

# 일심(一心)으로의 회통과 체화된 지각: 『금강삼매경론』의 공(空) 사상적 특징과 신라 불교수행 대중화의 원동력

(목차)

1. 서론
  - 1.1 연구의 배경 및 목적
  - 1.2 연구의 범위 및 방법
2. 용수 중관사상의 동아시아적 전개와 격의적 변용
  - 2.1 인도의 원형적 공성과 연기론적 구조
  - 2.2 중국 격의불교의 전개와 길장 이제설의 철학적 한계
3. 『금강삼매경론』에 나타난 원효 공사상의 구조적 특징
  - 3.1 인식론적·존재론적 지평으로서의 오공(五空) 분류와 『릉가경』 ‘제일의성지대공’을 통한 분별의 해체
  - 3.2 이중부정의 변증법과 삼중 구조의 이제설 및 후설의 판단중지(Epoché)를 통한 현상학적 환원
4. 중관 이제설과 유식 삼성설의 화쟁적 회통 구조
  - 4.1 소집상과 의타상의 이원적 배대와 교종 분별의 타파
  - 4.2 원성실성의 완전한 구현과 비진비속(非眞非俗)의 중도 철학
5. 공(空)의 귀결점으로서의 일심(一心)과 무애(無礙)의 실천론
  - 5.1 불이불일(不二不一)의 일심법계 체용 구조와 『릉가경』의 여래장·아뢰야식 불이
  - 5.2 후설 지향성을 통해 본 일심의 구성적 지평과 사유 적멸의 역동적 구제론
6. 『금강삼매경론』이 7세기 신라 불교수행 대중화에 미친 영향
  - 6.1 용궁 연기 설화에 내재된 귀족 불교 타파의 상징성과 『삼국유사』 「원효불기」 조를 통해 본 실천적 무애행
  - 6.2 메를로퐁티의 체화(Embodiment) 관점에서 본 민중의 염불수행 및 한국 통불교(通佛敎) 전통 형성의 사상사적 지표
7. 결론

## 1. 서론

### 1.1 연구의 배경 및 목적

대승불교의 철학적 전개 과정에서 공(空) 사상은 인식론과 존재론의 향방을 결정짓는 핵심적 기저로 작용해 왔다. 초기불교의 무아(無我) 및 연기(緣起) 사상에 종교적 연원을 두고 있는 공 사상은, 2세기경 용수(龍樹)의 『중론(中論)』에 이르러 존재론적 실체주의를 타파하는 엄밀한 철학적 언어로 정립되었다. 용수는 사물이 고정불변하는 독자적 속성, 즉 자성(自性)을 결여하고 있다는 무자성(無自性)의 귀결로서 공을 천명하였으며, 이를 연기 및 중도(中道)와 동일시하였다. 이러한 반야공관은 인도의 부파불교가 지니고 있던 법유론(法有論)적 경직성, 즉 현상 세계를 구성하는 최소 단위의 원소들은 실재한다는 설일체유부 등의 미시적 실체주의를 타파하기 위한 전면적인 사유의 전환이었다.

그러나 인도의 원형적 중관(中觀) 사상이 동아시아로 유입되는 사상사적 이행기 속에서, 인도 특유의 부정주의적 공성은 중국 전통의 노장사상(老莊思想)적 '무(無)' 내지 '본무(本無)' 개념과 혼탁되는 격의불교(格義佛敎)적 해석 왜곡을 낳기도 하였다. 구마라집(鳩摩羅什)의 역경 사업과 승조(僧肇)의 비판적 사유, 그리고 삼론학파(三論學派)의 성립을 거치며 인도적 공 사상의 본의가 점차 회복되는 흐름을 보였으나, 동아시아 불교계는 도리어 본체와 현상을 이원화하여 바라보는 체용론(體用論)적 도식이나 각 학파(중관·유식)의 일면적 교리에 집착하는 교조적 분열 양상을 노정하였다. 특히 남북조 시대를 거쳐 수당대(隋唐代)에 이르기까지 다양한 학파적 분기가 일어나면서 각 학파는 자기 교설의 절대 우위를 증명하기 위해 타 학파의 논리를 배척하는 교상판석(敎相判釋)의 도그마에 빠져들었다.

신라의 학승 원효(元曉, 617~686)는 동아시아 불교계가 직면했던 이러한 사상적 대립과 해석적 한계를 전면적으로 주체화하여 독창적인 회통 철학을 구축한 기념비적 인물이다. 특히 그의 사상적 성숙기를 대표하는 주석서인 『금강삼매경론(金剛三昧經論)』은 당대의 철학적 쟁점이었던 중관학파의 이제설(二諦說)과 유식학파의 삼성설(三性說)을 화쟁(和諍)의 원리로 융합하여, 분절된 현상 세계와 절대적 본체 세계를 '일심(一心)'이라는 하나의 원용무애한 지평으로 수렴시킨 문헌이다. 원효는 당시 당나라 유학을 다녀온 학생들이 수입한 현장(玄奘) 계열의 신유식학과 기존의 고유 학설이 충돌하던 신라 교학계의 혼란을 목도하고, 단순한 절충주의를 넘어선 근원적 통합을 시도하였다.

중요한 것은 원효의 이러한 철학적 성취가 상아탑 내부의 관념적 유희에 그치지 않고, 대중구제라는 종교적 실천으로 직결되었다는 점이다. 본 고의 목적은 『금강삼매경론』에 나타난 원효 공 해석의 사상적·논리적 특징을 면밀히 분석하는 한편, 『楞가경(楞伽經)』 등 대승 의식학 경론과의 원전적 연계성과 서양 현대 철학의 주류인 현상학적 방법론을 차용하여 이를 정교하게 비교 해석하는 데 있다. 나아가 그것이 어떻게 『삼국유사(三國遺事)』에 기록된 원효의 무애 설화 및 연기 기록과 연동되는지 규명함으로써, 『금강삼매경론』이 7세기 신라 민중의 불교 수행 대중화를 이끌어낸 실질적인 사상적·체화적 원동력이었음을 실증적으로 고찰하고자 한다. 이는 문헌학적 교학 연구와 역사적 실천론 사이의 분절을 극복하고, 사상이 어떻게 인간의 육체와 지각을 매개로 하여 통치 이데올로기에서 기층 민중의 생활 세계로 전이될 수 있는지를 밝히는 작업이 될 것이다.

## 1.2 연구의 범위 및 방법

본 연구는 기본적으로 원효의 『금강삼매경론』 텍스트를 중심으로 하되, 공사상의 비교 철학적 맥락을 확보하기 위해 용수의 『중론』 및 길장의 『삼론현의』 등의 문헌을 교차 분석한다. 또한 일심과 삼성설의 회통 구조를 해명하기 위해 『楞가경』 등 유식·여래장학적 명제들을 함께 검토한다. 텍스트 분석에 있어서는 『금강삼매경』이 내포한 여래장 사상적 요소와 중관적 부정 논리가 원효 특유의 주석 원리인 문답(問答) 과 절차(節次) 속에서 어떻게 재구조화되는지 추적한다.

특히 본 연구는 현대 서양 철학의 에드문트 후설(Edmund Husserl)과 모리스 메를로퐁티(Maurice Merleau-Ponty)의 현상학적 방법론을 도입하여 원효의 이중부정과 무애행을 새롭게 조명한다. 후설의 엄밀한 의식 분석 틀은 원효가 오공을 통해 주객의 소박한 실재론을 해체하는 과정을 정교하게 정형화하는 데 기여하며, 메를로퐁티의 신체성 철학은 관념화된 불교 철학이 저잣거리의 무애무(無礙舞)로 전환되는 대목을 설명하는 해석학적 도구로 기능한다. 사

상사적 영향과 불교 수행 대중화의 구체적 실증을 위해서는 일연의 『삼국유사』 「원효불기」 조와 『금강삼매경론』에 전하는 용궁 연기 설화의 구조적 도식을 역사신학적 방법론으로 해석할 것이다. 이를 통해 고대 사료의 설화적 장치 뒤에 숨겨진 계급 타파의 상징성과 수행의 신체화 과정을 입체적으로 복원하고자 한다.

## 2. 용수 중관사상의 동아시아적 전개와 격의적 변용

### 2.1 인도의 원형적 공성과 연기론적 구조

인도 불교사에서 용수가 확립한 공 사상의 본질은 일체 존재가 인연에 의해 발생한다는 상의성(相依性), 즉 연기법의 필연적 귀결이다. 용수는 사물이 타에 의존하지 않고 스스로 존재하는 독립적 실체주의, 즉 자성론(自性論)을 철저히 비판하였다. 그는 『중론』 제24장 「관사제품」 제18계에서 다음과 같이 명제화한다.

"모든 인연에 의해서 생겨나는 법을 내가 말하길 곧 무(無, 공)라고 하니, 이것은 또한 가명(假名)이며 또한 중도(中道)의 뜻이다."<sup>1)</sup>

용수가 파괴하고자 했던 자성이란 다른 조건에 의존하지 않고 스스로 존재하는 것, 고정불변하는 것, 그리고 단일한 것이라는 조건들을 충족해야 하는 형이상학적 가상이다. 이 등식에 따르면 연기는 원인이며, 공성은 그것의 필연적 논리적 귀결이다. 즉 '연기하기 때문에 공한 것'이지, '공하기 때문에 연기하는 것'이 아니다. 논리적 인과관계에서 연기는 공의 충분조건이며 공은 연기를 위한 필수가 된다. 용수는 사물이 인연에 의해 생기하므로 자성이 없고, 자성이 없기 때문에 임시적인 언어적 기호로만 지칭될 수 있으며, 이는 유(有)와 무(無)라는 양극단의 사견(邪見)을 떠난 세계의 참다운 실상임을 천명한 것이다. 따라서 용수의 공은 일체의 파멸을 뜻하는 허무주의적 단멸공(斷滅空)이 아니며, 도리어 사물이 연기적으로 관계 맺으며 존재할 수 있도록 만드는 무한한 가능성 지평이다. 자성이 비어있기에 사물은 변화할 수 있고, 수행자는 번뇌를 끊고 깨달음으로 나아갈 수 있는 실천적 토대를 획득하게 된다.

### 2.2 중국 격의불교의 전개와 길장 이제설의 철학적 한계

인도의 반야 공사상이 중국에 처음 소개되었을 때, 중국 사상계는 불교 특유의 난해한 '공' 개념을 쉽게 소화하기 위해 유행하던 노장사상의 무(無) 개념에 의거하여 설명하고자 하였는데, 이를 격의불교라 한다. 이 과정에서 공은 자성이 없다는 뜻의 '무자성(無自性)'이 아니라, 발생론적인 본체로서의 '무(無)'나 온갖 현상을 허무주의적으로 배척하는 도가적 허무(虛無)로 오인되는 왜곡을 겪었다. 이는 동진(東晉) 시대 육가칠종(六家七宗)의 사상적 혼란으로 이어져, 사물의 본질이 무라는 본무의(本無義)나 마음을 비우되 대상은 내버려 둔다는 심무의(心無義) 등의 일면적 해석을 낳았다.

이후 구마라집에 의해 청목(靑目)의 주석을 입힌 『중론』이 한역되면서 격의의 폐단은 점차 불식되었으며, 그의 제자 승조에 의해 삼가이의 일면적 유무 편견이 『조론(肇論)』 속에서 철저

1) 『中論』 권4 「觀四諦品」(T30, p. 33, b11-14). “眾因緣生法, 我說即是無, 亦為是假名, 亦是中道義. 未曾有一法, 不從因緣生, 是故一切法, 無不是空者.”

히 분석·비판되었다. 이러한 공성 이해를 바탕으로 남북조 시대의 삼론학파를 대성한 길장(吉藏)은 당시 중국 사상계의 주류였던 체용론(體用論)적 사유 방식을 수용하여 공을 해석하였다. 길장은 『대승현론(大乘玄論)』에서 다음과 같이 직설하며 약교이제설(約教二諦說)을 정립한다.

"이제(二諦)라는 것은 무릇 말과 가르침의 통하는 법이요, 상대적인 가짜 명칭이며, 허적(虛寂)한 기묘한 실재이자 중도를 궁구하는 지극한 일컬음이다. 여래가 항상 이제에 의지하여 법을 설하셨으니, 첫째는 세제(世諦)요 둘째는 제일의제(第一義諦)이다. 그러므로 이제는 오직 교문(教門)일 뿐이며 경리(境理, 객관적 진리)와는 관련이 없다."<sup>2)</sup>

길장의 삼중중도론(三種中道論)은 속제와 진제를 모두 가명으로 처리하고 공마저도 부정하는 파사(破邪)의 논리를 정교화하였으나, 그의 구조는 대립적 사유를 부정하는 부정주의적 귀류법의 틀 내에 고착되어 있다는 한계를 지니고 있었다. 즉 길장의 철학은 상대방의 주장을 파괴하는 데는 탁월했으나, 분별을 타파한 이후의 현실 세계, 즉 세속의 차별적 현상들이 지닌 가치를 적극적으로 긍정하고 구제하는 실천적 지평을 제시하는 데는 논리적 공백을 노정했던 것이다.

### 3. 『금강삼매경론』에 나타난 원효 공사상의 구조적 특징

#### 3.1 인식론적·존재론적 지평으로서의 오공(五空) 분류와 『능가경』 '제일의성지대공'을 통한 분별의 해체

원효는 『금강삼매경론』 「무상법품」에서 초기 아함경전에서부터 대승 경론에 이르기까지 산발적으로 나타나는 공의 의미를 체계적으로 종합하여 다섯 가지 차원의 '대공(大空)'으로 분류·정리하였다. 원효의 설명에 따르면 다음과 같다.

"대공(大空)의 뜻에는 대략 다섯 가지가 있다. 첫째는 인법(人法)의 이공(二空)을 대공이라고 하니, 『잡아함경』의 『대공경』에서 말한 것과 같고, 『유가론』 중에서도 이 설명과 같다. 둘째는 반야바라밀의 공을 대공이라고 하니, 『대반열반경』에서 말한 것과 같고, 『능가경』에서도 이 설명과 같다. 셋째는 기세계(器世界)의 공을 대공이라고 하니, 『해심밀경』에서 말한 것과 같고, 『중변론』에서도 이 설명과 같다. 넷째는 아리아식(阿黎耶識)의 공을 대공이라고 하니, 『십지론』에서 말한 것과 같다. 다섯째는 시방(十方)의 상이 공적한 것을 대공이라고 하니, 『지도론』에서 말한 것과 같다."<sup>3)</sup>

이러한 오공의 체계는 인도 불교학의 발달 과정을 사상사적으로 범주화한 시도이자, 주객의 오인 구조를 단계적으로 해체하는 정교한 계단이다. 원효의 오공(五空) 분류는 단순한 나열이 아니라, 인간의 인식 주체를 구성하는 심식과 지혜, 그리고 그것이 대하는 객관적 현상 세계를 총체적으로 관통하는 인식론적·존재론적 틀에 기반하고 있다. 1단계 인법이공과 4단계 아리아식공은 주관적 자아와 의식 심층의 실체화를 해체하며, 3단계 기세계공과 5단계 시방상공은 객관적 공간과 물질세계의 독립적 실재성을 무화시킨다. 그리고 2단계 반야바라밀공은 이

2) 『대승현론』 권1 「二諦義」(T45, p. 15, a6-10), “二諦者, 蓋是言教之通詮, 相待之假稱, 虛寂之妙實, 窮中道之極號. 明如來常依二諦說法, 一者世諦, 二者第一義諦, 故二諦唯是教門, 不關境理.”

3) 『대승현론』 권1 「二諦義」(T45, p. 15, a11-17), “大空義, 略有五種. 一者人法二空, 名為大空, 如『雜阿含經』「大空經」說, 『瑜伽論』中, 亦同是說. 二者般若波羅蜜空, 名為大空, 如『大般涅槃經』說, 『楞伽經』中, 亦同是說. 三者器世界空, 名為大空, 如『解深密經』說, 『中邊論』中, 亦同是說. 四者阿黎耶識空, 名為大空, 如『十地經論』說. 五者十方相空, 名為大空, 如『大智度論』”

러한 주객의 해체를 이끄는 도구적 지혜마저도 실체화하지 않도록 경계한다. 원효는 공을 세계의 파괴나 허무가 아니라, 세계의 실상을 있는 그대로 투영하는 인식의 도구인 동시에 사유 분별이 끊어진 존재론적 실상 자체라는 이중적 지평으로 파악한 것이다.

특히 원효가 오공 중 두 번째인 '반야바라밀의 공'의 근거 사상으로 명시한 『楞가경』은 공의 성격을 깊이 유식학적 의식 정확의 도구로 다루고 있다. 구나발타라 한역 『입릉가경(入楞伽經)』 「통달품(通達品)」에 전하는 가르침은 다음과 같다.

"대혜여! 무엇을 제일의성지대공이라 하는가? 이른바 자신의 내면으로 성스러운 지혜(聖智)를 증득하여 법이 공함을 깨닫고, 모든 사악한 소견(邪見)의熏습(熏習)된 결과로부터 떠나는 것이다. 대혜여! 이것을 제일의성지대공이라 하느니라."<sup>4)</sup>

이 공성은 허무주의적 부정이 아니며, 인식 주체가 내면의 반야지혜를 통해 능소(能所)의 주객 분별망상과 의식 심층에 축적된熏습의 잔재를 근원적으로 소멸시키고 탈피한 상태이다. 중생의 인식은 과거의 업과 기억이 언어화되어 마음의 심층에 침전된 종자(種子)들에 의해 끊임없이 왜곡되는데, 『楞가경』은 반야의 지혜로 자신의 내면을 직접 비추어 봄으로써 이러한 심리적 왜곡의 메커니즘 자체를 정지시킬 수 있다고 본다. 원효가 유식학적 표층 의식이 내포한 분별을 타파하려 했던 철학적 기획은 바로 이楞가경의 법공적 정확 논리에 깊은 사상적 기반을 두고 있다. 원효는 사유의 분별을 멈추게 하는 이 강력한 부정의 지혜를 수용함으로써, 기성의 교학이 지닌 번잡한 이론주의를 청산할 수 있는 사상적 무기를 확보하게 되었다.

### 3.2 이중부정의 변증법과 삼중 구조의 이제설 및 후설의 판단중지(Epoché)를 통한 현상학적 환원

원효 공사상의 핵심적 독창성은 공을 유(有)에 대립하는 부정적 무(無)로 환원시키지 않고, 공성 그 자체마저 다시 부정하여 지양하는 이중부정의 변증법적 전개에 있다. 원효는 『금강삼매경론』 「입실제품」에서 이중부정의 변증법과 삼중 구조를 다음과 같이 전개한다.

"공상(空相)도 공하다'고 한 것은, '공상'은 곧 속제(俗諦)를 버려 진제(眞諦)를 나타낸 것으로서 평등한 상(相)이고, '또한 공하다'는 것은 곧 진제를 융합하여 속제를 삼은 것으로서 공공(空空)의 뜻이니, 마치 진금(眞金)을 녹여 장엄구를 만드는 것과 같다. 이것은 속제의 유와 무, 율음과 그림의 차별의 상이 바로 공공의 뜻을 밝힌 것이다. 평등공에 대해서 공하다고 하는 것은 속제의 차별을 나타낸 것이니, 그러므로 이 차별을 '공공'이라고 한 것이다. '공공도 공하다'고 한 것은, '공공'은 속제의 차별이고, '또한 공하다'고 한 것은 다시 속제를 융합하여 진제를 삼은 것이니, 마치 장엄구를 녹여 다시 금덩어리를 만드는 것과 같다. 세 번째 가운데 '소공(所空)도 공하다'고 한 것은, 처음 공 가운데의 공이 나타낸 속제와 두 번째 공 가운데의 공이 나타낸 진제의 이 두 가지가 다름이 없기 때문에 '또한 공하다'고 한 것이다. 이것은 이제를 융합하여 일법계(一法界)를 나타낸 것이니, 일법계라는 것은 이른바 일심(一心)이다."<sup>5)</sup>

4) 『大乘入楞伽經』 권3 「集一切法品」(T16, p. 602), “大慧! 云何第一義聖智大空? 謂自身內證聖智法空, 離諸邪見熏習之果. 大慧! 是名第一義聖智大空.”

5) 『金剛三昧經論』 권2 「無生行品」(T45, p. 972c3-13), “空相亦空”者, “空相”即是融俗現真, 平等之相, 而“亦空”即是融真爲俗, 空空之義, 如銷真金, 作莊嚴具. 是明俗諦有無是非差別之相, 是空空義, 空於平等空, 顯俗差別故, 故此差別, 名爲空空. “空空亦空”者, “空空”即是俗諦差別, “亦空”還是融俗爲真也, 如銷嚴具, 還爲金餅. 第三中言“所空亦空”者, 謂初空中, 空所顯俗, 第二空中, 空所顯真, 此二無二, 故言“亦空”, 是融二諦, 顯一法界, 一法界者, 所謂一心.”

이 인용문이 보여주는 원효의 논리 구조는 세 단계의 삼중 구조로 정교화된다. 1단계 공상은 현상적 유의 집착을 타파하여 절대 평등의 세계인 진제를 현현시키는 단계이다. 이는 사물의 다채로운 형태 뒤에 숨겨진 동일한 본질을 알아보는 파사의 과정이다. 2단계 공공은 평등공의 자리에 안주하려는 집착마저 깨뜨려 진제를 다시 현상적 차별 세계로 융합시키는 단계로, 이는 진금을 녹여 다채로운 장엄구를 만드는 것에 비유된다. 공이라는 초월적 상태에 도달한 뒤 다시 현실로 하강하여 현상의 차별적 가치들을 자비의 마음으로 재구성하는 것이다. 3단계 소공역공은 차별을 나타내는 공공과 평등을 나타내는 공상이 궁극적으로 다르지 않음을 선언하여 이제를 융합하고 최고의 법계이자 일심의 자리를 구현하는 단계이다. 이는 장엄구가 곧 금이고 금이 곧 장엄구라는 절대 상즉의 선언이며, 진제와 속제가 모순 없이 공존하는 변증법적 종합의 완성이다.

이러한 원효의 이중부정 변증법적 전개는 현대 서양 철학의 에드문트 후설 현상학의 핵심 방법론인 '판단중지(Epoché)' 및 환원의 구조와 고도의 철학적 유사성을 지닌다. 후설 현상학에서 사물의 사태 자체에 도달하기 위해서는 우리가 일상적으로 지니는 소박한 실재론적 신념, 즉 '자연적 태도'를 괄호 치고 판단을 유보해야 한다. 원효의 원전 문구인 "환화의 상에 대하여 마음을 내지 않는다(無生於化)"라는 선언은, 현상적 유가 고정적 자성을 지니고 실재한다는 중생의 '자연적 태도'를 철저히 괄호 치고 판단을 중지하는 일차적 현상학적 환원의 과정으로 매칭된다. 즉 객관 세계가 마음 밖에 독립하여 존재한다는 변계소집성적 가상을 해체하는 것이다. 나아가 원효 철학의 현상학적 탁월함은 공이라는 새로운 관념적 도그마마저 다시 괄호 치는 "환화의 상이 없다는 것에 대해서도 마음을 내지 않는다(不生無化)"라는 단계에서 정점을 이룬다. 만약 수행자가 '세상은 공하다'라는 명제에 집착하여 허무주의나 은둔주의에 빠진다면, 이는 또 다른 소박한 실재론적 도그마를 형성하는 것에 불과하다. 후설이 선형적 환원을 통해 주객의 분리를 초월한 '순수 의식'의 영역을 규명했듯, 원효는 공에 대한 또 다른 집착마저 판단중지함으로써 의식의 대상과 의식의 작용이 상호 의존하는 존재의 생생한 실상, 즉 의타기성의 현상학적 장을 온전히 회복시킨다. 공성마저 판단중지할 때 비로소 사물은 왜곡 없는 '현상 자체'로 드러나게 되며, 주객의 분리가 지양된 순수 경험의 역동적 장이 열리게 된다.

#### 4. 중관 이제설과 유식 삼성설의 화쟁적 회통 구조

##### 4.1 소집상과 의타상의 이원적 배대와 교종 분별의 타파

원효는 인도의 양대 대승 사상이었던 중관학파의 이제설과 유식학파의 삼성설을 인위적인 절충이 아닌 논리적 필연성 속에서 상즉시켰다. 그는 『금강삼매경론』 「입실제품」에서 다음과 같이 유식의 배대 구조를 논증한다.

"처음 공(空)의 문 안에서 버린 속제(俗諦)는 소집상(所執相, 변계소집성)이고, 두 번째 공 가운데에서 융합한 속제는 의타상(依他相, 의타기성)이니, 속제에 두 가지 상이 있기 때문에 버리는 것과 융합하는 것이 하나가 아니다. 또 처음 문 안에서 속제를 버려서 나타낸 진제(眞諦)와 두 번째 공 가운데에서 속제를 융합하여 나타낸 진제는, 이 두 문의 진제는 오직 하나이고 둘이 없으니, 진제는 오직 한 가지로서 원성실성(圓成實性)이다. 그러므로 버리고 융합하여 나타낸 진제는 오직 하나다. 세 번째 공은 진제도 아니고 속제도 아니며, 다르지도 않고 같지도 않은 것이다."<sup>6)</sup>

6) 『金剛三昧經論』 권2 「無生行品」(T45, p. 972c14-20), “初空門內所遣俗者, 是所執相, 第二空中, 所融

이는 중관의 무자성 논리와 유식의 식무외경 논리가 지닌 상호 보완성을 입증한 사상사적 쾌거이다. 원효의 이러한 배대는 세속제의 성격을 이원화하여 파악함으로써 중관과 유식의 갈등을 근원적으로 해소한다. 소집상에 근거한 속제는 중생의 허망한 분별망상에 의해 실재하는 실체로 잘못 집착된 유의 세계이며, 이는 1차 공상의 문 안에서 철저히 버려져야 할 대상이다. 반면 의타상에 근거한 속제는 상의상존하는 연기적 인연에 의해 임시로 발생하는 현상 세계이며, 이는 부정의 대상이 아니라 2차 공공의 문 안에서 진제와 원융하게 융합되어야 할 대상이다. 즉 원효는 중관학파가 속제를 무조건 타파해야 할 대상으로 볼 때 유식의 변계소집성을 떠올렸고, 유식학파가 의타기성을 보존해야 할 현상으로 볼 때 중관의 연기적 가명을 연동 시킴으로써 두 학파의 소통 불가능성을 논리적으로 종식시켰다.

#### 4.2 원성실성의 완전한 구현과 비진비속(非眞非俗)의 중도 철학

원효는 이제와 삼성의 교차 배대 문을 통과하여 최종적으로 드러나는 진제가 오직 하나의 궁극적 진실인 원성실성(圓成實性)임을 천명한다. 변계소집성을 청산하여 얻은 진제와 의타기성을 원융하게 융합하여 얻은 진제는 본질적으로 다른 두 개의 진리가 아니라 오직 하나의 원성실 자성이라는 뜻이다. 즉 중관이 도달한 절대 평등의 공성과 유식이 도달한 주객 초월의 원성실성은 동의어라는 결론에 이른다. 그 결과, 제3의 공인 소공역공의 자리는 진제도 아니고 속제도 아니며, 같지도 않고 다르지도 않은 절대 중도의 화쟁적 세계가 되는 것이다.

인도 불교와 중국 불교가 중관과 유식의 우열을 가리기 위해 대립적·비판적 방식으로 일관했다면, 원효는 양자의 핵심 명제를 삼중의 공성 도식 안으로 흡수하여 상호 보완적인 화합의 발판으로 승화시켰다. 원효의 비진비속적 중도는 사유의 철저한 적멸을 요구하는 동시에, 그 적멸의 자리로부터 세속의 온갖 차별적 현상들이 아무런 걸림 없이 상즉상입하는 대자유의 세계를 열어젖힌다. 이로써 교학적 대립은 그 논리적 기반을 상실하고, 하나의 거대한 범류 속으로 융합된다.

### 5. 공(空)의 귀결점으로서의 일심(一心)과 무애(無礙)의 실천론

#### 5.1 불이불일(不二不一)의 일심법계 체용 구조와 『릉가경』의 여래장·아뢰야식 불이

원효 공사상의 종착지는 인도의 중관학적 귀류법이 보여주는 희론적멸의 논리적 공백에 머물지 않고, 불교의 근본 마음이자 존재의 실상인 일심으로 연결된다. 원효는 『금강삼매경론』 「진성공품」에서 체용론적 원리를 이렇게 밝힌다.

"진제와 속제가 둘이 아니지만 하나를 고집하지도 않으니, 둘이 아니기 때문에 곧 일심(一心)이고, 하나를 고집하지 않기 때문에 전체가 둘이 된다. …… 생(生)이 적멸(寂滅)이지만 적멸을 고집하지 않고, 멸이 곧 생이지만 생에 머무르지 않으니, 생과 멸이 둘이 아니고 움직임과 적멸함이 다를 것이 없다. 이와 같은 것을 일심의 법이라고 한다. 비록 실제로 둘이 아니지만 하나를 고집하지 아니하여 전체가 연(緣)에 따라서 생동하고 전체가 연에 따라서 적멸하니, 이와 같은 도리로 말미암아 생이 적멸이고 적멸이 생이어서, 막힘도 없

俗者，是依他相，俗有二種相故，所遣所融，非一也。又初門內，遣俗所顯之真，第二空中，融俗所顯之真，此二門真，唯一無二，真唯一種，圓成實性，所以遣融所顯唯一。第三空者，非真非俗，非二非一。”

고 걸림도 없으며, 하나도 아니고 둘도 아니다."<sup>7)</sup>

원효에게 있어 일심은 고정된 단일한 실체가 아니다. 그것은 진제와 속제, 생과 멸, 움직임과 적적함이라는 대립 구조를 포섭하되 어느 한 극단에 체류하지 않는 '불이불일'의 역동적인 장이다. 여기서 체용의 관계란 본체와 현상이 물리적으로 분리되어 상호 작용하는 것이 아니라, 본체 전체가 고스란히 현상으로 기능하고 현상 전체가 고스란히 본체로 수렴되는 관계를 뜻한다.

이러한 현상과 본질이 완전하게 요동치며 소통하는 일심의 체용 구조는 『대승입楞가경』 「여래장품」에 나타난 다음 구절을 통해 더욱 명확해진다.

"여래장은 아뢰야식이라 불리기도 하니, 무명(無明) 및 전식(轉識, 7식)과 더불어 함께 존재한다. 마치 큰 바다의 파도가 항상 끊어지지 않는 것과 같으나, 그 체상(體相)은 청정하여 무상(無常)의 허물도 떠나 있고 아론(我論, 자성적 집착)의 허물도 떠나 있느니라."<sup>8)</sup>

『楞가경』은 오염된 현상의 표상인 아뢰야식이 본질의 지평에서는 청정한 여래장과 동질적인 불이 관계임을 바다와 파도의 비유를 빌려 규명한다. 원효는 이 경전적 통찰을 소화하여 8식의 법상도 공하고 9식의 성품도 공하니 일심이야말로 상과 성을 모두 떠난 무량공덕이라고 통섭해 낼 수 있었다. 중생의 망념과 번뇌(아뢰야식)는 청정한 본성(여래장)의 다른 모습일 뿐이므로, 번뇌를 물리적으로 제거하는 것이 아니라 번뇌의 공성을 깨달음으로써 곧바로 일심의 바다로 환원될 수 있다는 영단의 논리가 여기서 성립한다.

## 5.2 후설 지향성을 통해 본 일심의 구성적 지평과 사유 적멸의 역동적 구제론

이러한 일심의 체용 구조는 후설 현상학의 핵심 명제인 '의식의 지향성(Intentionality)'을 통해 현대적으로 재해석될 수 있다. 후설에 따르면 인간의 의식은 언제나 '무엇에 대한 의식'이다. 즉, 주관과 객관은 별개의 독립된 실체로 존재하는 것이 아니라, 지향적 상관관계 속에서 지평을 형성하며 동시에 성립한다. 의식 작용(Noesis)이 일어날 때 반드시 그에 대응하는 의식 대상(Noema)이 구성되며, 이 둘은 의식의 장을 떠나서는 존재할 수 없다. 원효가 능취와 소취의 독립적 자성을 오공으로 해제한 철학적 배경이 바로 여기에 있다. 원효의 일심은 주객이 분리되기 이전의 근원적 지평이자 의식의 지향적 상관관계가 발생하는 본원적 장이다. 일심이 하나는 고집하지 않기에 전체가 둘이 된다는 역동성은, 순수 의식이 지향적 활동을 통해 현상의 의미를 다채롭게 구성해내는 환원의 구조와 완벽히 부합한다. 따라서 원효의 일심은 대상들을 수동적으로 반영하는 거울이 아니라, 공의 지혜를 바탕으로 세계의 의미를 끊임 없이 새롭게 창조하고 구성해내는 선험적 주체성의 극치이다.

원효는 공과 이제중도의 원리를 변증법적으로 지양시켜 희론이 적멸된 세계를 일심의 법으로 확립하였으며, 이를 통해 교학적 이론과 종교적 실천을 원융하게 결합한 독창적 학설을 완성하였다. 원효는 『금강삼매경론』 「총지품」에서 이를 명제화한다.

7) 『金剛三昧經論』 권1 「本覺品」(T45, p. 966b5-13), “真俗無二, 而不守一. 由無二故, 即是一心; 不守一故, 舉體為二……生即寂滅, 而不守滅; 滅即為生, 而不住生. 生滅不二, 動寂無別, 如是名為一心之法. 雖實不二, 而不守一, 舉體隨緣生動, 舉體隨緣寂滅. 由是道理, 生是寂滅, 寂滅是生, 無障無導, 不一不異.”

8) 『大乘密嚴經』 卷中 「顯示高品」(T16, p. 734b21-24), “如來藏名阿賴耶識, 與無明七識共俱, 如大海波常無斷絕, 體相清淨, 離無常過, 離我論過.”

"유(有)도 공하여 있지 않다'고 한 것은 거듭 상(相)을 벗어난 것이니, 8식(八識)의 유상(有相)의 법이 공적하여 존재하지 않기 때문이다. '무(無)도 공하여 있지 않다'고 한 것은 거듭 성(性)을 벗어난 것이니, 9식(九識)의 무상(無相)의 성이 공적하여 존재하지 않기 때문이다. 일심은 이와 같이 상을 벗어나고 성을 벗어나서 곧 무량한 공덕의 더미이니, 이와 같은 것을 '불가사의한 더미(不思議聚)'라고 하였다."<sup>9)</sup>

여기서 8식의 유상의 법을 깨뜨린다는 것은 현상적 분별에 대한 집착을 차단하는 리상(離相)이며, 9식의 무상의 성을 깨뜨린다는 것은 청정함이나 절대성이라는 관념적 도그마에 안주하려는 태도마저 초월하는 리성(離性)이다. 사유 분별의 철저한 적멸은 세계로부터의 은둔이나 고립이 아니라, 주객의 집착이 사라졌기에 가능한 무한한 자비력이자 역동적 구제론의 출발점이다. 일체의 이항대립적 사유가 종식된 '불의사취(不思議聚)'의 자리에 도달할 때, 수행자는 비로소 고통받는 중생들의 차별적 현실을 있는 그대로 수용하고, 그들의 눈높이에 맞추어 방법을 구사하는 역동적인 대중 구제의 행보를 시작할 수 있게 된다.

## 6. 『금강삼매경론』이 7세기 신라 불교수행 대중화에 미친 영향

### 6.1 용궁 연기 설화에 내재된 귀족 불교 타파의 상징성과 『삼국유사』 「원효불기」 조를 통해 본 실천적 무애행

『금강삼매경론』의 성립 배경에 얽힌 용궁 연기 설화는 이 텍스트가 지닌 사상적 지향점이 어디에 있는지를 극적으로 보여주는 상징적 사건이다. 설화에 따르면, 신라 왕비의 불치병을 고치기 위해 용왕으로부터 받아들인 대승의 경전이 바로 『금강삼매경』이었으며, 국왕은 당시 지배 귀족 중심의 고답적 불교 교학에 안주해 있던 기성의 고승들이 아닌, 들판에서 걸인들과 어울리던 원효에게 이 경전의 주석을 명하였다. 기득권 불교계를 대표하던 대안(大安)이 흐트러진 경전의 장책을 맞추고, 저자거리의 원효가 그 주석을 집필했다는 구도는 철저히 왕실과 귀족 중심의 제도권 불교에 대한 비판적 메시지를 담고 있다. 원효는 황룡사에서 이 경론을 연설하며 "과거에 백 개의 서까래를 고를 때에는 참여하지 못했으나 오늘 아침 한 개의 대들보를 놓는 자리에서는 내가 주역이 되었다"고 일갈하였다. 여기서 백 개의 서까래는 귀족 불교의 분절적이고 지엽적인 학파적 교리를 뜻하며, 한 개의 대들보는 일체 민중을 하나로 통섭하는 『금강삼매경론』의 일심·화쟁 철학을 의미한다. 국가의 최고 사찰인 황룡사라는 상징적 공간에서, 파계하여 소성거사라 자처하던 원효가 법상에 올라 이 경론을 선포했다는 사실은 기득권의 학문적 독점을 깨부순 일대 사건이었다. 즉, 이 경론의 성립 자체가 기득권 불교의 장벽을 깨고, 모든 인간이 평등하게 깨달음의 주체가 될 수 있다는 대중 수행의 길을 열어젖히기 위한 역사적 요청이었음을 설화는 방증하고 있다.

이러한 『금강삼매경론』의 "진제와 속제가 본래 둘이 아니다"라는 공 사상은 『삼국유사』 「원효불기」 조의 기록을 통해 수행 대중화의 원동력으로 실증된다. 『삼국유사』는 다음과 같이 기록하고 있다.

"원효는 이미 계율을 어겨 설총을 낳은 뒤에는 속인의 옷으로 바꾸어 입고 스스로 소성거

9) 『金剛三昧經論』 권2 「無生行品」(T45, p. 972a10-14), “有空無有”者, 重成離相, 八識有相之法, 空無所有故. “無空無有”者, 重成離性, 九識無相之性, 空無所有故. 一心如是, 離相離性, 即是無量功德之聚, 如是名為不思議聚.”

사(小姓居士)라 칭하였다. 우연히 광대들이 노는 큰 박을 얻었는데, 그 모양이 괴이하였다. 그 모양을 따라 도구를 만들어 『화엄경』의 '일체 무애인은 한 길로 생사를 벗어난다'는 문구를 따서 이름을 '무애(無礙)'라 하고, 노래를 지어 세상에 퍼뜨렸다. 일찍이 이것을 가지고 만 수천 개의 마을을 돌아다니며 노래하고 춤추며 교화하고 읊조리다 돌아왔으니, 이로 인해 뽕나무 심는 노인과 고리짝 만드는 무리, 걸인과 하찮은 무리들에 이르기까지 모두 부처의 이름을 알게 되었고 '나무아미타불'을 부르게 되었으니, 원효의 교화가 컸던 것이다."<sup>10)</sup>

원효는 글과 문자를 독점한 귀족 지식인들의 언어를 버리고, 광대들의 도구인 박을 취하여 시각적이고 청각적인 방편으로 진리를 번역하였다. 이 기록은 『금강삼매경론』의 삼중 구조적 공성 지양 논리가 어떻게 역사 현실 속에서 전개되었는지를 정확히 보여준다. 원효에게 있어 파계와 속복은 단순한 도덕적 타락이나 계율의 파괴가 아니라, 공상의 평등을 얻은 자가 다시 공공의 자비행을 통해 세속의 차별 세계로 뛰어드는 변증법적 비약의 실천이었다. '일체 무애인은 한 길로 생사를 벗어난다'는 명제는 골품제라는 엄격한 신분제 사회 속에서 고통받던 신라 민중들에게 신분과 관계없이 누구나 절대적 자유의 주체가 될 수 있다는 사상적 해방감을 선사하였다.

## 6.2 메를로퐁티의 체화(Embodiment) 관점에서 본 민중의 염불수행 및 한국 통불교(通佛敎) 전통 형성의 사상사적 지표

원효의 이러한 역사적 실천은 프랑스의 현상학자 모리스 메를로퐁티의 '신체 지각 현상학' 및 '체화(Embodiment)' 이론을 통해 그 동력이 명확히 규명된다. 메를로퐁티에 따르면 인간은 이론적 이성이나 추상적 사유가 아니라, 지각하는 신체이자 주체로서 세계를 인지하고 상호 의존한다. 세계와 신체는 분리될 수 없으며, 인간의 몸은 그 자체로 이미 세계와 소통하는 지각의 장이다. 원효가 '무애박'이라는 구체적인 신체적 도구를 들고 저잣거리에서 온몸으로 춤추고 노래한 행위는, 공과 일심의 철학이 신체화된 극치이다. 원효는 어려운 한문 텍스트를 강의하는 방식을 버리고, 자신의 신체를 움직여 진리를 공간적으로 퍼포먼스하였다. 원효는 민중들과 함께 몸을 부딪치는 '신체적 상호작용'을 수행함으로써 기층 민중의 지각 장을 전면적으로 재구성하였다. 글을 모르는 중생들이 원효의 춤추는 신체적 역동성을 지각하고 '나무아미타불'이라는 소리를 자신의 호흡과 발성 기관을 통해 반복적으로 읊조릴 때, 진리는 관념을 넘어 신체적으로 체화(Embodiment)된다. 이러한 상호신체성(Intercorporeality)을 통해 민중들은 염불이라는 신체적 행위 그 자체를 통해 일심의 청정한 지평을 몸으로 경험하게 되며, 이는 수행의 대중화를 달성할 수 있는 현상학적 원리를 증명한다.

원효가 정초한 화쟁적 공 사상과 민중 수행 대중화의 전통은 이후 한국 불교의 독자적인 성격인 '통불교(通佛敎)'적 맥락으로 면면히 계승되었다. 하나의 종파적 교조주의에 매몰되어 종파 간의 우열을 가리기 위해 치열하게 대립했던 중국 불교의 역사와 달리, 한국 불교는 원효적 사유에 기반하여 제 학설의 장단점을 화회시키는 전통을 확립하였다. 원효의 화쟁 철학은 후대 한국 불교의 사상적 위기가 찾아올 때마다 이를 극복하는 핵심 동력으로 재소환되었다. 고려 시대 대각국사 의천이 교학의 분열을 막기 위해 교관겸수(敎觀兼修)를 외치고, 보조국사

10) 『三國遺事』 권4 「義解」 원효불기(元曉不羈)(T49, p. 1006, a11-18), “元曉既開戒生聰, 易俗衣, 自稱小姓居士. 偶得優人等弄大瓢, 其狀瓌異. 依其雜, 作道具, 俗因華嚴經 ‘一切無礙人 一道出生死’ 拓名無礙, 仍作歌流于世. 嘗持此, 游萬村落, 歌舞教化, 詠歸. 俾桑嫗、菴甌之輩, 皆識佛號, 咸誦南無阿彌陀佛, 曉之化大矣哉.”

지눌이 선종과 교종의 대립을 종식시키기 위해 정혜쌍수(定慧雙修)와 선교일치(禪教一致)의 대중 결사 운동을 전개할 수 있었던 사상적 발판은, 철저히 이제중도에 의해 분절된 세계를 화쟁시켜 일심으로 수렴시킨 원효의 『금강삼매경론』에 빛을 지고 있는 것이다. 조선 시대 서산 대사 휴정이 『선가귀감』을 통해 선교석을 단행하며 민중 불교의 명맥을 이은 것 역시 원효의 일심이 지닌 대중적 실천론의 연장선상에 있다. 따라서 원효의 사상을 지탱하는 틀은 단순한 고대 철학의 파편이 아니라, 한국 불교의 체질과 성격을 규정한 거대한 사상사적 지표이다.

## 7. 결론

원효의 『금강삼매경론』은 인도 용수의 중관 사상과 유식 사상을 주체적으로 융합하여 동아시아 불교 철학의 독자적 정점을 보여준 사상사적 결실이다. 용수에게 있어 공이 자성에 대한 철저한 부정으로서 무자성의 의미에 중심을 두었다면, 원효는 격의불교와 중국 삼론학의 발전을 비판적으로 섭수하여 공을 오공의 유기적 지평으로 확장하고 세 단계에 걸친 이중부정의 변증법적 구조로 전개하였다. 그는 중관의 이제설과 유식의 삼성설을 화쟁의 원리로 매개하여 분절된 현상 세계를 절대 평등의 세계와 중도적으로 상주시켰으며, 이를 존재의 본원이자 대자유의 자리인 '일심'으로 전개·안착시켰다.

특히 본 연구를 통해 종합되었듯, 원효의 공 사상과 일심 철학은 현대 서양의 현상학적 구도(판단중지, 지향성, 체화)와 긴밀히 소통할 수 있는 선구적 지평을 지니고 있으며, 관념의 유희를 넘어 7세기 신라 기층 민중의 불교수행 대중화를 이끈 실질적인 사상적·역사적 원동력이었다. 용궁 연기 설화가 보여주는 기득권 불교 타파의 의지와 『삼국유사』에 기록된 무애행의 신체적 실천은, 공이 어떻게 사바세계의 현장에서 염불 수행의 대중화로 번역될 수 있는지를 완벽히 증명한다. 학문적 정밀함과 대중적 실천성이라는 두 가지 가치는 대개 상충하기 마련이지만, 원효는 철저한 논리적 부정을 통해서만 완전한 긍정의 세속적 실천이 가능하다는 것을 삼중의 이제 도식과 일심의 체용 구조를 통해 논리적으로 증명해 냈다. 이러한 원융회통과 대중 구제의 정신은 한국 불교 고유의 통불교적 전통을 형성하는 발판이 되었으며, 이론과 실천을 긴밀하게 결합한 최고의 대승 철학으로서 동아시아 불교사에 영원히 바래지 않을 역사적 공헌을 남겼다.

## 참고 문헌

### 1. 원전류

- 『大方廣佛華嚴經』(T 9).  
『大乘密嚴經』(T 16).  
『大乘玄論』(T 45).  
『妙法蓮華經』(T 9).  
求那跋陀羅 譯, 『入楞伽經』(T 16).  
龍樹 著, 『中論』(T 30).  
一然 著, 『三國遺事』.  
元曉 著, 『金剛三昧經論』(T 45).  
『禪家龜鑑』(H 7).

### 2. 국내 단행본

- 길희성. 『인도철학사』. 서울: 민음사, 1984.  
모리스 메를로퐁티. (류의근 역). 『지각의 현상학』. 서울: 문학과지성사, 2002.  
에드문트 후설. (이종훈 역). 『현상학적 환원의 아이디어』. 서울: 한길사, 2011.  
중촌원. (이재호 역). 『용수의 삶과 사상』. 서울: 민족사, 1995.  
이중표. 『아함의 중도체계』. 서울: 불광출판사, 1991.  
칼 루파하나. (박인성 역). 『나가르주나』. 서울: 장경각, 1994.

### 3. 국내 논문

- 윤종갑. 「용수 공사상의 한국적 변용과 전개 -원효의 『금강삼매경론』을 중심으로-」. 『한국철학논집』 제21집 (2007): 271-303.  
정승석. 「원시불교에서 非慢의 의미」. 『인도철학』 제3집 (1993): 55-91.  
최일범. 「불교와 노장사상의 사유에 관한 연구 -체용론을 중심으로-」. 『백련불교논집』 제9집 (1999): 39-93.  
李泰昇. 「吉藏의 二諦藏研究」. 『新羅文化』 제40집 (1997): 1-25.  
T.R.V. Murti. (김성철 역). 『佛敎의 中心哲學』. 서울: 경서원, 1995.  
橫山紘一. 『唯識의 哲學』. 東京: 平樂寺書店, 1994.  
竹村牧男. 『唯識探究』. 東京: 春秋社, 1992.  
송진현. 「공에서 중도 화쟁으로의 변증적 사유방식」. 『백련불교논집』 제10집 (2000): 145-182.  
최유진. 『원효사상연구』. 진주: 경남대학교출판부, 1998.  
석길암. 「吉藏의 三論敎學이 원효에게 미친 영향」. 『불교학연구』 제8호 (2004): 112-140.  
사토 시게끼. 「元曉에 있어서 和諍의 논리: 『金剛三昧經論』을 중심으로」. 동국대학교 대학원 박사학위논문, 1994.