

元曉의 一味觀行

최지승(대구한의대)

[한글 요약]

『金剛三昧經論』의 핵심 주제는 一味 또는 그 실천행인 一味觀行인데, 그것은 지혜와 깨달음이라 말할 수 있다. 원효에 있어서 一味란 佛法이며, 一乘이며, 佛乘이다. 이같이 一味란 붓다 교법의 핵심으로 그것은 一切衆生悉有佛性으로 귀결될 수 있다. 모든 중생에게는 如來藏, 佛性이 있기 때문에 자기에게 본래 具有한 이러한 佛性을 드러내는 곧 깨달음이다.

깨달음을 얻기 위한 원효의 수행방법은 一味觀行으로 요약된다. 觀하는 주체는 중생 즉 一心如來藏體이며, 관의 境地는 法身の 本覺이다. 觀行에 의해서 이루어지게 되는 경지는 부처이며, 究竟覺이며, 大圓鏡智가 具足한 경지이다. 一味觀行은 一心의 유전에서 我執, 法執을 부수고 직관적 통찰에 의한 통일적 절대인식에 들어가는 것이다. 즉 중생의 상대적 집착의 세계에서 벗어나 일심으로 歸源함이 一味觀行이다.

觀行의 방법으로 六行이 제시된다. 6행의 중심은 無相觀과 無生行이다. 무상관은 金剛三昧 그 자체로서 如來의 지혜가 모든 상을 부수고 法의 實相에 통하여 있음을 말한다. 무상관을 밝혀 妄相을 부수어 근원으로 돌아가게 되면 淸淨法身인 제구식인 아말라식에 들어가는데, 그 구체적인 수행방법으로 12인연설, 6바라밀설과 二入설이 말해진다. 無生行은 모든 相을 부수어도 觀하는 마음을 두면 그 마음이 오히려 本覺을 알지 못하게 하기 때문에 그 생하는 마음을 없애기 위한 수행법이다. 즉 觀한다는 마음까지 無生임을 주지시켜 法我不二의 경지에 들어가게 한다. 一味觀行에 의해 마음의 근원에 돌아왔을 때 妄念의 不覺이 없어지고 本覺이 된다.

주제분야 : 불교, 한국불교, 원효

주 제 어 : 일미, 일심, 금강삼매경론, 일미관행, 관행

I. 서 언

元曉는 『金剛三昧經』을 일미관행이라는 말로 압축하고 있으며, 이 경을 주석한 『金剛三昧經論』에서는 경의 내용을 비교적 실천적인 측면에서 주석하고 있다. 원효의 현존하는 다른 저서에서 『금강삼매경론』이 인용되거나 언급되지 않는 것으로 보아서 『금강삼매경론』은 그의 저서 중 후대의 작품이라고 할 수 있다. 『금강삼매경론』은 중국의 학자들이 論으로 부를 정도로 내용과 체계 면에서 뛰어난 작품으로 眞如, 生滅의 二門과 如來藏사상 및 그에 대한 구체적인 실천을 제시하고 있어 이론과 실천의 양면을 조화롭게 제시하고 있는 저술이라 할 수 있다.

원효는 경의 제목인 금강삼매를 金剛般若와 金剛喩定이라 보고, 이를 비교해서 금강삼매가 一心의 본질을 가리고 있는 가장 미세한 念相을 破하는 삼매라 하고 금강반야가 慧의 果라면, 금강삼매는 定을 통하여 般若에 이르는 定心이라고 하였다.

원효에 있어 一味觀行은 有無를 초월하고, 眞과 俗을 융합하며, 因果를 관통하는 것으로 정의된다. 觀하는 주체는 중생 즉 一心如來藏體이며, 觀의 境地는 法身の 本覺이며, 그로 인하여 이루어지게 되는 것이 부처이며, 究竟覺이며, 大圓鏡智가 구축한 세계이다. 觀은 대상을 구분 짓는 것이 아니며, 배우고 관찰하는 작업도 아닌 本覺과 始覺의 본마음의 지혜이며, 경계가 모두 없어진 상태이다. 그것은 일심의 染法을 통해서 보는 것이 아니라 心體를 통해서 바라보는 것이다. 또한 원효는 觀을 三昧와 연결지어 설명하고 있다. 그는 삼매를 正思라 하여 一切 世間에의 집착을 정지하고 眞如를 觀하는 것이라 한다. 또한 삼매는 반연하는 경계를 자세히 바르게 관찰해서 마음을 一境性이게 하는 것이다.

본 연구는 원효의 『금강삼매경론』을 중심으로 하여 그의 핵심사상이라 할 수 있는 일미관행을 고찰함을 목적으로 한다.

II. 一味觀行

1. 一味觀行의 의미

1) 一味

일미관행은 부처의 교법을 깨달은 것이다. 원효는 『금강삼매경론』의 대의에서 관행을 설명하여 觀은 境으로 논하는 것으로서 境과 智에 통하고, 行은 증으로 바라본 것으로 因과 果에 걸쳐 있다고 하였다. 여기서 말하는 智는 곧 本覺과 始覺의 두 깨달음이고, 境은 眞과 俗이 없어진 것이다. 그리고 因은 六行이 잘 갖추어진 것이며, 果는 五法이 원만한 것이다. 이 因과 果가 境과 智를 떠나지 않아 둘이 아니기 때문에 오직 일미이라는 것이다.

진여의 마음인 一心은 무명에 의해 망령되게 생멸을 일으켜 온갖 妄法, 妄境界를 조작하고 그 業의 繫縛으로 인해 苦果를 유전하고 있다. 그러나 眞如의 薰習으로 말미암아 始覺이 작용하게 되면 一實을 따라 一行을 닦고 一乘에 들어가 一道에 확실히 안주하며 一覺으로서 마침내 일미를 깨닫게 된다. 원효에 의하면 일미란 境과 智의 두 가지 경계가 없어진 것이다.¹⁾ 境이란 대상으로서의 境이 아니라 境에 대해 초월한 마음의 자세로서의 觀이다. 이 심상은 유에도 空에도 집착하지 않는 中의 자세인 동시에 般若의 심상이기도 하다. 그리고 智는 본각과 시각에 의한 無生, 無相으로 반야의 심상과 같다. 그래서 境과 智가 無二가 된다. 이상에서 볼 때 일미란 대상에 대해 마음을 깡그리 비우는 내적 자세와 행위에 있어 四相을 말끔히 비운 자세가 합일된 마음의 경지를 지시하는 것이다.²⁾

원효는 또 一味觀行을 一心 안에서 벌어지는 行爲라고 하여 10문으로 설명하고 있다.

일문은 무엇인가? 一心 가운데 一念이 움직여 一實을 따라서 一行을 닦아 一乘에 들어서 一道에 머물러 一覺을 써서 一味를 깨닫는 것이다. 이문은 무엇인가? 이 안에 머무르지 아니하여 이중을 버리고, 이아에 집착하지 않음으로써 이편을 떠나며, 이공에 통달하여 이승에 떨어지지 아니하고, 이제를 함께 융합하여 이입에 어긋나지 않는 것이다. 삼문이란 스스로 삼불에 귀의하여 삼계를 받으며, 삼대제를 좇아 삼해탈

1) 채수한, 「원효의 일미개념의 의미 탐구」, 『원효연구론선집』, 중앙승가대학 불교사학연구소, 1993, 450쪽.

2) 채수한, 같은 논문, 450쪽.

과 등각의 삼지와 묘각의 삼신을 얻고, 삼공취에 들어가서 삼유심을 없애는 것이다. 사문이란 사정근을 닦고 사신쪽에 들어가며, 네 가지 큰 인연의 힘으로 사의가 항상 예리하며, 사신을 초월하여 네 가지 비방을 멀리 떠나 사홍지 가운데서 사지가 흘러 나오는 것이다. 오문이란 오음에서 생겨나서 오십 악을 갖추었기 때문에 오근을 심고 오력을 길러 오공의 바다를 건너고 오등의 지위를 넘어서 오정법을 얻고 오도의 중생을 제도하는 것이다. 육문이란 육도를 온전히 닦아서 육입을 영구히 제거하는 것이다. 칠문이란 칠각분을 행하여 七覺科를 없애는 것이다. 팔문이란 팔식의 바다가 맑아지는 것이다. 구문이란 구식의 흐름이 깨끗해지는 것이다. 십문이란 처음 십신에 서부터 십지에 이르기까지 백행이 만족하게 갖추어지고 만덕이 원만한 것이다.³⁾

10문 중 뒤의 아홉 문은 모두 처음의 일문에 포함된다. 즉 일문에 아홉 문이 있어 일미의 관행을 벗어나지 않는다는 것이다. 그러므로 전개하여도 하나에서 더 늘어나지 않고, 종합하여도 열에서 더 줄어들지 않으니, 늘어나지도 않고 줄어들지도 않는 것이 이 경의 중요⁴⁾라고 한다.

境과 智 두 가지 경계가 모두 없어진 일미의 경지가 바로 해탈이다. 해탈에는 허공해탈, 금강해탈, 반야해탈의 세 종류가 있으며 각각 聞慧, 思慧, 修慧의 세 가지 지혜에 대응한다. 聞慧에 의해서는 허공해탈을 얻고, 思慧로는 안의 오음법과 밖의 일체법을 얻을 수 없기 때문에 금강해탈을 얻는데, 안팎의 모든 법을 추구하여 깨뜨림이 마치 금강이 모든 색법을 깨뜨리는 것과 같기 때문에 금강해탈이라 한다. 修慧에 의해서 六觀⁵⁾이 구축되어 색계, 오음 등이 공하게 되는 것을 반야해탈이라 한다. 여기에는 淨解脫, 空處解脫, 非想解脫, 滅盡解脫, 識處解脫, 無所有處解脫이라는 6종의 해탈이 있어 색계와 무색계의 모든 법이 공함을 관찰한다.

이상에서 살펴본 것처럼 일미개념에는 두 가지가 의미가 있다. 첫째는 관행의 자세로서의 일미의 의미이고, 둘째는 心源(眞如)의 體性으로서의 일미의 의미이다. 관행으로서의 일미는 境(대상에 대한 초월적 자세)과 智(六行備足·五法圓

3) 원효, 『금강삼매경론』, 『한국불교전서』1, 서울, 동국대학교 출판부, 2002, 608 쪽 상.(이하 원효, 『금강삼매경론』, 『한국불교전서』1은 『금강삼매경론』으로 약기함), 605쪽 상. 一門云何一心中一念動順一實修一行入一乘住一道用一覺覺一味二門云何不住二岸以遣二衆不着二我以離二邊通達二空不墮二乘俱融二諦不違二入三門者自歸三佛而受三戒順三大諦得三解脫等覺三地妙覺三身入三空聚滅三有心四門者修四正勤入四神足四大緣力四儀常利超出四禪遠離四謗四弘地中四智流出五門者於五陰生具五十惡故植五根而養五力涉五空海跋五等位得五淨法度五道生如是等也云何六七八九等門具修六度永除六入行七覺分滅七覺科八識海澄九識流淨始從十信乃至十地百行備足萬德圓滿.

4) 같은 책, 605쪽 상.

5) 『보살영락본업경』에 의하면 6관은 住觀, 行觀, 向觀, 地觀, 無相觀, 一切種智觀을 말한다.(『보살영락본업경』, 권상, 대정 24).

滿의 밑바탕이 되는 無生, 無相의 心相)와의 圓滿合一된 경지의 심상이다. 심원(진여)의 체성으로서의 일미의 의미는 “일체상을 여의어 무소득하고 自性淸淨하면서도 大慧光明 등 諸功德을 갖추고 있는 진여의 체성”이다. 이 심원의 체성이 다름 아닌 諸佛法身으로서 佛性이고, 이 불성을 간직하고 있는 것이 如來藏이다. 원효는 일미의 용어를 전자의 의미로 쓰기도 하고 후자의 의미로 쓰기도 하여 일정치 않다. 그러나 심원의 체성으로서의 일미의 의미는 관행으로서의 일미의 원형이라 할 수 있을 것이다. 이 차원의 일미가 百川 萬流의 부분이 돌아가야 할 大海의 일미, 즉 만류의 공통적 근본으로서의 일미라 생각한다.⁶⁾

부처의 교설은 여러 가지로 다양하지만 그 의미는 하나이기에 일미이다. 일미는 일심으로 돌아간 경지이다. 즉 궁극적인 一味의 경지는 바로 一心의 원천으로 돌아간 경지이다. 일심의 원천으로 돌아간다는 것은 마음이 모든 집착에서 벗어나 자애자재한 평등의 경지에 도달했음을 말한다. 그래서 일미는 “둘 아님을 그 내용으로 한다.”라고 한 것이다. 둘이 아니라는 것은 부처와 내가 둘이 아니라는 것이며, 세속과 열반이 궁극적으로는 둘이 아니라 相卽하다는 의미이다.

2) 觀行

『금강삼매경』에서는 觀을 다음과 같이 설명하고 있다.

안(안)의 행위와 밖에 행위에 나오고 들어감이 둘이 아니며 하나의 상에 머물지 아니하여 마음에 얻고 잃는 것이 없어서 하나이면서 하나가 아닌 경지에 마음을 깨끗이 하여 흘러들어가는 것을 관이라 이른다.⁷⁾

원효는 이것이 관의 상을 밝힌 것이라 하여 다음과 같이 설명하고 있다.

안의 행위라고 한 것은 관에 들어가 공적하게 비추는 행위이고, 밖의 행위라고 한 것은 관에서 나와 중생을 교화하는 행위다. 나오거나 들어가거나 중도를 잃지 않기 때문에 둘이 아니라고 하였다. … 하나의 상에 머물지 않는다고 한 것은 二諦觀이기 때문이고, 마음에 얻고 잃음이 없다고 한 것은 평등관이기 때문이다. 이 두 가지의 방편관에 의지하여 초지법의 흐르는 물에 진입하기 때문에 하나이면서 하나가 아닌 경지에 마음을 깨끗이 하여 흘러들어간다고 하였다. … 이 가운데 이제관이라고 한

6) 채수한, 같은 논문, 454~455쪽.

7) 『금강삼매경론』, 646쪽 상. 內行外行 出入不二 不住一相 心無得失 不一地 淨心流入 是名觀之

것은 속제를 버리고 진제를 관찰하는 것이니 곧 정체지의 방편이고, 평등관이라 한 것은 진제를 융합하여 속제를 관찰하는 것이니 곧 후득지의 방편이다. 세속이 환화와 같음을 관찰하여 연음과 잃음을 취하지 않고, 옳다고 함도 없고 그르다고 함도 없기 때문에 평등이라 하였다. 하나이면서 하나가 아닌 경지라고 한 것은 初地의 다른 명칭이다. 그 까닭은 초지가 곧 十地니, 일시에 十重 법계에 바로 들어가기 때문이다. 십지가 곧 초지이므로 곧 바로 편만함으로써 초문에 들어감을 삼기 때문이다. 참으로 십지가 곧 초지이기 때문에 하나라고 하였고, 초지가 곧 십지이기 때문에 하나가 아니라고 하였다. 그러므로 하나이면서 하나가 아닌 경지라고 하였다.⁸⁾

원효는 관에는 中道第一義諦와 二諦觀과 平等觀이라는 方便觀이 있다고 말한다. 이제관은 俗諦를 버리고 眞諦를 관찰하는 것으로 곧 정체지의 방편이고, 평등관은 진제를 융합하여 속제를 관찰하는 것으로 곧 후득지의 방편이다.

이제관은 空觀, 從假入空觀이라고도 하는 것으로 假는 허망한 속제, 공은 여실한 진제이다. 속을 버리고 진에 들어가 이공의 여실한 진제에 들어가려면 반드시 먼저 假를 관찰하여 假의 허망함을 알아서 眞을 알게 되기 때문에 이제관이라 한다. 평등관은 假觀, 從空入假觀이라 하는 것으로 진제의 空理에 머물지 않으면서 나아가 假의 속제 차별관을 건립하는 것이다. 평등이란 假에서 空에 들어갈 때 空을 깨뜨리고 假를 쓰는 것이 균등하므로 그렇게 말한 것이다.

중도제일의관은 공관과 가관을 방편으로 삼아 진제와 속제를 쌍으로 관찰하는 관이다. 처음에는 생사가 공함을 관찰하고 다음에는 열반이 공함을 관찰하여 思惑과 塵沙惑이 다 없어지면 마음에 치우친 집착이 없어진다. 그러므로 雙遮의 방편이 된다. 다시 순서대로 공관과 가관을 써서 진제와 속제를 관찰하니 雙照의 방편이 된다. 이리하여 중도의 불성을 나타내어 중도를 보는 관이 된다고 한다.

8) 같은 책, 646쪽 하~647쪽 상. 內行者 入觀寂照行 外行者 出觀化物行 若出若入 不失中道 故言不二 如本業經十向中言 十以自在慧 化一切衆生 所謂中道第一義諦 般若處中而觀 達一切法而無二 其慧轉轉入聖地 故名相似第一義諦觀而非眞中道第一義諦觀 乃至廣說故 不住一相者 二諦觀故 心無得失者 平等觀故 依此二種方便 觀故 進入初地法流水中 故言一不一地 淨心流入 如彼經 言三觀者 從假入空 名二 諦觀 從空入假 名平等觀 是二觀方便道 因是二空觀 得入中道第一義諦觀 雙照二 諦 心心寂滅 進入初地法流水中 乃至廣說 案云 此中二諦觀者 違俗觀眞故 卽是正 體智之方便 平等觀者 融眞觀俗 卽是後得智之方便 觀俗如幻 不取得失 無適無莫 故名平等 言一不一地者 初地之異名 所以然者 初地卽是十地 一時頓入十重法界故 十地卽是初地 直以遍滿爲初門入故 良由十地卽初地 故名一 初地卽十地 故不一 是故名爲一不一地.

2. 觀의 心性과 境地

일미관행을 분석하면 여기에는 이론적인 측면과 실천적인 측면이 있다. 일미 관행의 실천에는 반드시 대상이 있어야 하며, 구체적인 원리가 있어야 한다. 관의 주체인 중생이 관의 대상인 일심의 세계에 들어가는 것과 일미관행은 같은 의미이다. 다시 말하면 大乘의 경의 말씀, 즉 부처님의 말씀이 내면화되어 행으로 나타나는 것이 일미의 관행인 것이다.

관해야 하는 주체는 물론 중생의 심성이며 관의 境地는 일심의 세계, 즉 法身의 本覺이며 그로 인하여 이루어지는 것이 부처이며, 究竟覺이고, 大圓鏡智가 구축된 세계이다. 그런데 원효는 중생을 一心의 流轉 그 자체로 본다. 중생은 부처와 구분되어 있는 존재가 아니며 일심의 세계에서는 동일한 존재이지만 단지 流轉하고 있을 따름이다.

원효는 중생이 유전하는 모습을 꿈을 꾸고 있는 것에 비유하고, 그 꿈에서 깨어나는 것이 바로 관행이라고 하였다. 모든 중생이 일심의 유전이라고 한 것은 모든 중생이 본래 一覺이지만 단지 무명 때문에 몽상을 따라 유전하다가 여래의 일미의 설법을 듣고 수행하면 마침내 모두가 일심의 근원에 돌아갈 수 있음을 밝히려 한 것이다.

이같이 一味는 모든 중생이 일심의 근원에 돌아간다는 의미를 갖고 있다. 이 일심의 근원으로 돌아가는 방법이 원효가 말하는 관행이다. 관행이 성취되면 스스로 마음을 관찰할 줄 알아서 이치에 따라 수행하되, 일어나는 마음이 있지도 않고 일어나는 마음이 없지도 않으며, 또한 행이 있지도 않고 없지도 않게 된다.⁹⁾

관은 본래부터의 진실(本覺)과 그 진실로 들어가는 현실에서의 전환(始覺)을 통해 진리(眞)와 진리 아닌 것(俗)을 이분법적으로 분리하고 차별하는 인식을 극복하는 것이다. 따라서 觀이란 경계를 관조하는 지혜의 문제이다. 그리고 行이란 원만한 뜻을 얻기 위한 因의 수행을 의미한다. 즉 十信, 十住, 十行, 十廻向, 十地, 等覺의 여섯 단계 수행 과정(六行)을 완수하여 무지와 번뇌에 의한 八識작용이 안정되어 大圓鏡智, 平等性智, 妙觀察智, 成所作智라는 네 가지 지혜가 이루어지는 것을 말한다.

이같이 六行이 전개되어 그 결과 무지와 번뇌가 극복된 無垢識인 九識의 진실한 경지인 淸淨法界와 八識이 변화여 이룩되는 네 가지 지혜가 성취되어 五法이 원만해지게 되면 觀의 智와 境은 行의 因과 果와 하나로 통하여 결국 觀과

9) 같은 책, 623쪽 하.

행이 一味로 결합되게 된다.

3. 관행의 방법

일미관행의 因은 六行이 잘 갖추어지는 것이며, 果는 五法이 원만한 것이다. 그리고 이 관의 문에서 처음의 信解로부터 等覺에 이르기까지 六行을 세우고, 육행이 만족될 때 九識이 전변하거나 현현하여 無垢識을 현현시켜 청정한 법계를 삼고, 나머지 팔식을 전변시켜 사지를 이루고, 五法이 이미 원만해져 삼신이 이에 구비된다.¹⁰⁾ 이것에 따르면 관행의 방법은 六行이다. 그것은 信解에서 等覺에 이르는 계계를 무시하지 않고 있으며, 보살 계위 중에 妙覺位를 九識으로 보고 있음을 알 수 있다.¹¹⁾

1) 무상관

(1) 방편관과 정관

『금강삼매경론』의 「무상법품」은 相이 없는 觀 즉 무상법을 관찰해야 함을 밝힌 것으로 더 나아가 그것을 관하는 마음까지도 없애야 한다고 한다. 왜냐하면 비록 모든 상을 없애 버렸더라도 관찰하는 마음이 남아 있다면, 관찰하는 마음이 오히려 일어나서 본가에 부합하지 못하므로 일어나는 마음을 없애야 한다는 것이다.¹²⁾ 그래서 원효는 “無相이라고 한 것은 無相觀을 말하니, 모든 상을 깨뜨리는 것이다.”¹³⁾라 하여 모든 경계의 상을 제거하여 나타낸 것을 무상관이라 하였다. 따라서 無相觀은 모든 존재는 본래 실체가 없음을 觀하여 이 허구적 실체 관념을 극복해 가는 수행이다.¹⁴⁾

무상관에는 여래가 스스로 무상관에 들어간 것을 나타낸 것과 다른 사람을 무상관에 들게 하는 두 경우가 있다. 여래가 스스로 무상관에 들어간다는 것은 모든 부처의 지혜의 경지 즉 금강삼매는 진실한 법상에 들어가는 결정적인 성질은 갖기 때문이고, 중생들을 무상관에 들게 한다는 것은 여래의 자비심에 의한 중생

10) 『금강삼매경론』, 604쪽 하.

11) 정순일, 「원효의 일미관행연구」, 『원효연구론선집』 14, 중앙승가대학 불교사학연구소, 1993, 361쪽 참조.

12) 『금강삼매경론』, 608쪽 하.

13) 같은 책, 609쪽 중.

14) 박태원, 「원효의 覺사상 연구」, 『철학논총』 34집, 새한철학회, 2003, 84쪽.

구제 활동에 의한 것이다.

무상관에는 方便觀과 正觀이 있다. 정관에서는 心(法)과 我的 無二의 相을 밝혀 이것으로 能取와 所取를 떠나게 한다. 所取를 떠난다는 것은 일체의 人과 法의 상을 떠나는 것이고, 能取를 떠난다는 것은 일체 능취의 本離와 始離을 떠나는 것이다. 비로소 능취를 떠난다는 것은 곧 시각의 뜻이며, 본래 공을 떠난 마음은 본각이다.

방편관은 환화의 有相과 공성에 대한 집착심을 버려 無二의 中道에 들어 법의 실상에 들어가게 하는 방법이다. 여기에는 破諸有相과 遣空相의 두 가지가 있다. 破諸有相은 처음 관을 닦을 때 모든 현상의 상을 부수어 환상으로 된 상에서 생기는 마음을 없애는 것이다. 그리고 遣空相은 환화의 相을 파악 후 空한 상마저도 없애는 것을 말한다. 이같이 有와 空을 파악함으로써 깨달음을 얻어 법의 實相에 들어가게 된다. 방편관의 계위에는 十信, 삼십삼, 사선근, 초지 등이 말해지고 있다.

우리들이 무상관을 닦아야 하는 이유는 생사윤회의 고통에서 벗어나기 위해서이다. 원효는 모든 妄想이 無始로부터 유전하는 것은 단지 相을 취하여 分別하는 망령된 병 때문이라 보고, 번뇌 망상의 흐름을 돌이켜 근원으로 돌아가게 하려면 반드시 먼저 집착된 상을 깨뜨려야 한다고 하고 있다. 相이란 무명과 집착에 의해 일체 사물에 그 고유한 자성이 있다는 생각으로 보는 상이다. 相을 깨뜨려야 한다는 것은 무명으로 인한 번뇌로부터 근원인 부처의 마음으로 돌아가기 위해서는 번뇌 집착에 의해서 망령되게 생겨난 相을 깨뜨려야 한다는 것이다. 다시 말하면 실체가 없다는 법을 깨달아야 일심의 근원으로 돌아갈 수 있다는 것이다.

(2) 十二緣起觀

원효는 我에 집착하는 자에게는 12연기를 관해야 한다고 하고 있다.¹⁵⁾ 내가 있다고 하는 자는 사람에게 집착하는 병이고, 心有者는 법에 집착한 병이기 때문이다. 十二因緣에 대한 관찰은 無我的 도리를 깨달을 수 있게 한다. 실재하는 것은 모두 상의성과 인연으로 성립되는 것이기 때문에 일체의 사물은 실재는 있지만 실체가 없다. 그러므로 我를 비롯해 일체의 사물은 무상이며 무아이다. 따라서 만일 내가 있다고 하면 있다는 견해를 없애고, 만일 내가 없다고 하면 없다는 견해마저 없애야 한다. 이렇게 될 때 我와 無我에 대한 아집을 깨뜨릴 수 있다.

15) 『금강삼매경론』, 612쪽 하~613쪽 상.

이와 같이 집착을 없애고 십이인연을 관하면 십이인연도 곧 공임을 알 수 있다.

붓다는 이 세계는 연기의 법칙에 의해서 그것이 성립될 수 있는 여러 요인들의 상호의존 관계에 의해서 성립되었다고 보고, 여래가 세상에 출현하든 하지 않든 이 도리는 법으로 정해져 있다고 하였다.¹⁶⁾ 이것을 『금강삼매경론』에서는 “결정성이라는 것은 진실한 법상은 부처가 지은 것이 아니고, 부처가 있거나 부처가 없거나 그 성질이 스스로 그러한 것임을 뜻한다.”¹⁷⁾라고 말하고 있다. 즉 부처가 있거나 부처가 없거나 간에 法性은 항상 그러하기 때문에 결정성이라는 것이다.

붓다가 깨달은 진리 즉 연기는 결정성이다. 경에서는 모든 법의 실체가 모두 다 결정성이라고 하고 있는데, 원효는 결정성이라고 하는 것은 증득하는 도의 항상 고요한 상을 설명한 것으로 그 상이 진제, 법성과 동일하기 때문에 결정성이라고 하고 있다.¹⁸⁾ 이같이 결정성은 같지도 않고 다르지도 않으며, 단절되는 것도 아니고 불변하는 것도 아니며, 들어가는 것도 아니고 나오는 것도 아니며, 일어나는 것도 아니고 멸하는 것도 아닌 것으로 말과 생각이 끊어진 경지에 있다. 결정성은 眞如性이고, 離相離性이다. 離相이기 때문에 非不空이고, 離性이므로 非空이다. 그래서 離相離性의 경우는 非空非不空 無空不空으로 밖에 표현할 수 없다.¹⁹⁾

원효는 12인연을 관하는 데는 無作緣生과 無常緣生의 두 문이 있다고 하였다. 無作緣生은 짓는다는 것의 집착을 다스리는 것이며, 無常緣生은 항상 머무른다는 집착을 다스리는 것이다. 원효는 내가 있는 이래로 作者와 常住가 근본이 되는데, 이 근본이 없어지면 모든 지엽도 따라서 없어진다고 한다.²⁰⁾

원효는 12인연을 공이라 본다. 만일 내가 있다고 하면 있다는 소견을 없애라는 것은 나를 두는 집착을 없애는 것이다. 그리고 만일 내가 없다고 하면 없다는 소견을 없애게 하라는 것은 바로 무아의 병을 쫓아서 깨뜨려야 함을 말한 것이다. 왜냐하면 먼저 아집을 깨뜨려 외도의 병을 떠났지만, 무아의 소견을 취하게 되면 二乘의 병에 떨어지게 되므로 무에 집착하는 소견을 없애야 된다는 것이다. 내가 본래 있지 않기 때문에 我의 無도 본래 없다.

16) 조수동, 『인도철학사』, 이문출판사, 대구, 1995, 77쪽.

17) 『금강삼매경론』, 609쪽 하. 決定性者 是實法相 非佛所作 有佛無佛 性自爾故.

18) 같은 책, 621쪽 중~하.

19) 佐藤繁樹, 『원효의 화쟁논리』, 민족사, 1996. 196쪽.

20) 『금강삼매경론』, 한불1, 613쪽 상.

(3) 六波羅蜜

보살은 보리살타(Bodhisattva)의 줄인 말로 보리는 깨달음이라는 뜻이고, 사트바는 본질, 실체, 마음, 태아, 유정 등의 의미를 가지고 있다. 그래서 보살을 “보리를 얻고자 하는 유정”, “보리를 얻는 것이 확정되어 있는 유정”이란 의미로 해석한다. 일반적으로 보살은 “깨달음을 추구하고 일체 중생을 구제하고자 노력하는 사람”이라고 말해진다. 이러한 보살의 실천 수행의 실천도가 布施, 持戒, 忍辱, 精進, 禪定, 般若波羅蜜이라는 6바라밀이다.

일체 사물의 있는 그대로의 모습을 여실하게 아는 반야바라밀다에 의해서 체현된 진리를 無所得 空이라 한다.²¹⁾ 이것을 경에서는 “공한 법을 닦는 자는 삼계에 의지하지 않고, 계율의 상에 머물지 않으며, 청정하여 망념이 없고, 거두어 들임도 없고 놓아 버림도 없으며, 성품이 금강과 같아서 삼보를 깨뜨리지 않으며, 공적한 마음이 움직이지 않으면서 육바라밀을 갖추었다.”²²⁾라고 하고 있다. 즉 6바라밀의 수행에 의해서 마음의 空性을 깨닫게 된다는 것이다.

원효는 『涅槃宗要』에서는 6바라밀을 중생이 성불을 이루도록 도와주는 緣因이라 하고 있다. 즉 “衆生の 佛性에도 2종의 因이 있으니 主되는 正因은 모든 중생의 이름이요, 그를 돕는 緣因은 六波羅蜜이다.”²³⁾라고 하여, 중생이 불성을 이루는 주체라면 그를 도와주는 것이 六波羅蜜이라 하고 있다.

원효에 의하면 三界에 의지하지 않기 때문에 보시바라밀을 갖추고, 계율의 상에 머물지 않기 때문에 지계바라밀을 갖추고, 청정하여 망념이 없기 때문에 인욕바라밀을 갖추고, 거두어 들임도 없고 놓아 버림도 없기 때문에 정진바라밀을 갖추고, 성품이 금강과 같기 때문에 선정바라밀을 갖추고, 삼보를 무너뜨리지 않기 때문에 반야바라밀을 갖춘다고 한다.²⁴⁾ 원효는 6바라밀다의 수행에 의해서 모두 本覺의 이익을 얻어서 결정성에 들어가기 때문에 6바라밀을 해탈과 같다고 하였다. 즉 육도를 비로소 닦아서 모두 本覺과 같아지고, 본각이 드러나서 본각의 이익이 행하여지기 때문에 如來藏에 들어가게 된다는 것이다. 여래장에 들어간다는 것은 해탈하는 것이다.

이와 같이 육도는 본각의 이익을 얻기 때문에 망념의 유전하는 상을 멀리 떠나 초연히 세상을 벗어나고, 법성에 들어가 법계에 두루하여 상도 없고 작위함도

21) 조수동, 『불교사상과 문화』, 세종출판사, 2003, 159~160쪽 참조.

22) 『금강삼매경론』 620쪽 중. 脩空法者 不依三界 不住戒相 清淨無念 無攝無放 性等金剛 不壞三寶 空心不動 具六波羅蜜.

23) 『열반중요』, 539쪽 상. 衆生佛性亦二種因 正因者謂諸衆生 緣因者謂六波羅蜜.

24) 『금강삼매경론』, 620쪽 중.

없으며 속박도 없고 벗어남도 없다. 그러므로 막힘도 해탈함도 없다²⁵⁾고 하고 있다.

해탈법의 상은 상과 행이 모두 없으며, 또한 벗어남도 벗어나지 못함도 없으니, 이것을 해탈이라 한다. 어째서인가? 해탈의 상은 상도 없고 행도 없으며, 움직임도 없고 혼란함도 없어서 적절한 열반이지만, 또한 열반이라는 상도 취하지 않는다.²⁶⁾

相과 行이 모두 없다고 한 것은 6바라밀의 행은 모두 본각과 같기 때문이다. 본각은 원래 상을 떠나고 성품을 떠나 있다. 따라서 열반이라고 한다. 다시 말하면 6바라밀의 행위는 모두 일어남도 없고 산란함도 없어서 바로 적절한 열반이라는 것이다.

원효는 해탈에는 雙道 중의 해탈, 三點 중의 해탈, 五分法身 중의 해탈, 열 가지 해탈문 중의 해탈, 三事 중의 해탈이 있다고 하였다. 雙道 중의 해탈이란 無間道와 解脫道를 말하는데, 무간도는 번뇌를 끊는 지혜, 해탈도는 이치를 증득하는 지혜이다. 三點 중의 해탈이란 범신, 반야, 해탈을 말한다. 오분법신 중의 해탈은 戒身, 定身, 慧身, 解脫身, 解脫知見身이다. 열 가지 해탈문 중의 해탈은 煩惱解脫, 邪見解脫, 熾然解脫, 陰界入解脫, 超出聲聞緣覺地解脫, 無生法忍解脫, 不着一切佛刹一切衆生一切諸法解脫, 於一念中悉能了知一切三世諸法解脫 등이다. 三事 중의 해탈은 삼사의 덕인 범신, 반야, 해탈을 말한다. 이들 해탈 중에서 해탈이 열반이라 할 때의 해탈은 삼사 중의 해탈이다. 그래서 “육바라밀은 해탈일 뿐만 아니라 바로 열반이다. 육바라밀의 행과 삼사의 덕은 사실로써 말한다면 초지에서 이미 얻고, 묘각위에 이르러서 완전히 원만하게 된다.”²⁷⁾라고 하고 있다. 6바라밀을 닦게 되면 그 결과 해탈을 얻어 열반할 수 있고, 일체 중생을 제도할 수 있다. 6바라밀의 실천은 바로 법계에 순응하는 空法이며, 歸一心源의 세계 그대로의 실현이다.

25) 같은 책, 621쪽 하~622쪽 상.

26) 같은 책, 622쪽 상. 解脫法相 皆無相行 亦無解不解 是名解脫 何以故 解脫之相 無相無行 無動無亂 寂靜涅槃 亦不取涅槃相.

27) 같은 책, 622쪽 상~중.

2) 無生行

(1) 무생의 의미

원효는 『무생행품』에서 無生行을 다음과 같이 설명하고 있다.

보살이 관행을 성취하였을 때 스스로 마음을 관찰할 줄 알아서 이치에 따라 수행 하되, 일어나는 마음이 있지도 않고 일어나는 마음이 없지도 않으며, 또한 행이 있지도 않고 없지도 않다. 다만 증익의 변을 떠나게 하기 위하여 임시로 무생이라고 하였으니, 일어남이 있다는 것에 대해서도 마음을 내지 않고 일어남이 없다는 것에 대해서도 마음을 내지 않게 한 것이며, 손감의 변을 떠나게 하기 위하여 또한 행이라고 하였으니, 비록 행함이 있는 행을 두지 않으나 행함이 없는 행이 없지 않게 한 것이다.²⁸⁾

無生이란 마음에 增益의 극단을 떠나게 하기 위해 임시로 세운 것이며, 損減의 극단을 떠나게 하기 위해서 行이라 한다는 것이다. 즉 마음이나 행에 대한 집착을 떠나야 됨을 말하고 있다. 관찰의 주체인 행이란 六行으로서 분별함이 없는 관이며, 육행은 십신행, 십주행, 십행행, 십회향행, 십지행, 등각행 등을 말한다.

원효는 무생행을 해야 되는 이유로 “모든 상을 부수어도 관하는 마음을 두면 그 마음이 오히려 본각을 알지 못하게 하기 때문에 그 생하는 마음을 없애기 위하여 무생행을 하게 한다.”²⁹⁾라고 말하고 있다. 無生 즉 생이 없다는 것은 멸이 없다는 것이다. 제법의 실상은 생멸이 없지만 중생은 무명에 의해 미혹되어 번뇌를 일으킨다. 그러나 모든 존재하는 것은 실체가 없고 공하므로 생멸이 없다는 사실을 깨달으면 번뇌에서 벗어날 수 있다. 번뇌에서 벗어난 그 곳이 일미의 자리다. 무생에 대해 원효는 여러 가지 측면에서 그것을 밝히고 있는데, 그것을 고찰하면 다음과 같다.

첫째, 무생은 마음에 머무름이 없는 것이다. 원효는 마음이 일어남이 없는 경계에 머무름이 없으면 모든 분별을 떠난 것이기 때문에 이것을 무생인이라 한다고 있다. 또한 무생을 일으키면 생으로써 무생의 경계가 일어남을 없애야 한다고 하였다. 참된 무생인은 밖으로는 취해지는 대상으로서의 滅을 두지 않고, 안

28) 같은 책, 623쪽 하. 菩薩 觀行成就之時 知自觀心 順理修行 非有生心 非無生心 亦非有行 亦非無行 但爲離增益邊故 假說爲無生 不於有生生心 不於無 生生心故 爲離損減邊 亦假說爲行 雖非有有行之行 而非無無行之行故.

29) 같은 책, 608 하.

으로는 취하는 주체로서의 생을 일으키지 않는 것이다.³⁰⁾

둘째, 무생의 마음은 본각 여래장이다. 머무름이 없을 때 일어남이 없는 마음은 마음이 항상 적멸하여 觀에서 나옴이 없다. 그리고 본래 일어남이 없음을 통달하면 또한 처음에 들어감도 없다. 이것이 본각 여래장의 마음이다.

셋째, 마음은 머무는 장소가 없다. 마음은 주관과 객관 그 어디에도 머물지 않는다. 머물지 않는다는 것은 집착하지 않는다는 의미이다. 생함을 버리면 적멸에 머물게 되고, 만일 증득함이 있음을 버리면 증득함이 없음에 머물게 된다. 깨달은 마음은 공에도 머무름이 없다. 일어나는 마음이 없어지면 분별하는 행위도 없어지게 된다는 것이다.

(2) 無生行

무생행은 우리들의 성품이 如如함을 아는 것이다. 우리들의 성품이 如如함을 안다는 것은 우리들이 우리 마음의 본성을 자각할 때이다. 이 如如한 것이 바로 무생의 행이다. 원효가 마음의 성품이 여여함을 안다고 한 것은 스스로 관찰하는 마음의 체성이 평등함을 아는 것이다. 무생의 행은 따로 聖人에게 있다고 하는데, 그것은 無生의 理는 凡人과 聖人에 공통하지만, 無生行은 오직 初地 이상의 보살에게서만 가능하다는 의미이다.

원효는 초지 이상의 성인에게 있는 행은 이치와 더불어 一味이고, 두루 통하는 이치는 지혜와 더불어 평등하다 하고, 평등하고 일미이기 때문에 성인과 달리 할 수 없고, 통함이 있고 구별이 있기 때문에 성인과 같이 할 수 없는 것이라 하였다. 같이 할 수 없다는 것은 같은 데 있으면서도 다른 것이고, 달리 할 수 없다는 것은 다른 데 있으면서도 같은 것이니, 같다는 것은 다른 데서 같은 것을 구별하는 것이고, 다르다는 것은 같은 데서 다른 것을 밝힌 것이다. 같은 데서 다른 것을 밝힌다는 것은 같은 것을 나누어 다른 것을 삼는 것이 아니고, 다른 데서 같은 것을 구분한다는 것은 다른 것을 없애어 같은 것을 삼는 것이 아니다. 진실로 같은 것은 다른 것을 없앤 것이 아니기 때문에 같은 것이라고 말할 수 없고, 다른 것은 같은 것을 나눈 것이 아니기 때문에 다른 것이라고 말할 수 없다. 다만 다른 것이라고 말할 수 없기 때문에 같은 것이라고 말할 수 있는 것이고, 같은 것이라고 말할 수 없기 때문에 다른 것이라고 말할 수 있는 것일 뿐이다. 말할 수 있는 것과 말할 수 없는 것은 둘이 없으며 구별됨이 없다.³¹⁾

30) 같은 책, 614쪽 중~하.

31) 같은 책, 625쪽 하~626쪽 상.

그런데 마음이 여여하여 행을 내지 않는 것이란 생멸의 행을 내지 않는 것으로 무생행의 상을 말한다. 일체 사물의 실상을 보았을 때 그것은 연기적 존재로 무자성 공이다. 공이라는 측면에서 보면 무생이다. 그래서 원효는 “모든 행이 일어남이 없다고 한 것은 이치가 일어남이 없는 것을 말한 것이니, 모든 중생의 五陰의 모든 행이 본래 일어남이 없음을 말한 것이다.”³²⁾라고 하고 있다.

경에서는 “무생행은 성과상이 공적하여 봄도 없고 들음도 없으며, 얻음도 없고 잃음도 없으며, 말함도 없고 설명함도 없으며, 앎도 없고 상도 없으며, 취함도 없고 버림도 없다.”³³⁾라고 하고 있는데, 원효는 성이 공적하다고 한 것은 관하는 마음의 체성이 생멸의 상을 떠난 것을 말한 것이고, 상이 공적하다고 한 것은 관하는 마음의 이는 작용은 그 작용의 상이 또한 여여하다는 것이다. 봄도 없고 들음도 없고, 얻음도 없고, 잃음도 없다는 것은 성의 공적함을 말한 것이고, 말함도 없고 설명함도 없으며, 앎도 없고 상도 없고, 취함도 없고 버림도 없다고 한 것은 상이 공적함을 말한 것이라 하고 있다.

이같이 깨달음을 얻는菩提에는 얻을 바의 자성이 없으며,菩提를 얻게 하는 모든 행위에도 얻을 수 있는 상이 없다. 원효는 본각은 사려가 이끄는 깨달음을 멀리 떠나고, 또한 감각스러운 앎이 없기 때문에 깨달음도 없고 앎도 없다고 말한다. 그리고 이미 분별하는 見分이 없고, 또한 작용할 바의 相分을 떠났기 때문에 분별과 상이 없다고 한다.³⁴⁾ 깨달음의 주체와 얻는 주체가 없기 때문에 증득할 바도 얻음도 없다. 주체가 없기 때문에 깨달음의 경계와 얻을 경계도 없다.

무상관과 무생행은 『금강삼매경론』 가운데 실천적인 면으로 가장 중심이 되는 것인데, 一味觀行의 歸一心源과 饒益衆生을 자기의 주체로 이루기 위해서는 마음이 생기는 일이 있어서는 안 되기 때문에 무생행을 밝힌다는 것이다.³⁵⁾

III. 결론

원효에 있어 후대 작품에 속하는 『金剛三昧經論』은 6품으로 나누어 설명하고, 이 6품을 一心에 포섭하고 있다. 원효는 일심을 일미라고 하여 『금강삼매경론』의 핵심 주제를 일미 또는 그 실천행인 一味觀行으로 본다. 즉 지혜와 깨달

32) 같은 책, 626쪽 중. 言諸行無生者 舉理無生 謂諸衆生 五陰諸行 本來無生.

33) 같은 책, 626쪽 중. 如無生行 性相空寂 無見無聞 無得無失 無言無說 無知無相 無取無捨.

34) 같은 책, 626쪽 중~627쪽 상.

35) 佐藤繁樹, 같은 책, 145쪽.

음이 핵심이다.

원효가 말하는 일심은 청정한 自性의 마음, 眞如, 佛性, 法身, 如來藏, 法界, 法性, 實在의 世界다. 일심은 불교의 궁극적 실재이며, 일체법의 의지처, 부처의 마음, 우리들의 마음의 통일처, 존재의 공통적인 본체, 세계와 우주를 보는 지혜, 무집착의 원리 등으로 정의된다.

일심은 金剛三昧로 얻은 마음의 경지이다. 그 마음은 본래 모든 중생의 마음 속 깊숙이 간직하고 있는 本覺의 마음이다. 원효는 一心의 원리, 근원이라는 것은 有와 無 등의 상대적 관념을 초월하는 것 즉 心空性이라고 설명하고 있다. 이원적 분별을 떠나서 空 그 자체로서 진실함과 속됨을 융합하고, 융화하는 안목을 갖추었을 때 一心의 근원을 알게 되고, 모든 존재의 實相을 볼 수 있다는 것이다. 모든 존재의 實相, 心空性으로서의 一心은 一味가 된다.

원효에 있어서 一味란 佛法이다. 한 진리의 뜻, 일미의 처소, 부처님의 지혜의 경지, 궁극의 참된 心의 姿勢, 涅槃, 解脫 등 이 모든 것이 일미이다. 따라서 一味의 道란 一乘이며, 그것은 佛乘이다. 이런 관점에서 보면 一味란 禪과 교법의 핵심으로 그것은 一切衆生悉有佛性으로 귀결될 수 있다.

一味가 悉有佛性을 나타내기 때문에 一味는 和靜의 근거가 된다. 원효는 불교의 모든 논의의 본의를 적출하여 一味로 엮음으로써 불필요한 대립과 다툼을 화해시킬 수 있다고 한다. 一味觀行의 방법으로 『금강삼매경』에서는 無相觀과 無生行이 말해진다. 무상관은 金剛三昧 그 자체로서 여래의 지혜가 모든 상을 무수고 法의 實相에 통하여 있음을 말한다. 무상관에는 方便觀과 正觀이 있는데, 방편관에는 破諸有相과 遣空相이 말해진다. 正觀은 無二의 상을 관하여 所取와 能取를 떠나는 것이다. 이같이 무상관을 밝혀 망상을 부수어 근원으로 돌아가게 되면 淸淨法身인 제구식인 아말라식에 들어가는데, 그 구체적인 수행방법으로 6바라밀이 있다. 무생행은 모든 상을 부수어도 관하는 마음을 두면 그 마음이 오히려 본각을 알지 못하게 하기 때문에 그 생하는 마음을 없애기 위하여 무생행을 修習한다. 즉 觀한다는 마음까지 무생임을 주지시켜 法我不二의 경지에 들어가게 한다.

一味觀行에 의해 마음의 근원에 돌아왔을 때 妄念의 不覺이 없어지며, 不覺이 다할 때 始覺의 원만한 지혜의 자리에 들며, 시각이 원만한 때 우리들의 마음에 본래 망상이 없는 것임을 알게 되어 始覺이 本覺과 같아지게 된다. 시각이 본각과 다름이 없는 경지에 이르렀을 때 그것을 원효는 一覺이라 하고 있다. 일미 사상은 모든 聖人의 心相이 일체중생과 차별 없는 화합을 지향하는 한결같은 心相임을 의미한다.

참고문헌

- 『大乘起信論義疏』, 대정, 권40.
 『大乘起信論別記』, 대정, 권40.
 『大乘起信論義記』, 대정, 권40.
 元曉, 『金剛三昧經論』, 『韓國佛教全書』(第一冊), 서울:東國大學校출판부, 2002.
 元曉, 『本業經疏』, 『韓佛』(第一冊).
 元曉, 『涅槃宗要』, 『韓佛』(第一冊).
 元曉, 『菩薩戒本持犯要記』, 『韓佛』(第一冊).
 元曉, 『大乘起信論別記』, 『韓佛』(第一冊).
 元曉, 『大乘起信論疏記會本』, 『韓佛』(第一冊).
 元曉, 『十門和諍論』, 『韓佛』(第一冊).
 김상현, 『원효연구』, 서울:민족사, 2000.
 오범안, 『원효의 화쟁사상연구』, 서울:홍법원 1988.
 은정희·송진현 역주, 『원효의 『금강삼매경』』, 서울:일지사, 2000.
 조수동 편저, 『무아와 연기』, 대구:문창사, 1998.
 조수동, 『여래장』, 대구:이문출판사, 1997.
 조수동, 『인도철학사』, 대구:이문출판사, 1995.
 조수동, 『불교사상과 문화』, 부산:세종출판사, 2003.
 佐藤繁樹, 『원효의 화쟁논리』, 서울:민족사, 1996.
 고익진, 『원효사상의 실천원리』, 『원효연구론선집』14, 중앙승가대학 불교사학연구소, 1993.
 박태원, 『『금강삼매경』·『금강삼매경론』과 원효사상』(II), 『원효학 연구』제6집, 원효학회·원효학연구원, 2001.
 박태원, 『원효의 覺사상 연구』, 『철학논총』제34집, 새한철학회, 2003.
 채수한, 『원효의 일미개념의 의미탐구』, 『원효연구론선집』14, 중앙승가대학 불교사학연구소, 1993.

[Abstract]

A Study on the Wonhyo's Eka-rasa practice(vipaśyanā)Thought

Choi, Ji-Sung(Daegu Haany Univ.)

The core idea of 『Kumgang Sammae Kydng Non』(『金剛三昧經論』) is eka-rasa or the practice form, eka-rasa practice(vipaśyanā), which is in other words jñāna (prajñā) and bodhi. As for Wonhyo, eka-rasa is buddha-dharma and eka-yāna (One Vehicle), and eka-yāna. Like this, eka-rasa is the core of Buddha doctrines, which can be boiled down to Ilchejoongaengsilyooboolsung(一切衆生悉有佛性). As eka-rasa stands for all men's having buddha-dhātu (buddha-gotra), eka-rasa becomes the ground of harmonization.

Wonhyo's practice to get hodhi is boiled down to eka-rasa practice. The subject who does vipaśyanā is bahu-jana, that is, men having eka-citta tathāgata-garbha, and the āgāra of vipaśyanā is the fundamental bodhi of dharma-kāya. Agara accomplished by doing vipaśyanā is buddha, utara bodhi (anuttara-samyak-sambodhi), and the āgāra of completion of ādarśa-jñāna.

Like this, eka-rasa vipaśyanā is to break ātma-grāha and dharma-grāha in the flow of eka-citta and to enter the unified absolute recognition through intuitive insight. Again, to get out of the relative tenacity of bahu-jana and radically go back to eka-citta, it is eka-rasa practice.

For the methods of doing eka-rasa practice(vipaśyanā), six practices were suggested. The center of six practices is animitta vipaśyanā and anutipattika practice. Animitta vipaśyanā is the kumgang-sāmadhi (vajra-sāmadhi) itself, meaning that the jnana of tathagata breaks all images and stands to the real picture of dharma. When one makes animitta vipaśyanā clear to break wild fancies and goes back to the origin, he enters a pure dharma-kāya, the 9th form, amala-vijñāna. For the detailed training methods, dvādaśānga-pratitya-samutpāda, sat-pāramitā, and empathy were addressed.

Anutipattika practice is a discipline method to remove generating mind. Although all images are destroyed, if there is still the mind of vipaśyanā remaining, this mind prevents from making fundamental realization. It is to help enter the state of unified dharma-ātman by keeping it informed that even the mind of vipāśyanā is of anutipattika. When coming back to the root of mind through eka-rasa, no-realization of delusion disappears but fundamental realization comes true.

Key Words : Wonhyo, buddhism, eka-rasa, eka-rasa practice