

2026년 1학기 기신사상특강 발표 (HI, 卷下, 667c~670c)  
(p667 b16~p671 a1.) 2026120057 강은정

원효, 『금강삼매경론』  
(HI, 卷下, 667c~670c)

1. 세계철학사에서 분황 원효의 지위

세계철학사 및 불교학사에서 분황 원효(芬皇 元曉, 617~686)의 위상은 한국이라는 지역적 한계를 넘어 동아시아 불교 교학을 집대성하고, 인류 보편의 마음 철학을 개척한 위대한 사상가로 평가받는다.

1). 당대 및 후대 동아시아 철학계의 평가

원효는 생전뿐만 아니라 사후에도 중국과 일본의 철학적 거두들에게 지대한 영향을 미쳤으며, 단순한 주석가를 넘어 대승불교의 최고 지위에 비견되었다. 중국 당나라의 화엄종을 완성한 법장(法藏)은 자신의 저술<sup>1)</sup>에서 원효의 『대승기신론소』와 『화엄경소』를 깊이 체득하고 인용했다. 7세기 말 동아시아 화엄학의 성립은 사실상 원효의 철학적 토대 위에서 가능했던 것이다. 중국 송나라의 고승 찬녕은 『송고승전(宋高僧傳)』에서 원효를 두고 "문장의 전장터를 종횡으로 누볐다"고 극찬하며, 수많은 학파의 논쟁을 평정한 그의 웅대한 논리력을 공인했다. 대각국사 의천은 원효를 인도 대승불교의 양대 축인 마명(馬鳴)보살, 용수(龍樹)보살과 동등한 위치<sup>2)</sup>에 놓았다. 또한 원효의 주석서를 해동소(海東疏)라 부르며 중국·일본의 수많은 주석서 위에 두었다.<sup>3)</sup> 일본 나라 시대와 헤이안 시대 불교계는 원효를 성인의 반열인 해동보살(海東菩薩), 해동교주(海東教主)로 섬겼으며, 그가 지은 『금강삼매경론』, 『대승기신론소』 등은 일본 불교 교학 발전의 필수 텍스트로 보존·연구되었다

2). 서구 및 현대 세계 철학계의 평가

현대 국제 학계(특히 영미권 및 유럽)에서 원효는 포스트모던적 갈등을 치유할 수 있는

- 1) 당나라 화엄종의 실질적 조사인 현수 법장(643~712) 『대승기신론의기(大乘起信論義記)』 및 『화엄경탐현기(華嚴經探玄記)』 마명의 『대승기신론』을 해설하면서 자신의 대표 저작인 『대승기신론의기』를 남겼다. 이 책을 저술할 때 원효의 『대승기신론소』(해동소)를 거의 그대로 대거 인용하거나 핵심 논리를 인용했다. 또한 법장의 화엄학 대작인 『화엄경탐현기』 역시 원효의 『화엄경소』의 영향을 받았다.
- 2) 의천의 문집인 『대각국사문집(大覺國師文集)』(특히 「화쟁국사사적비명(和諍國師事蹟碑銘)」 또는 원효를 기린 찬문) 고려 시대 대각국사 의천은 원효를 지극히 존경하여 숙종에게 건의해 원효에게 대성화쟁국사(大聖和諍國師)라는 시호를 올리도록 했다. 의천이 남긴 기록을 모은 『대각국사문집』을 보면, 원효를 인도의 위대한 성자인 마명(馬鳴)·용수(龍樹)와 나란히 일컬으며 동양 불교의 최고 봉우리로 극찬하는 내용이 생생하게 기록되어 있다.
- 3) 심상(審祥, 고신)과 명혜(明惠, 묘예, 1173~1232) 일본 고산사(고잔지, 高山寺)에 소장된 『화엄종조사그림(華嚴宗祖師繪傳)』(일명 원효·의상 회전) 헤이안~가마쿠라 시대의 고승 명혜(明惠) 상인은 원효를 깊이 존경하여, 원효의 일대기를 아름다운 그림과 글로 찬탄한 종교 예술품을 만들었다. 이 유물 속에서 원효는 단순한 외국 승려가 아니라 성인인 '해동보살(海東菩薩)'로 묘사된다. 영초(永超, 에이초) 일본의 불교 도록인 『동역전등목록(東域傳燈目錄)』(1094년, 저술) 나라 시대와 헤이안 시대 일본 학승들이 읽던 필수 서적 목록이다. 이 책을 비롯한 일본의 고대 화엄학 문헌들에서 원효의 주석서는 항상 주류 학설 위에 놓였으며, 그를 '해동교주(海東教主)'(동방의 불교 스승이자 종주) 또는 '구룡대사(丘龍大師)'로 일컬으며 정중히 모셨다.



## 2. 동아시아불교사상사에서 분황 원효의 위상

동아시아(한·중·일) 불교사상사는 인도불교를 수용하면서 시간적 보편성과 공간적 특수성에 의해 중국화 혹은 한국화 또는 일본화된 불교라고 할 수 있다. 불교가 심층마음과 표층의식의 구조를 통해 마음의 철학을 구축해 왔듯이 동아시아 대승불교 또한 마음과 의식의 구조 속에서 다양하게 변주되어 왔다. 분황 원효(芬皇元曉, 617~686)는 본성청정보다 객진소염을 강조하는 유식의 아뢰야식으로서의 일심, 본성청정을 역설하는 여래장으로서의 일심, 생의가 없는 적멸과 생의가 있는 여래장 둘 사이의 차이성을 강조하는 적멸로서의 일심, 화엄의 진심으로서의 일심, 그리고 선법의 본법으로서의 일심으로 불교의 일심을 이해하고 통섭을 시도하였다. 이는 개별적 관점으로만 존재하던 사유 체계를 자신의 일심 체계 속에서 통섭해 보임으로써 동아시아 불교에서 특수한 이해의 지평을 보여준 것이다.<sup>8)</sup>

### 1). 유식학의 수용과 아뢰야식으로서의 일심

붓다는 무아설의 기반 위에서 윤회설을 받아들이면서 윤회의 주체는 누구인가라는 새로운 문제에 직면하였다. 이에 부파불교의 사상가들은 상좌부와 설가부의 유분식(有分識), 화지부의 궁생사온(窮生死蘊), 독자부의 푸드가라, 경량부의 세의식(細意識) 등을 상정하였고, 대승유가행파에 이르러 표층의식인 6식과 제7식, 그리고 심층마음인 제8 아뢰야식으로 이를 총괄하여 해명하였다. 북위 시대 세천의 『십지경론』 번역 이후 지론종은 북도파(아뢰야식을 염오생명의 망식으로 파악, 리아의지설 주장)와 남도파(무구순정의 진식으로 간주, 진여의지설 주장)로 분열되어 격렬한 논쟁을 벌였다. 이후 진제의 섭론종은 제9 아라야식을 시설하였고, 당대 현장과 규기에 의해 창종된 법상종(유상유식)은 사변적이고 번쇄한 논의를 지속하다가 대중들로부터 멀어지게 되었다.<sup>9)</sup> 원효는 구역 유식 경론을 기초로 자신의 철학 체계를 수립한 후, 현장의 신역 유식 경론을 접하면서 이를 수용하여 아뢰야식으로서 일심을 접하는 계기로 삼았다. 점차 그는 『능가경』과 『대승기신론』에 주목하여, 종래에 유식의 아뢰야식을 망식으로만 파악하던 관점을 넘어 아뢰야식으로서의 일심과 여래장으로서의 일심에 대해 독자적인 해석을 제시하였다.<sup>10)</sup>

### 2). 종관과 유식의 통섭 (수립과 타파의 철학)

원효가 보기에 종관학은 존재를 연기-무자성-공 관점에 입각해 보며 깨뜨리기만 하고 세우지 못하는 담론(破而不立, 往而不徧論)이었고, 유식학은 존재를 가유-연기성-유 관점에 의거해 보며 세우기만 하고 깨뜨리지 못하는 담론(立而不破, 與而不奪論)이었다. 원효의 『대승기신론별기』 대의문에서 『대승기신론』에 입각해 종관학과 유식학의 통섭을 시도하

---

에서는 원효의 화쟁 사상과 현대 평화학의 접점을 모색하는 논의가 지속해서 발표되고 있으며, 전 세계 석학들이 결집하는 세계 철학자 대회(WCP) 등에서도 그의 사상은 도그마(독단)에 함몰된 현대 사회의 정치적·종교적 대립을 치유할 수 있는 정교하고 실천적인 철학적 도구이자, 분쟁 지역의 이데올로기 통합을 이끌어낼 수 있는 인류 보편의 평화 담론으로 심도 있게 연구되고 있다.

8) 화엄의 '진심으로서 일심'과 선법의 '본법으로서 일심'에는 상통성과 상이성이 투영되어 있다.

고영섭, 『분황원효불교사상사』(서울: 운주사, 2024), pp. 27-69

9) 요코야마 고이치, 『불교의 마음사상: 유식사상입문』, 김용환·유리 역 (산지니, 2013), pp.70~71 재인용. 종래의 지론종과 섭론종은 모두 인도 유식의 일면밖에 전하지 못했고 인도의 정통적 유식설을 바르게 이해하지 못하면서 주로 말초적인 문제의 고찰에 전념한 측면이 있으며, 끝내 법상종과 화엄종에 흡수되었다.

10) 고영섭, 『분황원효불교사상사』(서울: 운주사, 2024), pp. 27-69

였다. 그는 기신학의 일심이문(심진여문/심생멸문)에 의거하여 다음과 같이 선언하였다.

"깨뜨리지 아니함이 없이 도리어 허용하고(無不破而還許), 세우지 아니함이 없이 스스로 부정하여(無不立而自遣), 저 가는 자가 가는 것을 다하여 두루 세우며(往極而徧立), 이 주는 자가 주는 것을 다하여 앗아 깨뜨린다(窮與而奪破)."<sup>11)</sup>

원효가 『대승기신론소』 대의문 등에서 전개와 통합이 자유자재하고 수립과 타파에 걸림이 없다(立破無礙)고 한 철학적 수사학은 이후 한국철학의 주요한 개념으로 원용되어 왔다.<sup>12)</sup>

### 3). 사상적 심화와 전환 여태장으로서의 일심

원효의 일심 이해의 지형은 『대승기신론별기』, 『대승기신론이장의』, 『대승기신론소』로 이어지며 집대성되고 사상적 성숙을 보여준다.<sup>13)</sup> 원효는 『이장의』에서 현료문(顯了門)과 은밀문(隱密門)의 구도 아래 유식학(아뢰야식)과 기신학(여태장)을 통섭하고자 하였다. 현상적 관점인 현료문과 근본적 관점인 은밀문의 두 문을 통해 유식과 기신, 즉 아뢰야식과 여태장의 통섭을 시도한 이러한 사상적 전환은 그의 공부가 심화 확장된 결과이다.<sup>14)</sup>

원효는 『대승기신론소』 대의문에서 유식학의 방식으로서 아뢰야식과 기신학의 진망화합식으로서 여태장의 구도로 옮겨 논의를 전개하였다. 그는 『능가경』에 의거하여 일심을 여태장으로서의 일심과 적멸로서의 일심으로 구분하여 해명하였다. 심진여문은 곧 『능가경』에서 "적멸이란 일심이라 부른다"는 구절을 해석한 것이고, 심생멸문은 "일심이란 여태장이라 부른다"는 구절을 해석한 것으로 보았다.<sup>15)</sup> 전자가 청정한 진여로서의 일심을 말한다면, 후자는 염오된 생멸로서의 일심을 말하는 것으로, 일심이 지닌 두 가지 측면을 진여와 생멸의 교문(交門)으로 바라본 것이다.<sup>16)</sup>

### 3. 『金剛三昧經論』의 의의와 가치<sup>17)</sup>

『금강삼매경』과 원효의 『금강삼매경론』은 역사적 진위 논란을 넘어 동아시아 불교사에서 한국 사상사가 도달한 주체성과 독창성을 보여주는 가장 눈부신 이정표이자 철학적 결실이다. 경전의 성립 연대와 찬술자를 둘러싸고 학계의 다양한 논의가 분분하지만, 이 경론이 지닌 진정한 가치는 중국 중심의 인도 교학 수용사에서 벗어나 신라불교의 사상적 진수를 주체적으로 결집해 낸 역동적인 화쟁 사상의 구현에 있다. 원효는 괴팍하다는 평판과 주

11) 元曉, 『大乘起信論別記』(『대정장』 제44책, p.226중).

12) 元曉, 『大乘起信論疏』(『대정장』 제44책, p.202중).

13) 원효의 저술 곳곳에서 인용하고 있는 『二障義』는 『大乘起信論二障義』로 추정된다. 이시다 모시쿠편, 『寫經より見たる奈良朝佛教の研究』의 부록에 실린 「奈良朝現在一切經目錄」에서는 『일도장』을 『기신론일도장』으로, 『이장장』을 『기신론이장장』으로 기록하고 있다. 김철태, 『원효연구사료총록』(원효학연구원 장경각, 1996), p.88

14) 박태원, 『대승기신론사상연구』(I) (민족사, 1994). 원효가 『대승기신론별기』 대의문에서 이 논서가 이문을 일심에 열어서 여러 경전의 간심을 하나로 꿰뚫고 있다고 한 선언(元曉, 『大乘起信論別記』본, 『한불전』 제1책, p.678상)과 비교할 때, 『이장의』에서의 논지 수정 혹은 인식적 전환은 그의 공부가 심화 확장된 결과로 이해할 수 있다.

15) 元曉, 『大乘起信論疏』 권상 (『한불전』 제1책, p.704하); 元曉, 『金剛三昧經論』 권1 (『한불전』 제1책, p.610상).

16) 경전 성립사에서 가장 앞선 『담마파다』의 한역본 『法句經』 제1장, 제1구에는 "마음이 모든 존재의 근본이다(心爲法本)", "중생의 마음은 맑고 깨끗하지만 번뇌에 물들어 있다"고 설하였다.

17) 고영섭, 『분황원효』, 박문사, 2015. pp. 299~390.

류 학계의 시기 탓에 백고좌법회에서 소외당했던 개인적 역사와 주석서를 도난당하는 극적인 갈등 속에서도 단 3일 만에 핵심을 꿰뚫는 주석서인 약소를 써내 황룡사 큰법당에서 사자후를 토함으로써 단순한 이론가가 아닌 시대의 대들보로서 자신의 사상적 위상을 스스로 증명해 냈다. 부처의 천상천하 유아독존을 오직 나만이 이 시대를 능히 짊어질 수 있다는 주체적인 유아독능의 정신으로 되살려낸 원효의 선언은 한국 사상사의 위대한 전환점이었다.

철학적으로 『금강삼매경』은 『대승기신론』의 일심이문 구도를 한 단계 발전시켜, 현상과 본체가 두루 평등하여 차별이 없음을 뜻하는 가로축인 일미의 관행(요체)과 레고 블록을 쌓듯 켜켜이 이론을 세워가는 세로축인 십종의 법문(종지)을 유기적으로 결합한 독창적인 일미육문의 수행 체계를 완성했다. 더러움과 깨끗함, 참됨과 헛됨이라는 이분법적 장벽이 그 본성에서는 둘이 아님을 밝힌 일심과 일심의 근원은, 존재론적 이변을 떠나 중생의 삶과 우주의 근원을 하나로 묶어내는 거대한 삼공의 바다로 이어진다. 원효는 무엇이든 깨뜨릴 수 있는 가장 견고한 실체인 금강석의 체성과 작용을 빌려와 일체의 번뇌와 미세한 의혹을 타파하는 금강삼매, 세우지 않는 것이 없다는 뜻에서 모든 교법과 방편을 포섭하는 섭대승경, 그리고 한량없는 뜻의 종지가 이 둘을 벗어나지 않는다는 무량의종이라는 세 가지 서명을 통해 반야 중관의 무소불파와 유가 유식의 무소불립을 중도적으로 융합해 냈다.

이러한 논리는 텍스트의 종이 뒤를 꿰뚫어 보는 안목을 통해 일심·본각·여래장이라는 관념을 일미·일각·일승이라는 실천적 영토로 전환하며, 유와 무를 넘어선 상락아정의 대아와 머무름이 없는 공적의 경지인 무생법인을 도출해 낸다. 나아가 부처의 유무와 상관없이 성질이 스스로 그러한 결정성(진실한 법상)의 철학을 통해 제9 암마라식의 본성을 해명하고, 이를 사지(대원경지·평등성지·묘관찰지·성소작지)와 배대함으로써 관념적 집착에서 벗어나 내가 곧 부처임을 자각하는 구경의 돈오관을 확립했다.

연(緣)은 결코 스스로 법을 일으키지 않는다는 연기의 깊은 이치 위에서, 유무의 양변을 남김없이 타파하는 여덟 가지 부정(팔불)과 네 가지 비방(사방)의 사구논리를 통해 언설이 끊어진 진성공의 공적함을 증명하고, 이를 네 개의 대문이 열려 있는 하나의 도시라는 비유를 통해 일승의 보편적 구원관으로 수렴시킨 대목은 교학적 완성도의 극치를 보여준다. 결국 의심을 총괄하여 결단하는 「총지품」을 거쳐 찬탄·권중·입명·수지·참회·봉행이라는 여섯 가지 유통의 방식으로 마무리되는 『금강삼매경론』은 고고한 상아탑의 학문에 머물지 않고 중생의 삶과 역사 속으로 끊임없이 회향하고자 했던 치열한 실천의 산물이다.

중국의 역경가들이 신라의 주석서에 대해 보살의 저술에만 붙이는 논(論)이라는 지위를 헨사한 역사적 사실이 보여주듯, 이 텍스트는 깨뜨림이 없되 깨뜨리지 않음이 없고 세움이 없되 세우지 않음이 없는 지극한 화쟁과 무애의 세계를 완벽하게 직조해 냄으로써 동아시아 불교 사상사에 독보적인 위상과 지속적인 사상적 생명력을 실어준 위대한 고전으로 평가받아 마땅하다.

표-1 고영섭교수의 『분황원효』의 『금강삼매경』과 원효의 『금강삼매경론』 1장부터 15장까지의 핵심 내용을 일목요연하게 비교·대조<sup>18)</sup>

장 (Chapter)	핵심 개념 및 성격	주요 비유 및 내용	요약사상적·실천적 의의
금강삼매의 경전 1	경전의 유래와 진위 논란	신라 왕비의 병을 고치기 위해 용궁에서 출현한 연기 설화	위경 논란을 넘어선 신라 불교의 사체성 확립, 원효의 황룡사 '유아독능' 사자후
금강삼매의 경전 2	일심의 근원과 삼공의 바다	작은 시내가 대해(바다)로 귀결되는 비유	유·무의 대립을 넘어선 일심지원(一心之源)과 아공·법공·구공의 삼공 지평 제시
금강삼매의 경전 3	일미관행과 십중법문	가로축(실천)과 세로축(이론, 레고 블록 쌓기)의 결합	구조적 통합(개·합)을 통한 중도적 세계관 구축, 육바라밀에서 십문(만덕)으로의 수행
금강삼매의 경전 4	세 가지 서명과 중도 융합	깨뜨림이 없는 금강, 세우지 않음이 없는 섭대승, 무량의종	무파이무불파(중관)와 무립이무불립(유식)의 유기적 화쟁과 회통
금강삼매의 경전 5	무소불파와 무소불립	전륜성왕이 윤보(輪寶)로 적을 물리치듯 번뇌를 부수는 비유	중관의 파(破)와 유식의 립(立)의 합일, 현실 속 방편적 긍정의 필연성 논증
금강삼매의 경전 6	일미육문의 구조와 유통	정설분 6품의 완벽한 유기적 대칭 체계	얻을 것이 없는 일미(一味)로의 귀결, 6가지 유통 방식을 통한 사상의 역사적 회향
금강삼매의 경전 7	일심·본각·여래장의 연결	모든 부처님이 세상에 출현한 유일한 인연인 일대사(一大事)	일심·본각·여래장(기신론)이 일미·일각·일승(실천)과 결합하는 지형도 완성

18) 표-1 고영섭, 『분황원효』, 박문사, 2015. pp. 299~390.

금강삼매의 경전 8	무생의 마음과 돈오	누런 돌 속에 숨겨진 진금을 캐내기 위해 광석을 깨뜨리는 비유	무아를 넘어 상락아정의 대아(大我)로 전환, 내가 곧 부처임을 자각하는 구경의 돈오
금강삼매의 경전 9	본각의 결정성과 사지(四智)	스스로 그러한 진실한 법상, 만물을 적셔 열매 맺게 하는 비의 비유	제9 암마라식 본성을 해명, 일심의 영묘한 전이를 사지(대원경지 등)로 배대해 증명
금강삼매의 경전 10	무생의 행위와 이치	나무 가운데 숨어 있으나 처소를 알 수 없는 불(火)의 자성	증익·손감의 양변을 타파하는 중도적 무생관, 여덟 가지 부정(팔불)과 사구논리 원용
금강삼매의 경전 11	신해성과 결정본성	청정하여 맑은 유리와 같고 지혜로운 햇빛과 같은 마음	있는 곳이 없는 처소(無在之處)로서의 결정성지 규정, 열반과 본각의 여실한 평등 선언
금강삼매의 경전 12	입실제와 네 가지 화쟁방편	모든 강물이 바다에 이르면 똑같은 하나의 짠맛(일미)이 되는 비유	이입(지전)과 행입(지상)의 들어감 없는 들어감. 완성, 때·근기·이꿈·벗어남의 방편
금강삼매의 경전 13	이입사행론과 초지 이상의 증행	객진 번뇌를 물리치고 마음을 고요히 안정시키는 벽관(壁觀)	십신·십주·십행·십회 향의 점진적 이입을 기초로, 환희지 이상의 무분별지(여리지)로 도약
금강삼매의 경전 14	진성의 공적과 여래의 태장	네 개의 대문이 열려 있어도 결국 모두 귀착되는 하나의 도시 비유	자성과 망상이 모두 공한 진성공 확립, 선·불선법의 근원을 제어하여 삼계구족 달성
금강삼매의 경전 15	의심의 파타와 무량의종	없는 법을 바라는 것은 토끼의 뿔을 바라는 것과 같다는 비유	제8품 「총지품(다라니)」을 통한 최종적 의혹 결단, 가없는 법을 포섭하는 무량의종 완성

### 3-1. 總持品, 육결(六決)의 구조<sup>19)</sup>와 의미

「總持品」은 중생이 깨달음으로 나아가는 도중에 마주하는 온갖 의심과 번뇌를 단박에 부수어 결단하는 관문이다. 총(總)은 헤아릴 수 없고 가없는 온갖 좋은 법(善法)을 다 모으고, 지(持)는 그것을 마음속에 견고하게 지녀서 악한 법이 일어나지 않도록 막아낸다는 뜻이다. 얻을 것이 아무것도 없다는 무소득(無所得)의 일미 철학을 완전히 지녀서, 마음의 흔들림을 없애고 영원한 대해탈의 바다(여래장)로 걸어 들어가게 만드는 최종적인 지혜의 무기가 바로 다라니(총지)<sup>20)</sup>인 것이다.

서분의 서품과 달리 정설분의 육품은 여섯 갈래의 겹으로 자세히 해명하고 있다. 반면 제7의 總持品<sup>21)</sup>은 앞의 모든 품 중의 의심을 결단하여 중요한 뜻을 모두 지녀서 잊어버리지 않게 하는 형식으로 풀이하고 있다. 총지품은 유통분의 앞에 자리하면서도 정설분에 포함되어 있어서 유통분과는 그 성격을 달리한다. 설주도 지장보살이다. 지장보살<sup>22)</sup>은 육품의 해탈보살, 심왕보살, 무주보살, 대력보살, 사리자, 범행장자와 달리 의심을 결단하는 역할을 한다.

**존자이시여, 제가 대중을 관찰해보니 그 마음에 의심하는 것이 있어 아직도 해결하지 못하고 있습니다. 지금 여래께서는 그 의심을 없애 주려 하시니, 제가 대중을 위하여 의심나는 바를 여쭙고자 합니다. 바라건대 부처님께서 자비로써 불쌍하게 여기어 질문을 허락해 주십시오.<sup>23)</sup>**

19) 원효는 본 경의 구조를 서분, 정종분, 유통분으로 나누고 정종분 내에서 의심을 풀어가는 '결의(決疑)'의 과정을 중시한다. 특히 육결은 공(空)과 무생(無生)이 단순한 허무가 아님을 논증하는 핵심 단락이다. (고영섭, 「원효의 『금강삼매경론』 연구」, 『불교학보』 40, 2003, 15-18쪽).

앞서 말씀드린 지장보살의 육결(六決) 역할도 바로 이 구조적 차이에서 비롯됩니다. 원효대사의 체계에서 본문인 정설분은 정확히 6개의 품(제1품~제6품)으로 이루어져 있습니다. 마지막 제7품 총지품에 등장하는 지장보살은 바로 이 앞선 6개 품(육행, 六行)에서 완결되지 못하고 남아있던 미세한 의심과 번뇌들을 총체적으로 결판(六決) 짓고, 마음의 본원인 일심(一心)으로 귀결시키는 역할을 담당하게 됩니다.

20) 지혜와 삼매의 다라니: 굳이 언어로 표현하지 않더라도, 우주의 실상과 온전한 깨달음의 자리를 마음속으로 늘 기억하고 유지하는 고요한 정신 상태(삼매)를 말한다.

소리(주문)로서의 다라니: 범어(산스크리트어)로 된 문장이나 구절을 뜻으로 번역하지 않고 원어의 음 그대로 외우는 진언(眞言)이나 주문(呪)을 뜻합니다. 흔히 절에서 독송하는 신묘장구대다라니가 이에 해당한다.

언어로 뜻을 고정해 버리면 우주의 가없는 진리가 좁은 개념 속에 갇히기 때문에, 소리 자체의 무한한 에너지를 살려두는 것이다. 또한 부처님과 중생의 마음이 논리적 사유를 뛰어넘어 은밀하게 결합하고 응해 들어가도록 하기 위함이다.

21) 《금강삼매경(경전)》의 제8품과 원효대사의 《금강삼매경론(논서)》의 제7품은 완전히 다른 내용을 다루는 것이 아니라, 내용은 똑같은 총지품(總持品)을 가리킨다. 경전은 이야기의 시작을 알리는 도입부(서품)를 하나의 독립된 품으로 보아 총 8개 품으로 나누었지만, 원효대사는 본격적인 사상적 가르침이 시작되는 부분부터 중심을 두고 구조를 묶어 7개 품으로 재분류했습니다. 불교의 전통적인 경전 해석 방식에는 경전을 서분(도입)-정설분(본문)-유통분(결론)의 3단계 구조로 나누는 전통이 있습니다. 원효대사는 이 삼단 구조를 철저하게 적용했습니다. 경전의 제1 서품: 이야기가 시작되는 배경(부처님이 명상에 드시고 빛을 비추는 등)을 담은 단순 도입부이다. 원효대사는 이를 사상적 내용이 있는 독립된 품으로 보기보다는, 경전 전체의 머리말인 서분(序分)으로 묶어버렸다. 이 때문에 경전의 제2품(무상법품)이 원효의 논서에서는 제1품이 되었고, 뒤이어 오는 품들도 하나씩 숫자가 앞으로 당겨지게 되었다. 경전의 맨 마지막인 제8 총지품이 원효의 체계에서는 자연스럽게 제7 총지품이 된 것이다.

22) 지장보살을 동체대비를 연어서 일체 중생의 선근을 성장시켜 주는 것이 마치 대지가 모든 초목을 생장시켜 주는 것과 같으며, 다라니로 모든 공덕을 지니고서 모든 이에게 베풀어 주되 다함이 없는 것이 마치 큰 보배 창고에 보배가 다함이 없는 것과 같기에 지장(地藏)이라고 한다.

고영섭 논문 분항 원효 『금강삼매경론』의 주요 내용과 특징 『불교철학』 (Journal for the study of Buddhist Philosophy) 제7집, pp. 119~185. 서울 : 동국대 세불연, 2020.10.31

23) 그때 지장보살이~허락해 주십시오 : 『금강삼매경통종기』 권11(X35, 319a)에서는 다음과 같이 말한

그러므로 행하는 것을 따라 총지라 한다. 또한 지장보살이 이미 문외다라니(文義陀羅尼)를 터득한 까닭에 모든 품에 들어 있는 경문의 뜻을 총지하고, 대중이 일으킨 의심의 내용을 기억해서 차례대로 질문하여 모든 의심을 잘 해결하였다. 그러므로 묻는 주체의 입장에서 총지라 한다.<sup>24)</sup>

본문은 여섯 가지 의심을 해소하는 과정의 종합 단계에 해당한다. 분황원효는 이 육품을 다시 해명하고 있다. 즉 첫 『무상법품』은 관찰의 대상인 법을 제시하였으며, 법은 일심으로 여래장 본체를 말한다. 제2 『무상행품』은 관찰의 주체인 행위를 밝혔으니, 행위란 육행으로서 분별함이 없는 관을 말한다. 세 번째 『본각리품』은 일심 중의 생멸문을 나타냈고, 네 번째 『입실제품』은 일심 중의 진여문을 나타내었다. 다섯 번째 『진성공품』은 진여와 세속을 다 버렸으나 이제를 무너뜨리지 않았으며, 여섯 번째 『여래장품』은 모든 문을 두루 거두어 똑같이 일미임을 보였다. 분황원효는 육문에 대해 다른 방식으로 대승의 뜻을 포섭하여 두루 펼치고 있다. 즉 그는 관찰의 대상과 행위의 주체, 일심의 생멸문과 일심의 진여문, 진여와 세속 구도의 유지 및 평등 일미의 모든 문으로 아우름 등의 지형을 통하여 일미의 범주와 내용을 드러내고 있다.<sup>25)</sup> 그 결과 도달하는 결론이 바로 다음 단계인 총정(總定)<sup>26)</sup>인 것이다.

다. “이것은 지장보살이 대중의 의심을 해결해 주기 위하여 부처님께 허락을 구하는 대목이다. 청법하는 모습은 해탈보살의 경우와 같은데, 이것은 무릇 처음과 마지막이 변하지 않았다는 뜻을 설명한 것이다. 대중 가운데서 일어난 것은 특이한 것이 없음을 설명하고, 부처님 앞에 다다른 것은 묘각의 경우에 행행이 두루하고 과보가 충만하여 불도에 그대로 도달한 것을 표시하며, 마음에 의문을 아직도 해결하지 못했다는 것은 등각의 경우에 묘각에 도달하지 못하였기 때문에 여전히 의심이 남아 있다는 것이다. 부처님은 본래부터 후세 중생을 위하여 의심을 없애 주려고 하는데 지장보살도 또한 중생을 위하여 의문을 해결해 주려고 부처님의 허락을 구하는 것이다.

(此菩薩爲衆決疑。求佛聽許也。其請法之儀。同於解脫菩薩者。蓋明初後不移之意。從衆中起。以明無有特異也。至於佛前。表妙覺。行周果滿。直達於佛道也。心疑未決。等覺未至於妙。故猶有疑耳。然佛本欲。爲後世除疑。菩薩亦是爲衆生決問。願佛之聽許也。)”

24) 「總持品」의 의미에 대하여 말한 대목이다. 첫째는 앞의 전체 경문에 대하여 의심을 해결하고 요의(要義)를 총지하고, 둘째는 문외다라니(文義陀羅尼)를 통하여 모든 의심을 해결한다. 이 「總持品」의 대의에 대하여 『금강삼매경통종기(金剛三昧經通宗記)』 권11(X35, 318c)에서는 다음과 같이 말한다.

“이것은 만각분(滿覺分)으로서 각(覺)과 행(行)이 원만(圓滿)하여 갖가지 법을 총지한 것을 말하는데, 이 『금강삼매경』의 기둥이다. 또한 이 경전은 저 「무상법품」에서는 제6지를 설명하였고, 「무상행품」에서는 제7지를 설명하였으며, 「본각리품」에서는 제8지를 설명하였고, 「입실제품」에서는 제9지를 설명하였으며, 「진성공품」에서는 제10지를 설명하였고, 「여래장품」에서는 등각지를 설명하였으며, 이 「총지품」에서는 지장보살이 대중을 상대하여 분명하게 묘각의 과만(果滿)을 드러냈다. 그러나 묘각은 원래 앞의 여섯 가지의 품을 떠나 있지 않다. 그러므로 제불의 시각이라 말하는데, 이것은 곧 중생의 본각이다. 그래서 본각은 원인이고 시각은 결과이다.

此爲滿覺分。謂覺行圓滿。而能總持衆法。爲一經之樞紐也。且夫此經。如無相法。發明第六地。無生行。發明第七地。本覺利。發明第八地。入實際。發明第九地。眞性空。發明第十地。如來藏。發明等覺地。至此品。地藏菩薩當機。分明顯妙覺果滿。然妙覺原不離前六品法。所以云諸佛始覺。即是衆生本覺。本覺爲因。始覺爲果。

25) •고영섭, 『분황원효』, 박문사, 2015. p. 334.

고영섭 논문 분황 원효 『금강삼매경론』의 주요 내용과 특징 『불교철학』 (Journal for the study of Buddhist Philosophy) 제7집, pp. 119~185. 서울 : 동국대 세불연, 2020.10.31

26) •고영섭은 원효의 행보를 단순히 종교적 수행에 가두지 않고, 시대적 고통을 분담하려는 '지극한 정성'으로 해석한다. 원효가 무애가를 부르며 저잣거리로 나간 것은 지식인으로서의 권위를 버리고 중생의 삶 속으로 뛰어들어 요익중생(饒益衆生)의 충정으로 기술된다. 분열된 신라 사회와 불교계를 하나로 묶으려 했던 원효의 노력은 진리에 대한 충실함이자 공동체를 향한 충정으로 해석된다. 국가적 위기(왕비의 병 등) 앞에서 경전을 해설하여 대중의 의심을 씻어준 사건은 원효의 호국적·실천적 충정을 보여주는 사례로 인용된다. 고영섭, 『분황 원효』, 박문사, 2015. pp. 392-403.

4. 『金剛三昧經論』 卷下の 원문과 번역과 주석

元曉術 金剛三昧經論 卷下

p.667. b16.~ b19.	爾時地藏菩薩言：法若無生，云何說法法從心生？於是尊者而說偈言：是心所生法，是法能所取，如醉眼空華，是法然非彼。
경	그때 지장보살이 아뢰었다. 만약 모든 법(존재와 현상)이 생겨남이 없다면 (본래 실체가 없다면), 어찌하여 모든 법이 마음으로부터 생겨난다고 말씀하십니까? 이에 존자께서 계송으로 말씀하시기를 이 마음이 생겨나게 한 바의 법은, (주관인) 능취(能取)와 (객관인) 소취(所取)로 나뉘어 집착하게 되나니, 이는 마치 술 취한 눈(또는 눈병 난 눈)에 허공의 꽃이 보이는 것과 같아서, 그 법이 그러한 현상으로 보일 뿐 실제 저 그러한 실체는 아니다.

p.667. b20.~ c1.	此下第二，決眞性空品中起疑。彼言我說法者，以汝衆生在生說故。是故說之，依此疑云。若依彼文佛有說法，其所說法從佛心生。云何而言法無生耶 爲遣此疑，卽有二重：一者直遣，二者重決。此卽直遣27)28)
논	이하의 두 번째로 「진성공품」에서 일어난 의심을 해결하는 決부분이다. 그 의심은 다음과 같이 말한다. 내가 법을 말한다. 라고 한 것은, 너희 중생이 (생멸의 입장에서) 존재하고 있기 때문에 그렇게 말한 것이다. 그러므로 이 말에 의거하여 이런 의심이 생긴다. 만약 그 글에 따르면 부처님에게 설법이 있고, 그 설한 법이 부처님의 마음에서 생겨난 것이라면, 어찌하여 다시 법은 생겨남이 없다고 말하는가? 이 의심을 제거하기 위하여 두 가지 방식이 있다. 첫째는 직접적으로 없애는 것이고(直遣), 둘째는 다시 결단하여 확정하는 것이다(重決). 지금 살펴볼 내용은 그 첫 번째인 의심을 곧바로 떨쳐내는[直遣] 부분이다.

27) 고영섭은 원효가 제시한 직견의 논리가 언어적 방편에 매몰된 중생의 교조적 태도를 타파하는 핵심 도구라고 분석한다. 부처님의 설법조차 중생의 병에 응한 연기적 방편으로 환원시킴으로써, 실제적 집착이 사라진 자리에서 드러나는 무생(無生)의 일심을 회통의 근거로 확립한다고 평가한다. 고영섭, 『분황 원효』 (서울: 박문사, 2015), pp. 302-307

고영섭은 이 대목을 방편의 속성과 실상의 현현으로 풀이한다. 원효는 설법의 발생 구조를 해체함으로써 수행자가 도달해야 할 최종 지위가 관념적 지식의 축적이 아닌, 인식의 생멸이 멈춘 적멸의 자리임을 강조하고 있다. 이는 원효가 평생을 통해 증명하고자 했던 본각(本覺)의 회복이라는 학문적 충정과 궤를 같이한다. 고영섭, 『분황원효불교사상사』 (서울: 운주사, 2024), pp. 111-160.

28) 여기서부터는 두 번째, 「진성공품(眞性空品)」에서 일어난 의심을 결단한 것이다. 「진성공품」에서 내가 법을 설하는 이유는 너희 중생이 있다거나 일어난다거나 하는 식으로 말하기 때문에, 그러므로 내가 법을 설한다. 하였다. 이 말을 듣고 저 글에 의하면 부처님께서 설법을 하실 때, 설하는 그 법이 부처님의 마음에서 생기고 있는데, 어찌하여 법이 무생(無生)이라고 하시는가? 라는 의문을 낼 수가 있다. 이러한 의문을 제거하기 위하여 계송을 말씀하셨다. 여기에는 두 가지가 있는데, 첫째는 의심을 단도직입적으로 떨쳐주는 부분[直遣]이고, 둘째는 거듭 결단해주는 부분[重決]이다. 『금강삼매경론』 3권(ABC, K1501 v45, p.128a01)

p.667.c1.~ c9.	言是心所生法是法能所取者，今汝所計心所生法，直是妄心能取所取。如醉酒眼所見空華，是法然非彼者，是汝所計心所生法，如彼空華。是法亦然，非彼所說法，同汝所計生。此意正明汝所計法空無所有，是所取故猶如空華。我所說法離言絕慮，所取能取皆不可言29)30)。
논	이 법은 마음에서 생긴 것이며, 곧 능취와 소취라고 말하지만, 지금 네가 생각하는 이 마음에서 생긴 법이라는 것은 실은 곧 망심이 만들어낸 능취와 소취일 뿐이다. 마치 술에 취한 눈에 허공의 꽃이 보이는 것과 같으니, 이 법이 있는 것처럼, 보이지만 실제로는 그것이 아니다. 곧 네가 생각하는 마음에서 생긴 법은 저 허공의 꽃과 같은 것이다. 이 법도 또한 그러하여, 부처님께서 말한 그 법이 아니며, 네가 생각하듯이 실제로 생겨난 것도 아니다. 이 말의 뜻은 바로 네가 집착하여 생각하는 법은 본래 아무것도 없는 공(空)이며, 그것이 단지 대상으로 취해졌기 때문에 허망하게 있는 것처럼 보일 뿐이라는 것을 밝히는 것이다. 이는 허공의 꽃과 같다. 내가 설하는 법은 언어를 떠나고 생각을 끊은 것이어서, 능취와 소취 모두 말로 표현할 수 없다.

p.667.c10.~ c14.	爾時，地藏菩薩言：法若如是，法即無待。無待之法，法應自成。於是，尊者而說偈言：法本無有無 自他亦復爾 不始亦不終成敗即不住31)32)。
경	그때 지장보살이 아뢰었다. 법이 만약 이와 같다면(즉, 아무것도 의존하지 않는다면), 그 법은 곧 의지함이 없는 것(無待)입니다. 의지함이 없는 법이라면, 그 법은 마땅히 스스로 성립하는 것이어야 할 것입니다. 이에 존자

- 29) 고영섭은 원효가 사용한 ‘공화(空華)’의 비유에 주목하여, 이를 주객(主客)의 이분법적 인식 체계를 해체하기 위한 강력한 부정의 논리라고 분석한다. 언어와 사유가 끊어진 ‘이언절려(離言絕慮)’의 자리를 상정함으로써, 원효는 중생의 망집이 제거된 자리에서만 여실(如實)한 일심의 현현이 가능함을 증명하고 있다고 평가한다. 고영섭, 『분황 원효』 (서울: 박문사, 2015), pp. 302-403.
- 고영섭은 이 대목을 ‘인식의 숙성과 전회’ 과정으로 풀이한다. 그에 따르면 원효는 능취와 소취의 발생 구조를 파헤쳐 그것이 근거 없는 망상임을 밝힘으로써, 수행자가 도달해야 할 최종 지향점이 관념적 실체가 아닌 ‘말과 생각을 떠난 적멸’에 있음을 역설한다. 이는 원효가 평생 견지한 화쟁적 회통의 인식론적 토대가 된다. 고영섭, 『분황원효불교사상사』 (서울: 운주사, 2024), pp. 111-160.
- 고영섭 논문 분황 원효 『금강삼매경론』의 주요 내용과 특징 『불교철학』 (Journal for the study of Buddhist Philosophy) 제7집, pp. 119~185. 서울 : 동국대 세불연, 2020.10.31
- 30) 첫 계송은 직견이다. ‘마음에서 생긴 이 법, 이 법은 능취와 소취’라 함은 지금 너희들이 생각하는 ‘마음에서 생긴 법’이란, 마치 술 취한 눈에 보이는 헛꽃과 같이, 단지 망심(妄心)이 취하는 것[能取]과 그 대상[所取]이라는 것이다. ‘이 법도 그러하여 저것과는 같지 않다’ 함은 너희가 생각하는 ‘마음에서 생긴 법’은 저 헛꽃과 같은데, 이 법도 그러하여 『금강삼매경론』 3권(ABC, K1501 v45, p.128a01) 부처님께서 설하신 법이 아니며, 너희가 생각하는 생함[生]과 같다는 말씀이다. 이렇게 말씀하신 의도는 너희가 생각하는 법은 헛꽃과 같이 (망심에 의해) 취해진 바이므로 존재하는 것이 아닌 반면, 내가 설하는 법은 말과 생각이 끊어져서 소취(所取)와 능취(能取)를 다 말할 수 없다는 사실을 밝히는 데 있다. 『금강삼매경론』 3권(ABC, K1501 v45, p.128b01)

	<p>께서 계송으로 말씀하시기를 법은 본래 있는 것도 없고 없는 것도 없으며, 자(自)도 타(他)도 또한 그러하다. 처음도 없고 끝도 없으며, 성립함도 무너지짐도 곧 머무르지 않는다.</p>
<p>p.667, c15.~ p.668, a2.</p>	<p>此是第二, <b>重決</b>。於中有二：先難後決。是難意云，若佛所說言教之法非所取故，不如空華畢竟無者，是即此法應自然成，以無待故，猶如眞如。爲決此難故說是偈。是偈意言，我所說法絕名言故，本無有無自他始終，若成若敗即不得住。云何得言自然成耶 是顯彼因有相違過，謂法無成敗，以無待故。如無所取，又如眞如。由是道理彼難不成，難不成故所疑決矣<sup>33)34)</sup>。</p>
<p>논</p>	<p>이것은 두 번째, 곧 중결(重決)이다. 이 안에는 두 부분이 있으니, 먼저 반론을 제거하고(先難), 뒤에 그것을 해결한다(後決). 이 반론의 뜻은 다음과 같다. 만약 부처가 설한 언어적 가르침의 법이 대상으로 취해지는 것이 아니어서, 허공의 꽃처럼 완전히 없는 것도 아니라면, 그렇다면 이 법은 곧 자연히 스스로 성립해야 할 것이다. 왜냐하면 그것은 아무것에도 의존하지 않는 것(無待)이기 때문이며, 이는 진여와 같은 것이기 때문이다. 이 반론을 해결하기 위해 이 계송을 설한 것이다. 그 계송의 뜻은 다음과 같다.</p> <p>내가 설한 법은 언어를 초월한 것이므로, 본래 있음과 없음, 자와 타, 시작과 끝이 없으며, 성립함이나 무너지짐도 머무를 수 없다. 그렇다면 어찌하여 자연히 성립한다고 말할 수 있겠는가? 이것은 그 반론의 이유에 서로 모순되는 오류(相違過)가 있음을 드러낸 것이다. 곧, 법은 성립도 붕괴도 없는데, 그것이 무대(無待)라는 이유로 성립한다고 말하는 것은 모순이다. 그 법은 대상이 없는 것과 같고, 또 진여와 같은 것이기 때문이다. 이러한 이치로 보건대 그 반론은 성립하지 않으며, 반론이 성립하지 않기 때문에 그 의심도 이미 해결된 것이다.</p>

31) 고영섭은 지장보살의 '무대(無待)'와 부처님의 '무유무무(無有無無)'를 연결하여, 원효가 지향한 화쟁의 본질이 상대적 가치 전도를 넘어선 절대 중도에 있음을 분석한다. 법이 스스로 성립한다는 자성적 집착마저 타파함으로써, 원효는 모든 대립이 해소된 자리의 일심을 회통의 근거로 확립한다고 평가한다. 고영섭, 『분황 원효』 (서울: 박문사, 2015), pp. 302-403.

고영섭은 이 대목을 '인식의 무화(無化)와 실상의 자각' 과정으로 풀이한다. 성패(成敗)와 시종(始終)에 머물지 않는 법의 성품을 자각하는 것이야말로 원효가 강조한 '본각의 회복'이며, 이는 곧 수행자가 일상의 분별을 넘어 무애(無碍)의 삶으로 나아가는 존재론적 토대가 된다고 역설한다. 고영섭, 『분황원효불교사상사』 (서울: 운주사, 2024), pp. 111-160.

고영섭 논문 분황 원효 『금강삼매경론』의 주요 내용과 특징 『불교철학』 (Journal for the study of Buddhist Philosophy) 제7집, pp. 119~185. 서울 : 동국대 세불연, 2020.10.31

32) 법에는 본래 유무(有無)가 없고 자타(自他)도 그러하다. 시작도 아니요, 또한 끝도 아니며 성패(成敗)가 머무르지 않느니라. 『금강삼매경론』 3권(ABC, K1501 v45, p.128b01)

33) 고영섭은 원효가 '자연성(自然成)'을 부정한 논리에 주목하여, 이를 진리를 실체화하려는 외도적 사

p.668, a3.~ a5.	爾時，地藏菩薩言：一切諸法相即本涅槃，涅槃及空相，亦如是。無是等法，是法應如。佛言：無如是法，是法是如 <sup>35)36)</sup> 。
경	그때 지장보살이 아뢰었다. 일체 모든 법의 모습은 곧 본래 열반이며, 열반과 공의 모습 또한 이와 같다. 이와 같은 법이 없다면, 이 법은 마땅히 여(如)라고, 해야 할 것이다. <sup>37)</sup> 부처님께서 말씀하시기를 이와 같은 법은 없다. 바로 이 법이 곧 여(如)이다.

p.668, a6.~ a19.	此下第三，決入實際品中起疑。彼言大力菩薩言：衆生心相亦如來，衆生之心應無別境。佛言：如是，衆生之心實無別境。何以故？心本淨故。理無穢故。有依是文，作是念言：本淨之心正是如理。本來清淨自性涅槃若使涅槃亦空無者，應是邪無不爲如理。爲遣是疑故說皆如。就文有四：先問，次許，三領，四述。初問意言：若以空義，一切諸法相即是本來清淨涅槃，復融涅槃及其空相，即無涅槃及
---------------------	---

유나 교조적 집착을 타파하기 위한 중도적 기획이라고 분석한다. '무대(無待)'를 성립의 근거가 아닌 성패(成敗)의 초월로 해석함으로써, 원효는 일심의 절대성을 변증법적으로 확립한다고 평가한다. 고영섭, 『분황 원효』 (서울: 박문사, 2015), pp. 302-403.

고영섭은 이 대목을 '논리적 속성을 통한 실상의 현현'으로 풀이한다. 명칭과 언어가 끊어진(絕名言) 자리에서는 어떠한 규정도 성립할 수 없음을 밝힘으로써, 원효는 수행자가 관념의 유희를 넘어 본각(本覺)의 여실한 자리에 서게 한다. 이는 원효 화쟁학이 지닌 엄밀한 논리성과 실천적 지향점을 동시에 보여준다. 고영섭, 『분황원효불교사상사』 (서울: 운주사, 2024), pp. 111-160.

- 34) 이는 (첫 번째 直達에 이어) 두 번째 거듭 결단해주는 부분[重決]이다. 그 중에도 둘이 있으니 먼저 따져 묻고[難], 다음에 의심을 결단[決]한다. 따져 묻는 의도는 '부처님께서 설하신 언교(言教)의 법이 소취(所取)가 아니기 때문에 헛꽃과는 달리 아예 없는 것[畢竟無]이 아니라고 한다면, 이 법은 저절로 이루어진 것이어야 한다. 상대가 없기 때문에 그것은 진여(眞如)와 같을 것이다'라는 것이다. 이와 같은 논란을 해결하기 위해서 이 계(偈)를 설하셨다. 계송의 뜻은 다음과 같다. '내가 설한 법은 명언(名言)을 끊었으므로 그 법에 본래 있고 없음, 자기와 남, 시작과 끝이 없다. 이루어짐에나 무너지짐에나 머물지 않는데, 어떻게 저절로 이루어진다고 할 수가 있겠느냐?'는 것이다. 이는 논란하는 자가 든 이유(因)가 자기주장을 증명하는 데 맞지 않는 오류(相違過)를 범했음을 드러낸다. 무슨 말인가? 법에는 이루어짐과 무너지짐이 없다. 상대가 없기 때문이다. 소취가 없는 것과 같이, 또는 진여와 같이. 이와 같은 도리로 저 논란은 성립되지 않는다. 논란이 성립되지 않으므로 의 심했던 바가 해결되었다. 『금강삼매경론』 3권(ABC, K1501 v45, p.128b01)

- 35) 고영섭은 원효가 『금강삼매경론』에서 강조한 '무생(無生)'과 '여(如)'의 관계에 주목한다. 모든 법의 모습이 본래 열반임을 자각하고, 열반이라는 명상(名相)마저 타파함으로써 도달하는 '여(如)'의 자리는, 원효 화쟁학이 도달하고자 했던 주객 미분(未分)의 일심이자 회통의 근본 자리라고 분석한다. 고영섭, 『분황 원효』 (서울: 박문사, 2015), pp. 302-403.

고영섭은 이 문답을 '언어적 사유의 종언과 실상의 자각' 과정으로 풀이한다. 부처님의 "무여시법 시법시여(無如是法 是法是如)"라는 인가는, 수행자가 관념적 지식을 통해 진리에 도달하는 것이 아니라, 모든 규정을 내려놓음으로써 본래부터 갖추어진 본각(本覺)을 현현시키는 것임을 상징한다고 평가한다. 고영섭, 『분황원효불교사상사』 (서울: 운주사, 2024), pp. 111-160.

고영섭 논문 분황 원효 『금강삼매경론』의 주요 내용과 특징 『불교철학』 (Journal for the study of Buddhist Philosophy) 제7집, pp. 119~185. 서울 : 동국대 세불연, 2020.10.31

- 36) "모든 법의 모습은 본래 열반이며, 열반과 공상(空相)도 그러하여 이러한 법들이 없으니 그 법이 여여할 것입니다." 부처님께서 말씀하셨다. "이러한 법이 없으니 그 법이 여여하다." 『금강삼매경론』 3권(ABC, K1501 v45, p.128b01)

- 37) 고영섭은 원효가 지닌 사상적 유연성을 '비빔과 속성'의 미학으로 설명하며, 특히 지장보살과 부처님의 문답을 통해 '본각'과 '시각'이 하나로 만나는 지점을 원융회통의 정수로 분석하고 있다. 고영섭, 「원효의 화쟁과 회통 인식」, 『불교학보』 제80집 (2017), p15-18쪽.

	空差別。是一味法，是法應如。反彼所執故作是問。第二答中許如所問 <sup>38)39)</sup> 。
논	<p>이 아래는 세 번째로, 「입실제품」 중에서 일어난 의심을 결단(판단하여 해결)하는 부분이다. 그곳(입실제품)에서 대력보살이 말하기를, 중생의 마음 모습[心相] 또한 여래와 같으므로, 중생의 마음에는 응당 별도의 경계가 없을 것입니다.라고 하자, 부처님께서 말씀하시기를, 그러하다. 중생의 마음에는 실로 별도의 경계가 없다. 왜냐하면 마음은 본래 깨끗하기 때문이며, 이치에는 더러움이 없기 때문이다라고 하셨다. 어떤 이가 이 글에 의지하여 다음과 같은 생각을 일으켰다. 본래 깨끗한 마음[本淨之心]이 바로 진여의 이치[如理]와 같다. 본래 청정한 자성열반(自性涅槃)인데, 만약 이 열반마저 공(空)하여 없게 만든다면, 그것은 응당 그릇된 무(無)[邪無]가 될 것이며 진여의 이치[如理]가 되지 못할 것이다.</p> <p>이러한 의심을 물리치기 위해서 (부처님께서) 모두가 여여(如)하다고 말씀하신 것이다. 글의 구성은 네 부분으로 나뉜다. 첫째는 묻는 것[問], 둘째는 허락함[許], 셋째는 이해함[領], 넷째는 서술하여 이룸[述]이다. 첫째, 묻는 의도는 다음과 같다. 만약 공(空)의 의미로 본다면, 일체 제법의 모습은 곧 본래 청정한 열반이다. 다시 열반과 그 공한 모습(空相)까지 융합해버리면, 곧 열반이라는 차별도 없고 공하다는 차별도 없게 된다. 이것이 (모두 평등한) 일미(一味)의 법이니, 이 법은 마땅히 여여(如)해야 한다. 그(의심하는 자)가 집착하는 바를 되받아치기 위해 이와 같이 물은 것이다.</p>
p.668.a20.~ a22.	地藏菩薩言：不可思議 如是如相非共不共，意取業取即皆空寂，空寂心法俱不俱取，亦應寂滅 <sup>40)41)</sup> 。

38) 고영섭은 원효가 『금강삼매경론』에서 ‘본래청정’과 ‘여(如)’를 연결한 지점에 주목한다. 이는 열반을 하나의 실체로 규정하려는 집착과 그것이 공할 때 발생하는 허무주의(사무)를 동시에 극복하는 중도적 회통이며, 주객의 미세한 분별이 사라진 일심의 본연을 드러내는 것이라고 분석한다. 고영섭, 『분황원효』 (서울: 박문사, 2015), pp. 302-403.

고영섭은 이 문답을 ‘본각(本覺)의 여실한 현현’으로 풀이한다. 별도의 경계가 없음을 자각하고 ‘여(如)’에 합치되는 것은, 수행자가 관념적 지식을 축적하는 것이 아니라 자신의 마음 본바탕이 이미 완성된 공덕의 무더기임을 확인하는 실천적 전환임을 강조한다. 고영섭, 『분황원효불교사상사』 (서울: 운주사, 2024), pp. 111-160.

39) 여기서부터는 세 번째, 「입실제품(入實際品)」에서 일어난 의심을 해결하는 글이다. 「입실제품」에는 다음과 같은 내용이 있다. 대력보살(大力菩薩)이 “중생의 심상(心相)은 여래(如來)와 같으므로 중생의 마음에는 다른 경계가 없을 것입니다” 하자 부처님께서 답하셨다. “그렇다. 중생의 마음에는 실로 다른 경계가 없다. 왜냐하면 마음이 본래 깨끗하기 때문이며, 이치에는 더러움이 없기 때문이다” 혹은 이 글을 보고 이런 의심을 내는 자가 있을 것이다. ‘본래 깨끗한 마음이란 바로 이치와 같다[如理]. 본래 청정한 자성열반(自性涅槃)이거늘, 열반을 또 공하여 없게 만든다면 그것은 그릇된 무[邪無]가 될 것이다’라고. 이러한 의심을 몰아내기 위해 모두 여여하다고 말씀하셨다. 글에 네 부분이 있다. 묻고 [問], 허락하고[許], 이해하고[領解], 결론짓는[述] 부분이다. 첫째, 묻는 의도는 다음과 같다. ‘공(空)의 이치로 본다면 모든 법의 모양은 『금강삼매경론』 3권(ABC, K1501 v45, p.128b01) 본래 청정한 열반이다. 다시 열반과 그 공한 모양을 융합하면 열반과 공(空)의 차별이 없어져 일미법(一味法)이므로 이 법은 여여한 것이리라’ 이렇게 고집하는 것에 반론을 펴기 위해 물음을 던진 것이다. 둘째, 답에서는 물은 그대로라고 허락을 하신다. 『금강삼매경론』 3권(ABC, K1501 v45, p.129a01)

경	<p>지장보살이 아뢰었다. 가히 생각으로 헤아릴 수 없사옵니다.(불가사의) 이와 같이 여여한 모습[如相]은 (주관과 객관이) 함께하는 것도 아니요, 함께 하지 않는 것도 아니며, 생각으로 취하거나[意取] 업으로 취하는 것[業取]이 곧 모두 공하고 고요합니다[空寂]. 공하고 고요한 마음의 법은 (능취와 소취가) 갖추어지거나 갖추어지지 않았다고 취하는 것까지도 또한 마땅히 적멸해야 합니다.</p>
---	---

- 40) 고영섭은 지장보살의 ‘비공비불공’ 선언에 주목하며, 이를 원효가 강조한 ‘주객 미분(未分)의 일심’이 실천적으로 구현된 경지로 분석한다. 의취와 업취라는 인식의 주관성과 객관성이 동시에 소멸함으로써 도달하는 적멸은 화쟁적 회통의 최종적 지향점이라 평가한다. 고영섭, 『분황 원효』 (서울: 박문사, 2015), pp. 302-403.
- 고영섭은 ‘비움의 속성’ 과정으로 평가하며, 주객의 미세한 분별마저 사라진 적멸의 상태가 곧 본각과 시각이 원융하게 만나는 지점임을 역설한다. 고영섭, 『분황원효불교사상사』 (서울: 운주사, 2024), pp. 111-160.
- 고영섭은 이 대목을 ‘인식의 완전한 속성’ 과정으로 풀이한다. 마음과 법이 함께 적멸해야 한다는 주장은, 수행자가 도달해야 할 최종 지위가 ‘공(空)’이라는 관념에 머무는 것이 아니라, 그 관념조차 비워내어 본래의 본각(本覺)을 현현시키는 것임을 강조한다. 고영섭, 『분황원효불교사상사』 (서울: 운주사, 2024), pp. 111-160.
- 41) “불가사의 하나이다. 이와 같이 여여한 모양은 함께하는 것[共]도 함께하지 않는 것[不共]도 아니며, 뜻으로 취한 것[意取]과 업으로 취한 것[業取]이 모두 공적(空寂)하며, 공적인 마음법은 구취(俱取)·불구취(不俱取)도 적멸할 것입니다.” 『금강삼매경론』 3권(ABC, K1501 v45, p.129a01)
- 42) •고영섭은 원효가 『금강삼매경론』에서 전개한 ‘쌍유쌍차(雙有雙遮)’의 논법이 결국 ‘일심(一心)’이라는 절대적 원천으로 돌아가는 고도의 회통 전략이라고 분석한다. 특히 의취와 업취를 평등하게 공(空)으로 돌리는 대목은, 원효 사상이 이론적 유식(唯識)을 넘어 실천적 여래장 사상으로 속성되는 지점임을 역설한다. 고영섭, 『분황 원효』 (서울: 박문사, 2015), pp. 302-403.
- 고영섭은 원효가 『금강삼매경론』에서 전개한 ‘쌍견(雙遣)’의 논리에 주목한다. 이는 생사와 열반이라는 이항대립을 동시에 부정함으로써 역설적으로 일심의 전체성을 회복하는 고도의 화쟁 전략이며, 물리친 자리(遣處)의 무이성(無二性)을 강조함으로써 주객 미분의 일심을 확립한다고 평가한다. 고영섭, 『분황 원효』 (서울: 박문사, 2015), pp. 302-403.
- 고영섭은 이 대목을 인식의 속성을 통한 절대 중도의 현현으로 풀이한다. 마음의 법이 하나를 지키지 않는다는 불수일(不守一)의 논리는, 수행자가 관념적 지식에 머물지 않고 현실의 생사와 열반을 자유자재로 넘나드는 무애행(無碍行)의 존재론적 토대가 된다고 역설한다. 고영섭, 『분황원효불교사상사』 (서울: 운주사, 2024), pp. 111-160.
- 43) 이는 셋째로 지장보살이 이해한 부분인데, 숨은 논란을 제거하기 위해 한 말이다. 혹시 앞 설명을 듣고 이렇게 따질 사람이 있을지 모른다. ‘본래 열반(涅槃)이 이미 일여(一如)한데, 만약 열반과 그 공상(空相)을 융합하면 제2의 여(如)가 될 것이다. 이와 같은 두 가지 여(如)가 함께하는가, 함께하지 않는가? 함께 한다면 두 개가 병립하므로 여여한 이치가 아닐 것이며, 함께하지 않는다면 오직 하나의 여(如)이기 때문에 공을 덧붙일 필요가 없을 것이다’라고. 이런 논란을 제거하기 위해 ‘함께 하는 것도 함께하지 않는 것도 아니라’ 하였다. ‘함께하는 것이 아니라’ 함은 두 가지 여[二如]가 없기 때문이며, ‘함께하지 않는 것도 아니라’ 함은 둘 다 없애기 위해서이다. 없앤 것은 둘이지만 없앤 곳은 둘이 없다. 그러므로 저들의 논란은 이치에 맞지 않는다. ‘뜻으로 취한 것과 업으로 취한 것이 모두 공적하다’ 함은 둘 다 없었으나 없앤 곳은 둘이 없음을 드러내는 구절이다. ‘뜻으로 취함[意取]’이란 열반을 가리킨다. 적멸을 연하는 마음으로 취하는 것이기 때문이다. ‘업으로 취함[業取]’이란 생사를 말한다. 모든 번뇌의 업으로 취하는 것이기 때문이다. 이 두 가지는 모두 공하니, 공적하여 둘이 없다. ‘공적인 마음법은 구취(俱取)·불구취(不俱取)도 적멸할 것이라’ 함은, 일심법 역시 그 하나를 고수하지 않음을 밝힌 것이다. 생사와 열반은 공적하여 둘이 없으니 둘 없는 곳이 바로 일심법이다. 일심법에 의지하여 두 가지 문이 있다. 그러나 두 문을 동시에 취한다면 둘은 하나가 아니기 때문에 심(心)을 얻을 수 없다. 두 문을 폐기하여 다 취하지 않는다 해도 무(無)는 심이 아니기 때문에 심을 얻을 수 없다. 이런 뜻에서 둘 없는 마음법은 동시에 취하는 것과 동시에 취하지 않는 것에서도 적멸하다. 『금강삼매경론』 3권(ABC, K1501 v45, p.129a01)

<p>p.668,a23.~ b18.</p>	<p>此是第三領解。爲遣伏難有聞前說，作是難言本來涅槃，既是一如，若融涅槃及其空相是第二如，如是二如爲共不共。若言共者，卽非如理，有二竝故。若不共者，卽不更空，唯一如故。爲遣是難故，言非共不共。非共者，無二如故。非不共者，有雙遣故。所遣雖雙遣處無二，故彼所難皆不應理。意取業取卽皆空寂者，是顯雙遣遣處無二。言意取者，所謂涅槃緣寂滅心之所取故。言業取者，卽是生死諸煩惱業之所取故。此二皆空，空寂無二。空寂心法俱不俱取亦應寂滅者，明一心法亦不守一，生死涅槃空寂無二。無二之處是一心法。依一心法有二種門：然俱取二門，卽不得心，二非一故。若癡二門不俱而取，亦不得心無非心故。由是義故，無二心法俱不俱取亦應寂滅(42)43)。</p>
<p>논</p>	<p>이것은 세 번째, 곧 이해를 드러내는 부분(領解)이다. 앞에서 설한 내용을 듣고 생기는 잠재적 반론을 제거하기 위해 이와 같은 문제를 제기한다. 즉, 본래 열반이 이미 하나의 여(如)라면, 열반과 그 공의 모습을 융합하여 또 하나의 여를 세운다면 이렇게 해서 두 개의 여가 생기게 되는데, 이 두 여는 서로 같은 것인가, 다른 것인가? 만약 같다고 하면, 둘이 나란히 존재하게 되므로 이치에 맞지 않고, 만약 다르다고 하면, 이미 하나의 여만 있으므로 다시 공을 말할 수 없게 된다. 이러한 반론을 제거하기 위해 같지도 않고 같지 않지도 않다(非共不共)라고 말한 것이다. 같지 않다고 하는 것은 두 개의 여가 없기 때문이고, 같지 않지도 않다고 하는 것은 두 가지를 모두 부정하는 작용(雙遣)이 있기 때문이다. 이처럼 두 가지를 모두 부정하지만 그 부정되는 자리에는 둘이 따로 존재하지 않으므로, 앞서의 반론은 모두 성립하지 않는다. 의식으로 취하는 것과 업으로 취하는 것이 모두 공적하다는 것은 이러한 이중 부정의 자리에는 둘이 없음을 드러낸 것이다. 여기서 의취(意取)란 열반을 적멸한 마음이 대상으로 취하는 것을 말하고, 업취(業取)란 생사에서 일어나는 번뇌와 업이 대상을 취하는 것을 말한다. 이 두 가지는 모두 공하여 공적함에 있어서 둘이 아니다. 공적한 마음의 법은 함께 취할 수도 없고, 따로 취할 수도 없으며 또한 마땅히 적멸이다라는 것은 일심의 법이 하나에 머무는 것도 아님을 밝힌 것이다. 생사와 열반은 공적함에 있어서 둘이 아니며, 이 둘이 없는 자리야말로 곧 하나의 마음 법이다. 이 하나의 마음 법에 의지하여 두 가지 문이 있다. 그런데 두 문을 함께 취하면 마음을 얻을 수 없으니, 둘은 하나가 아니기 때문이다. 또 두 문을 버리고 따로 취해도 마음을 얻을 수 없으니, 마음이 아닌 것이 없기 때문이다.</p> <p>이러한 이유로 둘이 아닌 마음의 법은 함께 취할 수도 없고 따로 취할 수도 없으며, 마땅히 적멸이라고 해야 한다.</p>
<p>p.668,b19.~ b21.</p>	<p>於是，尊者而說偈言：一切空寂法 是法寂不空 彼心不空時是得心不有(44)45)。</p>

경	이에 혼자께서 계송으로 말씀하셨다. 일체 모든 공적인 법은 그 법이 고요하지만 완전히 없는 것은 아니며, 그 마음이 공하지 않다고 여길 때에야 비로소 그 마음이 있지 않음을 알게 된다.
---	---

p.668,b22.~ c3.	此是第四，如來述成。一切空寂法者，生死涅槃一切空寂之法。是法寂不空者，無二之心法非都無法故。雖非無法而不是有，是故解心不空之時，是時得知心之不有。所以前說俱不俱取，皆應寂滅者，不違道理也 <sup>46)47)</sup> 。
논	이 대목은 네 번째로, 여래께서 앞의 가르침을 확인하여 완성해 주시는[述成] 부분이다. 일체의 공적인 법(一切空寂法)이라 함은 생사와 열반에 이르는 모든 법이 본래 공하고 고요함을 이르는 것이요, 그 법이 고요하되 공하지 않다(是法寂不空)는 것은 둘이 없는 마음의 법[無二心法]이 도무지 아무것도 없는 허무한 상태[都無法]는 아니기 때문이다. 비록 아무것도 없는 것은 아니나 그렇다고 해서 (망령되어 집착할 수 있는) 있는 것[有]도 아니니, 그러므로 마음의 도리를 깨쳐서 공하지 않다고 이해하는 바로 그때 마음이라는 실체가 (따로) 존재하지 않음[不有]을 비로소 알게 되는 것이다. 이러한 까닭에 앞에서 (두 가지 문을) 모두 취하거나 취하지 않는 마음마저도 마땅히 적멸해야 한다고 설한 것이 참된 도리에 어긋남이 없는 것이다.

- 44) 『금강삼매경』의 이 계송은 원효가 지향하는 ‘일심(一心)’의 역동적 성격을 극명하게 보여준다. 원효는 ‘시법적불공(是法寂不空)’을 통해 공(空)이 곧 존재의 완전한 소멸이 아님을 역설하며, 존재의 본질이 적멸 속에서도 여여하게 살아 있음을 논증한다. 특히 ‘시득심불유(辨得心不有)’의 논리는 깨달음을 하나의 소유물이나 고정된 실체로 파악하려는 수행자의 미세한 아집을 타파한다. 고영섭은 이를 “비움의 끝에서 마주하는 존재의 원형”으로 평가하며, 주객의 분별이 사라진 자리에서 비로소 본각(本覺)의 진면목이 드러나는 원융회통의 극치라고 분석한다. 고영섭, 『분황 원효』 (서울: 박문사, 2015), pp. 302-403.
- 고영섭은 부처님의 ‘적불공(寂不空)’ 선언을 원효 화쟁학의 실천적 토대라 평가한다. 모든 대립이 해소된 적멸의 자리가 결코 단멸(斷滅)이 아님을 증명함으로써, 원효는 일심의 실재성을 확보하고 이를 통해 중생 구제의 무애행(無碍行)을 가능케 한다고 분석한다. 고영섭, 『분황 원효』 (서울: 박문사, 2015), pp. 376-380.
  - 고영섭은 이 계송을 ‘인식의 전회를 통한 절대 긍정’으로 풀이한다. 마음이 공하지 않음을 아는 것이 곧 마음이 있지 않음을 아는 것이라는 논리는, 수행자가 관념의 유희를 넘어 실상 그 자체와 합치되는 ‘여(如)’의 경지를 상징한다고 역설한다. 고영섭, 『분황원효불교사상사』 (서울: 운주사, 2024), pp. 111-160.
- 45) 공적인 모든 법, 이 법은 적멸하나 공하지 않으니 저 마음이 공하지 않을 때 마음이 있지 않음을 얻는다. 『금강삼매경론』 3권(ABC, K1501 v45, p.129a01)
- 46) 고영섭은 원효가 본 주석에서 강조한 ‘비도무법(非都無法)’의 논의가 허무적 단멸공을 극복하고 실천적 주체로서의 일심을 확립하는 핵심 근거라고 분석한다. 또한 고영섭은 이를 통해 원효가 이론적 회통을 넘어 수행자가 도달해야 할 최종적 적멸의 경지를 ‘불공(不空)과 불유(不有)의 원융’으로 제시했다고 평가한다. 고영섭, 『분황 원효』 (서울: 박문사, 2015), pp. 302-403.

p.668, c4.~c8.	‘爾時，地藏菩薩言：是法非三諦，色空心亦滅。是法本滅時，是法應是滅。於是，尊者而說偈言：法本無自性 由彼之所生 不於如是處而有彼如是(48)49)。
경	그때 지장보살이 아뢰었다. 이 법은 삼제(三諦)에 속하지 않으며, 색과 공과 마음 또한 모두 소멸한다. 이 법이 본래부터 소멸한 것이라면, 이 법은 마땅히 완전히 소멸한 것이어야 한다. 이에 존자가 계송으로 말씀하시기를. 법은 본래 자성이 없고, 저것(본각)에 의해 생겨난 것이다. 이와 같은 차별의 자리에서는 저와 같은 그것(참된 하나의 깨달음)이 존재하지 않는다.

p.668, c9.~ p.669, a9.	此是第四，決本覺利品中起疑。彼言無住菩薩言：一切境空，一切身空，一切識空，覺亦應空。佛言：可一覺者，不毀不壞決定性，非空非不空，無空不空。依此述文，於彼生疑云，若是一心亦不是有故。寂滅者，何故前說一覺不，壞故不同彼色心之空？今乘是疑故作是問：是法非三諦者，即前頌說，是一心法非色心空，故非三諦。然三諦門，略有三種：一者色諦心諦第一義諦，二者有諦無諦中道第一義諦，三者如此品中，後文所說。今此問意，且依初門，色空心亦滅者，是法既非三諦攝故，色相本空心，亦寂滅是色心。法本寂滅時，是一心法應同寂滅，即前偈言，心不有故。是即前說不同空者，徒爲虛談，如是疑也。頌中對此明其不同。法本無自性者，色心之法本無自性。由彼之所生者，由彼本覺之心所生，所生色心是差別
---------------------------	--

·고영섭은 원효가 『금강삼매경론』에서 제시한 ‘적불공(寂不空)’의 개념에 주목한다. 이는 대립하는 모든 명상(名相)이 사라진 적멸의 자리가 결코 단멸공(斷滅空)이 아님을 증명하는 것이며, 주객 미분의 일심이 지닌 실재성을 중도적으로 확립한 지점이라 평가한다. 고영섭, 『분황 원효』(서울: 박문사, 2015), pp. 370-376.

·고영섭은 이 대목을 ‘인식의 속성을 거친 본각(本覺)의 자각’ 과정으로 풀이한다. 마음이 ‘있는 것(有)’도 아니며 ‘없는 것(無法)’도 아니라는 통찰은, 수행자가 관념적 틀을 벗어나 일심의 무한한 공덕을 현실에서 발현하게 하는 화쟁학의 실천적 근거가 된다고 역설한다. 고영섭, 『분황원효불교사상사』(서울: 운주사, 2024), pp. 111-160.

47) 이는 네 번째, 여래께서 결론짓는 부분이다. ‘공적한 모든 법’이란 생사와 열반의 모든 공적한 법을 말한다. ‘이 법은 적멸하나 공하지 않다’ 함은 둘 아닌 심법은 아예 없는 법은 아니기 때문이다. 『금강삼매경론』 3권(ABC, K1501 v45, p.129a01)

법이 없는 것은 아니나 그렇다고 있는 것도 아니다. 그러므로 마음이 공하지 않다는 사실을 이해하는 바로 그때 마음이 있지 않다는 사실을 알게 된다. 이런 의미에서 앞서 ‘구취와 불구취가 모두 적멸일 것이라’한 말이 도리에 어긋나지 않는다. 『금강삼매경론』 3권(ABC, K1501 v45, p.129b01)

48) 고영섭은 지장보살의 ‘비삼제(非三諦)’ 선언이 교학적 틀에 갇힌 관념 불교를 타파하고 실천적 적멸의 세계로 나아가는 전회라고 분석한다. 특히 ‘색공심(色空心)’이 모두 멸한다는 대목을 주객의 이분법이 완전히 소멸된 ‘숙성된 일심’의 발현으로 보며, 이를 통해 원효가 완성하고자 했던 화쟁의 종교적 실상을 고찰한다. 고영섭, 『분황 원효』(서울: 박문사, 2015), pp. 302-403.

고영섭은 부처님의 계송 중 ‘무자성(無自性)’과 ‘소생(所生)’의 관계를 ‘비빔의 역설’로 풀이한다. 재료 자체의 고집(자성)이 사라질 때 비로소 전체의 맛(연기적 실상)이 살아나듯, 법의 무자성을 깨닫는 자리에서만 역설적으로 여여한 진리의 모습이 현현한다는 것이다. 고영섭, 『분황원효불교사상사』(서울: 운주사, 2024), pp. 111-160.

49) “이 법은 3제(諦)가 아니니 색이 공하고 심도 적멸합니다. 이 법[색법·심법]이 본래 적멸해 있을 때 이 법[본각]도 적멸할 것입니다.” 그러자 존자께서 계송으로 말씀하셨다. 법은 본래 자성(自性)이 없고 저것(본각)으로 말미암아 생긴 것이니 이런 곳에는 저런 것이 있지 않네. 『금강삼매경론』 3권(ABC, K1501 v45, p.129b01)

	<p>相，彼本覺心離相離性。不於如是差別之處，而有如彼離相一覺。是故空此色心差別相時，不得同遣離相一覺。由是道理前非虛說<sup>50)51)</sup>。</p>
<p>단</p>	<p>이것은 네 번째로, 본각리품에서 일어난 의심을 해결하는 부분이다. 그 의심은 다음과 같다. 무주보살이 말하기를, 일체 경계는 공하고, 일체 몸도 공하며, 일체 식도 공하니, 깨달음 또한 마땅히 공해야 한다고 하였다. 부처께서 말씀하셨다. 그 하나의 깨달음은 무너지지도 않고 파괴되지도 않는 결정된 성품이며, 공도 아니고 공하지 않은 것도 아니며, 공함도 없고 공하지 않음도 없다. 이 설명에 의거하여 이와 같은 의심이 생긴다. 만약 이 하나의 마음도 또한 있는 것이 아니라면 적멸한 것인데, 어째서 앞에서는 이 하나의 깨달음이 무너지지 않는다고 하여 색과 마음이 공한 것과 같지 않다고 말한 것인가? 이 의심을 바탕으로 이 질문이 제기된 것이다. 이 법은 삼제에 속하지 않는다는 것은 곧 앞의 계송에서 말한 바와 같이, 이 하나의 마음의 법은 색과 마음이 공한 것과는 다르기 때문에 삼제에 속하지 않는다는 뜻이다. 삼제의 구분에는 대략 세 가지가 있다. 첫째, 색제·심제·제일의제, 둘째, 유제·무제·중도 제일의제, 셋째, 이 품의 뒤에서 말하는 방식이다. 여기서 이 질문의 뜻은 먼저 첫 번째 구분에 의거한 것이다. 색과 공과 마음 또한 소멸한다는 것은 이 법이 이미 삼제에 포함되지 않기 때문에, 색의 모습은 본래 공하고 마음 또한 적멸하여 결국 색과 마음이 모두 소멸함을 의미한다. 만약 법이 본래 적멸한 것이라면 이 하나의 마음의 법도 또한 함께 적멸해야 할 것이니, 이는 앞의 계송에서 마음은 존재하지 않는다고 한 것과 같다. 그렇다면 앞에서 이것이 공과 같지 않다고 한 말은 헛된 말이 되는 것이 아닌가 이와 같은 의심이다. 계송에서는 이에 대해 그 차이를 밝힌다. 법은 본래 자성이 없다는 것은 색과 마음의 법은 본래 자성이 없다는 뜻이다. 저것에 의해 생겨난다는 것은 그 본각의 마음에 의해 생겨난다는 뜻이다. 이렇게 생겨난 색과 마음은 차별된 모습이며, 그 본각의 마음은 모습도 없고 성질도 떠난 것이다. 따라서 이러한 차별된 자리에서는 저와 같은 모습을 떠난 하나의 깨달음이 존재하지 않는다. 그러므로 색과 마음이라는 차별된 모습을 공하게 할 때, 그와 함께 모습을 떠난 하나의 깨달음까지 같이 없애버릴 수는 없다. 이러한 이치로 보건대 앞에서 한 말은 결코 헛된 것이 아니다.</p>

50) 고영섭은 원효가 『금강삼매경론』에서 본각(本覺)의 성품을 ‘불훼불괴(不毀不壞)’라 정의한 점에 주목한다. 이는 현상적 색심(色心)의 공성과 근원적 일심(一心)의 불공성(不空性)을 논리적으로 분별함으로써, 허무주의적 단멸공을 극복하고 실천적 깨달음의 근거를 확립하려는 원효만의 독창적인 회통 논리이다. 고영섭, 『분황 원효』 (서울: 박문사, 2015), pp. 302-403.

고영섭은 이를 ‘비빔의 본체’에 비유한다. 각종 재료(색심)가 어우러져 맛을 내되 그 재료들의 형체가 녹아 없어진다 하더라도, 그 맛을 갈무리하고 있는 비빔의 근원적 성품(일심)은 사라지지 않는 것과 같다는 설명이다. 이를 통해 원효는 본각이 어떻게 시각의 수행 속에서도 변치 않는 결정성(決定性)으로 존재하는지를 증명하고 있다. 고영섭, 『분황원효불교사상사』 (서울: 운주사, 2024), pp. 111-160.

p.669.a10.~ a13.	‘爾時，地藏菩薩言：一切諸法無生無滅，云何不一？於是，尊者而說偈言：法住處無在 相數空故無 名說二與法是即能所取 <sup>52)53)</sup> 。
경	그때 지장보살이 아뢰었다. 일체 모든 법이 생김도 없고 멸함도 없다면, 어찌하여 하나가 아닌가? 이에 존자께서 계송으로 말씀하시기를. 법이 머무는 곳은 정해진 장소가 없으니, 상(相)과 수(數)가 공(空)하여 존재하지 않기 때문이라. 이름[名]과 설명[說], 그리고 둘[二]과 법(法)이라 하는 것들은, 이것이 곧 능취(能取)와 소취(所取)니라.

- 51) 이는 네 번째 결단으로서 「본각리품(本覺利品)」에서 일어난 의심을 풀어준 부분이다. 「본각리품」에 이런 내용이 나온다. 무주보살(無住菩薩)이 “모든 경계가 공하며, 모든 몸이 공하며, 모든 식(識)이 공하다면 각(覺)도 공해야 할 것입니다”하자, 부처님께서 “일각(一覺)이라고 할 만한 것은 훼손되거나 무너지지 않는다. 결정한 성품이기 때문이다. 공도 아니고 공 아닌 것도 아니어서, 공이다 불공이다 할 것이 없다”라고 하셨다. 이 글을 빌미로 거기에 이런 의심을 낼 수 있다. ‘일심 역시 있는 것이 아니라서 적멸하다면, 어째서 앞에서는 일각은 무너지지 않기 때문에 색(色)과 심(心)의 공한 것과는 다르다고 하였는가?’라고. 여기서는 이렇게 의심할 소지가 있기 때문에 이런 질문을 던져 본 것이다. ‘이 법은 3제가 아니라’ 함은 앞 계송에서 ‘일심법은 색·심과 같은 식으로 공한 것이 아니라’고 했기 때문에 3제(諦)가 아니라고 하였다. 그러나 삼제의 문(門)에는 대략 다음과 같은 세 가지가 있다. 첫째는 색제(色諦)와 심제(心諦)와 제일의제(第一義諦)이다. 둘째는 유제(有諦)와 무제(無諦)와 중도제일의제(中道第一義諦)이다. 셋째는 이 품(品) 중 뒤의 글에서 설한 것과 같다. 지금 묻는 뜻은 이 세 가지 중 첫째 문에 의거하고 있다. ‘색이 공하고 심도 적멸하다’ 함은 이 법[一心法]이 이미 3제에 속하는 것이 아니기 때문이다. 색상(色相)이 본래 공하고 심(心)도 적멸(寂滅)이므로 이 색법과 심법이 본래 적멸할 때 일심법도 마땅히 적멸과 같을 것이다. 그렇다면 앞의 계송에서 ‘마음이 있지 않다’고 했으므로 곧 앞에서 말한 ‘공과 같지 않다’고 한 것은 헛된 말이 될 뿐이다. 이와 같이 의심하는 것이다. 이러한 의심을 물리치기 위해 이 계송에서는 그것과 같지 않음을 밝혔다. ‘법은 본래 자성이 없다’ 함은 색법(色法)과 심법(心法)이 본래 자성이 없다는 말이다. ‘저로 말미암아 생긴 것’이라 함은 저 본각(本覺)의 마음으로 말미암아 생긴 것이란 뜻이다. 생긴 색과 심은 차별상(差別相)인데 저 본각의 마음은 형상과 성품을 떠나 있다. 그러므로 이렇게 차별된 곳에는 저렇게 형상을 떠난 일각(一覺)이 있지 않다. 따라서 이 색과 심의 차별상을 공(空)하게 할 때, 형상을 떠난 일각마저 같이 쫓아버릴 수는 없다. 이러한 도리로 보건대 앞에서 한 말은 헛말이 아니다. 『금강삼매경론』 3권(ABC, K1501 v45, p.130a01)
- 52) 고영섭은 부처님의 계송 중 ‘법주처무재(法住處無在)’에 주목하며, 원효가 강조한 일심(一心)이 결코 고착된 공간이나 특정 교리에 머물지 않는 역동적인 회통의 장임을 역설한다. 특히 ‘명설(名說)’을 능소(能所)의 작용으로 규정한 대목은 언어적 규정을 넘어선 실상의 세계를 드러내려는 화쟁 논리의 정점이라 평가한다. 고영섭, 『분황 원효』 (서울: 박문사, 2015), pp. 302-403.  
고영섭은 이 문답을 ‘비빔의 비유’로 다시금 풀이한다. 비빔밥 속의 재료들이 이름과 형체(名相)를 고집하지 않을 때 비로소 ‘하나의 맛’이 완성되듯, 수행자가 진리라는 이름조차 내려놓을 때 비로소 불생불멸의 일심과 하나가 될 수 있다는 것이다. 이는 곧 본각(本覺)의 세계에 진입하는 인식적 전회를 의미한다. 고영섭, 『분황원효불교사상사』 (서울: 운주사, 2024), pp. 111-160.
- 53) 그 때 지장보살이 아뢰었다. “모든 법이 생함도 없고 멸함도 없다면 어째서 동일하지 않나이까?” 이에 존자께서 계송으로 말씀하셨다. 법이 머무는 곳은 아무데도 없으며 상(相)과 수(數)는 공하므로 없는 것이다. 명(名)과 설(說), 이 두 가지와 법은 능취(能取)와 소취(所取)이니라. 『금강삼매경론』 3권(ABC, K1501 v45, p.130a01)
- 54) 고영섭은 원효가 『금강삼매경론』에서 ‘하나(一)’라는 숫자적 관념마저 능소(能所)의 취착으로 규정하여 해체한 지점에 주목한다. 이는 일심(一心)을 고정된 실체로 파악하려는 존재론적 집착을 근원적으로 차단하는 것이며, 모든 명상(名相)이 끊어진 자리에서 비로소 진정한 화쟁적 회통이 완성됨을 논증한 것이라 평가한다. 고영섭, 『분황 원효』 (서울: 박문사, 2015), pp. 302-403.  
고영섭은 이 대목을 ‘비움의 극치’로 설명한다. 그에 따르면, 원효는 ‘일미(一味)’라는 표현을 쓰면서도 그 일미가 언어나 숫자에 갇히는 것을 경계했다. 이는 본각(本覺)의 세계가 명설(名說)을 초월해

<p>p.669, a14.~b8.</p>	<p>此是第五，決無生行品中起疑。彼言：緣起非生，緣謝非滅，在無有處，不見所住，決定性故。是決定性不一不異，有依彼文而起疑云，色心等法無生無滅，即是平等決定實性，是即橫無色心之差，縱無生滅之別。無差無別，應是一味，不異可爾。云何不一？頌中對此顯不一義。法住處無在者，諸法之住及所住處皆無所有故。相數空故無者，色心等相一異等數悉空故無也。相數既，無那得有一？又無色故，即無心相，既非異者，如何是一而有名說之二？及有所說法者，是即能取，妄心所取，非如實義，有一二等，言名說者，名是詮用，意，識所取，說是語聲，耳識所了。若言是一即有此二。於中亦有所詮之法，如是等數妄心所取，非彼實義，有如是數，云何於中存一味耶<sup>54)55)</sup>？</p>
<p>단</p>	<p>이것은 다섯 번째로, 무생행품에서 일어난 의심을 해결하는 부분이다. 그 의심은 다음과 같다. 연기에 의해 일어나는 것은 생겨나는 것이 아니고, 연이 사라진다고 해서 없어지는 것도 아니며, 아무것도 없는 자리에서는 머무는 바를 볼 수 없으니, 이것이 결정된 성품이기 때문이다. 이 결정된 성품은 하나도 아니고 다름도 아니다. 그런데 이 글에 의거하여 다음과 같은 의심이 생긴다. 색과 마음 등의 법이 생겨남도 없고 멸함도 없다면, 곧 평등한 결정적 실성이다. 이것은 가로로 보면 색과 마음의 차이가 없고, 세로로 보면 생과 멸의 구별도 없다. 차이도 없고 구별도 없다면, 마땅히 하나의 맛(一味)이어야 할 것이다. 다르지 않은 것은 그렇다 하더라도, 어찌하여 하나가 아닌가? 계송에서는 이에 대해 “하나가 아님”을 드러낸다. 법이 머무는 곳이 없다는 것은 모든 법의 머무름과 그 머무는 곳이 모두 존재하지 않기 때문이다. 상과 수가 공하여 없다는 것은 색과 마음 등의 모습, 하나와 다름 등의 수(數)가 모두 공하여 존재하지 않음을 말한다. 이미 이러한 상과 수가 없는데, 어찌하여 하나가 성립할 수 있겠는가? 또 색이 없으므로 곧 마음의 모습도 없게 된다. 이미 다르지 않다면, 어떻게 하나라고 하면서 이름으로 둘을 말할 수 있겠는가? 또 말해지는 법이라는 것도 곧 능취이며, 망심이 취한 것일 뿐이다. 참된 의미에서는 하나나 둘과 같은 구분은 존재하지 않는다. 여기서 이름으로 말한다는 것은, 이름은 뜻을 드러내는 작용으로 의식이 취하는 것이고, 말한다는 것은 소리로서 귀의식이 인식하는 것이다. 만약 하나라고 말한다면 이미 이러한 둘(이름과 말)이 생긴다. 그 안에는 또한 설명되는 법이 있게 되니, 이와 같은 수(數)와 구분은 모두 망심이 취한 것이며 참된 뜻이 아니다. 이와 같은 구분이 존재하지 않는데, 어찌 그 가운데서 하나의 맛을 세울 수 있겠는가?</p>

있음을 밝힘으로써, 수행자가 도달해야 할 최종적 지향점이 관념적 통합이 아닌 실천적 적멸임을 시사한다. 고영섭, 『분황원효불교사상사』(서울: 운주사, 2024), pp. 111-160.  
고영섭 논문 분황 원효 『금강삼매경론』의 주요 내용과 특징 『불교철학』(Journal for the study of Buddhist Philosophy) 제7집, pp. 119~185. 서울 : 동국대 세불연, 2020.10.31

<p>p.669, b9.~b18.</p>	<p>爾時，地藏菩薩言：一切諸法相不住於二岸，亦不住中流，心識亦如是。云何諸境界從識之所生？若識能有生是識，亦從生，云何無生識能生有所生？於是，尊者而說偈言：所生能生二 是二能所緣 俱本名自無取有空華幻。識生於未時 境不是時生於境生未時 是時識亦滅。彼即本俱無亦不有無有 無生識亦無 云何境從有<sup>56)57)</sup></p>
<p>경</p>	<p>그때 지장보살이 아뢰었다. 일체 모든 법의 모습은 두 언덕(생과 멸)에도 머무르지 않고, 또 가운데 흐름에도 머무르지 않는다. 마음과 식도 또한 이와 같다. 그렇다면 어찌하여 모든 경계가 식으로부터 생겨나고 만약 식이 능히 어떤 것을 낳는다면 그 식 또한 다른 것으로부터 생겨난 것이어야 할 텐데, 어찌하여 생겨남이 없는 식이 생겨난 것을 낳는다고 할 수 있습니까? 이에 존자께서 계송으로 말씀하시기를. 생겨난 것과 생겨나게 하는 것, 이 둘은 곧 능연과 소연이니, 그 둘은 본래 이름만 있을 뿐 자성이 없으며, 있는 것으로 취하는 것은 허공의 꽃이나 환상과 같다. 식이 아직 생기지 않았을 때에는 경계도 그때 생기지 않으며, 경계가 아직 생기지 않았을 때에는 그때 식 또한 멸한다. 그 둘은 본래 함께 없으며, 또한 있거나 없다고도 할 수 없다. 생겨남이 없는 식은 또한 존재하지 않으니, 어찌 경계가 거기서부터 생겨날 수 있겠는가?</p>

55) 이것은 다섯 번째, 「무생행품(無生行品)」에서 일어난 의심을 해결한 것이다. 「무생행품」에는 이런 내용이 있다. “연(緣)이 일어난다[起]고 해서 생하는 것도 아니고, 연이 없어진다[謝]고 해서 멸하는 것도 아니다. 존재가 처소를 갖는 것이 아니라서 머무는 것을 보지 못하니, 결정성(決定性)이기 때문이다. 이 결정성은 동일한 것도 아니고 다른 것도 아니다.” 이 글을 보고 이런 의심을 낼 수 있다. ‘색(色)·심(心) 등의 법은 생함도 없고 멸함도 없으니 평등하고 결정한 실성(實性)이다. 이는 횡적으로 색·심의 차이가 없고, 종적으로 생·멸의 구별이 없음을 의미한다. 차이가 없고 구별이 없다면 일미(一味)로서 다르지 않다는 것은 마땅하겠지만 어째서 동일하지 않다고 하느냐?’ 하는 의심이다. 송(頌)에서는 이에 대하여 동일하지 않다는 뜻을 나타낸다. ‘법이 머무는 곳은 아무데도 없다’ 함은 모든 법의 머무름과 머무는 곳이 다 있는 것이 아니기 때문이다. ‘상(相)과 수(數)는 공하므로 없는 것’이라 함은 색심(色心) 등의 상(相)과 일(異) 등의 수(數)가 다 공하므로 없다는 것이다. 상과 수가 이미 없는데 어찌 하나가 될 수 있는가? 또 색(色)이 없으므로 심상(心相)도 없다. 이미 다른 것이 아니라면 어떻게 하나가 될 것인가? 그런데 ‘명(名)과 설(說) 두 가지와 설한 법이 있다’는 것은 취하는[能取] 망심(妄心)이 취한 것[所取]이지 여실한 뜻[實義]에서 하나니, 둘이니 하는 것이 아니다. ‘명(名)과 설(說)’이라 한 데서 명(名)은 설명하는 기능[詮用]으로서 의식(意識)이 취하는 것이며, 설(說)은 말소리[語聲]로서 이식(耳識)이 요별하는 것이다. 하나라고 하자니 이 두 가지가 있고, 그 가운데 설명되는[所詮] 법도 있다. 이와 같은 수(數)는 망심(妄心)이 취하는 것이지 저 실의(實義)에 이러한 수가 있는 것이 아니다. 그러니 어떻게 그 가운데 일미(一味)가 있겠는가? 『금강삼매경론』 3권(ABC, K1501 v45, p.130a01)

56) 고영섭은 부처님의 계송 중 ‘능소연(能所緣)’과 ‘명자무(名自無)’에 주목하며, 원효가 이를 통해 유식학의 인식론을 여래장 사상의 존재론으로 승화시켰다고 분석한다. 식(識)과 경계가 상호 의존하여 본래 공(空)함을 밝힘으로써, 원효는 주객의 분별이 끊어진 자리에서 비로소 일심(一心)의 본래 모습이 숙성된 진리로 드러남을 역설한다. 고영섭, 『분황 원효』 (서울: 박문사, 2015), pp. 302-403. 고영섭은 이 대목을 ‘인식의 전회’ 과정으로 평가한다. 그에 따르면, 원효는 식과 경계를 헛꽃(空華)에 비유함으로써 수행자가 취착해야 할 그 어떤 실체적 근거도 남겨두지 않는다. 이는 본각(本覺)의 세계가 ‘있음’과 ‘없음’의 변견을 모두 떠난 절대 적멸의 자리임을 보여주는 화쟁적 회통의 정수이다. 고영섭, 『분황원효불교사상사』 (서울: 운주사, 2024), pp. 111-160.

<p>p.669,b18.~ p.670,a4.</p>	<p>此是第六，決無相法品中起疑。 彼言云何生滅慮知相？ 佛言：理無可不。若有可不即生諸念，千思萬慮是生滅相。 今依後說還疑彼文，若識能生可不之境，境相還生諸念之識，即是心識有生有滅。 云何而言不住二岸？若諸心識無生無滅，云何諸識能生境界？ 乘如是疑，發如是問。不住二岸者，無生無滅故。不住中流者，而不是一故，心識既爾無生無滅。 云何可不境界從識之所生耶？若識能生境識，亦從境生。 云何無生識能生有所生？</p> <p>爲遣此疑故，說三頌。三頌之文即判爲二：初之一頌示其道理，後之二頌破相生執。 初中言，是二能所緣者，謂汝所計識是能生，境是所生，直是妄取能緣所緣，俱是本來但名無自。 若取爲有，如取空華，及取幻象，以爲實有。是故不異無生無滅。</p> <p>破中言，識生於未時境不是時生者，明識能生未有之時，所生境界于時不生也。 於境生未時是時識亦滅者，明境能生未有之時，其所生識，于時亦滅，滅者寂滅謂本來無也。</p> <p>彼即本俱無。亦不有無有者彼二能生本來俱無，既無能生亦不令有，故曰不有。不令有故後時無生，故言無有也。 無生識亦無者，既無生義，何得有識？識無有故境不從有。 此中即有二種比量：一識不生，無能生故，如望焦種。二境不起，無所從故，如從龜毛。上來六分別決疑竟<sup>58)59)</sup>。</p>
<p>논</p>	<p>이것은 여섯 번째로, 무상법품에서 일어난 의심을 해결하는 부분이다. 그 의심은 다음과 같다. 생멸하는 사유와 인식의 모습은 어떻게 설명될까?</p>

57) 그때 지장보살이 아뢰었다. “모든 법상(法相)은 양쪽 언덕[二岸]에 머물지 않으며, 중류(中流)에도 머물지 않습니다. 심식(心識)도 그러하다면 어째서 모든 경계가 식으로부터 생긴다고 하겠습니까? 만약 식이 무언가를 생겨나게 한다면 이 식도 무언가로부터 생겨난 것일텐데 어떻게 무생(無生)의 식이 무언가를 생겨나게도 하고 무엇으로부터 생겨나기도 하겠습니까?” 이에 존자께서 계송으로 말씀하셨다. 『금강삼매경론』 3권(ABC, K1501 v45, p.130a01)

소생(所生)과 능생(能生) 두 가지는  
능연(能緣)과 소연(所緣)이라  
모두 본래 이름뿐이요 자성(自性)이 없으니  
있다고 취(取)하면 헛꽃이나 허깨비니라.  
식(識)이 생기기 전에는  
경계도 그때는 생기지 않고  
경계가 생기기 전에는  
그때는 식 역시 멀해 있다.  
저 두 가지 다 본래 없는 것이라  
있게 하지 못하며 생하게 하지 못한다.  
생함이 없으니 식도 없는데  
어떻게 경계가 그것을 따라 있으랴.  
『금강삼매경론』 3권(ABC, K1501 v45, p.130b01)

부처님께서 말씀하시기를 이치에는 그렇다/그렇지 않다라고 할 것이 없다. 만약 그렇다거나 그렇지 않다고 할 것이 있다면 곧 여러 생각이 생겨나며, 수많은 사유와 분별이 바로 생명의 모습이다.

이제 뒤의 설명에 의거하여 다시 앞의 말을 의심하여 말한다. 만약 식이 그렇다/그렇지 않다는 경계를 낳고, 그 경계의 모습이 다시 여러 생각을 낳는다면, 곧 마음과 식은 생겨남과 멸함이 있는 것이 된다.

그렇다면 어찌하여 두 언덕(생과 멸)에 머물지 않는다고 하는가? 만약 모든 마음과 식이 생겨남도 없고 멸함도 없다면, 어찌하여 모든 식이 경계를 낳는다고 하는가?

이와 같은 의심에 근거하여 이 질문이 제기된 것이다. 두 언덕에 머물지 않는다는 것은 생겨남과 멸함이 없기 때문이고, 가운데에도 머물지 않는다는 것은 하나도 아니기 때문이다.

그런데 마음과 식이 이미 이와 같이 생겨남도 없고 멸함도 없다면, 어찌하여 경계가 식으로부터 생겨난다고 할 수 있는가? 만약 식이 경계를 낳는다면 그 식 또한 경계로부터 생겨난 것이어야 할 텐데, 어찌하여 생겨남이 없는 식이 어떤 생겨난 것을 낳는다고 할 수 있는가?

이 의심을 제거하기 위해 세 개의 계송을 설하셨다. 이 세 계송은 두 부분으로 나뉜다. 첫 번째 계송은 이치를 밝히고 나머지 두 계송은 상호 생성 집착을 깨뜨리는 것이다.

처음 계송 중에서 말한 이 두 가지 능연과 소연이라는 것은, 그대가 헤아린 바인 식은 능히 생겨나게 하는 것(능생)이고 대상은 생겨나는 것(소생)을 말하는데, 이는 다만 능연(인식 주체)과 소연(인식 대상)을 망령되이 취한 것일 뿐이며, 둘 다 본래 이름만 있을 뿐 자성(실체)이 없는 것이다.

만약 이것을 실제로 있는 것이라 취한다면 허공의 꽃이나 환상을 실재한다고 집착하는 것과 같다. 그러므로 이것은 생겨남도 없고 멸함도 없는 것과 다르지 않다.

깨뜨리는 내용(후반부) 가운데 식이 생겨나고 대상은 아직 생기지 않았을 때라고 말한 것은, 식이 능히 생겨나지만 (그 대상은) 아직 있지 않은 때에는, 생겨나야 할 대상이 그 시점에는 생겨나지 않음을 밝힌 것이다.

대상이 생겨나고 식이 아직 생기지 않았을 때에는 그 시점에 식 또한 소멸한다는 것은, 대상이 능히 생겨나고 (식은) 아직 있지 않은 때에는, 그 생겨나야 할 식이 그 시점에는 역시 소멸함을 밝힌 것이니, 소멸(멸)한다는 것은 적멸(寂滅)을 뜻하며 곧 본래 없다는 말이다.

이 둘은 본래 함께 없으며, 또 있다거나 없다고도 할 수 없다. 이 둘의 능생 자체가 본래 없기 때문에 어떤 것을 존재하게 하지도 못하므로 있다고 할 수 없고, 존재하게 하지 못하므로 나중에도 생겨남이 없으니 '없다'라고도 말할 수 있다.

	<p>생겨남이 없는 식도 또한 없다는 것은 이미 생겨남이 없는데 어찌 식이 있다고 할 수 있겠는가 하는 뜻이다. 식이 존재하지 않기 때문에 경계 또한 거기에서 생겨날 수 없다.</p> <p>이 가운데에는 곧 두 가지 비량(比量, 논리적 추론·증명)이 있다. 첫째는 식은 생겨나지 않는다는 것이니, 능히 생겨나게 하는 것(원인)이 없기 때문이며, 이는 마치 불에 탄 씨앗(초종)을 바라보는 것과 같다. 둘째는 대상은 일어나지 않는다는 것이니, 그것이 따라 나올 곳이 없기 때문이며, 이는 마치 거북이의 털(귀모, 본래 없는 것)로부터 나오는 것과 같다.</p> <p>이상으로 여섯 번째 분별로 의심을 해결하는 결의를 마친다.</p>
p.670,	‘爾時，地藏菩薩言：法相如是，內外俱空，境智二衆，本來寂滅。如

58) 고영섭은 원효가 『금강삼매경론』 「총지품」의 마지막 주석에서 제시한 ‘초종(焦種)’과 ‘귀모(龜毛)’의 비유에 주목한다. 이는 식(識)과 경계라는 능소의 대립을 근원적으로 소멸시킴으로써, 화쟁적 회통의 최종적 지향점이 주객의 분별이 끊어진 ‘일심의 적멸’에 있음을 논증한 것이다. 고영섭, 『분황 원효』 (서울: 박문사, 2015), pp. 302-403.

고영섭은 이 마지막 결론을 ‘화쟁학의 실천적 완성’으로 본다. 모든 의심(六分別)이 사라진 적멸의 자리는 곧 본각(本覺)이 자각되는 자리이며, 여기서 비로소 수행자는 그 어떤 경계에도 걸림이 없는 무애(無碍)의 삶으로 나아갈 수 있게 된다는 것이 고영섭의 핵심적인 해석이다. 고영섭, 『분황원효불교사상사』 (서울: 운주사, 2024), pp. 111-160.

59) 이것은 여섯 번째 「무상법품(無相法品)」에서 일어나는 의심을 해결한 부분이다. 그 품(品)에는 이런 내용이 나온다. “무엇이 생멸려지(生滅慮知)의 모양입니까?” 라는 물음에 대하여 부처님께서 “이치에는 가부(可不)가 없다. 만약 가부가 있다면 갖가지 망념[念]이 생기는 것이니, 천사만려(千思萬慮)가 바로 생멸(生滅)의 모양이다”라고 하였다. 그런데 지금 이 뒤의 말을 근거로 저 말에 이런 의심을 낼 수 있다. ‘만약 식(識)이 가부의 경계를 생기게 하고 경계의 모양이 다시 여러 가지 망념의 식을 생기게 한다면, 심식(心識)에 생멸이 있는 것이다. 그런데 어째서 양쪽 언덕에 머물지 않는다고 하는가? 모든 심식이 생함도 멸함도 없다면 어떻게 모든 식(識)이 경계를 생기게 하는가?’ 이러한 의심에서 위와 같이 물은 것이다. ‘양쪽 언덕에 머물지 않는다’ 함은 생함도 없고 멸함도 없기 때문이다. ‘중류에도 머물지 않는다’ 함은 하나도 아니기 때문이다. 심식(心識)도 이와 같아서 생하고 멸함이 없는데, 어떻게 식에서 생겨나는 가부의 경계가 있다 하겠는가? 만약 식이 경계를 생기게 한다면 식도 경계로부터 생겨날텐데, 어떻게 무생(無生)의 식이 (경계를) 생기게 하고 (경계로부터) 생겨나겠는가? 이러한 의심을 내쫓기 위하여 세 계송을 설하였다. 이 세 계송은 둘로 나누어 볼 수 있다. 첫 한 계송은 그 도리를 보여주는 것이요, 나중의 두 계송은 형상이 집착을 생기게 하는 것을 깨뜨리는 것이다. ‘이 둘은 능연과 소연이라’ 함은 ‘식(識)은 능생(能生)이고, 경계는 소생(所生)’이라는 너희들의 생각은 망심에서 취한[妄取] 능연(能緣)과 소연(所緣)이라는 것이다. 이것들은 다 본래 이름 뿐이요, 자성이 없다. 그러므로 그것을 있다고 집착한다면 헛꽃이나 환상을 실제로 있다고 집착하는 격이다. 그러므로 생겨남이 없고 멸함이 없다는 것과 다르지 않다. 집착을 깨뜨리는 가운데 ‘식(識)이 생기기 전에는 경계도 생기지 않고’라 함은 능생(能生)의 식이 아직 있지 않을 때는 소생(所生)의 경계도 그 때는 생하지 않음을 밝힌 것이다. ‘경계가 생기기 전에는 그 때는 식 역시 멸해 있다’ 함은 능생의 경계가 아직 있지 않을 때는 그 소생의 식도 그 때는 멸해 있음을 밝힌 것이다. 멸(滅)이란 적멸(寂滅)로서 본래 없음을 뜻한다. ‘저 두 가지 다 본래 없는 것이라 있게 하지 못하며[不有] 생하게 하지 못한다[無有]’ 함은 저 두 가지 능생이 본래 다 없는 것이라, 이미 무언가를 생기게 할 능력(能生)이 없다면 있게 하지 못하는 것이므로 ‘불유(不有)라 하였고, 있게 하지 못하므로 다음 찰나에 생기게 함이 없으니 그러므로 ‘무유(無有)라 하였다. ‘생함이 없으니 식도 없다’ 함은 생기게 한다는 이치가 이미 없는데 어떻게 식이 있을 수 있느냐는 뜻이다. 식이 없으므로 경계가 그것을 따라서 있지 않다. 이 중에는 두 가지 논증식[比量]이 있다. 하나는 이렇다. ‘식은 생하지 않는다. 생겨나게 하는 공능(能生)이 없기 때문이다. 불탄 종자[焦種]와 같이.’ 또 하나는 이렇다. ‘경계는 일어나지 않는다. 근거[所從]가 없기 때문이다. 거북 털과 같이.’ 이상 여섯 대목은 의심들을 따로따로 해결한 부분이다. 『금강삼매경론』 3권(ABC, K1501 v45, p.131a01)

a5.~a7.	來所說實相眞空，如是之法即非集也 <sup>60)61)</sup> 。
경	그때 지장보살이 아뢰었다. 법의 모습이 이와 같아서 안과 밖이 모두 공하 오며, 경계와 지혜의 여러 작용도 본래 적멸합니다. 여래께서 설하신 실상 (實相)의 참된 공(眞空)은 이와 같은 법이니, 이 법은 곧 모여 이루어지는 것(集)이 아닙니다.

p.670, a8.~a14.	此下第二，摠定所說。摠定六決，非病是藥。於中有二：先定非病， 後定是藥。初中亦二：審問，定許問中言，法相如是者，摠領前說六 分法相。言內外者，識內境外故。言二衆者，境智衆多故。言非集 者，非集生死雜染患故。非如惡取空 還集諸患故 <sup>62)63)</sup> 。
논	이하는 두 번째로, 설해진 바를 종합하여 확정하는 부분[摠定]이다. 앞의 여섯 가지 결의[六決]를 종합하여 확정하는 것으로, 이 가르침은 병이 아 니라 약임을 밝힌다. 이 안에는 두 부분이 있으니, 먼저 병이 아님을 확정 하고, 그 다음에 약임을 확정한다. 처음, 병이 아님을 밝히는 부분도 두 가 지가 있다. 곧 자세히 묻는 것과(審問), 그것을 확정하여 인정하는 것이다 (정허). 질문에서 말한 법의 모습이 이와 같다는 것은 앞에서 설한 여섯 가 지 법의 모습을 총괄하여 말한 것이다. 안과 밖이라고 한 것은 식은 안이 고 경계는 밖이기 때문이며, 두 가지 무리라고 한 것은 경계와 지혜가 여 러 가지로 많기 때문이다. 집(集)이 아니다 라고 한 것은 생사의 잡다한 번 뇌[雜染]라는 질환을 쌓는 것이 아니기 때문이며, (진리를 오해하여) 공(空) 에 잘못 집착함으로써 도리어 온갖 질환을 불러 모으는 악취공(惡취空)과 도 같지 않기 때문이다.

60) 고영섭은 지장보살의 ‘비집(非集)’ 선언에 주목하며, 이를 원효가 강조한 ‘본래 적멸’의 사유가 사성제(四聖諦)의 틀을 넘어 절대 자유의 경지로 나아가는 대목이라 분석한다. 경(境)과 지(智)가 본래 적멸하다는 인식은 주객의 분별이 완전히 숙성되어 일심으로 회통되었음을 의미한다. 고영섭, 『분황 원효』 (서울: 박문사, 2015), pp. 302-403. 고영섭은 이 대목을 ‘비빔의 완성된 맛’에 비유한다. 안과 밖, 경계와 지혜라는 차별된 재료들이 실상진공이라는 하나의 용광로 속에서 녹아내릴 때, 번뇌라는 찌꺼기(集)가 발붙일 곳 없는 청정한 일심의 상태가 현현한다는 것이다. 이는 원효가 지향한 무애행(無碍行)의 존재론적 근거가 된다. 고영섭, 『분황원효불교사상사』 (서울: 운주사, 2024), pp. 111-160.

고영섭 논문 분황 원효 『금강삼매경론』의 주요 내용과 특징 『불교철학』 (Journal for the study of Buddhist Philosophy) 제7집, pp. 119~185. 서울 : 동국대 세불연, 2020.10.31

61) “법상(法相)은 이와 같이 안팎이 다 공(空)하며, 경(境)·지(智) 두 가지 허다한 것들은 본래 적멸합니다. 여래께서 설하신 실상(實相)의 진공(眞空)은 그와 같은 법들이 모인 것이 아니겠습니까.” 『금강삼매경론』 3권(ABC, K1501 v45, p.131a01)

62) 고영섭은 원효가 『금강삼매경론』에서 제시한 육결(六決)을 중생의 전도된 인식을 바로잡는 ‘화쟁적 처방’으로 분석한다. 특히 ‘악취공(惡취空)’을 경계하며 ‘비집(非集)’의 논리를 세운 지점은, 원효가 지향한 공성(空性)이 허무적 부정이 아닌 일심(一心)의 실천적 현존을 지향하고 있음을 보여준다고 평가한다. 고영섭, 『분황 원효』 (서울: 박문사, 2015), pp. 302-403.

고영섭은 이를 ‘치유의 회통’으로 명명한다. 각종 사상적 대립과 집착을 ‘비빔’의 과정을 통해 숙성된

p.670,a15.~a17.	佛言：如是，如實之法無色無住，非所集非能集，非義非大。一本科法深功德聚 <sup>64)65)</sup> 。
경	부처님께서 말씀하시되, 이와 같고, 여실한 법은 색도 없고 머무름도 없으며, 모아지는 바도 아니고 능히 모으는 것도 아니며, 뜻도 아니고 크다 할 것도 아니다. 한 본의 과법은 깊은 공덕의 모임이다.

p.670,a18.~b5	此是如來定許。言無色者，不生着有之病故。無住者，亦離惡取空患故。非所集者，苦諦空故。非能集者，集諦空故。非義者，離陰界等差別義故。非大者，離地水等能造相故。一本科法者，是一本覺以是為根能生諸行及諸功德故。然科有二種：一者雜染之科，謂諸本識義如上說。二者純淨之科，謂一本覺，如此文說。彼本識中積集一切雜染種子，此本覺中 唯有 甚深性功德聚 離相離性 故名為深 過恒沙數故名為聚 <sup>66)67)</sup> 。
논	이는 여래께서 앞의 내용을 확정하여 허락하신 부분이다. 형상이 없다(無色)는 것은 존재에 집착하는 병이 생기지 않기 때문이며, 머무름이 없다(無住)는 것은 잘못된 공(空)에 집착하는 허물을 떠났기 때문이다. 모여 이루어지는 바가 아니다(非所集)는 것은 고제(苦諦)가 공하기 때문이며, 모으는 주체가 아니다(非能集)는 것은 집제(集諦)가 공하기 때문이다. 의미가 아니다(非義)는 것은 오온(陰)·계(界) 등과 같은 차별적 의미를 떠났기 때문이며, 큰 것이 아니다(非大)는 것은 지·수 등과 같은 능히 형상을 이루

약으로 바꾸어 놓는 원효의 논법은, 오늘날 현대인이 겪는 사상적 혼란과 실존적 고통을 치유하는 화쟁학의 실천적 모델이 될 수 있음을 역설한다. 고영섭, 『분황원효불교사상사』 (서울: 운주사, 2024), pp. 111-160.

- 63) 여기서부터는 두 번째, 설법의 내용을 총괄적으로 확정짓는 부분[總定所說]이다. 위 여섯 가지 의문의 해결이 병(病)이 아니라 약임을 총괄적으로 판정한 것이다. 이 중에 둘이 있으니 먼저는 병이 아니라는 사실을 확정하고, 다음에 그것이 약이라는 사실을 확정한다. 앞에도 둘이 있으니 먼저는 (지장보살이) 자세히 묻는 부분이고 다음은 (여래께서) 확정적으로 인정하는 부분이다. ‘법상은 이와 같이’라고 한 것은 앞에서 말씀하신 여섯 부분의 법상을 전체적으로 이해했음을 나타낸다. ‘안팎’이라 한 이유는 식(識)은 안이고 경계는 밖이기 때문이다. ‘두 가지 허다한 것들’이란 경계와 지혜가 매우 많기 때문이다. ‘모인 것이 아니라[非集]’ 함은 잡되고 물든 생사의 질환을 모은 것이 아니기 때문이며, 공(空)에 집착하여 도리어 여러 가지 환란을 모아 놓은 것과는 같지 않기 때문이다. 『금강삼매경론』 3권(ABC, K1501 v45, p.131a01)
- 64) 저자는 부처님의 ‘무색무주(無色無住)’ 선언을 원효가 지향한 화쟁의 종극으로 해석한다. 어떤 형상이나 주의(主義)에 머물지 않는 이 자유로운 실상의 법이 곧 만법을 하나로 회통시키는 근본(一本)이며, 이를 자각하는 것이야말로 원효가 강조한 ‘공덕의 성취’임을 역설한다. 고영섭, 『분황 원효』 (서울: 박문사, 2015), pp. 302-403.  
고영섭은 이 구절을 ‘비빔의 역설’로 풀이한다. 크거나 작다는 상대적 분별(非義非大)이 사라진 자리에서 비로소 전체를 아우르는 ‘일심의 맛’이 완성된다는 것이다. 이는 수행자가 도달해야 할 최종적 지위가 관념적 지식이 아닌, 실천적 무애(無碍)의 현장임을 시사한다. 고영섭, 『분황원효불교사상사』 (서울: 운주사, 2024), pp. 111-160.
- 65) “그렇다. 여실(如實)한 법은 무색(無色)이며, 무주(無住)이며, 소집(所集)이 아니며, 능집(能集)도 아니며, 의(義)가 아니며, 대[大:어떤 본에는 ‘文’으로 되어 있다]도 아니며, 하나의 근본인 과법[科法:어떤 본에는 ‘科’가 ‘利’로 되어 있다]이며, 깊은 공덕의 더미[聚]이다.” 『금강삼매경론』 3권(ABC, K1501 v45, p.131a01)

	<p>는 요소를 떠났기 때문이다. 하나의 근본 법(一本科法)“이라는 것은 하나의 본각이 근본이 되어 모든 행과 모든 공덕을 낳기 때문이다. 그런데 근본(科)에는 두 가지가 있다. 첫째는 잡염의 근본으로, 여러 본식(本識)의 뜻을 말하며, 위에서 설명한 바와 같다. 둘째는 순정한 근본으로, 곧 하나의 본각을 말하며, 이 글에서 설명하는 바이다. 그 본식 가운데에는 모든 잡염의 종자가 쌓여 있고, 이 본각 가운데에는 오직 깊고 미묘한 성품의 공덕이 모여 있다. 이는 모습도 없고 성질도 떠난 것이기 때문에 깊다[深]고 하며, 그 수가 향하의 모래보다 많기 때문에 무더기[聚]라고 이름하는 것이다.</p>
<p>p.670,b6.~b12</p>	<p>地藏菩薩言：不可思議，不思議聚，七五不生，八六寂滅，九相空無<sup>68)</sup>，有空無有，無空無有。如尊所說，法義皆空，入空無行不失諸業，無我我所能所身見，內外結使悉皆寂靜，故願亦息。如是理觀慧定眞如。尊者常說，寔如空法卽良藥也<sup>69)70)</sup>。</p>
<p>경</p>	<p>지장보살이 아뢰었다. 불가사의하며, 불가사의한 공덕의 집합입니다. 일곱과 다섯(식)은 생겨나지 않고, 여덟과 여섯(식)은 적멸하며, 아홉 번째의 모습도 공하여 없습니다. 있음도 공하여 없고, 없음도 또한 없으며, 공함도 없고, 공하지 않음도 없습니다. 존자께서 말씀하신 바와 같이, 법과 그 뜻은 모두 공합니다. 공에 들어가되 행함이 없으면서도 모든 업을 잃지 않으며, 아상과 아소, 능취와 소취, 몸에 대한 집착이 없고, 안팎의 번뇌가 모두 고요해지므로 원(願) 또한 쉬게 됩니다. 이와 같은 이치의 관찰은 지혜와 선정, 그리고 진여입니다. 존자께서 늘 말씀하시듯이, 참으로 이 공의 법이야말로 곧 훌륭한 약입니다.</p>

- 66) 고영섭은 원효가 『금강삼매경론』의 결론부에서 ‘잡염의 본식’과 ‘순정의 본각’을 대비시킨 점에 주목한다. 이는 원효가 유식학의 인식론적 한계를 여래장적 존재론으로 회통시킨 지점이며, 모든 중생이 본래 갖추고 있는 ‘성성공덕(性性功德)’을 자각함으로써 화쟁의 실천적 주제로 거듭날 것을 촉구하는 것이라 분석한다. 고영섭, 『분향 원효』 (서울: 박문사, 2015), pp. 302-403.
- 고영섭은 이 마지막 대목을 ‘일미(一味)의 현현’으로 평가한다. 각종 번뇌와 차별적 사유가 속성되어 완전히 녹아내릴 때, 비로소 ‘순정한 본각’이라는 만법의 근원이 드러나게 된다는 것이다. 이는 원효가 제시한 ‘일심(一心)’이 단순한 이론적 통합을 넘어, 무한한 공덕을 함장한 생명력의 원천임을 보여주는 화쟁학의 정수이다. 고영섭, 『분향원효불교사상사』 (서울: 운주사, 2024), pp. 111-160
- 67) 이는 여래께서 확정적으로 인정하는 부분[定許]이다. 유(有)에 집착하는 병을 내지 않기 때문에 ‘무색’이라 하였고, 악취공에 집착하는 환란을 떠났기 때문에 ‘무주’라 하였다. 고제(苦諦)가 공하기 때문에 ‘소집(所集)이 아니라’ 하였고, 집제(集諦)가 공하기 때문에 ‘능집(能集)이 아니라’ 하였다. 음(陰)·계(界) 등의 차별된 뜻을 떠났기 때문에 ‘의가 아니라[非義]’ 하였고, 지·수·화·풍(地水火風) 등 지어내는 상(能造相)을 떠났기 때문에 ‘대가 아니라[非大]’ 하였다. ‘하나의 근본인 과법[一本科法]’이란 하나의 본각[一本覺]을 말한다. 이것을 뿌리로 삼아 모든 작용과 모든 공덕을 생겨나게 하기 때문이다. 그런데 과(科)에 두 가지가 있다. 첫째는 잡염(雜染)의 과로서 모든 본식(本識)을 말하니 그 뜻은 위에서 설한 것과 같고, 둘째는 순정(純淨)의 과로서 하나의 본각을 말하니 이 글에서 설한 것과 같다. 저 본식 중에는 모든 잡염의 종자가 쌓여 있고, 이 본각 중에는 오직 매우 깊은 성품의 공덕 더미만 있다. 형상과 성품을 떠났으므로 ‘깊다’ 하고, 갠지스강의 모래알보다도 많기 때문에 ‘더미’라 하였다. 『금강삼매경론』 3권(ABC, K1501 v45, p.131a01)

<p>p.670, b13.~ p.671, a1.</p>	<p>此下第二，<b>審定是藥</b>。於中亦二：先菩薩審問，問中有三：一者領前深功德聚，二者乘顯深入理觀，三者審問良藥勝德。初中亦三：摠標，別顯，後還摠結。不思議聚者，摠標離相離性功德，別顯之中，先明離相，後顯離性。</p> <p>初中言，七五不生者，合明二種末識之空，恒行識中第七是末，不恒行中，五識爲末故。</p> <p>八六寂滅者，合明二種本識之寂，恒行識中，第八是本，不恒行中，第六爲本故。次顯離性。</p> <p>九相空無者，第九識相亦不守性故。有空無有者，重成離相，八識有相之法空無所有故。無空無有者，重成離性，九識無相之性空無所有故。</p> <p>一心如是，離相離性，即是無量功德之聚。如是名爲不思議聚。如尊所說法義皆空者，第三摠結離相離性也。</p> <p>次明理觀，於中有二：別明，摠結。別明之中，卽有三句：</p> <p>入空無行不失諸業者，是空三昧，謂理觀入空而無能所之行，雖無能所不失六度等業故。</p> <p>次明無相三昧，無我我所能所身見者，是離屬見諸煩惱相，離我我所相能見所見相故。</p> <p>內外結使悉皆寂靜者，是離屬愛，諸結使相，內門諸結，外門諸使，三界煩惱諸相空故，如是名爲無相三昧。</p> <p>故願亦息者，是明無願三昧。由三界法皆寂靜故，願求之心自然永息。如是名爲無願三昧也。</p> <p>如是理觀慧定眞如者，是摠結句。</p> <p>如前三種皆是理觀止觀，無偏能所無二故。</p> <p>尊者常說，寔如空法卽良藥也者，第三審問。</p> <p>如是空法具諸功德治諸結使，是故應卽爲良藥耶<sup>71)72)</sup>。</p>
<p>논</p>	<p>이하는 두 번째로, 이 가르침이 약임을 자세히 확정하는 부분이다. 이 안</p>

- 68) 원효는 「총지품」의 계승을 인용하며 "제7식과 전5식이 생겨나지 않고[七五不生], 제8식과 제6식이 적멸하며[八六寂滅], 제9식인 암마라식의 형상마저 공하여 없어지는 것[九相空無]"이 곧 무소득(無所得)의 일미이자 본 경의 종지임을 천명하였다. 고영섭 논문 분황 원효 『금강삼매경론』의 주요 내용과 특징 『불교철학』 (Journal for the study of Buddhist Philosophy) 제7집, pp. 119~185. 서울 : 동국대 세불연, 2020.10.31
- 69) 고영섭은 지장보살의 '7·5·8·6·9' 해체론을 원효가 지향한 화쟁의 극치로 분석한다. 이는 유식학적 인식의 층위를 모두 부정함으로써 역설적으로 일심(一心)의 전체성을 회복하는 과정이며, 이를 '양약(良藥)'이라 부른 것은 원효 사상이 지닌 실천적 치유력을 상징한다고 평가한다. 고영섭, 『분황 원효』 (서울: 박문사, 2015), pp. 302-403.
- 고영섭은 이 구절을 '비빔의 종결과 맛의 현현'으로 풀이한다. 식이 적멸하고 원(願)이 쉬었다는 것은 구하려는 주관과 구해지는 객관이 완전히 사라져 '참된 맛(眞如)'만 남았음을 뜻하며, 이것이 곧 원효가 평생을 통해 증명하고자 했던 '무애(無碍)'의 삶을 역설한다. 고영섭, 『분황원효불교사상사』 (서울: 운주사, 2024), pp. 111-160.
- 70) "불가사의하고 불가사의한 더미입니다. 제7식과 제5식이 생하지 않으며, 제8식과 제6식이 적멸하며, 제9식의 상(相)이 공하여 없습니다. 유(有)도 공하여 있지 않고 무(無)도 공하여 있지 않으니, 혼자께서 설하신 대로 법(法)과 의(義)가 모두 공하나다. 공에 들어가 행이 없으나 그렇다고 모든 업(業)을 잃지는 않으며, 아(我)와 아소(我所), 능·소의 신견(身見)이 없고 안팎의 번뇌가 모두 다 고요하며, 따라서 바라는 마음 또한 그칩니다. 이러한 이관(理觀)은 혜(慧)와 정(定)이 진실하고 여여하니, 혼자께서 항상 설하신 이러한 공법(空法)은 좋은 약이 되겠습니다." 『금강삼매경론』 3권(ABC, K1501 v45, p.131b01)

에도 두 가지가 있으니, 먼저 보살이 자세히 묻고, 그 다음에 판단한다. 질문에는 세 가지가 있다. 첫째는 앞에서 말한 깊은 공덕의 집합을 받아 들이는 것이고, 둘째는 그것을 바탕으로 깊은 이치 관찰로 나아감을 드러 내는 것이며, 셋째는 이 좋은 약의 뛰어난 공덕을 묻는 것이다. 첫 번째 부분에도 세 가지가 있다. 곧 전체를 들어 보이고, 자세히 드러내며, 다시 전체로 맺는 것이다. 불가사의한 공덕의 집합이라는 것은 모양과 성질을 떠난 공덕을 총괄하여 나타낸 것이다. 자세히 드러내는 가운데 먼저 모양 을 떠남을 밝히고, 다음으로 성질을 떠남을 드러낸다.

일곱과 다섯이 생겨나지 않는다는 것은 두 종류의 말식(末識)이 공함을 함 께 밝힌 것이다. 항상 작용하는 식에서는 제7식이 말식이고, 항상 작용하 지 않는 식에서는 다섯 감각식이 말식이기 때문이다.

여덟과 여섯이 적멸하다는 것은 두 종류의 본식(本識)이 고요함을 함께 밝 힌 것이다. 항상 작용하는 식에서는 제8식이 본식이고, 항상 작용하지 않 는 식에서는 제6식이 본식이기 때문이다. 다음으로 성질을 떠남을 드러낸 다.

아홉 번째의 모습이 공하여 없다는 것은 제9식의 모습 또한 어떤 성질에 도 머무르지 않기 때문이다. 있음도 공하여 없다는 것은 여덟 식의 형상 이 있는 법이 공하여 존재하지 않음을 거듭 밝힌 것이고, 공함도 없고 없 음도 없다는 것은 아홉 식의 형상이 없는 성질 또한 공하여 존재하지 않 음을 거듭 밝힌 것이다.

이와 같이 하나의 마음은 모양과 성질을 떠나 있으므로 곧 무량한 공덕의 집합이다. 이것을 '불가사의한 공덕의 집합'이라 한다. 법과 그 뜻이 모두 공하다는 것은 이 모양과 성질을 떠난 것을 다시 총괄하여 맺은 것이다.

다음으로 이치 관찰을 밝힌다. 이 안에도 두 가지가 있으니, 자세히 설명 하는 것과 전체로 맺는 것이다. 자세히 설명하는 가운데 세 문장이 있다.

공에 들어가되 행함이 없으면서도 모든 업을 잃지 않는다는 것은 공삼매 를 말한다. 곧 이치 관찰로 공에 들어가 능취와 소취의 행위가 없지만, 비 록 능취·소취가 없어도 육바라밀 등의 행을 잃지 않는다는 뜻이다. 다음으 로 무상삼매를 밝힌다. "아상·아소·능취·소취·신견이 없다"는 것은 집착된 견해에서 비롯된 여러 번뇌의 모습을 떠난 것이며, 자아와 자아의 소유, 보는 자와 보이는 것의 분별을 떠났기 때문이다.

안팎의 결박이 모두 고요하다는 것은 집착된 애욕에서 벗어난 것으로, 내 적인 번뇌와 외적인 번뇌, 삼계의 모든 번뇌가 그 모습이 공하여 사라졌 기 때문이다. 이와 같은 것을 무상삼매라 한다.

	<p>그러므로 원도 또한 원다”는 것은 무원삼매를 밝힌 것이다. 삼계의 모든 법이 고요해졌기 때문에 무언가를 구하려는 마음도 자연히 완전히 쉬게 된다. 이것을 무원삼매라 한다. 이와 같은 이치의 관찰은 지혜와 선정과 진여이다는 것은 이 전체를 맺는 말이다.</p> <p>앞의 세 가지는 모두 이치 관찰의 수행이며, 능취와 소취의 치우침이 없고 둘이 아니기 때문이다.</p> <p>존자께서 항상 말씀하시기를, 참으로 이 공의 법이 곧 좋은 약이다”라는 것은 세 번째로 자세히 물어보는 부분(심문)이다. 이와 같은 공의 법은 모든 공덕을 갖추고 모든 번뇌를 치료하므로, 마땅히 바로 좋은 약이 된다고 한 것이다.</p>
--	--

71) 고영섭은 원효가 『금강삼매경론』의 결말에서 9식(九識)의 성품까지 비워내는 ‘무공무유(無空無有)’를 설한 점에 주목한다. 이는 인식의 모든 층위를 해체하여 일심의 전체성을 회복하는 과정이며, 이를 삼해탈문(三解脫門)과 연결함으로써 화쟁적 사유를 실천적 수행론으로 승화시킨 지점이라 분석한다. 고영섭, 『분황 원효』 (서울: 박문사, 2015), pp. 302-403

고영섭은 이 마지막 주석을 ‘화쟁의 약학(藥學)’으로 평가한다. 각종 번뇌(결사)를 다스리는 공의 법을 ‘양약’이라 부른 것은, 원효 사상이 지닌 치유적 성격을 상징한다. 특히 ‘무행부실업(無行不失業)’의 논리는 숙성된 일심이 어떻게 현실 세계에서 무애한 자비행으로 발현되는지를 보여주는 회통학의 정수이다. 고영섭, 『분황원효불교사상사』 (서울: 운주사, 2024), pp. 111-160.

72) 이 부분은 이 법이 약(藥)이 된다는 사실을 자세히 설명하는 부분이다. 그 중에 둘이 있으니 먼저 보살이 자세히 묻고, 다음에 여래께서 그 물은 뜻을 승인하신다. 물음은 셋으로 나뉘는데 첫째는 앞에서 말한 깊은 공덕의 더미[深功德聚]를 이해한 것이고, 둘째는 이어서 이관(理觀)에 깊이 들어감을 밝힌 것이고, 셋째는 양약(良藥)의 훌륭한 효능[德]을 묻는 것이다. 첫째 부분도 총표(摠標)와 별현(別顯), 그리고 다시 총결하는 부분(摠結)의 셋으로 나뉜다. ‘불가사의한 더미’는 형상을 떠나고 성품을 떠난 공덕을 총괄적으로 표현한 것이다. 별현(別顯) 중에서는 먼저 모습을 떠났음을 밝히고 나중에 성품을 떠났음을 드러낸다. 먼저 (모습 떠났음을 밝히는) 가운데 ‘제7식과 제5식이 생하지 않는다’ 함은 두 가지 지말적인 식[末識]이 공함을 합해서 말한 것이다. 항상 작용하는 식[恒行識] 중에서는 제7식이 지말이 되고, 항상 작용하지 않는 식[不恒行] 중에서는 전5식이 지말이 되기 때문이다. ‘제6식과 제8식이 적멸하다’ 함은 두 가지 본식(本識)이 고요함을 합해서 설명한 것이다. 항행식 중에서는 제8식이 근본이 되고 불항행식 중에서는 제6식이 근본이 되기 때문이다. 다음에는 성품을 떠났음을 드러낸다. ‘제9식의 상이 공하여 없다’ 함은 제9식의 상 또한 자성(自性)을 지키지 않기 때문이다. ‘유도 공하여 있지 않다’ 함은 모습 떠났음을 거듭 말한 것이다. 상(相)을 갖는 여덟 가지 식[八識]의 법이 공하여 있다고 할 것이 없기 때문에 이렇게 말했다. ‘무도 공하여 있지 않다’ 함은 성품을 떠났음을 거듭 설명한 것이다. 모습을 갖지 않는 제9식의 성품이 공하여 있다고 할 것이 없기 때문이다. 일심(一心)이 이와 같이 형상을 떠났고 성품을 떠났으므로 무량한 공덕의 더미가 되니 이러한 것을 두고 부사의취(不思議聚)라고 부른다. ‘존자께서 설하신 대로 법과 의가 모두 공하다’ 함은 셋째로 모습과 성품을 떠났음을 전체적으로 결론짓는 것이다. 다음에는 이관(理觀)을 밝히는데 이 중에 둘이 있다. 하나는 개별적으로 설명한 부분이고, 또 하나는 전체적으로 결론짓는 부분이다. 별명 가운데 3 구가 있다. ‘공에 들어가 행이 없으나 그렇다고 모든 업(業)을 잃지는 않는다’ 함은 공삼매(空三昧)를 말한다. 이관으로 공(空)에 들어가 능·소의 작용이 없다. 능·소가 없기는 하지만 6바라밀 등의 업(業)을 잃지 않기 때문에 이렇게 말한 것이다. 다음에는 무상삼매(無相三昧)를 밝힌다. ‘아와 아소, 능소의 신견이 없다’ 함은 견(見)에 속한 모든 번뇌의 모습을 떠나고, 아상과 아소상이 지니는 능견(能見)·소견(所見)의 모습을 떠났기 때문에 이렇게 말한 것이다. ‘안팎의 번뇌가 모두 다 고요하다’ 함은 애(愛)에 속한 모든 결사(結使)의 모습을 떠났음을 말한다. 안쪽으로 엮어매는[結] 모든 번뇌와 바깥쪽으로 부러먹는[使] 모든 번뇌 등 삼계 번뇌의 모습들이 공하기 때문에 이렇게 말하였다. 이를 ‘무상삼매’라고 부른다. ‘따라서 바라는 마음 또한 그친다’ 함은 무원삼매(無願三昧)를 설명한 것이다. 삼계의 법이 모두 적정(寂靜)하기 때문에 원하고 구하는 마음이 자연히 영구하게 멈춰버린다. 이런 것을 ‘무원삼매’라고 한다. ‘이러한 이관(理觀)은 혜와 정이 진실하고 여여하다’ 함은 전체적으로 결론짓는 구절이

## 5. 총정(摠定)과 비병시약(非病是藥)<sup>73)</sup>

육결 이후 원효는 전체 논의를 다음과 같이 총괄한다. 이 모든 논의는 병이 아니라 약이다. 여기서 중요한 점은, 공 사상에 대한 근본적 오해를 직접적으로 겨냥하고 있다는 것이다. 병이란 단순한 오류가 아니라, 존재와 세계를 실체적으로 파악하려는 집착적 인식 구조를 의미한다. 예를 들면 실체적 자아에 대한 집착, 법의 독립적 존재성에 대한 믿음, 주체와 객체의 이분법적 구분이다. 반대로 약은 이러한 집착을 해체하는 기능을 의미한다. 즉, 공 사상은 세계를 설명하는 이론이 아니라, 잘못된 인식 습관을 교정하는 도구이다. 이 점에서 공은 다음과 같은 특징을 갖는다. 실체를 부정하지만, 허무에 빠지지 않고 분별을 해체하지만, 실천을 부정하지 않고 개념을 부정하지만, 개념을 통해 작동함이다.

## 6. 문제의 본문: 약임을 다시 확정함(審定是藥)

단순히 마음이 곧 약이라고 선언하는 데서 그치지 않고, 이를 논증적으로 검증하는 단계이다. 불가사의한 공덕의 모임은 일심(一心)이 현상적 모습[相]과 본질적 속성[性]을 모두 떠난 상태에서 비로소 드러나는 결과이다. 여기서 주목할 점은 공(空)이 단순한 부정에 그치지 않고, 오히려 모든 공덕을 성립시키는 근거로 제시된다는 사실이다.

아울러 말나식(칠식), 아뢰야식(팔식), 아마라식(구식)에 대한 논의는 다음을 함축한다. 즉, 말식과 본식 모두가 본래 공하며, 식(識)의 구조 자체가 실체적인 것이 아닐 뿐만 아니라, 인간의 인식 체계 전체가 해체되어야 할 대상이라는 점이다. 이는 유식학의 인식 구조를 수용하면서도 그것을 다시 공(空)의 관점에서 재해석해 내는 원효 특유의 통합적 사유를 잘 보여준다.

이러한 맥락에서 삼삼매(三三昧)를 살펴보면 다음과 같다. 첫째, 공삼매(空三昧)에서 공에 들어가 수행함이 없으며 온갖 업을 잃지 않는다는 것은, 이치에 대한 관조가 공의 경지에 이르러 인식 주체[能]와 객체[所]의 분별 작용은 사라졌지만, 그러면서도 육바라밀 같은 실천적 수행[業]은 온전히 유지됨을 뜻한다. 둘째, 무상삼매(無相三昧)에서 나와 내 것, 주관과 객관이라는 신견(身見)이 없다는 것은 견혹(見惑)에 속하는 번뇌의 모습을 떠난 것이며, 안팎의 결사(結使)가 모두 적정하다는 것은 사혹(思惑, 애욕)에 속하는 번뇌의 모습을 떠난 것이다. 셋째, 무원삼매(無願三昧)에서 원력조차 쉬었다는 것은 삼계(三界)의 모든 법이 본래 고요하므로, 무언가를 따로 구하고 바라는 분별심이 영원히 사라졌음을 밝힌 것이다.

## 7. 『금강삼매경론』 총지품에 나타난 일심(一心)의 회통과 치유

『금강삼매경』 「총지품」의 마지막을 장식하는 지장보살의 찬탄과 여래의 인가는, 원효가 지향한 화쟁 사유가 이론적 완결을 넘어 실천적 치유의 단계로 진입했음을 선포하는 장엄한 결말이다. 본고가 고찰한 인식의 해체 과정은 단순한 부정에 그치지 않고, 나와 세계가 '있음(有)'에서 비롯되었다는 근원적인 전도를 바로잡아 본래의 면목을 회복하는 비움

---

다. 앞에서 본 세 가지 삼매는 모두 이관으로서, 지(止)와 관(觀)에 치우침이 없으며, 능·소가 둘이 아니기 때문이다. '존자께서 항상 설하신 이러한 공법은 좋은 약입니다' 함은 셋째 자세히 여쭙는 말이다. 이와 같은 공법(空法)은 모든 공덕을 갖추어 모든 번뇌(結使)를 치료하는 것이므로 양약이 되지 않겠나이까 하고 묻는 것이다. 『금강삼매경론』 3권(ABC, K1501 v45, p.132a01)

73) 원효는 경전의 교설이 그 자체로 실체적 진리가 아니라, 중생의 집착(病)을 제거하無 위한 방편(藥)임을 강조한다. "법에 집착이 있으면 곧 병이요, 집착이 없으면 곧 약이다(如有執法 卽名爲病 若無所執 卽名爲藥)." (T34, no. 1730, p. 995, c12-13).

의 속성 과정이라 할 수 있다.<sup>74)</sup>

원효는 나지도 않은 식조차 또한 없거늘, 어찌 경계가 있음으로부터 나온다 하겠느냐(無生識亦無 云何境從有)는 논증을 통해 주객(主客)의 이분법적 교두보를 완전히 무너뜨린다. 이러한 인식의 전회는 7·5·8·6·9라는 구체적인 식(識)의 층위를 해체하여 적멸에 이르게 함으로써 완성된다. 하지만 이 적멸의 자리는 텅 빈 허무가 아니다. 오히려 능소(能所)의 집착은 없으며 세상 속에서 자비의 행을 멈추지 않는 무행부실업(無行不失業)의 현장이며, 만법을 치유하는 양약(良藥)이 솟아나는 생명의 원천이다.<sup>75)</sup>

결국 원효의 화쟁은 어떤 고정된 형상(相)이나 이데올로기(性)에 머물지 않기에 그 사유가 깊고, 그 포용의 범위가 무한하기에 공덕의 무더기가 된다. 실상의 법은 번뇌가 쌓인 집(集)이 아니라 지장보살의 확신은, 우리가 이미 본각(本覺)의 성품을 갖추고 있음을 보여주는 강력한 증거이다. 이러한 맥락에서 원효의 화쟁은 시대의 병을 진단하고 치유하려는 구도자의 총정(忠情)이 담긴 처방전이라 평가할 수 있다.<sup>76)</sup>

이로써 모든 사유의 분별은 그쳤으나, 그 자리에서 비로소 원융회통한 일심의 대도(大道)가 열린다. 1,400년 전 분황사에서 울려 퍼진 이 거대한 부정과 긍정의 울림은, 오늘날 분열과 갈등의 시대를 살아가는 우리에게 여전히 유효한 화합의 길을 제시하고 있다.

#### 8. 맺음. 분별의 파도 너머, 일심(一心)이라는 대양으로

『金剛三昧經論』 「總持品」의 마지막 주석을 덮으며 마주하게 되는 것은 정밀한 논리의 완성이 아니라, 오히려 모든 논리가 스스로를 부정하며 일어나는 거대한 침묵이다. 본 연구자는 7·5·8·6·9<sup>77)</sup>라는 숫자로 분절된 인간의 인식을 마디마디 해체해가는 원효의 서술

74) 고영섭은 원효가 『금강삼매경론』에서 전개한 인식의 해체 과정을 ‘비움의 속성’으로 명명하며, 이것이 주객의 분별이 소멸된 자리에서 일심의 전체성을 회복하는 고도의 회통 전략이라고 분석한다. 고영섭, 『분황 원효』 (서울: 박문사, 2015), pp. 302-403.

75) 고영섭은 「총지품」의 결론을 ‘화쟁학의 실천적 완성’으로 본다. 특히 ‘무행부실업’의 논리를 통해 속성된 일심이 어떻게 현실 세계에서 무애(無碍)한 자비행으로 발현되는지를 논증하며, 이것이 곧 중생을 치유하는 ‘양약(良藥)’의 실제임을 역설한다. 고영섭, 『분황원효불교사상사』 (서울: 운주사, 2024), pp. 111-160.

76) 본 논문은 원효 사상이 지닌 실천적 성격에 주목하여, 그의 화쟁 논리가 이론적 통합을 넘어 당대의 사회적 갈등을 치유하려는 ‘처방전’으로서의 기능을 수행했음을 고찰하고 있다. 고영섭, 「원효의 화쟁과 회통 인식」, 『불교학보』 제81집 (2017), pp. 413-416. 고영섭, 「원효의 화쟁과 회통 인식」, 동국대학교 불교문화연구원 『불교학보』 제81집 (2017), pp. 59-92.

77) 전5식은 눈, 코, 귀 등 감각기관을 통해 세상을 바라보는 문이다. 문제는 그 뒤에 숨은 7식(말나식)이다. 이 7식은 무의식 깊은 곳에서 이건 내 거야!, 내가 최고야! 하며 끊임없이 이기심과 집착을 만들어내는 가짜 나(ego)이다. 우리가 예쁜 것을 보면 갖고 싶고, 싫은 소리를 들으면 화가 나는 이유가 이 감각(5식)과 이기심(7식)이 결합해 망상을 생성(生)해내기 때문이다. 7·5 불생이 된다는 것은, 감각에 휘둘리지 않고 이기적인 집착을 내려놓아 새로운 번뇌의 불씨를 원천 차단했다는 뜻이다.

6식(의식)은 우리가 일상에서 좋다, 싫다, 맛다, 틀리다 끊임없이 이분법적으로 계산하고 따지는 스마트폰의 프로세서 같은 분별심이다. 8식(아뢰야식)은 인간이 과거부터 지어온 모든 기억, 업(Karma), 상처들이 저장되는 마음의 거대한 하드디스크(종자 창고)이다. 6식이 밖에서 분별을 하면, 그 데이터가 8식 창고에 저장되고, 저장된 상처들이 다시 흘러나와 우리를 괴롭힌다. 생각(6식)과 트라우마(8식)가 서로 꼬리를 물며 괴로움을 재생산하는 것이다. 8·6 적멸이 된다는 것은, 시끄럽던 분별심(6식)이 멈추고 무의식의 창고(8식)에 쌓여 있던 오랜 상처와 업장의 파도가 완전히 가라앉아 마음의 우주가 거대한 고요 속에 잠기는 것을 말한다.

9식(아마라식)은 앞의 번뇌들이 다 사라지고 남은 인간의 본래 청정한 성품, 즉 진여(眞如)이자 본각(本覺)이다. 오염되지 않은 순수한 백지상태의 마음이다. 그런데 불교 수행에서 가장 무서운 마지막 함정이 있다. 바로 와, 이제 내 마음이 정말 깨끗해졌구나!, 내가 깨달음을 얻었구나!하고 스스로 만족하

에서, 단순한 교학적 분석을 넘어선 절박한 해방의 의지를 읽어낸다. 우리는 흔히 깨달음을 새로운 무언가를 얻는 것이라 착각하지만, 원효는 나지도 않은 식조차 없다는 서늘한 부정을 통해 우리가 쥐고 있던 마지막 교두보마저 무너뜨린다. 이 처절한 자기 파괴는 역설적으로 가장 완벽한 긍정으로 이어진다. 주객(主客)의 이분법이라는 성벽이 허물어진 그 자리에서 비로소 나와 세계가 남남이 아닌 하나의 맛(一味)으로 섞이기 때문이다. 특히 본 연구자의 가슴을 울린 것은 공(空)에 들어가되 업(業)을 잃지 않는다는 대목이다. 이는 깨달음이 세상과의 단절이 아니라, 오히려 세상의 고통 속으로 더 깊이 뛰어들기 위한 무장임을 시사한다. 분별이 그친 자리에서 솟아나는 양약(良藥)은 텍스트 속에 박제된 유물이 아니다. 그것은 지금, 이 순간에도 각자의 이데올로기와 자성(自性)에 갇혀 서로를 난도질하는 우리 시대의 갈등을 치유할 유일한 처방전이다. 석사 과정의 첫 문턱에서 만난 원효는 나에게 학문적 지식이 아닌 보는 법을 가르쳐주었다. 이로써 모든 사유의 분별은 그쳤으나, 그 자리에서 비로소 원융회통한 일심의 대도(大道)가 열린다는 선언은 연구자로서 필자가 평생 지고 가야 할 화두다. 결국 화쟁은 이론의 통합이 아니라 삶의 혁명이며, 모든 마디가 적멸한 그곳에서 비로소 우리는 걸림 없는 무애(無碍)의 춤을 출 수 있을 것이다. 이로써 總持品の 긴 여정을 마치지만, 연구자로서 나의 일심은 이제 막 그 광활한 대양을 향해 뜻을 올린다.

---

며 깨끗함이라는 새로운 집착(相)을 만들어내는 것이다. 원효대사는 이것마저 경계했다. 진짜 청정한 사람은 자기가 청정하다는 생각조차 하지 않는 법이다. 9 상공무는 내가 깨달았다는 생각, 내 마음이 거룩하다는 마지막 영적인 우월감(相)마저 완전히 비워버리는 단계이다. 주관과 객관, 깨달음과 미혹이라는 구별 자체가 완전히 사라진 진정한 절대 자유의 자리이다. 원효대사가 정리한 이 7·5·8·6·9의 지도는 단순한 숫자의 나열이 아니다. 우리를 괴롭히는 감각과 이기심을 멈추고(7·5 불생), 무의식 속 깊은 상처와 분별심의 파도를 잠재우며(8·6 적멸), 마침내 내가 깨달았다, 내가 착하다고 하는 마지막 영적 집착마저 허공으로 날려버릴 때(9 상공무), 비로소 우리 마음은 온전해진다. 모든 인간적인 집착의 사슬이 끊어진 이 상태를 부처님은 불가사리한 공덕의 뭉치(不思議聚)라고 부르셨다. 다 비우고 나니 아무것도 없는 허무가 아니라, 오히려 온 세상을 품을 수 있는 무한한 자비와 지혜가 가득 차오르게 된다는 역설, 이것이 바로 《금강삼매경론》이 우리에게 주는 가장 위대한 지혜이다.

## 참고문헌

### 1. 원전

『金剛三昧經論』 卷下 (元曉 著, 『大正新脩大藏經』 34冊 / 『統合大藏經』 3冊).

『金剛三昧經通宗記』 卷11 (空印 一元 著, 『大正新纂續藏經』 35冊).

元曉, 『大乘起信論別記』 (『대정장』 제44책)

元曉, 『大乘起信論別記』 본, 『한불전』 제1책, p.678상

元曉, 『大乘起信論疏』 권상 (『한불전』 제1책, p.704하)

元曉, 『金剛三昧經論』 권1 (『한불전』 제1책, p.610상).

### 2. 단행본

김영태, 『원효연구사료총록』 (원효학연구원 장경각, 1996), p.88 재인용

고영섭, 2015, 『분황 원효』, 박문사.

고영섭, 2024, 『분황원효불교사상사』, 운주사.

요코야마 고이치, 『불교의 마음사상: 유식사상입문』, 김용환·유리 역 (산지니, 2013), pp.70~71 재인용.

### 3. 논문

고영섭, 2017, 「원효의 화쟁과 회통 인식」, 『불교학보』 81, 동국대학교 불교문화연구원, 59~92쪽.

고영섭, 2020, 「분황 원효 『금강삼매경론』의 주요 내용과 특징 - 반야 중관(空性)의 이설과 유가 유식(假有)의 삼성설의 一味적 通攝: 『기신론소』 ‘一心’ 과 『삼매경론』 ‘本覺’의 유기적 상관성을 중심으로 -」, 『불교철학』 7, 동국대학교 세계불교학연구소, 119~185쪽.

### 4. 웹사이트 및 기타

나무위키

위키백과(위키토피아)

한국민족문화대백과사전

Google Gemini

한글대장경