이해와 마음
- 원효와 붓다의 대화(Ⅰ) -

박태원(원효학토대연구소 소장, 울산대 철학과 교수)

1. 왜 '이해와 마음'을 주목하는가?

원효와 붓다를 한 자리에 불러내어 대화하게 한다. 물론 그 대화 자리를 마련한 사람이 양자의 말을 통역해야 한다. 정확히 말하자면, '자리를 마련한 사람의 통역 내용에 따라 펼쳐지는 대화'이다. 자리를 마련하고 붓다와 원효의 말을 통역하려는 사람이면 처음부터, 그리고 언제나 되물어야 하는 질문이 있다. <인간은 어떤 독특한 조건들을 발현시켜 갖추었는가? 그 조건들은 어떤 현상을 발생시켜 왔는가? 또 어떤 현상을 발생시킬 수 있는가? 붓다와 원효는 이 질문에 어떤 대답을 하고 있는 것인가?>라는 물음이다. 이 물음에 어떻게 답하는가에 따라 그들의 말에 대한 통역내용이 결정된다.

다행히 근자에는 철학·문학·역사의 인문적 탐구 외에도 생물학·인류학·물리학·의학·뇌과학·사회과학·예술 등 다양한 학문 분야에서의 인간 이해가 급속도로 고도화되어 이 물음을 탐구하는데 요긴한 다양한 시선들을 접할 수 있게 되었다. 인류의 역사상 가장 정밀하고 풍부한 '인간 이해의 관점들'을 참고할 수 있게 되었다. 이것은 그 어느 시대보다 붓다와 원효의 말을 음미하는 데 좋은 조건들이 형성되었다는 것을 의미한다. 이런 조건들에 기대어 붓다와 원효를 초대하여 대화의 장을 마련해 본다는 것은 실로 가슴 벅찬 삶의 축복이다. 그 어느 때보다 깊고 풍요로운 대화내용을 이끌어낼 가능성이 있기 때문이다.

<인간에게 갖추어진 독특한 조건들은 어떤 것인가? 어떤 현상들이 그 조건을 원인으로 발생하는가? 인간은 또 어떤 새로운 조건을 선택할 수 있으며, 그 조건에서 어떤 새로운 현상을 발생시킬 수 있는가? 붓다와 원효가 권하는 길은 이런 물음에 어떤 대답을 하는 것일까?> - 그 대답을 탐구하는 출발지와 도착지 입구에는 대문이 있다고 한다면, 그리고 그 문 안에 난 길을 걸어야 출발과 도착이 성공할 수 있다고 한다면, 그 문은 무엇일까? 그 대문은 두 짝의 문으로 이루어져 있다고 생각한다. 한 짝은 '이해'이고, 다른 한 짝은 '마음'이다. '이해'와 '마음'의 두 문을 열고 들어가야 도착지로 이어지는 길에 오를 수 있다고 본다.

불교해석학이란 '붓다의 말을 이해해 온 해석의 체계'를 지칭하려고 채택한 용어다. 여기에는 전통교학과 수행론, 현대 불교학이 모두 포함된다. '붓다의 말에 담긴 내용'과 '불교해

석학'은 일치하지 않는다. 상응하는 내용도 있고 그렇지 않은 내용도 있다. 상응과 불상응의 정도도 편차가 심하다. '상응'에만 가치를 부여하는 입장도 있고, '불상응'을 발전과 확대의 풍요로 평가하는 입장도 있다. 어떤 입장을 선택할지는 결국 각자의 몫이다.

지금까지 '이해'와 '마음'을 주목해 왔던 불교 해석학에서는 일종의 '신비주의 시선'을 목격할 수 있다. '신비주의 시선'이라는 말은 <'가변적이고 다양한 모든 현상의 이면에 있는 불변의 유일한 실재' '모든 현상을 발생시키는 원점으로서 변하지 않고 완전한 궁극실재'가 존재하며, 그 실재와의 만남이 '이해와 마음'의 목적이고 의미이다>라는 관점을 지시한다.

'신비주의 시선'은 불교해석학 내부에 다양한 유형으로 포진하고 있다. 뿐만 아니라 불교 이외의 철학과 종교에서도 다양한 방식으로 광범위하게 퍼져있으며, 강력한 영향력을 확보하고 있다. 필자는 이러한 신비주의 시선을 반영하는 철학이나 종교언어에 동의하지 않는다. 경험 사실에 부합하지도 않고 무지의 기만으로 삶과 세상을 다양한 형태로 해롭게 한다고 보기 때문이다. 불교해석학 안에 자리 잡은 신비주의 시선은 붓다의 말과 상응하기 어려워 붓다와의 대화를 방해하거나 왜곡시킨다.

신비주의 시선으로 '이해'를 중시하게 되면, '현상에 대한 관찰과 이해'(觀法) 수행의 궁극 목적은 '불변의 궁극실재에 관한 이해'가 된다. 현상 이면/이후의 불변실재(自性)를 보는 '신비한 이해', 그런 이해에 의해 만나는 '신비한 실재'가 관심사가 되고 만다. '이해 신비주의'라고 불러본다. 또한 신비주의 시선으로 '마음'을 중시하게 되면, '불생불멸의 궁극실재로서의 마음'이 수행의 목표가 된다. '대상을 판단하고 평가하여 분별하는 마음' '변하면서 갖가지 내용이 역동적으로 교체되고 동거하는 오염된 마음'에서 떠나, '대상과 무관하게 전지全知의 절대적 지혜를 지녔으며 불변의 순수하고 완전한 본질을 지닌 마음'을 참된 마음으로 간주하여 체득하려고 한다. '마음 신비주의'라고 불러본다.

'이해 신비주의'와 '마음 신비주의'로 이해와 마음을 다루면 구도의 길이 왜곡되고 도착할 곳이 없어진다. 비장한 의지와 엄격한 자기절제, 치열한 노력은 목격될 수 있지만, 있지 않기에 도착하지 못할 곳을 향해 열심히 걷는 행보와 여정은 요란하지만 공허하다. 붓다와 원효와 대화하려면, '이해 신비주의'와 '마음 신비주의'가 수립한 독법讀法들과 결별하고 새로운 독법을 마련해야 한다. 새로운 독법으로 『대승기신론』과 원효철학을 읽어야 한다. 그 새로운 독법 수립에 필요한 나름의 생각을 글에 담아본다.

2. 이해

1) '동식물이 파악하는 의미'와 '인간이 파악하는 의미'

'이해理解'는 인간의 경험에서 발생하는 독특한 현상이다. 어쩌면 지구상에서는 '오직 인간'에게서만 발생하는 현상일지 모른다. 만약 그렇다면, 이해는 '인간 경험의 특수성'을 대표하는 현상이다. 그런데 '이해'라는 말은 어떤 내용을 지시하는 기호인가? 일단 '대상이나 상황의 의미를 파악하는 현상'이라 정의해 보자. 그리고 '의미'는 대상이나 환경과의 관계에서 발생하는 '이로움과 해로움의 차이'라고 정의해 보자. 이 정의는 '생존 욕구'라는 생물학적 보편충동을 고려한 것이다. 그렇다면 모든 생물은 환경이나 사태의 의미를 파악할 수 있다고 말해야 한다. 그렇다면 동식물도 환경과 사태를 '이해'하는 것인가? 그렇게 말할 수는 없다. 동식물은 환경의 의미를 파악하지만 '이해'하지는 못한다. **'이해'는 '의미를 파악하는 인간의 현상'에 붙여지는 말이다.**

동식물이 환경의 이로움과 해로움을 분간해 내는 것은 본능적이고 직감적 수준에서의 의미 파악이다. 그러나 같은 상황에서 이로움과 해로움을 분간해 낸다고 해도, 인간이 파악하는 의미는 동식물의 본능이나 직감이 파악하는 것보다 훨씬 복잡하다. 종류가 다르고, 양상과 내용이 다르다. 동식물이 파악하는 의미는 '안전과 위험'에 관한 원초적 분간을 넘어서지 않는 것으로 보인다. 이에 비해 동일한 안전과 위험 분간일지라도 인간이 파악하는 의미는 복잡한 수준의 판단과 평가, 분석과 예측이 반영된다. 또한 그 의미는 이유와 근거를 제시하는 논리와 이론을 담은 법칙적 현상이다. 인간이 파악하는 의미는 '어떤 안전/위험인가?, 왜 안전/위험한가? 언제 어떻게 안전/위험할 것인가?' 등을 포함하고 있다. **인간이 파악하는 의미에는 차이들의 비교·종합·분석에 의한 이해·판단·평가·예측이 함께 하고 있다. 동식물은 의미를 '감지'하지만, 인간은 의미를 '이해'한다.**

'인간이 파악하는 의미'는 '언어적·기호적·추상적 기준들과 논리·이론을 갖춘 견해·관점으로 짜인 이해의 그물을 통과한 것'이다. 그런 점에서 동식물이 환경과의 관계에서 안위만을 기준으로 파악하는 직감적·본능적 의미와는 내용이 다르다. **'인간이 파악하는 의미'는 '논리·이론을 지닌 관점과 견해로써 직조된 이해의 그물을 통과한 것'이라는 점에서 '법칙적 현상'**이다. 그런 점에서 붓다가 담마(Dhamma, 法)라는 용어로써 '가르침, 이론, 도리, 법칙'과 '현상'이라는 뜻을 모두 지칭하는 것은 주목된다. **행동과 감정을 비롯하여 인간이 보여주는 모든 현상은 '이해를 조건으로 삼는 법칙적 현상'이다.** 인간의 모든 경험과 행위에서 이해는 어떤 경우라도 제외할 수 없는 요인이다. **이해는 인간 경험의 특이성을 결정하는 근원적 조건이다.**

2) 이해의 발생과정에 관한 조건인과條件因果 - 그 연기緣起적 발생에 관한 추정

인간이 현재 보여주는 인지능력과 '이해하는 사유'는 어떻게 생겨난 것일까? 본래 있던 완결된 내용이라는 신비주의 시선, 우연히 기적적으로 생겨났을 것이라는 비합리적 상상, 창조자가 일거에 완결된 내용으로 만들어낸 것이라는 창조론적 시선에 동의하지 않는다면, 어떤 접근이 가능할까? 인간이 향상시켜 온 인과적 사유와 과학적 탐구 성과를 결합시키는 방식이 합리적이라고 본다. 지구 행성 위에서 환경에 적응하기 위해 진화해 온 변화의 과정에 집중하는 것이 맞다고 생각한다.

생물학과 인류학의 관점을 경청하면서 필자는, **<'환경과 세계의 변화하는 차이현상들을 대면하여 안전/이로움은 선택하고 위험/해로움은 회피하려는 생물학적 보편본능' → '차이를 기호(언어)에 담아 분류하는 능력의 발현' → '기호로 분류된 차이들을 비교·구분하는 기준수립 능력의 발달' → '논리와 이론 능력의 발현' → '논리와 이론을 갖춘 견해와 관점을 수립하는 능력의 발현' → '법칙적 의미를 파악하는 이해능력의 발현' → '이해를 직조하는 사유능력'과 '직조된 이해체계'의 정립>**이라는 조건인과적·연기적 발생의 연쇄를 추정해 본다.

풀어쓰면 이렇다. **<다른 생물종들에 비해 현저한 차이를 보여주는 인간의 인지능력과 이해사유의 발생은 그 출발점이 '환경과 세계의 변화하는 차이현상들을 대면하여 안전/이로움은 선택하고 위험/해로움은 회피하려는 생물학적 보편본능'이었다. 그리고 '차이를 기호(언어)에 담아 분류하는 능력의 발현'이 이해사유와 인지능력이라는 특이점 발생의 결정적 분기점이었다. 차이들을 기호에 담아 분류함으로써 비교가 용이하고 정밀해 질 수 있었고, '안전/이로움과 위험/해로움의 차이를 구분하는 기준'을 수립하는 능력이 발달하였다. 그리고 기준들의 우열을 비교하고 선택하는 능력을 발전시키는 과정에서 기호/언어로 분류한 차이들의 특징과 관계를 파악하는 능력이 발현하였고, 그 능력에 수반하여 '논리와 이론 능력이 발현'하였으며, 급기야 '논리와 이론을 갖춘 견해와 관점'을 수립하는 능력이 발현하였다. 그리고 논리와 이론을 갖춘 견해와 관점에 의거하여 '현상의 법칙적 의미를 파악하는 이해능력'이 발현되었고, 이해능력을 기반으로 '이해를 직조하는 사유능력'과 '직조된 이해의 체계'가 정립되었다.>**

동식물이 파악하는 의미와 인간의 파악하는 의미의 현저한 차이는 이러한 과정에서 발현한 것이다. 그런데 **인간 특유의 의미파악 현상인 '이해'가 발생하는 과정에서 결정적 분기점은 뭐니 뭐니 해도 '언어 능력'의 돌연변이적 발현이었던 것으로 보인다.** 이때의 '언어 능력'은 단순히 안전과 위험을 알리는 신호전달 능력이 아니라 **'유사한 차이들을 기호에 담아 분**

류하는 능력'이다. 환경 적응능력을 발전시켜 가는 과정에서 발생한 것이겠지만, 인간은 안전/이로움과 위험/해로움의 분간과 대처능력을 발달시키는 과정에서, **'필요에 따라 차이들을 세밀하게 분류하고 그 분류된 차이들을 기호에 담아 처리하는 능력'**을 점차 고도화시켰다. 음성기호에서 문자기호까지 아우르는 **이 '차이분류와 처리능력'은 차이들의 정밀한 비교를 가능케 했다. 그리고 비교가 정밀해짐에 따라 기준수립과 선택능력도 고도화되어 갔다. 인간이 현재 보여주는 차이비교 능력, 논리·이론 능력, 논리·이론을 갖춘 견해·관점에 의한 판단·평가·분석 능력은, 그 '차이분류와 비교처리 능력의 고도화' 과정에서 발현한 것이라 본다. '이해 능력'은 이 고도화 과정의 산물이다.**

3. 마음

1) 재인지 능력의 발현

'재인지 능력'이란 자신의 경험을 괄호 치듯 대상화시켜 재인지하는 능력이다. 나는 '내가 먹고 있다'는 현상을 대상 관찰하듯 '알면서' 먹을 수 있다. 그저 먹는 현상에 갇히는 것이 아니라, '먹는 현상을 관찰하는 자리'에 설 수 있다. 그 관찰의 자리로 이전한다고 해서 관찰 대상인 현상이나 행위가 증발하지는 않는다. 인간의 인지능력은 자신의 인지력 범주 안에서 이러한 '자리 이전'을 행한다. **관찰을 위해 이전하는 자리와, 그 자리에서 관찰되는 대상을, '모두 동시에' 인지경험 범주에 동거시킨다. 독특한 면모다.**

경험하는/경험된 모든 것들뿐 아니라 관찰자 자신마저도 대상화시킨다. 이것은 **주/객관의 모든 경험들에 갇히거나 매이지 않을 수 있는 '거리의 발생'**을 의미한다. 이 거리 발생은 물리적 거리의 발생이 아니다. **인지 범주 안에서 '재인지를 가능케 하는 좌표의 발생'을 의미한다. '괄호 치듯 대상화시켜 놓고 재검토할 수 있는 좌표로 끊임없이 미끄러지듯 옮겨갈 수 있는 능력'이 '재인지 능력'이다. 인간은 이 재인지 능력이 고도화되어 있다.**

인간의 이러한 재인지 능력은 역동적으로 변화하는 환경과 세계 속에서 <안전/이로움과 위험/해로움의 차이를 선택하는 기준들을 더 좋은 것으로 바꾸어야 환경에 적응한다>는 생물학적 요청의 산물이다. 마치 환경의 변화에 맞추어 피부색을 바꾸면서 자신을 보호하는 카멜레온처럼, 인간도 변화하는 환경/세계에 맞추어 차이들의 선택기준을 필요할 때마다 바꾸어야 한다. 차이에 대한 판단·평가·선택의 기준, 관점과 견해를 수립하는 논리와 이론들, 관점·견해로 법칙적 의미를 파악하는 이해 – 이 모든 것들은 지속적으로 그 적절성을 다시 검토 받아야 하고 수정·보완해야 한다. 예외 없이 역동적으로 변하는 환경과 세계이기에, 안전/이로움과 위험/해로움의 차이를 판단하고 평가하며 선택하게 하는 기준들도 변할 수밖에

없다.

더 적합한 기준과 방식을 확보하기 위해서는 기존의 것에 갇히거나 매이지 않는 능력이 필요하다. 이미 선택한 기준·관점·견해·이해를 재평가하고 수정·보완하거나 새로운 것으로 대체하려면, 기존의 것들과 거리를 두려는 능력이 요청된다. 마치 떨어져서 보듯, 괄호치고 보듯, 이미 확보하여 가동하고 있는 기준·판단·평가·관점·견해·이해로부터 거리를 확보해야 한다. 대상화시켜 재음미할 수 있어야 한다. 이 **대상화와 거리두기의 필요에 따라 발현된 것이 '재인지 능력'이었을 것이다. <안전/이로움은 키우고 위험/해로움은 줄이는 더 좋은 방법과 능력을 지속적으로 향상시켜야 한다>는 생물학적 보편본능의 요청에 응하는 과정에서, 인간 특유의 '재인지 능력'이 발생하여 고도화된 것으로 보인다.**

대상화/거리두기 능력이 고도화되면서 마침내 인간은 자기에게 발생하는 '모든 경험현상'을 '다시 아는 자'가 되었다. '모든 것'을 '대상'으로 괄호 치고 '그것들을 아는 자리'로 이전하여 자신의 경험을 '재인지'하는 능력자가 되었다. 밥을 먹으면서 '밥 먹은 행위를 아는 자리'에 설 수 있고, 생각하면서 '생각한다는 것을 아는 자리'에 설 수 있는 능력을 확보하였다. 행위나 감정은 물론 지식·관점·판단·평가·이해 등의 추상적 경험마저도 '재인지의 대상'이 된다. **재인지 능력은 '차이들 → 기호·언어에 의한 분류 → 기준의 수립 → 논리와 이론 → 관점과 견해 → 이해'의 조건인과적 연쇄에서 가장 늦게 발현되었지만, 그 계열에 배치된 모든 것들을 재인지의 대상으로 삼을 수 있게 되었다. 심지어 '대상화시켜 재인지하는 현상'마저도 다시 대상화시켜 재인지한다.** 인간이 확보한 인지능력에서 가장 주목할 만한 현상이라고 생각한다. **인간의 모든 위대한 가능성과 희망이 이 재인지 면모에서 비롯된다**고 생각하기 때문이다. 모든 것을 '성찰의 대상'으로 삼는 능력을 소중히 여겨 그 능력을 향상시켜 온 **'성찰 지성의 진보행진'도 이 재인지 능력의 표현**이다.

재인지 능력은 인간경험의 모든 것을 대상으로 삼아 재성찰할 수 있게 하여 '사실에 더 맞는 진실'과 '더 나은 이로움'을 만들어 가는 길을 밝히는 등대이다. 그러나 재인지 능력이 언제나 희망의 길잡이인 것만은 아니다. 밝은 희망만큼이나 어두운 재앙의 길로도 이끌어 간다. 재인지 능력이 '불변·독자의 실체나 본질 관념'을 재인지의 대상에 투영시킬 때가 그 재앙의 출발이다. 신체 현상과 정신현상, 사회현상에 실체와 본질의 옷을 입힐 때 재앙의 큰 길에 올라선다. 사실을 왜곡하고 오염시키는 정교한 기만. 이 기만을 무기로 삼아 휘두르는 폭력의 칼춤, 그에 열광하는 무지의 광기. - 인간 특유의 이 괴물 같은 면모도 재인지 능력에서 힘을 얻는다. **'불변·독자의 실체/본질 관념에 의해 일그러진 이해'를 불교철학에서는 '분별分別'이라 부르곤 하는데, 이 분별의 산출과 확대재생산의 원동력도 바로 재인지 능력이다.**

재인지 능력은 그야말로 양날의 검이다. 잘 쓰면 인간과 세상을 두루 이롭게 하는 활인검活人劍이고, 잘못 쓰면 닥치는 대로 베어 죽이는 살인검殺人劍이다. 붓다는 이 재인지 능력을 활인검으로 쓰는 법을 가장 깊숙한 수준에서 확보하여 일러준 분으로 보인다. 그러기에 그의 길에 동참하려는 후학들은 붓다가 일러준 활인 검법을 제대로 익혀야 한다. 원효는 그 활인 검법을 탐구하여 전수하고 있다.

2) '재인지 사유'와 '이해 사유' 그리고 마음

인간의 인지능력이 보여주는 가장 현저한 특징은 '사유 활동'이다. 차이를 기호(언어)에 담아 분류한 후, 기호로 분류된 차이들을 비교하고 선별하는 기준을 만들며, 선별기준을 정당화시키는 논리와 이론을 마련하고, 논리·이론을 갖춘 견해와 관점을 수립하며, 그 견해와 관점에 의거하여 현상의 법칙적 의미를 파악하는 이해를 펼치는 것. - 이 모든 것이 사유 활동에 속한다. 그리고 이 사유 활동의 중심축은 단연 '이해'라 할 수 있다. 모든 사유 활동의 내용은 이해를 향하고, 이해는 다른 모든 사유 활동의 동기와 방향 및 내용을 규정한다. 이런 사유를 **'이해 사유'**라 불러보자.

'재인지 현상이나 능력' 역시 사유 범주에 속한다. 그런데 이 '재인지 현상 및 능력'은 이해와 결합되어 있으면서도 이해에 갇히지 않는다. '이해조차 재인지의 대상으로 처리'할 수 있는 것이 '재인지 현상'이기 때문이다. 그런 점에서 재인지 현상과 이해 현상은 같은 사유 범주에 속하면서도 동일하지가 않다.

만약 재인지 현상과 이해 현상이 같은 것이라면, 이해를 괄호치고 대상으로 삼는 재인지 현상은 불가능하다. 기존의 이해와는 다른 자리로 이동할 수 있어야 그 이해들을 재인지의 대상으로 삼을 수 있기 때문이다. 재인지가 기존의 이해와 같은 것이고 완전히 겹치는 것이라면, 사유는 과거의 이해에 갇힐 수밖에 없다. 더 이상 이해를 수정하거나 새로운 이해로 바꿀 수가 없다. 그런데 현실의 사유는 과거의 이해를 바꾼다. 수정하고 보완하며 대체한다. 기존의 이해 안에 갇히지 않고 밖으로 나올 수 있어야 가능한 현상이 사유에서 발생하고 있다. 이러한 사유는 **'재인지 사유'**라고 불러보자.

이렇게 보면 **인간의 사유에는 두 가지 다른 유형이 섞여 있다. 하나는, '이해로 수렴되고 또 이해로부터 규정되는 사유'이다. '이해 사유'가 그것이다. 다른 하나는, '기존의 이해 자체를 대상화시켜 처리하는 사유'이다. 과거와 현재의 이해에 갇히지 않고 기존의 이해들을 수정·보완·대체하는 사유이다. '재인지 사유'가 그것이다. 그리고 이 '이해 사유'와 '재인지**

사유'를 모두 품은 사유현상을 '마음'이라 부를 수 있다. 따라서 마음의 내용은, 이해 사유와 재인지 사유가 상호적으로 작용하면서 역동적으로 이루어진다.

3) '이해 사유'와 '재인지 사유'의 관계 - '같지도 않고 별개의 것도 아니다'(不一而不二)

재인지 사유와 이해 사유가 동일한 것이라 할 수 없지만, 완전히 무관한 것이라고도 할 수 없다. 어떤 이해의 흠결을 인지하는 사유가 발생했다고 하자. 그럴 때 그 사유 현상은, 흠결 있는 이해를 대상화시켜 처리하는 자리에서 발생하는 것이다. 눈이 눈을 볼 수 없듯이, 그 이해 안에 갇혀 있다면 관찰과 평가가 불가능하다. 눈을 거울에 비추어 대상화시켜야 눈에 대한 관찰이 가능하고 눈 상태에 대한 판단과 평가가 이루어진다. 재인지 사유도 마찬가지다. 재인지 사유는, 거울을 보는 자리처럼, 이해를 대상화시켜 관찰할 수 있는 자리에서 발생한다. 이런 점만을 고려한다면 재인지 사유와 이해 사유는 범주가 다르기 때문에 다른 것이라 할 수 있다. 그러나 **이해 사유와는 다른 자리에서 발생하는 재인지 사유는 어떤 경우에도 이해 사유와 무관할 수 없다. 대상이 된 이해에 대한 그 어떤 대응과 처리도 그 이해에 기대어 있지 않을 수 없기 때문이다.** '좋은 이해' '맞는 이해'라는 판단·평가도, '좋지 않은 이해' '틀린 이해'라는 판단·평가도, 재인지의 대상이 된 이해를 조건 삼아 발생한다. 또한 수정된 이해나 새로운 이해도 기존의 이해를 조건으로 한다. 틀린 이해가 없으면 맞는 이해가 성립할 수가 없다. 이런 점에서는 재인지 사유와 이해 사유는 완전히 무관한 다른 것이라고 할 수 없다. **재인지 사유는 이해 사유와 언제나 서로 맞물려 있다.**

이처럼 재인지 사유는 언제나 이해 사유를 조건으로 삼아 발생하고 작용한다. 연기적緣起的 상호의존 관계의 전형이다. 어느 한 쪽이 없으면 다른 쪽도 성립하지 못하며, 그 결과 사유 자체가 제대로 작동하지 못한다. **'이해 사유의 의미 규정력'이 없다면 사유의 그릇이 비게 되고, '재인지 사유의 이해 구성력'이 없다면 사유 그릇의 내용물이 썩는다. 이해 사유와 재인지 사유는, 원효의 말을 빌리면, '같지 않으면서도 별개의 것이 아닌'(不一而不二) 관계를 맺고 있다. 이해 사유와 재인지 사유는 '같은 것도 아니고 다른 것도 아니다'(不一不異). 마음은 <이해 사유와 재인지 사유가 '같은 것도 아니고 다른 것도 아닌 관계'로 역동적으로 상호작용하는 '사유의 장場'>이다.**

4) 이해 사유의 의미

인간의 사유는, 어떤 수준 어떤 정도 어떤 양상이건, '차이현상들을 언어·기호에 담아 처리하는 과정이자 그 결과'이다. 인간의 인지능력 기관(六根)에서 발생하는 모든 경험은 '차

이들에 대한 언어·기호적 처리'와 연관되어 있다. 언어·기호적 처리와 무관한 경험 현상은 없다. 붓다는 이러한 점을 가장 깊은 수준에서 가장 철저히 통찰했던 것으로 보인다.

"도반들이여, 어떠한 것이 명색名色이고, 어떠한 것이 명색의 발생이고, 어떠한 것이 명색의 소멸이고, 어떠한 것이 명색의 소멸에 이르는 길입니까? 도반들이여, 그것 가운데는 느낌, 지각, 의도, 접촉, 정신활동이 있으니 이것을 명이라고 부르고, 네 가지 물질요소, 또는 네 가지 물질요소에서 파생된 것을 색이라고 부릅니다. 의식이 생겨나므로 명색이 생겨나고, 의식이 소멸하므로 명색이 소멸합니다. 명색의 소멸에 이르는 길이야말로 여덟 가지 고귀한 길이니 곧, 올바른 견해, 올바른 사유, 올바른 언어, 올바른 행위, 올바른 생활, 올바른 정진, 올바른 새김, 올바른 집중입니다.

도반들이여, 고귀한 제자가 이와 같이 명색을 잘 알고, 명색의 발생을 잘 알고, 명색의 소멸을 잘 알고, 명색의 소멸에 이르는 길을 잘 알면, 그는 완전히 탐욕의 마음을 제거하고 분노의 마음을 제거하고 '나는 있다.'라고 하는 자아의식의 마음을 제거하고 무명을 버리고 명지를 일으키며 지금 여기에서 괴로움의 종식을 성취합니다. 이렇게 하면 고귀한 제자는 올바른 견해를 지니고, 견해가 바르게 되어, 가르침에 흔들리지 않는 확신을 갖고, 올바른 가르침을 성취합니다."[1)]

"또한 수행승들이여, 명색名色이란 무엇인가? 그것에는 감수, 지각, 사유, 접촉, 숙고가 있으니 이것을 명이라 부르고 네 가지 물질요소, 또는 네 가지 물질요소로 이루어진 형태를 색이라고 부른다."[2)]

그런데 차이들에 대한 '언어·기호적 처리과정'은 '논리와 이론을 요구하는 비교·판단·평가'이며 그 모든 과정에서 발생하는 현상이 '이해'이다. 그래서 '이해'는 '인간에게 발생하고' '인간이 경험하는' '법칙적 현상'이다. 그리고 '의미'나 '뜻'은 '법칙적 현상으로서의 이해'와 맞물려 있는 현상이다. '언어·기호적 처리과정과 결과'는 인간에게 '의미·뜻'으로 경험되는 것이다. 이처럼 인간에게 '의미·뜻'이란 본능적 양상이 아니라 기호적 양상이다. 음악이나 미술 같은 예술적 경험도 '이해 및 의미'와 무관하지 않아 보인다. 가락이나 조형에 대한 인간의 심미적 경험은 운율이나 조형의 기호적 질서에 의거하기 때문이다.

결국 **사유를 채우는 것은, '논리와 이론을 갖춘 비교·판단·평가'를 통해 발생하는 '이해한 의미들의 역동적 체계'라 할 수 있다. 그런 점에서 사유의 구체적 내용을 규정하는 것은 '이해'다.** 차이 현상을 처리하는 기준과 방식, 그와 관련된 논리·이론·관점·견해, 그리고 그것들에 의해 현상의 의미를 이해로써 읽어낸 다음, 사유는 그 의미들로 자신을 채운다. 그래서 **'이해'는 '사유 구성'의 중추적 지위를 차지한다.** 이해 여하에 따라 사유의 내용이 결정된다.

사유의 내용을 결정하는 최후의 조건이 이해이기 때문에, 어떤 이해를 선택하는가에 따라

---

1) 맛지마니까야 9경 「올바른 견해의 경」(Sammādiṭṭhi Sutta), 전재성 역(한국빠알리성전협회, 2009) p.167.

2) 쌍윳따니까야(12:2) 「분석경」(Vibhaṅgaṃ Sutta), 전재성 역(한국빠알리성전협회, 1999) p.31.

사유를 채우는 내용의 질이 달라진다. 그리고 인간세상의 개인적·사회적 현상들은 결국 사유의 표현이며, 사유의 내용을 규정하는 것은 이해이기 때문에, 인간이 만든 모든 문제들의 원인과 해법은 근원적으로 이해의 문제로 귀결된다. 개인적/사회적 세상의 내용 구성, 이로운 현상과 해로운 현상의 선택은, 결국 '어떤 이해를 수립하거나 선택할 것인가'의 문제로 귀결된다. 국가와 시장의 이익다툼 당사자들이 너나 할 것 없이 지식과 논리와 이론의 우위 확보에 진력하는 것은 그래서 자연스럽다. 불의不義하고 불공정한 이익을 차지한 자들도 그 기득권을 방어하는 데 유리한 지식과 논리·이론 확보에 사활을 걸기 마련이고, 그들을 비판하며 의롭고 공정하며 합리적인 세상을 추구하는 사람들도 그 의지와 목표를 관철하는 데 유효한 지식·논리·이론의 계발과 공유, 확산에 명운을 건다. **더 나은 삶, 더 좋은 세상을 지향하는 진보지성의 생명력은 '좋은 보편가치 구현에 기여하는 지식·논리·이론과 그에 의거한 더 이롭고 더 나은 이해'이다. 이런 점에서 인류의 행적을 '이해를 결정하는 지식·논리·이론의 경합'으로 읽을 수 있다.** 지금도 그렇고 앞으로도 그럴 것이다. 현상의 법칙성을 포착하여 기호에 반영해 보려는 모든 유형의 과학적 탐구도 언제나 '더 좋은 이해를 가능케 하는 지식·논리·이론의 계발'이 그 행적을 관통한다.

삶과 세상의 해로움은 치유/제거하고 이로움은 만들어 내고 키우려는 사람들의 모든 노력은, <이해가 사유의 내용을 결정하고, 사유의 내용이 삶과 세상의 내용을 구성해 간다>는 측면을 주목할 수밖에 없다. 더 좋은 이해의 선택과 수립, 그것을 가능케 하는 지식·논리·이론을 확보해야 그 선의善意가 목표를 성취한다. 문제를 잘 풀어주는 이해, 더 이로운 현상을 발생시키는 이해를, 수립하고 선택하며 적용해야 한다. 인간 향상진화의 관문에는 언제나 '이해 문제'가 문 앞에 버티고 서있다. **'이해의 수립과 선택 및 적용'을 이로움과 해로움의 분기점으로 만든 것은 인간이 스스로 선택한 독특한 조건이다.** 이 독특한 조건으로 인해 인간은 지구 행성 위 그 어떤 생물종보다도 위대한 가능성을 품게 된 동시에, 가장 끔찍한 공멸共滅의 파멸적 가능성도 품게 되었다. 어느 가능성에 더 힘을 실을지는 전적으로 인간의 선택지이다.

'사유내용의 구성에서 이해가 행하는 역할'과 '삶과 세상의 구성에서 사유가 감당하는 역할'을 고려할 때, 불교의 깨달음이나 해탈수행을 '이해 중심으로 파악하는 시선'은 자연스럽다. 모든 것을 '불변·독자의 시선으로 보는 이해'를 버리고 '변화와 조건인과 관계의 현상으로 보는 이해'를 선택하고 수립하려는 노력을 깨달음과 수행의 핵심으로 보는 것은 '인간과 사유 및 이해의 관계'를 고려할 때 정당하다. '모든 것은 변한다는 이해를 수립하여 간수해 가려는 노력'(無常觀), '그 어떤 존재나 현상에도 불변·독자의 실체나 본질은 없다는 이해를 수립하여 간수해 가려는 노력'(無我觀), '모든 현상은 조건에 따라 인과적으로 발생한다는 이해를 수립하여 간수해 가려는 노력'(緣起觀)을 해탈수행으로 간주하는 것은 '사유하는 인

간'이라는 독특한 조건을 잘 반영한 것이다.

그런데 **이해를 사실에 맞는 것으로 교정하고 바꾸려는 노력이 단지 '지식습득 수준'에 그쳐서는 그 이해가 실존에서 힘을 발휘하기가 어렵다. '확신할 수 있는 수준'이 되어야 사유와 세상을 바꾸는 힘으로 작동하는 이해가 될 수 있다. <몸과 마음의 현상을 면밀히 관찰해야 한다. 그러면 무상無常·고苦·무아無我를 직접 볼 수 있다>라는 주장은 이러한 요청을 반영한 것으로 보인다. 이른바 '위빠사나 행법'(관법觀法 수행)이다.** 심신 현상에 대한 주의 깊고 면밀한 관찰은 분명 필요하다. '불변과 독자의 것'으로 보던 선先이해는 '경험적 근거가 없는 인상'이고 '충족 불가능한 기대'에 불과하다는 점을 자각하고 확신하기 위해서는, 건성으로 선입관에 맡기던 태도에 제동을 걸고 경험현상을 대면적對面的으로 살필 필요가 있다. 그래야 현상을 '변화와 관계의 관점'에서 이해할 수 있는 분석과 판단 능력이 향상·심화되기 때문이다. 그런 점에서 **위빠사나 행법의 지침 가운데 <몸과 마음의 현상을 면밀히 관찰해야 한다>는 주장은 타당하다.**

하지만 위빠사나 행법의 지침 가운데 두 번째 명제인 <무상·고·무아를 직접 볼 수 있다/보아야 한다>는 주장은 그 타당성이 의심스럽다. '무상·고·무아라는 이해'는 차이현상을 언어·기호에 담아 분류하여 비교·분석·판단·평가하는 사유과정에서 발생하는 현상이지 그것과 무관한 직접경험이 될 수가 없다. 다시 말해, '무상·고·무아라는 이해'는 어디까지나 '차이현상들을 언어·기호적으로 처리과정'에서 발생하는 현상이지, 이런 과정이나 그 조건들과 무관하게 이루어지는 경험현상이 아니다. 만일 <직접 본다> <직접 체득해야 한다>는 말의 의미를, <비교·분석·판단·평가하는 언어·기호적 과정이나 그 조건들을 빼버리거나 그것들과 무관하게 관찰자가 현상을 직접 만나는 것>이라고 여긴다면 무지다. **인간의 어떤 경험도 언어·기호적 처리 없이 현상과 직접 만나 발생하는 것은 없으며, 이해는 더더욱 그렇다.** <분석이나 추론 없이 직접 안다>는 '직관'도 '언어·기호적 차이처리 과정'을 조건 삼아 발생하는 한 양상이라 보아야 한다. 그럼에도 불구하고 위빠사나 행법을 수용하는 사람들 가운데는, <무상·고·무아를 직접 볼 수 있다/보아야 한다>는 말을 <'비교·분석·판단·평가하는 언어·기호적 과정이나 그 조건들'과 무관하게 이루어지는 체험을 해야 한다>는 뜻으로 여기면서 그 체험이 '깨달음의 체득'일 것이라고 기대하는 경우가 적지 않은 것 같다.

'차이현상들에 대한 언어·기호적 처리과정이나 그 조건들'과 무관하게, 마치 눈이 사물을 마주하듯 직접 볼 수 있는 '무상·고·무아의 현상'을 인간은 만날 수가 없다. 인간의 지각/경험 조건이 그러하기 때문이다. **무상·고·무아의 사태는 볼 수 있는 대상이 아니라 이해의 대상이다.** <무상·고·무아라는 현상을 직접 볼 수 있다>라고 주장하는 사람들은 그 경전적 근거로 니까야/아함에 빈번하게 등장하는 <'사실 그대로'(yathābhūtaṃ) '보아야 한

다'(daṭṭhabbaṃ)>라는 구절을 제시할지도 모른다. 그러나 이 말이 등장하는 문구의 전후 맥락을 보면 이 말도 '이해'를 조건으로 하는 용법이다. '오온五蘊의 무상·고·무아'를 설하는 법문에서 붓다는 이렇게 말한다.

"비구들이여, 그러나 색은 무상하고 변화하는 것임을 '알고 나면'(viditvā) 탐욕에서 벗어나고 적멸한다. 과거의 색이거나 현재의 색이거나 그 모든 색은 무상하고, 고이며, 변화하는 것이라고, 이와 같이 있는 그대로 바른 지혜로써 '보게 되면'(passato) 슬픔, 비탄, 고통, 근심, 고뇌인 것들은 사라진다.(이하 受…想…行…識에 대한 반복구도 동일)"[3]

"비구들아, 색은 무상하다. 무상한 그것은 고다. 고인 그것은 무아이다. 무아인 그것은, '이것은 내 것이 아니고, 이것은 나가 아니며, 나의 실체도 아니다.' 이와 같이 이것은 올바른 지혜로써 '사실 그대로'(yathābhūtaṃ) '보아야 한다'(daṭṭhabbaṃ). … (다음의 구문에서 수상행식 반복구 동일…)"[4]

<'사실 그대로'(yathābhūtaṃ) '보아야 한다'(daṭṭhabbaṃ)>라는 말은 어디까지나 무상·고·무아라는 것을 '아는/이해하는'(viditvā, vidati) '올바른 지혜'의 작용을 지시하는 것이다. **붓다는 <무상하다고 '알고' 무아라고 '알아야 한다'>고 했지 <무상·무아를 '직접 보아야 한다'>라고 말하지 않았다.** 직관적 이해든 분석적 이해든, 이해의 양상은 다를 수 있어도 '무상·고·무아에 대한 앎'은 모두가 '이해범주의 현상'이다. <이해가 아닌 무상·고·무아의 사실을 직접 보았다>고 주장하는 사람이 있다면 무지의 착각이거나 기만이다.

변화와 관계 속에 생멸하는 현상의 모습을 실감나게 확인하고 싶다면 차라리 고도의 전자현미경으로 관찰하는 것이 나을 것이다. 그러나 전자현미경을 통한 관찰에서 발생하는 경험 역시 이미 '비교·분석·판단·평가하는 언어·기호적 차이처리 과정'이 전제되어 있다. 그러므로 **<몸과 마음의 현상을 면밀히 관찰해야 한다>는 것은 타당하지만, <무상·고·무아를 직접 볼 수 있다/보아야 한다>는 것은 그 말의 의미를 제한적으로 해석해야 한다. 이때 <직접 보아야 한다>는 말은 <흔들림 없이 확신할 수 있는 수준의 이해까지 나아가야 한다>는 정도의 뜻으로 수용하는 것이 좋다**고 본다. **그렇지 않으면 자칫 '언어·사유·이해를 부정하거나 건너뛰려는 신비주의의 덫'에 걸리기 쉽다. 일단 이 신비주의의 덫에 걸리면 '언어·사유·이해와**

3) 상윳따 제22 '존재의 다발' 43(SN.Ⅲ, pp.42~43) ; "rūpassa tveva bhikkhave aniccataṃ viditvā vipariṇāmaṃ virāgaṃ nirodhaṃ. pubbe ceva rūpam etarahi ca sabbaṃ rūpam aniccaṃ dukkhaṃ viparināmadhammanti evam etaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya passato ye sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā te pahīyanti."/『잡아함경』(T2, 8b5~10) ; "若善男子. 知色是無常已變易離欲滅寂靜沒. 從本以來, 一切色無常苦變易法知已. 若色因緣生憂悲惱苦. 斷彼斷已無所著. 不著故安隱樂住, 安隱樂住已, 名爲涅槃. 受想行識亦復如是."

4) 상윳따 제22 '존재의 다발' 12~15(SN.Ⅲ,p.22) ; "Rūpam bhikkhave aniccaṃ. yad aniccam taṃ dukkhaṃ. yaṃ dukkhaṃ tad anattā. yad anattā taṃ netam mama neso ham asmi na meso attā ti. Evam etaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbaṃ."

맞닿아야 발생하는 경험주의적 합리성'은 너무도 쉽게 망실하게 된다. 가장 경계해야 할 대목이라고 본다.

5) 재인지 사유의 의미

사유의 내용을 결정해가는 이해의 압도적인 '규정적 구성력'은 확정적이지 않다. 내용을 규정할 정도로 강력하지만 닫힌 완결이 아니다. 이해 자체가 바뀔 수 있기 때문이다. **이해는 '강력한 규정력'을 지녔지만 '가변적인 열린 가능성'이다.** 좋은 이해의 선택과 수립을 통해 문제를 이롭게 해결해 가려는 노력이 유효한 이유는 이해가 변화에 개방된 것이기 때문이다. 위빠사나 행법이 실제 삶을 치유하고 바꾸는 변화를 보여줄 수 있는 것도 '사실과 맞지 않는 이해'를 '사실과 맞는 이해'로 바꿀 수 있기 때문이다.

<이해가 이해를 바꾼다>고 말하기는 어렵다. 이해는 일종의 창窓이다. 규격과 색에 맞추어 세상의 모습을 받아들이는 창과 같은 것이다. 그런데 이미 형성된 창이 스스로 창의 규격이나 두께 등을 바꾸어 새 창으로 변해 가는가? 그렇다면 이해의 의미 규정력은 미약하고 불안정하여 문제해결력을 발휘하기 어렵다. **<이해 자체의 능동적 가변성 때문에 이해가 변한다>고 하기보다 <이해와는 범주를 달리하는 어떤 작용이 이해를 바꾼다>고 하는 것이 타당하다. 만약 이해 자체에 자율적 수정 능력이 내재되어 있어 이해가 바뀌는 것이라고 한다면, 누구나 적절하고 수월하게 이해를 바꾸는 모습을 보여야 한다. 그러나 현실은 이해 바꾸는 능력과 정도가 사람마다 큰 편차를 보인다. <이해 자체가 이해를 바꾸는 것이 아니라 '이해 아닌 것'이 이해에 작용하여 이해가 바뀐다>고 보는 것이 합리적이다. 그렇다면 '이해를 대상화시켜 처리할 수 있는 능력'이 있다고 보아야 한다. 그 능력을 가동할 수 있는 실력의 정도에 따라 이해 바꾸기의 편차가 발생한다고 보는 것이 타당할 것이다.** 그 능력은 바로 **재인지 사유의 능력이다.** 나는 '나의 견해'가 어떤 것이라고 '알 수 있다'. 이때 '나의 견해'와 '견해를 아는 것'은 동일한 것이 아니다. 재인지하는 작용은 재인지의 대상과 거리를 확보하기에 겹치지 않는다. 이것은 경험적 사태다. 인간의 사유/인지능력에는 '이해 작용'과 '이해에서 빠져나오는 작용'이 동거한다. 이 '빠져나오는 능력과 작용' 때문에 이해를 대상화시켜 선택하기도 하고 밀어내기도 하며 수정하기도 하고 대체하기도 한다.

이해는 본래부터 있는 것이 아니다. 없다가 형성된 것이고 수립된 것이다. 무엇이 이해를 형성하는가? 제3의 전능자를 설정하여 창조론적으로 설명하는 것은 현상의 내재적 인과관계를 외면하는 불합리한 방식이기에 거절하겠다. 관찰 가능한 현상들 사이에서 작용하는 내재적 인과관계를 주목하는 것이 모든 탐구의 합리적이고 타당한 방식이라고 생각한다. 그래서 **'이해 현상'은 인간 생명현상의 진화적 전개에서의 인과적 계열에서 발생하였다고 본다.** '이

해 현상'을 발현시킨 조건들과 그 인과관계의 정확한 과정이나 시점을 소급하여 알 수는 없지만, 앞서 거론한 '사유발생의 조건인과적 발생연쇄에 관한 추정'에 따른다면, 적어도 **'차이들을 언어·기호에 담아 처리하는 능력'의 발생이 '이해현상 발생의 선행조건'**이라고 보는 것은 타당할 것이다. 그리고 **언어·기호적 처리능력을 발생시킨 것은 '생명체의 개별적 인과계열에서 작용하는 일정한 범주적 능력'**으로 보인다. '일정한 범주적 능력'이라는 말은 생명의 개별적 인과계열에서 여러 조건이나 현상들을 유기적으로 엮어주면서 그 계열 내에서 새로운 조건이나 현상들을 인과적으로 전개시켜 가는 '통합적 중심축' 혹은 '통합적 상위 작용'을 지칭하기 위해 선택하였다. 개별 생명의 인과계열에서 발생하는 조건인과적 현상들을 통합적으로 수렴하고 이어주면서 거듭 새로운 창발적 현상을 가능케 하는 근거가 있다고 보아, 그것을 '일정한 범주적 능력'이라 불러 보는 것이다. 필자는 **이 '일정한 범주적 능력'이 '차이들에 대한 언어·기호적 처리능력'부터 '이해를 직조하는 사유능력'까지의 창발적 발현을 가능케 한 토대라고 생각한다.**

사유능력이 발현된 이후 이 '일정한 범주적 능력'은, 인지적 경험의 모든 것을 대상화시켜 '재인지하면서 재구성하는 능력'으로 자신을 표현하는 것으로 보인다. 기존의 관점·견해·이해를 평가하여 수정하기도 하고, 다른 것으로 대체하기도 하며, 새로운 이해를 수립하기도 하는 창발적 현상의 근거로 작용한다. '이해 사유'의 강력한 규정력을 거부하면서 이해 내용을 보완·수정해 가고 새로운 이해로 바꾸어 가는 '재인지 사유의 창발적 구성력'이 그것이다. **이 '재인지 사유의 창발적 구성력'을 주목하여 그것을 '선先이해체계/문법에서 풀려나는 능력' 및 '이해들을 이로운 것으로 수정하거나 수립하는 능력'으로 포착한 후 그 능력을 의도적으로 계발하여 고도화시켜가는 길을 마련한 것이 붓다였다고 본다. 붓다와 그의 길에 동참한 전통이 주목한 '재인지 사유의 창발적 구성력'을 불교전통에서는 '마음'이라 부르는 경우가 있다. 앞서 '이해 사유'와 '재인지 사유'를 모두 품은 사유현상을 '마음'이라 불러 보았는데, 이 경우의 '마음'은 이해의 강력한 규정력을 거부하고 재구성할 수 있는 '재인지 사유의 창발적 구성력'을 지칭하는 것이다. 따라서 '마음'에 관한 전자의 정의定義는 '이해 사유'와 '재인지 사유'를 모두 포괄하는 '광의의 마음'이고, 후자는 그 가운데 특히 '재인지 사유의 창발적 구성력'만을 주목하는 '협의의 마음'이라 하겠다. 불교해석학/교학과 수행론의 계보 속에는 이러한 두 의미의 마음이 공존한다.** 이해를 조정하고 선택하며 수정하거나 새로운 것으로 바꾸는 위상을 지닌다는 점에서, '마음으로서의 재인지 사유'는 '이해 사유'보다 상위의 지위에 있다고 할 수 있다. 이해를 바꿀 수 있는 것은 이 '마음 작용' 때문이다. 잘못된 이해를 치유할 수 있는 것도 이 마음 작용 때문이고, 잘못된 이해를 선택하거나 만들어 낼 수 있는 것도 이 마음 작용 때문에 가능하다. **사실에 맞지 않는 이해·관점·견해를 사실에 부합하는 것으로 바꿈으로써 삶의 근원적 치유와 행복을 구현하려는 '이해 수행'(觀, 위빠사나 행법)도 이 마음 작용이 받쳐주어야 완전해진다.**

유념할 것은, 두 가지 가운데 어떤 의미의 마음일지라도 그것은 예외 없이 변하는 것이라는 점이다. '불변의 것'이 '변화하는 것'을 만들 수는 없다. 무엇인가를 만들어 내려면 자신도 변해야 한다. '만든다'는 현상은 만드는 것과 만들어지는 것 쌍방의 역동적 상호관계이기 때문에 '변화'를 조건으로 해야 가능하다. 그런 점에서 '불변의 것'은 '변화하는 것'을 만들 수가 없다. <불생불멸하는 아뜨만/브라흐만/궁극실재/본체/실체가 생멸 변화하는 현상세계를 만들어 냈다>거나 <불생불멸하는 영원한 신이 생멸 변화하는 세상을 창조했다>는 발상 자체가 모순이고 오류다. '불변'과 '변화'는 이처럼 결합될 수 없는 것임에도 불구하고, **'변화하는 현상을 만들어 내는 불변의 그 무엇'을 인간은 너무 안이하게 설정하고 너무 오랫동안 붙들어 왔다. '변화의 불안'을 '불변하는 것에 의한 안정'으로 극복하려는 사유가 근거도 없이 위세를 떨쳐왔고 지금도 그러하다.**

특히 마음을 불변의 실재로 간주하는 경우는 예외 없이 신비주의에 빠져든다. 필자가 말하는 '신비주의'는 <언어·사유와 무관하게, 그 이면이나 초월의 범주에서, 완전하고도 불변하는 실재가 본래 있고, 수행이나 깨달음을 통해 문득 그 불변의 완전한 실재와 결합하여 하나가 되면, 존재의 완성과 진리구현과 구원이 이루어진다>는 관점과 신념을 지칭한다. 이런 내용의 신비주의는 인도 우파니샤드 전통에서 그 오래된 전형이 목격된다. 또한 이런 신념은 경험적 근거가 없다고 비판하며 인도 전통사유를 비판하고 해체시킨 **붓다의 집안에서도 여러 변형된 모습으로 빈번하게 목격된다.** 특히 후기 선종의 언어에 기대어 깨달음을 성취하려는 과거와 현재의 구도자들 가운데서 많아 보인다. 최고수준의 깨달음을 '불생불멸의 실재와 하나가 된 경지를 깊은 잠 속에서도 놓치지 않는 것'이라고 여기고 그 경지에 도달하기 위해 초인적 노력을 기울이기도 한다. 아비담마 교학에 의지하여 위빠사나 혹은 사마타 행법에 몰두하는 구도자들 가운데서도 내심 '불변의 실재'(自性)를 보는 것을 궁극목표로 삼는 경우가 드물지 않아 보인다. **모두 '변화의 불안'을 '불변존재의 확보'로 극복하려는 사유의 변주이고, 붓다의 길에서는 벗어나 있다.**

4. 마음 탐구의 두 가지 유형

불교해석학/교학의 계보에서 마음을 탐구하는 것은 크게 두 유형으로 구분된다. 하나는 인식론적·심리학적 접근이다. '인식·심리의 주체'(心王)와 '인식·심리의 현상'(心所)을 다양한 방식과 내용으로 분석하고 체계화시켜 설명하려는 것이다. 근본무지에 오염되어 발생한 주관·객관의 심리현상을 여러 기준으로 분류하고 분석하며, 이롭거나 이롭지 못한 마음현상들을 번쇄할 정도로 분석하고 복잡하게 체계화시킨다. 이와 관련하여 아비담마가 수립한 분석체계의 기본 틀은 대승 유식학에까지 마음현상 탐구의 기본체제로 작동한다. **다른 하나는**

해탈론적 접근이다. 깨달음·해탈의 근거나 구현과정 및 깨달은/해탈된 마음의 특징과 작용을 탐구하거나 설명하려는 접근방식이다. 인식론적·심리학적 접근도 크게는 해탈론의 맥락에서 이루어지는 것이긴 하지만, 이 후자의 접근방식은 깨달음·해탈의 근거와 과정 및 작용에 대해 보다 직접적이고도 집중적인 관심을 보여준다는 점에서 '해탈론적 접근'이라 구분해 본다. 이 접근방식은 유식·여래장·『대승기신론』·선종 계열에서 두드러지는 현상이다. **7세기 이후 동북아시아 불교지성계의 지배적 경향성으로 부각되는 '긍정형 언어·기호들과 긍정형 서술'은 이 '해탈론적 접근'의 계열에서 발생하는 현상**이다. **원효는 인식론적·심리학적 접근과 해탈론적 접근 이 양자와 관련된 내용을 모두 탐구하여 탁월한 안목과 계발적인 내용을 풍부하게 펼치고 있다.**

불교교학이 거론하는 '마음'은 고스란히 '인간의 사유현상'이다. 그리고 사유현상은 앞서 거론한 '이해 사유'와 '재인지 사유'의 상호작용으로 발생하는 것이다. 따라서 인식론적·심리학적 접근이든 해탈론적 접근이든, '이해 사유와 재인지 사유의 상호작용에 의해 발생하는 사유현상'을 관심에 맞추어 탐구하는 것이다. 그런데 사유의 구체적 내용을 근원적/최종적으로 결정하는 것은 '이해'이지만, 사유라는 그릇에 담긴 것이 온통 '지적·논리적·이론적 현상으로서의 이해'인 것만은 아니다. 사유의 그릇을 채우는 '이해한 의미들'은 '이성적 현상들'에 국한되지 않기 때문이다. 욕망·감정·느낌·충동·정서 등의 '감성적 현상들'도 '이해와 관련된 의미체계'에 해당한다. 그러므로 **'마음'은 이성적 현상과 감성적 현상을 모두 그 내용으로 한다. 동시에 이성적 현상과 감성적 현상은 모두 '이해한 의미들과 연관된 현상들'이다. 필자가 '이해 사유와 재인지 사유의 상호작용에 의해 발생하는 사유현상'이 '사유'이며 또한 '마음'이라고 말하는 것에는 이러한 의미가 모두 반영되어 있다.**

'인식론적·심리학적 접근에서의 마음 탐구'가 거론하는 '마음 현상'에는 '이해 사유와 재인지 사유의 상호작용에 의해 발생하는 이성적 현상과 감성적 현상'이 모두 포함되어 있다. 그러나 '이성적 현상'은 물론이거니와 '감성적 현상' 역시 '이해'와 무관하지 않다. 인간의 모든 지각과 경험은 원초적으로 '이해'와 연계되어 있다. 이해와 연계된 정도나 양상에 따라 '이성적·지적·이론적·논리적 현상'으로 분류하기도 하고 '감성적·정서적 현상'으로 분류하기도 하면서 구분할 뿐이다. **언어로 차이현상들을 처리하는 능력이 고도화된 이후의 인간감관에서 발생하는 지각이나 경험은, 그것이 아무리 본능적이고 감각적이라 해도, '그 어떤 수준과 양상에서의 이해'와 연관되어 있다.** 원효는 유식학이나 『대승기신론』의 탐구를 통해 '오염된 마음 현상'을 **'번뇌의 장애'(煩惱障, 煩惱碍)와 '이해의 장애'(所知障, 智碍)**로 분류하여 분석하면서 체계화하고 있다. '번뇌의 장애'는 탐욕적 욕망이나 폭력적 분노와 연계되는 다양한 정서적 마음현상들과 관련되고, '이해의 장애'는 관점·견해·논리·이론의 허물과 결핍인 이성적·지적·이론적·논리적 마음현상과 관련된다. 이 두 가지 장애는 별개의 독자적인 것이 아니

라 상호 연계되어 있고 상호 작용하는 것인 동시에, '이해의 장애'가 더욱 근원적이라 할 수 있다. 원효가 '현상에 대한 이해의 미혹'(法執)을 치유하는 것이 가장 어렵다는 관점을 다양한 방식으로 개진하고 있는 것은 이런 점에서 정확하다.

깨달음·해탈의 근거와 과정 및 작용을 탐구하거나 설명하려는 '마음에 대한 해탈론적 접근'의 경우, 그 관심의 초점을 '오염된 마음현상의 분석적 분류'보다는 '잘못된 마음현상의 치유' 혹은 '왜곡되고 오염된 마음현상에서 풀려남'에 집중한다. 구체적으로는, '치유/해탈능력의 근거'와 '치유/해탈의 방법' 및 '치유/해탈된 마음의 현상이나 작용'에 관심을 집중한다.

'치유/해탈 능력의 근거'를 마음 범주에서 밝혀보려는 관심은 그 근거를 긍정형 기호들로 표현한다. 불성佛性, 여래장如來藏, 본각本覺, 일심一心, 자성청정심自性淸淨心 등이 대표적이다. **이들 용어들을 통해 <인간의 마음에는 '스스로 오염시킨 마음현상들'을 '스스로 치유하며 풀려날 수 있는 능력 내지 가능성'이 누적적으로 발전하여 마침내 뚜렷한 근거로서 내면화되어있다>는 인간관을 표현한다.**

'치유/해탈된 마음의 현상이나 작용'에 대해서는, 자신·타인의 삶과 세상에 '좋은 이로움'을 발생시키는 마음현상과 작용을 적극적으로 기술한다. 특히 원효는 <'깨달음의 본연'(本覺)과 '비로소 깨달아 감'(始覺)의 통섭通攝적 하나 됨>을 축으로 삼아, 그곳으로 수렴되어 가고 또 그로부터 발산해 가는 현상과 작용 및 그것들을 펼칠 수 있는 능력/실력을, 다양한 맥락에서 거론한다. '자기를 이롭게 하는 행위'(自利行)와 '타자를 이롭게 하는 행위'(利他行)가 근원에서 결합하면서 펼쳐질 수 있는 지점인 '보살수행의 열 가지 본격적인 단계'(十地)의 '첫 번째 단계'(初地)를 이러한 능력/실력의 실존적 분기점으로 강조하고 있다.

특히 주목되는 것은 '치유/해탈의 방법'을 마음현상과 관련하여 밝히려는 노력들이다. 필자가 보건대, **이들은 기본적으로 유식학의 성과 위에서 등장하고 있으며, 『대승기신론』과 이에 대한 원효의 해석에서 '공관空觀을 안은 유식관唯識觀'의 방식으로 나타난다.** 이에 관한 원효의 관점은 그의 말기저술인 『금강삼매경론』에 이르러 완결적인 모습을 보여준다. '완결적'이라 표현한 것은 '치유/해탈 능력의 근거'와 '치유/해탈의 방법' 그리고 '치유/해탈된 마음의 현상이나 작용'을 가히 통섭적通攝的으로 결합시켜 종합하고 있기 때문이다. 그리고 이 **'공관空觀을 안은 유식관唯識觀'은 선종이 보여주는 새로운 선관禪觀의 철학적 토대이기도 하다. 아울러 원효의 '공관空觀을 안은 유식관唯識觀'과 선종의 선관禪觀은, '붓다의 선禪/정학定學의 요점'을 잘 파악하고 있는 것으로 보인다. 이로 인해 정학·선·삼매 수행을 '대상 집중'으로 읽어오던 시선들과 결별하고 붓다의 선/정학 법설과 새롭게 대화하고**

제대로 소화해 낼 수 있는 전환이 이루어졌다. - 필자는 이렇게 생각한다. 이런 견해를 기회 있을 때마다 피력해 왔는데, 이 글에서는 그것을 토대로 더 발전시켜 본다.

5. 이해 바꾸기

1) '이해 바꾸기'가 갖는 중요성과 의미

인간의 경험은 사유에 담긴 이해에 의해 내용이 형성된다. 이해의 종류와 내용에 따라 경험세계의 내용이 결정된다. 그런데 이해에 따라 발생하는 경험현상은 이롭거나 해롭다. 이로움과 해로움에도 각각의 질적 수준 차이가 있고 다양한 유형이 있다. 자기에게는 이롭지만 타인(들)에게는 해로운 것이 있고, 타인(들)에게는 이롭지만 자기에게는 이롭지 못한 것이 있다. 모두에게 이롭거나 모두에게 해로운 것도 있다. 수준 높은 이로움이 있고 저급한 이로움이 있으며, 나쁜 이로움/해로움도 있고 좋은 이로움/해로움도 있다. 이로워도 해로운 것이 있고, 해로워도 이로운 것이 있다. 이로움과 해로움의 내용, 그것을 발생시키는 조건들과 관계가 복잡하고 가변적인 만큼, 이로움과 해로움을 발생시키는 이해·관점·견해의 유형을 일률적으로 규정하기는 불가능하다. **<나와 남 모두에게 이로워야 한다>는 불교적 이로움(善)의 요청도, 실제 상황을 반영하려면 복잡하고 난해한 문제들에 봉착한다.**

그러나 '이로움을 발생시키는 이해'와 '해로움을 발생시키는 이해'를 구분하거나 선택할 수 있는 보편적·근원적 기준이 없다고는 보지 않는다. 인간의 개인적·사회적·역사적 경험들은 이 보편적 기준에 점차 눈뜨게 했다고 본다. 더 좋은 가치를 추구해 온 지성들은 보편적 설득력을 가진 기준이 무엇인지를 성찰해 왔고 또 제안해 왔다. 그 성찰과 제안들이 수렴되는 곳이 있을까? 있다면 어떤 것일까? 철학적 관심으로 볼 때, **그것은 '불변·독자의 실체나 본질을 설정하는 이해'와 '실체나 본질을 부정하고 해체하는 이해'로 압축된다. 붓다의 관점이 대표적이다. <'탐욕과 분노와 무지'라고 불리는 현상을 발생하는 이해는 해롭고, 그 현상들을 치유하고 제거하는 이해는 이롭다>고 하는 붓다의 말도 이런 맥락에서 등장하고 있다.**

'모든 유형의 실체·본질주의를 지지하는 이해'는 전반적·근원적·궁극적으로 해로움을 발생시킨다. 일시적으로는 이로워보여도 근원적·궁극적으로는 이롭지 않으며, 특정 개인이나 집단에게만 이로운 배타적·폐쇄적인 이로움이라서 보편성이 없다. 이런 이해에 의거한 이로움은 강력한 배타적 결집력을 발생시켜 얻은 것이라서 폭력적이고 저질이고 불안하다. 또한 아만, 독선, 증오, 배타적 이기심, 소유에 대한 집착, 기만적 무지 등을 발생시키는 이해이기에 해롭다. 이익을 발생시켜도 좋은 이익, 보편가치에 다가서는 이로움이 되지 못한다. 역사가 넘쳐나는 사례들로 증언한다. 인간의 길에는 본질·실체 환각에 묶인 이해가 펼쳐놓은

그럴듯한 기획들이 가득하다. 날카로운 가시덤불이다.

이에 비해 **‘불변·독자의 실체나 본질을 부정하거나 해체하는 이해’는 전반적·근원적·궁극적으로 이로움을 발생시킨다.** 비록 본질·실체주의적 이해로 펼치는 기획처럼 ‘폐쇄된 이익의 배타적 성취’에는 기여하지 못할지라도, 더 좋고 더 깊고 더 크고 더 보편적인 이로움을 발생시킨다. 일상세계와 역사는 이 점을 증언하는 사례들도 넘치도록 제시한다.

인간의 행위나 욕망, 감정은 어떤 수준 어떤 방식으로든 판단이나 평가에 연루된다. 그리고 판단·평가의 내용을 결정하는 것은 관점·견해·이해다. 따라서 이로움을 생겨나게 하는 관점·견해·이해는 선택하거나 수립하여 힘을 실어주어야 한다. 반면에 해로움을 생겨나게 하는 관점·견해·이해에서는 벗어나야 하고 수정해야 한다. **근원적 수준에서는, ‘불변·독자의 실체나 본질을 부정하거나 해체하는 관점·견해·이해’는 수립하여 살려야 하고, ‘모든 유형의 실체·본질주의를 지지하는 관점·견해·이해’는 고쳐야 한다. ‘이해하는 언어·사유 인간’의 운명적 과업이다.** 언어·사유에 의해 이해하는 능력이 고도화된 이후로 줄곧 이 과제와 씨름해 왔고, 앞으로도 집중해야 한다. 인간에게는 ‘이해의 치유’가 좋은 삶과 세상을 만드는 근원적 조건이다. **보편가치를 합리적 방식으로 추구해 온 지성의 행보도 결국 ‘해로운 이해의 극복’과 ‘이로운 이해의 확보’였다. 붓다는 이 이해의 문제를 가장 깊은 근원에서 다루어 성공했던 것으로 보인다. 따라서 붓다의 길에 동참하려는 불교전통은 이에 관해 남다른 실력을 펼쳤어야 마땅하다. 이런 요청에 얼마나 성공적으로 부응하였는지를 묻는 것은 현재 학인들의 몫이다.**

그런데 ‘이해 바꾸기’는 기대처럼 쉽게 이루어지지 않는다. 인간 사유의 그릇 안에는 이미 강력한 ‘이해 체계들’이 축적되어 있다. 그 이해체계들은 지각되는 차이현상들을 선별·가공하여 처리한다. 그리고 인간의 경험은 이해체계를 통해 해석된 의미들로 채워진다. 뇌 과학의 기술방식으로 보면, 이 선先이해체계는 감관을 통해 입력된 정보들을 처리하는 신경시스템에 해당할 것이다. 뇌에 자리 잡은 신경시스템의 정보처리 방식은, 비록 재구성 및 변화 가능성을 인정한다고 할지라도, 가소성可塑性보다는 ‘같은 방식이 재현되는 패턴’이 압도적일 것이다. 마찬가지로, 사유에 내재된 선先이해체계도 차이현상들의 해석방식에 있어서 거의 같은 내용을 반복할 정도로 안정적이다. 욕구와 감정, 행동의 방향과 내용을 규정하다시피 하는 이해, 그리고 그 이해들이 얽히고설켜 형성된 체계는, 강력한 관성을 지니고 있다. 같은 방식을 반복하면서 안정적으로 작용한다. <사람은 안 변한다>는 통념의 근거이기도 하다.

사유에 내면화된 이해체계가 불변으로 보일 정도로 안정적인 것은 자연스럽다. 현재 작동

하고 있는 개인적/사회적 선先이해체계는 장기간에 걸쳐 검증된 환경적응 방식이기 때문이다. 환경적 조건들은 비록 가변적이지만 문제유형들은 반복적으로 발생하는 경우가 대부분이기 때문에, 그에 대응하여 수립된 이해들은 유사한 문제해결을 위해 반복적으로 채택된다. 만일 같거나 유사한 문제들에 대해 그때마다 상이한 이해들로 대응한다면, 문제해결력은 불안정해지게 된다. 게다가 문제에 대응하기 위해 수립된 이해들은 집단적으로 공유하고 전승하는데, 그 과정에서 전통·문화·종교·제도와 같은 지속적/안정적 방식들과 결합된다. 이런 사정들로 인해 사유에 이미 자리 잡은 이해체계는 바꾸기 어려울 정도로 안정적으로 작동한다.

그러나 **아무리 안정적이고 바꾸기 어려울지라도 기존의 이해체계가 불변의 것은 아니다. 원래 없던 '개인적/사회적 선先이해체계'를, 그 자신도 변하는 '개인적/사회적 마음'이, 역동적으로 구성한 것이기 때문이다.** 선先이해체계와 마음 모두 역동적으로 변하는 현상이다. '일정한 범주적 능력'인 마음은, 개인적 범주의 것이든 사회적 범주의 것이든, 그 작용과 내용이 역동적으로 변하는 것이었기에, '차이들에 대한 언어·기호적 처리능력'부터 '이해를 직조하는 사유능력'까지의 창발적 변화와 구성이 가능하였다. 또한 '이해들과 그 체계'도 그 역동적인 마음에 상응하여 변하면서 수립된 것이다. 그러므로 비록 **안 변할 것처럼 안정적이고 굳건한 '이해들과 그 체계'일지라도 변할 수 있다. 개인적·사회적 마음의 '변화에 열린 작용'에 의해 새로운 내용으로 바뀔 수 있다.** 그 변화 가능성 때문에 문화와 문명도 바뀌어 왔다. 또 그 가능성 때문에 인간은 진보의 희망을 품을 수 있었고, 완만하게나마 실제로 향상 진보의 길도 걸을 수 있었다.

2) '이해 바꾸기'의 방법론적 성찰

그런데 이 지점에서 중요한 질문이 등장한다. **<이해들은 어떻게 바꿀 수 있는가?>**라는 질문이다. '이해 바꾸기'의 요청에 응하려면 '이해 바꾸는 방법'을 탐구해야 한다. 의지나 요청만으로는 바뀌지 않는다. 적합한 방법론이 확보되어야 성공할 수 있다. 방법의 적절성 여하에 따라 이해 바꾸기의 정도와 성패가 좌우된다. 그런데 **'이해 바꾸기'의 중요성은 강조되어도 방법론에 관한 관심과 탐구는 기대에 미치지 않는다.** 가장 널리 승인되어 온 방식은 '성찰하기' '비판적으로 생각하기' '편견이나 선입견에 지배받지 않기' '다른 이해를 경청하기' '열린 태도' 등이다. **'방법론에 대한 탐구'와 '실험을 통한 검증'이 집중적이고 체계적으로 진행되는 경우는 현재도 목격하기 어렵다. 붓다의 경우는 그런 점에서도 돋보인다.**

이해의 강력한 규정력에 매이지 않고 이해 자체를 바꾸어간다는 점에서, '마음으로서의 재인지 사유'는 '이해 사유'보다 상위의 지위라 할 수 있다. 그런데 **재인지 사유의 이 '이해**

바꾸기 작용'은 구체적으로 어떻게 이루어지는 것일까? '이해 바꾸기의 기능적 구조', 그 '이해 바뀜의 메커니즘'은 어떤 것일까? 앞서 언급한 것처럼, **재인지 사유는 언제나 이해 사유를 조건으로 삼아 발생하고 작용한다.** 연기적緣起的 상호의존 관계의 전형이다. 어느 한 쪽이 없으면 다른 쪽도 성립하지 못하며, 그 결과 사유 자체가 제대로 작동하지 못한다. **'이해 사유의 의미 규정력'이 없다면 사유의 그릇이 비게 되고, '재인지 사유의 이해 구성력'이 없다면 사유 그릇의 내용물이 썩는다. 이해 사유와 재인지 사유는, 원효의 말을 빌리면, '같지 않으면서도 별개의 것이 아닌'(不一而不二) 관계를 맺고 있다. 이해와 마음은 '같은 것도 아니고 다른 것도 아니다'(不一不異).** 이해와 마음, '이해 사유'와 '재인지 사유' 양자의 **이 '같지 않으면서도 별개의 것이 아닌 관계'(不一而不二)를 주목하면 '이해 바뀜의 메커니즘'을 풀어 볼 단서가 잡힌다.**

'재인지 사유'가 보여주는 '이해 바꾸기 작용'은 두 가지 방식으로 작동되는 것으로 보인다. 하나는, <어떤 이해가 재인지 사유의 선택작용을 촉발시켜 재인지 사유로 하여금 새 이해를 선택하게 하는 방식>이다. 예컨대 '불변·독자의 실체는 없다'(無我, 空)는 이해가 재인지 사유의 선택작용을 촉발시켜, 마침내 재인지 사유가 '불변·독자의 실체가 있다'는 이해를 '불변·독자의 실체는 없다'는 이해로 바꾸는 경우이다. **<재인지 사유의 선택작용을 촉발하는 이해의 등장 → 재인지 사유의 선택 → 이해 바꾸기>**의 메커니즘이라 할 수 있다. **다른 하나는, <어떤 이해가 재인지 사유의 '붙들려 갇히지 않고 빠져나오는 작용'을 촉발시키면, '빠져나온 자리/붙들지 않는 자리'로 옮아간 재인지 사유가 그 '붙들거나 갇히지 않는 자리'에서 상이한 이해들을 만나고, 그 재인지 자리의 '매이지 않는 자유의 힘'으로 비교·검토하여 좋은 이해를 선택하거나 새로 수립하는 방식>이다.** 예컨대 '불변·독자의 실체는 없다'(無我, 空)는 이해가 재인지 사유로 하여금 '불변·독자의 실체가 있다'는 이해에 갇히지 않고 빠져나가게 하는 작용을 촉발시키고, 빠져나감으로써 확보하게 된 '붙들거나 갇히지 않는 자리'에서 '자유의 힘'을 지닌 채 다시 두 상이한 이해들과 접속하며, 마침내 '불변·독자의 실체는 없다'(無我, 空)는 이해의 선택이 이루어지는 경우이다. **<재인지 사유의 '빠져나가는 작용'을 촉발하는 이해의 등장 → '빠져나온 자리/붙들지 않는 자리'의 확보 → 좋은 이해의 선택이나 수립>**이라는 메커니즘이다. **이 두 가지 방식의 '이해 바꾸기'가 가능한 것은, '이해 사유'와 '재인지 사유'가 '같지 않으면서도 별개의 것이 아닌 관계'(不一而不二)에서 상호작용하기 때문이다. 또 기존에 없던 새로운 이해의 발생현상도, '이해 사유'와 '재인지 사유'가 '같지 않으면서도 별개의 것이 아닌 관계'(不一而不二)에서 상호작용하는 과정에서 이루어지는 것으로 보인다.**

뇌과학이나 신경과학이라면 이러한 '이해 바뀜의 메커니즘'을 물리·전기화학적 현상으로 환원시켜 설명할 것이다. '이해'라는 현상, '이해 사유'와 '재인지 사유'의 현상, 재인지 사유

가 이해를 바꾸는 두 가지 방식 등을 물리·전기화학적 용어로 바꾸어 그 메커니즘을 가시화시켜 탐구해 볼 수 있을 것이다. 그러나 뇌과학이나 신경과학의 설명방식이 마지막 안고 있는 난제는 '창발적 현상'으로 보인다. '학습에 의한 뇌 신경시스템의 가소성可塑性'을 인정한다고 해서 이 문제가 해결되지는 않는다. 학습내용의 선택적 차이들도 '이미 주어진 신경시스템 구조와 환경들과의 상호작용'으로 설명해 버린다면, 순환적 결정론에서 벗어나기가 어렵다. 인간의 사유에서 발생하는 '자율적 선택에 의한 창발적 현상'을 설명하기 위해서는 더 좋은 관점의 '창발'이 필요하다.

3) 붓다가 제시한 '이해 바꾸기 방법론' - 삼학三學

과거와 현재를 통틀어 '이해 바꾸기의 의미와 필요성 및 방법론'을 집중적으로 탐구하고 검증해 온 유일한 사례는 붓다의 전통이라고 생각한다. 붓다의 법설과 수행론은 고스란히 '이해 바꾸기의 의미와 필요성 및 방법론에 관한 가르침'이기도 하다. 붓다의 법설과 후학들의 해석학 및 수행론을 이렇게 읽으면, 놓쳤던 의미와 내용들이 새롭게 살아난다. 이른 바 **계戒·정定·혜慧 삼학三學은 '이해 바꾸기 방법론'으로 종합체계로 볼 수 있다.**

계학戒學은 '행위 선택을 통해 이해를 바꾸어가는 방법론'이다. '이해와 행위의 밀접한 상관관계'를 고려한 방법론이다. 행동심리학이 주목하고 있듯이, '행위의 변화'는 '인지나 심리의 변화'를 발생시키는 강력하고도 효과적인 방법이다. 견해와 인식의 변화가 원인이 되어 행동의 변화가 발생한다는 인지심리학이 '견해·이해의 변화 → 행동의 변화'라는 인과관계를 중시하는 것이라면, 행동심리학은 그 반대방향의 인과관계를 중시한다. 계학은 행동심리학적 관점과 그 유효성을 '이해 바꾸기 방법론'에 반영한 것으로 볼 수 있다.

혜학慧學은 '바른 이해에 기대어 잘못된 이해를 바꾸어가는 방법론'이다. 선각자에 의해 제시된 '사실과 부합하는 이해'를 거울로 삼아 '사실과 부합하지 않는 이해'를 반성하고 수정하는 방식이다. 예컨대 붓다가 설하는 '불변·독자의 실체나 본질은 어디에도 없다'(無我)는 이해를 거울로 삼아, 본질과 실체가 있다고 생각하는 모든 유형의 이해를 비판적으로 성찰하여 잘못된 이해를 치유한다. 또한 '모든 현상은 조건에 따라 인과적으로 생겨난다'(緣起)는 이해를 거울로 삼아, 모든 유형의 무조건적 이해나 절대주의적 이해를 수정한다.

그런데 붓다에 따르면, **혜학은 두 가지 조건을 요구한다. 하나는 <비록 선각자에 의해 제시된 이해일지라도 그 타당성을 검토하기 위해 아무런 전제 없이 성찰해야 한다>는 것이다.** 스승, 성전, 전통 등의 권위에 매이지 말고 자유롭게 그 타당성을 검토해야 한다. 그 검토과정에서는 특히 **'경험적 검증가능성'과 '인과적 합리성'을 중시**하라고 붓다는 조언한다. **다른**

하나는 <스스로 충분히 탐구하고 실험하여 확신의 근거를 자기 안에서 마련해야 한다>는 것이다. 선각자가 제시한 이해에 대한 지적 공감이나 존중만으로는 기존의 이해를 성공적으로 바꾸기가 어렵다. 이해를 바꾸고, 그 새로운 이해가 실존에서도 힘을 쓸 수 있는 정도가 되려면, '확신의 자기근거'를 마련해야 한다. 그것이 '수행'의 의미이기도 하다.

이러한 **'혜학 방법론'은 '이해 사유'의 역할과 '재인지 사유'의 역할이 결합해야 성공한다.** 바른 이해에 기대어 잘못된 이해를 고치려는 것은 이해 사유의 역할을 중시하기 때문이다. 이해는 사유 활동의 동기와 방향 및 내용을 규정하여 욕구와 행위, 정서 등 인간 경험의 내용을 결정한다. **<인간 삶의 내용과 경험은 궁극적으로 이해에 의해 결정된다>는 점을 주목하여 혜학은 이해 바꾸기를 통해 '이해 사유의 역할'을 이로운 것으로 만들고자 한다.** 그런데 이미 거론한 것처럼, 이해 스스로 이해를 바꾸지는 못한다. 어떤 자율적 변화의 힘이 이해에 내재하여 스스로 이해를 바꾼다고 하기는 어렵다. '특정 이해에 갇히지 않으면서 이해를 대상으로 처리할 수 있는 사유능력'이 있다고 보는 것이 경험에 비추어 봐도 논리적으로 따져 보아도 합리적이다. '이해들과 맞닿아 있으면서도 이해들에 갇히지 않고 이해를 바꿀 수 있는 사유능력'이 있다고 보아야 한다. 그 사유를 '재인지 사유'라고 불러 보았다. **'바른 이해에 기대어 잘못된 이해를 바꾸어가는 혜학 방법론'에서 '바꿈'이 가능하려면 이 '재인지 사유에 의한 새로운 선택작용'이 있어야 한다.** 이렇게 볼 때 **'혜학 방법론'은 이해 사유가 지닌 '내용규정의 힘'과 재인지 사유의 '바꾸는 힘'이 결합시켜야 유효하다. 특히 재인지 사유의 '선택작용의 능력'을 얼마나 의도적으로 향상시켜 활용하는가에 따라 혜학의 성공 정도가 결정된다.**

정학定學은 '마음의 힘에 기대어 어떤 이해에도 갇히지 않으면서 이해를 가꾸어가는 방법론'이다. 여기서 '마음'은 이해를 비롯한 모든 경험현상을 괄호 치고 거기에서 빠져나와 그것을 재처리할 수 있는 재인지 사유의 면모이다. 그리고 '힘'은 이해·욕구·행동·정서 등 모든 경험현상에 갇히거나 매이지 않고 빠져나온 자리에서 관계 맺는 능력이다. 모든 대상, 모든 경험들과 접속을 유지하면서도 그것들에 갇히거나 묶이지 않을 수 있는 힘, 그러기에 더 좋은 현상들과의 관계를 위해 자유롭게 자리를 옮겨가는 유영遊泳의 힘이다. **혜학에서 작용하는 재인지 사유의 힘이 '바꾸는 선택작용'에 그 초점이 있다면, 정학에서 주목하는 재인지 사유의 능력, 그 마음의 힘은 '빠져들지 않고 만나기' '갇히지 않고 접속하기' '붙들려 매이지 않고 관계 맺기'에 그 초점이 있다.** 니까야/아함이 전하는 붓다의 선禪·정념正念·정학·육근수호 법설, '공관空觀을 안은 유식관唯識觀'에 입각하여 펼치는 원효의 마음철학과 선관禪觀, 선종의 선관禪觀에 대한 탐구를 종합하여 수립한 이해인데, '정학의 의미와 내용'이 여기에 있다고 필자는 생각한다.

이와 관련하여 필자가 이미 거론했던 내용이 있어 그대로 옮겨본다.

<사마타 행법을 '마음 집중'으로 간주하는 시선은, 삶과 세계에 대한 마음범주에서의 왜곡 및 오염이 '마음의 동요'에서 비롯된다고 생각하는 것으로 보인다. 그리고 마음 동요의 극복 방안으로서 '대상에 마음을 매어 움직이지 않는 집중능력'을 선택한다. 그러나 마음에 의한 삶과 세계의 왜곡과 오염은 마음 동요나 산만의 문제가 아니다. 그렇게 보는 것은 의식意根/의식/마음에 의해 펼쳐지는 인식적 사유 현상에 대한 피상적 이해의 표현이다. 의근/의식/마음이라 칭하는 인식범주의 현상은, '설정된 기준들 따라 마련된 관점·이해와 욕구의 다양한 방식들이 상호적으로 얽혀 중층적으로 누적된 인지기능적 체계'의 작동이며, 지각/인식 경험의 구체적 내용을 구성적으로 채워가는 '해석·가공의 경향적/관성적 메커니즘'의 작용이다. 따라서 마음에 의해 삶과 세계가 왜곡되고 오염되는 것은, 마음작용의 기능적 동요나 산만함 때문이 아니라, 마음범주 안에 자리 잡은 '설정된 기준들과 그에 따라 분류·선별·해석·가공하는 방식들' 때문이라고 보는 것이, 더 적절한 인과적 이해이다.

그렇다면 '이해의 근원적 결핍'(근본무지)에 오염된 마음범주를 치유하거나 그 지배력에서 벗어나려면, 그 마음범주의 문법·지평·계열·체계에 '빠져들지 않는 선택'이 필요하다. 그런데 마음집중은 그 선택이 되기 어렵다. 마음작용의 기능적 집중은 여전히 오염된 문법·범주·지평·계열·체계 내부에서의 일일 수 있기 때문이다. 마음집중이 오염된 마음범주의 정화나 그로부터의 탈출에 무익하다고는 할 수 없지만, 가장 필요한 것은 '현상에 대한 무지'가 유효하게 작용하는 마음범주의 지평·계열·체계에 '더 이상 휘말려 들지 않는 마음자리/마음국면'의 계발과 확보이다. '마음범주에 의한 왜곡'은 '마음범주 속'에서는 그쳐지지 않는다. 무지를 조건으로 형성된 마음범주의 문법·계열·체제·지평을 '붙들어 의존하고' '따라 들어가 안기고', 그 안에 '빠져들고' '휘말려드는' 관성(업력)에 떠밀리는 한, 아무리 집중하고 무아·공의 이해를 수립하여 애써 적용한다 해도, 무명의 그늘에서 빠져나오기는 어렵다.

선 수행을 '마음방식의 수행'이라 부른다면, 그리고 그 '마음 수행법'이 '오염된 마음범주'에 더 이상 농락당하지 않을 수 있는 행법일 수 있으려면, 현상/존재/세계를 왜곡하고 오염시키는 문법으로 작용하는 '마음범주의 선先계열/체계'에 '빠져들지 않는 마음국면' '휘말려 들지 않는 마음국면' '그 마음범주를 붙들고 달라붙지 않는 국면' '그 마음계열 전체를 괄호치고 빠져나오는 국면'을 열어야 하고, 그 마음범주에서 '전면적으로 빠져나오는' 마음자리를 확보해야 한다. 마음의 '범주·지평·계열 차원의 자기초월'이 이루어져야 하는 것이다.>[5]

정학/선 수행의 초점과 내용은 '대상에 대한 집중'이 아니다. 정학/선 수행의 초점은, 이

5) 「티베트 돈점논쟁과 선禪수행 담론」(『철학논총』 제84집, 새한철학회, 2016).

미 자리 잡아 안정화된 그 어떤 이해들이나 그 이해에 의거한 욕구·행동·정서들에 '붙들려 빠져들지 않는 마음자리' '매여 갇히지 않는 재인지 자리'를 자율의지에 따라 확보할 수 있는 힘을 키우는 노력에 있다. 또한 그 '붙들지 않고 갇히지 않아 빠져나온 자리'에서 그 대상들과 접속하고 관계 맺어 조정할 수 있는 힘을 키우는 노력에 초점이 있다. 그리하여 그 어떤 이해체계 안에도 매이거나 갇히지 않으면서 더 좋은 내용을 수립하고 선택하며 고쳐가는 자유의 힘을 키우는 일이 정학/선 수행이다. 불교전통에서 입버릇처럼 사용하는 <집착하지 않는다>라는 말은 이런 맥락에서 유효한 것이다.

정학/선정/삼매 수행에서 힘을 얻는다는 것은 집중력이 고도화되는 일이 아니다. 집중력 향상과 무관하지는 않지만, 선수행의 초점과 내용 및 목표가 집중력은 아니다. **<선정의 힘을 얻어 '동요하지 않는 평온'을 성취했다>는 것은 마음이 분산되지 않는 집중의 힘 때문에 평온을 유지한다는 의미가 아니다.** 특정한 이해나 욕구, 감정이나 행동을 집착하듯 붙들면, 그리하여 그것에 갇히거나 매이면, 그 이해·욕구·감정·행동이 기대와 달라질 때 불안하고 동요하게 된다. 그러다가 **어떤 이해·욕구·감정·행동도 붙들지 않고 빠져나온 자리에서 관계 맺는 힘, 갇히지 않는 자리에서 접속하는 힘을 얻으면, 이해·욕구·감정·행동에 따른 불안과 동요가 근원적으로 잦아든다. 이 '풀려난 자유로 인한 평온'이 선정/삼매/정학의 평온이다.**

정학/선 수행의 초점과 내용을 이렇게 본다면, **<선 수행으로 깨달음을 성취했다>든가 <선정의 힘을 얻었다>는 말의 의미도 달리 생각해야 한다. 선정의 힘이나 깨달음의 힘은 '집중력의 유지로 동요하지 않을 수 있는 경지'가 아니다.** 이런 부류의 시선은 선정이나 깨달음을 일종의 기능적 힘으로 처리한다. 견해·이해·관점을 선택하여 판단과 평가를 펼치는 '사유와 언어의 힘'은 무시하기 십상이다. 좋은 이해와 가치를 선택하여 추구할 수 있는 지성과 성찰의 힘은 흔히 '쓸데없는 세속의 분별'로 치부된다. 과연 그럴까? 만약 선정이나 깨달음의 힘이 그런 것이라면 추구할 가치가 있기는 할까? '집중력'이라는 힘은 양날의 검이다. 이로움 추구의 집중력으로 쓸 때는 활인活人의 날이 되지만, 해로운 신념과 의지를 집중력을 가지고 흔들림 없이 추구할 때는 살인과 살생의 날이다. 사유의 힘, 이해·판단·성찰의 힘과 무관한 집중력은 매우 위험하다. '대상 집중' 훈련을 통해 성취한 집중력이 궁극적 지혜/이해나 해탈지평과 인과적으로 연결될 것이라는 기대는 얼마나 타당한 것일까? 무지의 뻔뻔함, 기만과 폭력의 당당함을 지탱해 주는 '흔들림 없는 집중력'은 '대상 집중의 힘'과 무관할까?

선정이나 깨달음의 힘은 '집중력의 유지로 동요하지 않을 수 있는 실력'이 아니라, '그 어떤 이해·욕구·감정·행동도 붙들지 않고 빠져나오는 자리를 확보하여 그 자리에 관계 맺으면서 더 좋은 이해·욕구·감정·행동을 선택하고 수립하는 힘'이다. 아무리 강력하게 안정화된

견해나 이론, 이해와 욕구일지라도 그것들에 갇히지 않는 마음자리로 이전할 수 있는 힘을 얻어, 그 풀려난 마음자리에서 접속하면서, 허물은 고치고 장점은 살려내며 부족한 것은 채워 더 이로운 내용으로 바꾸어 가는 실력이다. 그러하기에 **선 수행을 통해 득력得力하거나 깨달음이라 할 만한 변화를 성취했다면, '성찰과 지성의 능력'을 향상시켜 가는 힘이 수행하지 않은 사람들보다 수승해야 한다.** 자신의 견해에 집착하지 않고 특정한 이해를 고집하지 않는 힘, 언제든지 기꺼이 더 좋은 견해로 옮아갈 수 있는 힘, 얼마든지 다른 이들의 더 좋은 이해를 수용할 수 있는 힘이, 범인들보다는 나아야 한다. 만약 수행이력을 내세우면서도 자기견해에 대한 배타적 고집이 강하고, 이해를 바꾸고 향상시키는 능력이 저하되어 있으며, 성찰하고 판단하는 실력이 수준 이하임에도 부끄러워할 줄 모르고 뻔뻔하다면, 그의 선 수행은 길을 잘못 든 것이다. 집중력은 돋보이지만 좋은 이해를 가꾸어가는 지성의 힘에 관심 없거나 무능하다면 정학의 힘은 아니다. **모든 지적知的 관행과 욕구 전통 및 행동 양식에도 갇히지 않는 자리에 서는 힘, 그 자리에서 이해·욕구·행동과 접속하면서 더 좋은 것들로 바꾸어 가는 힘 - 정학의 힘은 이런 실력으로 표현되어야 한다.**

『대승기신론』과 원효가 보여주는 '지관止觀 수행'에 대한 관점은 이런 이해를 뒷받침해 준다. 『대승기신론』은 말한다.

"어떻게 <'[빠져들지 않고] 그침'(止)과 '[사실대로] 이해함'(觀)의 수행>(止觀門)을 익히며 실천하는가? '[빠져들지 않고] 그침'(止)이라는 것은 <모든 '[불변·독자의 실체로 간주하는] 대상[을 수립하는] 양상'(境界相)[에 빠져드는 것]을 그치는 것>(止一切境界相)을 말하니, <'[빠져들지 않고] 그침을 통해 [사실대로 이해하면서] 바르게 봄'(奢摩他觀, 止觀)의 측면(義)>(奢摩他觀義, 止觀義)에 따르는 것이다. '[사실대로] 이해함'(觀)이라는 것은 '원인과 조건에 따라 생겨나고 사라지는 양상'(因緣生滅相)을 이해(分別)하는 것을 말하니, <'[사실대로] 이해함을 통해 [빠져들지 않고 그쳐서] 바르게 봄'(毗鉢舍那觀, 觀觀)의 측면>(毗鉢舍那觀義, 觀觀義)에 따르는 것이다. 어떻게 따르는가? 이 두 가지 측면을 점차 익히면서 서로 배제(捨)하거나 분리(離)되지 않게 하여 쌍으로 [함께] 나타나게 하는 것이다."[6]

원효가 화답한다.

"처음인 '간략하게 밝히는 것'에서 말한 <모든 '[불변·독자의 실체로 간주하는] 대상[을 수립하는] 양상'[에 빠져드는 것]을 그치는 것을 말한다>(謂止一切境界相)라는 것은 [다음과 같은 뜻이다.] 앞서 [불변·독자의 실체나 본질이 있다는 견해에 따르는] 분별 때문에 '[불변·독자의 실체로 간주하는] 온갖 대상들'(諸外塵)을 지어내다가 지금은 '[사실대로] 깨닫는 지혜'(覺慧)로써 '[불변·독자의 실체로 간주하는] 대상들[을 수립하는] 양상'(外塵相)을 깨뜨리니, '[불변·독자의 실체로 간주하는] 대상들[을 수립하는] 양상'(塵相)이 이미 그쳐 [불변·독자의

6) 『대승기신론』(T32, 582a) ; "云何修行止觀門? 所言止者, 謂止一切境界相, 隨順奢摩他觀義故. 所言觀者, 謂分別因緣生滅相, 隨順毗鉢舍那觀義故. 云何隨順? 以此二義, 漸漸修習, 不相捨離, 雙現前故."

실체로 간주하여] 분별되는 것이 없다. 그러므로 <[빠져들지 않고] 그침>(止)이라고 부른다.

다음으로 말한 <'[원인과 조건에 따라] 생겨나고 사라지는 양상'을 이해한다>(分別[因緣]生滅相)라는 것은 [다음과 같은 뜻이다.] '[근본무지에 따라] 생멸하는 측면'(生滅門)에 의거하여 '현상의 [연기적緣起的] 양상'(法相)들을 관찰하는 것이니, 그러므로 <이해한다>(分別)라고 하였다. 이를테면 『유가사지론』「보살지菩薩地」에서 [다음과 같이] 말한 것과 같다. <이 중에서 보살은 '모든 현상'(諸法)에 대해 [불변·독자의 실체나 본질이 있다는 견해로] 분별하는 것이 없으니 [이것을] '[빠져들지 않고] 그침'(止)이라 부른다는 것을 알아야 하고, 만약 '모든 현상'에서 '[사실대로 보는] 탁월한 내용의 이해'(勝義理)로써 이르는 '사실 그대로 이해하는 참된 지혜'(如實眞智)와 갖가지 한량없이 많은 '언어에 담은 이해'(安立理)로 도달하는 '세속을 사실대로 이해하는 오묘한 지혜'(世俗妙智)라면 [이것을] '[사실대로] 이해함'(觀)이라 부른다는 것을 알아야 한다.>

그러므로 '참 그대로인 측면'(眞如門)에 의거하여 온갖 '[불변·독자의 실체로 간주하는] 대상들[을 수립하는] 양상'(境相)을 그치므로 [불변·독자의 실체로 간주하여] 분별되는 것이 없어 곧 <'[불변·독자의 실체나 본질이 있다는 관점에 의거한] 분별'이 없는 바른 이해>(無分別智)를 이루고, '[근본무지에 따라] 생멸하는 측면'(生滅門)에 의거하여 '갖가지 [연기적으로 생멸하는] 양상들'(諸相)을 이해(分別)하므로 갖가지 [현상들이] '[연기의] 이치대로 나아감'(理趣)을 관찰하여 곧 '[깨달음을 성취한] 후에 얻어지는 ['사실 그대로' 이해하는] 지혜'(後得智)를 이룬다는 것을 알아야 한다.

<'[빠져들지 않고] 그침을 통해 [사실대로 이해하면서] 바르게 봄'(奢摩他觀, 止觀)의 측면(義)에 따르고, '[사실대로] 이해함을 통해 [빠져들지 않고 그쳐서] 바르게 봄'(毗鉢舍那觀, 觀觀)의 측면에 따른다>(隨順奢摩他觀義, 隨順毘鉢舍那觀義)는 것은 [다음과 같은 뜻이다.] 그들 [인도인]이 사마타(奢摩他, samatha)라고 말한 것을 이들 [중국인]은 '지止'로 번역하였고, 비발사나(毘鉢舍那, vipassanā)는 이들 [중국인]이 '관觀'으로 번역하였다. 다만, 지금 이 『기신론』을 번역한 이는 '수단과 방법[을 통한 이해]'(方便[觀])와 '곧바로 사실대로 이해함'(正觀)을 구별하려 했기 때문에 '곧바로 사실대로 이해함'(正觀)에 대해서는 그들의 언어[인 산스크리트]를 그대로 쓴 것이다. 만약 모두 이쪽[중국]의 언어를 갖추어 쓴다면 <'[빠져들지 않고] 그침을 통해 [사실대로 이해하면서] 바르게 봄'(止觀)의 측면에 따르고, 또한 '[사실대로] 이해함을 통해 [빠져들지 않고 그쳐서] 바르게 봄'(觀觀)의 측면에 따른다>(隨順止觀義, 及隨順觀觀義)라고 말해야 한다. '[빠져들지 않고] 그침'(止)과 '[사실대로] 이해함'(觀)을 쌍으로 [함께] 운용할 때 바로 '곧바로 사실대로 이해함'(正觀)이 [성취된다]라는 것을 드러내고자 하기 때문에 '[빠져들지 않고] 그침을 통해 [사실대로 이해하면서] 바르게 봄'(止觀)과 '[사실대로] 이해함을 통해 [빠져들지 않고 그쳐서] 바르게 봄'(觀觀)이라고 말한 것이다.

'수단과 방법'(方便)[에 의거하는] 때에는 모든 '[불변·독자의 실체로 간주하는] 대상들[을 수립하는] 양상'(塵相)을 그쳐야 '곧바로 사실대로 이해하는 그침'(正觀之止)에 따를 수 있으니, 따라서 <'[빠져들지 않고] 그침을 통해 [사실대로 이해하면서] 바르게 봄'[의 측면(義)]에 따른다>(隨順止觀[義])라고 말했다. 또 '[원인과 조건에 따라] 생겨나고 사라지는 양상을 이해'(分別[因緣]生滅相)할 수 있기 때문에 '곧바로 사실대로 이해하는 이해'(正觀之觀)에 따를 수 있으니, 따라서 <'[사실대로] 이해함을 통해 [빠져들지 않고 그쳐서] 바르게 봄'[의 측면(義)]에 따른다>(隨順觀觀[義])라고 말했다.

<어떻게 따르는가?>(云何隨順) 이하는 이 뜻을 곧바로 해석한 것이다. <점차 익힌다>(漸漸修習)라는 것은 <따를 수 있는 '수단과 방법'>(能隨順之方便)을 밝힌 것이고, <[쌍으로 함께] 나타나게 한다>

([雙]現前)는 것은 <따르게 된 '곧바로 사실대로 이해함'>(所隨順之正觀)을 밝힌 것이다.

여기서는 '[빠져들지 않고] 그침'(止)과 '[사실대로] 이해함'(觀)의 뜻을 간략하게 밝혔는데, 특징(相)에 따라 논하면 선정(定)은 '[빠져들지 않고] 그침'(止)이라 부르고 지혜(慧)는 '[사실대로] 이해함'이라 부르게 되며, [수행의] 실제내용(實)에 의거해 말하면 선정(定)은 '[빠져들지 않고] 그침'과 '[사실대로] 이해함'에 [모두] 통하고 지혜도 그러하다."[7]

계·정·혜 삼학三學이라는 붓다 자신의 법설 분류방식에는 <계학은 정학의 토대조건이 되고, 정학은 혜학의 토대조건이 된다>는 관점이 반영되어 있다. 삼학에 대한 전통 해석학도 이러한 의미를 계승하고 있다. 수행과정과 깨달음의 성취에 대한 붓다 자신의 회고에서부터 이 점은 분명히 천명되고 있다. 현존 기록에 의하는 한, 고타마 싯닷타의 수행과정은 '선정수행(1,2) - 고행 - 선정(3) - 깨달음 완성'의 순서이고, 고행 이후의 선정과 깨달음 완성 사이에 세 가지 특별한 체득(三明; 숙명통, 천안통, 누진통)이 언급되고 있다. '선정수행(1,2) - 고행 - 선정(3) - 삼명 - 깨달음 완성'의 과정에 관한 회고를 통해 붓다는 자신의 성공요인을 알려주려 한다. 12연기 성찰과정은 붓다가 된 직후에 펼쳐지고 있기에, <12연기를 성찰하여 깨달음을 성취하고 붓다가 되었다>는 이해는 타당하지 않다. 생략된 내용이 있건, 변형·추가된 내용이 있건 간에, 현재 주어진 자료에서 그 성공 요인을 탐색해 갈 때, 필자로서는 고타마 싯닷타의 성공 요인 네 가지를 주목하게 된다. 첫 번째는 <'이해/언어'와 '탈脫이해/탈脫언어'의 차이 및 관계에 대한 개안>이고, 두 번째는 <연기적 사유에 대한 성찰적 개안인 '조건적 발생에 대한 이해'>이며, 세 번째는 <모든 경험현상과 그 발생조건들에 갇히지 않는 능력의 확보를 가능케 하는 새로운 선禪의 확보>이고, 네 번째는 <'조건인과적 발생'(緣起)에 대한 체득적 확인에 의한 연기 깨달음의 완전한 성취>가 그것이다.[8] **붓다가 되기까지의 수행과정에 대한 회고에서부터, '선정 → 연기 이해의 완성' 다시 말해 '선정과 궁극적 지혜/이해의 인과적 발생'이 목격되는 것이다. 뿐만 아니라 붓다가 된 이후의 설법에서도 <선정을 토대로 삼아 '궁극적 지혜/이해'(明知, 解脫知見)가 밝아진다>는 내용이 기회 있을 때마다 천명되고 있다. 따라서 선/정학 수행은 궁극적 지혜/이해의 성취와 인과적으로 연결되어야 한다.**

그런데 **선정 수행을 '대상에 대한 집중'으로 해석하는 견해로는 이 인과관계를 설명하기가 어렵다. 그저 <집중해 가다보면 어느 순간 궁극적 지혜/이해가 별안간 밝아질 것이다>라는 식의 신비주의적 기대로써 설명을 대신할 수밖에 없어 보인다.** 선종의 간화선 화두참구를 집중수행으로 간주하는 수행자들의 기대와도 흡사하다. 그러나 이러한 신비주의 시선으로 붓다의 선/정학을 이해한다면, 붓다의 선법禪法이 확보한 독특함은 발견되지 않는다. 기

---

7) 『소』(1-727a~b)

8) 박태원, 「고타마 싯닷타는 어떻게 붓다가 되었나? - 네 가지 성공요인에 대한 철학적 음미 -」(『철학논총』88, 새한철학회, 2017)

존의 집중수행법들과의 차이가 드러나지 않는다. 만약 붓다의 선법도 집중수행의 일종이라면, 붓다가 무아와 연기라는 전혀 새로운 이해지평에 설 수 있었던 것은 남다른 우연한 행운이어야 한다. 그리고 고타마 싯닷타에게 선정 수행을 지도한 두 스승들의 가르침(집중수행 유형들로 추정된다)과 결별한 이유도 찾기 어렵게 된다. 또 만약 간화선도 집중수행으로 간주해 버린다면, 간화선의 집중력만이 굳이 깨달음 성취에 요긴한 것이라고 설명할 수 있는 근거를 제시하기가 어렵게 된다.

'선/정학 수행'과 '지혜/이해 성취' 양자의 인과관계를 이해하거나 더 잘 설명할 수 있는 길이 있다. 선/정학의 초점이 '집중력의 계발과 그로 인해 동요하지 않을 수 있는 안정'에 있는 것이 아니라, '그 어떤 이해·욕구·감정·행동도 붙들지 않고 빠져나오는 자리를 확보하여 그 자리에서 관계 맺으면서 더 좋은 이해·욕구·감정·행동을 선택하고 수립하는 능력'의 계발에 있다고 보면, 그 길이 열린다. <선정이 토대가 되어 '궁극적 지혜/이해'(明知, 解脫知見)가 밝아진다>는 것을 조건인과적/연기적으로 설명하는 더 좋은 길이 열린다. 어째서인가.

이해·욕구·감정·행동은 상호 조건적으로 얽혀서 발생하고 또 작용하면서 삶의 내용을 채워가고 세상을 구성해 간다. 그리고 이들 연관체계의 내용과 방향을 선택하는 결정적 요인은 '이해'이다. '차이들을 언어로 처리하는 능력을 토대로 삼은 사유인간'이기에 그렇다. 이해, 욕구, 감정, 행동 가운데 어느 하나의 내용변화는 다른 것들의 내용변화에 어떤 정도라도 영향을 끼친다. 이들이 영향을 주고받는 것은 '상호 인과적'이다. 그러나 이해의 변화가 다른 것들에 미치는 인과적 영향이 가장 근원적이다. 따라서 **인간에게 있어 경험세계 내용의 질을 향상시키는 마지막 관건은 결국 '이해'이다. 경험세계 내용의 최고수준을 지시하려고 채택하는 불교적 기호인 '해탈'이나 '열반', '궁극 깨달음'이라는 말의 내용을 마지막으로 완성시키는 요인은 '이해'라고 보아야 한다. '이해 수립'이 중요한 이유가 여기에 있고, '좋은 이해를 수립할 수 있는 능력과 방법'을 주목해야 하는 이유가 여기에 있다. 그리고 붓다의 법설과 불교 공부/수행에서 '사실에 맞는 이해의 수립과 실천'에 모든 노력들이 수렴되는 것도 이러한 이유에서이다.**

좋은 이해, 사실에 맞는 이해, 그래서 더 나은 이로움을 발생시키는 이해의 확보가 궁극적으로 중요하기에, '이해 자체'보다는 더 수승한 이해를 수립하기 위해 '이해들을 보완하고 수정하며 바꾸는 능력과 방법'의 계발이 더 중요한 과제가 된다. 붓다가 제시하는 계戒·정定·혜慧 삼학三學은 이 문제에 대한 응답이다. '행위선택을 통해 이해를 바꾸어가는 방법론'(계학)과 '바른 이해에 기대어 잘못된 이해를 바꾸어가는 방법론'(혜학) 및 '마음의 힘에 기대어 어떤 이해에도 갇히지 않으면서 이해를 가꾸어가는 방법론'(정학)의 상호인과적 종합

체계인 **삼학三學은, '이해가 인간존재에서 갖는 의미와 중요성'에 대한 불교적 대응이다.** 이와 관련하여 앞서 거론한 내용의 핵심을 요약하면 이렇다.

<'혜학 방법론'은 '이해 사유'가 지닌 '내용규정의 힘'과 '재인지 사유'가 지닌 '선택 작용'을 결합시켜야 성공할 수 있는데, 특히 재인지 사유의 '선택작용의 능력'을 얼마나 의도적으로 향상시켜 활용하는가에 따라 혜학의 성공 정도가 결정된다. 이에 비해 정학에서는 재인지 사유의 면모 가운데 '빠져들지 않고 만나게 하는 능력' '갇히지 않고 접속하게 하는 능력' '붙들려 매이지 않고 관계 맺게 하는 능력'에 초점을 둔다. 정학/선 수행의 초점과 내용은, '대상에 대한 집중'이 아니라, 이미 자리 잡아 안정화된 그 어떤 이해들이나 그 이해에 의거한 욕구·행동·정서들도 '붙들어 빠져들지 않는 마음자리' '매여 갇히지 않는 재인지 자리'를 스스로 확보할 수 있는 힘을 키우는 데 있다. 또한 그 '붙들지 않고 갇히지 않아 빠져나온 자리'에서 그 대상들과 접속하고 관계 맺어 조정할 수 있는 힘, 그 어떤 이해체계에도 매이거나 갇히지 않으면서 더 좋은 내용을 수립하고 선택하며 고쳐가는 자유의 힘을 키우는 노력이 정학/선 수행이다. 그러므로 선정수행으로 얻는 힘은, '집중력의 유지로 동요하지 않을 수 있는 실력'이 아니라, '그 어떤 이해·욕구·감정·행동도 붙들지 않고 빠져나오는 자리를 확보하여 그 자리에 관계 맺으면서 더 좋은 이해·욕구·감정·행동을 선택하고 수립하는 힘'이다.>

정학/선 수행의 내용과 의미를 이렇게 파악하면, '선/정학 수행'과 '지혜/이해 성취'의 인과관계가 분명해진다. 정학/선 수행으로 '그 어떤 이해·욕구·감정·행동도 붙들지 않고 빠져나오는 자리를 확보하여 그 자리에 관계 맺으면서 더 좋은 이해·욕구·감정·행동을 선택하고 수립하는 힘'을 계발하면 그 연장선에서 인과적으로 궁극적 지혜/이해를 전망하게 된다. <정학/선정을 토대로 삼아 '궁극적 지혜/이해'(明知, 解脫知見)가 밝아진다>는 말을 연기 설법으로 파악할 수 있게 되는 것이다.

그런데 **<정학/선정을 토대로 삼아 '궁극적 지혜/이해'(明知, 解脫知見)가 밝아진다>는 말을 '특별한 내용을 지닌 확정적 이해를 성취하는 것'이라고 보는 것은 부적절하다.** '궁극적 지혜/이해'(明知, 解脫知見)가 정학/선 수행을 조건으로 삼아 생겨나는 것이고, 또한 정학/선 수행은 그 어떤 이해들에서도 '빠져나온 채 접속하는 힘이 발휘되는 인지지평' '붙들려 매이지 않고 관계 맺는 능력을 펼칠 수 있는 마음자리'를 열어 확립하는 것이라는 점을 아울러 고려한다면, **<어떤 이해에도 붙들려 갇히지 않는 힘을 조건 삼아 '특정한 내용의 특정한 이해'를 성취한다>는 말은 모순이 되기 때문이다**. 수행과 깨달음 성취과정에 대한 붓다 자신의 회고내용을 보아도, 붓다는 **그 어떤 현상과 그것들의 발생조건에도 매이지 않을 수 있는 능력을 성취한 이후에 '궁극적 지혜/이해'(明知, 解脫知見)가 밝아졌다**고 한다.[9] 그렇

다면 **<정학/선정을 토대로 삼아 '궁극적 지혜/이해'(明知, 解脫知見)가 밝아진다>는 말이 지시하려는 인지경험 지평은 어떤 의미로 읽는 것이 적절한가?**

'빠져나온 채 접속하는 힘이 발휘되는 인지지평' '붙들려 매이지 않고 관계 맺는 능력을 펼칠 수 있는 마음자리'는 그 어떤 이해에도 갇히지 않는 자리이지만, 그 재인지/마음의 자리에서 펼치는 그 어떤 현상도 이해와 무관하지 않다. '이해들에서 빠져나온 자리에서 그 이해들과 접속하면서 전개하는 현상'은 언제나 이해와 맞물려 있다. **빠져나온 이해들, 붙들지 않는 이해들에 갇히지 않으면서도 그것들에 기대어 발생하는 현상의 내용은, 또한 '이해의 속성'을 지닐 수밖에 없다. '이해들'에 기대어, 그것들을 조건 삼아 발생하기에, 발생하는 현상 자신도 '이해의 속성을 지닌 것'일 수밖에 없다. 그러나 '이해를 조건으로 생겨나는 또 다른 이해'이지만 '어떤 이해에도 매이거나 갇히지 않은 채 겪는 이해경험'은, 이해에 매이거나 갇혀있는 이해들에서 발생하는 경험들에 비해 전혀 새로운 지평에 놓인다. '매이고 갇힌 이해'에서 발생하는 경험은, 새로운 이해로 이전하기 어렵고 더 나은 이해를 수립해 가기 어려운 '지적 굼뜸', '부자유와 속박', '폐쇄적 협애狹隘' 등의 특성으로 점철되어 있다. 이에 비해 '이해에 기대어 있지만 매이지 않는 능력', '접속한 채 빠져나오는 자리에서 기존의 이해들을 조건으로 삼아 새로운 이해를 역동적으로 수립해가는 능력'에서 펼쳐지는 경험은, 더 나은 이해를 향해 마음껏 옮겨가는 '역동의 활력'과 '이해력의 향상', 계속 풀려날 수 있음에서 생겨나는 '홀가분한 자유', 갇히지 않아 세상과 전면적으로 만나는 '광활한 전일감全一感과 열린 우호', 머물지 않고 만나는 '유영遊泳의 유희', 빠져나온 자리에서 접속할 수 있기에 누리는 '근원적 평온', 특정의 이해·신념·욕망·행위에 붙들려 갇히지 않기에 생겨나는 '무지·독단·편견을 자각하는 성찰력과 사실 이해력 및 치유력' 등을 특성으로 품는다. 이런 특징들을 압축하는 용어가 '해탈'(근원적 자유)이고 '열반'(근원적 안식)이라 읽을 수 있다.**

붓다의 수행경험담 회고의 의미를 <그 어떤 현상과 그것들의 발생조건에도 매이지 않을 수 있는 능력을 성취한 이후에 '궁극적 지혜/이해'(明知, 解脫知見)가 밝아졌다>는 것으로 읽는다면, 그리하여 붓다의 정학/선 법설은 <정학/선정을 토대로 삼아 '궁극적 지혜/이해'(明知, 解脫知見)를 밝힌다>는 것으로 읽는다면, 그 '궁극적 지혜/이해'(明知, 解脫知見)의 의미는 이렇게 읽을 수 있을 것이다; **<궁극적 지혜/이해(明知, 解脫知見)는 '이해에 매이거나 갇히지 않는 자리에서의 이해경험'이다. 달리 말해, '접속하면서도 붙들지 않는 자리에서 사실에 부합하고 이로운 이해를 역동적으로 수립하여 굴려가는 이해지평'이자 '자유의 유희와 평안의 안식이 이해와 맞물려 구현되는 지평'이다. 붓다는 이런 능력과 실력이 궁극의 수준에 이른 인간이다. 그리고 붓다의 길을 따라 걸으려는 사람들은 이런 능력과 실력을 키**

9) 박태원, 「고타마 싯닷타는 어떻게 붓다가 되었나? - 네 가지 성공요인에 대한 철학적 음미 -」(『철학논총』88, 새한철학회, 2017)

운 만큼 나아간 것이다.>

해탈·열반·깨달음을 '이해·언어·사유와 무관한 신비체험'이나 '모든 지각경험을 초월해 버린 제3의 범주'라고 보는 것은 붓다의 법설과 맞지 않는다. 모든 신비주의 전통이 내세우는 신비체험이나 '궁극실재와의 합일 체험'이 만일 이해·언어·사유와 무관하거나 상호 배제적인 것이라면, 그리고 그런 신비체험을 동경하거나 고취한다면, 그것은 '경험할 수 없는 것으로 세상을 속이는 기만'이고 '경험세계의 문제해결 의지와 실력향상을 원천에서 무력화시키는 거세去勢의 덫'이라고 본다. 불교를 비롯한 모든 종교의 교리와 제도가 혹 그런 기만과 거세의 올가미로 작동하고 있는 것은 아닌지 정직하게 성찰할 필요가 있다.

정학/선 수행에서 성취한 능력을 토대로 밝아진 '궁극적 지혜/이해'(明知, 解脫知見)는 '지고至高의 내용을 지닌 확정적 이해'가 아니다. 또한 '아무리 수승한 내용을 지닌 이해현상일지라도 붙들거나 매이지 않을 수 있는 자리/지평'은 '불변의 확정적 좌표'가 아니다. 그 자리/지평은 '가변적인 이해들'에 기대어 그것들을 조건 삼아 발생하기에, 그 자신도 '가변적·역동적으로 발현하는 자리/지평'이다. 그 어떤 이해·욕망·느낌·행위도 붙들지 않고 갇히지 않으며 매이지 않는 자리도 역동적으로 발현하는 것이고, 그 자리에서 발생하는 이해현상인 '궁극적 지혜/이해'(明知, 解脫知見)도 역동적으로 펼쳐지는 것이며, 그 자리에서 누리는 '자유와 평안의 지복至福', 그 파도타기의 유희현상도 역시 역동적이다. 이 '역동적 현상'을 '지속적'으로 간수해 가는 것이 깨달음의 궁극이라고 본다.

역동적 변화 현상이 어떻게 지속적 안정성을 확보할 수 있는가? <동일성을 유지해야 안정이 지속될 수 있다>는 생각은 재고되어야 한다. 그런 생각은 경험세계의 현실을 반영하지 못한다. 감관능력으로 지각하는 경험세계 현상 그 어디에도 '동일성의 지속'은 없다. 그럼에도 불구하고 우리는 지속적 안정성을 경험할 수 있다. **'변화와 관계 속에 펼쳐지는 일련의 인과계열 현상에 대한 통합적 자각'을 유지하면서 '지속적 안정성'을 경험한다.** 예컨대, 걷고 있는 현상을 '알면서 걷고 있는 인지'를 '자각적 선택'으로 유지해 갈 수 있다. 그런 국면을 유지하는 동안은 '지속적 안정'을 경험한다. 이때 **이 '지속적 안정의 경험'을 발생시키는 조건들은 모두 역동적으로 변화하는 것이다. 변화하는 조건들, 그리고 그것들에 의해 발생하는 변화하는 현상들 속에서, 우리는 '지속적 안정'을 경험한다.** 이것은 지각경험 범주에서 검증가능한 일이다. 다만 이 '자각적 선택 국면'을 얼마나 지속시킬 수 있는가의 문제에서 개인별 편차가 발생한다. **인간의 가능성을 토대로, 의지와 노력에 따른 성취에 의거하여, 그 지속능력을 얼마나 이어갈 수 있는가에 대해서는 알 수가 없다. 붓다의 경우는 상상하는 것 이상의 수준이나 지평이었을 것으로 추정할 뿐이다. 만약 붓다의 경지를 '동일성이 영속되는 궁극실재와 하나가 되어 해탈이라는 지복至福 상태를 지속시켜 가는 것'이라고 생각한**

다면, 그런 생각은 적어도 붓다 법설에서는 근거를 확보하지 못한다. 또 선사의 깨달음이나 '오매일여寤寐一如의 경지'를 그런 경지라고 본다면, 우파니샤드 아트만사상의 변주일 뿐 불교적 정체성은 상실한다.

'변화하는 차이현상들과 접속한 채, 자신도 변하면서 자유와 평안의 유희를 누리는 길', 그 길에서의 자유와 평안을, '파도타기'에 비유할 수 있을 것이다.

경험 주체도 변하고 경험 대상도 변하면서 양자의 관계에서 주체가 평안과 자유를 누릴 수 있는 것은, 마치 파도를 타고 즐기는 서핑(surfing)과도 같다. 부침하고 생멸하는 파도에 서핑하는 사람(주체)이 빠지지 않으려면, 변화하는 파도에 맞추어 끊임없이 자신의 몸과 정신 상태를 변화시켜야 한다. 서핑 능력자는, 자신도 변하면서, 변하는 파도와 접속한 채 자유와 평온의 유희를 즐긴다. 부침하고 변하는 파도에서 떠나지도 않고 파도에 빠져들지도 않으며, 파도와의 만남과 헤어짐을 동시에 이루어 내면서, 역동하는 파도를 타고 자유와 즐거움과 평안을 누리는 실력을 확보했기 때문이다. 그는 '파도가 그쳐 잔잔한 상태'나 '파도에서 아예 떠난 평온'을 구하는 것이 아니다. 그가 보여주는 '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, 깨달은 자의 능력과 흡사하다. 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.

6. 공관空觀을 안은 유식관唯識觀

선관禪觀의 해석학적 계보를 보면서 필자가 품는 문제의식을 다시 요약해 본다. 긴 글의 논점이 흩어지지 않게 하기 위함이다.

<선·선정·삼매·정학의 요점을 '대상에 대한 마음집중'으로 읽는 선관禪觀은 붓다가 설한 선 법설과 맞지 않아 보인다. 어쩌면 붓다의 직제자들에서부터 이러한 해석학적 불연속이 발생하였고, 이런 선관은 남방 상좌부와 대승에 이어졌고 현재의 구도 현장이나 명상에서도 광범위하게 채택되고 있다. 그런데 이러한 **'대상 집중의 선관'과 입장을 달리하는 새로운 선관이 목격된다. 원효와 선종의 선관이 그것이다. 이들 선관의 특징을 필자는 '공관空觀을 안은 유식관唯識觀'이라고 불러본다. 원효와 선종의 선관은 같은 시선의 다른 표현이다. 이들의 선관은 붓다의 선 법설을 전혀 새롭게 읽게 하며, 붓다 선관의 초점에 접근하는데 더 적**

합해 보인다. 필자는 붓다의 선 법설을 가장 잘 전하고 있는 것이 '육근수호의 법설'이라 보는데, 원효와 선종의 선관은 '육근수호 및 정념의 정지正知(sampajānāti)'[10]의 요점을 새롭게 만나게 해준다.>

'육근수호 및 정념의 정지正知'가 알려주려는 새로운 선禪의 지평, 인도 전통철학이나 종교 및 수행론에서는 일찍이 없었던 전혀 새로운 선, 그리고 이 붓다의 선을 막고 있던 장벽을 걷어내는 새로운 선관禪觀으로 보이는 <원효와 선종이 공유하는 '공관空觀을 안은 유식관唯識觀'>의 통찰. - 지금까지 '이해와 마음'이라는 주제 아래 '이해 사유와 재인지 사유', '이해 바꾸기의 의미와 방법론적 성찰' 등을 거론한 것은 이런 생각을 풀어보려는 일종의 터 닦기였다. 이제까지의 논의를 엮어 '공관空觀을 안은 유식관唯識觀'의 의미를 풀어본다. 그리하여 **붓다와 원효 그리고 선종을 연속시켜 보는 견해의 근거**를 밝혀본다.

필자는 정학/선 수행의 중요한 초점이 유식학唯識學에 계승되고 있다고 생각한다. 유식학을 '마음의 현상학' '모든 현상의 유심론적 발생에 관한 이론' '모든 것을 심리현상으로 환원시켜 분석하는 체계' 등으로 읽는 시선들은 유식학의 지말적 해석학이라고 생각한다. 심리현상이나 '주관능력의 구성적 지위' 등을 소상히 분석하고 그에 맞추어 수행과정을 체계화시키는 작업이 유식학 이론의 많은 비중을 차지하고 있지만, 그 모든 통찰의 출발이자 귀결로서 유식학이 제시하려는 것이 <마음/식識이 모든 것을 만들어낸다>는 창조론적 관념론은 아니라고 본다.

그렇다면 **유식의 근본통찰이 겨냥하는, 혹은 겨냥할 수 있는 것은 무엇인가? <인간의 모든 지각·인식·경험 현상은, 마음범주에 이미 자리 잡은 선先이해 체계인 '분류·선별·판단·평가하며 해석·가공하는 문법'에 의해 구성된 것이다. 따라서 '이해의 근원적 결핍'(근본무지)에 오염된 마음범주 현상을 치유하거나 그 지배력에서 벗어나려면, 그 마음범주를 지배하는 선先 문법·지평·계열·체계에 '빠져들지 않는 마음자리의 확보'가 필요하다>.** - 이것이 <오로지 식識에 의한 구성만 있을 뿐, 식의 구성과 무관한 객관적 대상은 없다>(唯識無境) 내지 <모든 현상은 오로지 식識에 의한 구성이다>(萬法唯識)라는 유식 통찰이 궁극적으로 알려주려는 것, 혹은 알려줄 수 있는 것이라고 본다.

공관空觀은 '불변·독자의 실체나 본질은 없다'(空)는 이해로써 모든 현상을 이해하려고 하는 노력이다. '바른 이해에 기대어 잘못된 이해를 바꾸어가는 혜학慧學 방법론'의 전형이고, 니까야/아함의 무아관無我觀을 고스란히 계승하고 있다. 앞서 거론한 것처럼, '바른 이해에

10) 이 용어를 필자는 현재 '모두 앞으로 세우면서 안다'라고 번역하고 있다. 차후 관련된 생각들을 체계적으로 정리해 볼 계획이다.

기대어 잘못된 이해를 바꾸어가는 혜학慧學 방법론'은, 이해 사유가 지닌 '내용규정의 힘'과 재인지 사유가 지닌 '바꾸는 힘'을 결합시켜야 성공한다. 그리고 혜학에서 작용하는 재인지 사유의 '바꾸는 힘'은, '이해에 의해 촉발된 재인지 사유의 선택 작용'에 그 초점이 있다. 그런데 유식관唯識觀은 <모든 현상은 식識에 의해 구체적 내용이 구성되는 것이고, 따라서 식識 작용과 무관하게 존재하는 불변·독자의 실체나 본질은 없다>는 이해를 천명한다. **<불변·독자의 실체나 본질은 없다>는 통찰을 천명하는 점은 같지만, 공관은 '현상·존재의 공空한 속성에 대한 이해'에 집중하는데 비해, 유식관은 '현상에 대한 식識의 구성력에 대한 이해'에 초점을 맞추고 있다. 이것은 어떤 차이를 의미하는가?**

유식학 탐구자들이 궁극적으로 직면하는 질문이 있다. <유식무경唯識無境·만법유식萬法唯識이라는 명제는 해탈수행과 관련하여 무엇을 알려주려는 것인가? 혹은 알려 줄 수 있는 것인가?> - 이 질문에 어떤 내용으로 답하는가에 따라 유식학 이해가 결정된다. 유식학의 이론체계와 내용을 분석·종합하며 해설하는 방식의 탐구방법은 '식識이 구성하는 심리현상의 갖가지 양상'을 음미하면서 유식의 통찰을 심리학적 통찰의 보고寶庫로 평가하거나, <식識이 모든 것을 만들어 낸다>는 창조론적 유심론/관념론으로 유식학의 궁극적 의미를 읽기도 한다. 특히 후자의 경우, 창조의 원점에 위치시킨 식識을 '궁극 실재'로 보는 시선과 쉽게 결합하곤 한다. 그리고 이 궁극의 마음실재를 본래 존재하는 '불변의 실재', '만능의 실재', '완전한 실재'로 간주하기도 한다. 아울러 <그 실재는 본체이고, 현상은 그 본체의 나타남이거나 본체가 만들어낸 것이다>라는 본체·현상론으로 미끄러져 들어가기도 한다. 이런 문제점을 예의 주시한 공관空觀 계열에서는 유식학에 대해 <결국은 실체/본질주의의 변형이 아니냐?>라는 의심의 시선을 거두지 않는다.

'유식무경唯識無境·만법유식萬法唯識이라는 이해'는 해탈수행과 관련하여 어떤 기여를 하려는 것일까? 혹은 어떤 길을 열어 줄 수 있는 것인가? 앞서 '이해 바꾸기의 방법론적 성찰'에서 '재인지 사유'가 보여주는 '이해 바꾸기 작용'이 두 가지 방식으로 작동되는 것으로 추정해 보았다. 하나는 <어떤 이해가 재인지 사유의 선택작용을 촉발시켜 재인지 사유로 하여금 새 이해를 선택하게 하는 방식>이고, 다른 하나는 <어떤 이해가 재인지 사유의 '붙들려 갇히지 않고 빠져나오는 작용'을 촉발시키면, '빠져나온 자리/붙들지 않는 자리'로 옮아간 재인지 사유가 그 '붙들거나 갇히지 않는 자리'에서 상이한 이해들을 만나고, '매이지 않는 자유의 힘'으로 비교·검토하여 좋은 이해를 선택하거나 새로 수립하는 방식>이다.

공관空觀은 첫 번째 방식의 '이해 바꾸기 방법론'에 속하는 것으로 보인다. <'불변·독자의 실체는 없다'(空)는 이해(觀)의 제시 → 재인지 사유의 선택작용 촉발 → '불변·독자의 실체는 없다'의 이해를 선택 → 이해 바꾸기의 완성>을 구현하려는 방법론이다. 이에 비해 유식

관唯識觀은 두 번째 방식의 '이해 바꾸기 방법론'에 속하는 것으로 보인다. <'모든 현상은 식識에 의해 구성된다'(唯識)는 이해(觀)의 제시 → 재인지 사유의 '붙들려 갇히지 않고 빠져나오는 작용' 촉발 → '빠져나온 자리/붙들지 않는 자리'로 옮아감 → '붙들거나 갇히지 않는 자리'에서 상이한 이해들과 접속 → '매이지 않는 힘'으로 비교·검토하여 좋은 이해를 선택하거나 수립 → 이해 바꾸기의 완성>을 구현하려는 방법론이다.

이렇게 본다면, **'모든 현상은 식識에 의해 구성되는 것'(唯識)이라고 보는 이해(觀)는, 그 어떤 이해·욕구·감정·행동체계에도 '붙들려 빠져들지 않는 마음자리' '매여 갇히지 않는 자리'로 옮아가는 재인지 사유에 힘을 실어 그 자리로 이전하게 하는, '마음자리 이동의 촉매와 사다리 역할'을 수행하는 것으로 보인다. 사유 안에서 그 초점을 '이해에서 마음으로', 다시 말해 '이해 사유로부터 재인지 사유로' 옮아가게 하는 '연결고리 역할을 하는 이해'가 유식관唯識觀이다.** 그런데 이해와 마음, 이해 사유와 재인지 사유는 '같지도 않지만 별개의 것도 아닌'(不一而不二) 관계이므로, 이 '옮아감'은 한 집에서 다른 집으로 이사하는 것이 아니다. '사유'라는 한 집 안에서 자리를 옮겨가는 것이며, 그것은 단지 무게중심의 초점을 이동하는 것이다.

유식관唯識觀과 관련하여 『대승기신론소·별기』에서 만나게 되는 원효의 다음과 같은 말들을 이런 독법으로 읽으면 그 의미가 분명해진다.

"'뚜렷하게 분별하여 집착하는 양상'을 버리기 때문에 '['사실 그대로와 만나는] 근원적 마음'(心源)에 가까워진] 비슷한 깨달음'이라 부른다"(捨麁[分別]執著[相]故, 名相似覺)라는 것은, 안과 밖으로 '[불변·독자인] 나'(我)와 '나에 속한 [불변·독자인] 것'(我所)을 생각하여 분별하는 것을 '뚜렷하게 [분별하여] 집착함'(麤執着)이라고 하고, 비록 이와 같은 '[불변·독자의 실체나 본질이 있다는 생각으로] 뚜렷하게 분별하여 [집착하는] 생각'(麁分別想)은 버렸지만 **아직 '[모든 현상은] 오로지 분별하는 마음[에 의한 구성]일 뿐이라는 실제 면모'(唯識實性)는 증득하지 못한 것을 '['사실 그대로와 만나는] 근원적 마음'(心源)에 가까워진] 비슷한 깨달음'(相似覺)이라 부르니,** 이것은 '깨달음의 범위'(覺分齊)[를 말한 것]이다."[11]

"<그러므로>(是故) 이하에서는 **'[모든 현상은] 오로지 분별하는 마음[에 의한 구성]일 뿐'(唯識)이라는 [이치로써] 결론지은 것이니, 앞에서 설명한 다섯 가지 식識들은 별도의 '자기 실체'(自體)가 없고 모두 '하나처럼 통하는 마음'(一心)에 의거한다는 뜻 때문에 <[욕망세계欲界·유형세계色界·무형세계無色界, 이] 세 가지 세계는 실재가 아니며 '오직 마음[의 분별]이 지어낸 것'이다>(三界虛僞, 唯心所作)라고 하였다.**"[12]

---

11) 『별기』(H1, p.685b~c) ; "捨麁執著故, 名相似覺"者, 分別內外計我我所, 名麁執着, 雖捨如是麁分別想, 而未證知唯識實性, 名相似覺, 是覺分齊."

12) 『별기』(H1, p.691b) ; "<是故>以下, 結成唯識, 是上所明五種識等, 無別自體, 皆依一心義故, <三界虛僞, 唯心所作>也."

"두 번째인 <[집착이] 끊어지지 않는 것에 서로 응하는 오염[된 마음]>(不斷相應染)이라는 것은, ['[근본무지에 따라 처음] 움직이는 식'(業識)·'[불변·독자의 실체로 간주되는 주관으로] 바뀌어 가는 식'(轉識)·'[불변·독자의 실체로 간주되는 대상을] 나타내는 식'(現識)·'분별하는 식'(智識)·'[분별을] 서로 이어 가는 식'(相續識), 이] 다섯 가지 의意 가운데 '[분별을] 서로 이어 가는 식'이다. '현상에 불변·독자의 실체나 본질이 있다고 하는 집착'(法執)에 서로 응하면서 '[분별을] 서로 이어 감'(相續)을 생겨나게 하는 것이니, "[집착이] 끊어지지 않음"(不斷)은 바로 '[분별을] 서로 이어 감'의 다른 명칭이다. **'[진리에 대한] 이해가 확고해지는 열 가지 단계'(十解位, 十住位)에서부터 '[모든 현상은] 오로지 분별하는 마음[에 의한 구성]일 뿐이다'(唯識)는 것을 성찰하는 '사유 착수'(尋)와 '사유 심화'(思)라는 '수단과 방법'(方便)을 익히고, '[십지十地의] 첫 번째 경지'(初地)에 이르러 [유식학에서 말하는] '세 가지에 모두 각자의 본질이 없음'(三無性)을 직접 체득하면, '현상에 불변·독자의 실체나 본질이 있다고 하는 집착'(法執)으로 행하는 분별이 나타나 작용할 수 없다.** 그러므로 <[대승보살 수행단계 가운데 십지十地의 '첫 번째 경지'(初地, 歡喜地)인] '온전한 마음의 경지'를 성취하여 궁극적으로 벗어날 수 있는 것이다>(得淨心地究竟離故)라고 말했다."[13]

"[세 번째로 말한] <이전의 '[잘못 분별된] 대상세계'는 [본래] 없다는 것을 사실 그대로 알기 때문에>(以如實知無前境界故)라는 것은, **'['열 가지 본격적인 수행경지'(十地)의] 첫 번째 경지'(初地)인 '[진리다운] 이해를 밝혀가는 수행'(見道)에서 '[모든 현상은] 오로지 분별하는 마음[에 의한 구성]일 뿐이라는 이해'(唯識觀)가 성취됨을 밝힌 것이다.**"[14]

"**이 [제6의식으로서의] '[현상을 [불변·독자의 실체로 간주하여] 분별하는] 식'([分別事]識)은 모든 대상세계(塵)가 '오로지 분별하는 마음[에 의한 구성]일 뿐'(唯識)[이라는 사실]을 알지 못하니, 따라서 마음의 밖에 '[독자적 실체로서의] 대상세계'(境界)가 실제로 있다고 집착한다.**"[15]

"[그리하여] **모든 보살은 <마음이 [불변·독자의 실체로 나누는] 분별에 따라 움직인 것이지 [불변·독자의 실체로 존재하는] 별도의 대상세계는 없다>(知心妄動, 無別境界)는 것을 알아 '모든 현상들은 오로지 식이 [분별로] 헤아린 것일 뿐'(一切法唯是識量)이라는 것을 이해하여** 모든 이전의 '뚜렷한 집착'(麁執)이 '[근본무지에 따라 처음] 움직이는 식의 양상'(業識相)과 비슷해지니, 따라서 <'[근본무지에 따라 처음] 움직이는 식'에 거듭 영향을 끼치는 것"(業識熏習)이라 부르고, 또한 "의意에 거듭 영향을 끼치는 것>(意熏習)이라고도 한다. **[이것은] 근본무지(無明)가 일으킨 '[처음] 움직이는 식'(業識)을 말하려는 것이 아니라, ['처음 움직이는 식의 면모'(業識義)에 따라] '오로지 분별하는 마음[에 의한 구성]일 뿐'(唯識)이라는 도리를 깨달아 알 수 있는 것을 말한다. 다름 아닌 ['처음 움직이는 식의 면모'에 따라] '[모든 현상은] 오로지 분별하는 마음[에 의한 구성]일 뿐'(唯識)이라는 도리를 깨달아 아는 것을 말한다.**"[16]

---

13) 『소』(H1, p.717a) ; "第二<不斷相應染>者, 五種意中之相續識. 法執相應相續生起, <不斷>卽是相續異名. 從十解位, 修唯識觀尋思方便, 乃至初地證三無性, 法執分別不得現行. 故言<得淨心地究竟離故>也."

14) 『소』(H1, p.720c) ; "<以如實知無前境界故>者, 是明初地見道, 唯識觀之成也"

15) 『소』(H1, p.720c) ; "此識不知諸塵唯識, 故執心外實有境界."

16) 『별기』(H1, p.696a~b) ; "此諸菩薩, 知心妄動, 無別境界, 解一切法唯是識量, 皆前麁執似業識相, 故名<業識熏習>, 亦名<意熏習>. 非謂無明所起業識, 卽能覺知唯識道理也."

"처음에 말한 <'현상을 [불변·독자의 실체로 간주하여] 분별하는 식'에 의거한다>(依分別事識)라는 것은 [다음과 같은 뜻이다.] **보통사람(凡夫)과 '[성문聲聞, 연각緣覺] 두 부류의 수행자'(二乘)는 아직 '[모든 현상은] 오로지 분별하는 마음[에 의한 구성]일 뿐'(唯識)임을 알지 못하여 '바깥의 대상세계'(外塵)가 [식識이 보는 그대로] 있다고 헤아리니, 이것이 바로 '현상을 [불변·독자의 실체로 간주하여] 분별하는 식'(分別事識)의 면모이다.** 지금 '부처의 몸'(佛身)을 보더라도 역시 마음 바깥에 [있는 것이라고] 헤아려 '[제6] 의식意識의 [분별하는] 면모'(意識義)에 따르기 때문에 <'현상을 [불변·독자의 실체로 간주하여] 분별하는 식'(分別事識)에 의거하여 ['참 그대로'(眞如)의 작용인 부처 몸을] 본다>(依分別事識見)고 말한다. 이 사람은 자신의 '[불변·독자의 실체로 간주되는 주관으로] 바뀌어 가는 식'(轉識)에 의거하여 '[형태나 색깔이 있는] 모습'(色相)을 나타낼 수 있음을 알지 못하니, 그러므로 <'[불변·독자의 실체로 간주되는 주관으로] 바뀌어 가는 식'이 나타낸 것임을 알지 못하기 때문에 [마음] 바깥에서 온 것으로 본다>(不知轉識現故, 見從外來)라고 말했다."[17]

"['참 그대로'(眞如)의 작용인] '[진리성취의] 결실인 부처 몸'(報身)[을 드러내는 곳]에서 말한 <'[근본무지에 따라 처음] 움직이는 식'에 의거한다>(依於業識)라는 것은 [다음과 같은 뜻이다.] **'[진리에 대한] 이해가 확고해지는 열 가지 단계'(十解/十住) 이상의 보살들은 <'[모든 현상은] 오로지 분별하는 마음[에 의한 구성]일 뿐'(唯心/唯識) [식識이 보는 그대로의] '바깥 대상세계'(外塵)는 없다는 뜻>(唯心無外塵義)을 이해할 수 있어서** '[근본무지에 따라 처음] 움직이는 식'(業識)의 면모에 따라 '부처의 몸'(佛身)을 보기 때문에 <'[근본무지에 따라 처음] 움직이는 식'에 의거하여 ['참 그대로'의 작용인 부처 몸을] 본다>(依於業識見)고 말한 것이다."[18]

원효의 저술에서는 '이해 바꾸기'의 공관적空觀的 방식과 유식관적唯識觀的 방식이 모두 목격된다. 그러나 원효는 이 두 방식을 단순히 병렬시키지 않는다. 그는 도처에서 <유식관唯識觀이야말로 '본격적인 이해수행'(正觀)이고, 다른 이해수행(觀)들은 '본격적 이해수행에 오르기 위한 보조수단'(方便觀)이다>라는 견해를 천명한다. 그러나 그는 유식관을 이해수행의 상위上位에 두면서도 공관을 버리지 않는다. 유식관을 펼치고 해설하는 모든 경우에 언제나 공관을 결합시키고 있다. **유식관을 상위에 두면서도 공관을 토대로 삼는 것이다. 이러한 그의 태도를 '공관空觀을 안은 유식관唯識觀'이라 불러 본다.**

종래 원효사상을 평가할 때 가장 흔히 거론되는 관점이 '중관과 유식의 종합'이라는 설명이다. 이러한 관점은 기본적으로 <원효는 공관空觀과 유식관唯識觀을 각각 천명하는 중관학과 유식학의 지위를 병렬적으로 두고 양자를 종합했다>는 이해가 깔려 있다. 그러나 원효는

17) 『소』(H1, p.722b) ; "初中言<依分別事識>者, 凡夫二乘未知唯識, 計有外塵, 卽是分別事識之義. 今見佛身, 亦計心外, 順意識義故, 說依分別事識見. 此人不知依自轉識能現色相, 故言<不知轉識現故, 見從外來>."

18) 『소』(H1, p.722b) ; "報身中言<依於業識>者, 十解以上菩薩, 能解唯心無外塵義, 順業識義, 以見佛身故, 言依於業識見也."

분명 유식관의 우월적 지위를 확실히 한다. 그러면서도 언제나 '공관을 토대로 한 유식관의 우월적 지위'를 천명한다. 원효의 관점은 '공관을 안은 유식관'이라 불러야 적절할 것이다.

7. 붓다와 선종의 '빠져나오게 하는 방식'

1) 붓다의 정지正知(sampajānāti, 모든 것을 앞세우듯 하면서 알아차림) 방식

정학/선 수행에서 계발하려는 재인지 사유의 능력, 그 마음의 힘은, 그 어떤 현상과 그것의 발생조건들에도 '빠져들지 않고 만나는 자리' '갇히지 않고 접속하는 자리' '붙들려 매이지 않고 관계 맺는 자리'의 확보에 그 초점이 있다. 그리고 원효는 그 자리를 확보하는 방법론으로 '공관을 안은 유식관'을 선택하는 것으로 보인다. '공관을 안은 유식관'이 재인지 사유가 지닌 자리이동의 힘을 촉발하고 마침내 그 어떤 이해·욕구·감정·행동체계에도 '붙들려 빠져들지 않는 마음자리', '매여 갇히지 않는 재인지 자리'로 옮아가게 한다고 보는 것 같다. 이러한 관점은 원효가 붓다 이후 불교해석학 계보 내의 거의 모든 주요내용을 탐구한 결과이다. 특히 대승교학의 양대 축인 중관과 유식의 상이한 개성을 통섭적通攝的으로 결합시켜보려는 노력의 산물로 보인다.

그런데 붓다는 재인지 사유에 힘을 실어 그 자리로 이전하게 하는 '마음자리 이동'을 촉발시키는 방법으로 어떤 것을 설하고 있을까? 무아관無我觀·무상관無常觀·연기관緣起觀 등의 이해를 수용한 후 그 이해를 체득적으로 확인하고자 관찰로써 탐구하는 이해수행(위빠사나 행법)만으로 그 자리로의 이동이 가능할까? 무아관無我觀·무상관無常觀·연기관緣起觀으로 그 이해를 바꾸려는 노력은 '불변(常)·실체자아(我)로 보는 이해' 및 '무조건적·절대적으로 보는 이해'에 갇힌 상태에서 풀려나게 하는 유효한 지적 수단인 것은 분명하다. 그러나 이러한 '이해에 의해 이해에서 빠져나오는 방식'은 개별적 이해들을 대상으로 진행된다는 점에서, 그것에 의해 성취할 수 있는 것은 '빠져나오기의 부분적·개별적 능력'이라 할 수 있다. 이 능력은 '그 어떤 이해에도 갇히지 않고 빠져나오는 전면적 능력'이라 할 수는 없다. 다만 전면적 능력을 발현하는데 필요한 조건은 될 수 있다. '이해로써 이해 바꾸기' 방식으로 성취하는 부분적·개별적 능력이 전면적이고 온전한 능력이 되기 위해서는 또 다른 어떤 도움이 필요하다. 붓다는 그 도움을 정학/선정 법설로 제시하는 것으로 보인다.

그런데 만약 정학/선정 수행의 초점이 '집중능력 계발'에 있는 것이라면, 그 도움 방식은 유효해 보이지 않는다. <집중력을 고도화시키면 '이해 바꾸어 빠져나오기'의 부분적 능력이 어느 순간 완전한 전면적 능력이 될 것이다>라는 기대는 그 인과관계가 의심스럽다. 불교 이외의 모든 영역에서도 일반적으로 채택되는 능력향상 기법인 '대상 집중을 통한 집중력

계발'은, 집중력 향상에 따른 몰입능력은 기대할 수 있다. 그러나 '빠져나오기 능력'은 집중 능력과는 그 결이 다르다. '빠져나오는 힘을 키우는 일'에 '집중'할 수는 있지만, 그리고 그런 점에서 '집중력의 기여분'을 인정할 수는 있지만, 집중력 자체가 '빠져나오는 힘'은 아니다. '이해로써 이해 바꾸기' 방식으로 성취하는 부분적·개별적 능력이 전면적 능력이 되기 위해서는, '빠져나오는 힘'의 발현과 밀접한 인과관계가 있는 그 어떤 방식이 요청된다. 이런 점에서도 붓다의 정학/선정을 '집중 수행'으로 이해하는 것은 설득력이 없다.

그렇다면 정학/선 수행(사마타 행법)에서 알려주는 방법은 무엇일까? 그것이 '대상 집중' 수행이 아니라면, 이해·욕구·감정·행동 등 그 어떤 경험현상에도 갇히지 않고 빠져나오게 하고 그 풀려난 자리에서 현상들과 관계 맺을 수 있게 하는 방법이라면, 사마타 행법은 어떤 내용을 설하고 있는 것일까? 정념과 육근수호 법설에서 설하는 '정지(正知, sampajānāti) 수행'이 그것으로 보인다. 이 sampajānāti를 '정지正知'로 번역하면서 일종의 '이해수행'으로 간주하는 것이 학계와 수행자들의 통념이다. 이런 견해에서는 정지正知의 구체적 수행법이 '대상이나 현상의 속성을 이해하기 위해 알아차리면서 관찰하는 것'이 된다. 예컨대 정념 수행이나 육근수호에서 설하는 '몸동작에 대한 정지正知'의 의미를 『대염처경』의 주석서는 이렇게 해설하고 있다.

"'분명히 알아차리면서 행한다'라는 것은 분명히 알면서 모든 행위를 하거나 분명하게 아는 것만을 오직 행하는 것을 말한다. 그는 참으로 나아가는 등에 대해서 분명히 알아차리는 것을 행하며 어디서든 분명히 알아차림이 없지 않기 때문이다. 여기서 분명히 알아차림에는 1) 이익됨을 분명히 알아차림, 2) 적당함을 분명히 알아차림, 3) 영역을 분명히 알아차림, 4) 미혹하지 않음을 분명히 알아차림의 네 가지 분명히 알아차림이 있다. 먼저, 나아가는 마음이 일어날 때에 그 마음만을 통해서 가지 않고 '내가 여기에 가서 무슨 이익이 있는가? 아니면 없는가?'라고 이익이 있음과 없음을 잘 파악한다. 이처럼 이익을 분명히 파악하는 것을 '이익됨을 분명히 알아차림'이라고 한다."『중부 주석서(MA)』의 「염처경 주석」[19]

<현상의 특징이나 속성을 이해하기 위해 '면밀히 관찰하는 알아차림'이 정지正知의 의미이자 수행법이다>라는 관점은, 관찰하려는 특징이나 속성 내지 수행기법 등에서 약간의 편차를 보이지만, 지금까지도 구도자나 학자들의 이해를 대부분 장악하고 있는 것으로 보인다. 이런 관점에서는 정학의 핵심인 정념수행마저도 이해수행(위빠사나 행법)으로 치환되어 버린다. 그렇다면 '이해들에서 빠져나오는 수행법', '풀려나는 수행법'(해탈수행)으로서 붓다는 '이해로써 이해 바꾸기' 방식만을 설하는 셈이 된다. 정학/선정 수행을 '대상 집중'으로 간주하여 수용하려는 사람이라면 거기다가 '집중수행'을 추가할 것이다. 과연 그럴까? 그런 방

19) 『네 가지 마음챙기는 공부 - 대염처경과 그 주석서 - 』(각묵 옮김, 초기불전연구원, 2003), pp.115-117.

식으로 충분할까? 그렇다면 철학을 비롯한 모든 영역에서 가동해온 '새로운 이해를 수립하여 묵은 이해를 대체하는 방식'은 위빠사나 행법과 얼마나 다른 것일까? 위빠사나 이해수행만이 해탈에 유효하다는 근거는 무엇일까?

필자는 붓다의 모든 법설을 위빠사나 류類의 이해행법으로 치환해버리는 시선에 동의하지 않는다. **정지正知는, 현상을 면밀히 관찰하여 특징을 '이해'하는데 초점이 있는 것이 아니라, 동작·느낌·마음상태·이해 등 모든 경험현상을 '괄호치고 알아차려 그것에 갇히거나 매이지 않고 빠져나오는 마음자리'에 눈뜨게 하는데 초점이 있다**고 본다. 그 '빠져나오는 마음자리'에 눈 떠 그 자리로 옮아간 후, 그 자리에서 경험현상들을 만나는 힘을 키우게 하는 방법론적 매개가 정지正知의 '알아차림'이다. 그래서 필자는 'sampajānāti'를 <모든 것을 앞세우듯 하면서 알아차린다>라고 번역한다.[20]

니까야/아함을 통해 붓다와 대화할 때 특히 주목되는 것은 '육근수호六根守護 법설'이다. 육근수호 법설의 핵심은 <눈·귀·코·혀·몸·마음이 그에 상응하는 대상과 관계 맺을 때 그 대상의 '전체적 차이/특징'(nimitta, 相)과 '부분적 차이/특징'(anuvyañjana, 細相)을 움켜쥐지 말라>는 말, 그리고 nimitta와 anuvyañjana를 움켜쥐지 않을 수 있으려면 <모든 경험현상을 앞으로 세우듯 하면서 알아차린다>(sampajānakārī hoti, 正知)는 말에 있는 것으로 보인다. nimitta와 anuvyañjana는 분명 '현상이 지니는 특징적 차이'들을 지시한다. 그리고 '움켜쥠'(gāha)과 '움켜쥐지 않음' 및 '모든 것을 앞으로 세우듯 하면서 알아차림'(sampajānakārī hoti)은, '현상이 지닌 특징적 차이들'과의 '관계방식'을 말한다. 붓다는 변하는 차이현상 이면에 그 어떤 불변의 본체나 궁극실재가 있다거나 그것을 체득해야 부처가 된다는 말을 한 적이 없다. <감관에서 발생하는 경험현상의 가장 초기조건은 '특징적 차이들'이며, 그 차이들에 어떻게 대응하는가에 따라 삶의 이로움과 해로움이 결정된다>는 것, 달리 말해 <깨달음이나 해탈의 이로움을 누리려면 차이들과 만나는 관계능력을 바꾸어야 한다>는 것. - 이것이 육근수호 법설의 요점이라고 본다. 그리고 붓다 법설의 핵심과 요점은 이 육근수호 법설에 압축적으로 담겨 있다고 본다. 차이현상들을 만나는 인지능력과 관련하여 이런 소식을 전하는 것은 아직까지 어떤 철학과 종교에서도 목격할 수 없다. 이것은 인간의 궁극 진화를 구현시켜 주는 통찰로 보인다.

붓다는 '모든 것을 괄호 치듯, 앞세우듯 하면서 알아차리는' 방법을 설하여 '그 어떤 경험현상에서도 빠져나오는 마음자리'에 체득적으로 눈뜨게 하는 행법을 펼친다.

---

20) 'sampajānāti'를 이렇게 번역하는 것은 낯설게 보일 것이다. 『청정도론』을 비롯한 남방논서들의 관점이나 학계에서 통용되는 이해와는 다르기 때문이다. 필자가 이렇게 번역하는 이유와 논거들을 충분히 거론하자면 긴 글이 된다. 관련된 생각의 개진은 별도의 기회로 넘긴다.

"그는 눈으로 형색을 봄에 그 표상(全體相)을 취하지 않으며, 또 그 세세한 부분상(細相)을 취하지도 않는다. 만약 그의 눈의 기능(眼根)이 제어되어 있지 않으면, 욕심과 싫어하는 마음이라는 나쁘고 해로운 법(不善法)들이 그에게 [물밀듯이] 흘러들어 올 것이다. 따라서 그는 눈의 감각기능을 잘 단속하기 위해 수행하며, 눈의 감각기능을 잘 방호하고, 눈의 감각기능을 잘 단속한다. 귀로 소리를 들음에 … 코로 냄새를 맡음에 … 혀로 맛을 봄에 … 몸으로 감촉을 느낌에 … 마노(意)로 법을 지각함에 그 표상(全體相)을 취하지 않으며, 또 그 세세한 부분상(細相)을 취하지도 않는다. 만약 그의 마노의 기능(意根)이 제어되어 있지 않으면, 욕심과 싫어하는 마음이라는 나쁘고 해로운 법(不善法)들이 그에게 [물밀듯이] 흘러들어 올 것이다. 따라서 그는 마노의 감각기능을 잘 단속하기 위해 수행하며, 마노의 감각기능을 잘 방호하고, 마노의 감각기능을 잘 단속한다. 그는 이러한 성스러운 감각기능의 단속을 구족하여 안으로 더럽혀지지 않는 행복을 경험한다.

그는 나아갈 때도 돌아올 때도 [자신의 거동을] 분명히 알아차리면서[正知] 행한다. 앞을 볼 때도 돌아볼 때도 분명히 알아차리면서 행한다. 구부릴 때도 펼 때도 분명히 알아차리면서 행한다. 법의法衣·발우·의복을 지닐 때도 분명히 알아차리면서 행한다. 먹을 때도 마실 때도 ()을 때도 맛볼 때도 분명히 알아차리면서 행한다. 대소변을 볼 때도 분명히 알아차리면서 행한다. 갈 때도 서있을 때도 앉아있을 때도 잠잘 때도 깨어있을 때도 말할 때도 침묵할 때도 분명히 알아차리면서 행한다."[21]

이 번역문에서 '분명히 알아차리면서 행한다'라고 번역된 정지正知(sampajānāti)를 필자는 <모든 것을 앞세우듯 알아차리면서 행한다>라는 의미로 읽는다. **일상의 모든 동작을 '괄호 치듯 묶어 재인지(알아차림)의 대상으로 처리하면서 빠져나오는 국면'을 일깨워 간수해 하는 것이 이 정지正知(sampajānāti) 행법의 초점**이라고 생각한다.

인간의 '걸어가는 동작'은 언제 어떤 양상에서나 '이해들'과 연관되어 있다. 그래서 '걸어간다'는 것은 '걷는 것에 연관된 이해들과 함께 하는 행위'이다. 그런데 대개 우리는 그 걸어가는 행위에 연루된 이해를 붙들고 있거나 그것에 매여 있다. 그리하여 그 이해에 기대어 생겨난 목적이나 욕망을 쫓아가는데 급급하다. 이러한 태도를 유지하는 한 '걸어가는 행위에 얽힌 이해들'에서 자유롭기가 어렵다. 이해들에서 빠져나와 재조정하는 능력을 발휘하지 못한다. 그런데 목적이나 욕망 등을 이끌어가는 이해를 바꾸는 일은 일상적 방식으로도 가능하다. 걸어가다가 생각을 가꾸어 목적지를 바꿀 수 있고, 생각을 달리하여 욕망도 바꿀 수 있다. '이해를 다른 이해로 바꾸어 행위를 바꾸는 방식'은 일상에서 자연스럽게 작동한다. 이러한 일상적 이해 바꾸기 방식은 비非자율적 조건에 기인하여 발생하기도 한다. 목적지를 바꾸라는 타인의 명령에 따라 생각을 바꾸는 일도 흔하다.

그러나 이러한 **'부분적·개별적·비자율적 대응 방식'으로는 불충분하다. '빠져나와 관계 맺을 수 있는 능력'의 더욱 근원적이고 전면적이며 자율적인 유형이 요구된다. 이 요구에 부**

21) 「깐다라까의 경 (Kandarakasutta)」 (M1:339), 대림 번역, 맛지마니까야 2권, pp.428-429.

응하는 것이 바로 '스스로 재인지의 마음자리로 옮겨가 그 자리에서 이해들과 접속하는 능력의 계발'이다. 걸어갈 때는 '걸어가는 행위를 마치 괄호 치듯 묶어 재인지하는/알아차리는 의도적 노력'을 하여 '걸어가는 행위에 붙들려 갇히지 않고서 걸어감'에 눈떠 챙겨 간다. 그것은 곧 '그 행위에 얽힌 이해/생각들에 매이지 않고 빠져나온 채 그 이해/생각들과 접속하는 능력'을 확보해 가는 일이다. 그리고 이 능력은 근원적이고 전면적이며 자율적인 힘이다. **비록 특정 행위를 매개로 삼았을지라도 거기서 발생시켜 확보하는 능력은 근원적이고 전면적이다. '걷는 행위 알아차리기'를 통해 확보하는 '빠져나와 관계 맺는 능력'은, 모든 행위(身), 모든 느낌(受), 모든 마음상태(心), 모든 이해/지식(法)에도 동일하게 대처할 수 있는 보편능력이다. 그러기에 특정 동작 하나에서만이라도 제대로 정지正知 국면을 열어 확보하면 된다. 한 동작에서 눈떠 챙긴 '정지正知 자리에 서는 능력'은 모든 심신현상에 그대로 적용되기 때문이다.** 만약 <'몸을 대상으로 하는 정지正知'와 '느낌을 대상으로 하는 정지'의 목표가 각각 다른 내용이다>고 생각한다면, 흡사 <이 화두의 목표가 다르고 저 화두의 목표가 다르니 모든 화두공안을 일일이 타파해야 한다>고 주장하는 것과 같다. 화두 하나에서 제대로 마음자리를 챙기면 되는 것이라고 본다.

'모든 이해에 갇히지 않고 빠져나온 국면/자리에서 이해들과 접속하여 성찰하고 조정하며 수립할 수 있는 근원적·전면적·자율적 능력'의 계발과 확보를 위한 방법. 그것을 붓다는 정학/선정 수행으로 설하는 것으로 보인다. 그리고 그 핵심은 정지(正知, sampajānāti) 행법이며, 이것은 '모든 심신 현상을 괄호 치듯 묶어 그것을 재인지함으로써 그것들에서 빠져나오는 국면/자리를 일깨워 간수해 가는 것'이다. 이해로써 이해를 바꾸어 빠져나오는 이해행법은 부분적·개별적 대응이라는 점에서 한계가 있지만, 동시에 개별적이고 부분적인 만큼 용이한 지적 대응일 수 있다. 그래서 요긴하다. 또한 인간의 어떤 경험도 이해와 맞물려 있지 않을 수 없다는 점에서 이해행법은 삶의 모든 향상에 필수조건이다. 이러한 **이해행법의 장점을 안으면서도 그 부분적·개별적 대응의 한계를 넘어서게 하는 것이 정학/선정의 정지正知 행법으로 보인다. 정지正知행법을 마음행법이라 불러 본다면, 이해행법(慧學)과 마음행법(定學)이 어울려 상호작용하고, 거기에 행동행법(戒學)이 가세할 때, 비로소 '근원적 자유'(해탈)와 '근원적 안식'(열반)을 경험 가능한 목표로 추구할 수 있다. '접속하면서도 붙들지 않는 자리에서, 사실에 부합하고 이로운 이해를 역동적으로 수립하여 굴려가는 이해지평', '자유의 유희와 평안의 안식이 이해와 맞물려 구현되는 지평', 그 '궁극적 지혜/이해'(明知, 解脫知見)를, 향상의 최종 목적지로 삼을 수 있게 된다.**

2) 선종 선문의 관점과 방식

붓다의 정학/선 행법을 이렇게 읽을 때, 선종 선문의 선관禪觀은 붓다 선관과의 연속성을

보여준다는 점에서 매우 흥미롭다. 정학/선 행법을 '대상 집중행법'으로 이해하는 시선과는 달리, 선종은 정학/선 행법의 취지와 초점을 앞서 거론한 내용으로 파악하고 있다. 필자가 보기에는 그렇다. 선정 수행을 '대상에 대한 집중수행'으로 보는 시선은 인도 대승불교의 유가행중관파 수행론에서도 고스란히 이어지고 있는데, 이런 전통에 대해 선종禪宗이 전혀 새로운 선관禪觀을 천명하면서 공개적으로 대론對論을 펼친 일이 있었다. 8세기 말에 티베트에서 펼쳐진 이른바 돈점頓漸논쟁이다. 이 논쟁은 수행과 깨달음에 대한 선종의 시선과 유가행중관파의 시선이 맞닥뜨려 각자의 관점을 논쟁적으로 피력한 격렬한 진리담론이다. 그리고 이 논쟁의 핵심은 선禪 수행에 관한 '이해방식과 마음방식'의 차이문제였다.[22] 선종을 대변했던 마하연摩訶衍 화상 측은 선 수행에 관한 선종의 관점을 돈오頓悟의 문제로써 개진하였고, 인도불교 전통을 대변했던 까말라씰라(Kamalaśīa 蓮華戒, 740?-795?) 측은 선 수행에 대한 관점을 인도전통의 시선에 의거하여 유가행중관파의 입장으로 펼쳤다. 티베트 논쟁은 선 수행을 둘러싼 상이한 두 시선을 통해 붓다 정학定學에 대한 이해를 한 차원 높일 수 있는 의미심장한 담론이었지만 성공적이지는 못했다.

티베트 논쟁을 흔히 인도불교의 점문漸門과 중국 선종의 돈문頓門의 대립으로 기술한다. 그리고 점문은 '연속적 행법에 의한 점차적 성취'를, 돈문은 '비연속적인 행법에 의한 단박의 성취'를 의미하는 것으로 이해되곤 한다. 그러나 논쟁의 실제내용을 보면, 인도불교 측 점문漸門은 <'대상(所緣)집중 행법'(무분별영상, 사마타)과 '이해사유 행법'(유분별영상, 위빠사나)의 지속적 축적을 통한 무분별지의 성취>를 주장하는 것이고, 선종 마하연 측 돈문頓門은 <분별의 개념환각을 붙들고 쫓아가는 마음지평·계열·범주로부터의 해방을, '마음시선 바꾸기 행법'(看心)을 통해 생각마다 단박에 성취하는 것>을 천명하는 것이다. 이 두 시선의 차이가 끝내 평행선을 달린 것이 티베트 논쟁의 전말이다. 필자는, 까말라씰라가 대변하고 있는 인도 유가행중관파의 수행관을 '이해방식', 마하연이 대변하는 선종의 수행관을 '마음방식'이라 부른다.

마하연이 전하는 선종 간심看心 행법의 핵심내용은 '불사不思·불관不觀·부작의不作意'에 관한 새로운 관점으로 제시된다. 그리고 이에 대한 까말라씰라, 쫑카빠 등 유가행중관파의 비판 요점은, 간심 행법이 '이해 사유'에 의한 수행을 외면하고 있다는 것이다. 마하연이 피력하는 '불사불관不思不觀의 간심看心 행법'에 대한 인도불교 유가행중관파 고승들의 이해와 비판의 초점은 한결같다. <마하연은 '이해사유 행법'(觀)을 외면하고 있으며, 일체의 이해·사유·인식활동을 중지·폐기하는 잘못된 삼매수행을 설한다. 따라서 선종의 간심 행법은 불교 선 수행의 요점인 지관止觀수행이라 할 수 없다>는 것이다.

---

22) 박태원, 「티베트 돈점논쟁과 선禪수행 담론」(『철학논총』 제84집, 새한철학회, 2016). 여기서 거론하는 내용은 이 논문에서 가져온 것이다.

까말라씰라에게 있어서 사마타(止) 수행은, '선택한 특정대상에 마음의 시선을 붙들어 매어 움직이지 않게 하는 것'이어서, '그 대상을 이해하려고 하지 말고'(무분별영상) 그저 '마음이 산만하거나 동요하지 않게 집중시켜 가는 것'이다. 이에 비해 위빠사나(觀) 수행은 '대상의 속성이나 본질을 제대로 이해하려는 사유관찰'로서 '대상을 공성空性으로 이해하는 사유를 지속적으로 유지·발전시켜 가는 지적 노력'이다. '집중으로 인한 마음의 안정'(止)과 '지적 성찰로 인한 이해의 계발'(觀)이 상호작용하여, 모든 개념환각(희론)에서 풀려나고, 마침내 궁극적 지혜가 드러나는 최고의 깨달음 경지를 성취하게 된다는 것이다. 이러한 까말라씰라의 수행론은 비단 대승불교 유가행중관파의 관점에 국한되는 것이 아니라, 지관止觀 수행에 대한 남방과 북방의 일반적 이해로 보아도 무리가 없을 것이다. 다시 말해, 정학定學 내지 선 수행에 관해 현재까지도 광범위하게 공유되고 있는 관점이다.

이러한 유가행중관파의 지관止觀 해석학은 지止와 관觀을 종합하고 있지만, 지와 관이 같은 지위로 취급되는 것은 아니다. 그들이 일관되게 중시하는 것은 '이해를 위한 사유와 관찰'이다. '이해 수행'이 없이는 마음집중(止)이 의미를 지니지 못한다. 수행의 성공여부와 중심축을 '이해 수행'에 두고 있다는 점에서, **'이해방식을 축으로 삼는 수행해석학'**이다. 유가행중관파로서는 자신의 수행론이 '이해방식과 마음방식'을 구족하고 있다고 말할 것이다. 따라서 그들의 수행론을 '이해방식'이라 부르는 것에 동의하기 어려울 것이다. 그러나 유가행중관파의 수행론에서 '이해 행법'(觀)이 차지하는 위상과 의미는 명백히 '중심부'를 차지하며, '집중 행법'(止)은 보조 내지 보완 역할을 수행한다. 그리고 사마타(止)를 '대상 집중'으로 이해하고 있다.

그러나 마하연이 전하는 선종의 '간심看心 행법'은 사마타(止)에 대한 이해가 다르다. 마하연이 말하는 '불사불관不思不觀의 간심법看心法' 내용을 들어보자.

"묻는다. 무엇을 '마음을 보는 것'(看心)이라 하는가? 답한다. 마음의 본원을 돌이켜 비추는 것이니, 마음의 상想이 움직이면 그 마음을 보아 있음(有)과 없음(無), 깨끗함(淨)과 '깨끗하지 못함'(不淨), 공(空)함과 '공하지 않음'(不空) 등 (개념적 분별)을 모두 헤아리지 않으며, 관觀하지 않는다는 것도 헤아리지 않는다."[23]

"묻는다. '일체의 상想'이라 한 것은 그 상想이 무슨 뜻인가? 답한다. 상想이란 마음의 생각이 일어나 움직여 바깥 대상을 취하는 것이다."[24]

---

23)왕석王錫, 『돈오대승정리결頓悟大乘政(正)理決』(『大藏經補編』35권, 台北, 1986, p.821) ; "舊問. 云何看心? 答. 返照心源, 看心心想若動, 有無淨不淨空不空等 盡皆不思, 不觀者亦不思."

24) 같은 책, p.820. "舊問. 言一切想者 其想云何? 答. 想者心念起動, 及取外境."

"묻는다. 어떤 방편을 써서 망상과 습기를 제거할 수 있는가? 답한다. 망상이 일어나는 걸 깨닫지 못하는 것을 생사生死라고 부른다. 깨달으면 마침내 '망상을 따라가 업을 짓는 것'을 하지 않는다. (망상을) 붙들지도 (망상에) 머무르지도 않아, 생각마다 바로 해탈반야이다."[25]

마하연 화상이 설하는 '불사불관의 간심 행법'은 선종 돈오행법의 핵심을 잘 요약하고 있다. 그 의미는 이렇게 풀어볼 수 있을 것이다. <대상에 대한 인간의 지각경험은 '있음(有)과 없음(無), 깨끗함(淨)과 깨끗하지 못함(不淨), 공(空)함과 공하지 않음(不空)' 등 다채로운 존재론적·가치론적 개념다발이다. '대상(境界)'이라는 것 자체가 인간에게는 이미 개념적 구성의 산물이다. 마음 시선이 개념의 동일성·실체성 환각으로 착색된 대상들을 향해 나아가 그것들을 붙들고 거기에 다시 이해와 분석, 비교와 판단 등의 인식적 구성을 추가한 것이 상想이며, 이 '상想 계열의 마음작용'이 망상이다. 마음이 행하는 이 상想의 망상 작용을 마음 스스로 '알아차리면'(覺), 더 이상 망상을 '붙들고 따라가고 거기에 머무는 일'을 '그치는 국면'이 열린다. 그럴 때 개념 환각으로 착색된 대상을 거듭 환각적으로 가공하던 상想 놀음에 휘말리지 않는 마음자리가 확보된다. 환각적 분별에서 전면적으로 풀려날 수 있는 '마음의 조건'이 확보되는 것이다. 상想 계열로 빠져드는 것을 '알아차리는' 국면을 챙기면, 그 국면을 챙기는 순간에 즉시 분별환각 계열·범주에서 전면적으로 풀려날 수 있다(念念卽是解脫). 이것이 선종의 '마음보기'(看心) 수행법이다.>

선종의 불사불관不思不觀은 '사유와 인식작용의 정지나 폐기'가 아니라 '사유나 인식의 계열·범주·문법으로부터의 자리이동/전이轉移'를 지시하는 용어로 보는 것이 적절하다. 그러나 이 '불사불관'에 대한 까말라씰라 내지 유가행중관파의 이해와 해석은 전혀 다르다. 논자가 보기에 까말라씰라 진영의 시선은 과도할 정도의 오해로 점철되어 있다. 마하연이 설하는 선종의 간심看心 행법을 전혀 이해하지 못하고 있는 것으로 보인다.

마하연 화상의 불사불관不思不觀에 대해, 쫑카빠는 『응악림첸모(密宗道次第廣論)』에서 다음과 같이 비판하고 있다.

"(마하연 화상은) <사유가 있음은 부처를 성취하는 심오한 도의 수행이 아니다. 왜냐하면 사유인 이상 그것은 분별이며, 분별은 또한 탐착의 유형에 속하거나 아니면 불탐의 유형에 속해서 탐착과 탐착의 여읨을 일으키게 되고, 그것에 의해서 윤회에 결박당하기 때문이다. 그러므로 전혀 사유하지 않음으로써 탐과 불탐의 유형에 속하는 분별을 벗어나게 되고, 그것을 벗어나게 되면 윤회를 벗어나게 되어서 성불하게 되는 것이다. 그러므로 부처를 증득하는 길은 일체를 사유하지 않는 무사(無思)

25) 같은 책, p.821. 舊問. 作何方便 除得妄想及以習氣? 答. 妄想起不覺, 名生死. 覺竟不隨妄想作業. 不取不住, 念念卽是解脫般若."

이며, 그 밖의 다른 분별의 삼마지가 아닌 것이다.>(라고 한다) --- (이에 대해) 『오차제광석(五次第廣釋)에서 <여기서 만약 무사지가 부처를 얻게 하는 것이라면 (不思가 이루어지는) 그때 일체의 유정들이 어째서 부처가 되지 못하는 것인가? 그들 또한 깊은 숙면 중에는 무사지에 들어가게 되어서, 탐하는 사물들을 애착하지도 않으며, 탐하지 않는 사물들에 애착의 여읨도 또한 없는 것이다.>라고 하였다."[26]

'간심 행법'의 마음방식 수행은, 대상에 마음을 붙들어 매어 산만하거나 동요하지 않게 하는 집중이 아니라, '분별망상의 계열·범주·지평에 휘말려 들지 않는 마음국면/마음자리를 열고 챙겨가는 수행'이다. 지止에 대한 이해가 전혀 다른 것이다. 따라서 유가행중관파의 수행론에서 '이해 행법'이 차지하는 각별한 위상, 그리고 지止의 마음수행에 관한 선종의 상이한 시선, 아울러 그 새로운 마음 행법이 선종 돈오의 핵심부를 차지하고 있다는 점 등을 모두 고려할 때, 유가행중관파와 선종의 수행론적 특징을 대비적으로 분명히 하기 위해서는 양자의 수행론을 각각 '이해방식'과 '마음방식'의 수행이라 구분하는 것이 적절해 보인다.

티베트 논쟁은 수행 내지 선 수행을 보는 유가행중관파의 '이해방식' 시선과 선종의 '마음방식' 시선이 맞닥뜨린 것이다. 그리고 유가행중관파의 '이해방식' 시선은, 선종의 '마음방식' 행법이 낯설고 이해하기 어려운 선관禪觀이었기에, 왜곡에 가까운 오해, 비난에 가까운 비판으로 대응했다. 반면 마하연은 선종의 '마음방식' 행법을 상대측에 이해시키는 데 실패하였다.

사마타(止) 행법에 대한 통념적 이해는 '대상에 대한 마음집중'이다. 니까야 주석서와 아미담마 전통, 인도 대승교학 전통 모두에 이러한 시선이 일반화되어 있다. 사마타 행법은 '대상에 마음을 붙들어 매어 움직이지 않게 하는 수행'이라는 것이다. **결국 남/북의 불교전통은 전반적으로 선 수행의 두 축인 지止와 관觀을 '대상에 대한 마음 집중'과 '이해 계발'로 간주하고 있다. '무아·공성의 관점과 이해를 수립하여 대상에 적용하는 수행'(위빠사나, 관)과 '대상에 마음을 붙들어 매어 동요하거나 흩어지지 않게 하는 수행'(사마타, 지)을 통해, 무명환각에 지배되는 오염된 이해와 마음현상 및 행위로부터 완전하게 해방될 수 있다는 것이, 남/북 전통의 일반적 지관止觀 수행관이다.**

그런데 흥미로운 것은 **니까야가 전하는 붓다의 정학 설법에서는 그런 식의 설명을 확인할 수 없다**는 점이다. **사마타 행법을 '대상에 대한 마음 집중'으로 이해하는 것은 후학들의 해석학적 선택이지 붓다의 의중과 부합한다고 말하기 어렵다. 그렇다면 붓다의 정학을 탐구하는 새로운 관점이 불교전통에서 존재하였을까? 필자는 원효와 『대승기신론』 그리고 선종을**

26) 『까말라씰라의 수습차제 연구 -쌈예의 논쟁 연구-』(중암, 불교시대사, 2006), p.165.

그 대표적 사례로 꼽고 싶다. 원효와 『대승기신론』 그리고 선종의 새로운 선관은 사마타(止)에 대해 어떤 새로운 관점을 제시하는 것인가? 이미 앞서의 논의에서 거론된 내용이지만, 요점을 재확인한다.

마음에 의한 '삶과 세계의 왜곡과 오염'은 마음 동요나 산만의 문제가 아니다. 인간의 인식 현상은, '설정된 기준들과 그에 따른 관점·이해·욕구의 다양한 방식들이 상호적으로 얽혀 중층적으로 누적된 해석체계'의 산물이며, '분류·선별·판단·평가하는 해석·가공의 경향적/관성적 메커니즘'의 전개양상이다. 따라서 마음에 의해 삶과 세계가 왜곡되고 오염되는 것은, 마음작용의 기능적 동요나 산만함 때문이 아니라, 마음범주 안에 자리 잡은 '해석체계와 문법' 때문이라고 보는 것이, 더 적절한 인과적 이해이다. 그렇기에 왜곡과 오염에서 벗어나려면, 마음을 지배하는 문법체계에 '빠져들지 않는 능력'이 필요하다. 그런데 마음집중이 그 능력을 감당하기는 어렵다. 마음의 기능적 집중은 여전히 오염된 문법체계 안에서의 일일 수 있기 때문이다. 마음집중이 오염된 마음의 정화나 그로부터의 탈출에 무익하다고는 할 수 없지만, 가장 필요한 것은 <무지의 문법체계가 지배하는 마음 지평·계열에 '더 이상 휘말려 들지 않는 마음자리/마음국면'의 계발과 확보>이다. 근본무지를 조건으로 형성된 마음의 문법체제를 '붙들어 의존하고', '따라 들어가 안기고', 그 안에 '빠져들고 휘말려드는' 관성(업력)에 지배되는 한, 무아·공의 이해를 수립하고 애써 적용하는 것만으로는 그 문법체계·계열에서 충분히 빠져나오기가 어렵다. '이해로써 이해를 바꾸는 방식'만으로는 충분하지가 않다.

'마음방식의 수행'인 정학/선은 이 부족분을 채워주는 행법으로 보인다. 현상·존재·세계를 왜곡·오염시키는 문법으로 작용하는 '마음을 지배하는 선先체계'에 '빠져들지 않는 마음국면/자리' '휘말려들지 않는 마음국면/자리' '붙들고 달라붙지 않는 국면/자리' '계열 전체를 괄호치고 빠져나오는 국면/자리' '전면적으로 빠져나오는 마음자리'를 열어 확보해야 한다. 그리고 그 '풀려난 마음국면/자리'에서, 마음을 채우는 기준·관점·이해들을 이로운 것으로 만들어 가는 실력을 발휘해야 한다.

선종의 선관禪觀에 관한 필자의 이해가 타당하다면, 선종의 돈오頓悟는 이러한 선관의 단적인 표현이다. 이에 관한 필자 생각의 요지는 이렇다. <근본무지를 조건 삼아 형성된 마음의 범주·계열·문법 '안에서' 왜곡과 오염을 수습하려는 모든 노력은, '차츰차츰·점차로·차례대로·단계적'이라 할 수 있는 개량적 개선이다(漸). 그것은 마음을 왜곡·오염시키는 문법이 유효한 범주 내에서 성취되는 향상이라는 점에서, 아무리 수준 높은 것일지라도 여전히 왜곡과 오염의 문법 안에 놓여있다. 반면 그 문법체계에 갇히지 않고 빠져들지 않는 마음국면/자리로 이전하는 것은, '단박에·몰록·단번에·한꺼번에·갑자기'라 할 수 있는 '전면적으로 빠져

나옴'이다(頓). 이 전면적 국면전환과 자리바꿈은 현상을 왜곡하고 오염시키던 마음의 문법 전체에서 풀려나는 자리이동이기에, 계열의 비非연속적 이탈이고, 범주이탈적 자리바꿈이며, 지평의 전면적 전의轉依로서, 돈오라 부르는 것이 적절하다.>[27]

지눌(知訥, 1158-1210)의 저술에는 이러한 선종의 선관禪觀을 확인시켜 주는 내용으로 가득하다. 선종의 선사상을 종합적으로 연구하여 체계화시키는 작업에서 단연 돋보이는 선학先學은 지눌이다. 선종의 활로를 모색하는 그의 노력과 역량, 그리고 성취는 선문禪門 내에서 유례를 찾기 어려울 정도로 탁월하다. 그는 선종의 선관, 그 마음방식 수행론의 초점과 요점을 적실하게 추려내어 알려준다.

"묻습니다. <당신께서는 '한꺼번에 깨달음'(頓悟)과 '점차로 익혀감'(漸修) 두 방식(門)이 모든 성인이 밟아온 길이라 하였습니다. [그런데] 깨달음이 이미 '한꺼번에 깨달음'(頓悟)이라면 어째서 '점차로 익혀감'(漸修)을 빌려야 하고, 익힘(修)이 만약 '점차로 익혀감'(漸修)이라면 어째서 '한꺼번에 깨달음'(頓悟)이라 말합니까? '한꺼번에 [깨달음]'(頓[悟])과 '점차로 [익혀감]'(漸[修])이라는 두 가지 뜻을 다시 설명하여 남은 의심을 끊게 해주십시오.

답하겠다. <'한꺼번에 깨달음'(頓悟)이란 것은 [다음과 같은 것이다.] 범부가 미혹할 때는 네 가지 물질적 조건(四大)[이 모인 것]을 몸이라 여기고 망상妄想을 마음이라 여겨, '스스로의 온전한 본연'(自性)이 '참된 진리의 몸'(眞法身)인 줄 모르며, '자신이 지닌 지혜롭게 아는 능력'(自己靈知)이 '참된 부처'(眞佛)인줄 모른다. [그리하여] 마음 밖으로 부처를 찾아 이리 저리 달리다가 문득 선지식의 가리켜 보임을 만나 [바른] 길에 들어 '한 생각에 마음의 시선을 돌이켜'(一念廻光) '자신의 온전한 본연을 본다'(見自本性). 그런데 이 '온전한 본연의 자리'(性地)에는 원래 번뇌가 없고 '[번뇌가] 흘러들어옴이 없는 지혜면모'(無漏智性)가 본래 스스로 갖추어져 있어서 곧 모든 부처님과 조금도 다르지 않으니, 그러므로 '한꺼번에 깨달음'(頓悟)이라고 말한다. '점차로 익혀감'(漸修)이라는 것은 [다음과 같은 것이다.] 비록 '본래의 온전한 본연'(本性)이 부처와 다르지 않음을 깨달았으나 시작을 알 수 없는 때부터의 '누적된 경향성'(習氣)은 갑자기 '한꺼번에 제거'(頓除)하기 어려우므로 깨달음에 의지해 익히는 것이니, 점차로 거듭 익혀서 성취(功)가 이루어지고 '성스러움의 싹'(聖胎)을 오랫동안 길러 오래도록 성스러움을 이루어가는 것이니, 그러므로 '점차로 익혀감'(漸修)이라고 말한다. 비유하자면 마치 어린아이가 처음 태어났을 때 모든 감관이 갖추어져 다른 사람과 다름이 없지만 그 힘은 아직 충실하지 못하여 어느 정도 세월이 지나야 비로소 성인成人이 되는 것과 같다."[28]

---

27) 이에 관한 논의는 「돈오의 의미지평-돈오의 두 시원을 중심으로-」(『철학 논총』제49집, 새한철학회, 2007);「돈오의 두 유형과 반조 그리고 돈점논쟁」(『철학연구』46집, 고려대학교철학연구소, 2012);「'깨달음'과 '깨달아 감' 그리고 '깨달아 마침'」(『깨달음, 궁극인가 과정인가』, 운주사, 2014);「티베트 돈점논쟁과 선(禪)수행 담론」(『철학논총』84집, 새한철학회, 2016)에 있다.

28) 『수심결』(H4, pp.709c-710a) ; "問. 汝言頓悟漸修兩門, 千聖軌轍也. 悟旣頓悟, 何假漸修, 修若漸修, 何言頓悟? 頓漸二義, 更爲宣說, 令絶餘疑. 答. 頓悟者, 凡夫迷時, 四大爲身, 妄想爲心, 不知自性是眞法身, 不知自己靈知是眞佛也. 心外覓佛, 波波浪走, 忽被善知識指示, 入路一念廻光, 見自本性. 而此性地, 原無煩惱, 無漏智性, 本自具足, 卽與諸佛, 分毫不殊, 故云頓悟也. 漸修者, 雖悟本性, 與佛無殊, 無始習氣, 卒難頓除故, 依悟而修, 漸熏功成, 長養聖胎, 久久成聖, 故云漸修也. 比如孩子, 初生之日, 諸根具足, 與他無異, 然其力未充, 頗經歲月, 方始成人."

“묻습니다. <저의 입장에서 본다면 어떤 것이 ‘불변·독자의 실체나 본질이 없고 본래 분별의 동요가 없이 고요하며 지혜롭게 아는 능력을 펼치는 마음’(空寂靈知之心)입니까?>

답하겠다. <그대가 지금 나에게 묻는 그것이 바로 그대의 ‘불변·독자의 실체나 본질이 없고 본래 분별의 동요가 없이 고요하며 지혜롭게 아는 능력을 펼치는 마음’(空寂靈知之心)이다. 어째서 돌이켜 비추지 않고 오히려 밖으로 찾는가? 내가 지금 그대의 입장에 의거해서 ‘본래의 [온전한] 마음[자리]’(本心)를 곧바로 가리켜 그대로 하여금 곧 깨닫게 할 것이니, 그대는 마음을 깨끗이 하고 내 말을 들어보아라.

아침부터 저녁까지 하루 종일, 보기도 하고 듣기도 하며, 웃기도 하고 말하기도 하며, 성내기도 하고 기뻐하기도 하며, 옳다고도 하고 그르다고도 하면서 갖가지로 펼치면서 움직여가니, 필경 이것은 누가 능히 그렇게 움직이면서 펼치는 것인지를 말해 보라. 만약 육신이 [그렇게] 움직여 간다고 말한다면, 어째서 방금 목숨이 끊어진 사람은 아직 [그 육신이] 완전히 무너져 문드러지지도 않았는데도 눈은 스스로 보지 못하고, 귀는 듣지 못하고, 코는 냄새를 맡지 못하고, 혀는 말을 하지 못하고, 몸은 움직이지 못하고, 손은 잡지 못하고, 발은 움직여 달리지 못하는가? 그러므로 보거나 동작하는 것은 반드시 그대의 ‘본래의 마음’(本心)이지 그대의 육신이 아님을 알아야 한다. 하물며 이 육신은 [그것을 이루고 있는] ‘네 가지 물질적 조건’(四大: 地水火風)의 성품에 불변·독자의 실체가 없는 것이 마치 거울 속의 형상과 같고 또한 물에 비친 달과 같은데, 어떻게 또렷 또렷이 항상 알고 밝고 밝아 어둡지 않아서 [대상에] 감응하면서 갠지스 강의 모래알처럼 많은 묘한 작용에 통할 수 있겠는가. 그러므로 <신통과 묘한 작용이여, 물 긷고 나무 나르는 것이로다>고 하였다.

그리고 진리에 들어가는 문은 많지만, 그대에게 한 문을 가리켜서 그대로 하여금 근원으로 되돌아가게 하겠노라. <그대는 저 까마귀 우는 소리와 까치 지저귀는 소리를 듣는가?> <듣습니다.> <그대는 그대가 듣고 있는 성품을 돌이켜 들어 보아라. [듣는 것을 돌이켜 듣는 자리에도] 다시 많은 소리가 있는가?> <이곳에 이르러서는 일체의 소리, 일체의 분별을 모두 얻을 수가 없습니다.> <기특하고 기특하다. 이것이 ‘소리를 돌이켜 알아’(觀音) 진리에 들어가는 문이다.> 내가 다시 그대에게 묻는다. <그대가 말하길, ‘이곳에 이르러서는 일체의 소리, 일체의 분별을 모두 얻을 수가 없다’고 했는데, 이미 [일체를] 얻을 수가 없다면 그러한 때는 허공이 아니겠는가?> <원래 아무 것도 없음이 아니며, 밝고 밝아 어둡지가 않습니다.> <그러한 [작용을] 일으키는 것이 ‘아무 것도 없음이 아닌 것’의 바탕인가?> <[이것은] 또한 형태 있는 모습이 없으니, 말로 표현할 수가 없습니다.> <이것이 모든 부처님과 조사들의 생명이니, 다시는 의심하지 말라.>”[29]

---

29) 『수심결』(H4, p.710b-c) ; “問. 據吾分上, 何者是空寂靈知之心耶? 答. 汝今問我者, 是汝空寂靈知之心. 何不返照, 猶爲外覓? 我今據汝分上, 直指本心, 令汝便悟, 汝須淨心, 聽我言說. 從朝至暮, 十二時中, 或見或聞, 或笑或語, 或瞋或喜, 或是或非, 種種施爲運轉, 且道, 畢竟是誰能伊麽運轉施爲耶. 若言色身運轉, 何故有人一念命終, 都未壞爛, 卽眼不自見, 耳不能聞, 鼻不辨香, 舌不談論, 身不動搖, 手不執捉, 足不運奔耶? 是知能見搏作, 必是汝本心, 不是汝色身也. 況此色身, 四大性空, 如鏡中像, 亦如水月, 豈能了了常知, 明明不昧, 感而遂通恒沙妙用也. 故云, <神通幷妙用, 運水及搬柴>. (且入理多端, 指汝一門, 令汝還源. <汝還聞鴉鳴鵲噪之聲麽?> 曰, <聞.> 曰, <汝返聞汝聞性. 還有許多聲麽?> 曰, <到這裏, 一切聲, 一切分別, 俱不可得.> 曰, <奇哉奇哉. 此是觀音入理之門.> 我更問儞. <儞道, ‘到這裏, 一切聲, 一切分別, 總不可得’, 旣不可得, 當伊麽時, 莫是虛空麽?> 曰, <元來不空, 明明不昧.> 曰, <作麽生, 是不空之體?> 曰, <亦無相貌, 言之不可及.> 曰, <此是諸佛諸祖壽命, 更莫疑也.>”

돈오頓悟, 자성自性, 본성本性, 본심本心, 영지靈知, 공적영지심空寂靈知心, 일념회광一念廻光, 견성見性(견자본성見自本性) 등은 선종이 자신의 선관禪觀을 담아내기 위해 채택하는 핵심용어들이다. 이 용어들의 의미를 어떻게 이해하느냐에 따라 선종 선사상에 대한 전체 이해의 방향이 결정되다시피 한다. 그리고 이들 용어를 다루는 학인들의 시선에서는 일종의 신비주의 독법이 흔히 목격된다. <자성自性·본성本性·본심本心·영지靈知·공적영지심空寂靈知心·진심眞心 등의 용어가 지시하는 것은 '변하는 현상의 이면이나 이후에 존재하는 완전한 불생불멸의 궁극실재'이며, 이 궁극실재는 언어·사유·차이·욕망들을 끊은 것이고, 돈오頓悟·일념회광一念廻光·견성見性(견자본성見自本性) 등은 그 궁극실재와 '하나가 되는 합일의 체득'을 말하는 것이며 이것이 바로 깨달음이고 존재의 완전한 구원이다>라는 식의 독법이 거의 일반화되어 있어 있는 것으로 보인다.

신비주의 독법은 여기저기서 등장하는 '합일 체험의 다양한 증언들'을 이 독법의 경험적 근거로 삼는다. 그 합일 체험의 증언들이 일상적 유형의 경험양상은 아니지만, 그 증언자들의 신비경험을 신비주의가 상정하는 궁극실재와의 만남으로 간주해야 하는 근거는 없다. '변화와 관계에 연루된 현상'을 '언어·사유·차이·욕망의 지평'에서 만나는 경험 범주 내에서도 조건들에 따라서는 얼마든지 비일상적 신비체험이 발생하기 때문이다. 신비체험의 '비일상성'에 현혹되기 보다는 그 비일상적 현상을 발생시키는 경험적 조건들의 인과관계를 주목하는 것이 더 합리적이다. 그리고 이러한 경험주의적 합리성에 의해 충분히 검증해 보면, 신비주의가 강조하는 신비체험들의 인과적 발생도 '변화와 관계를 반영하는 언어·사유·차이·욕망의 경험적 범주'에서 벗어나지 않음이 드러난다고 생각한다.

신비주의 독법의 가장 심각한 문제는 너무도 쉽게 본질·실체주의 문법과 결합할 수 있다는 점에 있다. '불변·독자의 실체/본질'과 '변화·관계의 다양한 현상들'을 이원화시킨 후 양자를 주종主從/본말本末의 발생론이나 창조론으로 설명하려는 본질·실체주의 기획은 신비주의와 쉽게 결합한다. <모든 가변적 차이현상 이면에 있으면서 자신은 불변하고 평등한 궁극실재가 있다>라든가 <가변적 차이현상들을 발생시키는 원천이면서 자신은 불생불멸의 완전한 상태인 궁극실재/본체本體/기체基體가 존재한다>라는 식의 본체설이나 기체설은 신비주의 독법과 동일한 사유방식의 변주로 보인다. 만약 선종의 핵심용어들을 이해하는 학인의 시선이 신비주의 독법에 속하는 것이라면, 선종의 선사상, 정확하게는 선종의 용어들을 그렇게 이해하는 학인의 사상은, 전형적인 본질·실체주의 사유방식이다. 그리고 그 학인의 시선이 타당하다면, 선종은 불교적 정체성을 상실한다. 이런 문제는 『대승기신론』이나 원효의 긍정형 기호들을 탐구하는 학인들에게도 고스란히 유효하다.

선종의 핵심 용어들을 신비주의 독법으로 읽게 하는 원인 가운데 하나는, 한문용어에 반

영된 철학적 의미를 숙고하는 것을 방해하는 '읽기와 번역 및 이해'의 방식이다. 원전용어 그대로 한글로 음차해 읽으며 한자의 관습적 이미지를 투영하여 그 의미를 직관적으로만 형성하는 읽기 방식, 원전용어를 그대로 채용하면서 문장의 한글화를 위한 최소한의 조사와 접속사만 붙여 번역하는 현토懸吐형 번역방식, 그리고 그런 번역문에 등장하는 원전용어에 대해 한자의 일상적 용법을 적용시켜 구성해내는 이해방식. - 이런 요인들의 상호결합이 신비주의 독법으로 기울어지게 하는 원인 가운데 하나로 보인다. 그런 용어들이 등장하고 채택되는 철학적 배경과 맥락 등에 대한 충분한 탐구와 성찰이 결핍되면 이런 문제점에서 벗어나기가 어렵다. 필자의 상기 번역문은 이런 문제점을 고려한 것이다. '한꺼번에 깨달음'(頓悟), '스스로의 온전한 본연'(自性), '자신이 지닌 지혜롭게 아는 능력'(自己靈知), '한 생각에 마음의 시선을 돌이킴'(一念廻光), '자신의 온전한 본연을 봄'(見自本性), '본래의 온전한 본연'(本性), '본래의 [온전한] 마음[자리]'(本心), '불변·독자의 실체나 본질이 없고 본래 분별의 동요가 없이 고요하며 지혜롭게 아는 능력을 펼치는 마음'(空寂靈知之心) 등의 번역에는 나름대로 숙고한 철학적 근거가 있다. 그 철학적 근거를 밝히려면 상세한 논변이 요구되는데, 이것은 다른 기회로 넘긴다.

선종의 선관禪觀을 담아내는 용어들은 붓다의 정학/선 법설의 취지를 잘 계승하고 있는 것으로 보인다. '마음을 구성하는 이해문법의 선先계열·체계'에 '빠져들지 않는 마음국면/자리' '휘말려들지 않는 마음국면/자리' '붙들고 달라붙지 않는 국면/자리' '괄호치고 빠져나오는 국면/자리' '전면적으로 빠져나오는 마음자리'의 확보가 선禪 수행의 요점이라는 것을 잘 드러내고 있다. 더욱 흥미로운 것은, 이러한 **'갇히지 않고 자유로이 빠져나오는 국면' '휘말려 들지 않으면서 대상(境界, 차이현상들)을 만나는 마음자리'를 일깨워 주는 방식마저 붓다의 방식을 계승하고 있다**는 점이다. 붓다는 심신에서 발생하는 경험현상을 '행위(身)와 관련된 현상'·'느낌(受)과 관련된 현상'·'마음상태(心)와 관련된 현상'·'이해/지식(法)과 관련된 현상'의 네 부류로 구분한 후, 그 현상들을 '괄호 치듯 묶어 알아차리는 국면'을 일깨워 간수해 가는 정지正知 행법을 설한다. 예컨대 행위와 관련해서는 <나아가는 동작, 돌아오는 동작, 앞을 보는 동작, 뒤돌아보는 동작, 구부리는 동작, 펴는 동작, 앉거나 일어서는 동작, 먹거나 마시는 동작, 옷 입거나 그릇 집는 동작, 말하거나 침묵하는 행위 등을 **알아차리면서 행하라**>고 설한다. **<일상의 모든 행위를 '앞세우듯 괄호치고 알아차리는 국면/자리'를 확보하라>**는 것이다. **그런데 붓다가 설하는 정지正知 행법의 구체적 방법과 지눌의 다음과 같은 말은 놀랍게도 겹치지 않는가.**

"그리고 진리에 들어가는 문은 많지만, 그대에게 한 문을 가리켜서 그대로 하여금 근원으로 되돌아가게 하겠노라. <그대는 저 까마귀 우는 소리와 까치 지저귀는 소리를 듣는가?> <듣습니다.> <그대는 그대가 듣고 있는 성품을 돌이켜 들어 보아라. [듣는 것을 돌이켜 듣는 자리에도] 다시 많은 소리가

있는가?> <이곳에 이르러서는 일체의 소리, 일체의 분별을 모두 얻을 수가 없습니다.> <기특하고 기특하다. 이것이 '소리를 돌이켜 알아'(觀音) 진리에 들어가는 문이다.> 내가 다시 그대에게 묻는다. <그대가 말하길, '이곳에 이르러서는 일체의 소리, 일체의 분별을 모두 얻을 수가 없다'고 했는데, 이미 [일체를] 얻을 수가 없다면 그러한 때는 허공이 아니겠는가?> <원래 아무 것도 없음이 아니며, 밝고 밝아 어둡지가 않습니다.> <그러한 [작용을] 일으키는 것이 '아무 것도 없음이 아닌 것'의 바탕인가?> <[이것은] 또한 형태 있는 모습이 없으니, 말로 표현할 수가 없습니다.> <이것이 모든 부처님과 조사들의 생명이니, 다시는 의심하지 말라.>"[30]

선종 선문禪門의 화두로 유명한 '이 무엇인가?'(是甚麽?)는 붓다가 설하는 사념처 정지正知 행법의 선종적 계승이라고 보는 것이 적절하다. 선종의 언어를 반야공관般若空觀의 '이해 수행'으로 처리하거나, 선종의 중·후기부터 선문 내에 자리 잡기 시작하는 것으로 보이는 '신비주의 시선'에 의거하여 공안과 화두 참구법을 읽어버리면, 선문 언구 본래의 생명력과 불교적 정체성이 심각하게 훼손될 수 있다. 그리고 그런 굴절현상은 과거와 현재를 통틀어 상당히 만연漫然한 것으로 보인다.

선종의 선관은 붓다의 정학/선 수행에 관한 새로운 관점을 천명하고 있고, 이러한 새로운 관점의 철학적 기초는 흥미롭게도 원효와 『대승기신론』에서 확인된다. 그리고 원효와 『대승기신론』 그리고 선종의 새로운 선관은 그 인식론적 기초를 공히 유식唯識 통찰에서 마련하고 있다. 그런데 이들이 유식 통찰의 의미와 초점을 정학/선 수행론에 적용시키는 내용은 남·북전 전통에서 일반적으로 목격되는 유식학唯識學 이해나 선관禪觀과는 달라 보인다. 원효와 『대승기신론』 및 선종의 관점에서는 그 핵심과 토대에서 흥미로운 공통점이 목격된다. 그 공통지대에 입각하여 이들은 선 수행 방법론과 내용에 대한 관점을 새로운 길 위에 올려놓는다. 그리고 이 새로운 선관은, 필자의 소견으로는, 붓다 선 법설의 핵심과 취지를 읽어내는데 기존의 선관보다 더 적합한 것으로 보인다.

이 새로운 선관은 경시되거나 왜곡된 사마타 수행 전통을 제대로 복원시키려는 노력으로도 볼 수 있다. 초기불교 탐구의 주요 과제 가운데 하나는, 굴절된 사마타 수행전통을 붓다의 법설에 상응하는 내용으로 복원시키는 일이라고 본다. 니까야 자체의 의미 맥락을 자유롭게 탐구하면서, 주석서와 『청정도론』 및 아비담마 교학의 사마타 이해에 내재한 문제점들을 확인하는 동시에, 대승교학과 현대 선학에서 통용되는 선관도 과감하게 재성찰해야 그 복원의 길이 열릴 것이다.

---

30) 『수심결』(H4, p.710b-c) ; "且入理多端, 指汝一門, 令汝還源. <汝還聞鴉鳴鵲噪之聲麽?> 曰, <聞.> 曰, <汝返聞汝聞性. 還有許多聲麽?> 曰, <到這裏, 一切聲, 一切分別, 俱不可得.> 曰, <奇哉奇哉. 此是觀音入理之門.> 我更問儞. <儞道, '到這裏, 一切聲, 一切分別, 總不可得', 旣不可得, 當伊麽時, 莫是虛空麽?> 曰, <元來不空, 明明不昧.> 曰, <作麽生, 是不空之體?> 曰, <亦無相貌, 言之不可及.> 曰, <此是諸佛諸祖壽命, 更莫疑也.>"

8. 원효의 '하나처럼 통하는/통하게 하는 마음'(一心)

1) 일심一心을 읽는 부적절한 독법들

『대승기신론』과 원효가 펼치는 일심一心의 언어에 대한 이해에는 소위 '본체·현상 존재론'이 적용되는 경우가 흔하다. 일심一心에다가 '모든 생멸하는 현상들을 지어내거나 포괄하는 본체'의 지위를 부여한 후, '생멸하는 현상들'과 '생멸현상으로부터 벗어나 불생불멸하는 본체'의 상호관계를 설명해 보려는 시도가 많다. 일일이 적시하기가 어려울 정도로 일반화된 경향성이다. 이런 시선은 '생멸生滅'과 '진여眞如'라는 개념도 각각 현상과 본체에 배정하곤 한다. 또 수행이나 구도의 현장에서는, 일심을 모든 현상을 지어내는 원점 능력으로 간주한 후 그 능력의 주체가 되어보려고 한다. 학인과 구도자들의 이런 시선들이 결합하여 '일심一心의 깨달음'으로 거론되곤 한다.

일심一心을 이런 시선으로 읽는 한, 원효나 『대승기신론』 및 대승의 일심一心철학을 우파니샤드 아뜨만 사상의 범주에서 구출해내기는 어렵다. <일심一心은 아뜨만과 같은 실체가 아니다. 공空한 마음이다>라는 식의 논리로는 성공하기가 어렵다. 불변의 본체든 공한 본체든, '본체·현상 존재론'으로 일심一心에 접근하는 한, 우파니샤드의 사유구조에서 탈출하기가 어렵다. **'본체·현상 형이상학'의 인도적 틀에 빠져드는 것은 시간문제일 뿐이다. 새로운 독법이 필요하다.**

그런데 **흥미로운 것은, 정작 원효가 펼치는 일심一心의 언어에는 어디에서도 '본체·현상 존재론'이라 할 내용이 목격되지 않는다는 점이다. 『대승기신론』의 경우도 마찬가지이다.** 만약 원효나 『대승기신론』의 일심 언어가 펼쳐내는 내용이 '본체·현상 존재론'이 아니라면, 그렇다면 이상한 일이 아닌가? 일심에 대한 '본체·현상적 이해'가 난무하는 현상은 어디에서 비롯하는가? **두 가지 이유를 주목하고 싶다. 인간에게는 '본체·현상 존재론'을 쉽사리 수긍하는 사유방식이 내면화되어 있을 가능성이 그 하나이고, 용어에 대한 일상 언어적 이해가 다른 하나이다.**[31]

일상 언어적 이미지가 부적절하게 적용되어 원효나 『대승기신론』사상 나아가 긍정형 기호들을 구사하는 대승불교의 사유를 본체·현상론으로 읽게 하는 또 하나의 대표적 용어는 '생멸生滅'과 그 대칭인 '불생불멸不生不滅' 혹은 '불생멸不生滅'이다. '생멸生滅'이라는 말이

31) 자세한 내용은 「원효의 일심과 깨달음의 의미 - 깨달음 담론의 구성을 위한 둘째 관문의 시론 -」(『불교철학』4집, 동국대 세계불교학연구소, 2019)에 있다.

그저 '현상의 생겨남과 사라짐'을 지시하는 경우도 있지만, 붓다의 언어계보에서 채택하는 '생멸生滅'이라는 용어는 특수한 '조건적 용법과 의미'를 드러내기 위해 사용하는 경우가 더 많고 더 중요하다. 그 용어의 의미를 발생시키는 조건들을 반영하여 '생멸生滅'의 불교적 의미를 최소한으로 푼다면 이렇게 된다. - <관계 속에서 변화하는 차이현상들에게 '불변·동일·독자·절대·순수'라는 개념 환각을 덧씌운 후, 차이현상들과의 관계에서 그 '환각적 기대를 충족시키려는 행위의 모든 양상'과 '충족되지 않음과 관련한 모든 경험현상'에서 발생하는 '인식적 동요와 불안'을 총칭하는 용어가 '생멸生滅'이다.>

불교철학적 의미로 볼 때, '생멸生滅'은 '근본무지에 따라 요동치는 동요와 불안'이라면 '불생불멸不生不滅'은 '근본무지를 치유한 지혜에 의해 환각적인 동요와 불안이 그친 평온'이다. 그러나 '본체·현상론'의 사유로 이 용어의 의미를 읽을 때는 이런 식이 된다. <현상의 변화와는 무관할 뿐 아니라 모든 현상의 원인이자 원천인 '불생불멸의 본체' 혹은 '불생불멸의 궁극 실재'를 모르거나 만나지 못한 것이 근본무지(無明)이고, 그리하여 변화하며 윤회하는 삶인 것이 '생멸生滅'이다.> 이때 '불생불멸의 본체'나 '불생불멸의 궁극 실재'를 칭하는 말은 다양할 수 있지만, 같은 사유의 다른 표현일 뿐이다.

인도 우파니샤드 전통 속에서 대답하려는 사람은 그것이 아뜨만/브라흐만이라 할 것이고, 대승교학의 언어 속에서 본체·현상론 사유로 대답하려는 사람은 일심一心, 진여眞如, 불성佛性, 여래장如來藏, 본각本覺, 진심眞心, 자성청정심自性淸淨心 류類의 언어 가운데 하나 혹은 모두를 고를 것이다. 아비담마가 설정한 자성(自性, svabhāva)도 인도전통 우파니샤드 본체·현상론의 변주일 가능성이 높다. 아뜨만/브라흐만을 선택한 사람은 그 본체나 궁극실재를 '불변·독자·절대·순수의 본질로 채워진 전능의 실체'라고 할 것이고, 대승교학의 긍정형 기호를 선택한 사람은 '공空한 실재'라고 부를 것이다. 아뜨만 개념을 선택한 사람에게 '생멸生滅'은 아뜨만이 만들어낸 '모든 변화하는 것들'이고, '불생불멸不生不滅'은 그 변화하는 것들 배후에 있는 아뜨만의 속성일 것이다. 유식계열에서 긍정형 기호를 선택하여 '생멸 변화하는 마음'의 배후에 있는 '불생불멸하는 마음', '생멸 변화하는 마음'에 가리어 있는 '불생불멸의 마음'을 설정한 후 그것을 추구한다면, 전형적인 본체·현상론의 덫에 걸리게 된다. 아무리 '불생불멸의 마음'이 아뜨만 같은 실체가 아니라 '공한 실재'라고 한들, 구조적으로는 '본체·현상론'이다. 중생심을 '생멸 현상'으로, 진여眞如·진여심眞如心·일심一心·진심眞心·자성청정심自性淸淨心·청정무구淸淨無垢의 제9식識을 '불생불멸의 궁극실재'로 간주한다면, 영락없는 본체·현상 이원론이다. 실제로 유식·여래장 계열 속에서는 이런 관점과 사유방식이 존재하는 것으로 보인다. 그것도 드물지 않게. 또 유식·여래장 계열의 언어를 탐구하는 학인들이나 그 긍정형 기호들에 의거하여 깨달음을 추구하는 구도의 현장에서도 이러한 사고방식과 관점을 빈번하게 접할 수 있다.

‘생멸生滅’과 ‘불생불멸不生不滅’이라는 용어의 불교적 의미를 성립시키는 조건들에 대한 성찰이 결여된 채 이 용어를 이해하거나 구사하게 되면, 거의 예외 없이 ‘불생불멸의 본체/실재’와 ‘생멸 변화하는 현상’을 이원화시켜 양자의 관계를 설명하려는 본체·현상론에 빠져들게 된다. 이럴 경우, 유식·여래장 계열의 언어는 <‘생멸하는 현상들’(분별심)을 벗어나 본래 완전한 ‘불생불멸의 마음’(무분별심. 아마도 제9식·자성청정심自性淸淨心·진심眞心·일심一心 등을 여기에 배정할 것이다)으로 귀환하는 소식>이거나 <생멸하는 모든 것을 만들어내는 마음을 체득하여 생멸변화의 현상에서 초월하는 소식>이 될 것이다. 과연 이런 것이 ‘유식무경唯識無境 만법유식萬法唯識’의 소식일까? 혹 많은 유식·여래장 학인들이 알게 모르게 본체·현상론의 사유를 유식·여래장의 언어를 읽는 독법으로 채택하고 있는 것은 아닐까? 유식을 ‘궁극실재로서의 마음을 겨냥하는 이론’으로 보는 ‘궁극 실재론’이나 ‘모든 현상을 창조·발생시키는 식識/마음에 관한 이론’으로 보는 ‘창조론적 관념론’, 아니면 ‘본체·현상론의 인식론적 변형’으로 취급하고 있는 것은 아닐까? 만약 유식·여래장의 언어에 담긴 통찰을 ‘창조·발생의 궁극실재론’이나 ‘본체·현상론’의 사유가 아니라고 이해한다면, 학인들은 그 이해를 소상하게 밝혀주어야 한다.

인간이 경험하는 모든 현상은 ‘언어·사유로 직조된 인식적 그물에 포획된 구성적 산물’이라는 점은 분명하다. 유식 이론이 이 점을 정밀하게 확인시켜 주고, 서양철학의 관념론적 성찰도 이 점을 드러내고 있다. 문제는 바로 이 지점에서 발생한다. <모든 현상은 언어·인식적 구성의 산물이다>라는 성찰의 지점에서부터 어떤 길로 접어드는가의 문제가 생겨난다. 크게 볼 때 두 길에 사람들이 몰려 북적거린다.

하나는 ‘사변의 길’인데, 서양철학의 사변전통 속에서 두드러진다. <모든 경험현상이 인식적 구성이라면, 인식주관 너머에 있는 대상에 대해 우리는 어떻게 알 수 있는가?> <객관대상은 어떻게 알 수 있으며, 인식주관과 객관대상의 관계는 어떻게 설명해야 하는가?> <자신과 타인이 공지共知하는 대상은 주관인가 객관인가?> 등이 이 길에서의 핵심질문이다. 이 질문에 그럴듯한 대답을 마련하는 것이 이 길에 올라선 학인들의 주요 관심사다. 경험론과 관념론을 종합하였다고 평가받는 칸트의 대답은 <인식이라는 구성의 베일 너머에 있는 것은 ‘인식 구조상 결코 확인할 수 없지만, 있다고 설정해야 할 그 무엇’이라 하고 세상을 설명하자>는 것이 요점으로 보인다. <인간의 모든 경험현상은 어쩔 수 없이 인식적 구성의 산물일 수밖에 없다는 점은 거부할 수가 없다>는 것을 재확인하고 있는 것이기도 하다.

다른 하나는 ‘신비의 길’인데, 인도전통이 대변한다. 일종의 ‘마음 신비주의’이다. 모든 것을 구성해내는 마음/인식 능력을 신비화시켜 ‘창조·발생의 원점인 궁극실재’나 ‘근본 원리’

혹은 '궁극 법칙'으로 간주해 버리는 시선이다. 그리고 그 '창조와 발생의 원점인 불변의 궁극실재'나 '궁극 원리'를 직접 지각하거나 그것과 하나가 된다면 삶의 궁극적 완성과 진리 체득이 이루어질 것이라는 기대가 이 시선에 수반된다. <모든 현상은 언어·인식적 구성의 산물이다>라는 성찰 지점에서 갈라진 이 신비주의의 길에서는, 궁극실재를 직접 확인하기 위한 온갖 수행론적 발상들이 등장한다. 그러나 이 신비주의의 길이 그 목적지로 설정한 '창조와 발생이 수렴되는 불변의 궁극실재'는 애초부터 허상이다. 따라서 이 길을 걷는 이들의 의지는, <존재하지 않고 그러기에 확인할 수 없는 것을 직접 확인하겠다>는 것이어서 공허하다. 처음부터 허구를 디딤돌로 삼아 올라선 길이기에 성공할 수가 없다. 그리고 잘못된 전제와 공허한 의지를 진실인양 포장하는 과정에서 거대한 '무지의 기만체계'가 번성할 수밖에 없다. 이 길에서는 집중수행, 기도, 주술, 명상, 요가 등의 수행법과 그에 따른 심리·신체적 변화 및 체험들을 '목적지를 향해 다가서는 징표들'로 선전하지만, 목적지 자체가 애초부터 존재하지 않는 것이다.

<모든 현상은 언어·인식적 구성의 산물이다>라는 성찰 지점에서 갈라진 '사변의 길'과 '신비의 길' 이외에 다른 길은 없을까? 있다. 붓다가 바로 그 다른 길을 열어 알려준 분이며, 중도中道가 그 길로 보인다. **<'언어·사유에 의한 구성적 산물일 수밖에 없는 차이현상들'과의 이로운 관계능력과 방식을 근원적 수준에서 열어가는 새로운 길>이 붓다의 선택이었다고 본다. 그리고 그 '차이현상들과 관계 맺는 이로운 능력의 계발'을 '이해'(慧學)와 '마음'(定學) 및 '이해·마음과 연관된 행위'(戒學)의 범주에서 알려주는 것이 붓다의 법설이다.** 중관과 유식의 언어도 이 길에서 벗어나지 않을 때라야 본연의 생명력이 살아난다. 만약 중관과 유식의 언어를 '사변의 길'에 올려놓으면 서양철학의 식구가 되어 버리고, 자칫 '신비의 길'에 올려놓으면 '붓다가 비판하고 결별한 인도전통'으로 회귀하는 문이 되어 버린다.

해탈이나 깨달음의 추구는 인간의 감관지각에서 발생하는 경험현상의 범주를 벗어나지 말아야 한다. 그리고 그 경험범주는 예외 없이 '관계 속에 변화하는 무수한 차이현상들'로 채워져 있고 그 차이현상들을 조건으로 발생하는 것이다. 지혜·자비·자유·평안의 경험도 마찬가지이다. 제아무리 밝은 이해이고 수준 높은 자비와 자유, 평안의 경험지평일지라도, 속박의 부자유와 불안을 발생시키는 '변화와 관계의 차이현상들'을 조건으로 삼아 생겨나며, 그것에 기대어 성립한다. **무지와 속박 및 고통을 발생시키는 '변화와 관계의 차이현상'이 없다면, 지혜와 자유 및 평안의 경험도 없다. 이롭거나 해로운 인간의 모든 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' 것이 실제로 있다면, 그곳에 서는 순간 모든 현상은 정지된다. 이런 존재 상태는 허무와 같다. 경험도 아니고 경험될 수도 없는 적막한 허무다. 만약 이런

상태에다가 '깨달음'이니 '해탈의 지고한 안락'이니 '열반의 평온'이니 '진리와의 합일'이니 하는 이름을 붙여 추구한다면, 아무런 의미나 가치도 없고 성공 가능성도 전무하다. 그런 상태의 인지적 경험과 체득은 아예 불가능하다. 그러한 **'모든 것의 그침과 단일함'은 그저 깜깜한 죽음이다. 만약 깨달음과 해탈·열반의 길에서 언급하는 '생멸의 그침'이 그런 상태가 아니라고 생각한다면, '생멸'이라는 용어의 '의미를 성립시키는 조건들'과 그 조건들에 맞는 용법과 의미를 명확히 해야 한다. 그러지 않으면서 <'불생불멸'은 불변·절대·순일한 실체를 지시하는 것이 아니고 허무의 단멸론도 아니다>고 강변하는 것은 이 문제의 해결에 도움이 되지 않는다.**

인지능력을 특징으로 하는 인간은 차이현상들을 '언어와 개념의 창'을 통해 만난다. 그리하여 인간의 감관에서 발생하는 경험은 어떤 유형 어떤 수준 어느 범주에서든 언어·개념과 연관된다. 결국 **인간이 어떤 경우에도 벗어날 수 없는 운명적 조건은 '언어·개념의 창으로 들어오는 관계와 변화의 무수한 차이현상들'이다. 따라서 <언어 이전에 있는, 언어가 개입하기 이전의 순수한 실재를, 직접 경험/체득할 수 있다>거나 <그 실재를 만나는 것이 지혜의 완성이고 깨달음이며 해탈의 성취다>라는 주장들은 공허하다. 인간은 어떤 경우라도 비非언어적 실재를 경험할 수가 없기 때문이다. 붓다도 그런 주장을 한 적이 없다.**

또한 인간은 '관계와 변화 속에 생멸하는 차이현상들'과 어떤 방법으로도 접속 자체를 끊을 수가 없다. 세계 속에 불변동일·절대독자·절대순수의 존재나 현상은 없으며, 인간의 경험 범주에서도 그러하다. 따라서 '언어와 무관한 불변동일·절대독자·절대순수의 본체/실재'는 개념이 불러일으킨 환각일 뿐 존재하지 않는다. 이러한 사유를 반영한 '본체·현상론'도 그래서 허구다. 본체·현상론으로 인간과 세계를 설명하는 것도 무지의 허구이고, 그런 사유방식으로 깨달음과 구원을 추구하는 것도 무지의 허구다. 붓다는 그런 길의 무지와 허구를 폭로하고 새 길을 연 분으로 보인다.

인간은 <언어와 연관되어 있으면서 관계와 변화 속에 역동적으로 생멸하는 차이현상들과의 접속을 유지한 채> 문제를 풀어가야 한다. 살아있는 인간은 생멸 변화하는 차이현상과의 접속이 끊어지는 때가 없으며 끊을 수 있는 방법도 없다. <생멸 변화하는 차이와 만나면서도 그로 인한 삶의 훼손을 치유하는 길>만이 유일한 선택지이다. 그렇기에 길은 분명해진다. 생멸 변화하는 신체적, 물리적 차이현상들로 인한 삶의 훼손이 깨달음으로 치유해야 할 문제는 아니다. 병들 수밖에 없고 죽을 수밖에 없다. 건강 유지를 위한 의학적, 환경적 대응은 가능할지라도 그것이 깨달음의 길을 채울 수는 없다. 그렇다고 신체적 불사不死나 영원불멸의 삶에 기웃거리는 것이 깨달음의 길일 수도 없다. 의지와 노력으로 해결 가능한 문제가 깨달음의 대상이 되어야 하고, 그것은 '인간의 인지능력이 만들어낸 인위적 문제'일 수밖

에 없다. 그리고 그 인위적 문제 가운데서도 근원적인 지점에 놓인 것들이 궁극적으로 깨달아야 할 대상이 되어야 한다.

그 근원적이고 궁극적인 인위적 문제에 대한 붓다의 조언은 정곡을 찌른다. **<'관계 속에서 변화하는 차이현상들 위에 불변·동일·독자·절대·순수라는 개념 환각을 덧씌운 것, 그리고 그 환각을 조건으로 발생하는 사유와 욕망을 충족시키려고 하는 것'이 풀어야 할 문제이고 또 풀 수 있는 문제>**라는 것이다. 그리고 그 문제를 해결하기 위한 길 안내도 분명하다. **<차이들에 언어·개념의 환각을 덧씌운 언어적 인지능력을 포기하거나 언어 이전으로 퇴행하는 것이 아니라, 언어적 인지능력을 한 차원 더 발전시키는 향상진화의 길을 걸어야 한다. 또한 그 길은 '생멸 변화하는 차이현상들과 접속하면서도 차이현상에 덧씌운 무지의 환각에 빠져들지 않고 그 환각의 병증을 치유할 수 있는 능력을 계발하는 여정'이다>**는 것이다. **<'언어를 통해 차이를 만나면서도 언어 환각에 빠지지 않고 그 언어 환각의 후유증들을 치유하는 이로운 언어능력', '생멸 변화하는 차이현상들과 접속한 채 지혜와 자비, 평온과 자유와 같은 이로움을 누릴 수 있는 이해와 마음의 능력'을, 열고 향상시키고 그 주인으로 살아가는 길이 깨달음의 길이다>.** - 이것이 붓다의 길에서 놓치지 말아야 할 요점이라고 본다.

인간은 언어·개념의 창을 통해 세계를 만날 수밖에 없다. 따라서 인간의 모든 지각은 속속들이 언어·개념과 연루되어 있고 또 그럴 수밖에 없다. 그리고 인간은 어떤 방법으로든 '언어·개념에 의해 구성된 세계' 밖으로나 이전으로 나갈 수 없다. 따라서 '언어·개념 이전의 존재/실재'를 알려고 하는 것은 인지능력의 구조상 원초적으로 불가능하므로 그런 시도는 성공할 수 없다. **언어·개념과 무관하거나 언어·개념을 벗어버린 그 어떤 지각과 인식도 인간에게는 불가능하다. 따라서 '언어·개념 이전의 순수한 존재/실재와 그에 대한 직접지각'을 설정하는 것은 공허하다. 인간이 추구해야 할 것은, 그리고 성취할 수 있는 것은, 비非언어·개념적 존재/실재나 그에 대한 직접지각이 아니라, '언어·개념적 구성세계와 이로운 관계를 맺을 수 있는 새로운 관계방식'이고, '이로운 관계를 가능케 하는 이로운 능력'이다.** '이미 언어에 연루된 현상들과의 이로운 관계', '그 이로운 관계를 가능케 하는 능력의 계발'이 성취 가능한 목표이다.

언어와 무관한 존재/실재 그 자체는 인간에게 알려질 수가 없다. 인간의 지각조건이 그러하기 때문이다. 인간에게 지각되는 모든 것들은 이미 '언어·개념의 체계에 의해 구성된 것'이다. 따라서 인간에게는, **'언어의 창을 통과하기 이전의 존재나 실재 그 자체'가 목적이 아니라 '언어의 창을 통과한 것들과의 이로운 관계 맺기'가 목적이어야 한다.** 붓다의 법설은 그 점을 알려주려는 것이라 생각한다. '불립문자不立文字, 불가언설不可言說, 불가사의不可

思議, 비사량처非思量處, 막존지해莫存知解, 개구즉착開口則錯'도 그에 관한 소식으로 읽어야 '불교적' 의미를 확보한다. 직접 지각할 수 있는 것들을 대상으로 삼아 진리를 말하겠다는 것이 붓다의 일관된 태도이다. 그의 법설을 관통하는 이러한 입장과 진리관을 붓다 이후의 불교전통에서 얼마나 충분히 이해하였고 잘 계승하였는지는 되짚어볼 대목이 많아 보인다.

'언어·개념 능력과 지각의 결합'은 주어진 숙명이다. 언어·개념에 의해 '구성된 세계' 안에서 살아가는 것이 인간의 운명이며, 누구든 이 운명의 옷을 벗어버릴 수가 없다. 아니, 굳이 벗을 필요가 없다. **언어·개념에 의해 세계를 풍요롭게 구성할 수 있다는 것은 인간에게 주어진 축복이기도 하다. 그러나 동시에, 언어·개념에 의한 지각·사유·욕망·행동의 오염은 있다. 그것도 매우 강력하고 해악적으로.** 그런데 **언어·개념의 오염에서 벗어나는 길은 '언어·개념의 부정'으로가 아니라 '언어·개념과의 이로운 관계능력의 확보'로 열어야 한다.** 붓다는 그 길에 눈 떴고 그 길을 알려준 스승으로 보인다. 붓다의 모든 법설을 이런 시선으로 읽으면 새로운 독법이 가능해진다.

2) 원효 일심一心철학의 의미

원효는 그가 눈뜬 삶과 세상의 궁극 지평을 '일심一心'이라는 용어에 담곤 한다. 그의 저술을 관통하는 특징이다. 또한 원효는 '一'이라는 기호에 자신의 모든 성찰과 체득을 압축하고 있다. '일심一心, 일각一覺, 일미관행一味觀行, 일미一味, 일상一相, 일여一如, 일행삼매一行三昧, 일법一法, 일성一性, 일실一實, 일심여一心如, 일의一義, 일제一諦, 일처一處, 일행一行' 등이 그런 사례들이다. 원효는 이런 기호들을 적재적소에 사용하면서 '一'의 의미지평을 다양하게 변주하고 있다. 그의 말기저술로서 평생의 탐구와 성취를 반영하고 있는 것으로 보이는 『금강삼매경론』에서는 특히 그런 태도가 두드러진다. **이러한 용법들에서 '一'은 수사나 형용사가 아니라 '역동적인 동사적 국면/내용'을 반영하고 있다.** 그래서 필자는 원효가 보여주는 성찰들을 종합적으로 반영하여 '일심一心'을 '하나처럼 통하는/통하게 하는 마음'이라 번역하고 있다.

원효는 일심一心의 의미와 지평을 『대승기신론』에 등장하는 본각本覺·시각始覺·불각不覺과 연관시키면서 깨달음(覺)에 관한 그의 통섭적通攝的인 사유를 체계화시켜 간다. 그리고 일심과 깨달음의 관계에 관한 성찰과 체득은 말기저술인 『금강삼매경론』에서 완성된 모습으로 나타난다. 『금강삼매경론』에서 원효는 일심과 본각本覺·시각始覺·불각不覺의 관련체계를 여래장如來藏개념과 결합시키는 작업을 마무리하는 동시에, '일각一覺'이라는 용어에다가 깨달음에 관한 그의 모든 성찰과 체득을 수렴시킨다. **본각本覺·시각始覺·불각不覺의 성찰과**

체득은 <'하나처럼 통하는 깨달음' 혹은 '하나처럼 통하게 하는 깨달음'>(一覺)을 여는 것이어야 하고, 이 '하나처럼 통하는 깨달음'(一覺)이 열릴 때 '하나처럼 통하는 마음'(一心)의 지평에 올라선다.

원효의 깨달음(覺) 사상을 구성하는 이러한 개념체계는 정밀하게 음미하면서 현재언어에 담아보아야 그 철학적 의미가 드러난다. 여러 층이 결합되어 있는 지층을 탐구할 때는, 각 층을 각각의 결대로 다루어가는 미시적 정밀성과 더불어, 그 결들의 다층·다양한 결합을 통섭적으로 다루어가는 거시적 총체성이 모두 요청된다. 그리고 이런 정밀성과 총체성은 원전 용어와 논리를 그대로 채택하면서 재구성하여 체계화시키는 연구방법론으로는 확보할 수 없다. 일심一心·본각本覺·시각始覺·불각不覺·일각一覺·여래장如來藏 등의 개념과 관련된 원효의 다층적 사유체계의 안뜰에 들어가려면, 여러 문들을 열고 있는 원효 언어의 의미를 현재언어의 그릇에 담아 섬세하게 다루어야 한다.

'하나처럼 통하는/통하게 하는 마음'(一心)은 '삶과 세상의 향상적 변화를 가능하게 하는 근거'(여래장如來藏으로서의 일심一心)이자 '향상변화의 목적지'이다. 원효의 모든 통찰과 언어는 이 출발지와 도착지 및 그 과정에 관한 것이다. 그런데 그 모든 과정을 관통하는 중심축은 '[사실대로] 이해하는 수행'(觀行)이다. 이 관행觀行의 요점을 『금강삼매경론』에서는 '한 맛[처럼 서로 통하는] 이해와 [그 이해에 의거한] 수행'(一味觀行)의 문제로 종합하고 있다.

원효는 '[사실대로] 이해하는 수행'(觀行)을 크게 유형으로 분류한다. 하나는 '수단이 되는 이해수행'인 방편관方便觀이고, 다른 하나는 '온전한/본격적인 이해수행'인 정관正觀이다. 자리행과 이타행을 하나로 결합시킬 수 있는 관행이면 '온전한/본격적인 이해수행'(正觀)이며, 그렇지 못하면 그런 경지에 접근하기 위해 '수단이 되는 이해수행'(方便觀)이라 구분하기도 한다. 정관은 '참된 이해수행'(眞觀)이라고도 하는데 진여문(眞如門, 참 그대로와 만나는 측면)에 들어가게 되는 것은 정관에 의해서이다. 방편관은 자아를 포함한 대상들에 대한 실체관념(相)의 제거를 겨냥하는 것이고, 정관은 대상들에 대한 실체관념뿐 아니라 '실체관념을 제거하는 마음(能取) 자체에 대한 실체관념'마저 제거하는 것이다.

또한 정관正觀/진관眞觀은 '[빠져들지 않고] 그침'(止)과 '[사실대로] 이해함'(觀)을 하나의 지평에서 융합적으로 펼쳐가는 수행이다. 구체적으로는, <[인간의 지각 경험에서 모든 현상은] 오로지 마음[에 의한 구성]일 뿐 [마음과 무관한] 독자적 객관대상은 없다>(唯識無境)는 유식의 이해를 기반으로 '그침'(止) 국면과 '살핌/이해'(觀) 국면을 동시적으로 펼쳐가는 수행이다. 이것을 '그침과 이해를 동同근원적으로 함께 굴림'(止觀雙運)이라 부른다. 이러한 정관正觀에 의거하여 '사실/참 그대로'(眞如)에 직접 접속하게 되고, 마침내 <'비로소 깨달아감'(始

覺)의 내용이 바로 '깨달음의 본연'(本覺)>이라는 것을 체득하게 되는 '하나처럼 통하는/통하게 하는 깨달음'(一覺)의 지평에 올라선다. 이후의 과제는 '깨달음의 본연'(本覺)과 통하는 정도를 확장해 가는 것이다. 통하는 정도를 확대시켜 가다가, '[차이들을] 평등하게 볼 수 있는 깨달음의 경지'(等覺位)에서 성취하게 되는 금강삼매金剛三昧에 의거하여 마침내 '[차이들을] 사실대로 함께 만날 수 있는 깨달음의 경지'(妙覺位)에 오른다. 이때 '비로소 깨달아감'(始覺)의 내용과 '깨달음의 본연'(本覺)이 완전하게 하나가 된다.[32] **그리고 이 모든 과정의 가능근거이자 귀결로서 최상위 지위를 차지하는 인지의 면모가 '하나처럼 통하는/통하게 하는 마음'(一心)이다.**

인간이 '하나처럼 통하는/통하게 하는 마음'(一心)의 주체가 되는 과정에서 부각되는 개념들의 인과적 연쇄를 원효의 안내에 따라 정리하면 다음과 같다. **'일심一心 여정旅程'의 이정표 내지 거치게 되는 기착지에 대한 선별적 안내문**인 셈이다.[33]

<향상의 잠재적 가능성이자 근거인 '여래장如來藏으로서의 일심一心' → '불변·독자의 실체나 본질은 없다는 이해'(空觀) → '현상을 유식唯識으로 이해함'(공관空觀을 안은 唯識觀) → '온전한 이해수행'(正觀)인 '[빠져들지 않고] 그침'(止)과 '[사실대로] 이해함'(觀)의 융합(止觀雙運) → '자기를 이롭게 함'(自利行)과 '타인을 이롭게 함'(利他行)의 결합적 전개 → '비로소 깨달아감'(始覺)의 내용이 바로 '깨달음의 본연'(本覺)임을 체득하게 되는 '하나처럼 통하는/통하게 하는 깨달음'(一覺) → '하나처럼 통하는/통하게 하는 마음'(一心)>.

이 조건인과적 연쇄를 통해 걸어가는 길의 의미를 풀면 이렇게 될 것이다.

인간은 진화과정에서 새로운 향상의 가능성을 발현시켜 품었다. 언어능력에 수반하여 발생한 것으로 보이는 '불변·독자의 실체/본질 관념'은 차이들 사이에 분리와 배제의 벽을 세웠지만, 다시 그 장벽을 해체시키고 **차이들과 '하나처럼 통하면서 만날 수 있는 인지능력/마음'(一心)을 발현시킬 수 있는 가능성**을 품게 되었다. **원효는 그것을 '여래장如來藏으로서의 일심一心'이라 부른다. 그러기에 '불변·독자의 실체나 본질은 없다는 이해'(空觀)는 이 가능성을 구현하는 토대이다.** 이 토대를 딛고서서, <[인간의 지각 경험에서 모든 현상은] 오로지 마음[에 의한 구성]일 뿐 [마음과 무관한] 독자적 객관대상은 없다>(唯識無境)는 유식唯識의 이해를 사닥다리로 삼아, 또 한 번 도약한다. 원효는 그 도약 방법을 '공관空觀을 안은 유식관唯識觀'으로 제시한다. **'공관空觀을 안은 유식관唯識觀'에 의거하여, '모든 경험현상을 괄호치고 거기에서 빠져나오는 마음국면/자리'를 확보하고, 그 국면/자리에서 이해들을 만나 '더**

32) 이에 관한 구체적 논의는 「자기이익 성취와 타자이익 기여의 결합 문제와 원효의 선(禪) —자리/이타의 결합 조건과 선(禪)」(『불교학연구』40호, 불교학연구회, 2014)에 있다.
33) 이밖에도 중요한 개념의 군群들이 있지만 이 글의 논지에 맞추어 선별한 것이다.

좋은 이해로 바꾸어가는 능력'을 확보한다. '공관을 안은 유식관'을 디딤돌 삼아 성취하는 이 능력을 원효는 '온전한 이해수행'(正觀)이라 부른다. <주·객관의 모든 현상에 '빠져들지 않고 그침'(止)>과 <그친 국면/자리에서 '사실대로 이해함'(觀)>을 동시에 펼칠 수 있는 능력이다. 지관쌍운止觀雙運의 정관正觀이 그것이다.

그런데 **이 '온전한 이해수행'(正觀)은 '자기를 이롭게 하는 이해의 수립 및 실천'(自利行)과 '타인들을 이롭게 하는 이해의 수립 및 실천'(利他行)을 하나로 결합시켜 펼칠 수 있는 실력을 키워가는 것이기도 하다. 개인 구제와 사회 구제가 '별개의 것이 아닌 관계'(不二, 不異)로 맺어지는 지평이 비로소 제대로 꽃을 피우는 단계이다. 이후에는 모든 차이현상과 '하나처럼 통하면서 만날 수 있는 깨달음'(一覺)이 뚜렷하게 되고, 마침내 모든 차이들과 '하나처럼 통하는/통하게 하는 마음'(一心)이라 부르는 궁극의 인지능력이 성취된다.**

이 모든 향상과정은 고스란히 '개인과 사회의 생활세계 문제해결력 향상과정'이기도 하다는 점을 간과하지 말아야 한다. 이 일심 여정에서는, 불변·독자의 실체·본질 관념으로 차이들을 왜곡하고 오염시켜 부당하게 다루어오던 실체·본질주의 기획의 갖가지 해로운 민낯이 고스란히 폭로된다. 동시에 종교·철학·문화·전통·관습·제도의 옷을 걸치고 국가의 보호 아래 위세를 떨치던 실체·본질주의의 기만과 폭력을 치유하는 능력이 향상한다. 이 성찰과 치유의 여정은 '조건 인과적 합리성'을 경험세계 내에서 구현시켜 간다. **모든 현상을 '조건에 따라 인과적으로 발생'(緣起)한 것으로 이해하는 연기적 이해능력으로 '차이현상들의 있는 그대로'를 드러내고, 그 차이들과 서로 막힘없이 공명共鳴하며 호혜적 관계를 만들어가는 '조건 인과적 합리성의 광대한 구현과정'이 그 여정의 풍경이다. 조건 인과적 합리성을 개인적·사회적으로 고도화시키는 최고수준의 능력을 원효는 '하나처럼 통하면서 만날 수 있는 깨달음'(一覺)으로 노래한다. 그리고 '하나처럼 통하는/통하게 하는 마음'(一心)은 그 여정의 시작이고 여러 기착지이며 최종 목적지이다.**

이 '일심一心 여정'에서는, <'어떤 이해나 경험에도 붙들려 갇히지 않고 빠져나오는 국면/자리'를 열고, 그 자리에서 이해들을 만나, 더 좋고 더 이로운 것으로 바꾸어가는 능력>을 키워주는 붓다의 정학/선 법설이, 정교한 논리와 풍부한 이론에 담겨 재구성되고 있다. <'공관空觀을 안은 유식관唯識觀' → '빠져들지 않고 그침'(止)과 '사실대로 이해함'(觀)의 동시 결합적 전개 → '자기를 이롭게 함'(自利行)과 '타인들을 이롭게 함'(利他行)의 나뉘지 않는 실천 → '하나처럼 통하면서 만날 수 있는 깨달음'(一覺)의 성취 → '하나처럼 통하는/통하게 하는 마음'(一心)의 완전한 발현>으로 재기술되고 있는 것이다. 그런데 붓**다는 '빠져나오는 마음자리'에 눈뜨게 하는 수행인 정지(正知, sampajānāti)의 구체적 방법을 '일상의 심신현상에 대한 알아차림'의 방식으로 제시해 준다. 그리고 선종은, 붓다의 정학/선 법설의**

취지를 계승하고 있을 뿐 아니라, 정지正知에 관한 방법론적 장치마저도 붓다의 방식을 계승하고 있다. 이에 비해 원효의 '일심 여정'에는 붓다와 선종에서 목격되는 것과 같은 '빠져나오기 방식'의 일상적 기법에 관한 언급은 없다. 그러나 정학/선의 의미와 내용을 정밀하게 밝혀주는 철학, 붓다와 선종이 제시하는 '정지正知의 일상적 방법'이 제대로 작동할 수 있는 철학적 근거와 토대는 탁월한 모습으로 펼쳐진다.

원효와 『대승기신론』 및 선종의 선관은 붓다의 정학/선 수행에 관한 새로운 관점을 천명하고 있다. 그리고 이들은 그 새로운 관점의 철학적 기초를 공히 유식唯識 통찰에서 마련하고 있다. 그런데 선종은 자신의 유식적 기반을 간명한 형태와 압축적 방식으로 표현하는데 그치고, 대부분의 관심을 '빠져나오는 마음국면/자리'를 확보하는 방법론적 행법에 집중한다. 선종의 언어는 철학적 내용을 담은 것일지라도 결국은 이 방법론적 행법을 이론적으로 분명히 하려는 의도와 관련되어 있다. 이에 비해 원효는 '빠져나온 마음국면/자리의 확보'와 '그 국면/자리에서 이해들을 만나 더 좋은 이해로 바꾸어가는 능력' 및 그 능력의 계발방법을 드러나게 하는 풍요로우며 고도화된 철학적 내용과 이론을 밑그림으로 펼치고 있다. '정학/선의 철학적 근거'를 체계적으로 수립하여 '철학의 땅에 뿌리 내린 정학/선의 나무'를 키워내고 있다. **선종은 자기언어의 철학적 근거와 이론을 원효로부터 제공받을 때, 선종 내부에 자리 잡은 신비주의 및 사유·언어의 결핍 현상을 극복할 수 있는 힘을 얻는다.**

멋진 그림이 그려진다. **붓다의 법설과 원효의 철학 그리고 선종의 창발적인 방법론적 언어가 어우러진 그림**이다. **깊은 뿌리인 붓다의 법설, 그 뿌리에서 제공하는 풍부한 수분과 양분으로 거목이 된 원효, 그 거목의 가지에 주렁주렁 열린 선종의 열매. 그 뿌리는 또 다른 나무를 키워내고, 그 나무에는 또 다른 열매가 열릴 것이다.**

일심에 관한 원효의 말 몇 구절을 들어보자.

"처음 ['본연의 측면에서 총괄적으로 펼침'] 중에서 <현상이라고 하는 것은 중생의 마음을 말한다>(所言法者, 謂衆生心)라는 것은, [대승] '자신의 [온전한] 본연'(自體)을 현상(法)라 말하는 것이다. 지금 대승에서는 모든 현상에 다 각자의 실체가 없으며 오로지 '하나처럼 통하는 마음'(一心)을 그 '자신의 [온전한] 본연'으로 삼으니, 그러므로 <현상이란 중생의 마음을 말한다>(法者, 謂衆生心)라고 하였다. <이 [중생의] 마음이 곧 [세간과 출세간의] 모든 것을 포섭하고 있다>(是心卽攝一切)라고 한 것은, '대승 [에서 말하는] 현상'(大乘法)이 '소승[에서 말하는] 현상'(小乘法)과 다름을 드러낸다. 참으로 이 [중생의] 마음이 모든 현상(法)을 '통틀어 끌어안기'(通攝)하기 때문에 '모든 현상 자신의 [온전한] 본연'(諸法自體)은 오로지 '하나처럼 통하는 마음'이니, 소승에서 <모든 현상에는 각각 자신의 실체가 존재한다>(一切諸法各有自體)고 말하는 것과는 같지 않은 것이다. 그러므로 '하나처럼 통하는 마음'(一心)이 '대승의 현상'(大乘法)이라고 말하는 것이다."[34]

"<'하나처럼 통하는 마음'이라는 도리를 세운다>(立一心法)는 것은 저 첫 번째 의문[인 '진리(法)에 대한 의문']을 제거하는 것이니, '대승의 진리'(大乘法)에는 오직 '하나처럼 통하는 마음'(一心)만 있다는 것을 밝히는 것이다. '하나처럼 통하는 마음' 이외의 또 다른 진리(法)란 없으니, 단지 근본무지(無明)가 있어 스스로의 '하나처럼 통하는 마음'을 미혹하게 하여 온갖 [분별의] 파도를 일으켜 '여섯 가지 미혹의 세계'(六道)에 떠돌아다니게 한다. [그러나] 비록 '여섯 가지 미혹의 세계'(六道)라는 파도를 일으키더라도 '하나처럼 통하는 마음'(一心)이라는 바다에서 벗어나지 않는다. 실로 '하나처럼 통하는 마음'(一心)으로 말미암아 '여섯 가지 미혹의 세계'(六道)를 움직여 생겨나게 하는 것이므로 '[중생을] 널리 구제하겠다는 서원'(弘濟之願)을 일으킬 수 있는 것이며, 또한 '여섯 가지 미혹의 세계'(六道)가 '하나처럼 통하는 마음'(一心)에서 벗어나지 않기 때문에 '한 몸으로 여기는 크나큰 연민'(同體大悲)을 일으킬 수 있게 된다. 이와 같이 의문을 제거하면 '[깨달음을 구하려는] 크나큰 마음'(大心)을 일으킬 수 있는 것이다."[35]

"'두 측면'(二門)이 [나뉘는 것이] 이와 같은데, 어째서 '하나처럼 통하는 마음'(一心)이라 하는가? 오염되었거나 청정하거나 그 모든 것의 '본연적 면모'(性)는 '[불변·독자의 실체나 본질에 의해] 둘[로 나뉨]이 없기에'(無二) '참됨과 허구라는 두 측면'(眞妄二門)은 [본질적] 차이(異)가 있을 수 없으니, 그러므로 '하나'(一)[처럼 통함]이라 부른다. [그리고] 이 '[불변·독자의 실체나 본질에 의해] 둘[로 나뉨]이 없는'(無二) 자리에서 모든 것을 실재대로이게 하는 것은 [이해하는 작용이 없는] 허공과는 같지 않아 <'본연적 면모'(性) 자신이 지혜롭게 사실대로 이해하니>(性自神解[36]), 그러므로 '마음'(心)이라 부른다. 그런데 이미 '둘'(二)[로 나뉘는 불변·독자의 실체나 본질]이 있지 않다면 어떻게 '하나'[처럼 통함]이라는 것이 있을 수 있으며, '하나'[처럼 통함]이 있지 않다면 무엇에 입각하여 '마음'이라 하겠는가? 이와 같은 도리는 '언어적 규정에서 벗어나고 분별하는 생각을 끊은 것'(離言絶慮)이어서 무엇으로써 지칭해야 할지 알 수가 없지만 억지로나마 '하나처럼 통하는 마음'(一心)이라 부른다."[37]

원효가 '일심一心'이라는 기호에 담아내려는 것은, '모든 것을 지어내면서 자신은 불생불멸하는 본체'가 아니다. **일심一心은, <차이 현상들 위에 근본무지가 실체·본질 관념을 덧씌워 수립한 '허구적 이해'(분별)의 성채에 갇히지 않고 빠져나와, 그 '잘못된 해로운 이해들'을 '사실적 사태에 부합하는 이로운 이해들'로 바꾸어, '차이들의 사실적 지위'를 살려내는**

---

34) 『소』(H1, p.704a) ; "初中"所言法者, 謂衆生心"者, 自體名法. 今大乘中, 一切諸法皆無別體, 唯用一心爲其自體, 故言"法者, 謂衆生心"也. 言"是心卽攝一切"者, 顯大乘法異小乘法. 良由是心通攝諸法, 諸法自體唯是一心, 不同小乘一切諸法各有自體. 故說一心爲大乘法也."

35) 『소』(H1, p.701b~c) ; "立一心法者, 遣彼初疑, 明大乘法唯有一心. 一心之外更無別法, 但有無明迷自一心, 起諸波浪流轉六道. 雖起六道之浪, 不出一心之海. 良由一心動作六道, 故得發弘濟之願, 六道不出一心, 故能起同體大悲. 如是遣疑, 得發大心也."

36) '神解'의 '神'은 확정되지 않는 면모를 지시하는 개념으로서 불교철학으로는 '분별적 구획에 갇히지 않음'을 지칭한다.

37) 『소』(H1, p.705a) ; "二門如是, 何爲一心? 謂染淨諸法其性無二, 眞妄二門不得有異, 故名爲一. 此無二處, 諸法中實, 不同虛空, 性自神解, 故名爲心. 然旣無有二, 何得有一, 一無所有, 就誰曰心? 如是道理, 離言絶慮, 不知何以目之, 强號爲一心也."

동시에 부당한 차별의 벽을 허물어 버리는 능력을 펼치는 마음>이다. 그리하여 차이들로 하여금 '허구적 이해'(분별)로 만든 기만과 폭력의 감옥에서 풀려나게 하여, <왜곡과 배제를 일삼는 '본질·실체주의의 덫'에 갇히지 않은 채 서로 만나며>(通), <실체·본질의 벽에 막히지 않고 공명共鳴하여 이롭게 관계 맺으며 상호작용함으로써>(攝), '더 나은 이해'로 나아가 '더 좋은 이로움'을 만들고 '더 널리 함께 누리는 길'을 걸어갈 수 있는 사유의 수준이다. 그러기에 '하나처럼 통하는/통하게 하는'(一) '마음'(心)이다.

원효의 '일심一心'은 '파도 타는 실력'과 관련된 기호이다. 일심一心은, 차이들을 싣고 가는 '이해의 파도'에 빠지지 않으면서 '이해의 파도타기'를 즐기는 유영遊泳의 사유능력이다. '차이들의 변화와 관계에 접속한 채' '역동적이면서도 지속적으로' '자유와 평안의 유희'를 펼칠 수 있는, 사유의 새로운 능력이다. 이 능력은, '개념과 판단에 갇히지 않으면서도 개념과 판단에 접속하여 적절하게 개념·판단을 굴리는 힘'이고, '더 좋은 판단을 역동적으로 구성해 가는 열린 성찰의 힘'이며, 그 활짝 열린 자리에서 서서 '더 이로운 행위를 선택하여 펼칠 수 있는 능력'이다. 언제나 언어·사유·차이들과의 접속 고리를 끊지 않은 채, 언어·사유·차이들에서 발생하는 허구와 그로 인한 삶과 세상의 훼손을 치유하는 힘, 차이들과 만나는 언어와 사유의 이로운 능력과 수준을 열어 끝없이 향상시키는 마음의 힘. - 그것이 '하나처럼 통하는/통하게 하는 마음'인 일심一心이다.

붓다와 원효의 길은, 언어·사유·차이들이 존재의 집일 수밖에 없는 인간이, 그 집에 살면서도 근원적인 안락과 자유의 이로움을 누릴 수 있는 길이다. 이 길이 혹 무성한 잡초에 가려 있는 것은 아닐까? 그것도 집안 내부의 잡초들에 의해서. 인문人文 학인에게 붓다와 원효의 길은 새로운 수준의 인문의 길(道)이기도 하다. 이 길이 제대로 걷기 어려울 정도로 풀숲이 되어 있다면, 그것은 언어·사유·차이와의 접속 고리를 끊어버리는 후학들의 해석들 때문이다. 이 접속 고리를 다시 복원하는 것이 불교철학을 비롯하여 보편지혜를 탐구하는 인문 학인들의 과제다. 원효는 등 뒤를 밀어주는 강력한 등 바람이다. 그 등 바람을 빌리면 숲길 헤치고 가는 행보가 훨씬 수월해진다. 원효의 언어는 든든한 순풍이다.