



如體如用の 觀으로 조망한 원효의 깨달음

– 「大乘起信論別記」와 「金剛三昧經論」을 중심으로

Enlightenment of Wonhyo viewed with the contemplation of the essence of thusness: the function of thusness

저자 (Authors)	김영미 Kim, Young-mi
출처 (Source)	신라문화 53 , 2019.2, 85-109 (25 pages) THE JOURNAL OF THE RESEARCH INSTITUTE FOR SILLA CULTURE 53 , 2019.2, 85-109 (25 pages)
발행처 (Publisher)	동국대학교 신라문화연구소 The Center of Research for Silla Culture Dongguk University
URL	http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE07673777
APA Style	김영미 (2019). 如體如用の 觀으로 조망한 원효의 깨달음. 신라문화, 53, 85-109.
이용정보 (Accessed)	삼성현역사문화관 183.106.106.*** 2021/03/24 17:11 (KST)

저작권 안내

DBpia에서 제공되는 모든 저작물의 저작권은 원저작자에게 있으며, 누리미디어는 각 저작물의 내용을 보증하거나 책임을 지지 않습니다. 그리고 DBpia에서 제공되는 저작물은 DBpia와 구독계약을 체결한 기관소속 이용자 혹은 해당 저작물의 개별 구매자가 비영리적으로만 이용할 수 있습니다. 그러므로 이에 위반하여 DBpia에서 제공되는 저작물을 복제, 전송 등의 방법으로 무단 이용하는 경우 관련 법령에 따라 민, 형사상의 책임을 질 수 있습니다.

Copyright Information

Copyright of all literary works provided by DBpia belongs to the copyright holder(s) and Nurimedia does not guarantee contents of the literary work or assume responsibility for the same. In addition, the literary works provided by DBpia may only be used by the users affiliated to the institutions which executed a subscription agreement with DBpia or the individual purchasers of the literary work(s) for non-commercial purposes. Therefore, any person who illegally uses the literary works provided by DBpia by means of reproduction or transmission shall assume civil and criminal responsibility according to applicable laws and regulations.

如體如用の 觀으로 조망한 원효의 깨달음

-『大乘起信論別記』와 『金剛三昧經論』을 중심으로-

金 英 美*

<目 次>

- | | |
|---------------------------|-----------------------|
| I. 서론 | III. 『金剛三昧經論』에서의 如體如用 |
| II. 『大乘起信論別記』의 如體如用 성립 근거 | 1. 『金剛三昧經論』의 大意 |
| 1. 一心二門 | 2. 一味觀行 |
| 2. 二門에서의 理事 差別 | 3. 一四句偈 |
| 3. 『大乘起信論』과 如體如用 | IV. 결론 |

[국문초록] 여체여용(如體如用)의 관(觀)은 『대승기신론별기』에서 원효가 진여문(眞如門)의 ‘사(事)’를 생략해 놓았다는 문장으로부터 출발한다. 이 문장을 근거로 『대승기신론』의 진여문(眞如門)과 생멸문(生滅門)을 ‘이(理)’와 ‘사(事)’로 구분하고, ‘이’의 측면을 여체(如體)로, ‘사’의 측면을 여용(如用)으로 새롭게 상정하였다. 일반적으로 일심(一心)을 체(體)와 용(用)으로 나누면, 체를 진여문인 적멸로, 용을 생멸문인 여래장(如來藏)으로 구분할 수 있다. 진여문과 생멸문의 ‘이(理)’를 ‘여체(如體)’라고 하고, 진여문과 생멸문의 ‘사(事)’를 ‘여용(如用)’이라고 한 것이다. 여체여용이란 체 가운데 여용이 있고, 용 가운데도 여체가 있는 관(觀)이다. 이는 초지(初地) 이상의 수행경지인 원효의 시각에서 바라본 해석이기 때문에 가능한 관이다. ‘이(理)’의 체는 생멸상(生滅相)을 여의었으나 상주(常住)하는 성품 자체를 지키지 않음으로, 인연을 따라서 자유롭게 생사를 유전한다. 만법을 구별할 때 이문(二門)이라는 시각에서 체용의 세밀하고 자유로운 사고가 열린다. 진여문이 체에만 국한되거나 생멸문이 용에만 제한되는 것이 아닌, 서로 융통하여 자유로운 경지를 증득할 수 있다. 원효가 깨치고 나서 ‘심생고종종법생 심멸고감분불이(心生故種種法生 心滅故龜墳不二)’라고 했다. 그 뒤 『금강삼매경론』에서는 ‘생즉멸(生卽滅), 멸즉생(滅卽生)’의 무이법(無二法)으로 발전한다. 처음 깨쳤을 때는 마음이 생하니 모든 법이 생한다고 했다. 그 후 생 자체가 멀이고 멸 자체가 생이라고 하여, 생과 멸이 둘이 아닌 경지로 수행이 깊어진 것이다. 생과 멸의 이분법에서, 생이 멸을 함용하고 멸이 생을 함용하는 경지로 성숙한 것이다. 이는 상(相)까지 사라진 진여 그대로의

* 동국대학교 경주 캠퍼스 파라미타칼리지 강사

자유자재한 경지이다. 여체여용은 원효의 자유자재한 경지를 설명하는데 아주 적합한 관(觀)으로 생각된다. 항상 본래의 자리로 돌아가지만 자취를 삼켜버려 상(相)이 없으며, 이 관은 깨달음의 구경(究竟) 경지(境地)로 들어가면 ‘여(如)’로 수렴된다.

여(如)의 경지는 유무로서는 설명이 불가능하고 적멸하나 공적하지만은 않은 묘한 ‘가능성의 공(空)’이다. 공(空)이지만 공에 집착하지 않으므로 용(用)에 있어서 걸림이 없다. 만법을 건립하나 그 근본이 공하며, 공 가운데 걸림된 모든 상도 공하다. 하나를 지키지 않으므로 둘이 가능하고, 고집하는 하나도 없으므로 둘을 나타낸다. 집착하는 하나가 없으니 둘을 상없이 포용하는 것도 가능하다. 체는 용의 가능성이 있고, 용은 체의 근본을 잃지 않았다. ‘여체여용(如體如用)’은 체에 머무르거나 용을 행하더라도 생멸문과 진여문의 이사(理事)가 서로 여의지 않는 원효의 수행관을 뜻한다. 원효의 모든 저서에 일관되게 흐르는 자유로움은 ‘여체여용’의 관(觀)으로 설명이 가능하다. 생멸(生滅), 유무(有無), 여러 시대의 종파(宗派)와 승속(僧俗) 등의 이분법을 원효는 뛰어넘었던 것이다. 원효의 인생자체가 실천수행의 삶이었다. 원효의 깨달음은 허공과 같이 모두 받아들여 유무의 상을 없앴다. 세속의 이분법적인 논리로부터의 해탈한 깨달음의 세계에서 살다간 원효였다.

[영문초록] The logic of the essence of thusness * the function of thusness begins with omitted sentences in Wonhyo’s Expository Notes on the Awakening of Faith(大乘起信論別記). Based on these sentences, I classify the true-thusness aspect and the production-and-extinction aspect into fundamental essence(理) and external activity(事) and shed light on them in terms of the essence of thusness(如體) * the function of thusness(如用) respectively. Generally, given that the one mind can be divided into the essence(體) and function(用), the essence can be splitted into the calm extinction, or the true-thusness aspect and function into womb of the Tathāgata, or the production-and-extinction aspect. In this thesis, I will elaborately assorted, which I put the fundamental essence and external activity in both the true-thusness aspect and the production-and-extinction aspect and define the essence of thusness as the fundamental essence out of the true-thusness aspect and the production-and-extinction aspect and the function of thusness as external activity out of the true-thusness aspect and the production-and-extinction aspect. The essence of thusness * the function of thusness asserts that there’s the function of thusness out of essence and the essence of thusness out of function. These assertions are feasible due to Wonhyo’s stage of practice beyond the first of the ten bodhisattva bhūmis. The essence of fundamental essence(理) is something out of the form of arising and ceasing aspect of the mind but freely does the cycle of transmigration of life and death in terms of causes and conditions of avidyā because it doesn’t guard the permanent self-nature itself. When all dharmas are distinguished, elaborate and unconstrained thinking of essence and function on a basis of two aspects spreads. In fact, the liberal stage is manifested since the true-thusness aspect is not restricted only to the essence and the production-and-extinction aspect is not constricted to the function. After Wonhyo’s enlightenment, he said, “Because of the arising of thought, various phenomena arise, since thought ceases, a cave and a grave are not two.”(心生故種種法生 心滅故龕墳不二). In the Exposition of

the Vajrasamādhi Sūtras, his thought develops into the Dharma of nonduality, which is ‘extinction is in fact production and production is in fact extinction.’ When he’s enlightened, all kinds of Dharma arises because your mind arises. After that, he reaches the spiritual realm, that is, production contains extinction and the other way around. The realm is maturely evolved from distinguishing production and extinction to not differentiating production and extinction. The realm is in itself true liberal thusness in which form itself vanishes. The logic of the essence of thusness * the function of thusness seems very appropriate for explaining ‘Wonhyo’s liberal mind’, or his ‘fundamental slaphappiness.’ In this slaphappiness, there’s no form because it disappears without a trace going back to the highest position of thorough enlightenment. This reasoning is compressed into the word, ‘thusness’.

There’s no proper way to account the stage of thusness in terms of existence and non-existence. Indeed, thusness is calm extinction, but not wholly extinct, which is the eloquent void of possibility. In addition, it doesn’t have any trace, fixed form and obstacle in making use of it. It constructs all dharmas but its attribute is in itself void with its form constructed in being void. Thusness makes it possible to be two since it doesn’t conform to only one. Furthermore, there’s possibility of the function in the essence and there’s fundament of the essence in the function because the essence and function are both feasible without adhering to only one. The essence of thusness * the function of thusness is Wonhyo’s Vipassana of practicing, in which the production-and-extinction aspect and the true-thusness aspect and the essence and function are not dissonant. ‘The liberal mind’ consistently represented in Wonhyo’s works can be elucidated with the logic of the essence of thusness * the function of thusness. Wonhyo exceeds a dichotomy set up in his age, such as a set of Schools of Buddhism, monks and the laity, production-and-extinction and existence and non-existence etc. His life is full of implicated uses of all philosophies he insisted and practice of his works. In his enlightenment, there’s no form of existence and non-existence because he embraces everything like empty space. I unravel Wonhyo’s spirited world in terms of the logic of the essence of thusness * the function of thusness. Wonhyo got enlightened with true-thusness, that is, the world of awakening and desperately strived for awakening away from the logic of a dichotomy in a secular world.

[주제어] 원효(Wonhyo, 元曉), 대승기신론별기(Expository Notes on the Awakening of Faith, 大乘起信論別記), 리(fundamental essence, 理), 사(external activity, 事), 여체(essence of thusness, 如體), 여용(function of thusness, 如用)

I. 서론

원효의 깨달음은 한국불교에 있어 특별한 의미를 가지고 있다. 사상적인 면으로는 모든 사상의 함용을 뜻하며,¹⁾ 수행적인 면으로는 진여의 체(體)와 용(用)의 통합으로 볼 수 있다. 이에 논자는 모든 현상은 궁극의 본체[體]가 있고 본체의 작용[用]으로 일어난다는 체용의 이론²⁾을 더욱 발전시켜서, 진여의 체와 용이 둘이 아닌 ‘여체여용(如體如用)’³⁾의 관점에서 원효의 깨달음을 설명하고자 한다.

오늘날 우리에게 알려진 원효의 저서는 107종 231권(또는 70여부 90여권)에 달하며, 고려 중엽까지는 대부분이 전해져왔으나, 조선시대에 이르러 거의 없어져서 아쉽게도 현존하는 저서로는 22부 27권이다.⁴⁾ 여체여용의 근거를 발견한 저서는 『대승기신론별기』이므로, 『대승기신론소』, 『대승기신론별기』, 『금강삼매경론』을 중심으로 논문을 쓰려고 한다. 『대승기신론』에 일심이문(一心二門)이 보이고, 일심은 진여문과 생멸문으로 나누어진다. 통상적으로 일심을 체와 용으로 나누면, 체는 진여문인 적멸로 용은 생멸문인 여래장으로 구분할 수 있다. 『대승기신론』의 이 보편적인 구분은 생멸문의 중생들을 진여문으로 인도하기 위한 방편이었다. 『금강삼매경』은 水野弘元이 『菩提達磨の二入四行說と金剛三昧經』⁵⁾에서 위경이라고 발표하였음에도 불구하고, 원효의 『금강삼매경론』은 결코 무시할 수 없는 마지막 저서(665년)로 추측되며, 그의 인생뿐만 아니라 불교 전반의 이해에 있어서 그 자신만의 가장 중요한 정수를 드러낸 역작이다.

진리를 불교에서는 ‘법(法, dharma)’이라고 한다. 한문문화권에서는 이것을 ‘이(理)’라고 부르기도 했다. 그러나 ‘이(理)’라는 말에는 근본원칙, 근본원리, 여려한 일면, 사물의 실상(實相)만을 말하는 듯한 뉘앙스의 차이가 있다. 그래서 ‘이(理)’를 ‘사(事)’와 연결시켜, ‘이’를 근본으로 하고 행해지는 ‘사’만이 오늘날 우리가 흔히 말하는 진리에 가까운 뜻이 된다.⁶⁾ 원효는 『대승기신론별기』에서 ‘진여문 중에도 또한 마땅히 사상(事相)을 보여야 하지만 생략하였기에 설명하지 않았을 뿐이다.’⁷⁾라는 아주 중요한 문장을

- 1) 김영미, 「元曉 화쟁사상에 대한 새로운 조망」, 『신라문화』 48, 2016, pp.138-141.
- 2) 김윤수, 『불교는 무엇을 말하는가』(개정판), 한산암, 광주, 2014, p.239, 주2.
- 3) 원효는 여체(如體)와 여용(如用)이라는 표현을 쓰지 않았다. 이는 논자의 신조어(新造語)로서 제안하고자 하는 용어이다. 이때의 여(如)는 일심(一心)인 진여(眞如)이다. 이 진여란, 원효의 『금강삼매경론』 해석에 따르면 명(名)으로서는 무명(無名)이요, 의(義)로서는 무여(無如)이고, 상(相)으로는 무여상(無如相)이니 무상(無相)으로 상을 삼는다.
- 4) 원효 저, 은정희·김용환·김원명역주, 『원효의 열반경종요』, 민족사, 서울, 2017, p.14.
- 5) 水野弘元, 「菩提達磨の二入四行說と金剛三昧經」, 『印度學佛教學研究紀要』 6, 日本印度學佛教學會, 1955. : 『駒澤大學研究紀要』 13, 1955.
- 6) 이기영, 『원효사상연구 2』, 한국불교연구원, 서울, 2001, p.35.

적어놓는데, 이 문장으로 진여문 가운데 ‘사’를 상징하고 생멸문에도 ‘이’를 상징하여 ‘여체여용(如體如用)’이라는 관점의 근간이 마련된다. 이에 일심을 ‘이’와 ‘사’의 측면에서 재조명하면, 진여문 가운데 ‘이’·‘사’가 있고 생멸문 가운데도 ‘이’·‘사’가 있게 된다. 논자는 진여문과 생멸문의 ‘이’를 여체(如體)라고 하고 진여문과 생멸문의 ‘사’를 여용(如用)이라고 명명(命名)하고자 한다. 왜냐하면 체(體)라고 해도 용(用)이 없는 것이 아니고, 용이라고 해도 체가 겸비되어 있기 때문이다. 일심을 이문으로 나눠서 구분한 것을 통섭(通攝)하여 원효의 시각(視覺)에서 이해하려고 한다.

‘본체[體]’라는 용어는 ‘기능[用]’과 짝을 이루어 사용된다. ‘체’는 그 자체를 가리키며 ‘용’은 ‘하는 일’을 가리킨다. 그러나 용은 용어 자체가 ‘하는 일’, ‘기능’의 뜻이 강함에도 불구하고, 체의 표현 전체를 가리킨다. 다만, 체의 표현으로서의 용은 본체와 표현에서처럼 본체로 돌아가기 위해 버려야 할 것이 아니라, 우리가 이롭게 쓸 수 있는 것을 가리킨다.⁸⁾ 이체(理體)는 생멸상을 여의었지만 상주하는 성품 자체를 고정적으로 지키지 않으므로, 인연을 따라서 자유롭게 생사를 유전한다. 여체여용의 관점이 가능한 이유는 일심(一心) 가운데 이문(二門)이 있으나 다시 일심으로 귀의하는 회귀(回歸)의 구조 때문이다. 『대승기신론별기』를 근거로 정립된 ‘여체여용(如體如用)’은 원효의 인생과 그의 다른 저서까지 이해할 수 있게 하는 중요한 관이 될 수 있다. 원효는 『대승기신론소』를 쓰고 말년에 『금강삼매경론』을 적는다. ‘일심이문(一心二門)’을 설명하고 있는 『대승기신론소』·『대승기신론별기』와 ‘귀일심원(歸一心源)과 요익중생(饒益衆生)’이 핵심인 『금강삼매경론』 가운데 보이는 원효의 경지는 엄청난 차이가 있다. 이를 ‘여체여용(如體如用)’이라는 새로운 관으로 진체와 속체를 넘나드는 원효의 깨달음을 통합적으로 이해하고자 한다.

II. 『大乘起信論別記』의 如體如用 성립근거

1. 一心二門

원효의 사상은 중관과 유식의 교리적 대립을 종합 지양한 『대승기신론』의 체계에서 출발한다. 공(空)과 유(有)의 편중된 시각을 보완하여 종합적인 체계로 완성시킨 것이 일심이문 즉 심생멸문과 심진여문으로 구성된 『기신론』 사상이다. 원효의 실천론이 가장 체계적으로 확립되어 있는 저술은 『금강삼매경론』이고, 『금강삼매경론』의 실천체계는 『기신론』의 일심이문을 기초로 하여 건립되어 있다.⁹⁾ 『대승기신론』에서 일심은

7) 『大乘起信論別記』(大正藏 44), p.227c. 眞如門中 亦應示於事相 略故不說耳.

8) 이홍우, 『대승기신론 통석』, 김영사, 파주, 2006, pp.121-122.

심진여문과 심생멸문의 이문으로 구성되어 있다.¹⁰⁾ ‘중생심의 상(相)’은 심생멸문에 해당하고, 모든 생멸하는 현상을 벗어난 ‘공적인 마음’은 심진여문에 해당한다. 이는 고요함과 요란함의 두 상황을 말한다. 중생들은 항상 요란한 현실세계에서 살아가므로 실제 고요함을 유지하기는 어렵다. 의식으로 나누어 구별하는 오랜 습성으로 인해 생멸문에 집착하여 벗어나지를 못한다. 심지어 진여문이 있는지도 모르기 때문에 생멸의 경계에 집착하여 다른 문을 바라볼 여유조차 없다. 생멸하는 중생의 마음은 자성이 공적하고, 공적인 마음이 바로 일심의 본각이며, 중생의 생멸하는 마음과 일심의 본각은체가 둘이 아니기 때문이다. 따라서 심생멸문과 심진여문은체가 둘이 아님을 아는 것이 일심의 본각을 증득하기 위한 수행의 첫 단계가 될 것이다.¹¹⁾

‘一心法에 의하여 두 가지 문이 있다’는 것은 적멸은 일심이라고 하며, 일심은 如來藏이라고 한 것과 같다. 이 『起信論』에서 진여문은 『楞伽經』에서 적멸을 일심이라고 함을 해석한 것이며, 생멸문이란 『楞伽經』중의 일심을 如來藏으로 한 것이다. 일체법은 생멸이 없고 본래 寂靜하여 오직 일심일 뿐이다. 이와 같음을 진여문이라고 하기 때문에 ‘적멸이란 일심이다’라고 한다. 일심의 體가 本覺이지만 무명에 따라 움직여 생멸을 일으키기 때문에, 생멸문에서 여래의 본성이 숨어 있어 나타나지 않는 것을 如來藏이라고 한다.¹²⁾

진여문은 생멸문의 근본으로서 모든 법의 통상(通相)이니, 일체법의 근본임을 말한다. 비유하면 모든 질그릇의 근본 재료가 되는 미진(微塵)과 같다. 생멸문은 근본을 무너뜨리지 않고서 인연 화합하여 일체법을 만들어 낸다. 마치 미진을 가지고 자유로이 질그릇을 만들어 내는 것과 같다. 질그릇과 같이 보이는 상이 있으나 근본을 파괴하는 것은 아니다. 그러므로 미진은 진여문이고 미진으로 이루어진 질그릇은 생멸문이다. 진여문은 근본이고, 생멸문은 근본에서 이루어진 인연화합상이다.

2. 二門에서의 理事 差別

일심은 진여문과 생멸문으로 나뉘고, 진여문은 적멸(寂滅)이고 생멸문은 여래장(如來藏)이라고 한다. 이러한 일반적인 구분법은 깨달음을 증득하기 전의 중생들을 위한 분류법이다. 본체가 현현되어지는 생멸문은 마음의 용이 현행하는데, 수연(隨緣)과 동시에 식(識)과 관계되는 연기(緣起)가 발생한다. 생멸문은 마음의 생멸적인 부분인 발생적인 측면이다. 이렇게 본다면 진여문은 ‘이(理)’의 성격이 강하고, 생멸문은 ‘사(事)’의

9) 이정희, 『元曉의 實踐修行觀 研究』, 동국대학교 박사학위논문, 2006, p.4.

10) 『大乘起信論』(大正藏 32), p.576a.

11) 송진현, 『『金剛三昧經論』의 中道の 思惟體系 研究』, 고려대학교 박사학위논문, 2005, p.60.

12) 『大乘起信論疏』(大正藏 44), p.206c.

성격이 강하다. ‘이’란 이치라는 뜻이니 연기의 이치를 가리키고, ‘사’란 현상이라는 뜻이니 연기의 이치에 따라 일어난 개별적인 현상들을 가리킨다.¹³⁾ 즉 ‘사’는 현실세계 혹은 현상세계를 의미하는 것이고, ‘이’는 이러한 현상을 성립시키는 이법(理法)을 의미한다.¹⁴⁾ 『대승기신론별기』의 다음 문장은 아주 중요한 원효의 의도가 숨겨져 있다.

문기를 만약 이 두 문이 각기 理와 事를 섭수한다면, 무슨 까닭으로 진여문 중에서는 다만 摩訶衍의 體만 보이고 생멸문 중에서는 통틀어 自體·相·用을 다 보이는가? 답하기를 攝義와 示義가 다르니, 어떻게 다른가? 진여문은相을 없애으로써 理를 나타냈으니, 상을 없앴지만 아주 제거하지는 않았기에 상을 포괄할 수 있고, 상을 없앴으나 두지 않기에 상을 보이는 것은 아니다. 생멸문에서는 理를 잡고서 事를 이루었으니, 理를 잡아서 파괴하지 않으므로 理를 포괄할 수 있는 것이고, 理를 잡아서 없애지는 않기에 또한 體를 보이는 것이다. 이런 뜻에 의하여 우선 같지 않다고 설한 것이나, 통틀어 논한다면 두 의미가 또한 같다. 그러므로 진여문 중에도 또한 마땅히 事相을 보여야 할 것이나 생략하였기에 설명하지 않았을 뿐이다.¹⁵⁾

진여문과 생멸문에서 각각 ‘이(理)’와 ‘사(事)’를 모두 허용하는데,¹⁶⁾ 이 문장은 ‘여체여용’의 근간(根幹)이 된다. 진여문은 ‘이’의 측면이 강하고 생멸문은 ‘사’의 측면이 강하여, 생멸문에서의 ‘이’와 진여문에서의 ‘사’의 측면을 간과할 수 있다. 이에 원효는 진여의 ‘사’는 당연히 있지만, 생략하였기에 설명하지 않았다고 한다. 이 문장을 근거로 여체여용(如體如用)이 성립할 수 있게 된다. 일반적으로 진여문이 ‘이성(理性)’이고 생멸문이 ‘사성(事性)’라는 것은 범부의 경지에서 분별한 것이다. 원효처럼 초지 이상이면 진여문과 생멸문이 서로 자유자재한 ‘여체여용(如體如用)’의 경지를 이룰 수 있다.

13) 김윤수, 『불교는 무엇을 말하는가』(개정판), 한산암, 광주, 2014, p.327.

14) 석길암, 「원효의 화쟁, 그 현대적 논의에 나타난 문제점」, 『한국불교학결집대회논집』, 2006, p.133.

15) 『大乘起信論別記』(大正藏 44), p.227b-c.

16) 이수미, 「공유논쟁(空有論爭)을 통해 본 원효(元曉)의 기신론관(起信論觀) 재고 : 법장(法藏)과의 비교를 중심으로」, 『韓國思想史學』 50, 한국사상사학회, 2015, pp.235-236. “원효의 진여문의 이와 사에 대한 해석은 중관이 무위법을 승의제와 세속제로 나누어 설명하는 것과 통하고 생멸문의 이와 사에 대한 이해는 유식이 유위법을 중도의 관점에서 해석하는 것과 연결된다. 즉, 진여문과 생멸문은 중관과 유식에 바로 대응되는 것이 아니라 중관 체계에서의 무위법(특히 진여)과 유식체계의 유위법의 영역에 대응하는 것으로 볼 수 있다. 이런 맥락에서 원효가 별기에서 진여문의 사법인 분별성과 생멸문의 사법인 의타성이 같지는 않지만 다르지도 않다고 하는 것과 진여문의 이법인 진여 또는 실재와 생멸문의 자성청정심을 서로 다름이 없는 것으로 설명하는 것도 그 가 중관과 유식의 공유대립을 의식하면서 중관과 유식이 이법과 사법의 측면에서 서로 상통하고 있다.”

고익진은 모든 법은 본체적인 면과 현상적인 면의 이면(二面)을 가졌는데, 본체적인 면은 주로 ‘체(體)나 ‘이(理)로 부르고, 현상적인 면은 ‘상(相)이나 ‘사(事)로 부른다. 『기신론』은 진여·생멸 이문으로 각각 이·사 일체법을 포섭하므로, 진여문에 대한 입의분(立義分)의 설에서도 마땅히 사상(事相)을 제시해야 한다. 그런데 “是心眞如相, 卽示摩訶衍體故”라고 하여 ‘체(體)인 ‘이(理)만을 제시한다. 이에 원효는 “眞如門中 亦應示於事相 略故不說耳”라고 답한다. 여기에서 ‘사상(事相)은 약(略)해서 설하지 않는다’라는 것은 ‘사상(事相)은 진여문에서 비중이 적다는 것을 나타낸다. 원효는 진여문의 중점은 이·사 중에서 ‘이(理)에 있음을 나타낸다.¹⁷⁾ 이처럼 이·사를 밝히면서 중요 비중을 설명하고 있다. 비중 면으로 본다면 진여문은 ‘이(理)의 성격이 강하고, 생멸문은 ‘사(事)의 성격이 강하다. 그러나 진여문에는 ‘사(事)가 있고 생멸문에 ‘이(理)가 있어야 서로 자유로운 경지가 가능하고, 원효의 삶과 행각을 더욱 잘 이해할 수 있게 된다.

논자의 생각으로는 『대승기신론』의 저자인 마명보살이 진여문에서 ‘사(事)를 생략한 이유는 『대승기신론』을 집필한 의도가 일체 중생들을 생멸문에서 진여문으로 인도하기 위함이므로,¹⁸⁾ 진여문의 ‘사(事)를 굳이 설명하지 않은 것 같다. 그런데 『대승기신론별기』에서 원효가 진여문의 ‘사(事)를 되살려 놓은 이유는 첫째 진여문의 ‘이(理)에만 집착한다면, 마치 적멸에 고정된 진여문으로 볼 수 있기 때문이다. 이와 같은 ‘고정된 깨달음’은 악취공(惡取空)처럼 집착하게 된다. 둘째, 진여는 자유체상이며 자리이타의 경지이니, “이문(二門)이 모두 각각 일체의 이·사의 모든 법을 통섭하는 까닭에 두 문은 서로 여의지 않는다”¹⁹⁾고 한다. 만약 진여문에서 ‘사(事)를 언급을 하지 않고 생멸문에서 ‘이(理)가 없다고 여긴다면, 이문(二門)은 마치 단절된 것처럼 여겨질 수 있기 때문이다. 원효는 『대승기신론별기』에서 진여문의 이사(理事)와 생멸문의 이사(理事)를 다음과 같이 설명한다.

진여문 가운데에서 설명하는 理는 진여라고 말하지만 얻을 수 없으며, 그렇지만 없는 것이 아니다. 붓다가 있든 없든 그 性相은 상주하여 變異함이 없어서 파괴할 수 없으므로, 진여문 가운데 진여니 실제니 하는 등의 이름을 임시로 세운 것이다.²⁰⁾

진여문 중에서 포괄한 事法은 分別性이니, 모든 법이 생멸하지 않아서 본래 寂靜하지만 단지 망념에 의해 차별이 있다고 설명하기 때문이다.²¹⁾

17) 고익진, 「원효의 『기신론소·별기』를 통해 본 진속원융무애관과 그 성립 이론」, 『원효』, 예문서원, 2002, p.65-66.

18) 『大乘起信論』(大正藏 32), p.579c. 從生滅門 卽入眞如門.

19) 『大乘起信論別記』(大正藏 44), p.227b. 皆各通攝一切理事諸法 故言二門不相離故.

20) 『大乘起信論別記』(大正藏 44), p.227b. 眞如門中所說理者 雖曰眞如亦不可得 而亦非無有佛無佛 性相常住 無有反異 不可破壞 於此門中 假立眞如實際等名.

‘진여문 가운데 이(理)’는 시각(始覺)의 원성실성(圓成實性)이라고 할 수 있다. 성품의 상(相)은 항상 상주하여 변하거나 파괴할 수 없으므로 진여(眞如), 실제(實際)라고 이름한다. 진여문 가운데 이체(理體)는 상주성(常住性)을 말하며 성상(性相)에 상주한다는 뜻이다. ‘진여문의 사(事)’는 분별성(分別性)이다. 모든 법은 생멸이 아니고 본래 적정한 경지이지만 무명의 망념에 의해 차별이 있는 것이다.

생멸문 내에서 포괄한 理는 다시 理의 體가 생멸상을 여의었으나 또한 常住하는 성질을 지키지 아니하고, 무명의 緣을 따라 생사에 유전하는 것이다. 이는 실로 물든 것이지만, 그러나 그 自性は 청정하므로 이 생멸문 가운데 불성이니 본각이니 하는 등의 이름을 임시로 세운 것이니, 『열반경』이나 『화엄경』에서 설명한 것과 같다.²²⁾

심생멸문에서 설명한 事法은 依他性이니, 모든 법이 인연으로 화합하여 생멸이 있음을 설하기 때문이다.²³⁾

‘생멸문 내에서 포괄한 이(理)’는 본각의 원성실성(圓成實性)이라고 할 수 있다. 생멸상을 떠났으므로 생멸상은 아니지만, 상주하는 고정체가 아니므로 경계연(境界緣)을 따라 유전할 수 있는 자유체상이다. ‘생멸문 내에서 사(事)’는 의타기성(依他起性)이니 인연화합으로 일어난 일체 모든 법을 말한다. 생멸문의 ‘이(理)’가 연을 만나면 생멸문의 ‘사(事)’가 된다. 이 ‘사(事)’는 인연으로 임시 생긴 의타기성(依他起性)이므로, 바다 가운데의 파도와 같다. 파도는 바람이라는 인연만 끝나면 적정한 바다이므로 자성은 청정하다. ‘사(事)’라고 해서 ‘이(理)’가 없는 것이 아니고 ‘이(理)’라고 해서 ‘사(事)’가 없는 것이 아니다. 위 내용을 종합하여 도표화하면 다음과 같다.

<표 1> 一心二門의 理事

一心			
心眞如門		心生滅門	
理	事	理	事
眞如·實際	分別性	本覺·佛性	依他性

21) 『大乘起信論別記』(大正藏 44), p.227c. 眞如門中所攝事法 是分別性 以說諸法不生不滅本來寂靜但依妄念而有差別.
 22) 『大乘起信論別記』(大正藏 44), p.227c. 生滅門內 所攝理者 雖復理體離生滅相 而亦不守常住之性 隨無明緣 流轉生死 雖實爲所染 而自性清淨 於此門中 假立佛性本覺等名 如涅槃華嚴經等所說.
 23) 『大乘起信論別記』(大正藏 44), p.227c. 心生滅門所說事法 是依他性 以說諸法因緣和合有生滅故.

진여문은 ‘이(理)’의 측면이 강하고 생멸문은 ‘사(事)’의 측면이 강하여, 일반적으로 생멸문에서의 ‘이’와 진여문에서의 ‘사’의 측면을 간과할 수 있다. 이에 원효는 진여문 가운데 생략되어 있는 ‘사’를 살려내어서, 진여문에서 ‘이’만이 아니라 ‘사’의 뜻까지 갖추고, 생멸문에도 ‘사’만이 아니라 ‘이’의 뜻을 설명할 수 있게 한 것이다. 그렇게 하면 우리에게 두 가지 유용한 관점을 제공하게 된다. 첫째, 일심이문을 다른 각도로 볼 수 있는 근거를 제공하게 된다. 즉 이문으로만 집착하는 경계를 여체여용의 관점으로 전환하여, 거레가 자유로운 경지로 승화시킬 수 있다. 결국 여체여용은 여(如)로 수렴하게 되어 진여문과 생멸문의 거레에 장애가 없어지게 된다. 둘째, 만일 진여문에서 ‘이’만을 인정하여 ‘사’를 언급을 하지 않으면, 일체 중생들이 적멸에만 집착하여 고정될 수 있기 때문이다. 마치 소승들이 열반에 집착하여 벗어나지 않으려 하는 것과 같다.

3. 『大乘起信論』과 如體如用

원효의 오도(悟道)한 경지에서 바라보는 진여문과 생멸문의 무애 자재한 경지를 어떻게 하면 이해할 수 있을까? 분별 경지에 있는 사람이 무분별의 깨달음의 경지를 이해하려면, 이분법(二分法)이 아닌 다른 각도에서 바라보지 않으면 안된다. 왜냐하면 각(覺)의 경지는 분별을 여인 경지이기 때문이다.²⁴⁾ 『대승기신론』에서 이문(二門)을 열어 둔 이유를 원효는 『대승기신론소』에서 다음과 같이 밝힌다.

二門을 연 이유는 이것은 비록 教門이 많지만 처음 수행에 들어가는 경우에는 二門을 벗어나지 않으니 眞如門에 의지하여 止行을 닦고 生滅門에 의지하여 觀行을 일으킴을 밝힌다. 止와 觀을 균등하게 운용하면 모든 수행이 이에 갖추어져 있다. 그러므로 진여문과 생멸문의 二門에 들면 모든 문을 다 통달한다. 이와 같이 의혹을 제거해야만 수행을 능히 일으킬 수 있다.²⁵⁾

그러면 수행을 이루어 관행을 성취한 보살에게도 이문(二門)으로 나뉘어 있을까? 관행을 성취하여 초지를 이룬 보살들은 일심의 평등법계를 수순하므로,²⁶⁾ 진여문과 생멸문이 무상관(無相觀)과 무생행(無生行)을 이루어 평등무이법(平等無二法)으로 바뀐다. 이러한 자유자재한 경지를 이해하려면 깨달음의 시각(視覺)이 필요하기에, 논자는 이를 ‘여체여용’이라고 명명하고자 한다. 이문 가운데의 ‘이(理)’를 ‘여체(如體)’라고 하고, ‘사(事)’를 ‘여용(如用)’이라고 할 것이다. 여체여용을 도표화하면 다음과 같다.

24) 『金剛三昧經論』(大正藏 34), p.970a. 由前思慮 有生滅相 今無思慮 永無分別 二種生滅 究竟離故.

25) 『起信論疏』(大正藏 44), p.204b.

26) 『金剛三昧經論』(大正藏 34), p.970a. 始從初地 乃至佛地 漸順一心 平等法界 永無一切思慮分別故.

<표 2> 如體如用

㉑ 眞如門	㉒事 分別性	㉓如用	㉔事 依他性	㉕ 生滅門
	㉖理 眞如·實際 始覺 圓成實性	㉗如體	㉘理 本覺·佛性 本覺 圓成實性	
①一心 = ㉙如(眞如)				

①일심을 ㉑진여문과 ㉕생멸문으로 나눌 수도 있고, ㉗여체와 ㉓여용의 시각으로도 볼 수 있다. ㉑진여문의 ㉖이(理)와 ㉕생멸문의 ㉘이(理)는 ㉗여체(如體)로, ㉑진여문의 ㉒사(事)와 ㉕생멸문의 ㉔사(事)는 ㉓여용으로 배대(配對)하여 보자. 그러면 ①일심이 ㉑진여문과 ㉕생멸문으로 구분되던 것이 ㉗여체와 ㉓여용으로 볼 수 있고 다시 ㉙여(如)의 관점에서 하나로 통합하게 된다. 이와 같은 ‘여체여용’이라는 새로운 관은 진여에 머물러서 체용에 자재한 경지로, 진여문과 생멸문이 서로 여의지 않음을 뜻하고 또한 여용[생멸]과 여체[적멸(불생불멸)]가 둘이 없음을 뜻한다. 진여는 자유자재의 체상이므로, 여체와 여용은 ‘여(如)’라는 일심으로 귀의하게 된다.

여체여용은 다음과 같은 기존 해석을 망라할 수 있다. ㉒사(事)는 속제이고 ㉖이(理)는 진제로서 ‘중관의 이제(二諦)’에 해당한다. ㉒사(事)는 분별성, ㉔사(事)는 의타성 그리고 ㉖이(理)와 ㉘이(理)는 원성실성이니 ‘유식의 삼성(三性)’에 해당한다. ㉑진여문의 ㉖이(理)와 ㉕생멸문의 ㉘이(理)는 ‘기신학의 적멸/여래장으로서 일심’에 해당하고, ㉖이(理)와 ㉘이(理)는 이법계(理法界), ㉒사(事)와 ㉔사(事)는 사법계(事法界), ㉗여체(如體)와 ㉓여용(如用)은 이사무애법계(理事無礙法界), ㉒사(事)와 ㉔사(事)는 사사무애법계(事事無礙法界)를 나타낸다고 본다면, 이 모두를 아우르는 ①일심인 ㉙여(如=眞如)는 ‘화엄학의 진심(眞心)’으로서 일심에 해당한다. ‘선법학의 본법’으로서 일심도 화엄의 일심과 다르지 않다.

또한 기존의 ‘진속원융무애관(眞俗圓融無碍觀)²⁷⁾과 여체여용은 다음과 같은 점에서 차이가 보인다. ‘진속원융무애관’은 ㉑진여문을 진(眞)으로 생멸문을 ㉕속(俗)으로 배대하여, 이 이문(二門)의 화합으로 어느 일문(一門)에 의한 교리적 결함을 이론적으로 완전히 해결한 것이라고 한다. 이에 대해 ‘여체여용’은 진여문 가운데 ㉒사(事)를 속제(俗諦), ㉖이(理)를 진제(眞諦), ㉕생멸문의 ㉔사(事)를 속제중도(俗諦中道), ㉘이(理)를 진제중도(眞諦中道)로 각각 삼는다. 원효는 『금강삼매경론』에서 ㉔사(事)와 ㉘이(理)가 둘이 없음을 무이중도(無二中道)²⁸⁾라고 한다. 이에 논자는 진여문의 사(事)까지 포섭하여 무

27) 고익진, 「원효의 『기신론소·별기』를 통해 본 진속원융무애관과 그 성립 이론」, 『원효』, 예문서원, 2002.

28) 김영미, 「원효 『금강삼매경론』의 無二中道 연구」, 동국대학교 박사학위논문, 2017.

이중도보다 영역을 더 확장하여 화엄의 사사무애(事事無碍)까지 총섭(總攝)할 수 있는 체계를 갖추기 위해서, ㉔사(事)와 ㉕사(事)를 여용(如用)으로 삼고 ㉖이(理)와 ㉗이(理)를 여체(如體)라고 하여, 여체와 여용이 둘이 없음을 ㉘여(如=眞如)로 한 것이다. 결국 ㉘여(如=眞如)가 원효가 말하는 일심(一心)에 해당한다. 그러면 진여문에서의 이(理)와 사(事)는 서로 어떤 관계인가?

有의 法性이 공하고 이 空도 또한 공하여, 有와 空을 다 같이 얻을 수 없다.
이와 같은 ‘空空’은 진여문에 있다.²⁹⁾

진여문에서 바라보면 유(有)라는 법의 성품이 공(空)이지만, 그 공도 공하기에 ‘공공(空空)’이라고 한다. 여기서 유와 공이라는 개념은 진여문의 ‘사’로서 무명으로 인한 망념(妄念)으로 차별이 있게 된 분별성이고, ‘여용(如用)’에 해당된다. 이 또한 공하여 가히 얻을 수 없기 때문에 이를 공공(空空)이라고 하여, 진여문의 ‘여체(如體)’로 귀의하게 된다. 생멸문에서 이(理)와 사(事)는 서로 어떤 관계인가?

有는 有性이 없기 때문에 空이 될 수 있으니 이를 空이라고 하고, 또 이와 같은 공은 空性이 없기 때문에 有가 될 수 있으니 이를 空空이라고 한다. 이러한 空空은 생멸문에 있다.³⁰⁾

생멸문에서 바라보면 유(有)에 유(有)의 성품이 없기에 ‘유즉공(有卽空)’이 되어 ‘여체’가 되고, 그 공(空)도 공의 성품이 없기에 ‘공즉유(空卽有)’가 되어 ‘여용’이 되니, 이를 공공(空空)이라고 한다. 각각의 성품이 공하기 때문에, 유라고 유에 머무는 것도 아니고 공이라고 공에 머무는 것이 아니다. 그러므로 공의 이치에 의해서 유가 될 수 있다. 불생멸심(不生滅心)과 생멸심(生滅心)이 체가 둘이 없어서, 서로 여의지 않고 화합하여 하나도 아니고 다르지도 않다. 이 또한 여체여용의 성립 근거가 된다. 생멸심은 심생멸로부터 일으킨 분별인 것이다. 불생멸심을 ‘여체’로, 심생멸은 ‘여용’으로 볼 수 있다. 이문(二門)은 서로 막혀서 거래할 수 없는 ‘벽’이 아니므로, 서로 여의지 않는다. ‘이문 불상리(二門不相離)’는 원효의 일관된 논리이며 여체여용의 근간이 된다. 두 가지 문은 각각 일체법을 총섭한다.

일심법에 의거하여 두 가지 문이 있다. 무엇이 둘인가? 첫째는 心眞如門이고

29) 『大乘起信論別記』(大正藏 44), p.228a. 有法性空 是空亦空 有之與空 皆不可得 如是空空 有眞如門.

30) 『大乘起信論別記』(大正藏 44), p.228a. 有無有性故得爲空 是名曰空 如是空 無空性故 得作有 是名空空 如是空空 在生滅門.

둘째는 心生滅門이다. 이 두 가지 문은 각각 일체법을 총섭한다. 이 뜻은 무엇인가? 이 두 문은 서로 여의지 않기 때문이다.³¹⁾

실사 두 문이 비록 體가 다르지 않더라도 두 문이 서로 어긋나서 상통하지 않는다면 곧 진여문 중에서는 理는 포괄하지만 事는 포괄하지 않아야 하며, 생멸문 중에서 事는 포괄하지만 理는 포괄하지 않아야 할 것이나, 이제 두 문이 서로 융통하여 제한이 구분되지 않기 때문에 모두 각각 일체의 理·事의 모든 법을 통섭하는 것이므로, ‘두 문이 서로 여의지 않다’고 말한 것이다.³²⁾

진여문의 ‘사인 분별성과 생멸문의 ‘사인 의타성을 어떻게 같이 여용(如用)이라고 할 수 있는가? 원효는 이 두 가지 성(性)을 하나도 아니지만 다르지도 않다[非一而亦不異]고 한다.

이 두 性[分別性·依他性]이 비록 같지는 않지만 그렇다고 다르지도 않다. 어찌서 그러한가? 인연으로 일어나서[所生] 생멸하는 모든 법은 망념을 여의고서 차별이 있는 것은 아니기 때문에, 분별성은 의타성과 다르지 않아서 또한 생멸문에도 있는 것이다. 그리고 인연으로 일어나[生]은 自와 他, 共을 모두 얻을 수 없기 때문에, 의타성은 분별성과 다르지 않아서 또한 진여문에도 있는 것이다.³³⁾

분별성은 진여문에 있지만 인연의 소생(所生)인 의타성은 망념(妄念)을 여의고서 차별이 있지 않기 때문에, 이 분별성은 의타성과 다름이 없어서 생멸문에도 있게 된다. 의타성은 생멸문에 있지만 인연의 능생(能生)은 자(自)·타(他)·공(共)을 모두 얻을 수 없으니, 망념이 아무 근거 없이 홀연히 생기는 것과 다르지 않아서, 이 의타성도 분별성과 다름이 없기 때문에 진여문에도 있게 된다. 그러므로 ‘진여문의 사(事)와 ‘생멸문의 사(事)가 다르지 않아서 자유자재하다. 진여문과 생멸문은 따로 형성된 두 개의 문이 아니며, 진여문에 생멸문의 ‘사(事)를 함장하고 있으며 생멸문도 마찬가지다. 하나도 아니지만 둘을 보이고, 둘이라고 하여도 하나를 지키지 않는다. 이처럼 ‘진여문의 사(事)와 ‘생멸문의 사(事)는 서로 다르지 않으므로, ‘여용(如用)이라고 할 수 있는 근거가 되고, 논자가 원효의 ‘여체여용(如體如用)을 체계화할 수 있는 근거이기도 하다. ‘진여문 가운데 이(理)와 ‘생멸문 가운데 이(理)는 어떻게 모두 ‘여체(如體)라고 할 수 있는가? 원효는 이 두 가지 뜻이 서로 다름이 없음을 설명한다.

31) 『大乘起信論』(大正藏 32), p.576a.

32) 『大乘起信論別記』(大正藏 44), p.227b.

33) 『大乘起信論別記』(大正藏 44), p.227c.

이 두 가지 이치도 다름이 없다. 비록 생멸을 여의었지만 常住性은 얻을 수 없으며, 緣을 따른다고 하지만 항상 부동하여 生滅性을 여의기 때문이다. 이러한 이치로 진여문 중에서는 다만 ‘진여’와 ‘실제’ 등의 임시로 세운 개념을 파괴하지 않으면서 實相을 말하며, 不動한 실제에서 모든 법을 건립한다고 한다. 생멸문 중에서는 自性淸淨心이 무명의 바람에 의하여 움직이므로 물들지 않았지만 물들었고, 물들었지만 물들지 않았다고 한다.³⁴⁾

진여문과 생멸문 가운데의 ‘이(理)’의 차별은 단지 보는 측면이 다르므로, 다르게 보이는 것일 뿐이지 다른 것은 아니다. 그러므로 ‘진여문 가운데의 이(理)’와 ‘생멸문 가운데의 이(理)’를 여체(如體)라고 명명할 수 있다.

Ⅲ. 『金剛三昧經論』에서의 如體如用

1. 『金剛三昧經論』의 大意

일심이문의 구조는 원효가 『기신론』의 사상을 해석하는 가장 중요한 틀이고, 『금강삼매경론』에도 일심이문의 내용이 있다.³⁵⁾ 원효는 『금강삼매경론』에서 『금강삼매경』을 공유화쟁의 경으로 파악한 다음, 『기신론』의 일심이문 체계를 빌려 와서 신유식과 화쟁시켰다.³⁶⁾ 원효는 본각리품과 입실제품을 기신론의 진여·생멸 이문에 대응시켜 “본각리품은 일심 중의 생멸문을 나타내고, 입실제품은 일심 중의 진여문을 나타낸다.”라고 해석하여 『금강삼매경』의 관행체계를 『대승기신론』의 이론체계에 상응한 것으로 보여준다.³⁷⁾ 원효는 『금강삼매경론』에서 『금강삼매경』³⁸⁾의 대의(大意)를 설명할 때, 유무(有無)·불유불무(有不無)·시비(是非)·진속(眞俗)·비진비속(非眞非俗)·염정(染淨)

34) 『大乘起信論別記』(大正藏 44), p.228a.

35) 송진현, 『『金剛三昧經論』의 中道的 思惟體系 研究』, 고려대학교 박사학위논문, 2005, p.165.

36) 남동신, 「新羅 中代佛敎의 成立에 관한 研究」, 『韓國文化』 21, 1998, p.141.

37) 고익진, 『韓國古代 佛敎思想史 研究』, 동국대학교 박사학위논문, 1987, p.183.

38) 『금강삼매경』은 뜻에 따라 십대승경(攝大乘經)이나 무량의종(無量義宗)으로 불리기도 한다. 깨뜨림이 없되 깨뜨리지 않음이 없으니 금강삼매(金剛三昧)라고 하고, 세움이 없되 세우지 않음이 없으니 십대승경이라고 하고, 일체의 의종이 이 둘을 벗어나지 않으니 무량의종이라고 한다. 그렇지 않으면서 크게 그러한 것[不然之大然]이니 표현하는 말이 환중(環中)에 묘하게 계합하며, 가히 진리가 없으면서 지극한 진리[無理之至理]이니 표현되는 종지가 한계 밖으로 뛰어넘었다. 생멸과 불생불멸에 자유자재한 경지를 나타낸다.

등의 일체 만법을 총섭(總攝)하여 자유자재한 경지를 보인다. 원효는 아직 유(有)의 경지에서 벗어나지 못한 일체중생을 위해서 ‘일심의 근원’을 설하였고, 공상(空相)인 평등상(平等相)을 체득한 보살들을 위해서 ‘삼공의 바다’를 설한다. 원효의 해석을 세밀히 분석하면 여체(如體), 여용(如用), 여(如)의 경지로 나누어 볼 수 있다. ‘일심지원(一心之源)’은 유와 무를 여의었고, ‘삼공지해(三空之海)’는 진과 속을 융합하였다. 일반적으로 둘을 융합하면 하나를 설정하여 지키는 논리로 흘러간다. 여체여용의 논리로 보면, 둘을 포함하나 지키고 있는 ‘하나’라는 상(相)을 고집하지는 않는다. 하나가 홀로 청정하나 양쪽을 여의었다고 해서 중간에 머문 것도 아니다. 중간에 머물렀다고는 하지만, 양변을 여의었기 때문에 유나 무에 고정되어 있지 않다.

일심의 근원은 유무(有無)를 여의어서 홀로 청정하다. 양변(兩邊)을 여인 ‘이(理)’지만 중(中)도 아니므로 ‘사(事)’가 된다. 이 경지는 ‘여용(如用)’이라고 이름할 수 있다. ‘여용’의 경지는 유무(有無)의 법이 짓지 못하는 바가 없고, 유무에서 파생되는 시비(是非)의 뜻이 두루하지 않음이 없다. 중(中)이 아니므로 ‘사’이고 변(邊)을 여의었으므로 다시 ‘이’로 돌아간다. 이 경지는 ‘여체(如體)’라고 이름할 수 있다. 여체(如體)의 경지는 불유(不有)의 법이지만 무에 머무르지 않고, 불무(不無)의 상(相)은 유에 머무르는 것도 아니다. 일심의 근원은 생멸의 경계인 유무의 이변(二邊)을 여인 홀로 청정한 경지이다. ‘이변이비중(離邊而非中)’이므로 유무의 법을 지어내지 못함이 없고, 시비의 뜻이 두루하지 않음이 없는 여용(如用)의 경지이다. 또한 ‘비중이리변(非中而離邊)’이므로 유(有)가 아닌 법[不有之法]이 무(無)에 머무는 것은 아니고, 무가 아닌 상[不無之相]이 유에 머무는 것도 아닌 ‘여체(如體)’의 경지가 된다.

삼공의 바다는 진속의 이체(二諦)를 융합하여 담연하다. 용이이불일(融二而不一)로 둘[진·속]을 융합하였으므로 ‘이’라고 여길 수 있으나, 하나를 지키는 것이 아니므로 다시 ‘사’로 나아간다. 진속의 성(性)이 세우지 아니한 바가 없고, 염정의 상(相)이 갖추어지지 않음이 없는 ‘여용(如用)’의 경지라고 할 수 있다. 불일이용이(不一而融二)로 하나를 지키는 것이 아니므로 ‘사’라고 여길 수 있으나, 둘을 융합하였으므로 ‘이’로 나아간다. 진이 아닌 사[非眞之事]가 처음부터 속(俗)이었던 적이 없고, 속이 아닌 이[非俗之理]가 처음부터 진(眞)이었던 적이 없으므로 ‘여체(如體)’의 경지가 된다. 삼공의 바다는 진제·속제의 이체(二諦)를 융합하여 담연하다. 용이이불일(融二而不一)로 진과 속 둘을 융합하였으므로 ‘이’라고 여길 수 있으나, 하나를 지키는 것이 아니므로 다시 ‘사’로 나아간다. 진·속의 성(性)이 세우지 아니한 바가 없고, 염·정의 상(相)이 갖추어지지 않음이 없으므로, ‘여용(如用)’의 경지라고 할 수 있다. 또한 불일이용이(不一而融二)는 하나를 지키는 것이 아니므로 ‘사’라고 여길 수 있으나, 둘을 융합하였기 때문에 ‘이’로 나아간다. 진이 아닌 사[非眞之事]가 처음부터 속(俗)이었던 적이 없으며, 속 아닌 이[非俗之理]가 처음부터 진(眞)이었던 적이 없으므로 ‘여체(如體)’의 경지가 된다. 이와 같이 일심지원(一心之源)을 여체와 여용으로 나눌 수 있고, 삼공지해(三空之海)도

여체와 여용으로 나눌 수 있다. 여체와 여용은 결국 ‘여(如)’로 귀의한다.

2. 一味觀行

『금강삼매경』³⁹⁾의 중요(宗要)를 합해서 설하면 일미관행(一味觀行)이 된다. 『금강삼매경론』은 『기신론』 수행체계상 수분각과 구경각의 구체적인 수행법에 초점이 맞추어진 논서라고 한다.⁴⁰⁾ 원효는 『금강삼매경론』에서 전체적으로는 일미관행을 설명하고, 육품에 각각 중생들의 근기에 따라 일심으로 향하는 구체적인 관법을 설명한다.⁴¹⁾ 관행을 수행의 핵심으로 포착한 후 일미관행을 역설한다. 서로 한 맛으로 만나는 자비의 세계가 일미관행이다.⁴²⁾ 범부와 지전(地前)의 수행자는 ‘마음이 생하면 일체법이 생하고, 마음이 멀하면 일체법이 멀한다’는 이분법의 논리에 머문다. 그러므로 원효가 깨달았을 때 ‘심생고종종법생 심멸고감분불이(心生故種種法生 心滅故龜墳不二)’라고 했다. 만법의 주인이 일심임을 증득하게 되면 진속이 쌍민(雙泯)이지만 멀하지 않고, 본각(本覺)·시각(始覺)이지만 생함이 없는 일심의 참된 모습이다. 이와 같이 일심을 관하는 것이므로, 원효는 관(觀)의 대상을 경지(境智)에 두고 있다.

觀行이란 觀은 횡으로 논한 것이니 境과 智에 통하고, 行은 종으로 바라본 것 [豎望]으로서 因果에 걸쳐 있다. 果는 五法이 원만함을 말하고, 因은 六行이 구축하게 갖추어짐을 말한다. 智란 本覺과 始覺의 양각을 말하고, 境이란 眞과 俗이 쌍으로 없어짐을 말한다.⁴³⁾

39) 柳田聖山, 「金剛三昧經の研究」, 『白蓮佛敎論集』 3, 1993, p.548. 柳田聖山은 『금강삼매경』이 바로 돈오문제의 원전이라고 보고 있다.

40) 김도공, 『元曉의 修行體系 研究 -大乘起信論疏를 中心으로-』, 원광대학교 박사학위논문, 2001, p.119.

41) 김영미, 『『금강삼매경론』의 일심과 수행관법』, 『동아시아불교문화』 32, 동아시아불교문화학회, 2017. 「무상법품」에서 무상관(無相觀)을 설하는데, 무이중도에 이르는 첫 관문인 방편관(方便觀)과 일각에 도달하는 정관(正觀)이다. 무이중도를 드러내어 교화행을 설명할 때에는 방편관을 설하고, 일각(一覺)을 드러내어 시각이 본각임을 설명할 때에는 정관을 설한다. 무상관을 더 상세하게 동행총상관(同行總相觀)·이행별상관(異行別相觀)·진관(眞觀)·무생관(無生觀)·불생관(不生觀) 등으로 구분한다. 「무생행품」에서 무생선(無生禪)을 설하고, 「입실제품」에서 존삼(存三)·수일(守一)·입여래선(入如來禪) [理觀]을 설한다. 「진성공품」에서 출세선(出世禪) [眞禪]인 여래의관(如來義觀) [如來觀]을 설하고, 「여래장품」에서는 상법(常法)의 인으로서 진관(眞觀) [眞證觀]·眞照觀과 방편관인 유식심사(唯識尋思)·여실지(如實智)를 설한다.

42) 박태원, 「원효의 선(禪)사상 : 『금강삼매경론』을 중심으로」, 『哲學論叢』 68, 새한철학회, 2012, p.36.

43) 『金剛三昧經論』 (大正藏 34), p.961a.

관(觀)이란 횡[공간적인 개념]으로 경(境)과 지(智)에 통한다. 행(行)은 종[시간적인 개념]으로 인과에 걸쳐 있다. 지(智)는 본각·시각의 양각을 말하고, 경(境)은 진(眞)과 속(俗)이 모두 사라진 경지다. 다음은 여체여용과 관(觀)·육품(六品)의 대의(大意)를 도표화한 것이다.

<표 3> 如體如用과 觀·六品之大意

心眞如門	事	如用	分別性	①境(眞俗) 雙泯·破遣諸相	依他性	如用	事	心生滅門
				③觀無相法 ↓ [內行] ↑ 無生行④				
	理	如體		②智(本始兩覺)		如體	理	
			⑧入實際 離性故 ↓	行旣無生 方會本覺 ⑤ ↓ [外化] ← ⑦從虛入實 無得故 一味 ⑩ ⇔	⑥本覺利			
		⑨眞性空	諸佛如來 於焉而藏 一切菩薩 於中隨入	⑪如來藏				

관을 닦으면 이 현상세계의 실상이 무상(無常)·고(苦)·무아(無我)·공(空)임을 여실하게 깨닫게 되고, 고통 받는 중생들에 대한 대비심을 일으키게 된다.⁴⁴⁾ 관을 수행하는 것은 범부가 선근을 닦지 않는 것을 대치하는 것이며, 이승이 대비를 일으키지 않고 편협하고 잘못된 마음을 가지는 것을 대치하는 것이다.⁴⁵⁾ 관(觀)은 ①경(境)과 ②지(智)에 통하는 것인데, 일체중생이 무시이래로 망상(妄想)으로 인해 삼계의 육도(六道)를 유전한다. 상(相)을 취하여 분별의 병환이 더욱 깊어지니, 우선 이 상(相)을 깨뜨려 버려야만 심원(心源)으로 다시 돌아올 수 있다. 이에 ③무상관(無相觀)을 수행하여 깊어지면 진제·속제의 구별이 없어지니, 그때 ②시각(始覺)을 증득하게 된다. 하지만 이 관하는 마음을 두게 되면 본각에 계합하지 못하므로, 쌍으로 진속을 없앴지만 멸함이 아니고, 시각을 얻어 본각과 같더라도 생함이 없는 ④무생행(無生行)이 되어야 한다. ③무상관과 ④무생행은 내행(內行)을 나타내는 것으로 자리(自利)를 말하고, 상구보리(上求菩提)를 뜻한다. 이에 경과 지가 둘이 아닌 경지에 이르면, ⑤무생행(無生行)이 무상(無相)과 상없이 계합하여, 그 행이 이미 무생이라면 ⑥본각에 계합하게 되니, 이에 의지하여 중생을 교화해서 일체 중생들로 하여금 본래 적정한 본각의 이익을 수순하여 이루게 한다. 그 이익이 본각에 의해 중생들을 이롭게 하므로, ⑦중생이 능히 허(虛)에서 실제(實際)로 들어갈 수 있다. 또한 ⑧연음이 없기 때문에 실체가 부동이다.

44) 한자경, 『대승기신론강해』, 불광출판사, 서울, 2013, p.397.

45) 이기영, 『대승기신론강의』 하권, 한국불교연구원, 서울, 2004, p.354.

⑥본각리(本覺利)와 ⑧입실제(入實際)는 외화(外化)를 나타내는 것으로 이타(利他)를 말하고, 요익중생(饒益衆生)을 뜻한다. ⑨바탕이 진실하므로 자성을 여의어서 진제 또한 공하다. ⑩모든 부처님과 여래가 이 가운데 함장되어 있고, 일체보살이 이 가운데 따라 들어오는 것이므로, 이를 ⑪여래장이라고 한다. 원효는 관(觀)을 통하여 육품의 대의를 설명한다. 다음은 여체여용과 행(行)·오법(五法)을 도표화한 것이다.

<표 4> 如體如用과 行·五法

心眞如門	事	如用	分別性	前五識 → ①成所作智	依他性	如用	事	心生滅門
				第六識 → ②妙觀察智				
	第七識 → ③平等性智							
	因 六行							
				六行滿時 ↓				
理	如體	眞如實際	第九識 顯無垢識 ↓ ⑤淨法界	果 五法圓滿 轉餘八識 而成四智	第八識 ↓ ④大圓鏡智	如體	理	
			⑥五法既圓 三身斯備	佛性本覺				

행(行)은 인과(仁果)에 걸쳐 있으니, 이와 같은 관문에 신해(信解)로부터 등각(等覺)에 이르기까지 육행(六行)⁴⁶⁾을 세운다. 육행이 원만해질 때, 팔식은 전변하여 사지(四智)를 이루어서 오법(五法)을 원만하게 된다. 즉 오법이란 정법계(淨法界)와 사지를 말한다. ①전오식은 성소작지(成所作智)를 이루고, ②제육식은 묘관찰지(妙觀察智)를 이루고, ③제칠식은 평등성지(平等性智)를 이루고, ④제팔식은 대원경지(大圓鏡智)를 이룬다. ⑤구식(九識)은 무구식(無垢識)으로 나타나서 정법계가 된다. ⑥이에 삼신(三身)이 구비된다. 그렇다면 관(觀)과 행(行)은 서로 어떤 관계인가?

이와 같은 인과(因果)는 경지(境智)를 여의지 아니하며, 경(境)과 지(智)는 둘이 없고 오직 일미(一味)일 뿐이다. 이와 같이 일미관행(一味觀行)으로 이 경의 종지로 삼는다.⁴⁷⁾

46) 육행(六行) : 십신행(十信行), 십주행(十住行), 십행행(十行行), 십회향행(十迴向行), 십지행(十地行), 등각행(等覺行).

47) 『金剛三昧經論』(大正藏 34), p.961a. 如是因果不離境智 境智無二 唯是一味 如是一味觀行 以爲此經宗也.

시간적인 인과(因果)는 공간적인 경지(境智)를 여의지 않고, 둘이 아니므로 오직 일미(一味)이다. 다음은 여체여용과 일미관행(一味觀行)의 내용을 도표화한 것이다.

<표 5> 如體如用과 一味觀行

心眞如門	事	如用	分別性	③境眞俗	①因六行	依他性	如用	事	心生滅門
				⑤雙泯(觀) ↓ ↓ 備足(行)⑥					
	理	如體	眞如實際	④智本始兩覺	②果五法圓滿	佛性本覺	如體	理	
				⑦一味·一覺					

①인(因)으로서 ⑥육행이 구비되어 충족되면 ②과(果)인 오법이 원만해지고, 이 인과(因果)는 진속의 ③경(境)과 양각(兩覺)인 ④지(智)를 여의지 않으니, ③경(境)과 ④지(智)는 ⑤관(觀)의 수행을 통해서 분별의 자취가 사라져 둘이 없는 경지인 ⑦일미(一味)가 되니, 이를 일미관행(一味觀行)이라고 한다.

3. 一四句偈

우리는 생멸하는 두 법의 구분에만 익숙하다. 법이 생하면 멸의 뜻은 사라지고, 멸하면 생한 것이 사라진 것이라고 인지한다. 그러나 일사구계(一四句偈)에서는 생이 멸의 뜻을 가지고 있고, 멸이 생의 뜻을 가지고 있음을 나타내고 있다.

인연으로 생한 바의 뜻은 이 뜻이 滅이요 生이 아니며,
모든 생멸을 멸한 뜻은 이 뜻이 生이요 滅이 아니다.⁴⁸⁾

일심이 진여문과 생멸문의 이문(二門)으로만 나뉘지는 것뿐만 아니라, 더 나아가서 진여문 가운데에서 이사(理事)와, 생멸문 가운데서 이사(理事)의 거래가 자유자재한 여체여용의 관점이 가능하다. 결국 여체여용에는 일심이문·일심법·진여에 대한 모든 논리가 자유롭게 함용되어 있다. 원효는 오도송의 경지를 넘어서서 생멸의 거래에 자유자재한 경지를 일사구계를 통해 피력한다. ‘인연으로 생한 바의 뜻[因緣所生義]’이란 생의 이문은 ‘적멸’이고, ‘모든 생멸을 멸한 뜻[滅諸生滅義]’이란 적멸의 이문은 ‘생’이라는 의미이다. 그러므로 일사구계는 인연으로 생한 것이 멸이며, 적멸도 인연을 좇아 생할 수 있는 자유자재한 여체여용의 법을 드러낸다. ‘인연소생의(因緣所生義)가 이 뜻

48) 『金剛三昧經論』(大正藏 34), p.967a.

이 멀이어서 생이 아니다'는 속제를 융(融)하여 진제로 삼아서 평등의 뜻을 나타낸다. '멸제생멸의(滅諸生滅義)가 이 뜻이 생이고 멀이 아니다'는 진제를 융(融)하여 속제로 삼아서 차별을 드러낸다. 실제(實際)는 진과 속이 무이이불수일(無二而不守一)이므로, 둘이 없으니 일심이고 하나를 지키지 않으니 둘이라고 할 수 있다. 그러므로 '진속무이이불수일(眞俗無二而不守一)의 논리로 일심이문이 성립된다. 다음은 여체여용과 일사구계의 총별(總別)의 뜻을 도표화한 것이다.

<표 6> 一四句偈 總別之義

一心二門		一四句偈			一心之法		眞如				
⑬ 眞俗無二 而不守一	融俗爲眞 顯平等義	⑦ 如用	① 因緣所生義	一切世諦諸法	⑪ 生義即寂滅	⑭ 生義是滅者 不滅之滅也 不滅之滅 故滅即爲生	⑯ 生即寂滅 而不守滅 滅即爲生 而不住生 ⑰ 生滅不二 動寂無別 如是名爲 一心之法	⑲ 由是道理 生是寂滅 寂滅是生 無障無礙 不一不異			
		⑧ 如體	② 是義滅	融俗爲眞 謂所生義 本來寂滅故					⑮ 寂滅從緣 生	⑰ 寂滅是生者 不生之生也 不生之生 故生即寂滅	⑱ 雖實 不二而不 守一 舉體隨緣 生動 舉體隨緣 寂滅
			③ 非生	顯其生義 是滅之由 由其生義 即非生故 求其生義 即不成故							
	⑭ 由無二故 即是一心 不守一故 舉體爲二	融眞爲俗 顯差別門	⑨ 如體	④ 滅諸生滅義	眞諦寂滅之法	⑫ 寂滅從緣 生	⑰ 寂滅是生者 不生之生也 不生之生 故生即寂滅		⑱ 雖實 不二而不 守一 舉體隨緣 生動 舉體隨緣 寂滅		
			⑩ 如用	⑤ 是義生	融眞爲俗 謂寂滅法 從緣生起故					⑬ 顯其寂滅 是生之由 由其寂滅 非寂滅故 求寂滅義 不可得故	
				⑥ 非滅	顯其寂滅 是生之由 由其寂滅 非寂滅故 求寂滅義 不可得故						

이를 여체여용(如體如用)으로 풀어보면, ① '인연으로 생한 바의 뜻[因緣所生義]'은 일체 세간의 모든 속제로서 모든 법을 가리키니, ⑦ '여용'이 된다. ② '이 뜻이 멀이어서 ③생이 아니다'라 함은 속제를 융합하여 진제로 삼아 평등의 뜻을 나타낸다. 이때 '여용'의 뜻은 멀이어서 생이 아니다. 중생들 눈에는 생한 것처럼 보이는데, 이 자체의 뜻은 적멸이다. 상 가운데 ⑧ '여체가 숨어 있는 것으로, ⑦ '여용' 가운데 ⑧ '여체'를 드러낸다. ④ '모든 생멸을 멸한 뜻[滅諸生滅義]'은 진제로서 ⑨ '여체'를 뜻한다. ⑤ '이

뜻이 생이고 ⑥멸이 아니다라 함은 진체를 융합하여 속제로 삼아 차별문을 드러낸다. 이때의 ⑨ ‘여체’의 뜻은 생이어서 멸이 아니다. ⑨ ‘여체’ 가운데 ⑩ ‘여용’이 생기할 수 있으므로, ‘여체’ 가운데 ‘여용’을 함장하고 있다. ⑬ 생이 적멸이지만 적멸을 고수하지 않고[生即寂滅而不守滅], 멸이 생이지만 생에도 머무르지 않는다[滅即爲生而不住生]. ⑭ 생멸이 둘이 아니고 동적(動寂)이 구별이 없으므로 일심의 법이다. 생이 적멸이고, 적멸이 생이 되는 자유로운 법인 것이다. ⑮ 비록 실제로는 둘이 아니지만 하나를 지키지 않고[生滅不二而不守一] 전체가 연을 따라서 동(動)하기도 하고, 전체가 연을 따라서 멸(滅)하기도 한다. ⑯ 그러므로 생이 적멸이고 적멸이 생이다. 막힘도 없고 장애도 없으므로, 하나도 아니고 다름도 아닌 진여체상(眞如體相)을 그대로 드러낸다.

‘인연으로 생한 뜻’은 생한 뜻이 본래 적멸이므로, 그 뜻이 적멸이고 생이 아니다. ‘모든 생멸을 멸한 뜻’은 적멸이 인연을 좇아서 생할 수 있는 때문에, 그 뜻이 생이고 멸이 아니다. 이것이 자유자재한 여체여용(如體如用)의 법이다. 인연소생의(因緣所生義)는 여용(如用)이고, 여용(如用)은 진여를 함용(含容)하고 있기 때문에 여체(如體)를 드러낼 수 있다. ‘모든 생멸을 멸한 뜻’은 적멸한 여체이고, 진여가 있기 때문에 여용의 뜻을 나타낸다. 심진여문 가운데에 여체여용이 함용되어 있고, 심생멸문에도 여체여용이 함용되어 있다. 진속무이이불수일(眞俗無二而不守一)은 무이(無二)이기 때문에 일심이고, 불수일(不守一)이기 때문에 이문(二門)이다. 무이(無二)와 불수일(不守一)은 생멸과 적멸경지의 자유자재한 거래를 나타낸다. 생멸이 둘이 아니어서 일심의 법이고, 생멸이 둘이 아니고 하나를 지키지 않으므로, 연(緣)을 따라 생동하고 적멸하다. ‘생한 뜻이 멸’에서 멸은 불멸(不滅)의 멸이기에 ‘멸즉생(滅即生)’이 된다. ‘적멸이 생’에서 생은 불생(不生)의 생이기 때문에 ‘생즉멸(生即滅)’이 성립된다. 그러므로 생이 적멸이고 적멸이 생인 자유자재한 경지이다. 아무 장애가 없고 하나도 아니고 다름도 아닌 자유로운 진여체상을 의미한다.

IV. 결 론

일심은 통상적으로 진여문과 생멸문으로 나누어진다. 일심(一心)을 체(體)와 용(用)으로 나누면, 체를 진여문인 적멸로, 용을 생멸문인 여래장(如來藏)으로 구분할 수 있다. 원효는 『대승기신론별기』에 진여문의 ‘사(事)’가 생략되었다는 중요한 문장을 적어놓았다. 이 문장을 근거로 하여 일심 가운데 이문(二門)을 더 세밀히 구분할 수 있게 된다. 진여문에 ‘이(理)’와 ‘사(事)’가 있고 생멸문에 ‘이(理)’와 ‘사(事)’가 있다. ‘이(理)’는 진여문 가운데 진여·실체라고 볼 수 있고, 생멸문 가운데는 불성·본각으로 이른다. ‘사(事)’는 진여문에서는 분별성으로 변계소집성(遍計所執性)이며, 생멸문에서는 의타성(依他性)이다. 망상을 일으킨 인연이 자기 안에 있는지와 밖의 외부에 있는지에 따라 변

계소집성과 의타성이라는 이름으로 구분할 수 있으며, 뜻에도 차이가 난다. 마명보살이 진여문의 ‘사(事)’를 생략한 이유는 『대승기신론』을 집필한 의도가 일체 중생들을 생멸문에서 진여문으로 인도하기 위함이므로, ‘진여문의 사(事)’를 굳이 설명하지 않은 것 같다. 이를 『대승기신론별기』에서 원효가 다시 살려 놓은 이유는 중생들이 진여문에만 집착한다면, 마치 적멸에 고정된 진여문으로 볼 수 있기 때문이다. 이처럼 ‘고정된 깨달음’은 악취공(惡取空)으로 떨어질 수 있다. 그러나 진여는 자유체상이며 자리아타(自利利他)의 경지이다. 원래 이문(二門)이 서로 자유롭게 순환하기 때문에, 각각 일체의 이·사의 모든 법을 통섭하여 두 문은 서로 여의지 않는 것이다.

중생의 생멸하는 마음도 본래 이문(二門)에 출입이 자유롭지만, 다만 중생은 진여문의 존재를 알지 못한다. 『대승기신론』의 일심이문(一心二門)은 진여문의 지평을 중생들에게 일깨워준다. 이에 원효는 일심의 평등 법계로 통합되는 자유로운 경지로 중생들을 인도한다. 이것이 여체여용(如體如用)의 관으로 귀의하는 ‘여(如)’의 경지이다. 일체만법이 일심 가운데 진여문과 생멸문의 이문(二門)으로 구분되지만, 깨달은 성인의 경지에서는 둘이 없는 무이법(無二法)으로 바뀐다. 무이법(無二法)의 자유자재한 경지를 이해하려면 깨달음의 시각이 필요하며, 이것을 논자는 ‘여체여용(如體如用)’이라고 명명했다. 여체여용이란 체 가운데 여용(如用)이 있고, 용 가운데도 여체(如體)가 있음을 의미한다. 중생의 시각에서 성인의 시각으로 바꾸어, 진여문과 생멸문의 이(理)를 ‘여체(如體)’라고 하고, 진여문과 생멸문의 사(事)를 ‘여용(如用)’이라고 한 것이다.

여체여용은 다음과 같은 기존 해석을 망라할 수 있게 된다. 진여문의 사(事)는 속제, 진여문의 이(理)는 진제로서 중관의 이제(二諦)에 해당한다. 진여문의 사(事)는 분별성, 생멸문의 사(事)는 의타성이고, 진여문의 이(理)와 생멸문의 이(理)는 원성실성이니 유식학의 삼성(三性)에 해당한다. 진여문의 이(理)와 생멸문의 이(理)는 기신학의 적멸/여래장으로서 일심에 해당하고, 화엄학의 진심(真心)으로서 일심은 이법계(理法界)·사법계(事法界)·이사무애법계(理事無礙法界)·사사무애법계(事事無礙法界)를 모두 아우르는 여(如=眞如)에 해당한다. 선법학의 본법으로서 일심도 화엄의 일심과 다르지 않다. 또한 기존의 ‘진속원융무애관(眞俗圓融無礙觀)’과는 다르게 여체여용은 다음과 같은 점에서 차이가 보인다. 진속원융무애관은 진여문을 진(眞)으로 생멸문을 속(俗)으로 배대하여, 이 이문(二門)의 화합으로 일문(一門)에 의한 교리적 결함을 이론적으로 완전히 해결한 것이라고 한다. 이에 반해 여체여용은 진여문 가운데 사(事)를 속제(俗諦), 진여문의 이(理)를 진제(眞諦), 생멸문의 사(事)를 속제중도(俗諦中道), 생멸문의 이(理)를 진제중도(眞諦中道)로 각각 삼는다. 원효는 『금강삼매경론』에서 속제중도(俗諦中道)와 진제중도(眞諦中道)가 둘이 없음을 무이중도(無二中道)라고 한다. 이에 논자는 진여문의 사(事)까지 포섭하여 무이중도보다 영역을 더 확장하여 화엄의 사사무애(事事無礙)까지 총섭(總攝)할 수 있는 체계를 갖추기 위해, 진여문의 사(事)와 생멸문의 사(事)를 여용(如用)으로 삼고, 진여문의 이(理)와 생멸문의 이(理)를 여체(如體)로 하여, 여체와 여용

이 둘이 없음을 ‘여(如=眞如)’라고 한 것이다. 결국 ‘여(如=眞如)’가 원효가 말하는 일심(一心)에 해당한다.

원효는 유무(有無) 이분법의 논리를 뛰어넘었다. 여체여용(如體如用)으로 원효는 생멸의 경지[如用]에서 적멸의 경지[如體]로 가게 되는 통로를 나타내 보인 것이다. 여체여용(如體如用)의 관은 초지 이상의 수행경지인 원효의 시각에서 바라본 해석이기 때문에 가능하다. 생멸이 사라지면 적멸로 전환하여 본래의 심원(心源)으로 되돌아간다. 불생불멸의 경지는 본래 고정된 체상이 아니기 때문에, 이런 변화상들이 가능하다. 원효가 생멸과 불생불멸을 자유롭게 넘나들은 여체여용이 여(如)로 수렴한 깨달음이었기 때문이다. 원효에게서 진여는 생즉멸(生卽滅)이고 멸즉생(滅卽生)이므로, 사바와 정토가 둘이 아니었다. 사바가 바로 정토임을 가르쳐준 원효의 여체여용(如體如用)은 진공묘유(眞空妙有)였다. 여체여용(如體如用)으로 자유자재한 경지를 이룬 원효가 살다간 세상은 걸림도 막힘도 없는 ‘여(如)’였다.

논문투고일 : 1월 8일, 논문심사완료일 : 1월 28일, 논문게재확정일 : 2월 1일

[참고문헌]

1. 사료 및 자료

- 『金剛三昧經論』 (大正藏 34)
- 『起信論疏』 (大正藏 44)
- 『大乘起信論』 (大正藏 32)
- 『大乘起信論別記』 (大正藏 44)

2. 단행본 및 저서

- 김윤수, 『불교는 무엇을 말하는가』(개정판), 한산암, 광주, 2014.
- 원효 저, 은정희·김용환·김원명역주, 『원효의 열반경중요』, 민족사, 서울, 2017.
- 이기영, 『원효사상연구 2』, 한국불교연구원, 서울, 2001.
- 이기영, 『대승기신론강의』 하권, 한국불교연구원, 서울, 2004.
- 이홍우, 『대승기신론 통석』, 김영사, 파주, 2006.
- 한자경, 『대승기신론강해』, 불광출판사, 서울, 2013.

3. 논문류

- 고익진, 『韓國古代 佛教思想史 研究』, 동국대학교 박사학위논문, 1987.
- 고익진, 「원효의 『기신론소·별기』를 통해 본 진속원융무애관과 그 성립 이론」, 『원효』, 예문서원, 2002.
- 김도공, 『元曉의 修行體系 研究 -大乘起信論疏를 中心으로-』, 원광대학교 박사학위논문, 2001.
- 김영미, 「元曉 화쟁사상에 대한 새로운 조망」, 『신라문화』 48, 2016.
- 김영미, 「원효 『금강삼매경론』의 無二中道 연구」, 동국대학교 박사학위논문, 2017.
- 김영미, 「『금강삼매경론』의 일심과 수행관법」, 『동아시아불교문화』32, 동아시아불교문화학회, 2017.
- 남동신, 「新羅 中代佛敎의 成立에 관한 研究」, 『韓國文化』 21, 1998.

- 박태원, 「원효의 선(禪)사상 : 『금강삼매경론』을 중심으로」, 『哲學論叢』 68, 새한철학회, 2012.
- 석길암, 「원효의 화쟁, 그 현대적 논의에 나타난 문제점」, 『한국불교학결집대회논집』, 2006.
- 송진현, 『『金剛三昧經論』의 中道的 思惟體系 研究』, 고려대학교 박사학위논문, 2005.
- 이수미, 「공유논쟁(空有論爭)을 통해 본원효(元曉)의 기신론관(起信論觀) 재고 : 법장(法藏)과의 비교를 중심으로」, 『韓國思想史學』 50, 한국사상사학회, 2015.
- 이정희, 『元曉의 實踐修行觀 研究』, 동국대학교 박사학위논문, 2006.
- 水野弘元, 「菩提達磨の二入四行說と金剛三昧經」, 『印度學佛教學研究紀要』 6, 日本印度學佛教學會, 1955. : 『駒澤大學研究紀要』 13, 1955.
- 柳田聖山, 「金剛三昧經の研究」, 『白蓮佛敎論集』 3, 1993.