원효, 『金剛三昧經論』
(H1, 698a~700c)

박 기 홍 2024121005

Ⅰ. **세계철학사에서 분황 원효 철학의 지위**

Ⅱ. 동아시아 불교사상사에서 분황 원효 사상의 위상

⇒ **Ⅱ. 원효와 천태 지의**

Ⅲ. 분황 원효에게서 『금강삼매경론』의 의미와 가치

Ⅵ. 분황 원효 『금강삼매경론』의 특징과 영향

⇒ **Ⅲ. 마하지관을 통해 바라본 금강삼매경론**

Ⅴ.→Ⅳ. 『금강삼매경론』의 원문 번역과 주석

Ⅳ→Ⅴ. 『금강삼매경론』의 내용과 분석

Ⅰ. 세계 철학사에서 분황 원효의 지위

1) 원효의 세계 학술적 위상

원효(617-686)는 동아시아 불교 사상사에서 가장 중요한 인물 가운데 하나다. 그의 저작은 당시 동아시아에 유입된 거의 모든 불교 사상을 포괄하며, 대승기신론소는 중국 화엄종 3조 법장의 저술 형성에 직접 영향을 미쳤음은 주지의 사실이다. 이미 이러한 점들은 이전 발표에서 지속적으로 다뤄져 왔다. 본 저자는 이러한 원효의 사상적 존재감이 오늘날 세계 철학사에도 여전히 회자되지 않을까하는 기대감에 세계 비교철학의 학술 장(場)에서 원효의 위상을 찾아보고 또 가능하면 그의 사상적 가치가 세계 철학사에 어디에 위치하고 있는지 살펴보고자 했다.

우선 주요 명망있는 학술지에서 원효에 대한 인지도 확인 절차를 거쳐야 했다. 따라서 세계 주요 철학 학술지를 선정하는 작업부터 진행했다. 원효 사상의 위상을 알 수 있는 기초 작업이다. **사실 세계 철학계에서 가장 권위있는 저널은 Mind, Philosophical Review, Journal of Philosophy, Noûs, Ethics 등이다.** 하지만, 아쉽게도 이 저널들은 동양철학 자체를 거의 다루지 않는다고 한다. 나가르주나도, 공자도, 지의에 대한 연구도 극히 드물다는 것이다. 그만큼 현대 철학사조는 서양이 주도하고 있다고 봐도 과언이 아니다. 따라서, 동양철학을 수용하되 종교철학도 포괄하는 비교철학 전문 저널쪽으로 학술지 검증을 진행할 수 밖에 없었다. <표1>에서 처럼 AHCI급이면서 인지도 순으로 Philosophy East and West(이하 PEW), Asian

<표1> 조사대상 학술지와 특징 소개

학술지명	발행사	등재	특징
Philosophy East and West (PEW)	University of Hawai'i Press	AHCI Q1	비서구 철학 전통을 영미 분석철학과 연결하는 비교철학의 대표 및 표준 학술지
Asian Philosophy (AP)	Routledge / Taylor & Francis	AHCI Q1	인도, 중국, 일본, 한국, 이슬람 철학을 포괄하는 아시아 철학 전반을 다룸
Dao: A Journal of Comparative Philosophy	Springer	AHCI	중국철학을 다른 철학 전통과 비교하는 논문을 전문으로 발표하며, 인도, 일본, **한국 철학과의 비교 연구를 주도**
Sophia	Springer	AHCI	철학·형이상학·종교·윤리학 전문 저널로 하이데거 같은 실존·현상학 계열 논문 중심
Journal of Buddhist Ethics(JBE)*	독립 오픈액세스	불교 윤리	비교철학보다는 불교 윤리학, 사회참여불교, 환경윤리 등 응용 분야에 집중

* JBE총156편(1994-2020)는 비교철학 전문 저널과 성격이 다르나, 불교 사상가를 다루는 별도의 학술 공간에서도 원효 부재가 반복되는지 확인하기 위해 포함

Philosophy(이하 AP), Dao, Sophia로 선정했으며, 불교 사상의 보다 폭넓은 시각을 확인하기 위해 비등재지이지만, 불교 윤리학쪽의 Journal of Buddhist Ethics(JBE)도 대상 학술지로 포함했다. 최근 철학사조를 검토하고자 **대상 기간은 1990년부터 2025년 상반기까지 최근 35년간으로 한정**했으며, 주요 세계 철학자들을 함께 비교하면서 동서양 철학계의 위상을 비교 검토해 보고자 했다. 주요 세계 철학가들에 대한 선정은 서양철학, 동양철학을 포함해 8명이며, 이들은 저자의 자의적인 결정으로 선정함을 밝힌다. 서양철학자는 칸트, 하이데거, 헤겔이며, 동양철학은 유교를 대표하는 공자와 불교철학을 대표하는 나가르주나, 천태 지의, 법장, 그리고 원효다. 방법론은 **OpenAlex를 통해 필터 프로그래밍(primary_location.source.id) 작업 후**, 학술지를 특정하고, 각 철학자별로 조사기간인 1990년~2025년의 35년 동안 **총 6,751편 연구자료 가운데, 제목과 초록(abstract)에서 인용 횟수를 검색하는 식**이다. 그 결과는 <표2>와 같다.

본 저자에게 <표2>의 결과 내용은 무척 당혹스러웠다. 선정된 주요 해외 학술지에서 원효의 인용 검색수는 0이다. 원효 사상에 대한 독립적인 연구도 없을뿐더러, 연구내용적으로 인용된 적이 한 건도 없음을 확인했다. PEW 2013년 연구에서 한번 언급되기는 했으나, 연구저자 소개를 위해 단순히 언급된 수준이었다. 세계 정상급 철학계에서의 부재는 납득이 가지만, 세계 비교철학계에서조차 원효는 그 본선 무대를 아직

<표2> 동서양 주요 철학자별 논문 게재 건수 비교(1990년 이후)[1)]

철학가 명		PEW	AP	Dao	Sophia	JBE	합계
범 시대적 철학가	공자(Confucius)	144	52	74	1	1	272
	칸트(Kant)	68	10	10	25	0	113
	하이데거(Heidegger)	46	7	8	38	0	99
	헤겔(Hegel)	46	3	4	14	0	67
국내 유학자	퇴계 이황*	5	0	1	0	0	6
	율곡 이이	3	0	0	0	0	3
동시대 불교 철학가	나가르주나(Nagarjuna)	11	8	0	3	3	25
	지의 천태(Zhiyi)	6	1	0	1	1	9
	법장	3	1	0	1	0	5
	원효(Wonhyo)*	0	0	0	0	0	0
조사대상 총 연구수(편)**		2,765	807	1,176	1,847	156	6,751

* 이황과 이이는 사칠논쟁으로 PEW 2편에 공통 인용되어, 단독으로는 이황은 3편, 이이는 1편임
** 총 연구수는 1990년 이후 2025.5월까지 각 학술지에 게재된 연구 총 수

1) OpenAlex (api.openalex.org). 검색 방법: primary_location.source.id 필터로 저널을 특정하고 title_and_abstract.search로 철학자명을 검색. 기간: publication_year:>1989. Source IDs — PEW: S196911494; AP: S89596126; Dao: S193913637; Sophia: S151304531; JBE: S2764747367. 검색일: 2026년5월.

까지 밟아보지 못한 상태다. 일단 <표2>의 결과 내용을 살펴보자. 우선 1951년 찰스 무어(Charles A. Moore)가 하와이 대학의 동서철학 콘퍼런스를 기반으로 창간한 저널인 PEW는 70년 이상 비서구 철학 전통에 관한 한 최고 수준의 학술 연구논문을 발표해 왔다. 따라서 총 조사대상 연구 수가 2,765편으로 나머지 4개 학술지 대비 많은 편이다. 비서구 철학에 대해 상대적으로 관용적임에 불구하고, 선정된 철학가들의 인용 수를 보면, 칸트, 하이데거, 헤겔 등 서양철학자들이 고르게 많이 인용되는 것으로 나타났다. 물론 동양의 유교철학을 대표하는 공자가 144편으로 압도적으로 나온 것이 그나마 동양철학계의 위안이긴 하지만, 지나치게 편중되어 있다는 문제의식도 제기될 수 있을 것으로 판단된다. 우리 관심 대상인 불교철학계는 나가르주나가 그나마 꾸준히 인용되고 있으며, 중국의 천태와 법장도 인용되고 있다. 국내 대표 유학자인 퇴계와 율곡도 각각 5편, 3편씩 인용되었다. 앞서 언급했듯이 원효는 인용된 적이 없다. 인도, 중국, 일본, 한국, 이슬람 등 아시아 철학 전반을 다루는 AP도 그 상황이 다르지는 않다. 중국철학을 다른 철학 전통과 비교하는 논문을 전문으로 발표하며, 중국·서양 비교에 국한하지 않고 인도, 일본, 한국 철학과의 비교 연구도 다루는 Dao의 경우 서양철학에 대한 인용 수는 적지 않으나, 중국내 불교철학조차 전혀 언급되고 있지 않다. 중국에서 발행되는 Dao는 종교를 인정하지 않는 체제문제가 학술의 세계에도 영향을 미치고 있지 않나 판단된다. 1962년 맥스 찰스워스(Max Charlesworth)가 창간한 철학·형이상학·종교·윤리학 전문 저널인 Sophia는 철학과 종교 전통의 교차점을 다루는 성격이긴 하나, 하이데거 같은 실존·현상학 계열 논문이 많이 실리는 반면, 앞의 세 저널보다 동양철학 비중은 더 낮은 것으로 나타났다. JBE는 불교 연구자들 사이에서는 알려진 온라인 오픈액세스 저널이지만, 앞서 언급된 학술지처럼 국제 학술 표준으로 공인된 저널은 아니지만, 불교철학에 대한 보다 많은 연구들이 진행될 것으로 기대하고 선정대상에 추가했다.[2] 그러나, 불교철학에도 나가르주나, 지의 정도만 소수 언급되고 있는 수준이다. 아울러 이 JBE는 OpenAlex 데이터를 보면 ISSN 자체가 등록되어 있지 않고, 발행 기관도 없으며, 2020년 이후 업데이트도 없어 사실상 휴간 상태로 보인다.

요컨대, 최근 세계 철학사조는 서양철학을 중심으로 주도되고 있는 것이 자명하게 나타나되, 그나마 동양철학에서는 공자가 유일하게 인용되고 있다. 이에 비해 불교철학은 나가르주나가 꾸준히 인용되고는 있으나, 전체적으로 상대적인 관심사가 적은데다, JBE처럼 불교 전문 학술지의 운영도 쉽지 않아 불교철학의 확산에 대한 관심을 이끌어내기는 쉬워 보이지 않는다. 원효에 대한 연구도 그 흐름에 자유로울 수는 없을 것이다. 그러나, 국내에서 지대한 관심을 받고 있는 원효의 위상과 대비하면, 세계 철학사적 낮은 인지도가 저자에게 당혹스러운 사실로 인식되었으며, 적지않은 궁금증을 자아내기에 충분했다.

2) 불교전문 등재지인 **Contemporary Buddhism**도 같이 조사를 했는데, 조사대상 연구수가 490개이지만, 사회참여불교, 마음챙김, 불교의 현대적 실천 등을 다루는 저널이라 원효는 물론이고, 고전 사상가 연구 논문이 별로 없어 추가로 적시 하지 않았다.

2) 지한파(知韓派) 외국학자들의 논평: 버스웰과 뮬러, 그리고 플라센

한국 불교철학과 관련하여 깊은 관심과 다양한 저술활동을 했던 버스웰과 뮬러 두 지한파 학자가 있다. 두 사람 모두 원효에 대한 호평을 이어온 학자들로, 그들의 학술활동을 살펴보면, 분명 앞서 유발되었던 궁금증을 해소할 실마리가 있을 것으로 생각했다. 살펴보자. 두 분 모두 한국과는 수행과 연구활동으로 인연이 깊은 학자다. 특히, 두 사람 모두 원효를 연구대상으로 삼았다는 공통점이 있으며 원효에 대한 아낌없는 찬사와 화쟁 등 주요 사상에 대한 체계적인 평전을 남긴 것으로 유명하다. 그들의 논평을 통해 원효에 대해 우리가 인지하지 못했던 또 다른 시각을 찾을 수 있지 않을까? <표 3>은 이들 두 학자의 원효관련 학술활동을 소개하고 있다.

우선, 로버트 버스웰(Robert E. Buswell Jr. 1953년 출생)은 1972년 대학을 중퇴하고 태국, 홍콩, 한국에서 7년간 수행 승려로 출가했으며, 그 중 5년을 전남 순천의 송광사에서 보냈다. 이후 UC 버클리에서 불교학 박사학위를 취득하고 UCLA 교수가 되었으며, 동국대학교 불교학술원 초대 원장과 UCLA 한국학센터와 불교학센터의 창립 소장을 역임했다. 2009년 한국에서 만해대상을 수상했으며, 2008년에는 한국학 및 불교학 전공자 최초로 미국 아시아학회(AAS) 회장으로 선출되기도 했다. <표3>에서 보는 바와 같이 그는 원효와 관련하여 단행본, 편저, 그리고 국내 학술지 1편을 남겼다.

<표 3> 지한파 두 학자의 원효 관련 저술활동

형태	버스웰(Robert E. Buswell Jr.)	뮬러(A. Charles Muller)
단행본	Cultivating Original Enlightenment: Wonhyo's Exposition of the Vajrasamādhi-Sūtra. UH Press, 2007	Wonhyo's Philosophy of Mind. Collected Works of Wonhyo, vol.1. UH Press, 2012
편저	Currents and Countercurrents: Korean Influences on the East Asian Buddhist Traditions. UH Press, 2005	
특집/시리즈		Collected Works of Korean Buddhism (한국불교전서 영역본) – 원효 권 포함
학술논문	"Wonhyo: Buddhist Commentator Par Excellence." **Journal of Korean Religions**, vol.8, 2017	"The Contribution of the Yogācārabhūmi to the System of the Two Hindrances." **JIABS**, vol.27, 2004
		"Wonhyo's Reliance on Huiyuan." **Toyo Gakuen University Bulletin,** vol.14, 2006
		"Wonhyo's Approach to Harmonization of the Mahayana Doctrines (Hwajaeng)." **Acta Koreana**, vol.18, 2015
		"The Meaning of Explicit and Inexplicit Approaches in Wŏnhyo's System of the Two Hindrances." **Journal of Korean Religions,** vol.8. 2017

뮬러(A. Charles Muller, 1953년 출생)는 스토니브룩 대학교에서 한국 불교 승려 함허 기화(1376-1433)에 관한 논문으로 비교문학 박사학위를 취득한 뒤, 첫 박사후 연구원으로 성남 한국학중앙연구원에서 근무했다. 1994년부터 일본에서 생활하며 도요가쿠엔대학교를 거쳐 2008년 도쿄대학교 인문사회계 연구과 교수로 임용된 후, 한국 선불교 연구에서 출발해 원효의 저작으로 연구 중심을 옮겼으며, Digital Dictionary of Buddhism의 창립 편집장으로 동아시아 불교 연구의 디지털 인프라 구축에 기여했다. 그는 원효와 관련하여 단행본 1권과 시리즈물 1편, 국내 학술지 2편, 일본 학술지 2편을 남겼다.

이들 두 학자는 원효와 관련하여 동일하게 UH Press 단행본을 발간했으며, 발표된 학술논문으로는 총 5편으로, 주로 한국(Acta Koreana, Journal of Korean Religions)과 일본지역내 중심 학술지로 한정되었다. 이들이 보다 저명한 국제 학술지를 통해 원효의 사상을 세계적 철학계에 알리지 못했을까 하는 아쉬운 점도 크지만, 외국인으로서 바라보는 한국 원효와 그의 사상에 대한 시각은 국내 학계에서 매우 흥미로운 부분이다. 결론적으로 말하자면 앞서 언급한 바대로 두 분 모두 원효에 대한 구체적인 학술활동 뿐만 아니라, 그 내용에 있어서도 지극한 호평과 찬사를 거듭했다는 점은 이미 널리 알려져 있다. 그러나, 저자는 이렇게 알려진 그들의 긍정적인 시각 외에도 이들만의 원효에 대한 객관적인 해석과 시각을 찾아보고 싶었다. 다음은 이들 두 학자의 시각 가운데, 국내 학계에 드러나지 않은 내용들을 정리해 보았다.

먼저 버스웰의 2017년 Journal of Korean Religions에서 원효에 대해 언급한 논평인데, 주목할 필요가 있다. 그의 연구 제목인 "Wonhyo: Buddhist Commentator Par Excellence."(원효: 붓다에 대한 최고의 주석가)에서 제목에 'Par Excellence'를 사용한 점만 보더라도 그의 원효에 대한 평가는 극찬에 가까워 보인다. 그러나, 자세히 보면 우리가 기대하는 시각과 미묘한 입장차가 존재한다. 그는 분명 원효를 사상가나 철학자라는 호칭보다 주석가로 지칭하고 있기 때문이다. 본문에서 그의 내용을 더 확인해 보자.

"Wonhyo is best known within the Korean tradition as pilgrim, philosopher, mystic, thaumaturge, proselytist, and even touchstone of Korean unification ideology. ***But all these roles pale next to his importance as a commentator***. ***The vast majority of Wonhyo's works are explicitly commentaries, and even those writings which are not are still strongly exegetical in character***."
("원효가 한국 전통 안에서 순례자, 철학자, 신비가, 기적 행위자, 전도자, 한국 통일 이념의 시금석으로 알려져 있다. ***그러나 이 모든 역할은 주석가로서의 중요성에 비하면 빛을 잃는다. 그의 현존하는 작품들의 대다수는 명시적으로 주석서이며, 주석 형식이 아닌 글들조차 여전히 강하게 주석적 성격을 띤다***.")

여기서 버스웰이 원효를 동아시아의 철학가가 아닌 '주석가'로 규정함은 서구철학계에서 원효가 다루는 문제를 경전 해석의 입장에서 읽게 하고, 독립적 철학 체계의 구성 차원에서 읽지 못하게 하는 오류를 낳을 수 있다. **실제로 원효에 대해 버스웰은 정확한 사실적인 기술자로서 평가하고 있다**. 원효의 저작 목록을 보면 대승기신론소, 금강삼매경론, 열반종요, 법화경종요 등 대부분이 특정 경전에 대한 주석이고, 비교적 독립적 저술인 십문화쟁론조차 교학적 논쟁들을 대상으로 삼는다는 점에서 주석적 성격을 벗어나지 않기 때문이다. 이것은 버스웰이 원효를 깎아내리는 것이 아니라 그의 실제 저작 방식을 정확히 기술한 것이다.

문제는 주석적 방식으로 작업한 사상가가 독립적 철학자로 인정받을 수 있는가 하는 것이다. 동아시아 철학 학계 전통에서도 물론 가능하다. 주희는 사서 주석으로 신유학 체계인 주자학을 구축했고, 왕양명은 경전 해석을 통해 양명학(심학)을 발전시켰다. 그러나, 둘 다 세계 철학계 내에서 독립적인 철학자로 평가받고 있다. 그렇다면 원효와 이들의 차이는 무엇인가? 주희와 왕양명은 세계적인 비교철학 저널에서 당당히 독립적 철학 체계의 구성자로 논의되고 있다. 가령, PEW에서 주희 관련 연구는(최근 35년간) 10편이고, 왕양명 연구는 무려 25편에나 이른다. **주희의 경우 격물치지(格物致知)와 리기론(理氣論)이 서양 인식론·형이상학과의 비교 언어로 충분히 논증되면서, 사상가요, 철학자로서 위상에 합류했다.** 그러나, 원효의 일심이문과 화쟁은 그 작업이 전혀 이루어지지 않았다. 이 차이는 저작 방식의 차이가 아니라 비교철학의 언어로 논증된 적이 있느냐의 차이다. 다시 말하자면, 주류를 이루고 있는 서양철학의 언어 구조로 충분히 다루어졌는가이다. 서양철학이 주류인 근대 철학계를 두고보면 동양철학내에서 상대적으로 더 비주류인 불교철학이면서 지역적으로도 아시아의 변방인 한국의 원효가 세계 철학계 내에 입지를 구축하기 위한 필요조건이 여전히 형성되지 못한 것이다. 따라서, 버스웰의 주석가 호칭은 뛰어난 사상에 대한 호평으로 바라볼 수 있지만, 서구의 눈으로는 아직도 원효가 세계 철학사의 본무대에 서지 못했음을 간접적으로 시사한다고 볼 수 있다.

한편, 동일한 2017년 원효 탄생 1,400주년 Journal of Korean Religions 특집호의 서론에서 버스웰은 아래와 같이 언급한다.

"His scholarship demands that ***we no longer approach him just from within the narrow confines of religious developments on the Korean Peninsula.*** His scholarship requires we view his work from broad regional and disciplinary perspectives, ***contextualizing the various filiations of his thought within developments going on around him across the East Asian region***."
("***그의 학문은 우리가 더 이상 그를 한반도에서의 종교적 발전이라는 좁은 한계 안에서만 접근해서는 안 된다고 요구한다***. 그의 학문은 ***동아시아 지역 전체에 걸쳐 진행된 발전들 속에서***

그의 사상의 다양한 계보를 맥락화하는 폭넓은 지역적·학제적 관점을 요구한다.")

버스웰은 원효 사상의 잠재력을 높게 평가하고 있는 것이 분명하다. 더 폭넓게 보고, 동아시아내 사상적 계보를 세우는 지역적이고 학제적 연구를 촉구했다. 이는 원효가 그동안 얼마나 좁은 틀 안에서 다루어져 왔는지를 역으로 증언하는지도 모르겠다. **아마 버스웰 혼자의 힘으로 원효를 세계적 철학가의 반열에 올려놓기에는 너무 버거운 일이 아니었겠나 싶다. 이 요청이 2017년에 공식 제기되었지만, 비교철학 저널에서 이를 실제로 수행한 연구는 아직 나타나지 않고 있다.**

다음은 물러다. 그는 일본과 한국 학술계 내에 원효관련 단행본은 물론이며, 4개의 연구를 발표하는 등 외국인으로서 한국 원효에 대한 전문적인 시각을 보였다. 물론 원효에 대한 그의 찬사는 대단하다. 2015년 Acta Koreana의 "Wonhyo's Approach to Harmonization of the Mahayana Doctrines (Hwajaeng)."에서 '동아시아의 위대한 주석가들 중 어떤 종파에도 속하지 않고 종파적 접근도 취하지 않은 유일한 학자', '어느 종파의 개조도, 특정 전통의 법맥에도 속하지 않았기에 가르침을 위아래로 줄 세울 제도적 의무가 없었다. 따라서, 그의 작업에는 "독특한 수준의 공정함(a distinctive level of fairness)"이 있다'고 할 정도다. 특히 언어를 벗어난(비개념적) 화쟁의 차원이 그를 당대 교학 동료들과 구별짓는다.

그러나, 그는 이러한 찬사를 보내는 한편, 이와 결이 다른 객관적인 시각을 보여주는 내용을 소개한다. 아래는 2015년 Acta Koreana의 본문 내용이다.

"I am referring here to the two truths. I do not dispute the One-Mind-in-Two-Aspects approach as one viable way of trying to show a basis for Wŏnhyo's attempts at philosophical commensuration. I do, however, think that those who would like to argue for it as the most fundamental basis **for Wŏnhyo's hwajaeng argumentation are going beyond what is necessary in identifying the basic apparatus used by Wŏnhyo in making his arguments."** (내가 말하려는 것은 바로 이제(二諦)다. 나는 일심이문 접근을, 원효의 철학적 통약(通約) 시도의 토대를 보여주려는 하나의 유효한 방식으로서 부정하지 않는다. ***다만 그것을 원효 화쟁 논증의 '가장 근본적인 토대'로 주장하려는 이들은, 원효가 논증을 펼 때 사용한 기본 장치를 규명하는 데 있어 필요 이상으로 더 나간 것이라고 본다."***)

중략....

In acknowledging the extent of his application of the two truths, one could say that **Wŏnhyo is following a general Buddhist approach** that is explicitly articulated in Madhyamaka and subsequently applied by numerous

influential thinkers from various schools. **What is perhaps slightly distinctive about Wŏnhyo is the extent of his unceasing emphasis on the mutual containment of the two truths —their not being two yet not being one.**

("원효가 이제(二諦)를 적용한 그 폭을 인정하면서도, 한편으로 우리는 원효가 중관(中觀)에서 명시적으로 정식화된 이후 ***여러 학파의 수많은 영향력 있는 사상가들이 적용해 온 '일반적인 불교적 접근(a general Buddhist approach)'을 따르고 있다고 말할 수 있다. 원효에게서 아마도 약간 독특한(perhaps slightly distinctive) 점은, 두 진리의 상호 포섭(相互含攝) — 둘이 아니면서 하나도 아님(不二而不一) — 을 그가 끊임없이 강조하는 그 정도(extent)이다.***

뮬러는 먼저 그 『금강삼매경론』 구절이 일심이문을 원효 화쟁의 토대로 보는 학자들(특히 일심을 중심에 놓는 혜주 스님 등 한국 학자들)의 입장을 뒷받침함을 인정한다. 그러나 그는 그 아래에 더 기저에서, 더 광범위하게 작동하는 것이 따로 있다고 보고, 그것을 이제(二諦, 眞諦와 俗諦)라고 지목한다. 이 틀은 특히 중관(中觀, 나가르주나)에서 체계적으로 정식화되었고, 이후 거의 모든 대승 학파가 공유하기에, 뮬러가 **원효의 일심이문 사상을 "일반적인 불교적 접근(general Buddhist approach)"이라고 한 것이다. 즉, 원효만의 것이 아니라 불교 전반의 공통 장치라는 뜻이다.** 말하자면, 화쟁의 진짜 기저 장치는 화려한 일심(一心)이 아니라 이 평범하고 보편적인 이제이며, **원효에게서 "약간 독특한" 점이 있다면 그것은 새로운 토대를 구축했다는 게 아니라, 두 진리의 상호 포함(둘이 아니면서 하나도 아님, 不二而不守一)을 끊임없이 강조하는 그 정도일 뿐이라는 것이다.** 뮬러는 원효가 자신만의 유일무이한 독창적인 사상을 내세웠다기 보다는 기존의 진리를 더 깊이 집요하게 반복해서 강조했다는 것이다. 이는 뮬러가 본 연구내내 원효에 대한 호평을 보이고 있지만, 어떠한 점에 있어서는 한국내 학자들에 대한 비판과 함께 지나치게 과대포장하려는 학계내의 움직임을 경계하려 했던 것이 분명하다. 외국 학자에 의한 보다 절제된 잣대로 원효를 바라본 시각이다.

이 두 지한파 학자외에도 원효 관련 해외연구자로 **요르크 플라센**이 있다. 그는 보훔 루르대학교(Ruhr-Universität Bochum) 동아시아 종교 담당 교수로, 초기 한국 화엄·삼론 불교, 불교 주석의 문학적·화용론적 차원, 불교의 중국화·불교-도교/현학·유불 상호작용 등을 연구하는 것으로 알려져 있다. 그는 당대 중국 화엄의 전개(사법계 개념, '화엄 계보' 관념의 형성까지)를 신라 승려 원효의 영향이라는 배경에서 해석해야 한다고 논한 글을 쓰기도 했다. "Some Remarks on Influences from Silla in Some Works Commonly Ascribed to Du Shun 杜順, Focusing on Huayan fajie guanmen 華嚴法界觀門,"의 긴 제목의 연구인데 한국학중앙연구원에서 발간하는 The Review of Korean Studies 23권 1호(2020)에 실렸다. 이 연구의 주제는 두순(杜順)에게 귀속돼 온 사법계(四法界) 목록이 사실은 원효와 혜원(慧苑)에게서 유래한 두 목록의 결합이며, 표현은 혜원의 틀을 따르되 '하나의 법계를 넷으로 분석하는'

기본 구조는 원효의 분석에 빚지고 있다고 요약된다. 하지만 그는 논문 초록에 다음과 같이 분명히 사전 전제를 제시하고 있다.

'Despite previous efforts to provide an ***East Asian counter-narrative to nationalistic perspectives, notions of "national lineages" continue to exert a detrimental effect on our understanding*** of the Buddhist traditions of East Asia.(***민족주의적 관점에 맞서 동아시아적 반(反)서사를 제시하려는 그간의 노력에도 불구하고, '민족적 계보(national lineages)'라는 관념은 동아시아 불교 전통에 대한 우리의 이해에 여전히 해로운 영향을 끼치고 있다.***)

플라센은 먼저 '민족적 계보'라는 사고방식 자체를 경계한다. 한쪽 나라를 높이는 틀이 오히려 동아시아 불교 이해를 망친다고 보는 것이다. 그가 펴는 주장은, 중국 화엄의 핵심 개념(사법계)과 '두순에서 시작하는 화엄 계보'라는 관념조차 신라(특히 원효)의 영향을 배경으로 보아야 한다는 것이다. 다만 그 경로를 혜원이라는 중간 고리를 통해 정밀하게 추적하는, 문헌사적 논증에 관한 내용이다. 여기서 분명하게 해야 할 것은 원효가 중국 화엄의 핵심 개념 형성에 영향을 준 화엄학 구성의 기여자다고 할 수 있으나, 변방 신라가 종주국을 가르쳤다는 식의 자긍심에 의한 서사로 쓰는 것은 옳지 않다는 것이다. 화엄 사상은 중국을 비롯한 주변국인 한국 사상가의 지원으로 함께 구축되었다는 것이다. 그것만으로도 원효의 가치는 충분하다. 그러나, 플라센은 중국의 민족주의적 틀을 경계하고 있기도 하지만, 원효를 주인공으로 등장시킨 것도 아니다. **그는 원효의 기여도를 학문적으로 정확하게 표현하고 있을 뿐이다.**

상기의 지한파 해외학자들의 다소 생소하게 여겨질 수 있는 원효 관련 시각들을 살펴보았다. 물론, 이 시각의 비중이 크지 않더라도, 분명한 것은 원효가 세계 철학계에서 당당한 입지를 구축하기 위한 절차가 남아 있다는 것이다. 그것은 원효에 대한 객관적이면서도 부풀리지 않는 해석이 기반되어야 하며, 해외 정상적인 연구자들과 서구적 언어로 공감할 수 있는 연구가 확대되어야 한다는 것이다. 이것이 우리 안의 원효를 세계적 원효로 위상을 드높이는 방안이리라 생각한다. 원효가 영원히 주석가로 남느냐, 아니면 세계적인 철학가의 반열에 올라가느냐는 여전히 후학도들의 몫으로 남아있다고 볼 수 있다.[3)]

3) 오문세 선생님 발표자료 가운데 서구철학에 대한 원효의 정확한 평가 교정이 필요할 듯 하여 추가 서술한다. 박진영의 원효-데리다 비교연구는 『Transgression and Ethics of Tension』은 저널 논문이 아니라 단행본의 한 챕터로 원효의 보살계 저술과 데리다의 폭력·법 논의를 견주는 글이다. Youru Wang이 엮은 『Deconstruction and the Ethical in Asian Thought』(Routledge, 2007), 『Buddhisms and Deconstructions』(2006)는 Rowman & Littlefield에서, 『Merleau-Ponty and Buddhism』(2009)은 Lexington Books에서 낸 엮은 단행본 책이다. 모두 평판 있는 학술 출판사이지만, 유명 저널이 아니라 단행본에 불과하다. 아울러, 원효-하버마스, 원효-후설, 원효-헤겔의 구체적 학술 선례는 제가 찾은 범위에 없었다.

3) 기타 원효에 대한 부정적 시각들: 통불교 서사와 화쟁의 담론화

아울러 원효 사상에 대한 대표적인 두 가지 부정적 시각(통불교, 화쟁)에 대해서도 살펴보자. 먼저 통불교에 대한 서사와 이에 대한 내부적 시각에 대한 논의다. 조은수(2004)는 Journal of Korean Studies[4][5]에서 통불교(通佛敎, t'ong pulgyo) 개념은 원효의 7세기 텍스트에서 직접 도출된 것이 아니라, 식민지 시기 최남선(崔南善, Ch'oe Namsŏn, 1890-1957)이 한국 불교의 정체성을 구성하는 과정에서 만들어낸 20세기의 허구적 구조임을 주장했다. 그는 최남선(崔南善, Ch'oe Namsŏn)이 일제강점기에 한국 불교의 독자적 정체성을 구축하는 과정에서 원효를 '모든 불교를 통합한 사상가'로 미화했으며, 이것은 한국이 중국 불교의 단순한 수용자가 아니라 독자적 통합을 이룩했다는 문화적 자긍심의 투영으로 묘사했다. 이를 심재룡(Shim Jae-ryong) 등 한국 학자들에 의해 반복·강화되면서 현대 한국 불교학의 표준 서술이 되었으며, 통불교라는 개념이 마치 원효 자신의 언어인 것처럼 자연스럽게 받아들여지게 됐다는 것이다. 조은수는 이 서사가 고도로 민족주의화된 것임에도 대부분의 학자들이 이를 당연한 것으로 받아들여 왔다는 점을 지적하고,[6] **7세기 원효의 실제 텍스트에서 검증하는 작업 없이 통불교 서사가 반복 재생산되어 왔다고 주장한다.**

여기서 두가지 상반된 논점으로 이 연구를 평가할 수 있다. 먼저 이 주장은 서구 학술 심사 과정에서 구체적 효과를 낳을 수 있다. 원효 관련 논문 투고 시 심사자들은 '이것이 철학적 논증인가, 아니면 민족주의 서사인가'를 먼저 묻게 된다. 이 경계심이 텍스트 자체로의 철학적 접근을 지연시키기 때문이다. **반면, 조은수의 비판이 원효 연구를 불리하게 만드는 것이 아니라, 오히려 올바른 원효 연구의 조건을 만들 수도 있다. 즉, 민족주의 서사를 걷어낸 자리에서 비로소 원효의 실제 철학적 기여를 냉정하게 논증할 수 있기 때문이다.** 통불교 서사가 아닌, 텍스트 자체의 근거로 원효를 논증하는 것이 조은수의 비판을 열린 공간에서 가능하게 할 수 있기 때문이다. 어쨌든 우리 학계내에서 원효에 대한 부정적 시각을 제거하기 위한 별도의 자성적 시간이 필요하겠다는 답답함이 앞선다.

다음으로 화쟁사상도 해외의 부정적 시각이 누적되어 있다. 이들은 또 서로 연결되면서 원효 사상에 대한 잘못된 이해가 굳어지는 구조를 만들어 내고 있기도 하다. 먼저 화쟁이 철학적으로 정말 성립할 수 있는가에 대한 의문이다. 국제 비교철학 온라인

---

4) 'The Uses and Abuses of Wŏnhyo and the T'ong Pulgyo Narrative.' Journal of Korean Studies, vol.9, 2004, pp.33-59.

5) **Journal of Korean Studies는** 한국 문학, 젠더 연구, 정치사, 불교 경전 등 한국학 전 분야를 다루는 일반 한국학 저널이며, 스탠퍼드대학교가 Publication Manager를 맡고 Duke University Press가 발행하는 한국학 저널입니다. 같은 호에 조선시대 출판 문화, 여성 소설, 동아시아 정치사 논문이 함께 실려 있다

6) "Most people — scholars and nonacademics alike — have taken for granted the received narrative of Wonhyo, a narrative that is now highly nationalized."

참고자료인 Philopedia는 2025년 원효 항목에서 현재 서구 학술 논의의 핵심 쟁점을 이렇게 요약한다. **"화쟁의 철학적 정합성은 모든 논쟁이 실질적 차이의 손실 없이 진정으로 화해될 수 있는가."**[7] 예를 들어 원효가 유식(唯識)과 여래장(如來藏)이라는 두 불교 사상을 화해시킨다고 할 때, 유식은 아뢰야식(阿賴耶識)을 근본 실재로 보고 여래장은 본래적 불성을 근본 실재로 본다. 이 두 입장은 근본 전제가 서로 다르다. 화해를 이루기 위해 어느 한쪽의 핵심 주장을 약화시켜야 한다면, 그것은 진정한 철학적 통합이 아니라 단순히 차이를 지워버린 것에 불과하다는 것이다. 조은수는 화쟁이 "진정한 철학적 참여보다 순응을 조장할 수 있다"고 비판하면서, 화쟁이 다양성을 실질적으로 보존하는 방법론인지 아니면 차이를 편의적으로 덮어버리는 것인지를 문제 삼았다.[8]

두 번째는 화쟁을 단순히 **혼합주의(Syncretism)**로 폄훼하는 것이다.[9] 이는 첫 번째 비판과 만나면서 더 큰 문제로 발전한다. 세계 비교철학 연구자들이 동양 사상가를 처음 공부할 때 가장 먼저 찾아보는 Stanford Encyclopedia of Philosophy(SEP) 2025년판에서 원효의 화쟁을 한국 불교가 만들어낸 "고도로 혼합주의적인 담론(highly syncretic discourse)"이라는 맥락에 위치시켰다.[10] 여기서 혼합주의(syncretism)라는 단어가 문제다. 서구 철학에서 혼합주의는 서로 다른 전통의 생각

---

7) Philopedia. 'Wonhyo.' December 2025. https://philopedia.org/philosophers/wonhyo/
"Contemporary academic discussion of Wonhyo focuses on several themes: the philosophical coherence of hwajaeng: **whether all disputes can truly be harmonized without loss of substantive difference.**"

8) Cho, Eun-su. 'The Uses and Abuses of Wŏnhyo and the T'ong Pulgyo Narrative.' Journal of Korean Studies, vol.9, 2004, p.38.
"Pak Chonghong emphasized hwajaeng as embodying social harmony in his philosophical discourse, yet critics argue it promotes conformity over authentic engagement. The concept has been co-opted politically, raising issues of its application amidst calls for national unity."(박종홍은 자신의 철학적 담론에서 화쟁(和諍)을 사회적 조화의 구현으로 강조했다. 그러나 비판자들은 화쟁이 진정성 있는 (비판적) 관여보다 순응을 조장한다고 주장한다. 더 나아가 이 개념은 정치적으로 전유(專有)되어 왔으며, 국민 통합을 향한 요구 속에서 그 적용을 둘러싼 문제를 제기한다.)

9) 본문에서는 화쟁의 두 가지 부정적 시각을 얘기했는데, 해외 학회에서 어처구니없는 일이 있었다. 조은수(2004)는 그의 논문에서 미국아시아학회(AAS) 하와이 학술대회의 한 장면을 소개했다. 원효 전문 한국 학자 리기영이 원효에 관해 발표했을 때, 서구 불교학의 대표적 권위자 레온 허비츠(Leon Hurvitz)가 "화쟁과 관련하여 그것이 일종의 혼합주의인가?"라고 물었다. 리기영은 그렇지 않다고 했지만 끝내 명확한 설명을 제시하지 못했고, 답변은 "일종의 혼합주의이지만 정확히 혼합주의는 아니다"라는 모호한 말로 끝났다. 당시 하와이 대학교 박사과정 중이던 심재룡(Shim Jae-ryong)이 이 대화를 통역했고 훗날 조은수에게 전했다. 이 장면이 조은수의 영어 논문에 공식 기록되면서, "화쟁은 서구 철학의 언어로 제대로 설명될 수 없다"는 사례가 학술적으로 인용 가능한 형태로 남게 됐다. 원효를 가장 잘 아는 한국 학자가 서구 학자의 단순한 정의 요청에 답하지 못했다는 이 기록은, 이후 비교철학 연구자들이 화쟁을 다룰 때 언제나 그 뒤에 드리워지는 그림자가 됐다.(출처: Cho, Eun-su. 'The Uses and Abuses of Wŏnhyo and the T'ong Pulgyo Narrative.' Journal of Korean Studies, vol.9, 2004, p.33.)

10) Stanford Encyclopedia of Philosophy. 'Korean Philosophy.' Summer 2025 Edition. https://plato.stanford.edu/entries/korean-philosophy/
"Strong eclectic tendencies dominate Korean Buddhism in the East Asian Buddhist field, producing a highly syncretic discourse."

들을 엄밀한 검토 없이 그냥 섞어 놓는다는 부정적 의미를 갖는다. 독립적이고 논리적인 철학 방법론과는 반대 범주에 속한다. 비교철학을 공부하는 서구 연구자가 원효를 처음 접할 때 SEP에서 이 혼합주의 서술을 먼저 읽는다면, 그 다음 부터는 화쟁을 아예 진지한 철학 방법론으로 검토할 가치가 없는 것으로 여기게 될 가능성이 높다.

정리하자면, 일련의 화쟁에 대한 비판은 원효의 사상을 서구 언어로 명확히 정의하지 못한데 따른 것이다. SEP의 혼합주의 서술은 화쟁이 차이를 지워버린다는 의심을 처음부터 강하게 심어준다. 이 흐름이 굳어지면 연구자들은 원효의 텍스트를 직접 읽어보기도 전에 화쟁을 정의도 불분명하고 철학적으로 엄밀하지도 않은 혼합주의로 판단하게 된다. 실제로 대립하는 입장들이 어디서 왜 갈라지는지를 추적하고, 각 입장의 고유성을 유지하면서 그 한계를 드러내는 화쟁만의 고도의 방법론이 전혀 검토될 수 없는 환경이 조성되는 것이다. 텍스트를 보기 전에 이미 정의 불가능한 혼합주의로 사전 분류된다는 것이다. 이것이 세계 철학 담론 안에서 원효의 화쟁이 직면하는 가장 큰 구조적 문제다.

4) 요약

원효(617-686)는 동아시아 불교 사상사의 핵심 인물임에도, 세계 비교철학 학술 장에서는 사실상 존재하지 않는다. AHCI급 비교철학 전문 저널 4개(PEW, AP, Dao, Sophia)와 불교 전문 저널(JBE)을 포함한 총 6,751편의 논문을 OpenAlex로 분석한 결과, 원효의 언급 건수는 실질 0건이다. 반면 나가르주나 25건, 지의 9건, 법장 5건으로 동일 전통의 불교 사상가들과도 뚜렷한 격차가 있다. 원효 번역과 연구에 수십 년을 헌신한 버스웰(Buswell)과 뮬러(Muller) 두 지한파 학자조차 원효 연구를 한국학 전문 저널(Journal of Korean Religions, Acta Koreana)에만 발표했을 뿐, 세계 비교철학 저널에는 진입하지 못했다. 버스웰은 원효를 '탁월한 주석가'로 규정하면서도 동시에 "한반도라는 좁은 틀을 넘어 폭넓게 봐야 한다"고 촉구했으나, 이 요청은 2017년 이후에도 실행되지 않고 있다. 부정적 시각도 누적되어 있다. 조은수(2004)는 통불교 서사가 원효 텍스트가 아닌 식민지 시기 최남선의 민족주의적 구성임을 밝혔고, 이것이 서구 심사자들의 경계심을 자극한다. 화쟁에 대해서도 AAS 학술대회에서 한국 학자가 서구 학자의 "혼합주의인가?"라는 물음에 명확히 답하지 못한 사례가 공식 기록으로 남았으며, SEP는 화쟁을 "고도로 혼합주의적인 담론"으로 규정했다. 이 연쇄구도가 굳어지면 원효의 텍스트를 읽기 전에 화쟁은 이미 정의 불가능한 혼합주의로 분류된다. 한국 안에서 바라 본 원효는 누구도 반대할 수 없는 위대한 사상가요, 훌륭한 종교인이지만, 근대 세계철학자들과 위상에 걸맞는 반열에 올려 놓기 위해서는 **내부적으로 객관적이면서 냉철한 분석에 따른 연구기반과, 이를 바탕으로 보다 적극적인 해외 학술교류가 확대되어야 할 것이다.**

참고 문헌

단행본

Buswell, Robert E. Jr. (ed.). Currents and Countercurrents: Korean Influences on the East Asian Buddhist Traditions. University of Hawai'i Press, 2005.

Buswell, Robert E. Jr. Cultivating Original Enlightenment: Wonhyo's Exposition of the Vajrasamādhi-Sūtra. University of Hawai'i Press, 2007.

Muller, A. Charles (ed.). Wonhyo's Philosophy of Mind. Collected Works of Wonhyo, vol.1. University of Hawai'i Press, 2012.

학술 논문

Muller, A. Charles. 'Wonhyo's Approach to Harmonization of the Mahayana Doctrines (Hwajaeng).' Acta Koreana, vol.18, no.1, 2015, pp.9-44.

Muller, A. Charles. 'Wonhyo: Buddhist Commentator Par Excellence.' Journal of Korean Religions, vol.8, no.1, 2017.

조은수(Cho). 'The Uses and Abuses of Wŏnhyo and the T'ong Pulgyo Narrative.' Journal of Korean Studies, vol.9, 2004, pp.33-59.

Buswell, Robert E. Jr. & 조은수(Cho, Eun-su). 'Introduction: Wonhyo's Life, Times, and Thought.' Journal of Korean Religions, vol.8, no.1, 2017.

Kim, Jiyun. 'The Influence of Wonhyo's Shenjie on Chinese Commentaries on the Awakening of Faith.' Religions, vol.14, no.7, 2023.

Shim, Jae-ryong. 'Han'guk Pulgyo nun hoet'ong Pulgyo in'ga?' Pulgyo yŏngnon, vol.3, Summer 2000.

백과사전·온라인 자료

Stanford Encyclopedia of Philosophy. 'Korean Philosophy.' Summer 2025 Edition. https://plato.stanford.edu/entries/korean-philosophy/Philopedia.'Wonhyo.' December 2025.

https://philopedia.org/philosophers/wonhyo/

데이터 출처

OpenAlex. api.openalex.org. 저널Source IDs — PEW: S196911494; AP: S89596126; Dao: S193913637; Sophia: S151304531; JBE: S2764747367. 검색일: 2026년5월.

Ⅱ. 원효와 천태 지의

1) 왜 원효를 천태 지의와 비교하는가

원효(617-686)는 한국 불교사에서 가장 큰 사상가로 꼽히고, 그의 영향은 한반도를 넘어 중국·일본의 동아시아 불교 전체로 퍼졌다. 고려의 의천은 그를 인도의 마명·용수에 견주었고, 그의 주석서는 중국에 전해져 '논(論)'이라 불릴 만큼 권위를 인정받았다. 당시 동아시아 안에서 원효의 위상은 의심할 여지가 없다. 그런데 세계 철학계로 눈을 돌리면 사정이 다르다. 원효는 여전히 "독창적 사상가"보다는 "경전 주석가" 정도로 인식되거나, 화쟁(和諍) 사상도 막연한 절충이나 민족적 자긍심의 대상으로 단순화되는 경우도 있다. 과거 동아시아에서의 높은 위상에도 불구하고, 최근 세계 무대에서의 낮은 평가 사이에 간극이 적지 않은 셈이다.

원효를 천태 지의(智顗, 538-597)와 비교하려는 것은 이러한 간극을 확인하고 싶은 마음에서 출발했다. 지의를 비교 대상으로 고른 데에는 분명한 이유가 있다. 첫째, 두 사람은 시대가 가깝고 문제의식이 닮았다. 지의는 원효보다 약 80년 앞서 활동했으며, 둘 다 경전 주석과 실제 수행을 분리하지 않고 하나로 묶으려 한 사상가다. 둘째, 지의는 이미 서구 철학계에서 "철학자"로 확고히 자리 잡았다. 브룩 지포린(Brook Ziporyn)의 천태 3부작을 비롯한 서구권 연구들이 천태의 핵심 교설을 정교한 철학서로 번역해 놓았다. 지의와 같은 평면에서 비교한다는 것은, 원효 사상 역시 동아시아 내 보다 폭넓은 사상의 맥락으로 해석되어야 한다고 언급한 버스웰의 주장처럼 독립적인 사상가의 위상으로 검토될 필요가 있기 때문이다. 본문을 보면 알 수 있듯이 두 사람이 같은 문제에 대해 구조적으로 다른 답을 냈다는 점도 흥미롭다. 비교는 서열을 매기는 일이 아니라, 갈라지고 차이나는 지점을 드러내는 일이다. 그 차이점 속에서 원효만의 독창적 가치를 발견할 수 있을 것이다.

2) 원효-천태간 국내 비교연구는 사상적 동질성을 강조할 뿐

원효와 천태를 비교한 국내 연구는 여러 편 나와 있다. 그런데 공교롭게도 그 결론은 거의 한 방향으로 모인다. 두 사상이 여러 면에서 깊이 통한다는 것이다. **오지연(2017)**은 두 사람의 공통점을 세 가지로 정리한다.[11] 경전을 어떻게 분류하고 평가하는가(교판), 모든 가르침이 결국 하나의 길로 모인다고 보는 일승(一乘)의 실천론, 그리고 마음 수행(지관)을 함께 닦는다는 점이다. 그는 두 사람이 특히 법화경의 "하나

11) 오지연,「천태 지의와 원효의 만남— 일심삼관을 중심으로」,『불교철학』1집, 2017, 73-109쪽. 원효의 일심삼관을 천태 원돈(圓頓)의 일심삼관과 견주되,『금강삼매경론』에서는 일심삼관의 주체가 십회향 이후의 보살로 국한되고 중생교화행과 그 이전의 이관(理觀)이 분리되어 서로 회통되는 지점을 찾기 어렵다고 평가한다.

의 길"이라는 관점에서 근본적으로 통한다고 본다. **이병욱(2010)**은 다른 각도에서 세 가지 공통점을 든다.[12] 천태의 핵심 수행인 일심삼관(한 마음으로 세 가지 진리를 동시에 관하는 것)의 맥락이 원효 사상에도 보인다는 점, 원효의 화쟁 사상이 천태 사상에서도 발견된다는 점, 그리고 상황에 맞춰 가르침을 베푸는 방식(사실단, 四悉檀)을 둘 다 활용한다는 점이다. 그 외에 이영자(1988)가 원효의 교판론을 천태 교판과의 회통 속에서 읽었고, 이기운(2006)은 천태의 사일(四一)과 원효의 사법(四法), 천태의 육근참회와 원효의 육정참회를 각각 비교했으며, 이충환(2017)은 원효의 『범망경』 주석서와 지의의 『보살계의소(菩薩戒義疏)』를 직접 대조하기도 했다.[13] 원효의 참회 수행이 지의에게서 비롯됐다고까지 본 연구(김정남, 2007)도 같은 흐름에 있다.[14] **여러 비교연구에도 불구하고 이 연구들의 무게중심은 한결같이 '공통점'과 '연속성'에 놓여 있다.** 한편, **지혜경(2017)**은 동아시아 불교가 서로 다투는 가르침들을 하나로 아우르려 한 '통합 담론'의 전개 속에 원효를 놓고, 지의의 원융(圓融)과 원효의 화쟁(和諍)을 '연속성'과 '불연속성'이라는 두 측면에서 함께 읽는다.[15] 여기서 연속성이란 원효의 화쟁이 지의의 원융과 같은 기획, 곧 교리적 대립을 하나로 통합하려는 동아시아 불교의 흐름을 잇고 있다는 뜻이고, 불연속성이란 그럼에도 원효가 그 통합을 지의와 다른 방식으로 이루었다는 뜻이다. 국내 연구가 대개 앞의 연속성만을 부각해 온 데 비해, 지혜경은 드물게 뒤의 불연속성, 곧 두 사상의 차이에도 시선을 두었다는 점에서 주목된다. 다만 이 연구조차 그 불연속성이 구체적으로 무엇인지를 원효 수행론의 독자성으로까지 끌고 가지는 않았다.

요약하면, 국내 연구는 두 사람이 수행과 교리를 함께 다루려는 지향점, 가르침을 아우르려는 태도, 구체적인 수행법에서 깊이 닮았음을 밝혀 놓았다. 문제는 무게 중심이 한결같이 "닮았다, 통한다, 이어진다"는 쪽에 쏠려 있다는 점이다. 오지연이 직접 말하듯, 현대의 비교 연구는 "상통하지만 독자적 측면이 있다"는 고려 의천 이래의 관점에서 크게 벗어나지 않는다. 바꿔 말하면, **국내연구에서는 두 사람의 닮음은 충분히 확인됐지만 원효만의 차별성은 아직 적극적으로 부각되지 않았다.**

---

12) 이병욱, 「천태의 사상과 원효의 사상의 공통점 연구」, 『선문화연구』8집, 2010, 1-41쪽. 천태와 원효의 공통점으로(1) 일심삼관의 맥락, (2) 화쟁, (3) 사실단(四悉檀)의 활용 세 가지를 든다.

13) 이영자, 「원효의 천태회통사상 연구」 및 「원효의 지관」, 『한국천태사상의 전개』, 민족사, 1988;
이기운, 「천태의 四一과 원효의 四法」, 『불교학연구』 11호, 2005, 5~30쪽 및 「천태의 육근참회와 원효의 육정참회」, 『동서비교문학저널』 15호, 2006, 117~147쪽;
이충환(법장), 「원효의 『梵網經』 주석서와 천태지의의 『菩薩戒義疏』의 비교 연구」, 『한국불교학』 82집, 2017, 35~69쪽;

14) 김정남(Jung-nam Kim), "Samādhi and Repentance in Wŏnhyo and Samādhi in the Lotus Sūtra According to Zhiyi," 『印度學佛教學研究』55(2), 2007, 627-630쪽. 원효의 무생삼매·무생참회를 지의의 법화삼매 수행과 견주며, 원효의 참회 개념이 지의에게서 비롯됐다고 본다(영향관계를 전제). 다만 네 쪽 안팎의 짧은 노트다.

15) 지혜경, 「동아시아 불교의 통합 담론 전개에서 원효의 역할: 지의의 원융사상과 원효의 화쟁사상의 연속성과 불연속성」, 『한국불교학』 82집, 2017, 71~97쪽.

3) 구조적 차이를 읽어내는 국내외 연구들

국내 비교연구는 원효와 지의를 대체로 같은 맥락 안에서 읽어 왔다. 통하고, 이어지고, 닮았다는 것이다. 그런데 원효와 지의에 대한 각자 독자적인 국내외 연구들을 살펴보면, 이 두 사람에 대한 사상적 시각이 충분히 다른 가능성을 열어 두고 있다. 국내의 원효-천태 비교연구 대비 오히려 뚜렷한 구조적 차이를 읽어낼 수 있다. 가르침을 다루는 방식, 진리와 수행의 방향, 미혹과 절대의 관계라는 세 층위에서 차이가 어떻게 모습을 드러내는지 살펴본다.

① 다양한 가르침을 어떻게 통섭하는가?: 교판과 화쟁

두 사람이 당시 함께 부딪혔던 문제부터 짚어야 한다. 불교 경전은 그 수가 방대하고 내용이 서로 어긋난다. 어떤 경은 모든 것이 비어 있다(空) 하고 어떤 경은 마음이 있다(有) 하니, 이 많은 가르침을 어떻게 정리할 것인가가 6~7세기 동아시아 불교의 큰 숙제였다. 천태와 원효는 이 숙제에 서로 다른 답을 내놓았다. 천태의 답은 교판(敎判)이다. 부처의 여러 가르침을 설해진 시기와 수준에 따라 위·아래로 줄 세워 정리하는 방식으로, 그 사다리의 맨 위에 법화경을 놓는다. 즉 가르침들에 우열의 등급을 매기는 작업이다.

그렇다면 원효의 대안은 무엇인가. 박태원(2004)은 원효가 『대승기신론』의 일심이문(一心二門)에서 끌어낸 사유 방식을 분석한다.[16] 원효는 서로 다투는 가르침이나 주장을 각기 다른 "문(門)", 곧 다른 관점·맥락으로 본다. 그리고 이 문들을 자유롭게 "펼치고(開) 합한다(合)". 펼쳐서 보면 각 주장은 저마다의 맥락에서 타당하고, 합해서 보면 그 모두가 한 마음 위에서 서로 어긋나지 않는다. 어느 가르침도 위아래로 줄 세우지 않으면서, 다투는 주장들을 각각 살려 화해시키는 것이다. 화쟁(和諍)이 막연한 절충이 아니라 정교한 방법론인 이유가 여기에 있다. 이제 두 답을 나란히 놓으면 차이가 분명해진다. "여러 가르침을 어떻게 다룰 것인가"라는 물음 앞에서, 천태는 위계로 줄 세워 정리했고(교판) 원효는 위계 없이 맥락에 따라 화해시켰다(화쟁). 국내 비교연구가 두 사람을 모두 "가르침을 아우른 사상가"로 묶은 바로 그 지점에서, 박태원의 연구를 매개로 보면 아우르는 논리 자체가 위계적 정렬이냐 비위계적 화해냐로 정반대로 갈라진다.

② 깨달음이란 무엇인가?: 즉(卽, 性具)과 환원(還源, 性起)

지금 번뇌에 빠져 있는 이 평범한 마음은, 깨달음과 어떤 관계인가? 천태의 답은 "즉(卽)"이다. 영어권에서 훙(J. Hung)이 이 "즉(卽)"이 진리(법의 본성)와 미혹(무명, 無

16) 박태원, 「원효 화쟁철학의 형성과 발전」(아울러 「원효 화쟁사상의 보편원리」, 『철학논총』 38집, 2004 참조). 원효가 『대승기신론』의 일심이문(一心二門)에서"문(門) 구분 사유방식"을 길어 올려 화쟁에 적용했으며, "펼침(開)과 합함(合)이 자유롭고 세움(立)과 허묾(破)에 걸림이 없다"는 통섭(通攝)의 논리를 전개한다고 분석한다.

明)을 같은 것으로 보는 논리인지를 따지고,[17] 지포린(B. Ziporyn)이 "악함조차 본성에 본래 갖춰져 있다(성구, 性具)"는 주장을 천태 철학의 핵심으로 세운 바로 그 개념이다.[18] 풀어 말하면 이렇다. 이 미혹한 마음을 깨끗하게 바꾸거나 번뇌를 없앤 다음에야 절대가 되는 것이 아니라, 번뇌에 빠져 있는 바로 이 순간이, 조금도 바꾸지 않은 채로, 이미 절대라는 것이다. 흙탕물을 맑게 거른 뒤에 비로소 물이 되는 게 아니라, 흙탕물 그대로가 이미 물인 것과 같다. 그래서 천태에서 악함은 본성에서 떼어낼 수 없고, 수행은 번뇌를 없애는 일이 아니라 "이 순간이 이미 절대임"을 알아차리는 일이 된다. 미혹과 깨달음은 둘이 아니다.[19]

원효의 답은 다르다. 그가 딛고 선 여래장·기신론의 틀에서 마음은 본래 깨끗하고(自性淸淨, 자성청정), 번뇌는 그 위에 바깥에서 들러붙은 손님 같은 것이다(客塵煩惱, 객진번뇌). 거울은 본래 맑은데 먼지가 앉은 것과 같다. 차이를 한 문장으로 줄이면 이렇다. 천태는 "이 순간이 곧 절대"(즉, 성구)이므로 없앨 번뇌도 따로 돌아갈 곳도 없이 미혹과 절대를 한 사물의 두 얼굴로 보았으나, 원효는 "본래 깨끗한 바탕으로 돌아간다"(환원, 성기)이므로 닦아낼 번뇌와 되돌아갈 근원이 따로 있다고 본다. 같은 깨달음을 말하면서도 그 구조가 정반대인 셈인데, 이것이 두 수행론의 진짜 분기선이다.[20]

③ 수행이란 무엇인가?: 도달과 정초

천태 쪽 해외 연구 가운데, **황은영(E. Hwang)**은 지의의 수행을 "치료적 변화를 위한 영적 수련"으로 읽고,[21] **스완슨(P. Swanson)**은 천태의 삼제(三諦)가 수행 체계 안에서 비로소 펼쳐지는 것으로 다룬다. 두 연구 모두 천태에서 수행이란 진리로 가는 다리, 곧 진리를 체득하게 하는 길임을 보여준다. 그러나, 원효에 대한 버스웰(R. Buswell)의 독해는 정반대 방향을 가리킨다.[22] 그는 원효에게 『금강삼매경』이 마음과

---

17) Jenny Hung, "Is dharma-nature identical to ignorance? A study of 'ji 即' in early Tiantai Buddhism," *Asian Philosophy*30(4), 2020, 307-323.

18) Brook Ziporyn, *Evil and/or/as the Good: Omnicentrism, Intersubjectivity, and Value Paradox in Tiantai Buddhist Thought*, Harvard University Asia Center, 2000; *Emptiness and Omnipresence: An Essential Introduction to Tiantai Buddhism*, Indiana University Press, 2016.

19) 천태 지의는 즉(即)을 단계적으로 설명한다. 그것이 육즉(六即)인데, 이즉(理即), 명자즉(名字即), 관행즉(觀行即), 상사즉(相似即), 분증즉(分證即), 구경즉(究竟即)이다. 이 단계별 '즉(即)'은 어느 단계에서나 이미 부처와 동일함이 완전하다는 뜻이나, 여섯 단계는 그 동일함을 얼마나 실현했는가의 정도를 나타내는 것임

20) 다만 천태의 "성악(性惡)" 교설은 지의 본인보다 후대의 담연(湛然)·지례(知禮)에게서 정식화된 면이 크다. 이 셋째 축을 더 밀고 나갈 경우에는 지의 본인의 텍스트(예: 『관음현의』)에 근거를 한정하는 신중함이 필요하다.

21) Eunyoung Hwang, "Spiritual Exercises and the Therapeutic Pragmatics of Contradiction in Tiantai Zhiyi," *Philosophy East and West*72(3), 2022, 758-779. 피에르 아도(Pierre Hadot)의"영적 수련" 개념을 끌어와 지의의 수행을 치료적 변화의 과정으로 푼다.

22) Robert E. Buswell Jr., *Cultivating Original Enlightenment: Wŏnhyo's Exposition of the Vajrasamādhi-Sūtra*, University of Hawai'i Press, 2007. 버스웰은 이 텍스트가 원효에게 본래적 깨달음의"실천적 소테리올로지"의 토대를 제공하며, 『대승기신론』의 마음·깨달음 논의를 존재론에

깨달음에 관한 논의를 "존재론에서 실제 수행의 영역으로 옮긴" 텍스트라고 본다. 고영섭(2020)은 원효의 『금강삼매경론』에서 본각/시각 구조 위에서 "한 마음의 근원으로 돌아가(歸一心源)" 중생을 이롭게 하는 방향을 향한다.[23] 즉, 원효에게는 마음이 본래 깨달음 상태라는 본각(本覺), 모든 것의 근거인 한 마음(일심)이 먼저 있고, 수행은 없던 것을 새로 만드는 일이 아니라 본래 있던 그 토대를 구현·회복하는 일이라는 것이다. 그래서 수행은 그 먼지를 닦아내어 본래의 맑음으로 "돌아가는" 일이다. 번뇌에 빠진 이 순간이 그대로 절대인 것이 아니라, 그 번뇌 아래에 본래 깨끗한 바탕이 있고, 그리로 되돌아가는 방향과 과정이 있는 것이다. 천태 연구가 그린 "수행을 통한 도달"과 버스웰과 고영섭이 그린 "이미 있는 토대 위의 정초(定礎)"를 비교하면, 두 사람이 진리와 수행의 관계를 반대 방향으로 설계했다는 점이 검토 끝에 드러난다.

④ 소결

세 층위를 종합하면 하나의 결론이 선다. 국내 비교연구는 두 사상가를 "같은 맥락"으로 읽어왔으나, 원효와 지의의 개별 국내외 연구를 종합하면, 오히려 가르침을 다루는 방식, 진리와 수행의 방향, 미혹과 절대의 관계라는 세 층위에서 모두 다른 차이를 보임을 발견할 수 있다. 그리고 이 차이점은 원효를 천태의 후행자나 아류로 보던 시각을 흔든다. 원효는 같은 문제에 다른 답을 낸 사상가이며, 바로 이 점이 그의 위상을 "주석가"에서 "독자적 철학자"로 끌어올리는 근거가 된다. 중요한 것은 이 결론이 처음부터 전제된 것이 아니라 국내외 연구 내용을 하나씩 검토한 끝에 도출되었다는 점이다.

4) 원효 가치의 재발견

지금까지의 국내외 연구 지형을 정리하면 원효의 독창성을 드러낼 자리가 어디인지 분명해진다. 국내 비교연구는 여러 편 나와 있지만, 앞서 보았듯 결론이 한결같이 "공통점과 연속성"으로 수렴한다. 가장 비판적인 오지연조차도, 원효의 일심삼관에서 자기 수행과 중생 교화가 매끄럽게 회통되지 않는다고 보아, 오히려 원효 쪽의 연결고리가 천태보다 약하다고 평가할 정도다. 따라서, 국내 비교연구는 두 사람의 닮음을 확인하는 데 머물렀을 뿐, 두 사람의 "구조적 차이"를 원효의 독창성으로 적극 해석하는 작업은 거의 비어 있다. 편수가 적어서가 아니라, 시선의 방향이 줄곧 "같음"을 향해 있었기 때문이다.

원효와 지의에 대한 개별 연구들을 살펴보면 비대칭적이다. 앞 절에서 보았듯, 천태 지의는 지포린·스완슨·황은영·훙 등의 작업을 통해 이미 철학으로 충분히 정립되어 있

서 실제 수행의 영역으로 옮겼다고 본다.

23) 고영섭, 「분황 원효 『금강삼매경론』의 주요 내용과 특징」, 『불교철학』7집, 2020. 원효는 기신론의 본각/시각 구조를 원용하면서 "귀일심원 요익중생(歸一心源 饒益衆生)"의 방향을 제시한다.

다. 그들의 연구가 천태의 "즉(卽)" 논리, 삼제, 수행론을 정교한 철학적 언어로 옮겨 놓았기 때문이다. 반면 원효 쪽은 버스웰의 권위 있는 번역과 연구가 원효를 "실제 수행의 사상가"로 세워 놓았지만, 본격적인 원효 관련 독립연구나, 원효와 지의를 정면으로 비교한 본격적인 철학 연구는 영어권에 거의 없다. 가장 근접한 것이 김정남의 2007년 짧은 노트(『인도학불교학연구』) 정도인데, 이마저 네 쪽 분량의 스케치이고 두 사람의 "같음"을 강조하는 쪽이다. 그럼에도 불구하고 앞서 언급한 세 층위는 원효와 지의 사상에 대한 큰 차별점을 제시한다. 가르침의 통합 방식, 깨달음, 수행에 대한 정의측면에서 각각 고유한 사상적 구조를 가지고 있다.

아울러 하나 더 짚고 넘어가야할 점은 이 세 층위가 하나로 꿰는 구조라는 것이다. 세 층위의 차이는 서로 떨어진 항목이 아니라 한 뿌리에서 갈라져 나온다. 원효에게는 객진(客塵) 아래 닦아 회복할 순수한 바탕(본각)이 있고, 지의에게는 그런 바탕 없이 번뇌까지 갖춘 실상(성구)이 있다. 이 하나의 차이에서 수행이 회복이냐 실현이냐(도달과 정초)도, 통합이 비위계냐 위계냐(교판과 화쟁)도 함께 따라 나온다. 곧 '본각이라는 평등한 바탕의 유무'가 수행론의 방향과 통합 방식을 동시에 결정한다. 세 개의 흩어진 대비가 아니라 하나의 뿌리에서 파생된 하나의 구조로 원효를 읽어낸 것, 이것이 본 연구의 독자적 자리다. 이 기여는 발견이 아니라 재배치(再配置)다. 원효를 새로 만들어 내는 것이 아니라, 이미 알려진 그의 사유를 비교철학의 언어로 다시 세워, 천태라는 정립된 좌표 옆에서 그 구조적 독자성이 드러나게 하는 일이다.

여기서 결론이 분명해진다. 빈 자리는 새로운 "주제"에 있는 것이 아니라 "깊이와 격"에 있다. 즉 "원효가 지의와 어떻게 구조적으로 다른가, 그리고 그 차이가 왜 독창적 가치인가"를 철학의 언어로 보이는 일이다. 천태가 이미 철학으로 번역되어 있으므로, 그 곁에 원효를 같은 언어로 세우면 빈자리를 정확히 메울 수 있다.

5) 결어

천태 지의와의 비교는 원효를 다음과 같이 자리매김한다. **원효는 천태의 아류도, 천태에서 파생된 사상가도 아니다**. 그는 "깨달음은 본래 우리 안에 있다"는 동아시아 불교의 공통 전제에서 출발하되, 미혹한 마음과 절대의 관계, 진리와 수행의 방향, 그리고 다양한 가르침을 통합하는 방식에서 천태와 상반된 논리를 세웠다. 천태가 위계적 통합·수행을 통한 도달 그리고, 이 순간의 절대성을 택했다면, 원효는 수평적 통합(화쟁)과 진리로부터의 정초, 본래 자리로의 환원을 택했다.

이 차이는 우열이 아니다. 같은 철학적 문제에 대한 두 갈래의 답이며, 동아시아 불교가 자생적으로 도달한 또 하나의 독자적 극점이다. 원효의 화쟁이 보여주는 "차이를 없애지 않으면서 통합하는" 논리, 그리고 일심이라는 근거에서 수행을 정초하는 구조

는, 그 자체로 세계 철학사에 기여할 만한 독창적 사유다. 따라서 원효의 낮은 세계적 위상은 그의 사상이 빈약해서가 아니라, 그를 세계 철학의 언어로 정밀하게 옮기는 작업이 아직 충분하지 않았기 때문이다. **천태라는 이미 정립된 좌표 옆에 원효를 나란히 세우는 일은 원효를 "한국 불교의 주석가"에서 "동아시아 철학의 독자적 사상가"로, 나아가 보편적 철학 문제의 진지한 대화상대로 다시 세우는 첫걸음이 될 수 있다.**

참고자료

국내

고영섭,「분황 원효『금강삼매경론』의 주요 내용과 특징」,『불교철학』7집, 2020.

박태원,「원효 화쟁철학의 형성과 발전」(및「원효 화쟁사상의 보편원리」,『철학논총』38집, 2004).

이기운,「천태의 四一과 원효의 四法」,『불교학연구』11호, 2005, 5~30쪽 및「천태의 육근참회와 원효의 육정참회」,『동서비교문학저널』15호, 2006, 117~147쪽;

오지연,「천태 지의와 원효의 만남ㅡ 일심삼관을 중심으로」,『불교철학』1집, 2017.

이병욱,「천태의 사상과 원효의 사상의 공통점 연구」,『선문화연구』8집, 2010.

이병욱,「천태사상과 원효사상의 공통적 요소ㅡ 무애행과 정토사상을 중심으로」,『불교학연구』42호, 2015.

이영자,「원효의 천태회통사상 연구」및「원효의 지관」,『한국천태사상의 전개』, 민족사,1988

이충환(법장),「원효의『梵網經』주석서와 천태지의의『菩薩戒義疏』의 비교 연구」,『한국불교학』82집, 2017, 35~69쪽;

해외

Robert E. Buswell Jr., Cultivating Original Enlightenment: Wŏnhyo's Exposition of the Vajrasamādhi-Sūtra, University of Hawai'i Press, 2007.

A. Charles Muller, "Wŏnhyo's Approach to Harmonization of the Mahayana Doctrines (Hwajaeng)," Acta Koreana18(1), 2015.

A. Charles Muller & Cuong T. Nguyen (eds.), Wonhyo's Philosophy of Mind, University of Hawai'i Press, 2012.

Paul Swanson, Foundations of T'ien-T'ai Philosophy, Asian Humanities Press, 1989; Clear Serenity, Quiet Insight(마하지관 완역, 전3권), 2018.

Brook Ziporyn, Evil and/or/as the Good(2000), Being and Ambiguity(2004), Emptiness and Omnipresence(2016).

Eunyoung Hwang, "Spiritual Exercises and the Therapeutic Pragmatics of Contradiction in Tiantai Zhiyi," Philosophy East and West72(3), 2022, 758-779.

Jenny Hung, "Is dharma-nature identical to ignorance? A study of 'ji 即' in early Tiantai Buddhism," Asian Philosophy30(4), 2020, 307-323.

Jung-nam Kim, "Samādhi and Repentance in Wŏnhyo and Samādhi in the Lotus Sūtra According to Zhiyi,"『印度學佛教學研究』55(2), 2007, 627-630.

Ⅲ. 마하지관을 통해 바라본 금강삼매경론

1) 왜 마하지관인가

이 글은 원효의 『금강삼매경론』과 천태 지의의 『마하지관(摩訶止觀)』을 대등하게 견주려는 것이 아니다. 중국 천태지의의 대표적인 수행서인 『마하지관』을 정밀하게 맞춰진 하나의 렌즈로 삼아, 『금강삼매경론』의 어떤 면모가 새롭게 보이는가를 살피려는 것이다. 비교의 렌즈가 제구실을 하려면 대상과 충분히 겹쳐야 한다. 두 텍스트는 바로 그 조건을 갖추고 있다.

먼저 두 텍스트는 저자 각자의 저작 가운데 수행에 관한 성격이 가장 뚜렷하다. 원효는 『금강삼매경』을 대승의 선(大乘禪)을 담은 경전으로 규정하고, 경 이름인 '금강'과 '삼매'를 풀이하는 데 집중하면서 이 경의 핵심을 삼매(三昧), 곧 정(定)에 두었다.[24] 그에게 정은 수행(禪)과 깨달음(覺)에 있어 밀접하게 통하는 개념이었다. 『마하지관』 또한 지의가 만년에 펼친 원돈지관(圓頓止觀)의 체계로서, 지관(止觀)이 모든 이치(理)와 미혹(惑), 지혜(慧)와 행(行), 계위(位)와 가르침(敎)을 다 거둔다고 본 그의 수행론의 정점이다.[25] 두 저자는 동아시아를 대표하는 불교계의 사상가이면서 수행의 중요성을 입증한 공통적인 특징이 있다. 이들의 대표적인 수행서인 『금강삼매경론』과 『마하지관』에 대한 비교 분석은 그 의미가 크다고 할 수 있다.

다음으로 두 사람은 수행의 태도에서도 통한다. 원효는 『대승기신론소』에서 진여문에 따라 지(止), 관(觀)을 닦아 이 둘을 함께 굴려야 온갖 행이 갖추어진다고 하면서, 이 둘을 '새의 두 날개, 수레의 두 바퀴'에 비유했다.[26] 이처럼 지(止), 관(觀)을 함께 닦는(止觀具行) 태도는 지의와 거의 그대로 일치한다. 삼관(三觀)의 경전적 근거인 『보살영락본업경』을 두 사람이 함께 중시한 점, 일승(一乘)을 실천으로 구현하려 한 점도 겹친다. 무엇보다 『마하지관』의 일심삼관(一心三觀)·십승관법(十乘觀法)은 『금강삼매경론』의 일미관행(一味觀行)·십중법문(十重法門)과 용어를 공유한다. 실제로 이병욱의 선행 연구는 공(空)·가(假)·중(中) 세 관(三觀)의 개념이 『금강삼매경론』 대의(大意)에 나타남을 공통점으로 지적했고, 십중관법을 십승관법에 대응시키는 견해도 내놓았다.[27]

---

24) 元曉, 『金剛三昧經論』 권중(『大正藏』34, p.962); 고영섭, 「분황 원효 『금강삼매경론』의 주요 내용과 특징」, 『불교철학』7집, 동국대 세계불교학연구소, 2020, 137쪽. 원효가 이 경을 대승선(大乘禪)을 담은 경전으로 규정하고 핵심을 삼매=정에 둔 대목.

25) 智顗, 『摩訶止觀』 권3하(『大正藏』46, p.29c). 지관이 일체의 이(理)·혹(惑)·혜(慧)·행(行)·위(位)·교(敎)를 거둔다는 섭법(攝法)장.

26) 元曉, 『大乘起信論疏』 상(『한국불교전서』1, p.701c); 『영락본업경소』 서. "지관을 함께 굴리면 온갖 행이 갖춰진다", "새의 두 날개·수레의 두 바퀴" 비유

27) 이병욱, 「천태의 사상과 원효의 사상의 공통점 연구」, 『선문화연구』8집, 2010; 십중관법을 십승관법에 대응시킨 견해와 그에 대한 재검토는 오지연, 「천태 지의와 원효의 만남」, 『불교철학』1집 참조.

<표1> 마하지관 십승관법과 금강삼매경론의 십중법문 비교

	마하지관 십승관법 (十乘觀法)	금강삼매경론 십중법문(十重法門)
1	관부사의경(觀不思議境)	일문(一門) ㅡ 일심(一心)·일념(一念)·일실(一實)·일행(一行)·일승(一乘)·일도(一道)·일각(一覺)·일미(一味)
2	발진정보리심(發眞正菩提心) ㅡ 기자비심(起慈悲心)	이문(二門) ㅡ 이안(二岸)·이중(二衆)·이아(二我)·이변(二邊)·이공(二空)·이승(二乘)·이제(二諦)·이입(二入)
3	선교안심(善巧安心) ㅡ 교안지관(巧安止觀)	삼문(三門) ㅡ 삼불(三佛)·삼계(三界)·삼대제(三大諦)·삼해탈(三解脫)·삼지(三地)·삼신(三身)·삼공취(三空聚)·삼유심(三有心)
4	파법변(破法遍)	사문(四門) ㅡ 사정근(四正勤)·사신족(四神足)·사대연(四大緣)·사의(四儀)·사선(四禪)·사방(四謗)·사홍지(四弘地)·사지(四智)
5	식통색(識通塞)	오문(五門) ㅡ 오음(五陰)·오십악(五十惡)·오근(五根)·오력(五力)·오공(五空)·오등(五等)·오정법(五淨法)·오도(五道)
6	도품조적(道品調適)	육문(六門) ㅡ 육도(六度)·육입(六入)
7	대치조개(對治助開)	칠문(七門) ㅡ 칠각분(七覺分)·칠의과(七義果)
8	지차위(知次位)	팔문(八門) ㅡ 팔식(八識)
9	능안인(能安忍)	구문(九門) ㅡ 구식(九識)
10	무법애(無法愛)	십문(十門) ㅡ 십신(十信)~십지(十地)의 백행(百行)·만덕(萬德)

* 십승관법은 관(觀)을①에서⑩으로 닦아 가는 단계별 수행 지침이고, 십중법문은 숫자 一~十로 꿴 법수(法數)의 문이라, 항목끼리 1:1로 맞아떨어지지 않는다. 그리고 원효 자신이 "이 아홉 문은 모두 일문(一門)에 들어가고 일미관행을 벗어나지 않는다"고 못 박았으니, 십중법문은 결국 일미관행 하나로 거두어지는 구조다

한편, 로버트 버스웰(Robert Buswell)은 『금강삼매경』은 인도에서 전해 온 경전이 아니라, 신라 685년 무렵, 초기 선(禪)의 사상을 익힌 신라의 한 인물 손에서 만들어졌다고 본다.[28] 그렇다면 이 경은, 중국으로부터 한국에 선이 정식으로 들어오기 훨씬 전부터 이미 선의 발상이 싹터 있었음을 보여 주는 것이며, 이는 한국 선의 가장 이른 저작인 셈이다. 이렇게 보면 『금강삼매경』과 그 주석인 『금강삼매경론』은 천태의 지관 전통이 아니라 초기 선의 흐름에 속한다. 따라서 이 글이 두 텍스트를 견주는 일은, **천태 지관과 한국 고유의 초기 선이라는 서로 다른 두 수행 전통이 '수행과 진리는 어떤 관계인가'라는 똑같은 물음 앞에서 어떻게 달라지는지를 살펴보는 작업**이 된다.

28) Robert E. Buswell Jr., The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea: The Vajrasamādhi-Sūtra, a Buddhist Apocryphon, Princeton: Princeton University Press, 1989.

2) 마하지관과 비교, 그리고 시사점

① 논리 구조: 수행을 위한 완결된 독립구조 vs. 경을 기반으로 수행과 일미적(一味的) 해석

『마하지관』은 지관 자체를 주제로 삼아 수행의 전 과정을 그 자체로 완결된 형태를 구성한다. 십승관법은 관부사의경(觀不思議境)에서 무법애(無法愛)에 이르는 열 가지 법으로 수행의 뼈대를 이루고, 사종삼매(四種三昧)[29]와 이십오방편(二十五方便)[30]이 그 수행의 방법과 준비과정을 보여주는 한편, 일심삼관을 닦는 대상으로 음입계경·번뇌경·병환경 등 열 가지 경계(十境)[31]까지 갖추고 있다.[32] 폴 스완슨(Paul Swanson)의 완역본이 2천여 쪽에 이르는 데서 보듯, 이 텍스트는 수행을 표면의 주제로 삼으면서도 단순한 안내서를 한참 넘어선 거대한 구조물이다.

반면, 『금강삼매경론』의 일미관행은 『마하지관』과 같은 형태의 수행론을 위한 독립된 구조물이 아니라 경의 내용에서 수행의 이치를 이끌어낸 것이다. 원효는 '금강'을 굳고 단단함을 본바탕(體性)으로, 꿰뚫고(徹) 깨뜨림(破)을 작용(功能)으로 삼는 것이라 풀이하고, 그 두 작용이 정설분(正說分)의 구조에 그대로 들어 있다고 보았다. 곧 정설분 여섯 품이 수행(觀行)을 따로 드러내는 부분이라면, 제 7 총지품(總持品)은 의혹(疑情)을 모두 떨쳐 버리는 내용이어서, 수행을 드러내야 의혹을 낱낱이 버릴 수 있고

---

29) **사종삼매(四種三昧,** 관을 닦는 네 가지 행법): **상좌삼매(常坐三昧)** 오로지 앉아서 닦음, 일행삼매(一行三昧)라고도 하며, 90일간 한 부처·한 법계를 향해 앉음. **상행삼매(常行三昧)** 끊임없이 걸으며 닦음. 반주삼매(般舟三昧)라고도 하며, 90일간 아미타불을 염하며 도는 염불 행법. **반행반좌삼매(半行半坐三昧)** 걷기와 앉기를 번갈아 함. 방등삼매(方等三昧)와 법화삼매(法華三昧)가 여기에 속함. **비행비좌삼매(非行非坐三昧)** 걷지도 앉지도 않음, 곧 어떤 자세·일상의 어느 순간에서나 닦음. 수자의삼매(隨自意三昧)·각의삼매(覺意三昧)라고도 하며 가장 융통성이 큼.

30) **이십오방편(二十五方便)** 본격 수행전 스물다섯 가지 준비로, 다섯 항목씩 다섯 묶음
구오연(具五緣, 다섯 조건을 갖춤): 지계청정(持戒淸淨), 의식구족(衣食具足), 한거정처(閑居靜處), 식제연무(息諸緣務, 잡무를 쉼), 근선지식(近善知識, 선지식을 가까이함)
가오욕(訶五欲, 다섯 욕망을 꾸짖어 떨침): 색(色)·성(聲)·향(香)·미(味)·촉(觸), 곧 다섯 감각의 욕망
기오개(棄五蓋, 다섯 덮개를 버림): 탐욕(貪欲)·진에(瞋恚)·수면(睡眠, 혼침)·도회(掉悔, 들뜸과 후회)·의(疑, 의심)
조오사(調五事, 다섯 가지를 고름): 조식(調食, 먹기)·조면(調眠, 잠)·조신(調身, 몸)·조식(調息, 호흡)·조심(調心, 마음)
행오법(行五法, 다섯 가지를 행함): 욕(欲, 하고자 함)·정진(精進)·념(念, 챙김)·교혜(巧慧, 가려 아는 지혜)·일심(一心, 한결같은 마음)

31) **십경(十境)** 관(觀)을 적용하는 열 가지 대상
1. 음입계경(陰入界境) 오음·십이입·십팔계, 곧 지금 이 순간의 몸과 마음. 가장 기본이자 출발 대상. 2. 번뇌경(煩惱境) 일어나는 번뇌, 3. 병환경(病患境) 몸의 병, 4. 업상경(業相境) 과거 업이 드러나는 모습, 5. 마사경(魔事境) 수행을 방해하는 마(魔)의 일, 6. 선정경(禪定境) 닦는 중에 나타나는 선정 상태 그 자체, 7. 제견경(諸見境) 잘못된 견해들, 8. 증상만경(增上慢境) 얻지 못하고 얻었다 여기는 교만, 9. 이승경(二乘境) 소승(성문·연각)에 떨어지려는 마음, 10. 보살경(菩薩境) 보살의 경지
==> 마하지관은 본문이 미완이라 십경 가운데 앞의 일곱(제견경)까지만 자세히 풀이되고 뒤의 세 경계(증상만·이승·보살)는 전개되지 못한 채 끝남

32) 십승관법과 십경(十境)의 구성은 智顗, 『摩訶止觀』; 상세한 설명은 오지연, 『천태지관이란 무엇인가』, 연기사, 2013 참조. 완역본은Paul L. Swanson, trans., Clear Serenity, Quiet Insight: T'ien-t'ai Chih-i's Mo-ho chih-kuan, 3 vols., Honolulu: University of Hawai'i Press, 2018.

의혹을 버려야 수행을 온전히 이룰 수 있다는 체계다.[33] 또 원효는 '삼매'를 등지(等持), 사마타(止), 심일경성(心一境性), 바른 사유(正思) 등 여러 이름으로 새기면서 『유가사지론』에 기대어 그 의미를 더욱 구체화한다.[34] 그의 수행론은 이렇게 경 이름과 경 구조에 대한 풀이에서부터 수행과 논리적으로 연계한다. 다시 말하자면, 원효는 수행이라는 틀을 밖에서 가져와 씌운 게 아니라, 경의 목차·뼈대 자체가 이미 수행의 목차·뼈대라고 본 것이다. 경이 여섯 품과 총지품으로 구성되어 있는 그 구도가 곧 '꿰뚫고(徹) 깨뜨리는(破)' 수행의 구도라는 의미다. 그러므로, 관점을 덧붙인 게 아니라, **경의 구도 속에 이미 들어 있던 수행을 꺼내 보인 것에 가깝다**. 아울러, '철저히 수행론'이라는 말이 '수행론만'이라는 뜻은 아니다. 이 『론』에는 반야 중관과 유가 유식을 한 맛으로 아우르는 교학적 작업은 물론이며, 일심·본각이라는 존재론도 함께 들어 있다. 다만 원효는 그 모든 것을 결국 일미관행이라는 수행의 틀로 포섭한다. 엄밀하게 얘기하자면, **수행론이 이 『론』의 뼈대이지만, 거기에 교학과 존재론이 살처럼 붙어 있다고 볼 수 있다**.

마하지관이 그 자체로 수행론의 완결된 체계라고 놓고 보면, 금강삼매경론의 수행론 성격이 비로소 뚜렷해진다. 그것은 어디에나 적용할 수 있는 독립 체계가 아니라, 경의 한 맛(一味)에 묶여 있는 기반이다. 그리고 이것은 모자람이 아니라 의도된 선택이다. 원효는 수행을 경의 가르침에서 떼어내지 않으려 했고, 그래서 그의 관법은 늘 경의 구조를 따라가며 작동한다.

② 일심삼관의 작동 방식: 동시 작동 vs. 순차적 작동

같은 용어라도 작동 방식은 정반대일 수 있다. 오지연의 연구를 살펴보자.[35] 지의에게 일심삼관은 원교(圓敎)의 대표적인 수행으로, 근기에 따라 세 관을 차례로(次第) 닦는 별교(別敎)와 달리 한마음에 세 관이 동시에 행해진다. 더 결정적으로, 십승관법의 첫 세 법인 관부사의경(觀不思議境), 기자비심(起慈悲心), 교안지관(巧安止觀)은 앞뒤로 이어지는 것이 아니라, 동시에 떼어낼 수 없이 함께 작동한다. 교안지관은 곧 상황에 가장 알맞은 방편으로 마음을 편안히 두는 것(善巧安心)으로, 갖가지 근기의 대중을 알맞게 이끄는 교화의 실천이다. 게다가 이 일심삼관은 일상의 온갖 상황과 대상에서(歷緣對境) 행해진다. 그러므로 자기를 이롭게 하는(自利) 수행과 남을 이롭게 하는(利他) 교화가 처음부터 둘이 아니게(不二) 작동한다.[36]

---

33) 元曉, 『金剛三昧經論』 권중(『大正藏』34, p.962); 고영섭, 앞의 글, 138~139쪽. 금강의 두 공능(파·철)과 정설분6품·총지품의 유기적 구조.

34) 元曉, 『金剛三昧經論』 권중(『大正藏』34, p.962중하). 삼매를 등지·사마타·심일경성·정사 등으로 풀이하며 『유가사지론』에 의거한 대목.

35) 오지연, 「천태 지의와 원효의 만남 — 일심삼관(一心三觀)을 중심으로 —」, 『불교철학』 제1집, 동국대학교 세계불교학연구소, 2017, 73-109쪽.

36) 智顗, 『摩訶止觀』 권5상(『大正藏』46, pp.56b~59b); 『법화현의』 권9상(『大正藏』33, p.790a); 오지연, 앞의 글, 101~103쪽. 관부사의경·기자비심·교안지관의 동시·불가분 관계와 역연대경.

『금강삼매경론』에서 일심삼관은 그 작동방식이 다르다. 원효는 그 닦는 방법을 둘로 나눈다. 십회향에서 초지로 나아갈 때는 이제관(二諦觀)·평등관(平等觀)을 방편 삼아 중도제일의제관(中道第一義諦觀)에 들고, 초지에 든 뒤에는 '하나이면서 하나의 지위가 아니므로(一不一地)' 세 관이 한마음에 한꺼번에 행해진다. 즉, 이치를 살피는 이관(理觀)을 닦은 뒤에, 초지(初地) 이상의 보살이 되어서야 남을 이롭게 하는 교화행을 요구한다. 그러나 이에 관한 서술은 분량이 매우 적고, 무엇보다 자리의 이관과 이타의 일심삼관이 차례로 나뉘어 둘이 하나로 만나는 지점을 찾기 어렵다. 따라서 십중법문과 십승관법은 용어가 대응할 뿐, 그것을 내세운 의도와 내용으로 보면 같지 않다.[37]

따라서, 마하지관은 일심삼관의 작동이 '동시적'임에 대비하면, 『금강삼매경론』은 수행과 교화를 굳이 순차적으로 구분하고 있다. 마하지관은 일심삼관을 통해 자기를 이롭게 하는 수행(自利)과 남을 이롭게 하는 교화(利他)가 동시에 함께 일어나도록 구성되어 있다. 이 기준에 비추면, 『금강삼매경론』은 이관(理觀)을 먼저 닦은 뒤에야 이타의 교화행으로 나아가도록, 수행과 교화를 차례로 구분한 셈이다. '동시적'이라는 잣대만 들이대면 이 구분은 언뜻 덜 다듬어진 미완성처럼 보일 수 있다. 그러나 이 구분은 결함이 아니라, 원효가 무엇에 힘을 쏟았는지를 알려 주는 단서로 읽어야 한다. 같은 일심삼관을 두고 두 사람이 다르게 처리했다면, 그 차이는 각자가 가장 중요하게 여긴 문제인식이 다르기 때문이다. **지의는 수행과 교화가 한꺼번에 일어나도록 만드는 일, 곧 실천의 '동시성'을 정교하게 다듬는 데 공을 들였다. 반면, 원효는 동시성을 매끄럽게 가다듬는 대신, 그 수행과 교화가 무슨 기반 위에 서 있는가라는 측면에 힘을 실은 것이다. 그 기반은 본각인 진리이다.** 다음에서 자세히 살펴보자.

③ 수행과 진리의 관계: 도달해야 하는 길 vs. 이미 갖추어진 기반

지의는 수행이 진리에 도달하기 위한 길이다. 삼제원융(三諦圓融)이라는 진리의 헤아릴 수 없음(不思議)은 십승관법의 관(觀)을 통해 비로소 깨달아 얻는 목표이며, 수행은 그 목표로 나아가는 길이다. 마하지관은 '진리가 어떻게 헤아릴 수 없는가(不思議)'를 수행을 통해 보여 주는 텍스트다. 반면, 『금강삼매경론』의 방향은 정반대다. 수행의 가능성과 방향은 **본각(本覺)과 일본불기(一本不起)**라는 존재의 바탕에서 나온다. 마음의 본바탕이 본래 깨달음(覺)의 상태이고 그 근본이 본래 고요하여(寂靜) 일어남이 없으므로, 수행이란 없던 것을 새로 만드는 일이 아니라 이미 갖추어진 깨달음을 되찾는 일이다. 원효가 본각, 시각(始覺), 일각(一覺)과 한마음의 근원(一心之源)을 거듭 다루는 것도 이 때문이다.

마하지관에서 수행은 진리에 이르기 위한 방법이고, 금강삼매경론에서 수행은 이미

37) 오지연, 앞의 글, 98~101쪽. 원효의 삼관 수행 방법, 자리·이타의 분리, 십중법문과 십승관법의 차이.

갖추어진 진리를 회복하기 위한 방법이다. 두 경우는 닮아 보이지만 진리가 놓인 자리가 다르다. 마하지관에서 진리는 수행의 끝에서 비로소 얻어지는 목표이고, 『금강삼매경론』에서 진리, 곧 본각은 수행 이전에 이미 주어진 근거다. 그러므로 마하지관의 수행이 아직 이루지 못한 깨달음을 이루어 가는 과정이라면, 『금강삼매경론』의 수행은 본래 갖추어진 깨달음을 드러내는 과정이다. 지의의 진리는 수행의 결과이며(수행→진리), 원효의 진리는 수행의 근거가(진리→수행) 된다.

원효의 논리를 조금 더 살펴보자. **금강삼매경론에서는 헛된 모습(妄相)을 떠나고 다시 참된 성품(眞性)마저 떠나는 이중의 부정(離相離性), 그리고 속제에서 진제로, 다시 속제의 중도와 진제의 중도를 거쳐 둘 아닌 중도(無二中道)로 나아가되 이 중도조차 비진비속(非眞非俗), 무변무중(無變無中)으로 둔다.[38] 김영미가 '비껴가는 논법'이라 부른 전개를 통해, 그는 어떤 것도 실체로 고정하지 않는다.[39] 지의의 삼제(三諦)에서 중(中)이 모든 것을 아우르는 진리로 긍정되는 것과 달리, 원효는 진제와 참된 성품마저 비워 버린다. 이것은 또 무슨 의미인가?**

무엇이든 긍정된 실체로 남아 있으면 그것은 도달할 목표가 될 수 있다. 지의는 중(中)을 모든 것을 아우르는 진리로 긍정하고, 그렇게 긍정된 진리가 있으니 수행은 거기에 도달해 그것을 얻는 일이 된다. 그러나, 원효는 반대다. 이상이성(離相離性)으로 망상을 비우되 진성마저 비우며, 비껴가는 논법으로 속제·진제·속제중도·진제중도를 차례로 지나 어디에도 머물지 않아, 어떤 것도 실체로 고정하지 않는다. 지의가 정점에 남겨 둔 그 중(中)마저 비워 버리는 것이다. 그 결과 도달할 수 있는 긍정된 진리, 즉 대상이 남지 않는다. 진제도 진성도 중도도 모두 비워졌으니, 붙잡아 도달할 '무엇'이 없는 것이다. 남는 것은 대상이 아니라 오직 수행의 바탕, 곧 본래 고요한 본각뿐이다. 대상이 아니라 바탕만 남았으므로, 수행은 거기에 이를 수가 없는 것이다. 이미 그 위에 있기 때문이다. 그래서 수행은 그 바탕을 회복하는 일일 수밖에 없는 것이다. 즉, 진리가 수행의 근거('진리→수행')를 더 강화하는 대목이다.

창문이 닫혀 어두운 방안을 가정해 보자. 등불을 하나씩 켜서 방을 밝히는 것인가(마하지관), 아니면, 창문을 열어 이미 밝은 해를 맞이할 것인가(금강삼매경론)의 차이다. 누구나 해에 도달한 적이 없으나, 해는 줄곧 당신을 비추고 있었고, 당신은 닫혀진 창문으로 해의 밝음을 단지 못 봤을 뿐이다. 지의와 원효의 근본적인 차이다.

---

38) 元曉, 『金剛三昧經論』 권하(卷下) 「眞性空品」(『大正藏』 34, No.1730, p.990상). "又此眞性離相離性, 離相者離妄相, 離性者離眞性, 離妄相故妄相空也, 離眞性故眞性亦空."

39) 김영미, 「원효 『금강삼매경론』의 무이중도 연구」, 동국대학교 대학원 박사학위논문, 2017, 270~274쪽 참조. 원문은 元曉, 『金剛三昧經論』 권중(『大正藏』 34, p.983하). '비껴가는 논법'은 김영미의 명명이며, 본고는 고영섭, 「분황 원효 『금강삼매경론』의 주요 내용과 특징」, 『불교철학』 제7집, 동국대학교 세계불교학연구소, 2020, 137~138쪽(특히 138쪽 주30)을 통해 참조

3) 마하지관을 통해 다시 읽은 금강삼매경론: 특징과 원효의 사관

본문의 세 논점은 모두 한 방향을 가리킨다. 『금강삼매경론』을 홀로 읽거나 천태 지관의 신라식 변형으로 읽으면, 그것은 우연히 주석의 형식을 띤 하나의 수행 안내서처럼 보인다. 그러나 마하지관을 대비하는 순간 그 본래 면모가 드러난다. 마하지관이 아직 이르지 못한 진리를 향해 수행의 길을 정교하게 쌓아 올리는 텍스트라면, 금강삼매경론은 수행을 본래 고요한 본각 위에서 펼쳐지는 회복의 과정을 나타내는 텍스트다. 그 수행론을 경의 구조에서 이끌어낸 까닭도, 수행과 교화를 굳이 나눈 까닭도, 결국 진리와 수행의 존재론적 관계에서 비로소 설명된다.

버스웰(2007)이 원효의 이 주석을 영어로 옮기며 붙인 제목 '**Cultivating Original Enlightenment**(본각을 닦음)'은 이 역설을 정확히 짚는다.[40] 이미 갖추어진 것을 닦는다는 역설이야말로 이 텍스트의 핵심이다. 그러므로 『금강삼매경론』이 지닌 수행론의 뜻은, 그것이 **수행론인 동시에 수행의 바탕을 밝히는 글이**기도 하다는 이중성에 있다. 이 이중성은 천태의 지관으로도, 단순한 교리 논서로도 환원되지 않는 원효만의 기여다. 결국 마하지관을 통해 바라본 『금강삼매경론』은 '원효의 선(禪) 주석서'라는 자리에서 '수행과 진리의 관계를 그 바탕에서부터 밝힌 텍스트'라는 자리로 옮겨 간다. **그리고 본 연구는 지의의 '수행 → 진리'와 원효의 '진리 → 수행'이라는 더 큰 대비를 수행론의 차원에서 구체적으로 입증하는 사례가 된다.**

끝으로, 원효 자신의 자리에서 이 수행론을 지은 의도를 조심스럽게 추론해 볼 수 있다. 원효 사상을 관통하는 상위 원리는 화쟁(和諍)과 통섭(通攝)이며, 그 핵심은 서로 다른 가르침을 위아래로 줄 세우지 않고 저마다 타당한 맥락(門) 안에서 서로 열고 서로 안게 하는 데 있다. 그는 『열반종요』에서, 부처의 뜻은 깊고 끝이 없는데(佛意深遠無限) 이를 몇 갈래로 나누어 한정하는 것은 소라껍데기로 바닷물을 뜨고 대롱으로 하늘을 엿보는 일과 같다고 하였다.[41] 어떤 분류든 전체를 다 담을 수 없다는 이 경계심은 가르침을 등급으로 세우는 방식 자체에 대한 그의 거리감을 보여 준다. 이러한 태도에서 보면, 본각에 정초한 수행론은 화쟁의 정신을 수행의 영역에서 구현한 것으로 읽을 수 있다. **모든 수행과 모든 가르침의 바탕이 본래 갖추어진 한마음, 본래 고요한 본각 하나로 모인다면, 어떤 수행도 어떤 경전도 위계 속에서 자리나 특정 경전의 권위를 빌려 정당화될 필요가 없다. 저마다 같은 근원에서 타당성을 얻기 때**

---

40) Robert E. Buswell Jr., Cultivating Original Enlightenment: Wŏnhyo's Exposition of the Vajrasamādhi-Sūtra (Kŭmgang Sammaegyŏng Non), Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007.

41) 元曉, 『涅槃宗要』(『한국불교전서』1, p.546a). 다만 이 구절의 비판 대상을 두고는 견해가 갈린다. 일부 연구는 천태 교판에 대한 비판으로 읽으나, 오지연은 문맥상'四宗·五時'가 앞서 거론된 남북조의 교판을 가리키며 천태를 지목한 것이 아니라고 보고, 같은 단락에서 원효가 오히려 천태 지자(智者)를 찬탄한다는 점을 든다(오지연, 앞의 글, 80쪽 주15). 따라서 본문에서는 이 구절을 '천태 비판'이 아니라 분류 자체에 대한 원효의 경계심을 보여 주는 근거로만 사용한다.

문이다. 더욱이 원효가 주석한 『금강삼매경』 자체가 반야 중관의 공(空)과 유가 유식의 가유(假有)를 한 맛(一味)으로 통섭하여, '깨뜨리지 않음이 없고 세우지 않음이 없는' 경전으로 규정된 텍스트였다.[42] 곧 이 경은 교학의 차원에서 이미 화쟁적이며, 원효의 주석은 그 화쟁을 수행의 차원으로 옮겨 본각이라는 하나의 바탕 위에 세운 셈이다.

그렇다면 원효가 『금강삼매경론』을 수행론으로 지은 데에는, 수행의 정당성이 가르침의 위계나 한 경전의 권위가 아니라 누구에게나 본래 갖추어진 존재의 바탕에서 비롯함을 직접 보여 주려는 뜻이 담겨 있었다고 추론할 수 있다. 교학에서 화쟁으로 논증한 바를, 수행론에서는 본각의 정초로 보여 주려한 것이다. 마하지관이 가르침의 정점에 놓인 최상의 관법으로서 수행을 정당화한다면, 『금강삼매경론』은 어떤 정점에도 기대지 않고 모든 마음에 평등하게 깃든 본각에서 수행을 정당화한다. 이 점에서 **이 텍스트는 원효 화쟁 정신의 수행론적 자기표현이라 할 만하다.**

42) 고영섭, 앞의 글, 137쪽. 원효가 『금강삼매경』을'깨뜨리지 않음이 없으므로 금강삼매(金剛三昧), 세우지 않음이 없으므로 섭대승경(攝大乘經), 모든 뜻이 이 둘을 벗어나지 않으므로 무량의경(無量義經)'으로 규정하며 반야 중관과 유가 유식을 일미(一味)로 통섭한 점.

참고문헌

원전

元曉, 『金剛三昧經論』(『大正藏』34, No.1730 / 『한국불교전서』1);
智顗, 『摩訶止觀』(『大正藏』46, No.1911); 智顗, 『法華玄義』(『大正藏』33, No.1716);
元曉, 『大乘起信論疏』(『大正藏』44, No.1844)·『영락본업경소』·『涅槃宗要』(『한국불교전서』1); 『菩薩瓔珞本業經』.

국내2차 문헌

고영섭, 「분황 원효 『금강삼매경론』의 주요 내용과 특징」, 『불교철학』7집, 2020
박태원, 「원효 화쟁철학의 형성과 발전」, 『철학논총』 90집, 2017
오지연, 「천태 지의와 원효의 만남」, 『불교철학』1집, 2017
오지연, 『천태지관이란 무엇인가』, 연기사, 2013.
이병욱, 「천태의 사상과 원효의 사상의 공통점 연구」, 『선문화연구』8집, 2010
서영애, 『신라 원효의 금강삼매경론 연구』, 민족사, 2007

해외2차 문헌

Buswell, Robert E. Jr. Cultivating Original Enlightenment: Wŏnhyo's Exposition of the Vajrasamādhi-Sūtra. University of Hawai'i Press, 2007. / The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea. Princeton University Press, 1989. /
Swanson, Paul L., trans. Clear Serenity, Quiet Insight: T'ien-t'ai Chih-i's Mo-ho chih-kuan. 3 vols. University of Hawai'i Press, 2018.
Donner, Neal & Daniel B. Stevenson. The Great Calming and Contemplation. University of Hawai'i Press, 1993.
Swanson, Paul L. Foundations of T'ien-T'ai Philosophy. Asian Humanities Press, 1989.
Ziporyn, Brook. Emptiness and Omnipresence. Indiana University Press, 2016.

Ⅳ. 『금강삼매경론』의 원문과 번역과 주석

1) 입실제품의 주요 구성 내용

「입실제품(入實際品)」은 금강삼매경론의 다섯 번째 품으로 '실제(實際)'는 모든 허망함을 떠난 궁극의 자리를 가리키는 말이고, '입(入)'은 그 자리로 들어간다는 뜻이다. 앞의 세 품이 자기 안을 향한 수행이었다면, 이 품은 그 수행의 결실이 밖으로 향하는 교화로 이어지는 것을 다루는 것으로, '無相觀'으로 형상의 집착을 파하고, '無生行'으로 생겨나는 마음을 소멸하며, '本覺利'로 본각을 만난 뒤, 마침내 실제(實際)라는 궁극의 자리로 들어가게 된다. 이 품은 금강삼매경론 권중(卷中)의 마지막 품으로, 권상(卷上)의 서품에서 시작하여 권중의 무상법품·무생행품·본각리품을 거쳐 완성되는 수행론의 귀결(歸結, 원문에는 결절結節)이다.

앞의 본각리품이 마음의 생멸하는 측면(心生滅門)을 드러냈다면, 이 품은 마음의 진여한 측면(心眞如門)을 드러낸다고 밝힌다. 무상법품부터 본각리품까지가 마음이 어떻게 생겨나고 사라지는지를 다뤘다면, 이 품은 그 생멸을 넘어선 진여(眞如)의 자리, 즉 실제로 직접 들어가는 길을 안내한다.

입실제품은 일련의 다섯 가지 물음의 흐름으로 전개되는데,
우선, **실제(實際)란 무엇이며 어떤 방편으로 들어가는가?**에서 사종방편으로 이끌고, 오공의 논리로 취사 없이 들어간다고 설한다. 허공이 색을 제거하지 않듯, 공(空)을 취하지도 버리지도 말라는 의미
둘째, **오공(五空)과 삼공(三空)이란 어떤 것인가?로** 다섯 공이 세 가지 진여를 드러내고, 세 공이 일심으로 이끈다. 오공=삼종진여. 삼공은 진(眞)과 속(俗)을 녹이고 융합하여 일심(一心)에 이르는 것으로, 공상역공, 공공역공, 소공역공
셋째, **이입(理入)과 행입(行入)이란 어떻게 하는 것인가?는** 이치로 믿어 들어가는 것과 수행으로 직접 증득하는 것으로 이입(理入): 십신·십주·십행·십회향의 신해(信解). 행입(行入): 심불경의·불취불사의 증행(證行)을 의미함.
넷째 **어떤 수행으로 실제에 들어가는가?로** 마음이 불안한 원인을 알고, 존삼수일과 여래선으로 다스린다. 천풍을 막고 대룡을 항복시켜 심사불이(心事不二)에 이른다
마지막으로 **이 수행의 결실은 무엇이며 누구에게 주어지는가?** 네 가지 뛰어난 결실(사종승리, 得果·得供·無患·無住), 소승도 대승으로 돌아오고, 사리불이 발심한다.

2) 입실제품 마지막 게송 부분(金剛三昧經論卷中(ABC, H0017 v1, 649b_7)

爾時。舍利弗。從座而起。前說偈言。

具足般若海 不住涅槃城 如彼妙蓮華 高原非所出 --- 1
諸佛無量劫 不捨諸煩惱 度世然後得 如泥華所出 --- 2
如彼六行地 菩薩之所修 如彼三空聚 菩提之直道。--- 3

그때 사리불이 자리에서 일어나 앞으로 나와 게송으로 말하였다

반야의 바다를 구족하면서도, 열반의 성(城)에 머물지 않는다
저 묘한 연꽃과 같아서, 높고 건조한 땅(高原)에서 나오지 않는다
모든 부처님이 무량겁에 걸쳐, 모든 번뇌를 버리지 않는다
세상을 건넌 연후에 얻으니, 진흙 속에서 나오는 연꽃과 같다
저 여섯 가지 행[43]의 경지와 같이, 보살이 닦는 바이다
저 삼공취(三空聚)[44]와 같이, 보리(菩提)의 곧은 길이다

(649b_12)
此下第三 身子領解 爲令小衆 發大心故
이 아래가 세 번째이니, 신자(身子, 사리불)의 깨달음(領解)이다. 소승 대중(小衆)[45]으로 하여금 대심(大心)을 일으키게 하기 위함이다.

於中有二 一者領解 二者述成。
初中亦二 在前三頌 頌前所說 其後二頌 陳自發心
그 안에 둘이 있으니, 하나는 깨달음(領解)요, 둘은 술성(述成)이다.
첫째[영해] 안에 또 둘이 있으니, 앞의 세 게송은 앞서 설한 것을 게송으로 읊은 것이요, 뒤의 두 게송은 자신의 발심(發心)을 진술한 것이다.

初中有三 一前二頌 頌無住道 次有二句 頌六行位 後之二句 頌三空聚
앞의 [세 게송] 안에 셋이 있으니, 첫째 앞의 두 게송은 무주(無住)을 언급함을 읊고, 다음의 두 구는 육행위(六行位)를 읊으며, 뒤의 두 구는 삼공취(三空聚)를 읊는다.

---

43) 육분에 대응:
一者 **삼취계**가 진성으로부터 이루어짐, 二者 **도품행**이 진성으로부터 세워짐,
三者 **여래교**가 이치에 따라 설해짐, 四者 **보살위**가 본리로부터 나옴,
五者 **대반야**가 모든 인연을 끊음, 六者 **대선정**이 모든 명수를 초월함
44) 삼공취는 ① **삼취정계(섭률의계, 섭선의계, 섭중생계)**를 공(空), 즉, 어떠한 형식에 **집착함이 없이 실천하는 것**. ② 아공(我空), 법공(法空), 구공(俱空) 삼공을 취하는 것으로, 둘 다 모두 사상에 머물지 않음을 나타냄
45) 이승(二乘)으로 성문승(聲聞乘), 연각승(緣覺乘)을 일컬음

初中言 具足般若海者 謂三解脫 具三慧故
첫 가운데 '반야의 바다를 구족한다'는 것은 삼해탈(三解脫)[46]을 말하니, 삼혜(三慧, 聞思修)[47]를 갖추기 때문이다.

不住涅槃城者 **滅三有心** 不居寂地故
'열반의 성에 머물지 않는다'는 것은 삼유(三有, 욕계.색계.무색계 존재)[48]의 마음을 소멸하여 적지(寂地)에 머물지 않기 때문이다.

高原非所出者 如彼二乘 **離煩惱泥 八萬劫等** 不發心故。
'높은 땅에서 나오지 않는다'는 것은 저 이승(二乘)과 같아서, 번뇌의 진흙을 떠나 팔만겁(八萬劫) 등을 [고요함에] 머물며 발심(發心)하지 않기 때문이다.

不捨諸煩惱者 不如二乘 **二二生中 速斷盡故**
(보살이) '모든 번뇌를 버리지 않는다'는 것은 이승(성문.연각승)과 같지 않아서, **이들의 남은 생(二 二生)**[49] 동안 (번뇌를) 빠르게 끊어 다하지 않기 때문이다.(不速斷盡)

如泥華所出者 **由所留惑 入不調地** 於中具修菩薩行故
'진흙에서 나오는 연꽃과 같다'는 것은 남겨둔 번뇌[所留惑]로 인해 다듬어지지 않은 땅(불조지, 不調地)에 들어가서, 그 가운데서 보살행을 온전히 닦기 때문이다.

因是能證菩提果 故云行三聚 在文可知
이로 인해 능히 보리(菩提)의 과(果)를 증득한다. 그러므로 삼취(三聚)를 행한다고 한 것이니, 글 안에서 알 수 있다.

(649c_3)
我今住不住 如佛之所說 來所還復來 具足然後出 --- 4
復令諸衆生 如我一無二 前來後來者 悉令登正覺 --- 5

나 지금 머묾 없이 머무나니 부처님께서 설하신 바와 같이
왔던 곳으로 다시 되돌아오리 온전히 구족한 연후에 나오리라

---

46) ① 공해탈(空解脫) 공(空)을 통한 해탈, ② 무상해탈(無相解脫) 상(相)이 없음을 통한 해탈, ③ 무원해탈(無願解脫) 원(願)이 없음을 통한 해탈
47) ① 문혜(聞慧) 들음으로 얻는 지혜, ② 사혜(思慧) 사유로 얻는 지혜, ③ 수혜(修慧) 수행으로 얻는 지혜
48) ① 욕유(欲有) 욕계의 존재, ② 색유(色有) 색계의 존재, ③ 무색유(無色有) 무색계의 존재
49) 이이생(二二生)은 두 번씩 두 번 태어나는 것으로 소승 수행에서 각 계위 수행자에게 남은 윤회 횟수가 정해져 있음을 말함. 여기서 이이승은 이승의 남은 윤회인 2번의 삶을 의미함
이승: 이이생 안에 번뇌를 速斷盡 → 열반 → 고원에 머묾
보살: 이이생 안에 속단진 하지 않음 → 번뇌를 남겨둠 → 진흙에 머묾

또한 모든 중생으로 하여금 나와 같이 하나이고 둘이 없게 하여
먼저 온 자와 나중에 올 자 모두 정각(正覺)에 오르게 하리라

(649c_6)

此是第二 陳自發心 於中有二 初之二句 陳今發心之位
後一頌半 表其後修之行
이것이 두 번째 자신의 발심을 진술함이다. 그 안에 둘이 있으니, 처음 두 구절은 지금 발심한 위(位)를 진술하고, 뒤의 한 게송 반은 그 이후에 닦을 행을 표명한다.

我今住不住者 今聞佛說已 發大心卽 住不住寂地之心故
'나 지금 머묾 없이 머문다'는 것은, 지금 부처님의 설법을 듣고서[50] 대심(大心)을 일으켜 곧바로 적지(寂地)에 머물지 않는 마음에 머물기 때문이다.

來所還復來者 無始流轉之來之處 (不調地)
'왔던 곳으로 되돌아와 다시 온다'는 것은, 무시(無始) 이래 유전(流轉)해 온 바로 그 오는 곳[이 세계]이다.

我先所離 今還復來 來入三界 度衆生故
내가 먼저 떠났던 바로 그곳으로, 지금 다시 되돌아온다. [다시] 와서 삼계(三界)에 들어가는 것은 중생을 제도하기 위해서이다.

邊際定力 延所受身 **隨其所宜** 而示現故
변제정(邊際定)[51]의 힘으로 받은 몸[所受身]을 연장하여, (중생에게) 마땅한 바(所宜, 근기와 상황)에 따라 적절한 몸으로 나타난다(示現)
=> **소유혹(所留惑)으로 윤회의 몸을 받는 것에서 더 나아가, 변제정력으로 그 몸을 연장하여, 더 오래 이 세계에 머물면서 중생을 제도한다는 것으로 대자재력(大自在力)의 구체적 표현이다.**

具足然後出者 具足菩薩一切行後 出離此身 得佛身故
'온전히 구족한 연후에 나온다'는 것은, 보살의 일체 행(行)을 온전히 구족한 후(前來後來者 悉令登正覺)에 이 몸[此身]을 벗어나 불신(佛身)을 얻기 때문이다.

言前來者 過去善根已成熟者也 言後來者 於未來世方成熟者也 <u>窮未來際 不休息故</u>
'먼저 온 자[前來者]'란 과거에 선근(善根)이 이미 성숙한 자이다. '나중에 올 자[後來者]'란 미래세에 비로소 성숙할 자이다. (보살은) <u>미래의 끝까지 다하여[窮未來際] 쉬</u>

50) 여기서 이(已) 는 완료의 어기조사로 ~하고 나서, ~한 후에, ~을 마치고의 의미임
51) 삼계와 해탈의 경계에서의 삼매로, 보살은 이 삼매의 힘으로 거친 삼계에 머물게 됨

지 않기[不休息] 때문이다.[52]

(649c_18)

爾時 佛告舍利弗言 '不可思議 汝當於後 成菩薩提道 無量衆生超生死海'

그때 부처님께서 사리불에게 말씀하셨다. "불가사의하다. 그대는 마땅히 이후에 보살의 길(菩薩提道)[53]를 이루어, 무량한 중생이 생사의 바다를 초월하게 할 것이다."

第二述成 印其所說。

이것이 두 번째 술성(述成)이니, 그가 말한 바를 인가(印可)한 것이다.

=> 이것으로 사리불의 발심이 단순한 개인 서원이 아니라, 부처님의 수기(授記)를 받은 것이 됨

爾時 大衆皆悟菩提 諸小衆等 入五空海

그때 대중은 모두 보리(菩提)를 깨닫고, 모든 소중은 오공해(五空海)[54]에 들어갔다.

此是大分第四 時衆得益

言大衆者 是大乘衆 悟菩提者 悟入一地菩提心故

諸小衆者 謂聲聞衆 得入三種眞如門故。

이것이 대분(大分) 제4이니, 그때 대중이 이익을 얻음이다.

이에 대중이라 하는 것은 대승 대중이다. '보리를 깨달았다'는 것은 초지(初地)의 보리심에 깨달아 들어갔기 때문이다. '모든 소중(小衆)'이란 성문 대중을 말하니, 삼종진여문(眞如門)[55]에 들어감을 얻었기 때문이다.

3) 진성공품(金剛三昧經論卷下: (ABC K1501 v45, p.109b01)(650b_6)

眞如之法 具諸功德, 與諸行德 而作本性 故言眞性

如是眞性 絕諸名相 以之故言 眞性空也

진여(眞如)의 법은 모든 공덕을 갖추어 모든 수행의 덕과 함께 본성을 이루므로 진성(眞性)이라 한다. 이와 같은 진성은 모든 명과 상(名相)을 끊으니, 이 때문에 진성공(眞性空)이라 한다.

---

52) 미래에 성숙할 중생[後來者]이 끊임없이 나타나기 때문에, 보살은 미래의 극한[未來際]까지 다하여 쉬지 않고[不休息] 교화를 지속하겠다는 것으로, 보살 서원의 시간적 무한성을 표현한다.

53) 菩提道(보리도)는 깨달음의 길인 반면, 菩薩提道(보살제도)는 보살의 길을 의미함

54) 진성공품에서의 오공은 ① 진성공(眞性空), ② 망상공(妄相空), ③ 진성역공(眞性亦空), ④ 무문지공(無文之空), ⑤ 일여공(一如空)

55) 삼종진여문은 대승기신론의 틀에서는 ① 공진여(空眞如) 일체 망법이 공함, ② 불공진여(不空眞如) 진여의 공덕이 공하지 않음, ③ 여실공진여(如實空眞如) 있는 그대로의 공한 진여임
혹은 금강삼매경론의 진성공품의 맥락에서는 ① **무상진여(無相眞如)** 명상(名相)이 없는 진여,
② **무이진여(無二眞如)** 둘이 없는 진여, ③ **여리진여(如理眞如)** 여리(如理)의 진여

又此眞性 離相離性 離相者 離妄相 離性者 離眞性
離妄相故 妄相空也 離眞性故 **眞性亦空** 以之故言 眞性空也
또한 이 진성은 상(相)을 여의고 성(性)을 여읜다. 상을 여읜다는 것은 망상(妄相)을 여읨이요, 성을 여읜다는 것은 진성(眞性)을 여읨이다. 망상을 여의므로 망상이 공하고, 진성을 여의므로 진성 또한 공하다. 이 때문에 진성공(眞性空)이라 한다

今此品中 顯是二義 故依是義 立品名也
이제 이 품에서 이 두 가지 뜻을 드러내므로, 이 뜻에 의거하여 품의 이름을 세운다.

(650b_14)
爾時, 舍利弗 而白佛言 '尊者, 修菩薩道 無有名相 三戒無儀
云何攝受 爲衆生說? 願佛慈悲 爲我宣說'
그때 사리불이 부처님께 여쭈었다.
"존자시여, 보살도를 닦음에 명과 상(名相)이 없고 삼계(三戒)[56]도 위의(威儀)가 없습니다. 어떻게[이를] 섭수하여 중생을 위해 설하겠습니까? 원하옵건대 부처님께서 자비로이 저를 위해 선설(宣說)해 주소서."

別明觀行 有六分中, 第四遣虛入實分竟
此下第五 明諸聖行出眞性空
관행(觀行)을 별도로 밝히는 여섯 분(分) 가운데, 제4 遣虛入實分이 끝났다. 이 아래 제5는 모든 성인의 행이 진성공(眞性空)으로부터 나옴을 밝힌다.

就此品中 大分有二 一爲利根者 多文廣說, 二爲鈍根者 少文略攝
이 품 가운데, 크게 나누면 둘이 있으니, 하나는 이근자(利根者)를 위해 많은 글로 널리 설하는 것이요, 둘은 둔근자(鈍根者)를 위해 적은 글로 간략히 통섭한다.

前廣說中 卽有六分 一者 明三聚戒從眞性成, 二者 明道品行從眞性立,
三者 明如來教當如理說, 四者 **明菩薩位從本利出**, 五者 **明大般若絕諸因緣**,
六者 **明大禪定超諸名數 ===> (如彼六行地 菩薩之所修)**
앞의 광설(廣說) 가운데 곧 여섯 분이 있으니(육분≒육행)
① 삼취계(三聚戒)가 진성으로부터 이루어짐을 밝힌다.
② 도품(道品)의 행이 진성으로부터 세워짐을 밝힌다.
③ 여래의 가르침이 마땅히 이치에 따라 설해짐을 밝힌다.

---

56) 삼계를 **삼취정계(三聚淨戒)**로 얘기하는데, 보살이 닦아야 할 세 가지 청정한 계율을 의미한다. 우선 **섭율의계(攝律儀戒)**로 "모든 악을 막고 끊는 계"이며, 해서는 안 될 나쁜 행동을 금지하는 계율로 자신을 단속하는 계임, 둘째는 **섭선법계(攝善法戒)**로 "모든 선을 적극적으로 닦는 계"로 좋은 일을 능동적으로 행하는 계율로 자신을 향상 시키는 계임. 셋째는 **섭중생계 (攝衆生戒)**로 "중생을 이롭게 하고 제도하는 계"로 다른 존재들을 위해 봉사하고 구제하는 계율로 타인을 향한 계(이타행)임

④ 보살의 지위가 본래의 이익[本利]으로부터 나옴을 밝힌다.
⑤ 대반야(大般若)가 모든 인연을 끊음을 밝힌다.
⑥ 대선정(大禪定)이 모든 명수(名數)를 초월함을 밝힌다.

번호	육분(六分): 론(論)	육행(六行): 경(經)	진성(본각)과의 관계
1	삼취계분(三聚戒分)	삼취계행(三聚戒行)	삼취계가 진성으로부터 이루어짐
2	도품분(道品分)	도품행(道品行)	도품행이 진성으로부터 세워짐
3	여래교분(如來教分)	여래교행(如來教行)	여래교가 이치에 따라 설해짐
4	보살위분(菩薩位分)	보살위행(菩薩位行)	보살위가 본리(本利)로부터 나옴
5	대반야분(大般若分)	대반야행(大般若行)	대반야가 모든 인연을 끊음
6	대선정분(大禪定分)	대선정행(大禪定行)	대선정이 모든 명수(名數)를 초월함

(650c_2)
初三戒中，文有五分：一問，二荅，三請，四說，五者領解。此卽初問
첫 번째 삼계(三戒) 단락 안에 문장이 다섯 분으로 나뉘니: ① 물음[問], ② 답함[荅], ③ 청함[請], ④ 설함[說], ⑤ 깨달음[領解]이다. 이것이 곧 첫 번째 물음이다.

言修菩薩道无名相者 通擧諸行，三戒无儀者 別牒戒行
'보살도를 닦음에 명과 상이 없다'고 한 것은 모든 수행을 전체적으로 든 것이요, '삼계에 위의가 없다'는 것은 계행(戒行)을 별도로 들어 언급한 것이다.

如前品言，入三聚戒 不住其相，是卽三戒 无相无儀。云何自攝受 及爲他說耶?
앞 품에서 '삼취계에 들어 그 상에 머물지 않는다'고 말한 바와 같이, 이것이 곧 삼계에 상이 없고 위의가 없음이다. 어떻게 스스로 [삼계를] 섭수하고, 또한 다른 이를 위해 설할 수 있겠습니까? ==> (문, 답, 청, 설, 영해)

此舍利弗 旣始入大，初發修行 以戒爲本 故問三學之中初行
又此身子 從身而生，今此品中，說諸行法從法身生 故寄身子 而發問也
이 사리불은 이미 대승에 처음 들어와 처음으로 수행을 일으킴에 계(戒)를 근본으로 삼으므로, 삼학(三學, 戒定慧) 가운데 첫 번째 행을 묻는 것이다. 또한 이 신자(身子, 사리불)는 몸[身]으로부터 태어났으니, 이 품에서 모든 행의 법이 법신(法身)으로부터 생함을 설하므로, 신자에 의탁하여 물음을 일으키는 것이다.

(650c_12)

佛言‘善男子, 汝今諦聽. 爲汝宣說　체

善男子, 善不善法從心化生, 一切境界意言分別 制之一處 衆緣斷滅

부처님께서 "선남자여, 그대는 지금 자세히 들으라, 그대를 위해 선설하겠노라.

선남자여, 선법(善法)과 불선법(不善法)은 마음으로부터 변화하여 생기며, 일체 경계는 의언(意言)으로 분별된다. 이를 한 곳에 제어하면 온갖 인연이 끊어져 없어진다.

何以故? 善男子, 一本不起 三用旡施 住於如理 六道門杜 四緣如順 三戒具足

어째서인가? "선남자여, 일본(一本)은 일어나지 않고[一本不起], 삼용(三用)은 베풀어짐이 없으며[三用旡施], 여리(如理)에 머물고[住於如理], 육도(六道)[57]의 문이 막히며[六道門杜], 사연(四緣)[58]이 여리에 순응하면 삼계(三戒)가 구족된다."

● "一本不起 , 三用旡施, 住於如理" 풀이

일본(一本) 은 삼계(三戒)의 근본인 일본각(一本覺)으로 본각은 본래 적정(寂靜)하다. 이는 만들어지는 것이 아니라 이미 주어져 있는 것으로 '불기(不起)'라 표현하는 것이다. 또 이 문장의 연쇄구조의 출발이다. 삼용(三用) 은 일본각에 의거하여 이루어지는 삼계(三戒)의 세 가지 작용으로 ① 섭률의계의 작용은 악을 그치는 기능, ② 섭선법계의 작용은 선을 닦는 기능 ③ 섭중생계의 작용은 중생을 이롭게 하는 기능이다. 여기서 무시(旡施), 베풂이 없다는 것은 이 세 작용이 의(威儀)와 상(施作相)을 여읜다는 뜻이다. 삼용무시는 삼계가 의식적 노력이나 외형적 형식 없이 본각으로부터 자연스럽게 흘러나오는 상태를 말한다. 억지로 계를 지키는 것이 아니라 본각이 자연스럽게 계로 현현하는 것이다. 또 이것이 진성공품 첫머리에서 사리불이 물은 삼계무의(三戒旡儀)의 답이기도 하다. 이에 **住於如理**는 형식적 계율에 집착하지 않고 본각의 자연스러운 작용으로 살아갈 때, 그 삶이 진여의 이치와 일치함을 나타낸다.

● "四緣如順" 풀이

우선, 순(順)에 주목할 필요가 있다. 사연(**作擇滅力, 本利淨根力, 本慧大悲力, 一覺通智力**)이 그 여리를 향해 나아가는 것이 아니라, 이미 있는 여리에 거스르지 않고 따

57) 지옥도(地獄道): 극심한 고통의 세계, 아귀도(餓鬼道): 굶주림과 갈애의 세계, 축생도(畜生道): 어리석음의 세계, 아수라도(阿修羅道): 분노와 투쟁의 세계, 인도(人道): 인간 세계, 천도(天道): 복락의 세계

58) **제1연(작택멸력, 作擇滅力)**: 택멸(擇滅)은 지혜로 간택하여 번뇌를 소멸시키는 힘이며, 이 힘으로 인연을 취하여 **섭률의계**를 섭수한다. 악을 분별하고 그침으로써 율의계가 성립한다.
제2연(본리정근력, 本利淨根力): 본리(本利)는 중생에게 본래 갖추어진 이익, 즉 여래장·불성의 내재적 공덕으로, 이 본래의 이익이 선근(善根)을 청정하게 하는 힘으로 작동하여 **섭선법계**를 섭수한다. 선을 닦는 것이 외부에서 선을 가져오는 것이 아니라 본래 있는 선근이 발현되는 것임을 보인다.
제3연(본혜대비력, 本慧大悲力): 본래의 지혜[本慧]와 대비(大悲)의 힘이 결합하여 **섭중생계**를 섭수한다. 지혜 없는 자비는 맹목적이 되고, 자비 없는 지혜는 냉혹해짐으로, 둘이 합쳐질 때 중생을 실질적으로 이롭게 하는 계가 성립합니다.
제4연(일각통지력, 一覺通智力): 일각(一覺), 즉 일본각의 통달한 지혜의 힘으로, 이것이 앞의 세 연을 총괄하며 인연을 여리(如理)에 순응하게 한다. 제1~3연이 삼취정계 각각에 대응한다면, 제4연은 그 전체를 일각으로 통섭하는 메타적 힘이다.

르는 것이다. 또, 사연 각각 따로따로 여리를 향하는 것이 아니라, 하나의 여리 안에 사연이 모두 포함되어 있고, 그 안에서 각자의 방식으로 여리와 일치하는 방식이라는 것이다. 마치 하나의 빛이 프리즘을 통과하면 여러 색으로 나타나지만 그 본질은 하나인 것처럼, 일여리가 사연을 통해 삼계라는 구체적 실천으로 현현한다는 의미이다. 마지막으로 순응은 능동적 합치이지 수동적 복종이 아니다. 물이 낮은 곳으로 흐르는 것을 생각해 보자. 물이 중력에 저항하지 않고 따르는 것은 수동적 복종이 아니다. 물의 본성이 중력과 상호 작용하기 때문이다. 물이 낮은 곳으로 흐를 때 가장 완전한 물의 상태인 것이다. 사연의 본성이 일본각으로부터 나왔기 때문에, 여리와 합치하는 것이 사연의 가장 완전한 작동 방식이다. **전체적으로 보면, 사연이 여리에 순응한다는 것은, 사연이 외부 목표로서의 진여를 향해 나아가는 것이 아니라, 이미 일본각으로부터 나온 사연이 그 본래 근거인 일여리와 합치하여 아무런 왜곡 없이 작동하는 상태이다.**

⇒ **지의는 수행(관법)이 진리(삼제원융)를 향해 가는 방법론으로 진리가 목표이나, 원효는 사연이 이미 있는 여리에 순응한다라고 하여 진리가 모든 작용의 근거이다. 사연여순(四緣如順) 한 구절이 원효 수행론의 존재론적 방향을 압축하고 있다고 볼 수 있다.**

此是第二略荅 於中有二 先荅通問 善不善法從心化生者, 三業因行 皆是心作故
이것이 제2 약답(略荅)이다. 그 안에 둘이 있으니, 먼저 통문(通問)에 답한다. '선법과 불선법은 마음으로부터 변화하여 생겨난다' 함은 원인이 되는 3업(業:身口意)의 행위가 모두 마음이 지어내는 것이기 때문이다. ==> (문, **답**, 청, 설, 영해)

一切境界 意言分別者, 六道果境 无非意變故, 由心亂動 不能制故, 變作因果 流轉苦海
'모든 경계는 의언(意言)이 분별하는 것'이라 함은 결과로 받는 육도(지옥, 아귀, 축생, 수라, 사람, 하늘)가 예외 없이 의(意)에서 변화되어 나온 것이라는 뜻이다. 마음이 어지럽게 움직여 다스리지 못하기 때문에, 변화로 원인·결과를 지어내서 고통의 바다에 유전한다.

是故欲度苦海, 修菩薩道 制心一如 衆緣斷滅, 所以菩薩 修无名相
그러므로 고통의 바다를 건너가고자 한다면 보살도(菩薩道)를 닦아 일여한 곳에 마음을 제어하면, 온갖 인연이 다 끊겨 없어진다. 그러므로 보살은 이름도 상도 없는 길을 닦는 것이다.

何以故下 次荅別問, 雖復摠說, 未聞別行, 所以更問何以故也。
'하이고(何以故)' 이하는 다음으로 별문(別問)에 답한다. 비록 총괄하여 설하였으나 별도의 행을 듣지 못하였으므로 다시 '어째서인가'를 묻는 것이다.

一本不起者, 三戒之本 是一本覺, 本來寂靜 故曰不起
三用无施者, 旣依本覺成三戒用, 用離威儀施作相故
无施作故 順住一本 故言住於如理
'일본불기(一本不起)'란 삼계의 근본이 일본각(一本覺)이며, 본래 적정(寂靜)하므로 불기(不起)라 한다. '삼용무시(三用无施)'란 이미 본각에 의거하여 삼계의 작용을 이루되, 작용이 위의(威儀)와 시작상(施作相)을 여의기 때문이다.[59] 그래서 시작(施作) 즉 베풂이 없기에 순응하여 일본(一本)에 머문다는 것이며, 그러므로 '여여한 도리(如理)에 머문다'고 말한다.

旣住如理 **消除有因** 故言六道門杜
於一如理 具四緣力 能順一如 卽具三戒 故言四緣如順 三戒具足
이미 여여한 도리에 머물러 존재(有, 三界)의 원인을 제거했으므로 '6도의 문이 닫혔다'고 하였다. 일여한 도리(一如理)에는 네 가지 연[四緣]의 힘이 갖추어져 있어, 능히 일여에 순응하면, 즉시 삼계(三戒)가 갖추어진다. 그러므로 '네 가지 연이 일여에 순응하면 삼계가 갖추어진다'고 하였다.

(651a_10)
舍利弗言 '云何四緣如順 三戒具足?' 此是第三重請
사리불이 여쭈었다. "어떻게 사연이 일여에 순응하여 3취계(聚戒)가 갖추어집니까?"
이는 세 번째, (자세한 설명을) 거듭 청한 것이다. ==> (문, 답, **청**, 설, 영해)

佛言 四緣者 一謂作擇滅力取緣 攝律儀戒 二謂本利淨根力所集起緣 攝善法戒
三謂本慧大悲力緣 攝衆生戒 四謂一覺通智力緣 順於如住 是謂四緣
부처님께서 말씀하셨다. "네 가지 연이란 첫째는 택멸하는 힘[擇滅力]으로 취하는 연이니 섭율의계(攝律儀戒)이고, 둘째는 본각의 이익인 정근(淨根:선근)의 힘이 모여서 일어나는 연이니 섭선법계(攝善法戒)이고, 셋째는 본각지혜인 대비(大悲)의 힘으로 생기는 연이니 섭중생계(攝衆生戒)이고, 넷째는 일각(一覺)의 통달하는 지혜의 힘으로 생기는 연이니 여여에 순응해 머무는 것이다. 이것을 4연(緣)이라고 한다.

善男子, 如是四大緣力 不住事相, 不无功用, 離於一處 卽不可求
善男子, 如是一事 通攝六行 是佛菩提薩般若海
선남자여, 이와 같이 사연은 사상(형식·규범·틀)에 집착하지 않습니다[不住事相]. 그렇다고 아무 기능도 없는 것이 아닙니다[不无功用]. 그런데 이 묘한 상태는 일처, **즉 일본각이라는 하나의 근거를 벗어나면[離於一處] 구할 수 없습니다[卽不可求].**
선남자야, 이 한 가지가 6행(行)을 다 포함하고 있으니 이는 부처님이 깨달으신 지혜

59) 위의(威儀)는 계율의 외적 형식, 즉 '이렇게 행동해야 한다'는 규범적 모양새며, 시작상(施作相)은 의도적으로 행위를 구성하는 것으로, 시작함이 없으므로 일본에 순응하여 머문다.

의 바다라고 할 것이다."

===> 보살의 수행인 삼취계·도품행·여래교·보살위·대반야·대선정이 여섯(육행, 육분)으로 펼쳐지지만, 그 전부를 하나의 일심본각(일처, 일사)이 포섭한다는 의미다.

此是第四廣說。於中有二。一者正荅 明戒因緣，二者乘顯 攝一切行

이는 네 번째, 자세히 설명하는 부분이다. 그 중에도 두 부분이 있다. 첫째는 계(戒)의 인연을 밝혀 물음에 답한 것[正答]이고, 두 번째는 대승의 교법체계(승, 乘)[60]를 드러냄으로써 일체의 행(行)을 포섭함을 드러낸다. ==> (문, 답, 청, **설**, 영해)

初中言四緣者，謂於一心本覺利中，具四力用 作三戒緣 一滅依止緣，二生依止緣，三攝依止緣，四離依止緣。

처음 부분에서 말한 사연(四緣, 작택멸력, 본리정근력, 본혜대비력, 일각통지력)이란, 일심(一心)의 본각(本覺)의 이익 가운데 네 가지 힘의 작용을 갖추어 삼계(三戒, 섭률의계, 섭선의계, 섭중생계)의 인연이 됨을 말한다. "첫째는 멸의지연(滅依止緣), 둘째는 생의지연(生依止緣), 셋째는 섭의지연(攝依止緣), 넷째는 이의지연(離依止緣)이다."

사연(四緣, 力)	**의미**	**삼계(三戒)**	**원효의 사연(四緣)**
작택멸력 (作擇滅力)	악과 번뇌를 소멸하는 힘	섭**률**의계 (攝**律**儀戒)	**멸**의지연 (**滅**依止緣)
본리정근력 (本利淨根力)	본래 갖추어진 것으로 선근을 청정하게 하는 힘	섭**선**법계 (攝**善**法戒)	**생**의지연 (**生**依止緣)
본혜대비력 (本慧大悲力)	지혜와 대비의 힘	섭**중**생계 (攝**衆**生戒)	**섭**의지연 (**攝**依止緣)
일각통지력 (一覺通智力)	앞의 3연을 총괄하는 힘		이의지연 (離依止緣)

==> 경이 사연을 力(힘·기능)으로 명명했다면, 원효는 依止(의거·근거)로 재명명한다. 이는 원효가 사연의 작동 방식에서 존재론적 토대로 시각을 전환시킨 것이다.

滅依止者，謂**本覺中性** 靜功德與諸煩惱自性相違，以是緣成攝律儀戒。

生依止者，謂**本覺中性** 善功德與諸善根自性相順，以是緣成攝善法戒。

攝依止者 謂**本覺中性** 成大悲 自性不捨一切衆生，以是緣成攝衆生戒。

離依止者，謂**本覺中性** 成般若 自性捨離一切事相，以是因緣 令三聚戒捨離事相順如而住．前三別緣 後一通緣

멸의지(滅依止)란, 본각 가운데 성품으로 그 고요한 공덕이 모든 번뇌의 자성[61]과 서로 어긋나기 때문에, 이 인연으로 (악을 소멸시키는) 섭율의계가 이루어짐을 말한다.

생의지(生依止)란, 본각 가운데 성품으로 그 선한 공덕이 모든 선근의 자성과 서로 순

60) 여기서 승(乘)은 대승의 교법 체계 혹은 수행의 탈것 그 자체를 일컬음

61) 자성(自性)에는 2가지 종류가 있다고 한다. 하나는 실체적 본성(svabhāva)을 말하며, 둘째는 기능적.현상적 특성의 자성(svalakṣaṇa)으로 여기서 자성상위(自性相違)는 고요한 공덕과 번뇌는 기능적으로 서로 반대 방향이다는 것을 말함

응하기 때문에, 이 인연으로 섭선법계가 이루어짐을 말한다. 섭의지(攝依止)란, 본각 가운데 성품으로 대비(大悲)를 이루어, 자성이 일체 중생을 버리지 않기 때문에, 이 인연으로 섭중생계가 이루어짐을 말한다. 이의지(離依止)란, 본각 가운데 성품으로 반야(般若)를 이루어, 자성이 일체의 사상(事相)[62]을 버리고 떠나기 때문에, 이 인연으로 삼취계가 사상을 버리고 여(如, 진여)에 순응하여 머물게 됨을 말한다. 앞의 셋(멸의지(滅依止), 생의지(生依止), 섭의지(攝依止))은 각각 개별적인 인연(別緣)이고, 뒤의 하나(이의지(離依止))는 전체를 관통하는 인연(通緣)이다.

● "**自性不捨**一切衆生", "**自性捨離**一切事相"의 이해

섭의지(攝依止)는 자성이 일체중생을 버리지 않으나, 이의지(離依止)는 자성이 일체사상을 버리고 여읜다고 한다. 이 무슨 뜻인가? 중생은 버리지 않고, 현상의 형식적 모양새·틀·분별상인 사상은 버린다는 의미로, 중생을 제도하되 생기는 분별과 집착, 형식을 버린다는 것이다. 즉 대비(大悲)는 중생의 고통을 품되, 반야(般若)는 제법 실상을 꿰뚫는 지혜로 중생에 대한 분별상은 버린다는 것이다. ***만일, 대비만 있고 반야가 없으면 중생을 집착하는 감정적 연민이 되고 오히려 중생을 옭아맬 수 있으며, 반야만 있고 대비가 없으면 차갑고 공허한 지혜가 되어 중생과 단절되는 문제가 발생할 수 있다.*** **분별상이 걷히면 중생을 있는 그대로 만날 수 있습니다. 섭의지와 이의지가 함께 작동할 때 완전한 대승 보살행이 된다는 것이다.**

금강경의 내용과 연결시켜 보면,

如是滅度無量無數無邊衆生(섭의지), **實無衆生得滅度者(이의지)**

何以故? 須菩提 若菩薩有我相·人相·衆生相·壽者相 卽非菩薩

중생을 제도하면서도 제도했다는 상(相)이 없을 때 진정한 제도가 된다는 의미다

(651b_10)

菩薩發心 受三戒時, 順本覺利而受持故, 以是四緣 具足三戒

大意如是 次消其文

보살이 발심하여 삼계를 받을 때 본각의 이익에 순응하여 받아 지니기 때문에, 이 사연(四緣)으로 삼계를 구족하게 된다. 큰 뜻은 이와 같다. 다음으로 그 글(문장)을 하나씩 풀어 해석한다.

一謂 作擇滅力取緣者, 本覺本離煩惱繫縛, **擧體而作**擇滅解脫, 有力能取**別解脫戒**,

如似磁石引取於鍼, 雖無作意而有力用, 當知此中 道理亦爾

첫째, 작택멸력(作擇滅力)으로 인연을 취한다는 것은, 본각이 본래 번뇌의 속박에서 벗어나 있어, **온전한 본각(擧體→本覺)**으로 택멸해탈을 이루고 **별해탈계**(=섭율의계(攝律儀戒))[63]를 취할 힘이 있음이니, 마치 자석이 바늘을 끌어당기는 것처럼, 의도적으

62) 사상(事相)은 구체적 현상, 형상, 모양, 집착의 대상이 되는 모든 것을 말함

로 애쓰지 않아도 힘이 작용하는 것과 같다. 이 가운데 도리도 그와 같음을 알라.

==> **본각은 온 성품이 통째로 이미 번뇌를 떠난 해탈 그 자체이기 때문에, 따로 애쓰지 않아도 자연히 계율을 받아 지닐 수 있는 힘이 있다.(본각을 자석에 비유)**

二謂 本利淨根力 所集起緣者, 謂本覺本來性淨功德 與諸行德而作根本,
由此根力 起諸善法, 爲所集起善法之緣, 卽此緣成攝善法戒
둘째, 본리정근력(本利淨根力)이 (선법을) 모아 인연을 일으킨다는 것은, 본각이 본래 성품이 청정한 공덕으로 모든 수행의 공덕에 있어 근본이 되어, 이 근기의 힘으로 모든 선법을 일으키니, 선법을 모아 일으키는 인연이 되고, 이 인연으로 섭선법계(攝善法戒)가 이루어진다.

三謂 本慧大悲力 緣攝衆生戒者, 謂本覺中 照俗之慧 卽是大悲 恒潤衆生,
以是緣成攝衆生戒
셋째, 본혜대비력(本慧大悲力)으로 섭중생계의 인연이 된다는 것은, 본각 가운데 세속을 비추는 지혜가 곧 대비(大悲)로서 항상 중생을 적셔 이롭게 하니, 이 인연으로 섭중생계가 이루어진다.

四謂 一覺通智力 緣順於如住者, 謂本覺中 照通性智 令三聚戒 皆順如住
넷째, 일각통지력(一覺通智力)이 진여에 순응하여 머무는 인연이 된다는 것은, 본각 가운데 성품을 통달하여 비추는 지혜가 삼취계 전체로 하여금 진여에 순응하여 머물게 함을 말한다.

(651c_2)
如是四緣 體遍法界 用攝萬行, 故言大力
雖有大力 **而同一味**, 離諸名相差別事用, 故言不住事相
이와 같은 사연(四緣)은 그 체(體, 본각)가 법계(法界)에 두루하고 그 작용(用)이 만행(萬行)을 포섭하기 때문에 '대력(大力)'이라 말한다. 비록 큰 힘이 있으나 한 맛(一味)과 같아, 모든 이름과 상의 분별적 현상작용(差別事用)도 여의었기 때문에 '사상(事相)에 머물지 않는다'고 한다.

⇒ **강물이 바다로 흘러들어가면 각자의 이름을 잃고 하나의 짠맛(一味)이 되듯이, 모든 법이 진여(眞如) 안에서는 차별 없이 하나가 된다. 즉, 사연이 네 가지 서로 다른 힘[大力]을 가지고 있지만, 그 근거인 일심본각(一心本覺) 안에서는 구별 없는 하나의 맛이다.(一味)**

63) 별해탈계는 모든 해탈을 위한 계율의 의미로 대승의 섭율의계 뿐만 아니라, 비구 250계, 비구니 348계, 재가 5계·8계 등 소승의 계을 모두 포괄함을 의미하는데, 이 문장에서는 섭율의계 정도로 한정해서 이해해도 무방할 것으로 판단됨.

雖无事相而有勝能，能攝出世一切行德，故言不无功用。
비록 사상이 없으나 뛰어난 능력이 있어, 출세간의 일체 행덕(行德)을 포섭할 수 있다. 따라서, 공덕과 작용이 없지 않다고 말한다.

由如是故 只是本覺 於俗法中 无如是義 故言離於一處 卽不可求
上來別明三聚戒緣 自下明其通攝萬行
이렇게 보건대, 본각에만 있고 세속의 법 중에는 이러한 면이 없다. 따라서, 한 곳을 떠나면 구(求)할 수 없다'고 하였다. 이상 3취계의 연(緣)을 각각 밝혔다. 다음으로는 그것이 만행(萬行)을 다 포괄함을 밝힌다.

始從十信乃至等覺，如是六位所有諸行，皆是一覺之所攝成 故言一事通攝六行
非但菩薩歸此本覺，諸佛圓智同歸此海，故言是佛菩提薩般若海。
10신(信)에서 시작하여 등각(等覺)까지 이 6위(位)[64]에 있는 모든 행(行)은 일각(一覺)이 통섭하여 이룬다. 따라서, '이 한 가지가 6행(行)[65]을 다 포함한다'고 말한다. 그리고 보살만 이 본각에 되돌아가는 것이 아니라 모든 부처님의 원만한 지혜도 한결같이 이 바다로 되돌아가기 때문에 이를 부처님의 깨달으신 모든 지혜의 바다(佛菩提薩般若海)라고 말한다.

(651c_14)
'舍利弗言 不住事相 不无功用 是法眞空 常樂我淨 超於二我 大般涅槃
其心不繫 是大力觀'
사리불이 아뢰었다: "현상에 머물지 않으면서도 공덕과 작용이 없지 않다면, 이 법(法)은 진공(眞空)이라서 상(常)、낙(樂)、아(我)、정(淨)하니 두 가지 아[二我, 人法我]를 넘어선 대반열반(大般涅槃)이며, 그 마음이 걸리는 데가 없을 터이니 이것이 큰 힘이 있는 관법[觀]이겠나이다."

此是第五領解 於中有二 先領<u>所順一如</u> 卽是法身 具足四德 超人法相 是大涅槃
後領<u>能順如心</u>，隨如離繫 而无不爲大自在力 ==> (문, 답, 청, 설, **영해**)
여기는 다섯번째로 (부처의 말씀에 사리불의) 깨달음을 얻었다. 이 중에 둘이 있다. 먼저 일여(一如)에 순응하는 것을 깨닫는 것이 즉시 법신이며, 그것이 네 가지 덕[四德: 常, 樂, 我, 淨]을 다 갖추고 있어 인아(人我)와 법아(法我)의 관념을 넘어선, 대열반임을 이해했다는 것이다. 다음에는 능히 일여(一如)에 순응하는 마음이 일여를 따라 모든 얽매임을 벗어남으로써, 대자재력이 아닌 것이 없음을 이해했다는 것이다.

---

64) 六位(육위)는 대승불교 보살 수행의 여섯 단계임.
1단계 → 十信(십신): 믿음을 닦는 단계, 2단계 → 十住(십주): 마음이 머무는 단계
3단계 → 十行(십행): 실천을 닦는 단계, 4단계 → 十廻向(십회향): 공덕을 돌리는 단계
5단계 → 十地(십지): 깨달음의 땅을 밟는 단계, 6단계 → 等覺(등각): 부처와 거의 동등한 깨달음
65) 육행(六行)은 六位(육위) 각각의 수행단계를 의미함.

是觀覺中 應具三十七道品法?
佛言如是 具三十七道品法 何以故? 四念處, 四正勤, 四如意足, 五根, 五力, 七覺, 八正道等 多名一義 不一不異
"이러한 깨달음(覺)과 관법(觀) 가운데 응당 37도품법(道品法)을 다 갖추었습니까."
부처님께서 말씀하셨다. "그렇다. 37도품법을 다 갖춘다. 어째서 그런가? 4념처(念處)·4정근(正勤)·4여의족(如意足)·5근(根)·5력(力)·7각(覺)·8정도(正道) 등은 이름은 많으나 뜻은 하나여서 다 똑같지도 않으며 그렇다고 각각 다르지 않기 때문이다.[66]

以名數故 但名但字 法不可得, 不得之法 一義无文 无文之相[67] 眞實空性,
空性之義 如實如如, 如如之理 具一切法 善男子, 住如理者 過三苦海
명칭과 수(數)로 단지 이름과 글자를 붙이는 것이지 법은 얻지 못한다. **그 얻지 못하는 법을 하나의 진리(一義)로 문자를 나타낼 수 없고, 그 법은 문자를 초월한 상(相)으로 진실한 공성(空性)이다.** 공성의 뜻은 실제와 다름없이 여여(如如)하며, 여여한 도리는 모든 법을 다 갖추고 있다. 선남자야, 여여한 도리에 머무는 자는 3고(苦)의 바다를 건넌다.

(652a_6)
此是大分第二 明道品行從眞性立 於中有二 先問後答
問中言 是觀覺中者, 是能順觀所順本覺 能所平等觀覺之中, 應具三十七道品行
이는 대분류 가운데 두 번째로, 도품행(道品行)이 진성(眞性)으로부터 성립됨을 설명하는 부분이다. 여기에 두 가지가 있는데, 먼저 물음이 있고 다음에 대답이 있다.
물음에서 '이 각을 관하는 가운데[是觀覺中]'라 함은 **순응하는 관(能順觀, 본각을 따라 수행하는 마음, 能順如心)과 순응할 본각(所順本覺, 마음이 수행을 통해 순응해야할 대상인 본각, 所順一如)이니,** 주체(能)와 대상(所)이 평등한 관(觀)과 각(覺) 가운데 응당 37도품행이 갖추어져 있을 것이라는 말이다.

---

66) 1. **사념처(四念處):** ① 신념처(身念處) 몸을 있는 그대로 관찰, ② 수념처(受念處) 감수 작용을 있는 그대로 관찰, ③ 심념처(心念處) 마음을 있는 그대로 관찰, ④ 법념처(法念處)법을 있는 그대로 관찰
2. **사정근(四正勤):** ① 단단(斷斷) 이미 생긴 악을 끊음, ② 율의단(律儀斷) 아직 안 생긴 악이 생기지 않게 함, ③ 수호단(隨護斷) 이미 생긴 선을 유지함, ④ 수단(修斷) 아직 안 생긴 선을 생기게 함
3. **사여의족(四如意足):** ① 욕여의족(欲如意足) 의욕·원하는 마음, ② 정진여의족(精進如意足) 노력, ③ 심여의족(心如意足) 마음의 집중, ④ 관여의족(觀如意足) 통찰·관찰
4. **오근(五根):** ① 신근(信根) 믿음, ② 정진근(精進根) 노력, ③ 염근(念根) 마음챙김, ④ 정근(定根) 집중, ⑤ 혜근(慧根) 지혜
5. **오력(五力):** 신, 정진, 염, 정, 혜의 힘.
6. **칠각지(七覺支):** ① 염각지(念覺支) 마음챙김, ② 택법각지(擇法覺支) 법의 간택, ③ 정진각지(精進覺支) 노력, ④ 희각지(喜覺支) 기쁨, ⑤ 경안각지(輕安覺支) 경안·고요함, ⑥ 정각지(定覺支) 집중, ⑦ 사각지(捨覺支) 평정심
7. **팔정도(八正道):** ① 정견(正見) 바른 견해, ② 정사유(正思惟) 바른 사유, ③ 정어(正語) 바른 말, ④ 정업(正業) 바른 행위, ⑤ 정명(正命) 바른 생계, ⑥ 정정진(正精進) 바른 노력, ⑦ 정념(正念) 바른 마음챙김, ⑧ 정정(正定) 바른 집중
⇒ **사념처(4) + 사정근(4) + 사여의족(4) + 오근(5) + 오력(5) + 칠각지(7) + 팔정도(8) = 37도품**
67) 無文之相: 어떤 본에는 '無文之義'로 되어 있다

==> **능순(能順, 순응하는 마음(주체))이 소순본각(所順本覺, 순응의 대상인 본각)을 관(觀)할 때, 주체와 대상이 평등해지는 관각(觀覺)의 바로 그 자리에서 삼십칠도품이 자연히 갖추어진다. 능소평등(能所平等)은 관하는 수행자와 수행의 대상인 본각이 하나가 되는 것으로, 도품이 외부에서 닦아야 할 것이 아니라 이미 본각 안에 갖추어진 것임을 드러낸다는 의미가 내포되어 있다.**

答中有二 先許後釋 何以故 下是第二釋 於中有二 直釋重顯
답 중에 둘이 있는데, 먼저 인정하고 다음에 해석한다. '어째서 그런가?' 이하는 두 번째인 해석 부분인데 그 중에 또 두 가지가 있다. 직접 해석하는 말씀과 거듭 설명하는 말씀이다.

初中言 多名一義者 三十七品所目之義 唯一觀覺 无二法故
不一不異者 觀覺不一 而不異故 約不異門故 言一義
처음에 '이름은 많으나 뜻은 하나'라고 한 것은 37품(品)으로 나열된 명목들의 의미는 오직 하나인 관각(觀覺)으로서 둘이 아닌 법이기 때문이다. '다 똑같지도 않으며 그렇다고 각각 다른 것도 아니다' 함은 관과 각이 같은 것이 아니지만 그렇다고 다른 것도 아니라는 뜻인데, 다르지 않다는 측면(不異門)에서 '뜻은 하나'라고 하였다.

以名數故 已下重顯 於中有四 先遣異義, 次顯一義, 三明一義具一切法,
四明一義離諸過患
명수(名數)로 인하여' 이하는 거듭 드러낸 것이다. 그 가운데 네 가지가 있으니: 첫째는 다른 뜻을 물리침(遣異義), 둘째는 하나의 뜻을 드러냄(顯一義), 셋째는 하나의 뜻이 일체법을 갖춤을 밝힘(明一義具一切法), 넷째는 하나의 뜻이 모든 과환(過患)[68]을 떠남을 밝힘(明一義離諸過患)이다.

(652a_18)
初中言 以名數故 但名但字 法不可得者, 謂世閒修道品行法[69], 隨名數故 有三十七.
菩薩覺慧 求所目義 三十七法, 皆不可得故。
처음 부분에서 '명수(名數)로 인하여는 다만 이름이요 다만 글자일 뿐, 법은 얻을 수 없다'고 한 것은, 세간에서 도품(道品)의 행법을 닦을 때 명수(이름과 숫자)를 따르기 때문에 37가지가 있게 된다. 보살의 깨달음의 지혜로 그 이름이 가리키는 뜻을 구하면 37가지 법이지만, 모두 얻을 수 없다.

---
68) 過患(과환): 허물과 근심, 문제점과 폐단
69) 불교 한문에서는 閒을 間의 이체자(異體字)처럼 혼용함

第二中言 不得之法 一義无文者, 求彼別法不得之時, 是法一味 絕諸文言故
둘째 부분에서 '얻을 수 없는 법은 진리(一義)를 나타낼 문자가 없다'고 한 것은, 저 개별적인 법을 구하나, 얻을 수 없을 때, 이 법은 한 맛(一味)으로서 모든 문자와 언어를 끊기 때문이다.
=> 개별 법의 실체를 찾다 보면 아무것도 없는데, 이는 결국 언어를 초월한 하나의 본각(一味)만 남는다는 것이다.

第三中言 无文之相 眞實空性者, 不得別法之**能觀心** 絕諸文言 離差別相故
空性之義 如實如如者, 此**能觀心** 離諸相義, 不異實相, 如如之理故
셋째 부분에서 '문자 없는 모습이 진실한 공성이다'라고 한 것은, 개별 법을 얻지 못하는 것을 능히 관하는 마음(능관심, 能觀心)은 모든 문자와 언어를 끊고 차별의 모습을 떠나기 때문이다.
공성의 뜻이 여실(如實)하고 여여(如如)하다는 것은, 이 능관심이 모든 상(相)을 떠난 뜻이 실상(實相)과 다르지 않으며, 여여(如如)한 이치이기 때문이다

如是本覺 如如之理 **卽具**修成道品等法 猶如鑄金 具相好像 故言如如之理 具一切法
이와 같이 본각의 여여한 이치는 곧 도품 등의 법을 닦아 이루는 것을 갖추고 있으니, 마치 금을 녹여 부어 상호(相好)를 갖춘 불상을 만드는 것과 같다. 그러므로 '여여한 이치가 일체법을 갖춘다'고 한다.
=> 금 덩어리를 볼 때는 불상의 형태가 보이지 않지만, 금 안에 이미 모든 가능성이 들어있다. 마찬가지로 본각은 텅 비어 아무 분별이 없어 보이지만, 그 안에 37도품의 모든 공덕이 이미 갖추어져 있다는 의미다.

(652b_6)
旣住如理具諸功德 **卽**離一切雜染過失故, 言住如理者 過三苦海
此是第四 離諸過患也。
이미 여여한 이치에 머물러 모든 공덕을 갖추면, 곧 일체의 잡염(雜染)과 과실(過失)을 떠나기 때문에, '여여한 이치에 머무는 자는 삼고해(三苦海)를 건넌다'고 한다. 이것이 넷째 '모든 과환을 떠남'이다.

此中略明道品之義 於中卽以四句分別
一攝三十七以爲十法, 二攝十法以爲四法, 三攝四法以爲一義,
四明一義具三十七。
이 가운데 도품의 뜻을 간략히 밝힌다. 그 안에서 네 가지 구절로 분별한다.
첫째, 37도품을 10법으로 포섭한다. 둘째, 10법을 4법으로 포섭한다. 셋째, 4법을 하나의 뜻(一義)으로 포섭한다. 넷째, 하나의 뜻이 37도품을 갖춤을 밝힌다

初攝三十七以爲十法者 智度論云 三十七品十法爲本 乃至廣說
當知開十立三十七, 論其法體 唯有十法
처음으로 37을 10법으로 포섭하는 것은, 『지도론(智度論)』에서 '37품은 10법이 근본이 된다'고 자세히 설하였으니, 당연히 10을 열어 37을 세운 것임을 알아야 한다. 그 법의 본체를 논하면 오직 10법만 있다.

何等爲十? 謂 戒, 思, 受, 念, 定, 與慧, 信, 勤, 安, 捨。
무엇이 열 가지인가? 계(戒), 사(思), 수(受), 념(念), 정(定), 혜(慧), 신(信), 근(勤), 안(安), 사(捨)이다.

云何開十爲三十七? 開戒爲三 正語業命, 思數立一 謂正思惟, 受亦立一 謂喜覺分,
開念爲四 念根 念力 念覺 正念, 開定爲八 謂四如意足 定根 定力 定覺 正定,
慧亦立八 謂四念處 慧根 慧力 擇法覺分 及與正見,
勤亦立八 謂四正勤 精進根 精進力 精進覺分 及正精進,
信中立二 信根 信力, 安捨各一 謂倚覺分 及捨覺分
어떻게 열 가지를 열어 37가지로 만드는가?[70] 계(戒)를 열어 셋으로 만드니: 정어(正語), 정업(正業), 정명(正命)이다. 사(思)는 하나를 세우니, 정사유(正思惟)이다. 수(受)도 하나를 세우니, 희각분(喜覺分)이다. 념(念)을 열어 넷으로 만드니: 염근(念根), 염력(念力), 염각(念覺), 정념(正念)이다. 정(定)을 열어 여덟으로 만드니: 사여의족(四如意足), 정근(定根), 정력(定力), 정각(定覺), 정정(正定)이다. 혜(慧)도 여덟을 세우니: 사념처(四念處), 혜근(慧根), 혜력(慧力), 택법각분(擇法覺分), 정견(正見)이다. 근(勤)도 여덟을 세우니: 사정근(四正勤), 정진근(精進根), 정진력(精進力), 정진각분(精進覺分), 정정진(正精進)까지이다. 신(信) 가운데 둘을 세우니 신근(信根)과 신력(信力)이다. 안(安)과 사(捨)는 각각 하나이니, 의각분(倚覺分)과 사각분(捨覺分)이다.[71]

70)

戒(계)	正語(정어)·正業(정업)·正命(정명)	**數**
思(사유)	正思惟(정사유)	1
受(느낌)	喜覺分(희각분)	1
念(알아차림)	念根(염근)·念力(염력)·念覺(염각)·正念(정념)	4
定(삼매)	四如意足(사여의족)·定根(정근)·定力(정력)·定覺(정각)·正定(정정)	8
慧(지혜)	四念處(사념처)·慧根(혜근)·慧力(혜력)·擇法覺(택법각)·正見(정견)	8
信(믿음)	信根(신근)·信力(신력)	2
勤(정진)	四正勤(사정근)·精進根(정진근)·精進力(정진력)·精進覺(정진각)·正精進(정정진)	8
安(편안)	倚覺分(의각분)	1
捨(내려놓음)	捨覺分(사각분)	1
합계	**37도품 전체**	**37**

71) 이 두 가지는 37도품 전체에서 칠각지(七覺支) 안에 딱 한 번씩만[各一] 등장합니다.

Ⅴ. 『금강삼매경론』의 내용과 분석

1) 『금강삼매경론』의 현대적인 재접근

『금강삼매경론(金剛三昧經論)』은 신라의 원효(元曉, 617~686)가 『금강삼매경』을 풀이한 주석서다. 원효는 경전 한 구절 한 구절을 따라가는 데 그치지 않고, 흩어진 가르침을 일심(一心)이라는 하나의 마음으로 꿰어 낸다. 후대의 학자들이 이 책을 두고 원효가 자기 사상을 총결산한 저술이라 평가하는 까닭이 여기에 있는 것이다. 경전 본문은 서품(序品)을 빼면 여섯 개의 수행 품으로 이어지고, 마지막 총지품(摠持品)이 전체를 갈무리한다. 원효는 이 흐름을 하나의 여정으로 읽고 있는 듯 하다. 형상에 대한 집착을 파하는 데서 출발하여, 생겨남 없는 수행을 익히고, 본래의 깨달음을 만나고, 진리의 자리로 들어가, 마침내 그 진리를 일상으로 가지고 돌아오는 길이다. 집을 떠났다가 집으로 돌아오는 여행에 비유할 수 있을 것이다.

금강삼매경론은 수행서이지만, 경의 내용을 투영한 수행서로 그 내용의 깊고 이해하기 쉽지 않다. 게다가 우리나라가 불교를 도입한 신라시대이면서, 우리나라 고유의 정밀한 수행서라는 점에서 그 의미가 큰 책이다. 그래서 이 내용을 6월에 한꺼번에 몰려서 수업이 마무리됨이 몹시 아쉽다. 분명 불교신자뿐만 아니라, 국내외 일반인들에게도 이 금강삼매경론에 대한 내용이 다양한 버전으로 소개되었으면 싶다.

여기서 본 저자가 금강삼매경론의 내용을 언급하기 전에 몇가지 말씀드리고 싶은게 있다. 시중에 나온 금강삼매경론 관련 서책은 대체로 두 부류로 나뉜다. 하나는 말 그대로 원전을 충실히 번역하여 전공자만이 볼 수 있는 책이다. 나머지 하나는 자기계발서로 일반인들이 볼 수 있도록 쉽게 풀이되었지만, 그 내용은 금감삼매경론의 대표적인 사상 몇가지에 대한 이해로 만족해야 한다. 한학기 동안 수업을 하면서 한자를 익히고 배우면서 원효의 진정성을 받아들이는 과정이었으나, 책을 접하고 가슴으로 와닿는 시간이 너무 길다. 비전공자에게는 너무 먼 얘기인지라, 그 참다운 깊은 얘기를 피상적인 자기계발서로 접근할 수 밖에 없는 실정이다. 그래서 원전의 깊은 내용도 포함시키면서 대중들로 하여금 원효의 사상을 쉽게 접할 수 있는 방법이 무엇일까 고민하다가 책의 구성과 표현에 대한 문제로 귀결하였다. 즉, 책의 구성이 현대인들의 사고체계에 맞출 필요가 있다는 것과 독자의 이해를 넓히되 이해의 깊이도 충족했으면 좋을 것 같다. 독자의 흥미를 유발하고 그 관심을 이어가고자 함이며, 주요 원전을 싣되 가능하면 원효의 그 깊은 사유까지 쉬운 한글로 독자의 이해를 돕고자 했으면 싶었다.

따라서, 본고에서는 금강삼매경론의 전체 구조와 각 품별로 그 내용을 '다섯 물음'으로 구조화해서 간략하게 정리를 했다. 맛을 보고 의견을 듣고자 했다. 그리고 그 정

리에 따른 하이브리드한 책의 구성은 향후 과제로 남기고자 한다. 이 방식은 앞서 언급한 바대로 경전을 처음 접하는 독자가 원효의 논리를 한 걸음씩 따라가도록 하되 충분히 그 깊이에 이르도록 하기 위한 길잡이의 의미다.

2) 품별 내용 요약

금강삼매경론의 여덟 품을 간략히 표현하면 아래와 같다.

서품	경 전체의 나침반	본격 해석에 앞서 경의 큰 뜻과 이름, 시작을 먼저 조망한다.
무상법품	형상을 파함	망상의 뿌리인'상(相)에 대한 집착'을 먼저 깨뜨린다.
무생행품	생겨남 없는 수행	관찰하는 마음마저 쉬어, 얻으려는 마음을 내려놓는다.
본각리품	본각의 이로움	본래의 깨달음을 만나고, 그것으로 중생을 이롭게 한다.
입실제품	실제로 들어감	허망을 떠나 진리의 자리로 들어가는 두 통로를 연다.
진성공품	참 성품의 공함	안에서 찾은 진리가 삶과 수행 속에서 어떻게 드러나는가.
여래장품	여래를 품은 자리	진리가 우리 안을 넘어'어디에나 있음'을 본다.
총지품	전체의 갈무리	쌓인 의혹을 풀고, 진리를 일상으로 품는 길로 마무리한다.

이제 각 품을 차례로, 다섯 물음과 그 답을 통해 들여다봅니다.

① 序品: 경전의 문을 열며

서품은 단순한 머리말이 아니라 경 전체의 나침반이다. 원효는 본문을 풀기 전에 경을 큰 뜻(大意), 핵심 수행(經宗), 이름(題名), 시작 부분의 구조라는 네 시각으로 먼저 조망한다.

1. 이 경전의 큰 뜻은 무엇인가?	일심(一心)이다. 있음과 없음을 떠나 홀로 맑되 참됨과 속됨을 함께 아우르는 하나의 마음이다. 깨뜨리는 것이 없으면서도 깨뜨리지 않는 것이 없다.
2. 핵심 수행은 무엇인가?	일미관행(一味觀行)이다. 바라보는 대상과 바라보는 지혜가 하나의 맛으로 만나는 수행으로, 펼치면 여럿이고 모으면 하나다.
3. 금강삼매라는 이름의 뜻은?	진리의 자리(實際)를 바탕으로 삼아 모든 의혹을 깨뜨리고 온갖 삼매를 꿰뚫어, 여래의 지혜 바다로 들어가게 한다는 뜻이다.
4. 이 경전은 어떻게 시작되는가?	고요함에 드는 것(入定)에서 시작한다. 성인에게는 침묵과 설법이 둘이 아니기 때문이다. 먼저 고요해야 진리의 말이 거기서 나온다.
5. 가르침은 어디를 향하는가?	하나의 깨달음이라는 궁극의 뜻(一覺了義)을 향한다. 여섯 품이 이어지며'얻는 것 없는 하나의 맛'을 드러낸다.

② 無相法品: 형상을 파하다

망상이 끝없이 흐르는 까닭은 우리가 형상을 붙잡아 분별하기 때문이다. 그래서 근원으로 돌아가는 첫걸음은 모든 형상을 파하는 일입니다.

1. 모든 형상을 파하는 관이란?	방편관과 정관(正觀)의 두 단계다. 있다는 생각도 공하다는 생각도 차례로 파하면, 보는 자와 보이는 대상이 함께 사라진다. 그 완성이 곧 시각(始覺)이 본각(本覺)과 하나가 되는 것이다.
2. 나에 대한 집착과 법에 대한 집착은 어떻게 치유하는가?	쉬운 병을 먼저 다스려 어려운 병을 없애는 의왕(醫王)의 솜씨와 같다. 나에 대한 집착은 인연의 고리로, 법에 대한 집착은 생멸의 관찰로 푼다.
3. 본래의 공한 마음에 어떻게 이르는가?	마음의 형상이 본래 뿌리가 없음을 통달하면 저절로 드러난다. 여래장(如來藏)은 광석 속 금처럼 숨어 있어도 그 성질이 변하지 않는다. 수행은 새로 만드는 것이 아니라 가린 것을 걷어내는 일이다.
4. 무상관이 완성되면 무엇이 드러나는가?	다섯 가지 맑음(五法淨)이 이루어져 네 가지 지혜가 원만해지고, 시각이 본각과 하나가 된다. 꿈에서 깨면 건너던 강이 본래 없었음을 알게 되는 것과 같다.
5. 어떻게 육바라밀이 갖추어지는가?	공한 마음이 움직이지 않으면서(空心不動) 여섯 바라밀이 저절로 갖추어진다. 집착 없이 하는 수행이 가장 온전한 수행이다.

③ 無生行品: 생겨남 없는 수행

형상을 파했더라도'관찰하는 마음'이 남아 있으면 본각을 만나지 못한다. 무생행은 그 일어나는 마음마저 쉬게 하는 수행이다.

1. 무생법인을 '얻는다'는 것이 가능한가?	얻어도 허망이고 얻지 못해도 허망이다. 마음에 머무는 처소가 없음을 알 때, 그것이 곧 생겨남 없는 마음이다. 얻으려는 마음을 내려놓을 때 비로소 얻는다.
2. 생겨남 없음의 이치란?	스스로도 남으로도, 함께도 까닭 없이도 생겨나지 않는다. 씨앗을 쪼개도 그 안에서 열매를 찾을 수 없듯, 법이 생겨난 자리는 본래 없다. 말로 닿을 수 없는 경지다.
3. 이치와 수행은 어떻게 다른가?	이치는 누구에게나 통하고 수행은 성인에게만 있다. 그러나 성인의 수행은 그 이치와 한 맛이어서, 같다고도 다르다고도 할 수 없다.
4. 세간의 선정과 무생의 선정은 어떻게 다른가?	세간의 선정은 형상을 붙잡아 흔들리지만, 무생의 선정은 깊은 바다처럼 본래 고요하다. 억지로 잠재우지 않아도 깊은 물은 늘 잔잔하다.
5. 무생행의 결실은 무엇인가?	생겨남 없는 지혜의 완성(無生般若波羅蜜)이다. 머묾도 떠남도 없다. 더 구하지 않는 것이 가장 완전한 얻음이다.

④ 本覺利品: 본래의 깨달음과 그 이로움

무생행이 완성되어야 본래의 깨달음(本覺)을 만난다. 이 품은 그 본각이 어떻게 자신을 넘어 중생에게로 흘러넘치는지를 살펴본다.

1. 본각은 어떻게 중생을 이롭게 하는가?	하나의 깨달음(一覺)으로 의식을 돌이켜 세운다. 모든 중생이 똑같이 본각을 지니고 있기에 가능한 일이다. 강물에 비친 달이 아니라 하늘의 달을 보아야 한다.
2. 시각은 어떻게 이루어지는가?	거듭된 문답으로 의식이 본래 비어 고요함을 통달하고, 마지막 번뇌까지 끊어 네 가지 지혜가 원만해진다. 그 완성이 곧 본각과 하나임을 확인한다.
3. 열반에 머무는 것이 왜 속박인가?	본각과 열반은 본래 다르지 않다. 다름이 없으니 따로 얻을 것도 머물 것도 없다. 강을 건넌 뒤에는 뗏목을 버려야 하듯, 열반에도 머물지 않는다.
4. 그 청정한 마음자리는 어떻게 얻는가?	얻음이 없는 얻음이다. 손에 금화를 쥐고도 모르던 이가 그것이 본래 자기 것임을 깨닫는 것과 같다. 새로 찾을 것이 없다.
5. 본각을 가리는 한 생각의 움직임은 어떻게 쉬는가?	수행의 단계를 따라 점차 소멸하면, 마침내 마음이 늘 편안하고 태연한 자리(心常安泰)에 이른다. 그것이 궁극의 깨달음이다.

⑤ 入實際品: 진리의 자리로 들어가다

권중(卷中)의 마지막 품으로, 허망함을 떠나 실제(實際)의 자리로 들어가는 전 과정을 담는다. 자기 수행의 완성이자 중생 교화의 출발점이다.

1. 실제란 무엇이며 어떻게 들어가는가?	실제는 끝이 없음을 끝으로 삼는다(實際以無際爲際). 법의 성품은 있음도 없음도 아니어서 어느 쪽에도 머물지 않는다. 네 가지 방편으로 이끌어 들인다.
2. 다섯 공과 세 공이란?	참됨과 속됨을 녹여 하나의 마음(一心)에 이르게 하는 공(空)의 논리다. 금을 녹여 장신구를 만들고 다시 금으로 되돌리듯, 진리와 현실이 본래 한 바탕임을 본다.
3. 이치로 드는 길과 수행으로 드는 길이란?	이치로 믿고 이해하는 길(理入)과 직접 수행으로 증득하는 길(行入)이다. 들어가되 들어간 자취가 없는 것이 참된 들어감이다.
4. 어떤 수행으로 들어가는가?	셋을 두고 하나를 지키며(存三守一) 여래의 선정에 든다. 흔드는 바람을 막고 거센 마음을 가라앉혀, 마음과 일이 둘이 아닌 자리에 이른다.
5. 이 수행의 결실은 무엇인가?	네 가지 뛰어남이다. 소승을 대표하는 사리불마저 대승의 길을 발심한다. 술이 깨야 세상이 보이듯, 집착이 사라질 때 본래의 길이 드러난다. 결국 모두가 한 수레(一乘)다.

⑥ 眞性空品: 참된 진리는 어디에 있는가

앞의 네 품이 안으로 향한 길이었다면, 이 품은 그 진리가 삶과 수행 속에서 어떻게 드러나는지를 묻는다. 참 성품(眞性)은 비어 있기에 오히려 모든 수행의 뿌리가 된다.

1. 참된 진리는 우리 안에 있는가 밖에 있는가?	본래의 깨달음이 모든 계율의 뿌리다. 형상 없는 계율을 밖에서 억지로 지키려 할수록 어긋난다. 화내지 말자고 결심할수록 화가 올라오는 것과 같다.
2. 하나인 진리가 어떻게 서른일곱 수행이 되는가?	서른일곱 가지 수행법(三十七道品)이 모두 하나의 깨달음(一覺)에서 흘러나온다. 갈래는 많아도 뿌리는 하나다.
3. 진리의 길은 누구에게나 열려 있는가?	가장 낮은 자리에서 여래에 이르기까지 다섯 자리가 있으나, 모두 한 길로 두루 통한다(圓融不二). 어느 자리에 있든 같은 진리를 향한다.
4. 언어는 진리를 담을 수 있는가?	뜻을 담아 진리를 가리키는 말(義語)과 글자에 그치는 말(文語)을 가른다. 진리를 향한 말은 손가락이 달을 가리키듯 길을 연다.
5. 삶과 죽음 앞에서 진리는 무엇을 말하는가?	큰 선정과 참됨 그대로의 삼매로, 생겨남과 사라짐이 둘이 아님(生滅不二)을 본다. 네 줄 게송에 그 전부가 담긴다.

⑦ 如來藏品: 어디에나 있는 진리

진성공품이 진리가 '우리 안에 있음'을 보였다면, 여래장품은 그 진리가 '어디에나 있음'을 본다. 여래장(如來藏)은 여래를 품은 태(胎), 곧 모든 것이 돌아가는 하나의 진리 자리이다.

1. 무수한 법은 결국 어디로 귀결되는가?	여래장이라는 하나의 진리로 모인다. 들어가는 문이 달라도 도달하는 곳은 같다. 어느 길로 오든 진리를 향했다면 끝내 같은 자리에 닿는다.
2. 삼승의 갖가지 수행은 어떻게 되는가?	저마다 다른 수행도 진여(眞如)에 들어가면 하나의 불도(佛道)가 된다.
3. 그 길을 걷는 지혜는 어떻게 작동하는가?	네 가지 지혜와 세 가지 삼매가 지혜와 자비라는 두 날개로 함께 움직인다.
4. 진리의 궁극적 모습은 어떤 것인가?	끊어진다는 견해도 영원하다는 견해도 아닌, 늘 그러한 법(常法)이다. 양극단 어디에도 치우치지 않는다.
5. 그 진리 앞에서 우리는 어떻게 서는가?	어느 한쪽에도 고착하지 않는 머묾 없는 자리(無住)에 선다. '나는 모든 곳에서 항상 여래를 본다'는 한 구절이 그 눈을 말한다.

⑧ 摠持品: 진리를 일상으로 품다

경 전체 결론이다. 앞 여섯 품을 배우며 생긴 의혹을 거슬러 올라가며 풀고, 깨달음을 어떻게 일상에서 품고 살아갈 것인가라는 가장 실천적인 물음으로 마무리한다.

1. 앞의 모든 품에 쌓인 의혹은 어떻게 풀리는가?	여섯 품에서 생긴 여섯 의혹(六品六疑)을 공(空)의 논리로 해소한다. 공부가 깊어질수록 더 날카로운 의혹이 생기는데, 그것이 제대로 가고 있다는 증거다.
2. 공은 어떻게 번뇌의 병을 고치는 약이 되는가?	공이 좋은 약(良藥)이 되어 세 가지 해탈의 문(三解脫道)을 연다. 어느 개념에 고착하면 병이 생기고, 그 고착을 비우면 약이 된다.
3. 그 길로 들어가려면 마음을 어떻게 다스리는가?	세 가지 일과 세 가지 진리를 살피는 수행의 방편으로 마음을 가다듬는다.
4. 깨달음에 이른 이는 세상을 어떻게 사는가?	번뇌를 버리지 않고 중생 속에 머문다. 진리를 깨달았다고 세상을 떠나는 것이 아니라, 그 안으로 들어간다.
5. 이 경전을 받아 지닌다는 것은 무엇인가?	받아 지니고(受持) 참회하며, 진리를 머리로 아는 데 그치지 않고 삶으로 품는 실천이다. 경 전체가 여기서 일상으로 돌아온다.

3) 하나로 수렴하는 흐름

여덟 품의 마흔 물음은 결국 하나를 가리킨다. 서품이 전체의 나침반을 세우고, 무상법품에서 여래장품까지 여섯 품이 떠남과 돌아옴의 여정을 그리며, 총지품이 그 진리를 일상으로 데려온다. 형상을 파하는 데서 시작해 여래장의 바다로 열리는 이 흐름은, 집을 떠났다가 다시 집으로 돌아오는 길과 같다. 떠난 자리와 돌아온 자리가 본래 하나였음을 아는 것, 그것이 이 경전이 말하는 바다. 각 품의 핵심어들도 끝내 한 자리로 모인다. 일심(一心), 본각(本覺), 일미(一味)가 그것이다. 마음은 하나이고, 그 마음은 본래 깨어 있으며, 모든 가르침은 하나의 맛으로 통한다. 원효는 이를 '얻는 것 없는 하나의 맛(無所得之一味)'이라 불렀다. 깨뜨리는 것 없이 깨뜨리지 않는 것이 없고, 얻는 것 없이 얻지 못하는 것이 없다는 역설이 이 한마디에 담긴다.

원효의 주석은 그 자체로 정교한 논리 체계다. 다만 그 논리는 7세기의 언어와 분류 방식으로 짜여 있어, 처음 접하는 독자가 길을 잃기 쉽다. 이 보고서가 택한 '다섯 물음' 방식은 각 품의 문답 구조를 오늘의 독자가 한 걸음씩 따라갈 수 있도록 풀어낸 안내 장치다. 물음이 답을 부르고 그 답이 다시 다음 물음을 낳는 흐름을 따라가다 보면, 원효가 왜 여덟 품을 이 순서로 배치했는지가 자연스럽게 드러나게 된다.

정리하면, 『금강삼매경론』은 여덟 품을 일심이라는 하나의 마음으로 꿰어 낸 책이며, 그 여정은 다섯 물음을 따라 읽을 때 선명하게 드러난다. 떠남도 돌아옴도, 깨뜨림도

세움도 결국 하나의 맛이라는 것, 이것이 원효가 경전을 통해 전하려 한 핵심이다.

참고자료

불교기록문화유산 아카이브 https://kabc.dongguk.edu/
위키피디아 재팬 https://ja.wikipedia.org
불교문화포털-불교백과-불교용어 https://buddhaland.dongguk.edu.
한국민족문화대백과사전 https://encykorea.aks.ac.kr