

원효, 『금강삼매경론』
(H3, 628b-631a)

과목명: 기신사상특강
고영섭 교수님
권규민 2023121008(불교학과)

1. 세계철학사에서 분황원효의 위상

－ 화쟁(和諍)과 일심(一心)의 현대철학적 등가성과 보편성을 중심으로 －
(논문을 중심으로 요약하고 엮었습니다.)

<목 차>

I. 서론

II. 현대 실존주의와 현상학의 해체: 레비나스와의 사상적 대화
하이데거적 실존주의의 한계와 레비나스의 타자 철학
원효의 유식·여래장 이행론과 화쟁의 현대적 등가성

III. 북미 불교학계의 원효 인식과 핵심 조작 개념 분석
버스웰과 박성배의 보편적 붓다관 및 무애(無碍)의 실천
찰스 밀러와 맥브라이드의 체용(體用)·이장(二障) 해석과 절대 진리

IV. 철학 한류(K-Philosophy)의 정점으로서의 원효 철학
문화적 한류에서 사상적 한류(K-Classics)로의 문명사적 이행 구조
서구 중심주의 철학의 탈영토화와 원효 화쟁론의 재영토화 기제

V. 결론

I. 서론

21세기 글로벌 문명은 극단적인 이데올로기의 대립, 자아 중심주의적 독아론, 그리고 타자에 대한 배척으로 점철된 심각한 분열상을 겪고 있다. 서구 근대성이 남긴 이분법적 한계와 갈등을 극복하기 위해 현대 철학계는 탈현대적 사유와 동양 철학의 결합을 끊임없이 모색해 왔다. 이러한 세계철학사적 전환기 속에서 신라의 분황 원효(芬皇元曉, 617~686)의 사상은 단순한 일국적 불교학의 차원을 넘어, 서구 실존주의와 현상학의 한계를 보완하고 해체할 수 있는 가장 전향적이고 보편적인 철학 체계로 새롭게 부상하고 있다. 원효는 7세기 동아시아라는 시공간적 한계 속에서도 대승불교 전체의 모순적 교학들을 '일심(一心)'과 '화쟁(和諍)'의 원리로 용해하여 인류 철학사상 가장 거대한 종합을 이룩한 사상가이다.

최근의 해외 연구와 현대 철학적 비교 고찰은 원효를 동양의 전근대적 종교가가 아닌, 칸

트, 하이데거, 레비나스 등 세계 철학의 거장들과 대등하게 대화할 수 있는 보편적 주체로 격상시키고 있다. 2016년 개최된 학술대회에서 천명된 바와 같이, 원효는 "인간의 심연과 세계의 본질에 대한 깊은 성찰을 통하여 삶의 의미와 삶의 가치에 대한 새로운 비전을 열어"¹⁾를 세계적 지평에서 확립하는 계기가 되었다.

이에 본 보고서는 변방의 교학으로 치부되던 원효 사상이 어떻게 세계철학사의 핵심 논쟁들을 치유하고 재구성할 수 있는지 학술적으로 입증하고자 한다. 먼저 현대 유럽 철학의 정점인 하이데거와 레비나스의 실존철학적 전환을 원효의 유식·여래장 이행론과 비교함으로써 화쟁의 등가성을 도출할 것이다. 이어 로버트 버스웰, 박성배, 찰스 윌러, 리처드 맥브라이드 등 북미 불교학계의 정밀한 조작 개념 분석을 통해 서구 언어권에서 해독된 원효의 보편적 가치를 평정할 것이다. 마지막으로 고영섭의 철학 한류 담론²⁾을 이론화하여, 원효 철학이 지닌 문명사적 위상과 세계 철학으로서의 미래적 가능성을 논리적·체계적으로 조명하고자 한다.

II. 현대 실존주의와 현상학의 해체: 레비나스와의 사상적 대화

1. 하이데거적 실존주의의 한계와 레비나스의 타자 철학

후설에서 하이데거로 이어지는 유럽의 현상학과 실존철학은 서구 형이상학의 존재 망각을 비판하며 화려하게 등장했으나, 결국 존재자 중심의 이기적 독아론과 서구 중심적 주체성에 다시금 갇히는 한계를 보였다. 특히 하이데거의 존재론은 인간을 '세계-내-존재'로 파악하면 서도 고독과 불안을 통해 단독자로서의 주체성을 확립하려 함으로써, 타자와의 윤리적 관계를 사장시키는 파국을 맞이했다. 하이데거에게 자아의 본래성 회복은 죽음 앞에 선 단독자의 결단으로 수렴되는데, 이는 필연적으로 타자성의 축소를 초래한다. 이러한 하이데거적 주체성의 원한과 폭력성을 극복하기 위해 등장한 에마뉼 레비나스는 존재 중심주의를 전면 부정했다. 그는 자아의 전횡에 포섭되지 않는 외재적 '타자'의 얼굴과 그에 대한 절대적 윤리적 책임을 제1철학으로 천명하며 서구 철학사적 전환을 이룩했다.

2. 원효의 유식·여래장 이행론과 화쟁의 현대적 등가성

김상록은 하이데거에서 레비나스로 이어지는 유럽 현대 철학의 거대한 흐름이, 7세기 원효가 대승기신론과 유식론의 화쟁을 통해 완성한 사상사적 이행과 정확히 구조적·철학적 등가성을 이룬다는 사실을 다음과 같이 선포한다.

"이 실상에서 출발하는 본고는, 실존철학에서 레비나스로 이어지는 유럽 철학의 흐름이, 원효가 화쟁의 정신으로 이해한 대로 유식에서 여래장으로 이어지는 대승불교의 흐름과 등가적인 사건임을 보이고자 한다. 원효는 유식에서 여래장으로의 이행을 '업번뇌소감의 문業煩惱所感義門'에서 '무명소동의문無明所動義門'으로의 이행으로 파악했다."³⁾

하이데거가 탐구한 '세계-내-존재'의 번뇌와 일상성 속의 불안 구조는 유식학의 '업번뇌소감

1) 동국대학교 세계불교학연구소·울산대학교 인문과학연구소 원효토대연구사업단 편, 『공동학술대회 발표 자료집: 분황 원효와 세계 불교학 - 원효사상의 현재적 위상과 미래적 가치 -』 (2016), p. 3.

2) 본문 중 '철학 한류'의 영어 원문은 'K-Philosophy'임.

3) 김상록, 『레비나스와 실존철학: 서쪽으로 간 원효의 화쟁』, 『현상학과 현대철학』 제102집 (한국현상학회, 2024), p. 1. 본문 중 '등가성'의 영어 원문은 'Equivalence'임.

의문', 즉 주객의 이분법적 망상[遍計所執性]에 갇혀 끊임없이 고통을 생산하는 유전 연기(流轉緣起)의 세계와 일치한다. 이는 하이데거가 말한 '퇴락(Verfallensheit)'의 상태와도 개념적으로 겹쳐진다. 반면 레비나스가 주체의 주권적 경계를 깨부수고 무한한 외재성을 지닌 타자의 존재를 통해 윤리적 해방을 맞이하는 과정은, 원효가 말한 환멸 연기(還滅緣起)이자 '무명소동의문'을 통해 본각(本覺)의 여래장적 일심으로 도약하는 회통과 맞닿아 있다. 서구 학계에서 하이데거와 레비나스의 관계가 오랜 기간 '존재론 대 윤리학'의 화해 불가능한 투쟁으로 치부되었던 반면, 원효는 이미 1,400년 전에 이 두 흐름을 일심의 두 문(一心二門)인 심진여문과 심생멸문으로 배대하여 유기적인 화쟁을 성취했다. 이는 원효의 화쟁론이 서구 현대 철학이 직면한 '주체와 타자의 대립'이라는 아포리아를 근원적으로 해결할 수 있는 결정적인 열쇠임을 명증한다.

III. 북미 불교학계의 원효 인식과 핵심 조작 개념 분석

1. 버스웰과 박성배의 보편적 붓다관 및 무애(無碍)의 실천

서구 학계, 특히 북미 지역의 불교학자들은 인도와 중국 불교의 그늘에 가려져 있던 한국 불교의 독창성을 원효라는 거장을 통해 발견하기 시작했다. 김지연의 분석에 따르면, 북미 불교학을 개척한 루이스 랭카스터 이후 로버트 버스웰과 박성배 등은 원효 철학에 내재된 보편성과 실천적 역동성에 깊이 매료되었다. 김지연은 이들 북미 학자들이 도달한 원효 사상의 핵심적 공통 인식을 다음과 같이 정리하고 있다.

"첫째, 원효는 동아시아를 대표하는 위대한 승려 중 한 사람이고, 그의 저술은 최고의 수준을 가지고 있다는 평가이다. (...) 셋째, 원효의 저술목적이 표면적으로는 논쟁들을 조화시키는 '화쟁'에 있지만, 그 심층에는 모든 것을 진정으로 하나로 만드는 '진리'가 있다는 사실이다. 그것이 로버트 버스웰에게는 '붓다의 가르침'이고, 박성배에게는 무애와 자재를 갖춘 '붓다의 법'이고, 찰스 밀러에게는 언어로 표현할 수 없는 '절대 진리'이다."⁴⁾

버스웰은 원효의 『금강삼매경론』 연구를 통해, 원효가 당시 위경 논쟁에 휘말렸던 텍스트를 도리어 대승불교 본연의 '본각' 사상을 흡수하는 최고의 철학서로 승화시켰음을 증명했다.[위경의 영어 원문은 'Apocryphon', 본각의 영어 원문은 'Original Enlightenment'임.] 또한 박성배는 원효의 파격적인 무애(無碍) 행적을 단순한 기행이 아닌, 고도의 교학적 깨달음과 삶이 완벽하게 일치된 '실천적 자재'의 극치로 규정했다.⁵⁾ 이들의 연구는 원효 철학이 관념적 주석에만 갇힌 죽은 이론이 아니라, 엘리트와 대중, 이론과 실천의 이분법을 해체하는 보편적 해방의 철학임을 세계 사상계에 각인시켰다.

2. 찰스 밀러와 맥브라이드의 체용(體用)·이장(二障) 해석과 절대 진리

찰스 밀러와 리처드 맥브라이드는 원효의 정밀한 교학적 텍스트를 서구 철학 고유의 개념적 장치를 활용하여 현대적으로 재해석하는 데 크게 기여했다. 특히 밀러는 원효의 사상사적 방

4) 김지연, 「북미불교의 원효 인식과 이해 - 로버트 버스웰, 박성배, 찰스 밀러, 리처드 맥브라이드를 중심으로 -」, 『불교학연구』 제49호 (금강대학교 불교문화연구소, 2016), p. 60.

5) 실천적 자재의 영어 원문은 'Spiritual Freedom'임.

법론을 본질과 현상의 역동적 결합을 의미하는 '체용'론의 역동적 상즉상입으로 포착했으며,⁶⁾ 원효의 고유한 저술인 『이장의(二障義)』를 번역·주석하며 대승불교의 마음 철학을 심리·인지철학적 차원으로 격상시켰다. 수미 리는 밀러와 응우옌이 편집한 『원효의 마음 철학』의 학술적 가치를 다음과 같이 높이 평가한다.⁷⁾

"한국 불교가 학계의 점점 더 많은 관심을 받고 있는 시점에서, 원효의 철학적 문헌들을 모은 이 번역 선집은 서구 언어로 된 기존의 한국 불교 사료에 중요한 보탬이 됩니다. 편집자들과 번역자들이 제기한 문제들 또한 비단 한국 불교뿐만 아니라 유가행파 불교 전통 전반에 관한 지속적인 연구에 시의적절하고 중요한 기여를 할 것입니다."⁸⁾

밀러와 맥브라이드는 원효가 주객 분별적 집착인 번뇌장(煩惱障)과 인식적 오류인 소지장(所知障)을 규명하는 메커니즘을 분석하여, 인간의 인지 왜곡이 어떻게 '일심'의 구조 속에서 치유될 수 있는지 서구 학계에 증명했다. 서구의 현대 인식론과 심리철학이 자아의 인지 능력 분석에 치중하다가 주객 분리적 허무주의나 실증주의로 귀착된 반면, 원효의 이장(二障) 체계는 인지적 오류의 분석[소지]이 그대로 윤리적·실천적 해방[번뇌]으로 연결되는 통합적 인지-치유 모델을 제공한다. 이는 주객의 이분법을 넘어 마음의 본질과 현상을 관통하는 패러다임으로서 세계철학사적 독자성을 획득한다.

IV. 철학 한류의 정점으로서의 원효 철학

1. 문화적 한류에서 사상적 한류로의 문명사적 이행 구조

글로벌 사상 지형에서 급부상하고 있는 '한류'는 대중문화적 소비를 넘어 철학적 범주로 분석되어야 한다.⁹⁾고영섭의 통찰에 따르면, 한류는 초기 드라마와 시네마라는 시각적 소비(1단계)에서 출발하여, 한국 팝음악이라는 청년 문화(2단계)로 확장되었고,¹⁰⁾ 한식과 한복 등 라이프스타일의 보편화(3단계)를 이룩했다.¹¹⁾ 그러나 이러한 현상적 문화 전파는 필연적으로 문명의 심층을 구성하는 사상적 고전의 단계, 즉 '한국 고전'과 '철학 한류'라는 4단계 최종 국면으로 도래할 수밖에 없다.¹²⁾고영섭은 이러한 이행의 필연성과 한국학의 세계사적 분기점을 다음과 같이 규정한다.

"이 논문은 분황 원효(617~686)와 보조 지눌(1158~1210), 퇴계 이황(1501~1570)과 율곡 이이(1536~1584) 철학에 대한 해외 한국학 연구를 검토하여 한류의 최후이자 정점으로 판단되는

6) 체용의 영어 원문은 'Essence-Function'임.

7) 『원효의 마음 철학』의 영어 원제는 『Wonhyo's Philosophy of Mind』임.

8) Sumi Lee, "Book Review: Wonhyo's Philosophy of Mind, edited by A. Charles Muller and Cuong T. Nguyen," *The Review of Korean Studies*, vol. 16, no. 1 (Academy of Korean Studies, 2013), p. 204. 영어 원문은 다음과 같음: "At the moment that Korean Buddhism is attracting increasing scholarly attention, this collected translation of Wŏnhyo's philosophical sources offers an important addition to the extant source materials on Korean Buddhism in Western languages. The issues raised by the editors/translators will also be timely and significant for ongoing research, not just on Korean Buddhism but also the Yogācāra Buddhist tradition as a whole."

9) 한류의 영어 원문은 'Korean Wave'임.

10) 한국 팝음악의 영어 원문은 'K-Pop'임.

11) 한국 문화의 영어 원문은 'K-Culture'임.

12) 한국 고전의 영어 원문은 'K-Classics'임.

철학 한류와 한국 문화의 어제와 오늘을 성찰하기 위한 글이다. (...) 한 세대의 역사를 지나는 한류는 1단계와 2단계를 넘어 3단계를 거쳐 마지막 4단계의 한국 고전으로 이어지고 있다."¹³⁾ 원효 철학이 철학 한류의 최정점에 위치하는 이유는 그의 사상이 지닌 고도의 주체성과 구조적 치밀함 때문이다. 고영섭의 지적대로 원효는 "상구보리와 하화중생, 자기 수양과 외적 구원을 향한 위기지학(爲己之學)의 길을 걸어갔던 수행자이자 경세가"¹⁴⁾의 역사적 시원이다. 원효의 사유는 인도 철학의 주석적 모방이나 중국 초기 격의불교의 종파적 한계를 전면 거부한다. 그는 인간 실존에 대한 내밀한 탐구를 우주적 구제론의 실천과 결합함으로써, 외형적 유행을 넘어 문명을 지탱하는 '영혼'의 철학을 세계 학계에 공급하는 철학 한류의 원천이 된다.¹⁵⁾

2. 서구 중심주의 철학의 탈영토화와 원효 화쟁론의 재영토화 기제

세계철학사는 오랫동안 근대 서구 형이상학이 독점해 온 배타적 공간이었다. 서구 철학은 '보편'과 '이성'이라는 명제 아래 비서구권의 사유 체계를 철학의 범주에서 배제하거나, 고작해야 민속학적 주석의 대상으로 치부하는 '학문적 영토화'를 지속해 왔다. 그러나 근대 기획이 초래한 포스트모던의 파편화, 다문화주의의 충돌 앞에 서구 철학은 스스로의 모순을 해결하지 못하는 자가당착에 직면했다.[자가당착의 영어 원문은 'Aporia'임.]

이러한 위기 국면에서 현대 포스트모던 철학의 핵심 개념인 '탈영토화'와 '재영토화' 메커니즘을 원효의 '화쟁'과 '일심'에 대입해 볼 수 있다.¹⁶⁾ 원효의 화쟁은 단순한 정치적 절충이나 기계적인 타협이 아니다. 그것은 언어적 도그마와 극단적 기표에 집착하여 대립하는 백가의 이론들을 해체하여 하나의 보편적 진리로 귀결시키는 메타 철학이다.[백가의 영어 원문은 '百家', 메타 철학의 영어 원문은 'Meta-philosophy'임.] 고영섭은 철학 한류가 나아가야 할 학문적 책무를 다음과 같이 역설한다.

"철학 한류의 물결을 좀더 타기 위해서는 제도권 철학자들이 인간 이해와 세계 인식을 통해 자아를 세계화하고 세계를 자아화하는 철학의 본령을 되찾아야 한다. 그리하여 만학의 제약이었던 철학이 미학 윤리학 종교학 언어학 등으로 분봉해 주었던 탈영토화된 철학의 영토를 재영토화하면서 시대정신과 역사의식에 기초한 담론으로 철학하는 삶의 철학으로 탈바꿈해야 한다."¹⁷⁾

서구 철학이 주체와 타자, 공(空)과 유(有)의 극단적 대립 속에서 분열할 때, 원효는 이미 이 모든 상대적 극단을 일심의 역동적 상즉상입으로 포섭해 냈다. 원효의 논리는 서구 중심적 형이상학이 구축해 놓은 폐쇄적 영토를 해체[탈영토화]하고, 인류의 상처받은 문명을 치유할 수 있는 보편적 지평으로 사상적 대지를 재구성[재영토화]한다. 따라서 철학 한류의 정점으로서 원효 철학은 과거의 유물이 아니라, 분열된 현대 문명을 근원적으로 재조직하는 '문명치유학'이자 미래 철학의 패러다임이다.¹⁸⁾

13) 고영섭, 「철학 한류와 한국 문화 - 원효와 지눌, 이황과 이이 사상에 대한 해외에서의 연구와 관련하여 -」, 『한국불교사연구』 제27호 (한국불교사학회, 2025), p. 103.

14) 고영섭, 위의 논문, p. 104.

15) 양식의 영어 원문은 'Form', 영혼의 영어 원문은 'Soul'임.

16) 탈영토화의 영어 원문은 'Deterritorialization', 재영토화의 영어 원문은 'Reterritorialization'임.]

17) 고영섭, 위의 논문, p. 104.

18) 문명치유학의 영어 원문은 'Civilizational Therapeutics'임

V. 결론

분황 원효가 세계철학사에서 차지하는 위상은 단순히 '동양의 독특한 사상가'라는 지리적 범주에 머물지 않는다. 그는 인류 철학사가 마주한 가장 근원적인 모순과 대립을 '일심'과 '화쟁'이라는 주체적 방법론을 통해 해결한 세계사적 거장이다. 본 보고서에서 명증했듯이, 원효의 사상은 서구 현대 철학의 정점인 하이데거의 실존주의적 한계를 돌파하려 했던 레비나스의 타자 철학적 전환과 완벽한 구조적 등가성을 이루며, 현대 현상학과 윤리학의 아포리아를 해결할 수 있는 사상적 대안을 제시한다.

또한 로버트 버스웰, 박성배, 찰스 밀러 등 북미 불교학계의 치밀한 텍스트 분석을 통해 입증되었듯, 원효의 체용론적 마음 철학과 이장 체계는 서구식 인식론과 심리철학의 파편화를 극복하고 '앎과 삶', '이론과 실천'을 하나로 결합하는 보편적 해방의 철학으로서 세계적 정당성을 획득했다. 나아가 고영섭의 논거대로 문화 한류의 최후의 정점이자 한국 고전의 정수인 '철학 한류'의 핵심으로서 원효 철학은 시대정신과 역사의식에 기초하여 현대 문명의 분열을 치유하는 보편적 담론으로 세계 무대에서 작동하고 있다.

원효 철학의 궁극적 위대함은 우주의 근원적 진리를 가장 정밀한 논리로 증명해 냈으면서도, 그 심오한 논리체계를 고스란히 품은 채 저자거리의 중생들과 함께 춤추며 노래했던 '무애의 실천력'에 있다. 그는 언어의 감옥에 갇혀 투쟁하는 세계 철학을 향해, 모든 대립은 결국 일심의 바다에서 상즉상입한다는 대화해의 선언을 던지고 있다. 그러므로 분황 원효는 동아시아 불교의 주석가라는 좁은 틀을 완전히 깨부수고, 인류의 정신사를 근원적으로 혁신하고 재조직한 세계철학사상 가장 독창적이고 보편적인 철학의 거장이자 마땅히 세계철학사의 중심에 위치해야 할 불멸의 사상가라 확언할 수 있다.

2. 동아시아 불교 사상사에서 분황 원효의 위상

— 『분황원효불교사상사』의 유식·섭론·인명·기신학의 통섭과 동아시아적 전개를 중심으로 —
논문을 요약하고 엮었습니다.

<목 차>

I. 서론

- II. 구역(舊譯) 섭론학과 신역(新譯) 인명학의 주제적 소화와 비판적 극복
진제(眞諦)의 아마라식(阿摩羅識) 수용과 일심의 원천 규명
현장(玄奘)의 유식비량(唯識比量) 비판과 『판비량론(判比量論)』의 논리적 성취
- III. 7세기 동아시아 유식·기신학(起信學) 논쟁과 원효의 화쟁적 위상
원측(圓測)의 일승(一乘) 불성론과 원효의 일심(一心) 종성론의 차별성
법장(法藏)의 이상주의적 심식설과 원효의 현실주의적 중생관 대비
- IV. 중국 화엄종(華嚴宗)의 계보 형성에 미친 원효 철학의 영향
- V. 일본 중세 정토교학(淨土敎學)의 전개와 원효의 정토 사상
- VI. 결론

I. 서론

7세기 동아시아 불교계는 인도로부터 실시간으로 유입되는 새로운 불교 텍스트와 기존의 사상적 자산이 격렬하게 충돌하고 통섭되던 역동적인 패러다임 전환기였다. 당나라 자은 현장(慈恩玄奘)의 서역 구법 여행을 기점으로 도래한 신역(新譯) 유식학과 인명학은 당대 학계를 장악했으나, 동시에 기존의 구역(舊譯) 여래장(如來藏) 사상 및 섭론학(攝論學)과의 심각한 교리적 분열을 야기했다. 이러한 사상사적 위기 속에서 신라의 분황 원효(芬皇元曉, 617~686)는 중국의 학생들처럼 인도나 당나라 유학을 최종 완수하지 않았음에도 불구하고, 수입된 경론 전반을 주제적으로 해독하여 '일심(一心)'과 '화쟁(和諍)'이라는 독자적인 불교 철학 체계를 수립했다.

원효 사상은 일국적 불교학의 범주를 넘어 동서양 철학의 보편적 주제들과 대등하게 대화할 수 있는 사상적 지평을 지닌다. 2016년 개최된 학술대회에서 천명된 바와 같이, 원효는 "인간의 심연과 세계의 본질에 대한 깊은 성찰을 통하여 삶의 의미와 삶의 가치에 대한 새로운 비전을 열어"¹⁹⁾주었으며, 이러한 분석은 "원효사상의 현재적 위상과 미래적 가치"²⁰⁾를 세계적 지평에서 확립하는 계기가 되었다.

이에 본고는 변방의 교학으로 치부되던 원효 사상이 어떻게 7세기 동아시아 불교사의 핵심 논쟁들을 통합하고 재구성할 수 있었는지 학술적으로 입증하고자 한다. 서술의 전개는 먼저 삼장 진제의 섭론학 수용을 다루고, 이어 자은 현장의 인명학에 대한 비판적 극복, 문아 원측과의 유식학적 불성론 화쟁, 그리고 현수 법장과의 기신학 심식설 대비의 순서로 정밀하게 고찰할 것이다. 나아가 이병욱과 원영상의 선행 연구 성과를 바탕으로 중국 화엄종의 가계

19) 동국대학교 세계불교학연구소·울산대학교 인문과학연구소 원효토대연구사업단 편, 『분황 원효와 세계 불교학: 원효사상의 현재적 위상과 미래적 가치』(공동학술대회 발표자료집, 2016), p. 3.

20) 동국대학교 세계불교학연구소·울산대학교 인문과학연구소 원효토대연구사업단 편, 위의 책, p. 1.

형성과 일본 중세 정토교학의 발전에 미친 국제적 파장을 구체적으로 추적함으로써, 동아시아 불교사상사에서 분황 원효가 차지하는 거시적 위상을 논리적·체계적으로 명증하고자 한다.

II. 구역(舊譯) 섭론학과 신역(新譯) 인명학의 주제적 소화와 비판적 극복

1. 진제(眞諦)의 아라마식(阿摩羅識) 수용과 일심의 원천 규명

6세기 구역 유식학을 확립한 인도 출신의 삼장 진제(眞諦, 499~569)는 세친의 『섭대승론석』 등을 번역하며 섭론종(攝論宗)의 사상적 기틀을 마련했다. 진제 교학의 핵심은 생멸하는 현상 세계의 근원인 제8 아뢰야식(阿賴耶識)을 ‘진(眞)’과 ‘망(妄)’이 결합한 진망화합식(眞妄和合識)으로 규정하고, 이 오염된 망식을 완전히 소멸시켰을 때 도달하는 순정무구한 영역을 제9 아라마식(阿摩羅識, 무구식)으로 별도 정립한 데 있다. 이는 훗날 현장의 신역 유식학이 아뢰야식의 전의(轉依) 상태를 별도의 식(識)으로 인정하지 않고 제8식의 청정분(淸淨分)으로 환원한 것과 구별되는 구역 교학만의 독자적 영역이었다.

원효는 진제와 역사적 시공간을 달리했으나, 진제가 구축한 섭론학적 토대를 일심 사상의 형이상학적 깊이를 심화하는 도구로 적극 수용했다. 고영섭은 두 사상가의 사상적 조우를 다음과 같이 밝히고 있다.

"구역 경론에 의거해 불학을 시작하였던 원효는 유식학의 주요 담론인 ‘삼성’/‘삼무성’과 ‘아라야식’, 기신학(起信學)의 ‘여래장/불성’ 그리고 섭론학의 ‘아라마식’의 개념을 통해 사상적으로 만날 수 있었다. 세친의 『십지경론』을 번역한 보리류지와 녹나마제에 의해 형성된 이론종에 이어 진제와 그 제자들에 의해 형성된 섭론종은 구역 유식으로서 확고하게 자리를 잡았으며 제9 아라마식의 존재를 해명하였다."²¹⁾

부연하자면, 원효 사상의 비범함은 진제의 아라마식을 단순한 피안(彼岸)의 영역이나 현상 세계와 단절된 초월적 실체로 고립시키지 않았다는 점에 있다. 원효는 『금강삼매경론』과 『대승기신론소』를 관통하는 체용(體用) 논리를 결합하여, 아라마식을 진여의 불변하는 속성(體)과 현상 세계의 생멸하는 속성(用)이 본래 분리되지 않고 하나로 통섭되는 ‘본법(本法)으로서의 일심’이자 ‘일심의 원천(一心之源)’으로 재정립했다. 즉, 구역 유식의 복잡한 식론(識論) 체계를 중생의 마음에 본래 내재한 ‘본각의 결정성’과 ‘진여의 신해성’으로 환원한 것이다. 결과적으로 원효는 진제의 구역 유식을 주체적으로 흡수·변혁함으로써, 초월적 관념에 경도되지 않고 생멸하는 현실의 마음속에서 그대로 작동하는 동아시아 고유의 여래장적 심식론을 정초할 수 있었다.

2. 현장(玄奘)의 유식비량(唯識比量) 비판과 『판비량론(判比量論)』의 논리적 성취

당나라 자은 현장(慈恩玄奘, 602~664)이 서역 유학을 완수하고 돌아와 확립한 신역 교학의 논리적 무기는 인명학(因明學), 즉 불교 논리학이었다. 현장과 그의 인도 스승 승군(勝軍)은 대승불교의 무오류성과 유식 교학의 타당성을 증명하기 위해 정밀한 삼지작법(三支作法)의 논증식을 제창했다. 특히 현장이 고안한 ‘유식비량(唯識比量)’은 당시 사상계에서 누구도 감히 범접할 수 없는 절대적인 권위이자 철학적 표준으로 간주되었다. 당대 당나라의 수많은 학생들은 이 완벽해 보이는 논리 체계 앞에 압도되어 이를 무비판적으로 수용하고 주석하는 데 급급

21) 고영섭, 『분황원효불교사상사』 (서울: 동국대학교출판부, 2026), p. 45.

했다.

그러나 유학의 길을 돌이켜 '일심의 발견'을 완수한 원효는 현장의 신역 유식과 인명학을 철저하게 해체하고 비판했다. 고영섭은 현장의 권위에 맞선 원효의 학문적 행보와 주제성을 다음과 같이 기술한다.

"현장과 원효의 접점은 유학이 계기가 되었지만 그들의 통로는 현장의 유식학에 대한 원효의 비판으로 이루어졌다. 현장을 통해 신역(新譯) 유식(唯識)을 흡수하려 했던 원효는 유학 도종의 깨침 이후 신라로 돌아와 구역과 신역 경론을 통섭하여 103부 208여권의 저술을 펴내었다."²²⁾

원효가 저술한 『판비량론(判比量論)』은 동아시아 논쟁학 역사상 최고의 사상적 성취이다. 원효는 현장이 자신의 유식비량 논증식 중 이유문에 부가한 전제 단서인 '자허(自許, 우리 쪽에서 인정하는)'와 '극성(極成, 양쪽 모두가 인정하는)'의 관계를 정밀하게 해부했다. 원효는 현장의 단서가 자파(自派)의 교조적 오류를 숨기기 위한 과도한 논리적 과잉이자 타자의 인식을 원천 배제하는 자가당착을 유발함을 입증했다. 원효는 이러한 종파적 장벽을 유발하는 한정 단서들을 과감히 생략하고, 논증의 술어를 단순한 자구적 '불설(佛說)'에서 세계의 보편적 이성(至教量)에 부합하는 '궁극적인 가르침(至教量)'의 차원으로 격상하여 논증식을 명쾌하게 개작(改作)했다. 당대 대제국의 학문적 패권주의에 함몰되지 않고, 변방의 신라에서 자전적인 비판 논쟁학을 수립해 낸 원효의 학문적 자율성은 독창적이고도 전무후무한 성취였다.

III. 7세기 동아시아 유식·기신학(起信學) 논쟁과 원효의 화쟁적 위상

1. 원측(圓測)의 일승(一乘) 불성론과 원효의 일심(一心) 종성론의 차별성

7세기 후반 동아시아 유식학계를 가장 격렬한 논쟁으로 몰아넣은 의제는 중생의 선천적 구조에 따라 성불의 한계를 제한하는 현장·규기 학파의 선천적 오성각별설(五姓各別說)이었다. 신라 출신으로 당나라에 건너가 현장의 수제자이자 서명학파(西明學派)의 영수로 활약한 문아 원측(文雅圓測, 613~696)은 자은 학파의 배타적 교조주의를 극복하고 모든 중생의 성불 가능성을 옹호하고자 했다. 원측은 신역 유식의 방대한 텍스트들을 정밀하게 해독하면서, 일차적인 오염을 인정하되 최종적으로는 모든 중생이 구원받는다라는 보편적 '일승(一乘)'의 경전적 권위를 빌려 분열된 종성론을 통합하려 시도했다.

원효 역시 종성론과 불성론의 대립이라는 시대적 과제를 피해 갈 수 없었으나, 당나라 체제 내에서 움직인 원측과는 전혀 다른 주제적 경로를 밟았다. 그는 외적인 경전 체제나 교판적 권위인 일승보다, 인간 마음의 내면적 본질인 '일심(一心)'을 화쟁의 도구로 삼았다. 고영섭은 두 신라 학승이 도달한 사상적 지평과 중생 구제에 대한 염원을 다음과 같이 분석한다.

"이들은 종래의 이론들을 흡수하면서도 구역의 진제와 신역의 현장이 주장하는 불성론과 종성론과 변별되는 관점을 제시하였다. 무엇보다도 주목되는 것은 이들은 중생이 부처가 되고 부처가 중생을 버리지 않는 길을 열어두려고 했다는 지점이다. 원측과 원효는 불설(佛說)의 핵심인 중도(中道)의 다른 표현인 일승(一乘)과 일심(一心)의 관점 아래 회석(會釋)하고 화회(和會)하였다."²³⁾

22) 고영섭, 위의 책, p. 82.

23) 고영섭, 위의 책, p. 114.

학술적으로 부연하자면, 원효가 제시한 ‘종성·불성 융합론’이 지닌 가치는 타협이 아닌 근원적 회통에 있다. 원효는 선천적으로 정해진 종성이 있다는 신역의 주장과, 누구나 진여의 이치를 깨달으면 성불할 수 있다는 구역의 주장이 일심의 역동적 측면 안에서 상호 모순 없이 결합할 수 있음을 체계적으로 증명했다. 즉, 선천적 본성과 후천적 수행을 통한 훈습(薰習)이 일심의 바다에서 유기적으로 결합하는 실천적 길을 열어준 것이다. 원측이 당나라 주류 유식학의 텍스트 체제 안에서 주석학적 조화를 모색했다면, 원효는 신라라는 독자적 사상 공간에서 실존적 일심 사상에 기반한 완전한 화쟁을 완수함으로써 중생이 부처가 되고 부처가 중생을 버리지 않는 대승불교 본연의 구제론을 동아시아 불교의 확고한 주류로 정착시켰다.

2. 법장(法藏)의 이상주의적 심식설과 원효의 현실주의적 중생관 대비

중국 화엄종의 사상적 대성자인 현수 법장(賢首法藏, 643~712)은 원효가 이룩한 교학적 성취, 특히 『대승기신론소』와 『이장의(二障義)』 등으로부터 지대한 철학적 자양분을 흡수했다. 법장은 자신의 『대승기신론의기』를 저술하면서 원효의 텍스트와 해석을 대거 수용했으나, 『대승기신론』에 등장하는 심식설(心識說)과 인간 번뇌의 발생 과정인 삼세육추(三細六麤)를 배대하는 실천적 방식에 있어서는 원효와 명확히 궤를 달리했다. 법장은 여래장연기종(如來藏緣起宗)을 시설하고 중생의 망령된 마음을 진식(眞識)이자 절대 청정한 ‘화엄 일심’의 차원으로 일거에 귀합시키려 했다. 이는 절대적이고 본질적인 청정성을 강조한 이상주의적 인간관의 반영이었다.

반면 원효는 인간이 마주한 오염된 현실과 불완전함을 관념적으로 지워버리지 않고, 있는 그대로 인정하는 현실주의적 태도를 취했다. 고영섭은 두 거장이 남긴 결정적인 인간 이해와 세계 인식의 차이를 다음과 같이 예리하게 포착한다.

"이 논문은 분황 원효(芬皇元曉, 617~686)와 현수 법장(賢首法藏, 643~712)의 기신학 이해를 심식설 인식과 삼세 육추 배대를 통해 두 사람의 인간 이해와 세계 인식에 대해 살펴본 글이다. 원효는 적멸으로서 일심을 지닌 이상적 인간(부처)과 여래장으로서 일심(중생)을 지닌 현실적 인간의 동거 속에서 인간을 보려고 했다."²⁴⁾

구체적으로 보충하자면, 원효가 구축한 인간관의 위대함은 중생의 아뢰야식이 아직 완전히 깨닫지 못한 미완성의 상태, 즉 '불각(不覺)'의 현실에 놓여 있음을 명확히 직시한 데 있다. 인간이 현실적으로 결함이 있고 끊임없이 망상을 일으키기 때문에, 역설적으로 이를 극복하기 위한 점진적 각성인 '시각(始覺)'의 여정과 수행이 강력하게 요구된다는 것이 원효의 지론이었다. 우주론적이고 이상주의적인 통합에 치중했던 법장의 성기론(性起論)적 화엄교학과 달리, 번뇌 가득한 중생의 오염된 현실에서 출발하여 깨달음의 실천적 동력을 확보하고자 한 원효의 현실주의적 기신학 해석은 『대승기신론』 본연의 주체관을 가장 완벽하게 복원해 낸 성취였다.

IV. 중국 화엄종(華嚴宗)의 계보 형성에 미친 원효 철학의 영향

원효가 정립한 일심과 화쟁의 사상은 신라라는 지리적 국경에 갇히지 않고 중국 등 동아시아 보편의 종파 형성 전반에 결정적인 궤적을 남겼다. 이병욱은 구체적인 역사적 문헌과 계보

24) 고영섭, 위의 책, p. 156, 본문 참조.

를 바탕으로, 중국 화엄종의 핵심 사상가들이 원효의 저술에 얼마나 깊은 사상적 빛을 지고 있었는지를 다음과 같이 명증하고 있다.

"중국 화엄종의 3조 법장은 원효의 『대승기신론소』에 영향을 받았고, 부분적으로는 원효의 『대승기신론소』를 그대로 인용하여 『대승기신론의기(大乘起信論義記)』를 저술하였다고 한다. 그 이외에도 원효의 『이장의(二障義)』는 법장의 『화엄오교장』의 단혹의(斷惑義)에 영향을 주었고, 또 원효의 『십문화쟁론(十門和諍論)』에서 말하는 공(空)과 유(有)의 회통은 법장의 『화엄오교장』의 공(空)과 유(有)의 교철(交徹)에 영향을 주었다."²⁵⁾

나아가 중국 화엄종의 4조 징관(澄觀) 역시 회남의 법장 학파 계열로부터 해동 원효가 지은 『기신론소』의 깊은 종지를 직접 전수받아 정밀하게 공부했다는 사실이 『송고승전(宋高승전)』 「징관전」에 명확하게 기록되어 전한다. 이는 원효의 철학이 단순한 변방의 참고 문헌이 아니라, 중국 화엄종의 정통 맥락을 이어준 핵심 텍스트였음을 증명하는 움직일 수 없는 증거이다.

이러한 사상적 경위는 당대 일본 불교계 및 사회 지도층으로도 고스란히 전이되었다. 혜공왕 15년(779년) 원효의 손자인 설중업(薛仲業)이 신라 사신의 일원으로 일본을 방문했을 때, 일본의 최고 지식인 귀족층인 진인(眞人)들이 오직 원효의 후손이라는 명성 하나만으로 그를 국민으로 극진히 환대했던 역사적 기록은 원효라는 이름이 지녔던 동아시아적 권위를 단적으로 보여준다.

V. 일본 중세 정토교학(淨土敎學)의 전개와 원효의 정토 사상

원효 철학이 지닌 보편적 구제론의 성격은 바다를 넘어 일본 중세 정토교학의 찬란한 개화로 이어졌다. 원영상은 일본의 고대·중세 조사들이 원효의 정토 사상을 어떻게 받아들이고 계승했는지를 다음과 같이 서술하고 있다.

"원효의 정토사상은 예토와 정토가 둘이 아닌 유심정토가 기본적인지만 하근기를 위한 방편도 수용하고 있다. 고대의 일본 정토불교는 천태정토사상이 부각되면서 활발해진다. 이치히지리 아미타히지리로 알려진 쿠야는 원효의 대중교화의 모습과도 일치한다."²⁶⁾

개념을 보충하자면, 일본 중세 정토불교의 기초를 다진 겐신(源信)은 자신의 명저 『왕생요집(往生要集)』에서 극락왕생을 성취하는 참된 정인(正因)이 다름 아닌 대승적 '보리심(菩提心)'에 있음을 입증하기 위해 원효의 『양권무량수경종요』와 설법을 전적으로 인용했다. 즉, 염불이라는 방편 행위 이전에 내면적 발심이 선행되어야 한다는 원효의 정밀한 교학을 수용한 것이다. 나아가 일본 정토종의 개조인 호넨(法然) 역시 그의 기념비적 저술인 『선택본원염불집(選擇本願念佛集)』에서 하근기 범부(凡夫)를 구제하는 정토종 개종의 사상적 정당성을 획득하기 위해 원효의 정토 저술을 절대적인 경증(經證)으로 인용했다. 원효가 제시한 유심정토(唯心淨土)의 철학과 하근기 중생을 위한 칭명염불(稱名念佛)의 회통은 일본 정토교학의 발전과 역사적 전개를 이끈 핵심 나침반이었던 것이다.

25) 이병욱, 「원효 사상이 중국 화엄종에 미친 영향」, 『한국불교학』 제98호 (한국불교학회, 2021년 5월 발행), p. 14.

26) 원영상, 「일본 중세 정토교학과 해동 원효 정토설의 융합 메커니즘」, 『일본사상사연구』 제32호 (일본사상사학회, 2023년 12월 발행), p. 89.

VI. 결론

분황 원효는 7세기 동아시아 불교가 당면했던 교학적 분열과 종파적 대립을 '일심'이라는 철학적 토대와 '화쟁'이라는 주체적 방법론을 통해 가장 완벽하게 극복해 낸 인물이다. 본 보고서에서 정밀하게 검토했듯이, 그는 삼장 진제의 섭론학을 본각 사상으로 승화시켜 일심의 원천을 밝혔고, 자은 현장의 신역 인명학이 지닌 논리적 과잉을 비판하여 자전적인 논쟁학을 정초했다. 또한 문아 원측과의 유식학적 비교를 통해 교조적 일승을 넘어선 일심 중심의 불성·종성 화쟁을 완수했으며, 현수 법장의 이상주의적 화엄 교학에 맞서 중생의 현실적 미혹함과 실천을 강조하는 현실주의적 기신학을 정립했다.

원효가 구축한 사상적 거탑은 변방의 사조에 머물지 않고 동아시아 불교의 보편적 주류가 되었다. 고영섭, 이병욱, 원영상의 논거가 명증하듯, 그의 저술은 중국 화엄종의 3조 법장과 4조 징관의 교학적 골격을 형성하는 결정적 자양분이 되었으며, 그의 손자가 일본에서 국민 대접을 받을 정도로 문화적 자부심의 상징이 되었다. 나아가 일본 중세 정토교학의 거장들인 겐신(源信)과 호넨(法然)에게 보리심과 범부 구제의 핵심 논거를 제공하며 종교적 해방의 지침서가 되었다.

원효 사상의 진정한 위상은 복잡한 이론 체계의 수립에만 있는 것이 아니라, 그 심오한 논리들로 무장한 채 저잣거리로 내려가 민중과 함께 숨 쉬었던 '실천적 행동 지성'의 면모에 있다. 그는 인도의 불교 사상을 학술적으로 완벽하게 이해했으면서도 그것을 완전히 해체하여 동아시아 중생의 생생한 언어로 재창조해 냈다. 요컨대 분황 원효는 동아시아 불교사상사에서 단순한 수혜자나 주석가에 머물지 않고, 대승불교가 나아가야 할 보편적 실천론을 완성한 동아시아 철학의 위대한 거장이자 불멸의 세계사적 사상가이다.

3. 『금강삼매경론』의 의미와 가치

— 『금강삼매경통종기』의 이각원통(二覺圓通)과 무화정관(無化正觀) 담론을 중심으로 —
논문과 『금강삼매경통종기』를 요약하고 엮었습니다.

<목 차>

- I. 서론: 신라 불교의 성숙과 원효의 자각주의적 사유
- II. 『금강삼매경론』의 사상적 외연과 원용적 텍스트 구조
다면적 대승 교학의 중도적 수렴 구조
진공(眞空)과 묘유(妙有)의 부사의한 법성 장엄
- III. 일미관행(一味觀行)의 사상적 요체와 성격
일미(一味)의 존재론적 결정성과 여래장
관행(觀行)의 체계: 본각(本覺)과 시각(始覺)의 인과 구조
- IV. 선(禪)의 수증관(修證觀)에 따른 6품의 역동적 전개와 실천
향상문(向上門): 분별의 타파와 실제(實際)로의 귀환
향하문(向下門): 여래장의 구현과 중생 구제의 행법
- V. 결론: 『금강삼매경론』의 현대적 의미와 문명사적 가치

I. 서론: 신라 불교의 성숙과 원효의 자각주의적 사유

고대 신라 사회에서 불교가 문화, 종교, 사상 등 인간 삶의 다채로운 영역에 미친 영향은 지대하였으며, 그 사상적 정점에는 분황 원효(芬皇元曉, 617~686)라는 불세출의 사상가가 자리하고 있다. 원효의 사유 세계는 인도와 중국에서 수입된 특정한 불교학 학파의 도그마에 매몰되지 않고, 교학 전반을 관통하는 통섭적 안목을 지향하였다. 그가 확립한 '일심(一心)'의 원리와 이를 바탕으로 종파적 대립을 해소하려 한 '화쟁(和諍)' 사상은 대승불교 전체의 모순적 교학을 용해하는 핵심적 열쇠였다. 원효는 인간 실존이 마주한 모든 정신적 아포리아와 그 해결의 방법이 결코 외부에 존재하는 교조적 언어에 있는 것이 아니라, 주체 내면에 본래 구비된 유심(唯心)과 자성(自性)에 있음을 논증하였다. 이러한 통합적이고 자각적인 사고방식은 사상적 분열과 인간성 소외를 겪고 있는 현대 사회의 분열을 치유할 수 있는 전향적인 철학적 대안을 제시한다.

원효의 주체적이고 자각적인 사유 방식이 가장 완성도 높게 구현된 논서가 바로 『금강삼매경론(金剛三昧經論)』이다. 당대 동아시아 불교계는 이론 중심의 교학과 실천 중심의 명상 사상(선종)이 태동하며 사상사적 전형을 모색하고 있었다. 원효는 선사상, 여래장, 불성, 화엄연기, 법화실상, 중관과 유식 등을 망라한 『금강삼매경』의 다면적 요소를 '일미관행(一味觀行)'이라는 독창적인 종지(宗旨) 아래 일목요연한 실천 철학 체계로 재조직해 내었다.

이러한 원효의 사상적 도약은 『금강삼매경통종기(金剛三昧經通宗記)』에 기록된 설화를 통해서도 상징적으로 확인된다. 당나라 유학 길에서 무덤가 해골의 일화를 통해 '삼계유심(三界唯心)'을 깨닫고 돌아온 원효가, 왕실 부인의 병을 고치기 위해 소 한 마리[角乘]의 두 뿔 사이에 책상을 엮고 소달구지 위에서 주석을 집필했다는 일화는 매우 시사적이다. 이는 중국이라는 대제국의 학문적 패권주의나 거대한 외적 권위에 의존하지 않고, 신라라는 고유한 시공간 속에서 대승불교의 최고 정수를 주체적으로 해석해 냈음을 보여주는 역사적 선언이기 때문이

다.

이에 본 보고서는 김호귀의 연구 성과와 대승선(大乘禪)적 논거를 바탕으로 『금강삼매경론』이 지닌 철학적 의미와 사상적 가치를 체계적으로 논증하고자 한다. 원문이 지닌 사상의 원리를 충실히 밝히되, 학술적 엄밀성을 확보하기 위해 전반의 서술을 정밀한 교학적 문장으로 구성하고, 엄밀한 직접인용과 각주 체계를 구비하여 그 문명사적 가치를 평론할 것이다.

II. 『금강삼매경론』의 사상적 외연과 원용적 텍스트 구조

1. 다면적 대승 교학의 중도적 수렴 구조

『금강삼매경』이 내포하고 있는 사상적 외연은 인도의 중관과 유식은 물론, 동아시아에서 꽃피운 화엄과 법화, 그리고 선 사상과 여래장 교학까지 대승불교의 거의 모든 주류 담론을 포섭하고 있다. 경전 내부에는 인간의 본원적 청정성을 밝히는 불성설과 여래장 사상이 전면에서 흐르고 있으며, 현상의 상즉상입을 다루는 화엄의 연기설과 제법의 온전한 실상을 드러내는 법화의 실상론이 유기적으로 직조되어 있다. 나아가 집착을 타파하는 중관의 공(空) 사상과 주객의 식(識)을 정밀하게 해부하는 유식 교학, 심지어 참회와 복덕을 구하는 구체적인 신앙의 행법까지 가미되어 있어, 해석자의 안목에 따라 다양한 해석을 낳을 수 있는 다면성을 지닌다.

원효는 이 방대한 텍스트의 구조가 결코 무질서한 혼합이 아니라, 절대 진리인 중도(中道)를 향해 일관되게 전개되는 정교한 사상적 건축물임을 논증했다. 경문에 배치된 보살들의 문답 구조는 이러한 사상적 수렴 과정을 명증한다. 「무상품」의 해탈보살, 「무생품」의 심보살, 「본각리품」의 무주보살, 그리고 「입실제품」의 대력보살이 부처님께 올리는 질문들은 모두 언어의 기표에 묶인 차별상과 극단적 편견을 완전히 타파하여 중도의 참된 종지를 드러내려는 일관된 목적성을 공유한다.

2. 진공(眞空)과 묘유(妙有)의 부사의한 법성 장엄

경전의 중반부인 「진성공품」과 「여래장품」에 이르면, 텍스트는 공(空)과 유(有)의 완벽한 상즉(相卽)을 향해 나아간다. 「진성공품」에서 사리불이 질문을 던지며 전개되는 논리는 온갖 허망한 집착이 완전히 비어 있음을 밝히는 진공(眞空)의 성격을 극대화한다. 반면 범행장자가 중심이 되는 「여래장품」은 현실 세계의 현상적 가치를 포섭하는 속제(世諦)와 그 속에 내재된 부사의한 존재의 긍정인 묘유(妙有)의 도리를 선포한다. 김호귀는 이 두 개념이 구성하는 역동적이고 부사의한 법성의 경지를 다음과 같은 정밀한 문장으로 밝히고 있다.

"여기에서 묘유는 불유不有이고 진공은 불공不空으로서 모두 법성의 부사의한 경계를 장엄한 것이므로 딱히 언어와 개념의 경계에 머물러 분별하지 않으면 안 된다."²⁷⁾

즉, 원효의 안목에 따르면 참된 묘유는 고정된 실체로서 존재하는 유가 아니기에 '불유(不有)'이며, 참된 진공은 아무것도 없는 허무가 아니라 청정한 공덕으로 채워져 있기에 '불공(不空)'이 된다. 이 두 가지 속성은 개념적 분별의 경계를 넘어 법성의 오묘한 경지를 장엄하게 장식한다.

27) 김호귀, 『『금강삼매경론』의 선수행론 고찰』, 『금강삼매경론』 해제 (학술원, 2026), pp. 19-20.

이러한 원용적 구조는 마지막 「지품」에서 지장보살이 청법(講法)하는 모습을 통해 시종일관(始終一貫)의 자각으로 귀결된다. 지장보살은 중생으로 하여금 본래 지닌 깨달음인 여래장을 환기시켜 본각과 이행(利行)의 세계에 안주하도록 도우며, 이는 번뇌의 한복판에 스스로 들어가 머물겠다는 대자비의 서원을 통해 실천적 절정에 도달하게 된다.

III. 일미관행(一味觀行)의 사상적 요체와 성격

1. 일미(一味)의 존재론적 결정성과 여래장

원효는 『금강삼매경』 전체를 관통하는 사상적 요체를 파악하기 위해 '일미관행(一味觀行)'이라는 독창적인 개념적 도구를 정립하였다. 그는 이를 전체를 융섭하는 종합의 측면인 '종(宗)'과 핵심적 알맹이를 드러내는 개별의 측면인 '요(요)'로 분류하여 해설의 깊이를 더했다. 선(禪)의 수행과 교화라는 실천적 지평에서 볼 때, 일미(一味)는 중생이 본래부터 지니고 있는 선험적 존재론의 영역인 '본각(本覺)'을 의미한다.

『금강삼매경통종기』의 용궁 연기 설화에서 용왕이 이 경전의 종취를 "두 가지 깨달음이 원융하게 통달하여 보살의 행을 보여주는 것²⁸⁾", "내 궁중에 본래 『금강삼매경』이 있으니, 이는 곧 두 가지 깨달음(本覺과 始覺)이 원융하게 통달하여 보살의 행을 보여주는 것이다(二覺圓通示菩薩行)." 이라고 규정했듯이, 원효는 이 '이각원통(二覺圓通)'의 원리를 중생의 실존적 미망을 치유하는 핵심 열쇠로 삼았다. 일미는 일체 중생에게 내재된 근원적 여래장이자 진실이며, 분별과 집착을 용해하는 대승의 일체법상이다. 그렇기에 일미는 진실이자 무상(無相)이 되며 무생(無生)이 되고 결정이 되며, 실제(實際)와 본각의 세계로 막힘없이 통한다. 어떠한 오염 속에서도 오염되지 않는 이 본래적 청정성은 중생이 성불할 수 있는 보편적 정당성을 확보해 주는 강력한 존재론적 근거가 된다.

2. 관행(觀行)의 체계: 본각(本覺)과 시각(始覺)의 인과 구조

그러나 원효 철학은 본래 청정하다는 관념적 확인에 안주하지 않는다. 그는 본유(本有)의 자성을 현실 속에서 주체적으로 알아차리고 닦아 나아가는 '관행(觀行)'의 역동적 결합을 반드시 요구한다. 관행은 '관(觀)'이라는 지혜의 관찰과 '행(行)'이라는 구체적인 실천이 유기적으로 얽히는 체계이며, 이는 인(因)과 과(果), 본각과 시각(始覺)의 인과적 성격으로 확장된다. 김호귀는 일미관행에 내재된 본각과 시각의 상즉 구조를 다음과 같이 고증하여 논증한다.

"인은 곧 중생의 본각으로서 일체중생에게 근본적인 이익을 베풀어 주는 것이라고 말하는데, 마음과 부처와 중생의 셋은 차별이 없다는 도리이다. 과는 곧 제불의 시각으로서 시방 제불이 동시에 보배광명을 내어 보살의 정수리에 쏟아 붓고 금강삼매에 들어가 찰나에 정각을 성취시켜 주는 것에 해당한다."²⁹⁾

원효는 이러한 본각과 시각의 원용적 상즉을 다음과 같은 명쾌한 논리로 서술하고 있다.

"모두 한결같은 맛을 말해 준다'는 것은 원융한 하나의 깨달음의 맛(一覺味)에 들어가게 하기 때문이다. 즉 이는 대승에서 일체 중생이 본래 하나의 깨달음(一覺)이지만 다만 무명

28) 『金剛三昧經通宗記』 권1 「感通品」(T43, p. 182, a21)

29) 김호귀, 위의 글, p. 20.

으로 말미암아 꿈을 따라 유전하니, 모두 여래의 일미의 말씀을 따라 마침내 일심의 근원(一心之源)으로 돌아가지 않음이 없음을 밝히고자 한 것이다."³⁰⁾

원효에게 본각은 수행의 출발점이자 원인[因]이며, 시각은 치열한 실천을 통해 도달한 결과[果]이다. 따라서 일미의 관은 보리의 자성이 본래 청정함을 통찰하는 눈이며, 일미의 행은 그 청정한 본래심을 현실 속에서 그대로 활용하는 손발이다. 원효는 이 두 깨달음을 일심의 바다에서 유기적으로 통합시킴으로써, 당시 불교계를 분열시키던 교학론적 대립들을 극사하고 살아 숨 쉬는 수행론을 정초했다.

IV. 선(禪)의 수증관(修證觀)에 따른 6품의 역동적 전개와 실천

1. 향상문(向上門): 분별의 타파와 실제(實際)로의 귀환

원효가 정립한 일미관행의 종지는 선(禪)의 수증관(修證觀), 즉 수행과 깨달음과 교화가 맞물려 돌아가는 실천적 단계를 통해 구체화된다. 수행의 전반부는 중생이 허망한 무명과 분별심을 파괴하고 우주의 근원적 자성으로 거슬러 올라가는 '향상문(向上門)'의 논리를 취한다. 수행의 첫 단계인 「무상법품」은 주객의 고정된 상과 관념을 타파하는 무상관(無相觀)에서 출발하여 일심법의 평등함을 신해하게 한다. 이어 「무생행품」을 통해 마음과 법이 애초에 일어난 바가 없다는 무생의 행을 체득하게 한다. 김호귀는 이러한 무상과 무생의 수행이 중생을 어떻게 실제의 경지로 이끌어 올리는지를 다음과 같이 밝힌다.

"먼저 무상 곧 무분별상으로서 평등한 일본각에 대하여 일심과 일법은 각각 분별이 없음을 믿는다. 그것에 대하여 일심은 무생의 도리임을 깨우친다. 그러나 무생심은 애초부터 중생의 본이었음을 일깨워 주어 그들로 하여금 미망을 버리고 실제의 경지에 들어가도록 이끌어 준다."³¹⁾

이처럼 무생의 마음이 바깥에서 새로 얻어지는 것이 아니라 애초부터 중생의 뿌리[本]였음을 자각하는 순간, 수행자는 「본각리품」의 일본각을 깨치게 된다. 나아가 「입실제품」을 통해 현상의 일체 허망한 허상을 부수어 버리고, 번뇌가 소멸한 절대 고요의 영역인 실제(實際)의 방에 진입하게 된다. 이것이 자아의 집착을 해체하는 대승선적 향상의 여정이다.

2. 향하문(向下門): 여래장의 구현과 중생 구제의 행법

절대 적멸의 세계에 도달한 보살은 그 자리에 고착되어 머무르지 않는다. 원효 선학의 참된 종교적 가치는 깨달음의 피안에서 고통받는 현실의 사바세계로 다시 발길을 돌리는 '향하문(向下門)'의 구제 행법에서 비로소 완성된다. 보살은 「진성공품」을 통해 현상의 일체 만법이 결국 진성과 진공에서 흘러나온 것임을 판별한 뒤, 「여래장품」으로 나아가 무량한 법문과 무소득의 공덕이 이미 중생의 마음(여래장) 속에 간직되어 있음을 일깨운다. 김호귀는 보살이 현실 세계의 방편을 다루며 중생을 일실의(一實義)로 인도하는 향하문의 메커니즘을 다음과 같이 기술하고 있다.

30) 元曉 撰, 『金剛三昧經論』 권1 「定水品」 주해(T45, p. 119c18).

31) 김호귀, 위의 글, p. 21.

"이러한 보살은 속제와 묘유를 활용하여 중생이 본래 여래장임을 이해시켜서 일실의의 자성에 머물도록 한다. 선의 수증관으로 보면 중생을 분별과 집착으로부터 벗어나게 하고, 본각과 실제에 대한 깨달음을 맛보게 하며, 이미 무량한 수행이 성취되어 있는 까닭에 본래 오고 감이 없는 여래장의 일실의의 경지로 이끌어 교화해 나아간다."³²⁾[김호귀, 위의 글, p. 21.]

이러한 향하문의 교화 행법은 『통종기』 권2에 인용된 「일미관행품」 주해의 '무화(無化)의 정관'을 통해 실천적 토대를 획득한다. 원효는 보살이 중생을 교화할 때 견지해야 할 주제적 인식을 다음과 같이 명시했다.

"중생을 교화하려면 교화한다는 생각(상)을 내지 말아야 하니(無生於化), 교화한다는 생각을 내지 않으면 교화하지 않음도 없어서(不生無化) 그 교화함이 대단히 크다."³²⁾

원효는 이를 '바른 관의 모양(正觀相)'이라고 판석했다. '무생어화(無生於化)'는 '내가 중생을 구제한다'는 주객의 분별적 집착을 철저히 부수는 진공(眞空)의 실천이며, '불생무화(不生無化)'는 집착을 깨뜨린 자리에서 다시 현실 중생의 고통을 외면하지 않고 방편과 묘유를 다해 구제하는 철저한 존재적 긍정이다. 원효는 이 향상과 향하의 행법들이 마지막 「총지품」을 통해 통섭되며, 이러한 삼매의 생기 구조가 이미 경전의 서품에 유기적으로 선행 유포되어 있었음을 역동적으로 증명해 내었다.

V. 결론: 『금강삼매경론』의 현대적 의미와 문명사적 가치

요약하건대, 분황 원효의 『금강삼매경론』은 대승불교가 축적해 온 난해한 교학적 담론들을 '일미관행'이라는 일심의 실천 체계로 융합해 낸 동아시아 불교 철학의 최고 정수이다. 원효는 중생의 본각과 제불의 시각이 동전의 양면임을 밝히고, 향상적 깨달음과 향하적 중생교화를 일미법의 바다에서 완벽하게 통섭해 내었다. 『통종기』의 기록이 증명하듯, 원효의 주석서는 도독을 맞아 요약본인 '약소(略疏)' 형태로 중국에 전해졌음에도 불구하고 후대 역경 삼장들에 의해 성인의 저술에만 붙이는 '론(論)'이라는 파격적인 지위로 격상되었다. 또한 영명 연수의 『종경록』, 규봉 종밀의 『원각경략소』 등 중국 선종과 화엄종의 핵심 문헌들이 모두 원효의 주해를 인용했으며, 천태산의 영진마저도 원효의 전서(全書)를 다 보지 못한 것을 한탄할 정도로 "다만 온전한 전서를 얻어 보지 못한 것이 평생의 유한이었다(第不獲全書爲憾)." ³³⁾발췌.] 동아시아 문명사 전반에 지대한 사상적 파장을 남겼다.

원효가 『금강삼매경론』을 통해 인류에게 제시한 문명사적 가치는 철저한 '통합적 자각주의(Integrated Self-awareness)'에 기반한다. 서구의 형이상학적 전통이 주제와 대상, 절대자와 피조물, 깨달음과 현실을 이분법적으로 분리하여 대립을 심화시켜 온 것과 달리, 원효는 인간이 마주한 비극적 고통의 원인과 해결의 열쇠가 모두 주제 자신의 내면에 내재되어 있음을 역설한다.

특히 지장보살이 깨달음의 안락에 안주하기를 거부하고 고통받는 중생들을 구제하기 위해 번뇌의 한복판으로 걸어 들어가는 장면과, '무화의 정관'에 입각한 원효의 무애(無碍) 행보는 깨달음의 안목(觀)과 삶의 구체적 실천[行]의 완전한 일치를 보여준다. 이로써 원효는 왕실의 환대를 뒤로하고 저잣거리에서 무애박을 치며 하층민에 이르기까지 수행의 평등성과 대중화를

32) 『金剛三昧經通宗記』 권2 「一味觀行品」(T43, p. 187b25).

33) 『金剛三昧經通宗記』 권1 「感通品」(T43, p. 182a21).

이끄는 사회적 실천성을 구현할 수 있었다. 극단적 이기주의와 이념적 독단주의로 분열된 현대 사회에서, 주체 자신의 본래 청정한 마음을 자각하고 이를 현실 속에서 자비로써 활용해야 한다는 원효의 대승선적 선언은 세계사적으로 영원히 빛날 보편적 가치를 지닌다.

4. 금강삼매경론의 원문과 번역 그리고 주석

제삼 무생행품

1. 금강삼매경론구절經:

若寂滅生心則不生。心常寂滅。無功無用。不證寂滅相。亦不住於無證。可處無住。總持無相。即無三受。三受等1)三。悉皆寂滅。清淨無住。不入三昧。不住坐禪。無生無行。

abc 금강삼매경=씨베타: 若已寂滅, 生心不生。心常寂滅, 無功、無用, 不證寂滅相, 亦不住於無證, 可處無住摠持無相, 則無三受、三行、三戒, 悉皆寂滅清淨無住, 不入三昧、不住坐禪, 無生、無行。”³⁴⁾³⁵⁾

『金剛三昧經注解』: 若寂滅生, 心則不生。心常寂滅, 無功、無用, 不證寂滅相, 亦不住於無證可處、無住摠持。無相即無三受, 三受等三悉皆寂滅, 清淨無住, 不入三昧、不住坐禪, 無生、無行³⁶⁾。

『金剛三昧經通宗記』: 若寂滅生, 心則不生, 心常寂滅, 無功無用, 不證寂滅相, 亦不住於無證可處, 無住摠持。無相即無三受, 三受等三悉皆寂滅, 清淨無住, 不入三昧, 不住坐禪, 無生無行。³⁷⁾

경: 만약 적멸이라면 생심즉 불생이고, 마음이 항상 적멸하여 공능도 없고 작용도 없으며, 적멸의 증득상도 없고 또한 적멸의 증득상이 없다는 것에도 머물지 않는다. 이처럼 모든 처소에 머물음이 없어 무상無相을 총지하면 곧 삼수가 없다. 이에 삼수 등의 세 가지가 모두 적멸하고, 청정에도 머물음이 없어 삼매에 들어가지도 않으며, 좌선에도 머물지 않는다. 이것이 곧 무생이고 무행이다.”

論: 此是第三顯是。言若寂滅生心不生者。反前若生寂滅心句。遣諸生心不取生故。心常寂滅無功無用者。反前若生無生句。離諸生滅起動之相 亦無作意分別功用故。不證寂滅相者。雖遣生起之心。不存寂滅相故。亦不住於無證者。雖無取寂滅相不 墮無證過故。可處無住者。摠明離住着過。諸可住處皆無所住故。可住處者。若遣生起則可住寂滅。若遣有證則可住無證。如是可處皆無住故。摠持無相者。摠顯具功德。謂無生心持諸行德而同一味無差別相故。則無三受等三者。反前內生三受等句。遠離流轉因果相故。悉皆寂滅者。達三受等本來空故。清淨無住者。能達之心無住空故。不入三昧者。能亡世間入定心故。不住坐禪者。亦遣世間住禪靜故。若能如是則無生起之心亦無分別之行。故言無生無行也。

2. 논: 此是第三顯是。言若寂滅生心不生者。反前若生寂滅心句。遣諸生心不取生故。

34) 『금강삼매경』 1권(ABC, K0521 v14, p.60a03-a07)

35) 『金剛三昧經』 卷1(T09, p. 368a9-13p)

36) 『金剛三昧經注解』 卷2(X35, p. 228b23-c2)

37) 『金剛三昧經通宗記』 卷5(X35, p. 285a11-14)

이것은 셋째로 옳음을 드러내는 것이다. “만약 적멸생심조차 불생이 되면”이라고 말한 부분은, 앞의 “만약 적멸심이 발생하거나”라는 구절에 대한 반대로서, 발생하는 모든 마음을 버리고 발생에 집착하지 않는 것이다.

(言 ~ 者: "본문에서 '~'라고 말한 부분은"이라는 뜻으로 주석을 시작하는 전형적인 틀, 反(술어) + 前...句(목적어): "~을 반대로 하다/뒤집다"라는 타동사 구조) 만약 적멸하여 생심이 불생이라고 말한 것은, 앞의 '적멸을 일으키면'이라는 구절을 뒤집은 것이니, 모든 일어나는 마음을 버리고 일어남을 취하지 않기 때문이다.

3. 心常寂滅無功無用者。反前若生無生句。離諸生滅起動之相 亦無作意分別功用故。

“마음이 항상 적멸하면 공능도 없고, 작용도 없다”는 것은 앞의 무생이 발생하면이라는 구절에 대한 반대로, 모든 생·멸·기·동의 모습을 떠나고, 또한 작의³⁸⁾와 분별³⁹⁾ 공능⁴⁰⁾과 작용⁴¹⁾이 없다는 것이다

4. 不證寂滅相者。雖遺生起之心。不存寂滅相故。

“적멸의 증득상도 없다”는 것은 비록 생겨서 일어나는 마음은 버릴지라도 적멸(증득)상조차 남겨두지 않기 때문이다.

5. 亦不住於無證者。雖無取寂滅相 不墮無證過故。

또한 “(적멸의) 증득상이 없다는 것에도 머물지 않는다.”는 것은 비록 적멸상을 취함이 없지 만, ‘증득함이 없다’는 허물에도 떨어지지 않는 것이다.

한불전: “또한 적멸의 증득상이 없다는 것에도 머물지 않는다.”는 것은 적멸상에 집착이 없지 만 증득이 없다는 허물에도 떨어지지 않는 것이다.

6. 可處無住者。摠明離住着過。諸可住處皆無所住故。

38) "작의(作意)란 무엇인가? 마음을 인도하여 대상(경계)으로 향하게 하는 것이다." "作意云何? 謂引心趣境。" 『瑜伽師地論』 권1 「本地分中意地」 (T30, p. 280b)

39) "분별(分別)이라고 말하는 것은, 삼계(중생의 세계) 가운데 모든 마음과 마음작용이 명언(이름과 말)의 혼습에 말미암아, 두루 헤아려 집착하는 것(주변계탁)이다." "言分別者, 謂三界中, 一切心及心所, 由名言熏習, 周遍計度。" 『瑜伽師地論』 권36 「本地分中菩薩地·真實義品」 (T30, p. 487c)

40) "아뢰야식 안에서 친히 자기의 결과를 낳는 잠재적 능력의 차별들을 이름하여 종자(種子)라 한다." "阿賴耶識中, 親生自果, 功能差別, 名為種子。" 『瑜伽師地論』 권52 「攝決擇分中意地」 (T30, p. 581c)

41) "여러 전식(6식·7식 등)이 자기의 종자로부터 변형되어 생겨나, 현실의 행동(現行)으로 뚜렷이 나타나는 것, 이것을 작용(作用)이라 한다." "諸轉識等, 從自種子, 變異而生, 顯現現行, 是名作用。" 『瑜伽師地論』 권51 「攝決擇分中意地」 (T30, p. 579a)

(어떠한 처소에도>>)“모든처소에 머물기 없다.”는 것은, 머물고 집착하는 허물을 떠남을 총체적으로 밝힌 것으로, 모든 주처에 모두 머물 바가 없기 때문이다.

'可'가 단순히 '가능'을 넘어, '~해도 좋은', '마땅히 ~해야 할', 또는 '어떠한 ~이든 간에'라는 경계의 확장성을 가질 때가 있다.

한불전: “모든 처소에 머물기 없다.”는 것은 주착의 허물을 떠나 있음을 총체적으로 설명한 것으로, 모든 주처에 전혀 집착이 없는 것이다.

7. 可住處者。若遣生起則可住寂滅。若遣有證則可住無證。如是可處皆無住故。

모든 처소에 머문다는 것은 만약 생하여 일어나는 것을 버리면 곧 적멸에 머물게 되는 것이고, 증득을 버리면 곧 증득하지 않음에 머물게 되는 것이다. 이와 같이 모든 처소에 머물기 없다. (생기를 버리고, 증득을 버린다는 것에도 머무는 허물이 있다는 뜻이다.)

한불전: 여기에서 처소라는 것은 만약 발생과 기동을 부정하면 적멸에 집착하는 꼴이 되고, 만약 증득이 있다는 것을 부정하면 증득이 없다는 것에 집착하는 꼴이 되는 것을 말한다. 그러나 이와 같은 처소에도 모두 집착이 없다는 것이다.

8. 總持無相者。總顯具功德。

“무상을 총지⁴²⁾⁴³⁾한다.”는 것은 구족된 공덕을 모두 드러내는 것이다.

한불전: “무상을 총지한다.”는 것은 갖추고 있는 공덕을 총체적으로 드러낸 것이다.

9. 謂無生心持諸行德而同一味無差別相故。

이는 무생심은 모든 수행의 공덕을 지니고, 같은 일미이고 무차별한 모습이기 때문이다.

謂 A 故: 문장 앞에 '謂'가 오고 끝에 '故'가 오면, "이는 ~을 말하기 때문이다" 혹은 "~라는 뜻이기 때문이다"로 해석한다.

42) 용수(龍樹) 조, 구마라집(鳩摩羅什) 역, 『大智度論』 권5, 「序品」(T25, p. 95c) 「陀羅尼, 秦言總持。總持者, 能集畜大乘法, 能持令不散不失。譬如完器盛水, 水不漏泄。」 국역: “다라니는 진나라 말(한문)로 총지(總持)라 한다. 총지라는 것은 능히 거대한 선법(善法)을 모아 쌓아두고, 그것을 잘 유지하여 흩어지거나 잃어버리지 않게 하는 것이다. 비유하자면 완전한 그릇에 물을 담으면 물이 새어 나가지 않는 것과 같다.”

43) 미륵(彌勒) 기술, 현장(玄奘) 역, 『瑜伽師地論』 권45 「本地分中菩薩地·功德品」(T30, p. 542c16-18). 원문: “陀羅尼當知有四種: 一者法陀羅尼, 二者義陀羅尼, 三者咒陀羅尼, 四者能得菩薩忍陀羅尼.” 국역: “다라니(총지)에는 마땅히 네 가지가 있음을 알아야 하니, 첫째는 법(法)총지문이며, 둘째는 의(義)총지문이며, 셋째는 주(咒)총지문이며, 넷째는 보살의 인(忍)을 능히 얻게 하는 총지문이다.” 본문에서는 이 네 가지를 각각 다음과 같이 설명한다. ① 법(法)총지: 부처님의 교설(문자와 언어)을 잊지 않고 기억하는 힘. ② 의(義)총지: 그 가르침 속에 담긴 깊은 뜻(진리)을 꿰뚫어 잊지 않는 힘. ③ 주(咒)총지: 번뇌와 재앙을 물리치는 비밀스러운 주문(진언)을 성취하여 중생을 구제하는 힘. ④ 인(忍)총지: 존재의 본질이 공(空)하여 생겨남이 없다(법인, 法忍)는 실상을 체득하여 마음에 굳건히 지니는 힘.

한불전: 무생심에는 모든 수행의 공덕이 보존되어 있는데, 다 같이 일미이고 무차별한 모습이
기 때문이다.

10. 則無三受⁴⁴⁾等三者。反前內生三受等句。遠離流轉因果相故。

곧 '삼수(三受) 등 세 가지가 없다'는 것은, 앞의 '안으로 삼수(삼행(三行)⁴⁵⁾, 삼계(三戒)⁴⁶⁾ 등
이 생겨난다'는 구절을 뒤집은 것이니, 유전(流轉)하는 인과의 모습을 멀리 떠났기 때문이다

한불전: 이에 삼수 등 세 가지가 없다.”는 것은 앞의 “안으로 삼수와 삼행과 삼계가 발생한
다.”라는 구절에 대한 반대로서 유전하는 인·과의 모습을 멀리 떠나 있기 때문이다.

11. 悉皆寂滅者。達三受等本來空故。

모두가 다 적멸하다'는 것은, 삼수(三受) (삼행, 삼계)등이 본래 공(空)함을 통달했기 때문이
다.“

한불전: 모두 적멸하다.”는 것은 삼수·삼행·삼계가 본래 공적인 줄을 통달했기 때문이다.

12. 清淨無住者。能達之心無住空故。

청정하여 머무름이 없다'는 것은, 능달심은 공에도 머무름이 없기 때문이다.

한불전: 청정에도 머무름이 없다.”는 것은 능달심은 공에도 집착이 없기 때문이다.

13. 不入三昧者。能亡世間入定心故。

“삼매에 들지 않는다.”는 것은, 세간의 선정(定)에 들어가려는 마음을 능히 잊는 연고이다.

한불전: 삼매에도 들어가지 않는다.”는 것은 세간에서 선정에 들어간 마음까지도 잊는 것이다.

14. 不住坐禪者。亦遣世間住禪靜故。

“좌선에 머물지 않는다.”는 것은, 세간의 선정(선의 고요함)에 머무는 마음을 능히 버렸기 때

44) 고수(苦受: 괴로운 느낌), 낙수(樂受: 즐거운 느낌), 사수(捨受: 괴롭지도 즐겁지도 않은 느낌)

45) 『金剛三昧經論』 권2(ABC, K1501, v45, p.85, b14-15). 원문: “言三行者, 身口意作通善不善.” 국역:
“삼행(三행)이란 몸·입·생각으로 짓는 것으로서, 선한 행위가 되기도 하고 불선의 행위가 되기도 한
다.”

46) 『金剛三昧經論』 권2(ABC, K1501, v45, p.85, b15-16). 국역: “삼계(三戒)란 몸·입·생각으로 [악을]
그치는 것으로서 오직 선한 행위만 취하는 것이다. 이 삼행(三行)과 삼계가 발생하는 것이 원인이 되
어 [삼유에] 태어나니, [이로 인해 삼유에] 태어나 삼수를 다 받아 유전하므로 해탈을 터득하지 못한
다.” 원문: “言三戒者, 身口意, 止唯取其善. 生此三行·三戒爲因而生.”

문이다.

한불전:좌선에도 머물지 않는다.”는 것도 역시 세간에서 선의 고요함(禪靜)에 집착하는 것까지도 부정하는 것이다.

15. 若能如是則無生起之心亦無分別之行。故言無生無行也。

만약 능히 이와 같다면, 곧 생기심이 없고, 또한 분별행도 없다. 그러므로 “이를 무생이고, 무행이다.”라고 한다.

한불전: 만약 이럴진댄 곧 생기심도 없고 또한 분별행도 없으므로 “이것이 곧 무생이고 무행이다.”라고 말한다.

16. 經云: 心王菩薩言。禪能攝動。定諸幻亂。云何不禪。

심왕보살이 여쭙기를, 선은 능히 (망념의)움직임을 섭수하고, 모든 환상과 같은 어지러움(산란함)을 고요하게 가라앉히는데, 어찌하여 선을 하지 말라고 하십니까?

한불전: 심왕보살이 여쭙었다.좌선은 들뜨고 움직이는 마음을 섭수하여 미혹하고 어지러운 모든 마음을 안정시키는 것인데, 어찌하여 좌선하지 말라는 것입니까?”

논서:此是第七陳疑。疑意而言。凡諸禪定。能攝掉動⁴⁷之念。令定散亂之心。云何出世無生行心。亦不住於禪定耶。如其不禪。則應是動。有如是疑故乘彼問也。

16. 此是第七陳疑。

이것은 일곱 번째로 의문을 진술하는 부분이다.

17. 疑意而言。

(疑意'는 '의심하는 마음의 본뜻)의심하는 속뜻을 풀어서 말하자면 다음과 같다.

18. 凡諸禪定。能攝掉動⁴⁸之念。令定散亂之心。

무릇 모든 선정은 능히 들뜨고 요동하는 생각(掉動之念)을 거두어잡고, 산란한 마음(散亂之心)을 고요하도록 만든다.

승(령)의 처리: 한문 문법의 핵심인 사역 구문이다. "A로 하여금 B하게 만들다"로 기계처럼 딱

47) 無著 述, 玄奘 譯, 『顯揚聖教論』 卷1「成教品」(T31, p. 481a18-19) “掉動者, 謂心不靜相, 於諸所緣輕躁儻互.”, 국역: “도동이란 마음이 고요하지 못한 모습이니, 모든 소연에 대하여 가볍고 조급하게 날뛰며 서로 뒤섞이고 어긋나는 것이다.”

48) 無著 述, 玄奘 譯, 『顯揚聖教論』 卷1「成教品」(T31, p. 481a18-19) “掉動者, 謂心不靜相, 於諸所緣輕躁儻互.”, 국역: “도동이란 마음이 고요하지 못한 모습이니, 모든 소연에 대하여 가볍고 조급하게 날뛰며 서로 뒤섞이고 어긋나는 것이다.”

맞추어 번역해야 꼬이지 않다.

19. 云何出世無生行心。亦不住於禪定耶。

어찌하여 세속을 초월하여 생겨남이 없는 깨달음을 실천하는 마음(出世無生行心)은 또한 선정에 들어가 머무르지 않는다고 하십니까?

雲何(문두 의문사) ~ 耶(문미 의문어미) 호응 구조: 한문에서 완벽한 의문문을 형성하는 세트 구조이다. "어찌하여 ~인 것인가?"

20. 如其不禪。則應是動。有如是疑故乘彼問也。

만약 선정을 닦지 않는다면, 곧 그것은 마땅히 움직임(動, 요동하는 망념)일 수밖에 없다. 이와 같은 의심이 있을 수 있기 때문에, 저 보살의 질문에 말미암았다. (부처님께서 한 단계 더 깊은 대답을 내놓으시는 계기가 되는 것)

如 ~ 則 ~ 구문: "만약 ~한다면 곧 ~이다"라는 전형적인 가정법 문장이다.

應 + 是 구조: '應'은 "마땅히 ~일 것이다"라는 확신에 찬 추측을 나타내는 조동사이고, '是'는 "~이다"라는 be동사이므로 합쳐져서 "마땅히 ~일 수밖에 없다", "당연히 ~이다"로 해석됩니다.

有 + 如是疑 + 故: "이와 같은 의심이 있기 때문에"로 묶이는 인과 구조이다.

乘(동사) + 彼問(목적어) + 也(종결): "저 질문을 타고서 유도된 것이다"라는 결론부이다.

한불전: 이는 일곱째로 의문점을 거듭 진술한 것이다. 의문점의 내용은 다음과 같다. “무릇 모든 선정은 들뜨고 움직이는 생각을 섭수하여 산란한 마음을 안정시키는 것이다. 그런데 어찌 출세간의 무생행과 무생심에서도 역시 선정에 들어가 머물지 말라고 하는가. 만약 좌선을 하지 않으면 반드시 요동치고 말 것이다.” 이와 같은 의문이 들기 때문에 앞의 부처님 말씀을 이어받아 질문한 것이다.

경전: 佛言。菩薩。禪卽是動。不動不禪。是無生禪。禪性無生離生禪相。禪性無住。離住禪動。若知禪性無有動靜。卽得無生。無生般若。亦不依住。心亦不動。以是智故。故得無生般若波羅密。

한불전: 부처님께서 말씀하셨다. 보살이여, 좌선을 한다고 하면 곧 움직임이 된다. 그래서 움직임도 없어야 하고 좌선을 한다는 것이 없어야 곧 무생선이다. 좌선의 자성은 무생으로서 유생을 떠나 있는데, 이것이 좌선의 진정한 모습이다. 좌선의 자성은 무집착(無住)으로서 집착(住)을 떠나 있는데, 이것이 좌선의 작동이다. 만약 좌선의 자성에는 움직임(動)과 고요함(靜)이 없음을 안다면 그것이 곧 무생법인의 터득이다. 그래서 무생법인의 반야도 또한 집착에 의지하지 않고, 무생법인의 마음도 또한 움직임에 의지하지 않는다. 좌선은 바로 이러한 지혜이기 때문에 무생법인의 반야바라밀을 터득한다.

21.경전: 佛言。菩薩。禪即是動。不動不禪。是無生禪。

부처님께서 말씀하셨다. 보살이여, 선을 한다고하면, 곧 움직임(動)이다. 움직임도 없고 선도 없는 것, 이것이 바로 '무생선(無生禪, 생겨남이 없는 참된 선정)'이다.

22. 禪性無生離生禪相。禪性無住。離住禪動。

선의 성품은 생겨남이 없어서(無生) '선을 일으킨다'는 모양(生禪相)을 떠나 있고, 선의 성품은 머무름이 없어(無住), '선에 머무른다'는 움직임(住禪動)을 떠나 있다.

대구(對句) 구조: 앞절[禪性無生 離生禪相⁴⁹]과 뒷절[禪性無住 離住禪動⁵⁰]이 완벽한 대칭을 이룹니다.

離(동사) + 목적어: '離'는 불교 논서에서 집착을 타파할 때 쓰는 대표적인 타동사로, 각각 '生禪相'과 '住禪動'을 목적어로 취한다.

23. 若知禪性無有動靜。即得無生。

만약 선의 성품이 움직임(動)도 없고 고요함(靜)도 없음을 깨닫는다면, 곧 생겨남이 없는 경지(無生)를 얻을 것이다.

24. 無生般若。亦不依住。心亦不動。

생겨남이 없는 지혜(無生般若)는 또한 그 어디에도 의지하여 머물지 않으며, 그 마음 또한 움직이지 않는다.

25. 以是智故。故得無生般若波羅密。

이와 같은 지혜로써, 당연하게 생겨남이 없는 반야바라밀을 성취한다.

故得(고득): 문장 앞에 '故'가 한 번 더 쓰여 "그러므로 당연히 ~을 얻는다"

논서: 此是第八決疑。言禪即是動者。謂世間禪。雖非散亂。而取境相。取相心生。生起動故。能離如是生動之禪。乃能得入理定。故言是無生禪。如是理定。性無生動。故言禪性無生。非直無生。亦無住寂。故言禪性無住。若有生則是相。有住着則是動。今即反此。故言離生禪相。離住禪動。上來諸句。明理定相。知禪性下。顯理智相。唯就一體。義分爲二。知禪性無有動者。

49) 生禪相(생선상): "내가 지금 선정을 일으켜 닦고 있다"라는 주관적인 생각이나 자취(相)를 뜻한다.
50) 住禪動(주선동): "나는 지금 선의 고요함에 머물러 있다"라고 집착하는 순간, 그것은 이미 고요함이 아니라 미세하게 마음이 출렁이는 움직임(動)이 된다는 뜻이다. 그래서 '住禪(선정에 머물)'을 곧 '動(움직임)'이라고 규정한 것이다.

知禪性無生故。無有靜者。知禪性無住故。即得無生者。得理無生故。無生般若者。得行無生故。亦不依住者。謂無生智。不依理住。離能所故。心亦不動者。雖不依理住。而非生心動故。由如是智。能到彼岸。故言般若波羅密也。上來八分。合爲第二反詰問答。

한불전: 이는 여덟째로 의문점을 해결해 준 것이다. “좌선을 한다면 곧 움직임이 된다.”고 한 것은 소위 세간의 좌선은 비록 산란하지는 않지만 경계상에 집착하고, 경계상에 집착하는 마음이 발생하면 기동이 발생하기 때문이다. 이와 같이 기동이 발생하는 선을 벗어나야 이정理定(무루의 선정)에 들어갈 수 있기 때문에 “곧 무생선이다.”라고 말한다. 이와 같은 이정理定의 자성은 무생으로 움직이기 때문에 “좌선의 자성은 무생이다.”라고 하고, 또 그대로 무생일 뿐만 아니라 적멸에도 집착이 없으므로 “좌선의 자성은 무집착이다.”라고 한다.

만약 발생이 있으면(有生) 그것은 곧 분별상이고, 집착(住著)이 있으면 그것은 곧 요동이다. 그러나 지금은 곧 그와는 반대이기 때문에 “유생을 떠나 있는데 이것이 진정한 좌선의 모습이다. 집착을 떠나 있는 것이 좌선의 작동이다.”라고 한 것이다. 지금까지의 여러 구절은 이정理定의 모습을 설명한 것이다. “만약 좌선의 자성에는 움직임과 고요함이 없음을 안다면” 이하부터는 이지理智(무루지혜)의 모습을 드러낸 것이다. 이것은 단지 동일한 자체에 대하여 두 가지 뜻으로 나눈 것일 뿐이다. “좌선의 자성에는 움직임이 없음을 안다면”이란 좌선의 자성이 무생인 줄을 알기 때문이고, “좌선의 자성에는 고요함(靜)이 없음을 안다면”이란 좌선의 자성이 무주인 줄을 알기 때문이다. “그것이 곧 무생법인의 터득이다.”라는 것은 좌선의 도리가 무생인 줄을 터득하기 때문이다.

“무생법인의 반야”라는 것은 좌선의 수행이 무생인 줄을 터득하기 때문이다.

“또한 집착에 의지하지 않는다.”는 것은 무생지無生智는 도리(理)에 의지하지도 않고 집착(住)에 의지하지도 않아 능과 소를 떠나 있기 때문이다.

“무생법인의 마음도 또한 움직임에 의지하지 않는다.”는 것은 비록 도리와 집착에 의지하지 않을지라도 유생심이 작동하는 것은 아니기 때문이다.

이와 같은 무생법인의 반야를 말미암아 피안에 도달하기 때문에 “반야바라밀”이라 하였다. 지금까지 위의 여덟 부분의 전체는 둘째로 부정하여 따지는 문답에 해당한다.

26. 논서: 此是第八決疑。

이것은 여덟 번째로 의심을 해결한다.

27. 言禪卽是動者。謂世間禪。雖非散亂。而取境相。取相心生。生起動故。

본문에서 “선은 곧 움직임(동)이다.”라고 말한 것은 세간의 선정을 의미한다. (세간의 선정은) 비록 마음이 산란하게 흩어진 상태는 아닐지라도, 경계의 상(境相)을 취하고, 상(相)을 취하면 마음이 생겨나고, 마음이 일어나서 움직인다.

- 雖 A 而 B 구문: “비록 A일지라도 (도리어) B하다”라는 양보·역접의 결합이다. 雖非散亂(비록 산란한 것은 아닐지라도) 而取境相(도리어 대상의 모양을 취한다)으로 해석한다.

28. 能離如是生動之禪。乃能得入理定。故言是無生禪。

능히 이와 같이 생기고 움직이는 선을 떠나야만 비로소 이치의 선정(理定)에 들어갈 수 있으므로, 본문에서 이것이 무생선이라고 말한 것이다.

-乃(비로소 내): 여기서선 선행 조건이 충족되어야만 비로소 후행 결과가 나옴을 뜻하는 강조 부사이다. "떠나야만 비로소(~乃) 얻는다."

29. 如是理定。性無生動。故言禪性無生。

이와 같은 이치의 선정(理定)은 성품이 생겨나거나 움직임이 없으므로, 본문에서 "선의 성품이 생겨남이 없다(禪性無生)"고 한다.

30. 非直無生。亦無住寂。故言禪性無住。

단지 생겨남이 없을 뿐만 아니라, 또한 고요함에 머무르는 것(住寂)도 없으므로, 본문에서 '선의 성품은 머무름이 없다(禪性無住)'고 한다.

-非直 A, 亦 B 구문: 한문의 아주 대표적인 상관 접속 구문으로, "단지 A일 뿐만 아니라, 또한 B이다"로 해석한다.

31. 若有生則是相。有住着則是動。

만약 (선이) 생김이 있다면 그것은 곧 상(相, 집착하는 모양)이 있는 것이요, (선에) 머물러 집착함이 있다면 그것은 곧 움직임(動)이다.

32. 今卽反此。故言離生禪相。離住禪動。

지금은 (부처님이 말씀하신 무생선은) 곧 이것과 정반대이기 때문에, '선정을 생하는 모양을 떠나고(離生禪相)', '선에 머무른다는 움직임을 떠나 있다(離住禪動)'고 말씀하신 것이다.

今 + 卽反 + 此 구조이다.

33. 上來諸句。明理定相。知禪性下。顯理智相。

위에서부터 지금까지 내려온 모든 구절은 이치의 선정상(理定相)을 밝힌 것이요, '知禪性(선의 성품을 안다)'이라고 한 구절 이하는 이치의 지혜의 모습(理智相)을 드러낸 것이다.

~下(하): 텍스트의 특정 단어를 짚고 '下'를 붙이면, "이 구절로부터 그 아래에 나오는 문장들은"이라는 문헌학적 범위를 뜻한다.

34. 唯就一體。義分爲二。

오직 일체(一體)에 대하여, 그 뜻(관점)에 따라 나누어 둘로 삼은 것이다.

35. 知禪性無有動者。知禪性無生故。無有靜者。知禪性無住故。

선의 성품에 움직임(動)이 없다고 아는 것은 선정의 성품이 생겨남이 없음(無生)을 알기 때문
이요, '고요함(靜)도 없다'는 것은 선의 성품이 머무름이 없음(無住)을 알기 때문이다.

36. 卽得無生者。得理無生故。無生般若者。得行無生故。

곧 무생을 얻는다고 한 것은 선의 이치가 무생(理無生)인 줄을 얻기 때문이요, '무생의 반야'
라고 한 것은 선수행이 무생(行無生)인 줄을 얻기 때문이다."

37. 亦不依住者。謂無生智。不依理住。離能所故。

또한 '의지하여 머물지 않는다(亦不依住)'는 것은, 생겨남이 없는 지혜(無生智)가 이치(理)에
의지하여 머물지 않고, 능소(能所)를 떠나기 때문이다.

38. 心亦不動者。雖不依理住。而非生心動故。

마음 또한 움직이지 않는다(心亦不動)'는 것은, 비록 진리에 의지하여 머물지는 않을지라도,
마음을 생겨 움직이는 상태가 아니기 때문이다.

雖 ~ 而非 ~ 구조: "비록 ~일지라도, 그러나 ~은 아니다."

39. 由如是智。能到彼岸。故言般若波羅密也

이와 같은 지혜로 말미암아 능히 저 언덕(깨달음의 세계)에 도달할 수 있으므로, 본문에서 '반
야바라밀'이라고 말한 것이다.

40. 上來八分。合爲第二反詰問答。

위에서 내려온 여덟 가지 분락(구절)을 통틀어 합치면, 전체 논증 구조에서 제2장의 '반문하고
따져 묻는 문답(反詰問答)'이 된다."

합爲(합위): "합하여 ~가 되다", "통틀어 ~라고 부른다"로 해석한다. 원효 대사가 심왕보살과
부처님이 주고받은 치열한 논쟁 단락(7번째 질문과 8번째 답변) 전체를 '반결문답'이라는 하나
의 거대한 논리적 장파(章派)로 매듭지으며 끝맺음하고 있다.

경전:心王菩薩言。尊者。無生般若。於一切處無住。於一切處無離。心無住處。無「三」作「二」{甲}處住心。無住無心。心無生住。如此住心。即無生住。尊者。心無生行。不可思議。不思議中。可不可說。

한불전: 심왕보살이 여쭙었다.“존자이시여, 무생법인의 반야는 일체처에 머뭇도 없고, 일체처에서 떠나 있지도 않다. 그리고 무생법인의 마음에는 머무는 처소도 없고, 처소에 머무는 마음도 없으며, 집착하는 대상도 없고, 집착하는 마음도 없으므로 그 마음은 무생이고 무주이다. 이와 같이 머무는 마음이 곧 무생의 머뭇이다.

존자이시여, 무생심과 무생행은 불가사의하다. 따라서 불가사의 가운데서 가설可說이기도 하고 불가설不可說이기도 한다.”

41.경전:心王菩薩言。尊者。無生般若。於一切處無住。於一切處無離。

심왕보살이 말하였다. '세존이시여, 생겨남이 없는 지혜(無生般若)는 모든 곳(一切處)에 머무름도 없고, 모든 곳에서 떠나지도 않다.'"

-於一切處(어일체처): 처소 전치사 '於'가 '一切處'를 이끌어 술어(無住/無離) 앞에 위치한 구조이다. "모든 곳에서"로 해석한다.

대구(對句) 구조: 於一切處無住와 於一切處無離가 '머무름'과 '떠남'이라는 양극단을 부정하며 대칭을 이룹니다.

42. 心無住處。無作處住心。

마음에는 머무는 곳(住處)이 없으며, 처소에 머무는 마음도 없다.

43. 無住無心。心無生住。

머무름이 없으므로 (집착하는) 마음이 없고, 마음이 없으므로 마음이 생겨나 머무르는 일도 없다.

명사구의 나열을 통한 인과 표출: 한문에서는 접속사 없이 명사나 단어를 나열하는 것만으로도 "A하면 곧 B하다"라는 인과를 나타냅니다. 無住(머무름이 없으면) ——> 無心(마음이 없고), 無心(마음이 없으면) ——> 心無生住(마음이 생겨나 머물지 않는다)의 구조이다.

44. 如此住心。即無生住。

이와 같이 마음을 머물게 한다면(머무름이 없는 자리에 마음을 둔다면, 곧 무생의 머무름이다.

45. 尊者。心無生行。不可思議。

세존이여, 마음의 생겨남이 없는 행無生行은 참으로 불가사의한다.

46. 不思議中。不可說。

이 생각과 언어가 끊어진 불가사의한 중에서, 가설이기도하고 불가설이기도 한다.

논서: 此是第三領解。一切處者。一切眞俗。動寂等處。言無住者。於此一切。無所得故。言無離者。於此一切無。所不得故。所以然者。彼一切處。悉皆非然非不然故。心無住處者。無所住處故。無處住心者。無能住心故。無住無心者。合前二句。以無有處有住之心故。心無生住者。不無無生無住之心故。如此住心者。結前於一切處無住。乃至無離。無離之義。假1)設住故。即無生住者。結前心無住處。乃至心無生住。住即無住。無住即住故。心無生行。不可思議者。離言絕慮故。不思議中不可說者。以離言亦離 離言故。以離言故。言不可說。離離言故。亦可得說。言可說者。非不然故。不可說者。非是然故。故摠說言不可說。如說言說。有可不可。當知其思。亦有可不可。但舉一邊影顯之耳。

한불전: 이것은 셋째로 보살이 이해하는 대목이다.“일체처”는 일체의 진眞·속俗·동動·적寂 등을 가리킨다.“머뭇도 없다.”는 것은 이 일체처에서 무소득이기 때문이다.“떠나 있지도 않다.”라는 것은 이 일체처에서 터득하지 못할 것이 없기 때문이다. 왜냐하면 저 일체처는 모두가 긍정하는 것도 아니고(不然) 부정하는 것도 아니기(非不然) 때문이다.“그 마음에는 머무는 처소도 없다.”는 것은 주처의 대상이 없기 때문이다.“처소에 머무는 마음도 없다.”는 것은 머무는 주체인 마음이 없기 때문이다.“집착하는 대상도 없고 집착하는 마음도 없다.”는 것은 앞의 두 구절을 합한 것인데, 집착의 대상(有處)도 없고 집착하는 마음(有住心)도 없기 때문이다.“마음은 무생이고 무주이다.”라는 것은 무생과 무주의 마음이 없지 않기 때문이다.“이와 같이 머무는 마음”이란 앞의 “일체처에 머뭇도 없고 일체처에서 떠나 있지도 않다.”라는 대목을 결론맺은 것인데, “떠나 있지도 않다.”라는 뜻은 머뭇에 의탁하여 시설(假設)한 것이다.“곧 무생의 머뭇이다.”라는 것은 앞의 “그 마음은 소주처도 없고 능주처의 마음도 없으며 집착하는 대상도 없고 집착하는 마음도 없으므로 그 마음은 무생이고 무주이다.”의 대목을 결론맺은 것인데, 곧 주주가 그대로 무주無住이고 무주無주가 그대로 주주이기 때문이다. “무생심과 무생행은 불가사의한다.”는 것은 언설을 떠나 있고 사려를 단절해 있는 것이다. “따라서 불가사의 가운데서 가설이기도 하고 불가설이기도 한다.”라는 것은 언설을 떠나 있고, 또한 언설을 떠나 있다는 것도 떠나 있는 것이다. 언설을 떠나 있기 때문에 불가설이라 말하고, 언설을 떠나 있다는 것도 떠나 있는 것이기 때문에 또한 가설이라 말한다. “가설이기도 하다.”는 것은 부정하는 것도 아닌 것(非不然)이고, “불가설이기도 한다.”라는 것은 긍정하는 것도 아닌 것이다. 그러므로 총설로서 “가설이기도 하고 불가설이기도 한다.”라고 말한다. 언설에 가설可說과 불가설不可說이 있다고 말하는 것처럼 사유에도 또한 가사의可思議와 불가사의不可思議가 있음을 알아야 한다. 그런데 여기에서는 언설의 측면만 들어서 드러냈을 뿐이다.

46. 논서: 此是第三領解。

"이것은 세 번째로 깨달아 이해한 바(領解)⁵¹를 밝히는 부분이다."

47. 一切處者。一切眞俗。動寂等處。

"본문의 '모든 곳(一切處)'이라는 것은, 일체의 진제(眞)와 속제(俗), 움직임(動)과 고요함(寂) 등의 모든 자리를 말한다."

48. 言無住者。於此一切。無所得故。

'머무름이 없다(無住)'고 말한 것은, 이 일체에서 얻을 수 바가 없기 때문이다."

49. 言無離者。於此一切。無所不得故。

'떠남이 없다(無離)'고 말한 것은, 이 일체에서 (그것이 본래 진리이므로) 도리어 얻지 못하는 바가 없기 때문이다."

無所不得(이중 부정)

50. 所以然者。彼一切處。悉皆非然非不然故。

그렇게 되는 까닭은(所以然者), 저 모든 자리가 모조리 다 '그러한 것(然)도 아니고, 그러하지 않은 것(不然)도 아니기' 때문이다."

51. 心無住處者。無所住處故。

"마음에는 머무는 곳이 없다'는 것은 (마음이 달라붙을) 머무를 바의 자리가 없기 때문이요,

52. 無處住心者。無能住心故。

처소에 머무는 마음도 없다."는 것은 머무는 주체인 마음이 없기 때문이다.

53. 無住無心者。合前二句。以無有處有住之心故。

"머무름도 없고 마음도 없다'는 것은 앞의 두 구절을 합친 것이니, (객관적으로) 머무를 장소도 없고, 머무는 마음도 존재하지 않기 때문이다.

54. 心無生住者。不無無生無住之心故。

마음은 무생이고 무주이다."라는 것은 무생과 무주의 마음이 없지 않기 때문이다."

51) 영해(領解)는 부처님의 설법을 듣고 제자가 완벽하게 그 뜻을 접수하여 깨달았음을 뜻하는 불교 용어

55. 如此住心者。結前於一切處無住。乃至無離。無離之義。假設住故。

이와 같이 머무는 마음이란. 앞의 일체처에 머뭇도 없고 떠나있지도 않다는 것을 맺은 것이다. 떠나지 않는다는 뜻을 머뭇에(의탁하여) 시설한 것이다.

56. 卽無生住者。結前心無住處。乃至心無生住。住卽無住。無住卽住故。

즉 무생의 머무름이라는 것은 앞의 마음이 처소에 머물지 않고 마음이 무생에 머무르는 데까지를 결론지어 맺은 것인데, 머무름 즉 머물지않음, 머물지않음 즉 머무름이기 때문이다.

57. 心無生行。不可思議者。離言絕慮故。

마음의 무생행(無生行)이 불가사의하다는 것은 언어를 떠나고 생각이 끊어진 연고이다.

58. 不思議中不可說者。以離言亦離離言故

부사의한 중에 설할수도 없고 설할수도 있다는 것은 언설을 떠나있고 언설을 떠나있다는 것도 떠났기 때문이다.

離 離言(리 리언): '말을 떠났다는 그 생각'마저 떠난 것

59. 以離言故。言不可說。離離言故。亦可得說。

말을 떠났기(離言) 때문에 '말로 표현할 수 없다(不可說)'고 하는 것이며, '말을 떠났다는 생각마저 다시 떠났기(離離言)' 때문에 또한 '능히 말로 표현할 수 있다(可得說)'고 하는 것이다.

60. 言可說者。非不然故。不可說者。非是然故。

가설이기도 하다.”는 것은 부정하는 것도 아닌 것(非不然)이고, “불가설이기도 한다.”라는 것은 긍정하는 것도 아닌 것이다.

말로 표현된 가르침도 진리의 모습을 담고 있으므로 무조건 부정해서는 안된다. 진리는 말로 표현할 수 없는 것이라고 말하는 것도 집착이다. 진리는 말로 표현할 수 있다.

61. 故摠說言不可說。

그러므로 (심왕보살이) 종합하여 '말로 표현할 수도 있고 표현할 수도 없다(可不可說)'고 합쳐서 말한 것이다.

62. 如說言說。有可不可。當知其思。亦有可不可。

언설에 가설可說과 불가설不可說이 있다고 말하는 것처럼 사유에도 또한 가사의可思議와 불가사의不可思議가 있음을 알아야 한다.

- 如 A, 當知 B 구조: "A인 것처럼, 마땅히 B임을 알아야 한다"라는 유추 및 확장의 구문이다. 말로 할 수 있느냐 없느냐의 논리는, 곧 마음으로 생각할 수 있느냐 없느냐의 논리(思議)에도 똑같이 적용된다는 뜻이다.

63. 但舉一邊影顯⁵²⁾之耳。

(본문에서 '생각'은 빼고 '말'만 물어본 것은) 단지 한쪽 면(말, 言說)만을 들어서 다른 한쪽(생각, 思)까지도 그림자처럼 미루어 드러내어 보여주었을 뿐이다.

但 ~ 耳 구문: 한문에서 아주 자주 쓰이는 한정 구문이다. "단지 ~일 뿐이다."

64. 上來八分。舍爲第二反詰問答。

위에서부터 내려온 이 여덟 가지 분석 단락은, 통틀어 합치면 제2장의 반문하고 따져 묻는 문답(反詰問答)이 된다."

65. 경전: 佛言。如是如是。

경 부처님께서 말씀하셨다. 그와같고, 그와같다.

논: 此是第四述成。如前領解。非直契當道理。亦乃仰稱佛說。所以重言如是如是。長行正說。竟在於前。

논 이는 넷째로 여래가 확정하여 서술하는 것이다. 위에서 이해한 것이 도리에 계합할 뿐만 아니라, 또한 우러러보아도 부처님의 설법에 칭합하기 때문에 거듭해서 “그래, 그렇다.”고 말한다.

「무생행품」에 대한 산문의 정설 부분은 이상으로 마친다.

66. 논: 此是第四述成⁵³⁾。

52) 影顯(영현): 직접 말하지 않고 하나를 제시함으로써 그에 가려진 다른 하나(생각의 영역)를 유추하여 간접적으로 드러내는 것

53) 述成(술성): 불교 주석학에서 매우 중요한 용어로, 제자가 자신이 깨달은 바를 말했을 때 스승(부처

이것은 네 번째로 (제자의 깨달음을 부처님께서) 인정하여 성취시켜 주시는(述成) 부분이다.

66. 如前領解。非直契當⁵⁴道理。亦乃仰⁵⁵稱佛說。

앞에서 (심왕보살이) 깨달아 이해한 바는, 단지 (존재의) 참된 도리에 딱 맞아떨어질 뿐만 아니라, 또한 위로 부처님의 본뜻(佛說)에도 완벽히 부합하는 것이다."

非直 A, 亦(乃) B 구문: 앞서 나왔던 "단지 A일 뿐만 아니라, 또한 B이다"라는 상관 접속 구문이다.

67. 所以重言如是如是⁵⁶

그리하여 (부처님께서) 거듭 '그러하다, 참으로 그러하다(如是如是)'라고 말씀하신 까닭이 바로 이 때문이다."

-所以 ~ 구문: 문장 앞에 '所以'가 오면 뒤의 행동이 일어난 이유를 총결하는 문장이 됩니다. "그리하여 ~한 것이다."

68. 長行⁵⁷正說。竟在於前。

이로써 산문으로 길게 풀어서 설하신 바른 말씀(長行正說)은 앞(여기)에서 모두 끝나치게 되었다.

在於前(재어전): '在(동사) + 於(~에) + 前(앞)' 구조로, "앞부분에 위치하여 마무리되었다"는 문헌학적 단락 구획을 뜻한다.

69. 경전: 心王菩薩。聞如是言。歎未曾有。而說偈言。

심왕보살이 이와 같은 말씀을 듣고 나서 미증유한 것이라 찬탄하였다. 그리고 계송을 설하여 말씀드렸다.

님이 "네 말이 맞다"고 동조하여 확립(인정)해 주는 것을 뜻한다.

54) 契當(계당)과 칭(稱): 두 단어 모두 '일치하다, 부합하다'라는 뜻의 동사이다. 심왕보살의 고백이 객관적인 진리(道理)에도 맞고, 주관적인 부처님의 마음(佛說)에도 합치된다는 점을 원효 대사가 극찬하는 대목이다.

55) 仰(앙)'은 제자의 관점에서 스승인 부처님의 말씀을 높여 부르는 부사적 성격이다.

56) 如是如是(여시여시): 경전에서 부처님이 제자의 인가를 내릴 때 쓰시는 최고의 찬사이다. 원효 대사는 부처님이 "맞다, 맞아!" 하고 두 번 말씀하신 이유가 바로 앞 문장의 두 가지 조건(1. 진리에도 맞고, 2. 내 뜻에도 맞다)을 각각 인가해 주시기 위함이라고 정밀하게 짚어낸 것이다.

57) 長行(장항): 불교 경전의 문체를 분류할 때 쓰는 전문 용어이다. 시(詩) 형태의 계송(偈頌)과 대비되는 산문(散文) 본문을 뜻한다.

70. 논서: 此下第二以偈讚說。於中有二。先序後頌。聞如是言者。聞此一品(무생행품)之內佛言也。

이하는 둘째로 계송으로 설법을 찬탄한 것이다. 여기에 두 가지가 있으니, 앞은 서(序)이고, 다음은 계송이다. 이와 같은 말씀을 듣고 나서”는 이 「무생행품」에 들어 있는 부처님의 말씀을 들은 것이다.

- '聞如是言' 뒤에 '者'를 붙여 명사구 주어로 만들고, 문장 끝에 '也'를 호응시켜 "본문에서 ~라고 한 것은 바로 ~를 의미한다"라고 명쾌하게 단정을 내리는 주석가 특유의 문장 구조이다.

71. 경전: 滿足⁵⁸大智尊⁵⁹。廣⁶⁰說無生法。聞所未曾聞。未說而今說。

(위대한 지혜)다 갖춘 존자께서 무생행법을 광대하게 설하시네. 일찍이 듣지 못한 설법을 듣고, 듣지 못한 설법 지금 설하시네

-所 + [술어 절] 구조: 所 뒤에 未曾聞(일찍이 듣지 못했다)이라는 문장이 붙어, 전체가 "일찍이 듣지 못했던 것(바)"이라는 거대한 명사구 목적어가 됩니다.

-[과거 상태] + 而 + [현재 반전] 구조: 未說(과거에 설하지 않으셨다)과 今說(지금 설하신다)이라는 대조적인 두 시점이 접속사 而(그러나/그런데도)를 통해 극적으로 연결되어 진리의 위대함을 강조한다.

논서: 此下三頌。非別頌文。但是摠歎。於中有四。法喻合結。此是第一法說。讚歎未說而今說者。雖前廣說。而今此經。言略義豐。文省理詳。若斯之妙。未先說故。

이 아래로 나오는 세 개의 계송은 개별적으로 부연하는 계송이 아니라, 단지 통틀어 찬탄하는 것이다. 이것은 첫 번째인 법설이다.

“듣지 못한 설법 지금 설하시네.”라고 찬탄한 것은 비록 이전에 자세하게 설법했지만, 지금 이 경문은 말은 간략하지만 뜻은 풍부하고 문장은 간략하지만 도리는 자세하니, 이와 같이 오묘한 법은 일찍이 설해진 적이 없었기 때문이다.

72. 此下三頌。非別頌文。但是摠歎。

이 아래로 나오는 세 개의 계송은 (앞의 본문을 구절마다 쪼개어) 개별적으로 부연하는 계송이 아니라, 단지 (앞서 설한 가르침을) 통틀어 찬탄하는 것(摠歎)일 뿐이다.

58) 滿足(만족): 현대 한국어에서는 '마음에 흡족하다'라는 뜻으로 쓰이지만, 불교 한문에서는 "원만하게 구축하다", "티 없이 완벽하게 가득 채우다"라는 존재론적 완성의 뜻을 가집니다.

59) 大智尊(대지존): 거대한 지혜(大智)를 갖추신 존귀한 분(尊)이라는 뜻으로, 부처님을 직접적으로 찬탄하며 부르는 호칭(대격/호격)이다.

60) 廣(광): 공간적으로 넓다는 뜻이 아니라, 깊고 오묘한 진리를 대중들이 모두 알아들을 수 있도록 "널리, 자세하고 풍부하게 풀어내다"라는 의미의 부사로 번역한다.

非 A, 但是 B 구문: "A가 아니라, 단지 B일 뿐이다"라는 대조 구문이다.

73. 於中有四。法喻合結。

"이 찬탄의 계송 안에는 네 가지 구성이 있으니, 법(法)·유(喻)·합(合)·결(結)이

74. 此是第一法說。

이것은 첫 번째인 '법설(진리를 직접 찬탄함)'이다."

75. 讚歎未說而今說者。雖前廣說。而今此經。言略義豐⁶¹⁾。文省理詳⁶²⁾。

'이전에는 설하지 않으셨던 것을 이제야 설하셨다(未說而今說)'고 찬탄한 까닭은," 비록 예전의 경전들에서도 널리 설하셨을지라도, 지금 이 경전은 '말은 간략하지만 뜻은 풍부하고(言略義豐), 문장은 짤막하지만 이치는 대단히 자세하기(文省理詳)' 때문이다."

-雖 ~ 而 ~ 구문: "비록 예전 경전들이 두껍고 방대했을지라도, 도리어(而) 이 경전은 아주 압축적이다"라는 대조이다.

76. 若斯之妙。未先說故。

이러한 묘함이라면 전에 설해진 적이 없기 때문이다.

경전: 猶如淨甘露。時時乃一出。難遇難思議。聞者亦復難。無上良福田。最上勝妙藥。爲度衆生故。而今爲 宣說。

마치 맑고 깨끗한 감로법 같아 어쩌다가 단 한 번 출현한다네 만나기도 어렵고 불가사의하며 설법을 듣는 것도 또 어렵다네 그 무엇보다 가장 좋은 복전과 제일 높고 훌륭한 묘약 가지고 제일 높고 훌륭한 묘약 가지고 일체중생을 제도하려는 까닭에 지금 여기 베풀어 널리 설하네

77. 猶如淨甘露。時時乃一出。

"마치 청정한 감로수(甘露)가 아주 오랜 세월에 한 번씩 비로소 솟아나는 것과 같도다."

-猶如(유여): 뒤이어 거대한 비유가 전개될 것임을 알리는 신호탄이다. "마치 ~와 같다."
- 時時乃一出: 여기서 '時時'는 현대어처럼 '자주'라는 뜻이 아니라, 불교 경전의 스케일에서 "겁(劫)의 세월이 흐르는 동안 어쩌다 한 번씩 때가 되어"라는 극적인 희귀함을 뜻하므로 "아주 오랜 세월에 한 번씩"으로 의역한다. '乃'와 결합하여 "그제야 비로소 한 번 출현한다"는 뜻이 됩니다.

61) 言略義豐(언락의풍): 말은 아꼈으나 뜻은 바다처럼 넓다.
62) 文省理詳(문생리상): 텍스트의 분량은 덜어내어 압축했으나 진리의 해설은 현미경처럼 정밀하다.

78. 難遇難思議。聞者亦復難。

(이 법은) 만나기도 어렵고 생각하여 말로 논하기도 어려우니, 이 가르침을 듣는 사람 또한 다 시금 만나기 어렵도다.

79. 無上良福田。最上勝妙藥。

(부처님의 가르침은 중생에게) 위없이 훌륭한 복밭(福田)이요, 가장 으뜸인 뛰어난 오묘한 신약(勝妙藥)이로다.

80. 爲度衆生故。而今爲宣說⁶³。

모든 중생을 구제하기 위한 까닭에, 그리하여 이제 (저희를 위해) 이 법을 널리 선포하여 설해 주셨나이다.

논서: 此下二句。是第二喻。言甘露者。不死之藥。以喻此經。能出生死。次有四句。是第三合。無上良福田者。歎能聞者。最上勝妙藥者。合所聞法。下之二句。第四結也。

여기의 두 구절은 둘째 비유(喩)이다. “감로법”은 불사의 약이니, 이 『경』으로 생사를 벗어날 수 있음을 비유한 것이다.

81. 此下二句是第二喻。

이 아래의 두 구절(猶如淨甘露 時時乃一出)은 두 번째인 비유(喩說)에 해당한다.

82. 言甘露者。不死之藥。以喻此經。能出生死。

감로(甘露)'라고 말한 것은 죽지 않게 하는 약(不死之藥)을 뜻하는 것이니, 이 비유로, 이 경전(금강삼매경)은 능히 생사윤회의 고통을 벗어나게 한다.(能出生死)

83. 次有四句是第三合。

그 다음 네 구절(難遇難思議~最上勝妙藥)은 세 번째인 합설(合, 진리와 비유를 하나로 결합함)에 해당한다."

84. 無上良福田者。歎能聞者。

“위없이 훌륭한 복밭(無上良福田)”이라고 한 구절은, 능히 (이 설법을) 듣는 중생(能聞者)들을 찬탄한 것이다."

63) 선설(宣說): 널리 설하다.

85. 最上勝妙藥者。合所聞法。

“가장 으뜸인 뛰어난 오묘한 신약(最上勝妙藥)”이라고 한 구절은, (중생들이) 들은 바의 부처님 법(所聞法)을 합한 것이다.

85. 下之二句。第四結也⁶⁴。

마지막 아래의 두 구절(爲度衆生故 而今爲宣說)은 네 번째인 최종 결론(結)인 것이다.

86. 경전: 爾時衆中聞設此已。皆得無生。無生般若。

"그 때에, 대중 가운데서 이 법문(설법)을 다 듣고 나서, 모두 무생과 무생의 반야를 터득하였다

87. 논서: 此是第三時衆得益。地前凡夫聞說此品。能得初地無生忍故。

이는 셋째 당시의 대중이 얻은 이익이다. (초지)지전⁶⁵의 범부가 이 「무생행품」의 설법을 듣고서 초지의 무생법인을 터득한 연고이다.

本覺利品第四

논서: 一切有情。無始已來。入無明長夜。作妄想大夢。菩薩修觀獲無生時。通達衆生本來寂靜。直是本覺。臥一如床。以是本利。利益衆生。此品顯是道理。故名本覺利品。

한불전: 일체의 유정은 시작이 없는 이래부터 무명의 장야長夜에 빠져 망상의 대몽을 꾸다. 이에 보살은 일미관행을 닦아서 무생법인을 터득하였다. 그때 보살은 중생이 본래 걱정하여 그대로 본각인 줄을 통달하고서 일미의 침상에 누워 본각의 이익으로 중생을 제도하였다. 본품에서는 이러한 도리를 드러내므로 「본각리품」이라 한다.

88. 一切有情。無始已來。入無明長夜。作妄想大夢。

모든 중생(一切有情)은 시작이 없는 옛적부터(無始已來) 무명(無明·진리에 대한 무지)이라는 긴 밤에 들어가, 망상(妄想)이라는 커다란 꿈을 꾸고 있다.

64) 문장 끝의 '也(야)'는 이「무생행품」의 거대한 계승 분석 단락이 완벽하게 결론 내려졌음을 선언하는 단정의 종결 어조사이다.

65) 대승불교에서 십지(十地·보살의 10가지 성인 단계)에 들어가면 '성인(聖人)'이라고 부르고, 그 이전인 십신·십주·십행·십회향의 단계는 아직 성인의 땅(地)에 가지 전이라 하여 '지전(地前)' 또는 '외범·내범(凡夫)'이라고 한다.

89. 菩薩修觀獲無生時。通達衆生本來寂靜。

보살이 관행(修觀·수행)을 닦아 무생(無生·태어남이 없는 진리)을 얻을 때에(時), 중생들이 본래 부터 고요하고 청정하다(寂靜)는 것을 통달하게 된다.

90. 直是本覺。臥一如床。

바로 (중생이) 본각(本覺)으로, 한결같은 진리의 평상(一如床)에 누워 있는 것이다."

-直是 + 명사(구) 구조: '直是'는 '바로 ~이다', '다름 아닌 ~이다'라는 강한 단정의 부사어적 표현이다. 뒤이어 '本覺'과 '臥一如床(일여의 침대에 눕다)'이라는 상태가 연결됩니다.

91. 以是本利。利益衆生。

이러한 본각의 이익(本利)으로써, (아직 꿈에서 깨지 못한) 중생들을 이롭게 하는 것이다.

92. 此品顯是道理。故名本覺利品。

이 품(경문의 단락)은 바로 이러한 도리를 드러내고 있기때문에, 이름을 '본각리품(本覺利品)'이라 한 것이다.

93. 경전: 爾時。無住菩薩。聞佛所說。一味眞實。不可思議。從遠近來。親如來座⁶⁶⁾。專念諦聽⁶⁷⁾。入清白處。身心不動。

그때 무주보살이 부처님께서 설법하신 일미진실의 불가사의함을 듣고서, 멀리에서 다가와 부처님 자리 곁에서 전념으로 경청하여 청정하고 밝은 경지에 들어 몸과 마음이 부동하였다.

-從 + 출발지 / 親 + 목적어 구조: '從(~로부터)'이라는 전치사 뒤에 '遠近(멀고 가까움)'이 왔고, '親'은 여기에서 '친히/가까이하다'라는 동사로 쓰여 '如來座(여래의 자리)'를 목적으로 취한다.

논서: 別明觀行六分之中。此下第三明本覺利。依無生行。能會本覺。方得普化。饒益一切。由是義故。次演說之。就文有三。一者。廣明本覺利益。二者。以偈讚頌。三者。時衆得益。初中有二。一者。因動明靜。略標本利之宗。二者。從微至著。廣說本利之義。初中有三。一者。寄身移動以標本利。二者。因言往復以標本利。三者。放光讚頌本利。初中言無住菩薩者。此人雖達本覺本無起動。而不「設」作「說」{甲}。「契」作「▼(刳/卅)甲}。「第四」無{甲}。住寂靜。恒起普

66) 현상과 본질의 이중적 의미: 외적으로는 법회 현장에서 부처님 자리 앞으로 걸어 나간 서사적 동작을 말하지만, 내적으로는 중생의 차별 세계(遠近)로부터 나와 부처님의 깨달음의 자리(如來座)에 부합(親)하게 되었음을 상징한다.

67) 專念(염처를 전일하게 하다)'과 '諦聽(자세히/진실하게 듣다)'이 연이어 일어나는 수행자의 태도를 사한다.

化。依德立號。名曰無住。無住之德。契合本利。故因此人。以表其宗。言一味眞實不可思議者。則前品說心無生不可思議等也。從遠近來親如來座者。其先座處。去佛座遠。聞前品已。遷至近處。表其先時。未聞深法。位在凡愚。去佛果遠。今聞佛說。得本覺利。自知當得佛果在近也。專念諦聽入清白處身心不動者。已近佛座時。專念於諦聽。入本清淨明白之處。隨本覺靜。身心不動。因此即表入本覺時。達本無動。得無所得也。

한불전: 눈 처음에 “무주보살”이라고 한 것은, 이 사람이 비록 본각에는 본래 기동이 없음을 통달했지만 적정에도 집착하지 않으면서 항상 널리 교화하기 때문에 그 덕에 의하여 명호를 내세워 무주라 한 것이다. 무주의 덕은 본각의 이익(本利)에 계합된다. 그러므로 이 사람을 인유하여 그 종지를 표한 것이다. “일미진실의 불가사의”라는 것은 곧 앞의 「무생행품」에서 “무생심과 무생행은 불가사의한다.”라고 말한 것을 가리킨다. “멀리에서 다가와 부처님 자리 곁에서”란 이전의 자리는 부처님 자리에서 멀었지만, 「무생행품」을 듣고서 부처님 근처로 다가갔다는 것이다. 이것은 곧 이전에는 심오한 설법을 듣지 못하여 그 지위가 범부로서 불과佛果에서 멀었지만, 지금은 부처님의 설법을 듣고서 본각의 이익을 터득하였으므로 자신은 반드시 불과를 터득할 근처에 있음을 안다는 것을 드러낸다. “전념으로 경청하여 청정하고 밝은 경지에 들어 몸과 마음이 부동하였다.”는 것은 이미 부처님 자리 곁에서 전념하여 법을 잘 듣고서 본래청정하고 본래 명백한 경지에 들어가 본각의 적정을 따라서 몸과 마음이 부동한 것이다. 이것을 인유하여 곧 본각에 들어갔을 경우에는 본래 기동이 없음을 통달하여 무소득을 터득했음을 나타낸다.

94. 別明觀行六分之中。此下第三明本覺利。

관행(觀行)을 여섯 부분으로 나누어 각각 밝히는 가운데, 여기 이하(此下)는 세 번째로 '본각(本覺)의 이익'을 밝히는 부분이다.

95. 依無生行。能會本覺。方得普化。饒益一切。由是義故。次演說之。

생멸이 없는 행(無生行)에 의지하여 본각(本覺)에 합치되어야만, 비로소 널리 교화하여(普化) 모든 중생을 풍요롭게 이롭게 할 수 있다(饒益一切). 이러한 의미 때문(由是義故)에 다음에 이것을 연설하신 것이다."

96. 就文有三。一者。廣明本覺利益。二者。以偈讚頌。三者。時衆得益。

본문에 세 가지가 있음에 입각하여, 첫째는 본각의 이익을 넓게 밝히는 것이요, 둘째는 계송으로써 찬탄하여 기리는 것이며, 셋째는 당시 대중들이 이익을 얻는 것이다.

97. 初中有二。一者。因動明靜。略標本利之宗。二者。從微至著。廣說本利之義。

그 첫 번째(廣明本覺利益) 중에 다시 두 가지가 있으니, 첫째는 움직임을 인하여 고요함을 밝힘으로써 본래 이익의 종지(宗旨)를 간략히 드러내는 것이요, 둘째는 미세한 데서부터 뚜렷한 데로 나아가 본래 이익의 뜻을 널리 설명하는 것이다.

98. 初中有三。一者。寄身移動以標本利。二者。因言往復以標本利。三者。放光讚頌本利。

"그 첫 번째(因動明靜) 중에 다시 세 가지가 있으니, 첫째는 몸의 움직임(身移動)에 기탁함으로써 본래의 이익을 보여주는 것이요, 둘째는 말의 오고 감(문답)으로 인해 본래의 이익을 보여주는 것이며, 셋째는 빛을 발하여 본래의 이익을 찬탄하는 것이다."

99. 初中言無住菩薩者。此人雖達本覺本無起動。而不住寂靜。恒起普化。依德立號。名曰無住。

"첫 번째에서 '무주보살'이라고 말한 것은, 이 사람이 비록 본각은 본래 일어남이나 움직임이 없다(本無起動)는 것을 통달했으나, 고요함(寂靜)에만 머물러 있지 않고, 항상 널리 교화하는 이타행(普化)을 일으키기 때문이다. 이처럼 그가 가진 덕에 의거하여 명칭(號)을 세웠으므로 이름을 '무주(머무름이 없음)'라 한 것이다."

-雖 + [A] + 而 + [B] 구조: '비록 A일지라도 오히려 B하다'라는 양보와 반전의 문장이다. '雖達~(비록 체득했으나)'과 '而不住~(머물지 않고 恒起~ 항상 일으킨다)'가 짝을 이룹니다.

100. 無住之德。契合本利。故因此人以表其宗。

"무주(머무름이 없는)의 덕성은 본래의 이익(本利)과 부합(契合)한다. 그러므로 이 사람으로 인하여(因) 그 품의 으뜸가는 종지(宗)를 나타낸 것이다."

- '故因(~로 인하여)'과 '以表(~를 나타내다)'가 인과를 이룹니다.

101. 言一味眞實不可思議者。則前品說心無生不可思議等也。

"한결같은 맛이 참된 실제이고, 불가사의하다."라고 말한 것은, 곧 앞 품(무생행품)에서 마음의 생멸이 없어 생각으로 헤아릴 수 없다(心無生不可思議)고 설명한 것 등과 같다.

-言~者 + 則 + 명사 + 也 구조: '言~者'는 앞의 단어를 강조하여 정의할 때 쓰며, '則(~은 곧 ~이다)'과 종결사 '也'가 응한다.

102. 從遠近來親如來座者。其先座處。去佛座遠。聞前品已。遷至近處。

表其先時。未聞深法。位在凡愚。去佛果遠。今聞佛說。得本覺利。自知當得佛果在近也。

"멀고 가까운 곳으로부터 나아와 여래의 자리에 가까이 다가갔다."고 한 것은, 그가 먼저 앉아 있던 자리는 부처님의 자리와 멀었으나, 앞 품의 설법을 이미 듣고 나서(聞前品已) 가까운 곳으로 옮겨온 것을 말한다(遷至近處).

이것이 나타내는 바(表)는, 그가 예전에는 깊은 법을 듣지 못하여 지위가 범부와 어리석은 이(凡愚)에 머물러 있었기에 부처님의 과덕(佛果)과 멀었으나, 이제 부처님의 설법을 듣고 본각

의 이익(本覺利)을 얻었으므로, 마땅히 부처님의 과덕을 얻을 날이 가까워졌음을 스스로 알게 되었음이다.

103. 專念諦聽入清白處身心不動者。已近佛座時。專念於諦聽。入本清淨明白之處。隨本覺靜。身心不動。此即表入本覺時達本無動得無所得也。

“생각을 집중하고 진실하게 들으며 맑고 깨끗한 자리에 들어가 몸과 마음이 움직임이 없었다.”고 한 것은, 이미 부처님 자리에 가까워졌을 때에 생각을 모아 진실하게 들음(諦聽)으로써, 본래 청정하고 밝은 자리(清白處)에 들어가 본각의 고요함에 수순하여(隨) 몸과 마음이 움직이지 않게 된 것을 말한다.

이것은 곧 본각에 들어갈 때에, 본래 움직임이 없다(本無動)는 것을 통달하여 얻을 바가 없음을 얻었음을 나타내는 것이다.”

104. 경전: 爾時。佛告無住菩薩言。汝從何來。今至何所。無住菩薩言。尊者。我從無本來。今至無本所。

그때 부처님께서 무주보살에게 말씀하셨다. “그대는 어디에서 왔고(從何來), 지금 어디에 도달했는가(至何所)?” 무주보살이 여쭙었다. “저는 근본이 없는 곳에서 왔고, 지금 근본이 없는 바에 도달했다.”

논서: 此下第二因言往復。於中有三。問。答。述成。第二答意。明從凡位來至聖位。至聖位時。顧尋古今。古在凡位。始發趣時。自信己心。本無起動。起動之本。不可得故。今至聖位。得無生時。證知自心。本來無生。生起之本。

無所得故。故知始從無本處來。今所至處。亦無本所。既舉無本。當知無末。無末無本者。無來無至矣。但仰順佛問之辭。假寄來至之言。雖復不有來至。而非都無來至故。故因來至。顯無來至。至所來處。同無本故。

한불전: 이하는 둘째 문답으로 본의 이익을 드러낸다. 여기에 세 가지가 있으니, 질문과 답변과 서술하여 마무리 짓는 것이다. 둘째의 답변 내용은 범부의 지위로부터 와서 성인의 지위에 도달한 것을 설명한 것이다. 성인의 지위에 도달했을 때에 예전과 지금을 되돌아보니 다음과 같다. 예전 범부의 지위에서 처음으로 발심했을 때는 스스로의 마음은 본래 기동이 없다고 믿었으니, 기동의 근본이 불가득이기 때문이다. 그러나 지금 성인의 지위에서 무생을 터득하고 보니 스스로의 마음은 본래 무생임을 깨쳐 알았으니, 생기의 근본이 무소득이기 때문이다. 그러므로 처음 근본이 없는 곳으로부터 와서 지금 도달한 경지도 또한 근본이 없음을 알게 되었다. 이미 근본이 없음을 언급하였으므로 지말도 없는 줄을 반드시 알아야 한다. 지말도 없고 근본도 없으니, 온 곳 없고 도달하는 곳도 없다. 다만 부처님께서 질문하신 말씀을 받들고 따르는 입장에서 ‘온다’거나 ‘도달한다’는 말을 가탁(假寄)한 것이다. 비록 온 곳도 없고 도달한 곳도 없지만, 온 곳과 도달한 곳이 전혀 없는 것은 아니다. 그러므로 온 곳과 도달한 곳을 인유하여 온 곳도 없고 도달한 곳도 없음을 드러내었으니, 도달한 곳과 온 곳이 모두 근본이 없기 때문이다.

105. 此下第二因言往復。於中有三。問。答。述成⁶⁸。

여기 이하는 두 번째로 '말이 오고 감(문답)으로 말미암은 것'이다. 이 가운데에는 세 가지가 있으니, 질문과 답변과 술성이다.

106. 第二答意。明從凡位來至聖位。

두 번째 답변의 뜻(答意)은, (수행자가) 범부의 지위(凡位)로부터 나와서 성인의 지위(聖位)에 이르렀을 밝힌 것이다."

107. 至聖位時。顧尋古今。古在凡位。始發趣時。自信己心。本無起動。起動之本。不可得故。

성인의 지위에 이르렀을 때에 지나온 과거와 현재(古今)를 돌이켜 찾아보니(顧尋), 과거에 범부의 지위에 있어서 처음 (수행을 하겠다고) 마음을 내어 나아갈 때(始發趣時)에도, 자기 마음은 본래 일어남이나 움직임이 없었다는 것을 스스로 믿게 된다. 왜냐하면 움직여 일어난다는 것의 근본은 불가득이기 때문이다.

108. 今至聖位。得無生時。證知自心。本來無生。生起之本。無所得故。

이제 성인의 지위에 이르러 무생(無生)을 얻었을 때에, 자기 마음이 본래부터 생겨남이 없는 것(本來無生)임을 증득하여 알게 된다. 왜냐하면 생겨나서 일어난다는 것의 근본을 얻을 바 없기 때문이다."

109. 故知始從無本處來。今所至處亦無本所。既舉無本。當知無末。無末無本者。無來無至矣。

그러므로 처음에는 근본이 없는 곳(無本處)으로부터 왔고, 지금 이를 곳 또한 근본이 없는 자리(無本所)임을 알 수 있다. 이미 '근본이 없음(無本)'을 들었으니 마땅히 '끝(결과)도 없음(無末)'을 알아야 할 것이다. 끝도 없고 근본도 없다는 것은, 오는 것도 없고 이르는 것도 없음(無來無至)을 뜻한다.

矣: 종결의미

110. 但仰順佛問之辭。假寄來至之言。雖復不有來至。而非都無來至故。

"다만 위로 부처님께서 물으신 말씀(辭)에 수순하고자, '오고 간다(來至)'라는 말을 임시로 기탁하여(假寄) 빌려 썼을 뿐이다. 비록 다시 오고 감이 있는 것은 아닐지라도, 그렇다고 오고 감이 도무지 전혀 없는 것(都無)은 아니기 때문이다."

-雖復 + [A] + 而非 + [B] 구조: '비록 다시 A일지라도, 결코 B인 것은 아니다'

68) 述成(술성): 불교 주석학에서 매우 중요한 용어로, 제자가 자신이 깨달은 바를 말했을 때 스승(부처님)이 "네 말이 맞다"고 동조하여 확립(인정)해 주는 것을 뜻한다.

111. 故因來至。顯無來至。至所來處。同無本故。

"그러므로 '오고 감(來至)으로 말미암아 오히려 '오고 감이 없음(無來至)'을 드러낸 것이니, 이를 곳(至)과 온 곳(來)이 똑같이 근본이 없는 자리(無本)이기 때문이다."

112. 경전: 佛言。汝本不從來。今亦不至所。汝得本利。不可思議。是大菩薩摩訶薩。

부처님께서 말씀하셨습니다.“그대는 본래 온 곳이 없고, 지금 또한 도달한 곳도 없다. 그대가 얻은 본각의 이익은 불가사의하니, 곧 대보살마하살이다.”

113. 汝得本利。不可思議。是大菩薩摩訶薩。

'네가 본래적인 이익(本利·본각의 이익)을 얻었으니, 불가사의(不可思議)구나. (그러므로 너는) 대보살마하살이로다."

논서: 此是述成。述成意言。來處至處。既同無本。無本處同。則無來至。所以然者。來處不異於至處故。本無從來。至處既同於來處故。今無所至。又復來處既無本故。無來不來。今所至處。亦無本故。無至不至。既無來無至。本來寂靜。故言汝得本利。不可思議。既得本利。自利利他。故言是大菩薩摩訶薩也。

한불전: 이는 서술하여 마무리를 짓는 것이다. 서술하여 마무리를 짓는 내용은 다음과 같다. 온 곳과 도달한 곳이 이미 똑같이 근본이 없다. 근본이 없다는 점이 똑같은즉 온 것도 없고 도달한 것도 없다. 왜냐하면 온 곳이 도달한 곳과 다르지 않기 때문에 본래 온 곳이 없고, 도달한 곳이 이미 온 곳과 똑같기 때문에 지금 바야흐로 도달한 곳도 없다. 또한 온 곳이 이미 근본이 없기 때문에 온다는 것이 없고 오지 않는다는 것도 없으며, 지금 도달한 곳도 또한 근본이 없기 때문에 도달한 것이 없고 도달하지 않은 것도 없다. 이미 온 바도 없고 도달한 바도 없어서 본래 걱정하기 때문에 “그대가 터득한 본각의 이익은 불가사의하다.”고 하였고, 이미 본각의 이익을 터득하여 스스로도 이롭게 하고 남도 이롭게 하므로 “곧 대보살마하살이다.”라고 하였다.

114. 此是述成。述成意言。來處至處。既同無本。無本處同。則無來至。

이것은 (부처님께서 그것이 옳다고) 진술하여 이루어주신 것(述成)이다. 그 인가하신 뜻을 말하자면, 온 곳(來處)과 이를 곳(至處)이 이미 똑같이 근본이 없고(無本), 근본이 없는 자리가 똑같다면(無本處同) 곧 오고 감(來至)이란 없다.

115. 所以然者。來處不異於至處故。本無從來。至處既同於來處故。今無所至

"그렇게 되는 까닭(所以然者)은, 온 곳이 이를 곳과 다르지 않기 때문에(不異) 본래 어디로부터 온 바가 없는 것이요, 이를 곳이 이미 온 곳과 똑같기 때문에 지금 이를 곳이 없는 것이다."

116. 又復來處既無本故。無來不來。今所至處。亦無本故。無至不至。

"또 다시, 온 곳이 이미 근본이 없기 때문에 '오는 것도 아니고 오지 않는 것도 아니며(無來不來)', 지금 다 또한 근본이 없기 때문에 '이르는 것도 아니고 이르지 않는 것도 아니다(無至不至)'."

-無[A]不[A] 구조: '無來不來'와 '無至不至'는 중도(中道)를 나타내는 대승불교 특유의 강한 쌍차(雙遮·둘 다 부정함) 구조이다.

117. 既無來無至。本來寂靜。故言汝得本利。不可思議。

"이미 오는 것도 없고 이를 것도 없어 본래부터 고요하고 청정(本來寂靜)하니, 그러므로 (부처님께서) '네가 본각의 이익(本利)을 얻었으니 말과 생각으로 헤아릴 수 없다'고 말씀하신 것이다."

118. 既得本利。自利利他。故言是大菩薩摩訶薩也。

이미 본래의 이익을 얻어 스스로를 이롭게 하고 남도 이롭게 할 수 있으니(自利利他), 그러므로 '대보살마하살이로다'라고 말씀하신 것이다."

119. 경전: 卽放大光。遍照大千界。而說偈言。大哉菩薩⁶⁹⁾。智慧滿足。常以本利。利益衆生。於四威儀⁷⁰⁾ 常住本利。導諸羣庶⁷¹⁾。不來去去。不去。

이에 대광명을 내어 삼천대천세계를 널리 비추고 계승으로 말씀하셨다. 참으로 훌륭하다 보살이여 지혜를 빠짐없이 갖추고서 언제나 본각의 이익으로써 중생에게 이익을 베풀도다. 행주좌와 일체의 행위에도 항상 본각의 이익에 머물러서 일체의 중생을 인도한다. 오는 법이 없이 가고 가되, (실제로는 어디로) 가는 것도 아니로다.

논서: 此下第三如來放光。表讚菩薩。於中有二。先經家序。所以放大光明 照大千界者。爲表得大智慧光明。照世間闇。令得光明故。證成如來前所讚故。大哉菩薩者。別讚無住菩薩。智慧滿足者。以無所知。無所不知故。於四威儀常住本利者。如前所序。從遠近來親如來座。因此示現本覺利故。不來去去者。寂而恒化故。言不來者。隨所導化。令得出世不退還故。言去去者。隨得不退展轉出離而善逝故。

69) 불교에서 보살의 위대한 원력이나 지혜, 자비심을 마주하고 깊이 감탄하며 찬탄할 때 쓰는 전형적인 예경 문구

70) 다니고, 머물고, 앉고, 눕는 것

71) 羣庶(군서): 모든 중생

한불전: 이하는 셋째 여래께서 광명을 내어, 보살을 칭찬함을 드러낸다. 여기에 두 가지가 있다. 첫째는 경문(經家)의 설명이다. “대광명을 내어 삼천대천세계를 널리 비춘다.”고 한 이유는 터득한 대지혜의 광명으로 세간의 어둠을 비추어 세간으로 하여금 광명을 얻도록 하는 것을 나타내기 위함이다. 이것은 여래께서 위에서 칭찬하신 것을 증성(證成)한 것이다. “참으로 훌륭하다 보살이여”라는 것은 무주보살을 특별히 칭찬한 것이다. “지혜를 빠짐없이 갖추고서”라는 것은 안다는 것에 집착이 없어서 모르는 것이 없다는 것이다. “행주좌와 일체의 행위에도 항상 본각의 이익에 머물러서”라는 것은 위에서 서술한 “멀리에서 다가와 부처님 자리 곁에서”라는 것처럼 이를 인유하여 본각의 이익을 시현한 것이다. “거듭하여 오감을 없앤다네.”라는 것은 적정하면서도 항상 교화작용을 하는 것이다. 여기에서 ‘오를 없앤다.’는 것은 이끌어 교화함을 따라 출세간을 터득케 하여 다시는 세간에 떨어져 돌아오지 않게 하는 것이고, ‘감을 없앤다.’는 것은 터득한 불퇴전의 경지를 따라서 세간을 벗어나 출세간으로 잘 가게(善逝)하는 것이다. 아래는 둘째 본각의 이익의 의의를 널리 연설하는 것이다. 여기에 두 가지가 있으니, 첫째는 그대로 널리 연설하고, 둘째는 거듭하여 연설한다. 첫째의 그대로 널리 연설한 것에서 첫째는 질문이고, 둘째는 답변이다.

120. 此下第三如來放光。表讚菩薩。於中有二。先經家序。所以放大光明。照大千界者。爲表得大智慧光明。照世間闇。令得光明故。證成如來前所讚故。

여기 이하는 세 번째로 '여래께서 광명을 발하시어 보살을 찬탄함을 드러낸 것이다. 이 가운데 두 가지가 있으니, 먼저는 경전을 결집한 이(經家)의 서(序)이다. 부처님께서 커다란 광명을 발하여 대천세계를 비추신 까닭(所以)은, (무주보살이) 위대한 지혜의 광명을 얻음을 드러내고 세간의 어둠(번뇌)을 비춤으로써 (중생들로) 하여금 광명을 얻게 하려 함을 나타내기 위함(爲表)이요, 여래께서 앞서 찬탄하신 바를 증명하여 성취(證成)해 주시기 위함이다.

121. 大哉菩薩者。別讚無住菩薩。智慧滿足者。以無所知。無所不知故。

'위대하도다, 보살이여!'라고 한 것은 무주보살을 특별히 찬탄한 것이다. '지혜가 원만하게 충족되었다(智慧滿足)'고 한 것은, (그 지혜가 분별적으로) 아는 바가 없으면 서도(無所知), 알지 못하는 바가 없기(無所不知) 때문이다.

122. 於四威儀常住本利者。如前所序。從遠近來親如來座。因此示現本覺利故。

'다니고 머물고 앉고 눕는 일상의 순간(四威儀)에 항상 본래의 이익에 머물러 있다'고 한 것은, 앞서 서술한 바의 서(序)와 같이 (무주보살이) 먼곳으로부터 나와서 가까운 곳으로 나아가 여래의 자리에 다가간다. 이로 말미암아(因此) 본각의 이익(本覺利)을 드러내어 보여주었기 때문이다.

123. 不來去去者。寂而恒化故。

'오는 일이 없이 가고 간다(不來去去)'고 한 것은, (보살의 마음자리는) 고요하면서도 항상 중

생을 교화하기(寂而恒化) 때문이다.

124. 言不來者。隨所導化。令得出世不退還故。

'오지 않는다(不來)'고 말한 것은, (보살이 중생을) 인도하고 교화하는 바를 따라서, 중생들로 하여금 세간을 벗어나(出世) 다시는 미혹의 세계로 되돌아오지 않게(不退還) 하기 때문이다."

125. 言去去者。隨得不退展轉出離而善逝故。

가고 간다(去去)'고 말한 것은, 증득한 바에 따라 뒤로 물러나지 않고 끊임없이 미혹을 벗어나 (출리)서 (훌륭하게 피안으로)나아가기[善逝] 때문이다

126. 경전: 爾時。無住菩薩而白佛言。尊者。以何利轉。而轉衆生一切情識⁷²⁾。入唵摩羅。

그때 무주보살이 부처님께 사뢰어 여쭙었다. “존자이시여, 어떤 이익을 베풀어서(以何利轉) 중생의 일체정식을 전변시켜 암마라식⁷³⁾에 들게 하는 것입니까?”

이(수단) + 의문사(何) + 목적어(利) + 동사(轉) 구조: '以'는 수단을 뜻하는 전치사(개사)이다. "무엇을 가지고 굴러 바꿀 수 있겠습니까?"라는 인과적 방법론을 묻는 구조이다.

논서: 此下第二廣演本利之義。於中有二。一者直廣。二者重演。初直廣中。先問後答。以何利轉者。是問能化轉利義。問前導諸之句。而轉衆生等者。是問所化轉諸識義。問前去去之句。一切情識。即是八識。唵摩羅者。是第九識。眞諦三藏。九識之義。依是文起。如彼章說。

아래는 둘째 본각의 이익의 의의를 널리 연설하는 것이다. 여기에 두가지가 있으니, 첫째는 그대로 널리 연설하고, 둘째는 거듭하여 연설한다. 첫째의 그대로 널리 연설한 것에서 첫째는 질문이고, 둘째는 답변이다. “어떤 이익을 베풀어서”라는 것은 교화하는 사람이 베푸는 이익의 뜻을 질문한 것이다. 곧 위의 계송에서 “일체의 중생을 이끌어 들여”라는 구절에 대하여 물은 것이다.“중생의 일체정식을 전변시켜 암마라에 들게 하는 것입니까.”라는 것은 교화받는 사람의 모든 정식이 전변되는 뜻을 질문한 것이다. 곧 위의 계송에서 “거듭하여 오감을 없앤다네.”라는 구절에 대하여 물은 것이다.“일체정식”은 곧 팔식을 가리킨다.“암마라식”은 제9식을 가리킨다. 진제 삼장이 말한 구식九識에 대한 뜻은 바로 이 경문에 의거하여 제기한 것이다. 자세한 것은 진제삼장의 『결정장론』의 설명과 같다.

127. 此下第二廣演本利之義。於中有二。一者直廣。二者重演。初直廣中。先問後答。

여기 두 번째로 '본래의 이익(本利)이라는 뜻을 널리 연설하는 부분'이다. 이 가운데 두 가지

72) 一切情識(일체정식): 중생이 꿈속에서 부리는 온갖 망상, 분별, 고통의 마음(전5식·의식·말나식·아뢰야식 등 변형된 마음)을 뜻하는 '미혹의 상태(主)'이다.

73) 唵摩羅(암마라식): 산스크리트어 '아말라(Amalā)'의 음사로, 때 묻지 않은 청정무구한 마음, 즉 '본각(本覺)의 순수한 본체(客)'를 뜻하는 제9식(九識)

가 있으니, 첫째는 곧바로 넓게 밝히는 것(直廣)이요, 둘째는 거듭 연설하는 것(重演)이다. 첫 번째로 곧바로 넓게 밝히는 중에서는 먼저 질문이 있고 뒤에 답변한다.

128. 以何利轉者。是問能化轉利義。問前導諸羣庶之句。

'어떠한 이익을 베풀으로써(以何利轉)'라고 한 것은, 중생을 교화하는 주체(能化)가 굴리는 이익의 의미를 질문한 것이다. 이는 앞서 나온 계송의 '모든 중생들을 인도한다(導諸羣庶)'는 구절의 뜻을 질문한 것이다.

129. 而轉衆生等者。是問所化轉諸識義。問前去去之句。

'중생들의 (일체정식을) 전변시켜(암마라에 들게 하는 것입니까)라는 것은 교화받는 사람의 모든 정식이 전변되는 뜻을 질문한 것이다. 이는 앞서 나온 계송의 '가고 간다(去去)'는 구절의 속뜻을 질문한 것이다.

130. 一切情識。卽是八識。

“일체정식”은 곧 팔식이다.

131. 唵摩羅者。是第九識。

'암마라(唵摩羅)'라는 것은, 바로 제구식(第九識·아말라식)이다."

132. 眞諦三藏。九識之義。依是文起。如彼章說。

"진제 삼장(眞諦三藏)께서 펼치신 '제9식의 의리(사상)'가 바로 이 본문에 의거하여 일으켜진 것이니, 그분이 저술하신 장(章·논서)에서 설명한 바와 같다."

彼章說(그의 저술 속 설명)

경전: 佛言。諸佛如來。常以一覺。而轉諸識。入唵摩羅。何以故。一切衆生本覺。常以一覺。覺諸衆生。令彼衆生。皆得本覺。覺諸情識。空寂無生。何以故。決定本性。本無有動。

부처님께서 말씀하셨다. “제불여래는 항상 일본각一本覺으로 제식을 전변시켜 암마라식에 들어가게 한다. 왜냐하면 일체중생의 본각에 대하여 항상 일본각으로써 모든 중생을 일깨워 저 중생으로 하여금 다 본각을 터득케 하고 모든 정식이 공적하여 무생임을 일깨워 주기 때문이다. 왜냐하면 결정본성으로서 본래 기동이 없기 때문이다.”

133. 佛言。諸佛如來。常以一覺。而轉諸識。入唵摩羅。

"부처님께서 말씀하셨다. '시방삼세의 모든 부처님(諸佛如來)은 항상 일각(一覺)으로써 제식(諸識)을 전변시켜, (청정무구한) 암마라식(唵摩羅)에 들어가게 하느니라."

134. 何以故。一切衆生本覺。常以一覺。覺諸衆生。令彼衆生。皆得本覺。

'왜냐하면(何以故), 모든 중생의 본각(本覺)은 항상 이 일각(一覺)으로써 모든 중생을 깨우쳐 주기(覺) 때문이니, 그 중생들로 하여금(令) 모두 본각(本覺)을 얻게 한다.'

135. 覺諸情識。空寂無生。

'일체정식을 깨닫고 나면, 일체정식(諸情識)은 본래 텅 비어 고요하며 생겨난 적이 없는 것(空寂無生)이다.'

136. 何以故。決定本性。本無有動。

"'왜냐하면(何以故), 결정본성은 본래 움직임이 없기 때문이다.'

논서: 是答。正廣本利之義。於中有二。先標後釋。諸佛如來常以一覺者。是標能化之本。而轉諸識入唵摩羅者。是標所化之轉。釋中有二。正釋。轉釋。正釋中言。一切衆生本覺者。釋前能化之本一覺。一切衆生同一本覺。故言一覺。諸佛體此。乃能普化。故言常以。以此本覺。令他覺故。故言常以一覺。覺諸衆生。令彼衆生。皆得本覺者。是釋所化轉入之句。本覺正是唵摩羅識。得本覺者。是釋入義。入本覺時。覺諸八識。本來寂滅。覺究竟故。諸識不生。故言諸識寂滅無生。是句正釋轉諸識句。此文具顯本始二覺。謂一切衆生本覺等者。是本覺義。覺諸情識寂滅無生者。是始覺義。是顯始覺。卽同本覺也。何以故下。第二轉釋。釋前始覺所覺寂滅。雖諸八識。隨緣動轉。而求定性。皆無所得。故言決定本性。本無有動。本無動故。本寂滅也。

한불전: 이는 둘째 답변이니, 본각의 이익의 의의를 곧장 펼친 것이다. 여기에 두 가지가 있으니, 첫째는 표방이고 둘째는 해석이다. “제불여래는 항상 일본각으로”라는 것은 교화하는 사람의 본원을 표방하였다. “제식을 전변시켜 암마라식에 들어가게 한다.”는 것은 교화받는 사람의 전변을 표방하였다. 해석에 두 가지가 있으니, 곧장 해석하는 것과 전변하여 해석하는 것이다. 곧장 해석하는 것 가운데서 “왜냐하면 일체중생의 본각”이라고 한 것은 앞의 교화하는 사람의 본원이 일본각임을 해석한 것이다. 일체중생은 동일한 본각이기 때문에 일본각이라 한다. 제불은 이것을 체득하여 이에 널리 교화하기 때문에 “항상”이라 한다. 그래서 이 본각으로써 남을 일깨워 주기 때문에 “항상 일본각으로써 모든 중생을 일깨운다.”고 한다. “저 중생으로 하여금 다 본각을 터득케 한다.”는 것은 교화받는 사람이 전변되어 암마라에 들어간다는 구절을 해석한 것이다. ‘본각’은 암마라식을 가리킨다. ‘본각을 터득케 한다.’는 것은 암마라식에 들어간다는 뜻을 해석한 것으로, 본각에 들어갈 때 모든 팔식이 본래 적멸함을 깨친다는 것이다. 구경을 깨치기 때문에 제식이 발생하지 않는다. 그러므로 “모든 정식은 공적하여 무생이다.”라고 말한다. 이 구절은 “제식을 전변시켜”라는 구절을 그대로 해석한 것이다. 이 경문은 본각과 시각을 모두 드러낸 것이니, “일체중생의 본각에 대하여 항상 일본각으로써 모든 중생을 일깨워 저 중생으로 하여금 다 본각을 터득케 한다.”는 것은 본각의 뜻이고, “모든 정식은 공적하여 무생임을 일깨워 주기 때문이다.”라는 것은 시각의 뜻이다. 이것은 시각이 곧 본각과 똑같음을 드러낸 것이다. “왜냐하면 결정본성으로서 본래 기동이 없기 때문이다.”라

는 것은 둘째 전변하여 해석하는 것이니, 앞의 시각에서 깨친 바가 적멸함을 해석한 것이다. 비록 팔식 모두가 수연으로 기동하여 전변되지만, 그 결정성을 찾고 나면 모두 무소득이기 때문에 “결정본성으로서 본래 기동이 없다.”고 한다. 본래 기동이 없으므로 본래 적멸하다.이하는 둘째로 본각의 이익의 의의를 거듭하여 연설하는 것이다. 여기에 두 가지가 있으니, 첫째는 시각을 연설하고, 둘째는 본각을 연설한다.첫째 시각을 연설하는 것에도 또한 두 가지가 있다. 첫째는 제식이 공적함을 연설하고, 둘째는 제식이 무생임을 연설한다. 첫째 제식이 공적하다는 것은 곧 소각所覺으로서의 시각이고, 둘째 제식이 무생이라는 것은 능각能覺으로서의 시각을 말한다.첫째의 제식이 공적하다는 것에는 여섯 차례의 문답이 있다. 여섯 가지의 문답에도 세 가지가 있다. 첫째, 제1과 제2의 문답은 공적함을 그대로 설명한다. 둘째, 제3의 문답은 제식은 본각과 동일한 모습이 아님을 설명한다. 셋째, 제4·제5·제6의 문답은 제식은 본각과 다른 모습이 아님을 설명한다.

137.是答。正廣本利之義。於中有二。先標後釋。

이것은 (무주보살의 질문에 대한 부처님의) 답변이다. 본래 이익(本利)의 뜻을 바르게 널리 밝히는 부분이다. 이 가운데 두 가지가 있으니, 먼저 드러내고(標), 뒤에 해석하는 것(釋)이다.

138. 諸佛如來常以一覺者。是標能化之本。而轉諸識入唵摩羅者。是標所化之轉。

모든 부처님 여래께서 항상 일각으로써 항상하다”고 한 것은, 교화하는 주체(能化)의 근본을 드러낸 것이다. 온갖 식을 굴러 바꾸어 암마라식에 들어가게 한다'고 한 것은, 교화의 대상(所化)이 전변되는 모습을 드러낸 것이다.

139. 釋中有二。正釋。轉釋。正釋中言。一切衆生本覺者。釋前能化之本一覺。一切衆生同一本覺。故言一覺。

해석(釋) 가운데 다시 두 가지가 있으니, 곧장 해석하는 것(正釋)과 전변하여 해석하는 것(轉釋)이다. 곧장 해석(正釋) 가운데서 '모든 중생의 본래적인 깨달음(本覺)'이라고 말한 것은, 앞에서 교화하는 주체의 근본으로 삼았던 '일각(一覺)'을 해석한 것이다. 모든 중생이 똑같이 하나의 본각(同一本覺)이기 때문에 '일각(一覺)'이라고 말씀하신 것이다.

140. 諸佛體此。乃能普化。故言常以。以此本覺。令他覺故。故言常以一覺。覺諸衆生。

모든 부처님께서는 이 본각을 체득(體此)하셨기에 비로소 널리 교화(普化)하실 수 있으니, 그러므로 '항상 ~로써 하신다(常以)'고 말씀하신 것이다. 이 본각을 가지고(以此) 다른 중생들을 깨닫게 하기(令他覺) 때문이니, 그러므로 '항상 일각으로써 모든 중생을 깨우쳐 준다'고 말씀하신 것이다.

141. 令彼衆生。皆得本覺者。是釋所化轉入之句。本覺正是唵摩羅識。得本覺者。是釋入義。

'그 중생들로 하여금 모두 본각을 얻게 하려는 것이다'라고 한 것은, 교화의 대상이 굴러 바꾸

어 들어간다는 구절을 해석한 것이다.

본각(本覺)이 바로 다른 아닌 암마라식(唵摩羅識·제9청정식)이며, '본각을 얻었다'고 하는 것이 곧 (암마라식에) '들어간다(入)'는 뜻을 해석한 것이다.

142. 入本覺時。覺諸八識。本來寂滅。覺究竟故。諸識不生。故言諸識寂滅無生。是句正釋轉諸識句。

본각에 들어갈 때에, 온갖 여덟 가지 식(八識)이 본래 고요히 멀해 있는 상태(本來寂滅)임을 깨닫게 된다. 깨달음이 구경(究竟·끝간데)에 이르렀기 때문에 제식(諸識)들이 더는 생겨나지 않으니, 그러므로 '온갖 식이 고요히 멀하여 생겨남이 없다(諸識寂滅無生)'고 말씀하신 것이다. 이 구절이 바로 '온갖 식을 굴러 바꾼다(轉諸識)'는 구절을 바르게 해석한 것이다.

143. 此文具顯本始二覺。謂一切衆生本覺等者。是本覺義。覺諸情識寂滅無生者。是始覺義。是顯始覺。卽同本覺也。

이 본문은 본각(本覺)과 시각(始覺)의 두 가지 깨달음을 온전하게 드러내고 있다. 말하자면 '모든 중생의 본각'이라고 한 등은 '본각'의 뜻이요, '온갖 망상의 식이 적멸하여 생겨남이 없음을 깨닫는다'고 한 것은 '시각(비로소 깨달음)'의 뜻이다. 이는 시각(始覺)이 곧 본각(本覺)과 똑같다(卽同)는 것을 드러낸다.

144. 何以故下。第二轉釋。釋前始覺所覺寂滅。雖諸八識。隨緣動轉。而求定性。皆無所得。故言決定本性。本無有動。本無動故。本寂滅也。

왜냐하면(何以故)' 이하의 문장은 두 번째로 전변하여 해석하는 것(轉釋)이니, 앞에서 시각(始覺)의 소각(所覺, 깨진 바)가 적멸함을 해석한 것이다. 비록 여덟 가지 식(八識)들이 인연을 따라 요동치고 구를지라도(隨緣動轉), 그것들의 결정성을 찾고 나면(而求定性) 모두 얻을 바가 없다(無所得). 그러므로 '결정본성이라고 말씀하신 것이다. 본래 움직임이 없기 때문에 본래 고요히 멀해 있는(寂滅) 것이다.

145. 경전: 無住菩薩言。可一八諸識。皆緣境起。如何不動⁷⁴。

경 무주보살이 여쭙었다. “일체(可一)의 팔식은 모두 경계를 반연하여 기동하는데, 어째서 일어나 움직이지 않는다고 하십니까?

논서: 此下第二重演。於中有二。先演始覺。後演本覺。初中亦二。一演諸識空寂。二演諸識無生。前是始覺之所覺。後是能覺之始覺。初中卽有六番問答

한불전: 여기서부터는 둘째, 거듭 부연한 부분[重演]이다. 이 가운데 둘이 있으니 먼저는 시

74) (이처럼 대상에 따라 끊임없이 요동치며 일어날진대) 어떻게 단 한 번도 움직인 적이 없다(不動)고 하십니까?

각(始覺)에 관하여 연설하고 다음에는 본각(本覺)에 관하여 연설했다. 시각에 관한 설에도 둘이 있으니, 첫째는 모든 식이 공적함[諸識空寂]을 연설하고, 둘째는 모든 식이 생겨남이 없음[諸識無生]을 연설한다. 전자는 시각으로 깨닫는 대상[所覺]을, 후자는 깨닫게 해주는 것[能覺]으로서의 시각을 말한다. 첫 번째에 여섯 차례의 문답이 있다.

146. 此下第二重演。於中有二。先演始覺。後演本覺。

여기 이하는 두 번째로 '(본래 이익의 뜻을) 거듭 연설하는 부분(重演)'이다. 이 가운데 두 가지가 있으니, 먼저는 시각(始覺)을 연설하고, 뒤에는 본각(本覺)을 연설하는 것이다.

147. 初中亦二。一演諸識空寂。二演諸識無生。

그 첫 번째(시각을 연설하는 부분) 중에 다시 두 가지가 있으니, 첫째는 온갖 망상의 식이 텅 비어 고요하다는 것(諸識空寂)을 연설하는 것이요, 둘째는 온갖 망상의 식이 본래 생겨난 적이 없다는 것(諸識無生)을 연설하는 것이다.

148. 前是始覺之所覺。後是能覺之始覺。

앞의 것(諸識空寂)은 시각의 깨친 바이고, 뒤는 능각(能覺)의 시각(始覺)이다.

149. 初中卽有六番問答。

그 첫 번째 중에는 곧 '여섯 차례에 걸친 질문과 답변(六番問答)'이 전개된다.

5. 금강삼매경론의 내용과 분석

- 역사적 배경과 중관(이제설)·유식(삼성설)의 일미적(一味的) 통섭을 중심으로-
논문을 요약하고 엮었습니다.

『금강삼매경』은 신라 왕실 정계와 방계로 편입된 가야계 해상 세력 간의 정치적 갈등과 골품제 편입 문제를 불교적으로 화합하는 과정에서 성립된 경전으로 추정되며, 원효는 이를 ‘소(疏)’가 아닌 ‘론(論)’의 지위로 주석하여 대승 철학의 정수로 격상시켰다. 본고는 『대승기신론』과 『금강삼매경론』 간의 깨달음(覺)의 전개 구조 차이를 분석하고, 반야 중관의 이제설(空性)과 유가 유식의 삼성설(假有)이 ‘일미관행(一味觀行)’과 ‘십중법문(十重法門)’을 통해 어떻게 화회적(和會적)으로 통섭되는지 증명한다. 나아가 술대의(述大意)·변경종(辨經宗)·석題명(釋題名)·소문의(消文義)에 나타난 논서의 핵심 체계를 거쳐 궁극적인 ‘무이중도(無二中道)’와 ‘일각(一覺)’의 실천으로 나아가는 사상적 메커니즘을 전면적으로 고찰하고자 한다.

1. 서론

연구 배경과 문제 제기

원효의 『금강삼매경론』은 단순한 경전 주석서의 차원을 넘어, 인도와 중국에서 유입된 대승 불교의 핵심 교학들을 주체적으로 통합한 기념비적 논서이다. 당대 동아시아 불교계는 당나라 현장(玄奘)의 귀국 이후 유입된 신유식학과 기존의 구유식학 간의 심식론적 대립, 그리고 삼론학의 반야공관과 유가행파의 유관(唯觀) 간의 학파적 분쟁으로 극심한 교학적 분열을 겪고 있었다. 교학의 분열은 단순한 이론적 논쟁을 넘어 수행의 지침을 잃게 만드는 실천적 위기를 초래했다. 최근 학계의 연구에 따르면, 『금강삼매경』의 성립은 당대 신라가 삼국통일 전쟁을 수행하는 과정에서 발생한 내부적 정치 난제, 즉 신라계 왕실 정계와 방계로 편입된 가야계(금관가야 후손 등) 간의 갈등 및 골품제 편입 문제를 해결하기 위한 역사적 배경과 긴밀히 맞물려 있다. 왕실은 검해(혜공)→대안→원효로 이어지는 대중불교 세력과의 연합을 통해 이 문제를 철학적으로 승화시키고자 하였으며, 원효는 이 경전이 가진 대승선관(大乘禪觀)의 가치를 꿰뚫어 보고 이를 ‘론(論)’의 형태로 주석하였다.

본 보고서는 『금강삼매경론』의 원전 구조와 고영섭(2020)의 최신 연구 성과를 유기적으로 융합하여, 『금강삼매경론』의 구성 체계를 명확히 하고 반야 중관과 유가 유식이 ‘일미(一味)’로 통섭되는 논리적 구조를 깊이 있게 분석하고자 한다.

II. 『금강삼매경론』의 역사적 배경과 저술의 위상

1. 성립 배경

신라계와 가야계의 정치적 연합과 사상적 요청『송고승전』 등에 전하는 『금강삼매경』의 출현 설화 중 ‘가야계 왕비의 병(머리의 악성 종기)’은 단순한 의학적 질병이 아니라, 신라 골품제 내에서 가야계가 겪던 정치적 번뇌와 사회적 갈등을 상징한다. 바다를 무대로 동아시아의 해상무역을 주도했던 가야계의 역량과 신라 왕실의 통치력을 연합하기 위해 불교계가 매개로 나섰다. 종기 치료의 전문가였던 혜공(검해 용왕)과 편집자 대안을 거쳐 두품사족 출신의 원효에게 최종 주석이 의뢰된 것이다. 이는 왕실 중심의 귀족불교가 해결하지 못한 사회적 분열

을 대중불교 세력과의 연합을 통해 통섭하려 한 대기획이었다. 즉, 정치적 통합의 요청이 교학적 통합이라는 사상적 요청과 유기적으로 결합된 결과물이었다.

2. '소(疏)'가 아닌 '론(論)'으로서의 주석적 위상

원효는 소가 끄는 수레 위에서 이 주석을 지었으며, 이후 중국의 변경삼장들은 원효의 주석을 단순한 구절 풀이인 '소'가 아니라 독립적인 사상적 가치를 지닌 '론'으로 평가하였다. 이는 원효가 경전의 취지와 방향을 온전히 파악하여, 당대 불교계의 모든 의혹을 깨뜨리고 선정을 꿰뚫는 금강삼매의 힘을 완벽히 드러냈기 때문이다. 이로써 본 저술은 주석서의 한계를 넘어 독창적인 '종론(宗論)'의 지위를 획득하게 된다.

III. 『대승기신론』(體)과 『금강삼매경론』(用)의 구조적 역동성 비교

원효 철학의 양대 축을 이루는 『대승기신론소』와 『금강삼매경론』은 인간의 마음이 어떻게 미혹에서 벗어나 깨달음으로 향하는가를 다루지만, 그 사상적 전개 지형에서 뚜렷한 역동성의 차이를 보인다. 『대승기신론소』가 보여주는 이론적 체계 중심의 각(覺) 전개 방향은 본각(本覺)에서 시작하여 불각(不覺)을 거쳐 시각(始覺)으로 나아가고, 궁극적으로 시각이 곧 본각과 하나가 되는 본시원융(本始圓融)의 지형을 취한다. 반면 실천적 관법을 중심으로 하는 『금강삼매경론』의 전개 방향은 시각(始覺)에서 출발하여 본각(本覺)을 거쳐 불각(不覺)으로 이어지는 역동적 구조를 보여준다. 『대승기신론』의 구조는 본각이라는 근원에서 출발해 무명으로 인한 불각을 거치고, 이를 다시 닦아나가는 시각을 통해 최종적으로 본각과 시각이 원융하는 순서로 기술되어 상홍불법 하화중생의 이론적 틀을 제공한다. 이에 반해 『금강삼매경론』의 구조는 현실적인 실천 문인 시각에서 시작하여 본각을 거쳐 불각의 실제 없음을 확인하는 구조로 전개된다. 원효는 전자의 이론적 체계와 후자의 실제적 관법을 상호의존적으로 결합하여 깨달음에 도달하는 유기적 상관성의 구조를 보여주었다.

IV. 『금강삼매경론』의 실제 구성: 4단 분과론(四門)

원효는 논서의 거시적 주석 체계를 원서의 성격에 부합하도록 술대의(述大意)·변경종(辨經宗)·석제목명(釋題名)·소문의(消文義)의 4단 구조로 확립하여 경전의 이론적 지평과 실천적 지침을 상호 완결성 있게 결합하였다. 첫 번째 분과인 술대의(述大意)에서 원효는 경전의 위대한 뜻을 총괄한 후, 이를 일문(一門)부터 십문(十門)까지 펼쳐 보이며 십중법문(十重法門)의 종지를 정립한다. 일문(一門)의 총섭 구조는 일심(一心) 가운데 일념(一念)이 움직여 일실(一實)을 따라서 일행(一行)을 닦아 일승(一乘)에 들어서 일도(一道)에 머물러 일각(一覺)을 써서 일미(一味)를 깨닫는 핵심적인 일심본각의 문이다. 이문에서 십문까지의 차제적 전개는 이안에 머무르지 않고 이공에 통달하는 이문(二門), 삼해탈과 삼신을 얻는 삼문(三門)을 거쳐 사지(四智)·오정법·육도·칠각분·팔식의 정화·구식의 발현을 단계적으로 전개하여 백행(百行)을 만족하고 만덕을 원만히 구축하는 구조를 취한다. 후의 아홉 문은 모두 일문에 포함되므로 늘어나지도 줄어들지도 않는 중도의 중요가 된다. 두 번째 분과인 변경종(辨經宗)에서 원효는 본 경전이 지향하는 종지(宗)와 취지(趣)를 선언하며, 왜 본 선관(禪觀)이 다른 선정들과 차별화되는 '금강삼매' 인지를 분석한다. 원효는 금강삼매의 본질적 성격을 "금강삼매도 또한 그러하여 실제(實際)를

체성으로 삼고, 깨뜨리고 뚫는 것으로 공능을 삼는 것임을 알아야 한다"고 정의한다. 원효의 분석에 따르면, 깨뜨리고 뚫는 공능에는 두 가지 뜻이 긴밀하게 조화를 이루고 있다. 첫째는 모든 의혹을 깨뜨리는 것[破疑]이고, 둘째는 모든 선정을 뚫어 다른 삼매들이 막힘없이 유용하게 작동하도록 이끄는 것[通定]이다. 이 두 가지 공능은 소문의의 구조에 그대로 반영되어, 정설분 6품은 '선정을 뚫기 위함'이고, 제7 총지품은 '의혹을 통틀어 깨뜨리기 위함'으로 배대되는 논리적 완결성을 확보한다. 세 번째 분과인 석題명(釋題名)은 『금강삼매경』이라는 경전 제목의 글자 뜻을 철학적으로 해석하는 부문이다. 금강(金剛)은 굳건함과 단단함을 체성으로 삼아 번뇌에 부서지지 않으면서도, 동시에 주객 분별의 모든 집착과 잘못된 견해를 단숨에 깨뜨리는 중관적 공성(空性)의 지혜를 의미한다. 삼매(三昧)는 『유가사지론』에 의거하여 "반연하는 대상에 대하여 자세하고 바르게 관찰하는 심일경성(心一境性)"으로 규정된다. 원효는 혼침과 도거를 멀리 떠나 정(定)과 혜(慧)가 평등하게 집중된 상태를 정사(正思)라고 보았으며, 경전 제목 자체가 이미 부서지지 않는 본체(금강)와 평등하게 비추는 작용(삼매)의 체용일체(體用一體)를 담고 있음을 논증한다. 네 번째 분과인 소문의(消文義)는 앞선 대의와 종지를 경전 본문의 구조적 분과에 배대하여 실증하는 구체적 주석 단계이다. 원효는 서분(序分), 정종분(正宗分), 유통분(流通分)의 흐름에 따라 8품을 정밀하게 논석한다. 서분인 제1 서품(序品)에서는 설법의 인연과 육사(六事)를 분석하여 경전 출현의 시공간적 토대를 확정한다. 정종분 중 관행의 별현(別顯, 6품)인 제2 무상법품과 제3 무생행품은 상(相)과 생(生)을 타파하여 소관지법인 일심 여래장의 본체와 능관지행인 무분별관을 확립한다. 제4 본각리품과 제5 입실제품은 일심 속의 생멸문과 진여문을 구명하여 체용을 원용시키고, 제6 진성공품과 제7 여래장품은 이제(二諦)를 무너뜨리지 않으면서 만 가지 행을 수렴하여 여래장 일미(一味)의 근원으로 귀결시킨다. 정종분의 의정의 총견(總遣, 1품)인 제8 총지품(總持品)에서는 앞선 6품의 실천 속에서 발생할 수 있는 현상적 의혹들을 총체적으로 타파한다. 유통분에서는 초월적 삼매의 지혜를 세간의 역사적 현실과 중생의 삶 속에서 유통하고 실천해야 하는 대승적 당위성을 제시하며 논서를 매듭짓는다.

V. 반야 중관(이제설)과 유가 유식(삼성설)의 일미적 통섭본

논서의 가장 독창적인 철학적 분석은 중관학의 이제설(속제·진제)과 유식학의 삼성설(변계 소집성·의타기성·원성실성)을 '일미(一味)'의 지평에서 화회적(和會적)으로 통섭해 낸 점에 있다.

1. 삼공이제(三空二諦)와 '비껴가는 논법' 붓다가 대력보살에게 삼공(三空)을 밝히는 대목에서, 원효는 공상도 공하고(공상亦空), 공공도 공하며(공공亦空), 소공도 공하다(소공亦空)는 삼공의 원리를 유식의 삼성과 정밀하게 배대한다. 원효는 처음 공의 문에서 버린 속제의 '소집상'과 두 번째 공에서 녹인 '의타상', 그리고 이를 통해 나타난 속제중도와 진제중도를 오직 하나이자 둘이 없는 '원성실성(圓成實성)'으로 통합한 후, 최종적으로 비진비속(非眞非俗)이자 무변무중(無邊無中)인 '무이중도(無二中道)'의 지평을 열어젖힌다. 원효는 이에 대해 "이때에 생기지 않는 마음을 내어 부득이하게 무이중도(無二中道)에 부합하게 된다"고 밝히고 있다.

2. 진제 유식의 구식설과 아모라식의 전식득지원효는 신유식의 8식 체계를 수용하면서도, 진제(眞諦) 유식학의 제9식인 '아모라식(무구식, 庵摩羅識)'을 본각 및 여래장과 일치시킨다. 이

는 변경종과 석경제에서 다져진 존재론적 본체(體)가 소문의를 통한 인식론적 전환(用)의 토대와 필연적으로 결합되는 자리이다. 원효는 마음의 본질에 대해 "마음의 근원은 본래 청정하여 두 가지 모습이 없으니, 이를 일컬어 여래장이라 한다. 그것은 본래부터 스스로 깨어 있는 본각(本覺)의 상태이다"라고 분석하며 존재론적 근거를 명시한다. 나아가 심식의 심층에 대하여 "아뢰야식이 비록 생멸과 불생멸을 합한 것이라 하나, 그 내면의 순수한 무구(無垢)의 차원은 곧 아모라식이요, 이것이 바로 여래의 태내인 여래장이다"라는 문장을 통해 아모라식과 여래장의 일치 관계를 규명한다. 총지품 분석에서 원효는 7식과 5식이 생기지 않아 지말의 식이 공해지고, 8식과 6식이 적멸하여 본식이 공적해지며, 제9식의 상마저 자성을 고수하지 않고 공적해질 때[구상공무, 九相空無], 일심은 상과 성을 모두 여의어 무량한 공덕의 더미인 '불가사의한 더미'가 된다고 주석한다. 이러한 전식득지 과정 속에서 지혜의 작용은, 등각위(等覺位)에서 중도의 관혜로 이체를 비추는 '조적혜(照寂慧)'가 되고, 궁극의 묘각위(妙覺位)에 이르면 정혜가 완전히 평등해지는 '적조혜(寂照慧)'로 전환된다.

VI. '일미관행(一味觀行)'과 '일각(一覺)'의 실천 철학

1. 일미관행의 요체

원효는 『금강삼매경론』의 무수한 뜻을 종합하면 '일미관행'이 요체가 된다고 보았다. 관(觀)은 횡으로 논하는 것으로서 경(境)과 지(智)에 통하고, 행(行)은 종으로 바라본 것으로서 인(因)과 과(果)에 걸쳐 있다. 육행(六行)의 수행을 통해 8식이 사지(四智)로 전변되고 무구식이 현현하여 오법(五法)이 원만해지면, 경과 지가 둘이 아닌 오직 평등한 한 맛[平等一味]이자 일각미(一覺味)가 된다. 원효는 본 주석서에서 "모든 차별적 법을 관하되 그것이 오직 하나의 평등한 맛으로 돌아감을 보는 것을 일미관행이라 한다"고 구체적으로 명시하고 Preschool 교육의 사상적 기반을 굳건히 하듯 실천론을 선언한다.

2. 일심본각과 일각(一覺)의 성취

시각의 수행이 원만해져서 본각과 완전히 같아지면 둘이 없는 자리가 되는데, 이를 '일각(一覺)'이라 한다. 원효는 이에 대하여 "시각이 원만하면 곧 본각과 같아져서 본각과 시각이 둘이 없기 때문에 '일각(一覺)'이라고 하였으며... 이와 같은 '일각'은 곧 법신이고 법신은 곧 중생의 본각이기 때문에 '바로 일체 중생의 본각의 이익'이라고 하였다"라고 정밀하게 주석한다. 일심지원의 본각 부처가 중생과 만나기 위해 펼쳐놓은 우주적 공간이 곧 '일심'이며, 중생은 시각과 본각의 원융을 통해, 자신의 몸 가운데 본래 원만하게 구축되어 있던 아모라식(여래장)의 무량한 성덕을 온전히 회복하게 된다.

VII. 결론

본 보고서는 『금강삼매경론』의 원전 텍스트 구조와 고영섭(2020)의 교학적 통찰을 유기적으로 결합하여 『금강삼매경론』의 내용과 구조를 전면적으로 분석하였다. 『금강삼매경론』은 역사적으로 신라계와 가야계의 정치적·사회적 번뇌와 갈등을 대중불교의 지혜를 통해 치유하려 한 화쟁의 산물이었다. 원효는 사상적으로 반야 중관의 이제설과 유가 유식의 삼성설을 일미

적으로 통섭하였으며, 공상도 공하고 공공도 공하다는 삼공의 논리를 빌려 진제 구식설의 아모라식을 여래장과 일치시키고 궁극적인 무이중도(無二中道)와 일각(一覺)의 실천체계를 확립하였다. 특히 본론에서 고찰한 변경종의 두 가지 공능(破疑·通定), 석경제의 체용일체, 그리고 소문의의 8품 본문 주석 구조는 이론적 대의가 어떻게 실천적·미시적 주석을 통해 정합적으로 작동하는지를 입증하는 결정적 지표이다. 본 논서는 인도와 중국의 이론적 틀을 주체적으로 극복하고 '통불교(通佛敎)'적 전통의 초석을 놓았다는 점에서, 동아시아 철학사의 가장 위대한 이정표이자 완결된 대승 철학의 결정체라 평가할 수 있다.

참고문헌

고영섭, 「분황 원효 『금강삼매경론』의 주요 내용과 특징 - 반야 중관(空성)의 이제설과 유가 유식(假有)의 삼성설의 일미(一味)적 통섭(通攝) -」, 『불교철학』 제7집, 동국대학교 세계불교학연구소, 2020.

6. 분황원효 『금강삼매경론』의 특징과 영향

논문을 요약하고 엮었습니다.

－ 용수의 공(空) 사상 변용, 신라의 수행 대중화, 중국 선종사(禪宗史)의 인식을 중심으로 －
<목 차>

I. 서론

II. 『금강삼매경론』에 나타난 사상적 특징

용수 공(空) 사상의 한국적 변용과 유식·중관의 통합 구조

본각(本覺)과 시각(始覺)의 원용: 이각원통(二覺圓通)의 평등성

III. 『금강삼매경론』이 신라 사회와 문명에 미친 영향

대중교화승들의 포교 원동력과 왕권과의 연대 메커니즘

골품제 사회의 해체와 수행 대중화의 촉발

IV. 중국 불교계 및 선종사(禪宗史)에서의 인식 변화와 파장

『종경록』에 나타난 '대오(大悟)한 원효'의 사상적 위상

『송고승전』의 산성(散聖) 인식과 동아시아적 전개

V. 결론: 『금강삼매경론』의 역사적 위상과 철학적 완결

I. 서론

7세기 동아시아 불교계에서 신라의 분황 원효(芬皇元曉, 617~686)가 차지하는 위상은 일국적 차원의 교학자 수준을 넘어선다. 그는 인도로부터 유입된 방대한 불교 경론들을 주체적으로 해독하고 통섭하여 '일심(一心)'과 '화쟁(和諍)'이라는 독창적인 사상 체계를 정초하였다. 원효의 수많은 주석서 중에서도 『금강삼매경론(金剛三昧經論)』은 교학적 정밀함과 실천적 현장성을 동시에 완비한 최고의 명저로 꼽힌다. 이 논서는 당시 불교 사상계의 양대 축이었던 중관(中觀)과 유식(唯識)의 대립을 종식하고, 내면의 청정한 성품인 여래장(如來藏)과 선(禪) 수행의 논리를 하나로 융합한 기념비적 성과이다.

기존의 원효 연구는 주로 그의 『대승기신론소』가 중국 화엄종의 법장(法藏) 등에게 미친 교학적 영향에 국한되어 논의되는 경향이 있었다. 그러나 『금강삼매경론』은 텍스트 내부의 철학적 심도뿐만 아니라, 7세기 신라 사회의 계급적 장벽을 무너뜨린 수행 대중화의 도화선이었으며, 바다를 넘어 중국 선종사(禪宗史)의 인식 체계까지 재정조한 강력한 사상적 동력원이었다. 본 보고서는 윤종갑, 김시연, 석길암의 세 선행 연구 성과를 바탕으로 『금강삼매경론』이 지닌 고유한 사상적 특징과 그것이 한·중 불교사에 미친 다면적인 파장 및 영향을 정밀하게 고찰하고자 한다. 이를 위해 인도 용수의 공(空) 사상이 원효에 의해 어떻게 유식학적으로 융합·변용되었는지 분석하고, 신라 골품제 사회에서 이각원통(二覺圓通)의 평등사상이 왕권과의 연대를 통해 어떻게 실천적으로 대중화되었는지 추적할 것이다. 나아가 중국 오대산과 송대(宋代)의 영명연수, 찬녕 등이 『금강삼매경론』과 원효를 어떻게 '대오한 사상가'이자 선종의 '산성(散聖)'으로 재인식했는지 규명함으로써, 이 논서가 지닌 세계사적 위상을 철학적으로 완결 짓고자 한다.

II. 『금강삼매경론』에 나타난 사상적 특징

1. 용수 공(空) 사상의 한국적 변용과 유식·중관의 통합 구조

『금강삼매경론』의 첫 번째 핵심 사상적 특징은 인도 대승불교의 아버지인 용수(Nāgārjuna)의 공(空) 사상을 한국적인 안목으로 주체적으로 변용하고 전개했다는 점에 있다. 중국 불교 초기의 격의불교(格義佛敎)가 노장사상의 '무(無)' 개념을 빌려 공을 왜곡되게 수용했던 것과 달리, 원효는 공의 본질인 중도(中道)의 논리를 철저한 이중부정의 방식으로 정밀하게 해독해 내었다. 윤종갑은 용수 공사상의 역사적 위상과 원효를 통한 변용의 성격을 다음과 같이 명확히 규정한다.

"공사상은 시대와 지역을 뛰어 넘어 지속적으로 주창되어 온 불교의 핵심 가르침 중의 하나이다. 특히 龍樹(Nāgārjuna, 약 150~250)의 공사상은 중국을 비롯한 한국, 일본 등 대승불교를 표방하는 동아시아 국가에서 절대적인 의미를 지닌다. 본고는 대승불교를 확립한 용수의 공사상이 중국에 전래되어 어떻게 수용되며 格義佛敎, 이것이 다시 한국에 유입되어 어떻게 변용·전개되는지, 또 그 독자성이 어디에 있는지를 元曉(617~686)의 공사상을 통해 조명하고자 하였다."⁷⁵⁾

원효는 중관학파가 내세운 인연생기(因緣生起)의 중도론에만 머물지 않고, 유식학파가 지닌 마음 구조의 분석론을 결합시켰다. 즉, 현상 세계의 유전과 환멸을 설명하기 위해 아뢰야식의 전의(轉依) 메커니즘을 공 사상의 구체적 실천 도구로 삼은 것이다. 원효는 중관의 논리적 철저함과 유식의 심리 철학적 구체성을 일심(一心)이라는 용광로 속에서 통합해 냄으로써, 인도의 이념 대립을 극복한 동아시아 특유의 원융적 '공-유(空-有) 융합 사상'을 완성하였다.

2. 본각(本覺)과 시각(始覺)의 원용: 이각원통(二覺圓通)의 평등성

『금강삼매경론』의 두 번째 특징은 인간 본성에 대한 철저한 평등주의를 철학적으로 명증한 '이각원통(二覺圓通)'의 사상에 있다. 이 논서는 중생이 본래부터 내재적으로 구비하고 있는 청정한 부처의 성품인 '본각(本覺)'과, 현실의 무명을 깨뜨리고 수행을 통해 점진적으로 깨달아 나아가는 역동적 지혜인 '시각(始覺)'이 본질적으로 둘이 아니며 동글게 소통한다는 원리를 제시한다. 김시연은 이 경론이 지닌 평등 사상의 사료적 본질을 다음과 같이 규명한다.

"『금강삼매경/론』은 본각과 시각이 원용하다는 '이각원통'(二覺圓通)의 평등사상을 품고 있다. 대중교화승들의 입장에서 이 경전의 편찬은 무열왕~문무왕대로 추정되는 당시 왕실의 왕위 계승의 정당성을 주장하려는 주요 목적에 편승하여, '누구나 깨달을 수 있다'는 불성(佛性)사상<평등사상>을 집약하여 퍼뜨릴 수 있는 보살행의 기회가 되었을 것이다."⁷⁶⁾

이각원통의 원리는 교학적 주석의 영역에만 머물지 않고, 중생 구제라는 대승불교 본연의 보살행으로 직결된다. 원효는 모든 중생이 본래 완전한 부처(본각)이므로, 현실에서 미혹에 빠져 있을지라도 주체적인 발심과 수행(시각)을 통한다면 단박에 일심의 근원으로 돌아갈 수 있음을 논증했다. 이러한 철학적 선언은 신분적 차별이 엄격했던 당대 사회에 커다란 시각변동을 예고하는 사상적 무기였다.

III. 『금강삼매경론』이 신라 사회와 문명에 미친 영향

75) 윤종갑, 「용수 공사상의 한국적 변용과 전개 - 원효의 『금강삼매경론』을 중심으로 -」, 『한국철학논집』 제21집 (한국철학사연구회, 2007), p. 272.

76) 김시연, 「7세기 신라인의 불교 수행 대중화의 원동력 - 『금강삼매경/론』 연기 설화와 『삼국유사』의 관련 기록을 중심으로 -」, 『한국불교사연구』 제25호 (한국불교사학회, 2024), p. 98.

1. 대중교화승들의 포교 원동력과 왕권과의 연대 메커니즘

『금강삼매경론』은 7세기 신라 사회의 수행 지형을 완전히 바꾸어 놓은 원동력이었다. 경전의 성립과 유통에 얽힌 '연기 설화'를 살펴보면, 저잣거리에서 민중들과 호흡하던 혜공(惠空), 대안(大安), 원효 등의 대중교화승들이 어떻게 기존 승단의 변방에서 역사적 주역으로 등장하게 되었는지가 잘 드러난다. 이들의 파격적인 포교 활동이 전 국토로 확산될 수 있었던 결정적 계기는 신라 왕실이라는 최고 권력층과의 전략적 연대에 있었다. 김시연은 왕권과 교화승들의 결합이 초래한 불교계의 위상 변화를 다음과 같이 분석한다.

"저잣거리의 포교사인 대중교화승들은 왕권과의 연대로 기존 배척받던 승려에서 중앙 승단의 핵심 인물군으로 떠오르게 된다. 원효는 국가 최고 사찰인 황룡사에서 『금강삼매경론』을 강론하고, 원효를 포함한 대중교화승들은 국가적인 경전과 관련 논서의 편찬 사업에 지대한 역할을 했던 것으로 보인다."⁷⁷⁾

당시 삼국통일을 완수하고 새로운 국가 통합의 이념이 필요했던 무열왕과 문무왕 체제는 귀족 세력의 전유물이었던 전통 불교를 견제하고자 했다. 왕실은 원효의 『금강삼매경론』이 지닌 강력한 평등의 원리와 대중적 전파력에 주목하였고, 황룡사(黃龍寺)에서의 백좌강회(百座講會) 등을 통해 그에게 전폭적인 국가적 권위를 실어주었다. 사상가와 정치가의 이 문명사적 연대는 불교가 기득권의 상아탑을 깨고 민중의 삶으로 진입하게 만드는 거대한 기폭제가 되었다.

2. 골품제 사회의 해체와 수행 대중화의 촉발

신라는 법흥왕 대에 불교를 공인한 이후, 사회의 지배 원리인 엄격한 신분제도인 골품제(骨品制)와 불교 교학을 결합하여 왕권과 귀족의 특권을 정당화해 왔다. 그러나 『금강삼매경론』이 유통되고 원효의 대중화 운동이 가속화되면서 신라의 수행 문화는 일대 혁명을 맞이하게 된다. 김시연은 불교 대중화의 폭발적 양상을 『삼국유사』의 구체적 기록을 들어 다음과 같이 줄글로 고증한다.

"무열왕~문무왕 대 이후, 『삼국유사』의 기록을 보면, 옥면 노비와 같은 최하층민들까지 염불을 통하여 현신성불(現身性佛)하는 모습을 볼 수 있는데, 정토 신앙이 폭발적으로 퍼져 나갔음을 방증하는 것이라 하겠다. 이런 대중 교화 성공 요인으로는 원효와 같은 대중교화승들의 헌신적인 노력이 있었다. 그들의 교화가 전국 방방곡곡에 전파될 수 있었던 '대중화의 가속 동력원'은 당시 최고 통치권인 '왕실과의 연대'에 있다 할 것이다."

'나무아미타불'이라는 염불만으로 일자무식한 노비조차 몸을 바꾸어 성불할 수 있다는 믿음의 저변에는, 모든 인간이 차별 없이 일심의 근원을 공유하고 있다는 『금강삼매경론』의 이각원통 철학이 굳건히 자리 잡고 있었다. 원효는 고답적인 귀족 불교의 폐쇄성을 혁파하고 수행의 주체를 민중 전체로 확장함으로써, 신라 사회의 골품제적 한계를 사상적으로 해체하는 전향적인 문명사적 성취를 이루어 냈다.

IV. 중국 불교계 및 선종사(禪宗史)에서의 인식 변화와 파장

77) 김시연, 위의 논문, p. 99.

1. 『종경록』에 나타난 '대오(大悟)한 원효'의 사상적 위상

원효의 『금강삼매경론』이 지닌 가치는 한반도의 지리적 경계를 넘어 중국 불교의 심장부로 확산되어 거대한 파장을 일으켰다. 특히 당나라 말기에서 북송(北宋) 초기에 이르는 시기, 중국 불교계는 선종과 교종의 극심한 대립을 겪고 있었고, 이를 회통하기 위해 오대산과 항주 등에서 대규모 사상 통합 운동이 전개되었다. 그 중심에 있던 인물이 바로 법안종(法眼宗)의 거장이자 『종경록(宗鏡錄)』의 저자인 영명연수(永明延壽, 904~975)였다. 석길암은 연수가 『종경록』에서 원효를 호명하고 그의 텍스트를 수용한 사상사적 중대 분기점을 다음과 같이 명증한다.

"화엄종 이외의 제사(諸師) 중에서…후세에 영향을 끼친 인물은, 저술 중에서 원효전을 수록하고, 이름을 명기하여 『금강삼매경론(金剛三昧經論)』 및 『기신론소』를 인용하고 있는 연수이다. 즉 원효에 대한 인식이 '대오(大悟)한 원효'라는 인식으로 형성되는 것은 『종경록』으로부터인 점은 매우 중요한 의미를 지닌다. 또 원효의 저술 가운데 연수 이전까지는 『기신론소』를 중심으로 인용되었지만 이 시기를 기점으로 변화한다."⁷⁸⁾

연수는 『종경록』 100권이라는 방대한 저술 속에서 선교일치(禪教一致)의 원리적 근거를 확보하기 위해 원효의 『금강삼매경론』을 총 5회 이상 집중적으로 인용하였다. 이는 이전까지 중국 학계가 원효를 주로 화엄학이나 기신론의 '주석가(Commentator)'로만 바라보던 시각에서 벗어나, 수행의 본질을 꿰뚫고 마음의 근원을 완전하게 체득한 '대오(大悟)한 선적(禪的) 거장'으로 재인식하기 시작했음을 보여주는 결정적인 증거이다.

2. 『송고승전』의 산성(散聖) 인식과 동아시아적 전개

연수의 이러한 인식 전환은 곧이어 북송 초기의 고승이자 불교 역사를 집대성한 찬녕(贊寧, 919~1001)의 『송고승전(宋高僧傳)』 편찬으로 고스란히 이어졌다. 찬녕은 『송고승전』 권4 「신라국향룡사원효전」을 기술하면서, 경전의 출현과 원효의 신화적인 주석 과정을 극적으로 묘사했다. 특히 찬녕이 원효의 파격적인 무애 행적과 교학적 깊이를 평가하기 위해 도입한 인물학적 범주는 매우 독특했다. 석길암은 찬녕의 문헌적 시각과 원효에 대한 선종사적 위상 정립을 다음과 같이 도출해 낸다.

"『원효전』에서 찬녕은 원효를 평가기 위해서 배도(盃渡, 杯度)와 지공(誌公)이라는 인물을 끌어들인다. 두 스님 모두 괴행(怪行)으로 유명하다. 하지만 괴행보다 더 주목해야 될 점의 하나는 이들이 선종(禪宗)에서 산성(散聖)으로 취급되는 부류에 속한다는 점이다."⁷⁹⁾

배도와 지공은 비록 전통적인 사법(嗣法)의 제도적 계보에서는 벗어나 있으나, 문자의 감옥을 깨뜨리고 청정한 자성을 유희(遊戲)했던 선종의 위대한 성자, 즉 '산성(散聖)'으로 추앙받던 인물들이다. 찬녕이 원효를 이들과 대등한 반열에 배치한 것은, 중국 선종사가 원효를 단순히 교리 이론가로 박제하지 않고 『금강삼매경론』을 통해 선의 이치(禪理)를 완벽하게 구현해 낸 '

78) 석길암, 「중국 선종사에 보이는 원효에 대한 인식의 변화 - 『금강삼매경』 및 『금강삼매경론』과 관련하여 -, 『한국선학』 제15호 (한국선학회, 2006), p.375.

79) 석길암, 위의 논문, p. 374.

행동하는 산성'이자 동아시아 선교회통의 원형적 인물로 확고히 인정했음을 방증한다.

V. 결론: 『금강삼매경론』의 역사적 위상과 철학적 완결

요약하건대, 분황 원효의 『금강삼매경론』은 7세기 동아시아 불교가 마주했던 모든 학파적 분열과 사회적 대립을 원용하게 통합해 낸 사상사적 거탑이다. 본 보고서에서 논거를 바탕으로 유기적으로 고찰했듯이, 이 논서는 인도 용수의 공(空) 사상이 지닌 허무주의적 오해와 융통성 없는 한계를 유식학적 심식론 및 여래장 사상과의 결합을 통해 주체적으로 변용해 낸 독창적인 철학적 특징을 지닌다. 아울러 본각과 시각의 원용을 천명한 '이각원통'의 평등사상은 무열왕과 문무왕 대의 신라 왕권과의 전략적 연대를 거치며 황룡사 강론으로 폭발하였고, 골품제 사회의 장벽을 허물며 육면 노비와 같은 최하층민까지 성불의 주체로 우뚝 세우는 '수행의 대중화'를 촉발시켰다.

나아가 이 논서가 미친 국제적 파장은 중국 불교사 전반의 패러다임을 흔들었다. 북송대 영명연수의 『종경록』을 기점으로 중국 학계는 원효를 '대오한 사상가'로 재정립하였으며, 『송고승전』의 찬영은 그를 제도적 계보를 초월해 자성을 자유자재로 활용한 선종의 '산성(散聖)'으로 추앙하였다. 이는 원효의 교학이 단순한 변방의 주석서가 아니라, 동아시아 불교가 선교통합과 민중 구제라는 원대한 목표를 성취하기 위해 반드시 거쳐야만 했던 핵심 이정표였음을 보여준다.

결론적으로 『금강삼매경론』의 진정한 가치는 정밀한 서구식 논리 실증을 뛰어넘는 '앎과 삶'의 일치, '이론과 실천의 원용'에 있다. 원효는 만법의 본질이 공(空)함을 가장 치열한 인명학적·중관적 논리로 입증해 냈으면서도, 그 공의 지혜를 품은 채 현실의 속제와 묘유의 방편을 활용하여 민중의 삶을 치유했다. 언어의 감옥에 갇혀 교조적 투쟁을 일삼는 현대 철학계를 향해, 모든 대립은 결국 주체 내부의 일심의 바다에서 평등하게 녹아든다는 대화해의 선언을 던진 『금강삼매경론』은 동아시아를 넘어 세계 철학사의 중심에 마땅히 헌정되어야 할 위대한 정신사적 유산이라 확언할 수 있다.

참고 문헌

- 고익진. 「원시불교에서 非我的 의미」. 『인도철학』 제3집 (1993): 55-91.
- 길희성. 『印度哲學史』. 서울: 민음사, 1984.
- 김시연. 「7세기 신라인의 불교 수행 대중화의 원동력: 『금강삼매경/론』 연기 설화와 『삼국유사』의 관련 기록을 중심으로」. 『한국불교사연구』 제25호 (한국불교사학회, 2024): 81-110.
- 나까무라 하지메 [中村元]. (이재호 역). 『용수의 삶과 사상』. 서울: 민족사, 1995.
- 무르티, T.R.V. [T.R.V. Murti]. (김성철 역). 『佛敎의 中心哲學』. 서울: 경서원, 1995.
- 사토 시게끼. 「元曉에 있어서 和諍의 논리: 『金剛三昧經論』을 중심으로」. 동국대학교 대학원 박사학위논문, 1994.
- 석길암. 「吉藏의 三論敎學이 원효에게 미친 영향」. 『불교학연구』 제8호 (2004): 112-140.

- 송진현. 「공에서 중도 화쟁으로의 변증적 사유방식」. 『백련불교논집』 제10집 (2000): 145-182.
- 원효 [元曉]. 『金剛三昧經論』. (백성욱 편). 서울: 동국대학교 출판부, 1959.
- 윤종갑. 「용수 공사상의 한국적 변용과 전개: 원효의 『금강삼매경론』을 중심으로」. 『한국철학논집』 제21집 (2007): 271-303.
- 이연 [一然]. 『三國遺事』. (※서지정보가 따로 없는 정보이므로 원형 유지)
- 이중표. 『아함의 중도체계』. 서울: 불광출판사, 1991.
- 이태승 [李泰昇]. 「吉藏의 二諦藏研究」. 『新羅文化』 제14집 (1997): 1-25.
- 최유진. 『원효사상연구』. 진주: 경남대학교출판부, 1998.
- 최일범. 「불교와 노장사상의 사유에 관한 연구: 체용론을 중심으로」. 『백련불교논집』 제9집 (1999): 39-93.
- 칼 루파하나. (박인성 역). 『나가르주나』. 서울: 장경각, 1994.

참고문헌 (Bibliography)

1. 원전

『金剛三昧經』 (T09, no. 273).

『金剛三昧經論』 (T45, no. 1851; H01, p. 595).

『金剛三昧經通宗記』 (T43, no. 1844).

『瑜伽師地論』 (T30, no. 1579).

『大智度論』 (T25, no. 1509).

원효 [元曉]. 『金剛三昧經論』. 백성욱 편. 서울: 동국대학교 출판부, 1959.

일연 [一然]. 『三國遺事』.

2. 국내 논저 (Korean & Asian Studies)

고영섭 (2018). 「芬皇 元曉와 三藏 眞諦의 섭론학 이해: 三無性 론과 '阿摩羅識'관을 중심으로」. 『불교철학』 3, 동국대학교 세계불교학연구소: 35-72.

고영섭 (2019). 「분황 원효와 문아 원측의 유식학 이해: 불성론과 종성론을 중심으로」. 『불교철학』 5, 동국대학교 세계불교학연구소: 5-42.

고영섭 (2020). 「芬皇 元曉와 慈恩 玄奘의 인명학 이해: 현량(現量)과 비량(比量) 이해를 중심으로」. 『文·史·哲』 61, 한국불교사연구소: 7-46.

고영섭 (2025). 「철학 한류와 한국 문화: 원효와 지눌, 이항과 이이 사상에 대한 해외에서의 연구와 관련하여」. 『한국불교사연구』 27, 한국불교사학회: 5-38.

고익진 (1993). 「원시불교에서 非我的 의미」. 『인도철학』 3: 55-91.

길희성 (1984). 『印度哲學史』. 서울: 민음사.

김상록 (2024). 「레비나스와 실존철학: 서쪽으로 간 원효의 화쟁」. 『현상학과 현대철학』 102, 한국현상학회: 115-142.

김시연 (2024). 「7세기 신라인의 불교 수행 대중화의 원동력: 『금강삼매경/론』 연기 설화와 『삼국유사』의 관련 기록을 중심으로」. 『한국불교사연구』 25, 한국불교사학회: 81-110.

김지연 (2016). 「북미불교의 원효 인식과 이해: 로버트 버스웰, 박성배, 찰스 밀러, 리차드 맥브라이드를 중심으로」. 『불교학연구』 49, 불교학연구회: 247-279.

나카무라 하지메 [中村元] (1995). 『용수의 삶과 사상』. 이재호 역. 서울: 민족사.

동국대학교 세계불교학연구소·울산대학교 인문과학연구소 원효토대연구사업단 편 (2016). 『분황 원효와 세계 불교학: 원효사상의 현재적 위상과 미래적 가치』. 공동학술대회 발표자료집.

무르티, T.R.V. [T.R.V. Murti] (1995). 『佛敎의 中心哲學』. 김성철 역. 서울: 경서원.

사토 시게끼 (1994). 「元曉에 있어서 和諍의 논리: 『金剛三昧經論』을 중심으로」. 동국대학교 대학원 박사학위논문.

석길암 (2004). 「吉藏의 三論敎學이 원효에게 미친 영향」. 『불교학연구』 8: 112-140.

- 석길암 (2006). 「중국 선종사에 보이는 원효에 대한 認識의 변화: 『金剛三昧經』 및 『金剛三昧經論』과 관련하여」. 『禪學』 15, 한국선학회: 201-233.
- 송진현 (2000). 「공에서 중도 화쟁으로의 변증적 사유방식」. 『백련불교논집』 10: 145-182.
- 윤종갑 (2002). 「용수 공사상의 한국적 변용과 전개: 원효의 『금강삼매경론』을 중심으로」. 『한국철학논집』 21, 한국철학사연구회: 271-303.
- 이병욱 (2025). 「원효사상이 동아시아에 미친 영향」. 동아시아비교문화연구회 공동학술대회 발표논문집 『동아시아와 글로컬리즘』 99: 15-38.
- 이중표 (1991). 『아함의 중도체계』. 서울: 불광출판사.
- 이태승 (1997). 「吉藏의 二諦藏研究」. 『新羅文化』 14: 1-25. (※1997년 실제 권호인 제14집으로 교정)
- 최유진 (1998). 『원효사상연구』. 진주: 경남대학교출판부.
- 최일범 (1999). 「불교와 노장사상의 사유에 관한 연구: 체용론을 중심으로」. 『백련불교논집』 9: 39-93.
- 칼 루파하나 (1994). 『나가르주나』. 박인성 역. 서울: 장경각.

3. 영문 논저 (Western Studies)

- Lee, Sumi (2014). "Book Review: Wonhyo's Philosophy of Mind, edited by A. Charles Muller and Cuong T. Nguyen." *The Review of Korean Studies*, 17(1): 205-212.
- McBride, Richard D. II (2019). "Wōnhyo." In Jonathan A. Silk et al. (Eds.), *Brill's Encyclopedia of Buddhism (Volume II: Lives)*, Leiden: Brill: 494-503.