

## 원효의 화쟁방법

-‘옳기도 그르기도 하다’는 경우를 중심으로-

김영일\*

- I. 머리말
- II. 관련사례 검토
- III. 논점1: 판단조건
- IV. 논점2: 무애법문
- V. 맺음말

## 요약문

원효(元曉, 617-686)의 ‘화쟁사상’ 중에서 핵심에 해당하는 ‘화쟁방법’에 관한 연구는 20세기 후반에서부터 적지 않은 연구성과가 쌓여있다. 이 분야의 연구자들은 특히 원효가 ‘옳기도 그르기도 하다’고 판단을 한 경우에 사용한 화쟁방법에 많은 관심을 보여주었다. 본고는 원효가 실제로 남겨놓은 글과 선학들의 연구성과를 바탕으로 하여, 이 경우에 사용한 화쟁방법을 이해하기 위하여 노력하고 있다.

첫째, 원효의 현존본에 남겨진 ‘사례(事例)’들을 통해서 ‘옳기도 그르기도 하다’는 판정이 내려진 경우를 구체적으로 검토하였다. 『무량수경종요』에서는 매우 간략한 형태로 남겨져 있고, 『기신론소』에서는 여기에 추가적인 이유를 설명하고 있으며, 『열반종요』에서는 가장 완벽한 형태로 남겨져 있다. 이러한 검토를 통해서, 원효가 제시한 ‘판단조건’과 ‘무애법문’을 자세히 논의할 필요성이 제기되었다.

둘째, ‘판단조건(判斷條件)’이란, 이러한 유형의 판정을 내릴 때 ‘말을 그대로 취하면’과 ‘고정된 집착을 아니 하면’과 같이 사전에 내건 조건을 말한다. 원효는 성전에 쓰는 언어가 진리를 가리키는 ‘수단’에 불과하다고 보고 있는데, 이러한 입장에서 진리를 표현하는 말씀을 듣는 사람은 그 언어에 얽매이지 말고 진리 자체를 보도록 노력하여야 한다는 의미에서 이러한 조건을 사전에 제시한 것으로 추정된다.

셋째, ‘무애법문(無礙法門)’이란, 이러한 유형의 판정을 내릴 때 제설의 근본적인 화해를 위하여 원효가 제시한 법문을 말한다. 이러한 무애법문에는 2가지가 있는데, 유무자재의 논리는 석가모니께서 창안한 연기법이 중도의 논리로 발전한 것을 원효가 화쟁에 사용한 것이고, 공부자재의 논리는 인도 고전철학에서 기원하고 석가모니께서 사용한 ‘사구의 논리’를 원효가 화쟁에 활용한 것으로 추정된다.

주제어 :

원효, 화쟁사상, 화쟁방법, 판단조건, 무애법문, 심문화쟁론, 열반종요

## I. 머리말

元曉(617-686)는 한국불교를 대표하는 대사상가들 중의 한 분이다. 그는 중국을 통해서 들어온 대승불교의 다양한 분야에 정통하였는데, ‘화쟁사상’은 그의 가장 특징적인 사상이라고 할 수 있다.<sup>1)</sup> 이 화쟁사상에 대해서도 다양한 분야가 있는데, 제설을 화쟁할 때 사용한 방법에 관해서 연구한 ‘화쟁방법’에 관한 연구는 20세기 후반에서부터 오늘날에 이르기까지 적지 않은 연구성과가 쌓여있다.<sup>2)</sup>

‘화쟁방법’ 분야의 선행연구들을 간략히 정리해 본다면, 제1기는 화쟁방법의 특징을 하나하나 나열하는 시기라고 할 수 있다. 1966년에 박중홍은 開合으로 중요를 밝히기, 자유롭게 立破와 興奪하기, 一異와 有無의 자재, 양변과 중도에 집착하지 않기, 언어에 얽매이지 않기 등을 주장하였다.<sup>3)</sup> 이에 자극을 받은 최유진 등은 이 분야의 연구를 더욱 깊게 심화시켰다.<sup>4)</sup>

제2기에는 화쟁방법의 일원적인 최고원리를 탐구하는 방식으로 변화하였는데, 오성환은 화엄사상에서 ‘事事無礙’라는 방법론이 원효의 화쟁방법과 매우 흡사하다는 점을 발표하였다.<sup>5)</sup> 이에 영향을 받았음인지, 김형효는 ‘融二而不一’을 화쟁방법의 최고원리로 제시하였고,<sup>6)</sup> 佐藤繁樹는 ‘無二而不守一’을 화쟁방법의 최고원리로

- 
- 1) 논자는 원효의 화쟁사상이 중국에서 들어온 불교사상을 통합하려는 사상으로 이해하고 있는데, 이점에 관한 자세한 논의는 본고의 범위를 넘어가므로 생략한다.
  - 2) 원효 ‘화쟁사상’에 관한 좀 더 자세한 연구성과는 다음을 참고할 수 있다. 김영일(2019), 23-31.
  - 3) 박중홍(1972), 87-132.
  - 4) 최유진(1987), 29-49 ; 최유진(1991), 247-269 ; 김선근(1983), 15-28 ; 김운학(1973), 173-182.
  - 5) 吳成煥(1980), 104-107.

주장하기도 하였다.<sup>7)</sup>

제3기에는 연구자마다 독특한 관점을 가지고 원효의 화쟁방법에 관한 종합적인 연구성과를 제시하는 것을 볼 수 있다. 박태원은 화쟁방법의 3가지 원칙을 제시함과 더불어 ‘門 구분’이라는 해석학적인 접근을 시도하였고,<sup>8)</sup> 논자(김영일)는 ‘和靜事例’를 바탕으로 귀납적이고 실증적인 접근을 시도하였으며,<sup>9)</sup> 김태수는 ‘四句의 논리’를 근거로 인식론적이고 논리학적인 접근을 시도하였다.<sup>10)</sup>

본고는, 이러한 선학들의 연구성과를 겸허히 수용하면서, 여기에서 논자 나름대로의 방식으로 연구를 한 걸음 더 진전시켜 보려고 한다. 원효의 현존본들을 살펴보면 ‘옳기도 그르기도 하다’는 매우 이해하기 어려운 판단이 등장하는데, 이와 관련된 논의가 ‘학계에서 지금까지 가장 많이 주목받아온 화쟁방법’이다. 본고는 바로 이러한 경우에 한정하여 그의 화쟁방법을 자세히 음미해 보려는 것이다.

이러한 연구목적을 달성하기 위하여 몇 가지 목표를 설정하였다. 첫째, ‘옳기도 그르기도 하다’는 판단이 무엇을 의미하는지 구체적으로 파악하고자 한다. 둘째, 이러한 경우에 반드시 등장하는 ‘판단조건’이 어찌하여 필요한지, 원효의 저서를 근거로 하여 추정

6) 김형효(1994), 215-222 ; 김형효(2002), 107-148.

7) 사토 시케끼(佐藤繁樹 1993), 1-278.

8) 박태원은 처음에 부분적 타당성을 변별하여 수용하기, 마음의 경지에 오르기, 언어를 제대로 이해하기 등 3가지를 제시하였는데, 나중에는 ‘부분적 타당성을 변별하여 수용하기’라는 원칙을 ‘문(門) 구분에 의한 통섭’으로 더욱 심화시켜 논의하고 있다. 박태원(2004), 23-53 ; 박태원(2017b), 1-123.

9) 논자의 연구는 원효의 현존본에서 원효가 실제로 화쟁한 사례들이 많다는 점에 주목하여, 그 사례들에서 원효가 사용한 화쟁방법을 끌어내고 있다. 즉, ‘화쟁사례’에 드러난 판정유형 중에서 의미가 있는 몇 가지 유형을 분석하여 거기에 드러난 화쟁방법을 실증적으로 도출하고 있다. 김영일(2008), 1-340.

10) 김태수는 원효가 화쟁논법으로 사용하는 논리는 사구가 서로 호환하는 방식을 선호하고, 원효가 사용하는 제4구에는 실체성이 없다고 한다. 또한, 원효가 사용하는 사구의 논리는 목적이 아니라 언어를 떠난 진리를 표현하기 위한 방법에 불과하다고 한다. 김태수(2018), 1-284.

해 보고자 한다. 셋째, 이러한 경우에 등장하는 ‘무애법문’이라는 화쟁방법이 무엇인지, 원효의 해당저서를 분석함으로써 이해해 보고자 한다.

본 연구를 진행하는데 가장 중요한 자료로는 『십문화쟁론』, 『열반중요』, 『기신론소』 등 원효의 현존본을 들 수 있다. 또한, 위에서 제시한 이 분야의 선학들이 연구한 성과도 참고하였는데, 특히 제3기 해당하는 연구가 본고에 많은 영향을 미쳤다고 할 수 있다. 여기에다가, 불교사상과의 맥락에서 원효사상을 연구한 많은 연구들도 참고 하였지만, 논의의 초점을 유지하기 위해서 자세한 언급을 생략하였다.

## II. 관련사례 검토

본격적인 연구에 앞서서, ‘옳기도 그르기도 하다’는 판단을 내린 경우가 과연 어떠한 상황을 두고 말하는 것인지 직접 확인할 필요가 있다. 원효가 이러한 판단을 내린 생생한 모습은 아마도 그의 대표적인 화쟁논서인 『십문화쟁론』에서 볼 수 있을 것이다.<sup>11)</sup> 하지만 이 저서는 오늘날 지극히 일부만이 발견되었기 때문에, 어쩔 수 없이 우리는 원효의 저서에서 그 모습을 대신 살펴볼 수밖에 없다.

논자가 확인한 바에 의하면, 원효는 『무량수경중요』, 『기신론소』, 『열반중요』 등 3종의 저서에서 ‘옳기도 그르기도 하다’는 판단을 내리며 화쟁하고 있다. 그 이외의 저서에서는 그러한 모습을 전혀 찾

11) 『십문화쟁론』이 몇 개의 문(門)으로 구성되어 있는지에 대해서는 학설이 다양하다. 조명기는 ‘여러 문’이라고 하고, 이종익은 ‘10개 문’이라고 하며, 고영섭(2007)은 15문 내지 16문이라고 한다. 고영섭(2007), 149-151.

아볼 수 없다. 그리고 그 내용을 살펴보면, 『무량수경중요』에서는 매우 간단하게 등장하고, 『기신론소』에서는 좀 더 추가된 내용이 등장하며, 『열반중요』에서는 가장 완성된 모습을 볼 수가 있다.<sup>12)</sup>

첫째로, 『무량수경중요』에서 원효가 화쟁하는 모습을 살펴본다. 원효는 『무량수경중요』 「果德」에서, ‘依報土는 공통된 결과인가, 아닌가?’에 관해서 논의하고 있다.<sup>13)</sup> 이점에 대해서 정도에 있는 모든 구성원의 공통된 결과라고 하는 共有說과 공통된 결과가 아니라고 하는 不共有說이 장황하게 논쟁하고 있다. 이에 대해서, 원효는 다음과 같이 매우 짚막하게 화쟁하고 있다.

만일 그 말만을 취한다면 논리가 성립하지 않지만, 그것을 뜻으로 이해하면 모두 도리가 있다.<sup>14)</sup>

이글에서, 원효는 양설에 대해서 자신의 의견을 두 가지로 밝히고 있다. 하나는, ‘옳기도 그르기도 하다’는 판단을 내리고 있는 점인데, 보통 ‘옳다’ 혹은 ‘그르다’는 판단을 예상하는 일반인들에게는 매우 이례적인 결정이라고 할 수 있다. 다른 하나는, 이러한 판단에 조건이 붙는데, ‘그것을 뜻으로 이해하면[以義會之]’ 양설이 옳게 되고, ‘만일 말만을 취하면[如若言取]’ 양설이 그르게 된다는 것이다.

여기에서, 우리가 눈여겨보아야 할 점은, 원효가 판단하는데 그 전제로 제시한 조건이다. 즉, 양설이 주장하는데 활용하는 성전의

12) 논자는 원효가 ‘옳기도 그르기도 하다’는 판단을 내린 경우에 해당하는 사례들을 학계에 보고한 적이 있다. (김영일(2008), 137-139) 본고는, 여기에서 한 걸은 더 나아가, 이러한 사례들이 서로 어떠한 관계에 있는지에 대해서 상세히 분석하고 있다.

13) 정도 중에서 정보토는 모든 구성원이 함께 공유하는 결과가 아니라고 본다. 하지만, 정도 중에서 의보토에 대해서는 모든 구성원이 함께 공유하는 결과인지에 대해서 학설이 일치하지 않고 있다.

14) 『無量壽經宗要』(H1, 556c), “如若言取 但不成立 以義會之 皆有道理.”

말씀을 ‘문자 그대로 취하면’ 양설의 주장이 모두 그르게 되지만, 그 성전의 말씀을 ‘뜻으로 새겨서 받아들이면’ 양설의 주장이 모두 옳게 된다는 점이다. 이 판단조건은 아래의 사례들에서 계속 등장하고 있는 중요사항인데, 여기에서는 일단 지적만 하고 넘어가고자 한다.

둘째로, 『기신론소』에서 원효가 화쟁하는 모습을 살펴본다. 원효는 『기신론소』 「生滅門」에서, ‘識相은 染緣으로만 일어나는가, 아닌가?’에 관해서 논의하고 있다.<sup>15)</sup> 이점에 대해서 긍정설은 이識의 自相이 한결같이 염연으로만 일어난 것이라고 주장하고, 부정설에서는 이 식상이 연을 따르지 않는 뜻이 있다고 주장한다. 이에 대해서 원효는 다음과 같이 화쟁한다.

- ① 두 분의 말씀에 모두 도리가 있으니, 모두 성전에서 말한 것에 의거하였기 때문이다. 처음 분(긍정론자)의 말씀은 瑜伽의 뜻에 맞고, 뒤의 분(부정론자)의 말씀은 起信의 뜻에 맞다.
- ② 그러나 또한 말 그대로 뜻을 취해서는 안 될 것이다. 그 까닭은, 만약 처음의 주장대로 뜻을 취한다면 곧 이는 法我執이며, 만약 뒤의 주장대로 뜻을 취한다면 이는 人我見을 말하는 것이다. 또 만일 처음의 뜻을 고집한다면 斷見에 떨어질 것이며, 뒤의 뜻에 집착한다면 常見에 떨어질 것이다. 이와 같이 하면, 두 가지 뜻이 모두 옳지 않은 주장임을 알아야 할 것이다. 결론적으로 말하면, 비록 옳지 않은 주장이지만 또한 옳은 주장이니, 비록 그러하지는 않으나 그렇지 않은 것도 아니기 때문이다.<sup>16)</sup>

15) 『대승기신론』에서, 생멸상의 종류로 ‘麤’와 ‘細’를 구별하여 설명한 다음에, 心體는 소멸하지 않고 心相만 소멸한다고 한다. 이점에 대해서, 원효는 『기신론소』에서, ‘識相은 染緣으로만 일어나는가, 아닌가?’라는 논제를 스스로 제기하고 이점에 대해서 논의하고 있다.

16) 『起信論疏』(H1, 719c-720a), “二師所說皆有道理 皆依聖典之所說故 初師所說得瑜伽意 後師義者得起信意 而亦不可如言取義 所以然者 若如初說而取義者 卽是法我執 若如後說而取義者 是謂人我見 久若執初義 墮於斷見 執後義者 卽墮常見 當知二義皆不可說 雖不可說而亦可說 以雖非然而非不然故.”

이 글에서, 원효는 ‘양설이 옳다’는 이유와 ‘양설이 그르다’는 이유를 밝히고 있다. ①에서는 ‘양설이 옳다’고 판단한 이유를 밝히고 있는데, 핵심은 ‘성전에서 말한 것에 의거하면[皆依聖典之所說故]’이란 조건에서 양설이 모두 옳다는 것이다. 즉, 긍정설이 근거로 제시한 『유가론』은 현료문에 의지하고, 부정설이 근거로 제시한 『기신론』은 은밀문에 각각 의지하고 있기 때문에, 양설이 모두 옳다는 것이다.

②에서는 ‘양설이 그르다’고 판단한 이유를 밝히고 있는데, 핵심은 ‘말 그대로 뜻을 취하면[如言取義]’이란 조건에서 양설이 그르게 된다는 것이다. 즉, 긍정설의 근거인 『유가론』의 말씀을 새겨듣지 않고 그대로 취하면 法我執과 단견에 떨어져서 그르게 되고, 부정설의 근거인 『기신론』의 말씀을 새겨듣지 않고 그대로 취하면 人我見과 常見에 떨어져서 그르게 된다는 것이다.

여기에서, 눈여겨봐야 할 점은, 양설이 옳게도 되고 그르게도 되는 조건이, 앞의 『무량수경중요』에서의 언급과 여기 『기신론소』에서의 언급이 같은 취지라는 것이다. 즉, 양설이 옳게 되는 조건으로서, ‘그것을 뜻으로 이해하면’과 ‘성전에서 말한 것에 의거하면’은 같은 취지이고,<sup>17)</sup> 양설이 그르게 되는 조건으로서, ‘만일 말만을 취하면’과 ‘말 그대로 뜻을 취하면’도 같은 취지로 볼 수 있다는 것이다.

또한, ①에서는 ‘옳기도 그르기도 하다’는 판정을 내리는 과정에서 그 일부인 ‘옳다’고 판단한 이유를 밝히고 있는데, 특히 현료문과 은밀문과 같은 이문[二門]을 제시하여 밝히고 있다. 그런데 이처럼 이문[二門]을 제시하여 그 이유를 밝히는 모습은 원효가 다른 논쟁에서 ‘양설이 옳다’고 판단하고 그 이유를 밝는데 사용하는 화쟁방법과 매우 흡사하여, 양자간에 밀접한 관련을 느끼게 된

17) ‘성전에서 말한 것에 의거하면’이라는 말은 그 뒤에 ‘말 그대로 뜻을 취하면’이라는 말과 상대적인 의미로 사용되고 있으므로, 이 말은 『무량수경중요』에서 사용된 ‘그것을 뜻으로 이해하면’이라는 말과 같은 취지로 이해할 수 있다고 본다.

다는 것이다.<sup>18)</sup>

셋째로, 『열반종요』에서 원효가 화쟁하는 모습을 살펴본다. 원효는 『열반종요』 『體相門』에서 ‘열반의 본체는 진실한가?’에 대해서 논의하고 있다. 이점에 관해서 眞實說에서는 열반의 체성은 참으로 진실하여 결정코 헛하지 않은 것이라고 주장하고, 虛妄說에서는 부처님의 법은 하나의 법도 공하지 않은 것이 없다고 주장한다. 이에 대해서 원효는, 다음과 같이 양설을 화쟁한다.

- ① 만일 말을 그대로 취한다면 양설에 모두 손실이 있다. 서로 다른 주장으로 다투어서 부처님의 뜻을 잃어버리기 때문이다. 만일 고정된 집착을 아니 하면 양설에 모두 이득이 있다. 법문은 걸림이 없어서 서로 방해가 되지 아니하기 때문이다.
- ② 그 이유는 무엇인가? 만일 ‘공덕과 환난을 서로 대치시키는 문’에서 보면 생사가 공이요, 열반은 불공이다. …… 이러한 문에 의거하면, 앞의 분의 주장에 이득이 있고, 거기에 인용된 경문은 요의설이다. 만일 ‘상대적이어서 자상이 없는 문’에서 보면 생사와 열반은 다 같이 자성이 없다. …… 이러한 경론의 글에 의거하면, 나중 분의 말씀에 득이 있고, 거기에 인용된 경문은 불요의설이 아니다.
- ③ 또한, 대열반은 相도 性도 초월하였으니, 空도 불공도 아니고, 我도 무아도 아니다. 무슨 까닭에 공이 아니라고 하는가? 무성을 초월하였기 때문이다. 무슨 까닭에 불공이 아닌가? 유성을 초월하였기 때문이다. 또, 유상도 초월하였기에 아가 아니라고 말하고, 무상도 초월하였기에 무아가 아니라고 말한다. 무아도 아니기에 대아라 말하지만, 아도 아니기에 또한 무아라고 말한다. 또, 공도 아니기에 實有를 말하지만, 불공도 아니기에 虛妄을 말한다. 여래가 비밀히 간직한 그 뜻이 이와 같으니, 어찌 대립적인 쟁론을 그 사이에 두리오!<sup>19)</sup>

18) 박태원은 원효가 사용하는 門에 대해서 깊은 연구를 하였는데, 그에 의하면, ‘문의 사유’는, 직접적으로 『대승기신론』의 ‘一心二門’에서 연유하였고, 이 일심이문은 석가모니의 연기설이 가지는 두 측면을 마음에 대한 통찰에 의거하여 재구성한 것이라고 한다. 박태원(2017a), 239-262 ; 박태원(2017b), 1-123.

이글에서, 원효는 자신의 판단을 선언하고 그 이유를 자세히 설명하고 있다. ①에서는 양설이 어떠한 조건 아래에서 옳기도 그르기도 하다는 판단을 내리고 있다. 즉, ‘만일 고정된 집착을 아니 하면[若非定執] 양설이 옳게 되고, ‘만일 말을 그대로 취한다면[若如言取] 양설이 그르게 된다는 것이다. 그런데, 이 문구는 『무량수경종요』와 『기신론소』에서의 문구와 같은 취지인 것을 볼 수 있다.

또한, ②에서 원효는 ‘양설이 옳다’는 판단을 뒷받침하는 ‘표면적인 이유’를 제시하고 있다. 특징적인 것은 二門을 제시하는 방법을 사용하여, ‘공덕과 환난을 서로 대치시키는 문[若就德患相對之門]’에서는 진실설이 옳고, ‘상대적이어서 자상이 없는 문[若就相待無自相門]’에서는 허망설이 옳다고 하는 점이다. 그런데, 이점은 위의 『기신론소』에서의 경우와 같은 것임을 확인할 수 있다.

또한, ③에서 원효는, 여기에서 한걸음 더 나아가, ‘양설이 옳다’는 판단을 뒷받침하는 ‘근본적인 이유’를 설명하고 있다. 즉, 여래가 비밀히 간직한 소위 ‘無礙法門에 의하면 대열반은相과 性을 떠나있기에, 공, 유, 진실 등 有說을 말하든, 불공, 무, 허망 등 無說을 말하든, 모두 긍정되기도 하고 부정되기도 하니, 여기에 어떠한 대립적인 논쟁도 허용되지 않는다고 말한다.

이상, ‘옳기도 그르기도 하다’는 판정을 내린 사례들을 검토하였다. 사례의 핵심내용을 정리해 보면, 사례들은 대체로 3가지 부분으로 구성되어 있는 것을 알 수 있다. 제1부는 판단조건을 붙이면서 ‘옳기도 그르기도 하다’는 판정을 하는 부분이고, 제2부는 ‘二門’을 제시하면서 ‘양설이 옳다’는 것을 설명하는 부분이며, 제3부

19) 『涅槃宗要』(H1, 529a-b), “答 若如言取 二說皆失 互相異爭 失佛意故 若非定執 二說俱得 法門無礙 不相妨故 是義云何 若就德患相對之門 卽生死是空 涅槃不空 …… 依如是門 前師爲得 彼所引文 是了義說 若就相待無自相門 則生死涅槃 等無自性 …… 依如是文 後說爲得 其所引文 非不了說 又大涅槃 離相離性 非空非不空 非我非無我 何故非空 離無性故 何非不空 離有性故 又離有相 故說非我 離無相故 說非無我 非無我故 得說大我 而非我故 亦說無我 又非空故 得言實有 非不空故 得說虛妄 如來秘藏 其義如是 何密異爭 於其間哉.”

는 無礙法門을 활용하여 논란을 근본적으로 화쟁하는 부분이다.

이중에서, 제1부는 ‘옳기도 그르기도 하다’는 판정을 내릴 때 반드시 따라오는 조건이므로 앞으로 자세히 살펴보아야 할 점이라고 본다. 또한 제3부에 대해서도 원효가 논쟁을 근본적으로 잠재우기 위해서 사용하는 중요한 방법이므로 깊이 이해하여야 할 점이라고 생각한다. 다만, 제2부는 원효가 ‘모두 옳다’는 판정을 내리는 경우에 자주 활용하는 방법이므로 본고에서는 생략하여도 될 것으로 본다.

### Ⅲ. 논점1: 판단조건

이제, 원효가 ‘옳기도 그르기도 하다’고 판단하는 경우에 반드시 따라오는 조건인, ‘말을 그대로 취하면’과 ‘고정된 집착을 아니 하면’에 대해서 생각해 보자.<sup>20)</sup> 이 조건은 聖典에 적힌 말씀에 매달려 뜻을 취하는 태도와, 말씀에 매달리지 않고 뜻을 취하는 태도를 각각 가리킨다고 할 수 있다. 그렇다면, “어찌하여 원효는 제설을 화쟁하는데 있어서, 이러한 조건을 제시해야 할 필요성을 느꼈을까?”

사실, 이 질문은 ‘진리’ 자체와 진리를 기록한 ‘문자’와의 상호 관련성에 관한 문제제기라고도 할 수 있다. 논자는 이 질문에 대

20) 논자는 과거에 ‘판단조건’을 ‘언어를 초월하는 방법’이라고 불렀는데, 이는 오직 2개의 사례에 해당하고, 유무의 자재 등과 대등한 화쟁방법으로 논하였다. [김영일(2008), 139-152]. 그러나 연구를 더욱 진행한 결과, 판단조건은 실제로는 ‘옳기도 그르기도 하다’는 판단을 내린 모든 사례에서 발견할 수 있다는 점을 확인하였다. 그리하여, 본고에서는 판단조건을 유무의 자재 등의 좁은 의미의 화쟁방법을 포괄하는 넓은 의미의 화쟁방법으로 보고 논하고 있다.

한 대답을 원효자신의 입을 통해서 듣고자 한다. 아래에서 보는 바와 같이, 원효는 『대혜도경중요』에서 ‘과연 진리는 언어로 표현할 수 있는가?’에 대해서 논의하고 있고, 『십문화쟁론』에서는 비유를 통해서 ‘언어에 집착하지 말고 진리를 받아들여야 한다’는 점을 드러내고 있다.<sup>21)</sup>

먼저, 『대혜도경중요』의 해당부분을 살펴본다. 원효는 『대혜도경중요』 「題名」에서 ‘文字般若’에 관하여 논의하고 있다. 여기에서 ‘반야(prajñā, 般若)’를 ‘智慧’로 번역할 때 생기는 의미 전달의 차이를 계기로 하여, 하나의 의문을 제기한다. “반야의 본체가 과연 언어로 표현될 수 있는가?” 이 주제에 관한 논의는 총4개의 문답으로 이어지고 있는데, 다음과 같이 시작되고 있다.

- ① 질문한다. 만약 저 반야라는 이름을 이곳의 말로 번역하여 지혜라고 한다면, 어찌하여 논(論)에서는 이 둘은 가리키는 것이 다른가? ……
- ② 대답한다. 논에서 말하는 의미는 지혜라는 이름이 반야의 본체를 지칭하지 못한다는 것을 밝힌 것이며, 반야라는 지칭이 지혜라는 이름에 맞지 않는다고 말한 것은 아니다. 왜냐하면, …… 이와 같은 도리로 말미암아 지칭할 수 없다는 것이다. 이 4가지 뜻으로 지칭할 수 없음을 해석하였으니, 이것은 이름과 본체가 서로 일치하지 않음을 나타내는 것이다.<sup>22)</sup>

이글에서, 원효는 인용문 전체를 이끄는 중요한 문답을 제시한다. 즉, ①에서, ‘반야(prajñā, 般若)’라는 것을 이곳의 말로 번역하면 ‘지혜(智慧)’라고 할 수 있다. 그런데, 이렇게 산스크리트어를 한자로 번역하는 경우에, 지혜라는 단어로 반야의 본체를 가리킬 수 있는가를 묻고 있는 것이다. 그러니까, ‘반야의 본체는 지혜라는 이름

21) 이 부분은 논자의 다음 저서를 참고할 수 있다. 김영일(2019), 149-156.

22) 『大慧度經宗要』(H1, 484a-b), “問 若彼般若之名 此土譯言慧者 何故論說 此二不稱 …… 答 此論文意 正明智慧之名 不稱般若之體 非謂般若之稱 不當智慧之名 何者 …… 由是道理故不可稱 以是四義釋不可稱 是顯名體不得相稱也.”

으로 지칭될 수 있는가?’하는 것이 여기에서 질문의 요지이다.

②에서는, 이 질문에 대해서 대답하고 있는데, 요컨대, 반야에 대응하는 번역어인 ‘지혜’라는 단어로는 ‘반야의 본체’ 즉, ‘반야라는 표현이 지시하는 의미대상’을 표현할 수 없다는 것이다. 그리고 그 4가지 이유로는 ㉠반야의 의미는 깊고 무겁지만 지혜는 얇고 가볍고, ㉢반야는 의미가 많지만 지혜는 적으며, ㉡반야는 이익 되는 것이 많고, ㉣‘반야의 본체’는 전혀 앞의 대상이 없기 때문이라는 것이다.

제2문답에서는 새로운 방향으로 질문이 이어진다. 즉, 위에서 지혜로 반야를 지칭할 수 없는 4가지 이유 중의 4번째로 ‘반야의 본체는 전혀 앞의 대상이 없기 때문이다’고 하였다. 그렇다면, 지혜의 뜻을 ‘무지(無知)’라고 한 것과 같기 때문에, 이제 ‘무지’라는 이름으로 반야의 본체를 가리킬 수는 있는 것인지 묻고 있다. 요컨대, ‘반야의 본체는 무지라는 이름으로 지칭될 수 있는가?’라고 묻고 있다.

이 질문에 대답하기를, 무지라는 이름으로도 반야의 본체를 가리킬 수는 없다고 단정적으로 말한다. 왜냐하면, ‘無’라는 말은 반야의 본체를 직접적으로 가리키는 표현이 아니라, 단지 아는 것이 ‘아니다’라고 하는 부정적인 표현에 불과하기 때문이라는 것이다. 이와 같이 ‘아는 것을 부정하는 표현’에 불과한 무지라는 단어만으로는 완전하게 ‘반야의 본체’를 표시할 수 없다고 대답하고 있다.<sup>23)</sup>

제3문답에서는 또다시 새로운 방향으로 질문을 이어간다. 즉, 앞에서 무지와 같이 부정적인 표현으로는 반야의 본체를 가리킬 수 없다고 한다면, ‘매우 깊다’와 같은 긍정적인 말은 반야의 본체를 들어낸 것이므로 반야를 가리킬 수 있을 것이라고 추정하며 질문을 한다. 요컨대, “반야의 본체는 ‘매우 깊고 지극히 무겁다’라는 긍정적인 표현으로는 지칭될 수 있는 것인가?”라는 것이 새로

23) 『大慧度經宗要』(H1, 484b), “問 般若之體無所知故 盡知之名不得稱者 則如前釋言無知義是慧義 是名可稱般若之體 答 無知之名亦不稱體 直是遮詮不能表示故 但遮於知非表於無故.”

은 질문이다.

이 질문에 대해서 대답하기를, ‘매우 깊다’라는 표현도 역시 반야의 본체를 가리키는데 충분하지 않다고 단정한다. 왜냐하면, ‘매우 깊다’와 같은 ‘긍정적인 표현’도 사실은 다만 ‘천박하지 않다’와 같은 실질적으로는 부정적인 표현을 달리 표현한 것에 불과하기 때문이라는 것이다. 그렇기 때문에, 위에서와 같은 이유로 ‘매우 깊다’라는 표현도 반야의 본체를 가리킬 수 없다고 설명하고 있다.<sup>24)</sup>

제4문답에서는 지금까지의 논의를 마무리 한다. 즉, 앞에서 반야를 10가지로 해석한 것에 대해서, ‘모두 진실한 반야의 본체를 지칭한 것이 아니다’고 말한 적이 있었다고 한다. 그렇다면 이것들은 반야의 業用을 지칭한 것이 아니어서, 결과적으로 이러한 해석은 지업석(karmadhāraya, 持業釋)이라고 할 수도 없을 것이다.<sup>25)</sup> 그런데, 어찌하여 이것을 지업석이라고 하였느냐며 의문을 제기한다.

이 질문에 대해서 대답하기를, 반야의 10가지 뜻을 지업석이라고 하여도 틀린 말은 아니라고 한다. 즉, ‘반야의 본체는 그 이름들이 가리키는 것이 아니므로’ 모든 이름에 해당되지 않지만, ‘그 이름들이 가리키는 것이 아닌 것도 아니므로’ 모든 이름에 해당될 수도 있다는 것이다. 또한, 지업석은 그것이 가설이요, 진실로 그렇다고 말한 것은 아니므로, 지업석이라고 하여도 틀린 말은 아니라는 것이다.<sup>26)</sup>

24) 『大慧度經宗要』(H1, 484b-c), “問 若爾甚深極重之言 是舉其體故能表示 能表示故非不可稱 若甚深言亦不稱者 何謂此言是舉體耶 答 甚深等言亦遮詮 但遮淺薄不得深故 是故此言亦不稱體 然論主意 向般若體而發此言 就般若名說輕薄言 爲顯是意故言舉體 非謂甚深之言能稱般若之體也.”

25) 지업석이란, 六合釋의 일종으로서 앞 구의 글자가 뒷 구의 글자에 대해서 형용사, 부사 또는 동격의 명사인 관계를 갖는 경우의 해석을 말하는데, 특히, 하나의 본체에 하나의 기능을 가지는 경우의 해석을 말한다. 예컨대, 藏識이라고 할 경우에 藏은 기능이고 識은 본체를 말한다.

26) 『大慧度經宗要』(H1, 484c), “問 若如是者 前以十義釋般若名 皆不稱實般若之體 亦不稱於般若之業 云何而言是持業釋 答 般若非然故不當諸名 而非不然故能當諸名 又持業釋且是假說 非謂實然故不相違也.”

여기에서, 우리는 우리의 주제와 관련해서 볼 때, 의미심장한 문구를 마주하게 된다. “반야의 본체는 그 이름들이 가리키는 것이 아니지만, 동시에 그 이름들이 가리키는 것이 아닌 것도 아니다”라는 언급이다. 원효는 ‘반야의 본체’와 ‘그 이름’과의 관계에 대해서, 가리킨다거나 가리키지 않는다거나 하는 흑백논리적인 생각을 뛰어넘어서, 그 어디에서 속하지 않는 중도적인 표현을 하고 있다.

이러한 원효의 표현을 놓고 볼 때, 우리의 주제인, ‘진리는 과연 언어로 표현할 수 있는가?’하는 문제에 많은 점을 시사해 준다고 생각된다. ‘반야의 본체’를 ‘진리’라고 대치해 놓고, ‘그 이름’을 ‘언어’라고 대치해 놓은 뒤에, 원효가 한 말의 의미를 다시 새겨보면 어떻게 되는가? “진리는 언어로 표현될 수 없다. 하지만, 동시에 언어로 표현되지 못할 것도 아니다”라는 의미를 담고 있기 때문이다.

결국, 진리를 언어로 표현하는데 있어서, 일정한 한계가 있다는 것을 말하는 것으로 이해할 수 있다. 즉, 진리를 표현하는 입장에서는, 일단 언어로 진리를 표현할 수는 있다. 하지만, 언어는 진리 자체가 아니기 때문에, ‘언어로 진리를 완전하게 표현하였다’는 생각을 버려야 한다는 것이다. 이점에서, 진리가 제대로 전달되려면 진리를 수용하는 사람의 태도도 또한 중요하다는 것을 예측할 수 있다.

다음, 『십문화쟁론』의 해당부분을 살펴본다. 원효는 『십문화쟁론』의 「空有異執和諍門」에서, 가상의 질문자가 소뿔과 토끼뿔을 비유로 들며 ‘공과 다르지 않은 有는 있을 수 없다’는 요지의 질문을 하자, 이에 대해서 질문자가 원효의 참뜻을 왜곡하였다며 제대로 설명해주는 부분이 있다. 이 부분에서 우리가 지금 논의하고 있는 주제와 관련해서 의미 있는 언급을 접할 수 있다.

- ① 그대가 비록 교묘한 방편으로 여러 방해와 비난을 제거하였으나, 직접 비난한 (내가 말한) 언설은 뜻에 어긋나지 않고 (그대에 의해서) 인용된 비유는 모두 성립하지 않는다. 왜냐하면, 소뿔은 유가 아니고 토끼뿔은 무가 아니기 때문이며, 그대에게 취해진 것과 같은

것은 단지 名言일 뿐이기 때문이다.

- ② 나는 언설에 의지하여 언설을 떠난 법을 보여 주고자 한 것이니, 마치 손가락에 의지하여 손가락을 떠난 달을 보여 주는 것과 같다. 그대는 이제 직접적으로 말과 같이 뜻을 취하고, 말하기 좋은 비유를 들어 언설을 떠난 법을 비난하는데, 그것은 다만 손가락 끝을 보고 달이 아니라고 문책하는 것과 같다. 그러므로 문책과 비난이 더욱 정교할수록, 이치는 더욱 멀리 잃게 될 따름이다.<sup>27)</sup>

이글에서, 원효는 진리와 언어와의 관계를 ‘비유적’으로 나타내고 있다. ①에서, 원효는 질문자의 말이 명백히 잘못되어 있음을 지적해 주고 있다. 즉, 질문자는 소뿔이 有에 해당하고 토끼뿔이 무(無)에 해당한다고 하였는데, 이는 원효가 말하고자 하는 유와 무에 해당하지 않는다는 것이다. 다시 말해서, 언어는 실제적 대상이 아니므로 말을 그대로 취하여 비난하는 것은 옳지 못하다는 것이다.

②에서는, 오히려 원효가 비유를 들어서 자신의 참뜻을 설명해 주고 있다. 원효의 의도는 손가락으로 손가락을 떠난 달을 보여 주려는 것처럼, 언어로 언어를 떠난 진실을 보여주려고 하였다. 그런데, 질문자는 손가락만 보고 달이 아니라고 문책하는 것처럼, 언어만으로 뜻을 취해버리고서 자신을 비난하고 있다고 설명하고 있다. 여기에서, ‘손가락’은 ‘언어’를 비유하고, ‘달’은 ‘진실’을 비유하고 있다.

여기에서 의미 있는 것은, 원효는 우리가 사용하는 ‘언어’와 그것이 가리키는 ‘진실’과의 관계를 알기 쉽게 ‘손가락’과 ‘달’로 비유하였다는 점이다. 그리하여 ‘손가락’은 달을 가리키는 ‘도구’에 불과하고, ‘달’은 손가락에 의해서 알려지는 ‘대상’이라는 점에서, ‘언어’에 매달리지 말고 그 언어가 가리키려고 하는 ‘대상’을 새겨들

27) 『十門和評論』(H1, 838a-b), “汝雖巧便設諸妨難 直難言說不反意旨 所引譬喻皆不得成 何以故 牛角非有兔角不無故 如汝所取但是名言故 我寄言說以 示絕言之法 如寄手指以 示離指之月 汝今直爾如言取義 引可言喻離言法 但看指端責其非月 故責難彌精 失理彌遠矣.”

어야한다는 점을 우리에게 알기 쉬운 비유로 알려주고 있는 것을 알 수 있다.

이와 같이, 원효는 진리가 제대로 전달되기 위해서는 그것을 표현하는 사람의 태도뿐만 아니라 그것을 수용하는 사람의 태도도 매우 중요하다는 점을 지적하고 있다. 누군가 진리를 언어로 표현하면, 그것을 수용하는 사람은 언어가 단지 진리를 가리키는 수단에 불과하다는 것을 깊이 인식하고, 언어에 집착하지 않고 언어가 진정으로 가리키는 진리를 보기위해서 노력하여야 한다는 것이다.

이상, 판단조건과 관련하여 원효의 언급을 음미해 보았다. 『대혜도경중요』에서는 언어와 진리는 ‘도구’와 ‘대상’과의 관계에 있기 때문에, 전달자는 상황에 따라서 얼마든지 언어로 진리를 가리킬 수도 있고 가리키지 못할 수도 있다는 것이다. 또한, 『십문화쟁론』에서는 언어와 진리는 ‘손가락’과 ‘달’의 관계로 비유될 수 있기 때문에, 수용자는 언어에 얽매이지 말고 진리 자체를 보아야 한다는 것이다.

이러한 논의를 통해서 볼 때, 원효는 성전에 쓰인 언어에 대해서 우리가 어떠한 태도를 취해야 하는가에 대해서 분명한 메시지를 주고 있는 듯하다. 요컨대, “언어는 진리를 가리키는 수단에 불과하기에, 그 언어에 집착해서는 아니 된다”는 것이다. 이렇게 본다면, 원효가 제설을 화쟁할 때에 판단의 전제로서 제시한 조건에 ‘성전에 쓰인 언어에 대한 집착여부’가 그렇게 중시되었는지를 알 수 있을 듯하다.

#### IV. 논점2: 무애법문

www.kci.go.kr

다음, ‘옳기도 그르기도 하다’는 판정을 내리는 경우에 논쟁을

근본적으로 화해시키기 위해서 활용하는 ‘無礙法門’에 대해서 살펴보자. ‘무애법문’은 원효가 자신의 저서에서 스스로 사용한 용어인데, 학계에서는 이것을 ‘자재의 논리’로 표현하고 있다. 즉, 종래 연구자들은 ‘옳기도 그르기도 하다’는 판정의 경우에 원효가 사용한 화쟁방법을 ‘자재의 논리’라고 하여 관심을 기울여왔던 것이다.<sup>28)</sup>

논자는 종래의 연구경향과는 조금 다른 각도에서 이 문제에 접근해 보려고 한다. 즉, 오늘날 원효의 저서에 남겨 있는 해당 자료를 구체적으로 분석함으로써 원효가 이 문제를 실제로 어떻게 다루었는지를 이해해 보려는 것이다. 이점에서 볼 때, 원효는 『열반중요』에서 ‘무애법문(無礙法門)’이라는 화쟁방법을 즐겨 사용한 것을 볼 수 있는데, 그 중에서도 다음의 2가지 모습은 특히 인상적이라고 할 수 있다.

먼저, 원효는 『열반중요』 「三事門」에서 ‘法身은 형상[色相]이 있는가?’에 대해서 논의한다. 有色說은 법신이 미묘한 색상을 가지고 있다고 하고, 無色說은 機緣을 따라 드러나는 것을 제외하고는 색상을 가지고 있지 않다고 한다. 이에 대해서 원효는 양설이 ‘옳기도 그르기도 하다’고 판정하는데, 그 과정에서 양설의 근본적인 화해를 위해서 무애법문을 언급한다.

- ① 이와 같이 비록 2문이 있지만 서로 다르지 않으므로, 모든 말씀에 장애가 없다. 이와 같은 ‘無礙法門’을 나타내기 위하여, 「金剛身品」에 자세히 말씀하셨다.
- ② “부처님의 몸은 몸이 아니면서 곧 몸이요, 識이 없으면서 곧 식이다. 마음을 벗어났으나 역시 마음을 벗어난 것이 아니며, 처소가 없으나 역시 처소가 있으며, 머무는 집이 없으나 역시 머무는 집이 되며, 형상이 아니면서 모든 상호를 장엄하였다”하고, 내지 자세히 말씀하였다.
- ③ 그러므로 여래가 비밀히 간직한 법문은 有를 말하고 無를 말하더라

28) 박중홍이 ‘일이(一異)와 유무(有無)의 자재’에 대해서 처음으로 발표한 이래로 연구자들은 ‘자재의 논리’에 대해서 언급하여 왔다. 본고에서는 원효의 저서 내용을 근거로 하여 유무의 자재와 공부의 자재를 논하고 있다.

도 모두 도리가 있음을 마땅히 알아야 한다.<sup>29)</sup>

이글에서, 원효는 무애법문을 소개하고 그 내용을 자세히 말하고 있다. 즉, ①에서 원효는 ‘설명하는데 아무런 장애가 없다’고 하는 무애법문을 소개하고 있다. 본 인용문의 앞에서 원효는捨相歸一心門에서는 무색설이 옳고, 從性成萬德門에서는 유색설이 옳다고 하였는데, 이제 이러한 二門도 궁극적으로는 아무런 장애가 없다고 하면서 무애법문을 소개하고 있는 것이다.

②에서 원효는, 「金剛身品」의 말씀을 인용하여 무애법문의 내용을 자세히 알려주고 있다. 그 내용을 살펴보면 ‘어떤 개념과 그것의 정반대 개념이 같다’고 한결같이 말하고 있는 것을 볼 수 있다. 그러니까, 여기에서는 몸[身], 識, 마음을 벗어난 것[離心], 처소[處], 집[宅], 莊嚴 등의 개념이 등장하고 있는데, 이러한 개념들은 이들의 정반대 개념들과 같다고 계속 말하고 있다.

③에서는, 무애법문이 이 문맥에서 가지고 있는 의의를 밝히고 있다. 즉, 여래가 비밀히 간직한 무애법문에 의하면, 제설에서 有를 말하고 無를 말하더라도 실제로는 모두 도리가 있어서 옳다는 것이다. 그렇기 때문에, ‘법신의 형상이 있다’고 주장하는 유색설이나 ‘법신의 형상이 없다’고 주장하는 무색설도 모두 무애법문이라는 궁극적인 관점에서 볼 때, 모두가 하등 이상할 것이 없다는 것이다.

인용문의 내용을 정리해 보면, ①은 일종의 서론으로서 무애법문에 대한 소개를 시작하고 있다. 그리고 ②에서는 몸[身] 등을 예로 들며 그것들의 유와 무가 다르지 않다고 하면서, 무애법문은 有說과 無說에 얽매이지 않는다는 것을 구체적으로 보여주고 있다. 또한, ③에서는 일종의 결론으로서, 이와 같은 무애법문은 유를 말하고 무를 말해도 모두 도리가 있다고 글을 맺고 있다.

29) 『涅槃宗要』(H1, 533a), “雖有二門 而無異相 是故 諸說皆無障礙 爲顯如是无礙法門 金剛身品 廣說之言 如來之身 非身是身 無識是識 離心亦不離心 無處亦處 無宅亦宅 非像非相 諸相莊嚴 乃至廣說 當知如來祕藏法門 說有說無 皆有道理.”

이렇게 놓고 보면, 여기 인용문에서 말하는 무애법문은 바로 종래 학계에서 말하는 ‘有無自在의 논리’를 말하는 것이라고 보기에 충분하다고 할 것이다. 종래에 학자들은, 원효가 제설을 화쟁할 때에, 유설과 무설에 얽매이지 않고 중횡으로 자유롭게 회통하는 모습을 소위 ‘유무자재의 논리’라고 불려왔는데, 위 인용문은 그 논리가 사용된 명확한 모습을 포착하고 있는 것이다.

그렇다면, 한결음 더 나아가, ‘여래가 비밀히 간직하였다’는 이 무애법문은 어디에서 연원하는 것일까? 생각건대, 이 법문의 궁극적인 출발점은 마땅히 불교의 진리라고 하는 ‘연기법’으로 보아야 할 것이다. 연기법에 의하면, 모든 존재는 서로 ‘의존(pratitya)’하여 성립하고 소멸한다. ‘있다[有]’와 ‘없다[無]’도 서로 의존하기에, 있다는 궁극적으로 ‘있다’만이 아니고, 없다는 궁극적으로 ‘없다’만이 아니다.

즉, 이미 생겨난 것은 결국 소멸하게 될 것이므로 모든 존재는 단순히 ‘있다’고만 단정하여 말할 수가 없고, 비로소 생겨난 존재들은 이미 생겨난 것이므로 모든 존재는 단순히 ‘없다’고만 단정하여 말할 수도 없다. 이처럼 연기법의 관점에서 볼 때, 모든 존재들은 ‘있다[有]’와 ‘없다[無]’의 양극단으로 단정할 수는 없게 된다. 널리 알려진 바와 같이, 이러한 논리를 ‘中道の 논리’라고 하지 않는가!

요컨대, 원효가 말하는 ‘무애법문’이란, 석가모니부처님께서 말씀하신 ‘연기법’에서 출발한 것으로 볼 수 있다. 그리고 이 연기법적인 사고방식에 의하면, 이 세상의 모든 존재는 유나 무로 단정할 수 없는 ‘중도의 논리’로 귀결되게 된다. 원효는 제설이 치열하게 논쟁하는 자리에서 이 논리를 중횡으로 구사하였는데, 종래 학계에서는 ‘유무자재의 논리’ 혹은 간단히 ‘자재의 논리’라고 불려왔던 것이다.

다음, 원효는 『열반종요』 「經宗」에서 『열반경』의 중요한 가르침은 무엇인가?에 대해서 논의하고 있다. 이점에 대해서 총6설이 있는데, ‘처음부터 끝까지의 여러 가지 뜻’, ‘4대의 뜻’, ‘출세간의 인과’,

‘미래와 현재의 佛果’, ‘원만하고 지극한 妙果’, ‘無二實性’ 등이 그것이다. 이와 같은 설들 중에서 원효는 제6설을 가장 높게 평가하고 있는데, 그 내용은 다음과 같다.<sup>30)</sup>

- ① 어떤 분은 말하기를, 이 경은 ‘모든 부처님이 비밀히 간직하신 無二實性’으로 중지를 삼는다. 이러한 참 성품은 현상[相]을 초월하고, 본성[性]을 초월한 것이어서 모든 부분에 있어서 조금도 장애됨이 없다.
- ② 그것은 현상[相]을 초월하였기 때문에, 오염되지도 아니하고 청정하지도 아니하며, 원인도 아니고 결과도 아니며, 동일한 것도 아니고 상이한 것도 아니며, 있음도 아니고 없음도 아니다.
- ③ 본성[性]을 초월하였기 때문에, 오염되기도 하고 청정하기도 하며, 원인도 되고 결과도 되며, 동일하기도 하고 상이하기도 하며, 있음도 되고 없음도 된다.<sup>31)</sup>

이글에서, 제6설은 『열반경』의 중요한 가르침이 ‘無二實性’이라고 말하며 그 이유를 설명하고 있다. ①에서는 『열반경』의 가장 중요한 가르침이 바로 ‘無二實性’이라는 것인데, 이 성품은 현상과 본성을 모두 초월하는 특징이 있다고 한다. 그리고 그러한 특징 때문에 어떠한 장애도 없다고 선언하는데, 이 ‘無障無礙’라는 표현에서 이것이 바로 무애법문인 것을 짐작할 수 있다.

②에서는, 무이실성의 특징 중의 하나인 ‘현상을 초월한다[離相]’는 성질에 의해서 모든 것을 ‘부정’하고 있다. 즉, 오염[垢]과 청정[淨]은 모두 부정되고, 원인[因]과 결과[果]도 함께 부정되며, 동일[一]과 상이[異]는 모두 부정되고, 있음[有]과 없음[無]도 함께 부정된다. 요컨대, 무이실성은 현상을 초월하기 때문에, 유와 무로 대표되는 모든 극단적인 사고방식이 감추어지게 된다는 것이다.

30) 원효는 제설에 대해서 평가하는 부분에서, 제6설이 이전의 총5설을 모두 포용하였기 때문에 진실하다고 말하고 있다. 여기에서 원효의 궁극적인 의견과 제6설의 의견이 같은 것임을 추정할 수 있다.

31) 『涅槃宗要』(H1, 525c), “或有說者 諸佛秘藏 無二實性 以爲經宗 如是實性 離相離性 故於諸門 無障無礙 以離相故 不垢不淨 非因非果 不一不異 非有非無 以離性故 亦染亦淨 爲因爲果 亦一亦異 爲有爲無.”

③에서는, 무이실성의 또 다른 특징 중의 하나인 ‘본성을 초월한다[離性]’는 성질에 의해서 모든 것을 ‘긍정(肯定)’하고 있다. 즉, 오염[垢]과 청정[淨]이 긍정되고, 원인[因]과 결과[果]도 함께 긍정되며, 동일[一]과 상이[異]가 긍정되고, 있음[有]과 없음[無]도 함께 긍정된다. 요컨대, 무이실성은 본성을 초월하기 때문에, 유(有)와 무(無)로 대표되는 모든 극단적인 사고방식이 드러나게 된다는 것이다.

인용문을 정리해 보면, ①에서는 무애법문을 선언하고 있는데, 그 내용은 ‘현상과 본성을 모두 초월한 무이실성’이라고 한다. 그리고 이하에서는 무애하다는 것을 구체적으로 보여주고 있다. 즉, ②에서는 ‘현상을 초월한다’는 성질에 의해서 모든 존재가 ‘부정’되어서 감추어진다고 하고, ③에서는 ‘본성을 초월한다’는 성질에 의해서 모든 존재가 ‘긍정’되어서 드러나게 된다고 한다.

이런 식으로 이해한다면, 인용문에서 말하고 있는 ‘무애법문’의 실제 내용은, 종래 학계에서 말하는 ‘肯否自在의 논리’를 말하는 것이라고 보아도 전혀 무리가 없어 보인다. 종래에 연구자들은, 원효가 제설을 화쟁할 때에, 어디에도 엇매이지 않고 자유롭게 제설을 긍정하기도 하고 부정하기도 하는 것을 소위 ‘공부자재의 논리’라고 불렀는데, 위 인용문에서도 그 논리를 볼 수가 있다.

그렇다면, 한걸음 더 나아가, 이 공부자재의 논리는 어디에서 뿌리를 둔 것일까? 생각건대, 본 인용문이 ‘무애법문’에 관한 내용이라는 점, 본 인용문에 등장하는 ‘무이실성’이 중도의 논리와 연관이 깊다는 점, 긍정과 부정의 대상으로 유와 무로 대표되는 사고방식이 포함되어 있다는 점 등을 고려할 때, 석가모니께서 즐겨 사용하였다고 하는 ‘四句의 논리’로 추정이 된다.

원래, 인도의 고전철학에서 기원하였다고 하는 ‘사구의 논리’란,<sup>32)</sup> 특정 사안에 대해서 취할 수 있는 모든 경우의 수를 나열한 4종류의 철학적 명제를 가리키는데, 제1구 유, 제2구 무, 제3구 역

32) 사구논리는 육사외도에 속하는 Sarjaya Belattiputta의 회의주의나 자이나교의 Syadvaya 논증 등에서도 사용되었다고 한다. Pragati Jaint(2000), 386-387.

유역무(亦有亦無, 제1·2구의 긍정), 제4구 비유비무(非有非無, 제1·2구의 부정)로 표현된다. 이 4구를 위 인용문에서 찾아보면, 제3구는 인용문③에서 찾아볼 수 있고, 제4구는 인용문②에서 찾아볼 수 있다.

요컨대, 본 인용문에서 말한 ‘무애법문’은 앞에서 말한 무애법문과 기본적으로 같다고 할 것이다. 다만, 離相離性의 성질을 갖는 無二實性을 말함으로써, 결과적으로 제1·2구의 ‘긍정’인 제3구와 제1·2구의 ‘부정’인 제4구가 추가되어 ‘사구의 논리’를 말하는 것이 다른 점이라고 할 수 있다. 종래 학계에서는 ‘공부자재의 논리’ 혹은 간단히 ‘자재의 논리’라고 불러왔던 그것이다.<sup>33)</sup>

이상, 원효가 사용한 화쟁방법인 ‘無礙法門’에 대해서 살펴보았다. 원효가 사용한 무애법문 중의 하나로서, 유설과 무설에 얽매이지 않고 자유롭게 제설을 화쟁하는 방법이 있는데, 종래에는 이것을 ‘유무자재의 논리’라고 불렀다. 이 논리는 석가모니께서 창안한 ‘연기법’에서 시작하여, 유나 무로 단정할 수 없다는 ‘중도의 논리’로 발전한 것을, 원효가 제설을 화쟁하는데 활용한 것이라고 할 수 있다.

또한, 원효가 사용한 또 다른 무애법문으로서, 유설과 무설을 자유롭게 긍정하고 부정하여 제설을 화쟁하는 방법이 있는데, 선행연구자들은 이것을 ‘공부자재의 논리’라고 하였다. 이 논리는 멀리 인도의 고전철학에서 기원하고, 석가모니께서 설법에 즐겨 사용하였다는 ‘사구의 논리’에 뿌리를 둔 것이라고 할 수 있는데, 이후에 원효가 제설을 화쟁하는데 적극적으로 활용한 것이라고 할 수 있다.

33) 김태수는 원효의 화쟁논법을 인식론적이고 논리학적인 측면에서 탐구함으로써 기존의 원효 화쟁논리에 대한 연구수준을 한 단계 업그레이드시켜주었다고 생각된다. 원효가 사용하는 ‘사구(四句)의 논리’에 대한 자세한 내용은 다음의 저서를 참고할 수 있다. 김태수(2018), 1-284.

## V. 맺음말

이상에서, 원효가 ‘옳기도 그르기도 하다’라는 판단을 내린 경우에 한정하여 그가 사용한 화쟁방법에 대해서 논의하였다. 즉, 화쟁한 사례를 통해서 그러한 판정이 무엇을 의미하는지에 대해서 구체적으로 살펴본 뒤에, 이 경우에 원효가 사용한 판단조건에 대해서 탐구해 보았고, 이 경우에 화려하게 사용한 ‘무애법문’에 대해서도 점검해 보았다. 지금까지 논의한 내용을 간략히 요약해 보면 아래와 같다.

첫째, 사례들을 통해서 ‘옳기도 그르기도 하다’는 판정을 내리는 경우를 검토하였다. 『무량수경중요』에서는 어떤 조건에서 옳기도 그르기도 하다고 하였고, 『기신론소』에서는 옳다는 경우와 그르다는 경우에서 그 이유를 설명하였다. 그리고 『열반중요』에서는 어떤 조건에서 옳기도 그르기도 하다고 하고, ‘이문’을 설정하여 ‘양설이 옳다’고 하였으며, ‘무애법문’을 제시하여 근본적으로 화쟁하려고 하였다.

이러한 검토를 통해서, ‘옳기도 그르기도 하다’는 판정을 내린 경우에 논의하여야 할 점이 2가지인 것을 알 수 있었다. 하나는, ‘말을 그대로 취하면 양설이 그르지만, 고정된 집착을 아니 하면 양설이 옳다’와 같이, 사전에 조건을 붙여서 판단을 내리고 있는 부분이다. 그리고 다른 하나는, 원효가 논쟁을 근본적으로 잠재우기 위해서 활용하고 있는 소위 ‘무애법문’과 관련된 부분이다.

둘째, ‘옳기도 그르기도 하다’는 판정을 내리는 경우에 반드시 사용되는 ‘판단조건’에 대해서 탐구해 보았다. 원효가 판단을 하기 이전에 어찌하여 그런 조건을 제시하였는지를 추적하기 위해서 『대혜도경중요』와 『십문화쟁론』의 해당 문구를 음미해 보았는데, 『대혜도경중요』에서는 진리를 표현하는 입장에서 주로 논의하고 있었고, 『십문화쟁

론』에서는 진리를 수용하는 입장에서 주로 논의하고 있었다.

이러한 탐구를 통해서 볼 때, 원효는 성전에 쓰여 있는 언어가 단지 진리를 가리키는 ‘수단’에 불과하다고 보고 있었다. 그렇기 때문에, 진리는 언어로 표현될 수도 있고 표현되지 못할 수도 있다고 하였으며, 언어를 통해서 진리를 볼 수도 있지만 언어에 얽매이지 말고 진리를 보아야 한다고 하였다. 바로 이점에서 원효가 판단을 내리기 이전에 반드시 그러한 판단조건을 내걸었을 것으로 추정되었다.

셋째, ‘옳기도 그르기도 하다’는 판정을 내릴 때, 논쟁을 근본적으로 화해시키기 위해서 사용한 ‘무애법문’에 대해서 살펴보았다. 무애법문은 모든 존재가 서로 의존하여 성립한다는 ‘연기법’에서 기원하였는데, 실제로는 유설(有說)과 무설(無說)에 얽매이지 않고 자유롭게 화쟁하는 ‘유무자재의 논리’와 유설과 무설을 긍정하고 부정하여 자유롭게 화쟁하는 ‘공부자재의 논리’가 있었다.

‘유무자재의 논리’에 대해서는 석가모니께서 창안한 연기법적인 사고방식에서 시작하여 이 세상의 모든 존재는 유나 무로 단정할 수 없다는 ‘중도의 논리’로 발전한 것을 원효가 화쟁에 활용한 것이라고 할 수 있다. 또한, ‘공부자재의 논리’에 대해서는 인도의 고전철학에서 기원하고 석가모니께서 설법에 즐겨 사용하였다는 ‘사구의 논리’에 뿌리를 둔 것을 원효가 화쟁에 활용한 것이라고 할 수 있다.

## 약호 및 참고문헌

H: 韓國佛敎全書

元曉, 『大慧度經宗要』 (H1).

元曉, 『涅槃宗要』 (H1).

元曉, 『無量壽經宗要』 (H1).

元曉, 『起信論疏』 (H1).

元曉, 『十門和諍論』 (H1).

- 고영섭(2007). 「원효 『십문화쟁론』 연구의 지형도: 조명기 · 최범술 · 이종익 · 이만용 복원문의 검토」, 『문학사학철학』10, 서울: 한국불교사연구소발해동양학한국학연구원.
- 김선근(1983). 「원효의 화쟁논리 소고」, 『논문집』2, 경주: 동국대학교 경주대학.
- 김영일(2008). 「원효의 화쟁논법 연구: 화쟁의 실례를 중심으로」, 박사학위논문, 서울: 동국대학교대학원.
- 김영일(2019). 『화쟁사상』, 서울: 해안출판사.
- 김운학(1973). 「원효의 화쟁사상」, 『불교학보』15, 서울: 동국대학교 불교문화연구소.
- 김태수(2018). 「원효의 화쟁논법 연구: 사구(四句) 논리를 중심으로」, 박사학위논문, 서울: 서울대학교대학원.
- 김형효(1994). 「텍스트 이론과 원효사상의 논리적 독법」, 『원효의 사상과 그 현대적 의미』, 성남: 한국정신문화연구원.
- 김형효(2002). 「원효의 화쟁적 사유와 대승적 세상보기에 대한 이해」, 『정신문화연구』25-2, 성남: 한국학중앙연구원.
- 박중홍(1972). 「원효의 철학사상」, 『한국사상사: 불교사상편』, 서울: 서문당.
- 박태원(2004). 「원효 화쟁사상의 보편원리」, 『철학논총』38, 경산: 새한철학회.
- 박태원(2017a). 「원효 화쟁철학의 형성과 발전: 문 구분의 사유를 중심으로」, 『철학논총』제90집, 경산: 새한철학회.
- 박태원(2017b). 『원효의 화쟁철학: 문 구분에 의한 통섭』, 서울: 세창출판사.

- 사토 시케끼(佐藤繁樹 1993). 「원효에 있어서 화쟁의 논리:  
금강삼매경론을 중심으로」, 박사학위논문, 서울:  
동국대학교대학원.
- 吳成煥(1980). 「十門和諍論の比較攷」, 『アジア公論』Vol.9,  
韓國國際文化協會.
- 최유진(1987). 「원효에 있어서 화쟁과 언어의 문제」, 『철학논집』3,  
창원: 경남대학교.
- 최유진(1991). 「원효의 화쟁방법」, 『백련불교논집』1, 합천:  
백련불교문화재단.
- Pragati Jain, "The Jaina Theory of Sevenfold Predication: A  
Logical Analysis", Philosophy East and West, Vol. 50,  
No. 3, The Philosophy of Jainism, Jul., 2000.

## Abstract

# Wonhyo's Method of Harmonization - Focused on the Cases of 'Right and Wrong' -

Kim, Yeong Il  
Dongguk Univ.

The Theory Harmonization, one of Wonhyo's unique ideas, has drawn much attention from researchers in Korean Buddhism. Among the Theory of Harmonization, the field of 'the Method of Harmonization' has accumulated a variety of research results on which this paper is influenced. The writer is exploring the methods of harmonization only when he has made a very hard-to-understand judgment, "All theory are both right and wrong."

First, the actual cases of determining 'right and wrong' were reviewed. The Essentials of the Immeasurable Longevity Sutra said that under certain conditions, it was right and wrong, and in the Commentary and Expository Notes on the Awakening of the Mahāyāna Faith, the reason was explained. And The Essentials of the Nirvana Sutra said being right and wrong under certain conditions, two points of view, and the teaching of no-obstacle.

Second, we explored 'the judgement conditions' used in determining right and wrong. Wonhyo believed that the language written in the Buddhist Scriptures was a mere method. Therefore, he said that truth can be expressed in language or not be expressed. And he told that although truth can be seen through language, you should see it without being tied to language. This may be why he suggested the conditions in judgement.

Third, we looked at 'the teaching of no-obstacle' which has two logics: the logic of being and not being and the logic of being

positive and negative. Wonhyo seemed to use 'the logic of being and not being' which is from the logic of middle way based on the theory of dependent origination. And he used 'the logic of being positive and negative' which is from the logic of four phrases originated from the classical Indian philosophy.

**Key Words :**

Wonhyo, The Theory of Harmonization, The Method of Harmonization, The Judgement Conditions, The Teaching of No-obstacle, Reconciliation of Disputes in Ten Aspects, the Essentials of the Nirvana Sutra.