

금강삼매경론 발표

2025121004 장호(두엄스님)

1. 세계철학사에서 분황 원효 철학의 지위

서구 중심의 세계철학사는 오랫동안 불변하는 실체와 본질을 상정하고, 주관과 객관을 나누는 이분법적이고 본질주의적인 궤적을 밟아왔다. 이러한 사유 체계는 동일성과 독자성이라는 환각에 빠져 타자를 배제하고 억압하는 폭력성을 잉태하고 있다¹⁾. 진정한 의미의 세계철학사가 서구 중심의 편협한 틀을 벗어나 인류의 보편적 고통을 직시하고 상호 공존과 치유의 패러다임을 모색하는 사유의 총체라면, 신라의 사상가 원효(元曉)의 철학은 그 중심부에서 거대한 대안으로 새롭게 평가받아야 한다. 원효는 7세기 동아시아 사상계의 갈등과 대립을 융합했을 뿐만 아니라, 그의 대표적 저술인 『금강삼매경론(金剛三昧經論)』을 통해 존재론, 인식론, 언어철학, 실천윤리학을 아우르는 보편적이고 독창적인 철학 체계를 완성했다.²⁾ 본문에서는 불교학의 관점에서 원효의 저작이 지니는 철학적 수용 가능성을 검토하고, 화쟁(和諍)과 회통(會通), 무이중도(無二中道), 차이 통섭(通攝)의 철학, 그리고 일미관행(一味觀行)의 실천론을 중심으로 세계철학사에서 원효 철학이 차지해야 할 타당한 지위를 논증하고자 한다.

(1) 철학서로서의 『금강삼매경론』과 언어철학적 긍정

원효의 저작들이 단순한 종교적 주석서를 넘어 세계철학사의 위대한 철학서로 수용될 수 있는 근거는 그의 치밀한 논리적 정합성과 고도의 언어철학적 성찰에 있다. 동아시아 사상계를 관통하는 핵심 문제의식 중 하나는 언어와 의미 사이의 긴장이었다. 진리는 언어의 한계를 초월해 있다는 이유로 언어를 부정하려 했던 태도와 달리, 원효는 언어 그 자체가 본질적으로 불완전한 가명(假名)일지라도 기호와 방편으로서 진리를 온전히 드러내는 긍정적 도구가 될 수 있음을 입증했다.³⁾ 진리를 여실하게 담아내는 언어(여의언설)를 긍정하며, 대립하는 교학들의 언설을 모순 없이 회통시킨 그의 사상적 완결성은 당대에도 널리 인정받았다.⁴⁾ 그 결과 중국에 전해진 그의 주석서는 단순

1) 박태원, 「원효와 차이 통섭(通攝)의 철학 - 『금강삼매경론』을 중심으로 -」, 『철학논총』 제104집, 새한철학회, 2021.

2) 고영섭, 「분황 원효 『금강삼매경론』의 주요 내용과 특징 - 반야 중관(空性)의 이제설과 유가 유식(假有)의 삼성설의 一味적 通攝: 『기신론소』 ‘一心’과 『삼매경론』 ‘本覺’의 유기적 상관성을 중심으로 -」, 『불교철학』 제7집, 동국대학교 세계불교학연구소, 2020.

3) 조윤경, 「원효와 혜균의 만남과 대화 - 원효의 화쟁·회통에 보이는 혜균의 변증법적 논리를 중심으로 -」, 『불교철학』 제5집, 동국대학교 세계불교학연구소, 2019.

4) 한민수, 「NGSM을 활용한 『금강삼매경』 인용 경향 연구」, 『동아시아불교문화』 68집, 동아시아불교문화학회, 2025.

한 해설서를 뜻하는 ‘소(疏)’가 아니라, 보살이나 독자적인 사상 체계를 갖춘 철학자에
게만 부여되는 ‘론(論)’으로 격상되어 불리게 되었다.⁵⁾ 이는 원효의 텍스트가 맹목적
신앙 고백이나 신비주의적 교리 해설이 아닌, 인류 지성사에 기여하는 정밀한 철학적
탐구의 결과물임을 입증한다.

(2) 대립의 융합

세계철학사에서 원효 철학이 지니는 가장 독보적인 지위는 대립하는 사유들을 파괴
하지 않고 융합해 내는 ‘화쟁’과 ‘회통’의 논리에 있다. 당시는 존재를 부정적으로 인식
하는 중관학파의 공(空) 사상과 긍정적으로 인식하는 유식학파의 가유(假有) 사상이 팽
팽하게 대립하던 시기였다. 원효는 중관의 이제설(二諦說)과 유식의 삼성설(三性說)을
유기적으로 통섭하여, 진제(眞諦)와 속제(俗諦)가 결코 둘이 아님을 역설하는 ‘무이중도
(無二中道)’의 철학을 확립했다.⁶⁾ 서구 철학이나 중국의 길장 등이 대립을 해결하기 위
해 변증법적 지양이나 철저한 부정을 통한 해체에 집중했다면, 원효는 쟁론 자체를 긍
정하며 대립하는 두 개념이 ‘하나도 아니면서 둘도 아닌(不一不二)’ 역동적 상즉 관계
속에 있음을 통찰했다.⁷⁾ 그는 진제와 속제를 수용한 채 두 진리가 등근 원처럼 끝없이
순환하며 자유롭게 거래하는 긍정적이고 역동적인 중도를 완성한 것이다.⁸⁾

(3) 대립의 융합

더 나아가 원효의 사유는 현대 철학이 당면한 다원주의와 포스트모더니즘의 난제들을
극복할 수 있는 ‘차이 통섭의 철학’으로 평가받아야 한다. 서구의 본질주의적 사유는
사물과 현상에 불변하는 동일성의 잣대를 덧씌워 수많은 차이(相)들을 배제하고 억압하
는 폭력을 낳았다. 그러나 원효는 『금강삼매경론』에서 사물과 현상의 ‘차이’를 ‘동일성
관념에 포획되어 왜곡되고 오염된 차이’와 ‘동일성의 허울이 벗겨진 사실 그대로의 차
이’로 철저히 구분한다.⁹⁾ 그는 수많은 차이들이 지닌 본래의 연기적 관계성을 회복하
여 서로를 개방하고(通) 수용하는(攝) 호혜적 관계를 구축하려 했다. 동일성이라는 인지
적 환각 때문에 배타적으로 충돌하는 차이들을 상호 소통과 화해로 이끄는 원효의 통
섭 철학은 차별과 분열로 고통받는 인류를 구원하는 진정한 의미의 ‘치유의 철학’이
다.¹⁰⁾

5) 고영섭, 앞의 논문(『불교철학』 제7집).

6) 김영미, 『『금강삼매경론』의 無二中道 사상 연구』, 『동아시아불교문화』 30집, 동아시아불교문화학회, 2017.

7) 이현정, 「원효불교의 불일불이적(不一不二的) 철학체계 - 금강삼매경론을 중심으로 -」, 『인문학연구』 통권 133호, 인문과학연구소, 2023.

8) 김영미, 앞의 논문(『동아시아불교문화』 30집).

9) 박태원, 앞의 논문(『철학논총』 제104집).

10) 박태원, 앞의 논문(『철학논총』 제104집).

(4)이론과 실천의 합일

원효 철학의 독창적인 지위는 형이상학적 진리를 현실의 구체 실천으로 완벽하게 일치시켰다는 데 있다. 원효는 진공(眞空)이란 단지 비어있는 허무가 아니라, 중생을 향한 무한한 자비와 생명력이 솟아나는 긍정적이고 역동적인 근원이라 보았다. 그는 이를 ‘일미관행(一味觀行)’이라는 실천 체계로 정립했다. 일미관행은 주관과 객관, 진(眞)과 속(俗)의 대립이 융합된 일심(一心)의 자리에서 자비심을 일으켜 세간 속에서 중생을 교화하는 실천행이다.¹¹⁾ 원효는 비로소 깨달아가는 시각(始覺)이 본래의 깨달음인 본각(本覺)과 결국 다르지 않다는 일각(一覺)의 논리를 전개하며, 깨달음이 피안에 머무는 것이 아니라 현실의 번뇌 속에서 중생과 더불어 작용하는 것임을 증명했다.¹²⁾ 원효 스스로가 무상관(無相觀)과 무생행(無生行)을 통해 깨달음을 얻은 후, 세간으로 돌아와 중생의 삶 속에서 무애(無礙)의 교화 실천을 보여주었다.¹³⁾ 은둔과 도피가 아닌 자발적이고 적극적인 타자 기여로 나아간 원효의 이러한 선(禪) 사상은 이론과 실천, 철학과 삶이 완벽하게 합일된 실천 철학의 극치를 보여준다.¹⁴⁾

불교학의 관점에서 볼 때, 세계철학사의 지평에서 원효의 사상은 서구 중심적 철학사가 지닌 본질주의와 이분법의 치명적 한계를 폭로하는 동시에 그것을 치유할 수 있는 보편적 진리를 담고 있다. 종교적 신앙을 뛰어넘어 치밀한 언어철학적, 인식론적 토대 위에 구축된 그의 텍스트들은 인류 지성사에 기여하는 훌륭한 철학서로 수용되기에 충분하다.¹⁵⁾ 원효가 주창한 화쟁과 회통, 무이중도, 차이 통섭, 그리고 일미관행의 철학은 대립과 갈등, 배제와 폭력으로 점철된 현대 사회에 상호 개방과 융합이라는 절실한 철학적 지혜를 일깨워 준다.¹⁶⁾ 서양 철학이 존재와 동일성의 폭력성에 갇혀 있을 때, 7세기의 사상가 원효는 모든 존재가 역동적으로 소통하고 호혜적으로 연대하는 궁극의 조화를 이미 철학적으로 완성했다. 따라서 세계철학사에서 원효 철학의 지위는 단순한 동아시아의 한 종교 사상가를 넘어서서, 인류 지성사가 도달해야 할 가장 높고 심오한 철학적 봉우리 중 하나로 당당히 격상되어야 마땅하다.¹⁷⁾

2. 동아시아불교사상사에서 분황 원효 사상의 위상

11) 최지승, 「元曉의 一味觀行」, 『철학논총』 제45집, 새한철학회, 2006.

12) 김시연, 「7세기 신라인의 불교 수행 대중화의 원동력 - 『금강삼매경/론』 연기 설화와 『삼국유사』의 관련 기록을 중심으로 -」, 『한국불교사연구』 제25호, 한국불교사학회, 2024.

13) 박태원, 「원효의 선(禪)사상 - 『금강삼매경론』을 중심으로 -」, 『철학논총』 제68집, 새한철학회, 2012.

14) 박태원, 앞의 논문(『철학논총』 제68집).

15) 고영섭, 앞의 논문(『불교철학』 제7집).

16) 박태원, 앞의 논문(『철학논총』 제104집).

17) 이현정, 앞의 논문(『인문학연구』 통권 133호)

7세기 동아시아 불교계는 인도에서 유입된 다양한 교학과 신·구 번역의 차이로 인해 여러 학파가 팽팽하게 대립하는 사상적 혼란기였다.¹⁸⁾ 특히 존재를 부정적으로 인식하는 중관학파의 공(空) 사상과 긍정적으로 인식하는 유식학파의 가유(假有) 사상 간의 대립이 격화되고 있었다.¹⁹⁾ 이러한 시대적 배경 속에서 신라의 분황 원효(元曉)는 특정한 종파적 시각에 매몰되지 않고, 대승불교의 핵심 교설들을 일심(一心)의 철학으로 회통시켰다.²⁰⁾ 그의 사상은 단지 한반도에 국한된 것이 아니라 중국과 일본을 횡단하며 동아시아 불교의 보편성과 고유성을 동시에 확립한 위대한 성취로 평가받는다.²¹⁾ 동아시아 불교사상사에서 원효 사상이 차지하는 위상을 교학의 융합, 독창적인 화쟁 논리, 선(禪) 사상의 토대 마련, 그리고 후대 동아시아 사상가들에 미친 영향을 중심으로 논증하고자 한다.

(1) 중관과 유식의 대통합

원효 사상이 동아시아 불교사에서 지니는 가장 독보적인 위상은 당대 최대의 난제였던 중관학과 유식학을 완벽하게 융합해 냈다는 점이다. 원효는 중관의 이제설(二諦說)과 유식의 삼성설(三性說)을 유기적으로 결합하여, 어느 한쪽에 치우치지 않는 '무이중도(無二中道)'의 철학을 완성했다.²²⁾ 인도나 중국의 사상가들이 공(空)과 유(有)를 대립적으로 파악하거나 변증법적 부정에 머물렀던 것과 달리, 원효는 쟁론 자체를 긍정하며 '비진비속(非眞非俗)'의 역동적인 상즉 관계로 이끌었다.²³⁾ 이러한 원효의 논리는 동아시아 불교가 교리적 충돌을 극복하고 하나의 일심(一心)으로 나아가는 사상적 돌파구를 제공했다.

(2) 차이 통섭(通攝)과 화쟁(和諍) 논리의 독자성 구축

원효는 동아시아 불교사에서 유례를 찾기 힘든 '통섭의 철학'을 정립했다. 인도의 용수가 이론 중심의 틀에서 쟁론을 전회시키는 '회쟁(廻諍)'을 펴고, 중국의 길장이 쟁론 자체를 인정하지 않으려는 '무쟁(無諍)'을 주장했다면, 원효는 쟁론을 인정하면서도 이를 상호 개방(通)하고 수용(攝)하게 하는 독자적인 '화쟁회통(和諍會通)'의 방법론을 구축했다.²⁴⁾ 이는 동일성이라는 환각 때문에 배타적으로 충돌하는 수많은 차이들을 소통

18) 정병삼, 「7세기 후반 신라 불교의 사상적 경향」, 『불교학연구』 제9호, 불교학연구회, 2004.

19) 고영섭, 앞의 논문(『불교철학』 제7집).

20) 고영섭, 앞의 논문(『불교철학』 제7집).

21) 김영미, 앞의 논문(『동아시아불교문화』 30집).

22) 고영섭, 「분황 원효 『금강삼매경론』의 화쟁회통학 - 의타기성의 속제중도와 본각의 원성실성의 진제중도의 화쟁회통을 통한 비진비속 무변무중의 무이중도 실현 -」, 『불교철학』 제18집, 동국대학교 세계불교학연구소, 2026.

23) 고영섭, 앞의 논문(『불교철학』 제18집).

과 화해로 이끄는 차원 높은 지혜였으며, 동아시아 불교가 맹목적인 종파주의를 극복할 수 있는 윤리적이고 인식론적인 토대가 되었다.²⁵⁾

(3) 동아시아 초기 선종(禪宗)의 교학적 토대 확립

원효는 사변적인 교학 연구에 머물지 않고 이를 실천적인 선(禪) 사상으로 승화시켰으며, 이는 동아시아 선종 성립에 지대한 영향을 미쳤다. 7세기 동아시아는 초기 선종이 등장하며 선의 교학적 토대를 확립하려는 문제의식이 태동하던 시기였다.²⁶⁾ 원효는 『금강삼매경론』을 통해 이론적 깨달음과 실천적 수행을 일치시키는 '일미관행(一味觀行)'을 역설하여 대승선(大乘禪)의 완결된 체계를 제시했다.²⁷⁾ 원효의 선 사상은 단순한 은둔이나 정적주의가 아니라, 깨달음을 중생 구제의 현실적인 삶으로 직결시키는 보살행의 극치였다.²⁸⁾ 이러한 원효의 철학적 정초는 훗날 동아시아 초기 선종이 독자적인 사상 체계를 갖추는 데 중요한 이론적 자양분이 되었다.²⁹⁾

(4) 중국 사상계와 문헌에 미친 절대적 권위와 영향력

원효 사상의 탁월한 위상은 그의 저술이 중국 불교계에 미친 절대적인 권위에서도 확인된다. 인도에서 중국으로 전해진 그의 텍스트는 단순한 주석서인 '소(疏)'를 넘어 독창적 사상서인 '론(論)'으로 추앙받았다.³⁰⁾ 또한 8세기에 편찬된 『석마하연론(釋摩訶衍論)』과 같은 문헌은 원효가 강조했던 일심 사상과 제설 회통의 태도를 깊이 수용하여 동아시아 불교의 새로운 사상적 지향을 내보였다.³¹⁾ 나아가 중국 화엄종과 선종을 아울렀던 종밀(宗密)은 자신의 저술인 『원각경대소』 등에서 원효의 핵심 개념(일미, 신해, 일각 등)을 적극적으로 인용하며 자신의 사상을 전개했다.³²⁾ 이는 원효의 철학이 동아시아 최고 수준의 지성들에게 길잡이 역할을 했음을 명백히 입증하는 것이다.

동아시아 불교사상사에서 원효 사상의 위상은 실로 독보적이다. 그는 중관과 유식이라는 당대 최대의 철학적 난제를 화쟁과 회통의 논리로 극복하고 무이중도라는 새로운 사상적 지평을 열었다. 또한, 이론에 치우치기 쉬운 교학을 일미관행이라는 실천적 선(禪) 사상으로 통합하여 동아시아 선종 발전의 굳건한 초석을 놓았다. 원효가 주창한

24) 고영섭, 앞의 논문(『불교철학』 제18집)

25) 박태원, 앞의 논문(『철학논총』 제104집).

26) 박태원, 앞의 논문(『철학논총』 제68집).

27) 박태원, 앞의 논문(『철학논총』 제68집).

28) 박태원, 앞의 논문(『철학논총』 제68집).

29) 박태원, 앞의 논문(『철학논총』 제68집).

30) 고영섭, 앞의 논문(『불교철학』 제7집).

31) 정병삼, 앞의 논문(『불교학연구』 제9호).

32) 김천학, 「원효와 종밀의 사상적 동이 - 종밀의 원효문헌 인용을 중심으로 -」, 『불교철학』 제3집, 동국대학교 세계불교학연구소, 2018.

일심(一心)과 차이 통섭(通攝)의 철학은 신라의 국경을 넘어 중국의 수많은 사상가들에게 깊은 영감을 주었으며, 대립과 갈등을 상호 개방과 수용으로 승화시키는 인류 보편의 지혜로 자리 잡았다. 따라서 분황 원효는 동아시아 지성사가 도달한 가장 위대한 철학적 봉우리이자, 세계 사상사 속에서도 그 가치를 찬란히 빛내는 독창적인 철학자로 평가받아야 마땅하다.

3. 분황 원효에게서 <금강삼매경론>의 의미와 가치

분황 원효에게서 <금강삼매경론>의 의미와 가치를 신라 집단 지성의 산물과 사유체계의 집대성이라는 관점에서 평가하고자 한다. 7세기 중엽의 신라는 삼국통일이라는 거대한 정치적 격변기이자, 인도와 중국에서 유입된 신·구 불교 교학의 대립으로 인해 사상적 혼란을 겪고 있던 시기였다.³³⁾ 이러한 혼란을 극복하고 국론을 통합하기 위해 당대 신라 불교계의 지성들은 『금강삼매경(金剛三昧經)』이라는 독창적인 경전을 세상에 내놓았다.³⁴⁾ 이 경전은 결코 단일한 외부의 전래품이 아니라 대안(大安), 혜공(惠空), 원효(元曉) 등 민중 교화에 헌신했던 대중교화승들의 집단 지성이 낳은 위대한 산물이다.³⁵⁾ 분황 원효는 당대 불교계의 시대적 문제의식이 응축된 이 집단 지성의 결과물에 『금강삼매경론(金剛三昧經論)』이라는 주석을 달아, 대승불교의 방대한 교학과 실천론을 자신만의 고유한 사유체계로 완벽하게 집대성해 냈다.³⁶⁾ 『금강삼매경』과 그 주석서가 신라 집단 지성의 산물이라는 관점을 바탕으로, 원효가 집대성한 사유체계로서 『금강삼매경론』이 지니는 철학적 의미와 가치를 논증하고자 한다.

(1) 신라 집단 지성의 결정체와 일심(一心) 철학의 집대성

『금강삼매경』은 단순히 외부에서 유입된 경전이 아니라, 7세기 신라 사회의 정치적·사상적 난제를 해결하기 위해 지식인 집단이 연대하여 창출한 집단 지성의 산물이다.³⁷⁾ 신라 불교계는 이 경전을 통해 성골과 진골 간의 신분적 갈등을 철폐하고, 중관학과 유식학 등 이질적인 교학들의 대립을 해소하고자 했다.³⁸⁾ 혜공과 대안 등의 선배 교화승들이 경전의 편찬과 교열이라는 토대를 닦았다면, 당대 최고의 지성이었던 원효는 이 경전이 지닌 사상적 의도를 간파하고 방대한 불교 교설들을 ‘일심(一心)’과 ‘본각(本覺)’의 철학으로 직조하여 『금강삼매경론』을 저술했다.³⁹⁾ 이로써 원효는 다양한 불

33) 정병삼, 앞의 논문(『불교학연구』 제9호)

34) 석길암, 『『金剛三昧經』의 성립과 유통에 대한 재고』, 『보조사상』 31집, 보조사상연구원, 2009.

35) 김시연, 앞의 논문(『한국불교사연구』 제25호)

36) 고영섭, 앞의 논문(『불교철학』 제7집).

37) 김시연, 앞의 논문(『한국불교사연구』 제25호)

38) 석길암, 앞의 논문(『보조사상』 31집)

교 이론들을 단순한 물리적 혼합에 그치지 않게 하고, 상호 개방과 융합을 통해 신라 불교만의 고유하고 보편적인 사유체계로 집대성하는 쾌거를 이루었다.⁴⁰⁾

(2) 중관과 유식의 회통과 무이중도(無二中道)의 철학

원효에게 『금강삼매경론』이 지니는 가장 핵심적인 철학적 가치는, 존재를 부정적으로 인식하는 중관의 공(空) 사상과 긍정적으로 인식하는 유식의 가유(假有) 사상을 완벽하게 회통시켰다는 데 있다.⁴¹⁾ 그는 중관의 이제설(二諦說)과 유식의 삼성설(三性說)을 유기적으로 통섭하여, 대립하는 두 극단을 파괴하지 않고 역동적으로 융합하는 ‘무이중도(無二中道)’의 철학을 완성했다.⁴²⁾ 원효는 변계소집성의 속제와 시각(始覺)의 원성실성인 진제를 바탕으로 삼고, 의타기성의 속제중도와 본각(本覺)의 원성실성인 진제중도를 다시 하나로 아울러 ‘진(眞)도 아니고 속(俗)도 아닌’ 비진비속(非眞非俗)의 역동적 중도를 확립했다.⁴³⁾ 이는 당대 동아시아 지성계가 겪던 이분법적 사상 대립을 치유한 궁극의 화쟁(和諍) 논리이자 차이 통섭의 결실이었다.⁴⁴⁾

(3) 일미관행(一味觀行)의 대승선(大乘禪) 확립

원효는 사변적 교학을 넘어 대중의 현실적 실천으로 자신의 사유를 집대성했다. 『금강삼매경론』의 궁극적 종지는 이론적 깨달음과 실천적 수행을 완벽하게 일치시키는 ‘일미관행(一味觀行)’에 있다.⁴⁵⁾ 이전의 교학 중심 불교는 귀족층의 전유물에 가까웠으나, 대중교화승들의 집단 지성은 ‘모든 중생이 여래장과 본각(本覺)을 지니고 있어 누구나 수행을 통해 깨달음에 이를 수 있다’는 혁신적인 평등사상을 이 경전에 담아냈다.⁴⁶⁾ 원효는 이를 ‘본각과 비로소 깨달아가는 시각이 둥글게 통한다’는 이각원통(二覺圓通)의 논리로 승화시키고, 일미관행을 통해 현실의 번뇌 속에서도 중생과 더불어 작용하는 보살행의 극치를 보여주었다.⁴⁷⁾ 이로써 『금강삼매경론』은 대승선(大乘禪)의 완결된 체계를 제시하며, 지식층뿐만 아니라 최하층민까지 성불을 꿈꿀 수 있게 한 불교 대중화의 위대한 원동력이 되었다.⁴⁸⁾

39) 고영섭, 앞의 논문(『불교철학』 제7집).

40) 이현정, 「원효불교의 불일불이적(不一不二的) 철학체계 - 금강삼매경론을 중심으로 -」, 『인문학연구』 통권 133호, 인문과학연구소, 2023.

41) 윤종갑, 「용수 공사상의 한국적 변용과 전개 -원효의 『금강삼매경론』을 중심으로-」, 『한국철학논집』 제21집, 한국철학사연구회, 2007.

42) 김영미, 앞의 논문(『동아시아불교문화』 30집).

43) 김영미, 앞의 논문(『동아시아불교문화』 30집).

44) 박태원, 앞의 논문(『철학논총』 제104집).

45) 최지승, 「元曉의 一味觀行」, 『철학논총』 제45집, 새한철학회, 2006.

46) 김시연, 앞의 논문(『한국불교사연구』 제25호)

47) 김시연, 앞의 논문(『한국불교사연구』 제25호)

48) 김시연, 앞의 논문(『한국불교사연구』 제25호)

결론적으로 볼 때, 원효의 『금강삼매경론』은 7세기 신라 불교계가 당면했던 시대적 과제와 사상적 혼란을 해결하기 위해 창출된 집단 지성의 경전을, 한 천재적 사상가가 자신의 철학적 안목으로 완벽하게 승화시킨 인류 지성사의 금자탑이다.⁴⁹⁾ 혜공, 대안 등 선배 교화승들의 민중 지향적이고 융합적인 문제의식을 이어받아, 원효는 중관과 유식의 교학적 갈등을 무이중도의 논리로 회통하였으며, 사변적인 교학을 일미관행이라는 구체적인 실천론으로 집대성했다.⁵⁰⁾ 특정 종파의 독단적 사유나 서구의 본질주의적 이분법과 달리, 신라 지성계의 연대와 대중적 포용력을 바탕으로 피어난 원효의 통섭 철학은 만물의 상호 공존을 가능케 한다.

4. <금강삼매경론>의 원문 번역과 주석

此下第二問答 明無止息 問意言 本無妄想 卽無所止 所止無故 能止亦無 無能止故 應無始覺⁵¹⁾ 如是難⁵²⁾也⁵³⁾

: 이 아래 두번째 문답은 그치고 설 것이 없음을 밝힌 것이다. 질문의 의도를 말하자면 본래 망상이 없으면 곧 멈출 대상(所)이 없다. 멈출 대상이 없는 까닭에 멈추는 주체(能) 또한 없다. 멈추는 주체가 없는 까닭에 마땅히 시각(始覺)도 없다. 이와 같이 따진 것이다.

佛言 菩薩 妄本不生 無妄可息 知心無心 無心可止 無分無別 現識⁵⁴⁾不生 無生可止 是卽無止 亦非無止 何以故 止無止故

: 부처님이 말씀하셨다. 보살이여 망상은 본래 생겨난 적이 없으니 쉬게 할 망상이 없다. 마음이 마음이 아님을 알면 멈추어야 할 마음도 없다. 분별도 없고 차별도 없어서 현식이 생겨나지 않으니, 생겨남이 없는 것을 멈출 수도 없다. 이것은 곧 멈춤이 없는 것이면서 또한 멈춤이 없는 것도 아니다. 왜냐하면 멈춤이 (바로) 멈춤이 없음이기 때문이다.

答意有二 先許無止 後遮無止 許者 始覺不異本覺⁵⁵⁾故 遮者 始覺非唯是本覺故 許中息與止何異者 妄起動故可息 心馳散故可止 而本無起無馳故 無可息可止耳 無分者 無相

49) 고영섭, 앞의 논문(『불교철학』 제7집).

50) 박태원, 앞의 논문(『철학논총』 제104집).

51) 중생이 수행과 번뇌 소멸 과정을 통해 본래부터 갖추고 있는 진리를 처음으로 깨우치는 과정을 의미

52) 難은 '따지다', '나무라다', '꾸짖다' 등을 뜻하기도 한다.

53) 能所는 주관(能)과 객관(所)의 관계를 설명하는 핵심 개념이다. 能은 능동적이고 행위나 인식을 이끌어내는 주체, 所는 수동적이고 행위의 대상이나 객관이 되는 대상을 의미한다.

54) 대상을 인식하는 마음

55) 태어날 때부터 본래 갖추고 있는 근원적인 깨달음의 성품

分於見故 無別者 無見別於相故 相見既無分別 現識本來不生 去來不生 愚智共知故 약
현在明本不生 既無所止不覺之生 卽無能止始覺之異 依不異門 如是許也 亦非無止者 非
無不異之始覺故 止無止故者 能止無生之妄心故 雖生不可得 而非徒無生故 非徒無生故
不無所止 所以非無能止之覺 如是答也

: 답변의 의도에는 두 가지가 있으니, 먼저 멈춤이 없음을 허락하셨고, 뒤에 '멈춤이
없음'을 막으셨다. 허락한 것은 시각이 본각과 다르지 않은 까닭이며 막은 것은 시각이
오로지 본각인 것만은 아니기 때문이다. 허락한 중에 息(쉽)과 止(멈춤)는 어떻게 다른
것인가. 망상이 일어나 움직이는 까닭에 쉴 수 있고 마음이 치달아 흠어지는 까닭에 멈
추는 것이다. 그러나 본래 일어남이 없고 치달음도 없으므로 쉴 것도 없고 멈출 것도
없을 뿐이다. 분별이 없다는 것은 보는 것(見分)에 대하여 相分(보이는 것)이 없는 까닭
이요, 차별이 없다는 것은 보이는 것(相分)에 대하여 보는 것(見分)의 차별이 없는 까닭
이다. 대상(相)과 주체(見)에 이미 분별과 차별이 없으므로, 현식은 본래 생겨나지 않는
다. 과거와 미래가 생기지 않는다는 것은 어리석거나 지혜롭거나 공히 아는 바이지만
현재에도 본래 생기지 않음을 밝힌 것이다. 이미 멈추어야 할 不覺(깨닫지 못한)이 일
어나지 않으면 곧 능히 멈추게 할 始覺과 다름이 없다. 不異(시각과 본각이 다르지 않
다는)의 門에 의거하여 이와 같이 인정하는 것이다. 또한 멈춤이 없는 것이 아니라는
것은 (본각과) 다르지 않은 시각이 없는 것이 아니기 때문이다. 멈춤이 멈춤이 없음이
아니라는 것은 본래 생겨남이 없는 망심을 능히 멈추었기 때문이다. 비록 (망심이) 생
겨남은 얻을 수 없으나 단지 아무것도 생겨나지 않는 것은 아닌 까닭이다. 단지 아무
것도 생겨나지 않는 상태가 아니므로 멈추어야 할 것이 없지 않으며, 그렇기 때문에
능히 멈추는 깨달음도 없는 것이 아니다. 이와 같이 답하였다.

解脫菩薩 而白佛言 尊者 若止無止 止卽是生 何謂無生

: 해탈보살이 부처님께 여쭙었다. 존자시여, 만약 멈춤(止)이 멈춤이 없는 것(無止)이라
면, 멈춤은 곧 (새로운 마음의) 생겨남(生)일 뿐인데, 어찌하여 생겨남이 없다(無生)고
하십니까?

此下第三問答 顯無生觀 難意云 若有能止之覺 則生能止之觀 雖遣不覺之起 還存始覺
之生 何謂能證無生觀耶

: 이 아래의 세 번째 문답은 생겨남이 없음을 관함을 드러낸 것이다. 따지는 뜻은 이
러하다. 만약 능히 멈출 수 있는 깨달음이 있다면 곧 능히 멈추는 것을 관하는 것이
생겨난다. 비록 깨닫지 못함이 일어나 보내버린다 하더라도, 도리어 시각(始覺)의 생
(生)이 남아 있게 된다. 그리하니 어찌 능히 무생관(無生觀)을 증득한다고 이를 수 있겠
는가?

佛言 菩薩 當止是生 止已無止 亦不住於無止 亦不住於無住 云何是生

: 부처님께서 말씀하셨다. 보살이여, 마땅히 이러한 생겨남을 멈추어야 하니, 멈추고 나면 멈춤이라는 것조차 없게(無止) 되며, 또한 멈춤이 없음(無止)이라는 것에도 머물지 않아야 하고, 또한 머무름이 없음(無住)이라는 것에도 머물지 않아야 한다. 무엇을 일러 생겨남이라 하겠는가.

答意有二 先與後奪 與者 許生在方便觀 能止心生故 且如世第一法⁵⁶⁾之時 雖止識生 不取於識 而能止心 取無而生 當此止時 卽許是生 以之故言 當止是生 過此一念 卽不取無 不取無故 取心不生 以之故言 止已無止 此時遠離一切分別故 不住於無止之無 亦不取其自無住心 能所永絕 平等平等 云何是時 可得是生 如是答也

: 답변의 의도는 두 가지니, 먼저는 (인정하여) 주셨고(與) 뒤에는 빼앗았다(奪). 주셨다는 것은 생겨남이 방편을 닦는 관찰이 있음을 허락한 것이니 능히 멈추는 마음(지혜)이 생겨나기 때문이다. 또한 세제일법의 때와 같으니 비록 식(인식)이 생겨나는 것을 멈추어서 그 식(인식대상)을 취하지는 않지만 (번뇌를) 능히 멈추는 마음은 없음(무, 공의 이치)을 붙잡고 생겨난다. 바로 이와 같이 (번뇌를) 멈추는 때에는 곧 그것이 생겨남임을 허락한 것이며 그러한 까닭에 마땅히 이러한 생겨남을 멈추어야 한다고 말씀하신 것이다. 이 한 생각을 지나치면 곧 없음(無)조차 붙잡지않게 되고 없음조차 붙잡지 않기 때문에 붙잡으려는 마음도 생겨나지 않는다. 그러한 까닭에 멈추면 멈춤도 없다고 말씀하셨다. 이때는 일체의 분별을 멀리 여의었기 때문에 멈춤이 없음이라는 그 없음(무의 경지)에 머물지 않으며 또한 그러한 자기의 머무름 없는 마음 조차도 붙잡지 않는다. (이처럼) 주관(能)과 객관(所)이 영원히 끊어져서 평등하고 평등하니 어찌 이러한 때에 어떠한 생겨남을 얻을 수 있겠는가. 이와 같이 답하셨다.

解脫菩薩 而白佛言 尊者 無生之心 有何取捨 住何法相 佛言 無生之心 不取不捨 住於不心 住於不法

: 해탈보살이 부처님께 여쭙었다. 존자시여, 생겨남이 없는 마음(무생의 마음)은 무엇을 붙잡고 무엇을 버리며(有何取捨), 어떤 법의 모습에 머무릅니까(住何法相). 부처님께서 말씀하셨다. 생겨남이 없는 마음은 붙잡는 것도 없고 버리는 것도 없으며(不取不捨), 마음 아남에 머무르고(住於不心), 법 아남에 머무르느니라(住於不法).

此是第四問答 遣增減見 謂諸學者 猶作是念 入觀之心 取無相理 捨諸相事 爲遣此增

56) 불교 수행론에서 깨달음을 얻기 직전, 미혹한 세상(유류)의 지혜 중 가장 뛰어나고 높은 단계를 뜻한다. 번뇌를 완전히 끊기 직전의 최정상 상태로, 바로 다음 단계인 무루(번뇌가 없는 깨달음의 세계)로 나아가는 관문이 된다.

益見⁵⁷)故 言不取不捨 或作是念 入觀之時 都無所住法 亦無能住心 如是不異於畢竟無爲 除此損減見故 言住於不心 住於不法 雖非有住 而非無住 非無住故 得言住也

: 이것은 네 번째 질문과 답변이니, 늘어나고 줄어드는 편견(증감견)을 물리친 것이다. 왜냐하면 여러 수행자들이 여전히 다음과 같이 생각하기 때문이니, (무생의) 관조에 들어가는 마음은 無相理(모습이 없는 절대적 진리)는 붙잡고, 諸相事(온갖 현상적 사실)은 버린다는 '온갖 현상적 사실(제상사)'은 버린다(捨). 고 여기는 것이다. 이처럼 增益見을 물리치기 위해서 붙잡는 것도 없고 버리는 것도 없다고 말씀하신 것이다. 혹은 다음과 같이 생각하기 때문이니, 관조에 들어갈 때는 머무를 대상인 법(所住法)도 도무지 없고, 머무는 주체인 마음(能住心)도 또한 없으니, 이와 같다면 결국 완전한 허무(畢竟無)와 다르지 않다고 여기는 것이다. 이처럼 (존재하는 묘한 작용마저 없다고 깎아내리는) 損減見을 제거하기 위해서, 마음 아님에 머무르고, 법 아님에 머무른다(住於不心 住於不法)고 말씀하신 것이다. 비록 (집착하여) 머무는 바는 없으나, 그렇다고 (아무것도 없이) 머무르지 않는 것도 아니다. 머무름이 없는 것이 아니기 때문에 머무른다(住)고 말할 수 있는 것이다.

解脫菩薩 而白佛言 尊者 云何住於不心 住於不法 佛言 不生於心 是住不心 不生於法 是住不法

: 해탈보살이 부처님께 여쭙었다. 존자시여, 어떻게 하는 것이 마음 아님(不心)에 머무르고, 법 아님(不法)에 머무르는 것입니까? 부처님께서 말씀하셨다. 마음을 일으키지 않는 것(不生於心)이 바로 마음 아님에 머무르는 것이요, 법을 일으키지 않는 것(不生於法)이 바로 법 아님에 머무르는 것이니라.

此下第五問答 重遣疑情 疑情之言 旣言住者 卽應是心是法 若不心法 卽應言是不住 此言甚深 云何信解 如是疑也 佛答意言 不存能證觀心 不存所證理法 故言不生於心 不生於法 生猶存也 旣恒不存心法 非或失念而存 故言是住不心 是住不法 住猶恒也 恒不退失 故名爲住 住義如是 彌順不心 何容相違於其間哉 如是正答 下卽重顯

: 이 아래의 다섯 번째 질문과 답변은 疑情(의심하는 마음)을 거듭 물리친 것이다. 의심하는 마음을 말하자면 이미 머문다(住)고 하셨다면 곧 그것은 마음이거나 법이어야 마땅하고, 만약 마음도 아니고 법도 아니라면 곧 머무르지 않는다(不住)고 말씀하셨어야 마땅하다. (마음도 법도 아닌 곳에 머문다고 하시니) 이 말씀은 너무도 깊고 오묘하여 어떻게 믿고 이해해야 합니까? 이와 같이 의심한 것이다. 부처님 답변의 의도는 能證觀心(깨달음을 증명하는 주관적인 관조의 마음)도 마음속에 남겨두지않고, 所證理法

57) 증익견(增益見)은 불교의 유식학(唯識學) 등에서 등장하는 개념으로, 실제로는 존재하지 않는 것을 마치 실재하는 것처럼 마음속으로 덧붙여서(증익, 增益) 집착하는 잘못된 견해를 말한다. 반대로, 실제 있는 것을 없다고 부정하거나 가치를 깎아내리는 견해는 손덜견(損減見)이라고 부른다.

(증명된 객관적인 진리의 법)도 남겨두지 않기 때문에, 마음을 일으키지 않고(不生於心), 법을 일으키지 않는다(不生於法)고 말씀하신 것이다. 일어난다는 것은 남아 존재한다는 것이다. 이미 언제나(恒) 마음과 법을 마음에 남겨두지 않으며, 혹시라도 실념하여 (알아차림을 잃어버려서) 그것들을 남겨두는 일도 없기 때문에, 이것이 마음 아님에 머무르고, 법 아님에 머무르는 것이라 말씀하신 것이다. 머문다(住)는 것은 영원히 지속된다(恒)는 뜻과 같으니, 언제나 퇴보하거나 잃어버리지 않기 때문에 머무름(住)이라 이름한 것이다. 머무름의 의미가 이와 같아서 마음 아님(不心)의 도리에 잘 부합하니, 어찌 그 사이에 서로 모순됨(相違)이 용납될 수 있겠는가? 이와 같이 바르게 답변하신 것이며, 아래는 곧 이를 거듭 드러내신 것이다.

善男子 不生心法 卽無依止 不住諸行 心常空寂 無有異相 譬彼虛空 無有動住 無起無作 無彼無此 得空心眼 得法空身 一本作心 五陰六入 悉皆空寂

: 선남자여, 마음과 법을 일으키지 않으면 곧 의지하여 머무는 바가 없고, 온갖 현상의 흐름에 머물지 않아서, 마음이 언제나 텅 비고 고요하며, 그 어떤 차별적인 모습도 없느니라(無有異相). 비유하자면 저 허공이 움직임도 없고 머무름도 없으며, 일어남도 없고 조작함도 없으며, 저것이라는 구별도 없고 이것이라는 구별도 없는 것(無彼無此)과 같으니라. 마음이 공함을 보는 지혜의 눈을 얻고, 법이 공함을 체득한 몸을 얻고 본래 하나인 마음을 갖게 되어, 오음(자신을 구성하는 다섯 가지 요소)과 육입(인식의 여섯 가지 통로)가 모두 다 텅 비고 고요해지느니라.

此下第二重顯 於中有二 先顯遠離諸相 周遍三世 後顯隨順法界 具修六度 初中三句 謂法喻合 不生心法者 牒前正答句 卽無依止者 橫無能依所依之異 不住諸行者 縱無曾當今現之行 無曾當故 心常空寂 無能所故 無有異相 譬彼已下 第二引喻 無有動住者 如世虛空 無爲常住 無有前滅後生之動 喻於不住諸行 亦無能依所依之住 比於卽無依止 無起無作 卽同心常空寂 無彼無此 不異無有異相 故舉虛空 喻不生觀也 合中言得空心眼者 由不生能觀心 得無所不觀故 得法空身者 由不生所觀法 得平等法身故 五陰皆空者 以得空心眼 達於三世五陰空故 合前虛空無起作也 六入悉空者 以得法空身 遍於內外 六入空故 合前虛空無彼此也

: 이 아래는 두 번째로 (무생의 경지를) 거듭 드러낸 것이니, 이 중에 두 가지가 있다. 먼저는 온갖 모습(상)을 멀리 여의어 과거·현재·미래(삼세)에 두루 통함을 드러냈고, 뒤에는 법계에 수순하여 육바라밀을 함께 닦음을 드러냈다. 첫 번째 가운데에는 세 구절이 있으니, 이른바 법(法, 본문)·유(喻, 비유)·합(合, 연결)이다. 마음과 법을 일으키지 않는다는 것은 앞의 바른 답변의 구절을 거듭 밝힌 것이다. 곧 의지하여 머무는 바가 없다는 것은 가로로 보면 능히 의지하는 것(能依)과 의지하는 대상(所依)의 차별이 없

음을 뜻한다. 온갖 현상의 흐름에 머물지 않는다(不住諸行)'는 것은 세로로 보면 과거(曾), 미래(當), 현재(今現)의 변해가는 현상이 없음을 뜻한다. 과거와 미래가 없기 때문에 마음이 언제나 텅 비고 고요한 것이요, 能(주관)과 所(객관)가 없기 때문에 그 어떤 차별적인 모습도 없는 것이다. 비유하자면 저 아래는 두 번째로 비유를 인용한 것이다. 움직임도 없고 머무름도 없다는 것은 마치 세간의 허공이 인위적인 것이 없이 상주하므로 앞선 소멸과 뒤의 생겨남이라는 움직임이 없는 것과 같으니, 이는 온갖 현상의 흐름에 머물지 않는다(不住諸行)는 비유인 것이다. 또한 능히 의지하는 것과 의지하는 대상이라는 머무름도 없으니, 이는 곧 의지하여 머무는 바가 없다는 것에 대비한 것이다. 일어남도 없고 조작함도 없다는 것은 곧 마음이 언제나 텅 비고 고요함과 뜻이 같고, 저것이라는 구별도 없고 이것이라는 구별도 없다는 것은 차별적인 모습이 없음과 다르지 않다. 그러므로 허공을 들어 생겨남이 없는 관조를 비유한 것이다. 연결(습)하는 대목 중에서 마음이 공함을 보는 눈을 얻는다고 한 것은, 관찰하는 주관의 마음(能觀心)을 일으키지 않음으로 인하여 도리어 관찰하지 못하는 바가 없게 되기 때문이다. 법이 공함을 체득한 몸을 얻는다(得法空身)고 한 것은, 관찰되는 객관의 법(所觀法)을 일으키지 않음으로 인하여 평등한 절대적 진리(法身)를 얻기 때문이다. 다섯 가지 요소가 모두 다 텅 빈다는 것은 마음이 공함을 보는 눈을 얻음으로써 삼체의 오음이 텅 비었음을 통달하기 때문이니, 이는 앞의 허공에 일어남도 없고 조작함도 없다는 비유와 결합(습)하는 것이다. 육입이 모두 다 공하다는 것은 법이 공함을 체득한 몸을 얻음으로써 안(주관)과 밖(객관)에 두루하여 육입이 텅 비었기 때문이니, 이는 앞의 허공에 저 것과 이것의 구별이 없다는 비유와 결합하는 것이다.

善男子 脩空法者 不依三界 不住戒相 清淨無念 無攝無放 性等金剛 不壞三寶 空心不動 具六波羅蜜

: 선남자여, 공의 법을 닦는 자는 삼계에 의지하지 않고, 계율의 (외적인) 모습에 얽매어 머물지 않으며, 청정하여 (판)생각이 없느니라. 마음을 거두어들이는 것도 없고 마음을 내버려 두는 것도 없어서, 성품이 단단하기가 금강석과 같아, 삼보를 무너뜨리지 않느니라. 공한 마음이 흔들리지 아니하여 육바라밀을 구족하느니라.

是第二顯具修六度 脩空法者者 牒前空寂之心 下別顯具六度 不依三界故 具施度 不住戒相故 具戒度清淨無念故 具忍度 無攝無放故 具精進 性等金剛故 具禪定 不壞三寶故 具般若 何以故 唯一觀心 遍照可軌 絕諸諍論 故備三寶 三寶義成 故言不壞 唯一空心 無別動作 而具六度 故言空心不動 具六波羅蜜

: 이것은 두 번째로 육바라밀을 구족하게 닦음을 드러내신 것이다. 공의 법을 닦는 자라는 것은 앞의 텅 비고 고요한 마음을 거둬 밝히신 것이며, 아래는 육바라밀을 구족

함을 각각 나누어 드러내신 것이다. 삼계에 의지하지 않기 때문에 보시바라밀(施度)을 갖추는 것이요, 계율의 모습에 얽매어 머물지 않기 때문에 지계바라밀(戒度)을 갖추는 것이며, 청정하여 마음에 (헛된) 생각이 없기 때문에 인욕바라밀(忍度)을 갖추는 것이다. (마음을) 거두지도 않고 내버려 두지도 않기 때문에 정진바라밀(精進)을 갖추는 것이요, 본성이 금강석과 같기 때문에(흔들림없이 단단하기에) 선정바라밀(禪定)을 갖추는 것이다. 삼보를 무너뜨리지 않기 때문에 반야바라밀(般若)을 갖추는 것이다. 왜냐하면 오직 하나의 관조하는 마음이 두루 비추어 본보기가 되며 온갖 쟁론을 끊어버림으로써 삼보의 (참된) 의미를 이루게 되니, 무너뜨리지 않는다고 말씀하신 것이다. 오직 하나의 공한 마음일 뿐이어서 별도의 다른 행동을 취하지 않아도 육바라밀을 구족하게 되니, 그러한 까닭에 공한 마음이 흔들리지 아니하여 육바라밀을 갖춘다고 한 것이다.

解脫菩薩 而白佛言 尊者 六波羅密者 皆是有相 有相之法 能出世耶 佛言 善男子 我所說六波羅密者 無相無爲

: 해탈보살이 부처님께 여쭙었다. 존자시여, 육바라밀이라는 것은 모두 相(모습)이 있는 것입니다. 상이 있는 (세간의) 법으로 어떻게 능히 세상을 벗어날 수 있겠습니까? 부처님께서 말씀하셨다. 선남자여, 내가 말한 육바라밀이라는 것은 모습도 없고 인위적인 것도 없는 것이니라.

此下第六問答 重顯出世六度之義問者 乘疑而爲決之故 舉世間六度事相 以疑出世心中具六 答中有二 一者略標 二者廣釋 此卽略標 言無相者 離施受等三輪相⁵⁸)故 言無爲者 離生住等三有爲⁵⁹)故 我前所說一心具六者 一一皆是無相無爲故 此六度是出世間 不同世間有相有爲

: 이 아래의 여섯 번째 질문과 답변은 세상을 벗어난 육바라밀의 (참된) 의미를 거듭 드러내신 것이다. 질문한 이는 의문이 일어난 김에 이를 해결하려 하였기 때문에, 세간의 육바라밀에 대한 구체적인 현상과 모습(事相)을 들어서, 세상을 벗어난 마음 가운데 육바라밀을 구족한다는 도리를 의심해 물은 것이다. (부처님의) 답변 중에는 두 가지가 있으니, 첫 번째는 간략하게 지표를 제시하신 것이고, 두 번째는 넓고 자세하게 해석하신 것이다. 이 대목 곧 간략한 지표이니 모습이 없다(無相)고 말씀하신 것은, 주고 받는 등 삼륜상을 멀리 여의었기 때문이다. 인위적인 조작이 없다(無爲)고 말씀하신 것은, (마음이 현상계처럼) 생겨나고 머무는 등 삼유위를 멀리 여의었기 때문이다. 내가 이전에 한 마음이 여섯 가지(바라밀)를 구족한다고 말한 것'은 (그 지혜의 작용) 하나 하나가 모두 모습도 없고 인위적인 조작도 없는 것이기 때문이다. 그러므로 이 육바라

58) 보시하는 데 있어서 보시하는 이, 보시받는 이, 보시하는 물건을 말함.

59) 삼유위법은 일체의 유위법을 크게 3종으로 나눈 것으로, 색법 · 심법 · 비색비심법을 말한다.

밀은 세상을 벗어난 것이지, 세간의 모습이 있고 조작이 있는 옥바라밀과는 같지 않은 것이다.

何以故 善入離欲 心常清淨 實語方便 本利利人 是檀波羅密

: 왜냐하면, (무생의 마음에) 잘 들어가 탐욕을 여의고, 마음이 언제나 청정하며, 진실한 말과 방편으로 본래의 이익과 사람들을 이롭게 하기 때문이니, 이것이 바로 보시바라밀(檀波羅密)이니라.

此下廣釋 於中有二 先別釋 後總明 何以故者 因問發起 既有六數 何故無相也 轉依眞如 名爲離欲 離三有欲之所顯故 觀心體解 故言善入 更無出入故 曰心常 離三輪垢故 曰清淨 卽是上言不依三界 如理而說故 言實語 巧便引導故 曰方便 雖無功用 應機發語 猶如天鼓⁶⁰ 此之謂也 一切衆生 唯一本覺 令諸衆生 同歸一覺 以之故言本利利人 是名出世檀波羅密

: 이 아래는 넓고 자세하게 해석하신 것이니, 이 중에 두 가지가 있다. 먼저는 각각 나누어 해석하셨고, 뒤에는 총괄하여 밝히셨다. 왜냐하면(何以故)이라고 하신 것은, 질문으로 인하여 (답변을) 일으키신 것이니, 이미 여섯 가지라는 숫자가 존재하는데 어찌하여 모양이 없다고 하십니까? 라고 묻는 뜻이다. 탐욕을 여읜다는 것은 번뇌를 돌이켜 진여에 의지함을 이르는 것이니, 삼계에 존재하는 온갖 탐욕을 멀리 여의어 드러나는 자리이기 때문이다. 마음의 본체를 관찰하여 완벽하게 통달했기 때문에 잘 들어갔다고 말씀하신 것이며, 다시는 들어가고 나오는 것이 없기 때문에 마음이 언제나라고 하신 것이다. 삼륜의 때를 멀리 여의었기 때문에 청정하다고 하신 것이니, 이것이 바로 위에서 말씀하신 삼계에 의지하지 않는다는 뜻과 같다. 절대 진리의 이치에 부합하게 말씀하시기 때문에 진실한 말이라 하신 것이고, 공교로운 방편으로 (중생을) 이끌어 인도하시기 때문에 방편이라 하신 것이다. 비록 억지 조작(공용)은 없을지라도, (중생의) 근기에 감응하여 말씀을 발하시는 것이 마치 하늘의 북과 같으니, 바로 이를 두고 하는 말이다. 모든 중생은 오직 하나의 본래 갖추어진 깨달음(本覺)을 지니고 있으니, 그 온갖 중생들로 하여금 다 함께 그 하나의 깨달음으로 돌아가게 만드는 것이다. 그러한 까닭에 본래의 이익과 사람들을 이롭게 한다고 말씀하신 것이다. 이것을 이룸하여 세상을 벗어난 보시바라밀(檀波羅密)이라 한다.

至念堅固 心常無住 清淨無染 不着三界 是尸波羅密

: 알아차림이 단단하고 굳건하여, 마음이 언제나 그 어디에도 머무름이 없으며, 맑고 깨끗하여 번뇌에 물들지 않고, 삼계에 집착하지 않기 때문이니, 이것이 바로 지계바라

60) 하늘의 북은 치는 자가 없어도 스스로 소리를 낸다.

밀(尸波羅密)이니라.

愍念衆生 如視一子 故曰至念堅固 恒在世間 不住涅槃 故曰心常無住 是防二乘之非
觀心明徹 不雜諸漏 故言清淨無染 遍涉六道 達皆空寂 故言不着三界 是止凡夫之惡 是
明不住凡聖戒相 卽是上言不住戒相 是名出世尸波羅密

: 중생을 불쌍히 여기고 염려하되 마치 외아들을 바라보듯 하기 때문에, 지극한 알아차림과 염려가 단단하고 굳건하다고 말씀하신 것이다. 언제나 세간에 머무르면서도 열반에 머물지 않기 때문에, 마음이 언제나 그 어디에도 머무름이 없다고 하신 것이다. 이것은 이승(성문·연각)의 잘못된 것을 막은 것이다. 마음을 관찰함이 맑게 꿰뚫어 보아 온갖 번뇌의 찌꺼기(諸漏)가 섞이지 않기 때문에, 맑고 깨끗하여 번뇌에 물들지 않는다고 말씀하신 것이다. 六道(여섯 가지 윤회의 세계)를 두루 거치면서도 그 모든 세계가 본래 텅 비고 고요함을 통달했기 때문에, 삼계에 집착하지 않는다고 하신 것이다. 이것은 범부들의 악한 행위를 그치게 하신 것이다. 이것은 범부나 성인의 집착이라는 그 어떠한 계율의 외적인 모습(계상)에도 머물지 않음을 밝히신 것이니, 곧 위에서 말씀하신 계상에 머물지 않는다는 뜻과 같다. 이것을 이름하여 세상을 벗어난 지계바라밀(出世尸波羅密)이라 한다.

修空斷結 不依諸有 寂靜三業 不住身心 是屬提波羅密

: 공(공의 이치)을 닦아 (온갖 번뇌의) 결박을 끊어내고, (생사윤회하는) 온갖 존재에 의지하지 않으며, (신 구 의) 삼업을 고요하고 청정하게 하며, 몸과 마음에(상) 머무르지 않기 때문이니, 이것이 바로 인욕바라밀(屬提波羅密)이니라.

上二句者 安空理 離有結 下二句者 靜三業 泯身心 皆是無生法忍⁶¹⁾之義 卽是上言清淨無念

: 위의 두 구절(修空斷結 不依諸有)은 공의 이치에 안주하고, 현상 세계의 결박을 멀리 여윈 것을 밝힌 것이다. 아래의 두 구절세 가지 행위를 고요히 하고, 몸과 마음(이라는 주객의 상)을 소멸한 것을 밝힌 것이다. 이 모두가 바로 무생법인의 참된 의미이다. 이것은 곧 위에서 말씀하셨던 마음이 청정하여 헛된 판생각이 없다는 것이다.

遠離名數 斷空有見 深入陰空 是毗梨耶波羅密

: (언어적) 개념과 숫자를 멀리 여의고, 비었다거나 존재한다는 (양극단의) 견해를 끊어내며, 오음이 공함을 깊이 꿰뚫어 보기 때문이니, 이것이 바로 정진바라밀(毗梨耶波羅密)이니라.

61) 그 어떤 차별상도 일어나지 않음을 통달하는 지혜인

上二句者 離龜精義 入空者 是進義 卽是上言無攝無放 此是出世精進度也

: 위의 두 구절(遠離名數 斷空有見)은 거친 관념(龜)을 멀리 여의어 지극히 정밀한 의미를 드러낸 것이다. 공의 이치로 깊이 들어간다는 것은 바로 (막힘없이) 나아가는 의미를 밝힌 것이다. 이것은 곧 위에서 말씀하셨던 (마음을 억지로) 거두어들이지도 않고 내버려 두지도 않는다는 것이다. 이것이 바로 세상을 벗어난 정진바라밀이다.

具離空寂 不住諸空 心處無 在大空一本云 心處無住 不住大空 是禪波羅密

: 공적함마저도 온전히 멀리 여의고, (수행자가 도달하는) 온갖 공의 경지에도 머물지 않으며, 마음이 없음의 자리에 처하여 大空에 머무니 본래 하나인 것을 일러 마음이 머무는 바가 없는 자리에 처하여, 大空에도 머물지 않기 때문에 이것이 선정바라밀(禪波羅密)이니라.

具離空寂者 應化受生 遍三有故 不住諸空者 不滯五空 恒化十方⁶²)故 此明教化衆生禪也 心處無者 雖身涉於三有 心常處於理無 理無者 理絕三有之相也 在大空者 雖恒化於十方 而心在於大空 大空者 十方大相之空也 此顯成就佛法禪也 身雖起作 心寂不動 卽是上言性等金剛 然大空義 略有五種 一者 人法二空 名爲大空 如雜阿含大空經說 瑜伽論中 亦同是說 二者 般若波羅密空 名爲大空 如大涅槃經說 楞伽經中 亦同是說 三者 器世界空 名爲大空 如解深密經說 中邊論中 亦同是說 四者 阿梨耶識空 名爲大空 如十地論說 五者 十方相空 名爲大空 如智度論說 今此經文 在於第五 且隨意 便作是說耳

: 공적함을 온전히 멀리 여의었다는 것은, (보살이 중생을 건지기 위해) 근기에 감응하여 변화하는 몸(응화신)으로 태어남을 받아 삼계에 두루하기 때문이다. 온갖 공의 (경지에) 머물지 않는다는 것은, 다섯 가지 공에 갇히지 않고, 언제나 시방 세계를 두루 다니며 중생을 교화하기 때문이다. 이것은 중생을 교화하는 선정을 밝히신 것이다. 마음이 없음의 자리에 처한다는 것은, 비록 몸은 삼계를 거닐지라도, 마음은 언제나 진리의 없음의 자리에 처해있기 때문이다. 진리의 없음이란, 그 절대 진리의 이치가 삼계의 (온갖 차별적인) 모습을 완전히 끊어버린 상태를 뜻한다. 大空에 존재한다는 것은, 비록 언제나 시방 세계에서 (중생을) 교화할지라도 마음은 大空의 자리에 머물기 때문이다. 여기서 大空이란, 시방 세계라는 거대한 공간의 모습(대상)마저도 텅 비어 청정함을 뜻한다. 이것은 부처님의 법을 성취하는 선정을 드러내신 것이다. 이리하여 몸은 비록 (중생구제를 위해 분주하게) 일어나 움직이고 조작할지라도, 마음은 고요하여 찰나의 흔들림도 없으니, 이것이 곧 위에서 말씀하셨던 마음의 본성이 (단단하기가) 금강석

62) 시방은 동·서·남·북의 사방(四方), 북서·남서·남동·북동의 4간방(四維), 그리고 위와 아래를 합친 열방향의 모든 공간, 즉 '온 우주'와 '모든 세계'를 뜻한다.

과 같다는 것이다. 그러나 大空이라는 말의 의미는 간략하게 요약하면 다섯 가지가 있다. 첫째는 인공(아공)과 법공의 두 가지 공을 대공이라 이름하는 것이니, 잡아함경의 대공경에서 설하신 바와 같고, 유가사지론 가운데서도 또한 이와 똑같이 설하고 있다. 둘째는 반야바라밀 공을 대공이라 이름하는 것이니, 대반열반경에서 설하신 바와 같고, 능가경 가운데서도 또한 이와 똑같이 설하고 있다. 셋째는 (우리를 둘러싼) 기세계가 텅 비었음을 대공이라 이름하는 것이니, 해심밀경에서 설하신 바와 같고, 중변분별론 가운데서도 또한 이와 똑같이 설하고 있다. 넷째는 아뢰야식마저 텅 비었음을 대공이라 이름하는 것이니, 십지경론에서 설하신 바와 같다. 다섯째는 시방 세계라는 (거대한 공간적) 모습마저도 텅 비어있음을 대공이라 이름하는 것이니, 대지도론에서 설하신 바와 같다. 지금 이 경(금강삼매경)의 본문은 이 가운데 다섯 번째 의미(시방상공)에 해당하니, 잠시 경전의 뜻의 편의에 따라 이와 같이 설명한 것이다.

心無心相 不取虛空 諸行不生 不證寂滅 心無出入 性常平等 諸法實際 皆決定性⁶³⁾ 不依諸地 不住智慧 是般若波羅密

: 마음에(주관)에 마음이라는 모양(상)이 없고(心無心相), 허공(객관)이라는(대상도) 붙잡지 않으며, 온갖 현상이 일어나지 않고, (혼자만 고요한) 열반의 경지를 증명하지 않느니라. 마음에 출입이 없어서 그 본성이 언제나 절대 평등하며, 온갖 법의 참된 실상(실제)이 다 결정된 성품이로다. 온갖 (수행의) 단계에도 의지하지 않고, 지혜라는(관념마저도) 머물지 않기 때문이니, 이것이 바로 반야바라밀(般若波羅密)이니라.

心無心相者 不存自內觀心相故 不取虛空者 不取心虛之空性故 此是證道慧也 諸行不生者 達一切行本來不生故 不證寂滅者 不着無生而恒外化故 此是教道慧也 心無出入 性常平等者 前之二道 恒不相離 動而常寂 寂而恒動 故無出入 動寂恒 並不滯一邊故 性常平等 諸法實際皆決定性者 演證道之常寂之相 相同眞際 等法性故 不依諸地不住智慧者 演教道之恒動之由 不依着於十重法界 不住滯於寂照慧故 此中卽具覺照 可軌 絕諍之義 卽是上言不壞三寶 是名出世般若波羅密也 上來別釋六度文竟

: 마음에 마음의 모양이 없다는 것은, 자기 내면에서 관조하는 (주관적인) 마음의 모양(관심상)을 마음에 존재하게 하지 않기 때문이다. 허공을 붙잡지 않는다는 것은, 마음이 텅 비어 드러난 (객관적인) 공의 성품마저 (실체로) 붙잡지 않기 때문이다. 이것이 바로 (깨달음을 내면에서 증득한 지혜인) 증도혜이다. 온갖 (생멸) 현상이 일어나지 않는다는 것은, 세상의 모든 현상(행)이 본래부터 생겨난 적이 없는 (텅 빈) 것임을 통달했기 때문이다. 적멸의 (경지를) 증명하지 않는다는 것은, 무생이라는 (고요한) 경지에

63) 『금강삼매경(金剛三昧經)』에서 설하는 본각(本覺, 중생이 본래 갖춘 완전한 깨달음의 성품)을 가리키는 핵심 개념. 원효 스님은 『금강삼매경론(金剛三昧經論)』을 통해 이 결정성의 깊은 의미를 체계적으로 해석했다.

간하지 않고, 언제나 밖으로 나아가 중생을 교화하기 때문이다. 이것이 바로 (중생을 가르치고 인도하는 지혜인) 교도혜이다. 마음에 들어가고 나오는 변덕이 없고 그 본성이 언제나 평등하다는 것은, 앞의 두 가지 지혜(증도혜와 교도혜)가 언제나 서로 떨어지지 않기 때문이다. 그리하여 (중생을 구제하느라) 움직이면서도 언제나 고요하고, (진리 속에) 고요히 있으면서도 언제나 움직이기 때문에, (마음에) 들어가고 나오는 것이 없는 것이다. 움직임(動)과 고요함(寂)이 언제나 나란히 함께하여, 어느 한 변(한 극단)에 정체되어 갇히지 않기 때문에 본성이 언제나 평등하다고 하신 것이다. 온갖 법의 참된 실상이 다 결정된 성품이다라고 하신 것은, 증도혜의 언제나 고요한 모습을 부연하신 것이니, 진제와 서로 같고 법성과 동등하기 때문이다. 온갖 (수행의) 단계에 의지하지 않고 지혜(라는 관념)마저 머물지 않는다고 하신 것은, 앞서 말한 교도혜의 언제나 움직이는 이유를 부연하신 것이다. (보살이 밟아가는) 열 가지 법계(십지, 十地)에 의지하여 집착하지 않고, 고요히 비추는 지혜(적조혜)라는 (관념에도) 머물러 정체되지 않기 때문이다. 이 (지혜의 마음)속에 곧 깨달아 비추고, (모든 수행의) 본보기가 되며, 쟁론을 끊어버리는 의미가 있으니, 이것이 곧 위에서 말씀하셨던 삼보를 무너뜨리지 않는다는 것이다. 이것을 이름하여 세상을 벗어난 반야바라밀이라 한다. 위에서부터 내려온 육바라밀을 나누어 해석한 본문 주석(별석육도)을 마친다.

善男子 是六波羅密者 皆獲本利 入決定性 超然出世 無礙解脫

: 선남자여, 이 육바라밀을 (성취한) 자는 모두 본래의 이익을 수확하여 얻고 결정성(절대 진리의 한결같은 자리)에 들어가며, 초연히 세상을 벗어나게 되고, 그 어떤 것에도 걸림이 없는 해탈을 얻느니라.

此下第二摠明 於中有二 先明六度同一解脫 後顯解脫即是涅槃 初中言 皆獲本利入決定性者 六度始修 皆同本覺 本覺顯 成本利行故 入如來藏 性本寂靜 無始無終無改轉故 如是六度 得本利故 遠離妄念 流轉之相 故曰超然出世 入法性故 周遍法界 無相無爲 無縛無脫 故曰無礙解脫

: 이 아래는 두 번째로 총괄하여 밝히신 것(총명)이니, 이 중에 두 가지가 있다. 먼저는 육바라밀이 결국 동일한 하나의 해탈임을 밝히셨고, 뒤에는 그 해탈이 곧 열반임을 드러내셨다. 첫 번째 단락(동일한 하나의 해탈) 가운데서 모두 본래의 이익을 얻고 절대 진리의 한결같은 자리에 들어간다(皆獲本利入決定性)고 말씀하신 것은, 육바라밀을 처음 닦기 시작할 때부터 (이미) 모두가 본래의 깨달음(本覺)과 (한 몸으로) 똑같았기 때문이다. 본래의 깨달음(본각)이 온전히 드러나면, 그것이 곧 본래의 이익이 되는 행위(本利行)를 성취하기 때문이다. 여래장에 들어가는 것은 그 성품이 본래부터 고요하고 맑으며 시작도 없고 끝도 없으며, (그 어떤 상황에서도) 변하거나 바뀌지 않기 때문이

다. 이와 같이 육바라밀을 통해 근본 보물(본리)을 얻었기 때문에, 망령된 헛된 생각으로 인해 생사윤회하는 현상의 모습(流轉之相)을 멀리 여의게 된다. 그러한 까닭에 초연히 세상을 벗어난다고 말씀하신 것이다. 법성(절대 진리의 성품)에 들어갔기 때문에 온 우주에 두루 가득하며(周遍法界), 모양도 없고 인위적인 조작도 없으며, 묶인 적도 없고 풀려날 것도 없는 절대적 자리이다. 그러한 까닭에 걸림 없는 (대자유의) 해탈이라고 말씀하신 것이다.

善男子 如是解脫法相 皆無相行 亦無解不解 是名解脫 何以故 解脫之相 無相無行 無動無亂 寂靜涅槃 亦不取涅槃相

: 선남자여, 이와 같은 해탈의 법다운 모습은 모두가 모습이 없는 행이며, 또한 해탈했다거나 해탈하지 못했다는 (분별마저도 없으니), 이것을 이름하여 (참된) 해탈이라 하느니라. 왜냐하면, 해탈의 모습이라는 것은 겉모양도 없고 인위적인 조작도 없으며, 흔들림도 없고 어지러움도 없어서, 지극히 고요한 열반이기 때문이니, (이 경지에서는) 또한 (내가 열반에 들었다는) 그 열반의 모습마저도 실제로 붙잡지 않느니라.

是第二明解脫即是涅槃 於中有二 先明解脫 後即涅槃 初中言 皆無相行者 六度之行 皆同本覺 本覺之相 離相離性 故曰無相 六度之行 離修離行 故曰無行 行相俱絕 故言皆無相行 解脫法相 既其如是 何有離縛之解 何有不解之縛 故言亦無解不解 何以故者 何故六度之行 而言無相行耶 答此意言 如是六度 非但即是解脫 亦乃即是涅槃 是故說言無相行也 解脫之相無相無行者 牒前解脫 無動無亂寂靜涅槃者 明即涅槃 欲明如前所說 六度之行 皆無起動 亦無散亂 即是本來寂靜涅槃 既即是涅槃 何有相行耶 離動亂相故 曰寂靜 亦離寂靜性故 亦不取涅槃相也 此中六度解脫涅槃 始從初地 乃至佛地

: 이것은 두 번째로 해탈이 곧 열반임을 밝히신 대목이다. 이 중에는 두 가지가 있으니, 먼저는 해탈을 밝히셨고, 뒤에는 (그 해탈이) 곧 열반임을 밝히신 것이다. 첫 번째 단락(해탈을 밝힘) 가운데서 모두가 모습이 없는 행이라고 말씀하신 것은, 육바라밀의 행위가 결국 모두 본래의 깨달음(本覺)과 한 몸으로 똑같기 때문이다. 본래의 깨달음의 모습이란 외적인 모양도 여의고(離相) 내적인 성품이라는 관념마저 여의었기(離性) 때문에 모습이 없다고 한 것이며, 육바라밀의 행위란 (인위적인) 닦음도 여의고(離修) (조작하는) 행위마저 여의었기(離行) 때문에 행이 없다(無行)고 하신 것이다. 이처럼 (조작하는) 행위와 외적인 모양이 모두 끊어졌기 때문에, 모두가 모습이 없는 행이라고 말씀하신 것이다. 해탈의 법다운 모습이 이미 이와 같거늘, 어찌 (새삼스럽게) 묶임에서 풀려났다는 해탈(解)이 있을 것이며, 어찌 풀려나지 못했다는 묶임(縛)이 있겠는가? 그러한 까닭에 또한 해탈했다거나 해탈하지 못했다는 분별이 없다(亦無解不解)고 말씀하신 것이다. 왜냐하면(何以故) 이라고 하신 것은, 어찌하여 육바라밀의 행위를 모습이 없는

행이라고 말씀하십니까?라고 한 까닭이다. 답변하신 뜻은 이렇하다. 이와 같은 육바라밀은 단지 해탈일 뿐만 아니라, 또한 곧바로 열반이기도 하다. 그러한 까닭에 모습이 없는 행이라고 말씀하신 것이다. 해탈의 모습이라는 것은 겉모양도 없고 (인위적인) 조작도 없다고 하신 것은 앞의 해탈이라는 구절을 거듭 가져와 밝히신(첩전) 것이다. 흔들림도 없고 어지러움도 없어서 지극히 고요한 열반이다라고 하신 것은 (그 해탈이) 곧 열반임을 명백히 밝히신 것이다. 이는 앞에서 설한 바와 같이, 육바라밀의 행위에는 그 어떤 인위적인 일으킴(조작)도 없고(無起動), 또한 미세한 어지러움이나 흩어짐도 없어서(無散亂), 그것이 곧 본래부터 지극히 고요한 열반(本來寂靜涅槃)임을 밝히고자 하신 것이다. 이미 그것이 곧 열반이거늘 어찌 모양과 (조작하는) 행위가 따로 있겠는가? 거친 흔들림과 어지러운 모습을 멀리 여의었기 때문에 고요함이라 하신 것이고, 그 고요하다는 미세한 성품마저도 멀리 여의었기 때문에 또한 열반이라는 모습마저 실제로 붙잡지 않는다(亦不取涅槃相)고 말씀하신 것이다. 이 본문 가운데 나오는 육바라밀, 해탈, 열반의 경지는 (보살의 첫 단계인) 초지(환희지)에서부터 시작하여 마침내 (궁극의) 부처님의 단계(佛地)에까지 이른다.

5. <금강삼매경론>의 내용과 분석

신라의 대사상가 분황 원효(元曉)가 저술한 『금강삼매경론(金剛三昧經論)』은 7세기 동아시아 대승불교가 당면했던 형이상학적, 실천적 난제들을 하나로 융합해 낸 인류 지성사의 금자탑이다. 이 논서는 단순히 『금강삼매경』이라는 텍스트의 자구를 해석하는데 그치지 않고, 중관학의 철저한 공(空) 사상과 유식학의 치밀한 심식(心識) 이론을 원효 특유의 ‘일심(一心)’과 ‘화쟁(和諍)’의 철학으로 직조해 낸 독창적인 사유체계의 결정체이다. 본 글에서는 불교기록문화유산 아카이브에 탑재된 텍스트를 직접 인용하고 분석하여, 원효가 이 방대한 논서를 어떠한 구조로 설계하였으며, 그 안에 담긴 핵심적인 철학적 진술들이 무엇을 의미하는지 심층적으로 서술하고자 한다.

(1) 『금강삼매경론』의 체계적 구조와 십문(十門)의 전개

원효는 논서의 서두에서 텍스트 전체를 철저히 해부하고 재조립하는 치밀한 학문적 구조를 선보인다. 그는 주석의 전개 방식을 네 가지로 명확히 분별하는데, “첫 번째는 경전의 대의를 서술하고, 두 번째는 경전의 종지를 판별하고, 세 번째는 경전의 제목을 해석하고, 네 번째는 경문의 뜻을 해석한다”고 밝히고 있다. 이는 텍스트의 형이상학적 토대(대의)를 먼저 세우고, 그것이 지향하는 실천적 목표(종지)를 규명한 뒤, 경전의 명칭(제목)이 함의하는 상징성을 해독하고, 마지막으로 미시적인 텍스트 분석(본문 해석)

으로 나아가는 완벽한 연역적 주석 체계이다.

특히 원효는 경전의 종지(宗旨)를 설명함에 있어 ‘일문(一門)’부터 ‘십문(十門)’에 이르는 장대한 스케일의 교학적 점층법을 구사한다. 그중 모든 사유의 출발점이자 종착점인 ‘일문’에 대해 원효는 다음과 같이 선언한다. “일문은 무엇인가. 일심(一心) 가운데서 일념(一念)이 작동하여 일실(一實)을 따르고 일행(一行)을 닦으며 일승(一乘)에 들어가 일도(一道)에 머물러서 일각(一覺)을 써서 일미(一味)를 깨치는 것이다.” 이 웅장한 진술은 원효 사상의 정수를 단 한 문장으로 압축한 것이다. 존재의 근원인 '일심'에서 출발한 사유(일념)가 진리(일실)와 실천(일행)을 거쳐, 궁극적인 깨달음(일각)과 보편적 조화(일미)로 완성된다는 이 구조는, 이론적 인식과 실천적 수행이 결코 둘이 아님을 입증하는 완결된 체계이다.

(2) 존재의 근원: 일심(一心)과 삼공(三空)의 존재론

원효가 파악한 불교의 근본 존재론은 이분법적 모순을 초월한 절대적 긍정의 지평이다. 그는 제1편 ‘경전의 대의를 서술함’에서 다음과 같은 불멸의 명문장으로 자신의 철학적 선언을 시작한다. “대저 일심(一心)의 근원은 유(有)와 무(無)를 초월하여 그 자체로 청정하고, 삼공(三空)의 바다는 진(眞)과 속(俗)을 융합하여 담연하다.”

서양 철학이나 당대 일부 교학이 ‘있다(有)’와 ‘없다(無)’, ‘절대적 진리(眞)’와 ‘상대적 현실(俗)’을 철저히 분리하여 인식했던 것과 달리, 원효에게 일심은 이 모든 대립항이 융해되어 고요하게 정화된 근원적 장(場)이다. 그는 이어서 “하나가 아니지만 진과 속을 융합하고 있기 때문에 진이 아닌 이치가 진이 된 적도 없다. 진과 속을 융합했으면 서로 하나가 아니기 때문에 진과 속의 자성(性)이 성립되지 못한 적이 없고, 염(染)과정(淨)의 모습(相)이 구비되지 않음이 없다”고 역설한다. 즉, 융합하되 개별성을 파괴하지 않고(不一), 개별성을 지니되 융합을 방해하지 않는(不二) 무애자재(無礙自在)한 일심의 통섭(通攝) 논리를 전개한 것이다. 이는 대립하는 가치들을 변증법적으로 지양하는 것을 넘어, 대립 자체를 호혜적 관계로 수용하는 화쟁(和諍) 철학의 극치를 보여준다.

(3) 금강삼매(金剛三昧)의 인식론적 체성과 공능

제3편에서 원효는 경전의 제목인 ‘금강삼매’가 지니는 의미를 해석하며, 깨달음에 이르는 인식론적 도구를 명확히 한다. 그는 “‘금강’은 비유를 들어 지칭한 것인데, 견실하다는 것을 체성으로 삼고 깨뜨리는 것(穿破)을 공능으로 삼는다”고 규정한다.

여기서 ‘견실한 체성’이란 “실제의 궁극적인 근원을 깬기 때문”에 도달하는 확고부동한 진리의 바탕을 의미한다. 또한 ‘깨뜨리는 공능’에 대해서는 “첫째는 모든 의심을 타파하는(破) 것이고, 둘째는 모든 선정을 꿰뚫는(穿) 것이다”라고 분석한다. 즉, 금강(다

이아몬드)과 같은 날카롭고 견고한 지혜로써 중생의 내면에 자리 잡은 미세한 번뇌와 본질주의적 환각(의심)을 완벽하게 부수고, 파편화되어 있는 온갖 종류의 수행과 선정의 경지들을 하나로 꿰어버리는(일미) 역동적인 수행법이 바로 ‘금강삼매’라는 것이다.

이러한 삼매의 지평에서 도달하는 경지에 대해 원효는 “자성에는 본각이 없다는 것은 공할 뿐만 아니라 또한 시각도 없다는 것이다. 그러므로 본각이 없다는 이치를 깨치고 알면 시각의 지혜가 된다. 그러므로 그 도리를 깨치면 본각이 된다”고 서술한다. 이는 비로소 깨달아가는 수행의 과정(시각)과 본래 갖추어져 있는 불성(본각)이 시간적 선후 관계를 초월하여 하나로 만나는 심오한 철학적 일원론을 제창한 것이다.

(4) 무상관(無相觀)과 중도제일의제관(中道第一義諦觀)의 실천

이론적 정초를 마친 원효는 하권으로 넘어가며 본격적인 관행(觀行)의 실천론을 전개한다. 현상계의 모든 차별상(相)을 타파하는 무상관을 제시하면서, 원효는 진제(眞諦)와 속제(俗諦)를 넘나드는 ‘중도제일의제관(中道第一義諦觀)’이라는 고도의 인식론적 균형을 선보인다.

그는 “이제관은 속제를 없애고 진제를 관찰하는 것으로 체(體)의 입장... 평등관은 진제를 융합하여 속제를 관찰하는 것으로 용(用)의 입장”이라고 구분한 뒤, 궁극적으로 “이것은 이제를 쌍조(雙照)하여 진심(眞心)과 속심(俗心)이 적멸하여 초지의 진리가 흐르는 물에 진입한다”고 갈파한다. 다시 말해, 중생의 어리석음을 깨뜨리기 위해 일시적으로 진리(眞)를 추구하지만, 그 진리마저도 현상의 세계(俗) 속으로 녹여내어 자비로 작용하게 함으로써, 진리에도 세속에도 얽매이지 않는 궁극의 중도적 삶(쌍조)을 성취하는 것이 보살의 참된 관행임을 밝힌 것이다.

(5) 진성공(眞性空)의 묘유(妙有)와 보살행의 윤리적 완성

『금강삼매경론』 「진성공품(眞性空품)」의 해석에서 원효 철학의 백미가 드러난다. 서양 철학에서 ‘공(Emptiness)’이 자칫 허무주의로 오독될 수 있었던 반면, 원효는 불교의 ‘공’이 지닌 무한한 생명력과 윤리적 역동성(妙有)을 증명해 낸다.

원효는 “진여법은 모든 공덕과 더불어 모든 수행의 덕을 갖추고 본성으로 작용하기 때문에 진성(眞性)이라 한다. 이와 같이 진성은 모든 명칭(名)과 형상(相)을 단절해 있으므로 진성공(眞性空)이라 한다”고 논증한다. 불변하는 실체 관념(명칭과 형상)이 철저히 해체되어 텅 비어있기(空) 때문에, 역설적으로 타자를 향한 무한한 자비와 공덕을 끊임없이 뿜어낼 수 있는 참된 성품(眞性)이 된다는 위대한 통찰이다.

그렇기에 이러한 진성의 도리에서 도출되는 ‘삼취정계(三聚淨戒)’나 ‘삼십칠도품(三十七道品)’과 같은 방대한 불교의 실천 윤리들은 고정된 규범이 아니다. 원효는 “다만 명칭과 법수이기에 명자와 자구가 있을 뿐이지 그 법은 얻을 수가 없다. 얻을 수 없는

법으로서 동일한 뜻이므로 문초가 없다. 문초가 없는 형상이어야 진실한 공성이다”라고 말한다. 윤리와 규범마저도 그 실제적 집착을 비워낼 때 비로소 진실한 생명력을 지닌 공성(空性)의 실천으로 완성된다는 선언이다.

원효는 이러한 철학적 탐구의 결론을 말미에서 다음과 같은 계송의 해석으로 장엄하게 마무리한다. “제법은 양변이 아님을 알았고 중도에도 의지하지 않게 되니 무주를 통해 터득한 것이라네.” 또한 “법을 허공처럼 보는 것이므로 일심이 곧 공한 도리와 같고 공한 도리 이외에 본래 일심이란 없다고 계탁하는 것이다”라고 덧붙인다. 존재를 ‘있다’와 ‘없다’의 양 극단(양변)으로 나누는 분별을 파괴함은 물론이고, 그것을 해결하기 위해 설정한 ‘중도(中道)’라는 개념 자체에도 의지하지 않고 미련 없이 털어버리는 절대 자유의 경지, 즉 ‘머무름이 없음(無住)’의 세계가 바로 원효가 집대성한 일심(一心) 철학의 종착지이다.

결론적으로, 원효의 『금강삼매경론』은 7세기 동아시아 지성계가 마주했던 모든 사상적 모순과 대립을 ‘일심’의 근원과 ‘삼공의 바다로 녹여낸 화쟁 철학의 거대한 용광로’이다. 연역적인 체계성을 지닌 4분과의 구조와 십문의 점층적 전개 속에서, 원효는 금강삼매라는 인식론적 꿰뚫음을 통해 진공묘유의 윤리적 실천을 도출해 냈다. 대립하는 교설들을 파괴하지 않고 통섭하여, 중도마저 초월하는 무애자재한 자유를 제시한 이 논서는, 세계 철학사에서 비판적 해체와 자비적 수용이 완벽하게 합일된 가장 위대한 실천 철학의 텍스트 중 하나로 길이 평가되어야 마땅할 것이다.

6. 분황 원효 <금강삼매경론>의 특징과 영향

7세기 동아시아 불교계는 인도에서 유입된 다양한 교학과 신·구 번역의 차이로 인해 사상적 혼란과 종파적 대립을 겪고 있었다. 이 시기 신라에서 등장한 『금강삼매경(金剛三昧經)』은 외부에서 수입된 단일 경전이 아니라, 혜공, 대안, 원효 등 당대 신라 대중 교화승들의 시대적 문제의식이 응축된 ‘집단 지성’의 산물로 평가받는다.⁶⁴⁾ 분황 원효(元曉)는 이 경전이 지닌 융합적 의도를 간파하고, 이에 대한 주석서인 『금강삼매경론(金剛三昧經論)』을 저술하여 자신의 독창적인 사상적 체계를 집대성하였다.⁶⁵⁾ 이 글에서는 원효의 『금강삼매경론』이 지니는 핵심적인 철학적 특징과 그것이 동아시아 불교사에 미친 지대한 영향을 고찰하고자 한다.

64) 석길암, 앞의 논문.(『보조사상』 31집)

65) 고영섭, 앞의 논문.(『불교철학』 제7집).

(1) 사상적 특징: 중관과 유식의 회통, 무이중도(無二中道)

『금강삼매경론』의 가장 두드러진 철학적 특징은 당대 불교계의 최대 난제였던 중관학(中觀學)의 공(空) 사상과 유식학(唯識學)의 가유(假有) 사상을 완벽하게 회통시켰다는 점이다. 존재를 부정적으로 해체하려는 중관의 이제설(二諦說)과 인식의 작용을 긍정하려는 유식의 삼성설(三性說)은 오랫동안 대립해 왔다.⁶⁶⁾ 원효는 변계소집성의 속제와 시각(始覺)의 원성실성인 진제를 바탕으로 삼고, 의타기성의 속제중도와 본각(本覺)의 원성실성인 진제중도를 융합하였다. 이를 통해 그는 ‘진(眞)도 아니고 속(俗)도 아닌’ 비진비속(非眞非俗)의 ‘무이중도(無二中道)’ 철학을 확립했다.⁶⁷⁾ 이는 대립하는 두 극단 중 어느 하나를 배제하거나 파괴하지 않고, 차이를 인정하면서도 역동적으로 융합해 내는 원효 특유의 통섭(通攝)과 화쟁(和諍) 논리의 극치이다.⁶⁸⁾

(2) 실천적 특징: 일심(一心)의 바탕과 일미관행(一味觀行)

또한, 이 논서는 일심(一心)의 존재론적 바탕 위에서 이론적 깨달음과 실천적 수행을 일치시키는 ‘일미관행(一味觀行)’을 핵심 종지로 삼는다.⁶⁹⁾ 원효는 텅 빈 공(空)이 단순한 허무가 아니라 무한한 자비와 공덕을 품은 진성(眞性)임을 밝히고, 본래적 깨달음인 본각(本覺)과 수행을 통해 얻는 시각(始覺)이 궁극적으로 다르지 않다는 일각(一覺)의 논리를 전개했다.⁷⁰⁾ 이는 깨달음이 세간을 떠난 피안에 머무는 것이 아니라, 번뇌가 들끓는 현실 속에서 중생을 구제하는 무애(無礙)의 이타행으로 작용해야 함을 의미한다. 원효는 사변에 치우치기 쉬운 교학을 대승선(大乘禪)이라는 구체적이고 역동적인 실천론으로 승화시켰다.⁷¹⁾

(3) 역사적 영향: 불교 대중화와 동아시아 사상계의 이정표

이러한 『금강삼매경론』의 독창적 사유체계는 당대는 물론 후대 동아시아 사상사에 지대한 영향을 미쳤다. 첫째, 신라 사회 내에서 불교 대중화의 강력한 원동력이 되었다. ‘모든 중생이 여래장과 본각을 지니고 있어 누구나 수행을 통해 성불할 수 있다’는 경전의 혁신적인 평등사상은 지배층의 전유물이었던 불교를 일반 민중과 최하층민에게까지 확산시키는 계기를 마련했다.⁷²⁾ 둘째, 중국 불교계에서 독자적인 철학서로서 확고한 권위를 인정받았다. 중국으로 전해진 그의 주석서는 단순한 해설서를 뜻하는 ‘소(疏)’가 아니라, 보살이나 독창적인 사상 체계를 갖춘 철학자에게만 부여되는 ‘론(論)’의

66) 고영섭, 앞의 논문(『불교철학』 제7집).

67) 김영미, 앞의 논문(『동아시아불교문화』 30집).

68) 박태원, 앞의 논문(『철학논총』 제104집).

69) 최지승, 앞의 논문(『철학논총』 제45집).

70) 고영섭, 앞의 논문(『불교철학』 제7집).

71) 박태원, 앞의 논문(『철학논총』 제68집).

72) 김시연, 앞의 논문(『한국불교사연구』 제25호).

로 격상되어 불렸다.⁷³⁾ 셋째, 동아시아 선종 성립 및 후대 사상가들에게 깊은 영감을 제공했다. 중국 화엄종과 선종을 아울렀던 종밀(宗密)은 자신의 저술인 『원각경대소』 등에서 원효의 『금강삼매경론』을 적극적으로 인용하며 사상을 전개했고, 8세기에 편찬된 『석마하연론(釋摩訶衍論)』 역시 원효의 일심과 제설 회통의 태도를 깊이 수용하였다.⁷⁴⁾ 이는 원효의 철학이 동아시아 최고 지성들에게 길잡이 역할을 했음을 입증한다.

결론적으로 볼 때, 원효의 『금강삼매경론』은 7세기 신라 불교계가 당면했던 정치·사상적 혼란을 해결하기 위해 창출된 집단 지성의 경전을, 한 천재적 사상가가 완벽하게 승화시킨 인류 지성사의 금자탑이다.⁷⁵⁾ 이 논서는 중관과 유식의 대립을 무이중도의 논리로 회통하고, 형이상학적 교학을 일미관행이라는 실천 철학으로 집대성함으로써 동아시아 불교가 나아가야 할 새로운 패러다임을 제시했다. 맹목적인 종파주의를 극복하고 만물의 상호 공존과 개방을 주창한 원효의 사유는, 단순한 불교 주석서를 넘어 오늘날 갈등과 분열의 시대를 살아가는 인류에게도 여전히 유효한 화해와 치유의 보편적 지혜를 던져주고 있다.

참고문헌

1. 김시연, 「7세기 신라인의 불교 수행 대중화의 원동력 - 『금강삼매경/론』 연기 설화와 『삼국유사』의 관련 기록을 중심으로 -」, 『한국불교사연구』 제25호, 한국불교사학회, 2024.
2. 정병삼, 「7세기 후반 신라 불교의 사상적 경향」, 『불교학연구』 제9호, 불교학연구회, 2004.
3. 한민수, 「NGSM을 활용한 『금강삼매경』 인용 경향 연구」, 『동아시아불교문화』 68집, 동아시아불교문화학회, 2025.
4. 석길암, 「『金剛三昧經』의 성립과 유통에 대한 재고」, 『보조사상』 31집, 보조사상연구회, 2009.
5. 김영미, 「『금강삼매경론』의 無二中道 사상 연구」, 『동아시아불교문화』 30집, 동아시아불교문화학회, 2017.
6. 최지승, 「元曉의 一味觀行」, 『철학논총』 제45집, 새한철학회, 2006.
7. 고영섭, 「분황 원효 『금강삼매경론』의 주요 내용과 특징 - 반야 중관(空性)의 이제

73) 고영섭, 앞의 논문(『불교철학』 제7집).

74) 김천학, 앞의 논문(『동아시아불교문화』 68집).

75) 김시연, 앞의 논문(『한국불교사연구』 제25호).

- 설과 유가 유식(假有)의 삼성설의 一味적 通攝: 『기신론소』 ‘一心’과 『삼매경론』 ‘本覺’의 유기적 상관성을 중심으로 -』, 『불교철학』 제7집, 동국대학교 세계불교학연구소, 2020.
8. 고영섭, 「분황 원효 『금강삼매경론』의 화쟁회통학 - 의타기성의 속제중도와 본각의 원성실성의 진제중도의 화쟁회통을 통한 비진비속 무변무중의 무이중도 실현 -』, 『불교철학』 제18집, 동국대학교 세계불교학연구소, 2026.
9. 윤종갑, 「용수 공사상의 한국적 변용과 전개 -원효의 『금강삼매경론』을 중심으로-』, 『한국철학논집』 제21집, 한국철학사연구회, 2007.
10. 김수진, 「원효 ‘일미(一味)’ 관점에서 본 『짓다르타』의 강: 인식 전변과 귀일(歸一)의 표상』, 『동서철학연구』, 한국동서철학회, 2025. *(원문에서 권/호수 표기 미상)*
11. 김영미, 「원효 수행 관법에 대한 연구 - 『금강삼매경론』의 무상관(無相觀)과 삼공(三空)을 중심으로 -』, 『한국불교학』 제100집, (사)한국불교학회, 2021.
12. 이현정, 「원효불교의 불일불이적(不一不二的) 철학체계 - 금강삼매경론을 중심으로 -』, 『인문학연구』 통권 133호, 인문과학연구소, 2023.
13. 조운경, 「원효와 길장의 만남과 대화 - 『금강삼매경론』의 출입관과 삼론종의 출입관 사이의 연속성과 비연속성에 대하여 -』, 『불교철학』 제1집, 동국대학교 세계불교학연구소, 2017.
14. 김천학, 「원효와 종밀의 사상적 동이 - 종밀의 원효문헌 인용을 중심으로 -』, 『불교철학』 제3집, 동국대학교 세계불교학연구소, 2018.
15. 박태원, 「원효와 차이 통섭(通攝)의 철학 - 『금강삼매경론』을 중심으로 -』, 『철학논총』 제104집, 새한철학회, 2021.
16. 조운경, 「원효와 혜균의 만남과 대화 - 원효의 화쟁·회통에 보이는 혜균의 변증법적 논리를 중심으로 -』, 『불교철학』 제5집, 동국대학교 세계불교학연구소, 2019.
17. 이지향, 「원효의 『금강삼매경』 연구에 나타난 ‘깨침’과 ‘답음」, 『불교철학』 제2집, 동국대학교 세계불교학연구소, 2018.
18. 박태원, 「원효의 『금강삼매경』 6품 해석학」, 『철학논총』 제77집, 새한철학회, 2014.
19. 김임중, 「원효의 『금강삼매경론』 연기설화: 『화엄연기』에마키를 중심으로」, 『연민학지』 제21집, 연민학회, 2014.
20. 김영미, 「원효의 공(空)사상 - 『금강삼매경론』의 수공법(修空法) -』, 『한국불교학』 제97집, (사)한국불교학회, 2021.
21. 박태원, 「원효의 선(禪)사상 - 『금강삼매경론』을 중심으로 -』, 『철학논총』 제68집, 새한철학회, 2012.

