

『금강삼매경론』의 無二中道 사상 연구

김 영 미*

- I. 무이중도 사상과 원효
 - 1. 무이중도의 근거와 체계
 - 2. 무이중도는 원효 실천수행의 근간
 - 3. 원효의 계위와 무이중도
- II. 『금강삼매경론』의 핵심과 무이중도
 - 1. 三空과 무이중도
 - 2. 一四句偈와 무이중도
 - 3. 一味觀行과 무이중도
- III. 一心之源과 三空之海와 무이중도
 - 1. 一心之源과 무이중도
 - 2. 三空之海와 무이중도
- IV. 무이중도 사상

<국문초록>

원효는 『금강삼매경론』에서 속제를 변계소집성으로, 진제를 [始覺의] 원성실성으로, 속제중도는 의타기성으로, 진제중도는 [本覺의] 원성실성으로, 속제중도와 진제중도가 둘이 아님을 無二中道라고 상정한다. 『무상법품』에서 1회, 『여래장품』에서 2회, 총 3회 無二中道라는 단어를 사용하고, 『입실제품』에서 眞諦, 俗諦, 眞諦中道, 俗諦中道를 사용하며 非眞非俗 無邊無中을 無二中道の 뜻이라고 한다. 진제중도로부터 교화행이 가능한 속제중도를 상정하여, 두 중도[진제중도·속제중도]가 ‘원과 같이 순환’하는 구조로 무이중도를 보인다. 무이중도는 원효의 깨침 경지로 진제중도는 진여의 근본인 체상이고, 속제중도는 진여를 근본으로 한 작용이다.

* 동국대학교대학원(경주) 불교학과 박사

『금강삼매경론』의 핵심내용은 첫째, 선의 실천을 나타낸 一味觀行이다. 둘째, 중관의 이제설과 유식의 삼성설을 융합하여 무이중도의 체계를 보인 三空이다. 셋째, 生即滅 滅即生의 生滅無二의 一四句偈이다. 『금강삼매경론』에서는 시각 즉 본각인 一覺에 이르는 관법으로 無相觀을 제시한다. 무상 관에는 方便觀과 正觀으로 나뉘는데 방편관으로 무이중도에 이르고, 정관으로 일각에 도달한다. 원효는 『금강삼매경』의 大意로서 일심의 근원과 삼공의 바다를 설명할 때 둘은 아니지만 하나를 지키는 것도 아니며, 眞도 俗도 아니라고 하여 ‘빛겨나는 논법’으로 무이중도를 보인다. 이론적인 理入의 경지를 넘어서 구체적인 실천의 단계인 行入의 경지에 있었으므로, 중생을 교화하기 위한 무이중도의 상정이 가능한 것이다. 원효의 계위가 초지이상임은 실천행과 교화를 할 수 있었던 당연성이 입증되고, 무이중도를 상정한 필연성이 이해된다.

주제어: 원효(元曉), 금강삼매경론(金剛三昧經論), 무이중도(無二中道), 진제중도(眞諦中道), 속제중도(俗諦中道)

I. 無二中道 사상과 원효

1. 무이중도의 근거와 체계

원효는 한국불교사상사에서 특별한 인물로 주목받고 있다. 그의 방대한 저서는 80여부 200여 권에 달하는데, 22종이 현존하고 있다.¹⁾ 원효에 관한 선행 연구들에서는 주로 일심, 화엄, 여래장, 화쟁, 유식, 정토, 중관 사상 등으로 해석해 왔다. 많은 수행자들 중 원효에게 큰 의미를 두는 이유는 眞俗을 넘나드는 독특한 삶을 살았기 때문이다. 원효는 불교 이해에 대한 자신만의 가장 중요한 정수를 『금강삼매경론』을 통하여 無二中道²⁾로 나타내 보인다. 무이중도는 自利와 利他가 둘이 없음을 실천한 것으로, 二諦를 벗어나 無二

1) 해주 외 3인(2009), 『(정선) 원효』, 서울: 대한불교조계종, 27.

2) 김영미(2017) 참조 바람.

境地에 있는 것이다.³⁾ 무이경지는 眞俗의 이제를 벗어난 一實法으로서 諸佛이 귀의하는 諸法實相이다.⁴⁾ 진속이 융합하여 中道第一義諦에 들어간 것을 말함이니, 이제가 둘이 없는 경지이다.⁵⁾ 無二는 『大慧度經宗要』⁶⁾에 보이는데 보살이 반야를 수행하여 我와 無我, 常과 無常, 生과 滅, 有와 空 등을 모두 얻을 수 없음을 알아서, 일체의 相과 見을 멀리 여의면 平等하여 제법실상을 證會한다. 그 경지는 일체 언어의 길을 초월하고 모든 심행처를 영원히 끊은 곳으로 無二라고 한다. 원효는 둘을 융합하였으나 하나가 아니며, 지키는 하나가 없어서 둘을 이룬다고 하여 무이중도를 드러낸다. 무이중도는 원효가 깨친 空性인 진여이다.

진여는 空性이니 性이 공하므로 생긴 지혜의 불길이 諸結을 불태워 없애고 平等 平等하니, 等覺三地和 妙覺三身이 九識 중에 皎然하게 밝고 맑아서 아무 그림자가 없다.⁷⁾

진여의 성품이 공하므로 平等하고, 平等 平等은 진제중도의 平等과 속제중도의 平等을 의미하며, 두 중도가 平等하므로 둘이 아닌 無二이다. 이에 이기영은 ‘平等 平等’을 二邊에 떨어지지 않고 常行中道라고 한다.⁸⁾ 平等은 진

3) 『金剛三昧經論』(T34, 979b), “二諦之外獨在無二 故言無住”; 『菩薩瓔珞本業經』(T24, 1015c), “二諦之外獨在無二”; 『兩卷無量壽經宗要』(T37, 131b); 『菩薩瓔珞本業經疏』, X39, 242c)

4) 『金剛三昧經論』(T34, 965b), “不生取空之心 不得已會無二中道 同佛所入諸法實相.”

5) 이기영(2003), 263. 원효는 圓融無二라고 하여 一法인 心和 境이 無別경지에서는 인과가 둘이 아니므로 因이 아니고, 심과 경이 무별이기 때문에 緣도 아닌 것이라고 한다. 논자는 一法은 둘이 아닌 무이경지를 뜻한다고 본다.

6) 『大慧度經宗要』(T33, 70a-b), “菩薩修行般若之時 推求一切諸法性相 若我若無我 若常若無常 若生若滅 若有若空 如是一切都無所得 不得一切所取相 不起一切能取之見 是時遠離一切相見 平等證會諸法實相 無二無別無始無終無生無滅非有非空 超過一切語言之路 永絕一切心行之處.”

7) 『金剛三昧經』(T9, 371b), “真如空性 性空智火 燒滅諸結 平等平等 等覺三地 妙覺三身 於九識中 皎然明淨 無有諸影.”

8) 이기영(2003), 177. 논자는 ‘平等 平等’이라는 단어가 平等에도 平等하여 平等상이 없음을 의미한다고 생각한다. 平等에도 平等함을 의미하므로 상이 사라진 피차가 없는 平等을 의미하여 둘이 없는 것이다. 常行中道の 中道는 진제중도이고 常行은 실천행으로 속제중도를 뜻하므로, ‘平等 平等’은 무이중도를 의미한다고 볼 수 있다.

속의 이제를 벗어나 둘이 없음을 의미하며, 常行은 교화라는 실천을 의미한다.⁹⁾ 원효는 생사와 열반의 二諦를 벗어난 평등한 중도의 경지에서 교화행을 항상 실천함을 무이중도라 한 것이다.

『금강삼매경론』에서 보이는 무이중도의 근거를 살펴보자. 『경론』의 육품 가운데 첫 품인 『무상법품』의 방편관 설명 가운데 1회¹⁰⁾, 마지막 품인 『여래장품』의 무이중도와 이제 설명 가운데 2회¹¹⁾ 등, 총 3회 무이중도를 사용하여 서술한다. 『입실제품』에서는 眞諦와 俗諦, 眞諦中道와 俗諦中道の 단어를 사용하고, 非眞非俗 無邊無中을 無二中道の 뜻이라고 한다.

첫째, 무이중도의 근거는 『무상법품』의 방편관 설명에 보인다.

비록 다시 환화인 有相을 이미 깨뜨렸더라도 오히려 환화가 없다는 空性を 취하니, 공성을 취하여 공에 대해 마음이 생하므로 환화가 없는 공성까지도 버리라고 한다. 이때에 공을 취하는 마음이 생기지 않으면 무이중도를 깨달아 붓다께서 들어가신 모든 법의 實相과 같다. 이처럼 교화하면 그 교화가 큰 것이다.¹²⁾

無相觀에는 方便觀과 正觀이 있는데, 방편관의 설명 가운데 무이중도를 드러낸다. 환화상을 버린 사람이 환화가 없다는 空性を 다시 취하므로, 공성까지도 버리라고 한다. 공상을 버리고 근본인 공성마저 버리면 무이중도를 깨달아 붓다의 실법상과 같다. 무이중도가 제법실상과 같다고 함은 공에 머물지 않고, 상이 없는 교화로 중생들을 이롭게 한다는 뜻이다. 空相과 空性を 넘어선 붓다의 자비를 실현하는 경지를 나타내고자 한 것이다.

둘째, 『여래장품』의 무이중도에 대한 두 번째 근거는 無二中道와 二諦道理의 설명 가운데 있다.

9) 김응철(2011), 194.

10) 『金剛三昧經論』(T34, 965b), “雖復已破幻化有相 而猶取其無化空性 取空性故於空生心 所以亦遣無化空性 于時不生取空之心 不得已會無二中道 同佛所入諸法實相 如是化故其化大焉.”

11) 『金剛三昧經論』(T34, 999a), “聞佛所說空有二門 計有二法而無一實 由此誹撥無二中道.”; 『金剛三昧經論』(T34, 999a), “由彼本來唯學空有 而未嘗聞無二中道 雖有說者不信受故.”

12) 『金剛三昧經論』(T34, 965b), “雖復已破幻化有相 而猶取其無化空性 取空性故於空生心 所以亦遣無化空性 于時不生取空之心 不得已會無二中道 同佛所入諸法實相 如是化故其化大焉.”

그릇된 이해가 매우 많지만 크게 두 가지가 있다. 깊은 부처님의 가르침을 듣고 문자 그대로를 뜻이라고 착각하여 스스로 다 되었다고 생각하기 때문인데 이런 이들은 교화하기 어렵다. 첫 번째 큰 잘못은 動靜無二라는 부처님의 말씀을 듣고 ‘그것은 하나다. 즉 一實한 一心이다’라고 생각하여 二諦의 도리를 비방하고 배척하는 것이다. 두 번째 큰 잘못은 空과 有의 二門이 있다는 부처님의 말씀을 듣고 ‘一實이 있는 것이 아니라 二法이 있다’라고 생각하여 無二中道를 비방하고 배척하는 것이다.¹³⁾

動靜과 空有의 두 가지 그릇된 이해를 설명한 것이다. 첫 번째 큰 잘못은 움직임과 고요함이 둘이 아니라는 설법을 듣고, 하나의 실다운 일심뿐이라는 생각으로 이제를 배척함이다. 이는 계행을 지키지 않는 자들에게 큰 지침이 된다.¹⁴⁾ 동정이 둘이 없다고 해서 이제도리를 무시하라는 뜻이 아니기 때문이다. 무이중도는 이제도리를 수용한 뒤, 이제중도[진제중도, 속제중도]가 둘이 없는 깨달음의 경지이다. 이제의 옳고 바름은 엄연히 구분되어 무이중도 가운데 들어있다. 두 번째 큰 잘못은 공과 유의 二門이 있다는 말씀을 듣고, 一實이 아닌 두 가지의 법이 있다고 주장함이다. 붓다의 공과 유의 이제에 대한 설법을 듣고서, 말에 집착하여 이제만을 인정하고 무이중도를 비방함을 지적한 것이다. 이제만을 인정하는 자들은 ‘둘’의 법을 주장하여 무이중도를 비방한다. 수행자들이 흔히 범하는 오류인 유를 버리고서, 오히려 공을 취하여 집착함을 꾸짖는 것이다. 공에 집착함은 새로운 유를 만든 것으로, 이들은 공의 안락함에 취해 모든 불법의 증진을 중지하고, 불법을 성취하였다는 착각으로 空病에 걸려 허송세월을 한다. 또한 계행을 무시하기도 하고 자비심마저도 버려 중생을 위한 교화를 하지 않기 때문에, 무이중도로써 허무한 공

13) 『金剛三昧經論』(T34, 999a), “邪解雖多大邪有二 依甚深教如言取義自謂究竟難可化故 一者聞佛所說動靜無二 便謂是一一實一心 由是誹撥二諦道理 二者聞佛所說空有二門 計有二法而無一實 由此誹撥無二中道。”

14) 김성철(2012), 76. 동아시아의 중관학인 三論學에서는 眞諦와 俗諦의 二諦가 공사상의 두 축이라고 말한다. 속제는 보시나 지계, 인욕이나 정진, 선정과 같은 분별적인 가르침이고 진제는 반야인 공의 가르침으로 분별을 타파하는 궁극적 진리다. 이러한 ‘두 가지 진리’ 가운데 진제를 모르고 속제만 실천할 경우에는 기껏해야 하늘나라에 태어날 뿐 해탈하지 못한다고 한다. 이와 반대로 진제만 추구하고 속제를 무시할 경우 가치판단을 상실하여 폐인이 된다.

을 엄중하게 止揚하고 있다.

셋째, 『여래장품』의 무이중도에 대한 세 번째의 근거를 살펴보자.

저가 본래 오직 공과 유만을 배우고 무이중도에 대해서 들은 적이 없
어서 비록 설명해 주는 사람이 있어도 믿고서 받아들이지 않는다.¹⁵⁾

‘공과 유만 배운다’고 하는 것은 중관과 유식을 의미한다고 볼 수 있다. 그러나 공에 머문 사람은 ‘공’이라는 ‘새로운 유’에 집착한 것이고, 유에 있는 사람은 ‘空性’을 간과하게 된다. 무이중도는 ‘공’과 ‘유’에서 벗어나고 ‘하나’와 ‘둘’에서 벗어난 원효의 새로운 中道이다.¹⁶⁾ 원효에게 ‘하나’는 ‘둘의 포용’을 의미하고 ‘둘’은 ‘근본이 하나’임을 의미한다. 고정된 하나가 아니므로 속제중도에서 실천행을 할 수 있고, 분열된 둘이 아니므로 진여를 바탕으로 한 진제중도에 머물러 있다. 속제중도와 진제중도가 둘이 아닌 무이중도는 一實의

15) 『金剛三昧經論』(T34, 999a), “由彼本來唯學空有 而未曾聞無二中道 雖有說者不信受故.”

16) 김영미(2017), 270-274. 삼론학의 불이중도와 원효의 무이중도의 차이점을 다섯 가지로 비교했다. 첫째, 사용한 단어가 다르다. 원효는 다섯 단계로 속제를 변계소집성으로, 진제를 시각의 원성실성으로, 속제중도는 의타기성으로, 진제중도는 본각의 원성실성으로, 무이중도는 속제중도와 진제중도가 둘이 아님으로 상정한다. 반면 삼론학에서는 진제와 속제를 각각 無와 有, 空과 有 등으로 표현한 후, 진제도 속제도 아님을 不二中道라고 한다. 둘째, 논리체계가 다르다. 무이중도는 무한 반복을 하지 않고, 진제중도와 속제중도의 거래가 자유로운 ‘원과 같은 순환구조’로 되어있다. 반면 삼론학에서는 부정적인 변증법적으로 앞에서 眞으로 삼은 것을 俗으로 돌리고 또 다시 眞을 내세워서, 무한 반복할 수 있는 ‘삼각형의 변증법적인 체계를 보인다. 셋째, 의미하는 바가 다르다. 원효는 다섯 단계로 무이중도를 드러냄에 부정적인 것이 아닌 모두를 ‘공정’하는 의미를 드러낸다. 반면 삼론학에서는 속제인 유, 진제인 무를 상정한 뒤 둘 모두를 부정하여, 다시 속제로 삼고 비유비무를 진제인 불이중도로 상정한다. 처음 진제를 삼은 것을 부정한 뒤 속제로 만들고, 다시 상정한 진제를 또 다시 부정하여 속제로 만드는 과정을 거듭 반복한다. 부정하지 않으면 다음 단계로 상승하지 못하므로 앞의 이제설을 부정하여 다음 이제로 상승한다. 넷째, 불이중도는 대법이고, 무이중도는 경지이므로 다르다. 약교이제설은 진제인 ‘무’와 속제인 ‘유’를 상정하여, 무도 아니고 유도 아님을 ‘불이중도’라고 한다. ‘불이중도’는 경지의 설명이 아닌 대법으로 상정된 논리이다. 반면 무이중도는 원효의 깨침 경지이다. 진제중도는 진여의 근본인 체상이고, 속제중도는 진여를 근본으로 한 작용이다. 다섯째, 무이중도는 중관과 유식을 융합한 것으로 중관의 ‘공의 허무함’과 유식의 ‘유에 집착함’이라는 단점을 제거한 새로운 사상이다. 불이중도는 진제와 속제의 이체가 둘이 아님이고, 무이중도는 진속 이체를 수용한 채 진제중도와 속제중도가 둘이 없음을 상정한 것이다.

법으로, 『여래장품』에서 모든 붓다가 귀의하는 곳이므로 여래장¹⁷⁾이라고 한다. 무이중도는 무량한 법과 일체 행이 여래장 가운데에서 일으킴과 귀의함에 자유로움을 밝힌 것이다.

원효는 『입실제품』에서 무이중도¹⁸⁾의 체계를 서술할 때 ‘遣’을 사용하여 속제를 버리고, ‘顯’을 사용하여 진제를 드러낸다. 드러낸 진제[眞]를 ‘融’¹⁹⁾하여 속제중도[俗]로 만들고, 다시 ‘融’하여 속제중도[俗]를 진제중도[眞]로 만든다.²⁰⁾ 원효는 진속 이제를 뛰어넘은 평등한 초지이상의 경지에서 진제중도와 속제중도를 설명하고 있다. 진제중도는 중도를 근본으로 하기 때문에 속제중도와 왕래가 자유롭다. 진정한 자유로움은 생사에서 벗어나고 열반에서도 벗어나를 뜻한다. 원효가 주장하는 열반은 엽매인 경지가 아니고 진속이제에서의 작용에 자유로운 大般若이다. 대반야는 圓融하고 그 경지는 공하며, 공에는 둘이 없어서 무이가 된다. 평등한 무이경지는 진속을 벗어나 진제중도와 속제중도가 둘이 없음이고, 중관과 유식도 둘이 아님을 의미한다.

원효는 중관학의 二諦²¹⁾와 유식학의 三性を 수용²²⁾한 뒤 융합하여, 속제

17) 송진현(2005), 117. 송진현은 『대승기신론소』에 있는 여래장의 의미와 『금강삼매경론』의 여래장의 의미가 다르다고 주장한다. 여래장의 의미가 『대승기신론소』의 심생멸문에서 『금강삼매경론』에서는 능소의 집착을 모두 제거하여 구경에 귀의해야 할 곳으로 정의되었다고 한다.

18) 김현구(2016), 1-2. 김현구는 ‘중도’의 근원은 중관에서 찾을 수 있고, ‘무이’는 유식에서 볼 수 있다고 한다. 중관학파(Madhyamaka)의 ‘중도(madhyamā-pratipad)’ 개념과 유식학파(Vijñānavādin)의 ‘무이(advaya)’가 복합된 것이다.

19) ‘融’은 원효가 의도적으로 사용한 단어로 다른 저서인 『십문화쟁론』과 『대승기신론소』에 보이고, 『열반중요』에는 유와 무의 합함을 중도라고 한다. 『十門和諍論』(H1, 838), “十門論者如來在世 已賴圓音 衆生等...雨驟 空空之論雲奔 或言 我是 言他不是 或說我然 說他不然 遂成河漢矣 木...山而投迥谷 憎有愛空 猶捨樹以赴長林 譬如青藍共體 氷水同源 鏡納萬形 水分...通融.”; 『起信論疏』(T44, 202b), “二門之內 容萬義而不亂 無邊之義 同一心而混融.”; 『涅槃宗要』(T38, 252b), “眾生佛性非有非無 所以者何 佛性雖有非如虛空 虛空不可見 佛性可見故 佛性雖無不同菟角 菟角不可生 佛性可生故 是故佛性非有非無亦有亦無 云何名有一切悉有是諸眾生不斷滅 猶如燈炎 乃至菩提故名有 云何無 一切眾生現在未有一切佛法 是故名無 有無合故是名中道 是故佛性非有非無.”

20) 시각의 원성실성인 진제와 본각의 원성실성인 진제중도는 차이가 난다. 시각과 본각이 근본은 같지만 수행의 정도에 따라 경지가 다르다. 이와 같이 진제중도는 진제를 기본으로 하고 있고 경지가 차이가 난다.

21) 김성철(2006), 281-282. 삼론학에서는 승량이 진속 이제는 教法일 뿐이며 진속 이제를 벗어나

를 여인 진제의 바탕위에서 속제중도와 진제중도가 둘이 없는 경지를 무이중도로 삼는다. ‘허무주의 공’을 지적받은 중관과 ‘유에 집착함’을 비판받은 유식을 수용해서 단점을 보완하여 만든 것이 무이중도이다. 융합하여 더 이상 둘이 아니므로 ‘무이’이고, 어떤 사상에 치우치지 않으므로 ‘중도’인 것이다. 중생들에게 본래 불성이 있으므로 ‘유’라고 하고, 불성의 근본은 공하기 때문에 ‘무’라고 하며, 유도 무도 아니므로 ‘중도’라고 한다. ‘중도’²³⁾는 원효의 깨침으로 속제중도로 ‘중생’의 곁으로 다가갈 수 있고, 또한 진제중도인 ‘본각’으로 돌아올 수 있는 길을 마련한다.

무이중도의 체계는 속제는 변계소집성으로, 진제는 시각²⁴⁾의 원성실성²⁵⁾으로, 속제중도는 의타기성으로, 진제중도는 본각의 원성실성으로 되어있다. 양 극단을 여의었지만 중간에도 머무는 것이 아니고 유무와 진속의 양변을 떠난 것을 무이중도[非眞非俗 無邊無中]라고 한다. 무이중도는 고정된 무도 유도 아니므로, 유이기도 무이기도 하지만 유도 무도 얻을 수가 없다. 유무의 이제를 떠남에 있어서 원효는 자연스러운 방식을 사용하고, 이는 무이중도를 드러내는 ‘공정’²⁶⁾으로 이해된다. 무이중도는 이제를 여의고 속제중도와 진제중도가 둘이 아닌 일심이다. 일심은 不動의 경지가 아닌 자유로운 경지이므로 깨친 경지에 머문 교화가 가능하다. 원효는 진속이제를 수용하고, 이제중도[진제중도, 속제중도]를 실행한다. 심지어 이제의 도리와 무이의 도리에도 머물지 않는 無住智를 드러내는데, 이 지혜 경지가 무이중도이다. 원효가 무이중도를 드러낸 이유는 선정을 여의지 않는 실천 교화행 때문이다. 무이중도는 부동이 아닌 가능성의 자비심으로, 고요함과 교화행이 함께할 수 있는 饒益衆生 歸一心願이다. 무이중도의 체계를 그림으로 나타내면 다음과

不二中道를 理法으로 보는 約教二諦說을 제창한다. ; 김성철(2011), 232-233.

22) 박태원(2000), 362. ; 平川彰(1979), 210.

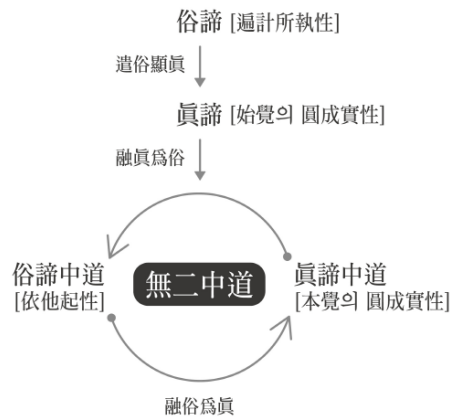
23) 『金剛三昧經論』(T34, 999b), “知法非二見者 知中道法 非有無解之所見故.”

24) 『大乘起信論別記』(T44, 230a), “言始覺者 即此心體 隨無明緣 動作妄念 而以本覺熏習力故 稍有覺用 乃至究竟 還同本覺 是名始覺.”

25) 『解深密經』(T16, 693c) ; 『大乘法苑義林章』(T45, 258b) ; 『成唯識論述記』(T43, 349c-350a) ; 『唯識三十論頌』(T31, 140b) ; 『成唯識論』(T31, 46b)

26) 석길압(2003), 181.

같다.



〈그림 1〉 무이중도의 체계

2. 무이중도는 원효 실천수행의 근간

원효는 52위²⁷⁾ 체계에 의거하여 『금강삼매경론』을 관행수행과 삼매에 관한 관점으로 펼치고 있다.²⁸⁾ 『대승기신론소』와 『금강삼매경론』 및 관련 저서들을 고찰하면, 원효의 경지와 금강삼매를 알 수 있다.²⁹⁾ 금강삼매는 깨달음³⁰⁾의 최고의 선정 경지이다. 원효는 無生³¹⁾인 空心의 경지를 깨달았고, 이

27) 보살의 수행단계에 대한 분류법은 대승불교 문헌에 따라 차이를 보여주는데, 가장 널리 수용되는 대표적 분류법은 『화엄경』 계통 경전인 『보살영락본업경』에 등장하는 십신·십주·십행·십회향·십지·등각·묘각의 52단계 구분체계인 ‘52위’이다. 신라인으로 玄奘 문하에서 유식학을 익혀 窺基와 더불어 중국 법상종 양대 축의 하나가 된 圓測도 52위 수행계위를 채택하고 있다.

28) 박태원(2014), 87. ; 박태원(2011), 267-275.

29) 김영미(2017), 88.

30) 정준영 외 7인(2014), 171-172. 박태원은 깨달음은 시각과 본각으로 부분과 완전의 차이로 설명된다고 한다. 보살수행의 52단계에서 십신·십주·십행·십회향 단계는 ‘깨달아 감·비로소 깨달아 가는 시각’이다. 십지의 초지 이상의 경지는 ‘깨달음·비로소 깨달은 시각’이다. 자리행과 이타행을 하나로 수행할 수 있는 단계이다. 시각이 곧 본각임을 알게 되는 수행 경지는 십지의 초지 이상에서 가능하다.

는 능취와 소취를 여의어 분별식이 사라진 일심³²⁾으로 無念, 無相, 無分別의 경지이다. 원효는 五空³³⁾을 증득하고 取捨함이 없는 경지인 三空에 들어간 초지³⁴⁾이상의 수행계위라고 추정되는데, 이는 理入의 경지를 넘어서 行入의 경지에 도달한 것이다. 육행 중 십신·십주·십행·십회향의 四位는 理入의 계위이고, 십지와 등각의 二位는 行入에 해당한다.³⁵⁾ 행입은 이론적이고 관념적인 이해의 단계를 지나 실질적이고 구체적인 실천의 단계로 접어든 것을 의미한다. 따라서 계위가 초지이상입은 그의 실천행³⁶⁾에 높은 평가를 할 수 있다. 초지는 무상관과 무생행이 성취된 경지이고, 더욱 정진하여 본각까지 이른다.³⁷⁾ 원효가 무이중도로 교화행을 할 수 있었던 이유는 무생행을 하는 行入의 단계에 있었기 때문이다.

원효의 수행관은 현실적이고 구체적인 경험에 기초한 것이었고 깊은 신심과 종교적 체험을 배경으로 하고 있다. 원효 실천행의 두드러진 특징은 자리

31) 『大智度論』(T25, 401b), “一行三昧者是三昧常一行畢竟空相應三昧中更無餘行次第如無常行中次有苦行 苦行中次有無我行 又菩薩於是三昧不見此岸 不見彼岸 諸三昧入相為此岸 出相為彼岸 初得相為此岸 滅相為彼岸 不一行三昧者 與上一行相違者是 所謂諸餘觀行.”; 원효가 속제 가운데 一行三昧가 가능했기 때문에 속제중도를 실천할 수 있었다. 일행삼매는 언제나 하나의 행으로 畢竟空과 상응한 삼매이다.

32) 『勸修定慧結社文』(H4, 698a)

33) 『金剛三昧經論』(T34, 983b), “五空者 三有是空 六道影是空 法相是空 名相是空 心識義是空.”

34) 김상현(2000), 35-38. 김상현은 『화엄경』에 초지보살이 부지런히 정진하면 백 명의 부처를 볼 수 있고, 능히 백 가지로 변신할 수 있다는 구절을 원효가 초지의 경지에 해당하는 근거로 삼는다. 원효는 화엄지에 머무는 大權菩薩로 이해되기도 했고, 범부의 중성을 벗어났기 때문에 성중성이라고 하여 성중성의 대종사였다고 한다.; 『新華嚴經論』(T36, 760b), “權教菩薩見佛攝化境界者 初地百佛 二地千佛 三地萬佛境界 以漸增如三乘大乘教說.”; 『涅槃宗要』(T38, 247a), “如來之身實非微塵 以自在故 現微塵身.”

35) 『金剛三昧經論』(T34, 987a), “此六行中 前四位 是理入階降 後二位者 行入差別.”

36) 서울대학교 철학사상연구소(2013), 320. 원효의 일심은 여래장사상을 강조하는 논저인 『기신론』에 주요 근거를 두며, 원효에 있어서는 일심이 곧 여래장을 의미하는 때도 많다. 특히 원효는 실천적인 면을 강조하는 사상가였으므로 여래장을 중시하였다. 그러나 원효의 일심은 단순한 ‘깨달음의 가능성’이라는 정도를 뛰어넘어 모든 것의 근본이 된다는 점에서 단순한 여래장사상과는 차이가 있다. 여래장사상의 연장선 위에서 원효의 일심을 파악하는 것이 원효의 실천을 중시하는 견해를 잘 드러낼 수 있지만 원효 사상을 단지 여래장사상에만 한정시킬 수는 없다.

37) 이정희(2006), 237.

와 이타를 함께 닦아야 함을 강조한 것이다. 만약 수행자가 대비를 실천하지 않고 선정만을 닦는다면 보살도가 아닌 이승의 지위에 떨어지기 때문에, 止의 수행만이 아니라 觀도 함께 닦아야 한다. 이러한 원효의 수행관은 자신의 교화활동을 통해서 구체적으로 나타나기도 했다.³⁸⁾ 원효는 보살이 三解脱觀으로 三界空에 진입하지만 證得을 취하지 않고 俗의 마음을 일으켜 삼계를 교화한다고 한다. 이타적 보살행이 삼해탈에서 이루어짐을 보여준 것이다. 소승의 八解脱을 삼해탈과 관련시켜 三慧로 해석함으로써 소승의 실천관을 대승의 관행으로 전환시킨다. 즉 八解脱은 사상의 관점에서 본다면 소승관이지만, 삼혜의 입장에서 보면 理空觀이기 때문에 大乘觀이다.³⁹⁾ 대승관은 세속제와 승의제를 뛰어넘은 것이다. 원효는 『경론』에서 관행의 대상을 二諦雙泯이라고 한다. 二諦觀은 실천을 위한 방편관으로 이제⁴⁰⁾를 관하여 초지에 이른다. 이르고 난 뒤에는 진제중도와 속제중도를 실행하는 무이중도를 서술한다.

‘하나의 상에도 머물지 않는다’함은 二諦觀을 닦기 때문이고 ‘마음에 연거나 잃음이 없다’함은 平等觀을 닦기 때문이다. 두 가지 방편관에 의지하여 초지의 法流에 진입하므로 ‘하나이면서도 하나가 아닌 곳에 청정한 마음이 흘러들어간다’고 한다. 『본업경』에서는 三觀에 관하여 다음과 같이 말한다. 假로부터 空에 들어가는 것을 이제관이라 하고, 空으로부터 假에 들어가는 것을 평등관이라 하며 이 두 관은 方便道이다. 두 空觀으로 중도 제일의제관에 들어가니, 이제를 동시에 비추어 마음이 적멸하여 初地法流에 들어간다고 상세히 설명한다.⁴¹⁾

二諦觀은 하나의 상에도 머물지 않으므로 假로부터 空에 들어가고, 平等觀은 마음에 득실이 없으므로 空으로부터 假에 들어가는 것이다. 두 관은 방

38) 김상현(2000), 38.

39) 이정희(2006), 234.

40) 『二諦論』(T45, 78a), “諸佛常依二諦說法 既十方諸佛 常依二諦說法 故眾經莫出二諦 眾經既不出二諦 二諦若明故眾經皆了也.”; 이태승(2014), 173.

41) 『金剛三昧經論』(T34, 988b)

편도로 중도제일의제관에 들어가니, 이제를 동시에 관하여 마음이 적멸하여 초지에 들어간다. ‘하나이지만 하나가 아닌 곳’은 초지 즉 십지임을 뜻한다. 초지이상의 경지에 있던 원효가 오직 중생들을 위해 무이중도를 상정해서 교화행을 실천한 것이다.

선남자야, 만일 중생을 교화하려면 환으로 화한 상에 마음을 생하지 말고 환으로 화한 상이 없다는 것에도 마음을 생하지 않아야 그 교화는 크다.⁴²⁾

원효는 無碍歌를 부르며 노래하고 춤추면서 교화했다. 가난하고 몽매한 무리들까지 모두 부처의 이름을 알게 되었으니 끼친 교화는 참으로 컸다. 이와 같이 불교의 대중화를 위해 노력하였고, 실제로 가난하고 배우지 못한 사람들도 불교에 대해 알게 된 것은 원효의 공이 크다고 할 수 있다. 민중 속에서의 걸림 없는 활동은 마음의 깨달음을 통해서 자유를 획득했기에 가능하다. 자유로운 마음의 실천이라고 볼 수 있다.⁴³⁾ 원효가 재가 생활 속에서도 지혜를 구하고 중생을 교화하는 것이야말로 보살의 사명이자 불교적 이론의 실천이었다.⁴⁴⁾ 이는 ‘둘이 없음’으로 불보살과 중생이 원래 同體라는 자각이 들 때 自他不二의 대비심이 일어나서 교화할 수 있으며, 중생은 불보살에 의해 교화가 가능하게 된다.⁴⁵⁾ 원효의 노래와 춤은 중생들을 위한 맞춤형 설법이였다. 小性居士와 元曉大師가 둘이 아니었으니, 가장 낮은 자리에서 최고의 귀한 뜻을 무이중도로 표현했다. 원효는 중생의 세계가 열반의 세계와 같으며⁴⁶⁾ 세속을 떠나지 않음을 ‘一佛乘’이라고 하여, 열반을 이 세계에서 실현하고자 하는 의도를 무이중도로 드러낸다. 무이중도는 ‘선정과 교화’가 둘이 없고 ‘부처와 중생’이 둘이 없는 경지이다.

42) 『金剛三昧經論』(T34, 965a)

43) 서울대학교 철학사상연구소(2013), 329-330.

44) 이희재(2010), 21.

45) 은정희(2006), 12.

46) 『法華宗要』(T34, 871a)

3. 원효의 계위와 무이중도

원효의 관점으로 보면 보살수행의 52단계에서 십신·십주·십행·십회향 단계는 ‘깨달아 감·비로소 깨달아 가는 시각’이다. 이에 비해 십지의 초지 이상의 경지는 ‘깨달음·비로소 깨달은 시각’이다. 진여에 직접 접촉하여 자리행과 이타행을 하나로 굴리는 수행을 할 수 있는 단계이다. 따라서 초지 이상에서의 시각은 본각과 통하는 것이다. 시각이 곧 본각임을 알게 되는 수행 경지는 십지의 초지 이상에서 가능하다.⁴⁷⁾ 무아·연기의 진여지평과 완전히 하나가 된 것을 ‘깨달음’이라고 부를 수 있는데, 이것은 깨달아 마침이고 본각과 시각이 완전히 통한 시각이 곧 본각[一覺]이며 妙覺인 궁극적 깨달음이다.⁴⁸⁾ 원효는 초지 이상의 경지에서 시각[진제]이 드러난 이후인 출세간의 육바라밀의 수행[속제중도]을 통하여, 본각[진제중도]이 완전히 드러나는 때에 시각이 바로 본각[무이중도]이 된다고 한다. 시각이 본각과 서로 다른 것은 아니지만, 다만 본각의 드러남이 완전한가[滿] 혹은 일부분[分]인가에 따른 구별이 있다. 시각의 드러남인 보살지에서 육바라밀행을 통하여 차츰차츰 분에 따라[隨分] 나아가서, 마침내 보살지를 모두 마치면 등각위에 오른다. 그러므로 등각위는 보살 因行의 방편이 모두 다한 자리 또는 진여에 대한 이해가 붓다와 동등한 자리이다. 따라서 일승에서 시각은 因이 되고 分이 되며, 본각은 果가 되고 滿이 된다고 할 수 있다.⁴⁹⁾ 『대승기신론소』와 『금강삼매경론』 및 관련 저서를 고찰한 도표⁵⁰⁾로 원효의 경지와 금강삼매의 단계를 알 수 있다.

〈표 2〉 원효의 계위와 금강삼매

三種發心	信成就發心	解行發心		證發心	
修行其間	1萬劫	1 阿僧祇劫		2 阿僧祇劫	

47) 정준영 외 7인(2014), 171.

48) 정준영 외 7인(2014), 173.

49) 김병환(1998), 60.

50) 김영미(2017), 88, 도표 참조: 『起信論疏』(T44); 『金剛三昧經論』(T34); 한자경(2013), 43.; 박태원(2014) 등을 참조로 만든 도표임.

六行	十信	十住 十解	十行	十迴向	十地 初地 - 十地		等覺	金剛 三昧
		我空 少分 見性	法空	平等空	元曉 出世 六波羅密			
		階位	凡夫	3賢位		菩薩位		
始覺 本覺	不覺	相似覺		隨分覺 究竟覺			本覺	
	始覺 (비로소 깨달아 가는 시각)			始覺 (비로소 깨달은 시각)		始覺因滿	始覺果滿 本覺妙覺 佛地	
二入	理入			行入				
五位	信位	思位		修位	行位	捨位		
無相觀	方便觀			正觀/眞觀, 一味觀行				
存三 守一 入如來禪	存三	存用	守一	入如來禪 理觀		金剛 三昧		
				眞如三昧 一行三昧				

수행인은 그 경지에 따라서 점점 미세한 상을 볼 수 있는데 三身を 말한다. 범부는 거친 색을 볼 수 있으므로 應身을 본다. 보살은 初發意菩薩과 淨心地, 菩薩盡地로 구분할 수 있는데, 초발의보살은 少分을 보아서 報身을 보며, 정심지는 微妙를 보아서 報身을 보고, 보살진지는 究竟을 보아서 報身을 보는 것이다. 붓다는 業識을 여의었으므로 無見相으로 法身을 본다. 이와 같이 범부에서 붓다까지 수행경지에 따라 각각의 소견에 차별이 있을 을 도표로 나타내면 다음과 같다.

〈표 3〉 所見의 차별

凡夫所見		麤色	應身
菩薩所見	初發意菩薩	少分而見	報身
	淨心地	所見微妙 其用轉勝	
	菩薩盡地	見之究竟	
佛所見		若離業識 則無見相	法身

원효는 시각과 본각을 부분과 완전의 차이로 설명하고, 금강삼매를 최고의 선정 경지로 설명한다. 원효는 ‘三界唯心 萬法唯識’⁵¹⁾이라는 유명한 오도송을 남긴다. 이는 『대승기신론』에 “마음이 일어나므로 모든 법이 일어나고, 마음이 사라지면 모든 법이 멸한다.”⁵²⁾는 구절과 비슷하며, 일체만법의 생멸 경계가 일심 상에서 이루어짐을 의미한다. 만법의 作者가 자신의 심식임을 확실히 깨달은 것으로, 일체가 마음 상에 건립이 되었다는 一切唯心造 사상⁵³⁾이다. 변계소집성은 속제이고 원성실성은 진제에 해당한다. 진속이 병존하는 二諦의 相即이 일심의 참된 모습이며, 이와 같이 일심을 관찰하는 것을 관행이라고 한다.

일체종지는 거룩하신 붓다의 지혜로 일체만법의 別相을 낱낱이 정밀하게 아는 지혜를 말한다. 이와 같은 두 관문의 의심을 다스리기 위하여 무등무류최상승지를 세운 것이다. 이러한 대원경지는 앞에 말한 세 가지 지혜보다 뛰어나서 그것과 같은 부류가 아니며 眞·俗 二諦밖에 짝할 것이 없다...비유하면 세계가 한량이 없지만 허공의 밖에 나가지 못하는 것과 같아서, 모든 경계가 한량이 없지만 一心안에 들어온다. 한량없는 경계라고 하지만 결국 허공 안에 있는 것처럼, 모든 경계도 마음 안에 있기 때문이다. 거룩하신 붓다의 지혜는 모양을 여의고, 한 마음의 근원에 귀합하였기 때문에 지혜와 마음이 하나이며 둘이 아니다. 또한 始覺이 곧 本覺과 같기 때문에 한 경계도 지혜를 벗어남이 없는 것이다.⁵⁴⁾

진속의 이제를 벗어나서 일심으로 귀의함은 마음과 지혜가 하나이므로 시각이 본각이라고 한다. 원효의 깨달음 경지에 대한 설명은 『대승기신론소』에 발심의 공덕을 해석하는 가운데 보이는데, 人空門에 의지해 법계를 본다

51) 『宋高僧傳』(T50, 729a)

52) 『大乘起信論』(T32, 577b)

53) 『成唯識論』(T31, 7c); 『攝大乘論』(T31, 115a); 『攝大乘論釋』(T31, 157a). 이 사상을 유식의 관점에서 보면 아뢰야식에서 시작되어 견분과 상분으로 나누어진다. 이 견분과 상분이 말나식으로 넘어가면 아집과 법집으로 나뉘는데, 이것은 인아상과 법아상 두 법으로 벌어지게 된다.

54) 『兩卷無量壽經宗要』(T37, 131a-b)

고 한다. 少分法身⁵⁵⁾은 깨달음의 경지로 추측된다. 소분경지인 견성 후에 육바라밀 수행과정⁵⁶⁾을 통하여 행이 원만해지면 초지인 환희지에 들어가게 된다. 『대승기신론소』와 『금강삼매경론』을 통해 추정하면, 원효는 五空을 증득하고 取捨함이 없는 경지인 三空에 들어간 초지이상의 수행경지로 보인다. 이에 김상현은 「원효의 실천행」이라는 논문에서 원효가 초지의 경지에 해당할 것이라는 근거를 밝히고 있다.⁵⁷⁾ 원효의 위계가 초지임은 이입의 경지를 넘어서 행입의 경지에 도달했음을 의미하기도 한다. 육행 중 앞의 십신·십주·십행·십회향의 사위는 이입의 계위고 십지와 등각의 이위는 행입에 해당하기 때문이다.⁵⁸⁾ 초지 이상의 수행계위의 보살들은 범부가 추측할 수 없는 경지이고, 범부에서 붓다까지 소견의 차별은 『대승기신론소』⁵⁹⁾에서 보인다. 원효의 위계가 초지였기 때문에 속제 가운데에서 중도에 머문 교화행이 가능하였다.

초지 경지를 얻기 위한 수행으로 실제에 진입하는 데는 理入과 行入이 있다. 理入은 理에 계합하는 것으로 진성을 깨닫는 것이고, 行入은 아집과 법집을 버리고 중생을 구제하기 위해 교화하는 것이다. 원효는 信解와 證行으로 佛道 수행의 과정을 해석한다. 理入은 理를 따라 신해하는 地前의 단계이고, 行入은 理를 증득하기 위해 수행하는 십지의 地上의 단계이다. 理入에서 入은 관행에 있어서 인공을 깨닫고 법공을 깨닫는 것을 말한다. 단순히 불성 실현의 가능성을 이론적으로 아는 것만을 말하는 것이 아니다.⁶⁰⁾ 行入은 五位⁶¹⁾에서 第三修位 이상이며 證理하여 수행하는 것으로 地上位이다. 이 단계에서는 진여를 보기 때문에 법신보살이라고 하며 그때의 수행은 止觀雙運⁶²⁾으로 보인다. 행입은 이론적이고 관념적인 이해의 단계를 지나 실질적

55) 『大乘起信論疏』(T44, 216a)

56) 『大乘起信論』(T32, 581a)

57) 김상현(2000), 35-38.

58) 『金剛三昧經論』(T34, 987a)

59) 『大乘起信論』(T32, 579c)

60) 김병환(1998), 13.

61) 『金剛三昧經論』(T34, 993a), 五位分齊: 第一信位, 第二思位, 第三修位, 第四行位, 第五捨位.

62) 『金剛三昧經論』(T34, 993c), “止觀不離故曰同時 止相觀如必同時故.”

이고 구체적인 실천의 단계로 접어든 것을 의미한다. 따라서 원효의 위계가 초지에 해당함은 그의 실천행⁶³⁾에 대한 높은 평가를 할 수 있다. 원효의 위계가 초지인 행입에 있음은 속제중도 가운데 실천수행을 할 수 있는 근거가 된다. 깨침인 진제중도에 머물러 일행삼매⁶⁴⁾가 가능하였기 때문에 속제중도에 서의 교화가 가능하고 두 중도의 순환이 가능하다.

원효는 공을 취하는 마음을 버리기 위해 無相과 동시에 관하는 것을 무생행이라고 한다. 무생행을 성취하더라도 아직은 초지 단계에 이른 것으로 평가한다. 무상과 무생으로 진리를 보지만 本覺心源에 이르기 위해서는 더 많은 수행이 요구된다는 것을 시사하고 있다.⁶⁵⁾ 원효의 수행관은 현실적이고 구체적인 경험에 기초한 것이었고 깊은 신심과 종교적 체험을 배경으로 하고 있었다. 五悔 중에서도 禮拜諸佛을 가장 중시했던 경우나 자신이 창안한 錚觀法으로 嚴莊의 수행을 지도했던 점과 세간의 선을 비판하면서, 浮沈없이 자세하고 바르게 思察하는 것이 진정한 선이라고 주장했던 것 등이 그러하다. 원효 실천행의 두드러진 특징은 자리와 이타를 함께 닦아야 한다고 강조하고 있다. 만약 수행자가 대비를 실천하지 않고 선정만을 닦는다면 보살도가 아닌 이승의 지위에 떨어지기 때문에 止의 수행만이 아니라 觀도 함께 닦아야 한다. 이러한 원효의 수행관은 자신의 교화활동을 통해서 구체적으로 나타나기도 했다.⁶⁶⁾ 원효가 지와 관을 강조하여 수행했음을 알 수 있다. 초지 이상의 경지에 머문 원효가 俗의 마음을 일으켜 삼계를 교화했다고 함은 깨달음의 경지에 머물러 속제중도인 교화를 했음을 뜻한다. 진제중도에 머물러 속제중도를 행함은 무이중도를 의미한다.

63) 서울대학교 철학사상연구소(2013), 320.

64) 『大智度論』(T25, 401b)

65) 이정희(2006), 232.

66) 김상현(2000), 참조.

II. 『금강삼매경론』의 핵심과 무이중도

1. 三空과 무이중도

三空은 십지 이전의 삼공과 십지 이후의 삼공이 있는데,⁶⁷⁾ 십지 이전의 삼공은 『본각리품』⁶⁸⁾에 있고, 십지 이후의 삼공은 『입실제품』⁶⁹⁾에 있다. 무이중도의 체계는 십지 이후의 삼공 설명 가운데 있으며, 관행을 닦는 수행자가 五空을 통달하고 無取地를 얻어 초지인 삼공에 들어간다.⁷⁰⁾

삼공은 공한 모양이 공하고, 공이라는 공이 공하고, 공하다는 것도 공하다. 이러한 공들은 세 가지 상에 머물지 않고, 진실이 없는 것은 아니지만 글과 말의 도가 끊어졌으므로 가히 헤아릴 수 없다.⁷¹⁾

첫째 공은 속[변계소집성]을 버리고 진[시각의 원성실성]을 드러낸 뒤, 다시 진을 용하여 속제중도를 나타낸다. 첫째 공에서 드러낸 속[속제중도]을 다시 용하여 둘째 공인 진[본각의 원성실성]을 만들어 진제중도를 나타낸다. 셋째 공은 첫째 공인 속제중도와 둘째 공인 진제중도가, 非眞非俗 無邊無中이라고 하여 무이중도의 뜻을 드러낸다.

空相亦空의 空相은 속을 보내고 진이 드러난 것으로 평등상이다. 亦空은 진을 융합하여 속으로 삼은 것으로 공공의 뜻으로, 마치 순금을 녹여 장엄구슬 만드는 것과 같다. 『열반경』에서 유이기도 하고 무이기도 함을 空空

67) 십지 이전의 삼공은 초지이전의 수행위에서 얻는 三空으로 十住位에서 얻는 人空, 十行位에서 얻는 法空, 十廻向位에서 얻는 平等空을 말한다. 십지 이후의 삼공은 空相亦空, 空空亦空, 所空亦空이다. 십지 이전의 삼공과 십지 이후의 삼공은 단어는 같지만, 그 경지가 완전히 다르므로 반드시 구분하여 사용해야 한다.

68) 『金剛三昧經論』(T34, 981c), “安坐心神 十住已去 安心三空 決定不退 名安坐故.”

69) 『金剛三昧經論』(T34, 983c), “三空者 空相亦空 空空亦空 所空亦空.”

70) 三空으로 能과 所를 버리게 함이니 능소가 공하기 때문에 무분별을 얻게 된다. 五空을 보여 空智와 空理를 설명한다. 空智는 無住로 理와 함께 평등하기 때문에 공이면서도 공에 머무르지 않는다. 空理는 無相으로 지혜와 함께 평등하기 때문에 공상이 없다. 理와 智는 평등하여 능과 소의 상이 없는 無相의 법이므로 삼공인 無取地에 들어간다.

71) 『金剛三昧經論』(T34, 983c)

이라고 하고, 옳기도 그르기도 함을 空空이라고 한 것과 같으니, 이는 속제의 유와 무, 옳음과 그름의 차별상이 공공의 뜻임을 밝힌 것이다. 평등공에 대해서도 공이라고 함은 속제의 차별을 나타낸 것으로 이 차별은 空空이다. 空空亦空의 空空은 속제의 차별이고 亦空은 다시 속을 융합하여 진으로 삼은 것으로, 장엄구를 녹여 금덩어리로 환원시키는 것과 같다. 세 번째 所空亦空은 첫째 공 가운데 공이 나타난 속제와, 둘째 공 가운데 공이 나타난 진이 둘이 없음으로 亦空이라고 한다. 일제에 융합하여 일법계를 드러낸 것으로 일법계는 일심이다.⁷²⁾

첫째 공인 空相亦空에서 空相은 변계소집상인 세속을 버려서 참된 진을 드러내는 것이다. 속제를 버리고 진제를 드러낸 것을 공상이라고 하는데, 망상의 분별로 인한 집착상인 유에 대해 상을 파한 것으로 진제의 평등상을 나타낸다. 공하다는 상을 집착하면 공상에서 나오지 못하므로 이것도 亦空이라고 한다. 亦空은 진을 융합하여 속제의 차별상으로 삼은 것이다. 空相亦空은 공상에 머문 부동이 아닌 자유로운 작용을 의미하는 속제중도이다. 둘째 공인 空空亦空에서 空空은 속제의 차별로, 공공도 공하다고 하여 속을 다시 진으로 삼는다. 속제중도 경지에서 지혜 스스로의 작용이 자유롭지만, 첫째 공인 속제중도의 차별상에 머물지 않고 둘째 공에서 다시 진제중도로 삼는데, 이 진제중도는 첫째 공의 진제와는 경지가 다르다. 셋째 공인 所空亦空에서 所空은 첫째 공 가운데서의 俗[속제중도]과 둘째의 공 가운데서의 眞[진제중도]의 둘이 다름이 없으므로 亦空이라고 한 것이고, 이는 속제중도와 진제중도가 둘이 없는 무이중도이다.

마치 삼공의 첫째 공은 광석에서 불순물을 버리고 순금 부스러기를 성취한 후, 다시 성취한 순금 부스러기를 녹여서 장엄구로 만드는 것과 같다. 둘째 공은 금장엄구를 녹여서 다시 금덩어리인 진금을 만드는 것과 같다. 셋째 공은 장엄구와 진금이 같은 금이므로, 앞의 두 공이 둘이 아님은 진금과 장엄구의 변화가 자유로운 경지이다. 원효가 이런 구조를 설정한 이유는 중생들의 근기에 맞는 다양함을 배려함이다. 금덩어리를 중생들 각자가 원하는 장

72) 『金剛三昧經論』(T34, 983c)

엄구로 만들어서 그들의 기호에 맞게 만든 것이다. 그러나 아무리 변화를 해도 금장엄구의 근본은 금이다. 같은 금의 바탕에서 금을 녹여 장엄구로 만들고, 다시 장엄구를 녹여서 진금으로 만든다. 이러한 변화상은 고체인 금에 열을 가하면, 다양한 장엄구가 만들어짐을 비유한 것이다. 중생들에게 가장 적합한 무한한 변화가 가능함을 보인 것으로 무이중도의 특징이 드러난다. 깨달음의 경지에만 머물지 않고 자비심을 일으킨다면 교화가 가능하므로, 원효는 중생들을 위해 무이중도를 체계화한 것이다. 삼공과 무이중도를 도표화하면 다음과 같다.

〈표 4〉 三空과 無二中道

三空				無二中道
空相亦空	空相	遭俗(변계소집성) 顯眞(시각의 원성실성)	平等의 相	如銷眞金 作莊嚴具 俗諦中道
	亦空	眞을 融함 俗이 됨	空空의 義	
空空亦空	空空	俗諦의 차별		如銷嚴具 還為金餅 眞諦中道
	亦空	俗(속제)을 融함 眞이 됨(본가의 원성실성)		
所空亦空	所空	初空 가운데 空所顯俗	是融一諦 顯一法界 一法界者 所謂一心 非眞非俗 非二非一	非眞非俗 無邊無中 之中道義 無二中道
	亦空	二空 가운데 空所顯眞 此二無二 故言亦空		

2. 一四句偈와 무이중도

원효는 생멸이 둘이 아닌 무이중도의 경지를 일사구계⁷³⁾를 통해 드러낸다. 일사구계에 보이는 일심의 법⁷⁴⁾은 因緣所生義는 일체 세제법인 속제중도이고, 是義滅非生은 속을 융합한 뒤 진이라고 하여 진제중도를 나타낸다. 滅諸生滅義는 적멸법으로 진제중도이고, 是義生非滅은 진을 융합한 뒤 속이라고 하여 속제중도를 나타낸다. 진제중도인 적멸법이라도 인연을 쫓아서

73) 『金剛三昧經論』(T34, 995c)

74) 『金剛三昧經論』(T34, 996a)

생할 수 있는 속제중도의 가능성이 있고, 속제중도는 진제중도를 근본으로 한다. 생이 곧 멸이지만 멸에 고정되지 않고, 멸이 곧 생이지만 생에도 고정되지 않는다. 생과 멸이 둘이 없으므로 일심인 무이중도를 이룬다. ‘생한 뜻이 멸’이라는 멸은 不滅의 滅이기에 ‘멸이 즉 생’이 되고, ‘멸한 뜻이 생’이라는 생은 不生의 生이기에 ‘생이 즉 멸’이 되므로 무이중도가 된다. 만일 생이 ‘生의 生’이면 생이라는 의미에 한정되기 때문에 멸은 생할 수 없고, 멸이 ‘滅의 滅’이면 멸이라는 의미에 한정되기 때문에 생은 생할 수 없다. 멸에는 생의 가능성이 있고 생에는 멸이 함장되어 있으므로, 생과 멸이 둘이 없는 무이중도를 이룬다. 둘이 없지만 하나를 지키지 않고, 지키는 하나도 없으니 둘이 될 수 있다. 일사구계⁷⁵⁾는 인연으로 생한 것이 바로 멸이며, 멸에서 인연을 쫓아서 생할 수 있는 生滅無二의 경지로 무이중도를 의미한다.

3. 一味觀行과 무이중도

『금강삼매경』의 宗要를 합해서 설하면 일미관행이 된다. 觀은 境과 智에 통하고 行은 因果에 통한다. 분별상에 있던 중생들은 무상관을 닦아 마음의 근원으로 돌아오게 된다. 이때 구별상이 없어져 관한다는 상을 버려야 시각⁷⁶⁾을 증득하여 본각에 계합할 수 있다. 智는 본각과 시각의 양각이고 境은 진과 속이 쌍으로 없어져서 드러난 것이다. 시각을 얻어 무생행을 이루면 無相의 실천행이 가능하다.

觀行에 觀은 境으로 논하는 것으로 境과 智에 통하고, 行은 宗으로 바라본 것으로 因果에 걸쳐 있다. 果는 오법이 원만함을 말하고 因은 육행이 구축하게 갖추어짐이다. 智는 본각과 시각의 양각이고 境은 진과 속이 쌍으로 없어짐이다.⁷⁷⁾

75) 『金剛三昧經論』(T34, 996a)

76) 『大乘起信論』(T32, 576b). 『대승기신론』에서 ‘시각이 본각과 같다’고 함은 無二의 뜻이 이루어진 것이다.

77) 『金剛三昧經論』(T34, 961a)

행과 오법⁷⁸⁾은 시간적인 인과에 걸쳐 있으므로 信解에서부터 등각에 이르기까지 육행을 세운다. 육행이 원만해질 때 팔식은 전변하여 四智를 이루어, 轉識得智⁷⁹⁾하여 五法⁸⁰⁾이 원만하게 된다. 팔식이 청정해지면 진제중도를 이루고, 구식은 無垢識으로 淨法界가 되며 三身이 구비되어 속제중도가 가능해져서 무이중도가 된다. 정법계는 여래만이 들어갈 수 있는 圓滿門을 가리키고, 이와 같은 관행은 일미관행⁸¹⁾을 이룬다. 因으로서 六行이 구비되어 충족되면 果로서 오법이 원만해진다. 因과 果는 진속의 境과 진제중도인 兩覺인 智를 여의지 않는다. 境과 智는 관의 수행을 통해 분별이 사라지므로, 둘이 없는 경지가 되어 일미인 무이중도를 이룬다.

무상관과 무생행은 內行을 나타내는 것으로 自利이며 上求菩提를 뜻한다. 경계와 지혜가 둘이 아닌 경지에 이르면 무생행이 무상과 相이 없이 계합한다. 행이 무생이면 본각에 계합하고 중생을 교화하여, 일체 중생에게 본래 적정한 본각의 이익을 수순하여 이루게 한다. 본각의 이익에 의해 중생을 이롭게 하므로, 중생이 능히 虛에서 實際로 들어갈 수 있게 된다. 실제에 들어감은 진제중도를 의미하는데 연음이 없으므로 부동의 경지이다. 원효가 속제중도를 상정한 원인이 여기에 있다. 진제중도에만 머물면 중생들을 이롭게 하는 교화가 이루어지지 않기 때문이다. 원효의 특별함은 깨달음의 해석에서 보이는데, 不動이 아닌 能動으로 본 것이다. 깨달음을 고정인 유동적으로 본 것은 원효가 행입인 초지이상의 계위에 있었기 때문이고, 이 경지가 자리타가 가능한 수행위이다. 본각의 이익과 실제에 들어감은 外化를 나타내는 것으로 요익중생을 뜻하고 속제중도를 상정한 이유이다. 속제중도는 진제중도와 같은 중도를 근본으로 하며, 두 중도는 자성⁸²⁾을 여의었으므로 공하다. 바탕이 공이므로 我와 法이 사라져 진제중도로부터 교화가 가능한 속제중도를 이루고, 두 중도는 거래가 자유로운 무이중도가 된다.

78) 『金剛三昧經論』(T34, 961b)

79) 『瑜伽師地論』(T30, 581a-c)

80) 오법은 淨法界와 四智를 말하는데, 전오식은 성소작지를 이루고 제육식은 묘관찰지를 이루고 제칠식은 평등성지를 이루고 제팔식은 대원경지를 이룬다.

81) 『金剛三昧經論』(T34, 961b)

82) 나가르주나(龍樹), 이태승 역, (2012), 197.; 이태승(2007), 102-103, 참조.

관행은 진속의 모든 경계인 境에 대한 智를 얻기 위한 것으로, 진속이 쌓으로 없어져서 無二가 되면 覺의 지혜경지가 된다. 分滿에 따라 시각과 본각이라고 하지만, 본래 ‘시각 즉 본각’인 一覺이다. 일각에 이르는 관법으로 『경론』에서는 無相觀을 제시한다. 무상관에는 두 가지로 나뉘는데 方便觀과 正觀이다. 방편관으로 무이중도에 이르고, 정관으로 일각에 도달한다. 일각은 진제[시각의 원성실성]와 진제중도[본각의 원성실성]가 둘이 아님을 말한다.

첫째, 방편관⁸³⁾으로 정관에 이르게 되면 진여문에 들어가게 된다. 방편관은 처음 관을 수행할 때 모든 유를 깨뜨려서 환화상에 대해서 생하는 마음을 없애는 것이다. 또한 이미 환화상을 깨뜨렸으나 공상에도 머물지 않아야 정관에 이를 수 있으므로, 환화상이 없다는 마음도 일으키지 않아야 한다. 공을 취하는 마음도 일으키지 않을 때 무이중도 경지를 체득할 수 있으니, 모든 붓다가 證入한 제법실상의 경지이다. 관을 수행하려면 모든 생멸하는 인연으로 화합된 상을 유라고 착각하여 집착하는 환화상을 깨뜨려야 한다. 환화로 이루어진 상에 대하여 일으키는 마음을 멀하여 무생이 되어야 한다. 환화상을 모두 버리고, 空性도 버리면 상을 일으키지 않는 경지에 든다. 결국 중생을 교화함이 없이 교화하려면 제법실상과 같은 경지에 들어야하고, 이러한 경지에 들기 위한 관행을 방편관이라고 한다.⁸⁴⁾ 환화상이 멸할 때 제법실상의 경지가 드러나는 것으로, 그때 무이중도의 경지를 깨닫게 된다. 방편관은 십지 이전의 계위에서 수행하는 것으로, 믿어서 수행하는 경우라면 十信에 있다. 相似觀은 三十心에 있고 四善根에 있으니 초지에 들어가는 방편이다.

둘째, 정관은 所取와 能取의 두 가지 상을 여의었기에 無二의 경지로 십지 이후의 관법을 말한다. 소취의 상은 속제로서 人相·法相이니, 인상은 我相이고 법상은 心相이다. 마음과 자아는 속제의 생멸상을 만드는 원인이다. 교화자가 중생들의 속제경계인 心法과 人我를 버리게 하여 일체의 心我が 본래 공적함을 통달하면, 所取相이 일어나지 않게 되고 본각의 공적심을 얻는다. 이때는 능취의 분별도 여의어서 속제인 환화상을 일으키지 않게 되어, 능

83) 『金剛三昧經論』(T34, 965b)

84) 『金剛三昧經論』(T34, 965a)

취의 분별이 일어나지 않아서 진제인 무생심을 얻게 된다.⁸⁵⁾ 무생심을 얻으면 본각의 공적심의 無化의 이치를 깨닫는다. 일체 중생은 능취와 소취를 여인 정관을 통하여 진여문으로 들어오게 된다. 심과 아를 여의면 공한 마음을 얻어 무생심을 얻는다. 진제인 무생심은 시각의 뜻이고 진제중도인 공적심은 본각의 뜻이니, 그 둘이 합해져서 무이중도인 일각을 이룬다.⁸⁶⁾ 일각에는 두 가지 뜻이 갖추어지는데, 진제중도인 본각에는 ‘드러내어 이룬다’는 뜻이 있어서 ‘참되게 수행함’이 가능하고, 진제인 시각에는 ‘닭아 이룬다’는 뜻이 있어 ‘처음으로 닭는다’고 할 수 있다. 붓다가 설법을 하는 이유는 미혹한 사람을 무이중도인 일미의 경지를 통달하도록 인도하기 위함이다. 정관에 들도록 가르치는 모든 교법의 상은 一實의 뜻으로 정관의 지혜이다. 다음은 一實義와 무이중도를 도표화한 것이다.

〈표 5〉 一實義와 무이중도

俗諦	一切法數 無量無邊 無邊法相 ↓	一切教法相 ↓	俗諦
眞諦 眞諦中道	一實義性	一實義 正觀智	俗諦中道
一實 無二中道			

III. 一心之源과 三空之海와 무이중도

1. 一心之源과 무이중도

원효는 『금강삼매경』의 대의⁸⁷⁾를 一心之源과 三空之海라는 큰 틀로 나누어서 무이중도를 서술한다. 一心之源의 이치는 성인과 범부에 모두 해당하

85) 『金剛三昧經論』(T34, 965b)

86) 『大乘起信論』(T32, 576b), “以始覺者 即同本覺.” 논자는 『대승기신론』에서 ‘시각이 본각과 같다고 함은 無二의 뜻이 이루어진 것이라고 본다.

87) 『金剛三昧經論』(T34, 961a).

며 아직 有의 경지에서 벗어나지 못한 일체중생을 위해 설하였고, 三空之海는 平等相을 체득한 성인들을 위한 설법이다. 일심의 근원은 유무의 이제를 떠났고, 삼공의 바다는 진속의 이제를 융합하였다. 일심의 근원이 유무라는 양변을 떠났지만 중간에 머물도 아니다. 원효는 특이하게 양변이 아니라고 하지만 중간을 고집하지도 않고, 집착하는 중간이 없어서 양변을 허용하는 ‘빚겨 나는 논법’으로 무이중도를 설명한다. 일심의 근원은 유무의 이분법의 논리를 뛰어넘어 양변을 아우르지만 중간에도 집착하지 않아 유무와 시비의 相에 자유롭다. 양변을 여의었지만 고집하는 중간도 없으므로 속제중도가 되고, 중간에 머무는 것도 아니어서 양변을 나타내 보이므로 진제중도의 경지가 된다. 이는 원효가 두 번의 ‘빚겨나는 논리’로 무이중도를 설명한 것이다.⁸⁸⁾ 있지 않는 ‘法’이라고 해서 무에 머물지도 않고, 없지 않는 ‘相’이라고 유에 머무는 것도 아니라고 하여 무이중도의 뜻을 정확히 표현한다. 일심의 근원은 양변을 여의어서 진제중도를 나타내고, 중간에 머물도 아니어서 속제중도가 된다. 진제중도에만 머물지 않고 속제중도로 향하고, 속제중도에서 진제중도로 되돌아가므로 일심의 근원은 무이중도가 된다. 『금강삼매경』의 大意와 무이중도를 도표화하면 다음과 같다.

〈표 6〉 『금강삼매경』의 大意와 무이중도

一心之源	離有無而獨淨	非中而離邊	眞諦中道	不有之法 不即住無 不無之相 不即住有	無破而無不破	無二中道
		離邊而非中	俗諦中道	有無之法 無所不作 是非之義 莫不周焉		
三空之海	融真俗而湛然	不一而融二	眞諦中道	非真之事 未始為俗 非俗之理 未始為真	無立而無不立	
			俗諦中道	眞俗之性 無所不立 染淨之相 莫不備焉		
		融二而不一	眞諦中道	眞俗之性 無所不立 染淨之相 莫不備焉	無理之至理 不然之大然	
			俗諦中道	眞俗之性 無所不立 染淨之相 莫不備焉		

2. 三空之海와 무이중도

삼공의 바다는 實際경지를 깨친 성인에게 해당된다. 보살이 관행을 성취

88) 김영미(2016), 149-152, 참조.

할 때 들어가는 삼공의 바다는 둘을 융합하였으므로 ‘하나’라고 할 수 있고, 지키는 하나가 없으므로 ‘둘’이라고도 할 수 있다. 하나가 아니지만 둘을 융합함은 ‘진속에서 삼공의 바다’로 들어가는 경지이고, 둘을 융합하지만 하나가 아님은 ‘삼공의 바다에서 진속’으로 나아간 경지이다. 삼공의 바다는 진속을 융합하여 담연하여, 眞이 아니었던 事가 처음부터 俗이었던 적이 없으며, 俗이 아니었던 理가 처음부터 眞이었던 적이 없다. 이는 진제중도의 경지로 삼공의 바다는 眞도 아니고 俗도 아니고 하나도 둘도 아니다. 둘이 없기 때문에 하나이며, 하나만을 지키지 않으므로 둘을 이루게 된다. 이는 속제중도의 경지로 진속의 性이 성립되며 眞의 相을 모두 갖추어 가능하다.

삼공의 바다는 ‘無二而不守一[融二而不一]⁸⁹⁾과 ‘不守一而無二[不一而融二]’를 넘나드는 경지이다. ‘融’을 사용하여 둘을 융합하였지만 하나도 아니고, 하나가 아니라고 해서 둘도 아닌 경지이다. 둘은 아니지만 하나를 지키는 것도 아닌 無二而不守一과 融二而不一은 속제중도를 뜻하고, 하나를 지키는 것은 아니지만 둘이 아닌 不守一而無二와 不一而融二는 진제중도를 의미한다. 진속의 둘이 없음이나 하나를 지키지도 않으므로 무이이불수일이 된다.⁹⁰⁾ 둘이 없으므로 진제중도이고, 하나를 지키지 않으므로 속제중도가 된다. 무이는 寂滅, 不生不滅, 無破, 無立, 離邊, 融二 등과 같은 의미이고, 불수일은 生滅, 非中, 不一, 無不破, 無不立 등과 같은 의미이다. 무이이불수일과 무이중도를 도표화하면 다음과 같다.

89) 사토 시게키(1993), 참조. 無二而不守一, 不守一而無二, 無二而不守一·不守一而無二는 어떠한 의미로 사용되었는지 살펴보자. 첫째, 無二而不守一은 ‘적멸에서 생멸로 나아가는 방향’을 가리킨다. 같은 용어로는 離邊而非中, 融二而不一, 無破而無不破, 無立而無不立 등이 있다. 적멸에서 생멸로 나아갈 때 펼쳐지는 경지는 속제중도이다. 무이이불수일은 원효의 깨침 경지를 설명하는 것이 아니라, 경지를 가리키는 방향을 뜻한다. 둘째, 不守一而無二는 ‘생멸에서 적멸로 들어오는 방향’을 가리킨다. 같은 용어로는 非中而離邊, 不一而融二, 無不破而無破, 無不立而無立 등이 있다. 생멸에서 적멸로 들어오면 그 경지는 진제중도이다. 불수일이무이도 깨달음의 경지가 아닌 방향을 뜻하는 단어의 성격이 강하다. 셋째, 無二而不守一·不守一而無二는 ‘적멸에서 생멸로·생멸에서 적멸’로의 자유로운 거래를 표현한 방향을 나타내는 단어이다.

90) 『金剛三昧經論』(T34, 995c-996a)

〈표 7〉 無二而不守一과 무이중도

俗諦	생멸[不守一]		俗諦中道
	滅 不守一而無二 非中而離邊 不一而融二 無不破而無破 無不立而無立 ↓	↑ 生 無二而不守一 離邊而非中 融二而不一 無破而無不破 無立而無不立	
眞諦	적멸[無二]		眞諦中道
一心 無二中道			

원효는 무이중도로 삼공의 바다를 자유롭게 넘나든다. 무이중도는 ‘生即滅 滅即生’으로 생멸에 자유로운 경지이다. 원효가 생멸에 자유로운 이유는 본인의 경지에서 일어나는 모든 상들이 환화상이기 때문이다. 환화상은 실체가 없으므로 근본이 공하고, 공한 가운데의 일어난 상 또한 공하다. 성인들의 경지에서는 일체만법과 만상이 원래 無生無滅이므로 생이 멀이고 멀이 생인 도리가 가능하다. 속제중도와 진제중도는 근본이 깨달음이므로 생과 멸은 둘이 아닌 경지를 이룬다. 원효는 삼공의 바다를 설명할 때도 ‘빛겨나는 논리’로 하나와 둘을 수용하고, 하나와 둘에도 머무르지 않는다. 원효는 진제중도에만 머무르지 않아서 속제중도로 나아가고, 속제중도에도 집착하지 않아서 진제중도에 머물러 있다. 진제중도와 속제중도는 선정과 교화를 항상 함께하므로 무이중도가 된다.

IV. 무이중도 사상

원효는 『금강삼매경론』의 「무상법품」과 「여래장품」에서 無二中道를 사용하고 「입실제품」에서는 眞諦, 俗諦, 眞諦中道, 俗諦中道를 사용하며 無二中道[非眞非俗 無邊無中]의 뜻을 보인다. 三空의 설명 가운데 속제를 변계소집성으로, 진제를 [始覺의] 원성실성으로, 속제중도를 의타기성으로, 진제중도

를 [本覺의] 원성실성으로, 속제중도와 진제중도가 둘이 아님을 무이중도라고 상정한다.⁹¹⁾ 속제를 버려서[遣] 진제를 드러내고[顯], 속제중도로 향하고는 다시 진제중도로 돌아오는 독특한 논법으로 귀결시킨다. 원효는 본인의 언어로 속제·진제·속제중도·진제중도·무이중도를 드러내므로, 드러냄은 모두를 ‘긍정’하는 의미라고 볼 수 있다. 다섯 단계를 무이중도를 설명할 때 앞의 내용을 부정하는 방식이 아닌 긍정을 사용한다.

무이중도는 이제중도[진제중도·속제중도]가 둘이 아님을 의미하여, 원효의 진속을 넘나드는 남다른 삶을 이해할 수 있게 한다. 무이중도는 중관의 이제설과 유식의 삼성설을 융합하여 진제와 속제를 수용하고, 진제중도와 속제중도까지 아우른다. 무이중도를 상정할 때 속제중도와 진제중도를 ‘원과 같은 순환구조’를 사용하여 거래를 자유롭게 한다. 원효는 『금강삼매경론』에서 초지 이상 보살들의 실천행을 위해 무이중도를 상정한다. 원효는 깨달음의 경지에 머물렀기 때문에 항상 ‘중도’라는 단어를 사용한다. 一覺의 경지에 머물러 있으므로 진제중도라고 하고, 이 경지에서 교화를 했으므로 속제중도라고 하며, 거래가 자유롭기 때문에 무이중도라고 한 것이다. 무이중도는 진제와 속제를 수용하여 함장한 채,⁹²⁾ 진제중도와 속제중도까지 융합한 뒤 거래가 자유로운 체계로 되어있다. 원효는 깨달음을 단견이나 상견에 얽매이지 않고, 다시 속제중도인 중생세계로 나아가 교화함이 없는 교화로 중생들을 이롭게 한다. 무이중도는 惡取空⁹³⁾처럼 깨친 수행자들이 깨달음에 머물러 중생을 버리는 병을 치료하기 위해 가장 적합한 원효의 처방약이다.

불교의 가장 큰 힘은 깨달음의 실천수행에 있다. 붓다가 깨치고 열반을 취하지 않은 것처럼 원효도 깨달음에 묶이지 않았다. 무이중도는 실천행과 선정이 공존하여, 행해야할 속제중도가 있고 머물러야할 진제중도가 함께 있

91) 원효는 진제와 진제중도를 둘 다 원성실성이라고 두고 있으나, 수행단계에 차이가 나므로 논자는 진제는 始覺의 원성실성으로, 진제중도는 本覺의 원성실성으로 해석했다.

92) 무이중도가 이제의 이치를 함장하고 있음은 중요한 의미를 가진다. 수행하는 사람이 이제의 이치를 잘못 판단하여, 자신의 악행조차도 진여행으로 착각하는 경우를 막을 수 있다. 진제와 속제가 둘이 아니라고 해서 악행을 진제라고 오관하면 절대 안 된다. 진제와 속제의 바른 구분과 선악의 판단이 무이중도에 있다.

93) 『瑜伽師地論』(T30, 488c)

다. 원효는 항상 머물렀지만 머문 相이 없었고, 정해진 머문 곳이 없어서 모든 곳에 머무름이 가능했다. 『금강삼매경론』에 일관되게 흐르는 무이중도는 ‘원효스러운 자유로움’이었다. 무이중도는 원효만의 근본 있는 자유로운 경지를 설명하기에 아주 적합한 사상이다. 원효의 삶 자체가 무이중도를 실천한 수행이었고, 그의 포용력은 모든 것을 받아들여 열반의 상조차도 녹인다. 열반에도 얽매이지 않는 원효의 無二中道였다. 원효는 무이중도로 지금도 중생들 곁에 머물러 있다.

참고문헌

- 『勸修定慧結社文』(H4)
『金剛三昧經』(T9)
『金剛三昧經論』(T34)
『起信論疏』(T44)
『大乘起信論』(T44)
『大乘起信論別記』(T44)
『大乘法苑義林章』(T45)
『大智度論』(T25)
『大慧度經宗要』(T33)
『法華宗要』(T34)
『菩薩瓔珞本業經』(T24)
『菩薩瓔珞本業經疏』(X39)
『攝大乘論』(T31)
『成唯識論』(T31)
『成唯識論述記』(T43)
『宋高僧傳』(T50)
『新華嚴經論』(T36)
『十門和淨論』(H01)
『兩卷無量壽經宗要』(T37)
『涅槃宗要』(T38)
『瑜伽師地論』(T30)
『唯識三十論頌』(T31)
『二諦說』(T45)
『解深密經』(T16)

- 김병환(1998), 『元曉의 金剛三昧經論 研究 -觀行을 中心으로-』, 동국대학교 박사학위논문.
- 김상현(2000), 『원효의 실천행』, 『元曉學研究』 5, 元曉學會.
- 김성철(2006), 『중관사상』, 서울: 민족사.
- 김성철(2011), 『승랑: 그 생애와 사상의 분석적 탐구』, 파주: 지식산업사.
- 김성철(2012), 『승랑과 승조』, 『佛敎學報』 6, 동국대학교 불교문화연구원.
- 김영미(2016), 『元曉 화쟁사상에 대한 새로운 조망』, 『신라문화』 48, 동국대학교 신라문화연구소.
- 김영미(2017), 『원효 『금강삼매경론』의 無二中道 연구』, 동국대학교 박사학위논문.
- 김응철(2011), 『원효의 중생교화 사상 및 포교 실천원리 연구』, 『元曉學研究』 16, 元曉學會.
- 김현구(2016), 『무이(無二, advaya)의 중도적 의미』, 『불교학보』 74, 동국대학교 불교문화연구원.
- 나가르주나(龍樹), 이태승 역(2012), 『근본중송』, 서울: 지식을 만드는 지식.
- 해주 외 3인(2009), 『(정선) 원효』, 서울: 대한불교조계종.
- 박태원(2000), 『『金剛三昧經』·『金剛三昧經論』과 원효사상(I): 中觀·唯識의 화쟁적 종합을 중심으로』, 『元曉學研究』 5, 元曉學會.
- 박태원(2011), 『원효사상연구』, 울산: 울산대학교출판부.
- 박태원(2014), 『원효의 『金剛三昧經論』 읽기』, 서울: 세창미디어.
- 사토 시게키(1993), 『元曉에 있어서 和靜의 논리: 『金剛三昧經論』을 중심으로』, 동국대학교 박사학위논문.
- 서울대학교 철학사상연구소(2013), 『마음과 철학: 불교편』, 서울: 서울대학교출판문화원.
- 석길암(2003), 『元曉의 普法華嚴思想 研究』, 동국대학교 박사학위논문.
- 송진현(2005), 『『金剛三昧經論』의 中道の 思惟體系 研究』, 고려대학교 박사학위논문.
- 은정희(2006), 『『金剛三昧經論』의 不住涅槃說』, 『元曉學研究』 11, 元.會.

- 이기영(2003), 『원효사상 70講』, 서울: 한국불교연구원.
- 이정희(2006), 『元曉의 實踐修行觀 研究』, 동국대학교 박사학위논문.
- 이태승(2007), 『인도철학산책』, 서울: 정우서적.
- 이태승(2014), 『지성불교의 철학』, 서울: 올리브그린.
- 이홍우(2010), 『대승기신론 통석』, 파주: 김영사.
- 이희재(2006), 『眞俗不二사상과 재가불교의 위상』, 『元曉學研究』 15, 元曉學
會.
- 정준영 외 7인(2014), 『깨달음, 궁극인가 과정인가』, 서울: 운주사.
- 한자경(2013), 『대승기신론강해』, 서울: 불광출판사.
- 平川彰(1979), 『インド佛敎史』下, 東京, 春秋社.

<Abstract>

The Thought of the Middle Way Free From Dualistic
Extremes in the Exposition of the Vajrasamādhi Sūtra of
Wonhyo

Kim, Young-Mi*

Wonhyo systematized his original philosophy of the middle way that is free from dualistic extremes(無二中道) in the Exposition of the Vajrasamādhi Sūtra(金剛三昧經論). He specifically employed the term the middle way free from dualistic extremes, for three times; once in the first article of 『The Signless Dharma chapter』, twice in the last article of 『The Tathāgatagarbha chapter』. He additionally used the terms, the absolute truth(真諦), the conventional truth(俗諦), the middle way from the standpoint of the absolute truth(真諦中道), and the middle way from the standpoint of conventional truth(俗諦中道), aiming at the middle way free from dualistic extremes(無二中道)[非真非俗 無邊無中] in 『The Accessing the Edge of Reality chapter』.

Wonhyo introduced five stages: the conventional truth is parikalpita-svabhāva(遍計所執性), that is, all teaching of the conventional truth(一切世諦法), the absolute truth is pariṇipanna-svabhāva(圓成實性), that is, initial enlightenment(始覺), the middle way from the standpoint of conventional truth[俗諦中道] is paratantra-svabhāva(依他起性), the middle way from the standpoint of the absolute truth is pariṇipanna-svabhāva, that is, original enlightenment(本覺) and the middle way free from dualistic extremes is the stage at which the middle way from the standpoint of conventional truth and the middle way from the standpoint of the absolute truth coexist. Wonhyo accommodated the twofold truth of the absolute truth and the conventional truth, merged Madhyamaka(中觀) and Yogācāra(唯識) and exploited the unique logic of the middle way free from dualistic extremes as ‘the circulation like a circle’ in which the exchange of the middle way from the standpoint of the absolute truth and the middle

* Ph. D. Dept. of Buddhist Studies, Dongguk Univ. in Gyeongju

way from the standpoint of conventional truth free is unrestrained.

Three key points of the Exposition of the Vajrasamādhi Sūtra Wonhyo are as follows. First, it is the contemplation practice that has but a single taste in which we practice dhyāna[禪]. Second, it is the three voidnesses that converges the twofold truth(二諦說) in Madhyamaka and the three natures of cognition(三性說) in Yogācāra and are concluded into the middle way free from dualistic extremes. Third, it is a four-character line of a gāthā articulating the fact that arising and ceasing are not two separate things. The middle way free from dualistic extremes in the Exposition of the Vajrasamādhi Sūtra systematized the foundation of his practices and ultimately made it possible to bestow benefits to all beings by returning to the fountainhead of the one mind.

Key Words: Wonhyo, The Exposition of the Vajrasamādhi Sūtra, the middle way free from dualistic extremes, the middle way from the standpoint of the absolute truth, the middle way from the standpoint of conventional truth.

· 논문투고일: 2017년 5월 13일 · 심사완료일: 2017년 6월 18일 · 게재결정일: 2017년 6월 23일