

【논문】

원효 사상의 존재론적 해명

— 하이데거의 존재 사건과 원효의 진여 일심을 중심으로 —

김 중 욱

【주제분류】 비교 철학

【주요어】 연기, 공, 진여, 일심, 무, 존재, 발현사건

【요약문】 본고는 원효의 불학을 하이데거의 존재론을 통해 재해석함으로써, 인간이 본래 회복해야 할 ‘근본 자리’(本處)가 어디인지를 규명하기 위해 작성되었다. 원효사상을 구태어 하이데거의 존재론과 대비하는 것은, 누구[신, 자아]에 의해 근거지워지거나 구성되기 이전의 ‘있는 그대로의 있음’이라는 존재(Sein)를 탐구하는 것이 하이데거의 존재론이라면, 능소 대립의 분열 이전에 ‘있는 그대로’(如實, yathābhūta) 있는 진여(眞如)를 회복하고자 하는 것은 원효의 실상론이라고 볼 수 있기 때문이다. 그런데 원효에서 실상이 연기(緣起)와 공(空)의 현상을 가리킨다면, 진여가 공에 의해 밝혀지듯, 하이데거에서 존재도 무에 의해 접근되어야 한다.

이때 무는 단순한 허무가 아니라 비존재자성을 의미하는데, 하이데거는 이를 근대적 주체에 적용하여, 주체성과 대상성이 지닌 영속적 현존성으로서의 실체성을 해체하여, 대상의 장악가능성에 근거한 부품화에서 벗어난 존재의 사유를 회복하고자 한다. 이것은 원효가 무자성의 공을 자아와 제법에 적용하여, 능소(能所)라는 주관성과 객체성에 부여된 실체적 자성을 해체함으로써 평등의 지혜를 성취하는 과정과 유사하다.

그런데 존재(Sein)가 비존재자성으로서 무(Nichts)라는 것은 존재란 존재자성(Seiendheit)을 향한 표상(Vorstellen)일 수 없다는 뜻이고, 그래서 존재는 존재자적 표상을 넘어서 ‘있는 그대로의 있음’이라는 것이다. 또한 진여(眞如)가 무자성으로서 공(空)이라는 것은 진여란 자성(自性)에 대한 생멸 산란한 분별(分別)일 수 없다는 뜻이고, 그래서 진여는 자성적 분별과 생멸의 산란심을 넘

어선 ‘있는 그대로의 있음’이라는 것이다. 이렇게 분별과 표상을 넘어서 ‘있는 그대로의 있음’이 바로 분별화 표상화되기 이전 그 자신의 ‘가장 고유하게 있음’이다. 이런 고유함이 드러나는 본래적인 근본 자리가 바로 발현사건(Ereignis)이고 일심(一心)이다. 이것은 인간과 세상이 만나는 근본자리(本處)로서 주객 분열 이전의 자리이므로, 존재와 사유, 진여와 생멸이 서로에게 공속하는데, 여기에 터할 경우에만 일체 사물의 고유성과 인간의 본래성이 가장 잘 드러난다.

I. 들어가는 말 - 현대철학으로 원효 읽기

발생한 지 일천여년이 지난 사상이라고 할지라도 그것이 지나간 역사의 유물로서 단순히 문헌학의 텍스트로만 남아 있지 않고, 현재를 설명하고 미래의 비전을 제시해 줄 수 있으려면, 그 사상체계는 항상 그때 그때마다 새롭게 해석되어져 다시 태어날 수 있어야 한다. 그러기 위해서는 지나간 것과 지금의 것이 지평의 융합 속에 어우러져, 연구자 자신의 현재의 문제의식 내에서 발전적인 대화로 승화되어야 한다.

본고는 지나간 한국의 불교사상가 중 지금까지도 지대한 영향을 미치고 있는 원효의 불학을 현대철학의 큰 산맥인 하이데거의 존재론을 통해 재해석함으로써 인간이 본래 회복해야 할 근본자리(本處)가 어디인지를 규명하기 위해 작성되었다. 이미 원효사상은 훗설의 현상학, 데리다의 텍스트 이론, 들뢰즈의 노마드론 등과 비교된 적이 있으나, 본고에서 구태어 하이데거의 존재론과 대비하는 것은 존재론이야말로 현대적 재해석의 틀로서 아주 유용하다고 보았기 때문이다. 누구[신, 자아]에 의해 근거지위지거나 구성되기 이전의 ‘있는 그대로의 있음’이라는 존재(Sein)를 탐구하는 것이 하이데거의 존재론이라면, 능소 대립의 분열 이전에 ‘있는 그대로’(如實, yathābhūta) 있는 진여(眞如)를 회복하고자 하는 것은 원효의 실상론이라고 할 수 있다.

그리고 이렇게 주객 분열 이전의 ‘있는 그대로의 있음’이 그의 ‘가장 고유하게 있음’으로서 드러나는 일이 하이데거의 발현사건(Ereignis)이고 원효의

일심(一心)이며, 여기가 바로 인간이 터해야 할 근본자리(本處)이다. 본고에서는 이런 근본자리의 면모를 규명하기 위해, 원효 실상론의 핵심인 공과 진여와 일심을 하이데거의 무와 존재와 발현사건을 통해 존재론적으로 해석하고자 한다. 그리하여 마침내 일심의 존재론적 위상이 드러나게 될 때, 현대철학으로 원효 읽기는 단순한 비교를 넘어 양자의 발전적 대화로 승화될 수 있을 것이다.

II. 존재론과 실상론

존재론(Ontologie)이란 존재자(to on)에 관한 논의(logos)를 말한다. 물론 이 말의 명칭상의 유래는 그리스에 있는 것이지만, 그것이 학문상의 용어로 사용되기 시작한 것은 근대[Clauberg, Godenius, Calov]에 와서였다.¹⁾ 그리고 이 때의 존재론은 특수 형이상학(metaphysica specialis)의 분과들과 구별된 일반 형이상학(metaphysica generalis)을 의미했다. 그렇지만 존재론의 기본 성격은 이미 그리스 시기 아리스토텔레스의 제일철학(prote philosophia)에 담겨있다고 할 수 있다.

아리스토텔레스의 제일철학에서 “존재자란 무엇인가”(ti to on)라는 물음은 ‘존재자로서의 존재자’(on he on)를 묻는 것으로서, 곧 ‘전체에서의 존재자 그 자신’(Seiendes als solches im Ganzen)을 묻는 것이다.²⁾ 이 물음이 존재자 전체를 그 보편성에 따라 묻는 것으로 이해될 경우, 존재자 자체는 ‘보편적이고 공통적인 존재자’(on katholou koinon)라는 의미에서 표상된다. 또한 이 물음은 존재자 전체를 그 원인성에 따라 묻는 것으로 받아들여질 경우, 존재자 자체는 ‘최고의 신적인 존재자’(on akrotaton theion)라는 의미에서 표상된다.³⁾

그런데 이렇게 존재론을 보편적 원인성에 입각해 탐문할 경우에는 존재

1) Heidegger, *Nietzsche-der Europäische Nihilismus*, Gesamtausgabe Band 48, (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1978), p.284

2) Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1965), p.19

3) 같은 책, p.19

론이 결국 존재신론(Onto-theologie)으로 전락하고 말며, ‘존재자의 존재’라는 것도 존재자의 본질적 근거로서의 존재자성(Seiendheit) 정도로 이해되고 만다. 그러나 ‘존재자의 존재’는 존재자의 근거가 아니라, ‘존재자가 존재한다’는 비은폐적 근원 사태를 가리킨다. 이런 근원적 발현 사태는 누구[신]에 의해 근거지워져 ‘있다’거나 누구[자아]에 의해 마주 세워져 ‘있다’거나 하기 이전에, 그 자신 ‘있는 그대로 있다’는 것을 함축한다. 신과 자아에 의한 정립 이전의 ‘있는 그대로의 있음’이라는 근원 사태를 탐문하는 것이 하이데거의 존재론이고, 바로 본고에서 사용하는 존재론이다.

이렇게 존재를 ‘있는 그대로의 있음’으로 이해하기 때문에, 존재를 단순히 무(無)와 대비되는 유(有)로 간주하여, 유와 무의 양 극단을 지양하는 불교의 중도관에는 맞지 않는다고 선불리 판단을 내려서는 안 된다. 흔히 존재를 하나의 말로 간주하지만, 존(存)과 재(在)와 유(有)는 그 정확한 의미에서 차이가 난다. 存자에 담긴 자가 상징하듯, 存은 ‘자손이 있음’이라는 뜻의 시간적 존재를 가리키며, 그래서 시간적으로 이어져 있음을 존속(存續)이라 한다. 또 在자에 담긴 토가 상징하듯, 在은 ‘땅에 위치해 있음’이라는 뜻의 공간적 존재를 가리키며, 그래서 공간적으로 위치해 있는 장소를 소재(所在)라 한다. 그리고 有자에 담긴 月(→ 고기, 몸)이 상징하듯, 有은 ‘몸에 가지고 있음’이라는 뜻의 소유적 존재를 가리키며, 그래서 자기 몸에 자신의 것으로 가지고 있는 것을 소재(所在)라 하지 않고 소유(所有)라고 하는 것이다.

그렇다면 유무(有無)의 유(有)는 소유적 있음으로서, 이런 소유 차원에 해당하는 것은 하이데거에서는 존재(Sein)가 아니라 존재자(Seiendes)이며, 불교에서는 이런 소유 차원의 있음을 bhāva(有)라 한다. 이에 비해 시간적 있음인 존(存)과 처해 있음인 재(在)가 결합된 것으로서 존재(存在)는 하이데거에서는 소유적인 존재자(Seiendes)와는 차이 나는 것으로서 존재(Sein) 자신, 즉 존재와 시간의 공속 현상으로서의 있음이고, 이렇게 존재자적으로 표상되어 분별되기 이전의 ‘있는 그대로의 있음’을 불교에서는 如實(yathābhūta, 있는 그대로)하게 있음이라 하여 진여(眞如) 또는 실상(實相)이라고 한다.

실상이란 곧 연기(緣起) 공(空)의 현상을 가리킨다. 따라서 존재자적 표상과 자성적 분별을 비워냄(空)으로써 조건들에 따라 ‘되어져 있는 그대로’(yathābhūta) 드러난 모습이 바로 ‘있는 그대로’의 실상이다. 존재자가 아닌 존재를 탐문하는 존재론은 불교에서는 이렇게 ‘있는 그대로의 있음’을 관건하는 실상론으로 나타나며, 그래서 원효에서 존재란 무엇인가라는 물음은 실상과 진여를 묻는 것으로 이해되어야 하는 것이다.

III. 존재와 진여

1. 무와 공

원효에서 존재론이 실상과 진여에 대한 탐문이고, 실상이 연기(緣起)와 공(空)의 현상을 가리킨다면, 진여가 공에 의해 밝혀지듯, 하이데거에서 존재도 무(無)에 의해 접근되어야 한다. 하이데거에서 무(Nichts)는 단순한 허무가 아니라 비존재자성을 의미하는데, 그는 이를 근대적 주체에 적용하여, 주체성과 대상성이 지닌 영속적 현존성으로서의 실체성을 해체하여, 대상의 장악가능성에 근거한 부품화에서 벗어난 존재의 사유를 회복하고자 하였다. 이것은 원효가 무자성의 공을 자아와 제법에 적용하여, 능소(能所)라는 주관성과 객체성에 부여된 실체적 자성(自性)을 해체함으로써, 평등의 지혜를 성취하는 과정과 유사하다.

그리고 무자성으로서의 공은 허무의 망공(妄空)이 아니라 일체를 세우는 진무(眞無)이기에, 이런 공은 존재자에 매몰된 허무(nihil)를 넘어 존재를 드러나게 하는 비존재자성으로서의 무와 상통한다. 이처럼 공(空)이 곧 진여이고 무(Nichts)가 바로 존재로서 모든 것을 존재하게 하듯이, 망공이 아닌 진공(眞空)은 허무가 아닌 진무로서 일체를 성립시켜준다.

그런데 존재(Sein)가 비존재자성으로서 무(Nichts)라는 것은 존재란 존재자성(Seiendheit)을 향한 표상(Vorstellen)일 수 없다는 뜻이고, 그래서 존재는 존재자적 표상을 넘어선 ‘있는 그대로의 있음’이라는 것이다. 또한 진

여(眞如)가 무자성으로서 공(空)이라는 것은 진여란 자성(自性)에 대한 생멸 산란한 분별(分別)일 수 없다는 뜻이고, 그래서 진여는 자성적 분별과 생멸의 산란심을 넘어선 ‘있는 그대로의 있음’이라는 것이다.

이렇게 존재자적 표상을 넘어선 ‘있는 그대로의 있음’이 바로 표상화 이전의 그 자신의 고유한 ‘있음’이다. 이런 고유한 있음으로서의 존재는 존재자적 표상을 넘어선 것이라는 점에선 존재자적 표상에서 물러나 있음이고, 동시에 모든 존재자의 바탕이 된다는 점에선 존재자를 개방되어 드러나 있도록 비추어주는 밝힘이다. 존재는 물러남(Entzug)인 동시에 밝힘(Lichtung)인 것이다. 또한 진여가 자성적 분별과 생멸의 산란심을 넘어선 ‘있는 그대로의 있음’이라는 것은 진여란 분별화와 생멸화 이전의 그 자신의 본래의 ‘있음’이라는 뜻이다. 이런 본래의 있음으로서의 진여는 분별 생멸화를 넘어선 것이라는 점에선 분별 생멸의 상(相)을 세움을 끊어낸 것이라는 의미이고, 동시에 무명의 혼습을 받아 일체 생멸을 일으키는 바탕이 된다는 점에선 인(因)과 연(緣)의 조건을 따라 생멸이 드러나도록 만든다는 것이다. 즉 진여는 일체의 상을 세우지 않는 불립(不立)인 동시에 바탕이 되어 일체를 버리지 않는 불견(不遣)이다.

이상에서 보듯이, 존재와 진여는 ‘있는 그대로의 있음’으로서, 물러남(Entzug)인 동시에 밝힘(Lichtung)이고, 세우지 않음(不立)인 동시에 버리지 않음(不遣)이다. 이 점을 좀 더 분명히 해보자.⁴⁾

2. 밝힘으로서 존재

하이데거가 찾고자 하는 그 자신의 고유한 있음으로서의 존재, 즉 존재 자체란 존재자와 전혀 무관한 것 혹은 신적 존재자의 영원한 존재자성을 뜻하는 것이 아니라, 존재자를 존재하게 하는 것으로서, 결코 존재자처럼 사유될 수 없는 것, 그래서 전혀 존재자가 아닌 것을 가리킨다. 그리고 존재가 존재자를 ‘존재하게 한다’(Seinlassen)는 것은 창조주가 피조물을 만들어

4) 존재와 진여를 현상의 근원으로 논의하는 것에 대해서는 박찬국, 『원효와 하이데거의 비교연구』, (서울: 서강대학교출판부, 2010), p.264 이하 참고.

존재하게 한다거나, 인식 주관이 대상을 구성하여 존재하게 한다거나 하는 것이 아니다. 왜냐하면 이런 것들은 존재자들간 인과 관계의 최상위에 선다 하더라도 그 역시 또 하나의 존재자일 뿐, 존재자가 아닌 존재 자신은 아니기 때문이다. 존재가 존재자를 존재하게 한다는 것은, 존재가 존재자를 탈은폐와 개방된 장(*das Offene*)으로 데려가는 것을 말한다.⁵⁾

이렇게 존재자가 개방된 장 속에서 탈은폐되어 드러나 있는 것을 ‘존재자의 비은폐성’(Unverborgenheit des Seienden)이라고 한다. 그런데 이것을 존재의 입장에서 보자면, 존재자의 비은폐성은 존재가 자신을 밝히는(*lichten*) 개방된 장이 된다. 왜냐하면 존재자는 언제나 존재의 빛(*Licht des Seins*) 속에서 나타나기 때문이다.⁶⁾ 모든 존재자를 위한 개방된 장이 됨으로써 존재자에게 빛을 던져 그것을 탈은폐된 것으로서 존재하게 하는 것, 그것이 존재의 밝힘(*Lichtung des Seins*)이다.⁷⁾

어떤 것을 ‘밝힌다’(*lichten*)는 말은, 마치 숲 속에서 나무를 없애 어느 한 곳을 자유롭게 만들듯이, 어떤 것을 자유롭게 열려 있게 만든다는 것을 뜻한다. 이렇게 생겨난 ‘빈 터’(*das Freie*)가 곧 ‘밝힘’ (*Lichtung*)이다. 즉 밝힘이란 어떤 것이 나타나 제시되는 것을 보장해 주는 개방성과도 같은 것이다.⁸⁾ 그러므로 ‘존재의 밝힘’이란 모든 존재자에게 각각의 고유한 현전을 허락해 주는 열린 장으로서, 그 곳에서 비로소 우리는 현전하는 사물이나 타인들과 만날 수 있고 모든 학문들도 비로소 가능할 수 있게 된다. 이렇게 볼 때 존재자를 존재하게 하는 ‘존재’란, 존재자 스스로 비은폐되어 자신의 고유함을 드러내도록 하는 개방된 장이나 열린 터전이 되는 것이고, 모든 존재자는 자기 전개의 터전인 존재와 이중성의 사태로서 시원적으로 얽혀 있다고 할 수 있다.

그런데 존재의 밝힘은 양면성을 지니고 있다. 다시 말해 존재의 밝힘이

5) Heidegger, ‘Zeit und Sein’, Gesamtausgabe Band 14, (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1978), p.5 참고

6) Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1965), p.7

7) Heidegger, ‘Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens’, Gesamtausgabe Band 14, (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1978), p.72 참고

8) 같은 책, p.71, 72.

라는 개방된 장에서 이렇게 존재자가 비은폐되어 드러날 때, 존재 자신은 스스로를 감추어 은폐하고 만다. 존재는 존재자 속으로 자신을 드러냄과 동시에 스스로는 물러나는 것이다.⁹⁾ 왜냐하면 만약 존재자의 비은폐성 속에서 존재가 이처럼 스스로 물러나지 않는다면, 존재는 존재자적 표상의 대상이 될 뿐이지, 존재자와는 차이나는 존재 자체, 모든 존재자에게 빛을 주는 밝힘 그 자체는 되지 않을 것이기 때문이다. 그러므로 “존재가 스스로 물러난다(sich entziehen)”¹⁰⁾고 할 때의 ‘물러남’(Entzug)이란 ‘존재는 표상적으로 접근이 불가능하다’는 비표상성과 비존재자성으로서의 무(Nichts)적인 한계성을 의미한다고 볼 수 있다.

이처럼 존재자적으로 표상될 수 없어서 존재 자체가 존재자와는 차이나는 이상, 존재자의 ‘비은폐성’ 속에서도 존재 자신은 ‘은폐’일 수밖에 없는 것이다. 그래서 오히려 ‘차이로서의 존재’는 존재자 속으로 자신을 탈은닉함(sich entbergen)과 동시에 스스로는 물러난다(sich entziehen).¹¹⁾ 따라서 존재자의 드러남[존재자의 비은폐성]은 동시에 존재 자체의 물러남[존재의 은폐]이고, 존재의 밝힘은 무조건적인 밝힘이 아니라, ‘자기 은폐에서의 밝힘’¹²⁾이다.

그렇지만 존재 자체의 물러남으로 인해 존재자의 비은폐성 속에서 존재의 은폐가 일어나자, 사람들은 오직 탈은폐되어 드러난 존재자에게만 시선을 돌릴 뿐, 존재의 개방된 장이나 존재자 전체의 타자로서 차이나는 존재 자체에는 주목하지 못하게 된다. 결국 존재 자신이 물러나 스스로 드러나기를 억제하고 거부하는 존재의 중지(Epoche des Seins)가 존재의 망각으로 이어지는 것이다.¹³⁾ 이렇게 존재의 중지가 존재의 망각으로 이어지자, 기존의 형이상학은 존재를 존재자적으로 표상하거나, 존재자와 차이나는 존재자 전체의 초월자를 또 하나의 존재자인 최고 존재자[신]에서 찾아 헤맨다.

9) Heidegger, ‘Der Spruch des Anaximander’, Gesamtausgabe Band 5, (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1978), p.337.

10) 같은 책, p.337.

11) 같은 책, p.337.

12) 같은 책, p.327.

13) 같은 책, p.338 참고.

더욱이 존재가 스스로 물러남으로써 존재의 망각이 이루어지자, 이제 사람들은 존재가 망각된다는 사실 자체를 거둬들여 망각한 채, 존재자를 위해 존재를 외면하며, 존재의 진리[비은폐성]를 존재자의 진리[진술의 올바름]로 대체하여 버린다. 다시 말해 차이나는 존재 자신의 자기 중지적 본질로 말미암아, ‘진리로서의 존재’와 아울러 ‘차이로서의 존재’ 자신이 망각되는 것이다. 이렇게 존재의 중지가 곧 존재의 망각이고, 이런 존재의 자기 은폐적 본질이 존재의 망각을 가져온다는 것은 망각의 의미 자체가 이중적임을 시사한다. 즉 존재의 본질로서의 망각과 형이상학이나 인간 측에서의 망각이 그것이다.

첫째, 존재의 본질로서의 망각이란, 존재 스스로 드러나기를 거부하는 은폐와 중지와 물러섬(Entzug) 자체가 곧 망각이라는 것인데, 이 경우 ‘존재의 망각’은 주격적 소유격으로 해석되어, “존재가 망각이다”로 이해될 수 있다. 이렇게 망각이 곧 은폐로서의 존재의 본질이기 때문에, 차이의 망각 역시 인간 사유의 망각성으로 인해 추후적으로 비로소 망각된 것이라기 보다는, ‘은폐로부터 사유된 차이 자체의 감추임’¹⁴⁾이라고 볼 수 있다.

둘째, 형이상학이나 인간 측에서의 망각이란 이런 망각을 망각하는 것, 즉 인간이나 형이상학에 의해 ‘사유되어 있지 않음’(Ungedachtheit)이라는 뜻이다. 이 경우 ‘존재의 망각’은 목적격적 소유격으로 해석되어, “존재를 망각한다”, 즉 “존재의 본질이 망각이라는 것을 망각한다”로 받아들여질 수 있다. 존재가 알-레테이아[a-letheia, 은폐를 심장으로 하는 비은폐성]라는 뜻에서의 진리로서 본현하고, 그래서 존재의 본질에는 스스로 물러나는 자기 은폐로서의 망각이 속할 수밖에 없다는 사실을, 존재자에만 매몰되어 존재조차 존재자적으로 환원하는 형이상학은 미처 깨닫지 못한 채 망각하고 있다.

그런데 이렇게 존재 자신이 물러나 스스로 드러나기를 억제하고 거부하는 존재의 중지(Epoche)는 역사의 본질적인 공간이 된다. 다시 말해 존재자를 밝혀 주면서도 스스로는 드러나기를 거부하는 존재의 중지(Epoche)로부터 존재의 역사적 운명의 시대적인(epochal) 본질이 나오며, 그 속에서 본래의 세계 역사도 있게 된다는 것이다.¹⁵⁾ 더욱이 존재가 스스로를 감추며 물러나

14) Heidegger, *Identität und Differenz*, (Neske, 1957), p.40.

는 가운데도 존재자를 밝히기 위해 자신을 보내는 것(Schicken)이 존재의 역사적 운명(Geschick, 歷運)인데, 이런 보냄의 역운적 성격(Geschickhaftes)에 의해 규정되는 것이 바로 존재의 역사(Seinsgeschichte)이다.¹⁶⁾ 이처럼 스스로 물러나면서도 자신을 보내는 존재 자체의 방식이 존재의 역운인 이상, 존재의 역사는 자립적으로 먼저 있는 존재에 역사가 나중에 추가된 것이 아니라, 바로 존재 그 자체를 말한다고 할 수 있다.

존재 자체는 스스로 물러나면서도 자신을 보내 존재자를 위한 개방된 장이 된다. 존재는 물러남(Entzug)인 동시에 밝힘(Lichtung)이다. 존재는 존재자에 빛을 주어 개방된 장이 됨으로써 존재자의 바탕이 된다는 점에서 존재자의 근거이지만, 그 근거인 존재는 스스로 물러나는, 즉 존재자적으로 표상화될 수 없는 것이라는 점에서 심연(Abgrund)과도 같은 근거이다. 존재의 밝힘(Lichtung)이 어디까지나 물러남(Entzug)에서의 밝힘이기 때문에, 존재라는 근거는 무근거적이고 탈-근거(ab-Grund)적인 근거, 즉 심연(Abgrund)인 것이다.

3. 실상으로서 진여

이상에서 본 것처럼 존재가 물러남(Entzug)인 동시에 밝힘(Lichtung)이라는 양면성을 지니듯이, 진여도 세우지 않음(不立)인 동시에 버리지 않음(不遣)이라는 양면성을 지닌다. 이 점을 살펴보자.

하이데거 식으로 표현된 ‘존재자가 존재한다’는 근원적 발현 사태는 누구[신]에 의해 근거지워져 ‘있다’거나 누구[자아]에 의해 마주 세워져 ‘있다’거나 하기 이전에, 그 자신 ‘있는 그대로 있다’는 것을 함축한다. 이렇게 신과 자아에 의한 정립 이전의 ‘있는 그대로의 있음’, 또는 존재자적으로 표상되어 분별되기 이전의 ‘있는 그대로의 있음’이란 불교적으로 표현하면, 존재자적 표상과 자성적 분별을 비워냄(空)으로써 조건들에 따라(隨緣) ‘되

15) Heidegger, ‘Der Spruch des Anaximader’, Gesamtausgabe Band 5, (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1978), p.338.

16) Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Gesamtausgabe Band 10, (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1978), p.98쪽, Heidegger, ‘Zeit und Sein’, Gesamtausgabe Band 14, (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1978), p.9.

어져 있는 그대로(yathābhūta) 있음’, 연기(緣起)와 공(空)의 이치대로 ‘如實(yathābhūta, 있는 그대로)하게 있음’이다. 이렇게 ‘있는 그대로 있음’이야말로 ‘일체법의 진실된 모습’이기 때문에, 이를 제법실상(諸法實相) 혹은 줄여서 실상(實相)이라고 한다.

이런 실상 또는 제법실상에 해당하는 인도말에는 dharmatā와 tattva가 있다고 할 수 있는데, 실상의 의미도 여기에 맞추어 양면성을 지닌다. dharmatā란 제법(dharma)의 본성(tā), 줄여서 법성(法性)이라는 뜻인데, 내용상으로는 무상성(無常性, anityatā)과 무아성(無我性, anātmatva)과 공성(空性, śūnyatā)을 특징으로 하는 상호의존성, 즉 연기(緣起)를 가리킨다.¹⁷⁾ 따라서 연기와 공의 현상이야말로 일체법의 본성이자 제법의 실상이며, 연기 공성으로서의 법성이야말로 모든 존재자들의 되어져 있는 그대로의 참 모습이다.

그리고 실상의 원어를 tattva로 할 경우, tattva는 ‘진리’나 ‘진실’이라는 뜻인데, 그 tat가 it나 that 또는 das 등의 지시대명사와 동의어인 것을 볼 때, tattva로서의 실상은 희론 분별을 피해 구체적 표현을 생략한 채, 단지 대명사적으로만 사용됐음을 알 수 있다. 따라서 tattva로서의 실상이란 ‘희론 분별 없음’을 가리킨다.¹⁸⁾

여기서 우리는 실상에 두 가지 측면이 있음을 알 수 있다. 포지티브한 측면에서의 실상은 dharmatā(法性)를 가리키는데, 이런 법성으로서의 실상은 연기성과 공성과 중도성을 함축하고, 네거티브한 측면에서의 실상은 tattva(眞實)를 가리키는데, 이것은 언어적 표현에 따른 희론화를 경계한 최소 용법으로서, 실상이 희론과 분별 너머의 것임을 강조하는 표현이다.

이상을 결합하면, 있는 그대로 있는 모습으로서 실상(實相)에는 dharmatā(法性)로서 연기라는 의미와 tattva(眞實)로서 희론 적멸 혹은 분별 초월이라는 의미

17) “모든 것의 실상을 알아 무상과 고와 공과 무아의 지혜를 얻는다”(知諸法實相 得無常苦空無我智慧), 龍樹, 『大智度論』, (『大正藏』 25, 171下).

18) 용수는 “남을 따르지 않고 스스로 알아 적멸하여, 희론들에 의해 희론되지 않으며, 차별도 없고 분별도 없으니, 이것을 실상이라 한다”고 말하고 있다. 여기서 실상의 원어는 tattva lakṣaṇa로서 ‘眞實의 相’이라는 의미이다. 龍樹, 『中論』, 제18품, 제9계. (『大正藏』 30, 24上).

가 있다고 할 수 있다. 전자가 연기를 통해 일체법을 건립하고 제법을 포용하여 어떤 것도 ‘버리지 않는’(不遣) 그래서 어떤 것도 ‘세우지 않음이 없는’(無不立) 포지티브한 의미라면, 후자는 공허한 희론을 적멸하고 집착적 분별을 초월하여 어떤 상도 ‘세우지 않는’(不立) 네거티브한 의미이다. 이런 원리는 마치 “세움이 없되 세우지 않음이 없으니(無立而無不立) 이야말로 이치가 없는 지극한 이치이다(可謂無理之至理)”¹⁹⁾고 한 것과도 같다. 이처럼 실상(實相) 속에 담긴 ‘버리지 않는’(不遣) 포지티브한 의미와 ‘세우지 않는’(不立) 네거티브한 의미의 양자를 원효는 진여(眞如) 개념으로 종합하고 있다.

진여의 의미를 살펴보면, 眞如라고 번역된 인도 원어 tathatā는 ‘그러하게’라는 뜻의 부사 thatā에 추상명사 어미 tā를 붙여 명사화한 말로 ‘그러하게 있는 것’, ‘있는 그대로의 것’이라는 뜻이다.²⁰⁾ 따라서 실상이라는 개념의 기본적인 의미소를 이루는 yathā-bhūtha가 ‘그렇게’라는 뜻의 yathā에서 유래한 말로서 ‘있는 그대로’ 혹은 ‘되어져 있는 그대로’라는 의미를 지니고 있음을 볼 때, ‘있는 그대로 그렇게 있음’이라는 점에서 실상(實相)과 진여(眞如)는 그 의미에서 상통한다고 볼 수 있다. 이처럼 실상과 진여가 상통한다면, 실상 속에 담긴 ‘버리지 않는’(不遣) 포지티브한 의미와 ‘세우지 않는’(不立) 네거티브한 의미의 양자는 진여 속에도 그대로 담겨있어야 한다. 원효는 정확히 이 점을 잘 반영하고 있다.

진여라고 말하는 것은(言眞如者) 버릴 것이 없는 것을 일러 진이라 하고(無遣曰眞), 세울 것이 없는 것을 일러 여라 하는 것이다(無立曰如). 이 진여의 체는(此眞如體) 버릴 수 있는 것이 없나니(無有可遣), 일체법은 모두 다 진실이기 때문이다(一切法悉皆眞故). 또한 세울 수 있는 것도 없나니(亦無可立), 일체법이 모두 동일하게 그러하기 때문이다(一切法皆同如故).²¹⁾

진실성은 없지 않으니 버릴 것이 없다(無遣)고 하여 진(眞)이라 하는데,

19) 元曉, 『金剛三昧經論』, 大意, (『韓國佛教全書』 1, 604中).

20) Williams, Monier, *Sanskrit-English Dictionary*, (London: Oxford University Press, 1956), p.433 참고.

21) 元曉, 『大乘起信論疏』, (『韓國佛教全書』 1, 700下).

여기서 진실성이란 연기 법성이라는 이체(理體)로서, 이런 연기적 이체는 진리로서 상주하고 이 연기를 통해 일체법을 건립하여 제법을 포용하므로, 버릴 것이 없다(無遣)고 한 것이다. 나아가 연기 법성이 진실이므로, 연기 법성으로 이루어진 일체법도 모두 다 진실이라고 한다. 또한 차별성은 있지 않으니 동일하게 그러하므로 따로 세울 것이 없다(無立)고 하여 여(如)라 하는데, 여기서 차별성이 분별 희론에 의한 분열을 가리킨다면, 동일성은 그런 분별 희론에 의해 분열되기 이전의 하나됨을 가리키는 것이니, 실상은 상을 세워 분별할 수 없는 것이므로, 세울 것이 없다(無立)고 한 것이다. 나아가 이런 연기 법성의 실상은 모든 것에 평등하게 적용되므로, 일체법이 모두 다 동일하다고 한다.

그렇다면 버릴 것이 없는(無遣) 진(眞)과 세울 것이 없는(無立) 여(如)의 결합으로서 진여(眞如)는 실상 속에 담긴 ‘버리지 않는’(不遣) 포지티브한 의미[연기]와 ‘세우지 않는’(不立) 네거티브한 의미[무분별]의 양자를 종합한 것이라고 할 수 있다. 또한 ‘버릴 것이 없다’(無遣)는 것은 버리지 않는다, 물러나지 않고 밝힌다(→ Lichtung), 포용하여 관계를 맺는다는 뜻으로서, 조건을 따라 상호의존적으로 발생하도록 작용한다는 연기(緣起)의 측면을 가리킨다. 반면 ‘세울 것이 없다’(無立)는 것은 앞에 세울 수 없다, 표상화 대상화에서 물러나 있다(→ Entzug), 상(相)을 세워 분별할만한 것이 아니라는 뜻으로서, 상을 세우는 태도를 비워야 한다는 무분별 무자성 공(空)의 측면을 가리킨다.

그런데 이처럼 진여에 세울 것 없는(無立) 분별 초월의 면과 버릴 것 없는(無遣) 관계맺어 드러나게 함의 면이 공존하는 것이라면, 진(眞)은 진실 법성으로서 연기(緣起)의 면을, 여(如)는 분별 타과의 평등화를 통한 공(空)의 면을 함축하는 것이므로, 진여(眞如)는 양 면의 종합으로서 연기 공성으로서의 실상(實相)과 다른 것이 아님을 알 수 있다. 더욱이 생멸과 관계를 맺어 존재자의 바탕이 된다는 점에서 법성 연기의 진(眞)은 하이데거의 존재의 밝힘(Lichtung)과 통하고, 그럼에도 불구하고 실상은 자성적 분별과 존재자적 표상을 떠난 것이라는 점에서 무자성 공의 여(如)는 존재의 물러남(Entzug)과 통한다고 볼 수 있다.

연기 공성의 실상으로서의 진여는 무자성의 공이라는 면에서는 일체의 분별과 생멸의 상(相)을 ‘세우지 않고’(無立) 떠난 것이지만, 일체법의 근본인 법성의 연기라는 면에서는 무명과의 관계맺음을 통해 일체의 생멸을 버리지 않고 ‘세우지 않음이 없는’(無不立) 바탕이 된다. 따라서 마치 존재가 존재자를 위한 개방된 장이 되듯이, 진여는 생멸 전개에 바탕이 되고, 일체 생멸법의 근본이 된다. 그러나 진여가 이처럼 생멸의 근본이 된다고 하더라도, 진여에는 법성 연기라는 근본의 측면만이 아니라 무자성 공이라는 탈근거적인 측면도 있는 것이므로,²²⁾ 역설적이게도 그 근본은 ‘근본 없는 근본’(無本之本)이 된다.

본래 근본 없는 자리의 성격이기 때문에(本來無本處性故) 얻을 수 있는 것이 아니고(不可得), 근본 없는 근본은 없는 것이 아니므로(無本之本不無故) 얻을 수 없는 것도 아니다(非不可得也).²³⁾

자신의 마음에 본래 생함이 없으니(自心本來無生) 생겨 일어남의 근본을 얻을 것이 없다(生起之本無所得). 그러므로 처음부터 근본 없는 자리에서 와서(故知始從無本處來) 지금 이른 곳도 역시 근본이 없는 곳임을 알라(今所至處亦本無所).²⁴⁾

본래의 자리는 생함도 멸함도 없는 불생불멸이므로, 그 자리는 생함의 근본을 따로 얻을 수 없는 ‘근본 없는 자리’(無本處)이지만, 처음부터 지금까지 이른 모든 것이 그 자리에서 비롯된 이상, 근본 없는 그 자리는 근본의 역할을 얻을 수 없는 것이 아니라는 말이다. 따라서 진여는 버림이 없는 연기로서는 일체 생멸의 근본이지만, 그 근본은 어디까지나 무생(無生) 무립(無立)의 무자성 공으로서 ‘근본 없는 근본’이다. 무본지본(無本之本)이 생기지본(生起之本)인 것이다. 이런 무본지본으로서의 진여는, 하이데거에서 존재의 밝힘(Lichtung)이 어디까지나 물러남(Entzug)에서의 밝힘이기 때문에, 존재라는 근거는 무근거적이고 탈-근거(ab-Grund)적인 근거, 즉 심

22) 원효 사상에 담긴 탈근거적 성격에 대해서는 김형효, 『원효의 대승철학』, (서울: 소나무, 2006), pp.39-43 참고.

23) 元曉, 『金剛三昧經論』, 眞性空品, (『韓國佛教全書』 1, 656上).

24) 같은 책, 本覺利品, (『韓國佛教全書』 1, 630上).

연(Abrund)인 것과도 유사하다. 이처럼 근본이 무분지본이고 탈근거적 심연이기에, 진여와 존재는 생멸과 존재자의 근거가 되면서도 집착과 장악의 대상이 되지 않는 것이다.

IV. 발현사건과 일심

연기 법성을 통해 생멸을 포함한 일체법의 근본이 되는 것이 진여이지만, 그것은 어디까지나 ‘세울 것 없는’(無立) 무분별 무자성의 공으로서 ‘근본 없는 근본’(無本之本)이라는 점에서, 모든 생멸의 상을 끊어낸 불생불멸인 것이기도 하다. 그렇다면 비록 ‘세우지 않음’(不立)이 ‘버리지 않음’(不遣)을 배제하지 않는다고 하더라도, 진여와 생멸은 불생불멸과 생멸로서 일견 모순처럼 보이고, 끊음[세우지 않음, 不立]과 맺음[버리지 않음, 不遣]은 상당히 공존하기 어려운 것처럼 보인다. 이런 속단을 극복하기 위해서는 진여와 생멸이 애당초 어떤 통합적 하나임을 밝힐 필요가 있다. 그것이 바로 일심(一心)이다.

또한 존재자를 위한 개방된 장이 됨으로써 모든 존재자를 비은폐되어 드러나도록 밝혀주고 그래서 존재자의 근거가 되는 것이 존재이지만, 그것은 어디까지나 존재자적으로 표상화되어 사유되고 장악되는 것에서 멀리 물러난 것으로서 무근거적이고 탈-근거(ab-Grund)적인 심연(Abrund)이라는 점에서, 어떤 존재자와도 차이나는 것, 어떤 존재자도 아닌 것, 즉 무(Nichts)와 같은 것이기도 하다. 그렇다면 비록 존재자에서 ‘물러남’(Entzug)이 존재자를 ‘밝힘’(Lichtung)을 배척하지 않는다고 하더라도, 존재와 존재자 사이에는 무(無)라는 심연이 가로 놓여있는 것처럼 보이고, 들어감[물러남, Entzug]과 나아감[밝힘, Lichtung]은 상당히 양립하기 어려운 것처럼 보인다. 이런 단견을 극복하기 위해서는 존재와 존재자를 차이나게 하면서도 존재와 사유를 하나의 것으로 묶는 어떤 동일한 사건이 찾아질 필요가 있다. 그것이 바로 발현사건(Ereignis)이다. 이처럼 진여와 생멸, 존재와 존재자, 존재와 사유 등을 융섭하는 하나의 것이 일심이고 발현사건이다.

1. 고유화와 공속으로서 발현사건

먼저 하이데거의 경우를 살펴보자. 하이데거에선 역설적이게도 존재(Sein)는 무(Nichts)이다. 이런 무로서의 존재는, 존재가 존재자적인 것일 수는 없다는 것, 그래서 존재는 무로서 인간의 표상적 대상화로부터 물러나 있다는 것, 그러나 그렇게 형이상학적인 장악으로부터 물러나 있을 때 도리어 존재자 전체의 진리가 제대로 드러난다는 것을 보여 준다. 다시 말해 존재는 존재자와는 차이나는 것으로서 ‘주어진다’(es gibt). 그렇다면 그러한 것으로서의 존재를 주는 그것(Es)이란 무엇일까?

또한 존재는 존재자에게 빛을 주어 존재자를 비은폐되어 드러나게 하면서도, 그 자신은 드러나기를 삼가면서 스스로 은폐하여 물러난다.²⁵⁾ 이렇게 밝혀주면서도 물러나는 까닭은, 존재는 표상화 가능성 너머의 것이기에, 인간이 장악하여 마음대로 처리할 수 있는 존재자적인 근거로부터 자신을 구분하여 스스로 물러서기 때문이다. 그런데 이렇게 존재가 스스로를 은폐와 철회와 중지애 놓자, 존재자의 비은폐성은 더욱 선명하게 부각되지만, 그럴수록 존재자에게 주어진 밝음은 오히려 존재의 빛을 흐리게 하여,²⁶⁾ 형이상학은 차이로서의 존재 자체와 존재의 진리를 망각한 채, 존재자의 존재자성을 존재자의 진리로 간주하면서 역사를 전개해 나간다. 이런 일련의 전개 과정은 존재자의 비은폐성을 위해 존재를 주고(geben) 보내는(schicken) 방식이 ‘자기 송부’(Sichzuschicken)이면서 동시에 ‘자기 철회’(Sichentziehen)라는 이중성을 간직하고 있음을 보여 준다.²⁷⁾ 그렇다면 이런 식으로 존재를 주는 ‘그것’(Es)이란 무엇일까?

이 그것(Es)이야말로 존재론적인 차이의 근원, 나아가 존재의 근원이 될 것이다. 그러나 근원적인 그것이 존재를 준다고 하더라도, 존재를 초월한 상위의 어떤 것이 존재를 산출해 낸다는 뜻은 아니다. 왜냐하면 존재를 떠

25) Heidegger, ‘Der Spruch des Anaximader’, Gesamtausgabe Band 5, (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1978), p.337 참고.

26) 같은 책, p.337.

27) Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Gesamtausgabe Band 10, (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1978), p.109 참고.

나 존재하는 것은 하나도 없을 것이기 때문이다. 오히려 ‘그것이 존재를 준다’는 말은 ‘존재가 그것으로서 주어진다’는 뜻이다. 따라서 존재를 주는 ‘그것’이란, 존재가 주어지는 근원적인 방식 또는 존재가 본래대로 드러나는 “사태의 실상”(Sach-Verhalt)²⁸⁾을 가리킨다.

‘그것’이 바로 발현사건(Ereignis)이다. 이 ‘에어아이크니스’(Ereignis)는 ‘에어’(Er)에 초점을 맞출 경우 ‘발현’, ‘생기’, ‘사건’, ‘일어남’ 등으로 번역되고, ‘아이크니스’(eignis)에 초점을 맞출 경우에는 ‘고유화’, ‘전유’(專有) 등으로 번역되는데, 양자를 종합할 경우 ‘발현사건’ 또는 ‘고유화의 생기’가 된다. 따라서 발현사건으로서 ‘에어아이크니스’(Ereignis)란 본래의 고유한 모습(Eigenes)을 허용하여(lassen) 내보이는(sich zeigen) 사건, 고유함(Eignen)으로 가져다 주는(erbringen) 일,²⁹⁾ 즉 각자 고유화되면서도 서로에게 귀속되어 드러나는 과정을 의미한다고 할 수 있다.

이상과 같이 “존재는 발현사건으로서 본현한다.”(Das Seyn west als das Ereignis)³⁰⁾ 그런데 존재는 언제나 시간과 함께 주어져 드러난다. 존재는 일종의 현존(Anwesen)인데, 현존에는 현재(Gegenwart)와 존속(Andauern)이 작용하고 있으니, “존재 그 자신은 시간으로부터 드러난다”³¹⁾고 할 수 있기 때문이다. 따라서 발현사건은 존재와 시간의 공속이다.

또한 존재는 사유와 함께 주어져 드러난다. 사유는 ‘존재자의 존재’라는 선행적 개현에 의존하는 것으로서 어디까지나 존재를 “보살핌 안으로 수용하는 것”(In-die-Acht-nehmen)³²⁾이고, 존재는 언제나 자기 개방의 장으로서 현존재의 수용 활동인 그런 사유를 필요로 하기 때문이다. 그러므로 발현사건은 존재와 사유의 공속이다.³³⁾ 아울러 존재는 인간과 함께 주어져

28) Heidegger, ‘Zeit und Sein’, Gesamtausgabe Band 14, (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1978), p.20.

29) Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, (Neske, 1975), p.258 참고

30) Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Gesamtausgabe Band 65, (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1978), p.30.

31) Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1965), p.17.

32) Heidegger, *Was heißt Denken?* Gesamtausgabe Band 3, (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1978), p.147.

33) 하이데거에서 존재와 사유의 일치를 원효의 무상관(無相觀)과 비교하는 것에 대해서는

드러난다. 존재는 자신의 본질을 그 진리에로 보존하기 위해 인간을 사용하는 자(Brauchendes)이고, 인간은 “존재가 자신을 개현하기 위해 부득이하게 요구하는 거처(Stätte)”³⁴로서 존재의 목자이기 때문이다. 따라서 발현 사건은 존재와 인간의 공속이기도 하다.

이처럼 발현사건을 존재와 시간, 존재와 사유, 존재와 인간의 공속이라고 할 때, 그 공속(Zusammengehören)은 동일하다는 것을 의미하는데, 이 동일자(das Selbe)는 두 개의 서로 다른 것을 대비시켜서 그것들이 서로 같다고 하는 동등성(das Gleiche)이 아니라, 양자가 전체적으로는 하나를 이루면서도 그 속에서 각자의 고유함을 간직한다는 의미에서의 상호귀속성을 가리킨다. 따라서 발현사건 속에서는 존재와 시간과 사유와 인간이 대비나 분열 이전에 이미 하나의 조화로운 결합 사태, 즉 미분화(未分化)된 공속 상태를 이루고 있다. 이러한 공속성으로서의 발현사건(Ereignis) 속에서 존재와 시간과 사유와 인간이 서로 근원적으로 속하면 속할수록, 서로는 각자의 본질으로 풀려남으로써 보다 더 고유한 것으로서 각자 본현할 수 있게 되고, 존재자들도 인간의 마음대로 처리될 수 있는 대상으로서가 아니라 본래 있는 그대로의 고유한 것으로서 비로소 드러나게 된다.

2. 양면성의 화합으로서 일심

이상에서 보듯 존재와 사유가 공속하고 존재와 존재자가 각자 차이난다면 서로 고유해지게 되는 것이 발현사건(Ereignis)에서라면, 진여와 생멸이 융섭하는 하나의 것이 되어 존재와 사유가 더불어 공속하게 되는 것은 바로 일심(一心)에서이다.

진여는 마음의 생멸 산란이 가라앉아 늘 그러한 상태이므로 불생불멸이다. 따라서 진여의 불생불멸과 생멸은 양립 불가능한 모순 관계인 듯이 보인다. 그러나 연기 범성의 총체적인(舉體) 맥락에서 보면, 불생불멸과 생멸

신오현, 『원효철학에세이』, (서울: 민음사, 2003), p.272 참고.

34) Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe Band 40, (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1978), p.214.

은 상호 의존하므로 전혀 ‘다른 것이 아니다’(非異). 하지만 생멸하는 현상에서도 본성은 불생멸하고 이렇게 불생불멸하는 마음의 본성(性)은 생멸하는 마음의 모양(相)과 다를 수밖에 없으니 양자는 ‘같은 것이 아니다’(非一).³⁵⁾ 즉 진여의 불생불멸과 마음의 생멸은 같은 것도 아니고 다른 것도 아닌 불일불이(不一不異)의 중도이다. 이처럼 진여와 생멸 사이의 중도적 화합을 인간의 심성 속에서 통일적으로 나타내주고 있는 개념이 바로 ‘일심’(一心)이다. 따라서 일심은 둘로 분열됨이 없는(無二) 중도와 인간 마음의 본성(性)이라는 양 차원으로 구성된다.

염과 정의 모든 법은 그 본성에 둘이 없고(染淨諸法其性無二), 진과 망의 두 문에도 다름이 있을 수 없으니(眞妄二門不得有異), 그래서 ‘일’(一)이라 이름한다(故名爲一). 이런 둘이 없는 자리는(此無二處) 모든 법 가운데 참다운 본성이어서(諸法中實) 허공과 같은 것이 아니니(不同虛空), 성품이 스스로 신묘하게 이해하는 작용을 하므로(性自神解), 그래서 ‘심’(心)이라 이름한다(故名爲心).³⁶⁾

염정(染淨)이든 망진(妄眞)이든 모두 자기만의 실체성을 갖지 않는 무자성(無自性)의 공한 것이므로, 둘로 분열됨이 없는 무이(無二)의 중도여서 ‘일’(一)이라 한다. 그러나 무이의 공성이라 해서 허공처럼 텅 비기만 한 것이 아니라, 제법의 참다운 본성(實性)으로서 가장 진실한 내용으로 가득 차 있는 것이니, 그 ‘성품이 스스로 신묘하게 이해하는 작용’(性自神解), 즉 생멸 이전의 불생불멸하는 마음의 진여 본성은 사라지지 않고 충만하므로 ‘심’(心)이라 한다.

그러므로 일(一)과 심(心)의 결합은 중도와 본성, 혹은 공성(空性)의 비움과 실성(實性)의 채움 사이의 화합으로서, ‘텅 빈’ ‘충만’과도 같은 진공(眞空)과 묘유(妙有)의 조화이다. 따라서 일심에는 무이(無二) 공성처럼 비워가는 네거티브한 면과 본성의 활동처럼 채워가는 포지티브한 면이 공존한다고 볼 수 있다. 일심에 담긴 이런 양면성은 일심인 지닌 다섯 가지 특징에

35) 不生滅心과 生滅相 사이의 非一非異의 관계에 대해선 元曉, 『大乘起信論疏』, (『韓國佛教全書』 1, 746上中) 참고.

36) 元曉, 『大乘起信論疏』, (『韓國佛教全書』 1, 741上).

도 반영되어 있다.

그 다섯 가지란 다음과 같다. 취해진 대상의 차별된 모양을 멀리 떠난 것(遠離所取差別之相), 취하는 자의 분별하는 집착에서 벗어난 것(解脫能取分別之執), 과거 현재 미래에 두루하여 평등하지 아니함이 없는 것(遍三世際無所不等), 허공의 공간과도 같아서 두루 하지 아니함이 없는 것(等虛空界無所不遍), 있고 없음과 같고 다름 등의 극단에 떨어지지 아니하여 마음이 움직이는 곳을 벗어나 있고 언어의 길을 넘어서 있는 것(不墮有無一異等邊 超心行處過言語道) 등 다섯이다.³⁷⁾

일심이란 객관(所取)의 차별과 주관(能取)의 분별을 넘어서고 시간(三世) 공간(虛空界)에 편만하며 양 극단(邊)에 떨어지지 않는 중도의 경지라는 말이다. 그런데 이를 좀 더 분석해보면, 객관의 차별을 떠나고 주관의 분별에서 벗어나며 양 극단에 떨어지지 않는 것 등이 무이(無二) 공성처럼 비워가는 네거티브한 면이라면, 시간과 공간에 두루 하다는 것은 법성의 활동을 통해 채워가는 포지티브한 면이라고 할 수 있다. 이처럼 일심의 다섯 가지 특징에서도 확인되듯이, 일심에는 분별 집착의 여러 상들을 비워가면서도 법성이나 본성의 활동을 통해 채워나가는 일종의 텅빈 충만 혹은 진공묘유(眞空妙有)와도 같은 양면성이 내포되어 있는 것이다.

이처럼 일심에 양면적 특징이 포함되어 있기 때문에, 이에 맞추어 일심도 양면적으로 작용한다. 즉 분별 집착의 여러 상들을 비워가는 네거티브한 면은 일체의 분별 상을 끊어내는 ‘절상’(絶相)으로, 법성이나 본성의 활동을 통해 채워가는 포지티브한 면은 인과 연의 조건에 따라 기동하는 ‘수연’(隨緣)으로 작용한다. 절상이 일심의 정(靜)적 존재 방식이라면, 수연은 일심의 동(動)적 존재 방식이다.

일심의 체가 절상과 수연이라는 두 가지 뜻의 문을 포함하니(一心體含絶相隨緣二義門), 그 때문에 일심에 두 종류의 문이 있다고 하는 것이다(故言一心有二種門).³⁸⁾

37) 元曉, 『金剛三昧經論』, 無相法品, (『韓國佛教全書』 1, 616上中)

38) 元曉, 『大乘起信論疏』, (『韓國佛教全書』 1, 747下)

일심에는 일체의 분별 생멸 산란의 상을 끊어내어 불생불멸하는 진여문(眞如門)이라는 존재 방식, 그리고 무명의 혼습을 통해 인과 연의 조건에 따라 갖가지 생멸상을 일으키는 생멸문(生滅門)이라는 존재 방식 등 두 가지가 있다는 말이다. 일심에 생멸의 상을 끊어내는 절상(絶相)의 면만 있다면, 진여의 불생불멸은 마치 신처럼 영원불멸하는 실체로 절대화되고, 일심은 절대정신 정도로 간주되고 말 것이기 때문에, 이를 방지하기 위해서도 진여에는 반드시 ‘연기가 수반하는’(隨緣) 것이다. 그래서 절상을 통해 고요히 가라앉은 정법(淨法)과 수연을 통해 기동하는 염법(染法)이 모두 일심 상에 포괄되고, 따라서 일심은 진여문과 생멸문 둘의 통합으로 구성된다. 마침내 “일심은 통틀어 일체 염정의 모든 법이 의지하는 바가 되므로, 곧 모든 법의 근본이 되는 것이다.”(一心通爲一切染淨諸法之所依止故 卽是諸法根本)³⁹⁾ 일심이야말로 만법이 귀일하는 근원이고, 이 일심에서 불생불멸의 존재인 진여가 생멸의 존재자와 조화롭게 통섭된다.

V. 맺는 말 - 일심의 존재론적 위상

이제까지 논의했던 것을 바탕으로 원효의 일심과 하이데거의 발현사건이 어떻게 인간과 세상이 만나는 근본자리(本處)가 되고, 그 자리의 존재론적 의미가 무엇인지 알아보자. 하이데거가 제시한 발현사건(Ereignis)에서는 존재와 시간, 존재와 인간, 존재와 사유가 공속하는 것이 일어나는데, 이와 같은 사건이 일심(一心)에서도 일어난다. 발현사건 속에서 존재와 시간이 공속한다는 것은, 존재는 현존(Anwesen)으로서 시간적으로 드러난다는 뜻이며, 그래서 이렇게 시간과 공속하는 이상, 존재를 존재자의 근거라 해서 초시간적인 절대자로 오해해선 안 된다는 의미이다. 앞서 일심의 다섯 가지 특징에서 살펴보았듯이, 일심은 시간적으로 두루 하여 평등하지 아니함이 없다(遍三世際無所不等), 즉 과거 현재 미래에 걸쳐 단절됨 없이 존속한다. 발현사건에서의 현존이 현재(Gegenwart)와 존속(Andauern)의 결합

39) 元曉, 『金剛三昧經論』, 無相法品, (『韓國佛教全書』 1, 615下).

인 것처럼, 일심도 삼세에 걸쳐 그때마다 늘 현재화되면서 지속한다. 이처럼 발현사건이나 일심에서 존재와 시간이 공속한다는 것은, 일체의 근원이란 시간을 초월한 절대자가 아니라 늘 시간과 더불어 지속하는 것이라는 점을 보여준다.

이렇게 존재와 시간이 공속하여 늘 시간적으로 지속하는 이상, 발현사건과 일심에서 존재는 언제나 시간적 지속의 장이 되는 인간과 공속한다. 발현사건에서 존재와 인간이 공속한다는 것은, 인간은 존재의 목자로서 존재 개현의 터전(Stätte)이 된다는 뜻이다. 따라서 인간은 발현사건을 통해 존재의 터전이 되어 존재의 진리를 잘 드러내도록 할 때, 그의 고유성을 가장 잘 구현할 수 있다. 또한 발현사건에서 존재와 인간이 공속한다는 것은, 발현사건이야말로 인간과 세상이 만나는 근본자리가 된다는 뜻인데, 원효에서 이런 근본자리(本處) 역할을 하는 것이 일심이다.

일체의 모든 법이다 별도의 체를 갖지 않으며(一切諸法皆無別體), 오직 일심을 그 자신의 체로 삼아 사용하는 것이니(唯用一心爲其自體), 그 때문에 법이란 중생심을 말함이라고 이르는 것이다(故言法者謂衆生心也).⁴⁰⁾

염법 정법 등 중생이 짓는 일체의 모든 법은 별도의 실체성을 갖지 않고 자신의 본체를 오직 일심에만 두는 것이니, 일심이라는 자리에서 중생으로서의 인간과 일체법으로서의 세상이 근본적으로 만날 수 있다는 말이다. 일심이 인간과 세상이 만나는 근본자리가 된다는 것은, 일심이야말로 세상 속에서 인간의 근본적인 본래성을 가장 잘 구현할 수 있는 자리가 된다는 뜻이기도 하다.

이처럼 발현사건과 일심에서 존재와 인간이 공속하는 이상, 존재와 인간의 사유도 공속할 수밖에 없다. 발현사건에서 존재와 사유가 공속한다는 것은, 인간의 가장 고유한 사유는 존재자를 앞에 세워 표상하고 장악하는 것이 아니라, 존재를 진리로서 “보살핌 안으로 수용하는 것”(In-die-Acht-nehmen)⁴¹⁾

40) 元曉, 『大乘起信論疏』, (『韓國佛教全書』 1, 704上).

41) Heidegger, *Was heißt Denken?* Gesamtausgabe Band 3, (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1978), p.147.

이라는 뜻이다. 이런 존재 수용적 사유에서는 인간과 존재가 앞에 세우는 자로서의 주관과 앞에 마주 세워진 것으로서의 대상처럼 주객으로 대립하지 않는다. 이렇게 발현사건이 주객 분열 이전의 상태라는 것은 일심에서도 그대로 나타난다. 앞서 일심의 특징에서 보았듯, 일심은 취해진 대상의 차별된 모양을 멀리 떠난 것(遠離所取差別之相), 취하는 자의 분별하는 집착에서 벗어난 것(解脫能取分別之執)이라는 특징을 지닌다. 즉 일심에선 취하는 자라는 주관과 취해진 대상이라는 객관이 분열되어 차별적으로 집착되지 않는다. 따라서 주관과 객관의 분열을 넘어서기 때문에, 일심에선 주관적 관념론도 객관적 실재론도 무의미하다. 이처럼 발현사건과 일심에서 존재와 사유가 공속한다는 것은, 발현사건과 일심이 주객 분열 이전의 근본 자리(本處)라는 것을 의미한다.

이상을 정리해보면, 발현사건과 일심에서 존재와 시간, 존재와 인간, 존재와 사유가 공속한다는 것은 우리에게 세상의 근원에 대한 새로운 시각을 제시해 준다. 즉 세상의 근본이란 초시간적인 영원불멸자나 초경험적인 절대정신 혹은 인간 외적인 초월자가 아니라, 시간과 더불어 현존하는 지속자이며, 그것은 인간과 세상이 만나는 근본자리(本處)로서 주객 분열 이전의 자리인데, 여기에서 일체 사물의 고유성과 인간의 본래성이 가장 잘 드러난다는 것이다. 바로 이런 고유하고도 본래적인 근본 자리가 발현사건(Ereignis)이고 일심(一心)이다.

투 고 일: 2013. 04. 26.
 심사완료일: 2013. 05. 05.
 게재확정일: 2013. 05. 06.

김종욱
 동국대 불교대학 교수

참고문헌

龍樹, 『大智度論』.

_____, 『六十頌如理論』.

_____, 『中論』.

元曉, 『大乘起信論疏』.

_____, 『金剛三昧經論』.

김형효, 『원효의 대승철학』, 서울: 소나무, 2006.

박찬국, 『원효와 하이데거의 비교연구』, 서울: 서강대학교출판부, 2010.

신오현, 『원효철학에세이』, 서울: 민음사, 2003.

Williams, Monier, *Sanskrit-English Dictionary*, London: Oxford University Press, 1956.

Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Gesamtausgabe Band 65, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1978.

_____, *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe Band 40, Frankfurt : Vittorio Klostermann, 1978.

_____, ‘Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens’, Gesamtausgabe Band 14, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1978.

_____, *Identität und Differenz*, Neske, 1957.

_____, *Nietzsche-der Europäische Nihilismus*, Gesamtausgabe Band 48, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1978.

_____, ‘Nietzsches Wort “Gott ist tot”’, Gesamtausgabe Band 5, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1978.

_____, ‘Der Spruch des Anaximander’, Gesamtausgabe Band 5, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1978.

_____, *Der Satz vom Grund*, Gesamtausgabe Band 10, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1978.

_____, *Über den Humanismus*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1975.

_____, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, 1975.

_____, *Was heißt Denken?* Gesamtausgabe Band 3, Frankfurt:
Vittorio Klostermann, 1978.

_____, *Was ist Metaphysik?* Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1965.

_____, 'Zeit und Sein', Gesamtausgabe Band 14, Frankfurt:
Vittorio Klostermann, 1978.

F. Streng, *Emptiness*, Abingdon Press, 1967.

ABSTRACT

An Ontological Explanation of Wonhyo's Thoughts:

Focusing on Heidegger's Ereignis and Wonhyo's One Mind (一心)

Kim, Jong-Wook

The aim of this paper is to investigate 'the original place (本處)' that we human beings have to restore by reinterpreting Wonhyo's Buddhist philosophy on the basis of Heidegger's ontology. The reason why Wonhyo's thoughts can be compared with Heidegger's ontology is that both Wonhyo's theory of reality and Heidegger's theory of Being have some similarities. Wonhyo's theory of reality shows the way to return to the place before the division of subject and object occurs, where things are perceived as they truly are in reality, i.e. thusness (眞如 tathatā). In parallel, Heidegger's ontology investigates 'being as it is' (Sein) prior to being constructed or becoming based on subjectivity (by God, or the individual Self).

If we understand that Wonhyo's reality refers to dependent co-arising (緣起 Skt. *pratīyasamutpāda*) and the phenomena of emptiness (空 Skt. *śūnyatā*), Heidegger's Being should be approached in terms of Nichts (無 Nonexistence). This time Nichts does not connote mere nihilism, but the character of non-beings. Heidegger intends to lead us to the thinking of Being that frees us from becoming a mere component of modern civilization prone to possible domination and manipulation; it dissolves our substantiality that has both lasting, eternal subjectivity and objectivity. This is quite similar to Wonhyo's philosophy in that he

intended to achieve the wisdom of equality in the process of dissolving a self-nature based on object and subject by applying emptiness (空) theory to self and to all phenomena.

Being (Sein) is Nichts as non-beingness means that Being cannot be represented to Seiedheit (存在者性 beingness). Accordingly, Being means ‘being as it is’ beyond the representation of existence. On the other hand, thusness (眞如) is emptiness (空) as ‘lacking self-nature’ (無自性) refers to the state that thusness cannot be discrimination about life and death. So thusness is ‘being as it is’ beyond the discrimination of self-nature and distraction of birth & death. ‘Being as it is’ beyond discrimination and representation is ‘Being as the most inherent (or proper) state’. This original, fundamental place which reveals such proper state is Ereignis and One Mind (一心). This is the original locus where man and world meet together before the division of subject and object. Here the inherent nature of all things and original human nature are most well presented as Being and thinking, Thusness and arising & ceasing belong together.

Keywords: Dependent co-arising (緣起 Skt. praṭīyasamutpāda), Emptiness (空 Skt. śūnyatā), Thusness (眞如 tathatā), One Mind (一心), Nichts (無 Nonexistence), Being (存在 Sein), Ereignis (發現事件)

