

원 효  
열 반 중 요  
학 술 대 회

---

2019. 06. 01. 14:00

---

울산대학교 14호관 218호실

---

원효학 토대연구소

---





---

진행 **김준호 강찬국 조상현** (울산대 원효학토대연구소)

**축사** 정목 스님 (양산 정토원)

**기조강연** 원효의 '서로 열고 서로 꺼안을 수 있는 길'(通攝)에 대한 설렘  
박태원 (울산대 철학과, 원효학토대연구소 소장)

**발표1** 원효의 불성관  
김성철 (금강대)

**발표2** 원효와 스피노자 - 자유인의 인식과 실천을 중심으로  
이혁주 (연세대)

**종합토론**



## 축사

이 거룩한 자리에 소승을 초대해 주심에 감사드립니다.

대한민국 <원효학도대연구소>가 2015년부터 원효전서의 <해석학적 번역>을 시도하여, 그 결과물의 첫 번째로 <열반종요>를 세상에 펴 보이게 되었음을 진심으로 축하드립니다. 그동안 안과 밖의 갖가지 어려움을 극복하며 역사적인 번역 사업을 성공적으로 진행하고 계신 주 저자 박태원교수님과 모든 연구원 여러분의 노고를 찬탄하며 큰 박수로 축하합니다.

소승은 학문적으로 미천하고 가난한 수행자에 불과하지만 몇 년 전부터 박태원교수님의 원효학에 대한 깊은 이해와 구도열정, 그리고 원효전서의 <해석학적 번역> 사업에 감동하여 저와 뜻을 같이 하며 정진하는 신심 깊은 불자들과 이 자리에 동참하여, 찬탄하고 축하하기로 하였습니다. 우리들과 같은 뜻으로 동참하여 자리를 빛내주시는 대중 여러분께 경애하는 마음으로 감사드립니다.

소승이 이 거룩한 사업을 찬탄하고 축하하는 첫 번째 이유는 박태원교수님은 글에서 “한국인문학의 숙원과제는 자생 인문학의 형성이다.”라고 말하고, “한반도를 토양으로 삼아 고유성을 확보한 인문학을 ‘자생 인문학’이라고 말한다면, 한국의 자생 인문학은 한반도 지성의 과거가 반영된 내재적 모델’을 갖추어야 고유의 정체성과 생명력을 확보할 수 있다. 원효학이 주목되어야 하는 또 하나의 이유가 여기에 있다. 원효학은 내재적 모델을 수립하기 위한 최적의 의지처로 보이기 때문이다.”라고 말했습니다.

소승은 원효학을 의지처로 삼아 ‘자생적 보편인문학의 모델’을 수립하겠다는 이 결연한 의지와 구도열정에 가슴 벅찬 환희심을 느꼈습니다.

이는 원효가 중국 유학을 포기하고 “나에게도 길이 있다”라고 외친 깨달음과

같고, “자루 없는 도끼를 빌려주면 하늘을 받칠 기둥을 깎으리라”고 외치며 의식의 혁명을 요구한 사건과 같다고 느꼈습니다.

**소승이 이 거룩한 사업을 찬탄하고 축하하는 두 번째 이유**는 박태원교수님은 자주 “이미 원효의 저술 대부분이 다양하게 번역되어 있는데 또 다시 번역할 필요가 있겠는가?”라고 독백처럼 읊으며, 머뭇거리다가 어느 계기에 <해석학적 번역>을 시도하기로 결정했다고 합니다.

이는 두 팔을 번쩍 들어 찬탄하고 감사할 일입니다.

지금까지 원효저술 번역은 <한글대장경>, 원효종에서 발간한 <원효성사전서>, 지관스님의 주도하에 이루어진 <한국불교전서>, 최근 동국대학교에서 발간한 <한글본 한국불교전서>에 수록되어 있고, 그 밖에 스님 또는 학자들이 개인적으로 번역 해설한 것들이 다수가 있습니다.

그러나 이들은 모두 개인이 번역한 것으로 어느 것을 보아도 글의 뜻을 이해하는 데 갈증이 해소되지 않음을 느꼈습니다.

특히 <대승기신론소>는 그 핵심인 ‘일심’을 이해하는 데 있어서 대다수가 오류를 범하고 있으면서도 당당하게 강의하고, 어느 누구도 비판 없이 그대로 이어져 오고 있는 실정입니다.

이러한 현실을 목도한 끝에 비판정신으로 새로운 번역을 시도한 사업이 바로 원효전서의 <해석학적 번역>이라고 봅니다. 이 번역이 기존의 번역과 다른 점은 ‘공동번역의 성격을 띠고 있다는 점’에서 신뢰성을 확보하고, ‘해석학적 번역’이라는 점’에서 글의 뜻을 이해하는 데 크게 도움이 될 것으로 믿습니다.

또한 위의 두 가지를 충족하는 번역사업은 한국불교사에 전무후무한 일입니다. 이른바 그 거룩한 불사가 승단이나 종립대학도 아니고 지방의 울산대학교에서 이루어지고 있으니, 안타깝고 감사한 일이라 찬탄하며 축하하는 것입니다. 본인이 서두에서 울산대학교를 넘어 ‘대한민국 <원효학토대연구소>’라고 명명한 이유가 여기에 있습니다.

**소남이 이 거룩한 사업을 찬탄하고 축하하는 세 번째 이유**는 박태원교수님은 “원효학을 통한 ‘새로운 붓다 읽기’에 의해 드러날 삶의 의미와 세상의 지평은 실로 설레는 전망을 품게 한다. 가히 인간의 마지막 진화, 궁극적 향상을 전망할

수 있기 때문이다.”라고 말합니다.

과학에서 인간은 생물학적으로 약 700만년 동안 진화되었다고 말하지만, 소승은 <아미타>라는 저술에서 경론에 의해 ‘인간은 약 3억년 동안 진화되었다’고 추정한다. 그 진화의 마지막에 인간의 철학적 사유는 도교, 유교, 인천교를 낳고, 불교에 의해 소승교, 법상교, 파상교, 일심교를 보였으며, 원효는 그 정점을 결정했다고 봅니다. 소승은 우리들 의식의 진화는 원효학에 의해 가속도가 붙어 일심정도의 희망을 기대할 수 있을 것이라고 전망하며 이 사업을 찬탄하고 축하합니다.

소승은 원효가 밝힌 ‘일심정도’를 지향하는 **염불행자입니다**. <대승기신론>의 일심 이문 삼대의 사상과 <무량수경종요>에서 밝힌 사지, <왕생론>에서 밝히고 <아미타경소>에서 극찬한 오념문을 체계화하여, 심법과 색법이 현실에서 지혜의 모습으로 드러나는 ‘일심정도’를 주창하며, 뜻을 같이하는 염불인을 모아 염불수행에 매진하고 있습니다.

저희들이 의거하는 교학과 수행의 요체는 “일체경계 본래일심. 일체가 아미타 불의 화신이다. 모든 인연의 은혜에 감사하고 보은합니다.”입니다.

저희들이 행하는 길에 <원효학도대연구소>의 사업은 원효 이후 길을 밝혀주는 가장 큰 등불이요, 든든한 버팀목입니다. 참으로 불가사의하고 희유한 인연입니다. 연구소 여러분의 노고에 거듭 감사드립니다.

**오늘날 한국불교는 역사의식과 정체성을 잃어버리고** 승가는 조사의 흉내 내거나 사사로운 이익에만 집착하고, 학자는 비판정신이 없고 현실에 안주하기 위한 직업의식에만 충실하다는 비난의 대상이 되기 일쑤입니다.

한국불교 선종의 역사가 원효 이후로부터 시작되면서 원효를 배제한 느낌을 지워버릴 수 없습니다. 그러나 소승은 ‘선종의 조사가 선종 이전의 조사보다 뛰어나다’는 말을 들어 본 적이 없습니다. 선종의 언어가 경론에서 벗어나면 그것은 외도의 말일 뿐입니다. 원효의 불교학이 팔만경론의 차이를 통섭한 결정체라면 선종 역시 원효의 불교학에 귀를 기울려야 합니다.

금번 <원효학도대연구소>의 ‘해석학적 번역’ 사업을 주도하시는 박태원교수님

과 연구원 여러분 건강하십시오. 원효의 피가 흐르는 우리들이 당연히 완수해야 할 역사적 사명입니다. '한국의 자생적 보편인문학의 모델'이 완성되는 날을 기다리며 성원하겠습니다.

이 사업을 계기로 모든 종파의 교학이 일심의 바다로 통하고, 모든 불자가 일심의 근원으로 돌아가 동체대비를 실현하는 것을 목표로 삼아 모두가 화합하며 정진하는 날이 오기를 간절히 바랍니다.

한국불교의 독창성이 세계만방에 전해져 인류의 지혜와 안락을 위해 공헌하기를 간절히 바랍니다. 소송의 축사를 경청해 주신 여러분께 감사드립니다. 우리도 부처님같이 정진합시다.

나무아미타불 나무아미타불 나무아미타불

오룡산 정토원 정목

## I. 원효의 저술

원효 저서의 목록은 80여부 200여권이 확인된다. 그 가운데 완본으로 현존하는 것은 『금강삼매경론』·『대승기신론별기』·『대승기신론소』·『이장의』·『열반경중요』·『보살계본지법요기』·『대혜도경중요』·『법화중요』·『미륵상생경중요』·『무량수경중요』·『아미타경소』·『발심수행장』·『대승육정참회』 등의 13부이며, 잔본殘本으로 현존하는 것은 『화엄경소』·『본업경소』·『범망경보살계본사기』·『판비량론』·『중변분별론소』·『십문화쟁론』 등 6부와, 『해심밀경소서』·『미타증성계』 등이 있다. 총 20종의 저서가 현존하는 것이다.

잔본의 경우, 『화엄경소』는 60권 『화엄경』에 대한 주석으로 원래 10권이었지만 지금은 서문과 권3만이 남아 있다. 원래 상·중·하 3권으로 되었던 『본업경소』는 현재 하권만 전하며, 『범망경보살계본사기』는 상·하 2권이었지만 지금은 상권만 남았다. 『판비량론』은 25지紙 분량의 1권이었는데, 지금은 후반부 약 19지 분량과 책 말미의 회향계廻向偈 7언4구와 지기識記가 전한다. 최근 일본에서 전하던 내용 일부가 더 확인되었다. 『중변분별론소』는 모두 4권이었지만 지금은 권3만 남았다. 원래 2권이었던 『십문화쟁론』은 지금 해인사에 목판 3매가 남아 있을 뿐이다. 『해심밀경소』는 현재 서문만 남았고, 『미타증성계』는 7언12구가 남아 있다.

## II. 원효의 삶을 증언하는 기록들(三大傳記)

### 1. 서당화상비(誓幢和上碑, 9세기 초)

음리화(音里火) 삼천당주(三千幢主)인 급찬(級滄) 고금□(高金?)이 (이 비문을) 새긴다.

… (화상은) 처음부터 (홀로) 적막하게 살지 않았으니, 부처의 자비로움이 마치 그림자가 형상을 따르는 것과 같았다. (그의 삶은) 진실로 (중생과) 공감할 수 있는 마음에서 비롯하였기 때문에 (중생들에) 응하는 이치가 반드시 있었다. 위대 하도다! 설사 법계(法界)를 당겨 (만물의 본래 모습을) 총괄하고자 한들, 법계에 불변의 실체가 없음을 아는 경지(法空座)에 올라 진리를 전하는 (불빛을) 밝혀 다시 진리의 수레바퀴를 굴리는 일을 누가 능히 할 수 있겠는가? 바로 우리 서당화상(誓幢和上)이 그 사람이다. … 이에 의거하여 (화상의) 마을 이름을 ‘깨달음의 땅’(佛地)이라 하였다. … 사람들은 ‘깨달음의 땅’(佛地)으로 알았지만 나는 구름으로 보았다. … (화상의) 어머니가 처음에 별이 떨어져 품속으로 들어오는 꿈을 꾸고서 임신하였다. … 달이 차기를 기다려 해산하려 할 때 갑자기 오색구름이 특별히 어머니의 거처를 덮었다. … 문무대왕의 나라 다스림이 일찍이 천명(天命)에 부응하여 이루어져 나라가 평안하였고 임금이 되어 큰 정치를 여니, 그 공이 이루 말할 수 없었고, 꿈틀거리는 미물에 이르기까지 그의 덕화가 미치지 않은 곳이 없었다. … 대사의 덕은 속세(宿世)로부터 심은 것이기에 실로 태어나면 서부터 도(道)를 알았다. 자신의 마음으로 스스로 깨달았고, 배울 때에 정해진 스승을 좇지 않았다. 성품은 고고하면서 자애로웠다. … 중생들의 고통을 제거하여 재앙에서 구제하고자 큰 서원을 발하였고, 미세한 도리를 연구하고 이치를 분석하여 일체의 지혜로운 마음을 … 하였다.

왕성 서북쪽에 작은 절 하나가 있었다. … 비결서(讖記)와 (? )外書 등은 세상의 배척을 받았다. (화상의 저술) 가운데 『십문화쟁론(十門和諍論)』은, 여래가 세상에 계시실 적에는 ‘온전한 가르침’(圓音)에 의지하였지만, 중생들이 … 빗방울처럼 흩뿌리고 헛된 주장들이 구름처럼 내달리며, 나는 맞고 다른 사람은 틀리다고

말하기도 하고, 나는 타당한데 다른 사람은 타당하지 않다고 주장하여, (그 상이한 견해들의 배타적 주장이) 황하(黃河)와 한수(漢水)처럼 큰 강물을 이루었다. … (공을 싫어하고 有를 좋아하는 것은 마치) 산을 (버리고) 골짜기를 돌아가는 것과 같고, 유(有)를 싫어하고 공(空)을 좋아하는 것은 나무를 버리고 큰 숲으로 달려가는 것과 같다. 비유하자면, 청색과 남색은 바탕을 같이하고, 얼음과 물은 근원을 같이하며, 거울은 모든 형상을 받아들이고, 물이 (수천 갈래로) 나누어지는 것과 같다. … (有와 공에 관한 주장들을) ‘통하게 하고 화합하게 하여’(通融) 서술하고는 『십문화쟁론』이라고 이름하였다. 수많은 사람들이 (이 책에) 동의하며 모두 ‘훌륭하다!’고 칭송하였다. 또 『화엄종요(華嚴宗要)』는 진리는 비록 근본적으로 하나이지만 … (당나라에 왔던 陳那 Dignāga의 문도가 『십문화쟁론』을 읽고는) 찬탄하여 덩실덩실 춤을 추었다. (『십문화쟁론』을) 범어로 번역하여 곧 (?) 사람에게 부쳐 보냈으니, 이것은 (바로) 그 나라(천축) 삼장(三藏)법사가 (『십문화쟁론』을) 보배처럼 귀하게 여기었던 까닭에서였음을 말하는 것이다. 산승(山僧)이 술을 휴대했다. … 토지의 신을 서서 기다리며 다시 (자리틀) 옮기지 않았으니, 이는 마음으로 그옥이 (토지의 신을 만나) 움직이지 않았음을 보여 주는 것이다. 어떤 여인이 세 번 절하자 천신이 그 여인을 가로막았으니, (이것은) 또한 (원효대사가) 애욕에 빠지지 않았음을 나타낸 것이다. … 강의를 하다가 문득 물병을 찾아서 서쪽을 (향해 뿜으면서) 말하기를, “내가 보니, 당나라의 성선사(聖善寺)가 (화재를) 당했구나”고 했다. … 물을 부은 곳이 이로부터 못이 되었으니, 고선사(高仙寺)의 대사가 있던 방 앞의 작은 못이 바로 이것이다. 남쪽으로 법을 강연하고 봉우리에 (?)하여 허공에 올랐다. … 대사가 신비하게 아는 것은 헤아릴 수가 없고, 조짐을 아는 것은 더욱 아득하였다. (?) 돌아와 혈사(穴寺)로 옮겨 살았다. 사당(神廟)이 멀지 않았는데 (그 사당의) 신(神)이 기뻐하지 않음을 보고, 자신의 능력을 감추고자 하였다. 그리하여 대낮에 … 다른 곳을 교화하였다.

수공(垂供) 2년(686) 3월 30일, 혈사(穴寺)에서 입적하니 70세였다. 곧 절의 서쪽 봉우리에 임시로 감실(龕室)을 만들었다. 채 며칠 지나지도 않아 말 탄 무리가 떼를 지어 몰려와 유골을 가져가려 하였다. … 만선화상(萬善和上)이 기록한 글에 이르기를 “불법에 능한 사람이 9인 있어 모두 대(?)로 불렸다”고 했다. 대사가 초

개사(初蓋寺)에 있을 때 현풍(玄風)을 도운 대장(大匠)들이다. 대사가 말하길 … .

대력(大曆) 연간(766~780)의 어느 봄에 대사의 후손인 한림(翰林) 설중업(薛仲業)이 사행(使行)으로 바다를 건너 일본으로 갔다. 그 나라의 재상(上宰)이 (그와) 이야기를 하다가 그가 대사의 어진 후손임을 알고서 서로 크게 기뻐하였다. … 많은 사람들이 정토왕생을 기약하면서 대사의 ‘영험한 글들’(靈章)을 머리에 이고 잠시도 내려놓지 않았는데, 대사의 (어진) 후손을 보고는 … 3일 전에 와서 글을 지어 (대사를) ‘찬탄하는 글’(頌文)을 얻게 되었다. 1년이 지나서는 비록 직접 만나 예를 다하지는 않았지만 친히 (?) 받들어 … .

봉덕사(奉德寺)의 대덕(大德)인 삼장(三藏)법사 신장(神將)이 있었는데, (?) 자화(慈和)와 함께 마음이 공적(空寂)한 줄 알았고 모든 것에 실체의 생겨남이 없음을 보았다. 수행자와 속인(道俗)이 모두 ‘승려 가운데의 용이고 진리의 (?)’라 부르며 받들었다. … 성인을 만나 깃발로 삼아 의지하여 쓰러짐이 없었는데, 보고 싶어도 그럴 수가 없다. 더욱이 (일본 사람이 지은) 대사를 ‘찬탄하는 글’(頌文)을 보고 그에 의거하여 (?)을 찾아 기미라도 보나니, 어찌 (?)을 알아 다시 (?) 연음이 있을 것인가? 이로써 정원(貞元) 연중(785~804)에 몸소 … 상심하여 괴롭고 (?)는 두 배나 더하니, 곧 몸과 마음을 채찍질하여 ‘누추한 집’(泥堂葺居)을 … 대사의 거사(居士) 형상을 만들었다. 3월에 이르러 … 산에 폭주하고 옆의 들로 구름처럼 달려가서 (대사의) 거사 형상을 바라보고 정성스러운 마음으로 절을 한 후에 대사를 찬탄하는 강연을 하였다. … 각간(角干) 김언승(金彦昇)께서는 바다와 산악의 정기와 하늘과 땅의 수승한 기운을 이었다. 친히 … 그 산에 있는 대덕(大德)을 보고 (?)을 받들어 바야흐로 글을 새김에 (?) 마음은 목숨에 맡기고 뜻은 경건하게 하여 불법을 존경하고 사람을 귀중히 여겨 … 대사의 신령한 자취는 문자가 아니고서는 그 일을 진술할 수가 없고, 기록이 없으면 어찌 그 연유를 드러낼 수 있으리오. 그리하여 스님으로 하여금 비문을 짓게 하고 … 스스로 헤아려 보니 무능하고 학문도 익지 않아 마침내 사양하였으나 (?) 면하지 못하여 함부로 … 이르렀으니, 티끌같이 무수한 세월이 흘러도 스러지지 않고 겨자씨처럼 많은 세월이 흐르도록 오래 있으리라.

그 ‘고하는 말’(詞)은 다음과 같다.

위대하구나, ‘진리 바탕’(法體)이여! 드러나지 않는 곳이 없도다. 시방세계에 … ‘세 가지 신통’(三明, 속명통/천안통/누진통)을 (?). 고선(高仙)대사는 불지촌에서 (태어나) 일생동안 말을 (?) 바른 이치를 깊이 탐구했다. 이 세상과 저 (?) … 붉은 활이 그를 겨누었고(죽일 것 같은 비판이 그에게 쏟아졌고) 모래알처럼 많은 분별없는 비난들(狂言)이 … 환속하여 거사가 되었다. 국가를 구제하고 문무를 겸하였다. (?) 그 할아버지를 (?)하였다. (?) 이기지 못하여 손으로는 춤을 추며 슬피 … 장엄한 법문은 성스러움을 (?) 명쾌한 설법은 신이함에 통하였다. 다시 혈사(穴寺)에서 수행하였으니, (?) 끝내 왕궁을 멀리하며 (?)토굴 생활을 끊지 않고 걸으면서 도를 즐겼다. … 자취와 글을 남겨 모두 큰 은혜를 입었다. 대사가 (?)을 당하니, (?) 울음을 머금었고 (?)월에 (?) 매번 (?)이 되면 모여들어 펼쳐 읽으며 … (?)를 새겼다. 혈사(穴寺)의 법당 동쪽 가까운 산에 (?)).

#### ■ 誓幢和上碑

音里火 三千幢主 級浪 高金□鐫

……初無適莫 慈迦如影隨形 良由能感之心故 所應之理必然 大矣哉 設欲抽法界 括  
……相印 登法空座 作傳燈之□ 再轉法輪者 誰其能之 則我 誓幢和上 其人也 俗 ……  
佛地聖體 高仙據此 村名佛地 □是一途 他將佛地 我見丘陵 何者 只如驟……□ 母初  
得夢 流星入懷 便□有□ 待其月滿 分解之時 忽有五色雲 □特覆母居……文武大王之  
理國也 早應天成 家邦□晏 恩開大造 功莫能宣 爲蠢動之乾坤 作黔……□啓 □獨勝  
歡 大師 德惟宿植 道實生知 因心自悟 學□從師 性復孤誕 □情……昏衢 拔苦濟厄 旣  
發僧那之願 研微析理 □□薩云之心矣 王城西北 有一小寺……□識記□□外書等 見  
斥於世□ 就中 十門論者 如來在世 已賴圓音 衆生等…… 雨驟 空空之論雲奔 或言我  
是 言他不是 或說我然 說他不然 遂成河漢矣 大……山而投廻谷 僧有愛空 猶捨樹以  
赴長林 譬如青藍共體 氷水同源 鏡納萬形 水分……通融 聊爲序述 名曰十門和諍論  
衆莫不允 僉曰善哉 華嚴宗要者 理雖元一 隨……□□□□ 讚歎婆娑 翻爲梵語 便附  
□人 此□言其三藏寶重之由也 山僧提酒……□ 后土立待 更不會移 此顯冥心之倦也  
女人三禮 天神遮之 又表非入愛法 來□□□ 村主……心法未曾 □悉□觀□□□□□

下之言 □□正講 忽索瓶水 □西□之言曰 我見 大唐聖善寺 被……□□□□□□□□  
 □灌水之處 從此池成 此□高仙寺 大師房前 小池是也 倭南演法 □峰騰空……□而□  
 □ 大師神測未形 知機復遠 □□□歸 移居穴寺 緣以神廟非遙 見神不喜 意欲和光 故  
 白日……通化他方 以垂拱二年 三月卅日 終於穴寺 春秋七十也 卽於寺之西峰 權宜龕  
 室 未經數日 馬騎成群 取將髑髏……□萬善和上 識中傳□ 佛法能者 有九人 皆稱大  
 □ 大師在初蓋 是毗讚玄風之大匠也 大師曰 我……□ 大曆之春 大師之孫 翰林 字仲  
 業 □使滄溟□□日本 彼國上宰 因□語知如是 大師賢孫 相歡之甚傾……諸人□□期  
 淨刹 頂戴 大師靈章 曾無□捨 及見□孫□瞻□□論 三昨來造 得頌文 已經一紀 雖不  
 躬申頂禮 親奉……知神□有□□聲者 有奉德寺 大德法師 三藏神將 理□□ 與慈和  
 知心空寂 見法無生 道俗咸稱 僧龍法□ 奉尋……行遇聖人 攀旆靡絕 追戀無從 尤見  
 □人頌文據尋□□□見幾焉 寧知日□ 更有□叔哉 以此貞元年中 躬……□□□□ 是  
 傷心乃苦 □□倍增 便策身心 泥堂葺屋 二□□□□□□池之□□造 大師居士之形 至  
 于三月 □……□山輻湊 傍野雲趨 觀像觀形 誠心頂禮 然後講讚 □□□□□□□□□□  
 □□ 角干 金彥昇公 海岳精乾坤秀 承親……三千 心超六月 德義資□ □光□物 見彼  
 山中 大德奉□ □□□□□□□□ 方銘 □心委命 志在虔誠 尊法重人……之靈跡 非  
 文無以陳其事 無記安可表其由 所以令僧作□ □□□□ □求自揆 無能學不經 遂辭不  
 □免 輒謔……□趣矣 塵年不朽 芥劫長在  
 其詞曰 偉哉法體 無處不形 十方……三明 高仙大師 佛地而□ 一代□言 深窮正理 此  
 界他□ □□□□□□□□□□□□ 赤弓向彼 恒沙狂言 ……□□□ 還爲居士 淡海之□  
 溟東相府 匡國匡家 允文允武 □□□□ 其祖父□ □□欲□ 不勝手舞 惆悵……海□  
 □□□身 莊談□聖 快說通身 再修穴□ □□□□ 長辭帝關 不斷□窟 經行樂道  
 寂……覺 遺跡遺文 盡蒙盡渥 大師□當□ □□□□□含啼□月□ 每至□□成臻 啓讀  
 日…… 銘□□穴寺堂東 近山慈改□□恒□

## 2. 신라국(新羅國) 황룡사(黃龍寺) 원효전(元曉傳)

(贊寧/918~999, 『宋高僧傳』 卷4)

원효의 성은 설(薛)씨로 해동 상주(湘州) 사람이다. 관채지년(卅歲之年, 15세)에 홀연히 불문(佛門)에 들어갔다. 스승을 따라 배우고 돌아다님에 일정함이 없었다. 온갖 이론들을 용감하게 공격하고 글쓰기를 종횡무진하여 우뚝하고 굳세었으니, 앞으로 나아갈 뿐 물러서는 일이 없었다. 삼학(三學: 계학·정학·혜학 혹은 유·불·도 삼학)에 널리 통하여 그 나라에서는 일만 사람을 대적할 사람이라고 했다. 도리에 정통하고 입신(入神)의 경지에 도달함이 이와 같았다.

일찍이 의상 법사와 함께 당나라에 들어가하고자 했다. 삼장법사 현장(玄奘) 자은(慈恩)의 문하를 사모해서였다. 그러나 입당(入唐)의 인연이 어긋났기에 푸근한 마음으로 여러 곳을 돌아다녔다. 얼마 아니 되어, 말을 미친 듯이 하고 상식에 어긋나는 행위를 보였는데, 거사(居士)와 함께 술집이나 기생집에도 드나들고, (양나라 때의 신이한 승려였던) 지공(誌公) 화상처럼 금 칼과 쇠 지팡이를 지니는 가 하면, 혹은 소(疏)를 지어 『화엄경』을 강의하기도 하였고, 혹은 사당(祠堂)에서 거문고를 뜯기도 하며, 혹은 여염집에서 잠자며, 혹은 산속이나 물가에서 좌선(坐禪)하는 등, 계기를 따라 마음대로 하되 도무지 일정한 규범이 없었다. 그때 국왕이 ‘백고좌 인왕경 대법회’(百座仁王大會)를 마련하여 두루 덕이 높은 승려들을 찾았다. 본주(本州)에서 명망이 높아 그를 천거했는데, 여러 승려들이 그 (원효의) 사람 됨됨이를 미워하여 왕에서 나쁘게 말하여 받아들여지지 않았다.

얼마 아니 되어, 왕의 부인이 머리에 악성 종창을 앓았는데, 의원의 치료가 효험이 없었다. 왕과 왕자, 그리고 신하들이 산천의 영험 있는 사당에 기도하여 이르지 않은 곳이 없었다. 무당이 말하기를, <타국으로 사람을 보내어 약을 구해야만 이 병이 곧 나올 것입니다>라고 했다. 이에 왕이 사인(使人)을 당나라에 보내어 의술을 찾도록 했다. 파도 높은 바다 가운데에 이르렀을 때, 한 노인이 홀연히 나타나 파도로부터 배 위로 뛰어올라 사신을 맞아 바다로 들어갔다. 바라보니 궁전이 장엄하고 화려했다. 금해(鈐海)라는 용왕이 있어서 사인에게 말했다. <그대 나라의 부인은 청제(靑帝)의 셋째 딸이다. 우리 궁중에는 전부터 『금강삼매경』이 있는데, 이각(二覺)이 원통(圓通)하여 보살행을 보여 준다. 지금 부인의 병을 의

탁해 좋은 인연으로 삼아 이 경을 부촉하여, 그 나라에 내어 놓아 유포하고자 한다.> 이에 30장 정도의 순서가 뒤섞인 흩어진 경을 가져다가 사인에게 주면서, <이 경이 바다를 건너는 중에 좋지 못한 일이 있을까 두렵다>고 했다. 용왕은 사람을 시켜 사인의 장판지를 찢고 그 속에 경을 넣어 봉하고 약을 바르도록 하니 전과 다름없이 되었다. 용왕이 말했다. <대안성자(大安聖者)로 하여금 경을 차례로 엮어서 꿰매게 하고, 원효법사에게 소(疏)를 지어 강석(講釋)하기를 청하면, 부인의 병은 틀림없이 나을 것이다. 가령 설산 아가타약의 효력이라도 이보다 더하지는 못할 것이다.> 그러고는 용왕이 바다 표면으로 보내 주어 마침내 배를 타고 귀국했다.

그때 왕이 이 소식을 듣고 환희하였다. 이에 대안성자를 불러 경의 차례를 맞추게 하라고 했다. 대안은 이해하기 어려운 사람으로 모습도 복장도 특이하였고, 항상 거리에 있으면서 구리로 만든 발우를 두드리면서 ‘크게 평안 하라! 크게 평안 하라!(大安大安)’라며 노래를 했기에 대안(大安)이라고 불리었다. 왕이 대안에게 명령하니 대안이 말하기를, <다만 그 경을 가지고 오시오. 왕의 궁전에 들어가기를 원하지 않소이다>라고 했다. 대안이 경을 받아 배열하여 8품(品)을 이루니, 모두 부처님 뜻에 맞아떨어졌다. 대안이 말했다. <속히 원효가 강의하게 하시오. 다른 사람은 안 됩니다.>

원효가 이 경을 받은 것은 바로 그의 고향인 상주(湘州)에서였다. 그는 사인에게 말했다. <이 경은 본각(本覺)과 시각(始覺)의 이각(二覺)으로써 핵심(宗)을 삼습니다. 나를 위해 ‘소가 끄는 수레’(角乘)를 준비하고, 책상을 두 뿔 사이에 두고 붓과 벼루도 준비하십시오.> 그리고 그는 처음부터 끝까지 소가 끄는 수레에서 소(疏)를 지어 5권을 만들었다. 왕이 날짜를 택하여 황룡사에서 강연하도록 했다. 그때 박덕한 무리가 새로 지은 소를 흠쳐 갔다. 이 사실을 왕에게 아뢰어 3일을 연기하고 다시 3권을 만들었는데 이를 약소(略疏)라고 한다. 경전을 강의하는 날이 되어 왕과 신하, 그리고 도 닦는 사람들과 속인 등 많은 사람이 구름처럼 법당을 가득 에워싼 속에서 원효의 강론이 시작되었다. 그의 강론에는 위풍이 있었고, 논쟁이 모두 해결될 수 있었다. 그를 찬양하는 박수소리가 법당을 가득 채웠다. 원효는 다시 말했다. <지난 날 백 개의 서까래를 구할 때에는 내 비록 참여하

지 못했지만, 오늘 아침 대들보를 놓을 때에는 오직 나만이 가능하구나.) 이때 모든 명성 있는 승려들이 고개를 숙이고 부끄러워하며 가슴 깊이 참회했다.

처음 원효는 그 행적에 일정함이 없고, 교회함에도 고정되지 않았는데, 혹은 쟁반을 던져 대중을 구하고, 혹은 물을 뿜어 불을 끄며, 혹은 여러 곳에 몸을 나타내고, 혹은 여섯 곳에서 입멸(入滅)을 알렸으니, 또한 (대접을 타고 물을 건너며 신통이 자재했던 진나라 때의 승려인) 배도(盃渡)나 (검술을 익히고 칼을 매단 석장을 짊고 다니며 일정한 거처 없이 맨발로 떠돌아다니던 양나라 때의 신이한 승려인) 지공(誌公)과 같은 사람인가? 그 이해에는 본연(性)을 보는 것이 밝지 않음이 없었다. 소(疏)에는 광약(廣略) 이본(二本)이 있어 본토(本土)에서는 다 유통되었는데, 중국에는 약본(略本)이 유입되었다. 뒷날 경전을 번역하는 삼장법사가 (소疏를) 바꾸어 논(論)으로 하였다. 덧붙여 말한다. “바다 용의 궁전은 어디로부터 『금강삼매경』의 원본을 가지게 되었는가?” (의문을) 통하게 말한다. “경에서는 (이렇게) 말한다. <용왕의 궁전 안에 칠보탑이 있는데, 모든 부처님께서 설하신 온갖 깊은 뜻들이 따로 있는 칠보로 장식된 상자에 가득 담겨 있으니, 12인연, 총지, 삼매 등이 그것이다.> 진실로 이 경을 합하여 세간에 유통시키고 다시 대안과 원효의 신이함을 드러내었으니, 그리하여 왕비의 병으로 하여금 가르침을 일으키는 큰 실마리가 되게 하였다.”

#### ■ 新羅國黃龍寺元曉傳

釋元曉 姓薛氏 東海湘州人也 卅髮之年惠然入法 隨師稟業遊處無恒 勇擊義圍雄橫文陣 屹屹然桓桓然 進無前却 蓋三學之淹通 彼土謂爲萬人之敵 精義入神爲若此也 嘗與湘法師入唐 慕契三藏慈恩之門 厥緣既差息心遊往 無何發言狂悖 示跡乖疎 同居士入酒肆倡家 若誌公持金刀鐵錫 或製疏以講雜華 或撫琴以樂祠宇 或閭閻寓宿 或山水坐禪 任意隨機都無定檢 時國王置百座仁王經大會 遍搜碩德 本州以名望學進之 諸德惡其爲人 譖王不納 居無何 王之夫人腦嬰癰腫 醫工絕驗 王及王子臣屬禱請山川靈祠無所不至 有巫覡言曰 苟遣人往他國求藥 是疾方瘳 王乃發使泛海入唐募其醫術 溟漲之中忽見一翁 由波濤躍出登舟 邀使人入海觀宮殿嚴麗 見龍王名鈐海 謂使者曰 汝國夫人是青帝第三女也 我宮中先有金剛三昧經 乃二覺圓通示菩薩行也 今託仗夫人之病

爲增上緣 欲附此經出彼國流布耳 於是將三十來紙 重沓散經付授使人 復曰 此經渡海中恐罹魔事 王令持刀裂使人揣腸而內于中 用蠟紙纏膝以藥傅之 其揣如故 龍王言 可令大安聖者銓次綴縫 請元曉法師造疏講釋之 夫人疾愈無疑 假使雪山阿伽陀藥力亦不過是 龍王送出海面 遂登舟歸國 時王聞而歡喜 乃先召大安聖者黏次焉 大安者不測之人也 形服特異恒在塵 擊銅鉢唱言大安大安之聲 故號之也 王命安 安云 但將經來不願入王宮闕 安得經排來成八品 皆合佛意 安曰 速將付元曉講 餘人則否 曉受斯經正在本生湘州也 謂使人曰 此經以本始二覺爲宗 爲我備角乘將案几 在兩角之間 置其筆硯 始終於牛車造疏成五卷 王請剋日於黃龍寺敷演 時有薄徒竊盜新疏 以事白王 延于三日重錄成三卷 號爲略疏 泊乎王臣道俗雲擁法堂 曉乃宣吐有儀解紛可則 稱揚彈指聲沸于空 曉復唱言曰 昔日採百椽時雖不預會 今朝橫一棟處唯我獨能 時諸名德俯顏慚色伏膺懺悔焉 初曉示跡無恒化人不定 或擲盤而救衆 或喫水而撲焚 或數處現形 或六方告滅 亦盃渡誌公之倫歟 其於解性覽無不明矣 疏有廣略二本 俱行本土 略本流入中華 後有翻經三藏 改之爲論焉

系曰 海龍之宮自何而有經本耶 通曰 經云 龍王宮殿中有七寶塔 諸佛所說 諸深義別有七寶篋滿中盛之 謂十二因緣總持三昧等 良以此經合行世間 復顯大安曉公神異 乃使夫人之疾爲起教之大端者也 (贊寧, 『宋高僧傳』卷4)

### 3. 굴레를 벗은 원효(元曉不羈) (一然/1206~1289, 『三國遺事』 卷4)

‘성스러운 스승’(聖師) 원효의 속성은 설(薛)씨다. 할아버지는 잉피공(仍皮公)인데 또는 적대공(赤大公)이라고도 하며, 지금 적대연(赤大淵) 옆에 잉피공의 사당이 있다. 아버지는 담날내말(談捺乃末)이다.

처음에 압량군(押梁郡) 남쪽(지금의 章山郡이다), 불지촌(佛地村) 북쪽 울곡(栗谷) 사라수(娑羅樹) 아래에서 태어났다. 마을 이름이 불지(佛地)인데, 혹은 발지촌(發智村)이라고도 한다(속어로 弗等乙村이라고 한다).

사라수에 관해서는 민간에 이런 이야기가 있다. (담날의) 집은 밤나무골 서남쪽에 있었는데, (원효의) 어머니가 만삭이 되어 마침 이 골짜기 밤나무 밑을 지나다가 홀연히 분만하고, 창황 중에 집으로 돌아가지 못하고, 우선 남편의 옷을 나무에 걸어 놓고 그 가운데를 자리로 하였다. 따라서 그 나무를 사라수라고 했다.

그 나무의 밤도 보통 나무와는 달랐으므로 지금도 사라밤이라고 한다.

예부터 전하기를, (사라사의) 주지가 절의 중 한 사람에게 하루 저녁의 끼니로 밤 두 개씩을 주었다. 중은 관가에 소송을 제기하였다. 이상하게 생각한 관리가 그 밤을 가져다가 조사해 보았더니 한 개가 발우 하나에 가득 찼다. 이에 도리어 한 개씩만 주라는 결정을 내렸다. 이 때문에 울곡이라고 부르게 되었다. 성사는 출가하고 나서 그의 집을 희사하여 절을 삼아 초개사(初開寺)라고 하고, 밤나무 옆에도 절을 짓고 사라사(娑羅寺)라고 했다.

성사의 『행장(行狀)』에는 서울 사람이라고 했으나 이것은 할아버지를 따른 것이고, 『당승전(唐僧傳)』에서는 본래 하상주(下湘州) 사람이라고 했다.

살펴보면 이렇다.

인덕(麟德) 2년(665) 중에 문무왕이 상주(上州)와 하주(下州)의 땅을 나누어 압량주(歙良州)를 두었는데, 곧 하주는 지금의 창녕군(昌寧郡)이고, 압량군은 본래 하주의 속현이다. 상주는 지금의 상주(尙州)로 혹은 상주(湘州)라고도 쓴다. 불지촌은 지금의 자인현(慈仁縣)에 속해 있으니, 곧 압량군에서 나뉜 곳이다.

성사의 아명은 서당(誓幢)이다(幢은 속어로 털이다). 처음에 어머니가 유성이 품속으로 들어오는 꿈을 꾸고 이로 인하여 태기가 있었는데, 해산하려고 할 때에는 오색구름이 땅을 덮었다. 진평왕 39년 대업(大業) 13년 정축(617)이었다.

태어날 때부터 총명이 남달라 스승을 따라서 배우지 않았다. 그가 '사방으로 다니며 수행한 시말(遊方始末)과 '널리 교화를 펼쳤던 크나큰 업적(弘通茂跡)은 『당전(唐傳)』과 『행장(行狀)』에 자세히 실려 있다. 여기서는 자세히 기록하지 않고, 다만 『향전(鄉傳)』에 실린 한두 가지 특이한 일을 쓴다.

(원효가) 어느 날 상례에서 벗어나 거리에서 노래를 불렀다. “누가 자루 빠진 도끼를 허락하려는가. 나는 하늘 반칠 기둥을 다듬고자 한다.” 사람들이 모두 그 뜻을 알지 못했는데, 태종(太宗)이 그것을 듣고서 말했다. “이 스님께서 아마도 귀부인을 얻어 훌륭한 아들을 낳고 싶어 하는구나. 나라에 큰 현인이 있으면, 그보다 더한 이익이 없을 것이다.” 그때 요석궁(지금의 學院)에 홀로 사는 공주가 있었다. 궁중의 관리를 시켜 원효를 찾아서 궁중으로 맞아들이게 했다. 궁리가 칙명을 받들어 원효를 찾으려 하는데, 벌써 남산으로부터 내려와 문천교(蚊川

橋)(沙川인데, 민간에서는 牟川 또는 蚊川이라 한다. 또 다리 이름은 榆橋라고 한다)를 지나가다가 만났다. (원효는) 일부러 물에 떨어져 옷을 적셨다. 공리가 스님을 요석궁으로 인도하여 옷을 말리게 하니, 그곳에서 유숙하게 되었는데, 공주가 과연 태기가 있어 설총을 낳았다. 설총은 나면서부터 명민하여 경서와 역사서에 두루 통달했다. 그는 신라 십현(新羅十賢) 중의 한 분이다. 우리말로써 중국 및 주변 나라들의 각 지방 풍속과 물건이름 등에 통달하고 육경문학(六經文學)을 훈해(訓解)하였으므로, 지금까지 우리나라에서 경학을 공부하는 이들이 전수하여 끊이지 않는다.

원효가 이미 파계하여 설총을 낳은 이후로는 속복(俗服)으로 바꾸어 입고, 스스로 소성거사(小性居士)라고 했다. 우연히 광대들이 놀리는 큰 박을 얻었는데 그 모양이 괴이했다. 원효는 그 모양대로 도구를 만들어 『화엄경』의 “일체에 걸림이 없는 사람은 하나처럼 통하는 길에서 삶과 죽음의 속박으로부터 벗어난다”라는 문구에서 따서 무애(無碍)라고 이름 짓고, 노래를 지어 세상에 퍼뜨렸다. 일찍이 이것을 가지고 천촌만락(千村萬落)에서 노래하고 춤추면서 교화하고, 읍조리며 돌아다녔으므로, 가난하고 무지몽매한 무리들까지도 모두 부처의 이름을 알게 되었고, 모두 ‘나무(南無)’(나무아미타불)를 부르게 되었으니, 원효의 법화가 컸던 것이다.

그가 탄생한 마을 이름을 불지촌(佛地村)이라고 하고, 절 이름을 초개사(初開寺)라고 하며, 스스로 원효(元曉)라 일컬은 것은 모두 ‘깨달음의 해가 처음 빛을 비추다’(佛日初輝)라는 뜻이다. 원효란 말도 또한 방언이니, 당시의 사람들은 모두 향언(鄉言)으로 시단(始旦)이라 했다.

일찍이 분황사(芬皇寺)에 살면서 화엄소(華嚴疏)를 짓다가 제40회향품(第四十廻向品)에 이르자 마침내 붓을 놓았으며, 또 일찍이 송사로 인해서 몸을 백송(百松)으로 나누었으므로 모두 그의 경지(位階)를 (화엄의 十地 가운데) 초지(初地)라고 한다.

해룡(海龍)의 권유에 따라 길에서 조서를 받아 『금강삼매경』의 소(疏)를 지으면서 붓과 벼루를 소의 두 뿔 위에 놓아두었으므로 이를 각승(角乘)이라 했는데, 또한 본각(本覺)과 시각(始覺)의 숨은 뜻을 나타낸 것이다. 대안법사(大安法師)가

배열하여 종이를 붙인 것은 음(音)을 안 것이고, (원효가 소를 지은 것은 그 음에 따라) 노래를 부른 것이다.

성사께서 입적하자 설총이 유해를 부수어 소상(塑像)의 진용(眞容)을 조성하여 분황사에 봉안하고, 공경·사모하여 지극한 슬픔의 뜻을 표했다. 설총이 그때 옆에서 절을 하니 소상이 홀연히 돌아보았는데, 지금도 여전히 돌아본 채로 있다. 원효가 살던 혈사(穴寺) 옆에 설총의 집터가 있다고 한다.

그의 행적을 기리노라(贊).

각승(角乘)은 처음으로 『금강삼매경』을 열었고  
표주박 가지고 춤추며 온갖 거리 교화했네.  
달 밝은 요석궁에 봄 잠 깊더니  
문 닫힌 분황사엔 돌아보는 모습만 허허롭네.

#### ■ 元曉不羈

聖師元曉 俗姓薛氏 祖仍皮公 亦云赤大公 今赤大淵側有仍皮公廟 父談捺乃末 初示生于押梁郡南(今章山郡) 佛地村北 栗谷娑羅樹下 村名佛地 或作發智村(俚云 弗等乙村) 娑羅樹者 諺云 師之家本住此谷西南 母既娠而月滿 適過此谷栗樹下 忽分產 而倉皇不能歸家 且以夫衣掛樹 而寢處其中 因號樹曰娑羅樹 其樹之實亦異於常 至今稱娑羅栗 古傳 昔有主寺者 給寺奴一人 一夕饑栗二枚 奴訟于官 官吏怪之 取栗檢之 一枚盈一鉢 乃反自判給一枚 故因名栗谷 師既出家 捨其宅爲寺 名初開 樹之旁置寺曰娑羅 師之行狀云 是京師人 從祖考也 唐僧傳云 本下湘州之人 按麟德二年間 文武王割上州下州之地 置歙良州 則下州乃今之昌寧郡也 押梁郡本下州之屬縣 上州則今尙州 亦作湘州也 佛地村今屬慈仁縣 則乃押梁之所分開也 師生小名誓幢 第名新幢(幢者俗云毛也) 初母夢流星入懷 因而有娠 及將產 有五色雲覆地 眞平王三十九年 大業十三年丁丑歲也 生而穎異 學不從師 其遊方始末 弘通茂跡 具載唐傳與行狀 不可具載 唯鄉傳所記 有一二段異事 師嘗一日風顛唱街云 誰許沒柯斧 我斫支天柱 人皆未喻 時太宗聞之曰 此師殆欲得貴婦 產賢子之謂也 國有大賢 利莫大焉 時瑤石宮(今學院是也)有寡公主 勅宮吏覓曉引入 宮吏奉勅將求之 已自南山來過蚊川橋(沙川 俗云牟川 又蚊川 又橋名楡

橋也)遇之 伴墮水中濕衣袴 吏引師於宮 褫衣曬眼 因留宿焉 公主果有娠 生薛聰 聰生而睿敏 博通經史 新羅十賢中一也 以方音通會華夷方俗物名 訓解六經文學 至今海東業明經者 傳受不絕 曉既失戒生聰 已後易俗服 自號小姓居士 偶得優人舞弄大瓠 其狀瑰奇 因其形製爲道具 以華嚴經一切無導人 一道出生死 命名曰無導 仍作歌流于世 嘗持此 千村萬落且歌且舞 化詠而歸 使桑樞瓮牖獮猴之輩 皆識佛陀之號 咸作南無之稱 曉之化大矣哉 其生緣之村名佛地 寺名初開 自稱元曉者 蓋初輝佛日之意爾 元曉亦是方言也 當時人皆以鄉言稱之始且也 曾住芬皇寺 纂華嚴疏 至第四十廻向品 終乃絕筆 又嘗因訟 分軀於百松 故皆謂位階初地矣 亦因海龍之誘 承詔於路上 撰三昧經疏 置筆硯於牛之兩角上 因謂之角乘 亦表本始二覺之微旨也 大安法師排來而粘紙 亦知音唱和也 既入寂 聰碎遺骸 塑真容 安芬皇寺 以表敬慕終天之志 聰時旁禮 像忽廻顧 至今猶顧矣 曉嘗所居穴寺旁 有聰家之墟云 讚曰 角乘初開三昧軸 舞壺終掛萬街風 月明瑤石春眠去 門掩芬皇顧影空

(一然/1206~1289, 『三國遺事』 卷四, 元曉不羈)

### III. 원효의 생애 연보(年譜)

불기 (佛紀)	서기 (西紀)	왕력	원효 나이	원효 행장	주변 및 관련 사항
1161	617	진평왕39	1	압량군 불지촌(현 경북 경산)에서 출생. 속성은 설(薛)씨. 어릴 적 이름은 서당(誓幢). 할아버지는 잉피공(仍皮公), 아버지는 담날내말(談捺乃末)	
1162	618	진평왕40	2		수나라 멸망 당나라 건국
1169	625	진평왕47	9		의상 출생
1171	627	진평왕49	11		원측이 당나라에 유학
1176	632	선덕여왕1	16	출가함. 출가 이후 사미승 시절에 낭지(朗智)에게 배우고, 이후 보덕(普德), 혜공(惠空) 등으로부터 배우며 수행함	
1178	634	선덕여왕3	18		경주 분황사(芬皇寺) 창건. 백제 흥왕사(興王寺) 창건

불기 (佛紀)	서기 (西紀)	왕력	원효 나이	원효 행장	주변 및 관련 사항
1180	636	선덕여왕5	20		자장이 당나라에 유학 (혹은 638년)
1184	640	선덕여왕9	24		중국 화엄종 초조 두순이 입적
1186	642	선덕여왕11	26		백제가 신라성 40여 곳을 공략. 대야성 공략. 고구려 연개소문이 영류왕을 죽이 고 보장왕을 세움. 김춘추 가 고구려에 가서 도움을 구하였으나 실패함
1187	643	선덕여왕12	27		선덕여왕의 요청에 따라 자 장이 1700여 권의 경론을 가지고 급히 귀국. 불경과 함께 가지고 온 불두골(佛 頭骨) 불치(佛齒) 등 불사리 백개를 황룡사(黃龍寺), 태 화사(太和寺), 통도사(通度 寺)에 나누어 봉안. 의상이 경주 황복사에서 19세에 출가
1189	645	선덕여왕14	29		자장의 건의에 따라 황룡사 9층목탑 조성. 당나라 현장 이 17년간의 인도 유학을 마치고 장안으로 귀국
1191	647	선덕여왕16 /진덕여왕1	31		자장이 통도사에 계단(戒 壇) 설치. 비담의 반란. 선 덕여왕 임종
1194	650	진덕여왕4	34	현장에 의해 주도되고 있는 새로운 불교학풍(신유식)을 접하기 위해 의상과 함께 육 로를 통해 당나라에 가려다 가 요동에서 고구려 수비군 에게 체포되어 실패하고 겨 우 탈출함. 이 무렵 원효와 의상이 보덕스님에게서 『유 마경』 『열반경』을 배웠을 것 으로 추정됨. 포항 향사사(恒 沙寺)에 주석하고 있던 혜공 (惠空)과 교류하며 배웠던 것 도 이 무렵의 일로 추정됨	고구려의 고승 보덕(普德) 이 완산주(현 전주) 고대산 (현 고덕산)으로 이주함

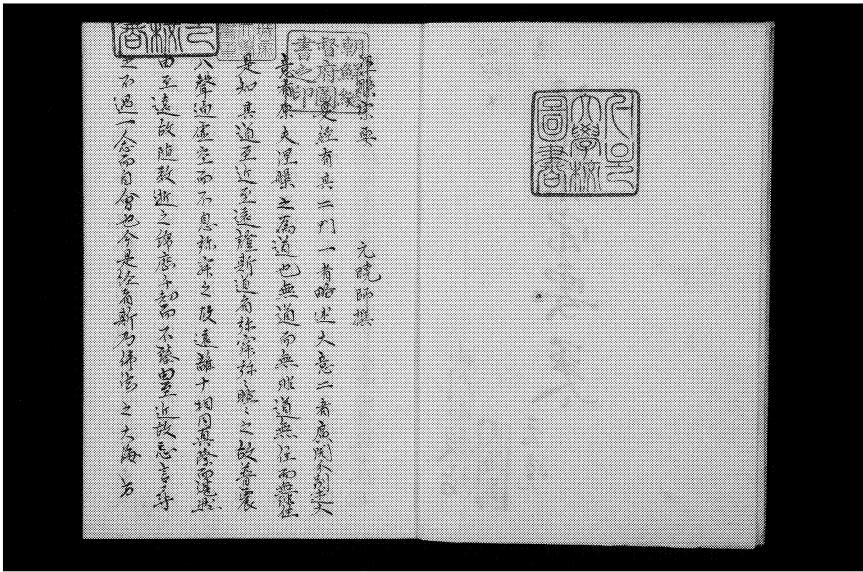
불기 (佛紀)	서기 (西紀)	왕력	원효 나이	원효 행장	주변 및 관련 사항
1204	660	태종무열왕7	44		백제가 멸망함
1205	661	문무왕1	45	의상과 함께 제2차 당나라 유학을 떠남. 남양만 당항성으로 가는 중도인 직산(현 성환과 천안 사이)의 무덤(土龕)에서 자다가 깨달음을 얻어 당나라 유학을 포기함	의상은 원효와 헤어진 후 당나라로 들어가 화엄종 지엄의 제자가 됨
1206	662	문무왕2	46	소정방이 김유신에게 보낸 철군 암호를 해독해 줌	
1212	668	문무왕8	52		나당연합군에 의해 고구려 멸망. 삼국 통일. 중국 화엄종 지엄 입적
1215	671	문무왕11	55	행명사에서 『판비량론』저술	의상 귀국
1220	676	문무왕16	60		의상이 부석사를 창건. 중국 선종 6조 혜능이 광주 법성사(法性寺)에 감
1226	682	신문왕2	66		중국 법상종 규기가 자은사에서 입적
1230	686	신문왕6	70	혈사에서 입적. 설총이 유해로 원효상을 조성하여 분황사에 봉안	
1323	779	혜공왕15			손자 설중업이 신라 사신의 일원으로 일본에 감. 일본의 상재(上宰)가 설중업이 원효의 손자임을 알고는 기뻐하며 원효를 찬탄하는 시를 써 줌
1645	1101	고려 숙종6		대국국사 의천의 건의로 원효에게 ‘화쟁국사(和諍國師)’ 시호(諡號)를 추증	

#### IV. 원효관련 사진 자료

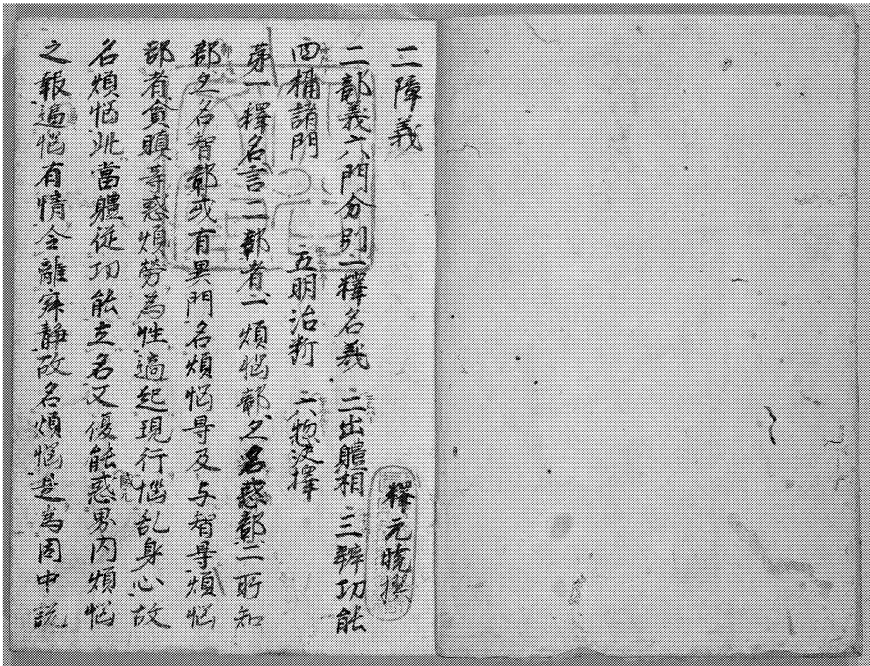
- 일본 고산사 소장 원효대사 진영 - 형형한 안광이 인상적이다



■ 열반종요 필사본



■ 이장의 필사본



■ 보살계본지법요기



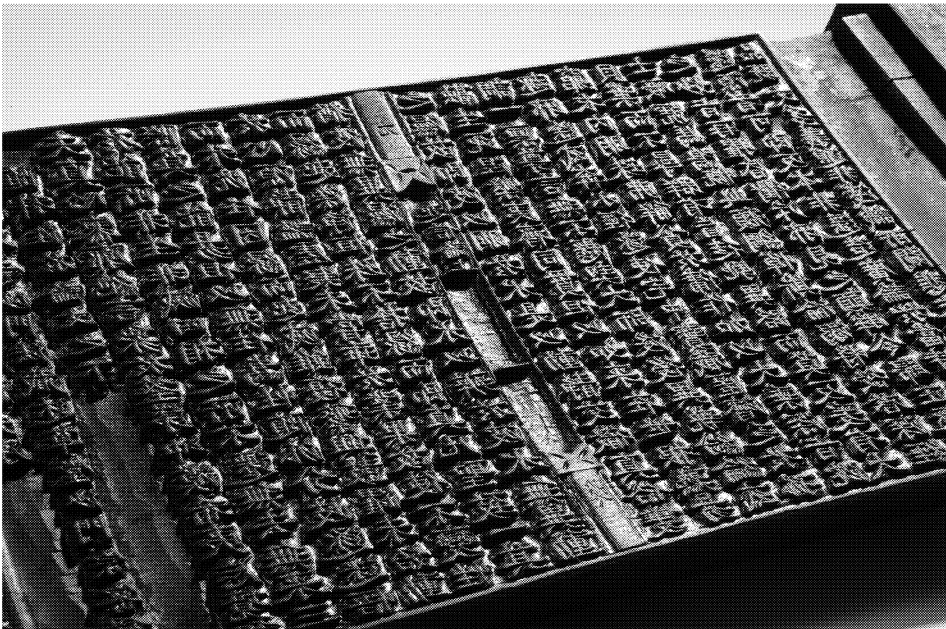
■ 원효는 남고 의상은 유학길에 오르다 - 일본국보 '화엄연기' 중



- 거리의 성자, 원효의 도반 - 대안, 왕으로부터 『금강삼매경』 편찬을 요청받다



- 대승기신론소 목판



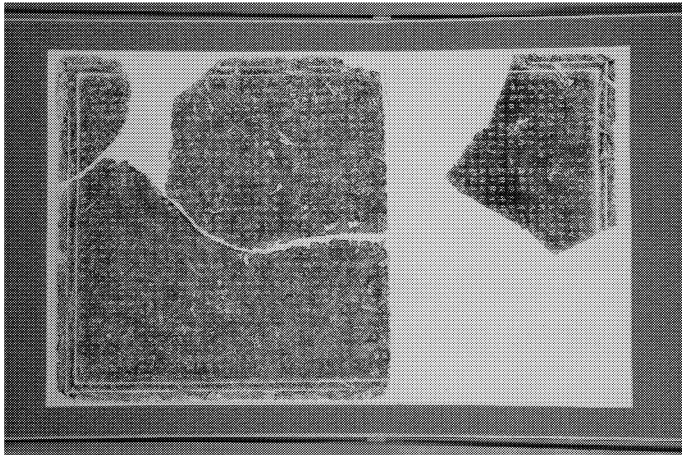
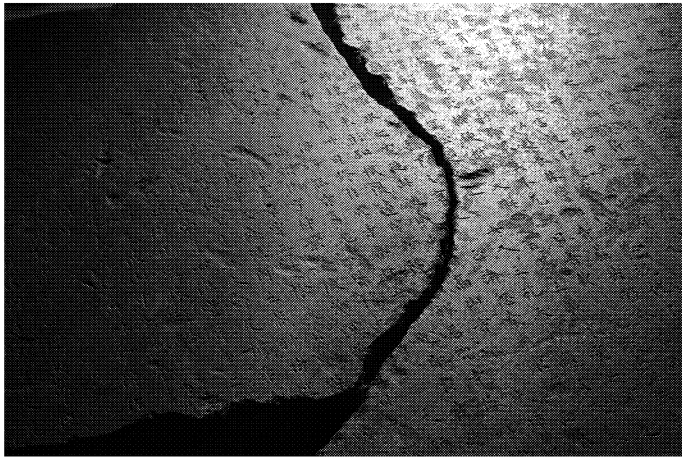
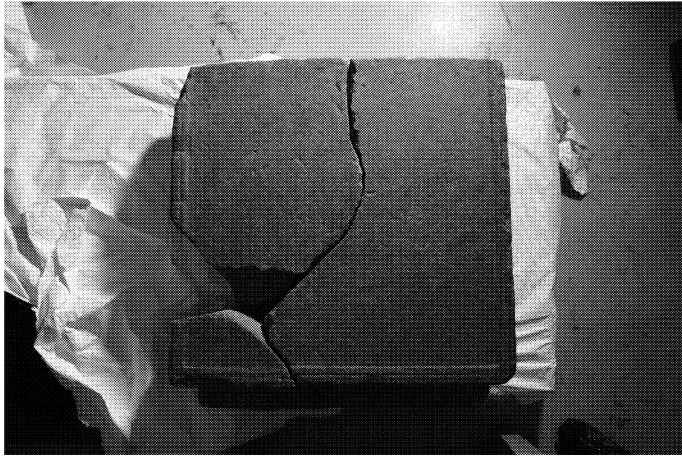
兩卷樂業壽經宗要

釋元曉選

將申兩卷經旨略用四門分別初述教之大意次  
 同經之宗教二者奉人分別四者就文解杖言大  
 意者無支礙中心生融通也乎恭若虛空甚猶巨  
 海故其性潤滑能降濛而不迷在理以其昭本不列相何有神解之至獨在神以豈至動靜之時乃  
 今或月度月淪女男而階轉沈古浪而長流或乘  
 吾根截四流而不迷至彼岸而水寒若斯動乘皆

五

■ 서당화상비



## 원효의 불성관

김성철 · 금강대학교

본고는 원효의 『열반종요』 「불성문」을 중심으로 원효 불성관의 일단을 재조명해 보고자 하는 시도다. 『열반종요』는 다른 경전에 대한 중요류와 마찬가지로 『대승열반경』의 핵심교리를 정리한 것이다. 이에 더해 『열반종요』는 열반과 불성에 대한 원효 이전의 여러 견해들을 통합적으로 설명하고 있다. 이는 특히 「불성문」 〈출체문〉에서 현저하다. 곧 원효는 〈출체문〉에서 불성에 관한 여러 견해를 망라하고, 그 자신의 입장에 서서, 그 주장들과 그 주장들 사이의 상호관계, 그리고 원효 자신의 설과 관계 등을 밝혀 전체적으로 이해하고자 하는 시도 또한 포함하고 있는 것이다.

이 과정에서 원효는 잘 알려진 화쟁과 회통의 방법을 자유자재로 구사하고 있다. 이 화쟁과 회통의 방식 특히 「불성문」에 나타난 회통의 방식은 일견 서로 불일치하거나 모순되어 보이는 『대승열반경』의 경문을 조화롭게 이해하고자 하는 시도다. 이러한 불일치하거나 모순되어 보이는 경문은 원효 이전의 여러 논사들 견해의 근거가 되고 있다. 경문에 대한 회통 과정과 이 문장들에 근거한 이전 논사들의 주장을 통합적으로 설명하면서 원효는 자신만의 독자적인 방식으로 이해하려는 시도를 보인다.

본고는 이러한 이해 방식을 재평가해 보고자 한다. 또한 이전 논사의 주장을 서술하는 과정에서 원효가 새롭게 언급하는 두 논사의 주장과 그 주장의 근거를 제시하는 문장과 관련한 한 두 가지 문제를 검토해 보고자 한다.

## I. 원효의 불성관 - 일심불성론

『열반종요』 「불성문」 서두는 불성에 관한 원효 이전 여러 논사들의 견해를 소개하면서 시작한다. 원효는 불성에 대한 선대 논사들의 여섯 견해를 열거한 후, 자신의 독자적인 불성관을 제시하고 있다. 원효는 앞서 열거한 여러 논사들의 불성 개념이 부분적으로만 옳다고 간주한다.<sup>1)</sup> 그리고 자신이 제시하는 일심 개념이야말로, 여타 논사들이 제시하는 불성 개념의 국지적 타당성을 넘어, 전면적 타당성을 확보할 수 있다고 주장하고 있다.

불성의 본질은 바로 일심이다. .... 만약 조건[緣]에 따라 [일심을 논하면, [일심은 여섯 논사가 주장하는] 표면적 마음[起]도 되고 잠재적 성향[伏]도 되며, 심리현상[法]도 되고, 사람[人]도 되며, 속제(俗諦)도 되고 진제(眞諦)도 되며, 원인도 되고 결과도 된다.<sup>2)</sup>

원효는 선대의 여러 논사들이 불성을 원인이나 결과 등 특정한 조건 아래 있는 일심의 특수한 측면만을 강조한 것으로 보고 있다. 하지만 원효가 불성이라고 간주하는 일심은 그 특수한 측면에 한정되지 않고,<sup>3)</sup> 원인과 결과 등 모든 측면을 다 포괄하는 개념인 것이다.

불성을 일심이라고 간주하고, 다른 논사의 불성관에 대해서는 부분적 타당성만 인정하는 원효의 견해는 『열반종요』의 결론부에서 다시 한 번 나타난다. 『열반경』의 경문을 특정한 기준에 따라 동일한 의미로 모아 분류하는 부분인 ‘회의동(會義同)’이 그것이다.

‘회의동’에서는 『열반경』에서 설해진 다양한 불성 정의를 다섯 가지 의미를 기준으로 분류하여 정리한다. 다섯 가지란 첫째 성정문(性淨門)의 상주불성을 설하는 문장, 둘째 수염문(隨染門)의 무상불성을 설하는 문장, 셋째 현재의 결과[現果]를 설하는 문장, 넷째 미래의 결과[當果]를 설하는 문장, 다섯째 일심을 설하는

1) 『열반종요』(TD38, 249b12-25): 此諸師說 皆是[皆]非 ..... 所以諸說 皆非皆是

2) 『열반종요』(TD38, 249b19-24): 佛性之體 正是一心. .... 約緣論心 爲起爲伏 作法作人 爲俗爲眞 作因作果; 이하 『열반종요』 번역은 은정희 외(2017)와 박태원 외(2019)를 참조하였다.

3) 『열반종요』(TD38, 249b2-23): 所以就心論心 非因非果 非眞非俗 非人非法 非起非伏

문장이다. 이 중 첫째와 둘째는 원인의 측면을, 셋째와 넷째는 결과의 측면을 설한 것이다. 다섯째는 원인과 결과 어떤 것에도 해당하지 않는다. 원효는 이 다섯 가지 불성의 의미로 『열반경』에 설해진 불성 개념을 모두 포괄할 수 있다고 한다.<sup>4)</sup> 이어서 마지막 일십까지 설하는 『열반경』 경문을 모두 해설한 뒤, 다섯 번째 일십과 이전의 불성 개념의 관계에 대해 다음과 같이 언급한다.

앞서 설명한 네 가지 측면 곧 [수]염과 [성]정이라는 두 가지 원인[이라는 의미의 불성 개념]과 미래와 현재의 결과[라는 의미의 불성 개념]은 그 본질상 별개가 아니고[其性無二] 다만 일십[의 두 가지 측면]일 뿐이다.<sup>5)</sup>

인용문은 앞의 네 가지 불성 개념이 모두 다섯 번째 일십 개념에 포괄되는 하위 개념임을 명확히 한다. 앞의 네 개념은 청정과 염오, 원인과 결과라는 측면에서 서로 배타적인 개념이지만, 일십은 그 모든 것을 포괄할 수 있는 최상위 개념이다. 이 점에서 앞의 네 개념과 다섯 번째 일십 개념에는 명확히 위계가 존재한다. 이를 간략히 표로 정리하면 다음과 같다.

[표 1] ‘회의동’의 불성 개념

⑤ 일십	원인	성정문	① 상주불성(진여불성)
		수염문	② 무상불성(보불성)
	결과	현재불의 공덕(現果)	③ 현과불성
		중생의 가능성(當果)	④ 당과불성

문제는 이와 같은 포괄적인 일십 개념은 『열반경』에서는 설해지지 않고 있다는 점에 있다. 『열반경』 안에서 일십이라는 단어가 한 차례 나타나지만, ‘열심히’ ‘집중하여’ 정도의 의미 이상을 가지고 있지 않다.<sup>6)</sup> 전문술어로서 『열반경』 전체의 불성 개념이나 원효 이전 논사의 불성 개념을 포괄할 만한 의미를 갖고 있지

4) 『열반중요』(TD38, 253c17-23).

5) 『열반중요』(TD38, 254b28-29): 前說四門 染淨二因 當現二果 其性無二 唯是一心

6) 남본 『열반경』(TD12, 621c4-6): 汝等於是第一義中應勤 應勤精進一心修習

않은 것이다.) 이 사실은 일심불성론이 직접적으로 『열반경』에 기반하고 있는 것이 아님을 의미한다. 원효는 다른 경론에 근거한 일심 개념으로 『열반경』을 재 해석하고 있는 것이다.

그런데 이와 같이 『열반경』에 기반한 직접적 근거도 없이 어떻게 『열반경』에 나타나는 불성 개념을 일심이라고 간주할 수 있는가? 원효는 말한다.

일심의 본질(性)은 오직 붓다[佛]만이 체득할 수 있으므로 이 [일심을 불성(佛性)이라 한다. [『열반경』의 문장들은] 여러 기준에 따라 이 동일한 일[심]의 본질을 [부분적으로] 드러낼 뿐이다.<sup>8)</sup>

원효는 마치 인도불교 전통에서 발음의 유사성을 이용하여 의미를 확장하는 ‘유사어원학(nirukta)’ 방식을 차용이라도 하듯,<sup>9)</sup> 일심 개념을 불성 개념으로 확장시키고 있다. 다시 말해 오직 붓다[佛]만이 일심의 본질(性)을 인식할 수 있다는 의미에서 일심을 불성이라고 한다는 것이다. 일심이 불성이라고 불리는 이유는 그것이 붓다의 인식대상이기 때문이다. 이와 같은 어의해석을 통해 원효는 『열반경』에는 표면적으로 나타나지 않는 일심불성론을 제창하고 있는 것이다. 원효는 이 일심 개념으로 『열반경』에 나타나는 불성 개념뿐 아니라 인도와 동아시아에서 형성되고 발전해 온 불성 개념의 역사 전체를 포괄하고자 하는 웅대한 시도를 하고 있다.

## II. 이전 논자들의 불성 개념에 대한 원효의 입장

앞서 언급했듯이, 『열반종요』 「불성문」 서두는 불성에 관한 원효 이전 여러 논자들의 견해를 소개하면서 시작한다. 여섯 논사의 견해를 <출체문>에서 다룬 후,

7) 『열반종요』의 일심 개념의 기원은 『대승기신론』이다. 원효는 『기신론』의 일심 개념을 주석하면서 그 경전적 전거로서 『능가경』의 문장을 제시한다. 하지만 이것은 『능가경』 본래의 의미와는 전혀 다른 무리한 해석이다. 이에 대해서는 아래에서 다룬다.

8) 『열반종요』(TD38, 254b29-255a2): 一心之性 唯佛所體 故說是心 名爲佛性 但依諸門 顯此一性

9) 인도의 nirukta 전통에 대해서는 강성용(2010); 이영진(2016) 참조.

「불성문」은 이어지는 〈인과문〉 이하 〈견성문〉, 〈유무문〉, 〈삼세문〉에서는 기본적으로 『열반경』에 나타나는 경문을 중심으로 원인과 결과 측면의 불성, 불성을 보는 수행 단계, 수행 단계에 따른 불성의 존재 여부, 시간에 따른 불성의 귀속 여부 등을 다룬다. 그 후 마지막 결론으로 〈회통문〉을 설정하고 이상과 같이 경전에 나타나는 다양한 측면의 불성 논의를 정리한다. 〈회통문〉은 다시 서로 다른 문장과 의미를 개별적으로 조화롭게 해석하는 ‘통문이(通文異)’와 문장은 다르지만 의미는 동일한 구절을 특정한 기준 아래 모은 ‘회의동’으로 나뉜다. 앞서 보았듯이 이 ‘회의동’ 부분이 일심불성론을 다시 한 번 천명하는 「불성문」의 결론부를 이룬다.

〈출제문〉에서 제시하는 여섯 논사는 제1사 축도생(竺道生, 355~434), 제2사 승민(僧旻, 467~527), 제3사 법운(法雲, 467~529), 제4사 양무제(梁武帝, 464~549), 제5사 신사(新師) 곧 현장(玄奘, 600~664) 학계(법상종), 제6사 진제(真諦, 499~569) 학계(섭론종)다.

이 여섯 논사는 길장(吉藏, 549~623)의 『대승현론』과 혜균(慧均, 6세기 말~7세기 초)의 『대승사론현의기』, 특히 후자의 직접적인 영향을 받은 것으로 지적되어 있다.<sup>10)</sup> 원효는 세심하게 『대승현론』의 11사의 견해 혹은 『대승사론현의기』의 10사의 견해를 6사설로 체계적으로 정리하고 있다. 우선 이를 표로 비교해보자.<sup>11)</sup>

10) Plassen(2007: 41ff.); 최연식(2009: 62ff. 특히 65f.). 『대승사론현의기』가 원효의 화쟁사상에 미친 영향을 언급한 후, Plassen(2007: 43)은 첫 4사의 명칭과 사찰이 『대승사론현의기』와 일치하는 점을 근거로 원효가 『열반중요』를 집필할 때 『대승사론현의기』를 알고 있었다고 지적하고 있다.

11) 김성철(2013: 87f)은 『대승현론』과 『대승사론현의기』를 삼론약장과 함께 비교하는 표를 작성하였다. 본 발표에서 『대승현론』과 『대승사론현의기』의 비교에는 이를 참조하였다.

[표 2] 원효 이전 논사의 불성 개념

『열반중요』 <sup>12)</sup>		『대승사론현의기』 <sup>13)</sup>			『대승현론』 <sup>14)</sup>	
논사	불성의 본질	논사	불성의 본질		논사	불성의 본질
①도생	당유불과 (當有佛果)	①도생	도생		⑧	당과
②승민	현유중생 (現有衆生)	⑦승민	중생		①	중생
③법운	염고구락 (厭苦求樂)	⑥법운	피고구락		⑤	피고구락
④양무제	심신(心神)	④양무제	진신(眞神)		⑥	진신(眞神)
⑤신사	아뢰야식 법이종자	⑨지론사 ⑩섭론사	제8무몰식 (無沒識)	자성청정심	⑦	아리야식 자성청정심
⑥진제	아마라식 진여해성		제9무구식 (無垢識)			
		②영정(令正)	득불지리 (得佛之理)		⑨	득불지리
		③소량(小亮)	진여성리 (眞如性理)			
		⑤소안(小安)	명전불후 (冥傳不朽)		④	명전불후
		⑧유(柔)법사, 지장(智藏)	통: 가실(假實)		②	6법(5온, 假人)
			별: 심식(心識)		③	심(心)
					⑩	진제
					⑪	제일의공

표에서 명료하게 드러나듯이, 원효는 『대승사론현의기』의 10논사 중 ②③⑤⑧을 제외하고, ⑨지론사 설을 현장 계통의 신학설로 대체하고 있다. 이는 유사하거나 불명료한 개념을 원효의 입장에서 통합하여 이해한 결과로 보인다. 곧 『대승사론현의기』의 ②와 ③은 『열반중요』의 ⑥으로 통합하고, 『대승사론현의기』 ⑧가실과 심식은 각각 『열반중요』의 ②와 ④로 통합한 것이다. 『대승사론현의기』

12) 『열반중요』(TD38, 248a8ff.)

13) 『대승사론현의기』(X74, 91b7~93a18.); 최연식(2009: 45-46) 참조.

14) 『대승현론』(TD45, 35b19ff.): 후지이 교코(2015: 308-309) 참조.

⑤명전불후 개념 또한 『열반종요』에서는 ④심신 개념에 통합된 것으로 볼 수 있다. 지론사의 불성 개념을 현장 계통의 신사로 대체한 이유도 『대승사론현의기』에서 지론사와 섭론사의 견해를 묶어 자성청정심이라고 설하고 있기 때문이었을 것이다. 또한 원효 당시 세력을 확장해 가던 법상종의 설을 포함하여 비판적으로 다룰 필요성을 느꼈을 때문이었을 수도 있다. 아마도 가장 중요한 이유는 현장계 설에서 주장하는 종자 개념을 보충해 넣음으로서 6사의 견해를 매우 체계적으로 이해할 틀을 제공하기 때문이었을 것이다. 아래에서 살펴보겠지만, 이는 원효 자신의 불성관인 일심불성론의 전체성을 드러낼 수 있는 중요한 계기가 된다.

이와 같이 원효는 분명한 목적의식을 갖고 이러한 통합과 정리작업을 수행하였다. 그것은 여섯 논사의 설로 정리된 견해가 원효 자신이 내세우는 일심불성 개념의 한 측면을 표현한 것에 불과하다는 것을 보여주기 위한 것이다.

원효는 <출체문> ‘서제설(序諸說)’에서 여섯 논사의 불성 정의를 그 근거가 되는 경론의 문장과 함께 제시한 후, 이어지는 ‘판시비(判是非)’에서는 먼저 여러 설의 옳고 그름을 총괄적으로 논한다. 이 때 제시하는 기준은 현재와 미래, 진제와 속제, 사람과 법, 표면적 마음과 잠재적 성향이다.<sup>15)</sup> 이 기준에 따라 각 논사의 설을 정연하게 정리하고, 각 논사의 견해는 이 기준에 따른 어느 한 측면만 강조한 것이라고 간주하는 것이다. 원효가 주장하는 일심이라는 의미의 불성은 각 논사가 주장하는 모든 측면들을 갖고 있지만, 그 논사들의 주장은 일심불성의 한 측면만 나타낼 뿐이다. 따라서 각 논사의 설은 부분적으로는 옳을 뿐, 전체적으로는 그르다.<sup>16)</sup>

나아가 좀더 구체적으로 각 논사의 설을 변별한다. 곧 일심에는 청정한 측면과 염오된 측면이 있는데, 제6사는 전자에, 앞의 다섯 논사는 후자에 해당한다. 오염된 측면은 역순으로 본래 갖추어진 깨달음의 종자(제5사)로부터 시작하여 마침내 불과(제1사)를 얻는 과정으로 배치된다. 이를 표로 정리하면 다음과 같다.

15) 『열반종요』(TD38, 249b15~19).

16) 『열반종요』(TD38, 249b12~14): 此諸師說皆是非 所以然者 佛性非然非不然故 以非然故諸說悉非 非不然故諸義悉是

[표 3] 불성에 대한 여섯 논사의 견해와 일심불성론

여섯 논사와 그 견해 (序諸說)		옳고 그름의 총괄적 설명 (判是非-總說)				구체적 변별 (判是非-分別)		원효의 불성 정의
논사	주장 내용	인/과	진/속	인/법	기/복	염/불염		
제1사	당유불과 (當有佛果)	결과 (미래)	-	-	-	결과[를 획득할 수 있는 중생의 가능성]		일심
제2사	현유중생 (現有衆生)	원인 (현재)	속제	인	-	처처수생(處處受生)		
제3사	염고구락 (厭苦求樂)			법	상심(起)	원인		
제4사	심신(心神)					신해성(神解性)		
제5사	아뢰야식 법이종자					종자(伏)	불유훈성(不由熏性)	
제6사	아마라식 진여해성			진제	-	-	불염	

이와 같이 보면, 원효가 이전 논서들에서 열 가지 혹은 열한 가지 설로 나열되던 불성에 대한 여러 견해를 여섯 가지로 정리하고, 그 순서까지 정교하게 배치한 것이 한 눈에 드러난다. 이 여섯 논사의 견해를 구분하는 기준은 앞서 살펴본 ‘회의동’에서 분류한 것에서 현재불의 공덕(現果)을 제외한 것과 정확히 일치한다. 곧 원인과 결과를 나누고 원인을 다시 성정문과 수염문으로 나눈 것이 ‘회의동’의 분류법이라면, 〈출체문〉에서는 수염문을 좀더 세분하여 배치한 것이다. 그리고 수염문은 성불의 가장 기본적인 가능성인 잠재성으로서 법이종자에서 출발하여 그것이 드러난 지적능력[神解性]과 고통을 싫어하고 행복을 바라는[厭苦求樂] 작용을 갖춘 표면적 의식이 되고 이를 원인으로 하여 중생이 불과를 얻는 과정으로 설명된다.<sup>17)</sup>

17) 이러한 배치의 틀은 ‘회의동’ 부분의 성정문과 수염문이라는 용어, 그리고 ‘판시비’ 부분에 나타나는 본각이라는 용어를 통해 짐작할 수 있듯이 『대승기신론』의 성정본각과 수염본각 사상을 배경으로 하고 있는 것이 명확하다. 이는 무엇보다 원효 자신이 제6사의 설을 설명하면서 『기신론』을 언급하고 있는 것으로부터도 확인된다. 『열반종요』(TD38, 249b25~c2): 於中分別者 於一心法有二種義 一者不染而染 二者染而不染 染而不染一味寂靜 不染而染流轉六道 ..... 起信論中 廣顯是義 此者眞諦三藏之義; 은정희 외(2017: 269, n.1181); 박태원 외(2019: 294, n.619) 참조. ‘此者眞諦三藏之義’까지를 불염이염과 염이불염에 대한 설명으로 보아야 할 것이다. 김호귀(2005: 127)도 이러한 이해 방식을 보이고 있다.

다시 말해 이것은 ‘회(會)’라는 방법을 『열반경』 경문 분류뿐 아니라 원효 이전 학설에 대한 분류에도 적용한 것이다. 이전 학설과 관련해서도, 원효 자신의 일심불성론과 다른 논사의 불성론에는 명확한 위계가 존재한다. 곧 여섯 논사의 견해는 일심불성의 한 측면을 드러내는 하위 개념이고, 자신의 일심불성론은 여섯 논사 모두의 견해를 포괄하는 상위개념이다. 이와 같이 자신의 견해를 상위에 놓고 타자의 견해를 하위에 놓는 태도를 종교학에서는 ‘포괄주의’라고 부른다. 원효의 ‘회(會)’는 일종의 포괄주의 입장으로 간주할 수 있다. 반면, 하위에 놓인 여섯 논사 사이의 우열은 현저하게 발견되지 않는다. 그것은 〈회통문〉의 다른 한 방법인 ‘통문이(通文異)’에서 서로 다른 의미의 경문을 우열을 논하지 않고 조화롭게 해석하는 방식의 반영이다. 이를 ‘통(通)’이라고 한 것이다. ‘통’이라는 방법처럼 여러 견해를 동등하게 대하는 태도는 ‘상대주의’로 불린다. 원효의 ‘회통’이라는 경전 해석 방식과 그 응용으로서 타 학파에 대한 이해 방식은 바로 이 포괄주의[會]와 상대주의[通]가 결합한 모습이다. ‘판시비’의 결론부이자 〈출체문〉 전체의 결론 부분에서, 원효가 『열반경』의 경문을 들어서 제시하는 코끼리와 맹인의 비유는 이러한 포괄주의자로서 원효의 모습을 극명하게 드러내고 있다.<sup>18)</sup> 코끼리 전체를 의미하는 일심불성론과 코끼리의 코나 다리, 꼬리만을 더듬어서 알고 그것을 코끼리 전체의 모습 곧 불성이라고 제시하는 다른 논사의 불성론 사이에는 분명한 차이가 존재하는 것이다.

이러한 포괄주의 방법을 채택함으로써 원효는 선대 논사의 견해를 오히려 자신의 일심불성론의 체계와 구조를 보여주는 도구로 활용하는 능수능란함을 보여주고 있다. 그러나 이러한 그의 포괄주의는 상대방의 견해에 ‘칼을 감춘 꽃다발’을 주며 ‘우아하고 세련되게 부정’<sup>19)</sup>하는 면모도 있음을 간과하지 말아야 할 것이다.

이제 아래에서는 원효가 추가한 제5사와 제6사설을 좀더 살펴보기로 하자.

18) 『열반종요』(TD38, 249c15~19): 由是義故 六師所說 雖皆未盡 佛性實體 隨門而說 各得其義 故下文說 如彼盲人各各說象 雖不得實非不說象

19) 포괄주의가 ‘꽃다발 속의 칼’이라는 표현은 윤영해(2000)에게서, ‘우아한 부정’의 방식이라는 것은 도르지 왕축과 사적 대화에서 빌려왔다.

### III. 제5사와 제6사설의 문제

이미 보았듯이, 원효는 이전의 지론사 설을 대체하여 신사(新師) 곧 현장계 유식설을 자신의 불성 논의에 끌어들이고 있다. 인도 유가행파의 학설에서는 불성 개념은 주요 주제가 아니지만, 중국의 현장계 학파에서는 이전의 불성 논쟁에 대응하여 자신들의 불성 개념을 제시하고 있다. 원효가 언급하는 것은 바로 이것이다.

제5사는 아뢰야식에 있는 법이종자(法爾種子)가 불성의 본질이라고 말한다. 『열반경』에서 “불성이란 모든 [붓다의] 최고의 보리[를 획득하기 위한] 중도의 종자다”라고 한 것과 『유가사지론』에서 “본래 상태의 종성이란 [보살들의] 특별한(뛰어난) 6처다. [그것은] 그와 같은 양상으로 무한한 과거로부터 흘러온 것으로서 본래 획득해 있는 것이다”라고 한 것과 같다. 이 생각은 신사(新師) 등의 견해다.<sup>20)</sup>

박태원(2019: 286, n.603)이 지적하고 있듯이 제5사의 설의 근거로 현장역 『유가사지론』을 제시하고 있는 것으로 보아 신사(新師)란 현장계 유식학파를 가리키는 것이 분명해 보인다. 다만 신사 ‘등’이라고 한 것에서 ‘등’이 누구를 가리키는지는 불분명하다. 아마도 자신이 대체한 지론사의 견해까지도 포괄적으로 제시하려는 의도로 추측된다.

원효가 제시하는 신사의 견해는 혼습에 의해 발생하지 않는 본유의 법이종자라는 개념을 설하는 『성유식론』에 근거한 것으로 보인다.<sup>21)</sup> 한편, 동아시아의 불성논쟁에 대응하여, 불성 곧 여래장을 이성과 행성으로 구분하여 논하는 자은 기의 『법화현찬』<sup>22)</sup>에서는 행성에 의거하여 성종성을 설한 것으로 간주한다. 이 개념은 『대승현론』의 지론사설까지 거슬러 올라간다. 이 행불성설은 일반적으로

20) 『열반종요』(TD38, 249b4~8): 第五師言 阿賴耶識法爾種子 爲佛性體 如此經言 佛性者 一切諸阿耨菩提中道種子 瑜伽論云 性種性者 六處殊勝 有如是相 從無始世 展轉傳來 法爾所得 此意新師等義

21) 『성유식론』(TD31, 8a29~b2): 又諸有情既說本有 五種性別故 應定有法爾種子 不由熏生.

22) 『법화현찬』(TD34, 656a25~b2): 然性有二 一理性勝鬘所說如來藏是 二行性楞伽所說如來藏是 前皆有之後性或無 談有藏無說皆作佛 依善戒經地持論中 唯說有二 一有種姓 二無種姓 彼經論云 性種性者 無始法爾 六處殊勝 展轉相續 此依行性有種姓也

아뢰야식이 본래 갖고 있는 무루종자를 의미한다.<sup>23)</sup>

원효가 『열반경』의 문장과 함께, 신사의 견해의 전거로 드는 『유가사지론』의 문장은 산스크리트본으로도 남아있어 원래의 의미를 확인할 수 있다.

종성(gotra)이란 무엇인가? 요약하면 종성은 두 가지다. 본래상태(prakṛtistha)의 종성과 개발된(samadānīta) 종성이다. 그 중에서 본래 상태의 종성은 보살이 가진 특별한 6처다. 그것은 그와 같은 양상으로 무한한 과거로부터 연속적으로 흘러온 것이고 본래 획득해 있는 것(dharmatāpratīlabdha)이다. 그 중에서 개발된 종성은 이전에 선근의 수습으로 획득한 것이다. .... 나아가 그 종성은 종자(種子, bīja)라고도 하고, 계(界, dhātu)라고도 하고 본성(性, prakṛti)이라고도 한다.<sup>24)</sup>

이 구절은 『유가사지론』 〈보살지〉의 첫 품인 「종성품」의 첫 구절이다. 최초로 유가행과 수행도는 이와 같이 수행자가 갖춘 기본적인 자질과 성향을 의미하는 종성 개념에서 출발한다. 한편, 이와 같은 종성의 정의는, 〈보살지〉와 마찬가지로, 『유가사지론』의 가장 오래된 부분에 속하는 〈성문지〉에서도 거의 유사하게 등장한다.<sup>25)</sup>

그 종성의 본질은 무엇인가? 그 [종성]은 신체의 특별한 양태/신체에 부착한 것(\*āśrayaviśeṣa/āśrayasanniviṣṭa)<sup>26)</sup>이고, 6처에 포함되는 것이며 (\*śaḍāyatanaśamgrhīta), 본래 갖추어져 있는 것이고(\*dharmatāpratīlabdha), 무한한 과거로부터(\*anādikālika) 연속적으로 흘러온 것(\*paramparāgata)이다. 이 [종성]에 대해 종성(gotra), 종자(bīja), 계(dhātu), 본성(prakṛti)이라는

23) 키츠카와(2013: 195ff.) 참조.

24) BoBh[W] 3,1-6: tatra gotraṃ katamat. samāsato gotraṃ dvididham. prakṛtisthaṃ samudānītaṃ ca. tatra prakṛtisthaṃ gotraṃ yad bodhisattānāṃ śaḍāyatanaviśeṣaḥ. sa tādrśaḥ paramparāgato 'nādikāliko dharmatāpratīlabdhaḥ. tatra samudānītaṃ gotraṃ yat pūrvakuśalamūlabhyāsāt pratīlabdham. .... tat punar gotraṃ bījam ity apy ucyate dhātuḥ prakṛtir ity api.; 안성두(2015: 46f.) 참조.

25) 이하의 〈성문지〉와 『구사론』의 관련 논의는 김성철(2011: 41-44)에서 다룬 것이다.

26) 티벳역 'lus las khyad par'에 근거하면, '\*āśrayaviśeṣa'로 환범할 수 있지만, 한역 '附在所依'에 근거하면 '\*āśrayasanniviṣṭa'로도 환범할 수 있을 것이다. āśrayasanniviṣṭa를 '附(布)在所依'로 한역하거나, '附屬所依'로 한역한 예에 대해서는, 勝呂(1982: 62) 및 山部(1990: 75, n.20) 참조.

동언어가 있는 것이 바로 종성이라고 해야 한다.<sup>27)</sup>

〈성문지〉에는 본래상태의 종성과 개발된 종성이라는 구별은 없지만, 〈보살지〉에서 보이는 본래상태의 종성과 거의 유사한 정의가 나타난다. 다만 〈성문지〉에서는 ‘6처의 특별한 양태’라는 단일한 술어가 ‘신체의 특별한 양태/신체에 부착한 것’과 ‘6처에 포함되는 것’이라는 두 가지 양상으로 서술된다는 차이가 있을 뿐이다. 이어지는 〈성문지〉의 문장은 보다 정리된 형태로 〈보살지〉와 흡사하게 종성을 설명하고 있다.

그 종자는 6처들과 다른 별개의 특징을 가진 것이 아니다. 무한한 과거로부터 연속적으로 흘러오고, 본래적으로 획득되어 있는, 그와 같은 상태의 6처(分位六處殊勝, \*ṣaḍāyatanāvasthā/ṣaḍāyatanaviśeṣa)<sup>28)</sup>에 대해 종성, 종자, 계, 본성이라고 하는...<sup>29)</sup>

이 인용문에는 앞의 인용문에서 신체를 언급하고 있는 문장은 나타나지 않는다. 또한 문장의 주어가 종성이 아닌 종자라는 점도 차이가 있다. 하지만 그 종자는 곧 종성과 동의어로 간주되고 있으며, 종성과 동의어로 간주되는 바로 그 종자는 6처와 별개가 아니라 6처의 [특별한] 양태로 규정되고 있다. 이로써 〈보살

27) 〈성문지〉(P Wi 2a7-b4; D Dzi 2a1-4; 『유가론성문지』(1998: 2,21-4,2)): 'o na rigs de'i rang bzhin ji lta bu zhe na/ de ni lus las khyad par du gyur pa dang skye mched drug gis zin pa dang chos nyid kyis 'thob pa dang thog ma med pa'i dus nas brgyud de 'ongs pa de lta bu yin te/ gang la 'di lta ste/ rigs dang sa bon dang khams dang rang bzhin zhes bya ba'i ming gi rnam grangs 'di dag yod pa de ni rigs zhes bya'o/; 『유가사지론』(대정30, 395c22-25): 問: 今此種姓以何爲體? 答: 附在所依, 有如是相, 六處所攝, 從無始世, 展轉傳來, 法爾所得. 於此立有, 差別之名, 所謂種姓, 種子, 界, 性. 是名種姓.

28) 한역에는 ‘六處殊勝’이라는 용어가 나타나지만, 티벳어에는 ‘殊勝’에 해당하는 단어는 없다.

29) 〈성문지〉(P Wi 2b7-8, D Dsi 2b2-3; 『유가론성문지』(1998: 4,15-18)): sa bon de ni skye mched drug po de dag las logs shig na tha dad pa'i mtshan nyid med de [/] thog ma med pa'i dus nas rgyud de 'ongs pa dang/ chos nyid kyis thob pa'i skye mched drug po de ltar gyur ba'i gnas skabs de la rigs dang/ sa bon dang/ khams dang/ rang bzhin zhes bya ba'i...; 『유가사지론』(대정30, 396a6-9): 如是種子, 非於六處有別異相. 卽於如是種類分位六處殊勝, 從無始世, 展轉傳來, 法爾所得 ... 謂爲種姓, 種子, 界, 性.

지)와 <성문지>는 6처를 중심으로 한 공통된 중성론을 갖고 있다는 점을 확인할 수 있다.

흥미로운 점은 <성문지>에서 보이는 ‘신체의 특별한 양태(āśrayaviśeṣa)’<sup>30)</sup> 개념은 『구사론』의 다음과 같은 구절에서도 발견된다는 사실이다.

이 [범부와 성자의 차이]는 신체의 특별한 양태(āśrayaviśeṣa)라는 점에서 성립한다. 성자들의 그 신체는, 견[도]와 수도의 능력 때문에, 다시는 그 [견도와 수도에 의해] 끊어야 할 번뇌가 발생할 능력이 없는 상태로 전환(parāvṛtta)한다. 따라서 불에 탄 범씨처럼 신체가 번뇌의 종자 상태로 있을 수 없을 때 (abījibhūte āśraye kleśānām) 번뇌를 끊은 자라고 말한다.<sup>31)</sup>

이 인용문은 유부와 경량부 사이에 벌어지는 획득(prāpti)의 실유 논쟁에 나타난다. 유부는 성자가 세속의 마음을 낼 때, 획득(prāpti)이라는 요소가 없이는, 범부와 차이가 없을 것이라고 주장한다. 이에 대해 획득(prāpti)을 부정하는 경량부<sup>32)</sup>는 범부와 성자의 차이가 번뇌를 일으킬 능력이 있는 신체를 가졌는가 아닌가에 달려있다고 한다. 불에 탄 범씨가 짝을 띄울 능력이 없는 것처럼, 번뇌를 끊은 성자의 신체는 번뇌를 일으킬 능력이 없는 상태로 전환한다는 것이다 (āśrayo ... parāvṛtto bhavati). 신체로 번역한 ‘āśraya’는, 특별한 맥락이 없는 한, 『구사론』에서 보통 신체 혹은 신체를 중심으로 한 개체를 의미한다.<sup>33)</sup> 나아가 18계 체계가 소의와 능의 그리고 소연이라는 세 측면으로 이루어져 있음을 볼 때,<sup>34)</sup> 소의 곧 감관은 직접 6처와 동일시되기도 한다. 이로 볼 때, 신체의 특별한 양태와 6처의 특별한 양태는 사실상 동의어로 간주할 수 있다.<sup>35)</sup> 초기유

30) 티벳역 ‘lus las khyad par’에 따른 환법을 근거로 하였다. 慧敏(1994: 72f.)이 한역과 티벳역의 차이를 다루기는 하지만 명확한 결론을 내리지는 못하고 있다.

31) AKBh 63,18-2: āśrayaviśeṣād etat sidhyati / āśrayo hi sa āryaṇaṃ darśanabhāvanāmārgasāmarthyāt tathā parāvṛtto bhavati yathā na punas tatpraheyānaṃ kleśānāṃ prarohasamartho bhavati / ato 'gnidagdhavrīhivad abījibhūte āśraye kleśānāṃ prahīṇakleśa ity ucyate /

32) 加藤(1989: 303f); Cox(1995: 79-105) 참조.

33) Yamabe(1997: 198).

34) AKBh 11,26-12,1: evam āśrayāśritālabanaṣaṭkavyavasthānād aṣṭādaśa dhātavo bhavantīti /

가행파와 경량부의 친연성에 비추어 볼 때, 범부와 성자가 신체 혹은 6처의 특별한 양태에 의해 구분되듯이, 성문과 독각 그리고 보살도 각자가 가진 6처의 특별한 양태에 의해 구분된다는 것이 초기 유가행파 종성론의 기본적 시각이었을 것이다.

이상과 같이 원효가 인용하는 『유가사지론』의 종성 개념은 최초기 유가행파의 실천적 맥락에서는 수행자가 선천적으로 갖추고 있는 정신적 육체적 자질과 성향을 의미한다는 것을 알 수 있다. 알라야식 도입 이후에는 이러한 종성 개념은 알라야식에 본래부터 존재하는 종자[法爾種子] 개념으로 치환된다. 이렇게 치환된 종성 개념이 불성론의 맥락에서는 성불의 가능성으로서 불성 개념으로 이해된 것이다.

흥미로운 점은 원효가 제6사의 설을 소개하고 그것의 전거로 인용하고 있는 『보성론』 문장이다.

제6사는 아마라식의 진여해성(眞如解性)<sup>35)</sup>이 불성의 본질이라고 말한다. 『열반경』에서 “불성이란 제일의공이고 제일의공이란 지혜다”라고 한 것과 『보성론』에서 “그리고 그 진여성이란”라고 한 것은 『육근취경』에서 ‘6근이 이와 같이 무한한 과거로부터 온 것이고, [그것은] 궁극적으로 제법의 본질이다’라고 설한 것이다”라고 설한 것과 같다.<sup>37)</sup>

제6사의 설은 진여해성 혹은 진여불성을 주장한다. 곧 진여가 바로 불성이라는 의미인 것이다. 진여가 불성이라는 견해는 『보성론』에서 주장하는 법신, 진여, 종성이라는 세 의미로 여래장을 해석하는 것이나<sup>38)</sup>, 이에 대응하는 『불성론』의 소섭장(所攝藏), 은부장(隱覆藏), 능섭장(能攝藏) 개념에서도 나타난다.<sup>39)</sup> 하지

35) Yamabe(1997: 198).

36) ‘판시비’ 부분에서 제6사설은 ‘眞如佛性’으로 되어 있다. 『열반중요』(TD38, 249c2~3): 第六師說 眞如佛性 得於染而不染門也

37) 『열반중요』(TD38, 249b8~11): 第六師云 阿摩羅識眞如解性爲佛性體 如經言 佛性者名第一義空 第一義空名爲智惠 實性論云 及彼眞如性者如六根聚經說 六根如是從無始來畢竟究竟諸法體故

38) RGV 26,7~9: samāsatas trividhenārthena sadā sarvasattvās tathāgatagarbhā iṅ uktam bhagavatā/ yad uta sarvasattveṣu ①tathāgatadharmakāyaparispharaṅārthena ②tathāgatataṭhātāvyaṭibhedārthena ③tathāgatagotrāsadbhavārthena ca/; 안성두 (2011: 275) 참조.

만 의문스러운 것은 아마라식이라는 용어에서도 드러나듯이 명백히 섭론종 계통의 불성관을 제시하면서, 진제역 『섭대승론석』이나 진제역 『불성론』이 아닌 『보성론』의 문장을 제시하는 것이다. 나아가 이 『보성론』 문장이 과연 제6사의 주장을 뒷받침할 수 있는 적절한 전거인가 하는 점에 대해서는 의문의 여지가 있다.

아마도 원효는 한역 『보성론』 문장에 나타나는 ‘진여성’이라는 단어에 착안하여 이 구절을 전거로 제시하였을 것이다. 그러나 『보성론』 자체의 맥락은 반드시 그와 일치하지는 않는다. 『보성론』의 이 구절은 여래장의 10의 중 마지막인 무차별을 설명하면서, 무루계인 여래장에 대한 네 가지 동의어를 제시하면서 나타난다. 여기서 제시되는 네 가지 동의어는 차례대로 ①법신, ②여래(tathāgata), ③[4]성제, ④열반이다. 이 동의어들은 각각 ①붓다의 덕성과 불가분인 것, ②그 종성이 그와 같이 전래해 온 것(tadgotrasya tathāgamah), ③허위와 기만의 성질이 없는 것, ④처음부터 본성상 적정한 것을 의미한다.<sup>40)</sup> 여기서 ②그 종성이 그와 같이 전래해 온 것(tadgotrasya tathāgamah)가 한역 보성론에서 ‘급피진여성(及彼眞如性)’이라고 번역된 문장이다. 다시 말하면 ‘진여성’이라고 번역된 원래 단어는 ‘종성(gotra)’인 것이다.

원효가 제시한 『보성론』 문장은 그 종성이 그와 같이 전래해 온 점이 왜 여래라는 의미와 연결되는가를 설명하는 문장이다.

[두 번째 여래(tathāgata)란] 그 종성 [즉] 본성이 불가사의 방식으로 전래해 왔다는 의미이다. 그것을 의도하여 [〈보살지〉에서] “[본래상태의 종성은] 6처의 특별한 양태(ṣaḍāyatanaviśeṣa)다. 그것은 무한한 과거로부터(anādikālika) 그와 같은 양상으로(tādṛśa) 연속적으로 흘러온 것이고(paramparāgata) 본래 획득해 있는 것(dharmatāpratīlabdha)이다”라고 설해졌다.<sup>41)</sup>

39) 『불성론』(TD31, 795c23ff); 김성철(2013a: 112ff.) 참조.

40) RGV : ①buddhadharmavinirbhāgas ②tadgotrasya tathāgamah/ ③amṛśāmoṣadharmītvam ④ādīprakṛtīśāntatā//86//; 『보성론』(TD31, 835b25~26): 佛法不相離 及彼眞如性 法體不虛妄 自性本來淨

41) RGV 55,15-17: tadgotrasya prakṛter acintyaparakāra-samudāgamārthaḥ / yam adhikṛtyoktam / ṣaḍ-āyatana-viśeṣaḥ sa tādṛśaḥ paramparāgato 'anādikāliko dharmatāpratīlabdha iti /

『보성론』의 주석은 ‘종성(gotrasya)’을 앞서 살펴보았듯이 유가행파 문헌에서 종성의 동의어로 인정되는 ‘본성(prakṛter)’로 재서술하고 있다. 이어지는 단어 ‘불가사의 방식으로 전래해 왔다(acintyaprakāra-samudāgama)’는 계송의 ‘tathāgama’을 재서술한 것이다. 계송의 ‘tathāgama’는 여래(tathāgata)라는 단어를 [법신의] 종성이 그와 같이 전래해 왔다’는 의미로 설명하고 있다고 이해할 수 있다.<sup>42)</sup> 이때 계송의 ‘그와 같이(tathā)’를 주석에서는 ‘불가사의한 방식(acintyaprakāra)’이라고 재서술하고 있고, ‘전래(āgama)’를 ‘도달(samudāgama)’이라고 재서술한다. 따라서 계송의 ‘tathāgama’의 의미는 ‘불가사의한 방식으로 전래해 온 것’으로 풀이된다. <보살지>의 본래상태의 종성에 대한 정의가 인용되는 것<sup>43)</sup>은 바로 이러한 맥락이다. 밑줄로 표시한 ‘그와 같은 양상으로 연속적으로 흘러온 것(tādṛśaḥ paramparāgato)’이 바로 ‘여래(tathāgata)’의 의미를 염두에 두고 설해졌다는 것이다.<sup>44)</sup>

이와 같이 원문의 본래 맥락을 이해한다면, 이 구절이 제6사의 진여불성설을 뒷받침할 수 없다는 것이 명백하다. 원효는 ‘진여성’이라는 한역 용어에 근거하여 이 구절이 제6사의 진여불성설의 전거라고 간주했다. 그러나 이는 『보성론』의 종성(gotra)를 ‘진여성’이라고 번역한 한역 용어상의 혼란이 초래한 오해로 보아야 할 것이다.<sup>45)</sup>

42) 티벳역 『보성론』(中村 1967: 109)은 계송의 ‘āgama’를 ‘thob pa’로 번역하고 있고, 주석의 ‘samudāgama’ 또한 ‘thob pa’로 번역하고 있다. 이에 대해 高崎(1989: 96f.)는 전자를 ‘도달’, 후자를 ‘성취’로 번역하였다. 하지만 <보살지>의 인용 의도로 보아 적어도 계송의 āgama는 전래라는 의미가 원래의 의미로 보인다.

43) 범본 『보성론』에는 전거에 대한 언급이 없지만 한역 『보성론』은 『육근취경>(\*śaḍāyatanasūtra / śaḍindriyarāśisūtra)에서 인용했다고 한다. 하지만 현존하는 경전에 『육근취경』이라는 제목은 보이지 않는다. 高崎(1989: 301, n.2)

44) 이 단락에 대한 더 자세한 논의는 김성철(2011: 56ff.; 2012: 391ff.) 참조.

45) 한역 『보성론』과 이 종성(gotra)를 진여불성 혹은 진여성으로 번역한 사례에 대해서는 김성철(2013: 75ff.) 참조. 이 논문에서는 『보성론』 종성(gotra)을 진여불성 혹은 진여성으로 번역하여, 종성을 무위로 간주하는 견해의 출발점이 되었다는 사실을 지적하고 있다.

#### IV. 일심사상의 경전적 증거에 대하여

이미 언급했듯이 원효는 그의 『열반중요』에서 일심에 대한 정의를 내리지 않고 자명한 개념으로 사용하고 있다. 그것은 이미 원효의 다른 저작에 나타난 일심 개념을 전제로 하고 있기 때문이다. 우리는 그 선행저작이 『대승기신론』에 대한 그의 주석서임을 어렵지 않게 짐작할 수 있다. 일심사상에 대해서는 이미 많은 선행연구가 있으므로, 본고에서 일심사상의 구체적인 내용을 다루지는 않아도 좋을 것이다. 여기서는 『대승기신론』의 일심사상<sup>46)</sup>과 그에 대한 원효의 이해가 원효 불성관의 고갱이인 일심불성론을 이룬다는 사실만 다시 한 번 상기해 두자. 곧 심진여문과 심생멸문이라는 두 측면을 가지며, 모든 법을 포괄하는 최상위 개념이 『대승기신론』 일심 개념이며, 이러한 일심 개념을 불성과 동일시 한 것이 『열반중요』의 일심불성론인 것이다.

문제는 이러한 일심 개념을 뒷받침하는 경전적 증거다. 원효는 『대승기신론』의 이러한 일심 개념을 증명하는 경전으로 보리유지역 10권 『능가경』을 인용하고 있다.

적멸이라는 것은 일심이라 이름하고, 일심이란 여래장이라 이름한다.<sup>47)</sup>

이어지는 원효의 설명에 따르면, 『기신론』의 심진여문은 『능가경』의 “적멸이라는 것은 일심이라 이름하며”라는 문장을 해석한 것이며, 『기신론』의 심생멸문은 “일심이란 여래장이라 이름한다”는 문장을 해석한 것이다. 곧 일심이 가진 적멸의 측면이 심진여문이고 일심이 가진 여래장의 측면이 심생멸문에 해당하는 것이다.<sup>48)</sup>

이 인용문은 『입능가경』을 인용한 것이고, 『능가아발타라보경』에는 대응하는 문장이 나타나지 않는다.<sup>49)</sup> 이 단락 전체의 원래 의미는 현존하는 범본과 티베

46) 『대승기신론』(TD32, 576a5~7): 依一心法 有二種門 云何爲二 一者心眞如門 二者心生滅門 是二種門皆各總攝一切法

47) 『기신론별기』(TD44, 227a21~22); 『기신론소』(TD44, 206c13~14): 寂滅者名爲一心 一心者名如來藏.

48) 『별기』(T44, 227a22~24); 『소』(TD44, 206c14~16).

트어역을 통해 확인해 볼 수 있다. 다음은 원효가 인용한 문장을 포함한 전체 단락을 현존하는 범본에서 번역한 것이다.

또 [비불교도와 범부 수행자들은] 자신의 분별의 대상을 집착한 후 존재[法]와 비존재[非法]를 분별한다. 그러나 존재와 비존재를 끊는 방식으로 행하지 않는다. [오히려 존재와 비존재를] 분별하고 확장하여 적정을 획득하지 못한다. 이 [적정이란] 하나의 대상[을 가진 마음 곧 삼매의] 이명(異名, *adhivacana*)이다. 이 [하나의 대상을 가진 마음]은 여래장 곧 자신의 개별적인 성스러운 지혜의 대상에 대한 이해(*praveśa*)로서 그 때문에 최고의 삼매가 발생한다.<sup>50)</sup>

이 인용문은 『능가경』의 도입부인 「청불품」의 마지막 구절이다. 「청불품」은 랑카의 왕 라바나가 붓다에게 설법을 청하는 배경장면을 서술하는데서 시작한다. 이어서 라바나가 붓다에게 존재[法]와 비존재[非法]에 대해 묻고 붓다가 그에 대해 대답한 후, 위 인용문으로 마무리된다. 이 설법에서 존재란 5온, 12처 18계 혹은 병이나 탁자 등 불교철학의 입장에서는 존재한다고 분별되는 것을 말한다. 비존재란 토끼뿔과 같이 전혀 존재하지 않는 것이다. 설법은 이 양자 모두를 끊을 것 곧 분별하고 확장하지 말 것을 권하고 있다. 반대로 존재와 비존재의 분별을 끊는 상태가 적정으로 간주된다. 원효가 인용한 구절은 이 적정을 부연 설명하는 구절이다.

하지만 이 인용문의 산스크리트 원문과 원효가 인용한 보리류지역 『능가경』의

---

49) 竹村(1985: 129) 참조.

50) LAS 20,17-21,5: *api ca\* svavikalpagrahaṇaṃ pratigṛhya dharmādharmāṃ prativikalpayanti / na ca dharmādharmayoḥ prahāṇena caranti vikalpayanti /\*\* puṣṇanti /\*\* na praśamaṃ pratilabhante / ekāgrasyaitad adhivacanaṃ / tathāgatagarbhasvapratyātmāryajñānagocarasyaitat praveśo yasmāt\*\*\* samādhīḥ paramā jāyata iti //*

\* T역 *gzhan yang*에 따라 *atra*를 *api ca*로 수정, \*\* T역에 따라 / 삽입. \*\*\* T역 *phyir*에 따라 *yat*를 *yasmāt*로 수정;/ *ngu 69a-71b2: gzhan yang bdag gi rnam par rtog pa'i gzung ba rab tu bzung ste/ chos dang chos med par rnam par rtog cing/ chos dang chos med pa spong ba la mi spyod de spyod do// rnam par rtog go// gyas par byed do // rab tu zhi ba mi 'thob bo// 'di ni rtse gcig pa'i tshig bla dags te/ 'di ni de gzhin gshag pa'i snying po bdag gi 'phags pa so so rang gi ye shes kyi spyod yul du 'jug pa'i phyir mchog gi ting nge 'dzin skye ba'o//*

경문을 비교해 보면 용어와 문장 구조에서 적지 않은 차이가 드러난다. 가장 먼저 주목해야 할 것은 『기신론』에서 가장 중요한 용어 중 하나인 일심(一心)의 산스크리트 원어다. 보리류지가 “일심”으로 번역한 산스크리트 원 단어는 마음 그 자체가 아닌 마음이 집중하고 있는 하나의 대상을 의미하는 “eka\_agra”임을 확인할 수 있다. 나아가 이 “eka\_agra”가 대상 자체가 아니라 “하나의 대상에 집중하고 있는 마음의 작용” 곧 “삼매”의 정의인 “심일경성(心一境性, citta\_eka\_agrata)”<sup>51)</sup>을 의미한다는 것은 문맥상 명확하다.

한편 원효의 인용문에서는 일심의 술부를 이루는 “여래장”은 산스크리트 원문에서는 “개별적이고 성스러운 지혜의 대상”이라는 구절과 동격을 이루며 이어지고 있다. 곧 이 삼매의 대상이 여래장이며, 여래장을 대상으로 하는 삼매가 최고의 삼매라는 것이 이 인용문을 포함한 전체 단락의 의미인 것이다. 이 구절은 원효가 해설하듯이 적멸과 여래장이라는 두 측면을 가진 일심을 의미하지 않는다.

그렇다면, 이 구절 이외에 원효가 해설하는 의미의 일심 개념이 『능가경』에 나타나는가? 일심이라는 번역어는 『입능가경』에서는 이 단락을 제외하면 모두 네 곳에서 나타난다. 하지만 그 원어는 “cittamātra”,<sup>52)</sup> “svacittamātra”,<sup>53)</sup> “punaḥ punaḥ”,<sup>54)</sup> “ekacitta”<sup>55)</sup> 등으로 일정치 않다. 앞 두 단어는 일반적으로 “유심(唯心)”으로 번역되는 용어로서 여기서는 자아를 배제하는 맥락에서

51) AKBh 54,23-24: samādhiś cittasyaikāgratā /; PS 6,1-2: samādhiḥ katamaḥ / upaparīkṣe vastuni cittasyaikāgratā /; Trimś 74,5-7: samādhir upaparīkṣye vastuni cittasya ekāgratā / upaparīkṣyaṃ vastu guṇato doṣato vā / ekāgratā ekālambanatā /

52) 『입능가경』(TD16, 520b6-7): 何故說人我 何故說斷常 何故不但說 唯有於一心 = LAS 29, 3-4: asaty ātmakathā kena nityanāśakathā katham / kasmāt tattvaṃ na sarvatra cittamātram prabhāṣase //

53) 『입능가경』(TD16, 530a1): 三界但是一心作 = LAS 80,7: svacittamātram idaṃ traidhātukam

54) 『입능가경』(TD16, 573c2): 飲食如服藥 身心常正直 一心專恭敬 佛及諸菩薩 = LAS 309,17: kṛtabhaktapiṇḍo niścitam ṛjuṃ samsthāpya vai tanuṃ / buddhāṃś ca bodhisattvaṃś ca namaskṛtya punaḥ punaḥ //

55) 『입능가경』(TD16, 583c4-5): 諸法異體相 一心不能取 無因亦無生 虛妄覺者過 = LAS 360,13-14: vilakṣaṇā hi vai dharmāś cittam ekaṃ na grhyate / ahetur apravṛttiś ca tārkikāṇaṃ prasajyate //

사용되고 있다.<sup>56)</sup> 세 번째 “punah punah”는 반복과 집중을 의미한다. 네 번째 “ekacitta”는 한 찰나의 마음을 의미한다. 따라서 『능가경』에는 『기신론』의 가장 중요한 개념인 심진여문과 심생멸문의 측면을 동시에 가진 ‘일심’ 개념은 존재하지 않는다는 것을 확인할 수 있다. 원효는 원문의 맥락을 단장취의하고, ‘일심’이라는 용어의 동일성에만 근거하여 이 구절을 『기신론』의 일심이문의 경증으로 활용하고 있는 것이다.<sup>57)</sup>

이와 같이 본다면, 원효의 일심사상의 근원을 『능가경』에서 찾을 수는 없을 것이다. 다시 말해 그의 일심 사상은 『대승기신론』 이상으로 거슬러 올라가지 않는다. 『열반중요』에 나타나는 일심불성론 또한 『대승기신론』의 일심을 전제로 하고 있다면, 직접적인 인도불교적 기원을 찾기는 어려울 것이다. 원효의 독창적 사유는 인도불교적 사유를 넘어서, 동아시아불교적 변용에 기반하고 있으며, 그 변용을 더욱 촉진한 것이었다.

## V. 결론

이상으로 『열반중요』 「불성문」 중 〈출체문〉에 나타나는 원효 이전 논사의 불성관에 대한 원효의 비판적 취급 방식을 중심으로 원효의 불성관을 살펴보았다.

원효는 이전 논사의 견해를 기존의 11사 혹은 10사설에서 6사설로 정리하고 있다. 이것은 6사의 견해를 이용하여 원효 자신의 일심불성론의 체계성을 보여 주려는 주도면밀한 시도였다. 여기서 제시된 원효의 일심불성론은 『기신론』의 일심 개념에 기반하여 『열반경』 및 이전 논사의 견해를 통합적으로 설명한 것이었다. 이러한 통합적 설명에 사용된 원효의 방법은 포괄주의[會]와 상대주의[通]에 기반하고 있다.

이어서 원효가 새롭게 제시하는 제5사와 제6사의 견해 및 그 견해에 대한 전

---

56) 『능가경』의 “cittamātra” 개념이 외계대상이 아니라 자아를 배제하는 맥락이라는 점에 대해서는 김성철(2016: 281n.10) 참조.

57) 이상 일심을 증명하는 『능가경』 인용문에 대한 논의는 김성철(2019: 123~125)에서 가져온 것이다.

거로 인용된 문장들을 살펴보았다. 흥미롭게도 제5사와 제6사의 견해의 경증으로 인용된 논서의 문장은 실제로는 동일한 문장이었다. 이 동일한 문장이 제5사 견해의 증거로 인용될 때는 알라야식의 범이종자를 증명하는 문장으로, 제6사 견해의 증거로 인용될 때는 아마라식의 진여불성으로 해석된 것이다. 이 과정을 산스크리트 원전의 원래 의미 및 번역 과정에서 의미 변화를 추적해 보았다. 이 과정에서 제5사의 경우는 원래 정신적 신체적 자질과 성향을 의미하는 종성 개념이 알라야식 도입 이후 범이종자로 발전하고 이 범이종자가 원인이라는 의미의 불성 개념으로 간주되는 것을 보았다. 제6사의 경우 동일한 정신적 신체적 자질과 성향을 의미했던 종성 개념이 『보성론』의 독특한 번역과정을 통해 ‘진여’ 개념과 유사한 것으로 간주되어 인용되고 있다는 것을 보았다.

마지막으로 원효 불성 개념의 핵심인 ‘일심’ 개념의 전거로 인용된 『능가경』 경문을 살펴보았다. 하지만 이 경문은 『기신론』에서 설하는 2문을 가진 ‘일심’이 아니라 삼매의 동의어로서 ‘일심’임을 확인하였다.

마지막으로 첨언하고자 하는 것은 원효가 인용하는 인도전적을 산스크리트어나 티베트어 역을 통해 가능한 한 그 원래의 의미를 확인하는 작업의 중요성이다. 이 작업은 원효가 구사하는 개념의 형성사를 보여줄 뿐 아니라, 원효 사유의 독창성과 그 근거를 명확히 밝히는데 필수불가결한 작업이기 때문이다.

- AKBh[P] Abhidharmakośabhāṣya, ed., by P. Pradhan, Tibetan Sanskrit Work Series 8, Patna, 1967(repr. 1975).
- BoBh[W] Bodhisattvabhūmi, ed., by U. Wogihara, Tokyo, 1930-1936(repr. Tokyo, 1971).
- LAS The Lankāvatāra Sūtra, ed by Bunyiu Nanjio, Kyoto: Otani University Press, 1923.
- RGV The Ratnagotra-vibhāga Mahāyānottaratantraśāstra, ed. by Edward H. Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950.
- 『열반경』 慧嚴等, TD12, No.375.
- 『입능가경』 菩提流支譯, TD16, No.671.
- 『유가사지론』 玄奘譯, TD30, No.1579.
- 『성유식론』 玄奘譯, TD31, No.1585.
- 『불성론』 眞諦譯, TD31, No.1610.
- 『보성론』 勒那摩提譯, TD31, No.1611.
- 『대승기신론』 眞諦譯, TD32, No.1666.
- 『법화현찬』 窺基撰, TD34, No.1723.
- 『열반중요』 元曉撰, TD38, No.1769.
- 『起信論疏』 元曉撰, TD44, No.1844.
- 『大乘起信論別記』 元曉撰, TD44, No.1845.
- 『대승현론』 吉藏撰, TD45, No.1853.
- 『대승사론현의기』 慧均撰, X74, 新文豐出版社
- 강성용  
2010 「철학용어의 의미 만들기」, 『인도철학』 29(서울: 인도철학회), 267-291.
- 김경남  
2009 「보리류지 譯 諸經論의 역어에 대하여」, 『불교학리뷰』 6, 논산: 금강대학교 불교문화연구소, 35-64(=「菩提流支譯諸經論의譯語について」, 『地論思想の形成と變容』, 東京: 國書刊行會, 94-117, 2000)
- 김성철  
2011 「종성의 본질에 대한 유가행파와 여래장 사상의 해석」, 『불교학리뷰』 10, 서울: 씨아이알, 35-68.
- 2012 「『보성론』에 나타난 종성의 성격」, 『보조사상』 38, 서울: 보조사상연구원, 381-413.
- 2013 「종성무위론의 기원에 관한 한 고찰」, 『불교연구』 38(서울: 한국불교연구

- 원), 65~95.
- 2013a 『불성론』, 서울: 씨아이알.
- 2016 『『십지경』 ‘삼계유심’ 구에 대한 유가행파와 중관학파의 해석』, 『한국불교학』 78, 서울: 한국불교학회, 271~297.
- 2019 「원효 『기신론』 주석서에 나타난 『능가경』 인용 양상」, 『불교학리뷰』 25, 논산: 금강대학교 불교문화연구소, 105~141.
- 金星喆
- 2013 「삼론학의 불성론」, 『동아시아에 있어서 불성 · 여래장사상의 수용과 변용』, 서울: 씨아이알, 75~108.
- 김호귀
- 2005 『원효 열반경중요』, 서울: 석란출판사.
- 박태원 외
- 2019 『열반중요』, 서울: 세창출판사.
- 안성두
- 2011 『보성론』, 서울: 소명출판사.
- 2015 『보살지』, 서울: 세창출판사.
- 윤영해
- 2000 「불교와 기독교의 타종교 바라보기」, 『해인』 219, 합천: 해인사.
- 은정희 · 김용환 · 김원명
- 2017 『원효의 열반경중요』, 서울: 민족사.
- 이영진
- 2016 「‘무명’(avidyā)의 말놀이」, 『인도철학』 48(서울: 인도철학회), 161~189.
- 최연식
- 2007 『대승사론현의기』, 서울: 불광출판사.
- 키츠카와 토모아키
- 2013 「이불성과 행복성」, 『동아시아에 있어서 불성 · 여래장사상의 수용과 변용』, 서울: 씨아이알, 192~215.
- 후지이 교코
- 2015 「열반경과 동아시아 세계」, 김성철 역 『여래장과 불성』, 서울: 씨아이알, 293~320
- 慧敏
- 1994 『聲聞地における所縁の研究』, 東京: 山喜房佛書林.
- 加藤 純章
- 1989 『經量部の研究』, 東京: 春秋社.
- 高崎 直道
- 1989 『寶性論』, 東京: 講談社.
- 竹村牧男
- 1985 『大乘起信論讀釋』, 東京: 山喜房佛書林.
- 勝呂 信靜

- 1982 「アーラヤ識の語義」, 『田村芳朗博士還暦記念論集: 佛教教理の研究』.  
 中村 瑞隆
- 1967 『藏和對譯 究竟一乘寶性論研究』, 東京: 鈴木學術財團.  
 山部 能宣
- 1990 「眞如所緣緣種子について」, 『北畠典生教授還暦記念論文集』, 63-87.  
 Cox, Collett
- 1995 Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence, The  
 International Institute for Buddhist Studies, Tokyo.
- PLASSEN Jörg
- 2007 “On the significance of the Daeseung saron hyeonui gi 大乘四論  
 玄義記 for research on early Korean Buddhist thought”, 『한국사연구』 134(서울: 한국사연구회), 29~56.
- Yamabe, Nobuyoshi(山部 能宣)
- 1997 “The Idea of Dhātu-vāda in Yogācāra and Tathāgatagarbha  
 Texts”, *Pruning the Bodhi Tree*, ed. by jamie Hubbard & Paul L.  
 Swanson, Honolulu: University of Hawai'i Press, 193-204.

## 원효와 스피노자

- 자유인의 인식과 실천을 중심으로1) -

이혁주 · 연세대학교

### I. 들어가며

2200년. 석가모니(기원전 624년?-기원전 544년?)와 스피노자(1632-1677)의 시간 간극이다. 1000년. 원효(617-686)와 스피노자의 간격이다. 6814km와 8799km, 각각 석가모니와 원효가 스피노자와 떨어져있던 공간적 거리이다. 완전히 다른 문화권과 시대 배경 속에서 두 철학은 만들어졌다. 석가모니는 인도의 전통적 사유인 아뜨만/브라흐만 본체론과 대결하고 중도(中道)의 길을 열었다. (박태원 2019 참고) 원효는 배타적이고 분열적인 국가불교 이념에 맞서면서 통섭적 불교철학체계를 구축하였다.(박태원 2011, 12) 스피노자는 17세기 서양근대과학혁명기에 새롭게 태동한 기계론적 세계관과 기독교적 세계관을 결합하려는 철학적 시도(대표적인 사람이 데카르트이다)에 저항하면서 고유의 철학을 만들어나갔다.

1) 스피노자 저작은 본문에 약어로 표기하였다. 전집은 G로 약칭하고 권수를 로마자로, 쪽수는 아라비아 숫자로 병기하였다.(G II. 14 → 겹하르트판 2권 14쪽) 켈리의 영역본은 C로 약칭하고 권수와 쪽수를 넣어주었으며(C I. 17 → 켈리역 I권 17쪽) 셸리의 영역본은 C'약칭하고 쪽수를 넣어 주었다. 『윤리학』은 E로, 『지성개선론』은 TIE, 『소론』은 KV, 『데카르트의 철학원리』는 PPD로 약칭하며, 서문은 prf, 정의는 d, 공리는 a, 정리는 p, 증명은 d, 해명은 exp., 따름정리는 c, 주석은 s, 보조정리는 L, 요청은 post로 표기하였다.(E2p16c2 → 『윤리학』 2부 정리16의 따름정리2번 ; KV II.17.§5 → 『소론』 2부 17장 5절) 편지는 「편지」로 약칭하고 편지 번호를 병기하였다.(「편지」63 → 63번째 편지)

이 간극 너머에서 두 철학을 비교하는 것이 가능할까? 가능하다면 이는 근본적으로 해명하려는 실재가 다른 것이 아니기 때문일 것이다. 한계는 뚜렷하고 성과는 불확실하지만 비교를 시도하지 않는 이상 동서철학의 공통점과 개성을 이해할 수는 없다. 무엇보다 비교철학의 필요성은 철학 자체의 본령에 맞닿아 있다. 철학이 실재에 대한 궁극적 이해를 추구한다면, 이해의 깊이와 지평을 넓히기 위해 이질적인 것과의 만남보다 더 좋은 것은 없을 것이기 때문이다.

살피고자 하는 문제는 원효와 스피노자 철학에서 자유인의 인식과 실천이 어떤 내용을 갖는가 하는 것이다. 본문은 크게 “원효 철학에서 인식과 실천”과 “스피노자 철학에서 인식과 실천”으로 나누어 원효와 스피노자의 자유 문제를 인식적 차원과 실천적 차원에서 검토한다. 시작하자.

## II. 원효 철학에서 자유인의 인식과 실천

### 1. 인식의 차원

철학사에 등장하는 이들의 이론은 방대하고 복잡한 것 같아도 알속이 있기 마련이다. 이를 ‘중심개념’이라고 한다면, 다양한 이론들은 그 중심개념을 감싸고 있으며(involvere) 그 중심개념은 다양한 이론들로 펼쳐진다(explicare)<sup>2)</sup> 원효 철학의 중심개념은 단연 “하나가 된 마음과 마음의 상이한 두 계열”(一心二門)이다.(박태원 2012, 58-61쪽 참고. 이하 일심이문으로 약칭) 마명(馬鳴) 『대승기신론』의 탁월한 주석가이자 그 자신 독창적 사상가였던 원효는 마명의 이 논서 해석뿐만 아니라 자신의 철학 구성에서도 일심이문을 중심에 둔다. 일심이문으로부터 다른 이론들이 전개되고(developer) 다른 이론들은 일심이문을 함축한다(impliquer). 이론은 끝없이 펼쳐질 수 있지만, 결국 그 이론들은 일심이문을

2) 들뢰즈는 표현의 두 측면을 펼치고 설명하는(explicare/explicuer/explicate) 것과 감싸고 포함하는(involvere/envelopper/involve) 것으로 구분한다. 전자가 전개하는(developer/developpe) 것이라면, 후자는 함축(impliquer/implicate)하는 것이다. 전개하고 함축하는 것은 반대항이 아니라 표현의 두 측면이다. “표현은 그것이 표현하는 것을 펼치고 전개함과 동시에 그것을 감싸고 함축한다.” 들뢰즈, 『스피노자와 표현의 문제』, 23-24쪽 참고.

근간으로 한다.

“이론을 펼칠 때는 ‘제한 없고 끝이 없다는’(無量無邊) 뜻을 근본으로 삼고, 이론을 합할 때는 ‘두 가지 측면/맥락/계열/방식’(二門)과 ‘하나로 보는 마음자리’(一心)라는 도리를 요점으로 삼는다.”(『대승기신론소』, 1-698하. 박태원 2012, 61쪽에서 재인용)

12연기설은 인간 삶이 두 가지 방식으로 전개될 수 있다고 설파한다. “존재 환각(無明)에 의거한 인과적 전개(無明緣起)와 “존재 환각을 제거하여 진실과 하나가 되는 삶을 구현해가는 맥락”(還滅緣起)이 그것이다.(박태원 2012, 64) 전자가 무지 속에서 타자와 관계를 맺는 삶의 방식이라면, 후자는 참된 인식 속에서 타자와 관계를 맺는 삶의 방식이다. 12연기론의 이러한 통찰은 『대승기신론』에서 마음의 두 계열(二門), 곧 “심생멸문”(心生滅門)과 “심진여문”(心眞如門)으로 계승된다. 심생멸문이 마음의 “인지적 작용이 존재 환각(무지/무명)을 조건으로 하는 인과 관계로 전개되는 계열”이라면, 심진여문은 “사실대로 보는 지혜(明/如實知)에 의해 구현되는 삶의 측면”을 일컫는다.(박태원 2012, 64쪽) 전자가 생성 소멸하는 경험적 실재들에 따라 일어나는 마음의 운동으로 이해될 수 있다면, 후자는 있는 그대로의 세계에 일치하는 마음의 운동이라고 할 수 있을 것이다. 그런데 이 마음의 두 계열은 근본적으로 “하나가 된 마음/하나로 보는 마음 자리”(一心), 곧 “존재 환각(무지/무명)에 의해 왜곡되거나 오염되지 않은 인지적 면모”에 근거한다. 무명 속에 있든 참된 인식 속에 있든 두 삶의 방식은 인간이라는 존재의 인지적 작용과 무관할 수 없다. 생명의 인지적 작용은 환멸연기는 물론 무명연기 속에서도 일어나고 있는 활동이기 때문이다. 문제는 그것이 적합한가 부적합한가 하는 문제일 뿐이다.<sup>3)</sup> 요컨대 일심은 바로 이문으로 분기되는, 무명연기든 환멸연기든 간에 그러한 삶을 가능하게 하는, 근원적인 인지적 면모라고 볼 수 있다.

3) 스피노자가 적합한 인식이든 부적합한 인식이든 근본적으로 사유 속성의 역량(사유 역량) 차원에서 일어나는 일이라고 주장하는 것과 맥이 닿아 있다. 1차 문헌으로는 『지성교정론』과 『윤리학』 2부, 2차 문헌으로는 『헤겔 또는 스피노자』 102-126쪽 참고.

“대승의 진리(大乘法)는 오직 ‘하나로 보는 마음자리’(一心)밖에 없으며, ‘하나로 보는 마음자리’ 이외의 또 다른 진리란 없다. 다만 근본무지(無明)가 자신의 ‘하나로 보는 마음자리’를 미혹케 하여 온갖 파도를 일으켜 ‘여섯 가지 미혹의 세계’(六道)에 떠돌아다니게 하지만, 비록 ‘육도’(六道)의 파도를 일으키더라도 ‘하나로 보는 마음자리’의 바다를 벗어나지 않는다. 실로 ‘하나로 보는 마음자리’로 말미암아 ‘육도’의 파도를 움직여 생겨나게 하는 것이므로 ‘중생을 널리 구제하겠다는 서원’을 일으킬 수 있는 것이며, 또한 ‘여섯 가지 미혹의 세계’(六道)가 ‘하나로 보는 마음자리’를 벗어나지 않기 때문에 ‘한 몸으로 여기는 크나큰 연민’(同體大悲)을 일으킬 수 있게 된다. 이와 같이 의혹을 제거하면 깨달음을 구하려는 ‘크나큰 마음’을 일으킬 수 있는 것이다.”(『대승기신론소』 1-701중~하)

대승의 진리는 “하나가 된 마음/하나로 보는 마음 자리”(一心)에 있다. 마음의 두 계열(二門)은 일심이 상이하게 전개되고 펼쳐진 것에 다름 아니다.<sup>4)</sup> 마음이 경험 세계의 생성 소멸하는 실재들에 따라 파도처럼 요동치는 것은 있는 그대로의 존재를 인식하지 못하는 근본무지 때문이지, 일심 바깥에 심생멸문이 근거하는 어떤 별개의 마음이 있기 때문이 아니다. 육도(六道, 온갖 세상)<sup>5)</sup>가 일심에서 생겨나는 것도, 육도가 일심을 벗어나지 않는 것도, 일심이 심생멸문과 심진여문이라는 마음의 두 계열이 생성되는 근본 지평이기 때문이다. 있는 그대로의 세계(진여)는 바로 그것, 일심이다.

무명연기와 환멸연기, 심생멸문과 심진여문을 일심으로 통섭(通攝)하는 원효의 사상이 연기법에 기초한 무실체성(無實體性/無我·空) 사상에 근거한다는 점에 유의하자.(박태원 2012, 101-2쪽 참고) ‘일심’은 “아트만적 실체론의 한 유형”이 아니다. 따라서 범아일여적 하나됨으로 이해될 수 없다. 일심은 현상의 근거가 되는 현상 너머의 혹은 현상을 초월하는 불변적 실체가 아니다. 일심은 “존재 환각인 실체 관념의 모든 유형이 해체되어, 실체 관념을 조건으로 세워진 분리/배제/독점의 벽이 탁 트여버린 세계가 드러나는 마음 지평”(박태원 2014,

4) 일심에 대한 통속적 오해 중 하나는 일심에 대한 “본체·현상적 이해”이다. 이에 대해서는 박태원 “원효의 일심과 깨달음의 의미” 참고. 일심에 대한 이해는 근본무지와 깨달음의 내용을 규정한다는 점에서 매우 중요하다.(박태원 2019 참고)

5) 박태원 선생은 육도를 “온갖 세상”으로 번역하기도 한다.(박태원 2011, 22쪽 참고)

73-4쪽)이다. 『대승기신론소』의 다음 구절에는 원효의 이러한 사유가 잘 드러나 있다.

“모든 존재의 참 모습은 생성과 소멸이라는 이분법적 구분과 분리가 없으며 (無生無滅), 무지에 의한 일체의 왜곡적 구별이 원천적으로 해체된 상태(本來寂靜)이니, 오직 ‘하나가 된 마음(一心)이라 할 경지이다. 이와 같은 상태를 ‘마음이 진실과 같아진 맥락(心眞如門)이라 하기 때문에 『능가경』에서는 ‘무지로 인한 모든 분별과 분리가 해소된 경지를 일심이라 한다.(寂滅者名爲一心)’고 말한 것이다. 또 이 ‘하나가 된 마음’의 본래 모습은 ‘본래적 깨달음(本覺)이지만 무명을 따라 동요하여 분별 작용을 일으킨다. 그리하여 이 경우에 여래의 성품이 감추어져 드러나지 않는 것을 여래장(如來藏)이라 부른다. (...) 이와 같은 뜻이 생멸문(生滅門)에 있기 때문에 『능가경』에서는 ‘일심을 여래의 가능성이 간직되어 있는 상태라 한다’(一心者名如來藏)고 말한 것이니, 이것은 일심의 생멸문을 나타낸다. (...) 속(俗)되거나 탈속(脫俗)한 모든 것들의 참모습은 속(俗/染)이니 탈속(脫俗/淨)이니 하는 분별이 없는 것이고, 참된 진여(眞如/진리 같아짐)의 맥락(眞如門)이니 그릇된 분별의 왜곡 맥락(生滅門)이니 하는 것도 근본에 입각해 보면 다른 것이 아니다. 그래서 ‘하나(-)’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, 어찌 하나가 있다고 하겠는가? 그리고 하나라는 것이 있는 것도 아니라면, 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 ‘하나가 된 마음(一心)이라 불러본다.”(『대승기신론소』 1-704하-705상 ; 박태원 2011 22-23쪽의 번역)

원효의 자유는 이렇게 “일심이라는 근원으로 되돌아감”(歸一心源)이라는 테제로 약속될 수 있다. 이 귀환은 “알기/참되게 봄”(觀)과 “체득하기/행함”(行)을 한 맛(일미)으로 우려낼 때 가능하다.(박태원 2014, 79-95참고)<sup>6)</sup> 인식적 차원에서

6) 여기서 “한 맛”(一味)은 “지적 성찰을 추적해 가는 수행들觀과 마음지평 전환의 체득 수행들行이 상생적으로 상호 결합되어 있음을 알리는 언어”이다.(박태원 2014, 86쪽) 이는 “일미 관행”(一味觀行)이라는 개념으로 표현되는 바, 이것이 바로 “『금강삼매경』의 수행체계를 관통하는 수행법”이다.(같은 책 84-5쪽. 일미관행의 구체적 내용에 대해서는 같은 책 6장 참고) 한편 원효의 깨달음이 이해로 환원되지 않는다는 점도 지적될 필요가 있겠다. 이에 대해서

원효의 자유는 귀일심원에서 시작되고 완성된다고 할 수 있을 것이다.

## 2. 실천의 차원

그런데 원효는 개인적이고 소극적이며 인식적인 차원의 자유를 넘어 공동체적이고 적극적이며 실천적인 차원의 자유를 주장한다. 이 실천적 차원의 자유는 “넉넉하게 중생(유정한 것)을 이롭게 함”(饒益衆生)이라는 활동으로 지시되고 표현된다. 이는 근본적으로 대승불교의 보살정신, 즉 중생과 부처, 무명과 깨달음, 생사(生死)와 열반(涅槃), 성과 속, 자기와 타자의 불일불이의 관계를 전제한다. 자기와 타자는 존재론적으로 공속적이다. “자기”로 지칭되는 존재는 무한한 ‘타자’들의 관여와 상호 침투에 의존하기 때문”(박태원 2012, 67)이다. 나와 타자가 다르지 않고, 내가 성립하기 위한 필요조건이 타자이며 타자가 성립하기 위한 필요조건이 나이기도 하다면, 나의 이익과 타자의 이익은 배타적인 관계일 수 없다. 나의 이익과 타자의 이익은 결국 한 몸인 것이다. 대승불교운동은 “이 자기 이익과 타자 이익의 존재론적 결합 관계를 현실에서 이상적으로 구현해보려는 의지와 노력”(박태원 2012, 67)에 다름 아니다.<sup>7)</sup> 따라서 “자기 이익과 타자 이익의 ‘한 몸 관계’에 눈뜨는 정도와 수준이 곧 자기 향상과 완전성의 근거”(박태원 2012, 67)라는 논리도 성립된다.

원효는 근본적으로 이러한 대승불교의 보살정신에 입각한다. 일심이문 사상은 진속불이(眞俗不二, 참된 것과 세속이 다르지 않다)로 사상으로 이어진다. 근본무지에서 벗어나 본래적 깨달음(本覺)과 만나는 것 또한 “모든 존재들을 교화하여

---

는 박태원 2015 참고. 원효가 대승불교 사상을 선 수행과 결합시킨 저작이 『금강삼매경론』이다.(박태원 2014 참고)

7) 강찬국은 원효 『본업경소(本業經疏)』의 ‘명이생문(明二生門)’ 단락에 이러한 관점이 드러나 있음을 보여준다. “일신의 나고 죽음에 연연하여 남을 무시하는 것이 생사(生死)의 이생문(二生門)이라면 자신의 나고 죽음에 연연하지 않고 남을 이롭게하는 것이 열반(涅槃) 묘각(妙覺)의 지평이다. 거꾸로 말해 대승 불교가 추구하는 궁극적 깨달음의 뜻이 한낱 자기긍정의 몽환적 적멸(寂滅)에 있는 것이라면 이생문에서 전개되었던 엄혹한 수련의 과정들 역시 사사로운 이익 추구를 위한 수단으로 전락하게 되고 만다. 분단생사(分段生死)와 변역생사(變易生死)라는 이생문(二生門)의 관점에서 나타나는 궁극적 깨달음의 이념은 단적으로 무소유(無所有)의 이타행(利他行), 가장 낮고 소외된 곳으로 무한히 하강하는 실천의 완성이라고 정위되어야 할 것으로 보인다.”(강찬국 2018, 155)

이롭게” 할 수 있는 조건이 된다. 존재하는 모든 것은 고유의 성질을 지닌 불변의 실체가 아니라 관계(연기)의 산물이다. 따라서 실제적 사고에 기초한 주객, 선악, 미추의 분별 또한 근본무지의 산물일 뿐이다. 본각과의 만남이 중생을 이롭게 할 수 있는 것은 이 만남의 알속이 결국 “중생이 본래 본각”이라는 깨달음이기 때문이다. 일심은 있는 그대로의 세계(진여) 곧 열반이면서 동시에 중생심이기도 하다. 중생이 본래 본각임을 깨닫게 될 때, 중생에 대한 궁극적 긍정이 가능하고 중생을 이롭게 하고자 하는 마음이 생성될 수 있다. 본각과 하나됨이 이타행으로 이어질 수 있는 것은 이러한 이유 때문이다.

“(환각에 의한 망상이 지어낸 것은) 본래 존재하는 것이 아니라는 통찰(無生)을 실천하여 본각과 만날 수 있어야 모든 존재들을 널리 교화하여 이롭게 할 수 있다.”(『금강삼매경론』, “본각이 왜 이로운가”(本覺利品), 1-629하-630상 ; 박태원 2011, 72쪽에서 재인용)

본각과 하나됨이 이타행으로 이어질 수 있는 것, “깨달음에 머무르지 않고”(無住處涅槃) “유정한 것(중생)을 넉넉하게 이롭게 하는 것”으로 나아가는 것은 일심사상에서 ‘한 몸으로 여기는 크나큰 연민’(同體大悲)이 솟아나기 때문이다. 따라서 “하나가 된 마음자리로 돌아감”과 “중생(유정한 것)을 넉넉하게 이롭게 함”은 자유의 양면이라고 할 수 있다. 다시 말해서 인식적 차원에서 자유가 “일심이라는 근원으로 되돌아가는 것”이 핵심이라면, 실천적 차원에서는 “유정한 것(중생)을 넉넉하게 이롭게 함”(饒益衆生)이 요점이 된다. 원효의 자유는 이렇게 두 차원으로 펼쳐지고 전개된다. 들뢰즈가 말한 것처럼 감싸고 펼쳐지며 함축하고 전개되는 관계가 표현 관계라면, 원효의 자유는 이 두 차원을 감싸고 함축하고 있으며 그 두 차원으로 펼쳐지고 전개되는 “큰 자유”(大自由)이다.

한편 실천적 차원에서 원효의 자유는 세속을 부정하지 않고 세속과 하나가 되는 방식을 추구한다. 이 역시 토대에는 불이(不二) 사상이 있다. 진여와 생멸, 불생불변과 변화는 본체 현상의 관계가 아니다. 궁극적으로 그것은 모두 연기의 산물로 공한 것이다. 본체 현상론에 근거하여 생멸하는 경험 세계를 지양하고 불변

하는 세계를 지향해서는 안 된다. 박태원에 의하면 그것은 잘못된 출발점이다. 붓다의 길은 경험 현상 너머 불변의 대상을 상정하고 그것을 이론적으로 해명하려고 시도하는 “사변의 길”도 아니고 그것과 합일을 추구하는 “신비의 길”도 아니다. 그것은 “중도(中道)의 길”이다.(박태원 2019 참고)

중도의 길은 어떤 것인가? 우선 중도의 길 역시 우리가 경험 세계의 차이현상들이 “언어·사유로 직조된 인식적 그물에 포획된 구성적 산물”이라는 성찰에서 시작된다는 점이 지적될 필요가 있다. 그러나 중도의 길은 그 차이현상들 너머를 이론적으로나 실천적으로 지향하지 않는다. 이 현상의 근원을 상정하고 그것을 합리적으로 궁구하는 방식을 취하거나 그것과 신비적 합일을 추구하지 않는다는 것이다.

“‘생멸하는 변화현상’으로부터 벗어나 ‘불생불변의 존재/실재’를 구하려는 태도, ‘생멸 변화하는 차이의 관계현상들’에서 눈 돌리고 ‘불생불멸하며 차이가 소거된 절대평등/절대초월’을 기웃거리는 시선을 거두는 것이, 진리와 깨달음을 추구하는 학인들, 특히 붓다의 법설에 기대어 해결해 보려는 학인들의 출발선이라 생각한다.”

해탈, 깨달음, 열반, 자유 추구는 본체와 현상을 구분하고 상정된 본체를 이론적으로 해명하고 인식하는 것으로 달성되지 않는다. 또한 그것과 신비적 합일을 추구하는 것으로도 도달할 수 없다. 왜냐하면 이 양 극단의 길이 지향하는 것은 “존재하지 않고, 그러기에 확인할 수 없는 것을, 직접 확인하겠다”는 것에 불과하기 때문이다. 그래서 박태원은 “해탈이나 깨달음의 추구는 인간의 감각지각에서 발생하는 경험현상의 범주를 벗어나지 말아야 한다”고 역설한다.

“인간의 모든 긍정/부정의 경험은 ‘생멸하면서 관계 속에서 변화하는 차이들’ 때문에 발생한다는 점을 사실 그대로 수용해야 한다. ‘관계’ ‘변화’ ‘차이’ 가운데 어느 하나라도 결여되면 인간의 경험은 생겨나지 않는다. ‘절대·독자적’이고 ‘불변하며’ ‘순일한’ 것이라면, 그 순간 모든 현상은 정지된다. 이런 존재 상태는 허무와 같다. 경험도 아니고 경험될 수도 없는 적막한 허무다.”

좀 더 구체적으로 중도의 길은 “언어·사유에 의한 구성적 산물일 수밖에 없는

차이현상들'과의 이로운 관계능력과 방식을 열어가는 새로운 차원의 길"이다. 그런데 문제는 "생멸 변화하는 현상들과 접촉을 유지하면서 어떻게 생멸변화의 동요와 불안에서 벗어날 수 있는가"하는 점이다. 우리가 경험하는 정서적 동요와 예속 상태가 세계를 구성하는 사물들이 항상적이지 않다는 점과 무관하지 않으니 말이다.

박태원은 "이 대목을 어떻게 이해하고 또 수용하는가 하는 것이 깨달음과 관련하여 얽히고설킨 실타래의 결정적 실마리"라고 주장한다. 원효의 자유가 깨달음의 다른 이름이라면, 이 문제는 우리의 주제와 관련해서도 긴절할 수밖에 없다. 그는 "서핑(surfing)"에 비유하여 끊임없이 유동하고 생성소멸하는 차이현상과 관계를 유지하며 자유로울 수 있는 가능성을 제시한다.

"경험 주체도 변하고 경험 대상도 변하면서 양자의 관계에서 주체가 평안과 자유를 누릴 수 있는 것은 마치 파도를 타고 즐기는 서핑(surfing)과도 같다. 서핑하는 사람(주체)이 부침하고 생멸하는 파도에 빠지지 않으려면, 변화하는 파도에 맞추어 끊임없이 자신의 몸과 정신 상태를 변화시켜야 한다. 서핑 능력자는 자신이 변하면서도 변하는 파도와 접촉한 채 자유와 평온을 즐긴다. '부침하고 변화하는 파도를 버리지도 않고 빠져들지도 않으면서' '역동하는 파도를 타고 자유와 즐거움과 평안을 누리고' '파도와의 만남과 헤어짐을 동시에 이루어 내는' 그러한 능력을 확보했기 때문이다. 그는 '파도가 잔잔한 상태'나 '파도에서 아예 떠난 평온'을 구하는 것이 아니다. '파도를 타고 가면서도 파도에 빠져들지 않아 자유와 평안과 즐거움을 누릴 수 있는 능력', '파도 그대로와 만나면서도 파도 상태를 제대로 파악하여 파도에 빠지지 않는 능력'은 깨달음의 내용과 흡사하다고 본다. 생멸 변화하는 파도와 같은 세계에 몸담을 수밖에 없는 인간, 파도를 떠나면 삶도 없어지는 인간 - 그런 인간이 세계 속에서 추구하고 또 누릴 수 있는 안락은 '파도타기의 능력'이고 '파도 타고 노는 유희'이다."

### III. 스피노자 철학에서 자유인의 인식

스피노자의 세계관은 두 가지로 압축할 수 있다. “필연적 세계관”과 “관계적 세계관”이 그것이다. 자유인의 인식론적 내용을 구성하는 것은 이러한 세계관으로 압축 가능하다.

#### 1. 인식의 차원

##### 1) 필연적 세계관: 신에 대한 직관적 인식과 자유

스피노자의 필연적 세계관은 기하학적 순서/질서ordo로 증명된 자신의 『윤리학』 1부 “공리”(axiom)에서 이미 드러난다. “주어진 규정된 원인으로부터 필연적으로 결과가 따라 나오며, 반대로 아무런 규정된 원인도 주어지지 않다면 결과가 따라 나오는 것은 불가능하다.”(E1a3) 이 공리의 앞부분은 스피노자가 원인과 결과 간의 관계를 논리적 필연성으로 이해하고 있음을 보여준다. 다시 말해서 “만약 x가 y의 원인이라면, 그리고 x가 발생했다면, y가 발생하지 않는 것은 논리적으로 불가능”하다고 주장하는 것이다. 공리의 뒷부분은 “아무것도 규정된 원인이 없다면 발생하지 않는다는, 그리고 저절로 일어나는 사건이나 원인 없는 사건은 없다”는 것을 보여준다.(“보편적 인과성 주장”, 이상 내들러 2014, 110쪽 참고)

스피노자는 이 공리 뒤에 곧바로 “결과에 대한 인식은 원인에 대한 인식에 의존하며 그것을 함축한다.”(E1a4)는 공리를 덧붙인다. “함축한다”(involvere/involve)는 말의 용법에 주목하자. 스피노자에 의하면 A가 B를 함축한다는 것은 A가 B없이는 인식될 수 없다는 것을 의미한다.<sup>8)</sup> 따라서 결과에 대한 인식이 원인에 대한 인식을 함축한다면, 그것은 결과가 원인 없이는 인식될 수 없다는 것을 의미한다.(“인과적 합리성causal rationalism 원리”)(내들러 2014, 111쪽)

---

8) “삼각형의 세 각은 두 직각과 같다는 점을 긍정하는 어떤 독특한 의지 작용, 곧 사유 양태를 생각해보자. 이러한 긍정은 삼각형의 개념 또는 관념을 함축한다. 곧 삼각형의 관념 없이 는 인식될 수 없다. 왜냐하면 A가 B의 개념을 함축해야 한다고 말하는 것은 A가 B 없이 인식될 수 없다고 말하는 것과 같기 때문이다.”(E2p49d)

스피노자는 이렇게 어떤 결과를 그 원인을 통해 인식하는 것을 적합한 인식(cognitio adaequata)이라고 한다. 따라서 어떤 실재에 대한 적합한 인식은 그것을 지금의 바로 그것으로 만든 원인을 인식하는 것이다. “어떤 것을 아는 것, 그것에 대한 참이면서 적합한 관념을 갖는 것은 어떻게 그것이 생겨났는지 그리고 왜 그것이 지금의 그것이고 다른 것이 아닌지를 이해하는 것이다. 즉 어떤 것을 아는 것은 그것의 원인론적 역사를 아는 것이고, 인과적 용어로 그것을 충분히 설명하는 것이다.”(내들러 2014, 111)

가까운 원인(causa proxima)부터 떨어져 있는 원인(causa remota)까지, 헤아려본다면 무수할 것이다. 그런데 스피노자 철학에서 모든 실재의 궁극적 원인은 신(Deus)이다.<sup>9)</sup> 신은 실체(substantia)인 바, 이 세계의 모든 실재들은 신 또는 실체의 변용들이기 때문이다. 스피노자는 이러한 실재를 양태(modus)라 부른다.(E1d5)<sup>10)</sup> 『윤리학』의 첫 번째 정리가 잘 보여주는 것처럼 “실체는 본성상 그 변용들에 앞선다.” 왜냐하면 실체는 “자신 안에 있고 자신에 의해 인식되는 것, 곧 그 개념을 형성하기 위해 다른 실재의 개념을 필요로 하지 않는 것”(E1d3)인 반면, 양태는 “실체의 변용들, 곧 다른 것 안에 있으며 또한 이 다른 것에 의해 인식되는 것”(E1d5)이기 때문이다. 요컨대 양태는 존재하거나 인식되기 위해 다른 것에 의존할 수밖에 없는 비자립적 존재인바, 그것이 실존하고 인식되기 위한 궁극적 원인은 신/실체라는 것이다. 따라서 실체의 양태들을 실체 없이 인식한다는 것은 불가능하다. 실재에 대한 적합한 인식을 갖는다는 것은 무엇보다 그 원인이 신임을 인식하는 것이다.

유의할 것은 스피노자 철학에서 “신은 모든 것의 내재적 원인이자 타동적 원인이 아니”(E1p18)<sup>11)</sup>라는 점이다. 신은 세계의 궁극적 원인이지만 중립적 기체

9) “나는 절대적으로 무한한 존재자, 곧 각자 영원하고 무한한 본질을 표현하는, 무한하게 많은 속성들로 구성된 실체를 신으로 이해한다.”(E1d6)

10) “나는 실체의 변용들, 곧 다른 것 안에 있으며 또한 이 다른 것에 의해 인식되는 것을 양태로 이해한다.”(Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur.)(E1d5) 스피노자의 실체는 개별화된 개체가 아니다. 개체는 실체가 아니다. 그것은 실체가 변용된 것, 즉 양태이다.

11) “Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens.”(E1p18) “causa transiens”를 문자 그대로 번역하면 “일시적 원인”(transient cause)이다. 원인이 자기 “바깥에” 어떤 결과를 산출할 때 그러한 원인을 일시적 원인이라 한다. “일시적”이라고 말은

(substratum) 같은 것이 아니고 세계 외부에 존재하며 세계를 일정한 본성을 지닌 존재들로 창조하는 초월적 창조신이 아니다. 『윤리학』 1부 정리18이 부정하는 것은 바로 이점이다. 이는 스피노자 철학의 핵심으로 널리 인용되는 “신 즉 자연”(Deus sive Natura)이라는 명제로 표현된다.<sup>12)</sup> 신과 세계가 둘이 아님은 『윤리학』 1부 정리29의 주석에서 신을 “능산적 자연”(natura naturans)으로 세계를 “소산적 자연”(natura naturata)으로 재규정할 때 잘 드러난다. 전자가 원인으로서의 자연이라면 후자는 결과로서의 자연이다. 그러나 능산적 자연과 소산적 자연은 능산성과 소산성에 따라 구분된 하나의 자연일 뿐이다. 신=실체=능산적 자연, 그리고 피조물=양태=소산적 자연이라는 도식이 성립하는 동시에, {신=실체=능산적 자연}={피조물=양태=소산적 자연}이라는 도식이 성립하는 것이다.<sup>13)</sup>

그렇다면 신이 세계를 산출한다고 했을 때, 이 산출은 무엇을 의미하는가? 스피노자에 의하면 신의 본성에서 무한한 실재가 따라 나오는 것은 어떤 실재의 정의에서 특성들이 도출되는 것과 같은 관계이다.(E1p16 참고)<sup>14)</sup> 그래서 스피노자는 다음과 같이 말한다.

“그러나 나는 신의 지고한 역량 또는 신의 무한한 본성으로부터 무한하게 많은 것이 무한하게 많은 방식으로, 곧 모든 것이, 필연적으로 흘러 나왔다고,

---

이들테면 원인인 어떤 실재 A가 자기 외부에 있는 어떤 실재 B와 충돌할 때, “일시적으로만”(충돌의 순간에만) B의 원인이 된다는 의미를 함축하고 있다. 그 후 B의 관성 운동은 더 이상 A에 의한 것이 아니기 때문이다. ‘타동적 원인’(transitive cause)은 타동적 운동과 관성원리에 기반한 17세기 역학을 고려하여 뜻을 살린 번역이다. 영어판도 대부분 ‘transitive’라고 번역한다. 국역본(강영계 · 황태연 역본)은 ‘초월적 원인’이라고 번역했는데, 어떤 의미에서도 ‘초월적’이라고 번역할 수는 없다. 내재초월 구도가 문제가 된 것은 칸트 이후다.

- 12) “신, 즉 자연”이라는 유명한 표현은 『윤리학』 4부 서문에 등장한다. “우리가 신, 즉 자연이라고 부르는 영원하고 무한한 존재는 신이 실존하는 필연성과 동일한 필연성으로부터 행위한다.”(aeternum namque illud, & infinitum Ens, quod Deum, seu naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit.)(G II. 206 ; C I. 544) 그 외에도 「편지6」(G IV. 36 ; C I. 188), 『윤리학』 1부 정리29의 주석 참고.
- 13) 나아가 스피노자의 신은 인격신도 아니고(E1app) 자유의지를 지니고 있지도 않다(E1p32와 E1p32c1-2)는 점에서도 유대기독교적 신관과 구별된다.
- 14) “따라 나온다”(sequor)라는 표현은 산출하는 것과 산출되는 것의 필연성을 함축한다.

또는 삼각형의 본성으로부터 영원성에 의해 그리고 영원하게 그것의 세 각의 합은 2직각과 동일하다는 것이 따라 나오는 것과 동일한 필연성에 의해 항상 따라 나온다는 점을 아주 명료하게 보여주었다고 생각한다(정리 16을 보라)”(E1p17c2s)

삼각형의 본성에서 내각이 180도라는 것이 따라 나오는 것처럼, 신이 본질(속성)에서 무한하게 많은 실재들(양태들)이 따라 나온다. 삼각형의 본성에서 삼각형의 특성들이 따라 나오지 않을 수 없는 것처럼, 신의 본질에서는 무한하게 많은 실재들이 따라 나오지 않을 수 없다. 요컨대 삼각형의 본질에 특성들이 따라 나오는 것은 필연적이듯, 실체에서 양태가 따라 나오는 것 또한 그러하다는 것이다. 실체 없이 양태를 생각할 수 없지만 양태 없이 실체 또한 생각할 수 없는 것은 이러한 이유 때문이다. 따라서 “양태들은 실체 없이는 아무런 실재성도 갖지 못한다. 그렇지만 실체 역시 양태들과 독립적으로 고려되는 한, 여전히 추상에 불과하다.”(마트롱 2008, 38쪽)는 마트롱의 지적은 적실하다.

스피노자의 세 가지 인식 이론 중 세 번째 종류의 인식은 “신의 어떤 속성들의 형상적 본질에 대한 적합한 관념으로부터 실재들의 본질에 대한 적합한 인식으로 나아간다.”(E2p40s2)고 정의된다. 신의 본질을 통해 실재들을 인식하는 것, 신과 세계의 관계를 상술한 것처럼 인식하는 것을 궁극적인 적합한 인식이라고 본 것이다. 그는 이러한 인식을 “직관적 지식”(scientia intuitiva)이라 부른다. 그런데 스피노자는 이러한 신에 대한 인식을 “지복”(至福, beatitudo)과 동일시한다. “정신의 지복은 신에 대한 인식이며, 정신의 지고한 덕은 신을 인식하는 것이다.”(E4p28) 왜냐하면 지복은 “신에 대한 직관적 인식에서 생겨나는 마음의 자족감”(E4app4)에 다름 아니기 때문이다. 그런데 스피노자의 자유인은 “지복”(至福, beatitudo)을 누리는 자이다. 따라서 자유의 핵심 조건은 신에 대한 인식, 세계를 신을 통해 인식하는 것이 된다.

## 2) 관계적 세계관: 독특한 실재들의 관계에 대한 인식과 지복

앞서 우리는 적합한 인식은 원인에 대한 인식이며 이는 근본적으로 신을 통해 세계를 인식하는 것임을 살펴보았다. 그런데 세계를 신을 통해 인식한다는 것은

신으로부터 따라 나오는 피조물/양태들/독특한 실재들/특수한 실재들<sup>15)</sup>의 활동을 인식하는 것과 무관할 수 없다. 앞서 지적했던 것처럼 “실체 역시 양태들과 독립적으로 고려되는 한, 여전히 추상에 불과”하기 때문이다. 존재론적 차원과 인식론적 차원에서 고찰 가능할 것이다. 존재론적 차원에서 독특한 실재들의 관계는 존재에 선행하는 것으로 제시된다. 인식론적 차원에서 독특한 실재들의 관계는 부적합한 인식의 메커니즘을 보여준다.<sup>16)</sup> 이 글에서 해명하고자 하는 부분은 존재론적 차원이다. 관련하여 살펴보고자 하는 부분은 『윤리학』 1부 정리28과 「자연학 소론」<sup>17)</sup>이다.

“모든 독특한 실재, 곧 유한하고 규정된 실존을 갖는 모든 실재는, 역시 유한하고 규정된 실존을 갖는 다른 원인에 의해 실존하고 작업하도록 규정되지 않

- 
- 15) “특수한 실재들”은 다음과 같이 규정된다. “특수한 실재들은 신의 속성의 변용들과 다르지 않다. 곧 신의 속성이 일정하게 규정된 방식으로 표현되는 양태들과 다르지 않다.”(E1d25c) 독특한 실재에 대한 정의는 다음과 같다. “나는 독특한 실재를, 유한하고 규정된 실존을 갖는 것으로 이해한다. 다수의 개체들이 하나의 작용에 협력하여 그 개체 모두가 함께 하나의 결과에 대한 원인이 된다면, 나는 이것들 모두를 바로 그런 한에서 하나의 독특한 실재로 간주한다.”(E2d7) 양태(modus), 변용(affectio), 변양(modificatio), 특수한 실재들(res particulares), 독특한 실재들(res singulares)은 공히 신의 본성으로부터 따라 나오는 유한한 실재들을 나타낸다.
- 16) 독특한 실재들의 존재론적 특성 및 관계 방식은 우리가 왜 부적합한 인식(1종의 인식, 상상imaginatio)을 가질 수밖에 없지는 잘 보여준다. 관련하여 「자연학 소론」 보조정리3 뒤에 나오는 공리1~3, 요청2, 2부 정리16~18이 중요하다. 나아가 이 부적합한 인식 속에서 인간이 겪는 질곡을 특히 정념 차원에서 해명하는 부분이 『윤리학』 3부 “정서들의 기원과 본성에 대하여”와 4부 “인간의 예속 또는 정서의 힘에 대하여”이다. 한 가지 덧붙일 것은 스피노자 철학에서 상상이 부정적인 것만은 아니라는 점이다. 상상은 (1)오류와 거짓의 유일한 원천이지만(E2p40s2) (2)그 자체로 고려된 정신의 상상은 진위 너머의 것이고, (3)오히려 상상의 역량은 정신의 덕목/힘이기도 하기 때문이다.(E2p17s) 진태원 2010 참고.
- 17) 스피노자는 『윤리학』 2부 정리13 이하에서 “물체들의 본성에 관한 몇 가지 전제”(E2p13s)를 밝힐 필요가 있겠다고 말하며 정리14 전까지 자연학적인 서술을 이어나간다. 영미권 연구자들은 보통 스피노자가 ‘원래 논의에서 벗어나’(digress) 자연학을 다뤘다고 해서 이 부분을 ‘physical digression’이라 부른다. 국내 연구자들은 보통 이 부분을 「자연학 소론」이라 부른다. 「자연학 소론」은 당대의 자연과학의 발전과 스피노자 철학 사이의 관계를 이해할 수 있는 중요한 텍스트다. 총 5개의 공리와 한 개의 정의, 7개의 보조정리 및 6개의 요청들로 이루어져 있으며, 세 부분으로 나뉜다. 1) 가장 단순한 물체들(corpora simplicissima) 공리 1, 2, 보조정리 1-3, 그리고 그 뒤에 나오는 또 다른 공리 I과 II. 2) 복합 물체들 정의와 공리 III, 보조정리 4-7 및 보조정리 7에 붙은 주석. 3) 인간 신체에 관한 요청들 「자연학 소론」 맨 마지막 부분에 나오는 6개의 요청들

는 한, 실존하고 작업하도록 규정될 수 없으며, 이 후자의 원인 역시 유한하고 규정된 실존을 갖는 다른 원인에 의해 실존하고 작업하도록 규정되지 않는 한 실존하고 작업하도록 규정될 수 없으며, 이처럼 무한하게 나아간다.”(E1p28)

이 정리에서 세 가지 쟁점을 간취할 수 있다. 첫째, 여기에서 “독특한 실재”(res singularis)들이라고 부른 양태들의 관계는 “이처럼 무한하게 나아간다”라는 말에서 알 수 있듯이, 시작과 끝이 없다는 점이다. 이는 스피노자 철학의 반창조론적 시각을 극명히 보여준다. 둘째, 이 인과는 일견 선형적인 인과를 서술한 것처럼 보일지 모르나 모든 것은 **항상 이미** 어떤 것이 “실존하고 작업하도록 규정”한 것의 결과라는 점에서 비선형적 구조인과를 나타낸다는 점이다.<sup>18)</sup> 셋째, 이 정리는 관계 이전에 실재가 성립할 수 없다는, 관계적 세계관을 보여준다. 개체는 이 관계의 산물이다. 관계론적 세계관은 「자연학 소론」에서 개체에 대한 정의에서도 잘 나타난다.

“같은 크기를 지니고 있거나 크기가 서로 다른 일정한 수의 물체들이 다른 물체들에 의해 압력을 받아(coercentur) 서로 의지할 때, 또는 그것들이 같은 속도나 서로 다른 속도로 운동하고 있을 경우에는 일정하게 규정된 어떤 관계에 따라 자신들의 운동을 서로 전달할 때, 우리는 이 물체들이 서로 연합되어 있으며, 이것들 모두가 단 하나의 물체 또는 개체를 합성하고 있다고 말한다. 그리고 이 개체는 물체들 사이의 이러한 연합에 의해 다른 모든 개체들과 구별된다.”(「자연학 소론」의 정의)

이 정의가 명시하듯, 개체는 “물체들 사이의 ... 연합에 의해” 유지된다. 그래서 스피노자는 개체들을 “복합 물체”(corpus compositum)라고 부른다. 개체는 수많은 물체들의 관계 속에서 만들어진 산물이다.(「자연학 소론」의 보조정리

---

18) 스피노자가 신은 세계의 “첫 번째 원인”이라고 할 때(E1p8s2 참고), 이는 신이 아리스토텔레스의 “부동의 원동자” 같은 것임을 의미하지 않는다. 아리스토텔레스의 인과가 선형적이고 타동적인 인과 계열을 함축하고 있다면, 1부 정리18과 1부 정리28의 인과는 내재적이며 비선형적이다.(신이 이 세계의 ‘첫 번째 원인’이라는 것 또한 시간적 의미의 첫 번째가 아니라 다른 모든 것의 궁극적 원인이라는 의미로 새겨야 한다. 『윤리학』 1부 정리16의 따름정리3에서 “신은 절대적으로 제일 원인이다”라는 말이 의미하는 바는 바로 그것이다.) 발리바르 2005, 215-217쪽 참고.

3 뒤의 공리II와 정의 사이의 내용) 나아가 개체를 구성하고 있는 물체들의 연합이 유지되기 위해서는 개체 외부 물체들과의 일정한 관계가 불가피하다. (「자연학 소론」의 보조정리4 참고) 개체의 개체성은 개체를 구성하는 물체들 간의 관계는 물론 개체 외부 물체들 간의 관계로부터 추상될 수 없다. 요컨대 관계가 존재에 선행한다. “모든 독특한 실재, 곧 유한하고 규정된 실존을 갖는 모든 실재는, 역시 유한하고 규정된 실존을 갖는 다른 원인에 의해 실존하고 작업하도록 규정되지 않는 한, 실존하고 작업하도록 규정될 수 없”다는 스피노자의 말이 의미하는 바는 이것이다. (E1p28) 「자연학 소론」 말미의 요청들은 상기한 관계론적 세계관이 인간학에 어떻게 반영되어 있는지 잘 보여준다.

“인간 신체는 매우 많은 수의 (상이한 본성을 지닌) 개체들로 합성되어 있으며, 이 개체들 각자는 매우 복잡적이다.” (「자연학 소론」의 요청1)

“인간 신체를 합성하는 개체들, 따라서 인간 신체 그 자체는 매우 많은 방식으로 외부 물체들에 의해 변용된다.” (「자연학 소론」의 요청3)

“인간 신체는 자신을 보존하기 위해 매우 많은 수의 다른 물체들을 필요로 하며, 이것들은 말하자면 인간 신체를 계속해서 재생시킨다(regeneratur).” (「자연학 소론」의 요청4)

자유인의 인식에는 독특한 실재들을 실상을 관계의 산물로 인식하는 것이 포함된다. 그런데 개체는, 나아가 세계는 왜 관계적인 것으로 인식되지 못하는가? 「자연학 소론」의 이하 논의인 보조정리는 4~7에서 이를 해명할 단초를 볼 수 있다. 보조정리는 4~7은 개체를 구성하는 물체들이 끊임없이 변화함에도 일정한 본성을 유지하는 매커니즘을 해명하고 있기 때문이다. 스피노자는 그 본성을 “운동과 정지의 비율/관계”라고 명명한다. (「자연학 소론」의 보조정리5) 현대적인 용어로 바꾸면 “항상성”(homeostasis), “항동성”(homeodynamis)이라고 부를 수 있을 법한 것이다. 즉 변화 속에서도 일정한 본성을 유지하고 있음을 보여주는 개념이 개체의 “운동과 정지의 비율/관계”인 것이다. 어찌면 우리가 관계로부터 추상하여 일정한 본성을 유지하고 있는 것이라고 부적합하게 인식하는 개체는 근본무지가 시작되는/일어나는 단위라고 할 수 있을지도 모르겠다. 그렇다면 동일한 논리에 의해 자유인은 자기 자신과 타자를 관계의 산물로 인식한다

고 할 수도 있을 것이다.

## 2. 실천의 차원

### 1) 코나투스과 적합한 인식

스피노자 철학에서 “자유인”(homo liber)은 “비르투스”(virtus)<sup>19)</sup>를 가진 존재로 성격 규정된다.(내들러 2014 380-1쪽 참고) 비르투스는 “덕”, “미덕”, “역량”, “실력” 등으로 번역할 수 있는 말이다. 그렇다면 자유인은 어떤 덕, 역량, 실력을 가지고 있다는 것인가? 스피노자가 말하는 덕 있는 사람은 무엇보다 자신의 존재를 보존하려고 노력하는 사람이다.

“각자가 자신에게 유익한 것을 더 찾으려고 노력하고, 또 찾을 수 있게 될수록, 곧 자신의 존재를 보존하려고 노력하고 또 보존할 수 있게 될수록, 각자는 더 많은 덕을 갖추게 된다. 반대로 각자가 자신에게 유익한 것을 소홀히 하는 한에서, 곧 자신의 존재를 보존하는 것을 소홀히 하는 한에서, 그는 무기력해진다.”(E4p20)

모든 존재의 “현행적 본질”(actualis essentia)은 코나투스(conatus), 곧 “자신의 존재 안에서 존속하려고 하는 노력(conatus)”(E3p7)이다.<sup>20)</sup> 이 노력은 “의지”(voluntas, 정신과 관계될 때), “욕구”(appetitus, 정신과 신체 둘 다에 관계될 때) 또는 “욕망”(cupiditas, 의식을 수반하는 욕구일 때)<sup>21)</sup>라 불리는 것으로 (E3p9s), 이 이명(異名)들에서 볼 수 있는 것처럼, 인간의 현행적 본질(코나투스)은 무엇인가를 하려고 하는 활동으로 표현된다. 아울러 인간 본성(코나투스)에서

---

19) 스피노자는 덕을 다음과 같이 정의한다. “나는 덕(실력, virtus)과 역량을 같은 것으로 이해한다. 곧 (3부 정리7에 의해) 덕(실력)은 인간과 관련되는 한에서 인간의 본질 자체 또는 본성인데, 이는 인간이 그의 본성의 법칙들만으로 이해될 수 있는 어떤 결과들을 생산할 수 있는 능력(potestas)을 갖고 있는 한에서 그렇다.”(E4d8) 덕의 반대는 “무능력”(impotentia)이다.(E4p37s1)

20) 스피노자에 의하면 코나투스가 바로 덕의 “일차적이고 유일한 토대”이다.(E4p22c)

21) “욕망은 욕구에 대한 의식과 결합된 욕구라고 정의될 수 있다.”(E3p9s) “욕망은 인간의 본질 자체다(정서들에 대한 정의 1에 의해). 곧 (3부 정리7에 의해) 인간이 자신의 존재 속에서 존속하려고 노력하는 코나투스다.”(E4p18d)

“자신의 존재 속에서 존속”하려는 노력뿐만 아니라 “인간의 보존을 증진할 수 있는 것들” 또한 따라 나온다. 스피노자는 “인간은 이것들[자신의 보존을 증진할 수 있는 것들]을 하도록 규정된다”고 지적한다.(E3p9s)22) 코나투스는 덕의 “일차적이고 유일한 토대”이다.(E4p22c) 그런데 덕은 곧 역량이다.(E4d8) 따라서 역량의 일차적이고 유일한 토대는 바로 코나투스가 된다.

자유인이나 노예나 그들의 인식과 판단, 활동과 행위는 모두 그들 각각의 본질, 즉 코나투스의 발현/표현일 뿐이다. “실재들은 그것의 주어진 본성으로부터 필연적으로 따라 나오는 것과 다른 것을 할 수 없다.(1부 정리29에 의해)”(E3p7d) 그렇다면 이는 자유인은 물론 노예도, 나아가 모든 실재들 또한 유덕하다는 것인가? 그렇지 않다. 정신이 자신의 존재 안에 존속하려고 하는 노력 자체는 적합한 관념을 가지고 있든 혼란스러운 관념을 가지고 있든 그것과 무관하게 발현되기 때문이다.(E3p9 참고) 자유인은 적합한 관념에 기초하여 판단하고 행위하므로 자유인의 판단과 행위는 실제로 자신의 존재 보존에 도움이 된다. 반면 노예는 부적합한 인식과 정념(수동, passio)에 근거해 판단하고 행위하므로 존재 보존을 달성하지 못한다.23) 따라서 덕과 관련하여 다음과 같이 말할 수 있다.

“인간은 그가 부적합한 관념들을 갖고 있다는 사실로 인해 어떤 것을 하도록 규정되는 한에서는 절대 덕에 의해 행위한다고 말할 수 없으며, 오직 그가 인식한다는 사실로 인해 규정되는 한에서만 그렇게 말할 수 있다.”(E4p23)

우리에게서 덕에 따라 절대적으로 행위한다는 것은 이성의 인도에 따라 행

22) 전통적인 관점에서 인간은 ‘이성적 동물’로 규정된다. 그러나 이러한 인간상은 “인간을 있는 그대로의 모습이 아니라 그들 스스로가 원하는 모습으로 상상”한 결과이다.(TP I.1) 인간을 이성적 존재로 규정할 때, 그 위에서 구축된 윤리이론이나 정치이론은 부적실할 수밖에 없다. 스피노자는 우리가 바라는 모습으로 인간을 규정하는 것이 아니라 있는 그대로의 인간에서 출발할 때, 적절한 윤리학과 정치론을 구축할 수 있다고 주장한다. 박기순 2013은 이 문제를 잘 보여준다.

23) “우리는 오직 정서 또는 의견에 의해 인도되는 사람과 이성에 의해 인도되는 사람 사이에 존재하는 차이를 쉽게 파악할 수 있다. 왜냐하면 전자의 사람은 그가 원하든 원하지 않든 간에 자신이 전혀 알지 못하는 행위를 수행하는데 반해, 후자는 다른 사람이 아닌 자기 자신의 욕망에만 따르며, 그가 삶에서 가장 중요한 것(prima)이라고 알고 있는, 그리고 이때문에 그가 가장 욕망하게 되는 행위만을 수행하기 때문이다. 이에 따라 나는 전자를 노예라고, 후자는 자유인이라고 부른다.”(E4p66s)

위하고 살아가고 자신의 존재를 보존하는 것(동일한 것을 의미하는 세 가지 방식)과 다르지 않으며, 이는 자신의 고유한 유용성을 추구하는 것을 기초로 하여 이루어진다.(E4p24)

따라서 자유인이 진정으로 덕 있는 존재라면, 이는 그가 “이성의 인도”에 따라 우리의 존재 보존에 참으로 유용한 것을 할 수 있음을 의미한다. 여기에서 “이성의 인도에 따라 행위하고 살아가다”는 것은 바로 “적합한 인식”에 기초하여 살아가는 것을 의미한다. 병에 걸린 사람이 회복을 위해 꼭 필요한 약이 무엇인지 알고 그 약을 먹는 것과 쥐가 쥐약을 먹는 것은 둘 다 코나투스의 발현이라고 할 수 있다. 그러나 전자는 건강을 얻고 후자는 죽게 된다. 왜냐하면 전자는 자신의 상태와 약에 대한 적합한 인식을 가지고 있는 반면, 후자는 그렇지 않기 때문이다. 쥐가 쥐약을 먹은 것은 살기 위한 것이지 죽기 위한 것이 아니었다. 그러나 쥐의 코나투스 발현은 결과적으로 그 존재에 해가 되었는데, 이는 자신에게 진정으로 유용한 것이 무엇인지 알지 못했기 때문이다.(즉 부적합한 관념에 근거했기 때문이다.)

여기에서 우리는 잠시 스피노자 철학의 중요 개념 중 하나인 “적합한 원인”과 “부적합한 원인”, “능동”과 “수동”에 대해 살펴볼 필요가 있다. 그에 의하면 어떤 결과가 그 원인에 의해 “명석판명하게”[완전하게] 이해될 때, 그 원인은 결과의 “적합한[전체적인] 원인”(causa adaequata)이다. 반면 결과가 그 “원인 자신만에 의해 이해되지 않는” 경우(혼동되고 모호하게/부분적으로 이해되는 경우) 그 원인은 “부적합한[부분적인] 원인”(causa inadaequata)이다.(E3d1) 그리고 우리 자신이 우리가 산출한 것의 적합한 원인일 때(즉 그것이 우리의 본성에 의해 명석판명하게 이해될 수 있을 때) 우리는 “능동적이다(활동한다, nos agere)”고 규정되고, 반면 우리 자신이 우리가 산출한 것의 부적합한(즉 부분적인 원인) 원인일 때 우리는 “수동적이다(활동을 겪는다, nos pati)”라고 규정된다.(E3d2) 이는 우리의 논의와 관련하여 매우 중요한데, 왜냐하면 스피노자는 인간이 “그의 본성의 법칙들만으로 이해될 수 있는 어떤 결과들을 생산할 수 있는 능력을 갖고 있는 한에서” “(3부 정리7에 의해) 덕[실력]은 인간과 관련되는 한에서 인간의 본질 자체 또는 본성”이라고 정의하기 때문이다.(E4d8)24) 이 정의는 결국 인간

이 “능동적”일 때, 다시 말해서 그가 산출한 결과가 그의 본성만으로 이해될 수 있을 때, 인간의 본질(코나투스)은 덕 자체로 규정될 수 있다는 것을 의미한다. 스피노자가 말하는 자유인이 능동적인 존재를 의미한다면, 자유인은 이러한 논리에서 덕 있는 존재가 된다.<sup>25)</sup> 그런데 앞서 인용한 것처럼 “인간 정신의 능동들은 오직 적합한 관념들에서 생겨나며 수동들은 오직 부적합한 관념들에 의존한다.”(E3p3) 따라서 다음과 같은 논리가 성립한다. 덕에 따라 행위하는 것 = 자신의 고유한 본성의 법칙에 따라/능동적으로 행위하는 것 = 적합한 인식에 기초하여/이성의 인도에 따라 행위하는 것. 아래 구절이 상기한 논의를 총괄하고 있다.

“덕에 따라 절대적으로 행위하는 것은 (4부 정의 8에 의해) 자신의 고유한 본성의 법칙에 따라 행위하는 것과 다르지 않다. 그런데 우리가 행위하는 것은 오직 우리가 인식하는 한에서다(3부 정리3에 의해). 이에 따라 우리에게서 덕에 따라 행위하는 것은 이성의 인도에 따라 행위하고 나아가고 자신의 존재를 보존하는 것과 다르지 않으며, 이는 (4부 정리22의 따름정리에 의해) 자신의 고유한 유용성을 추구하는 것을 기초로 하여 이루어진다.”(E4p24d)

## 2) 자유인과 공동체

그렇다면 구체적으로 자유인은 어떠한 실천적 양상을 보여주는가? 스피노자는 『윤리학』 4부 후반부 정리67-73에서 “자유인의 기질 및 삶의 방식”(E4p66s)을 소상히 나열한다. 먼저 자유인은 죽음에 대해 생각하지 않고 삶에 대해 명상한다.(E4p67) 자유인은 좋음과 나쁨에 대한 개념을 형성하지 않는다.(E4p68)<sup>26)</sup> 그가 위험을 극복하는 것(두려움의 억제)과 위험을 피하는 것(용기의 억제) 모두

24) “나는 덕(실력, virtus)과 역량을 같은 것으로 이해한다. 곧 (3부 정리7에 의해) 덕[실력]은 인간과 관련되는 한에서 인간의 본질 자체 또는 본성인데, 이는 인간이 그의 본성의 법칙들만으로 이해될 수 있는 어떤 결과들을 생산할 수 있는 능력(potestas)을 갖고 있는 한에서 그렇다.”(E4d8)

25) 여기에서 우리는 『윤리학』 1부에 등장하는 자유 개념이 인간의 자유를 해명하는데 사용될 수도 있음을 알 수 있다. “자신의 본성의 필연성에 의해서만 실존하고 자기 자신에 의해서만 행위하도록 규정되는 실재는 자유롭다고 한다. 그리고 다른 실재에 의해 일정하게 규정된 방식으로 실존하고 작업하도록 규정되는 실재는 필연적이라고 또는 오히려 제약되어 있다고 한다.”(E1d7)

26) 반면 노예는 나쁨에 대한 인식과 악에 대한 통념을 가는다.(E4p64)

덕일 수 있다.(E4p69) 또한 자유인은 무지자들의 호의를 거절한다.(E4p70) 자유인만이 진정으로 감사할 수 있으며(E4p71) 신의에 따라 행위한다.(E4p72) 또한 자유인은 “고립 상태보다는 공동의 법령(decreto)에 따라 살아가는 국가 안에서” 더 큰 자유를 구가한다.(E4p73)<sup>27)</sup>

특기할 것은 스피노자가 “덕을 추구하는 사람은 스스로 좋음을 욕구하며, 또한 이것을 다른 사람을 위해서도 욕망할 것”(E4p37)이라고 역설한다는 점이다. 사람들은 정념에 예속되어 있을 때 서로 대립한다.(E4p32-34) 반면 이성의 인도에 따를 때 그들은 본성상 서로 합치하며 서로에게 도움이 된다.(E4p35) 하여 자유인은 사회를 추구한다.(E4p37-40 참고) 이성의 인도 아래 사는 사람이 더 큰 신체의 구성에 관심을 갖는 것은 이러한 이유 때문이다. “이성과 경험은 확고한 법으로 사회적 질서를 형성하고 ... 모든 이들의 힘을 말하자면 하나의 신체, 사회적 질서의 신체로 만드는 것보다 더 확실한 수단은 없음을 가르쳐준다.”(강영계 2017 90쪽 ; G III 47 ; C II. 114. 번역은 수정) 인간이 자연상태에서 시민사회로 이행하여 사회의 구성원으로 산다는 것은 인간이 더 큰 신체/개체를 구성하는 부분이 되었다는 것을 말한다. 왜냐하면 개체는 다양한 수준에서 구획될 수 있고 궁극적으로는 자연 전체를 하나의 개체라고 볼 수도 있기 때문이다.

“이제 우리가 상이한 본성을 지닌 다수의 개체들로 합성된 다른 개체를 생각해 본다면, 우리는 이 개체가 자신의 본성을 보존하면서도 다수의 다른 방식으로 변용될 수 있음을 발견하게 된다. 왜냐하면 이 개체의 부분들 각자는 다수의 물체들로 합성되어 있으므로, 이 부분들 각자는 (보조정리 7에 의해) 때로는 더 빠르게 때로는 더 느리게 운동할 수 있으며, 따라서 본성의 변화 없이도 다

---

27) 자유인이 이러한 특성을 지닐 수 있는 것은 자유인의 덕/역량이 이성의 인도에 따라 적합한 인식에 기초해 행위하고 활동하기 때문이다. 자유는 다시 “지복”(至福, beatitudo)을 누리는 상태로 규정될 수 있는 바, 그것은 이성의 “완전화”에 다름 아니고, 그 내용은 앞 절에서 지적했듯이 신에 대한 인식과 관련된다. “따라서 삶에서는 우리가 할 수 있는 한 지성 또는 이성을 완전화하는 것이 각별히 중요하며, 인간의 지고한 행복 또는 지복은 이 한 가지에 놓여 있다. 왜냐하면 지복은 신에 대한 직관적 인식에서 생겨나는 마음의 자족감과 다르지 않기 때문이다. 그런데 지성을 완전화하는 것 역시 신, 신의 속성 및 신의 본성의 필연성에서 따라 나오는 작용들을 이해하는 것과 다르지 않다. 그러므로 이성에 의해 인도되는 인간의 궁극적 목적, 즉 그의 지고한 욕망(그것에 의해 인간은 다른 모든 것을 조절하기 위해 노력한다)은 인간을 자기 자신 및 자신의 지적 능력 아래 들어올 수 있는 모든 것을 적합하게 인식하도록 인도하는 것이다.”(E4app4)

른 부분들에게 더 빠르거나 더 느리게 자신들의 운동을 전달할 수 있기 때문이다. 더욱이 우리가 이 두 번째 종류의 개체들로 합성되어 있는 세 번째 종류의 개체를 생각해 본다면, 우리는 이 개체가 자신의 형태를 변화시키지 않고서도 다른 많은 방식으로 변용될 수 있음을 발견하게 된다. 그리고 만약 우리가 무한하게 계속해 나간다면, 우리는 자연 전체가 단 하나의 개체이며, 그 부분들, 곧 모든 물체들은 전체 개체의 변화 없이도 무한한 방식으로 변이한다(variant)는 것을 쉽게 인식하게 된다.”(「자연학 소론」 보조정리7의 주석)

따라서 우리가 속한 사회가 하나의 개체인 한 다른 사회와 구별되는 본성을 갖는다. 이는 곧 이 사회가 고유의 코나투스를 갖고 존재 보존을 위해 노력한다는 뜻이다. 한 사회의 본성이 무엇인가는 그 사회가 무엇을 욕망하는지에 의해 표현된다. 욕망은 본질을 함축하는 본질의 표현이기 때문이다. 이를테면 어떤 사회는 협동보다 경쟁을 나눔보다 소유를 더 원할 수 있다. 이는 그 사회가 어떠한 사회인지를 보여준다. 이러한 사회의 코나투스는 구성원들에게 영향을 준다.<sup>28)</sup> 다시 말해서 한 개체로서의 사회가 지닌 코나투스는 곧 구성원들 간에 유지되는 운동과 정지의 관계/비율이므로, 사회의 코나투스에 반하는 부분들은 사회를 구성하는 다수의 부분들에 의해 배제될 것이다. 그것에 의해서만 그 개체의 개체성은 유지될 수 있을 것이기 때문이다.

그런데 역설적으로 한 사회의 코나투스는 그 구성원들 간에 유지되는 운동과 정지의 비율이므로, 만일 부분들이 그 개체를 유지하는 운동과 정지의 비율과 다른 비율을 갖게 된다면, 이는 그 부분들이 전체와 다른 코나투스를, 다른 욕망을 가질 수 있다는 것을 의미한다. 이를테면 그 부분들은 경쟁보다는 협동을 소유보다는 나눔을 욕망할 수 있다. 이러한 부분들은 또 다른 사회/개체를 형성하게 될 것이다. 부분들이 또 다른 개체가 되지 않더라도, 부분들의 운동이 확대될 때 전체가 다른 욕망을 갖게 되는 것, 즉 전체의 본성이 다르게 되는 것도 원리상 가능하다. 스피노자의 정치철학에서 다양한 사회 변혁의 가능성은 개체에 대한 이러한 이해에 근거하고 있다.(고병권 2001 참고)

자유인은 단지 자신만을 위해서가 아니라 다른 사람을 위해서도 좋음을 욕구

28) 이를 해명하는데 도움을 줄 중요한 개념 중 하나가 “정서들의 모방”(affectuum imitatio) (E3p27)이다.

하는 것(E4p37)은 근본적으로 인간은 관계의 산물이자 관계적 존재이기 때문이다. 다른 사람을 위해서도 좋음을 욕구하는 것은 결국 자신을 위한 것이 된다. 한 사회가 좋은 욕망을 갖는 것은 결국 자신을 위한 것이 된다. 스피노자는 “인간에게는 인간이 신”(Homo homini Deus est)이라고 역설한다.(E4p35c2s) 그의 마지막 저작은 『정치론』이었다.

#### IV. 결론

인식의 차원에서 원효의 자유는 “일심이라는 근원으로 되돌아감”으로 요약될 수 있다. 스피노자의 자유는 원효의 표현을 빌려 “실체/신으로 돌아감”이라고 할 수 있을 것이다. 원효가 심진여문과 심생멸문을 일심으로 이해했던 것은 스피노자가 능산적 자연과 소산적 자연을 하나의 자연으로 이해했던 것과 견줄 수 있을 것 같다. 원효 철학이 연기론에 기초하고 있다면, 필연적 세계관과 관계론적 세계관을 핵심으로 하는 스피노자의 철학은 연기론적이라고 볼 수도 있을 것이다. 원효 철학의 공사상 또한 스피노자 철학에서 관계론적 양태 이해와 비교해 볼 점이 적지 않는 것 같다. 원효의 철학에서나 개체는 관계를 떠나 존재하지 않으므로 있다고 할 수 없고 개체가 일정한 힘들의 결집으로 이루어진 어떤 단위를 가지기 때문에 없다고 할 수도 없는 것이라면, 스피노자의 양태들 또한 그러하다고 할 수 있을 것이다.

원효 철학에서나 스피노자 철학에서나 인식이 인식에 머무르지 않고 강한 실천적 동력이 된다는 것은 중요한 공통점이라 생각된다. 원효 철학에서 실천이 일심에 대한 인식 위에서 “한 몸으로 여기는 크나큰 연민”으로 시작되어 “넉넉하게 증생을 이롭게 함”으로 나아간다면, 스피노자 철학에서 자유인의 실천 역시 나의 이익이 타자의 이익과 다를 수 없는 존재론적 구조 위에서 공동체의 구성과 공동체적 삶을 지향한다. 양자는 공히 나와 타자의 관계를 개체로 보는 이해를 넘어서고 있다. 원효 철학만큼은 아니더라도 스피노자 철학에도 자유를 위한 구체적인 실천 지침(수행법)을 제시하는 부분도 없지 않다.(『윤리학』 4부 참고)

물론 상기한 내용은 피상적 유사성에 불과한 것일지도 모르겠다. 불교가 2600

년 동안 포착한 실재와 구축한 언어에는 본고가 유사점으로 제시한 내용을 간단히 무력화할 내용이 있을지도 모르겠다. 그러나 “모든 현상적 차이들을 배타적 다툼이 아닌 평화적 공존으로 통섭할 수 있으려면, 그 상위 원리가 자기 이익과 타자 이익을 동시에 완성시키는 한편, 타자 이익에의 기여를 존재의 당위로 전개할 수 있어야 한다”(박태원 2011, 70)면, 원효 철학이나 스피노자 철학에 그 “상위의 원리” 수준에서 충분히 만날 수 있을 것이라 생각된다. 그리고 그 위에서 원효 철학과 스피노자 철학이 서로 가르치고 배울 때 실재에 대한 우리의 이해는 더 깊고 풍부해질 것이라 믿는다.

[1차 문헌]

■ 원전

Benedictus de Spinoza. 1972[1925]. ed. by Carl Gebhardt. *Spinoza Opera*. 5 vols. Carl Winters Verlag.

■ 번역본

원효, 『대승기신론소』

\_\_\_\_\_, 『금강삼매경론』

베네딕투스 데 스피노자. 1990. 강영계 옮김. 『에티카』. 서광사.

\_\_\_\_\_. 2009. 김호경 옮김. 『정치론』. 갈무리

\_\_\_\_\_. 2011. 황태연 옮김. 『에티카』. 피앤비. (『지성교정론』이 포함되어 있음)

\_\_\_\_\_. 2017. 강영계 옮김. 『신학정치론』. 서광사.

\_\_\_\_\_. 2017. 강영계 옮김. 『정치론』. 서광사

\_\_\_\_\_. 1999. trans. by Bernard Pautrat. *Ethique*. Seuil.

\_\_\_\_\_. 1984. trans. by Edwin Curley. *The Collected Works of Spinoza*. vol. I. Princeton: Princeton University Press.

\_\_\_\_\_. 2002. trans. by Samuel Shirley. *Spinoza. Complete Works*. Indianapolis: Hackett.

[2차 문헌]

강찬국. 2018. “이생문(二生門)에 대한 원효의 이해에서 나타나는 깨달음의 위상”, 『불교 철학』 제2집.

고병권. 2001. “스피노자의 코문주의: 자유를 향한 욕망의 아짱블라주”. 『문학과 경계』. 여름호(통권1호).

박삼열. 2002. 『스피노자의 윤리학 연구』. 선학사.

박태원. 2011. 『원효사상연구』. 울산대학교 출판부.

박태원. 2012. 『원효-하나로 만나는 길을 열다』. 한길사.

박태원. 2014. 『원효의 『금강삼매경론』 읽기』. 새창미디어.

박태원. 2015. “‘깨달음은 이해’ 주장은 선 생명력 짓밟는 자해”. 『법보신문』. 2015. 09.24.

박태원. 2019. “원효의 일심과 깨달음의 의미-모든 것을 지어내는 불생불멸의 본체인 ‘한 마음’인가, 차이들과 만나면서도 ‘실체 희론의 차별’에 빠지지 않아 허구분별의 건 축물을 허무는 ‘하나처럼 통하는 마음’인가?”, 근간 예정 논문.

- 스티븐 내들러. 2013. 이혁주 옮김. 『에티카를 읽는다』. 그린비.
- 알렉상드르 마트롱. 2008. 김문수 · 김은주 옮김. 『스피노자철학에서 개인과 공동체』. 그린비.
- 에티엔 발리바르. 2014. 진태원 옮김. 『스피노자와 정치』. 그린비.
- 진태원. 2010. “변용의 질서와 연관-스피노자의 상상계 이론”. 『철학논집』. 제22집. 서강대학교 철학연구소 논문집.
- Gilles Deleuze. 1968. *Spinoza et le problème de l'expression*. Minuit. (국역: 2002. 이진경 옮김. 『스피노자와 표현의 문제』. 인간사랑. ; 영역: 1992. trans. by Martin Joughin. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. Zone Books.)