

금강삼매경론 발표

학번 : 202612114

성명 : 김 범 수

1. 세계철학사에서 분황 원효 철학의 지위

현대 철학 담론은 오랫동안 서구 중심의 전개 속에서 형성되어 왔으며, 그 결과 서구에 충분히 소개되지 않은 사상들은 상대적으로 주변적인 위치에 머무르는 경향이 있었다. 그러나 최근 세계철학(world philosophy)의 관점이 부상하면서¹⁾, 서로 다른 사상 전통 간의 대화와 재평가의 필요성이 점차 강조되고 있다. 이러한 맥락에서 원효는 단순히 한국 및 동아시아 불교 내부의 사상가를 넘어, 종교철학은 물론 인식론과 언어철학의 측면에서도 독창적 사유를 전개한 철학자로 재조명될 필요가 있다.

특히 원효는 화쟁(和諍)의 논리를 통해 교학 간의 대립을 조화시키고, 진리가 함의하는 내용을 해석하는 과정에서 상대성과 층위의 차이를 반영하여 보다 입체적으로 설명하고자 하였다. 그의 사유는 단순한 절충이나 종합에 머무르지 않고, 개념적 대립이 발생하는 조건 자체를 재검토하고 이를 보다 근원적인 차원에서 이해하려는 시도를 보여준다. 이러한 문제 해결 방식은 철학을 단순한 이론 체계의 구축이 아니라 개념적 집착과 혼란을 해소하는 실천으로 이해한다는 점에서, 특히 Ludwig Wittgenstein으로 대표되는 현대 언어철학의 치료적 흐름과 일정한 공통점을 형성한다.

Ludwig Wittgenstein은 『논리-철학 논고』 4.112에서 “철학은 이론이 아니라 활동이다(Philosophy is not a theory but an activity)”²⁾ 라고 말함으로써, 철학을 단

1) 대표적으로 Journal of World Philosophies를 들 수 있다. 이 저널은 인디애나 대학교 출판부(Indiana University Press)가 발행하는 세계 철학 연구를 위한 국제 학술지로, 다양한 지역·전통의 철학 담론을 동등한 수준에서 교차·비교·대화시키는 것을 목표로 하는 오픈 액세스 저널이다. e-ISSN 2474-1795이며, 국제학술단체인 International Society of World Philosophies의 저널로 기능한다.

2) 『논리철학논고』, Ludwig Wittgenstein, 이영철 역, 이영철 옮김(서울: 책세상, 2020), #4.112. 철학은 하나의 학설이나 이론 체계가 아니라 활동이다. 철학의 목적은 사고를 논리적으로 명확하게 하는 것이다. “Philosophy is not a doctrine but an activity. The purpose of philosophy is the logical clarification of thoughts.”

순한 이론적 설명이 아니라 사고의 혼란을 다루는 실천으로 이해하였다. 이러한 관점은 비트겐슈타인의 후기 철학에서 더욱 핵심적인 접점을 형성한다. 그는 후기 철학 저서『철학적 탐구』 §109에서 “철학은 언어에 의해 우리의 지성이 매혹되는 것에 대한 투쟁”이라고 말하며, 철학적 문제를 언어의 오용에서 비롯된 혼란으로 이해하였다.³⁾

이와 유사하게 원효의 화쟁적 문제 해결 방식 역시 새로운 교리를 제시하기보다 집착과 분별의 해체에 초점을 둔다. 특히 일심(一心)은 모든 깨달음의 근원인 본래 청정한 마음으로 이해되며, 분별적 대립을 해소하는 해석의 장으로 기능한다. 이러한 점에서 원효의 사유는 철학적 문제를 고정된 실체나 개념의 대립 속에서 이해하기보다, 그러한 대립이 발생하는 조건 자체를 드러내고 해체하려 한다는 점에서 비트겐슈타인의 후기 철학과 몇 가지 중요한 접점을 보여준다. 양자는 모두 개념적 대립을 또 다른 이론으로 대체하기보다, 그러한 대립이 성립하는 맥락과 사용 방식을 드러냄으로써 혼란을 해소하려는 실천적 접근을 취한다.

이러한 유사성에도 불구하고, 두 사유는 그 지향점과 존재론적 배경에서 중요한 차이를 보인다. 비트겐슈타인이 일상 언어의 사용 속에서 철학적 혼란을 해소하고자 언어 사용의 규칙과 맥락을 명료화하는 데 중점을 둔다면⁴⁾, 원효는 모든 분별이 궁극적으로 공(空)의 차원에서 해소된다는 불교적 통찰을 전제한다.⁵⁾ 따라서 원효의 화쟁은 단순한 언어 사용의 문제를 넘어, 분별 자체를 가능하게 하는 존재론적·종교적 조건까지 문제 삼는 보다 넓은 형이상학적 지평을 포함한다.

위와 같은 비교는 몇 가지 중요한 철학사적 시사점을 제공한다. 첫째, 철학을 이론 구축이 아니라 개념적 집착과 혼란의 해소로 이해하는 “치료적 철학”의 전통이 서구 내부에만 국한된 것이 아니라, 동아시아 불교 사상에서도 독자적으로 전개되어 왔음을 보여준다. 비트겐슈타인이 『철학적 탐구』 §309에서 “철학에서 당신이 추구하는 목적은 무엇인가? 파리에게 파리통에서 빠져나갈 길을 보여주는 것이다”라고 말한 것은, 철학의 역할을 문제의 해결이 아니라 혼란으로부터의 해방으로 이해하였음을 잘 보여준다.⁶⁾ 이러한 점은 원효가 화쟁을 통해 개념적 대립과 교학적

3) 『철학적 탐구』 (Philosophical Investigations) (2020), Ludwig Wittgenstein, 이영철 역, 책세상. # 109 (철학은 활동): “철학은 언어에 의해 우리의 지성이 매혹되는 것에 대한 투쟁이다.” 이와 같이, 비트겐슈타인은 철학이 이론을 세우는 것이 아니라, 언어의 오용에서 비롯된 혼란을 치료하는 활동임을 명시한다.

4) 이영철. 같은책 #133 (치료적 실천): 철학의 목표는 철학적 문제를 “해소”하여, 더 이상 철학을 할 필요가 없는 상태(더 이상 말하려는 충동이 없는 상태)로 만드는 것이라고 언급한다.

5) 남동신 『원효의 발견』 사회평론 아카데미 (2022), pp 230-233

6) 이영철. 같은책 #309 (파리통의 파리): “철학에서 당신이 추구하는 목적은 무엇인가? 파리에게 파리통에서 빠져나갈 길을 보여주는 것”이라며 철학의 치료적, 실천적 임무를 정의한다.

집착을 해소하고자 하였던 방식과 일정한 비교 가능성을 제공한다.

둘째, 원효의 사유는 현대 언어철학과의 대화를 통해 지역적 한계를 넘어, 언어와 의미, 진리와 해석이라는 보편적 철학 문제에 대한 대안적 접근으로 재평가될 수 있다. 이는 원효의 사상이 단지 특정 종교 전통 내부의 교리 체계에 머무르지 않고, 현대 철학 담론과도 생산적인 대화를 형성할 수 있음을 보여준다. 동시에 이러한 비교는 원효의 사상이 서양철학의 틀을 빌려서만 의미를 갖는 것이 아니라, 이미 독자적인 사유 체계 안에서 충분한 철학적 깊이와 현대적 함의를 지니고 있었음을 드러낸다.

더 나아가 20세기 서구 언어철학에서 본격화된 문제의식과 유사한 주제가 7세기 동아시아 불교 사상에서도 독립적으로 전개되었다는 사실은, 철학적 문제의 보편성과 사유 전통 간의 비교 가능성을 보여주는 중요한 사례라고 할 수 있다. 물론 단순한 시대적 선후 관계만으로 철학적 우열을 판단할 수는 없다. 그러나 서로 다른 전통과 문화속에서 유사한 문제의식이 독립적으로 발생하였다는 점은 원효 사상의 보편적 철학성을 보여주는 중요한 근거가 된다. 따라서 향후 서구 언어권에 소개될 수 있는 번역과 비교철학적 연구가 더욱 축적된다면, 원효의 철학은 세계철학 담론 속에서 보다 적극적으로 재평가될 가능성을 지니고 있다고 볼 수 있다.

2. 동아시아 불교사상사에서 분황 원효사상의 위상

원효(617-686)가 활동하던 신라는 삼국 통일 과정의 정치적 혼란, 골품제라는 엄격한 신분 질서, 그리고 불교 교리 간의 대립이 공존하던 격변기였다. 또한 7세기 동아시아는 당을 중심으로 신라와 일본이 각기 다른 방식으로 대응하며 경쟁과 교류를 병행하던 다층적 국제 질서 속에 놓여 있었다. 이러한 역사적·사상적 조건 속에서 원효의 사상은 분열과 대립을 철학적으로 재해석하고 통합하려는 시도를 통해 다음과 같은 독특한 위상을 형성한다.

첫째, 원효는 인도 및 중국 불교 사상을 주체적으로 수용하고 재해석 하였다.⁷⁾

7세기 동아시아 불교는 인도 불교의 공 사상과 유식, 논리학 전통, 그리고 중국 불교의 교판과 종파 체계를 함께 수용하고 있었다. 원효는 나가르주나의 중관 사상, 무착과 세친의 유식 사상, 그리고 지의와 법장에 이르는 중국 불교 전통을 폭넓게 받아들였다. 그러나 그는 단순한 절충에 머무르지 않고, 서로 다른 사상들 간의 대립 구조 자체를 재해석하고 새로운 방식으로 재구성하고자 하였다. 이러한 점에서 원효의 사

7) 고영섭, 『분황원효 불교사상사』 운주사 (2024), pp 73-78

상은 단순한 종합이 아니라, 상이한 교설들이 성립하는 조건과 한계를 함께 성찰하려는 비판적 통합의 성격을 지닌다.

둘째, 원효는 교판 불교를 넘어서는 통합의 사유를 제시하였다.⁸⁾

중국 불교의 중요한 특징 가운데 하나는 다양한 경전과 사상을 위계적으로 배열하는 교판 체계였다. 예컨대 천태는 『법화경』을, 화엄은 『화엄경』을 중심으로 교학을 조직하였다. 이에 비해 원효는 특정 교설의 우열을 전제하는 위계적 해석을 근본적으로 재고하였다. 그는 각각의 교설이 서로 다른 조건과 맥락 속에서 성립한 것으로 이해하며, 이를 상호 배타적인 진리 주장으로 보지 않았다. 이러한 입장이 바로 ‘화쟁(和諍)’이다. 화쟁은 단순히 서로 다른 입장을 절충하거나 차이를 제거하려는 시도가 아니라, 각각의 교설을 보다 포괄적인 구조 속에서 재해석하려는 방법론으로 이해될 수 있다. 이러한 점에서 원효는 단일한 최종 진리 체계를 확립하려 하기보다, 다양한 교설들이 어떻게 성립하고 상호 관계 맺는지를 탐구하는 메타적 차원의 사유를 전개하였다고 평가할 수 있다. 이는 동아시아 불교의 교판 중심 사고를 비판적으로 재구성하는 중요한 전환점이었다.

셋째, 원효는 불교를 실천의 차원으로 확장하였다.

그는 교학을 민중의 삶과 긴밀히 연결하고, 정토 신앙을 대중화하며, 불교의 일상화를 촉진하였다. 또한 출가와 재가의 구분을 상대화함으로써 수행의 가능성을 특정 계층이나 집단에 한정하지 않았다. 이러한 점에서 원효는 동아시아 불교를 엘리트 중심의 교학 체계에 머무르게 하지 않고, 실천과 신앙의 차원으로 확장시킨 사상가로 평가될 수 있다. 특히 그의 무애행(無碍行)은 수행과 일상, 성과 속의 경계를 고정화하지 않고 상대화함으로써 이후 동아시아 불교의 실천 이해에 중요한 문제의식을 제공하였다.⁹⁾

요약하면, 동아시아 불교사상사에서 원효의 위상은 다음과 같이 정리될 수 있다. 그는 인도 불교 사상을 종합적으로 계승하는 동시에, 중국 교판 불교를 비판적으로 재구성하고, 종파를 넘어서는 통합적·메타적 관점을 제시하였다. 나아가 이러한 관점을 바탕으로 이론과 실천을 매개하여 다양한 사상적 대립을 해석 가능한 구조로 전환시키고자 하였다. 또한 그의 사상은 후대에 다양한 경로를 통해 중국과 일본에 전파되어 지속적인 연구와 인용의 대상이 되었으며, 동아시아 불교 사유의 전개 과정에 장기적인 영향을 미쳤다.

예를 들면 다음과 같다.

1) 중국 화엄종과 선종 사유의 전개에 미친 영향

중국 화엄종을 집대성한 법장(法藏)의 『대승기신론의기』는 원효의 『대승기신론소』를

8) 같은 책 pp. 73-78 그리고 pp. 114-119.

9) 남동신 『원효의 발견』 사회평론 아카데미 (2022), pp 291-299

중요한 참고 대상으로 삼아 화엄 교학의 체계를 전개하였다. 또한 화엄종의 제5조인 규봉 종밀(宗密)은 자신의 저술에서 원효의 『대승기신론소』를 반복적으로 인용하면서, 마음이 스스로 ‘신묘한 이해(神解)’를 갖춘다는 원효의 해석을 적극적으로 수용하였다. 더욱이 원효의 저술이 신라와 가까운 지역뿐 아니라 중국 서북부의 둔황 지역에서도 발견된 사실은, 그의 사상이 당시 동아시아 불교권 전반에서 폭넓게 읽히고 있었음을 보여준다. 이러한 점에서 원효의 사상은 화엄과 선 사유가 전개되는 과정에서 중요한 해석 자원 가운데 하나로 기능하였다고 볼 수 있다.

2) 일본 불교의 교학 및 신앙 전통에 미친 영향

일본 가마쿠라 시대의 승려 묘에(明惠)는 원효와 의상을 깊이 존경하여 두 인물의 생애를 담은 두루마리 그림인 『화엄연기(華嚴緣起)』를 제작하였으며, 이는 오늘날 일본 국보로 지정되어 있다. 또한 일본 정토불교의 중요한 사상가인 겐신(源信)은 『왕생요집』에서 원효의 해석을 인용하며 보리심에 근거한 염불 신앙을 강조하였다.

더 나아가 대종과 함께 춤추며 염불하는 쿠야(空也)의 실천 방식은 원효의 무애행과 구조적 유사성을 보인다는 점에서 주목된다. 물론 직접적인 영향 관계를 단정하기는 어렵지만, 양자 모두 수행과 일상의 경계를 허물고 불교를 민중적 실천으로 확장하였다는 공통점을 보여준다. 또한 원효의 손자 설중업이 일본에 사신으로 갔을 때, 일본인들이 “원효 거사의 『금강삼매경론』은 보았으나 직접 뵈지 못한 것이 한이었다”라고 말하며 극진히 환대하였다는 기록은, 원효의 명성이 당시 일본 불교계에 널리 알려져 있었음을 보여주는 사례로 이해될 수 있다.

3) 동아시아 불교 논리학과 사상 교류에 미친 영향

일본의 기록에 따르면, 인도의 승려 진나 계통의 문도가 당나라에서 원효의 『십문화쟁론』을 보고 감탄하여 이를 범어로 번역해 인도로 가져갔다고 전해진다. 이 기록의 역사적 사실 여부에는 추가 검토의 여지가 있지만, 적어도 원효의 사상이 당시 동아시아 불교권에서 높은 평가를 받고 있었음을 보여주는 상징적 사례로 이해될 수 있다. 또한 원효는 현장(玄奘)이 전래한 새로운 논리학 체계에 대해 비판적으로 검토한 『판비량론』을 저술함으로써, 동아시아 불교 논리학 논의의 수준을 심화시키는 데 기여하였다. 이러한 점에서 원효는 단순한 종합 사상가를 넘어, 동아시아 불교의 철학적·논리학적 발전 과정에도 중요한 역할을 수행한 인물로 평가될 수 있다.

이러한 평가는 다양한 자료들, 원효와 관련된 사전류, 불교학 개설서, 동아시아 불교사 자료, 공개 학술정보 및 연구기관의 해설 자료, 등을 취합하여 정리한 것이다.¹⁰⁾

10) 김천호. 기신시상 발표 과제의 5~10쪽을 중점적으로 참고하여 취합하였다.

3. 분황 원효에게서 금강삼매경론의 의미와 가치

원효에게 『금강삼매경론』은 단순한 경전 주석서를 넘어, 그의 사상이 가장 응축된 철학적 결정체이자 동아시아 불교사상사에서 독보적인 위치를 지니는 저작이다. 이 저술이 지니는 의미와 가치는 다음과 같이 정리될 수 있다.

첫째, 『금강삼매경론』은 원효 사상의 종합적 완성을 보여주는 동시에, 그 핵심 개념들을 체계적으로 조직한 저작이다. 이 글에서 원효는 일심(一心), 이문(二門: 진여문·생멸문), 화쟁(和諍), 그리고 수행론을 하나의 구조 속에서 유기적으로 결합된 철학 체계로 제시한다. 따라서 이는 개별 저술들에 분산되어 나타나는 원효의 사유를 통합적으로 드러내는 핵심 텍스트로 평가할 수 있다.¹¹⁾

이러한 종합적 성격은 특히 일심 사상의 구조적 해석에서 구체화된다. 원효는 여기에서 “일심”을 진여문(眞如門)과 생멸문(生滅門)이라는 이중 구조로 설명한다. 전자는 변하지 않는 진리의 측면을, 후자는 변화하는 현상의 측면을 가리키지만, 양자는 서로 대립하는 실체가 아니라 하나의 마음이 드러내는 두 양상(不二)으로 이해된다. 이로써 주체와 객체, 진리와 현상과 같은 분별은 독립적인 실체가 아니라 동일한 구조적 기반 위에서 성립하는 것으로 재해석된다.

『금강삼매경론』에서 삼매는 “분별을 떠나 마음이 하나의 경계에 머무는 상태”로 규정되며, 이는 인식의 분별 작용과 수행의 실천이 분리되지 않고 일심의 구조 속에서 통합됨을 의미한다. 즉, 존재론, 인식론과 수행론이 하나의 틀 안에서 결합되어 직접적으로 체험을 통해 경험할 수 있다는 것이다.

둘째, 『금강삼매경론』은 화쟁 사상의 구체적 적용을 보여준다. 원효는 다양한 교설을 해석하면서, 어떤 것은 진여문의 관점에서, 다른 것은 생멸문의 관점에서 설명함으로써 상호 충돌하는 교리들을 하나의 구조 속에 재배치한다. 이 과정에서 교리 간의 차이는 오류나 배타적 대립이 아니라, 서로 다른 층위에서의 표현으로 이해된다.¹²⁾ 나아가 이러한 해석은 당시의 역사적 상황 속에서 고통받는 중생에게 통합적 이해의 틀을 제시하여 인식의 전환을 이끌려는 구제론적 지향을 함께 지닌다.¹³⁾

요약하면, 『금강삼매경론』은 분열된 교리와 세계 이해를 일심의 구조 속에서 통합하고, 그 통합된 구조를 수행의 차원으로 연결하는 원효 사상의 철학적 완성으로 이해할 수 있다. 나아가 이 저작은 인식과 존재, 이론과 실천을 통합하려는 시도를 체계적으로 제시함으로써, 구제론적 목적을 내포한 동아시아 불교사상사의 독창적 성취로 평가된다.

11) 남동신 『원효의 발견』 사회평론 아카데미 (2022), pp 233-242

12) 고영섭, 『분황원효 불교사상사』 운주사 (2024), pp 78-108

13) 남동신 『원효의 발견』 사회평론 아카데미 (2022), pp 233-242

4. 금강삼매경론의 원문 번역과 주석

金剛三昧經論

上卷

第一述大意者 제일 술대의자 : 논의 전체적인 뜻을 서술한 것

第二辨經宗者 제이 변경종자 : 논의 핵심 종지를 밝히는 것

第三釋題目者 제삼 석제목자 : 제목을 해석하는 것

[科文解釋]

제1장 序分

제2장 正說分

1) 「무상법품無相法品」

(1) 출정분(出定分)-부처가 삼매(정定)에서 나와 중생을 위해 설법을 시작함

(2) 기설분起說分

가) 간략하게 설명한 부분(略標分)

(발표부분)

나) 자세하게 설명한 부분(廣說分)

『금강삼매경론』 金剛三昧經論卷上(ABC, H0017 v1, p.610b2)

(H0017-1-610b2)

경) 爾時。解脫菩薩。卽從座起。合掌胡跪。而白佛言。

그때 해탈보살이 자리에서 일어나서 합장하고 한쪽 무릎을 꿇은 자세로 부처님께 사뢰어 여쭙었다.

논) 此下第二廣說。於中有二。先請後說。

이하는 산문 가운데 둘째로 자세하게 설명하는 것이다.

여기에 두 가지가 있다.

첫째는 설법을 청하는 것이고, 둘째는 설법하는 것이다.

請中有二。先序人儀。後明發言。

설법을 청하는 것에도 두 가지가 있다.

첫째는 청하는 사람의 위의를 서술하고,

둘째는 청하는 말을 밝힌다

序有二句。

위의를 서술함에도 두 부분이 있다.

一依時表人。解脫菩薩者。令諸衆生同一解脫故。寄能問人 表所說法故。

첫째는 청하는 때에 의거하여 청하는 사람을 나타낸다.

해탈보살”은 모든 중생으로 하여금 똑같이 해탈하도록 하려는 까닭에 질문자에 의탁하여 설해질 법을 내보인 것이다.

二序禮儀。如經即從座起等故。

둘째는 예의를 서술한다.

경문에서 “자리에서 일어나서 합장하고 한쪽 무릎을 꿇은 자세로 부처님께 사뢰어 여쭙었다.”는 것이 이에 해당한다.

경) 尊者。若佛滅後。正法去世。像法住世。於末劫中。五濁衆生¹⁴⁾。

존자이시여,

만약 부처님께서 입멸하신다면, 이후에는 정법이 세상에서 사라질 것이고, 상법이 세상에 머무를 것이며, 말법시대가 되면 오탁악세의 중생이 多諸惡業。輪迴三界。無有出時。

갖가지 악업으로 삼계에 윤회하여¹⁵⁾ 벗어날 기약이 없을 것입니다.

는) 此下第二發言而請。於中有二。

이하는 둘째로 설법을 청하는 말이다. 여기에 두 가지가 있다.

先舉 所爲時節。後請 爲彼宣說。

첫째는 설법이 해당되는 시절(시기와 인연)을 밝히고,

둘째는 해당하는 시절의 중생에게 설법해 주길 청한다.

初中。像法住世 末劫中者。

먼저 “상법이 세상에 머무를 것이며, (말법시대가 되면 오탁악세의 중생이 갖가지 악업으로 삼계에 윤회하여 벗어날 기약이 없을 것입니다.”)라는 것은 先廣說經 爲益正法之時。

이전에 널리 설해진 경전은 정법시절에 중생에게 이익을 주었음에 비하여, 今此經者。爲化像法之節。隨時厚薄。設教異故。

지금 『금강삼매경』은 상법시절에 중생을 교화하기 위함임을 가리킨다.

곧 시절에 따라서 시설된 설법의 깊고 얇음에 차이가 있기 때문이다.

14) 오탁악세 : 불법의 존속을 정법시대(正法時代)·상법시대(像法時代)·말법시대(末法時代)의 삼시三時로 나눈 가운데서 수명탁壽命濁·중생탁衆生濁·번뇌탁煩惱濁·견탁見濁·겁탁劫濁 등 다섯 가지 번뇌의 모습이 나타나는 말법시대를 가리킨다.

15) 윤회삼계(輪迴三界)는 중생이 번뇌와 업(業)에 의해 끊임없이 태어나고 죽음을 반복하는 세 가지 세계, 욕계(欲界) 색계(色界) 무색계(無色界)를 말함

경) 願佛慈悲。爲後衆生。宣說一味 決定眞實。令彼衆生。等同解脫。

바라건대 부처님께서서는 자비로 후세의 중생을 위하여

일미·결정·진실의 법을 널리 설하여 그들 중생이 함께 해탈하도록 해 주십시오.”

논) 此時第二正請宣說。宣說一味者。請說一覺了義之味。

이 대목에서는 둘째로 설법해 주길 본격적으로 청한다.

일미의 법을 널리 설한다는 것은, 일각과 요의의 일미법을 설해 달라고 청하는 것이다.

決定眞實者。請說入實 法相之觀

“결정·진실의 법을 설한다.”는 것은

진실한 법의 상에 들어가는 관찰법을 설해 달라고 청하는 것이다.

令彼衆生等 同解脫者。

“그들 중생이 함께 해탈하도록 해 주십시오.”란

令彼像法 末世衆生等同一味 究竟解脫。由是言之。

저 상법시대와 말법시대의 중생으로 하여금 함께

일미법으로 구경에 해탈토록 해 달라는 것이다.

教有四句。(一正)

이로 말미암아 말하자면 가르침에 네 구절이 있다.

(H0017-1-610c)

(一正)化正法兼利後時。謂前經等。

첫째는, 정법시절의 중생을 바르게 교화하고

아울러 말법시절의 중생도 이익토록 한다. 정법시절의 경전¹⁶⁾이 이에 해당한다.

二正化像法兼利前時。謂此經等。

둘째는, 상법시절의 중생을 바르게 교화하고

아울러 정법시절의 중생도 이익토록 한다. 『금강삼매경』 등이 이에 해당한다.

三通化前後。謂諸餘經等。

셋째는, 정법시절과 말법시절의 중생을 전체적으로 교화하는 것이다.

『금강삼매경』 이외의 모든 경전이 이에 해당한다.

四不利前後。除上爾所教。

넷째는, 정법시절과 말법시절의 중생을 이익토록 하지 못한다.

위의 첫째와 둘째와 셋째의 가르침을 제외한 그 밖의 가르침이 이에 해당한다.

16) 정법시절의 경전은 초기경전으로 아함경. 니까야등을 말함

경) 佛言。善男子。汝能問我。出世之因。

부처님께서 말씀하셨다. “선남자여, 그대는 나한테 출세의 인연을 물어서
欲化衆生。令彼衆生。獲得出世之果。

중생을 교화하고, 그들 중생으로 하여금 출세의 과보를 터득하게 하려 하는구나.
是一大事。不可思議。以大慈故。以大悲故。

이 일대사는 불가사의하니, 곧 대자이고 대비이기 때문이다.

我若不說。卽墮慳貪。

이에 내가 그것을 설하지 않는다면 곧 간탐에 떨어질 것이다.

汝等一心諦聽。爲汝宣說。

그러므로 그대들은 일심으로 잘 들어라. 그대들에게 설해 주겠다.

논) 此下第二 如來爲說。於中有二。

이하는 둘째로 여러께서 설법하는 것이다. 여기에 두 가지가 있다.

一者 讚問許說。二者 對請宣說。

첫째는 해탈보살의 질문을 칭찬하고 설법하겠다는 것이고,

둘째는 청을 받아들여 본격적으로 설법하는 것이다

讚問中言 出世之因者。入實相觀故。出世之果者。一味解脫故。

첫째로 질문을 칭찬하는 가운데 “출세의 인연”은 실상관에 들어가는 것이고,
“출세의 과보”는 일미법을 통하여 해탈하는 것이다.

是一大事者。無上同義故。不可思議者。離言絕慮故。

“이 일대사”는 무상(無上)과 같다는 뜻이고,¹⁷⁾

“불가사의”는 언설문자를 벗어나고 사려분별을 초월하였기 때문이다.

如法華經言。諸佛世尊 唯以 一大事因緣故 出現於世。

이것은 저 『법화경』의 “제불세존이 오직 일대사인연으로
세상에 출현하셨다.”는 말과 같다¹⁸⁾.

論者釋言。一大事者 依四種義。

이에 대하여 세친은 다음과 같이 해석한다 일대사에는 네 가지 뜻이 있다.

何者爲四。

그 네 가지는 다음과 같다.

一者無上義。唯除如來 一切智智。更無餘事。

첫째는 무상無上의 뜻이다.

여래의 일체지지(一切智智)를 제외하고 달리 그 누구에게도 없다는 것이다.

17) 무상(無上)은 깨달음을 의미

18) 『妙法蓮華經』 권1(T9, 7a).

如經欲開佛知見。令衆生 知得清淨故。出現於世故。

곧 『법화경』에서 “부처님의 지견을 열어

중생의 지견을 청정케 하려는 까닭에 세상에 출현하셨다.”는 내용을 가리킨다.

佛知見者。如來能證 以如實智。知彼義故。

불지견이란 여래께서 증득한 여실지로서 중생의 뜻을 아는 것이다.

二者同義。以諸聲聞。辟支佛。佛法身平等。

둘째는 동일하다(同)는 뜻이다.

모든 성문과 벽지불과 부처님은 평등한 법신이다.

如經 欲示衆生 佛知見故。出現於世故。

이것은 『법화경』에서

“중생에게 불지견을 보여 주려는 까닭에 세상에 출현하셨다.”는 내용을 가리킨다.

法身平等者。佛性法身 無差別故。(三)

평등한 법신이라 한 까닭은 불성과 법신이 무차별하기 때문이다.¹⁹⁾

(H0017-1-611a)

(三)者不知義。以諸聲聞辟支佛等 不能知彼 眞實處故。

셋째는 모른다(不知)는 뜻이다.

모든 성문과 벽지불 등은 그 진실한 도리를 모르기 때문이다.

不知眞實處者。不知究竟 唯一佛乘故。

진실한 도리를 모른다고 한 까닭은, 구경에는 오직 일불승²⁰⁾인 줄을 모르는 것이다.

如經欲令 衆生悟佛知見故 出現於世故。

『법화경』에서

“중생에게 불지견을 깨우쳐 주려는 까닭에 세상에 출현하셨다²¹⁾.”는 내용을 가리킨다

四者令證 不退轉地。示現 欲與無量智業故。

넷째는 불퇴전지를 증득케 한다는 뜻이다.

이것은 무량한 지업(智業)을 시현해 주려는 것이다.

如經欲令衆生入 佛知見故。出現於世故。

『법화경』에서 “중생으로 하여금 불지견에 들도록 하려는 까닭에

세상에 출현하셨다.”는 내용을 가리킨다.

19) 대승불교에서는 법신은 부처의 입장에서 본 진리의 측면이고, 불성은 중생의 입장에서 본 동일한 진리의 측면이라고 이해하므로 무차별하다는 뜻

20) 一佛乘은 성문승(聲聞乘)연각승(緣覺乘)보살승(菩薩乘) 삼승(三乘)이 궁극적으로는 방편(方便)일 뿐이며, 실제로는 모두가 성불(成佛)로 나아가는 하나의 길이라고 설명

21) 『妙法蓮華經憂波提舍』 권하(T26, 7ab).

今此文中。一大事者。亦有四義。

지금 이 『금강삼매경』에서 말한 일대사에도 또한 네 가지 뜻이 있다.

一無上義。如上文言。諸佛智地 入實法相故。

첫째는 무상無上의 뜻이다. 위의 경문에서 말한 “제불의 지혜의 경지는 진실한 법의 상에 들어간 것으로 결정성이기 때문이다.”가 이에 해당한다.

二者同義。如經一覺了義難 解難入故。

둘째는 동일하다(同)는 뜻이다. 위의 경문에서 말한 “일각一覺과 요의了義는 이해하기 어렵고 들어가기 어렵다.”는 부분이 이에 해당한다.

三不知義。非諸二乘所知見故。

셋째는 모른다(不知)는 뜻이다. 위의 경문에서 말한 “이승의 지견으로 들어갈 바가 아니다.”라는 부분이 이에 해당한다.

四令證義。可度衆生 皆說一味故。

넷째는 증득토록 한다(令證)는 뜻이다. 위의 경문에서 말한 “제도할 수 있는 중생에게 모두 일미법을 설하였다.”는 부분이 이에 해당한다.

讚問已竟。

이상으로 질문에 대한 칭찬을 마친다

次許說中。亦有二句。

둘째로 청을 받아들이는 부분에도 두 구절이 있다.

初句 反顯不說有過。後句 順明誠聽許說。

첫째 구절은 설법하지 않으면 허물이 된다는 것을 역차적으로 드러내는 것이고, 둘째 구절은 설법할 테니 잘 들으라고 순차적으로 설명하는 것이다.

경) 善男子。若化衆生。無生於化。不生無化。其化大焉。

선남자여, 만약 중생을 교화하려면 교화한다는 분별상이 없어야 하고 교화하지 않았다는 분별상도 없어야 한다. 그래야 그 교화가 훌륭하다.

自此已下 正爲宣說。於中有二。

이하는 둘째의 본격적으로 설법하는 것이다. 여기에 두 가지가 있다.

先明 無相觀 廣明 無相利。

첫째는 무상관(無相觀)을 설명하여 자세하게 분별상이 없는 이로움을 설명하고,

後顯 一覺心 廣前 一覺義。

둘째는 일각심一覺心을 드러내어 앞서 언급한 일심과 본각의 뜻을 펼친다.

無相觀中 亦有二分。

무상관에도 또 두 가지가 있다.

一者。直說觀行之相。二者。往復決諸疑難。

첫째는 직접적으로 관행의 모습을 설하고,

둘째는 문답을 통하여 모든 의심과 힘난(疑難)을 해결한다

初中亦二。先方便觀。後明正觀。

직접적으로 관행의 모습을 설하는 것에도 또 두 가지가 있다.

첫째는 방편관행을 설명하고, 둘째는 정관행을 설명한다

方便觀中。有其四句。

방편관행에는 네 구절이 있다.

初一句 牒能化。後一句 嘆化大。

첫째의 1구는 교화하는 것을 말하고²²⁾, 넷째의 1구는 교화가 훌륭함을 찬탄하며²³⁾,

中間二句 正明觀相。(無生於化者。初修觀時)

둘째와 셋째의 2구는 본격적으로 방편관상을 설명한다²⁴⁾.

(H0017-1-611b)

(無生於化者。初修觀時)

“교화한다는 분별상이 없어야 한다.”는 (둘째 구는)

破諸有相。於幻化相 滅其生心故。

처음 방편관을 닦을 경우부터 모든 유상(有相)을 타파하여 교화한다는 미혹한 분별상(幻相)까지도 마음에 생겨나지 못하게 하는 것이다.

不生無化者。既破化相 次遣空相。

“교화하지 않았다는 분별상도 없어야 한다.”는 (셋째 구는)

이미 교화한다는 분별상을 타파하고,

이어서 교화하지 않았다는 공상(空相)마저 버린 것이다.

於無化空 亦不生心故。 .

그것은 교화하지 않았다는 공에 대해서도 역시 마음을 발생하지 않기 때문이다.

所以然者。衆生本來 迷心離相。遍取諸相 動念生心故。

왜냐하면 중생은 본래부터 마음이 분별상을 벗어나 있음을 모르고

끝없이 모든 분별상에 집착하여 망념을 일으키기 때문이다.

先破諸相 滅取相心。

그러므로 먼저 모든 분별상을 타파하여, 분별상에 집착하는 마음을 없애야 한다.

22) 첫째의 1구 : “중생을 교화하려면”을 가리킨다.

23) 넷째의 1구 : “그래야 그 교화가 훌륭하다.”를 가리킨다.

24) 둘째와 셋째의 2구 : “교화한다는 분별상이 없어야 하고” 및 “교화하지 않았다는 분별상도 없어야 한다.”를 가리킨다.

雖復已破 幻化有相。而猶取其 無化空性。

비록 교화했다는 미혹한 분별상을 이미 타파했을지라도
아직 교화하지 않았다는 공성에는 집착한다.

取空性故 於空生心。所以亦遣 無化空性。 .

공성에 집착하기 때문에 공에 대하여 마음을 일으킨다.
그러므로 다시 교화하지 않았다는 공성도 없애야 한다.

于時不生 取空之心 不得已會 無二中道。

이런 경우어야 바야흐로 공에 집착하는 마음이 생겨나지 않아서
반드시 무이중도(無二中道)를 터득하여

同佛所入 諸法實相。如是化故 其化大焉。

부처님과 더불어 제법실상에 들어간다.

이와 같이 교화하기 때문에 “그 교화가 훌륭하다.”고 한 것이다.

問。此方便觀 爲在何位。

문) 이 방편관행은 어떤 계위에 속하는가?

答。若仰信修 在於十信。其相似觀 在三十心。

답) 만약 믿음으로 수행하는 경우라면 십신(十信)에 해당하고²⁵⁾

비슷하게 관찰하는 경우라면 , 삼십심(三十心, 十住心·十行心·十廻向心)에 해당하며,
論其純修 在四善根。

순수하게 닦는 것으로 말하자면 사선(四善根)에 해당한다. ²⁶⁾

將入初地 近方便故。

초지(初地)에 들어가기 직전까지는 모두 방편이다.

問。餘處說有 三無性觀。何故此中 但說二無。

문) 다른 곳에서는 삼무성(三無性, 無相性·無生性·無眞性)에 대한 관찰을 설하는데²⁷⁾,

무슨 까닭에 여기에서는 이무(二無, 無相性和 無生性)에 대해서만 설하는가?

答。無相無生 合爲一邊。所遣相生 同是有故。

답) 무상(無相)과 무생(無生)은 모두 일변에 해당하는데

그것은 버려야 할 상(相)과 생(生)이 똑같이 유(有)이기 때문이다.

25) 십신(十信)은 보살 수행의 첫 단계로, 부처의 길에 대한 믿음을 점차 확립해 가는 열 가지
마음으로, 신심(信心). 염심(念心). 정진심(精進心). 혜심(慧心). 정심(定心). 불퇴심(不退心). 호법심
(護法心). 회향심(廻向心). 계심(戒心). 원심(願心)이다.

26) 四善根은 깨달음에 이르기 직전의 네 가지 준비 단계의 수행.으로, 난(暖, uṣmagata),
정(頂, mūrdhan), 인(忍, kṣānti), 세제일법(世第一法, laukikāgradharma)의 단계로 구성.

27) 『佛性論』 권2(T31, 794ab) 참조.

(無相性-변계소집성, ·無生性-의타기성, ·無眞性-원성실성과 각각 대응.)

又此二觀 皆有尋思。

또한 무상관과 무생관에는 모두 심사(尋思)의 측면이 있다.

遣無性時 無尋思故。或開或合 皆有道理故。已說方便。次顯正觀。

그러나 무성(無性)의 경우는 성(性)을 버리면 심사의 측면이 없어진다.

그러므로 낱낱으로(開) 보거나 전체적으로(合)보거나, 모두가 나름대로 도리에 통한다.

이상으로 방편관행에 대한 설명을 마쳤으니, 다음으로 정관행을 드러내 보이겠다.

경) 令彼衆生。皆離心我。一切心我。本來空寂。

저 중생들로 하여금 모두 망심(妄心)과 망아(妄我)를 벗어나도록 해야 한다.

왜냐하면 일체의 망심과 망아는 본래 공적하기 때문이다.

若得空心。心不幻化。無幻無化。卽得無生。無生之心。在於無化。

그래서 만약 공한 망심을 터득하면, 그 망심은 환(幻)도 아니고 화(化)도 아니며 환도 없어지고 화도 없어져서 곧 무생이 터득된다.

왜냐하면 무생의 마음은 화(化)가 없는 곳에 있기 때문이다.”

是明正觀 無二之相。以離 所取能取二故。

이 부분은 정관행에 분별상이 없음(無二相)을 설명한 것이다.

以離 所取能取二故。

정관행으로 소취(所取)와 능취(能取)를 벗어나기 때문이다.

離所取者。以離 一切人法相故。

소취를 벗어난다는 것은 일체의 인상(人相)과 법상(法相)을 벗어나는 것이다.

此有二種。一者遣離。二者泯離。

여기에 두 가지가 있다. 첫째는 견리(遣離)이고, 둘째는 민리(泯離)이다.

(H0017-1-611c)

(遣)離者。先所取相 今滅除故。

“견리”는 이전에 집착한 분별상을 지금 없애는 것이다.

如經 令彼衆生 皆離心我故。

경문의 “저 중생들로 하여금 모두 망심과 망아를 벗어나도록 해야 한다.”는 것이 이에 해당한다.

泯離者。先所取相 本來空故。

“민리”는 이전에 집착한 분별상이 본래 공한 것이기 때문이다.

如經一切心我 本來空寂故。

경문의 “일체의 망심과 망아는 본래 공적하기 때문이다.”가 이에 해당한다.

言心我者。人名爲我 法名爲心。

“망심(妄心)과 망아(妄我)”라는 것은, 인(人)이 망아이고, 법(法)이 망심이다.

心是諸法 所依主故。

마음은 제법이 의지하는 주(主)이기 때문이다.

達諸人法 本來空時。先所取相 此時不起。

모든 인과 법이 본래 공한 줄을 통달하는 때에는,

이전에 집착한 분별상이 일어나지 않는다.

所以二離 一時成就。已說離所取。

그러므로 견리와 민리가 동시에 성취된다.

이상으로 소취를 벗어나는 것에 대하여 설명을 하였다.

云何離能取。謂離一切 能取分別。

능취를 벗어난다는 것은 무엇인가.

말하자면 일체의 능취하는 분별을 벗어나는 것이다.

此亦二種。一者本離。二者始離。

여기에도 두 가지가 있다.

첫째는 본리(本離)이고, 둘째는 시리(始離)이다.

言本離者。通達心我 本來空時。正得本覺 空寂之心。

“본리”란, 망심과 망아가 본래 공한 줄을 터득할 때

바로 본각의 공적인 마음이 터득된다는 것이다.

此空寂心 本離能取。離能取故 本不幻化。

이 공적인 마음은 본래 능취를 벗어나 있다.

능취를 벗어나 있기 때문에 본래 환도 아니고 화도 아니다.

如經若得空心 心不幻化故。不幻化者。非虛妄故。

경문의 “만약 공한 망심을 터득하면

그 마음은 환(幻)도 아니고 화(化)도 아니다.”라는 것이 이에 해당한다.

환도 아니고 화도 아닌 것은 허망하지 않기 때문이다.

言始離者。得此本覺 空寂心時。能取分別 不復得生。

“시리”란 본각의 공적심을 터득할 경우

능취하는 분별이 다시는 생겨나지 않는다는 것이다.

隨所得心 無幻化故。

왜냐하면 소득심에 따른 환도 없어지고 화도 없어지기 때문이다.

如經無幻無化。卽得無生故。

경문의 “환도 없어지고 화도 없어져서 곧 무생이 터득된다.”는 것이 이에 해당한다.

如是始得 無生之心 會本空寂 無化之理故。

이리하여 비로소 무생심을 터득하고,

본래 공적하여 화가 없는 도리를 이해하기 때문이다.

言無生之心 在於無化。假說心境故 寄言在然。

“무생의 마음은 화(化)가 없는 곳에 있다.”고 한 것은

심心和 境界를 가설한 것일 뿐으로 말로만 그렇게 표현한 것이다.

始離能取 是始覺義。本離空心 是本覺義。

시리의 능취는 시각(始覺)의 뜻이고, 본리의 공적심은 본각(本覺)의 뜻이다.

義雖有二。混成一覺。

뜻에는 비록 시리와 본리가 있지만 시리와 본리가 어울려야 일각이 성취된다.

同離能所 離新舊故。如論說言。

능(能)과 소(所)를 벗어나는 것은 신(新_시각)과 구(舊_본각)를 벗어나는 것과 똑같다.

如論說言。以始覺者。卽同本覺。

능(能)과 소(所)를 벗어나는 것은 신(新_시각)과 구(舊_본각)를 벗어나는 것과 똑같다.

그래서 『기신론』에서는 “시각은 곧 본각과 같다.”고 하였다.²⁸⁾

當知此覺 永離生滅 始終等相。

그러므로 일각은 완전히 생·멸·시·종 등의 모습을 벗어나 있는 줄 알아야 한다.

始從初地 乃至佛地。但有分滿 不同而已。

처음의 초지로부터 최후의 불지에 이르기까지

다만 분(分)이나 만(滿)이나 하는 것이 다를 뿐이다.

(H0017-1-612a)

如十地論本分中說。自體本來空有 不二不盡。乃至廣說。

『십지경론, 十地經論』에서 “자체가 본래 공하므로 다름도 없고 다함도 없다.”²⁹⁾고 자세하게 설명한 것과 같다.

又此一覺 有本始義。

또한 이 일각에는 본각과 시각의 뜻이 있다.

以有本覺 顯成義故。

본각에는 본래 있는 것을 드러낸다(顯成)는 뜻이 있으므로

眞修之說 亦有道理。

본래적인 수행(眞修)이라는 설이 도리에 합당하다.

以有始覺 修成義故。

시각에는 수행을 통하여 성취한다(修成)는 뜻이 있으므로

28) 『大乘起信論』(T32, 576b).

29) 『十地經論』 권2(T26, 132b). “자성은 항상 적멸하여 멸함도 생함도 없다네. 자체가 본래 공하므로 불이이고 또 부진이네.(自性常寂滅。不滅亦不生。自體本來空。有不二不盡。)”

新修之談 亦有道理。

새로운 수행(新修)이라는 말씀이 도리에 합당하다.

如其偏執 卽有未盡。

그러므로 어느 한 가지에만 집착하면 옳바르지 못하다.

且止乘論 還釋本文。廣無相觀 竟在於前。

이제 교리에 대한 논의는 그만두고 본문으로 돌아가 해석한다.

무상관에 대한 자세한 설명은 이상으로 마친다.³⁰⁾

경) 解脫菩薩 而白佛言。

해탈보살이 부처님께 사뢰어 여쭙었다.

尊者。衆生之心。性本空寂。空寂之心。體無色相。

“존자이시여, 중생의 마음은 그 자성이 본래 공적합니다.

공적인 마음은 그 본체에 형색(色)과 생멸상(相)이 없습니다.

云何修習。得本空心。

그러면 어떻게 수습해야 본래 공적인 마음을 터득할 수 있습니까?

願佛慈悲。爲我宣說。

바라건대 부처님의 자비로 저희에게 설해 주십시오.”

此下 第二往復決疑。

이하의 둘째로 문답을 통하여 의심과 힐난(疑難)을 해결하는 것이다.

有四問答 次第決疑。第一問中 問意有二。

여기에 네 가지 문답이 있어 차례대로 의심을 해결한다.

첫 번째 문답에는 질문하는 뜻이 두 가지가 있다.

一者。衆生心性 本來空寂。

첫 번째 문답에는 질문하는 뜻이 두 가지가 있다.

첫째는 “중생의 마음은 그 자성이 본래 공적이다.

而猶動念 無始流轉。云何方修 而得本心。

그러나 망념을 움직이므로 무시이래로 유전한다.

그러면 어떤 방법으로 수행해야 본래심을 터득할 수 있는가?”라고 묻는다

二者。空寂心體 無色無相。衆生本來 恒取有相。

둘째는 “공적인 마음의 본체에는 색과 상이 없다.

그러나 중생은 본래부터 항상 유상(有相)에 집착한다.

30) 무상관(無相觀)에 대한 두 가지 설명 가운데 첫째의 직접적으로 관행의 모습을 설하는 대목을 마친 것이다.

云何習無 而得空心。

그러면 색도 없고 상도 없는 것을 어떻게 수습해야 공적심을 터득할 수 있는가?”라고 묻는다.

故言 云何修習 得本空心。

그러므로 경문에서

“어떻게 수습해야 본래 공적인 마음을 터득할 수 있습니까?”라고 묻는다.

問。此中所說 衆生之心 應是 六識等生滅心。何以得知 一心本覺。

문) 여기에서 설명하는 중생심은 6식 등의 생멸심일 터인데, 그것으로 어떻게 일심의 본각을 알 수 있겠는가?

答。起信論云。有法能起。大乘信根。

답) 『기신론』에서 “어떤 법이 마하연의 신근(信根)을 일으킨다.

謂衆生心。依一心法 有二種門。乃至廣說。

그 어떤 법은 말하자면 중생심이다. 일심의 법에는 두 가지 문이 있다.

(심진여문과 심생멸문이다)라고³¹⁾ 자세하게 설명하였다.

又如經言。寂滅者 名爲一心。

또 『능가경』에서 “적멸이란 일심을 말한다.”³²⁾라고 하였다.

今此文言。空寂之心 體無色相。言有左右 意致還同。

지금 이 경문에서 “공적인 마음의 본체에는 색과 상이 없습니다.”라고 한 것은 언설(言)은 서로 다르지만 뜻(意)의 귀결점은 같다.

言無色者。無顯形等色故。無相者。無(生滅等相故。)

‘색이 없다.’고 한 까닭은 색깔과 형체 등이 없는 것이고,

‘상이 없다.’고 한 까닭은 생상과 멸상 등이 없기 때문이다.

(H0017-1-612b)

(生滅等相故。)

此文即顯 心眞如門。

이 대목은 일심의 진여문(心眞如門)을 드러낸 것이다.

上言 衆生之心。且舉 心生滅門

그러나 위에서 말한 중생심은, 일심의 생멸문(心生滅門)을 언급한 것이다.

31) 『大乘起信論』(T32, 575b~576a)에서 발췌한 것이다.

32) 『入楞伽經』 권1(T16, 519a)에 의거하여 이 대목과 관련된 내용을 보충하면 다음과 같다.

“적멸이란 일심을 말하고, 일심이란 여래장을 말한다. 자내신自內身の 지혜경계에 들어가서 무생법인의 삼매를 터득하는 것이다.(寂滅者名爲一心。 一心者名爲如來藏。 入自內身智慧境界。 得無生法忍三昧。)”

學生滅心 顯眞如門。以之故言。性本空寂。

곧 이것은 일심의 생멸문을 들어 일심의 진여문을 드러낸 것이다.

그러므로 “마음은 그 자성이 본래 공적입니다.”라고 한 것이다.

然此二門 其體無二。所以皆是 一心法耳。

그러나 생멸문과 진여문은 그 본체가 다르지 않기 때문에 모두 일심법일 따름이다.

경) 佛言。菩薩。一切心相。本來無本。本無本處。空寂無生。

부처님께서 말씀하셨다.

“보살이여, 일체의 망심(妄心)과 망상(妄相)은

본래 근본이 없고 본래 근본의 처소가 없어서 공적이고 무생이다.

若心無生。卽入空寂。空寂心地。卽得心空。

이에 망심을 무생케 하면 곧 공적에 들어간다.

왜냐하면 공적인 심지야말로 곧 심공(心空)을 터득하기 때문이다.

善男子。無相之心。無心無我。一切法相。亦復如是。

선남자여, 무상(無相)한 일심에는 망심도 없고 망아도 없다.

일체의 법상도 또한 이와 같다.”

此答有二。正答決答。

이 부분은 부처님의 답변인데 두 가지가 있다.

첫째는 정답(正答)이고³³⁾, 둘째는 결답(決答)이다³⁴⁾.

言菩薩者。是呼 解脫菩薩之辭。下文呼辭 皆亦同也。

“보살이여”란 해탈보살을 부르는 말이다.

이하의 경문에서 부르는 말도 모두 마찬가지이다.

一切心相者。

“일체의 망심(妄心)과 망상(妄相)”이란

一切八識 動念之心。心所相應 行相差別。若行若相 皆有四相故。

일체의 팔식이 일으키는 망념(動念)의 심(心)과 심소(心所)에 상응하는 행(行)과 상(相)의 차별이다. 행과 상에는 모두 사상(四相)이 있다.

本來無本 本無本處者。

“본래 근본이 없고 본래 근본의 처소가 없다.”는 것은 다음과 같다.

33) 이에 해당하는 경문은 다음과 같다. “보살이여, 일체의 망심(妄心)과 일체의 망상(妄相)은 본래 근본이 없고 본래 근본의 처소가 없어서 공적이고 무생하다. 이에 심을 무생케 하면 곧 공적에 들어간다. 왜냐하면 공적인 심지야말로 곧 심공(心空)을 터득할 수 있기 때문이다.”

34) 이에 해당하는 경문은 다음과 같다. “선남자여, 무상(無相)한 심에는 망심도 없고 망아도 없다. 일체의 법상도 또한 이와 같다.”

一切心相 種子爲本。 求此本種 永無所得。

일체의 심心和 상相에는 종자가 근본인데,그 근본종자는 찾아보아도 얻을 수가 없다.

所以然者。 爲在現時 爲已過去。 .

왜냐하면 이미 현재가 되어 있거나 이미 과거가 되어 있기 때문이다.

若在現時 卽與果俱 無本末異。 如牛兩角。

이미 현재가 되어 있는 경우는 곧 현재라는 과(果)가 구비되어 있어 근본과 지말에 차이가 없다. 그것은 마치 소의 두 뿔과 같다.

若已過去 卽無作因 無體性故。 猶如兔角

그리고 이미 과거가 되어 있는 경우는

곧 작인(作因)도 없어지고 체성(體性)도 없어졌기 때문이다.

그것은 마치 토끼의 뿔과 같다.

如是道理 本來法爾。 以之故言。 本來無本。

이와 같은 도리는 본래 법이法爾이다.

그런 까닭에 “본래 근본이 없고”라고 말한 것이다.

又生滅心生 必依本處。 本處既無 卽不得生。

또한 생멸심이 생겨나는 경우는 반드시 근본의 처소에 의지하는데,

그 근본의 처소가 이미 없다면 생겨날 수가 없다.

言本處者。 謂俱有根。

여기에서 말한 “근본의 처소”는 구유근(俱有根)이다³⁵⁾.

其五色根 既是色法。 有方無方 皆不可得。

오색근(五色根, 안근·이근·비근·설근·신근)은 원래 색법으로서

유방(有方)·무방(無方)에 관계없이 불가득이고,

餘三所依 皆無色法。 有時無時並(不可得)

나머지 세 가지 소의인 곧 제6식과 제7식과 제8식은 모두 무색법으로서

유시(有時)·무시(無時)에 관계없이 다 불가득이다.

(H0017-1-612c)

(不可得) 是故亦言 本無本處。

이런 까닭에 또한 “본래 근본의 처소가 없다.”고 말한다.

謂從本來 無其本處。 既無本種 亦無本處。

말하자면 본래부터 그 근본의 처소가 없다.

원래 근본종자가 없으므로 또한 근본의 처소도 없다.

35) 구유근俱有根 : 구유의俱有依·구유소의俱有所依·증상연의增上緣依라고도 한다. 심과 심소와 동시에 존재하면서 그 소의처가 되는 것을 가리킨다. 이 구유근에는 오색근五色根·제6식·제7식·제8식의 네 가지가 있다.

當知心相 本來無生。以之故言 空寂無生。

그러므로 심(心)과 상(相)은 본래 무생임을 알아야 한다.

이런 까닭에 “공적하고 무생하다.”고 한 것이다.

如是觀察 不得生時。其能觀心 亦無所生。

이와 같이 심과 상이 발생할 수 없음을 관찰할 경우

그 관찰하는 마음도 또한 무생이다.

是時卽入 本來空寂。所入空寂 卽是一心。

이때 곧 본래공적에 들어간다. 들어가야 할 공적의 경지가 바로 일심인데,

一切所依 名之爲地。故言卽入空寂。

이것은 일체의 소의처이므로 지(地)라 말한다.

그러므로 “곧 공적에 들어간다.”고 하였다.

空寂心地 雖諸衆生 本來流轉。

공적인 심지이기에 모든 중생이 본래부터 유전하여,

恒取有相。然依此門 推求觀察。卽能得本空心。

항상 유상에 집착할지라도

이 공적문에 의지해 추구하고, 관찰하면 본래의 공적인 마음을 터득할 수 있다.

故言卽得心空。心空空心 語有左右。只是一心 本覺之義。

그러므로 “곧 심공(心空)을 터득할 수가 있다.”고 하였다.

심공(心空)과 공심(空心)은 말은 다르지만 모두 일심·본각의 뜻이다.

正答所問 竟在於前。

질문에 대한 본격적인 답변 부분은 이상으로 마친다.

此下結答。

이하는 결답決答이다.

無相之心者。舉一心體。無心無我者。

“무상한 일심”이란 일심의 본체를 언급한 것이다. “망심도 없고 망아도 없다.”는 것은

結前所說。空寂無生。無相心中。離心我相。

위에서 설명한 “공적하고 무생이다.”에 대한 결론으로

무상심(無相心) 가운데는 심상(心相)도 없고 아상(我相)도 없음을 가리킨다

一切法相 亦如是者。重結空寂。非直離此 心我二相。

“일체의 법상도 또한 이와 같다.”는 것은

심상이 공적하다는 것을 거듭 결론 맺은 것이다.

곧 심상과 아상을 벗어났을 뿐만 아니라,

其餘一切 有爲無爲 乃至 有上無上等相。無相心中 無不離故。

곧 심상과 아상을 벗어났을 뿐만 아니라, 그 밖의 일체의 유위법과 무위법 내지

유상(有上)과 무상(無上) 등의 상(相)도 역시

무상심無相心 가운데서는 벗어나지 못할 까닭이 없음을 가리킨다.

경) 解脫菩薩 而白佛言。

해탈보살이 부처님께 사뢰어 여쭙었다.

尊者。一切衆生。若有我者。若有心者。

“존자이시여, 일체중생에게 망아내가 있거나 망심妄心이 있으면

以何法覺 令彼衆生。出離斯縛。

어떤 법으로 중생을 일깨워 그 결박에서 벗어나도록 해야 합니까?”

自此已下第二問答。

이하부터는 두 번째의 문답이다.

前一問答 摠明破有相門。今此問答 別顯離二縛門

앞의 첫 번째의 문답은 총체적으로 유상문(有相門)을 타파한 설명이었다.

여기 이 문답은 개별적으로 두 가지 계박(二縛)을 벗어나는 문을 드러낸다.

別舉二病 以問其藥。

곧 두 가지 병을 개별적으로 들어 그 처방약을 질문한다.

言有我者。人執之病。若有心者。法執之病。(言)

“망아가 있다.”는 것은 인집(人執_주관에 대한 집착)의 병이고,

“망심이 있다.”는 것은 법집(法執_객관에 대한 집착)의 병이다.

(H0017-1-613a)

(言)斯縛者。別而言之。

“그 결박”이란, 개별적으로 말하면

人執是麤重縛。法執是相縛。

인집은 거칠고 무거운 계박(麤重縛)이고

법집은 분별상에 대한 계박(相縛)이며,

通而說之。二執皆有 麤重相縛。

통틀어 설하면 인집과 법집에 모두

거칠고 무거운 계박(麤重縛)과 분별상에 대한 계박(相縛)이 있다.

又此二執 皆有二縛。謂相應縛 及能緣縛。二障章中 其義已具。

또한 인집과 법집에는 모두 상응하는 계박(相應縛)과

주체적으로 반연하는 계박(能緣縛)이라는 두 가지 계박이 있는데,

『이장장二障章』에³⁶⁾ 그 뜻이 설명되어 있다.

36) 원효 자신의 저술인 『二障義』를 가리킨다.

번뇌장(煩惱障)과 소지장(所知障)은 수행자가 깨달음을 얻는 데 방해가 되는 두 가지 큰 장애(二障)를 뜻하며, 번뇌장(煩惱障)은 열반(해탈)을 방해하는 장애로, 탐욕, 성냄, 어리석음 등 마음을 어지럽히는 근본 번뇌를 의미한다. 소지장(所知障)은 깨달음(보리, 일체지)을 방해하는 장애로, 알아야 할 도리나 진리를 알지 못하게 하거나, 지식에 집착하여 올바른 진리(법, 法)를 보지 못하게 하는 얕은 장애를 말한다.

答中有二。先治人執。後治法執。

위의 질문에 대한 답변도 두 가지가 있다.

첫째는 인집을 대치하고, 둘째는 법집을 대치한다.

治人執中。先摠後別。

인집을 대치하는 것에도

첫째는 총체적으로 대치하고, 둘째는 개별적으로 대치한다.

경) 佛言。善男子。若有我者。令觀十二因緣。

부처님께서 말씀하셨다.

“선남자여, 자아(我)가 있다고 보는 자에게는 십이인연을 관찰하게 하라.

此是摠治。觀十二支 略有二門。

이것은 총체적으로 대치하는 부분이다.

십이지인연의 관찰에 대략 두 가지가 있다.

一觀 無作緣生。治作者執。如說 是事有故是事有。

첫째는 작자作者의 연이 없이 발생함을 관찰하는 것으로

작자에 대한 집착을 대치한다.

마치 “이것이 있으므로 저것이 있다.”고 설하는 경우와 같다.

二觀 無常緣生。治常住執。如說 是事生故是事生。

둘째는 상주常住의 연이 없이 발생함을 관찰하는 것으로

상주에 대한 집착을 대치한다.

마치 “이것이 생겨나므로 저것이 생겨난다.”고 설하는 경우와 같다.

存我之來 此二爲本。本既除故 諸末隨滅也。

망아에 대한 집착이 남아 있는 것은 작자와 상주에 대한 집착이 근본이 된다.

그 근본이 없어지기 때문에 모든 지말도 따라서 멸한다.

경) 十二因緣。本從因果。因果所起。興於心行。

십이인연은 본래 인(因)과 과(果)를 따른다.

因果所起。興於心行。

인과 과가 일어나는 것은 마음의 작용(心行)이 일으킨다.

心尙不有。何況有身。

그러나 마음도 없는데 어찌 몸이 있겠는가.

若有我者。令滅有見。若無我者。令滅無見。

그러므로 자아가 있다고 보는 자에게는 그 유견(有見)을 없애 주고,

자아가 없다고 보는 자에게는 그 무견(無見)을 없애 줘야 한다³⁷⁾.

37) 자아가 있다(有我)고 보는 경우는 범부에 해당하고, 자아가 없다(無我)고 보는 경우는 이승二乘 (개인의 해탈에 머무는, 성문승. 연각승)에 해당한다.

此是別治。別治有二。一者況治。二者逐治。

이것은 개별적으로 대치하는 부분이다.

개별적으로 대치하는 것에 두 가지가 있다.

첫째는 황치(況治, 번뇌를 비교하여 대치함)이고,

둘째는 축치(逐治, 번뇌를 따라서 대치함)이다.

況治中言 本從因果者。從摠出別。摠而言之。唯因與果。

황치의 경우 “본래 인과 과를 따른다.”는 것은

총체적 입장을 따라 개별적 입장을 내는 것이다.

총체적 입장에서 말하면, 오직 인인과 과과일 뿐이다.

從因出二三。從果出五二。

과거의 인에서 무명(無明)·행(行)의 두 가지가 나오고,

현재의 인에서 애(愛)·취(取)·유(有)의 세 가지가 나온다.

현재의 과에서 식(識)·명색(名色)·육처(六處)·촉(觸)·수(受)의 다섯 가지가 나오고,

미래의 과에서 생(生)·노사(老死)의 두 가지가 나온다³⁸⁾.

又從因出十支。從果說二支。

또한 인에서 무명·행·식·명색·육처·촉·수·애·취·유의 열 가지가 나오고,

과에서 생·노사의 두 가지가 나온다.

故所從本 但是因果。因果所起 興於心行者。因果之起 心行為本。

그러므로 근본은 오직 인과 과일 뿐이다.

“인과 과가 일어나는 것은 마음의 작용(心行)이 일으킨다.”는 것은

인과 과가 일어나는 것은 마음의 작용이 근본임을 말한다.

心能作因 心受果故。

마음이 인을 만들고 마음이 그 과를 받기 때문이다.

心尚不有。何況有身者。依上所說 觀察(道理)

“그러나 마음도 없는데 어찌 몸이 있겠는가.” 라는 것은

위의 설명에 의거하여 인과의 도리를 관찰하면,

(H0017-1-613b)

(道理)

心不可得。況心所作 色身是有乎。 身心尚無。況有我耶。

38) 십이지인연을 삼세양중인과三世兩重因果로 나타내면 다음과 같다.

過去		現在							未來		
無	行	識	名	六	觸	受	愛	取	有	生	老死
明		色	處								
二因		五果					三因			二果	
과거와		현재의					현재와			미래의	
		一重因果					一重因果				
三世兩重因果											

마음도 없는데 하물며 마음이 만드는 색신이 어찌 있겠느냐는 것이다.

몸과 마음조차 없는데 하물며 자아가 있겠는가.

又心不有故 因果亦空。因果尚空。況有我乎。

또한 마음이 없으므로 인과 과도 역시 공하다.

인과 과조차 공한데 하물며 자아가 있겠는가.

又因果空故 十二支空。況有作者 受者等耶。

또한 인과 과가 공하기 때문에 십이지인연이 공한데

하물며 인을 만드는 자아와 과를 받는 자가 있겠는가.

如經言。菩薩 觀十二因緣 如虛空不可盡。此之謂也。已說況破。

경문에서

“보살은 십이인연이 마치 허공과 같아서 끝이 없다고 관찰한다.”³⁹⁾고 말한 것은

바로 이를 두고 한 말이다. 황치에 대한 설명은 이상으로 마친다

이상 『금강삼매경론』 金剛三昧經論卷上(ABC, H0017 v1, p.613b01-b06)해석

5. 금강삼매경론의 내용과 분석

전술한 바와 같이, 금강삼매경론은 원효사상의 정수를 집약한 저작으로, 일심(一心)을 중심으로 수행, 인식과 언어를 통합적으로 전개하는 메타적 철학 구조를 지닌다. 이 논서는 단순한 경전 주석을 넘어, 대승불교의 핵심 문제인 진여와 생멸, 미혹과 깨달음, 언어와 진리와같이 대립하는 항들을 하나의 원리로 통합하려는 철학적 해석을 전개한다. 특히 이러한 사유는 분별과 개념에 집착하는 인식 구조를 금강삼매를 통해 해체하고, 일심을 근거로 모든 대립을 화쟁적으로 재구성함으로써 수행·인식·존재의 비이원성을 드러내는 체계로 이해될 수 있다.

『금강삼매경론』의 출발점은 일심이다. 여기서 일심은 단순한 심리적 주체가 아니라, 모든 교설과 대립을 성립하게 하는 동시에 그것을 초월하는 근원적 원리로 규정된다. (金剛三昧經論)에서 일심(一心)은 모든 현상 세계의 근원이자 본각(本覺)에 상응하는 마음의 핵심으로, 진여문(眞如門)과 생멸문(生滅門)을 포괄하는 중도(中道)의 주체이다. 『대승기신론』의 일심이문 체계를 계승하면서도, 진제와 속제, 무이중도를 통해 일심으로 귀의하는 수행과 화쟁(和諍) 논리를 강조한다.

39) 『大般若波羅蜜多經』 권348(T6, 787b). “선현이여, 반드시 알아야 한다. 모든 보살마하살이 보리좌에 앉아서 십이인연을 사실 그대로 관찰하면 허공처럼 끝이 없기 때문이다.(善現當知。諸菩薩摩訶薩。處菩提座。如實觀察十二緣起。猶如虛空不可盡故。)”

원효의 일심은 부처와 중생, 중관과 유식, 여래장과 아뢰야식 등 상이한 교학적 요소들이 만나는 ‘공간’으로 파악된다. 즉 일심은 다양한 교설이 대립적으로 존재하는 장이 아니라, 그것들이 일미적으로 회통되는 지평이며, 깨달음 또한 이러한 구조 속에서 전개되는 과정으로 이해된다⁴⁰⁾. 이 해석은 일심을 단일한 실체가 아니라 관계적·구조적 장으로 파악한다는 점에서 중요한 의의를 지닌다.

일심의 구조는 『대승기신론』의 체·상·용 구조와도 상응한다. 원효의 금강삼매경론에서 중심적으로 제시되는 일심(一心)의 구조는, 대승기신론의 체(體)·상(相)·용(用) 삼분 구조와 해석학적 차원에서 상응하는 것으로 이해될 수 있다. 『대승기신론』이 “依一心有二門”이라 하여 일심을 진여문과 생멸문으로 전개하고, 진여를 법계의 근원적 체로, 생멸을 그에 의거하여 전개되는 작용으로 설명하는 데 비해, 원효 또한 『금강삼매경론』에서 일심을 모든 교설과 현상을 포섭하는 근원으로 설정하고, 진여와 생멸, 공과 유식, 번뇌와 깨달음 등 상이한 차원들을 하나의 구조 속에서 통합적으로 파악한다. 이러한 점에서 진여는 분별 이전의 근원적 실상으로서 체(體)에, 생멸은 분별과 인식 작용을 통해 전개되는 현실적 과정으로서 용(用)에 각각 대응될 수 있으며, 이 둘이 상호 대립하지 않고 하나의 일심 안에서 회통된다는 점에서 상(相)은 매개적 의미를 함의한다. 물론 원효가 체·상·용이라는 개념들을 명시적으로 채택하고 있는 것은 아니지만, 일심이 단일한 본체에 머무르지 않고 다양한 현상적 전개를 포괄하는 통합 원리로 기능한다는 점에서, 『대승기신론』의 삼분 구조와 구조적 평행성을 지닌다고 평가할 수 있다.

『금강삼매경론』에서 수행은 재인식의 구조로 이해된다.

본각과 시각이 “둘이 아닌 하나의 깨달음”으로 귀결된다고 보며, 깨달음을 새로운 획득이 아니라 이미 주어진 것을 드러내는 과정으로 해석한다.⁴¹⁾ 이때 시각은 본각을 확인하는 과정이며, 미혹과 깨달음의 구분 역시 불이의 관계 속에서 재해석된다. 또한 일미관행은 중관의 이제와 유식의 삼성을 하나의 과정 속에서 통섭하는 수행으로 이해되는데, 이는 차이를 제거하는 것이 아니라 차이를 유지한 채 통일하는 작용을 보여준다. 이러한 점에서 수행은 단순한 인식의 축적이 아니라, 분별을 해체하고 일심을 드러내는 재인식의 과정으로 규정된다.

『금강삼매경론』은 존재론·인식론·수행론을 통합적으로 제시한다. 존재론적으로는 일심을 근거로 진여와 생멸의 비이원적 구조를 밝히며, 인식론적으로는 인식을 새로운 획득이 아닌 재인식의 과정으로 이해한다. 또한 언어와 개념은 세계를 드러내는 동시에 그것을 고정하는 이중적 성격을 지니며, 수행은 이러한 분별을 단순히 부정하는

40) 고영섭, 『분황원효 불교사상사』 운주사 (2024), pp 30-66

41) 고영섭, 「분황 원효 『금강삼매경론』의 주요 내용과 특징」, 『불교철학』 7 (2020), pp.119-185

것이 아니라 그것을 통과하여 일심의 통일성을 체득하는 과정으로 제시된다.

요약하면, 『금강삼매경론』은 일심(一心)을 중심으로 존재와 인식의 전개를 설명하며, 이러한 구조는 동아시아 불교철학에서 말하는 체·상·용의 틀 속에서 이해될 수 있다. 비록 체·상·용이 논서 안에서 명시적으로 체계화되어 제시되지는 않지만, 일심이 본체와 현상, 그리고 그 작용으로 전개되는 방식은 체·상·용적 관계를 함의하는 것으로 해석할 수가 있다. 또한 수행은 새로운 실재를 획득하는 과정이라기보다, 이미 갖추어져 있는 본래의 깨달음을 재인식하는 과정으로 이해되며, 이러한 점에서 『금강삼매경론』은 비이원적 철학 체계를 제시한다. 이 과정에서 불이(不二)의 원리는 존재와 현상, 미혹과 깨달음, 수행과 구제 사이의 대립을 해체하고 통합적으로 이해하게 하는 근거로 작용한다. 따라서 이 논서는 존재와 인식, 수행과 깨달음을 하나의 원리 아래 통합함으로써 대승불교 사상의 중요한 철학적 전환을 보여주며, 동아시아 불교철학에서 핵심적인 이론적 전환점을 형성한 저작으로 평가될 수 있다.

6. 분항 원효 금강삼매경론의 특징과 영향

금강삼매경론은 대승불교의 주요 개념들을 재구성하고 그것들 간의 관계를 비이원적으로 해명하려는 철학적 시도를 담고 있다. 이러한 사상적 특징을 분석하고, 그것이 동아시아 대승불교에 미친 영향을 검토한다.

1. 『금강삼매경론』의 사상적 특징⁴²⁾

첫째, 『금강삼매경론』은 반야 중관의 이제설과 유가 유식의 삼성설을 대립적으로 이해하지 않고, 이를 “일미(一味)”의 관점에서 통섭하려 한다는 점에서 고도의 **교학적 통합을 보여준다**. 공(空)과 식(識)은 서로 배타적인 원리가 아니라, 동일한 실재를 서로 다른 측면에서 드러내는 것으로 이해되며, 이로써 상이한 교학은 궁극적으로 하나의 진리 구조 안에서 회통된다. 이러한 통섭은 단순한 절충이 아니라, 서로 다른 교설의 차이를 제거하기보다 그것들을 보다 포괄적인 구조 속에서 재해석하려는 적극적 해석의 결과라는 점에서 중요한 의의를 지닌다.

둘째, 이러한 통합의 기반에는 **일심(一心)을 중심으로 한 구조가 자리하고 있다**. 일심은 고정된 실체 개념이라기보다, 진여와 생멸, 깨달음과 번뇌, 공과 유식 등 서로 대립하는 차원들을 포괄하는 근원적 원리로 기능한다. 다시 말해, 일심은 모든 교설이 분화되기 이전의 근원일 뿐만 아니라, 서로 다른 교학들이 다시 만나는 통합의 장이기도 하다. 이러한 점에서 『금강삼매경론』의 일심은 단순한 **존재론적 기초를 넘어**,

42) 같은 책 pp.119-185.

다양성을 포섭하는 메타적 구조로 이해될 수 있다. 또한 비록 논서 안에서 체·상·용이 명시적으로 체계화되어 제시되지는 않지만, 일심이 본체와 현상, 그리고 그 작용으로 전개되는 방식은 동아시아 불교철학에서 말하는 체·상·용의 관계 속에서 해석될 수 있다.

셋째, 수행론의 차원에서 『금강삼매경론』은 본각(本覺)과 시각(始覺)의 관계를 새롭게 해석한다. 원효는 시각을 본각과 구별되는 별도의 깨달음으로 보지 않고, 궁극적으로 “둘이 아닌 하나의 깨달음”으로 귀결된다고 이해한다. 이는 깨달음을 새로운 상태의 획득으로 이해하는 관점을 넘어, 이미 주어진 본래의 깨달음이 드러나는 과정으로 재정의하는 것이다. 따라서 수행은 외부로부터 새로운 진리를 얻는 과정이 아니라, 망념에 의해 가려진 본래의 깨달음을 다시 확인하는 재인식의 과정으로 이해된다. 이러한 관점은 깨달음과 미혹을 단절적으로 구분하지 않고, 동일한 기반 위에서의 인식 전환으로 파악한다는 점에서 중요한 철학적 전환을 보여준다.

넷째, 이러한 수행 이해는 ‘일미관행(一味觀行)’이라는 개념에서 실천적으로 구체화된다. 일미관행은 다양한 차별적 현상들이 궁극적으로 하나의 맛으로 귀결됨을 관조하는 수행을 의미하며, 이는 교학적 통합이 실천의 차원에서 구현된 형태라고 할 수 있다. 다시 말해, 이 수행은 특정 교설이나 관점에 집착하는 것이 아니라, 모든 차별이 동일한 근원에서 비롯된 것임을 체득하는 데 목적이 있다. 이로써 『금강삼매경론』은 단순한 이론적 종합을 넘어, 교학적 다양성을 실천적으로 통합하려는 수행 체계를 제시한다고 평가할 수 있다.

요컨대, 『금강삼매경론』은 공과 유식의 통합, 일심 중심의 구조, 본각과 시각의 불이적 이해, 그리고 일미관행이라는 수행론을 통해 대립과 분별을 넘어서는 통합적 불교사유의 전형을 제시한다. 이러한 점에서 이 논서는 단순한 주석서를 넘어, 화쟁적 사유를 이론적·실천적으로 체계화한 대표적 저술로 자리매김한다고 볼 수 있다.

2. 대승불교에 미친 영향⁴³⁾

원효의 『금강삼매경론』은 일심을 중심으로 진여와 생멸, 공과 유식의 대립을 통합적으로 재해석함으로써 대승불교 사상의 이론적 지평을 확장하였다. 특히 서로 다른 교학적 입장들을 배타적으로 대립시키지 않고 하나의 원리 속에서 회통하려는 화쟁적 사유는, 이후 동아시아 불교에서 다양한 교학 간의 갈등을 조정하고 재해석하는 중요한 방법론으로 기능하였다. 이는 대승불교 내부의 사상적 분화를 단순히 제거하기보다, 보다 포괄적인 구조 속에서 이해할 수 있는 철학적 기반을 제공하였다는 점에서 중요한 의미를 지닌다.

43) 고영섭, 「분황 원효 『금강삼매경론』의 주요 내용과 특징」, 『불교철학』 7, 2020, 결론 pp.180-185.참조.

또한 『금강삼매경론』은 본각과 시각의 관계를 통해 깨달음을 재인식의 과정으로 이 해함으로써 수행과 인식에 대한 새로운 관점을 제시하였다. 이에 따라 수행은 단순한 단계적 축적이 아니라, 이미 주어진 깨달음을 드러내는 과정으로 재정의된다. 특히 금강삼매와 일미관행은 분별을 해체하면서도 그것을 하나의 구조 속에서 통합적으로 체득하는 수행 모델을 제시하며, 이러한 관점은 선불교를 비롯한 동아시아 수행 전통과 접맥될 수 있는 중요한 사상적 기반을 제공하였다.

나아가 『금강삼매경론』은 존재론·인식론·수행론을 통합하는 사유 구조를 통해 대승불교 철학의 체계화를 촉진하였다. 이 과정에서 불이(不二)의 원리는 단순한 교리적 명제를 넘어, 사유와 수행을 동시에 관통하는 작용 원리로 이해되었다. 이러한 관점은 이후 화엄사상과 선불교의 비이원적 사유 전개와도 구조적 친연성을 보여준다.

요컨대, 『금강삼매경론』은 교학적 대립을 재해석하고 통합하는 이론적 틀을 제시하고, 수행과 인식의 구조를 새롭게 이해하며, 불교 철학의 체계화를 촉진함으로써 동아시아 대승불교 전개 과정에서 사상적 통합과 전환을 이끈 중요한 이론적 기반으로 평가될 수 있다.

(끝)