

『金剛三昧經論』

(H1. 643b08-646b02)

불교학과 이양희 (2026121044)

목 차

- I. 세계 철학사에서 분황 원효 철학의 지위
- II. 동아시아 불교사상사에서 분황 원효 사상의 위상
- III. 분황 원효에게서 『금강삼매경론』의 의미가치
- IV. 『금강삼매경론』의 원문 번역과 주석
- V. 『금강삼매경론』의 내용과 분석
- VI. 분황 원효 『금강삼매경론』의 특징과 영향

I. 세계 철학사에서 분황 원효 철학의 지위

1) 철학의 본질과 원효의 시대적 상황

철학(Philosophia)은 어원적으로 ‘지혜(sophia)에 대한 사랑(philein)’을 의미하며,¹⁾ 인간과 세계의 근본 원리를 탐구하는 반성적 사유의 학문이다.²⁾ 이러한 철학은 이론적 탐구를 넘어 존재의 근거를 통찰하고 삶의 문제를 근원에서 해결하려는 실천적 앎이라는 점에서, 인도 전통에서 실재를 직접 꿰뚫어 봄을 의미하는 ‘다르사나(darśana, 見·洞見)’와도 연결된다.³⁾

불교철학은 ‘존재에 무엇이 있는가’를 묻는데 그치지 않고, ‘존재는 어떻게 성립하고 어떻게 변화하는가’를 함께 탐구한다. 이러한 점에서 서양철학의 틀에 빗대어 보면, 존재론에는 주체론을, 인식론에는 심성론을, 가치론에는 수행론을 대응시켜 이해할 수 있다.⁴⁾

이처럼 불교철학은 실재를 꿰뚫는 지혜(般若, prajñā)를 바탕으로 실천적 앎을 지향하는 살아 있는 철학이라 할 수 있다.

7세기 신라의 분황 원효(617~686)가 활동하던 시기는 중관(中觀)의 공(空) 사상과 유식(唯識)의 유(有) 사상이 첨예하게 대립하던 사상사적 전환기였다. 원효는 당시 동아시아 불교사상사에서 주요한 논제였던 구역과 신역의 문제, 성종(性宗)과 상종(相宗)의 대립, 공집(空執)과 유집(有執)의 갈등, 무성(無性)과 유성(有性)의 논쟁 등 다양한 갈등을 해소하기 위해 여러 경론을 통해 회통의 근거를 구하고자 하였다.⁵⁾ 원효는 이러한 대립적 상황 속에서 문헌적 탐구인 위학(爲學)과 실천적 회귀인 위도(爲道)를 통합함으로써, 교리 해석을 넘어서는 독창적인 철학 체계를 형성하였다.⁶⁾

2) 화쟁(和諍)의 논리와 철학적 방법론

1) 니시 아마네는 ‘philosophy’의 원어는 그리스어의 ‘philosophia’로서 ‘philo’는 영어의 ‘love’에, ‘sophia’는 ‘wisdom’에 해당하며 이것은 ‘賢智한 것을 사랑하고 희구한다’는 뜻이라고 설명하였다. 김충열, 『중국철학사』(예문서원, 1994), p.310.

2) 풍우란, 『중국철학사』, 정인재 역(형설출판사, 1990), p.26.

3) 인도의 ‘다르사나(darśana, 觀)’는 서구의 ‘철학(Philosophy)’에 상응하는 용어로, 단순히 지적 사유에 그치는 것이 아니라 ‘실재의 본성에 대한 통찰’이자 ‘그것으로의 직접적인 경험’을 의미한다. 이는 철학적 활동의 궁극적 목표가 실재의 본성을 꿰뚫는 실천적 지혜와 맞닿아 있음을 보여준다. 고영섭, 「동아시아 불교의 보편성과 특수성」, 『문학·사학·철학』 제52·53호, 2018, p.82.

4) 고영섭, 「철학으로서 불교철학의 지형과 방법」, 『한국불교학』 제77집, 2016, pp.80~84. 철학에서 방법은 ‘객관적인 진리에 도달하기 위하여 연구하는 수법’ 혹은 ‘사유대상의 취급법’을 가리키며, 언제(When)·어디서(Where)·누가(Who)·무엇을(What)·어떻게(How)·왜(Why)라는 육하(六何)의 세계관적 범주 속에서 파악될 수 있다. 불교철학의 방법으로는 고집멸도(苦集滅道)의 사성제(四聖諦)와 신해행증(信解行證)의 수행사단(修行四段)이 원용될 수 있다.

5) 고영섭, 「분황 원효 『대승기신론소』의 내용과 특징」, 『불교철학』 제6집, 2020, pp.39~40.

6) 고영섭, 「불교철학의 지형과 방법」, pp.80~81.

원효 철학의 핵심은 사상 간 대립을 근원적으로 해소하는 ‘화쟁(和諍)’의 논리에 있다. 그는 중관학을 연기- 무자성- 공성(空性)관에 입각하여 존재를 해체하기만 하는 ‘괴이불립(破而不立)’의 입장으로, 유식학을 가유- 연기성- 유성(有性)관에 의거하여 존재를 세우기만 하는 ‘입이불파(立而不破)’의 입장으로 정리 하였다.⁷⁾

이에 대해 원효는 『대승기신론소』의 틀을 바탕으로 ‘무불립이자견(無不立而自遣)’ 즉 ‘수립하지 아니함이 없으면서도 스스로 논파하고’, ‘무불괴이환허(無不破而還許)’ 즉 ‘타파하지 아니함이 없으면서도 도리어 허용하는’ 기신학의 사유를 통해 중관학과 유식학의 갈등을 해소해 나갔다. 이는 서양의 변증법적 사유와는 달리 대립의 각 입장을 살려내는 ‘열린 형식의 통합’으로 이해될 수 있으며, 이론의 전개와 통합이 자유로운 ‘개합자재(開合自在)’와 수립과 타파에 걸림이 없는 ‘입파무애(立破無碍)’의 철학적 수사학은 이후 한국철학의 주요한 개념으로 원용되어 왔다.⁸⁾

원효의 화쟁은 인명학(因明學)적 논증에 기반을 둔 엄밀한 사유 구조 위에 성립한다. 그는 『대승기신론별기』에서 삼세육추설(三細六麤說)을 해석하는 대목에서 비량도리(比量道理)와 성인량(聖言量)의 인명 논리를 원용함으로써 기신학의 사유를 더욱 정밀하게 전개하였다.⁹⁾

화쟁의 논리는 불교 내부의 논쟁을 넘어서, 서로 다른 관점을 지닌 사람들이 어떻게 소통할 수 있는가라는 보편적인 문제와도 연결된다.

3) 일심(一心)의 체계와 존재론적 보편성

원효 철학의 존재론적 기반은 ‘일심(一心)’ 개념에 있다. 일심의 ‘일(一)’은 모든 존재와 의식의 근원을 이루는 통합적이고 역동적인 구조를 의미하며, 원효는 대승불교의 중요서이자 교과서로 평가받는 『대승기신론』에 기반하여 자신의 일심 철학을 수립하였다.¹⁰⁾

원효는 이 일심을 네 가지 층위로 체계화하였다.

- ① 아뢰야식(阿賴耶識)으로서의 일심은 유식학적 망식(妄識)의 층위로서 본성청정 보다 객진소염을 강조하는 현실적 의식 구조를 설명한다.
- ② 여래장(如來藏)으로서의 일심은 객진소염보다 본성청정을 역설하는 진망화합(眞妄和合)의 구조이다.
- ③ 진심(眞心)으로서의 일심은 화엄학적 성기(性起)의 차원으로서 본래 청정한 심성이 현현하는 국면이다.

7) 고영섭, 「동아시아 불교의 보편성과 특수성」, p.90.

8) 고영섭, 「동아시아 불교의 보편성과 특수성」, p.91.

9) 고영섭, 「동아시아 불교의 보편성과 특수성」, p.87.

10) 박태원, 『원효전서 대승기신론소·별기』상(서울: 세창출판사, 2019), p.117. 주저자(책임연구 박태원)는 “원효는 ‘一’이라는 기호에 자신의 모든 성찰과 체득을 압축하고 있”을 뿐만 아니라 그는 “이런 기호들을 적재적소에 사용하면서 ‘일’의 의미 지평을 다양하게 변주하고 있”으며, “그의 말기저술로서 평생의 탐구와 성취를 반영하고 있는 것으로 보이는 『금강삼매경론』에서는 특히 그러한 태도가 두드러진다”고 하였다. 또 “이러한 용법들에서 ‘一’은 수사나 형용사가 아니라 ‘역동적인 동사적 국면/내용’을 반영하고 있다”고 보면서 그는 ‘일심’을 ‘하나처럼 통하는/통하게 하는 마음’이라 번역하고 있다. 논자의 글에서 번역문은 박태원 역을 부분적으로 원용하되 맥락에 맞게 변용하여 사용한다. 고영섭, 앞의 논문 (2020), pp.43~44.

- ④ 본법(本法)으로서의 일심은 진여문과 생멸문 둘 바깥에서 위의 모든 층위를 근거 짓는 ‘일심지원(一心之源)’으로서 불생불멸의 근원적 바탕이다.¹¹⁾

이 구조는 존재와 인식, 본체와 현상을 이원적으로 분리하지 않고 하나의 체계 안에서 통합적으로 설명한다는 점에서 중요한 철학적 의의를 지닌다. 여기에는 존재론과 인식론을 아우르는 가치론적인 일심과 일심지원의 인식이 투영되어 있다.¹²⁾

이는 동아시아 불교의 공통성과 보편성 위에서 확보한 원효의 독자성이자 독특성이라고 할 수 있다.¹³⁾ 원효의 일심 사유를 근간을 이루는 논서는 『대승기신론』의 ‘이문일심지법(二門一心之法) 혹은 ’ 무량무변지의무량(無量無邊之義), 『금강삼매경론』의 ‘일미관행(一味觀行) ’ 혹은 ‘십중법문십(十重法門) 또는 무이중도(無二中道)’¹⁴⁾, 『화엄경소』의 ‘일체무애(一切無礙), 『열반중요』의 ‘이문일미(二門一味) 혹은 ‘부주열반(不挂涅槃), 『십문화쟁론』의 ‘화쟁회통(味諍會通)’ 사상(논법)등으로 다양하게 표현 되어 있다.¹⁵⁾

최근에는 원효 철학의 세계성이 조명되면서 국내외 철학자들과의 비교를 통한 연구가 활발히 이루어지고 있다. 국내에서는 지눌·퇴계·율곡·다산 등과의 비교를 통해 심성론적 논구가 시도되고 있으며, 국외적으로는 칸트·하이데거·데리다 등 서양철학과의 비교를 통해 원효 철학의 보편성을 해명하려는 시도가 확대되고 있다.¹⁶⁾

4) 삼제설(三諦說)의 정립과 철학적 완성

원효 철학의 독창성은 ‘삼제설(三諦說)’의 정립에서 가장 선명하게 드러난다. 당나라 화엄종 제3조 법장(法藏)이 진여문(眞如門)과 생멸문(生滅門)이라는 이제(二諦) 구조 속에 일심을 귀속시킨 반면, 원효는 진여(果)와 생멸(因)이라는 이문(二門)을 넘어서는 ‘비인비과(非因非果)’의 차원, 즉 ‘본법 일심(本法 一心)’을 제3의 근원적 층위로 설정하였다.¹⁷⁾ 이로써 일심은 진여와 생멸 양문을 포섭하되 어느 쪽에도 귀속되지 않는 모든 존재의 궁극적 근거로 자리 잡는다.¹⁸⁾

11) 고영섭, 「동아시아 불교의 보편성과 특수성」, p.85.

12) 고영섭, 「동아시아 불교의 보편성과 특수성」, p.109.

13) 고영섭, 「동아시아 불교의 보편성과 특수성」, p.116.

14) 元曉, 『金剛三昧經論』(『韓佛全』 1, 604c).

15) 고영섭, 「분황(芬皇) 원효(元曉)의 일심사상(一心思想)－기신학의 일심(一心)과 삼매론의 일미(一味)와 관련하여－」, 『선문화연구』 23집, 2017, p.110.

16) 고영섭, 「‘마음의 혁명’ 혹은 ‘존재론적 혁명’으로 풀 원효의 대승철학」, 『문학·사학·철학』 제8권, 2007, pp.160~161.

17) 고영섭, 「동아시아 불교의 보편성과 특수성」, p.112.

18) 均如, 『釋華嚴教分記圓通鈔』 권제3(『韓佛全』 제4책, p.324하). “有異, 曉公意, 非因非果, 是本法一心, 章主(法藏)意, 非因非果, 是眞如門故, 有不同也. 何, 章主意, 眞如生滅外, 更無一心故, 非因非果, 是眞如門, 曉公意, 眞如生滅外, 別立本法一心故, 非因非果, 是本法一心也. 是故章主唯立二諦, 曉師即三諦也.” 원효의 저술을 다수 인용했던 均如는 法藏의 설을 따르면서도 元曉를 인용한 그의 입장을 보여주고 있다. 이 구절에 의하면 법장은 ‘진여와 생멸 이외에 따로 일심이 없다’

또한 원효는 『금강삼매경론』에서 구역 유식학의 아마라식(阿摩羅識, 제9식)을 일심지원(一心之源)으로 해명함으로써 유식학·기신학·화엄학의 일심 이해를 본법으로서의 일심으로 귀결시켰다.¹⁹⁾ 이러한 삼제설은 진여문과 생멸문 이외에 비인비과(非因非果)의 차원을 별립함으로써 원효 철학이 법장의 이제설과 분명히 구별되는 독창적 철학 체계로서의 완성된 위상을 잘 보여준다.

분황 원효는 우리 겨레가 낳은 위대한 종교가이며, 대사상가이며, 대저술가이며, 대승보살도의 실천자로서 민족 정신문화사에 있어 그 위치는 매우 드높다.²⁰⁾ 그의 화쟁은 방법론으로써 소통의 구조를, 일심은 마음의 구조를, 삼제설은 그 철학적 완성을 보여준다. 이 세 가지는 따로 떨어진 이론이 아니라 하나의 마음(一心)으로 연결된 통합적 철학 체계이며, 무애는 이러한 일심과 화쟁의 구체적인 모습이며 일심과 화쟁 위에서 솟아 나오는 삶의 모습이다.²¹⁾

이러한 점에서 원효는 존재와 인식, 수행을 하나의 구조 속에서 사유한 철학자로 평가받을 만하며, 한국 사상사의 범주를 넘어 인류의 인식 지평을 확장한 세계 철학사의 중요한 사상가로 자리매김한다.

II. 동아시아 불교사상사에서 분황 원효 사상의 위상

분황 원효(芬皇 元曉, 617~686)의 사상과 학술은 북으로 대륙을 거쳐 중국 불교학, 특히 화엄학에 큰 영향을 끼쳤으며, 동으로 바다를 건너 일본 불교계에도 막대한 공헌을 하였으므로 동방 문화사에 있어 혜성과 같은 존재였다. 고대 인도·중국·한국의 불교 전통에서 석존의 후계자로 각기 대표 인물을 가려낸다면, 인도에서는 용수보살(龍樹菩薩), 중국에서는 지자대사(智者大師), 한국에서는 원효대사(元曉大師)를 내세우는데 이의가 없으리라 평가된다.²²⁾

이 평가는 원효가 동아시아 불교사상사 전체의 흐름 속에서 인도와 중국의 대표 사상가들과 어깨를 나란히 하는 위치에 있음을 말해준다. 또한 원효의 위상은 그가 남긴 저술의 명칭에서도 확인 된다. 인도와 중국의 변경삼장(翻經三藏)들이 원효의 저술을 ‘소(疏)’가 아닌 ‘론(論)’으로 칭송한 것은, 바로 이 성취를 국제적으로 공인한 결과였다.²³⁾

1) 원효의 사상적 배경과 시대적 과제

19) 고영섭, 「동아시아 불교의 보편성과 특수성」, p.107.

20) 이종익, 「원효의 십문화쟁론 연구」, 예문동양사상연구원·고영섭 편저, 『한국의 사상가 10인-원효』, 예문서원, 2002, p.229.

21) 고영섭, 「원효의 통일학」, 예문동양사상연구원·고영섭 편저, 『한국의 사상가 10인-원효』, 예문서원, 2002, p.182.

22) 이종익, 앞의 논문, 2002, p.229.

23) 고영섭, 「분황 원효 『금강삼매경론』의 주요 내용과 특징」, 『불교철학』 제7집, 2020, p.120.

원효는 구마라집(鳩摩羅什)·진제(眞諦) 삼장 등의 구역 경론에 입각하여 불학을 시작하였으며, 현장(玄奘)이 번역한 신역 경론까지 참고하여 저술하였다. 당시 동아시아 불교사상계에는 중관의 공(空)과 유식의 유(有), 구역과 신역 유식의 갈등, 일승과 삼승의 대립, 불성 유무의 대립 등을 쟁점으로 하는 여러 불교 이론들이 새롭게 제기되었다. 원효는 이 신구 경론의 상이한 이론들을 화쟁하고 회통할 필요를 절감하였다.²⁴⁾

그는 70평생 동안 103부 208여 권에 이르는 방대한 저술을 남겼으며, 대중교화를 위해 저잣거리에서 온몸을 던진 것도 모두 이러한 사상적 대립을 돌파하고 온몸으로 실현하기 위해서였다.²⁵⁾ 원효에게 저술과 실천은 분리된 것이 아니라, 일심(一心)의 체계 안에서 하나로 통합된 과제였다.

2) 동아시아 불교 지성사에서 원효의 위상

① 중국 화엄학에 대한 영향

원효 사상의 위상은 시간적으로도 공간적으로도 신라의 경계를 훨씬 넘어선다. 중국 화엄학의 거성인 현수 법장(賢首 法藏, 643~712)은 『대승기신론의기(大乘起信論義記)』를 저술하는 과정에서 원효의 『별기(別記)』와 『소(疏)』로부터 결정적인 영향을 받은 것으로 파악된다. 이 점은 법장의 화엄 교학 체계가 원효의 기신론관 위에서 정초 되었음을 의미한다. 더 나아가 종밀(宗密, 780~841)과 영명연수(永明延壽, 904~975)에 이르기까지, 중국 화엄·선 전통의 주요 사상가들이 원효의 일심 이해 틀을 수용하고 발전시킨 흔적이 광범위하게 확인된다.²⁶⁾ 이처럼 원효는 중국 불교 안에서 단지 참고된 이국의 학자가 아니라, 화엄학 형성의 이론적 토대를 제공한 핵심 사상가였다.

② 법장과의 이론적 차별성: 이제설과 삼제설

주목할 것은, 원효가 중국 화엄학에 영향을 미치면서도 법장과는 명확한 이론적 차별성을 견지하고 있다는 점이다. 법장이 진여와 생멸 이외에 따로 일심이 없다는 ‘이제설’을 주장한 반면, 원효는 진여(果)와 생멸(因)의 이문 바깥에 비인비과(非因非果)로서의 ‘본법일심(本法一心)’을 상정하여 삼제설을 제시하였다.²⁷⁾

이는 일심을 모든 존재의 절대적 근원(일심지원)으로 확립하여 중국 불교의 이론적 한계를 넘어선 결과이다. 이러한 차별성은 원효의 일심 체계가 존재론—주체론, 인식론—심성론, 가치론—수행론을 하나의 정합적 구조 안에 통합한 독창적 철학

24) 고영섭, 「한국 기신학(起信學) 연구의 지형과 내용」, 『불교학보』 제86집, 2019, p.15.

25) 고영섭, 「분황 원효 『십문화쟁론』과 『관비량론』의 내용과 사상사적 의의」, 『붓다와 원효의 철학』, 동국대학교 출판문화원, 2021, p.371.

26) 석굴암, 「중국 선종사에 보이는 원효에 대한 認識의 변화 『金剛三昧經』 및 『金剛三昧經論』과 관련하여」, 『한국선학』 15 (한국선학회2006), p.367.

27) 고영섭, 「분황(芬皇) 원효(元曉)의 기신사상(起信思想) - 일심(一心)과 본각(本覺)의 접점과 통로 -」, 『불교학및교학연구』 제1집, 2022, p.173.

체계임을 입증한다. 또한 원효의 일심은 적멸로서 일심과 여래장으로서의 일심, 여래장과 아뢰야식의 네 층위로 체계화했다는 점에서,²⁸⁾ 현대 심리학에서 의식의 층위를 구분하는 방식과 구조적으로 상응하는 면이 있다.

3) 일본 및 조선 불교에 대한 장기적 영향

일본에서는 신라계 화엄학승인 심상(審祥)과 지경(智憬) 등 신라계 학승들을 통해 원효의 화엄·기신 이해가 전파되어 나라(奈良)시대 불교 교학 성립에 결정적 기여를 하였다.²⁹⁾

고려시대와 조선시대에도 원효의 기신론관은 현수 법장의 『대승기신론의기』와 서 원효의 『별기』와 『소』를 통해 지속적으로 이어졌다.³⁰⁾

조선 후기에는 백암 성총(性聰)이 법장의 주석서(述疏)와 종필의 주석서(錄疏注論)를 아우르면서 『대승기신론소필삭기회편』(大乘起信論疏筆削記會編)을 펴내어 유통시켰다. 그 결과, 강원 이력과정의 사교과(四教科)에서 『법화경』 대신 『대승기신론』이 그 자리를 차지하게 되었다.³¹⁾ 이 변화는 원효의 기신론 주석이 조선 불교 교육 체계의 핵심 텍스트로 자리매김하는 과정을 단적으로 보여주는 사례다. 『대승기신론』에 대한 관심은 신라시대에 건줄 수는 없지만, 고려·조선·근현대 에 이르기까지³²⁾ 주석과 간행 및 유통과 연구가 끊이지 않았다는 사실 자체가 원효 사상의 지속적 생명력을 보여준다.

4) 일심(一心) 철학의 보편성과 독창성

원효의 일심 이해 지형도가 지닌 보편성과 특수성, 공유성과 특유성, 상통성과 상이성은 동아시아 불교에서 그가 차지하는 지위와 위상의 핵심 내용이다. 그가 수립한 일심 수행론과 해탈론의 촘촘하고 정지한 구조는, 동아시아 불교의 공통적 사유 위에서 확보한 독자성이자 독특성이라고 할 수 있다.

인도 불교의 이론적 대립을 화쟁(和諍)으로 넘어서고, 중국 화엄학의 거성들에게 결정적 영향을 미치며, 법장과의 이론적 차별성을 통해 독창적 철학 체계를 완성하고, 일본과 조선에 이르기까지 동아시아 전체의 사상 지형을 형성한 원효의 위상은 동아시아 불교사상사에서 독보적이다.

28) 고영섭, 「분황 원효의 여래장 인식과 불성 이해」, 『열상고전연구』 제61집, 2018, p.60.

29) 고영섭, 「한국 기신학 연구의 지형과 내용」, p.17.

30) 석굴암, 앞의 논문(한국선학회2006), p.367.

31) 고영섭, 「한국 기신학 연구의 지형과 내용」, p.33.

32) 고영섭, 「無號 白峻(性郁)의 학문과 사상」, 『한국불교사연구』 제14호, 2018, 재인용. 대한시대(1897년-남북통일 전)에 독일로 유학을 간 무호 성욱(無號性郁, 1897-1981)이 1922년에 뷔르츠부르크대 철학과에 유학하여 1925년에 「불교 순전(純全)철학」이라는 논문을 제출하고 철학박사가 되었다. 불교의 존재론 즉 아비달마에 관해 쓴 이 논문 후반부에서는 『대승기신론』의 九相說 즉 三細六麤설을 원용하여 해석하기도 하였다. 性郁은 귀국이후 이 논문을 『불교』지에 7회(7-11호, 13-14호)에 걸쳐 발표하였다.

귀일심원(歸一心源)의 논리적 매개항인 화쟁회통을 통하여 일심의 근원으로 돌아간다는 원리는, 이론적 대립을 넘어 중생들을 풍요롭고 이익되게 하는(饒益衆生)³³⁾ 실천적 지혜의 근거로서 오늘날에도 그 철학적 유효성을 잃지 않고 있다.

Ⅲ. 분황 원호에게서 『금강삼매경론』의 의미와 가치

1. 말기 저술로서의 결산적 위상

사상가에게 말기 저술이 지니는 결산적 의미를 고려할 때, 원호사상 연구에서 『금강삼매경론』이 차지하는 의미는 각별하다. 『금강삼매경』은 삼매를 주제로 삼은 선적(禪籍)이고, 이에 대한 원호의 주석 역시 선(禪)에 관한 관점이 그 중심축을 이루고 있다.³⁴⁾ 원호의 사상적 체계는 중년의 『대승기신론소』와 만년의 『금강삼매경론』에 집약되어 있으며, 전자가 이론적 체계라면 후자는 이를 실천적 방법으로 완성한 저술이다.³⁵⁾ 『금강삼매경론』은 선(禪)을 주제로 자기 사상을 총결산하고 있는 말기 저술로서, 삼매 성취의 선 수행과 그 의미를 대승불교의 교학적 핵심 개념들과 결합시킴으로써 선의 철학적 완결체계를 제시하고 있다.³⁶⁾ 원호는 이 논서에서 일심(一心)이라는 하나의 근원으로부터 수행과 깨달음, 이론과 실천이 어떻게 통일적으로 전개될 수 있는지를 논증하였으며, 이는 그의 사유가 가장 완숙한 형태로 발현된 것이라 할 수 있다.

2. 신라불교계의 공인에서 동아시아적 승인으로

원호는 『금강삼매경』의 해설서인 『금강삼매경론』 저술을 통해 신라불교계에서 확고한 사상적 위상을 확보하였다. 그런데 이 저술에 대한 평가는 신라 내부에만 국한되지 않았다. 원호는 일심지원과 일심, 일심본각과 일각의 관계를 통해 부처와 중생이 만날 수 있고 중생이 부처가 될 수 있는 길을 열어두었는데, 이는 그가 이 경전의 편찬 취지와 의도를 가장 잘 파악한 것이라 할 수 있다. 원호의 주석을 인도에서 중국으로 건너온 번경삼장이 ‘소(疏)’가 아니라 ‘론(論)’이라 한 것도 바로 ‘경론’의 집필 방향과 펼친 취지를 온전히 평가한 것이라 할 수 있다.³⁷⁾ 이는 당시 분열되어 있던 불교 교학의 다양한 흐름을 하나의 체계 안에서 회통하려는 원호 특유의 사유 방식이 동아시아 불교계에서도 유효하게 수용되었음을 보여준다.

33) 고영섭, 『붓다와 원호의 철학』, 동국대학교 출판문화원, 2021, p.103.

34) 박대원, 「원호의 『금강삼매경』 6품 해석학」, 『철학논총』 77집, 2014, p.384.

35) 최병현, 「원호불교의 재발견과 한국불교의 방향」, 『불교연구』 58집, 2023, p.21.

36) 박대원, 「원호의 『금강삼매경』 6품 해석학」, p.385.

37) 고영섭, 「『금강삼매경론』의 주요 내용과 특징」, P.179.

3. 선 수행 체계의 완결된 제시

『금강삼매경론』의 내용적 가치는 원효가 『금강삼매경』을 어떤 경전으로 취급하였는가 하는 문제와 직결된다. 원효는 『금강삼매경』을, 대승불교 교학의 핵심 개념을 유기적으로 연결시켜 삼매의 최고경지로 나아가는 선 수행 체계를 완결된 형태로 설하는 것으로 취급하고 있다. 대안이 그 내용을 편집했다고 하는 『금강삼매경론』은 삼매 성취의 선 수행과 그 의미를 대승불교의 교학적 핵심 개념들과 결합시킴으로써 선의 철학적 완결 체계를 제시하고 있다.³⁸⁾ 이러한 관점은 이후 한국 불교가 선교 통합의 방향으로 전개되는 데 있어 하나의 사상적 원형을 제공하였다고 볼 수 있다. 즉 원효에게 이 경전은 교학(敎學)과 선관(禪觀)이 대립적 범주가 아니라, 삼매의 실천적 체험이 곧 대승 교학의 핵심 논리와 맞닿아 있는 하나의 유기적 수행 체계로 통합된 경전이였다.

4. 귀일심원과 요익중생의 통일: 대승적 이상의 구현

원효는 『금강삼매경론』을 통해 단지 사변적 교학의 정교화에 그치지 않고, 불교적 실천이 나아가야 할 근본 방향을 제시하였다. 원효는 『기신론』의 본각/불각/시각/시각이 곧 본각이라는 구조를 원용하여 이론적 체계를 굳건히 한 뒤, 『삼매경』의 시각/본각/불각의 구조를 원용하여 실천적 체계를 함께 제시하고 있다. 이러한 구도는 『기신론소』에서 보여준 ‘상홍불법 하화중생(上弘佛法 下化衆生)’의 방향과, 『삼매경론』에서 보여준 ‘귀일심원 요익중생(歸一心源 饒益衆生)’ 혹은 ‘일심지원 삼공지해(一心之源 三空之海)’의 방향과 긴밀히 부합한다. 이로써 원효에게 있어 『기신론』과 『삼매경』의 지위와 위상은 『기신론소』와 『삼매경론』의 주석을 통해 더욱더 구체화되고 있으며, 그의 사상은 이론과 실천을 아우르는 굳건한 체계로 완성되었다.³⁹⁾

5. 한국불교 영성의 보물창고

『금강삼매경』과 『금강삼매경론』이 지니는 가치와 의미는 불교 교학의 역사, 특히 선불교 및 한국 불교 사상사를 재음미하고 재구성하는 작업에 적극적으로 개입할 수 있을 것으로 전망된다. 특히 오랫동안 격리된 채 독자성을 축적시켜 왔던 남방과 북방의 선관(禪觀)을 통섭(通攝)적으로 소화하고 결합시켜 갈 수 있는 중요한 단서들을 안고 있다는 점에서 그 의의는 각별하다. 박태원은 『금강삼매경론』을 원효가 평생 탐구해 온 ‘상호개방(通)과 상호수용(攝)의 통섭철학’을 집대성한

38) 박태원, 「원효의 『금강삼매경』 6품 해석학」, p.385.

39) 고영섭, 「『금강삼매경론』의 주요 내용과 특징」, P.135.

저술로 평가한다.⁴⁰⁾ 이러한 점에서 『금강삼매경』과 『금강삼매경론』은 불교 교학과 선 수행, 그리고 동아시아 불교사상의 다양한 차이를 포괄적으로 이해할 수 있는 중요한 단서를 제공한다. 이러한 점에서 『금강삼매경』과 『금강삼매경론』은 “한반도에서 건축된 빛나는 영성의 보물창고”⁴¹⁾라 할 수 있다.

IV. 『금강삼매경론』 원문과 번역⁴²⁾ 주석

[입실제품]⁴³⁾

입실제품(入實際品)은 『금강삼매경』 육품 가운데 네 번째 품으로, 수행자가 실제(實際)의 경지에 들어가는 과정을 설한다. 원효는 이 품에서 앞서 제시된 법이 청정(法爾淸淨)의 의미를 구체적으로 해석하면서, 진여와 생멸의 관계, 불성의 비일비이(非一非異), 여여법(如如法)의 불가설성, 그리고 실제에 이르는 수행 계위를 단계적으로 설명한다.

박태원은 이러한 입실제품의 구조를 “허(虛)에서 실(實)로 들어가는 전환”으로 해석한다.⁴⁴⁾ 이하에서는 원효의 해석을 중심으로 그 내용을 살펴보고자 한다.

1) 모든 양변을 떠난 불생불멸의 진여

643b08-b11

【經】大力菩薩言。不可思議。如是法相。不合成。不獨成。不羈不伴。

不聚不散。不生不滅。亦無來相。及以去相⁴⁵⁾。不可思議。

대력보살이 여쭙었다. “불가사의(不可思議)합니다. 이와 같은 (공적하고 여여한) 법상(法相)⁴⁶⁾은 함께 모여 성취된 것도 아니고 홀로 성취된 것도 아니며, 구속되는 것도 아니고 얽매이는 것도 아니며, 모이는 것도 아니고 흩어지는 것도 아니며, 생

40) 박태원, 「원효와 차이 통섭의 철학」, 『철학논총』 제104집, 2021, P.392.

41) 박태원, 「원효의 『금강삼매경』 6품 해석학」, p.386.

42) 원효, 김호귀 역, 『금강삼매경론』, 동국대학교출판부, 2025, pp.365~393, 번역 참조.

43) 입실제품(入實際品)은 이입(理入)과 행입(行入), 곧 깨달음과 그 실천을 통해 실제(實際)에 들어감을 설하는 품이다. 그러나 실제는 본래 한계가 없는 진리이며, 이입과 행입 또한 들어감이 없는 들어감[無入之入]이므로 ‘입실제(入實際)’라고 한다. 또한 이 품은 진여문(眞如門)을 밝히고, 교화의 근본과 지말을 드러내며, 본각(本覺)으로부터 수행이 전개되는 뜻을 나타낸다.

44) 『금강삼매경론』 육품(六品)의 구조를 ‘차이 통섭의 길’로 해석하면서, 「입실제품」을 “허(虛)로부터 실(實)로 들어가는 것”이라고 설명한다. 즉 수행자가 분별과 집착으로 인해 왜곡된 허망한 인식에서 벗어나 실상(實相)의 지평으로 나아가는 전환의 단계를 의미한다. 박태원, 「원효와 차이 통섭의 철학-『금강삼매경론』을 중심으로-」, 『철학논총』 제104집, 새한철학회, 2021, p.426.

45) ‘相’은, 『大正新修大藏經』에 수록된 『金剛三昧經』에는 ‘住’로 되어 있다.

46) 법상(法相): 법의 모습 또는 존재 양상을 말한다. 여기서는 생멸·취산·래거의 분별을 초월한 진여의 법성을 가리킨다.

가는 것도 아니고 소멸하는 것도 아닙니다. 또한 오는 모습(來相)도 없고 가는 모습(去相)도 없습니다. 불가사의(不可思議)합니다.”⁴⁷⁾

2) 상대적 분별을 초월한 법상(法相)

643b12-c01

【論】此是第三領解。不合成者。非心非心所。心與心所。別體相應故。不獨成者。非自性非差別。是二義。別無二體故。不羈者。非名非義故。名義互爲客故。不伴者。非影質故。影質相類而爲伴故。不聚散者。非空非色故。聚集爲色。散壞爲空故。不生滅者。非不相應。非無爲故。不相應行。是生起故。諸無爲法。滅所顯故。此領前說離六雙義。亦無來相者。非生之所生生故。及以去相者。非滅之所滅滅故。是領後說法爾清淨。初言不可思議者。非如之如。離心言故。後言不可思議者。離心之心。亦離二故。

이것은 세 번째 이해[領解]를 밝힌 것이다.⁴⁸⁾

“함께 이루어진 것이 아니다(不合成).” 라고 한 것은 심(心)도 아니고 심소(心所)도 아니기 때문이다. 심과 심소는 각각 별개의 체(體)를 가지고 서로 상응하기 때문이다. “홀로 이루어진 것이 아니다(不獨成).” 라고 한 것은 자성(自性)도 아니고 차별(差別)도 아니기 때문이다. 자성과 차별이라는 두 의미는 서로 다른 두 체가 아니기 때문이다.

“얽매인 것이 아니다(不羈).” 라고 한 것은 이름[名]도 아니고 뜻[義]도 아니기 때문이다. 이름과 뜻은 서로 상대[客]⁴⁹⁾가 되기 때문이다.

“짝을 이루는 것이 아니다(不伴).” 라고 한 것은 영상(影像)과 본질[質]이 아니기 때문이다. 영상과 본질은 서로 의지하여 짝이 되기 때문이다.

“모이거나 흩어지는 것이 아니다(不聚散).” 라고 한 것은 공(空)도 아니고 색(色)도 아니기 때문이다. 모이면 색이 되고 흩어지면 공이 되기 때문이다.

“생기거나 멸하는 것이 아니다(不生滅).” 라고 한 것은 불상응행(不相應行)도 아니고 무위법(無爲法)도 아니기 때문이다. 불상응행은 생겨나는 것이고, 무위법은 멸함으로써 드러나는 것이기 때문이다.

이것은 앞에서 설명한 여섯 쌍(六雙義)의 의미를 떠난다는 뜻을 이해한 것이다.

“오는 모습(來相)도 없다.” 라고 한 것은 ‘생에 의해 생기는 생이 아니다(非生之所生生)’ 라고 하였기 때문이며,

47) 『金剛三昧經通宗記』 권7(X35, 298b)에서는 이 구절을 대력보살이 법상(法相)의 뜻을 깊이 이해하여 찬탄한 것으로 해석한다. 즉 법상은 여러 법이 모여 이루어진 것도 아니고 독립적으로 성립된 것도 아니며, 생멸·취산·래거의 분별을 초월하여 본체가 본래 여여(如如)한 것이므로 “불가사의하다”고 찬탄한 것이라고 설명한다.

48) 셋째로 허물[過]을 떠난 뜻을 해석한 부분이다. 여기서는 법상(法相)이 합성(合成)·독성(獨成)·취산(聚散)·생멸(生滅)·래거(來去)의 모든 상대적 분별을 초월한 것임을 밝히고, 이를 통해 법이청정(法爾清淨)의 의미를 설명하고 있다.

49) 여기서는 손님이라는 뜻이 아니라 대상(對象) 또는 상대(相對)를 의미한다. 따라서 명(名)과 의(義)는 서로를 전제로 성립하는 관계임을 나타낸다.

“가는 모습(去相)도 없다.” 라고 한 것은 ‘멸에 의해 멸하는 멸이 아니다(非滅之所滅滅)’ 라고 하였기 때문이다. 이는 앞에서 말한 “법이청정(法爾淸淨)하다.” 는 것을 가리킨다. 처음에 “불가사의하다(不可思議).” 라고 한 것은 진여(眞如)는 말로 표현할 수 없는 진여로서 마음과 언설을 떠나 있기 때문이고, 마지막에 다시 “불가사의하다(不可思議).” 라고 한 것은 공적인 마음은 말로 표현할 수 없는 마음으로서 또한 마음과 언설의 두 가지 분별을 떠나 있기 때문이다.

3) 무심지심(無心之心)과 본래 여여한 마음

643c01-c03

【經】佛言。如是。不可思議。不思議心。心亦如是。何以故。如不異心。心本如故。

부처님께서 말씀하셨다.

“그대 말처럼 불가사의(不可思議)하다. 불가사의한 마음(不思議心), 그 마음도 또한 마찬가지이다.⁵⁰⁾ 왜냐하면 여여(如如)는 마음과 다르지 않으며, 마음은 본래 여여(如如)하기 때문이다.”

643c04-c08

【論】此是第四述成。如其次第。述彼二種不思議句。所言心者。謂入證心。無心之心入於不入故。不思議。如不異心者。釋前不思議。心本如故者。釋後不思議也。

이것은 넷째로 서술하여 결론을 맺은 것이다.⁵¹⁾

그 차례에 따라 앞에서 말한 두 가지 “불가사의하다(不可思議)” 는 구절을 해석한 것이다. “마음(心)” 이라고 한 것은 증득(證得)에 들어간 마음[入證心]을 말한다. 분별을 떠난 마음[無心之心]이 들어갈 바 없는 곳에 들어가기[入於不入] 때문에 불가사의(不可思議)하다고 한 것이다. “여여(如如)는 마음과 다르지 않다[如不異心].” 라고 한 것은 앞의 “불가사의하다(不可思議).” 를 해석한 것이며, “마음은 본래 여여하다[心本如故].” 라고 한 것은 뒤의 “불가사의하다(不可思議).” 를 해석한 것이다.

4) 불성의 비일비이와 여여의 무변동성

643c09-c11

【經】衆生佛性。不一不異。衆生之性。本無生滅。生滅之性。性本涅槃。性相本如。如無動故。

50) 불가사의한 마음(不思議心)은 공적인 일심(一心)과 여여한 마음이고 심역여시(心亦如是)는 일체 중생의 마음을 가리킨다.

51) 앞서 셋째로 허물[過]을 떠난 뜻을 자세히 해석한 부분 가운데, 네 번째인 ‘서술하여 결론을 맺는 부분[述成]’에 해당한다.

“중생과 불성(佛性)은 같지도 않고[不一] 다르지도 않다[不異].⁵²⁾ 중생의 성품[性]은 본래 생멸이 없고, 생멸의 성품 또한 그 본성이 본래 열반이다.[性本涅槃] 성(性)과 상(相)은⁵³⁾ 본래 여여(如如)하니,[性相本如] 여여함은 움직임이 없기 때문이다.”

643c12-c14

【論】 此下第四所入離邊。於中有二。先明佛性。離一異邊。後顯如如離有無邊。

이는 넷째로 실제에 들어가는 객체[所入]가 변견(邊見)을 떠났음을 밝힌 부분이다. 이 가운데 두 가지가 있으니, 먼저 불성(佛性)이 같다[一]·다르다[異]는 변견을 떠나 있음을 밝히고, 다음으로 여여(如如)가 있다[有]·없다[無]는 변견을 떠나 있음을 드러낸다.

643c14

初中有二。略明。廣顯。

이 가운데 두 가지가 있으니, 첫째는 간략히 밝힌 것[略明]이고, 둘째는 자세히 드러낸 것[廣顯]이다.

643c14-c15

此卽略明。此中亦二。先離一異。後釋離異。

이는 곧 간략히 밝힌 부분이다. 이 가운데에도 두 가지가 있으니, 먼저 같다[一]·다르다[異]는 견해를 떠남을 밝히고, 뒤에는 다르다는 견해를 떠남을 해석한 것이다.

643c15-c19

離一異者。謂衆生與佛性。不一亦不異故。言佛性者。眞如佛性。如涅槃經言佛性者。名第一義空故。若一若異。皆有過故。

같다[一]·다르다[異]를 떠난다는 것은 중생과 불성(佛性)이 같지도 않고 다르지도 않기 때문이다. “불성(佛性)”이라는 것은 진여불성(眞如佛性)이다.

『열반경』에서 “불성이란 제일의공(第一義空)⁵⁴⁾이라 이름한다.” 고 하였기 때문이다.⁵⁵⁾ 그러므로 같다고 하거나 다르다고 하면 모두 허물이 있게 된다.

52) 이기영은 “중생의 불성은 (획일적인) 하나도 아니고, (개별적인) 별개의 것도 아니다.” 라고 해석한다. “李箕永 譯(1994), 『韓國思想大全集 金剛三昧經論』, 서울:양우당, p.174.

53) 성(性)과 상(相)은 앞 문맥에 비추어 중생의 자성과 생멸법상을 가리키는 것으로 이해할 수 있다.

54) 第一義空: paramārtha-sūnyatā. 18공의 하나. 대승의 지극한 열반이나 제법의 실상이 공함을 말한다. 이것은 또 勝義空, 眞實空이라고도 한다. 제법의 실상은 第一義無上法으로서, 상주하지도 않고 단멸하지도 않으며, 감수하지도 않고 집착하지도 않는다. 그 본성이 스스로 그러하여 본래 없는 것이지만 현존해 있고, 현존해 있으나 본래 없기 때문에 공인, 이것을 제일의공이라고 한다. 소승의 열반도 공이라고 하지만, 偏眞但空의 열반인 데 비하여 대승의 열반은 중도 실상의 공이므로 제일의공이 된다. 은정희, 손진현 역주, 2002, 『원효의 금강삼매경론』, 서울:일지사, p.366.

55) 『大般涅槃經』 권25 「獅子吼菩薩品」(T12), P.767c.

643c19-c24

衆生之性。本無生滅者。此下釋離異義。不一之義。易可見故。此句明人不異佛性。生滅之性。性本涅槃者。是明生死不異涅槃故。性相本如。如無動故者。衆生人性。生滅法相。本來是如故。不異也。

“중생의 성품은 본래 생멸이 없다.”⁵⁶⁾라고 한 것 이하는 다르지 않음[不異]의 뜻을 해석한 것이다. 같지 않음[不一]의 뜻은 쉽게 알 수 있기 때문이다.

이 구절은 중생[人]이 불성(佛性)과 다르지 않음을 밝힌 것이다.

“생멸의 성품은 그 본성이 본래 열반이다.”라고 한 것은 생사(生死)가 열반(涅槃)과 다르지 않음을 밝힌 것이다.(생사즉열반) “성(性)과 상(相)은 본래 여여하고, 여여함은 움직임이 없다.”라고 한 것은 중생의 자성[人性]과 생멸의 법상(法相)이 본래 여여하기 때문에 다르지 않음을 밝힌 것이다.(성상본여)

644a01-a06

【經】一切法相。從緣無起。起相性如。如無所動。因緣性相。相本空無。緣緣空空。無有緣起。一切緣法。惑心妄見。現本不生。緣本無故。心如法理。自體空無。如彼空王。本無住處。凡夫之心。妄分別見。

일체의 유위법상은 연을 따라 생겨난 것이지 본래부터 일어나 있던 것은 아니다. 본래 무위법상과 불성은 본래 여여하고 여여하여 움직임이 없다.

유위의 인연⁵⁷⁾에 해당하는 불성과 법상은 그 모습이 본래 공하여 없으며, [相本空無] 소연연(所緣緣)⁵⁸⁾은 공공(空空)으로서 연기하는 바가 없다.

그러므로 일체의 인연법은 미혹한 마음에 허망하게 보이는 것일 뿐이다.(망분별)

이에 지금 나타나 있는 것은 본래부터 불생(不生)이니 인연이 본래 없기 때문이다.

공적인 일심법과 여여법의 도리는 자체가 공하여 없다.

마치 저 공왕(空王)⁵⁹⁾처럼 본래 주처가 없는 것[本無住處]인데 범부의 마음으로 허망하게 분별하여 본다.

56) 이에 해당하는 경문은 다음과 같다. “왜냐하면 중생의 자성은 본래 생멸이 없기 때문이고, 생멸의 자성은 그 자성이 본래 열반이기 때문이다. 이처럼 성(性)과 상(相)은 본래 여여하니, 여여함은 움직임이 없기 때문이다.” 김호귀 역, 2010, 『금강삼매경론』 파주:한국학술정보(주), p.302.

57) 사연(四緣)은 인연(因緣)·등무간연(等無間緣)·소연연(所緣緣)·증상연(增上緣)을 말한다. 여기서 모든 연(緣)의 성품이 본래 공(空)함을 밝힘으로써 실제적인 연기(緣起)가 없음을 설명한다. 은정희 외 역주, 2002, p.269 요약.

58) 소연연(所緣緣)은 사연(四緣)의 하나로, 심식(心識)이 대상을 인식할 때 그 대상이 인식의 조건으로 작용하는 것을 말한다. 유식학에서는 이를 친소연연과 소소연연으로 구분하며, 전자는 의식이 직접 취하는 내적 대상, 후자는 외부 경계와 같이 간접적으로 인식의 근거가 되는 대상을 가리킨다. 따라서 소연연은 인식 주체와 객체의 관계를 설명하는 개념이며, 『금강삼매경론』에서는 이러한 대상 역시 자성이 없는 연기적 존재이므로 공하다고 해석한다.

59) 空王 : 원래는 모든 부처의 별명이니, 모든 부처는 친히 제법의 空性を 증득하여 적적하고 막힘이 없어 그 聖果가 짝이 없으므로, 공왕이라고 하였다. 여기서는 허공법을 공왕이라고 비유하여 표현한 것이다. 은정희, 외, 2002, p.367.

644a07-a12

【論】此下。第二廣顯。此中唯廣離異邊義。一切法相。從緣所生。一切果法。從緣有故。即無生起。起相性如。如無所動也。下明能起諸緣亦空。因緣性相。相本空無者。種子因緣。無所有故。

이하는 둘째로 자세하게 드러내는 것이다. 여기에서는 오직 다르다[異]는 변견[異邊]을 떠난 뜻만을 자세히 나타내었다.

일체의 유위법상은 연(緣)을 따라 생겨나고 일체의 과법(果法)도 연(緣)으로부터 존재하기 때문에 곧 새롭게 생기하는 것이 없다. (연생(緣生) = 무생(無生)) 일어나는 모습의 자성은 본래 여여(如如)하여 움직이는 바가 없다.[起相性如] 이하는 능기(能起, 여러 법을 일으키는 원인)하는 모든 연(緣) 또한 공(空)함을 밝힌 것이다.

“인연에 해당하는 불성과 법상은 그 모습이 본래 공하여 없다.” 라고 한 것은 종자인연(種子因緣)이 본래 존재하지 않기(無所有) 때문이다.

644a12-a16

緣緣空空。無有緣起者。所緣緣法。非一衆多。莫不皆空。故曰空空。是故無緣之能起也。一切緣法。惑心妄見者。謂增上緣。等無間緣。唯心妄見故。亦空也

“소연연(所緣緣)은 공공(空空)으로서 연기하는 바가 없다.” 는 것은 소연연의 법은 하나가 아닌 다양한 것이지만, 모두 공하지 않음이 없기 때문에 “공공(空空)” 이라고 한 것이다.(공공 = 모두 공, 莫不皆空)

이런 까닭에 능히 일어나는 것(能起)에 실체적인 연(緣)이 없는 것이다.

“그러므로 일체의 연법(緣法)은 미혹한 마음에 허망하게 보이는 것일 뿐이다.” 라고 하는 것은 증상연(增上緣)⁶⁰과 등무간연(等無間緣)⁶¹은 미혹한 마음이 허망하게 보는 것일 뿐이므로 역시 공(空)하다는 뜻이다.

644a16-a22

現本不生。緣本無故者。結成二空。緣所現果。本來不生。能起諸緣。本來無故心如法理。自體空無者。前說因果。是所取法。所取法無故。能取心亦空。如說所取法空道理。能取心體。亦如是故。上來法說。下引譬喻。

“지금 나타나는 결과는 본래 생겨난 것이 아니며, 인연 또한 본래 없다.” 라고 한

60) 증상연(增上緣)은 사연(四緣)의 하나로, 어떤 법의 생성을 돕고 촉진하는 우세한 조건을 말한다. 설일체유부에서는 자신을 제외한 일체법을 증상연에 포함시켜 광범위한 조건 관계를 설명한다. 한국불교문화포털-불교백과-불교용어.

61) 등무간연(等無間緣)은 사연(四緣)의 하나로, 앞선 찰나의 마음이 다음 찰나의 마음을 일으키는 직접적인 조건을 말한다. 한국불교문화포털-불교백과-불교용어.

것은 두 가지 공(空)⁶²⁾을 결론지어 밝힌 것이다. 인연에 의해 나타난 결과는 본래 불생(不生)이며, 그것을 일으킨다고 여겨지는 모든 인연 또한 본래 존재하지 않기 때문이다.(결과도 공- 원인도 공)

“마음은 법의 이치와 같아서 그 자체가 공하다.” 라고 한 것은 앞에서 말한 인과(因果)가 취해지는 대상[所取法]이기 때문이다. 취해지는 대상이 공하기 때문에 그것을 취하는 주체인 마음[能取心] 또한 공하다.(소취공 → 능취공)

취해지는 대상이 공하다고 설명한 도리와 마찬가지로, 그것을 취하는 마음의 본체 역시 또한 그러하다.

이상은 법리에 의한 설명이고, 아래에서는 비유를 들어 설명한다.

644a24-b6

言空王者。空有二。一者空界。謂明暗色。二者空王。謂虛空法。爲一切色之所依故。如王爲諸臣民之所依。故說虛空。名爲空王。如是空王。本無住處。而凡夫心。妄計分別。此處虛空。彼處虛空。唯是妄見。無此無彼。因果諸法。當知亦爾。妄心所取。無因無果。是約遍計所執因果。而作是喩。妄見處故。

“공왕(空王)” 이라고 한 것은 공(空)에 두 가지가 있기 때문이다. 첫째는 공계(空界)로, 밝음과 어둠의 색[明暗色]을 말한다. 둘째는 공왕(空王)으로, 허공법(虛空法)을 말한다. 허공이 모든 색(色)의 의지처가 되기 때문이다.(공왕 = 허공)

마치 왕이 모든 신하와 백성의 의지처가 되는 것과 같으므로 허공을 공왕이라 한다. 이와 같은 공왕은 본래 머무는 처소가 없다.[本無住處] 그런데도 범부의 마음은 허망하게 헤아리고 분별하여 이곳을 허공이라 하고 저곳도 허공이라 한다.(망분별)

이는 오직 허망한 견해일 뿐이므로 이곳이라는 것도 없고 저곳이라는 것도 없다. 인과의 모든 법 또한 이와 같음을 마땅히 알아야 한다. 망심으로 집착한 것일 뿐이지 인도 없고 과도 없다는 것이다. 이것은 변계소집(遍計所執)의 인과에 의거하여 이러한 비유를 든 것이니, 허망하게 보는 곳(處)이기 때문이다.

5) 여여법(如如法)과 유무변(有無邊)의 초월

644b07-b11

【經】如如之相。本不有無。有無之相。見唯心識。菩薩。如心之性⁶³⁾。不無自體。自體不有。不有不無。菩薩。無不無相。非言說地。何以故。眞如之法。虛曠無相。非二乘所及。

여여한 상(相)은 본래 유(有)도 아니고 무(無)도 아니다.

유(有)와 무(無)의 상(相)은 오직 심식(心識)의 분별로 보이는 것일 뿐이다.

62) 여기서 두 가지 공은 소연연(所緣緣)의 공하다는 것과 증상연(增上緣)·등무간연(等無間緣)이 공하다는 것을 가리킨다. 김호귀 역, 앞의 책, 2025, p.373.

63) 고려대장경은 위와 동일, 대정장에는 “如是心法”으로 되어 있다.

보살이여, 마음의 성품과 같이 자체가 없지는 않지만, 자체가 있는 것도 아니므로 유도 아니고 무도 아니다. 보살이여, 무(無)이면서도 무의 상(相)이 없는 경지는 언설로 설명할 수 있는 경지가 아니다. 왜냐하면 진여의 법은 허광(虛曠)하여 형상이 없으므로 이승(二乘)으로는 미칠 수 없기 때문이다.

644b12-b15

【論】此是第二明如如法。離有無邊。於中有四。初句。正明如如離邊。

次句。反舉有邊是妄。三者。引心離邊爲例。四者。還明如如離言。

이는 둘째로 여여법이 유나 무의 변견을 떠나 있음을 설명하는 것이다.⁶⁴⁾ 여기에 네 가지가 있다. 첫째 구절은 여여가 변견을 떠나 있음을 곧장 설명하고, 둘째 구절은 변견이 허망함을 반증하며, 셋째는 공적심(空寂心)을 인용하여 여여가 변견을 떠나 있음을 예로 삼고, 넷째는 여여가 언설을 떠나 있음을 다시 설명한다.⁶⁵⁾

644b15-b23

第三中言如心之性者。猶如一心之體性也。不無自體者。謂離無自體邊。如兔角故。

自體不有者。謂離有自體邊。如牛角故。非謂他相無故不有故。言自體不有而已。

不有不無者。不有卽是不無。不無卽是不有。由是義故。更合明也。

如一心法。不有不無。如如之理。亦同是說。是故句首曰如心也。

셋째 부분에서 “마음의 자성과 같다[如心之性]” 고 한 것은 일심(一心)의 체성과 같다는 뜻이다. “자체가 없지는 않다[不無自體]” 라는 것은 자체가 없다는 변견을 떠나 있다는 뜻이니, 마치 토끼의 뿔과 같다.

“자체가 있지 않다[自體不有]” 라는 것은 자체가 있다는 변견을 떠나 있다는 뜻이니, 마치 소의 뿔과 같다. 이는 다른 모습이 없는 까닭에 있지 않다고 말한 것이 아니라, 다만 자체가 있지 않을 뿐임을 말한 것이다.

‘유도 아니고 무도 아니다[不有不無]’ 라는 것은 유가 아니라고 해서 곧 무가 되는 것이 아니고, 무가 아니라고 해서 곧 유가 되는 것도 아니다.

이러한 뜻 때문에 다시 둘을 함께 설명한 것이다. 일심의 도리가 유도 아니고 무도 아닌 것처럼 여여의 도리 또한 이와 같다고 설한 것이다. 그러므로 구절의 첫머리에서 ‘여심(如心)’ 이라고 말한 것이다.

644b23-p.644c05

無不無相。非言說地已下。第四還明如如離言。言道理。無不無相者。

明初句中本不有無。非諸言談安足處故。非二所及者。非尋伺二之所行故。尋伺二法。

是語言足。非此二所行故。非言說之地也。

64) 첫째는 “여여한 모습은 본래 유나 무가 아니다.” 이고, 둘째는 “유나 무의 모습은 오직 분별의 심식으로 본 것일 뿐이다.” 를 가리킨다.

65) 셋째는 마음의 자성을 예로 들어 유와 무의 변견을 떠남을 밝힌 것이고, 넷째는 여여가 언설을 떠난 경지임을 밝힌 것이다.

“무이지만 무가 아닌 모습은 언설의 경지가 아니다.”⁶⁶⁾라고 한 이하는 넷째로, 여여가 언설을 떠나 있음을 다시 설명한 것이다.

그 도리를 말하자면, ‘무이지만 무가 아닌 모습[無不無相]’이라는 것은 앞의 첫째 구절에서 말한 ‘본래 유도 아니고 무도 아니다[本不有無]’라는 뜻을 밝힌 것이다. 이는 모든 언설이 도달할 수 있는 곳이 아니기 때문이다. → 언어 초월

‘이승이 미칠 수 없다[非二所及]’라고 한 것은 심(尋)과 사(伺)⁶⁷⁾의 두 가지 작용이 미칠 수 있는 바가 아님을 말한다. 심과 사의 두 법은 언어의 의지처가 되는데, 이 두 가지가 작용할 수 있는 경지가 아니므로 언설의 경지가 아닌 것이다.

6) 허공경계(虛空境界)의 의미

644c06-c07

【經】虛空境界。內外不測。六行之士。乃能知之。

마치 허공의 경계가 내외로 분별하여 헤아릴 수 없는 것처럼[內外不測], 여여(如如)의 경지 또한 범부나 이승의 분별로는 알 수 없다. 오직 육행(六行)⁶⁸⁾의 보살만이 능히 이러한 여여의 경지를 알 수 있다[六行之士]는 뜻이다.

644c08-c10

【論】此下大分。第三入之階位。於中有四。一明所入甚深。二舉能入位行。

三者別顯階位。四者顯明入心。

이하는 크게 셋째, 들어가는 계위[入之階位]를 설명하는 부분이다.⁶⁹⁾ 여기에는 네 가지가 있다. 첫째는 실제에 들어가는 경지가 매우 깊음을 설명하고, 둘째는 실제에 능입(能入)하는 계위와 수행을 언급하며, 셋째는 계위를 개별적으로 드러내고, 넷째는 실제에 들어가는 마음을 자세히 밝힌다.

644c10-c14

初中言虛空境界者。謂如如之法。虛曠無相。故名虛空。內外不測者。

謂內道中二十八聖。及外道中九十五種。此等凡聖。不能測量也。

첫째에서 “허공의 경계”라고 한 것은 여여의 법이 텅 비고 넓어 형상이 없기 때문에 허공이라 이름한 것이다. [虛曠無相] “내도와 외도들이 헤아릴 수 없다.”라고

66) 이에 해당하는 경문은 다음과 같다. “보살이여, 무이지만 무가 아닌 모습은 언설의 경지가 아니다. 왜냐하면 진여법은 텅 비고 밝아 모습이 없어서 尋과 伺의 언설로 미치지 못하기 때문이다.”

67) 여기서 심(尋)은 대상을 거칠게 찾고 살피는 정신작용이고, 사(伺)는 그것을 더욱 세밀하게 관찰하는 정신작용이다. 원효는 심과 사가 언어와 개념적 분별의 근거가 되지만, 진여는 이러한 분별작용이 미칠 수 없는 경지이므로 언설로 설명할 수 없다고 말하고 있다.

68) 육행(六行)은 십신행(十信行)·십주행(十住行)·십행행(十行行)·십회향행(十廻向行)·십지행(十地行)·등각행(等覺行)을 말한다.

69) 「入實際品」의 경문은 크게 넷으로 나뉜다. 그중 둘째가 도리를 자세하게 드러내는 문단인데, 여기에 다시 네 가지 문이 있다. 본문은 이 네 가지 문 중 셋째에 해당한다.

한 것은 내도(內道, 불교의 가르침) 가운데 스물여덟 종류의 성스러운 가르침⁷⁰⁾과 외도(外道, 불교 이외의 가르침)의 아흔다섯 종류의 가르침이 있는데,⁷¹⁾ 이러한 범부와 성인들로서는 능히 그것을 헤아릴 수 없다는 뜻이다. 곧 그들이 허공과 같은 여여법(如如法)을 측량할 수 없다는 것이다.

644c14-c16

第二中 言六行之士。乃能知之者。是舉菩薩二入階位也。

두 번째에서 “육행(六行)의 보살이어야 여여의 경지를 안다.” 고 한 것은 곧 보살의 이입(二入: 理入·行入) 계위를 든 것이다.

644c17-c20

【經】大力菩薩言。云何六行。願爲說之。佛言。一者十信行。二者十住行。

三者十行行。四者十廻向行。五者十地行。六者等覺行。如是行者。乃能知之。

대력보살이 말하였다. “육행(六行)의 보살이란 무엇입니까? 원하오니 말씀하여 주십시오.” 부처님께서 말씀하셨다.

“첫째는 십신행(十信行)을 닦는 보살이고, 둘째는 십주행(十住行)을 닦는 보살이며, 셋째는 십행행(十行行)을 닦는 보살이고, 넷째는 십회향행(十廻向行)을 닦는 보살이며, 다섯째는 십지행(十地行)을 닦는 보살이고, 여섯째는 등각행(等覺行)을 닦는 보살이다.

이와 같은 수행을 닦는 자라야 능히 이를 알 수 있다.”

7) 육행(六行)과 수행계위

644c21-645a01

【論】此第三別顯階位。唯顯行位。除其果位。所以不取妙覺之地。此六行中。

前四位是理入階降。後二位者行入差別。於中略義。在本業經。廣分別義。出華嚴教。

이는 셋째로 계위를 개별적으로 드러낸 것이다.

오직 수행의 계위만을 밝히고 그에 따른 과위(果位)는 제외하였으니, 그러므로 묘각(妙覺)의 경지는 취하지 않았다.

이 육행(六行) 가운데

앞의 네 계위는 이입(理入)의 계위이고, → 前四位(십신, 십주, 십행, 십회향) = 理入
뒤의 두 계위는 행입(行入)의 차별이다. → 後二位(십지, 등각) = 行入

그 가운데 간략한 뜻은 『본업경』에 있고⁷²⁾, 자세한 분별은 『화엄경』⁷³⁾의 가르

70) 스물여덟 종류의 성스러운 가르침: 28견(見) 혹은 28부정견(不正見)으로서 『大乘阿毘達磨雜集論』 권12(T31, 751a~c)참조, 김호귀 역, 앞의 책, 2025, p.378.

71) 『大般涅槃經』 권10(T12, 668a), “세존은 항상 설한다. 일체의 외학에 속하는 35종은 모두 악도에 나아가지만, 성문제자는 모두 바른 길을 향한다. “世尊常說。一切外學。九十五種。皆趣惡道。聲聞弟子。皆向正路.” 김호귀 역, 앞의 책, 2025, p.378.

72) 『菩薩瓔珞本業經』 2권(T24, 1010b-1023a)

침에서 나온다.

8) 실제(實際)에 들어가는 마음

645a02-a0

【經】大力菩薩言。實際覺利。無有出入。何等法心。得入實際。

佛言。實際之法。法無有際。無際之心。則入實際。

대력보살이 말하였다.

“실제(實際)인 본각(本覺)의 이익⁷⁴⁾에는 나고 들이 없습니다.[無有出入]

그런데 어떤 법과 마음으로 실제(實際)에 들어갈 수 있는 것입니까?”

부처님께서 말씀하셨다.

“실제(實際)의 법은 그 법에 한계가 없으니[法無有際], 그러므로 한계가 없는 마음이라야 곧 실제에 들어갈 수 있다.[無際之心]”

【論】此是第四顯明入心。

이는 넷째로 실제에 들어가는 마음을 엄밀하게 설명하는 것이다.

645a05-a08

問中言實際覺利無有出入者。舉後二位。得二利行。與理相稱。無出入義。

何等法心得入實際者。正問於中能入心法。

질문 가운데 “실제인 본각의 이익에는 나고 들이 없다.” 라고 한 것은 뒤의 두 계위인 십지(十地)와 등각(等覺)을 들어 말한 것이다.[後二位]

이들은 자리(自利)와 이타(利他)의 두 가지 이익을 갖추어 도리와 서로 계합하였으므로 나고 들의 차별이 없다는 뜻이다.[二利行]

“어떤 법과 마음으로 실제에 들어갈 수 있는가?” 라고 한 것은 그 가운데 실제에 들어가는 주체의 마음과 법을 바로 묻는 것이다.[能入心法]

645a08-a14

答中言實際之法法無有際者。舉所入法。法爾無際。縱無前後際。無始無終故。

離三世時故。橫無此彼際。無中無邊故。離六方所故。甚深無際。無邊不離故。

廣大無際。無所不遍故。具此四義。故言無際。

답변에서 “실제의 법은 그 법에 한계가 없다.” 라고 한 것은 들어갈 바의 법(所入法)이 본래(法爾) 한계가 없음을 밝힌 것이다.⁷⁵⁾

곧 시간적으로는 전제(前際)와 후제(後際)가 없어 시작도 없고 끝도 없으므로 삼세

73) 『大方廣佛華嚴經』 권15~39(T10, 83c-210c)

74) 실제에 들어가 있는 본각과 그것을 실천하는 이행(利行)을 가리킨다.

75) 한글대장경에서는 “취입한 그 법이 어떤 것인가를 지적한다. 법이 그냥 무제라 끝이 없어” 로 해석하고 있다. 『한글대장경 『금강삼매경론』』, 1985, p.325.

(三世)의 시제를 떠나 있고, → ①시간 초월[縱無前後際]

공간적으로는 이곳과 저곳의 한계가 없어 가운데도 없고 가장자리도 없으므로 육방(六方)⁷⁶⁾의 처소를 떠나 있다. → ②공간 초월[橫無此彼際]

또한 매우 깊어 그 깊이를 헤아릴 수 없으며, → ③심심무제[甚深無際]

광대함에 한계가 없어 두루하지 않는 곳이 없다. → ④광대무제[廣大無際]

이와 같은 네 가지 뜻⁷⁷⁾을 갖추고 있으므로 “한계가 없다[無際]”고 한 것이다.

645a14-a18

能入之心。亦具四義。故於實際。無所不入。當知實際離能所邊。心亦如是。

離能所際。即無其入。乃能得入。是謂不可思議義也。

들어가는 주체의 마음[能入心]에도 네 가지 뜻을 갖추고 있으므로 실제에 들어가지 못함이 없다.

실제(實際)는 주체와 객체의 변견을 떠나 있고[離能所邊], 마음 또한 이와 같이 주체와 객체의 변견을 떠나 있음을 마땅히 알아야 한다.[離能所]

따라서 들어간다는 생각마저 없어야 비로소 실제에 들어갈 수 있으니,[即無其入 乃能得入] 이를 불가사의(不可思議)한 뜻이라고 한다.

645a19-a22

【經】大力菩薩言。無際心智。其智無涯。無涯之心。心得自在。自在之智。

得入實際。如彼凡夫。軟心衆生。其心多喘。以何法御。令得堅心。得入實際。

대력보살이 여주었다. “여여한 마음과 지혜[心智]에는 변제(邊際)가 없습니다.

그 지혜는 끝이 없고[智無涯], 끝이 없는 마음은 마음의 자재(自在)를 터득하며[心得自在], 자재를 터득한 지혜는 실제(實際)에 들어갑니다.[得入實際] 그러나 저 범부의 경우처럼 중생들은 마음이 유약하여 [軟心衆生] 그 마음이 항상 들떠 있는데 [軟心衆生], 어떠한 법으로 다스려야 견고한 마음을 터득하여 실제에 들어갈 수 있습니까?” ←견심(堅心)

9) 입실제(入實際)의 방편과 수행 구조

645a23-b05

【論】此下大分。第四入之方便。入方便者。位在地前四位。理入門內方便觀也。

於中有二。先明能入方便。後顯方便勝利。初中亦二。先略。後廣。略中先問。

問中亦二。一領於前。二問於後。領中言無際者。心體無際故。無涯者。智用無涯故。

76) 六方 : 동서남북과 상하를 가리킨다. 육방에 동남, 서남, 서북, 동북 등 四維를 합하여 十方이라고 한다. 은정희 외, 2002, p.374.

77) 네 가지 뜻은 현상적인 두 자기 모습 곧 삼세(三世)의 시간과 육방(六方)의 공간 그리고 본질적인 두 가지 속성 곧 심심(甚深)한 변제(邊際)와 광대(廣大)한 소제(所際)를 가리킨다. 김호귀 역, 2025, p.381.

이하는 크게 넷째로, 실제에 들어가는 방편을 설명한 것이다.

들어가는 방편의 계위는 초지(初地) 이전의 네 계위, 곧 십신(十信)·십주(十住)·십행(十行)·십회향(十廻向)에 해당하며, 이입문(理入門)⁷⁸⁾ 안의 방편관(方便觀)이다. 그 가운데 두 가지가 있다. 먼저 실제에 들어가는 방편을 설명하고, 뒤에서는 그 방편의 뛰어난 이익을 드러낸다.

처음의 내용에도 두 가지가 있으니, 먼저는 간략히 설명한 것이고 뒤에는 자세히 설명한 것이다. 간략한 설명 가운데 먼저 질문이 있는데, 그 질문에도 두 가지가 있다. 첫째는 앞에서 설한 내용을 받아들인 것이고, 둘째는 뒤의 내용을 묻는 것이다. 앞의 내용을 받아들인 부분에서 ‘무제(無際)’는 마음의 본체가 한계가 없다는 뜻이고, ‘무애(無涯)’는 본체에서 드러나는 지혜의 작용이 끝이 없기 때문이다.[智用無涯]

645b06-b10

【經】佛言。菩薩。彼心喘者。以內外使。隨使流注。滴瀝成海。天大風鼓浪。

大龍驚駭。驚駭之心。故令多喘。菩薩。令彼衆生。存三守一。入如來禪。

以禪定故。心則無喘。

부처님께서 말씀하셨다.

“저들 중생의 마음이 들떠 있는 것은 안팎의 번뇌와 수번뇌⁷⁹⁾가 유주(流注)⁸⁰⁾하기 때문이다.⁸¹⁾ 마치 물방울이 모여 바다를 이루고[滴瀝成海], 큰 바람이 불어 물결을 일으키면 큰 용이 놀라는 것처럼[大風鼓浪], 마음이 놀란 까닭에 많이 들떠 있는 것과 같다.[驚駭之心]

보살이여, 그들 중생으로 하여금 세 가지에 통하고 하나를 지키게 하여[存三守一] 여래선(如來禪)⁸²⁾에 들도록 하면, 그 선정(禪定)의 힘 때문에[以禪定故] 마음은 곧 들뜸이 없어진다.[心則無喘]”

645b11

【論】答中有二。先出所治障相。後示能治方便。

답변에는 두 가지가 있다. 첫째는 소치(所治)의 장애상을 밝히고, 둘째는 능치(能治)의 방편을 제시한다.

78) 이입문(理入門)은 진여의 이치에 계합하여 들어가는 수행의 문이며, 방편관(方便觀)은 실제에 들어가기 위해 닦는 관법을 말한다.

79) 수번뇌(隨煩惱)는 근본번뇌(根本煩惱)에 수반되어 일어나는 지말번뇌(枝末煩惱)를 말한다. 유식학에서는 분(忿)·한(恨)·질(嫉)·간(慳) 등의 번뇌를 수번뇌에 포함시킨다. 은정희 외, 2002, pp.375-376 참조.

80) 유주(流注)는 번뇌가 끊임없이 흘러 이어지는 것을 말한다.

81) 이기영은 “그 숨가쁜 마음을 가진 사람은 자기 마음의 안팎에서 부리는 대로 그대로 흘러내려가”로 해석하고 있다. 李箕永 譯, 1994, p.199; 김달진은 “마음이 험땀거리는 것은 안팎의 사 때문이다. 그 사를 따라 흘러가는”으로 해석하고 있다. 김달진 외, 1993, p.150.

82) 네 가지 선(禪)의 하나로, 여래의 경지에서 성취되는 선정을 말한다. 『大乘入楞伽經』에서는 여래지(如來地)에 들어가 성지(聖智)의 즐거움을 증득하고 중생을 이롭게 하는 광대한 묘용(妙用)을 나타내는 선이라고 설명한다. 은정희 외, 2002, p.376.

645b11-b18

初中言心喘者。驚心不安。其出入息。急速曰喘。以喻六識。掉動不停。內外使者。末那四使。內緣自我故。意識六使。外緣諸境故。隨使流注者。謂忿恨等小隨煩惱。其沈掉等大隨煩惱。及無慚愧中隨煩惱。隨使等流。集注現識故。

첫째에서 “마음이 들떠 있다[心喘]” 고 한 것은 놀란 마음이 안정되지 못하여[驚心不安] 그 날숨과 들숨이 빨라지는 것을 ‘천(喘)’ 이라 한 것이니, 육식(六識)이 흔들려 머물지 못하는 모습을 비유한 것이다[六識掉動]. “안팎의 번뇌[內外使]”⁸³⁾ 라고 한 것은 말나식(末那識)⁸⁴⁾의 네 가지 번뇌는

안으로 자아를 반연하기 때문이고, →內使

의식(意識)의 여섯 가지 번뇌는 밖으로 모든 경계를 반연하기 때문이다.→外使

“수번뇌가 흘러 모인다[隨使流注]” 고 한 것은 분(忿)·한(恨) 등의 소수번뇌(小隨煩惱)와 혼침(沈)·도거(掉) 등의 대수번뇌(大隨煩惱), 그리고 무참(無慚)·무괴(無愧)의 중수번뇌(中隨煩惱)가 번뇌를 따라 등류(等流)하여 현식(現識)에 모여들기 때문이다. [隨使等流=번뇌를 따라 이어지는 흐름]

645b18-b22

滴瀝成海者。本使隨惑。一切現行。皆熏本識。積集深廣故。天風鼓浪者。業力所感。六塵境界。任運現行。故名天風。鼓隨眠海。起七識浪。故曰鼓浪。

“물방울이 모여 바다를 이룬다[滴瀝成海]” 고 한 것은 근본혹(根本惑)과 수혹(隨惑)의 모든 현행(現行)이 모두 근본식(根本識), 곧 아뢰야식(阿賴耶識)에 훈습되어 깊고 넓게 쌓여 있기 때문이다.

“대풍이 불어 물결을 일으킨다[天風鼓浪]” 고 한 것은 업력(業力)에 의해 감응된 육진(六塵)의 경계가 제멋대로 현행하기 때문에 ‘대풍이 분다[天風]’ 고 한 것이다. 또한 수면해(隨眠海, 잠재되어 있는 번뇌)를 흔들어 제7식(第七識)의 물결을 일으키므로 ‘물결을 일으킨다[鼓浪]’ 고 한 것이다.

※ 근본혹·수혹 → 훈습 → 아뢰야식 → 적력성해(滴瀝成海)▶번뇌의 축적
육진경계 → 업력 → 수면해 동요 → 칠식량 → 천풍고랑(天風鼓浪)▶번뇌의 발동
→ 경해지심(驚駭之心) → 심천(心喘)

645b22-c03

83) 『金剛三昧經論註解』에서는 ‘안팎의 번뇌[內外使]’ 를 수행자를 얹매는 번뇌로 해석하며, 보살의 수행 계위와 관련하여 설명한다. 김호귀 역, 앞의 책, 2025, p.384.

84) 말나식(末那識)의 네 가지 번뇌는 아치(我癡)·아견(我見)·아만(我慢)·아애(我愛)를 말한다. 심(心)·의(意)·식(識) 가운데 심은 제8 아뢰야식(阿賴耶識), 의는 제7 말나식(末那識), 식은 제6 의식(意識)을 가리킨다. 김호귀 역, 앞의 책, 2025, p.384.

大龍驚駭者。無明住地。其力最大。住在本識隨眠海底。故名大龍。如是無明。違反寂靜。常能增長蠢動之心。故曰驚駭。由是諸緣。令心多喘。此是令知所治障相。

“대룡이 놀란다[大龍驚駭]” 고 한 것은 무명주지(無明住地)는 그 세력이 가장 커서 근본식(根本識)의 수면해(隨眠海) 바닥에 머물러 있으므로 ‘대룡’ 이라 한 것이다. 이와 같은 무명은 걱정(寂靜)에 위반하여 늘상 추동심(蠢動心)을 증장시키므로 ‘놀란다[驚駭]’ 고 한 것이다. 이러한 모든 인연으로 말미암아 중생의 마음이 들떠 있게 되니, 이는 다스려야 할 장애의 모습을 알게 한 것이다. [所治障相]

※ 無明住地(대룡) → 걱정을 깨뜨림 → 추동심 증장 → 경해지심(驚駭之心) → 심천(心喘) → 수행으로 다스려야 할 장애(所治障相)

645c03-c06

自下示其能治方便。存三者。能遮天風方便。守一者。能伏大龍方便。入如來禪者。正治多喘之方便也。

이하는 다스리는 방편(能治)을 보여 준 것이다. “세 가지에 통한다[存三]” 는 것은 천풍(天風)을 막는 방편이고, “하나를 지킨다[守一]” 는 것은 대룡(大龍)을 조복시키는 방편이며, “여래선에 들어간다[入如來禪]” 는 것은 들떠 있는 마음을 바로 다스리는 방편이다.

※ 세 가지에 통합(存三) → 천풍(天風) 차단 → 하나를 지킴(守一) → 대룡(大龍)조복 → 여래선(如來禪) → 심천(心喘) 대치 → 견심(堅心) 성취

10) 삼해탈(三解脫)과 여래선(如來禪)의 수행 체계

645c07-c10

【經】大力菩薩言。何謂存三守一。入如來禪。佛言。存三者。存三解脫。守一者。

入如來禪者。理觀心如⁸⁵⁾。入如是地⁸⁶⁾。卽入實際。

대력보살이 여쭙었다. “세 가지에 통하고[存三] 하나를 지키며[守一], 여래선(如來禪)에 들어간다는 것은 무엇입니까?”

부처님께서 말씀하셨다.

“세 가지에 통한다는 것은 세 가지 해탈[三解脫]에 통하는 것이고, →

存三 = 三解脫

하나를 지킨다는 것은 일심의 여여함[一心如]을 지키는 것이며, → 守一 = 一心如
여래선에 들어간다는 것은 일심의 진여를 이관(理觀)하는 것이다. →

入如來禪 = 理觀心如

이와 같은 경지에 들어가는 것이 곧 실제(實際)에 들어가는 것이다.” → 入實際

85) 『大正新脩大藏經』 본 『金剛三昧經』에는 "如"가 "淨如"로 되어 있다.

86) 『大正新脩大藏經』 본 『金剛三昧經』에는 "地"가 "心地"로 되어 있다.

※ 存三 = 三解脫 → 守一 = 一心如 → 入如來禪 = 理觀心如 → 入實際

645c11-c15

【論】此下第二廣顯方便。有三問答。

이 아래는 두 번째로 방편을 자세히 드러낸 것이다.⁸⁷⁾ 세 번의 문답이 있다.

此初番中。摠標舉數。守一心如者。一心法中。有二種門。今先守其心眞如門。
爲伏無明大龍勢故。無明正迷一心如故。

첫 번째 문답에서는 숫자(數)를 들어 전체적인 뜻을 드러내었다.[摠標舉數]

“일심의 여여함을 지킨다[守一心如]” 고 한 것은 일심법 가운데 두 가지 문이 있는데, 지금은 먼저 심진여문(心眞如門)을 지키는 것을 말한 것이다. →

守一 = 守心眞如門

이는 무명이라는 대룡의 세력을 항복시키기 위함이니, 무명이 바로 일심의 여여함을 미혹하게 하기 때문이다. → 伏大龍 = 守心眞如

※ 일심의 여여함을 지킴 → 심진여문 수호 → 무명대룡 항복 → 진여 드러남

645c15-c16

此中守者。入時靜守一如之境。出時不失一味之心。故言守一。

여기서 “유지한다[守]” 는 것은 관행(觀行)에 들어가 있을 때에는 고요히 일여(一如)의 경계를 유지하고, 관행에서 나와 있을 때에도 일미(一味)의 마음을 잃지 않는 것이다. 그러므로 ‘수일(守一)’ 이라고 한다.

※ 관행 중 → 일여의 경계 유지 → 관행 후 → 일미의 마음 유지 = 수일(守一)

645c16-c22

如本業經十行中言。十爲自在轉大法輪故。所謂菩薩三寶。菩薩爾時。

於第一義中道⁸⁸⁾智爲覺寶。一切法無生動與則爲法寶⁸⁹⁾。常行六道與六道衆生和合名僧寶。轉一切衆生。流入佛海故。

이는 『本業經』 「십행품(十行品)」에서 말한 내용과 같다.

“열째는 자재하게 큰 법륜(法輪)을 굴리는 것이니, 이를 보살의 삼보(三寶)라고 한다. 그때 보살은

제일의중도(第一義中道)의 지혜를 깨달음의 보배[覺寶]로 삼고,

일체법이 본래 생겨남도 움직임도 없음을 법의 보배[法寶]로 삼으며,

항상 육도(六道)를 다니면서 육도 중생들과 화합하는 것을 승보[僧寶]라 한다.

이는 일체 중생을 교화하여 모두 불해(佛海)로 흘러 들어가게 하기 때문이다.[流入

87) 능입의 방편에 두 가지가 있는데, 그 가운데 둘째인 자세한 것에 해당한다.

88) 『菩薩瓔珞本業經』에는 “第一中道”가 “第一義中道”로 되어 있다.

89) 『菩薩瓔珞本業經』에는 “爲法寶”가 “用爲法寶”로 되어 있다.

佛海]”⁹⁰⁾

※ 일미지심(一味之心)의 실천 = 보살삼보(覺寶·法寶·僧寶)

645c22-c24

案云。三時不失中道一味。卽是此觀守一之用。此觀在於十行位也。餘門後顯。

此中不論。

이에 대해 생각해 보면, 과거·현재·미래에 중도일미(中道一味)를 잃지 않는 것이 바로 이 관행이 일심을 유지하는 작용이다.

이 관행은 십행위(十行位)의 수행에 해당한다.

그 밖의 문은 나중에 드러내기 때문에 여기에서는 논하지 않는다.

※ 과거·현재·미래에도 중도일미를 잃지 않음 = 수일(守一)의 실천

646a01-a04

【經】大力菩薩言。三解脫法。是何等事。理觀三昧。從何法入。佛言。

三解脫者。虛空解脫。金剛解脫。般若解脫。理觀心者⁹¹⁾。心如理淨。無可不⁹²⁾心。

대력보살이 여쭙었다. “삼해탈법(三解脫法)은 어떤 것들이며, 이관(理觀)의 삼매는 어떤 법을 통해 들어가는 것입니까?”

부처님께서 말씀하셨다. “삼해탈이란 허공해탈(虛空解脫)·금강해탈(金剛解脫)·반야해탈(般若解脫)이다.⁹³⁾ 또한 이관(理觀)이란 그 마음이 진리의 이치와 같이 본래 청정하여[心如理淨] 모든 것이 곧 마음임을 아는 것이다.[無可不心=일체법이 마음을 떠나지 않음]”

646a04-a08

【經】大力菩薩言。云何存用。云何觀之。

佛言。心事不二。是名存用。內行外行。出入不二。不住一相。心無得失。一不一地。

淨心流入。是名觀之。

대력보살이 여쭙었다. “그러면 세 가지에 통하는 집중작용은 무엇이고, 실상을 관찰하는 것은 무엇입니까?”

부처님께서 말씀하셨다.

90) 『菩薩瓔珞本業經』 권상(T24, 1014a), “十爲自在轉大法輪故。所謂菩薩三寶。菩薩爾時於第一義中道智爲覺寶。一切法無生動與則爲法寶。常行六道與六道衆生和合名僧寶。轉一切衆生流入佛海故。” 참조.

91) 『大正新脩大藏經』에 수록된 『金剛三昧經』에는 "理觀心者"가 "理觀者"로 되어 있다.

92) 여기서 "不"은 "否(아니다)"의 뜻으로 쓰였다. 『金剛三昧經通宗記』 권8(X35, 302a) 참조.

93) 『金剛三昧經通宗記』 권8(X35, 302a)에서는 “여기서 실한 세 가지 해탈상(三解脫相)은 각각 허공해탈문(虛空解脫門)·무상해탈문(無相解脫門)·무작해탈문(無作解脫門)에 해당한다. 또한 허공은 법신(法身)의 뜻이고, 금강은 법신해탈(法身解脫)의 체(體)이며, 반야는 법신해탈의 용(用)이다. 그러므로 법신과 반야는 모두 해탈법상(解脫法相)이 되어 셋이 곧 하나이고 하나가 곧 셋이 된다.”고 해석한다. 또한 『金剛三昧經註解』 권3(X35, 239a)에서는 허공해탈은 법신(法身), 금강해탈은 진공(眞空), 반야해탈은 묘유(妙有)를 뜻한다고 설명한다.

“마음과 현상이 둘이 아닌 것을 세 가지에 통하는 작용[存用]이라 말한다. 그리고 실상을 관찰한다는 것은 안의 관행과 밖의 관행에서 나고 들이 다르지 않고, 중도제일의제(中道第一義諦)의 모습에도 집착하지 않으며[不住一相], 마음에 얻음과 잃음이 없고[心無得失], 같은 경지와 다른 경지에도 모두 청정심으로 유입된다. 그러므로 그것을 가리켜 실상을 관찰한다고 말한다.”

※ 存用 = 心事不二(마음과 현상이 둘이 아님)

※ 觀之 = 出入不二 → 不住一相 → 心無得失 → 淨心流入

646a09-a10

【論】此二問答別顯觀行。初答中。言三解脫者。則是三慧。攝八解脫。故名解脫。

이 두 문답은 관행(觀行)을 개별적으로 드러내는 것이다.⁹⁴⁾

첫 번째 답변⁹⁵⁾에서 “삼해탈(三解脫)”이라고 한 것은 세 가지 지혜(三慧)가 여덟 가지 해탈(八解脫)을 포괄하기 때문에 해탈이라고 한 것이다.

※ 三解脫 = 三慧(聞慧·思慧·修慧) → 八解脫을 포섭

646a11-a13

如本業經十住中言。六爲諸佛所護。所謂八解脫觀。聞慧得內假外假。

二相不可得故。一解脫。

『本業經』 「십주품(十住品)」에서는 다음과 같이 말한다.

“여섯 번째는 제불께서 보호하시는 바이니, 이른바 팔해탈관이다.”

문혜(聞慧)를 통해 안의 가상(內假)⁹⁶⁾과 밖의 가상(外假)⁹⁷⁾이라는 두 가지 상(相)이 모두 얻을 수 없음을 깨닫기 때문인데, 이것이 첫 번째 해탈이다.

※ 聞慧 → 內假·外假 불가득 → 제1해탈

646a13-a14

思慧內五陰法外一切法。不可得故。二解脫。

사혜(思慧)를 통해 안으로는 오음법(五陰法)을, 밖으로는 일체법(一切法)을 관찰하여 모두 얻을 수 없음을 깨닫기 때문인데, 이것이 두 번째 해탈이다.

※ 思慧 → 五陰法·一切法 불가득 → 제2해탈

646a14-a15

修慧六觀具足。色界五陰空。三解脫。

수혜(修慧)의 육관(六觀)⁹⁸⁾을 원만히 갖추어 색계(色界)의 오음(五陰)이 공함을 깨

94) 첫 번째 문답이 법수(法數)를 들어 총체적으로 설명한 것이라면, 여기서는 관행을 개별적으로 설명하는 부분이다.

95) 관행을 개별적으로 드러낸 문답 가운데 첫 번째 답변을 가리킨다.

96) 內假(내가): 오온(五蘊)으로 이루어진 몸과 마음을 실체로 집착하는 가상(假相)을 말한다.

97) 外假(외가): 외부의 모든 대상과 현상을 실재한다고 집착하는 가상(假相)을 말한다.

98) 육관(六觀)은 주관생관(主觀生觀)·행관행관(行觀行觀)·향관향관(向觀向觀)·지관지관(止觀地

단기 때문인데, 이것이 세 번째 해탈이다.

646a15-a17

四空五陰。及滅定觀。皆不可得故。五解脫。如相故。

사공(四空)⁹⁹⁾의 오음(五陰)과 멸정관(滅定觀) 또한 모두 얻을 수 없기 때문에 다섯 해탈이라 하니, 여여한 상(如相)이기 때문이다.

646a17-a20

案云。八解脫觀。略有二門。若就事相。唯修慧觀。是共二乘。如餘處說。

若就三慧觀人法空。是大乘觀。如此外文說。

이에 대해 생각해 보면, 팔해탈관(八解脫觀)에는 대략 두 가지 문이 있다.

만일 사상(事相)의 입장에서 말하면 오직 수혜(修慧)의 관만을 닦는 것이니, 이는 이승(二乘)과 공통되는 수행으로 다른 곳에서 설한 바와 같다.

만일 삼혜(三慧)로 인공(人空)과 법공(法空)을 관하는 입장에서 말하면, 이는 대승의 관법이니 여기의 본문에서 설한 바와 같다.

646a20-a23

初解脫者。內有色相外觀色等。謂內存色等。五陰法相觀內我空。外存色等觀衆生空。是空易入聞慧所得故。

첫 번째 해탈은 안으로 색상(色相)을 두고 밖으로 색(色) 등을 관찰하는 것이다.

안에 색수상행식(色受想行識)의 오음법상(五陰法相)을 두고 그 가운데 실체적 자아가 없음을 관찰하며(我空), 밖에 색성향미촉법(色聲香味觸法)을 두고 중생 또한 실체가 없음을 관찰하는 것이다.[衆生空] 이러한 공(空)은 쉽게 들어갈 수 있어서 문혜(聞慧)만으로 터득할 수 있는 것이다.

646a23-b02

言聞慧得內假外假二相不可得故。不遣色等以觀空故。有似虛空不遣色相故。

說是為虛空解脫。

따라서 『본업경』에서 “문혜로 내가(內假)와 외가(外假)의 두 모습이 모두 불가득(不可得)함을 터득하는 것이다.” 라고 하였다.

곧 색(色) 등을 그대로 둔 채[不遣] 공(空)을 관찰하는 것이 마치 허공이 색상을 그대로 두고 있는 경우와 같기 때문에 이것을 허공해탈(虛空解脫)이라고 한다.

觀) · 무상관무상관(無相觀無相觀) · 일체종지관(一切種智觀)을 말한다.

99) 사공(四空)은 사공정(四空定)으로 무색계의 공무변처(空無邊處) · 식무변처(識無邊處) · 무소유처(無所有處) · 비상비비상처(非想非非想處)를 말한다.

V. 『금강삼매경론』의 내용과 분석

1) 『금강삼매경론』의 저술 배경과 경론의 성격

『금강삼매경』을 신라 왕실과 가야계 세력의 정치적 통합 과정 속에서 성립한 경전으로 해석한다. 가야계 ‘왕비의 병’이 상징하는 정치적 문제, 즉 가야계의 골품제 편입 문제 등 신라계만으로는 해결하기 어려운 과제를 풀기 위해 신라 왕실이 불교계와 가야계의 연합에 의뢰하였으며, 검해(혜공)→대안→원효 등이 그 과정에 관여하였다는 것이다.¹⁰⁰⁾

원효는 『금강삼매경론』에서 유식학과 중관학 사이의 이론적 갈등을 해소하고, 반야공(般若空) 사상을 근간으로 진선(眞禪)의 수행 방법론을 제시하며 무이(無二)의 관계를 고찰하였다.¹⁰¹⁾ 이 논서는 원효의 말기 저술로서, 『대승기신론소』에서 수립한 일심 이문의 이론적 체계를 수행의 현장에서 구현하는 방법을 집중적으로 다루고 있다. 이러한 점에서 『금강삼매경론』은 원효 사상 전체의 실천적 완성으로 평가된다.

2) 상분별(相分別)의 단계적 해체

박태원은 원효의 『금강삼매경론』 6품(品) 해석학을 “실체로 오인하는 개념 환각(相)을 단계적으로 깨뜨리는 과정”으로 정의한다.¹⁰²⁾ 원효에 의하면, 인식 과정에서 ‘개념 환각(相)’에 빠지는 것은 단순한 착각이 아니라 인식 구조 자체의 근본적 한계에서 비롯된다. 원효는 이를 다음과 같이 서술한다.

“이 여섯 가지 품으로 관행을 두루 펼친다. 모든 망상이 무시로부터 흘러 다니게 된 것이 다만 상(相)을 집착하여 분별하는 병 때문이니, 이제 그 흐름을 돌이켜 근원으로 돌아가려면 먼저 모든 상을 깨뜨려 없애야 한다.”¹⁰³⁾

6품의 수행은 이러한 개념 환각을 층위별로 해체하는 과정이다. 제1 「무상법품(無相法品)」은 존재 일반에 대한 개념 환각을 해체하는 무상관(無相觀)을 설하며, 제2 「무생행품(無生行品)」은 인식 주관인 마음을 향한 개념 환각마저 해소하는 무

100) 고영섭, 「『금강삼매경론』의 주요 내용과 특징」, p.119.

101) 박태원, 「지적 이해와 원효의 선관(禪觀)」, 『불교학연구』 39(2014), pp.236~237.

102) 박태원, 「원효의 『금강삼매경』 6품 해석학」, p.386.

103) 원효, 『금강삼매경론』(韓佛全 1, p.608c). 박태원, 앞의 논문(2014), p.387에서 재인용.

생행(無生行)을 설한다. 제3 「본각리품(本覺利品)」은 개념 환각 없이 교화의 이타행을 펼칠 수 있는 토대를 밝히고, 제4 「입실제품(入實際品)」은 그 이타행에 의해 중생이 진실의 문 안으로 들어가게 됨을 보인다. 제5 「진성공품(眞性空品)」은 자리(自利)와 이타(利他)의 행위가 상분별에서 풀려나 하나로 결합되는 경지를 밝히며, 제6 「여래장품(如來藏品)」은 이 모든 수행과 경지가 여래장 지평으로 수렴됨을 보인다. 이처럼 6품은 모두 공성(空性)의 한 맛(一味)으로 꿰어져 있다.¹⁰⁴⁾

이상의 6품 구조를 박태원의 해석에 따라 정리하면 아래 표와 같다.

〈표 1〉 『금강삼매경론』 6품의 개념 환각 해체 단계

단계	핵심 개념	수행 내용	도달 경지
1품	무상(無相)	대상의 형태에 집착하지 않음	외적 현상의 환각 제거
2품	무생(無生)	생성과 소멸의 관념 초월	시간적 착각 해체
3품	무념(無念)	분별 의식의 근절	주관적 편견 제거
4품	무주(無住)	어떤 대상에도 머물지 않음	고착화된 관점 해체
5품	무작(無作)	작위적 수행도 초월	능동성의 환각 폐기
6품	일심(一心)	모든 이원성의 초월	본래 깨달음으로의 회귀

3) 입실제품(入實際品)의 내용 분석

입실제품(入實際品)은 수행자가 분별과 집착의 허망함을 벗어나 실제(實際)의 세계로 들어가는 과정을 밝히는 품이다. 박태원은 이를 허(虛)에서 실(實)로의 전환으로 해석하는바, 실제는 본래 한계가 없는 진리이며 이입과 행입 또한 '들어감'이 없는 들어감[無入之入]이므로 '입실제(入實際)'라고 한다. 이 품은 진여문(眞如門)을 밝히고 교화의 근본과 지말을 드러내며, 본각(本覺)으로부터 수행이 전개되는 뜻을 나타낸다.

입실제품의 논의는 '비일비이(非一非異)의 중도 확립 → 여여법의 불가설성 인정 → 허공경계로 표상되는 진여의 편재성 확인 → 육행의 수행 계위 제시 → 이입·행입의 수행론적 구분 → 무심지심에 의한 실제(實際)의 증득'이라는 단계적 흐름으로 전개된다. 이하에서는 이 수행론적 전개 구조를 원문에 근거하여 순차적으로 분석한다.

① 불성의 비일비이(非一非異)와 중도 사상

104) 박태원, 「원효의 『금강삼매경』 6품 해석학」, p.392.

입실제품의 논의는 중생과 불성의 관계 규명에서 출발한다. 경문은 “중생과 불성(佛性)은 같지도 않고[不一] 다르지도 않다[不異]. 중생의 성품[性]은 본래 생멸이 없고, 생멸의 성품 또한 그 본성이 본래 열반이다. 성(性)과 상(相)은 본래 여여(如如)하니, 여여함은 움직임이 없기 때문이다.” (643c09-c11)라고 설한다.

원효는 불성을 ‘진여불성(眞如佛性)’ 이자 ‘제일의공(第一義空)’ 으로 규정하면서, “만약 같다고 하거나 다르다고 하면 모두 허물이 있게 된다(若一若異皆有過故)” 고 밝힌다.(643c19)

중생과 불성이 하나라고 하면 중생의 생멸에 의해 불성이 파괴되는 허물이 있고, 다르다고 하면 중생이 성불할 수 없는 허물이 발생한다. 따라서 현상적인 생멸(상)과 본질적인 열반(성)은 서로 여의지 않으면서도 뒤섞이지 않는 중도적 관계임을 밝힌다. 이 비일비이의 논리는 원효 화쟁 철학의 핵심인 ‘불일불이(不一不異)’ 와 직결된다.¹⁰⁵⁾ 일심(一心) 안에서 심진여문(본체)과 심생멸문(현상)이 하나이면서도 같지 않고, 다르면서도 분리되지 않는 구조임을 입실제품의 불성론을 통해 구체적으로 드러내는 것이다.¹⁰⁶⁾

원효는 ‘중생의 성품은 본래 생멸이 없다’ 는 구절 이하를 불이(不異)의 뜻으로 해석하면서, 중생[人]이 불성과 다르지 않음, 생사(生死)가 열반과 다르지 않음, 중생의 자성[人性]과 생멸의 법상(法相)이 본래 여여하기 때문에 다르지 않음이라는 세 가지 층위로 불이(不異)의 의미를 전개한다.(643c19-c24)

이처럼 비일비이는 존재의 차이를 인정하면서도 그 차이가 본질적 분리로 귀결되지 않는다는 논리적 기초를 마련하는 것으로,¹⁰⁷⁾ 이렇게 확립된 중도적 관계는 언설로는 포착되지 않는 여여법(如如法)의 경지로 이어진다.

② 여여법(如如法)의 불가설성(不可說性)과 비언설지(非言說地)

비일비이(非一非異)의 중도적 관계 위에 성립하는 여여법(如如法)의 경지는 언설을 초월한다. 경문은 “무(無)이면서도 무의 상(相)이 없는 경지는 언설로 설명할 수 있는 경지가 아니다. 왜냐하면 진여의 법은 허광(虛曠)하여 형상이 없으므로 이승(二乘)으로는 미칠 수 없기 때문이다.” (644b07-b15)라고 설한다.

원효는 이 경지를 ‘본래 유(有)도 아니고 무(無)도 아니다[本不有無]’ 라고 풀이하며, ‘비언설지(非言說地)’ 라 하는 이유를 다음과 같이 밝힌다. “거친 생각[尋]과 세밀한 살핌[伺]의 두 법은 언어의 의지처가 되는데, 이 두 가지가 작용할 수 있는 경지가 아니므로 언설의 경지가 아닌 것이다(非尋伺二之所行故).”

(644b23-c05)¹⁰⁸⁾

105) 김태수, 「원효 화쟁론의 불일불이(不一不異) 논리」, 『한마음연구』 제16집, 2026, pp.334~335.

106) 고영섭, 「동아시아 불교의 보편성과 특수성」, pp.95~96.

107) 박태원, 「원효와 차이 통섭의 철학」, 『철학논총』 제104집, 2021, pp.420~422.

원효는 이에 덧붙여 여여법 이해의 네 층위를 제시한다. 첫째는 여여가 변견을 떠나 있음을 직접 설명하고, 둘째는 변견이 허망함을 반증하며, 셋째는 공적심(空寂心)을 예로 들어 여여가 변견을 떠나 있음을 밝히고, 넷째는 여여가 언설을 떠나 있음을 재차 설명하는 것이다.(644b12-b15)

원효는 “마음의 자성과 같다[如心之性]” 는 구절을 일심(一心)의 체성과 같다는 뜻으로 해석하며, 일심의 도리가 유도 아니고 무도 아닌 것처럼 여여의 도리 또한 이와 같음을 밝힌다.(644b15-b23)

이는 『대승기신론소』에서 진여를 ‘이언진여(離言眞如)’로 규정했던 것과 상통하며, 귀일심원(歸一心源)의 수행론적 당위를 뒷받침한다.¹⁰⁹⁾ 이처럼 여여법의 불가설성은 분별 인식의 한계를 확인하는 동시에, 진여의 무한성과 비측량성을 드러내는 허공경계(虛空境界)의 논의로 이어진다.

③ 허공경계(虛空境界)의 의미와 함의

경문은 “허공의 경계는 내외로 분별하여 헤아릴 수 없는 것처럼, 여여(如如)의 경지 또한 범부나 이승의 분별로는 알 수 없다. 오직 육행(六行)의 보살만이 능히 이러한 여여의 경지를 알 수 있다.” (644c06-c07)라고 설한다.

원효는 여여의 법이 텅 비고 넓어 형상이 없기 때문에 ‘허공’이라 이름한 것이라 설명하며, ‘내외불측(內外不測)’이란 내도(內道)의 스물여덟 종류 성인과 외도(外道)의 아흔다섯 종류 가르침 모두로서는 그 깊이를 헤아릴 수 없다는 의미임을 밝힌다.(644c10-c14)

허공경계는 여여의 법이 형상과 분별을 초월하여 어떠한 언설적·지적 측량으로도 파악될 수 없음을 나타낸다.¹¹⁰⁾ 경문은 이와 동시에, 범부와 이승의 분별로는 도달할 수 없는 이 경지에 오직 육행(六行)의 보살만이 이를 수 있다고 제시함으로써, 허공경계의 논의를 곧 수행 계위론으로 전환시킨다.

④ 육행(六行)과 수행 계위의 구조

경문은 “첫째는 십신행(十信行), 둘째는 십주행(十住行), 셋째는 십행행(十修行), 넷째는 십회향행(十廻向行), 다섯째는 십지행(十地行), 여섯째는 등각행(等覺行)이다. 이와 같은 수행을 닦는 자라야 능히 이를 알 수다.”라고 설한다.(644c21-645a01)

원효는 육행을 ‘실체에 들어가는 수행의 계위’로 정의하면서, 묘각(妙覺)의 경지는 과위(果位)이므로 수행 단계인 육행에서 제외함을 명시한다. 육행 가운데

108) 김태수, 앞의 논문(2026), p.318.

109) 고영섭, 「동아시아 불교의 보편성과 특수성」, p.108.

110) 김태수, 앞의 논문(2026), p.338.

앞의 네 계위(십신·십주·십행·십회향)는 이입(理入)의 계위이고, 뒤의 두 계위(십지·등각)는 행입(行入)의 차별이다.(644c21-645a01) 그 간략한 뜻은 『본업경(本業經)』에 있고, 자세한 분별은 『화엄경(華嚴經)』에서 설명되고 있다. 이처럼 육행의 계위 구조 안에는 이미 이입과 행입의 구분이 내포되어 있으며, 이에 대한 수행론적 해명이 다음에 이어진다.

⑤ 이입(理入)과 행입(行入)의 수행론적 의미

원효는 “이 육행 가운데 앞의 네 계위는 이입(理入)의 계위이고, 뒤의 두 계위는 행입(行入)의 차별이다.”(644c21)라고 구분하며, 이 이분적 구조의 수행론적 의미를 해명한다. 이입(理入)은 진여의 이치에 계합하여 들어가는 수행의 문으로서, 초지(初地) 이전의 십신·십주·십행·십회향 사위(四位)가 여기에 해당하며 이입문(理入門) 안의 방편관(方便觀)을 닦는 단계이다. 행입(行入)은 진여의 이치를 바탕으로 실제적인 증득과 수행의 차별된 깊이를 완성하는 단계로, 십지(十地)와 등각(等覺)의 이위(二位)가 여기에 해당한다.¹¹¹⁾

이입은 진여의 이치를 깨닫는 단계이며, 행입은 그 깨달음을 실제 수행과 증득으로 구현하는 단계이다. 이 구분에는 원효 사상의 핵심인 ‘귀일심원(歸一心源, 理入)’과 ‘요익중생(饒益衆生, 行入)’의 구도가 직접 반영되어 있다. 이처럼 이입과 행입은 이론적 깨달음과 실천적 증득의 유기적 통일을 이루는 것으로, 그 통일의 주체적 토대가 되는 마음, 즉 실제에 들어가는 마음의 실질이 무엇인가 하는 문제가 다음의 무심지심 논의로 이어진다.

⑥ 무심지심(無心之心)과 입증심(入證心)

경문은 “실제(實際)의 법은 그 법에 한계가 없으니, 그러므로 한계가 없는 마음이라야 곧 실제에 들어갈 수 있다.”(645a01-a04)라고 설한다. 이는 이입과 행입의 수행론적 전개가 마침내 마음의 본질 문제로 귀결됨을 보여준다.

원효는 이 마음[心]을 ‘입증심(入證心)’, 즉 증득에 들어간 마음으로 규정한다. ‘분별을 떠난 마음[無心之心]’이 들어갈 바 없는 곳에 들어가기 때문에 불가사의하다고 한다.(643c04-c08) 입증심은 이처럼 능소(能所)의 이분을 떠난 무심지심을 토대로 성립한다. 원효는 나아가 “실제는 주체와 객체의 변견을 떠나 있고, 마음 또한 이와 같이 주체와 객체의 변견을 떠나 있으므로, 들어간다는 생각마저 없어야 비로소 실제에 들어갈 수 있으니, 이를 불가사의(不可思議)한 뜻이라고 한다.”(645a14-a18)라고 결론짓는다.

이로써 입실제품의 수행론적 전개는 완결된다. 비일비의 중도로 출발하여 여

111) 김영미, 「『금강삼매경론』의 무이중도 사상 연구」, 『아시아불교문화』 30집(2017), pp.131~132 참조.

여법의 불가설성을 확인하고, 허공경계로 표상되는 진여의 편재성에 이른 뒤, 육행의 계위를 통해 이입·행입의 구분으로 나아가며, 마침내 무심지심 → 입증심 → 들어감이 없는 실제 진입[無入之入] → 불가사의(不可思議)라는 논리적 귀결에 도달한다. 이 구조가 입실제품 전체 논의의 핵심을 이룬다.

4) 무이중도(無二中道)의 철학적 완성

원효는 『금강삼매경론』에서 진과 속의 이원성을 동시에 초월한 경지를 무이중도(無二中道)로 정립한다. 속제에서 출발하여 진제로 나아가고, 속제중도·진제중도를 거쳐 궁극적으로 무이중도의 경지에 도달하는 체계적인 수행 관법을 제시하는 것이다.¹¹²⁾

5) 일미관행(一味觀行)의 사차원적 구조

『금강삼매경론』의 수행론적 핵심은 일미관행(一味觀行)에 있다. 원효는 관(觀)을 경(境)과 지(智)로, 행(行)을 인(因)과 과(果)로 구분하여 사차원적 구조를 확립한다. 경(境)은 진속쌍민(眞俗雙泯)의 경지, 즉 무이중도(無二中道)를 지칭하며, 지(智)는 본각과 시각이라는 양각(兩覺)을 포괄하여 궁극적으로 일본각(一本覺)의 경지에 도달한다. 인(因)은 보살 수행 계위인 육행(六行)을 지칭하며, 과(果)는 묘각(妙覺)의 지위로서 성불 단계의 과보를 의미한다.¹¹³⁾

이 네 축은 입체적 구조로 연관되어 있다. 진여문·생멸문의 ‘이(理)’를 ‘여체(如體)’라 하고 ‘사(事)’를 ‘여용(如用)’이라 이름하는데, 진여문에 ‘사(事)’가 있고 생멸문에 ‘이(理)’가 있어야 서로 자유로운 경지가 가능하며, 이를 통해 진속을 아우르는 원효의 수행론적 면모를 이해할 수 있다.¹¹⁴⁾

6) 일각(一覺)과 일심(一心)

일각(一覺)은 시각(始覺)과 본각(本覺)이 본래 평등한 동일각(同一覺)이자, 시각이 원만해지면 곧 본각과 같아져 양자가 둘이 없는 경지를 가리킨다. 나아가 모든 중생이 똑같이 본래 깨달았다는 의미에서 동일본각(同一本覺)이자, 일심과 본각

112) 김영미, 『원효 『금강삼매경론』의 無二中道 연구』, 동국대학교 박사학위논문(2017) 참조.

113) 김영미, 「분황 원효 『금강삼매경론』의 선관(禪觀)과 선무도(禪武道)」, 『불교철학』 17집, 2025, p.297.

114) 김영미, 앞의 논문, 2025, p.321.

을 하나로 아우르는 일본각(一本覺)으로 표현된다.¹¹⁵⁾ 또한 원효는 ‘일미(一味)’를 시각과 본각이 하나의 맛인 동일미(同一味)이자 평등한 한 맛[平等一味]으로, 그리고 일심과 본각이 같은 일각미(一覺味)로 언표함으로써, 경(境)의 일심법(一心法)과 지(智)의 일본각(一本覺)을 일각(一覺)으로 통합한다. 이 일각의 맛[一味]이 곧 일미관행 체계의 총체성을 구성한다.¹¹⁶⁾

『대승기신론소』에서의 일심과 『금강삼매경론』에서의 일각은 서로 다른 방향에서 하나의 깨달음을 조명하며 상호 보완적 관계를 이룬다. 『대승기신론소』에서 일심의 지형이 본각→불각→시각→시각이 곧 본각의 순서로 전개되어 이론적 체계를 정립하는 데 방점을 둔다면,¹¹⁷⁾ 『금강삼매경론』에서 일각의 지형은 시각→본각→불각의 순서로 전개되어 그 이론적 체계를 실제 수행과 증득의 과정 속에서 구현하는 데 방점을 둔다. 곧 『대승기신론소』가 일심의 구조를 이론적으로 해명한 논서라면, 『금강삼매경론』은 그 이론을 수행의 현장에서 실천적으로 완성한 논서이다. 이러한 점에서 두 논서는 원효 사상의 이론과 실천을 각각 담당하는 쌍축(雙軸)으로서, 『금강삼매경론』은 원효의 일심 체계가 수행론으로 온전히 구현된 귀결점이라 할 수 있다.

VI. 분황 원효 『금강삼매경론』의 특징과 영향

1. 독창적인 중도 논리와 심성론의 정립

원효는 『금강삼매경론』에서 당시 불교계의 양대 조류였던 중관과 유식을 일미(一味)의 지평에서 통합하며 독자적인 철학 체계를 구축하였다. 원효는 ‘속제’(변계소집성)와 ‘진제’(公相, 시각의 원성실성)의 이제 구도에 다시 ‘소속제중도’(공상(公相亦公, 의타기성)의 ‘진제중도’(空空亦空, 본각의 원성실성)를 시성하고 여기서 다시 나아가 비진비속무변부중(所空亦空, 非眞非俗無邊無中)의 중도의인 무이중도(無二中道)로 나아가는 과정을 열어보였다.¹¹⁸⁾ 이러한 중도 논리는 법장(法藏)의 이제설(二諦說)과 선명하게 대비된다. 법장은 ‘진여와 생멸 이외에 따로 일심이 없다’는 이제설을 주장한 반면, 원효는 ‘진여와 생멸 이외에 본법으로서 일심을 별립한다’는 삼제설(三諦說)을 주장하였다.¹¹⁹⁾ 나아가 원효가 진여문(果)과 생멸문(因) 이외에 비인비과(非因非果), 즉 본법으로서 일심을 시설한 것은 그가 구역 유식(舊譯唯識)에 의거하여 제9 아라마라식(菴摩羅識)을 인정하고 자신의 체계에 통합시켰음을 의미한다.¹²⁰⁾ 이로써 원효의 심성론은 기존의 어떤 교학적 틀에도

115) 고영섭, 「『금강삼매경론』의 주요 내용과 특징」, p.123.

116) 김영미, 앞의 논문, 2025, p.329.

117) 고영섭, 「『금강삼매경론』의 주요 내용과 특징」, p.123.

118) 고영섭, 「『금강삼매경론』의 주요 내용과 특징」, p.137.

119) 고영섭, 「한국 기신학 연구의 지형과 내용」, p.24.

환원되지 않는 독자적인 논리적 완결성을 지닌다.

2. 언어 비판적 사유장치로서의 불일불이(不一不異)

원효의 『금강삼매경론』에서 주목되는 또 하나의 특징은 불일불이(不一不異)라는 사유장치의 독창적 운용이다. 불일불이는 교설의 정합이나 의미 전환을 넘어, 언어가 작동할 수 있는 한계를 스스로 드러내는 사유장치로 전환된다.¹²¹⁾ 원효의 논리는 대립항을 하나로 녹이지 않고 의미를 끊임없이 생성하는 사유 방식으로, 『금강삼매경론』에서 등장하는 “불연지대연(不然之大然)”이라는 역설적 화법을 통해 부정 속에서 긍정을 드러내는 언어 비판적 사유장치로 기능한다.¹²²⁾ 이를 원효는 “이치 없음의 지극한 이치[無理之至理]요, 그렇지 아니한 커다란 그러함[不然之大然]”이라 표현하며, 이것이 이 경의 큰 뜻이라 밝히고 있다.¹²³⁾ 원효의 중도는 동일성의 함정에 빠지지 않으면서도 차별의 간극을 메우는 독특한 논리로서, 모든 대립을 ‘차이를 통한 통섭’으로 승화시키며 폐쇄적 종합이나 타협이 아니라 끊임없이 새로운 의미를 창출하는 열린 담론이다.¹²⁴⁾ 이러한 불일불이의 논리는 원효 화쟁 사상의 철학적 핵심을 이루는 것으로, 『금강삼매경론』의 사상적 독창성을 잘 보여준다.

3. 입체적 수행 구조와 실천적 지평: 일미관행(一味觀行)

원효는 수행의 요체를 일미관행(一味觀行)으로 정의하며, 이를 시공간적으로 통합된 사차원적 구조로 체계화하여 보살의 수행 단계를 정밀하게 해명하였다. 원효는 일미관행을 통해 성불에 도달하는 일불도(一佛道)를 시공간적이고 통섭적 관점에서 체계화하는데, 관(觀)을 경(境)과 지(智)로, 행(行)을 인(因)과 과(果)로 구분하여 사차원적 구조를 확립한다.¹²⁵⁾ 이 네 축은 입체적 구조로 연관되어 있어 서로 시공간적으로 연결되며, 시공간의 4차원과 지평이 다른 차원으로 전변(轉變)이 이루어지는 구조로 되어 있다.¹²⁶⁾

나아가 진여문·생멸문의 ‘이(理)’를 ‘여체(如體)’라 하고 진여문·생멸문의 ‘사(事)’를 ‘여용(如用)’이라 이름하는데, 진여문에 ‘사(事)’가 있고 생멸문에 ‘이(理)’가 있어야 서로 자유로운 경지가 가능하며, 이를 통해 원효의 진속을

120) 고영섭, 「기신사상」, p.173.

121) 김태수, 「원효 화쟁론의 불일불이(不一不異) 논리 — 『열반중요』 〈삼사문〉과 『금강삼매경론』 〈대의문〉 · 「본각리품」을 중심으로 —」, 『한마음연구』 16(2026), p.349.

122) 김태수, 앞의 논문(2026), p.346.

123) 고영섭, 「동아시아 불교의 보편성과 특수성」, p.108.

124) 김태수, 앞의 논문(2026), pp.343~344.

125) 김영미, 「분황 원효 『금강삼매경론』의 선관(禪觀)과 선무도(禪武道)」, 『불교철학』 17(2025), p.297.

126) 김영미, 앞의 논문, p.303.

아우르는 행각(行脚)을 더욱 잘 이해할 수 있게 된다.¹²⁷⁾ 선정 가운데 행(行)을 중요시하는 선무도 역시 진여의 체에 머물면서 중생들을 위한 교화행을 하는 무이중도와 맥락이 상통하며, 선무도의 선정과 작용이 둘이 아님은 체용 불이인 여체여용(如體如用) 사상과도 의미가 일치한다.¹²⁸⁾ 이처럼 원효의 일미관행론은 깨달음의 과정을 논리적이고 입체적으로 해명한 독창적인 수행 철학으로, 이후 한국 불교가 선교 통합의 방향으로 전개되는 데 있어 하나의 사상적 원형을 제공하였다고 볼 수 있다.

4. 동아시아 불교 사상사에서의 영향과 위상

원효의 『금강삼매경론』은 중국으로 유입된 후 동아시아 불교 교학계 전반에 걸쳐 광범위한 영향을 미쳤다. 영명연수(永明延壽, 904~975)의 『종경록(宗鏡錄)』이 『금강삼매경론』을 인용하면서 비로소 중국 불교인들에게 원효라는 인물이 『금강삼매경』과 함께 결부되기 시작하였으며,¹²⁹⁾ 원효에 대한 인식이 '대오(大悟)한 원효'로 형성되는 것은 『종경록』으로부터인 점은 매우 중요한 의미를 지닌다.¹³⁰⁾ 그런데 이러한 영향은 중국에만 국한되지 않았다. 8세기의 신라불교계는 원효의 주된 저술로 『기신론』 관련 주석서들과 『경론』을 주목하였으며, 『석마하연론』의 신라 성립설을 수용한다면 적어도 신라불교계는 원효 직후에 『경론』의 사상적 입장을 주목하여 재생산하고 있는 셈이다.¹³¹⁾ 나아가 원효의 일심 이해 지형도가 지닌 보편성과 특수성, 공유성과 특유성, 상통성과 상이성은 동아시아 불교에서 원효가 지닌 지위이자 위상이라 할 수 있다.¹³²⁾ 원효는 교학을 이론적으로 종합하였을 뿐만 아니라 이론과 실천을 융화하고 대중적 불교로 전환시킴으로써 일승적 불교의 최후 완성자가 되었다는 평가는¹³³⁾ 원효의 사상이 특정 시대와 지역을 넘어 동아시아 불교 전체의 지평에서 유효하게 수용되었음을 보여준다. 이러한 점에서 『금강삼매경론』은 한국 불교가 인도와 중국의 불교 사상을 주체적으로 통합하여 동아시아 불교 사상사에 기여한 독자적 성취라 할 수 있다.

원효의 『금강삼매경론』은 독창적인 삼제설과 심성론의 정립, 불일불이의 언어 비판적 사유 장치, 일미관행의 사차원적 수행 체계, 그리고 동아시아 불교 사상사 전반에 걸친 광범위한 영향이라는 차원에서 그 특징과 의의를 평가받는다. 이 논서는 원효가 불교 사상을 주체적으로 통합하여 새로운 지평을 열었음을 보여주는 저술로서, 한국 불교가 동아시아 불교 사상사에 기여한 독자적 성취라 할 수 있다.

127) 김영미, 앞의 논문, p.321.

128) 김영미, 앞의 논문, p.298.

129) 석길암, 「중국 선종사에 보이는 원효에 대한 인식의 변화 — 『금강삼매경』 및 『금강삼매경론』과 관련하여 —」, 『선학』 15(2006), p.367.

130) 석길암, 앞의 논문, p.375.

131) 석길암, 앞의 논문, p.379.

132) 고영섭, 「동아시아 불교의 보편성과 특수성」, p.116.

133) 최병현, 「원효불교의 재발견과 한국불교의 방향」, 『불교연구』 제58집, 2023, p.45.

