

『금강삼매경·론』에 등장하는 ‘결정성(決定性)’의 두 가지 용례와 비문(非文) 해석에 대한 연구

김천호(2025120030)
일반대학원 불교학과
석사과정 제3학기

I. 서론

[문제제기] K-철학의 세계화와 올바른 경·론 해석의 관계

II. 본론

1. ‘결정성’의 사전적 의미
2. 『금강삼매경·론』에 등장하는 ‘결정성’의 두 가지 용례
3. 비문(非文)의 해석 문제

III. 결론

[과제] K-철학의 세계화와 ‘우리 경·론의 올바른 이해’

본고에서는 먼저 원효의 『금강삼매경론』에서 ‘결정성(決定性)’ 내지 ‘결정(決定)’이라는 단어가 사용된 경우의 수를 모두 정리하여 비교한 뒤, 이 단어들이 경우에 따라 다른 각도에서 사용되었음을 밝히고, 우리가 관념적 또는 사전적 이해만 가지고 고정적인 의미로만 해석할 경우 문제가 될 수도 있음을 알리고자 한다. 한편, 이와 더불어, 『금강삼매경』에 보이는 비문(非文)을 어떻게 해석하는 것이 합당할지 고찰해보고자 한다. 이를 통해, 우리에게 주어진 큰 과제 중의 하나가 K-철학/사상의 세계화이기 때문에, ‘한자로 된 우리 경·론에 대한 올바른 이해의 필요성’을 강조하고자 한다.

I. 서론

원효는 『기신론소』에서 ‘잘못된 경·론 해석’에 대해 다음과 같이 신랄하게 지적하면서 후학들을 경책했다.

그러나 (아쉽게도) 이 논서의 의취(意趣)가 워낙 깊고 오묘하다 보니, 종래의 해석가 중에는 그 종지를 제대로 갖춘 이가 드물다. 이는 각자 자기 자신이 익힌 것만 고수하며 문구에만 매달릴 뿐, 마음을 비우고 그 취지를 궁구하지 못했기 때문이다. 그래서 논주(論主)의 뜻에는 가까이 가보지도 못한 채, 혹자는 근원을 바라보면서 지류에서 헤매고, 혹자는 잎사귀를 붙잡느라 줄기를 놓치고, 혹자는 옷깃을 잘라 소매를 깎고, 가지를 꺾어 뿌리에 덧댄다. 1)

2026년 봄학기 <기신사상특강> 수업에서 고영섭 교수는 학생들에게 ‘분황 원효의 철학과 사상이 동북아 및 세계 철학사에서 가지는 지위’에 대한 연구와 발표를 주문했다. 대부분의 학생들이 국내의 기존 번역서나 학술 논문 속의 글을 인용, 찬탄과 숭배 일변도의 내용을 구성하여 발표하였다. 그러나 그들 중 한 학생, 박기홍 동학은 예외적으로, 이들과는 다른 입장에서, 제3자적인 시각으로 자료를 조사, 수집, 정리하여 아주 신선한 주장을 했다. 그 요지는 이렇다. 그의 문제제기와 주장에 대해 충분히 공감하고 긍정하기 때문에 다소 길더라도 자세하게 인용하였다.²⁾

1) 然以此論意趣深邃，從來釋者尠具其宗。良由各守所習而牽文。不能虛懷而尋旨。所以不近論主之意。或望源而迷流。或把葉而亡幹。或割頰而補袖。或折枝而帶根。

2) 이 아래의 인용문은 2026년 6월 17일 박기홍 동학의 발표 내용 중 일부임

현대 세계 철학계에서 가장 권위있다고 하는 학술지에서는 아쉽게도 동양철학 자체를 거의 다루지 않거나, 다룬다고 하더라도 극히 드물다. 그만큼 현대 철학 사조는 서양이 주도하고 있다고 봐도 과언이 아니다. 그래서 동양철학을 수용하 되 종교철학도 포괄하는 비교철학 전문 저널의 학술지를 중심으로 검색해보았다. 결과는 당혹스럽게도 표에서 보는 바와 같이 원효 사상에 대한 독립적인 연구 뿐만 아니라 연구 내용적으로 인용된 적도 없음을 확인했다.

동서양 주요 철학자별 논문 게재 건수 비교(1990년 이후)¹⁾

철학자 명		PEW	AP	Dao	Sophia	JBE	합계
범 시대적 철학자	공자(Confucius)	144	52	74	1	1	272
	칸트(Kant)	68	10	10	25	0	113
	하이데거(Heidegger)	46	7	8	38	0	99
	헤겔(Hegel)	46	3	4	14	0	67
동시대 불교 철학자	나가르주나(Nagarjuna)	11	8	0	3	3	25
	지의 천태(Zhiyi)	6	1	0	1	1	9
	법장	3	1	0	1	0	5
	원효(Wonhyo)*	0	0	0	0	0	0
조사대상 총 연구수(편)**		2,765	807	1,176	1,847	156	6,751

* PEW 원효1건(Siderits 2013)은 저자 소개란에서 이름이 단순 언급된 것으로 독립 주제 논문이 아닌 것으로 밝혀짐

** 총 연구수는 1990년 이후 2025.5월까지 각 학술지에 게재된 연구 총 수

논문 게재에 대한 조사와 더불어 지한파(知韓派)로 분류되는 버스웰과 물러, 그리고 플라센의 원효에 대한 논평도 살펴보았다. 버스웰은 원효 사상의 잠재력을 높게 평가하고 있는 것이 분명하다. 더 폭넓게 보고, 동아시아내 사상적 계보를 세우는 지역적이고 학제적 연구를 촉구했다. 이는 원효가 그동안 얼마나 좁은 틀 안에서 다루어져 왔는지를 역으로 증언하는지도 모르겠다. 아마 버스웰 혼자 의 힘으로 원효를 세계적 철학자의 반열에 올려놓기에는 너무 버거운 일이 아니었겠나 싶다. 이 요청이 2017년에 공식 제기되었지만, 비교철학 저널에서 이를 실제로 수행한 연구는 아직 나타나지 않고 있다.

물러는 원효의 일심이문 사상을 "일반적인 불교적 접근(general Buddhist approach)"이라고 했다. 즉, 원효만의 것이 아니라 불교 전반의 공통 장치라는 뜻이다. 말하자면, 화쟁의 진짜 기저 장치는 화려한 일심(一心)이 아니라 이 평범하고 보편적인 이체이며, 원효에게서 "약간 독특한" 점이 있다면 그것은 새로운 토대를 구축했다는 게 아니라, 두 진리의 상호 포함(둘이 아니면서 하나도 아님, 不二而不守一)을 끊임없이 강조하는 그 정도일 뿐이라는 것이다. 물러는 원효가 자신만의 유일무이한 독창적인 사상을 내세웠다고 보다는 기존의 진리를 더 깊이 집요하게 반복해서 강조했다라는 것이다. 이는 물러가 본 연구내내 원효에 대한 호평을 보이고 있지만, 어떠한 점에 있어서는 한국내 학자들에 대한 비판과 함께 지나치게 과대포장하려는 학계내의 움직임을 경계하려 했던 것이 분명하다.

플라센은 먼저 '민족적 계보'라는 사고방식 자체를 경계한다. 한쪽 나라를 높이는 틀이 오히려 동아시아 불교 이해를 망친다고 보는 것이다. 그가 펴는 주장은, 중국 화엄의 핵심 개념(사법계)과 '두순에서 시작하는 화엄 계보'라는 관념조차 신라(특히 원효)의 영향을 배경으로 보아야 한다는 것이다. 다만 그 경로를 혜원이라는 중간 고리를 통해 정밀하게 추적하는, 문헌사적 논증에 관한 내용이다. 여기서 분명하게 해야 할 것은 원효가 중국 화엄의 핵심 개념 형성에 영향을 준 화엄학 구성의 기여자라고 할 수 있으나, 변방 신라가 종주국을 가르쳤다는 식의 자긍심에 의한 서사로 쓰는 것은 옳지 않다는 것이다. 화엄 사상은 중국을 비롯한 주변국인 한국 사상가의 지원으로 함께 구축되었다는 것이다. 그것만으로도 원효의 가치는 충분하다. 그러나, 플라센은 중국의 민족주의적 틀을 경계하고 있기도 하지만, 원효를 주인공으로 등장시킨 것도 아니다.

원효에 대한 비판적 시각이 외국인들에게만 있는 것은 아니다. 먼저 조은수(2004)는 *Journal of Korean Studies*에서 통불교(通佛敎, t'ong pulgyo) 개념은 원효의 7세기 텍스트에서 직접 도출된 것이 아니라, 식민지 시기 최남선(崔南善, Ch'oe Namsŏn, 1890-1957)이 한국 불교의 정체성을 구성하는 과정에서 만들어낸 20세기의 허구적 구조임을 주장했다. 그는 최남선(崔南善, Ch'oe Namsŏn)이 일제강점기에 한국 불교의 독자적 정체성을 구축하는 과정에서 원효를 '모든 불교를 통합한 사상가'로 미화했으며, 이것은 한국이 중국 불교의 단순한 수용자가 아니라 독자적 통합을 이룩했다는 문화적 자긍심의 투영으로 묘사했다. 이를 심재룡(Shim Jae-ryong) 등 한국 학자들에 의해 반복·강화되면서 현대 한국 불교학의 표준 서술이 되었으며, 통불교라는 개념이 마치 원효 자신의 언어인 것처럼 자연스럽게 받아들여지게 됐다는 것이다. 조은수는 이 서사가 고도로 민족주의화된 것임에도 대부분의 학자들이 이를 당연한 것으로 받아들여 왔다는 점을 지적하고, 7세기 원효의 실제 텍스트에서 검증하는 작업 없이 통불교 서사가 반복 재생산되어 왔다고 주장한다.

조은수(2004)는 그의 논문에서 미국아시아학회(AAS) 하와이 학술대회에서 한 장면을 소개했다. 원효 전문 한국 학자 리기영이 원효에 관해 발표했을 때, 서구 불교학의 대표적 권위자 레온 허비츠(Leon Hurvitz)가 "화쟁과 관련하여 그것이 일종의 혼합주의인가?"라고 물었다. 리기영은 그렇지 않다고 했지만 끝내 명확한 설명을 제시하지 못했고, 답변은 "일종의 혼합주의이지만 정확히 혼합주의는 아니다"라는 모호한 말로 끝났다. 당시 하와이 대학교 박사과정 중이던 심재룡(Shim Jae-ryong)이 이 대화를 통역했고 훗날 조은수에게 전했다. 이 장면이 조은수의 영어 논문에 공식 기록되면서, "화쟁은 서구 철학의 언어로 제대로 설명될 수 없다"는 사례가 학술적으로 인용 가능한 형태로 남게 됐다. 원효를 가장 잘 아는 한국 학자가 서구 학자의 단순한 정의 요청에 답하지 못했다는 이 기록은, 이후 비교철학 연구자들이 화쟁을 다룰 때 언제나 그 뒤에 드리워지는 그림자가 됐다.(출처: Cho, Eun-su. 'The Uses and Abuses of Wŏnhyo and the T'ong Pulgyo Narrative.' *Journal of Korean Studies*, vol.9, 2004, p.33.)

한국 안에서 바라 본 원효는 누구도 반대할 수 없는 위대한 사상가요, 훌륭한 종교인이지만, 근대 세계철학자들과 위상에 걸맞는 반열에 올려 놓기 위해서는 내부적으로 객관적이면서 냉철한 분석에 따른 연구기반과, 이를 바탕으로 보다 적극적인 해외 학술교류가 확대되어야 할 것이다.

필자는 상기 박기홍 동학의 주장이, 원효가 『기신론소』에서 ‘잘못된 경·론 해석’에 대한 신랄한 지적이나 경책과 결코 다르지 않다고 본다. 그의 말대로 지금의 우리에게 주어진 과제는 현재의 상황을 객관적 시각으로 바로 보고, 우리의 역사적 문화적 유산인 K-철학, 사상을 어떻게 있는 그대로 드러낼 것인가에 있을 것이다. 따라서 민족 감정을 자극해서 사실보다 부풀려서도 안 되겠지만, 그렇다고, 우리 스스로가 물려받은 자산을 제대로 이해하지 못해 실제보다 저평가를 받는 것은 더욱 더 큰 문제다. 따라서 세계화를 위한 노력에는 반드시 우리가 가진 자산에 대한 올바른 경론의 이해가 바탕이 되어야 한다. 어설픈게 알아서는 안 된다. 한 글자 한 문장이라도 올바르게 이해하는 것이 중요하다. 이런 차원에서 『금강삼매경·론』에 등장하는 ‘결정성’의 용례를 살펴보고 비문(非文)의 해석 문제를 논하고자 한다.

II. 본론

본론에서는 먼저 ‘결정성(決定性)’에 대한 사전적 의미를 짚어본 뒤, 『금강삼매경·론』 중 <총지품>을 제외한 「정설분」 여섯 품에서 ‘결정성’이라는 단어가 어떤 상황에서 어떤 의미로 쓰였는지 살펴볼 것이다. 그 다음에는 『금강삼매경』에 보이는 비문(非文) 해석의 문제를 아울러 올바른 경론 해석의 중요성을 논하고자 한다.

1. 결정성(決定性)의 사전적 의미

1998년 가산불교문화연구원에서 출판한 『불교대사림(佛敎大辭林, ENCYCLOPAEDIA OF BUDDHISM』 vol.1을 보면, 결정성에 대해 두 가지로 나누어서 설명하고 있다. 원문을 그대로 옮겨서 보면 다음과 같다.

1. ㉠ svabhāva, ㉡ ran-gi-ño-bo-ñid-dam-rañ-bshin. 성품이 결정되어 있어서 변하지 않는 것. 본성(本性) · 자성(自性) · 실체성(實體性) 등이라고도 한다. 『유마경』 권중 「문수사리문질품 文殊師利問疾品」(대정장14, p.545a)에 "이와 같은 두 가지 법(我와 我所, 또는 我와 涅槃)은 결정적인 자성(決定性)이 없으니, 이 평등을 얻으면 나머지 병은 없고 다만 공병(空病)만이 있다. 그러나 이 공병 또한 공이다. 如比二法 無決定性 得是平等 無有餘病 唯有空病 空病亦空", 『중론』 권4 「관사제품 觀四諦品」(대정장30, p.34b : Madhy-k.24.38)에 "만약 결정적으로 정해진 자성(決定性 ㉠ svabhāva)이 있다면 세간의 다양한 모습들은 생기하지도 않고 소멸하지도 않으며, 항상 머물러 있어서 파괴되지도 않을 것이다. 若有決定性 世間種種相 則不生不滅 常住而不壞 : ajātam aniruddham ca kūṭastham ca bhaviṣyati, vicitrābhir avasthābhiḥ svabhāve rahitam jagat"라고 하였다. [참고문헌] 『維摩經』, 『中論』.

2. ㉠ niyata-gotra, ㉡ ran-gi-ño-bo-ñid-dam-rañ-bshin. 결정성(決定性)이라고도 한다. 무성(無性) · 부정성(不定性)과 대립개념으로, 특정한 과(果)를 깨달아 얻을 수 있는 결정적인 성품을 지닌 자를 뜻한다. 중생이 알라야식 안에 선천적으로 갖추고 있는 종자의 성품에 따라 다섯 가지(五種定性 · 五種性 · 五種種性 · 五種乘性 · 五乘種性 : 聲聞定性 · 獨覺定性 · 菩薩定性 · 不定性 · 無性)로 나눈 것 중 앞의 세 가지 종성,

곧 성문정성(決定聲聞 · 聲聞種性 · 聲聞乘定性 · 聲聞乘性 · 定性聲聞 등이라고도 함) · 독각정성(獨覺乘定性 · 獨覺種性 · 緣覺種性 · 緣覺定性 · 定性緣覺 · 辟支佛乘性 등이라고도 함) · 보살정성(菩薩定性 · 菩薩乘定性 · 菩薩乘性 · 菩薩種性 · 定性菩薩 · 如來乘定性 · 如來乘性 · 如來種性 · 佛種性 등이라고도 함)을 말한다. 이들은 아라한과(阿羅漢果) · 벽지불과(辟支佛果) · 불과(佛果) 등을 얻는 것이 이미 본래적으로 정해진 성품을 가졌으므로 결정성이라고 한다. 이 결정성 중 성문 · 연각이 될 자는 번뇌장(煩惱障 : 惑障 ㉠ kleśa-āvaraṇa)을 끊고 인공(人空 : 無我)을 증득해 연각 또는 성문의 과위(果位)를 얻으며(證果 : 아라한의 四向四果), 부처가 될 자는 번뇌장과 소지장(所知障 ㉡ jñeya-āvaraṇa : 智障)을 끊고 인공(人空) 뿐 아니라 법공(法空)도 증득하여 반드시 불과(佛果)를 얻는다. 『경덕전등록』 권2 「가비마라전 迦毘摩羅傳」(대정장51, p.210a18)에 "용수는 묵묵히 생각하며 이르기를, '가비마라 스승은 분명히 결정적인 종성(決定性)을 지녀 도를 관하는 법안(法眼)을 얻었을까. 또한 가비마라 대성인은 진실한 교법을 계승하였을까'. 龍樹默念曰 此師得決定性 明道眼否 是大聖 繼眞乘否", 원효(元曉)의 『금강삼매경론』 권중 「본각리품 本覺利品」(한불전1, p.631a16)에 "확정된 자성을 추구하면 모두 얻는 것이 없으므로 결정적인 본성은 본래 움직임이 없다고 한다. 결정본성은 본래 움직임이 없는 것이니, 본각(本覺)은 본래 적멸이다. 而求定性 皆無所得 故言決定本性 本無有動 本無動故 本寂滅也"라고 하였다. [참고문헌] 『景德傳燈錄』, 『金剛三昧經論』. ⇨ 오종성 五種性

상기와 같이 결정성의 사전적 의미는 본성(本性) · 자성(自性) · 실체성(實體性) 등과 같이 '변하지 않는 성품' 또는 오종종성(五種種性)과 같이 '특정한 성품을 가진 자'로 정의하고 있다. 양자 모두 변하지 않는 고정된 특성을 강조하기 때문에 결정성에 대한 문자적, 직관적인 이해에서 벗어나지 않는다. 또한 브라흐만이 쪼개져 모든 개체에 나누어져 들어갔다고 하는 힌두교의 아트만적 성격이 강하게 느껴진다.

여기서 특기할 만한 것은 마지막 부분에 원효의 『금강삼매경론』 인용문이다. 이 사건의 편찬자는 『금강삼매경론』에서도 마찬가지로 '결정성을 특정한 성품을 가진 자로 설명한다'라고 이해한 것 같다. 그러나 왜 이 부분만을 인용하여 특정한 성품을 가진 자의 하나로 소개했는지에 대해서는 납득하기 어렵다. 여기에 인용된 구절의 앞뒤 문맥을 함께 살펴보면 본 뜻은 전혀 그렇지 않을뿐더러, 『금강삼매경론』에서 결정성을 논한 부분은 이 외에도 13곳이나 있고, 또 거기에서 궁극적으로 이야기하고자 하는 바는 '특정한 성품을 가진 자'가 아니기 때문이다. 이에 대해서는 다음 단원에서 자세히 설명하겠다.

2. 『금강삼매경·론』에 등장하는 ‘결정성(決定性)’의 용례

『대보적경』 등 한문으로 된 다른 불교 경전에서 ‘결정성(決定性)’의 의미는 현재 우리가 가진 상식과 크게 다르지 않은 의미로 쓰인 경우³⁾가 일반적이지만, 적어도 『금강삼매경·론』에서는 다르다. 『금강삼매경·론』의 여덟 품 가운데 서품과 총지품을 제외한 본문 여섯 품 중에서 ‘결정성’이 언급된 곳은 총 네 품으로, 품의 이름은 각각 무상법품(無相法品), 무생행품(無生行品), 본각리품(本覺利品) 그리고 입실제품(入實際品)이다. 결론부터 말하면, 『금강삼매경·론』에서는 다른 경전과는 달리 ‘결정성(決定性)’라는 한 단어가 경우에 따라 다른 각도에서 사용되었다. 이 네 품 중에서 앞의 세 품에서는 우리의 상식과는 반대로 ‘조건에 따라 달라지는 인연적 결정성(因緣的決定性)’의 측면 위주로 사용되었고⁴⁾, 입실제품(入實際品)에서는 우리의 상식과 동일하게 ‘고정적 성품으로써의 결정성’ 위주로 사용되었기 때문에 해석과 이해에 주의를 요한다.

편의를 위해 총 14가지 장면으로 나누어서 ‘결정성’ 내지 ‘결정’이라는 단어가 어떤 상황에서 어떤 의미로 쓰였는지를 구체적으로 살펴보겠다. 먼저 ‘결정성’이라는 단어가 ‘조건에 따라 달라지는 인연적 결정성(因緣的決定性), 즉 무결정성(無決定性)이나 공성(空性)과 상통하는 의미’로 주로 사용된 무상법품(無相法品), 무생행품(無生行品), 본각리품(本覺利品)의 경우를 보자. 여기서 만약 ‘결정성’을 사전적 의미 그대로 반영하여 ‘변하지 않는 본성(本性), 자성(自性) 또는 실체성(實體性)’ 등으로 해석하게 되면, 앞뒤의 문맥이 전혀 일치되지 않음을 금방 느낄 수 있다. 제1~4장면은 무상법품(無相法品), 제5~8장면은 무생행품(無生行品), 제9~13장면은 본각리품(本覺利品)의 내용이다. 제14장면은 입실제품(入實際品)의 내용이다. 여기서는 결정성이 사전적인 의미 중심으로 사용되었다.

【제1장면(609b~c)】

經曰：諸佛智地，入實法相，決定性故，方便神通 皆無相利。제불(諸佛)이 지혜의 경지에서 실법상(實法相)에 들어감은 결정성이기 때문에, 방편과神通이 모두 무상(無相)의 이익이다.

論曰：決定性者，是實法相，非佛所作，有佛無佛，性自爾故。次言故者，以決定性，釋成上句，若不決定，即非實相故。결정성이란, 그 실법상(實法相)을 부처가 만든 것이 아니어서, 부처가 있든 없든 성품이 스스로 그러하다. 고(故)를 붙여서 말한 것은 결정성으로 윗글을 해석했기 때문이다. 만약 결정성이 아니라면 실법상도 아니다.

【제2장면(614a~b)】

經曰：若有眾生，見法生時，令滅無見，見法滅時，令滅有見。若滅是見，得法真無，入決定

3) 《大寶積經》卷116：「舍利弗！無分別中則無知者，若無知者即無言無說，無言說相即非有非無、非知非不知。一切諸法亦復如是。何以故？一切諸法不見處所，決定性故。사리불이여, 분별이 없는 가운데에는 아는 자도 없느니라. 만일 아는 자가 없다면 곧 말도 없고 설명도 없으며, 말과 설명의 모습도 없으니, 곧 있는 것도 아니요 없는 것도 아니며, 아는 것도 아니요 알지 못하는 것도 아니니라. 일체법 또한 이와 같으니, 왜냐하면 일체 제법은 처소나 결정성을 보이지 않기 때문이니라.」(T11, p. 652c11-14)

4) 대략적인 구분일뿐 절대적인 구분이 아님, 각 단어의 앞뒤 문맥에 따라 판단해야 함

性, 決定無生. 만약 어떤 중생이 생겨남의 견해를 가졌다면 없음의 견해를 없애주고, 사라짐의 견해를 갖는다면 있음의 견해를 없애주라. (그리하여 그가) 만약 그러한 (생멸의) 견해에서 벗어나게 되면 법의 진무(眞無)를 깨달아 결정성에 들어가리라. 결정성은 무생(無生, 생멸/유무의 견해를 일으키지 않음)이다.

論曰: 如下頌曰「因緣所生義, 是義滅非生. 滅諸生滅義, 是義生非滅。」所以能離二邊而不著中. 如其離無取有、破有取空, 此為妄空而非真無. 今雖離有而不存空, 如是乃得諸法真無, 故言得法真無. 決定性義, 如前已說. 得真空時觀心不生, 遠離一切有無心故, 故言決定無生. 아래 계송에서 말한 바와 같다. 「인연에 따라 생겨난다는 뜻, 이것은 소멸이지 생성의 뜻이 아니네, 모든 생멸조차 소멸한다는 뜻, 이것은 발생이지 소멸의 뜻이 아니네..」 그러므로 양변에서 벗어날 수 있으면 중간에도 집착하지 않는다. 무를 떠나 유를 취하거나, 유를 타파하고 공을 취한다면, 그것은 망공(妄空)이지 진무(眞無)가 아니다. 지금 비록 유를 떠나더라도 공에 머물지 않아야 한다. 이와 같아야만 비로소 제법의 진무(眞無)를 깨달을 수 있게 된다. 그래서 '득법진무'라고 말했다. 결정성의 뜻은 앞에서 이미 설명했다. 진공(眞空)을 터득할 때는 일체 유무의 마음을 멀리 여의기 때문에 '결정무생'이라고 말했다.

【제3장면(621b~c)】

經曰: 心無心相、不取虛空, 諸行不生、不證寂滅, 心無出入性常平等, 諸法實際皆決定性, 不依諸地、不住智慧, 是般若波羅密. 마음에 마음이라는 상도 없으니, 허공도 취하지 않고, 제행이 불생이며, 적멸도 증득함이 없다. 마음에 출입이 없으니, 성품이 항상 평등하고, 제법이 실제로써 다 결정성이다. 지위에도 의지하지 않고 지혜에도 머물지 않는다, 이것이 반야바라밀이다.

論曰: 諸法實際, 皆決定性者, 演證道之常寂之相, 相同真際等法性故. '제법이 실제로써 다 결정성이다'라는 것은 도(道)의 상적(常寂)한 모습을 연증(演證)한 것으로써, 진제(真際) 등 법성과 서로 같기 때문이다.

【제4장면(621c)】

經曰: 是六波羅密者, 皆獲本利入決定性, 超然出世無礙解脫. 이 육바라밀은 모두 본각의 이익을 얻어 결정성에 들어가 초연하게 세간을 벗어나니, 막힘도 없고 해탈도 없다.

論曰: 初中言皆獲本利入決定性者, 六度始修皆同本覺, 本覺顯成本利行故. 入如來藏性本寂靜無始無終, 無改轉故. 如是六度得本利故, 遠離妄念流轉之相, 故曰超然出世. 入法性故周遍法界, 無相無為無縛無脫, 故曰無礙解脫. 처음에 '모두 본각의 이익을 얻어 결정성에 들어가'라고 한 것은 육바라밀을 닦기 시작하면 모두 본각과 같아지고, 본각은 성분리행(成本利行 본리의 행을 이룸)을 드러내기 때문이다. 여래장에 들어가면 성품이 본래 적정하여 무시무종(無始無終), 무개전(無改轉)이기 때문이다. 이와 같이 육바라밀은 본각의 이익을 얻기 때문에 망념과 유전의 모습에서 멀리 벗어난다. 그래서 초연하게 세간을 벗어난다고 하였다. 법성에 들어가기 때문에 법계에 두루하여 무상, 무위, 무전, 무탈이며, 그렇기 때문에 무애해탈이라고 하였다.

【제5장면(624c)】

經曰：無忍無生心者，心無形段，猶如火性雖處木中，其在無所，決定性故。但名但字，性不可得，欲詮其理假說為名，名不可得。心相亦爾，不見處所。知心如是則無生心。무인무생심이란 마음에 형단이 없다는 것이다. 이것은 마치 나무 안에 비록 불의 성질이 있더라도 그 존재가 드러나지 않는 것과 같다. 결정성이기 때문에 이름도 있고 글자도 있지만 그 성품은 볼 수 없다. 그 이치를 설명하기 위해 (어쩔 수 없이) 이름을 가설하였지만, 이름으로써 알 수 있는 것이 아니다. 심상 역시 이와 같아서 처소를 볼 수 없다. 마음이 이와 같음을 아는 것이 곧 무생심이다.

論曰：如是火性無處道理，有佛無佛法性常爾，故言決定性故。이와 같이 불의 성질이 드러나지 않는 도리와 마찬가지로, 부처가 있거나 없거나 법성은 항상 그러하기 때문에 결정성이라고 말했다.

【제6장면(625a~b)】

經曰：是心性相又如阿摩勒菓，本不自生、不從他生、不共生，不因生、無生。何以故？緣代謝故。緣起非生、緣謝非滅，隱顯無相、根理寂滅，在無有處、不見所住，決定性故。이 마음의 성상은 아마르과와도 같아서, 본래 스스로 생긴 것도 아니고, 타자에 의해 생긴 것도 아니고, 공동의 힘으로 생긴 것도 아니고, 그렇다고 인연이 없어 생겨남이 없는 것도 아니다. 왜냐하면 조건에 따라 대사(代謝)하기 때문이다. (따라서) 연기(緣起)하더라도 생성하는 것이 아니고, 연사(緣謝)하더라도 소멸하는 것이 아니다. 숨기고 드러냄에 상이 없고, 근본과 이치가 적멸하며, 존재의 처소가 따로 없으니, 머무는 곳 또한 드러나지 않는다. 결정성이기 때문이다.

論曰：根理寂滅者，推其樹根及樹幹理，求生菓因畢竟無起，故言寂滅，在無有處不見所住。所以然者？決定性故。근본과 이치가 적멸하다는 것은 나무의 뿌리와 나무의 줄기 및 가지를 거슬러 열매가 생기는 원인을 구해보아도 필경 무기(無起 일어남이 없음)이기 때문에 '적멸'하다고 한 것이다. 처소가 없기 때문에 머무는 곳을 드러내지 않는다. 왜냐하면, 결정성이기 때문이다.

【제7장면(625b)】

經曰：是決定性亦不一不異、不斷不常、不入不出、不生不滅，離諸四謗，言語道斷。無生心性亦復如是，云何說生不生、有忍無忍？이 결정성은 또 불일불이, 부단불상, 불입불출, 불생불멸로써 사구에서 모두 벗어났으니, 언어도단이다. 무생의 심성 역시 이와 같으니, 어찌 생과 불생, 인과 무인을 설하겠는가?

【제8장면(627a)】

經曰：尊者！我無得阿耨多羅三藐三菩提。何以故？菩提性中無得無失、無覺無知、無分別相，無分別中即清淨性，性無間雜、無有言說、非有非無、非知非不知，諸可法行亦復如是。何以故？一切法行不見處所，決定性故。존자시여! 저는 아녹다라삼막삼보리를 얻지 못했습니다. 왜냐하면, 보리의 성품은 무득무실, 무각무지, 무분별상이기 때문입니다. 무분별 중에도 성품이 청정하고, 성품에 섞임이 없으며, 언설도 없기 때문에 비유비무, 비지비불지이며, 모든 법행

역시 이와 같습니다. 왜냐하면 일체법행이 처소를 드러내지 않는, 결정성이기 때문입니다⁵⁾.

【제9장면(630c~631a)】

經曰：諸佛如來常以一覺而轉諸識入唵摩羅。何以故？一切眾生本覺，常以一覺覺諸眾生，令彼眾生皆得本覺，覺諸情識空寂無生。何以故？決定本性本無有動。세불과 여래는 항상 일각으로써 모든 식을 전변시켜 암마라에 들게 한다. 왜냐하면, 일체 중생은 본각이니, 언제나 일각으로써 모든 중생을 깨우쳐, 저 중생들로 하여금 모두 본각임을 터득하게 하고, 모든 유정의 식(情識)은 공적하여 무생임을 깨닫게 한다. 왜냐하면 결정의 본성은 본래 움직임이 없기 때문이다.

論曰：何以故下，第二轉釋，釋前始覺所覺寂滅。雖諸八識隨緣動轉，而求定性皆無所得，故言決定本性本無有動。本無動故，本寂滅也。'어째서인가' 이하는 제2 전석(轉釋)으로써, 앞의 시각이 깨닫는 바가 적멸임을 해석한 것이다. 비록 팔식이 모두 조건에 따라 움직여 구르지만 결정성을 구하고자 하면 무소득이다. 그래서 결정의 본성은 본래 움직임이 없다고 말했다. 본래부터 움직인 것이 없기 때문에 본래 적멸한 것이다.

【제10장면(631c)】

經曰：可一覺者不毀不壞，決定性非空非不空，無空不空。일각은 훼손되지도 않고 괴멸되지도 않으며, 결정성은 공도 아니고 불공도 아니다. 공과 불공이 따로 없다.

論曰：決定性者，謂真如性不可破壞，性自爾故。言不毀者，不取有相，以傷空故。言不壞者，不計無性，以損真故。謂不毀壞於決定性也。결정성은 진여의 성품이 파괴되지 않음을 말한다. 성품이 스스로 그러하기 때문이다. 훼손하지 않는다고 한 것은 있음의 상을 취하지 공(空)을 손상시키지 않는다는 것이고, 괴멸시키지 않는다고 한 것은 없음의 성품을 계탁하여 진(眞)을 손상시키지 않기 때문이다. 말하자면, 결정성을 훼손시키지도 않고 괴멸시키지도 않는다는 것이다.

【제11장면(631c)】

經曰：如是。彼可境者性本決定，決定性根無有處所。그렇다. 저 경계라고 할 수 있는 것들의 성품은 본래 결정성이고, 결정성의 근본은 처소가 따로 없다.

【제12장면(632c~633a)】

經曰：金剛智地解脫道斷，斷已入無住地，無有出入心處無在。決定性地 금강지지에서는 해탈도도 끊어진다. 모든 것을 끊고 무주지에 들어가니, 번뇌의 출입이 없고 마음의 처소가 따로 없다. 결정성의 땅이기 때문이다.

論曰：無在之處唯是一心，一心之體本來寂靜，故言決定性地。존재함이 없는 처소는 오직 일심이고, 일심의 체는 본래 적정하기 때문에, 결정성의 경지라고 하였다.

5) 단, 제8장면은 통상적 해석에 따라 사전적 의미로도 읽힐 여지가 있다

【제13장면(636c~637a)】

經曰：覺者，清淨無染、不變不易，決定性故，不可思議。깨달음이란 청정무염하고 불변불이합니다. 결정성이기 때문에 불가사의합니다.

論曰：不易者，無生住故。不變者，無異滅故。若如是者，即同真際、等於法性，故言決定性故。바뀌지 않는다는 것은 생과 주가 없기 때문이고, 변하지 않는다는 것은 이와 멀이 없기 때문이다. 만약 이와 같이 된다면 곧 진제와 같아지고 법성과 같아진다. 그래서 결정성이기 때문이라고 했다.

【제14장면(638c~639a)】

經曰：諸法空相法性非無，非無不無、不無不有，無決定性，不住有無。제법이 공상이라고 해서 법성이 없는 것이 아니다. (또) 없지 않다고 해서 있다고도 할 수 없다. 없는 것도 아니고 있는 것도 아니다. 결정성이 없으니 유에도 머물지 않고 무에도 머물지 않는다.

論曰：法性如是，非定有無，是故達者不住二邊，故言無決定性 법성은 이와 같이 유나 무로 정해지지 않는다. 그렇기 때문에 달자는 양변에 머물지 않는다. 그래서 결정성이 없다고 말했다.

上來諸文每言決定性故，何故此中乃言無決定性？是不相違。所以然者？無決定義，無改定故。위와 같은 문장에서는 매번 결정성을 말했는데 여기서는 어찌하여 무결정성을 말했을까? (그러나) 이것은 서로 위배되는 것이 아니다. 왜냐하면, 무결정의 뜻은 무개정(고쳐서 확정함이 없음)이기 때문이다.

이상의 내용을 표로 정리해서 보면 다음과 같다.

『금강삼매경·론』에 등장하는 '결정성(決定性)'의 상반된 두 가지 의미

CBETA 검색 결과, '결정성(決定性)'이라는 단어가 가장 많이 사용된 경전은 『금강삼매경론』(총 34회)으로 분류됨

정설본 6종 중 4종에 등장하는 '결정성'은 상반된 두 가지 의미로 사용되어 해석과 이해에 주의를 요함(1. 인연적(無決定)=공성·무자성과 상동 2. 고정적(사전적)=불변의 본성·자성)						
구분	위치	원문 핵심구	번역·요지	결정성의 의미	판정 근거	
제1장면	609b~c	決定性者，是實法相…有佛無佛，性自爾故。若不決定，即非實相故	결정성=실법상 부처 유무와 무관하게 스스로 그러함. 결정성이 아니면 실상도 아	인연적(無決定)	故자로 上句(實法相)를 해석. '실상=결정성'을 공성적 실상으로 등치	
제2장면	614a~b	得法真無，入決定性，決定無生	생멸의 견해를 벗어나 법의 眞無를 깨달아 결정성에 들어감. 결정성=무생		決定無生·眞無와 연결. 유무 양변을 떠난 진공의 경지를 결정성으로 부	
제3장면	621b~c	諸法實際皆決定性…相同真際等法性故	제법이 실제로써 다 결정성. 道의 常寂한 모습. 진제·법성과 같음		常寂·真際·法性과 등치. 불생불멸의 실제를 가리킴	
제4장면	621c	皆獲本利入決定性…入如來藏性本寂靜	육바라밀이 본각의 이익을 얻어 결정성에 들어감. 여래장=본래 적정·無改轉		如來藏·本寂靜·無改轉과 연결. 무상·무위·무박의 경지	
제5장면	624c	猶如火性離處木中…決定性故	마음에 형단이 없음(無形段). 나무 속 불의 성질처럼 드러나지 않음. 결정성이기 때문		論: '有佛無佛法性常爾'. 처소 없음(無處)의 도리를 결정성으로 풀이	
제6장면	625a~b	在無有處、不見所住，決定性故	아마름과처럼 自生·他生·共生·無因生 아님. 緣起非生. 緣謝非滅. 처소가 없음		論: '惟其樹根…畢竟無起'. 생기의 원인을 구해도 無起(無記·아님)→적멸	
제7장면	625b	是決定性亦不一不異…離諸四諦，言語道斷	결정성은 불일불이·부단불상·불입불출·불생불멸로 사구를 떠남. 언어도단		四諦·四句를 떠남. 언어도단으로 규정. 고정·자성과 정반대	
제8장면	627a	一切法行不見處所，決定性故	보리의 성품은 無得無失·無分別和·형정·일체법행이 처소를 드러내지 않음		인연적(無決定) ※예외여지	처소=결정성으로 보면 사전적 의미로도 독해 가능
제9장면	630c~631a	決定本性本無有動 / 雖諸八識隨緣動轉，而求定性皆無所得	일각으로 모든 식을 전변. 결정의 본성은 본래 움직임 없음		두 가지 공존	論: 求定性(A)=無所得. 決定本性(B)=本無動. A·B의 의미 차이 있음
제10장면	631c	決定性非空非不空 / 決定性者，調真如性不可破壞，性自爾故	일각은 불취불괴. 결정성은 비공비불공. 진여성은 파괴 불가		고정적(사전적) 경향	論이 결정성=眞如性으로 等置. '不可破壞'
제11장면	631c	彼可壞者性本決定，決定性根無有處所	경계의 성품은 본래 결정성. 결정성의 근본은 처소가 따르 없음		인연적(無決定)	論: 求定性(無處)로 회귀. 무결정과 상동
제12장면	632c~633a	決定性地 / 無在之處唯是一心，一心之體本來寂靜	금강지지에서 해탈도도 끊임. 무주지에 들어 마음 처소 없음. 결정성의 땅			論: 無在之處=一心, 本來寂靜. 無住地와 연결
제13장면	636c~637a	決定性故，不可思議 / 同真際、等於法性	깨달음=청정무염·불변불이. 결정성이라 불가사의			論: 無生住·無異滅·真際·法性과 동일. 불변·고정·아님·무생무멸
제14장면	638c~639a	無決定性，不住有無 / 非定有無，不住二邊	법성은 유무로 정해지지 않음. 결정성이 없으니 유무에 머물지 않음			고정적(사전적)

※ 총지품은 종합해서 정리하는 부분이기 때문에 분석에서 제외함

3. 비문(非文)의 해석 문제

우리는 오래도록 이어져 온 경서나 논서를 임의로 바꿀 수는 없기 때문에 설사 그 안에 비문(非文)이 있더라도 그것을 올바로 해석해내야 하는 과제를 가진다. 이는 텍스트의 표층적 오류나 문법적 불완전성 속에서도 저자의 근본 의취(意趣)를 정밀하게 간파해 내야 하는 해석학적 당위성을 잘 보여준다. 여기에서는 불교 경전의 독특한 표현 중의 하나인 비(非)~비(非)~, 불(不)~불(不)~, 비(非)~불(不)~, 불(不)~비(非)~ 등과 같은 쌍차(雙遮) 구조의 글에서 어찌다 등 장하는 비문(非文)의 사례를 들어 올바른 해석 문제를 논하고자 한다. 비문(非文)의 사례는 상기 제14장면과 관련이 있다. 앞뒤의 원문을 확장해서 옮겨놓고 보자.

經曰：「世間非世間，住非住處，五空出入，無有取捨。何以故？諸法空相，法性非無，法性非無一本作性非有無，非無不無，不無不有，無決定性，不住有無。非彼有無，凡聖之智，而能測隱，諸菩薩等，若知是利，即得菩提。」세간(世間)은 세간이 아니고, 머무는 곳(住處) 또한 머무는 곳이 아니니, 오공(五空)⁶⁾의 출입에는 취하고 버림이 없다. 왜 그러한가? 제법이 공상(諸法空相)이라고 해서 법성이 없는 것이 아니다(法性非無). 법성비무(法性非無)는 다른 곳에서는 성비유무(性非有無)라고 되어 있다. (그러나) 없지 않다고 해서 '없지 않음(있다는 것)'도 아니다(非無不無). (그것은) 없다고 할 수 없고, 있다고도 할 수 없다(不無不有). (이렇게 법성은) 결정된 성품이 아니기 때문에 있음과 없음 모두에 머물지 않아야 한다. 저 있음과 없음의 오묘한 도리는 범부나 성인의 지혜로도 능히 그 깊은 곳까지 헤아릴 수 있는 것이 아니나, 여러 보살들이 만약 이 본연의 이로움을 깨닫는다면 곧 부처의 지혜인 보리(菩提)를 터득하리라.

상기 문장 중 비무불무(非無不無)와 불무불유(不無不有)는 구조적으로 무슨 차이가 있을까? 비(非)와 불(不)의 차이를 제외한다면 아무런 차이가 없다. 둘 다 'Not A, Not B'의 형태이다. 이런 형태의 글은 어떻게 이해해야 할까? 먼저 기존 번역서에서 이를 어떻게 옮겼는지를 보자.

은정희·송진현은 '없는 것이 아닌 것은 무(無)가 아니니, 무(無)가 아니라고 해서 유(有)도 아니다⁷⁾'라고 옮겼다. 박태원은 '없는 것이 아니기에(非無) 완전히 없애는 것이 아니지만(不無), 완전히 없애는 것이 아니라고 해서(不無) 완전히 있게 하는 것도 아니다(不有).⁸⁾'라고 옮겼다. 조용길·정통규는 '아무 것도 없는 것은 아니므로 실제로 없는 것은 아니며, 실제로 없지 않다고 해서 정말로 있는 것은 아니다.⁹⁾'라고 옮겼다. 김달진은 '무가 아닌 것도 없지 않아서, 없지도 않고 있지도 않다.¹⁰⁾'라고 옮겼다. 이기영은 '무(無) 아닌 것이 없지 않고, 무(無)하지 않은 것이 유(有)하지 않다.¹¹⁾'라고 옮겼다. 세웅스님은 '무(無)가 아님은 없음이 아니기 때문이며, 없음이 아니어도 유(有)도 아니다.¹²⁾'라고 옮겼다. 역경위원회는 '무가 아닌 것이 불무(不

6) 三有是空，六道影是空，法相是空，名相是空，心識義是空

7) 은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』, 보광문화사, 2000. p324

8) 박태원, 『금강삼매경론』, 세창출판사, 2020. 하권 p28

9) 조용길·정통규, 『금강삼매경론』, 동국대학교 출판부, 2002. 하권 p2

10) 김달진, 『금강삼매경론』, 열음사, 1986. p127

11) 이기영, 『한국명저대전집, 금강삼매경론』, 대양서적, 1972. p172

無)며, 불무가 불유(不有)다¹³⁾라고 옮겼다. 이와 같이 기존의 주요 번역서들은 해당 구절을 기계적으로 직역함으로써 결과적으로 표층적인 동어반복의 오류를 피하지 못했던 것으로 보인다.

수사적 중복 가능성은 예외로 하고, 비(非)와 불(不)을 같은 ‘부정’의 한 뜻으로 본다면, 이 두 문장은 같은 구조다. 그런데 해석하는 방식에 따라 결과값이 정문(正文)이 되기도 하고 비문(非文)이 되기도 한다. 이와 같은 문장을 해석하는 방식은 두 가지가 있다. ① ‘not {A and B(B=not A)}’와 같이 이중 부정을 취하는 방식과 ② ‘not A and not B(B=B)’와 같이 양자 부정을 취하는 방식이다. 먼저 비무불무(非無不無)를 ①의 방식으로 해석하면 ‘무도 아니고(非無) 유도 아니다(非不無)’가 되고, ②의 방식으로 해석하면 ‘무도 아니고(非無) 무도 아니다(不無)’가 된다. 또 불무불유(不無不有)를 ①의 방식으로 해석하면 ‘무도 아니고(不無) 무도 아니다(不不有)’가 되고, ②의 방식으로 해석하면 ‘무도 아니고(不無) 유도 아니다(不有)’가 된다. 결국 이 두 문장을 같은 방식으로 해석하면 양쪽 모두에서 비문(非文)이 하나씩 발생한다는 모순이 생긴다. 즉, 비무불무(非無不無)는 ②의 방식으로 해석하면 비문이 되어버리고, 불무불유(不無不有)는 ①의 방식으로 해석하면 비문이 되어버린다. 따라서 이러한 문장은 같은 해석방법을 써서는 그 뜻을 온전히 이해할 수 없다. 앞뒤 문맥에 따라 ① 또는 ②의 방법을 달리 적용해야 한다. 따라서 이 문장은 ‘무도 아니고 불무도 아니니(非無不無), 없는 것도 아니고 있는 것도 아니다(不無不有)’라는 의미로 해석해줘야 문맥상 뜻이 통한다. 이 부분에 대해 원효는 어떻게 주석했는지 그의 문장을 보자.

諸法空相, 法性非無, 故說入空。非無^①不無^②, 不無^③不有^④, 故無取捨。言非無者, 謂法性理, 不同兔¹⁴⁾角故。言不無者, 謂觀行者而不遣故, 不遣之者非無理故。言不有者, 謂觀行者亦不存故, 不存之者非有理故。法性如是, 非定有無, 是故達者不住二邊, 故言無決定性, 不住有無, 由是道理故無取捨。제법이 공상(空相)이라고 해서 법성이 없는 것은 아니다. 그래서 ‘공에 들어간다(入空)’라고 했다. 비무란 불무다. 무도 아니고 유도 아니기 때문에 취하거나 버릴 것이 없다. 비무(非無, 무도 아니고)^①라고 말한 것은 법성의 이치가 토끼뿔과 같은 것이 아니기(不無=非無) 때문이다. 불무(不無, 무도 아니고)^③라고 말한 것은 수행자(觀行者)가 버리지 않기(不遣) 때문이고, 버리지 않는다는 것은 이치가 없지 않기(非無=不無) 때문이다. 불유(不有, 유도 아니다)^④라고 말한 것은 수행자(觀行者)가 취하지도 않기(不存=不取) 때문이고, 취하지 않는다는 것은 이치가 있지 않기(非有=不有) 때문이다. 법성은 이와 같이 유(有)와 무(無)로 딱 정해진 것이 아니기 때문에 달자(達者)는 양변(二邊)에 치우치지 않는다. 그렇기 때문에 “결정된 성품이 아니기 때문에 있음과 없음 모두에 머물지 않아야 한다(無決定性, 不住有無)”라고 말했다. 이러한 도리로 말미암기 때문에 취하거나 버릴 것이 없는 것이다.

원효는 ‘비무란 불무다. 무도 아니고 유도 아니기 때문에 취하거나 버릴 것이 없다.’라고 주석했다. 그래서 非無^①不無^②, 不無^③不有^④중에서 不無^②에 대해서는 언급하지 않고 나머지 세 가지에 대해서만 주석했다. 이것은 원효가 비무(非無)와 불무(不無)를 동일시(의도된 반복)로 간주했음을 시사한다. 즉, 비(非)와 불(不)을 달리 보지 않은 것이다. 원효는 ①~④를 '2쌍

12) 세웅스님, 『금강삼매경요해』, 관음출판사, 2018. p531

13) 역경위원회, 『금강삼매경론』, 동국대학교부설 동국역경원, 1985. p278

14) 兔【CB】【麗-CB】, 兔【大】

의 동의반복'이 아니라 '非無=不無, 不無, 不有'의 3항으로 읽은 것으로 이해된다. 따라서 우리는 이 문장을 해석할 때 원효처럼 3항의 구조로 해석하던지 아니면 4항의 구조로 해석해야 한다. 3항의 구조로 해석한다면 ①~②와 ③~④로 분리된 문장으로 옮겨줘야 하고, 그렇지 않고 4항 구조로 해석한다면, ①~②는 이중 부정으로 옮겨서 해석상의 비문이 발생하지 않도록 유연하게 처리할 필요가 있다.

Ⅲ. 결론

이상과 같이 『금강삼매경·론』에 많이 등장하는 결정성(決定性)이라는 단어가 각각의 상황에서 어떤 의미에서 쓰였는지, 그리고 『금강삼매경』에 나타나는 비문(非文) 형식의 글을 어떻게 해석해야 옳을지 살펴보았다. 이로써 우리는 일반적인 다른 경·론과는 달리 결정성(決定性)이라는 단어가 유독 많이 사용된 『금강삼매경·론』에서는 그 단어의 쓰임새가 상황에 따라 달라짐을 알게 되었다. 다시 말해, 결정성(決定性)의 의미는 ‘조건에 따라 달라지는 인연적 결정성’으로써 무결정성(無決定性)과도 맞닿는 의미로 쓰인 경우를 보았고, 또 사전적인 의미 그대로 사용된 경우도 보았기 때문에 앞뒤 문맥에 주의해서 판단할 필요가 있다. 따라서 가산불교문화 연구원에서 출판한 『불교대사림(佛敎大辭林, ENCYCLOPAEDIA OF BUDDHISM』 vol.1의 해당 내용은 수정되어야 할 것으로 보인다. 또, 비문(非文)으로 보였던 비무불무(非無不無)를 원효는 비무(非無)와 불무(不無)를 하나로 보고 전체를 3항의 형식으로 주석함으로써 비문(非文) 해석의 문제를 해결했음을 알았다. 이같은 해석 상의 공부는 내실을 다지는 일이다.

우리에게는 외적 신장을 해야 한다는 또 다른 과제가 있다. 그런데 박기홍 동학의 발표와 주장대로 세계의 철학과 사상 측면에서 지금 우리의 위상은 만족스럽지 못하다. 유불선 삼교 중 특히 불교의 상황이 어려워 보인다. 그의 주장대로 우리에게 주어진 과제는 현재의 상황을 객관적 시각으로 바로 보고, 우리의 역사적 문화적 유산인 K-철학, 사상을 어떻게 드러내어 세계화할 것인가에 그 핵심이 있음은 자명하다. 또한 논리적이고 이성적인 서양인들과 경쟁하기 위해 과거처럼 민족 감정을 자극해서 일부러 부풀려서도 안 되겠지만, 그렇다고, 우리 스스로가 물려받은 자산을 제대로 이해하지 못해 실제보다 저평가를 받는 것도 안 된다.

그러한 관점에서 본론의 작업은 서두에서 인용한 비판들에 대한 하나의 응답이기도 하다. 조은수가 '7세기 원효의 실제 텍스트에서 검증하지 않은 채 통불교 서사가 반복 재생산되어 왔다'고 지적했다면, 본고가 밝힌 '결정성'의 두 가지 용례는 바로 그 미검증이 단어 층위에서 어떻게 일어나는지를 보여주는 구체적 표본이다. 사전적 정의 하나에 기대어 13곳의 인연적 용례를 고정적 자성으로 오독하는 일은, 거대 서사의 무비판적 답습과 동일한 구조의 오류다. 또한 이기영이 허비츠의 '혼합주의인가'라는 물음에 끝내 명확히 답하지 못했던 장면 - 즉 원효의 논리를 서구 철학의 언어로 옮기지 못한 그 공백은, 비무불무(非無不無)를 동어반복으로 밖에 번역하지 못해 또 다른 비문(非文)을 번역을 만들어내는 오늘의 곤경과 본질적으로 같다. 반대로, 물러가 원효의 독특함으로 꼽은 '두 진리의 상호 포함(不二而不守一)'에 대한 끈질긴 강조는, 원효가 결정성을 부정과 긍정 양방향으로 운용하고 비문을 객관·주관 이중 차견으로 풀어낸 바로 그 해석적 정밀성에서 확인된다. 따라서 버스웰이 요청한 '동아시아 사상사 속 원효의 학제적 복권'과 플라센이 경계한 '민족적 자궁 서사의 절제'는 서로 모순되지 않는다. 둘을 동시에 충족시키는 길은 오직 하나, 원전을 있는 그대로 정밀하게 읽어 과장도 저평가도 아닌 원효의 실상을 드러내는 일이다.

철학과 사상은 어느 한 세대에 일어나고 발전하고 완성되는 것이 아니다. 역사적인 인물들과 기나긴 호흡을 함께 나누며 관계를 이어가야 한다. 그 관계의 끈이 바로 역사적, 민족적

유산이다. 우리가 그 시야를 원효로 좁힌다면 그 관계의 끈은 오직 그가 남긴 문서다. 원효 사상의 세계화라는 외적인 신장과 동시에 필요한 것이 그가 남긴 경론의 올바른 이해일 것이다. 원효의 저작에서 여전히 밝혀내지 못한 부분들이 많고, 하나의 문구를 놓고 학자 간에 다른 해석을 하고 있는 경우도 많다. 또한 아무도 이해 못할 비문의 번역문을 만들어 놓고 의심하지 않는 사례도 드물지 않다. 모두 하나 하나 밝혀내고 바로 잡아가야 할 숙제들이다.

【참고문헌】

1. 원전

원효, 『金剛三昧經論』(T1730)

2. 단행본

김달진, 『금강삼매경론』, 열음사, 1986.

박태원, 『금강삼매경론』, 세창출판사, 2020.

세웅스님, 『금강삼매경요해』, 관음출판사, 2018.

역경위원회, 『금강삼매경론』, 동국대학교부설 동국역경원, 1985.

은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』, 일지사, 2000.

이기영, 『한국명저대전집, 금강삼매경론』, 대양서적, 1972.

조용길·정통규, 『금강삼매경론』, 동국대학교 출판부, 2002.

3. 발표문

박기홍, 2026년 <기신사상특강> 발표문 중 I. 세계철학사에서 분황 원효 철학의 지위