

원효와 차이 통섭通攝의 철학

- 『금강삼매경론』을 중심으로 -

박태원 (울산대) *

[한글 요약]

원효는 『금강삼매경론』에서 ‘왜곡·오염된 차이’와 ‘사실 그대로의 차이’에 대한 성찰을 집중적으로 펼친다. 원효가 ‘언어·사유·욕구와 접속해 있는 차이’(相)를 ‘불변·독자의 본질/실체 관념에 포획되어 왜곡·오염된 차이’와 ‘불변·독자의 본질/실체 관념에서 벗어난 차이’로 구분하여 다루는 통찰은, 달리 말해 ‘동일성에 오염된 차이’와 ‘동일성이 벗겨진 차이’에 관한 통찰이다. 전자의 차이(相)는 ‘독점·배제·억압의 폭력’과 ‘무지·독단의 기만’에 힘을 실어주는 차별적 차이이고, 후자의 차이(相)는 ‘개방·수용·공유·호혜互惠의 평화’와 ‘사실에 접근하려는 성찰’의 토대다. 원효는 불교교학의 거의 모든 유형을 능동적 역량으로 탐구하여 그 결과를 ‘차이 통섭의 철학’으로 조직화시키고 있다. 일심이문一心二門, 본각本覺과 시각始覺, 공空, 유식唯識, 진여眞如, 여래장如來藏 등 대승교학의 핵심개념과 이론들을 하나로 꿰어 펼치는 원효의 통섭通攝철학은, 결국 <언어·사유·욕구와 접속해 있는 차이(相)들의 ‘상호 개방’(通)과 ‘상호 수용’(攝)을 통한 진실과 이로움의 구현>을 겨냥하고 있다. 그런 점에서 원효의 통섭철학은, ‘동일성’이라는 인지환각 때문에 배타적으로 충돌하면서 상호 오염과 폭력을 펼치는 차이들의 ‘소통과 화해 및 호혜적 관계’를 가능케 하는 ‘차이 치유의 철학’으로 읽을 수 있다. 원효는 방대한 경론과 다채로운 불교해석학/교학에 대한 구도적 탐구를, ‘차이 문제에 관한 근원적 통찰’과 ‘차이 소통과 화해의 해안’으로 귀결시킨 것이다.

주제분야 : 동양철학, 불교철학, 한국철학

주제어 : 원효, 통섭, 왜곡·오염된 차이, 사실 그대로의 차이, 차이 치유의 철학

* 울산대 철학과 교수

I. 원효와 통섭通攝 그리고 차이(相)

원효(元曉, 617-686)의 철학을 총괄적으로 엮을 수 있는 최상위 원리를 ‘원효철학의 원리’라고 한다면, 이 원리를 무엇으로 파악하느냐에 따라 원효철학에 대한 이해와 원효철학의 체계를 수립하는 관점이 결정된다. 원효의 구도적 탐구과정에서 점차 형성되었고 시간이 흐를수록 뚜렷해졌을 탐구의 수렴처가 ‘원효철학의 원리’다. 그리고 이것은 ‘방대한 경론과 다채로운 불교해석학/교학들에 대한 원효의 구도적 탐구를 총괄할 수 있는 원리’이다. 필자는 이 원리를 ‘차이(相)들의 상호개방(通)과 상호수용(攝)’을 근원적으로 가능케 하는 ‘통섭通攝철학’이라 본다. 이러한 관점으로 보면 일심과 화쟁은 통섭을 가능케 하는 두 가지 핵심 조건이 된다. 일심은 ‘통섭을 가능케 하는 마음지평’이고, 화쟁은 ‘통섭을 구현해내는 사유방법’이다. 원효가 사유의 토대를 마련한 연구인 『대승기신론별기』·『대승기신론소』에서는 물론, 평생의 탐구를 결합시켜 그 결실을 보여주는 『금강삼매경론』에서도 등장하는 ‘통섭通攝¹⁾’이라는 용어야말로 원효의 모든 탐구 성과를 관통·총괄할 수 있는 개념이자 원리로 보인다. 원효가 『금강삼매경론』에서 평생의 탐구 성과를 결집시켜 집중적으로 거론하는 것은 다름 아닌 ‘통섭철학’이다. 그리고 이 통섭철학은 ‘차이 문제에 관한 근원적 통찰’이자 차이들의 화해를 가능케 하는 ‘차이 치유의 철학’이다.

말기 저술이자 대표저술이라 할 『금강삼매경론』에서 원효는 평생 숙성시켜 왔던 ‘상호개방(通)과 상호수용(攝)’의 통섭通攝철학을 집대성하고 있다. 또한 통섭철학을 두 가지 초점을 중심으로 펼치면서 결국에는 이 두 갈래를 통섭通攝적으로 결합시키는데, 그 두 초점은 ‘차이(相)’와 ‘선禪’이다. ‘차이(相)’와 ‘선禪’을 주제로 삼아 통섭철학을 펼치면서 두 주제에 관한 성찰을 융합시키고 있다. 그리고 이러한 작업의 방법론은 ‘불교 계보의 모든 교학들에 대한 통섭通攝적 해석학’이다. 다양·다층의 교학들을 정밀하게 탐구하여 각 교학의 핵심을 정확하게 파악하고 정밀하게 분석하며 비판적으로 검토한 후, 그에 대한 자신의 관점을 수립하는 동시에, 방대한 경론들을 중횡무진 인용하면서 ‘서로 통하게 하고 서로 받아들이게’(通攝) 한다.

1) 학계에서 널리 회자되는 ‘통섭統攝’이라는 개념은 원효가 구사하는 ‘통섭通攝’이라는 개념과는 한자어도 다르고 그 함의도 다르다. 모든 내용을 통합적으로 결합시키려는 발상인 ‘통섭統攝’과는 달리, 원효의 ‘통섭通攝’은 동일성이라는 환각 때문에 배타적으로 격리되어 상호 폭력적으로 대응하는 차이들로 하여금 ‘상호 개방되어 상호 작용하면서 호혜적 자리를 마련해 가게 하는 통찰’에 초점을 맞추고 있다. ‘統攝’과 ‘通攝’의 지향과 함의를 비교하는 것도 흥미로운 주제이지만 여기서는 더 이상 거론하지 않는다.

이 글에서 거론하는 것은 ‘차이(相)’에 대한 원효의 통섭철학적 성찰이다. 원효는 『금강삼매경론』에서 ‘관계·변화·비非동일성인 사실 그대로의 차이’와 ‘실체·본질의 동일성 관념에 의해 왜곡·오염된 차이’에 대한 성찰을 집중적으로 펼친다. 그런 점에서 원효의 통섭철학은, ‘동일성’이라는 인지환각 때문에 배타적으로 충돌하면서 상호 오염과 폭력을 펼치는 차이들의 ‘소통과 화해 및 호혜적 관계’를 가능케 하는 ‘차이 치유의 철학’으로 읽을 수 있다. 원효는 방대한 경론과 다채로운 불교해석학/교학에 대한 구도적 탐구를, ‘차이 문제에 관한 근원적 통찰과 ‘차이 소통과 화해의 해안’으로 귀결시켰다. 그리고 이 ‘차이 치유의 통섭철학’을 『금강삼매경론』에 담아 세상에 선물하고 그 뜨거운 열정을 마감하였다. 그런 점에서 필자는 원효사상의 특징을 ‘차이 소통과 화해를 가능케 하는 치유철학’으로서의 통섭철학이라 정리한다.

II. ‘있는 그대로, 사실 그대로’(yathābhūta, 如實)와 차이(相)

‘있는 그대로 알고 봄’(yathābhūtañānadassana, 如實知見)은 ‘동일성·독자성·불변성’이라는 환각으로 사실을 왜곡시키던 근본무지가 제거된 온전한 이해를 지칭하기 위해 사용되는 초기경전의 대표적 용어이다. 지혜(pañña, 般若) ‘있는 그대로’(yathābhūta, 如實) ‘있는 그대로 안다’(yathābhūtaṃ pajānāti) 등은 같은 맥락에서 채택되는 용어들이다. 원효가 『금강삼매경론』에서 구사하는 ‘실상實相’ ‘실상관實相觀’ ‘실상진여實相眞如’ ‘진관眞觀’ ‘진실관眞實觀’ ‘진여정관眞如正觀’ ‘정관正觀’ ‘정관지正觀智’ ‘진여眞如’ ‘진여실상眞如實相’ ‘진조관眞照觀’ ‘진증관眞證觀’ 등도 같은 의미계보에서 등장한 용어들이다.

동일한 맥락에 놓인 이 일련의 용어들은 모두 두 가지 의미가 한 용어에 결합되어 다양하게 변주되고 있다. 하나는 ‘있는 그대로, 사실 그대로’(如實·實相·眞如·眞·眞實)이고, 다른 하나는 ‘이해’(知·見·觀)이다. ‘있는 그대로, 사실 그대로 이해하는 것’이 지혜이고, 이러한 지혜를 성취하는 과정이 깨달음의 수행이며, 이 지혜에 의해 개인과 사회는 원초적 무지의 왜곡·오염으로부터 풀려나 좋은 이로움을 누릴 수 있다는 것이다. 붓다의 모든 법설은 결국 ‘인지능력의 원초적 결함’(根本無知)을 궁극적 문제로 삼고 있다는 점을 확인시켜 주는 용어들이다. ‘있는 그대로, 사실 그대로 이해하기’는 니까야 대장경 탐구에 집중하는 상좌부 전통의 교학이나 수행법의 핵심 목표이고, 대승불교 역시 용어와 이론을 변주시켜 가며 같은 목표를 겨냥하고 있다. 다만 선종 선불교의 후기에 들어서는 깨달음에 관한

일종의 신비주의적 언어가 번성하면서 이 ‘있는 그대로, 사실 그대로 이해하기’에 대한 시선과 초점이 이동되는 경향성이 목격된다. 그것은 선종 선불교가 부각시킨 ‘마음’의 문제에서 파생된 현상으로 보이는데, 이에 관한 필자 나름의 소견을 이 글에서는 더 이상 피력하지 않는다.²⁾

불교철학과 수행론의 핵심이 ‘있는 그대로, 사실 그대로 이해하기’에 있다는 것은 학인들 사이에서 널리 공유되고 있다. 그런데 중요한 물음 하나에 대한 성찰이 아직 충분치 않아 보인다. <있는 그대로, 사실 그대로 이해한다는 것은 ‘무엇’을 대상으로 하는 것인가?>라는 물음이 그것이다. 이 물음에 대한 전통적 대답은 <내면의 주관적 현상들은 물론 외부의 현상들까지의 일체가 대상이다>라는 것이다. 그리고 ‘있는 그대로, 사실 그대로의 이해’에 대해서는, 상좌부의 시선을 통해 초기불교를 탐구하는 학인이라면 <인간 내부와 외부에 있는 모든 현상들의 무상 無常·고苦·무아 無我를 직접 보아 이해하는 것이다>라고 대답할 것이고, 대승 공경 교학의 학인이라면 <모든 현상들이 공경하다는 것을 이해하는 것이다>라고 할 것이며, 대승 유식唯識 교학의 학인이라면 <모든 현상은 알음알이 식識이 지어낸 것임을 이해하는 것이다>라고 할 것이고, 선종 선불교의 학인이라면 <마음의 본연을 깨칠 때 모든 현상이 사실 그대로 흰하게 드러나는 것이다>라고 대답할 것이다. 또 이런 내용을 직접체득으로 확인하려는 것이 ‘위빠사나 관법觀法 수행’이고 ‘공관空觀 및 유식관唯識觀 수행’이며 ‘진심眞心을 깨치려는 무념無念의 화두참구 수행’이라 말할 것이다.

<내면의 주관적 현상은 물론 외부의 객관적 현상을 망라하는 일체의 것이 ‘있는 그대로, 사실 그대로 이해해야 하는 대상’이다>라고 보는 것은 모든 교학전통에서 이견이 없는 것으로 보인다. 다만 ‘있는 그대로, 사실 그대로’에 해당하는 내용에 대해서 초점이나 관점의 차이가 있을 뿐이다. ‘있는 그대로, 사실 그대로’를 ‘무상 無常·고苦·무아 無我인 현상’, ‘불변·독자의 본질이나 실체가 없는 공경한 현상’, ‘식識에 의해 구성된 현상’, ‘분별심에서 벗어날 때 드러나는 현상’ 등으로 이해하는 것들은 내용상 전혀 다른 것들은 아니다. 이런 표현들은 ‘무상 無常·고苦·무아 無我·연기緣起를 핵심으로 삼는 붓다의 혜학慧學과 ‘정지정념正知正念을 축으로 삼는 붓다의 정확定學에 대한 후학들의 이해가 초점을 달리하면서 나타난 것인데, 그 초점의 이동은 곧 교학/불교해석학의 다채로운 역동적 전개를 보여준다. 교학/불교해석학의 이러한 다양한 초점들이 모두 상이한 내용을 지시하는 것

2) 이런 문제를 다루려면 결국 ‘이해와 마음’에 대한 성찰로 나아갈 수밖에 없다. 『대승기신론소 별기』 번역본(세창출판사, 2019)에 게재한 「이해와 마음」이라는 글은 이런 문제와 직결된다.

이라 할 수도 없고, 동일한 내용의 다양한 표현이라 장담할 수도 없다. 또 이들 가운데 어느 하나가 완결된 정답이라 말할 수도 없고, 모두를 합하면 정답이 된다고도 말하기 어렵다. ‘있는 그대로, 사실 그대로’를 읽는 교학/불교해석학들의 다양한 초점과 이해들에는, 관통하는 연속선과 공유 지대도 있고, 충돌하는 불연속선과 비공유 지대도 목격된다.

‘있는 그대로, 사실 그대로’를 둘러싼 이러한 시선들은 과연 충분할까? 혹 방치하거나 놓쳐버린 것이 있지는 않을까? 현상들을 ‘있는 그대로, 사실 그대로’ 만나지 못하는 궁극 원인이 근본무지(無明)라는 점에 대해서는 모든 경론과 교학·수행론 전통에서 이견이 없다. 그리고 ‘있는 그대로, 사실 그대로’를 왜곡하고 오염시켜 가는 과정의 인식적 계기를 ‘분별과 회론’으로 보는 통찰을 계승하는 점도 동일하다. 그런데 붓다 법설의 이런 통찰을 계승하는 교학/해석학과 수행론에서 목격되는 경향성 하나가 있다. ‘근본무지·분별·회론과 언어·사유의 관계’에 관한 시선이 그것이다. <언어와 사유는 근본무지·분별·회론의 토대이다. 언어와 사유에 의거하는 한 근본무지·분별·회론에서 풀려나는 것은 불가능하다. 언어와 사유의 집을 뛰쳐나와야 ‘있는 그대로, 사실 그대로’와 직접 만날 수 있다. 언어와 사유는 ‘있는 그대로, 사실 그대로’를 가리는 장막이다. 그 장막을 걷어내는 일을 진행하는 과정에서는 언어와 사유의 조력이 필요하지만, 걷어내는 단계에서는 언어와 사유를 넘어서야 한다. 어떤 형태로든 언어 및 사유와 관계 맺는 한, 분별은 완전히 그칠 수 없고 ‘있는 그대로, 사실 그대로’를 직접 체득할 수가 없다.> - 초기불교 학인에서부터 대승의 공空·유식唯識 학인 및 선종 선불교 학인에 이르기까지 거의 예외 없이 공유하는 시선이다. 이러한 시선은 압도적 주류여서 예외를 찾기 어려울 정도이다.

붓다의 진리관은 몸(五蘊)으로 경험할 수 있는 현상들을 대상으로 한다는 점에서 ‘경험주의적 진리관’이다. 붓다의 경험주의는 두 층으로 구성되어 있다. 한 층은, <진리 주장은 ‘경험할 수 있는 것’에 의거해야 한다>라는 것이다. 다른 한 층은, <진리 주장은 ‘온전한 경험’에 상응하는 것이어야 한다>라는 것이다. 경험 혹은 경험 가능한 것들은 ‘온전한 것과 왜곡된 것’의 두 유형이 있으며, 진리는 ‘온전한 경험’에 상응하여 구현된다는 것이, 붓다 경험주의의 지향이다.

니까야/아함에서 빈번하게 등장하는 ‘있는 그대로, 사실 그대로(yathābhūta, 如實)’라는 용어는 붓다 경험주의의 지향을 드러내는 대표적 표현으로 보인다. ‘사실대로 안다(yathābhūtam pajānāti)’는 것은 ‘온전한 경험’ 지평이 열린 것이며, 이 경험지평에서 해탈의 명지(明知)가 밝아진다. 사성제 및 그 다양한 변주 법설들은 결국 ‘사실을 있는 그대로 아는 온전한 경험’을 발생시키는 조건들에 관한

통찰로 볼 수 있을 것이다. 그런데 이 ‘있는 그대로, 사실 그대로’와 ‘언어’의 관계를 적대적으로 보는 시선이 준비하다. ‘있는 그대로, 사실 그대로’에 대한 직접체득(直接知)을 ‘비언어적 실재에 대한 직접경험’으로 간주하는 시선들이 그에 해당한다. 이런 시선은 불교교학의 여러 범주에서 광범위하게 목격할 수 있는데, 필자는 그 타당성에 대해 근원적으로 회의적이다. 붓다 범설의 굴절이라고 본다. 그리고 이 굴절 때문에 붓다 범설의 개인적·사회적 치유력과 생명력이 원천에서부터 부당하게 제한받아 왔다고 본다. ‘있는 그대로, 사실 그대로’를 모든 ‘차이경험이나 개념적 경험 이전의 비언어적 실재’라고 읽어서는 안 된다고 본다.

지각이론에 대한 정교한 논리와 통찰을 펼치고 있는 불교 인식논리학을 비롯하여, 깨달음의 대상과 내용 및 방법에 대한 전통 교학/해석학들 가운데, ‘사실 그대로’를 ‘차이경험이나 개념적 경험 이전의 비언어적 실재’로 보는 시선을 품고 있는 것들은 그 발밑부터 되짚어 볼 필요가 있다. ‘사실 그대로’라는 말에다가 비언어적 실재에 대한 기대를 투영하여 일종의 존재론적 궁극실재를 설정하는 시선은, 붓다 이전의 인도전통 신비주의 사유가 붓다의 언어에 개입하여 초래한 해석학적 굴절이라고 본다. 솔직히 필자는 아비담마 이래 교학의 중심부를 차지하는 존재론과 인식론에 대한 관심과 지향이 전반적으로 과연 얼마나 불교적일까 하는 의문까지 품고 있다. 이때 ‘불교적’이라는 말은 ‘붓다 범설과의 의미 상응’을 염두에 둔 표현이다. 니까야/아함을 통해 붓다와 대화를 하면 할수록 커져가는 의문이다. 기존 교학의 존재론 및 인식론적 통찰이 결코 무의미하다고는 생각하지 않는다. 다만 그 통찰들을 ‘붓다와의 대화’에 유익하게 활용하려면(‘적용’이 아니다) 새로운 해석학적 전망이 필요하다고 생각하는 것이다. 필자의 관심은, ‘있는 그대로’의 지평에 대한 새로운 독법의 가능성 및 필요성에 있다. 그 독법 여하에 따라 붓다와의 대화내용이 새로운 국면으로 접어들 수 있다고 보기 때문이다.

‘있는 그대로, 사실 그대로’와 관련된 성찰을 인식론적·논리학적으로 전개하고 있는 불교인식논리학에서는, ‘사실 그대로’를 ‘차이경험이나 개념적 경험 이전의 비언어적 실재’로 보는 시선을 인식·논리적으로 정립한다. 디그나가(Dignaga, 480~540년경)는 바른 인식수단(pramāṇa, 量)으로서 직접지각과 추리의 두 가지를 거론하면서 인도 및 불교인식론 전통을 계승하여 독자적인 불교논리학 체계를 수립한 인물로 평가받는다. 그는 직접지각의 대상으로는 독자상(svalakṣaṇa, 自相)을, 추리의 대상으로는 공통상(sāmānyalakṣaṇa, 共相)을 거론하면서, ‘개념을 여윈 것’을 직접지각이라 정의한다. 또한 다르마끼르티(Dharmakīrti, 600~660)는, 직접지각은 ‘개념을 여윈 것이며 착오가 없는 인식’이고 ‘개념’이란 ‘언어를 지닌 이해’라고 정의한다. 아울러 다르마끼르티는 인식대상이 되는 것은 독자상뿐이라고

주장하는데, 공통상은 단지 관념적 존재이고 독자상만이 효과적인 작용이 가능하다는 것을 논거로 삼는다. 이들에 의하면, 유일한 실재인 독자상을 ‘있는 그대로’ 인식하는 것이 직접지각이며, 이 독자상에 가탁되는 다양한 공통상의 하나를 매개로 삼아 그 독자상을 인식하는 것이 ‘추리에 의한 앎’인 추리지推理知라고 한다. 디그나가와 다르마끼르띠 모두 <직접지각은 ‘대상에 대한 있는 그대로의 인식’이고 추리지는 ‘대상에 대한 부분적 인식’>이라는 관점이지만, 인식대상을 독자상으로만 한정한다는 점에서는 다르마끼르띠가 디그나가와 입장을 달리한다고 알려져 있다.

일반적으로 불교지식론에서는 ‘개념적 지각’(有分別知覺)을 ‘근본무지 → 분별 → 오염’의 계열에 속하는 것으로 간주하기 때문에 이 계열에서 벗어나는 새로운 지각을 지향할 수밖에 없는데, 디그나가와 다르마끼르띠는 이 지향을 ‘직접지각과 독자상’의 문제로 정립한 것이다. 이들이 수립한 인식논리 체계에서, 직접지각으로 알게 되는 독자상은 분별의 오염에서 벗어난 ‘있는 그대로의 실재’이고, 추리로 알게 되는 공통상은 ‘언어 개념을 통한 앎’인 개념지概念知이다. 그리고 개념지의 공통되는 기능은 ‘타자의 배제’(anyāpoha)이며 분별(kalpana)과 동일하게 취급된다. ‘타자의 배제’를 통해 수립되는 개념지인 공통상은 추리나 분별지에 의해 알게 되고, ‘있는 그대로, 사실 그대로’인 독자상은 분별이 없는 직접지각에 의해 인식된다는 것이다. 이러한 직접지각은 ‘요가 수행자의 직접지각’이라 불리기도 한다. 결국 직접지각은 개념지인 공통상을 인식대상에서 배제하고, 개념지·분별지는 직접지각의 대상인 독자상을 인식할 수 없다.

디그나가나 다르마끼르띠는 모두 유식설의 입장을 취하기 때문에 모든 ‘차이나 구분’은 결국 인식의 자기인식이다. 따라서 ‘궁극적 관점’(勝義)에서는 모든 차이와 구분이 부정되는 불이(不二, advaita)의 입장에 서게 된다. 그리하여 다르마끼르띠의 학설을 계승한 프라즈나카라굽타(Prajñākaragupta, 750~810경)는 모든 차이 구분이 사실상 성립하지 않는다는 관점을 분명히 한다. 유식의 관점에서는 자기인식 이외의 타자가 인식될 수가 없기 때문이다. 유식의 지평에서 모든 구별과 차이를 부정하는 것이 일체의 언어·개념적 분별을 넘어서는 것이며, 그것이 무분별지이고 붓다의 지혜 경지라는 것이다.³⁾

‘있는 그대로, 사실 그대로’에 대해 보여주는 불교인식논리학의 이러한 이해에 의하면, 직접지각은 언어·개념적 인식이 아니고 독자상은 언어·개념적 인식으로

3) 『불교인식론과 논리학』(카츠라 쇼류 외, 권서용 역, 운주사, 2014)에는 불교인식논리학의 핵심내용이 잘 정리되어 있다. 불교인식논리학의 핵심관점에 관한 이해는 주로 이 책을 참조하였다.

는 알 수 없는 것이다. 따라서 직접지각과 그 대상인 독자상은 언어·개념과의 그 어떤 연루도 거부하고 그 어떤 차이나 구분도 배제한다. 차이와 구분에 관한 인간의 모든 경험은 '개념에 의한 구분'에 의거하고 개념은 언어에 담겨 수립되는데, '있는 그대로'인 독자상은 모든 언어·개념적 인식을 거부하는 직접지각에 의해 알려진다고 주장하기 때문이다. 이런 주장에 따르면, '있는 그대로, 사실 그대로'인 독자상은 언어·개념적 인식 이전의 지각인 직접지각에 의해 알려지므로 모든 언어·개념적 연루를 허용하지 않는다. 이러한 시선에 따르면, 붓다의 지혜는 '그 어떤 언어·개념적 연루도 없는 지적 능력'으로 간주하게 된다.

인간의 지각경험은 어떤 수준, 어떤 방식으로든 언어·개념과 결합되어 있다고 보는 것이 타당하다고 생각한다. 불교 인식논리학에서 거론하는 공통상은 '유사한 차이들을 언어·개념으로 묶은 것'이라는 의미이므로 언어·개념의 특징을 반영하는 용어이다. 그런데 독자상은 '언어·개념과의 연루가 끊어진 실재'이다. <언어·개념에 담겨 분류되지 않은 것을 지각할 수 있다>라는 가정을 수립하고 있는 것이다. 독자상에 대한 불교인식논리학의 이러한 가정은 타당하지 않아 보인다. 인간이 지각 가능한 범주는 어디까지나 '언어·개념과 연루된 현상'이라 생각하기 때문이다. 다르마끼르띠처럼 '효과적인 작용을 할 수 있는 것'을 논거로 삼아 독자상을 거론하는 방식은 수궁하기 어렵다. '언어·개념에 담기기 이전의 것'이 존재한다고 보는 것은 무리가 없지만, 그 '언어·개념과 무관한 것'을 인간의 지각대상으로 설정하는 것은 타당하지 않다. 불교인식논리학이 설정하는 독자상은 인간의 지각대상이 될 수 없다. 독자상을 지각대상으로 설정하는 시선의 연원은 아비담마가 설정한 자성(自性, svabhava)으로 보인다. 만약 그렇다면 아비담마의 실체론적 해석학을 비판하면서 수립된 대승 불교인식논리학도 이 점에서는 아비담마의 불교이해의 틀에서 자유롭지 못한 셈이다. 필자는 아비담마가 설정한 자성이 인도전통 우파니샤드 본체·현상론의 변주일 가능성을 주목하는데, 이런 이해가 타당하다면 아비담마를 비롯하여 대승 불교인식논리학에 이르기까지, 붓다 법설을 탐구한 학인들 가운데는 거의 무의식적으로 인도 우파니샤드 신비주의 사유에 포획된 경우가 많아 보인다.

<있는 그대로, 사실 그대로'는 무엇이든 어떻게 포착될 수 있는가?>라는 의문은 디그나가와 다르마끼르띠를 위시한 불교인식논리학 학인들의 출발지이기도 하고 도착하려고 하는 목적지이기도 하다. 그리고 탐구의 결과로 그들이 제시한 것은 그 어떤 언어·개념적 인식도 배제하는 지각능력인 '직접지각'이었고, 일체의 언어·개념적 연루도 허용하지 않는 실재인 '독자상'이었다. <직접지각 능력을 확보하여 독자상을 인식하는 것이 깨달음의 성취이고 해탈과 열반의 궁극적 근거이

다>라는 것이 불교인식논리학의 모든 내용을 하나로 껴는 줄이다. 따라서 ‘있는 그대로, 사실 그대로’에 관해 불교인식논리학이 정립하고 있는 관점과 이론에서 일관되게 목격되는 것은 ‘언어·개념·차이·구분에 대한 부정적 시선’이다. ‘있는 그대로, 사실 그대로’의 실재와 ‘언어·개념·차이·구분’은 상호부정과 불상응의 관계에 놓여있다는 관점은 초기불교 학인을 비롯한 대승의 공空·유식唯識교학 학인 및 선종 선불교 학인들에서 널리 공유되고 있고, 모든 교학/불교해석학과 수행론의 전통에서 예외를 찾기 어려울 정도로 압도적이다. 불교인식논리학이 정립하는 ‘직접지각과 독자상’ 이론은 붓다 법설을 이해하여 온 주류 시선을 정밀한 학적 체계로 정립한 셈이다.

그런데 근원적 질문이 필요해 보인다. <있는 그대로, 사실 그대로>를 이해하는 이러한 주류 시선은 과연 붓다의 법설을 제대로 읽고 있는 것일까? ‘있는 그대로, 사실 그대로’는 과연 언어·개념·차이·구분과의 연루를 허용하지 않는 실재인가? 붓다가 그런 내용을 설한 적이 있는가? ‘있는 그대로, 사실 그대로’에 대한 교학/불교해석학의 이해는 혹 출발점에서부터 부적절한 행보가 있는 것은 아닐까? 만약 붓다의 길로부터 이탈이 있었다면 그 이유는 무엇일까? ‘있는 그대로, 사실 그대로’는 어떻게 이해하는 것이 타당할까? 또 붓다의 법설에 상응하는 이해는 어떤 것이어야 할까?>

‘있는 그대로, 사실 그대로’에 대한 전통 주류의 시선은 간과하기 어려운 두 가지 문제점을 안고 있다. 첫 번째 문제점은, <있는 그대로, 사실 그대로>의 실재는 ‘언어·개념·차이·구분’과 상호부정의 관계에 놓여있다>라는 시선의 타당성 문제이다. <있는 그대로, 사실 그대로>인 독자상은 모든 언어·개념적 연관을 끊은 것>이며, <독자상을 직접 체득하기 위해서는 언어와 개념에 의거하는 일체의 인식과 차이들을 배제하는 직접지각의 능력을 확보해야 한다>라는 명제 자체가 의심스럽다. 과연 인간의 경험에서 언어·개념과 무관한 것이 있거나 할까? 또 언어·개념에 의거하지 않아도 되는 지각이 가능하기는 할까? 그런 지각능력이 있을 수는 있는 것인가?

두 번째 문제점은 ‘현실 문제해결력의 원천적 거세 현상’이다. 인간의 삶은 문제풀이의 과정이다. 동식물보다 훨씬 복잡하고 다층적인 문제들을 만들어 내고 또 풀어가는 과정이다. 그리고 그 모든 문제들은 인간의 감관으로 지각하는 현실에서 발생하며, 또한 예외 없이 언어·개념·차이들과 연관된 것들이다. 달리 말해, 언어·개념과 연관된 차이들에서 발생한 문제들이기에 ‘인간 특유의 문제’이고, 인간의 삶은 그 문제들을 풀어가는 길에서의 여정일 뿐이다. 그런데 <있는 그대로, 사실 그대로>는 ‘언어·개념·차이·구분’과 상호부정의 관계에 놓여있다> <있는 그

대로, 사실 그대로'인 독자상은 그 어떤 언어·개념적 연관도 끊은 것이다 <독자상을 직접 체득하기 위해서는 언어와 개념에 의거하는 일체의 인식과 차이들을 배제하는 직접지각의 능력을 확보해야 한다>라는 시선으로 '있는 그대로, 사실 그대로'를 추구한다면, 그것도 구도의 열정으로 추구한다면 어떤 일이 벌어질까. '언어·개념·차이·구분'에 의거한 모든 현실문제들에 대한 근원적 혐오와 무관심이 깨달음의 깃발 아래 무성해진다는 것을 의미한다. 그리고 그 결과는 '현실문제에 대한 무관심'과 '문제해결 능력의 저하'이다. '언어·개념·차이·구분'과 관련하여 발생할 수밖에 없는 부당한 차별과 불의, 기만과 폭력의 문제들을 구도의 명패를 달고 외면해 버리기 쉽다. '속세에서 초연함' '세간에 매이지 않음' '더 높은 출세간 문제를 해결하기 위한 불가피한 외면' 등으로 정당화되는 경우, 직면하고 풀어야 할 문제들에 대한 무관심과 무능력은 뻔뻔해지기도 한다.

사회적 장자의 입장에서는, '있는 그대로, 사실 그대로'에 대한 전통 시선과 그에 수반하는 '지각 가능한 현실문제에 대한 무관심과 문제해결력의 저하 현상'은 더할 나위 없는 우군이다. 이에 비해, 부당한 차별의 다양한 방식들에 포획되어 있는 다수 약자들이 이 전통 시선을 따른다면, 문제를 해결하려는 관심과 의지 및 능력을 원점에서 포기하게 된다. 모든 종교의 교단들이 현실 강자들과 맺어온 관계에서는 이런 진단이 유효한 현상들을 쉽게 찾아볼 수 있다. 구원이나 깨달음이라는 깃발 아래 운집시켜 놓고 '현실문제에 대한 무관심과 문제해결 의지의 거세'를 교리·교학으로 정당화시키는 현상은 지금도 여전히 기승을 부린다. 모든 종교의 주류세력이 관습과 제도, 사유나 행동에서 강한 보수적 태도를 보여주는 것도 이와 무관하지 않다. 사랑이나 자비 같은 보편적 우호 정서의 실천은 매우 고귀한 것이지만, 그 정서는 언제나 '언어·개념·차이와 관련된 현상들에 대한 조건인과적/연기적緣起的 성찰력'과 결합하여야 한다. 그렇지 않을 경우, 불합리하고 부당한 현상들마저 보호·유지시켜 가는 자기모순과 사회적 기만의 덫에 걸리기 쉽다. 불합리한 기존질서를 수호하는 단힌 보수의 최후 보루는 과거나 지금이나 여전히 종교다.

III. '있는 그대로, 사실 그대로'가 지시하는 것

인간의 지각과 인식은 감관능력을 구성하는 조건들에 의지하며, 인간의 경우 특히 '언어·개념'을 필수조건으로 삼는다. '있는 그대로, 사실 그대로'라는 말로 추구해야 할 것은 '감관능력과 언어·개념적 사유에 의해 선별·해석·가공되기 이전의 실재'가 아니다. 인간 경험의 발생조건 및 인식의 구조상 그런 실재는 접근할

수도 만날 수도 없다. 언어·개념을 핵심조건으로 삼아 짜여진 ‘특징·차이의 처리/해석 체계’와 무관한 실재는 체득할 수 없는 것이다.

디그나가의 관점을 필두로 한 불교인식논리학 이론체계에서는 <인간의 감관능력이 ‘언어·개념의 연루가 없는 실재’를 직접 만나고 있는 원초적 사태>를 설정한다. 그리고 그 실재를 ‘독자상(svalakṣaṇa, 自相)’이라 부르는 동시에, 언어·개념에 연루되지 않고 그 실재를 만날 수 있는 감관능력을 ‘직접지각’이라 부른다. 따라서 불교인식논리학이 상정하는 ‘직접지각’이란 <인간의 감관능력>과 ‘언어·개념의 연루가 없는 실재’가 직접 만나고 있는 원초적 사태>를 지칭한다. 그런데 인간의 경우, 언어·개념과의 연루를 배제한 감관능력을 설정하는 것 자체가 문제가 된다. 필자는 그런 설정을 수긍하지 않는다. ‘언어·개념 이전의 실재인 독자상을 언어·개념과 무관하게 경험하는 직접지각’이라는 발상은 인도 우파니샤드 신비주의 사유의 연장선 위에 있으며, 붓다의 사유에서 이탈한 것이라고 생각한다.

붓다는 <있는 그대로, 사실 그대로>(yathābhūta, 如實)에 대한 이해와 경험적 체득>을 천명하고 있고, 이것은 모든 교학/해석학과 수행론의 출발지 내지 귀착지이다. 인도 불교인식논리학 이론수립에 참여한 학인들은 이 ‘있는 그대로, 사실 그대로’를 ‘언어·개념적 사유의 대상이 아닌 실재’로 이해하는데, 수긍하기 어렵다. 불교인식논리학의 이론체계가 붓다의 통찰을 인식논리학적으로 계승·발전시키는 내용을 풍부하게 지니고 있다는 점과는 별도로, ‘있는 그대로, 사실 그대로’에 대한 비비불교적 전제에서 출발하고 있지 않는가라는 의문은 유효하다고 본다. 그런데 붓다가 <있는 그대로, 사실 그대로>(yathābhūta, 如實)에 대한 이해와 경험적 체득>을 천명하고 있다는 것은 <인간의 감관능력과 ‘있는 그대로, 사실 그대로’와의 대면 상황>을 인정하고 있는 것이다. 인간 감관능력(六根)의 특성은 사유능력(意根) 때문에 발생하는 것이고, 그 사유능력은 어떤 경우 어떤 수준에서라도 언어·개념과 연루되어 있다는 관점을 전제로 한다면, <인간의 감관능력과 ‘있는 그대로, 사실 그대로’와의 대면 상황>은 무엇을 지시하는 것일까?

인간이 감관을 통해 지각 내지 인식하는 모든 경험현상은 ‘다양한 특징·차이들’인 동시에 ‘언어·개념에 의해 1차 분류·처리된 특징·차이들’이다. 그리고 붓다는 <있는 그대로, 사실 그대로’의 인식>을 해탈의 조건으로 설한다. 그렇다면 이런 결론이 가능하다. <인간이 지각·인식하는 ‘언어·개념에 의해 분류·처리된 특징·차이들’은 두 범주로 구분된다. 하나는 ‘있는 그대로, 사실 그대로의 범주’이고, 다른 하나는 ‘있는 그대로, 사실 그대로가 아닌 범주’이다.>

이렇게 보면 문제가 분명해진다. ‘있는 그대로, 사실 그대로의 범주’와 ‘있는 그대로, 사실 그대로가 아닌 범주’를 나누는 기준을 무엇으로 보느냐에 따라 ‘있는

그대로, 사실 그대로'의 내용과 의미가 결정된다. 필자는 그 기준선을 '언어·개념의 속성에서 발생하는 동일성 관념'으로 본다. 유사한 특징·차이들을 묶어 하나의 언어그릇(개념)에 담아 처리하는 것이 인간 언어능력의 출발이고 핵심이다. 언어·개념적 사유능력은 '유사한 특징·차이들'을 마치 '동일한 특징·차이'인 것처럼 간주하여 처리하는 기능을 기초 생명력으로 삼기 때문에, '언어·개념에 의해 분류·처리된 특징·차이들'에 대해 '인간의 사유능력'은 '동일성'을 덧씌우는 일을 자연스럽게 행한다. '언어·개념에 의해 분류·처리된 특징·차이들'과 '동일성'의 결합은 언어기능의 속성상 자연스럽다. 그러나 필연적인 것은 아니다. 인간의 감관능력이 1차적으로 대면한 것은 '언어·개념에 의해 분류·처리된 특징·차이들'이고, 여기에 사유능력이 '동일성'을 추가적으로 부여한 것이다. 따라서 '동일성'은 인간 사유능력의 선택이다. <인간의 사유능력이 동일성을 부여한다>는 말은 <인간의 사유능력은 동일성을 부여하지 않을 수도 있다>는 것을 의미한다.

인간의 감관능력, 특히 사유능력(意根)은 '언어·개념에 의해 분류·처리된 특징·차이들'을 대면하면서 두 길로 나뉘는 갈림길에 선다. 하나는 <언어·개념에 의해 분류·처리된 특징·차이들'에게 '동일성'을 부여하는 길>이고, 다른 하나는 <언어·개념에 의해 분류·처리된 특징·차이들'에게 '동일성'을 부여하지 않는 길>이다. '언어·개념에 의해 분류·처리된 특징·차이들'일지라도 변화와 관계의 현상들이고 어디에도 동일성은 없다. 다양·다층의 유사성만 존재할 뿐이다. 따라서 <동일성·불변성·독자성이 부여된 '언어·개념에 의해 분류·처리된 특징·차이들'>은 '있는 그대로, 사실 그대로'가 아니다. <언어·개념에 의해 분류·처리된 특징·차이들'에게 '동일성'을 부여하는 길>에 오르면 언어·개념으로 묶은 유사한 특징·차이들을 '동일성을 지닌 본질'로 처리한다. 동일성이 유지된다는 것은 곧 '변하지 않는다'는 것과 '독자적'이라는 것을 의미하므로, 동일성 관념은 불변성 및 독자성 관념과 한 몸이 된다. 그리하여 이 길에서는 모든 가변적·관계적 현상에 동일성·불변성·독자성을 덧씌워 처리한다. 경험세계에서는 동일·불변·독자의 존재가 목격되지 않으므로 '가변적 현상 이면의 불변·독자의 본질이나 실체', '현상의 가변성과 관계성을 초월하여 자기동일성을 유지하면서 변하지 않는 궁극 실체' 등을 설정해서라도 동일성·불변성·독자성 관념을 관철해 간다. 그리고 동일성과 독자성을 확보하기 위해 '타자의 배제'를 '존재의 필연적 요청'으로 간직해 간다. 그 결과 이 길에서는 비교와 분석의 명료함이 선물하는 탁월한 문제해결력이 돋보이지만, 본래 존재하지 않는 동일성 허구를 주장하는 무지와 기만, 그 동일성 허구가 요청하는 배제의 폭력이 넘실댄다. 언어 인간이 된 이후 현재까지 대부분의 인류가 선택한 길이기도 하다.

감관능력이 변화와 관계를 내용으로 하는 ‘언어·개념에 의해 분류·처리된 특징·차이들’을 접촉하는 것이 1차적 사태라면, 그들에게 동일성을 부여하여 불변·독자의 본질/실체를 설정하는 것은 사유능력의 선택에 의해 발생한 2차적 사태이다. 1차적 사태와 2차적 사태 사이에는 ‘갈림길에 선 인간의 사유능력’이 있다. 그런데 <언어·개념에 의해 분류·처리된 특징·차이들’에게 ‘동일성’을 부여하는 길>의 선택이 인간으로서는 너무도 자연스러운 것이었기에, 그 갈림길에서의 다른 선택은 마치 망각된 것처럼 보인다. 대부분 무시해 버리거나 간과해 버렸기에, 본래 있던 길이지만 비로소 성찰로 환기하여 다시 갈림길의 분기점에 서야 한다. 인간의 감관능력과 대상의 접촉지대에 분기점이 있음을, 또한 그 지점에서 선택할 수 있는 새로운 길이 있음을, 그리고 그 새로운 길에 접어들어 걸어가갈 수 있음을 알려준 것이 붓다의 탁월함이었다고 본다. 그 새로운 길이 바로 <언어·개념에 의해 분류·처리된 특징·차이들’에게 ‘동일성’을 부여하지 않는 길>이다. 이 길에서 만나는 <동일성이 덧써워지지 않은 ‘언어·개념에 의해 분류·처리된 특징·차이들’>이 ‘있는 그대로, 사실 그대로’이다.

그렇다면 ‘있는 그대로, 사실 그대로’를 추구하는 학인들은 무엇을 대상으로 탐구해야 하는가? 일단 <언어·개념을 주요 소재로 직조된 처리/해석의 그물>(인간의 감관능력)을 통과한 특징·차이 현상>이 ‘있는 그대로, 사실 그대로’를 탐구하는 현상의 범주다. ‘언어·개념에 의해 1차 가공된 특징·차이 현상들’이 ‘있는 그대로, 사실 그대로’의 대상인 것이다. 그리고 그 <1차 가공된 특징·차이들’에 동일성·독자성·불변성을 덧써워 탐욕·분노·무지를 발생·증폭시키는 조건이 된 것>은 ‘있는 그대로, 사실 그대로’가 아니다. 반면에 <1차 가공된 특징·차이들’에 동일성·독자성·불변성을 덧써우지 않아 차이들이 상호 개방과 상호 수용의 관계를 맺으면서 좋은 이로움을 발생시키는 조건이 된 것>은 ‘있는 그대로, 사실 그대로의 범주’에 놓인다.

왜 ‘있는 그대로, 사실 그대로의 범주’라고 말하는가? ‘있는 그대로, 사실 그대로’가 ‘확정된 공간을 점유한 실재’가 아니기 때문이다. 만약 언어·개념과 연루되지 않은 ‘동일·불변·독자의 실재’가 존재하고 또 경험될 수 있는 것이라면, ‘있는 그대로, 사실 그대로’라는 말은 불변의 본질로 채워진 비개념적·가변적·관계적 실재를 가리키는 것이 된다. 그러나 인간의 경험에 포착되는 것은 ‘언어·개념적 처리의 산물’이면서 동시에 ‘가변적·관계적인 특징·차이들’이다. 따라서 <개념적·가변적·관계적 특징·차이 현상으로서의 ‘있는 그대로, 사실 그대로’>는 동일·불변·독자의 고정된 사태일 수가 없다. 인간의 과제는 <있는 그대로, 사실 그대로’라는 말로 지시할 수 있는 현상과 그 발생조건들을 ‘선택’하는 일>이다. 그리고 그 어떤 선택 가능

한 조건들일지라도 가변적·관계적 지평 위에 놓인 것이므로, 선택 가능한 ‘가변적·관계적 조건들’과 그런 조건들에서 발생한 ‘가변적·관계적 현상’ 가운데서 ‘있는 그대로, 사실 그대로’를 언급해야 한다. ‘있는 그대로, 사실 그대로의 범주’라고 말할 이유이다.

붓다의 법설을 기준 삼아 ‘있는 그대로, 사실 그대로’라는 말로 지시할 수 있는 현상과 그 발생조건들을 ‘선택’한다면 최소한 이렇게 말할 수 있다. <언어·개념에 의해 1차 가공된 특징·차이 현상들에, 동일성·독자성·불변성을 덧붙이지 않아, 차이들이 상호 개방과 상호 수용의 관계를 맺으면서 좋은 이로움을 발생시키는 조건이 된 것. - 이것은 ‘있는 그대로, 사실 그대로의 범주’에 놓인다. 이 ‘있는 그대로, 사실 그대로의 범주’에 있는 특징·차이들은 탐욕·분노·무지를 줄이고 치유하여, 향상된 이해능력(지혜)과 정서능력(자비)으로 좋은 이로움을 발생시킨다.>

‘있는 그대로, 사실 그대로’가 지시하는 것은 불변의 본질이나 동일·독자의 실재가 아니다. 따라서 ‘있는 그대로, 사실 그대로’와 만나려는 행보는 불변의 확정된 주소지에 도달함으로써 끝나는 것이 아니다. ‘있는 그대로, 사실 그대로’라는 말로 선택한 현상 및 그 발생조건과의 상응 정도에 따라, ‘있는 그대로, 사실 그대로’와의 상응 정도가 역동적으로 이루어진다. ‘있는 그대로, 사실 그대로 범주 내에서의 근접·상응 수준’의 문제인 것이다. 필자가 언급하는 ‘상호 개방과 상호 수용이 이루어지는 통섭通攝의 차이’·‘왜곡·오염되지 않은 차이’·‘있는 그대로, 사실 그대로의 차이’·‘탐욕·분노·무지를 발생·증폭시키는 조건이 아닌 차이’ 등은, ‘올타리 처진 집’ 안에 놓인 불변·동일·순수의 본질이 아니다. 따라서 ‘있는 그대로, 사실 그대로’와 만난다는 것은, 그 말로 지시하려는 현상 및 그 발생조건과 상응해 가는 ‘역동적 자리 잡기’이다. 예컨대 ‘있는 그대로, 사실 그대로’를 ‘과도에 빠지지 않는 상태’에 비유한다면, ‘빠지지 않는 과도타기’를 역동적으로 지속하는 것이 ‘있는 그대로, 사실 그대로의 차이들과 만나는 행위’이다. 안 빠지고 멀리 갈 수 있으면 ‘있는 그대로, 사실 그대로의 차이들’과 잘 만나고 있는 것이고, 빠졌다가 다시 올라오거나 멀리 가지 못하는 실력이면 ‘있는 그대로, 사실 그대로와의 상응’도 그만큼이다.

IV. 차이(相)에 대한 붓다의 관점

; 육근六根수호의 법설을 중심으로

니까야/아함을 통해 붓다와 대화하면서 지속적으로 심화되는 의문은, <붓다의 법설’과 ‘붓다 법설의 의미를 해석해온 교학’과의 불연속 문제가 예상보다 훨

씬 근원적 지대에 분포되어 있는 것은 아닌가?>라는 것이다. 그 불연속 양상은 연기緣起 법설, 정학定學 등 붓다 법설의 핵심부와 그에 수반하는 주변부에 이르기까지 널리 그리고 다양하게 포진되어 있는 것으로 보인다. ‘붓다의 법설’과 ‘후학後學들의 법설 해석학(敎學)’의 불연속 양상에서 광범위하게 목격되는 것은 ‘차이(nimitta, 相)에 대한 이해’와 ‘차이를 다루는 방식’이다.

붓다는 우파니샤드 전통에 기초한 인도 신비주의가 설정하는 ‘일체의 언어·개념·차이·사유·욕구와 연관되지 않는 불변·독자·전능·순수·동일의 실재’를 명백히 부정했다. 그의 어떤 법설에서도 그런 신비주의 실재를 설정하는 내용이나 흔적을 발견할 수 없다. **붓다의 법설이 변화(無常)와 ‘불변·독자의 본질/실체의 부재’(無我) 및 ‘조건인과적 발생’(緣起)에 관한 통찰을 천명하고 있다는 점은 널리 알려져 있으며 또한 분명한 사실이다.** 그런데 이러한 붓다의 법설이 붓다 후학들 사이에서는 ‘언어·개념·차이·사유·욕구·변화·관계와의 접촉을 끊지 않고 무지의 오염 문제를 해결하는 길’로서 읽혀지지 않는 경우가 빈발한 것으로 보인다. 변화(無常)의 법설에 대해서는 <변화하는 것들은 허망하니 그런 것들에 매여 살지 말고 허망하지 않은 불변의 실재를 구하라는 뜻이다>라고 읽고, ‘불변·독자의 본질/실체의 부재(無我)에 대해서는 <무상한 가짜 차이를 버리고 참 자아인 불변자아를 구하라는 뜻이다>라고 읽으며, ‘조건인과적 발생’(緣起)에 대해서는 <인과법칙에 매이는 것은 모두 윤회이니, 인과법칙에 매이지 않는 절대 실재를 체득하여 윤회의 굴레에서 벗어나라는 뜻이다>라고 읽는 시선이 대표적이다.

변화·차이·관계의 현상을 불안과 고통으로 보는 시선들, 특히 우파니샤드 전통에 기초한 인도 신비주의에 길들여진 시선들에게는, 무상無常·무아無我·연기緣起도 불변·동일·독자의 피난처로 이끄는 이정표로 읽어야 안심일 되었을 것이다. ‘변화’(無常)와 ‘불변·독자의 본질/실체의 부재’(無我) 및 ‘조건인과적 발생’(緣起)을 제대로 수용하는 것이 자유와 평안의 길에 오르는 것이라는 붓다의 법설은 이해하기도 감당하기도 어려웠을 것으로 보인다. 그런 시선들로서는, 붓다의 법설도 표현만 다를 뿐 인도전통 신비주의 교설과 차이가 없는 것으로 읽고 싶은 유혹을 거부하기 어려웠을 것이다.

붓다의 모든 법설은 인간의 감각을 조건으로 하여 발생하는 경험현상에서 출발한다. 그리고 감각을 조건 삼아 발생하는 현상은 다름 아닌 ‘차이들’이다. 살아 있는 내내 차이와 무관한 지각이나 경험은 없다. 또한 차이가 없는 순수지각이나 경험도 없다. 깨달음·해탈·열반·구원의 깃발을 들고 ‘모든 차이가 소거된 불변의 동일성 지대’를 향한다면, 원래 없는 목적지를 향한 헛걸음이다. 혹 이런 헛걸음이 철학이나 교리, 신비주의의 지원을 받으면서 위세당당하게 행진하는 것은 아

닌가. ‘차이가 없는 동일성의 평등’, ‘변화가 없는 무풍의 고요’, ‘오직 자신만으로 존재하는 독자의 자유’는 원래 없고 미래에도 생겨나지 않는다. 만약 붓다의 법설을 이런 목적지로 이끌어 주는 길이라 해석한다면, 붓다의 길에서 벗어나는 일탈이라고 본다. **붓다의 법설은, ‘차이’에서 시작하여 ‘차이와의 관계능력’을 키워 <차이와 접속한 채 펼치는 ‘풀려나는 이해와 마음’>4)으로 이끌어 주고 마침내 ‘차이 접속지대에서 누릴 수 있는 최고수준의 개인적·사회적 이로움’을 누릴 수 있는 길을 일러준다. 그리고 붓다의 이러한 법설을 원효는 <차이(相)들의 ‘상호 개방과 상호 수용’(通攝)>의 통찰로써 계승한다.**

붓다 이전 인도의 사상과 종교는 그 시선이 불변·동일·독자·순수·절대·만능의 궁극실재(아트만/브라흐만)로 향하고 있다. 우파니샤드 전통은 이러한 시선을 신비주의로 포장하여 종교와 사상 및 사회를 장악했다. 그리고 이 우파니샤드 전통에 기대어 우월적 지위를 확보할 수 있었던 종교와 정치의 강자들은, 자신들의 지위를 확고하게 유지하기 위해 불변·동일·독자·순수·절대·만능의 궁극실재를 근원 내지 정점으로 하는 교리·논리·철학·수행론과 본질주의적 신분 위계제도를 수립하였다. 그런 궁극실재는 원래 존재하지 않기에 경험적으로 입증하기가 불가능하다. 아무도 확인했던 사람은 없었고 앞으로도 그럴 사람은 없다. 그런데 기이하게도 바로 이 검증 불가능성이야말로 모든 허구적 이론과 체계의 강력한 보호막이다. 어떤 방법으로도 경험세계에서 확인할 수 없는 것에 대한 주장은, 참과 거짓을 논할 수 있는 자격 자체가 결여된 ‘무의미한 명제’일 뿐이다. ‘참과 거짓’을 따질 수조차 없기에, 필요한 것은 설득의 기술이고 거창해 보이도록 꾸미는 수사법이며 그럴듯한 의미와 가치를 부여하는 논리이고 권위를 세우는 갖가지 장치이다. 불변·동일·독자·순수·절대·만능의 궁극실재(아트만/브라흐만/창조신)을 설정하여 종교와 철학, 사회와 문화를 장악한 모든 유형의 ‘무의미한 명제’들은 이러한 기법들을 꾸준히 개발하여 성공한 사례들이다.5)

붓다 이전, 아트만/브라흐만을 에워싼 인도의 전통사유는, 유일·절대·만능의 창조신을 옹립하는 서양의 신앙 사유와 더불어, 무의미한 명제가 어떤 방식으로 세상에 먹힐 수 있는가를 보여주는 사례의 전형이고 아직까지 위력을 잃지 않는 성공 사례이다. 그런데 붓다는 이 무의미한 명제를 원점에서 해체한다. 불변·동일·독자·순수·절대·만능의 궁극실재로 향하는 길 자체를 폐쇄하고 전혀 새로운

4) 『대승기신론소·별기』 번역(세창출판사, 2019) 서두에 게재한 「이해와 마음」이라는 글에 이에 관한 필자의 생각이 상론되어 있다.

5) 「원효의 일심一心-본체론적 해석에 대한 비판과 대안」(『철학논총』 98집, 새한철학회, 2019)에 관련 논의가 있다.

길을 연다. 필자가 보기에, 그 길에 들어서는 문은 대략 다음과 같은 관점들이 열쇠가 된다. - <삶의 구원과 진리에 관한 모든 주장은 반드시 경험을 통해 검증할 수 있어야 한다.> <모든 현상 속에 불변·동일·독자의 실체나 본질은 원래 없고, 그런 현상들을 신출하고 관장하는 전능의 불변 실재도 없다.> <모든 현상은 가변적이고 관계적이며 조건발생적이다.> <인간의 모든 경험은 차이(nimitta, 相)들과의 관계에서 발생하는 것이다. 따라서 그 어떤 수준의 깨달음과 성취라도 처음부터 끝까지 '경험의 발생조건인 차이 현상들'과의 관계를 유지해야 하며, 또 그 관계에서 발생해야 한다.> <구도와 수행이란 것은 '차이 현상들과의 새로운 관계방식'에 눈떠 '새롭게 관계하는 능력'을 키워가는 과정이다.> <개인과 사회의 모든 수준의 이로움도 가변적·관계적·조건발생적인 차이 현상들과의 접촉을 유지한 채 추구해야 하고, 그 차이 현상과의 관계에서 구현해야 한다.> <가변적·관계적·조건발생적인 차이(nimitta, 相)들과의 접촉을 끊어버리려는 초월의 유희, 모든 변화와 차이 및 관계 의존성이 제거된 '불변·동일·독자의 실체나 지대'를 설정하는 것은, 모든 무지와 기만 및 폭력의 원천이다.>

1. 육근수호 법설과 차이(相)

'경험을 발생시키는 여섯 가지 감관능력을 잘 간수해 가는 방법에 관한 설법, 즉 '육근수호六根守護 법설'이야말로 인도 신비주의 시선과의 결별을 가장 명확하게 보여주는 것이라 생각한다. 붓다가 일러주는 길이 '언어·개념·차이·사유·욕구·변화·관계와의 접촉을 끊지 않고 무지의 오염 문제를 해결하는 길'이라는 것을 육근수호의 법설은 명확하고 정확하게 알려주기 때문이다.

육근수호 법설은 니까야/아함에서 다음과 같은 내용을 핵심으로 하여 거의 정형구처럼 자주 등장한다.

“그는 눈으로 형색을 봄에 그 표상(nimitta, 全體相/相)을 취하지 않으며, 또 그 세세한 부분상(anuvyañjana, 細相)⁶⁾을 취하지도 않는다. 만약 그의 눈의 기능(眼根)이 제어되어 있지 않으면, 욕심과 싫어하는 마음이라는 나쁘고 해로운 법(不善法)들이 그에게 [물밀듯이] 흘러들어 올 것이다. 따라서 그는 눈의 감각기능을 잘 단속하기 위해 수행하며, 눈의 감각기능을 잘 방호하고, 눈의 감각기능을 잘 단속한다. 귀로 소리를 들음에 … 코로 냄새를 맡음에 … 혀로 맛을 봄에 … 몸으로 감촉을 느낌에 … 마노(意)로 법을 지각함에 그 표상(全體相)을 취하지 않으며, 또

6) 전제성은 nimitta를 '인상'으로, anuvyañjana를 '연상'으로 번역하고 있다. 『맛지마니카야』(한국불교학리학회, 2009), p.607.

그 세세한 부분상(細相)을 취하지도 않는다. 만약 그의 마노의 기능(意根)이 제어되어 있지 않으면, 욕심과 싫어하는 마음이라는 나쁘고 해로운 법(不善法)들이 그에게 [몰릴듯이] 흘러들어 올 것이다. 따라서 그는 마노의 감각기능을 잘 단속하기 위해 수행하며, 마노의 감각기능을 잘 방호하고, 마노의 감각기능을 잘 단속한다. 그는 이러한 성스러운 감각기능의 단속을 구축하여 안으로 더럽혀지지 않는 행복을 경험한다. 그는 **나아갈 때도 돌아올 때도 [자신의 거동을] 분명히 알아차리면서(正知) 행한다. 앞을 볼 때도 돌아볼 때도 분명히 알아차리면서 행한다. 구부릴 때도 펼 때도 분명히 알아차리면서 행한다. 법의法衣·발우·의복을 지닐 때도 분명히 알아차리면서 행한다. 먹을 때도 마실 때도 씹을 때도 맛볼 때도 분명히 알아차리면서 행한다. 대소변을 볼 때도 분명히 알아차리면서 행한다. 갈 때도 서있을 때도 앉았을 때도 잠잘 때도 깨어있을 때도 말할 때도 침묵할 때도 분명히 알아차리면서 행한다.**”⁷⁾

나카야 대장경에 대한 해석학적 준거로 평가받는 『청정도론』의 시선이 육근수호 법설의 의미 탐구에 도움을 주는 내용은 기대보다 훨씬 제한적이다. 『청정도론』은 육근수호의 법설을 제1장의 ‘계’(sīlanidessa)에서 해설하고 있는데, 해설 내용은 감관대상들에 대한 욕망을 단속하는 금욕적 능력의 계발에 초점을 두고 있다. 『청정도론』의 전체 구성에서 육근수호를 ‘계’ 범주에 넣고 있을 뿐 아니라 내용도 계학 수행으로 해설하면서⁸⁾ 육근수호 법설의 의미를 금욕주의적 수행론으로 읽고 있는 것이다. 그리하여 ‘전체적 특징·차이’(nimitta, 相)와 ‘부분적 특징·차이’(anuvyañjana, 細相)를 ‘대상을 깨끗하지 못하다고 보는 이해수행’(不淨觀)에 관련시키고, 이 수행을 감관능력(육근)의 단속을 성취하는 정념 수행의 내용으로 거론하고 있다. 대상의 ‘전체적 특징·차이’(相)가 아름다운 것이어서 욕정이 발생하면, 아름답다는 생각을 제거하기 위해 ‘아름답지 않다는 생각’(不淨想, asubha-sañña)을 의도적으로 수립하여 대상에 적용함으로써 욕정을 가라앉혀 감관기능(육근)을 단속한다는 것이다. 이렇게 감관기능을 금욕적으로 단속하는 것이 바로 계율 조목의 단속이고 육근수호의 수행이라는 것이 『청정도론』의 설명이다.

7) 「칸다라카의 경 (Kandarakasutta)」(M1:339), 대림 번역, *맛지마니까야 2권(초기불전연구원, 2012)*, pp.428-429. 이 번역문에서 **분명히 알아차리면서 행한다**라고 번역된 정지(正知, sampajānāti)를 필자는 <모든 것을 앞세우듯 하면서 알아차린다>라고 번역한다. 일상의 모든 동작을 ‘괄호 치듯 묶어 재인지(알아차림)의 대상으로 처리하면서 빠져나오는 국면’을 일깨워 간수해 가면서 그 재인지 자리에서 현상의 특징과 차이들의 연거푸 양상을 관찰하는 것이 정지(正知, sampajānāti) 행법의 초점이라고 생각하기 때문이다. 이와 관련된 생각은 『대승기신론소·별기』 번역본에 게재한 「이해와 마음」에 있다.

8) ‘감각기능(根)의 단속에 관한 계’, 대림 번역, 『청정도론』1(초기불전연구원, 2004), pp.155-158, pp.181-183.

이러한 이해에 따르면, 육근수호 법설에서 말하는 <전체적 특징·차이(nimitta, 相)와 ‘부분적 특징·차이’(anuvyañjana, 細相)를 움켜쥐다>는 말의 의미는 <계율을 깨뜨리는 욕망에 따른다>는 것이고, <전체적 특징·차이와 부분적 특징·차이를 움켜쥐지 않는다>는 말의 의미는 <청정하지 않은 것이라는 이해(不淨觀) 등으로 그 욕망에 따르지 않는다>는 것이 된다. 요컨대, 계율을 오염시키지 않게 하기 위해 감관(六根)을 욕망으로부터 보호하는 것이 ‘육근수호’이고, nimitta(相)와 anuvyañjana(細相)는 계율을 깨뜨리는 욕망을 발생시키는 대상의 특징들을 두 가지로 구분한 것이 된다. 그리고 ‘nimitta(相)와 anuvyañjana(細相)를 취하는 것’은 ‘nimitta(相)와 anuvyañjana(細相)에 따라 발생한 욕망을 따르는 것’이고, ‘nimitta(相)와 anuvyañjana(細相)를 취하지 않는 것’은 ‘nimitta(相)와 anuvyañjana(細相)에 따라 발생하는 욕망에 따르지 않는 것’이라는 이해이다. 이러한 『청정도론』의 이해는 육근수호 법설의 의미를 계학戒學으로 읽는 입장을 대변하고 있다. 정념正念 수행에 대한 이해 역시 그 연장선에서 수립하고 있다. 출가자 위주의 금욕주의적 해석이다. 그러나 이러한 해석으로는 육근수호 법설의 철학적 의미에 접근할 수가 없다.

필자는 육근수호 법설에서 세 가지를 주목하고 싶다. 첫 번째는, 감관을 통한 인간의 경험을 ‘감관능력(根)과 그에 대응하는 차이현상(相)의 관계’로 설명한다는 점이다. 감관능력이나 차이현상이 없으면 그 어떤 경험도 발생하지 않는다. <감관능력과 그에 대응하는 차이현상이 서로 관계 맺는 것이 인간 경험발생의 초기조건이다>는 점을 분명히 하고 있는 것이다. 그리고 이때의 차이현상(相)은 이미 언어·개념에 의해 1차 가공 처리된 것들이다. **두 번째는, ‘감관능력(根)과 그에 대응하는 차이현상(相)의 관계 맺기 방식’은 두 가지로 나눌 수 있으며, 이 두 가지 방식은 모두 인간의 선택지라는 것을 분명히 한다는 점이다.** <감관능력(根)과 그에 대응하는 차이현상(相)의 관계 맺기는, 감관능력이 그에 대응하는 차이현상을 ‘움켜쥐는 방식으로 관계 맺는 것’과 ‘움켜쥐지 않는 방식으로 관계 맺는 것’의 두 가지가 있으며, 어떤 관계 방식이든 인간의 자율적 선택의 대상이 된다>는 것이다. **세 번째는, 감관능력(根)이 그에 대응하는 차이현상(相)과 ‘움켜쥐는 방식’으로 관계 맺으면 ‘해로운 현상(不善法)들이 감관능력으로 일으키는 모든 경험을 채울 것이고, ‘움켜쥐지 않는 방식’으로 관계 맺으면 ‘이로운 현상(善法)들이 경험을 채워 수준 높은 행복을 누리게 된다는 점이다.** <감관능력(根)과 그에 대응하는 차이현상(相)이 관계 맺는 두 가지 방식은 삶/경험의 내용을 각각 ‘해로운 것’과 ‘이로운 것’으로 결정한다>는 것이다.

첫 번째 의미인 <감관능력과 그에 대응하는 차이현상이 서로 관계 맺는 것이

인간 경험발생의 초기조건이다>라는 것의 함의는 다음과 같다. 인간의 경험은 **감관능력(根)과 그에 대응하는 차이현상(相)의 만남에 의해 발생하므로 차이현상이 없으면 인간의 경험 자체가 없다.** 따라서 '차이가 없는 동일 실재'를 체득하겠다는 발상은 인간 경험발생의 구조상 불가능하다. 붓다의 법설이 안내하는 깨달음이나 해탈·열반은 '차이와의 접촉에서 이루어지는 것'이다.

두 번째 의미인 <감관능력(根)과 그에 대응하는 차이현상(相)의 관계 맺기는, 차이현상을 '움켜쥐는 방식'으로 관계 맺는 것'과 '움켜쥐지 않는 방식'으로 관계 맺는 것'의 두 가지가 있으며, 어떤 관계 방식이든 인간의 자율적 선택의 대상이 된다>는 것의 함의는 다음과 같다. **다른 생물종들과는 달리, 인간은 '감관능력과 차이현상의 관계방식'에서 자율적 선택 가능성을 발전시켜 왔다.** 다른 생물종들은 '생존과 번식'이라는 생물학적 충동에 의해 형성된 생물학적 관계방식을 수동적으로 수용한다. 인간 역시 기본적으로는 생물학적 관계방식을 채택하고 있지만, **진화과정에서 새로운 관계방식의 선택 가능성을 꾸준히 발전시켜 온 것으로 보인다. 그 결정적 근거는 붓다가 감관능력의 하나로 간주하는 '사유능력(意根)이다.**

인간은 진화과정에서 차이들을 언어에 담아 분류하여 기억·비교하는 능력을 발전시킨 이후, 그 능력에 의거하여 다시 판단·평가·종합·분석·추리의 능력 및 관점·이해·논리·이론의 구성능력까지 발전시켜 왔다. 다른 생물종에서는 목격되지 않는 이 독특한 능력은 흔히 인지능력·사유능력이라 불리는데, 붓다는 이것을 의근意根이라 부르면서 감관능력의 하나로 간주한다. 인간은 의근意根이라는 감관능력을 발전시켜 가는 과정에서 '감관능력'과 '차이현상'의 '관계방식'에서 새로운 선택지를 추가하는 동시에, 자율적 선택 가능성을 발전시켜 온 것으로 보인다. 붓다는 이러한 인간 감관능력의 특징, 특히 의근意根에 의거하여, 감관능력(根)과 차이현상(相)의 관계방식을 '움켜쥐는 방식'과 '움켜쥐지 않는 방식'의 두 가지로 구분하였고, 이 두 가지 관계 방식은 모두 인간의 자율적 선택의 대상이 된다고 천명한다.

세 번째 의미인 <감관능력(根)과 그에 대응하는 차이현상(相)이 관계 맺는 두 가지 방식은 삶/경험의 내용을 각각 '해로운 것'과 '이로운 것'으로 결정한다>라는 것의 함의는 다음과 같다. **개인적 삶과 사회적 삶의 목표는 '해로운 경험은 줄이고 이로운 경험은 늘리는 것'이다.** 이 목표를 달성하는 방식과 내용 및 그 수준에 따라 개인과 사회의 행복 수준이 결정된다. 그리고 이 목표를 추구하는 인간과 사회의 근원적 역량은 '차이현상(相)과의 관계 맺기 방식'에 의해 좌우된다. 차이현상(相)과 관계 맺기를 '움켜쥐는 방식'으로 하면, 해로운 경험이 갈수록 늘어나고 이로운 경험은 갈수록 줄어든다. 반면에 차이현상(相)과 관계 맺기를 '움켜쥐

지 않는 방식'으로 하면, 해로운 경험은 갈수록 줄어들고 이로운 경험은 갈수록 늘어난다. 개인과 사회의 행·불행은 그 원초적 분기점이 '차이현상(相)과의 관계 맺기 방식'에 있으며, 관계 맺기의 두 가지 방식에 대한 선택은 개인과 사회 모두에게 열린 가능성이다. 개인적 선택역량은 개인 내면의 내공內功의 문제일 수 있지만, 사회적 선택역량은 개인역량과 집단역량 및 제도·환경의 역량이 결합한 외공外功의 문제이다.

'감관능력(根)과 차이현상(相)의 관계 맺기 문제'에는 사회적 범주도 포함시켜야 한다. 감관능력의 개인적 양상뿐 아니라 사회적 양상도 동시에 고려해야 한다. 그것이 '조건인과적 발생(緣起)에 관한 붓다의 통찰에도 부응한다. '감관능력(根)과 차이현상(相)의 관계 맺기'는 개인적 범주에 국한되지 않고 사회적 범주에서도 발생한다. 다수인과 집단 및 전통이 공유하거나 승인하는 '차이들에 대한 시선'과 '차이들과의 관계 방식'은 '집단적으로 작동하는 사회적 감관능력'과 그에 대응하는 차이현상들의 문제 영역이다. 이렇게 생각하면, 앞서 거론한 육근수호 법설의 세 가지 의미는 개인적 범주에서의 의미일 뿐 아니라 사회적 범주에서의 의미이기도 하다.

2. 육근수호 법설과 '있는 그대로, 사실 그대로'(yathābhūta, 如實)

육근수호 법설의 의미에 접근하기 위해서 통과해야 하는 세 가지 관문이 있다. 첫째는 nimitta(相)와 anuvyañjana(細相)를 거론하는 취지이고, 둘째는 'nimitta(相)와 anuvyañjana(細相)를 움켜쥐는 것과 움켜쥐지 않는 것'의 의미이며, 셋째는 '다양한 동작에 대한 정지正知(sampajānāti)'의 의미이다. 이 세 가지가 결합하여 육근수호 법설의 구체적 내용을 구성하고 있다.

- 1) '전체적 특징·차이'(nimitta, 相)와
'부분적 특징·차이'(anuvyañjana, 細相)를 거론하는 의미

『청정도론』은 'nimitta'와 'anuvyañjana'를 각각 '전체적인 특징'과 '세세한 특징'으로 설명하고 있는데, nimitta와 anuvyañjana의 언어적 의미를 파악하는데 요긴하다.

"그 표상(nimitta, 全體相)을 취하지 않으며; 여자라든지 남자라든지 하는 표상이나 아름답다는 표상 등 오염원의 바탕이 되는 표상을 취하지 않는다. 단지 본 것에서만 그친다. 세세한 부분상(anuvyañjana, 細相)을 취하지도 않는다. 손, 발, 미소, 웃음, 이야기, 앞으로 봄, 옆으로 봄 등의 형태를 취하지 않는다. 그런 형태

는 오염원들을 더 상세하게 하기 때문에, 분명히 드러나게 하기 때문에 세세한 부분상이라는 이름을 얻는다. 그는 단지 있는 그대로 그것을 취한다.”⁹⁾

‘전체적 특징·차이’(相)와 ‘부분적 특징·차이’(細相)를 지시하는 ‘nimitta’와 ‘anuvyañjana’는 경험과 인식 성립의 초기조건이다. 물론 이 특징·차이들은 이미 언어·개념의 그물이 쳐진 지각에서 1차 걸려진 것들이다. 인간의 모든 경험은 지각에 포착된 특징·차이를 조건으로 펼쳐지기에 ‘차이를 조건으로 발생하는 현상’이다. 그리고 경험의 구체적 내용은 ‘차이들의 대비’에 의해 이루어진다. ‘그것’과 ‘그것 아닌 것’의 차이가 ‘그것과 ‘그것 아닌 것’을 경험할 수 있게 한다. ‘차이’란 ‘대비對比 가능한 특징’이다. <차이가 있다>는 것은 <대비가 가능하다>는 것이고, 대비를 가능케 하는 속성을 ‘특징’, 즉 ‘차이를 보여주는 속성’이라 부른다. 따라서 모든 차이가 소거된 ‘절대 순수’는 어떤 경우에도 경험되지 않는다. 대비나 차이를 허용하지 않는 ‘절대 선’ ‘절대 악’은 인식되거나 경험되지 않고, 아예 존재조차 하지 않는다. ‘차이들의 대비’는 곧 ‘차이들의 상호 의존’이기에, 인간뿐 아니라 모든 생명체의 지각과 경험은 ‘차이의 허용’을 조건으로 발생한다. 경험세계는 ‘차이들의 동거 및 공생’을 구조적 운명으로 안고 있다. 그 어떤 차이도 모두 소멸해 버린 ‘절대·순수의 경험’은 있을 수가 없다. 만약 선택하지 않은 모든 것이 제거된 ‘오직 선’ ‘절대 선’ ‘순수지선純粹至善’을 추구하거나 내세운다면, 존재하지도 않고 경험될 수도 없는 환각을 추구하는 공허한 시도이거나 무지의 기만이다. ‘동일성의 순수’를 경험할 수 있고 또 성취할 수 있다고 생각하는 것은 무지이고, 그런 것이 실재한다거나 그것을 성취했다고 주장하는 것은 기만이다. ‘순수’나 ‘절대’라는 수사修辭는 ‘이롭지 못한 현상’(不善)에 대한 비판의지의 표현 혹은 극복을 위한 잠정적 수단에 그쳐야 한다.

선善이나 정의正義 같은 윤리적 가치뿐 아니라 ‘깨달음’ ‘열반’ 같은 궁극적 가치도 마찬가지이다. 일체의 차이가 실제로 소거된 절대평등, 차이들과의 관계로부터 격절된 절대자유를 깨달음이나 열반의 이름으로 추구하거나 상정한다면, 그러한 깨달음이나 열반 역시 경험될 수 없다. ‘경험발생의 조건’을 거부하고서 ‘경험의 발생’을 기대하는 것은 무지다. 붓다의 통찰을 빌리면, 반反연기법적 무지다. 만약 붓다가 설한 깨달음과 열반의 경지가 그런 유형의 절대경험이라면, 붓다의 말은 허위가 된다. 만약, 붓다는 그런 ‘차이현상이 완전히 없어진 절대주의적 깨달음과 열반’을 설하지 않았는데 후학들이 그렇게 해석한 것이라면, 깨달음과 열반에 대한 절대주의적 해석은 붓다에 대한 오해이고 해석학적 일탈이다. ‘정신·물

9) 대림 번역, 『정경도론』1, p.154.

질 현상의 다섯 가지 집합과 그 관계(五纏)인 심신心身에서 경험할 수 있는 현상 속에서 진리를 추구하고 또 주장해야 한다는 것이 붓다의 일관된 입장이었다는 점, 붓다의 어느 법문에서도 절대주의적 내용이 보이지 않는다는 점을 고려할 때, 깨달음이나 해탈/열반에 대한 절대주의적 해석은 후자의 경우라고 생각한다.

<전체적 특징·차이(相)와 ‘부분적 특징·차이(細相)는 경험을 발생시키는 초기 조건들>이다. 감관능력이 어떤 대상을 지각하거나 인식할 수 있으려면, 그 대상은 ‘다른 것과 대비될 때 구분될 수 있는 특징’을 지닌 것이어야 한다. 이때 특징이란 것은 동일성을 말하는 것이 아니라 ‘응집된 유사성’이다. 유사성의 정도가 근접한 것들이 응집되어 마치 동일한 것처럼 보이는 것을 ‘특징’이라 불러보자. 유사한 것들을 하나의 집합으로 묶어 개별성을 부여하는 ‘개념’과도 같은 것이다. 그리고 이 응집된 유사성들 사이의 대비적 편차를 ‘차이’라고 하자. 특징과 차이는 서로 맞물려 있다. 특징 때문에 차이가 드러나고, 차이 때문에 특징이 나타난다. 특징은 개별성의 근거이자, 차이를 분간하게 하는 근거이다. ‘이것’과 ‘저것’의 개별성, ‘이것’과 ‘이것 아닌 것’의 차이는 모두 특징에서 비롯된다. 특징을 지니지 않는 대상은 개별성도 차이도 발생시킬 수 없다. 그리고 개별성과 차이를 발생시킬 수 없는 대상은 지각되지도 인식되지도 않는다.

물리적이든 정신적이든, 모든 현상에서는 특징들이 목격된다. 현상 전개의 특징화 양상은 ‘본래 그러한 우주적 이법’으로 보인다. 모든 현상의 인과적 전개에도, 그 인과계열의 개별성을 말할 수 있게 하는 인과적 응집성들이 목격된다. 해체되기도 하고 다시 나타나기도 하면서, 일정한 패턴을 일정기간 지속적으로 보여주는 ‘인과적 전개의 특징들’ 때문에, 인과적 분석과 예측도 가능해진다. 인간 개개인도 ‘이미 형성된 특징적 인과계열’ 속에서 태어나 살다가 죽는다. 개인을 말할 수 있게 하는 ‘인과계열의 특징’, ‘인과관계의 개별적 응집성’을 지니고 있다. 생명의 진화현상은 그렇게 전개되어 왔다. <윤회에서 벗어난다> 혹은 <윤회를 그친다>는 말의 불교적 의미를, <인과계열의 구분 가능한 개별적 응집성이 완전히 소멸된다>는 뜻으로 이해하는 것은 부적절하다고 생각한다. 그런 이해 역시 ‘차이들의 가변적·조건적 전개 현상’과의 연결고리를 아예 끊어버리고 싶은 절대·본질주의 사유의 표현일 수 있다. <동일성 관념에 얽매어 전개되던 ‘개별적 응집성을 지닌 인과계열’에서 <동일성 관념에서 풀려나 전개되는 ‘개별적 응집성을 지닌 인과계열’>로의 질적質的 전환이 이루어진 것. - 그것이 윤회와 해탈의 차이라고 본다.

인간이 감관능력으로 어떤 대상과 세계를 만난다는 사태는 다름 아닌 ‘특징과 특징의 만남’이다. 그리고 인간의 경험은 특징과 특징의 만남에서 발생하는 ‘또

다른 특징들'이다. 육근수호의 범설은 이 점을 분명히 인지하고 있다. 눈·귀·코·혀·신체·마음은 이미 나름대로의 특징을 지니고 있으며, 이 감각적 특징들이 만나 는 대상·세계의 최초 조건도 특징, 즉 *nimitta*(전체적 특징, 相)와 *anuvyañjana*(부분적 특징, 細相)이다. '감관특징과 대상특징의 만남' - 이것은 이미 주어져 있는 조건들이다. 그리고 이 조건들의 만남으로 발생하는 '경험'이라는 현상도 특징·차이들로 채워진다.

경험 범주 안에서 문제를 해결한다는 것은, '특징과 차이'라는 조건들을 제거하지 않고 문제를 해결하려는 것을 의미한다. <인간의 경험을 발생시키는 조건들은 그 최초지점에서부터 특징·차이들이다>라는 통찰에서 출발하는 육근수호 범설에는 이러한 시선이 담겨져 있다. 붓다가 육근수호 범설에서 '전체적 특징·차이'(相)와 '부분적 특징·차이'(細相)를 거론하는 취지가 여기에 있다고 생각한다. 문제는 '어떻게 그러한 해결이 가능한가?' 하는 것이다. 이 물음에 어떤 답을 내놓는가에 따라 붓다 범설의 모든 것에 대한 이해 내용이 결정된다. 계·정·혜 삼학을 채우고 있는 모든 범설에 대한 이해가 이 문제에 대한 응답에 따라 달라진다.

- 2) '전체적 특징·차이'(nimitta, 相)와
'부분적 특징·차이'(anuvyañjana, 細相)를 '움켜쥐는 행위'와
'움켜쥐지 않는 행위' 그리고 '다양한 동작에 대한
정지正知(sampajānāti)'의 의미

육근수호 범설을 파악하기 위해 통과해야 할 두 번째 관문은 '전체적 특징·차이'(相)와 '부분적 특징·차이'(細相)를 '움켜쥐는 것'과 '움켜쥐지 않는 것'의 의미이다. "그 인상에 집착하지 않고 그 연상에 집착하지 않는다" "그 표상(全體相)을 취하지 않으며, 또 그 세세한 부분상(細相)을 취하지도 않는다" 등으로 번역되고 있는 "na nimittaggāhī hoti nānubyañjanaggāhī."(MN. I, p.346)에서, '집착한다/취한다'에 해당하는 'gāhī'는 중성명사 'gāha(움켜쥐)'에서 파생한 형용사 'gāhin'(집착하고 있는, 집착을 가지고 있는)이 격변화된 것이다.¹⁰⁾

세계와 만나는 대문인 감각능력(육근)을 수호하지 못하면, 이 문과 세계의 만남은 '삶을 해치는 현상(不善法)을 발생시켜 그 해로운 현상이 감각 주체를 장악해 버린다. 마치 거센 탁류가 밀려들어 덮치듯이. 이와 달리 만약 감각능력의 문을 잘 지키면, 주체는 지고의 행복을 누리게 된다. 그리고 <특징·차이(相, nimitta

10) T.W.Rhys Davids & William Stede, *Pali English Dictionary*,(London: The Pali Text Society, 1986), p.250.

와 anuvyañjana)를 움켜쥐듯 취하여 그것에 달라붙으면> 감각의 문을 ‘지키지 못하는 것’이 되고, <특징·차이를 움켜쥐지 않고 그것들에 달라붙지 않으면> 감각의 문을 ‘지키는 것’이 된다. 따라서 <특징·차이를 움켜쥐다>는 것과 <특징·차이를 움켜쥐지 않는다>는 말의 의미가 관건이 된다. ‘특징·차이를 움켜쥐는 것’과 ‘특징·차이를 움켜쥐지 않는 것’의 의미를 어떻게 파악하는가에 따라 육근수호 법설에 대한 이해가 결정된다.

‘대상의 특징·차이들에 대한 인간의 반응양식’은 크게 두 가지 유형이다. 첫 번째는 생물적 방식이다. ‘감관능력에 이미 새겨져 있는 방식’에 의존하여 조건반응하듯 대상의 특징·차이에 응하는 본능적 방식이며, ‘대상의 특징·차이를 움켜쥐듯 취하는 방식’의 생물적 유형이다. **두 번째는 언어적 방식이다. 언어적 인지력에 의해 추가된 방식이다.** 그런데 이 언어적 방식은 다시 두 가지로 나뉜다. 하나는 ‘언어로 분류한 특징·차이들에 동일성을 부여하면서 그 특징·차이에 응하는 방식’이다. ‘대상의 특징·차이를 움켜쥐듯 취하는 방식’의 인간적 유형이다. 다른 하나는 ‘언어에 의거하여 특징·차이들을 처리하면서도 동일성을 부여하지 않고 그 특징·차이에 응하는 방식’이다. 언어능력을 새로운 차원으로 고도화시킨 방식이다. 이것은 비본능적 방식일 뿐 아니라 ‘대상의 특징·차이를 움켜쥐듯 취하는 방식’도 아니다. 육근수호 법설에서 벗어나 권유하는 ‘대상의 특징·차이를 움켜쥐지 않는 방식’이다.

필자가 보건대, 인간의 인지능력은 두 가지 능력의 상호결합 및 상호작용으로 그 특유의 면모를 발생시켰고 또 고도화될 수 있었다. 하나는, ‘유사한 특징·차이를 언어기호에 담아 처리하는 능력’이다. 이때 ‘처리’한다는 것은 개념을 기초단위로 삼아 특징·차이들에 대한 기억과 비교, 판단과 평가, 분석과 종합 등을 행하는 작용을 일컫는다. 다른 하나는, 모든 경험을 대상화시켜 다시 인지하는 능력인 ‘재인지 능력’이다. 언어·개념으로 분류·처리된 모든 것들을 ‘대상화시켜 경험하는 것’이 재인지이다.

‘특징·차이를 언어로 처리하는 능력’과 ‘재인지 능력’은 상호 조건적으로 작용한다. ‘모든 경험을 대상화시켜 다시 인지하는 능력’은 ‘특징·차이에 대한 경험을 언어로 처리하는 능력’을 조건 삼아야 가능하다. 언어라는 그릇에 담긴 내용이라야 괄호 안에 집어넣듯 명료하게 대상화시킬 수 있기 때문이다. 또한 언어적 처리 능력은 재인지 능력을 조건으로 삼아야 언어에 담기는 내용이 풍요로워지고 또 증폭적으로 새로워질 수 있다. 언어적 경험이 재인지의 대상이 될 때, 새로운 언어적 처리가 가능해지고 그 내용이 고도화될 수 있기 때문이다.

<특징·차이를 언어로 처리하는 능력’과 ‘재인지 능력’이 상호작용하면서 특징·

차이들에 응하는 것>을 ‘언어적 방식’이라 불러보자. 이때 인간의 이 언어적 방식은 두 가지로 나뉜다. 하나는 ‘특징·차이를 움켜쥐는 언어적 방식’이고, 다른 하나는 ‘특징·차이를 움켜쥐지 않는 언어적 방식’이다. 육근수호 법설은 이 두 가지 방식을 구분하면서, 전자는 해로운 방식이고 후자는 이로운 방식이라 평가한다. 아울러 ‘특징·차이를 움켜쥐지 않는 이로운 방식’을 선택할 수 있는 수행론적 방법을 제시한다. <일상의 동작들을 괄호 치듯 묶어 빠져나오는 재인지 자리를 열고, 그 자리를 간수해 가면서, 그 재인지 자리에서 특징·차이들의 연기적 양상을 관찰하는 능력>을 키워갈 것을 권한다. 모든 경험현상을 앞세우듯 하면서 알아차리는 정지正知(sampajānāti)의 국면을 열어 확보하라는 것이다. 일상의 모든 동작을 ‘괄호 치듯 묶어 재인지(알아차림)의 대상으로 처리하면서 빠져나오는 국면을 일깨우고, 그 재인지 자리에서, 동작이 지닌 특징·차이들의 연기적 양상을 관찰하는 것. - 이것이 육근수호 법설에서 일깨워주려는 정지正知(sampajānāti) 행법의 요점이며, 육근수호 법설의 화룡점정에 해당하는 것으로 보인다.

(1) 특징·차이를 움켜쥐는 언어적 방식
; 동일성 부여의 방식

육근수호 법설이 언급하는 <전체적 특징·차이(相)와 ‘부분적 특징·차이(細相)를 움켜쥐는 것>은 ‘특징·차이들에 응하는 인간의 언어적 방식’ 가운데 하나인 ‘언어로 분류한 특징·차이들에 동일성을 부여하면서 대상의 특징·차이에 응하는 방식’이다. ‘대상의 특징·차이를 움켜쥐듯 취하는 방식’의 인간적 유형이다.

‘대상의 특징·차이들을 처리하는 인간의 언어적 방식’에는 원초적 결함이 있다. 언어로 처리하는 특징·차이들에 동일성을 부여하는 행위가 그것이다. 경험하는 특징·차이의 현상 그 어디에도 존재하지 않는 ‘동일성’을 임의로, 아마도 차이들의 대비와 비교를 명확히 하려는 의도에서, 부여한 것이다. 특징·차이들에 덧씌운 이 ‘동일성’은 ‘불변성·독자성·순수성·절대성’ 관념과 맞물리면서 문명·문화의 성체를 허구의 기초 위에 건립해 왔다. 자아와 세계의 구성을 ‘애초부터 존재하지 않는 허구’ 위에 수립해 온 것이다. 붓다가 일관되게 문제 삼는 탐욕(貪, lobha)·분노(瞋, dosa)·무지(癡, moha)는 그 허구 위에 건립하는 건축행위의 지적知的·정서적·행위적 측면과 양상을 세 가지로 압축시킨 것으로 보인다.

특징·차이를 언어에 담아 개념으로 분류하여 처리하는 ‘언어적 사유능력’은 동/식물 일반의 욕망과는 다른 새로운 욕망을 발생시킨다. <언어에 담긴 차이들(개념)에 의거한 개념적 욕망>과 <언어에 담긴 차이들의 비교>에 의거한 비교우위를 향한 욕망>이 발생한 것이다. 이 두 가지 욕망의 특징은 ‘배제’와 ‘무한 증

폭'이다. 개념은 배제를 통해 성립하기 때문에 개념적 욕망은 구조적으로 '배제의 욕망'이고 그런 점에서 언제나 폭력의 불씨를 품고 있다. 그리고 '<언어에 담긴 차이들의 비교>'는 무한히 증폭하는 것이기 때문에 '비교우위를 향한 욕망'은 무한 증폭의 욕망이고, 따라서 만족할 수도 그칠 수도 없다. 또한 '재인지 능력'은 인간으로 하여금 모든 경험을 분리적으로 재경험하게 하는데, 이때 이 '재인지한 대상'이나 '재인지하는 주체'에 이름을 붙이면서 동일성을 부여하여 '불변·동일·독자의 자아나 대상'이라는 실체 관념을 수립한다.

<언어에 담긴 차이들(개념)에 의거한 개념적 욕망>과 <언어에 담긴 차이들의 비교>에 의거한 비교우위를 향한 욕망> 그리고 <재인지의 대상이나 재인지 주체에 동일성을 부여하여 발생시킨 '동일·불변·독자의 실체관념'>이 상호 결합하고 상호 작용하는 것이, 탐욕·분노·무지의 전개양상이다. 언어 인간의 행보는 이 '탐욕·분노·무지의 길'을 넓혀 왔고 또 질주해 왔다. 배제를 속성으로 하는 '개념적 욕망', 무한히 증폭하는 '비교우위를 향한 욕망', '동일·불변·독자의 자아관념'을 자기보존의 힘으로 삼아 개인과 집단의 이익을 추구해 왔다. 그리고 이 힘을 본능처럼 내면화시켜 왔다. 또한 특징·차이들을 이 힘의 유지와 강화를 위한 조건으로 삼아 왔다. 따라서 인간이 감관능력(六根)을 통해 특징·차이들을 만날 때는, '특징·차이들과 탐욕·분노·무지가 결합하는 방식'을 선택하는 것이 일반적 경향이다. 이것이 '특징·차이를 움켜쥐는 언어적 방식'이고, 육근수호 법설에서 말하는 <전체적 특징·차이(相)와 '부분적 특징·차이(細相)를 움켜쥐는 것'의 주요한 의미라고 본다.

- (2) 특징·차이를 움켜쥐지 않는 언어적 방식
; 동일성을 부여하지 않는 언어적 인지능력

<불교는 모든 욕망을 버리라는 가르침이다>라는 식의 이해는 비연기적非緣起의 오독誤讀이다. 욕망 현상도 모든 다른 현상들처럼 '조건적'으로 이해되어야 한다. 욕망을 발생시키는 조건이 무엇이나에 따라 평가를 달리해야 한다. 생물적 1차 욕망이든 인간적 2차 욕망이든, 욕망은 크게 두 유형이다. 하나는 '이로운 욕망'이고, 다른 하나는 '해로운 욕망'이다. 인간의 경우, 광의의 욕망은 정서적 현상뿐 아니라 지적 현상까지 포함해 보아야 한다. '이해'라는 현상도, 언어·개념적 처리능력에 의거하여 문제를 해결하여 해로움을 피하고 이로움을 취하려는 욕망의 표현으로 볼 수 있다. 그런 점에서 보면 탐욕·분노·무지는 모두 '인간적 욕망의 해로운 양상'이라 할 수 있다. 그리고 인간의 경우, 정서적 현상이든 지적 현상이든 모두 '언어적 인지능력'과 연루되어 있다.

그런데 언어적 인지능력은 탐욕·분노·무지의 원천이지만, 인간 특유의 희망과 가능성이 발생하는 근거이기도 하다. 언어적 인지능력은 탐욕·분노·무지의 발생 조건이 될 뿐 아니라, 탐욕·분노·무지의 치유조건이 될 수 있는 것이다. 언어적 인지능력으로 인해 인간은 생물적 결핍과는 다른 차원의 결핍을 느낄 수 있으며, 이 새로운 차원의 결핍을 해소하려는 욕망(이것을 생물적 욕망과 구별하여 이후에는 '욕구'라 부른다)을 일으킬 수 있는 것이다. 특징·차이들을 언어로 분류하여 비교·기억·판단·평가·종합·분석·추리하는 것은 생물들에서는 목격할 수 없는 현상이며, 이 새로운 현상들을 조건으로 삼아 다른 생물들에서는 발생하지 않는 새로운 욕구가 발생한다. 그리고 이 새로운 욕구는 밝음과 어둠을 동시에 품은 양가적兩價의 현상이다. 이 새로운 욕구에 의해 인간은 생물종 가운데 가장 해로운 욕망(탐욕·분노·무지)의 주체가 되기도 하고, 다른 생물종은 품기 어려운 새로운 차원의 향상을 추구하고 성취할 수도 있다.

언어적 인지능력이 탐욕·분노·무지의 발생조건만이 아니라 치유조건도 될 수 있는 까닭은 무엇일까? 탐욕·분노·무지는 '동일성'이라는 허구관념에 의해 발생·유지·강화·확대의 순환을 이어간다. 자기와 타자의 특징·차이에 동일성을 부여하여 '동일·불변·독자의 실체적 자아와 대상'을 허구로 수립한 후, '동일·불변·독자의 자아'가 '동일·불변·독자의 타자들'을 향해 탐욕·분노·무지를 펼쳐간다. 그런데 동일성이라는 허구관념을 발생시킨 결정적 계기는 아마도 '재인지 능력'인 것 같다. 재인지 능력은 모든 자기경험을 분리적으로 재경험하게 하는데, 이때 '재인지한 대상'이나 '재인지하는 주체'에 명칭을 부여한 후 동일성을 부여하여 '불변·동일·독자의 실체'라는 관념을 수립하는 것으로 보인다. 인간 특유의 '개념적 욕망'과 '비교우위를 향한 욕망'은, 재인지 능력에 수반하여 발생한 '동일·불변·독자의 실체관념'과 상호 결합하고 상호 작용한다. 그 결과는 '탐욕·분노·무지의 상호적 발생과 전개'이다.

그런데 탐욕·분노·무지의 발생조건이 되는 '언어적 사유능력'과 '재인지 능력'은, 거꾸로 탐욕·분노·무지의 치유 조건이 될 수 있다. 경험의 초기조건인 특징·차이를 언어·개념을 통해 명료하게 인지하는 능력은, 언어·개념으로 구분된 특징·차이의 속성을 명확하고도 법칙적으로 파악하고 성찰하는 능력이 될 수도 있다. 또한 특징·차이에 관한 모든 경험을 '대상화시켜 재인지하는 능력'은, 특징·차이가 탐욕·분노·무지의 발생조건이 되는 현상을 다시 대상화시켜 비판적으로 인지함으로써, 탐욕·분노·무지로부터의 자유와 치유의 길을 열 수도 있다.

언어·개념적 처리를 통해 명확하게 된 모든 경험을 대상화시켜 재인지하는 능력은, 특징·차이가 탐욕·분노·무지의 계기가 되어가는 현상을 다시 대상화시켜 성

찰할 수 있다. 그리하여 특징·차이와 탐욕·분노·무지의 관계를 이해하는 동시에 치유의 길을 모색하게 한다. 재인지의 ‘대상화를 통한 사이 띄우기’ 능력을 활용하면, ‘특징·차이를 탐욕·분노·무지의 발생조건으로 처리하는 방식’으로부터도 사이를 띄워 탈출과 수정을 가능케 하는 것이다. ‘재인지 자리’로 이전하는 능력, 즉 모든 경험을 대상화시켜 재인지하는 능력이란 것은, 일종의 ‘빠져 나와 만나기’이며 ‘거리 두고 성찰하기’이다. 그리고 이를 통해 ‘특징·차이를 탐욕·분노·무지의 발생조건으로 처리하는 방식’에서 탈출하여 그 방식을 치유할 수 있다.

인간의 인지능력은, 언어적 사유능력과 재인지 능력을 결합시켜, 모든 경험과 그 발생체계를 비판적으로 성찰하는 능력, 올바르게 이해하는 능력, 그리고 치유하고 교정하는 능력으로 전환될 수 있다. 언어적 사유능력은 개념적 명료화를 통해 현상에 대한 ‘성찰적 이해’를 발생시켜 ‘특징·차이를 탐욕·분노·무지의 발생조건으로 옮겨주는 방식’을 이해하여 제동을 걸며 치유할 수 있다. 또 재인지 능력은, ‘특징·차이에 동일성 관념을 덧씌우면서 옮겨줘 탐욕·분노·무지의 발생조건으로 만드는 현상’을 재인지의 대상으로 삼아 괄호치고, 그 현상을 옮겨줘지 않아, ‘특징·차이와 탐욕·분노·무지의 결합 관계’를 끊을 수 있다. 그리고 이 두 가지 치유력을 결합시키면, 탐욕·분노·무지의 치유와 그로부터의 해방을 근원적 수준에서 전망할 수 있다.

육근수호 법설에서 말하는 <전체적 특징·차이(相)와 ‘부분적 특징·차이(細相)를 옮겨줘지 않는 것>은 언어적 사유능력과 재인지 능력이 지닌 이 두 가지 치유력 때문에 가능해진다. 그리고 두 가지 가운데서도 특히 ‘재인지 능력에 의한 치유력’이 육근수호 법설의 초점으로 보인다. <일상의 모든 동작을 ‘괄호 치듯 묶어 재인지(알아차림)의 대상으로 처리하면서 빠져나오는 국면’을 일깨우고, 그 재인지 자리에서, 동작이 지닌 특징·차이들의 연기적 양상을 관찰하는 정지正知(sampajānāti)>를 ‘특징·차이를 옮겨줘지 않는 방법’으로 설하고 있기 때문이다. 이 ‘옮겨줘지 않는 방식’은 ‘언어에 의거하여 특징·차이들을 처리하면서도 동일성 환각에 매이지 않고 대상의 특징·차이에 응하는 방식’이다. 언어능력을 새로운 차원으로 고도화시킨 방식이다. 이것은 ‘생물의 본능적 방식’이 아닐 뿐더러 ‘대상의 특징·차이를 옮겨줘듯 취하는 언어적 방식’도 아니다.

V. 차이(相)에 대한 원효의 통섭通攝 통찰

원효사상의 총결산으로 보이는 『금강삼매경론』에서는 ‘상相¹¹⁾’이라는 개념

11) ‘相’은 니까야에서 ‘구분되는 특징적 차이’를 의미하는 팔리어 nimitta의 번역어로 시작

을 중심으로 ‘차이’와 ‘사실 그대로’의 문제가 다양한 방식으로 풍부하게 거론되고 있다. 원효는 ‘구분되는 특징적 차이’, 더 정확하게는 ‘언어·개념에 의해 분류·처리된 특징·차이들’을 지시하는 ‘상相’이라는 용어에 두 가지 상반된 의미를 모두 담는다.¹²⁾ 하나는 ‘왜곡·오염되어 부당하게 차별된 차이’이고, 다른 하나는 ‘제대로 이해된 사실 그대로의 차이’이다. ‘왜곡·오염되어 부당하게 차별된 차이’는 ‘동일성이 덧씌워져 불변·독자의 본질이나 실체로 간주되는 차이’이고, ‘제대로 이해된 사실 그대로의 차이’는 ‘동일성의 옷이 벗겨진 변화·관계의 차이 현상’이다. 그리고 전자의 차이(相)는 ‘독점·배제·억압의 폭력’과 ‘무지·독단의 기반’에 힘을 실어주는 차별적 차이이고, 후자의 차이(相)는 ‘개방·수용·공유·호혜互惠의 평화’와 ‘사실에 접근하려는 성찰’의 토대다. 원효의 ‘차이 통섭의 철학’은 후자의 차이를 세상에 구현하려는 통찰의 체계다.

원효는, 다른 저술에서도 그러하지만, 특히 『금강삼매경론』에서는 ‘일’이라는 기호에 자신의 모든 성찰과 체득을 압축하는 모습을 집중적으로 보여준다. <일심一心, 일각一覺, 일심본각一心本覺, 일미관행一味觀行, 일미一味, 일상一相, 일여一如, 일행삼매一行三昧, 일법一法, 일성一性, 일실一實, 일심여一如, 일의一義, 일제一諦, 일처一處, 일행一行> 등이 그런 사례들이다. 원효는 이런 개념들을 다양한 논의와 맥락에서 사용하면서 ‘一’이라는 말로 드러내려는 동일한 의미를 변주하고 있다. 그리고 이 모든 용법들에서 ‘一’은 ‘하나’라는 숫자를 나타내는 것이 아니라 ‘하나처럼 상통하고 서로 연결되어 있으며 상호작용하는 역동적인 동사적 현상’을 지시하고 있다. 원효가 구사하는 ‘一’은 ‘역동적 통섭通攝 현상’을 압축적으로 드러내는 개념이다. 그래서 필자는 이런 경우의 ‘一’을 ‘하나처럼 통하는’ 혹은 ‘하나처럼 통하게 하는’이라고 번역하고 있다. 예컨대 ‘일심一心’은 ‘하나처럼 통하는/통하게 하는 마음’이라 번역하고 있다. 원효의 평생 탐구는 ‘모든 차이 현상의 역동적 통섭通攝’에 관한 통찰로 결산되며, ‘一’이라는 기호는 그 통

하여 불교문헌들 속에서 다양한 변주를 보여주는 용어이다. 원효 저술 속에서 목격되는 ‘相’의 다양한 용법들을 우리말로 번역할 경우 <차이, 양상, [불변·독자의 본질/실체로 차별된] 차이, 특성, 특징, 면모, 모습, 현상, 대상> 등이 있다. 이들은 모두 ‘相(nimitta)’이 지시하는 ‘구분되는 특징적 차이’라는 의미의 ‘문장 맥락에 따른 다양한 변형’이다. 따라서 이 모든 번역어들을 관통하는 일관된 의미는 ‘구분되는 특징적 차이’이다.

- 12) 원효가 같은 용어에 상반된 의미를 모두 담고 있는 것은, 의미를 명료하게 분리시켜 반영하는 것이 어려운 한자어의 한계 때문이다. 원효의 저술을 읽으면서 항상 목격하게 되는 것은, ‘원효 사유의 정밀함’과 ‘한문이라는 언어의 특성’이 보여주는 언어적 불화이다. 그런 점에서 의미 압축적 기능이 돋보이는 한자어를 수용하면서도 의미 구분과 표현 및 연결의 정밀함을 아울러 보여주는 한글은, 철학적 사유와 언어를 결합시키는데 너무도 탁월한 언어다.

찰을 압축적으로 대변하고 있다.

‘一’이 드러내는 역동적 통섭通攝에 관한 통찰을 원효는 『금강삼매경론』에서 집중적으로 거론하는데, 특히 ‘차이 현상(相)과 연관시키고 있어 주목된다. 필자가 『금강삼매경론』을 통해 거듭거듭 확인하는 것은, 원효의 철학을 일관되게 ‘차이 현상에 대한 통찰’로 읽을 수 있다는 점이다. 일심一心과 화쟁和靜을 비롯하여 원효의 사유를 직조하고 있는 주요 개념과 이론들은 ‘통섭通攝’으로 망라할 수 있고, 그 통섭철학은 다름 아닌 ‘차이에 관한 통찰’로 읽을 수 있다고 본다. 그런 점에서 원효철학은 ‘차이 통섭의 철학’이다.

불교 교학의 거의 모든 유형을 심도 있게 탐구하여 ‘차이들의 상호개방과 상호수용’이라는 ‘차이 통섭의 지혜’로 읽어내는 원효의 안목은 주목해야 한다. 불교 언어들을 ‘차이 통섭에 관한 통찰’로 읽는 것은 붓다와의 대화에서 새로운 장을 마련하는 것이기 때문이다. 주류 교학의 시선으로는 이러한 독법이 정통성을 확보하기 어려운 특수한 유형으로 보일지 모른다. 그러나 오히려 이런 독법은 오랫동안 묻혀왔던 붓다 법설의 중요한 핵심 하나를 채굴하는 것이라 본다. 그리고 그런 점에서 이런 독법은 붓다 법설의 정통성을 확보할 수 있다고 본다. 기존의 교학/해석학들이 공유하고 승인하던 정통성이 아니라, 새로운 내용으로 보완된 새로운 정통성의 구성 가능성에 확인들은 인식할 필요가 없다.

‘상相’이라는 용어를 통해 ‘차이의 문제’를 다룰 때, 원효는 ‘一’을 차이들에 대한 왜곡과 오염을 치유하는 일종의 ‘치유의 언어’로 구사한다. 동일성의 옷이 입혀져 불변의 독자적·배타적 본질/실체로 간주되면서 부당하게 차별되는 차이(相)들, 그리하여 상호 배제적으로 격리되고 서로 막혀버린 차이(相)들. - 그 오염된 차이들을 원효는 ‘一’을 통해 치유한다. 차이(相)들에서 동일성의 의상을 벗겨내어 ‘사실 그대로의 차이’에 접근하는 길을 열고, ‘차이들이 하나처럼 통하여 상호개방하고 상호 수용하는 통섭의 세상(實際)을 일구려 한다. 이와 관련된 원효의 통찰을 『금강삼매경론』에서 일부만 소개해 본다.

“먼저 단원(品)의 명칭을 해석한다. ‘불변·독자의 본질/실체로 차별된’ 차이가 없음(無相)이라고 말한 것은 ‘[불변·독자의 본질/실체로 차별된] 차이가 없음에 대한 이해(無相觀)를 가리키니, ‘모든 유형의 [불변·독자의 본질/실체로 차별된] 차이’(諸相)를 깨뜨리는 것이다. 다음으로 도리(法)라고 말한 것은 ‘이해의 대상이 되는 도리(所觀法)를 가리키니, [바로] <하나처럼 통하는 마음>이라는 도리(一心法)이다. ‘[불변·독자의 본질/실체로 차별된] 차이가 없음에 대한 이해(無相觀)라는 것은 앞[에서 말한] [육품六品の 각각인] ‘여섯 부분’(六分) 중에서 [첫 번째인 무상법품無相法品에 해당하는] ‘첫 번째 부분’(第一分)[이 드러내는] 뜻이고, ‘이

해의 대상이 되는 도리(所觀法)라는 것은 뒤[에서 말한] ‘여섯 가지 해석방식’(六門) 가운데 ‘첫 번째 해석방식’(第一門)에서의 도리이다. 이제 이 ‘첫 번째 단원’(初品)에서는 이 두 가지 뜻을 나타내니, 그러므로 <[불변·독자의 본질/실체로 차별된] 차이가 없다는 도리[를 주제로 하는] 단원>(無相法品)이라고 말하였다.”¹³⁾

“<현상의 ‘사실 그대로’에 들어간 것이다>(入實法相)라는 것은, [바로] 이 부처님의 지혜가 ‘[불변·독자의 본질/실체로 차별된] 모든 차이’(一切相)을 깨뜨려 ‘모든 현상’(諸法)의 ‘사실 그대로’(實相)에 통달했음을 일컫는다. <본래 그러한 것>(決定性)이라는 것은, 이 <현상의 ‘사실 그대로’>(實法相)는 부처가 지어낸 것이 아니고, 부처가 있는 없는 본연(性)이 스스로 그러하기 때문이다. … 여래가 스스로 <현상의 ‘사실 그대로’에 들어간 것>(入實法相)이기 때문에 다른 이들로 하여금 ‘[불변·독자의 본질/실체로 차별된] 차이가 없어서 생기는 이로움’(無相利)을 얻게 할 수 있는 것이다.”¹⁴⁾

“<모든 곳>(一切處)이라는 것은 ‘진리와 세속’(眞俗) ‘동요와 평온’(動寂) 등 [의 현상이 있는] 모든 곳이며, <머무름이 없다>(無住)라고 말한 것은 이 모든 것에서 ‘[불변·독자의 본질/실체로서] 얻은 것이 없기’(無所得) 때문이다. [또] <떠남이 없다>(無離)라는 것은 이 모든 것에서 ‘[현상으로서] 얻지 못하는 것도 없기’(無所不得) 때문이니, 왜냐하면 그 ‘모든 곳’(一切處)들은 다 ‘[불변·독자의 본질/실체로서] 그러한 것도 아니고 [현상으로서] 그러하지 않은 것도 아니기’(非然非不然) 때문이다.”¹⁵⁾

“[‘어디에도] 자리 잡지 않는 경지’(無在之處)는 오직 ‘하나처럼 통하는 마음’(一心)이니, ‘하나처럼 통하는 마음의 본연’(一心之體)은 ‘본래부터 [불변·독자의 본질/실체로 보는 분별의 동요가] 그쳐 평온한 것’(本來寂靜)이기 때문에 <본래 사실 그대로인 본연의 경지>(決定性地)라고 말하였다. ‘하나처럼 통하는 마음’(一心)이 나타날 때에는 ‘여덟 가지 식’(八識)이 모두 바뀌어가니, 그러므로 이때에 ‘[‘가울로 비추는 것처럼 [현상세계를] 온전하게 드러내는 지혜’(大圓鏡智)·[불변·독자의 본질/실체라는 생각으로 비교하지 않아] 평등하게 보는 지혜’(平等性智)·‘사실 그대로 이해하는 지혜’(妙觀察智)·‘중생들이 일만에 이르도록 성숙시키는] 일을 이루어가는 지혜’(成所作智), 이] 네 가지 지혜’(四智)가 완전(圓滿)해진다. 왜냐하면 이 ‘하나처럼 통하는 마음’(一心)이어야 [근본무지의]

13) 『금강삼매경론』(H1, 609b4~9). “先釋品名。言無相者，謂無相觀，破諸相故。次言法者，謂所觀法，一心法故。無相觀者，先六分中，第一分義，所觀法者，後六門內，第一門法。今此初品，顯是二義，以之故言<無相法品>。”

14) 『금강삼매경론』(H1, 609c6~13). “<入實法相>者，謂此佛智破一切相，通達諸法之實相故。<決定性>者，是實法相，非佛所作，有佛無佛性自爾故。… 如來自入實法相故，故能令他得無相利也。”

15) 『금강삼매경론』(H1, 629a4~8). “<一切處>者，一切眞俗動寂等處，言<無住>者，於此一切，無所得故。言<無離>者，於此一切，無所得故，所以然者，彼一切處，悉皆非然非不然故。”

암흑에서 벗어나 [지혜의] 밝음을 이루고 [그 지혜가] 명백하고 온전해져서(淸淨) [제대로] 비추어내지 못하는 모습이 없기 때문이니, 그러므로 <그 경지는 청정하니 맑은 유리와 같다>(其地淸淨, 如淨瑠璃)라고 말하였다. 이것은 ‘거울로 비추는 것처럼 [현상세계를] 온전하게 드러내는 지혜의 면모’(大圓鏡智之義)를 드러낸 것이다. [또한] 이 ‘하나처럼 통하는 마음’(一心)이어야 ‘[‘항상 있다는 견해’(常見)와 ‘완전히 없어진다는 견해’(斷見) 이] 두 가지 치우친 견해’(遠離二邊)에서 멀리 벗어나 ‘나와 남이 평등하여 둘이 아닌 [경지]’(自他平等無二)를 통달하니, 그러므로 <본연은 언제나 평등하니 저 대지와 같다>(性常平等, 如彼大地)라고 말하였다. 이것은 ‘[불변·독자의 본질/실체라는 생각으로 비교하지 않아] 평등하게 보는 지혜의 면모’(平等性智之義)를 나타낸 것이다. 이와 같은 ‘하나처럼 통하는 마음’(一心)[지평]에서는 ‘[불변·독자의 본질/실체가 있다는 생각으로 분별하여] 본 것’(所觀)이 없기 때문에 ‘모든 현상세계’(諸法門)를 [사실대로] 이해하지 못하는 경우가 없으니, 그러므로 <깨달음은 ‘사실대로 이해하니’, 햇빛처럼 밝히는 지혜와 같다>(覺妙觀察, 如慧日光)라고 말하였다. 이것은 ‘사실 그대로 이해하는 지혜의 면모’(妙觀察智之義)를 밝힌 것이다. [또] 이와 같은 ‘하나처럼 통하는 마음’(一心)[지평]에서는 [분별로] ‘지어내는 것’(所作)이 없기 때문에 다른 사람을 이롭게 하는 일을 지어내지 않음이 없으니, 그러므로 <이로움이 이루어져 본연을 얻으니, 위대한 진리의 비[를] 맞은 것]과 같다>(利成得本, 如大法雨)라고 말하였다. 비는 만물을 적셔 열매를 맺게 하는데, 이 지혜도 그와 같아 다른 사람을 이롭게 하는 일을 이루어 [그들로 하여금] ‘깨달음의 본연’(本覺)[인 ‘사실 그대로 앎]을 얻게 하니, 이것은 ‘[중생들이 열반에 이르도록 성숙시키는] 일을 이루어가는 지혜의 면모’(成所作智之義)를 밝힌 것이다. [이렇게 이] 네 가지 지혜’(四智)가 완전해지면, 이것이 ‘[‘사실 그대로]를 비로소 깨달아감이 완전해진 것’(始覺滿)이다.”¹⁶⁾

“이것은 [‘대승의 세 부류의 계율들이 참된 면모[인 ‘사실 그대로]’로부터 이루어짐을 밝힌 것’(明三聚戒從眞性成)의 다섯 부분 중에서] 다섯 번째인 ‘[사리불이] 이해함’(領解)인데, 여기에는 두 가지가 있다. 앞의 것은, <따라야 할 ‘하나처럼 통하는 사실 그대로’(一如)가 바로 ‘진리의 몸’(法身)이고, ‘상락아정常樂我淨이라는] 네 가지 [본연의] 능력’(四德)을 갖추었으며, ‘사람과 현상에 대한 [불변·독자의 본질/실체로 차별된] 차이’(人法相)를 뛰어넘은 것이고, 이것이 위대한 열반임>을 이해한 것이다. [그리고] 뒤의 것은, <[‘사실] 그대로를 따르는 마음’(能順如心)은 [‘사실] 그대로를 따르기에’(隨如) [번뇌의] 속박에서 벗어나 ‘크나큰 자유

16) 『금강삼매경론』(H1, 633a17~b8). “無在之處, 唯是一心, 一心之體, 本來寂靜, 故言<決定性地>. 一心顯時, 八識皆轉, 故於是時, 四智圓滿. 所以然者, 卽此一心, 離闇成明, 明白淸淨, 無影不照, 故言<其地淸淨, 如淨瑠璃>. 是顯大圓鏡智之義. 卽此一心, 遠離二邊, 通達自他平等無二, 故言<性常平等, 如彼大地>. 是顯平等性智之義. 如是一心無所觀故, 於諸法門, 無不觀察, 故言<覺妙觀察, 如慧日光>. 是明妙觀察智之義. 如是一心, 無所作故, 於利他事, 無所不作, 故言<利成得本, 如大法雨>. 雨潤萬物, 令成菓實, 此智亦爾, 利他事成, 令得本覺, 是明成所作智之義. 四智既圓, 是始覺滿也.”

자재의 힘'(大自在力)을 행하지 않음이 없음>을 이해한 것이다.”¹⁷⁾

“그 ‘[불변·독자의 본질/실체로 보는 생각으로] 분별한 것이 없음’(無所分別)으로 말미암아 ‘[차이를 제대로] 구별하지 않음도 없으니’(無不分別), 그러므로 <[불변·독자의 본질/실체로 보는 생각으로] 분별함이 없는 지혜는 [차이를 제대로] 구별함이 끝이 없다>(無分別智, 分別無窮)라고 말하였다. ‘[차이를 제대로] 구별함이 끝이 없는’(分別無窮) 까닭은 다만 모든 분별을 없애기 때문이니, 그러므로 <[제대로 구별함이] 끝이 없는 차이들’(無窮之相)은 오직 ‘[불변·독자의 본질/실체로 보는 생각으로] 분별된 것’(分別)만이 사라진 것이겠습니까>(無窮之相, 唯分別滅)라고 말하였다.”¹⁸⁾

VI. 차이(相)로 만나는 원효와 붓다

원효의 『금강삼매경론』을 관통하는 것은 흥미롭게도 ‘언어·사유·욕구와 접촉해 있는 차이(相)에 관한 통찰이다. 이 차이(相)를 ‘불변·독자의 본질/실체 관념에 포획되어 왜곡·오염된 차이’와 ‘불변·독자의 본질/실체 관념에서 벗어난 차이’로 구분하여 다루는 다양·다층의 통찰들이 『금강삼매경』·『금강삼매경론』을 관통하고 있다. 특히 원효의 『금강삼매경론』을 통해 이 점이 선명하게 부각된다. ‘불변·독자의 본질/실체 관념에 오염된 차이’와 ‘불변·독자의 본질/실체 관념이 치유된 차이’는 다름 아닌 ‘동일성’과 관련된 문제이다. 동일하다는 말은 ‘변치 않음(불변)/’다른 것과 섞이지 않음(순수)/’상호적 의존 관계가 필요 없음(독자/절대)과 같은 의미로 통한다. 따라서 ‘동일성 관념’은 변화와 관계를 보편 속성으로 갖는 현상을 불변·독자·순수·절대의 것으로 착각하게 한다. 동일성은 현상세계에 존재하지 않는다. 그럼에도 불구하고 인간은 집요하게 동일성에 집착한다. 붓다는 이 동일성 관념의 허구를 깨뜨리는 것을 인간에 의한 세상 오염과 고통의 뿌리를 제거하는 것으로 보았고, 그 통찰을 무아無我·무상無常·연기緣起를 비롯한 다양한 법설로 드러낸다. 붓다의 관점에 공감하는 대승의 후학들은 ‘동일성 허구를 깨뜨리는 언어적 장치로 ‘공空’이라는 기호를 사용한다. 이 공空에 관한 통찰들을 압축시켜 한국어로 표현하면, 동일성은 ‘불변·독자의 본질/실체’가 되고 공성空性是 ‘불변·독자의 본질/실체가 없음’이 된다.

17) 『금강삼매경론』(H1, 651c17~20). “此是第五領解, 於中有二. 先領所順一如, 即是法身, 具足四德, 超人法相, 是大涅槃. 後領能順如心, 隨如離繫, 而無不爲大自在力.”

18) 『금강삼매경론』(H1, 659c4~7). “由其無所分別, 乃能無不分別, 故言<無分別智, 分別無窮>. 所以‘分別無窮’者, 只由滅諸分別, 故言<無窮之相, 唯分別滅>.”

원효가 『금강삼매경론』에서 ‘언어·사유·육구와 접속해 있는 차이(相)를 <불변·독자의 본질/실체 관념에 포획되어 왜곡·오염된 차이>와 ‘불변·독자의 본질/실체 관념에서 벗어난 차이’>로 구분하여 다루는 통찰은, 달리 말해 <동일성에 오염된 차이>와 ‘동일성이 벗겨진 차이’>에 관한 통찰이다. 원효는 불교교학의 거의 모든 유형을 능동적 역량으로 탐구하여 그 결과를 ‘차이 통섭의 철학’으로 조직화시키고 있다. 일심이문一心二門, 본각本覺과 시각始覺, 공空, 유식唯識, 진여眞如, 여래장如來藏 등 대승교학의 핵심개념과 이론들을 하나로 꿰어 펼치는 원효의 통섭通攝철학은, 결국 <언어·사유·육구와 접속해 있는 차이(相)들의 ‘상호 개방(通)과 ‘상호 수용(攝)을 통한 진실과 이로움의 구현’>을 겨냥하고 있다. 그런데 놀라운 것은, 주로 대승교학을 통해 붓다와 대화한 원효의 통섭철학이 붓다의 육근수호 법설이 지나는 의미를 탁월하게 계승하고 있다는 점이다. 필자는 그렇게 본다.

니까야/아함아 전하는 붓다의 법설을 『청정도론』 류類의 남방해석학에 의거하여 이해하는 학인들에게는 영똥해 보이는 관점일지 모른다. 그러나 원효의 안목에 의거하여 니까야/아함을 읽으면 기존의 이른 바 초기불교 이해가 얼마나 걸돌거나 철학적 깊이를 놓치고 있는지 반성하게 된다. 니까야/아함아 전하는 붓다의 법설은 결코 쉽지도 간단하지도 않다. 조금만 깊이 음미하려 들면 곧 겹겹의 관문을 만나게 된다. 원효와의 대화는 그 철용성 같은 관문들을 통과하는 열쇠를 마련하는데 큰 힘을 보탠다. **육품해석학은 원효가 눈뜬 ‘차이 통섭의 길’을 총괄적으로 묘사하고 있는데, 그 일부를 소개한다.**

“[경의 내용을] 본격적으로 설한 [부분](正說[分])의 내용을 크게 나누면 두 가지가 되니, 앞의 [「무상법품無相法品, 「무생행품無生行品, 「본각리품本覺利品, 「입실제품入實際品, 「진성공품眞性空品, 「여래장품如來藏品]의 ‘여섯 단원’(六品)은 [진리다운] 이해와 [이해에 의거한] 수행(觀行)¹⁹⁾을 하나씩 드러낸 것이고, [‘육품六品의 핵심을] 모두 지니게 하는 하나의 단원(摠持一品)은 의문(疑情)을 모조리 없애버린 것이다. 하나씩 드러낸 내용은 곧 ‘여섯 부분’(六分)이 된다. 첫 번째는 [‘불변·독자의 본질/실체로 차별된] 차이가 없다는 도리[를 주제로 하는] 단원

19) 원효가 『금강삼매경수행론의 요점을 ‘일미관행一味觀行’이라는 말로 압축하고 있는 것에서도 확인할 수 있듯이, ‘관행觀行’의 의미를 무엇으로 볼 것인가의 문제는 매우 중요하지만 간단하지 않다. ‘관행觀行’이라는 한문은 크게 세 가지로 번역할 수 있다. 첫 번째는 ‘관觀하는 행行’으로 보는 것이고, 두 번째는 ‘행行을 관觀하는 것’으로 보는 것이며, 세 번째는 ‘관觀과 행行’으로 보는 것이다. 필자는 ‘관觀과 행行’이라는 말과 관련된 『금강삼매경』과 『금강삼매경론』의 용례들을 종합적으로 감안하여 [‘진리다운] 이해와 [이해에 의거한] 수행’이라고 번역한다.

(無相法品)」이니 「불변·독자의 본질/실체로 차별된」 차이가 없음에 대한 이해(無相觀)를 밝히는 것이고, 두 번째는 「불변·독자의 본질/실체로서」 생겨난 것이 없다는 [이해에 의거한] 수행[을 주제로 하는] 단원(無生行品),이니 「불변·독자의 본질/실체로서」 생겨난 것이 없다는 [이해에 의거한] 수행(無生行)을 나타낸 것이며, 세 번째는 「깨달음의 본연[인 '사실 그대로 앎']이 지닌 이로움[을 주제로 하는] 단원(本覺利品)」이니 본래적인 [사실 그대로에] 의거하여 「[온갖] 중생(物)을 이롭게 하는 것이고, 네 번째는 「사실 그대로가 온전하게 드러나는 지평」에 들어감[을 주제로 하는] 단원(入實際品),이니 「[사실이 왜곡된] 허구(虛)로부터 「[사실 그대로인] 참됨(實)으로 들어가는 것이며, 다섯 번째는 「참된 면모[인 '사실 그대로']에는 불변·독자의 본질/실체가 없다는 것[을 주제로 하는] 단원(眞性空品),이니 '모든 행위(一切行)가 <참된 면모[인 '사실 그대로']에는 불변·독자의 본질/실체가 없음(眞性空)[을 아는 경지]에서 나온 것>임을 밝힌 것이고, 여섯 번째는 「여래의 면모가 간직된 창고[를 주제로 하는] 단원(如來藏品)」이니 '헤아릴 수 없이 많은 수행 방식들(無量門)이 [모두] '여래의 면모가 간직된 창고(如來藏)도 들어가는 것임을 나타낸 것이다.

이와 같은 '여섯 가지 방식'(六門)으로 「진리다운 이해와 [이해에 의거한] 수행(觀行)을 두루 다 펼치니, 그 이유는 [다음과 같다.] 무릇 모든 「[불변·독자의 본질/실체로 보아 분별하는] 잘못된 생각(妄想)이 '시작을 알 수 없는 때'(無始)로부터 '흐르면서 바뀌어 가는 것'(流轉)은 단지 「[불변·독자의 본질/실체로 차별된] 차이를 취하여 분별하는 병(取相分別之患) 때문이니, 이제 [분별망상分別妄想의] 흐름을 돌이켜 근원으로 돌아가려면 먼저 '모든 유형의 [불변·독자의 본질/실체로 차별된] 차이(諸相)를 깨뜨려 없애야 한다. 그러므로 먼저 「[불변·독자의 본질/실체로 차별된] 차이가 없다는 도리(無相法)를 이해(觀)하는 것을 밝힌 것이다. [그런데] 비록 '모든 유형의 [불변·독자의 본질/실체로 차별된] 차이(諸相)를 없애도 만약 「[불변·독자의 본질/실체로 차별된] 차이가 없다는 도리(無相法)를」 '이해하는 마음(觀心)을 [도리어 불변·독자의 본질/실체로서] 남겨 둔다면, [불변·독자의 본질/실체로 간주하는] '이해하는 마음'이 오히려 생겨나 '깨달음의 본연(本覺)[인 '사실 그대로 앎']에 부합하지 못하니, 그러므로 [불변·독자의 본질/실체로 보는] 마음을 없애기 위하여 두 번째로 「[불변·독자의 본질/실체로서] 생겨난 것이 없다는 [이해에 의거하는] 수행(無生行)을 드러낸 것이다. 수행이 이미 「[불변·독자의 본질/실체로 보는 생각을] 일으킴이 없음(無生)[경지]가 되면 비로소 '깨달음의 본연(本覺)[인 '사실 그대로 앎']에 부합하게 되고, 이에 의거하여 '중생을 교화(化物)하여 「[깨달음의] 본연[인 '사실 그대로 앎']이 지닌 이로움(本利)을 얻게 하니, 그러므로 세 번째로 '깨달음의 본연[인 '사실 그대로 앎']이 지닌 이로움의 측면(本覺利門)을 밝힌 것이다. 만약 '깨달음의 본연(本覺)[인 '사실 그대로 앎']에 의거하여 중생을 이롭게 하면 [그] 중생들이 곧바로 「[사실이 왜곡된] 허구(虛)로부터 「[사실 그대로인] 참됨(實)[의 지평]으로 들어갈 수 있으니, 그러므로 네 번째로 '사실 그대로가 온전하게 드러나는 지평으로 들어감(入實際)을 밝힌 것이다. '안으로의 수행(內行)이 「[불변·독자의 본질/실체로 차별된] 차이가 없음(無相)과 「[불변·독자의 본질/실체로서] 생겨난 것이 없

음(無生)에 이르고, ‘밖으로의 [중생]교화(外化)는 [깨달음의] 본연[인 ‘사실 그대로 앞’]이 지닌 이로움(本利)으로써 ‘사실 그대로[가 온전하게 드러나는 지평]에 들어가도록(入實) 하면, 이와 같은 두 가지 이로움으로써 ‘모든 수행(萬行)을 갖추어 [‘모든 수행(萬行)이] 똑같이 ‘참된 면모[인 ‘사실 그대로’](眞性)로부터 나오고 [‘모든 수행(萬行)이] 다 [‘사실 그대로인] 참된 [면모에는] 불변·독자의 본질/실체가 없다(眞性)空[는 도리]를 따르니, 그러므로 다섯 번째로 ‘참된 면모[인 ‘사실 그대로’]에는 불변·독자의 본질/실체가 없다는 것(眞性空)을 밝힌 것이다. 이 ‘참된 면모[인 ‘사실 그대로’](眞性)에 의지하여 ‘모든 수행(萬行)이 갖추어지면 ‘여래의 면모가 간직된 창고(如來藏)가 지닌 ‘한 맛[처럼 서로 통하는]’(一味) 근원으로 들어가니, 그러므로 여섯 번째로 ‘여래의 면모가 간직된 창고(如來藏)를 드러낸 것이다. 이미 [‘하나처럼 통하게 하는] 마음의 근원(心源)으로 돌아가면 곧 [‘불변·독자의 본질/실체/본질로 보고 분별하는 생각에 이끌려] 하는 것이 없고(無所爲), [‘분별하는 생각에 이끌려] 하는 것’(所爲)이 없기 때문에 [중생의 이로움을 위해] ‘하지 않는 것이 없으며(無所不爲), 그러므로 [이러한] ‘여섯 측면(六門)을 설함으로써 ‘대승[의 이치들]을 포괄(攝大乘)한다. ... 또 이 ‘여섯 단원(六品)은 오직 ‘한 맛[처럼 서로 통하는 것]’(一味)일 뿐이다. 그 이유는 [다음과 같다.] ‘[불변·독자의 본질/실체로 차별된] 차이(相)와 [‘불변·독자의 본질/실체로서] 생겨난 것(生)에는 [‘얻을 수 있는] 불변·독자의 본질(性)이 없고, ‘깨달음의 본연(本覺)[인 ‘사실 그대로 앞’]에는 ‘불변·독자의 근본(本)²⁰⁾이 없으며, ‘사실 그대로가 온전하게 드러나는 지평(實際)은 [‘불변·독자의 본질/실체로 제한하는] 지평(際)에서 벗어난 것이고, ‘참된 면모[인 ‘사실 그대로’](眞性)에도 ‘불변·독자의 본질/실체가 없는 것(空)이니, 무엇에 의해 ‘여래의 면모가 간직된 창고의 면모(如來藏性)가 [‘불변·독자의 본질/실체/본질로서] 있었는가? 아래에 나오는 ‘여래의 면모가 간직된 창고[를 주제로 하는] 단원(如來藏品)에서 말한 것과 같이 <이 지식은 늘 고요하지만(寂滅) 고요함(寂滅) 또한 [‘불변·독자의 본질/실체가 없어] 고요하고(寂滅)>(是識常寂滅, 寂滅亦寂滅), [‘육품六品の 핵심을] 모두 지니게 하는 단원(摠持品)에서 말한 것처럼 <‘제7말나식과 [제6식 이하의] 다섯 가지 식이 [‘불변·독자의 본질/실체로서] 생겨나지 않고(七五不生), ‘제8아뢰야식과 제6의식은 불변·독자의 본질/실체가 없고 [‘불변·독자의 본질/실체로 보는 분별의] 동요가 없으며(八六寂滅), ‘제9식의 양상도 불변·독자의 본질/실체가 없다(九相空無)>(七五不生, 八六寂滅, 九相空無).

이와 같이 [‘불변·독자의 본질/실체로서] 얻을 것이 없어(無所得) ‘한 맛[처럼 서로 통하는 것]’(一味)이 바로 이 경의 근본(宗)의 핵심(要)이 되니, <단지 [‘불변·독자의 본질/실체로서] 얻을 것이 없기 때문에 얻지 못하는 현상도 없는 것>(但以無所得故, 無所不得)이다. 그리하여 ‘모든 해석방식(諸門)이 펼쳐지지 않는 것

20) ‘本’은 맥락에 따라 ‘근본’ ‘본연’ ‘불변·독자의 근본’ 등으로 옮기고 있다. 한자어는 다의적이기 때문에 ‘특정 맥락에 따른 특정한 의미’를 한글번역어에 반영하기 위해서는 같은 용어라도 달리 번역해야 한다.

이 없기 때문에 ‘헤아릴 수 없는 뜻’(無量義)을 지어내는 근본(宗)이 되는 것이다. [‘여섯 단원’(六品)이] 비록 ‘한 맛[처럼 서로 통하는 것]’(一味)이지만 ‘여섯 가지 해석방식’(六門)을 펼치니, 그러므로 [육품六品の 각각인] ‘여섯 부분’(六分)에 의거하여 [『금강삼매경』의] 본문을 [단락으로] 나누어(科文) 해석하였다.”²¹⁾

육근수호 범설의 초점은 ‘선정 수행’(定學)의 요점인 정지正知(sampajānāti)를 알려주는 것으로 보인다. <일상의 동작들을 비롯한 모든 경험 현상을 팔호 치듯 묶어 재인지(알아차림)의 대상으로 처리하면서 ‘빠져나오는 마음국면’을 일깨우고, 그 재인지 자리에서, 모든 특징·차이들의 연기적 양상을 관찰하는 것> - 이것이 정지正知 행법의 요점이라 생각한다. 그런데 ‘선정 수행’(定學)은 ‘이해 수행’(慧學)과 ‘행위 제어의 수행’(戒學)을 끌어안고 있다. 삼학三學의 각 항목들이 그러하다. ‘이해 수행’(慧學)은 ‘선정 수행’(定學) 및 ‘행위 제어의 수행’(戒學)과 결합해야 성공할 수 있고, ‘행위 제어의 수행’(戒學)은 ‘이해 수행’(慧學) 및 ‘선정 수행’(定學)을 품어야 성공한다. 그런 점에서 육근수호 범설도 그 요점은 ‘선정 수행’(定學)의 정지正知이지만, ‘이해 수행’(慧學)과 ‘행위 제어의 수행’(戒學)을 동시에 품고 있다. 원효의 통섭철학도 언제나 이 삼학三學의 상호 의존적 결합구조를 반영하고 있다.

“이것은 ‘닦음의 단계’(修位)를 밝힌 것이다. [여기에도] 또한 두 구절이 있으니, 먼저 ‘닦음의 특징’(修相)을 밝혔고 나중에는 [‘그러한 특징을 지닌] 닦음[을 발생시킨] 원인’(修因)을 드러내었다. ‘닦음의 특징’(修相)이라는 것은 ‘본연의

21) 『금강삼매경론』(H1, 608c4-609b4). “正說之中, 大分爲二, 謂前六品, 別顯觀行, 摠持一品, 摠遣疑情. 別顯之中, 卽爲六分. 一無相法品, 明無相觀, 二無生行品, 顯無生行, 三本覺利品, 依本利物, 四入實際品, 從虛入實, 五眞性空品, 辦一切行, 出眞性空, 六如來藏品, 顯無量門, 入如來藏. 如是六門, 觀行周盡, 所以然者, 凡諸妄想, 無始流轉, 只由取相分別之患, 今欲反流歸源, 先須破遣諸相. 所以初明, 觀無相法, 雖遣諸相, 若存觀心, 觀心猶生, 不會本覺, 故泯生心, 所以第二顯無生行. 行既無生, 方會本覺, 依此化物, 令得本利, 故第三明本覺利門. 若依本覺, 以利衆生, 衆生卽能從虛入實, 所以第四明入實際. 內行卽無相無生, 外化卽本利入實, 如是二利, 以具萬行, 同出眞性, 皆順眞空, 是故第五明眞性空. 依此眞性, 萬行斯備, 入如來藏, 一味之源, 所以第六顯如來藏. 既歸心源, 卽無所爲, 無所爲故, 無所不爲, 故說六門, 以攝大乘. 又此六品, 合爲三門. 前二品, 攝觀行始終, 次二品者, 教化本末, 其後二門, 攝因成果. 又前二品, 遣相歸本, 中間二品, 從本起行, 後二品者, 雙顯歸起. 以此二三, 攝大乘盡. 又此六品, 只是二門, 相生都泯, 是本覺利, 實際眞空, 是如來藏. 又前門者, 遣妄顯因, 其後門者, 顯眞成果, 如是二二之門, 亦攝大乘周盡. … 又此六品, 唯一味. 所以然者, 相生無性, 本覺無本, 實際離際, 眞性亦空, 何由得有如來藏性? 如下如來藏品中言, <是識常寂滅, 寂滅亦寂滅>, 摠持品言, <七五不生, 八六寂滅, 九相空無>. 如是無所得之一味, 正爲此經之宗之要, 但以無所得故, 無所不得, 所以諸門, 無所不開故, 作無量義之宗也. 雖是一味, 而開六門, 故依六分科文而釋.”

온전한 지혜(正體智)를 가리키니, ‘[빠져들지 않는 마음국면에 의거한] 그침과 [사실대로 보는] 이해를 동시에 운용’(止觀雙運)하여 [수행에서] 나가거나(出) [수행으로] 들어가는(入) [구분이] 아예 없기 때문에 <늘 일으키는 것>(常起)이라고 말하였다. <일으켜 내는 것>(能起)이라는 것은 ‘그침’(止)이 일으켜 내는 것을 일컫는 것이니, [그침(止)은] ‘[사실대로 보는] 이해(觀)를 일으킬 수 있기 때문이다. [‘능기能起’에 이어] 다음에 말한 [‘기수起修’에서의] <일으킴>(起)이라는 것은 ‘일으켜진 이해’(所起觀)를 가리킨다. 그침(止)과 이해(觀)는 분리되지 않으므로 <동시에>(同時)라고 하였으니, ‘[빠져드는 마음의] 분별양상을 그치는 것’(止相)과 ‘사실 그대로를 이해하는 것’(觀如)은 반드시 동시에 작용하는 것’이기 때문이다. 이[상의 내용]은 ‘뒤움의 특징’(修相)을 밝힌 것이고, 다음은 그 [그러한 특징을 지닌 뒤움을 발생시킨] 원인(因)을 드러낸 것이다.

이 [그침(止)과 이해(觀)를] 동시에 운용하는 수행(雙運修)을 얻은 이유는 먼저 ‘힘을 더해가는 수행’(加行)으로 온갖 장애(障)를 물리쳤기 때문이다. <지혜로써 이끈다>(智導)라는 것[에서 ‘지혜(智)’라는 것은 ‘향상시켜 가는 지혜’(加行智)를 말하는 것이니, ‘마음과 언어로 이해하여’(意言分別) [아직] 언어(名言)에서 벗어나지 않았기 때문에 <지혜로써 이끈다>(智導)라고 하였다. ‘십지十地의] 일곱 번째 경지[인 원행지遠行地 보살의 단계](七地) 이전의 모든 경지에서는 다 ‘힘을 더해가는 수행’(加行)이 있으니, 먼저 장애를 다스리[는 과정이 필요하]기 때문이다. <온갖 장애와 난관을 물리친다>(排諸障難)는 것은 ‘거칠고 무거운 번뇌’(麤重)를 털어내고 제압하기 때문이고, <번뇌에서 벗어나다>(出離蓋纏)는 것은 ‘현재 작용하는 번뇌’(現纏)를 일으키지 않기 때문이다.”²²⁾

원효가 『금강삼매경』의 요점이라 말하고 있는 ‘한 맛처럼 서로 통하는 진리다운 이해와 [그 이해에 의거한] 수행’(一味觀行)이라는 개념은, 삼학三學의 상호의존적 결합구조를 압축적으로 반영한 것이다. 일미관행一味觀行 체계에서 ‘이해수행’(慧學, 觀)은, <정신적 현상이건 물질적 현상이건 모든 ‘[불변·독자의 본질/실체로 차별된] 차이’(相)에는 ‘불변·독자의 본질/실체’가 본래부터 없다>는 이해를 수립하고 그 이해를 내면화시키는 것에 집중된다. 그리고 그 이해로써 만나려는 것은 ‘사실 그대로의 차이’(實相)이다. 이 수행에서 힘을 붙여 내면화시키는 과정에 대해 원효는 이렇게 말한다.

“뒤의 [부처님의] 대답에서 말한 <마음[의 경지]와 [세상의] 일이 별개의 것으로

22) 『금강삼매경론』(H1, 655a19-b6). “此明修位。亦有二句。先明修相。後顯修因。言修相者。謂正體智。止觀雙運。更無出入。故言<常起>。言<能起>者。謂止能起。能起觀故。次言<起>者。謂所起觀。止觀不離。故曰<同時>。止相觀如。必同時故。是明修相。次顯其因。所以得此雙運修者。由先加行。排諸障故。言<智導>者。謂加行智。意言分別。不離名言。故名<智導>。七地已還。一切地中。皆有加行。在先伏障故。<排諸障難>者。損伏麤重故。<出離蓋纏>者。不起現纏故。”

나뉘지 않는 것을 ‘간직해 가는 작용’이라 부른다>(心事不二, 是名存用)라는 것은 ‘세 가지 [해탈]을 간직해 가는 작용’(存三之用)의 뛰어난 능력을 말하는 것이다. 만약 어떤 이가 ‘세 가지 [해탈]을 간직해 가는 작용’(存三之用)[의 능력]을 아직 얻지 못했다면, ‘마음을 고요하게 하고’(靜心) ‘불변·독자의 본질/실체가 없음을 이해하더라도’(觀空) [세상의] 일과 마주하면 ‘[이해한 그] 생각을 놓쳐’(失念) ‘나[라는 생각]’(我)과 ‘내 것[이라는 생각]’(我所)을 취하고 ‘해롭거나 이로운 대상’(違順境)에 집착하여 ‘하늘에서 부는 바람’(天風)[처럼 몰아치는 대상들]에 동요되어 ‘마음[의 경지]와 [세상의] 일이 각기 달라진다’(心事各異). [그런데] 만약 ‘[허공虛空·금강金剛·반야般若, 이] 세 가지 해탈’(三解脫)을 익숙하게 닦을 수 있는 사람이라면 ‘이해수행에서 나와’(出觀) 세상의 일과 마주하더라도 ‘이해수행의 힘’(觀勢)을 여전히 간직하고 있어서 ‘[불변·독자의 본질/실체로 차별된] 나와 남의 차이’(我他之相)를 취하지 않고 ‘좋거나 싫은 대상’(好惡之境)에 집착하지 않는다. 이에 따라 ‘하늘의 바람’(天風)[처럼 몰아치는 대상들]에 휘둘리지 않게 되고 [‘이해수행’(觀行)으로] 들어간다거나 [‘이해수행’(觀行)에서] 나온다는 [생각을] 모두 잊어버려 마음[의 경지]와 [세상의] 일이 별개의 것으로 나뉘지 않으니, 이와 같은 것을 ‘세 가지 [해탈]을 간직하는 작용’(存三之用)이라고 부른다. 이러한 ‘이해수행’(觀)을 처음으로 닦는 것은 ‘믿음을 세우는 열 가지 단계’(十信位)에서이고, ‘간직하는 작용’(存用)이 이루어지는 것은 ‘[믿음이 이해로] 안착하는 열 가지 단계의 경지’(十住位)에서이다. 『본업경本業經』에서 ‘[믿음이 이해로] 안착하는 열 가지 단계의 경지’(十住位)[를 설명하는] 가운데 이 ‘이해수행’(觀[行])을 세운 것과 같은 것이다. <안으로 수행함>(內行) 이하는 [보살의] 두 번째 질문에 대한 대답으로 ‘이해수행을 하는 양상’(觀相)을 밝힌 것이다. <안으로 수행함>(內行)은 ‘이해수행으로 들어가’(入觀) ‘[분별의 동요를] 그쳐 [사실 그대로] 이해하는 행위’(寂照行)이고, <밖으로 [중생을] 교화함>(外行)은 ‘이해수행에서 나와’(出觀) ‘중생을 교화하는 행위’(化物行)이다. 나오거나 들어가거나 [‘사실 그대로와 만나는 지평’(實際)인] 중도中道를 잃지 않기 때문에 <별개의 것으로 나뉘지 않는다>(不二)라고 말하였다.”²³⁾

일미관행一味觀行 체계에서 ‘선정 수행’(定學)은 주로 유식唯識의 통찰과 관련되어 나타난다. 그리고 원효가 구사하는 유식 통찰은 육근수호 법설의 정지正知와 맞닿아 있다. ‘특징·차이들을 움켜쥐는 것’과 그로 인한 ‘해로운 분별 사유의 전개’ 및 ‘희론으로의 확산’은 ‘특징·차이를 움켜쥐는 마음 양상’의 산물이며, 원효

23) 『금강삼매경론』(H1, 646b24~c13). “後答中言, <心事不二, 是名存用>者, 是名存三之用勝能. 若人未得存三之用, 靜心觀空, 涉事失念, 取我我所, 着違順境, 天風所動, 心事各異. 若能熟修三解脫者, 出觀涉事, 觀勢猶存, 不取我他之相, 不着好惡之境. 由是不為天風所鼓, 入出同忘, 心事不二, 如是乃名存三之用也. 是觀如修在十信位, 存用得成在十住位. 如『本業經』十住位中, 立此觀故. <內行>已下, 答第二問, 以明觀相. <內行>者, 入觀寂照行, <外行>者, 出觀化物行. 若出若入, 不失中道, 故言<不二>.”

는 이것을 <오로지 분별하는 마음[에 의한 구성]일 뿐(唯識)이라는 도리를 알지 못함>으로 거론한다. 반면에 ‘특징·차이들을 움켜쥐지 않는 것’과 그로 인한 ‘이로운 합리적 분별 사유의 향상’ 및 ‘동일성에 오염된 차이들의 치유’와 ‘사실 그대로의 드러남(實相)은, <오로지 분별하는 마음[에 의한 구성]일 뿐(唯識)이라는 도리를 앎>으로 거론한다.²⁴⁾

인식능력(識)이 ‘동일성의 옷을 입힌 특징·차이들’을 움켜쥐면, ‘해로운 분별 사유’와 ‘희로운 사유’를 펼치는 주관이 된다. 이 경우, ‘주관(분별 사유)에 의한 객관(특징·차이들)의 오염’과 ‘객관(특징·차이들)에 의한 주관(분별 사유)의 오염’이 상호적으로 작용하는 인식구조가 수립된다. 그리고 이에 따른 ‘차이들의 왜곡과 오염’은 삶과 세상에 온갖 해로움을 발생시킨다. 이와 반대로 인식능력(識)이 동일성 관념의 허구에 대한 성찰과 연기적 사유에 기대어 특징·차이들을 움켜쥐지 않으면, ‘이로운 합리적 분별 사유’를 펼쳐 차이들의 왜곡과 오염을 치유한다. 이 경우, 주관(이로운 합리적 분별 사유)과 객관(특징·차이들)의 관계는 ‘사실 그대로’(實相)를 드러내는 양상으로 상호작용한다. 그리고 ‘차이들의 사실 그대로’를 접점으로 삼아 전개되는 주관(이로운 합리적 분별 사유)과 객관(특징·차이들)의 관계는 삶과 세상에 온갖 이로움을 발생시킨다. 원효의 다음과 같은 말은 이러한 통찰을 담고 있다.

“<안[의 식識]과 밖[의 대상]이 서로 [‘이로운 능력’(善根)을] 빼앗지 않는다>(內外不相奪)라고 말한 것은, ‘안의 식識(內識)과 ‘밖의 대상’(外境)이 함께 서로를 나타나게 하면서 거스름(違)이나 따름(順)을 취하여 온갖 ‘이로운 능력’(善根)을 서로 빼앗다가 이제 [식識과 대상에] 모두 ‘불변·독자의 본질/실체가 없음’(空)을 깨달아 [‘이로운 능력’(善根)을] 빼앗게 하지 않기 때문이다.”²⁵⁾

“다섯 단계’(五位)의 모든 수행은 ‘깨달음의 본연(本覺)[인 ‘사실 그대로 앎’]에서 떠나지 않아 모두 [‘깨달음의] 본연[인 ‘사실 그대로 앎’]이 지닌 이로움(本利)으로부터 이루어지지 않음이 없는데, 수행을 이룰 때는 이전[의 단계]로부터 이후[의 단계]로 들어가기 때문에 <들어간다>(入)라고 하였다. <들어간다>(入)는 것은 ‘자신을 이롭게 함’(自利)이고 <교화한다>(化)는 것은 ‘남을 이롭게 함’(利他)이니, 이와 같은 [자리행과 이타행] ‘두 가지 수행’(二行)은 모두 [‘깨달음의 본연(本覺)[인 ‘사실 그대로 앎’]의] ‘본연의 자리’(本處)를 따르는 것이다.”²⁶⁾

24) 유식唯識에 대한 이러한 이해는 『대승기신론소·별기』 번역본의 「이해와 마음」에서 상론하였다.

25) 『금강삼매경론』(H1, 662a2~4). “而言<內外不相奪>者, 內識外境, 共相現發, 取違順, 相奪諸善根, 今達皆空, 不令奪故.”

26) 『금강삼매경론』(H1, 655c21~656a1). “五位諸行, 不離本覺, 莫不皆從本利而成, 成行之時,

“이것은 [두 부분으로 이루어진 ‘네 계승’(四頌)에서 뒤의 한 계승과 절반에 해당하는] 두 번째인 ‘불변·독자의 본질/실체가 없는 참된 현상을 드러내는 것’(示眞空法)이다. <이 때문에>(是故)라고 말한 것은 앞에서 집착한 ‘[독자적 실체가] 있다는 것’(有)이 모두 ‘사실이 아니어서’(虛妄) 그 [집착]을 깨뜨릴 수 있는 사람은 참됨(實)을 얻기 때문이니, [그럴 때는] ‘참 그대로’(眞如)[인 지평]에서 움직이지 않아 ‘사실이 아닌 현상’(妄法)을 이루지 않는다. <식에 의해 바뀐 것>(識所化)이라는 것은 ‘식에 의해 분별된 것’(識所計)을 말하니, 저 ‘분별된 양상’(所計相)은 ‘사실 그대로의 진리’(理)에는 있지 않고 단지 ‘[분별하는] 생각’(情)을 따라서 있는 것이니, 그러므로 <바뀐 것>(所化)이라고 하였다. ‘모든 [참 그대로인] 현상’(諸[眞如]法)은 [분별하는] 식識에 의해 바뀐 것과는 같지 않기 때문에 식識[의 분별]에서 벗어난 현상(法)은 ‘불변·독자의 본질/실체가 없어 [불변·독자의 본질/실체로서] 있는 것이 아니니’(空無所有), 그러므로 <저는 ‘불변·독자의 본질/실체가 없는 경지’(空處)에 따라 ‘사실 그대로’(如)를 말하는 것입니다>[라고 말한 것이다].”²⁷⁾

“[‘깨달음의 본연[인 ‘사실 그대로 앎’을 일으키는] 마음’(本覺之心)에 의하여] 생겨난 ‘신체와 마음’(色心)[이라는 현상들이 [중생에게는] ‘[불변·독자의 본질/실체로 간주되어] 차별된 양상’(差別相)이지만, 저 ‘깨달음의 본연[인 ‘사실 그대로 앎’을 일으키는] 마음’(本覺心)은 ‘[불변·독자의 본질/실체로서의] 양상’(相)에서 벗어나 있고 ‘불변·독자의 본질’(性)에서도 벗어나 있으니, 이와 같은 ‘[불변·독자의 본질/실체라고] 차별하는 자리’(差別之處)에 있지 않아야 저 ‘[불변·독자의 본질/실체로서의] 양상에서 벗어나 하나처럼 통하게 하는 깨달음’(離相一覺)과 같은 것이 있게 된다. 그러므로 이 신체(色)와 마음(心)의 ‘[불변·독자의 본질/실체로 간주되어] 차별된 양상’(差別相)을 ‘불변·독자의 본질/실체가 없는 것’(空)으로 볼 때라도 ‘[불변·독자의 본질/실체로서의] 양상에서 벗어나 하나처럼 통하게 하는 깨달음’(離相一覺)마저 함께 없앨 수는 없다. 이러한 도리로 말미암아 앎[에서 마음은 ‘아무 것도 없이 허망한 것과는 같지 않다’(不同空)고 말한 설명]이 헛된 말이 아닌 것이다.”²⁸⁾

“이 [글]은 ‘사유의 단계’(思位)를 밝힌 것인데, 또한 두 구절이 있다. 먼저는 ‘[불변·독자의 본질/실체로 차별된] 차이가 [본래] 없음은 사유하여 이해하는 것’

從前入後，故名爲<入>。<入>者，自利，<化>者，利他，如是二行，皆從本處也。”

27) 『금강삼매경론』(H1, 666b18~24). “此是第二示眞空法。言<是故>者，是前執有皆是虛妄，其能破者，得實之故，眞如不動，妄法不成也。<識所化>者，謂識所計，彼所計相，理無所有，直從情有，故名<所化>。諸法非如識所化故，離識之法，空無所有，是故我從空處說如。”

28) 『금강삼매경론』(H1, 669a5~669a9). “所生色心，是差別相，彼本覺心，離相離性，不於如是差別之處而有如彼離相一覺。是故空此色心差別相時，不得同遣離相一覺。由是道理，前非虛說。”

(無相尋思觀)을 밝힌 것이고, 나중은 <[불변·독자의 본질/실체로서] 생겨난 것이 없다는 것을 ‘사실 그대로 아는 지혜’(>(無生如實智)를 드러낸 것이다. 처음에 <이해>(觀)라고 말한 것은 ‘사유하고 성찰하는 것’(思量觀察)이고, <오로지 마음과 언어 [에 의해 구성된 것]이다>(唯是意言)라는 것은 ‘취해진 외부의 대상’(所取外境)은 ‘[불변·독자의 본질/실체로서] 소유되는 것이 없기’(無所有) 때문이다. [또] <마음에 따라 나타난다>(隨意顯現)라는 것은 ‘외부의 객관’(外相分) 같은 것이 주관(見[分])과 분리되지 않기 때문이다. <나의 [욕망세계(欲界), 유형세계(色界), 무형세계(無色界)의] 근본이 되는 식識이 아니다>(非我本識)라는 것은, 식識과 분리되어 바깥의 것]으로 ‘보이는 대상’(所見境界)은 이미 나의 식識이 아니기 때문에 ‘[나의 것으로] 소유되는 것이 없다(無所有)는 것이다. 여기서 말하는 <근본이 되는 식識>(本識)이라는 것은 제6식(第六識)이니, [‘욕망세계(欲界), 유형세계(色界), 무형세계(無色界), 이] 세 가지 세계’(三有)의 근본이기 때문이다. [이것은] 제바提婆보살이 설한 계승에서 [다음과 같이] 말한 것과 같다. <의식意識은 ‘세 가지 세계’(三有)의 근본이니, ‘모든 대상세계’(諸塵)는 그 [의식이] 원인이네. 만약 대상세계(塵)가 ‘[불변·독자의 본질/실체로서] 있는 것이 아님’(非有)을 알면 ‘[세 가지] 세계가 [전개되는] 잠재적 가능성’([三]有種)은 저절로 사라진다네.> 이상의 내용은 ‘[불변·독자의 본질/실체로 차별된] 차이가 없다는 것을 사유하는 것’(無相尋思)과 ‘사실 그대로 아는 지혜’(如實智)를 통틀어 드러낸 것이고, 이하부터는 그 ‘[불변·독자의 본질/실체나 본질로서] 생겨남이 없다는 도리’(無生道理)를 밝히는 것이다. (...) 이 [경문經文]은 ‘[불변·독자의 본질/실체로서] 생겨난 것이 없다는 것을 사유하는 것’(無生尋思)과 ‘[불변·독자의 본질/실체로서] 생겨난 것이 없다는 것을] 사실 그대로 아는 지혜’([無生]如實智)를 통틀어 드러낸 것이다. 처음에 ‘[진리에 대한 믿음이 이해로 안착하는] 이해의 열 가지 경지’(十解) 이상으로부터 ‘[견도 이전의 단계에서] 가장 뛰어난 수준의 수행’(世第一法)에 이르기까지 이러한 <[불변·독자의 본질/실체로서] 생겨난 것이 없다는 것에 대한] 사유(尋思)와 ‘사실 그대로 아는 지혜’(如實智)에 의거한 이해>(尋思如實智觀)를 닦는데, 그 가운데에는 ‘선정수행으로 얻은 지혜’(修慧)로 관찰하는 것도 있지만 모두가 아직은 ‘사유로 관찰하는 이해’(思察分別)에서 벗어나지 못하니, 그러므로 통틀어 ‘사유의 단계’(思位)라고 부른 것이다.”²⁹⁾

붓다의 육근수호 범설처럼, 원효도 차이(相)를 경험 발생의 초기조건으로 본다. 그리고 이 차이(相)는 언어·사유·욕구와 한 몸이다. 육근수호 범설에 따르면, 차

29) 『금강삼매경론』(H1, 654c21-655a16). “此明思位, 亦有二句. 先明無相尋思觀, 後顯無生如實智. 初言<觀>者, 思量觀察, <唯是意言>者, 所取外境, 無所有故. <隨意顯現>者, 似外相分, 不離見故. <非我本識>者, 離識已外所見境界, 既非我識, 故無所有. 此中言<本識>者, 謂第六識, 三有本故. 如提婆菩薩所說頌言, <意識三有本, 諸塵是其因. 若見塵非有, 有種自然滅.>上來通顯無相尋思及如實智, 自下明其無生道理. (...) 此是通顯無生尋思及如實智. 始從十解已上乃至世第一法, 修此尋思如實智觀, 於中亦有修慧觀察, 而皆未離思察分別, 所以通名爲思位也.”

이(相)를 발생조건으로 삼는 인간의 지각과 인식 경험은 인지능력(意根, 識)의 선택에 의해 두 가지 계열/범주로 나뉜다. ‘차이를 움켜쥐는 선택’은 ‘동일성 관념에 의한 차이 왜곡과 오염의 길’에 오르는 것이고, 이에 따라 인간의 경험은 허구적 기만의 그늘에서 발생하는 갖가지 해로움으로 채워진다. 이와 달리 ‘차이를 움켜쥐지 않는 선택’은 동일성 관념의 허구에서 빠져나와 ‘차이 왜곡과 오염을 치유하는 길’에 오르는 것이고, 이에 따라 ‘사실 그대로의 차이’에서 발생하는 좋은 이로움이 개인과 세상을 채운다. 흥미롭게도 원효도 이와 같은 통찰을 전개한다.

『금강삼매경론』에서 거론하는 차이(相)는 ‘언어·사유·욕구와 접촉해 있는 현상’이며, 이 차이(相)는 인식능력(識)의 선택³⁰⁾에 따라 상이한 두 범주로 나뉜다. 하나는 ‘불변·독자의 본질/실체 관념에 포획되어 왜곡·오염된 차이들의 범주’이고, 다른 하나는 ‘불변·독자의 본질/실체 관념에서 벗어나 사실 그대로인 차이들의 범주’이다. 그런데 어떤 범주에 속하는 차이(相)일지라도 ‘언어·사유·욕구와 접촉해 있는 현상’이다. 따라서 붓다와 원효의 경우, 차이(相)에 관한 통찰은 곧바로 ‘언어·사유·욕구’에 관한 것으로 치환해도 된다. 차이(相)가 인식능력(識)의 선택에 따라 상이한 두 범주로 나뉘는 것처럼, 언어·사유·욕구도 그러하다. 사유의 경우는 ‘이로운 합리적 분별 사유’와 ‘해로운 불합리한 분별 사유’로 나뉘고, 욕구의 경우는 기본적으로 ‘나와 남을 함께 이롭게 하는 욕구’와 ‘나와 남을 함께 이롭게 하지 못하는 욕구’로 구분된다. 원효의 저술을 일관하는 <자기를 이롭게 함(自利)과 남들을 이롭게 함(利他)의 결합>은 ‘차이를 움켜쥐는 선택’과 ‘차이를 움켜쥐지 않는 선택’에 의해 갈라지는 두 가지 욕구와 관련된다. 『금강삼매경론』의 구절 하나만 소개한다.

“다섯 단계(五位)의 모든 수행은 ‘깨달음의 본연(本覺)[인 ‘사실 그대로 앎’]에서 떠나지 않아 모두 ‘[깨달음의] 본연[인 ‘사실 그대로 앎’]이 지닌 이로움(本利)으로부터 이루어지지 않음이 없는데, 수행을 이룰 때는 이전[의 단계로]부터 이후[의 단계]로 들어가기 때문에 <들어간다>(入)라고 하였다. <들어간다>(入)는 것은 ‘자신을 이롭게 함’(自利)이고 <교화한다>(化)는 것은 ‘남을 이롭게 함’(利他)이니, 이와 같은 [자리행과 이타행] ‘두 가지 수행’(二行)은 모두 [‘깨달음의 본연’(本覺)[인 ‘사실 그대로 앎’]의] ‘본연의 자리’(本處)를 따르는 것이다.”³¹⁾

30) 원효는 이 두 가지 가능성을 모두 지니고 있는 인식능력을 ‘여래 면모를 품고 있는 창고(如來藏)의 의미로 보아 ‘여래장(如來藏)이라는 용어를 중시한다. 여래장을 마치 가변적 현상의 이면에 있는 불변의 궁극실재(本體, 基體)로 이해하려는 ‘본체론적 여래장설’과 원효의 여래장사상은 그 차이가 완전히 다르다.

31) 『금강삼매경론』(H1, 655c21~656a1). “五位諸行, 不離本覺, 莫不皆從本利而成, 成行之時, 從前入後, 故名爲<入>. <入>者, 自利, <化>者, 利他, 如是二行, 皆從本處也.”

언어의 경우도 마찬가지다. ‘차이를 움켜쥐는 선택’은 언어로 하여금 ‘동일성 관념에 의한 차이 왜곡과 오염의 도구’가 되게 한다. 이 경우의 언어는 ‘사실을 왜곡·오염시키는 해로운 분별 사유의 집’이기 때문에 비판과 결별의 대상이 된다. 반면에 ‘차이를 움켜쥐지 않는 선택’은 언어로 하여금 ‘왜곡·오염된 차이들을 치유하고 사실 그대로의 차이를 드러내는 도구’가 되게 한다. 이 경우의 언어는, ‘동일성 허구를 깨뜨리고 차이 왜곡과 오염을 치유하는 장치’일뿐 아니라, ‘사실 그대로의 차이를 반영하는 기호’이다. 따라서 <언어가 곧 진실이다> <언어가 그대로 ‘사실 그대로’(實相, 眞如)이다>라고 할 수 있는 지평의 언어다. 선종禪宗의 선종禪門에서는 이런 ‘사실 그대로의 언어’ ‘진실 그 자체인 언어’에 해당하는 언구들이 비비이론 서술적 형태로 등장한다. 원효는, 선종보다 앞서, ‘차이를 움켜쥐는 선택’과 ‘차이를 움켜쥐지 않는 선택’에 의해 두 계열썸주로 갈라지는 언어를 이러한 내용으로 펼치고 있다. 가히 ‘언어 인간의 궁극적 진화’에 관한 통찰이다.

“【금강삼매경】 심왕보살이 말하였다. <존경받는 분이시여! [불변·독자의 본질/실체로서] 생겨난 것이 없다고 아는 지혜(無生般若)는 ‘모든 곳에 머무름이 없고’(一切處無住) ‘모든 곳에서 떠남도 없으니’(一切處無離), [그리하여] 마음은 [그 어디에도] ‘머무르는 곳’(住處)이 없고 ‘머무르고자 하는 마음’(處住心)도 없습니다. ‘머무름이 없고 [머무르는] 마음도 없으면’(無住無心) 마음은 [불변·독자의 본질/실체로서] 생겨난 것이 없는 경지에 머무니’(無生住), 이와 같이 머무르는 마음이어야 곧 [불변·독자의 본질/실체로서] 생겨난 것이 없는 경지에 머무르는 것’(無生住)입니다. 존경받는 분이시여! <‘마음에는 [불변·독자의 본질/실체로서] 생겨난 것이 없다’는 [이해에 의거하는] 수행>(心無生行)은 ‘생각으로 헤아리기 어려운’(不可思議) 것이지만, ‘생각으로 헤아리기 어려운’(不思議) 가운데서도 [말로써] 설명할 수 있기도 하고 설명할 수 없기도 합니다’(不可不可說).>

【금강삼매경론】 이는 [경의 내용을 본격적으로 설한 부분’(正說分)의] 세 번째인 [보살이] 핵심을 이해하는 것’(領解)이다. <모든 곳>(一切處)이라는 것은 ‘진리와 세속’(眞俗) ‘동요와 평온’(動寂) 등[의 현상이 있는] 모든 곳이며, <머무름이 없다>(無住)라고 말한 것은 이 모든 것에서 [불변·독자의 본질/실체로서] 얻은 것이 없기(無所得) 때문이다. [또] <떠남이 없다>(無離)라는 것은 이 모든 것에서 [현상으로서] 얻지 못하는 것도 없기(無所不得) 때문이니, 왜냐하면 그 ‘모든 곳’(一切處)들은 다 [불변·독자의 본질/실체로서] 그러한 것도 아니고 [현상으로서] 그러하지 않은 것도 아니기(非然非不然) 때문이다. <마음은 [그 어디에도] 머무르는 곳이 없다>(心無住處)라는 것은 [대상인] ‘머무르는 곳’(所住處)이 [불변·독자의 본질/실체로서] 없는 것이고, <머무르고자 하는 마음도 없다>(無處住心)라는 것은 [주관인] ‘머무르는 마음’(能住心)이 [불변·독자의 본질/실체로서] 없는 것이다. <머무름이 없고 [머무르는] 마음도 없다>(無住無心)라는 것은 앞의 두 구절을 합친 것

이니, [머무르는] 곳과 머무르는 마음이 [불변·독자의 본질/실체로서] 없기 때문이다. [그리고] <마음은 ‘불변·독자의 본질/실체로서’ 생겨난 것이 없는 경지에 머문다>(心無生住)라는 것은 ‘[불변·독자의 본질/실체로서] 생겨난 것이 없고 머무름도 없는 마음’(無生無住之心)이 없는 것은 아니기 때문이다. (...) <마음에는 [불변·독자의 본질/실체로서] 생겨난 것이 없다>는 [이해에 의거하는] 수행은 생각으로 헤아리기 어려운 것이다>(心無生行, 不可思議)라는 것은 ‘언어적 규정에서 벗어나고 [불변·독자의 본질/실체로] 분별하는 생각이 끊어졌기’(離言絕慮) 때문이고, <생각으로 헤아리기 어려운 가운데서도 ‘[말로써] 설명할 수 있기도 하고 설명할 수 없기도 하다’>(不思議中, 不可可說)라는 것은 ‘언어적 규정을 벗어난 것’(離言)이면서 ‘또한 언어적 규정을 벗어난 것에서도 벗어난 것’(亦離離言)이기 때문이다. ‘언어적 규정을 벗어난 것’(離言)이기 때문에 말로 설명할 수가 없고, ‘언어적 규정을 벗어난 것에서도 벗어난 것’(離離言)이기 때문에 말로 설명할 수도 있는 것이다. <[말로써] 설명할 수 있다>(可說)라는 것은 ‘현상으로서’ 그러하지 않은 것도 아니기’(非不然) 때문이고, <설명할 수 없다>(不可說)라는 것은 ‘[불변·독자의 본질/실체로서] 그러한 것이 아니기’(非是然) 때문이다. 그러므로 총괄하여 <[말로써] 설명할 수 있기도 하고 설명할 수 없기도 하다’>(不可可說)라고 말하였다. ‘말로써 설명을 할 수 있기도 하고 할 수 없기도 하다’고 말한 것처럼, 그 ‘생각으로 헤아리는 것’(思)에도 가능한 것과 불가능한 것이 있음을 알아야 하니, [이 경문에서는] 다만 [말로써 설명할 수 있는] ‘한쪽 측면’(一邊)에 의거하여 그 [생각으로 헤아릴 수 있는] 것을 비추어 드러내었을 뿐이다.”³²⁾

“【금강삼매경】 대력보살이 말하였다. <이와 같은 ‘명칭과 뜻’(名義)은 ‘참됨과 같아진 차이’(眞實如相)[를 드러내는 것]이며 ‘여래와 같아진 차이’(如來如相)[를 드러내는 것]입니다. [이] 같아짐(如)은 ‘머무르지 않는 같아짐’(不住如)이고, [이] 같아짐(如)은 ‘같아짐이 없는 차이’(無如相)이며 [그] 차이(相)에는 같아짐(如)이 없기 때문에, [명칭과 뜻이 드러내는 모든 차이는] 여래가 아닌 것이 없습니다. [그렇다면] ‘중생 마음에서의 차이’(衆生心相)에서 [그] 차이(相)도 여래이니, 중생의 마음에는 ‘[불변·독자의 본질/실체라고] 분별된 대상’(別境)이 없겠습니까.>

【금강삼매경론】 <이와 같은 명칭과 뜻>(如是名義)이라는 것은 앞에서 말한 것과 같은 ‘생각으로 헤아리기 어려운 명칭과 뜻의 면모’(不可思議之名義相)이다. 명칭(名)과 뜻(義)이 서로 상응하여 뒤바뀔 수도 없고 달라질 수도 없기 때문에 <참됨>(眞實)이

32) 『금강삼매경』(H1, 628c22-629a3). “心王菩薩言, <尊者! 無生般若, 於一切處無住, 於一切處無離, 心無住處, 無處住心, 無住無心, 心無生住, 如此住心, 卽無生住. 尊者! 心無生行, 不可思議, 不思議中, 不可可說.>”. 『금강삼매경론』(H1, 629a4-22). “此是第三領解. <一切處>者, 一切眞俗動寂等處, 言<無住>者, 於此一切, 無所得故. 言<無離>者, 於此一切, 無所不得故, 所以然者, 彼一切處, 悉皆非然非不然故. “心無住處”者, 無所住處故, “無處住心”者, 無能住心故. “無住無心”者, 合前二句, 以無有處有住之心故. “心無生住”者, 不無無生無住之心故. (...) <心無生行, 不可思議>者, 離言絕慮故, <不思議中, 不可可說>者, 以離言亦離離言故. 以離言故, 言不可說, 離離言故, 亦可得說. 言<可說>者, 非不然故, 不可說者, 非是然故. 故摠說言<不可可說>. 如說言說有可不可, 當知其思亦有可不可, 但舉一邊, 影顯之耳.”

라 불렀고, 이와 같은 명칭과 뜻은 ‘주관과 객관’(能所)[을 불변·독자의 본질/실체라고 분별하여 분리하는 것]에서 멀리 벗어나 ‘한 맛처럼 통하여 평등’(一味平等)하기 때문에 <같아진 차이>(如相)라고 불렀다. <[도] 이와 같은 ‘명칭과 뜻’(名義)은 ‘평등과 같아진 차이’(平等如相)이고 모든 부처님과 여래께서 체득한 것이기 때문에 <여래와 같아진 차이>(如來如相)라고 말하였다. <[이] 같아짐은 머무르지 않는 같아짐이다>(如不住如)라는 것은 <이름을 붙일 수 없는 ‘같아진 이름’>(無名之如名)을 밝힌 것인데, ‘같아짐이 없는 같아짐의 뜻’(無如之如義)에 해당한다. <[이] 같아짐(如)은 ‘같아짐이 없는 차이’(無如相)이며 [그] 차이(相)에는 같아짐(如)이 없기 때문에>(如無如相, 相無如故)라는 것은 <‘같아짐이 없는 차이’의 ‘같아진 차이’>(無如相之如相)이니, <이름을 붙일 수 없는 ‘같아진 이름’>(無名之如名)에 해당한다. 이와 같이 [뜻과 이름이 서로] 들어맞아 ‘주관과 객관이 [불변·독자의 본질/실체로 분리되지 않고] 평등’(能所平等)하기 때문에, 명칭(名)[으로 나타내는 차이(相)]이든 뜻(義)[으로 나타내는 차이(相)]이든 ‘여래 아닌 것이 없다’(非不如來). <[그] 차이(相)에는 같아짐(如)이 없다>(相無如)라는 것은 ‘같아진 차이’(如相)에는 같아짐(如)이 없다는 것이니, ‘같아진 차이’(如相)는 바로 ‘[불변·독자의 본질/실체로 차별된] 차이가 없음’을 차이로 삼는 것’(無相爲相)이[기 때문]이다. <[이] 같아짐은 ‘같아짐이 없는 차이’이다>(如無如相)라는 것은 <‘같아짐’의 ‘[불변·독자의 본질/실체로 차별된] 차이가 없음’>(如之無相)이 [불변·독자의 본질/실체로서] 있지 않다는 것을 밝혔고, <[그] 차이(相)에는 같아짐(如)이 없다>(相無如)라는 것은 ‘[불변·독자의 본질/실체로 차별된] 차이가 없는 같아짐’(無相之如)이 [불변·독자의 본질/실체로서] 있지 않다는 것을 밝혔다는 것을 알아야 한다. ‘같아짐의 본연과 차이’(如之體相)가 비록 [불변·독자의 본질/실체로서] 있는 것이 아니지만, 또한 ‘같아짐의 본연과 차이’(如之體相)가 없는 것도 아니다. 이와 같이 <‘같아진 차이’가 없는 ‘같아진 차이’>(無如相之如相)라야 <이름 붙일 수 없는 ‘같아진 이름’>(無名之如名)이라고 부를 수 있다. <‘중생 마음에서의 차이’(衆生心相)에서 [그] 차이(相)도 여래이다>(衆生心相, 相亦如來)라는 것은, 모든 중생의 ‘[불변·독자의 본질/실체로 보는 생각으로] 분별하는 마음에서의 차이’(分別心相)는 [그] ‘차이’(相)가 곧 ‘[불변·독자의 본질/실체로 차별된] 차이가 아니어서’(非相) [여래와 같아진 차이들과] 평등하지 않음이 없기 때문에 저 ‘[중생의 분별하는 마음에서의] 차이’(相)도 여래라는 것이다. 이상으로 ‘평등에 관한 도리’(平等道理)를 곧바로 세웠다.”³³⁾

33) 『금강삼매경』(H1, 640b20~23). “大力菩薩言, <如是名義, 眞實如相, 如來如相, 如不住如, 如無如相, 相無如故, 非不如來, 衆生心相, 相亦如來, 衆生之心, 應無別境.>”: 『금강삼매경론』(H1, 640c2~20). “言<如是名義>者, 如前所說, 不可思議之名義相. 名義相稱, 無倒無變, 故名<眞實>, 如是名義, 遠離能所, 一味平等, 故名<如相>. 如是名義, 平等如相, 諸佛如來所體, 故言<如來如相>. <如不住如>者, 是明無名之如名, 當於無如之如義. <如無如相, 相無如故>者, 無如相之如相, 稱於無名之如名. 如是稱當, 能所平等故, 若名若義, 非不如來也. <相無如>者, 如相無如, 如相正是無相爲相. 當知<如無如相>, 是明不有之無相. <相無如>者, 是明不有無相之如. 如之體相, 雖是不有, 而亦不無如之體相. 如是無如相之如相, 方稱無名之如名也. <衆生心相, 相亦如來>者, 謂諸衆生分別心相, 相即非相, 無不平等, 是故彼相亦是如來.

VII. 나가는 글

원효는 『금강삼매경론』에서 ‘왜곡·오염된 차이’와 ‘사실 그대로의 차이’에 대한 성찰을 집중적으로 펼친다. 원효가 ‘언어·사유·욕구와 접촉해 있는 차이’(相)를 ‘불변·독자의 본질/실체 관념에 포획되어 왜곡·오염된 차이’와 ‘불변·독자의 본질/실체 관념에서 벗어난 차이’로 구분하여 다루는 통찰은, 달리 말해 ‘동일성에 오염된 차이’와 ‘동일성이 벗겨진 차이’에 관한 통찰이다. 전자의 차이(相)는 ‘독점·배제·억압의 폭력’과 ‘무지·독단의 기만’에 힘을 실어주는 차별적 차이이고, 후자의 차이(相)는 ‘개방·수용·공유·호혜互惠의 평화’와 ‘사실에 접근하려는 성찰’의 토대다. 원효는 불교교학의 거의 모든 유형을 능동적 역량으로 탐구하여 그 결과를 ‘차이 통섭의 철학’으로 조직화시키고 있다. 일심이문一心二門, 본각本覺과 시각始覺, 공空, 유식唯識, 진여眞如, 여래장如來藏 등 대승교학의 핵심개념과 이론들을 하나로 꿰어 펼치는 원효의 통섭通攝철학은, 결국 <언어·사유·욕구와 접촉해 있는 차이(相)들의 ‘상호 개방(通)과 ‘상호 수용(攝)을 통한 진실과 이로움의 구현>을 겨냥하고 있다. 그런 점에서 원효의 통섭철학은, ‘동일성’이라는 인지환각 때문에 배타적으로 충돌하면서 상호 오염과 폭력을 펼치는 차이들의 ‘소통과 화해 및 호혜적 관계’를 가능케 하는 ‘차이 치유의 철학’으로 읽을 수 있다. 원효는 방대한 경론과 다채로운 불교해석학/교학에 대한 구도적 탐구를, ‘차이 문제에 관한 근원적 통찰’과 ‘차이 소통과 화해의 해안’으로 귀결시킨 것이다.

참고 문헌

- 원효, 『금강삼매경론』, 한국불교전서 1. 동국대출판부.
- 『맛지마니까야』, 전재성 번역, 한국빠알리협회, 2009; 대림 번역, 초기불전연구원, 2012.
- 『청정도론』, 붓다고사, 대림 번역, 초기불전연구원, 2004.
- 박태원, 「이해와 마음」, 『대승기신론소·별기』 번역, 세창출판사, 2019.
- 「원효의 일심 - 본체론적 해석에 대한 비판과 대안」, 『철학논총』 98집, 새한철학회, 2019.
- 카츠라 쇼류 외, 『불교인식론과 논리학』, 권서용 번역, 운주사, 2014.

[Abstract]

WonHyo(元曉)’s ‘Inter-Opening and Inter-Reception’(通攝) Philosophy of Differences

Park, Tae-Won (Ulsan Univ.) *

WonHyo unfolded the reflection on ‘the difference which is distorted and contaminated’ and ‘the difference of the fact as it is’. The WonHyo’s insight on ‘the distorted and contaminated difference which is caught by the idea of substance’ and ‘the difference freed from the idea of substance’ is, that is to say, the insight on the difference contaminated by the sameness and the difference freed from the sameness. The former is the discriminating differences that stir up the violence and deceit, the latter is the foundation of peace and rational reflection. WonHyo constituted the ‘Inter-opening and Inter-reception’(通攝) philosophy of differences through the active investigation on the almost all kinds of Buddhist philosophy. The conclusion of WonHyo’s investigation as a seeker after truth is the fundamental insight about the problem of difference and the wisdom of mutual understanding and reconciliation of differences.

Key Words : WonHyo(元曉), ‘Inter-opening and Inter-reception’(通攝) philosophy, the difference which is distorted and contaminated, the difference of the fact as it is, the wisdom of mutual understanding and reconciliation of differences

투고일 : 2021년 03월 15일

심사일 : 2021년 04월 15일

게재결정일 : 2021년 04월 25일

* Professor of Ulsan University.