

# 金剛三昧經論의不住涅槃說

은 정 희\*

I. 序論

III. 結 論

II. 不住涅槃說

## I. 序 論

金剛三昧經論(이하 金三論이라 약칭함)은 金剛三昧經에 대한 원효의 주석서이면서 원효사상의 핵심을 다룬 중요한 논서이다. 元曉는 金剛三昧經의 無相法品 中 육바라밀을 설명하면서 “중생을 불쌍히 여기기를 마치 외아들을 보는 것과 같이 하며 … 중생을 구제하기 위해 항상 세간에 있으면서 열반에 머물지 않는다(不住涅槃). 이것은 이승의 狹劣心을 막은 것이다. 또한 마음을 관찰함이 명철하여 모든 번뇌와 섞이지 않아 청정하며 … 육도(六道)를 두루 건너면서도 그 육도가 모두 공적함을 깨달아三界에 집착하지 않는다. 이는 범부의 삼계에 집착하는 잘못을 그치게 한 것이다. 이상은 범부와 성인의 계율의 相에 머물지 않는 것을 밝힌 것이니, 이는 출세간의 지계바라밀이다.”<sup>1)</sup>라고 하여 不住涅槃을 설하고 있다. 이처럼 보살은 스스

\* 한국불교원전연구원

1) 『金三論』 「無常法品」. “愍念衆生 如視一子 … 恒在世間 不住涅槃. … 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

로 해탈·열반에 이르렀으나 이에 안주하지 않고 세간에 있으면서 중생을 외아들처럼 보살피려 한다.

이不住涅槃은 원효가 大乘起信論疏 卷三에서 一心二門中の 生滅門內에 智淨相과 不思議業相을 各各 自利와 利他로 배대하여 설명하고 있는데, 이 중 利他的의 다른 표현이다. 이것은菩提의 도에 나아간 이가 자리에만 머물러 있지 않고 이타로 나아감으로써 진정한菩提를 이룬다는 기신론의 정신과도 통하는 것이다.<sup>2)</sup> 또한 이不住涅槃은 더 나아가서는 석가의 근본 정신인 上求菩提, 下化衆生에서 下化衆生에 해당하는 것이다.

本論文은 먼저 원효의不住涅槃의 내용은 무엇인가를 검토한 다음, 이어 이不住涅槃을 성취하기 위해 필요한 大圓鏡智 등 四智가 이不住涅槃과 어떤 관련성을 가지고 있는가를 金三論 上에 언급된 내용을 중심으로 論究하고자 한다.

## II. 不住涅槃說

### II-1

보살이 “열반에 머물지 않는다.”고 할 때, 우선 열반(nirvana)이란 무엇인가. 金三論 上 無相法品에서 “해탈이 곧 열반”(解脫即是涅槃)이라고 한 것처럼, 열반은 모든 번뇌를 벗어난 해탈(vimoksa)과 같은 뜻으로 生死를 초월한 悟界이며 불교의 궁극적인 실천 목적이다. 한편 中論에서는 實相을 열반이라 하는데(大正藏 第30卷, p.25. a. 諸法實相 即是涅槃), 여기서 實相이란 因緣에 의해 생긴 法의 空性を 뜻하며, 따라서 이 실상은 인연생멸법인

---

惡 是明不住凡聖戒相… 是名出世尸波羅密.”

2) 『원효의 대승기신론소·별기』, 은정희 역주, 406면 참조.

生死世間과 별개의 것이 아닌 것이다. 金剛三昧經에서도 “중생과 불성은 같지도 않고 다르지도 않으니, 중생의 성품은 본래 생멸이 없고 생명의 자성은 그 자성이 본래 열반이다.”<sup>3)</sup>라 하고 있는데, 원효는 金三論에서 불성이란 第一義空을 뜻하며, 중생의 본래의 성품이 생멸이 없다는 것은 중생의 성품이 第一義空인 불성과 다르지 않다는 것, 따라서 생사가 열반과 다르지 않음을 밝힌 것이라고 풀이한다.<sup>4)</sup>

이不住涅槃은 成唯識論에서 말하는 本來自性清淨涅槃, 有餘依涅槃, 無餘依涅槃, 無住處涅槃의 4가지 열반 중 네 번째의 무주처열반에 해당한다.

먼저 本來自性清淨涅槃이란 一切法の 相인 眞如의 理를 말하며 一切의 有情은 모두 이 本來自性清淨涅槃을 가지고 있다고 본다. 凡夫와 二乘의 有學<sup>5)</sup>은 아직 번뇌장을 끊지 않았으므로 이 본래자성청정열반을 가지고 있는 것이다. 두 번째, 有餘依涅槃이란 진여가 번뇌장을 벗어난 것을 말하며, 아직 미세한 고통은 다 없어지지 않았으나 번뇌는 영구히 없어진 것이다. 세 번째, 無餘依涅槃이란 진여가 生死의 苦를 벗어난 것을 말한다. 번뇌를 완전히 끊고 餘依도 멸진되어 衆苦를 永寂한 것이다. 二乘의 無學<sup>6)</sup>은 앞의 세 가지를 가진다. 네 번째, 無住處涅槃이란 진여가 번뇌장<sup>7)</sup>은 물론 所知

3) 『금삼론』 「入實際品」. “衆生佛性 不一不異 衆生之性 本無生滅 生滅之性 性本涅槃.”

4) 『금삼론』 「入實際品」. “佛性者 名第一義空故 若一若異 皆有過故 衆生之性 本無生滅者 此下釋離異義 不一之義 易可見故 此句明人不異佛性 生滅之性 性本涅槃者 是明生死不異涅槃故.”

5) 有學: 소승성자의 하나인 성문이 온갖 번뇌를 끊으려고 無漏의 계·정·혜 三學을 닦는 지위.

6) 無學: 極果란 뜻. 모든 번뇌를 끊어 없애고 소승 증과의 極位인 아라한과를 얻은 이를 말한다. 이 지위에 이르면 더 배울 것이 없으므로 無學이라 함.

7) 煩惱障: Klesavarna. 인간의 몸은 五蘊이 화합한 존재에 불과한 것인데, 영구성인 것은 '나'라고 집착하는 번뇌. 128 근본 번뇌와 20 수번뇌가 이에 속한다. 이는 중생의 몸과 마음을 번거롭게 하여 열반을 장애하고 생사에 유전케 하므로 번뇌장이라 한다.

障<sup>8)</sup>까지 벗어난 것을 말하는데, 여기서는 大悲와 般若에 늘 補益되기 때문에 生死와 열반에 머물지 않는 것이다. 즉 반야에 보익되기 때문에 生死에 머물지 않고 大悲에 보익되기 때문에 열반에 머물지 않는다. 그리하여 有情을 利樂케 함을 未來際가 다하도록 그치지 않으면서도 항상 고요하다. 이 무주처열반은 佛만이 가질 수 있다.

金三論 眞性空品에서 佛地에서는 열반의 灰身滅智에 머물지 아니하여 지혜가 사라지지 않기 때문에 量智(후득지)가 계속 흘러나와 중생의 근기에 따라 변화하여 佛事を 짓는다고 한다.<sup>9)</sup>

열반에 머물지 않고 중생의 근기에 따라 불사를 짓는 보살도에 들어가는 것에 대해 金三論 如來藏品에서는 좀 더 구체적으로 설명하고 있다. 定·慧는 自利로서 이는 凡夫와 다른 것이며, 大悲는 利他로서 이는 二乘과 다른 것이다.<sup>10)</sup> 즉 凡夫의 有에 대한 집착을 깨뜨리고 二乘의 空에 머무는 것을 벗어나 부처의 同體大悲<sup>11)</sup>에 의해 저 열반을 빼앗아 다시 마음을 일으킨다는 것이다.<sup>12)</sup> 이는 보살이 비록 모든 法의 평등함을 얻었지만 방편의 힘에 의해 번뇌를 버리지 않는 것이다. 만일 일체의 번뇌와 隨眠<sup>13)</sup>을 버리면 곧

8)所知障：智障이라고도 함. 탐욕, 진에, 우치 등의 번뇌가 所知의 진상을 그대로 알지 못하게 하므로 이들 번뇌를 소지장이라 하며, 眞智가 발현함을 장애하는 점에서 지장이라 함. 이에 分別起, 俱生起가 있다. ※所知는 根本智와 後得知의 二智로 비추는 대상이니 즉 盡所有性과 如所有性을 말한다. 진소유성이란 모든 현상계의 차별상으로서 후득지의 대상이 되며 여소유성이란 무분별지(근본지)의 대상으로서 眞如를 말한다.

9) 『금삼론』 「眞性空品」. “不住涅槃 灰身滅智 智不滅故 量智續流 隨根變易 作佛事故.”

10) 『금삼론』 「如來藏品」. “前二定慧 異凡夫故 不住涅槃者 第三大悲 異二乘故 離彼二邊 入菩薩道也.”

11) 同體大悲：불·보살이 법성의 한결같은 이치를 달관하고 중생이나 자기가 같은 몸이라고 알고 있는데서 일어나는 자비심. 중생의 괴로움을 그대로 자기의 괴로움인 줄 여기어 어여빠 여기는 것.

12) 『금삼론』 「如來藏品」. “上文已破 凡夫有執 此頌亦奪 二乘住空 謂二乘人滅諸身智生滅之法 入於涅槃 … 而由諸佛 同體大悲 奪彼涅槃 令還起心 起心之時 涅槃即滅.”

열반에 들어가게 되어 보살의 本願<sup>14)</sup>을 어기기 때문이다. 이리하여 보살은 그의 本願에 의해 번뇌에 머물러 열반에 들어가지 않고서 널리 시방의 세계를 교화한다.<sup>15)</sup>

## II-2

그런데 보살이 비록 本願力에 의해 열반에 들지 않고 번뇌에 머물면서 중생을 교화하려 해도 중생에게 교화 가능한 바탕이 전제되어 있지 않으면 보살의 중생교화는 불가능할 것이다. 이에 대해 金三論 無相法品에서는 可度 중생 즉 교화할 수 있는 모든 중생은 일심의 유전(流轉)이 아님이 없음을 밝힌다. 즉 모든 중생은 본래 一覺<sup>16)</sup>(一心,<sup>17)</sup> 本覺,<sup>18)</sup> 如來藏<sup>19)</sup>)이지만 단지

- 
- 13) 隨眠 : Anusaya. 번뇌의 다른 이름. 번뇌는 늘 중생을 따라다녀 여의지 아니함으로 '隨'라 하고, 그 작용이 아득하여 알기어려움이 마치 잠자는 상태와 비슷하므로 '眠'이라 함. 또 중생을 쫓아다녀 마음을 혼미하게 하는 것이 잠자는 것과 같으므로 이렇게 이름.
- 14) 本願 : Purva-pranidhana. 모든 부처님이 지난 세상에서 성불하려는 뜻을 낸 因位에서 세운 여러 가지 誓願. 이 본원의 총원과 별원이 있다. 총원은 부처님네의 공통한 본원, 곧 四弘誓願. 별원은 부처님마다 제각기 다른 서원, 곧 아미타불의 48원, 약사여래의 12원 등이다. 여기서는 사홍서원 중 衆生無邊誓願度, 고통세계의 중생의 수가 한없지만 모두 제도하려는 소원을 말한다.
- 15) 『금삼론』 「總持品」. “菩薩雖得諸法平等 而以方便力 不捨煩惱 若捨一切煩惱隨眠 便入涅槃 違本願故. …”
- 16) 一覺 : 一本覺, 즉 본각. 일체 중생이 본래부터 가지고 있는 자성청정심.
- 17) 一心 : eka-citta. 우주 만유의 근본 원리, 絕對無二의 심성을 말한다. 염정, 진망의 두 문은 다름이 있을 수 없기 때문에 '一'이라 하였고, 이 둘이 없는 곳은 모든 법중의 실체로서 허공과 같지 아니하여 자성이 스스로 영묘하게 이해하는 작용을 하기 때문에 '心'이라고 한다.(『대승기신론』참조)
- 18) 本覺 : 根本覺體. 온갖 유행·무정에 통한 자성의 본체로서 갖추어있는 여래장진여. 곧 우주법계의 근본 본체인 진여의 理體.
- 19) 如來藏 : 迷界에 있는 진여. 미계의 사물은 모두 진여에 섭수되었으므로 여래장이

무명 때문에 몽상을 따라 삼계육도로 유전한다는 것이다. 그러다가 불·보살의 一味의 설법에 의해 마침내 一心의 근원에 돌아가지 않음이 없으니 여기서 중생 교화는 이루어지는 것이다.<sup>20)</sup>

중생은 무명에 의해 유전하고 있지만, 본래 불·보살과 똑같이 一心, 本覺, 여래장을 가진 일각의 존재이다. 불·보살과 중생이 원래 同體라는 자각이 들 때 自他不二의 大悲心이 일어나 중생을 교화할 수 있으며, 또 중생은 불보살에 의해 교화 가능하게 되는 것이다.

## II-3

그렇다면 이제 不住涅槃에 이르기 위해서는 어떤 수행과정이 필요한가를 알아보자. 金三論에 의하면 不住涅槃을 성취하는 일과 네 가지 지혜(四智)를 갖추는 일이 別個의 일이 아니라 같은 일임을 알 수 있다. 원효는 金三論 如來藏品에서 “네 가지 지혜를 이루는 일에 세 가지가 있다. 이 세 가지 일은 처음은 定이고 다음은 지혜이고, 셋째는 定과 지혜가 함께 行해져 대비로 체를 삼는다.”<sup>21)</sup>고 하면서 “만일 대비를 떠나서 곧바로 定과 지혜만 닦는다면 이승의 지위에 떨어져 보살도를 장애할 것이며 가령 자비만 일으키고 정과 지혜를 닦지 않는다면 범부의 근심에 떨어져버려 이는 보살도가 아닌 것이다. 그러므로 세 가지 일(定·慧·大悲)을 닦아서 두 경우(범부와 이승)를 멀리 벗어나 보살도를 닦아야 무상의 깨달음을 성취하게 된다.

---

라 함. 진여가 바뀌어 미계의 사물이 될 때에는 그 본성인 여래의 덕이 번뇌·망상에 덮이게 된 점으로 여래장이라 하며, 또 미계의 진여는 그 덕이 숨겨져 있을지언정 아주 없어진 것이 아니고 중생이 여래의 성덕을 함참하였으므로 여래장이라 함.

20) 『금삼론』 「無相法品」. “如來所化 一切衆生 莫非一心之流轉故. … 一切衆生本來一覺 但由無明 隨夢流轉 皆從如來 一味之說 無不終歸一心之源.”

21) 『금삼론』 「如來藏品」. “能成四智之事有三, … 此三事者 初定 次慧 第三定慧俱行 大悲爲體.”

… 만일 이 세 가지 일을 함께 행하지 않는다면 곧 범부처럼 생사에 머물거나 이승처럼 열반에 집착하게 되어 네 가지 지혜의 큰 바다에 흘러 들어갈 수 없다.”<sup>22)</sup>고 하여 네 가지 지혜를 이루기 위해 세 가지 일을 행해야 함을 말한다.

먼저 네 가지 지혜란 무엇인가. 金剛三昧經에서 “첫째는 定智로서 이른바 여여함에 따르는 것이고, 둘째는 不定智로서 이른바 방편으로 꺾어 깨뜨리는 것이며, 셋째는 열반지로서 이른바 電覺을 없애는 것이고, 넷째는 구경지로서 이른바 여실함에 들어가 도를 구축한 것이다. … 이것은 큰 다리며 큰 나무니, 만일 중생을 교화하려면 마땅히 이 지혜를 사용해야 한다.”<sup>23)</sup>라고 하여 定智, 不定智, 涅槃智, 究竟智의 4가지를 들고 있다.

원효는 定智를 平等性智에, 不定智를 妙觀察智에, 涅槃智를 成所作智에, 究竟智를 大圓鏡智에 배대시킨다. “定智란 평등성지니 오직 正觀<sup>24)</sup>에만 있으면서 方便<sup>25)</sup>을 갖지 않기 때문에 정지라 하였고, 말나(제 7식)의 아집과 아소집을 대치하여 평등함을 따라 관찰하기 때문에 ‘여여함에 따른다’고 하였다. 不定智란 묘관찰지니 제 六識에 있으면서 방편으로 나아가 취하기 때문에 ‘부정’이라 하였고, 방편도의 때에 名과 事(개념과 현상) 등의 상을 추구하여 꺾어서 깨뜨리기 때문에 ‘꺾어서 깨뜨린다’고 하였다. 이 지혜는 실제로는 방편과 정관에 통하지만 다만 定智와 구별하기 위하여 대략 방편을 든 것이다. 열반지란 성소작지니 八相<sup>26)</sup>을 나타내어 불사를 지음에 최

22) 『금삼론』 「如來藏品」. “若離大悲 直修定慧 隨二乘智 障菩薩道 設唯起悲 不修定慧 墮凡夫患 非菩薩道 故修三事 遠離三邊 修菩薩道 成無上覺. … 若不俱行此三事者 卽住生死 及著涅槃 不能流入四智大海.”

23) 『금삼론』 「如來藏品」. “其智有四 何者爲四 一者定智 所謂隨如 二者不定智 所謂方便摧破 三者涅槃智 所謂除電覺 四者究竟智 所謂入實具足道 … 是大橋梁 是大津濟 若化衆生 應用是智.”

24) 正觀 : 正慧로 了知하는 진여를 정관이라 함. 바로 관상하려는 경계를 여실하게 관하는 것. 또 止觀을 바르게 닦는 것을 정관이라 함.

25) 方便 : 정관에 들어가기 위한 방법과 수단.

후의 상을 들어서 열반지라 하였다. 五識을 없애어 이 지혜를 얻으므로 이러한 뜻에 의해 ‘電覺을 없앤다’고 하였으니, 전각이란 오식이 잠깐 일어났다가 곧 없어지는 것이 마치 번개와 같음을 말한다. 구경지란 대원경지니, 오직 구경위(보살이 수행하여 최후에 증득하는 佛果)에서 이 지혜를 얻어서 모든 경계에 대하여 다 궁구하지 않음이 없다. 하나의 여실한 뜻에 들어가기 때문에 ‘여실함에 들어간다’고 하였고, 어떤 경계이든지 드러나지 않는 것이 없기 때문에 ‘도를 구족하였다’고 하였다.”

대원경지, 평등성지, 묘관찰지, 성소작지에 대해 成唯識論 卷第十에서도 다음과 같이 밝히고 있다.

大圓鏡智(adarsa-jnana)란 저 아라야식이 가지고 있는 일체의 유루종자를 뒤쳐서(轉捨) 一切의 청정무루종자를 원만히 해서 一切의 대상경계(境相)에 대해 망실하지 않고 어리석지도 않아 性相이 청정하며 모든 雜染을 떠나있는 智이다. 그래서 大圓鏡의 光明처럼 萬象의 사리를 두루 비추어 털끝만큼도 남김이 없다.

平等性智(samata-jnana)란 第7 末那識을 轉하여 얻는 무루지혜이다. 第7 식의 我執 혼습을 떠나 一切의 法과 自他の 有情이 모두 다 平等함을 觀하여 大慈悲 등과 항상 함께 상응한다. 내라 네라 하는 차별심을 여의어 일체 중생에게 대자대비심을 일으켜 평등하게 널리 제도한다.

妙觀察智(pratyaveksana-jnana)란 第6意識을 바꾸어 얻은 지혜이다. 저 第6의식의 分別徧計의 업용을 떠나 諸法の 自相<sup>27)</sup>·共相<sup>28)</sup>을 잘 관찰함에

---

26) 八相 : 불보살의 일생을 여덟 가지 모습으로 말한 것. 1) 도솔천에서 내려오는 상. 2)胎에 의탁하는 상. 3) 태어나는 상. 4) 출가하는 상. 5) 마구니를 항복시키는 상. 6) 도를 이루는 상. 7) 설법하는 상. 8) 열반에 드는 상.

27) 自相 : 자체 개별의 體相을 말함. 즉 타상과 공통되지 않고 자기의 일정한 특질을 갖고 있는 것.

28) 共相 : 공통의 상을 말함. 즉 자상에 국한되지 않고 그 밖의 諸法과 더불어 공통의 義相을 가진 것. 또 因明入正理論 卷上에서는 色·受 등 五蘊을 자상, 오온의 無常



장애가 없다. 유정중생의 근기가 같지 않음에 따라 自在하게 설법하여 모든 의심을 끊게해서 중생을 利樂하게 한다.

成所作智(krtyanusthana-jnana)란 眼, 耳 등 前5식을 전사하여 얻은 지혜이다. 이 지혜는 諸有情을 利樂하게 하려하기 때문에 十方에서 身, 口, 意 三業으로 중생을 위해 善을 行하고, 本願力에 응하여 짓는 일을 이룬다.<sup>29)</sup>

이상의 4가지 지혜는 차례로 有漏의 第8식, 第7식, 第6식, 前5식을 轉捨하여 4가지 無漏智를 이룬 것으로 佛果에 도달하는 것이며, 여기에서 부주 열반을 성취할 수 있다. 성유식론 권10에서 無住處涅槃을 설명하면서 佛地에서 반야 즉 지혜에 의해 生死에 집착하지 않고, 또한 大悲에 의해 열반에도 머물지 않아 未來際가 다하도록 유정을 利樂케 한다고 한 것은 이제 佛果를 이룬 四智에서 大慈悲 등과 함께 상응하여 衆生을 利樂하게 한다는 것과 조금도 다르지 않다. 즉 四智를 갖춘 佛地에서 無住處涅槃 즉 不住열반이 이루어진다.

다음으로 이 네 가지 지혜를 이루기 위해서는 세 가지 일을 행해야 하는데, 세 가지 일이란 무엇인가. 金三論에서 “이 큰 작용(四智)을 쓰는데 다시 세 가지 큰 일이 있으니, 첫째는 세 가지 三昧에서 안팎으로 서로 빼앗기지 않는 것이고, 둘째는 대·의·과에 대해서 도에 따라 擇滅하는 것이며, 셋째는 여여한 지혜와 정에서 자비로써 함께 이롭게 해주는 것이다. 이와 같은 세 가지 일은 보리를 성취하지만, 이 일을 행하지 않으면 곧 저 네 가지 지혜의 바다에 흘러 들어가지 못할 것이다.”<sup>30)</sup>라고 하여 세 가지 일이란 定(三三昧)과 지혜, 그리고 정과 지혜가 함께 행하여지는 가운데 대비를 체로 삼는 것이다.

을 공상이라 함.

29) 『大正藏』 31권 성유식론 56면 a 참조.

30) 『금삼론』 「如來藏品」. “用是大用 復有三大事 一者 於三三昧 內外不相奪 二者 於大義科 隨道擇滅 三者 於如慧定 以悲俱利 如是三事 成就菩提 不行是事 即不能流入 彼四智海.”

첫째 定이란 空三昧와 無作三昧와 無相三昧의 세 가지 三昧를 말한다. 원효는 金三論에서 이 세 가지 三昧에 대략 세 가지 뜻이 있다고 한다. 즉 첫 번째는 체와 용과 상이다. 일체의 법이 이 세 가지를 벗어나는 것이 없으니, 일체법은 그 법의 체가 공하기 때문에 空三昧를 세웠고 그 작용이 없기 때문에 무작삼매를 세웠으며 그 형상이 없기 때문에 무상삼매를 세웠다. 두 번째는 심과 인과 과이다. 因과 果가 일어나는 것은 마음의 작용에서 일어나니, 마음의 작용이 공하기 때문에 공삼매를 세웠고, 모든 인이 존재하지 않기 때문에 무작삼매를 세웠으며, 모든 과는 얻을 수 없기 때문에 무상삼매를 세웠다. 세 번째는 識과 見分과 相分이다. 모든 식은 그 자체가 공하기 때문에 공삼매를 세웠고 견분을 없앴기 때문에 무작삼매를 세웠으며 상분을 없앴기 때문에 무상삼매를 세웠다.<sup>31)</sup>

둘째 慧란 대, 의, 과를 말한다. 大는 四大, 義는 陰, 界, 入, 科는 本識이다. 四大를 별도로 세운 까닭은 처음 수행함에 있어 먼저 거친 경계를 가려야 함을 나타내기 위해서다. 즉 모든 法 가운데 색법이 가장 거칠며, 이에 안으로는 신체 등이 있으며, 밖으로는 산과 강 등이 있다. 이러한 법이 四大<sup>32)</sup>와 떨어져 있지 않음을 관찰하며, 이 사대는 모두 그 실체를 얻을 수 없어서 방소가 있거나 없거나 간에 모두 성립되지 않음을 관찰해야 하며, 이와 같이 간택하는 것이다. 다음은 미세한 義를 관찰하니 色·受·想·行·識의 五陰과 六根·六境·六識의 十八界와 六根·六境의 十二入, 그리고 無明·行·識 등

31) 『금삼론』 「如來藏品」. “是三差別 略有三義 一 體相用故 二 心因果故 三 識見相故 體相用者 凡一切法 莫過此三 法體空故 立空三昧 無作用故 無作三昧 無相狀故 無相三昧 心因果者 因果所起 興於心行 心行空故 立空三昧 諸因無所有故 立無作三昧 諸果不可得故 立無相三昧 識見相者 諸識自體空故 立空三昧 遣見分故 立無作三昧 遣相分故 立無相三昧.”

32) 四大 : 四大種을 말함. 물질계를 구성하는 사대 원소. 地·水·火·風. 1) 지대. 굳고 단단한 것을 성으로 하고 만물을 실을 수 있고 또 지대하는 바탕. 2) 수대. 습윤을 성으로 하고 모든 物을 포용하는 바탕. 3) 화대. 煖을 성으로 하고 물을 성숙시키는 바탕. 4) 풍대. 動을 성으로 하고 物을 성장케 하는 바탕.

의 十二支緣起 등의 일체에 대해 그 실체를 모두 얻을 수 없음을 관찰하는 것이다. 이와 같이 간택하고 관찰한 힘 때문에, 바로 本識 안에 있는 無始의 戲論<sup>33)</sup>과 名言種子<sup>34)</sup>를 덜어 조복시킬 수 있으며, 처음에는 덜어 조복시키다가 곧 끊어 없애버리는 데에 까지 이른다.<sup>35)</sup>

이리하여 앞서 첫 번째의 定, 즉 세 가지 삼매에 의해서는 현행하는 번뇌를 굴복시키고 두 번째 간택의 지혜에 의해서는 本識의 희론종자를 덜어 조복시킨다. 현행하는 번뇌와 본식의 희론종자를 조복함으로써 마침내 네 가지 지혜를 이룰 때 희론종자를 뽑아버리고 제 8, 제 7, 제 6, 前 5識의 八識

33) 戲論: 『梁譯攝大乘論釋』 권4의 論에서 “本識에 受相과 不受相의 두 가지 본식이 있다.”고 하는 것에 대해서 釋에서 “수상, 불수상은 본식 중의 공능이 다함과 다하지 못함이 있음을 나타내려는 것이다. 그 중 불수상이란 名言熏習種子이니 이 본식(불수상의 본식)은 생사 중에서 한량없이 수용하는 同業種子이다. 이 때문에 상속하여 끊어지지 않는 因을 가지므로 이를 불수상이라 한다. 즉 불수상의 체는 명언 熏습종자이니 먼저 음성으로써 일체법을 명명하므로 ‘言’이라 하고, 다음에는 바로 心으로써 앞서의 음성을 반영하는 것을 ‘名’이라 한다. 이 ‘명’은 분별을 그 자성으로 삼는다. 이를 불수상이라 하는 이유는 無量時의 희론을 생기하는 종자이기 때문이다. 여기서 희론이란 네 가지 세간의 언설을 말하니 見·聞·覺·知이다. 이 見·聞·覺·知는 다만 명언만으로 분별하는데 이 네 가지는 實義를 반영하지 못하므로 희론이라 한다. 과거·미래세에 희론이 다 끝나지 않으므로 무량시의 희론이라 한다. 이 희론이 생기하는 것은 명언熏습에 의해 생기므로 명언熏습을 희론의 종자라 한다.”라고 하고 있다.

34) 名言種子: 名言(名字와 言說)에 의해 熏습되어 이루어지는 종자를 말함. 업종자의 대칭이다. 명언에 의해 아라야식 중에 熏습되어 自類各別의 법을 形成, 引生하는 親因緣種子이다. 『梁譯攝大乘論釋』 권4에 의하면 眼 등의 유위법에는 모두 명언이 있어 제 6식은 그 명언에 따라 저 유위법을 變似하여 자주 수습해서 이를 아라야식에 熏付하니 後眼 등의 자류의 법을 위해 친인연이 되어서 저 후안법으로 하여금 생하게 하는 것을 명언종자라 한다.

35) 『금삼론』 「如來藏品」. “是顯第二門 所以四大而別立者 爲顯初修 先擇麤境 謂諸法中 色法最顯 內支體等 外山河等 觀是等法 不離四大 觀是四大 皆不可得 有方無方 俱不成故 如是簡擇已 次觀微細義 謂陰界入 略廣中故 略攝觀五 廣觀十八 略廣中間 觀十二入 觀察一切皆不可得 次言等者 謂餘法門十二支等 如是簡擇觀察力故 卽能損伏本識之內 無始戲論名言種子 始時損伏 乃至斷滅 所以前言隨道擇滅.”

을 전변시킬 수 있다.<sup>36)</sup>

셋째, 앞서의 지혜와 정의 모두 여여한 이치를 따르는 가운데서 또한 大 悲를 닦아 서로 응하여 자신을 이롭게 하고 남을 이롭게 하는 것이다. 왜냐 하면 만일 대비를 떠나서 곧바로 定과 지혜만 닦는다면 二乘의 지위에 떨어져 보살도를 장애할 것이며 또한 만약 자비만 일으키고 정과 지혜를 닦지 않는다면 범부의 근심에 떨어지는 것으로 보살도가 아니기 때문이다. 이 세 가지 일을 닦음으로써 범부와 이승의 경우를 멀리 벗어나 보살도를 닦아야 무상의 깨달음 즉 菩提를 성취하게 된다. 만일 이 세 가지 일을 함께 행하지 않는다면 곧 범부처럼 생사에 머물거나 이승처럼 열반에 집착하게 되어 네 가지 지혜의 큰 바다에 들어갈 수 없고 곧 네 가지 마구니<sup>37)</sup>에게 휘둘리게 된다.<sup>38)</sup>

이상으로 定과 慧와 定·慧·慈悲의 세 가지를 함께 행함으로써 定과 慧에 의해 生死에 집착하지 않고, 定·慧·慈悲에 의해 열반에도 머물지 않게 되어, 네 가지 지혜의 바다에 들어가게 되며 이는 또 不住涅槃에 이르게 되는 것임을 간략히 밝혔다.

36) 『금삼론』 「如來藏品」. “前三三昧 伏其現纏 此簡擇慧 損伏種子 由是遂成四智之時 能拔種子 得轉八識故.”

37) 네 가지 마구니 : 四魔. 사람의 身命 및 慧命을 빼앗아 가져가는 네 가지 마구니. 1) 蘊魔 : 색·수·상·행·식 등 五蘊이 모여서 생사의 苦果를 이루는데 이 생사법이 慧명을 빼앗는다. 2) 煩惱魔 : 마음 속의 108 번뇌가 중생의 심신을 뇌란시켜 慧명을 빼앗아 菩提를 성취하지 못하게 한다. 3) 死魔 : 중생의 四大를 분산시켜 일찍 죽게 하여 수행인들이 慧명을 잊지 못하게 한다. 4) 天子魔 : 天魔. 欲界 제 6천의 마왕은 사람의 착한 일을 해치고 훌륭한 법을 미워하고 질시하여 여러 가지 시끄러운 일을 지음으로써 수행인으로 하여금 出世의 善根을 성취하지 못하게 한다.

38) 『금삼론』 「如來藏品」. “前慧及定 皆順如理 是故說名 於如慧定 於中亦修大悲相應 自利利他 故言俱利 所以然者 若離大悲 直修定慧 墮二乘地 障菩薩道 設唯起悲 不修定慧 墮凡夫患 非菩薩道 故修三事 遠離二邊 修菩薩道 成無上覺 故言如是三事 成就菩提 若不俱行此三事者 卽住生死 及竟涅槃 不能流入 四智大海 卽爲四魔所得便也.”

그런데 金三論에서는不住涅槃에 이르는데 있어 定과 慧, 定·慧·慈悲의 두 가지를 들고 있는데 반하여, 成唯識論에서는 지혜와 자비의 두 가지만을 들고 있다. 金三論이 성유식론에서보다 定의 부분을 더 추가하였고, 慈悲의 부분에서도 定·慧·慈悲의 세 가지를 함께 말하는 것은 金三論이 성유식론의 四智·不住涅槃說과 다른 점이다.

금삼론은 성유식론에 비해 定을 더 추가하여 定·慧를 들었다. 원래 정은 體이고 혜는 用이다. 또 정은 止이고 혜는 觀이다. 따라서 정없는 지혜, 지혜 없는 정은 있을 수 없으며, 나아가 정 의 혜, 혜 의 정이어야 함은 물론이다. 그러므로 정은 곧 혜이며, 혜는 곧 정으로써 정·혜는 둘이 아니고 하나이다. 이는 지혜만을 말한 성유식론에 비해 금삼론이 정을 더 더함으로써 수행면에 있어 더 구체적으로 언급했다고 할 수 있을 것이다.<sup>39)</sup>

### III. 결 론

元曉思想의 中心은 일찍이 석가의 上求菩提, 下化衆生의 정신에 다른 아닌 自利와 利他, 그리고 不住涅槃의 선양에 있다고 할 수 있다.

本 論文에서는 원효의 金剛三昧經論에 나타난 不住涅槃說을 다음과 같이 論究하였다. 먼저 원효가 말하는 不住涅槃說의 내용을 소개하면서, 成唯識論의 그것과 약간의 차이가 있음을 밝혔다. 다음은 不住涅槃을 성취하기 위해, 어떤 단계의 공부와 수행이 필요한가를 金三論을 통해 밝혔다. 그것은 空三昧, 無作三昧, 無相三昧의 세 가지 三昧로서의 定, 四大, 十二處, 十八界, 十二支 등의 일체에 대해 그 실체를 모두 얻을 수 없음을 간택, 관찰

39) 牧牛子 修心訣(『韓佛典』4·711, c)에 “問後修門中 定慧等持之義 入理千門 莫非定慧 取其綱要則 自性上體用二義 前所謂空寂靈知是也 定是體 慧是用也 卽體之用故 慧不離定 卽用之體故 定不離慧 定則慧故 寂而常知 慧則定故 知而常寂.” 참조.

한 힘에 의해 본식 안에 있는 무시의 희론과 명언종자를 덜어 조복시키는  
혜, 그리고 이들 定慧와 함께 行해지는 慈悲의 세 가지 일이다. 定과 慧에  
의해 生死에 머물지 않고, 定·慧·慈悲에 의해 열반에도 집착하지 않음으로  
써 四智의 바다에 들어가니, 이것이 바로 不住涅槃의 성취 그것임은 물론  
이다.

## <金剛三昧經論의不住涅槃說>(은정희)에 대한 논평

김원명 (한국외국어대)

이 논문의 내용은 다음의 두 가지로 요약된다. 첫째, 『금강삼매경론』의 부주열반(不住涅槃)설의 특징을 밝혔으며, 둘째는 이 부주열반을 성취하기 위한 『금강삼매경론』에서의 수행의 특징을 밝혔다.

부처님 가르침의 궁극적인 목적이 깨달음을 얻는 것이고, 열반은 바로 깨달음이다. 그런데 부처님 가르침의 궁극적 목적인 열반을 버리고 열반을 떠나라는 이 말은 부처님을 따라 깨달음을 얻고자 하는 이들에게는 어리둥절한 말이 아닐 수 없다. 무슨 심오한 뜻이 있는 것일까 궁금하지 않을 수 없는 이야기이다. 도대체 “열반에 머물지 않는다[不住涅槃]”는 말은 무슨 뜻일까? 그리고 그런 심오한 뜻을 어떻게 얻을 수 있단 말인가? 우선 발표문을 논평자가 이해한 대로 풀어보면 다음과 같다.

우선, 원효가 말하는 부주열반이란 무엇인가? 논평자는 원효가 부주열반(不住涅槃)을 두 가지 의미를 섞어 쓰고 있지만 궁극적으로는 두 번째 의미를 말하는 것이라고 생각한다. 우선 발표자의 인용을 통해, 그 첫 번째 뜻이 이승(二乘)의 사람들이 청정무구한 깨달음을 추구하여 세간의 중생들을 외면하게 되는 그릇됨을 막고자 하는 것으로, 청정무구한 데에 머물지 않음임을 알 수 있다. 이 부주열반은 불착삼계(不着三界)에 대비되는 것이다. 불착삼계란, 범부들이 모든 것이 공적함을 깨달아 알지 못하여 번뇌망상에 사로 잡혀 있는 잘못을 그치게 하는 것이다.(p.1 참조) 원효의 『금강삼매경론』에 나타나는 불착삼계에 대비되는 부주열반이 그 일차적인 뜻이라고

볼 수 있다.

그런데 원효의 가르침은 전체적으로 깨달음을 추구하되 중생과 세간을 여의지 않아야 하며, 중생과 세간에 머물되 번뇌와 섞이지 않고 청정함을 잃지 말라고 하는 것으로 이해될 수 있다. 깨달음을 버리고 세간으로 돌아 오라는 부주열반은 깨달음을 버리라는 것이 아니다. 여기에 부주열반의 이차적인 뜻이 있다고 생각한다.

더 큰 깨달음, 지극한 깨달음을 완성하라는 뜻이라고 논평자는 이해한다. “불지(佛地)에서는 열반의 회신멸지(灰身滅智)에 머물지 아니하여 지혜가 사라지지 않기 때문에, 후득지[量智]가 계속 흘러 나와 중생의 근기에 따라 변화하여 부처님 일을 한다.”(p.2) 원효는 외친다. ‘부처님 깨달음을 보라! 몸도 마음도 모두 청정하기만한 깨달음에 머물지 않고 지혜(와 자비)가 흘러나와 중생의 근기에 따라 나투시어 부처님 일을 하신다.’ 원효는 깨달음은 ‘나와 남이 둘이 아니고[自他不二]’ ‘같은 몸[同體]’이니 중생의 일이 곧 나의 일이고 세간이 곧 부처님 나라임을 알게 되는 데까지 더 나아가라고 일깨워 주는 것이다. 속세와 둘이 아님을 알아 동체대비(同體大悲)심이 가득한 전체적인 큰 깨달음으로 거듭 솟아나면, 속세를 등진 부분적 깨달음은 없어진다는 것이다.(pp.2-3 참조)

중생은 모두 일심의 다양한 너울로서, 어두움과 어리석음으로 일어나는 망상과 번뇌 속에 살고 있으므로, 부처님이나 보살님이 동체대비(同體大悲)심을 무연자비(無緣慈悲)로써 일으켜 중생들로 하여금 일미(一味)를 맛보게 하여, 어두움을 벗어버리고 깨어나도록 하라는 것이다.

다음으로, 전체적이고 지극한 깨달음으로서의 부주열반을 얻는 방법을 자세히 소개하고 있다. 네 가지 지혜를 갖추는 것이 부주열반을 이루는 것과 다르지 않다고 한다. 네 가지 지혜란 정지(定智)·부정지(不定智)·열반지(涅槃智)·구경지(究竟智)인데, 정지가 곧 평등성지(平等性智)이고 부정지



가 곧 묘관찰지(妙觀察智)이고 열반지가 곧 성소작지(成所作智)이고, 구경지가 곧 대원경지(大圓鏡智)이다.

이 네 가지 지혜는 번뇌 망상에 끄달리고 있는 제8식, 제7식, 제6식, 전5식을 변화시키고 버려서 번뇌 망상이 없는 지혜를 이루어 불과(佛果)에 도달한다는 것이다. 그런데 이 네가지 지혜는 또 세 가지 큰 일을 이루어야 이루어진다는 것이다. 곧 첫째 정(定), 둘째 혜(慧), 셋째 정(定)·혜(慧)가 함께 행해지면서 자비로 체를 삼는 것이다.

발표자는 부주열반에 이르는 원효의 설명과 『성유식론』의 설명이 차이가 있음을 밝히고 있다. 『성유식론』에서는 혜(慧)와 자비(慈悲)만을 말하는데 반해, 원효는 이에 정(定)을 추가하여 정·혜·자비를 말하면서, 특히 자비는 정·혜가 함께 이루어지는 자비임을 밝히고 있음을 지적하였다.

간단히 정리하면, 원효의 ‘부주열반’은 생사에 대비되는 ‘치우친 열반’에 머물지 않음을 말하는 것이다. 번뇌하는 중생에 대한 동체대비(同體大悲)심으로 생사와 열반의 경계가 없는 더 큰 열반 혹은 지극한 열반에 머물음 없이 지극히 머물으면서 자비를 실천하는 것을 가리키는 것이다. 상구보리(上求菩提) 이후 보리를 간직하고 하화중생(下化衆生)의 대자대비의 길을 가는 것을 표현하는 것이다. 그래서 이 부주열반은 정·혜·(정·혜가 구축된) 자비의 세 가지 일을 이루어야 정지(定智)·부정지(不定智)·열반지(涅槃智)·구경지(究竟智)의 네 가지 지혜를 이루고, 이 네 가지 지혜를 이루어야 비로소 완성된다는 것이다.

평자는 본 연구논문을 읽고 공부하면서 부주열반을 원효가 두 가지 의미로 사용하고 있는데, 궁극적으로 원효의 ‘부주열반’은 ‘치우친 열반에 머물지 않고 생사와 열반의 경계가 없는 더 큰 열반 혹은 지극한 열반에 머물음

없는 지극한 머물음 혹은 머물지 않는 큰 머물음'이라고 생각한다. 이는 원효의 유명한 표현인 '그러하지 않은 큰 그러함'인 불연지대연(不然之大然)과 '이치 없는 지극한 이치'인 무리지지리(無理之至理)를 생각하면서 얻은 심득(心得)이다.

평자는 본 연구의 의의를 다음의 두 가지로 꼽아보았다. 첫째, 부주열반 자체에 대한 구체적 연구로서, 원효철학 연구의 지평을 넓힌 것으로 생각한다. 기존 학계의 주요 연구 주제인 일심 화쟁 여래장에 이어 열반 특히 부주열반으로 연구 주제가 확대하는데 기여할 것이라고 생각한다. 그래서 더 나아가 원효 철학을 응용하여 현대철학에서 윤리학이나 인식론적 접근을 하는데 기초가 되는데도 기여할 것이라고 생각한다. 둘째, 『성유식론』과의 비교를 통한 원효의 부주열반설이 불교사상사적으로 발전되고 정교하게 발전되고 완성된 것임을 입증하는 연구논문이라 생각한다.

평자가 생각하는 이 두 의의에 따라 첫째, 부주열반과 기존 원효철학 연구의 주요 개념들인 일심 화쟁 여래장 등과의 관계가 언뜻 유추되는 부분들이 있지만 좀 더 드러나면 이에 대해 독자들이 더 분명하게 공부가 될 것이라 생각하고, 둘째 『성유식론』 등과의 관계를 불교사상사적으로 그 의의를 좀 더 밝혀주시면 역시 독자들로 하여금 더 소장하게 공부가 되리라 생각한다.

# 元曉と『金剛三昧經』

伊吹 敦\*

はじめに

一. 『金剛三昧經』の諸本について

二. 『金剛三昧經』の成立に関する諸説

三. 『金剛三昧經』の思想的特徴と作者

四. 『金剛三昧經論』制作の意圖

むすび

## はじめに

元曉(六一六～六八六)は、新羅を代表する佛教思想家であり、その思想は、『起信論疏』や『無量壽經宗要』を通して、中國や日本にも大きな影響を残した。

その元曉の代表的著作の一つに『金剛三昧經論』がある。これは『金剛三昧經』の註釋書であるが、私見に依れば、その成立は元曉の晩年と見られるのであって<sup>1)</sup>、そのことからすれば、『金剛三昧經論』は元曉の思想の到達點を示すものと考えられるはずである。ところが、ここには大きな問題がある。それは、『金剛三昧經』は「北涼失譯」として伝えられてきたが、一九五五年に水野弘元氏が發表した論文、「菩提達摩の二入四行説と金剛三昧經」において、實は七世紀の後半に中國で作られた偽經で

\* 東洋大學(日本)

1) 拙稿「元曉の著作の成立時期について」(「東洋學論叢」三一、二〇〇六年)

あるという説が唱えられ<sup>2)</sup>、今日に至るまでそれが定説になっているということなのである。

では、元曉はそれに気づかなかったのであろうか。しかし、水野氏の指摘したように、『金剛三昧經』には、中國の河川が登場するばかりでなく、玄奘譯の『般若心經』の一節がそのまま用いられ、また、新譯語と旧譯語の混淆、他の翻譯經論には見えない特殊な用語等がしばしば認められるなど、それが僞撰であることは、一見して明らかであって、水野氏以前に誰もそれを疑わなかったことが不思議に思えるほどの代物なのである。従って、多くの經論に註釋を書いた碩學である元曉が、その素性を全く疑わなかったということは、ほとんどありそうもないことである。<sup>3)</sup>

もし、僞經であることを疑いながら、それに註釋を書いたとすると、そこには何らかの事情、あるいは意圖が隠されていたのではないだろうか。そして、それは、當然のことながら、『金剛三昧經』そのものの内容、あるいは性格と密接に関わっていたはずである。『金剛三昧經』はいかなる課題を担って生み出され、元曉はそれをいかに捉えたか——それを検討することこそが本拙稿の主たる目的であるが、それに先だって、『金剛三昧經』の諸本について考察するとともに、元曉が用いたテキストがそれらの中でいかなる位置を占めるものであるかについて論及しておきたい。

- 
- 2) 水野弘元「菩提達摩の二入四行説と金剛三昧經」(『駒澤大學研究紀要』一三、一九五五年)
  - 3) 水野氏も、元曉が僞經であることを知りながら註釋を書いたのではないかと疑っていたらしく、「彼は本經をば僞經とは見做していない。翻譯された眞經としていたことは彼の註釋文からも明らか(に)知られ得る一尤も彼が何もかも承知していたに拘らず、故意に眞經として註釋したとも考えられないことはないが。」と述べている(前掲論文、四〇頁)。

## 一. 『金剛三昧經』の諸本について

現在傳わる『金剛三昧經論』は、『金剛三昧經』の經文と元曉による註釋の會本の形で傳えられている。これが元來のものかどうかは不明であるが、そこに掲げられた經文と註釋の内容がよく一致するので、元曉が用いた經文がそのようなテキストであったことは、疑う餘地がない。ところが、このテキストを現行の大正藏經本(高麗版大藏經の再雕本に基づく)と比較してみると、種々の相違點が存することに氣づかされるのである。例えば、『金剛三昧經』の「無相法品第二」には、

「解脫菩薩而白佛言。尊者。若有衆生。見法生時。令滅何見。見法滅時。令滅何見。佛言。菩薩。若有衆生。見法生時。令滅無見。見法滅時。令滅有見。若滅是見。得法眞無。入決定性。決定無生。」<sup>4)</sup>

という文章がある。大正藏經本では正しくこのような文章なのであるが、『金剛三昧經論』所引のテキストは、このうちの「見法滅時。令滅何見」という一節を缺いている<sup>5)</sup>。同様に、「總持品第八」には、

「佛言。若復有人。持以滿城金銀而以布施。不如於是人所。受持是經一四句偈。供養是人不可思議。」<sup>6)</sup>

という文章があるが、『金剛三昧經論』所引のテキストには、末尾の「不可思議」という一句がない<sup>7)</sup>。

---

4) 大正藏九、三六六下。

5) 高麗大藏經四五、七〇上。

6) 大正藏九、三七四中。

また、大正藏經本と『金剛三昧經論』所引のテキストの間で字句が全く異なっている場合も稀ではない。例えば、「無相法品第二」の、

「若有我者。令滅有見。若無我者。令滅無見。若心生者。令滅滅性。若心滅者。令滅生性。滅是見性。即入實際。何以故。本生不滅。本滅不生。不滅不生。不生不滅。一切諸法。亦復如是。」<sup>8)</sup>

という文章の「本滅不生」という句を、『金剛三昧經論』所引のテキストは「不滅不生」としているし<sup>9)</sup>、「本覺利品第四」の、

「佛言。常住涅槃。是涅槃縛。何以故。涅槃本覺利。利本覺涅槃。涅槃覺分。即本覺分。覺性不異。涅槃無異。覺本無生。涅槃無生。覺本無滅。涅槃無滅。涅槃覺本無異故。」<sup>10)</sup>

という文章末尾の「涅槃覺本無異故」という一節を『金剛三昧經論』所引のテキストは「涅槃本故」としているのである<sup>11)</sup>。

更に、大正藏經本と『金剛三昧經論』所引のテキストとで、意味が全く逆になっているような場合さえ存在する。すなわち、大正藏本で、

「善男子。是心性相。又如阿摩勒果。本不自生。不從他生。不共生。不因生。不無生。」<sup>12)</sup>

---

7) 高麗大藏經四五、一三八上。

8) 大正藏三六六中～下。

9) 高麗大藏經四五、六九下。なお、この他、『金剛三昧經論』所引のテキストは、「一切諸法」の「諸法」を「法相」とする点でも相違がある。

10) 大正藏九、三六八下。

11) 高麗大藏經四五、九二下。なお、この他、『金剛三昧經論』所引のテキストは、「利本覺涅槃」という句の「覺」を缺く点でも異なっている。

とする「無生行品第三」の文章の末尾の句、「不無生」を、『金剛三昧經論』所引のテキストは「無生」としているし<sup>13)</sup>、また、「入實際品第五」において、大正藏經本が、

「佛言。如是。何以故。入涅槃宅。心越三界。著如來衣。入法空處。坐菩提座。登正覺地。」<sup>14)</sup>

とする箇所、『金剛三昧經論』所引のテキストが、「心越三界」を「心起三界」とするのも<sup>15)</sup>、意味の點で全く反対であると言うことができよう。

その他、大正藏經本が「空性」「衆生」「三界」「破病」「無目」「界陰入」「供養」「當即」などとするところを<sup>16)</sup>、『金剛三昧經論』所引のテキストがそれぞれ「空寂」「生」「三有」「摧破」「無日」「陰界入」「供」「即當」とする<sup>17)</sup>といった相違まで挙げれば、枚舉に暇がないほどである。

これらの中には、大正藏經本に従えば、元曉の註釋が完全に意味を失ってしまうような場合も多い。例えば、先に挙げた「無相法品第二」の「不滅不生」について、元曉は「何以故」以下を次のように説明している。

「此是重釋。何以見心生者。令滅滅性。見心滅者。令滅生性。故言何以故。次釋此問。本生不滅者。求前生心。永不可得。不可得

12) 大正藏九、三六七下。

13) 高麗大藏經四五、八二上。

14) 大正藏九、三七〇中。

15) 高麗大藏經四五、一〇六下。なお、この他、『金剛三昧經論』所引のテキストは、「登正覺地」を「登正覺一地」とする點でも相違する。

16) それぞれ、大正藏九の三六六下、三六八下、三七〇下、三七二上、三七二中、三七三中、三七四中、三七四中に相當する。

17) それぞれ、高麗大藏經四五の七〇下、九一下、一〇七上、一二一上、一二三下、一三二上、一三八上、一三八上に相當する。

有。何法而滅。如是不存前心滅性。即不得取今心之生。故言不滅不生。是釋令滅滅性之由。次言不滅不生。牒前不滅。今不得生。如是不得今心生性。則不得取此心之滅。故言不生不滅。是釋令滅生性之由。如於心法無滅無生。其餘諸法。亦同是觀。故言一切法亦如是。問。若計心生真破此生。何須破彼前心之滅。答。今生是現。破有不易。前心已過。解空不難。故先破易而遣其難。依此次第破今生性。由是即遣後滅之執。是謂醫王善巧之術耶」<sup>18)</sup>

大正藏經本のように「本生不滅。本滅不生」であれば、何の問題もないのであるが、元曉が用いたテキストのように、「本滅不生」が「不滅不生」であると、意味が甚だ理解しがたいうえに、「不滅不生」という句が重なってしまうのであるが、それでも元曉は、そのテキストのままに理解しようと努力し、わざわざ問答を設けるなどして、その解釋の不自然さを解消しようとしているのである。

また、「入實際品第五」の「心起三界」や、「如來藏品第七」の「無日」についても、元曉は次のような註釋を附している。

「入涅槃宅。心起三界者。是三解脱存三之用。三界空寂。名涅槃宅。安心栖託之淨處故。三解脱觀。入三界空。而不取證。還起俗心。普化三界。故言心起三界。起三界心。而不染著。即是存用。」<sup>19)</sup>

「如盲無日倒者。謂如生盲貧窮乞兒。本未曾見日輪光明。其有目者。爲說有日。盲者謂無。不信有日。直是顛倒。彼計亦爾。由彼本來唯學空有。而未曾聞無二中道。雖有說者。不信受故。所以日輪喻於中道者。日輪圓滿。有大光明。唯除盲者。無不見故。一心亦爾。

18) 高麗大藏經四五、六九下~七〇上。

19) 高麗大藏經四五、一〇六下。



周圓無缺。有本始覺大光明照。除不信者。無不入故。」<sup>20)</sup>

これらの場合、もし大正藏經本のようなテキストが元來の正しいものであったとすると、自らが得た經文を何とかそのままの形で理解しようとした元曉の努力は、單なる茶番でしかなかったことになる。

このように、元曉が用いたテキストは現行本とはかなり異なるものであったことが知られるのであるが、では、そのテキストは、いったいいかなる性格を持つものなのであろうか。これを明らかにするために、代表的な異本を集めて比較検討を行うことにした。具體的には、高麗版大藏經(再雕本)所收の『金剛三昧經論』に引かれている『金剛三昧經』のテキストに對して、

1. 敦煌本(書寫年不明、スタイン二七九四号)<sup>21)</sup>
2. 宮内廳書陵部藏本(北宋末期刊本、大正藏經のいわゆる「宮本」)<sup>22)</sup>
3. 金刻大藏經所收本(金代刊本、缺張あり)<sup>23)</sup>
4. 房山石經本(金代刻經)<sup>24)</sup>
5. 磧砂版大藏經所收本(南宋刊本)<sup>25)</sup>

---

20) 高麗大藏經四五、一二四上。

21) 敦煌寶藏二三、四三九上~四四九下。

22) 大正藏經の欄外校異によつた。宮内廳書陵部藏本は、福州東禪寺版大藏經(一〇八〇~一一一二)と福州開元寺版大藏經(一一一二~一一四八)の混成であるが、『昭和法寶總目錄』第一卷の記述からは、『金剛三昧經』がそのどちらに屬するかを明らかにすることができない。

23) 中華大藏經二四、三七八上~三九〇中。但し、第十四張と第十五張が缺張となつており、高麗版大藏經によつて補われている。

24) 中國佛教協會編『房山石經<遼金刻經>』第八冊(行字冊)(中國佛教圖書館、一九八七年)九三~一〇五頁。

25) 宋磧砂大藏經一三、八〇五上~八一四上。

6. 高麗版大藏經(再雕本)所收本<sup>26)</sup>

等の各本<sup>27)</sup>を校合することで、テキスト間の異同を明らかにした上で、諸本間の関係について考察を行った。その結果、次のような諸点が明らかとなった。

1. 『金剛三昧經論』所引のテキストは、敦煌本に非常に近く、また、宮内廳書陵部藏本とも近い関係にある。
2. 金刻大藏經所收本・高麗版大藏經所收本・房山石經本の三本は、相互に非常に近く、三者に共通する祖本があったと考えざるを得ない(假に、これを「X本」と呼ぶことにする)。
3. 金刻大藏經所收本・高麗版大藏經所收本・房山石經本などのテキストは、『金剛三昧經論』所引のものとも關聯性が認められるが、敦煌本や宮内廳書陵部藏本とは一致する點が少ない。
4. 高麗版大藏經所收本のテキストは、多くの場合、金刻大藏經所收本と房山石經本のいずれかに一致し、兩者の中間に位置する。
5. 磧砂版大藏經所收本のテキストは、多くの場合、宮内廳書陵部藏本と金刻大藏經所收本のいずれかに一致し、兩者の中間に位置する。

---

26) 高麗大藏經一四、五七上～六九上。

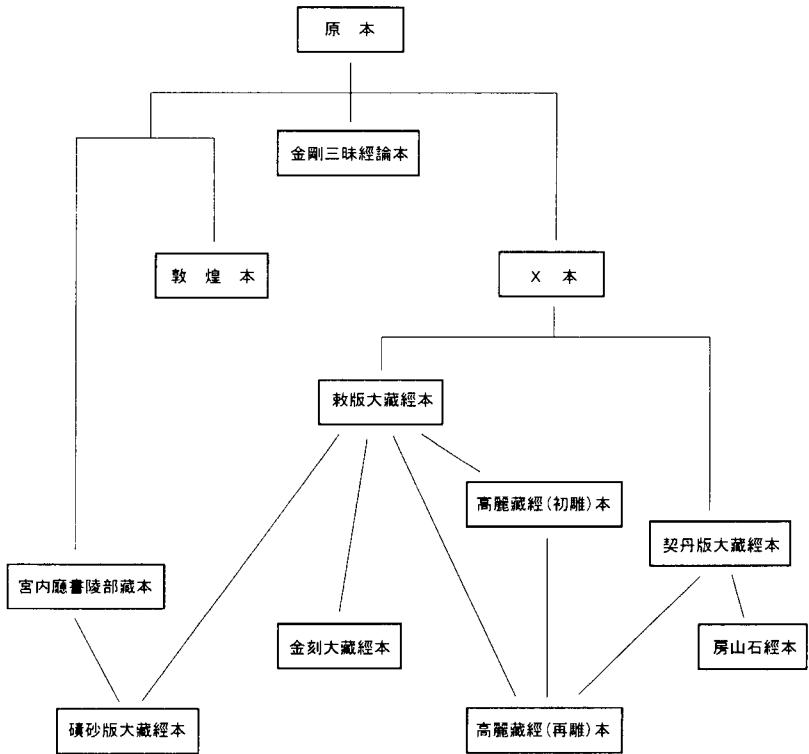
27) この他にも多くの異本が存在する。すなわち、スタイン二七九四号以外にも數種の敦煌本の存在が知られているうえに(岡部和雄「禪僧の注抄と疑偽經典」、篠原壽雄・田中良昭編『敦煌佛典と禪』大東出版社、一九八〇年、三六〇頁)、房山石經の中にも唐の大和二年(八二八)の刻經が存在し(中國佛教協會編『房山雲居寺石經』文物出版社、一九七八年、一一九頁)、また、名古屋の七寺にも上巻のみの端本を藏している(『七寺一切經目錄』七寺一切經保存會、昭和四三年、五六頁)。これら諸本の系統についての考察は、別の機會に譲ることにしたい。

ところで、金刻大藏經、高麗版大藏經、房山石經の相互關係については、一般に次のように見られている。

1. 金刻大藏經(一一三九～一一七三)、ならびに高麗版大藏經の初雕本(一〇一一～一〇八七)は、敕版大藏經(九七二～九七七)に基づく<sup>28)</sup>。
2. 遼金代の房山石經は契丹版大藏經(?～一〇六八)に基づく<sup>29)</sup>。
3. 高麗版大藏經の再雕本(一二三六～一二五一)は、原則として初雕本を底本とし、敕版大藏經や契丹版大藏經を對校本として用いた(ただし、契丹版大藏經が善本と認められる場合には、それを底本にした場合もあった)<sup>30)</sup>。

これを前提とすると、これら諸本間の關係は、おおむね、次に示す圖表のごときものであると考えることができる。

- 
- 28) 大藏會『大藏經一成立と變遷』(百華苑、一九六四年)三六～三八頁、四二～四三頁、塚本善隆「房山雲居寺の石刻大藏經」(塚本善隆著作集5、『中國近世佛教史の諸問題』大東出版社、一九七五年)五四四頁などを参照。
  - 29) 前掲『大藏經一成立と變遷』四〇頁、前掲「房山雲居寺の石刻大藏經」五〇〇頁、五四三～五四七頁、五七七頁、藤本幸夫「高麗大藏經と契丹大藏經について」(氣賀澤保規編『中國佛教石經の研究』京都大學學術出版會、一九九六年)二四二～二五六頁、谷井俊仁「契丹佛教政治史論」(同上)一七〇～一七三頁などを参照。
  - 30) 前掲『大藏經一成立と變遷』三八頁、四〇～四一頁、前掲「高麗大藏經と契丹大藏經について」二六六～二八〇頁などを参照。



つまり、元曉が用いたテキストが最も古い形態を伝えるもので、他本に見られる相違の多くは、いかにそれが文意に適い、形式的に整っていたとしても、後の改変と見なすべきなのである。

元曉が『金剛三昧經論』を著した際に用いたテキストが最も古い形態を伝えるものであったという事実は、『金剛三昧經』そのものの成立についても、重大な示唆を与えるものである。これまでも、『金剛三昧經』に言及する現存最古の文献が『金剛三昧經論』であり、その撰述の時期が『金剛三昧經』の成立の下限を示すとされてきたが、テキストの上からも、それが確認されたことになるからである。そこで、次に、『金剛三昧經』の成

立問題について考えてみたいが、その前に、従来の見解について一瞥しておこう。

## 二. 『金剛三昧經』の成立に関する諸説

『金剛三昧經』の成立については、これまでも様々な説が唱えられてきたが、その中で、一つの潮流を成しているものに、それを元曉自身の著作、あるいは、そこまでは言わなくても、新羅での成立と見なそうとする立場がある。日本では木村宣彰氏、韓国では金煥泰氏や韓泰植氏、アメリカではバズウェル氏らがその代表であって<sup>31)</sup>、『金剛三昧經』に言及する文獻では元曉の『金剛三昧經論』が飛び抜けて古いこと、『宋高僧傳』に『金剛三昧經』の由来に関して、元曉や新羅國王との關聯を窺わせる神祕的な傳説を載せていること等を根據としている。しかしながら、この説は筆者には、到底、承伏しがたいものである。その理由を以下に述べよう。

先ず、元曉自身の撰述だとする説であるが、これについては、既に水野氏に論及がある。すなわち、氏は、『金剛三昧經』が元曉自身の著作ではないということの根據として、『金剛三昧經論』の「二入説」に對する解釋を掲げ、次のように述べているのである。

---

31) これについては、次の諸論攷を参照されたい。

木村宣彰「金剛三昧經の眞偽問題」(「佛敎史學研究」一八-二、一九七六年)

Robert E. Buswell, *The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea : The Vajrasamadhi-sutra, a Buddhist Apocryphon*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989.

韓泰植(普光)「韓半島で作られた疑偽經について」(「印度學佛敎學研究」四五-一、一九九六年)

「理入とは地前の十信、十住、十行、十廻向の四段階で、佛教を理論的に理解する位を指し、行入を地上の修行の位とし、これを自利と利他とに別けている。これは通佛教の立場から見れば至極當然な學説であるが、達摩禪に於ける理入行入がこのような理論の下に立てられたかどうかは疑わしい。殊に行入は達摩説では四行を以て説明されるし、達摩の四行と元曉による行入の説明とは殆んど違ったものである。この點から、元曉は二入四行説を知らなかったものゝようであり、彼は彼の學んだ佛教的知識に従って、獨自の立場からこれを解釋したものと思われる。…(中略)… 金剛三昧經の作者は當然に二入説が達摩禪のものであることを承知していた筈であるが、元曉はこれを知らなかったらしい。そこに元曉が金剛三昧經について詳細な註釋を施しているに拘らず、その作者と見做し難い理由がある。」<sup>32)</sup>

これは全く指摘の通りであつて、元曉が『金剛三昧經』を書いたとする説を否定するに足るものであるが、異本の比較研究を行った結果として、更に次のような根據も併せて提示することができると思われる。すなわち、先に述べたように、元曉の引く『金剛三昧經』のテキストが最も古い形を伝えるものであり、異本で文字が改められている箇所が多くは、元來の『金剛三昧經』の文章が經典としてあまりに不自然であるので、傳承される過程で自ずと改められたものと認められるのであるが、先の例に見るように、元曉は、かなり無理な解釋をしてまでも、その不自然な經文をそのままの形で理解しようと努めている。もし、元曉が撰者であれば、初めからもっと自然な經文にすればよかつたはずであつて、そのような回りくどいことをする必要はなかつたに違いないのである。これらの事實からすると、元曉が『金剛三昧經』の成立そのものに関

32) 前掲「菩提達摩の二入四行説と金剛三昧經」四七～四八頁。

與したという説は、當然のことながら、否定されるべきであろう。

もともと、元曉自身が撰述したとは見られないにしても、新羅での撰述の可能性は排除されないという立場もあろう。しかし、それも認めがたいように思われる。というのは、當時の新羅を代表する學者であった元曉ですら、『二入四行論』の存在を知らなかったのであるから、新羅の國內に『二入四行論』を入手し、それを自らの著作に取り込むことの出来るような人物がいたとは思えない。もし、元曉が『金剛三昧經論』を書く前に、『二入四行論』が新羅で出回っていたのであれば、當然、元曉もそれを知っていたであろうし、その内容を盛り込む形で註釋を書いたに違いない。従って、この点からすると、何としても、『金剛三昧經』は中國での成立と見ざるを得ないはずである。

しかし、だからといって、新羅人の關與が完全に否定されたわけではないということは注意しなくてはならない。というのは、當時、中國では、玄奘門下の重鎮であった圓測(六一三～六九六)や元曉の盟友であった義湘(六二五～七〇二)を初めとして、多くの新羅系の人々が活躍していた。従って、『金剛三昧經』がそうした人々の間で作られた可能性は排除されないのである。それどころか、『金剛三昧經』の本文がかなりぎこちないものであること、その成立の直後に新羅にもたらされていること等の事實は、むしろ、その可能性を示唆するものだとも言えよう。ただ、假にそれが現に新羅人の著作であったとしても、その事實が『金剛三昧經』の内容や成立に関して一義的な重要性を持つとは思えないから、その可能性を殊更に強調する必要はないはずである。

このように、『金剛三昧經』が七世紀後半に中國で成立したものであるとすると、では、誰がどのような目的で撰述したのであろうか。これについて日本で定説のようにになっているのが、柳田聖山氏の見解である。すなわち、氏は、水野氏が『金剛三昧經』に『二入四行論』や東山法門の「守

心」説と關聯する部分があることを指摘したのを承けて、『初期禪宗史書の研究』において、次のような説を展開したのである。

「此の經の作者が何人であったとしても、此の經が達摩の二入四行説と共に、道信－弘忍の守心説を佛説として根據づけようとしていることは確かである。寧ろ達摩の二入四行説と道信－弘忍の守心説を結ぶことが、この經典の出現の意圖の一つであったとも見られる。」<sup>33)</sup>

その後も、岡部和雄氏などは、この説を承け繼ぐとともに、それを更に發展させて、次のように言っている。

「この成立に東山法門の人々が關與したことはほとんど疑いない。…(中略)…東山法門の人々が自説を達摩説に結びつけ、さらにそれを權威づけるために佛説の形で示したものが『金剛三昧經』に他ならない。」<sup>34)</sup>

しかしながら、この説には大きな問題がある。というのは、『金剛三昧經』において、『二入四行論』や東山法門の思想と關聯を持つ部分は、全體からすれば極く僅かにすぎず、大部分はそれらとの間に直接的な關係を認めがたいからである。しかも、「二入」説や「守心」説と關係する部分についても、必ずしもそれらの意義を十分に理解したうえで言及しているとは思えない。

柳田氏は、達摩や慧可と東山法門を結ぶことが『金剛三昧經』の目的であったと述べる。氏は、東山法門は、元來、『二入四行論』と必ずしも密

33) 柳田聖山『初期禪宗史書の研究』(法藏館、一九六七年)二七頁。

34) 前掲「禪僧の注抄と疑偽經典」三七〇頁。



接な関係を持たなかったとし、『金剛三昧經』を撰述することで、達摩や慧可との橋渡しを行ったと見るのである。しかし、種々の資料を総合的に判断すれば、東山法門、中でも特に道信は、『二入四行論』を心要として奉じていた見なすべきであり<sup>35)</sup>、従って、その精神をよく理解していたはずである。もし『金剛三昧經』が東山法門の人々の制作したものであったとすれば、その内容は、現在とは大いに異なるものになっていたに相違ない。

いったい、『金剛三昧經』が東山法門の人々の作ったものであったとすれば、當然、初期の禪宗文獻においてしばしば引用、あるいは言及されていてしかるべきであろう。しかし、そうした事実を確認することはできない。『金剛三昧經』を引く初期禪宗文獻としては、『歷代法寶紀』『諸經要抄』『頓悟大乘正理決』『七祖法寶紀』などがあるが、これらは、いずれも八世紀後半以降の成立と見なせるものであって、従来、『金剛三昧經』とともに「禪宗系偽經」とされてきた『心王經』や『法句經』が、七世紀末から八世紀初頭にかけて成立した『修心要論』や『楞伽師資記』などに既に引用されているのと著しい對照を成している。

『金剛三昧經』とは違って、『心王經』や『法句經』には、直接、達摩や東山法門の思想に言及する部分はない。しかし、そこに盛られた思想には、『金剛三昧經』以上に初期禪宗に近いものがある。これらが「禪宗系偽經」と呼ばれてきた所以であるが、その『心王經』や『法句經』でさえも、別稿で明らかにしたように<sup>36)</sup>、その成立を禪宗と結びつけるのは誤りなの

---

35) これについては、拙稿「東山法門」と「楞伽宗」の成立(『東洋學研究』四四、二〇〇七年)を参照されたい。

36) これについては、以下の拙稿を参照されたい。

伊吹敦「再び『心王經』の成立を論ず」(『東洋學論叢』二二、一九九七年)

伊吹敦「『心王經』の思想と制作者の性格」(日本敦煌學論叢編集委員會編『日本敦煌學論叢 第一卷』比較文化研究所、二〇〇六年)

である。禪宗は、東山法門において初めて成立を見たと考えてよいが、私見に依れば、これらの偽經の成立は、確實に東山法門以前の南北朝期に遡るのである。これらの偽經には、頭陀行者たちの價值觀が素直に表現されているとみてよく、禪宗を生み出したのがいかなる人々であったかを窺わしめるという点で貴重であるが、禪宗の人々がこれらを作ったという見解そのものは正しくないのである。

確かに、『金剛三昧經』において、達摩の「二入」説と東山法門の「守心」説とが連続して登場するのは、單なる偶然とは思えない。作者が、兩者を關聯するものと見なしていた、あるいは關聯させようと考えていたことは否定できないであろう。しかし、だからと言って、直ちに、『金剛三昧經』を東山法門の内部で作られたと見なくてはならないわけではない。というのは、『二入四行論』を讀んだことがあり、東山法門の中心思想が「守心」説にあること、更に彼らが『二入四行論』を心要として奉じていること等を聞き知っている人物であれば、こうした内容を盛り込んだ偽經を作ることは十分に可能であったはずだからである。

七世紀の中葉において、既に道宣(五九六～六六七)は、長安にあって『二入四行論』の内容を知悉しており、その思想を高く評價していた。『續高僧傳』の「菩提達摩傳」でそれを節略する形で引用したのは、正しくそのためである。そして、最晩年には、道信が修行者の間で注目を浴びていることを知り、その傳記を纏めて『續高僧傳』の續編たる『後集續高僧傳』に載せた<sup>37)</sup>。しかし、その傳記を見る限りでは、道宣は、達摩や慧可と

---

伊吹敦「『法句經』の成立と變化」(『佛教學』四四、二〇〇二年)

伊吹敦「『法句經』の諸本について」(田中良昭博士古稀記念論集『禪學研究の諸相』大東出版社、二〇〇三年)

伊吹敦「『法句經』の思想と歴史的意義」(『東洋學論叢』二九、二〇〇四年)

37) これについては、以下の拙稿を参照されたい。

伊吹敦「『續高僧傳』の増廣に關する研究」(『東洋の思想と宗教』七、一九九〇年)

東山法門との関係については何も知らなかったようである。しかし、東山法門は、当時、いよいよ勢力を擴大しつつあったのであるから、道宣の次の世代に屬したであろう『金剛三昧經』の作者が、東山法門の實態を更に詳しく知りえたとしても何ら不思議ではないのである。してみると、『金剛三昧經』に「二入」説と「守心」説とが見えることは、当時、東山法門が非常に名高かったこと、東山法門が『二入四行論』を奉じていたこと、そして、自らを達摩や慧可の後繼者と認めていたこと等の事實を反映するものと見なすべきである。その意味で、『金剛三昧經』の存在は極めて重要である。しかし、少なくとも、柳田氏や岡部氏の言うように、東山法門の人々がその制作に關與したということはあるそうもないことである<sup>38)</sup>。

---

伊吹敦「『續高僧傳』達摩=慧可傳の形成過程について」(『印度學佛教學研究』五三—一、二〇〇四年)

伊吹敦「『續高僧傳』に見る達摩系習禪者の諸相」(『東洋學論叢』三〇、二〇〇五年)

38) この點で注目すべきは、石井公成氏の説である。氏は、「『金剛三昧經』の成立事情」(『印度學佛教學研究』四六—二、一九九八年)において、

「諸經の要を攝していることを誇って自ら『攝大乘經』と稱する『金剛三昧經』は、達摩や道信のような禪僧を尊信してその教説を廣めることを目的とした東山法門直系の偽經ではない。」(三六頁)

と説いている。しかしながら、氏が「東山法門直系の偽經ではない」という時、實は、東山法門の流れを汲むものの著作であることを暗に認めているのである。それゆえ、氏は、『楞伽師資紀』が

「五者守一不移。動靜常住。能令學者明見佛性。早入定門。諸經觀法備有多種。傳大師所説。獨舉守一不移。」(柳田聖山『初期の禪史Ⅰ』<筑摩書房、一九七一年>二二五頁)

と述べることを指摘したうえで、

「『金剛三昧經』が守一を説いた直後に、そうした守一を實踐する非僧非俗の行者を沙門も礼拝すべきだと力説しているのは、守一説を傳大士と結びつけて考えていた證據であり、『楞伽師資紀』道信條の記述が信賴できることを示す。」(三四頁)

と説くのである。

兩氏の説は、水野弘元氏が、「菩提達摩の二入四行説と金剛三昧經」に續いて發表した偽經に関する論文、「偽作の法句經について」で、『法句經』が禪宗文獻に多く引用されているという事實を指摘した上で、

「それでは本經の作者は誰かというに、これは全く不明である。この點は金剛三昧經や寶藏論についても同様である。いずれの場合も、その作者は、純粹の禪者ではないかも知れないが、禪と何等かの關係ある自由思想家であつたことは想像される。」<sup>39)</sup>

と述べたのを承けたものと見ることができる。しかし、水野氏は、それ以前には、こうした立場は採っていなかった。「菩提達摩の二入四行説と金剛三昧經」では、單に、

「前に見た如く、金剛三昧經の中には南北朝から隋代にかけて、中國佛教で問題とされた多くの佛教教理が網羅されている觀がある。従つてその中に、當時新に興つて來た達摩禪の二入四行や守心の説が含まれていても不思議はない。このように見て來ると、金剛三昧經は、唐初の頃に、當時の種々なる佛教學説に通じた者が、其等の佛教諸學説を纏めて作つた偽經ではないかと思われる。」<sup>40)</sup>

と述べるのみだったのである。

この見解は、今日から見ても極めて妥當なものである。水野氏は、『金

---

これが、從來のものに較べて非常に斬新な説であることは間違いないが、從來の説から完全には自由でないことも明らかであろう。依然として、禪宗との關係を完全には拂拭しきれていないからである。

39) 水野弘元「偽作の法句經について」(「駒澤大學佛教學部研究紀要」一九、一九六一年)三二～三三頁。

40) 前掲「菩提達摩の二入四行説と金剛三昧經」五六～五七頁。

『金剛三昧經』について研究した時点では、このような認識であったのに、その後、『法句經』を研究するに及んで、その依用状況などから、『法句經』が禪宗と関係をもつと考えるようになり、更に『金剛三昧經』も同種のもののだとして、禪宗と『金剛三昧經』の間に何らかの関係を想定するに至ったのである。しかし、先に觸れたように、實は、『法句經』を禪宗との關聯のもとで理解しようとする事自體が誤りなのであるから、この水野氏の見解は、そのままには承認することはできないのである。つまり、我々は、今一度、水野氏の当初の見解の地點にまで立ち返って、『金剛三昧經』の成立を考える必要があるのである。

### 三. 『金剛三昧經』の思想的特徴と作者

上に見たように、『金剛三昧經』の成立に關する説の多くは信ずるに足らないものなのであるが、それらが必ずしも妥當性をもっていないのは「二入」説のような、全體からすれば極く一部に過ぎない思想を取り上げて、それによって經典全體を把握しようとしたり、經典の傳承にまつわる傳説や狀況證據を過度に重視したためである。このような過誤から逃れるためには、我々は、先ず、『金剛三昧經』そのものを十分に吟味するところから始めなくてはならないであろう。すなわち、『金剛三昧經』そのものの思想的特徴をよくつかんだ上で、そうした經典を生み出した人物の屬性を推測するという方法を採らねばならないのである。

では、『金剛三昧經』の思想的特徴は、どこに求めるべきであろうか。思うに、種々の佛教思想を取り込んだ總合性(あるいは雜多性)を先ず第一に擧げるべきであろう。この點は、水野弘元氏が夙に指摘するところであって、氏は、「菩提達摩の二入四行説と金剛三昧經」において、『金剛三

昧經』の内容について次のように述べている。

「そこに問題とされている事柄としては、般若經や中論にあるような空思想、華嚴經の三界虛妄但一心作の説、維摩經の雖不出家、不住在家の説、法華經の一乘三乗とか長者窮子の喩とかの説、涅槃經の一闍提や常樂我淨や佛性の説、楞伽經や起信論の佛性如來藏や本覺始覺の説又は名・相・分別・正智・眞如の五法説等のもがあり、更に梵網經・瓔珞經等による菩薩五十二位説とか三聚淨戒とか、又は當時流行した懺悔思想、正像末思想、欣求淨土思想等もあり、攝論宗で説くような六識、第七識、第八阿梨耶識、第九庵摩羅識の九識説があり、又既に指摘したように達摩の二入四行説と関係のある二入説とか、初期禪宗で主張された守一入如來禪の語とかも掲げられる。

このように見て来ると、南北朝末頃までの中國で問題とせられていた佛教思想が殆んどすべてこの經典の中に網羅せられていることが知られるであろう。實際に於て、この經自身がその最後の部分に「是經典法、總持衆法、攝諸經要、是諸經法、法之繫宗、是經名者、同攝大乘經」と云われていて、本經が諸經の要を集めた攝大乘經であり、この經のみで大乘の諸經説の全貌を知らしめようと意圖したものであることが知られる。」<sup>41)</sup>

『金剛三昧經』が依據した種々の經論や思想への目配りの行き届いた非常に優れた總括であると言うべきである。ただ、遺漏が全くないというわけではない。というのは、その後、石井公成氏によって、『金剛三昧經』の、

41) 前掲「菩提達摩の二入四行説と金剛三昧經」四一頁。

「大力菩薩言。彼仁者。於果足滿德佛。如來藏佛。形像佛。如是佛所。發菩提心。入三聚戒。不住其相。滅三界心。不居寂地。不捨可衆。入不調地。不可思議。」<sup>42)</sup>

という文章が、隋から唐初にかけて大きな勢力を持った三階教の思想を承けたものであることが指摘されているからである<sup>43)</sup>。しかし、これによって、却って「金剛三昧經の中には南北朝から隋代にかけて、中國佛教で問題とされた多くの佛教教理が網羅されている」という前記の水野氏の指摘は、いよいよその妥当性が確認されたことになるであろう。

しかし、『金剛三昧經』のこうした性格は、大きな問題をはらむものである。というのは、そこに盛り込まれた種々の思想は、それぞれに独自の立場と價值観とを有しており、それらの間の調停は必ずしも容易ではないと考えられるからである。木村宣彰氏は、『金剛三昧經』の中に必ずしも思想的な立場が一致しない諸思想が混在していることに關して、次のように述べている。

「偽經はある種の宗教的要求を佛説の權威のもとに主張するのであり、今の場合は攝論宗にも禪宗にも關わり、九識説と同時に二入説も佛説として權威付ける必要性を有する人々を想定しなくてはならない。それは認められない。」<sup>44)</sup>

---

42) 大正藏九、三七〇中～下。

43) 前掲『『金剛三昧經』の成立事情』三五頁。この他、木村宣彰氏によって、『金剛三昧經』の文章がしばしば『法華經』や『涅槃經』、『楞伽經』、『中論』などの文章をなぞる形で書かれていることが指摘されていることも注意すべきである(前掲『金剛三昧經の眞偽問題』一〇七～一〇九頁)。

44) 前掲『金剛三昧經の眞偽問題』一一四頁。

基本的な立場を異にする諸思想を同時に肯定できるような人物、あるいは教團は考えがたいというのである。確かに、宗教的実践を行うためには、それがどのようなものであれ、一貫した思想的立場がそこになくてはならないことは自明である。

しかし、そもそも、『金剛三昧經』は、讀者に宗教的実践を期待しているのであろうか。というのは、『金剛三昧經』は「空」や「不二」、「如來藏」にしばしば言及するにも拘わらず、それを自身において實現するための具体的な方法についてはほとんど語ることがないからである。この點は、同じく、「禪宗系偽經」と呼ばれてきた『法句經』や『心王經』が、例えば次のように具體的修行法を説いているのと大いに異なっている。

「佛告寶明菩薩。善男子。汝且觀此諸佛名字。爲是有耶。爲は無耶。爲有實耶。爲無實耶。善男子。若名字是有。說食與人。應得充飽。一切飲食。則無所用。何以故。說食尋飽。不須食故。若名字無者。定光如來。不授我記。及汝名字。如無授者。我不應得佛。善男子。當知字句其以久如。以其如故。備題諸法。名字性空。不在有無。善男子。若名字空者。於諸毀訾誹謗譏呵。及以讚譽。不應瞋喜。何以故。誹謗譏訾。及以讚譽。二俱空故。善男子。若遇如上境界。應作是念。此音聲者。爲大爲小。青黃赤白。從何方來。今來罵我。著我何處。形相何以。上下諦觀。都無所得。若無所得。不應生於瞋喜之心。作是觀已。堅持不捨。當知不久得阿耨多羅三藐三菩提。何以故。觀音聲性空。證於如故。譬如有人。夜想飛空。及其睡時。見身飛行。菩薩摩訶薩。亦復如是。觀聲性空。必得空證。乃知音聲但誑耳根。而無實體。」(『法句經』)<sup>45)</sup>

「諸菩薩等。汝當精勤。隱處山林。諸見樹下。修行正念。先觀四

45) 大正藏八五、一四三二中～下。但し、一部、異本によって文字を改めたところがある。



大。何者是我。地水火風。一一推求。究竟無我。因緣和合。妄生於我。此念成時。四大三昧。自然現前。即覺身心。湛然入定。內外清淨。無有相貌。身與定合。不動如山。身戒心慧。不由他教。自然開解。五陰十二入十八界。八萬四千塵勞。爲大般若諸波羅蜜甚深法門。」(『心王經』<sup>46)</sup>)

『法句經』や『心王經』では、このように禪觀の實踐を重んじるがゆえに、それを教授する「善知識」、あるいは「善友」の重要性が繰り返し説かれている。例えば次のごとくである。

「若有智者。見善知識。應當供養。不惜身命。何況揣財眷屬妻兒。及以國城。而得恪惜。若善知識。諸有所作。種種境界。不應起於毛髮疑心。所以者何。若有疑心。不得正受甚深法句。汝等衆。於善知識。應斷疑心。」(『法句經』<sup>47)</sup>)

「譬如穀子。糠皮盡淨。雖蒙時節雨水調適。芽不能生。凡夫亦爾。若遇善友諸佛菩薩。示其方便。大乘法杖。鞭分別心。心蟲既死。內外清淨。毒害不生。加功磨瑩。心性調善。所作眞妙。常合聖道。洗除塵垢。破無明殼。雖在生死。愛水澆灌。識芽種子。自然不生。身心清淨。生法王家。入菩薩位。四弘不捨。有大方便。巧度衆生。」(『心王經』<sup>48)</sup>)

ところが、『金剛三昧經』の「入實際品第五」では、

---

46) 方廣鋁主編『藏外佛教文獻』(宗教文化出版社、一九九五年)三〇三頁。但し、一部、異本によって文字を改めたところがある。

47) 大正藏八五、一四三四下。但し、一部、異本によって文字を改めたところがある。

48) 前掲『藏外佛教文獻』二八二頁。但し、一部、異本によって文字を改めたところがある。

「大力菩薩言。云何存用。云何觀之。佛言。心事不二。是名存用。內行外行。出入不二。不住一相。心無得失。一不一地。淨心流入。是名觀之。菩薩如是之人。不在二相。雖不出家。不住在家。雖無法服。而不具持波羅提木叉戒。不入布薩。能以自心無爲自恣。而獲聖果。不住二乘。入菩薩道。後當滿地成佛菩薩。大力菩薩言。不可思議。如是之人。非出家非不出家。何以故。入涅槃宅。著如來衣。坐菩提座。如是之人。乃至沙門宜應敬養。佛言。如是。何以故。入涅槃宅。心越三界。著如來衣。入法空處。坐菩提座。登正覺地。如是之人心超二我。何況沙門而不敬養。」<sup>49)</sup>

「如彼人者。從捨闍提。卽入六行。於行地所。一念淨心。決定明白。金剛智力。阿鞞跋致。度脫衆生。慈悲無盡。大力菩薩言。如是之人。應不持戒。於彼沙門。應不敬仰。佛言。爲說戒者。不善慢故。海波浪故。如彼心地。八識海澄。九識流淨。風不能動。波浪不起。戒性等空。持者迷倒。」<sup>50)</sup>

などと述べ、すべてを心の問題に還元して、持戒や出家の意義を極めて限定的に捉え、僧侶よりも、むしろ非僧非俗のあり方こそが尊敬されるべきだなどと述べている<sup>51)</sup>。

こうした點は、『金剛三昧經』の作者が、「金剛三昧」を標榜しつつも、職業的宗教家、殊に禪觀の指導者を重要とは見ていなかったことを示すものである。このように宗教的實踐についてほとんど關心がなかったと

---

49) 大正藏九、三七〇中。

50) 大正藏九、三七〇中。

51) この點に初めて注目したのも石井公成氏であつて、氏は、ここに挙げたような文章を示して、『金剛三昧經』は、「如來藏思想を柱として大乘諸經の教理に通じ、獨得の守一を實踐し、戒律の枠外にありつつ僧侶にも敬禮されるような非僧非俗の居士」を「理想としていたか、何らかの事情でこうした居士像を礼讃する必要があったのだろう」と述べている。(前掲『『金剛三昧經』の成立事情』三六頁)。

すれば、『金剛三昧經』に見られるような思想的な雑多性は、さほど問題にはならなかったのかもしれない。

しかし、佛教に関して廣範な知識を持ちつつ、宗教的實踐には無關心で、立場上、僧侶とは一線を劃すような人とは、いったいいかなる人物であったのであろうか。思うに、それは在俗の佛教信者であったであろう。佛教を信奉しつつも、出家教團から一定の距離を置き、必ずしも既定の行儀に従う必要のなかった居士こそが、こうしたものを自己の立場を代辯するものとして欲したと考えられるのである。

いったい、『金剛三昧經』の作者は、「末那識」といった新譯語を採用し、また、譯されたばかりの『般若心經』の一節や、当時、話題になっていた東山法門の思想を積極的に取り込むなど、非常に流行に敏感である。ところが、その一方で、そのようにして取り込んだ思想相互の関係は必ずしも十分には考えられていないように見える。こうした淺薄性は、長安や洛陽といった大都會で生活し、そこに集まる種々の情報を何とか吸収しようと努める一知識人の姿を暗示していないだろうか。

しかし、これについては、もう一つ別の解釋も可能かも知れない。つまり、『金剛三昧經』の作者は、宗教的實踐に関心がなかったのではなくして、あらゆる佛教思想を平等に尊重することで、思想對立を超えるという独自の宗教的實踐を行っていたのではないか、ということである。先に述べたように、『金剛三昧經』は、職業的宗教家の價值を認めようとしない。そして、それについて論じるに当たって、三階教で他者を「如來藏」そのものとして敬う場合に用いる「如來藏佛」という概念を導入したりするのであるが<sup>52)</sup>、あらゆる佛教思想を平等に重んじようとする『金剛三昧經』の姿勢は、三階教の「普法」の思想に非常に近いと見ることもできる

52) 「如來藏佛」については、西本照眞『三階教の研究』(春秋社、一九九八年)三一七～三二二頁を参照。

のである。

三階教の教祖である信行(五四〇～五九四)が、勞役に従事するために戒律を捨てたことは非常に有名であるが<sup>53)</sup>、その後も、三階教徒の中には、七世紀半ばに山西を中心に活躍した「三階某禪師」(?～六七二、實際の名は未詳)のように非僧非俗の生活を實踐するものが存在した<sup>54)</sup>。特に「三階某禪師」の活動期は、正しく『金剛三昧經』の成立の時期と重なるから、『金剛三昧經』と三階教との間に思想的な類似點が見られることは、單なる偶然とは考えられない。

種々の思想を等しく尊重するという姿勢が、果たして「普法」に由來するものであるなら、三階教の影響は、その根幹に関わるものと見なければならぬ。これに對して、東山法門の影響は、せいぜいのところ、採用された思想の一つであるというに止まるのであるから、少なくとも『金剛三昧經』が、東山法門以上に三階教の影響を受けていることは否定しがたいはずである。しかし、だからといって、三階教徒が『金剛三昧經』を制作したと見てはならないであろう。そのようなことをすれば、先學が『金剛三昧經』を東山法門の著作と見なしたのと同じ誤りを繰り返すことになるからである。

#### 四. 『金剛三昧經論』制作の意圖

上に述べたように、筆者は、『金剛三昧經』の作者として、中原地方で活動し、三階教の影響を強く受けた一人の知識人居士の存在を想定する

53) 信行の傳記については、前掲『三階教の研究』四〇～六五頁を参照。

54) 「三階某禪師」については、大谷勝眞「三階某禪師行狀始末に就いて」(『京城帝國大學文學會論纂』七、岩波書店、一九三八年)を参照。

のであるが、その當否はどうあれ、この經典が中國撰述の僞經であることは、全く疑う餘地がない。そして、元曉ほどの學者が、それに気づかなかつたはずもないのである。それにも関わらず、どうして元曉は、新來の『金剛三昧經』に對して、その註釋書たる『金剛三昧經論』をわざわざ撰述したのであろうか。

元曉が『金剛三昧經論』を書くに至った経緯については、『宋高僧傳』の「唐新羅國黃龍寺元曉傳」に次のような興味深い傳説を傳えている。

「王之夫人腦嬰癰腫。醫工絶驗。王及王子臣屬禱請山川靈祠無所不至。有巫覡言曰。苟遣人往他國求藥。是疾方瘳。王乃發使泛海入唐募其醫術。溟漲之中忽見一翁。由波濤躍出登舟。邀使人入海觀宮殿嚴麗。見龍王名鈴海。謂使者曰。汝國夫人是青帝第三女也。我宮中先有金剛三昧經。乃二覺圓通示菩薩行也。今託仗夫人之病爲增上緣。欲附此經出彼國流布耳。於是將三十來紙。重沓散經付授使人。復曰。此經渡海中恐罹魔事。王令持刀裂使人膾腸而內于中。用蠟紙纏繫以藥傳之。其膾如故。龍王言。可令大安聖者銓次綴縫請元曉法師造疏講釋之。夫人疾愈無疑。假使雪山阿伽陀藥力亦不過是。龍王送出海面。遂登舟歸國。時王聞而歡喜。乃先召大安聖者黏次焉。大安者不測之人也。形服特異恒在市塵。擊銅鉢唱言大安大安之聲。故號之也。王命安。安云。但將經來不願入王宮闕。安得經排來成八品。皆合佛意。安曰。速將付元曉講。餘人則否。曉受斯經正在本生湘州也。謂使人曰。此經以本始二覺爲宗。爲我備角乘將案几。在兩角之間。置其筆硯。始終於牛車造疏成五卷。王請剋日於黃龍寺敷演。時有薄徒竊盜新疏。以事白王。延于三日。重錄成三卷。號爲略疏。」<sup>55)</sup>

55) 大正藏五〇、七三〇上～中。

また、『三國遺事』の「元曉不羈」の條でも、これを要約する形で次のように述べている。

「亦因海龍之誘承詔於路上。撰三昧經疏。置筆硯於牛之兩角上。因謂之角乘。亦表本始二覺之微旨也。大安法師排來而粘紙。亦知音唱和也。」<sup>56)</sup>

甚だ神秘的な内容であるが、もし、これが何らかの史實を反映するものであるとすれば、元曉の『金剛三昧經論』撰述の背後に王命があったということも考えられないわけではない。もしそうであるなら、その撰述は避けがたかつたはずであり、『金剛三昧經』に対する元曉の思念について考えを廻らすことは無意味となろう。

しかしながら、『三國遺事』が『宋高僧傳』を承けていること、内容があまりに超現實的であること等から推するに、この傳説の起源は中國にあったと見なすべきであろうから、そこに史實の反映を認めることは困難であろう。晩年を迎えた元曉が、新來の『金剛三昧經』に対してわざわざ註釋を著わそうと決意したことからすれば、經典としての眞偽を超えて、その中に重大な價值を認めたためと考えるのが自然である。

ただ、『金剛三昧經論』の本文から、元曉が『金剛三昧經』のどこに興味を覺えたかを見いだすことは困難である。元曉は、經文に沿って、そのすべてに懇切な註釋を付するのみで、その間に自分の個人的な感情を差し挟むようなことは避けているからである。従って、元曉の意圖を明らかにする方法は、『金剛三昧經』の内容と元曉の思想とを比較することによって推測する以外にはないようである。

『金剛三昧經』の特徴の中で、元曉の思想との關聯で先ず注目しなくて

---

56) 大正藏四九、一〇〇六中。

はならないのは、その総合性、あるいは雑多性である。というのは、元曉は、『法華經』『華嚴經』『無量壽經』『梵網經』『楞伽經』『中論』『大乘起信論』等、それぞれ傾向を異にする種々の經論に對して、『疏』や『宗要』を著しているが<sup>57)</sup>、既に觸れたように、これらの經論は、『金剛三昧經』が撰述されるに當たって依據した當のものに他ならないのである。種々の佛教思想を統合しようとする『金剛三昧經』の立場は、基本的に、元曉のそれと非常に近いのである。

この點は確かに重要である。しかし、元曉が『金剛三昧經』を重視した背景には、もっと實存的な問題があつたのではないだろうか。というのは、『金剛三昧經』のもう一つの特徴である「非僧非俗の居士」の稱揚が、元曉の目には自分の存在そのものを擁護するものと映つたと思われるからである。

元曉の普段の言動については、『宋高僧傳』に次のように述べられている。

「無何發言狂悖示跡乖疎。同居士入酒肆倡家。若誌公持金刀鐵錫。或製疏以講雜華。或撫琴以樂詞宇。或閭閻寓宿。或山水坐禪。任意隨機都無定檢。」<sup>58)</sup>

正しく「非僧非俗」と言うべきであるが、更に、元曉は妻を娶り、子供をすら儲けたのである。その點については、『三國遺事』の「元曉不羈」の條に次のように述べられている。

57) 元曉の著作については、章輝玉「元曉の傳記—その再検討」(鎌田茂雄博士還曆記念論集『中國の佛教と文化』大藏出版、一九八八年)七五八～七六三頁を参照。

58) 大正藏五〇、七三〇上。

「師嘗一日風顛唱街云。誰許沒柯斧。我斫支天柱。人皆未喻。時太宗聞之曰。此師殆欲得貴婦產賢子之謂爾。國有大賢。利莫大焉。時瑤石宮 今學院是也 有寡公主。敕宮吏覓曉引入。宮吏奉敕將求之。已自南山來過蚊川橋 沙川。俗云年川。又蚊川。又橋名榆橋也 遇之。伴墮水中濕衣袴。吏引師於宮。褰衣曬浪。因留宿焉。公主果有娠。生薛聰。聰生而睿敏。博通經史。新羅十賢中一也。以方音通會華夷方俗物名。訓解六經文學。至今海東業明經者。傳受不絕。曉既失戒生聰。已後易俗服。自號小姓居士。」<sup>59)</sup>

元曉と公主との間に生まれた子は「薛聰」といい、「新羅十賢」の一人に数えられた秀才であったという。そして、その子、すなわち、元曉の孫は、使者として日本に使わされたのであって、それについては、『三國史記』の「薛聰傳」に、次のような記述を見ることができる。

「世傳日本國真人。贈新羅使薛判官詩序云。嘗覽元曉居士所著金剛三昧論。深恨不見其人。聞新羅國使薛即是居士之抱孫。雖不見其祖。而喜遇其孫。乃作詩贈之。其詩至今存焉。但不知其子孫名字耳。」<sup>60)</sup>

こうした「放縱」ともいうべき生活態度が、多くの僧の反感を買ったことは想像に難くない。現に『宋高僧傳』には、それを暗示するように、次のような逸話を傳えている。すなわち、國王が『仁王經』の法會を行うた

59) 大正藏五〇、一〇〇六中。

60) 『三國史記』(學東叢書1、學習院東洋文化研究所、一九六四年)三九六下～三九七上。なお、これと對應する記述を「高仙寺誓幢和上塔碑」や『續日本紀』に見ることができるから、これが紛れもない事實であり、また、薛聰の子の名が「仲業」であったことも知ることができる。これについては、本井信雄「新羅元曉の傳記について」(「大谷學報」四一―一、一九六一年)三七頁を参照。



めに碩徳を集めた際、名望の故に元曉が推薦されたが、他の名徳たちはその人となり嫌い、元曉を誹謗中傷して排除した。後に王命で『金剛三昧經』の講義を行って稱讃を浴びた時、「かつて百本の垂木が必要とされた時には、それに參與することはできなかったが、今朝、一本の棟木の任に当たりうるのは私だけである」と語ったところ、かつて元曉を排除しようとした名徳たちは、顔を伏せて恥じ入ったというのである<sup>61)</sup>。

この逸話がどれほど眞實を伝えるものかは判然としない。しかし、批判的な目を向ける人々に對處するためにも、元曉にとって、自身の特殊な立場を經典によって基礎づけることは重要な意味を持っていたであろう。もしそうであれば、それを行うに当たって、『金剛三昧經』が大いに役だったことは間違いないのである。

既に論じたように、元曉は、少なくとも晩年には三階教の思想に對してかなりの理解を持っていた<sup>62)</sup>。洪在成氏は、『三國遺事』の「元曉不羈」の條に見える、

「偶得優人舞弄大瓠。其狀瑰奇。因其形製爲道具。以華嚴經一切無礙人一道出生死命名曰無礙。仍作歌流于世。嘗持此。千村萬落且歌且舞。化詠而歸。使桑樞瓮牖猴之輩。皆識佛陀之號。咸作南無之稱。曉之化大矣哉。」<sup>63)</sup>

という元曉の行動は、先に觸れた「三階某禪師」の模倣であるという指摘を行っているが<sup>64)</sup>、確かに、そうしたことも十分にあり得るであろう。

---

61) 大正藏五〇、七三〇上～中。

62) 前掲「元曉の著作の成立時期について」一四〇～一四三頁を参照。

63) 大正藏五〇、一〇〇六中。

64) 洪在成「三階教の影響—元曉と行基を考える」(『印度學佛教學研究』五〇—二、二〇〇二年)八一—三頁を参照。

三階教に通じる内容を持つ『金剛三昧經』に着目したのも晩年であったとすると、そうした事実が、元曉が一生を通して追求した思想的課題の所在を示しているとするのは自然である。

## むすび

以上、『金剛三昧經』の思想的特徴として、種々の佛教思想を取り込んだ総合性(あるいは雑多性)、非僧非俗のあり方の稱揚等を擧げることができしことを示し、それを基礎として『金剛三昧經』の成立についても考察を行い、その作者として、三階教の影響を受けた知識人居士の存在を想定した。そして更に、元曉が、そうした特徴を持ち、また、一見して眞經とは見なしがたい『金剛三昧經』をわざわざ取り上げて註釋を施した意味についても問題にして、それが彼の思想や實存と密接に關聯するものであったのではないかという私見を述べた。

資料の制約もあつて、單なる推測に基づく部分も多いわけであるが、このように捉えることによって、『金剛三昧經』の作者や元曉の人間性、『金剛三昧經』や『金剛三昧經論』が生み出されざるを得なかつた理由がうまく説明できるように思われる。諸賢のご教示を請いたい。

# 원효와 「금강삼매경」

이부키아츠시\*

머리말	三. 「금강삼매경」의 사상적 특징과 작자
一. 「금강삼매경」의 諸本에 대해	四. 「금강삼매경론」 제작의 의도
二. 「금강 삼매경」의 성립에 관한 諸說	결 말

## 머리말

원효(616~686)는 신라를 대표하는 불교사상가이며, 그 사상은 「기신론소」와 「무량수경종요」를 통해 중국이나 일본에도 큰 영향을 남겼다.

그 원효의 대표적 저술의 하나로 「금강삼매경론」이 있다. 이것은 「금강삼매경」의 주석서이지만, 사견에 의하면 그 성립은 원효의 만년으로 보이며,<sup>1)</sup> 그것에 의한다면 「금강삼매경론」은 원효 사상의 최고점을 나타내는 것이라고 생각할 수 있는 것이다. 그런데 여기에는 큰 문제가 있다. 그것은 「금강삼매경」은 「北涼失譯」으로 전해져 왔지만, 1955년에 水野弘元씨가 발표한 논문 「보리달마의 二入四行說과 금강삼매경」에서 사실은 7세기의 후반 중국에서 만들어진 위경이라고 하는 설이 주장되어<sup>2)</sup>, 오늘에 이르기

\* 동양대학 (일본)

1) 줄고 「원효의 저작 성립 시기에 대해」(「동양학논총」31, 2006년).

2) 水野弘元 「菩提達摩의 二入四行說과 金剛三昧經」(「駒澤大學研究紀要」一三、一九

까지 그것이 정설로 되어 있다는 것이다.

그럼 원효는 그것을 알 수 없었던 것일까. 그러나 水野씨가 지적한 것처럼, 「금강삼매경」에는 중국의 하천이 등장할 뿐만 아니고, 현장역의 「반야심경」의 한 귀절이 그대로 인용되어 있고, 또 신역어와 구역어의 혼용, 다른 번역 경론에는 보이지 않는 특수한 용어 등이 자주 보이는 등, 그것이 위찬인 것은 언뜻 보아도 분명하며 水野씨 이전에 아무도 그것을 의심하지 않았던 것이 이상하게 생각될 정도로 귀중한 것이다. 따라서 많은 경론에 주석을 쓴 석학인 원효가 그 본질을 전혀 의심하지 않았다고 하는 것은 거의 있을 것 같지 않은 일이다.<sup>3)</sup>

만약 위경인 것을 의심하면서 거기에 주석을 썼다고 하면 거기에는 어떠한 사정 혹은 의도가 숨겨져 있던 것은 아닐까. 그리고 그것은 당연한 것이지만 「금강삼매경」 그 자체의 내용 혹은 성격과 밀접하게 관련되어 있다고 할 수 있다. 「금강삼매경」은 어떠한 과제를 가지고 만들어졌고, 원효는 그것을 얼마나 파악했는지 — 그것을 검토 하는 것이 본 논문의 주된 목적이지만, 거기에 앞서 「금강삼매경」의 諸本에 대해 고찰하는 것과 동시에 원효가 이용한 텍스트가 그러한 가운데 어떠한 위치를 차지하는 것일까에 대해 언급하고자 한다.

---

五五年).

- 3) 水野씨도 원효가 위경인 것을 알면서 주석을 쓴 것은 아닐까 의심하고 있던 것 같아서, 「그는 본경위경과는 간주하지 않았다. 번역 된 진경으로 하고 있던 것은 그의 주석문으로부터 명확하게 알려질 수 있다. — 또한 그가 모두 알고 있는 것에 구애 받지 않고, 고의로 진경으로서 주석 했다고도 생각할 수 없는 것은 없지만—」라고 말하고 있다. (전계 논문, 40頁).

## 一. 「금강삼매경」의 諸本에 대해

현재 전하는 「금강삼매경론」은 「금강삼매경」의 경문과 원효에 의한 주석이 합쳐진 형태로 전해지고 있다. 이것이 원래의 것인지 어떤지는 명확하지 않지만, 거기에 실려 있는 경문과 주석의 내용이 잘 일치하므로 원효가 이용한 경문이 그 같은 텍스트인 것은 의심할 여지가 없다. 그런데 이 텍스트를 현행의 大正藏經本(高麗版大藏經의 재조본에 근거한다)과 비교해 보면, 여러 가지 다른 점이 존재하는 것을 알 수 있는 것이다. 예를 들면 「금강삼매경」의 「무상법품 제2」에는,

「解脫菩薩而白佛言。尊者。若有衆生。見法生時。令滅何見。見法滅時。令滅何見。佛言。菩薩。若有衆生。見法生時。令滅無見。見法滅時。令滅有見。若滅是見。得法眞無。入決定性。決定無生。」<sup>4)</sup>

라고 하는 문장이 있다. 大正藏經本에서는 바로 이런 문장이지만, 「금강삼매경론」이 인용한 텍스트는 이 가운데 「見法滅時 令滅何見」라고 하는 구절이 빠져 있다.<sup>5)</sup> 같은 모습으로 「총지품 제8」에는,

「佛言。若復有人。持以滿城金銀而以布施。不如於是人所。受持是經一四句偈。供養是人不可思議。」<sup>6)</sup>

라고 하는 문장이 있지만 「금강삼매경론」이 인용한 텍스트에는 끝에 「불가사의」라고 하는 구절이 없다.<sup>7)</sup>

4) 大正藏 九、三六六下.

5) 高麗大藏經 四五、七〇上.

6) 大正藏 九、三三四中.

또 大正藏經本과 「금강삼매경론」이 인용한 텍스트 사이에 글자와 구절이 완전히 다른 경우도 드물지 않다. 예를 들면 「무상법품 제2」의,

「若有我者。令滅有見。若無我者。令滅無見。若心生者。令滅滅性。若心滅者。令滅生性。滅是見性。卽入實際。何以故。本生不滅。本滅不生。不滅不生。不生不滅。一切諸法。亦復如是。」<sup>8)</sup>

라고 하는 문장의 「본멸불생」이라고 하는 구절을 「금강삼매경론」이 인용한 텍스트는 「불멸불생」이라고 되어 있고,<sup>9)</sup> 「본각리품 제4」의,

「佛言。常住涅槃。是涅槃縛。何以故。涅槃本覺利。利本覺涅槃。涅槃覺分。卽本覺分。覺性不異。涅槃無異。覺本無生。涅槃無生。覺本無滅。涅槃無滅。涅槃覺本無異故。」<sup>10)</sup>

라고 하는 문장 끝의 「涅槃覺本無異故」라고 하는 한 구절을 「금강삼매경론」이 인용한 텍스트는 「열반본고」라고 되어 있는 것이다.<sup>11)</sup>

또한 大正藏經本과 「금강삼매경론」이 인용한 텍스트에서 의미가 완전히 거꾸로 되어 있는 경우마저 존재한다. 즉 大正藏經本에,

「善男子。是心性相。又如阿摩勒果。本不自生。不從他生。不共生。不因生。不無生。」<sup>12)</sup>

7) 高麗大藏經 四五、一三八上.

8) 大正藏 三六六中~下.

9) 高麗大藏經 四五、六九下. 이외, 「금강삼매경론」을 인용한 텍스트는, 「一切諸法」의 「諸法」을 「法相」이라고 하는 점에서도 차이가 있다.

10) 大正藏 九、三六八下.

11) 高麗大藏經 四五、九二下, 이외, 「금강삼매경론」을 인용한 텍스트는, 「利本覺涅槃」이라고 하는 구절의 「각」이 없는 점에서도 차이가 난다.

라고 하는 「무생행품 제3」의 문장 끝의 구절 「불무생」을 「금강삼매경론」이 인용한 텍스트는 「무생」이라고 되어 있고,<sup>13)</sup> 또 「입실제품 제5」에 있어 大正藏經本이,

「佛言。如是。何以故。入涅槃宅。心越三界。著如來衣。入法空處。坐菩提座。登正覺地。」<sup>14)</sup>

라고 하는 곳에서 「금강삼매경론」이 인용한 텍스트는 「심월삼계」를 「심기삼계」라고 하는 것도,<sup>15)</sup> 의미에 있어서 완전히 반대라고 말할 수 있다.

그 외 大正藏經本이 「공성」「중생」「삼계」「破病」「無目」「界陰入」「공양」「當卽」 등으로 되어 있는 곳을,<sup>16)</sup> 「금강삼매경론」이 인용한 텍스트가 각각 「공적」「생」「삼유」「摧破」「無日」「陰界入」「供」「卽當」이라고 되어 있는<sup>17)</sup> 서로 다른 점까지 거론하면 일일이 열거할 수 없을 정도이다.

이러한 가운데 大正藏經本을 따르면 원효의 주석이 완전하게 의미를 잃어 버리는 경우도 많다. 예를 들면 앞서 열거한 「무상법품 제2」의 「불멸불생」에 대해서 원효는 「何以故」이하를 다음과 같이 설명하고 있다.

「此是重釋。何以見心生者。令滅滅性。見心滅者。令滅生性。故言何以故。次釋此問。本生不滅者。求前生心。永不可得。不可得

12) 大正藏 九、三六七下.

13) 高麗大藏經 四五、八二上.

14) 大正藏 九、三七〇中.

15) 高麗大藏經 四五、一〇六下. 이외, 「금강삼매경론」을 인용한 텍스트는, 「登正覺地」을 「登正覺一地」라고 하는 점에서도 차이가 있다.

16) 각각, 大正藏 九권의 三六六下、三六八下、三七〇下、三七二上、三七二中、三七三中、三七四中、三七四中에 해당한다.

17) 각각, 高麗大藏經 四五권의 七〇下、九一下、一〇七上、一二一上、一二三下、一三二上、一三八上、一三八상에 해당한다.

有。何法而滅。如是不存前心滅性。卽不得取今心之生。故言不滅不生。是釋令滅滅性之由。次言不滅不生。牒前不滅。今不得生。如是不得今心生性。則不得取此心之滅。故言不生不滅。是釋令滅生性之由。如於心法無滅無生。其餘諸法。亦同是觀。故言一切法亦如是。問。若計心生眞破此生。何須破彼前心之滅。答。今生是現。破有不易。前心已過。解空不難。故先破易而遣其難。依此次第破今生性。由是卽遣後滅之執。是謂醫王善巧之術耶」<sup>18)</sup>

大正藏經本과 같이 「본생불멸 본멸불생」이면 아무런 문제가 없는 것이지만 원효가 이용한 텍스트와 같이 「본멸불생」이 「불멸불생」이라면 의미가 매우 이해하기 어려운 데다가 「불멸불생」이라고 하는 구절이 중복되게 되었지만, 그런데도 원효는 그 텍스트대로 이해하려고 노력해 일부러 문답을 마련하는 등 그 해석의 부자연스러움을 해소하려고 하고 있는 것이다.

또 「입실제품 제5」의 「심기삼계」나 「여래장품 제7」의 「무일」에 대해서도 원효는 다음과 같은 주석을 첨부하고 있다.

「入涅槃宅。心起三界者。是三解脫存三之用。三界空寂。名涅槃宅。安心栖託之淨處故。三解脫觀。入三界空。而不取證。還起俗心。普化三界。故言心起三界。起三界心。而不染著。卽是存用。」<sup>19)</sup>

「如盲無日倒者。謂如生盲貧窮乞兒。本未曾見日輪光明。其有目者。爲說有日。盲者謂無。不信有日。直是顛倒。彼計亦爾。由彼本來唯學空有。而未曾聞無二中道。雖有說者。不信受故。所以日輪喻於中道者。日輪圓滿。有大光明。唯除盲者。無不見故。一心亦爾。周圓無缺。有本始覺大光明照。除不信者。無不入故。」<sup>20)</sup>

18) 高麗大藏經 四五、六九 下~七〇 上.

19) 高麗大藏經 四五、一〇六 下.

20) 高麗大藏經 四五、一二四 上.



이러한 경우 만약 大正藏經本과 같은 텍스트가 원래 올바른 것이었다고 한다. 자신이 얻은 경문을 어떻게든 그대로의 형태로 이해하려고 한 원효의 노력은 단순하게 웃음거리 밖에 될 수 없었을 것이다.

이와 같이 원효가 이용한 텍스트는 현행본과는 꽤 다른 것으로 알려지는 것이라면 그런 텍스트는 도대체 어떠한 성격을 가지는 것일까. 이것을 분명히 하기 위해서 대표적인 이본을 모아 비교검토를 실시하였다. 구체적으로 高麗版大藏經(再雕本)에 수록된 「금강삼매경론」에 인용되어 있는 「금강삼매경」의 텍스트에 대하여,

1. 敦煌本(書寫年不明、스타인 二七九四호)<sup>21)</sup>
2. 宮內廳書陵部藏本(北宋末期刊本、大正藏經의 이른바 「宮本」)<sup>22)</sup>
3. 金刻大藏經所收本(金代刊本、결장임)<sup>23)</sup>
4. 房山石經本(金代刻經)<sup>24)</sup>
5. 嶺砂版大藏經所收本(南宋刊本)<sup>25)</sup>
6. 高麗版大藏經(再雕本)所收本<sup>26)</sup>

등의 각 본<sup>27)</sup>을 대조하는 것으로 텍스트간의 다름과 같음을 분명히 한다

21) 敦煌寶藏 二三、四三九上~四四九下.

22) 大正藏經의 欄外校와 달랐다. 宮內廳書陵部藏本은, 福州東禪寺版大藏經(一〇八〇~一一一二)과 福州開元寺版大藏經(一一一二~一一四八)의 혼성이지만, 『昭和法寶總目錄』제일권의 기술에서는, 「금강삼매경」이 어느 쪽으로 속할지는 분명하게 할 수 없다.

23) 中華大藏經 二四、三七八上~三九〇中. 단 제14장과 제15장이 결장이 되고 있어 高麗版大藏經에 의해서 보충되고 있다.

24) 중국불교협회편 『房山石經<遼金刻經>』第八册(行字册)(중국불교도서관, 一九八七年) 九三~一〇五頁.

25) 宋嶺砂大藏經 一三、八〇五上~八一四上.

26) 高麗大藏經 一四、五七上~六九.

27) 이 그 밖에도 많은 이본이 존재한다. 즉 스타인 2794호 이외에도 여러 종의 돈황본

음, 모든 본 사이의 관계에 대하여 고찰을 실시했다. 그 결과 다음과 같은 점들이 분명해졌다.

1. 「금강삼매경론」이 인용한 텍스트는 돈황본에 매우 가깝고, 또 宮內廳書陵部藏本과도 가까운 관계에 있다.
2. 金刻大藏經所收本·高麗版大藏經所收本·房山石經本の 3본은 서로 매우 유사하고, 삼자에게 공통되는 원본이 있었다고 생각하지 않을 수 없다.(가상적으로 이것을 「X본」이라고 부르기로 한다).
3. 金刻大藏經所收本·高麗版大藏經所收本·房山石經本 등의 텍스트는 「금강삼매경론」이 인용한 것과도 관련성이 인정되지만, 돈황본이나 宮內廳書陵部藏本과는 일치하는 점이 적다.
4. 高麗版大藏經所收本의 텍스트는 대부분의 경우 金刻大藏經所收本과 房山石經本의 어느 쪽인가에 일치하며 양자의 중간에 위치한다.
5. 續砂版大藏經所收本의 텍스트는 많은 경우 宮內廳書陵部藏本과 金刻大藏經所收本의 어느 쪽인가에 일치하며 양자의 중간에 위치한다.

그런데 金刻大藏經、高麗版大藏經、房山石經의 상호관계에 대해서는 일반적으로 다음과 같이 보이고 있다.

1. 金刻大藏經(1139~1173) 및 高麗版大藏經의 初雕本(1011~1087)

---

의 존재가 알려져 있는데다(岡部和雄「禪僧의 注抄와疑偽經典」、篠原壽雄·田中良昭編『敦煌佛典과 禪』大東出版社、一九八〇年、三六〇頁), 房山石經 안에도 당의 大和二年(八二八)의 각경이 존재하며(中國佛教協會編『房山雲居寺石經』文物出版社、一九七八年、一一九頁)또 나고야의 일곱 사찰에도 상권만의 낙질을 보유하고 있다.(『七寺一切經目錄』七寺一切經保存會、昭和四三年、五六頁). 이들 모든 책의 계통에 대한 고찰은 다른 기회로 넘기기로 한다.

은 敕版大藏經(972~977)에 의거한다.<sup>28)</sup>

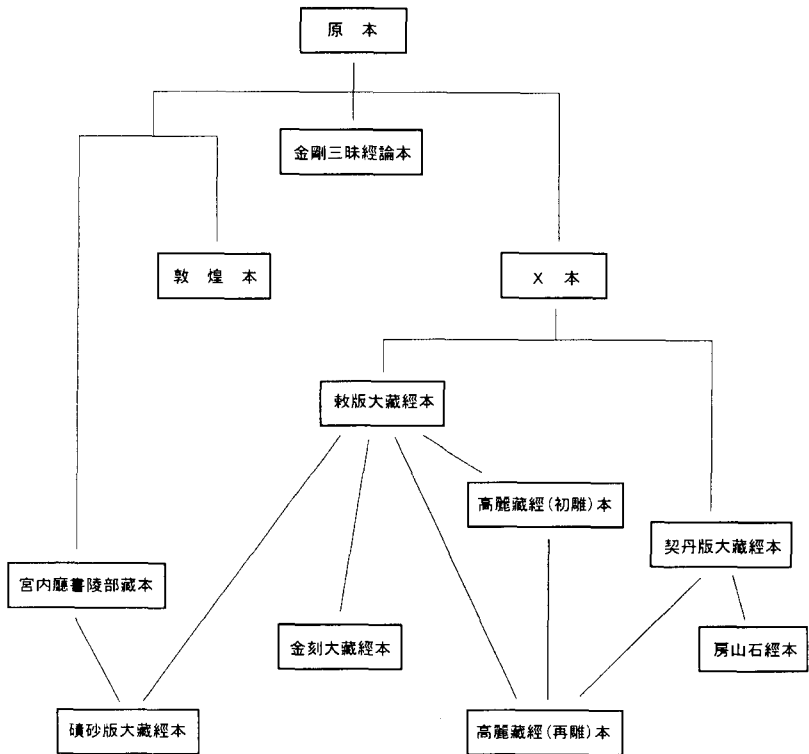
2. 遼金代의 房山石經은 契丹版大藏經(?~1068)에 의거한다.<sup>29)</sup>
3. 高麗版大藏經의 再雕本(1236~1251)은 원칙으로서 초조본을 저본으로 해, 敕版大藏經이나 契丹版大藏經을 대교본으로 이용하였다(다만 契丹版大藏經이 善本이라고 인정되는 경우에는 그것을 저본으로 했을 경우도 있다).<sup>30)</sup>

이것을 전제로 하면 이런 모든 本들의 관계는 대개 다음에 나타내는 도표와 같은 것이라고 생각할 수 있다.

즉 원효가 이용한 텍스트가 가장 오래된 형태를 전해주는 것으로, 다른 본에서 보이고 있는 서로 다른 부분은 어느 정도 그것이 글의 뜻에 적합하며, 형식적으로 갖추어져 있었다고 해도 뒤에 바뀌었다고 보아야 한다.

원효가 「금강삼매경론」을 저술했을 때에 이용한 텍스트가 가장 오래된 형태인 것이라고 하는 사실은 「금강삼매경」 그 자체의 성립에 대해서도 중대한 시사를 주는 것이다. 지금까지도 「금강삼매경」에 언급하는 현존 최고의 문헌이 「금강삼매경론」이며, 그 찬술의 시기가 「금강삼매경」의 성립의 하한을 나타낸다고 여겨져 왔지만, 텍스트 위로부터도 그것이 확인되는 것이 되기 때문이다. 여기서 다음과 같이 「금강삼매경」의 성립 문제에 대해서 생각해 보고 싶지만 그 전에 종래의 견해에 대해 시선을 돌려보자.

- 
- 28) 大藏會 『大藏經一成立과 變遷』(百華苑, 一九六四年)三六~三八頁, 四二~四三頁, 塚本善隆, 「房山雲居寺의 石刻大藏經」(塚本善隆著作集5, 『中國近世佛敎史의 諸問題』大東出版社, 一九七五年)五四四頁 등을 참조.
  - 29) 전개 『大藏經一成立과 變遷』四〇頁, 전개 「房山雲居寺의 石刻大藏經」五〇〇頁, 五四三~五四七頁, 五七七頁, 藤本幸夫, 「高麗大藏經과 契丹大藏經에 대해서」(氣賀澤保規編 『中國佛敎石經의 研究』京都大學學術出版會, 一九九六年)二四二~二五六頁, 谷井俊仁 「契丹佛敎政治史論」(同上)一七〇~一七三頁 등을 참조.
  - 30) 전개 『大藏經一成立과 變遷』三八頁, 四〇~四一頁, 전개 「高麗大藏經과 契丹大藏經에 대해서」二六六~二八〇頁 등을 참조.



## 二. 「금강 삼매경」의 성립에 관한 諸說

「금강삼매경」의 성립에 대해서는 지금까지도 여러 가지 설이 주장되어 왔지만, 그 가운데 하나의 경향을 이루고 있는 것은 그것을 원효 자신의 저작, 혹은 거기까지는 말하지 않아도 신라에서의 성립이라고 보려고 하는 입장이다. 일본에서는 木村宣彰씨, 한국에서는 金煥泰씨나 韓泰植씨, 미국에서는 버스웰씨 등이 그 대표이며,<sup>31)</sup> 「금강삼매경」에 언급하는 문헌에서는 원효의 「금강삼매경론」이 가장 오래된 것, 「송고승전」에 「금강삼매경」의

유래에 관해서 원효나 신라 국왕과의 관련을 엿보게 하는 신비적인 전설을 싣고 있는 것 등을 근거로 하고 있다. 그렇지만 이 설은 필자가 도저히 따르기 어려운 것이다. 그 이유를 아래에 서술해보자.

먼저 원효 자신의 찬술이라고 하는 설이지만, 이것에 대해서는 이미 水野 씨의 언급이 있다. 즉 씨는 「금강삼매경」이 원효 자신의 저작은 아니라고 하는 것의 근거로서 「금강삼매경론」의 「二入說」에 대한 해석을 들어 다음과 같이 말하고 있는 것이다.

「理入이라는 것은 地前の 10신, 10주, 10행, 10회향의 4단계에서 불교를 이론적으로 이해하는 정도를 가리키며, 行入을 地上의 수행 정도로 하여 이것을 自利와 利他로 구별하고 있다. 이것은 통불교의 입장에서 보면 지극히 당연한 학설이지만, 달마선에 있어서 理入行入이 이러한 이론 아래에 세울 수 있었는지 어떤지는 의심스럽다. 특히 행입은 달마설에서는 4행으로 설명되고, 달마의 4행과 원효에 의한 행입의 설명과는 거의 다른 것이다. 이 점에서 원효는 二入四行說을 몰랐던 것이 되며, 그는 그가 배웠던 불교적 지식에 따라 독자적인 입장에서 이것을 해석한 것이라고 생각된다. …(중략)… 금강삼매경의 작자는 당연히 二入說이 달마선인 것을 알고 있던 것이 틀림없지만, 원효는 이것을 몰랐던 것 같다. 거기에 원효가 금강삼매경에 대해 상세한 주석을 베풀고 있는 것에 구애받지 않아 그 작자로 간주하기 어려운 이유가 있다.」<sup>32)</sup>

31) 이것에 대해서는 다음의 논문들을 참고하기 바란다.

木村宣彰 「金剛三昧經의 眞僞問題」(『佛敎史學研究』一八-二、一九七六年)

Robert E. Buswell, *The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea : The Vajrasamadhi-sutra, a Buddhist Apocryphon*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989.

韓泰植(普光) 「韓半島에서 만들어진 疑僞經에 대해서」(『印度學佛敎學研究』四五-一、一九九六年)

32) 전개 「菩提達摩의 二入四行說과 金剛三昧經」四七~四八頁.

이것은 완전히 지적인 그대로이며, 원효가 「금강삼매경」을 썼다고 하는 설을 부정하는 것으로 충분한 것이지만, 이본의 비교 연구를 실시한 결과로써 더욱 다음과 같은 근거도 함께 제시하는 것이 가능하다고 생각된다. 즉 먼저 말한 것처럼 원효가 인용한 「금강 삼매경」의 텍스트가 가장 오래된 형태를 전하는 것이며, 이본으로 문자가 바뀌어져 있는 곳의 대부분은 원래의 「금강삼매경」의 문장이 경전으로서 너무나 부자연스러운 것으로, 전승되는 과정에서 스스로 고쳐진 것이라고 인정되는 것이지만, 앞의 예에서 보듯이 원효는 꽤 무리한 해석을 하면서까지 그 부자연스러운 경문을 그 모습 그대로 이해하려고 노력하였다. 만약 원효가 찬자라고 한다면 처음부터 매우 자연스러운 경문으로 하면 좋았을 것이며 그렇게 장황한 일을 할 필요는 없었을 것이 틀림없는 것이다. 이러한 사실로 본다면 원효가 「금강삼매경」의 성립 그 자체에 관여 했다고 하는 설은 당연히 부정되어야 하는 것이 당연하다.

무엇보다 원효 자신이 찬술했다고는 볼 수 없다고 해도 신라에서의 찬술의 가능성은 배제되지 않는다고 하는 입장도 있다. 그러나 그것도 인정하기 어렵다고 생각된다. 그렇다고 하는 것은 당시 신라를 대표하는 학자인 원효조차 「二入四行論」의 존재를 몰랐기 때문에 신라의 국내에 「二入四行論」을 입수해 그것을 자신의 저술에 넣을 수 있는 뛰어난 인물이 있었다고는 생각되지 않는다. 만약 원효가 「금강삼매경론」을 쓰기 전에 「二入四行論」이 신라에서 나돌고 있었다면 당연히 원효도 그것을 알고 있었을 것이며, 그 내용을 포함시키는 형태로 주석을 썼을 것임에 틀림없다. 따라서 이 점으로는 어떻게 해서든지 「금강삼매경」은 중국에서의 성립이라고 보지 않을 수 없는 것이다.

그러나 그렇다고 해서 신라인의 관여가 모두 부정된 것은 아니라고 하는 것은 주의하지 않으면 안 된다. 그렇다고 하는 것은 당시 중국에서는 현장문화의 중진인 원측(613~696)이나 원효의 동지인 의상(625~702)을 비

못하여 많은 신라계의 사람들이 활약하고 있었다. 따라서 「금강삼매경」이 그러한 사람들의 사이에서 만들어질 가능성은 배제할 수 없는 것이다. 그 뿐만 아니라 「금강삼매경」의 본문이 꽤 어색한 것과, 그 성립 직후에 신라에 전해지고 있는 것 등의 사실은 오히려 그 가능성을 시사하는 것이라고도 말할 수 있다. 단지 가정해서 그것이 실제로 신라인의 저작이었다고 해도 그 사실이 「금강삼매경」의 내용이나 성립에 관해 근본적인 중요성을 가진다고는 생각되지 않기 때문에 그 가능성을 고의로 강조할 필요는 없을 것이다.

이와 같이 「금강삼매경」이 7세기 후반 중국에서 성립한 것이라고 한다면, 그럼 누가 어떠한 목적으로 찬술한 것일까. 이것에 대해 일본에서 정설과 같이 되어 있는 것이 柳田聖山씨의 견해이다. 즉 씨는 水野씨가 「금강삼매경」에 「二入四行論」이나 東山法門의 「수심」설과 관련된 부분이 있는 것을 지적한 것에 이어서, 「초기선종사서의 연구」에서 다음과 같은 설을 전개하였다.

「이 경의 작자가 몇 사람이었다고 해도 이 경이 달마의 二入四行論과 함께 도신-홍인의 수심설을 불설로서 근거 지으려 하고 있는 것은 확실하다. 오히려 달마의 二入四行論과 도신-홍인의 수심설을 묶는 것이 이 경전의 출현 의도의 하나였다고 보인다.」<sup>33)</sup>

그 후 岡部和雄씨 등은 이 설을 계승함과 함께 그것을 더욱 발전시켜 다음과 같이 말하고 있다.

「이 성립에 東山法門의 사람들이 관여한 것은 거의 의심할 여지가 없다. …(중략)… 東山法門의 사람들이 자신들의 설을 달마설에 묶어

33) 柳田聖山 『初期禪宗史書の研究』(法藏館、一九六七年)二七頁.

한층 더 그것을 권위 있게 하기 위해서 불설의 형태로 나타내 보인 것이 「금강삼매경」과 다름없다.<sup>34)</sup>

그렇지만, 이 설에는 큰 문제가 있다. 그렇다고 하는 것은 「금강삼매경」에 있어 「二入四行論」이나 東山法門의 사상과 관련을 가지는 부분은 전체에서 극히 일부에 지나지 않고, 대부분은 그것들과의 사이에 직접적인 관계를 인정하기 어렵기 때문이다. 게다가 「二入」설이나 「수심」설과 관계 하는 부분에 대해서도 반드시 그러한 의의를 충분히 이해한 위에 언급하고 있다고는 생각되지 않는다.

柳田씨는 달마나 혜가와 東山法門을 묶는 것이 「금강삼매경」의 목적이었다고 말한다. 씨는 東山法門은 원래 「二入四行論」과 반드시 밀접한 관계를 가지지 않았다고 하며, 「금강삼매경」을 찬술하는 것으로 달마나 혜가의 증개를 실시했다고 보는 것이다. 그러나 여러 가지의 자료를 총합적으로 판단하면 東山法門 안에서 특히 도신은 「二入四行論」을 心要로서 받들고 있던 것으로 보이며,<sup>35)</sup> 따라서 그 정신을 잘 이해하고 있었을 것이다. 만약 「금강삼매경」이 東山法門의 사람들의 제작이라고 한다면 그 내용은 현재와는 크게 다른 것이 되었을 것은 틀림없다.

도대체 「금강삼매경」이 東山法門의 사람들이 만든 것이었다고 하면, 당연히 초기 선종문헌에 대해 자주 인용 혹은 언급되어야 마땅한 것이다. 그러나 그러한 사실을 확인하기는 어렵다. 「금강삼매경」을 인용한 초기 선종문헌으로서는 「역대법보기」 「제경요초」 「頓悟大乘正理決」 「칠조법보기」 등이 있지만 이것들은 모두 8세기 후반 이후의 성립이라고 볼 수 있는 것이며, 종래 「금강삼매경」과 함께 「선종계위경」이라고 여겨져 온 「심왕경」이

34) 전개 「禪僧의 注抄와 疑偽經典」三七〇頁.

35) 이것에 대해서는 줄고 「東山法門」과 「楞伽宗」의 成立(「東洋學研究」四四、二〇〇七年)을 참조하기 바란다.



나 「법구경」이 7세기말에서 8세기 초에 걸쳐 성립한 「수심요론」이나 「능가사자기」 등에 이미 인용되고 있는 것과 현저한 대조를 이루고 있다.

「금강삼매경」과는 다르고 「심왕경」이나 「법구경」에는 직접 달마나 東山法門의 사상을 언급하는 부분은 없다. 그러나 거기에 담겨진 사상에는 「금강삼매경」 이상으로 초기선종에 가까운 것이 있다. 이것들이 「선종계위경」이라고 불려온 까닭이지만 그 「심왕경」이나 「법구경」조차도 별도의 논문에서 분명히 한 것처럼,<sup>36)</sup> 그 성립을 선종과 묶는 것은 잘못된 것이다. 선종은 東山法門에 있어서 최초로 성립을 보았다고 생각해도 좋지만, 사견에 의하면 이러한 위경의 성립은 확실히 東山法門 이전 남북조 때로 소급되는 것이다. 이러한 위경에는 두타행자들의 가치관이 솔직하게 표현되고 있다고 보고 선종을 만들어 낸 것은 어떠한 사람들이었는지를 살펴본다고 하는 점에서 귀중하지만, 선종의 사람들이 이것들을 만들었다고 하는 견해 그 자체는 옳바르지 않은 것이다.

확실히 「금강삼매경」에 있어 달마의 「二入」설과 東山法門의 「수심」설이 연속해서 등장하는 것은 단순히 우연이라고 생각되지 않는다. 작자가 양자에 관련된 것이라고 보고 있던, 혹은 관련시키려고 생각하고 있던 것은 부정할 수 없을 것이다. 그러나 그렇다고 해서 바로 「금강삼매경」을 東山法門의 내부에서 만들어졌다고 보지 않으면 안 되는 것은 아니다. 그렇다고 하는 것은 「二入四行論」을 읽은 적이 있어 東山法門의 중심사상이 「수심」설에 있는 것, 더욱 그들이 「二入四行論」을 心要로서 받들고 있는 것 등을 들

36) 이것에 대해서는 아래의 논문을 참조하기 바란다.

伊吹敦 「다시 『心王經』의 成立을 논함」(『동양학논총』二二、一九九七年)

伊吹敦 「『心王經』의 사상과 제작자의 성격」(일본돈황학논총편집위원회편 『일본돈황학논총 제일권』 비교문화연구소、二〇〇六年)

伊吹敦 「『法句經』의 성립과 변화」(『佛敎學』四四、二〇〇二年)

伊吹敦 「『法句經』의 諸本에 대해서」(田中良昭博士古稀記念論集 『선학연구의 諸相』 대동출판사、二〇〇三年)

伊吹敦 「『法句經』의 사상과 역사적 의의」(『동양학논총』二九、二〇〇四年)

어 알고 있는 인물이면 이러한 내용을 포함시킨 위경을 만드는 것은 충분히 가능했던 것이기 때문이다.

7세기의 중엽에 있어 이미 도선(596~667)은 장안에 있던 「二入四行論」의 내용을 모두 알고 있어 그 사상을 높게 평가하고 있었다. 「속고승전」의 「보리달마전」으로 그것을 생략하는 형태로 인용한 것은 바로 그 때문이다. 그리고 가장 늦은 시기에는 도선이 수행자의 사이에 주목을 받고 있는 것을 알고 그 전기를 모아 「속고승전」의 속편인 「후집속고승전」에 실었다.<sup>37)</sup> 그러나 그 전기를 보는 한에서 도선은 달마나 혜가와 東山法門과의 관계에 대해서는 아무것도 몰랐던 것 같다. 그러나 東山法門은 당시 마침내 세력을 확대하고 있었기 때문에 도선의 다음의 세대에 속했을 것인 「금강삼매경」의 작자가 東山法門의 실태를 더욱 자세하게 알고 있었다고 해도 아무런 관계가 없는 것이다. 그것으로 미루어본다면 「금강삼매경」에 「二入」설과 「수심」설이 보이는 것은 당시 東山法門이 매우 유명했던 일, 東山法門이 「二入四行論」을 받들고 있던 것, 그리고 스스로를 달마나 혜가의 후계자로 인정하고 있던 것 등의 사실을 반영하는 것이라고 보아야 하는 것이다. 그 의미로 「금강삼매경」의 존재는 지극히 중요하다. 그러나 적어도 柳田씨나 岡部씨가 말하듯이 東山法門의 사람들이 그 제작에 관여했다고 하는 것은 있을 것 같지 않은 것이다.<sup>38)</sup>

37) 이것에 대해서는 아래의 줄고를 참조 바란다.

伊吹敦 「『續高僧傳』의 增廣에 관한 연구」(『동양의 사상과 종교』七、一九九〇年)

伊吹敦 「『續高僧傳』達摩=慧可傳의 형성과정에 대해」(『인도학불교학연구』五三-一、二〇〇四年)

伊吹敦 「『續高僧傳』에 보이는 達摩系習禪者の 諸相」(『동양학논총』三〇、二〇〇五年)

38) 이 점에서 주목 해야 할 것은 石井公成씨의 설이다. 씨는 「『金剛三昧經』의 성립사정」(『인도학불교학연구』四六-二、一九九八年)에서 하고 있는 것을 자랑해 스스로 「섭대승경」이라고 칭 하는 「금강 삼매경」은, 달마나 도선과 같은 선승을 존경하여 그 교설을 널리 하려는 목적으로 한 東山法門直系의 위경은 아니다.(三六頁)

두 사람의 설은 水野弘元씨가 「보리달마의 二入四行論과 금강삼매경」에 이어 발표한 위경에 관한 논문, 「위작의 법구경에 대해」에서 「법구경」이 선종 문헌에 많이 인용되고 있다고 하는 사실을 지적한 다음,

「그러면 본경의 작자가 누구라고 하는 것은 완전히 알 수 없다. 이 점은 금강삼매경이나 보장론에 대해서도 같다. 어느 경우도 그 작자는 순수한 禪者는 아닐지 모르지만 선과 어떤 관계에 있던 자유사상가인 것으로 생각된다.」<sup>39)</sup>

라고 말한 것을 계승한 것이라고 볼 수 있다. 그러나 水野씨는 그 이전에는 이러한 입장은 채택하지 않았다. 「보리달마의 二入四行論과 금강삼매경」에서는 단지,

---

라고 말하고 있다. 그렇지만 씨가 「東山法門直系의 위경은 아니다」라고 할 때, 실은 東山法門의 유파를 이어받은 저작인 것을 은근히 인정하고 있는 것이다. 그러므로, 씨는, 『楞伽師資紀』가

「五者守一不移。動靜常住。能令學者明見佛性。早入定門。諸經觀法備有多種。傳大師所說。獨舉守一不移。」(柳田聖山 『初期의 禪史 I』 <筑摩書房、一九七一年> 二二五頁)

라고 말하는 것을 지적한 것 위에

「『금강삼매경』이 守一을 말한 직후에, 그러한 守一을 실천하는 비승비속의 행자를 사문도 예배해야 한다고 역설하고 있는 것은, 守一說을 부대사와 묶어 생각하고 있는 증거이며, 『楞伽師資紀』도 신조의 기술을 신뢰할 수 있는 것을 나타낸다.」(三四頁)

라고 말하는 것이다.

이것이 종래의 것과 비교해서 매우 참신한 설인 것은 틀림없지만, 종래의 설로부터 완전하게는 자유롭지 않은 것도 분명할 것이다. 여전히 선종과의 관계를 완전하게는 불식할 수 없기 때문이다.

39) 水野弘元, 「위작의 법구경에 대해」(『駒澤大學佛教學部研究紀要』一九、一九六一年) 三二~三三頁.

「전에 본 것과 같이 금강삼매경 안에는 남북조에서 수대에 걸쳐 중국불교에서 문제가 된 많은 불교교리가 망라되고 있는 관점이 있다. 따라서 그 중에 당시 새롭게 발전되어온 달마선의 二入四行이나 수심의 설이 포함되어 있어도 불가사의한 것은 아니다. 이와 같이 본다면 금강삼매경은 당나라 초기 무렵 당시의 다양한 불교학설에 능통한 사람이 이러한 불교의 여러 학설을 모아 만든 위경이 아닐까 생각된다.」<sup>40)</sup>

라고 말할 수 있는 것뿐이다.

이 견해는 오늘에서 보더라도 지극히 타당한 것이다. 水野씨가 「금강삼매경」에 대해 연구했을 시점에서는 이러한 인식이었던 것이 그 후 「법구경」을 연구한 것에 이르러 그것을 응용하는 상황 등에서 「법구경」이 선종과 관계를 가진다고 생각하게 되어 더욱 「금강삼매경」도 같은 종류의 것이라고 하고, 선종과 「금강삼매경」의 사이에 어떠한 관계를 생각하기에 이르렀던 것이다. 그러나 먼저 느낀 것과 같이 실제로는 「법구경」을 선종과의 관련 아래에서 이해하려고 하는 것 자체가 잘못된 것이기 때문에 이 水野씨의 견해는 그대로는 인정할 수 없는 것이다. 즉 우리는 한 번 더 水野씨의 처음 견해까지 되돌아와서 「금강삼매경」의 성립을 생각할 필요가 있는 것이다.

### 三. 「금강삼매경」의 사상적 특징과 작자

위에 본 것처럼 「금강삼매경」의 성립에 관한 설 대부분은 신뢰하기에 충분하지 않는 것이지만, 그것들이 반드시 타당성을 갖고 있지 않은 것은 「二入」설과 같은 전체로부터 극히 일부에 지나지 않는 사상을 채택하고, 그것

40) 전계 「菩提達摩의 二入四行說과 金剛三昧經」五六~五七頁.

에 따라 경전 전체를 파악하려고 하거나 경전의 전승에 관련된 전설이나 상황 증거를 과도하게 중시했기 때문이다. 이러한 과오로부터 피하기 위해서는 우리는 먼저 「금강삼매경」 그 자체를 충분히 음미하는 것으로부터 시작하지 않으면 안 되는 것이다. 즉 「금강삼매경」 그 자체의 사상적 특징을 잘 잡은 다음 그러한 경전을 만들어낸 인물의 속성을 추측하는 방법을 채택하지 않으면 안 되는 것이다.

그럼 「금강삼매경」의 사상적 특징은 어디에서 찾아야 하는 것일까. 생각하건대 여러 가지의 불교사상을 포함한 종합성(혹은 잡다성)을 먼저 첫 번째로 들어야 할 것이다. 이 점은 水野弘元씨가 일찍이 지적한 곳에 있고, 씨는 「보리달마의 二入四行說과 금강삼매경」에 있어서 「금강삼매경」의 내용에 대해 다음과 같이 말하고 있다.

「거기에 문제로 되어 있는 일로서는 반야경이나 중론에 있는 공사상, 화엄경의 三界虛妄但一心作의 설, 유마경의 雖不出家、不住在家的 설, 법화경의 一乘三乘이라든지 長者窮子の 비유의 설, 열반경의 一闍提나 常樂我淨이나 불성의 설, 능가경이나 기신론의 불성여래장이나 본각시각의 설 또는 명·상·분별·正智·眞如의 5법설 등이 있고, 또한 범망경·영락경 등에 의한 보살 52위설이라든지 삼취정계라든지, 또는 당시 유행한 참회 사상, 正像末 사상, 간절히 구하는 정토사상 등도 있고, 섭론종에서 말하는 6식, 제7식, 제8아뢰야식, 제9암마라식의 9식설이 있으며, 이미 지적한 것처럼 달마의 二入四行說과 관계가 있는 二入설이라든지, 초기선종으로 주장된 守一入如來禪의 설들도 들 수 있다.

이와 같이 본다면 남북조 말 무렵까지의 중국에서 문제가 되었던 불교사상의 대부분이 모두 이 경전 안에 망라되어 있는 것을 알 수 있다. 실재에 있어 이 경 스스로 그 마지막 부분에 「是經典法、總持衆法、攝諸經要、是

諸經法、法之繫宗、是經名者、同攝大乘經」이라고 설해지고 있고, 본경이 여러 경의 요점을 모은 섭대승경이며, 이 경만으로 대승의 여러 경전의 설의 전모를 알리려고 의도 한 것을 알 수 있다.<sup>41)</sup>

「금강삼매경」이 의거한 여러 가지의 경론이나 사상의 안배가 두루 미친 매우 뛰어난 총괄이라고 말할 수 있다. 그러나 결함이 전혀 없다고 하는 것은 아니다. 그렇다고 하는 것은 그 후 石井公成씨에 의해서 「금강삼매경」의,

「大力菩薩言。彼仁者。於果足滿德佛。如來藏佛。形像佛。如是佛所。發菩提心。入三聚戒。不住其相。滅三界心。不居寂地。不捨可衆。入不調地。不可思議。」<sup>42)</sup>

라고 하는 문장이 수나라에서 당나라 초기에 걸쳐 큰 세력을 가진 삼계교의 사상을 계승한 것으로 지적되고 있기 때문이다.<sup>43)</sup> 그러나 이것에 의해서 오히려 「금강삼매경」안에는 남북조로부터 수대에 걸쳐, 중국불교에서 문제가 되었던 많은 불교교리가 망라되어 있다」라고 하는 앞에서 본 水野씨의 지적은 드디어 그 타당성이 확인되었다고 할 수 있을 것이다.

그러나 「금강삼매경」의 이러한 성격은 큰 문제를 갖는 것이다. 그렇다고 하는 것은, 거기에 포함된 여러 가지의 사상은 각각 독자의 입장과 가치관을 가지고 있어 그러한 사이의 조정은 반드시 쉬운 것은 아니라고 생각할 수 있기 때문이다. 木村宣彰씨는 「금강삼매경」안에 반드시 사상적인 입장

41) 전계 「菩提達摩의 二入四行說과 金剛三昧經」四一頁.

42) 大正藏九、三七〇中~下.

43) 전계 「금강삼매경」의 성립사정三五頁. 그 외 木村宣彰씨에 의해서, 「금강삼매경」의 문장이 자주 「법화경」이나 「열반경」, 「능가경」, 「중론」 등의 문장을 덧쓰는 형태로 쓰여 있는 것이 지적되고 있는 일도 주의해야 한다. (전계 「금강삼매경의 진위문제」一〇七~一〇九頁).

이 일치하지 않는 여러 사상이 혼재하고 있는 것에 관해 다음과 같이 말하고 있다.

「위경은 어떤 종류의 종교적 요구를 불설의 권위 아래에서 주장하는 것이며, 지금의 경우는 섭론종과 선종에 관련되고, 9식설과 동시에 二入說도 불설로서 권위를 붙일 필요성을 가지는 사람들을 생각하지 않으면 안 된다. 그것은 인정받지 못한다.」<sup>44)</sup>

기본적인 입장을 달리하는 여러 사상을 동시에 긍정할 수 있는 인물, 혹은 교단은 생각하기 어렵다고 하는 것이다. 확실히 종교적 실천을 실시하기 위해서 그것이 어떠한 것이든 일관한 사상적 입장이 거기에 없어서는 안 되는 것은 자명하다.

그러나 원래 「금강삼매경」은 독자에게 종교적 실천을 기대하고 있는 것일까. 그렇다고 하는 것은 「금강삼매경」은 「공」이나 「불이」「여래장」을 자주 언급하는 것과 관계없이 그것을 자신에 있어 실현하기 위해 구체적인 방법에 대해서는 거의 말하는 것이 없기 때문이다. 이 점은 같은 「선종계위경」이라고 불려온 「법구경」이나 「심왕경」이 예를 들어 다음과 같이 구체적인 수행법을 말하고 있는 것과 크게 차이가 난다.

「佛告寶明菩薩。善男子。汝且觀此諸佛名字。爲是有耶。爲是無耶。爲有實耶。爲無實耶。善男子。若名字是有。說食與人。應得充飽。一切飲食。則無所用。何以故。說食尋飽。不須食故。若名字無者。定光如來。不授我記。及汝名字。如無授者。我不應得佛。善男子。當知字句其以久如。以其如故。備題諸法。名字性空。不在有無。善男子。若名字空者。於諸毀訾誹謗譏呵。及以讚譽。不應瞋喜。何以故。誹謗譏訾。及以讚譽。二俱空故。善男子。若遇如上境

44) 전계 「금강 삼매경의 진위문제」一一四頁.

界。應作是念。此音聲者。爲大爲小。青黃赤白。從何方來。今來罵我。著我何處。形相何以。上下諦觀。都無所得。若無所得。不應生於瞋喜之心。作是觀已。堅持不捨。當知不久得阿耨多羅三藐三菩提。何以故。觀音聲性空。證於如故。譬如有人。夜想飛空。及其睡時。見身飛行。菩薩摩訶薩。亦復如是。觀聲性空。必得空證。乃知音聲但誑耳根。而無實體。」(『法句經』<sup>45)</sup>)

「諸菩薩等。汝當精勤。隱處山林。諸見樹下。修行正念。先觀四大。何者是我。地水火風。一一推求。究竟無我。因緣和合。妄生於我。此念成時。四大三昧。自然現前。即覺身心。湛然入定。內外清淨。無有相貌。身與定合。不動如山。身戒心慧。不由他教。自然開解。五陰十二入十八界。八萬四千塵勞。爲大般若諸波羅蜜甚深法門。」(『心王經』<sup>46)</sup>)

「법구경」이나 「심왕경」에서는 이와 같이 선관의 실천을 존중하기 때문에 그것을 교수하는 「고승」, 혹은 「선우」의 중요성이 반복해서 말해지고 있다. 예를 들면 다음과 같은 것이다.

「若有智者。見善知識。應當供養。不惜身命。何況揣財眷屬妻兒。及以國城。而得恪惜。若善知識。諸有所作。種種境界。不應起於毛髮疑心。所以者何。若有疑心。不得正受甚深法句。汝等大衆。於善知識。應斷疑心。」(『法句經』<sup>47)</sup>)

「譬如穀子。糠皮盡淨。雖蒙時節雨水調適。芽不能生。凡夫亦爾。若遇善友諸佛菩薩。示其方便。大乘法杖。鞭分別心。心蟲既死。內外清淨。毒害不生。加功磨瑩。心性調善。所作眞妙。常合聖

45) 大正藏 八五、一四三二 中~下. 일부, 이본에 의해서 문자를 개정한 곳이 있다.

46) 方廣鎰主編 『藏外佛教文獻』(宗教文化出版社, 一九九五年)三〇三頁. 단, 일부 이본에 의해서 문자를 개정한 곳이 있다.

47) 大正藏 八五、一四三四 下. 단, 일부 이본에 의해서 문자를 개정한 곳이 있다.



道。洗除塵垢。破無明殼。雖在生死。愛水澆灌。識芽種子。自然不生。身心清淨。生法王家。入菩薩位。四弘不捨。有大方便。巧度衆生。」(『心王經』)<sup>48)</sup>

그런데 「금강삼매경」의 「입실제품 제5」에서는,

「大力菩薩言。云何存用。云何觀之。佛言。心事不二。是名存用。內行外行。出入不二。不住一相。心無得失。一不一地。淨心流入。是名觀之。菩薩如是之人。不在二相。雖不出家。不住在家。雖無法服。而不具持波羅提木叉戒。不入布薩。能以自心無爲自恣。而獲聖果。不住二乘。入菩薩道。後當滿地成佛菩薩。大力菩薩言。不可思議。如是之人。非出家非不出家。何以故。入涅槃宅。著如來衣。坐菩提座。如是之人。乃至沙門宜應敬養。佛言。如是。何以故。入涅槃宅。心越三界。著如來衣。入法空處。坐菩提座。登正覺地。如是之人心超二我。何況沙門而不敬養。」<sup>49)</sup>

「如彼人者。從捨闍提。卽入六行。於行地所。一念淨心。決定明白。金剛智力。阿鞞跋致。度脫衆生。慈悲無盡。大力菩薩言。如是之人。應不持戒。於彼沙門。應不敬仰。佛言。爲說戒者。不善慢故。海波浪故。如彼心地。八識海澄。九識流淨。風不能動。波浪不起。戒性等空。持者迷倒。」<sup>50)</sup>

등이라고 말해 모든 것을 마음의 문제에 환원하고, 지계나 출가의 의의를 지극히 한정적으로 파악해 승려보다 오히려 비승비속의 본연의 자세가 존경받아야 한다고 말하고 있다.<sup>51)</sup>

48) 전계 『藏外佛教文獻』二八二頁. 단 일부 이본에 의해서 문자를 개정한 곳이 있다.

49) 大正藏 九、三七〇中.

50) 大正藏 九、三七〇中.

51) 이 점에 처음으로 주목했던 것도 石井公成씨이며, 씨는 여기에 거론한 것 같은 문장을 나타내고, 「금강삼매경」은, 「여래장사상을 기동으로서 대승제경의 교리에 통

이러한 점은 「금강삼매경」의 작자가 「금강삼매」를 표방하면서도 직업적인 종교가 특히 선관의 지도자를 중요하다고는 보지 않았던 것을 나타내는 것이다. 이와 같이 종교적 실천에 대해 거의 관심이 없었다고 한다면, 「금강삼매경」으로 보이는 사상적인 잡다성은 그다지 문제는 되지 않았던 것일지도 모른다.

그러나 불교에 관해 광범위한 지식을 가지면서 종교적 실천에는 무관심한 입장에서 승려와는 구분되는 사람이란 도대체 어떠한 인물인 것일까. 생각하건대 그것은 재속의 불교신자였을 것이다. 불교를 신봉하면서도 출가교단으로부터 일정한 거리를 두어 반드시 이미 정해진 行儀를 따를 필요가 없었던 거사가 이러한 것을 자기의 입장을 대변하는 것으로 원했다고 생각할 수 있는 것이다.

도대체 「금강삼매경」의 작자는 「말나식」이라는 신역어를 채용하고 또 번역 된지 얼마 안 된 「반야심경」의 한 절이나, 당시 화제가 되고 있던 東山法門의 사상을 적극적으로 수중에 넣는 등 매우 유행에 민감하다. 그런데 한편으로 그렇게 해서 수중에 넣은 사상의 상호 관계는 반드시 충분히 고려되지 않은 것처럼 보인다. 이러한 천박성은 장안이나 낙양이라고 하는 대도시에서 생활하고, 거기에 모이는 여러 가지의 정보를 어떻게든 흡수하려고 노력하는 한 지식인의 모습을 암시하고 있지 않을까.

그러나 이것에 대해서는 하나 더 별도의 해석도 가능할지 모르다. 즉 「금강삼매경」의 작자는 종교적 실천에 관심이 없었기 때문은 아니고, 모든 불교사상을 평등하게 존중하는 것으로 사상대립을 넘는다고 하는 독자적인 종교적 실천을 실시하고 있던 것은 아닌지, 라고 하는 것이다. 먼저 말한 것처럼 「금강삼매경」은 직업적 종교가의 가치를 인정하려고 하지 않는다. 그

---

해 독특한 수일을 실천 해, 계율의 범위 밖에 있으면서 승려에도 경례되는 비승비속의 거사」를 「이상으로 하고 있었는지, 어떠한 사정으로 이러한 거사의 모습을 예찬 할 필요가 있었을 것이다」라고 말하고 있다.(전계 「금강삼매경」의 성립 사정 三六頁).

리고 거기에 대해 논하는 것에 맞게 삼계교에서 다른 사람을 「여래장」 그 자체로서 존경하는 경우에 이용하는 「여래장불」이라고 하는 개념을 도입하는 것이지만,<sup>52)</sup> 모든 불교사상을 평등하게 존중하려고 하는 「금강삼매경」의 자세는 삼계교의 「보법」의 사상과 매우 가깝다고 볼 수도 있는 것이다.

삼계교의 교조인 信行(540~594)이 노역에 종사하기 위해서 계율을 버린 것은 매우 유명하지만,<sup>53)</sup> 그 후에도 삼계교도 중에는 7세기 중반에 산서를 중심으로 활약한 「삼계모선사」(?~672, 실제의 이름은 미상)과 같이 비승비속의 생활을 실천 하는 것이 존재했다.<sup>54)</sup> 특히 「삼계모선사」의 활동기는 바로 「금강삼매경」의 성립의 시기와 겹치기 때문에 「금강삼매경」과 삼계교와의 사이에 사상적인 유사점이 보이고 있는 것은 단순히 우연이라고 생각할 수 없다.

여러 가지의 사상을 동일하게 존중한다고 하는 자세가 과연 「보법」에서 유래한 것이라면, 삼계교의 영향은 그 근간에 관련된 것이라고 보지 않으면 안 된다. 이것에 대해 東山法門의 영향은 겨우 채용된 사상의 하나라고 하는 것에 그치는 것이기 때문에 적어도 「금강삼매경」이 東山法門 이상으로 삼계교의 영향을 받고 있는 것은 부정하기 어려울 것이다. 그러나 그렇다고 해서 삼계교도가 「금강삼매경」을 제작했다고 볼 수는 없을 것이다. 그러한 일을 하면 先學이 「금강삼매경」을 東山法門의 저작이라고 본 것과 같은 잘못을 반복하는 것이 되기 때문이다.

52) 「여래장불」에 대해서는, 西本照眞 『三階敎의 研究』(春秋社, 一九九八年)三一七~三二二頁을 참조.

53) 信行의 전기에 대해서는, 전계 『三階敎의 研究』四〇~六五頁을 참조.

54) 「三階某禪師」에 대해서는, 大谷勝眞 「三階某禪師行狀始末에 대해서」(「京城帝國大學文學會論纂」七、岩波書店、一九三八年)을 참조.

#### 四. 「금강삼매경론」제작의 의도

위에 말한 것처럼 필자는 「금강삼매경」의 작자로서 중원 지방에서 활동하고, 삼계교의 영향을 강하게 받은 한 명의 지식인 거사의 존재를 생각하는 것이지만, 그 옳고 그름은 어떻든 이 경전이 중국 찬술의 위경인 것은 전혀 의심할 여지가 없다. 그리고 원효 정도의 학자가 그것을 알지 못했다는 것도 있을 수 없다. 거기에 관련이 있지 않으면서 어째서 원효는 새로 전래된 「금강삼매경」에 대해 그 주석서인 「금강삼매경론」을 일부러 찬술한 것일까.

원효가 「금강 삼매경론」을 쓰게 된 경위에 대해서는 「송고승전」의 「唐新羅國黃龍寺元曉傳」에 다음과 같은 흥미로운 전설이 전해지고 있다.

「王之夫人腦嬰癰腫。醫工絕驗。王及王子臣屬禱請山川靈祠無所不至。有巫覡言曰。苟遣人往他國求藥。是疾方瘳。王乃發使泛海入唐募其醫術。溟漲之中忽見一翁。由波濤躍出登舟。邀使人入海觀宮殿嚴麗。見龍王名鈐海。謂使者曰。汝國夫人是青帝第三女也。我宮中先有金剛三昧經。乃二覺圓通示菩薩行也。今託仗夫人之病爲增上緣。欲附此經出彼國流布耳。於是將三十來紙。重沓散經付授使人。復曰。此經渡海中恐懼魔事。王令持刀裂使人腦腸而內於中。用蠟紙纏繫以藥傅之。其腦如故。龍王言。可令大安聖者銓次綴縫請元曉法師造疏講釋之。夫人疾愈無疑。假使雪山阿伽陀藥力亦不過是。龍王送出海面。遂登舟歸國。時王聞而歡喜。乃先召大安聖者黏次焉。大安者不測之人也。形服特異恒在市廛。擊銅鉢唱言大安大安之聲。故號之也。王命安。安云。但將經來不願入王宮闕。安得經排來成八品。皆合佛意。安曰。速將付元曉講。餘人則否。曉受斯經正在本生湘州也。謂使人曰。此經以本始二覺爲宗。爲我備角乘將案几。在兩角之間。置其筆硯。始終於牛車造疏成五卷。王請剋日於黃龍寺

數演。時有薄徒竊盜新疏。以事白王。延于三日。重錄成三卷。號爲略疏。」<sup>55)</sup>

또 「삼국유사」의 「원효불천」의 조에서도 이것이 요약된 형태로 다음과 같이 말하고 있다.

「亦因海龍之誘承詔於路上。撰三昧經疏。置筆硯於牛之兩角上。因謂之角乘。亦表本始二覺之微旨也。大安法師排來而粘紙。亦知音唱和也。」<sup>56)</sup>

매우 신비적인 내용이지만 만약 이것이 어떠한 사실을 반영하는 것이라고 한다면, 원효의 「금강삼매경론」찬술의 배후에 왕명이 있었다고 하는 것도 생각할 수 있는 것이다. 만약 그렇다면 그 찬술은 피하기 어려웠을 것이며 「금강삼매경」에 대한 원효의 사려에 대해 생각을 돌리는 것은 무의미한 것이 될 것이다.

그렇지만 「삼국유사」가 「송고승전」을 계승하고 있는 것, 내용이 너무나 초현실적인 것 등을 추측하면 이 전설의 기원은 중국에 있다고 보아야 하기 때문에 거기에 사실의 반영을 인정하는 것은 곤란할 것이다. 만년에 이른 원효가 새롭게 전래된 「금강삼매경」에 대해 일부터 주석을 저술하려고 결의한 것이라 한다면 경전으로서의 진위를 넘어 그 안에 중대한 가치를 인정했기 때문이라고 생각하는 것이 자연스럽다.

단지 「금강삼매경론」의 본문으로부터 원효가 「금강삼매경」의 어디에 흥미를 느꼈던 것인지를 찾아내는 것은 곤란하다. 원효는 경문에 따라서 그 모두에게 친절하고 자상한 주석을 첨부할 뿐이며, 그 사이에 자신의 개인적

55) 大正藏 五〇、七三〇 上~中.

56) 大正藏 四九、一〇〇六 中.

인 감정을 사이에 두는 일은 피하고 있기 때문이다. 따라서 원효의 의도를 분명히 하는 방법은 「금강삼매경」의 내용과 원효의 사상을 비교하는 것에 의해서 추측하는 것 외에는 없는 것 같다.

「금강삼매경」의 특징 가운데 원효의 사상과 관련해서 먼저 주목하지 않으면 안 되는 것은 그 종합성 혹은 잡다성이다. 그렇다고 하는 것은 원효는 「법화경」 「화엄경」 「무량수경」 「범망경」 「능가경」 「중론」 「대승기신론」 등 각각 경향을 달리하는 여러 가지의 경론에 대해 「소」나 「중요」를 저술하고 있지만 이미 느낀 것과 같이 이러한 경론은 「금강삼매경」이 찬술될 때에 근거한 것임에 틀림없는 것이다. 여러 가지의 불교사상을 통합하려고 하는 「금강삼매경」의 입장은 기본적으로 원효의 그것과 매우 가까운 것이다.

이 점은 확실히 중요하다. 그러나 원효가 「금강삼매경」을 중시한 배경에는 더 실존적인 문제가 있던 것은 아닐까. 그렇다고 하는 것은 「금강삼매경」의 또 하나의 특징인 「비승비속의 거사」의 드러냄이 원효의 눈에는 자신의 존재 그 자체를 옹호하는 것으로 비쳤다고 생각되기 때문이다.

원효의 평상시의 언동에 대해서는 「송고승전」에 다음과 같이 기술되어 있다.

「無何發言狂悖示跡乖疎。同居士入酒肆倡家。若誌公持金刀鐵錫。或製疏以講雜華。或撫琴以樂祠宇。或閭閻寓宿。或山水坐禪。任意隨機都無定檢。」

바로 「비승비속」이라고 해야 하는 것이지만, 더욱 원효는 아내를 취해서 아이를 두었던 것이다. 그 점에 대해서는 「삼국유사」의 「원효불천」조에 다음과 같이 기술되어 있다.

「師嘗一日風顛唱街云。誰許沒柯斧。我斫支天柱。人皆未喻。時

太宗聞之曰。此師殆欲得貴婦產賢子之謂爾。國有大賢。利莫大焉。時瑤石宮 今學院是也 有寡公主。敕宮吏覓曉引入。宮吏奉敕將求之。已自南山來過蚊川橋 沙川。俗云年川。又蚊川。又橋名榆橋也 遇之。伴墮水中濕衣袴。吏引師於宮。褫衣曬服。因留宿焉。公主果有娠。生薛聰。聰生而睿敏。博通經史。新羅十賢中一也。以方音通會華夷方俗物名。訓解六經文學。至今海東業明經者。傳受不絕。曉既失戒生聰。已後易俗服。自號小姓居士。」

원효와 공주와의 사이에 태어난 아이는 「설총」이라고 하며, 「신라십현」의 한 명으로 불렸던 수재였다고 한다. 그리고 그의 아이 즉 원효의 손자는 일본에 사자로 파견된 적이 있으며 그것에 대해서는 「삼국사기」의 「설총전」에 다음과 같은 기술을 볼 수 있다.

「世傳日本國真人。贈新羅使薛判官詩序云。嘗覽元曉居士所著金剛三昧論。深恨不見其人。聞新羅國使薛卽是居士之抱孫。雖不見其祖。而喜遇其孫。乃作詩贈之。其詩至今存焉。但不知其子孫名字耳。」

이러한 「방종」이라고도 말해야 할 생활 태도가 많은 승려의 반감을 샀다고 상상하는 것은 어렵지 않다. 실제로 「송고승전」에는 그것을 암시하듯이 다음과 같은 일화를 전하고 있다. 즉 국왕이 「인왕경」 법회를 실시하기 위해서 석덕을 모았을 때 명망 때문에 원효가 추천되었지만, 다른 명덕들은 그 사람이 되는 것을 싫어해 원효를 비방 중상하여 배제하였다. 후에 왕명으로 「금강삼매경」의 강의를 실시해 칭찬을 받았을 때, 「일찍이 백 개의 서까래가 필요하게 되었을 때에는 거기에 참여 할 수 없었지만, 오늘 아침 한 개의 대들보가 필요하게 되었을 때 마땅한 것은 나 뿐이다」라고 말했는데 일찍이 원효를 배제하려고 한 명덕들은 얼굴을 덮고 송구스러워 했다는 것

이다.

이 일화가 얼마나 진실을 전하고 있는 것일까는 구별할 필요가 없다. 그러나 비판적인 관심을 가지는 사람들에게 대처하기 위해서도 원효에 있어서 자신의 특수한 입장을 경전에 의거한 기초를 마련하는 것은 중요한 의미를 가지고 있었을 것이다. 만약 그렇다면 그것을 행하는 것에서도 「금강삼매경」이 크게 역할을 하였을 것은 틀림없는 것이다.

이미 논한 것처럼 원효는 적어도 만년에는 삼계교의 사상에 대해 상당한 이해를 가지고 있었다. 홍재성씨는 「삼국유사」의 「원효불천」조에 보이는,

「偶得優人舞弄大瓠。其狀瑰奇。因其形製爲道具。以華嚴經一切無礙人一道出生死命名曰無礙。仍作歌流于世。嘗持此。千村萬落且歌且舞。化詠而歸。使桑樞瓮牖獼猴之輩。皆識佛陀之號。咸作南無之稱。曉之化大矣哉。」

라고 하는 원효의 행동은 먼저 느낀 것과 같이 「삼계모선사」의 모방이라고 하는 지적을 취급하고 있지만, 확실히 그러한 일도 충분히 있을 법하다. 삼계교에 통하는 내용을 가지고 있는 「금강삼매경」에 주목했던 것도 만년이었다고 한다면, 그러한 사실이 원효가 일생을 통해 추구한 사상적 과제의 소재를 나타내고 있다고 보는 것은 자연스럽다.

## 결 말

이상 「금강삼매경」의 사상적 특징으로서 여러 가지의 불교사상을 수중에 넣은 종합성(혹은 잡다성), 비승비속의 본연의 자세를 드러내는 일이 가능한 것임을 나타내며, 그것을 기초로 해서 「금강삼매경」의 성립에 대해서



도 고찰을 실시해, 그 작자로서 삼계교의 영향을 받은 지식인 거사라는 존재를 생각하였다. 그리고 다시 원효가 그러한 특징을 가지고 또 언뜻 보아도 진경이라고는 보기 어려운 「금강삼매경」을 일부러 채택해 주석을 베푼 의미에 대해서도 문제로 삼아 그것이 그의 사상이나 실존과 밀접하게 관련된 것은 아닐까라고 하는 사건을 말했다.

자료의 제약도 있고 단순한 추측에 근거하는 부분도 많지만, 이와 같이 파악하는 것에 의해서 「금강삼매경」의 작자나 원효의 인간성 「금강삼매경」이나 「금강삼매경론」이 만들어지지 않을 수 없었던 이유를 잘 설명할 수 있는 것처럼 생각된다. 제현의 가르침을 칭하고 싶다.

## <원효와 「금강삼매경론」>(이부키아츠시)에 대한 논평

김경집 (동국대학교)

### 1.

일본 동양대학 이부키 아츠시 선생의 논문 원효와 「금강삼매경론」은 지금까지 논의된 「금강삼매경」의 여러 문제에 대해 검토하고 새로운 방향에서 해결하려는 의도가 돋보이는 논문이다.

앞서 논자가 말한 것처럼 지금까지 「금강삼매경」의 편찬이 어디에서 이루어졌는지 그리고 그가 누구인지에 대한 논의는 연구자들이 속한 지역에 따라 그 경향이 다르고 있다. 그것은 이 문제에 대한 정확한 자료의 부족에서 비롯된 일로서 그 한계를 이해할 수밖에 없다.

그렇지만 그 한계를 좁혀가고 새로운 시각과 연구방향을 시도함으로써 학문적 발전에 기여하는 것이 연구자의 의무라고 생각한다. 그런 점에서 이부키 선생의 시도는 매우 고무적이며 반가운 일이다.

### 2.

이부키 선생은 「금강삼매경」에 관한 자료가 극히 일부분이기 때문에 연구의 실마리를 추론할 수밖에 없는 한계가 있다고 스스로 진술하였다. 그럼에도 불구하고 여러 자료들을 검토하여 다음과 같은 연구 성과를 이루고 있다.

먼저 「금강삼매경」의 성립에 대해 고찰한 결과 이 경이 사상적으로 여러

가지의 불교 사상을 포함한 종합성(혹은 잡다성), 비승비속의 칭찬 등을 들어 그 작자로서 삼계교의 영향을 받은 지식인 거사의 존재를 생각하였다.

그리고 본 논문의 제목처럼 신라의 원효가 眞經이라고 보기 어려운 「금강삼매경」을 일부러 채택해 그 논서인 「금강삼매경론」을 지은 것은 원효가 「법화경」「화엄경」「무량수경」「범망경」「능가경」「중론」「대승기신론」 등 각각 경향을 달리하는 여러 가지의 경론에 대해서 「疏」나 「종요」를 저술했던 종합성(혹은 잡다성)과 일치하며, 당시 자신의 비승비속의 행동에 비판적인 생각을 가지는 사람들에게 대처하기 위해서 그것을 칭찬하고 있는 「금강삼매경」이 원효의 눈에는 자신의 존재 그 자체를 옹호하는 것으로 비쳤기 때문이라는 것이다.

### 3.

이런 이부키 선생의 주장에 대해 평자는 다음과 같은 이견과 질문을 하고 싶다.

먼저 이부키 선생의 주장처럼 「금강삼매경」의 작자가 삼계교의 영향을 받은 지식인 거사라는 존재를 생각한 점에 대한 의의와 질문이다.

중국 수나라에서 당나라에 걸쳐 큰 교세를 이루었던 삼계교는 말세관을 중심으로 하여 민중들의 큰 호응을 얻었다. 그래서 다른 종파들로부터 배척을 받았고, 국가로부터 잦은 금단조치와 탄압의 수난을 받은 역사가 있다. 뒤에는 교의의 내용에 따라 普法宗으로 바뀐 후 기존의 불교관을 거부한 것으로 유명한데 과연 이런 삼계교를 신앙한 거사가 「금강삼매경」의 작자가 될 수 있겠는가?

과연 이부키 선생의 주장대로 삼계교를 신앙한 거사가 지었다면 그 교의를 주장하기 위해 지었기 때문에 「금강삼매경」의 내용 가운데 삼계교와 관련된 부분이 다른 내용보다도 월등히 많아야 하는데 이부키 선생은 「금강

삼매경」에서 어떤 내용이 가장 많다고 생각하는가?

#### 4.

원효가 「금강삼매경론」을 저술한 것은 원효가 그동안 연구한 종합성(혹은 잡다성)과 일치하며, 자신의 비승비속의 행동에 비판적인 생각을 가지는 사람들에게 자신의 존재 그 자체를 옹호하는 것으로 비쳤다고 한 관점에 대한 의미와 질문이다.

많은 원효 연구에 의해 그는 제종의 연구를 통해 신라불교를 한 단계 성숙시킨 인물이다. 그런 인물의 다양성을 단순히 「금강삼매경」에 다양한 의견이 보인다고 해서 「금강삼매경론」지었다고 하는 것은 단순한 도식이다. 그리고 그것을 자신의 비승비속의 행동을 옹호하는 의도였다는 것은 신라 불교를 잘못 이해하고 있는 부분이다.

원효가 「금강삼매경론」을 지은 시기가 이부키 선생의 지적대로 그의 말년이라면 삼국을 통일한 시기이다. 이 때는 신라사회에 이미 佛緣國土思想과 現身成佛思想 등이 계승되어 신앙적으로 최고점에 이른 시기이다. 그리고 삼국통일로 형성된 사회분위기 역시 희망적 분위기인데 이때 삼계교와 같은 비승비속의 수행풍토가 형성되고 그런 내용을 담은 논서가 저술될 수 있었는가?

이런 시대 이미 깨달음과 수많은 저술을 통해 신라불교의 泰斗로 자리한 원효가 요석공주와의 만남과 설총의 생산을 무마하기 위해 그런 논을 지었다고 하는 것은 다소 비약적 논리이다.

오히려 그런 경전의 설립에 대해 「삼국유사」에 전해오는 것처럼 중국을 통해 들어왔던 불교사상에 대해 의존적 관계가 아닌 주체적 수용이었으며, 그 목적은 불교사상 전반에 대해 이해할 수 있는 깨달음의 강조였다고 보는 것이 타당할 것 같은데 선생의 견해는 어떠한가?

# 원효의 三昧論

- 一心과 三空의 긴장과 탄력 -

高 榮 燮\*

- |                |                |
|----------------|----------------|
| 1. 疑團 : 문제와 구상 | 1) 無所不破의 십대승경  |
| 2. 經敎의 삼매 이론   | 2) 無所不立의 금강삼매  |
| 1) 반야경류의 삼매    | 3) 無出是二의 무량의종  |
| 2) 유가계통의 삼매    | 4. 打破 : 정리와 맺음 |
| 3. 元曉 삼매론의 지형도 |                |

## 1. 의단 : 문제와 구상

고타마 신다르타는 자기와의 싸움에서 승리하여 분다(覺者)가 되었다. 젊은 시절 그의 화두는 “어떻게 해야 생사 윤회의 고통을 벗어나 해탈 성불 할 수 있는가”였다. 성불은 모든 번뇌에서 해탈하여 불과를 얻는 것을 말한다. 원효는 불과를 얻기 위해서는 반드시 ‘삼매’ 상태에 이르러야 한다고 역설한다.

즉 ‘산란한 마음을 한 곳에 모아 움직이지 않게 하고, 마음을 바르게 하여 망념에서 벗어나는 것’인 삼매에 이르러서야 비로소 바른 지혜를 일으키고 진리를 깨닫게 된다는 것이다. 따라서 삼매 수행을 통해 비로소 부처의 성스러운 경지에 도달하게 된다는 점에서 삼매는 깨달음으로 나아가는 최후

\* 동국대학교

의 통로(通路)이자 관건(關鍵)이 된다.

원효는 그의 역저인 『금강삼매경론』에서 깨달음으로 나아가는 통로이자 관건인 삼매에 대해 종래 경교(經敎)의 여러 이론을 원용한 뒤 자기 사유의 지형도 속에서 새롭게 그려내고 있다. 삼매에 상응하는 지관(止觀) 역시 정적(靜的)으로 마음을 거두어 망념을 쉬고(止), 동적(動的)으로 지혜를 일으켜 관조하여 진여에 계합하는 것(觀)이어서 원효의 삼매론과 긴밀하게 호응하고 있다.

아울러 모든 경계상을 그치게 하는 사마타관(奢摩他觀)의 뜻을 수순하는 지(止)와 모든 생명인연상을 분별하는 비발사나관(毗鉢舍那觀)의 뜻을 수순하는 관(觀)에 상응하는 삼매는 『대승기신론』의 수행신심분에서 자세히 논의하고 있다.<sup>1)</sup> 원효 역시 이 지관에 대해 촘촘히 살피고 있다.<sup>2)</sup> 원효의 삼매 이해는 달마의 벽관(壁觀) 이래 중국의 선종에서 논변해온 삼매론을 원용하면서도 그 나름대로의 독자적인 삼매론을 입론하고 있다. 그는 금강삼매(金剛三昧)를 중심으로 여금강삼매(如金剛三昧)와 금강륜삼매(金剛輪三昧)를 대비하면서 『금강삼매경』<sup>3)</sup>의 삼매론을 입론해 내고 있다.

원효는 이 저술의 「대의문」에서 『금강삼매경』의 세 가지 별명을 원용하여 자신의 삼매론을 제시하고 있다. 즉 깨뜨리지 않는 것이 없기(無所不破) 때문에 ‘금강삼매’(金剛三昧)라 하고, 세우지 않는 것이 없기(無所不立) 때

1) 馬鳴, 『大乘起信論』 卷下(『韓佛全』 제1책, 727상면).

2) 元曉, 『大乘起信論疏』 卷下(『韓佛全』 제1책, 727상면); 『大乘起信論疏·記會本』 卷六(『韓佛全』 제1책, 781상면).

3) 근래 학계에서는 『金剛三昧經』이 신라에서 만들어진 것(金煥泰, 1988; 柳田聖山, 1993; 로버트 버스웰, 1989 등)으로 보고 있다. 찬술자에 대해서는 신라 10성 중 대안, 원효, 사복 등의 복수 저작설(金煥泰, 신라의 法朗이 676~685년 찬술한 것(로버트 버스웰), 원효 저술과 대안 편집(야나기다 세이잔)으로 비정하고 있다. 원효는 「大意文」에서 이 경의 이름을 ‘섭대승경’, ‘금강삼매’, ‘무량의종’이라 하였는데 이 셋 가운데에서 오직 금강삼매를 취하여 경이름으로 취한 것으로 보고 가운데의 제목인 금강삼매를 먼저 해석하고 있다.

문에 ‘섭대승경’(攝大乘經)이라 하고, 모든 뜻의 종지가 이 둘을 벗어나지 않기(無出是二) 때문에 ‘무량의종’(無量義宗)이라고도 한다고 전제하고 이중의 하나인 금강삼매를 들어서 제목으로 삼았다<sup>4)</sup>고 해석하고 있다. 그리 하여 그는 이 셋을 셋이면서 하나이고 하나이면서 셋이라고 파악하고 자신의 논지를 전개해 가고 있다.

이는 『금강삼매경』이 ‘깨뜨리지 않으면서도 깨뜨리지 아니함이 없는’(無破而無不破) 중관적 사유와 ‘세우지 않으면서도 세우지 아니함이 없는’(無立而無不立) 유식적 사유를 ‘이치가 없는 지극한 이치’(無理之至理)와 ‘그렇지 않은 커다란 그러함’(不然之大然)<sup>5)</sup>의 연구로 총섭한 무량의종임을 천명하는 언표라 할 수 있다. 이렇게 보면 원효는 삼매조차도 『대승기신론』의 구도처럼 일심(無量義宗) 이문(金剛三昧/攝大乘經)의 구도 속에서 풀어내고 있는 것처럼 보인다.

즉 원효는 자신의 전 사상 체계를 이문(金剛三昧/攝大乘經) 일심(無量義宗)의 구도 속에서 화쟁하고 회통해 나가고 있다. 이러한 구조는 그의 대표작인 『대승기신론별기』와 『대승기신론소』 및 『금강삼매경론』에서 확인되고 있다. 특히 원효가 강조하는 무량의종이란 바로 ‘무리의 지리’의 금강삼매와 ‘불연의 대연’의 섭대승경 둘의 화회 속에서 구현되는 ‘한량없는 뜻의 종지’이기 때문이다.

원효는 유(有)와 무(無)를 넘어서는 독정(獨淨)의 일심지원(一心之源)과 진(眞)과 속(俗)을 융섭하는 담연(湛然)의 삼공지해(三空之海)를 통해 금강삼매와 섭대승경과 무량의종을 총섭하고 있다. 때문에 이 세 술어는 서로 상응하는 개념이기도 하다. 원효는 다시 이 세 개념의 범주와 위계를 설정

4) 元曉, 『金剛三昧經論』 권상, 「述釋大意」(『韓佛全』 제1책, 604중 면). “無所不破, 故名金剛三昧; 無所不立, 故名攝大乘經; 一切義宗, 無出是二, 是故亦名無量義宗, 且舉一目, 以題其首.”

5) 元曉, 『金剛三昧經論』 권상, 「述釋大意」(『韓佛全』 제1책, 604중 면). “無破而無不破, 無立而無不立, 可謂無理之至理, 不然之大然矣.”

하여 자신의 논의를 전개한다. 그는 금강삼매와 섭대승경을 총섭하는 무량의종을 통해 삼공(三空)과 일심(一心), 다시 말해서 중관과 유식의 중도적 화회를 보여주고 있다.

이는 중관과 유식을 부정하고 새로운 제3의 무엇을 세우는 것이 아니라 그들의 허물을 깨뜨려 줌으로써 그 둘을 다 살려내는(相破反相成) 지혜라고 할 수 있다. 여래장사상 역시 중관과 유식과 변별되는 제3의 대승불교철학이 아니라 그 둘의 한계를 깨뜨려 도리어 서로를 살려내는 중도의 여래장사상이라 할 수 있다. 어떠한 테제를 고정적인 것(실체)으로 전제하는 헤겔의 변증법과 그러한 전제를 설정하지 않는 불교 및 원효의 화생하고 회통하는 법(화회법)이 다른 이유가 여기에 있다.

따라서 ‘이치가 아닌 지극한 이치’의 일심과 ‘그렇지 아니한 커다란 그러함’의 삼공으로 표현되는 원효의 삼매론은 치밀한 사고력(一心)－활달한 문장력(和會)－넘치는 인간미(無碍)<sup>6)</sup>의 기호로 보여준 그의 역정의 철학적 기반이라는 점에서, 그리고 삼매는 불교의 궁극적 과녁인 깨달음에 이르는 관건이라는 점에서 주목하지 않을 수 없다. 이 글에서는 깨뜨리지 않는 것이 없는(無所不破) ‘금강삼매’(金剛三昧)와 세우지 않는 것이 없는(無所不立) ‘섭대승경’(攝大乘經)과 모든 뜻의 종지가 이 둘을 벗어나지 않는(無出是二) ‘무량의종’(無量義宗) 이들 세 개념을 통해 그의 삼매론이 어떻게 해명되는지를 살펴보고자 한다.

---

6)拙著, 『원효탐색』(서울: 연기사, 2001), 18면.



## 2. 經敎의 삼매 이론

### 1) 반야경류의 삼매

‘산란한 마음을 한 곳에 모아 움직이지 않게 하고, 마음을 바르게 하여 망념에서 벗어나는 것’을 뜻하는 삼매는 깨달음에 이르는 관건이자 통로가 된다. 왜냐하면 경교에 의하면 그러한 삼매에 들지 않고서는 깨달음을 이룰 수 없기 때문이다. 하여 여러 경론에서는 삼매에 대한 다양한 논의를 싣고 있다. 원효는 『마하반야바라밀경』과 『대지도론』에 주목하여 자신의 논거를 확보해 왔다. 이는 삼매의 이론이 용수의 해석에서 본격화되기 때문이라고 할 수 있다.

『마하반야바라밀경』에서는 “어째서 금강삼매라고 하는가? 이 삼매에 머물면 모든 삼매를 깨뜨릴 수 있다”<sup>7)</sup>고 한다. 『대지도론』에서는 “금강삼매란 비유하면 금강이 어느 물체이든지 함몰시키지 못하는 것이 없는 것과 같으니, 이 삼매도 또한 그러하여 모든 법 가운데 통달하지 못함이 없어서 모든 삼매로 하여금 다 유용하게 한다. 이것은 마치 자거, 마노, 유리는 오직 금강만이 뚫고 들어갈 수 있는 것과 같다”<sup>8)</sup>고 했다.

원효는 또 이 금강삼매와 변별되는 금강륜삼매 및 여금강삼매에 대해 『마하반야바라밀경』에 의거하여 스스로 물은 뒤 경증(經證)에 의해 스스로 답변하고 있다. “무엇이 금강륜삼매인가. 이 삼매에 머무르면 모든 삼매의 분량을 지닐 수 있다. …… 무엇이 여금강삼매인가? 이 삼매에 머무르면 모든 법을 꿰뚫어 통달하면서도 통달했다고 여기지 않는다”<sup>9)</sup>고 답변하고 있

7) 『摩訶般若波羅蜜經』 권제5, 「問乘品」(『大正藏』 제8책, 251중 면). “云何金剛三昧? 住是三昧, 能破諸三昧, 是名金剛三昧.”

8) 元曉, 『金剛三昧經論』 권상, 「釋題目」(『韓佛全』 제1책, 605중 면). “譬如金剛, 無物不陷. 此三昧亦如是, 於諸法中, 無不通達, 令諸三昧, 皆得有用, 如破障礙石, 琉璃, 唯金剛能穿入.”

다. 여기서 원효는 모든 삼매의 분량을 지닐 수 있는 금강륜삼매와 모든 법을 꿰뚫어 통달하면서도 통달했다고 여기지 않는 여금강삼매를 금강삼매와 구분하고 있다.

그런 뒤에 원효는 다시 용수의 『대품반야경』의 부분 해설인 『대지도론』에 의거하여 논증(論證)을 덧붙이고 있다.<sup>10)</sup> “여금강삼매란 모든 번뇌와 결사를 깨뜨려서 남음이 없게 할 수 있는 것이다. 마치 석제환인이 손에 금강을 잡고서 아수라의 군대를 깨뜨리는 것과 같다. 이것은 곧 배우는 사람들이 최후에 얻는 마음으로서, 이 마음으로부터 시작하여 차례로 성문의 보리와 벽지불의 보리와 부처의 무상보리 세 가지의 보리를 얻는다. 금강삼매란 일체의 모든 법을 깨뜨리고 무여열반에 들어가서 다시는 삼유(三有)를 받지 않는 것이니, 비유하자면 진짜 금강이 모든 산을 깨뜨려 없애어 하나도 남음이 없게 하는 것과 같다. 금강륜이란 일체의 모든 불법을 깨뜨려 막힘이 없고 걸림이 없게 하는 것이다.”<sup>11)</sup>

원효는 『마하반야바라밀경』과 용수의 『대지도론』을 경증과 논증으로 삼고 있다. 이것은 깨달음으로 나아가는 삼매 수행이 바로 무분별자인 반야의 경계에서 가능하기 때문이다. 원효는 세 가지 삼매를 다섯 가지 차이를 통해 규명하고 있다. ‘금강’ 삼매는 산을 부수고, 모든 법을 깨뜨리며, 무학의 자리에 있고, 금강삼매라고 하며, 무학위의 금강삼매를 일컫는다. 이 금강삼매는 모든 법을 깨뜨리고 무여열반에 들어가서 다시는 삼계의 욕유와 색유와 무색유의 삼유를 받지 않는 것이라고 하고 있다. 이와 달리 ‘여금강’은

9) 元曉, 『金剛三昧經論』 권상, 「釋題目」(『韓佛全』 제1책, 605하 면). “云何金剛輪三昧 住是三昧 能持諸三昧分, 云何如金剛三昧, 住是三昧, 能貫達諸法, 亦不見達.”

10) 龍樹, 『大智度論』 권47, 「釋摩訶衍品」(『大正藏』 제25책, 400중 면).

11) 元曉, 『金剛三昧經論』 권상, 「釋題目」(『韓佛全』 제1책, 605하 면). “如金剛三昧者, 能破一切煩惱結使, 無有遺餘, 譬如釋提桓因, 手執金剛, 破阿修羅軍, 卽是學人未後之心, 從是心, 次第得三種菩提·聲聞·辟支佛·佛無上菩提, 金剛三昧者, 能破一切諸法, 入無餘涅槃, 更不受有.”

군대를 부수고, 번뇌를 깨뜨리며, 유학의 자리에 있고, 금강유정(여금강삼매)이라고 하며, 유학위의 금강삼매를 일컫는다고 했다.

원효가 반야 공관에 입각하여 삼매를 해명하고 있는 것은 『금강삼매경』이 일미관행(一味觀行)을 요체로 삼고 십중법문(十重法門)을 근본으로 삼는 것으로 파악하기 때문이다.<sup>12)</sup> 하지만 그가 반야 공관에만 의거하는 것은 아니다. 그는 『유가사지론』에 입각하여 유가선(瑜伽禪)<sup>13)</sup>적 입장 위에서도 반야를 해명하고 있다. 유가선은 삼현(三賢) 십지(十地)와 등각지(等覺地) 등의 인지(因地)에서 구경위(究竟位)에 도달하기 위한 선정수행을 뜻한다.<sup>14)</sup> 즉 인위에서 과위에서 이르기까지의 수행과정을 포괄하여 일컫는 것이다.

이것을 좀더 구체적으로 말하면 지와 관을 수행하여 심일경성(心一境性)에 이르는 수행이며, 네 가지의 심사(四尋思)와 아홉 가지의 심주(九種心住)의 아공과 법공관으로 번뇌장(煩惱障)과 소지장(所知障)을 정화하고 보리와 열반을 실현하는 수행을 말한다.<sup>15)</sup> 이중에서도 심식의 능취(能取)와 소취(所取)의 집착을 여의는 무분별지(無分別智)와 삼삼매(三三昧)를 수행하고 금강삼매로 말미암아 평등심(平等心)과 불지(佛智)를 구현하는 수행을 일컫는다. 이처럼 원효는 유식 공관에 입각하여 무분별지와 삼삼매 이론

12) 元曉, 『金剛三昧經論』 권상, 「辨經宗」(『韓佛全』 제1책, 604하 면). “一味觀行爲要, …… 十重法門爲宗.”

13) 吳亨根, 『玄奘의 漢譯과 元曉의 瑜伽禪』, 『제3회 현장국제학술연토회논문집』(중국 성도, 2006. 9) 자료. 여기서 논자는 원효의 선을 無分別心과 三三昧를 유식학적으로 해석하여 ‘瑜伽禪’이라 명명하고 있다.

14) 元曉, 『修行信心分』, 『大乘起信論疏·記會本』 卷6(『韓佛全』 제1책, 787상 면). “位在 三賢, 因習所成.”

15) 元曉, 『金剛三昧經論』 권상, 『釋題目』(『韓佛全』 제1책, 607중상 면). “或欲界繫九種心住心一境性, 亦通欲界方便心故.”; 彌勒菩薩說·玄奘譯, 『瑜伽師地論』 권30 (『大正藏』 제30책, 450면). 여기에는 心一境性과 九種心住, 四種毘鉢舍那 등에 대해 자세히 설하고 있다.

을 입론하고 있다.

따라서 원효는 반야 공관에 입각해서만 삼매를 논하는 것이 아니다. 상분이 견분과 분별되지 않는 무분(無分)과 견분이 상분과 분별되지 않는 무별(無別) 그리고 상분과 견분이 분별되지 않으면 현재의 심식도 불생(不生)하며 거래도 불생(不生)하는 무분별지(無分別智)<sup>16)</sup>와 모든 식의 자체가 공한 공(空)삼매와 견분의 작업을 없앤 무작(無作)삼매 그리고 상분의 집착을 없앤 무상(無相)삼매의 삼삼매(三三昧)<sup>17)</sup>로 해명하는 대목에서 원효는 유가 유식의 삼매론을 상세히 해명하고 있다.

## 2) 유가계통의 삼매

요가수행의 체험을 이론화한 유가행유식은 삼매에 대해 비교적 자세히 언급하고 있다. 특히 유가사들의 수행위를 자세하게 입론하고 있는 『유가사지론』은 삼매에 대해 비교적 구체적으로 설명하고 있다. 원효는 반야경류 뿐만 아니라 유가계통의 논서를 통해서도 자신의 삼매론을 입론하고 있다. 이것은 원효가 인도의 교학을 주석하는 단계에 머물러 있지 않고 새로운 시각을 독자적으로 내어서 창조하는 철학자로서의 면모를 보여주는 것이다. 그가 중관학도와 유식학도의 경향성을 비판하고 중도(中道) 일미(一味)의 시각 위에서 화쟁하고 회통하는 이유도 바로 이 점에 있는 것이라 할 수 있다.

16) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷下, 「科文解釋」(『韓佛全』 제1책, 662중 면)

17) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷下, 「科文解釋」(『韓佛全』 제1책, 662중 면). “此顯初門, 是三差別. 略有三義. 一體用相故, 二心因果故, 三識見相故. 體用相者, 凡一切法, 莫過此三. 法體空故, 立空三昧, 無作用故, 無作三昧; 無相狀故, 無相三昧, 心因果者, 因果所起, 興於心行, 心行空故, 立空三昧; 諸因無所有故, 立無作三昧; 諸果不可得故, 立無相三昧; 識見相者, 諸識自體空故, 立空三昧; 遣見分故, 立無作三昧; 遣相分故, 立無相三昧.”

원효는 먼저 종래의 경교에 나타난 삼매의 이름에 대해 먼저 해석(釋)한 뒤 이어 구분(簡)하고 있다. 해석에서는 삼매를 정사라 부르는 까닭에 대해 밝히고 있다. 즉 금강삼매를 바르게 생각하고 살피는 것에는 바른 것과 바르지 못한 것이라는 분별의 생각이 없는 것이고, 생각과 생각 아닌 것을 넘어선 것이나 다만 분별하는 그릇된 생각과 구별하기 위한 것이며, 또한 허공이 아무 생각이 없는 것과 같지 않기 때문에 억지로 정사라고 불렀을 뿐이라고 말하고 있다. 그런 뒤에 구분(簡)에서는 아래와 같이 여덟 가지 종류로 변별하고 있다.

1) 삼마희다(三摩呬多, 等引) : 혼침과 도거의 편벽됨을 멀리 떠났기 때문에 ‘등’(等)이라고 하며, 신통력 등의 여러 가지 공덕을 끌어냈기 때문에 ‘인’(引)이라고 한다. 또 이 등인은 삼마지의 즐거움을 이끌어 내는 무회(無悔)환희와 안락이 이끄는 것이기 때문에 ‘등인’이라고 한다. 이 때문에 육계의 정과는 같지 않다.

2) 삼마지(三摩地, 等持) : ‘등’의 뜻은 앞서와 같으니 마음을 잘 제어하고 간직하여 치달리거나 흐트러지지 않게 하는 것이다. 또한 정과 혜가 평등하여 서로 떨어지지 않게 하는 것이다.

3) 삼마발제(三摩鉢提, 等至) : 등지(等持)하는 가운데 수승한 지위에 이를 수 있는 것이다.

4) 타연나(馱演那, 靜慮) : 이것은 고요하게 생각하는 것이며, 또 산란한 생각을 고요하게 가라앉히는 것이다. 예전에는 선나 혹은 지아나라 했으니, 지방에 따라 말이 다르지만 다 같이 정려(靜慮)를 이르는 것이다.

5) 사마타(奢摩他, 止) : 마음으로 하여금 경계를 그치게 하는 것이다.

6) 심일경성(心一境性) : 마음으로 하여금 경계에 오롯이 한결같이 하는 성품이다. 예전에 일심이라고 한 것은 간략하게 말한 것이다.

7) 정(定) : 반연하는 대상을 살펴 정하는 것이다.

8) 정사(正思) : 정(定)에 있을 때에 반연하는 경계에 대하여 자세하고 바르게 생각하고 살피는(審正思察) 것이다.<sup>18)</sup>

이렇게 정리한 뒤 그는 “삼매라는 이름과 삼마제는 단지 등지의 뜻일 뿐 다른 이름이 아니다”라는 어떤 논사의 설이 옳지 않다고 비판한다. 그 전거로 『금고경』(金鼓經)의 열 가지 정을 경증으로 든다. 열 가지 정 가운데에서 앞의 삼지 중에서는 삼마제라 하고, 뒤의 칠지 중에서는 삼매라고 한 것과 같으니, 이러한 두 가지 이름이 만일 등지와 같다면 무슨 까닭으로 같지 아니한가를 고쳐 앞뒤에서 달리 말하였겠는가.

또한 이 두 가지 이름이 무슨 까닭으로 이름을 고쳐 앞뒤에서 다르게 말하였겠는가? 또한 두 가지 이름이 무슨 이유로 같지 않은가?<sup>19)</sup> 이러한 반문에 대해 다시 지방의 차이나 경전 전래의 시기 차이의 문제로 논구해 나간다. 만일 지방이 다르기 때문에 같지 않은 것이라고 한다면 한 곳에서 두 가지 이름을 다 말하지 않았을 것이다.

18) 元曉, 『金剛三昧經論』 권상, 「釋題目」(『韓佛全』 제1책, 606중하 면). “一名三摩呬多, 此云等引遠, 離昏沈掉舉之偏, 故名爲等, 引發神通等諸功德, 故名爲引. 又此等引, 無悔歡善安樂所引, 故名等引, 由此不同欲界定故. 二名三摩地此云等持, 等義同前, 能制持心, 令不馳散, 故名等持. 又定慧平等, 令不相離, 故名等持. 舊云三摩提, 亦即等持. 三名三摩提, 此云等至, 等持之中, 能至勝位, 故名等至. 四名馱演那, 此云靜慮, 寂靜思慮故. 又能靜散慮, 故舊云禪那, 或云持阿那, 方俗異語, 同謂靜慮也. 五名奢摩止, 此譯云止, 令心止境, 故名爲止. 六名心一境性, 令心專一於境之性, 故名心一境性, 舊云一心, 是略故也. 七名爲定, 審定所緣, 故名爲定. 八名正思, 義如前說.”

19) 元曉, 『金剛三昧經論』 권상, 「釋題目」(『韓佛全』 제1책, 606하~607상 면). “有師說言, ‘三昧之名及三摩提, 只是等持, 非是異名.’ 是說不然. 所以者何? 如『金鼓經』十種定中, 前三地中名三摩提, 後七地中名爲三昧. 又此二名, 何由不同?” 若由方俗異故不同者, 不應一處, 俱說二名, 若由傳者, 前後故異者, 不應一本有此二名, 如三摩提及三摩地, 此由前後傳者不同, 故其是同, 灼然可見.”

만일 경전이 전해진 (시기가) 앞뒤로 달랐기 때문이라면 한 책에 이처럼 두 가지 이름이 있지 않아야 할 것이다. 삼마제와 삼마지 이들은 경전이 전해진 시기가 앞뒤로 달랐기 때문이니 이들이 같은 것임은 분명히 알 수 있다. 하지만 삼매라는 이름과 삼마제는 함께 한 책에 있으니 무슨 까닭으로 이들이 다르지 않겠는가.<sup>20)</sup> 이러한 논변을 통해 원효는 종래의 삼매 개념에서 삼마제와 삼마지의 같고 다름에 대해 명료하게 분석하고 있다.

원효는 위와 같이 삼매에 대해 여덟 가지로 구분한 뒤 통의(通義)한 것과 국한(局限)된 것의 측면에서 다시 넷으로 나누어 분석하고 있다.

1) 정과 등지의 두 가지 이름이 가장 넓으니(最寬) 루(漏)와 무루(無漏)에 통하며, 또한 삼계에도 통하고, 육계의 산란한 마음 중에도 통한다. 왜냐하면 여섯 가지 심소 중 별경의 다섯 가지 가운데에 삼마지가 있어 또한 정(定)이라고 하기 때문이다.<sup>21)</sup>

2) 심일경성과 삼매의 이름으로서 이 두 가지는 다음으로 넓으니(次寬) 육계에 통하기는 하지만 한결같이 산란한 마음 중에는 통하지 않는다. 왜냐하면 반주삼매나 육계의 아홉 가지 심주(心住)에 속하는 심일경성은 또한 육계의 방편심에 통하기 때문이다.<sup>22)</sup>

20) 元曉, 『金剛三昧經論』 권상, 「釋題目」(『韓佛全』 제1책, 606하~607상 면). 三昧之名與三摩提 同在一本, 何由不異?, 是故當知如前說也.”

21) 元曉, 『金剛三昧經論』 권상, 「釋題目」(『韓佛全』 제1책, 607상 면). “一者定與等持, 二名最寬, 通漏無漏, 亦通三界, 及通欲界散亂心中, 以六位心所別境五中, 有三摩地, 亦名定故.”

22) 元曉, 『金剛三昧經論』 권상, 「釋題目」(『韓佛全』 제1책, 607상 면). “二者, 心一境性, 及三昧名, 此二次寬, 雖通欲界, 不通一向散亂心中, 以般舟三昧, 或欲界繫九種心住心一境性, 亦通欲界方便心故.”

3) 삼마회다와 정려의 이름으로서 이 두 가지는 좁으니(狹) 육계의 마음에는 통하지 않기 때문이며 오직 경안(輕安)이 함축하고 있는 것만을 취하기 때문이다.<sup>23)</sup>

4) 삼마발제와 사마타로서 이 두 가지는 정의 경지 안에 구별이 있는 중에서 가장 좁으니(最狹) 사마타는 네 가지 혜행(慧行) 중의 심일경성에는 통하지 않으며, 삼마발제는 공·무상·무원의 세 가지 삼마지에 통하지 않기 때문이다.<sup>24)</sup>

이처럼 원효는 삼매를 대략 ‘통의’의 측면으로 1) 가장 넓은 충위(最寬)를 지닌 정과 등지, 2) 그 다음 넓은 충위(次寬)를 지닌 심일경성과 삼매를 비정하고 있다. ‘국한’의 측면으로 3) 좁은 충위(狹)를 지닌 삼마회다와 정여, 4) 가장 좁은 충위(寬狹)를 지닌 삼마발제와 사마타의 네 갈래로 구분하고 있다. 이렇게 보면 그는 삼매를 정과 등지로부터 삼마발제와 사마타의 틀에 이르기까지 통국(通局) 혹은 관협(寬狹)의 틀로 아우르고 있음을 알 수 있다.

원효는 통국(通局)과 관협(寬狹)의 틀을 통해 종래의 삼매를 분류하여 설명한 뒤 이 중에서 특히 ‘통’(通) 혹은 ‘관’(寬)의 충위를 지닌 ‘정’과 ‘등지’에 집중하여 논의를 전개하고 있다. 통하고 넓은 충위의 정과 등지에 집중하는 것은 그가 모색하는 삼매관이 어떠한 지향을 지니고 있는지를 보여주고 있다. 그는 ‘삼공지해’와 ‘일심지원’ 사이의 긴장과 탄력 속에서 자신의 삼매론을 입론하고 있기 때문이다.

23) 元曉, 『金剛三昧經論』 권상, 「釋題目」(『韓佛全』 제1책, 607상 면). “三者, 三摩呬多, 及靜慮名, 此二是狹, 全不通於欲界心故. 唯取輕安所含潤.”

24) 元曉, 『金剛三昧經論』 권상, 「釋題目」(『韓佛全』 제1책, 607상 면). “故四者三摩跋提, 及奢摩他. 此二最狹, 於定地內有簡別故, 以奢摩他, 不通四種慧行之中, 心一境性. 三摩跋提, 不通於空, 無相, 無願, 三三摩地故, 八名寬狹, 粗述如是.”



## 3. 원효의 삼매 이론

원효는 유무를 떠나면서도 홀로 고요한 ‘일심의 근원’과 진속을 융섭하면서도 깊고 고요한 ‘삼공의 바다’의 구도를 통해 자신의 삼매론을 구축하고 있다. 여기서 유무를 떠나 홀로 고요함과 진속을 융섭하면서도 깊고 고요한 일심과 삼공의 긴장과 탄력 위에서 중도적 활로를 열어가겠다는 의지를 보여주는 대목이다. 그가 무소불과의 금강삼매와 무소불립의 섭대승경을 일체의종의 무량의종으로 통섭해 가는 것도 같은 이유에서라 할 수 있다. 특히 제목으로 취한 금강삼매는 실재를 몸체로 하여 진리를 깨닫고, 존재의 근원을 철저히 구명하는 삼매라 할 수 있다. 때문에 일심과 삼공은 그의 삼매론이 어떻게 직조되어 있는가를 잘 보여주는 주요 기호가 된다.

『금강삼매경』에서 명명한 대로 원효는 이 경을 ‘섭대승경’, ‘금강삼매’, ‘무량의종’ 세 가지로 나누는 뒤 금강삼매를 중심으로 풀이해 가고 있다. 세 술어는 각기 동일한 의미를 지니지만 원효에게서는 중관과 유식의 화회라는 원효의 사상적 역정과 긴밀하게 상응시키며 논의를 전개하고 있다는 사실을 우리는 알 수 있다. 아래 도표는 중관과 유식의 중도적 화회의 관점 위에서 자신의 화두를 타파해가려는 원효의 삼매론을 엿볼 수 있다.

〈도표 1〉 『대승기신론소·별기』와 『금강삼매경론』의 중관과 유식 인식

구분	중관	유식	화회
대승기신론別記	無所不破	無所不立	無不破而還許 無不立而自遣
대승기신론疏	破而不立	立而不破	開合自在 立破無碍
금강삼매경論	無所不破 金剛三昧 無破而無不破	無所不立 攝大乘經 無立而無不立	一切義宗 無出是二 無量義宗 無理之至理 不然之大然

이 도표를 근거로 하여 『금강삼매경론』에 나타난 원효의 삼매론에 대해서 살펴보자. 원효의 삼매론을 이해하기 위해서 먼저 이 논서의 핵어인 섭대승경, 금강삼매, 무량의종을 주축으로 삼매에 대한 그의 인식 구조를 탐색해 본다.

### 1) 無所不破의 금강삼매

‘깨뜨리지 않음이 없음’(無所不破)의 기호에는 원효의 반야 중관 인식이 투영되어 있다. 원효는 『금강삼매경』에서의 ‘금강삼매’의 의미를 금강과 삼매로 나누어 해석한다. ‘금강’은 굳건하고 단단한 것을 몸체(體)로 삼고, 꿰뚫고 깨뜨림을 몸짓(用)으로 삼는다. 금강삼매도 그러하여 실체를 몸체로 삼고 깨뜨리고 뚫는 것을 몸짓으로 삼는다. ‘실체를 몸체로 삼는다’는 것은 이치를 증득하고 근원을 궁구하기 때문이라고 한다.

‘깨뜨리고 뚫는 것을 몸짓으로 삼는다’는 것은 모든 의혹을 깨뜨리는 것이고, 모든 선정을 꿰뚫는 것이라 했다. 모든 의혹을 깨뜨린다는 것은 설명을 제시하여 의심을 끊기 때문이며, 모든 선정을 뚫는다는 것은 이 선정이 다른 삼매로 하여금 유용하게 하는 것이 마치 보배 구슬을 뚫어 유용하게 하는 것과 같기 때문이다. 따라서 모든 삼매가 다 자성이 없음을 깨달아서 저 삼매로 하여금 스스로의 집착을 떠날 수 있게 하니, 이 때문에 걸림이 없이 자재하게 된다고 했다.

그는 또 금강반야를 지혜로, 금강삼매를 선정으로 비정하고 같은 금강 속에서 반야와 삼매의 차이를 변별한다. 그런 뒤에 금강반야는 인지와 과지에 두루 통하지만, 금강삼매는 그 지위가 과지에 있다고 말한다. 그런 뒤에 반야의 금강은 몸체(體)가 굳건하고, 몸짓(用)이 날카롭고, 몸꼴(形狀)이 넓고 좁다고 (체상용의) 세 뜻으로 말하고, 삼매의 금강은 다만 굳건하고 날카로운 것만을 취한다고 (체와 용의) 두 뜻으로 말한다.

이렇게 정의한 뒤 원효는 『금강삼매경론』에서 ‘파이불립’(破而不立)하고 ‘왕이불편’(往而不遍)하는 중관적 사유를 ‘깨뜨리지 아니하면서도 깨뜨리지 아니함이 없는’(無破而無不破) 금강삼매를 통해 화회하고 있다. 그런 뒤에 원효는 다시 이 금강삼매와 다른 여금강삼매와 금강륜삼매를 대비하여 논하고 있다.

### 가) 금강삼매

금강은 굳기가 가장 세어서 모든 물질을 깨뜨릴 수 있는 기체이다. 이러한 경도를 삼매에 원용하여 비유한 것이다. 보살이 이 삼매에 머물면 지혜가 견고하여 모든 삼매를 깨뜨릴 수 있다. 마치 금강석이 물건을 함몰시키지 않음이 없는 것처럼 이 삼매 또한 이와 같이 모든 법에 대하여 통달하지 아니함이 없으며, 모든 삼매로 하여금 각기 그 공용을 얻게 하기 때문에 자거와 마노와 유리를 오직 금강만이 뚫을 수 있는 것과 같다.<sup>25)</sup> 이러한 삼매를 금강삼매 혹은 금강유정(金剛喻定)이라고 한다.

다시 말하면 정(定)의 몸체가 견고하고 그 몸짓이 날카로워 일체의 번뇌를 깨뜨릴 수 있는 금강과도 같은 삼매를 말한다. 정이란 삼승 확인의 최후의 마음 단계이며, 소승의 성문 및 대승의 보살이 수행을 완성하려는 단계이다. 이때 마지막으로 일어나는 번뇌를 끊어버리는 것이 정(定)이다. 이 정이 일어날 때 비로소 지극히 미세한 번뇌를 끊어 없애어 모두 궁극적인 과위를 얻을 수 있다.

흔히 번뇌를 끊은 단계를 무간도(無間道)라 하고, 무간도에 의해 진리를 증득하는 단계를 해탈도(解脫道)라 한다. 성문위의 수행자는 무간도에서 최고의 깨달음의 경지인 아라한과를 얻게 된다. 보살은 해탈도에서 부처의 과위를 얻게 된다. 이때 금강유정을 일으키는 것은 무간도에 해당되고, 이것에 의해 아라한과 또는 불과를 얻는 것은 해탈도에 해당한다. 그리고 금

25) 龍樹, 『大智度論』 권47(『韓佛全』 제25책, 399중 면).

강유정을 일으키는 무간도를 금강무간도(金剛無間道)라 한다.

금강삼매는 모든 삼매를 잘 통달하는 삼매이다. 일체의 모든 법을 깨뜨리고 무여열반에 들어가서 다시는 욕유, 색유, 무색유의 삼유(三有)를 받지 않는다. 이를테면 진짜 금강이 모든 산을 깨뜨려 없애어 하나도 남음이 없게 하는 것과 같다. 원효는 이 금강륜삼매와 여금강삼매와 대비하면서 금강삼매에 집중하여 자신의 삼매론을 전개하고 있다.

#### 나) 금강륜삼매

금강륜삼매는 일체의 모든 불법을 깨뜨려 막힘이 없고 걸림이 없게 하는 것이다. 마치 전륜성왕이 윤보로써 모든 왕들을 쳐부수어 항복하지 아니함이 없게 하는 것과 같다. 원효는 이 삼매는 부처님께서 스스로 말씀하신 뜻이며, 모든 삼매의 분량을 잘 지니는 것이라고 규정한다. 원효는 이 삼매에 대해 더 이상의 언급 없이 여금강삼매와 금강삼매를 중심으로 논의를 전개해 가고 있다.

#### 다) 여금강삼매

『대품반야경』은 이 삼매에 머무르면 모든 법을 잘 꿰뚫어 통달하면서도 통달했다고 여기지 않는다. 즉 모든 법을 잘 꿰뚫으면서도 꿰뚫음을 보지 않는다. 또 모든 번뇌와 결사를 깨뜨려서 남음이 없게 하는 것이다. 마치 석제환인이 손에 금강을 잡고서 아수라의 군대를 깨뜨리는 것과 같다. 이것은 곧 배우는 사람들이 최후에 얻는 마음으로서, 이 마음으로부터 시작하여 세가지의 보리인 성문과 벽지불과 부처의 무상보리를 얻는다.

원효는 이와 같이 세 가지 삼매에 대해 변별한 뒤에 다시 여금강삼매와 금강삼매를 비유, 대상, 지위, 이름, 교설의 다섯 가지 측면으로 대비한다. 도표를 그려보면 아래와 같다. 여금강은 약간은 상사하다는 뜻이지만 번뇌만 깨뜨릴 뿐 나머지 법은 깨뜨리지 못하는 것으로 파악한다.

&lt;도표 2&gt; 여금강삼매와 금강삼매 및 금강륜삼매의 비교

구별 이름	如金剛三昧	金剛三昧	金剛輪三昧
1. 喩別	破軍	破山	
2. 法別	破煩惱	破諸法	
3. 位別	在(有)學位	在無學(位)	
4. 名別	如金剛三昧/金剛喩定	金剛三昧	
5. 敎別			金剛三昧本性清淨不增 [壞] 不減 [滅] 經(有學位) 金剛三昧經(無學位)

위의 <표 1>에서 알 수 있는 것처럼 원효는 금강삼매를 산을 부수는 것에, 여금강삼매는 군대를 부수는 것에 비유하고 있다. 1) 금강이 번뇌를 깨뜨린다면, 여금강은 모든 대상(法)을 깨뜨린다. 2) 여금강이 유학의 자리에 있다면, 금강은 무학의 자리에 있다. 3) 여금강은 금강유정이라고도 하며 인지에는 공용이 있으나 과지에는 공용이 없어 덜고 또 덜어서 무위에까지 이른다.

4) 금강은 인지와 과지의 두 가지 정이 온전히 똑같으며, 금강의 날카로움이 모든 물체를 깨뜨리지 못함이 없는 것처럼 이 삼매의 작용도 그러하여 일체의 모든 법을 또한 깨뜨리지 못함이 없다. 5) 유학위의 금강삼매는 곧 『금강삼매본성청정부증(괴)불감(멸)경』<sup>26)</sup>에서 말한 것이고, 무학위의 금강삼매는 이 『금강삼매경』에서 말한 것이다.

원효는 여금강삼매와 금강삼매를 이렇게 대비한 뒤에 분다가 들어가신 정은 일체의 법을 깨뜨려 모두 얻을 것이 없으므로 금강삼매라 한다고 덧붙이고 있다.

26) 은정희·송진현 역주, 『원효의 금강삼매경론』(일지사, 2000), 주17)의 ‘增’은 ‘壞’로, ‘減’은 ‘滅’로의 정정이 옳다. 『대정장』 제15책 697~699면에 수록되어 있다.

## 2) 無所不立의 섭대승경

‘세우지 아니함이 없음’(無所不立)이란 기호는 유가 유식에 대한 원효의 인식을 잘 보여주고 있다. 원효는 중관과 유식의 논의를 화회하기 위해 『대승기신론』의 이문 일십의 구도를 원용하여 무소불립과 무소불과의 논리를 원용하고 있다. 여기에서 그는 섭대승경의 특성을 무소불립으로 입론했다.

즉 ‘세움이 없으면서도 세우지 아니함이 없어서’(無立而無不立) 대승의 가르침을 포섭한다(攝大乘)고 했다. 이것은 『대승기신론소』에서 그는 ‘세우기만 하고 깨뜨리지 못하고’(立而不破)하고 ‘주기만 하고 빼앗지는 못하는’(與而不奪) 유식적 사유를 세우지 않으면서도 세우지 않음이 없음’(無立而無不立)으로 화회하는 것이라 할 수 있다.

이는 현상계의 방편적 긍정을 통해서나마 중도의 도리를 일깨워주고자 했던 유식 도리를 해명하는 것이라 할 수 있다. 현실적 인간들에게는 무소불과의 가르침을 바로 전할 수 없기에 잠정적으로나마 무소불립의 방편이 요청되었기 때문이다. 그리하여 악취공에 빠진 이들의 인식을 정화하여 중도를 재천명하였던 것이다.

이 경전의 범은 여러 법을 총괄하여 지니고 있고(摠持衆法), 모든 경의 요체를 포섭하고 있다(攝諸經要). 따라서 원효는 여러 경을 널리 포섭한다는 뜻(廣攝衆經之義)을 밝히기 위해 섭대승경이라고 명명했다고 해명한다. 이것은 삼승과 일승의 대비 위에서 중관과 유식을 중도적으로 통섭하고 있는 원효의 교판에서도 잘 나타나고 있다.

## 3) 無出是二의 무량의종

‘이들 둘로부터 벗어나지 않는’(無出是二)이란 기호는 반야 중관과 유가

유식의 논의를 담은 원효의 중도적 화회의 근거를 보여준다고 할 수 있다. 다시 말해서 일체의종 즉 무량의종은 ‘무리의 지리’의 금강삼매와 ‘불연의 대연’의 섭대승경 둘의 화회 속에서 구현되는 ‘한량없는 뜻의 종지’이기 때문이다. 모든 경전의 법 중에서 법의 종주(法之繫宗)이며, 여러 경이 종지로 삼는 극치이다(衆經所宗之極). 원효는 이 경이 모든 경전의 법 가운데에서 가장 빼어난 경이며 여러 경이 의지하는 종지(衆經所宗之極)이므로 무량의 종이라 했다고 해명한다.

원효는 자신의 삼매론을 금강삼매와 섭대승경과 무량의종의 전제 위에서 일심지원과 삼공지해의 구도로 풀어가고 있다. 이는 근본적 측면과 현상적 측면을 주축으로 하여 중관과 유식사상을 화회해 가는 그의 사상적 화두와도 일맥상통한다고 할 수 있다.

그에게 있어 삼매의 수행은 바로 ‘무과이무불과’하는 금강삼매와 ‘무립이 무불립’하는 섭대승경을 ‘무리지지리’와 ‘비연지대연’의 무량의종으로 통섭해 가는 구도 속에 있다. 그러면서도 금강삼매를 이 저술의 제목으로 삼은 것은 결국 이 셋이 하나이기도 하면서 셋이며, 셋이기도 하면서 하나임을 보여주는 것이다.

이러한 구도는 삼공지해와 일심지원의 긴장과 탄력 위에서 열어진 원효의 삼매론 역시 무무소불과의 금강삼매와 무소불립의 섭대승경과 일체의종 무출불이의 무량의종이 결국 하나임을 밝히는 것이라 할 수 있다. 이는 몸체와 몸짓과 몸꼴의 삼대로 나뉘볼 수 있으며, 일심과 화회와 무애의 구도로 볼 수도 있다. 따라서 그의 삼매론은 사상적 역정으로서 그가 보여준 일심(대승기신론소/별기) - 화회(금강삼매경론) - 무애(화엄경소)의 기호와 상응하여 해명되고 있다는 사실을 알 수 있다.

#### 4. 타과 : 정리와 맺음

불설 경교는 ‘산란한 마음을 한 곳에 모아 움직이지 않게 하고, 마음을 바르게 하여 망념에서 벗어나는 것’인 삼매에 이르러서야 비로소 바른 지혜를 일으키고 진리를 깨닫게 된다. 는 사실을 환기해 주고 있다. 불과를 얻어 성불하려는 수행자는 모름지기 최후의 통로이자 관건인 삼매 수행을 거쳐야만 한다는 논거를 우리는 확인할 수 있다. 일심지원과 삼공지해의 구도 위에서 금강삼매와 섭대승경과 무량의종으로 입론되고 있는 원효의 삼매론 역시 삼매 수행을 통해 비로소 부처의 성스러운 경지에 도달하게 된다는 점을 체계적으로 보여주고 있다.

원효는 그의 역저인 『금강삼매경론』에서 깨달음으로 나아가는 마지막 통로이자 관건인 삼매에 대해 종래 경교의 여러 이론을 원용한 뒤 자기 사유의 지형도 속에서 새롭게 그려내고 있다. 이러한 삼매에 상응하는 지관(止觀) 역시 정적(靜的)으로 마음을 거두어 망념을 쉬고, 동적(動的)으로 지혜를 일으켜 관조하여 진여에 계합하는 것이어서 원효의 삼매론에 긴밀하게 호응하고 있다. 원효의 삼매 이해는 달마의 벽관(壁觀) 이래 중국의 선종에서 논변해온 삼매론을 원용하면서도 그 나름대로의 독자적인 삼매론을 입론하고 있다. 그는 금강삼매(金剛三昧)를 중심으로 여금강삼매(如金剛三昧)와 금강륜삼매(金剛輪三昧)를 대비하면서 『금강삼매경』의 삼매론을 입론해 내고 있다

원효의 삼매론은 일심의 근원(一心之原)과 삼공의 바다(三空之海)의 긴장과 탄력 위에서 구축되었다. 이는 다시 금강삼매와 섭대승경과 무량의종의 기호와도 유기적으로 맞물려 있다. 그는 중관적 사유와 유식적 사유를 통섭하기 위해 구제적 실천의 기제인 삼매에까지 이문(二門) 일심(一心)의 구도를 적용하여 해명해 가고 있다. 이를 통해 원효는 자신의 전 사상 체계를 이문(金剛三昧/攝大乘經) 일심(無量義宗)의 구도 속에서 화쟁하고 회통



해 나가고 있다는 사실을 알 수 있었다. 이러한 구조는 그의 대표작인 『대승기신론소·별기』와 『금강삼매경론』 및 『화엄경소』에서 확인되고 있다.

이 같은 원효의 구도는 이론이 실천 속에서 어떻게 융섭되고 실천이 이론과 어떻게 통섭되는가를 보여주는 독창적인 것이라 할 수 있다. 그가 시도한 생멸문과 진여문, 현료문과 은밀문, 대치문과 현시문, 몸짓(用)과 몸체(體), 능함(能)과 바 됨(所) 등은 모두 불교의 중도, 실제, 일심, 일미, 일승(一乘), 일도(一道), 일각(一覺), 일성(一性) 등으로 귀결시켜가는 방편문이었던 것이다. 이러한 방편문의 매개를 통해 비로소 진실문을 열어갈 수 있었던 것이다. 그것은 모두 불설의 핵심인 중도의 재천명이라는 구도 위에서 이루어진 것이라 할 수 있다.

따라서 원효의 삼매론은 수행론임에도 불구하고 일심-삼공의 이문과 중도의 일심 구도 속에서 이루어지고 있다는 사실을 우리는 확인할 수 있었다. 아울러 무소불과의 금강삼매와 무소불립의 섭대승경이 일체의종인 무량의종으로 통섭시켜가는 원효의 삼매론이 그의 다른 여러 저작 속에서는 어떻게 논의되고 있는지를 탐구해 내어야 한다는 또 다른 과제를 떠안게 되었다.

## <원효의 삼매론>(高榮變)에 대한 논평

차차석

1. 논문을 읽으면서 발제자가 무엇을 생각하고 있는가에 대해 누차 생각해 보았다. 그리고 원효의 삼매론을 一心의 원융회통사상으로 정리하기 위해 정반합의 논리를 적용하고 있는 점에 대해 매우 독창적이란 생각을 해 보았다.

논평을 위해 논평자가 금강삼매경론을 읽으면서 원효스님이 곳곳에서 일심의 화쟁논리에 입각해 금강삼매경을 풀이하고 있는 점을 알 수 있었는데 이러한 점이 발제자로 하여금 정반합의 논리를 활용할 생각을 일으키게 만든 것으로 추정된다.

2. 독창적인 논문을 만들기 위해 고심한 흔적이 곳곳에 배여 있지만 논평자의 임무를 다하기 위해서, 나아가 이 논문의 완성도를 높이는데 조금의 도움이라도 주기 위해 몇 가지 문제점으로 생각되는 곳을 지적해 보고자 한다.

### 3. 문제점 :

1) 논문의 제목이 '원효의 삼매론'인데 정확하게 표현해 주는 것이 좋을 것 같다. 즉 내용을 보면 원효가 저술한 《금강삼매경론》에 나타난 삼매관이란 표현이 적당하다고 생각한다. 원효의 삼매론이라고 하면 너무 포괄적이며, 원효의 많은 저술에 나타난 삼매에 관한 견해를 탐색해야 마땅하지 않을까 생각한다.

2) 논문의 제목은 원효의 삼매론인데 《금강삼매경론》에 의존하고 있으며, 그 중에서도 술대의, 변경중, 석제명에 의존하여 논문을 구성하고 있다. 그렇지만 지관에 관한 내용은 전편을 통해 나타나고 있다고 말할 수 있는데 특별한 이유라도 있는지?

3) 각주에 원문을 기입하지 않은 이유는 단지 바빠서인지?

4) 서론 부분에서(p.2) 원효의 삼매론은 치밀한 사고력(一心)－활달한 문장력(和會)－넘치는 인간미(無碍)라 표현하고 있다. 그렇다면 이 문장에서 말하듯 일심을 사고력으로 무애를 인간미라 표현해도 마땅한 것인지? 그 논리적 근거를 들고 싶다.

5) p.5에서 원효는 먼저 종래의 경교에 나타난 삼매의 이름에 대해 먼저 해석(釋)한 뒤 이어 구분(簡)하고 있다. 이 해석(釋)에서 정사(正思), 삼마지(三摩地), 심일경성(心一境性), 정(定) 등의 네 가지 범주로 나누어 변별하고 있다.

- ① 정사(正思)는 정(定)에 있을 때에 반연하는 경계에 대하여 자세하고 바르게 생각하고 살피는(審正思察) 것이다.
- ② 삼마지(三摩地)란 반연하는 대상에 대하여 자세하고 바르게 관찰하는(審正觀察) 것이라고 했다. 즉 마음을 하나의 대상에 거두어서 책려하고 부지런히 하여 수습함으로써 마음을 하나의 대상에 집중시키는 것(心一境性)이다.
- ③ 정(定)은 고요함으로서 하나의 경계에 고요히 머무는 것이다.
- ④ 심사(尋伺)는 사리(事理)에 대해 미루어 헤아려서 세심하게 사유하는 마음 작용이다.<sup>27)</sup>

이상의 인용문에서 네 가지 범주로 구분해서 설명하고 있다고 밝히고 있

27) 元曉, 『金剛三昧經論』 권상, 「釋題目」(『韓佛全』 제1책, 606중하면)

는데 이것은 삼매를 正思라 부르는 이유에 대한 설명 중에 나오는 것들이기 때문에 부적절한 인용이라 판단된다. 또한 이상의 네 가지를 설명한 뒤 ‘금강삼매를 바른 생각과 통찰이라 하는 것은 바르다던가 바르지 못하든가 하는 상대적 관념이 없는 것이고, 생각이나 생각 아닌 것도 넘어선 것이지만 다만 분별에 있어서 그릇된 생각과 구별하기 위해, 또는 허공이 아무 생각도 없는 것과 같지 않음을 밝히기 위해 부득이 정사라 불렀을 따름이라 밝히고 있다.

즉 정사와 금강삼매를 연결해서 설명하기 위한 과정에 등장하는 용어들이라는 점에서 오히려 뒤에 부분에 주목해야 하지 않나 생각한다. 또한 각주에 ‘한국불교전서 제1책 606중하’는 동책 606상중으로 고치는 것이 좋을 것 같다.

6) “원효는 삼매에 대해 먼저 이와 같이 해석한 뒤 나중에 다시 구분하고 있다. 구분(簡)에서는 아래와 같이 여덟 가지 종류로 변별하고 있다.

- ① 삼마희다(三摩呬多, 等引) : 혼침과 도거의 편벽됨을 멀리 떠났기 때문에 ‘등’(等)이라고 하며, 신통력 등의 여러 가지 공덕을 끌어냈기 때문에 ‘인’(引)이라고 한다. 또 이 등인은 삼마지의 즐거움을 이끌어 내는 무회(無悔) 환희와 안락이 이끄는 것이기 때문에 등인이라고 한다. 이 때문에 육계의 정과는 같지 않다.
- ② 삼마지(三摩地, 等持) : ‘등’의 뜻은 앞서와 같으니 마음을 잘 제어하고 간직하여 치달리거나 흐트러지지 않게 하는 것이다. 또한 정과 혜가 평등하여 서로 떨어지지 않게 하는 것이다.
- ③ 삼마발제(三摩鉢提, 等至) : 등지(等持)하는 가운데 수승한 지위에 이를 수 있는 것이다.
- ④ 타연나(馱演那, 靜慮) : 이것은 고요하게 생각하는 것이며, 또 산란한 생각을 고요하게 가라앉히는 것이다. 예전에는 선나 혹은

지어나라 하니, 지방에 따라 말이 다르지만 다 같이 정려(靜慮)를 이르는 것이다.

- ⑤ 사마타(奢摩他, 止) : 마음으로 하여금 경계를 그치게 하는 것이다.
- ⑥ 심일경성(心一境性) : 마음으로 하여금 경계에 오롯이 한결같이 하는 성품이다. 예전에 일심이라고 한 것은 간략하게 말한 것이다.
- ⑦ 정(定) : 반연하는 대상을 살펴 정하는 것이다.
- ⑧ 정사(正思) : 정(定)에 있을 때에 반연하는 경계에 대하여 자세하고 바르게 생각하고 살피는(審正思察) 것이다.<sup>28)</sup>

이렇게 정리한 뒤 그는 “삼매라는 이름과 삼마제는 단지 등지의 뜻일 뿐 다른 이름이 아니다”라는 어떤 논사의 설이 옳지 않다고 비판한다. 그 전거로 『금고경』(金鼓經)의 열 가지 정을 경증으로 든다. 열 가지 정 가운데에서 앞의 삼지 중에서는 삼마제라 하고, 뒤의 칠지 중에서는 삼매라고 한 것과 같으니, 이러한 두 가지 이름이 만일 등지와 같다면 무슨 까닭으로 같지 아니한가를 고쳐 앞뒤에서 달리 말하였겠는가.

이상의 인용문은 그동안에 사용된 삼매와 관련된 다양한 용어들을 설명하는 대목이다. 그런데 이것을 ‘유가계통의 삼매’라 제목을 붙일 수 있는 것인지 궁금하다. 참고로 이러한 삼매와 관련된 용어들은 부파불교에 이미 등장하고 있다.

7) 원효의 삼매이론을 설명하면서 중관=테제, 유식=안티테제, 화회=융합과 지양으로 설명하려고 시도하고 있는데 여기에 사용되는 용어들이 적당하게 적용되고 있는 것인지? 예컨대 도표로 설명하고 있는 p.7의 도표

28) 元曉, 『金剛三昧經論』 권상, 『釋題目』(『韓佛全』 제1책, 606중하면)

와 같은 논리는 불교의 기본적인 논리이며, 《금강삼매경론》은 반야사상과 여래장사상에 입각해 설명하고 있다는 점을 고려하더라도 지나친 논리적 비약이 아닌지? 논평자의 생각은 중관논리 하나만으로도 설명이 가능한데 구테어 무리할 필요가 있는지?

8) 천태는 《법화문구》에서 삼매와 다라니는 體一而用異라 말하고 있다. 적연한 작용을 삼매라 하고, 보존하는 작용을 다라니라 한다. 또한 색신의 變現을 삼매라 하고, 음성으로 설하는 것을 다라니라 한다. 이것이 천태의 삼매와 다라니에 대한 견해라면 《금강삼매경론》에도 총지품이 있는데 삼매와 총지에 관한 원효스님의 견해는 무엇으로 설명되고 있는가?

9) 이상 몇 가지를 문제점으로 제시하며 논평을 가름하고자 합니다. 원효스님에 대한 글을 읽을 수 있는 기회를 가져 감사하게 생각합니다.

# 『金剛三昧經論』의 心識說

- 一心二門·如來藏·本覺을 중심으로 -

최 유 진\*

- |                                   |           |
|-----------------------------------|-----------|
| 1. 서론                             | 4. 如來藏    |
| 2. 『금강삼매경』의 성격과 『경』에<br>대한 원효의 평가 | 5. 本覺과 始覺 |
| 3. 一心二門                           | 6. 암마라식   |
|                                   | 7. 결론     |

## 1. 서론

『금강삼매경론』은 원효가 『금강삼매경』에 대해서 주석한 저술이다. 『금강삼매경론』은 『대승기신론소』와 더불어 원효의 대표작으로 알려져 왔고 상당히 많은 연구가 이루어져 왔다. 하지만 아직도 밝혀지지 않은 것이 많고 의견 일치를 보지 못한 것도 많다. 우선 『금강삼매경론』의 주석 대상인 『금강삼매경』 자체가 그 성립 사정이나 성격이 확실하지 않다. 인도에서 찬술된 것은 아니고 중국이나 한국에서 찬술된 경전인데 그 성립에 대해서는 여러 가지 학설이 있다. 현대에 들어서서 가장 먼저 이 경에 대해서 주목한 것은 水野弘元인데 그는 이 경의 二入說을 보리달마의 二入四行說과 비교하면서 이 경이 보리달마의 이입사행설을 받아들이면서 만들어진 위경이

---

\* 경남대학교 인문학부 교수

라고 결론을 내렸다. 그 이후 여러 가지 논의가 이 경을 둘러싸고 이루어졌다.<sup>1)</sup> 이 경의 성립에 대해서 확실한 것은 말하기 어렵지만 여러 가지를 볼 때 신라에서 출가자가 아닌 속인에 의해 찬술된 경전으로 보인다.<sup>2)</sup>

원효는 이 경전의 성립과도 밀접한 연관을 가지고 있다. 『송고승전』의 원효의 전기에는 『금강삼매경』의 성립과 원효의 주석과 관련된 얘기가 가장 중요한 부분을 이루고 『금강삼매경론』으로 명명된 원효의 저술은 『금강삼매경』에 대한 최초의 주석서이다. 원효는 『금강삼매경론』에서 다양한 불교 이론들을 화해시켜서 이해하고 있다. 특히 실천적이고 화쟁적인 성격이 돋보인다. 원효 사상이 실천을 강조하고 화해를 강조하는 것이 중요한 특성이 라면 이 경론에서 그러한 성격을 확실히 알 수 있다. 본 연구에서는 『금강삼매경』 자체의 성격과 『금강삼매경』에 대한 원효의 평가에 대해서 알아본 다음 『금강삼매경론』의 심식설을 일심이문·본각·여래장을 중심으로 살펴보고자 한다.

## 2. 『금강삼매경』의 성격과 『경』에 대한 원효의 평가

『금강삼매경론』의 심식설을 알아보기에 앞서 『금강삼매경』의 성격에 대해 현대에 어떻게 논의하고 있는지를 알아보고 『경』에 대한 원효의 평가에 대해 알아보도록 하자. 『금강삼매경』에 대한 객관적 이해의 바탕 위에서 원효의 『금강삼매경론』의 사상을 이해하는 것이 원효의 입장을 더욱 드러나게 할 수 있을 것이며, 『금강삼매경』에 대한 원효의 평가가 원효의 전체적

1) 『금강삼매경』의 성립에 대한 여러 논의에 대해서는 남동신, 「신라 중대불교의 성립에 관한 연구-『금강삼매경』과 『금강삼매경론』의 분석을 중심으로-」(『한국문화』 21, 서울대 한국문화연구소, 1998) 및 최유진, 「금강삼매경론에 나타난 원효의 일심사상」(『인문논총』 제11집, 경남대학교 인문과학연구소, 1998) 참조.



인 입장을 알 수 있게 해주기 때문이다. 『금강삼매경』에 대해 현대에 최초로 관심을 가졌던 水野弘元은 『금강삼매경』의 내용을 개관하면서 “남북조 말경까지의 중국에서 문제되고 있던 불교사상이 거의 모두 망라되고 있고 실제로 이 경 자신의 언급에서도 본경이 제경의 요지를 모은 攝大乘經이고 이 경만으로 대승의 諸經說의 전모를 알 수 있도록 의도한 것이라는 것을 알 수 있다.”고 말하고 있다.<sup>3)</sup> 이와 같이 다양한 내용이 들어 있는 것이 이 경전의 내용이므로 이 경전에 대한 평가는 다양하다. 먼저 여래장사상의 입장에서 이 경전을 평가하는 입장이 있다. 원효도 여래장의 중요성을 강조하지만 여래장사상을 언급하는 사람들은 이 경전이 중국불교의 여래장사상에서 중요하다고 본다.<sup>4)</sup> 앞서 언급한 水野弘元도 달마의 이입사행설과의 밀접한 관련에 관심을 가져서 선에 관한 것이 이 경전의 중요한 내용으로 보았지만 그렇게 파악을 한 사람들도 많다. 柳田聖山은 『금강삼매경』을 돈오사상의 텍스트로 보았고<sup>5)</sup> 김병환도 선과의 연관에서 『금강삼매경』의 중요성을 강조하였으며<sup>6)</sup> 버스웰(Buswell)도 선의 텍스트로 파악하였다.<sup>7)</sup> 이와는 달리 남동신은 『금강삼매경』과 『금강삼매경론』의 사상적 지향은 다르다고 하면서, “반야공관사상을 주장하는 일파가 자파의 학설을 중심으로

3) 水野弘元, 「菩提達磨の二入四行說と金剛三昧經」, 『駒澤大學研究紀要』 通卷十三號(駒澤大學, 1955), p.41 참조.

4) Koshiro Tamaki, The Development of the Thoughts of Tathagatagarbha from India to China, *Journal of Indian and Buddhist Studies* (印度學佛教學研究), vol. 9, no. 1, p.386 및 高崎直道, 『如來藏思想の形成』(春秋社, 1974), p.774 참조.

5) 柳田聖山, 「金剛三昧經の研究-中國佛教における頓悟思想のテキスト-」, 『白蓮佛敎論集』 3(백련불교문화재단, 1993) 참조.

6) 김병환, 「원효의 금강삼매경론 연구-관행을 중심으로-」, 박사학위논문, (동국대학교 대학원, 1997) 참조.

7) Robert Evans Buswell, Jr., *The Korean Origin of the Vajrasamadhi-Sutra: A Case Study in Determining the Dating, Provenance, and Authorship of a Buddhist Apocryphal Scripture*, University of California, Berkeley Ph.D. Dissertation, 1985(University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan, 1985) 참조.

구역불교의 주요 사상을 끌어들이고 여기에 佛說의 권위를 부여해서 만들어낸 경전이 바로 『금강삼매경』이었다.”<sup>8)</sup>고 주장하고 있다. 박태원은 이에 대해 반대하면서 『금강삼매경』과 『금강삼매경론』은 동일한 사상 지향을 가지며 동일한 사상 지향은 세 가지로 대별된다고 한다. 첫째는 중관과 유식사상의 화쟁적 종합을 지향하는 것이고, 둘째는 大乘禪 사상의 천명이며, 셋째는 眞俗不二의 대승불교 지향이라 한다.<sup>9)</sup> 또 신규택은 『금강삼매경』 사상이 초기 선불교의 二入 사상이나 동산법문과는 관련이 없고 수행강요서가 생산되는 과정에서 생성되었다고 주장하였다.<sup>10)</sup>

이와 같이 다양한 평가가 이 경에 대해서 이루어지고 있지만 전체적으로 이 경의 성격에 대해서 말하려면 경 자체의 내용을 전체적으로 보고 판단을 하여야 할 것이다. 먼저 이 경의 성격에 대해서는 유훈분의 경의 명칭에 대한 부분에서 잘 설명하고 있다.

부처가 말하였다. “선남자야, 이 경의 이름은 思議할 수 없으니, 과거의 모든 부처가 보호하고 기억하는 것이며, 여래의 일체지의 바다에 들어갈 수 있는 것이다. 만일 어떤 중생이 이 경을 지나다면 곧 일체의 경에 대해서 바랄 바가 없으니, 이 경전의 법은 여러 법을 총괄하여 지니고 있고, 모든 경의 요체를 포섭하고 있으며, 이 모든 경전의 법은 법의 모든 종지를 다 연결한 것이다. 이 경의 이름을 ‘攝大乘經’이라고 하고 또 ‘金剛三昧’라 하며, 또 ‘無量義宗’이라 한다. 만일 어떤 사람이 이 경전을 받아 지나다면 곧 百千의 모든 부처를 받아 지닌다고 해야 하니, 이와 같은 공덕은 비유하자면 마치 허공이 한계

8) 남동신, 「신라 중대불교의 성립에 관한 연구-『금강삼매경』과 『금강삼매경론』의 분석을 중심으로-」(『한국문화』 21, 서울대 한국문화연구소, 1998), p.130.

9) 박태원, 「金剛三昧經」·「金剛三昧經論」과 원효사상(1), 『元曉學研究』 제5집(원효학연구원, 2000), p.362 참조.)

10) 신규택, 「『금강삼매경』의 학과 소속성에 관한 시론」, 『원효학연구』 제9집(원효학연구원, 2004), p.113 참조.

가 없어서 불가사의한 것과 같다. 내가 위촉하는 것은 오직 이 경전 일 뿐이다.”<sup>11)</sup>

이 경은 여래의 지혜의 바다에 들어가게 하고 이 경을 지닌 자는 이 경만 있으면 되지 이외에 다시 바랄 것이 없다 한다. 모든 경의 요체를 포섭하고 있고 모든 경의 종지를 다 연결하고 그것을 드러낸다고 한다. 실천적인 면을 드러내는 “금강삼매경”, 모든 것을 포괄한다는 “攝大乘經”, 많은 경의 종지를 드러낸다는 “무량의종”의 세 이름이 이 경의 핵심을 잘 보여준다고 하겠다. 결국 실천적인 면을 강조하고, 모든 것의 핵심을 포괄하고, 또 그것들을 그대로 살려 드러내고자 하는 것이 이 경이다. 이 경의 특성은 이와 같지만 한 가지 지적해야 할 중요한 점 하나는 속인의 중요성을 강조하는 것이 이 경이라는 점이다. 이 경의 여러 품 중에서도 가장 중요한 편이 「여래장품」인데 이 「여래장품」의 질문자는 梵行長者이다. 俗人의 모습을 하고 있는 것이다. 다른 경전과는 다른 이 경의 특색이다. 그리고 「입실제품」<sup>12)</sup>에서도 출가하지 않은 사람이라도 올바른 觀을 행한 사람이라면 사문들도 마땅히 그를 공경하여야 한다는 기사가 있다. 이와 같이 속인의 중요성을 강조하는 것이 이 경이다. 따라서 경전의 성립을 속인과 관련시킬 수 있다는 의견도 있다.<sup>13)</sup>

11) 佛言 善男子 是經名者 不可思議 過去諸佛之所護念 能入如來一切智海 若有衆生 持是經者 卽於一切經中無所希求 是經典法 摠持衆法 攝諸經要 是諸經法 法之繫宗 是經名者 名攝大乘經 又名金剛三昧 又名無量義宗 若有人受持是經典者 卽名受持百千諸佛 如是功德 譬如虛空 無有邊際不可思議 我所囑累 唯是經典. (『金剛三昧經論』 「流通分」 『韓國佛教全書』 제1책, p.675 중-하)(이하 韓佛 1. 675 형식으로 약칭)

12) 韓佛1. 648중.

13) 石井公成, 『『金剛三昧經』의 成立事情』, 『印度學佛敎學研究』 46-2(1998. 3) 및 최유진, 『『금강삼매경론』에 나타난 원효의 일심사상』, 『인문논총』 제11집(경남대학교 인문과학연구소, 1998) 참조.

이 경의 내용에 대해서 이렇게 다양한 평가가 내려지고 있다면 원효의 주석 자체는 어느 정도 경의 원의를 반영한다고 보아야 할 것인가가 또 문제가 되겠다. 이제까지의 연구는 원효의 『금강삼매경론』에 대한 연구에 치중하여 『금강삼매경』과 『금강삼매경론』의 사상적 차이에 대해서는 별로 주목을 하지 않고 원효의 해석이야말로 당연히 맞는 해석으로 간주하는 경향이 있었음은 사실이다. 원효 해석의 옳고 그름을 떠나 경 자체의 사상과 원효의 사상과는 구별하여 따로 연구가 되어야 할 것이다.<sup>14)</sup>

이제 원효가 『금강삼매경』을 어떻게 평가하고 있는지를 알아보도록 하자. 원효는 『금강삼매경』의 大意를 다음과 같이 말하고 있다.

일심의 원천은 유무를 떠나서 홀로 청정하며 三空의 바다는 眞과 俗을 융합하여 깊고 고요하다. …… 이와 같이 깨뜨림이 없되 깨뜨리지 않음이 없으며, 세우미 없되 세우지 않음이 없으니, 이야말로 이치가 없는 지극한 이치요, 그렇지 않으면서 크게 그러한 것이라고 할 수 있다. 이것이 이 경의 대의다. …… 깨뜨리지 않는 것이 없기 때문에 ‘금강삼매’라 이름하고, 세우지 않는 것이 없기 때문에 ‘攝大乘經’이라 이름하며, 모든 뜻의 종지가 이 둘을 벗어나지 않기 때문에 ‘無量義宗’이라고도 한다.<sup>15)</sup>

14) 그 점에서 『금강삼매경』과 『금강삼매경론』의 사상을 구분한 남동신의 연구는 의미가 있다. 하지만 그 연구에는 동의할 수 없는 부분이 있다. 우선 『금강삼매경』을 반야공관사상으로 보는 것이 문제이고 『금강삼매경론』을 신·구역불교의 화해라는 관점에서만 해석하는 것도 문제이다. 앞서 말했듯이 박태원은 남동신의 연구의 문제점을 지적하고 『금강삼매경』과 『금강삼매경론』은 동일한 사상적 지향을 갖는다고 주장한다.(박태원, 「金剛三昧經」·「金剛三昧經論」과 원효사상(1), 『元曉學研究』 제5집(원효학연구원, 2000) 참조.)

15) 夫一心之源 離有無而獨淨 三空之海 融眞俗而湛然 …… 爾乃無破而無不破 無立而無不立 可謂無理之至理 不然之大然矣 是謂斯經之大意也 …… 無所不破 故名金剛三昧 無所不立 故名攝大乘經 一切義宗 無出是二 是故亦名無量義宗.(『金剛三昧經論』 한불 1. 604중)

일심과 삼공이 이 경이 나타내고자 하는 바라면 그것을 긍정과 부정을 자재로 하면서 드러내고 있는 것이 이 경이라고 평가하고 있다고 말할 수 있다. 앞서 나왔던 경의 세 이름(金剛三昧, 攝大乘, 無量義宗)이 바로 이 경의 성격을 가장 잘 드러내고 있다고 원효는 판단하고 있다. 다음으로 경의 종지에 대해서는 다음과 같이 말한다.

이 경의 중요에는 전개한 것과 종합한 것이 있으니, 종합하여 말한다면 일미의 관행이 요체가 되며, 전개하여 말한다면 열 가지 법문이 종지가 된다. 관행이라는 것은, 관은 횡으로 논하는 것으로서 境과 智에 통하고, 행은 종으로 바라본 것으로서 因과 果에 걸쳐 있다. …… 전개해서 설명하면 열 가지 법문이 종지가 된다고 한 것은 일문으로부터 점차 십문에까지 이르는 것을 말한다. …… 그런데 이 뒤의 아홉 문은 모두 일문에 포함되고, 일문에 아홉 문이 있으니, 일미의 관행을 벗어나지 않는다. 그러므로 전개하여도 하나에서 더 늘어나지 않고, 종합하여도 열에서 더 줄어들지 않으니, 늘어나지도 않고 줄어들지도 않는 것이 이 경의 중요하다.<sup>16)</sup>

일미관행이 이 경의 요체이고 십중법문이 종지라 한다. 십중법문은 다양하게 설명한다는 의미로 받아들일 수 있으므로 결국 핵심은 일미관행으로 보면 되겠다. 다음으로 원효는 『금강삼매경』 전체의 구성을 어떻게 설명하고 있는가? 『금강삼매경』은 1) 序品, 2) 無相法品, 3) 無生行品, 4) 本覺利品, 5) 入實際品, 6) 眞性空品, 7) 如來藏品, 8) 摠持品の 8품으로 구성되어 있다. 원효는 이 중에서 본론에 해당하는 정설분 6품의 상호관계를 다양한

16) 此經宗要 有開有合 合而言之 一味觀行為要 開而說之 十重法門爲宗 言觀行者 觀是橫論 通於境智 行是豎望 互其因果……開說十門 爲其宗者 謂從一門 增至十門……然此後九門 皆入一門 一門有九 不出一觀 所以開不增一 合不減十 不增不減 爲其宗要也(『金剛三昧經論』卷上, 韓佛1. 604하-605상)

방식으로 설명하고 있다. 먼저 六品을 六門으로 구분하여 다음과 같이 말한다.

각각 나타내는 것은 곧 여섯 부분이 된다. …… 이러한 여섯 문에 관행이 두루 다한다. …… 이미 마음의 근원에 돌아가면 곧 작위함이 없으며, 작위함이 없기 때문에 이루어지지 않음이 없다. 그러므로 六門을 설명함으로써 대승을 포섭한 것이다. 또 이 육품은 역시 또 다른 뜻이 있다. …… 이러한 두 가지의 六門으로 대승의 뜻을 포섭하여 두루 다하였다.<sup>17)</sup>

『금강삼매경』을 두 가지의 六門으로 나누어서 설명하고 있는데, 六門으로 대승의 뜻을 두루 다하였다는 말이 중요하다. 『금강삼매경』은 이렇듯 대승의 뜻을 남김없이 드러낸 경전이라는 것이 원효의 평가이다. 二重의 여섯 가지 문으로 대승의 뜻을 남김없이 설명할 수 있다는 것이다. 또한 이 육품을 종합하여 三門으로 나누어서 두 가지로 설명하기도 하고 二門으로 나누어 두 가지로 설명하기도 한다. 각각의 것은 모두 대승의 뜻을 두루 다한다. 더 나아가면 六品이 다만 일미일 뿐이라고도 설명한다. 그리고 결론적으로 다음과 같이 말한다.

이와 같이 얻을 것이 없는 일미가 바로 이 경의 중요하다. 그러나 얻을 것이 없기 때문에 얻지 못하는 것이 없으니, 그러므로 모든 문이 전개되지 않음이 없기 때문에 한량없는 뜻을 짓는 중지가 되는 것이다. 비록 일미지만 여섯 가지 문을 전개하기 때문에 여섯 가지 부분에 의하여 글을 나누어 해석하였다.<sup>18)</sup>

17) 別顯之中 卽爲六分 …… 如是六門 觀行周盡. …… 旣歸心源 卽無所爲 無所爲故 無所不爲 故說六門 以攝大乘 又此六品 亦有異意. …… 以此二重六門 攝大乘義周盡.(『金剛三昧經論』 卷上, 韓佛1. 608하-609상)

일미를 육문으로 나누어 설명한 것이 『금강삼매경』이라고 결론 내릴 수 있을 것이다. 결론적으로 원효의 『금강삼매경』에 대한 평가를 정리하면 원효는 일미관행을 『금강삼매경』의 요체로 십중법문을 이 경의 종지로 파악을 한다. 그리고 이 경전은 깨뜨리지 않는 것이 없고, 세우지 않는 것이 없으며, 모든 뜻의 종지가 이 둘을 벗어나지 않는다고 본다. 긍정과 부정을 걸림 없이 하면서 모든 것을 포괄하는 경전으로 파악을 하는 것이다.<sup>19)</sup>

### 3. 一心二門

원효는 『금강삼매경론』의 大意의 첫 부분에서 “일심의 근원은 有無란 상대적 개념을 떠나 있어 홀로 맑고 깨끗하고 삼공의 바다는 진과 속을 융합하여 湛然하다.”<sup>20)</sup>고 하여 『금강삼매경』의 주제를 일심으로 본다. 하지만 『금강삼매경』에는 일심이라는 말은 거의 나오지 않는다. “일심의 여여함을 지킨다(守一心如)”<sup>21)</sup>는 말이 한 번 나올 뿐이다. 일심을 직접적인 주제로 하여 논의를 전개하지 않는 『금강삼매경』을 일심을 중심으로 설명하고 있는 데에서 일심을 강조하는 원효의 입장을 확인할 수 있다.<sup>22)</sup> 원효는 경전

18) 如是無所得之一味 正爲此經之宗之要 但以無所得故 無所不得 所以諸門 無所不開 故 作無量義之宗也 雖是一味 而開六門故 依六分科文而釋(『金剛三昧經論』 卷上, 韓佛1. 609상-609중)

19) 이 부분은 『금강삼매경』 자체의 『금강삼매경』에 대한 평가와 약간의 차이가 있다. 앞서 유통분의 『경』의 명칭 부분에서 언급한 것처럼 ‘금강삼매’라는 명칭은 『경』에서는 실천적인 의미로 파악을 한다. 즉 여래의 一切智의 바다에 들게 하므로 ‘금강삼매’라고 한다고 그 명칭을 파악하는 데 반해서 원효는 모든 집착을 부수는 것으로 ‘금강삼매’를 보고 있다.

20) 夫一心之源 離有無而獨淨 三空之海 融眞俗而湛然(『金剛三昧經論』 卷上, 韓佛1. 604중)

21) 「入實際品」, 韓佛1. 645하

체를 설명하며 다음과 같이도 말한다.

또 이 육품은 역시 또 다른 뜻이 있으니 말하자면 初品은 관하는 바의 법을 보여주는데 법은 一心如來藏體이다. 제이품은 능히 觀하는 行을 밝히는데 行은 六行의 無分別觀이다. 第三 本覺利品은 일심 중의 생멸문을 드러내고 第四 입실제품은 일심 중의 진여문을 드러낸다. 第五 眞性空品은 眞俗을 모두 버리면서도 二諦를 무너뜨리지 않는다. 第六 如來藏品은 여러 문을 두루 거두어들여서 한 가지로 일미를 보인다.<sup>23)</sup>

원효의 이 설명은 기본적으로 일심이문의 틀이다. 초품에서 말하는 보는 바의 법을 一心如來藏體로, 能觀의 行을 六行無分別觀으로 보고 있고, 본각리품은 일심 중의 생멸문, 입실제품은 진여문을 드러내는 것으로 해석한다. 그리고 다음 진성공품은 진속을 모두 버리나 二諦를 무너뜨리지는 않고, 여래장품은 모든 문을 받아들여 한 가지로 일미임을 보인다고 해석하고 있는데 이는 결국 일심이문의 구조라 말할 수 있을 것이다. 원효는 육품을 설명하는 데 다른 뜻(異意)이 있다고 하면서 이렇게 6품의 관계를 설명한다. 일심의 생멸문, 일심의 진여문은 『대승기신론』의 일심이문의 틀과 바로 연결이 되는데 『금강삼매경』 본문의 내용으로 보아서는 이렇게 설명할 수 있는 필연적인 이유 같은 것은 찾기 힘들다. 바로 그 점을 염두에 두고 이렇게 해석을 할 수도 있다는 의미에서 “異意”라는 표현을 쓴 것으로 보인다.<sup>24)</sup> 원

22) 『금강삼매경론』의 일심의 근본 성격에 대해서는 최유진, 「금강삼매경론에 나타난 원효의 일심사상」 참조.

23) 初品 示所觀之法 法謂一心如來藏體 第二品 明能觀之行 行謂六行 無分別觀 第三本覺利品 顯一心中之生滅門 第四入實際品 顯一心中之眞如門 第五眞性空品 雙遣眞俗 不壞二諦 第六如來藏品 遍收諸門 同示一味(韓佛1. 609상)

24) 김병환은 異意를 원효의 견해가 아닌 大安의 견해로 추측을 하고 있으나 굳이 원효의 견해가 아니라고 볼 이유는 없을 것 같다. 원효는 『대승기신론』의 일심이문을



효는 또 다음과 같이 일심이문에 모든 것이 포괄된다고 말한다.

일심이문의 안에 일체의 불법이 포섭되지 않음이 없다. …… 眞俗은 둘이 없으나 하나를 지키지는 않는다. 둘이 없으므로 곧 일심이고 하나를 지키지 않으므로 體를 들어 둘이 된다. 이와 같은 것을 일심이문이라 한다.<sup>25)</sup>

일체의 불법이 일심이문에 포섭된다는 것이니 일심이문의 틀로 불법의 모든 것을 설명할 수 있음을 말하고 있다. 一諦義(한 진리의 뜻)를 설명하면서도 일심이문의 범을 말하고 있다.

“一諦義라고 한 것은 이른바 일심이니, 일심법에 의하여 二種の門이 있고 이문의 의지하는 바가 오직 一實이므로 一諦라고 이름 붙인 것이다. 一味道라는 것은 오직 一乘이기 때문이다.”<sup>26)</sup>

一諦義가 바로 일심이다. 그런데 일심은 이문이 있다. 이렇게 일심이문의 구조로 설명하고 있는 것이다. 일심이문이 『금강삼매경』 전체를 설명하는 원리로 작용할 뿐 아니라 佛法을 설명하는 기본 원리로 되어 있음을 알 수 있다. 일심이문은 주지허다시피 『기신론』의 이론이다. 원효는 『기신론』의 이론으로 『금강삼매경』을 해설하고 있는 것이다. 원효의 『금강삼매경론』과 『기신론』이 밀접한 연관을 갖는다는 것은 일찍부터 지적되어 왔거니

대단히 중시하고 있고 「입실제품」을 해설하면서도 바로 “앞의 품은 心生滅門을 밝힌 것이고 이제 이 품은 心眞如門을 나타낸 것이다.”(韓佛1. 637하)라고 하여 자신의 견해로 말하고 있기 때문이다.

25) 一心二門之內 一切佛法 無所不攝 …… 眞俗無二而不守一 由無二故 卽是一心 不守一故 舉體爲二 如是名爲一心二門(韓佛1. 658하)

26) 一諦義者 所謂一心 依一心法 有二種門 二門所依 唯一實 故名一諦 一味道者 唯一

와<sup>27)</sup> 그것을 여기에서도 확인할 수 있다. 여기에 한 가지 더 지적할 것은 원효가 『기신론』을 『금강삼매경』의 해설이라고 말하고 있는 부분도 있다는 사실이다. 즉 원효는 『금강삼매경론』 「입실제품」에서 다음과 같이 말하고 있다.

생각해 보건대 이 가운데 ‘마음의 자성을 보아 마음이 상주한다.’고 한 것은 바로 이 경의 ‘마음이 항상 편안하고 태연하다.’고 한 구절을 해석한 것이다.<sup>28)</sup>

‘마음의 자성을 보아 마음이 상주한다.’고 하는 구절은 『기신론』<sup>29)</sup>을 원효가 인용한 것이다. 그런데 이 구절이 『금강삼매경』을 해설한 것이라고 말하고 있는 것이다. 『기신론』이 『금강삼매경』의 해설이라는 것은 다른 곳에서도 말하고 있다.

생각해 보건대, ‘실제로 시각의 차이가 없다.’고 한 것은 경 가운데 ‘본각의 이익이다.’라고 한 구절을 풀이한 것이고, ‘네 가지 상이 동시에 있어서 모두 자립함이 없어서 본래 평등하다.’고 한 것은 경 가운데 ‘그 이익은 움직임이 없다.’고 한 것을 풀이한 것이다.<sup>30)</sup>

‘실제로 시각의 차이가 없게 되니 네 가지 상이 동시에 있어서 모두 자립함이 없어서 본래 평등하다.’는 구절도 『기신론』<sup>31)</sup>을 인용한 것이다. 이 구

27) 이기영 역, 『금강삼매경론』, 대양서적, p.21; 고익진, 「원효사상의 실천원리」, 『승산 박길진박사 화갑기념 한국불교사상사』, pp.225-255.

28) 案云 此中 得見心性心即常住 即釋此經心常安泰之句)(「本覺利品」韓佛1. 636하)

29) 『大正藏』 제32책 576중.

30) 案云 實無於學之異者 早釋經由 即本覺利之句 而相俱時而有 皆無自立 未來平等者

절도 또한 『금강삼매경』을 해설하고 있는 것이라 한다. 『대승기신론』의 특정 구절을 『금강삼매경』을 해석한 것으로 파악을 한다. 『금강삼매경』과 『기신론』이 직접적인 관계가 있다고 말하는 것이고 『금강삼매경』을 『기신론』의 근거 경전으로 보고 있다는 말이 된다. 원효는 『대승기신론소』<sup>32)</sup>와 『대승기신론별기』<sup>33)</sup>에서 經本이라는 말로 『능가경』을 지칭한다. 따라서 『기신론』의 근거 경전을 『능가경』으로 보고 있다고 볼 수 있는데 이제 『금강삼매경론』에서의 이 말은 원효가 『금강삼매경』을 『능가경』 못지않게 『기신론』과 밀접한 관계가 있는 경전으로 보고 있음을 알게 해준다.<sup>34)</sup>

#### 4. 如來藏

원효는 所觀法을 일심여래장체라는 말로 표현하여 여래장과 일심을 거의 같은 의미로 사용하고 있다. 이제 여래장에 대한 원효의 견해를 살펴보도록 하자. 여래장에 대해서 『금강삼매경』에서는 “無生의 마음은 마음에 출입이 없어서 본각·여래장이니, 자성이 고요하여 움직이지 않는 것이다.”<sup>35)</sup>라고 말하고 있다. 이것을 원효는 다음과 같이 해설한다.

31) 『大正藏』 제32책 576하.

32) 韓佛1. 704하, 720상.

33) 韓佛1. 679상, 688하, 695하.

34) 『기신론』의 근거가 되는 경전을 『楞伽經』으로 본 것은 慧遠이 처음이라고 한다. 혜원은 『능가경』을 經本이라고 표현한다.(慧遠, 『大乘起信論義疏』, 『大正藏』 44. 181하, 182상, 185상, 186하, 194중 참조) 원효는 혜원의 뒤를 이어받아 이런 견해를 가진 것으로 볼 수 있다. 그런데 원효는 여기에서 한 발 더 나아가 『기신론』은 『금강삼매경』을 해설하고 있다고 하여 『기신론』의 근거 경전에 『금강삼매경』을 추가한 것이다.

35) 無生之心 心無出入 本如來藏 性寂不動(『金剛三昧經』, 韓佛1. 614하)

머무름이 없게 될 때, 일어남이 없는 마음은 그 마음이 항상 적멸하여 觀에서 나옴이 없고, 본래 일어나지 않음을 통달하여 또한 애초에 들어감도 없는 것이니, 그러므로 ‘마음에 출입이 없다’고 한 것이다. 이처럼 마음을 관찰하면 이미 출입이 없어 곧 이것이 본각·여래장의 마음이니, 이것은 시각이 곧 본각과 같음을 밝힌 것이다. 이 일어남이 없는 마음은 이미 본각·여래장으로서 본래 자성이 고요하여 다시는 움직이지 아니하니, 어떻게 들어가고 나감과 일어나고 쉼이 있을 수 있겠는가?<sup>36)</sup>

무생의 마음이 바로 본각·여래장이고 이것은 또한 始覺이 본각·여래장이라는 것을 밝힌 것이라고 해설하고 있다. 『금강삼매경』에서는 다음과 같이 여래장에 대한 문답이 이어진다.

해탈보살이 부처님께 아뢰었다. “존자시여! 무엇을 일러 여래장의 자성은 고요하여 움직이지 않는다고 하는 것입니까?” 부처님께서 말씀하셨다. “여래장이라는 것은 생멸하는 사려의 상이며, 理를 감추어 나타내지 않는 것이 여래장이니, 자성이 공적하여 움직이지 않는다.”<sup>37)</sup>

원효는 이 부분에 대해 해설을 하면서 자신의 여래장에 대한 견해를 밝히고 있다. 원효는 여래장의 뜻을 三門과 二門으로 설명하고 있는데 三門은 『不增不減經』과 『佛性論』의 세 가지 여래장이고 二門은 『勝鬘經』에 나타난 두 가지 여래장이다. 무엇이 세 가지인가? 『금강삼매경론』에서는 다음

36) 得無住時 無生之心 心常寂滅 無有出觀 達本無起 亦非始入 以之故 言心無出入 如是觀心 既無出入 卽是本覺如來藏心 是明始覺卽同本覺 此無生心 既是本藏 本來性寂 不復起動 云何得有入出息(『金剛三昧經論』 卷上, 韓佛1. 615상)

37) 解脫菩薩 而白佛言 尊者 云何如來藏 性寂不動 佛言 如來藏者 生滅慮知相 隱理不顯 是如來藏 性寂不動(『金剛三昧經』, 韓佛1. 615상. 616하-617상)

과 같이 말한다.

이른바 세 가지는 『부증불감경』에서 다음과 같이 말한 것과 같다. “중생계 가운데에 세 가지 법을 보이니 모두 진실하고 여여하며, 다르지도 않고 차이나지도 않는다. 무엇을 세 가지 법이라고 하는가? 첫 번째는 여래장의 본체에 상응하는 체와 청정한 법이다. …… 두 번째는 여래장이 본체에 상응하지 않는 체와 번뇌에 묶인 청정하지 않은 법이다. …… 세 번째는 여래장의 미래제에 평등하고 불변하며 유에 이르는 법이니 곧 일체 모든 법의 근본으로서 일체의 법을 갖추고 있고 일체의 법을 구유하고 있어서, 세간법 중에서 떠나지도 않고 벗어나지도 아니한다.” 생각건대, 이것은 세 가지 여래장의 문을 나타낸 것이니 어떤 것이 세 가지인가? 첫째는 能攝如來藏으로서, 자성에 머무르고 있을 때 과자의 여래공덕을 포섭하고 있으니, 여래를 포섭한다는 점에서 여래장이라고 한 것이다. 둘째는 所攝如來藏으로서, 번뇌에 결박된 청정하지 못한 법이 모두 다 如來智 안에 있어 모두 여래에 의해 포섭됨을 말하니, 여래에 의해 포섭되기 때문에 여래장이라 한 것이다. 셋째는 隱覆如來藏으로서 법신여래가 번뇌에 덮여 있음을 말하니, 여래가 스스로 숨어있다는 점에서 여래장이라고 한 것이다. 진제 삼장은 이와 같이 설명하였다.<sup>38)</sup>

원효는 이와 같이 여래장을 세 종류로 설명하고 있음을 보인다. 그러면 『부증불감경』의 세 종류의 여래장과 『불성론』의 여래장 사이의 관계는 어

38) 所言三者 如不增不減經言 衆生界中 示三種法 皆眞實如 不異不差 何謂三法 一者 如來藏本際相應體 及清淨法 …… 二者 如來藏本際 不相應體及煩惱纏不清淨法 …… 三者 如來藏 未來際平等恒及有法 卽是一切諸法根本 備一切法 具一切法 於世法中 不離不脫 案云 是顯三種如來藏門 何等爲三 一者 能攝如來藏 住自性時 能攝果地如來功德 能攝如來名如來藏故 二者 所攝如來藏 謂煩惱纏不清淨法 一切皆在如來智內 皆爲如來之所攝持 如來所攝 名如來藏 三者 隱覆如來藏 謂法身如來 煩惱所覆 如來自隱 名如來藏 眞諦三藏 作如是說(韓佛1. 615중)

떻게 되는가? 원효는 『부증불감경』의 첫 번째 여래장은 『불성론』의 능섭여래장에 해당하고 『부증불감경』의 두 번째 여래장은 『불성론』의 소섭여래장에 해당하며 『부증불감경』의 세 번째 여래장은 『불성론』은 隱覆如來藏에 해당한다고 한다. 그리고 또 원효는 여래장을 전체적으로 일심의 틀에서 설명한다. 즉 『부증불감경』의 여래장의 三門을 一心의 動靜과 연결시켜 다음과 같이 말한다.

이 세 번째 문은 일심이 움직임과 고요함에 통하여 염오와 청정의 의지가 됨을 전체적으로 밝힌 것이고, 두 번째 문은 유동의 문이 염법의 소의가 됨을 따로 밝힌 것이며, 첫번째 문은 고요한 문이 정법의 소의가 됨을 따로 밝혔다.<sup>39)</sup>

일심의 고요한 문과 움직이는 문으로서 청정과 염오를 설명하고 있다. 일심과 거기에 따르는 두 가지 문의 범주로 설명하고 있음을 알 수 있다. 本來靜門과 隨緣動門이라는 이문이 그것이다. 이것을 바로 생멸문과 진여문에 배치시키기는 어렵더라도 두 가지 범주로 나누어서 설명하고 있는 것은 크게 보아 같은 틀이라고 볼 수 있을 것이다. 다음에 二門은 『승만경』의 空如來藏과 不空如來藏이다. 원효는 『승만경』을 인용하여 공여래장과 불공여래장에 대하여 설명한 다음 그것을 『부증불감경』의 세 가지 여래장과 결부시키고 있다. 즉 불공여래장은 『부증불감경』에서 말한 첫 번째 여래장에 해당하고 공여래장은 『부증불감경』에서 말한 두 번째 여래장에 해당한다. 그것은 또 일심의 고요한 문과 움직이는 문에 해당한다고 볼 수 있다. 이와 같이 원효는 『기신론』의 일심의 틀로 여래장을 해석하고 있다.

원효는 또 如來藏一味의 원천<sup>40)</sup>이라는 용어를 사용하고 있다. 궁극적인

39) 此第三門 摠明一心 通於動靜 爲染淨依 第二門者 別顯動門 染法所依 第一門者 別顯靜門 淨法所依(韓佛I. 616상)

40) 如來藏一味之源(韓佛I. 608하)

목적지인 일심의 원천과 같은 의미로 볼 수 있다. 이와 같이 여래장은 돌아갈 궁극적인 목적지이다. 원효는 “眞俗이 둘이 없는 一實의 법이 모든 부처의 돌아가는 곳이니 이를 여래장이라 한다. …… 무량의 법 및 일체의 행이 여래장 가운데 돌아가지 않음이 없다.”<sup>41)</sup>고 말하고 있다. 모든 것이 돌아가는 궁극적인 목적지를 여래장으로 보고 있는 것이다. 여래장의 의미가 확대되고 있음을 알 수 있다. 단순한 가능성이나 본성이 아니라 궁극적인 어떤 것을 가리키는 말로서 여래장 개념이 사용되고 있다.

## 5. 本覺과 始覺

본각은 깨달음의 본체라는 의미라 할 수 있는데 본각을 말하는 경전으로는 『대승기신론』이 가장 중요하다고 할 수 있다. 그런데 『금상삼매경』에서도 본각은 중요한 사상으로 등장한다. 覺에 대한 원효의 논의를 살펴보도록 하자. 원효는 먼저 一覺了義(일각의 완전한 뜻)를 풀이하면서 一心本覺如來藏의 뜻이며 이보다 더한 법은 영원히 없기 때문이라고 말하고 있다.<sup>42)</sup> 그리고 계속해서 다음과 같이 말한다.

‘부처의 지혜로 들어간 진실한 법상’이라는 것은 一心本覺如來藏法을 바로 가리킨다. 『楞伽經』에서 말하듯이 “적멸은 일심을 이룸하고 일심은 여래장을 말한다.”고 한 것과 같다. 이제 이 글에서 實法相이라고 말하는 것은 적멸의 뜻이고 일각료의라는 것은 일심여래장의 뜻이다. 『法華論』에서 말하기를 “제불여래는 저 법의 究竟實相을 능

41) 眞俗無二 一實之法 諸佛所歸 名如來藏 … 無量法 及一切行 莫不歸入如來藏中(韓佛 1. 659상·중)

42) 一覺了義者 一心本覺如來藏義 過是永無餘深法故(韓佛1. 610상)

히 안다.”고 하였다. 실상이라고 말하는 것은 如來藏法身の 체가 변하지 않는다는 뜻에서이다. 이제 이 경에서 말하는 一覺은 一切諸法이 오직 일심이고 일체 중생이 이 하나의 본각이므로 이런 뜻에서 일각이라고 한 것이다.<sup>43)</sup>

이와 같이 일심과 본각과 여래장을 연결시켜서 거의 같은 의미로 사용하고 있다. 궁극적인 일심, 본각을 가리켜서 일각이라는 말로 나타낸다고 풀이한다. 그런데 이 일각은 본각과 시각의 두 뜻이 있다. 원효는 본각과 시각에 대해서 다음과 같이 말한다.

비로소 능취를 떠난다는 것은 시각의 뜻이고, 본래 능취를 떠난 공적인 마음은 본각의 뜻이다. 뜻은 비록 두 가지가 있으나, 그 둘이 합해져서 일각을 이루니, 똑같이 능취와 소취를 떠나고, 새 것과 옛 것을 떠나기 때문이다. 이것은 『기신론』에서 “시각은 곧 본각과 같다”고 한 것과 같으니, 이 각은 생멸·시종 등의 상을 영구히 떠난 것으로서 처음 초지로부터 불지에 이르기까지 다만 부분과 원만의 차이가 있을 뿐임을 알아야 할 것이다.<sup>44)</sup>

본각과 시각은 이와 같이 비로소 能取(취하는 주체)를 떠나는 것이 시각이고 본래의 공적인 것이 본각이다. 그러나 궁극적으로는 다름이 없다는 것이 원효의 주장이다. 그러나 물론 부분과 원만의 차이는 있다. 본각과 시각

43) 佛智所入實法相者 直是一心本覺如來藏法 如楞伽經言 寂滅者名爲一心 一心者名如來藏 今此文言實法相者 是寂滅義 一覺了義者 即是一心如來藏義 法華論云 諸佛如來 能知彼法 究竟實相 言實相者 謂如來藏法身之體不變義故 今此經言一覺者 一切諸法 唯是一心 一切衆生 是一本覺 由是義故 名爲一覺 (韓佛1. 610상)

44) 始離能取 是始覺義 本離空心 是本覺義 義雖有二 混成一覺 同離能所 離新舊故 如論說言 以始覺者 即同本覺 當知此覺 永離生滅始終等相 始從初地 乃至佛地 但有分滿不同而已(韓佛1. 611하)



의 차이를 좀 더 명확히 설명하여 다음과 같이 말한다.

또한 이 일각에는 본각과 시각의 뜻이 있으니, 본각은 드러내어 이룬다는 뜻이 있기 때문에 참되게 닦는다는 말이 또한 도리가 있으며, 시각은 닦아서 이룬다는 뜻이 있기 때문에 새로 닦는다는 말이 또한 도리가 있다.<sup>45)</sup>

이와 같이 닦는다는 두 개념 즉 眞修(참되게 닦는다)와 新修(새로 닦는다)로 본각과 시각에 대응시킬 수도 있다. 『대승기신론』에서는 본각과 시각 외에 불각도 중요한 개념이다. 『금강삼매경』에서 말하는 수행의 과정을 본각, 시각, 불각의 개념으로 다음과 같이 설명한다.

처음에 ‘오법의 맑음에 들어가면 마음에 곧 허망함이 없게 된다.’고 한 것은 마음의 근원에 돌아갈 때에 곧 망명의 불각이 없어지기 때문이다. 두 번째 ‘만일 허망함이 없게 되면 곧 여래가 자각한 성인의 지혜의 경지에 들어간다.’고 한 것은 불각이 다할 때에 곧 시각의 원만한 지혜의 경지에 들어가기 때문이니, 이것은 불각에 대하여 시각의 원만함을 나타낸 것이다. 세 번째 ‘지혜의 경지에 들어가게 되면 일체가 본래부터 일어나지 않는 것임을 알 것이니, 본래 일어나지 않음을 알면 허망한 생각이 없어지게 된다.’고 한 것은 시각이 원만할 때에 불각의 네 가지 상의 움직이는 생각이 본래 일어나지 않는 것임을 알 수 있어서 곧 본래 망상이 없음을 알기 때문이니, 이것은 시각이 본각과 다르지 않음을 나타낸 것이다.<sup>46)</sup>

45) 又此一覺 有本始義 以有本覺顯成義故 眞修之說 亦有道理 以有始覺修成義故 新修之談 亦有道理(韓佛1. 612상)

46) 入五法淨心即無妄者 歸心源時 即無妄念之不覺故 第二言 若無有妄即入如來自覺聖智之地者 不覺盡時 即入始覺圓智之地故 是對不覺 顯始覺滿也 第三入智地者 善知一切從本 不生 知本不生即無妄想者 始覺滿時 能知不覺 四相動念 本來不生

『금강삼매경』의 수행의 단계를 이렇게 『대승기신론』의 불각, 시각, 본각 개념으로 설명하고 있다. 시각과 본각은 이렇게 설명할 수 있지만 그러나 완전히 같은 것은 아니다. 따라서 원효는 시각이 본각과 다르지 않지만 또 시각이 오로지 본각이기만 한 것도 아니라고 말하고 있다.<sup>47)</sup> 본각은 『금강삼매경』에서 중요한 주제이기는 하지만 그것을 명시적으로 始覺이나 不覺과 연결시켜서 설명하고 있는 부분은 없다. 그런데 원효는 논에서 본각을 명확하게 시각과 연결시켜서 설명하고 있다. 본각은 물론 『기신론』이 가장 중요한 근거이어서 『기신론』을 동원하여 본각을 설명하는 것은 당연하다고 볼 수도 있지만 본각이 등장하지 않는 수행의 단계를 설명할 때에도 『기신론』의 覺의 개념으로 설명을 시도하고 있어서 『기신론』을 중시하는 원효의 입장을 또 다시 확인할 수 있다. 본각과 시각의 문제에서 한 가지 더 지적할 것은 『송고승전』<sup>48)</sup>이나 『삼국유사』<sup>49)</sup> 등의 사서류에서 『금강삼매경』의 핵심사상을 본각과 시각의 이각으로 보고 있다는 사실이다. 『금강삼매경』에서 본각과 시각이 중요함은 일찍부터 지적되어 왔음을 알 수 있다.

---

即知本來無妄想故 是顯始覺不異本覺也(韓佛1. 618하-619상)

47) 韓佛1. 619중 참조.

48) 『송고승전』에서는 용왕이 사신에게 『금강삼매경』을 ‘이각이 원통하고 보살행을 보여준다(二覺圓通示菩薩行)’고 말하고 있고 원효도 주석을 부탁하러 경전을 가져온使人에게 말하기를 ‘이 경은 본각과 시각의 이각을 宗으로 삼는다.(此經以本始二覺爲宗)’고 말하고 있다.(『大正藏』55. 730상-중)

49) 『三國遺事』「元曉不羈」“또한 용왕의 권유로 路上에서 詔書を 받아 『삼매경소』를 지었는데, 붓과 벼루를 소의 두 뿔 위에 놓았으므로 角乘이라 했다. 이것은 또한 本始二覺이 숨어있는 뜻을 나타낸 것이다.”(亦因海龍之誘, 承詔於路上, 撰三昧經疏, 置筆硯於牛之兩角上, 因謂之角乘, 亦表本始二覺之微旨也.)

## 6. 암마라식

『금강삼매경』의 독특한 점 하나는 아말라식(암마라식)을 인정하고 있는 점이다. 아말라식은 본래 섭론학파의 개조인 眞諦가 알라야식 보다 근원에 순수한 마음이 있어야 한다고 하여 제8식 위에 순수한 마음으로서 위에 순수한 마음으로 아말라식을 세운 것이다. 순수하고 깨끗한 것이라 하여 無垢識으로 부른다. 현장의 신유식에서는 제9식인 아말라식을 인정하지 않는다. 그런데 이 제9식의 사상이 이 경에 나오는 것이다. 일반적으로 제9식의 사상은 진제가 『決定藏論』에 의거하여 세웠다고 말하는데<sup>50)</sup> 이 경전에 암마라식이 나오는 것이다. 원효는 『금강삼매경』의 “어떤 이익을 굴려서 중생의 모든 情과 識을 돌려 唵摩羅에 들게 합니까?”<sup>51)</sup>라는 말을 해설하면서 다음과 같이 말한다.

一切情識은 곧 8식이고 암마라는 제9식이다. 진제삼장의 9식의 뜻은 이 글에 의해서 나온 것이니 저 장에서 설한 바와 같다.<sup>52)</sup>

여기에서 원효는 眞諦의 구식설이 『금강삼매경』에 의한다고 확실히 말하고 있다. 그러나 『금강삼매경』은 현장의 신역의 용어가 사용되고 있는 점 등을 볼 때 650년경 이후의 제작이라고 한다. 그렇다면 眞諦가 『금강삼매경』에 의해 구식설을 세웠다는 것은 있을 수 없다. 그러나 원효는 제9식설을 받아들이면서 그것의 경전적 근거로 『금강삼매경』을 들고 있다. 『금강삼매경』을 위경이라고 의심하지 않고 그대로 인정하고 있음을 알 수 있다.

50) 원측은 『解深密經疏』 권3(『韓佛』1. 217중-하)에서 眞諦가 『決定藏論』에 의하여 구식을 세웠다고 말한다.

51) 以何利轉 而轉衆生 一切情識 入唵摩羅 (韓佛1. 630하)

52) 一切情識 卽是八識 唵摩羅者 是第九識 眞諦三藏 九識之義 依是文起 如彼章說 (韓佛1. 630하)

암마라식은 원효에 의하면 本覺과 다른 말이 아니다. 그리고 그 경지에서는 모든 식이 생겨나지 않는다. 원효는 다음과 같이 말한다.

본각은 바로 암마라식이다. “得本覺”이라는 것은 “入”의 뜻을 풀이한 것이다. 본각에 들어갈 때에 저 모든 八識이 본래 寂滅함을 깨닫는다. 究竟을 깨닫는 까닭에 모든 식이 생기지 않으므로 “諸識寂滅無生”이라고 말한 것이다.<sup>53)</sup>

그리고 암마라식은 이상적인 경지이므로 心源에 돌아간 것이며 두 극단을 떠난 것이며,<sup>54)</sup> 無垢이고 본래 청정하다.<sup>55)</sup> 또 원효에 의하면 구식은 일심의 원천이고 궁극적인 경지인 妙覺의 경지이다. 팔식에서는 아직 心源을 다하지 못한 것으로 본다. 다음의 말은 그것을 우리에게 알게 해 준다.

等覺位 전에는 아직 생멸이 있어서 心源을 다하지 못하였으므로 팔식에 있다. 이제 묘각에 도달하여 생멸을 영원히 떠나고 궁극적으로 본각일심의 원천으로 돌아갔으므로 제구식 중의 밝고 깨끗함에 들어간다.<sup>56)</sup>

이외에도 원효는 구식설을 당연히 인정하는 위에서 논의를 진행한다. 다음의 말들은 그것을 알게 해 준다.

53) 本覺正是庵摩羅識 得本覺者 是釋入義 入本覺時 覺諸八識 本來寂滅 覺究竟故 諸識不生 故言諸識寂滅無生(韓佛1. 630하)

54) 入庵摩羅者 一心之體 離二邊故 歸此心源 故名爲入 如是無住 方得解脫 住涅槃 不離縛也(韓佛1. 634하-635상)

55) 庵摩羅者 此云無垢 本覺本淨 性無改轉 似彼金錢性無改故(韓佛1. 635하)

56) 前等覺位 猶有生滅 未盡心源 故在八識 今到妙覺 永離生滅 窮歸本覺一心之源 故入第九識中明淨(韓佛1. 657상)

六行이 만족할 때 아홉 가지 식이 전변하거나 현현하니, 無垢識을 현현시켜 청정한 법계를 삼고, 나머지 팔식을 전변시켜 四智를 이룬다.<sup>57)</sup>

팔식의 바다가 맑아지고 구식의 흐름이 깨끗해진다.<sup>58)</sup>

구식설을 당연히 인정한 위에서 이와 같이 논의를 진행하고 있다. 그러면 원효는 새로운 유식에 대해서 어떻게 생각하고 있는가? 원효는 『금강삼매경론』에서는 구유식의 9식설을 고수하고 있다. 『금강삼매경』이 구식설을 말하고 있으므로 구식설을 말하는 것은 당연하다고도 할 수 있지만 원효가 신유식에 더욱 기울어져 있었더라면 여러 가지 방식으로 신유식의 입장을 부각시키기 위해 노력하였을 텐데 그런 것은 보이지 않는다. 따라서 신유식에 가까웠다고 보기는 어렵고 『금강삼매경론』의 경우를 보면 구유식의 입장에 가까웠다고 볼 수 있겠다.

## 7. 결 론

본 논고에서는 『금강삼매경론』에 나타난 원효의 심식설에 대해서 탐구하였다. 그런데 『금강삼매경』의 성격을 확실히 하는 것이 원효의 견해를 명확히 아는 데 도움이 되므로 『금강삼매경』의 성격과 이 경에 대한 원효의 평가에 대해서 먼저 알아보았다. 『금강삼매경』에 대해서는 다양한 평가가 있지만 다양한 이론들을 종합하려는 것이 이 경전의 중요한 목적이라는 것과 실천에 관심을 갖는다는 것, 속인의 중요성을 강조한다는 것 등을 이 경

57) 六行滿時 九識轉顯 顯無垢識 爲淨法界 轉餘八識 而成四智(韓佛1. 604하)

58) 八識海澄 九識流淨(韓佛1. 605상)

의 특징으로 지적할 수 있다. 그리고 원효는 이 경의 핵심을 일미관행으로 잡아서 실천적인 면에 관심을 기울이고 있고 모든 다양한 가르침들을 종합하려는 경전이라는 평가를 하고 있다.

원효에게 있어 일심은 가장 중요한 것이다. 일심은 모든 것의 근본이 되고 궁극적인 목적지이며 완전한 깨달음의 경지이다. 그런데 일심은 이문으로 되어 있다. 일심이문의 사상은 물론 『기신론』의 사상이다. 원효는 『기신론』의 일심이문의 틀로 『금강삼매경』을 이해한다. 『금강삼매경』의 본각도 『기신론』의 시각, 본각의 이론에 의해서 설명하고 있다. 이와 같이 『기신론』과의 밀접한 연관에서 『금강삼매경』을 이해하고 있는 것이 원효의 중요한 특징이다. 『기신론』의 근거가 되는 경전을 『금강삼매경』으로 보고 있기도 하다. 그리고 여래장에 대한 원효의 견해를 보면 여래장은 궁극적인 목적지이다. 여래장은 일심, 본각과 같은 의미로 사용된다. 다음으로 『금강삼매경』에서 중요한 것 하나는 제구식인 암마라식을 말하고 있는 것이다. 원효는 『금강삼매경』의 입장에 따라서 암마라식을 인정하면서 논의를 진행한다. 암마라식은 일심의 원천이고 本覺, 妙覺과 같은 것으로 인정된다. 암마라식을 인정하는 것은 구유식의 입장이므로 『금강삼매경론』에서의 원효의 입장은 일단 신유식보다는 구유식에 가까웠다고 평가할 수 있을 것이다. 전체적으로 보아 『금강삼매경론』에 보이는 원효의 견해는 실천과 화해를 강조하는 것이라고 할 수 있을 것이다. 심식설의 입장에서도 일심, 본각, 여래장을 동일시하는 등 조화로운 해석을 중시하고 있는 것으로 보인다.

## <「金剛三昧經論」의 心識說>(최유진)에 대한 논평

李曉箕(東國大 前客員教授)

1. 序論- 먼저 문자는 원효사상의 중요한 특성으로서 실천과 화해를 強調하는 面에 주목하며 더욱 『金剛三昧經』(이후 경으로 약칭)을 분석한 『金剛三昧經論』(이후 경론으로 약칭)이라도 같은 경향이 즉 특히 실천적이고 화쟁적인 성격이 현저한 것이어서 그의 心識論을 연구하게 되었다고 한다.

評者は 여기서 간결하게라도 논제의 심식론과 實踐的이고 和靜的인 성격과의 관련성을 설명하여 심식론의 개념 설정과 연구범위 게다가 심식설을 명확하게 할 필요 있다고 생각한다. 각론으로는 아무런 이 점에 대하여 언급하지 않은 채 일심·본각시각·여래장·唵摩羅識이 章의 문제로 논해져 있는데 무엇 때문에 그것들이 問題로 되는지 명확하지 않아서 조금도 心識說에 관한 연구라고는 생각할 수가 없다.

### 2. 『금강삼매경』의 성격과 『경』에 대한 元曉의 평가

여기서는 ① 『경』에 관해서 현대의 학자들의 견해를 소개한 다음에 ② 元曉가 이 『경』을 어떻게 평가하고 있는가를 논하고 있다. 먼저 ① 학자가 이 경을 볼 몇 가지 예를 들은 후에 (략), 연구방법으로 경의 내용을 전체적으로 알아보고 판단을 해야 할 것이라고 하여 경의 유통품에 나오는 攝大乘經과 金剛三昧와 無量義宗을 설하는 개소를 문제로 삼아 이 것들 삼종의 이름이 이 경의 핵심이며 실천면과 제핵심을 포괄하는 것이 이 경의 특성임으로 지금까지의 연구에 대하여 비판적인 입장을 밝히면서 이 경의 중요한 특성

의 하나로서 속인의 중요성을 들고 있다. 다시 이때까지의 연구는 경론에 중점을 두어 경과 경론과의 사상적인 차이에 관해서는 그다지 주목되지 않았다고 하여 원효의 해석을 그대로 받아들이는 경향이 있었으나 경 자체의 사상? 원효의 사상하고는 구별하여 별개로 연구되지 않으면 안 된다고 한다. ② 원효의 경에 관한 평가를 보니 경의 대의와 경의 宗要와 正說分 중의 두가지 二種六門을 들어 간결하게 원효의 경의 평가를 다음과 같이 내리고 있다. “一心과 三空의 긍정과 부정의 자재성, 경의 세 가지의 이름이 경의 성격을 가장 표하고 있음, 경의 핵심은 一味觀行에 있음 一味를 육 문으로 대승의 의미를 널리 다하였다.”고 경을 결론지었다. “이 경전은 파하지 않는 데가 없고 파하지 않는 데가 없으니 세우지 않는 데가 없고 모든 의미의 종지가 이 두 개를 떨어지지 않는다.”라고 본다. 그리고 “元曉는 특히 起信論의 一心二門의 틀로 모두 다양한 가르침을 총합하려고 경전체를 이해하려고 하는 데에 원효의 독특한 점이 있다.”하고 결론을 내렸다. 그러나 먼저 평자는 론자 자신도 이 논문으로는 경과 경론하고를 차례차례 대비시켜 론구된 것이 아니라고 생각한다. 경의 인용은 약간에 불과한데 기신론의일심이문으로 이 경을 이해한 것을 중시하지만 그것은 어디까지나 부처님의 진실을 분명히 알리기 위해선 방도에 불과하다. 왜냐하면 연기의 진실을 설할 수밖에 없기 때문이다. 평자는 원효가 고승들에게 설하기 위해서 경론이 쓰였다는 것 또 결코 속인을 상대로 한 것이 아?! 篤? 주목해야 할 것이라고 본다. 다시 경명의 金剛三昧는 正思이고 부처님이 들어가시는 정이며 일체법을 파하여 무소득을 얻는다고 한다. 그것은 八正道の 正思, 즉 부처님의 올바른 생각 이른바 不二를 金剛三昧로 한다고 경을 평가하였다. 정사가 룽문 모두에 거처서 설해져 있으며 모두가 부처에 돌아간다. 여기에서는 어디까지나 실천수행이 설해졌던 것이 아니라 부처님의 생각이 설해져 그것이 부처에 들어간다. 부처는 연기, 그것을 설하니 상에 집착하기 때문에 연기공이 룽문에 의하여 설하게 되는 것이다. 론자는 金剛三昧가 正思임을 경제로



명확하게 하고 있는데 간과한 것이 아닌가.

3. 『金剛三昧經論』의 一心, 4. 如來藏, 5. 本覺과 始覺, 6. 唵摩羅識

먼저 3.일심에서 論者は “경의 대의에서 그 주제가 일심에 있음을 명확하게 하고 있으나 일심을 직접의 주제로서 논의를 전개하지 않는 경을 일심을 중심으로 설명하고 있는 데에 일심을 강조하는 원효의 입장을 확인할 수 있으나 경에서는 수일심여에 일회만 있는데 일심으로 경을 설명할 수 있는 필연적인 이유는 찾아낼 수가 없다.”고 한다. 또 “완전한 깨달음의 경지인 일심의 원천에 돌아갈 것이 구극한 목적지이다.”라고 말하고 있으나 평자는 진성공품의 최후, 여래장품의 직전에 연기론을 일사구계로 전개하는 데에 주목하고 싶다. 결코 일심의 원천에 돌아가는 것이 구극의 목적지라고는 말하고 있지 않다. 돌아갈 곳이 갈 곳이 없어서 왜 돌아갈 수 있다고 할 수 있겠는가. 연기는 결코 그친 것이 없다. 돌아간다는 것은 연기가 되어 있는 것이 아닌가. 그래서 론자도 주목된 것과 같이 일심은 一切染淨인 제법? 의지하는 바가 되며 제법의 근본이며 일심은 動靜에 통하고 相性을 떠나서 무량공덕취인 까닭인 것이다.

4. 如來藏에서 론자는 원효가 “일심과 여래장을 똑같이 보고 있음에 주목한다. 무생의 마음은 마음에 출입이 없다. 본각여래장이라서 자성이 고요하여 움직이지 않는다. 원효는 기신론의 일심의 틀로 여래장을 해석하고 있다고 본다. 여래장일미의 원천, 구극적인 목적지인 일심의 원천과 같은 의미로 파악한다. 여래장은 모든 것들이 돌아가는 구극적인 목적지이며 일심, 본각과 동의이다. 진과 속이 無二인 일심의 법은 제불이 돌아가는 곳이어서 명칭하여 여래장이라 하며 무량법 및 일절행이 모두 여래장에 귀입한다.”라고 하는데 여래장의 의미가 확대해석되어있다고 주장한다. 그러나 평자는 부처가 경이나 론으로 설해진 것을 단지 금강삼매의 정사에 근거하여 —

心本覺如來藏을 사용하고 있을 뿐인데 집착하고 있는 것이 아니다. 원효가 확대해석을 할 이유가 아무것도 없다고 본다. 경론 도처에 원효는 언어로절라는 말을 사용하여 언어는 단지 부처의 正思를 분명하게 하기 때문이라고 오도되어있다. 일심이나 본각이나 여래장도 부처님의 진실로 오득하지 않는 한 말만있어도 아무 도움이 되지 않는 것이다.

5. 本覺始覺에서는 “본각은 깨달음의 본체라 하지만 이것은 기신론의 중시하는 것이다. 본각과 시각과의 차이는 능취를 떠나는 것이 시각, 본래 공적 이것이 본각이며 부분과 엔만의 차이는 있어도 구극적에는 차이는 없다. 본시각간의 차이는 본각은 顯成義故眞修之說이며 시각은 修成義故新修之談이라 한다. 경에서 말하는 수행과정에서 본각은 경의 중요한 주제이기는 하나 그것을 명시적에 시각이나 불각과 연결시켜서 설명하고 있는 부분은 없으나 원효는 본각을 시각과 명확에 관련시켜서 說明하고 있다. 본각이 등장하지 않는 수행단계를 설명할 때도 기신론의 각개념을 가지고 설명을 시도하고 있다. 기신론을 중시하는 원효의 입장을 확인할 수 있다.”고 한다. 원효에 있어서도 부처님의 정사를 들리는 고승이 알아준 摸? 역목은 완수한 까닭이다. 이 경은 겨코 修行에 대하여는 설해지지 않는 다는 것이다. 원효는 적절히 중횡무진에 경이나 론등에서 인용하여 부처님의 정사를 구사하고 있는 것이어서 다로 기신론에 집착하고 있는 것이 아니라고 생각한다.

6. 庵摩羅識에서는 론자는 “경의 독특한 점 하나는 암마라식에 있으나 진체가 결정장론에 의거하여 세운 것인데 현장은 구식을 인정하지 않는다. 진체구식설은 이 경에서 설해진 「以何利轉而轉衆生一切情識入庵摩羅」에 의한다고 원효는 논한다. 암마라식은 본각, 귀심원, 양 극단을 떠난 것이며 일심의 원천, 묘각, 무구식, 구극의 경지이다. 원효는 경론에서는 구유식의 구식설을 고수하고 있다.”고 논한다. 그러나 경에 암마라식은 본각리품4

회이고 그 이외의 곳에는 없으며 구식은 입실제품1회, 경종2회 이외에는 안 보인다. 다로 구유식설에 고수하고 있다고는 결코 원효의 입장에는 해당하지 않다고 생각한다.

# 『涅槃經宗要』의 註釋的 연구(V)

李 平 來\*

## 일러두기

1. 『大正新脩大藏經』第38卷, No. 1769, 『涅槃經宗要』를 번역의 底本으로 한다.
2. [ ] : 底本の 것을 東文選에 따라서 수정한 것. 예; 遍[通] 通을 遍으로 수정한다는 말.
3. [ ] : 底本에 없는 것을 글의 흐름에 따라 보충한 것. 예; [大] 를 보충한다는 말.
4. <> : 글의 흐름에 따라서 삭제한 것. 예; <無> 無를 삭제한다는 말.
5. ( ) : 글의 흐름에 따라서 수정한 것. 예; 無有(有無) 有無를 無有로 수정한다는 말.
6. < > : 인용한 원전에 따라서 수정한 것. 예; 滅<識> 識을 滅로 수정한다는 말.
7. ≤ ≥ : 인용한 원전에 따라서 보충한 것. 예; ≤亦≥ 亦을 보충한다는 말.
8. 【 】 : 인용한 원전에 따라서 삭제한 것. 예; 【依】 依를 삭제한다는 말.

---

\* 東洋大學 (日本)

9. 『大正藏』: 『大正新脩大藏經』
10. SED : Sanskrit—English Dictionary, Sir Monier Monier—Williams, Oxford University Press, 1899
11. 싯쓰끄리뜨어 발음표기는 한국불교학회의 불교학술용어표준화안을 따른다.

Sanskrit 발음

싯쓰끄리뜨어 발음표기는 한국불교학회의 불교학술용어표준화안을 따른

Devanāgarī	Rome	한글	Devanāgarī	Rome	한글	Devanāgarī	Rome	한글
अ	a/ā	어/아:	च	c	ㄷ	न	n	ㄴ
इ	i/ī	이/이:	छ	ch	ㄷ	प	p	ㅍ
उ	u/ū	우/우:	ज	j	ㄷ	फ	ph	ㅍ
ऋ	r/ṛ	ㄷ	झ	jh	ㄷ	ब	b	ㅂ
ॠ	ṛ/ṛ	ㄷ	ञ	ñ	냐	भ	bh	ㅂ
ए	e/ai	에:/아이	ट	ṭ	ㄷ	म	m	ㅁ
ओ	o/au	오:/아우	ठ	ṭh	ㅌ	य	ya	야
ं	am(m)	ㅇ/ㅁ	ड	ḍ	ㄷ	र	r	ㄷ
ः	aḥ(h)	ㅎ	ढ	ḍh	ㄷ	ल	l	받침 ㄷ
क	k	ㄱ	ण	ṇ	ㄴ	व	v	모두 w로
ख	kh	ㅋ	त	t	ㄷ	श	ś	슈
ग	g	ㄱ	थ	th	ㅌ	ष	ṣ	쉬 / sh
घ	gh	ㄱ	द	d	ㄷ	स	s	ㅅ
ङ	ṅ	ㅇ	ध	dh	ㄷ	ह	h	ㅎ

## 싼쓰끄리뜨발음표기에서

싼쓰끄리뜨	한자	기존의 표기	한국불교회정비안
anuttara samyak saṃbodhi	阿耨多羅三藐三菩提	아녹다라삼막삼보리	안웃따라삼약쌍보리
nirvāṇa	涅槃, 泥洹	니르바나 닐바나 열반	니르와나
prajñā-pāramitā	般若波羅蜜, 般若波羅蜜多	반야바라밀 반야바라밀 다 프라즈나파라미타	쁘라가빠라미따
Kumārajiva	鳩摩羅什	구마라집 구마라습 꾸마라지바	꾸마라지와
Vārāṇasī	波羅奈	바라나 바라나시	와라나씨
gate gate	揭帝 揭帝	아제 아제	가떼 가떼
bodhi svāhā	菩提 僧莎訶	모지사마하	보디쓰와하

제6항 회통에 관하여 논설한다.

제1목 경전의 서로 다른 말씀을 회통한다.

경전의 서로 다른 말씀을 회통하는 가운데에는 두 가지가 있다. 앞에서는 경전의 말씀이 서로 다른 것을 회통하며, 뒤에서는 같은 뜻으로 분류되어도 경전에는 서로 다른 말씀으로 표현되어 있는 것을 회통한다.

물음 : 앞의 인과 과를 밝히는 부문(因果門)에서 인용한 『마하빠리니르

와나경」 「까쉬야빠Kaśyapa보디삿뜨와품」 제24에서 말씀하신 것과 같다.

“불성이란, 한 가지 법이라고 말할 수도 없고, 열 가지 법이라고 말할 수도 없으며, 백 가지 법이라고 말할 수도 없고, 천 가지 법이라고 말할 수도 없으며, 만 가지 법이라고 말할 수도 없다. 아직 ‘가장 높은 깨달음Anuttarasamyaksambodhi’를 얻지 못하였을 때, 온갖 선·불선·무기를 모두 붓다님의 성품이라고 부른다.”<sup>1)</sup>

만일 이 경전의 말씀을 근거로 하면 가장 높은 깨달음anuttarasamyaksambodhi과 여섯 빠라미따가<sup>2)</sup>의 실행이 모두 붓다님의 성품이다. 그런데 왜 이 『마하빠리니르와나경』 「사자후보디삿뜨와품」 제23 가운데에서는 아래와 같이 말씀하였는가?,

1) 『마하빠리니르와나경』

夫佛性者不名一法。不名十法不名百法。不名千法不名萬法。未得阿耨多羅三藐三菩提時。一切善不善無記盡名佛性。(『大正藏』12-828a)

- 2) ① 布施(dāna-pāramitā, 檀那)보시빠라미따이며, 보시에는 재시(財施)와 법시(法施)와 무외시(無畏施)의 세 가지 大行이 있다.
- ② 持戒(sīla-pāramitā, 尸羅)빠라미따이며, 소승의 계율을 비롯하여 대승의 계율과 출가자의 계율과 재가자의 계율을 분수에 맞게 행하는 모든 계를 가리킨다.
- ③ 忍辱(kṣanti-pāramitā, 善提)빠라미따이며,忍辱이라 함은 매욕(罵辱), 구타(毆打), 한서(寒暑), 기갈(飢渴) 등 모든 역경은 말할 것도 없고 부귀와 호사 등 온갖 순경(順境)에도 자신의 수행목표에 흔들리지 않고 꾸준히 실행하는 大願·大行을 가리킨다.
- ④ 精進(vīrya-pāramitā, 毘梨耶)빠라미따이며, 어떠한 환경이나 조건에도 항상 자기의 몸과 마음을 정려(精勵)하여 앞과 뒤의 다섯 빠라미따행을 진수(進修)하는 것을 가리킨다.
- ⑤ 禪定(dhyāna-pāramitā, 禪那)빠라미따이며, 수행하는 사람은 항상 번뇌를 비우고 진리를 사유하여 산란한 마음을 쉬고 혼침(昏沈)하는 마음을 일깨워 성성적적(惺惺寂寂)한 자세를 가져야 한다는 것을 가리킨다.
- ⑥ 智慧(prajñā-pāramitā, 般若)빠라미따이며, 모든 법성을 관통하는 것을 지(智)라 하고, 미혹을 끊어 이치를 증득한 것을 혜(慧)라 한다.

“정인<sup>3)</sup>은 붓다님의 성품을 말하는 것이며, 그것을 도와주는 조건(緣因)<sup>4)</sup>은 가장 높은 깨달음anuttarasamyaksambodhi을 일으키는 것이다.”<sup>5)</sup>

이와 같이 서로 다른 것을 어떻게 회통하려고 하는가?

대답 : 회통하려고 하는 학자는 해석하여 논술한다. 인과 과를 밝히는 부문(因果門)에서 인용한 경전의 말씀은 성품을 가지고는 포섭하지만 실행을 가지고는 포섭하지 못하기 때문이다. 그러므로 성품으로는 모든 것을 다 붓다님의 성품이라고 부르는 것이며, 「사자후보디싯트와품」 제23 가운데에서 인용한 경전의 말씀은 실행을 가지고 성품을 바라보면, 성품은 있으나 실행은 아직 아닌 것이다. 그러므로 성품과 실행으로 나누어서 두 가지 인을 말씀하는 것이다.

또한 다시 성품에 두 가지 뜻이 있는데, 하나는 인이라는 뜻이며, 다른 하나는 만들어진 것이 아니라는 뜻이다. 인이라는 뜻으로 보기 때문에 모두 붓다님의 성품이라고 불리는 것이지만, 만들어진 것이 아니라는 뜻으로 보면 실행은 성품이 아닌 것이다. 이러한 도리로 말미암아 서로 다르지 않다는 것이다.

물음 : 앞의 채상문에서 인용한 『마하빠리니르와나경』 「까쉬야빠Kāśyapa

- 
- 3) 정인이란 사물이나 마음의 모든 법을 내는데 주체가 되는 인자를 말한다. 불교에서는 극락세계의 왕생이나 또는 성불하는 결과를 얻는데 정당한 因자가 되는 것을 말한다. 이 능생의 힘을 正因이라고 한다.
  - 4) 사물이나 마음의 모든 法을 내는 正因을 도와서 그를 생성하게 하는 힘을 연인(緣因)이라 한다.
  - 5) 『마하빠리니르와나경』  
汝言衆生悉有佛性何故不見者。是義不然何以故。以諸因緣未和合故。善男子。以是義故。我說二因正因緣因。正因者名爲佛性。緣因者發菩提心。以二因緣得阿耨多羅三藐三菩提。如石出金。(『大正藏』12-778a)



보디삿뜨와폼」제24에서 말씀하신 것과 같다.

“불성이 아닌 것이란, 말하자면 온갖 담·벽·기와·돌 등의 감정이 없는 사물을 가리킨다. 이들과 같은 감정이 없는 사물을 제외하고는, 이것을 불성이라고 부른다.”<sup>6)</sup>

또한 『마하빠리니르와나경』「까쉬야빠Kāśyapa보디삿뜨와폼」제24에서 말씀하신 것과 같다.

“범부인 중생에게는, 혹은 붓다님의 성품이 色·受·想·行·識인 오음 속에 안주하는 것이 마치 그릇 속에 과일이 있는 것과 같다고 말하고, 혹은 붓다님의 성품이 오음을 떠나서 있는 것이 마치 허공과 같다고 말한다. 그러므로 여래는 중도를 말씀하시기를, 중생의 불성은 안·이·비·설·신·의인 안의 육입도 아니며 色·聲·香·味·觸·法인 밖의 육입도 아니고, 안의 육입과 밖의 육입을 합한 것이므로 중도라고 부른다고 하신다.”<sup>7)</sup>

만일 뒤의 글에 의하면, 기와와 돌과 같은 물건은 밖의 육입에 포섭되므로 불성이 된다고 할 것이다. 이와 같이 서로 다른 것을 어떻게 회통하려고 하는가?

대답 : 회통하려고 하는 학자는 해석하여 논술한다. 만일 유정과 무정이 서로 다르다는 입장에서 보면, 기와와 돌과 같은 물건은 불성이라고 부르지

---

6) 『마하빠리니르와나경』

非佛性者, 所謂一切牆壁瓦石無情之物. 離如是等無情之物..(『大正藏』12-828b)

7) 『마하빠리니르와나경』

凡夫衆生, 或言佛性住五陰中如器中有果. 或言離陰而有猶如虛空. 是故如來說於中道. 衆生佛性非內六入非外六入. 內外合故名爲中道. 是故如來宣說佛性即是中道. 非內非外故名中道.(『大正藏』12-819a)

않는다. 그러나 만일 유식이 변하여 나타나는 바의 입장에서 보면 안쪽의 육입과 밖의 육입은 둘이 아니며, 화합하여 불성이 되는 것이다. 이것은 오로지 보신 붓다님의 성품에 관련해서만 말씀하는 것이다.

그리고 또한 앞에서 말씀한 글은 보신 붓다님의 성품을 말씀한 것이며, 뒤에서 인용한 글은 법신 붓다님의 성품을 말씀한 것이다. 만일 이렇게 말씀을 한다면 또한 서로 틀리는 것이 아니다.

물음 : 앞의 견성문 안에서 『究竟一乘寶性論』의 「僧寶品」을 인용하여 다음과 같이 논설한다.

“初地보디삿뜨와·마하삿뜨와도 두루 모든 진여·법계를 증득하기 때문이다. 가타gatha로 노래한다.

장애가 없는 깨끗한 슬기로운 눈,  
저 모든 중생의 성품을 보니,  
무량한 경계를 두루 하였네.  
나 이제 공경하고 예배하노라.”<sup>8)</sup>

그런데 왜 이 경전에서는 불성을 볼 수 없다고 말씀하는가? 『마하빠리니르와나경』 「光明遍照高貴德王보디삿뜨와품」 제22 아홉 번째 공덕 가운데에서 다음과 같이 말씀하신다.

“선남자여, 모든 보디삿뜨와가 구지에서 안주하면 법에 성품이 있음을 보지만, 이와 같은 봄을 가지고 있으므로 불성을 보지 못한다.”<sup>9)</sup>

---

8) 『究竟一乘寶性論』

初地菩薩摩訶薩以遍證一切眞如法界故。偈言 無崗淨智眼 見諸衆生性 遍無量境界 故我今敬禮。(『大正藏』31-825a)

십지에서 안주하면 법에 성품이 없음을 보기 때문에 틀림없이 불성을 본다. 또한 이 『마하빠리니르와나경』 「사자후보디삿뜨와품」 제23 가운데에서 말씀하신다.

“십주보디삿뜨와는 불성을 듣고서 보기 때문에 명료하지 못하며, 또 십주보디삿뜨와는 오로지 스스로가 틀림없이 ‘가장 높은 온전한 깨달음anuttarā samyak-sambodhi’얼으리라는 것만은 알 수 있지만, 모든 중생이 모두 다 불성을 가지고 있다는 것을 알 수 없다.”<sup>10)</sup>

또 같은 『마하빠리니르와나경』 「사자후보디삿뜨와품」 제23 가운데에서 말씀하신다.

“십주보디삿뜨와는 다만 그 마지막을 보고 그 처음을 보지 못한다. 그러나 모든 붓다님께서는 처음도 보고 마지막도 보신다. 이런 뜻을 가지기 때문에 모든 붓다님은 명료하게 불성을 볼 수 있다.”<sup>11)</sup>

또한 이 『마하빠리니르와나경』 「사자후보디삿뜨와품」 제23 가운데에서 말씀하신다.

“십주보디삿뜨와는 일승을 볼 수 있다고 하더라도 여래께서 상주

9) 『마하빠리니르와나경』

善男子, 一切菩薩住九地者見法有性. 以是見故, 不見佛性(『大正藏』12-765c)

10) 『마하빠리니르와나경』

十住菩薩聞見佛性故不了了. 十住菩薩唯能自知定得阿耨多羅三藐三菩提. 而不能知一切衆生悉有佛性. (『大正藏』12-772b)

11) 『마하빠리니르와나경』

十住菩薩唯見其終不見其始. 諸佛世尊見始見終. 以是義故. 諸佛了了得見佛性. (『大正藏』12-768c)

하신다는 법은 알지 못한다. 이런 뜻을 가지기 때문에 십주보디삿뜨와는 불성을 본다고 하더라도 명료하지 못하다고 말씀하신다.”<sup>12)</sup>

또한 이 『마하빠리니르와나경』 「사자후보디삿뜨외품」 제23 가운데에서 말씀하신다.

“모든 깨달은 이를 불성이라고 한다. 십주보디삿뜨와는 모든 깨달은 이라고는 할 수 없다. 그러므로 본다고 하더라도 명료한 것이 아니다.”<sup>13)</sup>

이들과 같은 경전의 말씀을 어떻게 회통하려고 하는가?

대답 : 회통하려고 하는 학자는 해석하여 논술한다. 통틀어서 논술하면 구경문과 구경문이 아닌 것이 서로 다르다는 것을 나타내려고 하기 때문에, 십지보디삿뜨와는 불성을 보기는 하지만 명료한 것이 아니라고 서술한다. 그러나 이것을 분수에 따라서 증득하여 보는 부문을 근거로 하여 본다면, 초지보디삿뜨와도 또한 눈으로 불성을 볼 수 있다는 것이다. 그 나머지의 경전의 말씀은 앞으로 나아가기도 하며 뒤로 물러서기도 하고 숨기기도 하며 드러내기도 하는 입장에서 논설한 것이다.

왜냐하면 십지보디삿뜨와는 因行을 원만하게 성취한 자리임을 나타내려고 하므로, 붓다님의 성품을 볼 수 있다고 논설한 것이며, 九地 이하의 보디삿뜨와는 因行을 아직 원만하게 성취하지 못하였기 때문에 붓다님의 성품

---

12) 『마하빠리니르와나경』

十住菩薩雖見一乘。不知如來是常住法。以是故言十住菩薩雖見佛性而不了了。(『大正藏』12-769b)

13) 『마하빠리니르와나경』

一切覺者名爲佛性。十住菩薩不得名爲一切覺故。是故雖見而不了了。(『大正藏』12-772b)

을 보지 못한다고 논설한 것이다.

그리고 또 『大乘起信論』에서 여섯 가지 더럽게 물든 마음 가운데에서 다 음과 같이 논술한다.

“다섯째는 능견심불상응염이다. 이와 같이 더럽게 물든 마음은 십 지의 제9지인 心自在地에서 벗어날 수가 있다.”<sup>14)</sup>

이것은 구지보디삿뜨와의 장애가 되므로, 구지보디삿뜨와는 이 장애에서 벗어나지 못하는 것이다. 그러므로 구지에서는 法에 성품이 있음을 본다고 논설하는 것이다. 제10지에 들어가면 벌써 이 장애에서 벗어나므로, 십 지보디삿뜨와는 法에 성품이 없음을 본다고 논설하는 것이다. 그러나 때에 따라서 한쪽만을 지나치게 드러내면 계위는 내려간다.

또한 십지보디삿뜨와만 오로지 마지막을 본다고 논설한 것은, 중생의 마지막은 六識에서 끝이 나며, 유정의 근본은 한 마음에서 비롯되는 것이다. 보디삿뜨와는 六識의 현상적인 모습을 통달한 것이지만, 아직 한 마음의 근본을 증견하지는 못한 것이다. 그러므로 마지막은 보지만 처음은 보지 못한다고 말하는 것이다.

또한 스스로는 미래에 깨달음bodhi을 얻는다는 것을 알지만, 그러나 아직 중생이 붓다님의 성품을 가지고 있다는 것을 알지 못한다고 말하는 것이다. 이것은 시간적으로 멀고 가까움을 들어서 어려움과 쉬움을 논설한 것이다.

말하자면 스스로의 미래의 과위는 바로 다음 생각에 있으므로 가깝기 때문에 알기 쉽지만, 중생의 미래의 과위는 하늘나라의 저 끝에 있으므로 멀리 때문에 알기 힘들다는 것이다. 이것은 미래의 과위로서의 불성을 두고

14) 『大乘起信論』

五者能見心不相應染。依心自在地能離故。(『大正藏』32-577c)

논설한 것이다.

또한 십지보디삿뜨와는 비록 一乘을 본다고 하더라도, 여래께서 常主한다는 것을 알지 못한다고 논설하는 것은, 因位와 果位를 들어서 어려움과 쉬움을 나타낸 것이다. 一乘이라고 말한 것은 正因으로서의 佛性이며, 여래께서 常住하는 것이라고 말씀한 것은 果位の 佛性を 논설한 것이다. 십지보디삿뜨와는 因行의 지위를 원만하게 성취하였기 때문에 因位の 佛性を 보는 것이다. 그러나 아직 붓다님의 원만한 果位를 얻지 못하였기 때문에 果位の 佛性を 보지 못하는 것이다. 이러한 뜻에 근거하기 때문에 뒤의 경전의 말씀에서, 보디삿뜨와는 아직 모든 깨달음을 얻은 것이 아니며, 그러므로 불성을 본다고 하더라도 밝고 뚜렷하지 못하다는 것이다. 그 나머지 다른 경전의 말씀이 서로 맞지 않는 것은 이것을 기준으로 하여 회통해야 한다.

#### 第六會通 於中有二 初通文異 後會義同

通異文者. 問如因果門 所引文云 未得阿耨菩提之約一切善不善無記法盡名佛性 若依是文菩提之心六度等行皆是佛性 何故師子吼中言 正因者名為佛性 緣因者發菩提心. 如是相違, 云何會通。

通者解云. 以性攝行不攝故說一切盡名佛性. 以行望性有性非行故分性行以說二因. 又復性有二義. 一是因義. 二非作義. 就因義故盡名佛性. 約非作義行即非性. 由是道理故不相違也。

問如體相門所引文言. 非佛性者所謂一切牆壁瓦石無情之物. 又復迦葉品中說云. 或云佛性住五陰中果. 或言佛性性離陰而有. 猶如虛空. 是故如來說於中道. 衆生佛性非內六入非外六入內外合故名爲中道. 若依後文瓦石等物外六入所攝而爲佛性. 如是相違云何會通。

通者解云. 若依有情無情異門. 瓦石等物不名佛性. 若就唯識所變現門. 內外無二合爲佛性. 此是唯約報佛性說。

又復前說文說報佛性。後所引文說法佛性。若作是說亦不相違也。

問見性門內所引論說初地菩薩無礙智眼見諸衆生悉有佛性。何故是經不能見。如德王品第九功德中言。住九地者見法有性不見佛性。住十住者見法無性方見佛性。又師子吼中言。十住菩薩唯能自知當得菩提。而未能知一切衆生悉有佛性。又言。十住菩薩唯見其終不見其始。諸佛世尊見始見終。以是義故諸佛了了得佛性。又言。十住菩薩唯見一乘不知如來是常住法。以是義故言。十住菩薩雖見佛性而不明了。又言。一切覺者名爲佛性。菩薩不得名一切覺。是故雖見而不明了。如是等文云何會通。

通者解云。通相而言。爲顯究竟不究竟異故說十地見不明了。若依隨分證見門者。初地菩薩亦得眼見。餘文進退隱顯門說。

何者。爲顯十地 是因滿位 故說得見。九地以還 因未圓滿 故說不見。又復起信論。說六種染中。第五能見心不相應染。是九地障。未出此障。故說九地見法有性。入第十地已出彼障。是故說言見法無性。且時一邊 顯位階降。又說十住唯見終者。衆生之末<未> 終乎六識 有情之本 始於一心。菩薩通達六識之相而未證見一心之原。故言見終而不見始。又言自知當得菩提 未知衆生有佛性者。是約遠近 以說難易。謂自當果 在第二念 近故易知。衆生當果 即天後邊遠故難知。是望當果佛性說也。

又言十住雖見一乘 不知如來 是常住法者。是約因果 顯其難易。言一乘者 正因佛性。如來常者是果佛性。十住因滿 故見因性。未得圓果 不見果性。卽依是義故 後文說言。菩薩未得名一切覺。是故雖見 而不明了也。餘文相違 准此可通。

제2목 같은 뜻으로 분류되어도 경전에는 서로 다른  
말씀으로 표현되어 있는 것을 회통한다.

같은 뜻으로 분류되어도 경전에는 서로 다른 말씀으로 표현되어 있는 것은, 같은 뜻끼리 분류하여 여러 경전의 서로 다른 말씀을 會通하려는 것이다. 불성이라는 뜻에는 한량없는 내용이 있지만, 그것을 뜻이 서로 같은 부류로 묶어서 보면 다섯 가지를 벗어나지 아니한다.

첫째, 自性이 청정하다는 부문으로서, 불성은 늘 존재한다는 것이며, 둘째, 염오를 따른다는 부문으로서, 불성은 무상하다는 것이다.

이 두 가지 부문은 모두 因位의 佛性을 논설하는 것이다.

셋째, 현재의 果位는 모든 붓다님이 얻은 것이며,

넷째, 미래의 果位는 중생이 모두 다 含有하고 있다는 것이다.

이 두 가지 부문은 모두 果位의 佛性을 논설하는 것이다.

다섯째, 불성으로서의 한 마음은 因位도 아니며 果位도 아니라는 것이다.

이와 같은 다섯 가지 부문을 근거로 하여 여러 경전의 말씀을 포섭하려고 한다.

첫째, 불성은 늘 존재한다는 부문은, 이 『마하빠리니르와나경』 「사상품」 제7 가운데에서 말씀하신다.

“오직 집착만을 끊을 뿐이며, 我見은 끊은 것이 아니다. 我見을 이 름하여 붓다님의 성품이라고 하며, 붓다님의 성품이 바로 참된 解脫 이니라.”<sup>15)</sup>

또 이 『마하빠리니르와나경』 「여래성품」 제12 가운데에서 말씀하신다.

“붓다님이 말씀하시기를 선남자여, 我라고 하는 것은 바로 如來藏 이라는 뜻이다. 모든 중생들이 모두 다 붓다님의 성품을 가지고 있다

15) 『마하빠리니르와나경』

唯斷取著不斷我見。我見者名爲佛性。佛性者卽眞解脫。(『大正藏』12-635c)



는 것, 바로 이것이 我라는 뜻이다.”<sup>16)</sup>

또 이 『마하빠리니르와나경』 「사자후보디삿뜨와품」 제23 가운데에서 말씀하신다.

“붓다님의 성품이란 제일의공을 말하며, 第一義空을 이룸하여 지혜라고 한다. 말하자면 공이란 空과 不空을 보지 못하지만, 지혜로운 이는 공과 불공, 상주와 무상, 고뇌와 안락, 아와 무아를 보느니라.”<sup>17)</sup>

또 이 『마하빠리니르와나경』 「사자후보디삿뜨와품」 제23 가운데에서 말씀하신다.

“십이인연을 관조하는 지혜에는 무릇 네 가지가 있다. 첫째는 하근기의 지혜, 둘째는 중근기의 지혜, 셋째는 상근기의 지혜, 넷째는 상상근기의 지혜이다. 하근기의 지혜로 관조하는 이는 불성을 보지 못하며, 불성을 보지 못하기 때문에 성문의 깨달음을 얻는다. 중근기의 지혜로 관조하는 이는 불성을 보지 못하며, 불성을 보지 못하기 때문에 연각의 깨달음을 얻는다. 상근기의 지혜로 관조하는 이는 불성을 보기는 하지만 명료하지 못하며, 명료하지 못하기 때문에 십지의 경지에 안주한다. 상상근기의 지혜로 관조하는 이는 불성을 봄이 명료하기 때문에 안웃따라삼약삼보디의 깨달음을 얻는다. 이러한 뜻

---

16) 『마하빠리니르와나경』

佛言。善男子。我者即是如來藏義。一切衆生悉有佛性。即是我義。(『大正藏』12-648b)

17) 『마하빠리니르와나경』

佛性者名第一義空。第一義空名爲智慧。所言空者不見空與不空。智者見空及與不空常與無常苦之與樂我與無我。(『大正藏』12-767c)

을 가지고 있기 때문에 십이인연을 이름하여 불성이라고 한다. 불성이란 바로 第一義空이며, 제일의공을 이름하여 中道라 하고, 中道란 바로 이름하여 붓다님이라 하며, 붓다님이란 이름하여 니르와나라 하느니라.”<sup>18)</sup>

또 이 『마하빠리니르와나경』 「사자후보디삿뜨와품」 제23 가운데에서 말씀하신다.

“구경이란 모든 중생이 얻은 一乘이며, 일승이란 이름하여 불성이라 한다. 이러한 뜻을 가지고 있기 때문에 나는 모든 중생이 모두 불성을 가지고 있으며, 모든 중생이 모두 일승을 가지고 있지만, 無明으로 가려져 있기 때문에 볼 수 없다고 말하느니라.”<sup>19)</sup>

이들과 같은 경전의 말씀은, 여러 가지 다른 이름을 쓰고 있지만, 모두 다自性이 청정한 眞如인 佛性을 드러내는 것이다. 三乘이 한군데로 돌아오므로 일불승이라고 부르는 것이며, 열두 가지의 근본이 되므로 因緣이라고 부르는 것이고, 모든 속박에서 벗어나버리므로 공이라고 하며, 성품에 本覺을 지니고 있으므로 智慧라고 부르는 것이고, 중생 가운데에서 진실하므로 정

---

18) 『마하빠리니르와나경』

觀十二緣智凡有四種。一者下。二者中。三者上。四者上上。下智觀者不見佛性。以不見故得聲聞道。中智觀者不見佛性。以不見故得緣覺道。上智觀者見不了了。不了了故住十住地。上上智觀者見了了。故得阿耨多羅三藐三菩提道。以是義故。十二因緣名爲佛性。佛性者卽第一義空。第一義空名爲中道。中道者卽名爲佛。佛者名爲涅槃。(『大正藏』12-768c)

19) 『마하빠리니르와나경』

善男子。畢竟有二種。一者莊嚴畢竟。二者究竟畢竟。一者世間畢竟。二者出世畢竟。莊嚴畢竟者六波羅蜜。究竟畢竟者一切衆生所得一乘。一乘者名爲佛性。以是義故。我說一切衆生悉有佛性。一切衆生悉有一乘。以無明覆故不能得見。(『大正藏』12-769a)

의라고 부르는 것이며, 자기의 몸을 스스로 비추므로 我見이라고 부르는 것이다.

이와 같이 여러 가지 다른 이름으로 불린다고 하더라도 결국 본체는 하나이다. 그런데 이렇게 여러 가지 많은 이름을 말씀하는 까닭은, 여러 경전들의 말씀이 오직 한 맛임을 나타내려고 하기 때문이다. 말하자면 아견이라고 부르거나 如來藏<sup>20)</sup>이라고 부르는 것은 『勝鬘師子吼一乘大方便方廣經』과 『楞伽經』 등의 취지와 회통하는 것이며, 또는空이라고 하거나 智慧라고 부르는 것은 여러 부류의 『빠라가경』의 교의를 회통하는 것이고, 또는 一乘이라고 부르는 것은 『法華經』 등의 뜻을 회통하는 것이며, 또는 참다운 解脫이라고 부르는 것은 『維摩經』 등의 뜻을 회통하는 것이다. 이러한 여러 경전에는 서로 다른 말씀으로 표현되어 있지만, 취지가 같은 것을 나타내려는 까닭에 하나의 佛性에 여러 가지 이름을 붙이는 것이다.

둘째, 염오를 따른다는 부문 가운데에서 報身 붓다님의 성품이라고 하는 것을 이 『마하빠리니르와나경』 「사자후보디삿뜨와품」 제23 가운데에서 다음과 같이 말씀하신다.

“불성이란 커더란 신심이라고 부른다. 왜냐 하면 신심을 가지고 있으므로 보디삿뜨와는 다나 dāna 빠라미따 내지 빠라가prajña 빠라미따를 잘 갖추는 것이다.”<sup>21)</sup>

또는 이 『마하빠리니르와나경』 「사자후보디삿뜨와품」 제23 가운데에서

20) 모든 중생의 번뇌 가운데에 감추어져 있는 본래의 밝고 맑은 如來法身을 가리킨다. 여래장은 번뇌 가운데에 있어도 번뇌에 더러워짐이 없으며, 본래부터 절대로 청정하여 영원히 변함이 없는 깨달음의 본성이다. 더러운 것과 맑고 깨끗한 것 등 모든 현상이 여래장에서 연기했다고 논설하는 것을 여래장연기라 한다.

21) 『마하빠리니르와나경』

佛性者名大信心。何以故。以信心故善薩摩訶薩則能具足檀波羅蜜乃至般若波羅蜜。(『大正藏』12-802c)

다음과 같이 말씀하신다.

“大慈·大悲를 불성이라고 한다… 大喜·大捨를 불성이라고 한다… 불성이란 네 가지 무애지를 말한다… 불성이란 灌頂三昧를 말한다.”<sup>22)</sup>

또는 이 『마하빠리니르와나경』 「까쉬야빠Kāśyapa보디삿뜨와폼」 제24 가운데에서 다음과 같이 말씀하신다.

“後身보디삿뜨와의 불성에는 여섯 가지가 있으니, 첫째는 상, 둘째는 정, 셋째는 진, 넷째는 실, 다섯째는 선, 여섯째는 소견이다. 이것을 분별답이라고 한다.…… 내지 초지 보디삿뜨와의 불성에는 다섯 가지가 있으니, 첫째는 진, 둘째는 실, 셋째는 정, 넷째는 가견, 다섯째는 선과 불선이다. 모두 과거도 되며 현재도 되고 미래도 된다.”<sup>23)</sup>

22) 『마하빠리니르와나경』

善男子。大慈大悲名爲佛性。何以故。大慈大悲常隨菩薩如影隨形。切衆生必定當得大慈大悲。是故說言一切衆生悉有佛性。大慈大悲者名爲佛性。佛性者名爲如來。大喜大捨名爲佛性。何以故。菩薩摩訶薩若不能捨二十五有。則不能得阿耨多羅三藐三菩提。以諸衆生必當得故。是故說言一切衆生悉有佛性。大喜大捨者即是佛性。佛性者即是如來。佛性者名大信心。何以故。以信心故菩薩摩訶薩則能具足檀波羅蜜乃至般若波羅蜜。一切衆生必定當得大信心故。是故說言一切衆生悉有佛性。大信心者即是佛性。佛性者即是如來。佛性者名一子地。何以故。以一子地因緣故。菩薩則於一切衆生得平等心。一切衆生必定當得一子地故。是故說言一切衆生悉有佛性。一子地者即是佛性。佛性者即是如來。佛性者名第四力。何以故。以第四力因緣故。菩薩則能教化衆生。一切衆生必定當得第四力故。是故說言一切衆生悉有佛性。第四力者即是佛性。佛性者即是如來。佛性者名十二因緣。何以故。以因緣故如來常住。一切衆生定有如是十二因緣。是故說言一切衆生悉有佛性。十二因緣即是佛性。佛性者即是如來。佛性者名四無礙智。以四無礙因緣故說字義無礙。字義無礙故能化衆生。四無礙者即是佛性。佛性者即是如來。佛性者名頂三昧。以修如是頂三昧故。則能總攝一切佛法。是故說言頂三昧者名爲佛性。(『大正藏』12-802c~803a)

또는 이 『마하빠리니르와나경』 「까쉬야빠Kaśyapa보디삿뜨와품」 제24 가운데에서 다음과 같이 말씀하신다.

“보디삿뜨와가 아직 아닛따라삼약삼보디를 얻지 못하였을 때, 모든 선과 불선 그리고 무기를 다 불성이라고 부른다.”<sup>24)</sup>

이들과 같은 경전의 말씀은 같은 뜻으로서, 염오를 따르는 부문 가운데에서 報身 붓다님의 성품을 나타내는 것이다.

셋째, 현재의 果位는 모든 붓다님이 얻은 것이라는 것은, 이 『마하빠리니르와나경』 「사자후보디삿뜨와품」 제23 가운데에서 다음과 같이 말씀하신다.

23) 『마하빠리니르와나경』

後身菩薩佛性有六。一常二淨三眞四實五善六少見。是名分別答。如汝先問。斷善根人有佛性者。是人亦有如來佛性。亦有後身佛性。是二佛性障未來故得名爲無。畢竟得故得名爲有。是名分別答。如來佛性非過去非現在。非未來。後身佛性現在未來少可見故得名現在。未具見故名爲未來。如來未得阿耨多羅三藐三菩提時。佛性因故亦是過去現在未來。果則不爾。有是三世有非三世。後身菩薩佛性因故亦是過去現在未來。果亦如是。是名分別答。九住菩薩佛性六種。一常二善三眞四實五淨六可見。佛性因故亦是過去現在未來。果亦如是。是名分別答。八住菩薩下至六住佛性五事。一眞二實三淨四善五可見。佛性因故亦是過去現在未來。果亦如是。是名分別答。五住菩薩下至初住佛性五事。一眞二實三淨四可見五善不善。善男子。是五種佛性六種佛性七種佛性。斷善根人必當得故。故得言有。是名分別答。若有說言。斷善根者定有佛性定無佛性。是名置答。迦葉菩薩言。世尊。我聞不答乃名置答。如來今者何因緣答而名置答。善男子。我亦不說置而不答乃說置答。善男子。如是置答復有二種。一者遮止。二者莫著。以是義故 得名置答。迦葉菩薩白佛言。世尊。如佛所說。云何名因亦是過去現在未來。果亦過去現在未來。非是過去現在未來。佛言。善男子。五陰二種。一者因二者果。是因五陰是過去現在未來。是果五陰亦是過去現在未來。亦非過去現在未來。(『大正藏』12-818a~818b)

24) 『마하빠리니르와나경』

未得阿耨多羅三藐三菩提時。一切善不善無記盡名佛性。(『大正藏』12-828a)

“불성은 색이기도 하고 색이 아니기도 하며, 색이 아니기도 하고 색이 아닌 것도 아니며, 또는 상이기도 하고 상이 아니기도 하며, 상이 아니기도 하고 상이 아닌 것도 아니며, 동일하기도 하고 동일하지 않기도 하며, 동일하지 않기도 하고 동일하지 않은 것도 아니다. 상주도 아니고 단멸도 아니며, 상주가 아닌 것도 아니고 단멸이 아닌 것도 아니며, 유이기도 하고 무이기도 하며, 유가 아니기도 하고 무가 아니기도 하며, 또는 멸진이기도 하고 멸진이 아니기도 하며, 멸진이 아니기도 하고 멸진이 아닌 것도 아니며, 또는 인이기도 하고 과이기도 하며, 인이 아니기도 하고 과가 아니기도 하며, 또는 정의이기도 하고 정의가 아니기도 하며, 정의가 아니기도 하고 정의가 아닌 것도 아니며, 문자이기도 하고 문자가 아닌 것도 아니며, 문자가 아니기도 하며 문자가 아닌 것도 아니다. 왜 색이라고 하는가. 金剛身이기 때문이다. 왜 색이 아니라고 하는가. 열여덟 가지 불공법은 色法이 아니기 때문이다.

왜 색이 아니기도 하고 색이 아닌 것도 아니라고 하는가. 색이기도 하고 색이 아니기도 한 것은 일정한 모양이 없기 때문이다. 왜 상이라고 하는가? 서른두 가지 相을 가지고 있기 때문이다. 왜 상이 아니라고 하는가. 모든 중생의 相이 드러나지 않기 때문이다. 왜 상이 아니기도 하고 상이 아닌 것도 아니라 하는가. 상이기도 하고 상이 아니기도 한 것은 결정된 것이 아니기 때문이다.”<sup>25)</sup>

이 『마하빠리니르와나경』 「까쉬야빠Kaśyapa보디삿뜨와품」 제24 가운데

25) 『마하빠리니르와나경』

善男子。佛性者 亦色非色 非色非非色。亦相非相 非相非非相。亦一非一 非一非非一。非常非斷 非非常非非斷。亦有亦無 非有非無。亦盡非盡 非盡非非盡。亦因亦果 非因非果。亦義非義 非義非非義。亦字非字 非字非非字。云何爲色。金剛身故。云何非色。十八不共非色法故。云何非色非非色。色非色無定相故。云何爲相。三十二相故。云何非相。一切衆生相不現故。云何非相非非相。相非相不決定故。(『大正藏』12-770b)

에서 다음과 같이 말씀하십니다.

“여래의 佛性에는 바로 두 가지가 있는데, 첫째는 있다는 것이며, 둘째는 없다는 것이다. 있다고 하는 것은, 말하자면 三十二相·八十種의 相好·十力·四無畏와 내지 헤아릴 수 없이 많은 싸마디를 말한다. 이것을 있다고 말하는 것이다. 없다고 하는 것은, 말하자면 여래는 과거의 온갖 善·不善·無記와 내지 五陰·十二因緣을 말한다. 이것을 없다고 말하는 것이다. 이것을 여래의 佛性이 있고 없음이라고 말하는 것이니라.”<sup>26)</sup>

이들과 같은 경전의 말씀은 똑같이 붓다님의 現在의 果位를 밝히는 것이다.

넷째, 미래의 果位를 중생이 모두 다 含有하고 있다는 것은, 이 『마하빠리니르와나경』 「사자후보디삿뜨와품」 제23 가운데에서 다음과 같이 말씀하십니다.

“비유하면 어떤 사람이 집에 乳酪을 가지고 있는 것과 같다. 누가 묻기를 너는 蘇를 가지고 있느냐고 한다. 대답하기를 나는 乳酪을 가지고 있지만 실제로 蘇가 아니라고 한다. 그렇지만 미묘한 方便으로 틀림없이 蘇를 얻을 수 있기 때문에 蘇를 가지고 있다고 대답하는 것

26) 『마하빠리니르와나경』

如來佛性 則有二種。一者有 二者無。有者 所謂三十二相八十種好。十力四無所畏三念處大慈大悲。首楞嚴等無量三昧。金剛等無量三昧。方便等無量三昧。五智印等無量三昧。是名爲有。無者 所謂如來過去諸善不善無記。業因果報煩惱五陰十二因緣。是名爲無。善男子。如有無善不善。有漏無漏。世間非世間。聖非聖。有爲無爲。實不實。寂靜非寂靜。諍非諍。界非界。煩惱非煩惱。取非取。受記非受記。有非有。三世非三世。時非時。常無常我無我樂無樂淨無淨。色受想行識非色受想行識。內入非內入。外入非外入。十二因緣非十二因緣。是名如來佛性有無。(『大正藏』12-821b)

이다. 중생도 또한 그러하여 모두 다 마음을 가지고 있다. 무릇 마음을 가지고 있다고 하는 것은 틀림없이 안웃따라쌌약쌍보디를 얻을 수 있다는 것이다. 이러한 뜻으로 나는 언제나 모든 중생들이 모두 다 불성을 가지고 있다고 宣說하느니라.”<sup>27)</sup>

이 『마하빠리니르와나경』 「까쉬야빠Kāśyapa보디삿뜨와품」 제24 가운데에서 다음과 같이 말씀하신다.

“너는 먼저 善根이 끊긴 이에게도 불성이 있습니까라고 물은 적이 있다. 이 사람은 여래의 佛性도 가지고 있으며 後身보디삿뜨와의 佛性도 가지고 있다. 이 두 가지 佛性을 가지고는 있지만 미래를 장애하기 때문에 불성이 없다고 말할 수 있다. 그러나 그들이 드디어는 미래에 과위의 불성을 얻을 수 있기 때문에 불성이 있다고 말할 수 있다.”<sup>28)</sup>

이들과 같은 경전의 말씀은 중생들이 미래에 果位の 불성을 얻을 수 있다는 것을 해명하는 것이다.

다섯째, 불성으로서의 한 마음은 因位도 아니며 果位도 아니고, 상주도 아니며 상주가 아닌 것도 아니라는 성품을 해명하는 것이다. 이 『마하빠리니르와나경』 「덕왕보디삿뜨와품」 제22 가운데에서 다음과 같이 말씀하

---

27) 『마하빠리니르와나경』

譬如有人家有乳酪。有人問言汝有酥耶。答言我有酪實非酥。以巧方便定當得故。故言有酥。衆生亦爾。悉皆有佛性。凡有心者定當得成阿耨多羅三藐三菩提。以是義故。我常宣說一切衆生悉有佛性。(『大正藏』12-769a)

28) 『마하빠리니르와나경』

後身菩薩佛性有六。一常二淨三眞四實五善六少見。是名分別答。如汝先問。斷善根人有佛性者。是人亦有如來佛性。亦有後身佛性。是二佛性障未來故得名爲無。畢竟得故得名爲有。(『大正藏』12-818a)



신다.

“선근에는 두 가지가 있는데, 첫째는 안쪽이며 둘째는 바깥쪽이다. 그러나 불성은 안쪽도 아니며 바깥쪽도 아니다. 또 두 가지가 있는데, 첫째는 有漏이며 둘째는 無漏이다. 그러나 불성은 有漏도 아니며 無漏도 아니다. 그러므로 斷滅하는 것이 아니다. 또 두 가지가 있는데, 첫째는 상주이며 둘째는 상주가 아니다. 그러나 불성은 상주도 아니며 상주가 아닌 것도 아니다. 그러므로 斷滅하는 것이 아니다.”<sup>29)</sup>

이 『마하빠리니르와나경』 「사자후보디삿뜨와폼」 제23 가운데에서 다음과 같이 말씀하신다.

“불성이란 因이기도 하며 因의 因이기도 하고, 果이기도 하며 果의 果이기도 하느니라. 因이기도 하다는 것은 말하자면 十二因緣이며, 因의 因이기도 하다는 것은 말하자면 지혜이니라, 果이기도 하다는 것은 말하자면 안웃따라쌌약쌍보디이며, 果의 果이기도 하다는 것은 말하자면 무상의 마하빠리니르와나이니라.”<sup>30)</sup>

이들과 같은 경전의 말씀은 똑 같이 한가지로 一心은 因位の 불성도 果位の 불성도 아니라는 것을 나타내는 것이다. 그러한 까닭은 自性이 청정한 本覺은 無漏의 善이며, 염오를 따르는 여러 가지 善은 有漏의 善이다. 그런

29) 『마하빠리니르와나경』

善根有二種。一者內。二者外。佛性非內非外。以是義故佛性不斷。復有二種。一者有漏。二者無漏。佛性非有漏非無漏。是故不斷。復有二種。一者常。二者無常。佛性非常非無常。是故不斷。(『大正藏』12-737a)

30) 『마하빠리니르와나경』

佛性者有因有因因。有果有果果。有因者即十二因緣。因因者即是智慧。有果者即是阿耨多羅三藐三菩提。果果者即是無上大般涅槃。(『大正藏』12-768b)

데 一心의 본체는 두 부문에 상주하는 것이 아니므로 有漏도 아니며 無漏도 아니다. 또한 붓다님의 과위는 상주하는 善이며 因位는 상주하지 않는 善이다. 그런데 一心의 본체는 因位도 아니며 果位도 아니므로 상주가 아니기도 하며 상주가 아닌 것도 아니다. 만일 마음이 因位라면 果位를 지을 수 없을 것이며, 그와 같이 이것이 과위를 지을 수 없다면, 一心은 因位도 아니며 果位도 아니다. 그러므로 因位가 되기도 하며 果位가 될 수도 있고, 또는 因의 因이 되기도 하며 果의 果가 되기도 한다. 그러므로 불성이란 因이기도 하며 因의 因이기도 하고, 果이기도 하며 果의 果이기도 하다.

그러한 까닭으로 앞의 네 가지 부문에서 논설한 염오와 청정에서의 두 가지 인위와 미래와 現在에서의 두 가지 과위는 그 성품이 둘이 아니며 오로지 한 마음일 뿐이라는 것을 꼭 알아두어야 한다. 一心의 성품은 오로지 붓다님만이 몸소 깨달은 것이기 때문에, 이 마음을 불성이라고 하는 것이다. 다만 여러 부문을 근거로 하여 한 성품을 나타내는 것이며, 다른 부문을 따라서 따로따로의 성품이 있는 것이 아니다.

바로 다른 것이 아니라면 어떻게 하나일 수 있는가. 하나가 아니기 때문에 여러 부문에 해당하는 것이며, 다르지 않기 때문에 여러 부문이 모두 한 맛이다. 佛性의 뜻을 간추려 논변하면 이와 같다.

위로부터 이제까지 니르와나문과 불성문에 관하여 논술함으로서, 제이 단 『마하빠리니르와나경』의 근본이 되는 가르침의 宗旨를 정밀하게 究明하는 것을 마친다.

次會義同者. 於同類義 有異文句. 以義類而會諸文. 佛性之義 有無量門. 以類相攝 不出五種. 一性淨門 常住佛性. 二隨染門 無常佛性. 是二種門 皆說因性. 三者現果諸佛所得. 四者當果衆生所含. [是二種門 皆說果性]. 五者一心 非因非果. 依是五門 以攝諸文.

第一常住佛性門者. 四相品云. 唯斷取著, 不斷我見. 我見者 名爲佛. 佛性

者即真解脫。

如來性品云。我者即是如來藏。一切衆生悉有佛性。即是我義。

師子吼中言。佛性者名第一義空。第一義空。名爲智惠。智者見空及與不空。愚者不見空與不空。

又言。觀十二緣智凡有四<二>種。下中智者不見佛性。即是二乘。上智觀者見不<不見>了了。不了了見故住十住地。上上智者即了了見。了了見故得阿耨菩提。以是義故十二因緣名爲佛性。佛性者名第一義空。第一義空名爲中道。中道者名爲佛性。佛性者名爲涅槃。

又言究竟。究竟者一切衆生所得一乘。一乘者名爲佛性。一切衆生皆有一乘。無明覆故不能得見。

如是等文。舉諸異名。同顯性淨。真如佛性。三乘同歸。故名一乘。十二之本。故名因緣。離一切。故名爲空。性有本覺。名爲智惠。衆生中實。故名爲義。自體自照。故名我見。諸名雖異。所詮體一。所以說是衆多名者。爲顯諸經唯一味故。謂名我見。名如來藏者。是會勝鬘楞伽等旨。又名爲空。名智惠者。是會諸部般若教義。又名一乘者。是會法花經等。又名真解脫者。是會維摩經等。爲顯是等諸經異文同旨。故於一佛性。立是諸名也。

第二隨染門中報佛性者。師子吼中言。佛性者名大信心。何以 $\leq$ 故 $\geq$ 。信心故菩薩能具六波羅蜜。又言。佛性者名慈悲喜捨。佛性者名四無礙知。乃至佛性者名灌頂三昧。迦葉品云。後身菩薩佛性有六。乃至初地佛性有五。皆是過去現在未來。又言。未得菩提之時。善不善等盡名佛性。如是等文同顯隨染門內報佛性也。

第三明現果佛性者。師子吼中言。佛性者。亦色非色。非色非非色。亦相非相。非相非非相。云何爲色。金剛身故。云何非色。十八不共非色法故。云何非色非非色。無定相故。云何爲相。三十二 $\leq$ 相 $\geq$ 故。云何非相。一切衆生相不現故。云何非相非非相。不決定故。

迦葉品云。如來佛性。即有二種。一者有。二者無。有者。所謂三十二相八十種。

好十力四無畏乃至無量三昧是名爲有。無者 如來過去諸善不善無記 乃至五陰十二因緣 是名爲無。是名如來 佛性有無。如是等文 同明現果。

第四說當果佛性者。師子吼中言。譬如有人 我有乳酪。有人問言。汝有酥<蘇>耶。答我有酪實非酥<蘇>。以巧方便 決定當得故 言有酥<蘇>。衆生亦爾 悉皆有佛性。凡有心者 定當得成阿耨菩提。以是義故 我常宣說一切衆生悉有佛性。迦葉品云。如汝先問。斷善根人 有佛性者 亦有如來佛性 亦有後身佛性。是二佛性障未來故 得名爲無。畢竟得故 得名爲有。如是等文 明當果佛性。

第五明非因非果 非常非無常性者。如德王品云。善<根>有二種。有漏無漏。是佛性非有漏非無漏。是故不斷。復有二種。一者常二者無常。佛性非常非無常。是故不斷。師子吼中言。佛性者有因有因有果有果。有因者即十二因緣。因因者即智惠。有果者即是阿耨菩提。果果者即是無上大般涅槃。[如]是等文 同顯一心 非因果性。

所以然者。性淨本覺 是無漏善。隨染衆善 是有漏善。一心之體 不常二門故 非有漏非無漏。又佛性是常善。因是無常善。一心之體 非因<<果>>非果故 非常非無常。若心是因 不能作果。如其是不能作果。良由一心 非因非果 故得作因 亦能爲果。亦作因因 及爲果果。故言佛性者 有因有因因 有果有果果。是故當知 前說四門 染淨二因 當現二果 其性無二 唯是一心。一心之性 唯佛所體。故說是心 名爲佛性。但依諸門 顯此一性。非隨異門。而有別性。卽無有異 何得有一。由非一故 能當諸門。由非異故 諸門一味。佛性之義 略判如是。上來所說 涅槃佛性 全爲第二廣經宗竟。

# 원효의 자아론에 대한 서양철학적 이해

- E. 후설과 W. 제임스의 관점에서 -

김 영 필\*

- |                 |                  |
|-----------------|------------------|
| 1. 머리말          | 4. 제임스의 자아론      |
| 2. 원효의 一心二門     | 5. 因言遣言의 화해의 메타포 |
| 3. 후설의 현상학적 자아론 | 6. 맺음말           |

## 국문초록

본 연구는 원효의 자아론을 서양철학적 관점, 특히 후설의 현상학과 제임스의 실용주의적 관점에서 해석하는 것을 주 목적으로 한다. 비교적 관점에서, 원효의 자아론 속에 함의되어 있는 일심이문의 전략을 후설의 현상학적 자아론에서 확인한다. 원효와 후설의 자아론을 비교철학적으로 검토함으로써, 이 양자 사이의 자아론적 전략이 가지는 공통성을 확인하고자 한다. 그리고 미국의 실용주의자를 대표하는 윌리엄 제임스의 철학과 원효의 화해의 철학을 비교함으로써 양자 사이의 학제적 유대성을 읽어낼 것이다

특히 본 논문은 제임스와 원효의 화해의 형이상학을 비교철학적 관점에서 다룬다. 그들이 지향하는 목표가 종교적 대립의 화해라는 데서 출발하

---

\* 아시아대학교 대체요법학과 교수

여, 화해를 가능하게 하는 방법적 대안이 어떻게 이 양자를 통해 마련되는지를 확인한다. 특히 제임스의 순수경험과 원효의 일심을 주체적인 단어로 삼아, 이 개념들을 중심으로 전개되는 양자의 화해의 형이상학을 살핀다. 그리고 이들이 화해의 형이상학을 정초해가는 방법적 전략을 해석학적 전략으로 설정하고, 이에 대한 논의를 구체화한다. 의식과 세계, 언어와 실재 사이의 근원적 상호맥락성을 해석학적 관점에서 풀어냄으로써 화해를 위한 실천철학적 동기를 발견하는 데 초점을 맞춘다.

주제어 : 현상학적 자아론, 화해의 형이상학, 순수경험, 해석학적 전략, 一心二門

## 1. 머리말

본 연구는 원효의 자아론을 서양철학, 특히 현상학적 관점에서 읽어내는 것을 주 목적으로 삼는다. 특히 에드문드 후설(E. Husserl)과 윌리엄 제임스(W. James)의 관점을 중심으로 원효의 一心二門論에 녹아들어 있는 자아론적 특성을 현상학적-해석학적으로 조명하고자 한다. 현상학적 자아론은 세계 속에 살아가는 사실적 자아와 의식적 삶을 살아가는 영적 자아를 서로 다른 두 얼굴로 이원론적으로 읽어 온 근대의 자아론을 총체론적으로 극복하기 위한 화해의 메타포를 함의하고 있다. 근대의 자아론적 스캔들은 이 사실적-경험적 자아와 영적-선험적 자아를 표층/심층의 적대관계(Antagonismus)<sup>1)</sup>로 잘못 읽은 데서 시작된다. 비자아를 부정하고 남은 짜투리인 자아는 내재/초월의 근원적 대립을 단절하지 못한다. 내재 존재든 초월 존재든 현상학적 절대자의 두 얼굴일 뿐임을 직관하는 현상학적 자아

1) 《위기》, 166면 참조.

론은 내재/초월의 타자성은 단지 철저히 못한 소박한 주관주의의 산물임을 지적한다. 나와 너, 안과 밖의 모든 구별은 절대적 자아 속에서 비로소 “구성된다”(sich konstituieren)는 점이 데카르트와 같은 근대적 자아론에서는 은폐된 채로 남아 있다.<sup>2)</sup> 이 재귀적으로 표현된 ‘구성된다’는 술어는 안이 밖을 구성한다는 근대적 도식을 허물고 난 후 아무런 제약없이 들여다본 자아의 실상을 표현한다. 이제 더 이상 안/밖의 경계에 의해 조건지어지지 않고서 자생자화(自生自化)하는, 즉 내재와 초월의 경계조차 초월하는 진정한 자아의 실상을 일컫는 표현이다. 모든 상대적 대립을 단절한 절대적 자아는 주관적 존재로 읽히지면 자아요, 객관적 존재로 읽히지면 비자아이다. 그러므로 현상학적 절대자는 객관적인 측면에서는 선세계적 근거로서 근원사실(Ur-faktum)이고, 주관적 측면에서는 선자아적 근거인 근원자아(Ur-Ich)이다. 그러므로 에이도스(Eidos)로서의 선험적 자아나 사실(Tatsache)로서의 심리적 및 사실적 자아는 이 근원적 사실의 변양태로서 구성된 이외의 다른 것이 아니다. 이 근원적 자아는 절대적 자아이면서도 동시에 절대적 사실이다. 따라서 ‘현상학적 자아’ 혹은 ‘선험적 자아’라는 명칭은 한갓 현상학적 절대자를 환원 이전/이후의 관점에서 읽은 동일자의 다른 얼굴일 뿐이다. 내재에 대립된 초월 자체를 초월하는 현상학자의 시선에는 내재/초월의 분리는 한갓 근대적 사유의 유산에 지나지 않는다. 선험적 자아와 일상적인 경험적 자아를 전적으로 다른 두 얼굴로 인식하려는 심리학적 의식론은 이 두 자아 사이의 지향적 상관성을 놓쳐 버린다. 예컨대 흄의 자아론적 회의에 충격을 받은 칸트의 소급적 수행 절차는 자아에 대한 신비적 개념형성으로 빠져들게 된다. 칸트의 소급적 절차인 선험적 연역에 의해 짜맞추어진 선험적 자아는 이미 선 소여되어 있는 생활세계적 자아인 영적 자아와 구분된 얼굴로 등장한다. 이와 같이 칸트의 소급적 방법에 의해 영적 자아와 분리된 또 다른 선험적 자아를 구성해 내는 일은 우리를 신

---

2) 같은 책, 119면 참조.

화 속으로 몰아넣는다.<sup>3)</sup> 선험적 자아와 영적 자아는 서로 분리되어야 할 두 얼굴이 아니라, 현상(Phänomen)과 나타남(Erscheinung)의 지향적 상관관계 속에서 이해되어야 할 동일한 얼굴의 두 모습일 뿐이기 때문이다. 왜냐하면 이 나타남은 바로 현상의 나타남이고 이 나타남을 통해 현상으로서의 자아가 비로소 직관적으로 해명될 수 있을 뿐이기 때문이다. 어떤 명칭의 자아이든 태도 변경에 따라 그때그때 다른 관점에서 읽혀진 익명적 자아의 얼굴들일 뿐임을 강조하는 현상학적 자아론은 진속별체(眞俗別體)의 이데올로기를 일심이문(一心二門)의 전략으로 해체한 원효의 화해의 패러다임을 간직하고 있다.

## 2. 원효의 일심이문

원효는 반야중관의 무론적(無論的) 경향과 유가유식론의 유론적(有論的) 경향을 넘어 자신의 중도의 입장을 『기신론별기』(起信論別記)에서 다음과 같이 밝힌다.

이 논(기신론)으로 말할 것 같으면 무소불립(無所不立)이요, 무소불파(無所不破)다. 「중관론」, 『십이문론(十二門論)』 같은 것들은 오로지 각가지 집착을 파(破)하기만 한다. 그리고 다시 능파(能破)와 소파(所破)를 허용하지 않는다. 이것을 가히 왕이불편(往而不偏, 일방적으로 보내기만 하고 두루 감싸지 못하는) 논이라 할 것이다. 반면에 『유가론』, 『섭대승』 등은 범문을 판별하여 심천(深淺)의 차별을 말하지만, 그 자신이 세운 바 법을 융견(融遣, 녹여 없애 버리지)하지 못한다. 이것은 가히 여이불탈(與而不奪, 주고 빼앗지 못하는) 논이

---

3) 같은 책, 164면 참조.



라 할 것이다. 그러나 이 논은 기지기인(既智既仁)하고, 역현역박(亦玄亦博)하여, 세우지 못함이 없으되 스스로 세운 것을 녹여 없애고, 파(破)하지 못함이 없으되 다시 또 허락해주는 것이다. 보낸다는 것(往)은 극(極)에 가 버리면 모든 것과 하나가 된다는 말이고, 스스로 녹여 없앤다는 것(融遣)은 주었다가 마지막에는 빼앗아 버림을 밝히는 것이다. 이 논은 모든 논들 가운데 으뜸가는 근본적인 원리를 밝힌 것이요, 갖가지 논쟁(群諍)을 올바르게 평가하는 주인의 위치에 있는 것이다.<sup>4)</sup>

원효는 반야중관의 無論의 경향과 유가유식론의 有論의 경향을 화쟁의 논리로 넘어서려고 한다. 원효의 기신론은 그 조직면에서 심진여문은 중관설을, 심생멸문은 유식설을 전개하는 것으로 볼 수 있다면, 원효는 이 두 문을 不相離의 관계로 치밀하게 설명함으로써, 전통적인 대립을 넘어 화쟁의 기틀을 마련하고 있다.<sup>5)</sup> 심진여문은 일심의 자성청정한 면을 밝히고자 하는 중관계의 입장을 심생멸문은 유가·유식계의 입장을 대표한다. 그러나 이 두 문은 각기 일체법을 총섭하니 서로 여의지 않는다.<sup>6)</sup>

원효는 모든 형이상학적-개념적 논쟁을 넘어설 수 있는 보편성의 논리를 和爭의 논리로 규정한다. 허망분별이 빚어낸 온갖 명·상에 집착하여 형이상학적 논쟁에 휩싸여 있던 당시 원효는 『대승기신론』 속에서 화쟁이라는 보편성의 논리를 발견한 것이다. 그의 화쟁의 논리는 모든 이론적-술어적-개념적 논쟁들을 가로 질러 넘을 수 있는 근본적인 원리를 발견하기 위한 것이다. 온갖 개념적 사유로 굴절되기 이전의 一心으로 돌아가기 위한 원효의 전략은 일심을 그 충만성 속에서 다시 불드는 것이다.

4) 이기영, 『원효사상연구Ⅱ』, 110쪽.

5) 이평래, 「여래장설과 원효」: 『원효』(예문서원 2002), 149쪽.

6) 은정희, 「원효의 삼세·아라야식설의 창안」: 『원효』(예문서원 2002), 115쪽 참조.

## 3. 후설의 현상학적 자아론

현상(Phänomen)은 ‘그 자체 주어짐’(Selbstgegebenheit)을 의미한다. 즉 사태(事態) 자체가 있는 그대로 주어짐, 즉 자기 제시(Sich-Zeigen)를 뜻한다. 그러므로 ‘현상’으로서의 자아는 나타남(Erscheinung)과 본질의 상관관계 속에서 읽혀진 자아이다. 아무런 선입견과 가설을 설정하지 않고서 사태 자체로 돌아가려는 현상학적 사유는 자아에 대한 반성 역시 무전제의 출발 이기를 원한다. 그러므로 실체론적 선입견에 붙들여 자아를 고정된 실체, 즉 아트만(ātman)이나 다르마(dharma)로 보는 상견(常見)과 자아를 단순한 감각의 복합물로 생각하는 현상론의 단견(斷見)은 자아 자체의 주어짐을 가능하게 하는 통로를 방법적으로 차단해 버린다. 자아 자체의 실상을 있는 그대로 기술하려는(deskribieren) 현상학적 자아론은 자아에 대한 지나친 아집이나 공집을 초월하여 사태에 적합하게(sachlich) 자아의 실상을 읽으려 한다. 자아를 사태에 적합하게 읽는다는 것은 자아의 실상을 끊임없이 흐르는 것으로 파악하는 것을 의미한다. ‘자아’라는 이름을 갖기 이전부터 자아는 거친 폭류처럼 흐른다. ‘자아’란 명칭은 한갓 표현의 방편에 지나지 않는다. 이와 같은 실체론적-현상론적 전제를 걷어치우고 들여다 본 자아의 얼굴은 끊임없이 흘러가는 모습이다.

식을 마치 폭류같이 흘러가는 것(恒轉如瀑流)으로 파악한 유가행철학(世親과 같은)이나 생생한(lebendige) 흐름으로 규정한 후설의 입장은 공통성을 갖는다.<sup>7)</sup> 또한 이 두 입장은 흐름의 구조 속에서 동일성의 얼굴을 찾으

7) 오이겐 핑크(O.Fink)에 의하면, 후설의 유언 중 하나는 “나는 철학자로서 살아왔고, 철학자로서 죽기를 원한다”는 말이다. 그럼에도 후설의 종교에 대한 관심은 다양하다. 특히 우리가 후설의 자아론을 유가행철학적으로 읽기를 시도하는 것은 스피겔버그가 전해 주는 다음과 같은 사실 때문일 것이다. 후설은 1917년 한 편지에서 그가 독일 중세 신비주의자들에게 관심을 가지고 있었고, 1920년대에는 Karl Neumann의 불경번역서에 감탄하면서(admiringly) 관심을 보였었다. H. Spiegelberg,

러는 견해를 같이 갖는다. 자아는 고정된 국면에 구속당하지 않고 폭류같이 흘러가기 때문에, 지속(Dauer)의 얼굴을 갖는다. 항상 흐르기 때문에, 순간적 흐름국면으로 끝나지 않고 지속적 항상성을 가진다. 왜냐하면 의식은 이미 지나간 것의 타자화에 저항하면서 끊임없이 과거로 뺏어 가기 때문이다. 후설은 의식의 이런 흐름을 심리적 여건으로 생각하지 않고 지향적 흐름으로 규정한다. 말하자면 의식은 끊임없이 흘러가지만 항상 자기동일성을 가지면서 지향적 열개 속에서 흘러간다. 이 흐름은 항상 흘러간다는 지속성으로서의 항상성(Ständigkeit)을 갖기 때문에, 항전(恒轉)은 하지만 상주하는 동일성의 실체는 아니다. 흐름/지속의 두 얼굴을 근원-자아의 실상으로 읽은 후설과 유식론은 이런 점에서 유적 공통성을 가진다. 이와 같은 전략은 생멸/진여의 얼굴을 함께 가진 근원-자아로서의 흐름을 어느 한 쪽의 얼굴만을 집착하는 상견과 단견으로부터 해방되려는 것을 겨냥한다. 이것은 《반야경》에서 형성된 유·무의 대립을 넘어서는 나가르주나(Nāgārjuna, 龍樹)의 입장을 연상케 한다. 또한 현상을 실재로 간주하는 상견(常見)과 공무(空無)만이 참다운 실재라고 간주하는 단견을 극복하고 긍정과 부정, 유와 무 자체를 초월하려는 중도(中道)의 지혜와 연결된다.<sup>8)</sup> 공(空)을 허무(虛無)가 아닌 묘유(妙有)로 파악하고 모든 현상과 실재를 진정으로 있게 해 주는 절대적 현(顯, Da)으로 증득한 나가르주나의 견해를 후설에게서도 찾을 수 있다. 왜냐하면 후설에 있어서 이 근원적 흐름인 절대적 자아는 모

---

The phenomenological movement, 1982, 80면 참조). 우리는 스피켈버그가 알려주는 이와 같은 전거를 토대로, 환원의 이념과 시간체험에 대한 분석 등의 생각이 무르익기 시작할 때, 후설은 이미 신비주의자들의 입장이나 불교적 수행에 깊은 관심을 가졌다고 추측할 수 있다.

- 8) 용수는 그의 저서인 《中論》에서, 자아의 불변적 존재를 긍정하는 상견과 자아의 존재를 단순히 오온의 복합물로 생각하는 단견의 편향된 견해를 중도적 입장에서 지양적으로 종합한다. 즉 그는 자아의 존재에 대한 유·무의 그릇된 견해를 緣起에 근거한 空論으로 극복하려고 한다. 즉 자아는 有도 아니고 無도 아닌 空이라는 중도적 견해이다.

든 긍정과 부정, 존재와 비존재(무)를 자신 속에 함축하며 동시에 초월하는 절대묘유의 자아이기 때문이다.

식은 그 생멸의 구조에서 보면 거친 파도와 같고, 그 진여의 구조에서 보면, 마치 평온한 바다와 같다. 단지 어느 얼굴로 들여다 본 것인가에 따른 차이일 뿐 이 두 얼굴은 동일한(ein und derselbe) 자아(一心)의 두 얼굴(二門)이다. 이와 같이 지속/흐름의 이중적 구조 속에서 들여다 본 자아의 얼굴 이야말로 자아가 있는 그대로 기술된, 즉 그러그러(如如)하게 드러내어진 실상(眞如)이다. 근원-자아로서의 흐름은 본질과 현상을 자신 속에 함축하면서 동시에 초월하는 절대자이다. 그러므로 이 근원-자아는 — 물론 이 명칭조차도 갖기를 거부하는 — 본질/현상, 진여/생멸의 두 얼굴을 자신 속에 포괄하는 절대적 사실이며, 근원 현사실(Ur-faktum)이다. 이것은 본질(Wesen)과 사실(Tatsache)을 자신 속에 포괄하면서 동시에 초월하는 절대적 자아이다. 그러므로 선협적 자아와 심리적 자아를 두 개의 독립된 실체로 규정하는 근대적 사유는 아집과 법집의 이데올로기에 묶이지 않을 수 없다. 유식론과 현상학적 자아론이 가지는 공통점은 바로 자아의 여러 얼굴들을 근원-자아인 생생한 현전(lebendige Gegenwart) 혹은 알라야식의 전변상(轉變相) 혹은 지향적 변양태(Modifikate)로 규정하여 상견과 단견을 넘어서려는 태도에 있다. 이 전변 혹은 변양의 기체와 전변상 혹은 변양태 사이에는 지향적 정초관계 혹은 지시관계가 있기 때문에 항상 체/용의 관계를 가진다. 따라서 식의 전변을 통해 식이 거칠어진 양상으로 성숙된다고 하더라도 알라야식의 자기동일성은 유지된다.

이처럼 유가행과 후설은 식을 규정된 무엇이 아니라 그러그러한 것으로 드러내려 한다. 즉 제임스의 말처럼, “비록 얼마 안 있어 모든 종류의 무엇으로 될 것이기는 하지만, 아직은 어떤 규정된 무엇(what)이 아닌 그저 그런 것(that)이다.”<sup>9)</sup> 이런 관점에서 후설과 유가행은 근원적 흐름이 반성이

9) 에드워드 콘즈 외 지음, 김종욱 편역, 《불교사상과 서양철학》 깨달음 총서 31, 민

전/이후의 관점에서 파악됨에 따라 여러 가지의 명칭들로 나타날 뿐이지, 결코 이 명칭들에 상응하는 자성(自性)을 갖지 않음을 강조한다. 여러 명칭들로 전변된 자아들은 단지 식(識)의 변양태로서 무자성이며, 이는 연기의 관점에서 파악된 자아들의 얼굴들에 지나지 않는다. 유식론에서 8개의 식과 후설에서 다양한 명칭들로 표현되는 자아들은 통일적인 자아론적 구조를 지향적으로 구성하고 있는 부분들에 지나지 않는다. 그러므로 다양한 명칭들의 자아들, 예컨대 후설에 있어서, 순수자아, 선험적 자아, 지향적 체험, 지향적 흐름, 경험-심리적 자아, 인격적 자아, 인간적 자아, 신체적 자아, 생활세계적 자아 등등은 단지 근원적 흐름으로서의 절대적 자아의 지향적 색인들에 지나지 않는다. 이 다양한 자아들은 크게는 환원 이전/이후의 두 얼굴로 구분 혹은 분화된다. 즉 순수 혹은 선험적 자아와 경험-심리적 혹은 사실적 자아는 단지 동일한 흐름이 환원 이전/이후 혹은 진여/생멸, 동체(同體)/이체(異體)의 관점에서 읽혀진 두 얼굴일 뿐이다. 즉 식의 동일성/차별성에 따라 읽혀진 동일한(ein und derselbe) 자아의 두 얼굴이다. 선험적 자아든 심리적 자아든 선험성과 현사실성(Faktizität)을 함께 가진 생활세계적 자아의 두 얼굴에 지나지 않음을 증득하게 된다. 그러므로 절대적 흐름으로서의 자아는 무자성(無自性)의 흐름 자체이며, 맑음과 거침을 함께 가진 얼굴이다. 수정같은 얼음을 마찰없이 걸을 수 없듯이 선험적 자아도 이미 사실적 자아라는 거친 모습을 이면에 지닌다. 맑음과 거침을 포괄하면서 초월하는 자아야말로 맑으면서도 거친 모습을 가진 자아로서 자성청정심(自性淸淨心)과 염심(染心)을 갈라 놓은 이데올로기에서 진정으로 해방된 자아일 것이다. 이것은 마치 바다가 거친 파도로 전변되어도 역시 바다요, 흙덩이가 아무리 분산되어 티끌이 되어도 역시 흙덩이인 것과 같다. 즉 식이 아무리 전변되어 거칠어져도 역시 식의 흐름인 것과 같다. 진여의 자성이 없음은 그것이 이미 무명에 혼숙되어 있기 때문이요, 무명은 이미 진여

가 변기된 것이기 때문이다. 그러므로 유식과 후설의 자아론은 일체의 자아가 스스로 자성을 갖지 않은 채 단지 연기의 고리 혹은 지향적 지시관계(intentionale Verweisung)나 정초관계(Fundierungsverhältnis)에 묶여 있음을 강조한다. “연기이므로 자성이 없고, 자성이 없으므로 공이다”는 《반야경》의 가르침이 후설의 자아론 속에 그대로 녹아 있다. 따라서 선험적이든 심리적이든, 즉 어떤 명칭을 가지든 그 이름을 갖기 이전의 근원-자아인 생활세계적 자아를 회복함으로써 무분별지와 후득지(後得智)를 얻어 진정한 자유를 획득하는 것이 목적이다. 우리가 집착하는 자아는 의타기성(依他起性)의 무분별한 작용에 의해 망념지어진 허깨비에 지나지 않는다는 것을 증득함으로써 참된 자유를 얻어야 한다. 일상적 세계를 떠날 수는 없지만 그 세계의 자명성(Selbstständigkeit)에 매혹되어 허망한 경계를 짓지 말고 참된 생활세계적 주체를 회복해야 할 과제를 현상학은 떠 맡고 있다.

현상학적 환원은 결국 모든 의식활동이 일어나기 이전의 근원적 현상으로서 주어져 있는 절대적 현을 드러내려는 환원이다. 모든 의식활동을 가능하게 하는 절대적이고 최종적인 경험을 있는 그대로 드러내기 위한 방편이 환원이다. 그런데 이 최종적이고 절대적인 자아는 그 스스로 어떠한 구체적 내용도 다 토해내어 버린 공허한 고정되어 있는 점과 같은, 마치 일체 생명의 얼굴들을 다 베어내어 버린 공성에 지나치게 집착하여(惡取空) 드러내어진 자아가 아니다. 철저한 환원에 의해 개시된 절대적 자아는 모든 의식 흐름을 가능하게 하는 근원적 흐름이면서 동시에 그 흐름 속에 항상적인 동일한 자아로서 남아 있는 자아이다. 모든 생멸과 유를 떠나 있으면서도 동시에 생멸의 흐름 속에 동일한 자아로 남아 있고 생멸의 흐름을 떠나 그 생멸의 체로 남아 있으면서도 동시에 생멸의 흐름에 따라 흘러가는 구체적 자아이다. 후설은 이와 같은 의미에서 현상학적 의미의 절대적 자아를 흐르면서도 흐르지 않은 이중성의 얼굴로 파악한다. 이것을 후설은 ‘생생한 현전(lebendige Gegenwart)’으로 표현한다. 이 현전은 단순히 과거와 미래와 같

은 시간적 국면인 현재를 의미하는 것이 아니면서도 동시에 시간적 양상으로만 파악될 수 있을 뿐이기 때문에 생생한 현전이다. 이 생생함은 자아가 고정된 채 머물러 있지 않고 스스로 기능하면서 흐름의 국면 속으로 활동하는 용(用)의 관점에서 파악된 자아의 얼굴이다. 그러므로 자아의 '생생함'은 일정하게 머물러 '자기'를 자신의 고향으로 삼으려는 근대적 자아론을 극복하려는 자아의 특성이다. 자아는 어느 곳에도 일정한 거처를 마련할 수 있는 고향이 따로 없다. 진정한 자아에게는 어느 곳이나 고향이고 궁전이다.<sup>10)</sup>

후설이 자아의 얼굴을 흐름과 흐르지 않음, 즉 생멸과 진여의 두 얼굴(一心二門)로 파악하는 것은 다음과 같은 사실에서 비롯된다. 이 절대적 자아는 그 스스로 파악할 수 없다. 마치 칼이 스스로를 베지 못하고, 손가락이 스스로를 가리키지 못하듯이 마음이 스스로를 보지 못한다.<sup>11)</sup> 만약 마음을 스스로 보지 못한다면 이 절대적 자아는 단지 반성의 대상일 뿐이다. 자아는 흐름의 양상을 가짐으로써, 즉 시간적으로 대상화됨으로써 비로소 반성의 대상이 될 수 있다. 반성의 대상이 된 자아는 시간적 대상으로 흘러가는 자아이다. 이 자아는 스스로는 생멸의 문에 들어서 있지만 진여의 체를 자신 속에 감추고 있는 자아이기 때문에 진여의 얼굴을 들여다 보기 위한 유일한 방편이고 통로이다. 원효의 탁월성은 진여를 생멸문 중의 불생불멸하는 체로서 이해하려 한 점이다. 마음은 마음을 스스로 들여다 볼 수 없는 불가사의한 것이기 때문에, 거칠어진 모습으로 변양된 마음의 양상 속에서 불생불멸의 자성을 해석하려는 점에서 그의 탁월성이 돋보인다. 원효는 바다와 바다의 물결이 동일한 것임을 알리아식 개념을 통해 탁월하게 해석한다. 후설에 있어서도 절대적 현으로서 주어져 있는 현상학적 자아는 이제 흐름의 양상 속에서 동일한 자아로 반성되어야 한다. 이 자아는 반복되는 반성

10) 김만겸, 《장자철학의 자아관》, 영남대 철학과 박사학위 논문, 1998, 109면 참조.

11) 은정희 역주, 위의 책, 228면 참조.

의 과정 속에서도 동일한, 즉 흐름 속의 동일한(Stehen-im Wandel) 자아로서, 즉 항상적 현전(nunc stans)으로 확인된다. 자아가 마냥 공허한 극으로서 남아 있는 한에서는 절대적 자아가 되지 못한다. 모든 자아의 활동을 가능하게 하면서도 동시에 이 자아의 활동 속에서 시간적 대상으로 파악될 수 있을 때 진정한 의미에서의 절대적 자아이다. 왜냐하면 후설의 절대적 자아는 데카르트의 실체도 아니며 칸트의 그 자체 비활동적인 선험적 조건도 아니며, 스스로 기능하는 능력의 자아(Ich fungiere)이기 때문이다. 그러므로 후설에 있어서 절대적 자아는 모든 의식의 활동(노에시스)과 의식대상(노에마)의 관계 이전에 주어져 있는 절대적 사실로서 이것을 반성 이전의 양상으로 파악하는가 아니면 반성의 대상으로 파악하는가에 따라 이분화가 일어날 뿐 결코 근대의 이원론적 대립이 가능하지 않다. 후설은 이와 같이 반성 이전/이후의 관점에서 일어나는 분화현상을 ‘자아분열’(Ich-Spaltung)로 여긴다.<sup>12)</sup> 이 절대적 자아는 근원자아로서 단지 반성하는 자아에 의해 증시될 수 있을 뿐 스스로는 객관화될 수 없다. 즉 어떤 시간적 양상도 갖지 않는 비시간적 흐름일 뿐이다. 모든 시간형식의 선(先)구조로서 존재할 뿐이다. 그러면서 반성하는 자아에 의해 증시되면서 이분화(Entzweiung)가 일어난다. 그런데 이 반성하는 자아는 다름이 아니라 반성적으로 확인된 자아와 동일한 것이다. 왜냐하면 동일한 자아가 단지 반성에 의해 확인된 것으로 증시될 뿐이기 때문이다.<sup>13)</sup>

이것은 여래장이 제7식에 의해 전변되어 생멸상으로 다양하게 흐르면서(用) 이 흐름의 體(Substrat) - 我(Substanz)로서가 아닌 - 로서 확인되는 것과 마찬가지로이다. 능견(能見)과 소견(所見)<sup>14)</sup>은 여래장이 제7식과 더불어

12) 《제일철학 I》, 262면 참조.

13) K. Held, *Lebendige Gegenwart*, Martinus Nijhoff, 1966, 80면 참조.

14) 能見 : 보는 자, 즉 인식주관.

所見 : 보여지는 것, 즉 인식대상.



전변상을 가질 때 비로소 분화되는 동일한 자아의 두 얼굴일 뿐이다. 자성 청정심은 이미 무명에 물들어 있고, 비록 염심이라 하더라도 항상 변해버리는 것이 아니라 진여의 체를 간직하고 있기 때문에,<sup>15)</sup> 이 두 얼굴은 근대의 실체론자들이 확인한 전혀 다른 두 얼굴일 수 없다. 그러므로 모든 대상적 관계를 환원한 이후에 잔여로서 남는 선험적 자아와 이 선험적 자아가 대상으로 주체화되어 나타난 경험적 자아는 그것이 반성에 의해 주체화되는 가 되지 않는가에 따른 그 주체적 구분일 뿐 동일한 자아의 두 얼굴이다. 이것은 一即二요 二即一이고, 同即異요 異即同이며 不一不二라 할 수 있겠다.<sup>16)</sup> 따라서 모든 본질(Wesen)과 사실(Tatsache) 이전에 근원적 현사실(Urfaktum)로서 주어져 있는 절대적 자아는 그 자체 근원적 흐름으로서 항상 흐름의 국면으로 지향적으로 뻗어 있다. 이것은 마치 흐르는 폭류와 같이 유전하는 알라야식의 전변과 같다.

#### 4. 제임스의 자아론

(칸트의) 선험적 자아는 오늘날 합리주의적 진영에서는 모든 것을 대변하는 것처럼 여겨지고, 경험주의적 진영에서는 거의 무와 같은 것으로 여겨진다…… 지난 20여년 동안 나는 실재(entity)로서의 ‘의식’을 불신했고; 지난 7,8년 동안 나는 의식의 비-존재(non-existence)를 나의 학생들에게 제시하고, 그리고 비-존재가 경험의 실재성에 실제적으로 맞대응한다는 것을 학생들에게 전해주려고 했다. 이것을 솔직하게 그리고 전적으로 포기할 때가 무르익었다는 생각이 든다.<sup>17)</sup>

15) 은정희 역주, 《원효의 대승기신론 소·별기》, 일지사, 1995(제5판), 240면 참조.

16) 신오현, 위의 논문, 34면 참조.

17) W. James, *Essays in Radical Empiricism*, p.4.

제임스는 의식을 하나의 형이상학적 실재로 규정해왔던 선협철학의 전통에 맞대응하기 위해, 의식의 비존재성을 강조해온 자신의 입장을 포기한다. 그는 존재/비존재라는 이분법적 분화가 일어나기 이전의 충만한 경험, 즉 ‘순수경험’으로 돌아가 거기에서 새롭게 출발한다. 제임스의 ‘근본적 경험’이란 바로 반성적 경험 이전에 만나는 자아의 실상을 일컫는다. 자아의 실상에 관한 온갖 형이상학적 색깔이 칠해지기 이전에 만나는 자아의 실상을 직접적 경험의 흐름으로 읽은 제임스의 입장은 자아에 관한 해묵은 논쟁인 상견과 단견을 건어 내고 일심을 자아의 실상으로 기술하는 원효와 궤를 같이하고 있다.

자아에 관한 해묵은 형이상학적 논쟁을 일시 잠재우고 ‘자아’라는 사태 자체로 돌아가서 만나는 자아의 진정한 모습은 지속적인 흐름의 양상에서 파악된 자아이다. 물론 ‘흐름’이라는 과정 속에서 파악된 자아는 연속성을 상실한 채 마냥 흘러가버리는 흠의 단절된 자아는 아니다. 제임스가 말하는 순수 경험은 바로 자아에 관한 단적인 경험을 의미하며, 이전의 어떠한 전제와 선입견에도 불들리지 않을 때 가능한 자아 자체에 관한 직접적 경험이다. 제임스는 『근본적 경험론』에서 모든 가설로부터 자유로워진 상황에서 열려진 자아의 실상을 ‘지속적 흐름’의 메타포로 기술한다. 이 ‘지속적 흐름’이라는 메타포 속에 변화/불변, 과정/실재, 생성/존재의 두 얼굴이 녹아들어 있다. 전통적 이분법에 의해 잘못 읽혀진 자아의 실상을 이와 같은 이중성의 메타포로 읽은 제임스의 입장은 진여/생멸, 진/속을 체·용의 메타포로 읽은 원효의 일심회귀의 길 속에서도 그대로 발견된다.

일심으로 돌아가기 위한 길은 두 길이다. 하나는 과정 혹은 방편으로서의 길이고 다른 하나는 근원이자 목표로서의 길이다. 일심은 돌아가야 할 목표이다. 그런데 이 일심은 일체의 생멸을 단절하고 만나야 할 형이상학적 실체가 아니다. 일체의 과정과 단절된 채 실재하는 일심이 아니기에, 과정 속

에서 만나야 할 실재일 뿐이다. 그러기에 심진여의 목표에도 도달하기 위한 방편은 다름 아닌 심생멸이다. 생생멸멸하는 경험의 충만성 속에서 만나는 자아는 다름 아닌 일심으로 이르는 과정 중에서 만난 일심의 또 다른 이름일 뿐이다. 진과 속이 다름이 아니고 진여와 생멸이 반성적 단계 이전과 이후에 만나는 일심의 두 얼굴에 지나지 않음을 인식하기 위해 원효는 이 두 얼굴을 함께 포용하고 있는 경험의 충만성으로 되돌아가기를 주문한다.

事事(사사)가 모두 入玄之門(입현지문)이요.

處處(처처)가 모두 歸源之路(귀원지로)이다.<sup>18)</sup>

사사가 입현의 문이요, 처처가 귀원의 길이다. 이 처처(處處)는 바로 “삶의 현장에 즉(卽)해서’라는 뜻이다. 인간은 자연 속에 처하고 다른 사람들 속에 처하고, 여러가지 희로애락 등에 처한다. 이 ‘처한다’는 것은 이미 인간은 상황적 존재임을 의미한다. 인간은 이미 처해 있는 상황을 떠날 수도 그리고 떠날 필요도 없다. 생멸문 밖에 진여문이 따로 실재하지 않기때문에, 일심의 체가 가장 생생하게 작용하는 현장에서 포착된 중생을 떠나 일심이 따로 없다. 다만 허망분별하여 중생이 일심임을 모를 뿐이다. 이와 같이 원효는 생멸과 진여를 체·용의 역동적 메타포로 읽지 않음으로써 야기된 수많은 논쟁을 잠재우기 위해 진속불이의 충만한 경험에 호소한다. 원효는 이미 전통적인 경험, 즉 이성이나 오성과 대립된 제한된 의미의 경험을 넘어서 열려진 경험의 지평성과 연속성을 확인한 것이다. 그는 이미 생멸과 진여를 연속적으로 읽을 수 있는 충만한 경험지평을 확인한 것이다.

제임스 역시 경험의 충만성에 호소한다. 경험과 자연을 분리하였던 전통 철학을 넘어서기 위해 그는 경험을 이미 자연과 상호 유기적 관계를 가지는 넓은 의미로 확장한다. 그의 ‘순수 경험’은 바로 아직은 그 무엇이라는 본질

18) 이기영, 위의 책, 140쪽.

을 갖기 이전이기에, 그 무엇도 될 수 있는 가능성의 지평으로서의 순수 경험은 모든 것을 포용하는 충만성 속에서 읽혀진 경험이다. 이 순수 경험은 모든 관계들이 생성되는 장이고, 아직 확정된 그 무엇이 아닌 순수한 그것이다. 달리 말해 그것은 분별되지 않는 하나의 감정 상태이다.<sup>19)</sup> 제임스에 있어서 순수 경험은 바로 직접적인 흐름이다. 자아와 관련된 선험적 주장과 이에 대립하는 경험적(현상론적) 주장을 넘어서기 위해, 선험적/경험적, 초월적/내재적 경계짓기를 순수 경험의 충만성 속에서 허물어 버린다. 그는 자신이 근본적 경험론자란 점을 다음과 같이 표현한다.

근본적이기 위해서 경험론은 직접 경험되지 않은 것은 어떠한 요소도 그 구조 속에 허용해서는 안 되며, 또 직접적으로 경험된 어떠한 요소도 거기에서부터 제외시켜서는 안 된다.<sup>20)</sup>

제임스는 선반성적 경험에 호소하여 자아의 실상을 생생하게 기술해내는 데 관심을 가질 뿐, 자아에 관한 새로운 형이상학적 주장을 정립하려고 하지 않는다. 경험된 자아의 바깥에서 선험적 원리를 끌고 들어와 새삼스럽게 자아론적 형이상학을 구축하려는 근대의 스캔들은 경험의 충만성을 있는 그대로 읽지 못한 알량한 이성애 의해 조작된 것이다. 제임스는 순수경험의 충만성을 하나의 선험적 원리로써 통일화시키려는 의도를 비판한다. 순수경험의 충만성은 바로 연속성과 비연속성을 병합적(co-ordinate) 현상으로 다 포용하고 있다는 점에 있다. 모든 경험은 '연속적 전이'의 과정을 이루기 때문에, 여기에서 연속성과 비연속성을 분리할 수 있는 어떠한 경계점도 있을 수 없다. 그렇기에 설명을 위한 궁극적 원리, 예컨대 절대정신과 같은 것에 대해 호소할 이유가 없다. 제임스는 「경험의 연속성」(The Continuity

19) S.M. 에임즈 지음, 조성술·노양진 옮김, 『실용주의』, 75쪽 참조.

20) W. James, *Essays in Radical Empiricism*, Cambridge, 1976, p.12.

of Experience)이란 강의에서, “우리가 가질 수 있는 아무 미미한 감정마저도 앞부분과 뒷부분을 가지며, 그것들의 지속적인 진행이라는 감각과 함께 나타난다.”<sup>21)</sup>고 말한다. 그는 순수경험은 바로 흐름으로서 마치 개울과 유사하기에 연속성과 비연속성은 경험의 기본적 특성이며 존재의 일반적 특성임을 강조한다.<sup>22)</sup> 이러한 제임스의 전략은 진여와 생멸을 체/용의 이중적 메타포로 읽은 원효의 사유체험과 흡사하다.

이러한 순수경험의 지평 안에서는 주관-객관이라는 낡은 이분법적 도식이 허물어진다. 제임스는 오래된 인식론적 도식인 주관-객관의 관계를 새롭게 읽기를 주문한다. 인식자-인식되는 것이라는 낡은 인식적 관계는 근본적 경험론의 지평 안에서는 단지 이차적 색인일 뿐이다. 이 인식적 관계 자체는 이미 경험의 연결고리 안에서 경험된 관계일 뿐이다. 지속적으로 흐르는 순수경험 안에서는 ‘절대적으로 단절된 실체인 인식주체와 인식대상은 들어 설 공간이 없다.’<sup>23)</sup> 그러므로 아무런 전제나 가설이 없이 들여다 본 실상은 경험이외의 다른 것이 아니다. 다만 순수경험을 반성적 차원에서 다시 읽을 때 비로소 내용을 가진 것처럼 현실화될 뿐이다. 경험의 순수성을 가로막는 오래된 선입견은 바로 인식주관과 인식객관 사이의 관계들이라고 하는 인위적 개념이다. 왜냐하면 인식적 관계 역시 사후적으로 혹은 반성적으로만 드러날 뿐인 순수경험의 한 방울에 지나지 않기 때문이다. 이러한 순수경험의 충만성은 모든 것을 자신 속에 함장하면서 모든 것을 가능하게 하는 원초적 경험의 장인 일심의 다른 이름이라 해도 좋을 것이다. 원효는 다음과 같이 쓰고 있다.

마음의 진여한 상(心眞如相)은 마하연(摩訶衍)의 체를 곧바로 보

21) S.M.에임즈, 위의 책, 76쪽에서 재인용.

22) 에임즈, 위의 책, 76쪽 참조.

23) W.James, *Essays in Radical Empiricism*, p.27.

는 것이요, 마음의 생멸인연하는 상(心生滅相)은 마하연 자체의 상(相)과 용(用)을 능히 나타내 보일 수 있는(能示) 것이다.<sup>24)</sup>

원효의 일심은 진여와 생멸을 다 포용하는 큰 수레(마하연)이다. 그렇기에 마음은 자신 속에 반조와 반영이라는 이중성이 자리잡고 있다. 하나의 사물이 아니라는 점에서는 이중성을 갖지만 이 이중성은 두 개의 사물이 아니라는 점에서 차라리 통일성이다. 이 통일성은 온갖 차별성과 대립되어 있는 좁은 의미의 통일성이 아니라 모든 차별성을 포용하는 근원적 통일성이다. 마음은 모든 차별을 포용할 수 있을 만큼 스스로는 차별을 떠나 있다. 그렇기에 마음은 아무 것도 아니며, 그 안에 아무 것도 내포하고 있지 않는 공이고 무이다.<sup>25)</sup> 그렇기에 일심은 상주불변하는 얼굴과 무상천류하는 얼굴을 함께 가진다. 원효는 상주불변하는 관점에서 읽혀진 마음을 진여로, 무상천류하는 관점에서 읽혀진 마음을 여래장으로 규정한다.<sup>26)</sup>

아직 그 무엇(what)으로 결정되기 이전의 단순한 그것(that)으로서의 순수경험은 모든 관계들을 - 이 관계들 자체도 경험되어진 관계들이다 - 발생되게 하는 근원적인 장이다. 경험 그 자체를 실제적(pragmatic) 입장에서 기술한다면, 경험은 모든 관계들이 발생하기 이전에 주어져 있는 하나의 지평이다. 전통적인 주관-객관의 인식적 관계는 이 지평 안에서 주관성/객관성이라는 기능적 속성으로 전환된다. 경험은 그 자체로는 단지 하나의 단순한 상태로서 개념적 사유에 의한 입벌림이 일어나기 이전의 진정한(naïf) 직접성 이외의 다른 것이 아니다. 이 직접성에는 어떤 분할도 없다. 다만 회고적(반성적) 경험에 의해 주관성으로 그리고 객관성으로 현실화될 뿐이다. 순수경험은 단순한 그것으로서 이미 주어져 있고 우리는 그것 위에서 작용을

24) 이기영, 위의 책, 116쪽.

25) 신오현, 『원효의 심리철학: 일심의 자기동일성의 개념을 중심으로』, 素巖李東植先生華甲記念論文集, 122쪽 참조.

26) 이평래, 위의 논문, 150쪽 참조.

하며, 이것을 회고함으로써 마음상태와 이것에 의해 지향된 실재로 이원화 될 뿐이다.<sup>27)</sup> “순수경험”은 우리가 반성을 위한 개념적 범주으로써 사후에 반성할 경우에 자료를 제공해주는 생의 직접 흐름에 대한 이름일 뿐이다. 이 순수경험은 모든 이름을 함장하고 있으면서도 아직은 개념적으로 추상 되지 않은 감각적 경험이라는 점에서 순수성을 가진다. 이 순수경험은 그것이 어떤 맥락에서 읽혀지는가에 따라 무엇으로든 다 될 수 있는 가능성을 지칭하는 것이기에 단지 하나의 상대적 술어에 지나지 않는다.<sup>28)</sup>

제임스도 원효의 경우와 마찬가지로, 마음을 대상을 비추는 거울로 생각한 전통적인 이원론을 거부한다. 이 양자에게서 다 같이 ‘전(前)반성적·반성적’이라는 이중성의 메타포가 살아 있다. 전반성적 단계에서 읽혀진 마음은 단순히 거기 있는 지평일 뿐, 이것이 회고적 경험에 의해 반성될 경우, 주관성-객관성이라는 속성을 갖는다. 그러기에 전반성적 단계에서 읽혀진 마음은 바로 반성적 단계에서 읽혀진 마음과 다른 것이 아니다. 심진여와 심생멸은 다만 다른 맥락에서 읽혀진 동일자의 두 얼굴에 지나지 않는다. 제임스의 입장은 다음에서도 잘 드러나고 있다.

사유와 사물은 그것의 자료라는 측면에서 절대적으로 동질적인 것이고, 그들 사이의 대립은 단지 관계와 기능중의 하나일 뿐이다. 사물-자료와 다른 사유-자료는 없고, ‘순수경험’의 동일한 부분이 이런 혹은 저런 맥락에서 취해짐으로써, ‘의식의 사실’ 혹은 물리적 실재를 번갈아 대변한다.<sup>29)</sup>

그러므로 경험이란 단어 앞에 수식어로 붙은 ‘순수’는 아직 중립적이고 모호한 그리고 주관과 객관의 분리 이전의 존재의 형식을 지칭하기 위한 술

27) W.James, *Essays in Radical Empiricism*, p.13.

28) W.James, *Essays in Radical Empiricism*, p.46.

29) W.James, *Essays in Radical Empiricism*, p.69.

어이다.<sup>30)</sup> 제임스는 사유의 대상을 초경험적 존재라는 의미의 초월적인 것으로 언급하는 것 자체가 난센스하고 주장한다.<sup>31)</sup> 순수경험은 그렇기에 주관과 객관, 사유와 사물이라는 모든 분리에 앞서 주어져 있는 흐름이다.<sup>32)</sup>

주관-객관은 순수경험이 하나의 맥락에서 취지면 물리적 현상으로 분류되고 다른 맥락에서 취해지면, 심적 사건으로 분류될 뿐 동일한 경험의 다른 얼굴일 뿐이다. 그러므로 정신적 사실과 의식의 대상은 일련의 순수경험이 다른 관계적 패턴 하에서 취해진 기능적 차이에 의해 그 나름의 이름을 갖게된 것에 지나지 않는다. 제임스는 주관과 객관의 분리 이전에 절대적으로 주어질, 즉 모든 이론적 개념적 추상 이전에 이미 주어져 있는 순수경험을 절대적 소여(data)라 부른다.

어디에도 질료(stuff)는 없고 소여(data)만 있다. (객관적 및 주관적인) 전 세계는 항상 하나의 소여이다. 다만 그 소여 안에 두 부분, 즉 내성적으로 읽혀진 객관적 부분과 주관적 부분들이 있다.<sup>33)</sup>

제임스는 인식론적 딜레마는 주-객의 이원론을 문제시함으로써 피할 수 있다고 주장한다. 주-객의 분리 이전에 원초적으로 주어져 있는 장(field), 즉 순수경험의 소여를 엄격하게 분석함으로써 주관과 이와 독립해 있는 객관이라는 두 실체를 분리하는 전략을 해체할 수 있다고 주장한다. 의식의 순수주관과 그것의 활동은 간과되지 않는다. 그러나 경험의 한 내용이 경험의 다른 내용과의 관련성 속에서 기능적 중심으로서 그 주변을 둘러싸고 일어나는 극화현상은 탐지할 수 있다. 순수경험의 '여기'는 다른 내용의 '저기'와 대조적으로 관련성을 가지면서 다만 하나의 주관으로서 기능을 할뿐이

30) R.Stevens, *James and Husserl: The Foundations of Meaning*, p.10.

31) R.Stevens, *James and Husserl: The Foundations of Meaning*, p.11.

32) R.Stevens, *James and Husserl: The Foundations of Meaning*, p.15.

33) R.Stevens, 위의 책, p.15(각주 13에서 재인용).



다. 이렇게 순수경험의 여건들을 기능적으로 극화를 이루는 것은 가장 원초적 형태의 자기-인식이다. 이 자기-인식은 순수경험의 다른 내용들이 그것에 관련을 가지는 우위적 지위를 가진다. 즉 의식의 순수주관은 간파되지 않는데 반해, 비록 원초적 형태이긴 하지만 의식을 대상으로 인식할 수 있는 기능적 중심으로 활동하는 구체적 주관이라는 점에서는 우위를 갖는다. 만약 순수자아가 우리의 시선에 잡힐 수 없다면, 우선 가장 원초적 형태로 대상의 영역에 경험할 수 있는 경험적 자아야말로 경험의 다른 내용과의 기능적 관계에 있어서 특권적 지위를 가진다.

그러므로 제임스는 순수경험의 다른 내용들과의 관계에 있어서 우선 구체적으로 기능적 중심역할을 하는 경험적 자아를 실마리로 하여 순수자아의 얼굴을 읽어내는 해석학적 방법을 택한다. 왜냐하면 순수자아는 경험의 흐름의 내용으로 간파될 수 없기에, 순수자아가 대상으로 내용을 가지게 된 경험적 자아를 통해 순수자아의 얼굴을 확인하는 방법이외는 없기 때문이다. 만약 이런 방법을 택하지 않는다면, 순수자아를 경험의 외부에서 끌어오거나 아니면 순수자아를 경험의 영역에서 추방하는 두 가지의 대안에서 갈팡질팡할 것이다. 제임스의 선택은 경험적 자아로부터 순수자아를 읽을 수 있는 구체적 단초를 확인하고 이것을 통해 결국은 경험적 자아와 순수자아는 인격적 자아를 구성하는 동일한 얼굴의 두 부분임을 강조하려고 한다. 아직은 그 무엇도 아니지만 무엇이든 될 수 있는 순수경험은 하나이면서 다이다.<sup>34)</sup> 모든 의식이 대상-지향적이고, 따라서 자아가 항상 대상적 경험영역내의 내용으로서 알려지는데 반해, 의식의 활동은 본성상 비인격적이다. 하지만 모든 사유는 하나의 인격적 의식의 부분이 되려는 경향을 가진다. 그러므로 경험의 궁극적 주체의 인격적 동일성을 통해 그 속에서 지속으로서의 순수자아의 얼굴을 확인할 수밖에 없다.<sup>35)</sup>

34) W. James, *Essays in radical Empiricism*, p.46.

35) R. Stevens, *James and Husserl: The Foundations of Meaning*, p.69.

제임스의 자아론에 함의되어 있는 화해의 메타포는 바로 그의 '주변'(fringe)개념이다. 순수경험은 흐름으로서의 지속과 지속으로서의 흐름이 함께 엮여져 있는 텍스트이다. 지속의 얼굴을 읽기 위해 흐름의 채널을 통해야 하고, 흐름의 얼굴을 읽기 위해 지속의 채널을 통해야 하는 이중성의 메타포는 지평융합의 화해의 논리를 단적으로 대변한다. 그의 중심-주변(focus-fringe)의 공식은 一即多의 구조를 다원주의적이고 실용주의적 방법으로 새롭게 표현한 것이다. 그의 화해의 전략은 바로 모든 경험이 가능하게 되는 이 fringe를 풀어 밝혀 그것으로부터 모든 개념적 사유의 발생적 관계를 드러내려는 데 있다. '근본적(radical) 경험론자'로서 제임스는 바로 이 주변(지평)으로 이미 주어져 있는 순수경험에 대한 구체적 분석을 수행함으로써 소박한 실증주의와 독단적인 실험주의를 실용주의적 방법으로 넘어서려는 화해의 전략에 다름 아니다.

그는 순수경험의 다양성을 긍정하는 데서 출발한다. 그러므로 그에게 있어서 경험의 다양성은 궁극적인 것이고 가장 실재적인 것이다. 그러나 경험의 다양성만을 강조하면 비합리성을 인정하게 된다. 따라서 그 역시 궁극적 다양성을 통일성 속에서 재구성하려는 의도를 포기하지 않는다. 다만 지금까지의 전통철학이 상상해온 그러한 방식, 즉 통일성을 구축하기 위해 설정한 어떠한 체계 속에서도 경험의 다양성이라는 궁극적 사실을 정당화할 수 없기에 그의 방법은 실용주의적 방법에 근거한 해석학적 전략에 의존하지 않을 수 없다.<sup>36)</sup> 더 이상 의심할 수 없는 순수경험의 다양성은 연속과 불연속, 일치와 불일치를 함장하고 있는 궁극적 실재이다. 제임스의 해석학적 전략은 총체적 힘에 저항하여 이 순수경험의 풍부한 복합성을 건져올리려는 방파제와 같다.<sup>37)</sup> 경험의 다양성을 건져올리기 위해 제임스가 끌어 들일 수밖에 없는 메타포는 "어떤 철학도 우리가 알고 있는 모종의 특수한

36) Ch.H.Seigfried, 같은 책, p.193.

37) 위의 책, p.194.

부분에 관한 유추를 통해 알려지지 않은 전체를 해석하는 것 이상을 할 수 없다”는<sup>38)</sup>사실 때문이다. 우리는 부분적 체계 속에 살고 있고, 그 부분들은 상호 교환적이지 않다. 그러므로 우리가 알고 있는 부분들에서 전체를 이끌어 낼 수 있는 정합적인 논리적 체계란 있을 수 없다. 다만 부분과 전체의 유비적 관계를 통해 해석할 수밖에 없다. 우리는 여기에서 일즉다의 원효의 화해의 전략이 숨쉬고 있음을 알 수 있다. 경험의 구체성과 다양성을 포기하지 않으면서도 통일성을 함께 포착하려는 그의 해석학적 전략이다. 그에게 있어서 실재는 추상화된 자기-폐쇄적인 것이 아니라, 바로 전이적 연속성이다.

원효의 일심은 진여와 생멸을 함장하고 있는 여래장이다. 원효가 일심을 자신의 철학의 궁극적 원리로 삼는 것은 그의 현실관과 무관하지 않다. 원효는 현실을 회피하거나 방관하지 않는다.<sup>39)</sup> 특히 그의 이제중도의 전략은 어느 한쪽을 절대화하거나 신성화하는 것을 배격한다. 그의 일심에 대한 해석학은 진여와 생멸 사이의 해석학적 순환성을 충분히 읽어내지 못한 데서 연유하는 온갖 형이상학적 논쟁으로부터 자유로워지기 위한 역동적 메타포이다. 그는 예토와 정토를 별개의 시간과 공간에 위치시키고 일방적으로 타력에 의존하고 자력을 마비시키는 피안 동경의 신앙을 지향하지 않는다. 어디까지나 현실심인 일심을 그 출발점으로 삼고 있다.<sup>40)</sup>종교는 현실이란 짐을 메고 영원히 걸어가야 할 것이기에, 현실 세계 속에서 문제를 찾아야 한다. 세간과 출세간을 이원적으로 분리하는 것은 지양되어야 한다.<sup>41)</sup> 그러기에 세간/출세간의 해석학적 순환성을 충실하게 읽음으로써 전통이 남겨 놓은 오래된 일원론-다원론 논쟁을 넘어설 수 있다.

38) 위의 책, p.195.

39) 이기영, 『원효사상연구Ⅱ』, 서울: 한국불교연구원 2001. 130쪽.

40) 이기영, 위의 책, 137쪽.

41) 이평래, 위의 논문, 147쪽.

《대승기신론》은 바로 ‘마음이 있는 그대로의 진실한 모습’과 ‘마음이 현실에 여러 가지로 전개되고 있는 모습’이라는 두 종류의 관점에서 설상(說相)을 밝히고 있다.<sup>42)</sup> 문제는 진여는 그 스스로 어떠한 대상적 성질도 갖지 않고 시간적 제약을 초월해 있는 마음이기때, 이 마음을 단적으로 읽기 위한 해석학적 단초는 생멸의 얼굴을 가지면서도 동시에 진여의 씨앗을 함장하고 있는 마음인 여래장일 수밖에 없다. 이런 점에서 여래장은 진여와 생멸이 맞물려 있는 하나의 텍스트이다.

번뇌를 떠나 열반이 따로 없다면, 일심의 해석학은 무명의 不覺에 혼숙되어 온갖 생멸상을 걸치고 있는 현실심에서 시작하지 않으면 안 된다. 진여는 스스로 부증불감하고 시간적 및 공간적 양상을 초월하고 있는 것이기에, 생멸에 인연하여 온갖 번뇌를 일으키면서도 진여의 마음의 씨앗으로 품고 그것을 회복하려고 애쓰면서 살아가는 현생심이 일심의 실상을 해석하기 위한 단초가 되어야 한다. 무명의 불각에 의하여 本覺이 혼숙되어 염법이 생기는 하나 본각이 없어지는 것은 아니기 때문이다.<sup>43)</sup> 비록 불각에 혼숙되어 생멸의 상을 걸치고는 있지만, 진여문으로 통하는 연속적 고리를 가지고 있기에, 진여의 체 자체가 변하는 것은 아니다. 그러므로 진여문과 생멸문은 서로에게 문이 되어 서로에게로 자유로이 넘나들 수 있는 대자유 의 마음을 다르게 읽는 것에 지나지 않는다. 이 두 문 사이에는 다음과 같은 해석학적 순환성이 존재한다. 무명의 불각이 진여의 본각을 혼숙하여 모든 염법이 생기는 것과 마찬가지로, 진여의 본각이 무명의 불각을 혼숙하여 모든 정법이 생긴다. 이 ‘혼숙’이란 용어는 서로가 서로를 비추는 하나의 거울임을 나타낸다. 심진여는 심생멸을 거울로 삼아 자신(체)의 상을 비추어 볼 수 있고, 심생멸은 심진여를 거울로 삼아 자신의 체를 비추어 볼 수 있다. 일심이문의 관계는 혼숙의 메타포를 통해 해석학적 구조연관으로 읽혀질 수 있

42) 이평래, 위의 논문, 157쪽.

43) 박종홍, 『한국사상사』, 서울: 서문당 1977, 110쪽.

다. 심진여와 심생멸은 서로를 각각 자신을 들여 다 볼 수 있는 거울로 삼고 있기에 이 두 문은 상통한다. 이 두 문은 서로 떨어져 있지 않다. 이 두 문은 일심을 이루는 각각의 부분들이 아니라 이 문 하나하나 자체가 바로 일심이다. 다만 하나의 문은 일심이 통일성의 측면에서 읽혀진 것이고, 다른 하나의 문은 차별성의 측면에서 읽혀진 것에 지나지 않는다. 그러므로 원효는 진여심과 생멸심으로 표현함으로써 이 둘을 마치 형이상학적 실체로 오해하는 것을 피하기 위해 심진여와 심생멸로 표현한 것이다.<sup>44)</sup> 이러한 입장은 원효의 融二而不一的<sup>45)</sup> 입장에서 잘 나타나고 있다.

같은 수 없는 것은 같으면서 동시에 다른 것이고, 다를 수 없는 것은 다르면서 동시에 같은 것이다. 같다는 것은 다름에 의거해서 같음을 변별한 것이고, 다르다는 것은 같음에 의지해서 다름을 밝힌 것이다. 같음에 의거해서 다름을 밝히는 것은 같음을 나누어서 다르게 만든 것이 아니요, 다름에서 같음을 변별하는 것은 다름을 녹여서 같게 한 것이 아니다. 진실로 같은 것은 다름을 녹인 것이 아니기에, 이를 같다고 말할 수 없고, 다른 것은 같음을 나눈 것이 아니기에 이를 다르다고 말할 수 없다.<sup>46)</sup>

## 5. 因言遺言의 화해의 메타포

순수경험은 선(先)개념적 지각의 장으로서 이미 주어져 있다. 이 지각의 장은 연속적 흐름으로서 고정적인 개념의 틀 속에 가두어 범주화하기에는 너무나 충분하다. 연속적 흐름의 장으로서의 경험은 개념적 구성에 의해 질

44) 정영근, 「원효의 사상과 실천의 통일적 이해」: 『원효』, 예문서원 2002, 485쪽.

45) 정영근, 위의 논문, 489쪽.

46) 정영근, 위의 논문, 489쪽에서 재인용.

서화되기 이전에 이미 구조화되고 패턴화되어 있다. 모든 개념적 구조화는 바로 이 지각의 수동적 구조화에 그 발생적 뿌리를 두고 있다. 그러나 지각은 바로 개념에 의해 무엇으로 규정됨으로써 비로소 온전한 지식으로 구성될 수 있다. 제임스는 지각과 개념사이의 전이적 연속성을 강조한다. 개념들과 지각된 것들은 동일한 질료로 이루어져 있고 그것들을 함께 다룰 경우 각자에게로 녹아들어 간다. 지각과 개념의 상호맥락성을 읽기 위한 제임스의 전략은 바로 중심-주변(focus-fringe)이라는 그의 고유한 해석학적 전략이다.

그러나 개념의 실질적 가치는 기능적 힘에 있다. 즉 우리의 경험의 특수한 것들과 보다 효과적으로 관계하게 하는 능력이다. 개념은 지각적 경험의 흐름에 효과적으로 흘러들어가도록 안내를 해준다. 개념적 작용의 기능적 효능은 단지 지각적 경험의 흐름 속에서 '동일한 것'을 인식하고 지칭할 수 있는 능력이다. 그러나 항상 되돌아가야 할 최종 목적지는 구체적 경험이다. 개념은 단지 하나 혹은 제한적인 관점에서만 의미를 부여해 줄 수 있을 뿐이다.

제임스에 의하면, 우리의 지식은 다만 하나의 관점적 지식일 뿐이기에, 구체적 경험을 남김없이 기술할 수 없다. 그러기에 절대적 체계란 있을 수 없다. 모든 지각, 개념, 개념적 체계는 항상 불완전한 관점일 뿐이다. 그러기에 지각과 개념은 상호보완적이어야 한다. 개념의 종합하는 힘이 없이는 어떠한 의미체계도 불가능하다. 지각의 흐름이 연속성을 지니는 한, 이미 적어도 불완전한 의미의 동일성을 지시한다. 다만 개념에 의해 더욱 완전한 의미의 동일성으로 구성된다. 그러나 제임스가 지각과 개념의 상호보완성을 강조한다고 하더라도, 순수경험의 흐름이 모든 다른 것이 파생되는 독특한 질료라는 사실을 포기하지는 않는다. 개념적 자료는 항상 지각의 영역을 분명하게 하고 그것에 의미를 부여하기 위한 용도라는 점으로 읽혀져야 한다. 제임스는 언어나 개념이 순수경험의 흐름을 기술하기 위한 하나의 관점

일 뿐이기에 순수경험의 무한한 관계들의 미묘한 차이를 정당하게 언급할 수 있는 언어는 존재하지 않는다.<sup>47)</sup>

제임스는 우리의 실제적 경험에 뿌리를 두지 않는 개념적 질서의 위험성을 강조한다. 그는 개념적인 것을 실재에 대한 희미한 모방으로 간주한다. 그러나 제임스는 1880년대 지각된 것을 실재의 유일한 영역으로 강조했던 자신의 생각을 바꾸어 개념적인 것도 동등한 영역으로 규정한다. 이렇게 하여 그는 지각만을 유일한 실재의 영역으로 강조함으로써 자신이 가졌던 80년대 이원론적 도식을 넘어 해석학적 지평으로 들어선다. 지각과 개념은 동일한 영역을 이루고 있는 동격자들이다. 감각적 실재에 대한 인식은 경험의 조직 내에서 이루어진다. 스스로 시간 안에서 펼쳐지는 관계들에 의해 이루어진다. 이처럼 지각이나 개념들은 순수경험의 세계를 구성하는 동일한 얼굴들이다. 다만 지각된 것들이 의식의 선택적 활동에 의해 개념으로 표현될 뿐, 이 개념들은 바로 지각된 것으로서의 실재와 다른 것이 아니다.

이처럼 제임스는 지각과 개념의 상호보완성을 강조한다. 순수경험은 그 무엇으로도 규정할 수 없는 무한한 가능성을 가진 지평이기에 언어적 개념으로 다 표현할 수 없는 절대영역이다. 그러므로 개념은 순수실재를 지시하기 위한 하나의 기능적 방편일 뿐이다. 그러나 개념을 통한 동일자의 구성이 없는 실재는 어떠한 방식으로든 파악할 수 없다. 무한한 경험의 총만성이 개념에 의해 충분히 표현될 수는 없지만, 개념에 의해 지시되지 않고 남아 있는다면, 한갓 카오스일 뿐이다. 이처럼 제임스는 선술어적 층(직접지, know-by-acquaintance)과 술어적 층(간접지, knowledge-about)은 그 발생적 관점에서 중심-주변의 해석학적 고리로 연결되어 있음을 강조한다.

실재와 언어의 해석학적 순환성은 언어에 대한 원효의 이중적 태도에서도 드러난다. 원효 역시 실재에 대한 언어적 표현의 불가능성을 강조한다. 리언절여(離言絕慮)는 바로 원효가 불가사의라 부른 것이 언설상으로 표현

47) W. James, *Essays in Radical Empiricism*, introduction, x ix.

될 수 없음을 단적으로 이르는 메타포이다. 진여는 언어 이전에 주어져 있는 절대지평으로서 모든 언설을 넘어서서 만날 수 있는 언어 이전의 지평이다. 그러나 진여가 언어 이전의 절대지평이라고 하더라도 어차피 언어를 방편으로 지시할 수밖에 없다. 원효 역시 제임스와 마찬가지로 개념의 기능적 힘을 강조한다. 진여 자체는 모든 언설을 떠나 있지만(離言眞如), 언어의 방편에 의지해서 진여를 언설할 수밖에 없다.(依言眞如). 그러므로 진여는 언설을 떠나 있으면서도 언설로 표현할 수밖에 없다. 왜냐하면 진여는 언어와 등을 지고 앉아 있는 초월적 지평이 아니기 때문이다. 그러기에 리언진여는 바로 의언진여일 수밖에 없다. 이를 원효는 ‘말에 의해 말을 버리는’ 인언견언(因言遣言)의 메타포로 설명한다. 말을 끊었다는 말 역시 말을 끊었다는 말을 하게 됨으로써 말로써 말할 수밖에 없다. 그러기에 이치는 말을 떠난 것으로 설명하면서도 말을 떠난 이치를 말로써 설명할 수밖에 없는 自語相偉를 범할 수밖에 없다.<sup>48)</sup>

말로써 이치를 설명함에 있어서 비록 그것이 부정의 형식으로 나타난다고 하더라도 언어적 표현임에는 틀림없다. 이치가 말을 떠난다고 해도 그것 역시 결국 말이다. 그러기에 이치는 말을 끊은 것도 아니고, 또 말을 끊는 것이 아님도 아니다. 이런 까닭에 이치는 또한 말을 끊는 것이기도 하고, 끊지 아니하는 것이기도 하다. 일심을 경험적 언어로 표현하지 못하기에 명의가 있다 할 수는 없지만, 어떻게 언어를 통해 지시할 수밖에 없기에 명의를 가진다. 원효는 모든 언설상을 떠나 있으면서도 언설을 통해 지시할 수밖에 없는 不可思議를 철저한 논리로 풀어낸다. 원효는 한편으로 언어의 방편에 의지해서 진여를 언설하고 다른 한편으로 언어의 방편을 떠나서 진여를 밝히는 양가성의 사유를 전개시킨다.<sup>49)</sup>

48) 은정희 역주, 『대승기신론소·별기』, 일지사 1995, 101쪽.

49) 김형효, 『원효에서 다산까지』, 청계 2000, 143쪽.



만약 말을 끊지 않는 것이라면, 기신론의 초단의 글(리언진여에 대한 말)이 바로 부질없는 말이 되며, 만약 실로 말을 끊는 것이라면, 기신론의 후단의 글(의언진여에 대한 말)이 한갓 헛된 설명이 될 것이다. 이는 마치 허공을 금은(金銀) 등이라 말하는 것과 같은 것이다.<sup>50)</sup>

모든 일체의 법이 본래부터 언설상을 여의었고, 명자상을 여의었으며 심연상을 여의어서, 결국 평등하게 되고, 변하거나 달라지는 것도 없으며 파괴할 수도 없는 것이어서 오직 일심뿐이니, 그러므로 진여라 이름하는 것이다. 진여가 평등하여 말을 여윈 까닭은 모든 언설이 오직 임시로 지은 이름에 불과하기 때문에, 실성에 있어서는 끊어버리지 않을 수 없기 때문이다. 진여라 말하는 것 역시 상이 없으니, 이는 언설의 궁극은 말에 의해 말을 버리는 것이다(因言遺言). 일체의 언설은 임시적인 이름일 뿐 실체가 없다. 그렇기에 이름이 곧 뜻이라고 여기는 생각이 헛된 것이다. 물론 모든 이름이 다 뜻이 없는 것은 아니기에, 다만 뜻이 없는 뜻일 뿐이다.<sup>51)</sup> 그래서 진여는 이름과 뜻이 있는 것도 아니고 없는 것도 아닌 불가사의이다.

그러므로 언어는 다만 궁극적 실재를 지시하기 위한 하나의 해석학적 실마리이다. 그렇기에 진여의 실상은 모든 언설상이나 명자상을 여의지만, 모든 언설이 지시하는 진여의 실상을 잘 헤아리는 것이 중요하다. 언어의 한계를 넘어서서 열려지는 절대지평은 언설을 방편으로 읽혀질 수밖에 없지만 언설에 집착하는 사유로는 접근할 수 없다. 그렇기에 일심이란 명칭은 자체로는 아무런 의미를 갖지 않으며, 다만 진여의 실상을 지시하기 위해 억지로 만들어낸 명자에 지나지 않는다.<sup>52)</sup> 모든 언어는 진실 그 자체는 아니고, 다만 임시적인 이름뿐이다. 이런 점에서 離言眞如이다. 하지만 말로

50) 은정희 역주, 『대승기신론소·별기』, 102쪽.

51) 김형효, 위의 책, 144쪽.

52) 신오현, 「元曉철학의 현대적 조명」, 『元曉의 사상과 그 현대적 의미』, 한국정신문화연구원 1994, 189쪽.

써 표현하는 것이 전혀 불가능한 것은 아니다. 그렇기에 依言眞如이다. 말이 진리 자체는 아니라고 하더라도 말을 떠나 진리 자체가 독립적으로 존재하는 것은 아니다. 어차피 언어를 방편으로 존재 실상을 읽을 수밖에 없다.

어차피 말과 이치의 관계가 고정적인 것이 아니라 임의적인 것이라면, 언어로 표현되는 모든 학설에는 그 나름의 일리를 갖는다. 원효는 모든 언어적 쟁론이 일어날 경우, 동의도 하지 않고 동의하지 않지도 않으면서 설한다고 말한다. 동의하지 않는 이유는 말 그대로 취하면 모두가 용납되고, 동의하지 않지도 않는 이유는 그 뜻을 살려 들으면 모든 것이 용납되기 때문이다. 이것은 바로 언어의 한계를 잘 알고 그 뜻을 잘 헤아리는 신중한 태도를 강조하는 것이다. 이처럼 원효의 화쟁의 논리는 실재와 언어의 해석학적 순환성에 토대하고 있다. 언어와 언어 이전의 차원을 해석학적 순환적 관계로 읽는 것은 離言이 아니면 依言도 없고 依言이 아니면 離言도 없기 때문이다.<sup>53)</sup>

## 6. 맺음말

본 글은 대표적인 현상학자인 후설과 제임스의 관점에서 원효의 화해의 형이상학을 새롭게 읽어 낸 글이다. 후설과 제임스는 다 같이 의식을 고정된 실체로 파악하기보다 생생한 ‘흐름’의 관점에서 접근한다. 후설은 의식을 생생한 흐름으로서, 제임스는 순수경험의 흐름의 구조를 연속적 전이의 과정에서 확인하였다. 특히 원효의 일심이문의 전략 속에 함의되어 있는 화해의 정신을 현상학적-해석학적 관점에서 그 유사성을 읽어내는 작업을 수행하였다. 물론 서양철학적 관점에서 원효의 화해의 정신이 가지는 역동성과 포용성을 충분히 읽어내기에는 방법론적 한계를 갖지 않을 수 없다. 그

53) 최유진, 「원효에 있어서 화쟁과 언어문제」: 『원효』 예문서원 2002, 364쪽.

러나 원효의 일심이문의 전략이 놓치기 쉬운 논리적 열개를 서양철학적 관점에서 새롭게 구성해본다는 의미 역시 중요하리라 생각한다. 이러한 중요성을 전제하면서, 본 연구는 비교철학의 방법을 통해 동·서양의 사상적 유대성을 확인하는 데 그 의의를 두고자 한다.

## 참고문헌

- 신오현, 「원효의 심리학: 일심의 자기동일성의 개념을 중심으로」: 《도와 인간과학》(素巖李東植先生華甲記念論文集), 1981.
- 신오연, 「원효철학의 현대적 조명」: 《원효의 사상과 그 현대적 의미》, 한국정신문화연구원, 1994.
- 에드워드 콘즈 외 저, 김종욱 편역, 《불교사상과 서양철학》, 민족사, 1994.
- 에임즈 S.M., 조성술·노양진 옮김, 《실용주의》, 전남대출판부, 1999.
- 은정희 역주, 《대승기신론·별기》, 일지사, 1995.
- 은정희, 「원효의 삼세·알라야식설의 창안」: 《원효》, 예문서원, 2002.
- 이기영, 《원효사상연구Ⅱ》, 한국불교연구원, 2001.
- 이평래, 「여래장설과 원효」: 《원효》, 예문서원, 2002.
- 정연근, 「원효의 사상과 실천의 통일적 이해」: 《원효》, 예문서원, 2002.
- 최유진, 「원효에 있어서 화쟁과 언어의 문제」: 《원효》, 예문서원, 2002.
- Diemer A., 『에드문드 후설』, 조주환·김영필 옮김, 이문출판사, 1990.
- Husserl, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hrsg., S. Strasser, 1950.
- \_\_\_\_\_, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hrsg., W. Biemel, 1950, Neu hrsg., von K. Schumann, 2 teile 1976.
- \_\_\_\_\_, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hrsg., M. Biemel, 1952.
- \_\_\_\_\_, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie*, Hrsg., W. Biemel, 1954.
- James W., *Essay in Radical Empiricism*, Cambridge, 1976.

James W., *The Principle of Psychology Volume I*, York University, Toronto, Ontario, 1980.

James W., *The Varieties of Religious Experience*, Magmillian Publishing Company, 1961.

Perry R.B., *The Thought and Character of William James*, Vanderbilt University Press, Nashville and London, 1996.

Seigfried Ch.H., *William James's Radical Reconstruction of Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1990.

Stevens R., *James and Husserl: The Foundation of Meaning*, 1974.

ABSTRACT

Western Philosophical Understanding to  
Egology of Won Hyo

– In terms of E. Husserl and W. James –

This essay aims to interpretate the Won Hyo' egology in western philosophical perspective, especially, in terms of phenomenology of Edmund Husserl and pragmatism of William James. In comparative perspective, this essay identify the strategy of Won Hyo' 一心二門 in terms of phenomenological egology of E. Husserl. By interpretating the egology of Won Hyo and E.Husserl in comparative philosophy, This essay identify the strategical solidarity of their egology. And by comparing the philosophy of W.James, american outstanding pragmatist, with the reconciliation philosophy of Won Hyo, we identify the interdisciplinary solidarity theirs.

Especially, This essay deals the metaphysic of reconciliation in W.James and Won Hyo from comparative philosophy. From the fact that they have common goal of reconciliation of religious antagonism, we confirm how the methodological alternative for reconciliation is grounded by them. Especially we take 'pure experience' of W.James and 'One mind' of Won Hyo as key word, and we clarify how the metaphysic of reconsiliation is justified by them. And we postulate their metho- dological strategy as hermeneutic and specify the relating problems. We intend to detect the motive of practical philosophy by hermeneutical elucidating the original solidarity of conciousness/world, language/reality.

원효의 자아론에 대한 서양철학적 이해 (김영필)

**Key Words** : phenomenological egology, metaphysic of reconciliation, pure experience, hermeneutical strategy, 一心二門

# 원효의 미륵사상에 관한 연구

조 수 등\*

- |                 |             |
|-----------------|-------------|
| 1. 서 언          | 4. 원효의 미륵사상 |
| 2. 미륵상생신앙과 하생신앙 | 5. 결 어      |
| 3. 미륵신앙의 전개     |             |

## 국문초록

원효는 고달픈 민중들을 고통과 억압으로부터 해방시키고, 참된 평화와 평등, 자유가 실현되는 국토를 이루기 위해 노력했다. 원효의 보살행은 민중들로 하여금 불교에 친근하게 할 수 있는 실천행이었고, 미륵신앙을 통해서 민중들을 불교에 귀의시켰다. 우리나라의 민중들은 자신들의 현실적 이익을 위해 미륵을 신앙하였다.

원효는 『彌勒上生經宗要』에서 미륵의 의미, 본생, 출세, 발심 등에 대해서 설명한다. 원효는 미륵사상을 중품, 하품인을 위한 가르침으로 보고 있다. 상품인은 미륵을 바로 친견할 수 있지만 중품, 하품인이 도솔왕생을 위해서는 참회, 심선, 관행삼매의 수행이 필요하다. 도솔천은 윤회의 세계 중의 하나일 뿐, 미륵신앙에 있어 진정한 정토는 미륵이 하생하여 성불하는 현세의 국토이다.

---

\* 대구한의대



원효는 미래의 이상세계에 있어서의 중생구제보다는 현실에 있어서의 중생구제를 중시했다. 원효의 중심 문제는 현실에서 고통 받고 있는 중생을 어떻게 구원할 수 있을 것인가에 있었다.

주제분야 : 불교, 한국불교

주제어 : 원효, 미륵, 도솔천, 관행삼매, 보살

## 1. 서 언

불교가 중생들의 현실적 고통을 외면하고 관념적이고 비이성적 논리에 빠져 중생들을 맹신과 기복으로 이끌어 간다면 그것은 분명 붓다의 근본정신을 왜곡한 것일 것이다. 붓다는 중생을 구제하기 위해서 40여년 간을 전력 유행하면서 고통과 억압으로 가득 찬 중생들에게 새로운 삶의 길을 제시했고, 참된 평화와 평등, 자유가 실현되는 국토가 이루어지기를 기대했다. 따라서 불교는 그 시대를 살아가고 있는 모든 중생들에게 어떻게 살아야 올바른 삶을 살 수 있는가를 일깨워줄 수 있는 역할을 해야 한다.

석가모니 부처가 열반한 후 가장 적극적으로 중생들에게 구원의 메시지를 전한 것은 미륵신앙이다. 미래불로서의 미륵신앙은 원시불교 이래 주장되어온 과거 7불 사상과 장래에도 고통 받는 중생을 위해 부처가 출현한다는 미래불 신앙에 근거하여 성립되었다. 미륵신앙은 석가모니부처님이 다 하지 못한 세상 구제를 미래세에 미륵이 출현하여 중생들을 구원한다는 염원에 의해서 성립되었기 때문에 그것은 구원의 신앙이고 희망의 신앙이다.

이같이 미륵신앙은 현실의 불국토화를 실천하고자 하는 사도가 적극적으로 반영되어 있는 사상이다. 그것은 현재 도솔천에 있는 미륵을 따라 도솔천에 태어나 미륵의 교화를 받은 후 미륵이 하생할 때 미륵과 함께 지상

세계로 내려와 성불한 미륵의 설법을 듣고 성불한다는 신앙이다. 미륵이 살고 있는 도솔천에 태어나기 위해서는 十善과 觀行을 닦아야만 된다. 즉 미륵신앙을 실천하기 위해서는 참회와 계를 지키고, 掃塔, 塗地, 香華供養 등의 공덕과 觀法의 실천이 필요하다.

우리나라에서 중생구제의 자비의 실천을 살다 간 대표적인 스승은 바로 원효스님이다. 원효는 삼국간의 전쟁으로 인해 피폐하고 고달픈 삶을 살아가고 있는 민중들이 어떻게 하면 현실의 고통을 벗어나 참된 자유와 평화를 얻을 수 있는가를 생각하고, 그것의 실천을 위해 노력했다. 우리나라에 전래된 불교는 교리의 난해함과 실천의 어려움 등으로 인하여 민중들에게 쉽게 정착할 수 없었다. 원효는 민중과 고락을 함께하는 실천적 無碍行을 통해 민중들로 하여금 불교에로 귀의하게 하였다. 특히 중생구원을 말하고 있는 미륵신앙은 민중들을 불교에로 귀의하게 할 수 있는 가장 이상적인 가르침의 하나였다.

원효스님의 미륵사상에 관한 저술은 『미륵상생경종요(彌勒上生經宗要)』 1권, 『미륵상생경소(彌勒上生經疏)』 3권 등이 있다고 전해지지만, 현재는 『미륵상생경종요』만이 남아 있다. 본고에서는 먼저 미륵신앙의 근본경전인 미륵삼부경의 내용을 간략하게 살펴본 후 우리나라 삼국시대의 미륵신앙의 전개를 살펴본다. 그리고 원효의 『미륵상생경종요』를 토대로 하여 원효의 미륵사상에 관계되는 여러 문제들을 검토하고자 한다.

## 2. 미륵상생신앙과 하생신앙

미륵(Maitreya)은 석가모니의 부처의 一生補處 보살이다. 일생보처 보살이란 석가모니 부처에 이어 다음의 부처로 정해져 있는 보살이라는 의미이다. 미륵이라는 명칭은 가장 오래된 원시경전인 팔리어 장경인 『숫타니파

타』와 『轉輪獅子吼經』, 한역 『長阿含經』의 「轉輪聖王修行經」, 『中阿含經』의 「轉輪王經」, 「佛種姓經」, 「說本經」, 그리고 『賢愚經』, 『二十二章鬘喻經』 등에서도 보인다.

미륵신앙은 서구의 메시아사상에 비유될 수 있는 것으로 이 지상에 龍華世界라는 지상천국을 건설한다는 사상이다. 아미타불이 계시는 서방 극락정토가 10만억 국토에 떨어져 있기 때문에 우리들이 살고 있는 이 현실세계에 이상세계를 건설한다는 미륵신앙은 매우 현실적인 구원사상으로 민중들에게 수용되게 되었다.

미륵에 관계되는 경전으로는 『觀彌勒菩薩上生兜率天經』(沮渠京聲 역), 『彌勒下生經』(竺法護 역), 『彌勒下生成佛經』(鳩摩羅什 역), 『彌勒下生成佛經』(義淨 역), 『彌勒大成佛經』(鳩摩羅什 역), 『彌勒來時經』이 있다. 이 외에도 『聖彌勒發趣經』(티베트 역), 『아나가사 밤사』, 『아미트레야 사마띠』, 『彌勒菩薩所問本願經』(竺法護 역, 『大寶積經』 제42회 「彌勒菩薩所問會」에 해당)이 있다. 이 중에서 이른바 미륵삼부경이란 『觀彌勒菩薩上生兜率天經』, 『彌勒大成佛經』, 『彌勒下生成佛經』(鳩摩羅什 역)을 말한다. 이들 경전의 성립 순서에 대해서는 학자들에 따라 일치하지 않는 점이 있다. 그러나 미륵삼부경의 내용을 비교하면 『미륵상생경』이 미륵신앙의 내용을 거의 다 포함하고 있기 때문에 『미륵상생경』이 『미륵하생경』이나 『미륵성불경』보다 늦게 성립되었고, 사상적으로도 중요한 것으로 생각된다.<sup>1)</sup> 간다라 지방의 유물에 미륵상이 있고, 마투라 지역에서도 미륵상이 발견되는 것으로 보아 인도에서 미륵신앙은 2내지 3세기경에는 매우 성행했던 것으로 추정된다. 따라서 이 시기에 미륵 관련 경전들이 제작되었을 가능성이 있다. 이런 점에서 본다면 미륵신앙의 성립연대는 빨리어 장경 등을 근거로 했을 때 석가모니 붓다가 열반한 후 100여년 경에 이미 발생하였을 가능성이 높다.

1) 이러한 입장을 반영하듯 신라의 대표적 저술가들인 원효, 원측, 경홍, 태현, 의적 등이 모두 『미륵상생경』에 대해서 주석을 남기고 있다.

미륵신앙은 『미륵상생경』에 근거하여 미륵이 수행하고 있는 도솔천 上生을 염원하는 彌勒上生信仰과 하생경이나 성불경에 근거하여 當來 미륵이 성불하는 국토에 태어나 미륵의 설법을 듣고 깨달음을 얻는다는 彌勒下生信仰으로 크게 나누어진다. 하생경이나 성불경에서는 도솔천 왕생사상이 보이지 않지만, 『미륵상생경』에서는 미륵보살이 도솔천에 상생하여 중생들로 하여금 보리심을 일으키기를 권하는 내용으로 되어 있다. 미륵은 바라나국 겁바리 촌에서 바바리라는 바라문 집에서 탄생한다. 석존의 설법을 들은 미륵은 12년 뒤 목숨을 마치고 도솔천에 왕생하여 一生補處菩薩로 있다. 미륵이 하생하기 전에 중생들은 도솔천에 올라가 미륵보살 옆에서 56 억년을 지내고 미륵이 지상에 下生할 때 미륵을 따라 지상으로 내려와 龍華三會에 참여한다. 중생들 중 도솔천에 왕생하고자 하는 자는 觀을 닦아야 된다. 관을 닦으려는 자는 먼저 五戒, 八齋戒 등을 지니고 十善을 닦아야 된다.

하생경이나 성불경에 의하면 미륵은 翅頭成에서 태어난다. 그 때의 염부제는 동서남북이 천만유순이나 되는데, 더러운 것이 없고, 감미로운 과수와 향기롭고 아름다운 풀과 나무들만이 있으며, 세상의 기후는 아주 알맞고, 사시의 계절이 순조로워서 118가지 질병이 없고, 貪·瞋·癡의 染心이 일어나지 않는 평화롭고 자유로운 이상세계이다. 염부제를 다스리는 왕은 穰佉라는 전륜성왕이며, 미륵의 아버지는 양거왕의 대신인 수범마이고, 어머니는 범마월이다. 미륵보살은 32상과 80種好를 갖추었고, 몸이 황금빛으로 빛난다. 시두성에서 멀지 않는 곳의 龍華樹 아래서 미륵보살은 成道하여 일체 중생을 제도한다. 미륵불이 교화하는 제자는 모두 다 석가여래의 제자이며, 용화수 아래에서 3회의 설법을 행하여 첫 번째 법회에서 96억 명이 교화되고, 두 번째 법회에서 94억 명이 교화되며, 세 번째 법회에서 92억 명이 교화된다. 미륵부처님의 수명은 8만 4천세 이고, 열반에 든 뒤에 그 불법이 세상에 남아 있는 기간도 8만 4천년이 된다.

미래에 도래할 이상세계인 龍華世界에 태어날 수 있는 인연은 경·논·율 三藏을 독송하고, 옷과 음식을 남에게 보시하고, 지혜와 계행을 닦아 공덕을 쌓고, 부처님께 향화를 공양하고, 고통 받는 중생을 위해 깊은 자비심을 내고, 인욕과 계행을 지켜 깨끗하고 자비로운 마음을 기르고, 절을 세워 설법하고, 탑과 사리를 공양하며, 부처의 法身을 생각하고, 다투는 사람들을 화해시켜 주는 등등의 공덕으로 龍華會上에 태어날 수 있다고 하고 있다.<sup>2)</sup>

『미륵상생경』은 도솔천 왕생과 미륵이 56억년 후 지상에 하생하여 성도하고, 龍華三會한다는 내용을 모두 포함한다. 그러나 하생경이나 성불경에서는 용화삼회에 대한 이야기가 중심이 되고 도솔왕생에 대해서는 언급이 없다. 이른 의미에서 『미륵상생경』이 하생경이나 성불경보다 완성된 내용을 담고 있다고 할 수 있다.

### 3. 미륵신앙의 전개

미륵신앙은 우리나라 불교 수용 초기부터 전래된 것으로 보이며, 6 내지 7세기경에는 크게 유행한 것으로 보인다. 미륵신앙이 불교 전래 초기부터 널리 유포되게 된 것은 미륵사상이 정치·사회적으로 당시 위정자들에게 의미를 줄 수 있었기 때문이다. 우리나라의 공식적인 불교 수용은 왕권에 의해 수용되었으며, 그것은 다분히 정치적인 목적이 있었다고 볼 수 있다. 당시의 국왕들은 불교를 통해 국민정신을 통일시킴으로써 지방분권적인 정치권력을 왕 중심으로 통합하려고 하였고, 또한 불교의 업 사상은 왕의 권위를 합리화 시켜줄 수 있는 이론이기도 하였다.

미륵과 계율과의 관계를 나타내는 것으로 『삼국유사』 「憬興遇聖」 조에 “일찍이 『普賢章經』을 보니 미륵보살이 말씀하시되 내가 내세에 염부제에

2) 『미륵하생경』, 대정 권 14, 422쪽 하.

출생하면 석가모니불의 말법제자를 제도할 것이다. 다만 말을 탄 비구는 제외하여 그들은 부처를 볼 수 없다고 했으니 가히 경계하여야 한다.”<sup>3)</sup>라고 하여, 당시 계율을 지키지 않는 승려들의 사치와 타락상을 경고하고 있다. 미륵신앙은 계율의 준수에 의해서 법치국가 체제를 수립하는데 도움을 줄 수 있었다. 즉 계율의 강조는 국가적으로 국가체제를 율령체제로 바꾸는데 기여하고 있는 것이다.

그리고 미륵신앙에 등장하는 轉輪聖王은 국왕들에게 이상적 인군의 상을 제시하고 있다. 전륜성왕은 불교에서 말하는 가장 이상적인 군주의 상으로 정법에 입각하여 선정을 베푸는 군주이다. 백제의 무왕, 신라의 진흥왕은 모두 전륜성왕의 이상국가를 이 땅에 실현하기를 원한 군주이다. 백제 무왕에 의해서 창건된 미륵사<sup>4)</sup>는 미륵 하생신앙을 단적으로 보여주는 예이지만, 거기에는 무왕 자신이 전륜성왕이 되기를 원했던 기원이 담겨 있다. 진흥왕 5년에 완성된 신라 최초의 국가적 사찰인 흥륜사는 전륜성왕 사상과 미륵신앙을 결합하여 왕의 정치적 이념을 확립하려 한 사찰이라 할 수 있다. 그것은 흥륜사의 사찰명칭이나 진흥왕이 자신의 장자를 銅輪, 차자를 舍輪(혹은 金輪)이라 명명<sup>5)</sup>하여 그 자신 전륜성왕의 이념을 따르고자 한 흔적을 볼 수 있다.

미륵신앙은 민중들에게는 이상사회가 현실에 도래할 수 있다는 희망의 구원사상 이었지만, 신라의 화랑들에게는 佛國土라는 이상사회를 현실에서 직접 건설할 수 있다는 이상실현의 이념 제공과 동시에 계율의 준수라는 실천수행의 덕목을 제공해주기도 했다. 이같이 미륵신앙은 지배층의 정치적 의도와 민중의 현실 구원에 대한 염원이 이상적으로 접목되어 이 땅에 뿌리내린 것이라 할 수 있다.

3) 일연, 『삼국유사』, 제5권, 「標興遇聖」.

4) 같은 책, 제2권, 「무왕」.

5) 『삼국사기』, 권4, 「진흥왕 27년」, 진지왕 1년.

『삼국유사』에는 미륵 신앙에 관한 기록이 다수 보이는데,<sup>6)</sup> 이것에 의하면 민중들은 자신들의 현실적 이익을 위해 미륵을 신앙하고 있음을 알 수 있다. 그것은 몇 가지 유형으로 나타난다.

첫째, 죽은 자를 위해서 미륵상을 조성하는 것이다. 즉 무덤 앞에 미륵상을 안치하는 것은 죽은 자의 명복을 빌고 그를 追善하기 위해서 이다. 무덤 앞의 미륵상 조성은 미륵상생신앙이나 하생신앙이 아니라 오로지 미륵신앙의 현실적 적용이다.

둘째, 신라인들은 현실에 다시 태어나기 위해서 미륵을 신앙한다. 효소왕대의 죽지랑의 설화는 도솔천 상생이 아니라 현실에 다시 태어나는 것을 목적으로 미륵을 신앙하고 있는 경우이다. 술종공이 죽지령에서 만난 거사가 죽자 그를 위해 죽령에 돌미륵을 세웠고, 그의 아내가 아이를 낳자 이름을 죽지라 하였다고 하고 있다.<sup>7)</sup>

셋째는 미륵보살이나 미륵부처를 현실에서 감응하기 위해서 미륵을 신앙한다. 신라인들은 미륵을 도솔천에 있는 미륵보살로 생각하지 않고 현실화시키고 있다. 즉 현실의 미륵부처로 생각하고 있는 것이다. 삼화령의 미륵부처나 진표가 찾은 미륵이 그러하다. 「진표전간」이나 「관동풍악발연수석기」를 보면 진표는 미륵이 계신 도솔천에 상생하고자 하는 것이 아니라 오직 현실에서 미륵을 감응하여 미륵에게서 계율을 받아 세상을 제도하려고 하고 있다.<sup>8)</sup> 「彌勒仙花 未尸郎과 眞慈師」조에 의하면 홍륜사 승 진자가

---

6) 『삼국유사』에 나타난 미륵 관계 자료들은 다음과 같다. 제2권 「경덕왕 충담사 표훈 대덕」, 제2권 「무왕」, 제2권 「만파식적」, 제3권 「法王禁殺」(백제왕), 제3권 「生義寺 石彌勒」, 제3권 「彌勒仙花 未尸郎과 眞慈師」, 제3권 「南白月二聖 努盼夫得과 怛怛朴朴」, 제3권 「洛山寺 二大聖 觀音 正趣 調信」, 제3권 「南月山 甘山寺」, 제4권 「眞表傳簡」, 제4권 「關東楓岳鉢淵藪石記」, 제4권 「賢瑜伽 海華嚴」, 제5권 「憬興遇聖」, 제5권 「月明師의 兜率歌」 등이다.

7) 『삼국유사』, 제2권, 「효소왕대의 죽지랑」. 죽령 아래 輔國寺址에는 넘어져 네 동강이 나 있는 머리 없는 불상이 있다. 전체 5.5m로 추정되는 이 부처가 죽지랑의 현생을 바라면서 조성된 미륵구처라 하기도 한다.

미륵이 화랑으로 출현해 달라는 기원에 의해서 미륵이 화랑 미시랑으로 출현했다<sup>9)</sup>고 하고 있다. 「남백월 二聖 노힐부득과 달달박박」조에서는 노힐부득이 수행하여 미륵부처가 되는데, 노힐부득이 수행하여 미륵불이 된다는 것은 현실의 우리들이 수행하여 미륵이 될 수 있다는 것이다.<sup>10)</sup> 이같이 신라인들은 미륵이 현재 수행하고 있는 도솔천에 상생하기를 원하거나 미륵이 下生하는 세상에 태어나 미륵의 설법을 듣고 깨달음을 얻으려는 것이 아니라, 우리들이 살고 있는 이 현실에서 미륵이 출현하기를 원하였다는 것이다.

넷째, 신라인들은 신라 불국토를 꿈꾸었다. 미륵이 화랑으로 출현하거나 신라인 노힐부득이 미륵불이 된다는 것은 신라가 미륵불의 불국토가 된다는 의미이다. 신라에 미륵불이 출현한다는 믿음은 신라의 佛緣國土설에 근거한다. 불연국토설은 우리나라가 원래 과거 부처와 인연이 있는 나라 특히 가섭불과 인연이 있는 나라라는 것을 강조한다.<sup>11)</sup> 迦葉佛과 인연이 있기 때문에 미래불인 미륵이 신라에 출현할 수 있다고 믿었던 것이다.

이것을 통해서 볼 때 신라인들은 미륵이 下生하는 이상적 불국토가 신라에서 이루어질 수 있다고 생각한 것임에 틀림없다. 그리고 화랑들은 미륵이 하생하여 성불하는 국토를 가장 이상향으로 생각하고 미륵의 도래가 하루 빨리 실현되기를 기원했다. 그런 점에서 미륵을 국선 화랑으로 현실화시켜서 국가 사회에 참여하도록 한 것은 미륵신앙을 국가 사회의 현실에서 수용하고자 한 것이라 할 수 있다. 다시 말하면 화랑제도도 미륵신앙을 결합시

8) 같은 책, 제4권 「진표전간」.

9) 같은 책, 제3권, 「彌勒仙花 未尸郎과 眞慈師」.

10) 같은 책, 제3권, 「남백월 이성 노힐부득과 달달박박」.

11) 『삼국유사』 「가섭불연좌석」조와 「황룡사장유」조, 「낭지승운 보현수」조, 「포산이성」조 등의 기록에 의하면 신라는 가섭불과 석가불이 강연하던 땅이며, 황룡사 터는 前佛 때의 7가람 중의 하나이며, 이외에도 가섭불이 연좌하시던 자리와 절터가 곳곳에 있다는 것이다.



김으로써 화랑을 중심으로 미륵사상이 제시하는 이상적인 국가체제를 세우려고 했음을 알 수 있다.

## 4. 원효의 미륵사상

### 1) 미륵의 본생과 출세

원효스님의 현존하는 미륵 관련 저술은 『彌勒上生經宗要』 1권이다. 이외 『彌勒上生經疏』 3권 등이 있었다고 하지만 지금은 전해지지 않는다. 『彌勒上生經宗要』에서 원효는 이 경의 意致를 사람들로 하여금 生天하여 영원히 후퇴함이 없게 하려는데 있다고<sup>12)</sup> 하여 도솔왕생을 핵심내용으로 하고 있음을 밝히고 있다. 『미륵상생경종요』는 그 내용이 十門으로 나누어져 있다. 첫째, 大意門에서는 경의 명칭, 둘째, 宗致門에서는 宗과 意致, 觀行因果, 셋째, 二藏是非門에서는 『미륵상생경』의 보살장, 성문장 여부, 넷째, 三經同異門에서는 상생경, 하생경, 성불경의 同異문제, 다섯째, 出身處所門에서는 미륵이 하생, 일곱째, 二世有無門에서는 미륵이 출세하는 劫, 여덟째, 三會增減門에서는 3회 설법 때의 化度人, 아홉째, 發心久近門에서는 미륵과 석가와의 발심에 있어서 동시설과 전후설, 마지막으로 明證果前後門에서는 부처님이 성도하는 것에 대해 논하고 있다.

미륵은 Maitreya의 음사이고 자비롭다는 의미를 가지고 있다. 미륵은 석가모니불의 後補佛인 補處보살로서 도솔천에 있으며 慈心三昧를 닦았다. 원효는 미륵보살을 설명하여,

미륵보살이란 慈氏覺士를 말한다. 賢劫의 천불 가운데 그 다섯 번

12) 원효, 『미륵상생경종요』, 한국불교전서1, 동국대학교출판부, 1979, 549쪽 상.

째 여래이다. 佛沙弗 때에 익힘 없는 자비의 삼매로 그 마음을 익히고 닦아 마침내 영원한 성품을 이루었다. 이 이후로 慈氏라 부르게 되었으며, 이에 성불에 이른 뒤에도 오직 이름을 세우게 될 것이다.<sup>13)</sup>

라고 하여 미륵은 자비를 근본으로 하고 있다고 하고 있다. 미륵이 자비심을 본성으로 하고 있다는 것을 『一切智光明仙人慈心因緣不食肉經』에서는 다음과 같이 설명하고 있다. 지나간 무량무변의 아승기겁 때에 勝花敷라는 세계가 있었고 그 때의 미륵이라는 부처님이 있어 항상 慈心 四無量心으로 일체를 교화하고, 『慈三昧光大悲海雲經』이라 하는 경을 설하셨다고 하였다. 그리고 일체지광명이라는 대바라문이 산에서 수행할 때 7일간을 굶자 한 토끼 무리의 왕이 그 바라문을 위해 자기 몸을 법공양하였으나 바라문은 먹지 않았다고 한다. 그 때의 토끼왕은 현재의 석가모니부처님이고, 수행한 선인은 바라문의 아들로 태어난 미륵이라 하고 있다. 이후 미륵은 자비심으로 고기를 먹지 않았으며, 미륵의 몸에서 금빛이 나는 것은 자비공덕을 닦았기 때문이라 하고 있다.<sup>14)</sup>

자심삼매(慈心三昧)를 닦은 공덕으로 미래불로 수기 받은 미륵은 도솔천에서 인간으로 하생하여 성불한 후 용화세계를 건설하여 중생을 구원한다. 원효는 이러한 미륵보살을 찬탄하여 다음과 같이 말하고 있다.

미륵보살의 사람됨에 관해 듣건 데, 멀고 가까움을 헤아릴 수 없고, 깊고 얕음을 측량할 수 없으며, 처음도 없고 끝도 없으며, 마음도 아니고 물질도 아니다. 天地로도 그 공을 실을 수 없으며, 우주로도 그 덕을 받아들일 수 없다. 여덟 성인도 아직 그 자취를 볼 수 없고, 일곱 가지 변재로도 그 궁극을 말할 수 없다. 고요하고 그윽하니, 말

13) 같은 책, 547쪽 하.

14) 『一切智光明仙人慈心因緣不食肉經』, 대정 권3, 457쪽 하~458쪽 상.

할 수 있는 것도 아니고, 잠잠한 것도 아니다.<sup>15)</sup>

미륵은 원래 어디에서 태어나 어떻게 수행해 왔는가? 미륵의 本生處에 대해서는 많은 異說이 있다. 『賢愚經』 제12 「波婆離品」에 의하면, 바라나국의 바라마달왕 때 한 재상이 아들을 낳았는데 32相의 미묘한 모습을 갖추었고, 몸은 붉은 금빛이고 儀容이 挺特하였다. 아기를 임신하고 난 뒤 어머니가 사람들을 불쌍히 여겨 사랑하고, 평등하게 여기는 마음이 생겼기 때문에 이름을 미륵이라 하였다. 아이의 이름이 온 나라에 퍼지게 되자 왕은 아이에게 훗날 왕위를 빼앗길 것을 두려워하여 아이를 제거할 생각을 품게 되었다. 그 때문에 아이의 아버지는 아이를 외조부 바바리에게 보내어 양육하게 하였다고 한다.<sup>16)</sup> 『미륵상생경』에서는 미륵이 바라내국 겁파리촌의 바바리란 바라문 집에서 태어났으며, 부처님이 왕사성 영취산에 계신다는 말을 듣고 가서 부처님의 제자가 되었다고 한다.<sup>17)</sup> 또 『대방광불화엄경』 「입법계품」에서는 미륵이 염부제의 남쪽 경계인 摩離國 拘提聚落 바라문 집에서 출생했다고 한다.<sup>18)</sup>

원효는 미륵의 본처에 대해 『현우경』, 『화엄경』, 『미륵상생경』의 설을 인용하면서 『현우경』은 아버지에게 근거해서 말했고, 『미륵상생경』이나 『화엄경』의 설명은 당시 아이를 친정에서 낳는다는 풍습에 따라 외가에서 태어난 것을 말하고 있다고 하였다.<sup>19)</sup> 원시경전인 『숫타니파타』에 의하면 바바리가 남방 아리카 가까운 곳 고바다리로 갔고 하고 있는데,<sup>20)</sup> 이로 미루어 보면 미륵이 남쪽에서 출생하여 그곳에서 활동한 것임을 추적할 수 있다.

15) 원효, 『미륵상생경종요』, 547쪽 중.

16) 『賢愚經』, 권 제12, 대정 권4, 432쪽 중~하.

17) 『미륵상생경』, 대정 권14, 419쪽 하.

18) 원효, 『미륵상생경종요』, 549쪽 중.

19) 같은 책, 549쪽 하.

20) 『숫타니파타』, 976~7.

미륵이 어느 劫에 출세하느냐에 대해 원효는 『藏論』에 의거하여 二十住劫 가운데 제 十劫 때라 하였다. 즉 처음의 오겁 동안에는 부처님이 출현하지 않고, 제6겁 때 拘留孫佛, 7겁 때 俱那含牟尼佛, 8겁 때 迦葉佛, 9겁 때 석가모니불, 그리고 10겁 때 미륵부처님이 출현하며, 그 후 十住劫 중에는 부처님의 출세가 없다고 하였다.<sup>21)</sup> 미륵이 어느 시절에 출세하느냐에 대해서는 劫減인 때 즉 나이가 내려가는 減劫 때로 인간의 나이가 8만에서 감해져 100세가 되는 때이다. 그런데 增劫 때에 부처가 출현하지 않는 이유는 중생들이 五欲을 여의지 못하기 때문에 교화하기 어렵고, 100세에서 10세까지는 五濁이 熾盛하기 때문이라 한다. 그리고 어느 時에 출세하느냐에 대해서는 여러 경론의 견해가 일치하지 않는다. 『雜心論』에서는 57억 600만세, 『賢劫經』에서는 56억 7,007만세, 『菩薩處胎經』, 『賢愚經』 56억 7,000만세, 『미륵상생경』, 『一切智光仙人經』 56억만세, 『定意經』 5억 76만세라고 하고 있다. 이러한 견해에 대해 원효는 환산 세수 가운데 앞의 4가지는 천만을 억으로 한 것으로 『잡심론』의 설이 옳고, 『정의경』의 설은 만만을 억으로 하였으나 7,600만세를 76만세로 한 것은 오산이라고 하였다. 즉 원효는 하늘의 400세는 인간세계에서 5만 7600만년이 되는데 이것은 만으로 단위를 삼았기 때문이고, 천만을 억으로 하면 57억 6백만 세가 되고, 만만을 억으로 보면 5억 7천6백만 세가 된다고 하고 있다. 원효가 미륵이 당래할 염부제 세수를 57억 600만세로 산출했음에 비해 중국의 규기는 57억 6만세로 하고 있다.

그리고 미륵이 출세할 때의 인간의 수명에 대해서도 경전에 따라 약간의 차이가 있다. 『성불경』에서는 84,000세, 『아함경』, 『현우경』에서는 8,000세, 『구사론』에서는 수명이 길면 8만세, 짧으면 10세라고 하고 있다. 그런데 석가모니가 출세할 때의 인간의 수명은 100세라고 한다. 이러한 주장에 대해 원효는 “8만이라고 한 것은 달리 그 큰 수가 9만에까지 이르지 못하였

21) 원효, 『미륵상생경종요』, 549쪽 하.

으므로 끝인 8자로만 말한 것이고, 단 부처님이 출현하는 때는 10세로 처음 즐기 시작한 때여서 큰 수에 모지라는 것이 아니라고 하여 짐짓 84,000이라고 한 것이다.”<sup>22)</sup>라고 하고 있다.

다음으로 미륵이 언제 발심하였느냐에 대해서도 미륵이 석가모니보다 먼저 발심하였다는 설과 미륵과 석가가 동시에 발심하였다는 설이 있다. 이에 대해 원효는 먼저 석가와 미륵이동시 발심이지만 석가가 정진하여 9겁을 초월하여 미륵보다 앞서 성도한 것이라는 『불본행경』의 설과 미륵이 석가보다 40여겁을 먼저 발심하였다는 『지도론』의 설을 소개하고 있다.

석가모니 부처님과 미륵보살 등 여러 보살님들은 동시에 발심하였는데, 정진한 힘 때문에 석가모니가 9겁을 빨리 초월하신 것이다.<sup>23)</sup>

옛날에 善恩이라는 부처님이 계셨다. 미륵보살이 그 부처님 처소에서 최초로 발심하였다. 미륵보살의 발심은 나보다 사십여 겁을 앞서 보리심을 내었지만, 그 후에 나도 道心을 내었다. 옛날에 示海幢이라 이름하는 부처님이 계셨는데, 나는 그 부처님 나라에서 전륜성왕이 되어 이름을 뇌구라 하였다. 처음으로 도심을 일으켰다.<sup>24)</sup>

미륵과 석가모니의 발심의 시기에 대해서 『彌勒菩薩所問本願經』에서는 염광부처님 시절에 미륵보살은 不起忍(無生法忍)을 얻었고, 석가보다 42겁 앞서 뜻을 내었지만, 淨國土, 護國土, 淨一切, 護一切라는 네 가지 일 때문에 부처가 되지 않았다고 하고, 석가모니는 그 뒤에 道心을 내어 賢劫에 대정진하여 구겁을 초월하여 無上正眞의 도인 최정각을 이루었다고 하고 있다.<sup>25)</sup> 미륵이 석가보다 42겁이나 먼저 보리심을 내었으면서도 淨國土, 護

22) 같은 책, 550쪽 상.

23) 같은 책, 552쪽 중.

24) 같은 책, 552쪽 상~중.

國土, 淨一切, 護一切라는 四事<sup>26)</sup> 때문에 성불하지 않았다는 것은 미륵이 중생을 가엾이 여기는 慈心에 의해 성불하지 않았다는 것이다. 『증일아함경』에서도 석가가 정진의 힘에 의해 먼저 성불하였다고 하고 있다.

지금 아난아, 이 뜻을 세워 八大人念을 사유해야 한다. 무엇이 여덟인가? 이 법은 정진하는 자의 행이요, 게으른 자의 소행이 아니다. 왜냐하면 미륵보살은 마땅히 나보다 삼십 겁을 앞서 무상정등각을 이룰 수 있었지만, 나는 정진하는 힘으로 삼십 겁을 뛰어 넘어 부처가 되었다.<sup>27)</sup>

『彌勒菩薩所問本願經』이나 『증일아함경』에서는 미륵보살이 석가모니보다 42겁 내지 30겁이나 먼저 발심하였지만, 미륵은 중생 구제에 대한 자비심에 의해서 성불을 미루었고, 석가모니는 정진의 힘을 더해 미륵보살보다 먼저 성불하였다는 것이다.

이러한 문제들에 대해 원효는 석가세존과 미륵보살이 각각 많은 전생을 거쳤기 때문에 발심한 시기가 같은 때(동시발심)이거나 앞뒤이거나(전후발심설) 간에 이치가 틀린 것은 아니라고 하였다. 원효는 이것을 發不定心과 發決定心으로 절충시키고 있는데, 동시발심은 발부정심에 의한 설이고, 전후발심은 發決定心에 의해서 말해진 것이라고 하였다.

## 2) 미륵삼부경의 同異

원효는 미륵삼부경을 所爲, 所詮, 所攝의 同異로 비교 설명하고 있다. 먼

25) 『彌勒菩薩所問本願經』, 대정 권12, 187쪽~188쪽 중.

26) 『大寶積經』에서는 四事を 攝取發生, 莊嚴發生, 攝取佛國, 莊嚴佛國이라 하고 있다.(대정 권11, 629쪽 하).

27) 『증일아함경』, 대정 권2, 754쪽 중.

저 所爲의 同異는 觀行을 닦는데 있어서의 同異로 인간의 성품을 3품으로 나누어 상생경은 중품인, 하생경이나 성불경은 하품인을 위한 것이라 하였다. 둘째 所詮의 同異는 상생경은 天報가 보살의 공덕에 의한 것으로 보살장(대승경전)에 속한다고 하고, 하생경과 성불경은 人報, 성불 등의 모습에 대해서 말하는 것으로 성문장(소승경전)에 속한다고 하고 있다. 셋째, 所攝의 同異는 상생경은 보살장에 섭수되고 나머지 두 경은 성문장에 해당된다고 보았다. 이와 같이 원효는 미륵삼부경 중에서 상생경은 대승경전, 하생경과 성불경은 소승경전에 포함시키고 있다.

그렇지만 미륵삼부경이 대·소승 어느 경전에 해당되는가에 대해서는 많은 논란이 있었음을 원효는 기록하고 있다.

어떤 사람은 이 『상생경』이 소승교 성문장에 해당된다고 한다. 왜냐하면 아일다가 아직 여러 번뇌를 끊지 못한 범부의 몸 그대로라고 말하고, 또 그 과보는 十善의 과보라고 말한다. 이런 까닭에 대승교가 아님을 알 수 있다. 혹 어떤 사람은 이 경전이 바로 대승의 가르침인 보살장에 속한다고 말한다.<sup>28)</sup>

『미륵상생경』을 소승경이라고 주장하는 사람은 미륵이 아직 번뇌를 완전히 끊지 못했고, 十善의 과보를 말하기 때문이라 하고, 대승경전이라 주장하는 사람은 이 경이 보살대중, 시방의 부처, 불퇴전의 법륜행, 보살행원 등을 주장하기 때문에 대승경이라고 한다는 것이다. 경전을 성문장과 보살장으로 구분하는 것은 나가르주나의 『대지도론』 권 제4와 梁 慧遠의 『大乘義章』 권 제1, 길장의 『中觀論疏』 등에서 나타나고 있는데, 이러한 구분은 대승불교 경전의 우수성을 강조하기 위한 것이라 할 수 있다. 원효는 이러한 두 가지 주장들에 대한 자신의 견해를 다음과 같이 말하고 있다.

28) 원효, 『미륵상생경종요』, 548쪽 중.

이 가르침은 대소승의 근기와 성품에 모두 통한다. 마치 위없는 보리심을 愛敬하는 자와 미륵의 제자가 되고자 하는 자들에게 널리 말한 것과 같다. 그러므로 단지 소승은 대승을 포용할 수 없지만 대승은 소승을 포섭할 수 있기 때문에 종취에 따르면 보살장에 포섭된다. 그러므로 後師가 말한 것이 옳다.<sup>29)</sup>

원효는 『미륵상생경』은 보살장에 속하는 대승경전이며 『미륵하생경』과 『미륵대성불경』은 성문장으로 소승을 제도하는 경전이라 하고 있다. 이러한 주장의 근거로 원효는 첫째, 성불경이 『장아함경』 속에 나오는 것이며, 둘째, 하생경은 깊고 열음이 같으며, 셋째, 성도를 말하면서 應現을 밝히지 않았으며, 넷째, 경에 의거해서 얻는 이익은 小乘果를 증득한다는 것을 말하고 있다.

하근기의 인간은 미륵의 성불을 기다려야 한다. 미륵이 인간세계에 하생하여 성불한 후 용화수 아래에서 3회에 걸쳐 설법하여 중생을 제도하는데, 그 중생들은 아라한과를 얻을 뿐이다. 그것은 현재 불보살이 응현하지 않는 성문장이며 이에 따른 이익은 소승과라는 것이다. 그리고 대승의 근기를 지닌 사람은 이전의 부처님의 제도 대상이라는 것이다. 그렇지만 원효의 이러한 주장들에 문제가 없는 것은 아니다. 한역불교권에서 소승경이라 하는 『장아함경』은 원래 붓다의 가르침에 가까운 원시경전이다. 중국의 불교는 그들 나름의 교상판석에 의해서 『화엄경』을 붓다의 궁극적인 가르침으로 보고 그에 따라 다른 경전들을 가치 평가하고 있다. 이 교상판석에 의해 원시경전인 아함경을 소승경이라 부르는 것은 불교사적인 입장에서 볼 때 타당하지 못한 견해라 할 수 있다. 마찬가지로 『미륵하생경』의 주장에 十善이 있다고 하여 그것을 반드시 소승의 가르침으로 보는 것도 지나친 견해라 할 수 있다. 『장아함경』이나 『미륵하생경』 등이 중생구제를 그 내용으로 하고

29) 같은 책, 548쪽 하.



있다는 점에서 보면 그것은 붓다의 참 정신을 드러내고 있을 뿐 아니라 대승이 진정으로 추구하고 있는 정신이기도 하다.

원효의 삶이나 그의 미륵사상을 통해서 보면 원효는 미래의 이상세계에 있어서의 중생구제 보다는 현실에 있어서의 중생구제를 우선시하고 있다. 그러므로 현실에 있어서 고통 받고 있는 중생을 어떻게 구원할 수 있을 것인가, 그것도 어떻게 하면 더 많은 중생들을 구제할 수 있을 것인가가 원효의 근본문제였던 것으로 생각된다. 그래서 원효도 하생경이나 성불경이 하근기인을 대상으로 하고 있더라도 그것이 궁극의 목표인 성불에 전혀 무의미한 것은 아니라고 하였다. 오히려 그것들은 근기가 적은 중생들을 불승으로 인도하는데 밑거름이 된다고 하고 있다.

그러한 까닭으로 보살장이 아님을 알아야 한다. 그러나 바느질을 할 때 작은 바늘이 필요하다. 비록 긴 창이 있더라도 소용없다. 비가 오는 날 비를 피하기 위해서는 작은 우산이 필요하다. 하늘을 비록 덮을 수 있다 하더라도 소용이 없다. 이런 까닭으로 작다고 해서 그것을 가벼이 볼 것은 아니다. 그 근성의 대소에 따라서 모두 다 진귀한 것이다.<sup>30)</sup>

원효의 이러한 태도는 소승이라 하는 성문과 연가의 수행방법도 성불의 하나의 과정이라는 입장을 채택하고 있는 것이라 할 수 있다. 여기서 우리는 원효가 소승과 대승을 화해하는 화쟁의 논리를 전개시키고 있음을 볼 수 있다.

### 3) 도솔천 왕생

원효에 의하면 도솔천 왕생사상은 중생들이 현재 도솔천에 있는 미륵을

---

30) 같은 책, 549쪽 중.

따라 도솔천에 태어나기를 원하면 거기에 태어나 미륵의 교화를 받은 후 미륵이 하생할 때 미륵과 함께 지상세계로 내려와 미륵부처의 설법을 듣고 성불하게 된다고 한다. 『미륵상생경』에서는 미륵의 도솔천을 다음과 같이 묘사하고 있다.

보배궁전들은 모두 일곱 겹으로 둘러싸이고 모든 담들은 다 일곱 가지 보배로 이루어질 것이다. 또 저 많은 보배에서 오백억 가지 광명이 흘러나오고 날날의 광명 속에는 오백억 연꽃이 있을 것이다. ... 오백억 사금 광명 속으로부터 오백 억의 아름다운 천녀들이 나와서 모두 백억 가지 보배와 수없는 영락을 가지고 나무 밑에 서서 미묘한 음악을 연주할 것인데, 그 음악은 때때로 물러남 없는 진리의 법을 연설하게 된다. ... 하늘 여인들은 여러 가지 악기를 들고 아름다운 목소리로 노래하고 춤을 추는데, 그 노래는 곧 十善과 四弘誓願을 연설하는 법문이어서 이 노래를 듣는 이는 다 無上道心을 일으키게 된다.<sup>31)</sup>

육도윤회의 세계 중 가장 위에 있는 하늘을 六欲天이라 하는데 그 중 4번째 하늘이 도솔천이다.<sup>32)</sup> 불교에 있어 하늘(天)이란 보통 우리들이 말하는 공간으로서의 하늘이나 천국과 같은 장소를 나타내는 말이 아니라 살아 있는 존재로서의 신을 일컫는 말이다. 원효는 미륵이 현재 慈心三昧에 들어있는 도솔천을 다음과 같이 말하고 있다.

도솔타천을 번역하면 만족함을 안다는 뜻이다. 육계의 여섯 하늘 가운데 이것은 네 번째 하늘을 가리킨다. 아래의 세 하늘은 욕정이 무거워 가라앉고, 위의 두 하늘은 마음이 들뜨고 방일함이 많지만,

31) 『미륵상생경』, 418쪽 하~419쪽 상.

32) 육욕천은 四大王衆天, 三十三天, 夜摩天, 覩史多天, 樂變化天, 他化自在天이다.

이 제4천(도술천)은 욕정이 가볍고, 방일하는 마음이 적어서 가라앉지도 않고 들뜨지도 않으며, 번뇌에 방탕하지 않으므로 만족함을 안다고 한 것이다. 모든 필요한 물건을 노력하여 만드는 것이 아니고 생각에 따라 저절로 생기게 되므로 하늘이라고 이름한 것이다.<sup>33)</sup>

도술왕생의 원인에 대해 『미륵상생경』에서는 그 인과를 첫째 十善, 둘째 대비의 名字를 듣고 성심으로 참회하여 형상을 만들고 예배하는 것, 셋째 미륵을 일념으로 칭념하는 것 등이라 하고 있다. 이에 대해 원효는 도술천 왕생의 인연은 觀行을 닦는 것이라 하고 있다. 원효는 觀을 “닦는 이가 靜慮하고 관찰하는 것”<sup>34)</sup>이라 하고, 『미륵상생경』은 바로 觀行의 인과로 그 宗을 삼고, 사람으로 하여금 生天하게 하기 위해서 영원히 물러남이 없는 것으로서 그 意取로 삼았다 라고 하고 있다.<sup>35)</sup>

원효는 인간을 그의 근기에 따라 3종류로 구분하고 도술천에 왕생하는 인간을 중품인이라 하고 있다. 상품인은 觀佛三昧를 닦거나 참회행법으로 인하여 現身에서 미륵을 보는 자이며, 중품인은 관불삼매를 닦거나 여러 淨業을 지어 과보로 죽은 뒤 도술천에 태어나 미륵을 뵈고, 불퇴전에 이르는 자이다. 그리고 하품인은 보시, 지계 등 갖가지 선업을 닦고, 미륵 보기를 원하는 발원을 세우고 죽은 뒤 업에 따라 태어나서 미륵이 성도한 후 미륵불의 龍華三會에서 득도하는 자이다.<sup>36)</sup>

다시 말하면 스스로 지혜를 내어서 관불삼매를 닦거나 참회 행법을 행할 수 있는 상근기인은 도술천에 왕생하지 않고서도 미륵을 직접 만나 도술천의 이상향을 실현시킬 수 있지만, 중품인은 지혜가 부족하여 스스로 궁극의 깨달음을 얻을 수 없는 근기의 중생이다. 그래서 관불삼매와 정업을 닦아

33) 원효, 『미륵상생경종요』, 547쪽 하.

34) 같은 책, 547쪽 하.

35) 같은 책, 547쪽 하~548쪽 상.

36) 같은 책, 549쪽 상.

도솔천에 왕생할 인연을 만들어서 도솔천에 왕생한 후 미륵을 친견하여 불퇴전에 이르는 중생이다. 그리고 하품인은 비록 도솔천에 왕생하지 못하더라도 미륵의 하생과 아울러 용화세계에서 미륵을 친견하고 미륵의 설법에 의해서 구원을 받을 수 있는 중생이다.

원효는 미륵삼부경 중 『미륵상생경』은 중품인을 위해서 설한 경이라 하였다. 그래서 “만약 어떤 사람이 이 경을 받아 지니고 도솔천을 관하고 살피면 묘락의 청정한 곳에 태어나서 미륵보살의 至人을 이어받아 불퇴전의 성인의 단계에 올라 죽음이 있는 凡塵의 세계를 여일 수 있다.”<sup>37)</sup>라고 하고 있다. 그리고 성불경이나 하생경은 하품인을 위해 설한 경이라 하였다. 그러나 다른 주석자인 규기는 『상생경』은 상품인을 위해서 설해졌다고 말하고 있으며, 경홍은 『상생경』을 상품, 중품인을 위해서 설해졌다고 말하고 있다.

이같이 원효는 도솔천에 왕생하는 자는 중품인이며, 중품인이 도솔천에 왕생하기 위해서는 관불삼매와 정업을 닦아야 한다고 한다. 觀은 범부와 이승의 집착과 두려움을 제거하고 중생을 구제하려는 마음을 일으켜 보리에 들어가는 것이다. 이렇게 보면 觀은 삼매이다. 원효는 관을 다음과 같이 설명하고 있다.

相을 따라 논하면 定을止라 이름하고, 慧를 觀이라 이름한다. 實을 기준으로 말하면 定은 止觀에 통하고 慧도 이와 같다.<sup>38)</sup>

선정은 智이고 지혜는 觀이지만 定·慧가 모두 止觀에 통한다. 객관세계에 대해 분별을 그치는 것이 止이고, 분별하여 진리를 관찰하는 것을 觀이라 한다는 것이다.

37) 같은 책, 547쪽 하.

38) 원효, 『대승기신론회본』, 한불 1, 781쪽.

觀을 닦는 사람은 이승의 자신들만 해탈하려는 마음을 제거하고 중생을 잘 관찰하여 대비심을 일으키고, 범부의 게으른 뜻을 다스린다.<sup>39)</sup>

원효는 관을 설명하여 “전념 관찰하는 까닭에 삼매라 한다.”<sup>40)</sup>라고 하고 있는데, 이 삼매는 修慧가 아니라 聞慧와 思慧에 속하는 것이다. 그래서 이것을 電光三昧라 한다. 이 삼매는 輕安함이 없어 육계의 인이 될 뿐이다. 觀에는 하늘의 依報莊嚴을 관하는 것과 보살의 正報가 뛰어난 것을 관하는 두 가지가 있다. 依報, 正報 두 가지 관을 닦음에 의해서 얻는 과보는 무상도에서 물러나지 않는 것으로 이 때 도솔천에 상생할 수 있다.

행에도 세 가지 의미가 있다. 첫째, 끝없이 자비한 그 이름을 듣고 공경하는 마음으로 과거에 지은 죄를 뉘우치는 것인데, 그 과보는 과거에 지은 여러 죄업을 부수어 없앤다. 둘째, 미륵보살의 이름을 듣고, 그 이름이 지니고 있는 높은 덕을 우러러 사모하는 것인데 그 과보는 삼악도나 야만인이 사는 벽지나 샷된 무리들이 사는 곳에 태어나지 않는 것이다. 셋째는 掃塔, 塗地, 香華供養 등의 공양을 행하는 것인데 그 과보로 도솔천의 의보와 정보를 받는다. 이 觀行으로 인과가 성취되면 無上の 보리도 자연히 이루게 되고 상생하는 과가 된다.<sup>41)</sup>

원효에 의하면 현실에 있어서 미륵을 현신하는 것이 가장 이상적이다. 최상근기인은 스스로 지혜를 내어서 관불(觀佛)삼매를 닦아 도솔천에 왕생하지 않고서도 미륵을 친견할 수 있다. 그러나 나머지 중생들은 관행삼매와 참회, 십선 등의 행을 닦아야 한다. 중품인은 상생신앙에 의해 도솔천에 태어나더라도 불퇴전의 지위에 오르는 것은 觀을 닦음으로서만 가능하다. 따

39) 같은 책, 788쪽.

40) 원효, 『미륵상생경종요』, 548쪽 상.

41) 같은 책, 548쪽 상.

라서 도솔왕생은 미륵보살에 의한 他力적인 가르침이라기보다는 상당한 自力적인 노력을 요구하고 있음을 알 수 있다.

도솔천은 정토신앙의 또 다른 정토인 극락정토와는 차이가 있다. 도솔천이 6도 윤회의 세계 중의 육계의 제4천이고 부처되기 이전의 미륵보살이 수행 중인 국토라면, 아미타불의 극락정토는 아미타부처가 된 법장보살의 서원에 의해서 이룩된 정토로 아미타부처가 사는 정토이다. 따라서 도솔천은 윤회의 과정 중에 있는 하늘의 세계요, 극락정토는 부처님의 세계라는 분명한 차이가 있다. 원효는 『유심안락도』에서 극락정토와 도솔정토를 비교하여 아미타정토가 미륵정토보다 크게 우수함을 말하고, 왕생이 어렵고 쉬운 것은 모두 다 인연에 의한 것이라고 말하고 있다. 아미타불의 극락에 왕생하는 것은 자신의 業因力이 가능케 하는 것이 아니라 여래의 본원력을 이어받기 때문에 감응에 따라 수용한 것이므로 往生因이다. 원효는 미혹의 세계에서 벗어나지 못하고 있는 중생 구제를 위한 보다 쉬운 실천 방법으로 자신의 노력보다는 부처의 뛰어난 자비력에 의존하는 방법을 생각했고, 그 결과 稱念佛에 의한 극락왕생이 이에 가장 적합한 방법이라고 보았던 것이다.

중생들이 왕생하고자 하는 도솔천은 육도 윤회하는 세계 중의 하나일 뿐 진정한 의미에 있어서 정토라고 할 수 없다. 미륵신앙에 있어 진정한 정토는 미륵이 하생하여 성불하는 현세의 이 국토일 뿐이다. 우리나라에서 미륵신앙이 현실 불국토 건설 신앙으로 나타나고 있는 것은 이러한 이유에서라고 생각된다.

## 5. 결 어

이 땅의 불교가 민중의 현실적 고통을 외면하고 관념적이고 비이성적 논

리에 빠져 민중을 맹신과 기복으로 이끌어 간다면 그것은 분명 붓다의 근본 정신을 왜곡한 것일 것이다. 붓다는 중생을 구제하기 위해서 40여 년간을 편력 유행했다. 그래서 고통과 억압으로 가득 찬 중생에게 새로운 삶의 길을 제시했고, 이 현실세계에 참된 평화와 평등, 자유가 실현되는 국토가 이루어지기를 기대했던 것이다.

원효가 걸어갔던 길도 바로 그러한 길이었다. 그에게 최고의 관심은 최하층의 민중이었다. 일상생활에 고달픈 민중들이 그들의 현실의 고통을 어떻게 하면 벗어나 참된 자유와 평화가 이룩될 수 있는가를 원효는 생각했고, 그리고 그것을 직접 실천했던 것이다. 불교 민중화 작업을 시도한 몇 명의 신라 승려들이 있지만 실질적으로 한국불교의 민중화는 원효에서부터 기인한다고 해도 과언이 아니다. 원효의 보살행은 민중들로 하여금 불교에 친근하게 할 수 있는 실천행이 되었음에 틀림없다. 거기에 미륵신앙이야말로 가장 이상적인 가르침이었다고 생각된다.

미륵은 석가모니불의 후보불인 補處보살로 지금 도솔천에 있다. 그는 慈心三昧를 닦은 공덕으로 미래불로 授記받았다. 또한 미륵은 도솔천에서 인간으로 하생하여 성불한 후 용화세계를 건설하여 중생을 구원한다는 민중 구원의 부처이다.

미륵사상의 이러한 성격 때문에 미륵사상은 우리나라에 전래된 이후 현실에 있어서 불국토 건설이라는 이름하에 많은 신앙층을 가지고 있었다. 미륵사상에는 미륵왕생신앙, 구원주로서의 미래불에 대한 신앙, 현실불국토 사상, 상생하기 위한 공덕으로서의 十善사상 등이 말해지고 있다.

그런데 원효는 이 미륵경전을 제일의적인 가르침으로 보지는 않았다. 제일의적인 가르침이란 모든 중생들을 불일승으로 이끌 수 있는 가르침이어야 된다. 그가 『상생경』을 중품인, 『하생경』, 『성불경』을 하품인을 위한 가르침이라 본 것이 그것이다.

원효는 도솔왕생의 인으로 관행삼매를 강조하고 있는데, 이 관행이 도솔

천 왕생의 인이라 하더라도 최상근기인은 스스로 지혜를 내어서 관불삼매를 닦아, 도솔천에 왕생하지 않고서도 미륵을 친견할 수 있다고 하였다. 그러나 나머지 중생들은 관불삼매와 참회 등의 행을 닦아야 한다. 이런 의미에서 볼 때 미륵경전에서 말하고 있는 도솔왕생은 미륵보살에 의한 타력적인 가르침이라기보다는 상당한 자력적 노력을 요구하고 있다. 그리고 왕생한 땅 도솔정도도 아미타부처가 있는 극락정도와는 달리 육도윤회의 세계 중의 하나일 뿐으로 진정한 의미에 있어서 정도라고 할 수 없을 것이다. 미륵 신앙에 있어 진정한 정도는 미륵이 하생하여 성불하는 현세의 이 국토일 뿐이다.

원효 스님이 생각한 것은 미래의 이상세계에 있어서의 중생구제 보다는 현실에 있어서의 중생구제였다. 그러므로 현실에서 고통 받고 있는 중생을 어떻게 구원할 수 있을 것인가, 그것도 어떻게 하면 더 많은 중생을 구제할 수 있을 것인가가 원효의 중심 문제였던 것으로 생각된다.



## 참고문헌

『숫타니파타』

『증일아함경』, 대정 권2,

『一切智光明仙人慈心因緣不食肉經』, 대정 권3,

『賢愚經』, 대정 권4,

『大寶積經』, 대정 권11.

『彌勒菩薩所問本願經』, 대정 권12,

『觀彌勒菩薩上生兜率天經』,沮渠京聲 역, 대정 권14.

『彌勒大成佛經』,鳩摩羅什 역, 대정 권14.

『彌勒下生成佛經』,鳩摩羅什 역, 대정 권14.

원효, 『미륵상생경중요』, 한국불교전서1, 동국대학교출판부, 1979, 549쪽 상.

원효, 『대승기신론회본』, 한국불교전서 1,

원효, 『유심안락도』, 한국불교전서 1.

일연, 『삼국유사』

김부식, 『삼국사기』

조수동, 「삼국유사의 미륵사상」, 『국학논총』3, 경산대학교, 1998.

조수동, 「삼국유사의 정토신앙」, 『인간과 사상』12, 한국동서철학연구소, 2000.

ABSTRACT

## A Study on Wonhyo's thought of Maitreya

Cho, Soo-Dong

Wonhyo tried for weary people to release their pains and pressures and to make a world which can provide real peace, freedom and equality. his act of Bodhisattva was practice that everyone can do easy during their life and it made people became a believer in Buddhism through a thought of Maitreya. our country's people follows the Maitreya for their realistic benefits.

Wonhyo explained a meaning of Maitreya, his life, a entering the priesthood and religious awakening in his write - Essentials of Maitreya's Birth in Tusita-deva Sutra.

Wonhyo considered through of Maitreya for low and middle class people as teaching for good life. high class people can meet Maitreya directly but lows and middles need reflection, ten kinds of goodness and vipaśyanā-samādhi to go to tusita-deva. also he thought that tusita-deva is just one world among saṃsāra and in thought of Maitreya the real idle world is this world which Maitreya came down and became a buddha.

Wonhyo put more focus on saving this world people than these of idle world. for him, the most important thing was how save painful people in real this world.

**Key Words** : Wonhyo, Maitreya, tusita-deva, Bodhisattva

# 원효의 불성사상

최 지 승\*

- |             |             |
|-------------|-------------|
| 1. 서 언      | 3. 元曉의 佛性思想 |
| 2. 불성사상의 전개 | 5. 결 어      |

## 국문초록

원효는 그의 『열반경종요』에서 열반과 불성을 주요 주제로 하고 있는데, 불성 부문은 불성의 有無, 因果, 遍滿, 見性으로 나누어서 설명하고 있다. 첫째 불성의 有無 문제에 있어서는 唯識 法相宗의 ‘五性各別’설을 부정하고 ‘실유불성’설에 근거하여, 비록 구름에 가리워진 태양과 같이 우리들의 마음은 일시적으로 번뇌에 덮여 있지만, 불성은 우리들 모두에게 있으며 특히 一闡提들에게도 모두 다 부처의 성품이 있다고 보았다. 또한 불성은 차별이 없다고 하였다.

둘째, 불성의 인과에 대해서 원효는 불성에는 원인으로서의 불성과 결과로서의 불성이 있다고 말하고 있다.

셋째, 원효는 불성이 과거, 현재, 미래의 三世에 편만한 것이냐에 대해서 法身佛과 報身佛의 두 측면에서 나누어서 설명하고 있다.

넷째, 불성이 본래 구유 되어 있다면 이것을 어떻게 드러내서 성불을 이

\* 대구한의대

볼 수 있는가 라는 見性的 문제에 대해서, 원효는 첫째 佛地에서는 부처를 볼 수 있다고 하였다. 왜냐하면 一心의 근원으로 돌아가면 불성의 본체를 모두 證見할 수 있기 때문이다. 둘째, 初地 이상의 보살도 모두 불성을 보는데 그들도 모두 진여불성의 실체를 증득하고 正體智와 後得智로 중생에게 불성이 있음을 본다. 셋째, 二乘人과 범부에 대해서 말하면 이승인은 불성을 볼 수 있다. 그러나 범부는 실제 불성을 볼 수는 있지만, 그것이 불성임을 알지 못한다고 하고 있다.

원효는 불성의 體는 一心이라고 본다. 일심은 원효에 있어 모든 현상의 근거이고 중생이 도달되어야 할 궁극의 목적이다. 일심은 하나의 개념이 아니며 대상이 아니다. 나와 나를 둘러싼 모든 존재 현상이 거기서부터 나오는 이 모든 것의 근원이다. 그렇지만 일심은 근본 무명의 작용에 의해서 주객의 분열을 이루는 원천이 되기 때문에 또 중생심이라고 한다.

주제분야 : 한국불교, 원효

주제어 : 불성, 일천제, 일심

## 1. 서 언

佛性이란 부처의 성품이란 뜻이며 또한 부처의 본질을 말하기도 한다. 불성 개념의 원형이 된 것은 원시 불교의 自性淸淨心이다. 자성청정심은 우리들에게 원래부터 있는 부처와 동일한 본성청정한 마음이다. 이러한 부처와 동일한 마음이 있기 때문에 우리들은 모두 깨달음을 얻을 수 있는 가능성이 있다는 것이다.

깨달음을 얻은 覺者인 붓다와 우리들 중생들의 마음은 이같이 본질적으로는 다름이 없다. 그러나 현실적으로는 깨달은 자의 본성청정한 마음과 번

뇌로 둘러싸여져 있는 중생들에게 있는 淸淨心은 차이가 있는 것처럼 보인다. 번뇌에 둘러싸여져 있는 청정심을 大乘佛敎에서는 특히 如來藏이라 부른다. 이것은 불교에 있어 심성설의 발전과 더불어 나타난 교의적인 해석이라 할 수 있다. 그래서 여래장을 衆生心이라 하고, ‘부처가 될 수 있는 가능성’으로 해석한다.

중생심으로서 ‘부처가 될 수 있는 가능성’을 의미하는 如來藏은 『대반열반경』에서는 불성이라는 개념으로 확립된다. 그것은 ‘부처가 될 수 있는 가능성’, ‘부처의 성품’이라는 의미 외에도 ‘부처의 본질’이라는 의미까지도 포괄하고 있는 개념이다. 『대반열반경』에 의하면 불성은 法身, 般若, 解脫의 三德을 주요 내용으로 하고 있다. 불성의 이 三德은 普遍하며, 常住하는 것이기 때문에 일체 중생에게는 모두 불성이 있다는 ‘一切衆生悉有佛性’설이 주장된다.

우리들이 원래부터 모두 具有하고 있는 이러한 불성을 현실의 우리들 凡夫는 자각하지 못하고 있다. 즉 범부에게 있어서 불성은 번뇌에 덮여 있어 아직 그 힘을 발휘하지 못하고 있는 것이다. 이것을 如來藏이라고 하며, 이 번뇌를 완전히 벗어나 자각한 불성을 法身이라 한다. 범부가 자각한 불성을 법신이라 하는 것은 부처가 될 수 있는 있는 사람이 특별히 정해져 있거나 제한되지 않았음을 말한다. 왜냐하면 法身은 遍滿하기 때문이다. 그러므로 부처가 되는 것은 특정인에게나 가능한 것이 아니라 누구에게나 평등하게 추구될 수 있는 이상이다.

불성이라는 개념은 중국에서 일체중생의 불성의 有無 문제, 一闡提 성불의 문제, 그리고 無情成佛의 문제 등으로 복잡하게 전개되었는데, 그 이유는 불성의 문제를 말하고 있는 『대반열반경』의 불완전한 전래와 불충실한 번역, 중국 불교의 하나의 특징이라고 할 수 있는 종파성 즉 敎相判釋에 의한 종파불교의 특별한 교의, 교리개념을 둘러싼 각 종파간의 異見 등을 말할 수 있다.

그런데 중국에서 전개되고 있던 이러한 불성의 논의를 圓融이라는 논리에 의해서 종합한 사람은 바로 신라의 원효였다. 현재 남아 있는 원효의 저서 중에서 불성에 대한 견해를 살펴볼 수 있는 것은 『涅槃經宗要』이다. 원효는 『涅槃經宗要』를 저술하면서 남본인 『大般涅槃經』<sup>1)</sup>을 근본으로 하고, 간혹 6권의 『大般泥洹經』도 참고하여 인용하고 있다. 원효는 『열반경종요』에서 『대반열반경』은 석가 세존의 일생 동안의 법문을 총 정리한 것이어서 불교 이론 중에서 가장 심오한 것이며, 불교 이론이 집약된 것이라 하고 있다. 원효에 의하면 『대반열반경』에서 ‘一切衆生悉有佛性’을 주장하게 된 것은 모든 사람이 궁극적인 깨달음을 얻을 수 있는 가능성이 있기 때문이라고 말하고 있다. 다시 말하면 인간은 궁극의 이상적 존재가 될 수 있는 가능성이 있다는 점에서 佛性이 말해졌고, 그 이상향에 도달한 것을 涅槃이라 한다는 것이다.

본 연구는 원효의 『열반경종요』에 나타난 불성에 대한 논의를 중심으로 하여 원효의 불성사상을 고찰하고자 한다.<sup>2)</sup> 그러기 위해서는 먼저 불성사상의 개략적인 내용을 살펴본 다음 원효의 『열반경종요』를 중심으로 불성의 有無, 因果, 불성의 삼세 遍滿, 見性を 밝히고, 마지막으로 원효 철학의 중심 개념이자 불성 논의를 화해적으로 포괄하고 있는 一心에 대해서 고찰할 것이다.

1) 『대반열반경』의 중요 한역으로는 다음과 같은 것들이 있다.

- ① 東晉 때에 法顯이 418년에 번역한 『大般泥洹經』6권.
- ② 北涼 때에 曇無讖이 421년에 번역한 『大般涅槃經』40권 (北本).
- ③ 劉宋 때에 慧觀, 慧嚴 등이 먼저 번역된 曇無讖의 것과 法顯의 것을 대조하여 수정한 『大般涅槃經』36권 (南本).

2) 『열반경종요』에 나타난 불성사상에 대한 연구 논문으로는 木村宣彰의 「원효대사의 열반사상」과 木村清孝의 「원효의 闡提성불론」, 金種宜의 「원효의 무애사상」, 이영무의 「원효사상에 나타난 인권론」 등이 있다.

## 2. 불성사상의 전개

우리들 모두가 해탈할 수 있는 가능성을 가지고 있는가 하는 물음에서부터 불성의 문제는 제기된다. 일반적으로 인도 불교에 있어 우리들이 자신의 노력에 의해 붓다가 깨달은 것과 같은 깨달음을 얻어 해탈할 수 있다는 실천적인 입장을 ‘自淨其意’라 한다. 자정기의(śva-citta-paridamanam)란 자신의 마음을 깨끗이 한다는 것이며, ‘마음의 청정’, ‘意的 청정’ 등의 의미로 해석된다.

원시불교에 있어 불성의 의미로 처음으로 사용되고 있는 개념은 自淨其意的 의미를 나타내고 있는 자성청정심이다. 이 개념은 이후 사상적 발전을 더하여 대승불교에 있어서는 여래장(tathāgatagarbha)이라는 개념으로 정착되었으며, 불성이라는 개념은 대승불교 중기 이후의 여래장 계통의 경전인 『대반열반경』에서 비로소 나타나고 있다.

自淨其意 즉 자성청정심의 입장에서 원시불교에 나타나고 있는 심성의 문제를 정리하면 다음과 같다.

첫째, 인간의 마음은 본래 明淨하지만, 客塵의 번뇌에 물들어 있다.

둘째, 마음이 청정하면 중생이 청정하고, 마음이 오염되면 중생도 오염된다.

첫 번째의 입장을 ‘自性清淨心客塵煩惱說’이라 한다. 客塵(āgantaka)이란 어떤 집에 살고 있는 주인에 대해 일시적으로 찾아오는 손님과 같은 개념이다. 그래서 “자성청정심객진번뇌”라는 것은 우리들 본래의 청정한 마음이 후천적이고 일시적으로 번뇌에 가려져 있어 그 본래 청정성이 드러나고 있지 않지만, 그 마음 자체의 본성은 변함없이 청정하다는 것이다. 예컨대 하늘에 떠있는 태양이 구름에 덮여 있어 일시적으로 보이지 않지만, 그 태양이 사라진 것은 아니다. 구름이 없어지면 태양의 원래 모습이 나타나는 것과 같이 번뇌가 제거된 인간 본래의 청정한 마음은 부처의 마음과 동일하다

는 것이다. 다시 말하면 원리적으로 중생의 본성이 부처의 본성과 다르지 않지만, 현실에 있어서의 인간의 마음은 부처적이고 일시적인 갖가지 번뇌에 덮여져 있어 부처와 다르게 나타난다는 것이다.

다음으로 “마음이 청정하면 중생도 청정하고, 마음이 오염되면 중생도 오염된다.”라는 것은 불교의 唯心論적 견해를 분명하게 하고 있는 입장이다. 이 견해는 우리들의 마음은 백지와 같은 상태로서 선·악 어느 것에도 물들어 있지 않다는 無記설에 근거하고 있음을 말하는 것이라 할 수 있는데, 번뇌에 無記의 마음이 오염되면 악이 되고, 번뇌를 여의어서 청정하게 되면 선이 된다는 것이다.<sup>3)</sup> 원시불교의 이러한 자성청정설은 有部 등에 있어서 심성부정설로 주장되기도 하지만, 대승불교에 계승되어 여래장 사상의 이론적 근거가 되고 있다.

대승불교의 여러 경전들에서도 원시불교의 심성설을 이어받아 앞서 언급한 것처럼 심성을 첫째 ‘自性清淨心 客塵煩惱’설과 둘째 ‘심청정 중생청정’설의 두 가지로 해석하고 있다. 첫째 마음은 본래 눈부시게 빛나는 것(明淨)이지만 객진인 번뇌에 의해서 물들어 있어 이 객진인 번뇌에서 이탈할 때 마음은 명정하게 된다는 설에 대해서 『반야경』에서는 이 明淨의 의미를 空으로 해석하고, 여기서 마음의 연기도 성립한다고 본다. 즉 『반야경』에서는 자성청정심이 바로 空性이며, 그것은 본래적인 것이라고 본다. 반야경 계통의 이러한 일체법 ‘공’의 사상은 이후 여래장 사상에 그대로 받아들여지고 있다. 여래장 계통의 경론에서는 마음의 이상적인 측면 즉 본성청정과 마음의 정화에 중점을 두고 여래장설을 수립하고 있다.

여래장사상에서는 自性清淨의 의미를 자성과 청정으로 분리하여 설명하고 있다. 먼저 自性は 無始時來 존재하는 것이다. 그것은 상주하고 항구적인 것이며, 바로 마음의 본성이다. 그리고 이것은 또한 法性이고, 法界이며, 바로 여래의 法身이다.<sup>4)</sup> 다음으로 청정의 의미는 『승만경』의 空·不空如來

3) 조수동, 『여래장』, 이문출판사, 1997, 23~28쪽.



藏에 의해서 설명된다. 즉 이것은『반야경』의 공을 客塵의 空과 佛法의 不空에 의해서 설명한 것이다. 객진의 공이란 번뇌는 본래 부차적, 일시적인 것으로 그것은 본래성이 없다는 의미에서 공하다는 것이다. 그리고 佛法의 不空은 부처의 덕성은 空해서는 안된다는 의미이며, 그로 인해 여래장이란 이름이 가능하다는 것이다.<sup>5)</sup>

이같이 여래장사상은 중생심 안에 우리들이 성불할 수 있는 가능성 즉 해탈의 심성으로서 여래장이 있다는 사상이며, 『如來藏經』, 『不增不減經』, 『勝鬘經』 등에서 그 이론이 주장되고, 『寶性論』에서 그 체계를 이루고 있다. 여래장사상은 우리들의 해탈의 내적 주체로서의 마음에 대한 고찰에서 중생과 여래와의 等質性을 강조하고, 거기서 성불의 근거를 추구하는 사상이다. 여래장은 이러한 이론에 근거하여 청정한 중생의 마음에서 깨달음의 가능성 즉 ‘여래이어야 할 원인’을 찾아내어 그것을 여래의 종성이라 하고 있으며, 그것을 최초로 설명한 경전이 『여래장경』이다.

여래장 tathāgatagarbha이란 개념을 분석하면 tathāgata와 garbha의 합성이 된다. tathāgata에는 如來와 如去의 두 가지 의미가 있다. 그리고 garbha는 원래 ‘손에 넣다’라는 의미를 가지고 있는 gihb=grh라는 어미의 어근에서 유래된 것으로, 여기에는 ‘胎’와 ‘胎兒’라는 두 가지 의미가 있다.<sup>6)</sup> 그러므로 garbha는 주로 ‘…을 태에 감춘다’, ‘…을 안에 藏한다’라는 의미로 사용된다. 따라서 tathāgatagarbha는 “그 안에 여래를 감추고 있는 것” 또는 “여래의 태아를 갖는 것”이란 의미가 된다. 이것은 여래가 안에 감추어져 있어 밖에 나타나지 않는 상태로 그 안에 있는 여래는 현실의 여래가 아니라 여래의 태아이며, 그 태아는 장래의 여래라는 것이다.

이러한 의미를 정리하면 다음과 같이 된다. 첫째, 일체 중생은 성장하여

4) 高崎直道, 『여래장사상의 형성』, 東京: 春秋社, 1978, 756쪽 참조.

5) 같은 책, 756쪽 참조.

6) 平川彰, 『강좌대승불교』6, 東京: 春秋社, 1982, 17쪽 참조.

여래로 될 소질을 가지고 있기 때문에 여래의 태아이다. 둘째, 중생들에게 있어서는 여래의 성격은 아직 발휘되지 않기 때문에 여래의 태내에서 잠자고 있다. 그러나 그 잠자고 있는 태아는 여래이며, 그것은 진여이다. 셋째, 중생은 번뇌 때문에 자기에게 잠재하고 있는 여래의 성격을 태아처럼 감추어서 표면에 나타내지 못하고 있다. 그러나 그들 태아는 여래성이다.<sup>7)</sup>

여래장사상에서 보면 중생은 본성상 혹은 그 가능성으로서 여래와 같다. 그렇지만 현실에 있어 중생은 무지와 번뇌에 사로잡혀 윤회의 세계에 방황하고 있다. 중생의 이러한 상태를 ‘無量煩惱所纏의 如來藏’ 또는 ‘在纏位의 如來藏’이라 한다. 그것은 본성 청정한 여래장이 번뇌에 뒤덮여 있음을 말하는 것이다. 다시 말하면 우리들의 현실태는 번뇌에 의해서 여러 가지 차별적 현상이 나타나게 된다. 그래서 이러한 미혹의 현실적 삶을 반성하고, 자신에 내재해 있는 여래장을 개발하여 생사·윤회를 벗어나 해탈·열반의 이상태를 추구하고자 하는 것이 여래장사상의 궁극 목적이다.

『대반열반경』은 悉有佛性の 근거로서 법신의 상주성과 불성의 편재성을 든다. 열반한 석가의 佛身에는 아직 번뇌가 있는 無常身과 오염됨이 전혀 없는 상주하는 법신이 있는데 법신이 그 본질이다. 법신은 상주한다. 그러므로 모든 중생에게 불성이 편재해 있다. 불성 편재의 원리에 의해 중생은 차별없이 모두 부처가 될 수 있는 가능성을 가지고 있으며, 부처의 자비에 의해 모두 깨달음에 도달할 수 있다<sup>8)</sup>는 것이 『대반열반경』의 주장이다.

『대반열반경』에서는 불성과 여래장은 동의어로 표현되고 있는데, 불성의 원어는 『대반열반경』의 buddhadhātu이다. 그런데 이 불성이라는 개념은 인도에서 보다는 중국, 한국 등의 한역 불교권에서 훨씬 더 많이 사용되고 있으며, 이들 지역에서 매우 중요한 사상적 역할을 했던 개념이다. 인도에 있어서 여래장사상의 기본이 되는 『여래장경』, 『부증불감경』, 『승만경』

7) 조수동, 『여래장』, 52~53쪽.

8) 같은 책, 145쪽.

등의 이른바 여래장 삼부경에서는 불성이라는 개념이 사용된 적은 한 번도 없으며, 이 개념은 이들 경전보다도 후대에 등장한 『대반열반경』에서 주로 사용되고 있다.

### 3. 元曉의 佛性思想

원효는 그의 『열반경종요』의 불성 부문에서 出體門, 因果門, 見性門, 有無門, 三世門, 會通門 등으로 나누어 불성을 논의하고 있다.

#### 1) 佛性の 有無 문제

먼저 범부들에게 불성이 있느냐 없느냐에 대해서 원효는 『涅槃經』 「迦葉品」에 설해져 있는 다음의 四句를 들어 논의하고 있다.

어떤 이는 불성이 일천제에게 있고 선근의 사람에게는 없다 하고,  
어떤 이는 불성이 선근이 사람에게는 있고 일천제에게는 없다 하며,  
어떤 이는 불성이 두 사람에게 모두 있다 하고, 어떤 이는 불성이 두 사람 모두 없다고 한다.<sup>9)</sup>

원효는 먼저 이것은 報身の 佛性を 나타낸 것으로 法身の 眞如佛性에 대한 것은 아니라고 하고, 이 사구를 구별할 경우 거기에는 4가지의 의미가 있다고 하고 있다. 첫째 의미는 依持門과 緣起門의 二門을 드러내는 것이다. 왜냐하면 앞의 두 구는 의지문에 의해서 오종성을 설명하고, 뒤의 두 구

9) 원효, 『涅槃宗要』, 한국불교전서 1, 541쪽 하. 或有佛性 一闍提有善根人無 或有佛性 善根人有一闍提無 或有佛性 二人俱有 或有佛性 二人俱無.

는 연기문으로 나아가 인과성을 드러내기 때문이다. 즉 초구에 “천제의 사람에게 있다”라고 하는 것은 성질이 아직까지 결정되지 않는 사람은 선근을 단절할 때에도 여전히 부처가 될 수 있는 法爾種子가 있다는 것이다. 또 “선근의 사람에게 없다”라고 하는 것은 二乘의 성질이 결정적인 사람은 선근이 있을 때에도 부처가 될 수 있는 그러한 종자가 없다는 의미이다. 제2구 중에 “선근의 사람에게 있다”라고 하는 것은 보살이 될 수 있는 사람은 선근을 단절하는 것 없이 원래부터 부처가 될 수 있는 종자를 갖추고 있기 때문이다. “천제의 사람에게 없다”라고 하는 것은 깨달음의 본성을 갖고 있지 않는 중생이 선근을 단절할 때는 부처가 될 수 있는 종성이 없다는 것이다. 그러므로 이 두 구절이 五種性を 드러냄을 알 수 있다. 제3구에 “양자에 함께 있다”라고 하는 것은 앞의 두 구에서 중복해서 언급된 양자에 모두 있다고 하는 것이다. 즉 연기문에 있어서 因性이 있다고 하는 것이다. 제4구에 “양자에 함께 없다”라고 하는 것은 연기문에 있어서 果性이 없다고 하는 것이다. 그러므로 이들 두 구가 因性·果性を 드러내는 것임을 알 수 있다.

다시 말하면 원효는 四句의 첫 번째 의미는 의지문과 연기문을 드러내기 위한 것이라 하고, 앞의 두 구를 오종성을 설명하는 의지문에, 뒤의 두 구를 인과성을 드러내는 의지문에 배치한 것이다. 木村淸孝씨는 이것을 높이 평가하고, 그것은 “당시 유행하고 있던 法相義에 대해서 案出”된 사상이며, 화쟁을 위한 하나의 관점이라고 주장하였다.<sup>10)</sup> 그의 말과 같이 원효는 법상 유식학의 오성각별사상을 일승설로 화회시키려고 하는 의도를 여기서 드러내고 있는데, 그것은 그의 화쟁사상과 연관이 있다.

두 번째 의미는 ‘연기’의 一門에 관해서 설명한 것이다. 즉 앞의 세 구는 因의 차별, 최후의 1구는 果가 因과 더불어 들이 아닌 것을 말한다. 원효는 초구는 不善의 五陰, 제2구는 善의 오음, 제3구는 無記의 오음, 제4구는 報

10) 木村淸孝, 「원효의 천제불성론」, 『원효연구론선집』 13, 중앙승가대학불교사학연구소, 253쪽.

佛의 果性으로서의 究極·純一의 善性을 드러내고 있다고 하였다. 또 이 4구를 세우는 것에 의해서 報佛의 道에 있어 인과 과가 둘이 아님을 나타내고 있다고 하고 있다.

셋째 의미는 네 종류의 의도 즉 抑引, 勸請, 普敬, 信心을 일으키려는 의도로 사구를 설명한다는 것이다. 제1구는 抑引의 뜻으로 선근을 끊고 있는 사람을 이끌어서 그 절망의 마음을 없애게 하는 것이며, 또 선근의 사람이 선을 가지면서 악을 꿈꾸는 것을 억제한다. 이것은 邪見을 없애기 위한 것이라 할 수 있다. 제2구는 勸請의 뜻으로 선근의 사람에 대해서는 이미 악을 꿈꾸는 것을 없앴기 때문에 많은 선을 닦을 것을 권한다. 또 천제의 사람에 대해서는 이미 절망의 마음을 없앴기 때문에 모든 악을 떠나는 것을 알 수 있다. 그 이유는 악은 禍의 근본이며, 불도의 장애가 되기 때문이다. 이것은 신심을 일으키게 함이다.

제3구는 普敬을 일으키게 한다는 뜻이다. 생명 있는 것으로 장래 부처가 될 가능성이 없는 것은 아무 것도 없으며, 궁극적으로는 모두 깨달음을 이룰 수 있다. 제4구는 모두 다 깨달음의 언덕에 도달할 수 있다고 하는 마음을 일으키게 한다는 뜻이다. 중생 모두가 부처가 될 수 있는 가능성이 있음에도 불구하고 중생들은 그것을 자각하지 못하고 있음으로 그것을 자각시켜 깨달음에 도달하게 한다는 의미이다. 제3구와 제4구는 장래 부처가 될 수 있는 가능성을 말하고 있는 것이라 할 수 있다.

원효의 이러한 견해는 철저하게 利他의 관점에서 해석한 것이라 할 수 있다. 그것은 원효 자신의 보살 정신을 반영한 것이라 보여진다. 특히 ‘普敬’의 의미는 중국 三階敎의 가르침인데, 원효가 普敬을 말한 것은 그가 삼계교의 보경정신의 실천 즉 적극적인 민중 사랑의 불교 실천을 이론적으로 뿐만 아니라 몸소 실천했다는 것을 의미한다. 그것은 그가 설총을 낳은 후 ‘소성거사’라 칭하면서 無碍哥를 부르고 無碍舞를 추면서 후반생을 민중 가운데서 대자유인으로 보냈던 것에서도 잘 알 수 있다.

네 번째 의미는 유무의 二邊을 떠나기 위해 四句를 설명한다는 것이다. 앞 두 구는 개별적으로 두 변을 떠나는 것을 나타내고, 뒤의 두 구는 전체로서의 두 변을 떠나는 것을 나타낸다. 초구에 “천제의 사람에게 있다”라고 하는 것은 일정하지 않다는 치우친 입장을 막는 것이다. 제2구에 “천제인에게 없다”라고 하는 것은 일정하게 있다고 하는 치우친 입장을 막는 것이다. 유무의 두 변에 집착하지 말라는 것은 천제나 선근의 사람이나 동일하게 적용된다. 제3구에 “양자에게 함께 있다”라고 하는 것은 불성이 토끼의 뿔과 같은 것이 아님을 말하는 것으로, ‘없는 것은 없다’(非無)라는 의미에 근거해서 ‘있다’고 하는 것이다. 제4구에 ‘양자에 함께 없다’라고 하는 것은 불성이 허공과 같지 않다고 하는 것을 드러내고 있다. “있는 것이 없다”(不有)라고 하는 의미에 約해서 ‘없다’고 하는 것이다.

중생의 불성은 유도 아니고 무도 아니다. 그 까닭은 무엇인가. 불성이 비록 유라고 하나 허공과 같지 않다. 허공은 볼 수 없지만 불성은 볼 수 있기 때문이다. 불성이 비록 무라고 하나 토끼 뿔과는 같지 않다. 토끼 뿔은 생겨날 수 없지만 불성은 생겨나기 때문이다. 이런 까닭으로 불성은 유도 아니고 무도 아니며 또는 유이기도 하고 무이기도 하다. 어찌하여 유라고 이름하는가? 일체가 다 있어 모든 중생들이 항상 끊어 없애지 않음이 마치 등불의 불꽃 같으며 더 나아가서 보리와 같다. 이런 까닭으로 유라고 이름한다. 어찌하여 무라고 이름하는가 일체 중생은 현재에는 아직 일체의 불법을 가지고 있지 않다. 그러므로 무라고 이름한다. 유와 무가 합하기 때문에 이를 중도라 이름한다. 이런 까닭으로 불성은 유도 아니고 무도 아니다.<sup>11)</sup>

11) 元曉, 『涅槃宗要』, 542쪽 하. 衆生佛性非有非無 所以者何 佛性雖有非如虛空 虛空不可見 佛性可見故 佛性雖無不同兔角兔角不可生 佛性可生故 是故佛性非有非無亦有亦無 云何名有 一切悉有是諸衆生不斷滅 猶如燈炎 乃至菩提故名有 云何無 一切衆生現在未有一切佛法 是故名無 有無合故是名中道 是故佛性非有非無.

두 번을 떠난다고 하는 의미에서 말하면 사구는 모두 미래의 깨달음으로서의 불성에 대응하고 있다. 만약 사구를 한결 같이 유일한 깨달음에 대응시키면, 전체와 개별이라고 하는 두 가지의 의미에서는 상위가 없다. 원효는 중도의 의미에서 양자를 통합하고 있는 것이다. 이것은 원효가 당시 중국불교계의 地論宗과 화엄종의 전체(總)와 개별(別)이라는 학설을 원용하여 『대반열반경』 본래의 의도를 정리하여 서술한 것임을 알 수 있다.

그런데 원효는 위에 인용한 구절들은 모두 報身佛의 성품에 대하여 말한 것이지 法身の眞如佛性에 대하여 말한 것은 아니라고 하였다. 報란 노력하여 얻는 것을 말한다. 그러므로 ‘報身’은 온갖 수행과 선업의 결과로 얻어진 불신이다. 진리의 當體인 법신도 중요하지만 그것은 이상적인 측면이 매우 강하다. 이러한 이상을 현실에 실현한 것이 報身이다. 그러므로 인간 노력의 결과로 이상인 법신이 현실화한 것을 報身佛이라 하여 매우 중요하게 본 것이 원효의 자세이다.

## 2) 一闍提成佛 문제

원효는 종래 불성의 有無에 관해서 격렬하게 논쟁되었던 일천제에 관해서도 명백한 입장을 밝히고 있다. 원효는 붓다의 일승설이나 법신사상에 근거해서 볼 때 일천제에게도 당연히 불성이 있다고 주장한다. 원효는 『대반열반경』, 「사자후보살품」의 말을 인용하여, “一闍提 등은 선법이 없다. 미래에는 있기 때문에 모두 불성이 있다고 부처님은 말씀하신다.”<sup>12)</sup> 라고 하고 있다. 또한 일천제는 현재에는 번뇌의 인연으로 인해서 선근을 끊었지만 미래에는 불성의 힘을 인연으로 하여 마침내 선근을 일으킬 수 있다고 하였다.

원효의 이러한 입장을 근거로 해서 보았을 때 일천제가 실제로 불성이 없

12) 元曉, 『涅槃宗要』, 538쪽 상. 一闍提等無有善法 佛亦言 以未來有故悉有佛性.

는 無佛性의 중생이라는 것이 아님은 틀림없다. 일천제 불성불의 문제는 어디까지나 현실에 있어서 '열반할 성품이 결여된 자'라고 할 수 있는 중생이 존재하고 있다는 사실 상의 문제에서 말해진 것이라 할 수 있다. 이들 일천제들은 현실에 있어서 실제로 대승법을 비방하고, 해탈에로의 길로 나아가지 않고, 극악한 죄악을 저지르고, 부정한 윤회에 대한 집착을 매우 강하게 가지는 자들이다. 일천제 不成佛은 이들이 일천제의 행위를 계속할 때 이들은 현실적으로 도저히 성불이 불가능하다는 입장에서 말한 것이라 할 수 있다.

다시 말하면 '실유불성'이라는 입장에서 본다면, 일체 중생이 모두 대승의 법을 믿고, 수행하면 깨달음의 경지에 도달할 수 있지만, 중생들의 현실적인 입장에서 보았을 때 그들의 극악한 행위로 인해 깨달음을 이루기가 어려운 중생들이 다수 존재한다는 것이며, 그러한 중생들에게 경고하고, 또한 그들을 깨달음에로 이끌기 위한 방편에서 不成佛이라고 말한 것이라 할 수 있다.

원효는 앞서 제시한 그러한 경문들을 근거로 하여 현재는 비록 중생이나 일천제에 속하지만, 앞으로 이루게 될 '當來佛果'로서의 불성이 있음을 확신한다. 그래서 불성이 있다면 일천제들도 당연히 성불할 수 있다. 왜냐하면 일천제는 결정된 성품이 아니다. 그것은 후천적인 것이다. 일천제가 만약 자각하여 선근의 인을 닦는다면 그도 마침내 자신에게 구유하고 있는 여래장을 드러내어 깨달음을 이룰 수 있다는 것이다.<sup>13)</sup>

원효는 모든 인간의 평등성을 주장하기 때문에 당시 唯識法相宗에서 말하고 있던 五性差別論에 대해 부정과 반대의 입장을 분명히 하고 있다. 불교의 기본 사상이 본래 평등과 자비에 근거하고 있기 때문에 어느 한 중생이라도 구원의 대상에서 제외할 수 없는 것이기 때문이다. 그러므로 불성이 없는 중생을 인정할 수 없다는 것이다.

13) 조수동, 『여래장』, 161~168쪽.



그래서 원효는 今無本有說을 말하고 있다. ‘今無本有說’이란 마치 태양은 본래 밝음을 가지고 있지마는 검은 먹구름이 그 태양을 덮었을 때에는 밝음이 나타나지 못한다. 이를 ‘今無’라 한다. 그러나 그 태양의 밝음이 나타나지 않는다 하여 태양의 밝음이 없어진 것은 아니다. 이를 ‘本有’라 한다. 이것을 今無當有說이라 하는데 먹구름에 가려진 태양이 지금은 밝음을 나타내지 못하고 있지만 언젠가는 맑은 바람이 불어 그 먹구름을 날려 보내면 그 태양의 밝음은 예전과 마찬가지로 다시 나타난다는 것이다. 이것을 또한 ‘當有’라 한다. 그러나 당유라 하여 그 태양의 밝음이 새로 생기는 것이 아니라 본래 있었던 밝음이 본래의 빛을 나타냈을 뿐이다.

원효의 이 이론을 일천제에 해당시켜 보면 인간은 누구나 부처가 될 성품을 가지고 있지만 현재는 악한 인연을 만났기 때문에 악인이 되었다는 것이다. 그것은 앞서 말한 태양이 본래 밝음을 가졌지만 먹구름에 덮이면 밝은 빛을 내지 못하는 것과 같다. 그러나 언젠가는 보살이나 착한 인연을 만나면 나중에는 부처와 같은 훌륭한 존재가 되는 것이 틀림없다는 것이다.<sup>14)</sup> 현실적으로는 아직 중생(일천제)이지만 불성이 잠재하고 있다는 중생(일천제)에 대한 믿음이 중생(일천제)과 부처를 하나로 볼 수 있게 하는 것이며, 이것이 중생(일천제)을 바라보는 원효의 입장이다.

### 3) 佛性의 因果 문제

원효는 불성에는 다시 원인으로서의 불성과 결과로서의 불성이 있다고 하고 있다. 원인으로서의 불성은 부처를 이루는 원인을 말하는 것이고, 결과로서의 불성은 부처 본래의 성품 즉 우리들에게 본래 구유되어 있는 불성을 말한다. 원효는 불성의 인과에 대해 말하기를,

14) 이영무, 같은 논문, 184~185쪽.

불성의 체는 원인도 아니고 결과도 아니지만 또한 인과성이 아닌 것도 아니다. 그런 까닭에 온 체가 인을 짓고 과를 짓는다.<sup>15)</sup>

라고 하고 불성의 因果를 다음과 같이 논증하고 있다.

성품이 깨끗한 본각도 또한 두 몸의 성품이 되고, 물들을 따라 신해하는 성품도 또한 법신의 원인이 된다. 어찌하여 그렇게 됨을 아는가 하면, 『보성론』에 말하기를 “두 가지 불성을 의지하여 세 가지 몸을 꼬집어 낼 수 있다” 하였고, 『불성론』 가운데서도 이 뜻을 드러내어 “불성에는 두 가지가 있다. 하나는 자성에 머무르는 성품이고, 또 하나는 부처를 꼬집어내는 성품이다.” 라고 말하였다.<sup>16)</sup>

因불성이라고 하는 것은 부처를 이루는 성품이다.<sup>17)</sup> 『대반열반경』에 의하면 부처를 이루는 원인에 正因과 緣因 두 가지가 있다. 정인이란 중생 자신을 말하고, 연인이란 수행 방법인 육바라밀이다. 正因으로서의 불성에는 다시 性淨本覺과 隨染解性이 있으며, 이것을 원인으로 해서 佛三身이 된다. 이것을 원효는 다음과 같이 설명하고 있다.

응득인 가운데 세 가지 불성이 갖추어 있다. 그 응득인은 이치에 맞는 것을 본체로 하기 때문에 마치 성정문 가운데서 진여불성이 통틀어 三身の 正因을 짓는 것과 같다. 성품이 깨끗한 본각이 비록 생멸하지는 않지만 그러나 二身으로 더불어 정인을 짓는다고 이미 말

15) 元曉, 『涅槃宗要』, 539쪽 상. 佛性之體非因因果而亦不非因果性 所以舉體作因作果.

16) 같은 책, 539쪽 중. 性情本覺亦爲二身之性隨染解性亦作法身之因 何以知其然者如寶性論言 依二種佛性得出三種身 佛性論中顯是意言 佛性有二種 一者住自性性 二者引出佛性.

17) 같은 책, 539쪽 상. 因佛性者 作佛之性.

하였다. 물뜸을 따라 신해하는 성품이 비록 상주하지 않지만 그러나 법신으로 더불어 정인의 성품을 짓는 것임을 마땅히 알아야 한다.<sup>18)</sup>

법신이 번뇌에 얽혀 시작이 없는 때로부터 세간을 隨順하고 물결에 표류하면서 생사에 오가는 것을 중생이라 한다. 그리고 일체의 더러움을 떠나 피안에 머물면서 일체의 법에 자재한 힘을 얻은 이를 여래라 한다. 비유해서 말하면 바닷물이 바람으로 인하여 물결이 움직이지만, 물의 모양과 바람의 모양이 서로 떨어지지 않는다. 이와 같이 중생의 자성청정심도 무명의 바람에 인해 움직이지만 마음과 더불어 무명은 서로 떨어지지 않는다.<sup>19)</sup> 라고 하였다. 이 뜻은 법신이 비록 움직이는 모양은 아니지만 그러나 고요한 성품을 떠나 있고, 무명의 바람을 따라 온몸이 움직여 변해가지만, 움직여 변해 가는 마음일지라도 신해하는 성품을 잃지 않으며, 뒤에는 무명을 돌리어 다시 근본에 돌아오니, 근본으로 돌아올 때에는 다시 법신을 이룬다는 것을 밝히려고 한 것이다.<sup>20)</sup>

그러므로 물뜸을 따라 움직이는 마음이 바로 고요한 법신으로 돌아오는 원인이 됨을 마땅히 알아야 한다. 곧 이 문을 의지하여 보면 법신도 또한 만들어진 것이라고 말할 수 있다. 이것은 모든 행을 닦음으로써 비로소 고요함을 이룰 수 있기 때문이다.<sup>21)</sup>

18) 같은 책, 539쪽 하. 應得因中具三佛性 彼應得因如理爲體故 如性淨門中眞如佛性通爲三身而作正因 既說性淨本覺雖非生滅而得與二身作正因 當知隨染解性雖非常住而與法身作正因性。

19) 같은 책, 539쪽 하. 法身煩惱纏無始世來隨順世間波浪漂流去來生死名爲衆生 離一切垢住於彼岸於一切法得自在力名爲如來應正遍知 喻言如海水因風波動 水相風相不相捨離 如是衆生自性清淨心因無明風動心與無明不相捨離。

20) 같은 책, 539쪽 하. 是意欲明法身雖非動相而離靜性 隨無明風舉體動轉 動轉之心不失解性 後復無明還至歸本 歸本之時還成法身。

21) 같은 책, 539쪽 하. 是故當知隨染動心正爲還靜法身之因 若依是門得說法身亦是作

性淨이나 隨染은 別個가 아니다. 隨染動心은 還靜法身의 原因이 되며, 이런 관점에서는 법신 또한 만들어진 것이라고 할 수 있다. 그러므로 원효는 불성의 본체란 因도 果도 될 수 있다는 결론을 내림으로써 자신의 견해를 定立하고 있다.

다음으로 果의 불성이라고 하는 것은 부처의 본래 성품이다. 그렇기 때문에 불성이라 이름한다. 부처 본래의 성품이란 『대반열반경』 「가섭품」에서 말하는 부처의 十力, 四無畏 등 무량한 諸法을 말한다. 불성의 果에는 所生果와 所了果가 있다. 所了果라고 하는 것은 열반의 과를 말한 것으로 곧 法身이다. 所生果는 菩提의 果로 곧 報佛이다. 원효는 법신의 불성은 性淨의 부분에 있고, 보신의 불성은 隨染의 부분에 있다.<sup>22)</sup>라고 하였다. 먼저 법신의 불성에 대해서 원효는 다음과 같이 말하고 있다.

선남자야 내가 널리 말하는 열반의 인이라고 하는 것은 이른바 불성의 성품으로 열반을 내지 않는다. 그러므로 인이라 할 수 없다. 그러나 번뇌를 깨뜨릴 수 있기 때문에 大果라 이름한다. 道로부터 생겨나온 것이 아니기 때문에 果라 이름할 수도 없다. 그러므로 열반은 인도 없고 과도 없다.<sup>23)</sup>

이것은 법신 부처의 성품을 나타낸 것이다. 이것은 오직 숨은 뜻을 드러내어 因果를 말한 것이다. 결과로서의 불성은 佛 本體의 性品이며, 원인으로서의 불성은 부처가 되게 하는 성품이다. 그러나 불성의 본체란 원인도

---

法 以修諸行始得成靜故.

22) 같은 책, 539쪽 상~중. 果佛性者佛之體性故名佛性 如迦葉品云 如來十力四無畏等無量諸法是佛之性 果有二種所生所了 所了果謂涅槃果即是法身 所生果者謂菩提果即是報佛 法佛性者在性淨門 報佛性者在隨染門.

23) 같은 책, 539쪽 중. 善男子我所宣說涅槃因者所謂佛性之性不生涅槃 是故無因能破煩惱故名大果 不從道生故名無果 是故涅槃無因無果.

아니고 결과도 아니지만, 그렇다고 因果性이 아닌 것도 아니라고 하였다. 보신의 불성에 대해서 원효는

불성은 一法이라 이름할 수도 없고 萬法이라 이름할 수도 없다. 아  
 녹보리를 얻지 못하였을 때 일체의 선과 불선과 무기법도 모두 다 불  
 성이라 이름한다. 불성이 아닌 것은 이른바 일체의 담장과 와석 등  
 무정의 사물이다. 이와 같은 무정의 사물들을 여의고서 불성이라 이  
 름한다.<sup>24)</sup>

이것은 染을 따라 움직이는 마음이 비록 三性에 통하지만 그러나  
 또한 神解의 성품을 잃어버리지 않기 때문에 이를 일러 보신 부처의  
 성품이라 말한다. 다만 법불성의 문이 일체의 유정·무정에 두루 미치  
 는 것과 구별하기 위함이다. 그러므로 보불성에서는 무정물을 취하  
 지 아니하였다.<sup>25)</sup>

라고 하고 있다. 원효는 일체의 유정이 모두 불성을 가지고 있기 때문에 그  
 들을 모두 불성이라 하지만 무정물은 불성이 아니라고 하고 있다. 보신이란  
 노력하여 성불을 이루는 것이기 때문에 깨달음에로 나아가려고 하는 주체  
 적 자각이 필요하다. 무정물에게는 이런 주체적 자각이 없기 때문에 원효는  
 불성에서 이들을 제외한 것이다.

#### 4) 佛性 遍滿의 문제

불성이 과거·현재·미래의 三世에 편만 하느냐 하지 않느냐에 대한 물음

24) 같은 책 539쪽 중. 夫佛性者 不名一法不名萬法 未得阿耨菩提之時一切善不善無記  
 法盡名佛性 非佛性者 所謂一切牆壁瓦石無情之物 離如是等無情之物是名佛性.

25) 같은 책, 539쪽 중. 以隨染動心雖通三性而亦不失神解之性故說此爲報佛性 但爲簡  
 別法佛性門 遍一切有情無情 是故於報佛性不取無情物也.

에 대해 원효는 그것을 불성의 인과 문제와 마찬가지로 법신과 보신불의 두 가지 측면에서 말하고 있다. 그는 먼저 법신의 불성은 비록 인이라고 말하지만 과이기도 하며, 그 본체가 평등에 이르게 되면, 생함도 없고 멸함도 없다. 그러므로 한결같이三世에 소속되는 것이 아니다<sup>26)</sup>라고 하였다. 그리고 報佛의 因果性에 관해서는 다음의 세 가지 관점에서 설명하고 있다.

첫째 여래는 과가 원만한 것이고, 보살은 因이 원만한 것이다. 이 둘을 상대시켜서 같지 않음을 나타낸 것이다. 여래의 원만한 지혜는 이치의 근원을 끝까지 다하여 평등한 일법계가 삼세에 두루한다. 그러므로 그것에는 과거·현재·미래가 없다. 그런데 후신보살은 아직 理의 근원에 이르지 못하였다. 비록 거듭 원만하게 인을 얻어 이것 때문에 이미 조금은 보았다고 할지라도 아직 極果에는 이르지 못하였다. 그러므로 온전하게 보지 못한다. 온전하게 보지 못하는 측면을 미래라 하는데 아직 원만한 과를 이루지 못했기 때문이다. 이미 조금 본 측면을 현재라 하는데 원만한 인을 현재 얻었기 때문이다. 아직 물러난게 아니기 때문에 과거는 아니다.<sup>27)</sup>

첫째 여래의 불성은 과거도 아니고, 현재도 아니며, 미래도 아니다. 후신보살의 불성은 현재이기도 하고 미래이기도 하다. 그러나 조금은 볼 수 있기 때문에 현재라 이름하고, 아직 온전하게 보지 못하기 때문에 미래라고도 한다. 여래가 현재에 얻은 것은 삼세에 두루한 것이어서 필경 시절에 따라 옮겨지는 것이 아니다. 그러므로 비록 현재 얻지만 이는 현세에 있는 것이

26) 같은 책, 542쪽 하. 法身佛性雖復因名應得名 至得其體平等無生無滅 是故一向非三世攝.

27) 같은 책, 543쪽 상. 一者如來圓果菩薩滿因 此二相對以顯不同 如來圓智窮於理原 等一法界遍三世際 故非過去現在未來 後身菩薩未至理原 雖復已得滿因故已少見 未至極果故 未具見 未具見 邊名爲未來 未成圓果故 已少見邊名爲現在 現得滿因故 猶未謝故非過去.

아니다. 보살이 조금 보는 것은 아직 생사를 면하지 못하였기 때문이고, 시절에 떨어지기 때문에 현재가 되므로 뒤에 어렵게 통한다는 것이다.

둘째 여래와 관련하여 因果 果를 상대하여 그 차별되는 것을 밝히고 있다. 과를 세워 놓고 인을 바라보면 아직 인을 모두 다하지 못하여 생멸을 벗어나지 못한다. 그러므로 삼세에 따른다. 과위에 대해서 말하면 곧 두 가지 뜻이 있다. 첫째는 生因에서 생겨나는 것은 반드시 없어지며 한 순간도 머물지 않는다. 그러므로 삼세라 한다. 둘째는 理의 근원에 이르게 되면 體가 일법계여서 두루 하지 않는 데가 없다. 그러므로 삼세가 아니다.

그러나 그 생멸하는 덕이 理를 體로 하지 않음이 없기 때문에 하나하나의 생각이 모두 삼세에 두루 한다. 삼세에 두루 하는 덕은 인을 쫓지 아니함이 없다. 그러므로 그 두루 미치는 것은 찰나에 지나지 아니한다. 이와 같이 찰나에 머물면서도 삼세에 두루 하고, 두루 미치는 것을 쫓지 아니하면서도 一念이 된다. 일념이 되기 때문에 삼세를 따르는 것이요, 삼세에 두루 미치기 때문에 과거·현재·미래도 아니니, 이것은 부처의 덕이 불가사의한 것이다. 그래서 원효는 다만 우러러 믿을 뿐이요 생각하고 헤아려 따라갈 일이 아니라고 하였다.

여래가 가장 높은 보리를 아직 얻지 못하였을 때에는 불성이 인이기 때문에 또한 과거·현재·미래가 있었지만 과에서는 곧 이와 같지 않다. 삼세가 있기도 하고 비삼세가 있기도 하기 때문이다.<sup>28)</sup>

가섭보살이 부처님께 사뢰어 말하길, 세존이시여, 어찌하여 因果 또한 과거·현재·미래라 하고, 果도 또한 과거·현재·미래라 하시면서 이것을 과거·현재·미래가 아니라고 말합니까? 부처님께서 말씀하시길, 오음에는 두 가지가 있다. 첫째는 인이고, 둘째는 과이다. 이 인의 오음은 과거·현재·미래이다. 과의 오음도 또한 과거·현재·미래이지

28) 같은 책, 543쪽 중. 如來未得阿耨菩提時佛性因故亦是過去現在未來 果即不爾 有是三世有非三世故.

만 또한 과거·현재·미래가 아니다.<sup>29)</sup>

완전한 깨달음을 얻지 못하였을 경우에는 三世의 구별이 있지만 완전한 깨달음의 상태에서는 三世의 구별이 없다. 우리들 중생도 마찬가지로 因으로서 三世의 구별이 있다. 그러나 果로서는 三世이기도 하고 三世가 아니기도 하다. 왜냐하면 우리들이 깨달음을 완전히 얻는다면 三世가 아니지만 현재의 상태에서는 三世의 구별이 있기 때문이다.

셋째, 보살과 관련하여 인과 과를 상대시켜 삼세를 분별한다. 보살의 불성은 생사를 면할 수 없다. 뒤에 올 것을 바라보면 원인이 되고 앞에 지나간 것을 바라보면 결과가 된다. 종자는 원인이 되고 현행은 결과가 된다. 이와 같은 因果는 모두 삼세를 따르니 아직 理의 근원에 이르지 못한 것은 삼세 아님이 없다고 하였다.

### 5) 見性的 단계

우리들에게 佛性이 결과로서 본래 갖추어져 있다면 우리들은 어떻게 그 불성을 나타내서 성불을 이룰 수 있는가? 이것을 밝히기 위해서 원효는 세 가지 경우로 나누어서 그것을 설명하고 있다. 즉 첫째, 究竟·不究竟門이고, 둘째는 遍·不遍門이며, 셋째는 證·不證門이다.

첫째, 究竟·不究竟門은 佛地에서는 불성을 볼 수 있다는 것으로 원효는 다음과 같이 말하고 있다.

구경·불구경문에 나아가 보면 오직 부처의 지위에서만 눈으로 보는 것이다. 이 때는 구경으로 일심의 근원에 돌아와서 불성의 본체를

29) 같은 책, 543쪽 중. 迦葉菩薩白佛言 世尊云何名因亦是過去現在未來 果亦過去現在未來 非是過去現在未來 佛言五陰二種 一者因二者果 是因五陰是過現未 是果五陰亦是過去現在 未來亦非 過去現在未來.



모두 증견한다. 그러므로 금강위 이전에는 아직 눈으로 보지 못하고 우러러 믿을 뿐이다. 다만 귀로 들어 본다고 말한다. 그것은 아직 일심의 근원에 이르지 못하여 불성의 본체를 모두 증견하지 못했기 때문이다. 불성을 말한 것과 같이 법계도 또한 그러하며 나머지 일체의 경계도 또한 모두 이와 같다.<sup>30)</sup>

구경·불구경문은 오직 佛地에서 볼 수 있는 것이다. 그 이유는 一心의 근원으로 돌아가 불성의 본체를 모두 證見할 수 있기 때문이다. 그러나 佛性境界를 보살은 알 수 없기 때문에 聞見이라 하고, 원만함은 얻었기 때문에 眼見이라 한다.

다음으로 遍·不遍門은 보살 초지에서 십지까지의 불성의 眼見에 대해서 말한 것으로 이것을 원효는 다음과 같이 말하고 있다.

초지 이상에서는 불성을 눈으로 본다. 일체의 변계로 집착된 모든 것을 두루 보내고 일체에 편만한 불성을 두루 보기 때문이다. 초지 이전의 범부나 이승의 성인들은 믿음이 있든 믿음이 없든 모두 보지 못한다. 그것은 일체의 분별을 벗어나지 못하여 편만한 법계를 증득할 수 없기 때문이다.<sup>31)</sup>

初地이상은 불성을 眼見하는데, 그것은 생각에 의한 집착을 버리고 遍滿한 佛性을 보기 때문이다. 마지막으로 證·不證文은 二乘人과 凡夫의 佛性の 眼見에 대한 것이다. 이것에 대해 원효는,

30) 같은 책, 540쪽 상. 若就究竟不究竟門 唯於佛地得名眼見 此時究竟歸一心原證見佛性之全分體故 金剛以還未得眼見 宣是仰信但名聞見 以其未至一心之原不證佛性全分體故 如說佛性法界亦爾 餘一切境皆亦如是.

31) 같은 책, 540쪽 상. 初地以上眼見佛性 遍遣一切遍計所執遍見一切遍滿佛性故 地前凡夫二乘聖人有信不信齊未能見 以未能離一切分別不能證得遍滿法界故.

이승의 성인들은 불성을 볼 수 있으나 일체의 범부는 아직 보지 못한다. 왜냐하면 二空의 진여가 곧 불성인데, 이승의 성인들이 비록 두루 보는 것은 아니지만 人空 부문을 의지하여 진여를 증득할 수 있기 때문이다. 그러므로 역시 불성을 눈으로 본다고 말한다.<sup>32)</sup>

라고 하여, 二乘의 聖人は 불성을 볼 수 있으나 凡夫는 아직 볼 수 없다고 하였다. 범부는 실제로는 불성을 볼 수 있지만 그것이 불성임을 알지 못한다. 이것은 眼識이 靑色을 보고 있으면서도 그것이 靑色임을 알지 못하는 것과 같다.

## 6) 一心의 의미

원효는 불성의 뜻은 한량없을 만큼 많으나 類로써 서로 묶으면 다섯 가지를 벗어나지 않는다고 하고 있다. 그 다섯 가지란 첫째, 성정문에 상주하는 불성, 둘째, 수염문에 무상한 불성이다. 이 두 가지는 모두 인의 성을 말한다. 셋째, 현재의 과는 모든 부처님이 얻은 것이고, 넷째, 당래의 과는 중생들도 함유한다. 마지막으로 원효는 자신의 독자적인 견해로 一心을 말하고 있는데, 일심은 인도 아니고 과도 아니라고 하였다. 이들 다섯 가지 불성에 관해서 상세히 고찰해 보자.

첫째 상주불성문에 대해서 원효는 解脫, 我, 第一義空, 十二因緣, 中道, 涅槃, 一乘 등으로 부르고 있다. 일승이라는 것은 삼승이 같은 곳으로 돌아가는 근원이다. 십이인연의 근본이기 때문에 인연이라 하며, 일체를 떠났기 때문에 공이라 한다. 또한 성품에 본각이 있기 때문에 지혜라 하고, 중생 가운데 진실하기 때문에 義라 하고, 자체를 스스로 비추기 때문에 我見이라

---

32) 같은 책, 540쪽 중. 二乘聖人得見佛性 一切凡夫未能得見 所以然者 二空眞如卽是佛性 二乘聖人雖非遍見依人空門證得眞如 故亦得說眼見 佛性.

한다. 이같이 그 이름은 비록 다르지만 나타내려는 體는 하나이다.<sup>33)</sup>

불성에 이러한 상이한 명칭을 사용한 이유에 대해서 원효는 아견, 여래장이라고 한 것은 『승만경』과 『능가경』의 뜻들을 회통한 것이며, 공이나 지혜라 한 것은 『반야경』의 뜻을 회통한 것이고, 일승은 『법화경』, 참다운 해탈은 『유마경』 등의 뜻을 회통한 것이라 하고 있다. 다시 말하면 이러한 여러 경전들이 문구는 다르면서 뜻이 같은 것을 나타내기 위한 까닭에 하나의 불성에 여러 가지 이름을 세운 것이다.<sup>34)</sup>라고 하였다. 이와 같이 이들 불성의 다른 여러 가지 이름들은 이름만 다를 뿐 다같이 성품이 깨끗한 진여의 불성을 나타낸다. 그런 까닭에 이러한 여러 가지 많은 이름을 말하는 것은 여러 경전이 오직 一味임을 나타내기 위함 때문이다.

둘째는 隨染門 報佛性이다. 원효는 불성을 번뇌에 물들어 있는 중생들이 깨달음을 얻을 수 있는 원인이 되는 신심과 실천 즉 자비회사, 큰 신심, 사무애지, 관정삼매 등이라고 말하고 있다.

셋째는 明現果佛性이다. 현재 나타난 불성의 果로는 18불공법, 32상, 80종호, 10력, 사무외, 무량삼매 등이 있다. 그것은 부처가 가지고 있는 신체적·정신적 특성을 말하는 것이며, 바로 부처의 덕성이다. 그러나 그것은 현상적으로 나타난 것일 뿐 진실의 부처는 空性일 뿐이다.

넷째는 當果佛性이다. 당과불성이란 일체 중생에게 모두 다 불성이 있고 불성이 있는 자는 궁극적으로는 모두 성불할 수 있다는 것이다.

마지막으로 원효는 앞의 불성에 대한 모든 견해를 종합하여 一心을 말하고 있다. 먼저 원효는 불성이 非因非果이며, 非常非無常性임을 다음과 같이 밝히고 있다.

33) 같은 책, 544쪽 하. 三乘同歸故名一乘 十二之本故名因緣 離一切故名爲空性 有本覺名爲智惠 衆生中實故名爲義 自體自照故名我見 諸名雖異所銓體一.

34) 같은 책, 545쪽 상. 謂名我見名如來藏者是會勝鬘楞伽等旨 又名爲空名智惠者是會諸部般若教意 又名一乘者是會法華經等 又名眞解脫者是會維摩經等 爲顯是等諸經異文同旨故於一佛性立是諸名也.

선에는 유루와 무루의 두 종류가 있다. 이 불성은 유루도 아니고, 무루도 아니다. 이런 까닭으로 끊어지지 않는다. 다시 두 종류가 있다. 첫째는 常이고 둘째는 無常이다. 불성은 상도 아니고 무상도 아니다. 이런 까닭으로 끊어지지 않는다.<sup>35)</sup>

불성에는 원인이 있고, 원인의 원인이 있다. 결과가 있고 결과의 결과가 있다. 원인이 있다는 것은 곧 12인연을 말한다. 원인의 원인이란 것은 곧 지혜이다. 결과가 있다는 것은 곧 가장 높은 보리이다. 결과의 결과란 곧 무상 대반열반이다.<sup>36)</sup>

이와 같이 원효는 종래의 불성의 논의를 크게 구별해서, 因性, 果性, 非因果性의 五種으로 統合시키고 있다. 원효의 불성에 대한 이 五種의 意味란 결국 불성을 因果의 觀點에 따라 나누고 그 方便的 敎說에 의해 다른 표현으로 사용되어 졌다고 볼 수 있다. 그렇지만 원효는 그 뜻이 佛意를 떠난 것이 아니라는 근거를 제시하고, 각각의 의미가 그 문구와 내용에 적합하게 적용되기 때문에 俱許·俱非로 會通시키고 있다.

이와 같은 글들은 마찬가지로 일심은 인과 과의 성품이 아님을 나타낸 것이다. 그렇게 된 까닭은 성품이 깨끗한 본각은 무루의 선이고, 더러움을 따르는 여러 가지 선은 유루의 선이다. 일심의 體는 두 가지 부문에 해당하지 않기 때문에 有漏도 아니고 無漏도 아니다.

또한 부처의 과는 항상 선한 것이고 인은 항상 선한 것은 아니지만 일심의 체는 인도 아니고 과도 아니기 때문에 상도 아니고 무상도 아니다. 만일 心이 因이라면 果를 지을 수 없고 인을 지을 수 없다. 확실히 일심은 인도 아니고 과도 아니다. 그러므로 인을 짓기고 하고 또

35) 같은 책, 545쪽 상. 善有二種 有漏無漏 是佛性非有漏非無漏 是故不斷 復有二種 一者常二者無常 佛性非常非無常 是故不斷.

36) 같은 책, 545쪽 중. 佛性者有因有果 有因有果有果 有因者即十二因緣 因因者即是智惠 有果者即是阿耨菩提 果果者即是無上大般涅槃.

한 과가 되기도 한다. 또한 인의 인이 되기도 하고 더불어 과의 과가 되기도 한다. 그러므로 불성에는 인도 있고, 인의 인도 있으며, 과도 있고, 과의 과도 있다고 말한다. 그러므로 앞에서 말한 네 가지 부문에서 염·정의 두 인과 당·현의 두 결과는 그 성품이 둘이 아니고 오직 일심임을 마땅히 알아야 한다. 일심의 성품은 오직 부처만이 體로 하게 된다. 그러므로 이 마음을 불성이라 한다. 다만 여러 가지 부문을 의지하여 이 일심의 성품을 나타낸 것이지 다른 부문을 따라 따로따로 성품이 있는 것은 아니다. 즉 다를 것이 없다면 어찌 하나라고 할 수 있겠는가. 오히려 하나가 아니기 때문에 능히 여러 부문에 해당하며, 오히려 다르지 않기 때문에 여러 부문이 一味인 것이다.<sup>37)</sup>

원효의 이러한 논의를 통해서 볼 때, 원효의 불성에 대한 논의는 결국 ‘一心’에 그 기본을 두고 있음을 알 수 있다. 다시 말하면 불성의 체는 바로 일심이라는 것이다. 원효는 실천을 강조하는 사상가로서 모든 중생의 본래적 깨달음의 가능성을 강조하는 여래장을 중시하였다. 그가 일심을 여래장으로 해석 파악하고 있는 경우가 많은 것은 실천적인 목적에서라고 볼 수 있다. 원효는 실천을 강조하기 위해서 일심과 여래장사상과의 직접적인 연관 관계를 강조하게 된다. 그러나 원효가 생각하는 일심은 어떤 한 종파의 견해가 아니라, 불교의 여러 이론들을 아우른 것이다.

일심은 또한 원효에게 있어서 하나의 개념이나 대상이 아니라, 나와 나를 둘러싼 모든 존재현상이 거기서부터 나오는 이 모든 것의 근원이다. 그러므

37) 같은 책, 545쪽 중. 是等文同顯一心非因果性 所以然者 性淨本覺是無漏善 隨染衆善是有漏善 一心之體不常二門故非有漏非無漏 又佛果是常善 因是無常善 一心之體非因果非果故非常非無常 若心是因不能作果 如其是不能作果 良由一心非因果故 得作因亦能爲果 亦作因因及爲果 故言佛性者有因有果有果有果 是故當知前說四門染淨二因當現二果其性無二唯是一心 一心之性唯佛所體 故說是心名爲佛性 但依諸門顯此一性 非隨異門而有別性即無有異 何得有一 由非一故能當諸門 由非異故諸門一味.

로 일심은 주객미분의 근원이지만, 根本無明의 작용에 의하여 주객의 분열을 이루는 원천이 되기도 하므로 衆生心이라고도 한다.

원효가 말하고 있는 일심은 이와 같이 바로 세간, 출세간의 모든 법을 포섭한다. 즉 일심은 染·淨의 현실적인 모든 차별을 초월하고, 또한 心源에서 그것들을 포용하여 화합하고 있는 포괄적인 것이라 할 수 있다. 그렇다고 해서 일심이 독립적인 실체로 인정되는 것은 아니다. 또 모든 분별을 떠나서 일심이 따로 존재하는 것도 아니다. 전체의 분별 활동 그대로가 일심에 의하고, 일심 그대로가 모든 분별 활동이다. 모든 분별 활동은 무분별의 일심에 근거하고 있는 것이다. 다시 말하면 일심은 분별적 인식의 대상일 수 없으므로 객관적으로는 정립될 수 없다.

원효에 의하면 일심은 홀로 청정하고 眞·俗을 융합하고 있는 것이다. 일심은 유에도 무에도 공에도 불공에도 집착하지 않는 해탈자의 마음이다. 이 마음은 有·無를 떠났지만, 중간에 머무는 것도 아니고, 그렇다고 무에 집착하는 것도 아니다. 일심은 머무름이 없다. 머무름이 없으므로 나가고 들어감이 없어서 空에도 有에도 있지 않다. 또한 일심의 체는 본래 적정하여 있는 곳이 없다. 그러므로 일심은 양극단을 떠나 自他가 평등하여 둘이 없는 것이다. 일심은 유·무를 초월해 있으면서도 유·무를 그 안에 융합시켜 포괄하고 있으므로 진·속의 본성이 그대로 있고, 염·정이 그 안에 포괄되어 있는 것이다. 유·무, 염·정, 진·속 그 어느 것에도 집착하지 않고, 그것들을 초월해 있으면서도 유·무, 염·정, 진·속을 다 포괄하고 있는 그 마음이 일심이다.<sup>38)</sup>

일심은 유무·진속 등의 상대적 극단을 자신 속에 그 계기로써 가지고 있고 그러면서도 그 상대적인 것을 초월하고 있다. 즉 대립과 모순을 넘어서서 자타에 통달하고 평등불이한 것으로 해탈자의 진정한 如實相이 바로 일심이다. 이상과 같이 볼 때 一心은 모든 현상의 근거이며 또한 우리들 일체

38) 조수동, 『여래장』, 278~281쪽.

중생이 궁극적으로 도달해야만 되는 목표이기도 하다.

#### 4. 결 어

불성이란 불교의 궁극 목적인 해탈의 근거이기 때문에 불성에 대한 논의는 불교의 핵심적인 논의라 할 수 있다. 우리들의 현실적인 마음은 탐욕과 무지와 어리석음이라는 여러 번뇌에 휩싸여 있다. 그렇지만 우리들이 이러한 번뇌를 제거하고 나면 오염되어 있던 우리들의 마음은 정화되어 청정해진다. 이 청정한 본래의 마음을 自性淸淨心이라 하며, 이것이 바로 성불할 수 있는 가능성이다.

여래장사상은 法身遍滿, 眞如無差別, 有如來性을 이론의 근거로 하여 ‘一切衆生有如來藏’을 주장한다. 즉 부처가 될 수 있는 근거인 法身の 지혜가 일체 중생 모두에게 편만되어 있고, 부처의 자비에 의해서 중생들은 모두 구제될 수 있다는 것이다. 『대반열반경』에서는 중생의 불성에는 正因과 緣因의 두 종류가 있다고 하였다. 正因이란 일체 중생을 말하며 緣因이란 불성을 드러내는 수행방편이다. 이것은 일체 중생에게 모두 불성이 있지만, 일체 중생이 번뇌 때문에 그 불성을 보지 못하고 번뇌에 얽매어 생사를 헤매고 있음으로 수행 방편을 통해 그 불성을 드러내야 된다는 것이다.

원효는 그의 『열반경종요』에서 열반과 불성을 주요 주제로 하고 있는데, 불성 부문은 불성의 有無, 因果, 遍滿, 見性으로 나누어서 설명하고 있다.

첫째 불성의 有無 문제에 있어서는 唯識法相宗의 ‘五性各別’설을 부정하고 ‘실유불성’설에 근거하여 불성은 우리들 모두에게 있으며 특히 一闍提들에게도 모두 다 부처의 성품이 있다고 보았다. 또한 불성은 차별이 없다고 하였다.

둘째, 불성의 인과에 대해서 원효는 불성에는 원인으로서의 불성과 결과

로서의 불성이 있다고 말하고 있다. 因佛性은 부처를 이루는 성품이다. 果佛性이란 부처의 본래 성품이다.

셋째, 원효는 불성이 과거, 현재, 미래의 三世에 편만한 것이냐에 대해서 범신불은 因도 되고 果도 되므로 본래 필경 평등한 것으로 생사가 원래 없어 삼세에 속하는 것이 아니라고 하였다. 보신불에 대해서는 여래의 불성은 삼세에 두루 하고 평등하므로 삼세가 없지만, 後身보살은 궁극의 경지에 이르지 못했기 때문에 삼세의 차별이 있고, 과에 이르게 되면 삼세의 차별이 없지만, 인의 입장에서는 삼세의 차별이 있다. 보살은 삼세의 차별이 있지만, 여래는 차별이 없다 라고 하고 있다.

넷째, 불성이 본래 구유 되어 있다면 이것을 어떻게 드러내서 성불을 이룰 수 있는가 라는 見性的 문제에 대해서, 원효는 佛地에서는 부처를 볼 수 있고, 初地 이상의 보살도 모두 불성을 보는데 그들도 모두 진여불성의 실체를 증득하고 正體智와 後得智로 중생에게 불성이 있음을 본다. 이승인은 불성을 볼 수 있고, 범부는 실제 불성을 볼 수는 있지만, 그것이 불성임을 알지 못한다고 하고 있다.

원효는 불성에는 여러 가지 뜻이 있지만 종합하면 다섯 가지라고 하였다. 첫째는 상주불성으로 이것은 깨끗한 진여성품을 말한다. 둘째는 隨染門에 無常한 불성이다. 불성이란 번뇌에 물들어 있는 중생들이 깨달음을 얻을 수 있는 원인이 되는 信心과 실천이다. 셋째, 現果佛性이다. 현실에 나타난 부처의 정신적 신체적 특성 즉 부처의 德性을 불성이라 한다는 것이다. 그렇지만 진실한 부처는 空性이다. 넷째, 當果佛性이다. '일체중생살유불성'이기 때문에 장래 모두 다 부처가 될 수 있다는 것이다. 다섯째, 一心이 佛性이다. 일심은 非因非果, 非常非無常한 것이다.

일심은 世間, 出三間的 법을 모두 다 포섭한다. 一心은 染·淨의 현실적인 모든 차별을 초월하고 또한 心源에서 그것들을 포용해서 화합하고 있는 포괄적인 것이다. 일심은 有·無, 眞·俗, 染·淨 등의 상대적 계기를 자신 속에



가지고 있으면서도 그 상대적인 것을 초월하고 있는 것이다. 즉 一心은 대립과 모순을 넘어서서 自他를 통달하고 있는 平等不二한 것으로 해탈자의 진정한 如實相이라 할 수 있다.

## 참고문헌

- 『大槃涅槃經』, 大正新修大藏經 12, 서울: 圖書出版 백승, 1997.
- 『寶性論』, 대정, 권31.
- 『佛性論』, 대정, 권31.
- 元曉, 「涅槃經宗要」, 『元曉大師全集』, 趙明基編, 서울: 寶蓮閣, 1976.
- 元曉, 『열반종요』, 『한국불교전서』1, 서울: 동국대학교 출판부, 2002.
- 고익진, 『한국의 불교사상』, 서울: 동국대학교 출판부, 1988.
- 김동화, 『불교윤리학』, 서울: 보련각, 1989.
- 박태원, 『대승기신론사상연구( I )』, 서울: 민족사, 1994.
- 심재철, 『원효사상』Ⅱ(윤리관), 서울: 흥법원, 1991.
- 은정희 역주, 『원효의 대승기신론소·별기』, 서울: 일지사, 1995.
- 이영무 역, 『열반경종요』, 서울: 대성문화사, 1984.
- 이운허 역, 『대반열반경』, 서울: 동국대학교부설 동국역경원, 1995.
- 이운허 역, 『대반열반경』, 서울: 동국대학교부설 동국역경원, 1995.
- 이평래, 『신라불교 여래장사상연구』, 서울: 민족사, 1996.
- 정태혁, 『인도철학』, 서울: 학연사, 1988.
- 정호영, 『여래장 사상』, 서울: 대원정사, 1993.
- 조수동, 『여래장』, 대구: 이문출판사, 1997.
- 황산덕 역, 『열반종요』, 서울: 동국역경원, 1982.
- 高崎直道, 『여래장사상의 형성』, 東京: 春秋社, 1978.
- 小川一乘, 『불성사상』, 경도: 문영당, 1982.
- 平川彰, 『강좌대승불교』, 東京: 春秋社, 1982.
- 테오도르 체르바츠키, 『열반의 개념』, 연암중서 역, 서울: 경서원, 1993.
- 木村宣彰, 「원효대사의 열반사상」, 『원효연구론선집』13, 장휘옥역, 중앙승가대학 불교사학연구소.

木村清孝, 「원효의 천재 불성론」, 『원효연구론선집』13, 중앙승가대학 불교사학연구소.

이평래, 「여래장설과 원효」, 『원효연구논총』, 국토통일원, 1987.

조수동, 「여래장과 일천제에 관한 연구」, 『철학논총』제3집, 1987.

조수동, 「원효의 여래장사상 연구」, 『김복기박사 화갑기념 논문집』, 1986.

ABSTRACT

Buddha-dhātu Thought of Wonhyo

Choi, Ji-Sung

As Wonhyo is having the main themes as Nirvāna and Buddha-dhātu in his 『Yulbankyung Jongyo』, he is describing the Buddha-dhātu section by dividing into existence and nonexistence(有無), cause and effect(因果), being omnipresent(遍滿), seeing of the nature(見性) in Buddha-dhātu. First, as for a matter of existence and nonexistence in Buddha-dhātu, with denying ‘O-Seong-Gak-Byeol(五性各別)’ theory in Yusik(Vijnanavada) Bubsang-Jong and with being based on ‘Buddha-dhātu immanent in all things’ theory, he considered that even though our mind is temporarily covered with Kleśa like the sun that is hidden by the clouds, Buddha-dhātu exists in all of us, and particularly even all the icchantika has the nature of Buddha. Also, it regarded that Buddha-dhātu has no discrimination.

Second, in terms of cause and effect in Buddha-dhātu, Wonhyo is saying that Buddha-dhātu has Buddha-dhātu as cause and Buddha-dhātu as effect.

Third, in terms of whether Buddha-dhātu is omnipresent in three generations such as past, present and future, Wonhyo is explaining by dividing it into two aspects in dharma-kāya and vipakakāya·sambhogakāya.

Fourth, as for seeing of the nature in which if Buddha-dhātu is originally qualified, how this will be revealed and be able to attain Buddha, Wonhyo mentioned that Buddha can be seen first in Buddha's Bul -ji(佛地). That is

because given returning to the origin of eka-citta, the intrinsic nature of Buddha-dhātu can be all realized. Second, as even all the bodhi-sattva more than one's original intention sees Buddha-dhātu, all of them realize the essence of Tathātā - Buddha-dhātu, and see that there is Buddha-dhātu in sattva with Jeong-Che-Ji(正體智) and Hu-Deuk-Ji(後得智). Third, given talking about I-Seung-In(二乘人) and prthag-jana, I-Seung-In can see Buddha-dhātu. However, it is being said that prthag-jana can see actually Buddha-dhātu, but fails to know that it is Buddha-dhātu.

Wonhyo considers the constitution of Buddha-dhātu to be eka-citta. As for Wonhyo, eka-citta is a basis of all phenomena and is the ultimate goal that will need to be reached by sattva. Eka-citta is neither one concept nor target. It is the origin of all these things from which I and all the existent phenomena surrounding myself come. However, eka-citta becomes the foundation that forms a split of principal and auxiliary due to the function of basic avidyā, thus it is also considered to be sattva-citta.

**Key Words** : Wonhyo, buddha-dhātu, icchantika, eka-citta