세계 창조에 관한 세 가지 유형들
- '가능적인 것'과 '잠재성들' 그리고 '여래장' -

신 익 상 (감신대)

【한글요약】

화이트헤드의 가능적인 것, 들뢰즈의 잠재성들, 그리고 원효의 여래장은 모두 세계 창조의 가능성을 세계의 잠재성에서 찾고 있다는 점에서 공통점을 갖는다. 화이트헤드에게 세계 창조는 단적으로 합생과 이행의 과정으로, 들뢰즈에게는 차이와 반복의 사건으로, 원효의 여래장에서는 모음과 펼침의 순환운동으로 나타난다. 특히 화이트헤드는 "역전"이라는 개념을 통해 잠재성을 소환하고 있으며, 들뢰즈는 "잉여계산"을 통해, 원효는 "입(入)여래장"을 통해 잠재성을 소환한다. 따라서 이들 모두는 잠재성을 내장하고 있는 주기운동으로써 세계를 설명하는 잠재성의 철학들이라고 할 수 있다. 이들 잠재성의 철학들은 세계의 가능성을 세계에게 돌려주면서 세계로 하여금 스스로를 책임질 수 있는 가능성을 허락하는 것이다. 이는 세계 내 과정인 인간-실재를 포함하는 것인바, 인간의 윤리적 삶에도 이어진다고 할 수 있다. 이에 대한 적극적 증례를 원효의 여래장사상에서 찾음으로써 잠재성의 철학들이 추구할 수 있는 하나의 실천적 길인 하강운동을 은유적으로 제시할 수 있다.

[주요어] 화이트헤드, 들뢰즈, 원효, 가능적인 것, 잠재성, 여래장, 역전, 잉여계산

www.kci.go.kr

1. 들어가는 말

“가능적인 것”(the potential)과 “잠재성들”(virtualities)은 세계창조의 문제와 관련된다. 이들은 그것이 반복이든 새로움이든 어쨌거나 빚어지는 세계의 전진에 관한 질문 속에서, 그러나 언제나 현실적 존재나 계기들의 지위문제와 관련되고 마는 질문 속에서 논의될 성질의 개념들이다.[1] 그것은 이미 야스퍼스(Karl Jaspers, 1883-1969)에게서 본질과 실존의 문제로 실감된바 있으며, 혹자는 존재와 존재자로, 보통은 영원과 시간으로, 여기에서는 천상세계와 지상세계로 표현하는 것들과 밀접하게 관련된다. 화이트헤드(A.N. Whitehead, 1861-1947)나 들뢰즈(Gilles Deleuze, 1925-1995)는 이러한 학적 구도의 밖에서 대답을 추구하려고 시도한 자들이다.

이러한 시도에 맞먹을 또 다른 인물로 원효(元曉, 617-686)를 끄집어낸다면 상황은 삼자대면 속에서 더욱 풍성하고 흥미진진한 결실을 맺기에 좋은 환경이 될 것이다. 원효의 여래장(如來藏) 또한 세계출현을 이끈다. 이 삼자에 대한 비교는 대승불교의 불이적(不二的, advaya) 사유가 원효를 통해 더해지면서 차이의 풍성함을 낳을 것이다.

이러한 차이의 풍성함에 대해서 부연하건대, 이 풍성함의 근거에는 ‘창조’라는 용어가 갖는 개념의 차이가 있다. 한쪽은 실재적으로 존재하는 계기들 속에서 이분법으로 구분되었던 것들을 연관시키는 정밀한 작업이 보여주는 과정을 통해서나(화이트헤드) 또는 차이가 가져오는 존재의 실체성을 기반으로 하는 생성을 통해서(들뢰즈) 창조를 개념화한다. 어떤 경우에서든 이들에게 실재는 존재(being), 즉 있음(有)을 전제로 하고 있는 것이다. 이 있음은 “왜 무가 아니고 유인가?”를 물었던 서구철학의 오랜 질문의 전통에서 여전히 벗어나지 않는다. 다만, 그것을 생성과의 대립에 놓지 않고 생성 속에서 봄으로써 서구의 전통적인 대답들에 대처했던 것이다. 들뢰즈의 배치(agencement), 곧 아상블라주(assemblage)가 보여주듯, 그리고 일자와 다자의 관계 속에서 이접에서 연접으로 가는, 화이트헤드의 저 창조성을 원리로 하는 합생이 보여주듯, 이들에게 창조란 있음의 재배치와 관련된다. 예컨대, 그래서 화이트헤드는 “구체적 사실”[2]에서 자신의 철학적 물음을 시작하는 것이다. 그래서 이들에게 창조란 무엇보다 재배치가 가져오는 ‘새로움’에 관련된다.

반면에 다른 한쪽은 있음과 없음이라는 이분법적 구도 자체를 벗어나는 것에서 출발한다. 이는 자성(自性), 곧 본래적인 성질이라는 것 자체를 일체 부정하는 데 사유의 기반을 둔다는 뜻이다. 따라서 이 경우에는 ‘새로움’을 말할 수 있는 기반 자체가 없는 것처럼 보인다. 하지만 여기서 부정은 단지 어떤 대상에 대한 일회적인 부정을 뜻하는 것이 아니라 사유의 원리로서 제시되는 것이라는 점에 주목할 경우 상황이 달라진다. 부정의 연쇄가 사유의 원리가 되는 것이기에 여기서 부정은 지양하는 활동이 되는 것이다. 이러한 사유에 있어서는 운동의 근거가 지양하는 것, 어느 한 지점에 머물지 않는 것에 있다. 생성을 있음의 수동적 재배치로 보지 않고 지양하는 활동에서 찾

1) 들뢰즈는 이러한 현대철학의 특징이 “시간/무시간, 역사/영원, 특수/보편 등의 양자택일을 극복하는 데 있다.”고 말한다. 하지만 그는 이내 니체를 따라 역사도 영원도 아닌 반시대성의 철학, 다가올 시대를 위해 시대에 반함으로써(acting counter) 시대를 따르는 철학을 추구한다고 선언한다; Gilles Deleuze, Difference and Repetition[Différence et Répétition(1968)], trans. Paul Patton (London: The Athlone Press, 1994) x xi.

2) Alfred N. Whitehead, 『과정과 실재』 [Process and Reality: An Essay in Cosmology(corrected edition, 1978)], 오영환 역 (서울: 민음사, 1999) 75-7. 참조.

www.kci.go.kr

는 것이다. 원효는 우주심(宇宙心)으로서의 일심(一心)을 상정하면서 동시에 여기에 이중부정의 변증법, 즉 부정의 연쇄를 통해 제자리에 머물지 않고 질적 변화를 야기하는 운동성의 원리를 부여했다. 또한 일심을 세계로부터 초월한 것으로 보지 않고 만물에 깃들어 있는 것, 일심본각여래장으로 보았다. 자성이라고는 없는 연기의 세계가 이미 생성의 가능성을 그 운동성, 지양하는 활동으로 내장하고 있으면서 새로움을 스스로 형성할 잠재력을 지니고 있는 것이다.

물론 불교의 사유를 생멸을 바탕으로 하는 시간성에 대입하여 이해하는 것에 대한 반대가 있을 수 있다. 불교는 본질적으로 생멸하는 세계를 벗어나는 것에 더 강조점을 두고 있기 때문이다. 그럼에도 본고는 현대 문명이 이해하고 있는 생멸의 세계를 불교의 사유방식이 적극적으로 '수용할 때' 불이중도를 더 정확하게 기술할 수 있다는 주장을 더 이상의 논증 없이 전제한다. 그리고 이러한 전제 하에서 원효의 여래장 사상이 앞서의 두 잠재성의 철학들과 만날 수 있다고 본다. 긍정과 부정의 만남, 수동과 능동의 만남 — 그러나 이 짧은 논문에서 이 만남을 충분하게 기술하진 못하였기에 하나의 이야기로 만족하고자 한다.

2. 화이트헤드의 가능적인 것

먼저 화이트헤드의 가능적인 것에서 시작하자. 화이트헤드는 선언한다.

> 세계는 자기 창조적이다. 그리고 자기 창조적인 피조물로서의 현실적 존재는 초월적 세계의 공동창조자part-creator라는 불멸적인 기능으로 바뀐다. 자기 창조 가운데 있는 현실적 존재는 개체적 만족과 초월적 창조자로서의 자신의 이상에 의해 인도된다. 이러한 이상을 향유하는 것이 <주체적 지향>subjective aim이며, 이 때문에 현실적 존재는 하나의 결정적인 과정이 되고 있는 것이다.[3]

들뢰즈는 화이트헤드의 형이상학이 "영원한 객체들"(eternal objects)이라는 현실적 계기들의 한정자가 가능태(possibility)로 존재하면서 이 한정자가 절대적 주체의 속성으로 있지 않고 오히려 현실적 계기들의 생생한 현장에서 구체화됨을 보여준다고 이해했다.[4] 이러한 이해를 그는 사무엘 버틀러(Samuel Butler)의 에레혼(Erewhon)에 착안하여 "no-where를 은폐하기와 now-here의 칸트적 질서를 역전시키기의 이중 과정"이라는 말로 압축해서 요약한다.[5]

먼저, "no-where를 은폐하기"에 대한 해설을 시도해 보자. 실로 화이트헤드의 저 "존재론적 원리에 따르면 알지 못하는 곳[nowhere]으로부터 세계 속으로 유입되는 것은 아무것도 없다."[6] 영원한

3) Alfred N. Whitehead, 『과정과 실재』 185.

4) 이런 의미에서 화이트헤드는 칸트철학의 질서를 역전시킨다고 볼 수 있다(Jean-Claude Dumoncel, "Whitehead and Deleuze on Creation and Calculus," Deleuze, Whitehead, Bergson: Rhizomatic Connections, ed. Keith Robinson (Basingstoke: Palgrave Macmillan , 2009) 145). 실로 화이트헤드는 『과정과 실재』에서 "객관적 세계를 주관적 경험의 구성물로 보는 칸트의 이론"이 오류라고 지적하면서 주관성으로부터 현상적인 객관성이 나타나는 것이 아니라 "외적 세계를 여건으로 만드는 객체성으로부터 하나의 개체적 경험을 성립시키는 주체성으로 나아가고 있는 것"이라고 적고 있다; Alfred N. Whitehead, 『과정과 실재』 299.

5) Jean-Claude Dumoncel, "Whitehead and Deleuze on Creation and Calculus," 145: Gilles Deleuze, Difference and Repetition x xi, 284-5.

www.kci.go.kr

객체들은 현실적 세계의 일부분인 신의 원초적 본성에 포섭되어 있는 것이다. 일찍이 화이트헤드의 사태 인식은 다음과 같았다. 우선, "시간적인 사물들은 영원적인 사물에 관여함으로써 생겨난다." 그런데 이들은 "시간적인 것의 현실태(actuality)를 가능적인 것(potential thing)의 초시간성과 결합시키는 어떤 것a thing에 의해 매개된다." 여기서 '어떤 것'이란 "세계 속의 신적 요소"를 가리킨다. 그리고 '가능적인 것의 초시간성'은 마치 절대온도의 원점에서 서로 떨어진 채 있는 개개의 소립자들과도 같이 이접(離接, disjunction)되어 있는[7] "추상적인 가능태"의 형태로 남아있다. 따라서 이접의 상태에 있는 추상적인 가능태는 그 상태대로라면 어디에도 없는 곳(no-where)으로 소멸해 갈 운명에 처하게 된다. 그러나 "세계 속의" 신적 요소가 중간 다리 역할을 하여 이 가능태들은 그 매개의 열기를 통해 과정으로 진입하면서 연접(連接, conjunction)의 현실 세계에 도달하게 된다.[8] 여기서 중요한 것은 신적 요소가 "세계 속"에 있다는 사실이며, 이데아로서의 가능적인 것은 영원한 객체라는 형식으로 신의 원초적 본성 속에 내장되어 있다는 사실이다. 따라서 가능적인 것은 현실세계 외부에서 진입해 오는 것이 아니다. 현실세계 속에 이중으로 은폐되어 있다 — 영원한 객체라는 이름으로, 신이라는 이름으로. 은폐되었던 가능적인 것은 합생(合生, concrescence)과 이행(transition)의 리듬을 타고 현실세계 속으로 진입한다. 그러나 이것은 가능적인 것이 어떤 구체적인 현실적 내용이라는 오해를 허락하지는 않는다. 그것은 한정자일 뿐이다. 한정되는 구체적 내용은 언제나 현실적 계기들의 과정으로서만 나타난다.

"now-here의 칸트적 질서를 역전시키기"는 현실적 계기들에 의해서 현실적 계기들이 형성되어 가는 과정에 직결된다. 화이트헤드의 "상대성의 원리"는 "<있는 것>의 본성에는 모든 <생성>을 위한 가능성이 속해 있다"[9]는 뜻으로 사용되면서 그의 또 다른 개념인 "개조된 주관주의적 원리"로 옮겨갔다. 이 원리는 근대 서구철학의 산물인 "주관주의적 원리"를 비판하면서 등장한다. "주관주의적 원리"란 "경험의 행위에서의 여건은 보편적인 것들만으로 충분히 분석될 수 있다."는 뜻인바, 실체-속성의 구도를 존재론적으로 전제하고, 실체를 절대적인 주어로 고정하는 아리스토텔레스의 제1실체 정의를 수용하며, 바로 이 제1실체가 경험의 주체이기도 하다는 전제를 바탕으로 한다. 이는 결국 개별자와 보편자라는 구별로 나아가게 하는데, 화이트헤드는 이러한 구별과 그 전제들을 거부하면서 개별자와 보편자를 "현실적 존재"(actual entity)와 "영원한 객체"로 각각 대체한다.[10] 이 기획은 "개조된 주관주의적 원리"가 "주관주의적 원리"와 "감각주의적 원리"의 종합이라는 사실로 인도한다. 즉 실체를 고립으로부터 해방시키면서도 경험의 주관적인 측면을 여전히 가져가는 것이다. 이를 토마스 호진스키(Tomas E. Hosinski)는 다음과 같이 요약적으로 말한다.

> 간단히 말해, 그의 개조된 주관주의적 원리는 "분석을 위하여 형이상학에 제시되는 근원적인 형이상학적 사태는 주관적 경험"[11]이라는 점을 받아들이고 있지만, 그러나 그의 이 원리는, 우리의 주관

6) Alfred N. Whitehead, 『과정과 실재』 440: "존재론적 원리"란 현실적 존재만이 근거가 된다는 원리다; Alfred N. Whitehead, 『과정과 실재』 83.

7) 따라서 "이접"은 공간적으로 뿐만 아니라 시간적으로도 고정되어 있는 무미건조한 영원에 처해있음을 지시한다고 이해할 수 있다. 실로 그것은 no-where에 처해 있는 것이다.

8) Alfred N. Whitehead, 『과정과 실재』 110-1. 참조.

9) Alfred N. Whitehead, 『과정과 실재』 80; 이렇게 해서 생성(becoming)이 존재(being)에 기여하는 것이 아니라 존재가 생성에 기여하는 것으로 된다. 현실세계는 생성의 세계며 그것에 잠재해서 생성을 실현하는 것이 존재의 가능태라는 것이다.

10) Alfred N. Whitehead, 『과정과 실재』 302-3. 참조.

www.kci.go.kr

적 경험이 우리를 둘러싸고 있는 세계로부터 사적이거나, 고립되어 있거나, 혹은 세계와 무관한 지각이 아니라는 상식적 주장을 무시하지 못하도록 하고 있다.[12]

이는 현실적 존재와 영원한 객체가 합생과 이행이라는 과정에 어떤 방식으로 참여하고 있는가를 밝히는 가운데 명료해진다. 간단히 말해서 합생은 "<다자>many의 각 항(項)을 새로운 <일자>one의 구조 속에 결정적으로 종속시킴으로써 개체적 통일성을 획득하게 되는"[13] 과정을 말한다. 이 과정에서 현실적 존재는 생성하고 완결되며 완결됨과 동시에 소멸한다. 즉, 현재의 현실적 존재의 생성-완결-소멸은 과거의 현실적 존재들의 생성-완결-소멸의 과정들을 다자로서 포획하면서 그것들을 어떤 내적 과정, 즉 합생을 통해서 하나인 개체적 존재의 구조 속에 연접적으로 배치하는 것이다. 따라서 이것은 주체로부터의 과정이라기보다 주체에로의 과정이다. 그리고 주체에로의 과정에 이상(理想)을 부여함으로써 주체에로의 성장을 촉진하는 것을 "주체적 지향"이라고 한다. 주체적 지향이야말로 "세계 속에서 신이 영향력을 행사하는 수단"이 된다. 이를 통해서 세계 속에서 세계와 교섭한 결과를 결과적 본성으로 갖는 신이 자신의 원초적 본성에 저장되어 있는 저 영원한 객체와 이 결과적 본성을 결부시키면서 얻게 되는 "그 현실적 존재가 장차 되어갈 수 있는 것에 대한 통찰"을 주체적 지향이라는 형태로 제공하기 때문이다.[14] 이행은 현실적 존재가 완결로서 만족되자마자 소멸되는 합생의 저 끝자락에서 일어나는 사태인데, 합생이 "자기원인의 목적론적 과정"이라면, 이행은 "타자원인의 인과적 과정이다."[15] 즉 완결된 현실적 존재는 명멸하는 가운데 후속하는 합생에게 실재적 가능태(real potentiality)가 되어 신의 결과적 본성에 던져진다. 이제 그것은 새로운 합생을 시작하는 또 다른 현실적 계기를 준비하며 신을 살찌운다. 이행은

존재자의 완결에 따르는 과정의 소멸이 그 개별적 존재자를, 과정의 반복에 의해 생겨나게 되는 다른 개별적인 존재자들을 구성하는 시원적(始原的) 요소로 만들어가는 유동성이다.[16]

이러한 유동성은 벡터적 성격을 갖는 거시적 과정으로서 화이트헤드는 이를 창조성과 동일시한다. "벡터적"이라는 말은 인과적 성격을 지닌 과정을 부각시키는 것으로 "현실적인 것들"(the actual)로부터 "단순히 실재적일 뿐인 것들"(the merely real)로의 이행이 갖는 창조적 성격을 지시하는 말이다.[17] 즉, 하나의 완결된 현실적 존재의 소멸은 실재적인 가능태로 이행되면서 다른 현실적 존재를 잉태하기 위해 기다린다. 말하자면 이행은 완결된 일자가 현실세계로부터 소멸됨과

---

11) Alfred N. Whitehead, 『과정과 실재』 307.
12) Thomas E. Hosinski, 『화이트헤드 철학 풀어 읽기』 [Stubborn Fact and Creative Advance: An Introduction to the Metaphysics of Alfred North Whitehead(1993)], 장왕식·이경호 역 (서울: 이문출판사, 2003) 79.
13) Alfred N. Whitehead, 『과정과 실재』 387.
14) 오영환, "부록: 화이트헤드의 용어 해설집," 『과정과 실재』 645: 따라서 주체적 지향은 주체"의" 지향을 의미하는 것이 아니라 "객체적 유혹"(문창옥, 『화이트헤드 과정철학의 이해』 (서울: 통나무, 1999) 160)으로서 주체"에로의" 지향이라는 과정적 성격을 갖는다고 할 수 있다. 과정적이기에 합생의 과정에서 얼마든지 수정될 수도 있는 것이다.
15) 문창옥, 『화이트헤드 과정철학의 이해』 149: 화이트헤드에게 있어서 창조적 전진의 과정은 이접에서 연접으로, 다에서 일로의 과정에 다름 아니다. 문창옥은 다음의 글에서 이것을 중심으로 이행과 합생을 통한 생성의 과정을 요약적으로 쉽게 설명하고 있다; 문창옥, 『화이트헤드철학의 모험』 (서울: 통나무, 2002) 210-12.
16) Alfred N. Whitehead, 『과정과 실재』 386.
17) Alfred N. Whitehead, 『과정과 실재』 388-95. 참조.

www.kci.go.kr

동시에 자신을 가능태의 형태로 전환함으로써 후속하는 합생을 위해 자신을 다자 가운데로 내어놓는 희생이다. 화이트헤드의 창조성은 희생을 현상(現像)하는 원리로써 가지고 있다고 할 것이다.

합생을 통해 가능적인 것들은 하나의 현실적 존재를 수립하며 현실화된다. 이행을 통해 현실적 존재는 가능적인 것들로 흩어지며 새로운 합생을 준비한다. 이 과정 속에서 주체는 언제나 임시적일 수밖에 없다. 그것은 형성되고 소멸한다. 성장하고 파괴된다. 열매를 맺고는 희생을 준비한다. 이렇게 칸트적 질서는 역전된다.

이 모든 과정은 신의 중재에 의해 진행된다. 따라서 신이 현실적 세계의 부분인 한, "존재론적 원리"(ontological principle)는 이 모든 과정에서 견고하다. 가능적인 것은 현실세계 내부에서 현실세계에 근거하며 현실세계에서 실현된다. "세계는 자기 창조적이다."[18]

그러나 "no-where와 now-here의 이중과정"은 가능성의 근거를 어디에 두는가에 대한 해명에 치중되어 있다. 세계의 자기 창조가 어떻게 가능한가는 드러나지 않았다. 뒤몽셀(Jean-Claude Dumoncel)은 합생의 두 번째 위상인 개념적 위상에서 벌어지는 개념적 "역전"(conceptual reversion)에 관심을 기울이면서 새로움의 발생, 세계창조의 구체적 계기를 검토한다.

이행의 거시적 과정이 새로움을 창조하는 밑거름이 된다면, 역전은 그 밑거름을 가지고서 합생 가운데서 구체적인 창조를 이룩하는 과정이다. 개념적 위상이라고 이름 붙여진 합생의 두 번째 위상은 재생(reproduction)과 역전으로 구성된다. 재생은 이어받고 역전은 이어받은 것과 다른 것을 감지한다. 즉 재생은 과거의 현실적 존재의 잔상이다. 역전은 이 잔상에서 또 파생되어 나온 잔상이다. 따라서 이 잔상에 대응하는 영원한 객체는 재생의 잔상에 대응하는 영원한 객체와 차이(potential difference)를 빚게 된다. 전자는 시공간 속에 실현되었던 것을 바탕으로 하지만, 후자는 그와 더불어 아직 시공간 속에 실현되지 않은 것을 포함하고 있는 것이다. 하지만 여기에 한 가지 문제가 발생하게 되는데, 이 차이가 만들어내는 새로움은 존재론적 원리에 위배되는 것처럼 보이기 때문이다. 아직 실현되지 않은 것을 토대로 한 새로움이라면, 그것은 현실적 존재를 근거로 한 것이 아니다. 바로 이 지점에서 화이트헤드는 신을 다시 끌어들인다. 이를 문창옥은 다음과 같이 설명하고 있다.

> 그런데 화이트헤드는 신과 연관시켜서 주체적 지향을 논하는 자리에 이르러, 주체적 지향이 신에 대한 순응적 느낌에서 파생되는 것이라고 주장한다. 실현되지 않은 영원적 객체를 여건으로 하는 신의 개념적 느낌 가운데 하나를 순응적으로 느낀 것이 바로 주체적 지향의 느낌이라는 것이다. 여기서 새로운 영원적 객체에 대한 느낌의 가능성을 설명하기 위해 마련되었던 **역전의 범주**는 불필요하게 되고, 최고의 유혹은 순응이라는 앞서의 주장은 그만큼 더 일관된 설명력을 확보하게 된다.[19]

이 부분에 대해 뒤몽셀은 다음과 같이 이해하고 있다.

> 역전의 "범주"가 폐지된다 할지라도 본연의 "역전"은 폐지되지 "않는다." '범주'는 원리나 법칙인 것인데, 그것은 정의(定意)로써 "모든" 현실적 존재들에 적용되고 그것들의 내적 구성을 묘사한다. 여기서 역전은 최종적으로는 신에게 "저장되기"(reserved) 위해서 "신에게로 운반된다."(transferred to God) 역전은 신의 "특권"(prerogative)인 것이다. 화이트헤드에 의하면 역전은 신의 "기능"(function) 속에서

18) Alfred N. Whitehead, 『과정과 실재』 185.
19) 문창옥, 『화이트헤드 과정철학의 이해』 160.

www.kci.go.kr

일어난다.[20]

화이트헤드는 한편으론 주체적 지향이 스스로의 자율성에 의해 존재론적 원리를 제한한다고 하면서 다른 한편으론 주체적 지향이 "신의 본성 속에서 개념적으로 실현된, 사물들의 불가피한 질서로부터 그 주체가 계승한" 것에서 시작한다고 함으로써[21] 실현되지 않은 영원한 객체를 은폐하고 있는 신이라는 현실적 존재를 통해 존재론적 원리를 유지하면서도 주체적 지향이 그 은폐된 것을 끄집어내는 자율적 결단의 지위를 허락한다. 그리하여 신은 "창조적인 작용에다 어떤 특성을 부여"[22]할 수 있게 되는 것이고, 그것은 주체적 지향을 통해 언제든지 굳이 신이 아니어도 좋은 현실적 존재에게로 돌려질 수도 있게 되는 것이다.[23] 따라서 이제 "역전이 신에게 저장된다고 해도 좋고 역전이 모든 현실적 존재들에 기인한다고 해도 좋게"[24] 된다.

3. 들뢰즈의 잠재성들

이제부터는 들뢰즈의 잠재성들에게로 눈을 돌려 보겠다. 화이트헤드 철학에서의 세계창조가 "가능적인 것"과 "신이 창조적인 작용에다 어떤 특성을 부여하는 것"을 중심으로 소개될 수 있다면, 들뢰즈 철학에서의 세계창조는 "잠재성들"과 "잉여계산"(odd calculus)을 중심으로 소개될 수 있다.[25] 뒤몽셀이 이름붙인바 "잉여계산"이란 결과의 부정확함과 이에 따라서 발생하는 환원 불가능한 불균형이 세계를 창조하는 신의 계산에 있어서 조건이 되고 있다는 들뢰즈의 말에서 기원한다.[26] 여기서 '계산'(calculus)이란 미적분에 상응한다. 미적분의 가장 기초적인 예로 우리는 미분방정식을 상정할 수 있고, 사실 들뢰즈가 바로 그랬다. 더하여 정적분과 부정적분의 상관관계가 분화와 합성을 설명하는 수단이 된다.[27] 결국 잠재성과 현실성의 관계는 문제와 해(解)의 관계가 된다. 문제들은 플라톤적 이데아와 변증법적 연관들(liaison)로 구성되어 있다. 여기서 "변증법"이라는 말은 시간성과 관계성을 강조하는 것, 구체적인 실현이란 언제나 시간적인 사건이라는 점을 강조한 것이라고 할 수 있다.[28] 이 이데아와 이들의 연관으로 구성된 문제들은 결합관계를 통해서 현실화되면서 해를 구성한다.

여기서 중요한 점은 문제와 해와의 관계에 대한 통상적인 이해를 뒤집어엎는 사고의 전환이다. 즉, 해가 문제에 전적으로 의존하는 것이 아니라, 오히려 문제가 해에 의존하면서 문제풀이가 완결되더라도 사라지지 않고 자신을 규정하는 형태로 남는다. 예컨대, $\sqrt{2}$는 '한 변의 길이가 1인 정사각형의 대각선의 자취의 길이'일 수도, '넓이의 크기가 2π인 원의 반지름의 길이'일 수도 있다.

---

20) Jean-Claude Dumoncel, "Whitehead and Deleuze on Creation and Calculus," 161.
21) Alfred N. Whitehead, 『과정과 실재』 440.
22) Alfred N. Whitehead, 『과정과 실재』 449.
23) 문창옥, 『화이트헤드 과정철학의 이해』 173-4. 참조.
24) Jean-Claude Dumoncel, "Whitehead and Deleuze on Creation and Calculus," 161.
25) Jean-Claude Dumoncel, "Whitehead and Deleuze on Creation and Calculus," 145, 161.
26) Gilles Deleuze, Difference and Repetition 222.
27) Gilles Deleuze, 『차이와 반복』 [Différence et Répétition(1989)], 김상환 역 (서울: 민음사, 2005) 454. 참조.
28) Gilles Deleuze, 『차이와 반복』 360-1. 참조: 박성수, 『들뢰즈』 (서울: 이룸, 2004) 131.

www.kci.go.kr

따라서 $\sqrt{2}$라는 하나의 해로서의 숫자는 그 해를 요구하는 문제에 따라서 그 의미가 완전히 달라진다. 동시에 그 해가 도출되는 과정은 문제가 선명해지고 그 성격이 규정되는 과정이 된다. $\sqrt{2}$는 문제를 규정함과 동시에 그 해가 되는 것이다. $\sqrt{2}$만으로는 어떤 의미도 없다. 그것은 언제나 어떤 '문제-해' 한 벌 속에서만 이해 가능하다. $\sqrt{2}$는 가능한 문제들을 무수히 많이 담고 있는 것이다.

뒤몽셀은 이러한 문제-해의 관계를 "잠재적인 것"과 "현실적인 것"의 관계로 소개하면서 잠재적인 것을 현실화하는데 있어 들뢰즈에게 본질적인 것은 불균형이며 나아가서 기준의 부재, 즉 통약불가능성(incommensurability)임을 지적한다.[29] 잠재적이므로 즉자적이며 통약불가능이므로 차이이다. 따라서 "즉자적 차이"가 창조에 본질적인 것이다. 그런데 이 차이의 수직에 들뢰즈는 베르그송(Henri Bergson, 1859-1941)의 원뿔을 가지고서 수평적인 차원을 결합시킨다. 반복과 차이의 결합이다. 이 결합은 불평등하다. 차이의 세계에서는 차이가 종합[30]되지만 반복의 세계에서는 시간을 따라 세 개의 수동적 종합[31]이 일어난다. 하비투스(Habitus), 므네모시네(Mnémosyne), 그리고 타나토스(Thanatos). 하비투스-습관적 기억과 므네모시네-순수 기억은 각각 땅과 하늘, 시간의 정초와 시간의 근거로서 불가분리하게 결합되어 있다.[32] 습관은 반복의 응축(contraction)이 되어 현재에 배치된다. 이 응축은 요소들의 반복과 경우들의 반복이 그 닫힘과 열림을 공유하면서 불가분리하게 결합되어 나타난다.[33] 순수 기억의 종합은 끊임없이 과거가 되고 있는 현재가 바로 현재와 공존함으로써 지속됨을 지시한다. 그것은 개별적 사례들의 반복이 응축되는 것이 아니라, 현재의 시점에서 과거 전체와 그 현재의 순간이 동시성이라는 형태로 응축되는 것이다. 이런 식으로 시간의 첫 번째, 두 번째 종합은 기억이라는 형태로 잠재성의 영역에서 차이를 생성하며 현재와 공존한다. 첫 번째 수동적 종합은 반복을 통해 차이를 만들어 낸다면, 두 번째 수동적 종합은 반복 가운데서 차이를 포괄하는 역할을 한다. 전자는 현재의 종합이라면, 후자는 과거의 종합이며, 이들은 불가분리하게 결합되어 한 벌의 잠재성을 형성한다.[34] 세 번째 종합은 타나토스-죽음본능으로서 영원회귀라는 무제약적인 진리를 드러낸다. 그것은 과거와 현재를 "벗어던진 세계"에 변용을 가져오고 비

---

29) Jean-Claude Dumoncel, "Whitehead and Deleuze on Creation and Calculus," 146: 들뢰즈는 라이프니츠나 헤겔 모두 "차이의 고유한 개념을 차이의 기입과 혼동"함으로써 동일률에서 벗어나지 못하고 있다고 비판한다(Gilles Deleuze, 『차이와 반복』 130-1). 그러나 차이는 단지 동일률과의 대립에서 발견되지 않는다. 동일률에 봉사하는 차이, 즉 부정의 차이가 존재하기 때문이다. 들뢰즈의 차이는 긍정으로서의 차이, 생성으로서의 차이이며 부정으로서의 차이, 두 사물 '사이'의 차이가 아니다(Gilles Deleuze, 『차이와 반복』 85-7, 136).

30) "종합"은 차이, 이질성과 다양성을 전제로 한다(박성수, 『들뢰즈』 130). 그것은 "시간을 살아 있는 현재로 구성하며, 과거와 미래를 이 현재의 차원들로 구성한다. 그렇지만 이 종합은 시간 내적이다. 이는 이 현재가 지나간다는 것을 의미한다."(Gilles Deleuze, 『차이와 반복』 184) 그러므로 종합에 의해 구성된 현재는 이어지는 또 다른 종합의 계기에 있어서는 그 종합에 해당하는 현재의 차원들로 구성되는 과거, 즉 잠재적인 것이 될 것이다.

31) 이들의 종합이 수동적 종합인 까닭은, 이들이 정신의 능동적 작용에 의한 종합이 아니기 때문이다. 그럼에도 이들은 "구성적"이다. 정신"에 의해서" 이루어지는 것은 아니지만, 모든 반성에 앞서 정신 "안에서" 이루어지는 것이다. 그것은 응축이라는 형태로 특수한 것들을 일반적인 것으로 전환시킨다. 따라서 비대칭적이다. 시간의 환원불가능성을 야기하는 것이다; Gilles Deleuze, 『차이와 반복』 171.

32) Gilles Deleuze, 『차이와 반복』 188-9.

33) 반복의 요소들은 두 개 이상일 경우 차이를 빚으면서 최소의 주기로 환원될 수 있는데, 이것을 경우라고 들뢰즈는 부른다. 예컨대 '틱-탁'이라는 시계소리의 경우 '틱'과 '탁'은 요소들이 되며, 이 요소들의 최소의 반복인 '틱-탁'은 경우가 된다.

34) Gilles Deleuze, 『차이와 반복』 247.

www.kci.go.kr

형식만을 긍정한다. “영원회귀는 긍정하는 역량이다.” 다양성, 차이, 우연성을 긍정한다. 이들의 대자적 관계를 통해 영원회귀는 미래와 조우한다.[35] 여기서 개체화를 경유한 잠재적인 것의 현실화가 이루어지는 것이다.[36]

그렇다면 차이와 반복은 어떻게 만나고 있는 것일까? 끊임없이 와해되는 즉자적 반복과 “재현의 공간 안에서 우리에 대해 펼쳐지고 보존되는 반복 사이”에 차이가 존재한다. 동시에 이 차이는 반복의 대자적 측면으로 등장한다. 들뢰즈는 반복의 대자적 측면이 상상, “다양하고 조각난 상태에서 응시하는 정신”에 기인한다고 본다.[37] 결국 즉자적 반복이 상상적인 대자적 반복이 야기하는 즉자적 차이를 통해서 재현의 공간에 비로소 작용하게 되는 것이다. 차이는 잠재적인 것 안에서 벌어지는 반복에 거주하면서, 반복과 더불어 “현실화의 운동, 창조로서의 분화의 운동을 근거짓고 마침내 가능한 것의 동일성과 유사성을 대체한다.”[38] 차이는 두 반복 사이에, 반복은 또 두 차이 사이에 있으면서 “차이의 한 질서로부터 다른 한 질서로”[39] 우리를 이동시킨다.

그러나 잠재적인 것에 대한 들뢰즈의 개념이 단지 베르그송의 원뿔, 즉 반복의 처음 두 가지 시간적 종합에서 완성되는 것이 아니라는 점을 주시해야 한다. 조 휴스(Joe Hughes)는 “물음-문제 복합체”(question-problem complex)가 하비투스, 므네모시네, 타나토스 모두에게서 등장하게 된다고 지적한다.[40] 그리고 “문제들은 이데아들이다.”[41] 동시에 들뢰즈는 잠재적인 것은 문제들의 장이 되며, “이데아는 순수한 잠재성”[42]이라고 말하고 있다. 따라서 잠재적인 것은 반복의 세 가지 시간적 종합 모두에서 등장하는 것이라고 볼 수 있다. 그리하여 들뢰즈의 세계들은 “근본적으로 “잠재적인” 세계들”[43]이다. 모든 가능한 것에 대한 학설은 따라서 잠재적인 것에 대한 학설의 지배를 받아야 한다. 이 잠재적인 성격은 이미 “수동적 종합”이라는 개념이 암시하고 있다. 이 종합은 능동적 종합과는 달리 통일성을 기하는 것이 아니라 다만 “구성적”이다. 인식 이전의 것, 무의식의 세계이기 때문이다. 이러한 종합에 근거해서 모든 가능한 세계들 또한 구성적인 사태에 직면하며, 따라서 가능한 세계가 현실적인 것으로 등장하는 경로는 통일성에 의한 것이 아니라 개체화에 의한 것이 된다. 한편 개체화는 구성적이므로 다음과 같이 말할 수 있게 된다.

> … 잠재적 대상이 유입된 가능한 세계는 특이성들을 포함하지만, 그러나 단지 전-개체적인 특이성들을 포함할 뿐이며 달걀이나 싹으로서 인식된다. 그리고 달걀은 수정될 수도 있고 안 될 수도 있는 것이며, 부화될 수도 있고 안 될 수도 있는 것이며, 다른 여러 단계에 있어서도 마찬가지일 것이다.[44]

---

35) Gilles Deleuze, 『차이와 반복』 259-60.
36) Gilles Deleuze, 『차이와 반복』 533, 586; Jean-Claude Dumoncel, “Whitehead and Deleuze on Creation and Calculus,” 149.
37) Gilles Deleuze, 『차이와 반복』 181-2.
38) Gilles Deleuze, Difference and Repetition 212; Gilles Deleuze, 『차이와 반복』 457-8.
39) Gilles Deleuze, 『차이와 반복』 182.
40) Joe Hughes, Deleuze’s Difference and Repetition (London/New York: Continuum International Publishing Group, 2009) 112.
41) Gilles Deleuze, Difference and Repetition 168.
42) Gilles Deleuze, 『차이와 반복』 584.
43) Jean-Claude Dumoncel, “Whitehead and Deleuze on Creation and Calculus,” 157.
44) Jean-Claude Dumoncel, “Whitehead and Deleuze on Creation and Calculus,” 158.

www.kci.go.kr

여기서 달걀은 “기관 없는 신체,” 유기적 구성에 대한 저항으로서의 신체를 상징한다. 이 신체는 달걀처럼 층위와 경계들을 가질 뿐이므로 감각은 재현의 여건을 규정하는 것이 아니라 가능한 것들의 다양성을 규정하게 된다.[45] 따라서 가능한 것들은 잠재성 속에서 다수로서 현실화되기를 기다릴 뿐이다. 뒤몽셀은 가능성들의 이 기다림 이후를 말벌과 서양란에 빗댄 탈영토화와 재영토화의 분열 과정을 통해 들여다본다.[46] 즉 가능한 것들이 현실화되는 과정은 n차원에서 $n-1$의 선형적 다양체들이 구성되는 과정이다.[47] 주체도 대상도 없이 고른판 위에서, 두 가능한 세계들은 차이의 수준에 놓인다. 그러나 이내 이 세계들은 반복의 수준에서 만나며 자신을 탈영토화시킴과 동시에 상대를 재영토화한다. 이 과정을 뒤몽셀은 “실재적인 것 안에서의 가능한 세계들의 만남”이라 칭한다. 가능한 세계들은 실재 세계와 일대일대응의 관계에 놓이는 것이 아니라, 실재 세계에서 겨루어야 할 위치에 놓이게 된다. 가능한 세계들은 그 어떤 필연성도 부여받지 못한 채 잠재적인 대상에 의해 활성화되어야만 실재성을 갖게 되는 것이다.[48]

따라서 들뢰즈에게 있어서 잠재적인 것들의 현실화 과정은 차이를 통한 생성의 과정에 다름 아닌데, 그것은 반복을 통해서 구체화된다. 반복은 차이이며, 차이는 반복이다. 반복은 차이를 계열화한 것에 다름 아니며, 기억과 현실 속에 이중으로 내장되어 새로운 현실을 생성한다. 잠재적인 것은 도처에 있다. 그리하여 도처에서 세계는 창조되는 것이다.

4. 원효의 여래장

원효의 여래장사상은 말년의 저술인 『금강삼매경론(金剛三昧經論)』을 중심으로 해서 살펴보도록 하겠다. 원효의 『금강삼매경론』은 일심지원(一心之源)과 삼공지해(三空之海)라는 두 축을 중심으로 전개된다. 하나는 모으고 다른 하나는 풀어 연다. 하지만 이 둘은 서로 다른 무엇이 아니라 하나의 두 측면일 뿐이다. 이 하나 아닌 하나를 일컬어 일심(一心)이라고 한다. 일심은 맑게 그러하다(湛然). 맑아서 다 비치고 그 깊이를 알 수 없이 깊다. 그 깊이를 알 수 없는 그러함이란 모든 것을 그러하다고 수용할 수 있는 넉넉함이다. “바다와 같이 충만하고 차별의식이 없는 마음”[49]이다. 진여(眞如)와 생멸(生滅)을 하나로 묶어서 품어 안는 일심의 마음, 금강삼매의 마음을 삼공지해라고 한 것이다. 풀어 열린 마음이다. 일심은 또한 홀로 깨끗하다(獨淨). 유무에도 진속에도 집착하지 않아 아무 것도 남지 않은 자리에 혼자 남겨진다. 그곳이 바로 일심이 솟아나는 자리, 모든 것을 품어 안는 중심, 하나로 모인 마음이다. 그래서 일심은 수직(일심지원)과 수평(삼공지해)을 아우르는 거대한 소용돌이가 되어 용솟음친다. 이것이 원효가 “일심지원 이유무이독정 삼공지해 융진속이담연(一心之源 離有無而獨淨 三空之海 融眞俗而湛然)”이라고 한 말의 뜻이다.

---

45) Gilles Deleuze, 『감각의 논리』 [Francis Bacon: Logique de la sensation(1981)], 하태환 역 (서울: 민음사, 1995) 75.

46) Jean-Claude Dumoncel, “Whitehead and Deleuze on Creation and Calculus,” 158: Gilles Deleuze & Félix Guattari, 『천 개의 고원』 [Mille Plateaux: Capitalisme et schizophrérie 2(1980)], 김재인 역 (서울: 새물결, 2003) 25.

47) Gilles Deleuze & Félix Guattari, 『천 개의 고원』 47.

48) Jean-Claude Dumoncel, “Whitehead and Deleuze on Creation and Calculus,” 158, 159.

49) 이기영, 『元曉思想硏究』, Ⅰ (서울: 한국불교연구원, 1994) 238.

www.kci.go.kr

이러한 일심의 두 축의 결론적인 요약이 바로 “무리지지리 불연지대연”(無理之至理 不然之大然)이다. 원효는 이 구절을 다음과 같이 설명한다.

> 어느 한 모양은 아니지만 그보다 더 타당한 것이 있을 수 없는 지당한 모양이기에 능히 설명하는 말(能說之語)이 묘하게 환중(環中)[50]에 들어맞고, 이(理)는 아니지만 그보다 큰 이(理)가 없는 지리(至理)이기에 설명되는 근본적인 뜻(所詮之宗)이 그 경계를 넘어 초월하여 나간다. 깨뜨리지 않는 바가 없기에 금강삼매라 부르고, 세우지 않는 바가 없기에 섭대승경(攝大乘經)이라 부른다. 모든 뜻과 종지(宗旨)가 이 둘로부터 나오지 않는 것이 없다. 그러므로 또한 무량의종(無量義宗)이라 부르기도 한다. 우선 하나를 들어서 그 앞머리에 제목으로 삼았기에 금강삼매경이라고 한 것이다.[51]

이기영은 이 내용을 다음과 같이 분석하여 정리하고 있다.[52]

不然之大然	能說之語(要)	깨뜨림(破)↔계합(契合)하는 체(無破,體)	無所不破의 주체=大然	금강삼매
無理之至理	所詮之宗(宗)	세움(立)↔경계 초월하는 체(無立,體)	無所不立의 결과=至理	섭대승경

불연지대연은 깨뜨려서 흩어버려도 그것들 모두에 들어맞는 융합의 체가 있는바, 깨뜨리고 깨뜨리는 주체인 대연이 바로 금강삼매[53]라 하는 것이다. 또 무리지지리는 한 가지로 세워도 그 경계를 넘어서게 되는바, 세우고 또 세워서 얻어지는 결과인 지극한 이치가 바로 섭대승경[54]이라는 것

---

50) 이기영은 환중(環中)을 깨뜨렸음에도 들어맞는 바가 있는 “體”로 이해했다(이기영, 『元曉思想硏究』, Ⅰ, 239). 한편, 은정희·송진현은 환중을 도가(道家)에서 차용한 개념으로 이해하면서 “옳고 그름을 초월한 절대의 경지로서, 공허하여 융통자재함”을, “서로 통하여 하나가 되는 것”을 뜻하는 것으로 보았다(은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 (서울: 일지사, 2002) 21). 다른 한편, 김형효는 “연기법적인 상호 왕래”를 뜻하는 “순환의 와중”으로 보았다(김형효, 『원효의 대승철학』 (서울: 소나무, 2006) 100-5. 참조). 체용(體用)의 관계로 설명할 때, 앞의 두 이해는 환중을 체로 이해했다면, 김형효는 이를 용으로 이해했다고 할 수 있다. 그런데 능설지어(能說之語)를 요(要), 즉 『금강삼매경』의 요점을 추린 말로 이해한다면, 그것은 상(相) 내지 용(用)에 해당하는 것인바, 환중을 체(體)로 이해하는 것이 더 글의 맛과 본의가 살아난다고 할 수 있을 것이다. 더욱이 무리지지리가 소전의종(所詮之宗)에 대응하고 있는데 이것과 능설지어가 서로 호응하는 쌍인바, 전자가 종(宗)에 후자가 요(要)에 해당한다고 하는 이해는 바로 이 문장에 이어 『금강삼매경』의 종요(宗要)를 밝히는 내용과 잘 맞아떨어지게 된다.

51) “不然之大然故 能說之語 妙契環中 無理之至理故 所詮之宗 超出方外 無所不破故 名金剛三昧. 無所不立故 名攝大乘經. 一切義宗無出是二 是故 亦名無量義宗 且擧一目以題其首 故言 金剛三昧經也.”; 『金剛三昧經論』, 影印本 (海印寺藏板, 東國大刊) 2; 이기영, 『元曉思想硏究』, Ⅰ, 238.에서 재인용; 또한 은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 20: 우리말 번역은 논자에 의한 것이다.

52) 이기영, 『元曉思想硏究』, Ⅰ, 239. 참조; 괄호의 내용은 논자에 의한 것이다.

53) 원효는 『금강삼매경론』의 세 번째 장에서 ‘금강삼매’를 해석한다. 먼저 ‘금강’은 비유적인 것으로 그 단단함을 체(體)로, 그 단단함이 수행하는 꿰뚫음과 깨뜨림을 공(功)으로 삼는다. 금강삼매 또한 모든 의혹을 깨뜨리고 모든 선정(禪定)을 꿰뚫음으로써 “모든 삼매가 자성(自性)이 없음을 깨달아서 저 삼매로 하여금 스스로의 집착을 떠날 수 있게” 하여, “이 때문에 걸림이 없이 자재(自在)하게 된다.” ‘삼매’는 선정에 들었을 때의 바른 생각(正思)을 말한다. 이때 바른 생각의 대상은 분별(緣境)이다. 그리하여 “바름도 바르지 않음도 없고, 생각함도 생각함이 아닌 것도 없으나, 다만 분별하는 잘못된 생각과 구별”되며, “허공이 아무런 생각이 없는 것과도 같지 않기 때문에” 방편적으로 금강삼매를 바른 생각이라고 부른 것이다. 결국 삼매란 “마음을 한 곳에 머물게 하여 산란하지 않은 상태”를 일컫는 것인바, 단단함을 그 체성(體性)으로 하는 금강과 잘 어울린다고 할 것이다(은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 21-2, 43-56. 참조).

54) 섭대승경이란 대승의 경전들이 담고 있는 모든 도와 이치를 통섭한 경전이라는 의미다; 은정희·송진현, 『원

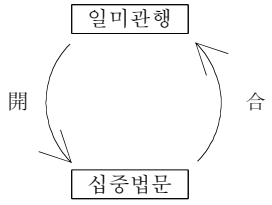
www.kci.go.kr

이다.

이어서 그는, 이 문단의 뒤를 이어 『금강삼매경』의 종요(宗要)를 설명한 글, “이 경전의 종요는 펼칠 수도 있고 모을 수도 있는데, 모아서 말한다면 일미관행(一味觀行)이 그 요가 되며, 펼쳐서 설명한다면 십중법문(十重法門)이 그 종이 된다”[55]는 말을 다시 또 금강삼매 및 섭대승경과 관련시켜서 분석한다. 이는 다음과 같다.[56]

금강삼매	모음(合)	一味觀行	要
섭대승경	펼침(開)	十重法門	宗

『금강삼매경』의 요인 일미관행이 다름 아니라 모아서 말한 경우인 금강삼매에 대응하고 그 종인 십중법문이 펼쳐서 말한 경우인 섭대승경이라는 것이다. 그래서 이기영은 일미관행과 십중법문의 성격을 모든 경의 회통(會通)이라고 본다.[57] 그런데 원효는 십중법문이 일미관행의 밖에서 이루어지는 것이 아님을 말하고 있다.[58] 따라서 모음과 펼침은 일미관행과 십중법문의 내적인 운동에 다름 아니다. 이 회통을 모음과 펼침의 순환운동[59]으로 이해할 수 있는 것이다. 이를 도식화하면 다음과 같다.



<도표1> 모음과 펼침의 순환운동: 일미관행과 십중법문

흰색과 검은색이 각각 절반씩 대칭으로 칠해진 원판을 돌리면 흰색과 검은색은 사라지고 회색만을 보게 된다. 이와 같이 일미관행과 십중법문의 모음과 펼침의 순환운동은 하나가 아니면서 하나인 ‘그 무엇’으로 돌입하는 토크(torque)를 일으킨다. 토크가 회전운동의 축 방향으로 의미를 갖듯이 일미관행과 십중법문의 순환운동에 수직으로 뛰쳐나오는 ‘그 무엇’이 있게 된다. 하지만 ‘그 무엇’에 대한 이야기는 잠시 뒤로 미루어두고 다시 토크 이전, 즉 회전운동으로 돌아가도록 하자.

효의 금강삼매경론』 22. 참조.

55) “此經宗要有開有合 合而言之 一味觀行爲要 開而說之 十重法門爲宗.”; 은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 24: 우리말 번역은 논자에 의한 것이다.

56) 이기영, 『元曉思想硏究』, Ⅰ, 239.

57) 이기영, “金剛三昧經論에 관한 硏究,” 『韓國佛敎學硏究叢書 51: 元曉 著述에 대한 解題』, 불교학연구회 편 (고양: 불함문화사, 2003) 49.

58) “然此後九門皆入一門 一門有九 不出一觀.”; 은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 29: 이기영, 『元曉思想硏究』, Ⅰ, 81-3. 참조.

59) 사실 모음과 펼침은 주기운동에 해당한다고 할 수 있다. 주기운동은 일정한 선분 안에서 왕복하는 직선운동일 수도 있다. 하지만 모든 주기운동은 원운동으로 환원될 수 있다. 대표적인 예가 사인함수(sine function)에 따르는 운동이다. 그것은 원칙적으로는 순환운동이지만 그 그림자는 주기적인 왕복직선운동이 된다.

www.kci.go.kr

이 순환운동은 일심지원이 모은 것이고 삼공지해가 열어 펼친 것이라는 최초의 말에 상응한다. 따라서 "무리지지리 불연지대연"을 원리적 매개로 일심지원과 삼공지해가 금강삼매와 섭대승경, 일미관행과 십중법문에 대응하게 된다고 할 수 있다. 따라서 불연지대연과 무리지지리는 일심의 순환운동을 나타내는 요점적 원리라 할 수 있다. 불연지대연과 무리지지리는 펼침과 모음을 한 벌로 하는 순환운동의 다른 이름들이다. 불연지대연이라는 깨뜨림과 깨뜨리지 않음의 불이적 관계로, 무리지지리라는 세우지 않음과 세움의 불이적 관계로 펼침과 모음, 모음과 펼침을 설명한 것이다.

이제 남은 것은, 일심의 순환운동에 대한 종요가 되는 일미관행과 십중법문이 무엇인가를 이해하는 일이다. 보통 일미(一味)라고 하면 현상과 본체(또는 본성)가, 화엄사상의 개념으로는 사(事)와 이(理)가 평등하고 차별이 없다는 의미에서 한 가지 맛이다.[60] 또한 관행(觀行)은 마음을 관찰하는 수행법을 의미하는 것으로 본다.[61] 따라서 일미관행이란 이런 의미에서의 일미를 추구하는 관행이라고 이해할 수 있을 것이다.

십중법문은 일미관행의 실천적 명제를 보다 구체적으로 뒷받침하는 것으로서, 일문에서 십문에 이르는 상승의 단계로 되어있다.[62] 여기서 이 모든 문(門)들을 상술하는 것은 큰 의미도 없을 뿐만 아니라 글을 더욱 장황하게 만들므로 일미관행과 십중법문의 관계를 보여주는 두 지점, 즉 십중법문의 제일 처음인 일문과 십중법문을 설명하는 말미를 장식하는 결론적인 문장만을 살펴보도록 하겠다.

먼저 일문이다. 일문은 일미관행을 요약하는 것으로서 일심에서 시작한다. 일미관행이 바로 일심에서 수행되는 것이기 때문이다. 일심 중에 시각(始覺), 즉 깨달음의 시작이 작용하면 결정적인 진실(決定眞實)을 따라서 무생행(無生行), 즉 번뇌나 미혹이 일지 않는 실천을 닦아 일심의 근원에 들어가게 되며, 중도제일의제(中道第一義諦), 곧 세속에도 진리에도 집착하지 않는 불이중도(不二中道)의 진리에 머물면서 일심, 즉 본각(本覺)인 여래장을 가지고서 일미를 깨닫는 것이 일문이다.[63] 이기영은 여기서 이승(二乘, 聲聞乘과 緣覺乘)에서는 불가능하고 불보살(佛菩薩)의 무생행을 통해서만 가능한 일심본각여래장을 발견한다. 또한 일체 중생이 본래 일심이며 일각(一覺)으로서, 비록 무명으로 인해 육도(六道)를 유전하고 있지만 일단 여래일미에 대한 가르침을 듣게 되면 일심의 근원으로 돌아올 수 있다는 보편성의 진리를 발견한다.[64] 그리고 십중법문의 전체 단계가 이 보편성에 의해서 추진된다는 것을 십중법문을 설명하는 원효의 마지막 문장에서 확실하게 확인할 수 있다. 그는 다음과 같이 적었다.

> 그런데 이 뒤의 아홉 문은 모두 일문에 포함되고, 일문에 아홉 문이 있으니, 일미의 관행을 벗어나지 않는다. 그러므로 전개하여도[펼쳐도] 하나에서 더 늘어나지 않고, 종합하여도[모아도] 열에서 더 줄어들지 않으니, 늘어나지도 않고 줄어들지도 않는 것이 이 경의 종요다.[65]

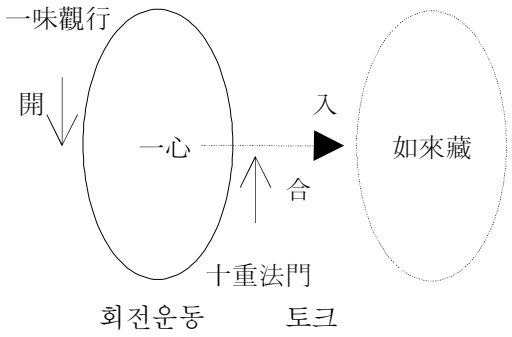
---

60) 은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 24. 참조; 김형효, 『원효의 대승철학』 166-7. 참조.
61) 은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 29. 참조.
62) "謂從一門增至十門."; 은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 28.
63) "一心中一念動, 順一實, 修一行, 入一乘, 住一道, 用一覺, 覺一味."; 은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 28-9: 이기영, 『元曉思想硏究』, Ⅰ, 253-4. 참조.
64) 이기영, 『元曉思想硏究』, Ⅰ, 256-7.
65) "然此後九門皆入一門, 一門有九, 不出一觀. 所以開不增一, 合不減十, 不增不減爲其宗要也."; 은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 29.

www.kci.go.kr

십중법문의 나머지 아홉 문이 일심에서 일미를 깨닫는 일문에 다 포함되며, 다시 그 일문이 나머지 아홉 문으로 전개되어 일미관행을 벗어남이 없다는 것은, 십중법문의 합이 일미관행이며 일미관행의 펼침이 십중법문이라는 개합의 순환운동, 회통의 순환운동을 재확인하는 말이다. 일심지원 삼공지해에서 일미관행 십중법문에 이르기까지 시공과 종횡을 가로질러 무리지지리 불연지대연의 원리가 관통하고 있는 것인바, 무리지지리 불연지대연은 원효의 화쟁사상의 요점이라고 할 수 있을 것이다.

앞서 일미관행과 십중법문의 모음과 펼침을 회전운동으로 보면서 그 회전운동의 축 방향으로 발생하는 토크에 대해서 말한 바 있다. 이때 이 토크에 해당하는 '그 무엇'을 상정했었다. 이제 비로소 이 '그 무엇'에 대해서 논의해보자. 단적으로 말해 그것은 "여래장"(如來藏)이다. 이를 설명하기 위해서 다시 원효의 글로 돌아가 보겠다. 원효는 일미관행을 설명한 후에 다음과 같이 말한다. "모든 부처와 여래가 여기에 간직되어 있으며, 모든 보살도 이 가운데에 따라 들어가니, 이러한 것을 여래장에 들어간다고 말한다."[66] 일미관행은 곧 여래장에 들어가는 것과 같은 것이다. 그런데 일미관행은 십중법문과 불이적인 모음과 펼침의 순환운동으로 맺어져 있기에 여래장에 들어가는 것은 곧 일미관행과 십중법문 양단에 두루 걸쳐있는 것이라 하겠다. 다시 말해 여래장으로의 진입은 곧 일심의 모음과 펼침이라는 순환운동이 일으키는 토크의 결과인 것이다. 이를 도식화하면 다음과 같다.



<도표2> 일심의 모음과 펼침의 토크: 입여래장

모음과 펼침의 순환운동이 만들어내는 토크가 바로 들어감(入)이다. 그런데 원효에게 일심과 여래장은 앞서 십중법문의 첫 번째 관문에서 보았듯이 다른 것이 아니다. 일심과 본각과 여래장이 하나로 묶인 일심본각여래장을 말하고 있기 때문이다. 따라서 일심이 여래장으로 들어가는 것이라고 볼 수는 없다. 순환운동의 주체는 일심이 아니라 일미관행과 십중법문이라는 점에 주의를 기울여야 한다. 이 순환운동은 결국 일심'의' 순환운동이지만, 그렇다고 일심'이 짓는' 순환운동은 아니다. 모든 것은 일심에서 나와서 일심으로 들어가는 것이지만, 일심이 그 출입을 일으키는 것은 아니다. 일심은 거기에 그렇게 있다. 그리고 일미관행은, 따라서 십중법문은 거기'에서' 운동한다. 일심은 모든 것의 바탕이며, 모든 운동을 품는다. 즉 일심은 시공간 상의 어느 일점이나 폐곡면 안

66) "諸佛如來於焉而藏, 一切菩薩於中隨入, 如是名爲入如來藏."; 은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 23-4. 참조.

www.kci.go.kr

에 제한된 것이 아니라, 시공간 전체를 아우르는 것이다. 그럼에도 불구하고 이러한 일심에서 일어나는 순환운동이 바로 그러한 일심과 불이적으로 묶여 있는 여래장에 들어간다는 것이 무슨 뜻이며 일심과 불이적으로 묶여 있는 바로 이 여래장은 과연 무엇인가가 문제다.

들어감(入)에 대해서 『금강삼매경(金剛三昧經)』은 다음과 같이 말하고 있다. "마음에 出入이 없고, 이 出入 없는 마음이 들어가나 들어가는 일 없는 것을 入이라 이름 부르는 것이니라."[67] 이에 대해 원효는 들어감을 리(理)를 증득(證得)하여 리 자체가 된 경우에 일어나는 사태로 보면서 이 경우에 모든 분별은 사라지고 적정(寂靜)에 들어가는 바, 생멸에서 떠나 시작도 끝도 없기에 그 마음엔 출입이 없다고 하는 것이라고 풀이한다.[68] 이기영은 시작도 없고 끝도 없다는 것은 시작이자 동시에 끝인 것과 다르지 않다고 보아서 무한과 일점을 회통하는 해석을 첨부해서 원효의 풀이를 이해하였다. 시작도 끝도 없는 것, 그리하여 시작이자 끝이기도 한 것, 그러한 마음자리에 온 것이 바로 '들어감'이라는 것이다. 그래서 들어감은 '입'(入)도 아니고 '출'(出)도 아니다. "그냥 如如하기만 한 마음"[69]이다. 모음과 폴침의 회전운동은 운동인바 그 결과인 토크를 발생하지만, 이때의 토크는 이미 운동을 떠나 있는 것이므로 모음과 폴침의 회전운동은 운동 아닌 운동이 된다. 들어감은 곧 여여함인 것이다. 동이 곧 정이라 하는 것이며 그래서 불이(不二)다.

여래장은 여래와 장으로 나누어 이해할 수 있다. 여래는 산스크리트어 tathāgata의 번역이다. 이 말은 원래 여래(如來)로도 여거(如去)로도 번역될 수 있는 것으로, "그같이(如)/여실하게 오는/가는 자"의 의미다.[70] 이를 이기영은 "있어야 할 상태에" 이른 것으로 이해한다. 마음에 거침이 없기에 행동에도 거침이 없어서 여여해진 상태에 온 것이다. 여여가 바로 tatha, 마땅히 그러한 상태여야 할 바로 그것, "so and so," "as it is"인 자연 그대로의 상태, 본연의 상태, 그리하여 일심의 근원이기 때문이다.[71] 그렇다면 '마땅히 그러한 상태'란 어떤 것일까? 원효는 여래에 이르는 것을 "버리는 것"(捨)으로 설명하는 『금강삼매경』의 한 문단을 논하면서 이에 대한 대답을 한다. 우선 그는 열반에 머물지 않을 뿐만 아니라 보리도 취하지 않음이 버리는 것의 의미라고 설명한다. 그리고 이렇게 버린 이의 상태가 바로 여래에 이른 이의 상태라고 하면서 이러한 상태가 바로 마음이 일심의 근원에 돌아간 상태로 이때 시간과 공간의 경계가 허물어지고 마음은 모든 시공에 두루 걸쳐 있게 된다고 한다. 그리고 모든 시공에 걸쳐 분별이 사라진 마음이기에 모든 시공을 두루 걸쳐 있어도 어떤 일정한 자리에 머물거나 분별할 수 없게 된다. 이것이 바로 여여함을 탄 것이며, 그래서 여래에 이른 것이라고 한다.[72] 이기영은 특히 여여함을 탄 것이란 여여한 대비(大悲), 무연대비(無緣大悲)[73]를 행하는 것이라고 풀이한다.[74] 따라서 이기영에 의하면 원효는 여래를 절대적으로 판단하지 않고 자비를 베푸는 이가 이르는 경지로 보는 것이다.[75] 그러므로 '마땅히 그러한 상태'

---

67) 이기영, 『元曉思想硏究』, Ⅰ, 95: "心無出入, 無出入心, 入不入故, 故名爲入."; 은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 354.
68) "證理之心, 遠離生滅, 無始無終故, 心無出入."; 은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 355: 이기영, 『元曉思想硏究』, Ⅰ, 97.
69) 이기영, 『元曉思想硏究』, Ⅰ.
70) 조수동, 『여래장』 (대구: 이문출판사, 1997) 52-3.
71) 이기영, 『한국불교연구』 (서울: 한국불교연구원, 2006) 490. 참조.
72) 은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 458-60. 참조; 이기영, 『元曉思想硏究』, Ⅰ, 101-2. 참조.
73) 무연대비란 차별의 견해를 멀리 떠나고 무분별심으로 일으키는 평등절대의 자비를 말한다. 대자대비, 대자비라고도 한다; 은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 460.
74) 이기영, 『元曉思想硏究』, Ⅰ, 102.

www.kci.go.kr

란 무분별심의 절대적인 자비가 베풀어지는 상태가 될 것이다. 그리고 이러한 상태에 이른 이가 바로 여래다.

장(藏)은 산스크리트어 garbha의 번역이다. 이 단어는 태(胎, womb)로도 태아(胎兒, embryo)로도 이해할 수 있다. 『불성론(佛性論)』은 장(藏)을 소섭장(所攝藏), 은복장(隱覆藏), 능섭장(能攝藏)이라는 세 개념으로 소개한다. 소섭장은 중생이 여래 안에 속하게 된다는 것을, 은복장은 여래가 중생 가운데 숨겨져 있다는 것을, 능섭장은 중생이 여래를 그 안에 거두어들임을 말한다.[76] 이로부터 여래장이란 "여래이어야 할 태아"이자 "여래이어야 할 인(因), 또는 본질"이 된다.[77]

이기영은 장(藏)을 씨올[78]로 이해했다. 씨올은 모태의 의미보다는 태아의 의미에 더 중심을 두면서도 모태와 태아를 모두 표현할 수 있는 단어라고 할 수 있다. 이는 애초에 여래장사상의 토대가 된 "여래의 종성(種性, gotra)"과 관련시켜서 이해할 수 있다. 불교의 관심과 목적은 성불하는 것이므로 성불할 수 있는 가능성은 매우 중요한 문제로 부각된다. 이를 위해 제시된 개념 중 하나가 바로 여래의 종성이다.[79] 모든 중생들에게 여래의 씨앗이 있다고 하는 주장인 것인데, 씨앗과 모태 사이에는 중요한 차이가 있다고 할 수 있다. 모태는 수동적인 가능성이어서 그 자신으로서는 새로운 생명을 성장시킬 수 없고 자신의 외부에서 다른 가능성이 진입해 들어와야 한다. 반면 씨앗은 모태와 모태의 외부 사이의 교류를 이미 지나온 단계로, 충분한 조건 하에서 스스로 생명의 성장에로 진출해 갈 수 있는 가능성, 곧 생명의 잠재성[80]을 가진다. 씨올은 이러한 씨앗(씨)이 모태(올) 안에 담겨 있는 형국을 표현한다. 즉 씨앗의 잠재성과 모태의 가능성이 불이적으로 관계하고 있음을 씨올은 적시한다. 바로 이러한 여래의 씨올이 모든 중생들에게 있다고 하는 여래장사상의 선언(一切衆生 有如來藏)[81]은 모태에서 태아로의 과정이라는 역사성을 담고 있는 잠재성을 주장하고 있는 것이다. 그러나 그것은 동시에 여래성(如來性), 즉 불성 또는 진여성이기도 하다. 초역사적이기도 한 것이다. 초역사성의 의미가 여래라는 말 속에 담겨 있고,

---

75) 이는 또한 화엄사상에서의 여래 이해와 맥을 같이 한다; 平川彰·梶山雄一·高崎直道 共編, 『華嚴思想』, 정순일 역 (서울: 경서원, 1996) 216. 참조.

76) 『불성론』, 『대정장』, 권31, 796; 조수동, 『여래장』 53-4.에서 재인용.

77) 조수동, 『여래장』 54.

78) 씨올은 유영모가 『大學』의 첫 구절, "大學之道 在明明德 在親民 在止於至善"을 풀이하다가 친민(親民)을 "씨올 어뵘"으로 표현한 데서 유래를 찾을 수 있다(함석헌, 『함석헌전집14: 생각하는 백성이라야 산다』 (서울: 한길사, 1985) 323-4. 참조). 이를 그의 제자 함석헌이 자기 사상의 핵심을 표현하는 말로 발전시켰다. 그가 밝히는 씨올은 "자신의 안에 생명의 힘과 가능성을 가진 존재로서 스스로 싹을 틔우고 스스로 자라고 스스로 꽃과 열매를 맺는 자발적 생명의 표본이다."(노영상, "함석헌의 씨올사상과 서남동의 민중신학," 『민중신학자료 4』, 한국신학연구소 편 (서울: 한국신학연구소, 2003) 111) 또한 씨올은 "바탈대로 있는 인격", 곧 "그 한 올이 이 끝에서는 나로 알려져 있고, 저 끝에서는 하나님, 하늘, 브라만으로 알려져" 있는 것이다. 그것은 "한 사람만 있어도 전체다."(함석헌, 『함석헌전집4: 죽을 때까지 이 걸음으로』 (서울: 한길사, 1989) 66) "지극히 작은 것 속에 전체가 들어있는 것"(함석헌, 『생각하는 백성이라야 산다』 372)이다. 그렇다면 함석헌이 말하는 씨올은 생명의 근본원리인 '스스로 함'을 잠재성으로 지니고 있으며 하나와 전체를 즉(卽)의 관계로 이해하는 사유를 담고 있다고 할 수 있다.

79) 조수동, 『여래장』 50.

80) 여기서 잠재성이란 중생이 일심의 본원으로 돌아갈 수 있는 능력을 지시하는 말이다. 그 능력이 중생의 외부에서 주어지는 것이 아니라 중생 안에 있다는 것이다. 『대승기신론소·별기』에서는 이러한 잠재력으로서의 여래장이 진여문과 생멸문의 불이적 상관관계를 가능케 하는 개념으로 등장한다(朴太源, 『大乘起信論 思想硏究(Ⅰ): 大乘起信論에 대한 思想評價』 (서울: 民族社, 1994) 119).

81) 이는 『보성론(寶性論)』에 나오는 말이다; 조수동, 『여래장』 100: 이는 『여래장경(如來藏經)』에서도 확인할 수 있다; 平川彰·梶山雄一·高崎直道 共編, 『華嚴思想』 50.

www.kci.go.kr

역사성의 의미가 장이라는 말 속에 담겨 있다고 보아도 무방하겠다. 초역사성과 역사성의 어우러짐이 불이적으로 표현되고 있는 여래장의 이 사태를 이기영은 “진여와 생멸은 항상 따라 다니는 것,” “떼려고 해도 뗄 수 없는 것”으로 정리한다.[82] 그리고 진여와 생멸의 이러한 동거를 출출세간(出出世間)이라고 표현했다. 세간에서 출세간으로, 역사에서 초역사로 올라가기만 하는 것이 아니라, 초역사에서 다시 역사로 내려오는 것, “불생불멸하는 마음으로 와서 생멸을 해야 되는 것”이 바로 여래장사상의 핵심이라는 것이다.[83]

원효는 진여와 생멸의 불이적 상관관계를 유식사상과 여래장사상을 통합하여서 전개한다. 그는 유식사상과 여래장사상을 화엄사상의 빛 아래서 회통시켜서 진여와 생멸의 불이적 관계를 설명한다. 화엄에서는 진여를 법계(法界, Dharmadhātu)라는 개념으로 설명함으로써 우주적 차원의 논의를 가능케 한다. 법계는 모든 제한된 경계를 허무는 무애(無碍)의 자유로움과 그 경계들을 통합하는 총체성(totality)을 뜻하며, 따라서 여래에게나 중생에게나 공통의 토대가 된다. 이것이 중생에게 있을 때를 가리켜 여래장 또는 불성이라고 한다는 것이 화엄의 입장이다.[84] 진여와 생멸이라는 차원에서 이를 적용해보면, 여래장 또는 불성은 중생에게 있는 진여의 토대를 가리키는 말이 되겠다. 다른 한편 『불성론』에서는 불성의 세 가지 이름에 대해서 말한다. 자성으로서의 불성(Buddha-Nature by Itself), 드러난(Disclosed) 불성, 완전한 열매로서의 불성.[85] 이들은 각각 불성의 자체(自體), 상(相), 용(用) 삼대(三大)에 상응한다고 볼 수 있다. 즉 불성은 하나지만 그것을 세 가지 양태로 묘사할 수 있다는 것이다. 아직 깨닫지 못했을 때에라도 불성의 자성이 중생에게 남아 있다는 것이 첫 번째 이름의 뜻이며, 보살도를 통한 깨달음의 단계에서 모습을 드러내는 불성이 두 번째 이름의 뜻이며, 보살도를 성취하여 그 작용으로 나타나는 불성이 세 번째 이름의 뜻이다. 불성을 삼대로 이해하는 것은 생멸의 세계에도 체가 그 모습을 드러낼 수 있다는 원효의 견해를 뒷받침한다. 일심, 즉 법계는 진여와 생멸 모두에 걸쳐 있으나 그 체는 심진여(心眞如)에 두고 있다고 봐야 한다. 하지만 불성, 즉 여래장은 심생멸(心生滅)이 일심법계의 상과 용 뿐만 아니라 그 자체[86]도 간직하고 있음을 지시하게 된다.[87] 다시 말해서, 여래장사상은 심생멸에게, 생멸하는 현실계에게, 그리하여 육도를 윤회하고 있는 중생에게 일심의 본체가 있다는 사상의 근거를 제공하는 것이다.

원효는 이 여래장을 유식의 제8식, 아뢰야식에 위치시킨다. 그런데 원효는 일심과 본각과 여래장을 하나로 묶어서 이해하고 있는바, 아뢰야식 밑에 깔려 있는 것은 본각이자 곧 여래장이 된다. 즉 여래장은 무루(無漏)[88]한 종자로서 아뢰야식에 잠재해 있다가 “六行이 다 갖춰질 때 九識이 轉

82) 이기영, 『불교개론강의』, 하권 (서울: 한국불교연구원, 1999) 235: 또한 이기영, 『원효사상연구』, Ⅱ (서울: 한국불교연구원, 2001) 116. 참조.
83) 이기영, 『불교개론강의』, 하권, 236-7; 이기영, 『연효사상연구』, Ⅱ, 34. 참조.
84) 平川彰·梶山雄一·高崎直道 共編, 『華嚴思想』 50; Garma C. C. Chang, 『華嚴哲學』[The Buddhist Teaching of Totality: The Philosophy of Hwa Yen Buddhism(1971)], 이찬수 역 (서울: 경서원, 1997) 40-2.
85) Garma C. C. Chang, 『華嚴哲學』 351.
86) 진여의 체(體)는 우주 전체와 관계된다면, 진여의 자체(自體)는 생멸하는 하나하나의 법 속에 있는 체를 지시한다; 이기영, 『불교개론강의』, 하권, 247.
87) 이기영, 『元曉思想硏究』, Ⅰ, 250.
88) “누(漏)는 마음에서 더러움이 새어나온다는 뜻으로, 번뇌를 말함. 번뇌의 더러움에 물들지 않은 마음 상태, 또는 그러한 세계. 번뇌와 망상이 소멸된 상태. 분별을 일으키지 않는 마음 상태.”; “무루(無漏),” 『시공 불교사전』, 2005.

www.kci.go.kr

顯하여 無垢識이 나타나고 淨法界가 된다."[89] 여기서 구식(九識)이란 아뢰야식의 청정한 여래장을 인식론적으로 따로 분리해서 언명한 것이다. 육행(六行)이 다 갖춰졌다는 것은 지혜와 사랑이 조화롭게 완전히 구현된 보살도를 이루었다는 것과 같은 의미인바 귀일심원 요익중생의 이상을 성취한 것으로 이해할 수 있고, 바로 이때 아뢰야식 안에서 염오 종자들과 함께 진망화합식으로 감추어져 있던 무구식(無垢識, 唵摩羅識, amala識), 즉 청정한 여래장이 나타난다(顯)는 것이다.[90] 보통 유식에서는 전의(轉依)를 말하나 여래장에서는 전현(轉顯)을 말한다는 사실이 여기서 중요하다. 유식에서는 변하여 바뀐 것으로 설명한다면, 여래장에서는 "잠재되어 있던 것이 남김없이 드러"[91]난 것으로 설명하기 때문이다. 변(變)이 아니라 현(顯)인 것인데, 원효는 여래장사상을 통해 유식을 재해석함으로써 성불의 가능성이 모든 중생들에게 내재해 있다는 점을 부각시키고 있다고 할 수 있다. 따라서 원효는 여래장을 아뢰야식에 위치시키고 제9식인 아말라식을 아뢰야식에 잠재하고 있던 여래장이 남김없이 드러난 것으로 해석함으로써 여래장사상의 입장에서 유식론을 통섭하고 있다고 할 수 있다. 그리고 이를 통해서 진여와 생멸이 불이적임을 또 다시 확인할 수 있게 한 것이다.

5. 삼자대면: 가능적인 것, 잠재성들, 그리고 여래장

화이트헤드와 들뢰즈의 세계창조에 관한 논의로부터 우리는 이들이 원효의 여래장사상과 다른 출발점에 놓여 있음을 본다. 이들의 관심은 절대적 초월의 독재에 저항하고 현실에게 무한한 힘을 부여하는 것에 초점이 맞춰져 있다. '있음'에 대한 철저한 긍정을 '과정'이나 '사건'을 경유해서 시도하고 있는 것이다. 그리고 '있음'은 이내 '과정'이나 '사건'의 형태로만 가능한 것임을, 따라서 이제 문제시되는 것은 '있음'이 아니라 '과정'이나 '사건'의 해명임을 보이고자 하였던 것이다. 이들에겐 생멸이 온통 생성으로 환원된다. 멸이 없거나 무시된다는 것이 아니다. 멸(滅) 또한 생성의 과정으로 해석될 수 있다는 것이다. 즉, 이들에게 멸은 생성 과정의 일부로서 긍정된다. 버릴 것이 없다. 이들에게 멸이란 또 다른 있음을 긍정하기 위해 준비된 있음의 부정이다. 부정적 파악(negative prehension) 또한 만족에 기여하는 것이며, 이미 지나가버린 과거는 반복 속에 응축되어 현재와 중첩되며 생성에 기여하는 것이다. 있음은 언제나 있음의 초월로서 있다. 따라서 이들의 세계창조를 유론(有論)의 유론적(有論的) 돌파를 통한 유의 긍정 과정으로 읽을 수 있다.[92] 이 유론적 돌파가 도달한 것은 합생과 이행의 순환운동이며, 차이와 반복의 순환운동이다.

합생과 이행의 관계에 있어서는 논란이 있다. 이행을 합생의 산물로 보는 관점과 합생과 독립적인 생성의 과정으로 보는 관점이 대립한다.[93] 이들은 부분집합과 서로 독립인 집합 사이에서 논쟁을 벌인다. 그러나 이 둘 중 어떤 관점을 취한다고 하더라도, 합생과 이행이 생성의 과정에서 서

89) "六行滿時, 九識轉顯, 顯無垢識, 爲淨法界."; 은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』 24; 이기영, 『元曉思想硏究』, Ⅰ, 246.
90) 김형효, 『원효의 대승철학』 46.
91) 이기영, 『불교개론강의』, 하권, 200.
92) 화이트헤드나 들뢰즈 모두에게 있어서 새로움을, 차이를 만들어낼 수 있는 근거는 순수 가능태에 있다기보다는 현실세계에 근거한 실재적 가능태에 있기 때문이다. 물론, 이 둘의 상호관계는 전제되어야 한다.
93) 문창옥, 『화이트헤드 과정철학의 이해』 149-54. 참조.

www.kci.go.kr

로 분리된 채 진행될 수 있는 것이라고는 주장하지 않을 것이다. 이들은 연결되어 있다. 더욱이 우리가 과정과 생성, 그리고 관계망이라고 하는 것을 끝까지 붙들며 가고자 할 때, 이들의 관계를 단지 포함과 독립, 또는 파생과 동등으로 꼭 나누어 사유할 필요는 없어 보인다. 오히려 이들은 들뢰즈의 차이와 반복처럼 중첩되어 있다. 수평에서 보면 나열이 되지만, 수직에서 보면 중첩이다. 파생이라면, 바로 파생이기 때문에 과정 속에서 이행은 합생과 다르지 않음을 주장할 수 있게 된다. 동등이라면, 바로 동등하기 때문에 과정 속에서 이행은 합생과 다르지 않음을 주장할 수 있게 된다. 여기서 관점의 역전이 필요하다. 파생이나 동등이라는 개념을 바탕으로 합생과 이행의 관계를 파고드는 것이 아니라, 합생과 이행이 들어앉아 있는 과정 '속에서' 파생과 동등을 재해석해야 하는 것이다. 도처가 생성이라면, 모든 것은 머물지 못한다. 있음은 동일성을 언제나 초월하면서 동일성을 획득한다. 이 동일성을 우리는 과정, 되어감이라고 부르는 것이다. 파생과 동등, 부분과 전체의 불이적인 상관관계는 이제 어떤 개념화도 피해가지 못한다.

그리하여 합생과 이행, 차이와 반복은 순환운동이다. '합생-이행', '차이-반복'이 한 주기가 되는 주기운동이기 때문이다. 이 순환운동들은 일미관행과 십중법문의 '모음=펼침'과 잘 맞아떨어진다. '합생-반복-모음'과 '이행-차이-펼침'이 만들어내는 순환운동이 새로운 생성으로 들어가는 '토크-入'의 잠재력이 된다. 이들은 모두 현실세계, 생멸의 세계가 가진 잠재력을 설명하는 순환운동이다.

하지만 원효의 모음과 펼침은 이내 이들에게서 떨어져나간다. 이 떨어져나감은 <도표2>에서 '入'을 나타내는 화살표와 일심과 동일한 원으로 표현된 '여래장'을 나타내는 바로 그 원이 왜 점선으로 표현되었는가와 관련된다. 원효에게는 궁극적으로 入도 여래장도 없는 것이기 때문이다. 이것이 불교의 본질적인 전제요 궁극적인 도착점이다. 인우구망(人牛俱忘)을 나타내는 하나의 동그라미밖에 남는 것이 없다. 따라서 들어감은 들어감이 이미 아니고 운동은 운동 아닌 운동이 된다. 여래장은 운동 아닌 운동 속에서 이미 일심이요 본각이다. 그래서 그것 또한 일심과 같이 언제나 그 자리에 있다. 또는 없다. 이렇듯 공(空)이 이 순환운동의 출발점이자 도착점인바,[94] 화이트헤드나 들뢰즈와 달리 원효의 모음과 펼침이 내는 순환운동은 공론(空論)의 공론적(空論的) 돌파를 통한 유의 긍정이다. 아주 간단히 표현해서, 화이트헤드와 들뢰즈는 있음(existence)을 가지고서 있음을 긍정하는 것이고, 원효는 없음을 가지고서 있음을 긍정하는 것이다. 이러한 출발점의 차이에도 불구하고 이들 모두가 현실세계의 잠재성에 도달하며 현실세계를 긍정하는 일치를 보이고 있다는 사실에 주목해야 한다.

다름에서 출발하여 도달하는 일치는, 일치된 결론에 이르기까지의 사유과정이 다름을 지시한다. 하지만 이 사유과정의 차이를 밝히는 일은 거대한 주제가 될 것이기에 여기서는 피하도록 하자. 다만, 원효의 여래장사상을 부연함으로써 잠재성의 철학이 열어 가야할 길 — 수행적 실천의 길, 그러나 이 길만이 잠재성의 철학이 걸어야 할 유일한 길이라는 뜻에서가 아니라, 잠재성의 철학이 자신의 가능성을 실현할 수 있는 또 하나의 길이라는 의미에서 추구되는 — 을 암시하겠다. 요는, 입여래장(入如來藏)에 있어서 들어감의 화살표가 가리키는 방향의 문제다. 그리고 그 답은 은유로

94) 여래와 세계출현의 관계를 설명한 다음의 글이 이점을 더욱 명확하게 해 줄 것이다. "… 자기의 성립은 세계의 성립이며, 세계의 성립은 자기의 성립이다. 이와 같이 자기를 포함한 세계성립의 상황이 분명하여지면서 그 세계상황이 둘러싸고 있다는 感知에서 여래가 드러나게 되는 것이다. 바꾸어 말하자면 여래가 드러나게 된다는 것은 세계성립의 상황에 대한 認知의, 나아가 그 認知가 둘러싸여 있는 형태의 感知, 그러니까 認知의 感知이다. 이는 바로 보면 空이라고 말할 수밖에 없다."(平川彰·梶山雄一·高崎直道 共編, 『華嚴思想』 222)

www.kci.go.kr

서의 '아래쪽'이다. 원효는 중관사상과 유식사상을 대승윤리를 통해 종합하고 있다. 실천행과 보살도를 강조하고 있음에 다름 아니다. 이는 원효가 여래의 의미를 "무분별심의 절대적인 자비를 베푸는 것"에서 찾고 있다는 사실에서도 확인된다. 고영섭은 이에 대해서 다음과 같이 말하고 있다.

> 일심을 발견한 원효의 마음도 바로 이 대비심(大悲心) 위에서 출발한 것이다. 대비심은 덕상과 상응한다. 어떠한 구체적인 사태[事]와 추상적인 원리[理]에 즉(卽)하는 인간의 마음속에 편견과 편애가 없을 때 덕상은 비로소 만들어지는 것이다. 원효의 무애는 바로 이 대비심의 구체적 실천이며 덕상(德相)의 투영 모습이다. 한없는 낮춤 속에 갈무리된 무한한 자부심을 우리는 소성거사(小性, 小性居士) 원효에게서 읽을 수 있는 것이다. 원효의 덕상은 바로 이 낮춤의 미학(美學)인 것이다. 보살의 미학 역시 바로 이 낮춤의 미학인 것이다.[95]

낮춤은 진여(理)와 생멸(事)에 거칠 것 없는 무애인(無碍人)의 최종적인 지향점이 되고 있다. 그것은 하강운동이다. 여래장은 하강운동의 마당이 되고 있다. 대비심은 일심에서 출발한다. 또한 대비심은 일심에 도달한다. 대비심은 낮춤, 곧 하강운동이며 모음과 펼침의 순환운동이 일으키는 들어감의 구체적인 모습이다. 대비심을 사무량심(四無量心)[96]과 사섭법(四攝法)[97]으로 넓힐 수 있다. 원효가 중요하게 여긴 이 둘은 결국 보살의 길, 여래장의 길에 다름 아니다. 따라서 일심은 어디에 있는가. 그것은 현실을 후벼 파서 도달하는 하강운동에 있다. 귀일심원은 "요익중생의 온전한 실천 없이는 달성될 수 없는 이상"[98]이다. 저 밑에서 무명(無明)이 밝게 빛난다.

참고문헌

고영섭, 『원효탐색』, 연기사, 서울, 2001.

김형효, 『원효의 대승철학』, 소나무, 서울, 2006.

노영상, 「함석헌의 씨올사상과 서남동의 민중신학」, 『민중신학자료 4』, 한국신학연구소 편, 한국신학연구소, 서울, 2003.

문창옥, 『화이트헤드 과정철학의 이해』, 통나무, 서울, 1999.

_____, 『화이트헤드철학의 모험』, 통나무, 서울, 2002.

박성수, 『들뢰즈』, 이룸, 서울, 2004.

---

95) 고영섭, 『원효탐색』 (서울: 연기사, 2001) 141: 이기영은 원효가 소성거사에서 더 나아가 복성거사(卜性居士)로 자신을 낮추었다고 지적하면서 이렇게 낮추는 자세를 중생들에게 좋은 먹이가 되어주는 것이라고 풀었다. 하강운동은 엄밀히 말해 자기를 내어줌, 희생에 다름 아니다(이기영, "和諍思想의 현대적 조명," 『韓國佛敎學硏究叢書 60: 元曉의 和諍思想』, 불교학연구회 편 (고양: 불함문화사, 2003) 386. 참조).

96) 자(慈, maitrī), 비(悲, karuṇā), 희(喜, muditā), 사(捨, upekṣā)를 말한다. 자는 남에게 기쁨을 주는 마음, 비는 고통 받는 이들을 불쌍히 여겨 그들의 고통을 없애 주는 마음, 희는 남의 즐거움에 기뻐하는 마음, 사는 모든 분별을 버리고 평안을 얻은 마음을 가리킨다. 이기영은 마지막 사가 가장 중요한 것으로 이것이야말로 반야(般若)의 마음이라고 한다(이기영, 『불교개론강의』, 상, 215-7). 무분별심을 중심으로 한 자비의 마음, 곧 여래의 마음이 바로 사무량심이라고 할 수 있겠다.

97) 보시(布施, dāna), 애어(愛語, priya-vāditā), 이행(利行, artha-caryā), 동사(同事, samāna-arthatā)를 말하며, 이들은 중생을 구제할 때 갖추어야할 기본적인 태도들이다. 보시는 인자한 마음으로 베푸는 것, 애어는 따스한 얼굴로 부드러운 말을 건네는 것, 이행은 타인에게 도움을 주는 것, 동사는 자타가 하나 되어 협력하는 것을 말한다.

98) 이기영, 『한국불교연구』 495.

www.kci.go.kr

朴太源, 『大乘起信論 思想硏究(Ⅰ): 大乘起信論에 대한 思想評價』, 民族社, 서울, 1994.
은정희·송진현, 『원효의 금강삼매경론』, 일지사, 서울, 2002.
이기영, 『元曉思想硏究』, Ⅰ, 한국불교연구원, 서울, 1994.
_____, 『불교개론강의』, 하권, 한국불교연구원, 서울, 1999.
_____, 『원효사상연구』, Ⅱ, 한국불교연구원, 서울, 2001.
_____, 「金剛三昧經論에 관한 硏究」, 『韓國佛敎學硏究叢書 51: 元曉 著述에 대한 解題』, 불교학연구회 편, 불함문화사, 고양, 2003.
_____, 「和諍思想의 현대적 조명」, 『韓國佛敎學硏究叢書 60: 元曉의 和諍思想』, 불교학연구회 편, 불함문화사, 고양, 2003.
_____, 『한국불교연구』, 한국불교연구원, 서울, 2006.
조수동, 『여래장』, 이문출판사, 대구, 1997.
함석헌, 『함석헌전집14: 생각하는 백성이라야 산다』, 한길사, 서울, 1985.
함석헌, 『함석헌전집4: 죽을 때까지 이 걸음으로』, 한길사, 서울, 1989.
平川彰·梶山雄一·高崎直道 共編, 『華嚴思想』, 정순일 역, 경서원, 서울, 1996.
Alfred N. Whitehead, 『과정과 실재』, 오영환 역, 민음사, 서울, 1999.
Gilles Deleuze, 『감각의 논리』, 하태환 역, 민음사, 서울, 1995.
_____, 『차이와 반복』, 김상환 역, 민음사, 서울, 2005.
Gilles Deleuze & Félix Guattari, 『천 개의 고원』, 김재인 역, 새물결, 서울, 2003.
Thomas E. Hosinski, 『화이트헤드 철학 풀어 읽기』, 장왕식·이경호 역, 이문출판사, 서울, 2003.
Garma C. C. Chang, 『華嚴哲學』, 이찬수 역, 경서원, 서울, 1997.
Gilles Deleuze, Difference and Repetition, trans. Paul Patton, The Athlone Press, London, 1994.
Jean-Claude Dumoncel, “Whitehead and Deleuze on Creation and Calculus”, Deleuze, Whitehead, Bergson: Rhizomatic Connections, ed. Keith Robinson, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2009.
Joe Hughes, Deleuze’s Difference and Repetition, Continuum International Publishing Group, London/New York, 2009.

www.kci.go.kr

[Abstract]

Three Patterns on World-Creation: The Potential, Virtualities, and Tathagatagarbha

Shin, Ick-sang (Methodist Theological Univ.)

It can be said that Whitehead's potentials, Deleuze's virtualities, and Won-hyo(元曉)'s tathagatagarbha(如來藏) have something in common in that they all set the basis of the possibility of world-creation on the potentiality — in Deleuze's term, the virtuality — of the world. Concretely speaking, Whitehead represents world-creation through the processes of concrescence and transition, Deleuze through the events of difference and repetition, and Won-hyo through the circulating movement of unifying and unfolding. Especially Whitehead introduces potentiality by means of the concept reversion, Deleuze by means of the odd calculus, and Won-hyo by means of entering into tathagatagarbha. Therefore it can be said that all of them are philosophies of potentialities that explain the world as a periodic movement having potentiality inside. These philosophies of potentialities give the possibility of the world back to the world itself as to allow the world the possibility to be able to take its responsibility. So it can be said that this possibility is led to ethical lives of human beings, because the world includes human-reality, the one of processes in the world. By finding a case of this in Won-hyo's tathagatagarbha thought, we can metaphorically show a practical way — the descending-movement that could be pursued by the philosophies of potentialities.

Key-words: Whitehead, Deleuze, Won-hyo, The Potential, Virtuality, Tathagatagarbha, Reversion, Odd Calculus

접수일: 2011년 11월 12일
심사 기간: 2011년 11월 21일-2011년 12월 19일
게재확정일: 2011년 12월 23일

www.kci.go.kr