

元曉의 화쟁적 사유와 대승적 세상보기에 대한 이해*

김 형 효**

I. 元曉의 이해가 어려운 까닭	IV. 差延과 圓融으로서의 화쟁적 사유
II. 화쟁적 사유의 진리와 그 구조	V. 물과 허공의 대승적 이미지
III. 대승적 세상의 진리와 그 구조	

I. 元曉의 이해가 어려운 까닭

元曉의 사유는 그렇게 손쉬운 접근을 허용하지 않는다. 원효를 일반적으로 많이 말하고 언급하지만, 그런 만큼 그가 이해되고 소화되어 우리의 정신문화의 자양으로 충분히 흡수되었다고 보기 어렵다. 그 까닭은 그를 소화하기가 쉽지 않기 때문이다. 그래서 그에 관한 에피소드적인 일화나 삼국 통일의 정신적 지도자라는 식의 내용상 방계적인 측면의 화제가 주로 많이 거론되지, 그의 난해한 사유의 본질을 꿰뚫어 보는 그런 논의가 충분히 제대로 검토되어 온 것 같지 않다. 또는 기껏해야 불교의 제반 사조를 화쟁한 고승이라든지 통불교적 형이상학을 전개한 이론가로서의 외형적인 수식의 찬사가 그에게 주로 부가되어 왔고, 그의 사유의 진면목이 분석적으로 해부되고 해석되어 우리의 지성에 가까이 다가와 살아 있는 철학적 사유로서 구체화되어 있는 것 같지 않다.

* 이 논문은 2001년 6월 15일 한국정신문화연구원이 주최한 학술대회(‘한국문화와 역사인물 탐구: 원효·설총·일연’)에서 발표한 논문을 수정한 것이다.

** 한국정신문화연구원 철학

확실히 그는 어느 일면만을 견지한 고승 대덕만은 아니다. 그는 세 가지의 모습을 우리에게 남기고 있는 것 같다. 첫째로 그는 우리가 지금부터 분석해 보려고 하는 위대한 통불교적인 논리적 깨달음의 사유인이었다. 그런가 하면 그는 전쟁 등을 통해 고통받는 증생에게 위안과 평안을 주기 위해 염불 신앙불교로서의 정토종을 개창한 종교지도자였다. 마지막으로 그는 삼국쟁패 시대의 역사적 상황에 처해 신라사회의 시대적 현실을 외면하지 않고 역사현실에 참여한 신라의 애국적 지성인이었다. 지금 우리가 알고 있는 그의 흔적은 이 세 가지 범주로 집약된다. 그런데 우리는 여기서 이 세 가지 범주 가운데 첫째의 것만을 취급하려고 한다.

우리가 그를 칭송하면서 부른 회통불교의 위대한 사유, 이것을 사람들은 和靜이라 부른다. 그래서 고려의 大覺國師 義天이 원효를 그렇게 사숙하여 그를 和靜國師의 시호로 추서하고 和靜國師碑를 세웠다고 한다. 화쟁은 원효의 사유를 대변하는 개념으로 굳혀졌다. 그러나 필자가 과문한 탓인지는 모르나, 무엇이 화쟁인가 하는 풀이를 우리가 그동안 그렇게 깊고 진하게 철학적으로 분석한 것 같지 않다. 그냥 회통불교적인 사유를 제창한 건분으로 百家의 다양한 이론을 다 포용하고 화합시킨 그런 류의 통일과 유사한 어떤 것을 화쟁이라고 보통 막연하게 짐작한다. 말하자면 화쟁은 다른 많은 불교의 교파나 학설을 모두 한마음(一心)으로 귀일시키거나 합일시켜 모든 論爭과 異說을 영구히 잠재운 그런 통합의 원리인 것처럼 감상적으로 생각한다. 이런 류의 주장을 심지어 일부의 불교학자들도 제창하고 있는 것 같다. 다분히 감상적이고 두루뭉수리한 이야기다. 그리고 원효의 사상은 불교의 교학인데 불교적으로 취급하지 않고 철학적으로 접근하는 것은 원효의 본래 사유를 왜곡할 우려가 있다고 주장하는 이들이 있을 수 있다. 그러나 이런 주장을 하는 이들은 철학이 대해 큰 오해를 하고 있는 것으로 보인다. 철학은 어떤 영역의 칸막이가 있는 것이 아니라, 모든 것이 다 철학적 사유의 영역으로 음미된다. 그러므로 철학의 영역과 비철학의 영역이 따로 존립하는 것이 아니다. 그 까닭은 철학이 어떤 영역을 고수하는 대상의 학이 아니라, 세상을 바라보는 見分의 학이므로 특별히 철학과 비철학을 나눌만한 그런 경계가 없기 때문이다.

그런데 원효는 그 화쟁적 사유를 결코 감상적 차원에서의 통일이나 두루뭉수리한 화합의 그런 기분적 차원의 합일처럼 전개하지 않았다. 그의 화쟁적 사유는 막연한 정서적 화합이나 화해에 의한 감상적, 심정적 통일론을 겨냥하지 않는다. 오

히려 그의 화쟁적 사유는 이 세상에 그 어떤 것도 대립적인 투쟁을 통해 쟁취할 만큼 그렇게 절대적 진리도 없고, 또 이 세상이 그렇다고 무의미와 허무의 심연이나 나락도 아니라는 그런 中道의 모습을 보여주는 이치와 같다. 엄밀히 말하자면 화쟁적 사유가 곧 대승적 세상보기다. 화쟁적 사유가 바로 대승적 세상보기이기에, 그것은 인간이 이 세상에 살아가면서 서로 간에 소가 닭을 쳐다보듯 닭이 소를 쳐다보듯 그렇게 무관심한 폐쇄적 상호단절을 지칭하는 것이 아님은 말할 나위가 없다.

우리가 여기서 화쟁사상이라고 부르지 않고 화쟁적 사유라고 명명하는 데는 그만한 이유가 있다. 왜냐하면 원효의 화쟁은 어떤 적극적 사상이나 철학의 내용을 계발하여 주장하는 것이 아니고, 다만 인간이 이 세상을 어떤 깨달음의 見分으로 보아야 하는가를 알려주는 지혜의 눈을 말하기 때문이다. 즉 원효의 화쟁적 사유와 이것과 교응하는 대승적 세상보기는 인간이 이 세상을 자가류로 꾸미지 않고 있는 그대로의 사실을 보는 길을 알려주기 때문에, 화쟁과 대승은 세상을 사실대로 여여하게 바로 바라보도록 하는 마음의 깨달음을 알려주는 것이지, 결코 어떤 사상이나 철학을 독특하게 발명하여 제기하는 사상의 정립이 아니다. 그래서 和靜과 大乘은 思惟이지, 思想이 아니라고 하는 것이다. 물론 불교의 고승인 원효가 화쟁과 대승을 불교적 언설로 설명하기 때문에 그의 사유는 전적으로 불교적인 사변으로 가득 차 있다. 원효가 불교의 창시자인 석가세존의 偈頌을 읊으면서 자신의 해석을 거기에 첨가하지만, 그런 절차는 세존의 가르침이야말로 이 세상의 여여한 사실(如)을 깨닫게 해주는 참 사유(眞)를 지시한다고 여겼기 때문이지 어떤 사상을 절대적인 진리로 싸워 지키도록 하는 집착 때문이 아니다. 그래서 우리는 원효의 화쟁과 대승을 사유이지 사상이 아니라고 부른다.

그런데 필자는 이 원효의 사유에 대해 이미 「텍스트 이론과 원효사상의 논리적 독법」, 『원효의 사상과 그 현대적 의미』(한국정신문화연구원, 1994)를 통해 논의한 바 있고,¹⁾ 또 필자가 펴낸 다른 책에서도 다룬 바²⁾ 있기 때문에 이 글은 필자로

1) 이 논문은 필자의 저작인 『원효에서 다산까지』(청계출판사, 2000)에 「원효사상의 텍스트 이론적 독법」이라는 이름으로 다시 수록되었다.

2) 김형효, 『노장사상의 해체적 독법』(청계, 1999)에 「원효의 독법」이라는 논문이 부록으로 실려 있다. 실제로 처음 출판된 것은 1994년이다

서는 원효를 다루는 세 번째의 논문인 셈이다. 그런데 세평에서 필자의 지난 글들이 일반적으로 이해하기가 다소 힘들다고 하므로 여기서 원효를 좀더 단순화하여 그의 화쟁적 사유를 평이하게 전개하려고 한다. 그러나 그의 사유가 대단히 이지적이기 때문에 감정적 차원에서 쉽게 젖어드는 그런 류의 감상문과 결코 같을 수 없다.

원효의 사유를 읽기가 쉽지 않은 이유는 그가 불법을 소설책처럼 어떤 핵심 줄거리로 일관되게 전개해 나가면서 어떤 사상의 내용을 이야기처럼 설명하는 것이 아니라, 불법이 가르쳐준 세상보기의 사유방식을 마치 천짜기의 交織이 서로 낄실과 씨실을 교차반복하는 것처럼 그렇게 복잡다단하게 엮어 나가기 때문에 이야기로서 사상의 줄거리를 만들고 풀어 나가기에 불가능하다는 데 있다. 그러므로 그런 교직적인 상호 새끼꼬기의 흐름과 방식을 터득하지 않고서는 원효의 불법 해독 방식과 그 사유를 익히기가 거의 불가능하다. 그런 점에서 그동안 원효의 사유를 형이상학적인 사상으로 해석하려는 모든 시도는 원효의 사유세계의 본 뜻을 충실히 반영했다고 보기 힘들다. 거듭 말하지만 원효는 어떤 사상을 특별히 불교적으로 창조해 또 하나의 새로운 교학으로서의 철학내용을 펼치려 하지 않고, 불법의 다양한 이론이 공통으로 안고 있는 사유의 기본법칙을 밝힘으로서, 불법의 제반이론을 차이로서 인정하면서 동시에 그 차이가 대립이 아니고 상보적인 보충대리의 연계성을 짓고 있음을 지적하고자 한 방식으로 불법의 근원적 독법을 깨달은 분이다.

그래서 그는 어떤 불교의 한 교파와 그 사상을 개창한 이론가보다 이해하기에 더 어렵다. 예컨대 화엄종의 최대 철학자인 중국의 法藏의 소론을 보면, 그는 화엄학의 세상보기를 이론적으로 풀이해 나간다. 그러나 원효는 그렇게 불교의 교학사상의 일파를 창조한 내용을 말하지 않고, 모든 불교 교학의 상반된 내용을 동시에 읽는 사유의 법을 말하기 때문에, 자연히 그의 논설이 대단히 복잡다단할 수밖에 없다. 왜냐하면 여러 상이한 諸家의 학설을 동시에 읽는 사유를 전개하기 위해 그는 그 학설들을 모두 묶는 見分을 차원 높게 이론화해야 했기 때문이다. 아마도 세계 불교교학사에서 원효만큼 불법을 종합적으로 동시에 보는 그런 차원을 열어 밝힌 사유를 찾기가 거의 어렵지 않겠는가? 그런 견분을 그는 화쟁이라고 불렀고, 그 화쟁의 견분이 그대로 나타나는 相分으로서의 세상을 대승이라 보았다.

불법을 불가에서는 如如한 眞理라고 부른다. 즉 여여하게 이 세상에 그대로 있는 본래의 사실을 석가세존이 깨달은 진리를 불법이라 한다. 그래서 그런 불법을 ‘眞/如’라 한다. 진여는 이 세상의 근원적이고 본래적인 사실을 있는 그대로 마음이 깨달은 진리라는 뜻이다. 즉 마음이 본래적으로 깨달은 진리(眞)와 존재하는 그대로의 사실(如)이 다르지 않다는 것이 진여의 본질이다. 마음이 본래적으로 깨닫지 못하면, 이 세상의 본래적이고 근원적 사실을 마음이 보지 못한다. 모든 불법의 제설이 다 이 진여의 다양한 모습을 말하는 것이라면, 원효의 화쟁적 사유가 다양한 진여의 제설을 상호모순없이 동시에 보는 대승적 사실이어야 하는 것은 말할 나위가 없다. 그런 점에서 화쟁적 사유가 깨달은 마음의 견분이라면 그 견분은 또 세상의 여여한 사실을 본래적으로 알게 해 준다는 점에서 대승적이다. 뿐만 아니라 마음과 세상을 연계시키는 상호관계의 측면에서도 화쟁적 사유의 견분은 바로 대승적 사실의 상분과 통한다.

II. 화쟁적 사유의 진리와 그 구조

그러면 지금부터 원효의 화쟁적 사유의 안으로 들어가 보기로 하자. 그의 『金剛三昧經論』의 서문을 우리는 주목해야 한다. 지금 여기서 『금강삼매경론』의 서문 전체를 자세히 분석할 필요는 없으리라 본다. 이미 필자가 전에 쓴 글에서 그 점을 자세히 밝혔기 때문이다. 그러나 여기서는 이전의 논의를 바탕으로 더 단순화된 생각을 전개해 나가기로 하자. 원효는 『금강삼매경』이라는 경전을 보는 견분을 밝히면서 두 개의 축을 설정하고 있다. ‘一心’의 축과 ‘三空’의 축이 그것이다. 그리고 그는 그 두 축을 평행시켜 나란히 가게 하지 않고 상호간에 새끼꼬기처럼 교직시켜 一心의 유식계열과 三空의 반야공계열이 별개의 독립적인 사유로서 대립하는 것이 아니라 서로 상보하면서 만나고 떨어지는 동거와 차이의 이중성의 관계에 있다는 것을 그림으로 그리고 있다.

여기서는 그 두 계열이 상호 어떻게 새끼꼬기를 하는가 하는 측면을 강조하지는 않는다. 그런 측면은 필자가 이미 이전의 글에서 충분히 다루었다고 생각되고, 또 이 논문은 원효를 더 간이하게 이해하려는 목적으로 씌어진 것이므로 가급적

복잡한 원효의 사유를 다 개진하지는 않을 것이다.

원효는 一心을 샘의 근원(源)에 비유해 ‘一心의 근원’으로 번역됨직한 ‘一心之源’으로, 그리고 三空을 모든 샘물이 강을 이루어 중국적으로 모든 물이 다 모이는 가이없는 바다(海)에 비유해 ‘三空의 바다’로 번역됨직한 ‘三空之海’라 각각 표시했다. 여기서 三空이란 용어는 일상적으로 잘 쓰이는 것이 아니므로 특별한 자의적 해설이 필요하다.

弘法院의 『佛敎大辭典』에 의하면 三空은 空解脫, 無相解脫, 無願解脫 등 세 가지 해탈을 의미한다. 또 미국의 『중국어불교용어사전』(A Dictionary of Chinese Buddhist terms)(Mortilal Banrsidass)에 의하면 三空은 상기의 三解脫 이외에 我空, 法空, 我法俱空의 三空을 의미한다고 기술되어 있다. 이 이외에 다시 베푸는 施者和 받는 受者, 그리고 施物이 다 空함을 지시하는 개념으로도 쓰인다고 두 사전에 다 기록되어 있다. 그런데 이 세 종류의 의미가 각각 三空을 다른 각도에서 기술한 것이지만 그 근본의 뜻에서 별로 큰 차이가 없는 것으로 보인다. 三空을 해탈의 차원에서 성찰하면, 공해탈은 일체가 다 공함을 깨달은 자유의 해탈을 말하므로 我法俱空의 의미와 상통하는 것으로 보이고, 무상해탈은 대상적 경계가 다 차별상을 초탈한 空임을 뜻하기에 法空의 의미와 다를 것이 없는 것 같고, 무원해탈은 일체가 공하기에 주관적으로 더 욕구할 것이 없음을 말하는 것이므로 我空의 뜻과 다르지 않은 것으로 보인다. 또 내가 施者라면 법은 受者에 해당하고 施物은 나와 법 사이에서 오가는 것이므로 我空과 法空과 我法俱空의 뜻이 또한 저 개념과 떨어져서 이해되는 것이 아님을 알 수 있다. 그런데 여기서 우리는 해탈이 바로 空이기에 三解脫과 三空의 뜻이 서로 통달되는 것임을 염두에 두면서 원효가 말한 삼공을 我空, 法空, 我法俱空의 개념으로 일단 단순하게 고정시켜 논의해 보자

먼저 一心之源의 의미구조를 살펴보자. 샘물의 근원(源)이 모든 물을 처음으로 치솟게 하는 출발점이듯이, 마음이 모든 세상의 다양한 사실을 자신의 근원에서 비로소 샘솟게 만든 그런 시원이라는 의미에서 一心이라고 부를 수 있고, 그 一心이 세상의 모든 다양한 사실을 생기게 하는 능동적인 출발점이기 때문에 우리는 그 一心이 ‘있다’(有)라고 말하지 않을 수 없다. 마음이 없으면 세상의 다양한 사실이 경험적으로 ‘있다’라는 것을 우리가 알 수 없기 때문에, 마음은 모든 세상의 다양한 사실을 존재로서 있다는 것을 처음으로 알게 한 연원이라는 의미에서 원효

는 그것을 一心之源이라고 불렀다. 그런데 그 일점 근원으로서의 마음을 원효는 二門이라고 언표했다.

이것은 매우 이상한 조짐을 암시하고 있다. 二門을 원효는 眞如門과 生滅門이라고 지칭했다. 즉 마음의 一心에는 이 세상의 이치를 깨달은 것을 상징하는 진여문의 理法과 이 세상의 사실을 말하는 생멸문의 事實이 각각 존재한다고 본 것이다. 그러나 진여문의 이법과 생멸문의 사실이 별개의 독립적인 것으로 존립하는 것이 아니라, 이법은 사실의 이법이기에 사실을 떠나서 존립하지 않고, 사실도 이법의 사실이에 이법을 도외시하해 성립되지 않는다. 이 세상은 경험적으로 번뇌가 출렁이는 곳이다. 이 번뇌는 無明의 소산이나, 현상적으로 생멸이 덧없이 오가는 그런 無常의 세계인 것만은 분명하다. 번뇌 즉 보리라는 불가의 말처럼 번뇌의 마음을 느끼게 하는 생멸의 門이 없이는 번뇌와 생멸의 현상적 사실에 대한 이법을 깨닫는 진여의 문이 생기지도 않는다. 인간이 불법을 찾고 거기에 귀의하는 가장 원초적인 경험은 인간이 이 세상이라는 괴로운 번뇌의 문 속으로 들어왔다는 사실에 대한 자각이다. 그런 자각이 동시에 그 번뇌의 문을 벗어나는 길을 찾게 한다. 그 길은 진여문으로 인도된다. 그 길은 생멸 속에서 진여를 찾으려는 모습이다. 이를 불교는 始覺이라 부른다.

그런 점에서 一心二門의 法은 생멸의 사실과 始覺이라는 진여의 이법이 서로 不一而二의 관계를 맺고 있음을 말하고 있다. 一心의 존재가 이미 둘로 쪼개져 있다는 이상한 언표를 원효가 한 셈이다. 그 말은 一心이 명목상에서 일점 근원과 유사한 의미를 함의하고 있는데, 사실상 그것이 이미 둘로 쪼개져 있어서 그 근원의 일점이 일점이 아니고 분열되어 있음을 역설적으로 가리킨 것이다. 一心이 둘로 쪼개져 있다고 하지만, 그것이 번뇌 즉 보리로서 생멸과 진여가 不一而二의 관계를 정립하고 있으므로 이원적인 병행도 아니고 일원적인 단일화도 아니 그런 이중성을 一心이 안고 있는 셈이다. 一心二門이라는 원효의 용어에 주목해야 한다. 門이 닫히면 그것은 한 공간을 두 공간으로 만들고, 門이 열리면 그것은 두 공간을 한 공간으로 트이게 만든다. 이것은 곧 원효가 말한 생멸문과 진여문이 각각 닫히면 서로 차이의 괴리를 짓게 되고, 서로 열리면 두 영역이 서로 동거하게 되는 그런 融二而不二의 背理를 상징적으로 알린다. 문이 열려 있으면 진여의 이법이 생멸의 사실에 상감하게 되고, 문이 닫혀 있으면 생멸의 사실과 진여의 이법이

차이를 짓게 된다. 별리의 거리를 두게 되는 까닭은 無明의 不覺도 根本不覺과 枝末不覺으로 이중화되어 있고, 진여의 覺義도 초탈적인 本覺과 세속적인 始覺으로 이분화되어 있기 때문에 번뇌의 不覺과 진여의 覺義를 차이화하지 않을 수 없다. 그러나 여기서 그런 자세한 것들의 상관관계를 논의하는 것은 우리의 본 의도를 벗어나는 일이므로 더 이상의 세론을 삼가기로 한다. 우리가 一心二門의 법에서 말할 수 있는 것은 일심에는 생멸의 사실과 진여의 이법이 불일이불이의 이중성으로 각인되어 있다는 것이다.

三空之海는 一心之源의 이중공정과 달리 이중부정의 구조를 띠고 있다. 왜냐하면 三空의 의미가 이미 我空과 法空을 전제하면서 그 我空과 法空의 空相도 우리를 空執의 집착으로 추락시킬 우려가 있기 때문에 그 공집의 집착마저 초탈하기 위해 俱空이라는 이중부정의 절차를 내포하고 있기 때문이다. 我空과 法空을 空相이라고 부르는 까닭은 이 개념들이 我法이라는 서로 상관적인 대법적인 개념들의 부정이기에 절대적인 허공의 空性의 의미에 이르지 않았기 때문이다. 그런 空性의 절대적 無가 다시 바다와 같은 한량없는 有의 이미지와 접목이 되고 있다.

다시 원효가 말한 ‘一心之源’과 ‘三空之海’의 의미구조를 더 숙고해 보자.

먼저 一心之源의 의미와 그 구조를 살펴보자. 모든 바닷물의 무한함도 다 그 연원을 거슬러 올라가면 조그만 한 점 샘에서 솟은 물이듯이, 모든 세상사도 다 연원을 추적하면 一心의 조그만 한 점 근원에서 발단된다. 이것이 원효가 보는 一心之源의 일차적인 의미다. 그러나 그 한 점 근원으로서의 샘의 연원도 우리가 바로 위에서 보았듯이, 그 자체가 이미 쪼개져 있고 분열되어 있다. 더 구체적으로 말하자면 어떤 연원도 그 자체가 단순한 한 점이 아니고 언제나 여러 개의 구멍으로 갈라져 있는 것이다. 여러 개의 조그만 구멍으로 물의 근원이 나뉘어 있지만 편의상 사람들이 한 점 근원이라고 상상할 뿐이다. 왜냐하면 어떤 시자를 사람들은 하나로서 상정하기를 즐겨하기 때문이다. 그러나 엄밀한 의미에서 그 한 점 근원이 이미 쪼개져 있기에 데리다(J. Derrida)는 그 근원을 ‘단순하다’(simplex)고 보지 않고, ‘안이 복잡하다’(implex)고 언명했다. ‘안이 복잡’하지만 그것은 ‘서로 모순·대립되어 복잡하게 얽힌 상태’(complex)와는 또 다르다. 이 용어는 데리다의 것이라기보다 오히려 프랑스의 시인 발레리(P. Valéry)가 먼저 사용했다. 마찬가지로 원효도 이 一心의 근원이 두 가지로 이미 나뉘어 있으므로 사실상 그 一心을

二門과 동시에 읽어야 한다고 주장했다. 그 말은 一心이 ‘안이 복잡한 그런 상태’(implex)라는 것을 보여준다

그러므로 萬有를 만유로서 아는 출발점인 한 근원(一源)으로 상징되는 唯識으로서의 有卽見分인 마음(心)이 이미 내부에 상반된 두 가지의 차이로서 나뉘어 있다는 것을 원효는 암시하고 있다. 말하자면 번뇌의 마음이 없으면 진여의 마음이 생기하지 않고, 또 역으로 진여의 마음이 없으면 번뇌의 마음이 스스로를 알지 못한다. 그러나 一心의 二門으로서의 생멸문과 진여문은 不覺과 覺義의 대결로서 보기보다 이미 생멸과 진여가 不一而二의 관계로 새끼꼬기처럼 교직되어 있는 그런 차원에서 이해되어야 한다. 그래서 번뇌와 보리가 교차하면서 비로소 깨닫게 되는 始覺의 차원에서 一心之源의 二門이 읽혀야 한다는 것이다. 이 점을 원효는 이렇게 말한다. “一心法에 의지하여 二門이 있으니 二門이 의지하는 바는 오직 一實이기에 一諦라고 한다.”³⁾ 말하자면 생멸문과 진여문이 서로 차이가 나지만 융합되어 一實의 一諦를 이룩한다고 원효는 지적한 것이다. 一實의 一諦는 곧 世俗諦를 의미한다고 추정할 수 있다. 이 世俗諦란 우리가 말한 始覺의 다른 명칭이 아닌가? 一心과 二門이 아울러 불일이불이하게 世俗諦를 형성하고 있는 것을 원효는 ‘진여와 세속이 둘이 아니고 하나를 지키는 것도 아니므로 둘이 아니기에 一心이고, 하나를 지키는 것도 아니므로 형체를 들어 둘이 된다고 한다. 그래서 一心二門이라고 이름한다’⁴⁾라고 언명했다. 말하자면 一心之源의 의미는 생멸문과 진여문이 불일이불이하게 서로 상감작용을 하고 있는 그런 世俗諦를 일컫는다. 一心의 한 마음에는 생멸의 사실과 그 생멸의 이치를 깨닫는 이법이 동시에 동거해 있다. 그 동거가 不一而二의 사유구조로서 표시되고 있으면서 또한 이중공정의 입장을 견지하고 있다.

三空之海에서의 三空의 성격 자체가 이미 이중부정의 요소를 함의하고 있음을 앞에서 지적했다. 一心二門의 이중공정과 달리 三空은 我空과 法空을 다 부정하는 俱空의 입장에서 모든 세속의 인연을 다 초탈한 空性の 허공과 같은 그런 이미

3) 『국역원효성사전서 권2 金剛三昧經論 상』(원효전서국역간행위원회), 283쪽. 依一心法有二種門. 二門所依唯是一實. 故名一諦

4) 『국역원효성사전서 권3 金剛三昧經論 하』(원효전서국역간행위원회), 110 쪽 眞俗無二而不守一: 由無二故是一心. 不守一故學體爲二. 如是名爲一心二門

지를 보여주고 있다. 그래서 三空의 세계는 一心二門의 세계와 달리 절대적인 空性を 표현하고 있으므로 세속을 초탈한 勝義諦의 의미로서 始覺에 대한 本覺의 뜻을 함축하고 있다고 보아야 한다. 그런데 一心之源의 구조에서 우리는 세상의 사실이 존재한다는 有의 의미를 경험적으로 갖게 하는 一心의 근원이 이미 그 자체 안에서 이중적으로 쪼개진 여백의 空相을 이중긍정으로 지니고 있음을 보듯이, 三空之海의 구조에서도 모든 세상의 사실을 초탈한 절대의 허공과 같은 空성이 또한 역설적으로 근원의 물과 비교가 되지 않는 가이없는 무진장한 바다의 물이란 有로 재귀하고 있음을 본다. 여기서 우리는 一心之源과 三空之海가 서로 다른 차원의 진리를 말하지만 또한 서로 어딘가 유사해 보이는 그런 의미를 예감케 하는 역설의 뜻을 느낀다. 이 점을 이 글의 전개과정을 통해 더 진하게 언급할 것이다. 아무튼 우리가 지금 여기서 말할 수 있는 것은 원효가 말한 一心之源과 三空之海가 각각 단색의 뜻으로 해석되는 것이 아니라, 이미 서로 상반된 의미들이 안에서 복합적으로 얽혀 있는 하나의 ‘안이 복잡함(implex) 그런 성질을 지니고 있다는 점이다. 다시 말하자면 一心之源과 三空之海가 이미 양가적 사유로 교직되어 있음을 알 수 있다. 원효의 사유는 외곶의 길을 걷는 것이 아니고, 마치 새끼꼬기를 하듯이 서로 상반되는 것끼리 얽힘의 교차적인 직물짜기를 시행하고 있다는 것이다.

여기서 먼저 一心之源의 이중긍정적 구조를 더 자세히 고찰해 보기로 하자. 이 구조의 분석은 우리가 一心二門을 世俗諦라고 불렀던 연유와 직결된다. 말하자면 세속제는 생멸과 진여가 불일이불이하게 원융되어 있다는 것을 말한다. 無明의 不覺의 눈에서 보면 生/滅은 生과 滅의 독립적 妄有로 비친다. 생성과 소멸, 탄생과 죽음이라는 것이 다 각기 독립적으로 따로 존재하는 실체처럼 여겨진다. 원효는 결코 불변의 이법만 옳다고 보는 본질주의자도 아니고, 그렇다고 현상의 사실만을 가변적으로 보기만을 중용하는 경험적인 현상론자도 아니다. 세속제는 물론 현상의 측면에서 생각되는 불법의 진리이지만, 그 현상적 세속제에도 생멸문과 진여문이 불일이불이하게 열리고 닫혀져 있다. 말하자면 一心의 계열은 假有의 연기법을 世俗諦로 나타내고 있다. 이 점을 우리는 좀 더 가까이서 성찰해 보기로 한다.

一心의 근원이 하나의 진리로서의 一諦라고 원효가 말한 것을 우리가 기억하고 있다. 그 一諦를 우리는 世俗諦로서의 始覺과 같은 연기법이라고 조금 전에 지적했다. 그러면 그 연기법이 우리가 앞에서 이미 본 一心之源의 이중긍정이 함의하

고 있는 不一而二의 구조와 어떻게 관련성을 맺고 있는가를 음미해야 한다. 연기법은 결국 一心二門의 법과 같은 구조를 띤다. 연기법은 生/滅의 세계가 각각 妄有의 독자적인 실체가 아니고, 生/滅이 각각 다 他者の 흔적에 지나지 않음을 말한다. 즉 生은 滅의 타자고 그 逆도 같다. 그러므로 生/滅은 각각 다 타자의 흔적이 있기에 생기는 흔적의 흔적에 다름 아니다. 그러므로 生/滅은 흔적의 흔적에 불과하므로 生/滅은 서로 차이를 띠고 있고 동시에 상호 분리되지 않는 동거의 방식을 취하고 있어야 한다. 生/滅이 서로 동일하다면 그 두 假有 사이에 오감의 왕래가 일어날 수 없다. 서로 다르기에 生은 滅의 흔적이고 滅도 生의 흔적이라는 말을 할 수가 있다. 그러나 서로 달라서 완전히 각각 따로 논다면 우리가 그 生/滅의 사이에 緣起의 오가는 상관성을 지적할 수가 없으리라. 生이 있기에 滅이 생기고 滅이 있기에 生이 생긴다는 것은 生/滅이 서로 다르지만, 또한 동거의 방식으로 공존하고 있기에 하나를 잡아당기면 다른 것이 함께 따라오는 공동출두의 양식을 지닌다고 말할 수 있다. 연기법은 연좌의 법이고 또 공동연루의 법이다.

연좌와 공동연루의 법으로서의 연기법은 상호간에 차이와 동거의 이중성이 동시에 작용하기 때문에 가능해진다. 차이는 상대방과 다르기 때문에 일어나는 거리두기를 말하고, 동거는 그 차이의 거리두기가 상호견인하기 위한 공동운명의 띠를 두르고 있음을 뜻한다. 그러면 生과 滅이 각각 假有로서 다 상대방의 흔적으로 즉 흔적의 흔적으로서 동거하는 것이라는 것이 명백해졌다. 흔적의 흔적은 동거의 표시이다. 그러므로 生/滅은 서로 상대방의 흔적으로서만 존재하기 때문에 각각 서로 依他起性的인 假現에 불과하다. 生/滅이 의타기성적인 假現에 불과하려면, 生과 滅이 다 흔적의 흔적으로서 또한 서로 차이하게 하는 주름과 같은 그런 공백의 중립지대가 있어야 하리라. 그 공백의 중립지대는 生/滅을 차이하게 거리두기를 이루게 하면서 동시에 生/滅의 각 假有的 假現을 망유적 실체가 아니고 假有的 흔적으로서 즉 상대방의 흔적으로서 만들어 동거케 하는 시공적의 공유지대이어야 하리라. 이 시공적 공유지대는 우리가 곧 보게 될 데리다적인 이중회합(*la double séance*)과 이중회기(*la double séance*)의 용어를 연상시킨다. 즉 생멸의 모든 假現的 현상은 그 자체 어떤 자성이 없고 그것들이 다 緣生에 불과하다는 生無自性的 無常觀과 空觀이 차이를 띠고 있는 生/滅을 만들면서 동시에 동거시키는 그런 역할을 한다. 그래서 緣起即空이라는 말이 성립한다. 연기는 依他起性的 차이이고, 空은

生無自性으로서 연기를 다 空에 동거시킨다. 의타기성으로 보면 생멸은 서로 차이 속에서 일어나는 의타적인 生起에 불과하지만, 생무자성으로 보면 생멸은 다 자성이 없는 無에 불과하다. 그래서 생멸의 假有도 결국 無에 동거하고 있다

假有의 현상이 생멸문이지만 그것을 진여문의 본질에서 보면 다 無에 다름 아니라는 그런 의미를 안고 있기 때문에, 그 無가 假有들의 의타기성적 生起를 만들어 주는 차이의 공백이면서 또 그 假有들의 生起를 무자성으로 동거시키는 空相이다. 여기서 그 無의 공백을 空相이라고 부르는 까닭은 그 無가 의타적 차이를 짓는 空白이기도 하면서 동시에 假有가 生無自性的 假現의 현상에 불과하다고 보기 때문이다. 그러므로 假有의 차이를 짓는 空白의 의미와 假有가 空과 함께 동거하고 있다고 보는 空相의 뜻은 동전의 양면과 같다. 生/滅의 假有에 이미 寂滅의 眞如가 空相으로 나타나서 불일이불이의 이치로 상감되어 있다. 그래서 원효가 一心二門의 법에는 이미 생멸과 진여가 차이를 유지하면서 동시에 동거하고 있다는 그런 背理의 말을 한 것이다. 이것이 始覺의 의미다. 원효적인 의미에서 始覺은 眞俗이 融二而不一의 그런 이중성으로 표현하고 있다고 하겠다. 말하자면 一心之源은 眞/俗의 融二而不一의 그런 교직성을 말하고 있다.

다음 三空之海의 구조를 더 자세히 분석해 보자. 一心이 二門의 이중긍정적 구조를 띠고 있는 것과 반대로 三空은 이중부정의 구조를 엮고 있음을 우리가 이미 앞에서 거론했다. 三空은 我法의 현상도 다 空이라고 하는 二空의 空相을 다시 부정하고 초탈하는 俱空의 사유는 空相마저도 버리는 절대적 허공성으로서의 空性이다. 三空이 이중부정이라는 것은 我空과 法空이 아집과 법집의 부정이기에 일차적 부정이 일어나고 또 그 我空과 法空마저도 초탈부정하는 이차적 부정으로서의 俱空이 있으므로 이중부정이라고 부를 수 있고, 또는 俱空이 我空과 法空의 二空마저 다 부정하는 자리이므로 이중부정이라고 볼 수도 있으리라. 그러나 어떤 의미에서든지 三空은 이중부정의 구조를 띠고 있음은 분명하다.

그런데 그 俱空의 空性은 空白과 空相의 無처럼 연기법적인 생멸의 사이 세계로서의 여백이 아니다. 이 空白과 空相은 언제나 有의 假現작용 속에 깃들어 있는 상관적 無일 뿐이다. 그러나 이 空性은 모든 有의 걸림을 다 벗어난 해탈의 절대적인 無로서의 眞空이다. 그 해탈의 無인 진공의 空性은 本覺으로 비추어진다. 이 본각의 空性和 해탈은 원효의 말처럼 有/無를 떠나서 獨淨하다. 여기서 초탈과 해

탈의 空性의 깨달음으로서의 本覺이 원효에 의래 ‘有/無를 떠나 獨淨하다’는 언표로 기술되고 있다는 것은 연기적 假有들의 有와 그 연기를 가능케 해주는 사이의 공백과 그 공백의 이면으로서의 空相의 無를 아울러 벗어나서 우주의 절대 허공처럼 자유스럽고 깨끗하다는 그런 의미를 내포하고 있다고 보아야 할 것이다. 有/無를 떠났다는 해탈은 假有와 空相의 연기법을 초탈하여 해탈법에 이르렀다는 것이다. 그러므로 三空之海의 뜻은 해탈법을 암시하고 있다.

그런데 이 해탈의 절대자유가 이상하게도 다시 바다(海)의 의미로 결합하고 있다는 점이 주목된다. 바다는 그윽하고 넉넉한 有의 모습을 상징한다. 바다는 한없이 넓고 무한하다는 점에서 허공의 이미지와 유사하나, 허공은 공인데 바다는 공이 아니라 물이 가득 차 있고 그 깊이를 측량할 길이 없는 그윽한 有라는 점에서 허공과 다르다. 그런 점에서 바다는 허공처럼 가이없으나 무진장의 매마르지 않는 물의 有를 상징한다. 그 有를 妙有라 부른다. 이른바 이중부정의 空性인 眞空의 해탈이 다시 긍정의 妙有로 재현되어 나타난다. 이를 불법에서 眞空妙有라 부른다. 말하자면 진공은 勝義無自性의 절대공인데 그 절대공이 다시 圓成實性의 의미로 재현된다는 것이다. 勝義無自性의 경지는 절대 空性의 영역이므로 거기에 有無나 善惡의 대립이 있을 수 없다. 즉 해탈의 입장에서 보면 일체가 無善無惡이고 非有非無다. 그래서 어떤 차별상도 없이 일체가 있는 그대로 거기에서는 긍정되는 셈이다. 일체가 다 있는 그대로 다 긍정되니 勝義無自性이 동시에 圓成實性이라고 불리지 않을 수 없다. 왜냐하면 그것은 어떤 것도 부족함이 없이 모든 것이 다 원만하게 성취된 그런 모습이기 때문이다.

三空의 승의무자성이 곧 바다의 원성성실성으로 재현되어 나타난다. 왜 바다가 원성성실성의 상징으로 해독될까? 바다는 모든 것을 다 포용하고 존재케 하는 허공처럼 절대공의 無와 같으나, 절대공의 본각이 허공으로서만 이미지화되면 세속에 살고 있는 중생들이 깨닫고 알기 어렵다. 왜냐하면 중생들이 진리를 깨닫기 위해 空性의 本覺이 가시화되어야 하기 때문이다. 공백과 여백으로서의 空相은 중생들이 그림으로 이미지화하기 어렵지 않으나, 절대공성의 허허로움은 몸을 떠나지 못하는 중생들이 인식하기가 어렵다. 그래서 절대공성의 허허로움이 허무로 오해되지 않기 위해 바다의 이미지를 빌린다. 바다는 허공처럼 가이없고 제한이 없어서 모든 것을 다 수용하는 무한한 자비의 상징이며, 폭우와 가뭄에도 증감의 현상이

없고, 많은 연원의 물이 유입되어도 전혀 흔적이 없고, 모든 생명을 다 키우는 물의 원천적 공급처이고, 짠맛이 중앙과 변두리의 구별이 없이 한결같이 평등하다. 이런 본질을 妙有라고 부른다. 부처님의 미소는 受容과 從容의 대자대비를 상징하며, 이 세상의 양적 증감에도 전혀 흔들림이 없는 부동심의 상징이며, 어떤 현상에 집착해 거기에 얽매이는 것이 없는 대자유의 상징이며, 모든 중생을 다 키우는 생명의 원동력의 상징이며, 친소가 없는 평등무애의 상징이다. 부처님의 미소는 이런 점에서 바다의 매마르지 않는 물과 같다.

그런데 우리는 또 一心之源의 근원(源)과 三空之海의 바다(海)와의 관계를 성찰하지 않을 수 없다. 상식적으로 보면 근원이 시작이고 바다는 그 샘의 근원이 중국적으로 흘러가는 종결인 것 같다. 즉 시작과 종결의 의미를 원효가 암시한 것으로 들린다. 그러나 그렇게 간단하지 않다. 샘의 근원과 바다 중에서 어느 것이 시작이고 끝인지 아무도 알 수 없다. 그 둘은 서로서로 돌고 도는 순환관계에 있다. 샘물이 근원에서 흘러 바다로 들어가는 것도 확실하지만, 바다 물이 증발되어 비가 되어 다시 땅에 떨어져 그 빗물이 샘물이 되어서 다시 바다로 흘러 들어간다. 그러므로 근원과 바다는 시작과 종말의 명확한 선에 의해 그어져 있는 것이 아니고, 다만 서로 다르나 단절되지 않으면서 또한 불교적인 緣起의 순환관계로서 이어져 있는 그런 이중성을 노정하고 있다. 이것은 연기법과 해탈법이 서로 다르지만 또한 동거의 공통성을 지니고 있기에 서로 돌고 도는 순환의 고리를 형성하고 있는 것으로 해석된다. 그런 순환의 고리를 형성하기 위해 공통의 요소가 있어야 하는데, 그 요소는 원효가 말한 근원(源)과 바다(海)를 공통으로 만나게 하는 물이다.

그러면 근원의 물과 바다의 물이 어떤 뜻으로서 해석되어야 할까? 우리가 앞에서 언급했듯이 불법의 시작과 완성을 一心之源의 시작과 三空之海의 완성으로 그릴 수가 있다. 이것은 마치 조그만 샘의 근원이 모여서 큰 무한의 대해를 이루는 그런 모습과 유사하다. 그래서 우리가 一心之源을 始覺에 三空之海를 本覺에 비유했다. 연기에서 시작해 해탈에서 완성한다고 불법을 말할 수 있다. 이런 각도에서 불법을 해석하면, 一心之源은 이 세상의 경험적 사실의 실상을 깨닫는 인식이고, 三空之海는 모든 경험적 사실의 실상을 넘어서 마음이 허공처럼 비어 사실의 실상이 여여하게 놀이를 하도록 허여해 주는 그런 무애의 자유를 의미한다. 모든 사실이 여여하게 노닐도록 무애의 마음이 되는 해탈은 사실들을 있는 그대로 인식

하는 연기보다 더 높은 완성의 차원임에 틀림없다. 이것은 마치 바다가 근원의 물들을 다 완성시키는 것에 비유됨직하다.

그러나 또 다른 한편으로 바다가 시작이고 근원이 종결이 되는 그런 절차를 생각할 수 있다. 왜냐하면 바닷물이 증발해 다시 빗물이 되고 이것이 땅 속으로 스며들어 샘물의 근원을 만들기 때문이다. 이것은 경험적인 번뇌의 마음에서부터 보리의 마음을 점진적으로 구하는 것이 아니라, 본래적인 불성이 이미 경험적인 생멸의 현상계에 내림해 있는 것을 인간이 즉각적으로 깨닫는 것과 흡사하리라. 불성은 여래의 미소로서 표현되고 있는데, 그 미소의 불성이 인간의 마음에 이미 상감되어 있는 것을 원효는 바닷물이 각 샘물의 물로서 이미 분여되어 있는 것에 비유했다고 느껴진다. 그런 점에서 연기의 근원물이 해탈의 바닷물로 들어가고, 해탈의 바닷물이 다시 연기의 샘물로 다시 나오는 그런 순환의 관계를 원효가 一心之源과 三空之海의 새끼꼬기로서 교직시켰다고 생각된다. 일심지원의 假有와 空白의 空相과 三空之海의 妙有와 空性과의 차이와 동거의 교직은 한편으로 번뇌가 해탈의 자유로 올라가는 길이고, 다른 한편으로는 불성의 본질이 인간의 한 마음으로 내려오는 길이다. 그래서 경험적인 한 마음(一心)과 가이없는 佛性은 다르나 또한 동거해 있어서 融二而不一의 圓融과 會通은 始覺과 本覺의 차이와 동거의 이중성과 같다.

이 원융과 회통을 다른 말로 표현하면 곧 ‘不雜/不離’의 논법과 같다. 이 ‘不雜不離’의 양가적 동거의 접목과 차이의 별리를 동시에 보는 이중성이 바로 和靜의 본질이다. 화쟁의 원융과 회통은 재래의 논리학에서 말하는 형식적인 동일률도 모순율도 의미하지 않는다. 원효가 유식의 有사상과 반야공의 空사상을 一心의 근원과 三空의 바다라는 기호의 물로서 회통시킨 것은 有論과 空論, 긍정론과 부정론의 상보성으로서의 보충대리성(la supplémentarité)을 언급한 것과 다르지 않으리라.

III. 대승적 세상의 진리와 그 구조

지금까지 우리는 원효의 『금강삼매경론』의 서문에 나오는 一心之源과 三空之海의 두 언표의 의미와 그 구조를 살펴보았다. 그러나 우리는 그것을 위해 서문의

전체 문장과의 연관 아래 일부러 검토하지 않았다. 그 까닭은 이미 상기의 필자 논문들에서 그 점을 자세히 다루었기에 같은 내용을 취급하는 것이 온당하지 않을 뿐만 아니라, 또한 이 논문의 취지에도 맞지 않기 때문이다. 왜냐하면 이 논문을 전문적인 분석보다 일반화한 통속적 의도에서 집필하려는 생각을 갖고 있으므로, 너무 원효의 원전에 의존해서는 좋은 성과를 거둘 수가 없으리라고 여기기 때문이다. 그러나 최소한의 원전적인 뒷받침은 갖추어야 이 소론이 근거있는 언명이 될 수 있기 때문에, 비교적 짧은 서문인 『대승기신론소』의 標宗體(중체를 표시함)를 자료로 삼아 『금강삼매경론』의 명제와 연관시켜 분석해 보기로 한다. 일단 먼저 그것을 인용한다.

(大乘의 본체는) 蕭焉(고요)하고 空寂(비어 있음)하며 湛爾(가득함)하고 沖玄(그윽함)하다. 그것이 그윽하고 그윽하니(玄之又玄之) 어찌 萬像의 조짐을 나타낼 수가 있겠으며, 그것이 비어 있고 비어 있어서 寂之又寂之 百家의 담론이 거기에 깃들어 있는 것 같다. 대승은 만상으로 표시할 수 있는 것이 아니기에 五眼(인간에서부터 부처에 이르기까지의 모든 종류의 눈)으로도 능히 그 형체를 볼 수 없고, 그것이 말의 이면에 숨어 있어서 四辯(네 가지 무애의 말 씀)으로도 능히 그 형체의 모양을 말할 수 없다. 대승을 크다고 말하고자 해도 그 이상의 더 안이 없는 극미의 세계에 들어가서도 오히려 남는 것이 없고, 그것을 작다고 말하고자 해도 그 이상 더 바깥이 없는 무한대의 세계를 싸도 오히려 남는 것이 있다. 대승을 有에 의거해 끌어 당겨도(引) 一如가 그것을 써서(用) 空하고, 대승을 無에 의거해서 얻어도(獲) 만물이 그것을 타서(乘) 生한다. 어떻게 말할 바를 알지 못해서 부득이 그것을 이름지어 大乘이라 부른다.5)

이 구절은 이른바 큰 수레로서의 대승이란 세상의 기본적 성격을 알려주는 그런 대목이다. 그 대승의 세상을 서로 상이한 두 가지의 의미로서 원효가 기술하고

5) 『국역원효성사전서 권5 大乘起信論疏』(원효전서국역간행위원회), 64쪽. 然夫大乘之爲體也. 蕭焉空寂 湛爾沖玄. 玄之又玄之 豈出萬像之表 寂之又寂之 猶在百家之談 非像表也 五眼不能見其軀 在言裏也 四辯不能談其狀 欲言大矣 入無內而莫遺 欲言微矣 苞無外而有餘 引之於有 一如用之而空 獲之於無 萬物乘之而生. 不知何以言之 強號之謂大乘

있음을 쉽게 지적할 수 있다. 그 하나는 대승의 세상이 마치 가을과 겨울 하늘의 해맑은 이미지처럼 높고 텅 빈 허공의 無와 유사한 것을 연상시키고, 또 다른 하나는 대승의 세상이 봄과 여름 대지의 무성한 이미지처럼 가득하고 넉넉한 有와 유사한 것을 상기시킨다. 봄과 여름의 대지처럼 온갖 생명이 풍성하게 자라 모든 것이 가득하지만 동시에 그윽하기에 만상의 조짐을 표상할 길이 없고, 가을과 겨울의 하늘처럼 깨끗하고 고요하지만 거기에 오히려 다양한 불법의 담론이 깃들어 있다고 원효가 기술하고 있다.

여기서도 하나의 역설적인 背理가 이미 드러나 있다. 봄과 여름의 대지처럼 풍성하나 그윽해서 어떤 언설로서도 그 풍요함을 표상할 길이 없고, 가을과 겨울의 하늘처럼 청명하고 고요해도 모든 불법의 제설들이 거기에 다 담겨 있다는 것은 풍요한 有 속에 이미 겉으로 표상하기 어려운 부정의 신비가, 그리고 無 속에 온갖 긍정의 담론이 교차적으로 새겨져 있다는 의미를 원효는 암시하고 있는 것이다. 말하자면 有의 대지 속에 표상의 부정이 이미 새겨져 있고, 無의 하늘에 모든 담론의 긍정이 깃들어 있는 그런 대승의 세상에 대한 논의를 통해 有를 부정과 교배시키고, 無를 긍정과 배합시키는 근자와 같은 교차배어법(chiasmus)의 새끼꼬기를 원효가 시행하고 있음을 우리는 간파할 수 있다.

대승의 세상이 이처럼 역설적인 배리로 서로 자기의 것을 다른 것에 교배시키고 배합시키는 천짜기를 시행하고 있기 때문에, 有의 진리가 봄과 여름의 대지처럼 넉넉하지만 그러나 그것이 無인 양 그 근거가 심연처럼 그윽해서 五眼의 예리한 눈으로도 보기가 불가능하고, 無의 진리가 또한 언설과 담론에 의존해 언설이 가능한 有를 머금고 있지만, 그 無 자체는 이미 나타난 것을 말하는 언설의 이면에 숨어 있어서 四辯의 지혜스런 말로도 그것을 형용할 길이 없는 것이 된다. 말하자면 大乘의 세상이 有라고 해도, 그 세상이 그윽하기 때문에 그 有의 몸이 눈에 보이지 않고, 大乘의 세상이 無라고 해도, 그 세상이 담론의 언설에 의지해 현상으로 나타나지만 동시에 그 세상의 본질은 현상적 언설의 이면에 숨어 있어 언설로서 표현되지 않는다. 有이지만 그 有의 표상불능과, 그리고 無이지만 그 無가 함의하고 있는 언설가능의 포용과 그 본질의 언설불능은 원효가 각각 밝힌 대승적 세상의 진면목이다. 이 無에 언설가능과 언설불능이 동시에 등록되어 있는 것은 그 無의 현상이 연기법의 경우에 우리에게 언설을 통하지 않고서는 접근이 되지

않는 假有들의 假現에 다름 아니지만, 해탈법에서 보면 그 無의 본질은 그 언설의 이면에 신비로서 은닉되어 있는 초탈적 空性이기에 언설의 경계를 초월해 있음을 말하고 있다는 점에서 無가 지닌 이중성을 상징한다.

大乘의 세상이 봄·여름의 有와 가을·겨울의 無라는 양변을 의타기성적으로 주고 받는 이중긍정이면서도, 그 有도 이미 자기 안에 표상의 부정이 상감되어 있고, 또 無도 자기 안에 이미 언표가 가능한 백가의 담론이 각인되어 있다는 것은 ‘봄과 여름의 대지/가을과 겨울의 하늘’이 이중적으로 바깥에서 구조화되어 있지만, 또 안으로 有는 부정에 의해, 無는 긍정에 의해 각각 이미 상감되어 있다는 것과 같다. 그래서 대승의 세상은 ‘有無와 ‘긍정/부정’의 이중적인 대대법에 의해 짜여져 있는 것으로 보인다. 이 점은 마치 대승의 세상이 직물의 교직성과 같은 이중구조로 짜여져 있는 것과 같다.

대승의 세상도 一心의 이중긍정과 같은 그런 구조를 한편으로 지니고 있다. 왜냐하면 그 대승의 구조도 ‘봄·여름의 가득함(湛爾)의 有/가을·겨울의 고요함(蕭焉)의 無’를 대대적으로 이중긍정하고 있고, 또 有의 가득한 긍정도 그것이 그윽해서(玄之) 표상이 불가능하고, 無의 고요한 부정도 그것이 비어 있으므로(寂之) 오히려 많은 담론을 담을 수 있다는 ‘有/부정’, ‘無/긍정’의 이중적 대대법의 역설을 읽을 수 있기 때문이다. 즉 대승의 세상은 일단 이중적인 셈이다. 왜냐하면 먼저 ‘봄·여름의 有/가을·겨울의 無’의 상관성으로 짜여져 있는데, 거기에 다시 有의 긍정도 그 안에서 부정에 의해, 또 無의 부정도 다시 그 안에서 긍정에 의해 새김을 당하고 있기 때문이다. 그런 점에서 이 봄과 여름의 有는 그 내부에서 표상불능의 부정을, 가을과 겨울의 無는 그 내부에서 백가지 담론을 담고 있는 긍정을 안고 있는 셈이다. 그래서 ‘有/否定’/‘無/肯定’의 대대법이 서로 안팎에서 새끼꼬기를 시행하고 있는 셈이다. 이것을 다시 다른 말로 쉽게 설명하면 有는 이미 無의 부정에 의해 그 자체가 상감되어 있고, 無는 또 有의 긍정에 의해 이미 내부에서 새끼꼬기의 천짜기를 이루고 있다는 의미로 읽혀져야 한다. 즉 有無의 이중긍정이 자기 내부에서 이미 상대방의 것과 교직적인 교환을 시행하고 있다는 것이다.

그런데 다른 한편으로 대승의 세상은 有의 표상불능과 無의 언설불능과 같은 이중부정을 띠고 있다. 대승의 세상이 이중부정이라는 것은 봄·여름과 같은 무성한 대지의 有物도 자가성이 각각 있는 그런 忘有的 실체들이 아닌 假有的 세계이

므로 객관의 세계가 아니기에 生無自性이라 표상이 불가능하고, 가을·겨울의 텅 빈 하늘의 無物도 온갖 것을 다 담을 수 있는 虛空相이지만 그 허공상의 본질은 진공의 허공성으로서 언설이 불가능한 空性이다.

대승의 세상이 이중긍정이라는 것은 세상의 구조가 음양처럼 이중성이 공동출두하고 있는 상반성의 동봉법칙으로 짜여져 있다는 연기법을 반영하고, 대승의 세상이 이중부정을 띠고 있다는 것은 세상의 본질구조가 이미 空性이고 이 空性은 이 세상이 이미 구원의 해탈이 이루어져 있는 대자유의 시공임을 뜻하는 것이리라. 이 空性의 자유가 모든 백가의 담론들을 다 포용하고 용인하는 그런 중용의 뜻을 함의하고 있으므로 대승은 공적하나 동시에 물처럼 일파가 만파로 작용한다. 일파만파가 妙有의 의미와 연계되는 것이 대승의 의미임을 원효가 지적하고 있다. 그 妙有의 의미는 어떤 논리적 규정을 벗어나 있다. 그래서 大乘을 문자 그대로 크다라고 말하고자 해도 그 진리는 더 이상의 안이 없을 만큼 극미한 세계에 들어가도 오히려 남는 바가 없고, 그것을 반대로 극미하다고 말하려 해도 그것이 더 이상 바깥이 없는 무한대의 세계를 싸고도 오히려 여분이 있다는 극도의 배리와 역설의 본질을 띠고 있다. 말하자면 대승의 妙有에는 극미와 극대의 양적인 구분을 지시하는 객관성이 전혀 거기에 어울리지 않는 그런 이상한 존재의 신비한 결을 갖고 있다. 대승의 진리를 극미하다고 해도 오히려 극대한 세계를 감싸고도 남고, 그 진리를 극대하다고 해도 오히려 극미한 세계 안으로 온전히 들어간다고 원효가 비유하고 있다. 이 비유는 무엇을 의미할까? 일심의 근원의 물은 바늘구멍처럼 작은 극미의 세계이다. 그런가 하면 삼공의 바다의 물은 그 크기가 한량이 없다. 바늘구멍만한 근원의 물이 바다의 물을 다 안고 있다고 볼 수 있고, 바다의 한량없는 물이 바늘구멍만한 물 속으로 들어간다고 볼 수 있다. 바다와 샘의 근원은 一卽多요 多卽一의 그런 互換性이 가능하기 때문이다. 대승의 진리는 一과 多의 可逆性을 말한다. 한 방울의 물 속에 바다의 물이 다 들어있고, 바다의 물 속에 한 방울의 물이 퍼져 있다.

이중긍정의 세상보기는 마치 陰陽의 상관법과 같은 연기법에 의한 세상보기이고, 또 그 음양의 사이에 마치 老子가 갈파한 沖氣와 흡사한 그런 空相이 이중긍정의 관계를 가능케 하는 차이의 접선으로 작용하고 있다. 또 이중부정의 세상보기는 대승의 세계가 표상불능과 언설불능의 이중부정의 空性이지만, 동시에 大小

와 内外와 始終의 모든 차별상을 여인 그런 一과 多의 호환적 妙有의 의미를 지닌다고 원효에 의해 지적되고 있다.

우선 이중공정의 대승적 세상보기를 생각해 보자. 그런 점에서 대승의 세상은 有의 양기와 無의 음기를 沖의 空相을 사이에 두고 이중적으로 동반하고 있으므로 이중공정이다. 그러면서 有도 그 안에 표상불능의 否定과 無도 그 안에 백가의 담론을 담고 있는 肯定을 아울러 회입하고 있으므로 또 하나의 이중성이 되는 셈이다. 그래서 이중적인 이중성이라고 우리가 부른다. 말하자면 대승의 세상은 곧 이중적인 이중성의 새끼꼬기와 같은 역설과 배리의 진리로 짜여져 있다. 이미 앞에서 암시한 데리다의 용어를 도입해 말한다면, 그 세상은 反개념적인 ‘二重會晤(la double séance)’이나 ‘二重會期(la double séance)’와 같은 중심의 분산을 의미한다 여기서 쓰여진 ‘이중회합’이나 ‘이중회기’는 다 같은 프랑스 낱말인 ‘la double séance’에서 유래된 용어의 이중적 번역이다. 본디 프랑스어인 ‘la séance’는 공간적인 회합과 시간적인 회기를 아울러 지닌 어휘로서 거기에다가 ‘이중작(double)’이라는 형용사가 더 붙어서 ‘이중회합’과 ‘이중회기’가 성립하게 되었다. 즉 데리다의 용어로 표시하면 원효가 말한 대승의 세상은 공간적으로 이중적인 ‘이중회합’과 시간적으로 이중적인 ‘이중회기’의 역설과 배합을 말한다고 볼 수 있다.

이중회합의 의미는 이중적으로 회합의 모임이 이루어지기 때문에 한 공간에 이중적으로 서로 상반된 모임이 동거한다는 것이다. 한 공간에 서로 다른 모임이 이중적으로 동거하고 있기 때문에 서로 간에 다른 모임을 소가 닭을 쳐다보듯이 그렇게 무관심하게 취급할 수도 없고 그렇다고 같은 모임처럼 통합할 수도 없다. 예컨대 ‘有부정’, ‘無공정’은 서로 간에 동거의 양식으로 한 공간에 상보하고 있는 것이 이중회합의 보기다. 이중회합인데 좀더 엄밀히 말하자면 이중적 회합의 이중회합이라고 불러야 하리라. 왜냐하면 거기에는 有無의 이중성이 동시에 부정과 공정의 이중성으로 겹짜집기를 시행하고 있기 때문이다. 또 이중회기는 한 공간에 서로 동거하는 것이 시간의 차이에 의해 약간의 지연으로서 상호간에 시간적으로 성립한다는 것이다. 즉 有가 전면에 부각되면 부정이 후면으로 숨고, 또 無가 전면에서 부각되면 공정이 약간 뒤로 지연된다. 상호간에 상대가 없으면 자기도 성립하지 않으므로 각각이 다 이중성이고 또 ‘有無’와 ‘부정/공정’도 이중적이기에 우리가 이중적 이중성이라고 부르나 시간적 차이를 갖고서 서로 상감되고 있으므로 이

중회기의 이중회기라고 부를 수 있으리라.

이중회합과 이중회기의 의미는 不一而二의 공간적·시간적 양식을 뜻한다. 그것은 공간적 동거와 시간적 차이를 동시에 뜻하고 있다. 이중회합의 동거이든 이중회기의 차이이든 대승은 하나의 중심적 의미로 수렴되는 개념이 아니라, 이미 그 중심이 시공상에 이중적으로 분산되어 있어서 어떤 의미의 집착을 선택하고 초래할만한 그런 구조를 아예 지니지 않는다는 점에서, 대승의 의미는 철저히 의미의 자가성과 자기중심주의를 훌어버린 데리다적인 의미의 ‘散種’(la dissémination)과 유사하다. 말하자면 ‘이중회기’나 ‘이중회합’의 용어는 시간적으로, 공간적으로 이중공정의 입장을 말하고 있다. 그러나 이중공정의 陰陽이 이원성이 아니라는 이유는 음양이 제 각기 독자적으로 존립하는 것이 아니라, 상보적인 그런 의미를 띠고 있을 뿐이라는 것이다. 일방이 없으면 타방이 시공적으로 존재할 수 없고, 그 역도 마찬가지다.

이 散種의 의미도 데리다가 사용한 용어인데, 자기 종자의 씨를 자기 것으로 보 관하고 유지하는 自家授精(1'insémination)의 자가성 옹호의 논리와 달리, 자기의 것이라고 고집할만한 것을 훌어버리고 버리는 無我的 태도를 안고 있다. 산종은 어떤 중심을 붙잡고 그 중심을 향해 자기 것을 쌓아 나가는 그런 집착의 생각을 훌어버린다. 이 세상에는 어떤 중심도 없다고 보기 때문에 산종의 세상보기는 결국 세상을 자가성과 我性を 부정하는 연기법의 세상보기와 같다. 이것이 대승적 세상보기의 일차적인 의미다.

그런가 하면 대승적 세상보기는 또한 이중부정의 관점도 품고 있음을 우리가 알고 있다. 이중부정은 표상불능과 언설불능의 이중적 불능을 말한다. 이 풍성한 만물의 표상불능의 부정성은 이미 앞에서 언급되었듯이 만물이 妄有의 실체가 아닌 假有들의 假現이 동시에 生無自性の 空相임을 뜻하는 緣起則空을 말하고, 허공의 언설불가능은 허공성의 空性を 뜻한다. 이런 이중부정은 세상을 無自性으로 바라보는 무애의 자유와 다르지 않으리라. 이 이중부정에 의한 세상의 대승적 바라보기는 이중공정에 의한 이중회합과 이중회기의 세상보기보다 더 무애하다. 이중공정의 세상보기는 아직도 이원성과 일원성을 부정하는 이중성의 공정이 깃들어 있으나, 이중부정의 세상보기는 모든 相과 生이 다 自성이 있는 것이 아니고 無自性이라는 勝義無自性으로 우리를 인도한다.

이중긍정은 무중심의 의타기성적 상보성의 원리를 긍정하나 이중부정의 세상보기는 그 상보성의 생각마저 지운다. 일원론이나 이원론적인 중심은 지배의 논리를 개발하나 연기법에 의한 이중긍정의 세상보기는 중심지배의 소유를 부정한다. 그러나 아직도 양가성의 긍정이 남아 있으므로 이중부정처럼 至上の 자유를 설파한 사유의 해탈에 이른 것은 아니다. 사유의 완전 초탈, 이것이 이중부정의 세상보기다. 그러므로 散種은 이중회합과 이중회기의 이중긍정이지만, 동시에 그 중심이 없는 자가성의 산화와 같으므로 이중부정은 그 이중성마저도 지운다. 그래서 초탈의 대자유는 동시에 산종의 생각마저도 지우는 이중부정의 의미를 함유하고 있다.

대승의 의미를 다시 요약해 보자. 대승은 이중적 이중긍정으로서 ‘有無의 이중성을 마치 도장의 음각과 양각의 관계처럼 지니면서 또 ‘蕭焉의 음각/湛爾의 양각’과 ‘空寂의 음각/沖玄의 양각’이 각각 서로 용이이불일하게 연기의 관계로서 얽혀 있는 것과 같은 연좌나 연루의 법을 뜻한다. 그런데 우리가 이미 앞에서 거론한 바와 같이, 원효는 다시 양각은 가득하지만 그윽한 有이기에 표상이 불가능하고, 음각도 비어 있어서 자기 안에 많은 언설과 담론을 간직하고 있으나 그 자체 비어 있는 無이기에 언설이 불가능하다고 말했다. 이런 이중부정을 자세히 생각해 보면, 대승은 또한 상대적인 ‘有(假有)/無(공백)’의 양변을 다 넘어서고 초탈하는 절대적인 공성으로서의 ‘非有/非無’의 이중부정적 자유자재와 같은 것으로 보인다. 대승의 세상은 이중긍정적 連累의 사실(有)이고, 이중부정적 解脫의 자유(空)를 의미한다.

이처럼 대승은 ‘有無’의 이중긍정과 ‘非有非無’의 이중부정을 다 함의한 緣起와 解脫의 이중적인 세상을 말하고 있다. 대승이 有無의 이중긍정이라는 것은 마치 그것이 一心二門의 법과 유사한 것과 같고, 대승이 이중부정이라는 것은 三空의 空性에 다름 아니다. 그런데 원효는 상기의 인용문에서 다시 그 이중부정적인 대승이 妙有처럼 大小와 内外의 양적인 규모의 규정을 전적으로 희롱하는 그런 신비스런 實有의 뜻으로 회전시킨다. 그래서 그는 마치 대승을 一心의 근원과 三空의 바다와 같은 그런 각도로 접근시킨다. 一心의 근원은 만물의 다양성과 같다. 왜냐하면 一心의 근원들은 경험적으로 다양하기 때문이다. 그리고 三空의 바다는 하나로 다 평등한 그런 의미를 내포하고 있다. 이런 다양한 근원들과 一如의 바다와의 관계를 그는 또 용이이불일하게 접목시킨다. 즉 대승을 ‘有의 다양성에 의거

해 끌어 당겨도 一如가 그것을 써서 空하고, 無에 의지해 얻어져도 萬物이 그것을 타서 生한다'고 진술한 것이다. 一心의 근원들의 다양성은 결국 바닷물의 一如가 그 근원의 다양성으로 연장되니 그 다양한 근원들은 일미한의 바닷물의 평등일여에 불과하므로 假有들의 다양성이 결국 바닷물의 가이없는 空性으로 용해되고, 또 대승을 無의 바닷물의 空性으로 읽어도 그 바닷물이 다양한 일심들의 사실들에 분화되니 역시 바닷물에 의해 萬物의 다양성이 생한다고 볼 수밖에 없다. 여기서도 대승은 一心과 三空 그리고 근원(源)과 바다(海)의 원융한 순환의 고리처럼 一如와 萬物 사이에서 그리고 空과 有 사이에서 돌고 돈다. 이런 이상한 논리를 어떻게 말할 수가 없기에 억지로 大乘이라고 명명해 본다고 원효가 지적하고 있다.

이런 대승의 세상을 해석하는 이상아릇한 탈논리적인 논리를 원효의 사유에서 좀 더 검토해 보기로 하자. 이미 그동안 우리는 『金剛三昧經論』의 서문의 두 명제인 一心之源과 三空之海, 그리고 『大乘起信論疏』의 서문을 검토하면서 ‘一心의 有三空의 空’, ‘湛爾沖玄의 有蕭焉空寂의 無가 다 각각 상호간에 또 不一而二의 상호의존적인 교차관계를 구성하고 있음을 살펴보았다.

지금까지 우리는 원효의 화쟁적 사유와 대승적 세상보기에는 이중성이 이중적으로 포개져 있거나 또는 이중성이 초탈(부정)되면서 다시 이중성으로 재귀하는 그런 역설이 있음을 보았다. 예컨대 화쟁적 사유를 예로 든다면 그 사유는 一心의 양각과 三空의 음각이 상호의존적인 새끼꼬기를 이루고 있는 것에 비유됨직하다. 그러면서 一心의 이중긍정적 假有도 자기 안에 공백의 無를 空相으로서 포용하고 있고, 三空의 이중부정적 진공의 空性도 자기 안에 妙有의 圓成實性和 교역하기 때문에 이런 화쟁적 사유와 대승적 세상보기는 원효가 말한 融二而不一의 다른 이름이라고 보아도 좋으리라. 그 법의 사전적 의미는 서로 상반된 이중성의 관계에서 상대방의 것과 자기의 것을 교대로 바꾸어 교역하는 그런 갈마들기의 법으로서의 代謝法과 다르지 않다. 이 대사법을 우리는 원융법이나 회통법이라고 부르고 싶다. 이 원융법이나 회통법은 데리다가 발한 교직성(la textualité)의 다른 이름과 같다.

그러므로 화쟁적 사유와 대승적 세상보기는 다 연기법과 해탈법의 두 가지 직물로서 천을 짜나가는 방식을 뜻한다. 연기법의 假有들은 언설이 가능한 依言의 生滅의 현상이지만, 해탈법의 空性은 언설이 불가능한 離言의 寂滅의 본질이다.

다만 依言과 離言은 서로간에 절대적인 이원론도 통합적 일원론도 아니므로 그 依言과 離言이 이중적인 모습으로 역시 교차배어법처럼 새끼꼬기를 하고 있다고 보아야 한다. 교차배어법의 새끼꼬기를 한다는 것을 이론하기 위해 원효가 샘의 근원과 바다의 물이라는 물의 이미지를 공동의 영역으로 표시했고, 또 一如와 萬物이 不一而不二의 원융법을 이루고 있음을 수사학적으로 암시했다. 依言의 만물과 離言의 일어를 교차배어법적인 교직으로 보기 위해 그 두 세계가 서로 상감하고 있다는 것을 또 말해야 한다.

말하자면 依言의 법 안에 이미 쉼표나 분절의 마디가 들어 있어서 말의 진술이 공백으로 쪼개져 있다. 이것이 이 세상의 사실이다 離言의 법도 일체의 의언적 표현을 뛰어 넘어 있는 세계이므로 그대로는 인간에게 영원히 알릴 길이 없어지고, 알려지지 않은 법은 법으로서의 인식이 불가능하다. 그래서 해탈의 대자유는 그것이 허무적 허됨이 아님을 알리기 위해 담연한 미소를 통해 妙有를 나타내 보인다. 미소는 침묵과 말하기의 중간에 있다.

그렇다면 원효가 생각한 원융회통의 법으로서의 화쟁법이나 대승법은 다 연기법과 해탈법을 다시 반지의 고리로서 연결시켜 나가는 그런 사유법이다. 두 법이 차이를 지니고 있으면서 동시에 또한 동거해 있는 그런 不一而不二의 발상법이다. 이를테면 연기법은 假有와 空相과의 불일이불이적인 그런 원융회통이고, 해탈법은 진공의 空性和 妙有와의 원융무애를 말하고 있다. 그래서 두 법은 차이를 노정하고 있다. 그러나 거기에는 또한 동거의 양식이 있음을 잊어서는 안된다. 假有는 妙有의 相(현상)이고 妙有는 假有의 體(본질)며, 空相은 空性の 相이고, 空性은 空相의 體라는 體相관계가 거기에 깃들여 있는 것이 아닌가? 말하자면 연기법은 해탈법의 相이고, 해탈법은 연기법의 體를 지시한다고 볼 수 있다. 해탈법과 연기법은 體相의 관계를 띠고 있는 셈이다

이 體相은 보이지 않는 본질과 보이는 현상과의 관계와 유사하다고 볼 수 있다. 본질과 현상의 관계는 서로가 다르지만, 그러나 동시에 동거해 있다 왜냐하면 현상이 없는 본질은 인식되지 않고, 본질이 없는 현상은 헛된 거품처럼 무의미하기 때문이다. 妙有는 미소의 현상인 假有를 통해 인식되고, 진공의 본질인 空性도 餘白의 空相을 통해 인식된다. 그리고 假有의 현상도 妙有의 본질에 의거해 흔적의 무상함을 넘어서는 의미를 받을 수 있고, 空相의 공백도 진공의 空性에 의거해

단순한 장식의 不在로 추락하는 것을 벗어날 수 있다.

원효가 『금강삼매경론』의 서두에서 一心之源과 三空之海를 모두 물에 비유한 것에 대한 우리의 해석을 앞에서 이미 거론했다. 그러나 그 물의 회통성에 대한 비유가 아직도 충분히 이미지화되지 않았다. 물은 고체처럼 단절된 개체들의 원자가 아니고, 일파가 만파를 불러오듯이 모든 것이 서로 연계되어 있음을 기호화하고 있다. 물은 암 세포 덩어리처럼 그렇게 응어리져서 생명의 흐름을 방해하지 않는다. 물에는 암이 존재하지 않는다. 암은 모든 자유스런 세상의 흐름을 막는 그런 방해다. 물은 근원(源)에서 바다(海)로 또 바다에서 근원으로 일파가 만파가 되고 만파가 일파가 되어서 어떤 경계나 칸막이를 용납하지 않는다. 일파가 만파가 되고 그 역도 가능한 그런 세계를 우리는 화엄이라고 부른다. 一心之源은 一이 되기도 하고 多가 되기도 한다. 마찬가지로 三空之海도 一이 되기도 하고 多가 되기도 한다. 그래서 一心이나 三空은 자기 고착성을 지니지 않고, 一即多요 多即一이 되는 그런 圓融性을 이미 스스로 회입하고 있다. 물은 세상이 유동적인 흐름의 상태임을 상징한다. 유동적이기 때문에 물 속에서 모든 것이 서로 삼투하고 있다. 물은 자유자재한 단계에서 공기보다 못하지만, 물은 고체의 덩어리를 해체시킨 것이다. 그래서 물은 불법의 상호 융섭하는 사유와 그 사유에 교응하는 대승적 세상의 본질의 현상화를 반영한다. 假有이든 妙有이든 有가 액체로 비유되는 것은 그 有가 상즉상입한 무애의 존재 양식임을 암시하기 때문이다.

IV. 差延과 圓融으로서의 화쟁적 사유

원효가 말하고자 하는 화쟁적 사유는 앞에서 우리가 여러번 강조했듯이 不一而不同나 融二而不一의 직물짜기와 같은 교직적인 원융성에 다름 아니다. 여기서 교직적 원융성의 새끼꼬기는 우리가 보았듯이 서로 서로 갈마들기 하는 代謝의 존재 양식을 뜻한다. 갈마들기는 문자 그대로 ‘代’와 ‘謝’의 합성어의 의미와 같은데, ‘代’는 대신하고 번갈아 교대하는 의미고, ‘謝’는 상대방의 것을 받아들이는 의미를 지칭한다. 그래서 代謝는 갈마들기의 법칙을 뜻한다. 여기서 말해진 代謝는 좁은 의미의 연기적 관계만을 지지하는 것이 아니고, 넓은 의미에서 연기법과 초탈

법도 상호간에 차이(異)와 동거(同)로서 이중성의 왕래를 띠고 있다는 그런 뜻으로 이해되어야 한다. 말하자면 一心三空, 有無, 긍정부정의 상호간에 이루어지고 있는 交織性과 代謝性이 和靜이라는 것이다. 그리고 그런 교직성으로 바라보는 것이 대승의 세상이라는 것이다.

프랑스의 철학자 데리다는 이런 교직성을 보충대리성의 명칭으로 묘사했다. 이 보충대리성의 의미를 우리는 편의상 이렇게 이해한다. 이 세상의 생활은 자연과 문명의 교호작용이라고 여길 수 있다. 인간은 자연과 문명을 서로 상반된 차이의 관계로 그리고 있다. 예컨대 문명의 악을 강조할 때는 자연은 지선의 상징으로 비추어지고, 반대로 자연이 조야한 미개로 여겨질 때 문명은 자연의 미개와 다른 빛의 지대로 그려진다. 그래서 문명이 빛으로 그려지면, 자연은 어둠의 마귀할멈이 사는 곳이 되고, 문명이 악의 온상으로 비추어지면, 자연은 해맑은 요정들의 고향으로 부각된다. 인간은 이 자연과 문명의 차이가 짜는 그런 교직성의 왕래에 의해 자신의 세상살이의 생각을 펼친다. 자연과 문명 중에서 어느 일방을 생각하면 그 반대의 타방이 반드시 그 일방과 다르면서 동시에 그 일방과 동반하고 있는 공동출두의 그런 공동범주소를 형성하고 있다. 말하자면 자연의 실을 잡아당기면 문명의 실이 따라서 얻어지고, 또 반대로 문명의 실을 잡아당기면 자연의 실도 함께 출두하는 그런 존재양식이 데리다가 말하는 보충대리성의 법칙이다. 그런데 여기서 좀더 부연할 것이 있다.

상기의 보기는 천짜기의 방식을 알려주는 그런 의미를 지니지만, 본격적인 원융회통법의 세상보기와 연관되기도 한다. 예컨대 자연의 선은 이미 문명의 악을 이타자로 여기면서 그 이타성의 반작용으로 나온 것이 자연의 선이란 동일성이고, 또 문명의 빛은 자연의 어둠을 자신의 타자성으로 해 그 반작용으로 나온 하나의 작용이기 때문에 문명과 자연은 이미 서로 원융회통적 갈마들기를 하고 있다고 보지 않을 수 없다. 이 데리다적인 보충대리성을 다시 원효의 회쟁론과 대승론으로 원용시켜 보자.

이제 우리는 좀 각도를 달리해 ‘一多’와 ‘同異’의 사이를 분석함으로써 우리가 추구하고자 하는 회쟁의 사유와 대승적 세상보기에 더 접근하도록 노력해 보아야 하리라. 그러기 위해 우리는 원효의 다음과 같은 구절을 인용하지 않을 수 없다 『大乘起信論疏』의 한 구절이다. “하나(一)는 하나 아님(非一)에 교응해 다름(異)에

즉한 고로 다름과 같고, 다름은 다름 아님(非異)에 교응해 하나에 즉한 고로 하나와 같다.”⁶⁾ 여기서 ‘하나’를 수사적인 ‘하나’로 보면, ‘하나 아님’은 여럿을 의미하는 ‘多’가 되고, 또 그 ‘하나’ 수사가 아니고 동일자(同)로 보면, ‘하나 아님’은 동일자가 아닌 이타자(異)로 해석된다. 그런데 수사적인 ‘하나’와 ‘동일자’는 같은 계열의 의미고, 또 수사적인 ‘하나 아님’과 ‘이타자’도 역시 같은 계열이다. 그러므로 상기의 인용 구절은 ‘하나(一)여럿(多)’, 그리고 ‘동일자/이타자’의 교직성과 보충대리성을 잘 기술하고 있다. 각각의 두 항목 사이에 어느 일방이 없으면 타방의 존립도 불가능하고, 어느 타방이 사라지면 일방의 성립도 불가능하다. 이것은緣起의 관계뿐만 아니라, 體相의 관계에서도 타당하게 적용된다. 이런 관계를 우리가 원융회통법이나 원융무애법이라고 불렀다. 그 법이 바로 ‘一卽多’고 동시에 ‘同卽異’를 지칭한다. 이 ‘卽’의 의미해석에 바로 화쟁과 대승적 사유의 신비가 깃들여 있는 것으로 보인다.

이 ‘卽’의 의미를 더 궁구하기 위해 우리는 원효의 다음의 구절을 또 음미하지 않을 수 없다. 『金剛三昧經論』에 나오는 구절이다. “같은 수만 없기에 같기도 하고 동시에 다르기도 하다. 다를 수만 없기에 다르기도 하고 동시에 같기도 하다. 같음은 다름에 의거해 같음을 변별한 것이요, 다름은 같음에 의거해 다름을 해명한 것이다. 다름을 같음에 의거해 해명함은 같음을 쪼개서 다름이 만들어지는 것이 아님을 말하고, 같음을 다름에 의거해 변별함은 다름을 녹여서 같음이 만들어지는 것이 아님을 말한다. 고로 진실로 같음은 다름을 녹인 것이 아니므로 도무지 모두 같은 것만 있다라고 말할 수 없고, 다름은 같음을 쪼개진 것이 아니므로 도무지 모두 다른 것만 있다라고 말할 수 없다. 다만 다 다르다라고 말할 수 없기 때문에 이에 같은 것이 있다라고 말할 수 있고, 다 같다라고 말할 수 없기 때문에 이에 다른 것도 있다라고 말할 수 있다.”⁷⁾ 이 구절에서 우리는 원효의 생각을 분명히 읽을 수 있다. 같음의 동일성은 다름의 이타성을 녹인 것이 아니므로 이타성의 소멸에서 동일성이 언어지는 것이 아니고, 또 이타성은 동일성을 나눈 것이 아

6) 위의 책, 239쪽. 一應非一 以卽異故如異 異應非異 以卽一故如一.

7) 『金剛三昧經論』, 478쪽. 不能同者卽同而異也 不能異者卽異而同也 同者辨同於異 異者明異於同 明異於同者非分同爲異也 辨同於異者非銷異爲同也 良有同非銷異故不可是同 異非分同故不可說是異 但以不可說異故可得說是同 不可說同故可得說是異.

니므로 동일성의 다양화를 이타성이라고 혼동해서는 안된다는 것을 원효가 지시하고 있다. 따라서 同一性を 異他性の 同化라고 착각해서는 안되고, 異他性を 同一性の 分化라고 오해해서도 안된다. 만약에 동일성을 이타성의 동화라고 여기면, 그런 사고방식은 곧 동일성이 이타성과 다르게 존재하는 것이 아니라, 이타성을 말소함으로써만 동일성이 성립하기에 그 동일성은 배타적 유일성과 같은 의미로 둔갑한다. 또 만약에 이타성을 동일성의 분화라고만 여기면, 그런 사고방식은 곧 이타성이 동일성과 다르게 존재하는 것이 아니라, 동일성을 나눔으로써만 이타성이 성립하기에 그 이타성은 폐쇄적 근친성과 같은 의미로 변색된다. 그런데 이 배타적 유일성과 폐쇄적 근친성은 서로 같은 차원의 사고방식을 좀 다르게 표현한 것에 불과하다. 왜냐하면 배타적 유일성은 자기 내부에서 형성된 폐쇄적 근친성을 발판으로 해 표현되기 때문이다.

원효의 화쟁적 사유와 대승적 세상보기는 이 배타적 유일성과 폐쇄적 근친성의 부정에 다름 아니다. 이 점을 좀더 살펴보자. 배타적 유일성은 이타성을 소멸하려는 동일성의 의지를 강화하려는 충동과 다르지 않기에 동일성의 자기주장과 다른 이타성을 철저히 부정하고 배제하는 동일적 劃一性의 지배에 다름 아니고, 폐쇄적 근친성은 동일성을 분화한 이타성이라서 그 이타성이 겉으로 보면 다양성의 현상인 것처럼 보이나, 실제로 그 다양한 이타성은 많은 동일성들의 複數에 불과하므로 각자가 자기동일성만을 각각 안으로 주장하고 자기와 다른 근친형제의 이타성은 자기와 같아야 한다고 보기 때문에 다양한 각자가 제각기 자기폐쇄적 동일성만을 주장하는 各一性에 빠지지 않을 수 없다. 전자의 사고방식은 결국 동일성이 동질적 사고방식의 지배를 뜻하게 되고, 후자의 사고방식은 결국 이타성이 이질적 사고방식의 상충과 같은 것을 조장하는 셈이 된다. 특히 후자의 경우에 각자가 다 동일성의 분화이므로 이타성을 받아드릴 그런 여유가 애초에 전혀 없다. 그래서 각자가 다 자기중심적 폐쇄회로를 창출해 자기 말만 함으로 비록 겉으로 다양해 보여도 그것은 다양성이 아니고 이질성의 집단이 된다. 이질성의 집단이란 분화된 근친성이 각각 자폐성을 형성할 때 일어난다.

원효의 화쟁적 사유와 대승적 세상보기는 ‘하나(一)의 동일성이 동질성의 획일적 지배가 아니고, ‘하나 아남(非一)의 이타성이 이질성의 각일적 상충이 아닌 그런 ‘同卽異’와 ‘異卽同’이나 또는 ‘同而異’와 ‘異而同’의 사유를 진리로 여기는 가

르침과 함께 간다. 그런 점에서 화쟁적 사유로서의 대승적 세상보기는 접속사인 ‘卽’이나 ‘而’의 의미를 밝히는 작업과 무관하지 않으리라. 여기서 화쟁적 사유와 대승적 세상보기를 본질적으로 동일시하는 이유는 원효가 『大乘起信論疏』의 서문에서 말한 대승의 의미가 바로 화쟁적 사유의 역설적 배리와 일치하기 때문이다. 이 접속사들의 의미는 우리가 이미 앞에서 밝힌 보충대리성의 법이고 교직적인 갈마들기의 법이고 원효가 말한 원융회통의 법이다.

원효가 말한 ‘同卽異’에서의 같음(同)은 동질성이 아니다. 그리고 다름(異)도 이질성이 아니다. 이미 우리가 위에서 분석한 바와 같이, 그 ‘같음’은 ‘다름’을 녹인 것이 아니기에 ‘다름’과의 이중성을 형성함에서 그 ‘다름’과의 ‘동거 방식’을 가리키고, 그 ‘다름’은 ‘같음’을 쪼갬 것이 아니기에 ‘같음’과의 이중성을 형성함에서 그 ‘같음’과의 ‘차이방식’을 가리킨다고 보아야 한다. 그런 점에서 ‘同卽異’는 공동출두의 한 쌍으로서의 이중성을 가리키고, ‘같음’과 ‘다름’은 결코 별개의 실체로서 분리되어 있지도 않고 그렇다고 동일한 실체로서 합일하는 것도 아닌 그런 동거와 차이의 이중적 동시관계를 표시한다. 그러므로 ‘같음’은 ‘다름’과 같이 존재하나 단지 그 존재 양식이 ‘同卽異’에서 이중성의 ‘동거’의 방식을 지시하고, ‘다름’은 ‘同卽異’에서 이중성의 ‘차이’의 방식을 지시할 뿐이다. 이점을 우리가 분명히 알아야 한다. 과거의 해석은 이런 이중성의 동거와 차이의 한 쌍을 간과하고, 전적으로 동일성과 이타성이 서로 바깥에서 마치 이 동일성과 저 이타성이 대비되는 외면적 관계인 양 보려고 한 것이 아닌가 여겨진다. 즉 同과 異가 마치 동질성과 이질성이 서로 병행상태에서 존립해야 하는 당위성처럼 해석되어 온 감이 없지 않아 있었다.

‘同卽異’를 그렇게 해석하는 경우에 우리는 ‘和靜’의 바른 논리적 의미를 분석할 수 없고, 그냥 화쟁을 두루뭉수리하게 정감적 이질성의 해소인 양 오해하게 된다. 그런 감상적 해석은 대단히 낭만적인 공상에 가깝다. 어떻게 이 세상에서 차이의 균열을 해소해 모든 것이 동화되는 그런 동일성의 세상을 구축할 수 있겠는가? 화쟁의 의미가 그런 동일성의 세상 구축처럼 과거에 해석되어 왔기 때문에 화쟁은 어떤 차이도 용납하지 않는 완전무결한 일치의 동화처럼 주장되어 왔다. 그런 해석은 완전히 낭만적인 꿈의 공상에 해당하는 것 같다.

和靜은 모든 諍論을 완전히 해소시킨다는 뜻이 아니라, 이 세상이 차이의 諍과

동거의 和가 다 원융무애하게 오가는 이중적 보충대리성과 교차배어법과 같은 교직성의 새끼꼬기를 하고 있음을 뜻한다. 靜은 생각의 차이를 상징한다. 물론 원효가 말한 생각의 차이로서의 靜은 석가세존의 말씀을 해석하는 관점의 차이를 말한다. 그러므로 그 쟁론의 靜은 전쟁하는 爭과 같을 수 없다 和는 그냥 두루뭉수리하게 화한다는 의미로 읽기보다 여러 가지 다양성을 하나의 새끼꼬기처럼 교역시키고 엮어 나가는 交織을 뜻한다고 읽혀야 한다. 그러므로 차이를 교직시켜 나가는 의미에서의 和靜이지 모든 차이를 해소시키는 완전무결의 일치를 의미하지는 않는다. 이 세상에서 단일 색으로 이해되는 것이 있을 수 없음을 불법이 말하고 있는데, 화쟁을 그런 단일화와 같은 일치의 의미로 읽어서는 안되리라 이 세상에 한 번 화해하고 그 다음에 영원히 동일성만 반복되는 진리가 어디에 있는가? 진리는 사실을 떠난 空想의 辯이 아니다. 만약에 화쟁의 의미를 그런 통일성의 일치로만 해석한다면, 원효가 말한 ‘같음’이 ‘다름’을 녹인 것이 아니기에 모든 것이 다 같음이라고 해석해서는 안된다는 구절을 어떻게 소화할 것인가? 또 다름은 같음을 쪼갠 것이 아니므로 모든 것이 다름으로만 존재하는 것이 아니라는 말을 어떻게 소화할 것인가? 결국 ‘같음’(同)은 원효가 말한 不二의 다른 이름이고, 그리고 ‘다름’(異)은 그가 말한 不一의 다른 이름이다. 和靜은 교직성의 다른 이름이다

우리는 지금부터 이 교직성에 대해 좀더 철학적으로 숙고하는 기회를 가지고자 한다. 우리는 화쟁적 사유와 대승적 세상보기를 가리키는 ‘卽’이나 ‘而’의 교직적 의미를 숙고해야 한다. 결론적으로 먼저 말하자면 우리는 이 ‘卽’과 ‘而’의 의미를 탈현대철학인 포스트모더니즘에서 말하는 ‘差/延’(la différence · der Unter-Schied)의 의미와 유사하다고 주장하지 않을 수 없다. 差延의 용어는 포스트모더니즘의 등장과 함께 우리 철학계에 이미 소개되어 있다. 따라서 여기서 더 자세히 부연하는 것은 적절치 않으나, 대충 소개하는 것이 도움이 되리라 본다.

그 용어는 ‘差異’와 ‘延期’의 두 개념을 합성한 용어로 우리가 앞에서 말했듯이, 데리다가 루소(Rousseau)로부터 빌린 ‘보충대리성’이나 원효가 말한 圓融의 갈마 들기와 유사한 의미를 띤다. 보통 이 差延의 이중적 의미를 데리다가 처음으로 제창한 것으로 알고 있지만, 사실상 하이데거(Heidegger)가 데리다 이전에 이미 그런 差延의 의미를 더 일찍 사용했는데 사람들이 하이데거의 사유의 심오함과 난해함으로 인해 제대로 이해하지 못하고 번역이나 해설에서 그대로 간과하고 말

왔다고 여겨진다. 그러다가 포스트모더니즘이 프랑스를 중심으로 일어남과 더불어 하이데거가 프랑스적인 포스트모더니즘의 선구적인 길을 고독하게 개척한 위대한 철학자로 평가받기 시작하고 있는 것 같다. 하이데거에 의하면 존재가 곧 差延으로 이해되어야 한다는 것이다. 왜냐하면 존재(Sein)는 개념적 명사로서 지시가능한 존재자(Sciences)와 달라서 하나의 의미로 환원되지 않는 반개념이고 이미 이중적인 관계로 이해되어야 하는 그런 不一而二의 사이인 ‘而’와 같기 때문이다. 이 사이를 하이데거가 먼저 差延(der Unter-Schied)이라 불렀고 이어서 데리다도 差延(la différence)이라고 명명했다. 데리다가 하이데거의 생각을 빌렸는지, 아니면 독자적으로 사유했는지 우리는 잘 모른다. 우리가 앞에서 원효의 ‘同異論’과 ‘一不_一論’을 보면서 언급한 내용이 바로 하이데거와 데리다가 말한 그런 差延의 사유법에 다름 아니다.

자기의 동일성 속에 이미 타자의 이타성이 상감되어 있기에 동일성은 이타성의 연장이고 이타성도 동일성의 연장이라고 보지 않을 수 없다. 이런 ‘의’의 차연적 성격은 이미 원효가 그의 『金剛三昧經論』과 『大乘起信論疏 別記』의 서문에서 각각 밝힌 ‘無理之至理’와 ‘不然之大然’의 번역불가능한 언표와 서로 통한다. 그동안 많은 사람들이 원효의 저 언명을 두 의미를 통합한 형이상학적인 一元의 진리로 해석하고 번역하고자 노력했으나 별로 성공한 것 같지 않다. 원효의 저 언명도 하이데거나 데리다의 差延처럼 일종의 不一而二의 이법을 가리키고 있다. 그래서 그것이 일의적인 명사적 개념으로 환원되지 않기에 개념적 의미로 번역되지 않는다. 여기에 씌어진 ‘之’의 의미도 우리가 생각하는 소유격인 ‘의’의 의미로 단순하게 이해되어서는 안되리라. 저 ‘之’의 의미는 단순한 소유격의 접속을 의미하지 않고 부정의 無理와 不然, 그리고 긍정의 至理와 大然 사이의 차이와 동거를 동시에 지칭하는 차연적 기호로써 번역이 불가능하다.

하이데거와 데리다가 말한 差延의 의미도 이와 유사하다. 우리가 원효의 사유를 차연의 범으로 해석하는 것은 서구의 포스트모더니즘의 유행에 의거한 최신식을 돋보이게 하려는 경박한 풍조로서 오해되어서는 안된다. 혹시 일각에서 그렇게 생각한 이들이 있을까 하는 노파심에서 이런 말을 한다. 철학적 사유는 경박한 유행의 흐름을 타려는 일시적 주목거리의 행각이 아니다. 포스트모더니즘에 원효를 적용시키려 하는 것이 아니라, 원효가 본디 포스트모더니즘적 사유를 이미 결행하고

있었다는 것이 우리의 소론이다. 우리의 입장에서 보면 포스트모더니즘의 사유가 하이데거나 데리다에 의해 계발되지 않았더라면, 우리는 불가와 도가적 사유가 포스트모더니즘적인 교직성임을 뚜렷이 자각을 하지 못하고 무명에서 아직도 헤매고 다녔을 것임에 틀림이 없으리라. 교직적 사유의 틀은 이미 불가와 도가에서 그리고 서양에서도 하고 있었는데, 그동안에 신학적 형이상학의 영향으로 서구에서 그 사유가 큰 빛을 발휘하지 못했다고 데리다가 주장한다. 그리고 하이데거는 플라톤 이후에 이 교직적 사유가 후퇴하고 태양의 빛을 진선미로 동일시하는 항일성의 형이상학이 승리를 하게 되었다고 평가한다. 좌우간 원효가 화쟁적 사유로 내세우는 교직성에 의한 세상보기는 원효만의 특성이 아니고 이미 인류사에 존립해 왔다. 그러나 불교사에서 원효에 의해 비로소 종합적으로 교직성의 사유법이 다양한 교파를 넘어서 직물짜기의 직물짜기를 시행했고, 또 분석적으로 원효에 의해 교직성의 이법이 투명하고 치밀하게 엮어지는 것이 확연히 보여지게 되었다.

데리다는 이 差延을 하이데거처럼 有/無(Sein/Nichts)의 ‘사이’(das Zwischen)로 적용시키지는 않지만, 有(l'Être)를 흔적(la trace)들의 ‘사이’(l'entre)라고 말하고 있다. 존재로서의 有가 결국 ‘사이’의 관계와 유사하다는 것이다 그 ‘사이’가 바로 불교에서 말하는 緣起의 관계와 다르지 않다. 그렇다면 모든 有는 결국 존재하는 실체가 아니고, 흔적들이 서로 다른 흔적들로 상감하는 관계의 응결과 같다. 하나의 짧은 보기를 들면, 지금 산에 한참 아카시아꽃이 그 향기를 발산하고 있다 그 흰 꽃이 그렇게 유별나게 우리의 눈길을 끄는 것은 아니지만, 그 향기가 그 꽃의 평범함을 보충대리하는 것 같다. 그리고 그 꽃의 흰 색깔은 이미 같이 공존하는 잎사귀들의 녹색과 더불어 우리에게 신비스런 연둣빛의 오묘한 색깔로 비치고 있다. 꽃의 흰색과 잎의 녹색이 서로 차이와 연기의 ‘보충대리적인 差延’(la différence supplémentaire)의 놀이를 하고 있다. 이런 차연의 놀이 속에 데리다의 지적처럼 같음(le même)은 ‘다름의 다름’(l'autre de l'autre)이고 다름(l'autre)은 ‘자기와 다르게 같음’(le même autrement que soi)이라고 볼 수 있다. 이 말의 뜻을 되새겨 보자.

이 말은 우리가 이미 본 원효의 同/異論과 다르지 않다. 같음과 다름은 서로 별개의 독립적인 개체가 아니고 불가분리적인 이중성으로서, 같음은 다름과 같기도 하고 다르기도 하다. 같음과 다름은 공존공생하기에 같음의 의미는 다름의 의미와

함께 간다. 우리가 앞에서 이미 언급했듯이, 같음은 다름에 대해 다름과의 이중성의 동거적 존재방식을 더 강조하고, 다름은 같음에 대해 이중성의 차이를 만드는 존재방식을 더 강조할 따름이다. 그래서 원효의 同異論에 의해 보아도 같음은 다름과 동거하기에 그 같음의 타자로서 존재하는 방식이고, 다름은 같음과 함께 있지만 자기와 다르게 차이를 짓는 같음이 된다. 같음(同)과 다름(異)은 각각 자기성의 폐쇄적 고유성과 아집을 말하는 것이 아니라, 같음은 다름의 같음이고 다름도 같음의 다름이다. 즉 같음과 다름이 서로 다르지만, 그 차이의 간격이 모순대립의 투쟁을 유발하는 것이 아니다. 같음은 고정된 실체가 아니기에 그 같음은 다름의 흔적으로서 존재한다. 이 다름의 흔적이라는 것은 다름에 대한 다름이라는 것이다 예컨대 나는 나로서 자존적 존재가 아니고, 나는 이 순간에 나의 상대방에 대한 타자로서의 나이다. 그래서 나는 그 상대방의 타자이기에 타자의 타자가 되고, 이것을 일반화하면 다름(타자)의 다름(타자)이라고 지칭된다. 다름도 이와 같다. 다름도 다름의 입장에서 보면 같음이 자기와 다르게 같은 것이라고 부를 수밖에 없다. 왜냐하면 같음도 다름에 대한 다름이고 타자이기에 그 같음은 다름과 다르게 존재하는 같음일 수밖에 없기 때문이다. 그러나 그 다르게 존재하는 방식도 다름에 대한 다름이나 이타성이므로 다름의 존재방식이나 타인의 존재방식에 대한 교응으로서의 같음은 다름의 존재방식의 연기로서 이해되어야 한다. 왜냐하면 그 순간의 타인은 자기의 상대방으로서의 자기의 같음이 연기된 차이에 불과하기 때문이다.

이런 데리다적인 差延의 해석은 원효가 말한 同卽異와 同而異의 해석에 그대로 적용됨직하다. 그 ‘卽’과 ‘而’가 바로 데리다나 하이데거가 말한 差延이라는 것이다. 그 差延은 불교적 의미에서 緣起의 뜻과 다르지 않으리라. 다시 한번 더 말하자면, 差延은 사이의 관계인데 그 사이를 차이라고 불러도 좋다. 그래서 ‘差延’의 독일어인 ‘Unter-Schied’도 사전에는 없는 말이지만, ‘차이’의 뜻인 ‘Unterschied’와 같은 철자와 발음으로 모양만 달리 한 인조어이다. 한국어에서도 ‘差延’은 인조어에 불과하다. 불어로서의 ‘差延’인 ‘différance’도 사전에 없는 용어인데, ‘차이’의 불어인 ‘différence’와 철자는 조금 다르나 발음은 같다.

이런 사실들은 ‘差延’이 차이를 전제로 한 사이의 관계인데, 그 사이를 기준으로 해 양변이 서로 마치 산기슭이 산마루를 정점으로 서로 비스듬히 기대어 있듯

이 그렇게 서로 의지하기 위해 상대방에게 기대어 있는 모습을 연상시킨다. 서로 평행하게 달리고 있는 것은 양변이 대결하고 있는 구도이다. 그러나 서로 비스듬하게 기대 선 자세는 대결이 아니고 상보적 보충대리의 태도이다. 불교의 연기도 이 양변 사이의 不一而不二와 融二而不一을 말하는 것이 아닌가? 그렇다면 그것이 곧 差延이다. 그래서 差延은 同/異의 사이가 不一而不二와 融二而不一の 관계임을 뜻한다. 그런 관계가 바로 화쟁적 사유의 기본적 본질이다.

그러나 데리다적인 差延의 해석은 좁은 의미의 연기법에만 적용되는 것 같다. 그 까닭은 그가 無의 세계를 언급하지 않기 때문이다. 有/無의 差延을 이해하기 위해 우리는 하이데거의 差延觀을 인용하지 않으면 안된다. 그는 有/無의 원용성에 입각해 그 有/無의 들고 도는 고리를 형성하기 때문이다. 그가 有의 나타남(Lichtung)과 無의 숨음(Verbergung)을 비동시적 동시성으로 말하는 것은 그런 이중성에 의해 이 세상의 진리가 해석될 수밖에 없다고 보기 때문이다. 그에 따르면 無의 숨음이 없이는 有의 나타남이 모두 존재로 이해되는 것이 아니라, 존재자로 실체화되어 결국 존재를 망각하는 사유로 전락하게 된다는 것이다. 그래서 그는 無의 이해가 有의 사유를 실체의 妄有로서가 아니라, 妙有로서 깨닫게 하는 길이라고 언명했다. 眞空妙有의 해석은 하이데거적인 차연의 사유로서만 이해되는 것으로 보인다. 하이데거의 차연관은 데리다의 차연관의 연기법적 제한성을 확장시켜 주는 계기를 준다. 왜냐하면 하이데거의 사유는 데리다보다 더 해탈의 불법을 이해케 하는 길을 보여주고 있기 때문이다. 데리다는 연기를 이해시켜주나 해탈을 말하지 않는다. 그러나 하이데거는 無를 말하면서 空相과 空性の 차이를 말하지 않기 때문에 연기의 空相과 해탈의 空性이 역시 본질과 현상의 관계로서의 體相으로 해석되어야 하는 점을 간과하고 있는 것 같다.

이미 앞서서도 강조된 바이지만, 그동안 화쟁은 모든 불법의 다양한 이견들 사이에 생기는 쟁론을 다 화해시킨다는 낭만적이고 감상적인 수준에서 이해되어 온 것으로 보인다. 많은 異論들을 어떻게 화해시킨다는 것인가? 이런 물음에 대해 통불교의 이상을 제시하면서 불교의 제설을 모두 통합했다든가 또는 통일시켰다는 관점에서 원효의 화쟁론을 해석해 온 감이 강했다고 볼 수 있다. 그러나 말하기 쉬운 통일이나 통합에 대한 논리적이고 사실적인 방식에 대한 규명이 그동안 매우 미흡한 것이 아니었나 자문해 본다. 왜냐하면 원효의 화쟁론은 엄밀한 의미에서

통합론이나 통일론이 아니기 때문이다. 통합론과 통일론은 인위적으로 흩어져 있는 것을 다시 모으는 의지의 노력과 무관하지 않기 때문이다. 그러나 원효가 말한 화쟁론은 그런 통합의지에 의한 당위론이 아니다. 만약에 그것이 그런 의지의 당위적 통일론이라면, 원효가 화쟁적 사유를 ‘不一而不二’나 ‘融二而不一’의 애매한 중간지대로서 표현하지 않았으리라. 통합론과 통일론은 不二와 融二의 한 모습으로 충분하다. 통합론과 통일론은 유위적 의지의 당위성을 함의하고 있기 때문에 현실적으로 不一의 여지가 거의 없다. 통일과 통합의 의미는 인간의 역사세계처럼 더 강한 권력의지의 지배와 군림이 통용되어 온 곳에서 생기는 인위적 유위와 당위로 무장된 의지의 산물이다. 그러나 원효가 말한 화쟁은 그런 인위적인 유위나 당위의 차원이 아니다.

본디 和靜의 ‘和’자는 여러 가지의 의미를 다의적으로 지니고 있다. 이를테면 1) 화하다, 2)교응하다, 3)합하다, 4)화해하다, 5)동일하다, 6)모이다, 7)담그다, 8)허가하다, 9)교역하다 등의 복합적인 의미를 함유하고 있다. 이 ‘和’의 의미는 ‘靜’이 없으면 생기할 수 없는 ‘靜’의 상대역을 담당하고 있다. 위의 ‘和’의 意味群을 보아도 알 수 있듯이, ‘和’는 일반적인 의미로서 ‘화합한다’는 뜻인데 그 ‘화합한다’의 범범한 의미는 서로 다른 것과 교응하고 서로 상반된 것을 모으고 이질적인 것을 버무리고(담그고) 다른 것을 자기의 내부에 허가하고 동시에 교역하는 그런 의미를 띠고 있다. 여기서 사용된 화합의 和는 ‘다른 것과 교응함=다른 것과 함께 모임=다른 것과 공생함(버무리임)=다른 것을 허가함=다른 것과 교역함’의 의미를 다 포함한 그런 개념으로 이해되어야 하리라. 이런 개념을 가장 대표적으로 축약하면, ‘和’는 바로 원효가 말한 ‘同’의 의미와 서로 교체가 가능하다고 보아도 괜찮을 것이다. 이미 자의적으로도 ‘和’는 ‘같다’의 개념을 안고 있다.

그 ‘同’은 원효가 말한 ‘同/異’의 이중성의 한 쪽임은 말할 나위가 없다. 그 ‘同/異’의 보충대리적 차연의 관계에서 양변(同과 異)의 각각을 자기동일적인 실체의 의미로 원효가 결단코 개체화하는 것이 아니다. ‘同/異’의 차/연관계에서 ‘同’은 상반된 이중성의 동거양식을 의미하지, 폐쇄적인 자기동일성을 말하는 것이 아니다. 위에서 언급된 ‘교응함=모임=버무리임(공생함)=허가함=교역함’은 이타성과의 공생적 동거의 존재양식을 뜻한다. 그런 점에서 和靜의 ‘和’는 곧 ‘同’을 의미하고 이 ‘同’은 同居의 존재양식에 다름 아니다.

和靜의 ‘靜’은 자의적인 의미로 해석하면 ‘다툼’, ‘언쟁’, ‘간언’, ‘송사’ 등을 지시한다. 모든 말다툼은 다 어떤 차이의 간격과 거리를 함의하고 있다 심지어 불법에서의 이론의 쟁론도 따지고 보면 다 의견의 차이를 의미한다. 그러나 각 의견의 차이도 그 자체 독자적인 고유성이 있는 것이 아니라, 다 상대방의 견분에 대한 차이를 드러내기 때문에, 각 차이는 다만 상대방에 대한 차이와 간격에 불과할 뿐이다. 상대가 없으면 자기의 생각도 일어나지 않는다 그런 점에서 원효가 말한 ‘靜’의 의미는 ‘同/異’의 차연관계에서 ‘異’의 의미와 교환될 수 있다. 우리가 이미 보았듯이, 異는 同의 異이므로 同이 없으면 異도 발생하지 않는다 말하자면 同과 異는 각각 따로 존재하는 것이 아니라, 이중적인 한 쌍으로 서로 늘 동반하고 있다. 그래서 同이 이중적인 한 쌍의 동거관계를 의미한다면, 異는 그 이중적인 한 쌍의 차이를 지시한다. 그런 점에서 ‘和靜’의 풀이도 논쟁을 화합한다라고 번역되기보다 오히려 ‘同/異’와 ‘一/多’와 ‘有/無’의 ‘差延’ 관계처럼 ‘和靜’의 이중성을 한 단위로 보아야 하는 그런 交織의 견분을 말한다고 읽혀야 하리라. 和靜은 구태여 우리의 철학용어로 다시 옮기면 바로 差延의 다른 이름에 불과하다 즉 ‘差 ≡ 靜’과 ‘延 ≡ 和’의 의미적 교응을 짝지어도 좋으리라. 여기서 ‘和’를 동사로 보느냐 아니면, ‘靜’과 대비되는 명사로 보느냐 하는 그런 문제가 대두될 수 있다. 문맥상으로 보면 ‘和’를 동사로 보는 것이 무난할 것 같다. 즉 ‘모든 불법의 쟁론을 교직시키는’ 의미의 뜻에서 화쟁을 풀이하면 ‘和’를 동사로 볼 수 있다. 그러나 동사와 명사의 차이가 그렇게 심대한 것이 아니다. 同/異의 관계처럼 和/靜을 읽어도 내용상 대동소이하다. 그러나 그런 점이 여기서 문제될 수 없다. 좌우간에 우리는 和를 동사로 靜을 목적어로 읽고서 모든 쟁론의 차이를 다 동거시키는 그런 뜻으로 화쟁을 풀이한다.

V. 물과 허공의 대승적 이미지

재래의 ‘和靜’ 해석을 우리가 비판하는 까닭은 자칫 ‘和’는 좋은 것이고, ‘靜’은 나쁘다는 것으로 오인하고 그래서 ‘和靜’은 나쁜 靜을 다 화해로 해소시킨다는 의미로 읽을 위험성을 그것이 안고 있기 때문이다. 원효의 화쟁적 사유는 이 세상에

우리가 유위적으로나 당위적으로 해결해야 할 그런 문제가 있는 것이 아닌데, 사람들이 遍界所執性의 妄有에 집착되고 자의식의 자기성에 매몰되어 동거와 차이의 교직성과 갈마들기를 모른다는 외곬의 편집적 사유방식을 비판한 것이다.

화쟁적 사유는 말하자면 깨달음의 사유인데, 이 깨달음의 사유가 세속의 차원에서는 이중긍정의 사유로 나타나고 해탈의 차원에서는 이중부정으로 이해된다. 세속의 진리를 이중긍정의 차원과 같은 의미로 해석하면, 세속적 세상에서 우리가 택일적으로 선택해야 할 유일무이한 절대적 眞善美는 없고, 모든 것은 다 ‘음각/양각’의 대칭적 이중성처럼 二價를 한 단위로 하는 상반성의 교직성으로 이 세속의 세상을 읽어야 한다는 것이다. 따라서 세속에서의 절대적 선은 절대적 악의 억압 위에서 가능하기에 그 높은 선은 자신의 깊은 지하실에 악을 늘 은닉하고 있게 된다. 절대선의 추구는 그에 상응하는 악의 실재를 늘 의식하고 있어서 악의 음영에서 해방되지 못할 뿐만 아니라, 또한 선의 강렬한 실체는 동시에 그 선에 대한 집착을 낳고, 이 집착은 자기도 모르는 사이에 악의 화신으로 미끄러지게 된다. 다른 한편으로 이성의 명증성은 늘 非이성의 광기를 억압한 대가이므로 그 非이성의 광기가 이성의 뚜렷한 표면의 얼굴 뒤에 늘 실루엣으로서 감추어져 있어서 이성주의는 필연적으로 비이성주의적 광기의 발호를 야기하고, 악은 독의 가능성을 늘 함께 띠고 있으므로 절대적으로 무독한 악을 찾는다는 것은 불가능하다.

그러므로 의타기성적인 화쟁적 差延의 사유는 이 세상의 세속에서 우리가 바로 읽어야 할 진리는 곧 절대진, 절대선, 절대미를 추구하는 외곬의 택일을 거부하는 中道の 床이며, 데리다가 말한 의미에서 능동태(*la voix active*)와 수동태(*la voix passive*)의 상반된 문법의 형태가 어느 한 곳으로 기울어지지 않는 ‘중간태(*la voix moyenne*)’에 해당하리라. 역사세계에서 인간이 흥분하면서 유일한 절대적 진리의 정치적 실천으로 떠받드는 모든 혁명적 전략을 이중긍정의 진리는 우습게 여긴다. 왜냐하면 그만큼 세속에서 인간을 흥분시키는 절대적 진리의 정치는 그 흥분의 강도만큼 인간을 압살하거나 독살시키는 독선의 정치를 반드시 숨기고 있기 때문이다. 원효가 『十門和諍論』의 서문에서 말했다고 보여지나 글자의 마멸로 정확히 알 수 없지만 대충 짐작할 수 있는 “크고 (높은 산이 반대로 되돌려 골짜기를 던진다)”⁸⁾는 것은 이 이중긍정의 사유를 가리킨다고 보여진다. 높은 산과 깊은 골짜기를 동시에 보는 지혜가 원효가 말한 世俗諦이리라. 이 수평적인 세속계를

우리는 또한 평화적인 화쟁의 교직적 견분이라고 부른다.

이 이중긍정적 사유는 일차적으로 세속적인 생활에서 모든 외곬의 집착에서의 해방을 가능케 한다. 세속적인 인간들이 흔히 범해 온 我執과 인간중심적인 人執과 진리를 이상화해 거기에 얽매어 마음의 자유를 잃어버리는 法執으로부터의 해방을 이중긍정의 차원이 가능케 한다. 이런 집착으로부터의 일차적인 해방을 알리기 위해 원효는 이 세상을 물의 이미지로 생각하게 하는 대승적 세상보기를 제의했다. 이미 우리가 앞에서 성찰했듯이, 이 세상을 근원(源)이나 바다(海)와 같은 물의 영상으로 그리는 것은 유동적인 대승의 세상보기를 암시하고 있다. 이 물의 기호가 대승의 세상보기를 상징한다. 대승은 이 세상이 폐쇄적인 집착에서 생기는 암으로 괴로워하고 죽어가는 모든 존재자들을 해방시키는 그런 세상보기의 이름이다.

그러나 그 이중긍정은 또 예의 中道の 床을 고착시켜 거기에 함닉하는 병폐를 초래할 수 있다. 中道の 床과 中道の 相은 종이 한 장의 차이 밖에 안된다. 세속에서 우리가 중도의 相에 집착할 때, 우리는 또 기회주의적 처신의 함정에 빠진다. 이런 부자유의 걸림에서 완전히 자유스러워지는 길은 이중부정의 사유다. 그래서 우리는 이중긍정의 사유를 물의 이미지로 은유화한다면, 이중부정의 사유를 허공의 이미지로 비유하려고 한다. 이중부정의 해탈은 이중긍정의 연기법이 아직도 假有的 흔적에 사로잡혀 대자유의 허허로움을 이해하지 못하는 그런 제한적 사유를 부정하는 것과 같다. 물은 허공에 비하면 아직도 어떤 걸림의 장애가 없다고 할 수 없다. 이 허공적인 이중부정의 사유는 하이데거가 말하는 無의 사유다. 그에 의하면 無는 有의 非은적(Unverborgenheit)에 대한 은적(Verborgenheit)이며, 有의 顯現(Wesung)에 대한 신비(Geheimnis)이며, 有의 본질현전(Anwesen)에 대한 본질은둔(Abwesen)이고, 有의 말(Sprache)에 대한 침묵(Sigetik)이며, 有의 나타남(Lichtung)에 대한 감춤(Verbergung)이고, 有의 現成(Hervorbringen)에 대한 비어있는 無碍(das Freie)이며, 有의 진리(Wahrheit)에 대한 非진리(Unwahrheit)이며, 有의 性起(Ereignis)에 대한 性去(Enteignis)이고, 有의 근거(Grund)에 대한 근거없는 것 같은 한없는 깊이(Ab-grund) 등으로 표현되고 있다. 이런 용어들에 대한 세세한 개별적인 설명을 할 그런 입장에 우리가 놓여 있지 않다.

8) 『국역원효성사전저 권5 十門和諍論序』, 783 쪽 大(...) 山而投廻谷

그러나 총체적으로 언급한다면, 위의 용어들은 다 감춤의 신비와 언설로서 표현하기 불가능한 한없는 존재의 깊이, 如來와 달리 如去와 같은 사라짐이 주는 空의 무애한 자유와 有의 진리를 부정하는 非진리(Un-wahrheit) 등을 암시하고 있다. 非진리라는 하이데거의 용어는 진리와 반대되는 허위를 말하는 것이 아니라, 진리의 집착으로서의 法執을 無化시키는 초탈의 의미를 품고 있다. 나타남의 有는 숨음과 은적과 신비의 無가 그 이면에 깃들어 있기 때문에 有가 소유로 정의되거나 규정되어 존재자적인 대상으로 전락하지 않고 인간중심적 이해의 수준을 초월해 法性的 性起(Ereignis)로 읽혀진다. 하이데거는 有(존재)의 의미를 'Es gibt' 라고 말했다. 이 독일어는 영어의 'There is'처럼 '있다'라는 관용구와 '그것이 준다'(It gives)라는 의미를 동시에 함의하고 있다. 이런 하이데거의 생각은 有의 존재(Es gibt=There is)가 명사와 같은 정태적 실체가 아니고, 有의 本性이 이미 동사적인 生起(Es gibt=It gives)와 같다는 의미에서 화엄학에서 말하는 性起를 연상시킨다.

하이데거의 철학은 인간이 사유하는 것이 아니라 '그것'(Es)으로서의 법성이 사유하는 그대로 從容할 것을 요구한다. 그런 사유는 인간이 인위적이나 유위적으로 그리고 당위적으로 자신의 생각을 세상에 펼쳐나가기를 주장하는 인간중심적 사유가 아니다. 인간의 사유는 오로지 저 법성의 性起를 마중하고 거기에 귀를 기울이는 귀의(Andacht)를 말한다. 이것을 우리는 대승적 세상보기로서의 無爲의 思惟라 부른다. 이중부정적 사유는 결국 무위적 사유와 만난다. 왜냐하면 이중부정적 사유는 문자 그대로 '有/無'의 양변마저 버리고 초탈한 사유이기 때문이다.

우리는 앞에서 데리다의 差/延이 이중긍정적인 사유에 가깝고, 하이데거적인 差/延이 이중부정적인 사유에 더 유사하다고 암시했다. 이제 우리는 그 이유를 알게 되었다. 왜냐하면 데리다는 주로 '同/異'와 '一/多'와 같은 연기법적인 화쟁의 差/延을 읽도록 하는 데 비해, 하이데거의 그것은 '有/無'의 관계를 읽기에 더 적합한 의미를 내함하고 있기 때문이다. 이런 하이데거의 사유가 원효가 말한 해탈법의 화쟁적 사유와 만난다는 것을 말해야 한다. 원효의 해탈법도 결국 三空之海처럼 三空의 진공과 바다의 妙有를 교직시키고 있다. 그런 점에서 三空之海의 의미는 '眞空의 妙有'라는 의미와 동격이다. 말하자면 이중부정은 非有非無의 뜻인데 그 부정성이 다시 원만히 성취된 원성실성의 妙有와 접목되는 것이다. 하이데거가 無(Nichts)와 空(Leere)을 거의 같은 개념으로 쓰고 있음을 감안하면, 우리가 두 개

념을 지금까지 혼용해서 쓴 것이 별로 이상스러울 것이 없다. 그렇다면 원효가 말한 三空之海나 하이데거가 말한 有無의 差延이나 다 또 하나의 교직성의 화쟁적 사유라고 말하지 않을 수 없다.

이런 이중부정적인 사유가 왜 화쟁적인가? 화쟁적 사유는 차/연적 사유처럼 동거와 차이의 이중성을 한 단위로 보는 사유가 아닌가? 그래서 하이데거가 無에 대한 초탈적인 의미부여에도 불구하고 그 無를 늘 有(존재)와의 차/연으로 말하고 있다는 점에 주목해야 한다. 그래서 그의 사유에서 無는 有의 無이고 有는 無의 有이다. 초탈적인 無의 사유를 배제한 有의 사유는 필연적으로 우주의 본질을 방기한 인간중심적 존재자적인 사유로 흘러간다고 그는 통찰했다. 그는 서구의 형이상학이 플라톤(Platon) 이래 2500여 년 동안 無의 의미를 망각했기 때문에 有의 의미가 인간중심주의의 의지와 같은 동의어로 해석되면서 세상을 지배하고 대상화하려는 유혹을 받아 왔다고 비판했다. 有가 無의 有이기에 그 有는 모든 인간화와 대상화와 상품화와 노출화의 길로 빠지는 所有의 有가 되는 것을 막아준다. 그리고 또 無가 有의 無로 해석되는 것은 마치 如來가 如去로 탈바꿈하듯이 모든 존재가 사라지는 것을 운명으로 간직하고 있고, 그 사라짐의 운명은 有로 하여금 有가 혼적들의 환영이지 영원한 실체라고 착각하는 것을 막아준다. 如來가 如去로 바뀌는 것은 진리가 데리다가 말한 源-흔적(archi-trace)의 사실에 다름 아님을 가리킨다. 원-흔적의 사실은 진리가 우리의 손으로 붙잡을 수 있는 것이 아님을 말한다. 그러므로 진리는 우리의 입을 통해 악을 쓰며 쟁취해야 할 투쟁의 대상이 아님을 뜻한다. 그래서 해탈의 진리는 마치 허공의 이미지를 연상시킨다. 이 허공은 물보다 더 무애하다. 이중부정의 허공은 이중긍정의 물보다 더 고요하고 적요하다.

불법은 연기의 법이든 초탈의 법이든 다 동거와 차이를 동봉하고 있는 교직성의 화쟁이고 이 화쟁의 사유가 보는 세상이 대승임을 가르쳐준다. 그리고 두 법이 다시 원효의 고리를 형성하면서 보이지 않는 본질의 體와 같은 은적과 보이는 현상의 相과 같은 비은적의 양면성을 이룬다. 하이데거의 사유가 이미 이 점을 지적했다. 원효가 말한 有/無의 同異論을 우리는 하이데거가 말한 有無의 同異論과 이웃한다고 여기지 않을 수 없다. 하이데거는 동일성을 말하는 동일자(das Gleiche)와 同異가 차이 속에서 떨어지지 않는 동거자(das Selbe)의 의미를 준별했다. 동거자는 이타자와의 관계를 한 묶음으로 보는 이중적 사유라고 그가 강조

했다. 이중적 사유라는 뜻은 다른 말로 표현하면 데리다가 말한 ‘공동범주적 사유’(la pensée syncatégorique)라는 의미이다.

이 同異論은 우리가 이미 앞에서 강조한 融二而不一의 사유를 말한다. 이런 사유를 우리가 원융적 사유라고 불렀다. 이 원융적 사유가 곧 대승적 세상보기이다. 대승적 세상보기는 慈悲의 마음과 다르지 않으리라.

불법에서 慈는 喜捨와 與樂의 마음이고, 悲는 同體와 拔苦의 마음이다. 慈는 布施의 다른 이름이고 보시는 기쁨을 회사하는 좋은 연기의 마음이다. 이 세상의 연기법은 모든 것이 서로 주고받는 상관성의 그물과 다르지 않다. 그런 상관성의 그물에서 기쁨을 남에게 주는 것보다 더 큰 보시가 어디에 있겠는가? 기쁨의 회사와 여락은 연기를 대승적 정서로 탈바꿈시킨다. 이 점에서 연기법은 곧 보시의 大慈로 승화한다.

이와 함께 우리는 이 세상에 많은 고통과 슬픔을 느낀다. 기쁨은 布施의 緣起와 다른 것이 아닌 긍정적인 것이지만, 슬픔은 제거되어야 할 부정적인 것이다. 슬픔의 비극은 슬픔을 겪고 있는 중생들과 같이 슬퍼하는 同體의 마음에 의해 위안을 받지만, 동체의 마음으로서 슬픔을 씻어낼 수가 없다. 그것을 지우는 拔苦의 길은 결국 해탈의 空으로 스스로 나아가는 깨달음밖에 없는 것으로 보인다. 一切皆空의 공해탈로 자신의 我相과 法相을 비우는 諸法無我的 경지가 밭고의 가장 확실한 길이 아닌가? 그런 점에서 대승적 사유의 두 가지 길인 연기법의 긍정과 해탈법의 부정은 다 大慈와 大悲의 수행으로 우리를 이끄는 道가 아니겠는가?

대승적 사유는 결국 이 세상에서 중생들이 이중긍정의 사유에 의해 즐거움을 누리고, 이중부정의 사유에 의해 괴로움의 나락에 빠지지 않기를 가르쳐주는 그런 지혜의 길을 말해주는 大慈大悲의 견분에 다름 아니다. 그런 大慈大悲의 견분이 바로 대승적 세상보기의 다른 이름이고, 그런 견분의 상분이 바로 대승적 세상이라. 이런 대승적 세상의 상분과 함께 또한 대승적 사실이 진여로 나타난다. 화쟁적 사유는 바로 이 세상의 대승적 사실을 깨닫게 하는 견분이다. 즉 화쟁적 사유는 인간이 의지적으로 만들어 가려는 有爲의 기술이나 當爲의 윤리가 아니라, 이미 그리고 늘 이 세상의 본래성이 그런 화쟁적 사유의 교직으로 짜여져 있음을 밝히는 것이리라. 연기법의 현상론과 해탈법의 본체론은 또 서로 원융법으로 손을 잡고 돌고돈다. 연기법의 假有는 그것이 空相의 모습과 분리되는 것이 아니므로

그 연기의 空相은 더 자유자재의 마음으로 변화하기 위해 해탈법의 空性으로 상승하고, 다시 해탈 空性에 의한 적멸의 無가 허무가 아니고 妙有의 至福으로 치환되어 경험적인 생멸의 有와 그 無常을 유의미화하기 위해 하강한다. 그러므로 佛性이 하강하고 一心이 상승한다. 원효의 대승적 세상보기는 경험적 일심과 본래적 불성과의 차연적 교직과 같으리라. 一心의 緣起은 大慈心을 수행해 마음의 喜捨로 중생에게 기쁨을 주게 하고, 佛性의 解脫은 大悲心을 수행해 마음의 적멸로 중생이 괴로움과 슬픔을 씻어내기를 종용한다. 원효가 말한 대승적 세상보기는 결국 마음의 회사로서 중생들이 보시의 그물망으로 세상을 기쁨으로 채우고, 또 마음의 적멸로서 중생들이 세상으로부터 괴로움을 받지 않도록 하는 길을 닦도록 하는 수행과 다르지 않다.

그동안 인류는 유일무이한 절대진리의 선택적 견분으로 세상을 혁명해 이 세상을 이상향으로 만들어 보려고 많은 노력을 기울여 왔다. 그런 혁명이 형이상적인 혁명으로 나아가기도 했고, 또 형이하적인 혁명으로 진행되기도 했다. 형이상적인 혁명은 法執으로 세상을 지배하려는 의지였고, 형이하적인 혁명은 人執으로 세상을 지배하려는 의지를 돋보였다. 근현대성(modernity)은 바로 사회주의적 좌파의 법집과 실용주의적 우파의 인집으로 점철되어 왔다고 해도 과언이 아니다. 형이상적인 지배와 형이하적인 지배가 각각 다른 지배의 양식을 소유하고 있지만, 둘 다 소유의 이념인 것만은 분명하다. 이제 인류는 21 세기를 맞이해 이 지배의 소유주의에 종언을 고하고, 자연답게 있는 그대로의 존재를 여여하게 보려는 진리를 찾으려 한다. 그 진리는 인간지지의 작품이 아니라, 法性的 작품이리라. 法性的 화쟁이 佛性으로 변하면 그것이 곧 대자대비의 수행과 만나리라. 화쟁과 대승은 법성의 작품을 읽는 세상보기이고 동시에 불성을 수행하는 방편이다. 여기에 원효가 21세기에 다시 부활되어야 하는 이유가 있다.

주요어

和諍, 大乘, 一心, 三空, 진여문, 생멸문, 始覺, 本覺, 不一而二, implex, 이중공정 이중부정 空相, 空性, 연기법, 해탈법, 依他起性, 假有, 妄有, 妙有, 이중회합, 이중회기, 生無自性, 圓成實性, 融二而不一, 勝義無自性, 不雜不離, 散種, 自家受精, 緣起即空, 體相, 交織性, 代謝性, 보충대리성, 一多, 同異, 差延, 물과 허공, 근원과 바다, 동거와 차이, 大慈大悲