

해석학적 문제를 중심으로 본 원효의 會通과 和諍

박재현

서울불교대학원대학교

- I. 緒: 화쟁과 회통에 대한 해석학적 고찰의 필요성
- II. 諍의 의미에 대한 오해의 과정
- III. 『능가경』의 알라야식 독해: 유식을 넘어서
- IV. 알라야식과 일심의 관계
- V. 通攝 혹은 疏通
- VI. 結

교판은 동아시아 불교의 특징이며, 여기에는 불교이론에 대한 해석학적 문제의식이 포괄적으로 내포되어 있다. 교판은 동아시아 불교만의 특징이라기보다는 붓다의 입멸 후 불교의 이론적 전통 속에서 지속적으로 제기된 것이었다. 了義와 不了義, 眞諦와 俗諦, 頓과 漸 등 대표적 불교이론이 이러한 문제의식과 연계되어 있다. 그리고 이러한 문제의식이 흔히 회통과 화쟁 이론으로 대표되는 원효의 사상을 특징짓는 중요한 모티브였다.

지금까지 원효의 회통과 화쟁 이론은 종합주의나 통일주의 혹은 統攝이론으로 이해되어 왔다. 그러나 이는 오해 내지는 선입견에서 비롯된 것일 가능성이 높다. 원효의 중요한 문제의식은 서로 모순되거나 정합되지 않는 불교전통 내의 다양한 불교 이론(주장)을 어떻게 이론적으로 무리 없이 소통시킬 것인가 하는데 있었다. 교판이 이러한 문제의식에서 비롯된 구조적 해결방식이었다면, 원효는 『능가경』의 아라야식 이론과 『기신론』의 一心 이론을 통해 이러한 문제를 의미론적이고 논리적으로 해결하려고 시도했다. 그의 주요 불

교이론은 해석학적 문제의 지평 속에서 볼 때 더욱 잘 이해된다. 굳이 원효의 사상적 위상을 규정해야 한다면 통합주의라기보다는 다원주의에 가까워보인다.

주제어

원효, 회통, 和諍, 아라야식, 一心, 統攝

I. 緒: 화쟁과 회통에 대한 해석학적 고찰의 필요성

중국 교학불교의 敎判(doctrinal classification) 과정에서 보이는 해석학적 문제(hermeneutical problem)는 붓다의 入滅과 근본불교의 경전결집 과정에서부터 이미 시작되었다. 붓다는 후계자를 지명하지 않았다. 오직 붓다 자신의 가르침[法]에 의거하여 수행하도록 유언했다. 이는 붓다의 사후 佛說의 이해를 두고 어떠한 권위도 용납되지 않는 결과를 가져왔다. 이후의 불교시는 了義와 不了義, 勝義諦와 世俗諦, 대승과 소승, 귀류논증과 자립논증, 頓과 漸 등 붓다의 가르침에 대한 해석학적 차이를 보이며 전개되었다.¹⁾

동아시아 불교도들에게 안겨진 부담스러운 숙제인 불설에 대한 해석학적인 문제는, 별 다른 체계 없이 중국으로 불경이 유입된 후

1) Peter N. Gregory, *Tsung-Mi and the Sinification of Buddhism*, The Kuroda Institute, University of Hawai'i Press 2002, pp. 93-104

7-8세기경에 이르러 두드러졌다. 그들은 불경의 내용이 서로 모순되거나 상충된다는 사실을 알았다. 어떤 경전에서는 善惡을 분명히 하라고 하는가 하면, 다른 경전에서는 선악조차 없다고 했다. 생사윤회를 벗어나 해탈하라고 설득하는 경전이 있는가 하면 생사가 곧 열반이나 해탈을 따로 도모해서는 안된다는 경전도 있었다.

이렇게 상충되는 불설들 간의 문제를 구조적으로 해결한 결과가 교판이었다. 교판은 각기 다른 내용과 주장을 담은 불교이론을 불설이라는 이름하에 계통화 하는 작업이었다. 이 작업이 가능할 수 있었던 핵심적인 근거는 방편(upaya)이었는데, 모든 불설은 了義와 不了義의 차이는 있을지언정 그것들 간의 우열은 있을 수 없고, 서로 다를지언정 틀린 것은 있을 수 없으니, 불설은 일정한 체계로 계통화 되어야 한다는 의식의 소산이 바로 교판이었다.

하지만 교판이라는 구조적 작업을 통해 불설들 간의 불일치가 충분히 해소될 수는 없었다. 불교이론체계 내부로 들어가 이론적 부정합을 논리적으로 해결해야 하는 문제가 여전히 남았다. 본 연구자는 元曉(617-686)가 지녔던 가장 중요한 문제의식이 바로 이것이었을 것으로 생각한다. 원효는 문제 해결의 문헌적 근거를 『大乘起信論』과 『楞伽經』에서 찾았던 것으로 보이는데, 특히 和諍과 會通의 논리를 이 문헌들에서 부각시켰다.

본 논문은 원효의 사상에서 핵심을 이루는 회통과 화쟁의 논리가 불교이론 전통 내부의 해석학적 문제의식의 소산이었음을 설명하고, 이러한 맥락을 기초로 회통과 화쟁의 의미를 새롭게 이해하기 위한 시도이다. 이를 통해 회통과 화쟁으로 대표되는 원효의 사상적 지향점이 선명해 질 수 있을 것으로 기대한다.

II. 諍의 의미에 대한 오해의 과정

많은 사람들이 공감하고 있기는 하지만, 화쟁을 화해나 조화 혹은 종합과 통일의 의미로 이해하는 것에 대해 다시 생각해 볼 필요가 있다. 기존에 화쟁을 주제로 한 대부분의 연구에서 화쟁이라는 말을 따로 해석하거나 의미를 규정 하지 않고 한자말 그대로 사용하고 있지만, 원효의 저술 속에서 화쟁이 독립된 개념으로 출현하지는 않는다.²⁾

이러한 문헌적 사실에도 불구하고 의천이 원효를 화쟁국사라고 칭한 이후로 고려와 조선시대는 물론이고 오늘날까지도 원효가 화쟁이라는 개념을 비중 있게 사용한 것처럼 오해하게 되었고, 그 결과 화쟁이 어떤 하나의 사상노선인 것처럼 이해하는 결과를 가져왔다.

화쟁을 논쟁의 화해로 파악하는 근거로는 여러 가지가 있다. 비교적 초기에 제시된 대표적 근거로 『대승기신론』 別記의 내용 가운데 유식과 중관 사이의 대립을 지양하고 이들을 종합하려는 의도가 확인된다는 의견이 있다.³⁾ 하지만 이러한 주장에 대한 반박 역시 만만치 않았다.⁴⁾ 그리고 원효의 『本業經疏』에 나오는 구절인, “제불세

2) 원효의 저술에서 ‘화쟁’이라는 개념이 전혀 등장하지 않는 것은 아니다. 『십문화쟁론』이라는 저술의 제목에서 그리고 『열반종요』의 和諍門이라는 제목에서 각각 발견된다. 하지만 필자는 해당 문헌의 본문 속에서 ‘화쟁’이라는 개념이 직접 언급되고 있지 않다는 점에 주목하였다.

3) 박종홍, 「원효의 철학사상」, 『한국사상』6,7, 1963, 1964 ; 고익진, 「원효의 기신론소·별기를 통해 본 진속원용무에관과 그 성립이론」, 『불교학보』10, 1973 ; 은정희, 「기신론소·별기에 나타난 원효의 일심사상」, 고려대학교 박사학위논문, 1982 참조.

4) 반박의 주된 내용은, 別記보다 후대에 작성된 것으로 보이는 疏에서 문제가 되는 별기의 내용이 수록되어 있지 않으며, 따라서 원효의 목적의식이 유식과 중관의 화해에 있다고 보기 어렵다는 것이다. 박성배, 「원효사상 전개의 문제점: 박종홍박사의 경우」,

존은 번뇌가 없는 만큼 단정하는 바도 없다. 이런 까닭에 부처를 無上士라 부른다. 또 上士라 함은 諍訟을 하는 것을 이룸이요, 無上士는 諍訟이 없다. 如來는 다툼이 없다. 그러므로 부처를 無上士라 이룸한다.”는 내용은 화쟁을 화해의 의미로 이해하도록 하는 유력한 근거 가운데 하나이다.⁵⁾

화쟁을 화해나 조화 등의 의미로 이해하게 된 데는 원효 당시의 불교계에 실제로 諍의 상황이 문제시되었다는 전제가 깔려있다. 이러한 전제를 점검하기 위해 太賢의 『成唯識論學記』를 살펴보면, 청변과 호법 사이에 벌어졌다고 알려진 空有논쟁에 대해 7세기 중반 신라 불교계에서는 대체로 세 가지 입장을 개진한 것으로 보인다.⁶⁾ 圓測을 중심으로 공유논쟁이 실재했다고 보는 견해와 順境 등을 중심으로 실재하지 않았다고 보는 견해, 그리고 말은 다투는 듯이 보이지만 그 취지는 같다는 語諍義同의 견해가 그것이다. 마지막 세 번째가 바로 원효의 입장인데, 이 견해는 쟁론의 실재성을 긍정하는데 목적이 있다기보다는 교학체계에 나타나는 표현상의 차이를 의미상의 차이로 받아들여서는 안된다는 점을 역설한 것으로 보인다.

『김규영박사화갑기념논문집 동서철학의 제문제』, 1979; 박태원, 「원효의 기신론관 이해를 둘러싼 문제점 小考」, 『동양철학』1, 1990 참조. 남동신은 문제가 되는 別記의 해당 내용은 疏보다 후대에 작성된 것으로 보인다는 연구결과를 제출하고 있다. 남동신, 「원효의 대중교화와 사상체계」, 서울대학교 국사학과 박사학위 논문, 1995, p. 120. 하지만 이러한 근거에 대해서도 심각한 고려가 필요하다는 비판 역시 다시 제기되고 있다. 박태원, 『대승기신론사상연구』(I), 민족사, 1994, pp. 91-92

5) 최유진, 「원효의 화쟁방법」, 『백련불교논집』1, 1991 참조. 화쟁을 화해의 맥락에서 독해하는 것은 여전히 유효하다. 본 논문은 이러한 이해를 반박하기 위한 것이기보다는 화쟁에 대한 새로운 이해를 도모하려는 차원에서 기술된 것이라는 점을 밝힌다.

6) 남동신, 「원효의 대중교화와 사상체계」, 서울대학교 국사학과 박사학위논문, 1995; 방인, 「태현의 유식철학연구」, 서울대학교 철학과 박사학위논문, 1995 참조.

태현이 말하는 원효의 견해를 구체적으로 살펴보면 다음과 같다.

[공유논쟁에 대한 또 하나의] 학설이 있는데, [청변과 호법] 양쪽의 말이 다투지만, 뜻은 같다는 입장이다. 예를 들면 탐(浮圖)을 두고서 [한편에서는 탐의] 아랫부분이 거칠다고 하고 [다른 한편에서는 탐의] 윗부분이 섬세하다고 하며 다투는 것과 같다. [다툼은] 반드시 상대의 입장을 허용함으로써 이로 말미암아 비로소 자신의 입장이 성립되기 때문이다. … 이와 같은 올바른 이치로 말미암아 원효 등은 [공유논쟁을 두고] 말은 다투지만 뜻은 같다고 했으니, 근기가 둔한 말세의 무리들이 이 쟁론에 의거하여 오묘하게 이해하도록 하기 위한 것이었기 때문이다.⁷⁾

위에서 보듯이 논쟁의 실재성 여부는 원효의 관심사도 문제의식도 아니었다. 예시를 통해 알 수 있듯이 그는 청변과 호법은 논쟁을 했던 것이 아니라, 각자 서로 다른 얘기를 하고 있었던 것으로 봤다.⁸⁾ 포르(B. Faure) 역시 불호와 법칭 사이에 있었던 유명한 논쟁 이후로 유식과 중관의 대립은 사실처럼 당연시되었지만, 이 갈등은 후기 인도 티벳의 전통에 의해 과장되었을 가능성이 농후하다고 보고 있다.⁹⁾

7) 太賢 集, 『成唯識論學記』, 한불3, 484a. “有說, 此二語諍意同, 如諍浮圖, 下麤上細, 必由許他, 自始成故. … 由此正理, 元曉師等, 語爭意同, 爲末代鈍根之徒, 依此爭論, 巧生解故.”

8) 흔히 말하는 논쟁(disputwation)이란 동일한 주제(혹은 대상)를 두고 그 판단이나 평가가 서로 엇갈리거나 모순되는 상황을 의미한다. 그런데 인용문을 살펴보면, 동일한 대상인 탐을 두고 청변과 호법의 입장이 나뉘었다고 볼 수 없다. 두 사람은 각각 탐의 서로 다른 부위, 즉 탐의 상층부와 하층부에 대해 말하고 있다.

9) B. Faure, *The Will to Orthodoxy: A Critical of Northern Chan Buddhism*, Stanford Univ.

화쟁을 독해하는 과정에서 발생하는 문제점에 대해 김영태박사 역시 다음과 같이 지적한 바 있다.

다른 견해 또는 여러 가지 서로 다른 주장이나 학설을 異諍이라고 한다. 和諍이라 할 때의 諍은 바로 이 異諍을 줄인 말이다. 흔히 諍을 말다툼 할 諍자로 보기 때문에 異諍을 각기 다른 주장을 가지고 말 싸움(論爭) 하는 것으로들 보는 듯 하다. 그런 까닭으로 「高仙寺 元曉碑」³³⁾의 殘편에 『十門和諍論』이 언급된 부분에서 “空空의 論이 구름 오가듯 하여 혹은 내가 옳다하고 다른 이는 옳지 않다고 하며, 혹은 나는 그러하고 남은 그러하지 않다고 하여 드디어 河漢(같은 논란)이 이루어지게 되었다”라고 한 것을 異諍 史實의 실제적 근거로 보는 경향들이 없지가 않다. 단순히 나는 옳고 남은 옳지 않으며 나는 그러하고 남은 그러하지 않다고 하는 것은 논쟁으로 볼 수가 있겠지만, 佛說 經敎의 해석이 각각 다른 것을 일컬을 경우에는 서로 다툼질 하는 論爭이라기 보다는 각자의 견해와 해석이 다른 論과 諍으로 보는 것이 옳지 않겠는가하는 것이다. 실제 원효의 저술, 특히 이 『涅槃宗要』에 보면 異諍은 서로 다른 말 싸움으로 보이고 있지는 않다. 여기서의 諍은 ‘다툼 쟁’ 자가 아니고 ‘諫할 쟁’ 자로 보아야 마땅할 것이니, 諫이란 直言하여 바로 잡는다는 뜻을 지니고 있기 때문이다. 곧 자기 주장 또는 자신의 견해를 자연스레 드러낸 (상대방의 주장을 꺾거나 反論하기 위한 言爭이 아닌) 설을 諍이라 하며, 같은 문제이면서도 각기 그 견해가 다르므로 異說 또는 異諍

press, Stanford: California, 1997, p. 138

이라 한다고 할 수가 있다.¹⁰⁾

화쟁을 ‘쟁론을 화해시킨다’는 의미로 이해하기 곤란하게 만드는 대표적인 사례가 바로 異爭과 別起之諍이라는 개념이다. 만일 이쟁의 쟁을 다툼으로 이해한다면 ‘다른 다툼’이라는 이상한 뜻이 된다.¹¹⁾ 또 별기지쟁은 ‘각각 일어나는 다툼’이라는 뜻이 된다. 하지만 이쟁은 ‘여러 가지 서로 다른 주장이나 학설’이라는 의미로 파악해야 옳을 것이다. 이쟁은 서로 다른 주장이 난무한다는 의미일 뿐, 서로 다툼다는 의미로까지 확장되는 않는다. 다툼이 일어난다는 것을 표현하지만 굳이 다르대異는 접두사를 붙일 필요가 없어 보인다. 다툼이면 그냥 다툼이지 같은 다툼이 있고 다른 다툼이 있을 리 만무하기 때문이다. 이쟁이란 ‘다른 다툼’이 아니라 ‘다른 주장’의 뜻이다. 별기지쟁 역시 ‘제각각 일어나는 주장들’로 보는 것이 문맥상 자연스럽다.¹²⁾

10) 김영태, 「『涅槃宗要』에 나타난 和會의 세계」, 원효학연구원, 『원효학연구』3, 1998, p. 100. 하지만 연구자는 원효가 사용한 ‘화쟁’이라는 개념이 논쟁과 같은 대립이나 다툼의 화해와는 다른 의미를 내포하고 있다는 사실에 대한 통찰에도 불구하고 더 이상 논의를 진척시키지 못했다는 것이 필자의 판단이다. 왜냐하면 이러한 분석에도 불구하고 그 결론은 “종래의 諸說과 각기 다른 견해(異諍)들을 부정과 肯定을 통해 화해하고”로 마감함으로써 화쟁에 대한 기존의 입장들과 별 차이를 보이지 않고 있기 때문이다.

11) 박종홍은 異爭을 異言爭으로 해석하고 있는데, 필자가 판단하기에 그 역시 쟁을 다툼으로 해석할 때 이쟁의 번역이 매끄럽게 않다는 것을 알고 일종의 의역을 시도한 것이 아닌가 한다. 『박종홍전집』IV 「불교사상」 「원효의 철학사상」 『한국사상사』, 형설출판사 1980, p. 115

12) ‘이쟁’과 ‘별기지쟁’은 『열반장요』 가운데 다음의 구절에서 나타난다. “次第四明和相諍論。諍論之興乃有多端，而於當偏起異諍。法身常住，化身起滅，於此二身，諸說不同。唯於軀身，二執別起。別起之諍，不過二途，謂執常住，及執無常。”(한불1,536a) 좀 더 자세한 논의는 박재현, 「원효의 화쟁사상에 대한 再考: 화쟁의 소통적 맥락」, 『불교평

원효의 문제의식은 청변과 호법을 논쟁의 당사자로 상징하는 후인들의 독해방식에 있었다. 그가 지적했던 문제점이 오늘날 원효의 화쟁을 독해하는 과정에서도 반복되고 있지는 않은지 신중히 검토해 볼 필요가 있다. 그렇다면 쟁을 의견의 차이가 아니라 실제적인 다툼의 상황으로 이해하게 된 데는 어떤 곡절이 있는 것일까. 여기서 한 서양철학자의 지적을 되새겨볼 필요가 있다. 정대현은 언어에 대한 부정이라는 문맥에 치중하여 莊子の 철학을 이해해온 이른바 전통적 해석론자들의 해석방식에 문제를 제기한다. 그는 전통적 해석론자들의 논리전개 과정을 다음과 같이 간략히 보여주고 있다.

- ① 사람들은 〈麗姬가 아름답다〉는 것을 안다.[그러나 고기들은 麗姬를 보자 물속으로 깊이 들어가 버리는 것을 보아]
- ② 고기들은 〈麗姬는 아름답지 않다〉는 것을 안다.[라고 할 수 있을 것이다. 그러나]
- ③ ①과 ② 중에서 어느 것이 참인가를 알 수 없다.[라는 것이다. 그러나 ③과 같은 상황에서]
- ④ ①도 참이고 ②도 참이다라고 하여야 하지 않겠는가 라는 논리가 성립한다고 볼지 모른다. 그러면]
- ⑤ ④는 거의 자기모순이다[전통적 해석론자는 여기까지의 과정을 받아들이고 난 다음에]
- ⑥ “언어의 본질은 각자의 이해에 의한 차별이다”
- ⑦ “각자의 이해에 의한 차별이란 是非이외의 다른 것이 아니다.”

론』8, 2001 참조.

[의 두 명제를 받아들이고]

- ⑧ “是非는 바람직하지 않다”[라는 가치판단을 자명한 것으로 부가하여]
- ⑨ “각자의 이해에 의한 차별도 바람직하지 않다”
- ⑩ “어떠한 언어도 바람직하지 않다”[를 차례로 귀결할 것이다. 그리고]
- ⑪ “어떠한 차별도 언어에 의해서만 가능하다”[라는 명제를 첨가하여 비로소]
- ⑫ “만물은 차별이 없다”[를 언어낼 수 있고 이에 따라]
- ⑬ “만물은 하나다”[라는 결론에 도달할 것이다.]

정대현이 지적하는 해석론자들의 논리전개 과정에서 나타나는 문제점은 다음과 같다.

“그들은 ⑧을 받아들이기 위해서 ⑧의 是非라는 단어를 혹시는 불평이나 험담, 공리나 공론, 말다툼이나 말썽의 뜻으로만 이해하고자 하는 것이 아닐까? 이렇게 되면 ⑧은 받아들일 수 있어도 문제는 다시 ⑦에서 터지고 만다, 어떻게 차별 또는 구별을 말다툼만으로 받아들여야 하는가라는 문제가 제기된다. ⑦과 ⑧에 대한 설득력 있는 설명이 요청된다.”¹³⁾

이는 ‘다름’의 문맥과 ‘다툼’의 문맥은 그냥 무작정 연결될 수 없다는 것을 보여주는 것으로, 분석철학자의 눈으로 동양철학의 해석론자들이 부지불식간에 저지르곤 하는 문제점을 지적하고 있다. 그의

13) 정대현, 「장자 언어관의 한 해석」, 한국철학회편, 『철학』 17, 1982, pp. 111-118

지적은 장자사상 뿐만 아니라 화쟁이라는 주제에 더욱 유효하다. 가치중립적인 개념인 是非를 ‘다툼’이나 ‘말썽’ 혹은 ‘갈등’과 같은 부정적인 어감으로 옮기는 가운데 논리적 비약이 숨어 있는 것이다.¹⁴⁾

그렇다면 이제 화쟁에 대한 모든 선입견을 배제하고서 앞서 밝힌 것처럼 원효의 해석학적 문제의식, 즉 다양한 불설들간의 이론적 부조화와 모순을 어떻게 해결할 것인가 하는 문제를 중심으로 화쟁에 대한 이해를 도모해 보기로 하자.

Ⅲ. 『능가경』의 알라야식 독해: 유식을 넘어서

원효는 『능가경』과 『기신론』에서 특정 교리체계의 도그마를 해체하고 다양한 교리체계가 서로 소통할 수 있는 가능성을 찾았던 것으로 보인다. 특히 『능가경』에서 그가 주목한 부분은 알라야식(alaya-vijñāna) 이론이다. 중국 불교에서 唯識에 대한 논의는 남북조시대에 본격화 된 것으로 보이는데, 당시의 유식사상은 불성사상을 축으로 알라야식을 설명하였다. 그러나 당시 地論宗의 이러한 이해는 알라야식이 無沒識이라는 오해를 낳았고, 무엇보다 의식의 생성과 변화를 설명하는데 있어서 ‘알라야식=불성’ 구도는 많은 문제의 소지를 안고 있었다.

14) 화쟁과 회통에 대한 현대학자들의 논의에서 나타나는 문제점과 사례는 다음의 논문에 일목요연하게 정리되어 있다. 석길암, 「원효의 화쟁, 그 현대적 논의에 나타난 문제점」, 『2006 한국불교학결집대회 자료집』, 3집2권, 한국불교학결집대회 조직위원회, 2006, pp. 972-982

알라야식과 불성의 고리가 끊어진 것은 攝論學에 이르러서인데, 섭론학에서는 아말라식(amala)이라는 제9식을 제출하면서 알라야와 아말라의 차원을 구분하는 설명방식을 취했다. 그리고 아말라를 가리켜 진여, 여래장, 자성청정심 등으로 표현했다. 그런데 이러한 설명에 대해 唐代 법상종에서는 아말라를 제9식으로 상정한 것은 잘못이라고 정면으로 비판하고 나섰다.

이러한 비판에는 제9식을 별도의 체성을 지닌 별개의 실체로 인정했을 때 나타날 수밖에 없는 여러 가지 문제점을 법상종에서 상정하고 있었기 때문으로 보인다.¹⁵⁾ 우리가 흔히 알고 있는 유식학인 법상종에서는 유식사상의 핵심이 의식의 ‘보존[藏]과 ‘변화[轉]에 있다고 설명한다. 알라야식은 이 보존과 변화의 사실상의 주체로서 만법연기의 근본으로 설정되어 있다. 여기서 수행의 정당성이 확보된다. 그런데 이렇게 할 경우에도, 끝내 설득하지 못하는 부분이 있다. 알라야식은 의식 현상과 그 발생의 원인으로 기민하게 작동하지만, 깨달음의 근거가 되지 않는다는 점이다. 깨달음은 단지 轉識得智로만 설명되는데, 이는 수행과정에서 적지 않은 문제를 야기한다. 수행의 근거를 확보하지 못하고 수행자의 ‘자기 확신[信]을 이끌어내기 어렵기 때문이다.

결국 문제는 알라야식을 중심으로 하면서도 유식의 한계를 넘어서는 방법을 찾아야 할 것인데, 『능가경』고 『기신론』은 유식사상을 근간으로 하면서도 유식을 넘어서는 길을 모색한 경전으로 원효는

15) 이종철, 『중국 불경의 탄생』, 창비, 2008, pp. 116-118

판단했던 것으로 보인다.¹⁶⁾ 『능가경』의 알라야식은 유식의 識보다는 『기신론』의 心에 가까워 보인다. 일체법을 총괄한다는 점에서 알라야식은 일심과 같지만, 알라야식을 일심이문 가운데 생멸문에 한정시킴으로써, 원효는 일심이 알라야식보다 포괄적인 개념임을 분명히 한 것으로 볼 수도 있지만,¹⁷⁾ 알라야식과 일심이 동질적이라는 점에 주목했다. 『기신론』 본문 가운데 알라야식을 정의한 부분에서 원효는 다음과 같이 疏를 적고 있다.

[기신론 본문 가운데] “이 [알라야]식에는 두 가지 뜻이 있어서, 모든 법을 통섭(通攝)할 수 있고 모든 법을 생겨나게 할 수도 있다”는 구절에서, [일체법을] 통섭할 수 있다는 뜻[能攝之義]에 대해서는 앞서 충분히 얘기했다. [그러나] 앞의 [심진여와 심생멸의] 두 문은 각각 일체법을 통섭하지만, 여기서는 이 하나의 [알라야]식이 [覺義와 不覺義] 두 가지 뜻을 모두 포함하므로, 이 하나의 [알라야]식이 능히 일체법을 통섭하는 것이지, [각의와 불각의] 두 가지 뜻이 각각 모든 것을 통섭한다고 말하지는 않은 것이다. 왜냐하면 [알라야식에서는 각의와 불각의라는] 두 가지 뜻을 오직 생멸문내에서만 말하고 있으므로 이와 같은 두 가지 뜻이 각각 일체법을 통섭할 수는 없는 것이다. 또 위의 [심진여와 심생멸의]

16) 포르(Faure) 역시 『능가경』이 더 이상 유식의 관점을 단순히 되풀이하는 데 머무르지 않았고, 이와 같은 사실을 인정할 때 『능가경』이 중관사상의 쏠 이론과 대립된다는 입장은 점점 험거워진다고 말한다. B. Faure, 위의 책, p. 138

17) “일체법을 총괄한다는 점에서 알라야식은 一心과 같지만, 알라야식을 一心二門 가운데 생滅門에 한정시킴으로써, 원효는 一心이 알라야식보다 포괄적인 개념임을 분명히 하였다. 계속하여 원효는 생멸문 내에서 알라야식과 여래장식과의 차이를 『楞伽經』에 의하여 밝혔다.” 남동신, 「원효의 대중교화와 사상체계」, 서울대학교 박사학위논문, 1995, p. 131

두 문은 다만 통섭하는 뜻을 말하고 있을 뿐인데, 왜냐하면 진여문에는 생겨나게 하는 주체[能生義]로서의 뜻이 없기 때문이다. [그런데] 지금 이[알라야]식에서는 다시 생겨나게 한다는 뜻(生義)을 말하고 있는데, 생멸문 가운데는 생겨나게 하는 주체라는 뜻이 있기 때문이다. [생겨나게 한다는] 뜻은 무엇인가? 不覺으로 말미암아 本覺을 혼습하여 染法을 생겨나게 하고, 本覺으로 말미암아 不覺을 혼습하여 淨法이 생겨나게 한다는 것이다. 이 두 가지 뜻이 通함에 의지하여 일체를 생겨나게 하는 것이므로 식에는 두 가지 뜻이 있어서 일체법을 생겨나게 한다고 말하는 것이다. … 마땅히 알아야 할 것이니, 일심의 뜻은 넓어서 [진여와 생멸의] 두 문을 포섭하고, 이 [알라야]식의 뜻은 좁아서 생멸문에만 있음을 알아야 한다. 이 [알라야]식에서는 [각의와 불각의] 두 뜻이 이미 하나의 [생멸]문에 있으므로, 문은 넓지만 뜻은 좁다.¹⁸⁾

원효가 말하는 요점은 이렇다. 일심이 진여와 생멸 두 가지 구도를 통해 모든 법을 통섭한다는 사실을 밝히는 데 중점을 두었다면, 알라야식 이론은 생멸하는 알라야식 그대로 모든 법을 통섭할 수 있다는 사실을 보여주었다는 것이다. 다시 말해서 일심이 본질론과 현상론 차원을 각각 나누어 설명하는 구도를 취하는데 비해, 알라야식

18) 元曉 撰, 『大乘起信論疏記會本』, 한불1, 747b-c. “此識有二種義, 能攝一切法, 生一切法者, 能攝之義, 如前廣說. 然上說二門, 各攝一切, 今此明一識含有二義, 故此一識, 能攝一切, 不言二義, 各攝一切. 以此二義, 唯在生滅門內說故, 如是二義, 不能各攝一切法故. 又上二門, 但說攝義, 以眞如門, 無能生義故. 今於此識, 亦說生義, 生滅門中, 有能生義故. 此義云何, 由不覺義熏本覺故, 生諸染法, 又由本覺熏不覺故, 生諸淨法. 依此二義, 通生一切, 故言識有二義, 生一切法. … 當知一心義寬, 總攝二門, 此識義狹, 在生滅門, 此識二義 既在一門, 故知門寬而義狹也.”

이론은 현상론 차원에서만 말하고 있다는 것이다. 하지만 이는 구도상의 차이일 뿐 양자가 공히 지향하는 것은 본질과 현상을 통섭하는데 있다고 보고 있다. 이러한 맥락은 해당부분의 別記에서 좀 더 간명하게 나타나 있다.

질문) 앞서서는 一心에 두 門이 있다고 했는데, 여기서서는 이 識에 두 가지 뜻이 있다고 한다. 그렇다면 심과 식은 어떻게 다른 것인가. 理와 體의 관점에서 일심이라고 부른 것인데, 체는 현상과 무관하게 독립적인 성격[絶相과 현상에 연계되어 있는 성격[隨緣]이 두 가지 뜻을 다 포함하고 있으므로 일심에 두 문이 있다고 한 것이다. 이는 『능가경』에서 “적멸을 일심이라 하고, 일심을 여래장이라고 한다”고 한 것과 같은 맥락이다. [그런데] 지금 이 [기신론의 본문 가운데서 말하는] [알라야]식은 일심이 현상에 연계되어 있는 측면에 국한된 것이다. 理와 事는 둘이 아니며 오직 하나의 신령스러운 사려[神慮]만 있을 뿐이니 하나의 識으로 칭한 것이다. 체의 관점에서 볼 때 각과 불각 두 가지 뜻이 포함되어 있듯이, 이 식의 관점에서 볼 때도 [각과 불각] 두 가지 뜻이 있다. 그래서 일심이 [진여와 생멸]의 두 문에서 일어나는 식을 모두 포함하고 있으므로 心은 넓고 識은 좁다고 할 수 있으며, 또 생멸문 안에도 [각과 불각]의 두 가지 뜻[二義]이 포함되어 있으므로 문은 넓고 뜻은 좁다고 할 수 있다.¹⁹⁾

19) 한불1,747c. “上問：上言一心有二種門，今云此識有二種義，彼心此識，有何差別？就理體，名爲一心，體含絶相隨緣二義門，故言一心有二種門。如經本言，寂滅者，名爲一心，一心者，名如來藏，義如上說。今此中識者，但就一心隨緣門內，理事無二，唯一神慮，名爲一識。體含覺與不覺二義，故言此識有二種義。是故心寬識狹，以心含二門識故，又門寬義狹，以生滅門含二義故。”

별기의 내용을 미루어 볼 때, 결국 일심과 알라야식의 차이는 理와 體의 관점에서 접근할 것인가 아니면 事와 相의 관점에서 접근할 것인가의 차이에 불과하다. 원효는 理와 事, 體와 相이 둘이 아니라는 사실을 밝히는데 알라야식과 일심의 목적이 있음을 분명히 하고 있다. 알라야식은 생멸이 일어나기 이전의 의식과 생멸하는 의식이 결국 하나의 의식이라는 사실을 말해준다. 『능가경』 본문에서는 알라야식을 생멸로 설명하기도 하고, 불생불멸로 설명하기도 한다.²⁰⁾

그러나 원효는 이를 논리상의 비일관성이나 모순으로 읽지 않고 있다. 그의 최종적인 결론은, “기신론의 저자가 저 『능가경』의 중요성을 총괄하였기 때문에 이 [알라야] 식에 두 가지 뜻이 있다고 한 것이다.”²¹⁾라고 했다. 원효가 판단하기에 『기신론』은 진여문과 생멸문을 통해 불생불멸과 생멸현상을 동시에 설명하려 했던 논서인데 비해, 『능가경』은 생멸문의 측면에서 이 두 가지를 설명하려 했던 경전이였다. 이처럼 일심과 일식은 관점과 입장은 다르지만, 二門과 二義로써 불생불멸과 생멸을 和合한다는 점에서는 동일하다고 하겠다.

『능가경』에서 알라야식을 이중적인 성격의 의식으로 취급하고 있다는 것은 혁명적인 사건이다. 이는 기존에 세간적인 현상만을 설명하는데 치중되어 왔던 유식사상에 일대 혁신을 가져 온 사건이었다.²²⁾ 『능가경』을 통해 알라야식은 비로소 의식현상의 근거일 뿐만

20) 원효 자신도 역시 『능가경』에서 알라야식의 본각과 불생불멸의 뜻을 밝힌 부분이 있는가 하면, 생멸과 불각의 뜻을 나타낸 부분도 있음을 지적하고 있다. 한불1,748a 참조.

21) 한불1,748b. “此今論主，總括彼經，始終之意，故言道此識有二種義也。”

22) “기신론의 아뢰야식은 유식의 그것과 상당히 다르다. 유식에서는 중생의 분별심(識) 중에서 가장 근본적인 것을 아뢰야식이라 하고, 그것은 또 생사유전의 바탕이 된다고

아니라 의식의 본질로 가는 통로의 역할까지 수행할 수 있게 된 것이다. 이는 이전에 중관철학의 대표적인 주장 가운데 하나인 眞俗不二의 테제를 유식학 내에서 의식의 작용을 통해 설명한 것이다. 이로써 유식과 중관 여래장 사상은 소통되었고, 원효는 마침내 다음과 같이 적을 수 있었다.

지금 여기[기신론]에서는 『능가경』에 의거하여 眞과 俗을 별개의 실체로 [파악하는] 집착[別體之執]을 다스리려고[治] 한다. 그래서 무명이 움직인다는 뜻에 의거하여 불생불멸과 생멸이 和습하니 [둘이 서로] 다르지 않다고 하는 것이다. 그러나 이 무명이 움직이는 모습은 또한 저 業感에 영향을 받은 것이기 때문에, 『유가사지론』에서 의식을 생멸로 파악하고, 『기신론』과 『능가경』에서 의식을 생멸과 불생불멸의 和습으로 보는 두 가지 뜻은 비록 다르지만, 의식의 體가 둘인 것은 아니다.²³⁾

생멸이건 불생불멸이건 그 대상[法]을 실체화[別體之執]해서는 안 된다는 문제의식이 『기신론』과 『능가경』에 내포되어 있다는 것이 원효의 판단이었다. 그래서 그는 “『능가경』은 진여문과 생멸문의 두 문을 소통[通]시키는 것을 宗體로 삼는 경전²⁴⁾”이라고 평가했던 것이다. 원효는 『능가경』과 『기신론』을 독해하면서 섭론학의 학설에서 법상종의 주된 비판대상이었던 아말라식에 별도의 체성을 부여하지

해서 異熟識이라고 함 ... [그러나] 기신론의 아려야식은 생멸에서 진여의 영역까지 덮고 있다.” 고익진, 『한국의 불교사상』, 동국대학교 출판부, 1991(재판), p. 187

23) 한불1,746c. “今此論者, 依楞伽經, 爲治眞俗別體之執 就其無明所動義門, 故說不生滅與生滅和合不異, 然此無明所動之相, 亦卽爲彼業惑所感, 故二意雖異, 識體無二也.”

24) 한불1,742a. “今論所述楞伽經等, 通以二門, 爲其宗體.”

않는 한편, 알라야식에 대해서도 그것이 의식현상의 근거에 그치는 것이 아니라 깨달음의 근거도 될 수 있다는 점을 밝히려 했던 것으로 보인다. 원효는 眞諦(499-569)의 ‘제9식’이란 용어를 쓰면서도 제9식을 ‘가설’ 곧 실제적 존재가 아닌 언표적 존재로 해석함으로써 眞諦와 玄奘(602?-664)의 화쟁을 피한 것이다.²⁵⁾

원효를 통해 알라야식은 眞俗 양쪽을 모두 소통하는 근거로 작동하는 一心에 다름 아닌 것으로 자리매김될 수 있었다. 그와 같은 방식으로 알라야식을 독해할 때 眞俗은 동일한 존재론적 중량감을 갖는다.

이것은 매우 중요한 사실인데, 왜냐하면 불성을 중심으로 유식을 이해하던 법상종의 방식으로 유식을 이해하던 양쪽 모두 의식현상의 허망함을 전제로 하고 있기 때문이다. 불성을 인정하던 않든 간에 의식현상이 미망이고 허망한 것이라는 생각은 일치한다. 알라야식이 진여와 생멸의 동시적인 기제로 설정됨으로써, 이 둘은 별도의 體性을 갖지 않는 동시에 존재론적으로 차등 없이 각각의 존재성을 확보하게 된다.

IV. 알라야식과 일심의 관계

『능가경』은 『기신론』과 함께 원효의 사상형성에 지대한 영향을 미친 경전 가운데 하나로 손꼽힌다. 원효는 『능가경』 주석서를 5종

25) 이종철, 앞의 책, p. 112

이나 저술한 것으로 알려져 있으나 모두 소실되고 전하지 않는다. 그는 『능가경』의 내용 가운데서도 특히 알라야식 이론에 주목했다. 원효는 『능가경』의 알라야식설을 『기신론』의 一心二門 체계를 정당화하는 경전적 근거로 삼았고, 『기신론』의 본문 가운데 중요하거나 문제시 되는 부분을 설명할 때면 『능가경』을 집중적으로 인용했다. 『기신론』 본문에서는 알라야식에 대해 다음과 같이 설명하고 있다.

“마음이 생겨나고 사라지는 것은 여래장에 의지하고 있기 때문에 生滅하는 마음이 있는 것이다. 말하자면 생멸이 없는 [마음과] 생멸이 있는 [마음은] 和合되어 있어서 [그 둘이] 같은 것도 아니요 다른 것도 아닌데 [이를] 알라야식이라고 부른다.”²⁶⁾

이 본문에 해당되는 부분의 별기의 첫 부분에서 원효는, 생멸하는 마음과 생멸하지 않는 마음은, 그 마음의 體性이 따로 있는 것이 아니라 설명의 편의를 위해 의미상 둘로 나눈 것일 뿐이라고 먼저 적시하고 있다. 그리고 이어서 유명한 물과 파도의 비유를 들고 있다.²⁷⁾ 이러한 설명방식은 『기신론』의 一心에 대한 설명과 동일하다. 원효는 『기신론』의 일심과 『능가경』의 알라야식을 동일 선상에서 파악하고 있는 것이다.

알라야식을 이렇게 읽게 되면 유식사상의 전통적인 입장과는 많

26) 한불1, 745c. “心生滅者, 依如來藏故, 有生滅心, 所謂不生不滅, 與生滅和合, 非一非異, 名爲阿黎耶識.”

27) 한불1, 745c. “然不生滅心, 與生滅心, 心體無二, 但將二義, 取心爲二, 以說依耳. 如不動水, 爲風所吹, 而作動水, 動靜雖異, 水體是一, 而得說言依靜. 水故有其動水, 當知此中道理亦爾.”

이 달라질 수밖에 없다. 『유가사지론』에서는 알라야식이 異熟識으로 한결같이 생멸만 하는데, 『기신론』에서는 알라야식이 [생멸과 불생불멸 두 가지 뜻을 포함하고 있는 이유는 무엇인가]²⁸⁾라는 문제제기는 이와 같은 이유에서 도출될 수밖에 없는 것이다. 이에 대해 원효는, 『기신론』에서는 『능가경』을 근거로 하여 眞俗을 별개의 실체로 파악하는 집착(別體之執)을 없애기 위해서²⁹⁾라고 대답하고 있다. 그는 『능가경』을 통해 유식 전통을 『기신론』의 일심의 맥락으로 이어 붙이려고 모색한 것이다. 이렇게 함으로써 유식사상과 여래장사상 등 불교의 제반 이론들이 상호 소통될 수 있다고 그는 간파했던 것이다.

이어지는 별기에서도 원효는 알라야식을 일심과 같은 맥락에서 설명하고 있다.

뜻은 비록 둘이지만 마음의 體는 둘이 없으므로 이렇게 두 가지 뜻을 합하면서도 마음을 둘로 하지 않는 것을 일러 알라야식이라고 한다.³⁰⁾

알라야식 가운데 생멸하는 현상을 나타내는 것을 轉識이라 하고, 그 [생멸하는] 가운데의 體를 藏識이라 한다.³¹⁾

28) 한불1,746b-c. 問: “如瑜伽論等, 說阿梨耶識, 是異熟識, 一向生滅, 何故此論乃說, 此識具含二義.”

29) 한불1,746c. “今此論者, 依楞伽經, 爲治眞俗別體之執.”

30) 한불1,746b. “雖有二義, 心體無二, 此合二義, 不二之心, 名爲梨耶識也.”

31) 한불1,746b. “梨耶識內滅見相, 名爲轉識, 於中體, 名爲藏識.”

自眞이라는 이름은 不生滅에만 국한되지 않는다는 것을 마땅히 알아야 한다.³²⁾

위에서 보는 바와 같이 원효는 유식사상의 藏識과 轉識이라는 개념을 그대로 쓰면서도 그것의 실체성을 해체하는데 주력하고 있다. 특히 주목해야 할 개념은 정작 (自)眞相이다. 진상은 藏識을 가리키는 수식어인데, 원효는 그것이 불생멸에 국한되지 않는다고 말하면서 이를 性自神解라는 말로 표현하고 있다.³³⁾ 『기신론』의 「현시정의 분」 전체의 입론격에 해당되는 글에 대한 원효의 疏를 보면, 性自神解라는 말이 一心을 지칭하는 핵심적인 개념 가운데 하나로 확인된다.³⁴⁾ 원효는 이 개념을 알라야식의 성격을 설명하는데 있어서도 그대로 사용하고 있는 것이다.

원효는 神解가 아닌 생멸현상은 없다고 선언했다.³⁵⁾ 신혜란 진여와 생멸, 장식과 전식 양쪽을 모두 아우른 의식을 표현한 것이며, 알라야식과 일심에 대한 찬탄이다. 원효는 진상이라는 개념에서 장식은 물론 전식까지도 포괄하는 의미를 읽으려 했다. 그는 『능가경』에서 아라야식이라 칭해지는 의식에 생멸과 불생불멸의 이중적인 모습이 모두 설명되고 있다는 사실에 주목하고 있다. 그리고 『기신론』과 『능가경』 양쪽의 문헌적 근거를 토대로 알라야식과 일심이 진여와 생멸이라는 이중성을 동시에 내포하고 있다는 사실을 역설했다.

32) 한불1,746b. “當知自眞名, 不偏在不生滅.”

33) 한불1,746b. “又隨無明風, 作生滅時, 神解之性, 與本不異, 故亦得名爲自眞相.”

34) 한불1,741a. “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.”

35) 한불1,746a. “生滅之相, 莫非神解”

이렇게 되면 알라야식과 일심은 모순을 내포하게 되므로 존재론적으로 그 정체성이 성립될 수 없다. 따라서 일심에 대해 “그것은 무엇인가”라는 물음은 성립되지 않는다. 이와 같은 일심의 존재론적 성격 때문에 원효는 離言絕慮이고 ‘역지로 부른다’[强號]고 토로했다.³⁶⁾ 원효가 모색한 지점이 바로 이것이었던 듯 싶다.

원효는 ‘수행의 필요성’과 ‘깨달음의 본래성’, 이 양자를 모두 정당화할 수 있는 존재론적 근거는 없으며 논리적으로 설득하는 것도 불가능하다는 것을 간파했다. 결국 중요한 것은, 깨달음의 존재론적 근거를 찾거나 의식현상을 허망하거나 미망에 지나지 않는다고 할 것이 아니라, 의식현상의 실제성을 인정하면서 지속적인 자기반성을 통해 인식론적 전회를 모색하는 것만이 유일한 길이라고 그는 생각했을 것이다.

원효는 여래장사상과 유식사상이 각각 眞俗을 실체적 세계로 설명함으로써 수행의 필요성과 근거를 온전히 확보하는데 한계를 보였고, 나아가 두 이론체계 사이의 부정합성을 노출할 수밖에 없었다고 판단했다. 이에 비해 『기신론』과 『능가경』에서는 비실체적인 일심과 알라야식을 상정하고 그것을 진여와 생멸 양쪽 모두의 근거로 확보함으로써 수행의 필요성과 근거를 확보하는 동시에 양 이론체계 사이의 부정합성 문제가 원천적으로 제기될 수 없고 상호 소통될 수 있도록 했다는 점에서 주목한 것으로 보인다.

의식의 변화[轉]와 보존[藏]은 분명히 구별되는 차원이다. 존재론

36) 한불1,741a-b. “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。”

적으로 봤을 때는 보존되는 의식만 ‘있고’, 현상학적으로 봤을 때는 변화하는 의식만 ‘보인다’. 이 둘은 존재론적으로 동일하지만 현상학적으로 차원을 달리하는 의식이다. 이 둘의 관계를 『기신론』에서는 非一非異로 묘사하고 있으며, 이것이 곧 알라야식의 본질이라고 『능가경』에서는 설명한다. 결국 의식의 변화와 보존은 알라야식의 두 가지 양상이며, 일심 또한 다르지 않다고 원효는 생각했던 것 같다. 알라야식과 일심은 대상을 실체시하는 의식의 경향성(別體之執)을 극복하고 특정 불설의 절대성을 해체함으로써 불설들을 서로 소통해 내려는 모색이었던 것이다.

V. 通攝 혹은 疏通

『기신론』과 『능가경』에 피력된 의식에 대한 성격 규정이 원효에 의해 적극적으로 받아들여진 이유는 무엇일까. 그 이유는 여러 불교 이론체계들이 갖는 불설로서의 정체성을 훼손하지 않으면서도 불설들 사이의 부정합과 모순을 해결할 수 있는 단서가 『능가경』과 『기신론』에 있기 때문이었다. 그 핵심은 通攝이었고 통섭의 근거는 생멸하는 중생의 마음자리였다. 원효는 기신론 본문의 “[중생의] 마음이 [세간법과 출세간법] 일체를 섭[攝]한다”는 구절에 疏를 달면서 본문의 攝은 通攝이라고 구체화 했다. 관련 부분을 확인해 보자.

[기신론 본문에서] 먼저 “法은 중생심이다”라고 했는데, [본래] 그 스스로 실체[體]를 가진 것을 법이라고 이름 붙였지만 지금 여기 대승에서는 모

든 세계가 각자 별도로 실체를 갖지 않는다[皆無別體]. 다만 일심이 작용하여 스스로 실체화된 것이므로 세계를 중생심이라고 한 것이다. [기신론 본문에서] “이 마음이 [세간 세계와 출세간 세계] 모두를 攝한다”고 했으니, 대승의 법과 소승의 법은 다르다는 것을 나타낸 것이다. 이 마음이 모든 세계를 通攝하는 까닭에 모든 법 자체는 오직 이 한 마음에 지나지 않는다. [이는] 소승에서 모든 법이 각각 스스로 실체하는 것과 다르므로 “일심은 대승의 법이 된다”고 한 것이다.³⁷⁾

원효는 먼저 法이라는 개념을 새롭게 정의하고 있다. 이는 법의 독립된 실체성을 인정하고³⁸⁾ 5위75법으로 존재세계를 설명해 온 소승의 세계관에 대한 수정을 의미한다.

원효가 『기신론』을 해석하면서 제기한 대승의 세계관은 皆無別體, 즉 모든 존재가 실체성을 갖지 않는다는 것이다. 개별 法의 실체성을 존재론적으로 확정하게 되면, 진속은 별개의 법이 되고 깨달음과 수행은 결코 양립될 수 없다고 그는 보았을 것이다. 그래서 法의 실체성을 해체함으로써 깨달음의 문제를 존재론적 차원에서 해체하고 인식론적 차원의 문제로 전환한 것이다. 이로써 둘 사이에 소통

37) 한불1,740a. “初中所言, ‘法者謂衆生心’者, 自體名法. 今大乘法中, 一切諸法, 皆無別體. 唯用一心, 爲其自體, 故言法者謂衆生心也. 言‘是心即攝一切’者, 顯大乘法, 異小乘. 良由是心通攝諸法, 諸法自體, 唯是一心. 不同小乘, 一切諸法, 各有自體, 故說‘一心爲大乘法’也.”

38) “一切란 ‘5위75法’(色, 心, 心所, 心不相應行法, 無爲의 5가지 범주로 포섭되는 75가지 현상)를 뜻하고, ‘존재한다’는 단순히 ‘있다’가 아닌 ‘實體로서 존재한다’(dravyato’sti) 곧 ‘實在한다’를 의미한다. 따라서 有部の 학설에 따르면, 우리의 삶의 세계를 구성하고 있는 75가지 현상은 모두 實在 곧 실체적 존재(實有 dravyasat)이다.” 이종철, 「論疏의 전통에서 본 불교철학의 자기이해」, 『철학사와 철학』, 철학과 현실사, 1999, p. 87

은 비로소 가능해지는데, 『기신론』 본문에서는 이를 단순히 攝으로 표현했지만, 원효는 통섭이라는 말로 바꾸어 씀으로써 의미를 보강했다.

그냥 攝이라고만 하면 모아들인다는 의미에만 치중하게 된다. 요즘 회자되고 있는 이른바 統攝(Consilience)이라는 의미이다. 그런데 원효는 攝을 설명하면서 ‘通’이라는 한자어를 추가함으로써 상이한 것들을 서로 ‘연결’시킨다는 의미를 보강하여, 攝이 統攝으로 이해되는 사태를 방지했다. 이렇게 되면 통섭이라는 개념에서 무게 중심은 攝에서 通으로 옮겨가게 된다. 통은 곧 疏通일 것인데, 소통이 전제되어야만 攝은 비로소 가능해진다는 것이 원효의 통찰이다.

논리적으로 볼 때 부처가 될 수 있는 것은 오직 부처뿐이다. 무명 중생의 실체성과 수행의 필요성을 역설하면 역설할수록 중생이 부처가 될 수 있는 가능성은 차단된다. 소승인 不了義는 중생과 부처를 존재론적으로 이원화함으로써, 중생이 어떻게 부처가 될 수 있는가 하는 논리적 문제점을 내포하고 있다. 不了義의 구도 속에서 중생과 부처는 존재론적으로 양분되어 있고 중생이 부처가 될 수 있는 존재론적 근거는 어디에도 없다. 그래서 不了義는 장하지만 논리적으로 무모해 보인다.

이에 비해 대승인 了義의 교리체계는 중생이 그대로 부처이고 生死即涅槃이라는 입장을 취한다. 了義는 중생의 존재를 부정하고 부처의 존재만을 인정함으로써 이러한 문제를 비껴나갔다. 요의에서는 중생은 현상적 허구에 불과하고 중생 안에 존재하는 본질은 부처이며 그것을 여래장 혹은 불성이라고 불렀다. 이렇게 중생이 부처가 될 수 있는 존재론적 근거가 확보되면, 중생이 부처가 된다는 논리적

모순은 해결되는 듯이 보인다. 그런데 문제는 이렇게 중생의 존재성을 부정하고 나면 수행을 정당화하기 어렵다는 점이다. 불성이나 여래장은 중생인 A 안에 자리 잡고 있는 $-A$ 인 어떤 것일 텐데, 그것은 A의 존재성을 훼손하여 A가 단순히 현상적인 허구의 존재에 불과하다는 것으로 보여주는 기제로 작동한다. $-A$ 인 그것은 여래장이나 불성이라고 지칭되지만, $-A$ 는 태생 자체가 A와의 관계 속에서 $-A$ 로만 존재한 것이어서 애당초 '무엇'으로 지칭될 수 있는 것이 아니었다. 불성이나 여래장에 대해 "그것이 무엇인가"라는 물음은 그래서 무효다. 중생과 부처는 같으면서도 다르고 다르면서도 같다는 모순된 발언이 유효한 발언일 수 있는 이유가 바로 여래장과 불성의 비실체적 혹은 탈경계적 성격에 있다.

불성과 여래장을 통해 원리적으로 확보되는 중생과 부처 사이의 존재론적 동질성은 형이상학적 당위성에 불과해서, 원리적 동질성을 통해 현상적 차별성을 해소하거나 무화하는 방식이라고 밖에는 생각할 수 없다. 이것이 불성과 여래장 사상이 내포하는 수행론 상의 한계이다. 따라서 불성과 여래장이 내포하는 형이상학적 존재론을 전제하지 않으면서도 수행의 현실적 필요성을 정당화하는 작업이 긴요한 일일 수밖에 없다. 이 해결의 단서를 원효는 중생의 마음에서 찾았던 것이다.

[진여와 생멸] 두 문이 어그러져 서로 통하지 않는다는 것은, 진여문에서는 理만 攝하고 事를 攝하지는 못했고, 생멸문에서는 事만 攝하고 理를 攝하지 못하는 것이다. 그렇지만 지금 여기서는 두 문이 서로 융통하여 구분되지 않으므로 [진여와 생멸] 각각이 理와 事의 모든 법을 通攝

하는 것이다. 그러므로 두 문이 서로 떨어져 있지 않다고 한 것이다.³⁹⁾

[기신론 본문 가운데 “곧 하나의 법계이다”라는 구절은, 진여문이 의거하는 體를 든 것이니 하나의 마음이 곧 하나의 법계이므로, 심이 곧 하나의 법계인 때문이다. 이 한 법계는 두 문을 通攝하지만, 지금 여기서 別別相의 문은 취하지 않은 것이다.⁴⁰⁾

위에서 보듯이 원효는 일관되게 진과 속, 진여와 생멸 사이의 소통을 이야기 하고 이것들이 서로 소통하여 아울러진다는 의미로 통섭을 사용하고 있다. 통일이나 통합과는 적지 않은 의미상의 간극이 있다. 원효는 『기신론』의 一心이 알라야식에 다름 아니며, 일심의 ‘一’은 진속을 동일한 하나의 의식으로 파악해야 한다는 사실을 천명한 것이다. 이렇게 해야만 불교이론 체계들 간의 모순은 해결되고 소통될 수 있기 때문이다. 원효의 회통과 화쟁 논리를 화해와 종합으로 이해하게 되면,攝에 通을 앞세웠던 원효의 뜻을 잃게 된다. 섭을 通攝이 아닌 統攝으로 읽게 되면, 그것은 원효를 오독한 것이며 사회생물학에 가해지는 비판에서 원효 역시 자유롭지 못할 것이다.

그동안 학계에서는 원효의 회통논리가 지향하는 과녁이 무엇인가를 두고 논의가 분주했지만, 대체로 통일, 종합, 화해, 협력, 조화 등

39) 한불1, 741b-c. “二門相乖不相通者, 則應眞如門中, 攝理而不攝事. 生滅門中, 攝事而不攝理. 而今二門互相融通, 際限無分, 是故皆各通攝一切理事諸法. 故言二門不相離故.”

40) 한불1, 743b-c. “卽是一法界者, 是舉眞如門所依之體, 一心卽是一法界故, 此一法界通攝二門, 而今不取別相之門.”

의 의미에 부합하는 것으로 암묵적 합의를 본 상태이다.⁴¹⁾ 이는 통섭론을 처음 제기한 에드워드 윌슨(Edward Wilson)이 통섭론을 ‘지식의 통일’(The Unity of Knowledge)로 규정한 것과 유사한 이해이다. 하지만 원효가 말한 통섭은 지식의 통일이 아니라 상호소통 내지는 상호이해에 무게를 두고 있는 개념이다.

동아시아의 불교도들은 불교의 교리체계를 크게 不了義와 了義 두 범주로 구분했다. 그들은 불교이론체계가 거대한 모순을 내포하고 있다는 것을 알고 있었다. 不了義의 교리체계는 중생과 부처를 엄격히 구분하고 수행을 통한 지속적인 의식의 轉變과 업장의 소멸을 당부한다. 不了義의 장점은 수행의 필요성을 정당화한다는 점이다. 중생과 부처를 존재론적으로 구분 짓고 중생은 기어코 부처가 되어야 한다는 당위성을 강조함으로써 수행이 필수적이라는 사실을 부각시킨다. 그런데 문제는 수행의 필요성을 인정하게 되면 곧 중생과 부처를 실체론적으로 구분하는 것이 되고, 그렇다면 실체로서의 중생이 어떻게 전혀 다른 실체인 부처가 될 수 있는가 하는 논리적인 하자가 발생한다.

不了義와 了義의 구도가 대두되었던 문제의식이 그대로 연장되어 나타난 것이 원효의 회통과 화쟁의 논리인 것이다. 원효는 『기신

41) 원효는 화쟁과 회통을 구분하여 사용했다고 한다. 회통은 긍정적으로 여러 다양한 말을 화해시켜야 할 때 사용했고, 여러 학설이 다른 것을 화해시킬 때는 화쟁이라는 용어를 사용했으며 화쟁에서는 부정과 긍정이 교차한다고 한다. 같은 의미인데 다른 개념을 사용했을 리가 없으므로 엄밀하게 구분해서 봐야 할 것이다. 본 논문에서도 이 두 개념을 구분하여 사용하고자 노력하였지만, 원효의 문제의식과 목적의식에 비추어 볼 때 두 개념의 의미상의 지향점이 중첩되는 부분이 있으며, 화쟁에서 회통으로 이어지는 것으로 판단된다.

론』의 ‘일심’이라는 개념에 착안하여, ‘깨달음의 원천적 완결성’을 강조한 요의와 ‘수행의 현실적 필요성’에 비증을 둔 불요의 사이의 논리적 모순을 극복하려고 했다.⁴²⁾ 『기신론』 주석에서 드러나는 원효의 문제의식은 수행의 필요성과 정당성을 설득하기 위한 근거를 마련하는 문제에 집중된 것으로 보인다. 그것은 수행의 초석인 종교적 자기 확신(信)을 확보하기 위해 필수적으로 요구되는 사안이었을 것이다. 이렇게 볼 때 원효의 회통논리는 수행이라는 현실적 영역과 깨침의 원천적 완결성 사이의 소통에 대한 문제의식이라고 볼 수 있을 것이다. 회통은 무조건적인 통합이나 종합이 아니라 ‘깨달음의 원천적 완결성’이라는 이상과 ‘수행의 현실적 필요성’이라는 요청을 서로 잇고 소통하려는 의지를 담고 있다.

일심의 논리 역시 이러한 문제의식 속에서 대두된 것으로 보인다. 일심의 문맥에서 중생은 현상적 허구가 아니라 엄연한 사실(fact)로 공인된다. 요의에서 중생은 ‘실제 같은 부제’로 취급되었지만, 일심론에서는 ‘실제하는 사실’로 봤다. 일심은 중생과 부처의 존재론적 실체성을 해체하는 기능을 수행한다. 그것은 여래장이나 불성 같은 새로운 실체를 구축(construction)하는 방식이 아니라 오히려 존재의 실체성을 해체(deconstruction)함으로써 모든 것이 사실임을 보여준다. 이렇게 중생의 의식이 사실로 설정됨으로써 자연스레 수행의 필요성은 정당화 된다. 그리고 不了義와 了義의 교리체계는 각각

42) 규봉 종밀 역시 이러한 문제의식을 간파하고 있었다. 종밀은 선불교 특히 홍주종과 화엄불교에 똑같이 도덕폐기론적 성격이 강하다고 봤다. 요의에 비증을 두다못해 꼭 담긴 선과 화엄의 구도 속에서는 수행의 정당성과 필요성을 역설하는데 한계가 있다고 판단한 그는, 『대승기신론』에 이론적 기초를 두어 이 둘 사이의 연결고리를 확보하려고 했다. Peter N. Gregory, 앞의 책, p.19 참조.

실제적 사실과 원리적 사실에 대한 발언으로 통섭된다.

VI. 結

원효의 사상에서 핵심을 이루는 화쟁과 회통의 논리는 상이한 불교이론이나 종파 간의 갈등을 전제로 통일과 종합 혹은 화해를 도모하는 메시지로 읽혀졌다. 이러한 독해는 고려의 의천이나 일제강점기 최남선의 원효에 대한 시각과 평가의 연장선상에 있으며, 통일과 조화라는 상식적인 가치를 재확인하는 선에서 원효의 사상을 가름할 수밖에 없다는 문제점을 내포한다.

‘지평의 융합’(the fusion of two horizons)이 해석학의 본질적인 문제라고 할 때, 화쟁과 회통은 붓다의 지평과 해석자의 지평이 어떤 근거에서 만날 수 있으며, 또 어떻게 만날 수 있을 것인가에 대한 문제의식의 산물로 봐야 할 것이다. 그리고 또 불설이라는 공통분모를 가진 다양한 불교이론의 지평들이 어떻게 서로 소통될 수 있는가 하는 문제이기도 하다. 원효는 지평 융합의 근거가 의식의 비실체성에 있는 것으로 봤고 그것 곧 일심과 알라야식이라는 개념이 함축하고 있는 의미라고 생각했다. 그리고 자꾸만 실체화 되어 가려는 의식의 속성을 지속적으로 견제하는 과정 속에서 마침내 의식의 지평은 융합될 것으로 파악했다. 융합은 통합이나 통일이 아닌 소통이어서, 깨달음의 세계와 미혹의 세계 그리고 다양한 불설들은 서로 소통함으로써 비로소 온전해지는 것이다.

원효가 제출한 화쟁은 종교 집단 간의 힘의 갈등상황이나 중편이

나 유식 같은 특정 이론체계의 상호모순을 염두에 두고 있다기보다는 두 가지 이상의 실체론적 사고가 서로 맞부딪치는 포괄적 문제상황을 상정하고 있는 것으로 보인다. 선명성은 곧 배제이거나 억압이어서, 나와 너의 지평을 선명하게 그으면 그을수록 두 지평이 만날 가능성은 요원해진다는 것이 화쟁과 회통의 논리가 담고 있는 철학적 통찰이다. 화쟁과 회통의 논리를 통해 원효사상의 성격을 굳이 규정한다면, 무종파주의나 종합주의 혹은 초월주의라기보다는 반실체론이나 다원주의에 가깝다.

참고문헌

- 元曉 撰, 『大乘起信論疏記會本』, 한불1.
- 元曉 撰, 『本業經疏』, 한불1.
- 元曉 撰, 『涅槃宗要』, 한불1.
- 太賢 集, 『成唯識論學記』, 한불3.

- 고익진, 「원효의 기신론소· 별기를 통해 본 진속원융무애관과 그 성립이론」, 『불교학보』10, 1973.
——, 『한국의 불교사상』, 동국대학교 출판부, 1991(재판).
- 김영태, 「『涅槃宗要』에 나타난 和會의 세계」, 원효학연구원, 『원효학연구』3, 1998.
- 남동신, 「원효의 대중교화와 사상체계」, 서울대학교 국사학과 박사학위논문, 1995.
- 박성배, 「원효사상 전개의 문제점: 박종홍박사의 경우」, 『김규영박사화갑기념논문집 동서철학의 제문제』, 1979.
- 박재현, 「원효의 화쟁사상에 대한 再考: 화쟁의 소통적 맥락」, 『불교평론』8, 2001.
- 박종홍, 「원효의 철학사상」, 『한국사상』6,7, 1963, 1964.
——, 『박종홍전집』IV 「불교사상」 「원효의 철학사상」 『한국사상사』, 형설출판사, 1980.
- 박태원, 「원효의 기신론관 이해를 둘러싼 문제점 小考」, 『동양철학』1, 1990.
——, 『대승기신론사상연구』(I), 민족사, 1994.

- 방인, 「태현의 유식철학연구」, 서울대학교 철학과 박사학위논문, 1995.
- 석길암, 「원효의 화쟁, 그 현대적 논의에 나타난 문제점」, 『2006 한국불교학결집대회 자료집』, 3집2권, 한국불교학결집대회 조직위원회, 2006.
- 은정희, 「기신론소·별기에 나타난 원효의 일심사상」, 고려대학교 박사학위논문, 1982.
- 이종철, 「論疏의 전통에서 본 불교철학의 자기이해」, 『철학사와 철학』, 철학과현실사, 1999.
——, 『중국 불경의 탄생』, 창비, 2008.
- 정대현, 「장자 언어관의 한 해석」, 한국철학회편, 『철학』 17, 1982.
- 최유진, 「원효의 화쟁방법」, 『백련불교논집』1, 1991.

- B. Faure, *The Will to Orthodoxy: A Critical of Northern Chan Buddhism*, Stanford Univ. press, Stanford: California, 1997.
- Peter N. Gregory, *Tsung-Mi and the Sinification of Buddhism*, The Kuroda Institute, University of Hawai'i Press 2002.

The Wonhyo's Mutual Understanding of Knowledge(會通) and Reconciliation of many Assertions(和諍) in view of the Hermeneutical Problem

Park, Jae-hyeon

Seoul University of Buddhism

Doctrinal classification(判教) has often been said to the hallmark of east-asian Buddhism. The hermeneutical problem to which it is a response can be traced back to the earliest stages of Buddhism's development as a religion. In this system, the very important problem is to solve contradiction between those Sutras whose meaning was explicitly stated(了義) and those whose meaning required interpretation(不了義), ultimate truth(眞諦) and conventional truth(俗諦), Mahayana and Hinayana, sudden(頓) and gradual(漸). This is one of the most striking features of Wonhyo's scholasticism.

Wonhyo's mutual understanding of knowledge(會通) and reconciliation of many assertions(和諍) has been the biggest claim to stand for syncretism, unification theory or consilience. But these conceptions are misconception or preconception. Wonhyo's the biggest problem is how

communicate with each other in Buddhist assertion. His main idea is based on the One-mind theory of *The Awakening of Faith in the Mahayana Doctrine* and the ālaya-vijñāna theory of *Lañkāvatāra-sūtra*. And this becomes fully understandable when placed in the context of the Hermeneutical horizon. He is not a syncretist but pluralist.

Key Word

Wonhyo(元曉), Mutual Understanding of Knowledge(會通),
Reconciliation of many Assertions(和諍), alaya-vijnana,
One-mind(一心), Consilience

✎ 투고일자 2009.10.15 | 심사일자 2009.10.21 | 게재확정일자 2009.10.26