 멀이 있는 것이 아닌 까닭이니, 이를 ‘별문 팔불의 뜻’이라 이른다.¹⁷²⁾

172) 『本業經疏』, HBJ1.509c8-510a9: “此下第二總明八不。釋此文意 略有二門。一者通門 二者別門。言通門者 謂如前說 二諦四門各有此中四雙。八不是義云何。此初一雙不一不二 總釋四門不一不二言之 與義不異前故。其第二雙不常不斷 通釋四門不空不有。有即爲常 無便斷故。第三不來亦不去者 重顯初雙不一不二。有空不一故有不從空來 空有不二故空不遣有去也。第四不生亦不滅者 重顯第二不常不斷。不生故不有 不滅故不無。無是斷義 有即是常邊故。是故八不通於四門也。若就別義 釋此四雙次第示現 彼前四門。是義云何。此中不一亦不二者 顯彼初雙二諦離邊 以有無常爾故不一 聖智照空故 不二故。第二不常亦不斷者 顯第二門二諦離邊 以法界不變故不斷 第一無二故 不常故。第三不來亦不去者 顯第三門二諦中道 以因緣和合而無從來 因緣破散而無所去故。第四不生亦不滅者 顯第四門二諦中道 以不壞假名而非有生用顯實相而非有滅故 是謂別門八不義也。”

위 인용문에서도 ‘유가 공으로부터 온 것이 아니므로 하나가 아니고, 공이 유를 여의지 않으므로 불이’라는 해석이 균형 있게 설명되어 있다. 나아가 ‘네 번째 문의 이제가 바로 중도임을 나타낸다’는 원효 이제관의 구도가 분명하게 명시된다. 즉, 천태의 삼제구도와 같이 별도의 중도가 상정되지 않고 동의어에 해당하는 심급으로 제시되고 있다. ‘가명을 무너뜨리지 않기에 생하는 것이 아니요, 실상을 써서 나타내도 멸하는 것이 아니기에, 무와 유를 아우르는 이제가 곧 중도’라는 논리이다. 이렇듯 불생즉 불멸(不生卽不滅)과 이제상즉(二諦相卽)을 아우르는 상의 상관의 논리는 논의 종결 부분에도 잘 나타난다.

또한 “두 가지 상은 곧 붓다의 지혜로 보면 둘이 아니다.”라는 것은 앞에서 말한 네 쌍이 모두 서로 여의지 않기에 모든 극단을 떠나면서도 중을 따르지 않으니, ‘불일이 곧 불이’에서부터 ‘불멸이 곧 불생’에 이르기까지와 같음을 말한 것이다. 이와 같이 상즉하여 모든 극단을 멀리 떠나고, 이처럼 이제가 상즉하여 떠나지 않으니 두 가지 지(二智)는 대상(境)을 따라 둘이 아니다. 이러한 까닭에 둘 없는 이제의 대상은 능히 둘이 아닌 두 가지 지의 모가 되고 그 연유를 ‘무이’라고 말한 까닭에 모든 불·보살의 지모(智母)이다.¹⁷³⁾

한편 ‘네 가지 쌍이 모두 서로 여의지 않는 까닭에 극단을 여의며, 중(中)도 따르지 않으므로 불일이면서 불이, 불생이면서 불멸’이라고 하는 상즉논리는 나가르주나의 팔불에 대한 설명방식과 다른 면이 있다. 나가르주나는 ‘멸도 아니고 생도 아니다’라는 논지에서 불생불멸, 불일불이를 사용했다. 이에 비해, 원효는 제4구의 의미를 펴서 제3구로 순환시킨다. 즉, ‘멸도 아닌 것이 곧 생도 아닌 것과 같다’는 상즉 논리로 전환해서 이해하고 있다. 제4구가 제3구와 등치된 것이다. 이 또한 나가르주나의 술어부정과 달리 명사부정으로 이해하는 방식이다. 이러한 이해에 따라 ‘부정의 끝이 긍정’이라고 볼 경우 논리적으로 동치로 볼 수 있다. 따라서 불일로부터 불이를 유도함으로써 긍정을 강조하는 함의를 지닌 것으로 볼 수 있다.

나아가 이제가 서로 즉하여 여의지 않는다는 이제상즉의 논리는 세속제와

173) 『本業經疏』, HBJ1.510a9-16: “... 而二相卽聖智無二者 前說四雙 皆不相離故 離諸邊而不隨中 謂如不一卽是不二 乃至不滅卽是不生. 如是相卽遠離諸邊 如是二諦相卽不離 所以二智隨境無二. 是故無二之二諦境 能爲無二之二智母 以之故言無二故 是諸佛菩薩智母.”

승의제의 상의 상관성에 입각한 동적·과정적 논리로서 원효 이제론의 특징을 잘 보여준다. 최초로 설정했던 문제(P) 안에 이미 해(S)로 가는 분화의 단초가 잠재된 이 구조는 무제와 유제, 유무 양자와 양자의 불이로 특징 지워진다. 이는 이제와 중도라는 부문이 정적으로 대립되는 구도가 아니다. 오히려 각 부문 간에 역동적으로 상호 연계된 구조 안에서 불일이지만 불이로 개방된 상극론을 통해 근원인 문제로 회귀하는 방식을 드러낸다. 전체논의의 문제로서 연역적으로 제기된 지모(智母)를 풀이하는 종결 부분에서도 이러한 개합방식은 잘 나타난다. 즉, “이제·중도는 본래의 것도 아니고 마땅한 것도 아니므로 능히 성스러운 지혜를 생하니, 그러므로 지모라고 이름한 것”¹⁷⁴⁾이라는 양태로 지혜의 근원을 밝힘으로써 불모품을 마무리하고 있다. 이는 이제중도를 근원인 지모로 회귀시키는 불일 불이적 의미 순환방식이라고 할 수 있다.

2. 유식 삼성 및 불가언설과 결합된 이제론

앞에서 살펴본 바와 같이 또 다른 원효 이제론의 특색은 삼성설 및 불가언설성과의 결합과 같은 유식 범주의 활용이다. 이를 통해 반야 및 초기 유식의 언어 실재관 및 그 특성이 회통의 근간으로 기능하고 있음을 살펴볼 수 있다. 이어지는 원효의 불가사의에 대한 설명에서도 이러한 특색은 잘 나타난다.

다음으로 불가사의에는 두 종류가 있다. 첫째는 언어를 초월한 경계를 말할 수 없는(不可言說) 까닭이다. 둘째는 일체세를 떠나 세간 중에 비견할 부류가 없는 까닭에 불가사의라고 이름했다. 그러므로 네 번째로 ‘덕 중에 이제의 경계 밖에 홀로 무이가 있음’을 말한 것은 『인왕경』에서 말한 “세제를 뛰어넘은 제일의제의 밖이 제11지인 살운야(薩云若: 일체지)¹⁷⁵⁾가 되어 유와 비무가 법연히 청정함을 깨닫는다.”는 것이다.¹⁷⁶⁾

174) 『本業經疏』, HBJ1.510b2-3: “二諦中道非本非當 能生聖智故名智母.”

175) 薩婆若(Sarvajña), 薩云然[『放光般若經』, T8.0221.83b-c, 88b, 101c, 109c, 117b, 138a], 薩云然慧[『放光般若經』, T8.0221.94c] 등의 이역(異譯)으로 보인다.

176) 『本業經疏』, HBJ1.500c3.9: “復次不可思議有二種. 一者 不可言說過語言境界故. 二者 出一切世 於世間中無譬類故 是名不可思議. 故第四德中言 二諦之經界外獨在無二者 『仁王經』言 超度世諦第一義之外 爲第十一地薩云若 覺有非無法然清淨.”

인용문에 나타난 불가사의와 관련하여, 중관계열에서는 팔불의 ‘비~비~(neither, nor)’ 형태, 곧 ‘유도 아니고 무도 아닌’ 비유비무를 승의제적 의미의 불가설 경지나 중도로 상징한다. 단, 중관의 승의제에서 비유비무는 ‘모든 법을 부정함’을 의미한다. 즉, 중관에서 승의제는 자성을 지닌 것으로서의 불생, 곧 자성으로서의 제법을 모두 부정한 비유비무이다. 이에 비해 유식에서 승의제는 제법을 모두 부정한 이후에도 남아 있는 X를 전제한다. 즉, 유식에서는 『유가사지론』 「보살지」 <진실의품>이나 『중변분별론』(中邊分別論)에서 『소공경』(Culasuññata Sutta)을 전거로 ‘X의 결여’를 공성으로 해석하는 입장을 취한다. 따라서 유식에서 공성은 ‘소취·능취가 없음’을 뜻할 뿐만 아니라 ‘양자 없음의 있음’을 전제로 한다.¹⁷⁷⁾ 이 점과 관련하여 원효는 『기신론별기』에서 기신론 관점에 의거해 ‘중관은 과하기만 하고, 유식은 세우기만 한다’¹⁷⁸⁾고 비판한 바 있다.

이 문제에 대한 원효 사유의 특성을 검토하기 위해, 우선 유식 삼성과 공성에 대한 『중변분별론』의 기술을 보자.

(변계소집은) 늘 비실재이고 (의타기는) 존재하되 진실의 측면에서는 아니며 (원성실은) 진실의 측면에서 존재하면서 비존재로 삼중 자성에 대해 인정된다. 변계소집상은 늘 비존재라는 것이 변계소집성과 관련된 진실이다. 비전도이기 때문이다. 의타기상은 존재이나 진실의 측면에서는 아닌데, 그것은 미혹되어 혼란(迷亂)하기 때문이라는 이것이 의타기성과 관련된 진실이다. 원성실상은 진실의 측면에서 존재이자 비존재라는 이것이 원성실성과 관련된 진실이다.(『중변분별론』 1 <근본진실>)

‘원성실상은 진실의 측면에서 존재이자 비존재이다’라고 했는데, 원성실상은 존재이자 비존재인 진실이다. (소취·능취) 양자의 비존재의 존재를 본질로 하기에 존

177) 『中邊分別論·釋』3장 「Tattvapariçcheda(진실품)」의 10중 진실 중 44<Phalāhetutattva(인과진실)>과 5<Audārikasūksmatattva(미세하고 거친 진실)>에 따르면, “소취·능취로 발생하지 않는 것은 의타기에 속한다. 또 그것(의타기 자성)은 소취·능취를 본질로 하는 것을 완전히 결여했기에 두 가지 미란을 본질로 하는 것으로는 발생하지 않는다. ‘두 가지 염오의 걱정’은 원성실이다.[4.3] … 분별과 의타 양자는 승의적으로 존재하지 않으므로 승의제는 다시 하나의, 다만 원성실성의 관점에서 알려져야만 한다.[5.2.1] MAVT(1934), 40-41.

178) 『大乘起信論記會本』, HBJ1.733b14-18: “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 判於法門而不融遣自所立法 是謂與而不奪論也.”

재이고, (소취·능취) 양자가 비존재를 본질로 하기에 비존재이다. 청정을 대상으로 하기에 진실이다. (『중변분별론석소』 1.2.3)¹⁷⁹⁾

이처럼 『중변분별론』에서는 원성실상과 관련하여, ‘소취·능취가 존재하지 않기에 비존재이지만, 그 비존재가 존재한다는 점에서 존재이기도 하다’는 점을 관점에 따라 제시하고 있다. 한편 제4구에 대한 해석에서도 ‘공하지 않은 것도 아니면서 공한 것만도 아님’, 곧 ‘공도 아니고 불공도 아님’(非空非不空)으로 기술한다는 점에서 중관 해석과 차별성을 보인다.

그러므로 일체는 공도 아니고 불공도 아니라고 말해진다. 존재하기 때문에, 존재하지 않기 때문에, 또 존재하기 때문이다. 그것이 중도이다.”(『중변분별론』 1-2) ‘존재하기 때문에’란 허망분별이고 ‘비존재하기 때문에’란 (소취·능취의) 두 가지이며, ‘또 존재하기 때문에’란 두 가지가 (비존재하기 때문이고), ‘또 존재하기 때문에’란 허망분별에 공성이 (존재하기) 때문이고 또 그것에 허망분별이 (존재하기) 때문이다. (『중변분별론석소』 1-2)¹⁸⁰⁾

이렇듯 불가설 진여를 전제하는 비유비무 중도는 모순율에 저촉됨 없이 삼성의 진실 측면에서 ‘존재하면서 비존재’(3구)와 동일시되고 있다. 그런데 중관과 달리, 부정 이후 공성 또는 비존재의 존재를 진여로 전제하는 유식의 명사 부정 방식은 원효의 사구활용 방식의 근간을 이루고 있다. 이렇게 볼 때, ‘유식이 세우기만 한다’고 평가했던 『별기』 구절과 달리, 유식 논법은 원효 논리에 상당한 영향을 끼치고 있다고 볼 수 있다.

『본업경소』의 불가사의에 대한 위 인용문에서 삼성 간의 관계를 설명함에서도 원효는 고전적 유식의 입장을 나타내고 있다. 즉, 무자성인 제법을 비유비무로 보는 중관 입장과 달리, ‘원성실성이 변계소집성을 결여한 의타기성으로서의 진여’¹⁸¹⁾를 제일의제로 보는 입장을 나타낸다. 나아가 ‘의타기 진여’의 맥락뿐만 아니라, 기신론이나 화엄으로도 해석할 수 있는 입장을 표명하고 있

179) MAVT(1934), 17-18.

180) MAVT(1934), 18.

181) Trbh(2007), 124(21cd): “niṣpannas tasya pūrveṇa sadā rahitatā tu yā.”[원성실성은 그것(의타기성)이 전자(변계소집)를 늘 떠난 상태이다.]

다.182) 검토를 위해 해당 구절을 다시 인용하면 다음과 같다.

세제라고 하는 것은 의타성과 분별성을 말한 것으로 유무 이제는 이 가운데 함하여 세제가 되고 의타성 가운데 분별성이 드러나지 않는 진여를 제일의제라 이름한다. 여래는 일심의 근본으로 돌아가니, 유도 아니고 무도 아니며 허도 아니고 실도 아니며 유위도 아니고 무위도 아니며 차별도 아니고 평등도 아니니, 그러므로 이제의 밖에 있다고 말한다. 이 제3제는 비할 곳도 대할 곳도 없어서 ‘무이제’, ‘무진제’라고 이름한다. 그러므로 홀로 존재하면서 둘이 없다고 말한다. 『화엄경』에서 말한 바와 같이 신혜력에 말미암은 까닭이고, 얹어 무진제의 지혜를 얻지 않음을 안 까닭이다.183)

이상과 같이 원효는 『본업경』의 제3제를 풀이하기를 ‘이제 밖에 있고 홀로 존재하면서 둘이 없는 무이제·무진제라고 이름한다’고 말하고 있다. 그럼 원효는 이러한 제3제를 어떻게 이해하고 있을까? 본고는 원효가 이를 유와 무, 세속제와 승의제, 의타기와 원성실의 불이상즉에 의해 ‘소취·능취의 비존재’뿐만 아니라 허망분별인 의타기를 넘어 ‘의타기의 범성으로서 불변이를 성취한 원성실’184) 진여185)에 상응하는 개념으로 이해했다고 본다. 『본업경』의 기술은 기신론 및 천태·화엄의 사유와도 맞닿아 있지만 『유가사지론』·『보살지지경』(菩薩地持經) 등 유식 문헌에서 제시되는 보살 수행도상의 깨달음의 증득 및 범성관과도 밀접한 연관이 있기 때문이다. 이러한 관점에서 ‘제3제가 이제 밖

182) 이는 『영락본업경』에 화엄 계통의 논의가 많기 때문일 수도 있다.

183) 『本業經疏』, HBJ1.500c14-21: “言世諦者 謂依他性及分別性 有無二諦 此中合爲世諦 依他性中分別性無所顯眞如 名第一義諦. 如來歸於一心之原 非有非無 非虛非實 非有爲非無爲 非差別非平等 故言二諦之外. 是第三諦無比無對 名無二諦 名無盡諦. 故言獨在無二. 如華嚴言由信解力故 知非得無盡諦智故.”

184) Trbh(2007), 124: “avikārapariniṣpattyā sa pariniṣpannaḥ … parikalpitenā svabhāvena paratantrasya sadā rahitatā pariniṣpannaḥ/ rahitatā ca dharmatā … pariniṣpannaś ca paratan tradharmatety atah paratantrāt pariniṣpanno nānyo nānanya iti boddhavyah.” [불변이를 원만하게 성취했기에(변하지 않는 완성된 것으로서) 그것이 원성실성이다. … 변계소집 자성을 의타기가 항상 결여함이 원성실성이다. 또한 결여는 범성이다. … 또 원성실이 의타기의 범성인 까닭에 ‘원성실이 의타기와 다르지도 않고 다르지 않지도 않다’는 것을 깨달아야 한다.]

185) 스티라마띠(Sthiramati, 安慧, 510~570)는 의타기와 원성실간의 상의상관적 관계를 설명하는 22d 계승[“이것이 보이지 않을 때, 그것은 보이지 않는다.”](nādrṣte ’smin sa drṣyate: 22d)]에 대한 설명에서 “원성실은 허공과 같이 일미이다.”(pariniṣpannaś cākāśavad ekaraśaḥ)라고 풀이한다.

에 있는 것'이라는 기술 역시 유식적 사유로 접근할 수 있다.

앞 인용문의 불가사의에 대한 기술에서 ‘언어를 초월한 경계를 말할 수 없음(不可言說)’ 및 “일체세를 떠나 세간 중에 비견할 부류가 없는 까닭에 불가사의라고 이름했다.”고 한 부분을 유식적 인식론으로 해석할 경우 “이제의 바깥이 삼제로 된다.”거나 “홀로 무이에 있다(獨在無二)”는 뜻을 ‘초월적 실재 X’로 설명할 필요가 없다. 오히려 『유식삼십송』 제30송에서 ‘유식성이 마음에 안주해 있을 때, 성자가 증득하는 불가사의한 경계’¹⁸⁶⁾라는 맥락에서 이해할 수 있다. 또한 삼종 자성과 관련하여, “무자성성이 제법의 승의성이자 진여”¹⁸⁷⁾(25ab)이며 “늘 그와 같이 존재할 뿐, 다른 방식으로는 존재하지 않는 까닭에 진여”¹⁸⁸⁾이며 “이것이 바로 유식성”(25d)¹⁸⁹⁾이라는 맥락과도 맞닿아 있다. 즉, 여래가 일심의 근원인 진여의 본래 자리로 돌아가므로 유무도 아니고 허실도 아니며 유위·무위도 아니고 차별·평등도 아니며 비견할 것도 상대할 것도 없어서 ‘이제가 없음(無二諦)’이고 ‘다함이 없는 진리’(無盡諦)라는 의미로 해석 가능하다.

186) Trbh(2007), 138: “acitto ‘nupalambo ‘sau jñānaṃ lokottaraṃ ca tat/ āśrayasya parāvṛttir dvidhādauṣṭhulyahānitaḥ(29)/ sa evānāsravo dhātur acintyaḥ kuśalo dhruvaḥ/ sukho vimuktikāyo ‘sau dharmākhyo ‘yaṃ mahāmuneḥ.(30)”[그것은 무심이고 무이라네, 또한 그것은 출세간지라네. 소의의 되돌아감이네. 두 종류의 추종을 끊었기 때문이라네. 그것은 곧 무루이고 계이며 불가사의하고 선이며 견고한 것이라네. 그것은 락이고 해탈신이며, 위대한 성자의 법이라고 칭한다네]; 계송 30에 대해 스티라마띠는 다음과 같이 풀이한다. Trbh(2007), 142: “acintyas tarkāgocaratvāt pratyātmavedyatvād dṛṣṭāntābhāvāc ca …/ dhruvo nityatvād akṣatayā/ sukho nityatvād eva yad anityaṃ tad duḥkhaṃ ayaṃ ca nitya iti tasmāt sukhaḥ … sa evāśrayaparāvṛttilakṣaṇo dharmākhyo ‘py ucyate mahāmuner bhūmipāramitābhāvanayā kleśajñeyāvaraṇāprahāṇāt/ āśrayaparāvṛttisamudāgamān mahāmuner dharmakāya ity ucyate/ saṃsāraparityāgāt tadānupasaṃkleśatvād bodhisattvānāṃ sarva dharmavibhutvalābhataś ca dharmakāya ity ucyate/ mahāmuner iti paramauneyayogād buddho bhagavān mahāmuner iti.”[심사의 영역이 아니고 자내증되어야 하고 예증이 없는 까닭에 불사의하다. … 떨진하지 않고 상주하는 것이기에 견고하다. 상주하기 때문에 낙(樂)이다. … 대성자의 지와 바라밀의 수습에 의해 번뇌장과 소지장을 제거하였기 때문에 소의의 전환으로 특징지어지는 법이라고 불린다. 진의를 증득한 까닭에 대존자의 법신이라고 말해진다. 윤회를 버리지 않음으로 인한 그것의 수번뇌와 잡염이 아니므로 제법에 대한 자재성을 획득한 까닭에 보살들의 법신으로 설해진다.]

187) Trbh(2007), 128: “dharmāṇāṃ paramārthaś ca sa yatas tathatāpi sah.”[제법의 승의성, 이것이 진여이다.]

188) Trbh(2007), 130: “sarvakālaṃ tathaiva bhavati/ nānyatheti tathatety ucyate.”(25c)[항상 바로 그와 같이 존재할 뿐이지, 다른 식으로는 아닌 까닭에 ‘진여’라고 말해진다.]

189) Trbh(2007), 130-132 참고: “saiva vijñaptimātrata.”[바로 이것이 유식성이다.]

나아가 이는 절대적 동일성으로서의 삼체가 아니라 초기 유식 저술인 『유가사지론』 「보살지」(菩薩地)에서 “존재하는 사태뿐인 것과 사태뿐인 것에 가설뿐인 것을 (여실하게 인식하고) 불가언설성을 본질로 하는 여실한 진여를 여실하게 인식하는” 잘 파악한 공(善取空)의 사유와도 상통한다.¹⁹⁰⁾ 또는 보살도 수행에서 전 단계에서 진실로 생각된 것이 다음 단계에서 유분별지로 되고 승의였던 것이 세속으로 됨으로써 구경 단계의 반야지에서 반야로 현현하는 사태로도 설명할 수 있다. 즉, 반야에 의거한 비유비무 중도 진리를 현상학적 방식으로 기술한 것으로 볼 수 있다.

이는 동일성에 의거해 초월적 본체를 전제하는 헤겔 변증법적 이해와는 구별되는 방식이다. 오히려 “차별로서 가설된 것을 불이의 의미로 여실하게 아는 것이 차별로서 가설된 것에 대한 심사로서의 여실변지”¹⁹¹⁾라는 가설적·인식론적 사유에 가깝다. 즉, 절대적·불변적 최고실재를 상정하는 것과 달리, 차이에 의거한 불이적 이해이다. 「보살지」의 다음 구절은 이러한 사유를 잘 보여준다.

차별로 가설된 것을 불이의 의미로 본다. 그 사태는 존재하는 것도 아니고 존재하지 않는 것도 아니다. 언어로 표현될 수 있다는 성질로서는 존재하는 것이 아닌 까닭에 존재하는 것이 아니지만, 언어로 표현될 수 없다는 성질로서 (가설로) 규정되었기 때문에 존재하지 않는 것도 아니다. 이와 같이 궁극적 진리의 관점에서는 형태를 가진 것이 아니지만, 세속적 진리의 관점에서는 ‘형태’라는 비유적 표현 때문에 형태를 갖지 않는 것도 아니다. 존재와 비존재·형태를 갖는 것과 갖지 않은 것과 같이, 볼 수 있는 것과 없는 것 등의 차별로 가설된 모든 방식도 마찬가지로 이해해야 한다.¹⁹²⁾

이 구절은 “불가언설을 본질로 하며 가설에 의해 인정된 제법의 자성이 존재(bhāva)이지만, 그 가설을 위한 말의 의지체는 모든 방식에서 존재하지 않는다.”는 부정 형식을 통해 차별로 가설된 것을 불이로 풀이하고 있다. 또한 “존재와 비존재 양자와 분리된 법의 특징에 포섭되는 사태가 불이이고 불이는 두 가지 극단을 떠난 것으로 무상의 중도라고 불린다.”¹⁹³⁾는 가명(假名)적 이

190) 안성두 역주(2015), 88-89; Bobh(1966), Tattvārtha-pāṭalam(Chapter 1.4), Dutt 32 참고.

191) 안성두 역주(2015), 98.

192) 안성두 역주(2015), 98.

해를 보여준다. 나아가 이는 “최상의 진실인 대상을 인식 영역으로 하는 지가 청정한 까닭에 보살은 모든 것에 대해 자재의 획득을 얻는다.”¹⁹⁴⁾는 실상반야 관점에서의 불일불이 사유와도 맞닿아 있다.

원효도 『본업경소』의 불가사의에 대한 인용문에서, 삼성설을 활용하면서 ‘불가언설의 존재와 비존재’라는 측면에서 접근한다. 우선 ‘유와 비무가 법연청정함을 깨닫게 함이 세제’라는 구절에 대해서는 ‘의타성 및 분별성으로서 유무이제를 이룬 것’으로 풀이한다. 즉, 비존재의 측면에서는 “합하여 세제가 되고 의타성 가운데 분별성이 나타나지 않는 진여를 제일의제라고 이름”¹⁹⁵⁾하는 가설적 존재의 측면에서는 제일의제로 기술한다는 관점적 방식이다.

원효의 불가사의·불가언설관은 또한 “불가언설을 본질로 하는 법성에 의해 모든 법의 생멸과 도의 성질을 여실하게 앎으로써 대승 보살들이 사마타와 위빠사나를 통해 일미인 일체법의 평등성과 함께 완전한 깨달음의 증득을 지향한다.”¹⁹⁶⁾는 「보살지」의 맥락과도 상통한다. 원효가 대승의 보살들이 사마타와 위빠사나를 통해 추구하는 궁극의 경지를 일미로서 일체법의 평등성을 증득한 여래성, 곧 일의성을 증득한 등각의 경지로 묘사하는 내용은 다음과 같다.¹⁹⁷⁾

193) 안성두 역주(2015), 80: 즉, “공성에 대한 승해를 통해 모든 법들이 오직 사태일 뿐이라는 것을 알고 그 법을 가설적으로 언어수행(upacāra)함”에 대해 기술하고 있다. 이는 “네 가지 여실변지에 의거해 8중 분별이 완전히 인식되었을 때 회론에 속한 사태의 출현이 없게 된다.”는 회론적멸의 사유에 기초한다. 한편 “이러한 사태를 지닌 분별의 소멸이 곧 회론의 소멸임을 자각할 때 반열반에 이른다.”는 사유이기도 하다. 안성두 역주(2015), 78-99.

194) 안성두 역주(2015), 98-99.

195) 『本業經疏』, HBJ1.500c14-16.

196) 불가언설의 특성과 관련하여 「보살지(菩薩地)」에서는 “경전으로부터, 곧 최고의 증득에 도달한 여래로부터 모든 법은 언어로 표현될 수 없는 자성을 갖고 있다고 알아야 한다.”고 전제한다. 그 후, “불가언설을 본질로 하는 일체 법에 대해 왜 언어적 표현이 사용되는가?”라는 물음(Q)에 대해 “언어적 표현 없이는 그 불가언설의 법성을 타인에게 말할 수도 없고 설할 수도 없기 때문임”으로 답하고 있다.(R) “말함과 들음이 없다면 불가언설을 자성으로 함을 인식할 수도 없으므로 알게끔 하기 위해 언어표현이 사용됨”을 명시한다. 나아가 “불가언설적 사태뿐인 것에 대해 심적 이미지(nimitta) 없이 분별을 떠난 마음의 적정 등을 통해 일미로 이끄는 일체법의 평등성”을 기술한다. 안성두 역주(2015), 92-93, 290-291.

197) 원효는 남북조 시대 중국에서 찬술된 후, 지론·천태 등에서 사용했던 『영락본업경』의 52 계위설을 따라 금강유정을 11지인 등각에, 묘각-금강삼매를 12지인 묘각을 특징짓는 표지로 사용한다. 한편 『유가사지론』 「보살지」의 관련 기술은 다음과 같다. “보살들의 사마타의 수행도는 위 없는 완전한 깨달음의 지건을 완성하고 증득하기 위해 생겨난다. … 또한 보살들의 위빠사나는 일체법에 대한 증익이라는 잘못된 파악의 극단을 여의며 손감이라는 잘못된 파악의 극단을 여의고 무량한 법의 구별을 확립하는 방식을 갖춘 수행도를 통해

네 번째로, ‘덕 가운데 이제의 경계 밖에 홀로 무이가 있음’을 말한 것은 『인왕경』을 전거로 “세계를 뛰어넘은 제일의제의 밖이 제11지인 살운야(薩云若)가 되어 유와 비무가 법연히 청정함을 깨닫는 것”¹⁹⁸⁾을 말한다.

이는 인식론적 측면¹⁹⁹⁾에서 11지 등각을 기술한 설명이다. 여래의 일심, 금강유정에 해당하는 삼제, 곧 여래가 일심의 근원에 들어갔으므로 더 이상 이제가 없고(無二諦), ‘다함이 없는 진리’(無盡諦)라는 원효의 이 기술은 진속이 평등한 일의성 또는 일미의 뜻으로 해석할 수 있다. 이는 ‘유무, 허실, 유위·무위, 차별·평등, 이제 및 삼성’을 넘어선 자리로서의 삼제, 곧 등각, 금강유정,²⁰⁰⁾ 불가언설이나 일심의 지위에 해당하는 기술이다.

또한 이 설명은 『금강삼매경론』의 일미관행 단계에서 묘사된 등각의 경지에도 비견된다. 여기서 원효는 육품의 대의와 관련하여, 등각을 구식·무구식(白淨識)·청정법계 및 일미 관행과의 연계 속에서 경의 종(宗)으로 설명한다.

이 관문에서 처음 신해에서 등각에 이르기까지 육행을 세웠으니, 육행이 구축할 때 구식이 변하여 나타나고 나타난 무구식이 청정법계가 되고 나머지 8식이 4지가 되면 5법이 이미 원만하고 3신이 이에 갖추어진다. 이와 같이 인과 과가 대상과 지혜를 떠나지 않는데 경과 지는 둘이 아니어서 오직 한 맛이니, 이와 같은 일미 관행이 이 경의 종으로 된다. 그러므로 대승의 법상은 포섭하지 않음이 없어서 한량 없는 큰 뜻이 들어가지 않음이 없으며 이름이 헛되이 칭해지는 것이 아니니, 이것을 이름함이어. 함에서 논한 일미관행을 약술하면 다음과 같다.²⁰¹⁾

『영락본업경』의 보살도 수행계위에서 10지인 범운지를 지나 도달한 금강유

위 없는 완전한 깨달음의 지견을 완성시키고 증득하기 위해 생겨난다.” 안성두 역주(2015), 291 참고.

198) 『本業經疏』, HBJ1.500c11-13: “第四德中言 二諦之外獨在無二者 『人王經』言 超度世諦第一義之外 爲第十一地薩云若 覺有非無法然清淨.”

199) 여기서 인식론이란 현량을 통해 현상에 대한 인식적 토대를 얻은 요가행자의 증지나 수행도상 인식론적 전환의 체험을 아우르는 개념이다.

200) 『瓔珞本業經』의 수행 지위 가운데 금강삼매에 드는 등각위(等覺位)에 해당한다.

201) 『金剛三昧經論』, HBJ1.604c13-22: “於此觀門 從初信解 乃至等覺 立爲六行 六行滿時 九識轉顯 顯無垢識 爲淨法界 轉餘八識而成四智 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. 所以大乘法相 無所不攝 無量義宗 莫不入之 名不虛稱 斯之謂歟. 合論一觀略述如之.”

정 단계인 11지 등각은 보살초지에서 무분별지를 통해 승의를 현견한 후, 후득 지로써 세속으로 돌아와 방편행을 원만구족함에 허공과 같은 일미인 원성실 진여가 끊임없이 드러나는 단계이다. 원효는 이 단계를 신해에서 등각에 이르는 육행을 구족할 때, 구식이 변하여 무구식 청정법계로 나타나는 것으로 풀이한다. 이러한 맥락에서 ‘둘이 없는 진리(無二諦)’, ‘다함이 없는 진리(無盡諦)’나 제3제는 섭론의 아말라식이나 일심에 상응하는 단계로 제시된다. 『금강삼매경론』에서는 이를 ‘등각을 지나 여래를 성취한 12지 묘각을 특징짓는 묘각-금강삼매’로 서술한다. 이러한 발전과정은 인식의 전화 과정을 통해 존재론적 특징까지 변화시키는 유식 수행도의 맥락에서 이해할 수 있다.

한편 『금강삼매경론』에서 ‘비어있지 않음’이라고 이름한 공의 특성과 마찬가지로 『기신론소』의 사구비판에 대한 풀이에서 ‘공은 곧 진공(眞空)’으로 풀이된다. 이는 『본업경소』의 위 구절에서 유무를 아우르는 세제에 분별성과 의타성을 배속하고 의타성 속에 분별성의 무가 나타난 원성실성을 승의제에 배대한 후, 양자를 모두 벗어난 일심을 상정하는 것과 유사한 논법이다. 세제와 승의제가 상호의존을 통해 비유비무의 중도를 드러내는 것과 마찬가지로 『기신론소』의 진여는 진공으로 나타난다. 이는 모든 규정 가능한 상을 파기하는 사구 부정 이후, 드러나는 X로 기술된다. 이 역시 유식에서 많이 사용하는 명사 부정 방식으로 볼 수 있다.

이렇듯 원효는 『기신론소』에서 진여자성에 대해 ‘같지도 않고 다르지도 않다’는 제4구 방식으로 논의를 진행²⁰²⁾하되 ‘상의 유무 및 동이’에 대한 사구비판에 머물지 않는다. 즉, 진여는 사구분별에 의해 말할 수 있는 것이 아니므로 자성적으로 공한 여실공이지만, 사구분별을 떠나서는 ‘공이라 할 것도 없어서 모든 상을 다 갖추고 있는 여실불공이 된다’는 인식론적 함의를 나타낸다. 이는 ‘불공이라고 하더라도 취할 만한 상이 없는 까닭에 공과 다르지 않다’는 이해를 전제한다. 이에 관해 『기신론』에서는 “생각을 벗어난 경계는 오직 증득한 이라야만 상응할 수 있다.”²⁰³⁾고 표현한다.

이처럼 원효는 유무·동이를 떠난 절사구(絶四句)로써 ‘부정 이후 드러나는

202) 각주 138) 참고.

203) 『大乘起信論』, T32.1666.576a-b: “故名不空 亦無有相可取 以離念境界 唯證相應故.”[『大乘起信論記會本』, HBJ1.14-16.]

무분별 진여 X의 양시양비(兩是兩非)적 사태(vastu)와 같은 경계를 전제한다. 관점에 따라 유식과 여래장을 가로지르면서 유무 극단을 지양하여 일심으로 유도하는 이러한 특성은 『기신론』과 『금강삼매경론』 해석의 많은 부분에 적용된다.

한편 이러한 특성은 초기유식에서 불가언설과 진여에 도달하기 위한 보살 수행도와도 밀접한 관련이 있다. 「보살지」에서는 이와 관련하여, 여래지를 증득하기 위한 반야의 실천을 다음과 같이 기술한다.

최고의 공성에 대한 승해(勝解)의 수습을 통해 보살은 범무아의 지(dhāmanairātmya-jñāna)에 의해 모든 법이 불가언설의 본질(離言自性, nirabhilāpya-svabhāva)을 갖고 있음을 여실하게 안 후, ‘오직 사태일 뿐(唯事, vastumātra)’, ‘오직 진여일 뿐(唯眞如, tathatāmātra)’이라고 파악하는 것을 제외하고는 어떠한 법도 분별하지 않는다. 나아가 이 (보살)은 이와 같이 “이것은 오직 사태일 뿐, 오직 진여일 뿐”이라고 생각하지도 않는다. 오히려 그 보살은 (최고의) 대상을 실천한다. 최고의 대상을 실천하면서 모든 법들이 그 진여와 동일하다고 여실하게 반야를 통해 본다.²⁰⁴⁾

이상에서 보는 바와 같이, 「보살지」에서 사태(vastu)로서 기술되는 X는 본체로서 제기되는 변증법의 즉자·대자와는 구별된다. 오히려 불공의 측면에서는 유식이 지양되고 공의 측면에서는 여래장이 지양되는 제3의 지점에서 양자를 통섭하는 인식론적 종합²⁰⁵⁾을 도출하는 맥락에서 모든 견해를 상의 상관적으로 연계시키는 열린 구조의 논리이다. 문제로 주어진 이념들이 발산과 수렴을 통해 하나의 의미로 말해지면서도 다양한 의미 계열 간의 상호작용에 의해 규정성을 산출하기 때문이다.

이러한 특색은 승의제로서의 법공(法空)에 기반하면서도 현실에 대응하여 세계를 융통성 있게 활용하는 『대품반야경』(大品般若經) 맥락에서도 접근할 수 있다. 중생들을 널리 섭수하기 위한 선교방편을 통해 세간과 출세간의 바라

204) 안성두 역주(2015), 81-82.

205) ‘인식론적 종합’으로 본 것은 상이한 관점에서 바라본 보편에 대한 담론을 통합적 교리로 종합했기 때문이다. 한편 유식에서 일상 언어를 담론화한 인식적 토대인 사태는 요가 수행자의 종교적 수행 속에서 승해와 정지로 확증된 현상주의적 실재론의 요소를 지닌다.

밀을 교차적으로 구사하는 방식과도 대비할 수 있기 때문이다.

나아가 『기신론소』나 『금강삼매경론』에서와 같이, 부정을 매개하지 않는 유제와 무제 간의 상의 상관적 생성관계²⁰⁶⁾로도 이해할 수 있다. 이 구도에 따르면, 잠재성을 지닌 문제-장으로 제기된 일심 안에서 현실을 생성할 수 있는 여래장과 아뢰야식은 무제와 유제 간의 비일비이로서 화쟁이라는 해를 도출한다. 이는 진속원용의 연기관계 속에서 해가 현실화되는 방식이다. 이때 진여와 생멸, 여래장과 아뢰야식은 각기 분화된 부문 안에서 상호 훈습하고 현실생성에 상호영향을 미치면서 화쟁을 산출한다.

이러한 상의상관 구도는 앞에서 인용한 『본업경소』 구절을 삼성설 모델에 대비할 경우에 다양한 대승의 이념들을 방편적으로 포섭하는 형태로 잘 드러난다. 『영락본업경』에서 인용한 『인왕경』 해석에서 원효는 분별성과 의타성을 유무이제를 합한 세제에 배당하는 한편, 원성실성을 승의제에 배속한다. 여기서 원성실성은 고전적 유식의 정의에 따라 ‘의타성 속에 분별성이 없는 것으로서 제일의제인 진여’로 제시된다. 이는 비존재뿐만 아니라 진실의 존재성이 인정된다는 점에서 중관 해석과 차별되는 방식이다.

이와 관련하여, 중관과 유식의 사구 논리에서 제4구의 의미 차이에 주목한 충(Choong)은 무착(Asaṅga, ca.4~5C)의 해석과 달리 ‘공성에서 어떠한 현상도 존재하지 않는다’는 점을 부각시킨 의정(義淨)의 해석을 소개하면서, 이에 대한 에켈의 설명을 다음과 같이 인용한다. “유식에서 승의는 존재한다. 그러나 세속은 존재하지 않는다. ... 중관에서 승의는 존재하지 않는다. 하지만 세속은 존재한다. ...”²⁰⁷⁾ 이 해석에 따르면 “중관의 공성에서 non A는 A의 비존재를 의미한다. 따라서 A는 진실이기 어렵다.” 여기서 “A는 불가설적 최고의 진리를, - A(non A)는 일상인들에 의해 잘못 구상된 것에 대한 부정을 의미한다. 이에 비해 유식 교설에서 non A는 A에 대한 왜곡된 파악만을 부정한다. 즉, A의 오류를 산출하는 개념만을 제거함으로써 진정한 A가 스스로 드러내게끔 하는 방식이다. 이로써 잘못된 A의 개념을 차례로 부정하여 참된 A에 가까이 다가갈 수 있다.”

이와 같이 충의 설명에 따르면, 『금강경』에 대한 무착의 계송과 세친

206) 들뢰즈는 이를 헤겔 변증법과 다른 방식, 곧 ‘특이성’으로 표현한다.

207) Malcolm David Eckel(2008), 69.[Yoke-Meei, Choong(2012), 50에서 재인용]

(Vasubandhu, ca.316~396)의 주석에서 ‘A가 아님이 A(non A is A)’라는 공식에 대한 최상의 답²⁰⁸⁾은 ‘참된 A’로 귀결된다. 그런데 이러한 특성은 공성해석과 관련해서, 진공 또는 일심을 강조하는 원효의 승의관과도 맞닿아 있다. 또한 이러한 유식적 특성은 이제와 삼성설을 결합해서 활용하는 원효 논법에도 잘 나타난다. 세속제와 승의제 간의 비일비이, 법신과 모든 법 간의 불이에 대한 강조 또한 이러한 해석을 뒷받침한다. 따라서 유식적 이해는 세속제와 승의제의 상극에 의해 비유비무 중도를 드러내는 원효 논법의 기초를 이루는²⁰⁹⁾ 것으로 볼 수 있다. 나아가 이러한 특징은 구마라집 역 『마하반야바라밀다경』(摩訶般若波羅蜜多經), 『대지도론』 및 현장 역(譯) 『대반야경』(大般若經) 일부의 요지를 풀이한 『대혜도경종요』나 정도에 대한 주석인 『무량수경종요』 등에서 삼성설과 전식득지 등의 유식이론을 중층적으로 활용하는 양태에서도 잘 나타난다.

한편 원효는 존재론적 공성 및 붓다의 선교방편에 의거, 보살의 점진적 수행도를 통해 성불하는 측면을 상호의존적 방식으로 기술한다. 『금강삼매경론』에서 전자는 근본지나 정체지에 의해 세속에서 공으로 향하고, 후자는 무분별지 이후 증득한 세속지·차별지인 후득지를 통해 공에서 세속을 향하는 방식으로 기술된다. 이로써 진속을 서로 아우르는 상의 상관적 원환 구조로 제시되고 있다.

이와 관련하여 조운경도 『금강삼매경론』 수행관에서 “속제를 버리고 진제를 관조하는 이제관”은 ‘분별지인 변계소집성을 버리지만(遣)’, “진제를 융합하여 속제를 관조하는” 평등관의 가명은 ‘공의 평등성에 기초한 의타기성 속에서 공을 넘은 공공의 관행을 통해 진제를 융합(融)하여 속제로 되는’ 구도에 주목한다. 이로써 “무분별과 차별을 쌍방향에서 행”²¹⁰⁾하는 원효의 회통적 특성을 강

208) “A가 아닌 것이 A이다(Non-A is A)”라는 역설적 명제가 존재론적 의미에서 중관의 공성을 표현한 것인지, 아니면 보살에 의해 수행되어야 할 점진적 수행도를 제시하는 것인지에 관해 일본학자들 간에 논쟁이 있었다. 대다수 일본 학자들과 달리, 충(Choong)은 ‘A=A’라는 역설적 공식이 이미 세친석에 용해되어 있음을 논증한다. 세친이 현상 존재론을 유식적 견지에서 설명하므로 이 공식에서 표현된 공성은 이후에 해석된 중관적 공성이 아니라는 것이 그 논지이다.

209) Choong(2012), 1-14, 32-51 참고.

210) 다만 원효는 의타기성을 진공상묘유(眞空上妙有)로서 속제중도로 상징하는 불일불이관을 나타낸다는 점에서 허망분별로서의 의타기성을 가리키는 평등관이 변계소집성의 속제를 지칭하는 이제관보다 상위 단계라기보다는 양자를 불일불이의 상대적 의존관계로 보는 것

조한다. 김영미 또한 『금강삼매경론』 「입실제품」에서 나타난 무이중도 개념을 “중관의 이제설과 유식의 삼성설을 융합하여 진제와 속제를 수용하고, 진제중도와 속제중도를 기술하는 ‘원과 같은 순환구조’로 설명한다.²¹¹⁾ 이 역시 수평적·동시적 상즉을 통해 각 부문을 원형으로 회귀시키는 원효의 상의 상관적 의미 순환구조에 주목한 해석이다. 원효의 경우, 속제를 여의고 진제를 관하는 이제관과 진제를 포섭해서 속제를 관하는 평등관이 수평적으로 연계·개합된다는 점에서 적합한 해석으로 볼 수 있다.

한편 이러한 개합적 의미구조는 “윤회와 열반의 불가언설 법성을 통찰하기 때문에 무분별지이고 스스로 행하면서 남으로부터 듣지 않고 출리한다는 의미에서 대승”²¹²⁾임을 강조하는 『중변분별론』 「진실품」이나 『유가사지론』 「진실의품」 등 초기 유식 진여·실제관의 특성이기도 하다. 이러한 사유에 의거, 『금강삼매경론』 등에서는 무분별지를 통한 견도와 그 이후 수도과정에서 활용하는 후득지를 여타 설명모델과 결합해 자재로이 활용하고 있다.²¹³⁾

이와 관련하여, 『본업경소』의 이어지는 구절에서도 무분별 지혜와 후득지를 삼성설과 연계한 설명이 잘 드러난다.

이 아래는 여섯 번째로 이업문(二業門)을 밝혔다. 그 가운데 둘이 있으니 ‘개별적으로 밝힘’과 ‘총체적 결론’이다. 처음 혜업(慧業) 중에 ‘무상·무생의 지혜’라는 것은 분별상 및 의타생을 잊음을 말한 것이다. 그러므로 ‘심심연법성(心心緣法性)’이라 한 것은 실성을 증득한 까닭이고 ‘비춤이 없음을 생함’이라는 것은 능취와 소취의 분별을 떠난 까닭이다. ‘번뇌를 끊어 버림’ 등의 업 역시 혜업이고 단지 앞에서 이미 나타난 까닭에 지금은 말하지 않을 뿐이다. 지혜가 유제(有諦) 중에서 ‘유위무루 등을 낸다’는 것은 정체지(正體智)에 의거해 후득지를 내는 것이다. 이 가운데 모두 갖춘 자비 등의 덕은 위로는 불도를 넓히고 아래로는 중생들을 교화하

이 원효의 본의에 가깝다고 본다. 조운경 또한 지적하듯이, “무분별의 통찰이 차별적 세계로 다시 나아가갈 때만 진정 평등하다고 보는 평등관이지, 별도의 중도관의 경지를 상정한 것이 아니기” 때문이다. 조운경(2017a), 36[(2017b), 134-135]; 김영미(2017b), 123-151 참고.

211) 김영미(2017b), 150.

212) MAVT, 159-160[10.2.9] <3승(Yānatrayārtha)의 의미>

213) 『이장의』, 『중변분별론소』에는 견도에 들기 전 수행도상에서 장애를 대치하는 수습 내용이 잘 기술되어 있다. 원효의 경우 순수 여래장이나 중관 계열에 비해, 교학과 수행도를 연계 짓는 특성이 강하다. 원효(2005), 3-85 참고.

는 까닭에 공통적으로 공덕업이라고 이름한다. ‘초성(初聖)으로부터’ 이하는 공덕업을 거듭 나타낸 것이다.²¹⁴⁾

“이제는 같지 않다.”라고 한 것은 두 가지 말이 아니지만, 아래에 ‘여언(如言)’이라 말한 것이 두 번 있기에 ‘비여’라고 이른 것이다. 그 까닭은 ‘상도 아니고 상이 아닌 것도 아닌’ 까닭이다. 상이 아니므로 유제와 같다는 말도 아니며 비상도 아니기에 무제와 같이 칭하는 것도 아니다. 이러한 풀이를 지어 허망한 말을 여의었고 이러한 뜻으로 인해 ‘진실행’이라 일컫는다.²¹⁵⁾

이상과 같이 원효는 유제와 무제를 삼성설과 결합하여 풀이한 후, 능취와 소취의 분별을 떠나 번뇌를 끊는 혜업의 특성을 설명하면서 정체지(正體智, 무분별지)와 후득지의 연관관계를 설명한다. 이와 관련하여 ‘지도(智度)와 혜도(慧度)라는 이도(二度)의 차이로 인해 일체법은 제(諦)에 차별이 있어 개별적으로 그 이름을 세우면서도 공통적으로 이름할 수 있다’²¹⁶⁾고 풀이한다. 이는 공통과 개별이라는 관점 차이를 따라 혜업 가운데 분별상 및 의타생을 잇고 실성을 증득하며 능취·소취의 분별을 떠나 번뇌를 끊어버리는 개별적 부문과 정체지에 의거해 후득지가 나오는 가운데 모든 속성을 구족한 공덕업을 공통 부문으로 분화시킨 구도이다.

한편 “이제는 같지 않다.”고 한 것도 두 가지 말이 아니지만, 유제와 무제는 표면적으로 지시하는 말이 다르므로 구별한 것으로 보고 있다. 나아가 이 구절을 ‘여’와 ‘비여’의 의미 연관을 통해 설명한 후, 상과 비상을 여의는 뜻에 의거해 ‘허망한 말을 떠난 진실행’으로 풀이한다. 이는 차별적 계열로 제시된 제4구의 의미를 풀이함으로써 총체적 차원에서 평등한 이제의 일합상(一合相), 곧 ‘여여한 상(如相)’을 드러내는 방식이다. 이에 따라 상도 여일 뿐 아니라 비상

214) 『本業經疏』, HBJ1.503b8-20: “此下第六明二業門。於中有二 別明總結。初慧業中 言無相無生智者 忘分別相及依他生。故心心緣法性者 證實性故而生無照者 以離能取所取分別故。伏斷等業亦是慧業 但前已顯 故今不說耳。智出有諦中有爲無漏等者 依正體智出後得智。於中俱有慈悲等德 上弘佛道下化衆生 所以通名爲功德業。從初聖以下重顯功德業。”

215) 『本業經疏』, HBJ1.505a22-505b2: “二諦非如者 非二言 下如言有二 故曰非如。所以然者 以非相非非相故。以非相故 非如有諦之言 非非相故 非如無諦之稱。作如是解 離虛妄言 以是義故 名眞實行。”

216) 『本業經疏』, HBJ1.505b2-6 참고: “是依智度以立其名 與前慧度有何異者 … 由是道理 二度差別也。”

(非相) 및 그 안에 내포한 허망한 뜻도 여의기에 그 뜻하는 바가 진실행이라고 평가한다. 이는 지시하는 대상과 언어의 관계를 넘어 불법의 숨은 의도와 살아 움직이는 의미를 드러내는 논법이다. 이러한 맥락에서 현실적 차원에서 차별되는 이체가 ‘상이 없이 평등하다’는 의미에서 일합상, 곧 여상(如相)으로 제시되고 있다.

이어지는 구절 또한 능취·소취의 집착을 떠난 평등한 해탈상을 잘 보여준다.

“제법이 둘이 없다.”는 것은 소취의 대상에 집착하지 않는다는 것이요, “반야가 생함이 없다.”고 한 것은 능취의 지(智)에 집착하지 않는다는 것이다. 능·소에 집착하지 않는 것이 ‘계박(繫縛) 없음’의 뜻이고 유무가 평등하고 삼세가 하나로 합하는 것이 해탈의 뜻이다. “일체법의 제일의제를 깨닫는다.”는 것은 법계의 뜻이 ‘중도가 상이 없음’을 해석한 것이다. “일체법이 모두 한가지로 상을 비춘다.”는 것은 무량의 뜻을 풀이한 것이다. ‘시삼십심(是三十心)’ 이하는 두 번째로 삼현위를 총체적으로 결론지었다.²¹⁷⁾

이상과 같이 원효는 소취·능취의 존재성을 부정한다는 점에서 제법불이·유무평등의 유식 중도를 천명하고 승의의 차원에서 모든 법의 상이 없다는 반야 중도로써 무량의 뜻을 해석한다. 나아가 일체 공덕에 관한 논의를 진제와 법성의 경계에서 통달하고 무생무멸과 무분별 평등심에 의거, 일미의 덕과 이제일상(二諦一相)을 밝히는 것으로 마무리한다. 여기서도 반야·중관과 유식 범주는 상호 포섭적으로 연관되어 일미의 덕으로 귀결되고 있다. 이 역시 분화된 두 부문의 언어로 하나의 답을 도출하는 ‘열린 구도’의 논법이다.

이어서 원효는 보살 수행도의 십지와 관련하여, 중도 제일의제관을 다음과 같이 풀이한다.

“보살이 그때 중도 제일의제관에 들었다.”는 것은 열 번째로 법계에 능히 들어감을 밝혔다. 이는 총체적 구이고 아래에 개별적 뜻을 제시하여 열 가지 구로 나타내 보이겠다. …여섯 번째는 증입이니, 통달한 스스로의 경계(自境)가 경과 같이

217) 『本業經疏』, HBJ1.506a1-6: “諸法無二者 不著所取之境. 般若無生者 不著能取之智. 不著能所是無縛義 有無平等三世一合 是解脫義也. 覺一切法第一義諦者 是釋法界義中道無相. 一切法皆一照相者 釋無量義. 是三十心以下 第二總結三賢位也.”

‘진제(眞際)와 동일하고 법성과 평등’한 까닭이다. ‘같음(同)’이라는 것은 능·소의 두 가지 분별을 떠난 까닭이고 ‘평등함’이라는 것은 그 삼세가 평등성이기 때문이니, 『인왕경』에서 말한 것처럼 “지혜가 비록 일어나고 멸한다 하더라도 생한 것도 없고 멸한 것도 없는 까닭이다. 일곱째, 평등은 내증(內證)의 지혜에 의거해 들어가 일미의 덕을 이루니, 경과 같이 이제가 일상(一相)이며 일체가 공덕이기 때문이다. … 이 십종 공덕의 법은 저 육도 중생의 선근을 적시는 까닭에 법운지라고 이름했다.”²¹⁸⁾

이 인용문에서도 원효는 ‘중도 제일의제관에 든다’는 총체적 부문과 십지 수행단계에 상응해서 각 의미를 풀이하는 개별적 부문을 나누어 ‘진제와 동일하고 법성과 평등 일미이며 이제가 일상이고 일체가 공덕’이라는 등의 기술을 통해 열 가지 구를 풀이하고 있다.

나아가 11지 등각 단계에 해당하는 무구지(無垢地)와 금강삼매 및 12지인 묘각지(妙覺地)를 설명한 후, “삼세의 모든 붓다의 일체종지(一切種智)가 모두 이제·중도에 의거해 생하는 의미를 나타냈기에 <불모품>이라고 칭했음”²¹⁹⁾을 명시하면서 <불모품> 논의를 마무리한다. 이로써 반야·중관·유식·여래장을 가로질러 조망점을 변화시키며 총체와 개별을 회통하고 있다.

이상의 논의를 정리해 보면, 우선 원효는 <불모품>의 의미를 유식 수행도의 맥락에서 능·소의 분별을 떠난 ‘같음’과 삼세가 평등하다는 의미에서 ‘평등성’에 의거해 이제중도가 생기는 의미를 도출한다. 사구 논리의 특성과 관련해 볼 때, 이는 ‘소취·능취의 존재성을 부정한다는 점에서 불이’이지 ‘본체에 근거한 동일성으로서의 불이(같음)’를 말한 것이 아님을 알 수 있다. 이 점에서 원효의 이해는 ‘사구 어디에도 열반이 없듯이 생멸도 없다’는 의미에서 “열반의 끝과 생멸의 끝은 조금의 차이도 없다.”고 제시한 나가르주나의 사유와 상통하는 것으로 볼 수 있다.

중관 계열의 논의방식과 달리, 원효는 허망분별로서의 의타기 뿐만 아니라

218) 『本業經疏』, HBJ1.507b21-c14: “菩薩爾時入中道第一義諦觀者 是明能入第十法界。此是總句下出別義 十句示現。… 六者證入 通達自境 如經同眞際 等法性故。同者以離能所二分別故 等者其三世平等性故。如『仁王經』言 智慧雖起滅 以能無生無滅故。七者平等入依內證智 成一味德 如經二諦一相 一切功德故。… 此十種功德之法 潤彼六道衆生善根故 名法雲地也。”

219) 『本業經疏』, HBJ1.508b21-23: “言佛母者 母是生長之義。三世諸佛一切種智 皆依二諦中道而生 此處顯是義 故名佛母品。”

진공(眞空)으로서의 원성실성을 중시한다. 이와 관련하여, 전자를 세제에, 후자를 진제에 둠으로써 양자 간의 차별을 인정한다. 하지만 삼성설과 이제설을 결합하는 과정에서 유제와 무제 간의 차별성과 상호의존성, 곧 불일과 불이가 개별적이면서도 서로를 전제하는 측면을 강조한다. 이는 동일성에 근거한 유제와 무제의 상즉이 아니다. 따라서 원효가 드러내고자 하는 비일비이·비유비무 중도관의 함의는 나가르주나의 ‘팔불(八不)’로 대표되는 비유비무 중도가 지향하는 관점과 다르지 않다고 볼 수 있다.

제2절 제법실상에 대한 『대혜도경종요』의 화쟁방식

『본업경소』에서 유무 간의 비일비이를 통해 상의 상관성을 보이는 논지 전개 형식은 『대혜도경종요』에서 이제 삼성설과 관련하여 제법실상에 대한 제 논사의 관점을 화쟁하는 부분에도 잘 나타난다.

1. 이제·삼성과 실상에 대한 각 논사의 입장

원효는 『대품반야경』(大品般若經)에 대한 주석인 『대혜도경종요』에서 경의 중지를 밝히는 가운데 제법실상을 논의의 주제로 삼는다. 나아가 유식 삼성설을 통해 이를 화쟁한다. 한편 사구를 사구계가 아니라 네 가지 다른 학설이나 내용을 의미하는 수평적 항목으로 이해하면서 각 관점을 회통하는 방식을 보인다.

처음으로 실상반야의 모습(相)을 밝힌다. 제법실상을 말하는 이들이 같지 않다. 어떤 이는 말하기를 “의타기의 자성 위에 변계로서 집착하는 자성은 영원히 없고 드러난 진여가 실상이다. 의타기성은 실로 공하지 않기 때문이다.” 『유가사지론』에 “만약 모든 명언훈습의 생각으로 건립된 식이 색등의 현상적 사태를 인식대상으로 하여 색등의 성품을 헤아린다면, 이 성품은 실제 사물로 있는 것이 아니고 승의로서 있는 것도 아니며 단지 변계소집자성이다. 마땅히 가유임을 알아야 한다. 만약 명언훈습의 생각을 배제하면 인식대상으로 삼는 그 색 등의 현상적 사태가 언설의 성품을 여의었으니, 이 성은 실제로 있는 것이며 승의로 있다는 것을 알아

야 한다.”고 상세히 설명했다.

어떤 이가 말하기를 “의타성은 공한 것이며 진여 또한 공한 것이어서 이것이 제법의 실상이 된다.”고 하였다. 아래의 글에서는 “색은 자성이 없어 지각되지 않고 수·상·행·식 역시 자성이 없어 지각되지 않으며 법성 실제까지도 자성이 없어 지각되지 않는다.”고 하였다. 또 이르기를 “제법의 실상을 어떻게 있다고 하겠는가? 제법은 존재하지 않으니, 이와 같이 있는 것을 알지 못하는 것을 무명이라 이른다.”라고 상세히 설명했기 때문이다.

어떤 이가 이르기를 “의타성은 유라고도 할 수 있고 공이라고도 할 수 있다. 세속제로 보면 유요, 승의제로 보면 공이다. 공이 곧 진여이고 진여는 공이 아니다. 이와 같은 것을 제법실상이라고 칭한다.” 아래의 글에서는 “세속법이므로 업보를 설했고 제일의 안에서는 업도 없고 보도 없다.” 『유가사지론』에서 말하기를 “승의 위에 다시 승의가 없다.”고 하였기 때문이다.

어떤 이가 말하기를 “이제 법문이 오직 가설일 뿐, 실상이 아니다. 진도 아니고 속도 아니며, 유도 아니고 공도 아니다. 이와 같은 것을 이에 제법실상이라고 일컫는다.” 아래의 글에서 이르기를 “유소득과 무소득 평등을 무소득이라 이른다.” 논에서 이르기를 “만약 잘못 생각하고 조금이라도 실이 있다고 한다면 제일의제 역시 실이 있는 것으로 되어 버리기 때문이다.”²²⁰⁾

제법실상에 대한 이 논의와 관련하여 네 가지 구로 나열된 각 논사의 입장 중 첫 번째 견해는 의타기성이 공하지 않다는 주장이다. 의타기성에 허망분별²²¹⁾의 속성이 있되 승의로는 실제 있다는 입장이다. 이는 의타기의 자성 위에 변계로서 집착하는 자성만 제거한 후, 드러나는 실상을 진여이자 원성실성

220) 『大慧度經宗要』, HBJ1.480c2-481a2: “初明實相般若相者 諸法實相說者不同. 有義 依他起自性上遍計所執自性永無 所顯眞如是爲實相 依他起性實不空故. 『瑜伽論』云 若諸名言熏習之想所建立識 緣色等相事計爲色等性 當知此性非實物有 非勝義有 唯是遍計所執自性. 當知假有. 若遣名言熏習之想所建立識 如其色等相事緣 離言說性. 知此性是實物有是勝義有. 乃至廣說故. 或有說者 依他性空 眞如亦空 如是乃爲諸法實相. 如下文言 色無所有不可得 受想行識無所有不可得 乃至如法性實際無所有不可得. 又言 諸法實相云何有. 諸法無所有 如是是事不知 名爲無明. 乃至廣說故. 或有說者 依他起性亦有亦空. 世俗故有 勝義故空. 空即眞如眞如不空 如是名爲諸法實相. 如下文云 世俗法故說有業報. 第一義中無業無報. 瑜伽論云 於勝義上更無勝義故. 或有說者 二諦法門但是假說而非實相 非眞非俗 非有非空. 如是乃名諸法實相. 如下文云 有所得無所得平等是名無所得. 論云 若顛倒少許有實者 第一義諦亦應有實故.”

221) 허망한 소취와 능취로 현현하는 식의 속성에 따라 현상계는 모두 식의 현현에 지나지 않는 것으로 보는 입장이다. 이 견해에 따르면, 처음 인식하는 식의 현현은 허망하지만, 식 그 자체는 실재한다.

으로 보는 스티라마띠(Sthiramati, 安慧, 470~550) 등의 견해로 보인다. 스폰버그(Sponberg)의 모델을 따르면, 중추적 모델에 해당한다. 이는 허망분별로서의 의타기²²²⁾도 소멸되고 원성실성만 남는 발전적 모델과는 구분된다. 따라서 이 입장은 세친 이후 스티라마띠로 이어지는 무상유식 계열의 입장을 정리한 것으로 볼 수 있다. 진제(Paramārtha)도 무상유식 계열로 알려진 바 있다. 그럼에도 진제의 삼성설은 의타성의 소멸을 인정하는 발전적 모델에 해당하므로 이 입장과 구별된다. 따라서 첫 번째 입장은 ‘의타기성에서 변계소집성을 제거한 것이 곧 원성실성’이라는 세친의 고전적 정의에 따라 변계소집성이 제거되고 난 후 드러나는 원성실성을 진여로 보는 견해로 볼 수 있다.²²³⁾

두 번째 입장은 의타와 진여를 모두 공하게 보는 바비베까와 같은 반야·중관 계열의 견해를 정리한 것으로 보인다.²²⁴⁾

세 번째 입장은 한층 복합적이다. 이는 “의타기성이 유라고도 할 수 있고 공

222) 세친에 따르면 의타기성은 허망분별(abhūtaparikalpa)을 본성으로 한다. 즉, 실재하지 않는 대상(asadartha)을 실유로 사현(似顯)시키지만(pratiabhāsa), 이를 중심으로 세속제에서 진제로 이행한다. 첫 번째 논사의 입장은 허망분별이지만 진제로의 이행에서 의타기성의 중추적 역할에 주목하는 입장이다.

223) 『瑜伽師地論』, T30.1579.705c-706b; 무성석, 『攝大乘論釋』, T31.1595.405b-c; 『瑜伽論記』, T42.1828.820b-823b 참고.

224) 유식학파의 경우 허망분별은 소취·능취 양자를 떠난 의미로 공을 설명한다. 허망분별에서 공성이 존재한다는 것은 소취·능취의 측면에서 공이라고 하는 것이다. 공유논쟁의 배경에는 일체개공을 주창하는 중관파 부정 이후 ‘남아 있는 X’를 인정하는 유식학파 공성 이해의 차이가 있다. 나가오 가진(長尾雅人)은 『중변분별론』 1장의 『소공경』에 근거한 세친석에 주목하고, 카츠라 쇼류는 『유가사지론』 「보살지」에서 『보성론』을 인용하면서 『반야경』이나 중관파의 일체법공과 다른 공성 이해의 계보에 주목한다. 안성두는 중관학과 형성 이전에 공성에 의거한 유식학파 논서들이 출현했음을 강조한다. 『유식삼십송』 스티라마띠석에 보이는 것처럼, 유식에서는 중관파의 일체법공을 손감변으로, 설일체유부의 일체법유설을 증익변으로 보고 공과 비공의 두 측면을 인정하는 유식설을 중도로 설정한다. 물론 유나 공이란 판단이 성립하는 것은 세간 상식일 뿐이다. 중관에서 볼 때, 유부의 일체법이 나 유식의 식은 궁극적으로 실재하지 않는다. 일체법은 공이기에 본질을 지닌 어떤 실재도 인정되지 않기 때문이다. 그렇지만 스티라마띠나 다르마팔라가 볼 때 이는 허무론이다. 반면 바비베까나 찐트라끼르띠는 이를 여러 측면에서 부정한다. 특히 바비베까는 『중관심론』 5장 「입유가행진실결택장」(入瑜伽行眞實決擇章) 및 「사택염」(思澤炎) 등에서 ‘남아 있는 X’를 인정하는 유식학파의 사유를 삼성설 등 여러 각도에서 비판한다. 桂紹隆(2011), 254-284; 師 茂樹 (2015), 349-443; 山口 益(1941), 49-210; 『반야등론석』(般若燈論釋)과 『대승장진론』(大乘掌珍論)에 이 부분이 잘 나타난다. 원효의 실역목록에 『장진론중요』(掌珍論宗要), 『장진론요간』(掌珍論料簡), 『중관론중요』(中觀論宗要), 『광백론중요』(廣百論宗要), 『광백론촬요』(廣百論撮要), 『광백론지귀』(廣百論旨歸), 『청변호법공유쟁론』(淸辨護法空有淨論) 각 1권이 전하는 것을 볼 때, 중관·유식의 공성 이해에 대한 이견에서 비롯된 공유문제는 화쟁의 주요 항목 중 하나였음에 틀림없다.

이라고도 할 수 있다.”는 주장이다. 또한 ‘공이 곧 진여지만 진여는 공만이 아님’을 제법실상으로 보는 관점이다. 이 입장은 진여가 ‘공 이후에 남는 X’임을 전제하는 유상유식 계열 또는 발전적 모델이나 타공설(他空, gzhan stong)과 흡사한 면이 있다. 다르마팔라와 같은 유상유식 학파의 경우 의타기성을 가(假)와 실(實)로 나누면서, 적집해서 생긴 가의 측면뿐 아니라 실유 측면을 인정한다. 『성유식론』(成唯識論)에 따르면 “심·심소·색 등은 인연에 따라 생하므로 실유이며, 만약 실법이 없다면 가법도 없다.”²²⁵⁾

따라서 “세속제로 보면 유요, 승의제로 보면 공이다.”라는 세 번째 논사의 주장은 ‘의타기의 가유 측면에서는 유라고 할 수 있지만, 의타기를 인연생으로 보는 실유 측면에서는 공이라고 할 수 있다’로 해석할 수 있다. 여기서 공은 진여가 되지만, 원성실성인 진여는 실유로서 공만이 아닐 수 있다. 의타기의 식에서 능·소가 모두 멀하고 지(智)로의 전의(āśraya-parāvṛtti)를 이룬 원성실성을 진여로 보면, 이는 공성을 본성으로 하므로 공성과 다름없다. 하지만 전의를 통해 증득한 경지를 고려할 경우 ‘공성이 진여는 아니다’라는 논리와 연관된다. 따라서 이는 ‘진여는 공일 뿐’이라는 양태로 실상을 정의하는 아리아데바·바비베까·짚드라끼르띠 등 반야·중관 계열의 입장과 구별되는 다르마팔라의 견해로 볼 수 있다.

한편 “의타기성은 유라고도 공이라고도 할 수 있다.”는 이 견해는 의타기성을 가유와 실유로 구분하는 다르마팔라뿐만 아니라 초기 유식이나 발전적 모델과도 상통하는 요소가 있다. 또한 “공이 곧 진여이고 진여는 공이 아니다.”란 ‘모든 것을 다 제거하고 난 후에도 남는 X’를 전제한다는 점에서 『유가사지론』 「진실의품」(眞實義品) 이래 논의된 진여관이나 진제 등 섭론사들의 입장과도 유사점이 있다. 하지만 분별성·의타성을 제거한 후 드러나는 아말라식을 또 다른 승의로 보면 “승의 위에 또 승의가 없다.”는 입장과는 다를 수 있다. 이런 점에서 『섭론』 계열과는 구분된다.²²⁶⁾

한편 네 번째 입장인 ‘비유비공’은 인도 중관학과와 달리 공도 초월하는 X를

225) 『成唯識論』, T31.1585.46c: “依他起性有實有假 集相續分位性故 說爲假有. 心心所色從緣生故 說爲實有. 若無實法 假法亦無.”

226) 『大乘廣百論釋論』, T30.1571.229b-c: “是名世間第十難測. 如是難測世事無邊 根境有無方之甚易 世俗故有 勝義故空. 諸有智人不應驚異 爲顯諸法俗有真空.”

진제하는 입장이다.²²⁷⁾ 비유비공설은 다르마팔라와 승랑(僧朗, ca.447-456~522-540) 이후 길장으로 이어지는 삼론종의 주장에 해당한다. 특히 네 번째 구로 기술된 “유소득과 무소득 평등을 무소득이라고 이른다.”는 주장은 이제설 가운데 비유비공(非有非空)을 진제로 상정하는 가상길장의 입장으로 볼 수 있다.²²⁸⁾ 길장은 그의 4중이제설에서 ‘말로 표현하지 못하는 X’²²⁹⁾로서의 무소득·언망여절의 경지를 제시하고 있기 때문이다. 길장에 따르면 유소득은 세속제나 제법실상을 올바르게 깨닫지 못한 경우를 가리킨다. 이에 비해, 무소득은 승의제로서 올바른 깨달음에 도달한 것을 의미한다. 단, ‘양자는 궁극적으로 평등하며 이것이 바로 무소득’(p)이라는 주장을 내세운다. 그 이유는 “만약 잘못 생각하여 조금이라도 실이 있다면 제일의제도 실이 있는 것으로 되어 버리기 때문이다.”(h)로 제시된다.²³⁰⁾

이와 관련하여 『이제의』에서는 『중론』의 ‘일체실’에 대한 사구를 ‘일체실비실(一切實非實)’·‘역실역비실(亦實亦非實)’·‘비실비비실(非實非非實)’의 3종류로 요약하고, 이를 성실론사와의 대비 하에 인연 시절에 따른 방편설로 설명한다. 나아가 이에 상응하는 유제·무제·비유비무 중도 제일의제라는 세 종류의 이제가 있되 단계에 따라 그 함의가 달라짐을 밝힌다.²³¹⁾ 특징적인 것은 천태와 달

227) 비유비공 중도와 관련된 기술은 다음과 같다. 『中觀論疏』, T42.1824.148b-154c, 『十二門論疏』, T42.1824.184a5-23, 『十二門論疏』, T42.1824.207c-208b, 『百論疏』, T42.1827.270c-276b, 『法華玄論』, T34.362c-363a, 『維摩經略疏』, T38.1778.673b23.

228) 한편 (4)에서 “二諦法門 但是假說”은 길장의 견해와 구별되는 부분으로 『대혜도경중요』 외에는 나타나지 않는다. 세속유·승의공의 입장에서 비유비공을 설하는 다르마팔라 역시 이제 법문을 중시하므로 이를 다르마팔라의 견해로 보기는 힘들다. 따라서 이 입장은 ‘비진비속·비유비공 중도실상을 최상으로 두고 실상이 아닌 이제시교의 측면에서 이제를 가설로 기술한 원효의 정리 내용으로 볼 수 있다. 『大乘廣百論釋論』, T30.1571.249b-c; 『中觀論疏』, T42.1824.148b-154c; 『法華玄論』, T34.1720.362c-363a; 『維摩經略疏』, T38.1778.673b 참고.

229) 길장이 즐겨 사용하는 『華嚴經』을 이용한 불가언설 표현방식은 다음과 같다. 『中觀論疏』, T42.1824.47a; 『三論玄義』, T45.1852.13b21; 『大品經義疏』, X24.0451.207b-c; 『勝鬘寶窟』, T38.14b05; 『淨名玄論』, T38.1780.893b[이러한 표현방식은 『大乘玄論』, T45.1853.22a-24b의 해당 부분과 동일하다.]

230) 『대승현론』(大乘玄論)·『이제의』(二諦義)·『정명현론』(淨名玄論) 등에서 길장이 유소득 이제를 비판하는 것은 ‘성실론사들이 유무를 벗어난 중도를 주장하되 유무를 실제로 이해하는 것에 대한 비판이다. 즉, 유무문(有無門)에서 볼 때 “확정적으로 이제를 이해하는 것은 실(失)이고 인연가명으로 보는 것은 득이다. 따라서 유무에 집착하지 않고 무소득이어야 인연가명의 도를 드러낼 수 있다.”는 맥락에서의 비판이다. 『大乘玄論』, T45.1853.22a-24b; 『정명현론』에서도 “유소득이면 유·무·유무·역유역무·비무비비무의 오구(五句)를 지각하지 못함”을 강조한다. 『淨名玄論』, T38.1780.891c-893a.

리 삼제를 이제로 포섭하면서 ‘모든 논의가 이제를 벗어나지 않는다’는 입장을 보인다는 점이다.

그럼에도 길장의 이제관은 3중이제·4중이제로 진행되면서 전 단계의 진제가 다음 단계의 속제로 떨어지는 변증법적 구조를 보인다. 물론 각 단계의 진제와 속제가 서로 연계되어 다음 단계로 상승하는 중층 구조 안에서 새로운 이제를 대비시키며 조망점에 따라 제 입장을 아우르는 특징을 나타내기도 한다.²³²⁾ 하지만 궁극적 단계에서는 진제와 속제가 서로 의존하여 연기하지 않는 불이 단계인 ‘비공비유’, 곧 무소득과 연망여절이 새로운 진제와 중도로 상정된다. 이렇듯 승의이자 실상으로 제시된 ‘비유비공’은 인도 중관학과에서는 찾아볼 수 없는 독특한 견해이다.

한편 원효는 이러한 네 번째 논사의 입장에 대해 비판 없이 기술하면서 “이제법문은 단지 가설이다.”라는 내용으로 소개한다. 이러한 객관적 기술은 화쟁에 앞서 각 입장을 수평적으로 정리한 것일 수 있다. 그렇지만 원효가 사구로 논의를 제시할 때 마지막 논사의 입장을 가장 중시하는 경향이 있음을 볼 때, 원효의 견해 역시 불가연설의 입장에서 이제와 사구를 가설적 방편으로 보는 네 번째 입장에 가깝다고 볼 수 있다.

이와 관련하여 비유비공을 말하는 또 다른 사상가인 다르마팔라의 경우 이제법문을 매우 중시²³³⁾할 뿐만 아니라 세속유·승의공의 입장에서 비유비공을 말한다는 점에서 네 번째 입장으로 보기는 힘들다. 따라서 이는 원효가 가설로서의 이제와 함께 비진비속·비유비공인 중도실상을 상정하는 길장 등 삼론학파의 입장을 정리한 내용으로 볼 수 있다.

2. 제법실상에 대한 원효의 화쟁

이상의 논의에서, 원효는 제법실상에 대한 이견을 다음과 같이 화쟁하고 있다.

231) 『二諦義』, T45.1854.112c-114a.

232) 『中觀論疏』, T42.1824.27c.

233) 다르마팔라가 이제법문을 중시하는 내용은 『大乘廣百論釋論』, T30.1571.249b10-c22 참고.

문: 여러 논사들이 말한 가운데 어떤 것이 진실인가?

답: 여러 논사들의 설이 모두 진실이다. 그 까닭은 모두 성전(聖典)과 서로 어긋나지 않기 때문이다. 모든 법의 실상은 모든 회론을 끊어 전혀 그러한 바가 없지만 그렇지 않은 바도 없기 때문이다. 『석론』에서 “일체는 진실이다, 진실이 아니다, 진실이기도 하고 진실이 아니기도 하다, 진실도 진실이 아닌 것도 아니다. 이를 제법실상이라고 이른다.”고 말한 것과 같다.

생각건대, 여기서 설한 사구가 실상이라는 것은 그 차례를 따라 앞의 네 가지 설을 긍정한다. 집착을 떠나 설하면 해당하지 않는 것이 없기 때문이다. 만일 집착이 있어 말과 같이 취하면 파괴되지 않는 것이 없다. 그러므로 실상이 아니다. 사구를 여의어 끊으면 파괴할 수 없다. 이와 같은 것을 모든 법의 실상이라고 이른다. 『광백론』 계송에서 이르기를, “유·비유·유이면서 비유·유도 아니고 비유도 아님, 모든 주장이 다 적멸하다. 그 가운데 논란을 일으키고자 해도 끝내 말할 수 없다.”는 것과 같다.²³⁴⁾

이상에서 원효는 『석론』(釋論), 곧 『대지도론』(大智度論)의 ‘일체실 사구’를 제법실상에 대해 논한 논사들의 네 가지 학설에 대응시키면서 화쟁을 전개한다. 논거는 ‘제법실상은 모든 회론을 끊어 전혀 그러한 바가 없지만 그렇지 않은 바도 없기 때문’으로 제시된다. 이 역시 부정 표현과 함께, 부정을 다시 부정한 긍정표현을 병렬적으로 교차하면서 긍정적 회통의 함의를 부각하는 방식이다. 이렇듯 제법실상에 내포된 긍정적 함의를 드러내기 위해 사구를 긍정으로 기술한 『대지도론』을 활용한 것으로 보인다.

한편 원효의 말처럼 ‘일체실 사구’를 논사들의 네 가지 설에 적용할 경우 스티라마띠 등 무상유식의 입장은 ‘일체실(一切實)’인 제1구에, 바비베까 등 중관학파의 설은 ‘일체비실(一切非實)’인 제2구에 배대할 수 있다. 한편 ‘승의공·세속유’를 주장하는 다르마팔라 등 유상유식의 견해는 ‘일체실역비실(一切實亦非實)’의 제3구에, ‘비유비공’을 설하는 길장 등 삼론의 입장은 ‘비실비부실(非實非不實)’의 제4구에 해당하게 된다.

234) 『大慧度經宗要』, HBJ1.481a2-14: “問 諸師所說何者爲實. 答 諸師說皆實. 所以然者 皆是聖典不相違故. 諸法實相 絕諸戲論 都無所然 無不然故. 如釋論云 一切實 一切非實 及一切實亦非實 一切非實非不實 是名諸法之實相. 案云 此說四句是實相者 如其次第許前四說. 離著而說 無不當故. 若有著者 如言而取無不破壞 故非實相. 離絕四句 不可破壞 如是乃名諸法實相. 如『廣百論』頌曰 有非有俱非 諸宗皆寂滅. 於中欲與難 畢竟不能申.”

그렇지만 원효는 궁극적으로 ‘사구를 여의어 끊어야 파괴할 수 없음’을 강조한다. 즉, 사구는 수평적으로 제법실상에 대한 각 견해에 배대할 수 있지만, 말에 집착해 파악하면 파괴되지 않음이 없다. 이와 반대로 집착을 떠나 설하면 합당하지 않은 것이 없다. 따라서 문제의 핵심은 제법실상에 대한 각 논자들의 주장을 화쟁하는 데 있는 것이 아니라, 쟁점을 바라보는 각 논자들의 관점과 태도를 화쟁하는 데 있다. 제법실상이라는 특정 쟁점에 대한 이견이 관점의 차이라는 것을 인정하고 자신의 견해에 집착하지 않을 때 조화를 이룰 수 있기 때문이다. 마치 하나의 산을 올라가는 다양한 방법이 있음을 인정하는 것처럼, 동일한 논제를 다르게 바라볼 수 있음을 전제로 공통점을 도출하는 관점의 조화방식으로 볼 수 있다.

한편 원효는 이러한 조화의 기준을 불가언설이라는 승의적 실상에서 구한다. 즉, ‘(유나 무라고 하는) 모든 주장이 다 적멸한 것이므로 논란을 일으키려고 하면 끝내 말할 수 없다.’는 『대승광백론』 내용을 인용하면서 이제 논의를 떠난 차원에서 불가설 입장을 천명한다. 이상 논의한 화쟁 도출방식을 정리해 보면 다음과 같다.

- (A) “어떤 논사의 설이 진실인가?”[Q]
- (B) “여러 논사들의 설이 모두 진실이다.”[p; R]
- (C) “제법실상은 모든 회론을 끊어 전혀 그러한 바가 없지만 그렇지 않은 바도 없기 때문이다.”(h: 제4구)
- (D) ‘일체가 실이 아니면서도 실 아닌 것도 아닌 것, 곧 실이 아니면서 실인 것’[u(d)]이라는 경증(제3구)을 제4구의 전제에 대응시킨다.(4구↔3구: p2)
- (E) “사구가 실상이라는 것은 차례대로 네 가지 설을 긍정함”이라는 화쟁의 논점을 규명해야 할 문제로 제시한다.[p2; P]
- (F) “집착을 떠나 설하면 해당하지 않는 것이 없기 때문”(h1)이라는 부문[D1]을 화쟁의 첫 번째 가능 근거로 제시한다.
- (G) “집착이 있어 말과 같이 취하면 파괴되지 않는 것이 없다.”는 부문[D2]을 화쟁의 근거(h1)에 대한 반대 경우(h2)로 제시한다.
- (H) “사구를 여의어 끊으면 파괴할 수 없다.”를 불가설 근원실상의 관점에서 본 소결론으로 제시한 후, “이와 같은 것을 모든 법의 실상이라고 이른다.”라는 해로써 문

제와 일치시킨다.[S≡P]

(I) ‘제법실상이란 모든 주장이 다 적멸한 불가설에 있다’는 점을 종합적 결론으로 제시한다. 이로써 화쟁의 목적이 사구로 대변되는 모든 논리를 초월한 불가설에 있음을 명시한다.[종합적 S]

[표 6] 제법실상에 대한 원효의 화쟁방식

이상과 같이 원효는 불가설 제시를 통해 논란을 무화하는 방식을 보여준다. 사구부정이 아니라, 사구의 초월적 해소이다. 네 가지 설 중 하나에 집착할 때 발생할 수 있는 논란을 설명한 후, 불가설 차원에서 초월적으로 논의를 마무리하는 방식이다. 즉, “실이라고 하면 실이 아니라는 설이 파괴되고 실이 아니라고 하면 실이라는 설이 파괴되므로” 진속을 언어로 논할 수 없다는 형태로 문제를 무화시키는 논법이다. 특징적인 것은 이 방식 역시 『열반중요』와 같이, 실상이라는 문제 제기와 해가 논의 안에서 상응(相卽)한다는 점이다.

즉, “어떤 논사의 설이 진실인가”라는 물음에 대한 답으로 제시된 “여러 논사들의 설이 모두 진실”(p; R)이라는 연역적 대전제는 “사구가 실상이라는 것이 차례로 네 가지 설을 긍정함”이라는 문제(P)와 상응한다. 이에 따라 “제법실상은 모든 회론을 끊어 전혀 그러한 바가 없지만 그렇지 않은 바도 없기 때문”(h)이라는 이유[(C)] 또한 문제로부터 분화된 두 부분의 이유[(F) · (G)]와 상응한다. 이로써, ‘제법실상이란 모든 주장이 다 적멸한 불가설에 있다’[(I)]는 결론으로 모든 논의를 회귀 · 종합시키는 구도를 이룬다.

이와 같이 불가설 제법실상 제시를 통해 논란을 무화시키는 방식은 『대혜도경중요』의 ‘이중반야를 합하여 밝히는 부분’에도 잘 나타난다. 이 역시 제4구의 부정형태 안에 긍정이 함축된 특징을 보인다. 여기서는 『대지도론』(大智度論)에 의거, 비일비이(4구)를 중심으로 관점에 따라 각 항목을 부정한 후, 다시 전체적으로 긍정하는 논법이 활용된다.

세 번째로, 두 종류의 반야를 합하여 밝힌다. 하나(一)가 아니기에 두 종류를 가설했지만, 능·소를 여의어 마침내 다름이 없다. 왜냐하면 보살이 반야를 수행할 때 일체 제법의 성상을 탐구하여 아·무아, 상·무상, 생·멸, 유·공과 같은 이러한 일체가 얻은 바가 없고 능히 인식되는 바의 상을 얻지 못하고 능히 모든 인식하는 건

해를 일으키지 못하며, 이때 모든 상과 견을 멀리 여의어 제법실상이 둘도 없고 다름도 없으며 비롯한 곳도 없고 끝도 없으며 생한 것도 없고 멸한 것도 없으며 유도 아니고 공도 아님을 평등하게 깨달아 이해하여 모든 언어의 길을 초월하고 일체 마음이 가는 곳을 영원히 끊는다. 어찌 이 가운데 두 가지 반야가 있겠는가?²³⁵⁾

이 논의에서 원효는 우선 ‘하나가 아니기에 두 종류를 가설했지만, 능·소를 여의어 궁극적으로 다름이 없다(p1)’는 주장을 연역적으로 제시한다. 이는 해당 논의에 대한 문제 제기(P)에 해당한다. 이어서 “왜냐하면 보살이 반야를 수행할 때 ... 유도 아니고 공도 아님을 평등하게 깨달아 이해해 모든 언어의 길을 초월하고 일체 마음이 가는 길을 영원히 끊기 때문”이라는 이유(h1)을 부가한다. 나아가 “어찌 이 가운데 두 가지 반야가 있겠는가?”라는 부정적 반문을 통해 결론(n)이자 해를 암시한다. 특징적인 것은 제4구 형식의 논의와 반문을 통해, 의도하는 결론을 긍정으로 유도하고 있다는 점이다. 나아가 다음과 같은 논의를 부가한다.

일체 모든 법은 똑같이 그러하지 않음이 없으니, 그러므로 억지로 제법실상이라 하며 일체분별을 여의지 않는 바가 없기에 또한 무분별지라고 하니, 지(智)가 실상 아님이 없으며 실상이 지 아님이 없다. 논에서 말한 것과 같이 “보살은 일체 모든 법이 상도 아니고 무상도 아니며 아도 아니고 무아도 아니며 유도 아니고 무도 아니라는 등을 보며, 또한 이 관마져 있다고 보지 않는다. 이를 보살이 행하는 반야 바라밀이라 한다. 이는 ‘모든 관을 버리고 모든 말을 없애며 모든 심행을 여의어 본래부터 생하는 것도 아니고 멸하는 것도 아니다. 열반상과 같다’를 뜻한다. 모든 법 역시 그러하다. 이것을 모든 법의 실상이라 한다.”에 이르기까지 상세히 설하였다.²³⁶⁾

235) 『大慧度經宗要』, HBJ1.482b8-17: “第三合明二種般若. 由非一故 假說二種而離能所畢竟無異. 所以然者 菩薩修行般若之時 推求一切諸法性相 若我若無我若常若無常若生若滅若有若空 如是一切都無所得 不得一切所取相 不起一切能取之見 是時遠離一切相見 平等證會諸法實相 無二無別 無始無終 無生無滅 非有非空 超過一切語言之路 永絕一切心行之處. 云何於中有二般若.”

236) 『大慧度經宗要』, HBJ1.482b8-c1: “但一切諸法無不同然 是故強名諸法實相 一切分別無所不離 是故亦名無分別智 無智而非實相 無實相而非智. 如論說云 薩觀一切諸法 非常非無常非我非無我非有非無等 亦不有是觀. 是名菩薩行般若波羅蜜. 是義捨一切觀 滅一切語言 離一切心行 從本已來不生不滅. 如涅槃相. 諸法亦如是. 是名諸法實相 乃至廣說.”; 元曉全書國譯刊行會(1988), 65-67 대조. [『大智度論』, T25.1509.190b 참고]

이상과 같이 원효는 앞에서 제기된 문제[P]이자 주장인 ‘반야의 비밀비이’(p1)로부터 분화된 논의로써 “일체의 모든 법을 억지로 제법실상이라 한다.”는 부문(p2-1)과 “무분별지라고 한다.”(p2-2)라고 하는 부문을 교차적으로 제시한다.[D] 그 이유로는 각각 “똑같이 그러하지 않음이 없기 때문”(h2-1)과 “일체 분별을 떠나지 않는 바가 없기 때문”(h2-2)이 부가된다. 나아가 이 두 부문을 종합하여 “지가 실상 아님이 없으며 실상이 지 아님이 없음”(p2)이라는 주장을 쌍방향의 상즉 형식으로 제시한다. 그 후 『대지도론』 안에 포함된 실례 (“열반상과 같이”[u(d2)])²³⁷와 적용(u) 및 결론을 부가함으로써 문제에 대한 해(S)로 회귀시킨다. 다만 원효 자신의 실례가 없으므로 작법의 형태를 이루지는 못한다. 다만 경증으로 대체된 5지 형식을 활용하여 해당 논의의 결론이 전체 문제에 대한 해임을 함축하고 있다. 『대지도론』 인용 부분을 포함한 전체논의를 정리해 보면 다음과 같다.

[P(문제)≡p1]: (반야는) ‘하나가 아닌 까닭에 임시적으로 두 종류를 가설했지만, 능·소를 여의어 마침내 다름이 없다’.

[h1]: 보살이 수행할 때, 어떤 것도 지각할 수 없어서 소취상과 능취건을 일으킬 수 없어 제법실상의 불일불이 등을 깨달아 모든 언어의 길을 초월하고 일체 마음이 가는 길을 끊었기 때문에.

[전제된 S≡n1]: “어찌 이 가운데 두 가지 반야가 있겠는가?”→ ‘두 가지 반야 없음.’(부정적 함축)

[p2-1]: 일체제법을 억지로 제법실상이라 한다.

[h2-1]: 똑같이 그러하지 않음이 없기 때문에.

[p2-2]: 또한 무분별지라고 한다.

[h2-2]: 일체분별을 여의지 않는 바가 없기 때문에.

[p2]: 지가 실상 아님이 없으며 실상이 지 아님이 없다.

[u(d2)]: 열반상과 같이.

[u2, 적용]: 제법 역시 그러하다.

[n2, 긍정적 결론]: 이것을 모든 법의 실상이라 한다.

237) 5지작법에서 실례는 ‘u(udāharāṇa)’로 표시해야 하지만, 합과 혼동될 수 있으므로 u(d)로 표기한다.

이상과 같이, 위 논의는 문제와 해가 개합되는 구조를 나타낸다. 실례가 생략된 첫 단락과 달리, 둘째 단락에서는 주장과 이유가 결합된 두 가지 부문이 종합되어 주장(p2)·실례[u(d2)]·적용(u2)을 이룬 후, ‘이것을 제법실상이라 한다’는 긍정적 진술로 두 번째 논의를 결론(n2)짓는다. 이 역시 p2에 대한 이유가 명시되지 않고 적용도 분명하지 않다는 점에서 외형상 5지 형식과 흡사함에도 작법을 이루지는 못한다. 하지만 앞에서 제시된 ‘반야불이’라는 문제가 해로 전제되면서 제법실상 논의로 연계되는 개합구조로 볼 수 있다.

논의 구성에서는 특징적인 수미쌍관식·양괄식 구조로서 서두와 말미가 상응하는 상즉성을 보인다. ‘이중반야의 불이’(p1), ‘모든 법을 실상과 무분별지라고 함’ 및 ‘지와 실상의 불이’(p2)라는 각 항으로부터 전개된 논의 역시 수미쌍관식 개합구조를 보인다. p1과 p2를 합하여 볼 경우 “반야는 다름이 없고, 그것이 무분별지이며 제법실상이다.”라는 정합적 논지로 귀결된다. 이는 제기된 문제와 해가 일치되는 열린 구조의 논법이다. 문제를 모아서 보느냐, 퍼서 보느냐에 따라 수렴(合)과 발산(開) 형태만 달라질 뿐이다.

한편 인식론적 측면에서는 비량(추리)을 통해 현량(지각)에 다가가려는 지향을 갖는다. 특수 영역에서 불가언설인 미규정적 이념을 보편적 언어의 세계에서 다양하게 분화·연계시키는 방식은 불가설 특수를 보편 세계에서 드러내려는 시도로도 볼 수 있다. 또한 이는 각 부문 간의 상호침투를 통해 모든 의미를 문제(이념)와 다르지 않은 해, 적멸상과 다르지 않은 생멸상으로 순환시키는 방식이기도 하다.

열린 변증법과 관련해 보면, 이러한 특성은 무한한 의미의 생성과정과 다름이 없다. 다만 미규정성으로부터 보편 영역의 현실성으로 화쟁을 도출하는 ‘열린 변증법’ 구도와 대비할 때, 일심·일미중도나 제법실상이 불가언설 영역이라는 점에서 현실성으로서의 해와 그 내포에서 차별된다. 하지만 화쟁 내용이 승의를 함축한다 해도, 화쟁 자체는 현실성으로 구체화된 해이므로 열린 변증법의 형태와 상통한다. 그렇지만 다양한 쟁점을 포괄하는 보편 영역에 속하되 ‘억지로 ~라고 한다’는 원효의 기술에서 나타나듯이, 세속 언설을 통해 승의인 불가언설 실상을 드러내는 해를 산출하려는 딜레마를 보인다. 원효가 일심과 화쟁을 적멸-생멸 구도와 같은 불일불이로 조망하는 이유도 이와 관련된 것으

로 보인다.

이러한 맥락에서 이념과 해 간의 불일불이 관계론은 화쟁을 이해하는 유용한 시각으로 기능할 수 있다. 이제·삼성 및 실상과 관련해서 억지로 명명한 제법실상이나 일심을 본체론적으로 파악하지 않고도 이해할 수 있는 단초를 제공하기 때문이다. 이 문제와 관련하여, 원효 논법이 지닌 열린 특성은 궁극적 실상인 일심의 성격에 따라 한층 명확해질 수 있다. 이러한 시각에서 다음 절에서는 일심에 대한 해석을 중심으로 원효 논법의 특성을 살펴보도록 하자.

제3절 일심의 성격을 통해 본 원효 논법의 특성

앞 절에서 살펴본 『본업경소』에 나타난 원효의 이제관에서는 여래의 일심을 이제와 구별된 최상의 단계로 위치 짓는다. 이 점에서 변증법적 원리와 대비해 볼 수 있다. 유무 이제를 세제로 보는 단계와 ‘의타성 속의 분별성이 무’인 진여를 제일의로 보는 단계를 즉자·대자로 본다면, 그 위에 유무, 허실, 유위·무위, 차별·평등을 떠나 일심의 근본으로 돌아간 여래를 이제밖에 위치한 제삼제의 단계에 배속할 수 있기 때문이다. 이 경우 ‘다함이 없는 진리’(無盡諦)는 이제와의 상의 상관적 관계 속에서 명명된 명칭이 아니라 존재의 최고 심급(審級)인 절대적 실체로 상정되게 된다. 비유비무도 세제·제일의제 위의 제3제 단계로서 ‘귀일심원으로서의 여래성(如來性)’을 지칭하는 절대적 진리로 생각할 경우 나가르주나의 사구부정 방식과 달리 형이상학적 본체로서의 즉자·대자를 상정하는 해겔 변증법에 가까울 수 있다.

그러나 유도 아니고 무도 아니라는 점에서 비유비무라고 본다면 나가르주나의 의도와 다르지 않다. 또한 의타성 속의 분별성이 무인 진여, 곧 원성실성을 궁극의 진리(第一義)로 본다면 세친 등 유식의 입장과는 다르지 않다. 붓다는 유를 대표하는 상견과 무를 대표하는 단견을 부정하고 중도로서 생성하는 연기를 진리로 제시했다. 살펴본 바와 같이 유식에서 제기한 원성실성이나 진여도 실체성을 지닌 본체로 제시된 것이 아니다.

인도불교의 인식론적 전통과 대비해 볼 때, 동아시아 불교에는 형이상학적 요소가 더 많이 발견된다. 인도불교가 동사적 사유체계를 지니고 있다면, 동아

시아 불교는 동사적 과정 이후에 종합을 지향하는 경우가 많다. 전자는 비유비무에서 유와 무 양자의 부정, 곧 양자의 비존재를 ‘자체적으로 공한 것이기에 자성을 띠고 있지 않다’고 보는 관점이다. 이에 비해 후자는 비유비무에서 유와 무는 즉자와 대자로서 파기·지양되어야 할 것이라 하더라도 양자를 넘어선 실상이나 불변의 실체는 불공이기도 하다는 입장이다.

그런데 원효의 일심은 절대적 실재나 불변의 실체로 보아야 할 것인가, 아니면 공성에 기반한 진공과 같이 본체가 없는 개념인가? 좀 더 객관적이고 확장된 이해를 위해 비판불교 등에서 실체론의 혐의를 받는 여래장·본각과 관련하여 『금강삼매경론』에서 기술한 일심에 대해 살펴보기로 하자.

이 아래는 두 번째 관찰 대상을 나타낸 것이니, 또 두 구절이 있다. 첫째, 관찰 대상이 심오함을 바로 나타냈고, 둘째는 타인을 위해 이 깊은 법을 설했다. ‘일각의 명료한 뜻’이라는 것은 일심·본각·여래장의 뜻이니, 이것을 넘는 여타의 심오한 법은 영원히 없기 때문이다. ‘이해하기 어렵다’는 것은 뜻이 매우 깊어서 모든 이승이 알 수 있는 바가 아니기 때문이다. ‘들어가기 어렵다’는 것은 그 체가 매우 심오하여 오직 붓다나 보살이라야 곧 들어갈 수 있기 때문이다. 곧 뒤 구절로 앞 구절을 해석한 것이니, 처음 문에서 나타낸 ‘불지가 들어가는 바의 진실한 법상’이란 바로 일심이요, 본각이며 여래장법임을 밝히려 한 것이다. 예컨대, 『능가경』에서 “적멸이란 일심을 말하며, 일심이란 여래장을 이른다.”고 한 것과 같다. 이제 이 글에서 ‘실상법’이라고 한 것은 적멸의 뜻이고, ‘일각 요의’라고 한 것은 곧 일심·여래장의 뜻이다. 『법화론』에서 말하기를 “제불여래가 저 법의 궁극적 실상을 알 수 있다.”라고 하였으니, ‘실상’을 말한 것은 ‘여래장·법신 체가 불변하는 뜻’을 말한 까닭이다. 지금 이 경에서 ‘일각’이라고 한 것은 일체 제법이 오직 일심일 뿐이고 모든 중생이 하나인 본각이니, 이런 뜻에서 일각이라고 한 것이다. 아래에서 자세히 설명하는 중에 다시 분별할 것이다. ‘제도할 수 있는 중생에게 모두 일미를 설명하였다’는 이것은 타인을 위해 모두 심오한 법을 설함을 밝힌 것이다. ‘제도할 수 있는 중생’이라고 한 것은 여래가 교화하는 모든 중생이 일심의 유전이 아님이 없기 때문이다. ‘모두 일미를 설하였다’는 것은 여래가 설한 일체 교법이 그들로 하여금 일각의 맛에 들어가게 하지 않음이 없기 때문이다. 이는 모든 중생이 본래 일각이지만, 단지 무명으로 인해 풍상을 따라 유전하다가 모두 여래 일미의 설을 따라 마침내 일심의 근원에 돌아가지 않음이 없음을 밝히려 한 것이다. 일심의 근원에 돌

아갈 때, 모두 얻는 바가 없기에 ‘일미’가 곧 일승임을 말한 것이다. 첫 번째 대략 나타내는 글은 이상으로 마친다.²³⁸⁾

여기서 일심은 『능가경』을 따라 여래장으로 규정된다.²³⁹⁾ 또한 일체의 모든 현상이 오직 일심일 뿐이고, 모든 중생이 하나인 본각이기에 일각이라고 함을 명시하고 있다. 실상 역시 ‘여래장·법신 체의 심오하고 변하지 않는 뜻’으로 풀이된다. 『본업경소』에서도 진속이제와 불이중도를 같은 심급에 둔 데 비해, 일심은 이제를 넘어선 제3제로서 무진제의 영역에 배속된다. 그렇다면 이러한 일심 또는 실상을 변하지 않는 실체로 이해해야 할 것인가?

논자는 이에 대한 답이 ‘일심으로 돌아간 여래를 세제·진제를 넘어선 무량한 진리로 상정한 『본업경소』의 해석’과 맞물려 있다고 본다. 즉, 원효의 사유구조에서는 여래가 근원 자리에 있기에, 여래의 법, 여래의 장으로서의 일심은 모든 법을 현실화시킬 수 있는 잠재성을 지닌 근원이자 법신의 체인 불변진여의 성격을 지니고 있다. 이는 『기신론』의 설명과 같이, 진여 자성이 공하다는 점에서 여실공의 성격을 드러낸다. 또한 이와 동시에 공한 까닭에 어떤 상도 취할 수 있다는 여실불공의 특성, 곧 상과 용으로서의 수연진여의 성격을 동시에 지닌다.

다만 이와 관련하여, 원효가 근원으로서의 진여를 이상으로 각 견해의 차이를 조화했다는 점에서 변증법적으로 해석할 수 있는 여지가 있다. 화쟁을 끌어

238) 『金剛三昧經論』, HBJ1.609c23-610b1: “此下第二標所觀法 亦有二句. 一者 直標所觀法深. 二者 爲他說是深法. 一覺了義者 一心本覺如來藏義 過是永無餘深法故. 難解者 義甚深 非諸二乘所知見故. 難入者 體甚深 唯佛菩薩乃能入故. 卽以後句而釋前句 欲明初門所標 佛智所入實法相者 直是一心本覺如來藏法. 如『楞伽經』言 寂滅者名爲一心 一心者名如來藏. 今此文言實法相者 是寂滅義 一覺了義者 卽是一心 如來藏義. 『法華論』云 諸佛如來 能知彼法 究竟實相. 言實相者 謂如來藏法身之體 不變義故. 今此經言一覺者 一切諸法唯是一心 一切衆生是一本覺. 由是義故 名爲一覺. 至下演中 當更分別. 可度衆生 皆說一味. 此明爲他 皆說深法. 可度衆生者 如來所化一切衆生 莫非一心之流轉故. 皆說一味者 如來說一切教法 無不令入一覺味故. 欲明一切衆生本來一覺 但由無明 隨夢流轉 皆從如來一味之說 無不終歸一心之源. 歸心源時 皆無所得 故言一味 卽是一乘. 初略標文 竟在於前.”; 은정희 송진현 역주(2000), 96-97 참고.

239) 유용빈은 “길장의 중층적 이체설이 최종적 형태가 아니라 변증법적 과정이 무한히 반복되기에, 언어를 떠난 절대적 진리에 대해 침묵을 지켜야 하는 뜻”으로 풀이한다. 나아가 원효는 “이체가 절대적 진리가 아니라는 점을 환기하고 소모적인 동어반복의 위험성을 종식하기 위해 진속이제의 불이중도를 상징하고 이를 일심과 동일시켰다.”고 말한다. 유용빈(2010), 247-280 참고.

내는 방식에서 일심이나 불가설을 최고 심급으로 여긴다는 점에서 더욱 그렇다. 근원을 인정하지 않고 부정적 생성만을 인정하는 ‘부정 변증법’이나 순수 해체적 방식과는 다른 형태이기 때문이다.

그렇지만 원효의 논의 구도에서 각 단계의 내용은 변증법과 달리 본체로 상정되지 않는다. 다만 잠재성을 지닌 여래장으로서의 일심을 원리이자 근원으로 둘 뿐이다. 이렇게 볼 때, 원효의 논의 방식은 근원적 이념으로부터 분화된 진여와 생멸상을 융섭하여 일미로 회귀시키는 열린 변증법 구조에 가까운 것으로 볼 수 있다. 여래장이나 일심이 즉자와 대자의 대립·모순을 지양한 초극태나 불변의 완전태로 상정되는 본체와 구별되기 때문이다. 본체라 하더라도 일심의 경우 불변뿐 아니라 수연의 특성을 지니고 있기에 진여와 생멸, 여래장과 아뢰야식이 불일불이 관계로 상호 연계되면서 현실을 생성하는 구조로 볼 수 있다. 심오한 실상에는 변하지 않는 여래장·법신이라는 불가설적 체의 속성이 있지만, 역동적으로 변화하는 연기적 실상과 불일불이로 연계되어 있기 때문이다.

따라서 실상이라고 할 때, 공성 및 불가언설이라고 하는 진실상은 불변이지만 그 내용은 ‘공성, 곧 연기로서의 수연(隨緣)’이라는 의미를 동시에 함축한다. 불변진여와 수연진여의 이러한 불일불이는 여래장과 아뢰야식의 진속불이로 나타난다. 나아가 중층적 의미구조 안에서 여래장은 중생 모두가 돌아갈 일미평등의 불성 자리로 이해된다.²⁴⁰⁾ 어떤 것으로도 규정될 수 없는 규정성이기에 중생=여래인 이 자리는 양자부정인 비유비무로 기술된다. 그러나 모든 잠재성을 품고 있는 빈자리이기에 양자긍정으로서 역유역무로도 치환할 수 있다. 이는 비동시적인 것의 동시성으로서 ‘열린 변증법’적 차이에 의거한 일의성을 나타내는 구도이다.

이와 같은 실상의 복합적 양상과 관련하여, 원효는 『기신론소』에서 규정할 수 있는 모든 상을 부정하는 진공인 진여의 불가언설상을 4구인 ‘비~비(neti~, neti)’ 형식으로 기술한 바 있다.²⁴¹⁾ 또한 “무엇이라고 표현할 길이 없어 일

240) 이는 『능가경』 맥락과 유사하지만, 『기신론』은 『능가경』에서 나타나는 진속별체의 집착을 다스리기 위해 무명이 움직인다는 뜻에서 불생멸과 생멸이 화합하고 불이임을 실했다는 점에서, 생멸이 불생멸과 화합하는 유가행과의 접근과 구분된다.

241) 『大乘起信論』, T32.1666.576a-c.

심이라고 한다.”고 표현하기도 한다. 마치 이는 4구를 부정한 후, 남아 있는 X로서의 진여상을 원성실성이나 승의 무자성·여래장·일미로 표현한 것과 같다. 또한 이는 아뢰야식과 결합하여 무한한 현실의 생성을 가능케 하는 잠재성으로서의 문제-장에 해당한다. 이로써 연기적 생성 속에서 상호 혼습을 통해 상의상관으로 현상들을 연계 짓고 현실적 해를 산출하는 진속원융의 자리로 된다.

이처럼 근원을 원리로 인정하면서, 바탕으로 상승한 근원 자리에서 상이한 견해들을 종합하는 점은 변증법의 특성으로 볼 수 있다. 다만 근원으로 제기된 문제-장이 현실로부터 상승한 바탕으로서의 일심이라는 점에서, 현실과 근원이 다르지 않은 불일불이의 개합구조를 드러낸다. 이는 발산과 수렴(개합)이라는 반복 과정 속에서 계열분화를 마치고 자신으로 복귀한 해가 문제와 상즉하는 열린 구조의 변증론이다. 이때 차별과 종합, 부분과 전체는 동전의 양면처럼 하나의 실상을 비추는 두 측면일 뿐이다. 이처럼 인식론적 관점에 의해 각 계열이 서로 중층적으로 연계되어 하나의 의미를 도출한다는 점에서 ‘열린’ 구도를 나타낸다.

이러한 관점에서 볼 때, “모든 중생이 본래 일각이지만 단지 무명 때문에 몽상을 따라 유전하다가 여래의 설법을 따라 일심의 근원에 돌아갈 때 모두 얻는 바 없는 까닭에 일미(一味)”라고 한 것도 ‘실체성이 없는 존재자들의 차이에 의거한 일의성의 회복’으로 해석할 수 있다. 나아가 ‘이것이 곧 일승’이라고 설명되는 『금강삼매경론』의 일심과 일미의 의미도 이러한 상의 상관적 차이와 반복의 연기 구조 속에서 해석할 수 있다.

여기서 연기인 공성은 공마저 공한 진공으로서의 여래장이므로 어떤 상으로도 규정할 수 없다. 그렇지만 동시에 모든 규정이 가능한 근원으로서 의미의 바탕이 된다. 즉, 분화된 언어로 지칭된 개념이나 현실화된 의미이기 이전에 의미를 가능하게 하는 일승적 바탕으로 기능한다. 물론 이 점은 여래장을 아뢰야식과 동일하게 보는 부분과 여래장으로부터 아뢰야식이 나왔다는 함의가 있는 부분, 그리고 생멸식인 아뢰야식과 여래장을 구분하는 변증 논리²⁴²⁾에 따

242) 원효의 『기신론』 중시 사유는 제3기 대승경전인 『능가경』 등에서 아뢰야식과 여래장 사상이 융섭되어 여래장을 불성이나 진여와 동치하는 흐름 속에서 찾아볼 수 있다. 깨달음과 미혹이 둘이면서도(不一) 둘이 아니라는(不二) 원효의 불일불이론 역시 유전문(流轉門)과

라 새롭게 해석될 여지가 있다. 다만 생멸문 안에도 본각과 체가 있고, 이는 끊임없는 생성과 혼습의 원천이 된다는 점에서 실상의 복합적 상을 보여준다. 즉, 불변진여로서 근원적 성격을 지님과 동시에 연기적 실상을 통해 진여·생멸이 끊임없이 교호·혼습하는 가운데 근원인 일심으로 귀환하는 개합구조로 볼 수 있다. 이렇듯 원효의 일심관은 연기와 공이라는 열린 구조 안에서 모든 분별을 여의면서도 무량과 일미로 모든 현상을 융섭하는 새로운 변증법적 특성을 나타낸다. 이러한 상즉 구도 안에서 사구 논리 역시 불가설 실상을 지향한다.

한편 앞에서 인용한 『본업경소』에서 전개된 세제와 진제, 일심은 위계적 차별을 보이지 않는다. 따라서 불가설 실상을 지향한다 해도 ‘지도(智度)와 혜도(慧度)라는 이도(二度)의 차이에 의지하여 각 제의 이름을 세워 차별한 것’이라는 맥락에서 수평적·가설적 진리관을 보인다. 이 역시 실제적 동일성에 근거해 진리와 실재를 대응시키는 헤겔 변증법의 진리관과 구별된다. 상과 비상을 떠날 뿐만 아니라 비상 안에 내포된 허망의 함의도 떠나 있기 때문이다. 오히려 이는 개념의 동일성이 없는 이제 간의 열린 구조 안에 소취·능취 자성이 없다는 맥락에서 불이 상즉을 주창한 것으로 이해할 수 있다.

이렇게 볼 때, 이제 간의 역동하는 의미를 살려 그 진실행을 밝히고자 한 원효의 논법은 ‘열린 변증법’으로 이해할 수 있다. 변증법이라고 한 것은 무한한 생성을 통해 현실로 상승한 바탕이기는 하지만 근원을 설정했기 때문이다. 그렇지만 이 변증론에서 일심은 불모의 지혜를 끌어올려 현실 세계에서 구현하려는 평등 지향의 열린 함의를 지닌다. 이렇게 볼 때, 일심이라는 빈자리에 의거한 회통이나 화쟁도 각 부문의 상호 연관성과 조화를 통해 평등을 지향하는 수평적 변증론으로 볼 수 있다.

박종홍도 개합논리로 설명되는 화쟁논법과 변증법과의 유사성을 타진한 바 있다. 그의 시도대로 화쟁을 서구의 변증법과 연관시킬 경우 제기된 문제에 대해 화(和)를 통해 평(平)을 지향하는 구조로 볼 수 있다. 속제를 떠나 진제를 관하는 이제관과 진제로 포섭해 속제를 관하는 평등관이 단계를 뛰어넘는 진속평등을 통해 불이 상즉을 지향하는 앞의 논의도 이와 같은 수평적 원형구조

환멸문(還滅門) 간의 상의 상관적 연계성을 중시하는 『기신론』의 사유와 맞닿아 있다.

를 나타낸다. 또한 일체분별을 떠나 “능·소가 영원히 끊긴 평등·평등”²⁴³⁾(能所永絶 平等平等)을 얻어 일심으로 돌아간 후, 다시 요익중생(饒益衆生)하는 회귀 양태도 붓다와 중생 간의 평등성을 지향하는 원형의 회귀구조이다. 이는 ‘무한한 잠재성을 지닌 문제 안에 이미 해가 내포되어 있고 바탕을 끌어올린 현실 자체가 바탕(근원)과 다르지 않다’는 상즉 형식의 변증법이다. 법성이나 일심, 불모(佛母)라는 바탕 자체가 바로 그러한 문제이자 해에 해당하는 것이다.

살펴보았듯이 이러한 열린 형식의 논의 구도를 적용할 경우 ‘유와 무의 차별이 늘 그러하여 변하지 않는 것’은 세제로, ‘중도 및 진여’는 제일의제라는 두 가지 부문으로 나누어 볼 수 있다. 전자가 분별지로서의 유제·무제의 국면이라면, 후자는 양자와 차별되어 깨달은 이의 관점에서 조망하는 성스러운 관점이다. 즉, 유와 무를 차별해서 보는 부문과 ‘양자가 모두 공한 까닭에 평등일미(一味)가 곧 제일의제’로 되는 비동시적 부문이 동시에 대비된다.

이러한 두 국면을 전제로 각각 두 가지 논의 부문을 풀어 보자. 우선 세속제에서 사물은 하나의 대상으로서 색, 곧 형(形)이다. 하지만 승의에서 볼 때, 사물의 실체란 없으며 다만 공의 작용만이 있다. 그러므로 형이 있는 사물도 다른 관점에서 보면 공에 지나지 않는다. 따라서 승의제의 입장에서 선악은 모두 상대적이므로 어떤 입장이나 가치도 현상을 넘은 궁극적 진리와의 관련 속에서 볼 수 있게 된다.

이와 같이 이체에 대한 논의를 관점에 따라 이해할 때 두 가지 부문은 하나의 문제에 대한 두 측면에 다름없게 되므로 문제 안에 이미 해가 포함된 구조로 볼 수 있다. 이는 헤겔 변증법처럼 전체나 절대지의 지평에서 본 세계 논의와는 차별되는 열린 형식의 변증론이다. 계열을 분화시키면 다(多)로 차별되지만(宗) 그 차이를 다시 하나(一)로 회귀시키면 근원적인 문제(이념) 안에 해가 내포된(要) 개합방식이다. 문제로 주어진 일심 안에 무한한 잠재성이 있기에 진여와 생멸의 분화를 통해 다시 본래 문제로 회귀됨으로써 해가 현실화되는 구조이다. 『본업경소』에서 제기된 궁극적 진리도 공성에 입각해 있다. 따라서 일심을 궁극적 근원으로 상정한다 하더라도 본체론 개념과 다르다는 것을 알

243) 『金剛三昧經論』, HBJ1.619c15.

수 있다. 계열의 전개 속에서 각 논의 단계를 구분할 수 있다 하더라도, 이는 해를 구하는 과정에서 깨달음의 단계나 강도를 방편적으로 구분하는 것일 뿐이기 때문이다.

또한 설명 단계상 변증법적 부정의 논리를 거친다고 하더라도, 이는 세계(법계)의 유제·무제, 세간·출세간이라는 두 가지 상에 해당한다. 나아가 이를 넘어선 실제로서의 세 번째 단계도 연기와 공이라는 청정상(淸淨相)²⁴⁴에 의거한 체일 뿐이다. 따라서 변증법적 부정논리를 거쳐 하나의 지평으로 합하는 것처럼 보이더라도 그 함의는 전통적 변증법과 다르다. 특히 이제설의 논리구조를 볼 때, 해꺾과 같이 인식론적 부정이나 지양을 통해 절대지가 현현하는 자기 완결적 개념의 상승 과정과는 구별된다. 오히려, 부정성이나 매개가 개입되지 않으면서 가능태 속에서 현실태를 도출하는 자체 회귀구조로 볼 수 있다.

한편 『기신론』에 기반한 원효의 일심관과 관련하여 『영락본업경소』 <불모품>에서 제시된 바와 같이, 이제 범주를 넘어선 일심의 성격은 유식의 유루진여 또는 아말라식과 같은 상위 단계의 불가언설적 범주로 이해할 수 있다. 하지만 천태의 공·가·중 삼제 가운데 이제관·평등관과 관련해, 중도 제일의제를 최상의 중도적 범주로 별도로 설정한 것과는 구별되는 방식이다. 이제관·평등관·중도 제일의제관 간의 위계를 설정한 『영락본업경』과 달리, 『본업경소』에서 원효는 중도의 진리, 곧 중제를 삼제 구도로 포섭하지만, 가제(假諦)로 설명한다. 즉, 이제의 상즉에 의해 비유비무 중도나 불가설을 드러내면서도 구경 단계에서 반야로 현현하는 것일 뿐, 이에도 집착하지 않는다는 비실체적 입장이다. 이처럼 원효는 이제상즉과 중도관을 열린 형식의 상즉 구도 안에서 이해했음을 알 수 있다. 외형적으로는 변증법적 단계론을 취하지만 그 내포에서는 무실체에 의거한 상의 상관적 연기론으로 중도를 드러내는 것이다.

불가설과 일심도 이러한 열린 변증법의 상즉 구도 안에서 이해할 수 있다. 이 경우 일심은 유식과 여래장의 연계구도 안에서 상의 상관으로 현실을 생성하는 힘(강도)을 지닌 관점의 차이 속에서 표면으로 상승한 바탕으로 이해할 수 있다. 세제와 진제를 넘어선 무진제로서 근원 자리로 돌아온 일심은 불변과 수연의 특성을 지닌다. 이로써 일심에서 분화된 진여와 생멸은 ‘다(多)로 전개

244) 『本業經疏』, HBJ1.509a.

된 종(宗)과 ‘일(一)로 융섭된 요(要)’라는 진속원용의 개합구도 안에서 상호 혼습되어 화쟁이라는 해를 도출하게 된다. 이는 방법론적으로 볼 때, 화엄의 절대적 일심이나 동일성에 근거한 해결 변증법적 본체론이 아니라, 열린 변증법의 자기 회귀 구도에 맞닿아 있다고 볼 수 있다.²⁴⁵⁾

245) 원효에 나타난 역설이나 반어 등의 요소도 반야·중관 이래 ‘양방향 논리’를 허용하는 열린 방식에 의거, 『유마경』·『승만경』·『화엄경』 등 대승 논법을 한층 정교화한 것으로 보인다.

제4장 원효 화쟁논법의 구조적 특성

앞 장에서는 『본업경소』에서 나타난 이제·삼성관을 중심으로 진제와 속제, 분별성과 의타성, 원성실 진여와 의타기 생멸, 일심의 불변과 수연 간의 불일 불이 관계로 펼쳐지는 화쟁의 방법론적 특성에 대해 살펴보았다. 『대혜도경종요』에서도 상이한 이제·삼성관에 의거, 제법실상에 대한 이견을 화쟁하는 방식을 살펴보았다. 이와 관련하여, 원효 논법의 특성을 문제-장과 해가 수미쌍관식으로 회귀되는 ‘열린 변증법’ 구도로 접근할 수 있음을 제시한 바 있다. 이러한 인식론적 함의를 염두에 두고, 이 장에서는 『십문화쟁론』 <불성유무화쟁문>·『무량수경종요』·『열반종요』 등을 중심으로 불성·불신에 대한 화쟁논법의 구조적 특성을 살펴보기로 하자.

제1절 『십문화쟁론』·『무량수경종요』에 나타난 화쟁논법

1. 『십문화쟁론』 <불성유무화쟁문>의 화쟁론

『십문화쟁론』의 현존 잔간은 무성론과 유성론 양측의 주장과 반론에 대한 원효의 서술로 이루어져 있다. 불행히도 이어지는 회통 내용은 잔존하지 않는다. 그럼에도 불구하고 이 부분은 『무량수경종요』의 해당 내용과 균여의 『교분기원통초』(敎分記圓通鈔) 등에서 인용된 결론 등을 통해 추정할 수 있다. 이를 고려해 보면, 해당 내용은 각기 무성론과 유성론의 오류를 비판한 후, 대승에 대한 믿음이나 승의와 세속 등의 관점에 의거해 두 논의를 종합했을 것으로 생각된다. 즉, 관점에 따른 종합방식과 부정을 통한 긍정에 의거, 원효 특유의 부분과 전체의 논리 속에서 양 논의를 회통했을 것으로 추정된다. 다만 잔간의 마지막 부분인 유성론의 무성론 비판내용이 『무량수경종요』의 해당 내용과 흡사하다는 점에서, 원효 자신의 입장은 유성론에 의거해 있었을 것으로 생각된다.

『십문화쟁론』의 잔간에는 우선 불성이 있다고 주장하는 유성론자와 불성이 없다고 주장하는 무성론자의 논의가 제시된다. 앞의 결락 부분에는 무성론자

와 유성론자의 입장이 차례로 기술되어 있을 것으로 추정된다.²⁴⁶⁾ 현존 내용이 『대반열반경』을 경증으로, 법이설에 근거한 무성론 주장이 결정상위임을 지적하는 유성론의 문제 제기로부터 시작하고 있기 때문이다. 각 주장과 반론의 주요 내용은 다음과 같다.

1) 유성론의 입장

유성론자의 주장은 다음의 세 가지 논점으로 제시된다.

(A) 또 그 경(『대반열반경』)에서 이르기를 “중생의 불성은 하나도 아니고 둘도 아니다. 모든 붓다는 평등하여 마치 허공과 같아서 모든 중생이 모두 함께 공유하는 것이다.”라고 하였다.²⁴⁷⁾

(B) 이 경문에 의거해, 만일 ‘(중생의) 일부분은 불성이 없음’을 세운다면 대승의 평등법성과 동체대비가 마치 바다와 같이 일미라는 것에 어긋난다.²⁴⁸⁾

(C) 또 만약 (어떤 이가) “정히 불성을 지니지 않은 이가 있으니, 법이(法爾)²⁴⁹⁾이기 때문이다.”라고 주장하고 다른 이도 “정히 불성이 없는 중생은 없으니, 법이이기 때문이다.”라고 주장하면 이 역시 결정상위 과실이다.²⁵⁰⁾

246) 혹은 유성론자와 무성론자의 입장이 제시된 후, 이에 대한 반론 중 유성론자의 반론부터 시작하는 것일 수도 있다.

247) 『十門和諍論』, HBJ1.839a17-21[『大般涅槃經』, T12.374.539a 참고]: “又彼經言 衆生佛性不不二 諸佛平等猶如虛空 一切衆生同共有之. 又下文云 一切衆生同有佛性 皆同一乘. 一因一果同一甘露 一切當得常樂我淨 是故一味.”[또 아래 경문에서 이르기를, 일체중생은 모두 불성을 지니고 있으니, 모두 일승이라는 점에서 같다. 하나의 인과 과가 모두 하나의 감로와 같아서 일체중생은 미래에 상락아정을 얻는다. 그러므로 일미이다.]: 한편 모두 하나의 성(性)을 통해 성불할 것이라는 의미에서 “일승을 같이 한다.”라고 해석할 수도 있다. [『大般涅槃經』, T.12.374.559a 참조]

248) 『十門和諍論』, HBJ1.839a21-23: “依此經文 若立一分無佛性者 則違大乘平等法性同體大悲如海一味.”

249) 법이(法爾)란 ‘본래 그러함’(dharmatā) 또는 ‘자이(自爾)’를 뜻한다. 하지만 원효의 경우 ‘실상’, ‘진여’의 의미에 해당하는 ‘법성(dharmatā)’이나 ‘확정적 도리(法爾道理, 法然道理, dharmatāyukti) 개념으로 사용하기도 한다.

250) 『十門和諍論』, HBJ1.839b3-5: “又若立云 定有無性 由法尔故者 他亦立云 定無無性 由法尔故 是亦決定相違過失.”: 결정상위 과실이란 상위결정부정과(相違決定不定過)·상위결정과(相違決定過)와 같은 의미로서, 인명의 33과실 중 입론자(立論者)와 대론자(對論者)가 각기 어긋나는 주장(p)을 세워 대답할 때 각기 이유(h)로서 필요한 조건을 갖추었음에도 입론자의 주장을 성립시키기에 충분하지 않거나, 한 논사가 상반된 두 가지 주장을 할 경우, 특정 이유와 주장이 각기 다른 주장 및 이유와 모순되어 증명이 불가능한 부정인으로서 되

유성론의 이 주장을 요약하면 다음과 같다.

(A) 어떤 이가 “중생의 일부분은 불성이 없다(一分無性: p1-1).”를 내세운다면 경에 위배된다.(p1)

(B) 또 어떤 이가 “정히 불성이 없는 중생이 있다(p2-1). 일체 계가 차별이 있을 수 있기 때문에(h2-1). 불의 성질 중 물의 성질이 없는 것과 같이(d2-1).”라는 주장을 내세운다면, 다른 이는 “정히 모두 불성이 있다(p2-2). 한 맛의 성품은 평등하고 인식할 수 있기 때문에(h2-2). 모든 거친 물질의 결합체에는 모두 4대종(大種, mahābhūta)의 성질이 있는 것과 같이(d2-2).”라고 할 것이다. 이 경우 ‘결정상위 과실’이 발생한다.²⁵¹⁾(p2)

(C) “정히 불성을 지니지 않은 이가 있다(p3-1). 범이이기 때문에(h3-1).”라는 주장과 “정히 불성이 없는 중생은 없다(p3-2). 범이이기 때문에(h3-2).”라는 주장 “역시 결정상위 과실이 있다(p3).”

이어서 각 논점에 대한 무성론자의 반박이 정리·소개되고 있다.

2) 무성론의 반론

유성론의 경증에 대해 무성론자가 제기하는 반론의 대전제는 다음과 같다.

“경(『대반열반경』)에서 ‘중생이 모두 마음이 있다’고 하는 것은 구별이 있지만, 통틀어서 말하는” 의미이다. 따라서 무성·유성의 존재 자체를 부정하는 것은 아니다. “마음이 있는 자는 모두 보리를 얻을 것”²⁵²⁾이라는 말은 “유성중에 깨닫지 못

는 과실을 말한다. 『因明入正理論』, T.32.1630, 11c-12a 참조.

251) 『十門和諍論』, HBJ1.839a23-b2: “又若立言 定有無性. 一切界差別可得故. 如火性中無水性者. 他亦立云 定皆有性. 一味性平等可得故. 如諸麤色聚悉有大種性 則有決定相違過失.[또 만약 어떤 이가 “정히 불성이 없는 중생이 있다. 일체 계가 차별이 있을 수 있기 때문에. 불의 성질 중 물의 성질이 없는 것과 같이.”라고 주장한다면 다른 이도 “정히 모두 불성을 지니고 있다. 한 맛의 성품은 평등하고 인식할 수 있기 때문에. 모든 거친 물질의 결합체에는 모두 4대종의 성질이 있는 것과 같이.”라고 주장하면 결정상위 과실이 있다.]

252) 『大般涅槃經』, T.12.374.524b-c: “一闍提等 無有善法 佛性亦善 以未來有故. 一闍提等 悉有佛性. 何以故. 一闍提等 定當得成阿耨多羅三藐三菩提故. 善男子 譬如有人家有乳酪. 有人問言 汝有蘇耶. 答言 我有酪實非蘇 以巧方便定當得故. 故言有蘇. 衆生亦爾悉皆有佛性. 凡有佛性者 定當得成阿耨多羅三藐三菩提. 以是義故 我常宣說一切衆生悉有佛性.”[일천제 등은 선법이 없지만, 불성 역시 선하다. 미래에 갖게 될 것이기 때문이다. 일천제 등은 모두 불성을

한 불성이 있다는 것을 뜻한다.”²⁵³⁾

이상과 같이 ‘중생은 모두 마음이 있다’는 유성론의 경증에 대해 무성론에서는 “무성유정이 경에 기술된 ‘모두’에 해당하지 않음”을 주장한다. 즉, 경의 의미를 광의적으로 해석해서 무성론에 내포된 논리적 함의를 변론하는 방식이다. 유성론의 세 가지 논점에 대한 무성론의 반론은 다음과 같다.

(A) p1에 대한 반론

설사 모든 불성이 있는 자들이 장차 모두 보리를 얻는다 한다면, 이미 보리를 얻은 이 또한 장차 얻어야 한다는 말인가? 그러므로 ‘모든 마음을 지닌 자들(一切有心者)’ 모두 장차 얻는 것은 아니라는 것을 알 수 있다.²⁵⁴⁾

(B) p2에 대한 반론

또 “허공과 같이 모든 중생이 모두 불성을 지닌다.”고 한다면, 이는 곧 “이치로서의 불성(理性)의 측면에서이지 행위로서의 불성(行性) 측면²⁵⁵⁾에서 설한 것이 아니다.”²⁵⁶⁾라고 말한다. 또 “하나의 원인과 결과가 …”로부터 “모든 이들이 장차 상락아정을 얻게 될 것이다.”라고 하는 것은 ‘마치 일부에 의거한 일체이지, 일체의 일체라고 설하지 않는 것’이다. 이와 같이 모든 경문은 다 모순 없이 잘 통한다.²⁵⁷⁾

지니고 있다. 왜 그런가? 일천제 등은 장차 마땅히 아녹다라삼막삼보리를 얻을 것이기 때문이다. 선남자여! 비유컨대 어떤 집에 타락(반응고 치즈)이 있다. 어떤 이가 묻기를, “당신은 소(酥: 응고된 치즈 식품)가 있습니까? 답하기를, “나는 타락이 있고 실로 소는 없다. 선교방편으로써 장차 마땅히 얻을 것이기 때문에. 그러므로 소가 있다고 말한 것이다.” 중생도 이러해서 모두 마음이 있다. 무릇 마음이 있는 자는 정히 장차 아녹다라삼막삼보리를 얻을 것이다. 이러한 까닭에 나는 늘 일체중생이 모두 불성이 있다고 널리 설한다.]: 이 내용은 『열반중요』와 『이장의』에서도 인용된다. 『涅槃宗要』, T38.1769.541c-542a.

253) 『十門和諍論』, HBJ1.839b5-8: “執有無性論者通曰 經言衆生 悉有心者 汎舉一切有性無性 未得已得 諸有情也. 凡其有心當得菩提者 於中簡取有性未得之有心也.”[무성론을 주장하는 이들이 회통하여 말하기를 “경에서 중생이 모두 마음이 있다고 하는 것은 모든 유성과 무성, 성불한 사람, 성불하지 못한 사람을 통틀어 모든 유정을 말한 것이다. ‘무릇 마음이 있는 자는 장차 보리를 얻을 것이다’라고 말한 것은 (보리심을 가진 이) 중에 아직 얻지 못했지만, 의지가 있는 사람에 대해서만 한정해 말한 것이다.”]

254) 『十門和諍論』, HBJ1.839b8-10: “設使一切有心皆當得者 已得菩提者 亦應當得耶. 故知非謂一切有心皆當得也.”: p1에 대한 반론은 앞의 산실 부분에 관한 내용이다.

255) ‘수행과 관련한 불성’을 말한다.

256) “허공과 같이 일체중생이 모두 지니고 있다.”고 설한 것은 모든 유정의 일부분에 대해 말한 것이지만 모든 일체 유정에 대해 말한 것은 아니라는 뜻이다.

257) 『十門和諍論』, HBJ1.839b10-14: “又言猶如虛空一切同有者 是就理性 非說行性也. 又說一因一果乃至一切當得常樂我淨者 是約少分一切 非說一切一切. 如是諸文皆得善通.”: ‘모든 경문

(C) p3 (결정상위-근거인 법이)에 대한 반론

또 어떤 이가 주장하기를 “본래 그러하기에 무성인 자가 없다.”고 주장한다면 곧 ‘중생이 다함이 있다’로 되므로 이는 큰 과실이다. 조금 전에 세운 바와 같이, “본래 그러하므로 무성이 있다.”²⁵⁸⁾고 하면 곧 과실됨이 없으므로 이는 잘못된 결정상위²⁵⁹⁾이나 실제 상위과실을 이루지 않는다는 것을 알아야 한다.²⁶⁰⁾

어떤 이가 주장하기를 “불은 습성이 아니다. 본래부터 그러하기 때문이다.”라고 하는 것과 같다. 또 어떤 이가 주장하기를 “불은 습성이다. 본래부터 그러하기 때문이다.”(라고 한다면), 이는 잘못된 결정상위이지만 실제로는 이러한 과실이 없다. 화의 성질은 열이고 실제 습이 아니기 때문이다. 불성이 없는 중생의 도리도 이러하다.²⁶¹⁾

이 가운데 세 번째 논점인 ‘결정상위 근거인 법이에 대해 무성론자는 상대의 경증과 개념을 전제하더라도 자신의 주장이 결정상위가 되지 않음을 논증한다. 이는 상대가 전제한 개념 안으로 들어가 그 내포된 함의를 정반대 관점에서 뒤집는 세련된 방식이다. 논변의 요점을 정리하면 다음과 같다.

(i) 유성론에서 무성론을 경과 이치에 어긋나는 것으로 반박하는데 무성론에서도 그 경과 도리를 부정하는 것이 아니다. 다만 다른 관점에서 무성유정이 있다는 것을 증명하겠다. (ii) 유성론자들이 보는 법이에 대한 반박으로 사용하는 ‘중생이 다함이 있음(衆生有盡)’이라는 논거는 양측 모두 도리에 맞지 않는 것으로 인정한다. (iii) 그런데 유성론자는 ‘본래 그러하기에’를 ‘본래 모두 불성을 지니고 있기에’로 전제하여 무성인 자가 없다고 주장한다. (iv) 하지만 이처럼 무성인 자가 없다고 주장할 경우 곧 ‘중생이 다함이 있다’로 된다. 이는 큰 과실이다. (vi) 그러므로 ‘법

의 말이 모순 없이 통한다’는 말은 “모든 중생이 불성이 있다고 말한 것이 아니라는 것을 알 수 있다.”는 의미이다.

258) 무성유정에 관해서는 『佛地經論』, T26.1530.318c 참고.

259) 『因明入正理論』, T32.1630.7c.

260) 『十門和諍論』, HBJ1.839b14-18: “又若立云 由法亦故無無性者 則衆生有盡 是爲大過. 如前所立 由法亦故有無性者 則無是失. 故知是似決定相違而實不成相違過失.”

261) 『十門和諍論』, HBJ1.839b18-22: “如有立言 火非濕性 由法亦故. 又有立言 火是濕性 由法亦故. 此似決定相違而實無此過失. 以火性是熱 實非濕故. 無性有情 道理亦亦.”: “불이 습을 본질로 하는 것이고 법이’라고 주장한다면 이는 잘못된 결정상위이고 이러한 ‘사이비 결정상위로 무성유정이 없다고 했으므로 유성유정론 입장은 타당하지 않다’는 의미이다. 사실이 아닌 것으로 논증했기 때문에 타당하지 않듯이, 무성유정론에 대한 유성론의 반론은 근거 자체가 성립하지 않는다는 비판이다.

이이므로 무성유정이 없다'고 하는 주장은 성립되지 않는다. 성립되지 않는 명제에 결정상위의 근거가 되지 못한다. (vii) 이와 같이 '법이이므로 무성이 없다'고 하는 명제는 오류이다. 하지만 역으로 '법이이므로 무성이 있다'고 하면 과실됨이 없다. 무성이 있어야 중생유진이라는 과실을 피할 수 있기 때문이다. (viii) 더욱이 '중생유진을 법으로 보면 유성론의 주장이 타당해지지만 중생유진은 법이 아니므로 이러한 결정상위 과실에 떨어지지 않는다.'²⁶²⁾

이상과 같이 무성론에서는 상대(유성론)의 전제를 인정할 경우 '중생유진'이라는 잘못된 귀결에 떨어지게 된다는 귀류논리를 통해 자신의 주장이 결정상위가 되지 않음을 이증으로 제시한다.²⁶³⁾ 한편 “중생이 모두 마음이 있다.”는 『대반열반경』의 내용을 미료의(未了義)로 보는 대신, “정히 반열반하지 않는 중성의 중생이 있다.”는 『유가사지론』·『현양성교론』(顯揚聖教論)의 내용을 경증으로 부가한다. 이에 따라 “중생이 모두 성불하면 이타행이 사라져 공덕을 지을 수 없어 중생이 끊어지게 된다.”는 모순을 논박한다. 나아가 동품유가 없기에 실례 역시 성립하지 않음을 시사하고 있다.

이어서 무성론자는 “마음 있는 자가 모두 깨닫는다면 붓다 역시 다시 깨닫

262) 『十門和諍論』, HBJ1.839b14-22 참고.

263) 『十門和諍論』, HBJ1.839c4-18: “若於此生都未積集 云何後生能般涅槃. 是故<卷上第十五張> 定有非般涅槃種性有情. 『瑜伽論』中亦同此說. 又若一切皆當作佛 則衆生雖多必有終盡. 以無不成佛者故. 是則諸佛利他功德亦盡. 又若衆生必有盡者 最後成佛則無所化 所化無故利他行闕 行闕成佛不應道理. 又若說一切盡當作佛而言衆生永無盡者 則爲自語相違過失. 以永無盡者 永不成佛故. 又如一佛一會能度百千萬億衆生 今入涅槃於衆生界漸損. 以不若有漸損則有終盡. 有損無盡不應理故. 若無損者 則無滅度 有滅無損 不應理故. 如是進退 終不可立. 無同類故 其義不成.”[만약 이생에 모두 적집되지 않는다면, 어떻게 후생에 능히 반열반 할 수 있겠는가? 그러므로 <권상 제15장>에 ‘정히 반열반하지 않는 중성의 중생이 있다.’ 『유가론』 중에도 이 설이 있다. 또 만일 모두가 붓다를 이룬다면, 곧 중생이 아무리 많더라도 반드시 그치고 다하게 되고 말 것이다. 성불하지 않는 자가 없기 때문이다. 그러므로 모든 붓다의 이타공덕 또한 그치게 된다. 또 만약 중생이 반드시 다해, 마지막 사람이 성불하면 교화할 사람이 없다. 교화할 사람이 없기에 이타행이 없어진다. 행이 없이 성불한다는 것은 이치에 맞지 않는다. 또 모든 이가 미래에 붓다가 된다고 한다면 중생이 영원히 끊어지지 않는다는 것은 자어상위 과실에 떨어진다. 영원히 끊어지지 않는다면 성불하지 못하기 때문이다. 또 마치 한 붓다가 한 회에 능히 백천만 억 중생들을 구제한다면, 이제 열반에 들어 중생계에서 점차 줄어들게 된다. 만약 점차 줄어들어 끝나 다함이 있는 것이 아니라면, 줄어들어 있는데도 다함이 없다는 것은 이치에 맞지 않기 때문이다. 만약 줄어들어 없다면 열반에 도달함이 없는 것인데, 열반의 증득이 있는데도 줄어들어 없다는 것은 이치에 맞지 않기 때문이다. 이와 같이 나아가거나 물러가거나 끝내 주장을 세울 수 없다. 유사한 예가 없기에 그 뜻은 이루어지지 않는다.]

는다는 말인가”라는 반론을 행한다. 그 후 유성론의 재반론이 서술된다.

3) 유성론의 재반론과 이에 대한 원효의 해석

이어지는 유성론자의 재반론은 다음과 같다.

이 뜻은 그렇지 않다.²⁶⁴⁾ 그 경 안에서 스스로 구별했기 때문이다.(h) 그 경에서 말하기를 “중생도 이와 같이 모두 붓다의 마음이 있다. 무릇 붓다의 마음이 있는 자는 장차 보리를 얻을 수 있을 것인데,²⁶⁵⁾ 붓다는 중생이 아니다.”라고 하였으니 어찌 서로 어긋나겠는가?”²⁶⁶⁾

이상과 같이, 유성론에서는 ‘반열반법이 없다 하더라도 다음 생에서 다시 바뀔 수 있다고 해서는 안 된다’는 무성론의 경증(『현양성교론』)을 역이용해서 무성론의 비판에 답하고 있다. 이 논변의 첫 번째 근거(h1)는 『현양성교론』의 비판이 ‘원래 불성이 없다가 남은 생 가운데 바뀌어 반열반법으로 될 수 없다’는 점을 말한 것인데, 유성론의 주장은 ‘본래 불성이 있다는 것이므로 경과 어긋나지 않는다’고 제시된다. 또한 『瑜伽論』에서 ‘반열반하지 못하는 중생이 있다’는 내용 역시 ‘대승의 마음을 구하지 않는 이들을 회유하려는 방편임’이 두 번째 근거(h2)로 명시된다.²⁶⁷⁾ 나아가 이러한 밀의로 인해 “서로 어긋나지 않는다.”고 회통한다.

법이와 관련된 이상의 핵심 쟁점을 종합해보면 다음과 같다.

<유성론>

264) 이는 유성론자의 입장에서 ‘무성론자의 구난이 잘못되었음’을 제시하는 것이다.

265) 『大般涅槃經』卷27, T12, pp.524b-c) 참고: 이와 관련된 표현이 『涅槃宗要』에도 기술되어 있다. 『涅槃宗要』, HBJ1.538a20-21); 한편 ‘凡有心者 當得菩提’라는 말은 원효 저작에 다수 나타난다. 『兩卷無量壽經宗要』, HBJ1.561b19-c4), 『涅槃宗要』, HBJ1.541c19-542c21 참조.

266) 『十門和諍論』, HBJ1.840a4-6): “是義不然. 以彼經中 自簡別故. 彼云 衆生亦尔 悉皆有心想. 凡有心者 當得菩提 佛非衆生 何得相濫.”

267) 유성론자들이 불 때 무성론자들의 가르침이 무성론이라는 주장을 세운 의도(密意, abhipraya)는 대승을 추구하지 않는 마음을 되돌리고자 하여 무량한 때에 의지해 ‘대승을 구하지 않으면, 아무리 많은 시간이 흘러도 성불할 수 없다’는 의도로 무성 주장을 지은 것이라는 의미이다.

(A) “정히 불성이 없는 중생이 있다.”는 무성론의 주장은 “정히 불성을 지닌 존재가 있다.”는 정반대 주장을 허용해 결정상위 과실에 떨어지고 일미평등이라는 『대반열반경』 경증과도 어긋난다.

(B) 무성론에서 먼저 제기한 법이종자설에 근거한 비판은 자어상위 과실에 위배된다. 즉, 무성론 스스로 법이론에 의거, 무성을 법이로 보면서 ‘유성론 주장이 중생유진이라는 모순된 결론에 귀착됨’을 비판하는 것은 자어상위이다.²⁶⁸⁾

<무성론>

(A) ‘모든 이가 다 성불한다면 중생이 사라지게 된다’는 과실을 범하게 된다. 또 이는 『유가사지론』등의 경증과도 어긋난다.

(B) 오히려 ‘법이이므로 무성이 있다’고 해야 오류가 없다.

이상과 같이, ‘본래 그러하기에…(法爾)’라는 증인(linga)은 무성론과 유성론에 모두 공통되는 전제이다. 다만 법이의 내용에 따라 정반대로 해석할 수 있는 상위결정 구조이다. 이에 대해 원효는 유성론에서 해석학적 방법론에 의거해 개념의 기준을 제기하는 문제를 다음과 같은 함의로 나타낸다.

(i) 무성론자는 ‘경증에 근거해 무성론 주장의 결정상위를 비판하는 유성론의 법이 개념이 비확정적임’을 입증하지 못했다.

(ii) 또 ‘법이이므로 무성이 있음’에 대한 타당한 논거를 제시하지 못했다.²⁶⁹⁾

268) 『十門和諍論』에서는 ‘決定相違’, ‘自語相違’, ‘不定果’ 등 신인명 용어가 다수 활용된다. 또한 논증 방식에서 相違因, 不定因, 不成因 등의 ‘似因(hetvābhāsa: 잘못된 인)’을 지적하는 경우가 많다. Nb에 따르면, 불성립적 사인(asiddha-hetvābhāsa)은 제1상에 어긋나는 인, 모순적 사인(viruddha-hetvābhāsa)은 제2·3상과 상반된 인, 불확정적 사인(anaikāntika-hetvābhāsa)은 2·3상이 불성립이고 애매한 불확정 사인과 2·3상이 애매한 불확정적 사인이 있다.[Nb, 3-111: “evam eṣāṃ trayāṇāṃ rūpāṇāṃ ekaikasya dvayor dvayor vā rūpayor asiddhau sandehe vā yathāyogam asiddha-viruddha-anaikāntikās trayo hetvābhāsāḥ.”[원효의법 역(1966), 173: 그와 같이 이러한 세 가지 성질 가운데 각각이나 쌍쌍의 성질이 입증되지 않거나(asiddhi) 의심스러운(sandehe) 경우 각각에 상응하여 불성립(asiddha), 모순적인 것(viruddha), 불확정적인 것(anaikāntika)이라는 세 가지 사인(hetvābhāsa)들이 있게 된다.]

269) 유성론에서는 해석학적 방법론의 입장에서 개념의 기준 문제를 제기했다. 이에 비해 무성론에서는 “법이이기에 무성인 자가 없다.”와 “법이이기에 무성인 자가 있다.” 중에 ‘첫 번째 전제가 성립하지 않는 이유만을 자신의 개념틀로 분석한다. 그러나 『무량수경중요』의 원효의 회통에서처럼, 무시무중이라는 불교 고유의 전제를 활용할 경우 중생유진이라는 과실에 떨어지지 않을 수 있다. 오히려 시간성을 전제한 무성론의 비판을 따를 경우 처하

(iii) 따라서 유성론 입장에서 보면, 무성론의 비판은 올바른 뿌라상가가 되지 못한다.

(iv) 더욱이 무성론에서는 “법이이기에 무성인 자가 없다.”와 “법이이기에 무성인 자가 있다.” 중에 ‘첫 번째 전제가 성립하지 않는 이유’만을 자신의 개념틀에 따라 분석한다. 그러나 유성론의 입장에서 적절한 경증이나 이증을 부가하여 내용상 의미해석을 달리할 경우 ‘모두 성불하므로 중생유진’이라는 결론에 떨어지게 되지 않을 수 있다. 따라서 ‘무성 중생이 없는 한, 중생유진’이라는 무성론의 비판은 타당하지 않다.

이 문제와 관련하여, 원효는 『유가사지론』을 근거로 한 무성론의 비판에 대해, 귀류법을 통해 오류를 논증하는 유성론의 재반론을 다음과 같이 기술하고 있다.

내가 이제 그대의 뜻에 따라 답하겠다. 이와 같은 (논리에서) 모든 종자가 과를 생한다고 말해야 할까? 하지 않는 경우도 있다고 말해야 할까? 만약 미래에도 결과를 생하지 않는 것이 있다고 한다면, 결과를 낳지 않기 때문에 곧 종자가 아니다. 만약 모두 장차 결과를 낳는다고 한다면, 이는 곧 종자가 비록 많다 하더라도 반드시 다함이 있게 된다. 이는 결과를 낳지 않는 종자가 없기 때문이다.²⁷⁰⁾

만약 “비록 모든 종자가 장차 모두 결과를 낳는다 하더라도, 종자가 끝이 없기에 마침내 다함이 없고, 그러므로 자신의 말과 서로 어긋나는 과실이 없게 된다.”²⁷¹⁾고 한다면, “일체중생은 모두 미래에 성불하지만, 중생이 끝이 없으므로 다함이 없다.”는 것을 믿어 받아들여야만 할 것이다.²⁷²⁾ 또 당신이 비판하면서 말하기

게 되는 모순을 비판하는 원효와 같이, 무성론의 전제 자체를 문제 삼을 수 있다.

270) 『十門和諍論』, HBJ1.840a9-14: “我今問汝 隨汝意答. 如是種子當言一切皆當生果. 當言亦有不生果者. 若言亦有不生果者 不生果故則非種子. 若言一切皆當生果者 是則種子雖多必有終盡. 以無不生果者故.”: 종자는 과를 생하는 것을 본질로 하므로 유성론자는 이를 ‘모두 성불한다’는 논리로 전개했고, 무성론자는 ‘성불하지 못한다’로 전개했다. 원효는 이 부분에서 종자의 무한성을 전제로 ‘일체중생은 모두 장차 성불하지만, 중생이 끝이 없기에 다함이 없다’는 유성론의 입장을 정리하고 있다. 단, 이 내용은 『무량수경중요』에서 원효가 유성론 입장에서 무성론의 뿌라상가를 반박하는 내용과 흡사하다. 따라서 비록 원효가 객관적 입장에서 양 이론을 소개·비판하고 있지만, 원효 자신은 유성론 입장을 지니고 있었을 것으로 보인다.

271) 단, 이 논리는 ‘종자가 끝이 없을 경우’라는 전제하에서만 성립한다.

272) 『十門和諍論』, HBJ1.840a14-18: “若言雖一切種子皆當生果而種子無窮故無終盡而無自語相違過者 則應信受一切衆生皆當成佛而衆生無邊故無終盡. 又汝難云 有滅無…” <卷上第十六張>

를...273)

이 내용은 원효가 ‘종자는 과를 생하는 것을 본질로 한다’는 불교 공통의 개념을 전제로 유성론에서 무성론을 비판하는 내용을 서술한 부분이다. 앞 논의에서 무성론자는 『유가사지론』의 법이설 등을 근거로 ‘본래 그러하기에 성불하지 못한다’고 주장했고, 유성론자는 ‘본래 그러하기에 모두 성불한다’는 논리로 응수했다. 이때 유성론자는 무성론의 법이종자설을 역이용해서 자신의 주장을 옹호했다. 이로써 ‘모든 중생이 성불한다면 중생의 종자가 다함이 있게 되고 말 것’이라는 무성론 비판이 스스로의 법이론에 위배되므로 타당하지 않다고 재반론했다.

이 점에 주목하여 원효는 “모든 종자가 과를 생하는가, 그렇지 않은가”라는 문제 제기를 통해 무성론의 반론을 비판하는 유성론 재반론의 논리를 다음과 같이 서술한다.

(i) 종자가 과를 생하는 것을 받아들일 경우 무성 종자는 과를 생한 후, 더이상 존재하지 않게 되므로 마침내 무성인 자가 없을 수 있게 된다.

(ii) 그렇지만 이와 반대로 무성론자가 ‘법이종자는 과를 생하지 않아서 무성종자가 계속된다’고 한다면, 이는 ‘종자가 과를 생한다’는 불교 본래의 전제와 어긋난다.

(iii) 역으로 ‘무성종자가 무한하므로 무성론의 주장에 모순이 없다’고 한다면, 마찬가지로 ‘일체중생이 장차 모두 성불하지만 유성종자가 무한하므로 다함이 없다’는 유성론의 주장 역시 받아들여야 한다.

쁘라상가와 딜레마에 기초한 이러한 비판은 ‘유성 법이설’이나 ‘무성 법이설’과 같은 양측의 근거가 종자설에 기초해 있다는 점에 주목, 양측의 공통 전제에 의거해, 먼저 무성론의 모순을 드러내려는 전략으로 볼 수 있다. 원효는 이러한 구도에서 종자의 무한성을 전제로 ‘일체중생은 장차 성불하되 중생이 한량없으므로 다함이 없다’는 유성론 시각에서 무성론의 반론이 오류임을 밝힌

273) 이 내용은 ‘상대방이 유성론 주장에 대해 비판하면 이렇게 반박하겠다’는 방식으로 유성론에 기탁해 원효 자신의 의중을 전개하는 부분으로 보인다.

다. 양 논점을 소개하는 도입부에서 관점에 따라 각 논의를 부분적으로 인정하되 상대 관점에서 비판을 전개한 것과 달리, 이 부분에서는 ‘모든 종자가 과를 생한다’고 할 경우(1구)와 ‘생하지 않는다’고 할 경우(2구) 모두 오류가 됨을 나타내는 양도부정, 곧 딜레마에 의해 무성론의 오류를 반박하고 있다.

이와 관련하여, 특징적 사실은 『유가사지론』을 경증으로 삼아 ‘중생유진’이라는 유성론의 논리적 오류를 비판하는 무성론 논법이 『무량수경종요』에서도 발견된다는 점이다. 여기서 원효는 무성론의 귀류논변을 요약한 후, 역논리에 의해 무성론의 주장을 논파하고 있다. 이와 같이 『무량수경종요』에 나타난 원효의 서술은 유성론 시각에서 무성론을 비판하는 방식이다. 더욱이 무성론의 귀류논증을 ‘삿된 생각’으로 비판하고 평등성지에 대한 믿음으로 회유하는 논법을 구사한다는 점에서 『십문화쟁론』의 무성·유성 쟁점에 대한 원효의 의중 역시 유성론 입장에서 무성론을 회유하는 데 있는 것으로 추정할 수 있다. 또한 원효 스스로 유성론의 견해를 중시했을 뿐만 아니라 논법 구사에서도 자재로왔음을 시사한다.

한편 이어지는 회통 부분에서는 화쟁을 목적으로 하는 『십문화쟁론』의 특성상, 제2구와 제1구, 제4구와 제3구, 부정과 긍정을 교차시키는 개합논법을 통해 상이한 관점에서 유성론의 오류를 지적한 후, 양자를 긍정·회통하는 양태를 보였을 것으로 생각된다. 현존 잔간에는 무성론에 대한 비판만이 남아 있지만, 균여의 『교분기원통초』, 견등의 『대승기신론동이약집』(大乘起信論同異略集) 274) 등에 의거해 볼 때, 원효는 상이한 각도에서 무성론과 유성론을 모두 회통하고 있기 때문이다.

더욱이 원효의 대다수 화쟁론에서는 귀류법이나 부정을 통해 각 견해의 오류를 비판하더라도 불가설 일심이나 대승에 대한 믿음과 같은 승의적 관점에서 이견을 아우르며 논의를 종결하는 경우가 많다. 또 원효는 무성론 입장에 동의하지 않았다고 할지라도 경증이 아닌 해당 경론에 대한 해석만을 변화시켜 회통했을 것이다. 무성론과 유성론의 입장을 정리한 앞 논의에서도 당대 논

274) 이 문헌에서는 『십문화쟁론』의 유성·무성 화쟁을 ‘원인에 따라 생겨나는 부문(從因生起之門)’과 ‘원인을 지어 과보를 받는 부문(作因受果之門)’으로 나누어 ‘양자가 서로 어긋나지 않는다’는 내용을 인용한다. 『大乘起信論同異略集』, HBJ3.695a; 박태원(2013a), 226-228 참고.

사들의 관례에 따라 경증에 대해서는 문제 삼고 있지 않기 때문이다.

이러한 방식을 염두에 두고, 다음으로는 유성론 입장에서 부정을 통해 화쟁을 유도하는 특색이 한층 두드러지는 『무량수경중요』의 귀류논증 부분을 살펴보기로 하자.

2. 『무량수경중요』의 귀류논증을 통한 화쟁

1) 원효의 중층 논법

유성·무성론의 화쟁과 관련하여 『무량수경중요』 결미에서 원효가 ‘평등성지에 대한 의혹’에 답하는 내용과 균여의 『교분기원통초』에 인용된 결론 내용 등은 『십문화쟁론』의 산실된 회통 부분을 보충해 준다. 우선 『무량수경중요』에서는 무시무종의 무한종자론에 의거해 유성론 입장에서 무성론의 오류를 비판하면서도 대승 경전에 대한 믿음을 통해 무성론을 아우르는 내용을 보여준다. 이는 귀류법을 통해 상대의 오류를 부정한 후, 긍정으로 포섭하는 회유방식이다.

셋째 의심은 소위 평등성지로 두루 다 제도한다는 뜻을 믿지 않는 것이다. “일체중생이 모두 마음이 있으니, 무릇 이 마음이 있는 이라면 모두 보리를 얻게 될 것이다.”라는 말씀을 듣고 그 뜻을 완전히 이해하지 못하므로 의심해 말하기를, “만약 여래와 중생에게 모두 다 불성이 있어 모든 중생을 다 제도하여 모두 최상의 보리를 증득하게 한다면, 이는 곧 비록 중생이 아무리 많다 할지라도 반드시 모두 제도하여 다함이 있게 되어 그 최후의 붓다는 이타의 공덕이 없을 것이다. 교화받을 중생이 없기에 곧 성불할 수 없을 것이니, 공덕이 부족할 것이기 때문이다. 교화가 없는데 공덕이 있다는 것은 이치에 맞지 않고, 공덕이 부족하면서 성불한다는 것도 이러한 법이 없기 때문이다.” 이러한 샷된 생각으로 대승을 비방하고 평등하고 넓어 두루 구제하는 뜻을 믿지 않기에 이러한 협소한 의심과 집착을 다스리고자 대승의 넓은 지혜를 개념적으로 정립하여 붓다의 지혜를 밝히고자 한다.²⁷⁵⁾

275) 『兩卷無量壽經宗要』, HBJ1.561b18-c5: “第三疑者 謂疑平等性智 等齊度之意. 如聞經說 一切衆生 悉皆有佛性 凡有心者 當得菩提. 由不了故 生疑而言 若如來衆生皆有佛性 悉度一切有

위 내용에서 나타난 원효의 귀류논증 방식은 다음과 같다. 우선 원효는 “일체중생은 모두 마음이 있으니, 무릇 이 마음이 있는 이라면 모두 보리를 얻게 될 것”이라는 유성론의 주장명제(p)를 제시한다. 그 후 무성론의 시각에서, 만약 이 논리에 따라 “모두 불성이 있다면 여래가 일체중생을 다 제도할 것이니, 최후의 붓다는 이타 공덕이 없어 성불하지 못할 것(p-1)”이라는 모순된 결론을 끌어낸다. 그 증인으로는 “공덕이 부족하므로(h)”가 제시된다. 이어서 “교화가 없으면 공덕이 없고 공덕이 부족하면서 성불한다는 것은 이치에 합당하지 않기 때문”이라는 논거가 5지 형식에서 주장과 이유를 결합한 적용(合: u)과 유사한 형태로 종합된다. 나아가 “이러한 협소한 의심과 집착, 곧 잘못된 귀결에 이르게 됨을 대치하기 위해 대승의 지혜를 밝히고자 한다.”는 부연설명으로 결론(結: n)을 갈음한다. 이는 무성론의 뿌라상가에 대한 원효의 재반론으로 볼 수 있다. 즉, ‘유성론의 주장명제를 인정할 경우 이리이러한 논리적 모순에 이르게 됨’(p-1)을 증명하는 무성론의 뿌라상가를 “평등성지로 두루 모두 제도함”을 의심하는 사건으로 비판하는 방식이다. 회통으로 이어지는 부분이지만 우선 부정이 제시되고 있다.

한편 논법과 관련해 볼 때, 이 논의에는 실례가 빠져있다. 따라서 5지 형태와 유사하기는 하지만 5지작법을 이루지는 못한다.²⁷⁶⁾ 또한 이어지는 논의(“최초에 성불한 붓다가 있다.”고 생각할 경우)와 연관해 볼 때, 무성론의 뿌라상가를 재비판하는 원효의 부정방식에서는 귀류논증(prasanga)뿐만 아니라 니야야학과에서 오류논법(誤難)으로 비판하는 부분도 인정하고 있는 것으로 보인다.

무성론의 귀류논증은 시간의 선후로 인한 논리에 초점을 맞춘 것이었다. 이에 비해 원효의 귀류논증은 상대의 전제 자체가 교리와 상반됨을 지적한 후, 그 논리를 따를 경우 잘못된 결론에 도달한다는 논지를 전개한다. 이는 구제론에 입각한 역 논리, 곧 순치된 시간 개념을 벗어나 대승의 선교방편에 바탕한

情 令得無上菩提者 是即衆生雖多 必有終盡 其最後佛 無利他德. 所化無故 即無成佛 功德闕故. 無化有功 不應道理 闕功成佛 亦無是處. 作是邪計 誹謗大乘 不信平等廣度之意. 爲治如是狹小疑執 是故安立大乘廣智 欲明佛智.”

276) 한편 원효는 실례가 없이 주장과 이유에 해당하는 몇 가지 명제들을 중복·나열하는 경우가 많다. 고인명서인 『방편심론』에 따르면, 이는 ‘언증(言增)’·‘인증(因增)’이라는 유사 논법에 해당한다. 따라서 5지 형태를 취했지만, 작법이 아닌 원효의 논지 전개방식으로 볼 수 있다. 『方便心論』, T.32.1632.24c 참고.

논증이다. 이때 ‘무성론의 논리를 따를 경우 잘못된 결론에 도달하게 됨’을 드러내는 방식은 귀류법이다. 그러나 상대의 논지에서 벗어난 구제론이라는 범주를 통해, 시간 논리에 기초한 상대 논점이 대승의 선교방편에서 전제하는 무시간성 구조와 모순됨을 보여 논파하는 방식은 오류논법(誤難)에 가깝다.

물론 시간의 순차 개념을 전제한 무성론의 논리가 무시무종이라는 불교 관점과 배치된다는 원효의 지적은 정당하다. 그렇지만 상대 논리 안의 오류를 드러내기보다 다른 범주를 적용, 상대 논리의 전제가 오류임을 지적하는 방식은 정당한 뿌라상가로 보기 힘들다. 동류를 이류 범주로 교체한 것은 아니라 할지라도 상대가 제기한 논점 이외의 새로운 범주를 통해 오류를 드러내고 있기 때문이다. 이는 상대 관점을 이류 범주 안에 넣어 오류가 나타나게 하는 오난(jāti)²⁷⁷에 가까운 방식이다.

뿌라상가와 오난은 모두 대론자의 이론을 반박한다는 점에서는 공통적이다. 단, 양자에는 차이점이 있다. 뿌라상가를 현대논리를 빌어 설명하면, 특정 사물이 지닌 외연을 부정하는 것이다. 이러한 정황 하에서 사물의 내포는 자연스럽게 와해된다. 구체적 전개방식을 보면, 우선 상대방(예컨대 쌍키아)의 이론을 빌어 주장 명제를 제시한다. 이어서 그 결과, 원치 않는 결론에 도달하므로 ‘주장자(쌍키아)의 주장은 틀렸다’고 반론하는 형식이다. 즉, 상대 주장의 외연을 부정함으로써 그 안에 함축된 내포를 와해시키는 전략이다.

이에 비해 오류논법은 자파와 타파 주장의 외연 차이에 주목하여 상대 주장의 외연과 내포를 오류로 배제하는 전략이다. 이를 위해 타파의 주장자가 건전한 증거(예컨대, 법이설)를 제시했지만, 자파의 대론자가 비논리적 계략을 사용하여 주장자가 제시한 주장명제를 부정하는 논법이다. 이러한 방식으로 ‘주장명제가 결론을 초래하지 않음’을 보인다. 즉, 주장자에 의해 제시된 동류상사(同類相似, sādharma-sama)²⁷⁸가 이류상사(異類相似, vaidharma-s°)²⁷⁹

277) 종(種, jāti), 계(界)와 같은 정해진 범주나 구조에 상대의 관점을 대입해 오류를 나타나게 하는 논법을 말한다. 후대에는 ‘착오 그 자체’도 지칭하게 된다. 하지만 후대에 니야야학파가 포섭한 오류논법은 나가르주나가 구사한 상응 논법을 변형시킨 것으로 보인다.

278) 니야야수트라에서 사용된 동류상사(同類相似, sādharma-s°)는 “허공과 같이 편재하는 것은 비활동적이므로 마찬가지로 편재하는 자아도 비활동적이 아니면 안 된다.”고 비난하는 방식이다. 가지야마에 따르면 동류상사는 『방편심론』의 편동상응(徧同相應)에 대응하는 것으로, 이로부터 발전된 개념이다. 편동상응이란 “자아와 허공은 비지각성이라는 점에서 동류이고 또 상주함에 대해 허공은 일체에 편재하되 그 일체는 상주하지 않는다. 그렇기에

를 통해 의도적으로 오해되는 것과 같다. 이를 통해 대론자는 주장자의 결론과 모순되는 증거를 도출하게 된다. 이로써 “두 가지 상충하는 결론이 야기되므로 당신의 주장은 확정적이지 않다.”라고 논의를 종결한다. 여기서 유성론자는 이류상사를 통해 무성론자(주장자)의 결론과 모순되는 비논리적 증거[유성법이(有性法爾)설, 법이종자설과의 상충설 등]를 제시한다.

이어서 원효는 상대의 착오를 드러내는 것 이외에 착오 그 자체(오난)의 원인을 무성론자의 평등성지에 대한 믿음 부족으로 훈계하고 있다. 이러한 논파를 통해 ‘만약 자신의 잘못된 결론을 인정하고 자신의 뿌라상가를 받아들인다면, 집착에서 벗어나 유성론과 화회(和會)할 수 있다’는 방식으로 무성론자를 회유하고 있다. 광의로 볼 때, 이는 부정적으로 회통 근거를 마련하는 방식으로 이해할 수 있다. 단, 상대 관점의 일리나 도리를 인정한 후, 일심이나 불설에 의거해 회통하는 ‘조망점에 따른 종합’ 방식과 달리 ‘상대 논리를 따를 경우 잘못된 결론에 귀결됨’을 도출하는 귀류법이나 오난에 의거해 상대를 회유하는 ‘부정을 통한 긍정’ 방식이다. 무성론의 뿌라상가에 대한 원효의 주요 논지 전개방식을 정리하면 다음과 같다.

(i) ‘최초에 성불한 붓다가 있다고 가정하는 무성론의 주장을 따르면, 최초의 붓다 이전에는 붓다가 없게 된다. 이에 따라 설법을 듣고 성불할 수 있는 중생도 있을 수 없게 된다’는 모순된 결론에 도달하게 된다. [귀류논증]

(ii) 하지만 역으로 시간성을 떠나 중생구제를 생각할 경우 ‘중생이 비롯함이 없고 붓다도 비롯함이 없으며 다함이 없다는 무시무종의 진리 안에서 무성론자의 잘못된 의문은 풀릴 것이다.’ [오류논법]

[표 7] 무성론의 뿌라상가에 대한 원효의 귀류논증 방식

똑같이 모든 것에 편재하는 자아도 상주하지는 않는다.”라고 비난하는 방식이다. 가지야마 유이치 外(1992), 57; 동법상사(同法相似)란 인명에서 주장자의 논식에 대해 이법(異法)의 비유를 펴서 동법(同法) 비유로 제시하는 것을 말한다. 吉祥 編(2001), 511.

279) 이류상사는 “자아는 활동의 원인이 되는 속성을 갖기에 활동적이다.”라는 주장에 대해, “자아와 같이 편재하는 허공은 비활동적이므로 자아도 활동적이지 않다.”라는 형식을 보이는 『방편심론』의 불편동상응(不徧同相應)에 부합한다. 불편동상응이란 “같은 주장에 대해, 예컨대 극미(paramāṇu)는 비지각적이지만 편재하지도 않고 상주하지도 않기에 비지각적 자아도 무상하다고 반론하는 논법이다. 또한 원효가 숙지하고 있는 것으로 보이는 『방편심론』의 상응논법 중 불상위상응(不相違相應)과 니야야수트라(5.1.23)의 무상위상사(無相違相似)와도 일맥상통한다. 가지야마 유이치 外(1992), 57, 66-67.

이렇듯 회통의 단서가 제시되는 형식과 내용에서 두 가지 논법이 결합되어 있다는 점은 매우 특이한 부분이다. 추정컨대 원효는 주장을 관철키 위한 논쟁과 달리 화쟁이나 회통을 목적으로 할 경우 논증 방법의 정당성에 크게 구애받지 않았던 것으로 생각된다. 완전한 작법이나 논의의 정합성을 중시하기보다 선교방편에 의거, 사구를 넘어선 불가언설 제시뿐 아니라 방법론적 자재로움을 보이기 때문이다.

2) ‘무시무중’에 의거한 원효의 귀류논증

이어지는 논의에서는 ‘시간적 선후 관계를 고려할 때 “모든 중생이 다 제도된다면 최후의 붓다가 존재할 수 없다.”는 무성론의 뿌라상가가 무시무중이라는 불교의 대전제와 모순됨’을 지적하는 원효의 귀류논증이 계속된다. 상대의 전제와 다른 대전제를 도입했다는 점에서 내용상 오류논법의 요소가 있지만, 시작과 끝을 전제한다 하더라도 자체모순에 귀결된다’는 점을 논파하는 귀류논증 형식이다. 이와 같이 무성론의 오류를 비판하는 반론 내용은 다음과 같다.

(이렇듯 무시무중의 대승의 진리와 달리 시간적 시작과 끝을 전제하는 당신의 논리를 인정할 경우), 역으로 “최초에 성불한 붓다가 있다.”고 생각한다면 그 전에는 붓다가 없었을 것이다. 따라서 붓다의 교설도 없고, 이로써 성문도 없게 된다. 그래도 성불한 붓다가 있다고 한다면 이는 인이 없이 과만 있게 되는 무인론이 되므로 오류에 떨어지게 된다.

[표 7-1] 무성론의 오류에 대한 원효의 반론 방식

이 논의에서 원효는 ‘무시무중’이라는 불교의 전제와 달리 ‘시간적 순서를 전제하는 무성론의 논리를 따르다 할지라도 무불론 또는 무인론이라는 잘못된 결론에 떨어지고 만다’는 뿌라상가를 통해 상대의 오류를 지적하는 부정논법을 구사한다. 하지만 비판에 그치지 않고 대승적 선교방편 및 대치론에 의거해 부정 이후, 긍정적 회통을 유도한다.

한편 귀류논증을 회통으로 연계시키기 위해 부정이 아닌 긍정적 진술로 제시되는 이러한 논지전개 방식을 문제에서 해로 이어지는 ‘열린 변증법’ 형태로 풀이할 수도 있다.

문제[P](원효의 전제): 모든 붓다는 무시무중이다. (p1)

분화[D](부문 설명): 불지(佛智)가 나르지 않는 것이 없고 신지 않는 것이 없으므로 일체를 하나도 남김없이 다 거두어 들어가기에 대승이라 하고(D1), 또 그 나르고 신는 것이 무시무중이기에 넓은 지혜라 한 것이다. (D2)

적용: 왜 그런가 하면 허공이 끝이 없기에(h1) 중생이 수가 없고 삼세가 가없기에(h2) 생사가 시중이 없다. (u1/u2)

해[S]: 이미 중생이 시중이 없으므로 모든 붓다도 시중이 없다. (n)²⁸⁰⁾

[표 7-2] ‘열린 변증법’으로 본 원효의 반론 방식

열린 변증법 구도로 볼 때, 원효는 우선 “최초에 성불한 붓다가 있다.”는 무성론자의 전제에 대해 “모든 붓다는 무시무중이다.”를 논의의 대전제이자 문제[P]로 제시한다. 5지 형식에서는 주장명제(p)에 해당한다. 이어서 대승과 넓은 지혜라는 두 가지 부문을 풀이함으로써 분화된 설명[D]을 전개한다. 나아가 5지 형식에서 주장(p)에 대한 이유(h)와 함축된 실례[u(d)]를 결합한 적용(u)에 비견되는 부연설명을 첨가한다. 그 후, “중생이 시중이 없으므로 모든 붓다도 시중이 없음”을 해당 논의에 대한 소결론(n)이자 해[S]로 내세운다. 나아가 이에 대한 귀류논증을 다음과 같이 제시한다.

<원효의 귀류논증>

“중생이 이미 비롯함이 없고 모든 붓다도 비롯함이 없고 다함이 없을 것이다. 만약 붓다 가운데 처음 성불한 이가 있다면, 그 이전에는 붓다가 없었을 것이며 따라서 붓다의 교설인 성스러운 가르침도 없었을 것이다. 성스러운 가르침이 없기에 듣는 이도 없을 것이며 가르침이 없으면 익힐 이도 없을 것이다. 그런 중에 성불한

280) 『兩卷無量壽經宗要』, HBJ1.561c5-9: “無所不運 無所不載 一切皆入無餘 故言大乘 其所運載 無始無際 故名廣智. 所以然者 虛空無邊故 衆生無數量 三世無際故 生死無始終. 衆生既無始終 諸佛亦無始終.”

붓다라면 인 없이 과만 있다는 말이 되므로 이는 말만 있고 실체는 없는 것이다. 이러한 이치로 미루어 볼 때, 붓다는 비릇함이 없는 것이다.

하지만 비록 실로 비릇함이 없다 하더라도 한 붓다도 본래 범부가 아니었던 이는 없었을 것이니, 비록 모두 원래의 범부로 소급해 올라가도 처음이 없을 것이다. 이것으로 미루어보아 중생이 끝없음을 알 것이다. 그러나 비록 실로 끝이 없다 하더라도 한 사람도 이후에 붓다가 되지 않을 이가 없을 것이며, 비록 이후에 모두 붓다가 된다 하더라도 되풀이함이 다함이 없을 것이니, 그러므로 평등성지의 제도 하지 않는 것 없이 한없음을 마땅히 믿어야 할 것이다. 이는 대승의 넓은 지혜인 대승광지(大乘廣智)를 개념적으로 정립한 것이다. 이것이 셋째 의심을 다스림이다.”²⁸¹⁾

이처럼 원효는 귀류논증에 의거, 무성론의 오류를 비판하면서 “중생이 비릇함이 없고 모든 붓다 역시 비릇함이 없고 다함이 없을 것이다.”라는 문제이자 주장[P: p1]에 기초하여 ‘비릇함이 없는 붓다와 끝없는 중생제도’라는 결론(n) 또는 해[S]를 도출한다.

우선 상대 논리의 오류를 반증하기 위해 ‘붓다 가운데 처음 성불한 분이 있음’을 가정한다. 나아가 이를 따를 경우 상호 연계되는 이유(h1)로 인해 따라 나오게 되는 모순을 귀류법을 통해 증명한다. 그 후, “이러한 이치로 인해 붓다는 비릇함이 없다.”는 결론(n1)을 해[S]로써 제시한다.

이어서 자신의 반증을 확증함으로써 회통 근거를 도출하는 두 번째 논의를 전개한다. 우선 서두 부분에서 “비록 비릇됨이 없다 하더라도 한 붓다도 본래 범부가 아니었던 이는 없었을 것이기 때문에(h2), … 처음이 없을 것”이라는 반증 명제(p2)를 내세운다. 이에 따라 ‘중생이 끝없음’이 따라 나옴을 도출한다. 나아가 ‘비록 끝이 없다 하더라도 붓다가 되지 않을 이가 없고, 비록 이후에 붓다가 되더라도 다함이 없을 것이기 때문’이라는 이유(h3)를 부가한다. 그 후, 이러한 논거에 따라 ‘평등성지의 한없음을 믿어야 한다’고 결론짓는다. [(u3/n): R] 이와 같이 상대 논리의 오류를 부정함에 의해 ‘평등성지에 대한 의

281) 『兩卷無量壽經宗要』, HBJ1.561c9-18: “若使諸佛有始成者 其前無佛 卽無聖教 無教無聞 無言無習而成佛者 卽無因有果 但有言無實 由是道理 諸佛無始 雖實無始而無一佛本不作凡 雖皆本作凡而展轉無始 以是准知衆生無終 雖實無終而無一人後不作佛 雖悉後作佛而展轉無終 是故應信平等性智 無所不度而非有限 所以安立大乘廣智 是爲對治第三疑也.”; 『遊心安樂道』, T47.1965.570b 참조.

혹[Q]이라는 최초 물음에 대한 답으로서 ‘대승의 넓은 지혜인 대승광지[R]를 개념적으로 정립하고 있다.

논법의 측면에서 볼 때, 이 논증 역시 이유와 실례가 독립적으로 제시되지 않기에 5지작법의 형태로 볼 수 없다. 다만 제기된 무시무종이라는 문제로부터 분화된 설명을 종합하여 해를 도출하는 방식에서 여타 화쟁방식과 크게 다르지 않은 열린 형태의 논증 구조를 나타낸다. 특징적 사실은 귀류논증을 통해 상대의 오류를 철저하게 반증한 후, 평등성지에 입각한 대승광지 및 이에 대한 믿음을 통해 상대를 회유한다는 점이다. 이는 ‘집착하고 설하면 안 되지만, 집착 없이 설하면 모두 통한다’는 관점 전환에 입각한 회유론이다. 다만 ‘집착’ 대신 ‘선교방편이나 대승적 믿음’을 조망점에 따른 회통 근거로 내세우고 있다. 즉, 무성론에서도 인정하는 무시무종이라는 전제하에 상대 논리의 오류를 지적하면서도 대승에 대한 믿음이라는 종교적 범주를 통해 무성론을 포섭한다. 이처럼 오류논법 및 회유론을 아우르는 화쟁양태는 대승을 중심으로 모든 이론과 방법을 포섭하는 원효 사유의 특성을 잘 보여준다.

한편 유성론 입장에서 무성론을 흡수하여 회통하는 『무량수경중요』 방식은 『열반중요』 「불성문」에서 전개된 회통 논의의 결론 부분과 같이, 불설에 의거해 양 논의를 동등한 차원에서 일의적으로 화쟁하는 방식과 대비된다. 또한 균여의 『석화엄교분기원통초』(釋華嚴教分記圓通鈔)에 인용된 무성·유성론의 화쟁방식과도 구별된다. 이 문헌 역시 동등한 차원에서 관점에 따른 종합 형식을 보여주기 때문이다. 여기서는 무성론을 대표하는 오성각별설과 ‘무성 중생은 없다’는 실유불성의 견해 모두 붓다의 성스러운 가르침(聖敎)에 기반을 두고 있을 뿐만 아니라, 진속을 격별 관점에서 보는 의지문과 동질적인 것으로 보는 연기문 측면으로 나누어 볼 수 있는 까닭에 ‘서로 모순되지 않는다’고 결론짓는다. 이는 일심에서 분화된 두 부분의 상호관계 속에서 화쟁을 도출하는 조망점에 따른 화쟁방식이다.

화쟁론에서 다음과 같이 말한다. 일체중생이 모두 불성을 가지고 있는가, 아니면 무성의 중생(有情)도 있다고 말해야 하는가? 어떤 이는 중생 가운데 확실히 무성이 있다고 말한다. 일체 법계에 차별이 있기 때문이고 처음부터 그러했기 때문이다. 또 어떤 이는 일체중생이 모두 불성을 가지고 있다고 말한다. 두 사람의 말

중에 어떤 것이 옳은가? 어떤 이는 두 사람의 말이 모두 옳다고 하였다. 왜냐하면 모두 붓다의 가르침에 의거해 성립한 것이고, 경전의 내용은 하나가 아니며 서로 걸리지 않기 때문이다. 이 뜻은 어떤 것인가? 진리와 세속의 관계에는 두 가지 문이 있으니 의지문(依持門)과 연기문(緣起門)이다. 의지문은 허공이 바람 등의 층을 지지하고 있는 것과 같고 연기문은 큰 바다에 물결이 일어나는 것과 같다. 의지문에서는 진리와 세속이 하나가 아니므로 중생들은 본래부터 차별이 있다. 그러므로 처음부터 생사에 집착하여 벗어나게 할 수 없는 중생들이 있다. 이 문에서는 그러한 중생들을 이루는 여섯 곳에서 세속에서 벗어나게 하는 요소를 찾지만, 영원히 찾을 수 없다. 그러므로 이 문에 의거해 무성유정이 있다는 주장을 세운다. 연기문에 의거하면, 진리와 허망함이 둘이 아니므로 일체의 존재가 서로 같고 일심으로체를 삼는다. 그러므로 여러 중생이 처음부터 이 법계에서 유전하지 않음이 없다. 이 문에서는 여러 중생의 마음에서 자신의 근원으로 돌아가지 못하게 하는 것을 찾지만, 영원히 찾을 수 없다. 그러므로 이 문에 의거해 일체중생이 모두 불성을 지니고 있다는 주장을 세운다. 이와 같이 두 문은 본래 서로 모순되지 않는다.²⁸²⁾

최연식이 지적하듯이, 여기서 드러나는 회통의 근거는 (1) ‘두 입장 모두 성교(聖敎)에 입각해 있음’과 (2) ‘두 가지 다른 측면에서 보면 두 입장 모두 인정할 수 있음’이다. (1)은 성전(Āgama)·성교량(성언량, Śabda)에 의한 것이고 (2)는 인식론적 관점론에 의거한 회통이다. 즉, ‘무성론은 진속격별의 관점에서 본 것이고, 유성론은 진속 연기와 원용의 입장에서 본 것이므로 두 주장이 모순되지 않는다’는 회통방식이다. 이는 ‘불설을 두 가지 다른 관점에서 말한 것이므로 도리에 어긋나지 않는다’는 근원적 종합방식에 따라 양자의 이견을 불설에 대한 관점 차이로 회통한 것이다.

한편 이 방식에는 주장이 다르다고 하더라도 법성(dharmatā)과 도리(yukti)²⁸³⁾에 어긋나지 않으면 불설이라고 하는 아비달마 이래 대승에서 널리 통용

282) 『敎分記圓通鈔』, HBJ4.324b-c: “和諍論云 問 一切衆生皆有佛生耶 當言亦有無性有情耶. 答 又有說者 於有情界 定有無性 一切界差別故. 無始法爾故 云云. 又有說者 一切衆生 皆有佛性云云. 問 二師所說 何者爲實云云. 答 又有說者 二師所說皆是實. 何以故. 皆依聖敎而成立故 法門非一無障礙故. 是義云何. 眞俗相望 有其二門 謂依持門及緣起門. 依持門者 猶如大虛持風輪等. 緣起門者 猶如巨海起波浪等. 就依持門 眞俗非一 衆生本來 法爾差別 故有衆生. 從無始來樂着生死 不可動拔. 就此門內 於是衆生. 六處之中 求出世法 可生之性 永不可得. 故依此門 建立無性有情也. 約緣起門 眞妄無二 一切法同 一心爲體 故諸衆生. 從無始來 無不即此 法界流轉. 就此門內於諸衆生 心神之中 求不可令 歸自源者 永不可得. 故依此門 建立一切皆有佛性. 如是二門 本無相妨.”; 최연식(2006), 414-415.

된 회통적(anulomiki) 관점이 전제되어 있다. 권오민은 “모든 대승경은 정리(正理)에 부합한다는 원효의 대승불설론이 말(名·句·文)의 능전(能詮)이 아니라 뜻(所詮義), 곧 도리에 주목하라는 언어관의 기초이자 화쟁의 주요 논거였음”을 밝히고 있다. 즉, “경에서 말한 대로만 이해하면(如言而取) 모두 인정할 수 없지만, 그 의도를 고려하여 말하면(得意而言) 인정하지 못할 바도 없다.”는 이해이다.²⁸⁴⁾

말이라는 것은 언설로 표상화된 개념에 기반한다. 이로써 언어가 규정하는 틀 속에 인식을 가두어 둘 수 있다. 이런 의미에서 언어는 폭력성을 지니며 부정성을 유발한다. 이러한 맥락에서 원효가 규정성을 벗어난 역설적 논법을 사용하는 것이나, 부정 이후에도 항상 긍정적 회통으로 논의를 마무리하는 의도 역시 언어화하기 이전, 곧 개념 이전에 활발하게 살아있는 미규정적 의미를 진실에 가깝게 표현하기 위한 것으로 생각할 수 있다. 일심 안에는 언어 이전의 모든 미규정적 잠재성과 가능성이 있다. 하지만 각 부문으로 분화된 후, 표상화된 말에만 집착하면, 옳다고 해도 문제가 남고 옳지 않다고 해도 문제가 남는 딜레마에 봉착하게 된다.

반면 표상화되기 이전에 직접적으로 와 닿은 사태의 의미에 주목하여, 주어진 문제 안에 이미 연속적 차이생성을 가능하게 하는 이념의 운동성이 한 목소리로 말해지고 있다는 사실을 자각하면 공통 의미로서 화쟁을 도출해 낼 수 있다. “말(能詮)이 아니라 뜻(所詮義) 곧 도리에 주목하라”는 것이 화쟁의 논거라는 뜻은 바로 이러한 맥락에서 이해할 수 있다. 예컨대 ‘비동일성의 동일성’이라고 할 때, 비동일성이라는 부문과 동일성이라는 부문은 별개의 실체적 언

283) 디그나가 및 후대 인명에서 정리(yukti)란 현량(pratyakṣa)과 비량(anumāna)만을 의미하는 경우가 많다. 하지만 원효는 다르마끼르띠와 마찬가지로 성언량(Śabda, 권위있는 증언)이나 성교량도 정리에 포함시키고 있다. 나아가 이를 ‘이치에 올바른’이라는 대승적 불설 의미로 확장해서 이해한다.

284) 권오민(2015), 342-344 참고: 권오민에 따르면, “제법의 진실성상(眞實性相)을 밝힌 진실요의(眞實了義)의 불설을 인정하는 아비달마 불교의 성전(聖典)관은 중관파와 유가행파를 이어 원효에로까지 이어진다. 또 『대혜도경중요』에서는 성전(聖典)에 근거, 실상반야에 관한 유·공·역유역공·비유비공의 네 가지 설을 모두 진실로 평석한 후, 다섯 번째 견해로서 여래장을 『대반야경』의 실상반야로 천명한다. 또 『금강삼매경』 「진성공품」에서 온갖 공덕을 갖춘 진성의 진여법(一心)은 명상(名相)이 끊어진 진공이므로 이에 대한 설법은 말이 끊어진 도리의 뜻과 미묘하게 부합하는 의어(義語)라고 말한다. 또한 원효가 일미 불도로 이해한 일심은 아비달마 제 부파가 법성으로 추구한 다양한 일심 개념에서 그 자취를 찾을 수 있다.”

어가 아니다. 오히려 한 사태의 두 양상으로서 불일불이를 자각할 때, 화쟁을 구체화할 수 있다. 즉, 모순되어 보이는 각 논점과 사태들이 상호작용을 통해 규정적인 해를 도출할 수 있다는 의미로 이해할 수 있다.

이러한 시각에서, 일심 안에 있는 두 부문인 진여·생멸의 전개양상을 한 사태에 대한 두 가지 다른 측면으로 볼 수 있듯이, 무성론과 유성론이라는 이견을 일심에 의거해 화쟁하는 방식 또한 이와 흡사한 형태로 이해할 수 있다. 즉, 연속적 차이생성의 바탕으로서의 문제인 불설 안에 이미 공통의 해가 잠재되어 있다는 ‘열린 변증법’ 방식으로 해석할 수 있다. 의지문과 연기문 간의 상의 상관적 관계논리는 화쟁논법의 이러한 구조적 특성을 잘 보여준다.

제2절 『열반종요』의 불성에 대한 회통방식

1. 『열반종요』의 관점에 따른 회통

의지문과 연기문 간의 상호관계에 의거한 관점의 화쟁방식은 『열반종요』 「불성문」의 일천제 불성유무론 및 <화쟁문>에서 전개되는 삼신에 대한 비밀비이 화쟁방식에도 잘 나타난다. 『열반종요』 「불성문」에는 『열반경』 「가섭보살품」에서 소개된 일천제의 불성 유무에 대한 사구 경문을 다음과 같이 제시한다. 여기서의 사구 가운데, ‘A이기도 하고 B이기도 함(3구)’과 ‘A도 아니고 B도 아님(4구)’을 ‘모두 있음(3구)’과 ‘모두 없음(4구)’이라는 표현으로 기술한다.

「가섭보살품」(迦葉菩薩品)의 사구 가운데, “어떤 이는 불성이 일천제에게 있고, 선근인에게는 없다.”(1구)고 하고, 어떤 이는 “불성이 선근인에게 있고 일천제에게는 없다.”(2구)고 하며, 어떤 이는 불성이 “두 사람 모두에게 있다.”(3구)고 하고, 어떤 이는 “불성이 두 사람 모두에 없다.”(4구)고 하였다.²⁸⁵⁾

원효는 보신 불성에 대한 이 경문을 범신의 진여불성과 구분하면서, 사구로 차별하는 네 가지 이유를 “(1) 의지문과 연기문을 드러내기 위함 (2) 인불성과

285) 『涅槃宗要』, HBJ1.541c16-19: “「迦葉品」四句中說 或有佛性 一闍提有 善根人無 或有佛性 善根人有 一闍提無 或有佛性 二人俱有 或有佛性 二人俱無.”

과불성을 분별하기 위함 (3) 네 가지 뜻을 펴기 위함 (4) 두 극단을 배제하기 위함”²⁸⁶⁾으로 설정한다.

이와 관련하여 키무라 센쇼(木村宣彰) 등은 원효의 입장을 넷째 입장으로 본다. 최유진 또한 ‘다른 입장도 원효의 입장으로 볼 수 있지만 넷째 입장이 일관된 입장’이라는 점에서 원효의 대표적 견해로 간주한다.²⁸⁷⁾ 그런데 여기서 제시된 네 가지 경우는 원효가 경문에 대한 다양한 의미를 회통하기 위해 다양한 측면에서 가설한 범주일 뿐, 확정적 개념을 주장한 것이 아니다. 즉, 다양한 각도에서 의미의 차이를 드러낸 후 일의적으로 회통하는 방식이기에, 네 가지 모두 기존의 불성론에 대한 원효의 설명으로 생각할 수 있다.²⁸⁸⁾ 이러한 관점에서 일천제의 불성 유무에 대한 경문과 관련하여, 네 번째 의취를 설명하는 항목도 총체적 논의 속에 일천제의 불성이 ‘있다’, ‘없다’, ‘모두 있다’, ‘모두 없다’는 모든 경우의 수를 수평적으로 나열한 방식으로 볼 수 있다.²⁸⁹⁾

일천제란 선근을 끊은 자를 의미한다. 하지만 ‘선근을 끊었다고 해서 불성이 없음을 의미하지는 않는다’는 것이 원효의 입장이다. 이러한 맥락에서 ‘개심할

286) HBJ1.541c19-542a1: “解云 如是四句顯報佛 非就法身眞如佛. 彼處文勢必應爾故. 四句差別略有四義. 顯二門故 別因果故 開四意故 遮二邊故. 第一義者 爲顯二門故說四句. 何者. 前之二句 約依持門 說五種性. 其後二句 就緣起門 顯因果性.”[풀이해서 말하기를, 이와 같은 사구는 보불을 나타내는 것이지, 법신인 진여불 측면에 의거한 것은 아니다. 저곳(경)의 문세가 옹당 그러해야 하기 때문이다. 사구로 차별하는 데는 대략 네 가지 의취가 있다. 두 가지 문을 나타내기 위함이고, 인과를 구별하기 위함이며, 네 가지 뜻을 펴기 위함이고 두 극단을 막기 위함이다. 첫 번째 의취는 두 가지 문을 보여주기 위해 4구를 말한다. 왜 그런가? 앞의 두 구는 의지문에 의거해 다섯 가지 중성을 말한 것이고, 후의 두 구는 연기문에 의거해 인과성을 나타낸 것이다.]

287) 木村宣彰(1991), 251. [최유진(2003), 167에서 재인용]; 최유진(1988), 91.

288) 물론 원효는 여러 논자들의 의견을 제시한 후, 자신의 입장을 마지막 논사의 입장에 가탁하는 경우가 많다. 특히 양극단을 배척하거나 모든 논의를 포섭하는 입장일 경우 이를 마지막에 제시함으로써 자신의 생각을 간접적으로 나타내기도 한다. 위 인용문에서 네 번째 구 또한 비유비무로써 양극단을 배척한 것이기에 원효의 입장임이 분명하다. 다만 이 역시 중도로 드러나는 의미의 다양성을 설명하기 위한 의취일 뿐이다. 따라서 전체적으로 볼 때, 네 가지 구 모두(總) 원효의 논의 방식으로 볼 수 있다.

289) 예를 들어 두 번째 의취에서 원효가 전제하듯이 연기문에만 한정해서 볼 경우라도, 제1구와 제2구의 주어를 일천제로 볼 것인가, 선근으로 볼 것인가에 따라 술어의 규정성이 반대로 되는 양자택일 구도이다. 따라서 가설적 주어의 변화에 따라 술어를 결정 이승·부정중성·일천제에 배대할 수 있다. 제3구의 경우도 ‘양자 모두 있는’ 경우이므로 모순율에 저촉 없이 누구나 구할 수 있는 보살중성에 배대 가능하다. “불성이 두 사람 모두 없다.”는 제4구 역시 일천제에 해당하지만, 조건이 달라짐에 따라 술어를 부정중성으로 볼 수 있기에 다양한 측면에서 의취를 제시한 구도임을 알 수 있다. 이로써 화쟁이 가능해진다.

경우 일천제도 성불할 수 있음'을 관점과 기준을 달리하여 일관되게 제시한다. 이에 따라 조망점을 변화시켜 모순되어 보이는 주장들을 다양한 방식으로 회통시킨다. 그러면 원효가 각 구의 의취들을 회통하는 방식을 살펴보자.

첫째, '(의지문과 연기문의) 두 문을 드러내기 위함'이라는 의취이다. 여기서 네 가지 구를 말한 것은 "의지문에 의해 다섯 종류의 중성을 말하고(1·2구), 연기문에 의해 원인으로서의 불성과 결과로서의 불성을 드러낸 것이다."(3·4구)²⁹⁰⁾ 이로써 일천제와 선근인의 불성유무에 대한 입장을 각기 다른 관점에서 모순 없이 회통시킨다.

둘째, 인불성과 과불성을 분별하기 위한 의취와 관련해 원효는 연기문의 관점에 논의를 한정시킨다. 여기서도 "앞의 세 구는 원인으로서 불성의 차별을 밝힌 것이고, 마지막 한 구는 결과로서 불성이 둘이 아님을 드러낸 것"²⁹¹⁾이라는 맥락에서 원인과 결과의 관점을 교차시켜 양 주장을 회통시킨다.

셋째, '네 가지 뜻을 펴기 위해' 네 가지 구를 말했다고 한 항목도 다른 관점에 초점을 두고 말한 것으로 설명된다. 즉, 첫째 구는 사건, 둘째 구는 신심, 셋째와 넷째 구는 미래 결과로서의 불성을 상대해서 말한 것으로, "미래에는 있다는 뜻을 가리켜 '모두 다 있다'라고 하였고, '현재는 없다'는 뜻에서 '모두 다 없다'라 하였다."²⁹²⁾는 설명이다. 이는 관점에 따라 네 가지 항목을 분화시켜 새로운 의미구조를 생성해 회통하는 방식이다.

한편, '두 극단을 배제하기 위한 네 번째 의취'에 대한 원효의 설명은 다음과 같다.

넷째 의미는 두 극단을 여의기 위해 네 구절을 설했다는 것이다. 앞의 두 구는 극단을 떠남을 개별적으로 나타냈고 뒤의 두 구는 극단을 떠남을 총체적으로 나타냈다. '개별적으로 나타냈다'고 하는 것은 제1구에서 '일천제된 이에게 있다'고 한 것이 '결정적으로 없다'고 하는 극단을 배제하는 것일 뿐, '결정적으로 있다'는 것에 근거한 것이 아님을 이룬 것이다. 제2구에서 '일천제된 이에게 없다'고 한 것은 '결정적으로 있다'고 하는 극단을 막는 것일 뿐, '결정적으로 없다'는 것을 고집한 것은 아니다. 아래의 글에서 말하는 바와 같이 "만약 어떤 이가 말하기를 '선근을

290) 『涅槃宗要』, HBJ1.542a1-14 참고.

291) 『涅槃宗要』, HBJ1.542a14-b4 참고.

292) 『涅槃宗要』, HBJ1.542b4-11 참고.

끓은 이가 반드시 불성이 있고, 반드시 불성이 없다'고 한다면, 이는 ‘방치된 답(置答, sthapāyati)’이라고 이름한다.”²⁹³⁾ “선남자여! 나는 또 방치해 답하지 않은 것을 방치된 답이라고 설하지 않았다. 이와 같이 방치된 답은 또 두 종류가 있다. 첫째, 막아서 그치게 하는 것이다. 둘째, 집착하지 않게 하는 것이다. 이러한 뜻으로 인해 방치된 답이라고 할 수 있다.”²⁹⁴⁾ 마치 일천제에 대해서도 두 극단을 막아 그치게 하였고 선근을 심은 이에 대해서도 또 그렇게 하였음을 마땅히 알아야 한다. 뒤의 두 구가 ‘극단을 떠남을 총체적으로 드러낸다’고 하는 것은, 곧 제3구에서 말한 ‘두 사람에게 모두 있다’는 것이 ‘불성이 토끼 빨과 같은 것이 아님’을 밝힌 것이니, ‘없는 것은 아니다’라는 뜻에서 ‘있다’고 한 것이다. 제4구에서 말한 ‘두 사람에게 모두 없다’는 것은 불성이 허공과 같지 않아서 ‘있는 것이 아니다’라는 뜻에 의거해 ‘없다’고 말한 것이다.²⁹⁵⁾

이상의 인용문과 같이, 원효는 네 번째 항목에서 ‘있음’, ‘없음’, ‘모두 있음’, ‘모두 없음’이라고 하는 네 가지 입장을 개별적 부문과 총체적 부문으로 나눈 후, 그 안에 각각 두 구씩 배대하여 각 경우에 함장된 의미를 풀이한다. 그 후 『대반열반경』에 의거, 불성에는 비유비무(4구)로 대표되는 무와 역유역무(3구)로 대표되는 유가 모두 성립함(p1)을 천명한다.

아래의 경문에서 말하듯 “중생의 불성은 있는 것도 아니고 없는 것도 아니다. 그 이유는 무엇인가? 불성은 비록 있다고 해도 허공 같은 것이 아니다. 허공은 볼 수 없지만, 불성은 볼 수 있기 때문이다. 불성이 비록 없다고 해도 토끼 빨 같은 것은 아니다. 토끼 빨은 생겨날 수 없지만, 불성은 생겨날 수 있기 때문이다. 그러므로 불성은 있는 것도 아니고 없는 것도 아니며, 있는 것이기도 하고 없는 것이기도

293) ‘방치된 답(置答)’이란 ‘무기(無記)’나 ‘궁정도 부정도 하지 않는 대답’을 의미한다. 『大般涅槃經』, T12.0374.571b: “若有說言 斷善根者 定有佛性 定無佛性 是名置答.”

294) 『大般涅槃經』, T12.0374.571b: “善男子 我亦不說置而不答 乃說置答. 善男子 如是置答 復有二種. 一者遮止 二者莫著. 以是義故 得名置答.”; 이시도비 미찌꼬는 붓다 논법을 일향론(一向論), 분별론(分別論), 힐론(詰論), 지론(止論)의 4종류로 분류하고 그 중 치답(置答, sthapāyati)을 지론에 포함시킨다. 石飛道子(2009), 214-224 참고.

295) 『涅槃要』, HBJ1.542b16-c5: “第四義者 爲離二邊 故說四句. 謂前二句 別顯離邊 後之二句 總顯離邊. 言別顯者 謂初句言 闍提人有 遮定無邊 非據定有. 第二句言 闍提人無 止定有邊 不著定無. 如下文言 若有說言 斷善根者 定有佛性 定無佛性 是名置答. 善男子 我亦不說 置而不答 乃說置答. 如是置答 復有二種. 一者 遮止二者莫著. 以是義故 得名置答. 如就闍提遮止二邊 對善根人 當知亦爾. 言後二句 總顯離邊者 第三句言 二人俱有 是明佛性 不同菟角, 依非無義 說名爲有. 第四句言 二人俱無 是顯佛性 不同虛空 約不有義 說名爲無.”

하다. 왜 있다고 하는가? 일체가 모두 있다. 이 모든 중생이 단멸하지 않음은 ‘마치 저 등불의 불꽃과 같고’, 내지 ‘보리를 얻게 되므로 ‘있다’고 말한다.²⁹⁶⁾ 왜 없다고 하는가? 모든 중생이 현재 아직 모든 불법을 지니고 있지 않기 때문에 ‘없다’고 말한다. 유이기도 하고 무이기도 하기에 이를 중도라고 한다. 그러므로 불성은 ‘있는 것도 아니고 없는 것도 아니다’²⁹⁷⁾에 이르기까지 상세히 설한 바와 같다. 만약 이와 같이 극단에서 벗어난다는 뜻에 의하면, 사구는 모두 미래과로서의 불성을 상대한다.²⁹⁸⁾

이처럼 원효는 토끼 뿔[d1: 비무 부문의 실례(d)]과 같이 ‘아예 없지는 않다’는 의미에서[h1: 비무 측면의 인(h)] ‘모두 있다’(3구)고 한 것이고, 허공[d2: 비유 측면의 실례(d)]과 달리 ‘있지 않다’는 의미에서[h2: 비유 측면의 인(h)] ‘모두 없다(4구)’고 한 것이라는 『대반열반경』의 설명을 연기적 관점에 따른 회통 근거로 제시하고 있다. 이를 위해, 불성의 비유비무와 역유역무를 등치시킨다. 이 역시 두 부문의 관점을 회통하는 방식이다. 나아가 이처럼 모두 ‘두 극단을 여의었다’는 의미에서 ‘유이기도 하고 무이기도 하므로’(3구) 중도에 개합한다(u)’는 방식으로 이견을 종합한다. 이로써 ‘비유비무뿐만 아니라 역유역무도 성립함(n)’을 결론으로 제시한다. 나아가 이와 같이 경문에서 설명된 사구는 모두 함께 ‘미래의 깨달음으로서의 불성(當果佛性)에 상대한다’는 점을 인과론 관점에서 총괄적으로 대응시킨다.

이처럼 상대적 관점론의 차원에서 유와 공, 유와 무 간의 비유비무나 역유역무를 통해 불이 관계를 설명하는 방식은 『십문화쟁론』에도 잘 나타난다. 「공유화쟁문」에서는 토끼 뿔과 소뿔의 예에 의거, ‘유가 공과 다르지 않음’을

296) 이 경우 능립-소립 관계가 불확정적이기에 부정인으로 볼 수도 있다.

297) 『大般涅槃經』, T12.0374.819b14-24 가운데, 원효는 허공과 거북의 털, 토끼 뿔이라는 실례를 통한 설명(“世間虛空 雖以無量 善巧方便”과 “龜毛兔角 雖以無量 善巧方便 不可得生”)을 생략한다.

298) 『涅槃宗要』, HBJ1.542c5-15: “如下文言 衆生佛性 非有非無. 所以者何. 佛性雖有 非如虛空. 虛空不可見 佛性可見故. 佛性雖無 不同兔角. 兔角不可生 佛性可生故. 是故佛性 非有非無 亦有亦無. 云何名有. 一切悉有. 是諸衆生不斷滅. 猶如燈炎 乃至菩提故名有. 云何(『大般涅槃經』(T.12.0374.572b)의 名이 생략됨)無. 一切衆生 現在未有一切佛法 是故名無. 有無合故 是名中道. 是故佛性 非有非無 乃至廣說. 若依如是離邊之意 四句皆望當果佛性.”: 이는 관점에 따라 제4구와 제3구 모두 인정되면서 제4구≒제3구로 되는 교차 논법이다. 나아가 ‘극단에서 벗어난다’는 중도의 뜻에 따르면 ‘미래과인 가능성으로서 불성을 상대한다’는 상대적 관점론의 서술이다.

주장하는 원효의 비량 논증이 오류라고 비판하는 실재론자의 반론이 제기된다.

<실재론자의 반론>: 묻는다. 비록 따져 묻는 말²⁹⁹⁾을 세워서 여러 비판을 떠났다고 하지만, 말 이면의 취지는 더욱 납득할 수 없다. 당신이 말한 대로 그 유가 공과 다르지 않다고 한다면 여기서 인용한 실례는 그 자체로 잘 알 수 없는 바이다. 왜 그런가? 만약 실제로 유라면 곧 무와 다를 것이다. 비유컨대 소뿔이 토끼 뿔과 같지 않음과 같다. 만약 공과 다르지 않다면 반드시 존재하지 않을 것이다. 비유컨대 토끼 뿔이 공과 다르지 않다고 하는 것과 같다. 이제 이 유(有)는 공과 다르지 않다고 하니 세상에 그와 같은 일은 없다. 어떻게 이루어질 수 있는가? 설사 동품 유가 있어서 “공과 다르지 않다.”고 주장하여도 앞의 비량에 근거하면 부정과³⁰⁰⁾를 이루게 된다.³⁰¹⁾

이러한 반론에 대해 원효는 삼성설에 입각한 상대적 관계론 및 불가설 진실의 입장에서 논의를 풀어나간다.

<원효의 답론>: 답한다. 그대가 비록 교묘한 방편으로 여러 비판을 하지만, 다만 말을 비판하는 것이지 말의 뜻을 뒤집지는 못하며 끌어온 바의 실례도 모두 성립하지 못한다. 왜 그런가? 소의 뿔은 있는 것이 아니고 토끼 뿔은 없는 것이 아니기 때문이다.³⁰²⁾ ... 그러므로 ‘변계소집된 모든 것들’에 비유할 수 있다.³⁰³⁾ 비록 존재하지 않지만, 공과 달리 존재한다고 하기 때문이다. 능히 (허공에) 받아들인다는 사태³⁰⁴⁾가 허공과 다르지 않으니, 모든 범부의 분별로써 알 수 있는 것이 아니

299) ‘徵’이라는 용어를 쓴 것을 보면, 앞 논의를 전제한 상태에서 ‘徵(따져 물음)을 통해 ‘이미 비판했다’고 볼 수도 있다.

300) 『大乘廣百論釋論』, T30.1571.195b-195c, 200c-201b, 214b, 『大乘掌珍論』, T30.1578.269c-270a, 『因明入正理論』, T32.1630.11a-13b, 『佛地經論』, T26.1530.304b-305a, 『阿毘達磨順正理論』, T29.1562.337b-338c, 403a-404b, 418b 등을 참고했을 것으로 추정된다.

301) 『十門和諍論』, HBJ1.838a18-b3: “問 雖設徵言 離諸妨難 言下之旨 彌不可見. 如言其有 不異於空 此所引喻 本所未解. 何者. 若實是有 則異於無. 喻如牛角 不同兔角. 若不異空 定非是有. 喻如兔角 無異於空. 今說是有而不異空 世間無類. 如何得成. 設有同喻 立不異空 由前比量 成不定過.”

302) ‘非有’와 ‘不無’는 원효의 숨은 의도를 나타내는 것으로 보인다.

303) ‘유(喻)’는 비유해서 설명하는 것인데, ‘喻’라는 단어는 “깨우쳐 주다.”라는 중의적 함의가 있으므로 “범부가 알 수 없기에 깨우쳐 준 것이다.”라는 숨은 의미가 내포된 것으로 보인다. 허공이 없다고 생각하면 허무론에 빠지므로 “비유로서 깨우친다.”는 뉘앙스가 있을 수 있기 때문이다.

다. 그러므로 ‘의타기상에 비유할 수 있다. 비록 실제로 존재하지만 공과 다르지 않기 때문이다. 또 저 변계소집 자성은 의지할 바 없이 독립적으로 성립하는 것이 아니고 의타기상이 의지하는 바가 되어 변계소집이 비로소 임시로 성립하게 된다. 비유컨대 허공의 언설을 떠난 것이 그 응하는 바에 따라 모든 색을 받아들이는 것과 같다. 보살이 망상분별을 여의고 변계소집상을 제거해 버릴 때, 곧 언설을 떠난 법을 나타내어 비출 수 있게 된다. 그때에는 제법의 언설을 떠난 상이 나타난다. 비유컨대 마치 제 색상을 제거해 버릴 때, 그 제거한 곳을 따라 색을 떠난 공이 나타나는 것과 같다. 이와 같은 등의 비량 도리를 따라, 모든 현상이 허공과 같음을 알아야 한다.³⁰⁵⁾ 마치 『금고경』³⁰⁶⁾에서 말하는 것과 같다. “만약 그것이 다르다고 한다면, 모든 붓다와 보살의 행상은 곧 집착이다. 왜 그런가? 모든 성인은 행하는 법 또는 행하지 않는 법안에서³⁰⁷⁾ 모두 지혜의 행이므로 다르지 않다. 따라서 다르지 않은 것이다. 그러므로 오온은 있는 것이 아니고 인연을 좇아 생겨난 것이 아니다. 있지 않은 것도 아니니, 오온과 성인의 경계가 다르지 않기 때문이다. 언어가 미칠 수 있는 것이 아니다.”³⁰⁸⁾

여기서 ‘유와 공이 다르지 않다’는 원효의 주장에 대해, 실재론자는 이것이 ‘소빨과 토끼 빨이 같다’고 하는 것이 되므로 능립(이유)과 소립(주장) 간의 관

-
- 304) ‘能容受事’의 주체는 허공이기에 “허공이 수용한다는 사태(작용)가 허공과 다르지 않다.”는 말이 된다. 따라서 ‘能容受事’보다 ‘所受容色’이 좀 더 나타내고자 하는 함의에 가까울 것으로 보인다.
- 305) 원효는 『반야경』의 무에 대해, ‘원래 허공이 지니는 자성은 없지만, 허공 자체는 있다’고 풀이한 것으로 보인다. 따라서 ‘제법의 자성이 없다’고 해서 ‘두려워할 필요가 없음’을 말한 것이다. ‘허공 자체는 있다’고 할 경우, 이는 거울의 체(鏡體)와 거울의 비유를 드는 『유가사지론』, 『해심밀경』 등의 영향일 수 있다. 『이장의』에서도 알라야식을 거울로 보면서 “모든 상은 모두 저 식(알라야식)이라는 밝은 거울에 드러난 것이므로 말나에서도 인식대상이 될 수 있다.”는 비유를 든다. 『二障義』, HBJ1.790b15-16 참조.
- 306) 북량(北凉)의 담무참(曇無讖) 등이 번역한 『金光明經』(T16)[Suvama-prabhāsa-(uttama)-sūtra]을 말한다.
- 307) ‘行非行’의 용례는 『舍部金光明經』, 『讚歎品』, T16.0664.380b-383a 참조.
- 308) 『十門和諍論』, HBJ1.838b4-c11: “答 汝雖巧便 設諸妨難 直難言說 不反意旨 所引譬喻 皆不得成. 何以故. 牛角非有 兔角不無故. 故喻遍計所執諸法 雖無所有而計異空故. 能容受事不異虛空 非諸凡夫分別所了. 故喻依他起相諸法 雖實是有而不異空故. 又彼遍計所執自性 非無所依獨自成立 依他起相爲所依止. 遍計所執方得施設 喻如虛空離言之事 隨其所應容受諸色. 菩薩若離妄想分別 除遣遍計所執相時 便得現照離言之法. 亦時諸法離言相顯. 喻如除遣諸色相時 隨其除處 離色空顯. 由如是等比量道理 應知諸法皆等虛空. 如『金鼓經』言 若言其異者 一切諸佛菩薩行相 則是執着. 何以故. 一切聖人於行非行法中 同智慧行. 是故不異. 是故五陰非有 不從因緣生 非不有 五陰不過聖境界故. 非言語之所能及.”; 『舍部金光明經』, T16.0664.380b 참조.

계가 일정하지 않고 불확정적이기에 부정과에 떨어진다고 비판하고 있다. 설사 원효가 동품유(同品喩)를 들어 주장의 정당성을 증명해 보이더라도 이품유(異品喩) 역시 존재하게 되므로 공부정과에 떨어진다는 비판이다. 이에 대해, 원효는 실재론자의 예는 변계소집에 의한 것일 뿐, ‘소의 빨은 (실제) 있는 것이 아니고 토끼 빨은 없는 것이 아니므로’ 상대 비판이 성립하지 않는다고 응수한다.

나아가 이는 ‘범부의 분별로써 알 수 있는 것이 아니며, 의타기에 의해 생겨난 것에 비유된다’고 기술한다. 이는 변계소집 자성도 의타기로서 임시로 성립하는 것처럼 ‘의타기상’도 비록 실제 존재하지만, 공과 다르지 않다’(p)는 상대적 관계론에 의한 설명이다. 즉, 변계소집 자성도 독립적으로 성립하는 것이 아니라 의타기상의 의지처로서 임시로 성립한 것일 뿐이듯, 변계소집 역시 의타기와 의 관계에서 가설적으로 시설된 것이라는 상대적 관계논리이다. 나아가 이 주장은 ‘허공이라는 언설을 여의면 그 응하는 바에 따라 모든 색을 받아들이는 것과 같다’는 실례(d)를 통해 부연 설명된다. 연기적 사유에 따르면, 모든 것은 상대적 관계 속에서 이해할 수 있기 때문이다.(h)

이는 마치 무아이기에 모든 여래성을 지닐 수 있듯이, 허공과 같은 무자성이므로 모든 것을 다 수용할 수 있다는 역설의 논리이다. ‘소빨이 존재한다’는 것도 ‘변계소집된 것으로서 실제 독립적으로 존재하는 것이 아니지만, ‘소빨이라는 언설이 지칭하는 대상이 존재한다고 집착’하는 점을 지적하고 있다. 마찬가지로 토끼 빨도 무자성공에 의거, 의타기상의 의지처로 임시로 성립하는 것인데, ‘고정적으로 없다고 집착하는 것과 같다’는 역설적 논리를 전개한다.

이는 불가설 진실의 입장에서 볼 때, ‘유와 무란 상의상관으로 이해해야 하므로 승의와 세속(진과 속), 총과 별 등 조망점에 따라 존재할 수도, 존재하지 않을 수도 있다’는 열린 형식의 논리이다. 즉, ‘유나 무라는 일방향(bon sense)으로만 이해되는 것이 아니라 역설을 포섭하는 쌍방향 의미 지향’의 논리이다.³⁰⁹⁾ 이로써 유와 모든 법을 ‘공’이라는 고정된 지칭을 떠나 상대적 관계 속에서 이해할 수 있게 된다. 또한 언설에 의지해서 언설을 넘어서는 지향과 의미를 나타낸다. 허공과 허공이 포용하는 색의 불이도 이처럼 쌍방향의 복합적

309) 질 들뢰즈(2010), 44.

관계론의 사유로 접근할 수 있다. 이는 동일성으로서의 불이가 아니라, 역설과 부조리·무의미³¹⁰⁾ 등을 포괄하면서 불가설 진실로서 일의성을 지향하는 열린 변증법의 사유에 비견된다.

이러한 사유는 앞에서 인용한 『열반종요』의 해당 구절에서 ‘사구를 모두 단일한 깨달음에 대응시킬 경우 총체와 개별이라는 두 가지 의미에 어떠한 모순도 없다’는 화쟁방식에서도 찾아볼 수 있다. 이는 관점에 따라 총과 별을 분리해서 보느냐, 합쳐서 이해하느냐에 따라 그 함의가 달라지는 개합구조이다. 나아가 ‘일천제와 선근인에 대해 제1구와 제2구를 말한 것은 차전의 뜻에 의거해 두 극단을 떠나는 것이며, 제3구와 제4구에서 두 경우를 모아 구를 세우는 것은 표전의 입장에서 중도를 세우는 것이기 때문’³¹¹⁾이라는 설명도 열린 형식의 개합구조를 보여준다. 차전(遮詮)이란 자신과 다른 것을 배제함으로써 의미를 드러내는 방식이고 표전(表詮)이란 대상을 직접적으로 지시하면서 나타내는 방식이다.

이러한 맥락에서 ‘중도의 뜻은 두 경우 모두에 통하기에 종합해서 설한다’는 논리도 확정적 의미를 지니지 않는다. 다만 두 극단에 대한 집착을 부수는 것이 개개인 각각에 해당하므로 개별적으로 차별해서 설한다는 관점적·교차적 설명일 뿐이다. 이로써 불설과 관련한 사구의 의미는 많지만, 사구의 차별과 종합은 두 극단을 떠나는 방편의 뜻을 나타낸다는 개합(펼과 접음)과 중요 형식으로 유무문 논의를 회통하고 있다.

만약 사구로 하여금 모두 하나의 과성을 상대하게 한다면 총과 별인 두 뜻에 어떠한 차이가 있는가? 앞의 두 사람이 설한 두 구는 차전의 뜻에 의거해 두 극단을 벗어났고, 뒤에 총체적으로 두 사람이 세운 구는 표전의 측면에 의거해 중도를 보였다. 중도의 뜻은 두 사람에게 공통되는 까닭에 합해서 말했지만, 두 극단에 대한 집착은 사람에 따라 각기 일어나는 까닭에 구별하여 말한 것이다. 붓다가 네 구를 설한 그 의취가 매우 많지만, 지금은 간략하게 네 종류의 의취에만 그친다. 유무문을 마친다.³¹²⁾

310) 질 들뢰즈(2010), 144-153 참고.

311) 차전(遮詮)이란 자신과 다른 것의 배제를 통해 의미를 드러내는 방식이고, 표전(表詮)이란 대상을 직접적으로 지시해 나타내는 방식이다.

312) 『涅槃宗要』, HBJ1.542c15-21: “若使四句 齊望一果 總別二意 有何異者. 前二人說二句者 依

이렇듯 원효는 네 가지 구에 대한 설명을 총별·동이의 관점에 따라, 유무에 관한 다양한 시각을 모았다가 펼치는 특유의 열린 형식의 개합논법으로 전개한다. 삼성설에 의거해 화쟁한 앞의 인용문에서는 ‘없으면서 생겨날 수 있는 것(同品喩)과 없으면서 생겨날 수 없는 것(異品喩) 모두 존재하므로 공부정과에 해당한다’³¹³⁾는 실재론자의 반론에 대해 반대 실례를 제시함으로써 비판을 피해 가는 방법을 구사한다. 한편 총과 별의 관점에 따라 현과(現果)뿐만 아니라 당과(當果)로서의 불성을 염두에 두고 다른 관점을 제시하는 방법도 활용한다. 나아가 4구에 대해서도 긍정·부정을 자재로 한다. 최유진도 지적하듯이, 이는 “극단을 배제하고 중도를 표시하기 위해 부정적 판단형식인 차전(遮詮)을 활용한 것일 뿐,”³¹⁴⁾ 회통 방법에 구애받지 않는 열린 형태의 논법이다.

이 사유에 따르면, 차전의 뜻에 의해 두 극단을 떠나고 표전의 측면에서 중도를 세우는 것도 동전의 양면과 같아서 동일한 실상에 대한 다른 설명방식에 불과하다. 양극단을 떠나는 양자부정을 통해, 중도가 드러나는 측면을 가설로 세운 것일 뿐이기 때문이다. 즉, 총별과 관점에 따라 긍정·부정을 선별적으로 활용하는 불일불이에 의한 회통방식이다. 셋째 구절은 세제의 관점에서, 넷째 구절은 승의의 관점에서 바라본 것이다.

한편 ‘두 가지 극단을 여의기 위해 네 가지 구를 설함’이라는 네 번째 항목도 ‘무엇을 기준으로 하느냐’라는 관점론 방식에서 사구를 모두 긍정한다. 이는 중생들에게 불성이 ‘있기도 하고 없기도 하며’, ‘있는 것도 아니고 없는 것도 아니며’, ‘있는 것이기도 하고 없는 것이기도 하다’는 전칭긍정에 입각한(all-inclusive) 포섭방식이다. 또한 중도를 드러내기 위해 차전과 표전을 함께 활용하면서 사구의 의미를 순환시켜 모두 긍정하는 총체적 회통방식이기도 하다.

遮詮義 以遣二邊 後總二人立句者 依表詮門 以示中道。中道之義 通於二人。是故合說 二邊之執 隨人各起 所以別說。然佛說四句 意趣衆多 今且略爾 四種義耳。有無門竟。”; 가은 역주(2004), 194 대조.

313) 공부정인(共不定因, sādharāṇa-anaikāntika)이란 디그나가의 구구인설에서 능립과 소립 간의 관계가 일정하지 않고 불확정적인 부정인 가운데, 인이 동품뿐만 아니라 이품에도 존재하는 경우를 말한다.

314) 崔裕鎮(1988), 91-92.

2. 상대적 상호관계에 의한 의미생성론

인식론적 관점에 따른 회통방식은 이어지는 ‘불성과 삼세의 관계를 밝히는 문’에도 잘 나타난다. 즉, 법신 불성³¹⁵⁾·보신불성과 삼세의 관계를 원인과 결과의 위에서 설하거나 증득하지 못한 원인 및 결과로서의 불성의 관점, 보살의 과위와 인위 등의 관점에서 각 논의를 전개한다. 예를 들어 보살의 과위와 인위에 대한 설명은 다음과 같다.

보살의 불성이란 아직 생사를 면할 수 없어 뒤와 상대해 보면 원인이 되고, 앞과 상대해 보면 결과가 되니 종자가 원인이 되고 현행은 결과가 되어 이와 같이 인이 모두 삼세를 따르므로(h), 이치의 근원에 도달하지 못하면 삼세 아닌 것이 없다.(p)³¹⁶⁾

보살의 불성과 관련해 인과에 대한 물음과 답의 구조를 살펴보면, 우선 앞이나 뒤를 상대함에 따라 인과가 변한다는 점을 전제하고 있다. 나아가 ‘인이 모두 삼세를 따르는 까닭에(h) 일심과 같은 이치의 근원에 이르지 못하는 한 삼세를 벗어나지 않는다(p)’라고 결론짓는다. 이는 조건적 가설과 이유에 연계된 주장을 통해 의미를 순환시키는 방식이다. 한편 근원으로서의 문제 안에서 제기된 물음(‘보살의 불성’)으로부터 분화된 부문들의 관점 차이에 의거, 인과의 상대성을 둘러싼 상호관계를 통해 화쟁의 의미를 도출한다.

묻는다. 두 번째 구 가운데 여래의 원인을 밝혀 이에 아직 성불하지 못했을 때의 원인으로서의 불성을 취했고, 이제 셋째 구에서는 보살의 과를 밝혀 미래에 성불할 때의 과로서의 불성을 상세히 설했는데, 왜 이 가운데 미래의 불과(當果)를 취하지 않는가?

풀이하여 말하기를 실례와 마찬가지로 과(果)에서 인(因)을 상대해 세우면 인은 이미 수습한 것이기에 취할 수 있고, 인에서 과를 상대하면 과는 아직 증득한 것이

315) 법신상주와 심성본정(心性本淨)설은 『대반열반경』의 영향 하에 혜원과 구마라집의 문답집인 『대승대의장』(大乘大義章) 「법신의」나 승조에게서 잘 나타난다. 伊藤隆壽(1986), 226.

316) 『涅槃宗要』, HBJ1.543c1-3: “菩薩佛性 未免生死 望後爲因 望前爲果 種子爲因 現行爲果 如是因皆隨三世 未至理原 無非三世.”

아니기에 취할 수 없다. 그러므로 마땅히 보살의 과위에서는 앞과 뒤를 서로 상대해서 인과와 삼세를 설해야 한다. 삼세문을 마친다.³¹⁷⁾

인용문에서 제기된 물음들은 보살의 위(位)와 관련하여 이미 원인으로서의 불성이든, 결과로서의 불성이든 인과 과안의 불성이라는 부문 앞에 삼세를 전제하고 있다.³¹⁸⁾ 이는 인과 과라는 부문의 공통 전제를 삼세에 두고 삼세인과라는 상대적 결합관계를 통해 논의를 연계시키는 방식이다. 이로써 원인으로서의 불성과 결과로서의 불성은 삼세 안에서 모순 없이 회통된다는 답이 제시된다. 이 구도에 따라 삼세 안에서 앞뒤를 상대할 경우 원인과 결과의 의미가 변화한다. 따라서 인과와 삼세를 설할 때 부문별로 인과 과가 상대적으로 교섭하는 상의 상관적 분화관계망을 드러낸다. 이는 미분화된 관계망 속에서 현출하는 다양한 의미생성의 논리로 볼 수 있다. 즉, 잠재성 속에 함장된 차별 속에서 여러 입장을 가로질러 회통하는 답들이 내속해 있다가 표면으로 현실화하는 복합 구조의 화쟁형식이다.

계속된 여섯 번째 단락인 <회통문>에서도 몇 가지 문답이 이어진다. 이 부분에서는 “상이한 글들을 관통하고 공통된 의미를 모은다.”³¹⁹⁾는 회통의 정의가 잘 나와 있다. 이는 다른 부문의 차이생성의 의미들이 상의상관적 연기 구조 안에서 다양한 입장 간의 상대적 상호작용을 통해 회통이라는 규정으로 종합되는 인식론적 의미생성 논법을 보여준다. 상이한 문답 계열들인 (1) ‘불성과 인과의 관련성을 고찰하는 부문’ (2) ‘불성의 체상을 도출하여 나타내는 부

317) 『涅槃宗要』, HBJ1.543c8: “問 第二句中 明如來因 乃取未成佛時因性 今第三句 明菩薩果 廣說當成時果性 何故此中不取當果. 解云 如[가은본과 문맥에 따라 ‘不’을 ‘如’로 고침]例立果 望因 因是已修故得取 因在望果 果非已證 所以不取. 是故宜就菩薩位內 前後相望而說因果 三世. 三世門竟.”: 가은 역주(2004), 202-203 참고.

318) 래디치(Radich)에 따르면, 보량의 『열반경집해』(涅槃經集解)에 나타난 남조 시기 불성은 인과 및 삼세 속의 상속과 대비되는 상주하는 신명이나 법성 차원으로 이해되었다. 당시 열반사들은 『대반열반경』에 의거해 “불성은 유위법이 아니다.”라고 생각했다. 이는 정인으로서의 불성은 선이나 악행에 영향받지 않는다는 사유이다. 그럼 ‘어떻게 불성이 발생할 수 있는가?’라는 문제 제기에 대해 열반사들은 ‘근본인 신명의 본질은 법성을 근원으로 지니므로 가능하다’고 주장했다. M. Radich(2014), 499-500.

319) 『大般涅槃經』, T12.0374.543c15-16: “第六會通 於中有二. 初通文異 後會義同.”[여섯 번째는 회통으로 이 가운데 두 가지가 있다. 우선 상이한 문장을 통하게 하고, 후에 공통된 의미를 모은다]: 이는 ‘다른 문장들 속의 함의가 관통하게 하고, 이후 공통된 의미를 추려 모은다’는 의미이다.

문’ (3) ‘계위별 견성과 관련한 부문’ 등은 상호 연계적으로 작용하여 공통의 해를 도출한다. 이처럼 화쟁은 ‘다양한 부문 간의 상대적 관계 속에서 현출하는 답들 속에서 공통된 의미를 모아 하나의 의미로 산출하는 관계적 회통방식’으로 볼 수 있다.

(1) 부문의 경우 경문에 의거해 보면 보리심과 육바라밀 등 수행이 모두 불성이 된다. 「사자후보살품」에서는 ‘정인을 불성으로, 연인을 보리심을 발하는 육바라밀 등으로 나누어 설명할 때, 어떻게 모순을 회통할 것인가’에 관한 물음을 제기한다.³²⁰⁾ 이에 대해 원효는 ‘불성은 수행을 포섭하되 수행은 불성을 포섭하지 않으므로 일체 모두 불성으로 칭한다’고 답한다. 또 수행의 측면에서 불성을 바라보면 ‘불성은 있지만, 수행은 아직 아니므로 불성과 수행을 구분하여 두 가지 원인으로 설명한다’는 답을 제시한다. 나아가 ‘시유(始有)로서의 원인’이라는 의미와 ‘본유(本有)로서 인위적 뜻이 아님’이라는 의미로 불성의 두 가지 의미 계열을 구분한다.³²¹⁾ 원인이라는 뜻에 입각해 볼 경우 모든 중생에게는 씨앗과 같은 잠재성인 불성이 있어서 수행만 하면 현실화할 수 있는 까닭에 수행이 곧 불성이 된다. 그러나 인위적 뜻이 아니라는 본유적 측면에서 볼 때, 수행은 곧 불성이 아니다. 따라서 ‘차별된 도리로 인해 서로 어긋나지 않는다’는 해가 제시된다. 이는 제기된 물음으로부터 분화된 두 가지 의미를 상대적·차별적 답으로 도출한 후, 공통 의미를 모아 일의적 총체성으로 회통시키는 수평적 화쟁방식이다.

또한 변증법적 상승구도와 달리, 인과·자성·유무문 등의 논의 분화 속에서 관점에 따라 다양한 계열의 주장과 이유가 상대적 결합관계를 통해 연계되면서, 일심이나 불가설 등 ‘빈칸’으로 제시된 문제 속에 잠재된 해를 표면으로 현실화시키는 방식이기도 하다. 즉, 유도 아니고 무도 아니며, ‘일반적인 것에도 개별적인 것에도 속하지 않으며, 인칭적인 것도 보편적인 것도 아닌 특이성들이 공성인 빈칸을 순환하면서 의미를 생산’³²²⁾하는 열린 변증법적 특성에 가깝다. 개체나 본체에 의해 전개되는 논의가 아니라 관점에 따라 역동적 개합

320) 『大般涅槃經』, T12.0374.535b-c, 780b.

321) 시유·본유론이란 불성 안에 내포된 함의에 따라 두 가지 계열로 분류하는 방식이다. 탕용동(湯用彤, 1893~1964)에 따르면 “시유란 당과(當果), 미래불과의 실’이고 본유란 ‘중생이 불성을 본래 지니고 있다’는 견해로 현유(現有)라고도 한다.” 탕용동(2014), 1264-1266.

322) 질 들뢰즈(2010), 153 참고.

과정을 나타낸다는 점에서 열린 형식이고, 모순되어 보이는 입장에서부터 공통점을 모아 해를 도출한다는 점에서 변증법적 특성을 보인다.

한편 천제와 선근의 불성과 수행에 관한 논의도 이와 같은 관점에 따른 화쟁방식을 나타낸다. 이 문제는 남북조 시대에 『열반경』을 중심으로 전개된 불성의 본유(本有)와 시유론(始有論)에 전거를 두고 현유(現有)와 당유(當有)의 두 가지 측면에서 불성을 논의하는 방식을 보여준다. 이 논의와 관련하여 원효 역시 관점을 교차하는 ‘열린 형식’의 변증론에 따라 본유와 시유의 불일불이(不一不二)론을 전개한 후, 두 논의를 종합적으로 회통하고 있다.³²³⁾

나아가 원효의 이러한 관점에 따른 화쟁방식은 『대승기신론동이약집』(大乘起信論同異略集)에서 인용한 보불공덕의 신유·본유론을 통해서도 살펴볼 수 있다.

구룡(丘龍, 원효)의 『화쟁론』에서 이르기를, 무릇 붓다의 많은 공덕에는 대략 두 가지 문이 있다. 원인으로부터 생기는 문(從因生起之門)에 의하면 보불(報佛) 공덕은 찰나에 생멸한다. 첫 논사가 말한바 또한 이 문에 의거한 것이다. 인연을 그쳐 근원에 돌아가는 문(息緣歸原之門)으로 보면 보불의 공덕은 움직이지 않고 늘 그대로이다. 뒤 논사가 말한 바도 이 문에 의거한 것이다. 하나하나의 공덕마다 이 두 문이 있는데, 두 문은 서로 통하여 모순되지 않는다. 그러므로 그 움직임과 멈춤에 장애가 없다. 종인생기문(從因生起門)에 나아가 보면, 본래 번뇌에 미혹되어 생사의 과보를 받았는데 이제 많은 수행을 닦아 불과(佛果)를 얻게 되었다. 불과는 본래 없던 것인데, 원인을 따라 있게 된 것이다. 이 문 속에는 늘 생멸이 있다. 인연에 의하여 생하고 자성이 없기 때문이다. 식연귀원문의 관점에서 보면, 일심이 본래 무명에 의해 흔들렸는데, 이제 무명을 없애고 자성에 돌아온 것이다. 자성은 늘 고요하고 본래 움직임이 없다. 이 문 가운데 담연히 상주하여, 모든 인연을 끊고 자성으로 돌아가기 때문이다. 총체적으로 말하면 모든 붓다의 공덕은 성을 떠나고 상을 떠나며 막히고 걸림이 없으며 함이 없음에 이르는 까닭에 하지 않는 것이 없다.”³²⁴⁾

323) 본유·시유론의 맥락에서 균정(均正)의 『대승사론현의』(大乘四論玄義) 권7에서는 정인불성을 본삼가(本三家)와 말십가(末十家)로 나누고, 길장에 귀속되는 『대승현론』 권3에서는 정인불성 11가를 소개한다. 또 길장의 『열반유의』(涅槃遺意)에서도 불성의 본유와 시유에 3가가 있음을 설한다. 탕용동(2014), 1264-1268 참고.

324) 『大乘起信論同異略集』, HBJ3, 695a-695b: “丘龍和諍論云 夫佛地萬德 略有二門. 若從因生

관점에 따른 불일불이 방식의 회통은 『열반중요』 「불성문」의 (2) ‘불성의 체상을 도출하여 드러내는 부문’에서도 잘 나타난다. 이 두 번째 문답의 물음은 ‘무정물은 불성이 아닌 것’이라는 구절과 “불성은 내육입(內六入)도 외육입(外六入)도 아니고 내외가 화합되었기에 ‘중도’라고 칭한다.”라는 「가섭보살품」(迦葉菩薩品) 구절의 모순에 대한 것이다. 이와 관련하여, 원효는 “유정·무정이 다르다는 부문에 의하면 기와나 돌과 같은 무정물은 불성이라 할 수 없지만, 다만 식이 변해 나타난 것이라는 측면에서 보면, 내외가 둘 없이 불성으로 합해진다.”고 대답한다.³²⁵⁾ 또 앞 인용은 보신불성을 말한 것이고 뒤 인용은 범신불성을 말한 것이기에 서로 어긋나지 않는다고 두 경문의 내용을 회통한다.

계위별 견성에 관한 셋째 문답은 『보성론』 「승보품」(僧寶品)에서 “초지보살(初地菩薩)이 모든 중생에게 모두 불성이 있음을 본다.”³²⁶⁾는 부분과 모순되어 보이는 「사자후보살품」 등의 구절을 ‘어떻게 회통할 것인가?’³²⁷⁾라는 물음에

起之門 報佛功德 剎那生滅 初師所說 且得此門. 若就息緣歸原之門 報佛功德 凝然常住. 後師所說 亦得此門. 隨一一德 有此二門 二門相通 不相違背. 故其動靜 亦無障礙. 所言從因生起門者 本因惑業受生死報. 今修萬行感得佛果 果本無從因有. 於此門中 恒有生滅. 從緣生故 無自性故. 所言息緣歸原門者 一心本爲無明所動 今除無明 還歸自性. 自性常靜 本無起動. 於此門中 湛然常住 息諸緣故 歸自性故. 總而言之 諸佛功德 離性離相 無障無礙 由至無爲 故無不爲耳.”: 최연식(2006), 416-417.

325) 유정·무정이 구별된다는 세속제의 분별적 사유에 따르면, 기와나 돌 등의 무정물 등은 불성이라고 할 수 없다. 당시 담론에서 기와나 돌 등은 심식이 없는 무정물의 상징으로 사용되었다. 『涅槃宗要』, HBJ1. 544a2-11: “問 如體相門 所引文言 非佛性者 所謂一切牆壁瓦石無情之物. 又復「迦葉品」中說云 或云佛性住五陰中果. 或言佛性性離陰而有 猶如虛空. 是故如來說於中道衆生佛性 非內六入 非外六入 內外合故 名爲中道. 若依後文 瓦石等物 外六入所攝而爲佛性. 如是相違 云何會通. 通者解云 若依有情無情異門 瓦石等物 不名佛性, 若就唯識 所變現門 內外無二合爲佛性.”[묻는다. 체상문과 같이 인용한 문장한 바에서 이르기를 “불성이 아닌 것은 이른바 일체의 담·벽·기와·돌인 무정물이다.” 또 다시 「가섭품」 가운데 이르기를 “혹은 불성은 오름 중에 머무는 과이다.” 혹은 말하기를 “불성의 성은 오름을 떠나 있다. 마치 허공과 같다. 그러므로 여래는 중도에서 중생에게 불성을 설한다. 내육입도 아니고 외육입도 아니다. 내외가 합하므로 중도라고 한다.” 만약 뒷글에 의지한다면 기와 돌 등의 물은 외육입에 포섭되어 불성이 된다. 이와 같이 서로 어긋나는 것을 어떻게 회통할 것인가? 회통하는 이가 풀이해서 말하기를 “만약 유정, 무정이 다른 문에 의거한다면 기와 돌 등의 물은 불성이라고 칭하지 않지만, 만약 오직 식에 의해 변해 나타난 바의 문에 의거하면 내외는 둘이 없이 합해 불성으로 된다.”]

326) 『究竟一乘寶性論』, T31.1611.824c-825a.

327) 『涅槃宗要』, HBJ1.540b23-c20: “『寶性論』「僧寶品」云 有二種修行 謂如實修行及遍修行. 如實修行者 謂見衆生 自性清淨佛性境界故. 偈言 無障淨智者 如實見衆生 自性清淨佛法身境界故. 遍修行者 謂遍十地一切境界故 見一切衆生 有一切智故. 又遍一切境界者 以遍一切境界 依出世惠眼 見一切衆生 乃至畜生有如來藏. 應知彼見一切衆生 皆有眞如佛性. 初地菩薩摩訶薩 以遍證一切眞如法界故. 偈言 無礙淨智眼 見諸衆生性 遍無量境界故. 我今敬禮故. 解

대한 답이다. 이를 위해 원효는 공통의 상(通相), 육식과 일심의 근원의 차이, 미래 결과로서의 불성, 인과 등의 부문에 입각하여 모순되어 보이는 논의들을 회통시킨다. 마지막 인과 부문에서의 논의는 다음과 같다.

일승이라는 것은 정인불성³²⁸⁾이고 여래상주라는 것은 결과로서의 불성(果佛性)이다. 십주보살은 인(因)이 원만하기에 원인으로서의 불성(因佛性)은 볼 수 있지만 원만한 과(果)는 미처 증득하지 못했기에 결과로서의 불성은 볼 수 없다. 이러한 뜻에 의해 다음 경문에서 말하기를 “보살은 아직 일체각이라고 칭할 수 없다. 그러므로 비록 보기는 하지만 명료하지는 못하다.”고 하였다. 나머지 문장들의 모순은 이에 의거해 모두 통할 수 있다.³²⁹⁾

이와 같은 인식론적 맥락에서 “상이한 문구들을 통하게 하고 공통된 의미를 모은다.”는 회통의 정의는 관점의 차이에 의거한 회통론임을 알 수 있다. 또한 ‘(잠재적 또는 현실적) 쟁론을 조화시킨다’는 화쟁의 의미도 쟁점에 대한 화쟁이라기보다는 부문 간의 상호관계 속에서 공통 기준에 따라 쟁점을 바라보는 시각을 조화하는 방식으로 볼 수 있다. 이러한 관계론적 회통방식은 “불성의 뜻에는 무량한 측면(無量門)이 있지만, 부류에 따라 서로 포섭하면 다섯 종류를 벗어나지 않는다.”³³⁰⁾라는 이어지는 논의에서도 분명하게 드러난다.

첫째는 자성이 청정한 부문(性淨門)이니 상주불성에 관한 것이다. 둘째는 잡업을 따르는 부문(隨染門)이니 무상한 불성에 관한 것이다. 셋째는 모든 붓다가 증득한 현과(現果: 현재 과위)에 관한 것이다. 넷째는 중생들이 지닌 당과(當果: 미래

言 此中如實修行 卽正體智. 遍修行者是後得智 是知初地菩薩二智 皆能證見眞如佛性. 但正體智 宜證眞如佛性 實體名如實行. 其後得智 見諸衆生. 悉有佛性故 名遍行. 遍不遍門文義如是. 究竟不究竟門文證者 「師子吼」中言 佛性亦二 言色者 阿耨菩提 非色者 凡夫 乃至十住菩薩見不了. 不了故名非色 色者名爲眼見 非色者名爲聞見. 『瑜伽論』云 問一切安住到究竟地菩薩智等 如來智等 有何差別?; 원효는 「덕왕보살품(德王菩薩品)」에서도 이와 유사한 의문의 예를 든 후, 회통하고 있다. 『涅槃宗要』, HBJ1.527c10-21.

328) 伊藤隆壽(1986), 227-228 참고: 원효가 사용한 정인불성으로서의 일승이라는 표현은 천태·삼론의 일승관이 정착된 이후의 용례이다.

329) 『涅槃宗要』, HBJ1.544b-c1: “言一乘者 正因佛性 如來常者 是果佛性 十住因滿故見因性 未得圓果 不見果性. 卽依是義故 後文說言 菩薩未得 名一切覺. 是故雖見而不明了也. 餘文相違 准此可通.”: 가운 역주(2004), 210 참고.

330) 『涅槃宗要』, HBJ1.544c2-3: “佛性之義 有無量門 以類相攝 不出五種.”

과위)에 관한 것이다.³³¹⁾ 다섯째는 인도 아니고 과도 아닌(非因非果) 일심에 관한 것이다. 이 다섯 부문에 의거해 모든 글을 포섭한다.³³²⁾

위 인용문에서 원효는 ‘불성에는 무수한 미분화된 의미가 있지만, 상호적 상대관계와 관점에 따른 다양한 논리포섭 작용을 통해 몇 가지 항을 산출함으로써 회통이라는 답에 도달할 수 있다’는 논법을 보인다. 일천제에 대한 앞 논의의 경우 일천제의 불성이 ‘있다’고 하는 입장에서부터 ‘있다고 하는 것도, 없다고 하는 것도 아니다’라는 입장에 이르기까지 각 경우의 화자를 달리 가설함에 따라 부정중성·결정이승·보살중성·일천제에 대한 관점을 교차·변화시켜 상대적으로 회통하고 있다. 한편 이는 네 가지 구로 차별하는 의미, 곧 (1) ‘의지문과 연기문을 드러냄’ (2) ‘인과를 구별하기 위함’ (3) ‘네 가지 의취를 열어 보이기 위함’ (4) ‘두 극단을 배제하기 위함’이라는 각 부문 내에서 바라보는 관점에 따라 세부 부문을 분화시키고, 세부 부문 간의 상호관계 속에서 이접적 종합을 거쳐 회통을 이루는 ‘열린 변증법’의 방식이기도 하다.

이어서 원효는 각 부문 내 항들의 근거와 내용을 밝히면서, 그 의미의 차이를 상세히 판별한다. 즉, ‘수염문 중 보신불의 불성에 관한 측면’, ‘현재 과위로서의 불성에 관한 측면’, ‘미래 증득할 결과인 당과불성의 측면’, ‘비인비과(非因非果)’, ‘비상비무상(非常非無常)인 일심으로서의 불성에 관한 측면’을 세부적으로 논의하면서, 성정본각인 무루선과 수염본각인 유루선에 기반해 볼 때, 「덕왕보살품」에서 말하듯 유루도 아니고 무루도 아니며, 상주도 아니고 무상도 아니라고 말한다. 또한 「사자후보살품」에서 말하듯 “인도 아니고 과도 아니므로 인도 될 수 있고 과도 될 수 있으며, 또 인의 인도 과의 과도 될 수 있다.”고 말한다.

이러한 측면에서 일심의 성격은 열린 변증법에서 ‘특수한 것과 보편적인 것’, ‘개체적인 것과 인칭적인 것’, ‘지시 및 인칭 작용과 논리 포섭작용’ 등의 이 ‘모든 것을 가로지르는 의미 생성자이자 바탕인 빈칸’에 대비해 볼 수 있다. 즉, “빈칸을 순환시키고 전개체적이고 비인칭적인 특이성들로 하여금 말하게 하는

331) 현과·당과설은 남조시대의 현유(現有)·당유(當有)설에서 비롯되었다.

332) 『涅槃宗要』, HBJ1.544c3-7: “一性淨門 常住佛性. 二隨染門 無常佛性. 是二種門 皆說因性. 三者現果 諸佛所得. 四者當果 衆生所含. 五者一心 非因非果. 依是五門 以攝諸文.”

것, 곧 의미를 생산하는”³³³⁾ 이념과 상통하는 요소가 있다. “시원적이면서 스스로의 시원을 갖지 않는” 빈칸 X가 상호 연계되는 미분적 관계들을 변이시킴으로써 차이 자체를 모든 현실성으로 분화시키듯이, 일심도 비어있는 잠재태로서 모든 부문의 차이를 나타내면서도 분화된 차이를 무한한 의미로 현실화시킬 수 있기 때문이다.

이처럼 개방된 관계론의 사유를 따를 경우 화쟁은 동일성으로서 정해진 결론을 도출하는 것이 아니라 차이 속에서 공통의 의미를 순환시키는 이론으로 볼 수 있다. 이러한 생성의 사유에 의해 제4구와 제3구의 의미 또한 부정과 긍정을 가로지르는 열린 구조 안에서 순환하게 된다. 일심의 이러한 비일비이적 특이성을 설명하면서 원효는 불성 의미에 관한 논의를 다음과 같이 정리한다.

다만 제 문에 따라 이 하나의 성을 드러내지만, 상이한 문을 따른다고 해서 별도의 성이 있는 것이 아니다. 다를 것이 없는데 어찌 하나가 있을 수가 있는가? 하나가 아니기에 모든 문에 해당할 수 있고 다르지 않기에 모든 문이 한 맛이다. 불성의 의미를 대략 판별하면 다음과 같다.³³⁴⁾

이상과 같이, 별도의 성이 아니지만, 제 문에 따라 하나의 성으로 나타나는 일심이 지닌 심급은 “말들의 굴절과 표현을 모아”, 부문들 사이에 ‘의미를 분배하고 순환시키는’³³⁵⁾ 불일불이의 일미로 「불성문」의 모든 논의를 회통시킨다. 이때 열린 변증법 모델에서 불일불이로 표현되는 제4구의 선언($A \vee B$) 형식이 의미의 발산을 위주로 한다면, 제3구의 연언($A \wedge B$)은 수렴을 위주로 한다. 이와 같이 ‘열린 변증법’ 시각에서 볼 때, 불성에 대한 원효의 논지 전개방식은 제4구의 선언과 제3구의 연언을 교차적으로 결합하는 연계구조를 나타낸다. 이는 각 주장의 해당 경문들을 인용한 후, 선언과 연언을 혼합하는 방식이다.

333) 들뢰즈의 표현은 다음과 같다. “인간을 위한 것도 신을 위한 것도 아닌 빈칸, ... 인간이 꿈꾸고 신이 생각했던 것보다 더 큰 의미와 자유, 효과창출들에 기반하는 순환들·메아리들·사건들이 이 모든 것을 가로지른다.” 질 들뢰즈(2010), 153 참고.

334) 『涅槃宗要』, HBJ1.545c11-14: “但依諸門 顯此一性 非隨異門而有別性. 卽無有異 何得有一. 由非一故 能當諸門 由非異故 諸門一味. 佛性之義 略判如是.”

335) 질 들뢰즈(2010), 177-182 참고.

이와 같은 등의 문구들은 인(因)의 성도 과(果)의 성도 아닌 일심을 드러낸다. 이는 성정본각이 무루선이고 잡염을 따르는 못 선(隨染衆善)은 유루선이지만, 일심의 체는 두 문에 해당하지 않는 까닭에 유루도 아니고 무루도 아니다(非有漏非無漏). 불과도 상주하는 선이고 원인(因)도 무상한 선이지만 일심의 체는 인도 아니고 과도 아니기에, 상주도 아니고 무상도 아니다.(非常非無常) 만약 마음이 인이면 과를 지을 수 없고 결과라면 인을 지을 수 없다. 하지만 일심은 진실로 인도 과도 아니다. 그러므로 인을 지을 수 있고 과도 될 수가 있다. 인의 인도 지을 수 있고 과의 과도 된다. 그러므로 불성이라는 것은 인·인인·과·과과이다.³³⁶⁾

‘열린 변증법’ 모델에 따르면, 선언인 제4구를 기본으로 하는 일심의 체는 무한히 의미를 발산하지만, 그러한 포괄적 가능성, 이념 속의 총체성인 일의적 일자성(一義性) 그 자체는 즉자적 차이로서 끊임없는 이념을 전개하는 생성의 사태를 보여준다. 이 과정에서 이념의 전개 운동으로서의 대자적 반복은 구체적으로 각 경우[인(因)·인인(因因)·과(果)·과과(果果)]라는 네 가지 세부 부문]간의 상호작용을 통해 가능한 답으로 수렴된다.

나아가 원효는 공통의 해를 도출하기 위해 ‘제4구와 제3구의 교차’ 또는 ‘이중적 중첩’ 기법을 사용한다. 다만 여기서 대자적 반복에 의한 수렴은 헤겔 변증법에서와 달리 긍정이다. 이로써 ‘다양한 문을 통해 하나의 불성을 드러내지만 서로 상이한 부문을 따른다고 해서 별도의 성(性)이 있는 것이 아니다’라는 논리로 일심을 불성으로 회귀시킨다. 상이한 네 가지 부문이 있지만 그렇다고 별도의 성이 있는 것이 아니고 원래 문제로서 중생에게 주어진 불성이 바로 그 해라는 관점에 따른 내재성³³⁷⁾의 기술이다. 이로써 잠재성이자 문제인 일

336) 『涅槃宗要』, HBJ1.545b24-c8: “是等文同顯一心 非因果性。所以然者 性淨本覺是無漏善 隨染衆善是有漏善 一心之體不常(‘當’으로 의심됨)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 如其是果(문맥과 가은본에 따라 ‘果’를 삽입함) 不能作因(문맥과 가은본에 따라 ‘果’를 ‘因’으로 교정함)。良由一心 非因非果。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。”

337) 원효에 있어, 여여한 제법실상이나 일심은 들뢰즈의 내재성 개념과 상통하는 면이 있다. 들뢰즈의 내재성은 스피노자의 영향을 받은 것으로 ‘모든 것이 안에 내재한다’는 형이상학적 의미와 달리, 존재의 위계에서 최상의 지위를 점하는 이데어나 절대정신 등의 실체를 외부에 두지 않는 이념이나 존재의 일의적 특성을 함축한 개념이다. 들뢰즈/가타리(2001), 54; 오현숙(2006), 156 참고; 이와 관련하여, 스피노자는 바탕을 위에서 아래로 끌어내리는 지향을, 들뢰즈는 바탕을 아래에서 위로 끌어올려 상승시키는 방식을 취한다. 이 방식은 들뢰즈가 칸트 『순수이성 비판』의 ‘순수이성의 이상’ 부분에서 도입한 부분으로 보인다.

심과 현실성이자 구체화된 해인 화쟁은 비일비이 관계 속에 놓이게 된다.

이상에서 주의할 점은 “상이한 문을 따른다고 해서 다른 성이 있는 것이 아니다.”³³⁸⁾라는 원효의 설명이 하나의 동일성을 말한 것이 아니라는 점이다. 바로 다음 구절에서 “다른 것이 없는데, 어찌 하나가 있을 수 있는가?”³³⁹⁾라는 표현을 통해 정면으로 동일성으로서의 하나를 부정하고 있기 때문이다. 이렇듯 비일비이의 선언은 숨어있는 의미까지도 펴서 이해할 수 있는 무한한 포괄적 가능성과 연속적 생성으로서의 이념의 총체성(차이) 및 운동성(반복)을 드러낼 뿐이다. 여기서 ‘단 하나의 의미’란 즉자적 차이로서의 ‘일의적 일자성’을 말하는 것이지, 고정불변의 불성이나 절대적 일심을 말하는 것이 아니다.

불성의 의미를 이렇게 판별한 후, 원효는 “앞부분에서부터 설한 「열반문」과 「불성문」의 두 문(계열)은 모두 둘째 항목인 ‘상세히 분별을 전개함(廣開分別)’으로 된다.”고 하면서 경의 종지에 대한 설명을 마친다. 이 역시 「열반문」과 「불성문」이라는 두 부문 안에서 차이와 반복에 비견되는 생성의 논리를 통해 끊임없이 상호침투되는 연계구도를 나타낸다. 나아가 광개분별(廣開分別)이라는 상위 계열을 전체논의의 두 번째 부문으로 위치 지운 후, 「열반문」과 「불성문」을 그 안의 두 세부 부문으로 두는 『열반종요』의 구성 또한 차별과 포섭이라는 양 날개를 활용한 ‘열린 변증법’적 개합구조로 볼 수 있다.

총체적으로 볼 때 『열반종요』는 종지에 대한 문제 제기로 시작해서 「열반문」의 결미를 <화쟁문>, 「불성문」의 결미를 <회통문>이라는 개별적 답들로 제시한 후 각 부문의 분화를 거쳐 다시 경이 제시하는 문제인 ‘무이불성’이라는 종지로 마무리하는 수미쌍관식 회귀논법을 보여준다. 화쟁 또한 이 안에서 복합적 의미가 회통적으로 순환되는 열린 형식의 변증론이자 의미론으로 볼 수 있다. 하지만 이는 논리 전개의 외형상 실체성을 지닌 각 단계의 항을 초극·지양해 완성태에 도달하는 헤겔 변증법의 단계적 형식과는 다른 원형구조의 변증법이다. 문제로 주어진 잠재성인 일심 안에서 진여·생멸 두 계열의 분화를 거쳐 다시 일심에 의거해 화쟁을 도출하는 원형의 순환구조를 보이기 때문이다.

338) 『涅槃宗要』, HBJ1.545c11-12: “非隨異門而有別性.”

339) 『涅槃宗要』, HBJ1.545c12: “卽無有異 何得有一.”

제3절 『열반종요』 <화쟁문>의 삼신설을 통해 본 화쟁 방식

화쟁론과 관련한 다의적·중층적 부문 가운데 불신관(佛身觀)과 관련하여 「열반문」의 네 번째 부문인 <화쟁문>에서는 ‘서로 간의 쟁론을 조화시키는 것’을 밝힘으로써 삼신설에 대한 화쟁을 전개한다.

원효에 따르면 “쟁론에 참여하는 데에는 다양한 부문이 있지만 치우친 것을 주장함에 의해 쟁론을 일으키게 된다.³⁴⁰⁾ 여기서 원효는 삼신설 가운데 보신에 대한 상주론과 무상론 간의 대립을 소재로 화쟁을 전개한다. 도입부에서는 우선 양측 모두 인정하는 공통 주제로서 “법신은 상주하지만, 화신은 생하고 멸한다.”³⁴¹⁾는 점을 전제한 후 다음과 같은 논제를 제기한다.

이 두 가지 몸(법신과 화신)에 대해 여러 가지 설이 같지 않다. 다만 보신에 대해 두 주장이 개별적으로 일어났고 개별적으로 일어난 쟁론은 두 가지 길을 벗어나지 않는다. 상주를 주장하고 무상을 주장하는 것이다.³⁴²⁾

이와 같이 제기된 문제와 관련하여, 우선 원효가 정리한 각각의 입장을 살펴본 후, 이에 대한 화쟁을 살펴보기로 하자.

1. ‘보신이 상주하는가’에 대한 논변

‘보신이 상주하는가’라는 문제에 대해 원효는 보신 상주와 무상이라는 두 가지 부문을 구분한다. 나아가 각 부문 내에서 다양한 논점을 지닌 항들을 제시한다. “상주를 주장하는 가운데 또 두 가지 입장이 있음”³⁴³⁾은 다음과 같이 기

340) 『涅槃宗要』, HBJ1.536a4-6: “次第四明和相諍論 諍論之與[이영무본(本)과 가운본에는 모두 ‘興’으로 수정됨]乃有多端而於當偏起異諍.”[而於當]에서 ‘當’으로 볼 경우 문법적으로 설명하기 어려우므로 오자로 보인다. ‘中’으로 보아 ‘於中’(그와 관련하여)으로 할 경우 “그와 관련하여 쟁론을 일으킨다.”로 해석할 수 있다.]

341) 『涅槃宗要』, HBJ1.536a6: “法身常住 化身起滅.”

342) 『涅槃宗要』, HBJ1.536a6-8: “於此二身 諸說不同. 唯於報身 二執別起. 別起之諍 不過二途 謂執常住 及執無常.”

343) 『涅槃宗要』, HBJ1.536a9: “執常之內 亦有二家.”

술된다.

(1) 한 학파가 말하기를, “보신불의 공덕은 생은 있되 멸이 없는데, 생기는 인연이 소멸해 버렸기 때문이다. 생이 없을 수는 없지만, 이치의 구경을 증험하였기에 상을 여의고 상을 여의기에 상주하여 변하지 않는다.”³⁴⁴⁾

(2) 두 번째 학파가 말하기를, 보신불의 공덕은 비록 생하는 원인을 얻었지만 생하는 상을 떠났다. 비록 본래 없던 것이 비로소 있는 것이지만 본래 없던 것이 지금 있는 것은 아니다. 이미 지금 있는 것이 아니므로 또한 후에 없어지는 것도 아니다. 이러한 이치로 인해 삼계를 널리 떠났고, 삼계를 벗어난 까닭에 응연히 상주한다.³⁴⁵⁾

위 인용문에서 (1)에 해당하는 상주론자의 입장은 “생은 있지만 생하는 인연이 소멸했기에(h1) 멸 또한 없다(p1). 또한 생이 있기는 하나 ‘이치의 궁극을 증험했기에 상을 떠났고 상을 떠났기에(h1-1) 변함없이 상주한다’(p1-1)는 논리이다.

두 번째 입장인 무상론에서 ‘본래 없던 것이 비로소 생하는 것’이란 현상적 발생을 말한다. 한편 ‘본래 없던 것이 지금 있는 것은 아니다’라는 말은 본체적 의미에서 존재하지 않던 씨앗인 유가 무로부터 발생하는 것은 아니다’라는 뜻이다. ‘본래 없던 것이 지금 있는 것은 아니기에(h2), 후에 사라지지도 않는다’(p2)는 역설적 논법이다. 사구해석을 적용하면 제4구, 곧 ‘본래 없던 것이 처음으로 생기지 않는 것은 아니지만, 본래 없던 것이 현재 있는 것도 아니다’라는 형태를 띤다. 또한 ‘본래 없던 것이 처음 있는 것이면서 지금 있는 것도 아니다’라는 제3구로도 해석할 수 있다. 그러나 모순율이나 배중률에 위배되지는 않는다. 원효 특유의 인식론적 관점론을 적용할 때, 두 견해는 한 사태를 두 부분으로 나누어 설명한 방식으로 볼 수 있기 때문이다. 따라서 상주론의 관점에서 보면 “본래 없던 것이 지금 있는 것은 아니지만”, 무상론 입장에서 보면 “본래 없던 것이 비로소 있는 것”이 될 수 있다.

344) 『涅槃宗要』, HBJ1.536a9-11: “一家說云 報佛功德 有生無滅 生因所滅故. 不得無生 證理究竟故離相 離相故常住不變.”

345) 『涅槃宗要』, HBJ1.536a11-15: “第二家云 報佛功德 雖生因得而離生相. 雖是本無始有而非本無今有. 既非今有 亦非後無. 由是道理 遠離三際. 離三際故 凝然常住.”

한편 잠재되어 있었는지 여부에 따라 다른 두 가지 설명이 가능하다. 또한 잠재태로 볼 경우에도 과거로부터 잠재된 것이 현실화되고 미래로 이어지는 경우와 설일체유부의 삼세실유 논법과 같이, 미래의 잠재태가 현실화되었다가 과거로 사라지는 역순으로도 이해할 수 있다. 이 가운데 첫 번째 해석을 따르면 우선 ‘과거에 본래 없던 것이 현재 있는 것이 아니다. 과거에 있는 것이 현재 있듯이, 현재 있는 것도 미래로 사라지지 않는다’로 풀이된다. 이어서 두 번째 해석을 적용하면, ‘미래에 본래 잠재해 있지 않던 것이 지금 드러나는 것이 아니다. 미래에 있는 것이 지금 있듯이, 현재 있는 것도 과거로 소멸되지 않는다’로 해석할 수 있다. 단, 두 해석 모두 없던 것이 생기거나 현재 있는 것이 소멸되는 것이 아니라는 점에서 논법상의 유사성을 찾아볼 수 있다. 그렇지만 원효의 경우, 무시무중을 전제로 한 쌍방향 논리라는 점에서 두 해석과 구별된다.

나아가 원효는 상주론이 성립할 수 있는 근거(h)를 다음과 같이 설명한다.

하지만 (보신불의 공덕³⁴⁶)은 성도 후에야 이루어지는 것이므로 본래 시작이 있는 것이 아니지만, 삼제를 떠났기에 생이 있는 것이 아니다. 생이 있는 것이 아니기에 멸도 없는 것이 되며, 생멸이 없으므로 분명히 무위이고 상주하여 변하지 않는다. 만약 이러한 올바른 견해를 아직 얻지 못했다면 유위와 무위를 분명히 말하지 못할 것이다.³⁴⁷

위 인용문에서는 시작이 없는(p1-2) 근거를 “성도 후에야 이루어지기 때문(h1-2)”으로, 생이 있지 않은(p1-3) 근거를 “삼제를 벗어난 까닭(h1-3)”으로 설명하는 상주론의 전제가 소개된다. 이로써 “생이 있는 것이 아니므로 멸도 없는 것이 된다(p1-4).” 나아가 “생과 멸이 없기에(h1-4) 무위이고 상주불변(p1-5)”이라는 점이 ‘유위·무위에 대한 올바른 견해’로 제시된다. 역으로 ‘올바른 견해를 얻지 못하면 유위와 무위를 말할 수 없음’[p1-5에 대한 부연설명 및

346) 이에 관해 견동의 『기신론동이약집』에서도 설명되어 있다. 『大乘起信論同異略集』, X.45.759.258b7.

347) 『涅槃宗要』, HBJ1.536a15-18: “然道後始成故 非本有始 離三際故 非有生.[이영무본에는 문맥에 의거, ‘亦非有生’으로 亦을 삽입했다.] 非有生故 亦得無滅 無生滅故 定是無爲 常住不變. 若未能得如是正見 不應定說有爲無爲.”

적용(u)]이 전체적 ‘이유 구’(h) 안에서 제시된다.

전체적 논의 구성을 보면, 관점에 따른 종합이라는 원효 특유의 논법에 따라 두 부분으로 논의가 전개됨을 알 수 있다. 즉, ‘무상의 관점에서 보면 성도 후 비로소 이루어지는 것이기에 본래 시작이 있는 것은 아니지만, 보신 상주의 관점에서 보면 삼제를 떠났기에 생이 있는 것이 아니라는 논리이다. 나아가 몇 가지 이유와 이에 근거한 주장이 이유-주장의 순으로 논리적으로 연계·종합된다.

이어서 ‘상주하지 않는다’고 말한 것은 ‘화신의 상에 나아가 화신을 말한 것’이라는 관점적 해석을 통해 상주론에 대한 비판을 회통한다.

또한 다른 곳에서 ‘상주하지 않는다’고 말한 것은 모두 화신의 상에 의거해 (화신을) 말한 것이지, 보신에 의거해 말한 것은 아니다.³⁴⁸⁾

이어서 몇몇 경증을 근거로 화신의 입장에서 설명한 함의³⁴⁹⁾를 밝힌 후, 이를 알지 못하고 보신불도 무상하다고 하면 사견이라고 결론짓는다.

이러한 일곱 가지 뜻에 의거해서 상주가 아님을 설한다. 이 모두 화신의 상에 나아가 설한 것임을 알아야 한다.³⁵⁰⁾

어떤 이가 이와 같은 뜻을 알지 못하고 보신불 역시 똑같이 무상하다고 하면, 이

348) 이 부분은 상주설의 입장을 인용한 후, 상주설에 대해 보충한 원효의 보충설명으로 보인다. 『涅槃宗要』, T38.1769.536a24-b1: “而餘處說非常住者 皆就化相[이영무 본에는 신수대장경의 ‘佛相’을 문맥에 따라 ‘化’를 삽입하여 ‘化相’으로 개정했다. 가은본 또한 ‘佛’을 ‘化’로 바꾸는 것이 문맥상 타당하다고 보고 ‘化’로 수정했다.] 非說報身.”

349) 『涅槃宗要』, HB1.536b2-6: “如德王品云 如來非常. 何以故. 身有分故 是故非常. 云何非常. 以有智故. 常法無知 猶如虛空. 如來有心 是故非常. 云何非常. 有言說乃至有姓氏(T38의 ‘此’를 『大般涅槃經』에 따라 ‘氏’로 교정)故 有父母故 有四儀故 有方所故.”[『덕왕품』에서 이르기까지 여래는 상주가 아니다. 왜 그런가? 몸이 분단이 있기 때문이다. 따라서 상이 아니다. 왜 상이 아닌가? (여래는) 지혜가 있기 때문이다. 상법이 지가 없음은 허공과 같다. 여래는 마음이 있다. 그러므로 상이 아니다. 어떻게 상이 아닌가? 언설이 있고 성씨가 있기 때문이니 이러한 까닭에 부모가 있다. 사의(四儀)가 있고 방소가 있기 때문이다]; 가은본은 『大般涅槃經』, 738b28에 따라 ‘心’을 ‘知’로 바꾸었지만, 당시 ‘心’은 ‘知’의 용례로 혼용해서 쓰는 경우가 많기에, 바꾸지 않아도 될 것으로 보인다. ‘(方所)依’는 『大般涅槃經』 문맥에 따라 ‘故’로 교정했다.]; 『大般涅槃經』, T12, 495a-b, 738b26-c9 참고.

350) 『涅槃宗要』, HB1.536b6-7: “依是七義 說非常住. 當知皆此[이영무 본은 이를 문맥에 따라 ‘此皆’로 수정했다.]就化相說.”

는 곧 사견이기에 지옥에 떨어지게 될 것이다. 『순타품』에서 설하기를 ‘외도의 잘못된 견해는 여래가 유위라고 할 수 있지만, 계를 지키는 비구는 이처럼 여래가 있는 곳에 유위라는 상을 일으켜서는 안 된다. 만약 여래가 유위라고 하면 이는 곧 망어로서, 이 사람은 죽어서 지옥에 떨어지는 것을 마치 스스로 자신의 집에 머무는 것과 같이 한다’ 등으로 상세히 말한 바와 같다. 그러므로 응당 보신불이 무상이라고 설해서는 안 된다.³⁵¹⁾

이상과 같이 원효는 ‘보신불은 상주이고 화신불만이 변화한 것이기에 상주론이 타당하다’는 상주론의 입장을 정리한 후, 무상론의 입장을 검토한다.

2. ‘보신이 무상한가’에 대한 논변

원효가 설명하는 무상론의 주장과 이유는 다음과 같다.

무상을 주장하는 이들이 말하기를 보신으로서의 붓다는 발생의 원인에 의해 생겨난 것이어서 멸함이 없을 수 없다.

생한 것이 반드시 멸한다는 것은 확정적(一向記)³⁵²⁾이기 때문이다.

하지만 (보신은) 범신에 의거해 계속 이어져 영원히 존재해서 미래가 다할 때까지 영원히 다함이 없어, 나고 죽으며 찰나찰나 마멸되는 것과 같지 않다. 이러한 도리³⁵³⁾로 말미암아 상주라고 말하며 노사가 없기에 변하여 바뀌지 않는다고 말한다.³⁵⁴⁾

351) 『涅槃宗要』, HBJ1.536b7-14: “若人不知如是之意 亦說報佛同是無常 卽是邪見 必墮地獄. 如純陀言[이영무 본은 신수대장경에 입각해서 문맥에 따라 품을 삼입해 ‘순타품』言’으로 했다.], 外道邪見 可說如來同於有爲 持戒[『大般涅槃經』에 따라 ‘惑’을 ‘戒’로 교정했다. 필사자가 ‘戒’의 이체자를 ‘惑’으로 읽은 듯하다.]比丘不應如是. 於如來所生有爲想. 若言如來是有爲者 卽是妄語. 當知是人 死入地獄 如人自於己[가은본과 마찬가지로 『필사본』, 487b7, 15에 따라 교정했고, ‘己’는 T38.1769.248a1, 7에 ‘己’로 고쳐져 있다. 가은이 본 것처럼 문맥상 T12.374, 614a5, 10에 따라 ‘己’로 고쳐야 한다고 본다.]舍宅 乃至廣說. 故不應說報佛無常.”; 『大般涅槃經』, T12.374a12-374b18 참고.

352) 이영무본은 ‘記’를 ‘說’로 고쳤는데, 『불지경론』·『유가사지론』 등 당시 사용되던 용례로 볼 때, 일향기(一向記)가 맞을 것으로 본다. 일향기란 ‘절대적으로’·‘반드시’·‘명시적으로’ 말할 것이므로’라는 뜻이다. 『승만경』(勝鬘經)에서는 “그러므로 세존이 궁극적인 가르침에 의지하여 총체적 설명(一向記)을 설하셨다.”고 표현하고 있다. 『勝鬘師子吼一乘大方便廣經』, T12.353.220c: 또 이는 사기론(四記論)의 하나로 질문 내용을 바로 긍정하는 방법인 ‘決定記論’과 동의어로 쓰인다. 『佛地經論』, T26.1530.308b-c.

[표 8] 보신 무상론의 주장과 근거

보신 무상론의 논지전개 형태를 정리하면 다음과 같다.

우선 “발생의 원인에 의해 생겨난 것이어서(h) 멸함이 없을 수 없다(p).”라는 이유를 포함한 주장을 세운 후, 생한 것이 반드시 멸함은 확정적(一向記)이기 때문(h)”이라는 근거를 제시한다. 그 후, “(보신은) 법신에 의거해 계속 이어져 영원히 존재해서 미래가 다할 때까지 영원히 다함이 없다(u)”는 주장이 이유가 함축된 적용 형태로 부가한다. 그 실례로는 “나고 죽으며 찰나찰나 마멸되는 것과는 같지 않다[u(d)].”를 든다. 이어서 “이러한 도리로 상주라고 말하며 노사가 없기에 변하여 바뀌지 않는다(n)”를 종합적 소결론으로 제시한다.

이처럼 보신 무상을 주장하는 입장에서는 생한 것은 반드시 멸하지만 보신은 법신에 의해 계속 이어지므로 상주이고 불변이라고 말하는 것이지, 무상이라는 전제가 변한 것은 아니라는 설명을 5지 형태로 전개한다.³⁵⁵⁾ 나아가 무상을 설명하기 위한 경증으로 “금강신을 성취한 여래 법신은 상주”³⁵⁶⁾이지만, “심성이 다르므로 보신불이 무상하다.”³⁵⁷⁾라는 설명을 부가한다. 이에 따라 ‘보

353) ‘상속하면서 영원히 이어진다’는 주장에 대한 경증이다. 즉, ‘상속·항존한다’는 의미에서 상주이고 우리가 생각하는 무상은 생기면서 멸한다는 무상이다’라는 의미이다.

354) 『涅槃宗要』, HBJ1.536b14-19: “執無常者說言 報佛生因所生 不得無滅 生者必滅 一向記故. 然依法身 相續恒存 窮未來際 永無終盡 不同生死念念磨滅. 由是道理 說爲常住 無老死故 名不變易.”

355) 다만 주장 안에 이유가 들어 있고, 적용과 실례의 순서가 바뀌어 있으며, 적용과 결론이 혼재되어 있기에 5지작법을 구성하지는 못한다.

356) 『涅槃宗要』, HBJ1.536b19-22: “如來成就如是功德 云何當言如來無常. 若言無常無有是處 是金剛身. 云何無常. 是故如來不名命終.”[여래는 이러한 공덕을 성취하였는데, 어떻게 여래가 무상하다고 말해야 하겠는가? 만약 무상이라고 말한다면 이러한 경우가 없으니 이 금강같은 몸이 어떻게 무상하다 하겠는가? 그러므로 여래는 목숨을 마친다고 하지 않는다]: 이 내용은 『大般涅槃經』, T12.392a13-393a02: “如來成就如是功德 云何當言如來無常. 若言無常 無有是處. 是金剛身. 云何無常. 是故如來不名命終. 如來清淨 無有垢穢. 如來之身非胎所汚. 如分陀利 本性清淨. 如來解脫 亦復如是. 如是解脫 卽是如來. 是故如來清淨無垢.” 중 앞부분을 인용한 것이다. 한편 “是處”란 ‘이러한 공덕을 성취했는데 여래가 무상하다고 하는 경우(sthana)’를 말한다.

357) 『涅槃宗要』, HBJ1.536c1-3: “復次善男子 心性異故名爲無常. 所謂聲聞心性異 緣覺心性異 諸佛心性異. 依此等文 當知報佛心 是有爲是生滅法而初分說定是無爲.”[또한 선남자여, 심성이 다르기에 무상이라고 말한다. 이른바 성문의 심성이 다르고 연각의 심성이 다르고 제불의 심성이 다르다. 이와 같은 등의 경문에 의거해, 보신불의 마음이 유위이고 생멸법이며 초분의 설이 반드시 무위임을 알아야 한다]; 『大般涅槃經』, T12.445c29-446a21: “復次善男子 心性異故名爲無常. 所謂聲聞心性異 緣覺心性異 諸佛心性異.”

신불은 인과가 있는 까닭에 무상하므로 상주하는 여래법신과는 다르다'는 관점에서 논의를 종합한다.

이러한 등의 글에 의거해 보신불의 마음이 유위이고 생멸하는 법임을 알아야 한다.³⁵⁸⁾

이상과 같이 무상론자는 제시된 경문에 의거해 '유위법인 까닭에 상속한다'는 방식으로 논의를 종합한다. 이에 대해 원효는 상주에 관한 경증을 여래의 진여법신으로 풀이하는 무상론의 설명을 다음과 같이 정리한다.

앞에서 설한³⁵⁹⁾ '반드시 무위'라든가, 또 '상주라는 두 글자를 수습하면 내가 행한 바를 따라 내가 다다른 곳에 이르게 된다' 등의 문장은 성문이 무위에 대한 네 가지 전도를 대치하기 위해 진여 법신에 의거해 상주라고 말한 것이다. 저 성문들이 법공에 통달하지 못해 여래법신이 모든 곳에 두루하고 무위에 상주하여 사물의 근기에 따라 이 색신을 나타냄을 알지 못하니, 이러한 이유로 저 여래의 색신은 번뇌 업에 초감된 것으로 틀림없이 소멸될 것이며, 비록 오분법신이 유루가 아니나 색신에 입각해 또한 단멸할 것이라고 분별적으로 헤아린다. 이러한 병을 대치하기 위해 법신이 무위이고 상주임을 설했다.³⁶⁰⁾

즉, 상주라고 설한 것은 성문들의 무위에 대한 사건을 대치하기 위해 진여 법신에 입각해 제시한 방편설임을 밝히고 있다. 이어서 『청승복전경』(請僧福田經) 「덕왕품」 등의 예증을 들면서 “모두 법신의 입장에서 무상한 것이 아니라고 말한 것이지, 보신불도 무상한 것이 아니라고 한 것이 아님”³⁶¹⁾을 강조한다. 이어서 무상과 다른 상주법에 대한 일곱 가지 원인을 제시한 후, 보신-화

358) 『涅槃宗要』, HBJ1.536c3-4: “依此等文 當知報佛心是有爲 是生滅法.”

359) '초분설'이란 '보불을 상주라고 한 사람들'을 말한다. 즉, 제1가가 '여래보불은 무위'라고 한 다든지, 또 “상주라는 두 글자를 수습하면, 내가 행한 바를 따라 내가 다다른 곳에 이르게 된다.” 등의 문장은 성문의 무위에 대한 4전도를 대치하기 위해 진여법신에 의거해 상주라고 설한 것임을 말한다.

360) 『涅槃宗要』, HBJ1.536c4-12: “... 而初分說定是無爲, 又言修習常住二字 隨我所行 至我至處 等文者 爲對聲聞無爲四倒故 約眞如法身而說爲常住. 以彼聲聞不達法空 不知如來法身 遍一切處 無爲常住 隨於物機 現此色身, 是故彼計 如來色身 惑業所感 必歸磨滅 五分法身 雖非有漏而依色身 亦是斷滅. 爲欲對治如是病故 故說法身無爲常住.”

361) 『涅槃宗要』, HBJ1.536c24-537a1: “皆就法身 說非無常 不開報佛 亦非無常.”

신설의 입장을 법신-보신설과 다음과 같이 회통한다.

이러한 일곱 가지 원인은 모두 법신에 해당하는 것이다. 왜 그러한가? 저들이 설한 “보신불은 발생하는 원인에 의해 얻어진다.”는 것은 곧 원인과 결과가 있어 허공과 같지 않은 것이다. 만약 저들이 변론해서 말하기를, “법신을 순리대로 따르면 생함이 없는 까닭에 상주이다. 보신불 또한 같아서 생겨남이 없기에 상주이다. 따라서 이 원인의 뜻은 법신·보신의 2신에 공통된다.”고 한다면 다른 이들도 (이처럼) 말할 수 있다. “화신은 앞이 있는 까닭에 상주가 아니며, 보신불도 앞이 있어 역시 상주하지 않는다. 따라서 이 원인의 뜻은 2신에 공통된다.” 만약 이것이 통하지 않는다면 저것이 어떻게 통하게 되겠는가?³⁶²⁾

이 설명에 따르면 보신불 또한 법신이 생함이 없는 것처럼 ‘생겨남이 없는 까닭에 상주한다’는 원인의 의미를 지닌다. 그렇지만 다른 시각에서 볼 때, 보신은 생하는 원인에 의해 얻어지는 것이므로 원인과 결과가 있다. 더욱이 화신과 마찬가지로 ‘앞이 있으므로 상주가 아니다’라는 원인의 뜻도 지닌다. 그러므로 ‘법신과 보신 간에 원인의 뜻이 통한다면, 보신과 화신 간에도 원인의 뜻이 통할 수밖에 없다’는 논지를 피력한다. 보신과 화신 간에 원인의 의미가 공통된다면 보신도 연기문 안에서 생멸의 뜻을 지니게 되기 때문이다.

나아가 원효는 논리적 입장에서 상주론의 입장을 비판하는 무상론자의 빠라상가를 다음과 같이 정리한다.

(1) “본래 없다가 처음 있는 것이지만 본래 없던 것이 지금 있는 것은 아니라는 상주론의 주장을 인정한다면, 앞에 있던 것이 뒤에 없어진 것은 아니다.

(2) 하지만 이는 본래 없음을 인정한 것이므로 앞서 있던 것이 끝에 없어진다는 소멸을 인정한 것이 된다.

(3) 만약 역으로 끝에 없어진다는 점을 인정하지 않으면 “이미 뒤에 없는 것이 아닌데 어떻게 끝에 없는 것이 되겠는가? 또한 그것은 ‘지금 있는 것’(今有)이 아닌데, 어떻게 ‘처음 있는 것’(始有)이 되겠는가?”

362) 『涅槃宗要』, HBJ1.537a12-18: “如是七因皆當法身. 所以然者. 彼說報佛 生因所得 卽有因果 非如虛空. 若彼救言 隨順法身無生故常. 報佛亦同無生故常. 是故此因義通二身者 他亦爾可 言化身有知故非常 報佛有知亦非常住. 是故此因義通二身. 此若不通彼何得通.”

이상과 같이 무상론자는 상주론의 논리를 따라갈 경우 쌍방향으로 분화할 수 있는 두 부분의 뜻 모두 자기모순에 빠진다는 양도논법, 곧 귀류논증 방식을 구사하고 있다. 이어지는 뿌라상가의 내용은 다음과 같다.

또 저것을 억지로 ‘본래 없다가 처음 있는 것이지만, 본래 없다가 지금 있는 것은 아니다’라고 한다면 단지 그 말은 도무지 진실이 없게 된다. 왜 그런가? 만약 말한 바와 같다면 이는 곧 비록 앞에 있다가 뒤에 없는 것은 아니지만, 앞에 있다가 끝에 없는 것이다. 만약 ‘끝에 없음’을 인정한다면 ‘끝에 없음은 곧 멸함’이 된다. 만약 (‘끝에 없음’이라는) 말을 인정하지 않는다면 이미 뒤에 없는 것이 아닌데, 어떻게 끝에 없는 것이 되겠는가? 이미 지금 있는 것(今有)이 아닌데, 어떻게 처음 있는 것(始有)이 되겠는가?³⁶³⁾

이상의 설명내용과 같이, 무상론에서는 유상론의 논리가 ‘본래 없다가 처음 있는 것이지만 본래 없다가 지금 있는 것은 아니다’라고 할 경우 ‘먼저 있다가 끝에 없음’을 인정하게 되어 ‘멸함’이 되며, 인정하지 않을 경우 ‘뒤에 있는 것’이므로 ‘끝에 없음’과 모순되는 딜레마에 처함을 밝히고 있다. 이로써 ‘지금 있는 것이 아니면 처음 있는 것이 될 수 없음’을 논증한다.

나아가 원효는 이와 같이 ‘뒤에 없는 것이 아니므로 완전히 없어진다’고 할 경우 ‘본래 없었기 때문에 생겨남이 있게 된다’고 상주론을 비판하는 무상론의 논변을 종합한다.

또 ‘만약 뒤에 없는 것이 아니기에 멸해서 없어진다’면 본래 없으므로 생겨남이 있게 되고 말 것이다. 이와 같이 나아가거나 물러서거나 영영 구해질 수 없다. 그러므로 지혜로운 자는 저 뜻을 쓰지 않는다. 무상을 주장하는 이는 이러한 설을 짓는다.³⁶⁴⁾

이상에서처럼 원효는 딜레마 형태의 뿌라상가에 의해 유성론자를 비판하는

363) 『涅槃宗要』, HBJ1.537a18-23: “又彼強言 雖是本無始有而非本無今有者 但有其言 都無其實 所以然者 若如所言 是即雖非先有後無而是先有終無 若許終無 終無即滅 若不許言 既非後無 何爲終無 既非今有 何爲始有.”

364) 『涅槃宗要』, HBJ1.537a23-b2: “又若非後無故滅盡者 即應是本無故 有生起也 如是進退永不可救 是故彼義 智者不用 執無常者 作如是說.”

무성론의 논변을 종합한 후, 이어지는 논의에서 보신상주와 보신무상에 관한 두 입장을 다음과 같이 화쟁한다.

3. 상주와 무상의 화쟁

원효는 보신 상주와 무상에 관한 이견을 한 입장에서만 고집하지 않는 열린 형식의 관점론에 따라 회통하고 있다. 즉, 다른 측면에서 보면 서로 어긋나지 않지만, 무상과 상주의 한 입장만을 고집할 경우 단점이 있음을 밝히는 방식이다. 여기서도 제기된 문제 안에 해가 있음을 전제로, 여래 비장의 이치를 통해 열반문의 함의를 드러내고 있다.

1) 제4구를 통한 화쟁방식

이 문제에 대한 원효의 화쟁방식은 다음과 같다.

문: 두 논사의 말 중에 어떤 것이 옳고 어떤 것이 그른가?

답: 어떤 이가 말하기를 “모두 옳기도 하고 모두 틀리기도 하다.” 왜 그러한가? 만일 결정적으로 한쪽 극단을 고집하면 모두 잘못이 있지만, 장애됨 없이 말하면 모두 도리가 있다.

『능가경』³⁶⁵⁾에서 말하는 것과 같이, “여래응정변지³⁶⁶⁾는 상주하는가, 상주하지 않는가?” 붓다가 말하기를 “상주하는 것도 상주하지 않는 것도 아니다. 두 극단에 과실이 있기 때문이다.”라고 상세하게 말했다.³⁶⁷⁾

위 인용문과 같이 원효는 보신상주와 무상에 대한 견해에서, “모두 맞기도 하고 그르기도 하다. … 장애됨 없이 말한다면 모두 도리가 있기 때문이다.”와 같은 회통적 입장을 표명한다. 이어서 ‘모두 그르다’에 대해서는 “상주하지도,

365) 『入楞伽經』, T16.671.555c: “如來應正遍知 爲是常也爲無常也. … 非常非無常. 何以故. 二邊有過故.”

366) ‘받들만하고 바르게 두루 아는 자’를 뜻한다.

367) 『涅槃宗要』, HBJ1.537b2-7: “問 二師所說何得何失. 答 或有說者 皆得皆失. 所以然者. 若決定執一邊 皆有過失 如其無障礙說 俱有道理. 如楞伽經云 如來應正遍知爲是常耶, 爲無常耶. 佛言非常非無常 二邊有過故 乃至廣說.”

상주하지 않는 것도 아니다. 두 극단에는 과실이 있기 때문이다.”라는 『능가경』의 제4구를 경증으로 부가한다. 이어지는 구절에서도 ‘보신불의 공덕은 상도 떠나고 성도 떠나 생멸상도 상주성도 벗어남’을 제4구 형식으로 기술한다. 이 역시 상주와 무상을 모두 부정하는 논법이다.

이제 이 말은 비록 상주는 아니나, 매 찰나 멸하는 것도 아니다. 이와 같은 글 등은 그 치우친 집착을 깨뜨린 것으로 정히 한쪽만 취하는 것은 도리가 아니게 된다.

장애됨 없이 설할 때 두 가지 뜻 모두 얻어진다. 보신불의 공덕은 상도 떠나고 성도 떠난다. 상을 떠나는 까닭에 생멸상을 벗어난다. 궁극적으로 적정해서 지음도, 함도 없기에 상주라고 말한다. 성을 떠나므로 상주성을 벗어난다. 매우 역동적으로 움직여 하지 않음이 없기에 무상이라고 설한다.³⁶⁸⁾

즉, 성과 상 양자를 떠난다는 점에서 다르지 않기에 서로 장애 없이 중도에 부합한다고 설명하고 있다. 이 내용에서도 ‘양자를 모두 부정하는 제4구에 의거하기에 무라는 것이지, 동일성에 근거한 무이를 주장하는 것이 아님’을 명확히 밝히고 있다.

한편 ‘모두 옳다’에 대해서는 “상을 떠남이 성을 떠남과 다르지 않으므로 상주가 생멸을 방해하지 않는다. … 두 가지 설이 모두 중도에 부합하고 모두 얻어진다.”라고 설명한다. 이는 상주론과 무상론을 모두 긍정하는 제3구 논리이다.

그러나 성도 여의어 둘 없이 구별되지 않는다. 상을 떠남이 성을 떠남과 다르지 않기에 상주가 생멸을 방해하지 않는다. 성을 떠남이 상을 떠남과 다르지 않기 때문에 생멸이 상주에 방해되지 않는다. 이와 같은 도리로 두 가지 설이 모두 중도에 부합하고 모두 얻어진다. 자세히 보아도 역시 여러 부문이 있다. 『능가경종요』(楞伽經宗要) 중의 설명에 갖추어져 있는 바와 같다.³⁶⁹⁾

368) 『涅槃宗要』, HBJ1.537b7-12: “今此言雖不常性 非念念滅 如是等文 破其偏執 定取一邊 不當道理 無障礙說二義皆得者 報佛功德 離相離性 以離相故 離生滅相 究竟寂靜 無作無爲故說常住 以離性故 離常住性 最極喧動 無所不爲故說無常.”

369) 『涅槃宗要』, HBJ1.537b12-17: “然離性無二無別 離相不異於離性 故常住不妨於生滅也 離性不異於離相 故生滅不礙於常住也 由是道理 二說皆得於中 委悉亦有多門 具如『楞伽經宗

위 인용문에서는 제3구 논리를 활용하여, 상주와 무상이라는 이견을 다른 시각에서 보면 서로 방해되지 않음을 밝히고 있다. 나아가 “상을 떠남(4구)이 성을 떠남(3구)과 다르지 않기에 상주가 생멸을 방해하지 않고 성을 떠남이 상을 떠남과 다르지 않기에” 그 역 또한 성립함을 상의 상관적으로 기술한다. 이때 상은 생멸문의 ‘생멸’에 해당하고 성은 진여문의 ‘상주’에 대응한다. ‘만물의 상을 떠남’이란 ‘진리가 상주함’을 의미한다. 또한 ‘성을 떠남’은 ‘생멸을 따라 만물에 응함’을 함의한다. 따라서 “상을 떠남은 성을 떠남과 다르지 않으므로(離相≡離性) 상주가 생멸을 방해하지 않고 성을 떠남은 상을 떠남과 다르지 않으므로(離性≡離相), 역으로 생멸이 상주에 방해되지 않는다.”는 상의 상관 논리가 따라 나오게 된다.

이와 같은 화쟁논법의 구조를 전체적으로 보면, 우선 논점에 대한 문제이자 주장으로 ‘긍정이기도 하고 부정이기도 함’(P)을 제기한다. 그 후, 긍정과 부정 부문(D)을 각각 설명한 후, 각각의 답을 연계시켜 긍정과 부정의 자재를 종합적 해(解)로 제시한다. 이처럼 보신상주와 무상에 대한 논의 역시 긍정과 부정, 문제와 해가 불일불이 관계로 개합되는 논법임을 알 수 있다.

한편 이는 『열반종요』 서두 부분에서 『대반열반경』의 종지로 제시한 여섯 번째 논사의 입장이 원효 자신의 견해와 같음을 보여준다. 이 논의 역시 ‘여래비장의 무이중도’에서 ‘상을 떠남’(4구)과 ‘성을 떠남’(3구)의 두 부문을 분화한 후, 다시 무이비장 중도라는 해로 회귀하는 원환적 구도를 나타내기 때문이다.

이상의 논의를 표로 나타내면 다음과 같다.

<p>문제(P): 성도 떠나 둘이 없이 구별되지 않는다.</p> <p>리상 부문 분화(D)-주장1: 상주가 생멸에 방해되지 않는다.</p> <p style="padding-left: 40px;">이유1: 상을 떠남이 성을 떠남과 다르지 않기 때문에.</p> <p>리성 부문 분화(D)-주장2: 생멸이 상주에 방해되지 않는다.</p> <p style="padding-left: 40px;">이유2: 성을 떠남이 상을 떠남과 다르지 않기</p>
--

要』中說.”

때문에.

해(소결론): 이와 같은 도리로 두 가지 설 모두 중도에 계합하고 얻어진다.

예증: 『능가경중요』 중의 설에 갖추어져 있는 바와 같이.

[표 8-1] 보신 상주론과 무상론에 대한 원효의 화쟁방식

이는 전통적 귀류논법의 부정방식과 달리, 전제된 문제(P)로부터 분화(D)된 각 부문 간의 상호침투·연계를 통해 문제 안에서 제기된 물음에 대해 긍정적 답을 도출하는 논의구조이다. 이는 나가르주나의 귀류논법 중, 상대의 전제를 인정할 경우 ‘A라는 입장을 따르거나, B라는 입장을 따르거나 관계없이 서로 모순된 결론에 이른다’는 양도논법 또는 딜레마를 반대 입장에서 회통하는 방식이다.

이와 달리 원효는 한 논사가 모순되는 두 주장과 이유를 제시할 때 첫 번째 증인(h1)이 두 번째 주장(p2)과 모순되고, 두 번째 증인(h2)이 첫 번째 주장(p1)과 모순된다는 상위결정 방식도 즐겨 사용한다. 예를 들어 한 논사가 주장을 세워 말하기를 “소리는 무상하다(p1). 만들어진 것이기 때문에(h1). 병 등과 같이(d1).”라고 하면서 “소리는 상주한다(p2). 들리는 것이기 때문에(h2). 소리성과 같이(d2).”라는 주장을 동시에 제기한다면, 이 두 증인은 모두 부정인, 곧 의심스러운 유예인(猶豫因)이 된다.³⁷⁰⁾ ‘만들어진 것(h1)을 따르면 ‘소리는 상주한다’(p2)가 뒤 주장과 모순되고, ‘들리는 것³⁷¹⁾이기 때문에’(h2)를 따르면 ‘소리는 무상하다’(p1)가 앞 주장과 모순되기 때문이다.

그러나 보신 상주와 무상에 대한 이 내용에서는 이와 달리 ‘상을 떠남’과 ‘성을 떠남’이라는 두 부문이 다르지 않기에 두 주장과 이유가 서로 어긋나지 않음을 보임으로써 역방향에서 결정상위를 해결하고 있다. 이는 무이(無二)로 제시된 문제 안에서 상호침투되는 분화관계를 통해 긍정으로 의미를 순환시키는 방식이다. 이는 ‘X라는 전제와 Y라는 전제가 부가될 경우 상주론을 따르거나 무상론을 따르거나 간에 모두 회통된다’는 의미의 순환구조를 나타낸다.³⁷²⁾

370) 『因明入正理論』, T.32.1630, 11c-12a: “相違決定者 如立宗言 聲是無常. 所作性故. 譬如瓶等. 有立, 聲常. 所聞性故. 譬如聲性. 此二皆是猶豫因. 故俱名不定.”

371) 바이세시카 학파 등에서 ‘들리는 것(所聞性)’이란 마치 소리성(聲性)이라는 자성이 있는 것과 같이 ‘들리는 것을 본성으로 한다’는 함의를 지닌다.

한편 이러한 회통 내용은 각 문장이 이유와 주장으로 꼬리를 이으면서 순차적으로 연계되는 앞의 논의 방식과 구별된다. 이와 달리 뒷부분에서는 주장(p: “성도 떠나 둘이 없이 구별되지 않는다.”)과 이유(h: “상을 떠남이 성을 떠남과 다르지 않기 때문에”)를 세운 후, 양방향에서 주장과 이유를 부연 설명하는 문장을 각기 대구 형식으로 부가한다. 이로써 무이로 상정된 문제의 함의를 심화시켜 전체의 의미를 순환시키는 방식을 보인다.

또한 내용상으로는 범성계열의 상주론과 범상계열의 무상론을 성상불이(性相不二) 관점에서 종합하는 방식으로 볼 수 있다. 형식상으로는 ‘성을 주어로 하거나 상을 주어로 하거나 간에 쌍방향으로 모두 회통된다’는 열린 형식의 논법이다. 이와 같이 주장과 이유를 결합한 양방향 논의를 연계적으로 종합한 열린 형식의 변증론을 통해 “두 설 모두 중도에 부합한다.”는 회통적 해를 산출하고 있다.

2) 보신 무상론에 대한 원효의 문답

한편 원효는 무상론 주장의 난점에 대해 스스로 문제를 제기한다. 이는 무상론에서 “법신이 정히 상주한다.”는 것을 인정한다면 ‘짓는 법이 없고 이로써 보신·화신의 2신을 짓지 않게 되는데, 그렇다면 법신도 함이 없는 것이 아니게 된다’라는 뿌라상가 형태의 비판이다. 즉, ‘상주할 경우 2신(身)을 지을 수 없으므로 무위만이 아니다’라는 반론이다.

하지만 무상을 주장하는 학설 내용에는 부족한 뜻이 있다. 이를테면 법신은 정히 상주라고 설하기 때문이다. 만일 정히 상주한다면 곧 짓는 법이 없어야 한다. 짓는 법이 없는 까닭에 2신을 짓지 않아야 한다. 그러므로 법신도 함이 없는 것이 아니다.³⁷²⁾

이상의 뿌라상가에서 원효는 ‘무상론의 주장을 인정할 경우 그 법신은 유위

372) 이 역시 3지작법 형식과 유사해 보이지만, 실례(d) 대신 경증으로 대체하는 논지 전개방식이다.

373) 『涅槃宗要』, HBJ1.537b17-19: “然執無常家義有未盡意 謂說法身定是常故. 若定常住即非作法. 非作法故不作二身. 是故法身亦非無爲.”

로 된다’는 유상론자의 반론(p2)을 스스로 가정하여 문제를 제기한다. 이와 관련된 경증으로는 10권 『능가경』과 『섭대승론석』(攝大乘論釋)을 제시한다. 이로써 ‘법신은 움직임 없이 사물을 짓는 것이 아니다’라는 결론에 이르게 됨을 지적한다. 이와 같이 원효는 상주론의 관점을 포섭하여 무상론의 단점에 의문을 제기하면서 반대 경증과 도리를 제시함으로써 화쟁을 유도하고 있다. 한편 이후에 이어지는 논의에서는 무상론의 관점에서 상주론의 부족한 점을 제기함으로써 공통의 해를 유도하는 쌍방향 논리를 전개한다. 즉, 무위와 유위의 의미와 관련해 부정을 통한 긍정으로 회통을 유도하는 논법을 구사한다.

논법상 특징적인 사실은 ‘법신 상주’ 개념을 활용하여 무상론의 주장을 비판하는 원효 논법이 다르마끼르띠 이후 완성된 2지작법 형태와도 흡사한 면이 있다는 점이다. 원효가 나타내려는 연역적 대전제를 주연관계(vyāpti)로 보고, 이에 뒤따르는 명제를 주제소속성(pakṣadharmatā)이 주연관계에 포함됨으로써 결론이 함축된 논법으로 이해할 수도 있기 때문이다. 2지작법이 성립하려면 주연관계의 주부인 능립(h)이 주제소속성의 술부와 일치해야 한다.

그런데 원효의 이 논법은 이 조건에 합치한다. 그렇다면 원효는 동시대인인 다르마끼르띠의 2지작법을 접할 기회가 없었음에도 다르마끼르띠와 유사한 연역 논법을 구사했다고 볼 수 있다. 이렇게 볼 때, 3지작법을 사용할 경우를 제외하고 원효가 실례를 생략하는 경우가 많은 이유 또한 ‘동품유 및 이품유와 같은 실례를 중시함으로써 귀납적 특성을 중시하는 디그나가 논법에 비해 연역적 성향을 지니고 있었기 때문’으로 추정해 볼 수도 있다.³⁷⁴⁾

이상의 시각에서 ‘무상론의 주장을 따를 경우 법신이 무위라는 전제와 어긋나게 된다’는 원효의 프라상가를 부정 형식을 통해 기술하면, 간접적 형태로 ‘법신 무위’를 증명하는 2지작법으로 정리할 수 있다.

주연관계/전제: 번뇌와 업을 좇아서 생기지 않는 것은 어느 것이나 유위법이

374) 다르마끼르띠는 디그나가의 인(h)의 삼상에서 이품변무성을 동품정유성 문장에 대한 대우 명제로서 환질환위를 통해 동일사태를 지시하는 것으로 본다. 이에 따라 실례를 축약하는 대신, 논증인의 새로운 범주인 결과인(kāryahetu), 자성인(svabhāva-h°), 비인식인(anupalabdhih°) 등을 도입한다. 이로써 본질적 결합관계인(svabhāvapratibandha)인 인과성(tad utpatti)과 동일성(tadatmya) 및 부정적 추리에 따른 오류의 대치를 통해 연역적 특성을 강화한다. 박대용(동광)(2018), 175-176 참고.

아니다.

주제소속성/부정적 수반관계: 법신은 번뇌와 업을 좇아서 생긴 것이 아니다.

함축된 결론: (번뇌와 업을 좇아 생긴 것이 아니다.) 그러므로 법신은 유위가 아니다.³⁷⁵⁾

[표 8-2] 보신 무상론 주장에 대한 원효의 2지작법 논증

위 논증에서 원효가 나타내고자 하는 함의를 재구성하면 다음과 같다. 우선 ‘유위법은 어떤 것이나 번뇌와 업을 좇아서 생긴 것’이라는 전제를 내세운다. 그 후, ‘법신은 번뇌와 업을 좇아 생긴 것이 아니다’라는 점을 부가한다. 다만 뒤따르는 명제가 부정형태이므로 앞 명제를 ‘번뇌와 업을 좇아 생하지 않은 것은 어느 것이나 유위법이 아니다’라는 대우명제로 치환하면, 뒤 명제와 등치가 된다.

이때 ‘번뇌와 업을 좇아서 생하지 않은 것은 어느 것이나 유위법이 아니다’라는 이 명제는 2지작법의 주연관계에 대응한다. 한편 뒤 명제인 ‘법신은 번뇌와 업을 좇아서 생긴 것이 아니다’는 주제소속성에 해당한다. 이 경우 ‘번뇌와 업을 좇아서 생하지 않은 것’이라는 주연관계의 주부는 능립(h)으로서 ‘번뇌와 업을 좇아서 생긴 것이 아니다’라는 주제소속성의 술부와 동일한 의미가 되어 올바른 2지작법 구조를 나타낸다. 이에 따라 ‘그러므로 법신은 유위가 아니다’라는 함축된 결론이 도출되어 ‘법신이 무위이어야 함’을 간접적으로 증명하게 된다. 따라서 이 내용은 주연관계를 통해 문제를 제시한 후, 법신의 성격에 대한 물음으로부터 부정적 수반관계를 통해 (번뇌와 업을 좇아서 생기지 않는) ‘법신은 유위가 아니다’라는 답을 도출하는 개합방식의 문답구조로 볼 수 있다.

이어지는 논의에서 ‘응화 2신’은 “법신이 자유자재함을 얻었기 때문에 능히 자주자주 유위상을 나타내는 것”에 해당하므로 “무위가 아니다.”라는 역방향에서 법신의 성격과 대비되는 형태로 앞의 부정 논의와 연계된다.

법신은 자유자재함을 얻었기 때문에 능히 자주 자주 유위상을 나타낸다. 응화 2신을 말한다.³⁷⁶⁾ 그러므로 무위가 아니다. 이는 법신이 번뇌의 업에서 생겨난 유위

375) 『涅槃宗要』, HB1.537b24-c1: “釋曰, 一切有爲法 皆從感業生 法身不從感業生. 故非有爲.”

376) 『大乘起信論疏記會本』, 『涅槃宗要』등에서는 응신과 보신을 용(用)의 두 종류로 나누고 분

는 아니지만, 응연히 움직임 없이 사물을 짓는 것이 아님을 밝힌 것이다.³⁷⁷⁾

이상의 설명과 같이, 원효는 ‘무위이나 자재함을 얻었기 때문에 유위를 나타낸다’는 응화신 부문의 설명을 무위로서의 법신 논의와 대비하고 있다. 이는 ‘법신이 번뇌 업에서 생겨난 유위는 아니지만 고정된 무위만도 아니다’라는 역방향 논의를 통해, 무상론 시각에서 법신을 바라보는 관점을 제시한 것이다.

이처럼 바라보는 관점에 따라 법신에 대해 양방향의 설명이 가능하기에 무상론과 유상론이 화쟁될 수 있다는 점을 간접적으로 시사한다. 이는 ‘무위이지만 자재한 까닭에 유위상을 나타낸다’는 무상론의 관점을 포섭해 법신 무위라는 유상론의 입장과 조화시키는 화쟁논법이다. 한 입장을 전적으로 부정하거나, 전적으로 긍정하지 않고 관점에 따라 긍·부정을 교차하여 해당 논점을 강조하는 열린 형태의 논법으로 볼 수 있다.

또한 ‘상주라고 해서 무위가 아니다’라는 원효의 문제 제기 방식은 수염 본각을 풀이하는 『기신론소』의 설명과도 상통한다. 이 역시 ‘상주라고 하지만 응화신을 나타내는 맥락에서 이해할 수 있다’는 해석이다. 이는 남조시대 이래 열반사들 간에 “무상(無常)한 중생이 수행을 통해 무명을 전화(轉化)해 각을 이루어 상주(常住)하는 붓다가 된다”는 상속의(相續義)³⁷⁸⁾에 관한 불일불이적 설명과도 상통하는 내용이다. 한편 형식적으로는 원효가 주장(法)·실례(喩)³⁷⁹⁾·적용(合) 구도에서 적용(合)을 풀이한 부분에 해당한다.

합(合) 중에 ‘무명이 멸한다’고 한 것은 ‘본래 무명이란 소멸하는 것이기에 ‘바람이 소멸한다(d1)’는 비유에 합한 것이다. ‘상속이 곧 멸한다’는 것은 업식 등이 소멸하는 것이니, ‘움직이는 상이 소멸한다’는 비유에 합한 것이다. ‘지혜의 본성은 파괴되지 않는다’는 것은 수염본각의 신해한 성질을 지성이라고 하는 것이기에 ‘축축한 성질이 파괴되지 않는다’는 비유에 합한 것이다. 다음으로 불사의업상을 풀이

별사식에 의거, 범부·이승심으로 보는 것을 응신, 업식에 의거하여 초발의로부터 보살구경지의 보살이 마음으로 보는 것을 보신으로 기술한다. 『大乘起信論記會本』, HBJ1.772b15-c2, 『起信論海東疏』, HBJ1.721c, 『涅槃宗要』, HBJ1.531a19-b6 참조.

377) 『涅槃宗要』, HBJ1.537c1-4: “法身由得自在 能數數顯有爲相 謂應化二身 故非無爲 是明法身 雖非惑業所生有爲而非凝然無動作物也.”

378) 금강대학교 불교문화연구소(2013), 133-134, 169-173; 『大般涅槃經』, T12.374.411a-b, 652a-b, 411b; 『大般涅槃經集解』, T.37.1763.458c-459a, 461a; 史經鵬(2014) 참조.

379) 실례와 관련한 설명은 『起信論海東疏』, HBJ1.711b 참조.

하는 중에 ‘지혜의 청정에 의거한다’는 것은 앞에서 ‘수염본각의 마음이 비로소 맑고 깨끗해짐’을 말하는 것이므로 시각의 지혜이며, 이 지혜의 힘에 의거해 응화신을 나타내므로 무량공덕상이라 이름한다. 이곳에서 나타난 상은 무시무중이어서 서로 이어져 끊어지지 않는 까닭에 ‘끊어짐이 없다’고 하였으니, 이는 『금고경』에서 “응신이란 시작 없는 때부터 생사가 서로 이어져 끊어지지 않는 까닭이고 모든 붓다의 불공법이 포섭해서 지닐 수 있는 까닭이며 중생이 다하지 않아 업용도 다함이 없는 까닭에 상주한다고 설한다.”라고 한 것이다.³⁸⁰⁾

이는 실례에 의거해 복합적으로 주장과 이유를 결합하는 다양한 ‘적용(u)’ 양태를 보여준다. 이 논의를 정리하면 다음과 같다.

(A) ‘무명이 멸한다(u1-1).’≡‘본래 무명이란 소멸하는 것이기에 ‘바람이 소멸한다(d1)’는 비유에 합한 것(d1-1/u1-1): ‘본래 무명이란 소멸하는 것인 까닭에(h1-1).’

(B) ‘상속이 곧 멸한다(u1-2).’≡‘움직이는 상이 소멸한다(d1-2)’는 비유에 합한 것(d1-2/u1-2): ‘업식 등이 멸하는 것인 까닭에(h1-2).’

(C) ‘지혜의 본성이 파괴되지 않는다(u1-3).’≡‘축축한 성질이 파괴되지 않는다(d1-3)’는 비유에 합한 것(d1-3/u1-3): ‘수염본각의 신해한 성질을 지성이라고 하는 것인 까닭에.’

(D) ‘지혜의 청정에 의거한다(u2-1).’≡시각의 지혜·무량공덕상(u2-2): ‘수염본각의 마음이 비로소 맑고 깨끗해짐’을 말하는 것이므로.’(h1-4)

(E) ‘끊어짐이 없다(u2-3).’≡『금고경』에서 “상주한다고 말한다.”고 한 것(d2): ‘응신이란 무시로부터 생사가 서로 이어져 끊어지지 않기 때문이며 모든 붓다의 불공법이 포섭해서 지닐 수 있기 때문이고 중생이 다하지 않아 업용도 다함이 없는 까닭에(h1-5).’

『기신론소』의 설명을 따르면 불변진여의 시각에서 바라볼 경우 ‘법신 상주’에 대한 무상론의 견해에는 부족한 점이 있다. 하지만 수연진여의 시각에서 보

380) 『起信論海東疏』, HBJ1.711b-c: “合中言 無明滅者 本無明滅 是合風滅也. 相續即滅者 業識等滅 合動相滅也. 智性不壞者 隨染本覺神解之性 名爲智性 是合濕性不壞也. 次釋不思議業相中 依智淨者 謂前隨染本覺之心 始得淳淨 是始覺智 依此智力 現應化身 故言無量功德之相. 此所現相 無始無終 相續不絕 故言無斷. 如『金鼓經』言 應身者 從無始生死相續不斷故 一切諸佛不共之法能攝持故 衆生不盡用亦不盡 故說常住.”

면, ‘법신이 자재하게 응화신으로 드러내는 무량공덕상이 바로 불사의업상’이라고 해석할 수 있다. 이는 주장(法)으로 제기된 문제와 관련하여, 적용(合)을 이루는 세부 항(項)을 앞에서 논의된 실례(喻)와 연계시킨 후, 총체적 적용과 실례를 부가해 논의를 종결하는 상의상관 구도의 연계논법이다.

이와 같이 원효는 관점에 따라 긍정과 부정을 교차함으로써 ‘상주라고 해서 무위가 아니므로 무상론 주장과 모순되지 않는다’는 형태로 화쟁을 도출해낸다. 이어지는 상주론에 대한 원효의 문답에서도 이러한 교차적 화쟁방식은 잘 나타난다.

3) 상주론에 대한 원효의 문답

상주론에 대한 문답에서 원효는 무상론과 마찬가지로 ‘보신상주를 주장하는 견해 역시 부족함이 있다’는 의문을 스스로 제기한다. ‘시유공덕은 앞의 계위에서 두루하지 않기 때문’이라는 것이 그 주요 근거이다. 이 물음에 대해 원효는 다음과 같이 풀이한다.

또한 보신상주를 주장하는 견해는 비록 상주를 좋아하나 그 상주한다는 뜻에도 부족한 뜻이 있다. 이를테면 ‘시유공덕이 앞 지위에서는 두루하지 않는다’고 이르기 때문이다. 만약 이 공덕에 두루하지 못한 것이 있다면 곧 법계에 증득하지 못한 것이 있는 것이요, 만일 법계에 증득하지 못한 것이 없다면, 이는 곧 법성과 같아져 두루하지 않은 곳이 없게 된다.³⁸¹⁾

이상과 같이, 시유공덕에 두루하지 않은 곳이 있다는 상주론의 논리를 따르면 ‘법계에 증득하지 못한 것이 있다’라는 결론에 이르게 된다.³⁸²⁾ 이에 대해 원효는 『화엄경』을 인용하면서 ‘여래가 얻은 몸은 한량없는 세 가지 청정을 갖

381) 『涅槃宗要』, HBJ1.537c4-8: “又報常家 雖樂常住而其常義亦有不足意 謂始有功德 不遍於前位故 若此功德 有所不遍 卽於法界 有所不證 若於法界 無所不證 卽等法性 無所不遍。”

382) 『起信論別記』에 따르면, “(아래 글에서 이르기를), 초발의로부터 구경지까지의 마음으로 보살이 보는 것을 보신이라고 말한다. 만약 업식을 여의면 상을 봄이 없다. 업식을 얹어 다하지 못할 때 능견상 또한 여윌 수 없다.”[『起信論別記』, HBJ1.693a17-20: “故下文云 ‘依於業識 乃至菩薩究竟地所見者 名爲報身 若離業識 則無見相 知業識未盡之時 能見之相 亦不相離也.’”]

추고 있음'을 예증으로 삼아 '금강위 이전에도 두루함'을 주장함으로써 상주론의 미비점을 보완한다.

이는 여래가 성도한 후 얻은 색신·음성·무애심이 같지 않은 곳도 없고 두루하지 않은 곳도 없음을 밝힌 것이다. 이미 모든 삼세와 같다고 했는데 어찌 금강 이전에는 두루하지 않겠는가. 하지만 이 도리는 모든 붓다가 비밀스레 지닌 것이어서 생각으로 헤아리는 이가 능히 헤아릴 수 있는 것이 아니고 다만 붓다의 말에 의해 믿음을 일으킬 뿐이다. 열반의 뜻을 간단히 판별하면 이와 같다.³⁸³⁾

이와 같이 원효는 '금강위 이전까지도 두루하는) 불법의 도리는 붓다가 비밀스레 지닌 것이어서 생각으로 헤아리는 이가 헤아릴 수 없고 믿음으로만 접근할 수 있다'는 점을 강조한다. 이로써 「열반문」 중 <화쟁문> 논의를 결론짓는다.

화쟁에 대한 전체적 논점은 '보신상주와 무상에 대한 입장이 모두 맞기도 하고 틀리기도 하다'는 제3구에 의거한다. 단, '한쪽 견해만 집착하면 그러지만, 어떤 입장에도 매이지 않으면 모두 도리가 있다'는 관점 전환(Umwandlung des Aspekt)에 바탕한 논법이므로 상위결정이나 모순에 떨어지지 않는다.

형식적으로는 '여래 비장의 도리에 의거할 때, 언설과 사랑의 영역인 상뿐만 아니라 자성을 여의었다'는 제4구 형태로 기술된다. 동시에 양자 모두 부정된다는 점에서 두 견해가 '다르지 않다(不異)'는 맥락에서 제3구로 표현된다. 이는 불가설과 믿음 안에서 제3구와 제4구의 의미가 무이·무장에 중도법문으로 순환되는 원형구조의 화쟁론이다. 명사부정이 무한긍정과 개합되고 한 가지 설명범주 안에 긍·부정이 모두 포섭되는 역시역비론(亦是亦非論)이기도 하다.

이상 논의한 바와 같이, 불가설과 믿음의 영역 안에서 부정을 긍정으로 전환시켜 상반된 의미를 화쟁하는 방식은 불성·불신·정토 등 거의 모든 논의에 걸쳐 나타난다. 의지문과 연기문에 의한 유성·무성론의 화쟁, 종인생기지문(從因生起之門)과 식연귀원지문(息緣歸原之門)에 따른 보불(報佛) 공덕의 화쟁, 『무량수경중요』에서 정상귀원지문(正相歸源之門)과 종성성덕지문(從性成德之門)

383) 『涅槃宗要』, HBJ1.537c15-20: “是明如來成道後 所得色身音聲及無礙心 無所不等無所不遍 既言等於一切三世 豈不遍金剛以前. 然此道理 諸佛祕藏 非思量者之所不能測 但依佛言起作信耳. 涅槃之義略判如是.”

에 의거한 ‘자수용도의 유색·무색론의 화쟁³⁸⁴) 모두 상통하는 구조를 나타낸다. 즉, 각 부분의 차이를 전제하면서도 다른 관점에서 보면, 서로 모순되지 않는다(不相違)는 인식론적 종합을 행한다. 이로써 상의 상관성 및 경론에 의거해 공통된 의미를 산출하는 특성을 보여준다.

한편 이러한 특성은 『열반종요』 서두에서 문제로 제기된 ‘무이실성’이라는 종지로부터 ‘리성’과 ‘리상’의 구조로 논의를 분화시킨 후, 비일비이 형태로 여래가 비장한 실성으로 회귀하는 조망점에 따른 종합방식에서도 잘 나타난다. 논리적으로 볼 때, 결론으로서의 ‘여래비장 무이실성’은 탐구(논증)되어야 할 전제(所證)에 해당한다. 이 경우 이러한 대전제로부터 ‘상을 떠남(離相)’과 ‘성을 떠남(離性)’이라는 이유가 변증³⁸⁵)되는 방식으로 이해할 수 있다. 즉, 제시된 문제를 설명하는 이유가 문제 속에 포섭되면서 주연관계를 형성하는 것에 대비할 수 있다. 이때 “모든 붓다가 지닌 무이실성이 경의 종지”라는 대전제(문제)를 이어, 이로부터 전개(D)된 특성에 대한 변증 내용은 쌍방향에서 역논리 역시 허용하는 열린 형식을 보인다. 이처럼 불일불이이므로 중도이자 일미임을 나타냄으로써 전체논의를 무이실성의 종지라는 결론으로 회귀시키고 있다.

이는 ‘무이실성’이라는 문제로부터 비일비이·역일역이 방식으로 실례를 부가하여 두 부분으로 논의를 발산시킨 후, ‘비일이기에 제문에 해당함’과 ‘비이기에 일미’라는 각각의 답을 도출하여 ‘무이비장 종지’라는 공통의 해로 수렴하는 개합구조이다. 제4구와 제3구가 교차되는 이러한 회통 구조는 최초로 제기된 문제로부터 생성·분화를 거쳐 해로 현실화되는 ‘열린 변증법’의 상의 상관적 연계구도로 이해할 수 있다. 이러한 구조적 특성에 주목, 다음 장에서는 현대철학과 대비해 본 화쟁론의 열린 변증법적 함의를 살펴보기로 하자.

384) ‘자수용도의 유색·무색론 모두 경론에 근거한 것이므로 정상귀원지문(正相歸源之門)과 종성성덕지문(從性成德之門)에 입각해 보면 서로 어긋나지 않는다(不相違)’는 방식의 관점론적 화쟁을 통해 열린 형식의 개합구조를 보인다.

385) 다르마끼르띠 논리학에 따르면, 증명되어야 할 “소증에 의해 증인(證因)이 주연됨이 나타난다[vyāpti pradarśanād hetoh sādhyena...].” PV(1989), 285-286 참조.

제5장 현대철학과의 대비

제1절 들뢰즈 변증법과 대비한 화쟁론의 현대철학적 함의

1. 열린 변증법과 들뢰즈 변증법의 구조

1) 열린 변증법의 구조

제4장에서는 불성, 불신 등의 쟁점에 나타난 원효 화쟁논법의 구조적 특성을 살펴보았다. 사구를 활용한 원효의 화쟁 논의는 제기된 문제에 대해 제4구와 제3구로 분화된 부분의 차이를 인정하면서도(非一) 이를 종합하면 제4구의 부정이 제3구인 긍정과 다르지 않다(非異)는 공통 의미로 회귀시키며 부정을 통해 긍정을 도출한다는 점에서 변증법과 유사한 면이 있다.

이러한 의문과 관련하여 크게 두 가지 다른 형태의 변증법을 검토해 볼 수 있다. 첫째는 모순 해결을 위한 논리패턴 가운데 가장 대표적인 헤겔 변증법이다. 이 논법에서는 동일자인 개체가 보편을 회복하기 위해 끊임없는 변증법적 생성운동을 한다. 즉, 해답에 도달하는 과정이 곧 동일자의 자기 회복과정이다.³⁸⁶⁾ 이러한 시각에서 볼 때, 원효 논법도 일심에서 갈라져 나온 진여·생멸이라는 분화를 거쳐, 화쟁이라는 규정으로 전화되는 방식에서 변증법의 자기 회복과정에 대비할 수 있다. 불설로부터 분화·발전되었다가 다시 일심이나 일미중도로 회귀하는 구도를 동일성의 자기 회복으로 볼 수 있기 때문이다. 이 경우 화쟁의 가능 근거로서의 일심은 ‘절대정신이 자신의 고유한 모습을 타자 속에서 드러내 부정성 계기를 통해 절대지로 나아가는 근거’로 파악된다. 나아가 중생심이 여래심 차원으로 지양된 최고 단계로 상정될 수도 있다.

헤겔에 있어 자기 부정을 통한 ‘자기-타자화’라는 의식의 운동은 ‘타자 속에

386) 헤겔에 따르면 자기의식에 또 하나의 자기의식이 대치될 때 자기의식은 자신의 밖을 벗어난다. 이 가운데 이중의 자기가 있는데, 하나는 ‘자기의식이 자기를 상실하여 타자를 자기로 생각한다’는 의미이고, 다른 하나는 ‘타자를 참다운 자기로 보는 것이 아니라, 타자 속에서 자신을 보는 방식으로 타자를 지향한다’는 의미이다. 이와 같은 타자의 이중적 의미 안에서 지양은 동시에 자체 내로의 복귀(eine doppelsinnige Ruckkehr in sich)이다.

서 자기동일적으로 머무름(Im Anderssein bei Sich selbst)'으로 표현된다. 이는 '자기의식이 스스로 자기 양분화를 겪으면서 분열을 방치하지 않고 통일하여 자신을 완성하려는 부정적 자기 관련 운동을 통해 절대지에 이르는' 긍정적 계기로 이루어진다. "실체를 주체로 파악하라"³⁸⁷⁾는 것은 '절대정신이 타자 속에서 자신의 외화된 모습을 펼쳐 보이면서, '이 타자가 자기 자신으로부터 비롯된 타자임을 인식하는 사유규정(Denkenbestimmung)의 총체적 전개'를 의미한다.

그 전개방식은 i) 동일성에 근거한 규정성과 ii) 규정성의 자기 부정성을 거쳐 iii) 새로운 규정성에 도달하는 발전과정을 밟는다. 단, 헤겔의 경우 자기 외부에 타자인 절대자(神)를 상정하여 절대정신 하에서의 자유를 지향한다. 이는 종속성이 있는 상태에서 절대자와의 합일을 통해 완성을 추구하는 방식으로 볼 수 있다.³⁸⁸⁾ 이를 비일비이에 대한 두 가지 해석과 관련해 보면, 동일성으로서의 비이를 강조하며, 제4구를 궁극적 실재로 상정하는 일부 논자들의 사유와 유사한 점이 있다.

둘째는, 열린 형식의 변증법이다. 이 방식은 헤겔 변증법에서 상정된 실체로서의 동일성이 표상을 동반하게 된다는 점을 비판한다. 따라서 변증법적 생성 운동의 형식을 취하더라도 이미 상정된 동일성이나 표상으로서의 실체를 파기하는 지점에서 본래의 운동성 회복을 지향한다. 즉, 즉자-대자-즉자-대자 운동의 형식을 취할지라도 각 단계가 동일성을 지닌 개체로 구성되지 않는다. 오히려 관점에 따라 각 단계에 있는 내용이 변화된다. 즉, 앞 단계에서 무였던 것이 다음 단계에서 유로 바뀌면서 새로운 무가 제시되기도 하는 등의 인식론적 전회형식을 취한다.³⁸⁹⁾ 동일성이 동반하는 어떤 형태의 표상도 차례로 파기되며 표상에 의한 자유의 억압에서 벗어나 완전한 생성의 회복을 지향하는 사유이다. 사구 논법과 관련해 보면, 네 가지의 대표적 구체성인 사구를 부정하거나 긍정하는 자체가 보편을 향한 운동이며, 이를 파기하는 과정에서 반야지의 현현과 같이 보편을 드러내는 방식이다.

387) G. W. F. Hegel(2011), 18.

388) 알랭 르노는 (실체로서의) "헤겔의 '이성의 간지'는 종속성의 원리를 내면화했지 제거한 것은 아니다."라고 말한다. 알랭 르노(2002), 67.

389) 불교적으로 설명하면, 이 사유 가운데 세속 차원에서 성립하는 변화는 '반복'에, 승의 차원의 제법실상은 '차이'에 대응한다.

한편 역설과 무의미가 상식과 의미로 전화되는 방식을 보인다. 즉, 궁극적 차원에서 제시된 ‘무실체’와 ‘무아성’은 세속 차원에서 ‘실재’ 및 ‘대아(大我)’와 같지도 않고 다르지도 않은 방식으로 등치된다. 또한 그 숨겨진 함의를 펴서 전개하는 과정에서 잠재된 문제와 모순 해결 방법 및 현실적 해가 다르면서도 다르지 않다는 의미론적 순환형식의 수평적 회귀구조를 보이는 경우가 많다. 해가 고정되지 않았다는 점에서 ‘열린 함의’를 지닌 이 변증론의 특성을 비유 비무에 관한 두 가지 사유에 대비해 보면, 비일비이 가운데 ‘비일’과 연계해서 ‘비이’를 이해하는 첫 번째 사유에 가깝다. 다만 이러한 두 가지 유형 모두 변증법이 지닌 운동성은 공유하고 있다. 또 마음(心)과 의식이 상호 혼습과 침투를 통해 자기를 전개해 나가는 운동이라는 점도 공통된다.

이와 같은 두 가지 모델을 원효의 논리구도에 적용 시켜 보면, 원효의 방식은 ‘열린 형식의 변증법’에 가깝다. 대칭적 대립 명제들의 지양을 통해 동일성으로서의 종합을 이루는 상승방식이 아니라 비대칭적으로 제시된 여러 관점을 상호 연계시켜 최초로 제기된 문제로 회귀시키는 구조를 보이기 때문이다. 이는 관점과 상관없이 긍정→부정→대긍정의 수직 구도 속에서 부정의 부정 및 지양을 통해 긍정의 완성을 이루는 헤겔 변증법과는 다른 회귀적 개합구도를 나타낸다.

제기된 문제는 ‘긍정과 부정에 의존하지 않는 중성’으로서 중도적 함의를 지니는 경우가 많다. 한편 “긍정 부정 모두를 문제를 위한 해의 경우들로 다룸으로써 긍정과 부정을 넘어있는 실증성에 도달한다.”³⁹⁰⁾ 그럼에도 상승형식이 아니라 독특한 원형구조 안에서 “명제의 각 관계가 순환관계를 통해 다른 명제들에 의존”³⁹¹⁾해서 성립하는 상호 연계구조를 보인다. 이는 본체에 기반한 헤겔식 변증법과 달리, 번뇌와 보리가 부정의 매개 없이 관점 전환을 통해 긍정으로 전환되는 열린 사유의 비일비이 논법이다. 이는 자성이 없다는 승의적 관점에서 양자의 불이가 제시되든, 염오와 청정이라는 의타기의 두 측면에서 양자의 불이가 천명되든, 불이의 전제로서 동일성으로서의 선행실체를 상정하거나 근본원인을 소급하는 사유와는 다르다. 여기서 헤겔적 표상이나 동일성은 파기된다. 즉, 유무 논리를 넘어 선행유(有)로서의 일심을 전제하는 실제 중

390) 질 들뢰즈(2010), 225.

391) 질 들뢰즈(2010), 221.

심의 사유와는 다른 형식이다.

이처럼 원효의 논의구조는 대립된 입장을 일심이나 중도로 종합한다는 점에서 변증법적으로 볼 수 있는 면이 있다. 그럼에도 화쟁의 근원으로 제시되는 일심의 성격이 동일성으로 규정되어 있지 않다는 점에서 헤겔 변증법에서 운동을 마친 즉자·대자로서의 동일한 규정태와 구별된다. 오히려 일심은 미규정적 잠재태로부터 분화된 부문들이 관점에 따라 부정 또는 긍정된 후 현실적 규정을 도출해내는 들뢰즈의 새로운 변증법에서 제시된 문제로서의 이념에 가까운 면이 있다. 문제는 의미를 구성한다. 하지만 문제 속에서 의미를 진리로 규정하는 것은 조건들이다. “조건들이 불충분하게 규정되거나 반대로 과잉으로 규정될 때, 문제는 그릇될 수 있다.”³⁹²⁾

더욱이 원효의 경우 제기된 문제로부터 바람직한 답을 도출하되 ‘~로서 나타남’과 ‘구체적 양태로 나타남’을 구분한다. 이로써 수많은 관점들을 포섭할 수 있는 ‘차이’를 인정한다. 화쟁 역시 동일성으로의 통일이 아니라, 차이에 대한 긍정으로부터 공통성을 추출해 화쟁을 끌어내는 방법론으로 볼 수 있다. 또한 들뢰즈와 마찬가지로 “진위(眞僞) 개념이 명제들로부터 이 명제들이 해결하는 문제로 이전되어 그 안에서 의미를 전화하고 문제와 동시에 해들이 발생해서 문제가 그 안에 머무는 해들을 규정한다.”³⁹³⁾는 점에서 발생적 진리관을 보여준다. 진과 위가 문제에 답하는 명제들이 아니라 문제 자체를 규정하므로 진리의 범주를 채우는 것이 의미의 범주로 된다.

원효의 일심 또한 잠재적 미규정성으로서의 이념이자 문제로 볼 수 있다. 이 경우, 일심으로부터 분화된 각 부문 안에서 제기된 명제(구)들 안의 진과 위는 화쟁이라는 공통의 해를 통해 새로운 의미를 생성하고 문제 자체를 규정한다. 이때 문제인 일심 안에 머무는 부문들과 항들이 상호 연계를 통해 새로운 의미를 생성해 낸 해가 화쟁이라는 점에서 발생적이고, 발생된 의미가 모두 진리 범주에 포섭된다는 점에서 문제≡해, 잠재성≡현실성이라는 비일비이적 의미 구조를 보인다. 이러한 맥락에서 화쟁은 고정된 진위에 기반해 의미 범주를 한정시킨 규정성으로 볼 수 없다.

한편 문제로서의 이념인 일심은 연역적 전제로 제시된다. 그렇지만 이념과

392) 질 들뢰즈(2010), 222.

393) 질 들뢰즈(2010), 222-223.

의 편차를 보이는 각 견해 간의 차이로부터 공통점을 도출하는 방식은 귀납적 형태를 취한다. 이 과정에서 각 입장 간의 비동시적·불연속 관계는 회통이라는 연속적 논의의 장에서 동시 공정을 통해 양극단을 떠난 중도로 종합된다. 이처럼 비연속적인 것들의 연속성, 비동시적인 것들 간의 동시성이라는 이접적 종합의 맥락에서 모든 주장이 ‘다르지 않음’, ‘틀리지 않음’을 도출한다.

이러한 관점에서 문-답 형태로 제시되는 ‘열린 변증법’ 모델은 ‘모순되어 보이는 미규정적 상이한 입장으로부터 규정성을 도출하는 과정에서 다양한 의미를 생성하는’ 방식이라는 점에서 화쟁 구도에 적용 가능할 것으로 본다. 화쟁이라는 규정성은 모순으로 보이는 두 극단을 공통의 이념과 바탕에 의거해 모순이 아닌 차이로 종합·도출한 현실성으로 볼 수 있기 때문이다.

이 모델을 화쟁론에 대입할 경우 다음과 같이 정리할 수 있다.

- (1) ‘열린 변증법’에서 잠재적·미규정적 문제는 일심 등 최초에 제기된 이념에 상응한다.
- (2) 이로부터 분화된 진여/생멸 부문에서 드러난 관점 차이와 조건에 의거, 부문(명제) 간 상호작용을 통해 구체적으로 산출된 현실적 규정은 화쟁(解)에 해당한다.³⁹⁴⁾

[표 9] 화쟁론에 적용한 ‘열린 변증법’ 모델

이 모델에 따른 구체적 화쟁 도출방식을 보면, 우선 물음이나 입장 제시 등을 통해 각 견해를 표방하는 A·B·C·D라는 사구를 포섭하는 잠재적 공통 이념(一心)이 전제된다. 이어서 부정이 제시된다. 단, 여기서 부정은 전면적 부정이 아니다. 예컨대 A나 C가 부정될 때에는 B와의 관계 속에서 A가 아님[-A(B)], D와의 관계 속에서 C가 아님[-C(D)]이라는 관계 구조 안에서 현실적 규정성으로서의 해가 도출된다. 이로써 각 입장은 관점에 따라 상대적으로 부정되면서도 도리와 일리(一理)에 부합하는 형태로 연기적 상호 연계구도를 보인다.

394) 이때 ‘산출’ 또는 ‘도출’이란 형식논리에서 말하는 일방향의 ‘논리적 필연성’과 다르다. 쌍방향으로 진화 가능한 ‘무한 역량의 구체적 표출’을 의미한다.

이때 생멸문의 입장을 개별, 진여문의 입장을 총체의 관점(總別門)으로 구분하거나, 세속과 승의(眞俗門)의 관점으로부터 중도로서의 화쟁을 도출한다.

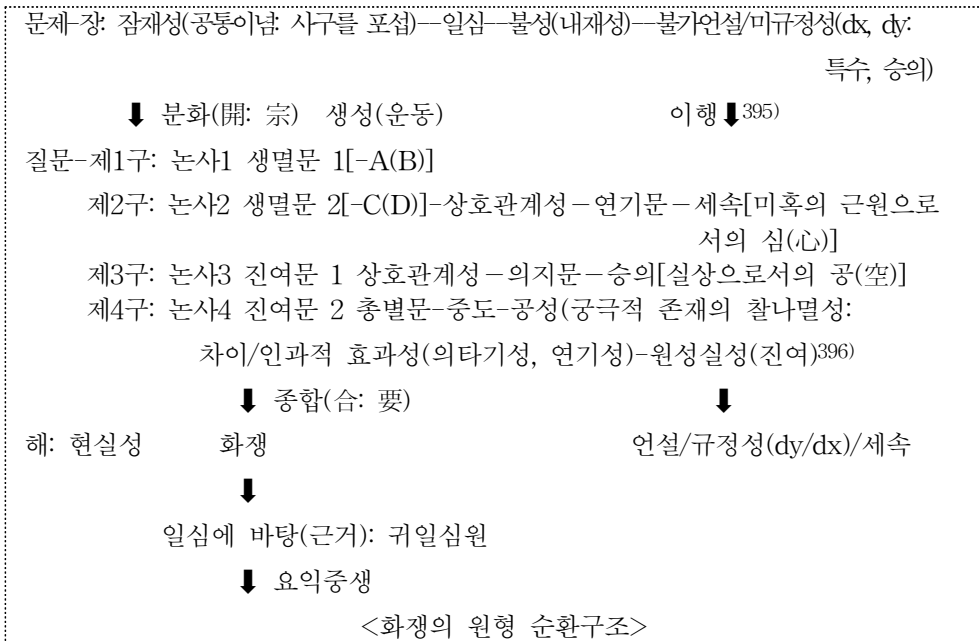
한편 이 구도는 ‘공통이념을 전제로 각 구를 서로 연관·조화시킨다’는 점에서 변증법적 특성을 나타낸다. 그러나 ‘해로써 도출된 현실적 규정으로서의 화쟁이 잠재적 미규정성으로 제기된 문제인 일심에서 벗어나지 않는다’는 점에서 의미론적 회귀구조를 보인다. 또한 해로 제시된 규정성이 고정되어 있지 않고 모든 것을 포괄할 수 있는 개방성을 지닌다는 점에서 ‘열린’ 성격을 보인다. 이러한 원형구조는 승의적 불가언설의 차원에서 ‘귀일심원’을 통해 ‘모순 없음’에 도달한 후, 다시 ‘요익중생’을 위한 세속의 실천행으로 나아가는 방식에서 특징적으로 나타난다.

이를 기호 식으로 풀이하면, A는 ‘B와의 관계 속에서의 A’, 곧 ‘A의 차이(A가 아님)’를 뜻하는 $\neg A(B)$ 로 표기할 수 있다. 마찬가지로 $\neg C(D)$ 라는 기호 식에서 C는 D와의 관계 속에서의 C, 곧 ‘C의 차이(C가 아님)’를 의미한다. 여기서 A나 C는 ‘B나 D와 관계하지 않는 유사성, 대립 또는 유비에 기초한 관계’가 아니다. 오히려 ‘B나 D와의 관계 속에서의 A나 C’이며, ‘본질적 의미에서 A나 C가 아님’에 해당한다. 즉, 자성을 지닌 본체나 존재로서의 A나 C가 아니라, ‘C나 D와의 관계 속에서 조건 지워지는 개체’일 뿐이다. 비일비이와 관련해 보면 자성이 없이 A나 C라고 명명되는 개체(존재자)라는 의미에서 비이(非異)이지만, 각 경우 ‘B와의 관계 속의 A’는 A의 차이인 ‘A 아님’이고 ‘D와의 관계 속의 C’는 C의 차이로서의 ‘C 아님’이라는 점에서 비일(非一)이 된다. 이처럼 비일(非一)과 연계하여 긍정과 부정을 활용하기에 비이(非異) 역시 동일성으로 볼 수 없다. 이에 따라 비일비이 특성에 의거한 두 관계는 다양한 형태로 조합된다. 즉, ‘A 없이는 B가 발생할 수 없고’, ‘C 없이는 D가 소멸할 수 없다’는 연기의 상대적 특성, 특히 상의 상관적 연기관에 의거한 사유를 나타낸다.

또한 문제-장으로 제기된 이념(Idée)으로서의 근원(실상)과 개별자 간의 차이의 운동을 비일비이로 바라보는 이 사유에서는 총체성과 개별성, 승의와 세속을 구별된 것으로 보지 않는다. 오히려 전체와 개별, 보편과 특수가 상하·매개의 개입 없이 상호침투되는 생성관계를 표출한다. 이러한 맥락에서 공통의

원리이자 승의로서의 이념인 미규정적 일심은 특수한 개체(dx, dy)로 표시할 수 있다. 이는 생멸문과 진여문이라는 두 가지 부문에서 다시 승의와 세속 측면에서 상호관계를 보인 후, 세속 영역에서 현실성을 산출하는 화쟁논리를 통해 공통의 의미로 종합된다.

이렇게 볼 때 화쟁은 '모순적 개체들의 대립(부정성)을 해소해 나가는 역량을 지닌 논리학이나 언어철학으로서 잠재적 역량을 현실화하는 규정(dy/dx) 도출방식'으로 설명할 수 있다. 그럼에도 이 규정 역시 일심·불가언설에 의거한 승의·세속 간의 상의 상관적 관계로부터 도출된 해이므로 '귀일심원'이라는 원리를 벗어나지 않는다. 이에 따라 회귀된 일심으로서의 원리에 바탕을 두고 다시 '요익중생'의 길로 환원되게 된다. 이러한 순환구조를 보이는 '열린 변증법' 형식을 화쟁에 적용한 예를 살펴보면 다음과 같다.



395) 열린 변증론 모델에서 '이념이 중층적 분화 과정을 통해 미규정(dx, dy)에서 규정(dy/dx)으로 이행한다'는 점에서 '변증법'이라고 할 수 있다. 이는 '부정성의 매개 없는 역동적 생성운동'으로서 '개별자 간의 상호작용에 의해 규정들이 산출된다'는 점에서 전통 존재론의 변증법과 달리, 역능성의 개합이라는 열린 구조를 보인다.

396) 원효는 삼성설을 삼무성설과 같은 단계에 놓는데 비해, 길장은 삼성설 위에 삼무성설을 위치 짓는다.

[표9-1] 화쟁논법에 적용한 ‘열린 변증법’의 구조

이상의 표와 같이, 열린 변증법 모델은 모순 해결 과정에서 단계적 상승을 보이지 않고 완성태로서의 중도도 고집하지 않는다는 점에서 새로운 형태의 변증법이라고 할 수 있다.³⁹⁷⁾ 사구의 각 구 역시 순차된 차제에 따라 완성으로 나아가는 단계적 형태가 아니라, 수평적 견해의 차이를 나열한 항목일 뿐이다. 사구가 나타내는 각 부문의 명제들도 문제(일심/여래비장)와의 상호 연계 속에서 제4구와 제3구의 형태로 교차되면서 최초로 전제된 문제이자 해(여래비장의 종지)로 회귀되는 역동적 상호 관계론을 나타낸다.

이때 문제(일심/여래비장)·화쟁방법(비일비이)과 해(여래비장으로서의 중도)는 다르면서도 다르지 않다는 의미의 순환형식을 보여준다. 또한 대립 해소의 근원을 불가언설 일심이라는 문제 자체로 보고 그 속에 내재한 해를 분화된 논의의 장에서 현실화시키는 논법이기도 하다. 이로써 화쟁은 각 견해의 차이를 인정하는 가운데, 공통된 하나의 의미를 드러나게 하는 것으로 이해할 수 있다. 이때 사구는 모두 불가언설·일미평등의 실상에 포섭되게 된다.

따라서 미규정적 일심으로부터 여러 측면으로 분화된 계열 간의 상호관계를 통해 규정성으로 구체화되는 화쟁은 모순과 대립이 아닌 일의성으로서의 차이에 의거해 긍정을 나타내는 비일비이론이라는 점에서 들뢰즈의 사유와 만나고 있다. 이러한 문제의식하에서 다음 절에서는 ‘열린 변증법’의 모델이 된 들뢰즈의 새로운 변증법의 구조를 살펴본 후, 이를 원효의 화쟁방식과 대비해 보고자 한다. 이를 위해 우선 ‘재현을 만드는 네 가지 굴레’를 비판하면서 잠재성으로서의 문제인 이념으로부터 현실성으로서의 해를 도출하는 들뢰즈의 ‘새로운 변증법’ 개념을 살펴보겠다. 이어서 평등 일미로서의 일심을 지향하는 화쟁적 사유와 일의성을 지향하는 들뢰즈 논법의 특성을 대비해 보겠다.

2) 들뢰즈 변증법의 구조와 특성

397) 근원(바탕)을 원리에 두고, 모순을 조화하는 역량이 있다는 점에서 변증법으로 볼 수 있지만, 더는 변화하지 않는 종착지인 완성태를 상정함 없이, ‘시작이 곧 끝이고 유한이 곧 무한이며 중도가 곧 변화’라는 상즉구도를 보인다는 점에서 열린 특성을 갖는다.

들뢰즈는 자신의 철학을 ‘초월론적 경험주의’라고 기술한다. 여기서 ‘초월론적’이라고 한 것은 현상이나 사물 세계를 초월해 있다는 뜻이 아니다. 오히려 의식 경험에 바탕을 두면서도 감각 자료에 의한 경험적 표상을 파기하고 경험의 가장 본원적 생성의 상태를 의식의 표면 위로 드러내는 것을 의미한다. 들뢰즈는 이를 ‘바탕이 떠오른다’고 표현한다.

세계 속의 존재자가 나에게 현현하기 전의 사태를 ‘바탕이 올라와 드러남’으로 설명하는 들뢰즈의 사유는 『순수이성비판』의 <초월적 변증학>에서 제시되는 ‘순수이성의 이상’에 의거해 어두운 ‘바탕의 상승’이라는 표현으로 새로운 형태의 ‘초월론’을 전개한 것이다. 여기서 “바탕이 바탕이기를 그치지 않으면서 표면으로 올라온다.”³⁹⁸⁾고 기술되는 들뢰즈의 이념(Idée), 곧 순수이성의 이상은 ‘차이와 반복이라는 생성운동’으로 표현된다. 의식 경험의 최고의 본원적 생성을 뜻하는 이러한 차이와 반복의 사유는 원효의 불가설·일심과 그 전개로서의 개합·종요에 비견되는 개념이다. 한편 칸트 체계에서 순수이성의 ‘이상’이나 니체의 ‘영원회귀’에 상응하는 들뢰즈의 차이와 반복은 일심이 관점에 따라 진여와 생멸로 분화·전개된 후 다시 본원으로 회귀되는 운동과 마찬가지로 서로 분리된 개념이 아니다. 한 가지 사태에 대한 두 가지 표현 양태일 뿐이다.

들뢰즈는 시뮬라크르(simulacre)³⁹⁹⁾로서의 몸을 사유의 중심에 두는 노마드식(nomadic) 사유를 나타낸다. 이로써 실존적 개체를 중심으로 바탕을 현실표면으로 상승시키고 의식의 운동을 통해 개체성을 세계로 확장하여 안·밖, 주객의 경계를 무너뜨린다는 점에서 열린 구조의 인식론적 존재론을 나타낸다. 이는 실재와 시뮬라크르 간의 간격도 사라지는 열린 형식의 평등일미론이다. 이러한 열린 구조에서 존재론적 차이의 해체란 존재자 간의 차이를 부정하는 것을 의미하지 않는다. 존재론적 위계 및 매개에 근거한 차별을 해체한다는 의미일 뿐이다.

한편 들뢰즈 변증론에서 해체 이후에 상승한 바탕은 역설을 포함하면서 존재자들의 모든 특이성들을 분배하는 노마드적 배분 공간으로서 수평적 발산

398) 질 들뢰즈(2012), 86-87; Gilles Deleuze(1994), 28.

399) DR(1993), 38, 166; 플라톤 이래 서구철학에서 시뮬라크르는 본래 동일자인 이데아 및 이를 모사한 복사물과도 구분되는 나쁜 복사물로서의 존재자들을 의미한다. 이와 달리, 들뢰즈에서 시뮬라크르들 간의 차이는 동일자에 종속되거나 유사성에 매개되지 않는 순수한 이념적 차이이다.

(開)과 포섭적 수렴(合)이 전개되는 빈자리에 해당한다. 마치 끊임없는 개합 가운데 빈자리로서 모든 차이를 포섭하는 일심에 비견되는 개념이다. 이로써 들뢰즈의 ‘바탕의 상승’이나 ‘일의성 회복’은 차별적 범주화에 근거한 아퀴나스(Aquinas)의 위계적 존재(Esse)나 아리스토텔레스의 존재의 다의성 개념과는 그 성격을 달리한다.

들뢰즈에 있어 “바탕의 상승”이란 “일심의 근원”과 마찬가지로 초월적 실체인 이념으로부터 모든 현상이 전개된다는 실체론적·초월적 의미가 아니다. 오히려 이념, 곧 ‘잠재성 단계’에 있는 바탕이 의식의 표면 위로 떠오른 바로 그 자체가 ‘현실성으로서의 차이와 반복’이라는 상즉론에 가깝다. 잠재되고 미분화된 문제로서의 이념 안에 이미 현실성으로서의 해가 있기에 이념(잠재성)과 현실(현실성) 간에는 털끝만 한 차이도 없다는 내재적 변증론(내재성론)이기도 하다. 이와 같이, 들뢰즈의 초월론적 경험주의는 본체와 현상 간의 위계를 없앤 새로운 변증론을 통해 바탕을 현실로 끌어올려 극한에 도달한다는 의미에서 경험주의적 초월론의 체계로 볼 수 있다.⁴⁰⁰⁾

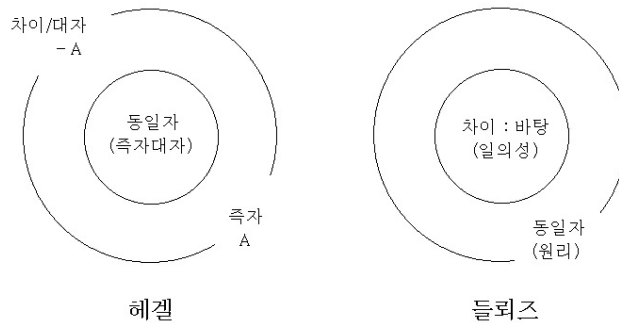
이러한 맥락에서 들뢰즈는 『차이와 반복』에서 이념(Idée)의 두 측면인 차이와 반복을 각기 ‘즉자적 차이(difference in itself)’와 ‘대자적 반복(repetition for itself)’으로 표현한다. 전자는 ‘이념 속의 총체적 있음·포괄적 가능성·일의적 일자성(一義性)’을, 후자는 ‘이념이 전개하는 운동성’을 지칭한다.⁴⁰¹⁾ 또 ‘차이와 반복’이라는 말은 모든 생성을 내포하는 단일한 음성으로 표현된다. 원효의 표현에 의하면 ‘개합’이나 ‘중요’에 해당한다. 즉, 차이가 요나 합이라면, 반복은 중이나 개에 해당한다.⁴⁰²⁾

400) 인식 영역에서 칸트는 단일체로서의 순수이성의 이상을 오성의 지배와 실천 영역에서 요청한 신과 주체의 권위 하에 판도라의 상자 속에 가둬놓은 데 비해, 들뢰즈는 이를 현실로 끌어올림으로써 표층에서 강도와 시뮬라크르가 재현과 표상을 대신하고 모든 힘들을 하나로 되게끔 한다. 이는 시간을 순차적으로 규정하고 모든 힘을 최후의 투쟁을 통해 불일치의 일치에 이르게 하려는 칸트의 방식과 대비된다. 들뢰즈는 시간의 창조적이며 자유로운 형식을 힘들 모두에 분배한다는 점에서 순차적 시간을 전제하는 전통 형이상학 및 헤겔과 구분된다. 들뢰즈에게 커다란 힘이 심연에서부터 바탕으로 상승하여 표현되는 방식이 ‘가면’(simulacre)이나 ‘강도’이다.

401) ‘반복한다’는 것은 ‘유사성이나 등가성 없이 유일무이하고 독특한 것과의 관계 속에서 행동한다’는 것이고 ‘심층적·내면적이며 생명을 고취하는 단독자 내의 반복의 방향’이다. 질 들뢰즈(2012), 26; DR(1993), 53; Gilles Deleuze(1994), 1; 김태수(2017), 236.

402) 차이와 반복이란 『정신현상학』 「자기의식」 장에 있는 존재와 무 간의 변증법에 비견된다. 헤겔은 헤라클레이토스의 무와 파르메니데스의 존재 사유를 이율배반을 넘어서는 변증법적

한편 들뢰즈가 말하는 차이 또한 헤겔과 구별된다. 헤겔에 있어, 한 사물은 자신의 존재 안에 스스로의 부정을 내포하고 있다. 따라서 차이는 항상 부정에 의해 매개되는 차이이다. 그러나 들뢰즈에게 존재는 고유한 차이로만 기술된다. 따라서 있는 그대로 긍정되는 차이, 사물의 구성원리로서 사물 안에 내재하는 차이로 된다. 이는 궁극적 실재나 본질을 보편적 절대 진리로 보는 헤겔의 이해와 구별된다. 이와 달리 들뢰즈에게 “존재는 관점에 의거한 현실성이다.”⁴⁰³⁾ 이에 따라 개개 “사물은 동일성이 아닌 차이를 궁극의 요소로 삼는다.”⁴⁰⁴⁾ 들뢰즈와 헤겔의 사유구조를 표로 대비해 보면 다음과 같다.



[표 10] 헤겔과 들뢰즈의 사유체계

이와 관련해, 존재의 일의성이란 특정 존재가 다양한 범주들에 의해 더이상 분할되지 않는 존재의 성질을 말한다. 즉, ‘존재는 단지 한 가지 같은 의미, 곧 바로 그것인 차이·특이성으로만 말해진다’⁴⁰⁵⁾는 이 개념은 모든 총체성과 가치를 지니면서 차이와 반복의 운동을 통해 도달하려는 들뢰즈 철학의 최종목표에 해당한다. 한편 이 존재의 일의성 개념은 원효가 불가언설 승의, 내지 특수로서의 실상을 언설로 표현하기 위해 “어찌할 수 없어 일심이라고 말한다

운동을 기술하는 두 범주로 활용한다. 들뢰즈 역시 운동을 매개로 한 불이론에 의거, 차이와 반복으로 표현한다. 차이는 존재에, 반복은 무(운동성)에 배대할 수 있다. 다만 존재는 고정불변의 존재가 아니라 인식론적 존재론에 가깝다. 즉, 인식이 생성의 극한에까지 이를 수 있는 역량을 지니고 있음을 시사하는 개념이다. 김태수(2017), 235-236.

403) DR(1993), 146.

404) DR(1993), 79-80.

405) DR(1993), 53.

.”406)고 한 사유와 상통하는 것으로 보인다. 원효와 들뢰즈의 사유에서 중생심을 지닌 각각의 범부는 모두 고유하게 차이나는 개체이자 특이성이자 붓다의 가능성을 지닌 존재라는 점에서 특수와 보편, 존재자와 존재 간의 위계가 사라지기 때문이다. 원효는 이를 평등일미로 기술한다.

“진리는 곧 전체다.”407)라는 명제에서 표현되듯이, 헤겔 또한 매 계기들의 차이와 운동성을 인정한다. 단 이는 전체적 진리에 이르기 위한 부정의 계기들이다. 즉, 즉자·대자로서의 동일성이 중심이고 차이와 운동은 부정을 매개로 인정되는 계기에 지나지 않는다. 변증법의 닫힌 체계 안에서 동일자는 드러나는 매개관계의 중심으로서 나머지를 지배한다.408) 차이도 동일성의 범주적 모범이 자신 안에서 모순을 발견함으로써 부정성을 매개로 절대 진리를 향해 규정화되는 과정에서 시간적으로 순차된 차이일 뿐이다.

이와 반대로 들뢰즈에서는 차이가 최고 심급이 되고 동일자는 원리로서만 기능한다.409) 이로써 시간성이 파기된 무시무종의 계열 안에 이념과 실존성이 함께 있게 된다. 이는 각 주체가 현실로부터 출발한 개체성으로 완성되어 자신 안에 원리를 안고 있는 구조이다. 범부가 곧 붓다고 여래며 해탈을 증득한 개체인 것과 같다. 이때 각 개체는 “더는 환원할 수 없는 차이를 내포한 존재”410)로서 긍정으로 이해된다. 이는 부정이라는 매개를 통해 존재자를 고양시키는 헤겔 방식과 다른 구도이다.

들뢰즈 체계에서 일의성의 연속적 생성을 의미하는 ‘대자적 반복’도 헤겔 변

406) 원효에게 일심은 모든 부분을 가로질러 개체 간의 대립을 무화시키면서도 이를 가능하게 하는 ‘빈자리’로 볼 수 있다는 점에서, 모든 범주를 포섭하는 불가설 실상에 해당할 수 있다.

407) PG(2011), 10-12 참고.

408) 아도르노는 연속적 운동성 자체로서 관계성만을 창출하는 자신의 변증법을 부정 변증법으로 표현한다. 반면에 헤겔 변증법은 ‘긍정성(affirmation)에서 단혀있다’, 즉 ‘동일성을 긍정한다’는 의미에서 단혀있다고 표현한다. 반면에 부정 변증법은 근원 없이 표상을 파기하면서 생성관계만을 보인다고 말한다. T.W. Adorno(2004), 27, 127, 158, 256, 336 참고; 들뢰즈도 동일성을 상정하지 않는 대신, 인식론적 차원에서(탈주체) 변증법의 잠재성을 유한자 영역에서 실현시키려 했다. Gilles Deleuze(1994), 168-221; 김태수(2017), 238.

409) 헤겔과 들뢰즈는 유한과 무한을 아우르는 방식에서 차이가 있다. 헤겔의 무한은 유한을 전제하지만, 유한은 연속적 부정을 통해 무한 속에서 사라진다. 이에 비해 들뢰즈의 경우, 원리로서의 동일성을 인정해 무한성의 역량을 포섭하면서도 유한성을 중시하는 무매개 운동을 보인다. 이는 동일성에 종속되지 않고 숨어있는 반복의 심층적 구조들 속에서 모순이 아닌 차이를 최고 권력자로, 모든 유한자들을 주체로 보는 사유이다.

410) DR(1993), 54.

증법과 반대로 긍정이다. 이는 원효가 사구를 모두 긍정하는 방식과 흡사하다. 이와 관련하여 들뢰즈는 ‘시간의 세 번째 종합’에 의거, 헤겔이 모순에 근거해 역사적 생성단계로 풀이한 시간의 순차성을 파기시킨다.⁴¹¹⁾ 이에 따라 헤겔 변증법에서 즉자에서 대자로 이행한 후, 종합으로 완성하기까지 상승되는 차례적 위계도 파기된다. 이는 무시무종의 흐름 안에서 견도(見道) 이후에 시공 범주가 소멸되는 깨달음의 사태와 흡사하다. 잠재성과 현실성 간의 순차된 위계나 매개 역시 소멸된다. 모든 것은 동시적이며 자·타, 능·소의 구별도 사라진다. 이때 “동일자에서 벗어나고 부정적인 것에 의존하지 않는 순수한 차이들”⁴¹²⁾의 세계, 곧 일미인 제법실상의 세계가 펼쳐진다. 연기 실상이 곧 공성임이 즉각적으로 나타나듯이, 매개되지 않는 차이는 곧 반복으로 드러난다. 이러한 맥락에서 들뢰즈는 “삶의 과제는 차이가 분배되는 공간에 모든 반복들이 공존할 수 있도록 하는 데 있다.”고 언명한다.⁴¹³⁾

이와 관련하여, 들뢰즈는 매개된 운동인 헤겔 변증법을 헐벗은 변증법이라고 비판⁴¹⁴⁾하면서, 『의미의 논리』에서 스스로 정의하는 새로운 변증법의 특성을 다음과 같이 정의한다.

변증법(논리학·언어철학)은 명제들 속에 표현된 대로의 비물체적 사건들의 과학이며 명제들 간의 관계들 속에 표현되는 사건들의 연결이다. 변증법은 동사 변화/연결(conjugaison)의 기법이다. 이 기법은 특정 언어, 곧 한계를 설정함과 동시에 설정된 한계를 벗어나는 언어에 속한다. 나아가 그것은 한계의 외연을 끊임없이 변화시키고 해당 계열 내에서 연결(liason)의 전복을 가능케 하는 항들도 포함한다. 사건은 생성과 외연을 함께 하며(coextensif), 생성 자체는 언어와 외연을 함께

411) 들뢰즈는 시간의 세 번째 종합을 통해 무한 생성 안에서 잠재성이 손상되지 않은 운동성 자체로서의 시간 개념을 전개하여 시간의 순수한 형식을 도출한다.

412) 질 들뢰즈(2019), 19-20.

413) 질 들뢰즈(2012), 19; 원효에 대비하면, 들뢰즈 체계의 이상 또한 해탈에 머무는 것이 아니라 모든 중생들과 함께 하는 보살행에 가까운 것으로 보인다.

414) 반복의 두 형식 가운데 ‘웃 입은 반복’은 동태적·강도적인데 비해, ‘헐벗은 반복’은 ‘봉인되어 있고 해석되어야 한다’는 점에서 여래비장과 상통하는 점이 있다. 질 들뢰즈(2012), 74-75; Gilles Deleuze(1994), 23-24 참고; 들뢰즈는 헤겔 변증법의 유한은 부정을 매개로 무한 속에 흡수·분리되는 운동이라는 점에서 이를 헐벗은 변증법으로 규정한다. 이에 비해, 매개나 규정성 없는 운동을 통해 무한의 역량을 유한 속에 구현한다. 이는 양자의 차별이 없는 일의적 생성태이다. 헤겔의 차이도 운동하는 ‘각 계기들에 정신이 응집된 표현’이다. 하지만 들뢰즈가 볼 때 이 표현은 ‘헐벗은’ 것이다. 김태수(2017), 237.

한다. 역설은 ‘산출점’, 즉 계속되는 덧붙임과 잘라냄의 과정을 따라 진행되는 의문 명제들의 계열이다.”⁴¹⁵⁾

이상과 같이 들뢰즈가 제시한 변증법은 연속적 생성으로서 명제와 사건들 간의 동사적 관계 계열을 드러낸다는 점에서, 부정과 지양을 통해 정태적 종합에 이르는 헤겔 방식과 구별된다. 오히려 이는 고정된 언어에 집착함 없이 맥락과 상황에 상응하는 생성적 이해를 보이는 원효의 언어관에 근접해 있다. 또한 ‘특수한 규정으로서의 개체성이 미규정적으로 잠재된 상태로 동시에 함께 운동하고 있다’는 상주론적 상호 관계론의 사유이기도 하다.

이처럼 들뢰즈는 부정이라는 매개 없이 미규정성으로부터 규정성으로 이행하는 과정을 ‘문제와 해, 물음과 답이 생성적으로 관계 맺는 문제 제기적·문제 형성적(problématique) 변증법’이라고 기술하고 있다.⁴¹⁶⁾ 이때 들뢰즈에게 ‘문제’는 명제들의 차이가 모순·대립으로 이어지는 헤겔의 이해와 달리, 문제를 형성하는 사건들 간에 끊임없는 덧붙임과 잘라냄 과정을 통해 이루어지는 계열이나 영역 내의 이념 자체로 이해된다.⁴¹⁷⁾

따라서 대립의 해소를 목적으로 하는 헤겔 변증법과 달리 들뢰즈 변증법은 “동일성을 전제함 없이, 사건들 간의 우발적 만남과 공명을 가능하게 하는 문제 제기 안에서 자신의 힘을 잃지 않고”⁴¹⁸⁾ 새로운 의미를 창출한다. 이와 달리 플라톤 이래 제시된 “대화술로서 변증법이 제기한 본질에 대한 물음은 참된 문제들의 영역을 열어가지 못하고 부정·모순과 니힐리즘에 귀결된다.”⁴¹⁹⁾ 이와 달리, 들뢰즈의 문제 형성적 변증법 안에서 본질은 문제 안에 있는 다원적 관점에 의해 나타난 현실이고 차이는 그 자체로 긍정된다. 이와 관련하여, 들뢰즈의 ‘에벌레 자아’라는 표현은 ‘차이를 향유’⁴²⁰⁾하는 현실적 개체의 운동성을 나타낸다.

한편 불교적 사유와 대비해 볼 때, 이 변증법은 연기적 생성론과 맞닿아 있

415) 질 들뢰즈(1999), 57; LS(2002), 18; 김태수(2017), 238; 들뢰즈는 ‘동사변화·결합·연결(conjugaison)’을 서로 의존하는 사건들의 계열들과 비교할 수 있다고 말한다.

416) DR(1993), 243-244.

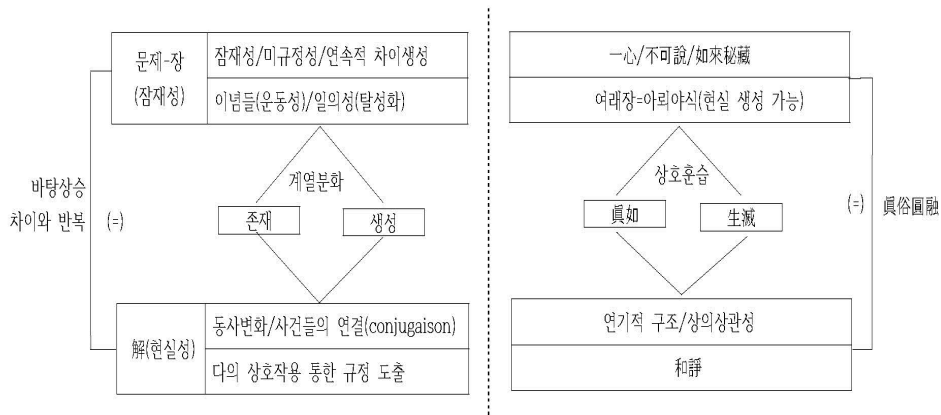
417) LS(2002), 18; DR(1993), 243-244.

418) 윤성우(2004), 291; DR(1993), 212-214.

419) 윤성우(2004), 288; DR(1993), 243.

420) NP(2002), 9; 들뢰즈는 이를 ‘스스로 차이남을 아는 것을 즐기는 것’으로 표현한다.

는 생성존재론으로서 의식의 흐름과 동시성을 보인다. 이 구도 안에서 “잠재성 영역에 해당하는 문제-장은 현실성 영역의 해와 다르지 않고 문제 장안에 이미 모든 계열과 차이에 대한 해가 들어 있다. 마치 스스로 여래장성(佛性)을 깨달을 때, 범부 자신이 곧 여래임을 깨닫는 구조와 유사하다. 들뢰즈는 이를 내재성으로 기술한다. 이때 상즉성이나 내재성은 연속적 생성이라는 동사적 사유를 나타낸다.”⁴²¹⁾ 들뢰즈 변증법의 구조⁴²²⁾를 원효의 화쟁구도와 대비해 보면 <표 11>과 같이 나타낼 수 있다.



421) 김태수(2017), 237.

422) 질 들뢰즈(2012), 391-393; Gilles Deleuze(1994), 178-180; 김태수(2017), 239; 들뢰즈는 미분법의 변증법과 관련, “문제는 세 측면을 지닌다.”는 로트망(Lautman)의 테제를 인용하면서 변증법 구조를 설명한다. 1) 문제와 해 간에는 본성상 차이가 있다. 2) 답에 대해 문제는 초월적이고 스스로 고유한 규정적 조건들로부터 해를 산출한다. 3) 문제는 해안에 내재하고 답은 이를 은폐한다. 문제 자체는 스스로 더 많이 규정될수록 더 잘 해결된다. 문제 제기적(변증법적) 이념을 구성하는 이상적 연관들은 수학 이론들에 의해 구성되고 해로 제시된 실제적 결합관계 안에서 구현된다. 한편 이 세 측면이 미분법을 통해 드러나는 방식을 원효와 대비하면, ‘문제(一心)≡해(화쟁)’의 구조이다. 해는 미분 방정식들과 양립할 수 있는 비연속성들에 해당한다. 또 문제의 조건들에 의해 이념적 연속성(일심의 분화) 상에서 생겨난다. 들뢰즈에게 문제는 늘 역동적·변증법적이다. 즉, 1) 해들의 본성 배후에는 문제들이 있지만, 변증법 자체 안에서 서로 구별되는 질서나 수준들을 이루고 있다.(일심안의 진여·생멸) 2) 문제는 해에 대해 초월적이지 내재적이며(일심은 모든 것을 다 갖추고 포괄함) 자신의 해-문제를 통해 변증법적 순서에 따라 산출되는 영역 속에서 자신을 기술적으로 표현한다. 수학은 해만이 아닌 문제들의 표현을 담고 있고, 문제들은 스스로 정의하는 해결 가능성의 장과 상관관계에 있으며, 변증법적 순서를 통해 해결 가능성의 장을 규정한다.

2. 들뢰즈의 4 범주와 원효 사구 이해의 특성

원효가 승의의 불가언설 실상을 지향하는 세속의 가설 영역을 사구 논리를 통해 검토하듯, 들뢰즈도 차이와 반복으로 기술되는 존재의 실상을 장애하는 요소를 ‘재현(représentation)을 만드는 네 가지 굴레’로 설명한다. 나아가 원효가 사구의 요점을 유무(有無)나 일·이(一異)로 분류⁴²⁴⁾한 것처럼 들뢰즈도 이 두 범주에 관해, 유한-무한 양자택일의 무용성을 논한다. 4종의 분별적 메카니즘은 ‘동일성(一: 1구)·유사성(異: 2구)·대립(亦一亦異: 3구)·유비(非一非異: 4구)’로 기술된다. 나아가 들뢰즈는 개념의 분열 및 범주화를 통해 매개되어 재현을 만들어내는 인식 및 언어의 특성에 주목한다.⁴²⁵⁾

이와 관련하여, 내포로서의 동일성 및 이에 근거한 기타 세 가지 굴레⁴²⁶⁾의 중층적 의미는 외연과 내포에 따라 다음과 같은 두 가지 양태로 표현할 수 있다.

㉠ 외연: 1) 동일성[一: 1구(A)]·유사성[異; 2구(-A)]·대립[亦一亦異; 3구(A∧-A)]·유비[非一非異; 4구{-A∨-(-A)}]

㉡ 내포: 1) 개념 안의 동일성-보편자·총체성[사구의 3·4(一·異)구에 해당- 실제 함의에서 재현을 만드는 본질적 심급으로 현실화될 때 현상적 양태가 드러남] 2) 술어 안의 대립 3) 판단 안의 유비 4) 지각 안의 유사성[2)·3)·4)는 개체성: 사구 중 1·2(有·無)구에 해당]⁴²⁷⁾

423) 김태수(2017), 239.

424) 『起信論疏記』, HBJ.1.706b7-17.

425) Gilles Deleuze(1994), 262-264; DR(1993), 154, 179, 189, 193, 320, 337, 339, 369, 406; 김태수(2017), 241.

426) 들뢰즈는 헤겔과 라이프니츠로서 대변되는 “시간의 두 번째 종합이라는 정식은 두 사물에 대해 동일성을 띤 개념이 가능해야 한다고 요구할 것이므로 유사성·동일성·유비·대립 등을 효과로 볼 수밖에 없다.”고 말한다. 질 들뢰즈(2012), 263.

427) 사구 논리를 네 가지 굴레에 대비해 보면, 외연의 측면에서 제1구는 동일성, 제2구는 유사성, 제3구는 대립, 제4구는 유비에 배대할 수 있다. 이때 직접 의미를 나타내는 표전은 긍정에, 유한 영역을 간접적으로 나타내는 차전은 부정으로 표현된다.(외연 측면). 하지만 동일성이 재현을 만드는 가장 중요한 굴레라는 점에서, 3·4구를 본질적 내포를 지닌 1) 동

[표 12] 재현을 만드는 네 가지 방식과 사구의 외연과 내포 관계

한편 “사구 범주가 모든 허망한 주장을 포섭한다.”⁴²⁸⁾는 점에서 사구를 모두 비판하는 『대승광백론석론』의 견해를 수용하면서도 많은 경우 일심의 차원에서 사구를 모두 긍정하는 원효와 마찬가지로 들뢰즈도 ‘네 가지 굴레의 허망견으로서의 재현을 비판하면서, 이로 인해 일의성에 이르지 못함’을 경계한다. 양자 모두 붓다와 마찬가지로 사유의 양극단인 상견과 단견을 비판하는 것이다. 원효가 사구에 대한 집착을 경계한다면, 들뢰즈는 ‘재현을 만드는 4종의 굴레’를 겨냥한다.⁴²⁹⁾

나아가 원효가 사구활용에서 제4구(부정)와 제3구(긍정), 차전과 표전, 차별과 종합(開合)을 자유롭게 구사하여 일심의 근원(문제)으로 회귀하는 것처럼, 들뢰즈 역시 동일성·유사성·대립·유비라는 네 가지 굴레로 인한 재현을 파기하는 수렴과 발산 운동을 통해 일의성으로 향한다. 이때 양자에게 문제 장으로서의 이념과 현실적 해는 불일불이 관계에 있다. 들뢰즈에게 문제는 “어떤 시각으로 보는가에 따라 각 부문 간의 계열분화를 통해 사구가 드러내는 운동으로서의 현실성이 된다.

원효의 일심 역시 진여문과 생멸문 간의 연기적 생성 속에서 상호 훈습·침투되면서 두 측면으로 달리 나타나지만, 사구를 벗어난 범성의 두 표현인 것과 같다. 새로운 변증법에서 문제와 해가 불일불이 관계에 있듯이, 원효의 진속도 불일불이로 드러난다. 또한 계열분화 안에서 각 부문과 항들이 끊임없는 생성에 의거한 상호침투와 탈성화⁴³⁰⁾를 통해 일의성을 지향하듯이, 진여와 생멸도 상호 훈습을 거쳐 일미 실재와 연계된다. 한편 이와 반대로, 분열된 사구로 인

일성 영역(표전)에 대응시키고, 나머지 세 범주를 1·2구인 유한자 영역(차전)에 대응시킬 수도 있다.(내포 측면). 특히 들뢰즈는 시간의 두 번째 종합에서 ‘동일성’ 이후 ‘유사성·동일성·유비·대립 등이 효과가 됨’을 말하므로 운동역량을 가능케 하는 3·4구에 동일성을 배대할 수도 있다. 『涅槃宗要』, T38.1769.251b-252b; 질 들뢰즈(2012), 263; 김태수(2017), 243 참고.

428) 『大乘廣百論釋論』, T30.1571.234c8-235b2 참고.

429) 질 들뢰즈(2012), 263.

430) ‘규정되어 있는 성격들이 파기 또는 무화(無化)되는 것’을 뜻한다. 들뢰즈는 니체의 죽음본능(thanatos)을 에로스가 결핍된 탈성화로 설명한다. 이는 깨달음을 얻을 때 자타·전후·성속 구분이 사라지는 경지에 비견된다. 질 들뢰즈(2012), 252, 255-256; Gilles Deleuze (1994), 112-113; 김태수(2017), 235.

해 고정적 견해나 부정·공정에 집착하면 의미가 표상화되어 일심으로 귀환할 수 없게 된다.”는 열린 형식의 논리다.⁴³¹⁾ 차이를 종속시키는 개념의 자기동일성·판단의 유비·술어들의 대립·지각대상의 유사성을 사구에 따라 분류하면 다음과 같이 정리할 수 있다.

1) 끈질긴 항존(A는 A이다.) 1-1) 동등성(A=A)이나 2) 유사성(A≠B) 3) 대립(A≠non-A) 4) 유비[이를 암시하는 것은 배제된 제삼자(C)이다. 제삼자(C)가 규정하는 조건에 따르면 제3항은 오직 다른 두 항(A, B) 사이의 비율적 관계와 동일 관계 $\frac{A}{non-A(B)} = \frac{C}{non-C(D)}$ 안에서만 규정 가능하다.]⁴³²⁾

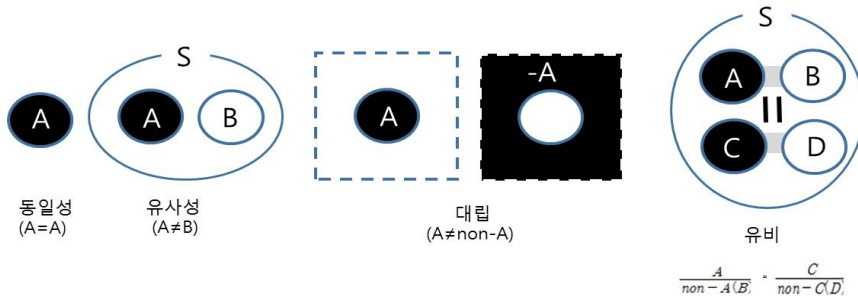
1) 동일성: (A) 2) 유사성: (-A) 3) 대립: (A∩-A) 4) 유비: [A∪(-A)]

[표 12-1] 사구와 대비한 재현을 만드는 네 가지 굴레⁴³³⁾

431) 네 가지 굴레의 운동 양상은 『대승기신론』의 ‘각(覺)에서 불각(不覺)으로’, ‘불각에서 각으로’의 상호전화 운동에도 비견할 수 있다. 동일성을 실체나 자성에 해당하는 본질적 무명으로 상징할 경우 동일성·대립·유비·유사성은 무명으로 인해 발생하는 사구 안의 분별작용으로 볼 수 있다. 이는 무명업상(無明業相)으로부터 업계고상(業繫苦相)으로 향하는 삼세육추(三世六麤) 및 업식(業識)으로부터 의식(意識)에 이르는 다섯 가지 의와 의식(五意識)뿐만 아니라 근본업불상응염(根本業不相應染)에서 집상응염(執相應染)에 이르는 육염(六染)의 진행과정과 유사하다. 삼세육추(三世六麤)에서 원효는 지상(智相)만을 7식에 배대하고 상속식(相續識)부터는 6식에 배대하는데, 들뢰즈도 지상에 해당하는 특징을 동일성에 대한 집착에 의한 분별적 자아의식과 연관시키고 무명업상·능견상(能見相)·경계상(境界相)의 해당 단계를 사회 내에 구조화된 무의식과 관련짓는다. 김태수(2017), 242-243; 요시즈 요시히데(2008), 245-267 참고; 김재인(2016), 37-38 참고.

432) DR(1993), 386; 김태수(2017), 244: 항존과 동등성은 동일성 범주로 묶을 수 있다. ‘끈질긴 항존(A는 A이다)’ 및 동등성(A=A)이란 다른 조건과 상관없이 독존하는 동일성을 의미한다. 고정불변의 아트만과 같은 실체나 자성, 보편자로서의 총체성 차이가 발생하지 않은 상태이다. 유사성(A≠B)이란 B가 함께 있는 상태에서 B와 관계하지 않는 차이성이다. A와 B 간에는 교집합이 없다. ‘대립(A≠non-A)’이란 ‘A와 -A가 같지 않음’, 곧 ‘A와 -A는 같은 면을 공유하지 않는다’는 측면에서만 관계함’을 뜻한다. 유비에 대한 공식에서 위 항의 A는 ‘A 자체의 동일성’, 아래 항의 A는 ‘B와의 관계 속에서의 A’이므로, 곧 ‘A의 차이’를 뜻한다. “A 자체의 동일성으로 B와의 관계 안에서 A의 차이(A가 아님)를 보면, 개체 C의 동일성과 D의 관계 안에서의 C의 차이(C가 아님)와 유비 관계에 있다. “앞과 뒤가 유비관계이다.”라는 말은 “동일성 A가 B와의 관계 속에서 A의 차이 관계에 대응함이, 동일성 C가 D와 관계 속에서 C의 차이 관계에 대응하는 것과 같음”을 의미한다. 이는 순수 차이나 차이 관계와 달리 ‘같은 것이 반복되는 재현으로 가는 방식’이다. 아래 항의 ‘B라는 관계 속에서 A의 관계’, 곧 ‘B라는 조건에서의 A의 함수’란 ‘차이성 관계’를 나타낸다.

433) 들뢰즈는 존재와 무로 향하는 하위 단계를 ‘재현을 만드는 네 가지 굴레’로 보고 본질 밑에 비본질을 두는 헤겔과 비본질을 내세워 본질을 설명하는 라이프니츠를 모두 비판한다. 양자 모두 스피노자의 영향을 받았기에, 각 구간의 위계를 없애려는 지향점은 같다. 다만 양



(A): 동일자 A (B): 타자 (C): 제3자 (D): 제3자의 타자 (S): 전체집합

[표 12-2] ‘재현을 만드는 네 가지 굴레’⁴³⁴⁾

이상의 표에서 재현을 만드는 네 가지 굴레는 동일성이라는 상위표상이나 존재론적 차별에 근거해 위계적으로 하위분화하는 존재의 표상범주를 대표한다. 사구 역시 분별적 판단을 통해 다양한 방식으로 분류할 수 있는 모든 경우의 수를 보여준다.

이에 비해 들뢰즈의 사유에서 존재는 모든 존재의 동등성에 의거, 하나의 바로 그것, 특이한 것, 차이나는 것으로만 말해지는 일의성으로 설명된다. 즉, 들뢰즈는 다양한 범주들로 분할·구획·분배되는 전통 형이상학의 ‘존재의 다의성’ 범주를 사구에 대한 관점과 같이 재현을 만드는 네 가지 굴레로 분류한다. 그 후, 사구나 네 가지 굴레와 같은 범주로는 파악될 수 없는 존재의 성질인 순수차이로서의 일의성에 의거하면, 이러한 굴레들은 차이에 이르는 것을 차단하는 구속에 불과함을 강조한다.

이처럼 들뢰즈와 원효는 동일성·유사성·대립·유비에 근거한 범주적 명제를 부정하는 한편 연기적 사건들의 무실체성이나 우발성·특이성·상호 연계성에

자는 본질과 비본질 간의 매개를 통해 네 가지 굴레의 아래로 갈수록 같은 개체끼리 묶어 더 추상적인 것을 찾음으로써 사구 및 성숙 간에 거리를 허용한다. 세계정신의 현현인 1인의 계기 밑에 다른 계기들을 포섭하는 불평등 속에서 모순·부정의 각 계기들은 표상으로 있다. 반면 들뢰즈에게 ‘모든 것은 평등하다’. 이는 “중생과 붓다는 하나”임을 주창하는 원효와 상통하는 사유이다. 방법이 일심의 본원으로 되돌아오듯이, 들뢰즈 또한 각 계기들의 차이에도 불구하고 유비에 의한 단순한 차이 관계의 반복이 아니라, 영원회귀 안의 반복에 해당하는 일의성의 회복·실현을 지향한다. 질 들뢰즈(2012), 263, 633; Gilles Deleuze (1994), 262-263; 김태수(2017), 243-244.

434) 김태수(2017), 244.

의거해 긍정을 유도해 내는 역동적 회통방식을 보여준다. 상호연관 속에서 동사적·과정적 의미구조를 보이는 원효와 들뢰즈의 모순 회통방식도 긍정을 사용하며 생성과 연기적 관계를 중시하는 열린 형식이라는 점에서 상통한다. 모순을 긍정적·구성적으로 화회하는 변증법의 역량을 활용한다는 점에서도 공통된다.

이러한 맥락에서 ‘불일로서의 차이가 곧 불이와 다름 아님’이라는 원효의 불일불이론은 들뢰즈의 새로운 생성으로서의 반복 개념과도 맞닿아 있다. 들뢰즈가 볼 때, 헤겔은 차이를 모순으로 보고 이를 동일성에 귀속시키는 닫힌 사유를 지닌다. 이와 달리, 들뢰즈에게는 차이가 그 자체로 지속·생성하는 긍정 개념으로서의 반복이 된다. 이는 관점에 따라 양자를 부정하거나 긍정하는 맥락에서 일(一)과 이(異)가 다르지 않고, 생사가 곧 열반이며 번뇌가 곧 보리임을 강조하는 원효의 불일불이 상즉론과 상통하는 사유이다.

한편 본체로부터 모순운동으로의 단계가 매개되는 헤겔 변증법과 달리, 동일성을 상정하지 않고 모순해소의 역량을 보이는 열린 변증법 모델에서는 사구의 굴레를 벗어나는 바탕으로서의 일심을 형이상학적 실체가 아니라 차이생성이라는 이념을 가능케 하는 중심원리이자 빈칸으로 이해한다.⁴³⁵⁾ 나아가 의식 내부에 구현된 일의적 총체성이나 무규정성으로서의 이념으로 이해한다.⁴³⁶⁾

이 모델을 적용할 경우 원효에 있어 이념을 현실화시키는 방식은 다음과 같다. 우선, 사구로 제시된 각 견해의 구별을 보인다. 그 후, 대립적 입장 또한 일

435) 들뢰즈의 용어를 빌면, “빈칸으로서 현실과 다르지 않은 이념에 의거, 소통의 장인 심급 X와 관련한 동시적·상대적 규정들 속에서 강도의 차이를 표현한다.”[질 들뢰즈(2010), 104-105] 이처럼 ‘운동하는 빈자리 속에서 각 계열과 개별적 항들에 발생하는 과잉과 결핍을 순환시켜 일의적 의미를 생성하는 열린 형식’의 화쟁을 통해 총체와 연관된 개별, 보편과 관련한 특수라는 과정적 생성 속에서 범주적 대립과 모순을 해소해 나가는 역량을 보인다. 매개를 통한 헤겔의 운동과 달리 들뢰즈 변증법에서 운동의 본질 및 내면성은 대립이나 매개가 아닌 반복일 뿐이다. 질 들뢰즈(2010), 105; 질 들뢰즈(2012), 44; Gilles Deleuze(1994), 10; 헤겔의 매개를 통한 이행에 대한 설명은 Epw(1981), 95, Hsl(1998), 107-108; 김태수(2017), 246 참조.

436) 들뢰즈는 “차이의 이념은 개념적 차이로, 반복의 적극적 본질은 개념 없는 차이로 환원되지 않는다.”고 명시한다. 한편 일심은 개념 없는 차이로 환원되지 않고 동일한 개념 속에서 재현된 대상들의 외적 성격과 차별되는 반복의 본질로 이어지는 노선과 차이의 이념으로 이어지는 노선이 교차·간섭하는 중에 나타나는 마주침”의 자리에 비견된다. 질 들뢰즈(2012), 82-83.

심이라는 공통의 전제 안에서 분화된 다른 양태, 곧 관점의 차이로 본다. 나아가 일심 안에 있는 관점들을 교차적으로 적용함으로써 이념을 현실화하는 화쟁방식을 나타낸다. 이는 현실적 해인 공통의 의미가 다원적 관점에 의존하기에 문제로 주어진 이념 안의 차이와 다르지 않다는 불일불이 화쟁론이다.

마찬가지로 들뢰즈도 잠재된 바탕으로서의 이념을 현실로 끌어올려 해를 산출하는⁴³⁷⁾ 내재적 개합방식을 보인다. 또한 양자 모두 열린 형태의 긍정을 통해 사구로 표상되는 대립을 회통시키는 변증법의 역량을 활용한다는 공통점을 드러낸다.

3. 들뢰즈·원효 변증론의 종합적 평가

원효와 들뢰즈는 사구나 차이의 긍정을 통해 완전한 의미의 순환을 지향한다. 이는 모든 현상을 순환하는 자체로 보면서 표상과 재현을 파기하려는 열린 사유이다. 의미와 명제의 관계에서 볼 때, “논리 포섭작용은 인칭에 근거해 상식/공통 감각(sens commun)을 형성하고 개체화와 더불어 이루어지는 양식/일방향(bon sens]으로서 특정 계열화의 형성을 전제하는 복잡한 연계구조를 이루지만, 이에 따라 논리적 명제 일반의 상대적 관계가 구성하는 구조는 의미와 다른 명제에 의존하는 순환관계를 통해 제3의 배치를 형성한다.”⁴³⁸⁾

특정적 사실은 구조를 이루는 각 부분들이 상보성을 지니며 논리적 명제의 회로가 부정·긍정에 치우침 없이 끊임없는 새로운 의미 관계를 맺는다는 점이다. 이는 순치된 사구 속에서 매개를 통해 무한성을 회복하려는 헤겔의 방식과 구별된다. 유한과 무한, 유와 무의 차별이 없는 일의적 의미를 생성·순환하는 방식일 뿐이다. 이때 정해진 구조 안에서 짜인 순치된 형식하에서 일 방향으로 진행되는 매개적 이행과 달리, 각각의 개체들은 상호 침투되면서 총체와 개별,

437) 『판비량론』·『십문화쟁론』 등에서 무자성·불상응행법 등의 이유를 근거로 논어의 장(표면)에서 포섭관계를 벗어나게 하거나 이율배반 문제를 풀어나가는 방식에서도 이러한 열린 형식이 보인다. 각 논사의 주장을 제시하고 그 차이를 분명히 한 후, 양자의 차이·상위나 자체모순·오류를 밝혀 무한퇴행이나 순환구조의 관계를 드러내거나 화쟁하는 방식 또한 논어의 장으로 문제를 표면화하여 모순을 드러내 해소하는 구조로 볼 수 있기 때문이다. 김태수(2017), 245-246.

438) 질 들뢰즈(2010), 220-221.

진속을 가로지르며 사구의 의미를 쌍방향에서 회통된다.

원효의 경우 이러한 쌍방향 논리⁴³⁹⁾는 전체와 부분, 동이(同異)나 합리(合離) 간의 수렴과 발산에 의거한 ‘불연지대연, 진속원융(不然之大然, 眞俗圓融)’의 열린 변증법으로 볼 수 있다. 이러한 맥락에서 ‘상을 떠남(離相)’과 ‘성을 떠남(離性)’에 따라 분화된 보신상주와 무상이라는 두 설이 중도로써 계합한다는 『열반종요』의 불신화쟁론이나 범신 무색 및 유색의 도리가 ‘성과 상이라는 두 가지 관점에 따라 어긋나지 않는다’는 불일불이 화쟁방식 역시 열린 변증법의 특성을 나타낸다. 제4구와 제3구, 보편과 특수, 체와 속성 간의 상의 상관적 불일불이 관계 속에서 최초로 제기된 문제로 회귀하는 구도를 보이기 때문이다.

이로써 ‘상을 버리고 일심으로 돌아가는 문과 성에 따라 만 가지 속성을 이루는 문이라는 두 부문에 다른 상이 없기에, 두설 모두 장애가 없다’⁴⁴⁰⁾고 화쟁하고 있다. 이 역시 관점에 따라 다른 함의를 나타내는 ‘열린 변증법’의 특성이다. “모든 붓다가 지닌 무이실성이 상과 성을 떠나면서도 염정(染淨)과 이문(二門)이 다르지 않기에 일미”라는 취지로 사구의 의미가 복합적으로 상호 침투되는 무매개적·역동적 소통구조인 것이다.

『차이와 반복』의 결미 부분은 이와 같은 원효의 동사적 상즉론에 비견되는 존재자들 간의 상호의존적 불이론으로의 인식론적 전회를 잘 보여준다.

모든 것은 평등하다.”와 “모든 것은 되돌아온다.”가 메아리치고 있는 것은 오직 일의적(一義的)인 것 안에서뿐이다. 이는 차이의 극단에 도달했을 때만 언명될 수 있다. 천 갈래로 길이 나 있는 모든 다양체들에 대해 단 하나의 똑같은 목소리가 있다. 모든 물방울들에 대해 단 하나의 똑같은 바다가 있고 모든 존재자들에 대해 존재의 단일한 아우성이 있다. 하지만 이를 위해 먼저 각각의 존재자와 각각의 물방울은 각각의 길에서 과잉의 상태에 도달했어야 했고, 자신의 변동하는 정점 위를 맴돌면서 자신을 전치·위장·복귀시키는 바로 그 차이에 도달했어야 했다.⁴⁴¹⁾

439) 붓다의 경우 “이것이 있음으로 해서 저것이 있고, 이것이 없음으로 해서 저것이 없다.”는 순(順)이나 역(逆)의 일 방향 연기를 설한 데 비해, 원효는 쌍(雙)방향 모두 인정한다는 점에서 『반야경』이나 『유마경』의 역설적 논법과 맞닿아 있다.

440) 『涅槃宗要』, HBJ1.532c24-533a8 참고.

441) 질 들뢰즈(2012), 633; Gilles Deleuze(1994), 253; 김태수(2017), 248.

위 인용문과 같이, 들뢰즈는 상위원리와 시뮬라크르, 최상 존재와 하위 존재자 간의 위계를 인정하지 않는다. 이와 달리, 매개 없이 상호 침투되는 탈유기적 구조 속에서 각 존재자들은 오직 ‘하나의 바로 그것으로서만 말해진다’는 존재의 일의성을 주창한다. 마찬가지로 ‘리상(離相)’과 ‘리성(離性)’ 부문 간의 상의 상관적 연계를 통해 ‘승의를 떠났기에 세속의 다양한 양태로 구현될 수 있다’는 『열반종요』의 설명구도 또한 존재와 생성 간의 상호 연계·침투를 보이는 『차이와 반복』의 평등일미 사유와 만나고 있다.

한편 이러한 일의성과 일심의 사유는 자아에 의한 반성이 등장하기 이전의 ‘있다’고도 ‘없다’고도 말할 수 없는 불가언설의 깨달음에 상응한다. 새로운 변증법에서 문제-장에 해당하는 이 자리는 모든 의미의 가능성을 함축한 잠재성의 자리다. 이에 도달하는 것은 의미의 생성을 속박하는 사구의 그물을 해체함으로써 인해 가능하다. 마찬가지로 무한한 생성의 자리이기도 한 일심이라는 ‘빈칸’은 실상이나 순수차이로서 연기적 관계를 통해 화쟁이라는 구체적 현실성을 도출하는 바탕이 된다.

진여가 현실에 나타난 화쟁의 바탕은 공성에 있다. 따라서 모든 의미를 담을 수 있다. 이는 마치 들뢰즈에서 “논리적 명제 관계들이 모든 척도를 상실하고 기호·현시·지시작용이 바닥-없음(sans-fond)의 미분화된 심연 안으로 붕괴되는 것”⁴⁴²⁾과 달리, 역설을 표면으로 상승시켜 무한한 의미를 생성하는 것과 같다. 들뢰즈에서 “역설의 힘은 의미가 늘 두 의미/방향을 동시에 취함을 보여준다. 이는 양식/일방향이 유일한 의미/방향의 특정 방향 일반의 원리를 규정함으로써 개념을 고착화하는 것과 다르다. 오히려, 두 방향을 분리할 수 없음, 곧 하나의 유일한 의미/방향을 수립할 수 없음”을 나타낸다.⁴⁴³⁾

원효에게 이러한 역설은 극단이라는 범주를 해체하고 중도를 지향하는 불일불이 사유에 상응한다. 반야공과 유식에 의거, ‘모든 것이 마음속 의식의 산물

442) 질 들뢰즈(2011), 221.

443) 질 들뢰즈(2010), 158-159: 들뢰즈는 크로노스의 시간과 아이온의 시간을 구분한다. 아이온은 추상적 순간의 무한한 분할 내에서의 과거-미래이며 늘 현재를 피하면서 끊임없이 두 방향으로 동시에 분해된다. 왜냐하면, 모든 계들의 계나 비정상적 집합으로서 우주 안에서 어떤 현재도 고정시킬 수 없기 때문이다. 아이온의 선은 전개체적 특이성에서 다른 특이성으로 도약하며 각각의 사건이 이미 과거이며 아직 미래인, 더와 덜인, 늘 그들을 전체적으로 소통하게 하는 분할 안에서 전달이자 다음날이 되는 노마드적 배분의 형태들을 따라 모든 계들을 다시 취한다.

이기에 어디에도 매이지 않는다(不羈)’는 깨달음은 관점에 따라 모순과 역설을 무화시키는 화쟁적 사유로 연결된다. 이는 모순과 무의미가 바로 차이와 진실의 바탕이라는 해탈적 사유에 다름없다. 즉, ‘모든 것이 내 마음(바탕)에서 일어나는 일로 나타난다’는 실재적 주관성으로서의 진여의 경지를 기술하는 개념에 가깝다. 또한 경험적 표층을 파기하면서도 무의식으로부터 의식의 가능성을 극한까지 고양하여 무분별지와 유식성의 증득을 추구하는 사유와도 상통한다.⁴⁴⁴⁾

한편 이와 같은 화쟁의 인식론적 측면과 관련하여 ‘만법이 마음에 의해 구성된 것일 뿐’이라는 깨달음은 ‘어디에도 고착되지 않는다’는 무관점의 관점과도 통한다. 또한 “여래가 비장한 무이실성”의 자각과도 연계된다. 즉, ‘중생이 곧 여래’임을 자각하면 어떤 시각도 고집하지 않기에 ‘모든 관점에서 동시에 조망할 수 있다’는 비동시적 동시성의 사유이다. 또한 ‘무아이기에 곧 대아’와 같은 회통적 관점이기도 하다. 나아가 일심을 본체로 본다 할지라도 본체의 속성을 공 또는 진공이라는 생성 자체로 본다는 점에서 ‘열린 변증법’의 사유라고 할 수 있다.

다만 유의할 점은 화쟁논법이 평등불이 사유의 ‘열린 변증법’ 형식에 가깝다고 해서, 맹목적 해체나 무차별적 의미생성을 말하는 것이 아니라는 점이다. 동일성에 대립한 차이만을 고집하게 되면 다른 표상을 만들어 의미를 순환시킬 수 없기 때문이다. 원효의 시각에서 볼 때, 동일성에 안주하는 것도 극단이지만, 차이만을 고집하는 것도 또 다른 극단이다. 이 점은 어떤 형태의 재현도 부정하는 들뢰즈의 사유와도 상통한다. 동일성을 맹목적으로 파기하는 것이 아니라, 이를 원리로서 처리하고 차이의 둘레를 돌게 한다는 점에서 그렇다.

만약 포스트 모더니즘의 사유가 동일성의 부정과 차이의 선양을 넘어 차이를 절대진리화 한다면 이 역시 부정 대상이 된다는 점에서 원효와 들뢰즈는 의견을 같이한다. 화쟁도 일의적인 것이 드러나게 하는 차이에서 출발하는 것이고, 이 차이는 반복이라는 생성운동 속에서 끊임없이 불일불이로 펼쳐질 뿐이다. 이러한 화쟁의 사유는 『열반종요』, 『금강삼매경론』 등에서 불일불이·비일비이가 역일역이와 복합적으로 교차되어 긍정으로 마무리되는 형태를 보인

444) 들뢰즈는 니체의 사유를 따라 자아에 입각한 고립적 사유가 아닌 비개체적 자아관을 중시한다.

다는 점에서 니체의 영원회귀 이념 등과도 만나고 있다.

원효의 사유에서 비일비이라는 제4구는 문장 전체에 대한 부정을 의미하지 않는다. 해당하는 명사, 곧 나타내고자 하는 특수한 개체를 제외한 것들을 부정하는 명사부정을 통해 역일역이라는 제3구의 긍정표현으로 전화된다. 이로써, 부정과 긍정의 운동이 동시에 생성되는 구조를 이룬다.

의미론적으로 볼 때, 원효가 최고의 실상으로 보는 불가언설 또한 부정이나 긍정의 운동이 동시에 생성되는 자리이다. 실상의 불가언설성을 고려할 경우, 부정 운동을 통해 남는 X는 일심, 불가설 진실 또는 불변진여(不變眞如)로 생각해 볼 수 있다. 하지만 동시에 실재를 가리키고 실상으로 인도하는 가설적 차원의 언어(말과 문자)는 수연진여(隨緣眞如)를 따라 긍정적 의미를 산출한다. 전자가 언설을 떠난 리언진여(離言眞如)의 측면이라면, 후자는 언설에 의존하는 의언진여(依言眞如)의 측면이다. 이처럼 불가설과 가설의 의미는 상호연계된 의미맥락에서 제4구와 제3구, 승의와 세속의 언어를 통해 공통 의미를 생성해낸다.

실체가 없는 언어(회론)에 의해 유무, 일이에 구속되지 않는 원효의 화쟁방식은 『금강삼매경론』에서 다음과 같은 비일비이 형태로 제시된 바 있다.

만일 모든 이견과 쟁론이 일어날 때, 유견과 같이 말하면 공견과 달라지고, 공집과 같이 말하면 유집과 다르게 되니, 같다고 하는 바와 다르다고 하는 바가 한층 그 쟁론을 일으키게 된다. 또 저 두 주장과 모두 같다고 하면, 내부에서 서로 다룰 것이요, 만약 저 둘과 다르다 하면 둘과 다룰 것이다. 그러므로 같지도 않고 다르지도 않게 설해야 한다. ‘같지 않다’는 것은 말과 같이 취해서 모두 인정하지 않는 것이요, ‘다르지 않다’는 것은 뜻을 이해해 말하면 인정하지 못함이 없는 까닭이다. 다르지 않기에 저들의 정에 어긋나지 않고, 같지 않기에 도리에 어긋나지 않는다.⁴⁴⁵⁾

이상과 같이, 원효에 있어 비일이 동일성에 대한 부정이라면, 비이는 차별에 대한 부정이다. 비일, 곧 동일성에 대한 부정이 고정화된 유무, 일이에 대한 집

445) 『金剛三昧經論』, HBJ1.638a14-22[T34.1730.982b]: “若諸異見諍論興時 若同有見而說 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 無不許故. 由非異故 不違彼情 由非同故 不違道理.”

착을 경계하는 것이라면, 비이에 대한 부정은 희론 시설이나 즉시즉비(卽是卽非)만을 고집하는 유집·무집(有執·無執)에 대한 경계이다. 이를 대치하기 위해 원효는 뜻을 이해해야지 말에 집착해서는 안되며, 정과 도리의 한쪽에 치우쳐서는 안된다는 비일비이적 기술로 화쟁을 위한 자신의 언어관을 표명한다.

서양철학과 관련해 볼 때, 비일비이로 표현되는 이러한 중도적 이해는 동일성과 극단적 차이 모두를 벗어나는 사유에 비견된다. 동일성으로서의 비이에 대한 비판이 플라톤이나 헤겔적 사유에 대한 부정이라면 비일, 곧 차별에 대한 부정은 근원과 차이를 별개로 보고 근원을 배격하는 극단적 해체주의적 사유에 대한 경계이다. 이를 견제하기 위해 원효는 일심을 화쟁의 바탕으로 제시한다. 이때 일심은 비일과 비이의 공통 바탕으로, 절대적 동일성으로도 근원을 배제한 차이만으로도 볼 수 없다. 차이를 동일성에 흡수하는 사고나 차이만을 절대화하는 사유 모두 재현을 만드는 극단적 표상이 될 수 있기 때문이다.

나아가 원효의 언어철학은 동일성과 차이의 양극단을 떠난 중도를 추구하면서, 중도에도 집착하지 않는 정신을 지녔다는 점에서 제3의 철학이라고도 할 수 있다. 의미가 순환된다면 어디에도 구애됨이 없다는 점에서, ‘의미의 순환이론’이라고도 할 수 있다. 이때 하나의 사태는 분별적 의미를 갖고 나타나지만, 진여의 관점에서 볼 때 새로움의 반복일 뿐이다.⁴⁴⁶⁾ 이는 차이성을 전제하면서도 모든 관점을 포섭하는 ‘빈 고리(環中)’에 상응한다.⁴⁴⁷⁾ 이처럼 문제이자 이념으로 분화 가능한 모든 부문의 차이가 역동적으로 꿈틀대는 일심 안에서 모든 의미들은 특이성과 강도를 지니고 화쟁적 해를 현실화한다.

이와 같이 일심의 바탕을 현실로 상승시킨 원효의 중도적 사유는 비일과 비이가 동시에 서로의 전제가 되는 동시성의 철학이라는 점에서 비일비이를 넘

446) 한편 인식론적 측면에서 일심은 총체적 인식의 창으로서 반야공에 의거한 유식 진여 개념과도 맞닿아 있다. 이 자리는 견분·상분의 이분법적 대립을 벗어난 지평에서 의타기의 초월적 역량이 유식성과 하나로 되는 인식론적 전환의 지점이다.

447) 『金剛三昧經論』, HBJ1.604b20 참고; 한편 원효의 언어철학은 상대와 절대를 초월한 장자의 사유와도 상통하는 바가 있다. 즉, “이것(是)과 저것(彼)에는 고정적 자성이 있는 것이 아니라, 이것도 저것이 될 수 있으며 그 역 또한 가능하므로 ‘저것도, 이것도 시비가 하나로 무화된 것’이라는 사유이다. 『장자』 「제물론」에는 다음과 같이 표현되어 있다. “彼是莫得其偶 謂之道樞 樞始得其環中 以應無窮 是亦一無窮 非亦一無窮也.” [저것과 이것이 상대를 얻지 못하는 것을 도의 지도리라고 한다. 지도리가 고리 가운데에서 쓰임을 얻게 되면 무궁한 변화에 응할 것이다. ‘옳음’(是)도 한 무궁이고, ‘아님’(非)도 한 무궁이다.] 金吞虛 (2004), 106 참고.

어 중도가 곧 연기고 그것이 곧 공성이라는 상즉론을 표출한다. 그러나 ‘비일일비이를 넘어선 중도가 일심’이라고 할 때 원효는 이 역시 부정할 것임에 틀림없다. 이 점에서 중에도 집착하지 않는 사유라고 볼 수 있다. 이러한 맥락에서 원효의 비일비이론은 ‘일’과 ‘이’의 양자 모두 아니지만, 그러한 까닭에 ‘양자 모두 옳다’는 역일역이론이 된다. 들뢰즈와 마찬가지로 선언이 연언으로 전화되는 방식이다. 즉, 승의의 차원에서는 윤회도 생사도 없지만, 공성에 입각해 있기에 세속 측면에서 윤회도 생사도 가능하고 무량한 공덕도 지을 수 있다는 역일역이론이다. 또한 실체성을 지닌 번뇌도 보리도 없지만, 자성을 배제하고 보면 ‘번뇌도 있고 보리도 있다’는 관점에 따른 회통의 사유이기도 하다. 나아가 일심의 견지에서 조망하되 중도로서 조망점도 떠난다는 점에서, ‘조망점 없는 조망점’에 따른 관법으로도 볼 수 있다. 여기서 공성과 불성, 중생과 여래는 하나의 의미인 일의성으로 회통된다.

이러한 원효 논법의 특징을 철학적 방법론의 측면에서 보면 관점의 내용과 각도에 따라 ‘이렇게도 볼 수 있고, 저렇게도 볼 수 있다’는 인식론적 사유에 가깝다. 실체에 근거한 형이상학적 존재론이 아니라 의식의 모험의 권리와 힘에 의거한 상대적 관계(연기)만을 인정하는 현상주의적 사유이기 때문이다. 나아가 관점에 따라 연계된 문답을 통해 비일비이·양시양비론 형식으로 중도를 제시한다는 점에서 열린 변증법적 특성을 나타낸다. 잠재성으로서의 문제에서 출발하여 실체가 아닌 개체들로 이루어진 계열들 간의 상의 상관적 관계 속에서 현실성으로서의 해를 도출하는 구조이기 때문이다. 따라서 원효의 화쟁론은 일심으로부터 분화된 진여·생멸 간의 연기와 상호 훈습을 통해 새로운 의미로 화쟁을 도출하는 역동적 의미생성론으로 자리매김할 수 있다.

제2절 『금강삼매경론』에 나타난 ‘열린 변증법’적 특성: 불일불이론의 함의

들뢰즈 변증법에서 문제로부터 출발, 분화된 논의가 문제와 다르지 않은 해로 회귀되는 연계구조는 불일불이론에 의거해 불가사의 일미 범문으로 회귀·순환되는 『금강삼매경론』에도 잘 나타난다. 이는 문제와 물음으로 구성된 문

답을 통해 각 부문 안의 명제들을 교차시켜 의미를 발생시키는 개합구조를 나타낸다. 나아가 불가사의 실제의 의미를 중심으로 모든 논의를 순환시키는 특성을 보인다.

1. 문답을 통한 복합적 개합구조론

『금강삼매경』 <서분>의 계송에 대한 주석에서 원효는 경의 의미를 총괄적으로 밝힌 계송과 함께 붓다와 보살 대중 간의 문답을 찬탄한 네 가지 개별적 계송을 다음과 같이 풀이한다.

중생제도를 위해 세존이 일미의 도로써 한 가지 진리(一諦)의 의미를 설하니 그 뜻과 맛(一味)의 자리는 모두 여실하여 정해진 진실의 실제에 들어갔기에 듣는 이 모두 해탈하지 않음이 없었네.⁴⁴⁸⁾

이와 관련해 원효는 ‘한 가지 진리의 의미’를 일심으로 풀이한다. 또한 일미를 일승으로 설명한다. 즉, “일심 안의 두 문이 의지하는 것이 오직 한 가지 진실뿐이므로 한 가지 진리”가 이 경의 이념이라는 점을 천명하고 있다. 이때 일제(一諦)인 일미로서의 일심을 설명하는 일승, 결정 진실제(決定眞實際), 정법(定法) 또는 일법(一法) 등의 표현은 모두 한 가지 의미(一義性)로서 전체 경이 제시하는 해를 내포하는 문제로 제시된다. 그 후, 문답으로 구성된 개별적

448) 『金剛三昧經論』, HBJ1.608a22-b2: “大慈滿足尊 智慧通無碍. 廣度衆生故 說於一諦義 皆以一味道 終不以小乘. 所說義味處 皆悉離不實 入諸佛智地 決定眞實際, 聞者皆出世 無有不解脫.”[큰 자비를 완전히 구족한 세존은 지혜가 통하여 장애가 없네. 널리 중생들을 제도하려고 한 가지 진리(一諦)의 뜻을 설하니 모두 일미의 도로써 하고 끝내 소승으로써 하지 않네. 설한 뜻과 일미의 자리는 모두 실하지 않음을 여의어 모든 불지의 경지인 결정된 진실의 실제에 들어가니, 듣는 이들이 모두 세간을 벗어나 해탈하지 않는 이가 없네]: 여기서 ‘결정된’이란 ‘진실된 지혜의 경계에서 바라본 평등 일여의 범성 또는 실제(bhūtakoti)’ 가운데 ‘궁극·극단’이나 ‘끝(koti)’의 의미를 강조하기 위한 관용적 표현으로, 『대반야경』의 ‘법정(法定)·‘법주(法住)’ 등과 상통하는 의미로 보인다. 이는 뒤 계송의 ‘證法眞實定[법이 진실하게 정해짐을 깨짐: 『金剛三昧經論』, HBJ1.608b21]’이나 ‘不變不易 決定性故[변하지도 옮기지도 않는 결정성이기 때문: 『金剛三昧經論』, HBJ1.636c17-21]’이라는 표현에서 확인할 수 있다; 『大般若波羅蜜多經』, T5.220.13b-c: “若菩薩摩訶薩 欲通達一切法眞如法界 法性不虛妄性不變異性平等性離生性法定法住實際虛空界不思議界 應學般若波羅蜜多.[만약 보살 마하살이 일체법의 진여·법계·법성·불허망성·불변이성·평등성·리생성·법정·법주·실제·허공계·불사의계에 통달하고자 하면 마땅히 반야바라밀다를 배워야 한다.]

계송과 관련된 물음⁴⁴⁹)에 대해 원효는 ‘물음이 넓어 적멸을 알게 해서 실제에 들어가게 한 것’으로 해석한다. 이는 제기된 문제-질문 복합체 안에 해로서 결론이 함장된 의미 구도로 볼 수 있다.

무량한 못 보살들이 모두 다 중생들을 제도함에, 중생들을 위해 상제하고 깊이 질문하여 법의 적멸상을 알아 결정된 참된 실제 자리에 들어가게 하네.⁴⁵⁰

원효는 이어서 다음과 같이 붓다 답변의 수승한 이익을 찬탄함을 기술한다. 이는 경이 밝히고자 하는 해를 ‘전체 이념 및 문제(일심/실제) 안에서 찾을 수 있음’을 시사하는 방식이다.

여래는 지혜의 방편으로 장차 실제에 들게 하기 위해 설하니, 수순하는 것은 모두 일승이요, 여러 잡다한 맛이 있지 않네. 마치 저 한 차례 비의 적심이 못 초목들을 모두 다 무성하게 하는 것과 같네. 그 본성이 각기 다름에 따라 일미의 법으로 적서 두루 일체를 충족하게 하니, 마치 저 한 차례의 적심이 모두 보리의 싹을 자라게 하는 것과 같네.⁴⁵¹

금강⁴⁵²)의 일미에 들어가 진실한 선정인 법을 깨달아 결정코 의심과 후회를 끊으니, ‘한 가지 법(一法)의 인(印)이 이루어졌음’을 마땅히 알라.⁴⁵³

『차이와 반복』의 마지막 구절을 연상시키는 위 인용문은 “본성이 각기 다름

449) 이는 보살 대중 가운데 아가타 비구의 물음이다. 원효는 “아가타를 ‘없애 버리다’, ‘멸해 버리다’의 의미로, 약의 이름”으로 풀이하고 있다. 즉, “모든 중생의 번뇌의 병을 남김없이 제거할 수 있기에 ‘무거(無去)라고 한다.”는 상징적 의미를 통해 명칭을 삼았음을 명시하고 있다. 『金剛三昧經論』, HBJ1.608a15-18: “阿伽陀者 此云無去. 或言滅去. 此是藥名. 能令諸病 皆悉滅盡 故名無去. 此菩薩亦如是 能治衆生諸煩惱病故 以藥名爲其目也.”[‘아가타’라는 것, 이는 ‘없애 버리다’를 말한다. 혹은 ‘멸해 버리다’라고 말한다. 이는 약의 이름이다. 능히 온갖 병을 모두 멸해 없게 하므로 무거라고 칭한다. 이 보살도 이와 같아서 능히 중생의 온갖 번뇌를 치료할 수 있기에, 약의 이름으로 그 명칭을 삼은 것이다.]

450) 『金剛三昧經論』, HBJ1.608b10-11: “無量諸菩薩 皆悉度衆生 爲衆廣深問 知法寂滅相 入於決定處.”

451) 『金剛三昧經論』, HBJ1.608b14-17: “如來智方便 當爲入實說 隨順皆一乘 無有諸雜味. 猶如一雨潤 衆草皆悉榮. 隨其性各異 一味之法潤 普充於一切 如彼一雨潤 皆長菩提芽.”

452) 보살 수행계위 중 11지 금강유정에 해당한다.

453) 『金剛三昧經論』, HBJ1.608b20-22: “應知入於金剛味 證法眞實定 決定斷疑悔 一法之印成.”

에 따라 일미의 법으로 적서 일체의 존재자를 충족시키는” 평등한 한 가지 법(一法)의 특성을 탐구해야 할 문제로 제기한다. 이는 서두에서 제시된 일미평등한 무애법문과 관련해 경의 전반에서 논구되어야 할 문제-장(problématiques)에 해당한다. 한편 일미·일승·한가지 법의 인은 들뢰즈의 일의성 개념에 상응한다.

이어지는 논의에서는 이 명제를 몇 가지 세부 항으로 나누어 설명한다. 우선 첫 번째 인용문에서 ‘붓다 답변의 수승한 이익을 찬탄하는 것’으로 풀이된 항목은 주장(法)·실례(喩) 및 적용(合)이라는 전통적 논법 형태로 제시된다. 이에 따라 “순서대로 네 구절, 두 구절 및 다섯 구절을 주장·실례·적용에 배대하고 있다.⁴⁵⁴⁾ 이어서 ‘정에 든 후 설법함’이라고 풀이된 두 번째 항에서 ‘결정적으로 의심과 후회를 끊는 가르침의 효용을 금강의 잘 깨뜨리는 성질에 비유한 것’으로 풀이한다. 또한 ‘일미로서 일승을 인증하여 이롭’의 항은 ‘금강의 파괴되지 않음’에 비유한다. 이와 같은 ‘금강’의 비유를 통해 경이 제기하는 문제인 일의성(일미·일승·일심)을 시사하면서 <서분>을 마무리하고 있다.

이어지는 <정설분>에서 원효는 이 저술의 6품 간의 관계를 다음과 같이 설명한다.

… 이렇게 6문에 관행이 두루 다한다. 그 까닭은 무릇 모든 망상이 무시로부터 유전함은 다만 상을 취하여 분별하는 병 때문이다. 이제 흐름을 돌이켜 근원으로 돌아가고자 하면, 우선 반드시 모든 상을 깨뜨려 없애야 한다. 그러므로 처음에 무상을 관하는 법을 밝혔다. 비록 모든 상을 없앴더라도 만일 관하는 마음을 남겨두면 오히려 관하는 마음이 일어나 본각에 부합하지 못하게 하므로 그 생하는 마음을 없앴다. 그러한 까닭에 두 번째로 무생행을 나타냈다. 이미 행이 일어남이 없어서 비로소 본각에 부합하고, 이에 의해 만물을 화하여 본각의 이익을 얻게 한다. 그러므로 세 번째로 본각리의 문을 밝혔다. 만약 본각에 의해 중생들을 이롭게 하면 중생들은 곧 허로부터 실에 들어갈 수 있다. 따라서 네 번째로 실체에 들어감(入室)을 밝혔다. 안으로 행함(內行)이 곧 무상과 무생이고 밖으로 화함(外化)이 곧 본각의 이익과 실체에 들어감이다. 이러한 두 가지 이익으로 만행을 갖춤으로

454) 『金剛三昧經論』, HBJ1.608b18-20: “是第二歎佛答勝利。於中有三 謂法喩合。如其次第 四句二句五句應知。”[이는 두 번째로 붓다 답변의 수승한 이익을 찬탄한 것이다. 이 중에 셋이 있으니 주장·실례·적용이다. 차례대로 네 구절·두 구절·다섯 구절임을 알아야 한다.]

써 함께 진성으로부터 나와 모두 진공에 따른다. 그러므로 다섯 번째 진성공을 밝혔다. 이 진성에 의해, 이에 만행이 갖추어져 여래장 일미의 근원으로 들어간다. 그러므로 여섯 번째 여래장을 나타냈다. 이미 마음의 근원으로 돌아갔기에 곧 하는 바가 없고, 하는 바가 없기에 하지 않는 바가 없다. 그러므로 6문을 설하여 대승을 포섭한 것이다.⁴⁵⁵⁾

이 부분은 「무상법품」으로부터 「여래장품」에 이르기까지 일미로 회귀되는 경 전체의 의미 순환구조를 잘 보여준다. 각 품 간의 관계는 마음 안의 각(覺)의 움직임에 통해 진여, 곧 실체를 얻어가는 과정으로 설명된다. 전체적 구성을 보면, 우선 ‘(마음의 흐름 속에서) 근원으로 돌아가려는(欲反流歸元)’ 귀일심원을 이루기 위해 먼저 모든 상을 파기해야 함’을 역설하면서 첫 품인 무상행품을 시작한다. 이는 들뢰즈가 재현을 만드는 동일성 및 표상을 타파하는 것과 상통하는 맥락이다. 원효 역시 이러한 취지에서 무상을 관하는 법을 밝힌다. 나아가 들뢰즈가 동일성을 부정하면서 인식대상의 표상뿐 아니라 인식주체의 주체성도 파기하는 것처럼,⁴⁵⁶⁾ 원효 또한 ‘상을 파한 후 관하는 마음도 파기해야 하므로 무생행을 나타낸다’고 풀이한다.

455) 『金剛三昧經論』, HB1.608c11-609a2: “如是六門 觀行周盡. 所以然者 凡諸妄想 無始流轉 只由取相分別之患. 今欲反流歸源 先須破遣諸相. 所以初明觀無相法. 雖遣諸相 若存觀心 觀心猶生 不會本覺 故泯生心. 所以第二顯無生行. 行既無生 方會本覺 依此化物 令得本利. 故第三明本覺利門. 若依本覺 以利衆生 衆生即能從虛入實. 所以第四明入實際. 內行即無相無生 外化即本利入實. 如是二利 以具萬行 同出眞性 皆順眞空. 是故第五明眞性空. 依此眞性 萬行斯備 入如來藏一味之源. 所以第六顯如來藏. 既歸心源 即無所爲, 無所爲故 無所不爲. 故說六門 以攝大乘.”

456) 들뢰즈에 따르면, “주체의 동일성은 실체의 동일성보다 오래 존속하지 않는다. 모든 동일성을 흉내낸 것에 불과하다. 그것은 차이와 반복이라는 좀 더 심층적인 유희에 의한 광학적 효과에 지나지 않는다. 우리는 차이 자체, 즉자적 차이를 사유하고자 하며 차이소들의 상호관계를 사유하고자 한다. 이는 차이를 같음으로 환원하고 부정으로 만들어 버리는 재현의 형식들에서 벗어나야 가능한 일이다.” 한편 들뢰즈가 보기에 동일자를 가장 구체적으로 표현한 인물은 헤겔이다. 헤겔에 따르면, 보편적 개체로서의 주체가 동일성을 구현하는 방식은 모두 같다. 즉, 보편적 양태가 있다. 이와 달리, 들뢰즈는 마치 불교에서 자아를 부정하고 가립적 차원에서 오온만 인정하듯이, 존재 요소들의 영역과 교환, 차이소 간의 상호관계 및 교차, 침투를 인정한다. 마치 산띠테바의 『입보리행론』에서 신체의 상호공유나 의존 또는 자타 신체의 평등성(parātmasamata)을 말하는 것과 흡사하다.[Sāntideva (1981), 16, 38, 53, 56, 57.] 이 사유에 따르면, 전통철학에서 인식주체(能)와 인식대상(所)이라는 규정적 범주에 의해 구분된 능·소 관계의 표현 양태나 방식도 다양할 수 있다. 불교에서 승의적 관점에서 모든 능·소를 파기한 공성을 말하듯, 들뢰즈도 주객으로 현현하는 모든 형태의 동일성을 파기한다.

그렇게 될 때 자연히 본각의 이익을 알고 만물을 이롭게 하게 되므로 본각리를 밝히게 된다는 기술이다. 이로써 ‘중생들이 실제에 들어가게 되며(入實) 모두 진공에 따르게 된다(順眞性空)’고 설명한다. 나아가 이 ‘진성에 의해 여래장 일미의 근원으로 들어가므로 여래장을 나타낸다’는 점을 천명한다. 이로써 “이미 마음의 근원으로 돌아가기에 하는 바가 없지만[D1], 하는 바가 없는 까닭에 하지 않는 바가 없게 된다[D2]”는 특유의 개합논법, 곧 차이와 반복의 논리⁴⁵⁷⁾로 6문(여섯 가지 계열) 전체의 의미를 순환시킨다. ‘이미 마음의 근원으로 돌아갔기에 하는 바가 없음(既歸心源, 卽無所爲)’이란 항[D1]은 일의성으로서의 차이로의 회귀에, ‘하는 바가 없는 까닭에 하지 않는 바가 없음(無所爲故, 無所不爲)’이란 항[D2]은 일의성의 전개인 반복에 대비할 수 있다.

이러한 역설이 가능한 까닭은 들뢰즈 철학에서 표면의 경계선에 비견되는 공성에 의거하는 까닭에 ‘하지 않는 바가 없게 됨’의 의미로 이해할 수 있다. 즉, 각 항의 사건들은 D1·D2라는 “계열들 간의 차이들을 분포시키는 포텐셜 에너지를 외부와의 경계선들(표면/막)에서 발생시켜 우발점안에 상응하는 특이점들을 동적으로 자리 옮김”⁴⁵⁸⁾하며 의미를 생성한다. 한편 경계선을 공성에 상응하는 개념으로 보면 ‘모든 역설과 무의미를 포섭하는 비어있음’으로 인해 모든 가능성을 현실화할 수 있다. 이는 “단순한 인과관계나 개념 안의 사유를 넘어 비논리적 양립 가능성이나 양립 불가능성”⁴⁵⁹⁾을 포괄하는 과정적 중도의 사유에 가깝다.

예컨대 들뢰즈에 따르면, ‘인과적 조건에서 회색과 강함 간의 논리적 모순이

457) 이 논리의 바탕에는 결핍된 것을 모아 완결하되 결핍된 것과 완결된 것, 결핍된 것으로 보이는 잠재적인 것과 현실적 문제와 및 해가 다르지 않게 되는 새로운 변증법의 생성 원리가 있다. 헤겔의 생성은 추상화를 동반한다. 이에 비해 들뢰즈의 경우 추상화되지 않은 상태에서(anti-Hegel) 생성하는 모든 운동성을 집결시키는 논리이다. 즉, 추상하지 않은 운동성 자체가 총체성이다. 이로써 힘(力能, puissance)과 응집된 강도를 지니고 대상화시키지 않으면서도 모든 것을 다 지닌 채, 총체성을 드러낼 수 있게 된다. 이는 ‘공에 입각했기에 하지 않는 바가 없음’과 상통하는 사유이다. 헤겔에게는 추상화된 관념 속에 모든 가능성이 있다. 이에 비해, 들뢰즈에게 ‘모든 것을 다 갖는 것’이란 ‘매 순간 주위에 있는 모든 것’이다. 주변의 모든 것이 완결성이므로 시간·공간·물 하나·세로 하나까지도 완결된 것이다. 또한 완결된 것이 모여서 완결된 것을 만드는 전개를 보여준다. 마치 불성의 현현과 전개를 보여주는 사유와 같다. 이러한 총체성 이념은 모든 잠재성을 지닌 일심과도, 선불교의 플라유적 사유와도 일맥상통한다.

458) 질 들뢰즈(2010), 195.

459) 질 들뢰즈(2010), 290.

라는 결론이 끌어내질 경우에 순수사건들을 문제로 보면, “‘회색이 되다’가 ‘검어지다’보다 덜 긍정적인 것이 아니다. ‘회색이 되다’는 안전성의 증가를 표현하며, 그만큼 ‘검어지다’는 강함의 증가를 나타낸다. 각기 장점을 지닌 이 두 규정성들 사이에는 논리적·개념적 측면의 양립 불가능성이 있다.”⁴⁶⁰⁾ 그렇지만 동시에 ‘비논리적·비인과적 상응의 관점에서 양립 가능성의 관계가 있다.’

마찬가지로 위 인용문에서도 “마음의 근원으로 돌아가면 하는 바가 없지만 [D1], 하는 바가 없는 까닭에(D2-1) 하지 않는 바가 없게 된다(D2-2)[D2]”는 명제에서 D1과 D2, D2-1과 D2-2는 개념적으로 양립하기 힘들다. 그러나 규정성 이면의 순수사건으로서의 정도와 함께 “비물질적·노에마적 준인과의 관점에서 사건들[D1-D2] 간에 역동적 상호관계”⁴⁶¹⁾의 가능성을 내포한 것으로 보면 양립할 수 있다. 마치 원호에게서 제4구와 제3구가 양립 가능한 것과 같다. 모순으로 보이는 이러한 표현상 층위 차이에 대해 들뢰즈는 다음과 같이 기술한다.

사건들 간에는 말 없는 양립 가능성과 양립 불가능성의 관계, 연언과 선언의 외재적 관계들이 있다. ... 하나의 사건이 다른 사건과 양립 가능한 것 또는 양립 불가능한 것으로 될 수 있는 것은 효과들 상호 간의 관계 때문이다. 즉, 하나의 사건이 모든 차이에도 불구하고 다른 하나의 사건을 반복하게 하는 것, 하나의 삶으로 하여금 발생하는 다양한 일들에도 불구하고 하나의 유일하고 동일한 대사건으로 이루어지도록, 하나의 유일하고 동일한 균열이 가로지르는 장이 되도록, 모든 가능한 파롤(parole)들과 함께 모든 가능한 음조들에 하나의 유일하고 동일한 분위기를 행하도록 하는 것은 비인과적 상응들의 총체이다. ‘크뤼시포스가 가설적 명제들을 선언적 또는 연언적 명제들로 변환시킬 것을 주장했을 때, 그는 사건들이 물질적 인과관계를 통해서 그들의 연언들과 선언들을 표현할 수 없다는 것을 지적한 것이다.’⁴⁶²⁾

연언(제3구)과 선언(제4구)들 간의 이러한 열린 구조의 변증법은 ‘있음이 있게 됨으로 화하고, 없음은 없게 됨으로 화하는 쌍방향의 생성’을 특징으로 한

460) 질 들뢰즈(2010), 291-292.

461) 질 들뢰즈(2010), 292.

462) 질 들뢰즈(2010), 290-291.

다. 이와 관련하여, 박인성은 『무문관』 44칙 파초주장(芭蕉拄杖)에 대한 들뢰즈의 풀이를 통해 변증론의 이러한 성격을 다음과 같이 풀이한다.

크뤼시포스의 뿔을 잃어버리지 않음과 가지고 있음은 동일한 것의 반복 같아 보이지만, 잃어버리지 않음은 가지고 있음의 의미의 다른 표현이 됨으로써 가지고 있음을 풍요롭게 한다. 즉, 가지고 있음과 잃어버림은 서로 대립하고 있지 않다... 잃어버리지 않음이란 부정은 가지고 있음과 연연적 계열을 이루어 수렴하는 동시에 선언적 계열을 이루어 발산한다. 결국 신라 스님 파초의 주장자 화두든, 크뤼시포스의 뿔 이야기는 부정이 부정적인 것을 뜻하지 않고 비논리적 양립 가능성과 양립 불가능성을 이루어 무단히 수렴하고 발산하는 계열들을 말하는 것이다.⁴⁶³⁾

이상의 설명과 같이, 『금강삼매경론』에서 원효가 D1과 D2, D2-1과 D2-2 간의 상호관계를 ‘무(無)’와 ‘불(不)’이라는 부정어를 통해 표현할 때 나타나는 부정의 의미는 “부정은 더 이상 부정적인 것을 표현하지 않는다.”⁴⁶⁴⁾고 기술한 들뢰즈의 ‘부정’ 의미로 볼 수 있다. 항들 간의 상호관계를 통해 의미가 계열들로부터 자립하여 수렴·발산하는 개합구조의 운동성을 나타내기 때문이다. “깊이·높이·표면”이라는 들뢰즈의 용어를 빌면, ‘붓다의 교설이라는 높이로부터 D1·D2라는 항들 및 D2-1·D2-2라는 세부 항들 간의 충돌과 교류 속에서 발생한 의미돌발에 의한 언어화 계열을 통해 의미를 표면으로 끌어와 드러내는 표면의 철학’에 가까운 구도이다.⁴⁶⁵⁾

한편 이어지는 「무상법품」의 초입부에서 원효는 ‘무상’이라는 첫 번째 항(D1)과 ‘법’이라는 두 번째 항(D2)을 ‘무상관(p1)’과 ‘관하는 바의 법(p2)’으로 해석한다. 그 이유는 ‘모든 상을 파하기 때문(h1)’과 ‘일심법이기 때문’(h2)으로 제시된다. 이처럼 주장과 이유로 구성된 두 가지 항을 병렬적 대구 형식으로 종합해서 대전제이자 이념(I)인 일심법과 연계 짓는다.

463) 박인성(2017), 234-235.

464) 선사들이 긍정을 통해 본지풍광과 본래면목에 도달하려고 하듯이, 원효의 상즉론 또한 부정을 긍정으로 전환해 생성으로서 존재의 귀일심원을 지향하는 ‘열린’ 특성을 보인다. 질 들뢰즈(2010), 243 참고.

465) 박인성(2017), 221; 김태수(2017), 246; 질 들뢰즈(2010), 242-243 참고.

먼저 품명을 해석한다. 무상이라고 한 것은 무상관을 이르니, 모든 상을 과하기 때문이다. 다음에 말한 법이란 관하는 바의 법이니, 일심법이기 때문이다. 무상관이라는 것은 앞의 여섯 부분 중 첫 번째 부분의 뜻이고, 관하는 바의 법이란 뒤의 6문 안의 첫 번째 문의 법이다. 이제 이 초품은 이 두 가지 뜻을 나타낸 것이므로 무상법품이라고 한 것이다.⁴⁶⁶⁾

이 「무상법품」과 「무생행품」은 『기신론』의 심생멸문에 해당한다. 그리고 본각의 이익에 깊이 들어가 중생들을 제도하기 위한 「본각리품」과 허로부터 실로 들어가는(從虛入實) 입실제품은 진여문을 나타낸다. 전반부의 두 문으로 구성된 이 네 품은 개합 왕복운동을 보여주고 있다. 즉, 생멸문은 ‘일심 안으로 수렴하는 접음’(合: 要, 차이)에, 진여문은 ‘일심을 바깥으로 발산하는 펴’(開: 宗, 반복)에 해당한다. 전자는 귀일심원(歸本)에, 후자는 요익중생(起行)에 배속할 수 있다. 전자가 내행(內行)이라면, 후자인 두 품의 이익은 외화(外化)로서 만행을 갖추고 있다.

한편 이는 ‘모두 진성으로부터 나와 진공을 따른다’는 점에서 둘이 아니다. 나아가 진성에 의거해 여래장 일미의 근원에 돌아가는 구조를 지닌다. 이로써 “마음의 근원으로 돌아가 하는 바 없지만, 그렇기에 하지 않는 바가 없게 된다.”⁴⁶⁷⁾는 양방향 지향의 역설을 드러낸다. 이로써 ‘하는 바가 없음’과 ‘하지 않는 바가 없음’이 진성공에 의거해 하나로 회통된다. 이는 여래장 일미라는 근원의 측면에서 드러나는 양태는 다르지만 둘이 아닌 것으로 회통되는 구조이다. 또한 차이와 반복 속에서 개별 항들이 상호 연계되어 일의적 의미를 이루는 연기적 순환론이기도 하다. 이로써 모든 사건들이 하나의 유일한 사건 안에서 재결합되는 동적 지점⁴⁶⁸⁾에서 펼쳐져 순환하는 방식으로 6문의 의미를 대

466) 『金剛三昧經論』, HBJ1.609b4-9: “先釋品名。言無相者 謂無相觀 破諸相故。次言法者 謂所觀法 一心法故。無相觀者 先[『金剛三昧經論』, T34, pp.963b-964a에 따라, ‘生’을 ‘先’으로 교정함]六分中第一分義, 所觀法者 後六門內第一門法。今此初品 顯是二義 以之故言無相法品。”

467) 『金剛三昧經論』, HBJ1.608c24-609a1: “既歸心源 卽無所爲。無所爲故 無所不爲。”

468) 들뢰즈는 개체(존재자)의 질적 전환, 곧 변이가 이루어지는 지점을 동사와 명사의 이접적 조합 양태로 표현한다. 즉, 연기적 순환구조 안에서 특이성을 포괄하는 “변이가 이루어지는 것은 모든 사건들이 하나의 유일한 사건 안에서 재결합되는 동적이고 명확한 지점, 즉, 죽음이 다시 죽음에 맞서 돌아서는 지점, ‘죽다(mourir)’라는 동사가 죽음의 목적지와 같은 지점, 곧 죽음의 비인칭성이 단지 자아가 상실되는 순간뿐만 아니라 죽음 그 자체로서 상실되는 순간 및 자아를 대체하기 위해 가장 특이한 삶이 취하는 형태까지 표식하는 지점”

승적으로 포섭한다.

이러한 맥락에서, 「본각리품」의 핵심도 “본각의 이익을 얻음과 시각의 반야는 평등하여 다름이 없음”⁴⁶⁹⁾이라는 무이중도 사상으로 전개된다. 이는 불일 불이로서의 실상을 가설로 개념화한 것이지 실재론에 입각한 불이론을 주창한 것이 아니다. 이처럼 무자성에 의거해 부정과 긍정, 일과 이(一異), 세속과 승의 간의 무이를 드러내는 방식은 「본각리품」 가운데 본각 이익의 불가사의를 설명하는 내용에서도 잘 나타난다. 이는 「본각리품」 전체논의와 관련해 제기된 문제이기도 하다.

『경』에 이르기를 “무주보살이 고탈기를, 불가사의합니다. 생각이 생하지 않음을 깨달아 그 마음이 편안하고 태평한 것은 곧 본각의 이익입니다. 이익은 움직임이 없어서 항시 존재하여 비존재 하는 것은 아니지만 없지 않음이 있는 것도 없으며 깨닫지 않음이 없지 않습니다. 깨달을 것 없음을 깨달아 아는 것이 본래 이익인 본각입니다. 각이란 청정하여 물뜸이 없고 변함과 옮김이 없는 것으로 확정⁴⁷⁰⁾되어 있기 때문입니다. 불가사의합니다.”고 하니, 붓다가 설하기를 “이와 같다.”고 했다.⁴⁷¹⁾

여기서 주목할 점은 ‘불변이성으로 결정되어 있기에 불가사의한 각’이 아트만과 같이 항주 불변하는 동일성을 시사하는지 여부이다. 이에 대해 원효는 총체적 측면에서의 불가사의와 개별적 측면에서의 시각·본각을 ‘깨달을 것 없음’에 기반한 평등일미라는 인식을 통해 교차적으로 연계시킨다.

이라고 기술한다. 들뢰즈(2010), 266.

469) 『金剛三昧經論』, HBJ1.637b23-24: “得本覺利 始覺般若, 平等無異.”

470) ‘변하지 않는 것으로서 결정된 불변성’, 곧 ‘불변이성으로서 결정된 것’을 말한다. 원효가 많이 참고한 『삼무성론』이나 『중변분별론』에서는 유식의 진여 또는 진실성(pariniṣpanna-svabhāva)의 두 측면 가운데 하나로 설명된다. 『삼무성론』에서 무변이성(無變異性, avikāratva)은 “분별성과 의타성의 비존재”로 설명된다. 또한 “유식으로서의 아말라식만이 홀로 무변이하므로 진여”이고, “일체법 모두 유식이라는 점에서 난식(亂識)의 존재”를 무전도성(無轉倒性, aviparyāsa)으로 기술한다. 진자는 본각이나 불변진여의 무차별성으로, 후자는 수연진여의 측면으로 이해할 수 있다. 또한 이는 화염의 응연(凝然)과 수연(隨緣)에 해당한다. 안성두(2015), 102-142 참조.

471) 『金剛三昧經論』, HBJ1.636c17-21: “無住菩薩言 不可思議 覺念不生 其心安泰 卽本覺利. 利無有動 常在不無 無有不無 不無不覺. 覺知無覺 本利本覺. 覺者清淨無染 不變不易 決定性故. 不可思議. 佛言 如是.”

불가사의란 총괄적으로 이해하여 심오함을 찬탄한 것이다. 이하는 개별적으로 이해한 것이다. 이 가운데 두 가지가 있으니, 앞은 언구를 이해한 것이고 뒤는 뜻을 이해한 것이다. ‘생각이 일어나지 않음을 깨달으면 그 마음이 안정되고 태평하다’는 것은 앞의 ‘생각을 고요히 하여 일어남이 없게 하면 마음이 늘 편안하고 태평하다’는 구를 이해한 것이니, 이는 시각의 구경처이다. 다음은 뜻을 이해하여 말하기를, 곧 ‘본각의 이익’이라고 한 것은 ‘시각이 본각과 다름이 없다’는 뜻을 이해한 것이다. 『기신론』에서 말하는 것과 같이, “만약 무념을 얻으면 곧 심상의 생주 이멸도 알 것이니, 무념 등이기 때문이며 실제로 시각과 차이가 없고, 네 가지 상이 동시에 함께 있어 모두 자립함이 없어 본래 평등하고 하나의 각과 같기 때문이다.” … ‘늘 있다’고 한 것은 바로 ‘없지 않음’을 이른 것이다. 다만 이 중에 ‘늘’이라고 한 것은 ‘미래의 유’가 없기에 ‘유가 없지만, 무도 아니다’라고 한 것이다. 이미 무이면서 유에 해당하는 시각이므로 비록 각이 없는 것이 아니면서 각이 있는 것도 아닌 것이니, 그러므로 ‘없지 않지만 각도 아님’이라 한 것이다. 이처럼 ‘무각(無覺)’의 도리를 깨달아 아는 것이 곧 ‘시각이 본각과 다르지 않은 것임’을 아는 것이므로 ‘무각임을 깨달아 아는 것이 본래 이익이며 본각’이다.⁴⁷²⁾

위 인용문에서 ‘변하지 않는 것으로 결정된 것이기에 불가사의한 것’으로 제시된 원효의 각에 대한 해석은 동일성에 입각한 논의가 아니다. 불변진여로서의 실제와 관련하여 ‘깨달을 것 없음의 도리를 깨달아 아는 것이 시각과 본각의 무이를 아는 것’이라는 무분별지에 대한 기술일 뿐이다. 한편 ‘상(常)을 얻어 없지 않게 된다’는 여래장 범성에 대한 긍정적 설명으로 볼 수 있다.

이러한 맥락에서 ‘늘 있다’고 한 표현도 ‘없지 않음’을 지칭하는 의미에 지나지 않는다. 본각·여래장성도 유무를 넘어선 진여·실체를 지칭하기 위한 임시적 명칭일 뿐이다. 이로써 원효는 ‘무이기도 하고 유이기도 하다’(3구: 반복)라는 시각에 내포된 의미를 펴서 ‘각이 있는 것도 아니지만 없는 것도 아니다’(4구: 차이)라는 방식으로 교차적으로 이해하고 있다.

이러한 인식론적 관계론의 사유는 「입실제품」에서 ‘실제로 들어가기 위한

472) 『金剛三昧經論』, HBJ1.636c22-637a18: “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。言覺念不生 其心安泰者 領前靜念無起 心常安泰之句 此是始覺之究竟處。下領義理云 卽本覺利者 領無始覺異本覺義。如論說云 若得無念者 卽知心相生住異滅 以無念等故而實無有始覺之異 以四相俱時而有 皆無自立 本來平等 同一覺故。… 然此中言常而無當有 故言無有不無。既無當於有始覺故 雖不無覺而不有覺 故言不無不覺。覺知如是无覺道理 卽知始覺不異本覺故 覺知無覺 本利本覺。”

네 가지 설명 방식(四門)에서 비유비무·불일불이라는 부정 표현을 통해 기술된다. ‘허를 떠난 실제’라는 의미 또한 “환을 벗어난 구경이기에 실제라고 이름한 것”, 곧 “실체는 제가 없는 것으로 제를 삼은 것이고, 이입은 무입의 입이므로 「입실제품」”이라고 해석된다. 이 역시 ‘일체의 자성을 떠났기에 중생들을 제도할 수 있다’는 열린 형식의 논리이다. 설명을 위해 ‘공성에 의거하는 까닭에 법성은 유무를 여의며 제법실상은 완전성으로 들어갈 수 있다’는 논거가 제시된다. 이러한 맥락에서 법성이나 실체는 들뢰즈의 ‘순수차이’와 맥락을 함께 한다고 볼 수 있다. 고정적으로 결정된 것이 아니라 ‘연속적 차이생성의 발생’ 측면에서 유무 극단을 떠나는 동적 가능대의 사유이기 때문이다.

『십문화쟁론』 <공유화쟁문>에서도 상대적 연기 및 공성에 의거해 극단을 떠남으로써 나타나는 연속적 차이생성 자체를 일의성으로 종합하는 사유가 나타난다.⁴⁷³⁾ 이는 ‘끊임없는 일의성의 움직임이 곧 실상이고, 실상과 실상 아님, 각과 불각도 무상성·여래성과 같이 취하고 버림이 없다’는 불일불이의 사유이다. 동일성에 근거한 형이상학적 방식으로 사유할 경우 연기는 성립할 수 없고 승의 차원의 궁극적 실재도 유나 무의 표상으로 굳어진다. 즉, 유, 무, 유와 무, 유도 아니고 무도 아님을 실재 개념으로 상정하는 한, 최소 한 구에 집착하게 되고 필연적으로 배중률이나 모순율에 저촉되게 된다. 그러나 인식론적 연기의 의미에서 자성 없는 공성이기에 ‘유도 아니고 무도 아니다’라는 과정적 사유를 따르면 유·무를 전제할 때 생기는 모든 희론에서 벗어날 수 있다. 비판의 전제가 되는 자성적 근거나 매개가 사라지기 때문이다.⁴⁷⁴⁾

한편 이어지는 논의 가운데 방편을 개별적으로 열어 보이는 세부 부문에는 네 가지 방편이 제시된다. 앞에서 살펴본 바와 같이, 이 중 근기를 아는 방편에서 “순으로도 역으로도, 같지도 않고 다르지도 않게 상응하고 여실하게 말함”⁴⁷⁵⁾이라는 화쟁방법이 제시된다. 나아가 ‘이치대로만 설하면 정신을 일으키지 않고 뜻을 어기며 신해를 얻지 못하므로 순으로도 역으로도, 같지도 다르지도 않게 설한다’⁴⁷⁶⁾는 이유를 부가한다. 이 역시 불일불이적 화쟁 방법론이다.

473) 『十門和諍論』의 유무 화쟁 부분에는 무자성에 의거한 유무 간의 상대적 관계론이 잘 나타난다. 『十門和諍論』, HBJ1.838b16-839a16.

474) 『중론』에서는 사구분별을 통해 개념화한 비유비무도 비판한다. *MMK*(2013), 299-302; 김태수(2017), 233.

475) 『金剛三昧經論』, HBJ1.637c6-19.

즉, 정(情)에서도 리(理)에서도 서로 바라는 것이 어긋남 없이 상응해서 말하는 것처럼 여실하게 말할 뿐”⁴⁷⁷⁾이라는 태도에 대한 관점이 표명된다. 원효의 사유에서 정과 리, 중생과 도는 유무나 주어·술어로서 독립적·종속적으로 존재하는 명사적 관계가 아니다. 서로 상대하고 의존하는 불일불이적 연기 관계일 뿐이다. 각각의 사물이 있지만, 이는 연속적 상관관계 속에서 특이성과 무상성으로 있다. 따라서 궁극의 깨달음으로 이끌기만 하면 된다. 이는 각 개체와 현상의 ‘일의적 일자성’을 전제로 하되 맥락에 따라 변화하는 순·역의 방편행을 통해 같지도 않고 다르지도 않게 설한다는 논법이다. 나아가 지시·현시·논리 포섭작용에 집착함 없이 중생들을 ‘일미로 서로 상응케 한다’는 열린 형식의 화쟁논리이다.⁴⁷⁸⁾

마찬가지 맥락에서 원효는 “모든 정지(情智)를 지닌 이들을 이끌어 살반야(一切智)의 바다에 들어가게 한다.”는 구절을 ‘방편으로 이끔’의 의미로 해석한다.

모든 정이라 한 것은 크고 작은 정욕(情欲)이 다르기 때문이요, 모든 지라 한 것은 공·유의 지견이 다르기 때문이다. 이러한 무리들을 이끌어 모두 도의 흐름에 따라 일각인 일체지의 바다에 들어가게 하니, 무상보리의 깊고 넓은 뜻이기 때문이다. 마치 수많은 강물이 함께 큰 바다에 들어가면 큰 바다는 깊고 넓어 동일한 일미인 것과 같다. 이와 같은 것을 ‘이끌어 들어가게 하는 방편’이라 한다. ‘벗어나게 하는 방편’이란 경에서 “중생으로 하여금 저 허망한 바람에 휩쓸림 없이 저들로 하여금 모두 한 맛의 신비스런 텅 빔을 바라게 한다.”고 한 것과 같다.⁴⁷⁹⁾

476) 『金剛三昧經論』, HBJ1.638a14-22 참고.

477) 『金剛三昧經論』, HBJ1.638a22-23: “於情於理 相望不違 故言相應如說 如者而也.”[정에서, 리에서 서로 의존하여 어긋나지 않으므로 서로 응하여 말한다고 한 것이니, ‘여(如)’는 ‘이(而)’이다.]

478) 『십문화쟁론』 <공유화쟁문>에서도 『瑜伽師地論』을 인용하면서 중생들이 공성의 의미를 이해하지 못해 회문에 집착할 경우, ‘어떻게 언설을 떠나 실상에 다가가야 하는지’를 잘 설명한다. 『十門和諍論』, HBJ1.838c15-839a16.

479) 『金剛三昧經論』, HBJ1.638b1-7: “諸情者 大小情欲差別故 諸智者 空有知見差別故. 引接此輩 皆順道流 令入一覺一切智海 無上菩提深廣義故. 如百川流 同入大海 大海深廣 同一味故. 如是名爲引入方便. 出離方便者 如經無令可衆挹彼虛風 悉令彼庶一味神孔故.”[『金剛三昧經』(T9.273.369b)에는 『金剛三昧經論』(T34.1730.982b)과 달리 “悉令彼庶一味神乳”으로 되어 있다.]

이에 대해 원효는 “한 맛의 신비로운 텅 빔을 바라게 한다.”는 경의 원문에는 바램·희망의 뜻이 있어 “대열반의 불사지택에 비유한 것”으로 기술하고 있다. 나아가 이를 “뚜렷하고 고요하고 평등하므로 한 맛이라 한 것”으로 풀이함으로써 이 부문에 대한 논의를 총결하고 있다. 이 내용 역시 ‘모든 것이 평등하며 되돌아온다’는 방식으로 일의성을 주창하면서 “모든 물방울들에 대해 단 하나의 똑같은 바다가 있고, 모든 존재자들에 대해 존재의 단일한 아우성이 있다.”⁴⁸⁰⁾라는 『차이와 반복』 결미의 기술과 상통한다.

이때 “진여로서 설하여 중생들을 살반야의 바다, 곧 한 맛의 신령한 세계로 향하게 함”이란 총표로서 제기된 문제에 해당한다. 『십문화쟁론』에 따르면, “허공과 같이 희론을 벗어나 제일의인 공성으로 향하게 하는 것”이다.⁴⁸¹⁾ 한편 제기된 문제는 별개의 세부 부문과 항목으로 풀이된 후, 해로서 재강조되는 수미쌍관식 개합논법으로 마무리된다.

이어지는 ‘실제로 들어가기 위한 네 가지 설명 부문(四門)’에서도 비일비이와 같은 수렴과 발산 형식으로 실제에 대한 인식론적 관계론을 전개한다. ‘공상에는 법성이 없지 않은 까닭에 유무를 여의고, 유무를 여의지 않기에 취사가 없다’는 논리이다. 이 역시 인식론적 관행과 관련, 승의 차원에서 일의성을 나타내기 위해 일체의 표상을 파기하는 ‘열린 변증법’의 정신을 보여준다.

『경』에 “세간은 세간이 아니요, 머무는 것은 머물러 처하는 것이 아니니, 오공(五空)에 출입하되 취하고 버리는 것이 없다. 왜 그런가? 모든 법의 공상(空相)은 법성이 없는 것이 아니어서 무도 불무도 아니니, 무도 아니고 유도 아닌 것은 결정된 본성이 없어서 유에도 무에도 머물지 않는다. 저 유무는 범부와 성인의 지혜로 헤아릴 수 있는 것이 아니다. 제 보살 등이 만약 이 이익을 알면 곧 보리를 얻는다.”고 하셨다. … 처음에 말한 ‘세간은 세간이 아니고’란 세간에 5법이 있지 않기 때문이고, ‘머무는 것은 머물러 처하는 것이 아니다’라고 한 것은 항상 열반에 머물러도 얻을 것이 없기 때문이다. 관행을 닦는 자가 오공을 통달할 때 유에서 나와 공에 들어가므로 출입이라 했고 공에 들 때 공성을 취하지 않으므로 비록 공을 취하지 않으나 공을 버리지도 않나니, 이로써 ‘취하거나 버림이 없다’고 말했다.⁴⁸²⁾

480) Gilles Deleuze(1994), 253.

481) 『十門和諍論』, HBJ1.838c15-839a16 참고.

482) 『金剛三昧經論』, HBJ1.638b17-c6: “世間非世間 住非住處 五空出入 無有取捨. 何以故. 諸法

이 부분에서도 원효는 실제에 들어가는 네 가지 부문을 포섭⁴⁸³⁾하는 문답을 통해 유무의 상대적 관계성에 의한 진속 간의 연기적 특성을 잘 나타낸다. 세간과 열반, 유와 공, 공상과 법성은 유무·취사나 극단에 치우침 없이(偏執不當) 상의 상관적으로 연계되어 비유비무(4구)·역유역무(3구)로 종합된다. 나아가 ‘유에도 무에도 머물지 않음’을 대전제로 ‘유에서 공으로 들어가는 관행에서 궁극 실상인 공성마저 집착하지 않는 까닭에 취사 없이 출입하는 것’으로 풀이된다. 이는 ‘공이 곧 연기로, 연기가 곧 중도’로 보면서도 이에 집착하지 않는 나가르주나의 ‘열린 사유’와 상통하는 설명방식이다.⁴⁸⁴⁾

논의 형식을 살펴보면, 먼저 경을 인용한 후, 그에 대한 주석에서 5지로 구성된 경의 주장(p: P: “세간은 세간이 아니요, … 취하고 버리는 것이 없다.”)을 세부 부문으로 분화시킨다. 우선 첫 번째 설명(略明) 부문에서는 해당 주장(p1)에 대한 네 가지 이유(h)를 교차시킨다[(p1-i); (h1-i), (p1-ii); (h1-ii), (h1-iii); (p1-iii), (h1-iv); (p1-iv)]. 그 후, ‘공을 취하지도 않지만 버리지도 않는다’는 비유비무의 맥락에서 종합·적용(u)한 후, 취사가 없음(n1)’을 재강조한다. 이 역시 전체의 의미를 순환시키는 ‘열린 변증법’적 회귀 형식을 나타낸다. 이어지는 논의에서도 원효는 ‘취사가 없음’이라는 하나의 해(결론)를 도출하기 위해 다양한 근거와 해석을 중층적으로 제시한다. 이는 문제(논지)를 드러내기 위해 다양한 측면의 설명을 통해, 각 지(支)의 인과 속에서 상호연계를 통해 의미를 순환시키는 화용론이다.

두 번째 및 세 번째 설명(重釋·偏執不當)에 대한 문답에서 비유비무의 상대적 의미를 풀이하는 방식은 다음과 같다.

문: ‘이미 오공에 들어갔는데 왜 취하지 않는다고 하였는가?’ ‘만일 취함이 없다면 어째서 버리지 않는다고 했는가?’

답: 이 물음에 답하기 위해, 두 번째로 ‘제법의 공상은 법성이 없지 않다’를 해석

空相 法性非無 非無不無 不無不有 無決定性 不住有無. 非彼有無凡聖之智而能測隱. 諸菩薩等 若知是利 卽得菩提. … 初中言世間非世間者 世間五法無所有故 住非住處者 常住涅槃無所得故. 修觀行者 達五空時 出有入空 故言出入. 入空之時 不取空性 雖不取空而不捨空. 以之故言無有取捨.”

483) 『金剛三昧經論』, HBJ1.639a9-11 참고.

484) MMK(2013), 277(24.18).

한다. 그러므로 ‘공에 든다고 말하되 무도 불무도 아니고, 무도 유도 아니므로 취하거나 버림이 없다’고 하였다. ‘비무’라고 한 것은 법성의 이치가 토끼 뿔과 같지 않기 때문이다. ‘무가 아니다’라는 것은 관행하는 자가 여의지 않기 때문이니, 여의지 않는 것은 이치가 없지 않기 때문이다. ‘있지 않다’라는 것은 관행하는 자도 지니지 않는 것이니, 지니지 않은 것은 이치가 있지 않기 때문이다. 법성은 이와 같이 유무를 정하지 않으니, 그러므로 깨달은 자는 두 극단에 머물지 않는다. 이러한 까닭에 ‘결정된 본성이 없어 유무에 머물지 않는다’고 말한다. 이러한 도리로 인해 취하고 버림이 없다.⁴⁸⁵⁾

이 인용문에서는 ‘이미 오공에 들어갔는데 왜 취하지 않는다고 하였는가?’ ‘만일 취함이 없다면 어째서 버리지 않는다고 하였는가?’는 물음에 대한 네 가지 답 가운데, 두 번째 답의 항(D2)을 풀이하고 있다. 특징적인 것은 문제로 제기된 대전제의 물음 안에 “공에 들었는데 무도 유도 아니기에 취하고 버림이 없다.”(p2)는 답이 전제되어 있다는 점이다. 이어서 각 부문에 상응하는 답이 몇 가지 항으로 나열된다.

우선 답 (2)에서 (2-1) ‘비무’와 (2-2) ‘비유’ 부문을 나눈 후, 제4구를 통해 양 부문[D]에서 이유를 제시한다[h2-ii(非無), h2-iii: 非有]. 특징적인 것은 이 유 부문들이 상호침투적으로 연계된 의미의 순환 고리 속에서 종합된 후, 결론으로 마무리되고 있다는 점이다.

이는 ‘열린 변증법’ 모델에서 ‘차이생성에 의해 계열들을 이룬 후, 각 계열 및 세부 계열 간의 의타기적 상징을 통해 의미를 창출하는 차생적 관계, 곧 미분적 변증법에 상응하는 방식이다. 또한 불가설로서의 미규정성, 곧 차이의 연속적 생성(인연생)이라는 존재 실상을 전제로 미규정(연속성)으로부터 규정(불연속성)인 가설(세속제)로 이행하는 방식이기도 하다. 이로써 의미를 순환시켜 화쟁을 도출⁴⁸⁶⁾해가는 열린 구조의 생성존재론을 보여준다. 즉, 심층적 생성으

485) 『金剛三昧經論』, HBJ1.638c6-16: “無有取捨 既入五空 何故不取. 若無取者 如何不捨. 爲答是問故 第二釋諸法空相 法性非無. 故說入空 非無不無 不無不有 故無取捨. 言非無者 謂法性理 不同兔角故. 言不無者 謂觀行者而不遺故. 不遺之者 非無理故. 言不有者 謂觀行者 亦不存故. 不存之者 非有理故. 法性如是 非定有無 是故達者 不住二邊. 故言無決定性 不住有無. 由是道理故無取捨.”

486) 이와 같은 의미 규정과정에서 현실적 관계와 불연속적 항들의 기표관계인 상상적 관계는 하나로 통합된다.

로부터 다(多)의 상호작용을 통해 존재자(개체)들이 발생해나가는 연기 구조라고 할 수 있다.

적용(u)에서 결론(n)으로 이행되는 과정 또한 ‘연기적 관계를 통해 생성된 의미들 간의 상호작용을 통해 도출된 결과로서의 비유비무’라는 규정으로 제시된다. 이 역시 사구를 두 가지 향으로 나누어 교차시킴으로써 각 구[개체(특수) 항]들과 보편 간의 개합관계를 통해 일의적 의미를 산출하는 방식이다.

이와 관련하여, 의미 산출과정에서 다양한 관점을 활용하여 모순을 풀어나가는 방식도 특징적이다. 우선 ‘법성은 정해진 유무가 아님(p2-1의 세부 항)’⁴⁸⁷⁾을 전제한 후, (a) 비무나 (b) 비유 관점에 따라 두 계열의 논의를 진행한다. 이어서 제3구를 통해 각 부문의 이유를 부가하여 제4구로 제시된 주장명제(p2-1)의 의미를 펴서 순환시킨다.

이어지는 마지막 해석에서 ‘보살은 불유불무(不有不無)라는 것을 알고 유무에 머물지 않을 때 정각을 얻는다’는 풀이는 앞에서 제기된 물음(이미 오공에 들어갔는데 왜 취하지 않는다고 하였는가? 만일 취함이 없다면 어째서 버리지 않는가?)에 대한 네 번째 답으로 제시된다. 이러한 네 가지 부문의 설명은 서로 연계되어 최종적 해로 유도된다는 점에서 『십문화쟁론』의 「공유화쟁문」과 상통하는 인식론적 관계론의 구도를 나타낸다.

나아가 실제에 들어가는 네 가지 도리와 관련하여, 원효는 네 가지 부문[(1) 실제의 뜻을 나타냄(顯實際義) (2) 나아가 들어가는 뜻을 밝힘(明趣入義) (3) 들어가는 계위를 염(開入之階位) (4) 들어가는 방법을 보임(示入之方便)]을 구별한다. 또 그 중 (1) 부문 안에 다시 네 가지 세부 부문[① 오공을 밝힘(名五空) ② 삼공을 밝힘(明三空) ③ 공이 곧 진임을 밝힘(明空是眞) ④ 진이 여(如)임을 밝힘(明眞是如)⁴⁸⁸⁾]을 설정한다. 이 가운데 ③에 대한 문답, 즉 ‘진실의 상이 있다고 해야 하지 않는가?’라는 물음에 대한 답에서도 유무의 상대적 관계론을 활용하여 풀이한다.⁴⁸⁹⁾ 나아가 물음 속에 답이 내포된 형식으로 비유비

487) 원효는 이에 대한 주석에서 “위에 모든 글에서는 항상 결정된 성품이라고 했는데, 왜 여기서는 결정된 성품이 없다고 했는가?”라는 물음에 대해 “그렇지만 이는 서로 틀리는 것이 아니니, 그 까닭은 결정이 없다는 뜻이 개정이 없다는 것이기 때문이다.”라는 방식으로 회통한다.

488) 『金剛三昧經論』, HBJ1.639a9-13: “此下第二廣顯道理。於中即以四門分別。一顯實際義 二明趣入義 三開入之階位 四示入之方便。初中亦五空 二明三空 三明空是眞 四明眞是如。”

무(제4구)를 도출하고 있다.

<문>: 대력보살(大力菩薩)이 아뢰기를 “진실이 없지 않다면 이상은 응당 있다고 해야 할 것입니까?”라고 하였다.

<물음에 대한 풀이>: 여기서부터는 세 번째로 공에는 ‘진이 없지 않으면서도 진이 있는 것이 아니다’라는 뜻을 밝힌 것인데, 앞은 물음이고 뒤는 답이다. 물음의 뜻을 말하면, 무릇 유무라고 하는 것은 반드시 상대되는 것이어서 유가 아니면 반드시 무이고, 무가 아니면 곧 유이다. 만약 진실한 리가 없지 않다면 응당 진실한 리가 있어야 한다. 무릇 모든 배우는 자들이 늘 이러한 생각을 하는 까닭에 그 집착을 없애기 위해 이 물음을 제기한 것이다.⁴⁹⁰⁾

여기서 원효는 ‘물음에 대한 풀이’를 통해 주장하려는 논의주제를 요약적으로 제시한다. 이 물음은 ‘공 속에 진이 없지 않으면서도 있는 것이 아니다’라는 문제와 연계된다. 단 이 문제에 대해 ‘진실한 리가 없지 않다면, 있어야 하지 않는가?’라는 반문 형식을 통해 물음을 던지고 있다. 이는 들뢰즈와 마찬가지로 문제-물음 형식에서 “일상적인 것과 독특한 것을 분배하기 위해 표현하는 미분적 이념들의 기술에 해당한다.”⁴⁹¹⁾ 이러한 맥락에서 원효는 반문을 통해 미분화된 잠재적 이념의 특수·보편과 진속을 분배한 후, 이를 『금강삼매경』의 문제에 대한 풀이로 연계시킨다.

‘유가 아닌 법이 무에 나아가 머무르지 않는다’라는 것은 비록 속을 융합해서 진이 되더라도 진제의 무의 법을 고수하지 않는 까닭이요, ‘무가 아닌 상이 유에 머물지 않는다’라는 것은 비록 진을 융합하여 속이 되더라도 속제의 유의 상을 고수하지 않는 까닭이다. 진과 속이 유무에 머무르지 않는 까닭에 진실로 둘이 없는 이치가 없지 않고, 진속이 이체가 없지 않기 때문에 진실로 둘 없는 이치가 있지 않

489) 『金剛三昧經論』, HBJ1.638c16-20.

490) 『金剛三昧經論』, HBJ1.640a12-23: “大力菩薩言 不無眞實 是相應有. 此下第三 明空不無眞而無有眞義 先問後答. 問意而言 凡言有無必也相對 不有必無 不無卽有. 若言不無 眞實之理 則應是有眞實之理. 凡諸學者 每作是計 爲遣彼執 故作是問.”

491) 길 들뢰즈(2012), 521-525: ‘반어’는 무의식에 근거한 강도(깊이)의 역량에 의해 미분비들로 이루어진 전-개체적 장인 문제제기적 잠재 이념으로부터 해를 현실화하기 위해 평범하고 특이한 점들을 활발하게 분배하는 미분적 이념들의 기술에 해당한다. 한편 반어가 이념 안에 할당된 전-개체적 독특성인데 반해, ‘익살’은 개체와 요인들과 상응하는 강도량의 기술이다.

다. 그러므로 ‘유무로써 도리를 나타낼 수 없다’고 하였으니, 이는 ‘뜻 없는 뜻이 이름 있는 이름에 해당하지 않음’을 밝힌 것이다.⁴⁹²⁾

이는 진제를 염두에 둔 ‘유가 아닌 법’과 속제를 염두에 둔 ‘무가 아닌 상’이 대비되고, 진무와 속유 등이 엄격한 대구 안에서 대비되는 가운데, 주장들 (p1/p2)과 이유들(h1/h2)이 서로 교차적으로 연계되어 결론을 도출하는 방식이다. “不有之法 不卽住無者(p1) 雖融俗爲眞而不守眞無之法故.”(h1)에서 p1의 주부(主部)인 ‘불유지법’을 설명하는 술부(述部)의 ‘무’와 h1 첫 구의 ‘진’이 h1 마지막 구의 ‘진무지법’을 이루고 “不無之相 不卽住有者(p2) 雖融眞爲俗而不守俗有之相故.”(h2)에서 p2의 주부인 ‘불무지상’을 설명하는 술부의 ‘유’와 h2 첫 구의 ‘속’이 함께 h2의 마지막 구인 ‘속유’를 형성한다. 이로써 법(法)과 상(相)을 불일불이로 대비시키는 변증론이 표출된다. 이는 본체와 현상, 진제와 속제 부문들의 경계선을 따라 “분리·좌표 조정·분지형성 등을 통해 언어를 표출”⁴⁹³⁾ 하는 들뢰즈의 의미분화 운동에 맞닿아 있다. 이로써 내포된 의미와 외연의 ‘표면에 동시적으로 현존(coprésent)하는 무의미를 가로질러’⁴⁹⁴⁾ 잠재성을 현실화시켜 담론들을 화쟁하고 있다.

『십문화쟁론』 <공유화쟁문>에도 유무에 관한 이러한 상대적 불이 개념이 잘 나타나 있다.

여기서 주장하는 바 유는 공과 다르지 않다. 그러므로 진과 같다고 하여도(‘유라고 인정한 것’이라 하여도) 증익⁴⁹⁵⁾이 아니다. 가설적 차원에서 유를 인정한다 하더라도 궁극적 차원에서 유집에 빠지게 되는 것은 아니다. 여기서 주장하는 바 유는 유에 떨어지지⁴⁹⁶⁾ 않는다. 그러므로 비록 뒤와 같더라도(‘불타유(不墮有)’라 하여도) 손감⁴⁹⁷⁾이 아니다. 앞에서 말한 “실제로 존재한다.”⁴⁹⁸⁾는 것은 ‘공과 다르지

492) 『金剛三昧經論』, HBJ1.640b4-11: “不有之法 不卽住無者 雖融俗爲眞而不守眞無之法故. 不無之相 不卽住有者 雖融眞爲俗而不守俗有之相故. 以眞俗不住有無故 不無眞實無二之理, 眞俗不無二諦故 不有眞實無二之理. 故言非以有無而詮得理, 是明無義之義 不稱有名之名.”

493) Gilles Deleuze(1990), 183.

494) Gilles Deleuze(1990), 183-185.

495) “없는 것을 있다고 한 것은 아니다.”라는 의미이다. 공과 별도의 실체적인 유를 상정할 때 이를 증익이라고 한다.

496) 본래 ‘타(墮)’는 부정적 표현인데, 여기서는 ‘불타유(不墮有)’보다 ‘불무유(不無有, 없는 것이 아니다)’라는 표현이 나타내고자 하는 의미를 더 잘 살릴 수 있을 것으로 본다.

않은 유'이고 뒤에서 말한 “유에 떨어지지 않는다.”는 것은 “공과 다른 유에 떨어지지 않는다.”⁴⁹⁹⁾는 것이다. 따라서 모두 인정되어 서로 어긋나지 않는다. 그렇지 않은 것이 아니므로 모두 인정되지만 그러한 것도 아니기에 모두 인정되지도 않는다. 이 그렇지 않음은 그러함과 다르지 않으니, 비유컨대 그 유가 공과 다르지 않다는 것과 같다. 그러므로 비록 모두 인정하지 않지만, 또한 본래의 주장⁵⁰⁰⁾을 잃지 않는다. 그러므로 사구를 함께 세워도 모든 과실에서 벗어난다.⁵⁰¹⁾

‘열린 변증법’ 모델에서 분화된 두 부문 안에는 또 다른 부문이 있고, 각 부문들은 서로 연계·침투되는 상의 상관적 관계를 갖는다. 이 내용에서도 유와 무(空)의 부문은 한 가지 이념의 미규정적 요소들로서, 서로 연계적으로 규정되어 일의적 존재의 상관적 의미만을 나타낸다. 이 “상호관계 안에서는 어떤 부문이나 항들도 독립성을 떨 수 없다. 이념과의 연관 속에서 미분적 관계의 요소들로서 결합 관계 및 현실적 항들 속에서 의미를 구현할 뿐이다. 이는 연속적 다양체로서의 복합 구조로 정의되는 이념”⁵⁰²⁾을 다양한 의미로 표현하는 변증법으로 볼 수 있다. 이러한 의미에서 “모든 문제는 변증법적이고,”⁵⁰³⁾ 이로부터 산출되는 “해의 장은 변증법적 이념들의 마지막 수준이 구현되는 장소”⁵⁰⁴⁾가 된다.

한편 잠재성이 산출하는 비일비의 열린 특성을 나타내기 위해 원효는 5지 형식을 통해 ‘그렇지 않은 것이 아니므로 모두 인정되지만, 그러한 것 역시 아니기에 모두 인정되지 않다’라는 ‘양립 가능성’ 및 ‘양립 불가능성’에 대한 이유

497) “있는 것을 없다고 하는 것은 아니다.”라는 의미이다.

498) 여기서 “실제로 존재한다(dravyatah asti)”는 의미의 ‘實是有’는 ‘不墮有’에 대비되어 사용된다. 여기서 ‘是’는 대명사가 아니므로 사용하지 않을 수도 있으나, 글자 수와 강조를 위해 쓰인 용법으로 보인다. ‘卽佛’을 ‘卽是佛’이라고 하는 예와 흡사하다.

499) 여기서 ‘不異空之有’와 ‘異空之有’는 앞 문장의 ‘不異於空’에 대응하는 것으로, ‘異空之有’와 ‘不異於空’은 반대되는 말이다.

500) 『十門和諍論』에서 주장하는 바인 ‘주장명제(paksa)’를 뜻한다.

501) ‘然’, ‘非然’, ‘然非然’, ‘非然非不然’와 같은 사구 모두가 긍정되는 원효의 특징적 화쟁방식이다; 『十門和諍論』, HBJ1.838a10-18: “此所許有 不異於空. 故雖如前而非增益. 假許是有 實非墮有. 此所許有 非不墮有. 故雖如後而非損減. 前說實是有者 是不異空之有 後說不墮有者 不墮異空之有. 是故俱許而不相違. 由非不然故得俱許而亦非然故俱不許. 此之非然不異於然 喻如其有不異於空. 是故雖俱不許而亦不失本宗. 是故四句並立而離諸過失也.”

502) 질 들뢰즈(2012), 399-400.

503) 질 들뢰즈(2012), 392.

504) 질 들뢰즈(2012), 396.

(h)와 주장(p)을 교차하여 제기된 문제를 수렴·발산시킨다. 그 후, 이 논의를 ‘그렇지 않음[D1]이 그러함[D2]과 다르지 않다’는 방식으로 풀어서 설명한다 (u). 이에 대한 실례[u(d)]로는 ‘유가 공과 다르지 않다는 것과 같이[u(d)]’를 부가한다. 이어서 ‘비록 모두 인정하지 않지만, 또한 본래 주장(p)을 잃지 않는다’는 회귀적 개합 형태로 해당 논의를 결론짓는다.(n)

『금강삼매경론』의 위 인용문에서도 ‘유무로써 도리를 나타낼 수 없다’는 문제에 대한 해로써 ‘이름 없는 이름이 뜻이 있지 않다’를 풀이하는 과정에서 두 부문[D1/D2]의 논의는 서로 교차되면서 ‘문제≡해[P≡S]’로 회귀되는 상호 연계적 개합구조를 보인다. 이 또한 들뢰즈와 마찬가지로 ‘이름이 뜻을 직접적으로 지시’하거나 ‘주체가 객체를 인칭적으로 현시’하거나 ‘논리적으로 포섭’⁵⁰⁵⁾ 하는 것이 아니라, 상대적 관계를 통해 일미평등의 의미만을 드러낼 뿐임을 보여준다.

이어지는 네 번째 부문인 (4) 진이 곧 여(如)임을 밝힘(明眞是如) 항에 나타난 문답에서도 이름과 뜻 간의 상대적 관계를 통해 중생과 여래 간의 일미평등의 의미를 도출한다.⁵⁰⁶⁾

이 아래는 네 번째로 ‘진실은 여여함(如)이 있지 않으면서 여여하지 않은 것이 없다’는 뜻을 밝힌 것이다. 이 중에 둘이 있으니, 앞은 물음이고 뒤는 답이다. 질문 가운데 또 둘이 있으니 먼저 도리를 세우고 뒤에 의심되는 바를 물었다. ‘이와 같은 이름과 뜻’이라고 한 것은 앞에서 말한 바와 같은 ‘불가사의한 이름과 뜻’의 상이다. 이름과 뜻이 부합해 전도됨도 변화됨도 없으므로 진실이라고 이름했다. 이와 같은 이름과 뜻은 능·소를 멀리 떠나 일미평등이기에 여여한 상이라 했다. 이와 같은 이름과 뜻은 평등하고 여여한 상이며 모든 붓다와 여래의 체가 되는 바이므로 여래의 여여한 상이라고 하였다. ‘여여함이 여여함에 머물지 않는다’라고 한 것은 ‘이름없는 여여함의 이름이 여여함이 없는 여여함의 뜻에 해당한다’는 것을 밝힌 것이다. ‘여여함은 여여함의 상이 없는데, 상에 여여함이 없기 때문에’라는 것은

505) 들뢰즈에 있어, 사건-효과들과 언어 간에는 세 가지 층위의 관계가 성립된다. 명제의 세 번째 차원인 ‘signification’은 ‘기호작용’, ‘의미작용’, ‘기표작용’ 등으로 번역할 수 있지만, ‘포섭하는 것과 포섭되는 것, 기표과 기의의 면을 포괄할 수 있다’는 박인성의 견해에 따라 ‘논리 포섭작용’으로 기술한다. 첫 번째와 두 번째 관계인 ‘designation’, ‘manifestation’은 지시작용, 현시작용으로 표기한다.

506) 『金剛三昧經論』, HB1.640b24-c20.

‘여여함의 상이 없는 여여함(所)이 이름 없는 여여함의 이름(能)에 부합한다’는 것이다. 이처럼 부합하고 상응하여 능·소가 평등하기에, 이름이거나 뜻이거나 여려 아닌 것이 아니다. ‘상에 여여함이 없다’는 것은 ‘여여한 상에 여여함이 없으니, 여여한 상은 바로 이 상 없는 것을 상으로 삼는 것이다’. ‘여여함에는 여여한 상이 없다’는 것은 ‘여여함의 무상이 있지 않음’을 밝힌 것이고, ‘상에 여여함이 없다’는 것은 ‘무상의 여여함이 있지 않음’을 밝힌 것이라는 점을 마땅히 알아야 한다. 여여함의 체와 상이 비록 있지 않지만, 여여함의 체상이 없는 것도 아니다. 이처럼 ‘여여한 상이 없는 여여한 상’이라야 비로소 ‘이름 없는 여여함의 이름’에 부합하게 된다. ‘중생의 심상은 상도 여래다’라고 하는 것은 모든 중생의 분별 심상은 상이 곧 상이 아니어서 평등하지 않음이 없기에, 이러한 까닭에 그 상도 여래임을 이룬 것이다. 이상은 평등의 도리를 바로 세운 것이다.⁵⁰⁷⁾

위 인용문에서 원효는 ‘여여함이 있지 않으면서 여여함 아닌 것이 없다’(p4)는 문제에 대해 두 가지 물음을 짓는다. 이에 대한 답으로는 여러 가지 세부 계열상의 이유(h4-i, ii, iii, iv, v)를 이어, 이를 종합하는 구(句)들(u-i, ii, iii, iv, u-1, u-2, u-3)을 제시한다. 나아가 ‘능·소를 떠난 이름과 뜻이 평등진여의 상임(h1)’과 ‘비유비무로서의 진여 체상은 상 없는 상이므로(h2) 이름 없는 진여의 이름에 부합된다’는 점을 명시한다. 이러한 의미 화용론에 따라, 원효는 “지시작용에 의한 양식/일방향과 현시작용에 의해 자아라는 동일성의 형식으로 다양성을 개별화 또는 통일시키는 상식/공통 감각”⁵⁰⁸⁾을 비판한다.

나아가 이름에 부여된 임시적 성격을 명시함으로써(u2) 일방향과 동일화라는 공통 방향에 의거한 논리 포섭작용을 넘어선 영역에서 의미생성의 양방향을 시사한다.⁵⁰⁹⁾ 즉, 그 이름이 진여이든 일심이든 불가설이든 진실이든 간에

507) 『金剛三昧經論』, HBJ1.640b24-c20: “此下第四 明眞不有如而無不如義。於中有二 先問後答。問中亦二 先立道理 後問所疑。言如是名義者 如前所說不可思議之名義相。名義相稱 無倒無變 故名眞實。如是名義 遠離能所 一味平等 故名如相。如是名義 平等如相 諸佛如來所體 故言如來如相。如不住如者 是明無名之如名, 當於無如之如義。如無如相, 相無如故者 無如相之如相, 稱於無名之如名。如是稱當 能所平等故 若名若義 非不如來也。相無如者 如相無如 如相正是無相爲相。當知如無如相 是明不有如之無相 相無如者 是明不有無相之如。如之體相 雖是不有而亦不無如之體相。如是無如相之如相 方稱無名之如名也。衆生心相相亦如來者 謂諸衆生分別心相 相卽非相 無不平等 是故彼相亦是如來。上來正立平等道理。”

508) 질 들뢰즈(2010), 160.

509) 박인성은 일방향에 대해 “녹는 점은 녹는 방향으로, 어는 점은 어는 방향으로 나 있는 일방향의 점이지만, 입계점(0도)은 양방향의 점하기에 현재로 집결하는 크로노스의 시간에

이름 없는 이름이라는 불가사의의 뜻이고, ‘언설이란 이를 임시적으로 나타내는 것일 뿐’이라는 역설적 결론을 끌어내고 있다. 이는 “양식/ 일방향과 상식/ 공통 감각에 반하는 잠재적 무의식 영역에 기반한 무의미와 역설의 특이성 구조를 시사한다. 이로써 모든 법의 특이성 내에서 시종 없이 현출하는 모든 의미의 차이를 배분하면서 양방향으로 동시에 움직이는”⁵¹⁰⁾ 역동적 변증법을 나타낸다. 이와 같이 원효에게 ‘여여함’이나 ‘일미’에 해당하는 빈칸으로서의 무의미는 각 부문의 항들을 연계시키며 다양한 의미를 제공한다.⁵¹¹⁾

한편 ‘상(相)이(1구) 곧 상이 아니어서(2구) 모두 함께 평등하다(3구: u-3)’라는 명제가 이유를 함축한 적용(u) 구로 제시된다. 이로써 분별심 있는 ‘중생의 상도 여래’(3구: n)라는 역설적 논리를 통해 제4구를 긍정으로 아우른다. 이 역시 역설과 무의미를 내포한 공의 논리를 통해 앞에서 대전제로 세운 ‘비유비무(4구)의 성격’이라는 문제에 대한 해로 나타난다. 이처럼 총체적으로 볼 때, 미분화를 거쳐 현실화되는 문제-해의 산출과정을 보인다. 이때 전체로서의 잠재성(문제) 안에 역설·무의미·부조리라는 개별 부문들이 함장되어 새로운 의미연관의 산출점(sortie)으로 요동치고 있다.

이로써 ‘상이 상이 아니라’는 역설은 공성에 의거한 승의와 세속(眞俗) 간의 연기적 차이생성(개합, 차이와 반복)의 흐름으로 된다. 승의(연기적 실상)에 입각해 볼 때 ‘상은 상이 아니고 일체는 모두 평등’하기 때문이다. 이러한 일미평등의 이치로 볼 때 ‘중생의 심상은 상도 여래’라는 결론에 이르게 된다. 이와 같이 (중생심의) ‘상이 곧 상이 아니어서 평등하지 않음이 없기 때문’이라는 근거(h)에 의거해 중생과 여래의 존재는 일의적 의미(一義性)로 회통된다.

한편 이는 모든 논의에 대한 결론이면서, 네 번째로 제기된 물음인 ‘여(如)가

있는 것이 아니라, 과거와 미래가 현재를 무한히 분할하면서 양쪽으로 뻗어 나가는 아이온의 시간에 있다.”고 기술한다. 또한 지시·현시·논리 포섭작용의 원환의 고리를 끊고 추출한 의미와 역설의 관계를 잘 설명하고 있다. 박인성(2017), 222-224 참고.

510) 질 들뢰즈(2010), 161.

511) 질 들뢰즈(2010), 163-164: 들뢰즈의 아이온으로서의 시간에 모이는 의미는 역설적 요소의 비대칭적 상들에 상응하는 두 얼굴-기표와 기의로 규정되는 계열을 향하는 상을 지니며, 계열들 중 하나에 내속한다. 따라서 어떤 계열을 기표로, 다른 계열을 기의로 규정할 수 있게 해주는 것은 의미의 원천인 두 측면으로서의 무의미나 역설적 요소, 빈칸과 정원초과 대상이다. 그러나 의미생성은 논리 포섭작용의 조건들에 의해 규정되어 제3의 조직화에 따라 그것들을 가능한 현시들과 지시들의 법칙들(양식/일방향, 상식/공통 감각)과 연관시킨다.

있지 않으면서 여 아닌 것이 없다'(p4)에 대한 답이기도 하다. 즉, 일미평등의 맥락에서 '중생에게 여(如)가 있지 않지만 동시에 여래로서 여(如) 아닌 것이 없다'는 역설적 관계론을 통해 자기 내부로의 회귀성을 보여준다. 또한 이는 평등 도리로 순환되는 전체논의 가운데 네 번째 부문에 대한 문답이자, 단순 인과관계를 넘어 모든 사건-효과들에 대해 결과로서 표현된 관계⁵¹²⁾이기도 하다.

나아가 이는 초기 유식에서 상세하게 전개된 이름과 뜻 간의 우연적 결합(우발성) 및 임시적 관계성 논의⁵¹³⁾와도 상통하는 요소가 있다. 가설적으로 제시된 관계 논리를 보여주기 때문이다. 단 원효의 경우 각 부문 간의 상호 혼습 가운데 전체논의에 대한 해나 답이 산출되는 섭대승적 포섭구조 또는 복합적 개합논법을 보여준다. 이는 서로 연관되는 다양한 측면의 분화 및 세부 부문 간에 상호 연계된 차이와 반복을 통해 문제 자체에 함장된 공통 의미를 드러내는 방식으로 볼 수 있다.

또한 잠재성(연속성)을 구체적 언설인 해로 현실화(비연속성)시켜 화쟁(결론)을 산출하는 방식으로도 볼 수 있다. 의미론적으로는 사구궁정 안에 문제와 해가 매개 없이 하나로 연계되는 의미 순환론이다. 한편 여래의 바탕을 현실로 상승시켜 근원과 현실이 하나로 되는 원형구조의 수미쌍관식 회귀논법이기도 하다.

2. 불가사의 실제에 관한 의미 순환론

「입실제품」의 이어지는 논의에서는 “오공에 출입하되 취사가 없다고 했는데, 무엇이 오공이기에 취사하지 않습니까?”라는 물음에 대한 상세한 답이 제

512) 들뢰즈는 “메아리, 재개(再開), 공명의 세계, 기호들의 체계, 곧 필연적 사태를 만들어내는 인과관계가 아니라 표현적 준원인을 이루는 비인과적 상응들의 총체”를 말한다. 이는 사건들 간의 일 방향의 인과관계만으로는 연언 및 선언들의 총체적 의미를 표현할 수 없는 ‘열린 변증법’의 특성을 시사한다. 원효의 불가설이나 진여도 무의미를 포섭하는 각 계열 간의 상호침투에 의해 비논리적이고 양립 불가능한 모순으로 보이는 의미들을 소통시키는 열린 구조로 이해할 수 있다. 질 들뢰즈(1999), 289-291.

513) 현존하지는 않지만, 원효가 주석한 바 있는 무성석 『섭대승론』 <소지상분>에서는 이름과 뜻, 또는 대상과의 관계를 변계소집상과 관련하여 다섯 가지로 설명하고 있다. 長尾雅人(1982), 2.19 참고.

시된다. 이는 앞에서 살펴본 실제에 들어가는 네 가지 부문 중 ‘1) 실제의 내용(實際義)’에 해당한다. 나아가 이를 다시 네 부문[(1) 오공을 밝힘 (2) 삼공을 밝힘 (3) 공이 곧 진임을 밝힘 (4) 진이 여라는 것을 밝힘]으로 분류한 세부 부문 가운데 (1) 부문에 해당한다. 답을 풀이하기에 앞서 원효는 우선 제기된 물음의 두 항목(a. 오공의 법문/b. 취사가 없음)을 구분한다. 제기된 물음과 답은 다음과 같다.

<문>: “경에 붓다가 설하기를, ‘보살이여…이러한 등의 공은 공이 공에 머물지 않고 공은 공이라는 상도 없어서 상이 없는 법이거늘 무엇을 취하고 버림이 있겠는가?’

<답>: ‘취함이 없는 경지에 들면 곧 삼공에 들게 된다’고 했다.”⁵¹⁴⁾

이에 대해 원효는 차례로 앞의 두 물음(a, b)에 대해 ‘오공으로 3종 진여를 나타낸 것’으로 답하고 있다. 3종 진여란 『현양론』(顯揚論)에 따른 (a) 유진진여 (b) 실상진여 (c) 유식진여를 말한다. 이 중에 삼공은 (c) 유식진여에 해당한다고 설명한다. 그 이유로서는 “유식의 도리가 가장 들어가기 어려우므로 ‘삼공을 열어 능·소를 보낸 것이며(h), 능·소가 공한 까닭에 분별이 없게 된다(p)”⁵¹⁵⁾는 평등도리로 문제를 풀이한다. 이어서 원효는 두 번째 물음(b)에 대한 답을 다음과 같이 제시한다.

‘공은 공에 머물지 않는다’고 한 것은 공의 지혜가 머무름이 없어서 도리와 평등하기 때문이다. ‘공은 공의 상이 없다’는 것은 공의 도리는 상이 없어서 지혜와 평등하기 때문이다. 도리와 지혜가 평등하여 능·소의 상이 없는데 어떻게 그 사이에 취하거나 버림이 용납될 것인가? 그러므로 들어가는 중에 곧 삼공에 들어가는 것

514) 『金剛三昧經論』, HBJ1.639a21-b1: “佛言 …菩薩, 如是等空 空不住空 空無空相 無相之法, 有何取捨. 入無取地 卽入三空.”

515) 앞의 둘(法相是空 名相是空)은 소취인 의와 명을 보낸 것이니, 명과 의가 서로 객이어서 실을 이루지 못하기 때문이며, 뒤의 하나(心識義是空)는 능취의 심식을 보낸 것이니, 능과 소가 서로 기다려 독립하지 않기 때문이다. 유식의 도리가 가장 들어가기 어려우므로 삼공을 열어서 그 능·소를 보낸 것이니 능·소가 공하므로 분별이 없게 된다. 『金剛三昧經論』, HBJ1.639a21-23: “佛言 ‘菩薩. 五空者 三有是空 六道影是空 法相是空 名相是空 心識義是空.’ [붓다가 설하기를, 보살이여! 오공이라는 것은 삼유가 공이고 육도의 그림자가 공이며 법상이 공이고 명과 상이 공이며 심식의 뜻이 공이다.]

이다. ‘취함 없는 경지’란 십지를 말한다.⁵¹⁶⁾

이상과 같이, ‘오공은 공에 머물지 않는 공이고 상이 없는 법인데 어떻게 취사가 있는가?’라는 두 번째 물음(b)에 대한 답은 ‘삼공에 들어감’으로 설명된다. 이어서 답으로 제시된 삼공과 관련하여 ‘무자성공(無自性空)에 의거해 나타난 중도까지도 공함’을 설명하면서 불가언설·불가사의의 성격이 어떤 형태의 이름과 뜻도 벗어난 철저한 무자성임을 드러낸다. 나아가 답 속에 제시한 ‘불가사의 진실’에 전체논의를 회귀시킨다.

이는 『금강삼매경』의 핵심인 ‘불가사의 진실’을 전체논의의 문제(P: 이념)이자 논증해야 할 주장(p)으로 제시한 후, 이에 대한 해를 산출하는 열린 형식의 개합구조로 볼 수 있다.

<문>: 대력보살이 아뢰기를 “어떠한 것이 삼공(三空)입니까?”

<답>: 붓다가 설하기를 “삼공이란 ‘공상(空相)’도 공하고, ‘공상이 공함(空空)’도 공하며 ‘공해진 바(所空)’도 공함이다. 이러한 등의 공은 세 가지 상에 머물지 않지만, 진실이 없지 않아서 글과 말의 길이 끊어진 까닭에 불가사의하다.”고 했다.⁵¹⁷⁾

이와 같이 삼공의 의미와 관련하여 승의로서의 불가사의 맥락에서 제기한 물음에 대해 원효는 다음과 같은 개합형태로 답하고 있다.

<답> 논하면 이 하나의 문답은 삼공을 밝힌 것이다. ‘공상(i)도 공함(ii)’이란 ‘공상(i)’이 곧 속(俗)을 보내 진(眞)을 나타낸 것으로 평등한 상이고, ‘또한 공함(ii)’은 곧 진을 융화하여 속으로 된 것으로 ‘공공(空空: ‘공도 공함’)(ii)의 뜻이다.⁵¹⁸⁾

위 인용문에서는 ‘공상(i)도 공함(ii)’ 중 ‘공한 상(i)’은 ‘속→진의 평등상’의

516) 『金剛三昧經論』, HBJ1.639b19-23: “空不住空者 空智無住 與理平等故. 空無空相者 空理無相 與智平等故. 理智平等 無能所相 何容取捨於其間哉. 所以入中 卽入三空. 無取地者 謂十地也.”

517) 『金剛三昧經論』, HBJ1.639b24-c3: “大力菩薩言 云何三. 佛言 三空者 空相亦空 空空亦空 所空亦空. 如是等空 不住三相 不無眞實 文言道斷 不可思議.”

518) 『金剛三昧經論』, HBJ1.639c4-6: “此一問答 是明三[HB]1에서 ‘삼(三)으로 의심된다’고 한 것처럼, HBJ1와 T341730.983c의 ‘二’를 ‘三’으로 교정했다.]空. 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.”

방향, ‘또한 공함’은 ‘진→속의 역방향’을 나타낸다고 풀이한다. 이로써 양방향의 원형 순환구조, 곧 회귀구조를 보여준다. 이는 견도를 통해 무분별지를 증득한 후, 후득지를 연마하여 중생제도를 위한 보살행을 실천하는 보살도와 상통하는 개합구조이다. 또한 귀일심원과 요익중생, 심생멸문과 진여문, 무상행/무상법품과 본각리/입실제품 간의 개합과도 흡사한 열린 형식의 순환구조이다. 이어서 원효는 『해심밀경』의 ‘금과 장엄구의 비유’를 들어 ‘공도 공함(ii)’의 의미를 다음과 같이 해석한다.

(‘공도 공하다’라는 뜻은) 마치 진짜 금을 녹여 장엄구를 만드는 것과 같다. 이는 『대반열반경』에서 ‘이것은 유다, 이것은 무다’라고 하니 이것의 이름이 공공(空空)이고, ‘이것은 옳다, 옳지 않다’ 하니 이것의 이름이 공공(空空)이다’라고 한 것과 같으니, 이는 속제의 유무·시비의 차별상을 밝힌 것이다. 이 공공의 뜻은 ‘평등한 공도 공하다’는 것으로서 속제의 차별을 나타낸 것이니, 그러므로 이 차별을 이름하여 공공이라 했다. ‘공공도 공하다’는 것은 공공이 곧 이 속제의 차별이고 ‘그것이 또한 공하다’는 것은 다시 속을 융화하여 진으로 된 것이므로 장엄구를 녹여 다시 금병을 만든 것과 같다.519)

이 논의에서 원효는 ‘공상(i: 공공)도 공함(ii)’에서 ‘공한 상(i)’의 성격 또한 ‘공함(ii)’이라는 포섭적 외연, 곧 ‘공상의 상도 공’이라는 긍정적 기술을 통해 일체 자성을 소거하는 방식을 취한다. 그러나 ‘공상’이나 ‘공함’이 내포하는 부정적 함의를 부정 기호(-)로 나타내면 부정의 부정에 해당한다. 이는 ‘공상’이라는 명사를 부정한 정립적 부정에 상응한다. 부정적 내포를 따라 ‘공상(i)’을 $\neg p$, ‘또 공함(ii)’을 $\neg p$ 에 대한 부정인 $\neg(\neg p)$ 로 표기하면 ‘ $\neg(\neg p) \equiv q$ ’에 준하는 함의를 지니게 되기 때문이다. 따라서 전체적으로는 (i) 속→진(부정을 통한 평등상) (ii) 진→속(재부정을 통한 차별상)이라는 원형 회귀구조를 보이게 된다.520)

519) 『金剛三昧經論』, HBJ1.639c6-13: “如銷眞金 作莊嚴具. 如『涅槃經』言 是有是無是名空空 是是非是是名空空.”[『大般涅槃經』, T12.461b6-c22] 是明俗諦有無是非差別之相. 是空空義 空於平等空 顯俗差別故. 故此差別 名爲空空. 空空亦空者 空空即是俗諦差別 亦空還是融俗爲眞也. 如銷嚴具 還爲金餅.”

520) 김영미 또한 진제중도로부터 교화행이 가능한 속제중도를 상징해 양자가 ‘원과 같이 순환’하는 구조로 무이중도를 보임에 주목한다. 김영미(2017b), 123.

한편 방법론적으로 볼 때 나가르주나와 마찬가지로 외연에서 모든 것을 부정하는 비정립적 부정의 요소도 발견된다. 하지만 그 내적 함의에서는 명사부정으로 귀결되는 중층적 논지전개 방식이다. 즉, 전체부정인 술어부정의 외연 안에 명사부정의 함의를 지닌 방법론을 중첩시켜 다양한 의미해석을 가능케 하는 상호침투적 중층 논법이다. 또 의미론적으로 볼 때 (ii)의 공공을 ‘진금을 녹여 장엄구를 만듦’에 비유한 것은 유무·시비를 포괄하는 속제의 차별상을 임시적으로 이름했을 뿐이지 실재를 지칭한 것이 아니라는 열린 함의를 나타낸다.

나아가 ‘속제인 공공도 공하다’(iii)는 것은 다시 속→진이 된 것이므로 장엄구를 녹여 다시 금병을 만든 것과 같다’는 비유로 설명된다. 이 역시 (ii) 진→속에서 (iii) 속→진의 구조로 다시 회귀되는 설명 구도이다. 따라서 전체적으로 볼 때, (i)-(ii) 간의 관계와 (ii)-(iii) 간의 관계는 (i) 속→진 (ii) 진→속 (iii) 속→진이라는 원형의 회귀구조를 보이게 된다. 특징적인 것은 (i)의 진과 (iii)의 진이 차별되면서도 양자[(i)·(iii)의 진]를 융통한 일제로서의 일법계, 곧 일심으로 포섭된다는 점이다. 이 역시 최종적 해가 최초에 제기된 문제인 불가사의 진실로 복귀되는 개합구조에 해당한다. 이 특성을 정리해 보면 다음과 같다.

문제(P): 글과 말의 길이 끊어져 불가사의하다.(이념)

p: 공은 세 가지 상에 머물지 않는다.

h: 진실이 없지 않기 때문이다.

1) p1 계열: (i) 공상(空相)도 (ii) 공하다.

[부연설명: 공상(i)=속→진의 평등한 상]



2) p2 계열: (ii) ‘공상이 공함(空空)’도 (iii) 공하다.

[부연설명: ‘또한 공함(iii)’=진→속의 역방향

-----{쌍방향의 원형 순환구조}

d1: 마치 진자 금을 녹여 장엄구를 만드는 것과 같이.

[예증을 통한 부연설명(소실례: ‘유(有)·무(無)(d1-1), 시(是)·비(非)(d2-1)의

이름이 공공(空空)이다'라고 한 것과 같이.]

h1: '평등한 공도 공하다(ii)'='속제 차별을 공공이라 했다.'

h2 '그것 역시 공하다(iii)'='다시 속(俗)을 융화하여 진(眞)으로 된 것'

-----{원환적 회귀구조}

[표 13] 「입실제품」의 속→진/ 진→속 쌍방향의 의미 순환론

이상과 같이 제시된 세 가지 상의 불일불이 논증 방식은 '열린 변증법'에서 '생성이 곧 존재고, 존재도 현실을 만들어가는 운동성인 생성적 존재로 상호침투·연계되는 것'에 비견된다. 이는 연기적 구조 안에서 존재와 생성이 상의 상관적으로 개합하는 양태이다. 즉, 심층적 생성, 곧 연속적 차이생성으로부터 다(多)의 상호작용을 통해 존재들이 발생하되 잠재성으로부터 불연속적으로 산출된 현실성과 불일불이 관계를 이루는 방식이다.

한편 이는 문제-장 속에서 문제-질문 복합체로 제기된 미규정성이 불일불이적 상호침투를 통해 규정으로 산출되는 과정에 상응한다. 이 역시 개체와 보편자, 원인과 결과 간의 관계를 양방향에서 일의적으로 귀결시키는 형식이다. 이로써 모든 관계는 세 번째 단계에서 일법계, 곧 일심으로 회귀된다.

세 번째의 '공해진 바도 공함'이란 이를테면 첫 번째 공 가운데 공이 나타낸 바의 속과 두 번째 공 가운데 공이 나타낸 바의 진의 이 두 가지는 둘이 없으므로 또한 공함을 뜻한다. 이는 이제를 융화해 일법계를 나타낸 것으로 일법계는 이른바 일심이다. 한편 첫 번째 공의 문에서 보낸 바 속이란 이 소집상이고 두 번째 공 가운데 융화된 바 속이란 이 의타상이니, 그 안에 두 종류의 상이 있으므로 '보낸 바(소집상)'와 '융화한 바(의타상)'가 하나가 아니다. 또 초문 안에서 속을 보내어 나타낸 진과 두 번째 공 가운데 속을 융화하여 나타낸 진은 이 두 문의 진이 오직 하나일 뿐 둘이 없으니, 진은 오직 한 가지 종류인 원성실성이다. 그러므로 보내고 융화하여 나타낸 바는 오직 하나이다.⁵²¹⁾

521) 『金剛三昧經論』, HBJ1.640a1-7: “第三中言所空亦空者 謂初空中 空所顯俗 第二空中 空所顯眞 此二無二 故言亦空. 是融一諦 顯一法界 一法界者 所謂一心. 然初空門內 所遣俗者 是所執相 第二空中 所融俗者 是依他相. 俗有二種相故 所遣所融非一也. 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.”; 원효는 삼성설과 관련, 원성실성을 강조한다는 점에서 진제의 발전적 모델과 상통하는 면이

여기서 원효는 (i) ‘공상’에서 ‘보낸바 속’을 변계소집성에, (ii) ‘또한 공함’이 뜻하는 ‘융화된바 속’을 의타상에 배대한다. 나아가 ‘(i) 속→진과 (ii) 진→속의 두 부분 가운데 진은 오직 한 종류인 원성실성을 나타낸다’고 주석한다. 즉, 부정과 긍정, 차별과 포섭을 통해 오직 ‘불이로서 하나(一)임을 드러낸다’는 설명이다. 그러나 원효는 불이로서의 하나에 그치지 않는다. ‘(iii)의 공은 진속과 일·이(一異)를 떠난 불일불이일 뿐, 어디에도 머물지 않는다’고 기술한다.

세 번째 공은 진도 아니고 속도 아니며, 둘도 아니고 하나도 아니다. 또 이 삼공 가운데 초공은 ‘속제 중도’를 나타냈고 다음 공은 ‘진제 중도’를 나타냈으며 세 번째 공은 ‘진도 아니고 속도 아니며 변도 없고 중(中)도 없는 중도’의 뜻을 나타낸 것이다. ‘이러한 등의 공’이라는 것은 삼공을 통틀어 든 것으로 ‘속제의 상에도 머물지 않고 진제의 상에도 머물지 않으며 또한 둘 없는 상에도 머물지 않으므로 세 가지 상(三相)에 머물지 않는다’라고 한 것이다.⁵²²⁾

1) p1 ⇒ 2) p2로부터 이어지는 이상의 세 번째 논의를 정리해 보면 다음과 같다.

↓

3) [p3] 계열: (ii) ‘공해진 바(所空)’ 역시 (iii) 공하다.
 [h3]: ‘첫 공 중의 공이 나타낸 바의 속과 두 번째 공 중의 공이 나타낸 바의 두 가지는 둘이 없기 때문이다.
 [부연설명: 이제를 융화하여 일법계를 나타낸 것으로 일법계란 이른바 일심이다.]
 [u1: 1] 떠난 속=소집상[u2: 2]/ 융화된 속=의타상(불일)[u3: 3](속을 보내

있다. 그러나 의타기성을 속제중도로 보면서 진공묘유로 설정한다는 점에서 진제와 구별된다. 또 현장의 신역 용어와 개념도 많이 사용한다는 점이 특징적이다. 진제역, 『십대승론』 <소지상분>에서는 변계소집성을 분별성, 의타기성을 의타성, 원성실성을 진실성으로 기술한다. [『攝大乘論釋』, T31.1595.398c14] 한편 원효의 경우 관점에 따라 삼성·삼무성 간의 상의 상관성을 강조한다는 점에서 진제와 유사점이 있다. 무성적도 삼성의 일·이(一異) 관점을 연계해서 설명한다. 하지만 삼성·삼무성을 유기적 구조로 해석하는 진제와 달리, 분절적 설명구조를 보인다. 『三無性論』, T31.1617.867b20-c2; 長尾雅人(1982), 2.18 참고.
 522) 『金剛三昧經論』, HBJ1.640a1-7: “第三空者 非眞非俗 非二非一. 又此三空 初空顯俗諦中道 次空顯眞諦中道 第三空顯非眞非俗 無邊無中之中道義. 言如是等空者 摠舉三空 不住俗相 不住眞相 亦不住於無二之相 故言不住三相.”

어) 나타낸 진/ (속을 융화해) 나타낸 진=원성실성(불일에 바탕한 불이)

[n]: 보내고 융화해 나타낸 바는 오직 하나이다.



3-1) 총괄적 답[p3-1]: 세 번째 공은 진도 아니고 속도 아니며, 둘도 아니고 하나도 아니다.

[부연설명: 1)[p1] 계열: 초공은 ‘속제 중도’를 나타냄 2) p2 계열: 두 번째 공은 ‘진제 중도’를 나타냄 3) 세 번째 공은 ‘진도 아니고 속도 아니며, 변도 없고 중(中)도 없는 중도’의 뜻을 나타냄]



3-2) 총괄적 해: [n-1]: ‘속제의 상에도 머물지 않고 진제의 상에도 머물지 않으며 둘 없는 상에도 머물지 않으므로 세 가지 상(三相)에 머물지 않는다(不住俗相 不住眞相 亦不住於無二之相).’

[표 13-1] 「입실제품」의 ‘세 가지 상(三相)에 머물지 않음’의 의미

이상과 같이 삼공에 대한 논의는 불일불이의 제4구로 기술된 불가사의 실제의 성격을 잘 보여준다. 이는 공에 집착하는 것도 공하고, ‘그 역시 공함’에 집착하는 것도 공하기에 팔불(八不)에 의거해 진실의 실상이 ‘일체로서 실재한다는 집착’을 논파한 나가르주나의 비유비무관에 유사한 함의를 드러낸다.⁵²³⁾ 『중론』에 따르면 ‘모든 것은 공’하다. 하지만 이러한 ‘공의 도리로 인해 모든 존재가 성립할 수 있다.’⁵²⁴⁾ ‘공은 연으로부터 발생하는 것’⁵²⁵⁾이기 때문이다.

523) MMK(2013), 13(0.1-2): anirodham anutpādam anucchedam aśāśvatam anekārtham an-ānārtham anāgamam anirgamam// yaḥ pratīyasamutpādam prapañcopaśamam śivam/ deśayāṃ āsa sambuddhas taṃ vande vadatāṃ varam.[소멸하지도 않고 생겨나지도 않으며 항상하지도 않고 단절된 것도 아니며, 하나(eka)의 의미도 아니고 여럿(nāna)의 의미도 아니며, 오는 것도 아니고 가는 것도 아닌 회론의 적멸이자 길상인 연기를 가르쳐준 정각자, 제일의 설법자인 그분께 경배합니다.]

524) MMK(2013), 276(24.14): sarvaṃ ca yujyate tasya śūnyatā yasya yujyate sarvaṃ na yujyate tasya śūnyam yasya na yujyate.[공성이 타당한 것, 그것에서는 모든 것이 타당하다. 공성이 타당하지 않은 것, 그것에서는 모든 것이 타당하지 않다.]

525) MMK(2013), 279(24.21): apratītya samutpannam kuto duḥkham bhaviṣyati/ anityam uktaṃ duḥkham hi tatsvābhāve na vidyate.[연하지 않고 생긴 고가 어떻게 존재하겠는가? 왜냐하면 “무상한 것은 고이다.”라고 설해했는데 그것은 자성에 있어 존재하지 않기 때문이다.]

한편 전술한 『금강삼매경론』 <대의문>의 “부숨이 없지만 부수지 않음도 없고, 세움이 없지만 세우지 않음도 없으며, … 이치 없는 지극한 이치요, 그렇지 않은 큰 그러함(無破而無不破 無立而無不立 … 無理之至理 不然之大然)”이라는 역설 또한 이러한 맥락에서 이해할 수 있다. 즉, ‘공은 연(緣)으로부터 발생한다. 마찬가지로 연도 공으로 인해 생길 수 있다. 이처럼 공과 연은 상의 상관적으로 중도에 계합한다. 이로써 양자는 다르지 않다’는 의미의 불이론을 이룬다. 이러한 상대적 관계성의 논리는 연기=공성=중도⁵²⁶⁾에 의거한 열린 사유와 다르지 않다.

역으로 나가르주나가 ‘모든 견해(見)를 떠나는 공성에 집착할 경우 어떠한 약도 없어서 붓다 또한 교화시킬 수 없다’⁵²⁷⁾고 본 것처럼, 원효도 ‘두 극단(二邊)에도, 중도에도 집착하지 않아 둘 없는 상에도 머물지 않음’을 기술한다. 이는 (i) 속(緣)→진(空)⇒(ii) 진(空)→속(緣) 어디에도 머물지 않는 (iii) 비진비속(非空非然)·비일비이를 심상에 머물지 않는 실상으로 보는 사유이다. 이렇게 볼 때, 원효의 이 논리는 동일성에 근거한 불이론으로 볼 수 없다. 오히려 불일과 불이가 상의 상관적으로 전화된다는 점에서 ‘어디에도 집착하지 않음’이 없음’을 보이는 관계론적 불이 개념이다. 나아가 불이를 실상으로 보는 까닭에 ‘어디에도 머물지 않음’이라는 비유비무는 역유역무(亦有亦無)와 표리일체로 개합된다. 이는 대승적 맥락에서 ‘실이 있지 않으면서도 실이 없지 않은’ 불가설의 특성을 나타내는 쌍방향의 열린 사유이다. 이러한 불가설성을 원효는 불가사의(眞實)로 표현한다.

526) MMK(2013), 277-279(24.18-20): yaḥ pratīyasamutpādaḥ śūnyatām tāṃ pracakṣmahe/sā prajñaptīr upādāya pratīpat saiva madhyamā. apratīya samutpanno dharmāḥ kaścīn na vidyate/ yasmāt tasmād aśūnyo hi dharmāḥ kaścīn na vidyate yady aśūnyam idaṃ sarvaṃ udayo nāsti na vyayaḥ/ caturṇām āryasatyānām abhāvas te prasajyate.[연기인 것 그것을 우리들은 공성이라고 말한다. 그것은 의존된 가명이며 그것은 실로 중도이다. 연하여 생하지 않은 존재는 그 무엇도 존재하지 않는다. 그러므로 공하지 않은 존재는 그 무엇도 결코 존재하지 않는다. 만일 이 모든 것이 공하지 않다면 생은 존재하지 않고 멸은 존재하지 않는다. 너에게 있어 사성제가 존재하지 않는다는 (오류가) 나온다.]

527) MMK(2013), 145(13-8): śūnyatā sarvadr̥ṣṭīnām proktā niḥsaraṇaṃ jinaiḥ/ yeṣāṃ tu śūnyatadr̥ṣṭis tān asādhyān babhaṣire.[공성이란 일체의 견해에서 벗어나는 것이라고 여러 승자들에 의해 교시되었다. 그러나 공성의 견해를 지닌 이들은 구제될 수 없다고 설했다.]

이와 같이 머물지 않아 궁극적으로 실을 나타내므로 ‘진실이 없지 않다’고 하였다. 비록 실이 없지 않으나 실이 있는 것도 아니니, 이와 같은 연유로 글과 말의 길이 끊어졌다고 한 것이다. 길이 끊어진 말 또한 기탁할 수 없으므로 불가사의라고 한 것이다.⁵²⁸⁾

이로써 “오공은 공에 머물지 않는 공이고 상이 없는 법인데, 어떻게 취사가 있는가?”라고 처음에 제기한 문제 중 두 번째 질문(b), 곧 “어떻게 취사가 있는가?”에 대한 답이 ‘삼공에 들어감으로서의 불가사의’로 천명되고 있다. 여기서 최초의 질문에 대한 답으로 제시된 삼공은 ‘무자성공이며 나타난 중도까지도 공한 것’으로 정의된다. 나아가 이 정의는 불가언설·불가사의라는 실제의 특성으로 귀결된다. 이는 어떤 형태의 이름과 뜻도 벗어난 철저한 무자성이란 전제하에, 문제-질문 복합체 안에 잠재된 답이 ‘구경 진실로서의 불가사의’로 현실화된 구조이다.

우선 처음에 제기된 문-답에서 경의 핵심인 ‘불가사의 진실’은 논증해야 할 전체논의의 문제[이념: 주장(p)]로 제시된다. 그 후 여러 가지 이유(h)와 적용(u)을 거쳐 결론(n)인 해와 개합되는 형식을 나타낸다. 이는 문제 속에 해를 두고 해 속에 문제를 두어 여러 측면에서 의미를 순환시켜 결론을 도출하는 회통론으로 볼 수 있다. 한편 이는 “오공이라는 것은 … 공이 공에 머물지 않고, 공은 공이라는 상도 없어서 상이 없는 법이거늘 어떻게 취와 사가 있게 되겠는가?”라고 최초로 제기한 문제에 대한 해이기도 하다. 이로써 삼공과 관련된 모든 논의를 불가설로서의 불가사의 (평등) 진실⁵²⁹⁾이라는 해로 회귀시키고 있다.

이상 불가언설·불가사의 진실의 의미를 순환시키는 전체논의는 <서분> 도입부에서 “중생제도를 위해 제시한 일미의 도로써 모든 중생이 정해진 진실의 실제에 들어갔기에 … 못 초목들이 무성한 것과 같이, 제각기 다른 성품을 따라 일미의 법을 적서 일체를 충족하게 함”⁵³⁰⁾이라는 기술로써 모든 존재자들

528) 『金剛三昧經論』, HBJ1.640a7-11: “如是不住 究竟顯實 故言不無眞實. 雖不無實而非有實 由如是故 文言道斷. 道斷之言 亦不可寄故 亦說言不可思議.”

529) 이는 『유가사지론』 『보살지』 등 유식 논서에서 말하는 <진실의>와 상통하는 부분이 있다. 원효의 유식 지향을 알 수 있는 부분이다.

530) 『金剛三昧經論』, HBJ1.608a22-b17.

을 수평적으로 포섭하면서도 초월성에 머물지 않는 탈성화(脫性化)의 특성을 보인다.

나아가 이 논의는 공→공공→소공이라는 3공에 대한 논의를 통해 ‘속→진(부정을 통한 진제의 평등상)’ (ii) ‘진→속(부정의 부정을 통한 속제의 차별상)’으로 회귀되는 개합구조 내에서 내재성과 유사한 방식으로 ‘세속과 다르지 않은 붓다의 속성’을 드러낸다. 이 속성을 들뢰즈에 대비해 보면, 변계소집에 의해 바라보는 경험적 표상을 파기한 중생이 차이와 반복이라는 생동하는 경험의 가장 본원적 의식 상태를 표면 위로 끌어올리는 일에 비견된다.

한편 이는 원효가 여래장 경전으로 중시하는 『부증불감경』(不增不減經)⁵³¹⁾ 등에서 반야·중관의 부정논법을 사용하되 절대 긍정의 함의를 드러내듯이, 중생계를 긍정하는 여래장에 대한 동사적 해석에 상응한다. 『부증불감경』에서 “중생계는 여래만이 그 깊은 의미를 관찰할 수 있는 제일의제로 여래와 동일한 세계이며, 깊은 뜻이란 곧 제일의제”⁵³²⁾를 뜻한다. 하지만 이는 정태적·고정적 세계가 아니다. 오히려 중생이 경험적 표상을 파기할 때 중생 자체의 가장 순연한 바탕을 되살려 내는 의식의 생성을 전제로 “제일의제가 곧 중생계이고 중생계가 곧 여래장이며 여래장이 곧 범신”⁵³³⁾이라는 연기적 상즉구도를 나타낸다.

총체적으로 볼 때, 이 구도에서는 진과 속, 성과 상, 붓다와 중생이 순환되면서 ‘모든 위계를 가로지르는 불가사의 진실’이라는 일의성 테제가 회통적 해로 문제와 개합된다. 이는 『차이와 반복』 결미에서 실체에 대한 유비적 존재의 위계성과 달리, “끊임없는 변화 양태 속에 존재자들이 한 존재의 목소리임”을 제시하는 일의성 테제에 비견되는 내용이다. 또한 서론의 ‘반복과 차이’가 결론에서 ‘차이와 반복’으로 회귀되고 문제 속에 답을 내포하는 구조와도 대비해 볼 수 있다.⁵³⁴⁾

531) 『금강삼매경론』에서 원효는 여래장의 문을 두 가지 또는 세 가지로 풀이하면서, 후자의 예증으로 『不增不減經』을 인용한다. 『金剛三昧經論』, HBJ1.615a24-b22 참고.

532) 권오민(2009), 316.

533) 『佛說不增不減經』, T.16.668.467a: 권오민(2004), 316 참고.

534) 서론과 본론 사이에는 즉자적 차이와 대자적 반복이 있다. 이 역시 진여·생멸 간의 연속적 운동성과 마찬가지로 차이와 반복의 생성과정 및 연속적 운동성을 묘사한 것이다. 김태수(2017), 234-235.

이와 마찬가지로 「입실제품」에서도 총체적 측면에서의 불가사의가 「본각리품」에서 논한 개별적 측면의 시각·본각의 불이와 교차적으로 연계된다. 이로써 평등일미라는 인식으로 「진성공품」 및 「여래장품」을 통해 점차 자기 내부(因)로 복귀하는 과정을 나타낸다. 이로써 진을 드러내 과를 이루는 열린 형식의 연계구조를 보인다. 이와 관련하여 앞의 네 품은 심생멸문(「무상법품」·「무생행품」)과 심진여문(「본각리품」·「입실제품」)에 해당하는 개합운동을 드러낸다. 나아가 ‘일체행이 진성공에서 생한다’는 「진성공품」과 ‘무량한 문이 여래장으로 들어감을 나타낸」 「여래장품」은 각기 귀본(歸本)과 기행(起行)을 뜻하는 개합운동을 완성시켜 6품 전체의 의미를 순환시킨다.

이러한 맥락에서 “비록 일미이지만 6문을 여는 까닭에”라는 원효의 기술은 매개를 인정하지 않는 ‘열린 변증법’의 일의적 특성으로 볼 수 있다. 여기서 잠재성으로서의 다양체는 다양한 측면에서 자재한 분화를 통해 한 계열에 고집하지 않고, 모든 문에서 그 의미가 순환된다. 마치 집 속에 집이 연결되어 있는데 모두 하나의 지붕 아래 있는 것과 같은 복합적 연계구조이다. 이러한 구조 안에서 마음속의 깨달음 역시 본각=시각으로서 진여=생멸, 여래=중생이라는 평등일미의 실제와 매개 없이 개합된다. 한편 이는 서두에 『금강삼매경』의 이념(Idée)⁵³⁵으로 제기된 최초 문제와 마찬가지로 불가사의 실제라는 특성으로 개합되는 회귀구조를 나타낸다.

이처럼 『금강삼매경론』에서 전체논의의 대전제로 삼은 평등일미 무애법문은 들뢰즈 철학에서 궁극적 실체로 지향하는 일의성 및 탈성화 개념과 상통한다. 일심이 일의성에 상응한다면, 탈성화는 귀일심원 이후 요익중생으로 전화(起行)하는 불가사의 무애법문과 연계지을 수 있다. 이로써 불일과 불이가 동시에 서로의 전제가 되는 비동시적 동시성에 의해 모든 의미가 일미로 상즉·순환된다. 이와 같은 의미론적 맥락에서, 『금강삼매경론』에 나타난 이러한 원형(圓形)의 의미 순환구조는 ‘표현 가능한 것’과 ‘언어적으로 표현된 것’, ‘사건’과 ‘의미’가 상즉하며 일의적으로 소통되는 회통 논리로 볼 수 있다.

535) 『金剛三昧經論』, HBJ1.608b14-17.

제6장 결론

이상에서 살펴본 바와 같이, 원효는 그의 특유의 화쟁논법을 통해 불일로서의 차이에 기반을 두면서도 공통의 바탕에 의거해 해당 쟁점에 대한 시각을 불어로 조화시킨다. 총체적으로 볼 때 화쟁은 특정 주제에 대한 이견을 관점의 차이로 보면서 일심이나 공성과 같은 문제 안에 있는 공통의 의미를 일미평등 관점에서 산출하는 역동적 의미생성론이라 할 수 있다. 개별적 주제와 관련해서 화쟁논법의 특성을 다음과 같이 정리한다.

1. 사구 논리와 관련해 사구의 각 구를 파기하는 부정적·해체적 방식을 취한 나가르주나와 달리 원효는 제4구를 포함, 사구를 모두 긍정하는 긍정적·구성적 방식을 선호한다. 이러한 맥락에서 원효의 사유는 제4구를 승의적 실상으로 상정하는 비유비무에 대한 두 번째 범주로 생각되기 쉽다. 제4구를 제3구와 등치시키며 중심적 설명 기제로 활용하고 있기 때문이다. 그러나 무아·이제·공의 시각에서 보면, 나가르주나와 같은 수평적 사구 이해를 드러내고 있음을 알 수 있다. 원효에게는 표현된 어떤 명사적 지시체도 가명(prajñapti)에 불과할 뿐이다. 따라서 비유비무에 대한 동사적·인식론적 사유에 가까운 형태로 볼 수 있다.

이제설과 관련, 원효는 ‘승의에서는 공하되 세속에서는 각 입장이 도리나 일리가 있다’는 인식론적 방식을 취한다. 이로써 상이한 논의 간에 잠재된 문제를 해소한다. ‘진제는 초월로 얻어지는 것이 아니고 속제에 의지함으로써 얻어진다’는 점에서 진제와 속제의 영역은 상호 포섭된다. 공성을 연기로 보는 사유이기에 무는 유에, 승의제는 세속제에 의존한다. 이처럼 사구 논리를 본질적으로 이해한 것이 아니라, 진속이제의 유무를 메타화한 것으로 본다면 비유비무에 대한 두 번째 범주와 구별된다. 즉, 비유비무를 주사(主辭) 중심의 명사적 형태가 아니라 중도적 불가설 함의를 동사적 메타언어로 연결한 것으로 이해할 경우 나가르주나와 원효의 사유는 큰 차이가 없어진다.

사구를 모두 긍정한 형태 역시 실상에 대한 다양한 관점 차이를 긍정한 것일 뿐, 어느 구도 절대적 진리로 인정한 것이 아니다. 이처럼 원효에게 사구 논

리란 나가르주나와 마찬가지로 가설에 의거해 현실에 대한 단편적 상만을 제공하는 주객 분리의 틀을 벗어던지는 수단이나 그 안의 경우의 수에 불과하다. 언어 역시 『반야경』이나 초기 유식과 마찬가지로 실재를 바탕으로 한 가명·분별·회론에 지나지 않는다.

삼성설을 활용한 화쟁론에서 원효는 나가르주나 이후 언어-실재의 문제를 한층 심화시킨 유가행과의 사유에 의거해 실상에 다가가려는 지향을 보인다. 또한 쟁론의 원인을 언어 이면에 뿌리내리고 있는 결핍된 자아와 욕망에 대한 집착과 근본무명에서 찾는다. 삼성설에서 사구란 변계소집된 사유의 틀을 해체하여 불가언설의 여실한 진실을 드러내기 위한 수단에 불과하다. 화쟁이 지향하는 여래비장의 중도·불가설이나 일심도 이러한 인식론적 맥락에서 이해할 수 있다.

2. 화쟁을 위한 논리적 접근은 인식론적 측면에서 일심에 대한 깨달음과 연계된다. 일심의 견지에서 볼 때, 비유비무·역유역무 등의 사구 논리를 통한 화쟁은 모두 불가언설에 이르려는 방편에 불과하다. 불가사의 진실을 위해 원효는 사구를 모두 부정하기도 하고 긍정하기도 하는 것이다.

원효의 관점에서 볼 때, 모든 현상은 마음의 구성작용으로 만들어진 의타기 현상이다. 화쟁 역시 의식 내면에 잠재된 여래성을 현실로 끌어올려 회복하는 과정과 맞물려 있다. 이 과정에서 언어에 대응하는 고정된 실재는 존재하지 않는다. 다만 일상의식의 장 안에서 화쟁을 통해 현실과 이상, 중생과 여래, 무각과 각이 다르지 않음을 발견하는 불일불이 실상에 대한 자각만이 있을 뿐이다.

의미의 순환을 위해 사구부정은 곧 사구긍정으로 이어진다. 『열반중요』와 『금강삼매경론』에서 제시된 화쟁론도 조망점에 따라 절대부정과 절대긍정을 교차하여 진속이 하나라는 깨달음의 사유를 드러낸다. 이는 깨달음 없음을 가장 큰 깨달음으로 삼고 논리의 끝에서 논리를 여의며 언설의 극한에서 불가언설을 발견함으로써 자·타와 능·소 모두 일미평등이라는 일의적 의미로 회귀시키는 개합론이다.

3. 논리학의 측면에서 볼 때, 원효는 중관학파의 귀류논증·사구부정을 활용

하는 동시에 인도 미망사학과나 문법학과에서 개발된 후 불교에서 활용된 ‘명사부정’에 의거, 해당 의미를 긍정으로 이행시키는 논법을 즐겨 사용한다. 그 과정에서 보편을 통한 특수를 나타내기 위해 아포하와 유사한 논법을 활용한다. 특히 부정 한정어를 부가하되 긍정 의미를 부각한다는 점에서 긍정적 아포하론에 근접한 함축을 보인다. 이 방식은 명사부정과 연계되어 비유비무(4구)와 역유역무(3구)를 회통시켜 긍정 의미를 무한히 개방시키는 의미생성론으로 표출된다.

원효의 화쟁방식은 ‘맥락과 경우에 따라 각 논의를 교차적으로 회통시키는’ 방법론적 화쟁이라고 할 수 있다. 대승에 대한 믿음을 전제로 섭대승적 차원에서 다양한 이론 및 해석을 포섭적으로 회통하는 것이다. 그 밖에 논의의 귀결이 오류임을 밝히기 위해 중관 전통의 귀류논법뿐만 아니라 니야야학파에서 오류로 간주한 오류논법 역시 적절하게 활용한다. 한편 총체적으로 볼 때, 이러한 개합논법은 ‘조망점에 따른 종합(수렴)’과 ‘부정을 통한 긍정(발산)’을 화쟁을 위한 양 날개로 활용하고 있다.

4. 인명과 관련하여 원효는 신인명이나 고인명의 특정 논법에 한정되지 않는다. 우선 3지작법 등에 의거, 현량과 비량을 포섭한 인식적 토대를 제시하며 디그나가가 구축한 ‘인의 삼상’을 논한다. 다만 동품과 이품의 실례를 모두 제시하는 디그나가와 달리 한 가지 실례만을 제시한다. 디그나가에 의해 확립된 아포하론의 특성도 발견된다. 더욱이 특징적인 것은 다르마끼르띠 이후 후기 인도불교에서 나타나는 긍정적 아포하론뿐만 아니라, 2지작법에서 확립된 ‘주연관계론’에 비견되는 연역논법을 구사한다는 점이다. 이러한 맥락에서 ‘본질적 결합관계’ 등을 통해 연역적 특성을 중시한 다르마끼르띠와 상통하는 면이 있다. 특히 동일성·인과성·부정인이라는 논리적 증인을 통해 논리적 타당성을 확보하려는 경향에서 유사점을 보인다. 한편 원효는 고인명 논리도 동시에 활용한다. 나아가 5지 형식을 축약한 ‘주장(法)·실례(喩)·적용(合)’ 방식도 즐겨 사용한다.

이처럼 원효의 화쟁 관련 논술에서 정합적 논법과 다른 형태가 나타나는 것은 화쟁이 논쟁과 다르기 때문일 것이다. 논쟁에서는 자신의 주장을 관철하고

상대의 오류를 비판하기 위해 올바른 논법을 사용하는 것이 무엇보다도 중요하다. 이에 비해 화쟁의 경우 상이한 입장을 여러 시각에서 풀어냄으로써 각 주장이 모두 성립함을 보인다. 이를 위해, 해당 주제나 쟁점으로부터 공통 의미를 산출하기 위해 불가언설이나 여래 비장, 일심 등 다원적이고 포용적인 기준을 증인으로 제시한다. 그러나 이상의 이유는 속성이 명확하지 않아 확증이 어렵다는 점에서 부정인으로 되기 쉽다.

그럼에도 불구하고 원효는 각 주장의 공통 요소에 근거해 화쟁론을 전개한다. 또한 상대의 오류를 비판할 때에도 논의 종결 부분에서 불설·불가언설·일심이나 대승에 대한 믿음 등을 전제로 모든 논의를 아우른다. 이러한 포섭적 특성을 고려할 때, ‘각 주장의 차이를 인정하되 공통의 근원이나 상이한 관점에서 볼 때 서로 어긋나지 않는다’는 화쟁론에서 논증의 정합성이나 부정 또는 긍정은 부차적 요소였다고 생각할 수 있다. 이와 달리, 상대의 주장을 논파하는 귀류법이나 순수 인명 논법의 경우 완전한 논증형식을 보여준다. 따라서 원효는 논의의 목적에 따라 다른 논법을 구사했다고 볼 수 있다.

『판비량론』의 경우 귀류논법에 기초한 전통적 사구 논리나 신인명 논법뿐만 아니라 상대의 오류를 논파하기 위한 논박·논힐에 가까운 방식을 모두 사용한다. 따라서 긍정적 포섭논리가 아닌 부정방식이 두드러진다. 물론 이 경우에도 상대의 오류를 드러내는 목적이 바른 인식을 밝히기 위한 것일 경우 회통적 특성을 드러낸다. 다만 이때 회통 전의 논증 과정에서는 완전한 형식을 보인다.

5. 화쟁 관련 저술에 나타난 해석상 특성은 다음과 같다. 우선 화쟁을 위한 전제로서의 불설관은 불가언설 승의를 지향하되 현실 변화에 부응하는 방편적 해석에 따라 달리 회통될 수 있다는 점에서 개방성을 보인다. 이때 불설은 다양한 이론을 공통된 인식 지평으로 귀결시킴과 동시에 새로운 창조적 해석을 제시하는 기준점 역할을 한다. 나아가 붓다의 말씀을 담은 경전뿐만 아니라 논서도 이치에 합당하면 불설이라는 확고한 믿음 하에 회통시킨다. 이는 이치에 맞을 경우 붓다의 직설이 아니라 하더라도 일리 또는 도리를 지닌 불설 범주 안에 포섭하는 열린 사유이다.

또한 원효는 대승의 선교방편적 지향 속에서 한 가지 학설에만 고집하지 않는다. 화쟁이 비량에 의거한 논리 영역에 속하되 불가설이라는 인식론 측면과 불일불이 관계로 이해되듯, 원효의 각 저술에서 반야·중관 및 유식·여래장 이론은 상의 상관적으로 연계되어 있다. 논지 전개방식에서도 인식 영역에서의 불가설 실상을 논리 영역에서 가설 형태로 논의한 후, 다시 일심으로 회귀시키는 구조를 취한다. 이는 능·소를 초월하고 언설을 떠난 무분별지와 일심을 근본에 두고 관점에 따라 모든 법과 이론을 포섭하는 종합논리로 볼 수 있다. 다만 포섭의 경계가 무한하고 가변적이라는 점에 특색이 있다. 자성이 없는 반야공에 기반한 열린 구조상의 종합이기 때문이다.

이와 같이 원효는 『대혜도경중요』와 같은 반야경 계열 주석이나 『기신론』·『금강삼매경론』 등의 여래장 계열, 나아가 『이장의』·『해심밀경소』와 같은 유식 계열 논의를 막론하고 일미·일승인 불설과 무분별지에 의거한 진여인 일심을 지향한다. 또 불가설에 의거해 다양한 견해를 가설적 방편으로 포섭한다. 이처럼 일심·불설·불가설은 무한 무량한 존재 생성과 인식의 바탕으로서 화쟁의 원리로 기능한다.

이상 설명한 화쟁 원리에 따르면, 서로 어긋나는 견해라 할지라도 이치에 합당하게 회통될 경우 중생제도라는 대승의 이상을 구현하기 위한 효과적 방법으로 승화될 수 있다. 수행도로서의 보살행과 구제론으로서 정도에 대한 믿음, 의타기와 원성실, 보신과 법신, 공성과 여래장 등 강조하는 논점과 논의 양태만 바뀔 뿐이다. 주로 사용되는 방식은 유와 무를 상정하는 양극단의 결함을 지적하면서도 다른 각도에서 양자 모두 일리가 있음을 개별적으로 인정한 후, 불설이나 일심의 관점에서 총체적으로 회통하는 양태이다. 즉, 총별 논리를 통해 유무·동이의 사구를 부정한 후, 사구궁정으로 모든 논의를 회통하는 불일불이적 종합방식이다.

6. 현대철학적 함의와 관련해, 화쟁론은 일심 안에서 제기된 문제로부터 모든 존재자(諸法) 간의 상호 연계를 거쳐 화쟁을 도출한 후, 다시 일심으로 회귀하는 상의 상관적 의미의 순환구조를 보여준다. 이는 『기신론』에서 여래장과 동일시되는 알라야식과 같은 잠재성으로부터 진여·생멸, 열반·생사 등으로

분화된 두 부문 간의 상호 연계를 거쳐 유식성을 증득하여 본래의 근원으로 회귀하는 구조에 비견된다.

이러한 관점에서 본고에서는 잠재 이념으로부터 출발하여 차이 속에서 일의 적 의미를 산출하는 들뢰즈의 새로운 변증법에 비견되는 화쟁론의 특성을 ‘열린 변증법’으로 평가했다. 각 부문과 항 간에 개방된 구조 안에서 끊임없이 상호침투·연계되는 상의 상관적 특성에 주목한 것이다. 일심과 같은 근원에 의거, 불생불멸로서의 존재 세계의 실상을 상호연기와 결합한 한 가지 의미로 조화한다는 점에서 새로운 변증법의 특성을 드러내면서도, 그 구조가 동적·관계적이라는 점에서 열린 속성을 지니는 것으로 본 것이다.

서양철학과 달리, 일심에서 ‘존재는 곧 생성이고 생성이 곧 존재’이다. 생성적 존재, 존재적 생성이기에 일심 안에서 분화된 모든 부문은 잠재성이자 현실성으로서 하나(一)가 펼쳐진 모습일 뿐이다. 이를 화엄적으로 표현하면 일즉다·다즉일(一卽多 多卽一)의 개합논법이고, 현대철학적으로 보면 존재와 비존재의 가명화(假名化) 과정과 그 안에서 파생된 의미만이 존재한다는 후기 구조주의나 현상주의적 사유에 가깝다. 나아가 이는 본체와 현상 간의 위계를 없애고 수평적 평등 구조로 전환하려 한 들뢰즈·스피노자 철학의 일의성·내재성 및 긍정과 영원회귀를 중시하는 니체의 지향점 등과 맞닿아 있다.

이러한 긍정 중시의 사유는 궁극의 진실이나 깨달음으로 들어가기 위한 효용성 면에서 차용된 방편일 수도 있다. 다만 분명한 사실은 개별성을 보편자 속에 용해시키지 않고 현상적 개체 자체의 순연한 모습을 되살려내려는 들뢰즈의 지향처럼 화쟁론 역시 중생과 붓다, 번뇌와 열반의 불이를 지향하는 진속 불이의 사유를 공유하고 있다는 점이다. 이는 순치된 시간에 따라 차별된 범주가 규정성을 표상할 때 절대진리로 드러나는 헤겔의 인식론과 달리, ‘이념과 구체성이 무시무종으로 각 계열 안에 함께 있다’는 ‘개체≒보편’의 논리이다.

이렇게 볼 때 화쟁논법은 전체와 부분 간의 개합과 중요를 교차함으로써 현실적 개체 내의 이상을 회복하려는 생성 운동에 비견된다. 현상 자체의 순연한 모습을 되살려내려는 이 차이와 반복의 운동은 상호 연계된 구조 속에서 불일로서의 차이를 인정하는 가운데 불이로서 공통의 의미를 산출하는 화쟁적 사유와 맞닿아 있다. 미규정성으로 잠재된 이념으로부터 분화된 부문들은 상의

상관적으로 공통의 해를 생성한다. 이때 해의 산출과정에서 맥락에 따라 방편적으로 가설된 다양한 논지(不一)들은 모두 일미 중도인 불설과 다르지 않다(不異). 이는 헤겔 변증법의 계단식 승강구조와 달리, 연역적으로 제시된 문제와 결론적 해가 원형으로 순환되는 회귀구조이다.

따라서 일심을 근원으로 하는 원효논법에 변증법적 요소가 있다고 하더라도, 이는 본체의 속성을 공이나 진공이라는 생성 그 자체로 보는 열린 함의를 지닌 변증법이라고 할 수 있다. 즉, 무한으로까지 그 경계를 확장시킬 수 있는 개방 구조를 통해 모든 논지를 포용할 수 있는 ‘열린 변증법’(all-inclusive open dialectics)의 특성을 나타낸다. 이러한 열린 사유의 시원은 인도 전통철학에 문제를 제기한 붓다의 경험주의적 현상론에 기초한다. 또한 붓다의 정신을 회복하려 한 나가르주나 및 유식의 인식론적 사유와 맞닿아 있다. 나아가 인식론에 의거해 존재론과 논리학을 가로지르며 ‘유식-중관-여래장’을 넘어 대승문헌에 대한 동아시아 최초의 해석을 제공한 중층적 개합론이기도 하다.

이러한 열린 구도와 관련하여, 원효의 화쟁론은 쟁점에 대한 화쟁이 아니라, 쟁점을 바라보는 관점을 화쟁하는 이론으로 평가할 수 있다. 사구 논리 역시 절대적 진리를 표상하는 것이 아니라 승의로서의 불가언설 실재를 가설적으로 나타내기 위한 방편일 뿐이다. 따라서 화쟁논법은 부정과 긍정을 통해 시각의 차이를 인정하면서도 일의적 의미로 모든 관점을 화쟁하는 열린 형식의 화회 논리라고 할 수 있을 것이다.

참고문헌

I. 원전

- 한국불교전서편찬위원회. 『韓國佛教全書』1. 서울: 동국대학교 출판부, 1979.
- 元曉, 『元曉大師全集』, 卷1-10. 『新羅佛教全書』 第1輯. 東國大學教佛教史學研究
究室 編. 서울: 三羊社, 1949-1950. 附錄: 高仙寺誓幢和尚塔碑/ 高金口鑄
『金剛三昧經論』 T34.
- 『金光明最勝王經』 2, T16.
- 『究竟一乘寶性論』 T31.
- 『俱舍論記』 T41.
- 『根本說一切有部毘奈耶雜事』 T24.
- 『起信論疏記』 X45.
- 『楞伽阿跋陀羅寶經』 T16.
- 『大般涅槃經(40卷)』 北梁·曇無讖 譯. T12.
- 『大般涅槃經(6卷)』 法顯 譯. T12.
- 『大般涅槃經(36卷)』 法顯 譯. T12.
- 『大般涅槃經集解』 T37.
- 法寶, 『大般涅槃經疏』朝鮮總督府, 1924.
- 『大方廣佛華嚴經』 T9.
- 『大薩遮尼乾子所說經』 T9.
- 『大乘廣百論釋論』 T33.
- 『大乘起信論』 T32.
- 『大乘義章』 19, T44.
- 『大乘莊嚴經論』 T31.
- 『大慧度經宗要』 T33.
- 『東域傳燈目錄』 T55.
- 『清淨經』, 『長阿含經』 T1.
- 『妙法蓮華經』 T9.

- 『方便心論』 T32.
- 『妙法蓮華經』 T9. 「普賢菩薩勸發品」 28.
- 『法華文句』 T34.
- 『法華玄義』 T34.
- 『佛性論』 T31.
- 『佛說觀無量壽經』 T12.
- 『佛說般若波羅蜜多心經贊』 T33.
- 『佛說阿彌陀經』 T12.
- 『佛地經論』 T26.
- 『三國遺事』 T49. <元曉不羈>
- 『三國史記』 卷6. 「新羅本紀」 6 文武王 上
- 『三國史記』 卷47. 「列傳」 <裂起傳>
- 『三國史記』 卷47.
- 『三彌底部論』 T32.
- 『三法度論』 T25.
- 『三無性論』 T31.
- 『攝大乘論』 T31.
- 『攝大乘論釋』 T31.
- 『攝大乘論本』 玄奘 譯. T31.
- 『攝大乘論抄』 T85.
- 『宋高僧傳』 T50. 卷4. 「義解」, 「唐新羅國黃龍寺元曉傳」, 「唐新羅國義湘傳」,
「和諍國師影贊」]
- 『勝鬘師子吼一乘大方便方廣經』 T12.
- 『新編諸宗教藏總錄』 T55.
- 『十不二門』 T46.
- 『十二門指要鈔』 T46.
- 『十住毘婆沙論』 T26.
- 『阿毘達磨俱舍論』 8, T29.
- 『兩卷無量壽經宗要』 T37.

- 『如實論』 T32. 「反質難品」
- 『涅槃宗要』 T38.
- 『瓔珞本業經疏』 X39.
- 『涅槃義記』 T37.
- 『瑜伽師地論』 T30.
- 『顯揚聖教論』 T31.
- 『維摩經文疏』1, 「佛國品」
- 『維摩經略疏』 卷2.
- 『維摩詰所說經』 T14.
- 『六祖大師法寶壇經』 T48.
- 『二障義』, 韓佛全 1. Ed. Charles Muller
- 『因明入正理論』 T32.
- 『因明正理門論本』 T32.
- 『入楞伽經』 T16.
- 『正法華經』 T9.
- 『轉識論』 T31.
- 『中邊分別論疏』 T33.
- 『中華大藏經總目錄』 B35.
- 金富軾, 「和諍國師影贊」, 『東文選』 50.
- 『花嚴經探玄記』 T35.
- 『弘明集』 T52. 「大梁皇帝立入神明成佛義」
- 長尾雅人, 『攝大乘論: 和譯と注解』 上, 東京: 講談社, 1982.
- 瑜伽行思想研究會, *Abhidharmasamuccaya*(『大乘阿毘達磨集論』) and
Abhidharmasamuccayabhāṣya(『大乘阿毘達磨集論』), Volume I, 2003,
 Shiga: Private Issue, 2003, September. [본문에서 Abh로 표기]
- Buescher, Hermut, *Sthiramati's Triṃśikā-vijñaptibhāṣya: Critical Editions of the Sanskrit Text and its Tibetan Translation*, Wien: Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, 2007. [Trbh로 표기]

- Dutt, Nalinaksha, Ed., *Yogācārabhūmau Bodhisattvabhūmiḥ*. Tibetan Sanskrit Works Series, 7, Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1966. [BoBh로 표기]
- Pind, Ole Holten, *Dignāga's Philosophy of Language: Pramāṇa-samuccayavṛtti on anyāpoha*. Part I and Part II. Steinkellner, Ernst.(ed.) Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 2015. [PSV로 표기]
- Jha, Ganganatha, *The Tattvasaṅgraha of Shāntarakṣita: With the Commentary of Kamalashīla. Trans. and Into' English by Ganganatha Jha, Vol. I*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986. [TS로 표기]
- Pandeya, R. Ch. ed., *Pramāṇavārttika of Dharmakīrti with Pramāṇavārttikavṛtti of Manorathanandin I*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1989. [PV로 표기]
- Sāntideva, *Eintritt in das Leben zur Erleuchtung(Bodhicaryāvatāra): Lehrgedicht des Mahāyāna aus dem Sanskrit, übersetzt von Ernst Steinkellner*, Regensburg: Eilgen Diederichs Verlag, 1981.
- Siderits, Mark, and Katsura, Shōryū. Ed. *Nāgārjuna's Middle way: Mūlamadhyamakakārikā*, Boston: Wisdom Publications, 2013. [MMK로 표기]
- Stcherbatsky, F. Th. *A Short Treatise of Logic, Nyāyabindu by Dharmakīrti with a Commentary(Ṭīkā) by Dharmottara, Buddhist Logic II, Bibliotheca-Buddhica*, VII, 1930.
- Sthiramati, *Madhyāntavibhāṅgaṭīkā*, édition par M. Sylvain Lévi, par Susumu Yamaguchi, Nagoya: Keimeikwai, 1934. [MAVT로 표기]
- Steinkellner, Ernst, Ed., Dignāga's *Pramāṇasamuccaya*, Chapter 1, 2005. (http://ikga.oeaw.ac.at/Mat/dignaga_PS_1.pdf) [PSV I으로 표기]
- Tucci, Giuseppe, *The Nyāyamukha of Dignāga: The Oldest Buddhist Text on Logic*, Materialien zur Kunde des

- Buddhismus, 15, Heidelberg: Harrassowitz, 1930. [Nm으로 표기]
- Venkata Ramanan, K. *Nāgārjuna's Philosophy: As Presented in the Maha-Prajnaparamita-Sastra*. Dehli: Motilal Banarsidass, 1993.
- Westerhoff, Jan, *The Dispeller of Disputes: Nāgārjuna's Vighrahyāvartanī*, Trans. and Commentary by Westerhoff, Jan, Oxford: Oxford University Press, 2010.
- 각목 옮김, 『디가 니까야 길게 설하신 경』, 울산: 초기불전연구원, 1~3권, 2006.
- 다르마끼르띠, 『불교논리학 니야야빈두』, 金星喆 翻譯. [Nb로 표기]
- 다르마끼르띠, 『산스끄리뜨본 니야야빈두/니야야빈두띠까』, 박인성 옮김, 서울: 경서원, 2000.
- 龍樹菩薩, 青目 譯, 鳩摩羅什 漢譯, 『中論』, 김성철 역주, 서울: 경서원, 1996.
- 원의범 역, 니야야빈두, 한글대장경 136, 논집부 1, 서울: 동국역경원, 1969.

II. 연구서

1. 국내 문헌

1) 원효 번역서

- 가은 역주, 혜봉상영 감수, 『涅槃經宗要』, 서울: 원효사상실천승가회, 2004.
- 김성철, 『원효의 판비량론 기초 연구』, 서울: 지식산업사, 2003.
- 沈載烈, 『元曉思想』 2 <倫理觀>, 서울: 弘法院, 1991.
- 元曉全書國譯刊行會, 『國譯元曉聖師全書』, 서울: 第一文化社, 1988.
- 원효, 『중변분별론소』, 박인성 역, 서울: 周珉, 2005.
- 은정희 역주, 『大乘起信論疏·別記』, 서울: 一志社, 2002.
- 은정희·송진현 역주, 『원효의 금강삼매경론』, 서울: 일지사, 2000.
- 은정희 옮김, 한글본 한국불교전서 신라 17, 『대승기신론소기회본』, 서울: 동국대학교 출판부, 2017.

李英茂 國譯, 『校訂國譯 涅槃經宗要』, 서울: 大星文化史, 1984.
이평래 옮김, 한글본 한국불교전서 신라 20, 『열반종요』, 서울: 동국대학교 출판부, 2017.

2) 국내 문헌 및 일반 번역서

川崎庸之·笠原一男, 『일본불교사』, 계환스님 옮김, 서울: 우리출판사, 2009.
가지야마 유이치 外, 『인도불교의 인식과 논리』, 전치수 옮김, 서울: 민족사, 1992.
_____, 『공의 논리』, 정호영 옮김, 서울: 민족사, 1994.
고영섭 편저, 『한국의 사상가 10人: 원효』, 서울: 예문서원, 2002.
_____, 『분황 원효의 생애와 사상: ‘일심(진여)의 신해성’과 ‘일심지원(본각)의 결정성’을 중심으로』, 서울: 운주사, 2016.
_____, 「분황(芬皇) 원효(元曉)의 화쟁(和諍) 회통(會通) 인식: 『십문 화쟁론(十門和諍論)』을 중심으로」, 『불교학보』 81, 2017.
고익진, 「元曉의 『起信論疏·別記』를 통해 본 眞俗圓融無碍觀과 그 成立理論」, 『佛敎學報』 10, 1973.
권기중, 「元曉傳記 研究에 나타난 問題點에 대하여」, 『元曉學研究』 1, 1996.
권오민, 『인도철학과 불교』, 서울: 민족사, 2009.
_____, 「원효교학과 아비달마: 화쟁론을 중심으로」, 『동아시아불교문화』 21, 2015.
吉祥 編, 『佛敎學大辭典』, 서울: 弘法院 編輯部, 2001.
길희성, 『일본의 淨土思想』, 서울: 민음사, 1999.
김상일, 『元曉의 判批量論 비교연구-원효의 논리로 본 칸트의 이율배반론』, 서울: 지식산업사, 2004.
김상현, 『元曉研究』, 서울: 민족사, 2000.
_____(편), 「집일금광명경소(輯逸金光明經疏): 광명최승왕경현추 소인 원효소의 집편」, 『東洋學』 24, 서울: 단국대 동양학연구소, 1994.
김성철, 「원효의 논리사상」, 『보조사상』 26, 2006.
_____, 「여래장사상에서 자아와 무아」, 『인도철학』 37, 2013.

- 김영미, 「원효 『금강삼매경론』의 무이중도 연구」, 동국대학교 박사학위논문, 2017a.
- _____, 「『금강삼매경론』의 無二中道 사상 연구」, 『동아시아불교문화』 30, 2017b.
- _____, 「원효의 공성과 중도관에 대한 인도 중관학과적 리뷰를 읽고」, 『분황 원효와 불교사상가들의 만남과 대화 II-한국불교사연구소 제19차 집중세미나 겸 동국대 세계불교학연구소 제10차 학술대회 자료』, 동국대학교 세계불교학 연구소, 2017c.
- 김영일, 「元曉의 和諍論法研究: 和諍의 實例를 中心으로」, 東國大學校大學院 博士學位論文, 2008.
- 김영태, 「『涅槃經宗要』에 나타난 和會의 세계」, 『원효학연구』 3, 1998.
- 김원명, 「삶의 지혜로서의 화쟁과 열반: 갈등과 조화 그리고 깨달음-원효의 열반을 중심으로 화쟁의 관점에서-」, 『한국불교학 결집대회 논집』 Vol. 3, No 2, 한국불교학결집대회 조직위원회, 2006.
- 김윤수 편역, 『자은 규기의 술기에 의한 주석 成唯識論』, 서울: 한산암, 2006.
- 김재권, 「초기 유가행파의 <입무상방편상>의 구조와 그 사상적 의의」, 『인도철학』 37, 2013.
- 김재인, 「들뢰즈의 비인간주의 존재론」, 서울: 서울대학교 박사학위 논문, 2013.
- _____, 『혁명의 거리에서 들뢰즈를 읽자』, 서울: 느티나무책방, 2016.
- 김종욱, 「원효 사상의 존재론적 해명」, 『철학사상』 48, 2013.
- 김치은, 「佛敎論理學의 成立과 特徵에 대하여-陳那의 論理學을 중심으로」, 『보조사상』 20, 2003.
- 김태수, 「四句解釋에 관한 元曉 和諍論法의 특성: 들뢰즈의 새로운 변증법과의 대비를 중심으로」, 『불교학리뷰』 22, 2017.
- Kim, Taesoo, “The Validity of Robinsonian Critiques on Nāgārjū-nian Logic,” 『인도철학』 44, 2015.
- _____, “The Validity of a Robinsonian Interpretation of the

- Nāgārjuna's Logics of Catuskoṭi: Comparing Prasāṅga with Hegel's Dialectics”, 『인도철학』 46, 2016.
- 김현구, 「원효의 공성과 중도관에 대한 인도 중관학과적 리뷰: 『금강삼매경론』을 중심으로」, 『분황 원효와 불교사상가들의 만남과 대화 II-한국 불교사연구소 제19차 집중세미나 겸 동국대 세계불교학연구소 제10차 학술대회 자료집』, 동국대학교 세계불교학 연구소, 2017.
- 김형효, 「元曉의 화쟁적 사유와 대승적 세상보기에 대한 이해」, 『정신문화연구』 25, 2002.
- _____, 『원효의 대승철학』, 서울: 소나무, 2006.
- 김탄허, 『莊子南華經』, 서울: 教林, 2004.
- 남동신, 「원효의 교판론과 그 불교사적 위치」, 『한국사론』 20, 서울: 서울대학교 국사학과, 1988.
- _____, 「元曉의 起信論觀과 一心思想」, 『韓國思想史學』 22, 2004.
- _____, 「동아시아佛教와 元曉의 和諍思想」, 『元曉學研究』 10, 2005.
- _____, 「元曉의 敎判論과 그 佛教史的 位置」, 『韓國史論』 20, 1988.
- 다무라 요시로, 『涅槃經』, 이원섭 옮김, 서울: 현암사, 2001.
- 大竹 晉, 「地論宗的 佛身說」, 『地論宗 문헌과 淨影寺 慧遠』, 금강대학교 불교문화연구소 인문한국(HK) 연구센터, 2016.
- 동국대학교 BK21 불교문화사상사 교육연구단, 『한국불교사상사 연구논저 목록 1: 불교수용기~통일신라시대』, 서울: 동국대학교, 2002.
- 둘뜨, 위베르(Durt, Hubert), 「元曉와 涅槃宗要」, 『佛敎研究』 11, 12, 1995.
- 들뢰즈 질, 『의미의 논리』, 이정우 옮김, 서울: 한길사, 2010.
- _____, 『차이와 반복』, 김상환 옮김, 서울: 민음사, 2012.
- 들뢰즈/가타리(G. Deleuze et F. Guattari), 『천개의 고원』(Mille Plateaux: capitalisme et schizophrénie, 1980), 김재인 역, 서울: 새물결, 2001.
- 藤能性, 『원효의 정토사상 연구』, 서울: 민족사, 2000.
- 런민대학 불교와 종교학이론 연구소, 도요대학 동양학연구소, 금강대학교 불교문화연구소 공편, 『(동아시아에 있어서) 불성·여래장 사상의 수용과 변용』, 서울: 씨아이알, 2013.

- 르노 알랭, 『개인』, 서울: 동문선 현대신서, 2002.
- 마티칼, B.K. 『고전인도 논리철학』, 박태섭 역주, 서울: 고려원, 1993.
- 望月信亨, 『中國淨土教理史』, 서울: 운주사, 1997.
- 木村宣彰, 「원효대사의 열반사상」, 『민족불교』 2, 장휘옥 역, 서울: 청년사, 1991.
- 박대용, 「불교인식론에 있어 비인식(anupalabdhi) 이론의 전개(I)」, 『동아시아불교문화』 34, 2018.
- 박인성, 「들뢰즈와 『무문관』의 화두들」, 『불교학보』 79, 2017.
- 박성배, 「원효의 신앙체계: 『大乘起信論疏』를 중심으로(1)」, 제2회 국제원효학회, 동국대학교, 2002.
- _____, 「元曉의 和諍論理로 생각해 본 南北統一 問題 - 元曉思想의 現實的 展開을 위하여」, 莊峰金知見博士華甲記念師友錄, 『東과西의 思惟世界』, 서울: 民族社, 1991.
- 박재현, 「해석학적 문제를 중심으로 본 원효의 회통과 화쟁」, 『불교학연구』 24, 2009.
- _____, 「원효의 화쟁사상에 대한 再考-화쟁의 소통(疏通)적 맥락」, 『불교평론』 8, 2001.
- 박중홍, 「원효의 철학사상」, 『韓國思想史』 2, 서울: 螢雪出版社, 1980.
- 박태원, 『원효의 십문화쟁론』, 서울: 세창출판사, 2013a.
- _____, 「화쟁사상을 둘러싼 쟁점 검토」, 『한국 불교사 연구』 2, 2013b.
- _____, 「『십문화쟁론(十門和諍論)』 ‘불성(佛性) 유(有)/무(無) 화쟁’의 해석학적 번역과 논지 분석」, 『철학논총』 72, 2013c.
- 배경아, 「디그나가의 언어철학」, 『한국불교학』 78, 2016.
- 사또 시게끼(佐藤繁樹), 「원효에 있어서 화쟁의 논리: 금강삼매경론을 중심으로」, 동국대학교 박사학위논문, 1993.
- 서동욱, 「들뢰즈 존재론에서 일의성 개념의 수립: 스피노자 해석을 중심으로」, 『철학논총』 74, 2013.
- 석길암, 「一心의 해석에 나타난 원효의 화엄적 관점」, 『佛敎學報』 49, 2008.
- 史經鵬, 「中國南北朝時期涅槃學基礎研究: 研究史與資料」, 2014.

- 스타인켈너, 에른스트(Steinkellner, Ernst), 「다르마끼르띠의 순환이론에 관한 성찰(省察)」, 박대용 역, 『문학, 사학, 철학』 49, 50, 2017.
- 신현숙, 「원효, 陳那菩薩後身說의 再檢討」, 『한국불교학』 13, 1988.
- 심재룡, 「한국 불교는 회통불교인가」, 『불교평론』 3, 2000.
- 서거정, 『東文選』 27, 『朝鮮古書刊行會本』, 서울: 太學社, 1975.
- 서정형, 『원효 금강삼매경론』, 『철학사상』 별책 7, 서울대학교 철학사상연구소, 2006.
- 시바 하루히데, 『유식사상과 현상학: 사상구조의 비교연구를 향해서』, 박인성 옮김, 서울: 도서출판 b, 2016.
- 시즈타니 마사오, 스구로 신죠, 『대승불교: 새로운 민중불교의 탄생』, 문을식 옮김, 서울: 행복한 세상, 1995.
- 심재룡, 「한국 불교 연구의 한 반성」, 『동양의 지혜와 선』, 서울: 세계사, 1990.
- 신현숙, 『元曉의 認識과 論理』, 서울: 民族社, 1988.
- 안성두, 「유식문헌에서의 삼성설(三性說)의 유형과 그 해석」, 『인도철학』 19, 2005.
- _____, 「眞諦(Paramārtha)의 삼성설 해석과 阿摩羅識(amala-vijñāna)」, 『불교연구』 42호, 2015.
- _____(역주), 『보살지(菩薩地)』, 서울: 세창, 2015.
- 안재철·수암, 『無門關』, 서울: 운주사, 2014.
- 양수명, 「유식의 형이상학」, 『동서문화와 철학』(해제), 서울대학교 철학사상연구소, 2006.
- 오지연, 「천태와 원효의 만남」, 『분황 원효와 불교사상가들의 만남과 대화』, 동국대 세계불교학 연구소 제9차 학술대회 겸 한국불교사학회 한국불교사 연구소 제18차 집중세미나 자료집, 2017a. [『佛敎哲學』 1, 서울: 동국대학교 세계불교학연구소, 2017b.]
- 요시즈 요시히데, 「起信論과 起信論사상: 淨影寺 慧遠의 事例를 중심으로」, 『불교학리뷰』 4, 석길암 역, 2008.
- 우제선 역저, 『찰나멸논증』, 서울: 소명출판, 2013.

- 울만(鬱卍, Uhlman), 「元曉의 涅槃觀과 佛性觀에 대한 研究: 『涅槃經宗要』를 中心으로」, 서울: 東國大學校 大學院, 석사학위 논문, 1998.
- 유용빈, 「원효의 이세설에 대한 고찰」, 『韓國佛敎學』 58, 2010.
- 윤미경, 「鳩摩羅什의 法身觀 研究: 大乘大義章을 중심으로」, 동국대학교 박사학위논문, 2012.
- 윤성우, 「포스트구조주의에서의 헤겔 변증법 비판-질 들뢰즈를 중심으로」, 『대동철학』 24, 2004.
- 윤원철, 「청송과 보조지눌의 선사상」, 소광희, 『청송의 선과 철학: 선사상과 서양철학의 회통』, 서울: 운주사, 2011.
- 윤희조, 『불교의 언어관』, 서울: 씨·아이·알, 2012.
- 은정희, 「원효(元曉)의 생애와 사상」, 『韓國人物史研究』 4, 2005.
- 이광준, 「원효와 의적의 입당구법(入唐求法)」, 『불교평론』 68, 2016.
- 이기영, 「佛身に 관한 研究」, 『佛敎學報』 3·4, 1966.
- _____, 『涅槃宗要 강의』, 불연 이기영 전집 33, 2005.
- _____, 「원효의 涅槃宗要에 대하여」, 『韓國佛敎研究』, 1982.
- _____, 「元曉의 和諍思想과 오늘의 統一問題」, 『불교연구』 11·12, 1995.
- 이병욱, 『천태사상』, 서울: 태학사, 2005.
- 이영무, 「원효사상의 再照明-『涅槃經宗要』를 중심으로」, 『불교의 현대적 조명』, 서울: 民族文化社, 1989.
- 이정희, 「원효의 三性說을 통한 空有사상 종합」, 『韓國佛敎學』 78, 2016.
- 이종익, 「新羅佛敎와 元曉思想」, 『東方思想論叢』, 1975.
- 이평래, 「여래장을 중심으로 한 원효의 불교학」, 『韓國佛敎學』 43, 2005.
- 윌리엄스, 폴·트라이브 앤서니, 『인도불교사상』, 안성두 옮김, 서울: 씨·아이·알, 2009.
- 이영자, 『天台佛敎學』, 서울: 해조음, 2006.
- _____, 『법화·천태사상연구』, 서울: 동국대학교 출판부, 2001.
- 이태승, 「玄奘의 唯識比量 論難에 대한 中觀學的 考察」, 『인도철학』 35, 2012.
- 장휘옥, 『정토불교의 세계』, 서울: 불교시대사, 1996.

- 정영근, 「원효의 사상과 실천의 통일적 이해-기신론의 이문일심사상을 중심으로」, 『철학연구』 47, 1999.
- 정철호, 「涅槃經의 四德觀」, 부산: 東亞大學校 石堂傳統文化研究院, 『石堂論叢』 19, 1993.
- 정태혁, 「淨土敎의 사상적 배경에 관한 고찰」, 『佛敎學報』 12, 동국대학교 불교문화연구소, 1975.
- 조수동, 「원효의 열반사상」, 『철학논총』 21, 서울: 새한철학회, 2000.
- 조윤경, 「원효와 길장의 만남과 대화」, 『분황 원효와 불교사상가들의 만남과 대화』, 동국대 세계불교학 연구소 제9차 학술대회 겸 한국불교사학회 한국불교사 연구소 제18차 집중세미나 자료집, 2017a. [『佛敎哲學』 1, 서울: 동국대학교 세계불교학연구소, 2017b.]
- 조은수, 「불교의 경전 주해 전통과 그 방법론적 특징」, 『철학사상』 26, 2007.
- _____, 「차이와 갈등에 대한 철학적 성찰: 세계화 시대의 갈등과 대화: 원효에 있어서 진리의 존재론적 지위」, 한국철학회, <춘계학술대회> 2006.
- _____, 「통불교 담론을 통해 본 한국불교사 인식」, 『불교평론』 21, 2004.
- _____, 「『梵網經』異本을 통한 고려대장경과 돈황 유서 비교 연구」, 『普照思想』 32, 2009.
- _____, 「한국사상의 마음성찰: 원효의 일심사상을 중심으로」, 원광대학교 마음인문학 연구소 주최 국제심포지움 <마음 인문학, 철학적성찰과 사회적 치유> 발표 논문, 2011..
- _____, 「『大乘起信論』에 있어서의 깨달음의 構造」, 서울: 서울대학교 석사학위 논문, 1986.
- 青木隆, 方廣蝠, 池田將則, 石井公成, 山口弘江, 금강대학교 불교문화연구소, 『藏外地論宗文獻集成』, 서울: 씨아이알, 2013.
- 최남선, 「조선불교-동방문화사상에 있는 그 지위」, 『佛敎』 74, 七週年紀念特輯, 京城: 佛敎社, 1930; 『六堂 崔南善全集』 2, 서울: 현암사, 1974.
- 최병현, 「한국불교사의 체계적 인식과 이해방법론」, 최병현 외, 『한국불교사 연구 입문』, 파주: 지식산업사, 2013; 김영호 엮음, 『한국불교의 보

- 편성과 특수성』 [전자자료]: 국제학술회의(인하대 한국학연구소) 논문집, 파주: 한국학술정보, 2008.
- 최연식, 「원효의 화쟁사상의 논의방식과 사상사적 의미」, 『보조사상』 25, 2006.
- 최유진, 「元曉의 和諍思想 研究」, 서울대학교 박사학위논문, 1988.
- _____, 「원효: 일심의 철학과 화쟁」, 『마음과 철학: 불교편』, 서울대출판부, 2013.
- _____, 「원효의 열반관」, 『人文論叢』 15, 마산: 慶南大學校 人文科學研究所, 2002.
- _____, 「원효의 불성에 대한 견해」, 『대동철학』 20, 2003.
- _____, 「元曉에 있어서 和諍과 言語의 問題」, 『哲學論集』 3, 1987; 고영섭 편저(2002), 『한국의 사상가 10人: 원효』, 서울: 예문서원, 2002.
- _____, 「元曉의 和諍方法」, 『白蓮佛敎論集』 1, 합천: 白蓮佛敎文化財團, 1991.
- _____, 「元曉의 一心: 和諍과의 연관을 중심으로」, 『철학논집』 4, 경남대학교, 1988.
- 최지승, 「元曉의 佛性思想에 관한 研究: 涅槃經宗要를 中心으로」, 부산: 慶山大學校 大學院 석사학위논문, 1999.
- 카시리, 에른스트, 『상징형식의 철학』, 박찬국 옮김, 서울: 아카넷, 2011.
- 카츠라 쇼류, 『인도인의 논리학: 문답법에서 귀납법으로』, 권서용 외 옮김, 부산: 산지니, 2009.
- _____, 「디그나가와 다르마끼르띠의 아포하론」, 박대용(伊山東光) 역, 『불교철학』 2, 2018.
- _____, 외, 『불교인식론과 논리학』, 권서용 옮김, 서울: 운주사, 2014.
- 타무라 쇼루, 우메하라 타케시, 『천태법화의 사상』, 이영자 옮김, 서울: 민족사, 1989.
- 탕용동, 『한위양진남북조 불교사』, 서울: 학고방, 2014.
- 坪井俊映, 李太元 역, 『淨土三部經概說』, 서울: 운주사, 1995.
- _____, 한보광역, 『淨土學概論』, 경기: 여래장, 2000.
- 한도연, 「원효의 涅槃宗要에 關한 研究」, 『社會思想研究』 5, 익산: 圓光大學校 社會思想研究所, 1995.
- 허남진 외 편역, 『한국철학자료집: 불교편 1, 삼국과 통일신라의 불교사상』, 서울: 서울대학교 출판부, 2005.
- 황서광, 「法身佛 思想 研究」, 東國大學校 大學院 석사학위 논문, 2012.

히로마사 도사키, 『불교인식론 연구』, 박인성 옮김. 서울: 길, 2001.

2. 동아시아 문헌

加治洋一, 『三彌底部論の研究』, 『仏教學セミナー』 42, 1985; 51, 1990.

江島恵教, 「『大乘掌珍論』管見-中觀・瑜伽交渉における一視點として」, 『印度學仏教學研究』, 通号 26, 東京: 日本印度學仏教學會, 1965.

_____, 「『大乘掌珍論』の瑜伽行學說批判」, 『インド學仏教學論集: 高崎直道博士還曆記念論集』 通号, 東京: 春秋社, 1987.

桂紹隆, 「唯識派と中觀派の空性理解の違い」, 高崎直道・桂紹隆・齋藤明・下田正弘・末木文美士, 『大乘佛教とは何か』 1, 東京: 春秋社, 2011(平成 23年).

藤谷昌紀, 「『菩薩瓔珞本業經』の二十四願偈について」, 『印度學佛教學研究』 52, 2003(平成15年).

_____, 「瓔珞經と蕭子良の淨行優婆塞經」, 『印度學佛教學研究』 53, 2004(平成16年).

_____, 「『菩薩瓔珞本業經』の諸本について: 敦煌寫本S.3460を中心に」, 『印度學佛教學研究』 54, 2005(平成17年).

望月信亨, 『淨土教の起源と發達』, 山喜房佛書林, 1977.

本井信雄, 「新羅元曉の傳記について」, 『大谷學報』 41, 1961.

史經鵬, 『中國南北朝時期涅槃學基礎研究: 研究史與資料』, 上海: 上海師範大學, 2014.

師 茂樹, 『論理と歴史』, 京都: ナカニシヤ, 2015.

山口益, 『佛教における無と有との對論』, 東京: 山喜房佛書林刊, 1941.

石飛道子, 『龍樹 造「方便心論」の研究』, 東京: 山喜房佛書林, 2005(平成18年).

_____, 『龍樹と、語れ-『方便心論』の言語戰略』, 東京: 大法輪閣, 2009(平成 21年).

_____, 「幸せになるために‘ことばの使い方’: ブッダの法お守った龍樹によることばの自性と‘空’の論理」, 橋瓜大三郎, 中村圭志, 石飛道子,

- 師茂樹, ネルケ無方, 藤本晃, テイク ナツト バン, プラユキ ナラテ
ボ- (執筆), 「特集 言語と仏教」, 『Samgha JAPAN』 13, 2013.
- 松本史郎, 「如來藏思想と本覺思想」, 『駒澤大學佛教學部研究紀要』 63, 2005.
- 矢板秀臣, 「瑜伽論の因明: 梵文 和譯」, 『成田山仏教研究所紀要』 15, 1992.
- 矢吹慶輝, 『阿彌陀佛の研究』, 明治書院, 1911.
- 王弼等, 『老子四種』, 臺北: 國立臺灣大學出版中心, 2016.
- 伊藤隆壽, 「梁武帝『神明成仏義』の考察: 神不滅論から起信論への一視點」, 『
駒澤大學佛教學部研究紀要』第四十四號, 1986(昭和六十一年).
- _____, 「中國佛教の批判について」, 『駒澤大學佛教學部論集』 32, 2001(平
成13年).
- 長尾雅人, 『攝大乘論』上, 東京: 講談社, 1982.
- 靜谷正雄, 『初期大乘佛教の成立過程』, 百華苑, 1974.
- 平川彰, 「淨土思想の成立」, 『講座大乘佛教と淨土思想』, 東京: 春秋社, 1985.
- 韓普光, 『新羅淨土思想の研究』, 大阪: 東方出版, 1991.
- 香川孝雄, 『淨土教の成立史的研究』, 山喜房佛書林, 1993.

3. 서양 문헌

1) 원효 번역서 및 논문

- 元曉 *Wonhyo: Selected Works. Collected Works of Korean
Buddhism*, Vol 1, Edited by A. Charles Muller, Translated by
A. Charles Muller, Jin Y. Park, Sem Vermeersch, Jogye Order
of Korean Buddhism, 2012.
- Muller, Charles, “Wŏnhyo’s Approach to Harmonization of the
Mahayana Doctrines(*Hwajaeng*).” *Acta Koreana* 18(1), 2015.
- _____, “Wonhyo and Logic,” *Bulletin of Toyo Gakuen
University* 16.
- _____, “On Wonhyo’s Ijangui(二障義),” *Journal of Korean*

Buddhist Seminar 8, 2000.

_____, “Wonhyo’s Interpretation of the Hindrances.”

International Journal of Buddhist Thought and Culture 2, 2003,

Plassen, Jörg, “Entering the Dharma gate of repeated darkening:

Towards a reassessment of hwajaeng in its Chinese context.”

Korean Buddhism in East Asian Perspectives, Written by Kim

Sang-hyön, Robert E. Jr. Buswell, Volkov, Sergey Vladimirovich,

Pankaj Mohan, Henrik Sørensen, John Jorgensen, Jinhua Chen,

Charles Muller, Plassen Jörg, Ch’oe, Ki-p’yo, Ishii Kosei, Ch’oe,

Yön shik, Shigeki Moro. Compiled by Geumgang Center for

Buddhist Studies. Seoul: Jimoondang, 2007.

2) 일반 저서 및 논문

Adorno, T. W, *Negative dialectics*, London: Routledge & Kegan

Paul Ltd, Taylor & Francis e-Library, 2004.

Barua, B. M. *The Ajivikas*, Calcutta: University of Calcutta, 1920.

Bhattacharya, Kamaleswar, *The Dialectical Method of Nāgārjuna:*

Vigrahavyāvartanī. Delhi: Motilal Banarsidass, 1978.

Buswell Jr., Robert E, “Imagining Korean Buddhism” in *Nationalism*

and the Construction of Korean Identity, Edited by Hyung Il Pai

and Timothy R. Tangherlini, Berkeley: Institute of East Asian

Studies, 1998.

Charkravarti, Sitansu, “The Mādhyamika Catuskoṭi or Tetralemma,”

Journal of Indian Philosophy, Vol. 8, 1980.

Choong, Yoke-Meei, “The Formula “Non-A is A” in Vasubandhu’s

commentary on the Triśatikāyāḥ Prajñāpāramitāyāḥ Kārikā

saptatiḥ”, 『臺大佛學研究』, 第24期, 臺北: 臺灣大學文學院 佛學研究

中心, 2012(民國 101年).

- Collins, Steve, *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
- _____, *Difference and Repetition*, Trans. Patton, Paul, New York: Columbia University Press, 1994.
- _____, *Logique du Sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002.
- _____, *The Logic of Sense*, Translated by Mark Lester with Charles Stivale, Edited by Constantin V. Boundas, London: The Athlone Press, 1990.
- _____, *Nietzsche and Philosophy*, Translated by Hugh Tomlinson, New York: The Athlone Press, 2002.
- Derrida, J. *Positions*, Tr. Alan Bass: Chicago University Press, 1982.
- Deurlinger, J., *Indian buddhist Theories of Persons: Vasubandhu's "refutation of the theory of a Self,"* London: Routledge Curzon, 2003.
- Dreyfus Georges and McClintock, Sara, eds, *The Svatantrika-Praasangika Distinction*, Boston: Wisdom Publications, 2003.
- Dunne, John, *Foundations of Dharmakīrti's philosophy*, Boston: Wisdom Publications, 2004.
- Durt, Hubert. "Early Chinese Buddhist translations—Quotations from the early translations in anthologies of the sixth century," *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 31, No. 1-2, 2008.
- Eckel, Malcolm David, *Bhāviveka and His Buddhist Opponents*, London: Harvard University Press, 2008.
- Garfield, Jay L.(Tr.), *The Fundamental Wisdom of the Middle way: Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*, Oxford: Oxford University Press, 1995.

- Garner, Richard T, "Some Doubts about Illocutionary Negation,"
Analysis 31, no. 3, 1971.
- Kajiyama, Yuichi, "Three Kinds of Affirmation and Two Kinds of
Negation in Buddhist Philosophy," *Studies in Buddhist
Philosophy*, Kyoto: Rinsen Book, 1989.
- _____, *An Introduction to Buddhist Philosophy—an
annotated translation of the Tarkabhāṣā of Mokṣākaragupta,
Memoirs of the Faculty of Letters*. Kyoto: Kyoto University, No.
10, 1966.
- _____, *Studies in Buddhist Philosophy: Selected Papers*,
Kyoto: Rinsen book co., Ltd, 2005.
- Keenan, John P. *Dharmapala's Yogācāra Critique of Bhāvaviveka's
Mādhyamika Explanation of Emptiness*, Lampeter: The Edwin
Mellen Press, 1997.
- Liu, Ming-Wood, "The Yogācāra and Mādhyamika Interpretation of
the Buddha-nature Concept in Chinese Buddhism," *Philosophy
East and West*, Vol. 35, no. 2. 1985, April.
- Matsuo, Hosaku, Inada, Kenneth K, *The Logic of Unity: The
Discovery of Zero and Emptiness in Prajnaparamita Thought*,
New York: State University of New York Press, 1987.
- Matilal, Bimal K. *Logic, Language, and Reality: an Introduction to
Indian Philosophical Studies*, Dehli: Motilal Banarsidass, 1985.
- _____, *The Central Philosophy of Jainism(Anekānta-vāda)*,
Ahmedabad: Creative Printers Pvt., 1981.
- Murti, T. R. V, *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of
Mādhyamika System*, London: Allen and Unwin, 1977.
- Hegel, G. W. F, *Werke, Band 3*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
Verlag, Ch. VIII, 1979.
- _____, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*

- III, Bd. 10, Frankfurt a.M: Suhrkamp Verlag, 1981. [Epw로 표기]
- _____, *Hegel's Science of Logic*, Tr. Miller, A. V.
Amherst, N.Y.: Humanity Books, 1998. [Hsl로 표기]
- _____, *Phänomenologie des Geistes*, Neu herausgegeben
von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont, Hamburg:
Felix Meiner Verlag, 2011. [PG로 표기]
- Hodge, Stephen, "On the Eschatology of the *Mahāparinirvāna-sūtra*
and related matters," *Lecture delivered on the Tibetan version
of the Mahāparinirvāna Sūtra at the University of London*,
SOAS, 2006, early spring.
- Pragati Jain, "The Jaina Theory of Sevenfold Predication: A Logical
Analysis," *Philosophy East and West*, Vol. 50, No. 3, *The
Philosophy of Jainism*, Jul., 2000.
- Priest, G, "Dialectic and Dialetheic," *Science and Society* 53, 1990.
_____, *Beyond the Limits of Thought*, Oxford: Oxford University
Press, 2002.
- Radich, M, "Ideas about "Consciousness" in Fifth and Sixth Century
Chinese Buddhist Debates on the Survival of Death by the
Spirit, and the Chinese Background to Amalavijñāna" in: Lin,
Chen-kuo/ Radich, Michael(eds.), *A Distant Mirror: Articulating
Indic Ideas in Sixth and Seventh Century Chinese Buddhism*,
Hamburg Buddhist Studies, 3. Hamburg: Hamburg University
Press, 2014.
- Robinson, Richard H, *The Early schools of Mādhyamika in China
and India*, Dehli: Motilal Barnarsidass, 1978.
- Śāṅkarācārya, *Vivekacūḍāmaṇi of Śrī Saṅkara Bhagavatpāda*,
Mumbai: Bharatiya Vidya Bhavan, 1973.
- Sharma, Dharendra, *The Differentiation Theory of Meaning in
Indian Logic: Studies in Philosophy* 23, 'S-Gravenhage: Mouton

- & Co, 1969.
- Sponberg, Alan, “The Trisvabhāva Doctrine in India & China”, 『龍谷大學佛教文化研究所紀要』 22, 京都: 龍谷大學佛教文化研究所, 1983.
- Stcherbatsky, TH. *Buddhist Logic, Vol. I*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1994.
- Stroud, Scott R, “Anekāntavāda and Engaged Rhetorical Pluralism: Explicating Jaina Views on Perspectivism, Violence, and Rhetoric, Advances in the History of Rhetoric,” *Advances in the History of Rhetoric* 17, London: Routledge, 2014.
- Swanson, Paul L, *T'ien-t'ai Philosophy*, Nanzan Studies in Religion and Culture, 1989.
- Bhikshu Thich Thiën Chāu, *The Literature of the Personalists of Early Buddhism*, Trans. into English by Sara Boin-Webb, Dehli: Motilal Banarsidass Publishers, 1999.
- Tillemans, Tom J.F., *Materials for the Study of Āryadeva, Dharmapāla, and Candrakīrti*, Volume I, II, Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien, 1990.
- _____, *Materials for the Study of Aryadeva, Dharmapala and Chandrakirti*. 2 Vols. Motilal Banarsidass, India, April 4, 2008.
- Tsong Kha pa, Rje, Ngawang Samten and Garfield, Jay L. Trans. *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna's Mulamadhyamakakarika*, NY: Oxford University Press, 2006.
- Tucci, Giuseppe, *The Nyāyamukha of Dignāga: The Oldest Buddhist Text on Logic, after Chinese and Tibetan Materials*, Heidelberg: Harrassowitz, 1930.
- Venkata Ramanan, K, *Nāgārjuna's Philosophy: As Presented in the Maha-Prajnaparamita-Sastra*, Dehli: Motilal Banarsidass, 1993.
- Vidyabhusana, Satis chandra, *A History of Indian Logic*, Delhi: Mortilal

Baviarsidass, 1971.

Abstract

Wonhyo's Logic of *Hwajaeng* (Harmonizing the Disputes) – As Seen in Relation with *Catuṣkoṭi*

Kim, Taesoo

Department of Philosophy
Oriental Philosophy Major
The Graduate School
Seoul National University

This thesis is to examine the characteristics and contents of logical structure regarding the discourse of Wonhyo (617–686) on *hwajaeng* (和諍, harmonizing the disputes). Through analysis, the characteristics of the logic of *hwajaeng* is defined as the theory of non-difference interrelated with non-identity. Furthermore, its philosophical implication is optimally understood as a theory of generation of meaning based on open dialectics. Here, 'the theory of generation of meaning' signifies a dynamic theory of producing meanings which draw their common locus from the differences of various opinions at the expressible level, while finding their criteria in 'one

mind', 'the Buddha's teaching', or 'inexpressibleness'. This indicates a theory of pursuing inexpressibleness at the ultimate level as well as embracing differences at the conventional level while finding a locus for verification in the Buddha's teaching.

'Open dialectics' means circular semantics or language philosophy which returns meanings of contradictory opinions into a 'source of things', that is the origin of a principle. As such, it differs from the form of Hegel's dialectics which culminates in its highest stage by elevating its level through a series of negations and transcendence. Furthermore, it manifests the structure of 'opening and sealing' while deducing a solution as *hwajaeng* from the initial problem. Here, the 'problem' is generally equated with 'one mind' possessing a potential which can be actualized through its process of differentiation within itself.

Wonhyo utilizes the logic of *catuskoṭi* (*tetralemma*) when developing his theory of *hwajaeng*. Since *catuskoṭi* is the method of enumerating a number of cases for a possible solution, we can find out the features and intention of *hwajaeng* through examining the fourth *koṭi* which is often related to ultimate reality. Yet, in his understanding of *catuskoṭi*, Wonhyo does not posit that the 4th *koṭi* is ultimate reality. Rather, he acknowledges the horizontal difference of each *koṭi* as manifesting a part of truth. For this, he stresses on non-identity as a negation of identity, as well as non-difference. In his theory of neither identity nor difference, 'one' does not mean identity. It is 'one' which is interconnected with 'two' as a difference, while implying that not even the middle can be taken as a sticking point.

Hereupon, one-mind becomes an idea undefined as a problem or foundation, but not as an essence. (*svārtha*) As such, the idea of inexpressibleness, which the logic of *catuskoṭi* intends, is an 'Idea' revealing itself as true reality. In this context, the logic of *hwajaeng* can be seen as

circulating the meaning with the non-difference of each *koṭi* based upon the differing viewpoints of non-identity. Likewise, it does not end in harmonizing the issue, but harmonizing the viewpoints on various topics with the premise of approaching inexpressibleness.

For the analysis, major methods of discussion are classified into a 'synthesis by viewpoint' and an 'affirmation through negation'. Accordingly, focus is put on multi-level features and implications of the logic of opening and sealing which arranges the 4th and 3rd *koṭi* alternately. Regarding this logic, some features of 'synthesis by viewpoint (convergence)', or an 'affirmation through negation (divergence)' of the general and specific, and the universal and particular are also analyzed. Further, this study examines Wonhyo's comprehensive application of various methodologies like implicational as well as non-implicational negation, *reductio ad absurdum* as well as illogical reasoning, three-part and five-part syllogisms along with a form equivalent to a two-part syllogism, and positive *apoha* theory.

With reference to contemporary philosophy, emphasis is laid on the characteristics of open dialectics of *hwajaeng* which circulates various meanings around the posed problem, as compared with Deleuze's idea of new dialectics. Based on such approach, this paper examines the way in which the discourse of 'neither identity, nor difference' has circulated into the Dharma of one flavor with the intention of achieving non-difference on an equal basis, just as is shown in the structure of the *Exposition of the Sūtra on the Adamantine Absorption*. It presents a similar structure with the Doctrinal Essentials of the *Nirvāṇa Sūtra* which starts with a problem raised regarding the main doctrine of the *Sūtra* and ends with the solution of 'the Buddha nature of non-difference' as an original question of the *Sūtra*. Within this framework, it diversifies each section with a series of separate answers, like arranging the finis of the 'nirvana' section with the gate of *hwajaeng* and the ending of the 'buddha nature' section with the

gate of conciliation.

Likewise, *hwajaeng* can be seen as a form of either open dialectics or semantics within which the implications of non-difference in the sense of non-identity can be circulated conciliatorily. As such, it is a relative relational theory as a system of thought expressing a horizontal mutual dependence of non-difference and non-identity based upon the idea of dependent arising and emptiness, in the sense that the affirmation of *catuskoṭi* is not different from the negation of *catuskoṭi*. Accordingly, it enables one to break through all sorts of fixation accompanied by language and thought which are represented as the dichotomy of true versus ordinary and subject versus object, and therein one heads towards inexpressibleness.

In conclusion, *hwajaeng* can be evaluated as the quintessence of mutually interrelated epistemological logic which returns the various viewpoints of *catuskoṭi* to a meaning of univocity. It transcends the two extremes of identity and difference while utilizing various logical methods like implicative negation (*paryudāsa-pratiṣedha*), *positive apoha* and paradox which produce absolute affirmation by intersecting negative as well as positive theories of meaning.

Keywords: Wonhyo, Logic of *hwajaeng*, *Catuskoṭi*, 'Neither identical nor different', Affirmation through negation, 'Open dialectics'

Student Number : 2012-30823