

『金剛三昧經論』, 613b~616b

불교학과 박사 4학기
2024126990
이 주 만

1. 세계 철학사에서 원효의 위치

7세기 신라에서 활동했던 원효(元曉)는 오랫동안 한국 불교사와 동아시아 불교학의 범주 안에서 주로 논의되어 왔다. 그의 이름은 한국인들에게는 비교적 친숙하지만, 세계 철학사의 주류 서술에서는 여전히 충분한 평가를 받지 못하고 있다.¹⁾ 그러나 원효의 사상을 면밀히 검토해 보면, 그는 단순한 종교 사상가나 불교 교학자에 머무르는 인물이 아니라 인간 인식의 한계, 진리의 다면성, 존재의 통일성, 그리고 사회적 갈등의 극복이라는 인류 보편의 철학적 문제를 독창적으로 탐구한 세계적 사상가였다. 오늘날 세계 철학사가 그리스 철학과 근대 유럽 철학을 중심으로 서술되어 온 관행에서 벗어나 보다 보편적이고 다원적인 지적 전통을 포괄하려 한다면, 원효는 마땅히 세계 철학사의 중심 무대에 다시 소환되어야 할 사상가이다.

원효가 활동하던 시대는 동아시아 불교사에서 매우 격동적인 시기였다. 불교는 이미 중국과 한반도에 정착하였으나, 인도로부터 전래된 수많은 경전과 논서들은 서로 다른 교리 체계를 담고 있었고, 이를 해석하는 여러 학파들 사이에는 첨예한 대립이 존재하였다.²⁾ 공(空)을 강조하는 중관학과 의식의 작용을 중심으로 세계를 설명하는 유식학은 서로 다른 철학적 전제를 가지고 있었으며,³⁾ 여래장 사상과 열반 사상 역시 인간과 세계의 본성을 바라보는 독자적 관점을 제시하였다. 각 학파는 자신들의 입장이야말로 붓다의 진정한 가르침이라고 주장하며 상대방을 비판하였고, 이러한 종파적 대립은 사상적 풍요로움을 가져오기도 했지만 동시에 심각한 분열과 혼란을 야기하였다.

원효의 위대함은 바로 이러한 혼란의 한복판에서 드러난다.⁴⁾ 그는 특정 학파의 입장만을 절대

1) 정우현, 「원효 一心 철학에서 阿梨耶識과 如來藏의 통합」, 『불교철학』 18, 2026, 143쪽. 원효의 일심 철학은 한국 불교 사상의 정점일 뿐만 아니라, 동아시아 불교 교학의 핵심 텍스트로서 세계적으로 평가받을 가치가 충분하다.

2) 김현구, 「원효의 공성과 중도관에 대한 인도 중관학파적 리뷰」, 『불교철학』 1, 2016, 5쪽. 당시 인도 불교의 양대 산맥인 중관학파의 공(空)과 유식학파의 가유(有) 설 사이의 대립은 동아시아 불교사에서 핵심적인 과제였다.

3) 고영섭, 「분향 원효 『금강삼매경론』의 주요 내용과 특징」, 『불교철학』 7, 2020, 119쪽. 원효는 반야 중관(空性)의 이제설과 유가 유식(假有)의 삼성설을 '일미(一味)'라는 개념으로 통섭하고자 하였다.

4) 박태원, 「원효 화쟁사상의 보편 원리」, 『철학논총』, 2004. 원효는 특정 학파의 입장을 절대화하지 않고, 각 사상이 형성된 맥락과 조건을 분석하여 통합적 이해를 추구했다.

화하는 교조주의를 거부하였다. 동시에 모든 주장이 동등하게 옳다고 주장하는 무차별적 상대주의에도 머물지 않았다. 원효가 주목한 것은 각 사상이 형성된 맥락과 조건이었다. 어떤 학설이든 그것은 특정한 관점에서 진리의 한 측면을 포착하고 있으며, 따라서 그 자체로 일정한 타당성을 가진다고 보았다. 그러나 그 관점이 자신만을 절대적 진리라고 주장하는 순간 오류가 발생한다. 원효는 바로 이 지점에서 철학적 혁신을 이룩하였다. 진리는 하나이지만 인간은 그것을 다양한 관점과 언어를 통해 부분적으로만 인식할 수 있다는 것이다.

이러한 관점은 현대 철학의 여러 흐름과도 놀라운 친연성을 보여준다. 서양 철학은 오랫동안 절대적 진리의 탐구를 중심 과제로 삼아 왔다. 플라톤은 감각 세계를 초월하는 이데아의 세계를 상정하였고, 아리스토텔레스는 형식논리를 통해 존재의 본질을 체계적으로 분류하려 했다. 근대에 이르러 데카르트는 의심할 수 없는 확실성의 토대를 찾고자 했으며, 칸트는 인간 인식의 선형적 조건을 분석하여 진리의 보편적 근거를 마련하려 하였다.

반면 원효는 인간 인식의 다원성과 관점의 상호의존성을 더욱 강조하였다. 이는 훗날 가다머의 해석학이 주장한 “모든 이해는 역사적 지평 속에서 이루어진다”는 통찰과도 통하는 측면이 있다. 또한 현대 언어철학이 보여준 언어적 맥락성이나, 토머스 쿤이 과학혁명의 구조에서 논의한 패러다임의 상대성, 나아가 후기 구조주의가 제기한 단일한 의미 체계에 대한 비판과도 일정한 공명 관계를 형성한다. 물론 원효를 현대 철학자의 선구자로 단순 환원할 수는 없지만, 그가 이미 7세기에 진리의 다면성과 해석의 조건성을 깊이 사유했다는 사실은 분명 주목할 만하다.

원효 철학의 중심에는 ‘일심(一心)’이라는 개념이 자리한다.⁵⁾ 일심은 단순한 개인의 심리 상태가 아니다. 그것은 존재와 세계 전체를 가능하게 하는 궁극적 근원이며,⁶⁾ 모든 현상과 차별이 발생하는 토대이다. 원효에 따르면 우리가 현실 속에서 경험하는 수많은 대립과 갈등은 궁극적인 차원에서 보면 동일한 근원으로부터 나타난 다양한 모습들이다. 마치 넓은 바다 위에서 서로 다른 파도가 끊임없이 일어나고 사라지지만 그 본질은 모두 하나의 바다인 것과 같다.

이러한 사유는 존재의 통일성과 다양성을 동시에 설명하려는 세계 철학사의 여러 시도와 비교될 수 있다. 스피노자는 신과 자연을 동일한 실체로 이해함으로써 세계의 통일성을 설명하고자 하였다. 헤겔은 절대정신이 역사 속에서 자기 자신을 전개하는 과정으로 세계를 이해하였다. 노장사상에서는 만물이 도(道)로부터 나와 다시 도로 돌아간다고 보았으며, 인도 베단타 철학에서는 개별적 자아와 우주의 궁극적 실재인 브라만의 일치를 강조하였다. 원효의 일심 역시 이러한 거대한 형이상학적 전통들과 나란히 놓고 논의될 수 있을 만큼 깊고 포괄적인 철학 체계를 형성한다.

그러나 원효 사상의 진정한 독창성은 단순히 존재론적 통일성을 주장하는 데 그치지 않는다. 그는 존재의 통일성을 사회적 실천의 원리로 전환하였다. 그 대표적 개념이 바로 ‘화쟁(和靜)’

5) 최유진, 『『금강삼매경론』에 나타난 원효의 일심』, 『인문논총』 11, 1998, 135쪽. 원효는 일심의 근원에서 모든 것을 파악하려 하였고, 불교의 최종 목적인 깨달음의 원천으로 돌아가는 것도 ‘일심지원(一心之源)’으로 표현했다.

6) 정우현, 앞의 논문, 154쪽. 원효에게 일심은 정적 실체가 아니라, 진여문(眞如門)과 생멸문(生滅門)이라는 두 문이 열리고 닫히는 역동적 원리이다.

이다.⁷⁾ 화쟁은 흔히 화해나 절충 정도로 이해되지만, 실제로는 훨씬 정교한 철학적 방법론이다. 원효는 먼저 서로 대립하는 입장이 왜 등장했는지를 분석한다. 각 입장은 특정한 조건 속에서 나름의 정당성을 지닌다. 따라서 상대방을 단순히 부정하거나 제거할 수 없다. 그러나 동시에 그 입장이 진리 전체를 대표한다고 주장할 수도 없다. 화쟁은 각 입장의 정당성을 인정하면서도 그것이 가진 한계를 드러내고,⁸⁾ 더 높은 차원의 통합적 이해를 추구하는 과정이다.

이 점에서 화쟁은 단순한 타협주의와 본질적으로 다르다. 타협은 종종 갈등을 임시적으로 봉합하는 수준에 머물지만, 화쟁은 갈등의 근본 원인을 이해하고 그것을 창조적으로 전환하려는 철학적 노력이다. 헤겔의 변증법과 비교하면 일정한 유사성을 발견할 수도 있다. 그러나 헤겔의 변증법이 대립을 종합의 단계로 지양하는 역사적 운동을 강조한다면, 원효의 화쟁은 각 입장의 고유성을 보존하면서도 상호 이해와 공존을 가능하게 한다는 점에서 더욱 관계적이고 다원주의적인 특징을 보여준다.

원효는 이러한 철학을 자신의 삶 속에서 직접 실천하였다. 그는 당시 불교계가 지니고 있던 권위주의적 경향을 비판적으로 넘어섰다. 승려라는 신분과 제도적 권위에 안주하지 않고 스스로 소성거사라 칭하며 민중 속으로 들어갔다.⁹⁾ 그는 노래와 춤을 통해 불교를 전파했고, 일반 백성들이 이해할 수 있는 언어로 진리를 설명하였다. 이는 단순한 포교 전략이 아니라 철학적 실천이었다. 진리는 특정 계층이나 전문가 집단만의 소유물이 아니라 모든 인간에게 열려 있어야 한다는 신념의 표현이었던 것이다.¹⁰⁾

이러한 점에서 원효는 지식의 민주화를 실천한 사상가라고도 평가할 수 있다. 서양의 계몽주의가 인간 이성의 보편성을 강조하며 지식의 독점을 비판했던 것처럼, 원효 역시 진리를 소수 수행자들의 독점물로 만들지 않았다. 그는 가장 평범한 사람들의 일상 속에서도 깨달음의 가능성을 발견하였다. 이는 인간의 존엄성과 평등을 강조하는 현대 인본주의와도 깊이 연결된다.

오늘날 세계는 전례 없는 수준의 갈등과 분열을 경험하고 있다. 정치적 양극화는 민주주의를 위협하고 있으며, 종교적 극단주의는 폭력과 전쟁의 원인이 되고 있다. 문화적 차이는 때로 혐오와 배제의 논리로 전환되고, 디지털 미디어 환경은 서로 다른 의견을 가진 집단들을 더욱 단절시키고 있다. 사람들은 자신의 입장만을 절대화하며 상대방을 적대시하는 경향을 보이고 있다.

이러한 시대에 원효의 화쟁 사상은 특별한 의미를 갖는다. 화쟁은 차이를 제거하려 하지 않는

7) 고영섭, 앞의 논문, 123쪽. 화쟁은 대립하는 사상들을 ‘무이중도(無二中道)’ 혹은 ‘중도일미(中道一味)’의 관점에서 조화시키는 원효만의 독창적 논리이다.

8) 김현구, 앞의 논문, 20쪽. 원효는 부정적 반성(공성)조차 실체화하지 않는 도구적 성격을 강조하여, 공이라는 관념에 다시 집착하는 ‘악취공(惡取空)’을 방지한다.

9) 최유진, 앞의 논문, 140쪽. 원효는 파계한 뒤 스스로 거사라 칭하며 노래와 춤으로 불교를 전파했는데, 이는 깨달음을 일상적 삶과 분리하지 않는 실천적 태도의 반영이다.

10) 정우현, 앞의 논문, 144쪽. 모든 존재가 본래 깨달아 있다는 ‘본각(本覺)’ 사상은 인간 존엄성과 평등의 철학적 토대가 된다.

다. 오히려 차이를 인정하고 존중한다. 그러나 동시에 그 차이가 공동체를 파괴하는 적대적 분열로 나아가지 않도록 더 큰 차원의 공통 기반을 모색한다.¹¹⁾ 이는 오늘날 다문화 사회, 국제 정치, 종교 간 대화, 사회 통합 정책 등 다양한 영역에서 중요한 철학적 통찰을 제공할 수 있다.

더 나아가 원효의 사상은 현대 문명이 직면한 근본적 문제에 대해서도 새로운 시각을 제시한다. 기후 위기, 생태 파괴, 경제적 불평등, 기술 발전에 따른 인간성의 위기 등은 모두 인간과 자연, 개인과 공동체, 발전과 지속가능성을 서로 분리된 것으로 바라보는 사고방식과 관련되어 있다. 원효의 일심 사상은 이러한 분리와 대립을 넘어 모든 존재의 상호연관성과 근원적 통일성을 강조함으로써 새로운 윤리적 상상력을 가능하게 한다.

결국 원효는 단순히 한국 불교사의 위대한 승려가 아니다. 그는 인간 인식의 한계를 성찰하고, 진리의 다면성을 인정하며, 존재의 궁극적 통일성을 탐구하고, 사회적 갈등의 창조적 해결 방안을 모색한 세계적 철학자였다. 그의 사상은 특정 종교나 문화권에 한정되는 지역적 유산이 아니라 인류 전체가 공유할 수 있는 보편적 지적 자산이다.

세계 철학사는 이제 더 이상 그리스와 유럽만의 역사가 되어서는 안 된다. 인도, 중국, 이슬람 세계, 아프리카, 그리고 한국을 포함한 다양한 문명권의 사상적 성취가 동등한 지평에서 재조명되어야 한다. 그러한 새로운 세계 철학사의 지도 위에서 원효는 결코 주변부에 머물 인물이 아니다. 그는 인간이 직면한 가장 근본적인 질문들에 대해 독창적이고도 깊이 있는 답변을 제시한 사상사적 거인이며, 다양성과 통합이라는 현대 문명의 핵심 과제를 가장 선구적으로 사유한 철학자 가운데 한 사람이다. 따라서 원효에 대한 재평가는 단지 한국 사상사의 복권이 아니라, 인류 보편 철학의 지평을 확장하는 작업이 되어야 할 것이다.

2. 동아시아 사상사에서 원효의 위치

동아시아 사상사의 장대하고 역동적인 전개 과정에서 원효(元曉)라는 인물은 단순히 신라라는 일국의 국경 안에서 기억되는 고승이나 한국 불교의 독자적 기틀을 다진 종조적 인물이라는 협소한 틀에 결코 가둘 수 없다. 그는 인도에서 발원하여 서역을 거치고 중국을 경유하며 동아시아 문화권 전체로 전파·정착되던 불교라는 거대한 사상적 조류 속에서, 당대 가장 독창적이면서도 포괄적인 사유 체계를 구축한 탁월한 철학자 중 한 사람이자 동아시아 불교철학의 질적 성숙과 대단원의 완성을 이끈 핵심적 마스터마인드¹²⁾로 평가받는다. 실제로 원효는 당대까지 전래된 방대한 양의 불교 경전과 복잡다단하게 얽혀 있던 여러 교학 체계를 단순히 수용하거나 요약하는 수준을 넘어, 이를 유기적이고 종합적으로 재해석함으로써 인류 사상사에 새로운 지평을 열어젖혔다.

11) 고영섭, 앞의 논문, 135쪽. 원효의 수행 지향점인 ‘귀일심원 요익중생(歸一心源 饒益衆生)’은 개인의 내적 평화가 사회적 자비로 직결됨을 의미한다.

12) 정우현, 앞의 논문, 143쪽. 원효의 일심 철학은 한국 불교 사상의 정점이며, 동아시아 전역에서 그의 저술은 필수 연구 대상으로 간주된다.

그의 사유는 엄밀한 논리성과 형이상학적 깊이를 갖춘 불교의 정밀한 철학적 문제에만 머무르지 않고, 구체적인 현실 세계 속 인간 존재의 고뇌와 사회적 실천의 문제까지 막힘없이 아우르는 거대한 통합적 체계를 지향하였다. 이러한 점에서 원효는 중국 불교의 전성기를 개척한 천태종의 지의(智顛)나 화엄종의 법장(法藏)과 당당히 어깨를 나란히 하며 동아시아 대승불교의 최고 정점을 이룩한 철학자로 일컬어지며, 한중일을 관통하는 동아시아 전체 사상사 속에서 그 누구와도 대체 불가능한 독자적이고도 확고한 위치를 차지하고 있다.

이처럼 거대한 원효 사상의 입체적 면모와 동아시아 사상사적 위상을 깊이 있게 이해하기 위해서는, 먼저 인도 불교가 중국을 비롯한 동아시아 지역에 수용되고 변모해 간 역사적 배경과 그 안에서 누적된 사상적 과제들을 면밀히 살펴볼 필요가 있다. 불교는 기원후 1세기경 비단길을 통해 중국 대륙에 처음으로 전래된 이래, 수백 년이라는 오랜 세월 동안 수많은 구법승과 역경가들의 헌신적인 번역 작업과 치열한 주석 및 해석 과정을 거치며 중국 특유의 사유 방식과 문화적 환경 속에 서서히 뿌리를 내렸다.

그러나 인도라는 이질적인 풍토에서 오랜 기간에 걸쳐 형성된 불교가 한꺼번에 쏟아져 들어오다 보니, 중국에 전래된 불교는 결코 단일하거나 일관된 하나의 교리 체계가 아니었다.¹³⁾ 수많은 경전과 논서들이 각기 다른 시대와 서로 다른 지역에서 단편적이고 산발적으로 번역되었고, 그 결과 텍스트 내부에는 언뜻 보기에 서로 모순되거나 정면으로 충돌하는 상이한 철학적 관점들이 복잡하게 공존하고 있었다. 존재의 실제 없음을 논하며 모든 집착을 타파하려는 공(空) 사상 중심의 중관학파(中觀學派)와, 인간의 인식 구조와 마음의 미세한 작용을 현미경적으로 분석하는 유식학파(唯識學派), 모든 중생에게 본래부터 깨달음의 씨앗이 내재해 있다는 불성을 강조하는 여래장사상(如來藏思想), 그리고 이 지난한 이론적 탐구를 넘어 오직 지극한 수행과 일념의 신앙을 통해 구원을 얻고자 하는 정토사상(淨土思想) 등이 저마다의 경전적 권위를 내세우며 서로 다른 목소리를 내고 있었다.

이러한 다양성은 한편으로는 불교 사상이 가진 무궁무진한 스펙트럼과 풍부함을 증명하는 것이었지만, 다른 한편으로는 각 학파와 교단 사이의 끝없는 반목과 소모적인 교리 논쟁, 그리고 사상적 대립을 초래하는 극심한 혼란의 원인이 되기도 했다.

중국 불교의 여러 사상가들과 신생 종파들은 이렇듯 겉으로 드러난 경전 간의 불일치와 교리적 혼란이라는 철학적 난제를 해결하기 위해, 이른바 교판(敎判), 즉 교상판석(敎相判釋) 체계를 고안하고 발전시켰다.¹⁴⁾ 교판이란 석가모니 부처가 평생 동안 설한 방대한 경전들을 교설의 시기, 형식, 깊이에 따라 체계적으로 분류하고 등급을 매김으로써, 각 경전이 지닌 궁극적인 위상과 숨겨진 의미를 일목요연하게 설명하려는 거대한 주석학적 시도였다.

예컨대 천태종을 개창한 수나라의 지의는 『법화경(法華經)』을 모든 가르침의 귀결점으로 삼아 오시팔교(五時八敎)의 정치한 교학 체계를 정립하였고, 당나라 화엄종의 법장은 『화엄경(華嚴

13) 고영섭, 앞의 논문, 107쪽. 인도에서 넘어온 방대한 경전들은 구역(舊譯)과 신역(新譯)의 차이, 교종과 선종의 갈등 등 다양한 사상적 과제를 안고 있었다.

14) 고영섭, 앞의 논문, 119쪽(각주 14). 중국 불교에서는 지의의 오시팔교, 법장의 오교십종 등 경전을 등급 매기는 교판이 성행했으나, 원효는 이를 넘어서는 화쟁을 시도했다.

經)』을 부처가 깨달은 진리 그 자체를 직접 드러낸 최고의 경전으로 위치시키는 오교십종(五教十宗)의 교판을 완성하였다. 그러나 이러한 교판 체계들은 당대 중국 불교가 이룩한 위대한 철학적 성취이자 찬란한 학문적 금자탑이었음에도 불구하고, 필연적인 한계를 내포하고 있었다. 즉, 자신들이 종파적 근거로 삼는 특정 경전과 특정 관점만을 절대적인 최고 위치에 놓고, 그 외의 다른 학설이나 경전들은 본질적이지 않거나 미완성된 단계의 가르침으로 격하시켜 종속적으로만 이해하려 했던 것이다. 이는 결국 또 다른 형태의 종파적 독단주의를 낳았고, 불교 전체의 유기적인 통합을 달성하기보다는 학파 간의 사상적 경계를 더욱 공고히 만드는 부작용을 낳기도 했다.

바로 이러한 사상적 분열과 교리적 대립이 최고조에 달했던 7세기 동아시아의 시대적 상황 속에서, 한반도의 신라 땅에서 혜성처럼 등장하여 불교 철학의 패러다임을 통째로 바꾼 인물이 바로 원효였다.¹⁵⁾ 그는 중국의 사상가들처럼 어느 특정 종파의 좁은 울타리나 편협한 입장에 결코 안주하지 않았으며, 전래된 불교 전체를 하나의 거대하고 유기적인 생명체와 같은 체계로 이해하고자 원대한 사유를 펼쳤다. 원효는 방대한 대승 경전과 논서들을 샅샅이 섭렵하고 깊이 연구하는 과정에서, 표면적으로 격렬하게 대립하는 것처럼 보이는 제반 학설들이 실제로는 부처가 도달한 궁극적인 동일 진리를 받아들이는 자의 근기와 상황에 따라 다양하게 변주하여 표현한 것에 불과하다는 본질적 사실에 주목하였다.

그는 결코 어느 한쪽의 학설만이 절대적으로 옳고 다른 쪽의 주장은 사장이어야 할 오류라고 보지 않았다. 대신 각각의 주장들이 성립할 수 있었던 독자적인 논리 구조와 역사적·텍스트적 맥락을 철저히 해체하고 분석함으로써, 서로 양립 불가능해 보이던 극단적인 입장들 사이에 엄연히 존재하는 깊은 공통의 기반과 소통의 통로를 찾아내고자 고투하였다. 이러한 치열한 사색과 철학적 결단이 집약되어 나타난 그의 핵심 사상이 바로 동아시아 철학의 보배라 일컬어지는 화쟁(和諍) 사상이다.

원효가 주창한 화쟁은 단순히 현실적인 갈등을 대충 덮어두거나 기계적으로 절충하여 중간 지점의 타협안을 만들어내는 수준의 안이한 사상이 결코 아니다. 그것은 서로 다른 모순된 입장이 역사적·철학적으로 왜 등장할 수밖에 없었는지를 상대방의 관점에서 깊이 이해하고, 각 입장이 붙잡고 있는 파편화된 부분적 진실들을 온전히 인정하면서도, 궁극적으로는 그 모순과 대립을 넘어서는 보다 높은 차원의 절대적 진리 속에서 하나로 융합하고 통섭해 내는 고도의 철학적 방법론이다.¹⁶⁾ 이러한 고차원적 사유 방식은 한중일 사상사 전체를 통틀어 보아도 유례를 찾기 힘들 정도로 매우 독창적이고 선구적인 성격을 지닌다. 중국 불교의 여러 종파들이 자신들의 특정 교학 체계와 경전을 절대화하는 획일화된 방식으로 통일성을 추구했다면, 원효는 각 학설이 가진 차이와 개성 그 자체를 고스란히 인정하면서도, 그 다양한 차이들이 궁극적으로는 단 하나의 거대한 바다, 즉 일미(一味)의 진리를 향해 흘러가고 있음을¹⁷⁾ 논리적으로 정교하게 증명해 보였다. 따라서 화쟁 사상은 단순히 불교 내부의 텍스트를 해석하는 지엽

15) 고영섭, 앞의 논문, 120쪽. 원효는 어느 한쪽의 학설에 안주하지 않고, 중관의 이제설과 유식의 삼성설이 접목되는 결정적 텍스트로서 『금강삼매경』을 파악했다.

16) 김현구, 앞의 논문, 5쪽. 원효는 중관의 공성과 유식의 가유 설 사이의 대립을 ‘일미’의 관점에서 통합하려는 화쟁적 시도를 감행했다.

17) 고영섭, 앞의 논문, 123쪽. ‘일미’는 시각(始覺)과 본각(本覺)이 평등한 한 맛이라는 ‘일각미(一覺味)’의 의미를 담고 있다.

적인 주석학적 방법론에 머무는 것이 아니라, 서로 다른 사상과 이념, 관점과 가치가 복잡하게 얽혀 대립하는 세계를 평화롭게 이해하고 조화시킬 수 있는 보편적이고 세계시민적인 사유 방식으로까지 확장되어 평가될 수 있는 것이다.

원효 철학의 세계사적 위상을 더욱 눈부시게 높여주는 대목은 그가 과거의 이론들을 보기 좋게 버무려놓은 단순한 정리가나 종합가에 그치지 않고, 완전히 새로운 패러다임을 창출한 창조적 사상가였다는 점에 있다. 흔히 종합이라고 하면 기존에 존재하는 이론들을 계통별로 분류하고 편집하는 수동적인 텍스트 정리 작업을 떠올리기 쉽지만, 원효가 보여준 사상적 융합의 궤적은 그러한 차원과 는 궤를 완전히 달리한다. 그는 인도와 중국에서 넘어온 기존의 방대한 교학 체계와 논리적 모순들을 뼈를 깎는 비판적 태도로 검토하였으며, 이를 완전히 소화해 낸 바탕 위에서 자신만의 독창적인 개념적 틀과 철학적 체계를 당당히 제시하였다.

그 정점에 있는 것이 바로 일심(一心) 사상이다.¹⁸⁾ 원효에게 있어 일심은 현상 세계의 모든 존재와 온갖 변화 가능성을 내재하면서도 이를 초월해 있는 근원적이고 절대적인 차원의 마음을 뜻한다. 그는 인간의 주관적 마음과 객관적인 세계의 구조를 결코 별개로 분리된 타자로 보지 않았으며, 우주에 존재하는 다양하고 복잡한 삼라만상의 현상들이 궁극적으로는 이 하나의 거대하고 순수한 마음에서 비롯되고 소통된다고 이해하였다. 이러한 일심 사상은 여래장사상의 포용성과 유식사상의 정밀한 심리 분석, 그리고 중관사상의 철저한 부정 정신을 창조적으로 결합하고 재해석해 낸 위대한 결정체이며, 동아시아 불교철학이 도달할 수 있었던 가장 심오하고 정교한 형이상학적 성취¹⁹⁾ 가운데 하나로 손꼽힌다.

특히 원효가 남긴 수많은 저작 중에서도 『대승기신론소(大승起信論疏)』와 『금강삼매경론(金剛三昧經論)』은 그의 철학적 사유가 도달한 화려한 정수를 가감 없이 보여주는 불후의 명저들이다. 그는 이 주석서들을 집필하면서 존재와 인식의 변증법적 관계, 깨달음의 본질인 시각(始覺)·본각(本覺)과 인간의 근원적 무명(無明)의 상관관계,²⁰⁾ 그리고 절대적 진리와 모순 가득한 현실 세계가 어떻게 격리되지 않고 소통할 수 있는지를 소름 끼치도록 정교하고 치밀하게 분석하였다. 그의 서술과 논증은 단순히 종교적인 맹신이나 신비주의적 체험의 차원을 아득히 뛰어넘어 철저하게 논리적이고 합리적인 철학적 사유의 최고조에 도달해 있으며, 우주적 실재의 탐구를 통해 결국 유한한 인간 존재가 어떻게 스스로의 인식적·도덕적 한계를 극복하고 절대적인 진리의 자유를 획득할 수 있는가²¹⁾를 눈물겹도록 집요하게 탐구한다. 이러한 원효의 깊은 문제의식은 훗날 동아시아 사상 전통에서 성리학이나 양명학, 혹은 선종 불교 등에서 반복적으로 변주되며 핵심 주제로 다루어지게 되는 '인간 인간 본성의 회복' 및 '현실과 이상 세계의 합일'이라는 보편적 사상적 화두와도 곧바로 맥이 닿아 있다.

18) 최유진, 앞의 논문, 141쪽. 원효는 경의 대의를 말할 때 '일심의 근원'이 모든 법의 핵심이며, 관의 대상인 법도 결국 일심이라고 정의했다.

19) 고영섭, 앞의 논문, 125쪽. 원효의 사상적 체계는 중만년 작인 『대승기신론소』와 『금강삼매경론』에서 일심과 본각의 상관성을 통해 완성된다.

20) 고영섭, 앞의 논문, 135쪽. 원효는 『기신론』의 이론적 순서(본각→불각→시각)와 달리, 실제 수행 시 체험하는 인식론적 순서인 '시각→본각→불각'을 중시했다.

21) 정우현, 앞의 논문, 155쪽. 원효는 아리야식 내부의 생멸과 불생불멸이 '비일비이(非一非異)'로 화합하는 구조를 통해 인간의 한계와 깨달음의 가능성을 동시에 확보했다.

원효 사유가 지닌 또 하나의 독보적인 광휘는 그가 고도의 철학적 이해와 구체적인 삶에서의 실천을 결코 둘로 나누지 않고 하나로 통일시켰다는 점(知行合一·解行一致)에 있다. 본래 동아시아 사상사에서 시대를 바꾼 위대한 거인들은 한결같이 상아탑 속의 박제된 지식을 거부하고 인간 구체적 삶의 근본적인 변화와 사회적 구원을 최종 목표로 삼았다. 공자가 인간 관계 속에서의 도덕적 수양과 대동 사회의 실천을 역설했고, 노자가 인위적인 가식을 벗어던진 자연과의 원초적 합일을 추구했으며, 후대 선종의 선사들이 땀나무 나르고 물 길는 일상생활 속에서의 직접적인 깨달음을 중시했던 것처럼, 원효 역시 고매한 철학적 담론이 삶의 구체적인 변화와 대중의 행복으로 이어지지 않는다면 그것은 죽은 지식에 불과하다고 보았다. 그는 부처의 깨달음이나 경전의 심오한 진리가 문자를 해독할 수 있는 특정한 귀족 족벌, 학승, 혹은 권위적인 수행자들만의 전유물이 되어서는 결코 안 된다고 확신하였다. 세상의 때가 묻은 척박한 현실을 살아가는 평범한 중생이라 할지라도 누구나 자신의 일상적 삶 속에서 진리의 마음을 발견할 수 있으며, 불교라는 종교와 사상은 굶주리고 고통받는 민중의 고단한 삶과 단 한 순간도 분리되어서는 안 된다고 강력하게 주장하였다.

이러한 그의 확고한 철학적 신념은 책 소공을 떠나 불꽃처럼 타올랐던 그의 역동적인 생애 자체에서도 고스란히 증명된다. 원효는 안락한 사찰과 국가의 비호를 받는 기존 승단 중심의 권위주의적 구조와 특권 의식을 과감히 벗어던지고, 남루한 옷을 입은 채 흙먼지 날리는 대중의 삶 한복판으로 직접 걸어 들어갔다. 그는 장터와 마을을 돌아다니며 민중들이 쉽게 이해할 수 있는 노래와 춤(무애가), 그리고 흥미진진한 설화와 비유 같은 지극히 대중적이고 친근한 방식을 활용하여 불교의 핵심 진리를 전파하였으며, 어렵고 난해한 교리들을 "나무아미타불"이라는 단 한 구절의 염불만으로도 일상생활 속에서 누구나 쉽게 실천할 수 있는 단순하면서도 깊이 있는 가르침으로 파격적인 재해석을 단행하였다. 이는 지배 계급의 이데올로기로 기능하던 당시 동아시아 종교사 및 사회사적 맥락에서 볼 때 가히 혁명적이고도 전무후무한 태도였다. 신라와 당나라의 수많은 고승들이 왕실의 비호 아래 정교한 교학 연구에만 몰두하거나 폐쇄적인 수행 공동체 중심의 활동에 안주했던 것과 달리, 원효는 가장 심오한 철학적 꼭대기에서 가장 낮은 곳의 민중들의 삶을 곧바로 연결하는 사상적 하화중생(下化衆生)을 온몸으로 실천해 냈던 것이다.

동아시아 사상사라는 거대한 지도 위에서 원효라는 좌표가 가지는 무게감을 논할 때 결코 간과할 수 없는 또 다른 결정적 특징은 바로 그의 국경을 넘어선 초국가적인 영향력이다. 비록 그는 한반도의 신라라는 한정된 공간에서 태어나 활동하며 당나라로의 유학마저 중도에 포기(해골물 일화로 유명한 깨달음)하였으나, 그가 홀로 골방에서 저술해 낸 수많은 문헌들은 당대 최고의 문화 선진국이었던 중국과 신생 불교국가였던 일본으로 널리 전파되어 그곳의 사상계를 뒤흔들었다. 특히 일본의 경우, 나라(奈良) 시대와 헤이안(平安) 시대를 거쳐 가마쿠라(鎌倉) 시대에 이르기까지 원효의 저작들은 지식인들과 승려들 사이에서 필독서로 간주되며 지속적으로 연구되었고, 일본 화엄종의 개창과 정토종, 법상종 등 주요 종파의 이론적 기틀을 다지고 발전시키는 데 막대한 영양분을 공급하였다²²⁾. 오죽하면 일본 불교학계에서는 옛날부터 지금까지 원효를 가리켜 '동아시아 불교 역사상 가장 위대한 천재 철학자'라 부르며 경외심을 표해 왔을 정도이다. 중국 불교계 역시 신라에서 건너온 서라벌의 지성 원효의 저술을 자신들

22) 고영섭, 앞의 논문, 120쪽. 원효의 저술은 일본 화엄종 개창뿐 아니라 정토종, 법상종 등 일본 불교의 기틀을 마련하는 데 지대한 영향을 미쳤다.

의 사상적 모순을 해결하는 가장 신뢰할 만한 최고의 참고 문헌이자 권위 있는 주석서로 격찬하며 활용하였으며, 현대에 이르러서도 그의 문헌들은 세계 불교학계에서 동아시아 대승불교의 정수를 이해하기 위한 절대적인 핵심 연구 대상으로 굳건히 자리 잡고 있다.

매우 흥미로운 사실은 원효라는 한 사상가의 궤적 속에 동아시아 사상 전통이 가진 고유한 특징들이 놀라울 정도로 완벽하게 동시 구현되어 있다는 점이다. 그는 인도의 원전들이 가진 웅대하고 정밀하며 치밀한 형이상학적 논리 구조를 완벽하게 계승하면서도, 모순된 것들을 커다란 틀 안에서 융합하고자 하는 중국 특유의 통섭적 문명 정신을 주체적으로 수용하였고,²³⁾ 여기에 외적의 침략과 내적 갈등으로 고통받던 당대 신라 사회의 절박하고도 구체적인 현실적 요구를 창조적으로 결합해 냈다. 다시 말해, 그는 선진 문물을 무비판적으로 수용하여 흉내내는 주변부의 단순한 이식업자가 아니라, 유입된 다양한 문화와 이질적인 사상들을 자신만의 주체적인 용광로에 넣어 전 지구적인 수준의 새로운 사상으로 녹여낸 위대한 융합가였다. 이러한 관점에서 볼 때, 원효는 동아시아 문명 그 자체가 가진 다원성과 포용성, 그리고 역동적인 융합의 특성을 가장 상징적이고 완벽하게 대변해 주는 인물이라 해도 과언이 아니다. 본래 동아시아 문명은 토착 사상과 외래 사상, 혹은 서로 다른 이질적 전통들이 끊임없이 충돌하고, 대화하고, 끝내 상호 융합하는 과정을 통해 풍요롭게 발전해 왔는데, 원효가 정립한 화쟁 사상과 일심 철학은 바로 이러한 문명사적 발전과 통합의 과정을 가장 정교하고 아름다운 철학적 언어로 표현해 낸 위대한 결정판인 셈이다.

오늘날의 동아시아 세계는 경제적·기술적으로는 과거 그 어느 때보다 긴밀하게 연결되어 유례 없는 번영을 구가하고 있지만, 역설적이게도 불행했던 역사적 앙금과 영토 분쟁, 문화적 패권주의, 그리고 복잡하게 얽힌 정치·지정학적 이해관계의 차이로 인해 여전히 증오와 배타성, 그리고 극심한 갈등의 소용돌이를 경험하고 있다. 이처럼 소통이 단절되고 진영 논리가 지배하는 차가운 현대의 현실 속에서, 1,300여 년 전 원효가 외쳤던 화쟁 사상은 시공간을 뛰어넘어 우리에게 서늘하도록 신선한 구원의 메시지와 새로운 시대적 의미를 시사한다. 원효는 상대방과 나의 차이를 억지로 뭉개거나 부정하지 않았으며, 오히려 각자의 개성과 차이가 엄연히 존재하기 때문에 역설적으로 더 깊은 소통과 차원 높은 대화, 그리고 상호 존중이 필요하다고 역설하였다. 서로 극단적으로 대립하는 것처럼 보이는 이념과 입장들이라 할지라도, 그것을 보다 넓은 우주적 안목에서 바라본다면 궁극적으로는 인류가 지향해야 할 더 큰 보편적 진리와 평화를 구성하는 소중한 조각들일 수 있다는 그의 통섭적 관점은, 오늘날 분열된 다문화 사회의 갈등 해결과 위태로운 국제 관계의 긴장 완화를 위해서도 버릴 수 없는 지극히 소중한 값진 철학적 통찰을 제공한다.

결과적으로 동아시아 전체 사상사의 도도한 흐름 속에서 원효는 단순히 먼지 쌓인 역사책 속의 신라 시대 승려 한 명으로 박제되어 이해되어서는 결코 안 된다. 그는 사상적 분열을 극복하고자 했던 위대한 통합의 철학자이자, 증오를 대화로 바꾼 화해의 철학자이며, 우주적 존재의 신비와 인간의 마음에 대한 가장 깊은 차원의 통찰을 선사한 인류의 스승으로 재조명되어야 마땅하다. 그는 아시아 대륙의 저편 인도에서 시작된 불교라는 종교적 유산을 동아시아라는 구체적인 문화적·역사적 맥락 속에서 가장 주체적이고 창조적인 방식으로 재해석해 냈으

23) 김현구, 앞의 논문, 27쪽. 원효의 사유 방식은 중관과 유식의 대립을 화해시킨 인도의 적호(寂護)와 비견될 만큼 창의적이고 발전적인 전개였다.

며, 파편화되어 싸우던 다양한 교학 체계들을 일심과 화쟁이라는 하나의 거대한 철학적 비전 속에 완벽하게 용해하였다. 그뿐만 아니라 형이상학적 상아탑의 진리를 고통받는 민중들의 거친 삶의 현장과 직접 연결함으로써, 지식이 가질 수 있는 가장 고귀한 사회적 책무와 실천적 의미가 무엇인지를 몸소 증명해 보였다. 이러한 다각적인 사상사적 성취와 불멸의 발자취를 돌아볼 때, 원효라는 존재는 단순히 한국인들만의 자랑스러운 문화적 위인을 넘어, 한중일을 비롯한 동아시아 세계 전체, 나아가 전 인류가 인류 지성사의 지평에서 소중히 공유하고 계승해야 할 거대하고 찬란한 지적 유산이며, 동아시아 사상사의 기나긴 전개 과정 속에서 가장 눈부시게 빛나는 가장 높은 지혜의 봉우리 가운데 하나로 영원히 평가받아 마땅하다.

3. 분황 원효에 있어서 『금강삼매경론』의 의미와 가치

원효(元曉, 617~686)는 한국 불교사뿐 아니라 동아시아 사상사 전체를 통틀어 가장 창조적이고 독창적인 사상가 가운데 한 사람으로 평가된다. 그는 특정 종파의 교리를 정교하게 설명하는 데 만족한 학자가 아니라, 불교 내부의 수많은 교학적 대립과 철학적 논쟁을 근본적으로 해소하고자 했던 통합의 사상가였으며, 동시에 교리 중심의 불교를 현실 속 민중의 삶과 연결하려 했던 실천적 종교가였다. 이러한 원효 사상의 정수가 가장 집약적으로 구현된 저술이 바로 『금강삼매경론(金剛三昧經論)』이다. 『금강삼매경론』은 흔히 『금강삼매경』에 대한 주석서로 이해되지만, 실제로는 단순한 경전 해설의 차원을 훨씬 넘어서는 독창적 철학 체계이자 원효의 사상적 완성품²⁴⁾으로 평가되어야 한다. 이 저술은 그가 평생에 걸쳐 탐구해 온 일심(一心) 사상과 화쟁(和諍) 사상의 총체적 결실이며, 나아가 한국 불교가 중국 불교의 영향권을 벗어나 독자적인 사상 전통을 확립했음을 보여주는 대표적인 문화유산이라 할 수 있다.

원효가 활동하던 7세기 동아시아 불교계는 전례 없는 사상적 혼란과 분열의 시기를 맞고 있었다. 인도에서 전래된 수많은 대승 경전과 논서들이 중국을 거쳐 한반도에 유입되면서 불교 사상은 비약적으로 발전하였지만, 그만큼 다양한 교설과 해석이 서로 충돌하는 문제도 발생하였다. 특히 존재의 본질을 공(空)으로 설명하는 중관학(中觀學)과 모든 현상을 마음의 작용으로 설명하는 유식학(唯識學)은 불교 철학의 양대 축으로 자리 잡았으나 서로의 입장을 비판하며 치열한 논쟁을 전개하였다. 여기에 모든 중생이 본래 부처의 성품을 지니고 있다는 여래장사상과 불성론, 그리고 『대승기신론』을 중심으로 전개된 진여연기사상까지 더해지면서 불교계는 다양한 교설이 경쟁하는 거대한 담론의 장이 되었다. 그러나 이러한 발전은 한편으로 심각한 문제를 낳았다. 각 종파는 자신들의 교설만을 진리라고 주장하면서 다른 견해를 배척하였고, 불교 본연의 해탈과 자비의 정신은 점차 교리적 논쟁 속에 묻혀 가고 있었다. 수행자들은 무엇을 믿고 어떻게 수행해야 하는지 혼란을 겪었으며, 일반 신앙인들에게 불교는 점점 더 어렵고 난해한 학문으로 인식되기 시작하였다.

24) 최유진, 앞의 논문, 136쪽. 『금강삼매경론』은 원효 사상의 실천 원리가 구체적으로 담겨 있어 일심과 여래장을 파악하는 데 가장 중요한 자료이다.

원효는 이러한 상황을 단순한 교학적 문제로 보지 않았다. 그는 불교 내부의 분열이 단순히 이론적 차이에서 비롯된 것이 아니라 진리를 부분적으로만 이해한 데서 비롯된다고 보았다. 따라서 문제를 해결하기 위해서는 어느 한 종파의 승리를 추구할 것이 아니라 모든 교설을 포괄적으로 이해하고 그 근본적 일치를 밝혀야 한다고 생각하였다. 이러한 문제의식 속에서 탄생한 것이 바로 화쟁사상이다. 화쟁은 문자 그대로는 ‘논쟁을 화합시킨다’는 뜻이지만, 원효에게 화쟁은 단순한 절충이나 타협이 아니었다. 그것은 서로 대립하는 사상들이 사실은 동일한 진리를 서로 다른 관점에서 설명하고 있다는 점을 밝히고, 각 입장이 가진 부분적 진리를 인정하면서 보다 높은 차원의 통합적 이해를 추구하는 철학적 방법론이었다. 『금강삼매경론』은 바로 이러한 화쟁사상이 가장 체계적이고 심오한 형태로 구현된 저술이다.

전통적인 기록에 따르면 『금강삼매경』은 신라 문무왕 대에 세상에 전해졌으며, 왕비의 병을 치료하기 위해 용궁에서 솟아올랐다는²⁵⁾ 신비로운 설화를 지니고 있다. 역사적 사실 여부를 떠나 이러한 전승은 경전의 신성성과 특별한 권위를 상징적으로 보여준다. 당시 이 경전은 매우 난해한 내용과 독특한 문체로 인해 이해하기 어려운 경전으로 알려져 있었는데, 문무왕은 원효에게 경전의 의미를 해석해 줄 것을 요청하였다. 원효는 황룡사에서 경전을 강설한 후 단기간에 『금강삼매경론』을 완성하였다고 전해진다. 그러나 이 저술은 단순한 주석서가 아니었다. 원효는 경전의 구절을 설명하는 과정에서 자신이 평생 연구해 온 불교 철학의 핵심 개념들을 총동원하였으며, 결과적으로 『금강삼매경론』은 그의 사상 전체를 집대성한 철학적 저작으로 완성되었다.²⁶⁾

이 논서의 핵심 개념은 무엇보다도 일심(一心)이다. 원효에게 일심은 단순한 심리적 의미의 마음이 아니라 존재와 인식, 진리와 현실, 깨달음과 수행을 모두 설명하는 궁극적 원리이다. 그는 인간의 마음이 본래 청정하고 완전하지만 무명과 집착으로 인해 자신의 본성을 망각한 상태에 있다고 보았다. 따라서 수행의 목적은 새로운 깨달음을 획득하는 것이 아니라 본래부터 존재하던 깨달음을 회복하는 데 있다. 이러한 사유는 『대승기신론』의 본각(本覺) 사상을 계승하면서도 보다 체계적으로 발전시킨 것이다. 원효는 일심이 진여문(眞如門)과 생멸문(生滅門)이라는 두 측면을 동시에 지닌다고 설명한다.²⁷⁾ 진여문은 절대적 진리의 차원이며, 생멸문은 현실 세계에서 전개되는 변화와 현상의 차원이다. 그러나 이 둘은 서로 다른 실체가 아니라 하나의 마음이 드러나는 두 가지 측면일 뿐이다. 따라서 진여와 생멸, 공과 유, 번뇌와 보리, 중생과 부처는 궁극적으로 대립하지 않는다. 이처럼 원효는 모든 이원론적 구분을 일심의 관점에서 재해석함으로써 불교 철학의 통합적 체계를 구축하였다.

특히 『금강삼매경론』이 보여주는 탁월함은 중관사상과 유식사상의 대립을 해소한 방식에서 잘 드러난다. 중관학은 모든 존재가 고정된 실체를 갖지 않는다고 설명하며 공의 논리를 강조하였다. 반면 유식학은 모든 현상이 마음의 작용이라고 설명하며 식의 역할을 강조하였다. 당시 많은 학자들은 두 사상이 양립하기 어렵다고 보았지만, 원효는 양자가 모두 일심의 다른 측면

25) 고영섭, 앞의 논문, 119쪽. 가야계 ‘왕비의 병’은 가야계의 골품제 편입 등 당시 신라의 정치적 난제를 상징하며, 이를 불교를 통해 해결하려 했던 사회 통합적 시도를 의미한다.

26) 고영섭, 앞의 논문, 125쪽. 『삼매경론』은 수행자가 실제 체험하는 인식론적 순서에 따라 시각에서 시작해 본각으로 나아가는 과정을 치밀하게 묘사했다.

27) 정우현, 앞의 논문, 154쪽. 원효는 ‘개이문어일심(開二門於一心)’의 원리를 통해 일심 안에서 두 문이 열리고 닫히는 역동적 개합 구조를 설명한다.

을 설명하고 있다고 해석하였다.²⁸⁾ 공은 마음의 본성을 설명하는 것이며, 식은 마음의 작용을 설명하는 것이다.²⁹⁾ 따라서 두 입장은 서로 배타적인 것이 아니라 상호 보완적이다. 이러한 해석은 동아시아 불교사에서 매우 혁신적인 시도였으며, 이후 화엄사상과 선불교의 발전에도 깊은 영향을 미쳤다.

또한 원효는 『금강삼매경론』을 통해 수행과 깨달음의 관계를 새롭게 정립하였다. 그는 깨달음을 수행 이후에 도달하는 최종 목표로 보지 않았다. 오히려 깨달음은 이미 모든 인간 안에 내재해 있으며, 수행은 그것을 드러내는 과정이라고 보았다. 이러한 관점은 수행과 깨달음을 이분법적으로 구분하는 기존의 이해를 넘어서는 것이었다. 특히 그는 경전에서 제시하는 육행(六行)의 수행 체계를 해석하면서 수행이 특정한 의례나 수행법에 국한되지 않고 삶 전체를 변화시키는 과정임을 강조하였다. 집착을 버리고 분별심을 내려놓으며 본래의 마음을 회복하는 모든 실천이 곧 수행이라는 것이다. 이는 불교를 소수 엘리트 승려들의 학문이 아니라 모든 인간이 실천할 수 있는 삶의 지혜로 전환시키는 중요한 계기가 되었다.

원효의 이러한 사상은 당시 신라 사회의 현실과도 깊이 연결되어 있었다. 그는 삼국통일 전후의 극심한 사회적 갈등과 계층적 대립을 경험한 인물이었다. 신라 사회는 전쟁과 정치적 혼란 속에서 심각한 분열을 겪고 있었으며, 불교 역시 종파적 갈등을 안고 있었다. 원효는 사상적 통합이 곧 사회적 통합의 기초가 될 수 있다고 보았다. 화쟁은 단순히 불교 교학을 통합하는 이론이 아니라 서로 다른 계층과 집단, 가치관이 공존할 수 있는 사회적 원리를 제시하는 철학이었다. 이러한 점에서 그의 사상은 종교적 차원을 넘어 정치적·사회적 의미까지 지니고 있었다.

『금강삼매경론』의 영향력은 신라를 넘어 동아시아 전체로 확산되었다. 특히 중국 화엄종의 대가 범장은 원효의 사상을 높이 평가하였으며, 그의 저술을 적극적으로 인용하였다. 더욱 주목할 점은 이 저술이 일반적인 주석서를 의미하는 ‘소(疏)’가 아니라 독자적 철학 체계를 의미하는 ‘론(論)’으로 인정받았다는 사실이다. 이는 원효가 단순한 경전 해설자가 아니라 새로운 사상을 창조한 철학자로 평가받았음을 의미한다. 당시 중국 중심의 문화 질서 속에서 신라 승려의 저술이 이러한 지위를 획득했다는 사실은 한국 불교사뿐 아니라 한국 사상사 전체에서도 매우 중요한 의미를 지닌다.

오늘날 『금강삼매경론』이 지니는 의미는 오히려 더욱 커지고 있다. 현대 사회는 과학기술의 발전에도 불구하고 정치적 양극화, 종교적 갈등, 문화적 충돌, 세대 간 대립 등 다양한 분열을 경험하고 있다. 이러한 상황에서 원효의 화쟁사상은 상대를 배제하거나 제거하는 방식이 아니라 서로 다른 입장을 인정하면서 공통의 기반을 찾아가는 새로운 대화의 모델을 제시한다. 또한 일심사상은 인간 존재의 근원적 평등성과 존엄성을 강조함으로써 현대 사회가 추구하는 인권과 민주주의의 가치에도 깊은 철학적 근거를 제공한다. 결국 『금강삼매경론』은 단순한 불교 문헌이 아니라 인간 존재와 사회, 진리와 실천, 갈등과 화해의 문제를 총체적으로 탐구한 보

28) 김현구, 앞의 논문, 5쪽. 원효는 중관의 공(空)과 유식의 유(有)를 ‘일미’라는 개념으로 통섭하여 양자의 배타성을 극복했다.

29) 고영섭, 앞의 논문, 120쪽. 일심은 중관과 유식이 일미적으로 화회할 수 있는 마음의 공간이며, 부처와 중생이 만나는 우주적 지평이다.

편적 고전이라고 할 수 있다. 이 저술은 원효의 학문적·종교적 성취를 집약한 결정체이자 한국 사상사가 인류 문화에 기여한 가장 위대한 지적 유산 가운데 하나이며, 1,300여 년이 지난 오늘날에도 여전히 살아 있는 사상적 생명력을 발휘하는 불후의 명저로 평가될 수 있을 것이다.

4. 금강삼매경론의 원문과 주석

十二因緣。本從因果。因果所起。興於心行。心尚不有。何況有身。若有我者。令滅有見。若無我者。令滅無見。

십이인연(十二因緣)은 본래 인과(因果)를 따르는 것이니, 인과가 일어나는 것은 마음의 행위[心行]에서 비롯된다. 마음조차 오히려 존재하지 않거늘, 하물며 몸이 존재하겠는가? 만약 '나(自我)'가 존재한다고 집착하는 자가 있다면 그로 하여금 '존재한다는 소견[有見]'을 소멸하게 하고, 만약 '나'가 존재하지 않는다고 집착하는 자가 있다면 그로 하여금 '존재하지 않는다는 소견[無見]'을 소멸하게 해야 한다.

觀察道理心不可得。況心所作色身是有乎。身心尙無。況有我耶。又心不有故因果亦空。因果尙空。況有我乎。又因果空故十二支空。況有作者受者等耶。如經言。菩薩觀十二因緣如虛空不可盡。此之謂也。已說況破。

이치(道理)를 관찰해 보면 마음이란 얻을 수 없는 것[不可得]이다. 하물며 마음이 지어낸 바인 물질적 몸[色身]이 존재하겠는가? 몸과 마음마저 오히려 존재하지 않거늘, 하물며 '나(自我)'가 존재하겠는가? 또한 마음이 존재하지 않으므로 인과(因果) 역시 공(空)하다. 인과마저 오히려 공하거늘, 하물며 '나'가 존재하겠는가? 또한 인과가 공하므로 십이지(十二支, 십이인연)도 공하다. 하물며 (업을 짓는) 행위자[作者]와 (과보를 받는) 수용자[受者] 등이 존재하겠는가? 경전에서 이르기를 '보살은 십이인연을 허공과 같아서 다할 수 없는 것으로 관찰한다'고 한 것은 바로 이를 말한 것이다. 이상으로 '하물며(~況)'라는 논법을 통해 타파함[況破]을 설명하였다.

(613b07-13)

云何逐治³⁰⁾。謂若有我者令滅有見者³¹⁾。牒前況破滅存我執³²⁾。若無我者令滅無見者³³⁾。此正逐破無我之病³⁴⁾。所以然者。先破我執離外道病³⁵⁾。而取無我墮二乘病故。今逐破着無之見³⁶⁾。我

30) 『금강삼매경론』은 수행자가 망상을 타파하고 근원으로 돌아가는 실천적 경로를 보여주며, '축치'는 그 과정의 구체적 방법론이다.

31) 존재(有)에 대한 집착은 중생의 가장 근본적인 병통으로, 원효는 이를 인식의 대상인 소취(所取)의 차원에서 깨뜨리고자 한다.

32) '나(我)'라는 실체적 고정관념은 모든 번뇌의 근원이며, 원효는 이를 부정함으로써 외도의 잘못된 견해를 벗어나게 한다.

33) 공(空)에 대한 집착인 '무견' 역시 또 다른 극단이므로, 원효는 유와 무의 양 극단을 모두 여의는 중도적 관점을 견지한다.

34) '무아(無我)'를 다시 실체적인 상태로 취하는 것 또한 이승(二乘)의 병통이며, 원효는 이를 '악취공(惡取空)'의 오류로 경계한다.

35) 외도가 주장하는 상주적 자아(Atman)를 부정하는 것은 중관학파의 무자성 논리와 궤를 같이한다.

本非有³⁷⁾。況有我無³⁸⁾。故摠別二觀破我執竟³⁹⁾。

‘축치(逐治, 오류를 쫓아가며 바로잡음)’란 무엇인가?

“만약 ‘나(我)가 존재한다’고 여기는 자가 있다면 그로 하여금 ‘유견(有見, 존재한다는 집착)’을 멀하게 하는 것”이니, 이는 앞서 제시된 논리를 이어받아 상황에 따라 유견을 깨뜨림으로써 ‘나’라는 집착을 보존하려는 태도를 소멸시키는 것이다.

“만약 ‘나라는 것이 없다(無我)’고 여기는 자가 있다면 그로 하여금 ‘무견(無見, 아무것도 없다는 집착)’을 멀하게 하는 것”이니, 이것이 바로 ‘무아(無我)’라는 명제에 빠진 병폐를 뒤쫓아가 깨뜨리는 것이다.

그러한 이유는 다음과 같다. 먼저 ‘나라는 집착(我執)’을 깨뜨려 외도(外道)의 병폐를 벗어났으나, 도리어 ‘무아(無我)’라는 개념을 취함으로써 이승(二乘, 성문·연각)의 병폐에 떨어졌기 때문이다. 그렇기에 이제 ‘없다(無)’라는 관념에 집착하는 소견을 쫓아가 깨뜨리는 것이다.

본래 ‘나(我)’라는 것조차 존재하지 않거늘, 하물며 ‘나의 없음(我無)’이라는 것이 따로 존재하겠는가?

이로써 총관(摠觀)과 별관(別觀)의 두 가지 관법으로 나라는 집착(我執)을 깨뜨리는 과정을 모두 마친다.

(613b14-16)

若心生者。令滅滅性。若心滅者。令滅生性(一本云。若心生者令滅生性。若心滅者。令滅滅性)滅是見性。卽入實際。

만약 마음이 일어난다면(生), [그로 하여금] 일어남을 소멸시키는 성품(滅性)을 멀하게 해야 하고, 만약 마음이 사라진다면(滅), [그로 하여금] 사라짐을 소멸시키는 성품(生性)을 멀하게 해야 한다.

(다른 판본에 이르기를, “만약 마음이 일어난다면(生) 일어나는 성품(生性)을 멀하게 하고, 만약 마음이 사라진다면(滅) 사라지는 성품(滅性)을 멀하게 해야 한다”*고 하였다.)

이러한 생멸의 소멸(滅)이야말로 [생멸을 초월하여] 보는 성품(見性)이며, [이 자각을 통해] 곧 바로 실제(實際, 진여의 참된 경지)에 들어가게 된다.

(613b17-613c02)

此下第二治存心見⁴⁰⁾。於中有二。正治重釋。二乘人等法執存心⁴¹⁾。計有生滅無常之心⁴²⁾。故破生滅。滅存心見。若存心生而成病者。破前滅性⁴³⁾。要依彼滅存今生故。若見後滅執有現心。心設不滅如兔角故。破如是見令滅生性。無生有滅不應理故。滅是見性⁴⁴⁾卽入實際⁴⁵⁾者。破見滅性必不取生。破見生性必不取滅。不取生滅必不存心故。

36) 무(無)에 머무는 것은 진정한 공성이 아니며, 원효는 이를 타파하여 일심의 원천으로 나아가게 한다.

37) ‘나’는 인연에 의해 가설된 것일 뿐 자성이 없으므로 본래 존재하지 않는다는 연기적 통찰이다.

38) ‘나라는 실체가 없는데 그 ‘없음’이라는 관념이 어떻게 실재할 수 있겠느냐는 반문이다.

39) 아집(我執)을 깨뜨리는 것은 관행의 첫 단계로, 이를 통해 인식 주관인 능취(能取)의 해탈로 나아가는 토대를 마련한다.

40) 마음이 실재한다는 견해(存心見)를 치료하는 것은 『금강삼매경론』 6품 중 무상법품의 핵심 과제이다.

41) 성문·연각의 이승들은 아집은 벗어났으나 법에 대한 집착(法執)에 머물러 있으며, 원효는 이를 한 단계 더 높은 수행으로 이끈다.

42) 마음이 찰나적으로 생멸한다고 집착하는 것 역시 일심의 부동함을 보지 못하는 미혹이다.

43) 과거의 멸함에 의지해 현재의 생겨남을 인정하려는 인식의 습관을 타파하는 논리이다.

44) 생멸에 대한 견해 자체를 소멸시키는 것이 곧 본래의 성품(見性)을 보는 길이다.

45) 생멸의 허상을 벗어날 때 비로소 진여문의 차원인 ‘실제(實際)’의 경지에 도달하게 된다.

이 이하는 두 번째로 ‘마음이 실재한다는 소견(存心見)’을 바로잡는[治] 부분이다. 이 안에는 두 가지가 있으니, 바로잡는 본문(正治)과 거듭 해석하는 부분(重釋)이다.

이승(二乘) 등의 무리는 법에 대한 집착(法執)으로 인해 마음이 존재한다고 여겨, 생멸하고 무상(無常)한 마음이 실재한다고 계탁(計度, 오해)한다. 그러므로 생멸을 깨뜨림으로써 마음이 실재한다는 소견을 소멸시키는 것이다.

만약 마음에 ‘일어남(生)’이 존재한다고 여겨 병통이 된 자라면, 앞서 언급한 ‘멸하는 성품(滅性)’을 깨뜨려야 한다. [왜냐하면 그가 마음에 일어남이 있다고 집착하는 것은] 반드시 그 ‘멸함’에 의지하여 지금의 ‘일어남’을 보존하려 하기 때문이다.

만약 뒤에 ‘멸함’이 있는 것을 보고서 현재의 마음이 실재한다고 집착한다면, 그 마음은 설령 멸하지 않는다 하더라도 토끼의 뿔(兔角, 본래 없는 것)과 같다. 그러므로 이와 같은 소견을 깨뜨려 ‘일어나는 성품(生性)’을 멸하게 하는 것이니, [본래] 일어남이 없는데 멸함만 존재한다는 것은 이치에 맞지 않기 때문이다.

“이러한 생멸의 소멸(滅)이야말로 [생멸을 초월하여] 보는 성품(見性)이며, 곧바로 실제(實際)에 들어가게 된다”라고 한 것은, ‘멸하는 성품’을 보는 소견을 깨뜨리면 반드시 ‘일어남’을 취하지 않게 되고, ‘일어나는 성품’을 보는 소견을 깨뜨리면 반드시 ‘멸함’을 취하지 않게 되기 때문이다. 일어남과 멸함을 모두 취하지 않는다면, 결코 마음이 실재한다는 집착을 보존하지 않게 되기 때문이다.

(613c03-04)

何以故⁴⁶⁾。本生不滅⁴⁷⁾。不一本作本滅不生。不滅不生⁴⁸⁾。不生不滅。一切法相。亦復如是⁴⁹⁾。

무슨 까닭인가? 본래 일어난 것[本生]은 소멸하지 않기 때문이니-[이 구절을] 다른 판본에서는 ‘본래 소멸한 것[本滅]은 일어나지 않는다’고도 하였다-, [결국] 소멸하지도 않고 일어나지도 않으며[不滅不生], 일어나지도 않고 소멸하지도 않는 것[不生不滅]이다.

일체의 제법(諸法, 모든 존재와 현상)의 모습 또한 이와 같다.

(613c5-20)

此是重釋。何以見心生者。令滅滅性。見心滅者。令滅生性。故言何以故。次釋此問。本生不滅者。求前生心永不可得⁵⁰⁾。不可得有何法而滅。如是不存前心滅性即不得取今心之生。故言不滅不生。是釋令滅滅性之由。次言不滅不生。牒前不滅今不得生。如是不得今心生性。則不得取此心之滅。故言不生不滅。是釋令滅生性之由。如於心法無滅無生。其餘諸法亦同是觀。故言一切法亦如是。問。若計心生眞破此生。何須破彼前心之滅。答。今生是現破有不易。前心已過解空不難。故先破易而遣其難。依此次第破今生性。由是即遣後滅之執。是謂醫王善巧之術⁵¹⁾耶。

이 부분은 거듭 해석하는 부분(重釋)이다.

46) 왜 생멸에 대한 집착을 끊어야 하는지에 대한 원효 특유의 역동적 변증법이 시작되는 지점이다.

47) 과거의 생겨난 마음은 이미 지나갔으므로 얻을 수 없고, 따라서 그것이 멸한다는 성질 또한 성립할 수 없다는 논증이다.

48) 멸함이 없으므로 새로운 생겨남도 있을 수 없으며, 이는 찰나적 현상을 넘어선 상주적 법신을 암시한다.

49) 마음뿐만 아니라 우주 만물(一切法)이 이러한 무생(無生)의 이치로 이루어져 있다는 화쟁적 선언이다.

50) 인식의 대상은 찰나에 사라지므로 실체로서 포착할 수 없다는 중관적 비판이다.

51) 원효는 부처의 가르침을 중생의 병에 맞춰 처방하는 ‘의왕(醫王)’의 비유를 들어 수행 체계를 설명한다.

어찌하여 “마음이 일어나는 것을 보는 자에게는 멸하는 성품(滅性)을 멸하게 하고, 마음이 사라지는 것을 보는 자에게는 일어나는 성품(生性)을 멸하게 하는가?” 이에 대하여 [본문에서] “무슨 까닭인가[何以故]?”라고 묻고, 다음에 이 질문을 해석한 것이다.

“본래 일어난 것은 소멸하지 않는다[本生不滅]”라는 것은, 앞서 일어났던 마음[前生心]을 찾아 보아도 영원히 얻을 수 없다[不可得]는 뜻이다. 얻을 수조차 없는데 무슨 법이 있어서 소멸하겠는가? 이와 같이 앞선 마음이 소멸했다는 성품[前心滅性]을 남겨두지(집착하지) 않는다면, 곧 지금의 마음이 일어난다는 것[今心之生]을 취할 수 없게 된다. 그러므로 “소멸하지 않으므로 일어나지도 않는다[不滅不生]”라고 말한 것이니, 이는 ‘멸하는 성품을 멸하게 한 까닭’을 해석한 것이다.

다음에 “소멸하지 않으므로 일어나지도 않는다[不滅不生]”라고 한 것은, 앞서 소멸하지 않았으므로 지금 일어날 수도 없다는 점을 이어받아 제시한[牒] 것이다. 이와 같이 지금 마음이 일어난다는 성품[今心生性]을 얻을 수 없다면, 이 마음이 소멸한다는 것[此心之滅] 또한 취할 수 없게 된다. 그러므로 “일어나지 않으므로 소멸하지도 않는다[不生不滅]”라고 말한 것이니, 이는 ‘일어나는 성품을 멸하게 한 까닭’을 해석한 것이다.

이처럼 마음의 법[心法]에 대하여 소멸함도 없고 일어남도 없는 것처럼, 그 밖의 모든 법[諸法] 역시 이와 똑같이 관찰해야 한다. 그러므로 “일체의 법 또한 이와 같다[一切法亦如是]”라고 말한 것이다.

[문] 만약 누군가가 마음이 일어난다고 집착한다면 참으로 이 ‘일어남(지금의 마음)’을 깨뜨려야 할 터인데, 어찌하여 굳이 저 ‘앞선 마음의 소멸(과거의 마음)’을 깨뜨려야 하는가?

[답] 지금의 일어남[今生]은 현재의 일이라 그것이 존재한다는 집착을 깨뜨리기가 쉽지 않지만, 앞선 마음[前心]은 이미 지나간 과거의 일이라 그것이 공(空)함을 이해하기는 어렵지 않다. 그러므로 먼저 깨뜨리기 쉬운 것[易]을 깨뜨려서 깨뜨리기 어려운 것[難]을 쫓아내는 것이다. 이러한 순서에 의지하여 지금의 일어나는 성품[今心生性]을 깨뜨리면, 이로 말미암아 곧 뒤이어 일어날 소멸에 대한 집착[後滅之執]까지 쫓아내게 된다. 이것이 어찌 의왕(醫王, 붓다)의 선교(善巧, 뛰어난 방편)의 술책이 아니겠는가?

(613c21-22)

解脫菩薩⁵²)而白佛言。尊者。若有衆生。見法生時。令滅何見⁵³(他本有見法滅時。令滅何見八字。)

해탈보살(解脫菩薩)이 붓다께 여쭙었다.

“세존이시여, 만약 어떤 중생이 법이 일어나는 것[法生]을 볼 때에는 어떤 소견[見]을 멸하게 해야 하며, (다른 판본에는 ‘법이 소멸하는 것[法滅]을 볼 때에는 어떤 소견을 멸하게 해야 하며’라는 여덟 글자가 있다) [그렇게 하여 소멸한] ‘멸함’이란 어떤 성품을 보는 것입니까?”

(613c23-614a04)

此下第三問答。次前問答明所滅之見之病。今此問答顯能滅之見之藥。又前破生滅二際之見。今破有無二邊之見。今問意言若觀行者。順佛教意觀法生時令滅何見。滅何見者。問佛教意。且舉一邊兼顯觀滅。

52) 해탈보살은 정설분 6품 중 첫 번째인 무상법품의 설주로서, 상(相)에 대한 집착을 끊는 지혜를 상징한다.

53) 수행자가 법의 일어남을 관찰할 때 어떤 그릇된 견해를 제거해야 하는지에 대한 실천적 질문이다.

이 이하는 세 번째 문답이다.

직전의 문답에서는 ‘소멸되어야 할 소견의 병폐[所滅之見之病]’를 밝혀냈다면, 지금의 이 문답에서는 ‘그 병을 소멸시킬 수 있는 소견의 약[能滅之見之藥]’을 드러내고 있다.

또한 앞에서는 [시간적 흐름 속에서] 일어남과 소멸함이라는 두 극단[生滅二際]의 소견을 깨뜨렸다면, 여기서는 [존재론적 관점에서] 있음과 없음이라는 두 변견[有無二邊之見]을 깨뜨리는 것이다.

지금 보살이 질문한 취지는 다음과 같다. 만약 수행자가 붓다의 가르침에 순응하여 법이 일어나는 것[法生時]을 관찰할 때, 도대체 ‘어떤 소견을 멸해야 하는가[令滅何見]?’라고 물은 것이다.

‘어떤 소견을 멸해야 하는가’라고 한 것은 붓다 가르침의 진정한 의도[佛教意]를 물은 것이며, 잠시 [생과 멸 중에서] ‘한쪽 변방(일어남, 生)’만을 들어 올렸으나 [법이] ‘소멸함(滅)’을 관찰할 때의 이치까지 아울러 드러내고 있는 것이다.

(614a05-07)

佛言。菩薩。若有衆生。見法生時。令滅無見⁵⁴。見法滅時。令滅有見⁵⁵。若滅是見。得法眞源⁵⁶無。入決定性⁵⁷。決定無生⁵⁸。

붓다께서 말씀하셨다.

“보살이여, 만약 어떤 중생이 법이 일어나는 것[法生]을 볼 때에는 ‘무견(無見, 아무것도 없다는 집착)’을 멸하게 해야 하고, 법이 소멸하는 것[法滅]을 볼 때에는 ‘유견(有見, 실재한다는 집착)’을 멸하게 해야 한다.

만약 이와 같은 소견들을 멸한다면 법의 참된 근원[法眞源]을 얻게 되니, [그리하여] 결정성(決定性, 변치 않는 궁극의 본성)에 들어가게 된다. [그 결정성이란] 결정코 일어남이 없는 것[決定無生]이다.”

(614a08-24)

見法生時者。正觀俗法因緣生時。此時能離取空之見。故言令滅無見。見法滅時者。正觀俗法本來滅時。此時能離取有之見。故言令滅有見。此中何故言令滅者。佛教能令觀者滅故。此意正明。修觀行者。觀法生時。只離無見而不存生。觀寂滅時。唯離有見而不取滅。所以然者。若存生耶。生本寂滅。若取滅耶。滅即生起。如下頌曰。因緣所生義。是義滅非生。滅諸生滅義。是義生非滅。所以能離二邊而不着中。如其離無取有破有取空。此爲妄空而非眞無⁵⁹。今雖離有而不存空。如是乃得諸法眞無故。言得法眞無。決定性義如前已說。得眞空時觀心不生遠離一切有無心故。故言決定無生。

“법이 일어나는 것을 볼 때[見法生時]”라고 한 것은, 세속의 법[俗法]이 인연에 따라 일어나는 때를 바르게 관찰하는 것[正觀]이니, 이때에 공(空)이라는 관념을 취하는 소견을 떠날 수 있으므로 “무견(無見)을 멸하게 한다”라고 말한 것이다.

54) 법이 인연으로 일어나는 현상을 볼 때는 그것이 아주 없다는 ‘단멸견(無見)’을 제거해야 한다.

55) 법이 사라지는 본질을 볼 때는 그것이 실재한다는 ‘상유견(有見)’을 제거해야 한다.

56) 양 극단의 견해를 모두 여일 때 비로소 ‘법의 참된 근원(法眞源)’, 즉 일심지원에 도달한다.

57) 결정성은 변치 않는 궁극의 본성이며, 이는 여래장의 자성청정심을 의미한다.

58) 결정된 본성은 본래 일어남이 없으므로, 시각과 본각이 둘이 아닌 일각의 경지이다.

59) 원효는 단순히 대상이 없는 빈 상태가 아니라, 모든 대립이 일미(一味)로 융합된 ‘진공(眞空)’을 강조한다.

“법이 소멸하는 것을 볼 때[見法滅時]”라고 한 것은, 세속의 법이 본래부터 소멸해 있는 때[本來滅時]를 바르게 관찰하는 것성, 이때에 유(有, 실재함)라는 관념을 취하는 소견을 떠날 수 있으므로 “유견(有見)을 멸하게 한다”라고 말한 것이다.

이 안에서 어찌하여 “[붓다이] 멸하게 한다[令滅]”라고 표현했는가? 붓다의 가르침[佛敎]이 관찰자(수행자)로 하여금 [그릇된 소견을] 멸하도록 만들기 때문이다.

이 취지는 다음과 같음을 바르게 밝히고 있다. 관행(觀行)을 닦는 수행자가 법이 일어나는 것을 관찰할 때에는 오직 무견(無見)을 떠날 뿐이요 ‘일어남(生)’이라는 관념을 남겨두지[存] 않으며, [법이] 적멸(寂滅)하는 것을 관찰할 때에는 오직 유견(有見)을 떠날 뿐이요 ‘소멸함(滅)’이라는 관념을 취하지 않는다는 것이다.

그러한 이유는 다음과 같다. 만약 ‘일어남’이라는 관념을 남겨둔다면 일어남의 본래 성품이 바로 적멸[生本寂滅]이기 때문이요, 만약 ‘소멸함’이라는 관념을 취한다면 [소멸했다는 집착이 일어나는 순간] 그 소멸함이 곧 [새로운 집착의] 일어남[滅即生起]이 되기 때문이다.

그리하여 아래의 계송에서 다음과 같이 읊은 것이다.

“인연으로 생겨난 바의 뜻이여, 이 뜻은 소멸[滅]일 뿐 일어남[生]이 아니로다.

일체의 생멸하는 뜻을 소멸하니, 이 뜻은 진정한 일어남[生]일 뿐 소멸[滅]이 아니로다.”

그렇기 때문에 [수행자는] 두 변방[二邊]을 떠나면서도 그 중간[中]에조차 집착하지 않을 수 있는 것이다.

만약 ‘없음(無)’을 떠나면서 ‘있음(有)’을 취하고, ‘있음’을 깨뜨리면서 ‘공(空)’을 취한다면, 이것은 망령된 공[妄空]일 뿐 참된 없음[眞無]이 아니다. 그러나 이제 ‘있음’을 떠나면서도 ‘공’이라는 관념을 남겨두지 않으니, 이와 같아야 비로소 제법의 참된 없음[諸法眞無]을 얻게 된다. 그러므로 “[존재의] 참된 없음(또는 참된 근원)을 얻는다[得法眞無/源]”라고 말한 것이다.

‘결정성(決定性)’의 의미는 앞서 이미 설명한 바와 같다. 참된 공[眞空]을 체득할 때에는 관찰하는 마음[觀心]조차 일어나지 않아 일체의 있고 없음[有無]에 대한 마음을 멀리 여의게 되므로, “결정코 일어남이 없다[決定無生]”라고 말한 것이다.

(614b01-02)

解脫菩薩而白佛言。尊者。令彼衆生。住於無生⁶⁰。是無生耶。

해탈보살(解脫菩薩)이 붓다께 여쭙었다.

“세존이시여, 만약 저 중생들로 하여금 ‘무생(無生, 일어남이 없는 경지)’에 머물게[住] 한다면, 그러한 무생[의 상태에 머무는 것]을 [참된] 무생이라 할 수 있습니까?”

(614b03-09)

此下第四問答。前明眞觀離二邊相。今顯妄解不離生住。謂有寡學修觀行者。意言分別。觀法無生能攝散亂住無生境。作如是念。謂是無生。後出定時。起增上慢。意謂已得無生法忍。爲破是病。舉病問言。住於無生是無生耶。

이 이하는 네 번째 문답이다.

앞에서는 참된 관찰[眞觀]이 [유무의] 두 극단을 떠난 모습[離二邊相]을 밝혔다면, 여기서는 망령된 이해[妄解]가 [망념의] 일어남과 머물[生住]을 떠나지 못했음을 드러내고 있다.

배움이 천박한 어떤 수행자[寡學修觀行者]가 있어, 의식의 분별[意言分別]로써 ‘법의 무생(無

60) 무생이라는 특정한 경계에 머무는 것 역시 또 다른 형태의 ‘머무름(住)’이자 집착임을 지적한다.

生)을 관찰하여 산란한 마음을 거두어들이고 무생의 경계에 머물러[住] 있다'고 여기는 것을 말한다.

그리하여 [스스로] 이와 같은 생각을 일으켜 그것을 '무생(無生)'이라 여기고는, 훗날 선정에서 깨어날 때 증상만(增上慢, 아직 얻지 못한 성자의 경지를 얻었다고 착각하는 교만)을 일으켜 마음속으로 '내가 이미 무생법인(無生法忍)을 얻었다'고 자부하는 것이다.

[보살이] 이러한 병통을 깨뜨리기 위해 그 병통을 들어서 질문하기를, “무생에 머문다면 그것을 무생이라 할 수 있습니까?”라고 물은 것이다.

(614b10-11)

佛言。住於無生。卽是有生⁶¹。何以故。無住無生⁶²。乃是無生。

붓다께서 말씀하셨다.

“보살이여, '무생(無生, 일어남이 없음)'의 경지에 머무는 것[住於無生]은 곧 '일어남이 있는 것[有生]'이니라.

무슨 까닭인가? 머무름도 없고[無住] 일어남도 없는 것[無生], 이것이 바로 [참된] 무생이기 때문이다.”

(614b12-17)

答中有二。略答重詳。此卽略答。有其二句。上句順明是生。住無生境。卽是分別之心生故。下句反釋無生。若心無住於無生境離諸分別。是無生忍。故知有住非無生忍。如是反釋。略答文竟。

[붓다의] 답변 중에는 두 가지가 있으니, 간략한 답변[略答]과 겹쳐서 상세히 풀이한 답변[重詳]이다. 이 구절은 바로 간략한 답변[略答]에 해당하며, 여기에는 두 구절이 있다.

윗구절(“무생의 경지에 머무는 것은 곧 일어남이 있는 것이다”)은 [수행자의 착각이 왜] '일어남(生)'인지를 순리대로 밝힌 것[順明]이니, 무생의 경계에 머물러 있다는 것[住無生境]은 곧 [주객을] 분별하는 마음이 일어난 것[分別之心生]이기 때문이다.

아랫구절(“머무름도 없고 일어남도 없는 것이 참된 무생이다”)은 반대 차원에서 무생의 도리를 해석한 것[反釋]이니, 만약 마음이 무생의 경계에 머무르지 않아[心無住] 일체의 분별을 멀리 여윈다면, 이것이 바로 '무생법인(無生法忍)'이다.

그러므로 [경계에] 머무름이 있다면 무생법인이 아님을 알 수 있다. 이와 같이 반대 차원에서 해석함으로써 간략한 답변의 문장이 끝난다.

(614b18-20)

菩薩。若生無生。以生滅生⁶³。生滅俱滅⁶⁴。本生不生。心常空寂⁶⁵。空寂無住。心無有住。乃是無生。

“보살이여, 만약 '일어남이 없다[無生]'는 관념을 일으켜서[若生無生] 그것으로써 [생멸하는] 망념의 일어남[生]을 멸한다면, [그리하여] 일어남과 멸함이 모두 소멸했을 때[生滅俱滅], 본래의

61) 머무는 마음이 있다면 그것은 이미 분별이 일어난 것이므로 참된 무생이 아니다.

62) 머무름도 없고 일어남도 없는 자리, 이것이 원효가 지향하는 일미관행의 완성이다.

63) 생겨난 마음으로 대상의 생겨남을 멸하려 하는 것은 생멸의 굴레를 벗어나지 못한 것이다.

64) 인식하는 주관(能取)과 대상(所取)이 모두 사라질 때 본래의 공적함이 드러난다.

65) 마음은 본래 비어 있고 고요하며, 이는 8식의 망상이 사라진 제9 아마라식의 상태이다.

일어남이란 [애초에] 일어난 적이 없는 것[本生不生]이 된다.

[이 경지에서] 마음은 언제나 비어 있고 고요하며[心常空寂], 그 비어 있고 고요함 속에는 머무름이 없으니[空寂無住], 마음이 그 어디에도 머무는 바가 없을 때[心無有住]에야 비로소 [참된] 무생(無生)이라 하느니라.”

(614b21-614c12)

此是重詳。於中有二。先詳是生。後詳無生。若有住心生於無生之境。卽是以生滅其境界之生。故言若生無生以生滅生。雖滅境界之生而取其滅之無。於滅無境能取心生。生滅俱存。豈曰無生耶。如是二句詳前是生。眞無生忍卽卽不如是。外不存於所取之滅。內不生其能取之生。以之故言生滅俱滅。然此俱滅非謂還無。推求本生不得其生。既不得生何得還滅。于時證會本來空寂。故言本生不生心常空寂。如是空寂能所平等⁶⁶。無能住心住於空境。故言空寂無住。如是乃名無生法忍⁶⁷。故言乃是無生。演無生觀竟在於前。

이 이하는 거듭 상세히 풀이한 부분[重詳]이다. 이 안에는 두 가지가 있으니, 먼저 ‘일어남이 있음[是生]’을 상세히 풀이하고, 뒤에 ‘일어남이 없음[無生]’을 상세히 풀이하였다.

만약 [경계에] 머무르는 마음이 있어서 ‘무생(無生)의 경계’를 일으킨다면, 이는 곧 [그 무생을 자각하는 주관의] 일어남[生]으로써 그 경계가 일어나는 현상[境界之生]을 멸하는 것이다. 그러므로 “만약 무생을 일으켜서 그것으로써 일어남을 멸한다[若生無生 以生滅生]”라고 말한 것이다.

[그러나 이렇게 하면] 비록 대상 경계의 일어남은 소멸시켰을지언정, 그 소멸하여 없어진 상태[滅之無]를 취하게 되며, 그리하여 소멸하여 없어진 경계에 직면하여 도리어 그것을 취하려는 주관의 마음[能取心]이 일어나게 된다. [그 결과] 일어남[生]과 사라짐[滅]이 [수행자의 내면에] 모두 실재하게 되니, 이를 어찌 ‘일어남이 없는 경지(무생)’라 부를 수 있겠는가? 이와 같이 두 구절은 앞서 언급한 ‘일어남이 있음[是生]’을 상세히 풀이한 것이다.

참된 무생법인[眞無生忍]은 결코 이와 같지 않다. 밖으로는 소취(所取, 인식의 대상)인 소멸함에 머무르지 않고, 안으로는 능취(能取, 인식의 주체)인 일어남을 생겨나게 하지 않는다. 이러한 까닭에 “일어남과 사라짐이 모두 소멸했다[生滅俱滅]”라고 말한 것이다.

그러나 이 ‘모든 소멸(俱滅)’은 [존재가 완전히] 허무로 돌아간 것[還無]을 뜻하지 않는다. 본래 일어났다는 것[本生]을 밀고 들어가 찾아보아도 그 일어남의 실체를 얻을 수 없으니, 이미 일어남을 얻을 수 없거늘 어찌 다시 소멸함이 있겠는가?

이때에 본래부터 비어 있고 고요한 자리[本來空寂]를 증득하여 계합하게 된다. 그러므로 “본래 일어남은 일어난 적이 없는 것이니 마음이 언제나 비어 있고 고요하다[本生不生 心常空寂]”라고 말한 것이다.

이와 같은 비고 고요함[空寂]은 주관과 객관이 평등한 것[能所平等]이어서, [경계에] 능히 머무르려는 주관의 마음[能住心]이 그 비어 있는 객관의 경계[空境]에 머무는 일이 없다. 그러므로 “비고 고요함에는 머무름이 없다[空寂無住]”라고 말한 것이다.

이와 같아야 비로소 ‘무생법인(無生法忍)’이라 일컬을 수 있다. 그러므로 “이것이 바로 무생이다[乃是無生]”라고 말한 것이다.

‘무생을 관찰하는 법[無生觀]’을 널리 편 연출이 이로써 앞에서 모두 끝났다.

66) 주관과 객관의 구별이 사라진 평등한 지평, 이것이 중도일미(中道一味)의 현현이다.

67) 모든 법이 본래 일어남이 없음을 확신하여 흔들리지 않는 지혜의 단계이다.

(614c13-14)

解脫菩薩而白佛言。尊者。心無有住。有何修學。爲有學也耶。爲無學也。

해탈보살(解脫菩薩)이 붓다께 여쭙었다.

“세존이시여, 마음이 그 어디에도 머무는 바가 없다면[心無有住] 도대체 어떤 수행과 배움[修學]이 있겠습니까? [이러한 경지에 이른 이는] 아직 배울 것이 있는 자[有學]입니까, 아니면 더 이상 배울 것이 없는 성자[無學]입니까?”

(614c15-21)

此下廣一覺義⁶⁸). 於中有八問答。科爲二分。前二問答正廣一覺如來藏義。後六問答因論生論遣諸疑難。今此初問。問心無住。若有學者。卽非無住。若無學者。卽非觀行。又若有學者。應有心生。若無學者。只是空理。

이 이하는 ‘일각(一覺, 하나의 깨달음)’의 뜻을 넓혀 풀이하는 부분[廣一覺義]이다. 이 안에는 여덟 가지의 문답이 있으니, 과단(科段, 단락 나누기)하여 두 부분으로 나눈다.

앞의 두 문답은 ‘일각’과 ‘여래장(如來藏)’의 참된 뜻을 바르게 넓혀 풀이한 것[正廣一覺如來藏義]이요, 뒤의 여섯 문답은 논의로 인해 또 다른 논의가 생겨나[因論生論] 여러 의심과 난제들을 떨쳐내는 것[遣諸疑難]이다.

지금의 이 첫 번째 질문은 ‘마음이 머무름이 없다[心無住]’는 점에 대하여 물은 것이다.

[이 질문의 딜레마는 다음과 같다.] 만약 [이 경지에 이른 자를] 배울 것이 남아 있는 ‘유학(有學)’이라 한다면 곧 머무름이 없는 것[無住]이 아니게 되며, 만약 더 이상 배울 것이 없는 ‘무학(無學)’이라 한다면 곧 [마음을 닦아 나가는] 관행(觀行, 명상적 관찰)이 아니게 된다.

또한, 만약 유학이라 한다면 마땅히 [수행을 향해] 일어나는 마음[心生]이 있어야 할 것이요, 만약 무학이라 한다면 이는 단지 [아무런 역동성이 없는] 공(空)한 이치일 뿐이다.

(614c22-23)

佛言。菩薩。無生之心。心無出入⁶⁹). 本如來藏⁷⁰). 性寂不動。

붓다께서 말씀하셨다.

“보살이여, ‘일어남이 없는 마음(무생의 마음, 無生之心)’은 마음이 나오고 들어감[出入]이 없으니, 본래 여래장(如來藏)이어서 그 성품이 고요하여 움직이지 않느니라.”

(614c24-6115a07)

此中。先顯道理。後正對問。顯道理者得無住時無生之心。心常寂滅無有出觀。達本無起亦非始入。以之故言心無出入。如是觀心既無出入。卽是本覺如來藏心。是明始覺卽同本覺⁷¹). 此無生心既是本藏。本來性寂不復起動。云何得有入出息。此言重成無出入義。

이 안에서는 먼저 [진여의] 도리를 드러내고[先顯道理], 뒤에 질문에 대하여 바르게 답하고 있다[後正對問].

‘도리를 드러낸다’고 한 것은, 머무름이 없는 경지[無住]를 체득했을 때의 ‘일어남이 없는 마음[無生之心]’은 마음이 언제나 적멸(寂滅)하여 선정에서 나오는 일[出觀]이 없고, 본래 일어난

68) 여기서부터는 시각과 본각이 하나로 합치된 ‘일각(一覺)’의 깊은 뜻을 상술한다.

69) 깨달음은 밖에서 들어오거나 안에서 나가는 것이 아니라, 본래부터 갖춰져 있는 것이다.

70) 무생의 마음은 곧 여래장이며, 이는 중생의 생멸심 안에 감추어진 부처의 성품이다.

71) 수행을 통해 비로소 깨닫는 ‘시각’이 본래부터 깨달아 있는 ‘본각’과 본질적으로 같음을 밝히는 핵심 교리이다.

적이 없음[無起]을 통달하여 새롭게 선정에 들어가는 일[始入]도 없다는 뜻이다. 이러한 까닭에 “마음은 나오고 들어감이 없다[心無出入]”라고 말한 것이다.

이와 같이 관찰하는 마음[觀心]에 이미 나오고 들어감이 없다면, 그것이 곧 ‘본각(本覺, 본래의 깨달음)인 여래장의 마음[如來藏心]’이다. 이는 ‘시각(始覺, 비로소 일어난 깨달음)이 곧 본각과 동일함[始覺即同本覺]’을 밝힌 것이다.

이 무생의 마음이 이미 본래의 여래장[本藏]이라면, 본래부터 그 성품이 고요하여 다시는 일어나지 않거늘, 어찌 [선정에] 들어가고 나오며 [생멸이] 일어나고 종식되는 일이 있을 수 있겠는가? 이 말은 ‘나오고 들어감이 없다’는 뜻을 거듭 성립시킨 것이다.

(615a08-09)

亦非有學。亦非無學⁷²⁾。無有學不學。是即無學。非無有學。是爲所學。

[이 경지는] 유학(有學, 배울 것이 있는 단계)도 아니요, 무학(無學, 배움을 모두 마친 단계)도 아니니라.

‘배울 것이 있다[學]’거나 ‘배울 것이 없다[不學]’는 이분법적 관념이 없는 것, 이것이 바로 [진정한 의미의] 무학(無學)이니, 배울 것이 전혀 없다는 뜻[非無有學]은 아니니라.

[이처럼 배움과 배움 없음의 양극단을 초월하여 닦는 것], 이것이 바로 [대승의 수행자가] 배워야 할 바[所學]이니라.

(615a10-21)

此是正對問意。於中有二。先遮後許。既非始入故非有學。亦無終出故非無學。又無能住之心故非有學。不無無住之心故非無學。此是俱遮遮止句也。無有學不學是即無學者。以無別所學即不是能學。由是義故許是無學。此依非有學義。許是無學也。非無有學。是爲所學者。雖非有住之觀。非無無住之行⁷³⁾。以是義故許是有學。既有學故下地所學。此依非無學義。許是有學也。此是俱許自在答也。

이 구절은 [보살의] 질문의 취지에 대하여 바르게 답한 것[正對問意]이다. 이 안에는 두 가지가 있으니, 먼저 차단하고[先遮] 뒤에 허용하고 있다[後許].

[첫째, 모두 차단하는 구절(俱遮)에 대한 풀이이다.]

새롭게 선정에 들어가는 일[始入]이 없기 때문에 유학(有學)이 아니요, 결국 선정에서 나오는 일[終出]도 없기 때문에 무학(無學)이 아니다.

또한, [경계에] 능히 머무르려는 주관의 마음[能住之心]이 없기 때문에 유학이 아니며, [그렇다고 해서] 머무름이 없는 참된 관찰의 마음[無住之心]마저 없는 것은 아니기 때문에 무학이 아니다. 이것이 바로 둘 다 차단하는 ‘遮止(차지)’의 문장이다.

[둘째, 모두 허용하는 구절(俱許)에 대한 풀이이다.]

“배울 것이 있다거나 배울 것이 없다는 분별이 없는 것, 이것이 곧 무학이다[無有學不學 是即無學]”라고 한 것은, [마음 외에] 따로 배울 대상[別所學]이 없으므로 [그것을 닦는] 능동적인 수행자[能學]도 성립하지 않기 때문이다. 이러한 뜻에 기인하여 그것이 ‘무학’임을 허용[許]한 것이니, 이는 앞서 ‘유학이 아니다’라고 한 뜻에 의거하여 무학임을 허용한 것이다.

“배울 것이 전혀 없다는 뜻은 아니니, 이것이 바로 배워야 할 바이다[非無有學 是爲所學]”라

72) 깨달음은 배울 것이 있는 것도 아니고 배울 것이 없는 것도 아닌, 이분법을 초월한 자리이다.

73) 배울 것은 없으나 쉬지 않고 중생을 이롭게 하는 ‘무주(無住)’의 행은 계속된다는 요익중생의 실천론이다.

고 한 것은, 비록 [경계에] 머무름이 있는 관찰[有住之觀]은 아닐지언정, 머무름이 없는 대승의 실천[無住之行]마저 없는 것은 아니기 때문이다. 이러한 뜻에 기인하여 그것이 '유학(학이 있음)'임을 허용[許]한 것이니, 이는 (수행이 아직 끝나지 않은 상태의) 하위 단계[下地]에서 배워야 할 바가 존재하므로, 앞서 '무학이 아니다'라고 한 뜻에 의거하여 유학임을 허용한 것이다.

이것이 바로 [유학과 무학을] 모두 허용하여 걸림이 없는 '自在(자재)'의 답변이다.

(615a22-23)

解脫菩薩而白佛言。尊者。云何如來藏性寂不動。

해탈보살(解脫菩薩)이 붓다께 여쭙었다.

“세존이시여, 어떠한 까닭으로 여래장(如來藏)의 성품은 고요하여 움직이지 않는 것[性寂不動]입니까?”

(615a24-b02)

此下第二問答。前明始覺不異本覺如來藏性。今者正顯如來藏性隱藏不動。此中略明如來藏義。

이 이하는 [일각의 뜻을 넓히는 여덟 가지 문답 중] 두 번째 문답이다.

앞에서는 비로소 깨달은 안목[始覺]이 본래의 깨달음인 여래장의 성품[本覺如來藏性]과 다르지 않음을 밝혔다면, 여기서는 여래장의 성품이 [번뇌 속에] 은밀히 감추어져 있으면서도 결코 움직이지 않는 실상[隱藏不動]을 바르게 드러내고 있다.

이 안에서 여래장(如來藏)의 심오한 뜻을 간략하게 밝히고자 한다.

(615b02-23)

如來藏門有二有三⁷⁴⁾。所言三者。如不增不減經言。衆生界中示三種法。皆眞實如不異不差。何謂三法。一者。如來藏本際相應體及清淨法。此法如實不虛妄。不離不脫智不思議法。無始本際來有此清淨相應法體。二者。如來藏本際不相應體及煩惱纏不清淨法。此本際離脫不相應煩惱纏不清淨法。唯有如來菩提智之所能斷。三者。如來藏未來際平等恒及有法。卽是一切諸法根本。備一切法具一切法。於世法中不離不脫。案云。是顯三種如來藏門。何等爲三。一者。能攝如來藏⁷⁵⁾。住自性時能攝果地如來功德。能攝如來名如來藏故。二者。所攝如來藏⁷⁶⁾。謂煩惱纏不清淨法一切皆在如來智內。皆爲如來之所攝持。如來所攝名如來藏。三者。隱覆如來藏⁷⁷⁾。謂法身如來煩惱所覆。如來自隱名如來藏。眞諦三藏作如是說⁷⁸⁾。

여래장문(如來藏門)에는 두 가지 뜻이 있고 세 가지 뜻이 있다.

이른바 '세 가지 뜻'이란 《부증불감경》에서 말씀하신 바와 같다. “중생계(衆生界) 가운데 세 가지 법을 보이니, 이는 모두 진실하여 여여(如如)하며 [진리와] 다르지 않고 차이가 없다. 무엇을 세 가지 법이라 하는가?

첫째는 여래장 본제(本際, 무시이래의 근원)와 상응하는 체(體) 및 청정한 법[如來藏本際相應體及清淨法]이다. 이 법은 사실과 같아서 허망하지 않으며, [여래의] 지혜와 분리되지 않고 벗

나서

74) 원효는 진제 삼장의 설을 수용하여 여래장을 능섭, 소섭, 은복의 세 가지 측면으로 분석한다.

75) 자성에 머물면서 장차 성취할 여래의 모든 공덕을 포섭하는 측면이다.

76) 모든 번뇌에 물든 법들조차 결국 여래의 지혜 안에 포섭되어 있다는 원용한 관점이다.

77) 법신이 번뇌에 가려져 있어 중생들에게 보이지 않는 상태를 의미한다.

78) 원효는 구역 불교의 대가인 진제의 구식설(九識說)을 적극 인용하여 자신의 체계를 논증한다.

어나지 않는[不離不脫] 사유하기 어려운 불생의 법[智不思議法]이다. 시작이 없는 아득한 근원[無始本際]으로부터 이 청정하게 상응하는 법의 체[淸淨相應法體]가 존재해 왔다.

둘째는 여래장 본체와 상응하지 않는 체(體) 및 번뇌의 얽매임인 불청정한 법[如來藏本際不相應體及煩惱纏不清淨法]이다. 이 본체는 [본래] 번뇌의 얽매임인 불청정한 법과 분리되어 있고 벗어나 있어서 상응하지 않는 것[離脫不相應]이니, 오직 여래의 보리 지혜[如來菩提智]로써만 능히 끊을 수 있는 바이다.

셋째는 여래장 미래제(未來際, 미래의 궁극)에 평등하고 영원하며 존재를 갖춘 법[如來藏未來際平等恒及有法]이다. 이것이 곧 일체 제법의 근본[一切諸法根本]이니, 일체의 법을 구비하고 일체의 법을 갖추고 있으며[備一切法具一切法], 세간의 법[世法] 가운데서 분리되지 않고 벗어나지 않는다.”

[원효 스님이] 살펴보건대, 이는 세 가지 종류의 여래장문을 드러낸 것이다. 무엇이 그 세 가지인가?

첫째는 능섭여래장(能攝如來藏)이다. [마음] 자성(自性)에 머무를 때 궁극의 깨달음의 경지[果地]에 있는 여래의 공덕을 능히 포섭하는 것을 말한다. 여래를 능히 포섭하기 때문에 ‘여래장’이라 이름하는 까닭이다.

둘째는 소섭여래장(所攝如來藏)이다. 번뇌의 얽매임인 불청정한 법이 일체 모두 여래의 지혜 안에 들어와 있어서, 모두 여래에 의해 포섭되고 유지[攝持]되는 것을 말한다. 여래에게 포섭되는 바이기에 ‘여래장’이라 이름한다.

셋째는 은복여래장(隱覆如來藏)이다. 법신(法身)인 여래가 [중생의] 번뇌에 의해 뒤덮여 있는 것을 말한다. 여래가 스스로 숨겨져 있는 상태이기에 ‘여래장’이라 이름한다. 진제 삼장(眞諦三藏)께서 이와 같이 말씀하셨다.

(615b23-616a06)

消其文者。言未來際平等恒及有者。一心之體遍於三際⁷⁹⁾。然前二門中。已顯本際故。此門中明後際等。又欲顯其如來之義。謂未來際平等恒者。卽是如義。言及有者。是其來義。如佛性論云。此眞如者。非如中有如。無非如亦如。二乘如者。是非如中如。無非如中非如。云何如是。二乘之人約虛妄觀無常等相以爲眞如。此虛妄觀唯因中有果地則無。是故此如或成或壞。菩薩如者。離虛妄。約眞性以觀如。故於因果二處無異唯成無壞。乃至廣說。故知後際平等恒者。正顯大乘之如義也。所言及有明來義者。對凡法去顯一心來。如凡去時五取蘊法不至果地。去而不來。此一心如果地猶有永無過去。故言及有卽顯來義。如論說言。從住自性來至至得。正謂此也。如是一心通爲一切染淨諸法之所依止故。卽是諸法根本。本來靜門。恒沙功德無所不備。故言備一切法。隨緣動門恒沙染法無所不具。故言具一切法。然舉染法以望心體不能遍通。「平」作「下」{甲}。「果」作「異」{甲}。

所以離脫。若舉心體望諸染法。遍諸染法無所不通。故言於世法中不離不脫。不離脫義是隱藏義。此第三門總明一心。通於動靜爲染淨依。第一門者。別顯動門。染法所依。第一門者。別顯靜門。淨法所依。

[[부증불감경]의] 문장을 풀이하자면 다음과 같다.

“미래제(未來際, 미래의 궁극)에 평등하고 영원하며 존재를 갖춘 것[未來際平等恒及有]”이라고 말한 것은, ‘일심(一心)의 본체’가 [과거·현재·미래의] 삼제(三際)에 두루 통하기 때문이다. 다만 앞의 두 문(門)에서 이미 본체(本際, 과거의 근원)를 밝혔기 때문에, 이 문에서는 미래제[後際]

79) 일심의 본체는 과거, 현재, 미래의 삼세에 두루 통하며 영원히 상주한다.

등을 밝힌 것이다.

또한 [이 문장을 통해] ‘여래(如來)’라는 명칭의 참된 뜻을 드러내고자 한 것이다. ‘미래제에 평등하고 영원하다[未來際平等恒]’고 한 것은 곧 ‘여(如, 진여/Tathā)’의 뜻을 드러낸 것이요, ‘존재를 갖추고 있다[及有]’고 한 것은 곧 ‘래(來, 올 수 있음/āgata)’의 뜻을 드러낸 것이다.

이는 《불성론(佛性論)》에서 다음과 같이 말한 바와 같다.

“이 [대승의] 진여(眞如)라는 것은, 진여가 아닌 것 가운데에만 진여가 있는 것도 아니요, 진여가 아닌 것이 없어진 자리 역시 그대로 진여이다. 반면 이승(二乘, 성문과 연각)의 진여라는 것은 진여가 아닌 것 가운데의 진여일 뿐이며, 진여가 아닌 것이 없어진 자리는 진여가 아니다.

어찌하여 그러한가? 이승의 사람들은 [모든 현상이] 무상(無常)하다는 등의 현상적 모습에 대한 허망한 관찰(虛妄觀)에 의거하여 그것을 진여로 삼기 때문이다. 이러한 허망한 관찰은 오직 인지(因地, 수행 단계)에만 있을 뿐 과지(果地, 성불의 단계)에 이르면 사라진다. 이 때문에 이승의 진여는 혹은 형성되기도 하고 혹은 파괴되기도 한다.

그러나 보살의 진여는 허망함을 멀리 여의고 참된 성품(眞性)에 의거하여 진여를 관찰한다. 그러므로 인지(因地)와 과지(果地)의 두 처지에서 아무런 차이가 없으며, 오직 형성될 뿐 결코 파괴되지 않는다.”

(이하 넓은 설명은 생략한다.) 그러므로 미래제에 이르도록 평등하고 영원하다(後際平等恒)는 것은 바로 대승의 ‘여(如)’의 뜻을 정식으로 드러낸 것임을 알 수 있다.

‘존재를 갖추고 있다[及有]’는 것으로 ‘래(來)’의 뜻을 밝힌다는 것은, 범부의 법이 사라져 버리는 것[凡法去]에 대비하여 ‘일심(一心)이 도달해 오는 것[一心來]’을 드러낸 것이다.

범부들의 법이 사라져 갈 때[去]에는 오취온(五取蘊, 집착된 오온)의 법이 궁극의 깨달음의 경지[果地]에까지 이르지 못하므로, 가기만 할 뿐 돌아오지 못한다[去而不來]. 그러나 이 일심(一心)은 과지(果地)에 이르러서도 여전히 존재하며 결코 과거로 사라져 없어지지 않는다. 그러므로 ‘존재를 갖추고 있다[及有]’는 표현이 곧 ‘래(來)’의 뜻을 드러내는 것이다.

이는 《[불성론] 등의] 논서에서 “본래 갖추고 있는 자성(住自性)으로부터 나아가 마침내 궁극의 경지를 얻음[至得]에 이른다”라고 말한 것이 바로 이것을 의미한다.

이와 같은 일심(一心)은 통틀어 일체의 오염된 법[染法]과 청정한 법[淨法]이 의지하고 머무는 자리[所依止]가 되므로, 곧 ‘일체 제법의 근본[一切諸法根本]’이다.

[일심의] 본래 고요한 측면(本來靜門)에서는 항하사수와 같은 청정한 공덕을 하나도 빠짐없이 구비하고 있으므로 “일체의 법을 구비했다[備一切法]”라고 말한 것이요, 인연을 따라 움직이는 측면(隨緣動門)에서는 항하사수와 같은 오염된 법을 한 군데도 갖추지 않은 곳이 없으므로 “일체의 법을 갖추고 있다[具一切法]”라고 말한 것이다.

그러나 오염된 법[染法]을 들어서 마음의 본체(心體)를 바라본다면, [번뇌가 마음의 성품을 오염시키며] 온 세상에 두루 통할 수는 없다. (* 교감 주기: ‘평’자는 ‘하’자로 보아야 하며, ‘과’자는 ‘이’자로 보아야 마땅하다.) 그러므로 [번뇌는 마음의 본체와] 분리되어 있고 벗어나 있는 것이다[所以離脫].

반대로 마음의 본체(心體)를 들어서 모든 오염된 법을 바라본다면, 마음은 모든 오염된 법에 두루 미치어 통하지 않는 곳이 없다. 그러므로 “세간의 법[世法] 가운데서 분리되지 않고 벗어나지 않는다[不離不脫]”라고 말한 것이다. 이 ‘분리되지 않고 벗어나지 않는다[不離不脫]’는 뜻이 바로 번뇌 속에 고요히 감추어져 있다는 ‘은장(隱藏)’의 뜻이다.

이 세 번째 문(門)은 ‘일심(一心)’을 총체적으로 밝힌 것이니, 움직임[動]과 고요함[靜]에 모두

통하여 염증(染淨, 오염과 청정)의 의지처가 됨을 말한다.

[앞서 다룬] 첫 번째 문은 움직이는 측면(動門)을 차별적으로 드러낸 것이니 오염된 법의 의지처가 되며, [그다음] 두 번째 문은 고요한 측면(靜門)을 차별적으로 드러낸 것이니 청정한 법의 의지처가 된다.

(※ 주: 원문의 마지막 두 문장에서 모두 '第一門'으로 반복된 것은 판본상의 오기로 보이며, 문맥과 대조 구조상 뒤의 문장은 '第二門'을 가리키는 것이 명백하므로 이를 바로잡아 번역함).

(616a06-23)

第二中言本際不相應體者。諸煩惱法違反心體名不相應。一心之體隨緣動門爲彼所依故。是不相應法之體。言及煩惱纏不清淨法者。彼能依法依心體轉。纏自心體令隨染故。合取能依所依之法以爲第二如來藏體。唯有如來菩提智之所能斷者。唯解脫道能正斷故。此義具如二障章說。第一中言本際相應體者。本來靜門備恒沙德與心相應故。是相應功德之體。言及清淨法者。能依功德性離染故。合取能依所依之法以爲第一如來藏體。此法如實不虛妄。不離不脫智不思議法者。釋相應義。是法身義與諸功德法相應故。如上文言。不離不脫不斷不異不思議佛法相應名爲法身。

《부증불감경》의 두 번째 문 가운데 “본제와 상응하지 않는 체(體)[本際不相應體]”라고 말한 것은, 모든 번뇌의 법이 마음의 본체(心體)를 위반하고 거스르기 때문에 ‘상응하지 않는다[不相應]’고 이름한 것이다.

[그러나] ‘일심(一心)의 본체’가 인연을 따르는 움직임의 측면(隨緣動門)에서 그 번뇌들의 의지처[所依]가 되기 때문에, [이 일심이 바로] 상응하지 않는 법의 본체[不相應法之體]가 된다.

“및 번뇌의 얽매임인 불청정한 법[及煩惱纏不清淨法]”이라고 말한 것은, 그 능의(能依, 의지하는 현상)의 법인 번뇌가 마음의 본체에 의지하여 구르고 작동하면서[依心體轉], 마음의 본체를 공공 얽어매어[纏] 오염된 흐름을 따르게 만들기 때문이다.

따라서 [의지하는 현상인] 능의(能依)의 법과 [의지처가 되는 본체인] 소의(所依)의 법을 한데 합쳐 취하여[合取能依所依之法] ‘두 번째 여래장의 본체’로 삼는 것이다.

“오직 여래의 보리 지혜로써만 능히 끊을 수 있는 바[唯有如來菩提智之所能斷]”라고 한 것은, 오직 해탈도(解脫道, 번뇌를 완전히 끊는 지혜의 단계)만이 [이 미세한 번뇌의 얽매임을] 바르게 끊어낼 수 있기 때문이다. 이 뜻은 《이장장(二障章)》에 구체적으로 설명된 바와 같다.

첫 번째 문 가운데 “본제와 상응하는 체(體)[本際相應體]”라고 말한 것은, 본래 고요한 측면[本來靜門]이 향하사수와 같은 청정한 공덕을 구비하여 마음과 서로 상응하기 때문이다. [따라서 이 일심이 바로] 상응하는 공덕의 본체[相應功德之體]가 된다.

“및 청정한 법[及清淨法]”이라고 말한 것은, [마음의 본체에] 의지하는 능의(能依)의 공덕들이 그 성품상 오염을 멀리 여의어 청정하기 때문이다.

따라서 [의지하는 청정 현상인] 능의(能依)의 법과 [의지처가 되는 본체인] 소의(所依)의 법을 한데 합쳐 취하여[合取能依所依之法] ‘첫 번째 여래장의 본체’로 삼는 것이다.

“이 법은 사실과 같아서 허망하지 않으며, 분리되지 않고 벗어나지 않는 지혜와 분리할 수 없는 사유하기 어려운 법[此法如實不虛妄 不離不脫智不思議法]”이라고 한 것은, ‘상응(相應)’의 뜻을 풀이한 것이다. 이는 곧 법신(法身)의 뜻이니, [진여의 본체가] 여러 청정한 공덕의 법과 상응하기 때문이다.

이는 앞서 본문에서 “분리되지 않고, 벗어나지 않으며, 끊어지지 않고, 다르지 않은, 사유하기 어려운 붓다의 법과 상응하는 것을 법신(法身)이라 이름한다”라고 말한 것과 같다.

(616a23-b22)

是義云何。此一心體略有五相。何等爲五。一者。遠離所取差別之相。二者。解脫能取分別之執。三者。遍三世際無所不等。四者。等虛空界無所不遍。五者。不墮有無一異等邊。超心行處。過言語道。過恒沙等本有功德亦有五義與體相應。一者。一一功德。離所取相故非法身所離。與第一相相應。如經言不離故。二者。一一功德脫能取執故非法身所脫。與第二相相應。如經不脫故。三者。此一一德遍三世際縱無前後際斷。與第三相相應。故言不斷。四者此一一德等虛空界。橫無彼此處異。與第四相相應故言不異。五者。一一功德皆離諸邊非思量境絕言語路。與第五相相應。如經言不思議故。諸功德法有此五義。與體無別融通一味。由是道理名爲相應。非如王數別體相應。今此中言不離不脫智不思議法者。諸功德中略舉覺義。五相應中略說三義。此是第一能攝藏也。三種藏義略述如之。

이 [법신의] 도리는 어떠한가? 이 '일심(一心)의 본체'에는 대략 다섯 가지의 모습[五相]이 있으니, 무엇이 그 다섯 가지인가?

첫째는 [인식의 대상인] 소취(所取)의 차별된 모습을 멀리 여인 모습[遠離所取差別之相]이요, 둘째는 [인식의 주체인] 능취(能取)의 분별하는 집착에서 해탈한 모습[解脫能取分別之執]이다. 셋째는 과거·현재·미래의 삼세(三世)의 경계에 두루 통하여 평등하지 않음이 없는 모습[遍三世際無所不等]이요,

넷째는 온 허공계(虛空界)와 같아서 [공간적으로] 두루하지 않은 곳이 없는 모습[等虛空界無所不遍]이다.

다섯째는 있고 없음[有無]이나 하나와 다름[一異] 등의 양극단[邊]에 떨어지지 않아, 마음의 작용이 미치는 곳[心行處]을 초월하고 언어의 길[言語道]을 넘어선 모습[不墮有無一異等邊 超心行處 過言語道]이다.

항하의 모래수보다 많은 [여래의] 본래 갖추어진 공덕[本有功德]에도 역시 다섯 가지 뜻[五義]이 있어서, [일심의] 본체와 서로 상응한다.

첫째, [여래의] 낱낱의 공덕은 소취(所取)의 모습을 여인 것이므로 법신(法身)이 밀어내어 분리시키는 바가 아니다. 따라서 [일심의] 첫 번째 모습과 상응하니, 경전에서 “분리되지 않는다[不離]”라고 말씀하신 바와 같다.

둘째, 낱낱의 공덕은 능취(能取)의 집착에서 벗어난 것이므로 법신이 털어내어 벗어나는 바가 아니다. 따라서 두 번째 모습과 상응하니, 경전에서 “벗어나지 않는다[不脫]”라고 [말씀하신 바와 같다.]

셋째, 이 낱낱의 공덕은 삼세의 경계에 두루 통하므로 세로[縱, 시간축]로 과거(전제)와 미래(후제)의 단절이 없다. 따라서 세 번째 모습과 상응하므로 “끊어지지 않는다[不斷]”라고 말한 것이다.

넷째, 이 낱낱의 공덕은 온 허공계와 같으므로 가로[橫, 공간축]로 이것과 저것이라는 처소의 차별이 없다. 따라서 네 번째 모습과 상응하므로 “다르지 않다[不異]”라고 말한 것이다.

다섯째, 낱낱의 공덕은 모두 온갖 극단[諸邊]을 여의어 사유의 경계가 아니며 언어의 길이 끊어졌다. 따라서 다섯 번째 모습과 상응하니, 경전에서 “사유하기 어렵다[不思議]”라고 말씀하신 바와 같다.

여러 공덕의 법이 이와 같은 다섯 가지 뜻을 지니고서, 본체와 더불어 아무런 차별이 없이 온전히 융합되어 한결같은 맛을 이루니[融通一味], 이러한 도리에 기인하여 ‘상응(相應)’이라 이름하는 것이다. 이는 [아비달마 교학에서] 심왕(心王)과 심소(心數)가 서로 다른 본체를 가지고

상응하는 것[王數別體相應]과 같지 않다.

지금 이 [《금강삼매경》]의 본문 가운데 “분리되지 않고 벗어나지 않는 지혜와 분리할 수 없는 사유하기 어려운 법[不離不脫智不思議法]”이라고 말씀하신 것은, 여러 공덕 가운데 대략 ‘깨달음의 뜻(각의·覺義, 곧 지혜)’을 대표로 들어 표방한 것이요, 다섯 가지 상응하는 뜻 가운데 대략 세 가지 뜻(“불리·부탈·불사의”)만을 간략히 설하신 것이다.

이것이 바로 첫 번째 여래장인 ‘능섭여래장(能攝如來藏)’에 대한 설명이다. 세 가지 종류의 여래장의 심오한 뜻에 대한 대략적인 서술이 이와 같다.

5. 금강삼매경론의 내용과 분석

원효(元曉)의 『금강삼매경론(金剛三昧經論)』에 담긴 원융회통(圓融會通)과 일심(一心)의 철학 체계는 동아시아 불교 사상의 정점일 뿐만 아니라, 인간 존재의 궁극적 본성과 실천적 윤리를 해명한 인류 보편의 사상적 유산이다. 7세기 신라라는 시공간 속에서 전개된 원효의 사유는 당시 인도에서 유입되어 치열하게 대립하던 중관(中觀)의 공(空) 사상과 유식(唯識)의 유(有) 사상, 그리고 여래장(如來藏)과 본각(本覺) 사상을 거대한 하나의 용광로에 녹여내어 새로운 차원의 통합적 패러다임을 제시한 사유 체계이다. 본 발표문은 원효 사상의 총체적 결실이자 화쟁(和諍) 철학의 완성을 보여주는 『금강삼매경론』의 구조와 핵심 사상, 그리고 각 품에 담긴 치밀한 논리적 전개를 심층적으로 분석하고, 그것이 지니는 현대적·철학적 의의를 장절의 단절 없이 하나의 유기적인 흐름으로 고찰하는 데 목적이 있다.

원효가 『금강삼매경론』을 저술하게 된 사상적 배경을 이해하기 위해서는 당시 동아시아 불교계가 직면하고 있던 교학적 갈등의 양상을 먼저 살펴볼 필요가 있다. 당시 불교계는 용수의 사상에 기반하여 모든 존재의 자성(自性)을 부정하고 공(空)을 강조하는 삼론학파와, 세친과 호법(胡法)의 계보를 이어받아 현상 세계를 인식하는 마음의 구조와 그 유(有)적 측면을 세밀하게 분석하던 유식학파 간의 대립이 극에 달해 있었다. 이들은 서로의 교설을 절대화하며 상대 학파의 주장을 불완전하거나 치우친 가르침이라고 비판하였고, 이는 단순한 학문적 논쟁을 넘어 수행자들의 실천적 방향성을 상실하게 만드는 종교적 위기로 이어졌다. 원효는 이러한 교학의 파편화와 대립이 경전의 자구에만 매달려 부처의 근본 뜻인 대의(大意)를 망각한 데서 비롯되었다고 진단하였다. 그에게 불교의 모든 가르침은 중생을 깨달음으로 인도하기 위한 방편(方便)에 불과한 것이었으며, 따라서 서로 다른 교설들은 대립하는 것이 아니라 하나의 궁극적 진리를 서로 다른 각도에서 비추는 상호 보완적 관계에 있었다. 이러한 통찰을 바탕으로 원효는 대승불교의 모든 강물을 하나로 모아들이는 거대한 바다로서 ‘일심(一心)’의 철학을 정립하였으며, 이를 『금강삼매경』이라는 독특한 경전의 주석을 통해 체계적으로 입증하였다. 『금강삼매경』은 본래 동아시아에서 성립된 대승경전으로 알려져 있으나, 반야의 공 사상과 유식의 여래장 사상, 그리고 인간의 본래적 깨달음을 의미하는 본각 사상이 정교하게 융합되어 있는 텍스트이다. 원효는 이 경전이야말로 자신이 평생에 걸쳐 구축해 온 화쟁과 원융의 논리를 증명할 가장 이상적인 텍스트라고 판단하였고, 경전의 자구 하나하나에 담긴 함의를 존재론·인식론·수행론의 관점에서 치밀하게 해석하여 『금강삼매경론』이라는 불후의 저작을 남긴 것이다.

원효는 『금강삼매경론』을 전개함에 있어 대의(大意), 중요(宗要), 변문(辨文)이라는 독창적인 삼문(三門) 형식을 취하였다. 이는 경전의 세부 구절에만 몰두하여 전체적인 구조를 놓치는 오류를 방지하기 위해, 본격적인 본문 해석에 앞서 경전 전체를 관통하는 사상적 골격과 궁극적 지향점을 먼저 제시하기 위한 방법론적 장치이다. 첫 번째인 대의문에서는 경전이 출현하게 된 거시적 배경과 그 종교적·철학적 목적을 밝힌다. 원효는 여기서 모든 존재의 근원이자 종착지로서의 일심을 선언하며, 이 책이 단순한 텍스트 해설서가 아니라 인간 마음의 본질을 밝히고 대립을 해소하는 보편적 진리의 선언서임을 천명한다. 두 번째 중요문은 이 경전의 핵심과 요체를 추출하여 명제화하는 단계이다. 원효는 『금강삼매경』의 중요를 ‘본각(本覺)’과 ‘여래장(如來藏)’으로 규정하면서, 이것이 일심의 이문(二門), 즉 진여문(眞如門)과 생멸문(生滅門)을 통해 현실 속에서 작동하는 방식을 논리적으로 전개한다. 마지막 변문은 이러한 중요와 대의를 바탕으로 경전의 구체적인 문장과 단락을 나누고 과단(科段)을 획정하여 본격적인 텍스트 분석의 길을 여는 단계이다. 이러한 삼문의 구조는 원효 특유의 거시적 안목과 미시적 분석력이 결합된 형태로서, 독자로 하여금 부처의 가르침을 체계적으로 파악하는 동시에 세부적인 실천 지침까지 명확히 이해할 수 있도록 돕는 정교한 설계이다.

이러한 삼문의 사상적 골격을 바탕으로 원효는 본격적인 본문 주석인 변문 단계로 진입하여 제1품 「서품(序品)」부터 제8품 「책진품(勸進品)」에 이르는 여덟 개의 장을 유기적으로 연결한다. 제1품 「서품」은 이 위대한 교설이 어떤 인연과 배경 속에서 일어나게 되었는지를 밝히는 장이다. 서품에서 부처는 깊은 삼매에 들어 침묵을 지키고 있으며, 대중들은 그 침묵 속에서 형언할 수 없는 진리의 광명을 체험한다. 원효는 부처의 침묵과 삼매가 단순히 아무것도 하지 않는 상태가 아니라, 언어와 개념이 끊어진 궁극의 진여(眞如) 자리를 몸소 보여주는 가장 강력한 가르침이라고 해석한다. 언어는 대상을 분별하고 쪼개어 대립을 만들어내지만, 부처의 삼매는 그러한 이분법적 언어의 한계를 초월하여 만물이 본래 하나의 바탕에서 있음을 묵시적으로 드러낸다. 따라서 서품은 앞으로 전개될 철학적 담론들이 결국 언어도단(言語道斷)의 자리를 현실의 언어로 번역해 내는 자비로운 방편의 과정임을 보여주는 서곡이다.

이어지는 제2품 「무생행품(無生行品)」에서 원효는 대승불교의 실천 원리로서 ‘무생(無生)’의 이치를 통찰하는 수행의 길을 전개한다. 무생이란 만물이 본래 생겨난 바가 없으며, 따라서 사라질 것도 없다는 절대적 공성(空性)의 인식이다. 인간이 겪는 모든 고통과 번뇌는 현상 세계의 사물들이 고정불변하는 실체로서 존재한다는 착각, 즉 아집(我執)과 법집(法執)에서 비롯된다. 원효는 만물이 인연에 의해 생겨나고 사라질 뿐 그 자체의 독립적인 자성은 존재하지 않는다는 점을 명확히 함으로써, 생멸(生滅)의 변화 속에서도 흔들리지 않는 지혜를 제시한다. 그러나 원효의 무생은 현상 세계를 전면 부정하거나 허무주의로 귀결되는 공(空)이 아니다. 오히려 생겨남이 없기에 그 어떤 형태로도 드러날 수 있는 무한한 가능성의 세계를 의미한다. 수행자가 사물의 실체성에 대한 집착을 내려놓고 무생의 관점을 확립할 때 비로소 대상을 있는 그대로 바라보는 여실지견(如實知見)의 지혜가 열리며, 분별과 차별을 넘어선 평등의 실천인 무생행(無生行)이 가능해진다는 것이 원효의 논리이다.

제3품 「본각리품(本覺利品)」은 『금강삼매경론』의 핵심으로서, 모든 중생에게 내재된 본래적 깨달음인 ‘본각(本覺)’의 성격과 전개 과정을 심층적으로 분석하는 장이다. 본각이란 수행을

통해 새롭게 만들어내는 깨달음이 아니라, 무명의 구름에 가려져 있을 뿐 중생의 마음 바탕에 이미 완전하게 갖추어져 있는 부처의 지혜이다. 원효는 마명(馬鳴)의 『대승기신론』 체계를 적극적으로 수용하여, 인간의 마음이 본래 청정한 진여이면서도 어떻게 현실 속에서 오염된 생멸의 모습을 띠게 되는지를 해명한다. 중생은 자신이 본래 부처라는 사실을 망각한 채 외부 세계에 집착하고 주객의 분별을 일으켜 윤회의 고통을 겪는다. 원효는 이를 본래 잔잔한 바다인 본각이 무명의 바람에 의해 거친 파도인 시각(始覺)을 일으키는 것에 비유한다. 따라서 수행이란 바다 외부에서 새로운 물을 끌어오는 것이 아니라, 바람을 멈추어 파도를 다시 고요한 바다의 상태로 되돌리는 과정이다. 이 장에서 원효는 무명에 가려진 중생이 자신 안에 이미 구축된 본각의 공덕을 자각하고, 점진적인 수행을 통해 그것을 현실 속에서 온전히 드러내어 궁극적 깨달음인 구경각(究竟覺)에 이르는 역동적인 인식론적 전환 과정을 정교하게 서술한다.

제4품 「입실제품(入實際品)」은 진여의 세계, 즉 궁극적 실제(實際)에 도달하는 구체적인 관법(觀法)과 수행법을 다루는 장이다. 여기서 원효는 유(有)와 무(無), 공(空)과 색(色)의 극단적인 대립을 초월한 중도(中道)의 경지를 제시한다. ‘실제에 들어간다’는 것은 현상 세계를 떠나 저 멀리 있는 피안의 세계로 도피하는 것이 아니다. 오히려 현실 세계의 본질이 곧 실제임을 통찰하는 것이다. 원효는 주관적 인식과 객관적 대상이 서로를 의존하여 성립할 뿐 어느 하나도 독립적으로 존재할 수 없음을 밝힘으로써 주객의 대립을 해체한다. 수행자가 유와 무라는 이분법적 망집(妄執)에서 벗어나 중도의 관법을 확립할 때, 현상 세계의 모든 차별상은 진리의 현현으로 다가온다. 이는 유식을 통해 공을 통찰하고, 공을 통해 다시 유의 현실을 긍정하는 원효 특유의 원용적 수행론을 잘 보여주는 대목이다.

제5품 「진성공품(眞性空品)」은 참된 자성(眞性)이 공(空)하다는 사실을 밝히면서도, 그 공성이 지니는 역설적이고 창조적인 측면을 강조하여 설명하는 장이다. 원효는 여기서 중관학파의 철저한 부정의 논리를 수용하되, 그것을 허무주의적 단멸(斷滅)이 아닌 무한한 묘유(妙有)의 근거로 전환시킨다. 참된 자성이 공하다는 것은 고정된 실체가 없다는 뜻이지, 아무것도 존재하지 않는다는 의미가 아니다. 오히려 고정된 형태가 없기 때문에 인연에 따라 삼라만상의 온갖 현상을 만들어낼 수 있는 창조적 가능성의 바다이다. 원효는 ‘공하기 때문에 존재할 수 있고, 존재하기 때문에 공하다’는 반야 사상의 통찰을 통해 중관의 공 사상과 유식의 유 사상을 하나의 중도적 입장에서 통합한다. 진성은 공하지만 그 안에는 무한한 지혜와 자비의 공덕이 내재해 있으며, 이것이 바로 ‘진공묘유(眞空妙有)’의 세계이다.

제6품 「여래장품(如來藏品)」은 번뇌에 찌든 중생의 몸 안에 부처의 태아인 여래장이 감추어져 있다는 여래장 사상의 핵심을 전개하는 장이다. 원효는 이 품에서 존재론적 차원의 청정성이 어떻게 현실의 번뇌 속에서도 유지되고 기능하는지를 설명한다. 중생은 끊임없이 탐욕과 분노, 어리석음이라는 삼독(三毒)의 번뇌를 일으키지만, 그 번뇌의 껍질 깊은 곳에는 결코 오염되지 않는 순수한 불성(佛性)이 존재한다. 원효는 이를 진흙 속에 묻힌 순금이나 더러운 옷에 싸인 보석에 비유한다. 중요한 점은 이 여래장이 박제된 형이상학적 실체가 아니라, 중생으로 하여금 고통에서 벗어나 깨달음을 갈망하게 만드는 내적 추동력으로 작용한다는 사실이다. 원효는 중생이 자신의 내면에 깃든 여래장의 존재를 확신할 때 스스로를 비하하는 마음에서 벗어나 부처의 길로 나아갈 수 있으며, 나아가 타인의 내면에 존재하는 여래장까지 바라보며 존경과 자비를 실천할 수 있다고 강조한다.

제7품 「총지품(總持品)」은 앞서 설해진 심오한 교설과 복잡한 수행의 핵심을 하나로 총괄하여, 일상생활 속에서 구현할 수 있는 실천 원리를 제시하는 장이다. 총지(總持)는 산스크리트어 다라니(Dharani)의 번역어로, 모든 선법(善法)을 기억하여 잃어버리지 않게 붙들고 모든 악법(惡法)을 막아내는 정신적 인장을 의미한다. 원효는 『금강삼매경론』의 모든 사유 체계가 결국 하나의 마음을 지키고 실천하는 총지의 능력으로 수렴되어야 한다고 보았다. 아무리 뛰어난 철학적 이해와 심오한 관법을 지니고 있더라도 그것이 일상의 순간순간 속에서 깨어 있는 의식으로 작동하지 않는다면 죽은 지식에 불과하다. 총지품은 수행자가 삶의 매 순간 일심의 자리를 놓치지 않고, 안으로는 번뇌의 침입을 막으며 밖으로는 중생을 향한 자비의 행동을 지속할 수 있도록 하는 실천적 에너지를 제공한다.

마지막 제8품 「책진품(勸進品)」은 이 모든 가르침을 들은 수행자들에게 안주하지 말고 끊임없는 정진을 통해 현실 세계 속에서 부처의 가르침을 실천할 것을 권면하며 논서를 마무리하는 장이다. 원효는 지식의 유희에 빠지기 쉬운 학생들과 깨달음의 황홀경에 머물러 현실을 외면하기 쉬운 선승들 모두를 경계한다. 깨달음은 도달해야 할 고정된 목적지가 아니라, 고통받는 중생들의 삶의 현장 속으로 다시 걸어 들어가는 끊임없는 과정, 즉 반본환원(返本還源)의 실천이기 때문이다. 책진품의 권고는 『금강삼매경론』이 지향하는 바가 단순한 이론적 완결성이 아니라, 이 땅 위에 정토(淨土)를 구현하려는 종교적 실천이자 보살도(菩薩道)의 완성임을 보여준다.

이처럼 방대한 각 품의 내용을 관통하는 『금강삼매경론』의 가장 독보적인 사상적 특징은 첫째, 일심(一心) 사상을 중심으로 대승불교의 다양한 교학을 하나의 통일된 체계 안에서 회통시켰다는 점이다. 원효에게 일심은 모든 대립을 물리적인 힘으로 억누르는 절대적 실체가 아니다. 그것은 미혹과 깨달음, 번뇌와 청정이 동시에 성립하면서도 서로를 방해하지 않고 융섭하는 역동적인 존재의 바다이다. 원효는 일심의 구조를 통해 중관의 절대 부정과 유식의 치밀한 긍정이 결국 동전의 양면과 같음을 증명하였다. 이로써 불교의 모든 교리와 수행 체계는 서로를 배척하는 파편이 아니라, 일심이라는 거대한 유기체를 구성하는 요소로서 제자리를 찾게 되었다.

둘째, 화쟁(和諍)과 원융(圓融)의 논리를 통해 극단적인 사상적 대립을 조화시킨 점은 인류 철학사에서도 보기 드문 성취이다. 원효는 상대방의 주장을 전면 부정하거나 자신의 입장만을 고집하는 독단적 태도를 철저히 배격하였다. 그는 ‘개합(開舍)의 논리’를 사용하여, 진리를 펼치면 온갖 다양한 차별상과 교설들이 나타나고, 그것을 거두어들이면 하나의 본질인 일심으로 돌아간다고 보았다. 따라서 중관의 공과 유식의 유는 대립하는 개념이 아니라 서로의 한계를 보완하는 관계이다. 이러한 화쟁의 정신은 교학적 대립뿐만 아니라 종교·사상·계급의 갈등으로 분열된 현대 사회의 모순을 치유할 수 있는 상생(相生)의 철학적 대안을 제시한다.

셋째, 인간의 본래적 깨달음인 본각(本覺) 사상을 형이상학적 논의에 머무르게 하지 않고 역동적인 실천의 차원으로 발전시켰다는 점이다. 원효에게 본각은 ‘이미 부처이므로 아무것도 할 필요가 없다’는 안일한 도피처가 아니었다. 오히려 ‘본래 부처임에도 왜 현실 속에서 중생으로 고통받으며 살아가는가’라는 성찰을 촉발하는 강력한 윤리적 각성의 계기였다. 모든 중생이

본래 부처라는 자각은 타인을 나와 다른 존재가 아니라 하나의 생명으로 바라보게 하며, 이는 곧 동체대비(同體大悲)의 원동력이 된다. 이러한 사상은 민중과 함께 호흡하며 살아간 원효 자신의 무애(無碍) 실천으로 이어졌다.

결론적으로 원효의 『금강삼매경론』은 단순한 경전 주석서의 범주를 넘어 인간의 존재론·인식론·수행론·해탈론을 하나의 유기적 체계로 통합한 위대한 철학적 기념비이다. 그것은 사상의 분열을 통합으로, 이론의 막힘을 실천의 열림으로 전환시킨 원융회통의 결정판이다. 시대가 변화하고 인간을 둘러싼 기술과 사회 구조가 크게 달라졌음에도, 주객의 이분법적 분별에 갇혀 끊임없이 대립하고 갈등하는 인간 마음의 문제는 여전히 지속되고 있다. 이러한 시대적 상황 속에서 모든 대립을 더 높은 차원에서 통합하고 인간 내면에 깃든 본래적 존엄성과 자비심을 일깨우는 『금강삼매경론』의 사상은 오늘날에도 깊은 성찰과 실천의 방향을 제시하는 살아 있는 철학적 유산이다.

6. 분향 원효 금강삼매경론의 특징과 영향

본 발표를 통해 고찰한 바와 같이 원효의 『금강삼매경론』은 단순히 특정 경전에 대한 주석서라는 범주로는 그 학문적 성격과 사상적 위상을 충분히 설명할 수 없는 동아시아 불교사상의 기념비적 저술이다. 『금강삼매경론』은 7세기 동아시아 불교계가 직면하고 있던 다양한 교학적 대립과 수행론적 난제를 종합적으로 검토하고 이를 보다 높은 차원의 통합적 시각 속에서 재구성한 철학적 성취의 결정체로 평가될 수 있다. 당시 불교계는 중관학의 공사상과 유식학의 심식설, 그리고 여래장 계통의 불성론이 서로 다른 진리 이해를 바탕으로 경쟁하고 있었으며, 각 종파는 자신의 교설을 진리의 궁극적 설명 체계로 제시하면서 교학적 논쟁을 지속하였다. 그러나 원효는 이러한 대립을 단순히 종파 간의 우열 문제로 보지 않고 진리에 대한 부분적 접근의 차이로 이해하였다. 그는 각각의 사상이 지닌 고유한 문제의식과 이론적 강점을 인정하면서도 그것이 절대화될 경우 필연적으로 편협성과 독단에 빠질 수 있음을 지적하였으며, 궁극적으로는 모든 교설이 하나의 진리를 서로 다른 측면에서 드러내고 있다는 관점에서 이를 재해석하였다. 이러한 시도는 단순한 절충이나 혼합이 아니라 서로 다른 교설이 형성된 배경과 논리 구조를 면밀하게 분석한 뒤 그것을 보다 높은 차원의 통합 원리 속에 위치시키는 창조적 종합의 과정이었다는 점에서 특별한 의미를 지닌다. 『금강삼매경론』은 바로 이러한 원효의 사유가 가장 성숙한 형태로 구현된 저술이며, 그 핵심에는 모든 차별과 대립을 포섭하는 일승의 논리와 화쟁의 철학이 자리하고 있다. 원효에게 있어 화쟁은 단순히 갈등을 회피하거나 상반된 입장을 기계적으로 조화시키는 방법론이 아니었다. 그것은 각 주장 속에 내재한 진리의 가능성을 발견하고, 그 한계를 비판적으로 검토하며, 궁극적으로는 서로 다른 관점들이 하나의 진리 안에서 상호 보완적 관계를 형성하고 있음을 밝히는 철학적 탐구의 방식이었다. 따라서 화쟁은 단순한 관용이나 타협의 철학이 아니라 진리에 대한 보다 깊은 이해를 가능하게 하는 인식론적 태도이자 존재론적 통찰이라 할 수 있다. 이러한 화쟁의 논리는 『금강삼매경론』에서 공과 유, 진여와 생멸, 번뇌와 보리, 중생과 부처, 수행과 깨달음이라는 불교사상의

근본적 대립항들을 새롭게 해석하는 과정에서 구체적으로 드러난다. 원효는 어느 한쪽을 선택하거나 다른 한쪽을 배제하는 이분법적 사고를 넘어서서, 상반되어 보이는 개념들이 실은 동일한 진리의 서로 다른 표현이라는 점을 논증함으로써 대승불교 특유의 원융무애한 세계관을 정교하게 체계화하였다. 특히 그는 여래장 사상을 중심축으로 삼아 모든 존재가 본래 깨달음의 가능성을 갖추고 있다는 점을 강조하면서도, 동시에 그 가능성이 현실 속에서 수행을 통해 구현되어야 함을 역설하였다. 이는 본각과 시각의 관계를 둘러싼 당시의 논의를 한층 심화시킨 것으로, 깨달음이 이미 완성된 상태라는 주장과 끊임없는 수행을 통해 도달해야 한다는 주장을 상호 대립적인 것으로 보지 않고 하나의 과정 속에서 이해하려는 시도였다. 다시 말해 원효는 인간 존재의 본질적 완전성과 현실적 불완전성을 동시에 인정하면서, 수행이란 이미 갖추어진 깨달음의 본성을 현실 속에서 드러내는 과정이라고 보았다. 이러한 관점은 불교 수행을 초월적 존재가 되기 위한 특별한 행위가 아니라 인간 본연의 가능성을 실현하는 실천적 과정으로 이해하게 만든다는 점에서 중요한 의의를 지닌다. 또한 『금강삼매경론』은 교학과 수행의 관계를 새롭게 정립한 저술이라는 점에서도 주목된다. 원효는 참된 이해와 실천이 결코 분리될 수 없다고 보았으며, 올바른 교학적 통찰은 수행으로 이어져야 하고 수행의 성과 역시 교학적 이해를 통해 더욱 심화될 수 있다고 보았다. 이러한 관점은 후대 한국 불교가 선과 교의 대립을 넘어 통합을 지향하는 전통을 형성하는 데 결정적인 영향을 미쳤으며, 고려시대 의천의 교관겸수와 지눌의 정혜쌍수 및 돈오점수 사상으로 계승되면서 한국 불교의 정체성을 형성하는 중요한 기반이 되었다. 나아가 원효의 사상은 신라 사회 내부에 머무르지 않고 중국과 일본을 포함한 동아시아 전역으로 확산되었다. 중국 화엄종의 전개 과정에서 그의 사상은 중요한 이론적 자극을 제공하였으며, 여래장 사상과 화엄사상의 체계화 과정에서도 적지 않은 영향을 미쳤다. 일본에서도 원효의 저술은 오랫동안 연구와 강독의 대상이 되었으며, 교학과 수행을 결합하려는 다양한 불교 전통 속에서 지속적으로 수용되었다. 이러한 사실은 『금강삼매경론』이 단순히 한 지역의 사상적 산물이 아니라 동아시아 불교 지성사의 전개 과정에 실질적 영향을 미친 국제적 고전임을 보여준다. 더욱이 『금강삼매경론』의 가치는 역사적 영향력에만 국한되지 않는다. 오늘날 세계는 종교적 갈등과 정치적 대립, 경제적 불평등과 문화적 분열이 심화되는 가운데 서로 다른 가치와 관점을 어떻게 공존시킬 것인가라는 과제에 직면해 있다. 이러한 상황에서 원효의 화쟁 사상은 단순한 종교 교리의 범위를 넘어 현대 사회가 요구하는 소통과 공존의 철학으로 재해석될 수 있다. 그는 차이를 제거함으로써 통합을 이루려 하지 않았으며, 오히려 차이를 인정하고 존중하는 가운데 더 깊은 차원의 공통 기반을 발견하고자 하였다. 이러한 사유 방식은 오늘날 민주주의 사회에서 요구되는 다원주의와 대화의 정신, 그리고 상호 이해와 협력의 윤리를 뒷받침하는 철학적 토대로 활용될 수 있다. 또한 모든 존재가 본래 존엄한 가치를 지니고 있다는 본각 사상은 인간 중심적 가치관을 넘어 생명 전체의 상호 연관성과 평등성을 강조하는 현대 생태철학과도 깊은 접점을 형성한다. 인간과 자연, 개인과 공동체, 자아와 타자를 분리된 존재로 보지 않고 상호 의존적 관계 속에서 이해하려는 원효의 통찰은 오늘날 기후위기와 생태 파괴, 인간 소외와 공동체 해체라는 시대적 문제를 성찰하는 데 중요한 사상적 자원을 제공한다. 결국 『금강삼매경론』은 7세기 신라 불교의 뛰어난 지적 성취를 보여주는 고전일 뿐 아니라, 시대와 문화를 초월하여 인간 존재와 사회, 그리고 세계에 대한 보편적 성찰을 가능하게 하는 철학적 유산이라 할 수 있다. 그것은 대립을 넘어 통합으로, 배제를 넘어 포용으로, 분열을 넘어 공존으로 나아가려는 인간 정신의 노력 속에서 여전히 살아 있는 의미를 지니며, 오늘날에도 새로운 해석과 실천의 가능성을 끊임없이 열어 주는 사유의 원천으로 기능하고 있다. 따라서 앞으로의 연구는 『금강삼매경론』을 단순한 불교

교학서로 한정하지 않고 동아시아 철학과 비교사상사, 종교철학, 윤리학, 생태학, 갈등해결학 등 다양한 학문 분야와의 연계 속에서 재조명할 필요가 있으며, 이를 통해 원효 사상이 지닌 보편성과 현대적 가치가 더욱 풍부하게 밝혀질 수 있을 것이다. 이러한 연구의 축적은 궁극적으로 원효를 한국 불교의 위대한 사상가라는 차원을 넘어 인류 지성사 속에서 대화와 통합의 철학을 제시한 세계적 사상가로 자리매김하게 하는 중요한 계기가 될 것이며, 『금강삼매경론』 또한 과거의 유물이 아닌 현재와 미래를 비추는 살아 있는 고전으로서 그 의미를 더욱 확장해 나갈 것이다.