

원효 화쟁사상의 보편 원리*

박태원(울산대)

[한글요약]

원효의 화쟁사상을 논리 형식의 규명으로 접근하는 것은 문제가 있다. 또한 원효의 화쟁사상을 데리다 류(類)의 텍스트 이론에 의거하여 독해하는 것은 의미 있는 비교철학적 작업이기는 하지만, 근본적인 한계가 내재해 있다는 점도 간과할 수 없다. 또한 화쟁의 논리 형식을 귀일심원과 요의중생이라고 하는 원효사상의 두 축에 적용시켜 원효 사상 전체를 화쟁의 논리에 의거하여 독해하려는 것은 일리는 있으나 부적절하다. 원효는 불교 이론의 이해를 둘러싼 특정한 쟁론들을 강하게 의식하여 그들을 대상으로 화쟁론을 구성하였으며, 그 과정에서 인간사 모든 쟁론의 보편적 구조와 그 해법에 대한 통찰을 불교적 시각에서 축적해 갔던 것으로 보여진다. 원효가 전개하고 있는 화쟁의 언어 이면에는 인간사의 모든 쟁론 상황에 적용될 수 있을 것으로 보이는 높은 수준의 보편 원리들이 읽혀지는데, 크게 세 가지가 주목된다. 첫째는 ‘각 주장의 부분적 타당성(一理)을 변별하여 수용한다’는 것이고, 둘째는 ‘모든 쟁론의 인식적 토대를 초탈할 수 있는 마음의 경지(一心)에 올라야 한다’는 것이며, 셋째는 ‘언어를 제대로 이해해야 한다’는 것이다.

주제분야 : 불교철학, 한국불교, 원효사상

주제어 : 원효, 화쟁사상, 보편 원리, 언어관, 불이

* 이 논문은 2003년 울산대학교의 연구비에 의하여 연구되었음

1. 화쟁(和諍)은 논리의 문제인가 - 화쟁 논리의 연구사 검토¹⁾ -

원효(617-686)는 ‘다툼의 화해(和諍)’를 위한 사상의 구성과 실천에 진력했던 것으로 보인다. 비록 잔간(殘簡)이기는 하나 아예 화쟁을 주제로 삼은 『십문화쟁론(十門和諍論)』이 남아 있는데, 신라 애장왕(재위 800-809) 때에 만들어진 서당 화상비문(誓幢和上碑文)에서는 원효의 저술 가운데 특히 이 『십문화쟁론』을 부각시키며 이에 대한 세인들의 찬탄을 전하고 있고, 고려 시대에는 의천이 원효를 “백가(百家) 이쟁(異諍)의 실마리를 화해시켜 일대의 지극히 공정한 이론을 얻었다”²⁾고 평가하였으며, 원효에게 화쟁국사(和諍國師)라는 시호가 추증되는 한편(숙종6년, 1101), 명종(재위 1170-1197) 때에는 분황사에 화쟁국사비가 건립되어 조선시대 초기까지 전해지고 있었다.³⁾ 신라와 고려시대에도 원효 사상의 특징은 화쟁이라는 코드를 통해 인식되고 있었던 것이다.

오늘 날 원효 사상을 연구하는 학자들 역시 예외 없이 화쟁을 주목하고 있다. 적어도 화쟁은 원효 사상의 돋보이는 개성이며 원효 사상의 중심축을 형성하는 요소라는 점에서는 한결같이 공감하고 있는데, 충분히 수긍할만한 인식이라 하겠다.

화쟁은 ‘언어로 드러나는 다툼’을 대상으로 하는 문제 의식이다. 언어적 쟁론을 화해 내지 해소시키려는 의지와 노력과 실천이 담긴 말이 화쟁이다. 사실상 인간의 모든 다툼은 언어적이다. 인간은 언어로써 타인과 다른 자기 관점을 표현하고 자기 주장을 정당화하며 옹호하고 합리화시키면서 다툰다. 지구상의 생명체들 가운데서는 오직 인간만이 언어를 통해 다툰다. 언어에 자신을 담아 싸울 줄 아는 존재가 인간이다. 그런 점에서 쟁론은 언어적 존재인 인간의 ‘인간적 다툼 방식’이요 인간세의 특징적 면모이기도 하다.

쟁론은 진리 탐구의 통로가 되고, 상상적 성숙과 발전의 계기로 기능하기도 한다. 서로 다른 견해가 자기 주장을 활발히 개진하는 과정에서 사물이나 사태의

- 1) 원효의 화쟁사상에 관한 연구사적 검토는 김상현에 의해 정리된 바 있다(『화쟁사상의 연구사적 검토』, 『원효연구』, 민족사, 2000. pp.208-234.). 본考에서는 특히 화쟁 논리의 연구사를 선택적으로 검토하려 한다.
- 2) ‘和百家異諍之端 得一代至公之論’(『제분황사효성문』, 『대국국사문집』 권16.)
- 3) 金時習(1435-1493)은 분황사의 화쟁국사비를 보고 『無諍碑』라는 시를 남기고 있다(매일당 시집 권12). 秋史 金正喜(1786-1856)가 분황사를 찾았을 때에는 이미 비신은 없어지고 대좌만 남아 추사는 그 대좌에 ‘此和諍國師之碑跡’이라 기록하였는데 이는 현재까지 전하고 있다. 정유재란(1597)의 병화로 소실된 것으로 추정되는 화쟁국사비의 탁본 단편이 『大東金石書』에 수록되어 있다.<김상현, 『원효연구』(민족사, 2000), 292-293쪽 참조>

보다 온전한 면모가 드러나며, 편견이나 단견, 무지나 선입견 등이 논쟁 과정에서 수정되거나 보완되어 서로를 성숙시켜 간다. 그러나 화쟁은 쟁론의 이와 같은 담론적 순기능을 대상으로 삼는 것이 아니다.

쟁론은 상호 발전과 진리 구현의 통로가 되기도 하지만, 상호 파멸과 타락의 매개가 되기도 한다. 모든 파멸적 공격과 폭력은 쟁론 충돌의 산물이기도 하다. 견해의 대립과 충돌은 상호 불신과 오해, 부정과 증오, 폭력으로 이어지곤 한다. 세상의 오염과 고통은 쟁론의 그늘이기도 하다. 20세기의 인류를 절망의 나라에 빠트린 것은 배타적 이데올로기적 쟁론의 추한 얼굴이었고, 현재도 개인의 일상과 시대를 신음케 하고 있는 것은 편견과 선입견에 물든 갖가지 상호 부정적 쟁론들이다. 상대를 밀어내고 섬멸하려는 이 배타적 ‘견해의 다툼들’은 그 오래된 암흑의 맹위를 여전히 과시하고 있다. 화쟁은 이 상호 부정적 쟁론의 해악성을 극복하려는 노력이다.

그런데 모든 쟁론은 논리를 구사한다. 인간의 말싸움에는 논리가 개입한다. 모든 쟁론은 자기 견해의 승리를 위해 다양한 형태의 논리를 동원한다. 쟁론을 관심의 대상으로 삼을 때, 우리는 자연스럽게 논리의 문제에 초점을 두게 마련이다. 원효의 화쟁사상에 관한 그간의 연구들 역시 쟁론에 관한 이와 같은 관행적 인식을 반영하고 있다. ‘쟁론의 그늘을 밝히기 위한 원효의 화쟁사상은 어떤 논리 위에서 전개되고 있는가?’하는 것이 화쟁 사상 연구자들의 관심을 자연스럽게 지배해 온 것으로 보인다. ‘화쟁의 논리’를 규명하는 것이 화쟁사상 연구의 핵심 과제라고 인식되어 온 것이다.

아직은 일천한 역사의 화쟁사상 연구사에서 원효의 화쟁 논리를 밝히려는 노력의 단초는 박종홍 선생에 의해 마련된다. 박종홍은 원효의 철학사상을 탐구하면서 화쟁의 논리를 ‘개합(開合)과 중요(宗要)·입파(立破)와 여탈(與奪)·동이(同異)와 유무(有無)·이변비중(離邊非中)·일미(一味)와 절언(切言)’으로 파악하면서 이 화쟁의 논리가 원효의 철학을 일관하고 있는 방법이라고 말한다.⁴⁾

원효 화쟁사상의 논리 형식을 밝히려려고 한 최초의 시도라 할 수 있는 박종홍의 노력은 비록 그 선구적 의의에도 불구하고 원전 해석이나 논의 내용상 많은 문제점을 안고 있는 것이었다. 그 문제점을 세세히 밝히려려고 한 것이 박성배의 「원효사상 전개의 문제점」⁵⁾이다. 박성배는 박종홍의 논의를 비판적으로 검토한 후 화쟁사상을 화쟁의 논리 형식을 통해 파악하려는 시도에 내재된 문제점을 이

4) 박종홍, 『한국사상사』(서문당, 1977), pp.85-106.(이 책은 원래 1966년에 일신사에서 간행한 『한국사상사-고대편』을 다시 1972년에 서문당에서 서문문고로 발간한 것이다)

5) 박성배, 『동서철학의 제문제』(金奎榮博士 華甲紀念論文集, 1979).

렇게 지적하고 있다. “우리는 진리 탐구의 방법이라는 말을 들을 때 그 방법에 의해서 그 진리에 도달한다고 생각하는 것이 보통이다. 그러나 원효의 화쟁사상에 관한한 개합(開合)이라는 방법에 의하여 화쟁이 이루어진다는 보장은 되어 있지 않다고 생각한다. 왜냐 하면 원효의 화쟁은 앞에서도 우리가 누누히 지적한 바와 같이 화쟁자(和諍者)의 세계에 무애자재가 구현된다는 점을 항상 전제하고 있기 때문이다.”⁶⁾ 아울러 그는 자신의 이러한 입장이 ‘따라서 먼저 도통해야 한다’고 하는 근본주의자의 태도는 아니라고 하면서, 그러나 무분별지(無分別知)의 소산인 비논리(非論理)의 논리를 올바르게 이해하기 위해 원효사상 연구자들은 ‘전통적 학문의 길인 학어자(學語者)의 길’과 원효가 체험한 경지를 문제 삼는 ‘수도자의 길’의 사이에 서려고 노력해야 할 것이라 제안하고 있다.⁷⁾

사실 쟁론을 화해 내지 해소시키려는 원효의 화쟁사상을 논리 형식의 파악을 통해 이해하려는 시도는 근원적 문제점을 잉태하고 있다. 원효는 배타적 쟁론의 논리들과 차별되는 또 다른 탁월한 논리 형식으로써 쟁론들을 극복하고 있을 것이라는 기대는 적절치 않다. 분명 원효의 화쟁사상은 독특한 논리 형식을 구사하고 있지만, 그 논리 형식을 추출하여 쟁론의 문제 상황에 적용한다고 해서 화쟁이 이루어진다고 보아서는 안 된다. 정작 주시해야 할 것은 화쟁의 논리 형식이 산출되는 토대이고 원천이다. 화쟁의 논리를 구사하는 자의 내면 세계에 대한 탐구가 간과되어서는 안 되는 이유가 여기에 있다. 그런 점에서 박성배의 문제 제기는 적절하다.

잔간(殘簡)만이 전하는 『십문화쟁론』의 복원까지 시도하며 원효의 화쟁사상을 정리하고자 한 것은 이중익이다.⁸⁾ 그는 ‘일체언교(一切言教)가 다 일승교(一乘教)이며 무량승(無量乘)이 곧 일승(一乘)이라고 하는 일승관에 입각하여 대승과 소승의 삼장은 모두 그 일승에 이르게 하는 방편이며 각 방편에는 나름대로의 이유가 있으므로 그 이유를 제대로 이해하면 시비쟁론이 있을 수 없다는 것이 화쟁론의 기점(基點)이고, ‘유(有)와 무(無)·진(眞)·속(俗)·성(性)·상(相)·중(中)·변(邊) 등을 다 초월하는 동시에 융통무애(融通無碍)하다고 하는 법체관(法體觀)이 화쟁사상의 원리’이니, ‘제가(諸家)의 이설(異說)에는 각기 이유가 있으니 일설(一說)에만 편집(偏執)하면 다 그릇되고 서로 통해 알고 보면 다 옳다는 것이 화쟁론의 근본원칙’⁹⁾이라 하는 동시에, 십문(十門)을 화쟁의 열

6) 같은 책, p.94.

7) 같은 책, pp.94-96.

8) 이중익, 『원효의 십문화쟁론 연구』, 『원효의 근본사상』, 동방사상연구원, 1977.

9) 같은 책, pp.15-21.

가지 주제로 보아 현존 원효 저술에 산재해 있는 화쟁 논의에 입각하여 그 명목(名目)의 복원을 시도하고 있다.¹⁰⁾ 이중익의 연구는 화쟁의 논리 형식을 탐구한 것은 아니나, 화쟁에 관한 원효 저술의 현존 자료를 종합하여 정리하는 동시에 심문의 복원까지 시도한 점에서 주목할 만 하다.

원효의 화쟁사상을 집중적으로 연구한 최유진은 화쟁과 일심의 관계 및 화쟁과 언어의 문제를 탐구하면서 화쟁의 방법을 ‘극단을 떠남·여러 이론에 대한 긍정과 부정의 자재·동의도 않고 이의도 제기 않으며 설함·경전 내용에 대한 폭넓은 이해’로 정리하고 있다.¹¹⁾ 원효 저술에 등장하는 화쟁의 방법론을 정리하고 있는 과정에서 화쟁의 논리들을 음미하고 있는 점이 돋보인다.

화쟁사상을 비롯하여 원효 사상 전반을 데리다 등이 대표하는 텍스트 이론에 의거하여 파악하려는 김형효의 시도는 비교철학적 접근이 돋보인다. 김형효는 원효 사상 뿐만 아니라 노장 사상까지도 일관되게 텍스트 이론에 의해 독해하고 있어 주목된다.¹²⁾ 그런데 노자 사상은 상반상성(相反相成)의 통찰을 그 세계관적 토대로 삼고 있는 것이 분명해 보이므로 데리다 류(類)의 텍스트 이론으로 독해해 보는 작업이 그다지 무리가 없어 보이지만, 원효사상을 텍스트 이론으로 독해해 버리는 것이 과연 김형효의 확신처럼 충분히 적절한 것인지 의문을 품게 된다.

김형효는 원효를 ‘동양의 불교사상사에서 가장 탁월한 불교학의 텍스트 이론가였고 화쟁의 바른 뜻은 현대적 의미에서 텍스트 이론에 다름 아니다’¹³⁾고 하면서 텍스트 이론과 원효사상과의 일치성에 확신을 보이고 있다. 원효가 유(有)무(無)·공(空)불공(不空)·진(眞)속(俗)·염(染)정(淨)·시(是)비(非) 등의 한 쌍의 이항(異項)들을 수사학상의 교차배어법처럼 교차반복적인 새끼꼬기를 통해 엮고 있는 것은 차이가 대립이 아니라 상호간의 상감(象嵌)이나 접목으로서 서로 상대방에 연루되어 있음을 드러내려는 것이며, 이것은 부정과 긍정의 보충대리적 동거 양식이나 동봉 법칙을 설하는 것이어서, 연좌(連坐) 혹은 연루(連累)의 법을 말하는 데리다 류(類)의 엄힘의 문자학적 사유와 같은 것이라는 것이 김형효의 일관된 관점이다. 서로 상반된 것의 동시성이나 공존 불가능한 것의 공존 가능성을 설하는 것이 원효가 말하는 불일이불이(不一而二) 융이이불일(融二而不一)의 의미이며, 따라서 이 세상이 새끼꼬기의 관계를 맺고 있기에 자기 것

10) 같은 책, pp.21-24.

11) 최유진, 『원효의 화쟁사상 연구』(서울대학교학원박사학위논문, 1988)

12) 김형효, 『원효사상의 텍스트 이론적 독법』(『원효에서 다산까지』, 청계, 2000), 『노장사상의 해체적 독법』(청계, 1999)

13) 『원효사상의 텍스트 이론적 독법』, 『원효에서 다산까지』, p.16.

이라 우길 것이 없고 자기 것이라 집착했던 것도 사실은 다른 것과의 차이 속에서 이루어지는 접목 현상에 불과하다는 것이 다름 아닌 원효의 화쟁 논리라는 것이다. 그는 이러한 관점으로 일심지원(一心之源)·일심이문(一心二門)의 염이불염(染而不染)·불염이염(不染而染)·삼공지해(三空之海)·무리지지리(無理之至理)·불연지대연(不然之大然)·진속무이이불수일(眞俗無二而不守一)·리언절려(離言絕慮)·불가사의(不可思議) 등 원효 사상 및 원효의 『금강삼매경론』에 등장하는 주요 개념들을 일관되게 문자학과 텍스트 이론의 논리로 독해하고 있다.

원효 및 불교사상이 설하는 무실체의 존재론이 데리다 류(類)의 텍스트 이론적 사유와 논리와 상응하는 면모가 있음은 분명하다. 불교의 연기론적 통찰이나 노장사상의 상반상성(相反相成)적 사유는 실체적 존재론의 산물인 대답이나 동일성의 논리가 아니라 차이와 접목, 이중적인 것의 얽힘과 반(反)개념적 산종(散種)의 차연(差延) 관계를 설하고 있다는 점에서 문자학적 사유와 통하고 있다. 그런 점에서 원효 사상과 노장사상을 텍스트 이론으로 독해하려는 김형효의 시도는 유효하며 의미 있는 비교철학적 작업이라 할만하다.

그러나 원효 사상을 텍스트 이론으로 독해하는 김형효의 작업에는 간과할 수 없는 문제점이 내재하고 있다고 생각한다. 원효 언어의 궁극적 귀결이며 원효의 삶과 언어의 그 특별한 수준의 가능 근거인 일심의 경지를, 텍스트 이론적 얽힘의 통찰에 의거하여 독해하는 것이 과연 얼마나 충분할 것인가? 이 점에 관해 김형효는 상당 부분 넘치는 확신을 보여주는 것 같다.

원효 사상이나 불교 사상을 텍스트 이론으로 독해할 경우, 그 무실체의 연기적 사유가 안고 있는 상호 의존적 관계성의 통찰은 문자학적 얽힘의 사유에 의해 그 한 면모가 적절히 포착된다. 그러나 무아·무실체의 연기적 통찰은 단지 문자학적 얽힘의 사유 수준으로 포착되지 않는 수준 또한 지니고 있다. 텍스트 이론의 존재 이해 차원을 넘어서는 관점이 있는 것이다.

상반되는 것들의 상호 의존이나 차이의 얽힘으로 보는 것은 배타적 자기 중심성을 털어 버리는 삶의 성숙을 가능하게 하지만, 그 성숙은 본질적으로 상반된 이항(異項)들을 설정하는 사고 범주를 벗어날 수 없다. 그런데 불교의 해탈, 원효의 일심의 경지는 분명 차원 높은 초탈의 관점을 설하고 있다. 존재론적으로 볼 때 그 초탈은 유/무(有/無) 분별적 사유 범주 자체를 본질적으로 넘어서는 것이기도 하다.

부처가 성취한 무아·무실체의 통찰은 존재를 유 혹은 무로 포착하는 분별지의 토대를 해체시킨다. 그 무실체의 통찰은 유와 무를 실체적 대답이 아닌 상호

의존적 얽힘으로 독해할 것을 요구하는 수준에서 그치는 것이 아니라, 존재를 유와 무로 분별하여 포착하는 사고 범주 자체 내재하는 결핍을 지적한다. 유에 의해서만 비로소 무가 포착되고, 무를 배경으로 해야 유가 감지되는 사유 범주가 바로 유/무 분별의 세계이다. 유와 무를 실체적 대립으로 보건, 아니면 차이의 얽힘이나 긍정과 부정의 접목, 동거, 및 연루로 보든 간에, 한결같이 ‘유/무 분별적’이다. 불교의 무아적 깨달음, 원효의 일심의 경지가 요구하는 존재 이해의 지평은 이 유/무 분별적 사유 범주 자체를 극복하는 새로운 차원으로 보아야 하리라. 유(有)·무(無)·비유비무(非有非無)·역유역무(亦有亦無)의 사구(四句)를 비판하는 불교 논리(四種謗)는 다름 아닌 유와 무를 분별적으로 설정하는 인식의 틀 자체를 넘어서게 하려는 것이며, 나가르주나가 펼치는 공의 논리 역시 같은 맥락에 있고, 주관과 객관을 유/무 범주에서 포착하는 것은 인간 인식의 근저적 결핍(무명)의 산물이라는 소식을 알리는 유식이나 『대승기신론』의 언어 역시 이 새로운 차원의 이해 지평을 열고자 하는 것이다.

연기적 통찰을 문자학적 상호 의존 내지 상호 대기의 관계로 독해할 때는 차이에 의한 상호 긍정의 수준을 넘기 어렵다는 문제를 김형효 역시 인지하고 있는 듯 하다. ‘적멸은 생명의 세계와 상감하고 있지만 동시에 이 세계를 초탈해 있다. 이것을 어떻게 읽어야 하는가?’라고 물으며 그 대답을 역시 문자학적 맥락에서 구하고 있다.¹⁴⁾

김형효는 열반의 경지, 유식의 언어로는 원성실성의 경지를 데리다가 말하는 지상권(至上權)의 상태라고 한다. ‘망유에 얽매인 지배권이 아니라 어떤 것에도 걸림이나 얽매임이 없는 허공과 같은 자재의 세계요 자유의 해탈이며, 망유적인 비교나 대립은 이미 소멸시켰지만 또한 가유(假有) 상태의 차연도 허공 속에 다 용해시켜서 모든 귀/천, 생/사, 정/염, 선/악이 공(空)의 지상권 속에 녹아 버린다. 진유즉공(眞有卽空)의 초탈성은 모든 가유의 차이를 다 받아들여 노닐게 하지만 자신은 거기서 벗어나 있는 일체 긍정의 허공’이라고 풀고 있다.¹⁵⁾

데리다가 말한 지상권의 상태가 과연 그러한 초탈의 경지인지는 알 수 없으나,¹⁶⁾ 이러한 김형효의 독법은 여전히 불교가 극복하려는 유/무 분별적 사고 범

14) 같은 책, p.101.

15) 같은 책, p.103.

16) 데리다의 텍스트 이론적 통찰은 전형적인 사변의 맥락에 놓여있는 것으로 보인다. 실체적 존재론의 사유와 논리를 극복하여 존재의 실체에 접근하는 유익한 통찰임에는 분명하지만, 문자학적 통찰과 지상권의 설정은 여전히 사변적이어서 삶의 무아자재한 해방을 담보해 주기는 어렵다고 보인다. 한 마디로 말해 수행론의 기반이 결핍된 사변의 한계를 안고 있다. 세상에 대한 인식과 행위에 내재한 근원적 무지를 직접 확인해 가는 수행론의 기반이 결핍

주 안에 자리하고 있다. 그는 데리다의 지상권을 원효의 보리성(菩提性)에 관한 언표에 대입시키면서 보리와 적멸의 세계에 대해, ‘원효는 아예 지(知)와 부지(不知)를 벗어난, 유와 무를 이탈한, 언설의 가능성을 넘어선 세계를 말하고 있으며 이는 데리다가 말한 지상권의 대자유로서 그 어디에도 엮매임 없는 이중부정의 논리이며 초탈의 사유이다. 이 이중부정은 양변(有/無, 生/滅, 知/不知)을 초탈한 공(空)의 대포용력과 대공정을 의미하는 무주자(無住者)의 자유자재이지만, 그 공은 또한 세속과 삼라만상을 떠나 홀로 이해되는 것이 아니다’고 말한다.¹⁷⁾ 얼핏 보기에는 진여·적멸·보리성·해탈의 경지가 유/무 분별의 사유 범주를 초탈하고 있는 것이라는 점을 인지하고 있는 듯 보이나, 김형효는 이 초탈을 여전히 텍스트 이론적 의미로 환원시키고 있다.

‘세속과 삼라만상을 떠나 홀로 이해되는 것이 아니다’고 하는 그의 말은 무슨 의미인가. 그에 의하면, “허공이 허공으로만 존재하면 우리는 허공을 허공으로서 인식하지 못한다. 구름에 가려진 달이나 새 날개의 춤을 문득 공중에서 바라볼 때, 우리는 허공이 허공임을 의식한다. 하늘에 펼쳐진 성좌와 삼라만상의 흔적 때문에 우리는 허공이 모든 것의 그릇임을 안다. 이처럼 공적(空寂)이 생멸을 초탈해 있지만, 생멸의 흔적이 있기에 또한 적멸의 허허로움을 깨닫는다. 이것은 양각의 철(凸)은 음각의 요(凹)가 있기에 가능하다는 문자학의 생리와 다르지 않다.”는 뜻이라고 한다. 그렇다면 적멸의 경지 역시 생멸 세계의 흔적과의 연루 속에서 드러날 수밖에 없다는 상반상성(相反相成)의 사유 범주에서 양변의 초탈을 이해하려고 하는 셈이다. 유를 조건으로 하지 않는 무, 무와 연루되지 않는 유는 인지조차 되지 않는다는 이해 자체가 유/무 분별의 사유 범주를 반영하고 있는 것이다. 이는 상대적 적멸이지 절대 적멸은 아니다. 인간의 경험 내용은 과연 유/무 분별의 범주에서만 가능한 것일까? 이에 관한 새로운 가능성을 제시하는 것이 열반의 소식이고 일심의 경지로 보인다. 열반의 적멸, 일심의 고요는 허무의 절대무가 아니라 유/무, 생멸/적멸의 분별 지평을 넘어서서 유/무, 생멸/적멸, 염/정, 속/진의 분별 세계를 껴안는 전혀 새로운 차원의 이해 지평이다. 이 무분별의 지평은 텍스트 이론의 문자학적 지평으로는 온전히 담아내지 못하는 ‘그 너머의 자리’라고 생각한다.

이 ‘자리’(一心之源)는 실체론적 존재론의 일점 근원이 아니다. 그러나 유와 무가 문자학적 얽힘으로 관계 맺고 있는 지평도 아니다. 배차반복적 새끼꼬기의

되어 있다는 것은, 그 사변의 산물이 아무리 탁월하다 할지라도 사변의 범주 자체를 극복하기는 어렵다.

17) 같은 책, pp.104-105.

형식으로도 진술되는 원효의 언어는 문자학적 관계의 통찰 정도를 언표하려는 것이 아니라, 유/무 분별 범주에 빠지지 아니한 ‘그 자리’에서 풀어나가는 존재 서술이며, 유/무 분별의 사유 범주에 붙들려 있는 중생들은 ‘그 자리’로 인도하려는 언어적 보살행이다.¹⁸⁾ 원효 사상에 대한 김형효의 텍스트 이론적 독법은 이런 점에서 한계를 안고 있다고 생각한다.

사토 시게키(佐藤繁樹)는 원효의 근본사상이 화쟁사상에 있으며, 원효사상의 두 가지 근본 요소인 귀일심원(歸一心源)과 요익중생(饒益衆生)은 『금강삼매경』이 가장 선명하게 밝히고 있으므로 『금강삼매경』의 ‘불수일이무이(不守一而無二)’ <귀일심원>과 ‘무이이불수일(無二而不守一)’ <요익중생>의 논리아말로 화쟁의 핵심 논리체계라고 한다.¹⁹⁾ 또한 이효걸은 이러한 관점을 다시 정리하여 화쟁사상에 대해, ‘범부가 부처를 향해 닦아 가는 수행으로서의 화쟁 뿐만 아니라 부처의 시각에서 중생을 향해 내미는 자비의 실천으로서의 화쟁도 있다’는 관점을 주목해야 한다고 말한다. 즉 ‘원효의 화쟁사상은 갈등의 해소라는 의미 혹은 자성청정심을 닦아 가는 수행의 차원에서만 해석될 것이 아니라, 범부를 향한 부처의 자비행 혹은 일심의 자기 전개로서의 화쟁도 이해되어야 한다’고 하면서 개합(開合)·입파(立破)의 논리를 그러한 관점에 적용하고 있다. 화쟁의 논리는 개합과 입파로 귀결되는데, 이 화쟁논리의 동시구족적 형식이 무이이불수일(無二而不守一)이며 이에 실천성을 부가한 것이 귀일심원과 요익중생이라고 정리하고 있다.²⁰⁾

사토 시게키나 이효걸의 경우는 화쟁사상을 원효사상 전반을 읽는 코드로 삼고 있다. 화쟁의 논리 형식을 귀일심원과 요익중생이라고 하는 원효사상의 두 축²¹⁾에 적용시켜 원효 사상 전체를 화쟁의 논리에 의거하여 독해하려는 태도라 하겠다. 불교 사상에 의하면 배타적 쟁론의 근원은 무지로 소급되므로, 화쟁이란 그 존재 오염의 근본 무지를 떨쳐버리고 진실로 귀환해 가는 귀일심원의 과정이기도 하다. 그리고 존재 오염으로 인한 부질없는 쟁론에 휘말려 고통받는 중생들을 향해 일심동체(一心同體)의 대비심으로 다가서서 이롭게 하는 노력이 화쟁이기도 하다. 그러므로 화쟁사상을 귀일심원과 요익중생이라는 두 축과 연결시켜

18) 이 ‘자리’의 설정을 반(反)지성적 신비주의로의 퇴행이라든가 지성의 나태로 비난해서는 안 된다. 수행의 산물인 깨달음의 언어들을 사변적 지성만으로 독해해 가는 학인들은 자신의 제한된 주소지도 직시해야 한다. 애매모호한 신비주의 뒤에 숨는 지성의 나태도 비판받아야 하지만, 부지런한 사변 지성의 정교한 오독(誤讀) 가능성 역시 신중히 살펴야 할 것이다.

19) 佐藤繁樹, 『원효의 화쟁논리』(민족사, 1996), pp.13-22.

20) 이효걸, 『원효의 화쟁사상에 대한 계검토』, 『불교학연구』4호, 불교학연구회, 2002. pp.5-32.

21) 사실 이것은 불교의 일관된 전통으로서 자리이타의 원효적 언표이다.

원효 사상 전체를 이해하는 틀로 보려는 시도도 일리가 있다.

그러나 이러한 태도는 의미의 지나친 확대라는 느낌을 지울 수 없다. 화쟁은 아무래도 구체적 쟁론들을 염두에 둔 문제 해결의 태도를 담고 있는 언어이며 원효 자신도 그러한 의미로서 사용했다고 보아야 한다. 화쟁사상이 원효 사상 전체의 맥락 속에서 유효하다는 점은 명백하다. 그러나 그럼에도 불구하고 화쟁의 문제 의식이나 대상 및 내용은 나름대로의 맥락을 형성하고 있음도 간과해서는 안 된다. 만일 화쟁사상을 원효 사상 전체 체계와 결합시켜 파악하려 한다면 원효가 대면했을 화쟁의 구체적 현장성이 지나친 일반화로 인해 증발되어 버릴 가능성이 높아진다.

지금까지 국내에서 진행된 화쟁 논리의 연구사를 짚어 보았다. 전반적으로 연구자들은 화쟁의 논리, 즉 쟁론의 문제 상황에 적용하여 화쟁이 이루어질 수 있는 논리 형식이 무엇인가에 많은 관심을 기울이고 있는 것으로 보인다. 사실 원효가 구사하고 있는 화쟁의 논리 형식이 어떤 것인가를 확인하는 작업도 중요하다. 그러나 모든 쟁론 상황에 적용되어 화쟁을 이끌어 낼 수 있는 논리 형식은 사실상 존재하지 않는다. 원효의 화쟁 논리에 대한 관심이 그러한 기대를 담고 있는 것이라면 공허할 수밖에 없다. 그가 전개하는 독특한 논리 형식은 그가 성취한 독특한 존재 지평(一心之源)의 산물이다. 따라서 원효가 구사하는 화쟁 논리는 삶과 존재에 대한 그의 이해 지평과의 연관 속에서 음미되어야 한다.

원효의 화쟁사상은 논리와 무관하지 않지만, 논리 자체의 문제는 아니다. 논리의 기반이 되는 존재 이해의 관점에서 전개되는 문제이며, 논리의 원천인 마음의 수준과 얽혀 있는 문제이다. 그러므로 원효의 화쟁사상 탐구는 그의 화쟁 언어에 담긴 인간과 세계에 대한 관점을 음미하려는 노력이 항상 수반되어야 한다. 그렇지 않고 ‘화쟁’이라는 언어의 매력에 홀려 화쟁의 논리 형식에 과도하거나 공허한 기대를 부여하는 일은 자제해야 한다.

2. 화쟁의 대상과 보편 원리의 가능성

화쟁사상의 보편 원리를 탐구하기에 앞서 먼저 생각해 보아야 할 것은 화쟁의 대상이다. 원효는 무엇을 화쟁시키려고 하였던 것인가? 원효로 하여금 화쟁의 의지를 불러일으키게 하였던 다툼은 무엇이었을까? 무명에 의해 오염된 세상 그 자체가 화쟁의 대상이라 할 수도 있다. 해악적인 다툼의 원천을 무명에서 찾는 것이 불교요 원효 사상이기 때문이다. 그러나 화쟁의 대상을 이렇게 확대하는 것

은 의미의 범람이고 지나친 확장이다. 원효가 특히 화쟁이라는 언어를 선택하여 비중 있게 다루고 있는 것은 ‘화해 내지 해소시켜야 할 견해의 특정한 다름들’을 문제 삼았기 때문이라 보는 것이 자연스럽다.

또한 화쟁은 논쟁의 회피나 무마 내지 어중간한 타협이 아니다. 화쟁은 진리 추구하고 구현을 장애 하는 불필요하거나 소모적인 쟁론들, 부적절하거나 해악적인 쟁론들을 진실 소통의 논쟁으로 수습하려는 노력이라 할 수 있다. 화쟁국사(和諍國師) 원효는 실제로 매우 논쟁적인 면모를 보이는데, 그가 자신의 이 논쟁적 면모를 특히 ‘화쟁’으로 자부한 것은 이러한 인식을 토대로 하고 있는 것으로 생각된다.

원효의 『십문화쟁론(十門和諍論)』은 그러한 문제 의식의 산물로 보인다. 『십문화쟁론』의 ‘십문(十門)’에 대한 해석은 두 가지로 나뉘고 있다. 조명기²²⁾나 김상현²³⁾처럼 ‘십문’은 복수로서 ‘백가(百家)’나 ‘제문(諸門)’의 뜻으로 보는 견해가 있는가 하면, 이종익²⁴⁾처럼 ‘열 가지 쟁론 주제’로 보는 견해가 있다. 그런데 현재 남아있는 『십문화쟁론』 두 문の内容이 각각 공/유(空/有)와 불성(佛性)에 관한 이견(異見)들을 화쟁의 대상으로 삼고 있음을 볼 때, 『십문화쟁론』은 화쟁의 대상을 열 가지 주제로 종합하고 있는 저술로 보는 것이 자연스럽다. 또한 현존 원효 저술에 등장하는 화쟁의 대상은 모두 불교 이론에 관한 이견들이고, 『열반경중요』에서는 불성의 체(體)에 관한 불교계의 여러 견해들을 백가(百家)라는 말로 치칭²⁵⁾하고 있는 것을 보아도, 화쟁의 대상은 불교 이론에 관한 쟁론들로 보는 것이 타당할 것이다. 『십문화쟁론』은 그 불교 이론에 관한 쟁론들 가운데서도 특히 화쟁의 필요성이 절실했던 대표적 쟁론 주제들을 열 가지로 정리한 저술로 보인다.

그런데 원효는 열 가지 쟁론 주제들을 화쟁하는 과정을 통해 인간사 모든 쟁론들을 화쟁하고자 하는 의지나 화쟁의 보편 원리를 천명하고자 했을 가능성도 있다. 그럴 경우라면 ‘십문’은 곧 ‘제문(諸門)’의 뜻과도 통한다고 할 수 있다. 그러나 현존 원효 저술에 나타나는 화쟁 내용들을 종합해 볼 때, 원효는 불교 이론의 이해를 둘러싼 특정한 쟁론들을 강하게 의식하여 그들을 대상으로 화쟁론을 구성하였으며, 그 과정에서 인간사 모든 쟁론의 보편적 구조와 그 해법에 대한 통찰을 불교적 시각에서 축적해 갔던 것으로 보여진다. 따라서 원효의 화쟁 대상

22) 조명기, 「원효종사의 십문화쟁론 연구」, 『금강저』22, 조선불교동경유학생회, 1937, p.35.

23) 김상현, 「화쟁사상의 연구사적 검토」, 『원효연구』, 민족사, 2000, pp.212-214.

24) 이종익, 앞의 논문.

25) 원효, 『열반중요』, 한국불교전서1-524상, 538상.

으로서는 일차적으로 불교 이론을 둘러싼 쟁론들을 주목해야 하며, 아울러 그 쟁론들을 화쟁해 가는 과정에서 모든 쟁론적 갈등을 수습할 수 있다고 확신하는 어떤 보편 지혜에 대한 확신이나 자각을 제기하고 있지는 않는가를 유심히 살펴야 한다.

세간사 쟁론의 갈등과 다툼, 그로 인한 상처와 고통들을 치유할 수 있는 보편 원리는 가능한 것일까? 모든 쟁론적 다툼을 화해시키거나 해소할 수 있는 논리 형식은 있을 수 없다. 모든 쟁론 상황에 적용되어 다툼과 갈등을 말끔히 해소시켜 주는 논리 형식은 기대할 수 없다. 그러나 인간사 쟁론 상황에 전반적으로 적용할 수 있는 만병통치의 형식 논리는 있을 수 없지만, 높은 수준의 보편성을 지닌 화쟁의 일반 원리는 있을 수 있다. 본고에서는 그러한 원리가 원효의 화쟁사상에 내재하는가를 살펴보고자 한다. 원효가 구사하는 화쟁의 언어와 논리의 이면에 간직되어 있는 화쟁의 보편 원리는 어떤 것인지 음미해 보려는 것이다.

3. 원효 화쟁사상의 보편 원리

원효가 전개하고 있는 화쟁의 언어들을 음미해 보면, 그 이면에는 인간사의 모든 쟁론 상황에 적용될 수 있을 것으로 보이는 높은 수준의 보편 원리들이 읽혀진다. 그 원리는 크게 보아 세 가지로 정리된다. 첫째는 ‘**각 주장의 부분적 타당성(一理)을 변별하여 수용한다**’는 것이고, 둘째는 ‘**모든 쟁론의 인식적 토대를 초탈할 수 있는 마음의 경지(一心)에 올라야 한다**’는 것이며, 셋째는 ‘**언어를 제대로 이해해야 한다**’는 것이다.

1) 각 주장의 부분적 타당성(一理)의 변별과 수용

불교는 인간 존재를 두 측면에서 본다. 무명에 물들어 있는 추한 현실을 사실대로 파악하려는 현실 직시의 측면이 그 하나이고, 현실을 오염시키고 있는 근본 무지 및 그 후유증들을 떨쳐버리고 생명 본래의 온전함을 구현할 수 있다는 진실 회복의 측면이 다른 하나이다. 그리고 불교 인간관의 초점은 후자의 측면에 있다고 하겠다. 현실을 오염시키고 있는 무지와 탐욕과 성냄이 아무리 절망의 위세를 떨치더라도, 인간에게는 언제나 그 오염이 말끔히 사라진 본래의 온전함을 회복할 수 있는 가능성과 능력이 있다고 보는 것이 불교이다. 그런 점에서 불교는 인간에 대해 언제나 희망의 시선을 거두지 않는다.

원효는 이러한 불교의 인간관을 『대승기신론』이 설하고 있는 불각(不覺)·본각(本覺)·시각(始覺)의 각(覺) 사상을 통해 체계화시키면서 자신의 인간관으로 수용하고 있다.²⁶⁾ 불각은 인간 존재의 미혹과 오염의 상황 전반을, 본각은 인간 존재의 본원적 완전성을, 시각은 그 본원적 완전성을 회복해 가는 현실적 과정을 인식론적 측면에서 통칭하는 말이다. 현실의 인간은 본원적 완전성 구현의 희망(覺; 本覺과 始覺)과 일탈의 위험(不覺)을 동시에 간직한 양면적 존재이다. 『대승기신론』은 이 이중적 구조가 유지되는 삶의 맥락을 심생멸문이라 부르는 동시에 그 양면성의 인식적 기반을 아리아식이라 일컫는다.

불각이라는 존재 결핍으로부터 본각이라는 본원적 완전성으로 귀환할 수 있는 가능성, 그 존재 희망의 근거는 본각 자신에 내재해 있다. 중생이 지닌 ‘본원적 완전성(본각)’의 면모는 ‘깨닫지 못한 상태(불각)’를 반성하고 혐오하며 극복하고자 하는 의지를 일깨운다. 이 본원적 완전성(본각)에서 솟구치는 불가사의한 계발적 자극과 계기를 원효는 ‘본각의 불가사의한 훈습(熏習)’이라 일컫는다.²⁷⁾

인간 존재의 내재적 희망인 본각을 구현하자면, 근원적 무지가 오염시켜 가는 중생 일상을 달가워하지 않는 반성적 자각이 필요하다. 본각 구현의 여정인 시각은 바로 이 반성적 자각에서 출발한다. 본각에서 주어지는 본각 귀환의 의지가 현실화되는 것이 ‘비로소 깨달아감(始覺)’이다. 시각이라 부르는 이 본각 귀환의 여정이야말로 인간 존재가 지닌 삶의 희망이요 당위이며 궁극적 목적이 된다.

원효는 인간 모두가 이 본각 귀환의 주인공임을 확신하고 있다. 불법을 추구하고 논하는 모든 노력은 한결같이 ‘본각의 불가사의한 훈습’에서 비롯된 본각 귀환의 노력이요 과정으로 간주된다. 따라서 본각으로 지칭하는 인간 존재의 완전성으로 귀환하려는 모든 노력은 나름대로의 진리성을 간직하고 있다고 볼 수 있다. 그 존재 완성의 노력은 모든 인간이 보편적으로 지닌 본각에서 비롯되는 불가사의한 향상의 단서들이기 때문이다.

원효가 전개하고 있는 화쟁의 논의들에서는 ‘저마다 일리가 있다’는 식의 화쟁 방식이 자주 등장한다. 저마다의 일리를 변별하여 인정하려는 원효의 태도는, 진리를 향한 인간의 향상적 노력들을 ‘본각에 의거한 시각의 과정’으로 간주하는 인간관에서 비롯된다고 할 수 있다. 원효의 말을 들어보자.

“여섯 분의 주장이 비록 모두 불성의 실체를 완전하게 설명하지는 못하였지만 각

26) 이에 관해서는 논자의 『원효의 각(覺)사상 연구』(『철학논총』34집제4권, 새한철학회, 2003.10)가 있다.

27) 『대승기신론소』(이하 ‘소’라 함), 한국불교전서 1-709중(이하 한국불교전서는 한불로 칭함)

자의 맥락에 따라 설하였으므로 각자 일리는 얻은 것이다. 그러므로 이 경 하문(下文)에 설하기를, <저 눈먼 사람들이 각기 코끼리에 대한 설명을 하는 것과 같아서 비록 코끼리의 전체 모습을 얻지는 못하였지만 코끼리를 설명한 것이 아님은 아니다.>고 하였다. 불성을 설하는 것도 이와 같아서 여섯 가지 주장이 곧 맞는 것은 아니지만 여섯 가지 주장을 떠난 것도 아니다.”²⁸⁾

“『니건자경(尼犍子經)』일승품(一乘品)에서 말하길, 부처님이 문수에게 말씀하시되, <내 불국토에 있는 상키야, 자이나교도 등은 다 여래의 주지(住持)하는 힘으로 말미암아 방편으로 이들 외도들을 나타내 보인 것이다. 선남자들이여, 비록 갖가지 이학(異學)의 모양을 행하지만 다같이 불법이라는 한 다리를 건너는 것이니, 건너갈 다른 다리는 없기 때문이다> 하였다. 생각건대 이 글에 의해 불법의 오승(五乘)의 모든 선(善) 및 외도의 갖가지 다른 선 등 이와 같은 일체가 모두 일승(一乘)임을 알아야 하나니, 모두 불성을 의지한 것이지 다른 바탕이 없기 때문이다.”²⁹⁾

본각이 보편적인 만큼 그 본각에서 비롯된 ‘깨달아감(시각)’은 적어도 부분적 진리성(一理)을 지니고 있다. 비록 온전하지는 않지만 진리와의 부분적 상통성은 존재 향상과 진리 구현을 위해 부정해서는 안 될 소중한 면모이다. 특히 불교 내의 쟁론들을 ‘깨달아감’의 직접적 담론들이므로 모든 견해에는 인정 내지 수용해야 할 일리가 있다고 보아야 한다. 원효의 화쟁은 그 부분적 진리성을 포섭하려는 태도 위에서 전개되고 있다.

그런데 이 부분적 진리의 긍정은 비단 불교 언어에 국한시킬 필요는 없다. 불교의 진리관에 의거해 볼 때 존재의 진실을 밝히려는 모든 인간의 노력과 언어는 ‘깨달아감’의 과정이다. 불교 이외의 언어(외도) 역시 진리 구현의 노력이자 산물이라면 시각의 흔적이요 표현이다. “불법의 오승(五乘)의 모든 선(善) 및 외도의 갖가지 다른 선 등 이와 같은 일체가 모두 일승(一乘)임을 알아야 하나니, 모두 불성을 의지한 것이지 다른 바탕이 없기 때문이다”는 원효의 말은 이러한 의미로 풀어볼 수 있다. 따라서 ‘부분적 타당성을 변별하여 인정한다’는 화쟁의 원리는 존재 향상과 진리를 추구하는 모든 쟁론 상황에 적용할 수 있다. 서로 다른 견해들이 대립하고 있을 때, 그 견해들이 진리로 귀환하려는 ‘깨달아감’의 과정이라 할 수 있는 향상적 노력들이라면, 그 이면에서 작동하고 있는 ‘본각의 불가사의한 훈습’과 그에 의거한 시각의 자기 표현을 놓치지 말고 읽어내어 인정

28) 『열반중요』, 한불1-539상.

29) 『열반중요』, 한불1-489상

하는 것이 쟁론의 생산적 화해에 기여할 것이다.

그런데 견해에 내재한 생산적 일리(一理)들을 변별해 내려면 각 견해의 의미 맥락을 잘 식별할 수 있어야 한다. 원효의 화쟁 논리에는 이러한 의미 맥락의 식별 노력이 돋보이고 있다.

“이 두 주장에 모두 도리가 있다. 그 까닭은 열반과 깨달음은 공통점도 있고 차이점도 있기 때문이다. 차이의 측면에서 말하면, 깨달음은 과위(果位)로서 능히 증득하는 덕에 있으니 사성제의 도제(道諦)에 속하고, 열반은 과위에서 증득하는 것으로서 멸제(滅諦)에 속한다. 공통의 측면에서 말하면, 과위인 도제도 열반이고 과위에서 증득한 진여 역시 깨달음이다.”³⁰⁾

“문기를, <만일 이 경문(經文)에서 ‘불성이 삼세(三世)인 것도 되고 삼세 아닌 것도 된다’고 한 것은 응당 둘로 구별한 것이고 하나의 덕에 나아간 것은 아니다. ‘삼세가 된다’는 것은 화신(化身)의 형색이요, ‘삼세 아닌 것이 된다’는 것은 보신(報身) 부처의 내덕(內德)이다. 이와 같이 두 가지 뜻을 분명히 볼 수 있는데, 어찌하여 수고롭게 실덕(實德)에 나아가 알기 어려운 설명을 하는가?

답하길, <그대의 본 것이 또한 일리가 있다. 새로 배우는 이들을 위해서는 응당 이렇게 말해야 한다. 그러나 만일 새로 배우는 이가 아니어서 정해진 고집이 없는 이라면 이들을 위해서는 응당 앞의 말씀과 같이 해야 한다.>³¹⁾

“또한 이 一覺은 본각과 시각의 뜻을 가지고 있으니, 본각의 드러내어 이룬다는 뜻(本覺顯成義)이 있기 때문에 진리대로 닦는다(眞修)는 말도 도리가 있고, 시각의 닦아서 이룬다는 뜻(始覺修成義)이 있기 때문에 새로 닦는다(新修)는 말도 도리가 있다. 만약 한쪽에 치우쳐 고집한다면 곧 미진함이 있게 된다.”³²⁾

열반의 체성(體性)과 관련하여 ‘무구(無垢)한 진여가 열반의 체성’이라고 하는 견해와 ‘증득한 깨달음(菩提)이 열반’이라고 하는 견해의 대립에 대해서, 열반의 체성을 설하는 각 견해의 의미 맥락을 변별해 넘으로써 다르게 기술된 견해들의 부분적 타당성을 인지하여 그들을 상생적으로 포섭하고 있다. 또한 청자(聽者)에 따라 달라지는 의미 맥락을 구별하여 일리를 인정함으로써 화쟁을 이루고자 하며, ‘진리대로 닦는다(眞修)’는 주장과 ‘새로 닦는다(新修)’는 주장을 그 각자의 의미 맥락(本覺顯成義·始覺修成義)들을 변별함으로써 그 일리들을 인정하여 화쟁을 시도하고 있다.

30) 『열반중요』, 한불1-528상.

31) 『열반중요』, 한불1-543중.

32) 『금강삼매경론』, 한불1-612상.

그런데 각 견해의 서로 다른 의미 맥락을 제대로 음미해 내려면 어떤 조건들이 필요한가? 한 문제를 다양한 각도와 맥락에서 파악할 수 있는 종합적 식견과 부분적 일리에 집착하지 않을 수 있는 마음의 능력이 필수적 요건일 것이다. 종합적 식견은 ‘모든 쟁론의 인식적 토대를 초탈할 수 있는 마음의 경지(일심)’와 연관되는 것이므로 여기서는 ‘부분적 일리에 안주하지 않기’를 살펴보기로 하자. 원효는 다음과 같이 화쟁한다.

“불도는 넓고 탕탕하여 걸림이 없고 범주가 없다. 영원히 의지하는 바가 없기에 타당하지 않음이 없다. 이 때문에 일체의 다른 교의가 모두 다 불교의 뜻이요, 백가의 설이 옳지 않음이 없으며, 팔만의 범문이 모두 이치에 들어간다. 그런데 자기가 조금 들은 바 좁은 견해만을 내세워, 그 견해에 동조하면 좋다고 하고 그 견해에 반대하면 잘못이라고 하는 사람이 있다. 마치 갈대 구멍으로 하늘을 보는 사람이, 갈대 구멍으로 하늘을 보지 않은 사람은 모두 하늘을 보지 못하는 자라고 하는 것과도 같다. 이런 것을 일컬어 식견이 적은데도 많다고 믿어서 식견이 많은 사람을 도리어 험뜯는 어리석음이라고 한다.”³³⁾

“묻기를, 이와 같은 두 분의 주장 가운데 어느 것이 맞고 어느 것이 맞지 않는가? 답하길, 어떤 분은 말하길 ‘결정코 일변(一邊)만을 취하면 두 주장이 모두 맞지 않는다. 그러나 만일 자기 주장만을 실지로 여기지 않으면 두 주장이 모두 맞는다.’³⁴⁾

“오직 보신(報身)에 대해서는 두 가지 고집이 따로 일어나고 있는데, 그 따로 일어나는 쟁론은 두 가지에 불과하니 상주(常住)를 고집하는 것과 무상(無常)을 고집하는 것이다. --- 어떤 이는 ‘다 맞기도 하고 다 맞지 않기도 하다’고 말한다. 그 까닭은, 만약 결정코 일변(一邊)만을 고집하면 모두 과실이 있고 만일 걸림이 없이 말하면 모두 도리가 있기 때문이다. --- 이러한 도리에서 보면 두 주장이 모두 맞는 것이다.”³⁵⁾

“그러나 열 가지 사(事)의 있음과 없음의 뜻은 다만 일변(一邊)만을 잡아서 그 계급을 나타낸 것이어서 반드시 한결같이 반드시 그렇게 된다는 것은 아니다.”³⁶⁾

“묻기를, <남토(南土)와 북방의 이러한 주장들은 어느 것이 맞고 어느 것이 맞지 않는가?

답하길, <만일 일변(一邊)만을 고집해서 한결같이 그러하다고 말하면 두 주장들이

33) 『보살계본지범요기』, 한국불교전서1-583 上.

34) 『열반중요』, 한불1-532하-533상.

35) 『열반중요』, 한불1-536상-537중.

36) 『열반중요』, 한불1-541하.

모두 맞지 않는다. 그러나 만일 분수를 따르고 특정된 뜻이 없으면 두 주장이 모두 맞는다.>”³⁷⁾

비생산적이고 분열적인 쟁론, 상호 부정적 다툼들은 부분적 진리를 붙들고 그 완전성을 주장하는데서 비롯되고 있다. 특정 일리에 안주하여 그것으로써 완결 시키려는 태도는 다른 일리들과 다른 의미 맥락들을 놓치거나 외면, 혹은 배척하게 되어 상생적, 상호 포섭적 담론을 통한 진리에로의 접근을 장애한다. 그러므로 각 견해들의 부분적 타당성을 인지하고 포섭하기 위해서는 하나의 부분적 진리에 국집하지 않을 수 있어야 한다. 그것을 원효는 ‘일변(一邊)을 고집하지 않기로 강조하고 있다.

부분적 진리에 안주하여 집착하지 않으면 다른 부분적 진리들이 인지되어 상생적으로 포섭될 수 있다는 원효의 화쟁 원리는, 비단 불교 내의 이론 다툼뿐만이 아니라 일반 쟁론 상황에서도 폭넓게 유효한 보편성을 지닌다. 쟁론 상황에서 제기되는 특정한 견해는 정도의 차이는 있지만 대부분 부분적으로 타당하거나 제한적으로 유효하다. 그럼에도 불구하고 쟁론의 주체들은 많은 경우에 자기 주장에 집착하여 타 견해들의 타당성들을 식별해 내지 못하거나 외면해 버린다. 심지어는 자기 견해가 전면적으로 타당하다고 착각하기도 한다. 따라서 쟁론의 주체들이 자기 견해에 집착하지 않으면 않을수록, 자기 주장의 부분적 타당성과 의미 맥락을 온전히 직시할 수 있는 동시에 타 견해의 일리들과 의미 맥락을 사실대로 인지하고 수용할 수 있는 가능성은 높아진다.

2) 쟁론의 인식적 토대를 초탈할 수 있는 마음의 경지(一心)

모든 불교 이론들을 포섭적으로 화쟁시켜 보려는 원효의 노력은 그 원천에 모든 쟁론의 인식적 토대 자체의 흠결을 초탈하고 있는 마음의 경지가 자리잡고 있다. 원효 화쟁의 근원적 생명력이라 할 수 있는 이 마음의 경지를 원효는 일심(一心)·일각(一覺)·일심진여(一心眞如)·일심본각(一心本覺) 등의 용어로 지칭하는 동시에, 그 경지에서 이설(異說)과 쟁론들을 회통, 화쟁하는 국면을 일미(一味)라 부르고 있다.

“(이 『열반경』은) 여러 경전들의 부분을 통괄하여 온갖 물의 흐름을 (바다의) 일미로 돌아가게 하여 부처님의 뜻이 지극히 공정함을 열어 보이어 백가(百家)의 서로 다

37) 『열반중요』, 한불1-547상.

른 쟁론들을 화해하였다. 그리하여 시끄럽고 시끄러운 사생(四生)들로 하여금 모두 무이(無二)의 참된 성품(實性)으로 돌아가게 하고, 어둡고 어두운 긴 잠에서 다 함께 대각(大覺)의 궁극적 경지(極果)에 이르게 하는 것이다. ‘궁극적 경지의 위대한 깨달음(極果의 大覺)’이라 함은 참된 성품을 체득하였으면서도 체득했다는 마음조차 없는 것이고, ‘참된 성품이 둘이 아님(無二)’이라 함은 참됨과 허망함을 혼용(混融)하여 하나인 것이다. 이미 ‘둘이 아님(無二)’이라 하였으니 무엇을 ‘하나’라 하겠으며, ‘참됨과 허망함을 혼용’하였으니 무엇을 ‘참된 성품’이라 하겠는가? 이것은 곧 이(理)와 지(智)가 모두 없어지고 명(名)과 의(義)가 모두 끊어지는 것이니, 이것을 열반의 현묘한 뜻이라 한다. 다만 모든 부처님은 이 ‘열반의 현묘한 뜻’을 증득하시고도 거기에 머물지 않으시어 응하지 않은 데가 없으시고 말씀하시지 않는 것이 없으니, 이것을 ‘열반의 지극한 가르침’이라 한다. 현묘한 뜻이라 할 것도 없으나 일찍이 고요하지도 아니하였고, 지극한 가르침을 설하셨지만 일찍이 설하신 것이 없으니, 이것을 이(理)와 교(教)의 일미(一味)라고 한다.”³⁸⁾

일미로 화쟁, 회통하는 일심의 경지, 그 새로운 존재 이해의 핵심은 다름 아닌 ‘둘 아님(無二)’의 통찰에 있다. 범부 중생의 일상 인식은 분리의 틀로 존재와 세상을 ‘둘로 나눈다.’ ‘나’와 ‘남’이 실체적으로 분리되고, 성스러움과 속됨, 옳음과 그름, 좋음과 나쁨이 참됨과 허망함이 상호 부정적으로 갈라선다. 모든 배타적 쟁론들은 이 상호 부정적 분리 의식에서 비롯된다. ‘나의 견해’와 ‘남의 견해’가 배타적으로 맞서고, ‘나의 옳음/좋음/참됨/성스러움’은 ‘남의 그름/나쁨/허망함/속됨’을 부정하면서 자기 견해의 독점적 승리만을 추구한다. 이 상호 배타적 분열 의식은 소모적, 해악적 쟁론의 인식적 토대이다.

그런데 이러한 인식은 존재와 세상의 참모습으로부터의 일탈이며 왜곡이다. 원효가 공감하고 있는 존재와 세상의 참모습에 대한 불교적 통찰은 ‘둘 아님’의 경지이다. 그 어떤 실체적 자가성(自家性)도 해체되어 그로 인한 분리/배제의 인식도 설 자리를 확보할 수 없는 곳이 진실의 고향이다. 이 곳에서는 옳음/그름, 좋음/나쁨, 성스러움/속됨, 있음/없음을 배제적으로 규정하는 이치(理)와 지식(智), 언어(名)와 그 언어적 의미(義)가 힘을 잃는다. 이 자리는 있음(有)/없음(無), 옳음(是)/그름(非), 진실(眞)/허망(俗), 청정(淨)/오염(染)의 분별적 인식 범주의 틀 자체를 넘어서 버리는 곳이다.

이 마음 자리(一心之源)에 서면 있음/없음, 옳음/그름, 진실/허망, 청정/오염의 이항(二項)들을 배제적 긴장 관계로 대립시키는 것이 아니라 상호 의존적 상생 관계로 포섭시킨다. 모든 실체적 자가(自家)의 울타리를 해체시키고 일체의 배제적 개념의 성벽도 허물어 버린 탁 트인 자리에 서면, 동시에 그 모든 분별의 언

38) 『열반종요』, 한불1-524상-중.

어들을 분별없이 포용한다. 이 진실의 고향에서는 선호와 부정, 선택과 배제의 격리의 벽이 없기에 모든 언어의 주소지들을 다 받아들일 수 있다. 머물러야 할 그 어느 주소지도 없기에 그 어떤 주소지로도 다 응해 갈 수 있다. 이 초탈적 포용을 드러내려는 언표가 ‘둘 아님(不二)’이요 ‘한 맛(一味)’이다. 원효는 이 존재 고향의 소식을 일심(一心)의 언어와 관련하여 이렇게 말한다.

‘모든 존재의 참 모습은 생겨남(生)과 사라짐(滅)이라는 이분법적 구분과 분리가 없으며(無生無滅) 일체의 인위적 구별이 원천적으로 해체된 상태(本來寂靜)이니, 오직 一心이라 할 경지이다.(…) 俗되거나 脫俗한 모든 것들의 참 모습은 俗(染)이니 脫俗(淨)이니 하는 분별이 없는 것이고, 참된 眞如의 체계(眞如門)니 그릇된 분별의 왜곡 체계(生滅門)니 하는 것도 근본에 입각해 보면 다른 것이 아니다. 그래서 <하나(一)>라는 말을 붙인다. 동시에 이 이원적 분별과 분리가 해체된 진실의 경지는 허공과는 달라서, 성품이 스스로 신령스럽게 아는 작용을 하기 때문에 <마음(心)>이라는 말을 붙인다. 그런데 이미 둘로 분별할 것이 없으니, 하나가 있다고도 할 수 없다. 그리고 하나라고도 할 수 없다면, 무엇을 <마음>이라는 말로 지칭할 것인가? 이와 같은 도리는 언어적 범주를 벗어나고 모든 것을 이원적·실체적으로 분별하는 마음으로는 포착되지 않는 경지라서 무슨 말을 붙여야 될지 알 수 없는데, 억지로나마 <한 마음(一心)>이라 불러 본다.’³⁹⁾

“불성(佛性)의 체(體)는 바로 일심이니, 일심의 본성은 모든 치우친 오해들(諸邊)을 멀리 떠난다. 모든 치우친 오해들을 멀리 떠났으므로 해당되는 것이 하나도 없다. 해당되는 것이 없는 까닭에 해당되지 않음이 없다. 그렇기 때문에 마음에 나아가 말하자면, 마음은 인(因)도 아니요 과(果)도 아니며 진(眞)도 아니고 속(俗)도 아니며 인(人)도 아니고 법(法)도 아니며 기(起)도 아니고 복(伏)도 아니다. 그러나 연(緣)과 관련하여 논하는 경우에는, 마음은 기(起)도 되고 복(伏)도 되며 법(法)도 되고 인(人)도 되며 속(俗)도 되고 진(眞)도 되며 인(因)도 되고 과(果)도 된다. 이것을 일컬어 ‘그렇지 않으면서, 그렇지 않은 것도 아님(非然非不然)’의 뜻이라 하며, 그렇기 때문에 여러 주장이 모두 옳기도 하고 모두 그르기도 하다.”⁴⁰⁾

모든 상호 부정적 쟁론들의 인식적 토대를 방치한 채 시도되는 화쟁은 미봉책에 불과하다. 각 주장들의 일리를 변별하여 포섭할 수 있는 근원적 능력을 성취하기 위해서는, 배타적 쟁론의 인식적 토대 자체를 해체한 후 새롭게 재구성할 필요가 있다. 원효가 설하는 일심의 경지는 그렇게 이룩된 온전한 존재 인식의 지평이며, 이로부터 일체 주장들이 ‘둘 아님(不二)’ ‘한 맛(一味)’의 관계로 포섭

39) 『대승기신론소』, 한불1-704下-705上.

40) 『열반종요』, 한불1-538중-하.

되는 ‘그렇지 않으면서 그렇지 않은 것도 아닌(非然非不然)’ 화쟁의 세계가 펼쳐진다.

화쟁의 요건으로서 원효가 설하는 이 일심의 경지는 비단 불교 이론 내에서만 유효한 것이라 할 수 없다. 원효가 지적하는 쟁론의 인식적 토대는 인간 존재에 보편적으로 뿌리내리고 있기 때문이다. 따라서 화쟁 능력의 궁극 조건으로 요청되는 일심의 경지는 상생적 화쟁을 추구하는 모든 인간의 과제라 할 수 있다. 다만 이 일심의 경지는 사변적 인식의 범주를 본질적으로 초탈하는 수준을 전제로 하는 것이기에, 화쟁의 일반 원리로 자리잡기가 어렵다는 문제를 안고 있기도 하다. 그러나 어차피 화쟁은 논리 형식이나 이론의 문제가 아니라 개개인의 마음의 수준으로 환원될 수밖에 없다는 점을 상기한다면, 상생적 화쟁을 위한 이 궁극 요건은 화쟁을 성공적으로 이룩하기 위해서는 피할 수 없는 ‘삶의 과제’이다.

3) 올바른 언어 이해

쟁론은 분명 ‘언어에 의한 다툼’이다. 따라서 언어에 대한 올바른 이해는 화쟁의 보편 원리 구성에 필수적이다.⁴¹⁾ 원효는 화쟁의 핵심이 언어 문제에 있음을 정확히 이해하고 있는데, 그가 화쟁을 위해 제시하는 언어관의 원리로는 크게 두 가지가 부각되고 있다. ‘실체적 언어관을 극복할 것’이이 그 하나이고, ‘언어의 방편적 의미를 이해할 것’이 다른 하나이다.

(1) 실체적 언어관의 극복

언어는 그에 해당하는 실체를 지니지 않는다는 불교의 무실체적 언어관은 무아설의 언어적 적용으로서, 세속의 통념적 언어관을 근원적으로 비판하며 극복하고 있다. 실체적 언어관은 언어적 사유에 의한 개념의 확산, 즉 희론(戲論, papanca)에 의해 형성된다. 중생의 일상 인식은 실체적 자아 관념에 입각하고 있다. 이 실체 관념은 언어에 의해 유지, 확산, 강화되곤 한다. 고정성과 동일성을 부여하는 언어 인식에 의존하면서, 희론은 실체적 자아 관념을 다양한 형태로 투사, 전개시키며 사물에 대한 오해와 그로 인한 삶의 후유증들을 심화시켜 간다. 갈애와 자만, 고착된 자아 관념 등은 희론의 산물이기도 하다.

이처럼 희론은 실체적 언어 관념의 전개 과정, 다시 말해 언어를 매개로 한

41) 원효의 화쟁과 언어의 문제에 대해서는 論者의 「원효의 언어 이해」(『신라문화』3·4합집, 동국대 신라문화연구소, 1987) 와 최유진의 「원효의 화쟁사상 연구」(서울대대학원 박사학위논문, 1988)가 있다.

‘존재 오해와 왜곡의 다양한 전개 및 증폭’을 뜻한다. 따라서 존재의 여실(如實)한 이해를 통한 존재 해방(해탈)을 추구하는 불교는 희론의 극복을 과제로 삼게 된다. 독특한 불교 언어관의 형성과 발전은 그 산물이다.⁴²⁾

초기불교 무아설은 언어란 그에 해당하는 실체가 존재하지 않는 일상 용법에 불과하다는 점을 해명하고 있으며, 깨달은 자, 해탈한 자는 희론에 몰들지 않게 된 사이기도 하다. 희론에 지배되지 않을 수 있는 능력을 계발하여 완전하게 실현한 자가 해탈한 성인(muni)이고 아라한이다.

희론에 지배받지 않게 된 자는 언어 세계를 무아적으로 이해하고 경험한다. 그는 관행에 따른 일상 언어용법에 따르면서도 언어가 구축하는 세계에 실체를 상정하지 않으므로, 언어를 사용하면서도 언어 세계에 소유적으로 집착하지 않는다. 그러므로 언어를 사용하여 활발하게 논쟁하면서도, ego에 기인하는 어떤 집착이나 자만심, 승부욕, 배타적 독선에 함몰되지 않는다. 다투지 않고 담론할 수 있는 화쟁 능력을 지니게 되는 것이다. 원효는 이렇게 말한다.

“모든 부처님들(諸佛世尊)은 번뇌가 없으므로 단정하는 바가 없다. 이런 까닭에 부처를 무상사(無上士)라 부른다. 상사(上士)라 함은 쟁송(諍訟)을 하는 것을 일컫고, 무상사(無上士)는 쟁송이 없다. 여래는 다툼이 없다. 그러므로 부처를 무상사라 이름한다.”⁴³⁾

그런데 희론에서의 언어가 비록 부정적 기능을 수행하지만, 그 희론의 극복에 기여하는 법(dhamma)의 언어는 해탈의 실현에 긍정적으로 작용한다. 그리하여 불교는 희론이 언어에 의한 존재 오염을 밝히는 동시에, 그 희론 극복의 계기 역시 언어에 의해 마련된다는 점도 주목한다. 그리하여 불교는 언어와 관련하여 두 가지 관점을 수립하게 된다. 언어에 상응하는 실체를 상정하면서 희론에 매몰되는 범부 중생과, 언어 세계를 무아적으로 이해, 경험하여 희론에 빠져들지 않는 성자라는, 상이한 두 언어 주체가 존재한다는 것이 그 하나요, 언어는 그 상이한 두 언어 주체 모두에게 실용적 도구로서의 의미와 가치를 지닌다는 것이 다른 하나이다. 불교 언어관에는 질적으로 상이한 두 가지 언어 수용방식(이것을 ‘世俗的 언어형식’ 및 ‘勝義的 언어형식’이라 칭해 본다⁴⁴⁾)의 설정과, 실용주의적

42) 이에 관한 구체적 논의는 논자의 『불교의 언어 이해와 불립문자』(고려대 석사논문, 1984) 및 『의상 언어관의 현대적 의미』(『원효와 의상의 통합사상』, 울산대출판부, 2004)를 참조할 수 있다.

43) 『본업경소』, 한불1-516상..

44) 이와 관련한 상세한 논의는 필자의 『불교의 언어이해와 불립문자』에 있다.

언어관이라는 두 특징이 자리잡고 있는 것이다. 세속적 언어형식의 주체들은 법(dhamma)의 언어를 통해 희론에서 벗어나 해탈의 삶을 일구고, 승의적 언어형식의 주체들은 역시 법의 언어를 수단으로 하여 중생들의 향상을 돕는다. 특히 후자에게 언어란, 실체와 무관한 세속적 관행에 불과한 동시에, 그 일상 용법을 적절히 활용하여 중생에 대한 사랑과 연민을 실현한다. 그는 ‘세상에서 통용되는 언어를 취하여 쓰되, 착각하거나 집착하지 않고 쓰는’ 자이다.

이러한 초기불교의 언어관은 후기 불교의 두 축인 중관과 유식을 통해 계승 발전된다. 나가르주나(Nagarjuna)는 본다의 관점을 계승하여 중생의 사유(vikalpa, 分別)가 언어적 허구(prapanca, 戲論)를 기반으로 한다는 점을 분명히 하면서, 언어 세계의 실제적 허구를 깨뜨려 공성(空性)인 진실을 드러내고자 한다. ‘희론을 적멸(寂滅)시켜’, 언어 세계에 대응하는 실체란 존재하지 않으며 언어 세계는 그대로 공성의 존재임을 밝히고자 한다. 동시에 그는 언어의 가치에 대한 실용주의적 관점도 간과하지 않는다. 그리하여 그는 ‘두 가지 진리의 구별에 관한 이론(二諦說)’을 수립하여 불교의 언어관을 망라하려 한다. 일반인들에게 관습적인 일상 언어로 통용되는 세속의 진리(世俗諦)와 궁극적이고 본질적인 최고 진실로서의 진리(勝義諦)를 구별할 줄 알아야 하며, 동시에 세속의 언어 관습(세속제)에 의거하지 않으면 최고의 진실(승의제)은 설해될 수가 없다는 점도 알아야 한다는 것이다.

또한 유식사상의 개성을 대변하는 삼성설(三性說)에서는 편계소집성(遍計所執性)을 ‘명칭과 언어에 의해 수립된 것(名言所立)’으로 간주한다. 연기적 현상 세계(依他起性)를 언어에 의해 분별, 망상하여 허구적으로 실체화하고 두루 헤아리며 집착하는 것, 그것이 바로 중생의 세속이라는 것이다. 그리고 그 언어적 허구의 성립과정을 유식의 논리로 세밀하게 해명해 간다. 상(想)과 심(尋)과 사(伺)가 언어 세계의 전개에 주도적으로 관여하는 동시에 언어 역시 그러한 인식의 내용을 규정하는, 언어와 인식의 복잡하게 얽힌 불가분의 상관성과 그 순환(名言熏習) 및 그로 인해 실체로서 가설(假設)되는 허구적 세계를 자세히 규명해 간다. 아울러 유식은 언어의 실용주의적 가치 또한 자신의 이론체계 내에 반영하여, 편계소집의 허구를 구축하는 언어의 부정적 기능을 극복하는 계기 역시 언어에서 마련하고 있다. 법의 언어를 단초(端初)로 하여 세속적 언어형식을 승의적 언어형식으로 전환시키며 유식실성(唯識實性)인 승의승의제(勝義勝義諦)에 도달할 수 있음을, 즉 언어의 오염을 언어를 통해 정화시킬 수 있음을 이론적으로 명시한다(正聞熏習, 多聞熏習, 加行位 唯識觀의 四尋伺와 四如實智).

원효는 이와 같은 불교 언어관을 계승하여 화쟁의 원리로 수립하고 있다. 진

리 구현을 장애하는 형태의 쟁론들은 희론의 충돌이라 할 수 있다.⁴⁵⁾ 실제하지 않는 자아 관념을 증폭시켜 ‘나의 견해’에 집착하게 하여 배타적 쟁론 태도를 초래하게 하는 것이 희론이기 때문이다. 따라서 희론의 극복은 화쟁의 핵심 과제가 된다. 그리하여 원효는 중관과 유식에 계승된 불교 언어관을 계승하여 마침내 ‘걸림 없이 쟁론들을 화해·소통시킬 수 있는 언어 능력자의 모습’을 다음과 같이 설하기에 이른다.⁴⁶⁾

“혹은 순용하여 말하고 혹은 순용하지 않고 말한다’는 것은, 만일 다만 저들의 마음에 순용하여 말하면 잘못된 집착을 움직이지 않고, 설혹 오직 순용하지 않고 말하면 바른 믿음을 일으키지 않으니, 저들로 하여금 바른 신심을 얻게 하고 본래의 잘못된 집착을 버리게 하기 위하여 혹은 순용하고 혹은 순용하지 않고서 말해야 한다. 또한 다만 이치에 순용하여 말하면 바른 믿음을 일으키지 않으니, 저들의 뜻과 어긋나기 때문이고, 이치에 순용하지 않고 말하면 바른 이해를 내지 않으니, 도리에 어긋나기 때문이다. 그러므로 믿음과 이해를 얻게 하기 위하여 순용하기도 하고 순용하지 않기도 하며 말해야 한다. 만일 여러 가지의 다른 견해가 엇갈려 쟁론하고 있을 때에 有見에 의해 설한다면 空見과 다를 것이요, 또 만일 空執에 동의하여 설한다면 有執과 다를 것이다. 그리하여 동의하든 동의하지 않든 쟁론만 더욱 일어나게 할 것이다. 또 저 두 가지에 다 동의하면 자기 안에서 서로 논쟁할 것이고, 저 두 가지에 다 동의하지 않는다면 그 둘과 더불어 서로 논쟁할 것이다. 이런 까닭에 같지도 않게 하고 다르지도 않게 하며 설한다. ‘같지 않게 한다’는 것은 말 그대로 취하면 모두 용납되지 않기 때문이고, ‘다르지 않게 한다’는 것은 그 뜻을 이해하여 말하면 허용되지 않는 바가 없기 때문이다. 다르지 않기 때문에 저들의 情에 어긋나지 않고, 같지 않기 때문에 도리에 어긋나지 않는다. 精에 있어서나 理에 있어서나 서로 어긋나지 않기 때문에 ‘서로 응하여 말한다’고 하였다.”⁴⁷⁾

‘나의 견해’를 배타적으로 주장하는 태도에 의해 초래되는 쟁론의 이면에는 실제적 언어관에 포획된 희론의 마음이 작용하고 있다는 통찰은 보편적 호소력을 지닌다. 그런 점에서 실제적 언어관을 극복하여 그 어떤 견해의 진영에도 안주하거나 집착하지 않고 모든 일리들을 상생적으로 포섭할 수 있는 언어 능력의 성취는 화쟁의 보편 원리라 할 수 있다. 이러한 무애회통의 언어 능력은 원효가 말하는 일심·본가의 자리에 설 때 발휘되는 것임은 물론이다. 일심의 본원으로 돌아가 희론에서 해방된 사람은 ‘한 몸으로 여기는 열린 우호감(同體大悲)’으로

45) 원효는 특히 『십문화쟁론』에서 희론과 쟁론의 관계에 대해 역설하고 있다(한불1-839상).

46) 이에 대한 자세한 논의는 필자의 『원효의 언어 이해』(『신라문화』3·4합집, pp.177-194)에 있다.

47) 『금강삼매경론』, 한불1-637하-638상.

오직 진리다운 세상을 구현하기 위해 언어 상황과 맥락에 따라 지혜롭게 긍정과 부정을 자유롭게 한다. 그는 모든 견해와 주장들을 한결같이 깨달음의 계기나 기반으로서 포섭한다. 그 무집착의 언어 능력과 공능을 원효는 다음과 같이 말한다.

“물기를, 이와 같은 두 분의 주장 가운데 어느 것이 맞고 어느 것이 맞지 않는가? 답하길, 만일 말만을 따라 취하면 두 사람의 말이 다 잘못된 것이라 하겠다. 그것은 서로 대립하고 다투어서 부처님의 근본 뜻을 잃어버리기 때문이다. 그러나 만일 고정된 집착을 아니하면 두 사람의 말이 모두 맞는다 하겠으니, 그것은 법문에는 걸림이 없어서 서로 방해가 되지 아니하기 때문이다.”⁴⁸⁾

“집착을 떠나 말하면 함당하지 않음이 없는 것이니, 집착하는 자는 말대로만 받아 들여 파괴하지 않음이 없다.”⁴⁹⁾

“불도는 넓고 탕탕하여 걸림이 없고 범주가 없다. 영원히 의지하는 바가 없기에 타당하지 않음이 없다. 이 때문에 일체의 다른 교의가 모두 다 불교의 뜻이요, 백가의 설이 옳지 않음이 없으며, 팔만의 범문이 모두 이치에 들어간다.”⁵⁰⁾

(2) 방편 언어의 이해

불교의 무실체적 언어관은 일종의 언어 실용주의로 이어진다. 언어(敎)는 존재의 본성(실체)을 담는 것이 아니기 때문에, 맥락과 상황의 실용적 가치에 따라 그 형식과 내용이 제약 없이 선택될 수 있다는 것이다. 언어는 중생으로 하여금 무지를 반성케 하여 극복하게 하는 수단, 즉 응병투약(應病投藥)의 방편으로 간주한다.

무지를 극복케 하는 교정 효과만 있다면 언어의 형식이나 내용은 자유롭게 선택될 수 있다. 교정에 유효한(실용적 가치가 있는) 언어 형식이나 내용은, 언어(敎)를 듣는 중생의 이해 능력과 관련된 상황이나 맥락에 따라 결정될 뿐이다. 언어의 이와 같은 방편적 실용성을 제대로 이해한다면, 언표 형식과 내용의 차이에서 비롯되는 무의미한 쟁론들을 상당 부분 화해시킬 수 있다. 원효는 불교 내부의 쟁론들을 언어의 방편성을 지적함으로써 화쟁시키고 있다.

“이러한 경문들은 이무 다 말할 수가 없으니, 모두 공(空)함을 마땅히 알아 평등이라 이름한다. 그런데 다른 곳에서는 ‘생사는 허망한 것이요 열반은 공하지 아니한

48) 『열반중요』, 한불1-529상.

49) 『대혜도경중요』, 한불1-481상.

50) 『보살계본지법요기』, 한불1-583상.

것'이라고 설한 것은, 친박한 지식을 가진 새로 발심한 이들이 ('열반이 공하다'는 말을 듣고서) 놀라고 두려워하는 마음을 내는 것을 보호하기 위해 방편을 지어 말한 것이다."⁵¹⁾

“모든 부처님의 법문이 한 가지가 아님을 알면, 그 말씀한 것을 따르면서도 조금도 장애가 되지 아니하여서 착란(錯亂)되지 않는다.”⁵²⁾

“모든 부처님의 뜻이 오직 여기에 있지만, 다만 지식이 얇은 사람들을 따라 이렇게도 말하고 저렇게도 말한 것이다.”⁵³⁾

“이러한 치답(置答)에는 다시 두 가지가 있으니, 하나는 막아서 그치게 하는 것이고 다른 하나는 집착하지 않게 하는 것이다. 이러한 의미에서 치답이라 한다. 그러므로 일천제(一闡提)에 대하여 두 가지 변견(邊見)을 막아 그치게 하였고, 선근(善根)의 사람에 대하여서도 또한 그렇게 하였음을 알아야 한다. --- 앞의 두 사람에게 이구(二句)를 설한 것은 차전(遮詮)의 뜻에 의하여 두 변견을 없앤 것이고, 뒤의 두 사람에게 이구를 설한 것은 표전(表詮)의 뜻에 의하여 중도를 나타내 보인 것이다.”⁵⁴⁾

언어가 방편임을 안다면, 표현은 다르지만 뜻이 같은 언어들을 변별해 내어 무의미한 쟁론을 그칠 수도 있게 된다. 서로 달라 보이는 언어들을 한 뜻(一味)으로 통하게 할 수 있다.

“뜻이 같음을 회통한다'는 것은, 동류(同類)의 뜻에서 다른 문구들이 있으니 뜻의 류(類)로써 여러 경문들을 회통하려는 것이다. 불성의 뜻은 한량없는 부문이 있으나, 뜻의 류(類)를 가지고 묶으면 다섯 가지에서 벗어나지 아니한다. 첫째는 자성이 청정한 부문(性淨門)이니 상주하는 불성이고, 둘째는 염(染)을 따르는 부문(隨染門)이니 무상한 불성이다. 이 두 가지 부문은 모두 인위(因位)의 불성을 말하는 것이다. 셋째는 현재의 과위(果位)이니 모든 부처님이 증득한 것이고, 넷째는 당래(當來)할 과위이니 중생들이 함유하고 있는 것이다. 다섯 째는 일심(一心)이니 인위도 아니고 과위도 아닌 것이다. 이러한 다섯 가지 부문을 의지하여 여러 경문들을 포섭하겠다. --- 여러 가지 명칭이 비록 다르지만 드러내는 바탕(體)은 하나이다. 그런데 이렇게 많은 이름을 설하는 것은 여러 경전이 오직 일미(一味)임을 나타내려는 것이다.”⁵⁵⁾

“그러므로 앞에서 말한 네 가지 부문에서 염(染)을 따르는 부문(隨染門)이나 자성이 청정한 부문(性淨門)의 두 가지 인(因)과, 당래(當來)할 과(果)나 현재하는 과(果)의

51) 『열반중요』, 한불1-538하.

52) 『열반중요』, 한불1-530상.

53) 『열반중요』, 한불1-530중.

54) 『열반중요』, 한불1-542중-하.

55) 『열반중요』, 한불1-544하-545상.

두 가지 과(果)는 그 성품이 둘이 아니고 오직 일심임을 알아야 한다. 일심의 성품은 오직 부처님이 체득하는 것이니. 그러므로 이 마음을 일러 불성이라 이름한다. 단지 여러 가지 부문을 의지하여 이 일심의 성품을 나타낸 것이지만 다른 부문을 따라 별개의 성품이 있는 것이 아니다. 곧 다를 것이 없다면 어찌 ‘하나’를 둘 수 있겠는가? ‘하나’가 아니기 때문에 능히 여러 부문에 해당하는 것이며, 다르지 않기 때문에 여러 부문이 일미(一味)인 것이다.”⁵⁶⁾

언어는 존재의 본성(실체)을 반영하는 것이 아니기에, 실용주의적 맥락에 따라 동일한 목적이나 가치, 뜻을 위해 다양한 형식이 선택될 수 있다는 점을 이해한다면, 같은 뜻의 다른 형식을 둘러싸고 벌어지는 쟁론들이 화해할 수 있다. 그런 점에서 원효가 구사하는 ‘방편 언어의 이해를 통한 화쟁’ 역시 화쟁의 한 보편 원리로서의 자격을 갖추게 된다.

4. 맺는 글

원효의 화쟁사상을 논리 형식의 규명으로 접근하는 것은 문제가 있다. 모든 쟁론 상황을 해소해 주는 논리 형식을 원효의 화쟁사상에서 구하려는 기대는 적절치 않다. 정작 주시해야 할 것은 화쟁의 논리 형식이 산출되는 토대이고 원천이다. 또한 원효의 화쟁사상을 데리다 류(類)의 텍스트 이론에 의거하여 독해하는 것은 의미 있는 비교철학적 작업이기는 하지만, 근본적인 한계가 내재해 있다는 점도 간과할 수 없다. 또한 화쟁의 논리 형식을 귀일심원과 요익중생이라고 하는 원효사상의 두 축에 적용시켜 원효 사상 전체를 화쟁의 논리에 의거하여 독해하려는 것은 일리는 있으나 부적절하다. 화쟁은 구체적 쟁론들을 염두에 둔 문제 해결의 태도를 담고 있는 언어이며 원효 자신도 그러한 의미로서 사용했다고 보아야 한다. 『십문화쟁론』은 그 구체적 쟁론들 가운데서도 특히 화쟁의 필요성이 절실했던 불교 이론 내의 대표적 쟁론 주제들을 열 가지로 정리한 저술로 보인다.

현존 원효 저술에 나타나는 화쟁 내용들을 종합해 볼 때, 원효는 불교 이론의 이해를 둘러싼 특정한 쟁론들을 강하게 의식하여 그들을 대상으로 화쟁론을 구성하였으며, 그 과정에서 인간사 모든 쟁론의 보편적 구조와 그 해법에 대한 통찰을 불교적 시각에서 축적해 갔던 것으로 보여진다. 원효가 전개하고 있는 화쟁의 언어 이면에는 인간사의 모든 쟁론 상황에 적용될 수 있을 것으로 보이는 높

56) 『열반종요』, 한불1-545하.

은 수준의 보편 원리들이 읽혀지는데, 크게 세 가지가 주목된다. 첫째는 ‘각 주장의 부분적 타당성(一理)을 변별하여 수용한다’는 것이고, 둘째는 ‘모든 쟁론의 인식적 토대를 초탈할 수 있는 마음의 경지(一心)에 올라야 한다’는 것이며, 셋째는 ‘언어를 제대로 이해해야 한다’는 것이다.

원효가 전개하고 있는 화쟁의 논의들에서는 ‘저마다 일리가 있다’는 식의 화쟁 방식이 자주 등장한다. 저마다의 일리를 변별하여 인정하려는 원효의 태도는, 진리를 향한 인간의 향상적 노력들을 ‘본각에 의거한 시각의 과정’으로 간주하는 인간관에서 비롯된다고 할 수 있다. 불교의 진리관에 의거해 볼 때 존재의 진실을 밝히려는 모든 인간의 노력과 언어는 ‘깨달아감’의 과정이다. 불교 이외의 언어(외도) 역시 진리 구현의 노력이자 산물이라면 시각의 흔적이요 표현이다. 따라서 ‘부분적 타당성을 변별하여 인정한다’는 화쟁의 원리는 존재 향상과 진리를 추구하는 모든 쟁론 상황에 적용할 수 있다.

그런데 견해에 내재한 생산적 일리(一理)들을 변별해 내려면 각 견해의 의미 맥락을 잘 식별할 수 있어야 한다. 원효의 화쟁 논리에는 이러한 의미 맥락의 식별 노력이 돋보이고 있다. 특정 일리에 안주하여 그것으로써 완결시키려는 태도는 다른 일리들과 다른 의미 맥락들을 놓치거나 외면, 혹은 배척하게 되어 상생적, 상호 포섭적 담론을 통한 진리에로의 접근을 장애한다. 그러므로 각 견해들의 부분적 타당성을 인지하고 포섭하기 위해서는 하나의 부분적 진리에 국집하지 않을 수 있어야 한다. 그것을 원효는 ‘일변(一邊)을 고집하기 않기’로 강조하고 있다. 쟁론의 주체들이 자기 견해에 집착하지 않으면 앎수록, 자기 주장의 부분적 타당성과 의미 맥락을 온전히 직시할 수 있는 동시에 타 견해의 일리들과 의미 맥락을 사실대로 인지하고 수용할 수 있는 가능성은 높아진다.

모든 상호 부정적 쟁론들의 인식적 토대를 방치한 채 시도되는 화쟁은 미봉책에 불과하다. 각 주장들의 일리를 변별하여 포섭할 수 있는 근원적 능력을 성취하기 위해서는, 배타적 쟁론의 인식적 토대 자체를 해체한 후 새롭게 재구성할 필요가 있다. 그렇게 이룩된 온전한 존재 인식의 지평이 원효 화쟁의 근원적 생명력이라 할 수 있는데, 이 마음의 경지를 원효는 일심(一心)·일각(一覺)·일심진여(一心眞如)·일심본각(一心本覺) 등의 용어로 지칭하는 동시에, 그 경지에서 이설(異說)과 쟁론들을 회통, 화쟁하는 국면을 일미(一味)라 부르고 있다. 그리고 일미로 화쟁, 회통하는 일심의 경지, 그 새로운 존재 이해의 핵심은 다름 아닌 ‘둘 아님(無二)’의 통찰에 있다. 이 마음 자리(一心之源)에 서면 있음/없음, 옳음/그름, 진실/허망, 청정/오염의 이항(二項)들을 배제적 긴장 관계로 대립시키는 것이 아니라 상호 의존적 상생 관계로 포섭시킨다. 모든 실체적 자가(自家)의

올타리를 해체시키고 일체의 배제적 개념의 성벽도 허물어 버린 탁 트인 자리에 서면, 동시에 그 모든 분별의 언어들도 분별없이 포용한다. 이 진실의 고향에서는 선호와 부정, 선택과 배제의 격리의 벽이 없기에 모든 언어의 주소지들을 다 받아들일 수 있다. 머물러야 할 그 어느 주소지도 없기에 그 어떤 주소지로도 다 응해 갈 수 있다. 이 초탈적 포용을 드러내려는 언표가 ‘둘 아님(不二)’이요 ‘한 맛(一味)’이다.

쟁론은 ‘언어에 의한 다름’이므로 언어에 대한 올바른 이해는 화쟁의 보편 원리 구성에 필수적이다. 원효가 화쟁을 위해 제시하는 언어관의 원리로는 크게 두 가지가 부각되고 있는데, ‘실체적 언어관을 극복할 것’이 그 하나이고, ‘언어의 방편적 의미를 이해할 것’이 다른 하나이다.

진리 구현을 장애하는 형태의 쟁론들은 회론의 충돌이라 할 수 있다. 실재하지 않는 자아 관념을 증폭시켜 ‘나의 견해’에 집착하게 하여 배타적 쟁론 태도를 초래하게 하는 것이 회론이기 때문이다. 따라서 회론의 극복은 화쟁의 핵심 과제가 된다. ‘나의 견해’를 배타적으로 주장하는 태도에 의해 초래되는 쟁론의 이면에는 실체적 언어관에 포획된 회론의 마음이 작용하고 있다. 따라서 실체적 언어관을 극복하여 그 어떤 견해의 진영에도 안주하거나 집착하지 않고 모든 일리들을 상생적으로 포섭할 수 있는 언어 능력의 성취는 화쟁의 보편 원리라 할 수 있다. 그리하여 원효는 불교의 전통적 언어관을 계승하여 회론적 쟁론의 화쟁 원리를 수립하는 동시에, ‘걸림 없이 쟁론들을 화해·소통시킬 수 있는 언어 능력’을 제시한다. 이 무애회통의 언어 능력은 원효가 말하는 일심·본각의 자리에 설 때 발휘되는 것임은 물론이다. 일심의 본원으로 돌아가 회론에서 해방된 사람은 ‘한 몸으로 여기는 열린 우호감(同體大悲)’으로 오직 진리다운 세상을 구현하기 위해 언어 상황과 맥락에 따라 지혜롭게 긍정과 부정을 자유롭게 한다.

그리고 원효는 불교적 언어 실용주의에 의거하여 언어의 방편성을 환기시킴으로써 언표 형식과 내용의 차이에서 비롯되는 불교 내부의 무의미한 쟁론들을 화쟁시키고 있다. 또한 언어의 방편성에 의거하여, 표현은 다르지만 뜻이 같은 언어들도 변별해 내어 무의미한 쟁론을 해소시키는 동시에 서로 달라 보이는 언어들도 한 뜻(一味)으로 통하게 한다.

모든 상호 부정적 쟁론들의 인식적 토대를 방치한 채 시도되는 화쟁은 미봉책에 불과하다. 각 주장들의 일리를 변별하여 포섭할 수 있는 근원적 능력을 성취하기 위해서는, 배타적 쟁론의 인식적 토대 자체를 해체한 후 새롭게 재구성할 필요가 있다. 그렇게 이룩된 온전한 존재 인식의 지평이 원효 화쟁의 근원적 생명력이라 할 수 있는데, 이 마음의 경지를 원효는 일심(一心)·일각(一覺)·일심

진여(一心眞如)·일심본각(一心本覺) 등의 용어로 지칭하는 동시에, 그 경지에서 이설(異說)과 쟁론들을 회통, 화쟁하는 국면을 일미(一味)라 부르고 있다. 그리고 일미로 화쟁, 회통하는 일심의 경지, 그 새로운 존재 이해의 핵심은 다른 아닌 ‘둘 아님(無二)’의 통찰에 있다. 이 마음 자리(一心之源)에 서면 있음/없음, 옳음/그름, 진실/허망, 청정/오염의 이항(二項)들을 배제적 긴장 관계로 대립시키는 것이 아니라 상호 의존적 상생 관계로 포섭시킨다. 모든 실체적 자가(自家)의 울타리를 해체시키고 일체의 배제적 개념의 성벽도 허물어 버린 탁 트인 자리에 서면, 동시에 그 모든 분별의 언어들도 분별없이 포용한다. 이 진실의 고향에서는 선호와 부정, 선택과 배제의 격리의 벽이 없기에 모든 언어의 주소지들을 다 받아들일 수 있다. 머물러야 할 그 어느 주소지도 없기에 그 어떤 주소지로도 대응해 갈 수 있다. 이 초탈적 포용을 드러내려는 언표가 ‘둘 아님(不二)’이요 ‘한 쟁론은 ‘언어에 의한 다툼’이이므로 언어에 대한 올바른 이해는 화쟁의 보편 원리 구성에 필수적이다. 원효가 화쟁을 위해 제시하는 언어관의 원리로는 크게 두 가지가 부각되고 있는데, ‘실체적 언어관을 극복할 것’이 그 하나이고, ‘언어의 방편적 의미를 이해할 것’이 다른 하나이다.

진리 구현을 장애하는 형태의 쟁론들은 희론의 충돌이라 할 수 있다. 실재하지 않는 자아 관념을 증폭시켜 ‘나의 견해’에 집착하게 하여 배타적 쟁론 태도를 초래하게 하는 것이 희론이기 때문이다. 따라서 희론의 극복은 화쟁의 핵심 과제가 된다. ‘나의 견해’를 배타적으로 주장하는 태도에 의해 초래되는 쟁론의 이면에는 실체적 언어관에 포획된 희론의 마음이 작용하고 있다. 따라서 실체적 언어관을 극복하여 그 어떤 견해의 진영에도 안주하거나 집착하지 않고 모든 일리들을 상생적으로 포섭할 수 있는 언어 능력의 성취는 화쟁의 보편 원리라 할 수 있다. 그리하여 원효는 불교의 전통적 언어관을 계승하여 희론적 쟁론의 화쟁 원리를 수립하는 동시에, ‘걸림 없이 쟁론들을 화해·소통시킬 수 있는 언어 능력’을 제시한다. 이 무애회통의 언어 능력은 원효가 말하는 일심·본각의 자리에 설 때 발휘되는 것임은 물론이다. 일심의 본원으로 돌아가 희론에서 해방된 사람은 ‘한 몸으로 여기는 열린 우호감(同體大悲)’으로 오직 진리다운 세상을 구현하기 위해 언어 상황과 맥락에 따라 지혜롭게 긍정과 부정을 자유롭게 한다.

그리고 원효는 불교적 언어 실용주의에 의거하여 언어의 방편성을 환기시킴으로써 언표 형식과 내용의 차이에서 비롯되는 불교 내부의 무의미한 쟁론들을 화쟁시키고 있다. 또한 언어의 방편성에 의거하여, 표현은 다르지만 뜻이 같은 언어들도 변별해 내어 무의미한 쟁론을 해소시키는 동시에 서로 달라 보이는 언어들도 한 뜻(一味)으로 통하게 한다.

참고문헌

- 원효, 『대승기신론소』·『대승기신론별기』·『금강삼매경론』·『열반종요』·『본업경소』·『대해도경종요』·『보살계본지범요기』·『십문화쟁론』(『한국불교전서』1, 동국대출판부, 1979)
- 박태원, 『원효와 의상의 통합사상』(울산대출판부, 2004)
- 佐藤繁樹, 『원효의 화쟁논리』(민족사, 1996)
- 박태원, 『원효의 각(覺)사상 연구』(『철학논총』34집제4권, 새한철학회, 2003.10)
 『불교의 언어이해와 불립문자』(고려대대학원 석사학위논문, 1984)
 『원효의 언어 이해』(『신라문화』3·4합집, 동국대신라문화연구소)
- 김상현, 『화쟁사상의 연구사적 검토』(『원효연구』, 민족사, 2000)
- 김형효, 『원효사상의 텍스트 이론적 독법』(『원효에서 다산까지』, 청계, 2000)
- 박성배, 『원효사상 전개의 문제점』(『동서철학의 제문제』, 金奎榮博士 華甲紀念論文集, 1979).
- 박종홍, 『원효의 철학사상』(『한국사상사』, 서문당, 1977)
- 이종익, 『원효의 십문화쟁론 연구』(『원효의 근본사상』, 동방사상연구원, 1977)
- 이효걸, 『원효의 화쟁사상에 대한 재검토』(『불교학연구』4호, 불교학 연구회, 2002)
- 조명기, 『원효종사의 십문화쟁론 연구』(『금강저』22, 조선불교동경유 학생회, 1937)
- 최유진, 『원효의 화쟁사상 연구』(서울대대학원박사학위논문, 1988)

[Abstract]

The universal principles of Won-Hyo's Harmonization Thought

Tae-Won, Park (Ulsan Univ.)

The approach to Won-Hyo's harmonization thought by searching its logic itself is irrelevant. And to read Won-Hyo's harmonization thought by J.Derrida's text theory is a useful work of comparative philosophy, but also has a fundamental defect. Understanding Won-Hyo's whole thought by harmonization theory is inappropriate too.

The disputes of Buddhist theories are the object of harmonization thought, and Won-Hyo built up the universal principles of harmonization through evolving his harmonization thought. Among the universal principles, three principles are noticeable. Discriminating partial truths and accepting them is the first, Acquiring the dimension of mind which transcends the cognitive foundation of disputes is the second, Understanding language correctly is the third.