

원효 『금강삼매경론』의 수행론적 의미

— 「진성공품」의 번역과 해석을 중심으로

H652c-655b

2026학년도 1학기 [기신사상특강] 기말과제

담당교수: 고영섭 교수님

학 과: 불교학과

전공: 불교교학

성 명: 백귀순

제출일자: 2026년 6월 20일

분황 원효(617~686)는 새로운 철학 체계를 창안하려 했던 사상가라기보다,
서로 다른 교설과 이견들을 화쟁(和諍)하여
일미(一味)의 깨달음으로 인도하고자 했던 대승보살이었다.

[목 차]

- | | |
|--------------------------------|----------------------------|
| I. 세계철학사에서 분황 원효 철학의 지위 | IV. <금강삼매경론>의 원문 번역과 주석 |
| II. 동아시아불교사상사에서 분황 원효 사상의 위상 | V. <금강삼매경론>의 내용과 분석 |
| III. 분황 원효에게서 <금강삼매경론>의 의미와 가치 | VI. 분황 원효 <금강삼매경론>의 특징과 영향 |
- 《참고문헌》

I. 세계철학사에서 분황 원효의 지위

분황 원효(元曉, 617-686)는 동아시아 불교를 대표하는 사상가일 뿐만 아니라, 세계철학사의 관점에서도 독창적인 사유 체계를 제시한 인물로 평가될 수 있다. 일반적으로 철학사는 서로 대립하는 이론과 견해를 설명하고 통합하는 다양한 시도들의 역사로 이해된다. 고대 그리스 철학의 일자(一者)와 다자(多者)의 논쟁¹⁾, 인도 불교의 유(有)와 공(空)에 대한 논의²⁾, 그리고 근대 이후 서구 철학의 변증법적 사유³⁾ 역시 이러한 문제의식 위에서 전개되었다.

원효가 활동하던 7세기 동아시아 불교계 또한 다양한 경전과 논서, 그리고 여러 학파의 교설이 병존하면서 해석상의 갈등이 심화된 시기였다. 원효는 이러한 상황을 단순한 교학적 대립으로 보지 않았다. 그는 서로 다른 교설들이 궁극적으로는 동일한 진리를 드러내기 위한 방편적 표현이라고 이해하였으며, 각각의 입장이 지닌 타당성을 인정하면서도 그것들이 궁극적으로 하나의 의미로 회통될 수 있음을 밝히고자 하였다. 이러한 사유 방식이 바로 화쟁(和諍)이다.

화쟁은 흔히 서로 다른 견해를 절충하거나 중간 입장을 취하는 방법으로 이해되지만, 원효가 의도한 화쟁은 단순한 타협이나 절충과는 거리가 멀다. 원효는 상대의 견해를 부정하여 제거하기보다 그 견해가 성립하게 된 이유와 의도를 분석하고, 그 배후에 놓인 진의를 드러내고자 하였다. 따라서 화쟁은 대립을 해소하는 논리이면서 동시에 다양한 교설을 수행과 깨달음의 길 안에서 재해석하는 해석학적 방법론이라고 할 수 있다.

이러한 특징은 『금강삼매경론』 「입실제품」에 나타난 방편론에서도 확인된다.⁴⁾ 원효는 「입실

- 1) 고대 그리스 철학에서 존재의 근원에 관한 핵심 논쟁이다. 파르메니데스(Parmenides, 기원전 515~450년경)는 존재는 오직 하나[一者]이며 불변한다고 주장한 반면, 헤라클레이토스(Heraclitus, 기원전 535~475년경)는 만물은 끊임없이 변화하는 다자(多者)로 이루어져 있다고 보았다. 이후 플라톤은 『파르메니데스』에서 일자와 다자의 관계를 집중적으로 검토하며, 이 문제를 존재론의 핵심 과제로 정립하였다. 이 논쟁은 단일한 보편 원리와 다양한 개별 현상 사이의 관계를 어떻게 이해할 것인가라는 서양 형이상학의 근본 문제로 이어진다.
- 2) 인도 불교 사상사의 핵심 대립 구도이다. 설일체유부(說一切有部, Sarvāstivāda)는 일체 법(法)의 실재성[有]을 주장하며, 과거·현재·미래의 법이 모두 실체로서 존재한다고 보았다. 이에 대해 용수(龍樹, Nāgārjuna, 150~250년경)는 『중론(中論)』에서 일체 법은 연기(緣起)하므로 고정된 자성(自性)이 없다[空]는 공(空) 사상을 체계화하였다. 이후 유식학파(唯識學派)는 식(識)의 실재성을 인정하는 방식으로 유와 공의 논의를 재구성하였으며, 이 논쟁은 원효의 화쟁(和諍) 사상이 직접적으로 대면하는 사상사적 배경을 이룬다.
- 3) 서구 근대 철학에서 헤겔(G. W. F. Hegel, 1770~1831)이 체계화한 사유 방법론으로, '부정의 부정(Negation of Negation)'과 '지양(止揚, Aufhebung)'을 핵심 원리로 삼는다. 대중적으로 알려진 정(正)·반(反)·합(合)의 삼분법은 후대의 단순화된 도식이며, 헤겔 자신은 이 표현을 직접 사용하지 않았다. 헤겔의 변증법에서 모순(Widerspruch)은 오류가 아니라 정신(Geist)이 절대정신(Absoluter Geist)을 향해 자기 전개하는 필수적 계기이다. 이 사유는 이전 단계의 대립을 극복하면서 상위 단계로 전진하는 선형적·목적론적 구조를 띠며, 마르크스(K. Marx)의 유물변증법으로도 계승되었다.
- 4) 《金剛三昧經論》卷2 (T34, 982b23-983a3), “「經曰 「若後非時、應如說法時、利不俱。順不順說、非同非異、相應如說。引諸情智流入薩般若海、無令可眾挹彼虛風、悉令彼庶一味神孔。」論曰：此是第二別開方便。於中即開四種方便：一者知時方便、二者識機方便、三者引入方便、四者出離方便。知時方便者，如經「若後非時、應如說法時、利不俱」故。後有三義，佛滅度後故、正法滅後故、五重五百中後五百歲故。言非時者，非純熟時故、非易悟時故、異見盛興相非時故。若於如是時，直應真如說法，不當彼時，無所利益。時利不並，故言不俱，是為知時方便。識機方便者，如經「順不順說，非同非異，相應如說」故。順不順說者，若直順彼心說，則不動邪執。設唯不順說者，則不起正信。為欲令彼得正信心、除本邪執，故須或順或不順說。又復直順理說不起正信，乖彼意故。不順理說，豈生正解？違道理故。為得信解，故順不順說也。若諸異見諍論興時，若同有見而說則異空見、若同空執而說則異有執，所同所異彌興其諍。又復兩同彼二則自內相諍、若異彼二則與二相諍，是故非同非異而說。非同者，如言而取，皆不許故。非異者，得意而言，無不許故。由非異故不違彼情，由非同故不違道理。於情於理相望不違，故言相應如說。如者，而也。引入方便者，如經「引諸情智流入薩般若海」故。諸情者，大小情欲差別故。諸智者，空有知見差別故。引接此

제품」에서 제시된 지시방편(知時方便)·식기방편(識機方便)·인입방편(引入方便)·출리방편(出離方便)의 네 가지 방편을 해설하면서, 보살은 시대적 상황과 중생의 근기를 고려하여 설법해야 한다고 설명한다. 특히 경문에서 말하는 순불순설(順不順說)과 비동비이(非同非異)는 서로 다른 견해와 집착을 지닌 중생들을 교화하기 위한 설법 원리를 제시한다. 원효에 따르면, 상대의 견해를 무조건 따르기만 해서도 안 되고 일방적으로 부정해서도 안 되며, 또한 동일함이나 차이만을 고집해서도 안 된다. 보살은 중생의 정(情)을 거스르지 않으면서도 진리의 이치(理)를 훼손하지 않는 방식으로 설법하여, 마침내 모든 중생을 반야의 바다로 이끌어야 한다. 이러한 해석은 원효가 화쟁을 단순한 교리적 절충이 아니라 중생 교화를 위한 실천적 방편으로 이해하였음을 보여준다.

이 점에서 원효의 화쟁은 서구 철학의 변증법과 일정한 비교 가능성을 제공한다. 그러나 헤겔의 변증법이 모순의 극복과 상위 단계로의 발전을 강조한다면, 원효의 화쟁은 서로 다른 견해를 하나의 승패 관계로 귀결시키지 않는다.⁵⁾ 오히려 각각의 입장이 지닌 부분적 진실을 인정하면서 그것들을 궁극적인 깨달음의 관점에서 회통시키고자 한다. 따라서 화쟁의 목적은 새로운 이론 체계의 구축이라기보다 중생을 해탈로 이끄는 데 있다.⁶⁾

결국 세계철학사에서 원효의 의의는 특정 학파의 교리를 정립한 데 있지 않다. 그의 독창성은 다양한 사상과 교설의 차이를 인정하면서도 그것들을 궁극적 진리와 실천의 차원에서 통합하려 했다는 점에 있다. 이러한 점에서 원효는 단순한 불교 주석가를 넘어, 대립과 분열을 넘어선 통합의 해석학을 제시한 사상가로 평가될 수 있다.⁷⁾

輩皆順道流，令入一覺一切智海，無上菩提深廣義故。如百川流同入大海，大海深廣同一味故，如是名為引入方便。出離方便者，如經「無令可眾挹彼虛風，悉令彼庶一味神孔」故。挹者斟也，是取納義。言虛風者，謂遊空風，能起諸浪，喻諸境界動諸識浪。可度眾生挹境界風，故從前來諸識浪轉，今無令挹識浪靜息也。庶者庶幾，是希望義。言神孔者，謂神仙窟，遠離城邑無事閑靜長生之處，喻大涅槃不死之宅。圓寂平等故名一味。令彼眾生希大涅槃，止諸識浪出離流轉，如是名為出離方便。」

5) 헤겔의 지양(Aufhebung) 개념은 대립하는 계기들을 부정하여 극복하되 그 안의 합리적 내용을 상위 단계로 보존하는 이중적 메커니즘이다. 헤겔은 이 과정이 절대정신(Absoluter Geist)의 자기 전개라는 목적론적 구조 안에서 이루어진다고 보았다. 원효 화쟁 논법의 핵심은 어느 한 견해를 논파하여 승패를 가리는 것이 아니라, 각 견해가 발화되는 '문(門)', 즉 맥락과 관점을 식별하여 그 부분적 타당성을 살려내는 데 있다.

6) 원효는 화쟁의 궁극적 지향을 이론 체계의 완성이 아닌 일체 중생의 이익[一切衆生利益]에 두었다. 이는 그의 정토 신앙 및 무애(無碍) 행화(行化)와 긴밀히 연결된다. 이기영(1967)

7) 원효를 단순한 주석가를 넘어선 독창적 사상가로 평가하는 시각은 국내외 불교학계에서 공유되고 있다. 특히 로버트 버스웰(Robert E. Buswell Jr.)은 원효를 동아시아 불교 사상사에서 가장 독창적인 주석가 중 한 명으로 평가한다. Buswell (1989)

II. 동아시아 불교사상사에서 분황 원효의 위상

원효(元曉, 617-686)는 동아시아 불교사상사에서 특정 종파의 교의를 정립하기보다, 서로 다른 교학 전통을 하나의 불교적 지평 안에서 회통(會通)하고자 한 대표적 사상가였다. 7세기 동아시아 불교계는 인도에서 전래된 다양한 경론과 교설이 축적되면서 종파적 분화가 본격화 되던 시기였다. 특히 구역(舊譯) 계통의 중관학과 신역(新譯) 계통의 유식학은 공(空)과 유식(唯識)을 중심으로 서로 다른 해석 체계를 전개하였으며, 여래장 사상과의 관계를 둘러싼 논의 또한 활발하게 이루어졌다.⁸⁾ 각 학파는 자신들의 교설을 우위에 두고 다른 입장을 비판하는 경향을 보였으며, 불교 내부의 이론적 긴장도 점차 심화되었다.

원효는 이러한 교학적 대립을 단순한 시비의 문제로 보지 않았다. 그는 서로 다른 교설들이 궁극적으로는 붓다의 깨달음을 드러내기 위한 다양한方便(方便)임을 인정하면서, 각 교설이 지닌 의미와 역할을 살려내어 그것들이 하나의 진리를 향하고 있음을 밝히고자 하였다. 이러한 관점은 그의 화쟁(和諍) 사상에 집약되어 있으며, 이후 동아시아 불교사상사에서 회통불교의 전형으로 평가받게 되었다. 특히 원효는 중관의 공사상, 유식의 심식설(心識說), 여래장의 불성론, 그리고 『대승기신론』의 일심(一心) 사상을 상호 대립적인 체계로 이해하지 않았다. 각각의 교설을 수행과 깨달음의 과정 안에서 재해석함으로써, 다양한 불교 사상을 하나의 유기적인 구조 안에서 파악하려 하였다. 이러한 시도는 단순한 절충이 아니라, 교학과 수행을 동시에 고려한 종합적 해석학의 성격을 지닌다.

원효의 영향력은 신라에 국한되지 않았다. 그의 저술은 당대 중국 불교계에도 널리 알려졌으며, 특히 『대승기신론소』는 중국 화엄종의 법장(法藏, 643-712)에게 직접적인 영향을 준 것으로 평가된다. 또한 그의 저술들은 일본으로 전해져 화엄종과 천태종을 비롯한 여러 불교 전통 속에서 지속적으로 연구되었다. 서구 불교학계에서도 원효는 동아시아 불교사 형성에 중요한 역할을 수행한 사상가로 평가된다. 특히 미국의 불교학자 로버트 버즈웰(Robert E. Buswell Jr.)은 『The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea: The Vajrasamādhi-Sūtra, A Buddhist Apocryphon』에서 『금강삼매경론』을 동아시아 불교 연구의 핵심 문헌으로 주목하고, “원효는 『금강삼매경』의 기원을 탐구하는 데 중심적 인물이며, 이 경전의 성립 배경과 교학적 성격을 밝히는 데 필수적이다”고 평가한다.⁹⁾ 이러한 연구는 한국 불교를 중국 불교의 주변부로 간주하던 기존 시각을 수정하고, 『금강삼매경』과 『금강삼매경론』을 중국-한국 불교의 상호 영향 관계를 보여주는 대표적 사례로 자리매김하게 하였다.

원효의 진정한 의의는 교학적 통합의 논리에만 있지 않다. 화쟁은 다양한 견해와 수행 체계를 하나의 깨달음으로 이끄는 실천적 원리였으며, 이러한 특징은 『대승기신론소』와 『금강삼매경론』에서 구체적으로 전개된다. 따라서 동아시아 불교사상사에서 원효의 위상은 종파 이론가나 주석가의 차원을 넘어, 교학과 수행, 사상과 실천을 아우르는 독창적인 불교 해석학을 제시한 사상가로 평가될 수 있다.

8) 에티엔 라모트(Étienne Lamotte), 호진 역(2006)

9) “Wŏnhyo, in particular, will be a central figure in this investigation of the origins of the Vajrasamādhi. The legends told about the events leading up to his authorship of Kūmgang sammaegyōng-ron (hereafter KSGR), the earliest commentary to the Vajrasamādhi, will prove vital in ascertaining the scripture’s provenance, dating, and doctrinal approach.”

Ⅲ. 분황 원효에게서 <금강삼매경론>의 의미와 가치

『금강삼매경론』은 『대승기신론소』와 더불어 원효 사상을 대표하는 핵심 저술 가운데 하나이다. 형식적으로는 『금강삼매경』에 대한 주석서이지만, 실제로는 원효의 화쟁 사상과 보살행의 실천 정신이 집약된 논서로서, 다양한 교학적 대립을 정리하거나 판정하려는 목적보다 서로 다른 견해와 근기를 가진 중생들을 깨달음으로 인도하기 위한 방편(方便)의 원리를 밝히는 데 초점을 두고 있다.

또한 이 논서는 『대승기신론소』와 뚜렷한 성격적 차이를 보인다. 『대승기신론소』가 일심(一心)을 중심으로 진여문(眞如門)과 생멸문(生滅門)의 구조를 해명하는 이론적 성격이 강하다면, 『금강삼매경론』은 수행과 교화의 문제를 전면에 내세운다. 신위(信位)·사위(思位)·수위(修位)·행위(行位)·사위(捨位)의 수행 단계는 수행자가 분별을 여의고 대열반에 이르는 과정을 체계적으로 제시하며, 이는 원효의 관심이 존재론적 설명을 넘어 실제 수행과 중생 구제로 확장되었음을 보여준다.

이러한 수행 중심적 성격은 「입실제품(入實際品)」에서 제시되는 네 가지 방편(四種方便)의 설명에서 분명하게 드러난다. 원효는 불멸 후의 말세(末世)를 “이견이 성행하는 시대(異見盛興)”로 규정하고, 이러한 시대에 보살이 갖추어야 할 실천 원리로 지시방편(知時方便)·식기방편(識機方便)·인입방편(引入方便)·출리방편(出離方便)을 제시한다.

지시방편은 시대적 상황과 교화의 시기를 올바르게 판단하는 것이며, 식기방편은 중생의 근기와 성향에 따라 설법하는 것이다. 특히 식기방편에서 원효는 순불순설(順不順說)과 비동비이(非同非異)를 강조한다. 상대의 견해를 무조건 부정하면 정신(正信)이 생기지 않고, 그대로 수용하면 기존의 집착을 깨뜨릴 수 없기 때문이다. 따라서 보살은 때로는 상대를 인정하고 때로는 부정하되 어느 한 견해에 머물지 않는 방식으로 설해야 한다. 이러한 논리는 화쟁이라 불리게 되는 원효 사상의 핵심 정신을 잘 보여준다.

이 논서는 중관·유식·여래장·기신론 계통의 다양한 사상들을 수행의 관점에서 재구성한다는 점에서도 중요한 의의를 지닌다. 원효는 특정 학파의 교설을 절대화하지 않고, 각각의 교설이 수행 과정에서 수행하는 기능을 밝히는 데 관심을 둔다. 공(空)의 논리는 집착을 끊기 위한 방편으로, 유식의 심식설은 분별심의 구조를 분석하기 위한 방편으로, 여래장과 진여 사상은 깨달음의 가능성을 드러내기 위한 방편으로 해석된다. 이처럼 다양한 교학은 경쟁 관계에 놓인 이론이 아니라, 모두 중생을 깨달음으로 이끄는 수단으로 재배치된다.

결국 『금강삼매경론』의 가치는 단순한 경전 주석이나 교학적 종합에 있지 않다. 서로 다른 근기와 입장을 가진 이들을 일미(一味)의 깨달음으로 인도하려는 실천적 화쟁의 모델을 제시하였다는 데 그 본질적 의의가 있으며, 원효에게 화쟁은 사상적 절충이 아니라 보살행의 한 방식이었다.

37조도품(三十七助道品), 37보리분(三十七菩提分), saptatrimśat bodhipakṣa dharma 불교의 목적인 깨달음을 실현하고 또한 지혜를 얻기 위한 실천 수행법		一義 ⇨ 37法
사념처 四念處 신·수·심·법이 공함을 관찰	①신념처(身念處): 호흡과 동작을 관찰, 몸은 부정(不淨)한 것임을 알아차림 ②수념처(受念處): 느낌에 따르는 고통의 생멸을 봄 ③심념처(心念處): 생멸변화하는 마음의 무상함을 관찰. ④법념처(法念處): 자아의 실체가 없는 무아를 알아차림.	觀身等空
사정근 四正勤 악을 끊고 선을 닦는 네 가지 노력	①단단(斷斷): 이미 생긴 악을 없애려는 노력 ②율의단(律儀斷): 아직 생기지 않은 악을 미리 방지 ③수호단(隨護斷): 아직 생기지 않은 선을 생기도록 노력 ④수단(修斷): 이미 생긴 선을 더욱 증대시키는 노력	離諸懈怠
사여의족* 四如意足 ¹⁰⁾ 선정을 이루기 위한 4가지 집중과 의욕	①욕(欲): 선정에 들기를 원함 ②염(念): 마음을 가다듬음. ③정진(精進): 선정에 들려고 노력 ④사유(思惟): 사유하고 주시함.	散慮寂滅
오근 五根 도의 뿌리를 깊이 내려 번뇌를 여의고 깨달음에 이르는 5가지 기능	①신근(信根): 믿음 4불괴정(不壞淨) ②정진근(精進根): 정진 4정단 ③염근(念根): 마음챙김 4념처 ④전근(定根): 삼매 4선(禪) ⑤혜근(慧根): 통찰지 4성제	離不信等
오력 五力 오근이 성숙하여 발휘되는 수행단계로 일체의 장애를 정화하는 5가지의 힘	①신력(信力): 바른 가르침과 수행에 대한 확고한 믿음의 힘. ②정진력(精進力): 선법증장, 악법을 끊기 위해 노력하는 힘 ③염력(念力): 잊지 않고 지속적으로 기억하는 힘. ④정력(定力): 마음을 집중하여 산란하지 않게 하는 힘. ⑤혜력(慧力): 이치를 분별하여 깨닫는 지혜의 힘.	
칠각분 七覺分 깨달음의 지혜를 증득하는 7가지 인자	①택법각분(擇法覺分): 바른 법과 그릇된 법을 분별 ②정진각분(精進覺分): 깨달음을 향해 꾸준히 노력 ③희각분(喜覺分): 수행을 통해 일어나는 기쁨 ④제각분(除覺分): 번뇌와 장애를 제거하여 마음을 가볍게 ⑤사작분(捨覺分): 집착과 편견을 버리고 평등하게 머물 ⑥정각분(定覺分): 마음을 안정시키고 집중 ⑦염각분(念覺分): 잊지 않고 항상 알아차림	滅無明等
팔정도 八正道 8가지 바른 수행의 길 중도적 실천 방법	①정견(正見) ②정사(正思) ③정업(正業) ④정어(正語) ⑤정명(正命) ⑥정정진(正精進) ⑦정념(正念) ⑧정정(正定)	離八邪法

10) 여의족은 초기불교에서 사여의족(四如意足, cattāri iddhipādā)로 불리며, 욕·정진·심·사유의 네 가지 기반을 갖춘 선정(정)을 뜻한다. 이 네 가지는 수행자가 의지·노력·마음·사유를 통일해 '뜻대로 자유자재'로 정(定)에 들 수 있게 하는 실천의 핵심으로 설명됩니다.

52계위(五十二位)

대승불교에서 보살이 수행을 시작하여 부처의 경지에 이르기까지 거치는 52가지 수행 단계

신위	십신 (十信, 1~10위)	신(信), 염(念), 정진(精進), 혜(慧), 정(定), 불퇴(不退), 회향(廻向), 호법(護法), 계(戒), 원(願)	불법(佛法)에 대한 믿음을 확립하고 흔들리지 않는 마음을 다지는 기초 단계
	십주 (十住, 11~20위)	발심(發心), 치지(治地), 수행(修行), 생귀(生貴), 방편구족(方便具足), 정심(正心), 불퇴(不退), 동진(童眞), 법왕자(法王子), 관정(灌頂)	깨달음의 지혜를 바탕으로 마음이 진리의 이치에 확고하게 안주 하는 단계
사위	십행 (十行, 21~30위)	환희(歡喜), 요익(饒益), 무진한(無瞋恨), 무진(無盡), 이치란(離癡亂), 선현(善現), 무착(無著), 난득(難得), 선법(善法), 진실(眞實)	자리(自利)를 넘어 중생을 구제하기 위한 이타(利他)의 실천을 적극적으로 수행하는 단계
	십회향 (十廻向, 31~40위)	구호일체중생리중생상(救護一切衆生離衆生相), 불괴(不壞), 등일체불(等一切佛), 지일체처(至一切處), 무진공덕장(無盡功德場), 수순일절견고선근(隨順一切堅固善根), 수순등관일체중생(隨順平等觀一切衆生), 여상(如相), 무박무착해탈(無縛無著解脫), 법계무량(法界無量)	앞선 단계에서 얻은 모든 공덕을 일체중생의 깨달음과 이익을 위해 돌려주는(廻向) 대승적 실천 단계
수위	십지 (十地, 41~50위)	환희지(歡喜地), 이구지(離垢地), 명지(明地),焰지(焰地), 난승지(難勝地), 현전지(現前地), 원행지(遠行地), 부동지(不動地), 선혜지(善慧지), 법운지(法雲地)	지혜와 자비로 번뇌를 소멸하고 수행의 결실을 맺어가는 보살의 최고 수행 단계
행위	등각 (等覺, 51위)	부처의 깨달음(묘각)과 거의 평등한 지혜에 도달한 마지막 수행 단계. 성불하기 직전의 가장 높은 경지	
사위	묘각 (妙覺, 52위)	52계위의 마지막 지위로, 보살 수행을 완전히 마치고 도달한 완전한 깨달음이자 부처(불과, 佛果)의 경지	

IV. <금강삼매경론>의 원문 번역과 주석: H1, 652c1~655b23

「眞性空品」

品名: 원효는 진성공(眞性空)이라는 품명 안에 두 가지 의미가 동시에 담겨 있다고 밝힌다. “진여(眞如)의 법은 온갖 공덕을 갖추고 있으며, 모든 수행과 공덕에 대하여[與] 본성(本性)으로 작용한다[而作]. 그러므로 진성(眞性)이라 말한다. 이와 같은 진성은 모든 이름(名)과 상(相)을 끊어버린 것이다. 이런 까닭에 진성공(眞性空)이라 말한다. 또한 이 진성은 상(相)을 여의고 성(性)을 여인다. 상(相)을 떠나 있다는 것은 망상(妄相, 허망한 모습)을 떠나 있는 것이고 성을 여인다는 것은 진성(眞性, 참된 성품) 자체도 여인다는 것이다. 망상을 떠나 있으므로 망상은 공하고, 진성을 떠나 있으므로 진성 또한 공하다. 이런 까닭에 진성공이라 한다. 지금 「진성공품」에서는 이와 같은 두 가지 뜻을 드러내기 때문에 그 두 가지 뜻으로 품명을 내세운다.”¹¹⁾

「依時表人」¹²⁾

請人(설법을 청하는사람):身子사리불은 육신(身)으로부터 태어난 자인데, 「진성공품」에서는 모든 수행법이 법신(法身)으로부터 생겨남을 설하고 있어서 사리불에 의거하여 질문한 것이다.¹³⁾

<p>5. 眞性空品</p>	<p>모든 성행이 진성공에서 나옴을 밝히는 부분(明諸聖行出眞性空)¹⁴⁾</p>
<p>利根者(총명) 다문광설 많은 글을 써서 광범하게 설함</p>	<p>①삼취계가 진성으로부터 나와 성립됨을 밝힘 ②도품행이 진성에서부터 나와 성립됨을 밝힘 ③여래의 가르침이 여여한 도리에 맞게 설하신 것임을 밝힘 ④보살의 위가 본각의 이익에서부터 나옴을 밝힘 ⑤대반야가 모든 인연을 넘어서 있음을 밝힘 ⑥대선정이 모든 명수(이름/개념)를 초월함을 밝힘</p>
<p>鈍根者(우둔) 소문약설 글을 적게 써서 간략히 요점</p>	<p>4구계: 因緣所生義 是義滅非生 滅諸生滅義 是義生非滅¹⁵⁾ 인연으로 생긴 것은 생이 아니라 멸이며 모든 생멸을 없애는 것은 멸이 아니라 생이다. 「무상법품」에서의 해탈보살의 계승</p>

11) 《金剛三昧經論》卷3 (T34, 990b18-24), “眞如之法具諸功德, 與諸行德而作本性, 故言眞性。如是眞性絕諸名相, 以之故言眞性空也。又此眞性離相離性, 離相者離妄相、離性者離眞性, 離妄相故妄相空也、離眞性故眞性亦空, 以之故言眞性空也。今此品中顯是二義, 故依是義立品名也”

12) 《金剛三昧經論》卷1 (T34, 964c12-13), “序有二句: 一依時表人”; 불교 경전의 서론 부분(서분)에서 ‘때에 의지하여 사람을 나타낸다’는 뜻으로 해석된다. 경전이 설해지는 구체적인 시간과 공간적 상황(때)을 설명함으로써, 그 경전을 듣고 묻는 인물이 누구인지를 자연스럽게 드러내는 불교 경전 서술 방식이다.

13) 《金剛三昧經論》卷3 (T34, 990c11-13), “又此身子從身而生, 今此品中說諸行法從法身生, 故寄身子而發問也”

14) 《金剛三昧經論》卷3 (T34, 990b28-29), “此下第五明諸聖行出眞性空”

15) 《金剛三昧經論》卷1 (T34, 967a28-b1), “如下頌曰「因緣所生義, 是義滅非生。滅諸生滅義, 是義生非滅。」”
《金剛三昧經論》卷3 (T34, 995c25-26), “於是尊者而說偈言: 因緣所生義, 是義滅非生, 滅諸生滅義, 是義生非滅。”

앞서 설명된 부분을 상기하자면

37도품(道品)의 의미를 간략하게 네 구절로 분별하여 설명한다.

- 一攝三十七以為十法 1. 37법을 거두어 10법으로 삼는다.¹⁶⁾
- 二攝十法以為四法 2. 10법을 거두어 4법으로 삼는다.¹⁷⁾
- 三攝四法以為一義 3. 4법을 거두어 일의(一義)로 삼는다.
- 四明一義具三十七 4. 한 뜻에 37법이 다 갖추어져 있음을 밝힌다.

원효는 37조도품(三十七助道品)의 수행 체계를 열 가지 핵심 법(十法)으로 재분류한다. 이는 수행 항목들이 서로 다른 명칭을 지니고 있으나 기능적으로 중첩되는 측면이 있음을 전제로 한 것이다. 이러한 분류는 『대지도론』에서 제시한 신(信)·계(戒)·사유(思惟)·정진(精進)·염(念)·정(定)·혜(慧)·제(除)·희(喜)·사(捨)의 십법 체계에 근거한다. 그러나 원효는 이를 그대로 수용하지 않고 일부 항목의 명칭을 재구성한다. 즉 『대지도론』의 희(喜)는 수(受)로, 정진(精進)은 근(勤)으로, 제(除)는 안(安)으로 전환된다. 또한 그는 이러한 십법을 다섯 가지 유형(五例)으로 정리하여 37품과의 대응 관계를 제시한다. 이와 같은 변화는 단순한 용어 수정이라기보다 수행론적 분류를 보다 포괄적인 법 체계 속에서 재해석하려는 시도로 이해될 수 있다. 특히 십법을 다시 사(思)·수(受)·계(戒)·색(色)의 네 범주로 포섭하는 과정은, 다양한 수행 항목들을 보다 근원적인 구조 안으로 수렴시키려는 원효의 해석학적 의도를 보여준다. 다시 말해 『대지도론』이 수행 실천의 측면에서 37품을 정리하였다면, 원효는 이를 심·심소 및 색법의 구조와 연관시켜 재배열함으로써 수행과 심식 구조를 하나의 체계 안에서 파악하고자 하였다. 또한 원효가 『대지도론』의 사유(思惟)와 정진(精進)을 각각 사(思)와 근(勤)으로 바꾼 점은 주목할 만하다. 이는 단순한 축약이라기보다 수행 항목의 개별 명칭에 있어서 그 기능적 핵심을 부각하려는 의도로 이해될 수 있다. 특히 정진을 근(勤)으로 전환한 것은 수행의 결과보다 수행을 가능하게 하는 지속적 작용과 동력을 강조하는 방향으로 읽을 수 있다. 아울러 모든 항목을 한 글자의 명칭으로 통일한 점은 십법 체계의 구조적 정합성을 강화하고, 이후 사법(四法)으로의 포섭을 보다 용이하게 만들었다고 볼 수 있다. 결과적으로 원효의 십법 체계는 『대지도론』의 수행론을 계승하면서도, 이를 다시 유식적 법 분류와 연결하여 재구성한 사례라 할 수 있다. 이는 다양한 수행 항목들을 점차 소수의 핵심 범주로 거두어들이는 개합(開合)·섭수(攝受)의 논리를 보여주며, 나아가 다수의 교설과 수행법을 하나의 의미 구조로 회통하려는 원효 화쟁 방법론의 특징을 잘 드러낸다.

16) 《大智度論》卷19 (T25, 198b8-18), “是三十七品, 十法為根本。何等十? 信、戒、思惟、精進、念、定、慧、除、喜、捨。信者, 信根、信力。戒者, 正語、正業、正命。精進者, 四正勤、精進根、精進力、精進覺、正精進。念者, 念根、念力、念覺、正念。定者, 四如意足、定根、定力、定覺、正定。慧者, 四念處、慧根、慧力、擇法覺、正見。是諸法, 念隨順智慧緣中[7]止住, 是時名念處。破邪法, 正道中行, 故名正勤。攝心安隱於緣中, 故名如意足。軟智心得, 故名根。利智心得, 故名力。修道用, 故名覺。見道用, 故名道。”

17) 원효가 삼십칠도품을 재구성하면서 채택한 색법(色法)·변행심소(遍行心所)·별경심소(別境心所)·선심소(善心所)의 분류는 유식학의 5위 100법(五位百法) 체계를 따른 것이다. 세친(世親, Vasubandhu)의 『대승백법명문론(大乘百法明門論)』에 따르면, 일체법은 심법(心法)·심소유법(心所有法)·색법(色法)·심불상응행법(心不相應行法)·무위법(無為法)의 다섯 범주로 분류된다. 이 가운데 심소유법은 다시 변행(遍行) 5종·별경(別境) 5종·선(善) 11종·번뇌(煩惱) 6종·수번뇌(隨煩惱) 20종·부정(不定) 4종의 여섯 위(位)로 세분된다. 원효는 이 체계에서 색법·변행심소·별경심소·선심소만을 선별하여 삼십칠도품의 수행 항목들을 재배치하였으니, 이는 번뇌심소나 심불상응행법 등 수행과 무관하거나 장애가 되는 범주를 제외하고 수행의 긍정적 작용을 담당하는 법류(法類)만을 채택한 것으로 이해된다. 《大乘百法明門論》卷1, (T31, 855b15), “如世尊言「一切法無我」。何等一切法? 云何為無我? 一切法者略有五種: 一者心法、二者心所有法、三者色法、四者心不相應行法、五者無為法”

總而言之 有其五例
총이언지 유기오례

이를 총괄하여 말하면, (삼십칠품을 십법으로 거두어 들이는 데에는) 다섯 가지 조목이 있다.
예:조목(條目)하나의 일을 구성(構成)하고 있는 낱말의 부분(部分)이나 갈래.

一者開八有三 謂定慧勤
彼二十四 此三所攝
일자개팔유삼 위정혜근 피이십사차삼소섭

첫째, 여덟 가지로 전개되는 것이 셋인데, 정(定)·혜(慧)·근(勤)을 말한다. (37품 중) 그 24개는 이 세 가지 법에 거두어진다.

二者開四有一 謂念 所以彼四 一念所攝
이자개사유일 위념 소이피사일념소섭

둘째, 네 가지로 전개되는 것에는 하나가 있으니, 염(念)을 말한다. 그러므로 그 네 가지는 하나의 염에 거두어진다.

三者開三有一 謂戒 所以彼三 一戒所攝
삼자개삼유일 위계 소이피삼일계소섭

셋째, 세 가지로 전개되는 것에는 하나가 있으니, 계(戒)를 말한다. 그러므로 그 세 가지는 하나의 계에 거두어진다.

四者開二有一 謂信 信攝彼二
사자개이유일 위신 신섭피이

넷째, 두 가지로 전개되는 것이 하나가 있으니, 신(信)을 말한다. 신이 그 둘을 거두어 들인다.

五者立一有四 思受安捨 各攝自性
오자립일유사 사수안사 각섭자성

다섯째, 하나씩 세워진(중복 없이 독립적인 단일 항목으로 확립(立)된) 것이 넷인데, 사(思)·수(受)·안(安)·사(捨)를 말하며, 각각 자신의 자성(고유한 성질)을 거두어 지닌다.

如是十法攝三十七
여시십법섭삼십칠

이와 같이 10법이 37법을 포섭한다.

특히 원효는 십법으로 포섭하는 과정에서 단순한 교학적 요약을 넘어 일정한 구조적 배열 원리를 보여준다. 그는 먼저 정(定)·혜(慧)·근(勤)의 세 항목이 각각 여덟 법을 포섭한다는 점을 들어 "開八有三"이라 하고, 이를 통해 24개 항목을 일괄적으로 정리한다. 이어 염(念)·계(戒)·신(信) 및 안(安)·사(捨)·수(受)·사(思)의 항목을 각각 4·3·2·1의 구조로 배열하여 최종적으로 37도품 전체를 설명한다. 이는 수행법을 단순 열거하는 것이 아니라 공통된 성격을 가진 항목들을 묶어 체계화하는 방식으로, 원효 특유의 섭수(攝受)와 개합(開合)의 논리가 수량적 배열 속에서도 작동하고 있음을 보여준다.

五例	十法	三十七法	
一	定	四如意足, 定根, 定力, 定覺分, 正定	8
	慧	四念處, 慧根, 慧力, 擇法覺分, 正見	8
	勤精進	四正勤, 精進根, 精進力, 精進覺分, 正精進	8
二	念	念根, 念力, 念覺分, 正念	4
三	戒	正語, 正業, 正命	3
四	信	信根, 信力	2
五	安除	倚覺分	1
	捨	捨覺分	1
	受喜	喜覺分	1
	思思惟	正思惟	1
즉 수행 항목들을 단순 나열하는 것이 아니라 동일 구조를 갖는 항목끼리 묶어 재배열하고 있다. 동류항 정리 ⇒ 3x8+4+3+2+4x1=24+4+3+2+4=			37

H1, 652c8~12

二攝十法為四種者

이십십법위사종자

第一戒者 色法所攝 謂表無表

제일계자 색법소섭 위표무표

2. 십법을 거두어 네 가지로 삼는다.

첫째는 계(戒)인데, 색법(色法)¹⁸⁾에 속하며, 드러나는 것[表色]과 드러나지 않는 것[無表色]이 있다.

第二思受 遍行心所所攝

제이사수 변행심소소섭

둘째는 사(思)와 수(受)인데, 변행심소(遍行心所)¹⁹⁾에 속한다.

第三念定慧 別境心所所攝

제삼념정혜 별경심소소섭

셋째는 염(念)·정(定)·혜(慧)인데, 별경심소(別境心所)²⁰⁾에 속한다.

第四信等四 善心所所攝

제사신등사 선심소소섭

넷째는 신(信) 등의 나머지 근(勤), 안(安), 사(捨) 넷인데, 선심소(善心所)²¹⁾에 속한다.

H1, 652c12~16

三攝四法為一義者 覺慧推求如是四法

삼 섭사범위일의자 각혜추구여이사범

推:미루어 헤아리다

3. 네 가지 법을 거두어 일의(一義)로 삼는다는 것은, 각혜(覺慧: 연기, 중도의 헤아리는 지혜)²²⁾로써 이 네 가지 법을 자세히 헤아려 보면,

初一色法有方無方俱無所得

後三心所有時無時皆不可得

초일색법유방무방구무소득

후삼심소 유시무시게불가득

처음의 하나인 색법은 방소(方所, 공간성)를 갖건 아니건 모두 얻을 것이 없으며, 뒤의 세 가지 심소법(心所法, 마음 작용)은, 그것이 시분(時分, 시간성)을 갖건 아니건 모두 얻어지지 않는다.²³⁾

是則雖非無法 而不得有可得之法

시즉수비무법 이불득유가득지법

이것이 비록 없는 법은 아니지만 그렇다고 얻어 질 법이 있는 것은 아니다.

- 18) 색법(色法): 물질적 존재 및 감각 기관[五根]과 그 대상[五境]을 포함하는 모든 물질적 현상을 가리킨다. 유식학에서 오근·오경 및 법처소섭색(法處所攝色) 등 11종을 색법으로 분류한다. 설일체유부(說一切有部) 등의 전통에서는 계율을 지키려는 의지가 몸과 입으로 드러나는 것을 표색(表色), 그 행위 이후 마음속에 지속적으로 남아 작용하는 도덕적·업력적 기능을 무표색(無表色)으로 구분한다. 원효는 이러한 이해를 바탕으로 계(戒), 즉 正語·正業·正命을 신체적·언어적 행위의 측면에서 색법에 배속한다. 이는 계율 수행을 단순한 심적 의도가 아니라 신구(身口)의 구체적 행위로 이해하는 관점을 반영한 것이다.
- 19) 변행심소(遍行心所): 모든 마음작용과 함께 항상 일어나는 다섯 가지 심리 작용으로 촉(觸)·작의(作意)·수(受)·상(想)·사(思)를 말한다. 유식학에서 모든 인식 활동의 기본 구조를 형성한다. 사(思)·수(受): 사(思)는 의지적 작용 또는 조작(造作)의 기능을 담당하는 심소이며, 수(受)는 대상에 대해 즐거움·괴로움·무기(無記)를 느끼는 수용 작용이다. 원효는 이를 변행심소에 포함시켜 설명한다.
- 20) 별경심소(別境心所): 특정 대상에 대해서만 선택적으로 작용하는 심소로 욕(欲)·승해(勝解)·염(念)·정(定)·혜(慧)의 다섯 가지를 말한다. 염(念)·정(定)·혜(慧): 별경심소 가운데 수행과 직접 관련되는 세 심소이다. 염은 대상을 잊지 않고 기억하는 작용, 정은 마음을 한 대상에 집중시키는 작용, 혜는 대상을 분별하고 통찰하는 지혜 작용을 말한다.
- 21) 선심소(善心所): 선한 마음과 함께 일어나는 심리 작용들. 유식학에서는 신(信)·참(慚)·괴(愧)·무탐(無貪)·무진(無瞋)·무치(無癡)·근(勤)·경안(輕安)·불방일(不放逸)·행사(行捨)·불해(不害)의 열한 가지를 말한다. 여기서는 사정근(四正勤), 사신족(四神足) 등의 수행 요소를 대표하는 신(信)·근(勤)·안(安)·사(捨)를 원효는 선심소에 배속(配屬)한다.
- 22) 《金剛三昧經論》卷2 (T34, 986a11), “離諸諍論不見其相者, 覺慧推求之無所得故” 쟁론의 상(相)을 향한 각혜이며, 《金剛三昧經論》卷3 (T34, 991c7-10), “初中言以名數故但名但字法不可得者, 謂世間修造品行法, 隨名數故有三十七. 菩薩覺慧推求所目義, 三十七法皆不可得故” 삼십칠법의 의(義)를 향한 보살각혜로써 근본지를 향해 나아가는 과정에서 작동하는 지혜이다. 보살의 단계, 즉 중생과 함께 있으면서도 진리를 통찰하는 지혜라는 뜻이다.
- 23) 《金剛三昧經論》卷1 (T34, 966a22-25), “言本處者, 謂俱有根. 其五色根既是色法, 有方無方皆不可得. 餘三所依皆無色法, 有時無時並不可得” 유방·무방(有方·無方): 공간적 방향성과 형태를 가진 경우와 그렇지 않은 경우를 말한다. 원효는 색법을 분석하면서 어느 경우에도 실제적으로 얻을 수 없음을 논증한다.

平等一味 當知四法直是一義
 평등일미 당지사법직시일의

평등일미(분별이 없어[無我] 얻을 것이 없고[不得有], 연기적으로 불가득(不可得)한 진리의 동일성이 체험적으로 드러난 상태)이니 마땅히 네 가지 법은 곧 하나의 뜻[一義]임을 알아야 한다.

以之故言多名一義
 이지고연다명일의

이런 까닭에 다명일의(多名一義), 즉 이름은 많으나 뜻은 하나라고 말하는 것이다.

삼십칠도품의 개합 구조와 다명일의(多名一義)

원효는 『금강삼매경론』에서 『대지도론』의 삼십칠도품-십법 체계를 수용하되, 이를 다시 유식적 사법(四法)으로 재구성하고 최종적으로 일의(一義)로 수렴시킨다. 이때 그의 관심은 수행 항목의 분류에 있지 않고, 색법과 심소법 어느 쪽을 각혜(覺慧)로 추구해도 모두 불가득(不可得)임이 드러나 평등일미(平等一味)로 회통된다는 사실을 밝히는 데 있다. 따라서 다명일의(多名一義)는 이름은 다르지만 모든 수행법이 궁극적으로 하나의 실상을 가리킨다는 원효 화쟁사상의 구조를 압축하는 핵심 표현이다.

三十七法	十法	四法	覺慧推求➡	一義
正語, 正業, 正命	戒	色法	無所得	平等一味 :不得有
念根, 念力, 念覺分, 正念	念	別境心所	不可得	
四如意足, 定根, 定力, 定覺分, 正定	定			
四念處, 慧根, 慧力, 擇法覺分, 正見	慧			
四正勤, 精進根, 精進力, 精進覺分, 正精進	勤精進	善心所		
信根, 信力	信			
倚覺分	安除			
捨覺分	捨	遍行心所		
喜覺分	受喜			
正思惟	思思惟			

四明一義具三十七者
能所平等 一味之義

사명일의구삼십칠자 능소평등일미지의

4. 一義에 37법이 다 갖추어져 있음을 밝히는 것은. 능(能:인식 주체)과 소(所:인식 대상)가 평등하여 一味인 뜻(도리)으로 24)

觀身等空 是四念處

관신등공 시사념처

몸 등(수심법)이 공(空)함을 관(觀)하는 것이 사념처(四念處)이며,

離諸懈怠 是四正勤

리제해태 시사정근

모든 게으름을 여의면(헛된 노력을 멈추면) 사정근(四正勤)이며,

散慮寂滅 是如意足

산려적멸 시여의족

산란한 생각들이 고요해지고 사라지면 사여의족(四如意足)이며,

離不信等 即是根力

리불신등 즉시근력

불신(不信) 등을 벗어나면 오근(五根)과 오력(五力)이며,

滅無明等 即七覺分

멸무명등즉칠각분

무명(無明) 등을 없애면 칠각분(七覺分)이며,

離八邪法 即八正道

리팔사법즉팔정도

여덟 가지 그릇된 법을 떠나면 이것이 곧 팔정도(八正道)이다.

如是遠離一切雜染 一義具足無量功德
故言 是觀覺中 應具三十七道品法

여시원리일체잡염 일의구족무량공덕
고언 시관각중 응구삼십칠도품법

이와 같이 모든 잡염을 멀리 여의므로 일의(一義)는 무량한 공덕을 갖추고 있다. 그러므로 이 관각(觀覺)에는 마땅히 37도품의 법이 갖추고 있을 것이다'라고 하였다.25)

又言如如之理 具一切法

우언여여지리 구일체법

또한 여여한 도리(如如之理)는 모든 법을 갖추고 있다'고 말한 것이다.

앞 단락에서 사법(四法)이 일의(一義)로 수렴되는 것[습]을 보였다면, 이 단락에서는 반대로 일의(一義)가 삼십칠도품 전체를 품고 있음[開]을 보인다. 이는 원효 화쟁의 개합자재(開合自在)한 방법론을 그대로 구현한 것이다. 삼십칠도품의 각 수행 항목을 분석하면 모두 여의고[離], 소멸하고[滅], 적멸하는[寂滅] 작용으로 귀결된다. 이 작용들의 공통 기반은 능소평등(能所平等)이며, 능소평등한 자리가 곧 평등일미(平等一味)이고 일의(一義)이다. 따라서 일의(一義)는 삼십칠도품을 외부에서 포괄하는 것이 아니라, 대력관(大力觀)·대력본각(大力本覺)의 자리에서 삼십칠도품이 이미 원만히 갖추어져 있음[應具·具足] 을 뜻한다.

24) 《金剛三昧經論》卷2 (T34, 984b8), “遠離能所一味平等”; 능소를 멀리 여의어 일미(一味)로 평등하다.

《金剛三昧經論》卷2 (T34, 985c12-13), “入實際時遠離諸相曰空, 能所平等曰如, 如是入法離諸心影”

25) 여기서 관(觀)은 앞서 제시한 대력관(大力觀)을 가리키고, 각(覺)은 대력본각(大力本覺)을 가리킨다. 대력관은 일체 잡염(雜染)을 멀리 여의는 능순관(能順觀)의 작용이며, 대력본각은 그 관이 순응하는 바인 능소평등(能所平等)의 본각(本覺)이다. 따라서 관각(觀覺) 가운데 삼십칠도품을 갖추고 있다는 것은, 능과 소가 평등한 본각의 자리에서 삼십칠도품이 이미 원만히 갖추어져 있음을 말한다. 이는 삼십칠도품이 외부에서 쌓아가는 수행 항목이 아니라, 대력본각이 스스로를 드러내는 다양한 방편임을 보여준다. 《金剛三昧經論》卷3, (T34, 991b28-c1), “問中言是觀覺中者, 是能順觀. 所順本覺能所平等, 觀覺之中應具三十七道品行”

別明觀行 5.진성공품	明諸聖行 出眞性空: 모든 성행이 진성공에서 나옴을 밝히는 부분
利根者	①明三聚戒 從眞性成 삼취계가 진성으로부터 나와 성립됨
	②明道品行 從眞性立 도품행이 진성에서부터 나와 성립하는 것
	③明如來教 當如理說 여래의 가르침이 여여한 도리에 맞게 설하신 것임
	④明菩薩位 從本利出 보살의 위가 본각의 이익에서부터 나옴을 밝히는 것
	⑤明大般若 絕諸因緣 대반야가 모든 인연을 끊어버린 것임을 밝히는 것
	⑥明大禪定 超諸名數 대선정이 모든 명수를 넘어선 것임을 밝히는 것
鈍根者	因緣所生義, 是義滅非生, 滅諸生滅義, 是義生非滅。

H1, 653a2~4

舍利弗言 一切萬法 皆悉文言
사리불언 일체만법 개실문언

사리불이 말했다. 일체의 모든 법은 다 문자(글)이고 언어(말)일 뿐이며

文言之相 即非為義
如實之義 不可言說
문언지상 즉비위의 여실지의 불가언설

문자와 언어의 상은 곧 뜻이 되지 못하며, 여실한 뜻은 말로 설명할 수 없는데

今者如來 云何說法
금자여래 운하설법

지금 여래는 어찌하여 법을 설하십니까?

H1, 653a5~11

此下大分第三
明佛言教 稱如理說 先問後答
차하 대분제삼 명불언교 칭여리설 선문후답

이 아래는 크게 분류한 가운데 셋째로 부처님의 가르침(言教)이 여여한 도리[如理]에 맞게 설해진 것임을 밝히는 것이다. 먼저 질문이 있었고, 이후에 답이 있다. 일컬을 칭:稱²⁶⁾

問中言一切萬法者
世間言說 所安立法
如言之法 皆無所得
故唯文言 即非為義
문중언일체만법자 세간언설 소안립법
여언지법 개무소득 고유문언 즉비위의

질문에서 일체만법(一切萬法)이란 세간의 언설에 의존하여[所] 안립(설정)²⁷⁾된 법을 말한다. 말로 표현된 법은 모두 얻을 것이 없으므로[無所得], 오직 문자이고 말일 뿐이지 곧 뜻이 되지 않는다.

諸法實義 絕諸言說
제법실의 절제언설

진실한 뜻(實義)은 모든 언설이 끊어져 있다.

今佛說法 若是文言 即無實義
若有實義 應非文言 是故問言
云何說法
금불설법 약시문언 즉무실의
약유실의 응비문언 시고문언 운하설법

지금 부처님의 설법이 만약 문자와 말이라면 진실한 뜻(實義)이 없을 것이고, 만약 진실한 뜻이 있다면 마땅히 문자와 말이 아니어야 한다. 이런 까닭에 "어찌 법을 설하십니까?"라고 물은 것이다.

26) 稱(칭)'의 의미: 저울의 눈금처럼 '칭(稱)'은 저울(稱子)을 의미하기도 한다. 저울이 물건의 무게를 한 치의 오차 없이 달아내듯, 붓다의 언어(言教)가 진리의 이치(如理)와 조금의 틈도 없이 일치함을 표현한다. 稱如理說: 진어의 이치에 딱 들어맞는(稱) 설법.

27) 안립安立은 정해진 장소에 안전하게 건립(建立)하다. 안정적으로 우뚝 솟다. 원효는 여기서 '안립(安立)'이라는 용어를 통해 세간의 법을 설명하며 우리가 이를 붙이고 정의해서 세워진 법들은 언어적 약속일 뿐, 그 자체로 고유한 실체가 있는 것이 아님을 짚어 준다. 세간의 언설로 설정된 바의(所安立) 법

佛言 我說法者 以汝衆生
 在生說故 說不可說 是故說之
 불연 아설법자 이어중생 재생설고 설불가설 시고설지

내가 법을 설하는 것은 너희 중생들이 언설을 일으키는 상태에 있는 까닭에 설할 수 없는 것을 설한다고 하는 것이다.

我所說者 義語非文
 衆生說者 文語非義
 아소설자 의어비문 중생설자 문어비의

내가 설하는 것은 뜻(義진여의 이치에 부합하는)을 나타낸 것으로 문자(글)가 아니지만, 중생들이 말하는 것은 문자만 나타내는 말이지 뜻이 아니다.

非義語者 皆悉空無
 空無之言 無言於義
 不言義者 皆是妄語
 비의어자 개실공무 공무지언
 무언어의 불언의자 개시망어

뜻을 나타내지 못하는 말은 모두 공허한 것이고, 공허한 말은 뜻을 나타내지 못하니, 뜻을 설명하지 못하는 것은 모두 허망한 말이다.

如義語者 實空不空 空實不實
 여의어자 실공불공 공실부실

뜻(義)을 나타내는 말은 실상(實)은 공(空)하지만, (온갖 공덕이 원만 구족하니) 비어있는 공(空)이 아니다. 공함(진여의 실상)으로 실재(實)하면서도 (고정된) 실제(實)는 아니다.

離於二相 中間不中
 不中之法 離於三相
 不見處所 如如如說
 리어이상중간부중 부중지법 리어삼상 불견처소 여여여설

두 가지 상[實·空]을 떠나 있으나 그 중간에도 있지[中] 않는다. 중간에도 머물지 않는 법은 세 가지 상[實·空·中]을 떠나 있어 그 처소를 알 수 없으니, 여여(如如)한 실상 그대로 설한 것이다.

如無無有 無有於無
 如無有無 有無於有
 여무무유 무유어무 여무유무 유무어유

진여(如)는 (非有라 하여) 유(有)를 무(無)로 없애는 것이 아니니, 무(無) 가운데 유(有)를 제거한 것이 아니다. 진여(如)는 (非無라 하여) 무(無)를 유(有)로 세우는 것도 아니니, 유(有) 가운데 무(無)를 설정한 것도 아니다.

有無不在 說不在故 不在於如
 如不有 如不無 如說
 유무부재 설부재고 부재어여 여불유 여불무 여설

유(有)와 무(無)는 머물지 않는다. 머물지 않는다는 그 말[說]마저도 진여[如]에 머물지 않는다. 진여는 유(有)가 아니며 진여는 무(無)도 아니니, 진여의 도리대로 설한 것이다.

진여는 비유(非有)라고 해서 단멸(斷滅)의 무(無)에 떨어지는 것이 아니며, 비무(非無)라고 해서 상주(常住)하는 실제적 유(有)에 머무는 것도 아니다. 이는 앞서 「입실제품」에서 설한 무결정성(無決定性)²⁸⁾과 비유비무(非有非無)²⁹⁾의 중도적 입장을 다시 드러내는 것으로, 진여의 도리가 유(有)와 무(無)의 양면을 모두 초월하여 여여(如如)함을 보여준다. 나아가 이러한 진여의 도리는 『금강삼매경론』 서문에서 말하는 일심지원(一心之源)의 성품과도 상통한다. 일심지원 역시 유와 무를 떠나 홀로 청정한 자리(離有無而獨淨)로 설명되기 때문이다.³⁰⁾

28) 《金剛三昧經》卷1<5 入實際品>, (T09, 369b6-8), “諸法空相, 性非有無, 非無不無, 不無不有, 無決定性, 不住有、無, 非彼有無。”
 29) 《金剛三昧經論》卷2, (T34, 984a9-10), “無不住無, 不無不有, 不有之法不即住無、不無之相不即住有, 非以有無而詮得理
 30) 《金剛三昧經論》卷1第, (T34, 961a7-11), “一述大意者, 夫一心之源離有無而獨淨、三空之海融真俗而湛然, 湛然融二而不一、獨淨離邊而非中, 非中而離邊故, 不有之法不即住無、不無之相不即住有”

是第二答 於中有二
先是佛說之由 後顯文義之異
시제이답 어중유이 선시불설지유 후현문의지이

두 번째로 답이다. 여기에 둘이 있으니, 먼저는 부처님께서 설법하신 연유(由)이고, 다음은 문자와 뜻의 차이를 밝히는 것이다.

初中言以汝衆生 在生說故者
汝謂身子 衆生即是一切凡夫
초중언이여중생재생설고자 여위신자 중생즉시일절범부

첫 째에서 '너희 중생들이 언설을 일으키는 상태에 있는 까닭에'라 함에서 '너'란 사리불이고 '중생'은 곧 일체의 범부이다.

說於無為即在法體
說於有為即生法相
如是在生之說 不可說於實義
설어무위즉재법체 설어유위즉생법상
여시재생지설 불가설어실의

무위(無為)를 말하면 법의 본체(法體)를 실체화하여 머물게 되고, 유위(有為)를 말하면 법상(法相)을 일으키게 된다. 이처럼 (법체에) 머물거나 (법상을) 일으키는 말로는 진실한 뜻(實義)을 말할 수 없다.

我異彼說 是故說之
是為佛說言教之由
아이피설 시고설지 시위불설언교지유

'나(의 설법)는 그러한 언설과는 다르다. 그러므로 그것(之)을 설하는 것이다. 이것이 부처님께서 가르침을 설하시는 연유이다.

次顯文義不同相中
先標二章 後釋二章
차현문의부동상중 선표이장 후석이장

다음은 글과 뜻이 같지 않음을 드러낸 것인데, 먼저 두 가지(義, 文)를 설명하고 뒤에 이를 해석한다.

標: 표하다, 나타내다, 기록하다

標中言義語非文者
語當實義故 非直空文故
표중언의어비문자 어당실의고 비직공문고

설명함에 있어서 義語非文라고 한 것은, 말이 진실된 뜻에 부합[當]하므로 단순히[直] 빈 문자가 아니기 때문이다.

文語非義者
語止空文故 不關實義故
문어비의자 어지공문고 불관실의고

文語非義라 한 것은 말이 빈 문자에 그칠 뿐 진실된 뜻과는 관계가 없기 때문이다.

第二釋中 先釋後章
제이석중 선회후장

다음 해석 중에는 뒤의 경문을 먼저 풀이한다.

言皆悉空無者
直有空文而無實義故 是釋文語也
언개실공무자 직유공문어무실의고 시석문어야

皆悉空無함은 공허한 문자만 있고 진실된 뜻이 없기 때문이니, 이는 文語를 풀이한 것이다.

無言於義者
無詮談於如實之義故 是釋非義也
무언어의자 무전담어여실의고 시석비의야

無言於義함은 여실(如實)한 뜻에 대해 설명함[詮談]이 없기 때문이니, 非義를 풀이한 것이다.

H1, 653b11~17

下總結

言皆是妄語者 雖非違想 而違義故
猶如不見言見 見言不見等語

하총결 언개시망어자 수비위상 이위의고
유여불견언견 견언불견등어 違: 어긋나다

아래는 결론인데, 皆是妄語함은 개념[想]에 어긋나지는 않지만 뜻에 어긋나기 때문이다. 마치[猶如] 보지 못하면서도 본다고 말하고, 보면서도 보지 못한다고 말하는 것과 같은 표현이다. 보다(見)=듣다(聞)=알다(知)

如義已下 次釋前章

於中有二 正釋重顯

初中亦二 先釋非文 後釋義語

여의이하 차석전장 어중유이 정석중현
초중역이 선석비문 후석의어

‘如義……’ 이하는 이어서 앞의 경문을 해석한 것이다. 여기에 둘이 있는데 내용을 바로 풀이한 것과 거듭 설명한 것이다. 바로 풀이도 두 부분으로 非文 먼저 하고 뒤에 義語를 해석한다.

釋非文者 謂非空無

非空文故 非無義故

釋義語者 義合語故 語如義故

석비문자 위비공무 비공문고 비무의고
석의어자 의합어고 어어의고

非文을 풀이하면, 아예 없는 공허한 것이 아님을 말한다. 공허한 문자가 아니며 뜻이 없지 않기 때문이다. 義語를 해석한다면, 뜻이 말에 적합하며 말이 뜻과 같기 때문이다.

佛說之由			我說法者 以汝眾生 在生說故 說不可說 是故說之
顯文義之異	標	義文	我所說者 義語非文 眾生說者 文語非義
		文語	非義語者 皆悉空無 空無之言 無言於義 不言義者 皆是妄語
	釋	義語	如義語者 實空不空 空實不實 離於二相 中間不中
		重顯	不中之法 離於三相 不見處所 如如如說 如無無有 無有於無 如無有無 有無於有 有無不在 說不在故 不在於如 如不有如 不無如說

H1, 653b18~24 「입실제품」에서 설명된 3공(空)을 표로 정리한 것이다.³²⁾

初釋中 言實空不空者

謂說眞如實相亦空

如前說 言空相亦空故 言實空

초석중 언실공불공자 위설진여실상역공
여전설 언공상역공고 언실공

처음 해석 가운데 實空不空함은 진여(眞如)의 실상도 공함을 말하기 위함이다. 앞서 말한 바와 같이 공상역공(空相亦空)³¹⁾이므로 實空이라고 하였다.

여기서 앞서 말한 바와 같이(如前說)는 『금강삼매경론』 「입실제품」에서 설명한 삼공(三空) 가운데 첫 번째 공문인 공상역공(空相亦空)을 가리킨다. 원효는 공상역공을 “속제를 떠나 진제를 드러내는 평등상(平等相)마저 다시 공하게 보는 것”으로 해석하는데, 본문에서는 이러한 의미를 실공(實空)의 근거로 삼고 있다.

而不亡其實相之理 故言不空

雖非有實而非無實故

이불무기실상지리 고언불공 수비유실이비무실고

그러나 그 실상의 도리가 없지(亡) 않기 때문에 不空이라고 하였다. 실상이 있는 것이 아니지만 그렇다고 실질(實,바탕)이 없는 것도 아니기 때문이다.

亡: 망할 망, 없을 무 實: 실질(實質), 실상(實相), 실제(實際)의

空實不實者

謂說眞空之理是實故 言空實

而不存其眞空之理故 言不實

雖非無空而非有空故

공실부실자 위설진공지리시실고 언공실
이부존기진공지리고 언부실 수비무공이비유공고

空實不實 함은, 진공(眞空)의 이치가 실제(實,진실된)이므로 空實한 다고는 하나 그렇다고 그 진공의 이치를 (실체로) 세우지[存] 않으므로 不實이라고 하였다. 이는 공함이 없지 않으나 공함이 있지도 않기 때문이다.

구분	공문	핵심 작용	속제의 측면	진제의 측면	귀결
제1공	空相亦空	遣俗顯眞·融眞為俗	所執相(소집상) 제거	圓成實性현현	俗諦中道
제2공	空空亦空	融俗為眞	依他相(의타상) 회통	圓成實性	眞諦中道
제3공	所空亦空	眞俗雙泯·一諦圓融	不可得	一法界(一心)	無邊無中中道

H1, 653b24~c9

離於二相中間不中者

不空之語 離於空相

不實之語 離於實相 故言離於二相

리어이상중간부중자 불공지어 리어공상
부실지어 리어실상 고언리어이상

두 상(二相)을 떠나 중간에도 머물지 않는다[中間不中]함은, 不空 이라는 말은 공(空)의 상(相)을 떠나 있고, 不實이라는 말은 실(實)의 상(相)을 떠나 있으므로 '두 상을 떠난다'고 말한 것이다.

然空實二相之間 不存非二之中

故言中間不中

연공실이상지간 부존비이지중 고언중간부중

그러나 공과 실이라는 두 상(相)사이에, 그 둘이 아닌 중간[非二之中]을 세우지(存, 두지) 않으므로 '중간에도 머물지 않는다'고 말한 것이다.

既離二邊 亦不墮中 故言離於三相

心言行處 不過三相

기리이변 역불타중 고언리어삼상 심언행처 불과삼상

이미 두 변을 떠났고 中에도 떨어지지 않으니 三상을 떠난다고 하였다. 마음(心)과 말이 작용하는 영역(處)은 이 三상을 벗어나지 못한다. 釋: 떨어지다

然此佛語 遠離三相

即於其中 心言路絕 故言不見處所

연차불어 원리삼상 즉어기중 심언로절 고언불견처소

그러나 부처님의 이 말씀은 三상을 멀리 떠나 있으므로, 그(진리) 경지[中]에서는 마음과 말의 길이 끊어졌기에 있는 곳[處所]을 알 수 없다고 말한 것이다.

如是妙契絕言之義

所以不同無義之文

此釋非文也

여시묘계절언지의 소이부동무의지문 차석비문야

이와 같이 (부처님의 이 말씀은) 말이 끊긴 뜻에 묘하게 일치[契]하므로, 뜻을 나타내지 못하는 문자와는 같지 않다.

이것이 비문(非文)을 해석한 것이다.

- 31) 『金剛三昧經』卷1<5 入實際品> (T09, 369b16-18), “佛言：三空者：空相亦空、空空亦空、所空亦空。如是等空，不住三相、不無真實，文言道斷，不可思議。” 이상은 「입실제품」 경문 내용이며 원효는 해설에서 삼공(三空)을 통해 공(空)에 대한 점진적 심화를 제시한다. 첫째, 공상역공(空相亦空)은 소집상(所執相)으로 대표되는 속제적 집착을 떠나 진제를 드러내는 단계로서, 속제중도(俗諦中道)를 밝힌다. 둘째, 공공역공(空空亦空)은 진제에 대한 집착마저 공하게 함으로써 의타상(依他相)의 차별세계를 회복하는 단계로서, 진제중도(眞諦中道)를 드러낸다. 셋째, 소공역공(所空亦空)은 앞선 두 공문의 대상과 결과를 모두 초월하여 진과 속, 일과 이의 대립을 해소하고 일법계(一法界)를 현현시키는 단계로서, 무변무중(無邊無中)의 궁극적 중도를 나타낸다.
- 32) 《金剛三昧經論》卷2 (T34, 983c08-984a2), “此一問答是明二空。空相亦空者，空相即是遣俗顯眞；平等之相亦空，即是融眞為俗。空空之義如銷真金作莊嚴具，如《涅槃經》言「是有是無是名空空，是是非是是名空空。」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，故此差別名為空空。空空亦空者，空空即是俗諦差別，亦空還是融俗為眞也，如銷嚴具還為金餅。第三中言所空亦空者，謂初空中空所顯俗，第二空中空所顯眞，此二無二故言亦空，是融一諦顯一法界，一法界者所謂一心。然初空門內所遣俗者是所執相，第二空中所融俗者是依他相，俗有二種相故，所遣所融非一也。又初門內遣俗所顯之眞，第二空中融俗所顯之眞，此二門眞唯一無二，眞唯一種圓成實性，所以遣融所顯唯一。第三空者，非眞非俗、非二非一。又此三空，初空顯俗諦中道、次空顯眞諦中道、第三空顯非眞非俗無邊無中之中道義。言如是等空者，總舉三空不住俗相、不住眞相、亦不住於無二之相，故言不住三相。如是不住究竟顯實，故言不無真實。雖不無實而非有實，由如是故文言道斷，道斷之言亦不可寄，故亦說言不可思議。” 일문에는 “此一問答是明二空”이라 하여 ‘이공(二空)’을 밝힌다고 하였으나, 이어지는 설명에서는 공상역공(空相亦空)·공공역공(空空亦空)뿐 아니라 소공역공(所空亦空)까지 해설하고 있다. 따라서 여기서의 ‘이공’은 앞의 두 공을 가리키거나, 혹은 설명 과정에서 삼공 전체로 확장된 것으로 이해할 수 있다. 원효는 「입실제품」에서 제시한 삼공(空相亦空·空空亦空·所空亦空)의 논리를 바탕으로, 「진성공품」에서 다시 실공불공(實空不空)과 공실불실(空實不實)의 구조를 통해 진여가 유무의 양변을 초월한 중도임을 설명한다.

H1, 653c9~12

如如如說者 是釋義語

上33)一如 是契當

下二如 是義理

여여여설자 시석의어 상일어 시계당 하이여 시의리

如如如說함은 뜻을 나타내는 말[義語]을 풀이한 것이다. 앞의 여(如)는 일치한다는 말이고, 그 다음 여여(如如)는 의리(義理:진여의 도리)를 뜻한다.

如前 遠離三相之語

契當如如義理而說

所以佛說 乃是義語

不同凡語之非義也

여전월리 삼상지어 계당여여의리이설 소이불설 내시의어 불동범어지비의아

앞에서 말한 三相을 멀리 떠난다는 말은, 여여한 의리(義理:진여의 도리)에 계합하여 설한 것이다. 그러므로 부처님의 설법은 곧 의어(義語)이며, 범부의 말이 뜻에 맞지 않는 것[非義]과는 같지 않다.

H1, 653c13~23

如無已下 第二重顯

先顯非文 後顯義語

여무이하 제이중현 선현비문 후현의어

如無..이하는 두 번째, 거듭 설명하는 부분이다. 먼저 非文을 설명하고 뒤에 義語를 설명한다.

初中 言如無無有 無有於無者

謂眞如理雖非是有 而如

本無令無其有 謂令無有法於無法中

초중 언여무무유 무유어무자 위진여리수비시유 이어 본무령무기유 위령무유범어무법중

먼저 如無無有 無有於無함은 이른바 진여의 도리가 비록 유(有)이지는 않지만, 그러나 진여가 본래 그 유를 없게 하는 것은 아니다. 곧 유법(有法)을 무법(無法) 가운데서 없애 버리는 것이 아니라 는 뜻이다.

所以然者?

如本非有 無於何有 而墮無耶?

是故 合於實空不空之語也

소이연자? 여본비유 무어하유 이타무야? 시고 합어실공불공지어아

어째서 그런가? 진여는 본래 유(有)가 아닌데, 어떤 유를 없애서 무(無)에 떨어지겠는가? 그러므로 실공불공(實空不空)이라는 말과 들어맞는다.

如無有無 有無於有者

謂眞如理雖非是無 而如

本無令有其無 謂令有無法於有法中

여무유무 유무어유자 위진여리수비시무 이어본무령유기무 위령유무범어유법중

如無有無 有無於有는 이르자면 진여의 도리는 비록 무(無)이지는 않지만, 진여가 본래 그 무를 있게 한다는 것은 아니다. 곧 유법 중에서 무법을 있게 하는 것이 아니라는 뜻이다.

所以然者?

如本非無 有於何無 而墮有耶?

是故 合於空實不實之語

소이연자? 여본비무 유어하무이타유야? 시고 합어공실불실지어

어째서 그런가? 진여는 본래 무(無)가 아닌데, 어떤 무를 있게 해서 유에 떨어지겠는가? 그러므로 공실부실(空實不實)고 한 말과 부합한다.

33) 《金剛三昧經論》은 우종서(右縱書)로 쓰여졌다. 문서에서 문자를 써 나가는 방식은 횡서(橫書:가로쓰기)와 종서(縱書:세로쓰기)로 나뉜다. 다시 횡서(橫書)는 왼쪽에서 오른쪽으로 쓰는 좌횡서(左橫書)와 그 반대로 쓰는 우횡서(右橫書)로 나뉘고, 종서(縱書)는 행갈이를 오른쪽에서 왼쪽으로 하는 우종서(右縱書)와 그 반대로 하는 좌종서(左縱書)로 나뉜다.

H1, 653c23~654a4

有無不在者 如無有無故 有不在
如無有無故 無不在

유무불제자 여무유무고 유부제 여무무유고 무부제

有無不在는 진여는 무를 세우지 않으므로 유에 머무르지 않으며, 진여는 유를 없게 하지 않으므로 무에 머무르지 않다는 말이다.

二既不在 何得有中?
即合離於三相之語

이기불제 하득유중? 즉합리어삼상지어

두 가지가 이미 있지 않은데, 어떻게 중간이 있겠는가? 그러므로 이는 '三相을 떠난다'는 말에 부합한다.

如義既爾 合於義語
是故佛語 實非空文

여의기이합어의어 시고불어실비공문

여의(如義:진여의 도리)가 이와 같으므로 이는 뜻(義)에 부합하는 말이다. 그러므로 부처님의 말씀은 실로 공허한 문장이 아니다.

如是重顯非文釋也

여시중현비문석야

이렇게 해서 非文의 해석을 거듭 설명하였다.

H1, 654a4~6

佛說名言 如是當理故
後得智帶如是名

불설명언 여시당리고 후득지대여시명
帶: 데리고 있다

부처님께서 설하신 명언(名言, 언어적 표현)은 이와 같이 (진여의) 도리에 부합하기 때문에 후득지(後得智)³⁴⁾가 이러한 이름을 지니게 된다.

부처님께서 설하신 언어는 진여의 도리에 합당하게 이루어진 것이므로, 그것은 깨달음(근본지) 이후 중생을 교화하기 위해 작용하는 후득지(後得智)의 언어라고 할 수 있다.

思惟眞如 即得親觀眞如理體故
在四句之中俱句也

사유진여 즉득친관진여리체고 제사구지중구구야

진여를 사유하면 곧 진여의 이체(理體, 도리와 본체)를 직접 관하게 된다. 그러므로 사구(句)³⁵⁾ 중 구구(俱句, 둘 다를 인정하는 구절)에 해당한다.

수행자는 이러한 명언(名言), 곧 이름과 언어를 의지하여 진여를 사유하고, 마침내 진여의 이체(理體)를 직접 관하게 된다. 사구(四句)는 유(有)·무(無)·구(俱)·리(離)의 네 가지 논리적 형식을 가리키는데, 여기서는 명언(名言)을 의지하는 것과 진여의 이체를 친관하는 것이 동시에 성립하므로, 사구 가운데 양자를 함께 긍정하는 구구(俱句)에 해당한다.

34) 근본지(根本智)와 후득지(後得智): 유식학(唯識學)에서는 지혜[智]를 크게 두 가지로 나눈다. 근본지(根本智)는 모든 지혜의 근본이 되는 것으로, 주관[能]과 객관[所]의 분별이 완전히 끊어진 지혜이다. 본질적으로 차별 없는 이치를 직접 증득하므로 무분별지(無分別智) 또는 근본무분별지라고도 하며, 이치 그대로 헤아린다는 뜻에서 여리지(如理智)라고도 한다. 후득지(後得智)는 근본지를 증득한 이후에 다시 현상 세계로 돌아와 작용하는 지혜이다. 온갖 차별상을 분명히 알아 중생 교화에 쓰이며, 언어와 개념을 사용하되 진리를 벗어나지 않는다는 점에서 근본지와 구별된다. 현상의 양과 모습을 있는 그대로 헤아린다는 뜻에서 여량지(如量智)라고도 하며, 근본지(여리지)의 대칭어로 쓰인다. 요컨대, 근본지가 진여를 직증(直證)하는 깨달음의 지혜라면, 후득지는 그 깨달음을 바탕으로 세간에서 작용하는 실천적 지혜이다. 두 지혜는 순서상 근본지가 먼저이고 후득지가 뒤따르지만, 근본지 없이 후득지가 없고 후득지 없이 근본지가 완성되지 않는다는 점에서 상호 의존적이다. (한국불교문화포털 참조)

35) 사구(四句): 有句, 無句, 亦有亦無(俱句), 非有非無(非俱句)이다.

H1, 653a6~13

第二重顯義語中言

說不在故 不在於如者

佛語既說有無不在故

不在有無於眞如理

제이중현의어중언 설부재고 부재어여자
불어기설유무부재고 부재유무어진여리

둘째로, 義語를 거듭 설명한 중에 說不在故 不在於如 함은, 부처님의 말씀이 이미 유·무가 있지 않다고 설하기에 진여의 도리가 유·무에 머무르지 않다는 것이다.

有不在者 不有如故

無不在者 不無如故

則當不有如不無如而說

故言如不有如不無如說

是故前言如如如說

유부재자 불유어고 무부재자 불무어고
즉당불유어불무어이설 고언여불유어불무어설
시고전언여여어설

유(有)가 있지 않다는 것은 진여를 있게 하지 않기 때문이며, 무(無)가 있지 않다는 것은 진여를 없게 하지도 않기 때문이다. 이는 '진여를 있게 하지도 않고 진여를 없게 하지도 않는다'고 한 말에 부합한다. 그러므로 말하기를 '진여는 있게 하지도 않고, 진여는 없게 하지도 않으니, 여여(如如)하게 설한다'고 하였으며, 앞에서도 '여여한 그대로 설한다[如如如說]'고 하였다.

如是重顯

義語之釋 六分之中 第三分竟

여시중현의어지석 록분지중제삼분경

이렇게 해서 '뜻을 나타내는 말[義語]'을 거듭 해석하였다.이상으로 여섯 부분으로 나눈 가운데 세 번째 부분이 끝났다.

別明觀行 眞性공품	明諸聖行 出眞性空: 모든 성행이 진성공에서 나옴을 밝히는 부분
利根者 다문광설	①明三聚戒 從眞性成 삼취계가 진성으로부터 나와 성립됨
	②明道品行 從眞性立 도품행이 진성에서부터 나와 성립하는 것
	③明如來教 當如理說 여래의 가르침이 여여한 도리에 맞게 설하신 것임
	④明菩薩位 從本利出 보살의 위가 본각의 이익에서부터 나옴을 밝히는 것
	⑤明大般若 絕諸因緣 대반야가 모든 인연을 끊어버린 것임을 밝히는 것
	⑥明大禪定 超諸名數 대선정이 모든 명수를 넘어선 것임을 밝히는 것
鈍根者 소문약설	因緣所生義 是義滅非生 滅諸生滅義 是義生非滅

H1, 654a14~17

舍利弗言

一切衆生 從一闍提

闍提之心 住何等位

得至如來 如來實相

사리불언 일체중생 종일천제
천제지심 주하등위 득지여래 여래실상

사리불이 아뢰었다.

모든 중생이 일천제(一闍提)³⁶에서 시작됩니다.

천제의 마음이 어떤 계위[位]에 머물러야

여래(如來)와 여래의 실상에 이를 수 있습니까?

佛言

從闍提心 乃至如來 如來實相

住五等位

불언 종천제심 내지여래 여래실상 주요등위

부처님께서 말씀하셨다.

천제의 마음에서 여래와 여래의 실상까지

다섯 등급의 지위에 있다.

36) 산스크리트 icchantika(icchāntika)를 음사한 말로서, 일천지가(一闍底迦), 일전가(一顛迦), 일천제가(一闍提柯)라고도 하며 줄여서 천제(闍提)라고도 한다. 어원적으로는 '주장하다', '바라다'라는 의미의 산스크리트 동사 어근 'is'에서 파생하여, 무엇인가를 주장하거나 바라는 자를 의미하지만, 여래장사상 계통 경론에서는 결코 열반할 수 없는 중생을 가리킨다.

此下大分第四

明菩薩位 從本利出

於中有二 先問次答 答中有三

一者舉數總標 二者別解 三者總明

차하대분제사 명보살위 종본리출 어중유이
선문차답 답중유삼 일자거수총표 이자별해 삼자총명

이 아래는 네 번째 큰 단락으로, 보살의 계위가 본래의 이익으로부터 나오는 것을 설명한다. 여기에 두 가지가 있으니, 먼저 물음이 있고 그다음 답변이 있다. 답변에 셋이 있으니, 첫째는 수를 들어 전체를 표하고, 둘째는 따로 해석하며, 셋째는 총괄적인 설명이다.

此即總標 五等位者 等之言階

從闡提心者 未發無上菩提心前

皆名闡提 以無大乘決定信故

차즉총표 오등위자 등지언계 종천제심자
미발무상보제심전 개명천제 이무대승결정신고

이는 곧 전체를 들어 표한 것이다. 오등위(五等位)에서 등(等)이라는 말은 단계라는 뜻이다. 일천제의 마음에서라는 것은 아직 무상보리심을 내기 이전을 가리키며, 이때는 모두 일천제라 부른다. 대승에 대한 결정적인(확고한) 믿음이 없기 때문이다.

然一闡提 略有二種

一者發大願一闡提

謂常不入涅槃者故

연일천제 약유이종 일자발대원일천 제위상불입열반자고

그러나 일천제에는 대략 두 가지가 있다.³⁷⁾ 첫째는 대원(大願)을 발한 일천제이니, 곧 항상 열반에 들지 않는 이를 말한다.

二者無大信一闡提 此亦有二

一者別一闡提

謂起大邪見斷善根者故

二者通一闡提 謂未發大心無大信者

乃至二乘四果 皆入此闡提位

이자무대신일천제 차역유이 일자별일천제
위기대사견단선근자고 이자통일천제 위미발대심무대신자
내지이승사과 개입차천제위

둘째는 큰 믿음이 없는 일천제이며 이것 또한 두 가지가 있다. 하나는 別一闡提로, 큰 사건(邪見)을 일으켜 선근(善根)을 끊은 이를 말한다. 다른 하나는 通一闡提로, 아직 대승심을 내지 못하고 큰 믿음이 없는 이를 말한다. 이승(二乘)³⁸⁾의 사과(四果)³⁹⁾에 이르기까지 모두 이 일천제의 지위(位)에 들어가므로 통일천제라 한다.

今此文中 約此最後故

言從一闡提心 乃至如來 有五等位

未入十信者 皆名闡提故

금차문중 약차최후 고연종일천제심내지여래유오등위
미입십신자 개명천제고

지금 이 문장에서는 마지막 경우에 의거하여, “일천제의 마음에서 여래에 이르기까지 다섯 등위가 있다”라고 말한 것이다. 아직 십신(十信)의 단계에 들어가지 못한 자는 모두 일천제로 이름하기 때문이다. **約(따르다, 준거하다)**

37) 일천제(一闡提)는 대승 『대반열반경(大般涅槃經)』에 처음 등장한다. 『대반열반경』에서는 스스로 아라한이라 주장하고 아라야에 머물며 수행하지만, 대승의 가르침 곧 『대반열반경』을 정법으로 인정하지 않고 비방하는 자들을 가리킨다. 『대반열반경』에서는 이들을 아라한이자 보살마하살이라고도 한다(T12, 365a2~603c30). 원효의 해설에 따른 일천제 구분은 『입능가경(入楞伽經)』에 따른다. 여기서 일천제를 두 가지로 분류한다. 두 가지 모두 열반하지 못하는 존재 혹은 열반하지 않는 존재라는 점에서는 동일하다. 하지만 전자는 모든 선근을 버리고 윤회를 바라기 때문에 열반하지 못하는 중생으로 간주되지만, 후자는 무한한 과거로부터의 서원 때문에 중생 구제를 위해 일부러 열반하지 않는 보살이다. 후자는 보살천제 혹은 대비천제(大悲闡提)라고도 한다. 『入楞伽經』卷2(3 集一切佛法品(二-四)) (T16, 527a29-b20), “「大慧! 何者無性乘? 謂一闡提。大慧! 一闡提者無涅槃性。何以故? 於解脫中不生信心不入涅槃。大慧! 一闡提者有二種。何等為二? 一者、焚燒一切善根; 二者、憐愍一切眾生, 作盡一切眾生界願。大慧! 云何焚燒一切善根? 謂謗菩薩藏作如是言: 『彼非隨順修多羅、毘尼解脫說。』捨諸善根, 是故不得涅槃。大慧! 憐愍眾生作盡眾生界願者, 是為菩薩。大慧! 菩薩方便作願, 若諸眾生不入涅槃者, 我亦不入涅槃, 是故菩薩摩訶薩不入涅槃。大慧! 是名二種一闡提無涅槃性, 以是義故, 決定取一闡提行。」大慧菩薩白佛言: 「世尊! 此二種一闡提, 何等一闡提常不入涅槃?」佛告大慧菩薩摩訶薩: 「一闡提常不入涅槃。何以故? 以能善知一切諸法本來涅槃, 是故不入涅槃, 非捨一切善根闡提。何以故? 大慧! 彼捨一切善根闡提, 若值諸佛善知識等, 發菩提心生諸善根, 便證涅槃。何以故? 大慧! 諸佛如來不捨一切諸眾生故。是故, 大慧! 菩薩一闡提常不入涅槃。」

38) 성문(聲聞)이란 부처의 음성을 직접 듣고 사성제(四聖諦)를 통해 깨달음을 얻는 것을 의미하며, 연각은 불교를 따르지 않고 십이연기(十二緣起)를 직접 탐구하여 깨달음을 얻은 이들을 가리킨다. 대승불교에서는 성문과 연각과 보살을 삼승(三乘)이라고 칭하며, 이 가운데 성문과 연각을 소승 또는 이승(二乘)이라 하여 낮게 평가하였다.

此中先明 五位分齊
차중선명오위분제

여기에서는 먼저 다섯 계위의 범위(分齊;구분과 경계)를 밝히고 있다.

第一信位 在十信行 雖未不退
發大心故 本業經 名信相菩薩
제일신위 제십신행 수미불퇴
발대심고 《본업경》 명신상보살

첫째 신위(信位)는 십신행(十信行)⁴⁰⁾에 있다. 비록 아직 불퇴(不退)⁴¹⁾의 경지에 이르지 못하는 못하였으나, 대심(大心)을 일으켰기 때문에 『본업경(本業經)』에서는 이를 신상보살(信相菩薩)⁴²⁾이라 이름한다.

第二思位 在三十心
思量諸法唯識道理
齊未眞證無分別修故
제이사위 제삼십심 사랑제법유식도리
제미진증무분별수고

둘째 사위(思位)는 삼십심(三十心)⁴³⁾에 있다. 모든 법이 식일 뿐이라는 도리를 사유하고 헤아리지만 아직 무분별의 수행을 참으로 증득한 것은 아니기 때문이다

第三修位者 在十地行
得眞證修對治十障故
제삼수위자 제십지행 득진증수대치십장고

셋째 수위(修位)는 십지행(十地行)에 있다. (무분별의 수행에) 진증(眞證)을 얻어 열 가지 장애[十障]⁴⁴⁾를 다스리기(對治) 때문이다.

第四行位者 在等覺行
因行已滿 未至果地故
제사행위자 제등각행 인행이만 미지과지고

넷째 행위(行位)는 등각(等覺)의 수행단계에 있다. 인행(因行)은 만족되었으나 아직 과지(果地)에 이르지 못하였기 때문이다.

성불의 원인(因)이 되는 육바라밀, 십바라밀, 십지 수행등 모든 보살 수행은 이미 원만히 갖추었으나, 아직 불과(佛果)의 경지에는 이르지 못하였기 때문이다.

第五捨位者 在妙覺地
不取寂滅 大悲普化故
제오사위자 제묘각지 불취적멸 대비보화고

다섯째 사위(捨位)는 묘각지(妙覺地)에 있다. 적멸(寂滅)을 취하지 않고 대비(大悲)로써 널리 교화하기 때문이다.

所以建立五等位者
謂顯退不退位差別故
證不證位差別故 等未等位差別故
因滿位差別故 果圓位差別故
如其次第立五等位也
소이건립오등위자 위현퇴불퇴위차별고 증불증위차별고
등미등위차별고 인만위차별고 과원위차별고
여기차제립오등위야

다섯 등위를 세운 까닭은, 퇴진[退]와 불퇴 단계 차이를 드러내기 위함이며, 증득[證]과 부증의 단계 차이를 드러내기 위함이며, 등각[等]과 미등의 단계 차이를 드러내기 위함이며, 인행[因]이 원만한 단계의 차이를 드러내기 위함이며, 과(果)가 원만한 단계의 차이를 드러내기 위해서이다. 이러한 차례에 따라 다섯 등위를 세운 것이다.

大意如是 次釋其文
대의여시 차석기문

대략적인 뜻[大意]은 이와 같고 다음으로 해당 경문을 풀이하겠다.

39) 성문이 수행하여 도달하는 네 가지 성자의 계위인 예류과(預流果, sotāpattiphala), 일래과(一來果, sakadāgāmi-phala), 불환과(不還果, anāgāmi-phala), 아라한과(阿羅漢果, arahattaphala)를 일컫는 말이다.
40) 십신(十信): 보살 수행 52계위의 초입 단계로, 불·법·승 삼보와 대승의 가르침에 대한 믿음을 확립하는 열 가지 수행 단계이다. 십주(十住)에 들어가기 전 단계로 이해된다.
41) 불퇴(不退): 수행자가 깨달음을 향한 길에서 더 이상 퇴전하지 않는 경지를 말한다. 대승불교에서는 일반적으로 불퇴전을 얻은 이후에는 성불을 향한 수행이 흔들리지 않는 것으로 본다.

H1, 654b21~23

一者信位
 信此身中 眞如種子 為妄所翳
 捨離妄心 淨心清白
 知諸境界 意言分別

일자신위 신차신중진여종자위망소예(덧다.가리다)
 사리망심정심청백 지제경계의언분별

첫째는 신위(信位)다.
 이 몸 안에 있는 진여의 종자가 망념에 가려져
 있으나 망심을 버리고 여의면 청정한 마음이 맑
 고 깨끗하게 됨을 믿고 모든 경계가 의언(意言)
 의 분별임을 아는 것이다.

H1, 654b24~c3

此下第二別釋
 初中有二 先信後解
 차하제이별석 초종유이 선신후해

여기서부터는 둘째로 따로 해석한다.
 그 첫 번째(신위)에는 두 부분이 있으니,
 먼저 믿음[信]을, 뒤에 이해[解:知]를 풀이한다.

初明信者 所謂信有三種佛性
 초명신자 소위신유삼종불성

먼저 믿음을 밝힌다는 것은, 곧 세 가지 불성[三
 種佛性]⁴⁵⁾이 있음을 믿는 것이다.

信此身中眞如種子者
 信住自性佛性眞如 正是第一義空種子
 신차신중진여종자자
 신주자성불성진여 정시제일의공종자

이 몸 안에 있는 진여종자를 믿는다는 것은, 자성
 불성인 진여(眞如)가 바로 제일의공(第一義空)⁴⁶⁾
 임을 믿는 것이다.

42) 《菩薩瓔珞本業經》卷2〈7 大眾受學品〉, (T24, 1021b22-27), “佛子! 三世劫中一切佛常作是說, 我今在此樹下為十四億人說, 住前信想菩薩初受戒法。佛子! 是信想菩薩, 於十劫行十戒法, 當入十住心。佛子! 當先為諸大眾受菩薩戒, 然後為說瓔珞經, 同見同行。” 신상보살(信想菩薩): 『영락본업경』에서 십주(十住) 이전의 십신위(十信位)에 있는 보살을 가리키는 명칭이다. 아직 불퇴전의 경지에는 이르지 못했으나 이미 보리심을 발한 단계의 수행자를 의미한다. 원효는 『금강삼매경론』에서 신위(信位)를 설명하며 이를 『본업경』의 신상보살에 대응시키고 있다.

43) 십주(十住)·십행(十行)·십회향(十迴向)의 삼현위(三賢位)를 합한 명칭.

44) 10중장(十重障) 또는 10장(十障)은 대승불교의 수행자의 52위의 보살 수행계위에서 10지(十地)의 각 지(地)에 들어갈 때에 끊는 다음의 10가지 번뇌[障]를 말한다. ①이생성장(異生性障) - 초지(初地)에 들어갈 때에 끊음 ②사행장(邪行障) - 제2지에 들어갈 때에 끊음 ③암둔장(闇鈍障) - 제3지에 들어갈 때에 끊음 ④미세번뇌현행장(微細煩惱現行障) - 제4지에 들어갈 때에 끊음 ⑤어하승반열반장(於下乘般涅槃障) - 제5지에 들어갈 때에 끊음 ⑥추상현행장(麤相現行障) - 제6지에 들어갈 때에 끊음 ⑦세상현행장(細相現行障) - 제7지에 들어갈 때에 끊음 ⑧무상중작가행장(無相中作加行障) - 제8지에 들어갈 때에 끊음 ⑨이타중불욕행장(利他中不欲行障) - 제9지에 들어갈 때에 끊음 ⑩어제법중미득자재장(於諸法中未得自在障) - 제10지에 들어갈 때에 끊음

45) 불교에서 삼종불성(三種佛性)은 중생이 깨달음을 얻어 부처가 되는 성품(불성)을 수행의 단계에 따라 분류한 것이다. 대표적으로 세친(世親)의 『불성론(佛性論)』에 근거한 세 가지 의미는 다음과 같다. ①주자성성(住自性性): 본래 갖춘 불성, 수행을 시작하기 전(견도 이전)의 범부 상태를 의미한다. 모든 중생이 선천적으로 지니고 있는 깨달음의 근본 바탕으로, 더러움에 가려져 있지만 본질적으로는 부처와 똑같은 성품이다. ②인출성(引出性): 수행으로 이끌어내는 불성, 수행자가 발심을 한 뒤부터 깨달음을 얻기 직전까지(유학의 성위)의 단계이다. 수행을 통해 본래 내재된 불성(주자성성)이 밖으로 드러나도록 이끌어내는 성품을 말한다. ③지득성(至得性): 깨달아 얻어지는 불성, 더 이상 배울 것이 없는 완전한 깨달음의 경지(무학위, 즉 부처의 경지)에 도달하여 비로소 완성된 불성이다. 불성이 완전히 발현된 상태를 뜻한다.

46) 《金剛三昧經論》卷2 (T34, 986b14-15), “言佛性者, 眞如佛性。如《涅槃經》言「佛性者名第一義空」故”; 원효는 앞서 「입실제품」에서 설명한다. “불성(佛性)이란 진여불성(眞如佛性)을 말한다. 『열반경(涅槃經)』에서 ‘불성이란 제일의공(第一義空)이라 이름한다’고 한 것과 같으니, 같다[一]고 하거나 다르다[異]고 하면 모두 허물이기 때문이다. 한편 『대지도론(大智度論)』에서도 제일의공(第一義空)을 ‘제법의 실상(諸法實相)이니, 불파불괴(不破不壞)한 것이니 이 실상 또한 공하다. 받는 것도 없고 집착하는 것도 없기 때문이다.’:《大智度論》卷31, (T25, 288b23-25), “第一義空者, 第一義名諸法實相, 不破不壞故。是諸法實相亦空。何以故? 無受無著故”; 두 문헌 모두 제일의공을 얻어와 분별이 미치지 못하는 자리로 규정한다는 점에서 일치하나, 『열반경』이 불성과의 등치를 통해 중도적 성품(불파약성)을 강조한다면, 『대지도론』은 반야바라밀 수행의 맥락에서 실상 자체의 무수착(無受著)을 강조한다는 점에서 차이가 있다.

H1, 654c3~6

即是阿耨菩提中道種子
즉시아녹보리중도종자

그 종자(種子)는
곧 아녹보리(無上正等覺)의 중도(中道)종자⁴⁷⁾이다.

自性淨心 本來法然
故名眞如
與三身果 而作正因
故名種子

자성정심본래법연 고명진여
여삼신과이작정인 고명종자

자성정심은 본래부터 스스로 그러하니[法然],
진여(眞如)라 이른다.
삼신(法報化身, 깨달음의 완성 상태)의 결과[果]에
대하여 바른 원인[正因]이 되니,
종자(種子)라 이른다.

원효는 “이 몸 안의 진여종자를 믿는다”는 것을 삼종불성(三種佛性)을 믿는 것으로 해석한다. 그 세가지는 ①주자성불성(住自性佛性): 본래 갖춘 불성으로, 아직 발심하지 않은 상태에서 망(妄)에 가려져 있는 단계, ②인출불성(引出佛性): 십신위(十信位)부터 등각(等覺)에 이르기까지 수행을 통해 불신(不信)·무지(無知) 등의 장애를 점차 벗어나며 이끌어내는 단계, ③지득불성(至得佛性): 도를 이룬 뒤 일체의 허물을 벗어나 자성정심(自性淨心)이 청백하게 드러난 완성의 단계이다.

원효는 나아가 진여종자를 제일의공(第一義空)이자 중도종자(中道種子)와 동일시하면서 그 본질을 밝힌다. 『대반열반경』은 “중(中)이란 제일의공이니, 무상한 것은 무상하다고 보고, 상(常)한 것은 상하다고 본다. 제불보살이 닦는 도는 상도 하도 아니므로 중도라 이른다”고 밝히고 있다. 이로써 불성佛性·제일의공第一義空·중도中道가 하나임이 확립된다. 원효는 『열반종요』에서도 이를 직접 인용하면서, 아뢰야식의 법이종자(法爾種子)를 불성의 본체로 삼고 중도종자와 동일시한다.⁴⁸⁾

『금강삼매경론』에서의 바로 윗 구절 “자성정심은 본래법연(本來法然)하기에 진여라 이름하고, 삼신의 결과에 대해 바른 원인이 되기에 종자라 이른다”고 한 것과 정확히 대응한다. 이는 여래장 사상의 불성 개념·중관의 공사상·유식의 종자론이 궁극적으로 동일한 진실을 가리킴을 밝히려는 원효 화쟁 특유의 회통적 해석이다.

H1, 654c6~8

未發心住 名住自性
未出諸障 為妄所翳也
미발심주 명주자성 미출제장 위망소예야

아직 발심(發心)하지 않은 [상태에] 머물기 때문에,
주자성(住自性)이라 이른다. 아직 여러[諸] 장애
를 벗어나지 못하여 망념에 가려져 있다.

言捨離妄心者
是信引出佛性
언사리망심자 시신인출불성

‘망심을 버리고 여읜다’는 것은,
이 믿음이 불성을 이끌어내는 것(引出佛性)이다.

47) 『대반열반경』 25권 (K1403 960a23-b01), “佛性者, 卽是一切諸佛 阿耨多羅三藐三菩提中道種子. 復次, 善男子! 道有三種. 謂下、上、中. 下者, 梵天無常, 謬見是常; 上者, 生死無常, 謬見是常; 三寶是常, 擯計無常. 何故名上? 能得上阿耨多羅三藐三菩提故. 中者, 名第一義空, 無常見無常, 常見於常. 第一義空不名爲下. 何以故? 一切凡夫所不得故. 不名爲上. 何以故? 卽是上故. 諸佛菩薩所修之道不上不下. 以是義故, 名爲中道”;

48) 『涅槃宗要』 (H0009 538b07-b13), “佛性者一切諸阿耨菩提中道種子. 瑜伽論云. 性種性者六處殊勝. 有如是相. 從無始世. 展轉傳來法爾所得. 此意新師等義. 第六師云. 阿摩羅識眞如解性. 爲佛性體. 如經言. 佛性者名第一義空. 第一義空名爲智愚.”; 아뢰야식의 법이종자를 불성의 본체로 삼는다. 이 경에서 ‘불성이란 일체 제불의 아녹보리의 중도종자’라 한 것과 같다. 『유가론』에서 이르기를, ‘성종성(性種性)이란 무시이래로 전전히 전해 내려와 법이로 얻어진 것이다.’ 이것은 신사(新師) 등의 뜻이다. 법이(法爾)란 “본래 그러함”이라는 뜻으로, 본문의 “본래법연(本來法然)과 같은 의미이며, 원효가 여래장 계열(불성·중도종자)과 유식 계열(아뢰야식·성종성)을 회통하는 근거이다.

從十信位 乃至等覺
漸出不信無知等障
隨捨麤妄 分別心故

종십신위내지등각 점출불신무지등장 수사추망분별심고

십신위(十信位)로부터 등각(等覺)에 이르기까지,⁴⁹⁾
불신·무지 등의 장애를 점차 벗어나며, 그에 따라
[隨] 거칠고 망령된 분별심을 버리기 때문이다.⁵⁰⁾

言淨心清白者
是信至得佛性
謂至道後離一切垢
自性淨心顯現清白故

언정심청백자 신지득불성 위지도후리일절구
자성정심현현청백고

정심청백(淨心清白)이란
믿음이 지득불성(至得佛性)에 이른 것이니,
도(道)에 이른 뒤 일체의 허물[垢]을 떠나
자성정심이 청백하게 드러나기 때문이다.

上句信字貫下二句故

상구신자관하이구고

위 구절 신(信)자가 아래 두 구(句)을 꿰뚫기[貫]
때문이다. 貫: 꿰다, 뚫다

知諸境界意言分別者

既信三種佛性

亦知唯識道理故

지제경계의언분별자 기신삼종불성 역지유식도리고

모든 경계가 의언분별(意言分別)⁵¹⁾임을 안다는 것
은, 이미 삼종불성을 믿는 데다
또한 유식(唯識)의 도리를 알기 때문이다.

원효는 “모든 경계가 의언분별임을 안다(知諸境界意言分別)”를 단순히 인식론적 앎으로 보지 않고, 삼종불성 전체를 믿는 것과 유식 도리를 아는 것이 동시에 성립함을 보임으로써 여래장과 유식의 회통을 신위 해석 안에서 완성한다.

知心所取一切境界

唯是意言分別所作

若離分別 無所有故

지심소취일절경계 유시의언분별소작 약리분별무소유고

마음으로 취한 모든 경계는
오직 의언분별(意言)이 지어낸 것이라서,
분별을 여의면 있다할 것이 없음을 아는 것이다.

49) 십신위(十信位)는 보살 수행의 52위(位) 중 첫 단계로, 믿음을 닦는 열 가지 위(位)이다. 등각(等覺)은 성불 직전의 단계로 부처와 거의 동등한 깨달음에 이른 상태이다. 원효는 여기서 인출불성이 이 긴 수행 과정 전체에 걸쳐 작동함을 강조한다.

50) 추망분별심(麤妄分別心)은 거칠고 뚜렷하게 드러나는 분별심을 가리킨다. 수행이 깊어질수록 거친 분별부터 점차 버려지며, 미세한 분별[細妄]은 등각 이후까지 남는다

51) 의언(意言)은 개념과 분별이 일어나기 전 단계의 심적 언어를 가리키는 불교 심리학 개념이다. 산스크리트어로 ‘마노잘파(mano-jalpa)’라고 하며, 글자 그대로, ‘마음의 말’ 혹은 ‘내면의 언어’를 의미한다. 불교 인명(因明)이나 유식학 계통의 문헌에서는 이를 개념화 이전, 분별 이전의 내면 작용으로 간주한다. 이는 명확한 판단에 이르기 전, 마음속에서 일어나는 개념 형성의 원초적인 단계를 가리키는 용어로도 해석된다. 특히 『유가사지론(瑜伽師地論)』에서는 이 의언을 다양한 문맥 속에서 사용하며, 자주 ‘심(尋, vitarka)’과 ‘사(伺, vicāra)’의 심리 작용과 밀접하게 연결 지어 설명한다. 예를 들어 『유가사지론』 제4유가처에서는 ‘거친 의언’은 ‘심’으로, ‘미세한 의언’은 ‘사’로 구분되며, 이는 곧 생각을 시작하고 세밀히 검토하는 내면 작용을 각각 지칭한다. 이런 점에서 의언은 단순한 심리 개념을 넘어 명상 수행 중 발생하는 구체적 마음 상태와 연결되어 이해된다.

H1, 654c17~c20

二者思位

思者 觀諸境界 唯是意言

意言分別 隨意顯現

所見境界 非我本識

知此本識 非法非義 非所取 非能取

이자사위 사자관제경계유시의언 의언분별수의현현
소견경계비아본식 지차본식비법비의 비소취비능취

둘째는 사위(思位)다.

사(思)란 모든 경계가 오직 의언(意言)일 뿐임을 관(觀)하는 것이다. 의언분별이 의에 따라 나타나 는 것이니, 보이는 바의 경계는 내 본식(本識)이 아니다. 이 본식은 법(法)도 의(義)도 아니고 소취 (所取)도 능취(能取)도 아님을 안다.

H1, 654c21~655a6

此明思位亦有二句

先明無相尋思觀 後顯無生如實智

차명사위역유구 선명무상심사관 후현무생여실지

여기서는 사위(思位)를 밝히는데, 또한 두 구절이 있다. 먼저 무상심사관(無相尋思觀)⁵²⁾을 밝히고, 뒤에 무생여실지(無生如實智)를 드러낸다.

初言觀者 思量觀察

唯是意言者 所取外境無所有故

隨意顯現者 似外相分不離見故

초언관자 사량관찰 유시의언자 소취외경무소유구
수의현현자 사의상분불리견고

먼저 관(觀)이란 사량(思量)하여 관찰하는 것이다. ‘오직 의언(意言)일 뿐’이란, 소취의 외경이 실재 하지 않기[無所有] 때문이다. ‘의를 따라 나타난 다’고 한 것은, 외부 대상처럼 보이는 상분(相分) 이 견분(見分)을 떠나지 않기 때문이다.

非我本識者

離識已外所見境界

既非我識故無所有

비아본식자 리식이외소견경계 기비아식고무소유

‘나의 본식이 아니라[非我本識]’ 함은 식(識)을 떠난 바깥의 보이는 경계는 이미 나의 식이 아니므로 실재하지 않는다는 것이다.

此中言本識者

謂第六識 三有本故

如提婆菩薩所說頌言「意識三有本 諸塵是其因 若見塵非有 有種自然滅」

차중언본식자 위제육식 삼유본고 여제바보살소설총언
「의식삼유본 제진시기인 약견진비유 유종자연멸」

여기서 본식(本識)이라 한 것은 제6식을 말하니, 삼유(三有)⁵³⁾의 근본이기 때문이다. 제바보살(提婆菩薩)이 설한 계송⁵⁴⁾에서 말하기를, “의식(意識)은 삼유의 근본이고, 모든 경계[塵]는 그(의식 이) 원인이다. 만약 경계가 실재하지 않음을 안다 면, 존재[三有, 윤회] 종자는 저절로 멸한다.”

무상심사관(無相尋思觀): 소취를 대상으로 외경이 의언분별임을 관하는 것
무생여실지(無生如實智): 능취를 대상으로 본식마저 비능취·비소취임을 아는 것

52) 사심사관(四尋思觀)을 가리킨다. 제법의 명(名), 의(義), 자성(自性), 차별(差別)에 대하여 심사(尋思:개념적으로 관찰하고 사유)하는 수행법이다. 사여실관(四如實觀)과 더불어 가행위(加行位)에서 수행한다.

53) 욕(欲)계·색(色)계·무색(無色)계의 삼계를 말한다. 윤회하는 존재 세계 전체를 가리키는 표현으로도 사용된다.

54) 제바(Deva, 提婆)는 인도 중관학파의 논사 아리아데바(Āryadeva)를 가리킨다. 용수(龍樹)의 제자로 알려져 있다. 원효는 제바(提婆)의 계송을 인용하여 “본식(本識)을 제6의식으로 해석한다. 『금강삼매경론』은 “若見塵非有”로 인용하지만, 현전 『보성론』 주석본은 “若見塵無體”로 전한다. 이는 이문(異文)으로 보이며, 양자는 모두 대상의 자성(自性) 또는 실유(實有)를 부정한다는 점에서 의미상 동일한 취지를 나타낸다: 《佛性論》卷4〈9 無變異品〉(T31, 809b24-c6) “迦葉! 如是觀行比丘隨觀一境, 顯現唯空故, 實無所有、虛無真實。云何能得離此二邊? 由依意識生唯識智。唯識智者, 即無塵體智。是唯識智若成, 則能還滅自本意識。何以故? 以塵無體故意識不生, 意識不生故唯識自滅故。意識如幻師, 唯識智如幻虎。以意識能生唯識故, 唯識觀成還滅於意識。何以故? 由塵等無故, 意識不生。譬如幻虎還食幻師。如提婆法師說偈言: 「意識三有本, 諸塵是其因; 若見塵無體, 有種自然滅。」”

上來通顯無相尋思及如實智
自下明其無生道理

상래통현무상심사급여실지 자하명기무생도리

여기까지는 무상심사(無相尋思)와 여실지(如實智)를 전체적으로 설명하였고, 아래로는 그 무생도리(無生道理)⁵⁵⁾를 밝힌다.

知此本識非法非義者
非能詮法 非所詮義
知名與義互為客故

지차본식비법비의자 비능전법 비소전의 지명여의호위객고

‘이 본식이 법도 아니고 의(義)도 아님을 안다’는 것은, 그것이 능전(能詮)의 명칭[法]도 아니고 소전(所詮)의 의미[義]도 아니며, 이름과 의미가 서로 객(客, 외재적 관계)이 됨을 알기 때문이다.⁵⁶⁾

非所取非能取者
所取塵既無 能取不成故
能取之義必待所取
既無所待即無能取故

비소취비능취자 소취진기무 능취불성고
능취지의필대소취 기무소대즉무능대고

‘소취(所取)도 아니고 능취(能取)도 아니다’라고 한 것은, 취해지는 경계(塵)가 이미 없으므로 취하는 주체 또한 성립하지 않기 때문이다. 능취(能取)의 의미는 반드시 소취(所取)에 의존한다(待, 기다리다). 의존할 대상이 없으면 의존하는 주체 또한 존재하지 않기 때문이다.

此是通顯無生尋思及如實智

차시통현무생심사급여실지

이것은 무생심사와 여실지를 함께 드러낸 것이다.

始從十解已上乃至世第一法
修此尋思如實智觀
於中亦有修慧觀察
而皆未離思察分別
所以通名為思位也

시종십해이상내지세제일법 수차심사여실지관
여중역유수혜관찰 이개미리사찰분별 소이통명위사위야

십해(十解)⁵⁷⁾ 이상으로부터 세제일법(世第一法)⁵⁸⁾에 이르기까지, 이 심사여실지관을 닦는다. 그 가운데 수혜(修慧)의 관찰도 있으나, 아직 사찰분별(思察分別)을 완전히 벗어나지 못하였으므로 통틀어 사위(思位)라 부른다.

사위(思位)는 유식의 도리를 사유하고 관찰하는 수행 단계로, 원효는 이를 십해(十解)로부터 세제일법(世第一法)에 이르는 계위로 설명한다. 이 단계에서는 무상심사(無相尋思)와 여실지관(如實智觀)을 수행하지만, 아직 사찰분별(思察分別)을 완전히 벗어나지 못하였으므로 진여를 직접 증득한 단계는 아니다.

55) 무생(無生): 모든 법이 인연에 의해 나타날 뿐 자성적으로 생겨난 바가 없다는 대승불교의 가르침. 중관과 유식 모두에서 궁극적 진리를 설명하는 핵심 개념으로 사용된다.

56) 이름(名)과 의미(義)는 본질적으로 동일하지 않으며 서로 외재적 관계에 있다는 뜻이다. 제법의 명(名), 의(義), 자성(自性), 차별(差別)에 대하여 심사(尋思: 개념적으로 관찰하고 사유)하는 사심사관(四尋思觀)과 관련된다.

57) 십해(十解)는 보통 보살의 십주(十住)를 가리키며, 十解(十住)는 보살 52위 가운데 십주(十住)를 가리킨다. ‘해(解)’는 진리에 대한 이해를 뜻하며, 『영락본업경』 등에서는 십주를 십해라 부른다. 원효는 여기서 십해로부터 세제일법에 이르기까지 사위(思位)의 범위로 설정하고 있다.

58) 世第一法은 유식학의 가행위(加行位) 가운데 마지막 단계이다. 유식의 수행계위는 자량위(資糧位)·가행위(加行位)·통달위(通達位)·수습위(修習位)·구경위(究竟位)의 오위(五位)로 설명되는데, 가행위는 다시 난위(煖位)·정위(頂位)·인위(忍位)·세제일법위(世第一法位)의 사선근(四善根)으로 구분된다. 세제일법위는 무분별지(無分別智)가 현전하기 직전의 최후 단계로, 통달위(通達位)에 들어가기 직전의 경지를 말한다.

H1, 655a17~18

三者修位 修者常起能起 起修同時
先以智導 排諸障難 出離蓋纏

삼자수위 수자상기능기 기수동시
선이지도 배제장난 출리개전

셋째는 수위(修位)다. 수(修, 닦음)란 항상 일으킬 수 있는 것[能起]을 일으키는 것이며, 일어남과 닦음이 동시이다.⁵⁹⁾ 먼저 지혜로 이끌어 모든 장애나 어려움을 제거하고 개(蓋)와 전(纏)을 벗어나 여인다. 蓋纏=번뇌(煩惱)

H1, 655a19~b6

此明修位 亦有二句
先明修相 後顯修因

차명수위 역유이구 선명수상 후현수인

이는 수위(修位)를 설명한 것으로, 또한 두 구절이 있다. 먼저 수상(修相, 수행의 양상)을 밝히고, 뒤에서는 수인(修因)을 드러낸다.

言修相者 謂正體智 止觀雙運
更無出入 故言常起

언수상자 위정체지 지관쌍운경무출입 고언상기

수상(修相)이란 정체지(正體智)⁶⁰⁾의 지관쌍운(止觀雙運)으로 더 이상 들고남[出入]이 없음을 말하니, 그러므로 '항상 일어난다[常起]'고 한다.

言能起者 謂止能起 能起觀故

지관쌍운경무출입 고언상기 언능기자 위지능기 능기관고

능기(能起)란 지(止)가 능히 일으키는 것이니, 관(觀)을 일으키기 때문이다.

次言起者 謂所起觀
止觀不離 故曰同時
止相觀如 必同時故 是明修相

차언기자 위소기관 지관불리
고말동시 지상관여필동시고 시명수상

다음으로 기(起)라고 한 것은 일으켜진 관(觀)을 말한다. 지(止)와 관(觀)이 떠나지 않으므로 동시(同時)라고 하였다. 지(止)는 여여함(如) 상(相)으로 하고 관(觀)은 여실함(如)을 관하므로 반드시 동시이기 때문이다. 이것은 수행의 양상[修相]을 밝힌 것이다.

次顯其因 所以得此雙運修者
由先加行排諸障故

차현기인 소이득차쌍운수자 유선가행배제장고

다음으로 수인(修因)을 드러낸다. 이와 같이 지관(止觀)을 동시에 운용하여 닦아갈 수 있는 것은 앞서 가행(加行)⁶¹⁾으로 모든 장애를 제거하였기 때문이다.

言智導者 謂加行智
意言分別不離名言 故名智導

언지도자 위가행지의언분별불리명언, 고명지도

지도(智導)란 가행지(加行智)를 말하니, 의언분별하여 명칭과 말을 떠나지 못했기에 '지혜로 인도한다'고 하였다.

七地已還 一切地中
皆有加行 在先伏障故

칠지이환 일절지중 개유가행 재선복장고

제7지(七地) 이하의 모든 지위에서는 모두 가행(加行)이 먼저 있어 장애를 제압하기 때문이다.

排諸障難者 損伏龜重故
出離蓋纏者 不起現纏故

배제장난자 손복추중고 출리개전자 불기현전고

'모든 장애나 어려움을 물리친다'는 것은 거친 장애[龜重]⁶²⁾를 덜어내고 제압하기 때문이며, '개전(蓋纏)을 벗어나 여인다'는 것은 현행의 번뇌가 일어나지 않기 때문이다.

59) '수행이 끊임없이 일어난다' + '수행을 일으키는 힘이 항상 현행한다'를 연결해서 이해하면 '수위에서는 깨달음에 근거한 수행이 끊임없이 일어나며, 수행과 그 실천이 동시에 전개된다.'로 해석된다.

60) 진여의 이체(理體)를 직접 증득하는 근본무분별지(根本無分別智)를 말한다. 유식학에서는 후득지(後得智)에 대비되는 근본지(根本智)의 의미로 사용된다.

H1, 655b7~b9

四者行位 行者 離諸行地
心無取捨 極淨根利
不動心如 決定實性
大般涅槃 唯性空大

사자행위 행자 리제행지 심무취사 극정근리
부동심여 결정실성 대반열반 유성공대

넷째는 행위(行位)다. 행(行)이란 모든 행지(行地, 행의 단계)를 벗어난 것이다. 마음에 취하고 버림이 없고 지극히 청정한 근리(根利, 본각의 근원이 원만히 드러난 상태)이다. 마음은 동요함이 없이 여여하고 실성(實性)이 결정(확정)되어 있다. 대반열반(大般涅槃)으로서 오직 공성의 광대함이다.

H1, 655b10~b19

是等覺位 亦有二句
先明位狀 後顯其行

시등각위 역유이구 선명위상 후현기행

이는 등각위(等覺位)를 말하는 것으로 여기에도 두 구(句)가 있다. 먼저 계위의 상(狀, 상태, 모습)을 설명하고 뒤에 그 행을 밝힌다.

初中言離諸行地者 行過十地故
心無取捨者 解與佛同故
故說此位 名等覺行
次總結 言極淨根利者
謂本覺心 顯成滿因故

초중언리제행지자 행과심지고 심무취사자 해여불동고
고설차위명등각행 차총결언극정근리자위본각심현성만인고

처음의 ‘모든 행지를 떠났다’고 한 것은 행(行)이 십지(十地)를 넘어섰기 때문이다. ‘마음에 취하고 버림이 없다’는 것은 이해한 바(증득의 경지)가 부처와 같기 때문이다. 그래서 이 계위를 등각행(等覺行)이라 하였다. 그 뒤 결론으로 ‘지극히 청정한 근리(根利)’이라 한 것은 본각의 마음이 드러나 그 인(因)이 원만히 성취되었기 때문이다.

次明行中 言不動心如 決定實性者
此位 得入金剛三昧故

차명행중언불동심여결정실성자, 차위득입금강삼매고

다음으로 행(行)을 밝힌 데서 ‘마음의 동요가 없이 여여한, 결정된 실성(實性)’이라 함은 이 계위에서 금강삼매(金剛三昧)에 들기 때문이다.

大般涅槃唯性空大者
寂滅無為 一相無相故

대반열반유성공대자, 적멸무위, 일상무상고

‘대반열반이어서 그 성품이 공대(空大)하다’ 함은 적멸무위(寂滅無爲)이며, 일상이면서 무상이기 때문이다.

如《本業經》言「入金剛三昧
一相無相 寂滅無為 名無垢地」故

『본업경(本業經)』에서 “금강삼매에 들어가 일상무상(一相無相)·적멸무위(寂滅無爲)한 것을 무구지(無垢地)라 이른다”고 한 것과 같다.⁶³⁾

61) 가행(加行)은 진여를 직접 증득하기에 앞서 수행하는 준비 단계의 수행을 말한다. 유식학에서는 난위·정위·인위·세제일법위의 사선근(四善根)을 포함하는 가행위를 가리킨다.
62) 추중(龜重)은 번뇌와 습기에 의해 형성된 거칠고 무거운 장애를 말한다. 유식학에서는 수행을 통해 점차 약화되고 제거되는 대상으로 설명된다.
63) 『보살영락본업경』 2권 (K0530 385c20-386a09), “佛子! 菩薩爾時住大寂門中品忍觀, 功行滿足登大山臺, 入百千三昧, 集佛儀用唯有果果, 無常生滅。心心無爲行過十地解與佛同, 坐佛坐處。其智見二常無常一切法境, 當知如佛, 名為學佛。下地一切菩薩, 於此菩薩不能別知。於佛名菩薩, 於下菩薩名佛。所以者何? 是菩薩以大變力, 住壽百劫萬劫現作佛化, 初生、得道、轉法輪、入無餘滅度。說入法輪, 似佛非佛, 一切佛等故。威儀進止一切法同。住是百千三昧中, 如是佛行, 故入金剛三昧, 一相無相寂滅無爲, 故名無垢地。”; 이 경은 무구지에 대해 ‘백천삼매 가운데 머물며 불행(佛行)을 하므로 금강삼매에 들어가 일상무상(一相無相)·적멸무위(寂滅無爲)하니 무구지라 이른다’고 밝히고 있다. 원효가 행위(行位)를 등각위로 규정하고 금강삼매 입장을 그 핵심으로 본 것은 이 구절에 근거한다.

H1, 655b20~23

五者捨位 捨者不住性空
 正智流易 大悲如相 相不住如
 三藐三菩提虛心不證
 心無邊際不見處所
 是至如來
 오자사위 사자부주성공 정지류역 대비여상 상부주여
 삼막삼보리허심부증 심무변제불견처소 시지여래

다섯째는 사위(捨位)다. 사(捨)란 공성[性空]에 머물지 않는 것이다. 바른 지혜[正智]가 흘러 바뀌는 것이며, 대비(大悲)의 여여한 상이다. 상은 여여함에 머물지 않으며, 삼막삼보리에도 마음을 비워 증득하는 일조차 없는 것이다. 마음에 변제(邊際, 끝과 경계)⁶⁴가 없어 처소를 알 수가 없으니, 이것이 여래에 이른 것이다.”

원효는 사위를 불지(佛地)로 규정하고, 사(捨)의 의미를 세 가지로 분석한다.
 ①정지(正智)가 열반에 머물지 않고 중생의 근기를 따라 흘러 불사(佛事)를 지으며 [不住涅槃 量智隨根].
 ②무연대비(無緣大悲)가 인·법의 차별상을 취하지 않으면서 항상 육도에 두루 다니며 멈추지 않고 [不住涅槃 無緣大悲恒涉六道].
 ③원만한 무상보리(無上菩提)를 머뭇 없이 허심(虛心)으로 증득하지 않는다 [不取菩提 虛心不證].
 앞의 둘은 열반에 머물지 않는 까닭의 사(捨)이고, 뒤의 하나는 보리를 취하지 않는 까닭의 사(捨)이다.
 위상(位狀)에 대해 원효는 "일심(一心)의 근원으로 돌아가 심체(心體)가 두루하여,十方(十方)에 두루하므로 변(邊)이 없고 삼세(三世)에 두루하므로 제(際)가 없다"고 밝히며, "여래(如來)란 오직 여(如)를 타고 오는 자[乘如者]가 이르는 바"라는 어원적 해석으로 사위의 완성을 여래의 본질과 직결한다.

64) 시간(時間), 공간(空間), 정도(程度) 따위에서 그 이상(以上)이 없는 한계(限界).

V. 「금강삼매경론」의 내용과 분석

『금강삼매경론』은 『금강삼매경』의 내용을 단순히 해설한 주석서가 아니라, 원효가 이해한 대승불교의 수행 체계를 종합적으로 제시한 논서이다. 특히 「입실제품」과 「진성공품」은 수행의 입문에서부터 궁극적 깨달음에 이르기까지의 과정을 체계적으로 설명하고 있다는 점에서 『금강삼매경론』 전체의 핵심을 이룬다.

첫째, 『금강삼매경론』은 수행의 점진적 전개를 강조한다. 「입실제품」에서 원효는 네 가지 방편을 제시하여 수행자가 진실에 들어가는 과정을 설명한다. 이 네 가지 방편은 서로 독립된 수행법이 아니라 중생의 다양한 근기와 상황에 따라 제시되는 길이며, 궁극적으로는 모두 반야와 대열반의 경지에 이르게 하는 수단이다. 따라서 원효에게 방편은 진실과 대립되는 것이 아니라 진실에 도달하기 위한 적극적 수단으로 이해된다.

둘째, 『금강삼매경론』은 공(空)을 수행의 관점에서 재해석한다. 「진성공품」에서 전개되는 삼공(三空)의 논의는 공상역공(空相亦空), 공공역공(空空亦空), 소공역공(所空亦空)의 단계로 이루어진다. 원효는 이를 통해 단순히 유(有)를 부정하는 데 머물지 않고, 공에 대한 집착마저 제거함으로써 진과 속, 유와 무의 양변을 초월하고자 하였다. 삼공은 존재론적 이론이 아니라 수행자가 분별을 여의고 일심에 이르는 과정을 설명하는 수행론적 장치로 이해된다.

셋째, 원효는 공의 논의를 일심(一心)의 원리로 귀결시킨다. 「진성공품」에서 삼공의 최종 귀결은 일법계(一法界)와 일심(一心)이다. 이는 모든 차별과 분별을 부정하여 얻어지는 공허한 상태가 아니라, 진과 속이 둘이 아니며 능관과 소관이 평등한 일미(一味)의 경지이다. 원효는 이러한 일심의 원리를 바탕으로 삼십칠도품과 같은 다양한 수행법을 하나의 의미[一義]로 회통하고 있다.

넷째, 『금강삼매경론』은 수행의 완성을 오위(五位)의 체계로 설명한다. 신위(信位)는 자기 안의 진여 종자를 믿는 단계이며, 사위(思位)는 유식의 도리를 사유하고 관찰하는 단계이다. 수위(修位)에서는 진여를 직접 증득하는 정체지(正體智)가 드러나고, 행위(行位)에서는 금강삼매에 들어가 취사분별을 초월한다. 사위(捨位)는 공과 열반에도 머물지 않는 여래의 경지를 나타낸다. 이러한 오위의 전개는 수행의 심화 과정과 보살도의 완성을 체계적으로 보여준다.

다섯째, 『금강삼매경론』은 다양한 교학을 수행의 관점에서 통합한다. 원효는 중관의 공사상, 유식의 수행론, 여래장의 본각사상을 서로 대립적인 체계로 이해하지 않았다. 오히려 그는 각각의 교설이 수행의 특정 국면을 설명하는 방편이라고 보았으며, 궁극적으로는 모두 일심의 진실을 드러내는 역할을 한다고 해석하였다. 이러한 점에서 『금강삼매경론』은 원효 화쟁사상의 구체적 실현으로 평가할 수 있다.

『금강삼매경론』은 공과 일심, 수행과 깨달음, 방편과 진실의 관계를 유기적으로 설명하는 수행론적 논서라 할 수 있다. 원효는 다양한 교학을 종합하면서도 특정 교설에 집착하지 않았으며, 모든 논의를 중생의 해탈과 깨달음이라는 실천적 목적 아래 재구성하였다. 이러한 특징은 『금강삼매경론』이 동아시아 불교사에서 중요한 위치를 차지하는 이유이기도 하다.

VI. 분향 원효 <금강삼매경론>의 특징과 영향

『금강삼매경론』은 원효의 대표 저술 가운데 하나로서, 단순한 경전 주석을 넘어 동아시아 대승불교의 다양한 사상 전통을 수행의 관점에서 재해석한 종합적 논서로 평가된다. 이 논서는 중관·유식·여래장 사상과 같은 상이한 교학 체계를 대립적으로 이해하지 않고, 중생을 깨달음으로 인도하기 위한 방편이라는 관점에서 재구성한다는 점에서 독특한 의의를 지닌다.

첫째, 이 논서는 강한 회통적 성격을 보여준다. 원효는 특정 종파의 입장을 절대화하지 않고 각 교설이 지닌 설명 가능성을 적극 수용하되, 서로 다른 교설들이 궁극적으로 중생의 해탈이라는 동일한 목적을 지향한다는 점을 밝히는 데 중점을 둔다. 따라서 원효의 화쟁은 사상적 타협이 아니라 방편의 차이를 드러내는 해석학적 작업으로 이해될 수 있다.

둘째, 이 논서는 수행 중심적 성격을 지닌다. 진여·여래장·본식 등의 개념은 독립된 형이상학적 실체로 제시되지 않으며, 수행자의 분별과 집착을 전환하고 깨달음으로 이끄는 실천적 장치로 기능한다. 「입실제품」에서 제시되는 네 가지 방편과 「진성공품」에서 전개되는 삼공(三空)의 논의는 모두 수행 과정 속에서 망상을 제거하고 진실을 드러내기 위한 방법으로 설명된다.

셋째, 이 논서는 언어와 분별에 대한 철저한 비판을 전개한다. 원효는 유와 무, 진과 속, 능취와 소취 등의 대립을 해체하면서 어떠한 개념도 궁극적 실재를 완전히 포착할 수 없음을 강조한다. 특히 「진성공품」에서는 공상(空相)마저 공하고, 공공(空空)마저 공하며, 소공(所空)마저 공하다고 설함으로써 모든 개념적 집착을 제거한다. 이러한 논의는 중관의 공사상을 계승하면서도 수행적 관점에서 재구성한 원효 특유의 해석을 보여준다.

넷째, 이 논서는 동아시아 불교사에 중요한 영향을 남겼다. 중국과 일본에 전해진 원효의 저술들은 높은 평가를 받았으며, Robert E. Buswell Jr.를 비롯한 서구 학자들의 연구를 통해 『금강삼매경론』이 『금강삼매경』 연구의 핵심 자료이자 동아시아 불교 형성 과정을 이해하는 중요한 문헌으로 재조명되고 있다.

무엇보다도 본고의 검토를 통해 확인할 수 있었던 점은, 원효의 관심이 특정 교학 체계의 확립에 있기보다 중생을 깨달음으로 이끄는 실천적 방향 제시에 있었다는 사실이다. 중관과 유식, 여래장과 일심, 진과 속의 논의는 서로 경쟁하는 이론이 아니라 상황과 근기에 따라 활용되는 방편이며, 그 궁극적 목적은 모두 일미(一味)의 진실과 해탈에 귀결된다. 이러한 점에서 『금강삼매경론』은 원효 화쟁사상의 실천적 성격을 가장 선명하게 보여주는 저술이며, 오늘날에도 다양한 사상과 입장을 대립이 아닌 이해와 회통의 관점에서 바라보게 하는 중요한 시사점을 제공한다.

참고문헌

1. 약호 및 원전

T: 大正新脩大藏經

H: 韓國佛教全書

『金剛三昧經』

『金剛三昧經論』

『大智度論』

『佛性論』

『大乘百法明門論』

『成唯識論』

2. 단행본

고영섭, 『분황 원효의 생애와 사상』, 운주사, 2016.

권오민, 『인도철학과 불교』, 운주사, 2003.

김호귀, 『금강삼매경론』, 동국대학교출판부, 2019.

박종홍, 『한국사상사』, 서문문고, 1972.

박태원 『원효의 금강삼매경론 읽기』, 세창미디어, 2014.

박태원외17인, 『금강삼매경론 하』, 세창출판사, 2020.

노아 라셰타(Noah Rasheta), 백귀순 역, 『(초심자를 위한)군더더기 없는 불교』 운주사, 2026.

에티엔 라모트(Étienne Lamotte), 호진 역, 『인도불교의 역사』, 시공사, 2006.

이기영, 『원효사상』 I, 흥법원, 1967.

최건업, 『원효의 수행관』, 정우북스, 2021.

Robert E. Buswell Jr., *The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea: The Vajrasamādhi-Sūtra, A Buddhist Apocryphon*, Princeton University Press, 1989.

G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1812-1816); 임석진 역, 『논리학』 I-II, 지식산업사, 1983.

3. 논문류

고영섭, 「분황(芬皇) 원효(元曉)의 기신사상(起信思想)-일심(一心)과 본각(本覺)의 접점과 통로-」, 『불교학및교학연구』 1, 2022.

김태수, 「『十門和諍論』 <공유화쟁문>에 나타난 화쟁논법의 특성: 이제·삼성·불가언설과 관련한 비유비무 중도관을 중심으로」, 『불교학연구』 62, 2023.

이윤옥, 「유식설의 변형심소와 별경심소」, 『동아시아불교문화』, 19, 2014.

박태원, 「원효 화쟁철학의 형성과 발전- 문門 구분의 사유를 중심으로 -」 『철학논총』 90, 2017.