

원효의 『금강삼매경론』에 나타난 일미관행(一味觀行)의 현대적 변용과 실천 지평에 관한 연구

이 주 만

국문초록

본 연구는 원효(元曉, 617-686)의 『금강삼매경론(金剛三昧經論)』에 나타난 일심(一心)·본각(本覺)·일미(一味)의 통섭 논리를 교학적으로 재구성하고, 그로부터 도출되는 실천 체계인 일미관행(一味觀行)과 십중법문(十重法門)이 현대 사회의 갈등 해소 및 심리적 집착 완화에 어떠한 시사점을 줄 수 있는지를 검토한다. 원효는 반야 중관의 이제설(二諦說)과 유가 유식의 삼성설(三性說)을 대립적 두 체계가 아니라 일심이라는 동일한 원천에서 갈라져 나온 두 갈래의 사유로 파악하였으며, 이를 무이중도(無二中道)의 논리로 통섭함으로써 세움(立)과 깨뜨림(破)이 서로 장애가 되지 않는 화쟁(和諍)의 사상적 토대를 마련하였다. 이러한 통섭은 단순한 이론적 절충이 아니라, 시각(始覺)에서 본각(本覺)으로, 다시 일각(一覺)으로 나아가는 수행적 순서의 재배열을 통해 비로소 정당화되는 실천적 논리라는 점에서 그 독자성이 드러난다. 본 연구는 이러한 교학적 통섭이 정설분 6품(六品)의 단계적 수행 구조와 십중법문이라는 구체적 실천 경로로 구현된다는 점에 주목하고, 이를 현대인의 자아 집착, 사회적 양극화, 일상의 영성 부재라는 세 가지 문제 지평에 적용 가능한 해석 모델로 제안한다. 다만 7세기 동아시아 불교 문헌의 개념을 현대 심리학·사회이론의 범주에 직접 대응시키는 작업이 안고 있는 방법론적 위험성-해탈론적 목적론의 세속화, 관념론적 환원, 화쟁 담론의 이념적 도구화 가능성-을 동시에 비판적으로 검토함으로써, 본 연구가 제시하는 현대적 변용이 무매개적 유희가 아니라 제한적이고 자기 성찰적으로 매개된 해석임을 분명히 하고자 한다.

주제어: 원효, 금강삼매경론, 일심, 일미관행, 화쟁, 본각, 무이중도, 십중법문, 능취·소취

I. 서론

원효의 일심(一心) 철학은 한국 불교 사상의 정점¹⁾이자 동아시아 불교 교학의 핵심적인 성취로 평가받는다. 원효는 방대한 저술을 통해 불교의 거의 모든 분야를 연구하였으며, 그 사상적 지향점은 중생의 망상을 돌이켜 일심의 원천(一心之源)으로 돌아가는 데 있었다.²⁾ 그의 수많은 저작 중에서도 『금강삼매경론』은 『대승기신론소』와 더불어 원효 사상의 핵심 체계를 보

1) 정우현, 「원효 一心 철학에서 阿梨耶識과 如來藏의 통합」, 『불교철학』 18, 2026, 143쪽. 원효의 일심 철학은 한국 불교 사상의 정점이자 동아시아 불교 교학의 핵심 텍스트로서 평가되어 왔다.

2) 최유진, 「『금강삼매경론』에 나타난 원효의 일심」, 『인문논총』 11, 1998, 135쪽. 원효는 일심의 근거에서 모든 것을 파악하려 하였고 불교의 최종적인 목적도 일심의 원천으로 돌아가는 것이라 하였다.

여주는 대표작으로 인정받고 있으며,³⁾ 특히 깨달음에 도달하는 실제적인 수행 원리와 실천적 지형이 가장 구체적으로 담겨 있는 문헌이라는 점에서 그 중요성이 매우 높다. 원효의 저작군 전체를 통람할 때, 『대승기신론소·별기』가 마음의 구조를 체계적으로 해명하는 교학적 저작의 정점에 해당한다면, 『금강삼매경론』은 그 교학적 구조가 실제로 어떻게 체득되어야 하는가를 보여주는 실천론적 저작⁴⁾의 정점에 해당한다고 할 수 있다. 이 두 저작은 상호 보완적인 관계에 있으면서도, 후자가 전자의 단순한 응용이 아니라 독자적인 수행 지형도(地形圖)를 제시한다는 점에서 별도의 검토를 요한다.

『금강삼매경론』의 핵심적인 철학적 기획은 인도 불교의 양대 산맥인 반야 중관의 이제설(공성)과 유가 유식의 삼성설(가유)을 일미(一味)라는 개념 아래 화쟁적으로 통섭하는 것이다.⁵⁾ 원효는 모든 존재가 자성(self-nature)이 없어 공하다는 부정적 사유와, 그럼에도 불구하고 연기에 의해 나타나는 현상적 존재를 인정하는 긍정적 사유를, 양자 중 하나를 택일하거나 절충하는 방식이 아니라 무이중도(無二中道)의 관점에서 통합하고자 하였다.⁶⁾ 이러한 통합은 단순히 이론적인 절충에 그치지 않고, 수행자가 일상에서 어떻게 마음을 관찰하고 실천해야 하는지를 보여주는 일미관행(一味觀行)과 십중법문(十重法門)이라는 독자적인 수행 체계로 구체화된다는 점에서, 『금강삼매경론』은 교학과 실천이 분리되지 않는 원효 사상의 전형을 보여준다.

기존의 원효 연구는 대개 『대승기신론소·별기』를 중심으로 일심이문(一心二門)의 구조와 화쟁논리 자체를 규명하는 데 집중되어 왔으며, 『금강삼매경론』은 상대적으로 그 교학적 정합성을 검토하는 문헌학적 연구에 머무는 경우가 많았다. 특히 『금강삼매경』 자체의 성립과 관련해서는, 이 경전이 인도에서 전래된 순수한 번역 경전인지, 아니면 동아시아-구체적으로는 신라 또는 그 인접 지역-에서 성립된 경전일 가능성이 있는지를 둘러싼 학술적 논의가 존재한다. 본 연구는 이러한 성립사적 논쟁 자체를 직접적인 검토 대상으로 삼지는 않으나, 만약 이 경전이 신라의 정치·사상적 맥락과 긴밀히 연관되어 성립되었다는 가설을 수용한다면,⁷⁾ 원효의 주석 작업이 단순한 외래 사상의 해설이 아니라 당대의 현실적 갈등에 대한 적극적 응답으로서의 성격을 띠게 된다는 점에서 그 해석적 함의가 더욱 풍부해진다는 점을 지적해 두고자 한다. 이에 비해 본 연구는 『금강삼매경론』이 『기신론소』와 달리 채택하고 있는 시각(始覺)→본각(本覺)→불각(不覺)의 실천적 배열 순서에 주목하여⁸⁾, 이 문헌이 단순히 기신론 사상의 주석이 아니라 독자적인 수행 지형도를 제시하는 텍스트임을 부각하고, 그 지형도가 오늘날의 심리적·사회적 위기에 대해 가질 수 있는 해석적 함의를 탐구한다.

현대 사회는 물질적 풍요 속에서도 집단 간의 양극화 갈등과 개인의 소외, 정신적 고립이 심화되는 위기에 직면해 있다. 정치적 양극화는 단순히 정책적 견해의 차이를 넘어 정체성의 차

3) 위 논문, 136쪽. 『금강삼매경론』은 원효 사상의 실천 원리가 여기에 담겨 있어 그의 일심과 여래장을 파악하는 데 가장 중요한 자료 중 하나로 인정되어 왔다.

4) 고영섭, 「분황 원효 『금강삼매경론』의 주요 내용과 특징」, 123쪽: 원효는 『기신론소』의 이론적 체계와 『삼매경론』의 실제적 방법을 통해 깨달음에 도달하는 유기적 상관성의 구조를 보여주었다

5) 위 논문, 119쪽. 『금강삼매경론』은 반야 중관(空性)의 이제설과 유가 유식(假有)의 삼성설을 일미적으로 통섭하려는 커다란 기획을 담고 있다.

6) 위 논문, 123쪽. 원효는 속제, 진제, 속제중도, 진제중도를 아우르는 통합적 사유를 ‘무이중도(無二中道)’ 혹은 ‘중도일미’로 표현하였다.

7) 위 논문, 119쪽. 이 경전은 신라 왕실(신라계)과 가야계의 연합에 의해 성립된 것으로 추정되며, 가야계 ‘왕비의 병’ 설화는 정치적 난제를 불교를 통해 해결하려 했던 사회 통합적 시도를 상징한다.

8) 위 논문, 135쪽: 원효는 『기신론』의 이론적 체계(본각→불각→시각)와 달리, 『삼매경』에서는 실제 수행의 순서인 ‘시각→본각→불각’의 구조를 채택하였다.

원으로 격화되는 경향을 보이며, 개인의 차원에서는 소셜미디어를 통한 끊임없는 비교와 자기 노출이 자아상의 불안정성과 강박적 자기 점검을 야기한다. 이러한 상황에서 둘이 아니면서도 하나가 아니며(非一非異), 세움과 깨뜨림이 서로 장애가 되지 않는(立破無礙) 원효의 일심 구조와 일미 사상은 현대적 갈등 해소와 심리 치유를 위한 하나의 사상적 참조점을 제시할 수 있다. 단, 이러한 참조가 7세기 문헌의 해탈론적 어휘를 현대의 임상적·사회과학적 범주로 손쉽게 번역하는 작업이어서는 안 되며, 두 지평 사이의 거리를 인지한 위에서 이루어지는 제한적 유비여야 한다는 점을 본 연구는 전제로 삼는다. 이러한 전제는 비단 방법론적 검양의 표현에 그치지 않으며, 본론 후반부에서 별도의 절을 할애하여 그 한계 자체를 적극적으로 논증의 대상으로 삼는 방식으로 본 연구의 구조 안에 통합되어 있다.

이를 위해 본 연구는 다음과 같은 순서로 논의를 전개한다. II장에서는 일심·본각·일미의 통섭 논리를 교학적으로 분석하여 『금강삼매경론』의 철학적 토대를 규명하고, 그 과정에서 일심과 이제, 본각과 시각, 중관과 유식, 아리아식과 여래장이라는 네 겹의 통섭 구조를 순차적으로 검토한다. III장에서는 그 토대 위에서 전개되는 일미관행과 십중법문, 정설분 6품의 수행 체계를 구조적으로 고찰하고, 이들 개별 체계가 어떻게 하나의 통일적인 수행 지형으로 통합되는지를 종합적으로 정리한다. IV장에서는 이러한 교학적·실천적 분석을 바탕으로 현대인의 심리적 집착 완화와 사회적 화합이라는 두 가지 실천 지평을 모색하고, 동시에 그러한 현대적 적용이 안고 있는 방법론적 한계를 별도의 절을 통해 비판적으로 검토한다. V장에서는 이상의 논의를 종합하여 원효의 일미화쟁(一味和諍) 사상이 갖는 보편적 가치를 정리한다.

II. 일심(一心)·본각(本覺)·일미(一味)의 통섭 논리: 철학적 토대

1. 일심과 일심지원: 모든 사유의 근원

원효 철학의 정점은 일심이며, 『금강삼매경론』은 이 일심을 파악하는 데 가장 중요한 자료로 평가된다.⁹⁾ 원효가 말하는 일심의 원천은 유(有)와 무(無)를 떠나 홀로 깨끗하며¹⁰⁾, 진제(승의)와 속제의 바다를 융합하여 깊고 고요한 성격을 지닌다.¹¹⁾ 이는 단순히 존재론적 일자(一者)를 가리키는 것이 아니라, 부처와 중생이 일미(한 맛)로 만나는 우주적 공간이자 중관과 유식이 화합하는 마음의 공간으로 기능한다는 점에서 중요하다. 즉 일심은 모든 분별 이전의 근원 이면서, 동시에 분별된 두 사유 체계-공(空)과 유(有)-가 다시 만나는 회통의 장(場)이라는 이중적 위상을 지닌다.

이러한 이중적 위상은 일심을 단순한 형이상학적 일원론(monism)으로 환원할 수 없게 만든다. 만약 일심이 단지 모든 다양성을 흡수하는 정적인 근원에 불과하다면, 공과 유, 진제와 속

9) 최유진, 「『금강삼매경론』에 나타난 원효의 일심」, 『인문논총』 11, 1998, 136쪽. 『금강삼매경론』은 원효 사상의 실천 원리가 여기에 담겨 있어 그의 일심과 여래장을 파악하는 데 가장 중요한 자료 중 하나로 인정되어 왔다.

10) 최유진, 앞의 논문, 141쪽: "일심의 원천은 유(有)와 무(無)를 떠나 홀로 깨끗하고 삼공(三空)의 바다는 진(眞)과 속(俗)을 융합하여 담연하다"고 정의된다.

11) 고영섭, 「분향 원효 『금강삼매경론』의 주요 내용과 특징」, 『불교철학』 7, 2020, 120쪽. 일심은 부처와 중생이 일미적으로 만나는 우주적 공간이자, 대립하는 사상적 가치들이 일미(一味)로 화합할 수 있는 마음의 지평이다.

제 사이의 긴장은 애초에 발생할 필요가 없었을 것이다. 그러나 원효의 일심은 오히려 그러한 긴장이 발생한 이후에, 그 긴장의 두 항이 자신의 입론 근거를 끝까지 추궁했을 때 도달하게 되는 회통의 지점으로 제시된다. 다시 말해 일심은 사유의 출발점이 아니라, 정확히 말하면 사유의 도착점이자 동시에 그 사유 운동이 처음부터 의지하고 있던 잠재적 근거이다. 이러한 점에서 일심은 존재와 비존재의 양극단을 여윈 무이중도(無二中道)를 지향하며, 세움(立)과 깨뜨림(破)이 서로 장애가 되지 않는 원융함을 보여준다.¹²⁾ 입(立)이 어떤 명제를 세우는 작업이고 파(破)가 그 명제의 한계를 드러내는 작업이라면, 일심의 구조 안에서는 이 두 작업이 서로를 부정하는 관계가 아니라 서로를 완성시키는 관계에 놓인다. 세움이 극한까지 나아가면 스스로 깨뜨림의 계기를 내포하게 되고, 깨뜨림이 극한까지 나아가면 다시 새로운 세움의 토대를 마련하게 되는 이 순환적 구조가 바로 무이중도의 실질적 내용이라 할 수 있다. 이러한 무이중도의 구조는 이후 IV장에서 논의할 사회적 화쟁 모델의 철학적 근거가 된다.

2. 본각과 시각의 역동적 구조: 수행적 재배열

원효는 깨달음의 지형을 『대승기신론』과는 다른 실천적 순서로 재배열한다. 『기신론소』가 이론적 체계를 구축하기 위해 본각→불각→시각의 순서를 취한 데 비해, 『금강삼매경론』은 수행자가 시각(깨달음의 시작)에서 출발하여 본각(본래의 깨달음)을 확인하고,¹³⁾ 불각(망상)의 근원까지 평등함을 깨닫는 역동적 과정을 강조한다. 이 차이는 단순한 서술 순서의 문제가 아니다. 『기신론소』의 배열이 마음의 구조를 논리적으로 해명하는 교학적 관심에서 비롯된 것이라면, 『삼매경론』의 배열은 실제로 수행자가 걸어가야 할 길의 순서—즉 깨달음에 대한 자각이 먼저 일어난 뒤에야 비로소 본래성이 확인되고, 그 확인을 통해서야 망상조차 본래 평등한 자리였음이 드러난다는 체험적 순서—를 반영한다.

이론적 순서와 실천적 순서의 이러한 불일치는 사실 모순이 아니라 상호 보완적 관계로 이해되어야 한다. 논리적으로는 본각이 먼저 존재하지 않으면 시각이라는 사건 자체가 일어날 근거를 가질 수 없으므로, 본각이 시각에 선행한다고 말할 수 있다. 그러나 수행자의 체험의 차원에서는, 깨닫지 못한 상태에 있는 동안 본각은 결코 자각된 대상이 될 수 없으며, 오직 시각이라는 자각의 사건이 일어난 이후에야 본각이 ‘비로소 확인된 본래성’으로서 의미를 갖게 된다. 따라서 『기신론소』의 본각→불각→시각이라는 배열은 존재론적·논리적 우선성을 반영하는 것이고, 『금강삼매경론』의 시각→본각→불각이라는 배열은 인식론적·체험적 우선성을 반영하는 것이라고 정리할 수 있다. 원효가 동일한 개념 체계를 두고 이처럼 서로 다른 배열을 채택한 것은, 그가 교학적 저작과 실천적 저작이 요구하는 서술 전략의 차이를 명확히 인식하고 있었음을 보여주는 방증이라 할 수 있다.

시각이 원만해지면 본각과 둘이 아니게 되는데, 이를 일각(一覺) 혹은 일각미(一覺味)라고 부르며,¹⁴⁾ 이는 모든 중생이 본래 부처임을 논증하는 핵심 개념으로 기능한다. 일각이라는 개념이 갖는 중요성은, 그것이 시각과 본각이라는 두 항을 단순히 동일시하는 것이 아니라, 두 항

12) 정우현, 「원효 一心 철학에서 阿梨耶識과 如來藏의 통합」, 『불교철학』 18, 2026, 155쪽. 원효는 ‘개이문어일심(開二門於一心)’의 해석 원리를 제시하며, 이를 통해 세움과 깨뜨림이 장애가 되지 않는 ‘입파무애(立破無礙)’를 강조한다.

13) 고영섭, 앞의 논문, 135쪽. 원효는 『기신론』의 이론적 체계(본각→불각→시각)와 달리, 『삼매경』에서는 실제 수행의 순서인 ‘시각→본각→불각’의 구조를 채택하여 실천적 깨달음의 경로를 보여주었다.

14) 고영섭, 앞의 논문, 123쪽. 시각이 원만해져 본각과 둘이 아니게 된 상태를 ‘일각(一覺)’ 혹은 ‘일각미’라고 부르며, 이는 모든 중생이 본래 깨달아 있음을 실천적으로 증명하는 단계이다.

이 더 이상 구별될 필요가 없는 지점-즉 구별 자체가 무의미해지는 지점-을 가리킨다는 데 있다. 이는 뒤에서 다룰 일미(一味)라는 개념과도 구조적으로 상응하는데, 일미 역시 공과 유라는 두 항이 단순히 절충되는 것이 아니라 그 구별이 무의미해지는 지점을 가리키기 때문이다.

3. 중관(空)과 유식(有)의 일미적 통섭

『금강삼매경론』의 가장 큰 철학적 특징은 인도 불교의 두 줄기를 하나로 통합한 데 있다. 인도 중관학파의 이제설(공성)과 유가 유식학파의 삼성설(가유)은 흔히 상호 대립적인 것으로 이해되기 쉽다. 중관학파는 모든 법이 자성을 결여하고 있다는 공성을 강조하며, 어떠한 긍정적 명제도 그 자체로 또 다른 집착의 대상이 될 수 있다고 보아 철저한 부정의 논리를 견지한다. 반면 유식학파는 변계소집성(遍計所執性)·의타기성(依他起性)·원성실성(圓成實性)이라는 삼성의 구도를 통해, 비록 실체로서의 자아나 법은 존재하지 않는다 하더라도 식(識)의 전변(轉變)에 의해 나타나는 현상적 존재 자체는 가유(假有)로서 인정되어야 한다는 입장을 취한다. 이 두 입장은 표면적으로 볼 때 부정(공)과 긍정(유)이라는 상반된 방향을 취하고 있어, 양립이 불가능한 것처럼 보일 수 있다.

그러나 원효는 이를 일미라는 개념으로 통섭한다.¹⁵⁾ 그 논리적 장치가 삼공이제(三空二諦)이다. 원효는 공상(空相)도 공하고, 공공(空空)도 공하며, 소공(所空)도 공하다는 삼중의 부정을 통해,¹⁶⁾ 공이라는 관념 자체에 다시 집착하는 오류-이른바 악취공(惡取空)-까지 제거한다. 첫 번째 층위에서는 사물의 모습(相)이 공하다는 것이 부정되고, 두 번째 층위에서는 그 공하다는 인식 자체가 다시 공하다는 것이 부정되며, 세 번째 층위에서는 ‘공해진 대상(所空)’이라는 관념 자체마저 공하다는 것이 부정된다. 이러한 중첩적 부정은 단순한 수사적 반복이 아니라, 공성에 대한 이해가 점점 더 정교한 수준으로 심화되어 가는 과정을 보여준다. 만약 수행자가 첫 번째 층위에서 멈춘다면 ‘모든 것은 공하다’는 명제 자체를 실체화하는 오류, 즉 악취공에 빠지게 된다. 두 번째와 세 번째 층위의 부정은 바로 이러한 오류를 방지하기 위한 자기 교정의 장치로 기능한다.

이러한 중첩적 부정을 통과한 뒤에야 현상(속제)과 본질(진제)이 결국 일법계(一法界), 즉 일심 안에서 하나로 융합됨이 비로소 정합적으로 설명될 수 있다. 다시 말해 원효의 통섭은 공과 유를 어느 한쪽으로 흡수하는 방식이 아니라, 양자가 모두 자신의 입론(立論) 근거인 공성마저 공함을 자각함으로써 더 이상 서로를 배척할 근거를 갖지 못하게 되는 논리적 경로를 취한다. 중관이 유식을 향해 ‘그대가 인정하는 가유 역시 결국 공한 것이 아닌가’라고 묻는다면, 유식은 중관을 향해 ‘그대가 주장하는 공성 역시 식의 전변을 통해서만 드러나는 것이 아닌가’라고 되물을 수 있다. 원효의 일미적 통섭은 바로 이러한 상호 질문의 구조 속에서, 양자가 서로를 완전히 부정하지도 완전히 긍정하지도 않으면서 함께 일심이라는 보다 근원적인 지평으로 수렴해 가는 과정을 정밀하게 추적한 결과라 할 수 있다.

15) 김현구, 「원효의 공성과 중도관에 대한 인도 중관학파적 리뷰」, 『불교철학』 1, 2016, 5쪽. 중관학파의 공성(空)과 유식학파의 가유(有) 설 사이의 대립을 원효는 ‘일미’의 관점에서 통합하려는 화쟁적 시도를 하였다.

16) 고영섭, 앞의 논문, 135쪽. ‘공상(空相)도 공하고, 공공(空空)도 공하며, 소공(所空)도 공하다’는 삼공이제의 논리는 현상과 본질을 녹여 일법계이자 일심의 경지를 드러내는 과정이다.

4.아리아식과 여래장의 비밀비이적 통합

이상의 논의는 마음의 생멸하는 측면과 불변하는 측면이 어떻게 공존하는가라는 문제로 이어진다. 이는 『대승기신론』의 핵심 구도인 생멸문(生滅門)과 진여문(眞如門)의 관계와도 맞닿아 있는 문제로서, 마음을 생멸하는 현상의 차원에서 파악할 것인가, 아니면 불생불멸하는 본체의 차원에서 파악할 것인가 하는 오래된 교학적 쟁점을 계승하고 있다. 생멸하는 마음인 아리아식과 불생불멸하는 여래장은 서로 같지도 않고 다르지도 않은(非一非異) 화합의 관계에 있다.¹⁷⁾ 만약 양자가 완전히 동일하다면 생멸하는 마음의 무상함과 여래장의 영원성이라는 모순이 그대로 노출될 것이고, 만약 양자가 완전히 다르다면 생멸하는 현상의 세계와 본래 청정한 본체의 세계가 단절되어 수행을 통한 깨달음의 가능성 자체가 설명되지 않을 것이다. 원효는 이 두 위험을 모두 피하기 위해 비밀비이라는 표현을 정교하게 사용한다.

원효는 모든 것이 찰나에 사라진다는 찰나멸(刹那滅)의 교리를 수용하면서도 법신(여래장)의 영원성을 인정하는데, 이 양립이 가능한 것은 한정적 찰나성이라는 독자적 구조를 통해서이다.¹⁸⁾ 즉 생멸의 측면에서는 찰나멸이 성립하지만, 그 생멸을 가능케 하는 근거 자체는 불변한다는 두 층위의 구분을 통해 두 세계를 일심 안에서 통합하는 것이다. 이를 비유적으로 설명하면, 파도가 끊임없이 일어나고 사라지는 것은 찰나멸의 영역에 해당하지만, 그 파도를 일으키는 바다 자체의 본성, 즉 물이라는 본성은 파도의 생멸과 무관하게 지속된다고 할 수 있다. 다만 이러한 비유는 일심과 현상의 관계를 직관적으로 보여주는 데는 유용하지만, 바다와 파도가 공간적으로 분리 가능한 실체인 것과 달리 일심과 아리아식은 그러한 분리가 불가능하다는 점에서 비유의 한계 또한 분명히 인식되어야 한다.

나아가 원효는 제9식인 암마라식(무구식)을 본각과 동일시하며, 수행을 통해 8식의 망상이 사라지면 본래의 청정한 마음(9식)이 드러난다고 해석한다.¹⁹⁾ 9식설은 동아시아 불교 전통 안에서 모든 학파가 일률적으로 수용한 것은 아니며, 통상적인 유식학의 8식 체계-안식·이식·비식·설식·신식의 전오식, 제6 의식, 제7 말나식, 제8 아리아식-를 넘어서는 별도의 청정식을 설정하는 입장은 특정 계통의 교학적 전통 안에서 발전된 것이다. 원효가 이러한 9식설을 적극적으로 채택한 것은, 8식 체계만으로는 망상의 근원이 사라진 이후에 남는 청정한 본래성을 충분히 설명하기 어렵다고 판단했기 때문으로 이해될 수 있다. 이로써 II장 전체의 논의-일심, 본각과 시각, 중관과 유식의 통섭, 아리아식과 여래장의 통합-는 하나의 일관된 구도로 수렴된다. 즉 일심은 정적인 형이상학적 실체가 아니라, 시각에서 본각으로, 8식에서 9식으로 나아가는 수행적 과정 속에서만 드러나는 역동적 원천이라는 것이다.

III. 일미관행(一味觀行)과 십중법문(十重法門): 수행 체계의 구조

II장에서 살핀 통섭의 논리는 그 자체로 완결되는 사변적 체계가 아니라, 구체적인 수행의 절

17) 정우현, 앞의 논문, 152쪽. 아리아식은 불생불멸의 여래장과 생멸하는 마음이 화합하여 같지도 않고 다르지도 않은 ‘비밀비이(非一非異)’의 관계에 있는 복합체로 규정된다.

18) 정우현, 앞의 논문, 143쪽. 유위법에는 찰나성을 한정하고 무위법인 법신에는 비찰나적 상주성을 허용하는 ‘한정적 찰나성’ 구조를 통해 마음의 생멸과 불변을 일심 안에서 통합한다.

19) 고영섭, 앞의 논문, 168쪽. 원효는 제9식인 암마라식(무구식)을 본각인 자성청정심과 동일시하며, 수행을 통해 8식의 망상이 사라지면 본래의 청정한 마음이 드러난다고 해석한다.

차로 펼쳐진다는 점에서 『금강삼매경론』의 독자성이 드러난다.²⁰⁾ 만약 일심·본각·일미의 논의가 순수하게 이론적인 차원에 머물렀다면, 이는 다른 교학 문헌들과 본질적으로 구별되지 않았을 것이다. 그러나 원효는 이 논리를 구체적인 관법(觀法)과 단계적 수행 지형으로 전환시킴으로써, 『금강삼매경론』을 독자적인 실천 매뉴얼로 완성시킨다.

1. 일미관행: 관(觀)과 행(行)의 통합적 요체

원효는 이 경의 핵심을 종합하면 일미관행이 된다고 파악한다.²¹⁾ 여기서 관(觀)은 횡적으로 경계와 지혜(境·智)를 아우르는 분석이며, 행(行)은 종적으로 수행의 원인과 결과(因·果)를 바라보는 분석이다.²²⁾ 횡과 종이라는 이 두 축의 결합은 단순한 수사적 대비가 아니라, 수행이 한 순간의 관찰(境·智)에 그치지 않고 시간적으로 누적되는 인과의 과정(因·果)으로 이어져야 함을 보여주는 구조적 장치이다. 횡적 분석으로서의 관은 매 순간의 인식 행위 안에서 인식 대상(경)과 인식 주체의 지혜(지)가 둘이 아님을 확인하는 작업이며, 이는 정적인 순간의 통찰에 해당한다. 반면 종적 분석으로서의 행은 그러한 순간적 통찰이 시간의 흐름 속에서 원인이 되어 결과를 낳고, 그 결과가 다시 새로운 원인이 되는 연속적 과정으로서의 실천에 해당한다. 만약 관만 있고 행이 없다면 수행은 일회적인 통찰에 머물러 지속적인 변화를 낳지 못할 것이고, 행만 있고 관이 없다면 수행은 방향성을 상실한 맹목적인 반복에 그칠 것이다. 일미관행은 바로 이 두 축이 분리되지 않음을 강조함으로써, 통찰과 지속적 실천이 본질적으로 하나의 사건임을 보여준다.

수행자는 일미의 지혜로 관찰하고 실천함으로써 번뇌가 사라진 제9식(무구식)의 청정법계에 도달하게 되며,²³⁾ 이는 중생의 망상을 깨뜨려 본래의 근원인 일심으로 돌아가는 실천적 도구로 기능한다.

2. 정설분 6품의 단계적 수행 지형

원효는 경전의 구조를 수행의 실제적인 순서로 해석하여, 망상을 타파하고 근원으로 돌아가는 과정을 여섯 단계로 설명한다. 이 여섯 단계는 앞서 언급한 시각→본각→불각의 실천적 순서를 구체적인 품(品)의 배열로 펼쳐낸 것이며,²⁴⁾ 각 단계는 수행자가 처한 특정한 병통(病痛)을 진단하고 그에 상응하는 처방을 제시하는 의학적 비유의 구조를 따른다.

첫째 무상법품(無相法品)은 상(相)에 집착하는 병을 치료하기 위해 모든 형상을 부정한다.²⁵⁾ 이 단계는 수행의 가장 초보적인 단계로서, 수행자가 외부 대상의 형상에 집착하여 그것을 실

20) 정우현, 「원효 一心 철학에서 阿梨耶識과 如來藏의 통합」, 143쪽. 원효의 일심 철학은 한국 불교 사상의 정점이며, 특히 『금강삼매경론』은 일심의 실천적 전개를 보여주는 대표작으로 평가되어 왔다.

21) 고영섭, 「분황 원효 『금강삼매경론』의 주요 내용과 특징」, 120쪽. 원효는 승선(大乘禪)관을 담고 있는 이 경전의 요체를 ‘일미관행(一味觀行)’으로, 종지를 ‘십중법문(十重法門)’으로 파악하였다.

22) 고영섭, 앞의 논문, 157쪽. ‘관(觀)’은 횡적으로 경계와 지혜(境·智)를 아우르는 분석이며, ‘행(行)’은 종적으로 수행의 원인과 결과(因·果)를 바라보는 실천적 분석이다

23) 고영섭, 앞의 논문, 168쪽. 원효는 제9식인 암마라식(무구식)을 본각인 자성청정심과 동일시하며, 수행을 통해 8식의 망상이 사라지면 본래의 청정한 마음이 드러난다고 해석한다

24) 고영섭, 앞의 논문, 125, 135쪽. 『기신론소』가 이론적 체계를 위해 ‘본각→불각→시각’의 순서를 취했다면, 『삼매경론』은 수행자가 실제 체험하는 인식론적 순서인 ‘시각→본각→불각’의 역동적 과정을 강조한다.

25) 고영섭, 앞의 논문, 145쪽. 무상법품은 중생이 형상(相)에 집착하여 분별하는 병을 치료하기 위해 가장 먼저 모든 상을 깨뜨려 없애는 기초적 수행 단계이다.

체적인 것으로 오인하는 가장 거친 차원의 망상을 다스리는 데 목적이 있다. 둘째 무생행품(無生行品)은 형상을 깨뜨린 후에도 남아 있는 ‘관찰하는 마음’조차 소멸시켜 무생의 행을 나타낸다. 첫 번째 단계에서 외부 대상에 대한 집착이 해소되었다 하더라도, 그 대상을 관찰하고 있는 주체로서의 마음에 대한 집착은 여전히 남아 있을 수 있다. 무생행품은 바로 이 잔존하는 주체에 대한 집착마저 해소함으로써, 관찰하는 행위 자체가 본래 일어남이 없는 무생(無生)의 성격을 지닌다는 것을 드러낸다.²⁶⁾

셋째 본각리품(本覺利品)은 본각에 부합하여 중생을 교화하고 이익을 얻게 하는 생멸문의 단계이다.²⁷⁾ 앞의 두 단계가 주로 대상과 주체에 대한 집착을 깨뜨리는 부정적 방향의 수행이었다면, 본각리품에서부터는 그러한 부정을 통과한 이후 적극적으로 타인을 이롭게 하는 긍정적 실천으로 전환된다는 점에서 수행의 방향이 전환되는 지점이라 할 수 있다. 넷째 입실제품(入實際品)은 허상을 벗어나 실제(實際)의 경지에 들어가는 진여문의 단계이다. 본각리품이 생멸문의 차원에서 중생을 이롭게 하는 실천을 강조했다면, 입실제품은 진여문의 차원에서 그러한 실천이 궁극적으로 근거하는 실제(實際)의 경지로 들어감을 강조한다. 다섯째 진성공품(眞性空品)은 안의 수행과 밖의 교화가 모두 자성의 공(空)에서 나옴을 깨닫는 단계이다. 이 단계에 이르면 앞서 구분되었던 안의 수행(內修)과 밖의 교화(外化)가 더 이상 별개의 두 영역이 아니라, 동일한 자성의 공이라는 근원에서 함께 흘러나오는 것임이 확인된다. 여섯째 여래장품(如來藏品)은 만 가지 행이 여래장이라는 일미의 근원으로 귀결되는 단계이다.

이 여섯 단계는 형상의 부정(1-2품)에서 본각의 실천적 확인(3-4품)을 거쳐 자성공의 자각과 여래장으로의 귀결(5-6품)로 나아가는 점진적 구조를 이루며, 이는 단순한 교리의 나열이 아니라 망상을 타파하는 부정의 단계와 본래성을 확인하는 긍정의 단계가 교차하는 변증적 수행 경로라 할 수 있다. 1품과 2품이 주로 파(破)의 작업에 해당하고, 3품과 4품이 입(立)의 작업으로의 전환에 해당하며, 5품과 6품이 그 입과 파가 더 이상 구별되지 않는 합일의 지점에 해당한다고 볼 수 있다는 점에서, 6품의 구조 전체가 II장에서 살핀 입파무애(立破無礙)²⁸⁾의 논리를 시간적으로 전개한 것이라고도 해석할 수 있다.

3. 십중법문: 일문의 확장과 일미로의 귀결

일미관행을 펼쳐서 설명하면 십중법문이라는 중층적 법문이 된다. 이는 일심(一心)에서 시작하여 일념(一念)·일실(一實)·일행(一行)·일승(一乘)·일도(一道)·일각(一覺)을 거쳐 최종적으로 일미(一味)를 깨닫는 과정으로 제시된다.²⁹⁾ 여기서 주목할 점은 매 단계마다 ‘일(一)’이라는 동일한 수사가 반복되면서도 그 내용은 마음(心)에서 사유(念), 실천(行), 길(道), 깨달음(覺), 맛(味)으로 점차 구체화되고 신체화된다는 것이다.

일심이 모든 것의 근원이라는 추상적 차원의 ‘하나’를 가리킨다면, 일념은 그 근원이 구체적인 한 생각의 단위로 응축되는 지점을 가리킨다. 일실은 그 한 생각이 허망한 것이 아니라 참된

26) 고영섭, 앞의 논문, 145쪽. 무생행품은 비록 모든 상을 없앴더라도 남아 있는 ‘관찰하는 마음’조차 소멸시켜 본각에 부합하게 하는 단계이다.

27) 고영섭, 앞의 논문, 149쪽. 원효는 제3품 본각리품을 일심 속의 생멸문(교화)을 나타내는 단계로 해석하며, 이는 ‘요익중생’의 실천에 해당한다.

28) 정우현, 앞의 논문, 155쪽: 원효는 ‘개이문어일심(開二門於一心)’의 원리를 통해 일심 안에서 이문이 열리고 닫히며 세움과 깨뜨림이 장애가 되지 않는 구조를 설명한다.

29) 고영섭, 앞의 논문, 159-160쪽. 십중법문은 일심에서 시작하여 일념, 일실, 일행, 일승, 일도, 일각을 거쳐 최종적으로 일미를 깨닫는 중층적이고 체계적인 수행 경로이다.

실재성을 지닌다는 것을, 일행은 그 참된 실재성에 대한 자각이 구체적인 행위로 옮겨진다는 것을 가리킨다. 일승은 그러한 행위가 결국 모든 중생을 동일한 깨달음으로 이끄는 단일한 가르침의 수레라는 것을, 일도는 그 수레가 나아가는 구체적인 길을, 일각은 그 길의 끝에서 도달하게 되는 깨달음의 사건을 가리킨다. 그리고 마지막으로 일미는 그 깨달음이 더 이상 개념적으로 파악되는 것이 아니라 직접적으로 체험되는 맛으로서 주어진다라는 것을 가리킨다.³⁰⁾ 즉 일심이라는 추상적 근원이 일념이라는 인식의 단위로, 다시 일행이라는 행위의 단위로, 마지막에는 일미라는 직접적 체험의 단위로 옮겨가는 구조를 통해, 십중법문은 교학적 명제가 어떻게 체득 가능한 실천으로 전환되는지를 보여준다.

이러한 수행의 완성은 십신(十信)부터 십지(十地)에 이르는 백행(百行)과 만덕(萬德)을 원만히 갖추는 체계적인 경로를 의미하며, 결국 일미관행의 범위를 벗어나지 않는다. 십신에서 십지에 이르는 보살의 단계적 수행 경로가 아무리 다양하고 복잡하게 전개된다 하더라도, 그 모든 단계는 결국 일미관행이라는 하나의 원리가 시간적으로 펼쳐진 양상에 불과하다는 것이 원효의 핵심적 통찰이라 할 수 있다.

4. 신해와 지혜의 작용: 조적혜와 적조혜

수행의 동력이 되는 이해와 지혜의 단계 또한 정교하게 분화되어 있다. 종밀(宗密)은 원효의 수행론에서 신해(神解), 즉 신묘한 실천적 이해력이라는 개념을 중시하여 수용하였으며,³¹⁾ 이는 선(禪)적인 지(智)의 개념과도 상통한다. 신해는 단순한 지적 이해(解)와 구별되는데, 지적 이해는 대상에 대한 개념적 파악에 머무는 반면 신해는 그러한 개념적 파악을 넘어서는 직접적이고 즉각적인 통찰의 성격을 띤다. 이러한 신해의 개념이 후대 중국의 종밀에게까지 영향을 미쳤다는 사실은, 원효의 수행론이 단지 신라 한 지역의 사상적 성취에 그치지 않고 동아시아 불교 사상사 전반에 걸쳐 실질적인 영향력을 행사했음을 보여주는 구체적 사례라 할 수 있다.

수행의 지혜는 등각(等覺)의 자리에서는 중도의 이체(理體)를 비추는 조적혜(照寂慧)로 작용하고,³²⁾ 묘각(妙覺)의 자리에 이르면 체(體)와 용(用)이 둘이 아닌 적조혜(寂照慧)로 전환되어 본래의 적정(寂靜)으로 돌아가게 된다.³³⁾ 조적혜에서 적조혜로의 전환은, 비추는 작용(照)이 앞서고 고요함(寂)이 뒤따르는 단계에서 고요함과 비춤이 동시에 일어나는 단계로의 이행을 의미하며, 이는 II장에서 살핀 시각과 본각이 둘이 아닌 일각으로 합치되는 구조와 정확히 상응한다. 등각의 단계에서는 아직 ‘비춤다’는 작용과 ‘고요하다’는 상태가 미묘하게 구별되는 여지가 남아 있지만, 묘각의 단계에 이르면 비춤과 고요함이라는 두 측면이 더 이상 선후 관계나 작용과 상태의 관계로 파악되지 않고 완전히 하나의 사건으로 통합된다.

이상에서 살핀 일미관행, 6품의 단계적 구조, 십중법문, 조적혜·적조혜의 지혜론은 각각 독립된 개념 체계로 보일 수 있으나, 실제로는 동일한 수행적 통찰을 서로 다른 각도에서 조명하

30) 고영섭, 앞의 논문, 123쪽. 시각이 원만해져 본각과 둘이 아니게 된 상태를 ‘일각(一覺)’ 혹은 ‘일각미(一覺味)’라고 부르며, 이는 모든 중생이 본래 부처임을 실천적으로 증명하는 단계이다.

31) 김천학, 「원효와 종밀의 사상적 동이」, 93, 222쪽. 원효의 ‘신해(神解)’ 개념은 규봉 종밀에 의해 ‘신묘한 실천적 이해력’으로 수용되었으며, 이는 선(禪)적인 지혜와 상통하는 수행의 핵심 동력이다.

32) 고영섭, 앞의 논문, 167쪽. 수행의 지혜가 등각위(等覺位)에서는 중도의 이체를 비추는 ‘조적혜’가 되며, 이는 비추는 작용(照)이 고요함(寂)에 앞서는 단계이다.

33) 고영섭, 앞의 논문, 167쪽. 묘각위(妙覺位)에 이르면 체와 용이 둘이 아닌 ‘적조혜’가 되어 본래의 적정으로 돌아가며, 이는 시각과 본각이 합치된 일각의 경지이다.

는 하나의 통일적 지형으로 이해되어야 한다. 일미관행이 수행 전체를 관(觀)과 행(行)이라는 두 축으로 압축하여 제시하는 가장 요약적인 표현이라면, 6품은 그 압축된 원리가 시간적 단계로 펼쳐진 구체적 경로이고, 십중법문은 그 경로가 ‘일(一)’이라는 일관된 수사를 통해 개념적으로 세분화된 체계이며, 조적해·적조해의 지혜론은 그 모든 단계를 가능하게 하는 인식론적 동력을 해명하는 이론이다. 이 네 가지 체계가 서로 다른 명칭과 분류를 사용하면서도 궁극적으로 동일한 일미의 경지로 수렴한다는 사실 자체가, 원효의 수행론이 지닌 내적 정합성을 가장 잘 보여주는 증거라 할 수 있다.³⁴⁾

IV. 일미관행의 현대적 변용과 실천 지평

II장과 III장에서 재구성한 원효의 교학·수행 체계는, 적절한 매개를 거친다면 현대인의 심리적·사회적 문제에 대한 해석적 자원으로 전환될 수 있다. 다만 본 장에서 제시하는 변용은 어디까지나 유비적·해석적 적용이며, 원효의 텍스트가 현대 심리학이나 사회이론의 명제를 직접 함축한다는 환원적 주장으로 받아들여져서는 안 된다는 점을 미리 밝혀 둔다.

1. 심리 치유: 능취·소취의 타파와 자아 집착의 완화

현대인의 정신적 고통은 대상을 소유하려는 욕망(소취)과 그 주체인 자아에 대한 강한 집착(능취)에서 비롯되는 경우가 많다. 디지털 환경 속에서 끊임없이 자신을 외부의 시선에 비추어 점검하는 현대인의 심리적 습관은, 고정된 자아상을 끊임없이 확인하고 강화하려는 능취의 작용과, 그러한 자아상에 부합하는 외부의 인정과 성취를 끊임없이 추구하는 소취의 작용이 결합된 양상으로 이해될 수 있다.

원효는 심(心)과 아(我)가 본래 공(空)함을 자각하는 본리(本離)와, 이를 통해 분별심이 다시 일어나지 않게 하는 시리(始離)를 제시한다.³⁵⁾ 본리는 마음과 자아가 본래부터 능취·소취라는 분별의 구조로부터 떠나 있었다는 사실 자체에 대한 자각을 가리키며, 시리는 그러한 자각이 일어난 이후 다시 분별심이 일어나려는 습관적 경향을 적극적으로 다스리는 지속적인 노력을 가리킨다. 이 두 개념의 구별은, 본래성에 대한 일회적 통찰만으로는 충분하지 않으며 그 통찰을 일상 속에서 지속적으로 견지하는 노력이 별도로 요구된다는 점을 보여준다는 점에서 중요하다. 이는 고정된 자아상에 갇혀 괴로워하는 현대인들에게 자아의 유연성을 회복하고 강박적인 집착에서 벗어나는 심리적 기제를 시사할 수 있다. 모든 번뇌는 본래의 청정한 근원을 잇고 현상(상)에 매달리는 병통에서 시작되며, 일심의 원천으로 돌아가는 수행은 끊임없이 외부 자극에 흔들리는 현대인들이 내면의 평온(담연)을 되찾는 근거가 될 수 있다.³⁶⁾

34) 고영섭, 앞의 논문, 123-124쪽. 원효는 『기신론소』의 이론적 체계와 『삼매경론』의 실제적 방법을 통해 깨달음에 도달하는 유기적 상관성의 구조를 완결하였다.

35) 김천학, 「원효와 종말의 사상적 동이」, 『불교철학』 3, 2018, 122쪽. 원효는 능취를 타파하기 위해 마음이 본래 공함을 깨닫는 ‘본리’와 지혜를 얻어 분별이 다시 생기지 않는 ‘시리’의 방법론을 제시하며, 이를 통해 집착을 제거하고 본각의 마음을 체득하게 한다.

36) 최유진, 「『금강삼매경론』에 나타난 원효의 일심」, 『인문논총』 11, 1998, 135쪽. 원효는 불교의 최종적인 목적을 중생의 망상을 돌이켜 ‘일심의 원천(一心之源)’으로 돌아가는 것이라 정의하였으며, 『금

2. 사회적 갈등 해소: 무이중도의 화쟁 모델

『금강삼매경』은 신라 왕실과 가야계의 정치적·사상적 갈등을 통합하기 위한 사회 통합적 기획으로서 성립되었다는 점이³⁷⁾ 학계에서 지적되어 왔다. 이러한 성립 배경은 이 경전의 사상이 처음부터 추상적 사변이 아니라 구체적인 정치·사회적 갈등에 대한 응답으로 기획되었음을 시사하며, 그런 만큼 오늘날의 이념·계층·가치관 갈등에 대해서도 시사점을 줄 수 있다. 중관의 ‘공’과 유식의 ‘유’를 일미로 녹여낸 원효의 사유는, 대립하는 두 가치를 어느 하나로 매몰시키지 않으면서도 비일비이(非一非異)의 관계 속에서 조화시키는 논리를 제공한다.³⁸⁾ 현대의 정치적 양극화 상황에 이를 적용해 본다면, 보수와 진보, 혹은 서로 다른 정체성 집단 사이의 대립은 흔히 어느 한쪽이 옳고 다른 한쪽이 틀렸다는 양자택일의 구도로 환원되기 쉽다. 그러나 원효의 무이중도적 사유는, 대립하는 두 입장이 각각 자신의 입론 근거를 끝까지 추궁했을 때 도달하게 되는 한계 지점—즉 그 입장이 절대적으로 옳다고 주장할 수 있는 근거 자체가 공함을 자각하는 지점—을 함께 모색하도록 요청한다는 점에서, 단순한 절충이나 중도적 타협과는 구별되는 사유 방식을 제공한다. 진제(본질)와 속제(현실)가 둘이 아니라는 무이중도는 종교적 이상과 세속적 삶, 보수와 진보 등의 극단적 대립을 넘어 서로 장애가 되지 않는(立破無礙) 상생의 사회 구조를 설계하는 데 하나의 사유 모형으로 활용될 수 있다.³⁹⁾ 다만 이 모형이 실제 정책이나 제도적 갈등 조정 절차로 곧바로 환원될 수는 없으며, 어디까지나 대립하는 가치들을 바라보는 태도와 인식론적 전제를 재구성하는 차원에서 기능한다는 점을 분명히 해야 한다.

3. 일상의 수행화: 요익중생의 사회적 실천

원효에게 수행은 산속의 명상에 그치지 않고 일상과 사회로 확장되어야 하는 것이었다. 원효는 일심의 근원으로 돌아가는 것(귀일심원)과 중생을 이롭게 하는 것(요익중생)을 수행의 두 축으로 삼았다.⁴⁰⁾ 이 두 축의 관계는 앞서 살핀 6품의 구조에서 본각리품과 입실제품의 관계와도 상응하는데, 자기 자신의 깨달음을 향한 수행(귀일심원)이 타인을 향한 실천(요익중생)과 분리된 별개의 과정이 아니라 동일한 수행의 두 측면이라는 점이 강조된다. 이는 개인의 깨달음이 사회적 실천과 자비로 이어져야 함을 강조하며, 현대의 사회 참여적 영성이나 봉사 정신의 철학적 기반으로 해석될 수 있다.

모든 존재가 본래 깨달아 있다는 본각 사상은 타인을 잠재적 부처로 존중하게 함으로써, 인간

강삼매경론』은 이를 위한 구체적인 실천 원리를 밝히고 있다.

37) 고영섭, 「분황 원효 『금강삼매경론』의 주요 내용과 특징」, 『불교철학』 7, 2020, 119쪽. 『금강삼매경』은 신라 왕실과 방계로 편입된 가야계의 연합에 의해 성립된 경전으로 추정되며, 이는 가야계의 골품제 편입 등 정치적 난제를 불교를 통해 해결하려 했던 사회 통합적 시도였다.

38) 김현구, 「원효의 공성과 중도관에 대한 인도 중관학파적 리뷰」, 『불교철학』 1, 2016, 5쪽. 원효는 중관의 이제설(공성)과 유식의 삼성설(가유)을 ‘일미(一味)’라는 개념으로 통섭하며, 대립하는 사상적 가치들을 화쟁적으로 통합하려는 시도를 보여준다.

39) 정우현, 「원효 一心 철학에서 阿梨耶識과 여래장의 통합」, 『불교철학』 18, 2026, 155쪽. 원효는 일심 안에서 진여문과 생멸문이 역동적으로 개합하는 구조를 설명하며, 이를 통해 세움(立)과 깨뜨림(破)이 서로 장애가 되지 않는 ‘입파무애(立破無礙)’의 화쟁 논리를 강조한다.

40) 고영섭, 앞의 논문, 135쪽. 원효는 수행의 실천적 지향점을 ‘귀일심원 요익중생’ 혹은 ‘일심지원 삼공지해’의 방향으로 설정하였으며, 이는 개인의 깨달음이 사회적 실천으로 이어져야 함을 의미한다.

존엄성 회복과 평등 사회 구현의 동력이 될 수 있다.⁴¹⁾ 타인을 단순히 도움이 필요한 대상으로 바라보는 것과, 타인을 본래 깨달아 있는 존재로서 존중하면서 그 본래성이 드러나도록 돕는 것 사이에는 미묘하지만 중요한 차이가 있다. 전자의 시각은 자칫 돕는 자와 도움받는 자 사이의 위계를 고정시킬 위험이 있는 반면, 후자의 시각은 본각이라는 동일한 근원을 공유하는 평등한 존재들 사이의 상호적 관계를 전제한다는 점에서 보다 근원적인 평등의 이념을 함축한다.

4. 통합 명상으로서의 일미관행

이론적 분석을 넘어 구체적인 명상법으로의 변용 또한 제안할 수 있다. 인식의 대상(경)과 지혜(지)를 횡적으로 분석하고, 인과 과를 종적으로 바라보는 일미관행은⁴²⁾ 현대의 인지 행동 치료나 마음챙김 명상에 깊이를 더하는 통합적 명상 체계로 발전시킬 가능성을 지닌다. 현대의 마음챙김 명상이 주로 현재 순간의 감각과 사고를 비판단적으로 관찰하는 데 초점을 둔다면, 이는 일미관행의 횡적 축인 관(境·智)과 상응하는 측면이 있다. 그러나 일미관행은 그러한 순간적 관찰에 그치지 않고, 그 관찰이 어떠한 인과적 결과로 이어지는지를 종적으로 추적하는 행(因·果)의 축을 함께 요구한다는 점에서, 단순한 현재 순간의 관찰을 넘어서는 보다 포괄적인 실천 구조를 제시한다고 볼 수 있다. 다만 이러한 비교는 두 전통이 발전해 온 역사적·문화적 맥락의 차이를 충분히 고려하지 않은 잠정적 유비에 불과하며, 양자의 개념적 정합성을 본격적으로 검토하는 작업은 별도의 연구를 필요로 한다는 점을 분명히 해 두어야 한다. 원효의 공성은 단순히 개념적 이해에 머물지 않고 실증적인 체험을 지향한다는 점에서,⁴³⁾ 이는 현대 명상가들이 지식으로서의 불교가 아닌 삶 속에서 직접 증득하는 무생(無生)의 평화를 경험하게 하는 하나의 안내 틀이 될 수 있다.

5. 현대적 적용의 방법론적 한계

이상의 적용은 그 해석적 풍부함에도 불구하고 몇 가지 신중함을 요구한다. 첫째, 일미관행과 십중법문은 출세간적 해탈을 최종 목표로 하는 수행 체계이며, 그 목적론적 구조를 세속적 심리 치유나 사회 갈등 조정이라는 세간적 목표로 치환할 때 원래 개념이 지녔던 깨달음론적 깊이가 손실될 위험이 있다. 일미관행이 궁극적으로 지향하는 것은 생사의 근본적 해탈이지, 단순히 현세에서의 심리적 안정이나 사회적 화합이 아니다. 따라서 이 체계를 세속적 목표에 봉사하는 도구로만 활용하려 한다면, 그 체계가 본래 담고 있던 초월적 지향성을 부당하게 축소하는 결과를 낳을 수 있다.

둘째, 무이중도와 비일비이의 논리를 현실의 정치적·이념적 대립에 적용할 경우, 대립의 구조적·물질적 원인을 인식의 문제로 환원해 버리는 관념론적 단순화로 흐를 가능성을 경계해야

41) 정우현, 앞의 논문, 144쪽. 모든 존재가 본래 깨달아 있다는 본각(本覺) 사상은 인간 누구나 순수한 깨달음의 본성을 가지고 있음을 선언하며, 이는 현대의 인간 존엄성 회복과 평등 가치 확립에 기여한다.

42) 고영섭, 앞의 논문, 157쪽. 원효는 일미관행에서 ‘관(觀)’은 횡적으로 경계와 지혜를 아우르는 분석으로, ‘행(行)’은 종적으로 수행의 원인과 결과를 바라보는 분석으로 정의하며 통합적 관법을 제시하였다.

43) 김현구, 앞의 논문, 4쪽. 원효는 중관의 공성을 언어적 개념으로 이해하기보다 유식의 수행 체계와 결합하여 실증적으로 체험하려 하였으며, 이는 의식의 확장이 이루어지는 자리를 정립하는 과정이다.

한다. 현실의 사회적 갈등은 단순히 인식의 차이나 분별심의 작용으로만 환원될 수 없는 구조적·제도적·경제적 원인을 가지고 있는 경우가 많다. 무이중도의 사유가 이러한 구조적 원인을 외면한 채 오직 인식의 전환만을 강조하는 방식으로 활용된다면, 이는 실질적인 불평등이나 부정의의 문제를 정신적 차원의 문제로 치환하여 그 현실적 해결을 지연시키는 이념적 효과를 낳을 위험이 있다.

셋째, 원효의 화쟁 사상이 근대 이후 한국 불교 담론 안에서 종종 민족적 정체성이나 종교적 자긍심을 강조하는 수사로 동원되어 온 경향이 있다는 점 또한 비판적으로 인지되어야 한다. 화쟁이라는 개념이 원효 당대의 구체적인 교학적·정치적 맥락을 떠나 ‘한국적 통합 사상’이라는 다소 추상화된 슬로건으로 활용될 경우, 그 개념이 본래 지녔던 정교한 논리적 구조-삼공이제, 비일비이, 한정적 찰나성과 같은 세부적 장치들-가 단순화되거나 생략되는 경향이 나타날 수 있다. 본 연구가 제시하는 현대적 변용 역시 이러한 단순화의 위험으로부터 완전히 자유로울 수 없으며, 따라서 매 단계에서 원효 텍스트의 구체적 논리 구조로 되돌아가 검토하는 자기 교정의 절차를 필요로 한다.

따라서 본 연구에서 제시한 현대적 변용은 실증적 처방이 아니라, 대립하는 가치들을 바라보는 태도를 재구성하기 위한 해석적 자원으로 한정하여 이해되어야 한다. 이러한 한계의 인정은 본 연구의 결함이 아니라, 오히려 7세기 해탈론적 텍스트를 현대적 맥락 안에서 책임 있게 다루기 위한 필수적인 방법론적 절차로 이해되어야 할 것이다.

V. 결론

본 연구는 원효의 『금강삼매경론』을 통해 그가 인도 불교의 양대 산맥인 중관의 이제설(공성)과 유식의 삼성설(가유)을 일미라는 개념으로 어떻게 통섭했는지를 고찰하였으며, 이 통섭이 모든 존재의 실제 없음을 주장하는 부정적 사유와 현상적 존재를 긍정하는 사유를 무이중도의 관점에서 통합하는 방식으로 이루어졌음을 확인하였다. 이러한 통합은 일심이 단순한 정적 근원이 아니라 시각에서 본각으로, 8식에서 9식으로 나아가는 수행적 과정 속에서만 비로소 드러나는 역동적 지평이라는 점,⁴⁴⁾ 그리고 삼공이제라는 중첩적 부정의 논리를 통해 공성에 대한 집착(악취공)마저 해소함으로써 비로소 정합적으로 성립한다는 점에서,⁴⁵⁾ 단순한 절충이 아니라 정교한 논리적 경로를 거쳐 도달된 결론임을 확인하였다. 이러한 철학적 토대는 단순히 이론에 머물지 않고 일미관행이라는 독자적인 수행 체계로 구체화되며, 수행자는 시각에서 출발하여 본래의 청정한 마음인 본각을 자각하고 최종적으로는 시각과 본각이 둘이 아닌 일각의 경지에 도달하게 되는데, 이는 생멸하는 마음(아리아식)과 불생불멸하는 마음(여래장)이 일심 안에서 비일비이의 관계로 통합됨을 실천적으로 증득하는 과정이라 할 수 있다.⁴⁶⁾ 이

44) 고영섭, 앞의 논문, 168쪽. 원효는 제9식인 암마라식(무구식)을 본각과 동일시하며, 수행을 통해 8식의 망상이 사라지면 본래의 청정한 마음(9식)이 드러난다고 해석하여 수행의 역동성을 강조하였다.

45) 김현구, 앞의 논문, 20쪽. 원효는 ‘공상(空相)도 공하고, 공공(空空)도 공하며, 소공(所空)도 공하다’는 삼공이제의 논리를 통해, 공(空)이라는 관념 자체에 다시 집착하는 오류인 ‘악취공(惡取空)’을 방지하고자 하였다.

46) 정우현, 앞의 논문, 143쪽. 원효는 유위법의 찰나성을 인정하면서도 법신의 상주성을 보전하는 ‘한정적 찰나성’ 구조를 통해, 생멸하는 아리아식과 불생불멸하는 여래장을 일심 안에서 비일비이(非一非異)의 관계로 통합하였다.

러한 통합적 통찰은 다시 정설분 6품이라는 단계적 수행 지형,⁴⁷⁾ 십중법문이라는 개념적 세분화 체계, 조적혜·적조혜라는 인식론적 지혜론으로 다각도로 펼쳐지며, 이 네 가지 체계가 서로 다른 명칭을 사용하면서도 동일한 일미의 경지로 수렴한다는 사실 자체가 원효 수행론의 내적 정합성을 입증한다. 『금강삼매경』의 성립 배경이 신라 왕실과 가야계의 정치적·사상적 갈등을 해소하기 위한 사회 통합적 기획이었다는 점은, 원효의 무이중도가 유와 무, 진제와 속제라는 극단적 대립을 지양하고 세움과 깨뜨림이 서로 장애가 되지 않는 화합의 논리를 제공한다는 사실과 더불어, 이 사상이 처음부터 현실의 갈등에 대한 응답으로 기획되었음을 보여주는 동시에 오늘날의 극심한 양극화와 가치 갈등에 대해서도 포용적 사유 모델로서의 가능성을 시사한다. 인식의 주체와 객체인 능취와 소취를 모두 여의는 관법은 현대인의 강박적 집착과 자아 중심적 고통을 완화하는 심리적 자원이 될 수 있으며, 마음의 근원으로 돌아가는 개인적 수행이 결국 타인을 이롭게 하는 사회적 실천과 직결된다는 귀일심원 요익중생의 가르침은 현대 실천 불교와 영성이 나아가야 할 하나의 방향을 제시한다. 다만 이러한 현대적 변용은 어디까지나 7세기 해탈론적 텍스트와 현대적 범주 사이의 거리를 인지한 위에서 이루어지는 제한적이고 비판적인 매개여야 하며, 출세간적 목적론의 세속화, 구조적 갈등 원인의 관념론적 환원, 화쟁 담론의 이념적 도구화라는 세 가지 위험을 끊임없이 자기 점검하는 절차를 동반해야 한다. 그러한 한계를 분명히 인식할 때에야 비로소 원효의 사상이 가진 보편적 가치가 왜곡 없이 계승될 수 있다. 원효의 『금강삼매경론』은 후대 중국의 규봉 종밀 등에게 깊은 영감을 주며 동아시아 불교 사상사의 흐름을 주도하였고, 그의 사상은 시공간을 초월하여 본래 깨달아 있는 중생의 존엄성을 선언하며 인간 누구나 순수한 깨달음의 본성을 가지고 있음을 강조한다. 결론적으로 원효의 수행법은 분열된 마음을 하나로 모으고(일심) 대립하는 가치를 한 맛으로 녹여내어(일미) 고통받는 중생들을 평화의 길로 안내하는 지침서로서, 비판적으로 매개된 해석을 통해 오늘날에도 그 가치를 충분히 지닌다.

47) 고영섭, 앞의 논문, 142쪽. 원효는 『금강삼매경』의 정설분 6품을 무상법품에서 여래장품에 이르기까지 수행자가 망상을 타파하고 본래의 근원인 일심으로 돌아가는 단계적 지형도로 해석하였다.

참고문헌 (Bibliography)

1. 기본 텍스트 및 불전 (Primary Sources)

- 『금강삼매경(金剛三昧經)』 (『대정신수대장경』 제9책).
마명(馬鳴) 저, 진제(眞諦) 역, 『대승기신론(大乘起信論)』 (『대정신수대장경』 제32책).
원효(元曉), 『금강삼매경론(金剛三昧經論)』 (『한국불교전서』 제1책).
원효(元曉), 『대승기신론소(大乘起信論疏)』 (『한국불교전서』 제1책).
원효(元曉), 『대승기신론별기(大乘起信論別記)』 (『한국불교전서』 제1책).
용수(龍樹) 저, 『중론(中論)』 (『대정신수대장경』 제30책).
무착(無着) 저, 『십대승론(攝大乘論)』.

2. 현대 연구 논저 (Secondary Sources)

- 고영섭, 「분황 원효의 일심사상 - 기신학의 일심과 삼매론의 일미와 관련하여」, 『선문화연구』 23, 2017.
「일심지원 혹은 일심이란 무엇인가? - 분황 원효 깨침사상의 구심과 원심」, 『불교철학』 2, 2018.
김영미, 「원효 『금강삼매경론』의 무이중도 연구」, 동국대학교 박사학위논문, 2017.
김영태, 「신라에서 이룩된 금강삼매경」, 『불교학보』 25, 1988.
박태원, 「원효의 『금강삼매경』 6품 해석학」, 『철학논총』 77, 2014.
박태원, 「원효의 선(禪)사상 - 『금강삼매경론』을 중심으로」, 『철학논총』 68, 2012.
『원효의 십문화쟁론』, 세창출판사, 2013.
은정희, 『원효의 대승기신론 소·별기』, 일지사, 1991.
은정희·송진현 역주, 『원효의 금강삼매경론』, 일지사, 2017.
고익진, 「원효사상의 실천원리 - 금강삼매경론의 일미관행을 중심으로」, 『한국불교사상사』, 1975.