

동아시아 불교의 두 얼굴

- 다원주의와 본질주의의 공존 -

조 운호(전남대 철학과·철학연구교육센터 겸임연구원)

I. 머리말

많은 연구자들은 탈현대 철학의 핵심적 주제가 다원주의라는 점을 인정한다.¹⁾ 여기에서 다원주의는 존재의 문제를 탐구하는 데에 세계의 근원으로 서 하나 또는 그 이상을 상징하는 본질주의나 혹은 인식과 가치의 문제를 탐구하는 데에 하나의 객관적 기준을 상징하는 객관주의 내지 절대적 보편주의에 대비되는 견해로 간주된다. 인도철학의 주류를 형성하고 있는 본질주의 전통에 대한 강력한 비판에서 출발한 초기불교는 다원주의의 선진적인 사유체계를 정립하였으며, 이러한 사유전통은 서양에서 등장한 소위 탈현대 철학과도 맞닿아 있다.

한편 아비달마시대를 거치면서 초기불교의 비판성은 점차 약화되어 이후의 사상전개는 다원주의의 후퇴라는 길을 걷게 된다. 궁극·보편 원리의 추구를 특징으로 하는 인도의 거대한 지적 전통의 흐름 속에서 불교 역시 결

* 이 논문은 2002년도 한국학술진흥재단의 지원에 의하여 연구되었음.

(KRF-2002-074-AS 1026)

1) 이남인은 ‘현대사회에서 다원적 현상에 대한 경험은 형이상학, 이성중심주의, 논리중심주의 등으로 대변되 전통철학에 대한 반성적 성찰을 촉구하여 탈현대를 시도하며, 데리다, 리오타르 등 모든 탈현대 철학의 대변자들에게서 가장 중요한 철학적 주제는 무엇보다도 다원주의이다.’라고 한다. 이남인, 「선형적 현상학과 탈현대: 다원주의에 대한 논의를 중심으로」, 『철학연구』 31호(서울: 철학연구회, 1992), 370쪽

국은 ‘본질’ 추구으로 회귀하게 되는 것이다. 이러한 경향은 대승불교 전통에서 가속되어 중국에서 더욱 심화된다. 그리하여 동아시아에서 불교는 이제 본질주의와의 화해를 통해 공존을 도모하게 된다.

이 글은 동아시아불교의 특징을 다원주의와 본질주의가 융합되어 공존하는 형태로 규정하고, 그 이유와 배경, 과정 등에 주목한다. 따라서 이 논문에서는 동아시아불교, 나아가 그 이념적 토대를 형성하는 대승불교에서 보편원리의 추구가 어떤 방식으로 이루어지며 그 배경과 내용은 무엇인가, 그리고 이러한 특징을 갖는 동아시아불교의 현대적 함의는 무엇인가 등의 문제가 논의의 중심주제다.

이 글에서는 이 같은 주제를 탐구하기 위해 존재와 인식, 그리고 가치의 차원에서 근원·본질·보편 원리의 혐의를 받고 있는 불교의 개념들을 중심으로 그것들의 사상적 함의를 추적할 것이다. 이를 통해 동아시아불교 전통에서 불교가 다원주의에서 본질주의으로 어떤 사상적 변용을 거치는지 그 과정을 확인할 수 있을 것이다.

II. 다원주의 담론과 불교

불교는 다원주의와 충돌하지 않는 가장 선진적인 전통이라 할 수 있다. 불교는 기본적으로 존재의 근원적 본질이나 인식·가치의 객관적 기준을 유보함으로써 인도의 본질추구 전통과 허무론적 전통 사이에서, 다원주의적 태도를 견지하면서도 허무주의에 빠지지 않는 ‘제약된 다원주의’를 지향하고 있기 때문이다.²⁾ 불교의 이러한 태도는 철학적으로 소위 본질주의, 객관주의, 절대주의, 보편주의, 실체론 등과는 대척점에 있으며, 온건한 상대주

2) 조윤호, 「불교 안에서 다원주의 - 본질주의와 허무주의의 극복 -」, 『불교학연구』 7호 (서울: 불교학연구회, 2003)

의, 근본적 경험론, 실용주의, 실증주의를 지향하는 것으로 볼 수 있다.

많은 연구자들은 불교가 기본적으로 다원주의적 태도를 지향하는 사유체계라는 점에 동의한다. 그러나 한편에서는 특히 인식과 가치의 영역에서 ‘불교가 참으로 그 어떤 것도 객관적 절대 기준이나 진리로 인정하지 않는다고 할 수 있는가’라는 의문이 제기되기도 한다. 박태원은 “진리에 대한 무집착이야말로 참된 진리로 향한 태도이며, 여래가 설한 법설까지도 절대 진리로 집착하지 말아야 한다.”는 김용표의 주장³⁾에 대해, 이것은 진리상대주의나 진리회의주의에 빠질 수 있으며, 같은 의미에서 김용표에 암묵적으로 동의하고 있는 최유진에 대해서도 이의를 제기한다. 뗏목의 비유로 대변되는 무집착의 교훈을 ‘부처의 가르침마저도 절대 진리로 보지 말라’는 식의 진리상대주의로 해석해서는 안 되며, 불교가 설하는 무집착은 ‘집착의 토대가 되는 실체적 주관이나 객관’이 본래 없다는 ‘무실체·연기를 밝히는 보편적 진리’에의 개안과 그 체득 정도에 비례하여 저절로 솟구쳐 나오는 마음 씀씀이요 태도라는 것이다.⁴⁾ 박태원은 이같은 관점에서 불법의 궁극성과 보편성은 완벽한 진리성을 담지 한다는 의미에서 ‘절대적’이라고 해석하는 것이다.

여기서 문제가 되는 것은 ‘무집착’의 내용이 무엇인가이며, 그 안에 불설이 포함되는가이다. 물론 넓게 해석하면 불교적 진리까지를 포함한 진리 일반을 포함하는 것으로 해석할 수도 있으며, 실제로 불교사에서 후대에는 이러한 이해가 확대 되는 것이 사실이다. 중국의 선종이 대표적인 사례다. 그러나 원래 무집착은 자신의 존재나 인식, 가치의 내용과 근거에 대한 태도와 관련한 것 또는 이러한 것과 관련한 세간의 진리 일반에 대한 무집착을 내용으로 하며, 엄밀히 말해 여기에 불설은 포함되지 않을 것이다. 이러한

3) 김용표, 「통일적 종교다원주의에서의 공동본질 문제에 대한 중평학적 해명」, 『불교학보』 32호(서울: 동국대학교불교문화연구원, 1995), 18쪽

4) 박태원, 「종교 다원주의와 원효의 화쟁이 남기는 문제」, 『불교와 다원주의』, 불교학연구회 2002년 추계학술발표대회 자료집, 102쪽

입장에서 “무집착은 보편적 진리의 체득에서 나오는 마음이며 태도이지 보편적 진리로서의 불법 그 자체에 대한 상대주의나 회의주의적 태도는 아니지 않는가”라는 박태원의 이해는 설득력을 갖는다고 할 수 있다.

무집착의 대상에 ‘불설’이 포함되는가의 문제에는 이견이 있을 수 있다. 그러나 넓은 의미에서 진리에 대한 불교의 태도가 ‘무집착’을 특징으로 하는 것으로 보고, 여기에 불교적 진리까지를 포함시킬 경우, 여기에는 분명 ‘자기부정’의 논리가 작동하고 있으며, 타 진리에서의 ‘배타성’이 최소화되고 있다. 이런 점에서 불교는 충분히 다원주의의 전통에 속하는 것으로 볼 수 있다.

이와 관련하여 불교의 다원주의 가능성을 ‘자기부정성’에서 찾고 있는 윤영해의 이해가 주목된다. 그는 “진정한 다원주의는 자기부정에서 가능하며”, “불교는 이 자기부정이 가능한 유일한 종교로, 자기부정의 근거는 근본불교의 무아사상과 연기법, 『중론』의 중관사상, 방편사상, 마조도일이나 임제의 현의 일상주의와 법집(法執)부정주의 등에서 분명히 나타난다”고 주장한다.⁵⁾ 그는 “불교에서는 끝내 고수해야 할 어떤 절대 없음, 불교는 불교마저도 절대시하지 않는” 자기부정성을 불교를 다원주의로 규정하는 데에 하나의 이론적 근거로 삼고 있는 것이다.

불교의 이념적 특징이 자기부정성에 있다는 점에는 많은 연구자들이 동의하는 것이 사실이며, 따라서 불교다원주의의 이념적 근거를 ‘자기부정성’에서 찾는 것은 이론적 정당성을 갖는다. 다만 여기에 대해서는 곧바로 소위 ‘허무주의 논쟁’이라고 부를 수 있는 반론이 뒤따른다. 허무주의 논쟁이란 자기부정은 결국 허무주의로 귀결되는 것이 아닌가라는 것으로 등장 초기부터 불교에 제기된 뿌리 깊은 혐의다. 이러한 문제 제기에 대한 전통적 이면서도 시사적인 반론으로 김용남의 해석이 주목된다. 그는 불교는 오히

5) 윤영해, 「유교와 도교, 그리고 불교의 다원주의 가능성」, 『불교학연구』 5호(서울: 불교학연구회, 2002), 84쪽

려 현실부정보다 현실공정이 아닌기라고 반문한다. 즉 “불교의 반야·공은 중도실상(中道實相)이라고 하듯이 실상을 부정하는 것은 아니며, 실상이 부정된다면 그것은 결국 허무주의와 다르지 않다”고 하여, “초월은 바로 반야이고, 반야로 돌아감은 중도실상으로 향하는 것이며, 실상이 현상을 떠난 것이 아니기에 지금 이 순간의 여기, 이 자리가 중요한 것이 아닌가.”⁶⁾라는 것이다. 또 이 문제와 관련해서는 종교학적 관점에서 접근하고 있는 윤이흠의 견해 역시 독창적이다. 그는 용수의 공사상은 부정논리에 기대고 있으나 여기에는 ‘그럼으로 지금 여기서 불법에 귀의하라’는 긍정적이고 절대적인 미시지가 생략되어 있으며, 불교 역시 “이 미시지가 기독교와 마찬가지로 절대신념체계를 형성하고 있다는 사실을 부인할 수 없다”고 해석한다.⁷⁾

이들의 이해는 불교에 씌워진 허무주의의 혐의를 떨쳐내는 데에 기여할 수 있다. 다만 용수의 부정논리를 부정에 중점을 두고 해석하느냐 긍정에 중점을 두고 해석하느냐에 대해서는 이견이 있는 것이 사실이다. 그것은 용수 이후 귀류논증파와 자립논증파라는 중관학파의 사상적 분파라는 사실을 통해서도 확인된다. 특히 일반적으로 용수의 태도는 최대한 자기주장의 적극적 전개를 피하고, 부정에 철저함으로써 긍정을 드러낸다는 태도로 일종의 ‘침묵’을 견지했던 것으로 알려진다. 용수의 태도가 무집착과 자기부정, 도그마의 회피를 기본적 특징으로 하고 있다고 볼 때, 이것을 곧바로 ‘현실 긍정’ 또는 바라문교나 기독교 등과 같은 차원에서의 ‘절대신념체계’로 해석하는 것은 무리일 것이다.

이상에서 본 것처럼 다원주의 논쟁과 관련해서 불교를 논할 때 주요 관건이 되는 것은 불교에서 객관적 절대 진리나 기준을 인정 하는가 그렇지 않은가, 무집착 또는 자기부정의 논리는 어디까지 적용 되는가 등이다. 이 문

6) 김용남, 「유교와 도교, 그리고 불교의 다원주의 가능성에 대한 논평문」, 『불교와 다원주의』, 불교학연구회 2002년 추계 학술발표대회 자료집, 130쪽

7) 윤이흠, 「종교다원주의와 불교」, 『불교학연구』 5호(서울: 불교학연구회, 2002), 19쪽

제에 대한 기존의 이해는 위에서 확인한 것처럼, 그리고 더구나 시대와 지역에 따라 다양한 모습으로 전개된 불교의 많은 사상체계들을 고려할 때, 결코 단순하지가 않다. 결국 이 문제에 대한 해답은 불교에서 궁극적 진리나 기준으로 제시되는 다양한 개념들을 분석하여 그것의 절대성과 보편성의 지점이 어디까지인가를 탐구함으로써 가능할 것이다.

III. 동아시아불교에서 보편원리의 추구하고 다원주의의 후퇴

불교에서는 궁극적 진리 또는 목표로서 반야, 열반 등을 설정하고 있으며, 진여, 불성, 불신, 일승, 일심, 성기, 법계 등도 진실의 세계나 경지를 지시하는 개념으로 널리 등장한다. 그러나 문제는 이러한 개념들이 존재의 근원적 본질의 추구 내지는 인식·가치의 보편적 원리나 근거의 추구라는 사유전통과 무관하지 않기 때문에, 불교가 다원주의적 태도에서 후퇴하고 있지 않는 가라는 것이다.

모든 현상을 총체적으로 설명할 수 있는 하나의 통일적인 원리 내지는 근원을 추구하고 현상의 다원성을 망각하거나 ‘의미 없음’으로 처리하는 사유체계는 본질주의, 객관주의, 절대주의 등으로 불리며, 데카르트로 대변되는 소위 이성중심의 서양 근대철학이 그 대표다. 반면 존재의 문제를 탐구함에 있어 세계의 근원으로서 하나 또는 그 이상을 상정하는 본질주의나 진리, 선, 옳음 등 인식과 가치의 문제를 탐구함에 있어 하나의 객관적 기준을 상정하는 객관주의 내지 절대적 보편주의에 대비되는 견해를 우리는 다원주의로 간주한다.

‘사태 자체’는 다원성을 내용으로 하기 때문에 ‘사태 자체에로!’라는 불교의 태도는 근본적으로 다원적이다. ‘사태 자체’를 드러내는 도구적 개념으로서의 불교의 ‘연기관’은 다원성 그 자체의 다른 표현이며, 연기의 관점에서 서

면 절대 진리나 보편적 원리란 애초에 인정되지 않는다. 불교사에서 열반, 진여, 불성, 불신, 일승, 일심, 성기, 법계 등은 과연 선형적 원리나 절대적 유일자로서 등장하는 것일까? 과연 불교는 본질주의에로 회귀하고 있는 것일까? 불교에 씌워진 이러한 혐의는 정당한 것일까?

삶의 조건과 현실에 대한 불교의 문제제기와 비판성은 존재와 인식 그리고 가치의 보편적이고 객관적인 근거 설정에 대한 유보적인 태도에서 출발한다. 그러나 이러한 태도는 곧바로 약화되어 인도에서 불교는 아비달마를 거쳐 대승에 이르면 보편·절대 원리의 추구가 급속히 진전된다. 이같은 사상적 전환은 보편·절대 진리의 유보를 통해 확보 가능했던 현실에 대한 비판성의 약화로 나타난다. 현실의 확실한 기반으로서 절대 진리의 확보는 현실에 대한 새로운 접근을 초래하게 된 것이다.

현실에 대한 불교적 이해 방식의 변화는 이상과 현실, 진실과 거짓의 관계 설정의 문제와도 관련되어 있다. 초기불교에서 소위 진과 속의 명확한 구분을 통해 형성되었던 둘 사이의 긴장감은 대승불교에 이르면 크게 약화된다. 둘의 불가분성, 본질적 동일성에 대한 신념은 필연적으로 현실 비판에서 현실 긍정 및 절대화로의 방향 전환을 촉구하게 되는 것이다.

현실에 대한 불교의 비판성이 보편 원리에 대한 유보적인 태도와 진과 속 사이의 긴장감에 바탕하고 있다고 할 때, 이러한 유보적 태도와 긴장감의 약화는 곧 현실의 긍정과 절대화를 수반하며, 이는 동시에 불교의 다원주의적 태도의 후퇴를 의미한다. 불교의 다원주의적 태도 역시 절대 진리와 현실에 대한 유보적 태도 위에 서있기 때문이다.

동아시아불교에서 절대 진리와 현실에 대한 유보적 태도의 포기는 기존의 사상체계와 개념에 대한 새로운 이해를 통해 시도되거나, 또는 새로운 사상체계나 개념의 도입을 통해 전개된다. 이 문제와 관련해 동아시아불교에서 주목되는 것들은 열반, 불성, 성기 등이다. 왜냐하면 이것들은 절대 진리, 궁극의 근원 또는 객관적 기준으로 등장하기 때문이다.

1. 열반관의 중국적 전개

초기경전에서 열반(nirvāna, 涅槃)은 ‘탐진치 삼독의 소멸’을 의미하며, ‘모든 속박으로부터의 해탈’을 의미한다.⁸⁾ 이러한 맥락에서 열반이 번뇌를 소멸하여 깨달음의 지혜, 즉 보리(bodhi)를 완성한 경지를 뜻하며 불교 수행의 궁극 목적이라는 것은 더 이상 자세한 설명을 필요로 하지 않는다. 한편 생사를 벗어난 깨달음의 경지로서 열반이 불교에서 추구하는 지고의 경지라는 점 때문에 이후 불교사에서는 자연스럽게 이에 대한 관심이 고조되며, 이와 더불어 열반의 진리성과 절대성은 점차 강화되기에 이른다. 부파불교에서는 『長部』 경전 등의 이해를 계승하여 열반을 유여(有餘)와 무여(無餘)의 두 차원에서 파악하였으며, 특히 설일체유부에서는 열반 역시 하나의 존재 양태로서 실제적으로 이해했다.

대승불교에서 열반은 보다 적극적인 의미에서 해석된다. 열반은 상·락·아·정(常·樂·我·淨)의 네 가지 덕을 갖춘 것으로 해석되고, 이 네 가지 덕은 다시 常, 恒, 安, 清淨, 不老, 不死, 無垢, 快樂의 여덟 가지 성질을 갖는 것으로 설명 된다⁹⁾. 즉 불변하며, 영원하며, 안락하며, 청정하며, 늙지 않으며, 소멸하지 않으며, 결점이 없으며, 쾌락 그 자체라는 것이다. 여기에 이르르면 열반은 전혀 새롭게 규정되는 것이며, 대승불교에서 열반의 진리성·보편성·근원성에 대한 강조는 본래자성청정열반(本來自性清淨涅槃), 무주처열반(無住處涅槃) 등의 천명에서 극에 이른다.¹⁰⁾

8) 『相應部』IV-38-4, I-10-7. 참고로 인도불교에서 열반 개념의 전개에 대한 상세한 연구는 下田正弘, 『涅槃經の研究 一大乘經典の研究 方法試論』(東京: 春秋社, 1997) 참조.

9) 『大般泥洹經』 권3(『大正藏』 12, 862a)

10) 『성유식론』 권10 참조. 한편 마츠모토는 열반이라는 개념은 불교적 무이성과 위배되는 아론(我論)의 성격을 갖는다고 비판한다.(松本史朗, 『緣起と空 -如來藏思想批判-』(東京: 大藏出版, 1989), 191~224쪽 참조.)

한편 중국을 비롯한 동아시아에서 열반의 이해는 또 다른 전개를 보이는데, 열반의 초월성·보편성·근원성이 더욱 강조된다. 중국에서 비교적 초기의 열반 이해를 보여주는 것으로는 승조(僧肇)의 「열반무명론(涅槃無名論)」이 유명하다. 여기서 열반은 노장사상의 무위자연(無爲自然)을 내용으로 하는 ‘도(道)’ 개념을 통해 파악된다.

중국에서는 (열반은) 무위(無爲)라고 말하며 또 멸도(滅度)라고 부른다. 무위란 텅 비어 아무 것도 없어(虛無) 고요하고 한적하여(寂眞), 현상의 세계(有爲)를 오묘하게 초월해 있다는 의미를 취한 것이다.¹¹⁾

노장사상에서 무위자연의 도는 일체의 인위성이 부정된 경지로서 궁극의 형이상학적 원리로 알려진다. 승조는 이러한 맥락에서 열반의 초월성과 보편성을 강조하는 것이다.

열반의 도란 고요하고 텅 비어 허공처럼 드넓어(寂寥虛曠), 모습이나 개념에 의해 파악할 수 없으며, 보이지 않을 정도로 작고 묘해 이렇다 할 특징이 없어(微妙無相) 통상의 인식작용(有心)으로는 알 수가 없다. 모든 존재(群有)를 초월하여 그윽한 경지에 오르고(幽升), 우주(太虛)를 헤아려 영원하다. …… 일체를 모두 감싸(彌綸) 존재하지 않는 곳이 없으며, 그러면서도 홀로 유무의 영역을 뛰어 넘어 있다.¹²⁾

그러나 원래 열반은 그것을 성취하려는 주체가 있으며, 열반은 그의 수행의 결과 성취된 인식의 내용 내지 정신세계를 의미한다. 무위자연의 도와 같이 ‘일체를 모두 감싸 존재하지 않는 곳이 없으며, 홀로 유무의 영역을 뛰어 넘어 있는’ 것이 아니다. 수행의 주체 내지 수행과 그 결과인 열반 사이

11) 僧肇, 『肇論』 「涅槃無名論」(『大正藏』 45, 157bc)

12) 僧肇, 같은 책, 157c

에는 분명 논리적 인과관계 내지 시간적 선후관계가 전제되는 것이다. 따라서 승조의 이같은 이해는 곧바로 다음과 같은 반론에 직면하게 된다. 열반은 원래부터 있는 것인가? 아니면 수행의 결과로 성취되는 것인가?

유명(有名)론자가 말하기를, 중생 이외에 세 종류의 가르침(三乘)을 따르는 존재는 없고, 세 종류의 가르침 이외에 열반을 성취할 방법은 없다. 그렇다면 반드시 먼저 중생이 있고 나중에 열반이 있게 된다. 이것은 즉 열반에 처음(始)이 있다는 것이며, 처음이 있으면 반드시 끝(終)이 있게 된다. 그러나 경전에는 “열반은 처음도 끝도 없어서 참으로 마치 허공과 같다”라고 한다. 그렇다면 열반은 먼저 있어서 수행한 뒤에 비로소 성취되는 것이 아닐 것이다.¹³⁾

이같은 반론에 대해 그것을 피해갈 논거는 거의 없어 보인다. 그러나 승조는 여기서 갑자기 성인과 만물제동(萬物齊同)의 논리 등을 동원하여 열반의 절대성과 근원성을 강변한다. 도를 성취한 사람은 어떤 것도 취하지 않으며, 만물은 서로 계합하여 하나(一)·무극으로 돌아가며, 열반의 세계에는 선후와 시종이 없다는 것이다.

무명(無名)론자가 말하기를, 대저 도를 이룬 사람(至人)의 마음은 텅 비어(空洞) 어떤 모습도 취하지 않으면서도(無象), 만물 가운데 자신이 적용하지 않는 것이 없다. 만물에 접하여 자신을 실현하는 사람은 오직 성인(聖人) 뿐이지 않은가. 왜냐하면 진리를 깨닫지 않으면 성인이 아니며, 성인이 아니면 진리를 깨닫지 못하기 때문이다. 진리가 있어 성인이 되므로 성인은 진리와 다르지 않다. …… 과거와 현재가 통하고 있으며, 처음과 끝이 같다. 근본을 궁구하는 것과 지말을 추구하는 것은 서로 다르지 않고 드넓어서 완전히 같다. 따라서 이것을 열반이라고 한다. …… 따라서 열반의 도는 오묘한 계합(妙契)에 있으며, 오묘한 계합의 극치는 그윽한 하나(冥一)에 근본한다. 그리한즉 만물은 나와 다르지 않으며, 나는 만물과 다르지 않다. 만물과 나는 현묘하게 합치하여 무극(無極)으로

13) 僧肇, 같은 책, 161a

돌아간다. (열반의 세계는) 나아가도 앞이 없고, 물러나도 뒤가 없다. 어떻게 그 사이에 끝과 처음을 인정할 수 있겠는가?¹⁴⁾

이러한 답변이 충분히 설득력을 갖지 못한다는 것은 분명하다. 이미 열반을 성취한 자와 열반 자체에 대해서 말하고 있을 뿐, 아직 열반을 성취하지 못한 자에 대해서는 말하고 있지 않으며, 또 열반을 성취하지 못한 자와 열반을 성취한 자 내지 열반과의 관계에 대해서는 설명이 없기 때문이다. 따라서 질문자는 다시 ‘누가 열반을 증득하는가?’라고 묻는다. 그러나 승조의 답은 여전히 논점을 벗어나 ‘증득은 증득 없음’이라는 독특한 논리를 편다.

당신은 무언가 증득이 있음(有得)을 증득(得)이라 한다. 따라서 무언가 증득이 있기를 추구하고 있다. 나는 증득 없음(無得)으로써 증득을 삼는다. 따라서 증득은 증득 없음에 있다.¹⁵⁾

일종의 궤변으로 밖에 볼 수 없는 승조의 답변은 더 나아가 “중생은 중생이 아니고, 열반은 열반이 아니다”라는 주장으로 이어진다. 이에 대해 질문자는 “그렇다면 중생이 중생이 아니라면 누가 열반을 얻는 것인가? 열반이 열반이 아니라면 누가 증득할 수 있겠는가?”라고 다시 반문한다.¹⁶⁾ 이에 대한 승조의 마지막 답변이 흥미롭다. 즉 열반은 이미 모두에게 성취되어 있으며, 인식의 세계와 현상계를 초월해 있으며, 그것은 전체이며 모두이고, 하지 않는 바가 없다라고 말하는 것이다.

그러므로 증득은 증득한바 없음이다. 증득한 바 없음이 증득이라면 누구 한 사람인들 그렇지 않겠는가. 그러한 즉 현묘한 도(玄道)는 사유를 떠난 세계에 있

14) 僧肇, 같은 책, 161a

15) 僧肇, 같은 책, 161b

16) 僧肇, 같은 책, 161b

으며, 그러므로 증득하지 않음(不得)으로써 증득한다. 오묘한 지혜(妙智)는 현상계(物)의 밖에 있으며, 따라서 알지 않음(不知)으로써 안다. 참으로 큰 것은 모습이 드러나지 않으며, 따라서 보지 않음(不見)으로써 안다. 참으로 큰 소리는 울리지 않으며, 따라서 듣지 않음(不聞)으로써 듣는다. 따라서 (열반은) 세상의 처음과 끝을 포괄하고, 모든 존재를 인도하고, 모든 사람을 양육함에 있어, 거칠지 만 하나도 빠짐이 없다.¹⁷⁾

『조론』의 「반야무명론」은 자문자답의 형태로 열반에 대한 이해를 제시하고 있다. 승조에게 열반은 본래 그 자체이며, 절대·전체·보편·유일자의 특징을 갖는 것이었다. 그것은 어디에나 편재하고, 전체 그 자체이며, 모두 이면서 또한 그 무엇도 아니며, 아무것도 하지 않으면서 모든 것을 하는 것이다. 물론 승조가 자신의 주장의 논거로 『열반경』, 『유마경』, 『반야경』 등의 대승경전을 제시하고 있듯이 그의 이해가 일정 부분 대승불교의 이념을 계승하고 있는 것은 사실이다. 그럼에도 불구하고 그는 경전들의 문구를 상당부분 원래의 맥락을 뛰어넘어 해석하고 있으며, 열반을 노장적 무위자연의 도와 동일시하여 열반 개념, 나아가 불교의 형이상학화를 급속히 가속시키고 있음은 부정할 수 없다. 『조론』의 이같은 이해는 열반 개념의 중국적 변용을 보여주는 대표적인 사례이며, 이후 중국 나아가 동아시아에서 불교 전개에 방향을 예고하는 것이기도 하다.

아울러 더욱 중요한 문제는 이같은 열반 이해는 필연적으로 현실에 대한 인식에 변화를 초래한다는 점에 있다. 즉 현실은 매우 추상적이고 관념적인 차원으로 파악되기에 이른다는 것이다. 열반의 세계가 어떠한 것이건, 실존적으로 우리에게 분명 부정적 현실의 상황이 엄존하고, 그로부터 벗어나려는 노력의 과정이 있음에도 불구하고, 문제 상황을 갖는 현실의 주체 및 문제 상황 극복을 위한 노력의 과정은 어느 순간 논의에서 사라져 망각되고 있는 것이다. 따라서 이제는 오직 열반만이 이야기될 뿐 더 이상 부정적 현

17) 僧肇, 같은 책, 161b

실은 문제 되지 않으며, 현실의 반성적 고찰이나 실존적 상황의 극복을 위한 수행론은 관심 밖의 사안이 된다. 물론 세속에 대한 이해의 변용이 이미 인도의 대승불교에서 시작되고 있었던 것은 사실이다.

생사에는 열반과 아무런 구별도 없다. 열반에는 생사와 아무런 구별도 없다. 열반의 경계인 것이 또 생사의 경계이다. 양자에는 그 어떤 미묘한 차이도 없다.¹⁸⁾

그러나 원래 용수의 의도는 부파불교에서 열반을 생사윤회의 세속은 물론 일체를 완전히 초월한 것으로 이해하는 것을 비판하여, 더 이상 열반을 세속과 단절된 초월적인 것으로서가 아니라 열반을 세속의 실천과 관련시켜 그 연결선상에서 파악하려는 것이었다. 그럼에도 불구하고 이러한 용수의 열반관은 역설적이게도 세속과 열반의 일방적 동일시와 세속의 긍정과 절대화로 이어지며, 이후 동아시아불교의 사상전개에 절대적인 영향을 끼치게 되는 것이다.

2. 불성론의 중국적 전개

여래장·불성사상은 동아시아불교의 근저에 흐르는 대표적 사유 전통이다. 그러나 여래장·불성사상은 일찍부터 연기설과의 관계에서 비불교적 성격이 지적되어 왔으며, 이 문제는 오늘날에도 여전히 학계의 주요 관심사로 남아 있다. 여래장·불성사상의 비불교적 성격에 대해 가장 비판적인 입장을 제기하고 있는 마츠모토(松本)에 의하면, 그 비판의 논거는 다음과 같다.

18) *Madhyamaka-śāstra*, B.S.T., No.10, ed. by P.L. Vaidya, 234~5쪽

『열반경』에서 불성의 원어는 *buddha-dhātu*이며, 또 『승만경』에서 여래장은 여래계(*tathāgata-dhātu*)와 같은 의미이다. 이때 *dhātu*는 ‘기체(基體, locus)’를 의미한다. 그런데 기체는 장소의 성격이 강하며 아트만이다. 즉 여래장사상은 발생론적 일원론 내지 근원실재론으로, 연기나 공사상과 대립적인 것이다. 따라서 여래장은 연기설에 위배되며 비불교적이다.¹⁹⁾

마츠모토의 주장에 대해 히라가와(平川)는 *dhātu*를 기체의 의미로 해석하는 것은 무리이며, 불교문헌에서 그러한 사례를 확인할 수 없으며, 실제로 『승만경』에서 여래장은 아트만이 아니라고 분명히 말하고 있다고 반박한다.²⁰⁾ 여래장사상은 무아설에 의해 부정되지 않는 자기, 즉 윤리적 주체로서의 자기나 혹은 본래의 자기를 인정한 것이지 실제적인 아트만을 인정하는 것이 아니라는 것이다. 윤리적 주체로서의 자기와 본래의 자기는 구별 불가능하다는 마츠모토의 주장에 대해서, 이 둘은 구별해야 된다는 것이다.

대다수의 연구자들은 히라가와와 반론에 동조하는 듯하다. 마츠모토의 주장이 불교란 무엇인가라는 문제와 관련해 자기비판의 계기를 제공하고 있다는 점에서는 의미가 있지만, 불교의 순수성에 대해 지나칠 정도의 편협한 기준설정 위에서 출발하고 있기 때문이다. 그러나 일방적으로 마츠모토가 제기한 문제들이 모두 불식된 것은 아닌 듯하다. 마츠모토의 주장 역시 나름대로의 논거에 바탕해 있으며, 그와 같은 해석의 가능성은 여전히 열려있는 것으로 여겨지기 때문이다.

시모다(下田)에 의하면 석가모니의 사후에 인도에서는 일찍부터 불다의 열반을 불답에 의해 표현하려는 의식이 존재했으며, 불답은 열반에 든 불다의 영속하는 신체로서 불다의 절대적인 작용을 만나는 장소였다고 한다.²¹⁾ 육신의 입멸을 초월한 불다의 영원성을 확립하려는 이같은 노력은 대승불교

19) 松本史朗, 『緣起と空-如來藏思想批判』, (東京: 大藏出版, 1989), 5~6쪽

20) 平川章編, 『如來藏と起信論』, (東京: 春秋社, 1990), 84~5쪽

21) 下田正弘, 『涅槃經の研究-大乘經典の研究手法試論』, (東京: 春秋社, 1997), 123쪽

의 『열반경』 성립의 핵을 이루게 되며²²⁾, 여기에서는 불다=불사리=불탑=불신=불성=아트만이라는 이해가 가능하다는 것이다.²³⁾

다만 불성과 아트만의 관계에 대해서는 『열반경』과 『승만경』에서 사상적 변용의 과정이 있는 것으로 보인다.

불교 내부에서 아트만의 수용은 『원시대승열반경』이 ‘부처의 영원성’을 표현하기 위해 수용하여, 그것이 여래장·불성사상의 발전 과정에서 내재화된 ‘부처’의 표현으로 사용되어, 최후에는 『승만경』이 그 전체를 ‘법신’에 한정하는 형태로 안착된 것으로 보인다.²⁴⁾

즉 시모다에 의하면 『열반경』은 ‘여래장=아트만’이라 하여 중생과 부처의 연속을 주장한다. 이때 여래장·불성은 모두 ‘부처의 본질·요소’라는 의미가 강하며, 그것이 번뇌에 덮여있으면서도 아트만이라는 형태로 중생의 신체 속에 존재하고 있다. 그런데 『승만경』은 ‘아트만’을 통해 중생과 부처가 관계 지워지는 것을 싫어해, ‘여래장은 아트만이 아니다’라고 하여, 상락아정(常樂我淨)을 전부 ‘법신’에 관계 지워 한정시킨다. 대신 『승만경』은 ‘염정(染淨)의 의지(依持)로서의 여래장’이라는 개념을 통해 중생과 부처와의 연속을 확보한다. 이때 여래장은 ‘부처의 본질’이라는 의미에 머무르는 것이 아니라 ‘부처와 중생이 모두 성립하는 장’이라는 의미를 갖는다.²⁵⁾ 이렇게 볼 때, 인도에서도 불성과 아트만을 동일시하는 입장과 그렇지 않은 입장이 존재했다는 사실을 알 수 있다.

한편 오가와(小川)는 약간 다른 관점에서 여래장·불성사상을 해석하여, 여래장·불성사상은 ‘반야공관의 방편분’이라고 한다. 즉 일체개공희론적멸

22) 下田正弘, 같은 책, 251쪽

23) 下田正弘, 같은 책, 274~91쪽

24) 下田正弘, 같은 책, 319쪽

25) 下田正弘, 같은 책, 318~9쪽

(一切皆空戲論寂滅)이라는 일방적인 반야공관에서는 지혜(반야)와 세간 사이의 관계 맺음이 충분히 이루어지고 있지 않다는 자기비판이 있었고, 지혜가 세간에 작용하는 방편이 요청되어, 지혜의 작용으로서 자비가 전개되며, 따라서 여래장·불성사상은 그러한 자기요청으로서의 반야공관의 사상사적인 발전전개라는 것이다.²⁶⁾ 그는 이러한 관점에서 불성은 반야공사상의 연장선상에서 이해되어야 함을 역설한다.

성선설에서 말하는 것과 같은 의미로서의 인간의 본성으로 생각되거나, 무언가의 관념적·형이상학적인 실체, 혹은 신비적인 실체가 신체에 내재하고 있다고 생각하는 그러한 막연한 이해여서는 안 된다. 적어도 반야공관을 기반으로 하는 대승불교인 한, 그와 같은 고정적·실재적인 이해는 피하지 않으면 안 된다.²⁷⁾

그럼에도 불구하고 오가와 스스로 지적하는 것처럼, 불성은 여전히 실체론적 관점에서 푸드기라설과 유사한 것으로 이해되고 있었다.²⁸⁾ 나아가 중국에서 불성의 ‘성’은 자성, 본성의 의미를 강하게 갖는 것으로 이해되고 있었다.²⁹⁾ 이처럼 동아시아에서 불성 이해는 오히려 마츠모토가 비판의 대상으로 삼고 있는 이해 방식이 일반적이었던 것으로 보이며, 동아시아에서 불성은 인간, 나아가 모든 존재의 근원적 본성 내지 보편적 존재원리까지 등장한다.

26) 小川一乘, 『如來藏・佛性の研究 -タルアリンチェン造 寶性論釋疏の解説』, (京都: 文榮堂, 1969), 182~3쪽

27) 小川一乘, 같은 책, 215쪽

28) 小川一乘, 같은 책, 193쪽

29) 한역본 『大乘涅槃經』이나 규기(窺基)의 『法華玄贊』은 티벳에 역수입되어 티벳어로 번역되고 있는데, 여기서 ‘佛性’의 ‘性’은 산스크리트어 *svabhāva*나 *prakṛti*와 의미가 같은 *rañ-bshin*, 즉 ‘自性’으로 번역되고 있다고 한다. 그러나 인도 대승불교 문헌에서 이러한 사례는 확인되지 않는다고 한다.(小川一乘, 같은 책, 6쪽)

중국의 사유전통에서 세계의 발생론적 근원을 상징하는 것은 너무나 자연스러운 것이었으며, 이는 불교사상가들의 경우에도 마찬가지였다. 종밀의 『원인론』은 세계의 근원을 설정하고, 인간의 본원(本源)이 무엇인가를 탐구하고 있다.

영혼이 있어 활동하는 모든 것은 모두 바탕(本)이 있고, 번성하는 만물은 각자 그 뿌리(根)로 되돌아간다. 뿌리와 바탕(根本)이 없이 가지와 잎사귀(枝末)가 있는 존재란 있을 수 없다. 하물며 천지인(天地人) 가운데 가장 영묘한 인간에게 본원(本源)이 없겠는가?³⁰⁾

종밀은 이 글을 통해 불교 내부의 여러 사상체계에서 상징하는 근원들을 소개하고, 다시 이를 일승현성교(一乘顯性教)의 관점에서 비판한 후, 마지막으로 인간의 근원에 대한 자신의 관점을 제시한다.

일승현성교에서는 일체의 중생은 모두 본래 깨달음을 이룬 진실된 마음(本覺眞心)을 갖고 있다고 말한다. (이 진심은) 시작을 알 수 없는 과거부터 항상 존재하여(常住) 청정하고, 밝게 비추어 어두운 곳이 없고, 확연하여 항상 알고 있다. 이것은 또 불성이라고도 부르며, 또 여래장이라고도 부른다.³¹⁾

오직 하나이며 진실된 영묘한 본성(唯一眞靈性)은 나지도 소멸하지도 않으며(不生不滅), 늘어나거나 줄어들지도 않으며(不增不減), 변하지도 바뀌지도 않는 대(不變不易). 중생은 시작을 알 수 없는 과거부터 번뇌 속에 헤매어 스스로 그것을 깨닫지 못하고 있다. 숨겨 감추어져 있기 때문에 여래장이라고 말한다.³²⁾

종밀은 『원인론』에서 유교와 도교 등이 세계의 생성론적 근원으로 상징하는 도, 천명, 자연, 원기에 대해 이것들은 사인(邪因)이나 무인(無因)이라

30) 宗密, 『原因論』(『大正藏』 45, 707c)

31) 宗密, 같은 책, 710a

32) 宗密, 같은 책, 710b

하여 비판하고 있다.³³⁾ 그러나 이것들 대신 본각진심을 세우고 있는 것이다. 즉 이것들이 마음(心)으로 대체되었을 뿐이며, 세계의 근원에서의 관심에서 벗어나지 못하고 있는 것이다.

그러나 이어 받은 바의 기(氣)는 그 뿌리를 계속 추적해 보면, 그것은 아직 분화하지 않은 하나의(混一) 근원적 기(元氣)이다. 일어난 바의 마음(心)은 그 근원을 계속 궁구해보면, 그것은 진실된 하나의(眞一) 영묘한 마음(靈心)이다. 궁극적으로 말하자면 마음 밖에 다른 존재(法)는 없으며, 원기 역시 마음을 따라 변한 것으로 앞에서 말한 식(識)이 변해 나타난 대상에 속한다.³⁴⁾

여기서 본각진심, 즉 여래장은 개별적인 것보다 보편성을 갖는 것으로, 염정을 떠난 초월적이고 절대적인 것이며 자존적인 것이다.

먼저 ‘하나의 본체(一體)를 나타낸다’라는 것은 스스로의 성품이 청정하고 온전히 밝은 본체(自性淸淨圓明體)를 말한다. 그런데 이것은 즉 여래장 중의 법성(法性)의 본체(體)로서, 본래부터 성품(性)이 스스로 원만하게 갖추어져, 더러움에 처하여도 때 묻지 않고, 닦고 다스려서 깨끗해지는 것이 아니다. 그러므로 자성청정(自性淸淨)이라고 말한다. 성품의 본체(性體)는 두루 비추어 어둠을 밝히지 못함이 없다. 그러므로 원명(圓明)이라고 말한다. 또 세속의 흐름(流)을 따라 더러움을 더해도 때 묻지 않고, 세속의 흐름을 거슬러 더러움을 제거해서 깨끗해지는 것이 아니다. 또한 가령 성인의 몸에 있다 해도 증가되지 않고, 범부의 몸에 있다 해도 감소되지 않는다. 비록 숨음(隱)과 드러남(顯)의 차이는 있으나 차별되어 서로 다름이 있는 것은 아니다. 번뇌가 이를 덮으면 숨고, 지혜가 이것을 밝히면 드러난다. 발생하게 하는 어떤 원인(生因)에 의해 발생하는 것이 아니고, 오직 깨달음의 지혜에 의해 밝혀지는 것이다.³⁵⁾

33) 『원각경대소』 속장경 1-14-2, p. 163ad. 조운호, 『동아시아불교와 화엄사상』 (서울: 초롱출판사, 2003), 104쪽 이하 참조

34) 宗密, 같은 책, 710c

35) 法藏, 『妄盡還源觀』(『大正藏』 45, 637b)

여래장·불성의 보편성, 근원성에 대한 주목은 천태교학 등에서도 확인된다. 송대 천태교학의 담연(湛然)은 『金剛鐔』에서 무정성불설(無情佛性說), 즉 일체의 중생뿐만 아니라 풀이나 나무, 돌이나 티끌(草木礫塵)에도 불성이 있다고 주장하고 있으며³⁶⁾ 이는 일본불교에서 소위 초목성불사상으로 전개된다. 또 기무라(木村)에 의하면 길장(吉藏)도 『百論疏』에서 아(我)를 보편적·실제적인 불성으로서의 아(我)로 파악하고 있으며, 이러한 입장이 동아시아불교에서 아·무아에 대한 이해의 귀결이며, 중국에서 그 이후 아·무아의 문제는 불성론의 그늘에 숨게 된다고 한다.³⁷⁾

3. 연기에서 성기로

연기론은 원래 고의 해소와 이를 통한 열반·해탈의 성취라는 매우 실천적인 맥락에서 일종의 불교적 방법론으로 등장하며, 그것이 사상적으로는 형이상학의 부정 내지 해체를 지향하고 있다는 것은 널리 알려진 사실이다. 초기의 연기론이 고와 그 원인 사이에 두 항목을 설정하는 소박한 차원에서 출발하여 5, 6, 9항을 거쳐, 마침내 12연기론으로 정형화되며, 이는 구체적 존재자나 사태를 연기하는 것, 다시 말해 원인과 결과의 ‘관계’로 환원하여 파악하는 이론이라는 점에서 분명 탈형이상학적이다. 한편 우리가 주목하는 것은 아비달마와 대승불교를 거쳐 동아시아불교에 이르러 연기론이 초기의 수행론적 차원을 넘어 인식과 존재론의 차원으로 의미가 확장되고 있으며, 특히 고라는 구체적 문제 상황에 대한 하나의 ‘인식 방법론’으로서의 연기론이 이윽고 ‘깨달음의 내용’으로 규정되고³⁸⁾, 그것의 진리성과 절대성이

36) 湛然, 『金剛鐔』(『大正藏』 46, 784b)

37) 木村清孝, 『東アジア仏教思想の基礎構造』(東京: 春秋社, 2001) 413쪽

38) 석가모니의 깨달음의 중심 내용이 연기론이라는 해석에는 이론이 있으며, 연기설은

강조되는 과정을 거치면서 형이상학화가 진행되고 있다는 점이다.

용수를 비롯한 대승불교의 공사상에서는 구체적 존재자가 개념적으로 인식되고, 언제부터인가 여기에 초월적 실제성이 부여되어, 그것이 우리의 인식과 사고를 지배하기에 이르렀다고 진단한다. 따라서 그들은 구체적 존재자에 특유한 본래성, 존재자를 다른 것과 독립적인 것으로 구별해 인식하게 하는 개별적 성질, 현상으로서의 존재자의 배후에 있으면서 그 자신은 전혀 변하지 않는 본체나 기체와 같이 스스로 존재하고 성립하는 자존적 존재를 ‘자성’으로 규정하고, 공의 부정 논리를 통해 이러한 구조로부터 탈피를 시도한다. 구체적 존재자를 연기하는 것으로 보고, 또 그 존재성을 연기의 관계 속에서 파악하여, 관계 속에 모두 해소되지 않는 자존적 존재를 인정하지 않는 공사상의 관점에서 보면, 본래성·독자성·본체·기체 등은 구체적 존재자와는 다른, 소위 초월적인 것으로 정립된 개념에 불과하다는 것이다.³⁹⁾ 그러나 우리가 주목하는 또 하나의 문제는 자존적이며 초월적인 것들에 대한 이같은 극복의 시도가 동아시아불교에서도 충분히 계승되고 있는가라는 점이다.

이러한 기우는 동아시아불교에서는 상당부분 현실화되고 있는 듯하다. 동아시아불교의 독창적 연기론으로 주목되는 법계연기(法界緣起), 여래장연기(如來藏緣起) 등은 그것의 다양한 해석 가능성을 인정할지라도, 그것들이 연기의 기반이나 토대를 암묵적으로 전제하고, 그것으로부터의 연기라는 발상을 크게 벗어나지 않으며, 이러한 사고가 적극적으로 표출된 것이 화엄불교의 성기론(性起論)이라고 판단되기 때문이다.

법계연기는 지엄(智儼)에 의해 명료화된 중국화엄교학의 중심사상으로 알려지며, 사태의 발생과 전개 양태를 진여의 불변(不變)과 수연(隨緣)에 의

교설의 이론화가 진행되는 과정에서 등장한 것으로 보는 견해가 있다.(三枝充惠, 『緣起の思想』, (京都: 法藏館, 2000), 17쪽 참조.

39) 江島惠教 『空と緣起』(東京: 春秋社, 2003), 7~10쪽 참조.

해 설명하는 여래장연기 역시 중국화엄교학의 법장(法藏)이 『기신론의기』에서 제시한 것이다. 그러나 선행 연구에 의하면 이러한 사유는 이미 지론종(地論宗) 남도파에 속하는 법상(法上, 495-580)과 혜원(慧遠, 523-92) 등에서 확인되는 것으로 알려진다. 법상은 현실의 세계를 연기에 의해 파악하고 그 연기의 참된 모습(眞相)을 진여=여래장=불성=법계로 보는 것이며, 이것들을 진정한 실체로 하여, 이것에 의해 현실의 세계가 성립하고 있는 것으로 해석한다는 것이다. 혜원 역시 연기의 근저에 진심(眞心) 즉 여래장이 있으며, 연기를 진심 그 자체의 작용으로 보고 있다는 것이다.⁴⁰⁾ 지엄은 이러한 해석을 계승하여 법계연기설을 체계화함과 동시에, 『화엄경』의 이념을 바탕으로 성기론(性起論)을 제창한다.⁴¹⁾ 그에 의하면 성기는 “언어를 초월해 있으며, 현상적인 모습을 떠나 있다.”⁴²⁾, “성(性)은 본체(體)이고, 기(起)는 그것이 마음에 현재하는 것이다.”⁴³⁾라고 한다. 또 『공목장』에서 성기는 법계연기의 궁극으로서 수행에 의해 성립하는 것이 아니며, 이때 기(起)는 불기(不起)라고 한다.

성기란 일승의 법계연기의 궁극적 사태를 분명히 하는 것이다. 그것은 본래 궁극에 이르러 있어서, 수행의 노력을 떠나있다. 왜냐하면 그것은 모습(相)을 떠나있기 때문이다. 기(起)란 대해(大解)와 대행(大行), 분별을 떠난 보리심 가운데 있으므로 기라고 말한다. 연기의 본성에 의거하므로 기라고 말한다. 기는 불기(不起)이며, 불기가 성기이다.⁴⁴⁾

성기론은 깨달음의 진실 그 자체에서 세계의 연기를 설하는 것으로, 인

40) 木村清孝, 『初期中國華嚴思想の研究』(東京: 春秋社, 1977), 300~9쪽 참조.

41) 지엄의 법계연기설에 대해서는 木村清孝, 『初期中國華嚴思想の研究』(東京: 春秋社, 1977), 510쪽 이하 참조.

42) 智儼, 『搜玄記』(『大正藏』 35, 78c)

43) 智儼, 같은 책, 79bc

44) 智儼, 『孔目章』(『大正藏』 45, 580c)

(因)의 입장보다는 과(果)의 입장에서부터의 세계 전개를 설하는 것이다. 이러한 이해는 다양성을 특징으로 하는 현실 세계의 본질(體)을 상징하여, 세계를 그것으로 모두 수렴한 후 다시 그것의 현재화로 해석하는 방식이다. 연기는 본래 변화와 역동성을 본질로 한다. 그러나 성기적 이해는 연기의 사태에서 그 이면에 주목하여 그것의 불변성(不起)을 확인하는 것이며, 이것을 디딤돌로 하여 다시 다양한 연기의 세계를 설명하는 것이다. 여기서 연기의 역동성(起)은 망각되고, 연기는 다시 불기(不起)를 본질로 하는 본체(性)가 현재화(起)한 것으로 해석되는 것이다.

한편 소위 비판불교의 관점에 서는 일군의 연구자들은, 이러한 사유는 발생론적 근원을 상징하고서 세계를 그로부터의 전개로 보는 반불교적인 것이라 비판한다. 그들에 의하면 아비달마불교에서 영원의 연기의 ‘법’을 추구하여 일원적 실체론에의 길을 열고, 제법의 발생 근원 내지 근거로서 계(界)를 상징하기에 이르며, 그 극치가 다(法)와 일(界)의 관계에 대한 논의로서 화엄의 법계연기사상이라는 것이다.⁴⁵⁾ 이들의 비판은 마음을 유일법계의 본성에서 생긴 것으로 보고, 세계를 이 마음의 전개로 파악하는 법장 등의 사상을 겨냥하고 있는 것으로 보인다.

만약 원교에 의하면 진리의 본성이라는 바다(性海)는 온전히 밝고(圓明), 법계의 연기는 아무런 장애가 없이 자재하며, 하나(一)는 그대로 모두(一切)이며 모두는 그대로 하나이며, 중심이 되는 것(主)과 주변적인 것(件)은 온전히 융합하고 있다. 따라서 열 마음(十心)을 설하여 이를 통해 마음의 무한성(無盡)을 드러낸다. 이것은 『화엄경』의 「이세간품」 및 「십지품」의 제 9지에서 설하는 것과 같다. 또 오직 하나의 진실의 세계(唯一法界)의 본성에서 생긴(性起) 마음 역시 열 가지 덕을 갖추고 있다. 이것은 「성기품」에서 설하는 것과 같다. …… 물음: 어떻게 하나의 마음(一心)이 여러 가르침의 입장에 대응하여 이와 같은 다양한 의미를 가질 수 있는가. 답: 이 심오한 연기의 일심이 원래 다음의 다섯 가지의

45) 袴谷憲昭, 『批判佛敎』(東京: 大藏出版, 1990) 256~60쪽

미를 갖추고 있기 때문이다. 따라서 성자는 그 가운데 적당한 하나에 의해 중생을 교화한다. …… 다섯 번째는 진리 그 자체의 바다에는 완전히 덕이 갖추어져 있다는 가르침(性海具德門)으로, 이것은 원교(圓教)에서 설하는 바와 같다. 더구나 일심과 다섯 가지 의미와의 관계는 근본(本)을 움직이지 않고 항상 현실의 가르침(末)이 되고, 현실의 가르침을 파괴하지 않고 항상 근본 그대로이다. 따라서 다섯 가지 의미는 서로 융합하지만 그것도 오직 일심의 전개에 다름 아니다.⁴⁶⁾

그렇다고 해서 중국에서 연기론의 수용이 전적으로 이러한 방식으로 전개되었던 것만은 아니다. 실제로 범장은 같은 책에서 “연기는 무성이다”⁴⁷⁾, “진여는 절대적으로(一向) 존재(有)하는 것이 아니다. 그렇게 보는 것은 단상(斷常)의 두 오류에 빠지게 된다.”⁴⁸⁾고 말하고 있으며, 연기에 대한 그의 이해를 단적으로 제시하고 있는 『금사자장』에서도 상의상관에 의한 무자성의 이념에 철저하고 있기 때문이다.

이렇게 볼 때, 중국에서 연기는 한편으로는 무자성·공의 이념에 철저한 이해와 동시에, 다른 한편으로는 근원·궁극에의 관심 및 그로부터의 세계 전개라는 이해의 두 가지 방식이 혼재되어 있는 것으로 보인다. 이같은 현상이 발생하게 된 데에는 궁극·근원에의 강한 관심과 더불어, 진실계와 현실계의 연속성 내지 현실세계의 중시를 특징으로 하는 중국적 사유전통이 그 배경에 있는 것으로 판단된다. 결국 중국에서 이러한 방식의 연기론 수용은 진실계와 현실계의 연속성 확인을 통해 현실계의 진리성 확보의 이념적 근거로 작동한다. 연기의 사태에서 인도불교의 경우, 원인과 결과, 개별과 전체, 현실계와 진실계의 문제에서 둘은 긴장관계를 유지하고 있었다. 즉 결과의 무자성성 증명에 주안점이 있었다. 그러나 중국불교의 경우 무자성·공성보다는 존재성·유성(有性)의 확인에 주안점이 두어진다.⁴⁹⁾ 전체

46) 法藏, 『華嚴五教章』(『大正藏』 45, 485b)

47) 法藏, 같은 책, 499c

48) 法藏, 같은 책, 500a

속에서 개개의 구별은 무의미한 것으로 이해되고, 세계의 존재성, 유성은 융합적·상즉적 논리에 의해 적극적으로 해석되고 주장되는 것이다.

IV. 맺는 말 : 다원주의와 본질주의의 공존

우리는 절대 유일 체계적 세계관이 더 이상 당연시될 수 없는 다원주의 시대에 살고 있다. 이러한 시대에 보편적 타당성을 갖는 실천적 대안은 무엇이며, 불교는 과연 다원주의의 도전을 받아들이면서도 당위성과 우선성의 요구를 동시에 충족시키는 대안적 가치체계로서 기능할 수 있는 것일까?

현실세계는 다양한 특수와 차별성이 일차적이며, 보편과 동일성은 2차적이다. 보편과 동일성은 특수와 차별성을 토대로 추론되고 구성된다. 절대적이며 불변하는 근원적 실체나 본질·원리는 이렇게 해서 등장한다. 불교에서 본질주의적 요소의 등장 역시 사태의 배후나 근원에 대한 관심의 고조 → 사태에 대한 설명방식 내지 원리의 보편화와 절대화 → 그리고 이것의 진리성의 인식론적 궁극원리나 존재·가치의 근원으로 등장이라는 과정을 거치는 것은 아닐까? 그리고 초기불교의 경험·체험 중심에서 후기불교의 이론화·추상화로의 변이과정 역시 이러한 과정과 맥을 같이하는 것은 아닐까?

동아시아불교의 경우 만약 이러한 이해가 성립한다면, 그것은 내용적으로는 불교이념의 초월적·절대적 성격의 강화를 의미하며, 그것이 초경험적

49) 동아시아에서 현실중시의 세계관은 동아시아적 공사상의 특징을 나타내는 진공묘유론의 전개에서도 확인된다. 즉 동아시아에서는 공관의 전통에 보다 충실한 진공환유론(眞空幻有論)보다는 적극적으로 실재를 중시하는 진공묘유론(眞空妙有論)이 선호되고, 그것이 진공실유론(眞空實有論)으로 전개되어, 이윽고 세계창조의 근원(眞空不空, 妙有不有, 是萬象生成之根, 卽二儀造化之母)으로까지 규정되는 것이다. 木村清孝, 『東アジア仏教思想の基礎構造』(東京: 春秋社, 2001), 350~68쪽

진리를 가정한다는 점에서 형이상학에의 경도를 의미하며, 동시에 이는 다원주의적 태도의 후퇴를 의미한다고 할 수 있다. 동아시아불교에서 열반은 절대성과 근원성이 강화되어 초월적 실재로서 절대 진리 내지 궁극 근원으로 등장하고, 불성은 보편성과 근원성이 주목되어 존재의 근원적 본성 내지 보편적 원리로 등장하며, 성기사상은 근원·궁극에의 관심 및 그로부터의 세계전개라는 본체론적 이해를 통해 진실계와 현실계의 연속성을 확인하고, 이를 통해 현실계의 진리성을 확보하려는 중국적 연기설로 등장하기 때문이다. 동시에 본질주의와 다원주의를 구분하는 기준이 그것이 초경험적·초개인적인 것인가 개별적인 것인가, 오직 하나만을 인정하는가 다자를 인정하는가에 있다면, 동아시아불교에서 열반, 불성, 진심, 진여 등은 전자에 해당하는 것으로 판단되기 때문이다. 우리는 여기서 불교가 본질주의라는 새로운 얼굴을 갖게 되는 것으로 보는 것이다.

다양한 현상을 보편성·근원성·객관성·총체성으로 설명하려는 시도는 곧바로 현상이 지닌 다원성과 차이에 대한 감수성의 약화를 수반한다. 따라서 이러한 성향의 철학으로 간주되는 대부분의 전통철학은 예외 없이 탈현대 철학의 비판의 표적이 된다. 그렇다면 불교는 과연 이러한 비판으로부터 자유로울 수 있는가?

대승불교를 표방하는 동아시아불교는 중생구제를 모토로 자비와 평등의 이념을 소리높이 외쳐왔다. 그러나 동아시아 역사의 현장에서 이러한 이념들이 적극적으로 실현되어 왔는가에 대해서는 회의적이다. 오히려 동아시아 사회에서 불교는 현실의 다양성과 차이에 대한 민감성을 약화시키는 데에 기여했던 것은 아닌가? 동아시아불교는 표면적으로는 현실세계의 진리성에 대한 확신에 근거하여 강한 현실 긍정의 입장을 견지한다. 그러나 여기서 현실은 관념적이고 초월적으로 파악되어 결국은 또 다른 의미에서의 현실 부정으로 귀착되고, 불교는 초월적이고 기복적인 신념체계로 전락하는 것이다. 주희, 정도전 등 중국과 한국의 유학의 전통에서 등장한 불교비판의 핵

심은 결국 초월적이고 관념적인 불교, 즉 현실에 대한 불교의 둔감성으로 귀착된다고 할 수 있다. 이들의 비판을 단지 불교에 대한 무지와 적대감의 산물로만 볼 수는 없는 것이다.

주제어

동아시아불교(East-Asian Buddhism), 본질주의(essentialism),
다원주의(pluralism), 열반(nirvāṇa), 불성(buddha-dhātu), 성기(Xing-qi)

Pluralism and Essentialism in East-Asian Buddhism

Cho, Yoon-Ho

I have inquired about how the universal principle can be acquired, and what is the philosophical context of that in East-Asian Buddhism. The concepts of 'nirvāṇa', 'buddha-dhātu' and 'Xing-qi (性起)' are thought to be a kind of fundamental essential principles in ontology, epistemology and the theory of values of East-Asian Buddhism. (1) The concept of 'nirvāṇa' can be understood as the ultimate state that the transcendental reality or the absolute truth is fully realized, (2) that of 'buddha-dhātu' as the universal and the origin of all beings, (3) and that of 'Xing-qi(性起)', which is to confirm the actual truth by the dependent theory(Yuan-qi 緣起) of Chinese Buddhism, as the essential cause making it possible to actualize the ideal truth to the factual state. The advent of the absolute essentialism in East-Asian Buddhism made the pluralism retreated, but the original theory of Buddha combined with a new mode of Chinese essential thought.