

원효의 이문일심 사상과 라캉의 정신분석학의 구조적 상동성 연구

이 병 혁*

<국문초록>

이 논문에서는 원효의 이문일심사상과 라캉의 정신분석학을 비교하여, 두 사상의 구조적 상동성의 관계를 살핀다.

먼저 원효의 이문일심사상과 화쟁회통논법을 살핀 다음, 원효에서의 화쟁회통과 언어의 관계를 살피고, 마지막으로 원효의 이문일심사상과 라캉의 정신분석이론과의 구조적 상동성을 살핀다. 구조적 상동성은 먼저 원효사상과 라캉의 정신분석학의 목표를 논하고, 둘째로 이문일심사상과 라캉의 보로메오 매듭이론의 구조적 상동성을 제시하고, 셋째로 원효의 언어관과 라캉의 언어관의 구조적 기능을 비교하고, 넷째로 원효의 화쟁회통 및 언어관과 라캉의 네가지 담론 구조와의 관계를 논하고, 다섯째로 원효의 동견, 이전의 해석과 라캉의 전이개념의 유사성을 논한다.

* 서울시립대학교 교수

▶ 주제어 : 이문일심, 화쟁회통, 이언과 의언, 동건과 이건, 정신분석학, 보로메오 매듭, 네가지 담론, 전이

I. 머리말

이 논문에서는 원효(617~686)의 이문일심 사상과 라깡(1901~1981)의 정신분석학을 비교하여, 두 사상의 구조적 상동성의 관계를 살피고자 한다.

이 목적을 위해, 우리는 먼저 원효의 『대승기신론』에서 배태된 이문일심의 사상과 화쟁회통의 논법을 살핀 다음, 원효에서의 화쟁과 언어의 문제를 살피고, 마지막으로 원효의 이문일심 사상과 라깡의 정신분석학과의 구조적 상동성을 다섯 가지 종류로 논하고자 한다.

II. 원효의 이문일심 사상과 화쟁회통논법

1. 이문일심의 사상체계

1) 일심과 이문

원효는 『대승기신론』을 통해서 불교를 이해하는 틀을 찾았고, 『기신론』의 이문일심(二門一心)으로 자신의 사유체계를 형성하였다.¹⁾ 원효는 불교의 모든 가르침이 이문일심에 의해 총괄하여 포섭될 수 있다고 했다. 또 이문(二門)안에 만(萬)가지 뜻을 받아들이면서도 어지럽지 않고, 무한한 뜻이 일심과 같으면서도, 뒤섞여 융합되어 있다고 했다. 원효는 모든 법이 각각 별도의 실체적 존재로서 있는 것이 아니라 인간의 마음에 기초하고 있다고 보는 것이 대승과 소승의 차이라고 보았다. 인간이 경험하는 모든 세계는 마음의 세계라고 할 수 있기 때문에, 괴로움과 깨침 또한 마음의 문제라는 것이다. 따라서 불교의 모든 가르침은 결국 중생의

1) 정영근(2006), 「원효의 사상과 실천의 통일적 이해」. 고영섭 편저 『한국의 사상이 10인 - 원효』, 예문서원, pp. 482~494 참조.

마음을 대상(法)으로 하며, 마음 가운데 일어나는 괴로움으로부터 벗어나고자 하는 것을 목표(義)로 삼는다고 할 수 있다.

그런데 이 마음은 항상 두가지 모습으로 나타난다. 하나는 마음의 있는 그대로의 본래적인 모습(心眞如門)이고, 또 하나는 마음의 움직이고 변화하는 측면(心生滅門)이다. 이러한 두가지 모습을 떠나서, 하나의 마음이 초월적, 실체적 존재로서 존재하고 있는 것이 아니다. 원효가 이해한 『기신론』의 이문과 일심은 언제나 함께 생각해야 하는 것이다. 따라서 일심과 이문을 개별적으로 분리된 개념으로 생각하거나 정의하려고 하는 것은 잘못이다. 원효가 『대승기신론소』에서 다음과 같이 주장하고 있는 것에서 잘 알 수 있다.

『기신론』의 심진여문(心眞如門)은 『능가경』에서 ‘적멸(寂滅)한 것을 일심(一心)이라 한다’는 것을 해석한 것이고, 심생멸문(心生滅門)은 『능가경』에서 ‘일심(一心)이란 여래장(如來藏)을 말한다’고 한 것을 해석한 것이다. 모든 법은 생멸하지 않고 본래 적정하여 오직 이 한 마음이기 때문에, 이러한 것을 심진여문이라고 말한 것이다. 또한 일심 그 자체는 본래 깨달음이지만 무명(無明)에 따라 움직여서 생멸을 일으킨다. 이 때문에 이 문(生滅門)에서는 여래의 성품이 감춰져서 나타나지 않아 여래장(如來藏)이라고 말하는 것이다.…… 이문(二門)이 이와 같은데 어찌하여 일심(一心)이 되는가? 염(染)과 정(淨)의 모든 법은 그 본성이 둘이 아니고, 진(眞)과 망(妄)의 이문(二門)도 다를 수 없다. 그래서 ‘일(一)’이라고 한다. 이 둘이 없는 곳에서 모든 법은 실(實)하여 허공과 같지 않고, 그 성품은 스스로 신통한 이해력을 지니고 있기에 ‘마음’이라고 말한 것이다. 그러나 이미 둘이 없는데 어찌 하나가 있을 수 있겠는가? 하나가 없는데 무엇을 가지고 마음이라 이를 것인가? 이러한 도리는 말을 떠나고 생각을 끊는 것인바, 어떻게 지목할지 몰라서 할 수 없이 ‘일심(一心)’이라 부르기로 한 것이다(원효, 1979: 704-705).

여기서 알 수 있는 바와 같이, 일심은 작용이나 기능을 말하는 것이지, 궁극적 존재나 근원적 실체를 지칭하는 형이상학적 개념이 아니다. 원효는 결코 유심론적, 존재론적 차원에서 그 근원적 실체를 추고하여, 그것의 시원(始原)을 일심이라고 부른 것이 아니다. 우리는 “일심은 무엇인가?”, “마음은 무엇인가?”를 물을 것이 아니라, “마음이 어떻게 나타나고, 작용하는가?”를 물어야 한다. 모든 것을 실체시키는

잘못된 사고를 물리치기 위해서, 일심이라고 이름붙인 것인데, 오히려 그 일심을 실체시해서, “일심이 무엇인가”라고 묻는 것은 참으로 고칠 수 없는 실체에 대한 집착의 병이다.

원효가 이문을 말할 때에도 ‘심진여(心眞如)’이나 ‘심생멸(心生滅)’이라고 표현하고 있는 것도, 마음의 실체화를 경계했기 때문이다. 만약 ‘진여심’이나 ‘생멸심’이라고 말하게 되면, 존재론적으로 서로 다른 마음이 있는 것으로 상정하게 될 것이고, 그렇게 되면 이 양자는 서로 분리된 채로 남을 수 밖에 없을 것이다. 그래서 원효는 심생멸문을 설명하면서 “생멸식을 가지고 생멸문이라고 한게 아니라, 생멸 그 자체 및 생멸하는 모습을 함께 취해서 생멸문이라 했다는 사실도 알아야 한다”(원효, 1979: 705)고 강조하고 있다.

원효는 또한 이문과 무관하게 일심이 있는 것이 아닌 것처럼, 이문 또한 각각 일심으로서 있는 것이지, 일심의 한 부분으로 있거나 일심과 무관하게 있는 것이 아니라고 생각한다. 이러한 생각은 바로 『대승기신론』에 “이문이 각각 모든 법을 총괄하여 포섭하고 있다”고 명확히 표현되어 있는데 따른 것이다. 이에 대해서 원효는 다음과 같이 풀이한다.

진여문(眞如門)은 염(染)과 정(淨)을 통튼 모습이다. 통튼 모습 외에 따로 염과 정이 있는 것이 아니다. 그러기에 염과 정의 모든 법을 총괄할 수 있다. 생멸문(生滅門)은 염과 정을 따로 드러낸 것이다. 염과 정의 모든 법이 포괄되지 않는 것이 없다. 그러기에 또한 모든 법을 총괄하여 포섭하고 있는 것이다. 통튼 것과 따로 드러낸 것이 비록 다르지만 서로 배척하는 것이 없다. 그러므로 두 문 서로 분리되지 않는다고 말한 것이다(원효, 1979: 705).

설사 이문(二門)이 별개의 실체는 아니라 할지라도, 이문이 서로 어긋나고 통하지 않는 것은 진여문 중에 리(理)만 포함하고 사(事)는 포섭하지 않고, 생멸문 중에 사(事)만 포함하고 리(理)는 포섭하지 않는데 따른 것이다. 그러나 지금의 이문은 상호 융통하여 한계를 나눌 수가 없다. 이와 같이 두 문이 각각 모든 리법(理法)과 사법(事法)을 두루 포섭하고 있기 때문에 이문이 서로 떨어지지 않는다고 말한다(원효, 1979: 679).

여기에서 원효는 이문이 일생을 나누어서 본 일심의 부분이 아니라는 사실을 분명하게 밝히고 있다. 이처럼 부분을 전체의 일부분으로 보지 않고 각각 하나의 전체를 이루고 있다고 보는 견해는 바로 화엄사상의 핵심인 일즉다(一卽多) 다즉일(多卽一)의 사상과 다르지 않다.

만약 두 문이 각각 한 마음이 아닌 서로 다른 실체로서 존재한다든가 통하지 않는 부분으로서 존재한다면, 진여문은 항상 온갖 차별상을 떠나서 초월적 본체로서의 리(理)와 관계할 뿐이고, 생멸문은 온갖 차별상으로 나타나는 현상적인 사(事)의 문제로만 남게 될 것이다. 그러나 『기신론』과 원효의 견해는 이와는 완전히 다르다. 여기에서 사용되고 있는 문(門)이라는 의미에 주목할 필요가 있다. 문은 열어서 통할 수 있게 하는 것이다. 마음의 진여로서 나타나는 측면과 생멸로서 나타나는 측면을 열어서 통하게 하면, 각각 자기 안에 갇혀있지 않고, 하나의 완전한 전체를 이루게 될 것이다. 그래서 진여문은 진여문대로 염(染)과 정(淨), 리(理)와 사(事)의 일체법을 포섭하는 전체가 되는 것이다. 원효가 “이문이 서로 다른 것이 아니기에 일(一)이다 하니, 불이 없다면 일인들 어찌 있을 수 있겠는가?”라고 말하는 뜻도 여기에서 더욱 분명하게 이해할 수 있다. 원효가 이문일심 이라는 표현을 즐겨 사용하고 있는 이유도 일심이문이라고 말했을 때 생길 수 있는 오해를 막기 위한 것이라고 할 수 있다. 일심이 이문으로 나누어진다고 생각하기 쉽다. 뿐만 아니라 일심을 발생론적인 근원이나, 궁극적 실체라고 생각할 것이 아니라, 이문을 통해 일심이 나타나고, 이문이 각각 일심이라는 뜻을 담을 수 있다.

2) 이문의 상통

『기신론』에서는 마음이 나타나는 두가지 모습을 이문에 의해서 다르게 설명하고 있다. 이문은 각각 자신의 특징을 지니고 있다. 진여문은 리(理), 불변(不變), 공(空), 무능생의(無能生義), 통상(通相), 진(眞)의 특징을 지니고, 생멸문은 사(事), 수연(隨緣), 불공(不空), 능생의(能生義), 별상(別相), 속(俗)의 특징을 지니고 있다. 이처럼 서로 다른 특징을 지니기 때문에, 이문은 하나가 아니다. 그러나 『기신론』에서는 이문이 서로 단절되어 있는 것이 아니고, 전체의 나누어진 부분이 아니라고 한다. 이문이 각각 모든 것을 포섭하고 있는 전체이고, 서로 떨어져 있지 않아 각각 한 마음을 이루기 때문에, 둘이 아니라고 한다. 이처럼 이문은 서로 같은 것도 아니고, 다른 것도 아닌 관계에 있다.

같을 수 없는 것은 같으면서 동시에 다른 것이고, 다를 수 없는 것은 다르면서 동시에 같은 것이다. 같다는 것은 다름에 의거해서 같음을 변별한 것이고, 다르다는 것은 같음에 의지해서 다름을 밝힌 것이다. 같음에 의거해서 다름을 밝히는 것은 같음을 나누어서 다르게 만드는 것이 아니고, 다름에서 같음을 변별하는 것은 다름을 녹여서 같게 한 것이 아니다. 진실로 같은 것은 다름을 녹인 것이 아니기에 이를 같다고 말할 수 없고, 다른 것은 같음을 나눈 것이 아니기에 이를 다르다고 말할 수 없다(원효, 1979: 626).

이처럼 이문이 같지도 다르지도 않기 때문에, 둘은 서로 화합할 수 있고, 또 통할 수 있다. 원효는 서로 같지도 다르지도 않은 이치를 이해한다면, 백가지 쟁론도 화합하지 못할게 없다고 말했다(「대승기신론별기」 『한국불교전서』 1책, 680쪽). 원효는 진(眞)과 속(俗)의 이문이 이처럼 서로 융통하는 모습을 융이이불일(融二而不一)이라고 표현한다. 이문이 서로 융통한다고 하여 각각의 특성을 무화시키는 방식으로 서로 섞이는 것은 아니다. 화합이라는 말은 이처럼 각자의 독자성을 그대로 유지하면서도 서로 배타적이지 않게 된다는 뜻이다. 통한다는 뜻은 상호간에 벽이 없기 때문에, 걸림 없이 자유롭게 왕래할 수 있다는 뜻이다.

두 문이 서로 화합하고 통하기 위해서는 어디까지나 두 문이 모두 한 마음이 되지 않으면 안 된다. 『기신론』은 이처럼 두 문이 각각 한마음을 이루고 있는 모습을 나타내기 위해서, 진여문에는 여실공(如實空)과 더불어 여실불공(如實不空)의 뜻을 포함시키고, 생멸문에는 생멸과 더불어 불생불멸의 뜻을 포함시키고 있다. 그리하여 『기신론』은 두 문이 다 같이 일심으로 화합하고 통하는 모습을 그리고 있다.

먼저 생멸문이 일심이 됨으로써, 생멸이 불생불멸을 포섭하게 되면 모든 분별과 망념을 깨뜨리게 되어, 모든 차별을 떠나게 된다. 그것은 바로 진여문과 다른 것이 아니다. 이것은 원효는 융속위진(融俗爲眞)이라고 한다. 진여문에서는 일체의 분별을 하지 않으므로, 진여가 생멸과 다르며 우월하다고 하는 불별과 집착(근본무명)까지 버리게 된다. 이러한 지혜를 무분별지 또는 진여근본지라고 한다. 무분별지에 의해서 진여가 우월하다는 집착을 버리게 되면 불변인 진여문에 머무르지 않고, 생멸의 세계로 나오게 된다. 이것을 원효는 융진위속이라고 한다. 이와 같이 진여문과 화합하여, 생멸의 세계로 다시 나오게 되면, 상황에 따라 적절한 서

로 다른 판단과 행위를 할 수 있게 된다. 이것을 『기신론』에서는 불가사의하다고 해서 부사의업(不思議業)이라고 하고, 세간에서는 자연스럽게 분별한다는 의미에서 세간자연업지(世間自然業智)라고 말한다.

이처럼 『대승기신론』이 그리는 생멸문과 진여문이 상호 화합함으로써 생멸문에서 진여문으로, 또 진여문에서 생멸문으로 아무 걸림없이 융통하게 되는 모습은 바로 모든 대립을 극복하는 길을 보여 주는 것이다.

2. 이문일심과 화쟁회통²⁾

원효는 이문일심의 사유체계에서, 세상을 보고 대하는 가장 올바른 태도를 발견했다. 그의 모든 생각과 행동의 기본지침은 여기에서 찾을 수 있다. 화쟁회통 역시 이문일심의 구조 속에서 논의될 수 있다. 앞에서 원효는 이문이 같지도 다르지도 않게 때문에, 둘은 같게 동화되지도 않고, 다르게 이질화되지도 않으면서, 서로 화합하고 통할 수 있다고 보았다. 그래서 원효는 “서로 같지도 다르지도 않은 이치를 이해한다면, 백가지쟁론도 화합하지 못할게 없다고 말했던 것이다”(원효, 1979: 680). 둘이 서로 같지도, 다르지도 않기 때문에, 서로 동화되지도 않고, 다르게 이질화 되지도 않으면서 서로 통할 수 있다고 했다. 원효는 서로 다른 것들의 평등함과 차별성을 동시에 살려서 드러내줌으로써, 모든 대립의 문제를 조화롭게 해결하고자 한다. 원효는 공(空), 유(有)의 문제, 불성유무(佛性有無)의 문제 등으로 대립되는 견해들 사이의 논쟁에 대해서도 조화로운 해결점을 찾고 있다.³⁾ 원효는 대립되는 견해를 오로지 평등의 관점에서 보아, 함께 취하기만 하거나 모두 버리기만 하지 않는다. 함께 취하거나 모두 버리는 것은 현실적 대립의 문제를 관념적으로 무화시켜 회피하는 것 일뿐, 아무런 해결책이 되지 못한다. 그렇다고 대립되는 것 가운데서 어느 하나만을 전적으로 취하는 것은 다른 한쪽을 완전히 무시하게 되기 때문에, 원만하면서도 완전한 해결이 될 수 없다. 원효가 취하는 해결방식은 양자를 다 같이 인정하면서도 전적으로 수용하지 않는 것이다. 원효는 각각

2) 이 부분은 정영근, 「원효의 사상과 실천의 통일적 이해 - 『기신론』의 이문일심 사상을 중심으로 -」. 교영섭 편저, 앞의 책, 491-494을 참고함.

3) 원효의 『十門和靜論』은 이외에도 삼승(三乘)과 일승, 아공(我空)과 법공(法空), 삼성(三性)의 일이(一異), 번뇌장과 소지장(所知障), 그리고 열반이의(異義), 불신이의(佛身異義), 불성(佛性)이의 등의 문제에 대한 이견을 화쟁하고 있다.

의 견해가 제기된 맥락과 입장, 그리고 그것이 갖는 의미들에 대하여 최대한 긍정적으로 이해한다.

그러나 그것만이 옳고, 전부인 줄 집착하여 고집하는 태도에 대해서는 신랄하게 비판한다. 원효는 각각의 견해가 어떤 측면에서는 인정될 수 있지만, 그것은 특정한 맥락과 입장을 전제로 한 것인 만큼, 제한적일 수 밖에 없음을 분명하게 밝혀준다. 원효는 전체적인 경지에서 볼 때, 그 견해가 갖고 있는 의미와 한계를 올바르게 인식시켜 줌으로써, 더 이상 자신의 견해에 집착하여 머무르지 않도록 한다(원효, 1979: 529). 원효의 화쟁회통 방식은 결국 각각의 견해에 대한 올바른 평가를 설득력 있게 내려줌으로써, 자신의 견해가 지닌 한계와 의미를 정확히 깨닫게 하여 그릇된 견해를 버리고 올바른 견해를 갖도록 하는 것이다. 따라서 화쟁회통이 이루어지기 위해서는 각자가 자신의 견해가 지닌 한계를 깨닫고, 그것에 집착하는 것이 잘못임을 인정하지 않으며 안 된다. 스스로의 한계와 잘못을 깨닫고 인정하기 위해서는 기존의 관심과 태도에 머무르지 않고, 전체적인 견지(一心)에 서야 한다. 다툼과 갈등의 원인이 집착에 있는 만큼, 그것의 해결을 집착을 떠나는 데서(無住) 찾고 있는 것은 너무도 당연하다.

유(有)가 아닌 것이 무(無)에도 머무르지 않는다고 하는 것은 비록 속(俗)을 융섭하여, 진(眞)으로 한다 할지라도, 진(眞)의 무(無)라는 법(法)을 고수하지 않기 때문이다. 무(無)가 아닌 모습이 유(有)에도 머무르지 않는다고 하는 것은 비록 진(眞)을 융섭하여, 진(眞)으로 한다 하더라도, 속(俗)의 유(有)라는 모습을 고수하지 않기 때문이다(원효, 1979: 640).

이처럼 어느 하나에 집착하여 머무르지 않을 때, 걸림 없이 오고갈 수 있고, 그때에야 서로 화합하고 융통할 수 있게 되는 것이다. 원효가 “모든 것에 걸림 없는 사람이 한 길로 생사를 벗어난다”고 무애가를 부르면서, 여기저기를 떠돌아다닌 것도 무주(無住), 바로 그것이 깨침의 길이기 때문이었다. 그런 점에서 원효의 사상뿐만 아니라, 그가 살아가는 삶 전체도 무주로 특징지을 수 있다. 원효 스스로도 생(生)이 곧 적멸(寂滅)이지만, 적멸을 고수하지 않으며, 적멸이 곧 생이지만, 생을 고수하지 않는다고 말하고 있기도 하다(원효, 1979: 659). 실제로 원효는 학문의 세계에 있어서도 삶의 방식에 있어서도, 결코 어느 하나를 붙들고, 그것에 머무르

지 않았다.

III. 원효에 있어서의 화쟁회통과 언어의 문제

원효의 화쟁회통 논법을 논의함에 있어, 언어가 문제되는 이유는 화해시켜야 할 논쟁이 언어로 나타나기 때문이다.⁴⁾ 그리고 논쟁이 언어에 대한 그릇된 태도로 인해 나타날 수도 있기 때문이다. 곧 원효가 언어로 나타나는 여러 이론들을 화해시킬 때에, 기본적으로 언어에 대한 태도의 변경을 요구하고 있는 것으로 볼 수 있다. 구체적으로 각각의 이론들을 화해시켜 나간다 하더라도, 언어에 대한 태도의 변경이 그 작업의 수행에 전제되어 있음을 원효의 저술에서 확인할 수 있다.

원효는 당시 전개된 대승불교 이론들을 모두 흡수하여, 자기의 것으로 만들었다. 언어관 역시 예외는 아니다. 당시에 발전된 대승불교의 언어관을 받아들이고 있다. 따라서 여기에서 논의하는 원효의 언어관은 원효자신의 독창적인 견해로 보기는 어렵다.

1. 말과 이치

원효는 말과 뜻의 관계에 대해, 표시하는 것이 말이고, 표시되는 것이 뜻이라 한다. 그리곤 다음과 같은 말을 덧붙인다.

‘언설이 아니며 문자가 아니며’란 능전(能詮)의 명언(名言)을 끊었기 때문이며, ‘진리(諡)가 아니며 해탈이 아니다’란 소전(所詮)의 실의(實義)를 벗어나기 때문이다(원효, 1979: 644).

이것은 『금강삼매경론』에서 상법(常法)을 설명하는 부분에 나오는 말이다. 상법은 능전의 명언과 소전의 실의를 다 벗어난다는 얘기인데, 어쨌든 명언으로써 설명하고, 설명되는 것이 뜻이라고 보는 것만은 분명하다. 그것은 말로써 어떤 뜻

4) 이 부분은 최유진, 「원효에 있어서 화쟁과 언어의 문제」, 고영섭 편저, 앞의 책, 358-381을 참고함.

을 드러내고자 한다는 것이다. 그런데 상법은 그 뜻마저도 벗어나 있음을 말하고 있다. 상법의 성격을 개념적인 뜻으로 드러낼 수 없다는 것이다. 이것은 말과 뜻이 서로 일치될 수 없다는 것임을 말하고 있다고 봐야 할 것이다.

따라서 불변의 본질로서의 언어 또는 의미를 찾는 것이 되어서는 안 된다. 원효는 모든 언설에는 불변의 본성이 없다고 말한다. “일체언설은 가명(假名)이어서, 실체가 없다”(원효, 1979: 744)고 말하고 있다. “능연(能緣)이니, 소연(所緣)이니 하는 것이 다 본래 이름뿐이요, 자성(自性)이 없다”(원효, 1979: 669)고 말하고 있다. 언어는 사용함으로 해서, 무언가를 전달하고자 한다. 그런데 이름과 대상이 완전히 일치하기 때문에, 전달이 가능한 것은 아니다. 상호의존적으로 작용함으로써, 전달할 수 있다고 봐야 한다.

원효는 “나는 언설에 의지하여 절언의 법을 보이하고자 한다. 마치 손가락에 의지하여, 손가락을 여윈 달을 보이는 것과 같다”(원효, 1979: 838)고 말하고 있다. 손가락이 달이 아닌 것은 당연한 말이다. 그런데도 상대방이 이 말의 의미를 알지 못한 채, 손가락과 달이 다르다고만 하여 비난할지라도, 달을 드러내고자 할 때, 손가락이 필요하듯이, 뜻을 드러내기 위해서는 언어가 필요한 것이라 하겠다. 그러므로 말과 뜻이 다르다는 것을 알아서, 말에 집착하지 말고, 가르침을 이해해야 한다. 그저 다르다고만 하는 것은 오히려 그것을 이해하지 못하는 것이라고 볼 수 있기 때문이다.

원효는 말과 이치와의 관계에 대해 다음과 같이 말하고 있다.

만일 이치를 설(說)하여 실제로 말을 끊는다고 하면, 우선 말을 끊는다는 말로 말이 끊어지지 않고 이어지는데, 이치는 실제로 말을 끊기 때문에 스스로의 주장과 모순되어 잘못에 떨어진다. 만약 말을 끊는다는 말로써 말이 끊어지게 된다면, 우선 말을 끊는다는 말이 끊어져도 말이 말을 설할 수 있으니, 스스로의 주장과 모순되어 잘못에 떨어진다(원효, 1979: 743).

이치가 말을 떠난다 해도 그것 역시 결국 말이라는 것이다. 그리고 우리는 그 언어적 표현으로 이치를 전달하려고 한다. 언어가 이치 그 자체는 아니지만, 그것이 이치와 전혀 상관없이 성립하는 것이 아님을 알 때, 비로소 올바른 견해에 도달할 수 있게 된다. 결국 언어와 이치와의 관계는 다음과 같이 말할 수 있다.

이치는 말을 끊는 것도 아니고, 또 말을 끊는 것이 아님도 아니다. 이런 까닭에 이치는 또한 말을 끊는 것이기도 하고, 끊지 아니하는 것이기도 하다 (원효, 1979: 743).

이치가 말과 떨어져 독립적으로 있는 이후에 그것을 파악하는 것이 아니라면, 이치를 제대로 알기 위해서, 말이란 어떤 것인가를 잘 알아야 한다. 그것은 말과의 연관관계를 통해, 이치를 파악할 수 있게 된다. 따라서 여기에서 말로 표현할 수 있는가, 없는가 하는 이언(離言)과 의언(依言)의 문제가 제기된다.

2. 이언(離言)과 의언(依言)

원효는 이치를 말로써 표현할 수 없다고 하지만, 또 말로써 표현할 수 있다고도 말한다. 결국 언어와 이치가 전혀 다른 것도 아니고 같은 것도 아니라는 데에서, 이언과 의언이 논해질 수 있다. 먼저 이언에 대해 살펴보자.

원효는 도처에서 모든 것은 말을 떠나 있음을 강조한다. “일체법은 본래부터 언설상(言說相)을 떠나고, 명자상(名字相)을 떠나고, 심연상(心緣相)을 떠난다”(원효, 1979: 704-705)는 말을 풀이하면서, 법은 말로 할 수 없고, 이름이나 구절로 표현되는 것이 아니며, 이름이나 말이나 분별로 능연(能緣)이 될 수 있는 것도 아니라고 (원효, 1979: 744) 해설하고 있다.

요컨대 언어는 진실 그 자체는 아니다. 원효는 그것을 “모든 언설은 오직 가명(假名)이므로, 실성(實性)에는 끊어지지 않을 수 없다”(원효, 1979: 744)고 말하고 있다. 모든 언어는 진실 그 자체는 아니고, 다만 임시적인 이름일 뿐이라는 것이다. 이런 견지에서 본다면, 모든 것은 언어를 떠나 있는 이언이다.

그렇다면 우리에게 어떻게 말을 해서 진리를 전달해야 하는가 하는 것이 문제가 된다. 그것이 의언의 차원이다. 말로 하는 것이 전혀 불가능한 것은 아니라는 것이다. 모든 것이 말을 떠나 있기는 하지만, 표현이 불가능한 것은 아니라는 것이 원효의 주장이다. 원효는 말하기를 “고요하고 또 고요하지만 백가(百家)의 말속에 들어있다”(원효, 1979: 733)고 하여, 진리가 말로 전달될 수 있다고 말한다. 보통 말을 떠나 있다고 말하기는 하지만, 그것 또한 말이라는 것을 알아야 한다는 것이다.

그러나 말로 표현할 수 있다고 하여, 누구나 진리를 전달할 수 있는 것은 아니

다. 원효는 “입을 다문 대사(大士)와 직접 눈길로 본 장부(丈夫)가 아니고서야, 누가 능히 언설을 떠난 대승을 논할 수 있겠는가”(원효, 1979: 733)라고 하여, 그것을 논할 수 있는 가능성은 인정하면서도 그것이 어려움을 말하고 있다. 의어(義語)와 문어(文語)의 구별⁵⁾(원효, 1979: 653)도 그런 맥락에서 이해할 수 있다. 의어일 수 있기는 진정 어려우며, 진실로 아는 사람만이 말할 수 있는 것이 된다.

결국 이언과 의언을 우리들이 논한다 해도, 그것을 크게 보아서 의언의 테두리 안에서이다. 그런데 그 언어가 진리와 다르다는 것을 잊어서는 안된다는 것이 이언이 함축하는 바이다. 이런 관계 속에서 논의를 전개시키면 ‘말로써 말을 버리는(以言遣言) 단계에 도달할 수 있다. 따라서 이언과 의언의 관계는 언어의 기능을 논의하는 것으로 볼 수 있다. 진리가 말을 떠나 있다는 점만 강조한다고, 그 말이 그대로 진리와 전혀 상관없이 성립하고 있는 것은 아니다. 오히려 그것은 언어의 한계를 지적하는 말이라 하겠다. 그래서 원효는 “모두 그르다는 말이나, 말대로 취하지 말라고 하는 두 말이 다르지 않다”(원효, 1979: 419)고 말한다. 곧 언어에 집착하지 말 것을 강조하는 것이 언어적 표현에서는 부정의 형식으로 나타난 것을 알 수 있다.

3. 화쟁회통과 언어

1) 여러학파의 학설

화쟁회통과 연관해서 언어의 문제를 논의한다면, 여러 학파의 다양한 학설들을 어떻게 받아들여야만 하는지가 문제된다.

원효는 진리가 언설안에, 그것도 다양하게 나타나는 여러 학파의 말속에 있다고 말한다. 그렇다면 여러 학파들이 다 나름대로의 가치를 갖고 있다는 말이 될 것이다. 그러나 아무렇게나 말하는 말들이 그대로 진리는 아니다. 그런데도 백가지 담(百家之談) 속에 다 들어 있다고 말하는 것은, 말로 표현되지 않으면 전달이 불가능하다는 측면에서의 말이라고 볼 수 있다. 그리고 또 한편으로는 여러 학설들이 각각 나름대로의 위치를 가질 수 있다고 하는 의미에서의 말이다.

원효는 불성에 대한 여섯가지 이론을 말한 뒤에 다음과 같이 덧붙인다.

5) 의어는 실(實)이 있는 말이고, 문어는 실이 없는 말. 부처의 말은 의어이고, 중생의 말은 문어라 한다.

마치 장님들이 각각 코끼리를 말하는데, 비록 사실대로는 알지 못했지만 그러나 코끼리를 말하지 않은 것이 아닌 것처럼, 불성(佛性)을 말하는 것도 또한 그와 같아서, 여섯가지 진리(六法) 그대로를 말한 것은 아니지만, 여섯가지 진리를 떠난 것도 아닌데, 여기서 여섯의 주장 또한 그러함을 알아야 한다(원효, 1979: 539).

각각의 주장이 각각 나름대로 일리가 있음이 인정되고 있다. 진리 그대로는 아니지만, 그것을 떠난 것도 아니라는 데에 논의의 핵심이 있다. 이것이 언어학적인 차원에서 접근한 것이라면, 근본적인 모습에서는 하나일 수 밖에 없다는 일종의 존재적 차원에서도 논의가 가능하다. 원효는 『니건자경(尼犍子經)』을 인용하여 다음과 같이 말한다.

『니건자경』 「일승품(一乘品)」에서는 부처가 문수에게 말하기를 “내 불국도에 상키야 학파, 자이나교등 외도들이 있는데 그들은 다 여태의 주지(住持)하는 힘으로 말미암아, 방편으로 나타내 보인 것이다. 선남자들아, 그들은 비록 갖가지 이학(異學)의 모양을 행하지만 다같이 불법이라는 한 다리를 건너는 것이니, 다른 건널 다리가 없기 때문이다.”라고 하였다. 생각건대 이 글에 의해 불법의 오승(五乘)의 모든 선(善) 및 외도(外道)의 갖가지 다른 선(善)등 일체가 다 일승임을 알아야 하니, 그것은 다 불성을 의지한 것이요, 다른 본체가 없기 때문이다(원효, 1979: 489).

결국 다른 여러 학파의 이론까지도 일승으로 귀결된다는 의미에서 받아들일 수 있다는 주장이다. 궁극적인 데서 본다면, 근원적으로는 동일하다는 것이 이 주장의 배후에 깔려 있다. 집착함이 없이 보면 되는 것이다.

2) 표현방식

화쟁회통을 언어적으로 수행한다면, 그것은 의견이 같거나, 다른 사람들을 어떻게 인도하느냐의 문제가 될 것이다. 원효는 동견(同見)과 이견(異見) 문제에 대해 다음과 같이 말하고 있다.

만일 여러 가지 다른 견해가 엇갈려 쟁론하고 있을 때 유견(有見)에 의해 설한다면 공견(空見)과 다를 것이요, 또 만일 공집(空執)에 동의하여 설한다

면 유집(有執)과 다를 것이다. 그리하여 동의하든 동의하지 않든 쟁론만 더욱 일어나게 할 것이다. 또 저 두가지에 모두 동의하면 자기 안에서 서로 논쟁할 것이고, 저 두가지에 모두 동의하지 않는다면 그 둘과 더불어 서로 논쟁할 것이다. 이런 까닭에 동의도 하지 않고 이의도 제기하지 않으면서 설한다. 동의하지 않는다 함은 말 그대로 취하면 모두 용납되지 않기 때문이고, 동의하지 않는 것이 아니라고 함은 그 뜻을 살려서 들으면 허용되지 않는 바가 없기 때문이다. 동의하지 않는 것이 아니기 때문에 정(精)에 어긋나지 않고, 동의하지 않기 때문에 도리(道理)에 어긋나지 않는다. 정(精)에 있어서나 리(理)에 있어서나 서로 어긋나지 않는다(원효, 1979: 638).

여기에서의 결론은 동의하지도 않고, 동의하지 않지도 않으면서 설한다는 것이다. 동의하지 않는 이유는 말 그대로 취하면 모두 용납되지 않기 때문이다. 다음으로 동의하지 않지도 않는 이유는 그 뜻을 살려서 들으면, 모든 것이 용납되기 때문이다. 원효는 모든 말들이 다 나름대로 옳은 바가 있다는 것을 인정하고 있다. 따라서 살려서 들으면 이의를 제기할 것이 없다. 결국 동의하고 동의하지 않음의 문제는 언어의 성격을 잘 알아서 표현해야 되고, 또 그 사람의 태도도 잘 감안해서, 뜻을 살려 말을 인정해주어야 한다는 것이다. 언어로 표현할 때, 그 받아들이는 태도도 중시함을 알 수 있다.

그런데 동의하고 동의하지 않음의 문제에서 동의함과 동의하지 않음 모두를 떠나서 설한다는 것이 중요하다. 동의하든, 동의하지 않든 두 가지 모두 문제가 생긴다. 따라서 그런 문제가 없도록 하기 위해서, 동의함과 동의하지 않음에서 자유로울 수 있어야 한다. 그것이 가능하려면, 그 자신이 집착 없는 상태여야 한다. 따라서 화쟁회통에서는 화쟁하는 사람의 집착 없는 상태가 전제되어 있다고 할 수 있다. 그저 아무렇게나 동의하고, 동의하지 않음을 되풀이해서 화쟁회통이 되는 것은 아니다. 일심의 상태가 화쟁회통의 근거가 되는 것이다.

IV. 이문일심사상과 라깡 정신분석학과의 구조적 상동성의 모색

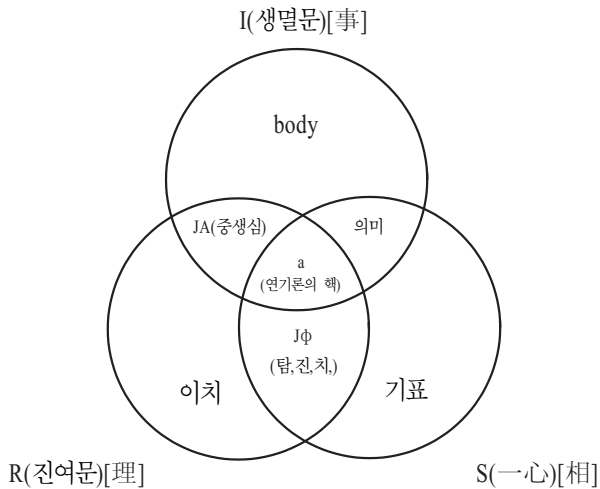
먼저 원효사상과 정신분석학의 목표를 비교해 보자.

원효는 대승불교는 현실의 염오한 미계(迷界)로 유전한 범부들이 각의(覺義)에

의한 자성 청정한 각(覺)의 세계로 환멸하는 것을 추구한다. 라깡의 정신분석학의 목표는 치유하는데 있지 않고, 진리를 분간해 내는데 있다.

원효가 화쟁회통의 논법을 주장하여 여러 학과의 학설을 감싸 안는 불교 총화성의 교리를 추구했듯이, 라깡은 정신분석학을 자율적인 학문으로 규정하면서, 다른 많은 학문에서 개념들을 빌려올 수는 있지만, 이런 개념들을 독특한 방법으로 재작업하기 때문에, 그 중의 어떤 학문에 의존한다고 말할 수 없다고 주장한다. 따라서 정신분석학은 심리학의 한 분야도 아닐뿐더러, 의학도 아니며, 철학도 아니고, 언어학도 아니면서, 여러 학문을 감싸 안는 진리 총화성의 이론을 추구한다.

두 번째로, 이문일심사상과 라깡의 위상학적 구조의 종합 편으로 볼 수 있는 보로메오 매듭과의 구조적 상동성을 살펴보자. 그 상동성을 요약하여 <그림 1>로 표현하면 다음과 같다. 이 그림에서 I는 라깡의 상상계를, S는 상징계를, 그리고 R은 실재계를 가리키며, J ϕ 는 라깡의 남근적 향락을, JA는 대타자의 향락을, a는 타대상 또는 잉여향락을 가리킨다.



<그림 1> 이문일심사상과 보로메오 매듭과의 구조적 상동성

셋째, 원효의 언어관과 라깡의 언어관의 구조적 기능을 비교해 보자.

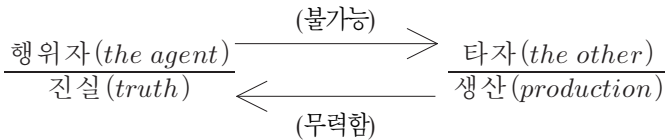
원효의 말과 이치의 관계는 라깡의 말과 진실의 관계와 유사하다. 이언과 의언

의 관계는 무의식과 의식의 관계를 구조화시킬 수 있고, 라캉의 무의식의 개념과 연결될 수도 있겠다. 그리고 라캉의 기표의 우위성에 관한 입장과도 상통할 수 있다.

넷째, 원효의 화쟁회통과 언어관은 라캉의 네가지 담론 구조를 이해하는데 큰 도움이 될 것 같다.⁶⁾ 라캉의 담론개념은 언어에 기초한 사회적 관계를 나타내는데, 상호주체적 관계를 조정하는 상징적 그물망의 네가지 가능한 분절화, 즉 네가지 가능한 사회적 관계를 구별한다. 이 ‘네가지 담론’은 주인의 담론, 대학의 담론, 히스테리의 담론, 그리고 분석가의 담론이다. 라캉은 각각의 네가지 담론을 연산식으로 나타내는데, 각 연산식은 다음과 같은 대수상징들을 포함한다.

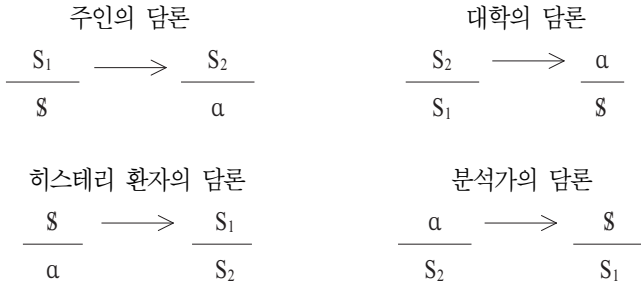
즉 S_1 = 주(主)기표
 S_2 = 지식
 $\$$ = 주체
 a = 잉여 향락.

이 네가지 상징들의 위치에 따라 네가지 담론들이 서로 구별된다. 네가지 담론들의 연산식에는 네 개의 위치가 있는데, 각 위치에는 서로 다른 이름이 붙어 있다. 즉



각 담론은 서로 다른 위치에 네가지 대수상징들을 기입함으로써 정의(定義)된다. 상징들은 항상 같은 순서이므로, 각 담론은 상징들을 단지 90도 회전시킨 결과이다. 왼쪽위의 위치(‘행위자’)는 담론을 정의하는 지배적 위치이다. 네 개의 상징들에 덧붙여서 각 연산식에는 아울러 행위자로부터 타자에게로 가는 화살표가 포함되어 있다. 라캉은 이 화살표를 ‘불가능’이라고 명명하고 있다. 반면에 생산에서 진실로 가는 화살표는 ‘무력함’이라고 명명한다. 네가지 담론들의 연산식은 다음과 같다. 즉

6) 딜런 에반스(1998)(김종주 외 옮김), 『라캉 정신분석 사전』, 인간사랑, pp.97-101 참조.



원효는 진리가 언설(言說)안에, 그것도 다양하게 나타나는 여러 학파의 말속에 있다고 말하는데, 그 말은 여러 학파들이 다 나름대로의 가치를 갖고 있다는 말이 될 것이다. 원효는 장님들이 각각 코끼리를 말하는 것에 빗대어서, 여섯 가지 불성 이론이 진리 그대로를 말한 것은 아니지만, 여섯 가지 진리를 떠난 것도 아니라고 해석하면서, 각각의 주장이 나름대로 일리가 있다고 본다. 진리 그대로는 아니지만, 그것을 떠난 것도 아니라는 데에 논의의 핵심이 있다. 이런 원효의 화쟁회통의 입장은 라캉의 네가지 담론끼리의 위상을 파악하는데에도 적용될 수 있다고 본다.

다섯째, 원효의 동건, 이건의 해석은 라캉의 전이개념과 연결 가능한 것 같다. 라캉은 전이를 ‘안다고 여겨진 주체(sujet supposé savoir)’개념으로 이해한다. 전이는 지식을 대타자의 속성으로 보는데, 다시 말해 ‘대타자는 알고 있는 주체’라는 가정이다. “안다고 여겨진 주체가 어떤 곳에 존재하자 마자 거기에는 전이가 있다.”⁷⁾

정신분석가는 피분석자의 전이를 해석하게 된다. 그러나 분석가는 전이를 해소할 수 있는 그러한 해석의 힘에 대해 착각을 하지 않는다. 다른 해석과 마찬가지로 분석가는 해석할 것인지, 한다면 언제할 것인지를 결정하기 위해, 그의 모든 기술을 이용해야만 한다. 한 예로 라캉은 피분석자에서 연원하는 사랑을 뒤엎기 위하여 분석가의 지렛대로서 욕망을 조장한다. 따라서 사랑의 아갈마(소크라테스의 추악한 몸뚱이에 깊이 들어있다고 아르키비아데스가 믿었던, 감춰져 있지만 매혹

7) Lacan, Jacques(1973), *Le seminaire, XI(Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse)*, p. 210.

적인 대상)는 욕망의 타대상(우리가 타자 속에서 추구하는 욕망의 대상)과 같지 않다. 그 이유는 ‘안다고 여겨진 주체’처럼 아갈마는 완벽한 존재로서의 타자자에 대한 피분석가의 인식과 관련되기 때문인데, 아갈마에는 행복과 구제라는 귀중한 보석들이 포함되어 있는 반면에, 타대상은 정확히 모사(라깡이 거짓 외관을 언급하기 위해 사용하는 용어)의 차원에 위치해 있다. 아갈마가 지혜의 이상적인 보석을 나타낸다면 (사랑받는 사람으로서의 분석가), 타대상은 대체가능한 불완전한 상품일 뿐이다(사랑하는 사람으로서의 피분석가).⁸⁾

그리고 무엇보다도 그의 해석이 전적으로 전이를 해석하는데 돌려지는 것을 막아야만 한다. 분석가는 그러한 해석에 의해 성취하려고 하는 것을 정확히 알고 있어야 한다. 현실에 대한 피분석가의 관계를 수정하려는 것이 아니라, 분석적 대화를 유지하려는 것이어야 한다.⁹⁾

라깡은 전이가 강력한 상상적인 결과를 가진 것이 분명하다 하더라도, 전이의 본질은 상상계가 아닌, 상징계에 위치해 있음을 일관성 있게 주장한다.

원효는 동건과 이건의 문제에서, 동의함과 동의하지 않음 모두를 떠나서 설한다는 것을 강조한다. 동의하든, 않든 두가지 모두 문제가 생긴다. 따라서 동의함과 동의하지 않음에서 자유로울 수 있어야 한다. 그것이 가능하려면, 그 자신이 집착 없는 상태여야 한다. 따라서 화쟁회통에서는 화쟁하는 사람의 집착없는 상태가 전제되어 있다고 할 수 있다. 그저 아무렇게나 동의하고, 동의하지 않음을 되풀이해서 화쟁회통이 되는 것이 아니라, 일심의 상태가 화쟁회통의 근거가 되는 것이다. 이 점은 우리가 앞에서 언급한 보로메오 매듭에서 상징계와 일심을 구조적으로 상동관계로 본 것과 일맥상통한다.

그리고 화쟁회통의 긍정도, 부정도 아닌 설(說)의 방법은 분석적 대화를 유지시켜 지배와 통달을 향한 시도들을 위태롭게 만드는, 본질적으로 전복시키는 정신 분석적 실천과 상통한다.

8) Nobus, Dany(2002), 라깡과 프로이드의 임상정신분석, pp.236-238 참조

9) 딜런 에반스, 앞의 책, pp.339-344 참조

V. 맺음말

원효의 이문일심사상과 화쟁회통논법은 고해속에서 허우적거리는 중생들에게 스스로 마음을 닦아서, 깨달음을 얻은 뒤, 아직 고해속에서 허우적거리는 중생을 제도하라는 가르침이다. 이러한 가르침은 출생시부터 외상을 안고 태어난 인간이 살아가면서 그 업으로 겪는 고통을 자율적 과학의 방법들에 입각해서 개방적으로 접근하는 라깡의 정신분석학에 많은 이론적 기여와 임상적 자극을 줄 수 있는 풍요로운 보고(寶庫)이다. 앞으로 많은 원효 연구자와 정신분석학도들이 상호 협조하여, 상생적인 작업에 나선다면, 좋은 성과를 거둘 수 있을 것이다.(2008년 7월 2일 접수 2008년 7월 31일 채택)

참고문헌

- Evans, Dylan(1966), *An introductory dictionary of Lacanian psychoanalysis*, 김종주 외 역(1998), 『라깡 정신분석 사전』, 서울, 인간사랑.
- Lacan, Jacques(1973), *Le seminaire*, Livre XI, ed. Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil.
- _____ (n.d.), *The Seminar, Book 17*, ed. Jacques-Alain Maller(translated by Russel Grigg).
- Nobus, Dany(2000), *Jacques Lacan and the Freudian practice of psychoanalysis*, 김종주 역(2002), 『라깡과 프로이트의 임상정신분석』, 서울, 하나의학사.
- 고영섭 편저(2006), 『한국의 사상가 10인 : 원효』, 서울, 예문서원.
- 동국대학교 한불전편찬위 편(1979), 『한국불교전서1-신라시대편1』, 서울, 동국대 출판부.
- 『불교평론』, 2003년 겨울호, 제 17호.
- 은정희 역주(1991), 『원효의 대승기신론 소·별기』, 서울, 일지사.

[Abstract]

Study on homological relationship of the structure of Wonhyo's Buddist Thought and Lacanian psychoanalysis

Byunghyuk Lee

Professor, University of Seoul

In this article, I examine homological relationship of the structure of Wonhyo's Buddhist thought and Lacanian psychoanalysis.

At first, I examine Wonhyo's Il Shim(One Mind) philosophy and his Hua-yen thought. Next, I clarify the position of language in his Hua-yen thought. Finally, I deal with structural homology of Wonhyo's One Mind philosophy and Lacanian psychoanalysis. In discussion of structural homology, I first discuss the common goal of Wonhyo's thought and Lacanian psychoanalytic practice. Second, I discuss homological relation of the structure of Wonhyo's One Mind philosophy and Lacan's Borromean knot. Third, I compare structural functions of Wonhyo's linguistic view and Lacanian four discourses. Finally, I discuss the similarity of Wonhyo's interpretation of Dongkyun(Same View), Iykyun(Other View) and Lacanian concept of transference.

In conclusion, we suggest the possible contribution of Wonhyo's Buddhist thought to Lacanian psychoanalysis.

▶ **Key Words** : il shim(one mind), hua-yen, silence and speech, dongkyun(same view) and iykyun(other view), psychoanalysis, Borromean knot, four discourses, transference.