

『십문화쟁론(十門和諍論)』 ‘공(空)/유(有) 화쟁’의 해석학적 번역과 논지 분석

박태원
울산대학교

- I. 왜 해석학적 번역인가?
- II. ‘십문(十門)’은 무엇인가?
- III. 『십문화쟁론』 ‘공(空)/유(有) 화쟁’의 해석학적 번역
- IV. 『십문화쟁론』 ‘공(空)/유(有) 화쟁’의 논지 분석
 1. 쟁론과 화쟁의 분기점 - 언어와 마음
 2. ‘있음(有)’과 ‘없음(無)’에 관한 연기론적 관점과
실체론적 관점 그리고 공성(空性)
 3. 언어 환각과 공성(空性)에 관한 오해
 4. 공성(空性)의 수용과 언어 여의기(離言)
- V. 나오는 말

요약문

십문(十門)은 ‘열 가지 주제에 관한 쟁론들’이 아니라 ‘관점을 성립시키는 조건들의 열 가지 연기(緣起)적 인과계열’로 보는 것이 적절하다. 그렇다면 ‘십문화쟁론(十門和諍論)’은, ‘열 가지 주제에 관한 쟁론을 화쟁하는 이론’이 아니라, ‘관점을 성립시키는 조건들의 열 가지 연기적 인과계열에 관한 화쟁이론’ 혹은 ‘관점을 성립시키는 조건들의 열 가지 연기적 인과계열로써 화쟁하는 이론’이라는 의미가 된다. 논자는 십문을, ‘관점을 성립시키는 조건들의 열 가지 연기적 인과계열로써 화쟁하는 이론’으로 보고 싶다. 십문은 화쟁의 대상이 아니라 화쟁의 방식인 것이다.

『십문화쟁론』은 역자의 관점과 이해를 가급적 분명하게 드러내는 해석학적 번역이어야 그 구체적 면모를 보여주는 문헌이다. 이런 사정을 고려하여 ‘직역(直譯)/의역(意譯)/해의(解義)’의 체계로써 『십문화쟁론』 ‘공/유 화쟁’에 대한 해석학적 번역을 시도해 보았다. 그리고 그러한 번역을 통해 『십문화쟁론』 ‘공/유 화쟁’의 논지를 분석할 수 있었다.

『십문화쟁론』 ‘공/유 화쟁’이론은 쟁론과 화쟁의 분기점으로서 언어와 마음의 문제를 주목하고 있다. 그리하여 ‘인식의 언어적 환각’과 ‘견해의 배타적 다툼(쟁론)’이 맺고 있는 연관성(혹은 조건성)을 밝히는 동시에, 실체 관념을 그 내용으로 하는 언어 환각의 치유가 화쟁의 핵심 관건이라는 논지를 전개하고 있다. 공(空)과 유(有)라는 언어를, 서로 섞일 수 없는 이질적 본질을 지닌 실체의 표현이라고 간주하는 마음이, ‘공과 유를 서로 다른 것이라 주장하는 잘못된 집착’의 토대라는 것, 따라서 이 잘못된 집착에서 풀려나려면 ‘언어적 환각’에서 깨어나는 마음 국면을 열어야 한다는 것이, 이 화쟁 이론의 총괄적 논지이다.

언어와 인지 왜곡의 상관성을 밝혀가는 화쟁 이론을 통해, 언어와 인식, 마음에 관한 원효의 깊은 철학적 해안을 만나게 된다. 또한 존재의 ‘있음’(有)과 ‘실체 없음’(空)의 의미에 관한 오해들을 치유해 가는 화쟁 논의를 통해, 세계를 ‘실체 없이 존재하는 것’으로 파악하는 동시에 그러한 세계관으로써 세상과 ‘하나로 만나는’ 원효의 ‘막힘없는 삶’의 지평이 어떤 통찰을 토대로 삼고 있는 것인지도 확인하게 된다.

주제어

『십문화쟁론』, 십문(十門), 공(空)·유(有) 쟁론과 화쟁, 해석학적 번역, 언어 여의기(離言)

I. 왜 해석학적 번역인가?

번역은 사실상 해석학이다. 특히 사상의 독해가 생명력이 되는 불교 경론과 같은 문헌의 번역은 해석학적 성격이 뚜렷하다. 그런데 왜 새삼 ‘해석학적 번역’인가? 동어반복의 위험에도 불구하고 ‘해석학적 번역’이라 말하는 이유는, 원효(元曉, 617-686)의 『십문화쟁론(十門和諍論)』 번역이 특히 ‘해석학적’이어야 할 필요성을 강조하기 위함이다.

불교 경론의 현대 한글 번역은 ‘직역과 용어 해설’형식이 거의 표준형처럼 되어 있다. 원전에 대한 ‘언어학적 소양’과 ‘의미를 읽어내는 이해와 관점’이 결합한 해독 능력으로 직역에 가까운 번역을 한 후, 용어 해설을 덧붙여 놓는 방식이 한글 번역본의 대부분을 차지한다. 언어학적 소양에 의거한 형식 독해와 이해에 의거한 내용 독해가 상호 결합한 ‘직역과 용어 해설’이, 현대 한글 불교경론 번역의 전형으로 자리 잡고 있다.

번역은 번역자의 언어학적 소양과 이해/관점을 정밀하게 담아내고 있을수록, 의미 있는 번역이고 좋은 번역이다. 특히 번역에 요구되는 일정 수준 이상의 언어학적 소양이 전제가 된다면, 번역의 수준은 결국 문장 내용에 대한 역자의 관점과 이해를 얼마나 명확하고 적절하게 반영하는가에 달려 있다. 불교 경론이나 철학서의 경우는 특히 그러하다.

좋은 번역은 자신의 관점과 이해를 분명하게 반영하여 일관된 의미 연쇄를 뽑아내는, ‘해석학적 관점이 명확하게 반영된’ 번역이다. ‘정답 번역’은 일인에 의해 완결되는 것이 아니라, 다양한 해석학적 관점들이 상호 작용하는 과정에서 ‘접근되어 가는’ 것이기 때문이다. ‘해석학적 개방과 상호 작용 및 축적’을 가능케 하는 번역이어야 정답 번역에 접근할 자격을 지닌다.

논리 수준이 복잡하고 내용이 난해한 경론들을 번역할 경우, 해석학적 관점의 명확한 반영은 특히 중요하다. 독자가 번역을 읽으면서 번역자의 관점을 가급적 정확하게 파악할 수 있게 해야 한다. 그런 점에서 원효는 실로 탁월하다. 주석(注釋)의 형태로 제시되고 있는 그의 논서 해설들에는 그의 해석학적 관점이 명확하게 담겨져 있다. 특히 『금강삼매경론(金剛三昧經論)』의 경우, 그의 해설은 난해한 『금강삼매경』의 의미 독해에 결정적 기여를 한다. 아직 한반도인의 독자적 문자 체계를 확보하지 못했던 그 시대의 정황을 감안할 때, 원효의 주석서들은 일종의 ‘탁월한 해석학적 번역물’이다.

수준 높은 논리와 난해한 내용을 펼치고 있는 원효의 저술들을 번역하고자 할 때, 우리는 새삼 ‘원효적’이어야 할 필요에 직면한다. 그의

언어를 읽는 관점과 이해를 가급적 명확하게 한국어로 담아낸 ‘해석학적 번역’이어야 원효 저술의 ‘의미 있는 번역’이 된다. 『십문화쟁론』 ‘공(空)/유(有) 화쟁’의 번역을 ‘해석학적 번역’이라 칭하면서 논문의 형태로 제시하는 이유가 여기에 있다.

현존하는 『십문화쟁론』 잔간(殘簡)¹⁾은 두 가지 내용의 화쟁이론을 전하고 있다. 하나는, 불교 경론이 공성(空性)의 통찰을 전하기 위해 채택한 ‘공(空)과 유(有)라는 개념에 관한 오해와 그로 인해 생겨난 이해의 충돌을 해결하는 내용이고, 다른 하나는, ‘모든 중생은 불성(佛性)을 지니고 있다’는 견해와 ‘불성이 없는 중생도 있다’는 견해의 충돌, 즉 불성의 보편성 주장과 차별성 주장 사이의 쟁론을 해소시키는 내용이다.

잔간(殘簡)만이 전하는 이 두 화쟁이론의 내용 역시 온전하지 않다. 그런데 비록 소량의 분량임에도 불구하고, 그 내용을 독해하거나 번역하는 일이 만만치 않다. 원효 저술 가운데서도 특히 명확한 ‘해석학적 번역’을 요구하고 있는 것이 『십문화쟁론』이라 할 수 있다. 원효 사상에서 차지하는 각별한 중요성에도 불구하고 아직까지 이 『십문화쟁

론』에 대한 충실한 완역을 만날 수 없는 것은, 『십문화쟁론』의 내용을 제대로 전달하기 위해서는 가급적 상세한 해석학적 번역이 필요하다는 사정에 기인하는 것으로 보인다.²⁾

이 논문은 『십문화쟁론』에 관한 논자의 독해를 명확하게 전달하기 위한 형식을 취하고 있다. 통상적인 논문 형식에다가 번역을 반영하는 일은 쉽지 않고 혼란 일도 아니지만, 번역의 학문적 가치나 필요성에 대한 합의는 이제 정착한 단계이므로 이러한 시도도 가능하고 또 요청된다고 생각한다. 분량을 감안하여 이 논문은 현존 『십문화쟁론』 가운데 ‘공(空)/유(有) 화쟁’만을 대상으로 삼는다. ‘불성의 보편성과 차별성 쟁론의 화쟁’은 후속 논문으로써 제시할 것이다.

논자의 관점과 이해를 분명히 담아내기 위해, 번역은 ‘직역(直譯)/의역(意譯)/해의(解義)’의 세 부분으로 구성하였다. ‘의역’과 ‘해의’를 덧붙임으로써 논자의 해석학적 관점을 선명하게 전달할 수 있을 것이라 판단했기 때문이다. 또한 내용에 따라 임의로 단락을 구분하고, 각 문단의 요지를 반영한 소제목을 달았다. 한문 경론에 대한 해석학적 번역의 한 형식 사례일 수 있을 것으로 기대해 본다.

1) 『십문화쟁론』의 원본인 경판은 해인사 사간장경전(寺刊藏經殿)에 봉안되어 있는데, 상권(上卷) 가운데 2판(二板) 4장(四張)(9, 10, 15, 16)이 남아 현전하고 있다. 해인사 팔만대장경은 국가에서 간행한 경판인 국간장(國刊藏)경판과 해인사에서 간행한 사간장(寺刊藏)경판으로 구분되는데, 1937년에 고려대장경을 2부 인간(印刊)할 때 국간장(國刊藏) 이외에 사간장(寺刊藏) 장경도 인간(印刊)하여 정리하면서 사간장 가운데서 『십문화쟁론』의 잔간(殘簡) 4장을 발견하게 되었다고 한다. 이 4장 가운데 제9, 제10 두 면에는 공(空)과 유(有)에 관한 해석학적 논란이 거론되면서 그 쟁론에 대한 화쟁이 전개되고 있고, 제15, 제16 두 면에는 불성(佛性)의 존재에 관한 보편성 주장(모든 중생은 불성을 지니고 있다는 주장)과 차별성 주장(불성이 없는 중생도 있다)의 쟁론과 그에 대한 화쟁이 펼쳐지고 있다.

2) 논자가 확인한 바로는 『십문화쟁론』 완역은 이종의 감수(監修)로 간행된 『국역 원효성사전서』권5(대한불교원효종 원효전서국역간행회, 1988)에 실린 장무구(張無垢)의 번역과, 김영일이 학위논문 말미에 부록으로 담은 축약 번역(『원효의 화쟁논법 연구』, 동국대대학원박사학위논문, 2008)이 있다. 전자의 번역은 완역이기는 하지만 번역내용상 많은 문제점을 안고 있고, 후자는 요약 번역이어서 『십문화쟁론』의 구체적 내용이 제대로 전달되지 않으며 축약번역 내용에도 되짚어보아야 할 부분이 많아 보인다. 번역자의 관점과 이해가 명확히 드러나는 새로운 번역의 필요성을 확인시켜 준다.

II. ‘십문(十門)’은 무엇인가?

『십문화쟁론』은 가히 원효의 대표 저술이라 할 만하다. 주어진 경전 내용을 따라가며 이해를 돕기 위한 설명을 붙이는 주석서 형태가 아니라 저자가 설정한 주제를 독자적 체계로 전개하는 단독 저술이라는 점, 잔간(殘簡)의 내용만으로도 확인할 수 있는 광활한 불교 이해와 탁트인 사유 지평, 정밀한 논리와 수준 높은 논의는, 원효의 수많은 저술 가운데서도 특히 『십문화쟁론』을 부각시키며 이에 대한 세인들의 찬탄을 전하고 있는 서당화상비문(誓幢和上碑文)의 증언이나 후인들의 극찬을 충분히 수긍케 한다. 당나라에 왔던 진나(陳那 Dignāga)의 문도가 『십문화쟁론』을 읽고 감탄하여 범어로 번역하여 인도에 전했다는 기록도 『십문화쟁론』의 위상과 가치를 증언해 준다.

“(당나라에 왔던 陳那 Dignāga의 문도가 『십문화쟁론』을 읽고는) 찬탄하여 덩실덩실 춤을 추었다. (『십문화쟁론』을) 범어로 번역하여 곧(?)사람에게 부쳐 보냈으니, 이것은 (바로) 그 나라(천축) 삼장(三藏)법사가 (『십문화쟁론』을) 보배처럼 귀하게 여기었던 까닭에서였음을 말하는 것이다.”³⁾

“원효는 『십문화쟁론』을 지었다. 진나(陳那 Dignāga)의 문도가 당나라에 왔다가 원효가 입멸한 후 그 『십문화쟁론』을 가지고 인도로 돌아갔는데,

3) 『서당화상비(誓幢和上碑)』, “……讚歎婆娑。翻爲梵語。便附口人。此口言其三藏寶重之由也。”

〈원효는 진나의 후계가 아닌가?〉등으로 말했다.”⁴⁾

일반적으로 『십문화쟁론(十門和諍論)』이라는 서명(書名)은 ‘열 가지 유형의 쟁론(諍論; 견해의 배타적 주장)을 화쟁하는 이론’이라는 의미로 이해되고 있다. ‘십문(十門)’을 ‘열 가지 주제에 관한 쟁론들’로 이해하는 것이다. 예컨대 이종익은 『십문화쟁론』을 ‘불교사상의 열 가지 주제에 관한 쟁론의 화쟁’으로 간주한 후, 현존하는 내용을 각각 ‘공유이집화쟁문(空有異執和諍門)과 ‘불성유무화쟁문(佛性有無和諍門)’이라 부르는 한편, 일실(逸失)된 나머지 8가지 주제에 대한 화쟁을 다른 저서들 가운데서 취합하여 십문(十門)을 재구성하고 있다.⁵⁾ ‘십문’을 ‘열 가지 주제에 관한 쟁론들’로 보고 다른 문헌들 속에서 나머지 여덟 가지 주제에 관한 쟁론과 그 화쟁 내용을 취합하여 십문을 복원하려는 이러한 시도에 대해, 이후 연구자들은 긍정적으로 계승하고 있으며⁶⁾ 별다른 이견이 제시되지 않고 있다.

그러나 ‘십문(十門)’이 ‘열 가지 주제에 관한 쟁론들’을 의미하는 것으로 단정하기는 어렵다. 원효가 극찬을 하면서 탁월한 주석을 남기고 있는 『대승기신론(大乘起信論)』에서는 마음의 두 지평 혹은 계열을

4) 순고(順高), 『기신론본소집정기(起信論本疏聽集記)』제2권 말, “元曉和諍論制作。陳那門徒。唐土來有。滅後取彼論。歸天竺國了。是陳那末第歟?”云云。(大日本佛教全書 92, p.103a).

5) 이종익, 「원효의 십문화쟁론 연구」(『원효의 근본사상』, 동방사상연구원, 1977; 『원효』, 예문서원, 2002. 재수록).

6) 예컨대 김운학의 「원효의 화쟁사상」(『불교학보』15집, 1978), 이만용의 「원효의 사상」(전망사, 1983), 오법안의 「원효의 화쟁사상연구」(홍법원, 1989).

‘두 가지 문’(二門; 心眞如門과 心生滅門)이라 표현하고 있는데, 원효는 그의 저술에서 이 ‘문(門)’이라는 개념을 즐겨 채용한다. 특히 그가 전개하는 화쟁 논법은 ‘문(門)의 식별과 구분’에 의거하는 경우가 많은데, 그러한 화쟁 논법에서 채용되고 있는 ‘문(門)’의 개념은 ‘견해/관점 이해를 성립시키는 조건들의 인과 계열’, 다시 말해 ‘견해 계열의 의미 맥락’이라는 의미를 지니고 있다.⁷⁾

원효가 활용하고 있는 ‘문(門)’이라는 개념은 단순한 ‘가지’나 ‘종류’를 구분하는 것이 아니라, ‘견해 계열’ 혹은 ‘그 계열의 의미 맥락’이라는 의미를 지닌다. 따라서 십문(十門)은 ‘열 가지 주제에 관한 쟁론들’이 아니라 ‘관점을 성립시키는 조건들의 열 가지 연기(緣起)적 인과계열’로 보는 것이 적절하다. 그렇다면 ‘십문화쟁론(十門和諍論)’은, ‘열 가지 주제에 관한 쟁론을 화쟁하는 이론’이 아니라, ‘관점을 성립시키는 조건들의 열 가지 연기적 인과계열에 관한 화쟁이론’ 혹은 ‘관점을 성립시키는 조건들의 열 가지 연기적 인과계열로써 화쟁하는 이론’이라는 의미가 된다. 논자는 십문을, ‘관점을 성립시키는 조건들의 열 가지 연기적 인과계열로써 화쟁하는 이론’, 다시 말해 ‘견해 계열의 열 가지 의미 맥락으로써 화쟁하는 이론’으로 보고 싶다. 십문은 화쟁의 대상이 아니라 화쟁의 방식인 것이다.

현존 『십문화쟁론』잔간(殘簡)에는 없는 내용을 인용으로 전하는 다른 문헌들을 보면, 흥미롭게도 ‘견해 계열의 의미 맥락’이라는 의미로

7) 이에 관한 상세한 논의는 「원효의 화쟁논법은 견해의 배타적 주장을 치유할 수 있는가?」(박태원, 『분황 원효연구의 몇 가지 과제들』, 동국대 한국불교사연구소 3차세미나 자료집, 2012.12.1.)에 있다. 조만간 학술지에 발표할 예정이다.

서의 ‘문(門)의 식별에 의한 화쟁’을 『십문화쟁론』의 특징으로 인식하고 있음을 확인하게 된다. 예컨대 고려 균여(均如, 923-973)의 『석화엄교분기원통초(釋華嚴教分記圓通抄)』는 『십문화쟁론』에서 전개되는 <(차이가) 의존적 관계로 수립되는 계열(依持門)과 ‘연기의 통찰에 의해 (하나로 보는) 계열(緣起門)의 구분에 의한 화쟁 논법’⁸⁾을, 신라 견등(見登)의 『대승기신론동이약집(大乘起信論同異略集)』에서는 <원인(因)에 따라 생겨나는 계열(從因生起之門)과 ‘생멸하게 되는 조건(緣)을 그치고 근원으로 돌아가는 계열(息緣歸原之門)의 구분에 의한 화쟁논법’⁹⁾을, 그리고 균여의 『석화엄교분기원통초』와 견등의 『대승기신론동이약집』 모두 <원인을 지어서 과보를 받는 계열(作因受果之門)과 ‘바탕에 따라 과보를 이루는 계열(從性成果之門) 그리고 ‘생겨나게 함과 결과를 이루는 법칙성을 종합해서 보는 계열(和合生果門)로 구분하여 화쟁하는 논법’¹⁰⁾을 인용하여 전하고 있다.

원효 화쟁 논법의 정수(精髓)가 담겨진 저술로 추정되는 『십문화쟁론』을 인용하고 있는 문헌들이 하나같이 ‘문(門) 구별에 의한 화쟁 논법’을 주목하고 있다는 점은 그 의미가 결코 예사롭지 않다.

『십문화쟁론(十門和諍論)』을, ‘열 가지 주제에 관한 쟁론을 화쟁하는 이론’이 아니라, ‘관점을 성립시키는 조건들의 열 가지 연기적 인과계열에 관한 화쟁 이론’ 혹은 ‘관점을 성립시키는 조건들의 열 가지 연

8) 균여, 『석화엄교분기원통초(釋華嚴教分記圓通抄)』, 한불전4, p.311c, p.325b-c, p.326a.
9) 견등, 『대승기신론동이약집(大乘起信論同異略集)』, 한불전3, p.695a.
10) 균여, 『석화엄교분기원통초』, 한불전4, p.315a; 『대승기신론동이약집』, 한불전3, p.709a.

기적 인과계열로써 화쟁하는 이론'으로 읽는다면, 『십문화쟁론』이라는 저술의 성격과 내용은 기존의 통념적 이해와는 다른 것이 된다. 『십문화쟁론』은, '불교사상의 열 가지 주제에 관한 쟁론들을 화쟁하고 있는 논서'라기보다는, '상이한 관점들을 각기 성립시키는 계열의 의미 맥락을 식별하여 불교사상에 대한 해석학적 관점들의 불화와 충돌을 치유하는 논서'로 볼 수 있기 때문이다.

만약 『십문화쟁론』이라는 서명의 의미를 이렇게 읽는 것이 타당하다면, 『십문화쟁론』에서 거론하는 주제나 쟁론의 유형은 열 가지로 확정할 수 없다. 열 가지 이하일 수도 있고 이상일 수도 있다. 몇 가지 주제나 유형의 쟁론일지라도, 그 쟁론적 관점들을 성립시키는 조건들의 연기 계열을 열 가지로 정리하여 포섭적으로 화쟁시키는 것이 『십문화쟁론』의 이론 성격이기 때문이다. 그런데 만약 『십문화쟁론』이 '쟁론적 관점들을 성립시키는 조건들의 연기적 인과계열'을 열 가지로 정리하여 화쟁을 전개하고 있는 것이라고 한다면, 불교사상이나 교학을 둘러싼 쟁론적 주제의 유형들은 열 가지 이상일 가능성이 높다. 다수의 쟁론 유형들일지라도 단수 혹은 소수의 '연기적 인과계열'로 수렴될 수 있기 때문이다.

이런 이해를 채택한다면, 십문(十門)을 '열 가지 주제에 관한 쟁론들'로 간주하고 현존 원효 저술 가운데서 확보할 수 있는 쟁론과 화쟁 이론들을 취합하여 십문의 내용을 복원하려는 시도는 부적절하거나 한계를 지닌다고 할 수 있다.

Ⅲ. 『십문화쟁론』 '공(空)/유(有) 화쟁'의 해석학적 번역

'공(空)/유(有) 화쟁'에 관한 해석학적 번역을 위해 본문을 내용에 따라 단락으로 나누고, 각 문단마다 내용의 요지를 담은 소제목을 붙인 후 '원문 직역/의역/해의(解義)'의 체계로써 번역한다.

• 공(空)과 유(有)에 관한 잘못된 이해를 바로 잡고 집착을 풀어주는 화쟁

@ 공(空)과 유(有)는 다르지 않다

직역

【이 '있음(有)'이라고 인정한 것은 '비있음/실체 없음(空)'과 다르지 않다. 따라서 비록 '있음(有)'이라고 하여도 늘어나는 것이 아니다. '있는 것(有)이다'라고 방편으로(가설적으로) 인정한 것이기에 실제로 '있음(有)'이 되는 것은 아니지만, 이 '있음(有)'이라고 인정한 것이 '있음(有)'이 되지 않는 것도 아니다. 따라서 비록 '비있음(空)'이라 하여도 줄어드는 것이 아니다. 앞에서 말한 '실제로 이것이 있음(有)'이라는 것은 '비있음(空)과 다르지 않은 있음(有)'이고, 뒤에서 말한 '있음(有)이 되지 않는다'라는 것은 '비있음(空)과는 다른 있음(有)'이 되지 않는 것이다. 그러므로 모두 허용되어 서로 어긋나지 않는다. 그렇지 않은 것이 아니기 때문에 모두 허용되고, 또한 그렇지 않기 때문에 모두 허용되지 않는다. 이 '그렇지 않음'은 '그리함'과 다르지 않으니, 마

치 ‘있음(有)’이 ‘비었음(空)’과 다르지 않음과 같다. 그러므로 비록 모두 허용되지 않지만 또한 본래의 근본취지를 잃지 않으니, 따라서 (유/무 개념의 네 가지 조합인) 4구(四句)를 함께 세워도 모두 잘못이 되지 않는다.】

(有) 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, 是故四句竝立而離諸過失也.¹¹⁾

의역(意譯)

【‘있음(有)’이라고 인정한 것일지라도 그 ‘있음’은 불변의 독자적 실체로 있는 것이 아니라서 ‘비었음(空)’과 다르지 않다. 따라서 ‘있다’고 말할지라도 어떤 실체를 설정하는 것이 아니다. ‘있다’라는 말은 그것을 지시하기 위해 언어 방편을 시설한 것이므로 ‘있다’라는 말로 지시한 것이 그 어떤 불변의 독자적 실체가 되는 것은 아니지만, 실체가 아니라 해서 그것이 아무것도 없는 것은 아니고, ‘있다’라고 부를 만한 ‘어떤 것(존재나 현상)’이기는 한 것이다. 그러므로 비록 ‘비었다(空)’라고 말하여도, (본래 실체가 없으므로 있던 실체가 없어져서) 아무것도 없는 상태가 되는 것이 아니다. 앞에서 말한 ‘실체로 이것이 있음(有)’이라는 것은, (실체가 아닌 존재라는 점에서) ‘비었음(空)’과 다르

지 않은 있음(有)’이고, 뒤에서 말한 ‘있음(有)’이 되지 않는다’라는 것은 ‘실체 없는 것(空)’이 아닌 있음(有)’이 (즉 ‘실체로서의 있음’)이 되지 않는다는 것이다. 그러므로 (‘있음(有)’과 ‘비었음(空)’이라는 말과 그 말을 사용하는 앞의 설명들은) 모두 허용되어 서로 모순이 되지 않는다. 실체를 설정하는 말들이 아니기 때문에 ‘있음’이나 ‘비었음(없음)’이라는 말이 모두 같은 의미로 통용될 수 있고, 또한 ‘실체가 없다’는 말이 ‘아무것도 없다’는 뜻은 아니기 때문에 ‘있음’이나 ‘비었음(없음)’이라는 말이 서로 다른 뜻으로 사용될 수도 있다. ‘아무것도 없는 것은 아님’이라 해도 그것은 또한 ‘실체 없이 있음’이니, ‘있음(有)’이 비었음(空)과 다르지 않다’고 말하는 경우가 그것이다. 그러므로 비록 ‘있음’과 ‘비었음(혹은 없음)’이라는 말을 서로 다른 뜻으로 사용할 수 있지만, 그럴 때라도 ‘실체는 없다’는 본래의 근본취지를 잃지 않는다. 따라서 ‘있다/없다(비었다)/있기도 하고 없기도(비었기도) 하다/있는 것도 아니고 없는(빈) 것도 아니다’는 등으로 판단명제의 조합을 자유롭게 구사해도 모순에 빠지지 않는다.】

해의(解義)

불변의 본질을 독자적으로 간직하는 존재, 이른바 실체는 세계의 그 어디에도 존재하지 않는다. 존재 상태를 기술하는 불교의 모든 언어는 이러한 무실체의 통찰에 의거하고 있다. 불교가 채용하는 ‘있음(有)’과 ‘비었음(空)’은 하나같이 ‘실체 없음’을 반영하고 있다.

실체를 설정하는 세간의 실체적 언어 용법에서, ‘있음(有)’은 ‘불변의 본질을 독자적으로 지닌 실체의 존재’를 의미하고, ‘비었음(空)’ 혹은 ‘없음(無)’은 그러한 실체의 부재로서 허무를 지시한다. 그러나 실

11) 원효, 『십문화쟁론』, 한불전1, p.838a. 이하 원문의 출전 생략.

체를 설정하지 않는 불교의 무실체적 언어 용법에서는, '있음(有)'은 '가변적으로 조건에 따라 발생한 실체 없는 현상의 발생'을, '비었음(空)' 혹은 '없음(無)'은 '실체의 부재' 혹은 '가변적으로 조건에 따라 발생한 실체 없는 현상의 소멸'을 의미한다. 따라서 무실체적 언어 용법에서는, '있음(有)'과 '비었음(空)' 혹은 '없음(無)'이라는 말이 공통점과 차이점을 동시에 지닌다. 모두가 '실체의 부재'를 전제로 한다는 점에서는, '있음(有)'과 '비었음(空)' 혹은 '없음(無)'이 다르지 않다. 그러나 양태의 차이를 반영한다는 점에서는, '있음(有)'과 '비었음(空)' 혹은 '없음(無)'은 같지 않다.

실체적 언어 용법에서는 '있음(有)'과 '비었음(空)' 혹은 '없음(無)'은 상호 부정적이다. 따라서 '있음과 비었음(없음)이 다르지 않다'라거나 '있기도 하고 없기도(비었기도) 하다'라고 말하는 것은 모순으로서 허용될 수 없다. 그러나 무실체적 언어 용법에서는 '있음(有)'과 '비었음(空)' 혹은 '없음(無)'은 모두 '실체의 부재'를 담고 있다는 점에서 상호 개방적, 상호 포섭적이다. 따라서 '있음과 비었음(없음)이 다르지 않다/있기도 하고 없기도(비었기도) 하다/있는 것도 아니고 없는 것도 아니다'는 등, 필요와 맥락에 따라 긍정/부정의 조합을 얼마든지 자유롭게 할 수 있다.

@ '공(空)과 유(有)가 다르지 않다는 주장은 억지다'라고 하는 비판

직역

【묻는다. 비록 미묘한 말을 하여 모든 난점에서 벗어나지만 그 말의 뜻은 더욱 이해할 수 없다. 당신 말처럼 '그 있음(有)이 비었음(空)과

다르지 않다'는 것은 비유를 끌어들이어도 본래의 뜻이 아직 이해가 되지 않는다. 왜냐하면, 만약 '실제로 이것이 있음(有)'이라고 한다면 곧 '없음(無)'과 달라야 한다. 마치 소의 뿔이 토끼의 뿔과 같지 않은 것과 같다. 만약에 '비었음(空)과 다르지 않다'고 하면 분명 이것은 '있음(有)'이 아니다. 마치 토끼의 뿔은 '비었음/없음(空)'과 다름이 없는 것과 같다. 지금 '이것이 있음(有)이지만 비었음(空)과 다르지 않다'고 말하니, 세상에 이와 같은 것은 없다. 어떻게 이럴 수 있는가? 설사 같은 비유를 들어 '비었음(空)과 다르지 않음'을 주장해도 앞의 추리로써 본다면 (타당성을 확정할 수 없는 논거인) 부정인(不定因)을 설정하는 것이 되어 주장을 관철할 수 없는 오류를 범하게 된다.】

問. 雖設微言, 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.

의역

【아마도 다음과 같이 힐난하는 사람이 있을지 모른다. “묻는다. 비록 말을 교묘하게 하여 모든 힐난에서 벗어나고 있지만, 당신이 하는 말의 뜻은 더욱 이해할 수 없다. 당신의 말처럼 '있음(有)'이 '비었음(空)'과 다르지 않다는 것은, 비유를 끌어들이어 보아도 그 본래의 뜻이 아직 이해가 되지 않는다. 왜냐하면, 만약 '실제로 이것이 있음(有)'이라고 한다면 곧 '없음(無)'과는 달라야 하기 때문이다. 마치 소의 뿔이 토끼의 뿔과 같지 않은 것과 같다. 만약에 '있음(有)이 비었음(空)과 다르

지 않다'고 한다면 이때의 '있음(有)'은 분명 '있는 것'이 아니다. 마치 토끼의 뿔은 '있는 것'(有)이 아니므로 공(空)이라 하는 것과 같다. 그런데도 당신은 지금 '이것이 있음(有)이지만 비었음(空)과 다르지 않다'고 말하니, 세상에 이와 같은 것은 없다. 어떻게 이럴 수 있는가? 설사 당신이 같은 비유를 들어 '있음(有)이 비었음(空)과 다르지 않다'고 주장해도, 내가 제시한 유비추리로써 본다면 당신은 주장을 관철할 수 없는 과오를 범하게 된다.】

해의(解義)

세간의 실체적 언어 용법에 지배되어 무실체적 언어 용법을 이해하지 못하는 사람이 제시할 수 있는 전형적 반론을 설정하고 있다. 실체적 언어 용법으로 볼 때, '있음(有)과 비었음(空)이 다르지 않다'는 말은, 마치 실재하는 소의 뿔과 아예 존재하지 않는 토끼의 뿔을 다르지 않다고 주장하는 것처럼 억지 주장으로 보일 것이다.

@ 비판에 대한 역비판—언어 환각을 일깨워주다

직역

【답한다. 당신이 비록 교묘한 방편으로 여러 가지 험난을 하고 있지만, 다만 말을 험난하는 것이지 뜻을 뒤집지는 못하며, 끌어들이는 비유들도 모두 성립되지 않는다. 왜냐 하면, 소의 뿔은 '있음(有)'이 아니고 ('있음'이라는 말로 지시하는 뜻에 해당하는 것이 아니고) 토끼의 뿔은 '없음(無)'이 아니기('없음'이라는 말로 지시하는 뜻에 해당하는 것이 아니기) 때문이다. 당신이 선택한 것은 (나타내려는 뜻이 아니고) 다

만 언어일 뿐이다. 따라서 나는 언어에 의지하여 언어 환각이 사라진 진리를 드러내고자 한다. 마치 손가락에 의지하여 손가락을 떠난 달을 내보이는 것과 같은 것이다. 당신은 지금 오직 말대로 뜻을 취하여(언어 환각에 붙들려 실체를 설정하여) 말로 할 수 있는 비유를 끌어들이어(실체를 전제로 한 비유를 들어) 언설을 여윈(실체라는 언어 환각을 벗어버린) 진리를 험난하는데, 단지 손가락 끝을 보고 그것이 달이 아니라고 비난하는 것과 같다. 그러므로 비난이 정밀해지면질수록 진리에서 더욱 멀어진다.】

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. 如汝所取, 但是名言. 故我寄言說, 以示絕言之法. 如寄手指, 以示離指之月. 汝今直爾 如言取義, 引可言喻, 難離言法, 但看指端, 責其非月. 故責難彌精, 失理彌遠矣.

의역

【이러한 비판에 대해 답해 보겠다. 당신이 비록 교묘한 방편으로 여러 가지 험난을 하고 있지만, 그것은 실체 관념에 젖어 있는 세간의 언어 용법에 의거하여 그저 실체를 전제로 한 말의 논리로써 따지는 것이다. 언어에 해당하는 실체를 인정하지 않으면서 무실체의 도리를 밝히려는 언어 용법은 아직 알지 못하므로, 내 말의 의미를 공박하지는 못하고 있다. 그리고 당신이 끌어들이는 비유들도 모두 성립되지 않는다. 왜냐 하면, 당신은 일단 실체를 설정하고 나서 소의 뿔이 있는 것은 '실체로서 있음(有)에, 토끼의 뿔이 없는 것은 '전혀 없음(無)에 비유하여 논리를 전개하고 있다. 하지만 당신이 논리의 전제로 삼고 있는

실체라는 것은 본래 없고 모든 것은 단지 '조건적으로 발생하는 연기(緣起)적 현상'이다. 따라서 '소의 뿔은 있다'고 말해도 그 '있음'은 '실체로서 있음'(有)이 아니며, '토끼의 뿔은 없다'고 말해도 그 '없음'은 '전혀 없음'(無)이 아니다.

당신이 비판을 위해 채택한 것은 단지 실체적 언어 용법일 뿐이다. 따라서 나는 언어에 의지하여, 실체적 언어 용법에 수반되는 언어 환각에서 벗어난 온전한 진실을 드러내고자 한다. 이것은 마치 손가락에 의지하여 손가락을 떠난 달을 내보이는 것과 같은 것이다. 당신은 지금 오직 실체적 언어 용법에 따라 언어에 실체를 부여하고 있다. 그런 후에 실체를 전제로 삼는 비유를 끌어들이며, 언어에 해당하는 실체는 본래 없다는 것을 알려주는 도리를 힐난한다. 이것은 단지 손가락 끝을 보고(실체를 설정하는 언어 용법에만 갇혀) 그것이 달(실체 없음)이 아니라고 비난하는 것과 같다. 그러므로 당신처럼 실체를 설정하는 언어에 의거하는 비판논리는, 정밀해지면질수록 더욱 진리에서 멀어질 뿐이다.】

해의(解義)

언어에는 크게 두 가지 용법이 있는데, 하나는 실체를 설정하는 것이고 다른 하나는 실체를 설정하지 않는 것이다. 실체 관념에 지배받는 사람은 실체를 전제로 하지 않는 언어 용법이 가능하다는 것조차 알지 못한다. 그가 구사하는 논리와 비유는 모두 실체를 전제로 하는 것이다. 따라서 그 논리와 비유는 실체를 전제로 하지 않는 언어 용법에는 적용되지 않는다. '있음(有)과 비었음(空)이 다르지 않다'는 것은 실체를 설정하지 않는 언어 용법인데, 이것을 실체를 전제로 삼은 논

리와 비유로써 비판하는 것은 전제의 오류를 범하는 것이므로 비판 자체가 성립하지 않는다.

실체는 무지의 산물이고 허구다. 따라서 실체를 전제로 삼는 논리는 정밀해질수록 진실과 실재에서 멀어진다. 그리고 이 실체라는 허구를 생성하고 보존하며 강화시키는 결정적 매개가 바로 실체적 언어 용법이다. 그런데 이 실체적 언어 용법의 텃에서 탈출하는 결정적 매개 역시 언어다. 언어를 통해 언어 환각을 치유하는 것, 언어를 통해 실체적 언어 용법을 무실체적 언어 용법으로 전환시키는 것이, 불교의 언어 방편이며 깨달음의 언어다.

@ '언어 환각에 의한 실체 관념의 수립'과 '언어 환각에서 벗어남'(離言, 말 여임)을 허공 비유와 유식(唯識)의 삼성(三性)으로 설명하다

직역

【그러나 이제 다시 부처님이 설한 '말 여임'의 비유를 인용해 보겠다. 비유하건대 허공은 길고 짧은 등의 모든 형색과 구부러거나 펴는 등의 모든 행위를 다 수용하는데, 만일 모든 형색과 유형의 행위들을 제거할 때에는 형태 없는 허공이 그 제거된 형태만큼 드러난다. 이를테면 한 길 크기의 나무를 제거한 곳에는 곧 한 길만큼의 허공이 나타나고, 한 자 크기의 나무를 제거한 곳에는 곧 한 자만큼의 허공이 나타나며, 구부러진 것을 제거한 곳에는 구부러진 만큼의 허공이, 펴진 것을 제거한 곳에는 펴진 만큼의 허공이 나타나는 것과 같다.

그러므로 이렇게 알아야 한다. '이렇게 해서 나타난 허공은 긴 것 같

기도 하고 짧은 것 같기 하니, 언어를 여윈 일들도 이와 같은 허공의 일과 같다'라고. 그것이 응하는 바에 따라 앞에서처럼 길거나 짧은 등의 형색을 수용하는데, 그러나 수용된 형색과 허공은 다른 것이라고 범부들은 잘못된 인식과 분별로써 집착한다. 그러므로 (唯識의) '두루 헤아려 집착한 것들(遍計所執諸法)'에 비유할 수 있다. 비록 있는 것이 아니지만 공(空)과 다른 것을 헤아리기 때문이다. 능히 (허공에) 수용한 것들은 허공과 다르지 않으니, (이 도리는) 모든 범부의 분별로써 알 것이 아니다. 그러므로 (유식의) '의지하여 생겨난 것들(依他起相諸法)'에 비유할 수 있다. 비록 실제로 존재하지만 공(空)과 다르지 않기 때문이다. 또 저 '두루 헤아려 집착한 자성(遍計所執自性)'은 의지하는 것이 없이 독자적으로 성립하는 것이 아니고, '의지하여 생겨난 것(依他起相)'이 의지하는 바가 되어 '두루 헤아려 집착한 것(遍計所執)'이 비로소 성립하게 된다. 비유컨대 허공의 '말 여윈 것(離言之事)'이 그 응하는 바에 따라 모든 형색을 수용하는 것과 같다.】

然今更引聖說離言之喻。喻如虛空容受一切長短等色屈申等業，若時除遣諸色色業，無色虛空，相似顯現。謂除丈木處，即丈空顯，除尺木處，即尺空顯，除屈，屈顯，除申，申顯等。

當知。即此顯現之空，似長似短，離言之事，如是空事。隨其所應，前時容受長短等色，然所容受色，異於虛空，凡夫邪想分別所取。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。

의역

【이제 다시 부처님이 설한 '언어 환각에서 벗어남'(離言, 말 여윈)에 관한 비유를 인용해 보겠다. 비유하건대 허공은 길고 짧은 등의 모든 형색과 구부러거나 펴는 등의 모든 행위를 다 수용하는데, 만일 모든 형색과 유형의 행위들을 제거할 때에는 형태 없는 허공이 그 제거된 형태만큼 드러난다. 이를테면 한 길 크기의 나무를 제거한 곳에는 곧한 길만큼의 허공이 나타나고, 한 자 크기의 나무를 제거한 곳에는 곧한 자만큼의 허공이 나타나며, 구부러진 것을 제거한 곳에는 구부러진 만큼의 허공이, 펴진 것을 제거한 곳에는 펴진 만큼의 허공이 나타나는 것과 같다.

그러므로 이렇게 알아야 한다. '긴 것이 제거된 만큼 나타난 긴 허공도 허공이고, 짧은 것이 제거된 만큼 나타난 짧은 허공도 허공인 것과 마찬가지로, 실제 관념을 수립하는 언어 환각에서 벗어난 <실체 없이 존재하는 세상의 본래 면모>는, 그것을 어떤 언어에 담아내더라도 하나같이 그 면모 그대로라고.' 허공이 긴 형상을 수용해도 허공이고 짧은 형상을 수용해도 허공인 것이지만, 어리석은 사람들은 잘못 알아 수용된 형상과 허공을 다른 것이라고 분별하고는 그 분별에 집착한다. 마찬가지로 '긴 것'이라 말해도 그 말에 해당하는 불변의 실체가 없고, '짧은 것'이라 말해도 역시 그 말에 해당하는 불변의 실체가 없는 것이지만, 어리석은 사람들은 언어마다 각기 그에 해당하는 별개의 다른 실체가 있다고 착각하여 언어에 담긴 것들이 서로 본질적으로 다른 것

이라고 분별한 후 그 분별에 집착한다. 따라서 이것은 유식(唯識)에서 설하는 ‘두루 헤아려 집착한 것들(遍計所執諸法)’에 비유할 수 있다. 비록 불변의 실체가 있는 것이 아니지만, 언어에 따라 실체가 있다고 헤아려 집착하기 때문이다.

허공에 수용된 갖가지 형색들은 모두 허공과 다르지 않은 것처럼 온갖 언어에 담긴 것들은 모두 실체가 없는 공성(空性)의 존재들이니, 이러한 도리는 언어 환각에 지배되어 언어에 실체를 부여하는 어리석은 사람들의 분별로는 알 수가 없는 것이다. 그러므로 이것은 유식에서 설하는 ‘의지하여 생겨난 것들(依他起相諸法)’에 비유할 수 있다. 비록 실제로 있는 것들이기는 하지만, 무조건적 실체들이 아니라 조건에 의존하여 생겨난 연기적 존재들이기 때문이다.

또 유식에서 설하는 ‘두루 헤아려 집착한 자성(遍計所執自性)’은 의지하는 것이 없이 독자적으로 성립하는 무조건적 실체가 아니다. ‘의지하여 생겨난 연기적 존재(依他起相)’를 ‘의지하는 것이 없이 독자적으로 성립하는 무조건적 실체’로 착각함에 따라, 실제로 오인하여 분별하고 집착하는 ‘두루 헤아려 집착한 것(遍計所執)’이 성립하게 된다. 비유컨대 마치 허공이 그 응하는 바에 따라 모든 형색을 수용하는 것처럼, 본래 실체 없는 모습(실체라는 언어 환각에 의해 일그러지지 않는 진실한 모습, 離言之事)’을 갖가지 언어에 담는 것이지만, 어리석은 사람이 착각하여 그 언어들에 실체를 부여하고 갖가지로 분별하여 집착하는 ‘망상의 집착분별’(遍計所執)이 생겨난다.】

해의(解義)

언어로 인한 환각에서 벗어나는 일을 불교에서는 ‘말 여웁(離言)’이

라 하고, 허공을 드러내는 일에 비유하곤 한다. 허공 가운데 길거나 짧은 등의 갖가지 형상이 있다고 하자. 그 형상들은 사실 허공의 다양한 표현이다. 허공 가운데의 형상이 ‘한 길 길이의 나무 모습’이라면 그것은 ‘한 길 길이의 나무 모습을 한 허공’이고, ‘구부러진 모습’이라면 ‘구부러진 모습을 한 허공’이다. 그러기에 한 길 길이의 나무 모습이 없다면 그만큼의 모습 없는 허공이 나타나고, 구부러진 모습이 사라지면 역시 그만큼의 모습 없는 허공이 나타난다.

‘실체 없음’을 허공이라 한다면, 허공 가운데의 갖가지 모양과 그것들을 지시하는 언어들도 모두 허공으로서 ‘실체 없음’이다. 긴 나무에는 ‘긴 실체’가 없고, 구부러진 나무에도 ‘구부러진 실체’가 없다. 실체 없이 존재하는 ‘긴 나무’이고, 실체 없이 모습을 취한 ‘구부러진 나무’다.

실체적 언어 용법에 지배받는 중생들이 언어에 해당하는 불변의 실체가 따로 있다고 착각하는 것은, 마치 허공 가운데의 이런저런 모양을 보고는 그것들을 허공과는 다른 별개의 사물이라고 생각하는 것과도 같다. 나무 모습을 한 허공을 보고 허공이 아닌 별개의 나무라고 착각하듯이, 불변의 실체가 없는 ‘나무’라는 가변적 인연 복합체를, ‘나무’라는 명칭에 해당하는 불변의 실체가 있다고 착각하여 ‘나무’와 ‘나무 아닌 것’을 본질적으로 분리시켜 이런저런 판단과 평가를 펼쳐간다. 사실이 아닌 허구를 세워놓고, 그 허구에 입각하여 판단하고 평가한다. 따라서 그 판단과 평가는 원천적으로 진실에서 이탈해 있다. 이처럼 언어에 의거한 존재 환각을 조건으로 펼쳐지는 사유를 ‘회론적 분별 망상’이라 부른다. 대승불교의 마음의 철학적 유식학(唯識學)에서 거론하는 ‘의지하여 생겨난 연기적 존재들(依他起相諸法)’과 ‘두루 헤아려 집착한 존재들(遍計所執諸法)’이 회론적 분별 망상을 인식의 차원

에서 해명해 주는 것이다.

@ 망상 분별에 달라붙지 않으면 언어 환각에 가려졌던 참모습이 나타난다

직역

【보살이 만약에 망상의 분별을 여의어, 분별한 것에 집착하는 모습을 없애버리면, 바로 그때에 언설을 여윈(언어 환각이 사라진) 진리를 드러내어 볼 수 있게 된다. 그럴 때에는 모든 것의 언설을 여윈(언어 환각이 사라진) 모습이 나타나게 된다. 비유하자면, 마치 모양 있는 모든 것들을 제거해 버릴 때, 그 제거한 곳을 따라 모양을 여윈 허공이 나타나는 것과 같다. 이와 같은 유비추리로 인해 모든 것들이 허공과 같은 것이라고 알아야만 한다. 마치 『금고경(金鼓經)』에서, “만약 그것이 다른 것이라고 말한다면 모든 부처님들과 보살들의 행위들은 곧 집착이다. (그러나 부처와 보살의 행위는 집착이 아니다.) 왜 그런가? 모든 성인들은 행하거나 행하지 않거나 모두 지혜의 행위이므로 다르지 않다. 따라서 (성인에게는) 오온(五蘊)의 몸은 있음이 아니고(非有) 인연을 좇아 생겨난 것이 아니다. 그러나 있지 않음도 아니니(非不有), 오온이 성스러운 세계이기 때문이다. (이것은) 언어가 도달할 수 있는 것이 아니다”라고 말하는 것과 같다.】

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.”

의역

【보살이 만약에 망상의 분별을 여의어, 분별한 것에 집착하지 않을 수 있게 된다면, 바로 그때에 언어 환각이 사라져 일그러져 있던 참모습을 볼 수 있게 된다. 그럴 때에는 언어 환각이 걷히어 모든 것의 참모습이 고스란히 나타나게 된다. 비유하자면, 마치 모양 있는 모든 것들을 제거해 버릴 때, 그 제거한 곳을 따라 모양을 여윈 허공이 나타나는 것과 같다. 이와 같은 유비추리로 모든 존재들의 실체 없는 참모습은 허공과 같은 것이라고 알아야만 한다. 마치 『금고경(金鼓經)』에서, “만약 불변의 본질을 지닌 실체이기에 그것이 다른 것이라고 말한다면, 모든 부처님들과 보살들의 행위들은 대상들에 대한 집착이 될 것이다. 그러나 부처와 보살의 행위는 집착이 아니다. 왜 그런가? 모든 성인들은 행하거나 행하지 않거나 그것들이 모두 지혜의 작용이므로 서로 다르지 않다. 따라서 성인에게는 다섯 무더기로 이루어진 몸(五蘊)이 불변의 실체가 아니고(非有), 존재 환각(無明)을 조건으로 생겨난 것이 아니다. 그러나 실체가 아니라고 해서 아무것도 없다고 보는 것도 아니니(非不有), 실체라는 환각을 덮어씌우지 않고 가변적인 조건적 현상 그 자체로서 보기 때문에 성인에게는 몸(五蘊)이 바로 성스러운 세계이다. 이러한 지평은 실체적 언어 용법이 도달할 수 있는 것이 아니다”라고 말하는 것과 같다.】

해의(解義)

언어 환각에 의거하여 펼치던 망상 분별을 망상 분별인 줄 알아 그

것에 대한 집착을 놓으면, 언어 환각에 의해 가려지고 일그러져 있던 세상의 온전한 모습을 볼 수 있게 되어 참된 세상이 고스란히 드러나게 된다. 마치 허공 가운데의 모든 형상들이 제거될 때, 모양이 아닌 허공이 드러나는 동시에 갖가지 모양들도 허공이었음을 알게 되는 것처럼, 언어에 의해 분별하고 식별하던 모든 것들은 별개의 실체가 아니라, 허공에 비유할 수 있는 ‘실체 없는 것들’임을 알게 된다.

『금고경(金鼓經)』에서 설하듯, 부처와 보살의 모든 행위가 집착이 아닐 수 있는 것은, 그 분들이 모든 것을 실체 관념 없이 대하기 때문이다. 그분들은 몸에다가 불변의 실체라는 환각을 씌우지 않고 ‘있는 그대로’ 보기 때문에, 그분들에게 몸은 성스러운 진리 그 자체이다. 이런 경지는 언어 환각을 떨쳐버린 무실체적 언어 용법을 성취한 분들이 누리는 것이니, 언어 환각을 붙들고 있는 실체적 언어 용법에 지배되는 사람들은 넘보지 못한다.

@ 공(空) – 아무것도 없다는 것이 아니라, 단지 불변의 본질을 지닌 무조건적 실체(自性)가 없다는 것이다

직역

【『대혜도경(大慧度經)』에서는 “비록 생사의 길이 길고 중생 성품이 많지만 생사의 범주는 허공과 같고 중생 성품의 범주도 허공과 같다”라고 하였고, 『중관론(中觀論)』에서는 “열반의 세계와 세간의 세계, 이 두 세계는 털끝만큼도 다름이 없다”라고 하였으며, 『유가론(瑜伽論)』에서는 “만일 중생들이 부처님이 설한 심오한 공성(空性)에 상응하는 경전에서 은밀한 뜻을 이해하지 못하면, 이 경 가운데서 설하는 <모든

것에는 실체(自性)가 없고, ‘있다고 할 일(有事)’이 없으며, 생겨남도 없고 사라짐도 없다”는 것이나 <모든 것들이 하나같이 허공과 같고 환몽(幻夢)과 같다>는 것을 듣고는, 마음이 놀라움과 두려움을 일으켜 이 경전을 비방하면서 <부처님 말씀이 아니다>라고 말한다”라 하였다. 보살은 그들을 위하여, 이치대로 ‘만나서 통하게(會通)’하고 진실과 ‘어울려 만나게(和會)’하여, 그 중생들을 포섭한다. 저들을 위하여 보살은, “이 경전은 모든 것이 전혀 없다고 설하는 것이 아니라, 단지 모든 것에는 실체(자성)라는 것이 전혀 없다고 설하는 것이다”라고 말한다.】

慧度經言, “雖生死道長, 衆生性多, 而生死邊如虛空, 衆生性邊亦如虛空。”中觀論云, “涅槃之實際及與世間際, 如是二際者, 無毫釐許異。”瑜伽論云, “若諸有情於佛所說甚深空性相應經典, 不解密意, 於是經中說‘一切法皆無自性, 皆無有事, 無生無滅’, 說‘一切法皆等虛空, 皆如幻夢’, 彼聞是已, 心生驚怖, 誹謗此典, 言‘非佛說’。”菩薩爲彼, 如理會通, 如實和會, 攝彼有情. 爲彼說言, “此經不說一切諸法都無所有, 但說諸法所言自性都無所有.”

의역

【『대혜도경(大慧度經)』에서는 “비록 어리석어 윤회하며 고통 받는 길이 길고 그 길에서 방황하는 중생이 많지만, 태어남과 죽음이라는 것은 본래 실체가 아니니 마치 허공과 같고, 중생도 불변의 본질을 지닌 실체가 아니니 역시 허공과 같다”라고 하였고, 『중관론(中觀論)』에서는 “열반의 세계와 세간의 세계, 이 두 세계는 모두 불변의 본질

로 채워진 실체가 아니라는 점에 털끝만큼도 다름이 없다”라고 하였으며, 『유가론(瑜伽論)』에서는 “만일 중생들이 부처님이 설한 심오한 ‘실체 없는 모습’(空性)을 드러내는 경전에서 그 온전한 뜻을 이해하지 못하면, 이 경전에서 설하는 <모든 것에는 불변의 본질을 지닌 실체(自性)가 없고, ‘실체로서의 현상(有事)’이 없으며, 따라서 생겨나는 실체도 없고 사라지는 실체도 없다>는 것이나 <모든 것들이 하나같이 허공과 같고 환몽(幻夢)과 같아서 실체가 없다>는 말을 듣고는, 놀라고 두려워하는 마음을 일으켜 이 경전을 비방하면서 <부처님 말씀이 아니다>라고 말한다”라 하였다. 보살은 그들을 위하여, 경전의 이치를 제대로 이해시켜 중생들이 그 이치에 계합하고(會) 수용하게(通)하고, 그들이 진실과 어울리고(和) 만나게(會)하여, 그 중생들을 진리로 포섭한다. 저들을 위하여 보살은, “이 경전은 모든 것이 전혀 없다고 설하는 것이 아니라, 단지 모든 것에는 불변의 본질을 지닌 실체(自性)라는 것이 전혀 없다고 설하는 것이다”라고 말한다.】

해의(解義)

삶과 죽음을 연달아 이어가며 길고 긴 존재 타향의 외로움과 아픔을 겪는 중생. 그러나 삶과 죽음 그리고 중생은 불변의 본질을 지닌 실체가 아니다. 또한 열반과 세간 역시 그러하다. 무실체의 공성(空性)이라는 점에서 삶과 죽음, 중생과 부처, 세속과 열반은 다르지 않다. 이러한 공성의 지평이 마음의 차원에서 열릴 때 삶/죽음, 중생/부처, 세속/열반이 ‘둘 아니게’(不二) 만나고 통하여 망각했던 고향의 품에 안긴다.

그러나 실체라는 환각에 달라붙어 놓지 못하는 중생들이 이러한 공성의 도리를 들으면 놀라고 두려워한다. 보물처럼 아끼면서 붙들고 있

던 실체라는 허깨비가 공성의 빛 앞에서 사라져버릴까 불안하기 때문이다. 오랫동안 의지하고 있던 실체를 잃어버릴 것 같다는 상실감, 실체가 사라져버린 자리의 텅 빈 허무에 대한 두려움이, 그들이 품는 불안과 공포의 원천이다.

이런 중생의 심리와 사정을 꿰뚫고 있는 부처와 보살들은, ‘공성의 도리가 허무로 이끄는 것이 아니라 오직 근거 없는 실체라는 환각을 제거해 주는 것이니 불필요한 걱정을 할 필요가 없다’라고, 정확하고 친절하게 길안내를 한다. 공성의 도리는 삶과 존재의 박탈이 아니라 진실이 충만한 지고의 행복을 구현시켜 주는 것임을 납득시켜 준다. 그리하여 중생들로 하여금 공성의 도리에 계합하고(會) 수용하게(通)하고, 그들이 진실과 어울리고(和) 만나게(會)하여 진리의 품에 안기게 한다.

@ 언어에 해당하는 본질이나 실체는 없다

직역

【비록 온갖 말을 하더라도, 중생들에 의지하기에 모든 언설을 굴린다. 그런데 중생들이 ‘실체(자성)라고 할 수 있다’고 말하는 것은, 진리대로 보자면 실체가 아니다. 비유하자면, 허공 가운데 온갖 종류의 많은 존재와 행위들이 있어도, 허공이 그것들을 모두 수용하는 것과 같은 것이다. 허공 가운데 나타나 있는 온갖 것들을 일컫는 것이니, 가고 오고 구부리고 펴는 등의 일이다. 만약 그때에 모든 존재와 행위들을 다 제거해 버리면, 곧 그때에 오직 형체가 없는 청정한 허공 같은 것이 드러난다. 이와 같이 허공 같은 것에서 언어로 지어낸 것을(언어 세계

를 실체라고 보는 환각을) 여윈다.】

雖有一切所言說事, 依止彼故諸言說轉. 然彼所說可說自性, 據第一義非其自性. 譬知空中有衆多色業, 可得容受一切諸色業. 謂虛空中現有種種, 若往若來屈申等事. 若於余時, 諸色業皆悉除遣, 即於余時, 唯無色性清淨虛空相似顯現. 如是即於相似虛空, 離言說事.

의역

【부처님과 보살들의 온갖 말들도 결국은 중생들을 조건으로 하는 것이다. 그런데 중생들은 언어가 지시하는 것이 불변의 본질을 지닌 실체(자성)라고 생각하는데, 진리대로 보자면 언어에 해당하는 실체는 없다. 비유하자면, 허공 가운데 온갖 종류의 많은 존재와 행위들이 있어도, 그것들은 모두 그들을 수용하는 허공인 것과 같은 것이다. 말이란 것은 마치 허공 가운데 나타나 있는 온갖 것들을 일컫는 것과 같은 것이니, 허공 가운데의 것들을 일컬어 ‘간다’ ‘온다’ ‘구부린다’ ‘뾰다’는 등으로 말한다. 만약 그때에 허공의 모든 존재와 행위들을 다 제거해 버리면, 그때는 곧 형체가 없는 청정한 허공 같은 것만이 드러난다. 이와 같이 허공에 비유할 수 있는 존재 지평에 설 때, 언어 세계를 불변의 본질을 지닌 실체로 착각하는 언어 환각에서 벗어난다.】

해의(解義)

부처와 보살들은 말을 한다. 그들이 말하는 것은 중생들 때문이다. 그런데 중생들은 부처와 보살들의 말을 들으면서 그 언어 세계에 불변의 본질을 지닌 실체를 부여한다. ‘부처’ ‘열반’ ‘공’ ‘중생’ ‘윤회’ 등의 모든 언어가 불변의 본질이나 실체를 지니고 있다고 생각한다. 그러나

그런 본질이나 실체는 없다. 중생의 언어뿐 아니라 부처와 보살의 언어에도 불변의 본질이나 실체는 없다. 언어는 조건에 따른 부호의 발생일 뿐이다. 부처와 보살의 언어는 이러한 무실체의 도리를 알려 주려는 방편이고, 공성의 지평으로 안내하는 길이다. 언어 환각을 붙들고 있는 실체적 언어 용법을, 언어 환각을 놓아버린 무실체적 언어 용법으로 전환시켜 주는 언어가, 부처와 보살의 언어다.

@ 언어 환각과 망상 분별의 증폭은 본래 공(空)하다

직역

【갓가지 언설로 지어낸 샛된 망상과 분별이 있으면, 희론을 따라 집착하여 중생의 업(행위)을 펼쳐간다. 또 이와 같은 갓가지 언설로 지어낸 샛된 망상과 분별로 희론을 따라 집착하여 갓가지 업을 짓지만, 그것들은 모두 허공과 같아서 ‘언설을 여윈 것’에 수용된다. 만약 이때 보살이 묘한 성스러운 지혜로써 갓가지 언설로 일으킨 샛된 망상과 분별을 없애고 희론을 따라 집착하는 것을 버리면, 이때 보살은 가장 수승한 성자로서 모든 것이 언설을 여의었다는 것을(언어 환각을 여윈 존재의 참모습을) 증득하게 된다. 오직 실체(자성)를 말하는 온갖 언어가 있을 뿐, 실체가 (있어서) 언어로 나타난 것은 아니다. 비유하자면 허공의 청정한 모습이 나타난 것과 같아서, 언어 밖의 실체(자성)가 따로 있는 것이 아니다. 다른 실체(자성)들도 응당 분별하는 생각을 일으키고 지속시켰기 때문에(언어 환각에 지배된 사유에 의해) 있는 것이다.】

有其種種言說所作邪想分別，隨戲論着，似色業轉。又卽如是一切言說邪想分別，隨戲論着，似衆色業，皆是似空，離言說事之所容受。若時菩薩，以妙聖智除遣一切言說所起邪想分別隨戲論着，尙時菩薩，最勝聖者，證得諸法離言說事。唯有一切言說自性，非性所顯。喻如虛空清淨相顯，亦非過此。有餘自性，應更尋思故。

의역

【언어 세계에다가 본래 있지도 않은 실체를 부여하여 환각적인 망상 분별을 세우고, 그 언어 환각을 더욱 키워 그것에 집착하여 행위들을 펼쳐가는 것이 중생이다. 그러나 이와 같이 언어 환각이 만든 실체 관념에 의거하여 망상 분별을 확대시키고 그것에 집착하여 갖가지 행위를 하지만, 그 모든 행위들에는 언어 환각인 불변의 실체가 본래 없으니 비유컨대 허공과 같은 것이다. 만약 이때 보살이 묘한 성스러운 지혜로써, 언어 환각이 만든 실체 관념에 의거하여 망상 분별을 확대시키고 그것에 집착하는 것을 버리면, 이때 보살은 가장 수승한 성자로서 언어 환각을 여인 존재의 참모습을 증득하게 된다. 오직 실체라는 존재 환각을 불러일으키는 온갖 언어가 있을 뿐, 본래 있는 실체가 언어에 담겨 나타난 것은 아니다. 비유하자면 허공의 청정한 모습이 갖가지 모양으로 나타난 것과 같으니, 언어와는 별도로 실체가 따로 있는 것이 아니다. 다른 실체들도 응당 언어 환각에 따라 분별하는 생각을 일으키고 지속시켰기 때문에 있는 것이다.】

해의(解義)

언어에 수반하는 속성인 고정/동일/상반성은 언어 세계에 불변의 실

체를 부여하게 한다. 그리고 실체화된 언어 세계에 의거한 사유 과정은, 실체 관념이 본래 허구이기 때문에, 진실에서 일탈한 왜곡된 판단과 평가로 채워진다. 이것이 분별 망상이다. 그런데 이 분별 망상은 다시 언어 세계에 작용하여 언어 환각을 강화하고 발전시킨다. 언어와 분별 망상의 이 상호 작용으로 인해, 중생의 삶은 존재 환각을 발생/유지/발전시키는 실체적 언어 용법의 노예가 된다. 사유와 욕구 그리고 행위가 온통 언어 환각에 사로잡힌 분별 망상을 움켜쥐고 전개된다.

그러나 언어 환각의 어둠이 짙고 망상 분별의 망동이 맹렬할지라도, 망상 분별의 토대로 작용하는 ‘불변의 본질이나 실체’는 본래 없다. 오직 실체라는 환각을 불러일으키는 언어가 있을 뿐, 언어 속에 자리 잡고 있거나 혹은 언어가 대변하는 별도의 본질이나 실체는 애초부터 존재하지 않는다. 중생이 본능처럼 설정하는 모든 본질이나 실체들은 언어 환각에 속은 망상 분별이 지어낸 것일 뿐이다. 대승의 길을 걷는 보살이 이러한 사정과 도리를 꿰뚫어 언어 환각에서 벗어나고 망상 분별을 놓아버려, 실체 없이 연기적으로 발생하는 존재의 참모습을 있는 그대로 직면하게 되면, 그는 최고로 수승한 성자다.

IV. 『십문화쟁론』 ‘공(空)/유(有) 화쟁’의 논지 분석

1. 쟁론과 화쟁의 분기점—언어와 마음

『십문화쟁론』 ‘공/유 화쟁’은 쟁론과 화쟁의 분기점으로서 언어와 마

음의 문제를 주목하고 있다. 그리하여 ‘인식의 언어적 환각’과 ‘견해의 배타적 다툼(쟁론)’이 맺고 있는 연관성(혹은 조건성)을 밝히는 동시에, 실제 관념을 그 내용으로 하는 언어 환각의 치유가 화쟁의 핵심 관건이라는 논지를 전개하고 있다. 공(空)과 유(有)라는 언어를, 서로 섞일 수 없는 이질적 본질을 지닌 실체의 표현이라고 간주하는 마음이, ‘공과 유를 서로 다른 것이라 주장하는 잘못된 집착’의 토대라는 것, 따라서 이 잘못된 집착에서 풀려나려면 ‘언어적 환각’에서 깨어나는 마음 국면을 열어야 한다는 것이, 이 화쟁 이론의 총괄적 논지이다.

2. ‘있음(有)’과 ‘없음(無)’에 관한 연기론적 관점과

실체론적 관점 그리고 공성(空性)

세계를 포착하는 인간의 인지는 ‘있음(有)’과 ‘없음(無)’이라는 상반된 두 개념 항(項)에 의존한다. ‘있음(有)’과 ‘없음(無)’은 인지의 존재론적 경험 범주를 구성하는 토대이다. 그런데 이 ‘있음(有)’과 ‘없음(無)’에 관한 관점은 두 유형이 엇갈리고 있다. 하나는 ‘불변의 무조건적 실체나 본질’의 실재를 전제로 ‘있음(有)’과 ‘없음(無)’을 상호 배제적으로 읽는 실체론적 관점이다. 다른 하나는 실체나 본질을 전제하지 않고 ‘가변적인 조건적 발생’이라는 연기의 통찰에 입각하여 ‘있음(有)’과 ‘없음(無)’을 동일한 연기성(緣起性)의 두 양상으로 읽는 연기론적 관점이다. 연기론적 관점은 ‘있음(有)’과 ‘없음(無)’의 양자를 상호 포섭, 등가적 상호 치환의 관계로 본다. 인지의 광범위한 통념적 관행은 실체론적 관점을 취하고 있지만 그 전제가 허구이고, 연기론적 관점은 실체에 부합하나 인지의 관행에서 소외되고 있다.

‘있음(有)’과 ‘없음(無)’을 동일한 존재 법칙의 두 양상으로 파악하게 하는 연기성(緣起性)을 공(空) 혹은 공성(空性)이라 부른다. 공 혹은 공성은 ‘있음(有)’과 ‘없음(無)’이라는 상반된 현상을 동일한 존재 법칙의 두 양상으로 포섭하게 하는 상위의 관점이다. 연기의 통찰이나 공성을 제대로 파악하면, ‘있음’과 ‘없음’은 같기도 하고 다르기도 하다. ‘있음’과 ‘없음’은 모두 연기적 발생인데, ‘연기적’이라는 측면에서는 ‘있음’과 ‘없음’이 ‘같다’고 할 수 있지만, ‘발생’의 측면에서는 상이한 양상이므로 서로 ‘다르다’고 할 수 있다. ‘그렇지 않은 것이 아니기 때문에 모두 허용되고, 또한 그렇지 않기 때문에 모두 허용되지 않는다’는 원효의 화쟁 논법은 연기론적 관점에서 전개되고 있다.

3. 언어 환각과 공성(空性)에 관한 오해

연기나 무아/공의 통찰을 왜곡하거나 가로막는 최대의 장애물은, 실제 관념에 의거한 ‘있음(有)/없음(無)’의 개념 범주와 그에 대한 정신적 습관이다. 통념의 관습에 지배되는 사람은, ‘있음(有)’을 ‘영속하는 본질이나 그러한 본질로 채워진 실체의 존재’로 읽는다. 따라서 그에게 ‘없음(無)’이란 ‘실체의 부재로서의 허무’가 된다. 존재인 ‘있음’은 불변의 본질로써 꼭 채워진 실체의 존치이고, 비존재인 ‘없음’은 실체의 상실로서 아무것도 남아 있지 않은 허무로 간주된다. 그런데 이 ‘불변의 실체’라는 존재 환각과 그에 의거한 허구적 통념의 관습을 생성/유지/강화/발전시키는 강력한 매개이자 통로는 언어다.

언어기호에 의해 분절된 정체성을 확보하는 개념의 특징은 확정성

과 동일성 그리고 상반(相反)관계 구성이다. 언어에 의해 구체화어진 틀에 담긴 개념의 내용은 분절된 고정적 확정성과 동일성을 담지한다. 그리고 사유와 인식의 구성 단위가 개념이고, 개념의 틀이 언어라는 점을 감안한다면, 사유와 인식 역시 그 내용이 분절적 확정성과 고정성 및 동일성에 의거하여 새겨진다. 사유와 인식이 언어적인만큼 그에 상응하여 개념적 사유와 인식은 분절된 확정성과 고정성 및 동일성의 씨줄/날줄로 그 내용을 직조해 간다. 실체성의 환각을 수반하는 것이다.

또한 개념은 항상 반대되는 이항(異項)과의 관계를 수반한다. ‘~인 것’은 언제나 ‘~이 아닌 것’과 짝을 이루어 성립한다. 언어에 의한 개념적 사유와 인식은 긍정/부정의 상반적 이항(異項) 대립 관계와 범주에서 작동한다. 개념적 사유의 이러한 상반적 구조는 개념의 실체적 환각과 결합하여 허구의 이분법적 세계를 구성한다.

이와 같이 언어적 사유/인식의 개념적 직조물은 거대한 언어적 존재 환각을 잉태하고 있다. 경험 가능한 존재들 속에서 불변의 고정적/동일적 내용물은 사실상 존재하지 않는다. 언어기호에 의한 개념적 사유/인식은 언어 그림이 지시하고 있을, 혹은 매개하고 있을 것으로 상정하는 분절된 불변/동일의 존재를 설정하고 있으나, 언어기호에 해당하는 고정불변/동일/독자의 존재는 사실계에서 확보되지 않는다. 붓다의 통찰처럼, 언어는 세속적 관행에 따른 용법일 뿐 그에 해당하는 불변의 자아는 존재하지 않는다.

인간의 사유와 인식이 개념을 토대로 구축된다면, 그리고 개념의 내용을 부여하는 틀이 언어기호라면, 언어 의존적일수록 언어 환각은 견

고해진다. 언어를 붙들면 붙들수록, 언어에 붙들리면 붙들릴수록, 존재 환각도 깊이 뿌리내린다. 언어의 규정적 구성력은 세계 생성의 힘인 동시에, 존재 환각의 원천이기도 한다. 사유와 인식 과정이 언어적 환각의 증폭(회론) 및 그 회론에 오염되어 갈수록, 삶의 존재 환각 예속은 심화된다. 언어 환각적 분별 체계(망상 분별)에 예속될수록, 허구적 언어 분별이 삶을 지배하고 공격한다. 원효의 화쟁 이론은 언어와 사유, 존재 환각과 삶의 오염이 맺고 있는 상관성에 관한 이러한 통찰을 담고 있다.

실체 관념을 조건으로 하는 언어 용법에 지배되고 있던 사람이, 불변의 본질이나 실체가 사실은 그 어디에도 존재하지 않는 존재 환각일 뿐이라는 것을 알려주는 통찰을 만날 때, 그는 뿌리 깊은 실체 관념의 저항으로 인한 오해와 혼란의 위험성에 노출된다. 실체의 부재를 알려주는 새로운 통찰과 해묵은 실체 관념이 충돌하는 데 따른 문제가 발생하는 것이다. 오래된 실체론적 사유 관성은 무실체의 새로운 지적(知的) 통찰에 강력하게 저항한다. 비록 이지적으로는 실체의 부재를 인정하게 되어도, 그의 인식과 행위는 여전히 그 뿌리 깊은 실체 관념에 지배받는다.

불변의 본질이나 실체 관념은 단순한 지적(知的) 선택 정도로는 좀처럼 자리를 비켜주지 않는 완고한 내면적 경향이다. 따라서 실체의 허구성을 지적(知的)으로 수긍하는 경우라도, 현실의 지각 경험과 인식은 여전히 그 환각적 실체 관념에 물들어 왜곡되는 것이 대부분일 것이다. 연기/무아/공에 관한 새로운 지적 통찰은 뿌리 깊고 오래된 실체 관념의 저항 앞에 무력해지거나 왜곡되곤 한다.

무아 통찰의 이해를 가로막는 언어적 장애물이 등장하는 것은 이 경우이다. 실체의 부재를 밝혀주는 통찰을 담아내기 위해 채택하는 언어들을 둘러싸고, 오해나 불충분한 이해가 대립하고 충돌하게 된다. 특히 ‘무아(無我)’ ‘공(空)’ ‘있음(有)’ ‘없음(無)’의 언어와 그 용법들을 중심으로, 오해로 인한 관점의 충돌과 혼란이 무성해진다. ‘공(空)과 유(有)가 다른 것이라고 주장하는 집착’을 화쟁의 대상으로 설정하는 원효의 화쟁 이론은 이 혼란을 수습하기 위한 것이다.

실체 관념의 저항으로 인해 생겨난 오해의 핵심은 무아나 공을 일종의 실체론적 허무주의로 파악하는 것이다. 실체 관념이 사실은 근거 없는 존재 환각이라는 통찰을 언어에 담아내려면 어쩔 수 없이 부정 용법을 채택하게 된다. 실체적 자아를 부정하기 위해서는 ‘자아 없음(無我)’이라는 언어를, 실체적 존재(有)의 부재를 알리기 위해서는 ‘비있음(空)’이라는 언어를 선택한다. 그런데 거의 본능처럼 뿌리내린 실체 관념은 이 부정 용법의 의미를 연기론이 아닌 실체론에 의거하여 이해하게 만든다. 실체 관념으로 보면, ‘자아(我)’나 ‘있음(有)’은 불변하는 무조건적 실체의 존재를 뜻한다. 따라서 ‘자아의 부정’(無我)이나 ‘있음의 부정’(無)은 곧 실체의 무화(無化)로서의 허무를 의미하게 된다. 유아(有我)는 무아(無我)와, 유(有)는 무(無)와, ‘실체의 있음과 없음’으로서 서로를 부정하는 전혀 다른 범주가 된다. 실체론에 의거하는 한, 무아(無我)/공(空)/무(無)는 모두 동일한 존재 허무주의로 전락한다.

원효가 치유하려고 하는 ‘공(空)과 유(有)가 다른 것이라고 주장하는 집착’은, 뿌리 깊은 실체 관념이 무실체에 관한 새로운 지적 통찰에

저항하여 그 통찰을 왜곡시켜 버리는 사례이다.

4. 공성(空性)의 수용과 언어 여의기(離言)

실체적 언어 용법에 지배받던 사람이 무아의 통찰을 수궁할 때, 실체 관념의 저항을 뿌리치고 기존의 실체론적 언어 용법에서 과감하게 풀려나와 새로운 무실체의 언어 용법을 받아들이는 경우도 가능하다. ‘있음/없음’ ‘존재/비존재’라는 개념에 내용을 부여하던 존재 환각과 미련 없이 결별하고, ‘불변의 본질이나 실체’관념을 흔쾌히 놓아버릴 수도 있다. 그럴 때 그에게는, ‘본질’이나 ‘실체’라는 존재 환각의 색칠에 의해 왜곡되고 가려 있던 ‘있음/없음’ ‘존재/비존재’의 온전한 면모가 문득 개현된다. 실체 관념이 제거되었을 때 드러난 세계의 모습은, ‘모든 현상의 완전한 박탈로서의 허무’가 아니라, 실체라는 환각에 의해 왜곡되었던 ‘현상의 온전한 모습의 현현’이다.

실체의 부재를 알리는 무아/공의 통찰을 온전히 그리고 제대로 수용하려면 언어로 인한 존재 환각에서 깨어나야 한다. 그런데 언어로 인한 존재 환각을 깨뜨리기 위해 언어 자체를 폐기할 수는 없다. ‘있음’과 ‘없음’이라는 언어가 비록 실체라는 환각에 오염되어 오용되긴 하였지만, ‘실체 없이 존재하는 현상’의 존재 양태를 기술하기 위해서도 여전히 ‘있음’과 ‘없음’이라는 언어를 사용할 필요가 있다. 다만 ‘실체 없이 존재하는 현상과 그들의 변화’를 적절히 기술할 수 있는 새로운 논리, 새로운 개념 조합방식이 필요하다. 예컨대 본질이나 실체를 전제로 할 때에는 ‘있는 것이기도 하고 없는 것이기도 하다’는 개념 조합이 모순

율이 되지만, 본질과 실체의 옷을 벗어버린 세계를 기술하려는 언어 용법에서는 동일한 개념 조합이 의미 있고 유효한 논리가 될 수 있다. 같은 언어개념을 다른 의미 용법으로 사용할 수 있는 것이다.

언어를 폐기한다고 해서 언어 환각에서 벗어날 수는 없다. 언어 환각의 해체는 언어 포기으로써 성취되는 것이 아니라, 언어 관념을 구성하고 수용하며 구사하는 ‘언어 능력’을 바꾸어 버림으로써 구현된다. ‘실체를 설정하는 언어 용법’을, ‘실체를 설정하지 않는 언어 용법’으로 바꿀 수 있어야 한다. 이처럼 실제적 언어 용법을 무실체적 언어 용법으로 바꾸어 버리는 일을 원효는 ‘언어 여의기’(離言)¹²⁾라 부른다. 그리고 ‘언어 여의기’가 성취되어야 공(空)이나 유(有)에 대한 실체론적 오해와 그에 대한 집착에서 풀려나 공성(空性)을 온전히 수용할 수 있게 된다고 말한다.

V. 나오는 말

십문(十門)은 ‘열 가지 주제에 관한 쟁론들’이 아니라 ‘관점을 성립시키는 조건들의 열 가지 연기(緣起)적 인과계열’로 볼 수 있다. 그렇다면 ‘십문화쟁론(十門和諍論)’은, ‘열 가지 주제에 관한 쟁론을 화쟁

12) ‘여윈다’고 번역하고 있는 ‘離’는 내재적 초월을 의미하는 불교 용어다. ‘언어를 여의다’(離言)라고 할 때는 ‘언어를 폐기하지 않고 언어 환각에서 벗어남’을 의미하고, ‘망상 분별을 여의다’(離妄想分別)라고 할 때는 ‘망상 분별하는 마음 작용 자체를 버리지 않고 망상 분별하지 않는 마음 작용으로 바꾸는 것, 다시 말해 진실대로 보는 마음 작용으로 바꾸는 것’을 의미한다.

하는 이론’이 아니라, ‘관점을 성립시키는 조건들의 열 가지 연기적 인과계열에 관한 화쟁이론’ 혹은 ‘관점을 성립시키는 조건들의 열 가지 연기적 인과계열로써 화쟁하는 이론’이라는 의미가 된다. 논자는 십문을, ‘관점을 성립시키는 조건들의 열 가지 연기적 인과계열로써 화쟁하는 이론’으로 보고 싶다. 십문은 화쟁의 대상이 아니라 화쟁의 방식인 것이다.

『십문화쟁론』은 역자의 관점과 이해를 가급적 분명하게 드러내는 해석학적 번역이어야 그 구체적 면모를 보여주는 문헌이다. 이런 사정을 고려하여 ‘지역/의역/해의’의 체계로써 『십문화쟁론』 ‘공/유 화쟁’에 대한 해석학적 번역을 시도해 보았다. 그리고 그러한 번역을 통해 『십문화쟁론』 ‘공/유 화쟁’의 논점과 논리를 파악할 수 있었다.

『십문화쟁론』 ‘공/유 화쟁’은 쟁론과 화쟁의 분기점으로서 언어와 마음의 문제를 주목하고 있다. 그리하여 ‘인식의 언어적 환각’과 ‘견해의 배타적 다툼(쟁론)’이 맺고 있는 연관성(혹은 조건성)을 밝히는 동시에, 실제 관념을 그 내용으로 하는 언어 환각의 치유가 화쟁의 핵심 관건이라는 논지를 전개하고 있다. 공(空)과 유(有)라는 언어를, 서로 섞일 수 없는 이질적 본질을 지닌 실체의 표현이라고 간주하는 마음이, ‘공과 유를 서로 다른 것이라 주장하는 잘못된 집착’의 토대라는 것, 따라서 이 잘못된 집착에서 풀려나려면 ‘언어적 환각’에서 깨어나는 마음 국면을 열어야 한다는 것이, 이 화쟁 이론의 총괄적 논지이다.

언어와 인지 왜곡의 상관성을 밝혀가는 화쟁 이론을 통해, 언어와

인식, 마음에 관한 원효의 깊은 철학적 혜안을 만나게 된다. 또한 존재의 '있음'(有)과 '실체 없음'(空)의 의미에 관한 오해들을 치유해 가는 화쟁 논의를 통해, 세계를 '실체 없이 존재하는 것'으로 파악하는 동시에 그러한 세계관으로써 세상과 '하나로 만나는' 원효의 '막힘없는 삶의 지평'이 어떤 통찰을 토대로 삼고 있는 것인지도 확인하게 된다.

참고문헌

—원전류

- 원효(元曉), 『십문화쟁론(十門和諍論)』, 『한국불교전서』1
- 균여(均如), 『석화엄교분기원통초(釋華嚴教分記圓通鈔)』, 『한국불교전서』4
- 견등(見登), 『대승기신론동이약집(大乘起信論同異略集)』, 『한국불교전서』3
- 순고(順高), 『기신론본소집청기(起信論本疏聽集記)』 제2권, 大日本佛教全書 92

—저서/논문류

- 『국역 원효성사전서』 권5, 대한불교원효종 원효전서국역간행회, 1988.
- 김영일, 『원효의 화쟁논법 연구』, 동국대대학원박사학위논문, 2008.
- 김운학, 「원효의 화쟁사상」, 『불교학보』15집, 1978.
- 오법안, 『원효의 화쟁사상연구』, 흥법원, 1989.
- 이만용, 『원효의 사상』, 전망사, 1983.
- 이종익, 「원효의 십문화쟁론 연구」, 『원효의 근본사상』, 동방사상연구원, 1977; 『원효』, 예문서원, 2002, 재수록.

The hermeneutic translation and
the analysis of the point of arguments of
『The reconciliation theory on the
Ten opinion’s contexts (十門和諍論)』’s
reconciliation concerning the problem of
Emptiness and Being (空有和諍)

Park, Tae-won
Ulsan Univ.

『The reconciliation theory on the Ten opinion’s contexts (十門和諍論)』 shows it’s features when it is translated by the translator’s definite points of view and understanding with hermeneutic form. It is trying to make an hermeneutic translation on 『The reconciliation theory on the Ten opinion’s contexts (十門和諍論)』’s reconciliation concerning the problem of Emptiness and Being (空有和諍) with a system of ‘direct translation/free translation/commentary’. And as a result of this kind of translation, the point of arguments of 『The reconciliation theory on the Ten opinion’s contexts (十門和諍論)』’s reconciliation concerning the problem of Emptiness and Being (空有和諍) are to be analyzed.

『The reconciliation theory on the Ten opinion’s contexts (十門

和諍論)』’s reconciliation concerning the problem of Emptiness and Being (空有和諍) gives attention to the problem of language and mind as the divergent point of exclusive dispute and reconciliation. So it evolves the insight of illuminating the interrelation between cognition’s linguistic hallucination and exclusive dispute of opinion, and the wisdom of healing the linguistic hallucination that makes the idea of substance.

The core insights of Won-Hyo (元曉, 617-686) is this; the basis of wrong attachment that argues the essential difference between Emptiness (空) and Being (有) is the mind that regards the words ‘Emptiness (空) and Being (有)’ as representations of substance, thus if one wants to be free from the wrong attachment, One must open the aspect of mind that is to be free from linguistic hallucination.

Keywords

『The reconciliation theory on the Ten opinion’s contexts (十門和諍論)』, reconciliation concerning the problem of Emptiness and Being (空有和諍), hermeneutic translation with a system of ‘direct translation/free translation/commentary’, the interrelation between cognition’s linguistic hallucination and exclusive dispute of opinion, healing the linguistic hallucination that makes the idea of substance (離言)

✎ 투고일자 2013.1.31 | 심사일자 2013.3.8 | 게재확정일자 2013.3.14