

자기이익 성취와 타자이익 기여의
결합 문제와 원효의 선(禪)
—자리/이타의 결합 조건과 선(禪)

박태원
울산대 교수

- I. 자리행과 이타행 그리고 원효의 선(禪)
- II. 자리/이타의 결합과 정관(正觀)의 초지(初地)
 - 1. 관(觀)의 두 범주와 52보살계위 및 『금강삼매경/론』
그리고 『보살영락본업경』
 - 2. 방편관(方便觀)과 정관(正觀)의 차이
 - 3. 정관(正觀)과 십지(十地)의 초지(初地)
 - 4. 정관(正觀)의 초지(初地)와 시각(始覺)/본각(本覺)
- III. 자리/이타의 결합 조건과 선(禪)
- IV. 전망과 과제

요약문

‘진리다운 이익의 자기성취’(自利)와 ‘그 이익의 타자 회향’(利他)은 같은 지평 위에서 동근원적으로 결합될 수 있을까? 이 대승불교의 주된 관심사에 대해 원효(617-686)는 선관(禪觀), 다시 말해 선의 철학으로써 응답하고 있다. 요점은 유식(唯識)의 도리를 수용해 가는 선 수행인 정관이 자리/이타 결합의 핵심 조건이라는 것이다. 정관을 통해 성취하는 10지의 초지 이상 경지에서 자리행과 이타행은 둘 아니게 만나게 된다. 유식관에 의거한 정관, 그리고 그 정관에 의해 성취하는 십지의 초지를 자리/이타 결합의 조건이자 분기점으로 삼는 원효의 관점은 선(禪) 내지 정학(定學)의 의미와 관련하여 어떤 통찰을 제시하는 것인가?

첫째, 선 수행은 두 방식으로 구성된다는 것이다. 그 하나는 이해/관점의 전환을 통해 존재환각(相)을 지적으로 깨뜨려가는 것을 초점으로 삼는 ‘이해방식의 선 수행’이고, 다른 하나는 마음국면의 전환을 통해 존재환각을 전제로 구성된 인식적 문법의 범주/구조/계열에 빠져들지 않는 ‘마음방식의 선 수행’이다. 그리고 마음방식의 선 수행은 유식관을 내용으로 한다.

둘째, ‘이해방식의 선 수행’은 존재 본래의 온전한 지평(본각진여)

에 접속하기 위한 조건이 된다는 의미에서 방편관의 위상을 지닌다는 것이다. 이 말은, ‘이해방식의 선 수행’으로는 존재의 진실지평에 직접 접속하기가 어렵다는 의미인 동시에, 이해/관점의 전환을 위한 이지적 능력의 충분한 계발은 진여지평을 직접 대면하기 위한 선행조건이라는 의미이다.

셋째, ‘마음방식의 선 수행’이 이루어져야 진여인 진리지평에 직접 맞닿을 수 있으며, 따라서 유식관에 의거한 ‘마음방식의 선 수행’은 정관(正觀, 온전한 선)/진관(眞觀, 참다운 선)의 지위를 갖는다는 것이다. 이 말은, ‘마음방식의 선 수행’에 의한 성취가 존재의 참모습과 직접 대면하기 위한 직접조건이며, 그러한 ‘마음방식의 선 수행’이 가능하기 위한 조건은 ‘이해방식의 선 수행’에 의한 이지적 능력의 성취라는 의미를 지닌다.

넷째, 대승불교가 천명하는 자리/이타의 동근원적 결합은 ‘마음방식의 선 수행’이 성취되는 수준에서 비로소 가능해진다는 것이다. 이 말은, ‘진리다운 이익의 자기성취와 타자의 이익성취에 대한 진리다운 기여의 결합’[自利卽利他] 내지 ‘자신의 진리구현과 타자에 대한 기여를 같은 진리지평 위에서 펼침’[自他一時成佛] 등으로 천명되는 대승의 보살도는, 지적 개안이나 윤리적 의지의 실천만으로는 불충분하고, 선(禪) 수행 특히 ‘마음방식의 선 수행’에 의해 구현가능하다는 의미를 지닌다. 대승 보살도와 선(禪) 내지 정학을 결합시키고 있는 것이다.

주제어

자리이타의 결합조건. 원효의 선관. 이해방식의 선 수행. 마음방식의 선 수행.

정관과 방편관. 유식관

I. 자리행과 이타행 그리고 원효의 선(禪)

통념상 자기이익 성취와 타자이익 기여는 대상을 달리하는 별개의 행위로 간주된다. 특히 그 통념이 ‘각각의 본질을 지닌 독자적 실체로서의 개인’이라는 관념을 기반으로 삼은 것일 경우, 자기이익과 타자이익은 본질적으로 분리된 별개의 사안이 된다. 이 경우 ‘자기이익과 타자이익의 결합 내지 상생’은, 본질을 달리하며 서로를 향해 닫혀있는 두 개체의 이익관계에서의 산술적 계산의 한 양태를 지칭하는 것이지, 존재 차원에서 서로를 향해 열리고 공유되는 이익의 상호접속과 융섭 국면은 아니다.

불변의 독자적 본질이나 실체 관념에 지배된 통념에게는, 자기이익 성취와 타자이익 기여가 양자택일의 선택지가 되거나 선후의 선택지가 된다. 그리고 선후의 문제가 될 때는 자기이익 성취를 우선하는 것이 자연스러운 일반적 선택이다. 자기이익보다 타자이익을 앞세우는 자기유보 내지 자기희생적 선택은 비록 감동적이긴 하지만, 그에 대한

철학적 평가는 그 선택과 연관된 조건에 따라 복잡해지기 마련이다.

대승불교가 기존의 불교 전통과 차별화되는 가장 뚜렷한 면모는 분명 강력한 구세의 원력에 있다. 그리고 그 이타 원력의 실천자인 ‘보살’은 자기이익과 타자이익을 결합시켜 구현해 가는 구도자다. 그런데 ‘지옥 중생이 다 성불할 때까지 자신의 성불을 미루겠다’고 하는 보살의 구세 원력은, 자기 삶의 진리상응을 실제로 보류하거나 간과하고서라도 타자들의 진리상응에 기여하겠다는 의미는 아니다. 그런 일은 사실상 불가능하다. 자신의 진리상응으로 인한 법익(法益) 성취는 타자의 법익 성취에 기여하기 위한 선행조건이다. 자신은 진리불상응(非法) 지평에 놓여 있으면서 타자를 진리상응(法) 지평에 세워주겠다는 것은 공허하다. ‘중생이 모두 성불할 때까지 자기 성불을 미루겠다’는 선언은 자신이 던져 된 진리지평과 구세의 대승원력을 결합시키는 독특한 언어용법이거나, 아니면 그저 대승 특유의 강한 구세의 원력과 실천의지를 극적으로 천명하기 위한 수사적 기법으로 보는 것이 적절할 것이다.

대승의 정체성이 기존의 불교전통에 대한 비판의식 위에서 성립한다는 점은, 대승이 붓다의 삶과 가르침에 대한 해석학적 관점을 그들이 비판 대상으로 설정한 불교전통(소승)과는 달리한다는 것을 의미한다. 그리고 그 해석학적 관점의 차이들 가운데 하나가 ‘중생 구제의 이타행 강조’로 표현되고 있다는 것은 분명하다. 그러나 대승의 이타행이 교화 이타행의 선행조건인 자기성취의 실제적 유보를 선언한 것이라고는 볼 수 없다. 대승이 ‘자기성취에 간혀 타자에 대한 관심을 접어버리는 수행 풍토’를 소승이라 칭하면서 비불교적인 것이라고 비판하였다는 것은, 자기성취에 대한 이해가 달랐기 때문이었다고 보아야 할

것이다. 붓다의 삶은 자기성취와 타자기여의 이상적 결합이며 그것은 붓다의 깨달음에서 비롯되는 필연적 결실이었다는 것, 따라서 자기성취 편향성으로 인해 퇴색된 붓다 전통의 생명력을 부활시키기 위해서는 그 자기성취 편향성을 교정하는데 필요한 정도의 강력한 ‘타자이익’에 대한 기여 천명¹⁾이 필요하다는 것이, 대승의 언어전략이었던 것으로 보인다.

깨달음의 완성이라는 붓다의 자기성취는 필연적으로 타자에 대한 기여를 수반하는 것이라는 이해는 분명 ‘불교적’이다. 세계는 실체적 분리가 없는 인과적 연관체계라는 것을 일깨워주는 무아와 연기의 통찰은, 무아/연기 지평의 성취를 개인적 사건으로 묶어두지 않기 때문이다. 실체로 조각조각 분리된 세계, 본질 차이로 인한 상호 배제와 불통의 세계로 보았던 것이, 사실은 실체 없이 상호개방적으로 연루되어 있고 상호인과적으로 융섭되어 있음을 보게 되는 것이 무아/연기 지평이다. 이 무아/연기 지평을 열면, 분리된 자기를 향하던 자기애적 우호감이 ‘한 몸’처럼 보게 된 세상 전체로 향하게 된다. 대승은 이 국면을 ‘한 몸으로 여겨 펼치는 우애와 연민’(同體大悲)의 문제로 강조한다.

붓다의 깨달음과 삶이 무아와 연기의 구현이라는 것은, ‘깨달음의 자기성취’와 ‘타자이익에의 기여’가 별개의 것으로 분리되지 않는다는 것을 알린다(不二). 그러나 무아/연기를 체득하는 개인적 성취와, 무아/연기를 타자와의 관계 속에서 구현해 가는 과정은, 식별되지 않는 동일한 사태인 것도 아니다(不一). 양자가 비록 동일지평에서 만나고 있기는 하지만, 적어도 선후의 구분은 현실적으로 존재한다. 자신과 타자가 동시적으로 무아/연기 지평에 오르는 것은 사실상 불가능하다.

대승이 붓다의 가르침과 삶에 대한 소승적 계승을 비판하면서 ‘자기이익 성취와 타자이익 기여의 결합’을 전면에 천명한다는 점은, ‘자기이익 성취와 타자이익 기여의 결합문제’가 대승의 철학적 내지 실천적 관심의 핵심부에 자리 잡고 있다는 것을 의미한다. 원효는 이 점을 정확하게 포착하고 있다. 그는 그의 말기 혹은 최후저술인 『금강삼매경론』에서 평생의 탐구와 체득을 쏟아 선(禪)사상의 철학적 체계를 수립하고 있는데, 흥미롭게도 ‘자기이익 성취와 타자이익 기여의 결합문제’를 선(禪) 수행론의 중심부에 위치시켜 전개하고 있다.

II. 자리/이타의 결합과 정관(正觀)의 초지(初地)

1. 관(觀)의 두 범주와 52보살계위 및 『금강삼매경/론』

그리고 『보살영락본업경』

원효에 의하면, 금강삼매는 등각(等覺, 無垢地)에서 성취된다.¹⁾ 부처 경지인 묘각(妙覺) 성취의 선행조건이 금강삼매인 셈이다. 그리고 『금강삼매경』이 설하는 수행법인 관행은 금강삼매의 성취로 이어지는 선수행이다. 「여래장품」의 3행(三行; 隨事取行, 隨識取行, 隨如取行), 「입실제품」의 2입(二入; 理入과 行入)과 6행(六行; 십신/십주/십행/십회향/십지/등각의 여섯 경지에 순차적으로 나아가는 수행), 「진성공품」의 5위(五位; 信位, 思位, 修位, 行位, 捨位) 수행체계도 모두 금강삼

1) 원효, 『금강삼매경론』, 한불1, p.655中.

매의 성취로 수렴된다. 그리고 이 모든 수행체계는 유식의 지평에 접속해 가는 유식관을 중심축으로 삼아 전개된다.

『금강삼매경』과 『금강삼매경론』에서 관(觀)이라는 말은 융통성 있게 채택된다. ‘관(觀)’을 지적 이해지평의 변화에 초점을 둔 수행으로서 마음지평의 변화 및 실존적 체득을 지시하는 행(行)과 구별하여 쓰는가 하면²⁾, 지적 이해지평 바꾸기와 마음지평 바꾸기 및 실존적 체득을 총괄하는 말로 구사하기도 한다. 그리고 원효는 총괄적 용법으로서의 ‘관(觀)’을 크게 두 범주로 구분한 후, 양자를 대비시키면서 선수행의 철학적 체계를 수립해 간다. 그 하나는 방편관(方便觀) 범주이고, 다른 하나는 정관(正觀, 眞觀) 범주이다. 아울러 원효는 방편관 범주와 정관 범주를 ‘보살의 수행단계’[菩薩階位]에 맞추어 배정하는데, 일관되게 십지(十地)의 초지(初地)를 배정의 범주적 분기점으로 삼는다. 관(觀)을 두 범주로 구분하고 그 관의 내용들을 초지를 분기선으로 삼는 52위에 배정하는 것은, 원효의 『금강삼매경』풀이에서 부각되는 해석학적 주요 원리의 하나이다.

대승불교는 ‘자신의 진리다운 이익을 성취하는 행위’[自利行]와 ‘못 중생이 진리다운 이익을 성취하도록 돕는 행위’[利他行]의 결합을 역설한다. 그리고 자기이익과 타자이익을 그렇게 함께 추구하는 구도자 유형을 ‘보살(菩薩, bodhisattva)’이라 부른다. 또 보살이 진리다운 자기이익과 타자이익 성취를 구현시켜 가는 과정을 단계별로 분류한 것

2) 예컨대 일미관행(一味觀行)에서의 관(觀)은 지적 이해지평의 변화에 초점을 둔 ‘알기’의 의미로, 행(行)은 마음지평의 전환을 핵심조건으로 하는 실존적 체득으로서의 ‘체득하기’의 의미로 사용된다.

이 ‘보살의 수행단계’[菩薩階位]다. 보살의 수행단계에 대한 분류법은 대승불교 문헌에 따라 차이를 보여주는데, 가장 널리 수용되는 대표적 분류법은, 『화엄경(華嚴經)』 계통 경전으로 간주되는 『보살영락본업경(菩薩瓔珞本業經)』에 등장하는 10신(十信)·10주(十住)·10행(十行)·10회향(十廻向)·10지(十地)·무구지(無垢地, 等覺)·묘각(妙覺)의 ‘52단계 구분체계’[52位]이며 원효는 이 분류를 채택한다.

『금강삼매경론』에서 원효가 경증(經證)으로서 자주 활용하는 『보살영락본업경』의 인용문구 내용들과 『금강삼매경론』의 내용을 동시에 고려하면, 원효의 『금강삼매경』풀이에서 차지하는 『보살영락본업경』의 비중과 위상은 각별해 보인다. 상·중·하 3권 중 하권만이 전하는 원효의 『보살영락본업경소(菩薩瓔珞本業經疏)』가 『보살영락본업경』에 관한 유일한 주석이라는 점도 이 경에 대한 원효의 각별한 관심을 짐작케 한다. 또한 『금강삼매경』에 반영된 『보살영락본업경』의 영향도 주목된다.³⁾ 보살계위, 정관과 십지 초지 및 금강삼매 등에 관한 『보살영락본업경』의 관점은 고스란히 원효의 『금강삼매경』풀이의 중심 원리로 채택되고 있다.

“저희들을 위해 부처님의 본업영락(本業瓔珞)인 십주(十住)·십행(十行)·십회향[十向]·십지(十地)·무구지(無垢地)·묘각지(妙覺地)를 말

3) 『금강삼매경』찬술배경에 대한 탐구는 찬술자(들)나 찬술지역만이 아니라 『금강삼매경』찬술을 위해 활용했던 경론과 그 내용들에 대한 포착이 중요한 과제다. 그리고 원효가 『금강삼매경론』에서 주석의 경증으로 채택하고 있는 경론들은 일차적으로 주목해야 할 중요한 단서들이다. 연구결과에 따라서는 『금강삼매경』찬술과 원효의 역할 문제에 관한 중요한 근거가 확보될 수 있다. 평소 주목하고 있는 과제지만 아직 착수하지는 못하고 있다. 관심 있는 분들의 관련 연구물들이 나오면 좋겠다.

숨해 주소서.”⁴⁾

“십신(十信)에서부터 십향(十向)에 이르기까지 자연히 평등의 도(道)에 흘러들지만, 일상(一相)을 얻는 것은 아니고 진실하게 일조상(一照相)을 관하여 초지(初地)의 도에 들어가느니라. 불자여, 다시 이 지(地)에서 바르게 일조지(一照智)를 관하는 가운데 백만 아승기의 공덕문에 들어가느니라. 일상관 중에서 일시에 행하여 나아가 제십지(第十地)에 이르기까지 온갖 마음이 적멸하여 자연히 무구지(無垢地)에 흘러드느니라. 불자여, 다시 이 지에서 일조지로서 일체의 업인업과(業因業果)를 명료히 이해하되 법계를 하나로 관하지 않음이 없느니라. 그것은 지혜로써 일체 중생의 식(識)이 처음 일상(一相)을 일으켜 연(緣)에 머무는 것을 아는 것이니라.”⁵⁾

“불자여, 마니보영락(摩尼寶瓔珞)보살의 이름에는 등각성(等覺性) 가운데 한 사람이 있나니, 그 이름은 금강혜당(金剛慧幢)보살이니라. 정적정(頂寂定)에 머물러 대원력으로써 목숨이 백 겁을 머무는 동안 천(千) 삼매를 다 닦아 마치고 금강삼매에 들어가 일체 법성이 이제일제(二諦一諦)의 일합상(一合相)에 계합하느니라.”⁶⁾

“이 백천 삼매 중에 머물러 이와 같이 부처의 행을 하기 때문에 금강삼매

에 들어가며, 일상무상(一相無相)하고 적멸무위(寂滅無爲)가 되기 때문에 무구지(無垢地)라고 이름 하느니라.”⁷⁾

“불자여, 십회향심(十廻向心)이란 ---. 다시 다음에 십관(十觀)으로 마음에 관하는 법이란, --- 불자여, 열째는 자재혜(自在慧)로서 일체 중생을 교화하는 것이니, 이른바 중도제일의제(中道第一義諦)이니라. 반야 가운데 처하여 일체법이 또한 둘이 없다고 관하여 달통하는 것이니라. 이 관혜(觀慧)가 전변하여 성지(聖地)에 들어가기 때문에 상사제일의제관(相似第一義諦觀)이라고 하지만, 역시 참다운 중도제일의제관(中道第一義諦觀)은 아니다. 그 정관(正觀)이란 초지(初地) 이상에 삼관(三觀)의 마음이 있어서 일체지에 들어가느니라. 삼관이란 가명(假名)에서 공으로 들어가는 것은 이제관(二諦觀)이고, 공에서 가명으로 들어가는 것은 평등관(二諦觀)이니라. 이 두 가지 관은 방편도이니, 이 두 가지 공관에 의하여 중도제일의제관에 들어갈 수가 있느니라. 이제(二諦)를 함께 비추어 온갖 마음이 적멸하며, 나아가 초지법류(初地法流)의 물속에 들어감을 마하살성종성(摩訶薩聖種性)이라 하나니, 무상법(無相法) 가운데 중도이면서 또한 둘이 아님[不二]을 행하기 때문이니라.”⁸⁾

원효가 『보살영락본업경』에 의거하여 『금강삼매경』을 주석하는 사례를 두 가지만 확인해 보자. 먼저 『금강삼매경』 「진성공품」의 오위(五位) 중 제4 행위(行位)에 관한 원효의 해설이다.

4) 『보살영락본업경(菩薩瓔珞本業經)』, 제1 집중품(集衆品), 동국대전자불전 한글대장경, p.2.

5) 같은 책, 제7 대중수학품(大衆受學品), p.57.

6) 같은 책, 제3 현성학관품(賢聖學觀品), pp.17-18.

7) 같은 책, 제4 석의품(釋義品), p.41.

8) 같은 책, 제3 현성학관품(賢聖學觀品), pp.24-25.

“이것은 등각위인데 역시 두 구절이 있다. 먼저 계위를 밝혔고, 뒤에 ‘행’의 내용을 나타내었다. 처음 가운데 ‘모든 수행의 단계를 떠났다’고 한 것은 수행이 쉽지를 지났기 때문이고, ‘마음에 취하거나 버림이 없다’고 한 것은 이해가 부처와 같기 때문이니, 따라서 이 계위를 등각행이라고 말한 것이다. 다음은 총괄하여 맺은 것이니, ‘매우 청정하고 근기가 예리하게 된다’고 한 것은 본각의 마음이 나타나 인행(因行)을 채웠기 때문이다. 다음에 행을 설명하는 가운데 ‘동요하지 않는 마음이 여여(如如)한 것이며, 확고해진 여실한 지평(決定實性)이며’라고 말한 것은, 이 계위에서 금강삼매에 들어가기 때문이고, ‘궁극적 열반으로서 오직 지평이 공(空)하고 광대하다’고 한 것은 적멸이고 무위이며 일상(一相)이고 무상(無相)이기 때문이다. 『본업경』에서 ‘금강삼매에 들어가 일상이고 무상이며 적멸이고 무위인 것을 무구지라고 한다.’고 말한 것과 같다.”⁹⁾

『금강삼매경』 「입실제품」에서는 6행(六行; 십신/십주/십행/십회향/십지/등각의 여섯 경지에 순차적으로 나아가는 수행)이 등장한다. 그리고 6행의 완성을 위한 핵심 수행법으로서, ‘세 가지를 간직하고 하나를 지켜’[存三守一] ‘여래선(如來禪)이라는 선정을 성취’할 것을 설한다. ‘세 가지를 간직하는 수행’은 ‘허공해탈과 금강해탈과 반야해탈이라 칭하는 세 가지 해탈에 대한 이해를 간직해 가는 것’이고, ‘하나를 지키는 수행’은 ‘하나가 된 마음지평/하나로 보는 마음자리의 (진리와)

9) 원효, 『금강삼매경론』, 한불1, p655中. “是等覺位, 亦有二句. 先明位狀, 後顯其行. 初中言‘離諸行地’者, 行過十地故, ‘心無取捨’者, 解與佛同故, 故說此位, 名等覺行. 次總結, 言‘極淨根利’者, 謂本覺心顯成滿因故. 次明行中, 言‘不動心如, 決定實性’者, 此位得入金剛三昧故, ‘大般涅槃, 唯性空大’者, 寂滅無爲, 一相無相故. 如『本業經』言, ‘入金剛三昧, 一相無相, 寂滅無爲, 名無垢地故.’

같아진 국면(一心如)에 대한 이해를 간수해 가는 것’이며, ‘여래선에 들어간다’는 것은 ‘진리답게 관(觀)하여 마음이 진리 같아지는 것’[理觀心如]이라 한다. 그리고 이를 통해 진여 공성의 참된 지평인 실제(實際)에 들어가게 된다. 원효에 따르면, ‘세 가지 해탈에 대한 이해를 간직하는 관행’이 십신단계로부터 십주단계에 이르면 ‘세 가지 해탈에 대한 이해를 간직함으로써 생겨나는 공능’[存用]이 이루어지는데, 이에 관한 원효의 해설도 『본업경』의 구절에 의거하고 있다.

“〈마음과 일(事)이 둘이 아닌 것을 ‘간직함의 공능’[存用]이라한다〉라는 것은, 세 가지를 간직하는 작용의 뛰어난 능력을 말한 것이다. 만일 사람이 세 가지를 간직하는 작용의 공능을 얻지 못하면, 마음을 고요히 하여 공을 관찰하더라도 일에 관여하면 (진리다운) 생각을 놓치고, ‘나’ ‘나의 것’이라는 생각을 취하여, 역경과 순경에 급급하고 세상사 변화에 동요되어, 마음과 일이 각각 다르게 된다. 만일 세 가지 해탈(에 대한 이해)을 익숙하게 닦을 수 있는 사람이라면, 관행(觀行)에서 나와 일에 관여하더라도 관행의 힘이 여전히 남아 있어 나와 남을 분별하고 집착하는 생각을 취하지 아니하여 좋고 나쁜 경계에 급급하지 않으니, 이로 인해 세상사 변화에 요동치지 않게 되고 (관행의 선정에) 들어가고 나오는 것을 함께 잊어서 마음과 일이 다르지 않게 되니, 이와 같아야 곧 ‘세 가지를 간직하는 공능’이라 한다. 이 관행을 처음 닦는 것은 십신의 단계에서이고, 간직함의 공능이 이루어지는 것은 십주의 단계에서이다. 『본업경』에서 십주위를 설명하는 가운데 이 관행을 세운 것과 같다. ‘안으로 행함’이라는 두 번째 질문에 대답하면서 관행의 특징을 밝힌 것이다. ‘안으로 행함’이란 것은 관(觀)에 들어가 공적하게 비추는 행위이고, ‘밖으로 행함’이란 것은

관에서 나와 중생을 교화하는 행위이다. 나오거나 들어가거나 중도를 잃지 않기 때문에 ‘둘이 아니다’라 하였다. - 중략 - ‘하나라는 생각에도 머물지 않는다’는 것은 이제관(二諦觀)이기 때문이고, ‘마음에 얻고 잃는 것이 없다’는 것은 평등관(平等觀)이기 때문이다. 이 두 가지의 방편관에 의지하여 (10지의) 초지(初地) 법의 흐르는 물에 진입하기 때문에 ‘하나이면 서로 하나가 아닌 경지에 마음을 청정히 하여 흘러들어간다’고 하였다. 저경에서 <세 가지 관(三觀)이란, 가명(假名)으로부터 공에 들어가는 것을 이제관이라 하고, 공으로부터 가명에 들어가는 것을 평등관이라고 하니, 이 두 가지 관행은 방편도이다. 이 두 가지 공관으로 인하여 중도제일의제관(中道第一義諦觀)에 들어가게 되니, 이제(二諦)를 쌍으로 비추어 마음과 마음이 적멸하여 초지 법의 흐르는 물에 들어간다.>라고 하면서 널리 설명한 것과 같다.¹⁰⁾

2. 방편관(方便觀)과 정관(正觀)의 차이

원효는 관(觀) 수행을 그 차원에 따라 크게 두 범주/지평으로 분류한다. 하나는 방편관(方便觀, 수단이 되는 觀行)이고, 다른 하나는 정

10) 원효, 앞의 책, 한불1, pp.646中-647上. “心事不二, 是名存用’者, 是名存三之用勝能. 若人未得存三之用, 靜心觀空, 涉事失念, 取我我所, 竭違順境, 天風所動, 心事各異. 若能熟修三解脫者, 出觀涉事, 觀勢猶存, 不取我他之相, 不竭好惡之境, 由是不爲天風所鼓, 出入同忘, 心事不二, 如是乃名存三之用也. 是觀如修, 在十信位, 存用得成, 在十住位. 如『本業經』十住位中, 立此觀故. ‘內行’已下, 答第二問, 以明觀相. ‘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. --- ‘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(名)入空, 名二諦觀, 從空入假(名), 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.”

관(正觀, 온전한 관행)이다. 정관은 진관(眞觀, 참된 관행)이라고도 하는데, 진여문(眞如門)에 들어가게 되는 것은 정관에 의해서이다.¹¹⁾ 방편관은 자아를 포함한 존재들(소취)에 대한 ‘실체관념/개념적 환각’(相)의 제거를 겨냥하는 것이고, 정관은 존재들(소취)에 대한 상(相) 뿐 아니라 상을 제거하는 ‘마음(능취)’ 자체에 대한 상(相)마저 제거하는 것이다.

“교화의 대상이 있다는 마음을 내지 않는다’는 것은, 처음 관을 닦을 때에 모든 ‘있다’는 생각(有相)을 깨뜨려서 (실체로) 있다고 착각하는 교화 대상(幻化相)에 대하여 ‘일으키는 마음’(生心)을 없애기 때문이다. ‘교화의 대상이 없다는 마음도 내지 않는다’는 것은, 교화의 대상이 있다는 생각을 깨뜨리고 나서 다시 그 공하다는 생각(空相)마저 버려 교화의 대상이 없다는 ‘공’에 대해서도 마음을 내지 않기 때문이다. 그 까닭은, 중생이 본래 마음이 상을 여윈 것임을 모르고 온갖 상을 두루 취하여 망상을 내고 그것으로 마음을 향하기 때문에 먼저 모든 상을 깨뜨려 상을 취하는 마음을 없애는데, 비록 환화(幻化)인 ‘있다’는 생각(有相)을 깨뜨렸더라도 오히려 교화의 대상이 없다는 공성(空性)을 취하고, 공성을 취하기 때문에 공에 대해서 마음을 일으키므로, 따라서 교화 대상이 없다는 공성마저 버리는 것이다. 이때에 공을 취하는 마음을 일으키지 아니하여 둘이 없는 중도(無二中道)를 깨닫게 되어 부처님께서 들어가신 제법의 실상과 같아지니, 이와 같이 교화하기 때문에 그 교화가 큰 것이다. 묻는다. <이 방편관

11) 원효, 『대승기신론소』, 한불1-723上. “若能以下, 第三總結. 卽得隨順者, 是方便觀, 入眞如門者, 是正觀也.”

은 어떤 계위에 있는 것인가?> 답한다. <만약 우러러 믿어서 수행하면 십신(十信)에 있고, 그와 비슷하게 관하면 삼십심(三十心)에 있으며, 그렇게 순전하게 수행한다면 사선근(四善根)에 있으니, 장차 초지에 들어가는 가까운 방편이기 때문이다.>¹²⁾

“이것은 정관의 둘이 없는 모습을 밝힌 것이니, 소취와 능취의 두 가지를 여의었기 때문이다. 소취를 여의었다는 것은 모든 인상(人相, 자아를 실체로 간주하는 것)과 법상(法相, 사물을 실체로 간주하는 것)을 여의기 때문이다. 여기에 두 가지가 있으니, 첫째는 ‘보내어 여의는 것’(遣離)이고, 둘째는 ‘없애어 여의는 것’(泯離)이다. ‘보내어 여윈다’는 것은 앞서 취한 상을 이제 없애 버리기 때문이다. 경에서 <저 중생들로 하여금 모두 심과 아를 여의게 한다>고 말한 것이 이것이다. ‘없애어 여의게 한다’는 것은 앞서 취한 상이 본래 공하기 때문이다. 경에서 <모든 심과 아는 본래 공적한 것이다>라고 말한 것이 이것이다. ‘심과 아’란, 인(人)을 ‘아’라 하고 법을 ‘심’이라 하니, 마음은 모든 법이 의지하는 주체이기 때문이다. 모든 인과 법이 본래 공한 것임을 깨달았을 때에는 앞서 취한 상이 이때에 일어나지 아니하니, 그러므로 두 가지를 여임을 일시에 성취한다. 지금까지는 소취를 여의는 것을 설명하였다.

능취를 여윈다고 하는 것은 무엇인가? 모든 능취의 분별을 여의는 것을

일컫는 것이니, 여기에도 두 가지가 있다. 하나는 ‘본래 여윈 것’(本離)이고, 다른 하나는 ‘비로소 여윈 것’(始離)이다. ‘본래 여윈 것’이란, 심과 아가 본래 공한 것임을 통달할 때 바로 본각의 공적한 마음을 얻게 되는데, 이 공적한 마음은 본래 능취를 여윈 것이니, 능취를 여의었기 때문에 본래 환화하지 않는 것이다. 경에서 <만일 공한 마음을 얻으면 마음이 환화하지 않는다>라고 한 것이 이것이니, ‘환화하지 않는다’는 것은 허망한 것이 아니기 때문이다. ‘비로소 여윈 것’이라는 것은, 이 본각의 공적한 마음을 얻을 때에 능취의 분별이 다시는 생기지 아니하여 얻은 (공적한) 마음에 따라 환화가 없기 때문이다. 경에서 <환도 없고 화도 없으면 곧 무생을 얻는다>고 한 것이 이것이다.”¹³⁾

“답의 뜻에 두 가지가 있으니, 먼저는 인정하였고 뒤에는 부정하였다. 인정한 것은 일어남을 인정한 것이니, 방편관에서는 그치게 하는 마음이 일어나기 때문이다. 또한 세제일법일 때인 경우에는 비록 식의 일어남을 그치게 하여 식을 취하지 않으나, 그치게 하는 마음은 무를 취하여 일어나니, 이 그치는 때를 당해서는 곧 일어난다는 것을 인정해야 한다. 이 때문에 ‘그치게 함을 당해서는 일어남이 있다’고 말한 것이다. 이 한 생각을 지나면 무를 취하지 않으니, 무를 취하지 않기 때문에 취하는 마음이 일어나지 않는다. 이 때문에 ‘그치고 나서는 그치게 함이 없다’고 한 것이다. 이

12) 『금강삼매경론』, 한불1, p.611上-中. “無生於化’者, 初修觀時, 破諸有相, 於幻化相, 滅其生心故. ‘不生無化’者, 既破化相, 次遣空相, 於無化空, 亦不生心故. 所以然者, 衆生本來迷心離相, 遍取諸相, 動念生心故, 先破諸相, 滅取相心. 雖復已破幻化有相, 而猶取其無化空性, 取空性故, 於空生心, 所以亦遣無化空性. 于時不生取空之心, 不得已會無二中道, 同佛所入諸法實相. 如是化故, 其化大焉. 問, <此方便觀, 爲在何位?> 答, <若仰信修, 在於十信, 其相似觀, 在三十心. 論其純修, 在四善根, 將入初地, 近方便故.>”

13) 같은 책, p.611中-下. “是明正觀無二之相, 以離所取能取二故. 離所取者, 以離一切人法相故. 此有二種, 一者遣離, 二者泯離. 遣離者, 先所取相, 今滅除故. 如經‘令彼衆生, 皆離心我’故. 泯離者, 先所取相, 本來空故. 如經‘一切心我, 本來空寂’故. 言‘心我’者, 人名爲我, 法名爲心, 心是諸法所依主故. 達諸人法本來空時, 先所取相, 此時不起, 所以二離一時成就. 已說離所取, 云何離能取? 謂離一切能取分別, 此亦二種. 一者本離, 二者始離. 言本離者, 通達心我本來空時, 正得本覺空寂之心, 此空寂心, 本離能取, 離能取故, 本不幻化. 如經‘若得空心, 心不幻化’故.”

때에 모든 분별을 멀리 떠나기 때문에 그치게 함이 없다는 무에도 머물지 않고, 스스로 머물 것이 없다는 마음도 취하지 아니하여 능과 소가 영구히 끊어져 평등하고 평등하니, 무엇이 이때에 일어나겠는가? 이와 같이 답하였다.”¹⁴⁾

“(無相觀을 널리 해석한 것에도 두 부분이 있으니) 먼저 방편관을, 뒤에 정관을 밝혔다. 지금 이 계승 중에서는 정관의 문장을 읊은 것이다. 저기에서 ‘저 중생들로 하여금 모두 심과 아를 여의게 하여 ---’라고 하고, 내지 주관(能)과 대상(所)을 멀리 여의는 것을 널리 설명하였는데, 지금의 이 두 구절은 바로 이 글에 대해 읊은 것이다. ‘하나가 된 법(一法)’이라는 것은 있음(有)과 없음(無)이라는 오해를 여의어 ‘하나인 중도를 보는 것’(一中道觀)이니, 이것으로써 심과 아에 대한 집착을 여윌 수 있기 때문이다.”¹⁵⁾

“‘심과 아를 여의게 되었다’는 것은 이공(二空)의 진여를 증득했기 때문이고, ‘결사를 끊고 번뇌를 다하였다’는 것은 견혹과 수혹의 이혹을 끊었기 때문이니, 초지에 들어갔음을 나타내고자 한 것이다.”¹⁶⁾

14) 같은 책, p.619下. “答意有二, 先與後奪. 與者許生, 在方便觀, 能止心生故. 且如世第一法之時, 雖止識生, 不取於識, 而能止心, 取無而生, 當此止時, 即許是生. 以之故言‘當止是生’. 過此一念, 即不取無, 不取無故, 取心不生. 以之故言‘止已無止’. 此時遠離一切分別故, 不住於無止之無, 亦不取其自無住心, 能所永絕, 平等平等, 云何是時可得是生? 如是答也.”

15) 같은 책, p.622下. “先方便觀, 後明正觀. 今此頌中, 頌正觀文. 彼言‘令彼衆生, 皆離心我’, 乃至廣說遠離能所, 今此二句, 正頌此文. 言‘一法’者, 離有無邊, 一中道觀, 以此能離心我執故.”

16) 같은 책, p.623中. “得離心我’者, 證二空眞如故. ‘斷結盡漏’者, 斷見修二惑故, 欲顯得入初地.”

방편관 지평과 정관 지평의 차이는 지(止)와 관(觀)의 관계와 내용에서도 갈라진다. 붓다가 설한 선정 수행은 구분되는 두 국면을 토대로 전개되는데, 하나는 ‘그침(止, samatha)’의 국면이고, 다른 하나는 ‘살핌/이해함(觀, vipassana)’의 국면이다. 붓다 이후 모든 불교 전통에서는 이 지(止)와 관(觀)을 선정 수행의 두 축으로 간주한다. 원효에 의하면, 『금강삼매경론』의 방편관은 이 지 수행과 관 수행이 각자 그 고유성을 발휘하는 수행단계이다. ‘지’의 ‘그침’ 국면과 ‘관’의 ‘살핌/이해’ 국면이 각기 자기 고유의 특징을 발전, 심화시켜 가면서 상승적으로 상호 작용하는 단계다. 이에 비해 정관/진관은 지와 관을 하나의 지평에서 융합적으로 펼쳐가는 수행단계다. 더 구체적으로는, 유식무경(唯識無境)의 유식 지평에서 ‘그침’ 국면과 ‘살핌/이해’ 국면을 동시에 구현해 가는 경지다. 유식무경의 도리를 챙겨 ‘그침’을 구현하는가 하면, 역시 유식무경의 도리를 챙겨 ‘살핌/이해’를 구현하기도 한다. 이것을 ‘그침과 살핌을 동근원적으로 함께 굴림’(止觀雙運)이라 부른다.

원효는 십지의 초지(初地) 이상의 지평을 여는 정관의 핵심을 유식관으로 본다. 그런 점에서 원효는 유식사상을 선사상과 선 수행론의 중심축으로 삼고 있다. 이 점은 원효의 선사상뿐 아니라 원효사상 전반을 음미하는 데에도 충분히 주목되어야 할 대목이다.

“세 번째 수위(修位)는 십지행에 있으니, 분별이 없는 수행을 참되게 증득하여 열 가지 장애를 대치하기 때문이다. (중략) 이것은 수위를 설명한 것으로 또한 두 구절이 있으니, 먼저 닻음(修)의 특징(相)을 설명하였고, 뒤에 닻음의 원인(因)을 나타내었다. 닻음의 특징이라고 말한 것은 정체지(正體智)를 말하니, 지(止)와 관(觀)을 쌍으로 굴리되 (지관에서) 나온

다거나 (지관에) 들어간다는 것이 없기 때문에 ‘항상 일으킨다’고 하였다. ‘일으키는 것(能起)’이라고 한 것은 지(止)가 일으키는 것(能起)을 말하니 관(觀)을 일으키기 때문이고, 다음에 ‘일으켜짐(起)’이라고 한 것은 일으켜진 관(觀)을 말한다. 지와 관이 떨어지지 않기 때문에 ‘동시’라고 하였으니, 개념 환각(相)을 그치는 것(止相)과 사실 그대로를 관하는 것(觀如)은 반드시 동시이기 때문이다.”¹⁷⁾

“유식의 도리는 들어가기 가장 어렵기 때문에 세 가지 공(三空)을 열어 주관(能)과 대상(所)을 없앴으니, 주관과 대상이 공하기 때문에 무분별을 얻는다. --- ‘공하지만 공에 머물지 않는다’고 한 것은 공하다고 아는 지혜는 머무름이 없기에 진리(理)와 평등해지기 때문이고, ‘공하지만 공의 상(相)이 없다’고 한 것은 공이라는 진리(理)는 상(相)이 없기에 지혜와 평등해지기 때문이다. 진리(理)와 지혜(智)가 평등하여 능과 소의 상이 없으니, 어떻게 그 사이에서 취하거나 버림을 허용하겠는가? 그러므로 들어가는 가운데 곧 세 가지 공(三空)에 들어간다. ‘취함이 없는 경지’라고 한 것은 십지를 말한다.”¹⁸⁾

“만일 분별 헤아림이 없으면’이라고 한 것은 (십지의) 초지에서부터 불

지에 이르기까지 ‘하나로 보는 마음지평’(일심)의 평등한 법계에 점차 순응하여 모든 분별 헤아림이 영구히 없어지는 것이다. ‘곧 (망심의) 생멸이 없다’고 한 것은 이전에는 분별 헤아림으로 말미암아 (망심의) 생멸이 있었으나, 이제 분별 헤아림이 없어져 분별이 영구히 없어지게 되어 (거칠거나 미세한) 두 가지의 (망심) 생멸을 궁극적으로 여의었기 때문이다. 여기서부터는 진리(理)에 맞아져서 동요하지 아니하여 미래가 다하도록 다시 동요하지 않기 때문에 ‘진실과 같아져 (망심이) 일어나지 않는다’고 하였다. (거칠거나 미세한) 두 가지의 (망심) 생멸이 완전히 그쳤을 때에 여덟 가지 식의 움직임이 모두 (본래) 고요함으로 돌아가고, 여섯 가지 (무지에) 물든 마음의 흐름이 영구히 없어져 일어나지 않기 때문에 ‘모든 분별식이 고요해져서 (분별망심으로) 흘러들어감이 생기지 않는다’고 하였다. (분별망심으로) 흘러들어감이 생기지 않기 때문에 법계가 원만히 드러나고, 모든 분별식이 고요하기 때문에 네 가지 지혜가 원만히 이루어지니, 그러므로 ‘다섯 가지 법이 온전해진다’고 하였다. 실어 나르는 능력이 이것보다 더한 것이 없기 때문에 총결하여 말하길 ‘이것을 대승이라 한다’고 하였다.”¹⁹⁾

17) 같은 책, p.654中, p.655上. “第三修位者, 在十地行, 得眞證修, 對治十障故. (중략) 此明修位, 亦有二句, 先明修相, 後顯修因. 言修相者, 謂正體智, 止觀雙運, 更無出入, 故言‘常起’. 言‘能起’者, 謂止能起, 能起觀故. 次言‘起’者, 謂所起觀. 止觀不離, 故曰‘同時’, 止相觀如, 必同時故.”
 18) 같은 책, p.639中. “唯識道理, 最難可入, 故開三空, 遣其能所, 能所空故, 得無分別. --- ‘空不住空’者, 空智無住, 與理平等故. ‘空無空相’者, 空理無相, 與智平等故. 理智平等, 無能所相, 何容取捨於其間哉? 所以入中, 卽入三空. ‘無取地’者, 謂十地也.”

19) 같은 책, p.618下. “若無思慮’者, 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. ‘卽無生滅’者, 由前思慮, 有生滅相, 今無思慮, 永無分別, 二種生滅, 究竟離故. 從此已去, 順理不動, 窮未來際, 不復還動, 故言‘如實不起’. 二種生滅, 究竟息時, 八種識動, 皆得歸靜, 六染流注, 永滅不起, 故言‘諸識安寂, 流注不生’. 流注不生故, 法界圓顯, 諸識安寂故, 四智滿成, 故言‘得五法淨’. 運載之功, 莫過於此, 故總結言‘是謂大乘’.”

3. 정관(正觀)과 십지(十地)의 초지(初地)

보살 수행의 52단계(52位)에 비추어 보면, 십지(十地) 이전인 십신(十信)·십주(十住)·십행(十行)·십회향(十廻向) 단계에서의 관행은 모두 방편관에 속하고, 십지 초지(初地)부터의 관행은 정관에 해당한다.²⁰⁾ 그런데 원효는 십지 이전과 이후의 차이를, 자리행과 이타행의 결합 여하를 기준 삼아 주목하고 있다. 그에 의하면, 자리행과 이타행이 하나로 결합되는 분기점은 십지의 초지이다. 십지부터는 자리행과 이타행이 근원에서 하나로 결합하는 경지가 펼쳐지게 되며, 등각과 묘각에 이르러 그 완벽한 경지가 된다. 따라서 자리와 이타의 동시상응을 강조하는 대승불교 수행에서의 중요한 분기점은 십지의 초지(初地)가 된다. 십지의 초지 이전과 이후의 경지는 그 차원에서 확연히 구분된다. 원효는 이 점을 주목하고 있다. 그리하여 선 수행과 삼매의 성취 수준에 관한 원효의 관점과 설명은 시종일관 십지의 초지를 기준으로 그 차이를 분간해 간다.

관행을 방편관과 정관으로 구분하는 것도 이 기준에 맞추고 있다. 자리행과 이타행을 하나로 결합시킬 수 있는 관행이면 ‘온전한 관행’(正觀)이자 ‘참된 관행’(眞觀)이며, 그렇지 못하면 그 경지에 접근하기 위해 수단이 되는 방편관이다. 원효는 선수행의 초점을 자리행과 이타행이 하나로 결합되는 지평에 두고 있으며, 십지의 초지가 그 지평이 열리는 분기점이다.

『금강삼매경』 「입실제품」에서 설해지는 이입(二入, 理入과 行入)과

20) 같은 책, pp.646中-647上, p.611中-下, p.623中, p.660中, p.665上.

관련하여 원효는, 십주/십행/십회향은 이입(理入)에, 초지 이후는 행입(行入)에 해당한다고 파악한다. 그리고 초지 이전의 이입(理入)은 아직 진리다운 증득이라고는 할 수 없고, 초지 이후인 행입(行入)부터가 진리다운 증득이라고 한다.²¹⁾ 그리고 초지 이상의 행입을 가능케 하는 것이 바로 유식관이며, 유식관에 의해 자리(自利)와 이타(利他)가 진리답게 결합하여 자리의 행입과 이타의 행입이 ‘둘 아니게’(不二) 펼쳐진다.

“체득으로 들어감(行入)’이라는 것은 마음이 기울거나 의지하지 아니하고, 영상이 흐르거나 변화함이 없으며, 존재하는 것에 대해 생각을 고요하게 하여 구함이 없어서, 바람이 두드려도 동요하지 아니함이 마치 대지와 같으며, 심(心)과 아(我)를 덜고 여의어 중생을 구제하되 (구제하는 나라라는 생각이) 일어남도 없고 (구제하는 대상이 있다는) 개념(相)도 없어 (구제하는 마음을) 취하지도 않고 (구제하는 대상)을 버리지도 않는 것이다.”²²⁾

“이것은 십지의 초지 이상에서 증득하여 들어가는 체득 행위를 밝힌 것이다. --- 모든 세간의 복락 내지 깨달음의 대열반 과보 등 일체에 대하여 모두 (소유대상으로) 구하지 아니하고, 평등함에 통달하여 피차의 구별이 없기 때문에 대상들의 바람이 두드려 동요시킬 수가 없으니, 이것은 자리(自利)에 ‘체득으로 들어감(行入)’을 밝힌 것이다. ‘덜고 여윈다’ 이하

21) 같은 책, pp.641下-642上.

22) 같은 책, p.642上. “行入者, 心不傾倚, 影無流易, 於所有處, 靜念無求, 風鼓不動, 猶如大地, 捐離心我, 救度衆生, 無生無相, 不取不捨.”

는 다른 사람으로 하여금 체득에 들어가게 하는 것이니, 두 가지 공성(二空)을 증득하여 자아에 대한 실체관념(人相)과 존재에 대한 실체관념(法相)을 여의었기 때문에 모든 이를 두루 구제할 수 있다. 비록 (구제하는) 마음(이라는 관념)이 일어남이 없고 (구제하는) 대상이라는 관념도 없으나, 적멸이라는 본질을 취하지 아니하여 항상 일체의 중생을 버리지 않으니, 그 때문에 ‘취하지도 않고 버리지도 않는다’고 하였다. 이와 같은 두 가지 체득을 ‘체득으로 들어감(行入)’이라고 한다.”²³⁾

방편관으로써 성취하는 초지 이전의 경지(십신/십주/십행/십회향)는 아직 진리지평(眞如)과 직접 접촉하지는 못한 상태이며, 경지가 상향될수록 성취한 내용도 질적인 차이를 지닌다. 십지 이전은 질적 차이가 상향적으로 배열되는 차별법주인 셈이다. 반면 유식관인 정관에 의해 성취되는 초지 이상의 십지는 온전한 진리지평(眞如)에 접촉한 경지이므로, 십지의 각 경지는 질적 차이가 없는 평등법주다. 다만 완성도의 차이인 분만(分滿)의 차등은 있다. 이런 까닭에 정관의 초지 이상에서는 자리와 이타가 둘 아니게(不二) 결합될 수 있다.

“하나이면서도 하나가 아닌 경지’라고 한 것은 초지의 다른 명칭이다. 그 이유는, 초지가 곧 십지여서 일시에 십중법계에 단박 들어가기 때문이고, 십지가 곧 초지여서 곧바로 편만함으로써 초문에 들어가기 때문이다. 참

23) 같은 책, p.642上-中. “是明地上證入之行. --- 所有一切世間福樂, 乃至菩提大涅槃果, 於是一切, 皆無願求, 通達平等, 無此彼故, 故非境界風所鼓動, 是明自利行入. ‘捐離’已下, 令他入行, 以證二空, 離人法相故, 能普遍救度一切. 雖心無生, 亦無境相, 而不取其寂滅之性, 恒不捨於一切衆生, 以之故言‘不取不捨’, 如是二行, 名爲行入.”

으로 십지가 곧 초지이기 때문에 ‘하나’라고 하였고, 초지가 곧 십지이기 때문에 ‘하나가 아니다’라고 하였으니, 이런 까닭에 ‘하나이면서도 하나가 아닌 경지’라고 하였다. 두 가지 방편에 의하여 그 마음을 온전하게 하고, 이로 말미암아 ‘하나이면서 하나가 아닌 경지’에 흘러들어가니, 그래서 ‘마음을 온전히 하여 흘러들어간다’고 하였다.”²⁴⁾

“외아들로 여기는 경지’라고 한 것은, 초지 이상에서는 이미 일체의 중생이 평등함을 증득하여 모든 중생을 보기를 마치 외아들을 보는 것과 같이 한다. 이것을 청정한 증상의락(增上意樂)이라고 하는데, 비유에 기탁하여 마음상태를 나타내어 ‘외아들로 여기는 경지’라 하였다. ‘번뇌에 머문다’고 한 것은, 보살이 비록 모든 법의 평등함을 얻었지만 방편의 힘으로써 번뇌를 버리지 않는 것이니, 만일 일체의 현행번뇌와 잠재번뇌를 버리면 곧 열반에 들어가게 되어 본원을 어기기 때문이다.”²⁵⁾

4. 정관(正觀)의 초지(初地)와 시각(始覺)/본각(本覺)

붓다의 전통이 안내하는 곳은 존재 본래의 모습이 고스란히 현현하는 지평이다. 인지의 근원적 결핍에 따른 인식과 욕망의 왜곡으로 인

24) 같은 책, p.647上. “言‘一不地’者, 初地之異名. 所以然者, 初地即是十地, 一時頓入十重法界故, 十地即是初地, 直以遍滿爲初門入故. 良由十地即初地, 故名‘一’, 初地即十地, 故‘不一’, 是故名爲‘一不地’. 依二方便, 以淨其心, 由是流入一不地, 以之故言‘淨心流入’.”

25) 같은 책, p.674下. “一子地’者, 初地已上, 已證一切衆生平等, 視諸衆生, 如視一子. 是名清淨增上意樂, 寄喻表心, 名‘一子地’. ‘而住於煩惱’者, 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.”

해 가려졌던 존재의 참모습으로 복귀하는 것이 수행의 과정이자 목표다. 따라서 ‘본래의 참됨 → 무지로 인한 왜곡과 오염 → 본래지평 회복 과정 → 본래지평 복귀’가 불교 수행과 깨달음을 관통하는 구조다. 이 구조를 『대승기신론』은 ‘본각(本覺) → 불각(不覺) → 시각(始覺) → 시각이 곧 본각’으로 변주한다. 그리고 『금강삼매경』과 『금강삼매경론』은 특히 본각의 문제를 중심으로 이 구조를 계승한다.²⁶⁾

원효에 따르면, 『금강삼매경』 본문 6품이 설하는 수행의 초점은 ‘상(相)분별 깨뜨리기’, 즉 ‘개념환각 해체하기’에 있으며, 관 수행을 통해 상분별을 깨뜨리면 무지에 의해 왜곡되기 이전의 존재 본래의 참모습이 드러난다.²⁷⁾ 『대승기신론』과 『금강삼매경』은 이 존재 본래의 참모습이 마음 지평에서 밝아진 것을 ‘본각’(本覺, 본래적 깨달음)이라 부르는 한편, 본각을 드러내기 위해 상분별을 해체해 가는 과정을 ‘시각’(始覺, 비로소 깨달아 감)이라 일컫는다. 그리고 ‘비로소 깨달아 감’(시각)으로써 성취한 내용이 바로 ‘본래적 깨달음’(본각)이라는 사실을 알게 되는 국면을, ‘시각이 바로 본각’ 혹은 ‘일각’(一覺, 하나인 깨달음)이라 부른다.

26) 원효사상의 중심부를 차지하고 있는 『대승기신론』과 『금강삼매경』은 모두 시각(始覺)과 본각(本覺)을 핵심으로 삼는 각(覺)사상을 그 중심축으로 삼고 있다. 그런 점에서 원효사상의 체계와 내용에서 차지하는 시각/본각의 의미와 위상은 각별히 주목해야 한다. 『금강삼매경』이 본각사상을 중심축으로 삼고 있다는 점, 본각/시각사상은 『대승기신론』 고유의 특징이라는 점, 따라서 『금강삼매경』찬술자(들)는 『대승기신론』사상에 정통하였을 것이라는 점은, 『금강삼매경』찬술문제나 사상탐구에서 각별히 주목해야 한다. 특히 원효야말로 『대승기신론』에 정통한 인물이며 『금강삼매경』 등장 직후에 그에 대한 탁월한 주석서를 저술하여 『금강삼매경』과 『금강삼매경론』을 동시에 세상에 유포시켰다는 점이 시사하는 바는 특별하다.

27) 『금강삼매경』의 본문 6품에 관한 원효의 해석학에 대해서는 필자의 「원효의 ‘금강삼매경’ 6품 해석학」(『철학논총』77집, 새한철학회, 2014)이 있다.

그런데 엄밀히 보면, 시각은 두 유형으로 구분된다. 우선, 상분별을 깨뜨려 가는 전체 과정을 시각으로 분류할 수 있다. 이 시각은 ‘비로소 깨달아 감’이다. 또한 상분별이 깨져 진여 지평이 드러나 존재의 본래 참모습을 비로소 만나게 된 것을 시각이라 할 수도 있다. 이 경우의 시각은 ‘비로소 깨달음’이다. 전자는 ‘비로소 깨달아 가는’ 시각이고, 후자는 ‘비로소 깨달은’ 시각이다. ‘시각이 바로 본각’ 내지 ‘일각’(一覺)을 말할 수 있는 국면은 후자이다.

보살 수행의 52단계로 보자면, 십신/십주/십행/십회향 단계에서의 깨달음은 ‘비로소 깨달아 가는 시각’이다. 아직 진여와 직접 접촉하지는 못했지만, ‘진여 접촉의 가능 조건을 확보해 가는 수행’(방편관)을 통한 깨달음이기 때문이다. 이에 비해 십지의 초지 이상에서의 깨달음은 ‘비로소 깨달은 시각’이다. ‘존재의 참모습인 진여에 직접 접촉하여 자리행과 이타행을 하나로 굴리는 수행’(正觀, 眞觀)을 할 수 있는 단계이기 때문이다. 따라서 십지의 초지 이상에서의 ‘비로소 깨달은 시각’은 본각과 통하는 것이다. 그러기에 ‘시각이 곧 본각’임을 알게 되는 수행은, 십지의 초지 이상에서 가능해진 ‘온전한 관행’(正觀)이다. 관행 수행이 십지의 초지 이상이 되면 일미관행의 정관이 되어 존재의 참모습(진여)에 직접 접촉하는 시각이 드러나고, 시각이 곧 본각이라는 것을 아는 일각 지평이 열린다.

진리지평(공성인 진여)에 직접 접촉하는 정관이 가능해진 십지의 초지 이상이 되면, 객관과 주관에 대한 상(相)분별이 해체되어, 환각과 오해의 분별을 일삼던 ‘오염 인식’(알음알이/분별심/분별지)이 참모습을 그대로 볼 수 있는 ‘지혜 인식’(무분별지)으로 바뀐다. 그리하여 공성인 존재의 참모습(진여)을 비로소 대면하게 된다. 그런데 십지의 초

지 이상에서 진여지평과 만나게 된 ‘비로소 깨달은 시각’이 본각과 완전히 동일한 것은 아니다. 질적으로는 상통하지만 본각과의 합치 정도에는 차이가 있다. 본각과 부분적으로 합쳐지는 시각인 ‘부분적 본각으로서의 시각’이 있고, 본각과 완전하게 합쳐지는 시각인 ‘완전한 본각으로서의 시각’이 있다. 이것을 원효는 부분(分)과 완전(滿)의 차이로 설명한다.

“본래 무명을 따라서 모든 분별식이 일어나다가 이제 시각을 따라서 마음의 본래 자리로 다시 돌아가니, 마음의 본래 자리로 돌아갈 때 모든 분별식이 일어나지 않으며, 분별식이 일어나지 않기 때문에 시각이 원만하여 짐을 밝히고자 한 것이다.”²⁸⁾

“시각이 원만할 때에 여덟 가지 식이 일어나지 않으니, 깨달음이라고 확정할 것이 없음을 깨달음에 따라 (상분별을 일삼는) 모든 식이 없어지기 때문이며, 궁극 지평을 깨달음에 따라 마음의 원래 자리로 돌아가기 때문이다.”²⁹⁾

“네 가지 지혜가 이미 원만해졌으니, 이것이 시각이 완전해진 것이다.”³⁰⁾

“시각이 원만하면 곧 본각과 같아져서 본각과 시각이 다르지 않기 때문에

28) 같은 책, p.632下. “欲明本隨無明, 諸識生起, 今隨始覺, 還歸心源, 歸心源時, 諸識不起, 識不起故, 始覺圓滿.”

29) 같은 책, p.632下. “始覺圓時, 八識不起, 隨覺無覺, 無諸識故, 隨覺究竟, 歸心源故.”

30) 같은 책, p.633中. “四智既圓, 是始覺滿也.”

‘일각’이라고 하였으며--”³¹⁾

“이것은 『대승기신론』에서 <시각은 곧 본각과 같다.>고 한 것과 같으니, 이 각은 생겨남과 사라짐(生滅), 시작과 끝(始終) 등에 관한 상분별을 아주 떠난 것으로서 십지의 초지에서 시작하여 불지에 이르기까지 단지 부분(分)과 완전(滿)의 차이가 있을 뿐임을 알아야 한다.”³²⁾

종합하면, ‘온전한 관행’(正觀) 혹은 ‘참된 관행’(眞觀)은 유식무경(唯識無境)의 유식 지평에서 ‘그침’(止)과 ‘살핌/이해’(觀)를 마치 한 몸의 두 발처럼 동근원적(同根源的)으로 수립해 가면서, 자리행과 이타행을 ‘한 맛’으로 결합시키는데, 보살수행의 52단계로 볼 때는 십지의 초지 이상이다. 정관이 작동하는 초지 이상의 경지에서 존재의 참모습인 진여 공성에 직접 접촉하게 되고, 그 때 ‘비로소 깨달은’ 시각을 증득하여 본각과 상통하게 되어 ‘시각이 곧 본각’이라는 일각의 지평에 올라선다. 이후의 과제는 본각과의 상통 정도를 확장해 가는 것이다. 초지에서 위로 올라갈수록 상통의 원만성이 확대되다가, 등각(等覺) 경지에서 성취하게 되는 금강삼매를 조건으로 마침내 묘각(妙覺) 지평이 열려 시각과 본각이 완전하게 하나가 된다.

31) 같은 책, p.633下. “始覺圓滿, 卽同本覺, 本始無二, 故名‘一覺’.”

32) 같은 책, p.611下. “如論說言, ‘以始覺者, 卽同本覺.’ 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.”

III. 자리/이타의 결합 조건과 선(禪)

‘진리다운 이익의 자기성취’(自利)와 ‘그 이익의 타자 회향’(利他)은 같은 지평 위에서 동근원적으로 결합될 수 있을까? 이 대승불교의 주된 관심사에 대해 원효는 선관(禪觀), 다시 말해 선의 철학으로써 응답하고 있다. 요점은 유식(唯識)의 도리를 수용해 가는 선 수행인 정관이 자리/이타 결합의 핵심 조건이라는 것이다. 정관이 작동하게 된 십지의 초지 이상 경지에서 자리행과 이타행은 둘 아니게 만나게 된다. 그렇다면 유식관인 정관에 의해서 자리와 이타의 결합이 가능해진다는 관점은 무슨 의미를 지니는 것일까?

선 수행의 두 범주인 방편관과 정관에 관한 원효의 해설을 종합해 보면, 원효는 관(觀)이라는 말로 총괄하는 선 수행을 두 가지 방식으로 파악하고 있다. 하나는 이해/관점을 바꾸어가는 ‘이해방식의 선 수행’이고, 다른 하나는 마음국면을 바꾸어가는 ‘마음방식의 선 수행’이다. 방편관은 ‘이해/관점의 교정’을 초점으로 삼는 ‘이해방식의 선’이 중심이고, 정관은 ‘마음국면의 전환’을 초점으로 하는 ‘마음방식의 선 수행’이 중심축이다. 이 점은 이입(二入)에 관한 원효의 해설에서 분명하게 확인된다.³³⁾

『금강삼매경』 「입실제품」에 등장하는 ‘두 가지 방식으로 터득하기’ [二入]는 ‘이해로써 터득하기’ [理入]와 ‘체득으로 터득하기’ [行入]를 말한다. 중생의 본래 불성을 제대로 이해하고 그 이해를 굳건히 유지해 가는 것이 ‘이해로써 터득하기’이고, 주관과 객관에 대한 상(相)분

별을 마음의 수준에서 깨뜨려 ‘내가 구제한다’는 생각이나 ‘중생을 구제한다’는 생각을 일으키지 않은 채 중생 구제의 이타행을 펼칠 수 있는 것이 ‘체득으로 터득하기’다. 중생의 본래 불성에 대한 지적 개안과 이해를 확보하여 간수해가는 것과, 주/객관에 대한 개념환각(相)으로부터 마음지평에서 풀려나는 것. - 이 두 가지 터득하기를 조건으로 삼아 깨달음 완성의 직전 조건인 금강삼매가 성취된다. 원효에 의하면, 십주/십행/십회향은 이입(理入)에, 초지 이후는 행입(行入)에 해당한다. 그리고 초지 이전의 이입(理入)은 아직 진리다운 증득이라고는 할 수 없고, 초지 이후인 행입(行入)부터가 진리다운 증득이라고 한다. 그리고 초지 이상의 행입을 가능케 하는 것이 바로 유식관이며, 유식관에 의해 자리와 이타가 같은 지평에서 결합하여 자리의 행입과 이타의 행입이 ‘둘 아니게’(不二) 펼쳐진다.

유식관을 내용으로 하는 ‘마음 방식의 관(觀) 수행’인 정관을 통해 십지의 초지(初地) 이상의 지평을 열면, 자리행과 이타행이 둘 아니게 결합하게 된다는 것이 원효의 관점이다. 시각과 본각의 문제로 본다면, ‘이해 방식의 관(觀) 수행’을 초점으로 하는 방편관에 의해 성취해 가는 십신/십주/십행/십회향 단계에서의 깨달음은 ‘비로소 깨달아가는 시각’이다. 아직 진리지평인 진여와 직접 접촉하지는 못했지만, ‘진여 접촉의 가능조건을 확보해 가는 과정’이다. 이에 비해 ‘마음 방식의 관 수행’을 중심으로 하는 정관에 의해 성취하는 십지의 초지 이상에서의 깨달음은 ‘비로소 깨달은 시각’이다. 이때는 진여인 진리지평에 직접 접촉하게 되어 본각과 상통하게 되고 자리행과 이타행을 둘 아니게 펼쳐갈 수 있다.

33) 같은 책, pp.641下-642中.

결국 원효가 포착한 자리/이타의 결합 조건은 ‘주관과 객관에 대한 개념환각(相)을 조건으로 삼는 인식구조와 계열에 빠져들지 않는 마음국면’[唯識無境 지평]의 확보이며, 선 수행법으로는 그러한 마음국면의 수립과 간수에 초점을 두는 ‘마음 방식의 관(觀) 수행’[唯識觀]이다. 이 ‘마음 방식의 선 수행’이 정관/진관이며, 그러한 수행에 의해 ‘주/객관에 대한 개념환각(相)을 조건으로 삼는 인식구조와 계열에 빠져들지 않는 마음국면’이 확보되고, 그로 인해 개념환각에 의해 가공/왜곡되지 않은 세계를 그대로 만나게 되는 마음 지평, 곧 진여지평이 열리는 최초의 분기점이 바로 십지의 초지다. 이때 성취되는 깨달음은 ‘본래의 완전성’(본각)과 접속하는 ‘비로소 깨달음’(시각)이다. 그런데 이 ‘본래적 완전성’(본각) 지평에 올라설 때는 ‘어디에도 머물지 않을 수 있는 능력’을 지적 수준에서만 아니라 마음의 수준에서도 성취하게 된다. 모든 존재와 주관으로서의 마음까지도 ‘불변의 본질/실체’(相)로 경험하지 않을 수 있는 지적 능력과 마음 능력을 확보했기 때문에, 그 어떤 존재의 주소도 불변의 소유물로 간주하지 않을 수 있게 된다. 이 ‘머물지 않음’(無住)의 능력이야말로 진여지평의 면모다. 『금강삼매경/론』은 이 ‘머물지 않을 수 있는 능력’을 ‘본래적 완전성에 접속했을 때 생겨나는 이익’이라는 뜻에서 ‘본각의 이익(本覺利)’이라 부른다. 그리고 진리다운 자기이익과 타자이익을 결합적으로 구현시킬 수 있는 것도 바로 이 ‘본각의 이익’ 때문이라 한다.³⁴⁾

불변/독자의 것으로 확정할 수 있는 ‘나/나의 것’, 그러한 ‘나/나의 것’과 역시 본질적으로 구분되는 ‘남/남의 것’이라는 개념환각(相)이 전제

34) 같은 책, pp.629下-630中, pp.634中-635上. 『금강삼매경』, 한불1, p.634中.

되는 한, 나의 이익과 남의 이익은 본질적으로 별개의 것이다. 또한 타자이익에 대한 관심과 실천도 존재 차원의 자발성과 자연성을 지니기 어렵다. 그럴 때의 이타행은 윤리적 요청이나 이익계산의 타율성 및 작위성 범주에서 벗어나기 어렵다. 그러나 주/객관을 실체로 보는 개념환각(相)을 깨뜨린다면, 그리하여 그 어떤 개념의 주소지에도 머물지 않을 수 있다면, 나의 이익과 남의 이익은 ‘둘 아니게’ 결합된다. 이 무실체/무본질의 존재지평, 그리하여 ‘머물지 않는’ 무주(無住)의 지평에서는, 모든 존재가 실체나 본질로서 갈라지지 않는다는 점에서는 ‘다르지 않음’이지만, 또한 차이가 없고 식별 불가능한 동일성은 아니라는 점에서는 ‘같지 않음’이다. 이러한 ‘다르지도 않고 같지도 않는’ 관계가 펼쳐지는 것을 ‘둘 아님’(不二)이라 한다.

‘나/나의 것’과 ‘남/남의 것’을 불변의 독자적 실체나 본질로 오인하는 무명 분별심, 그 망심에 의한 존재 왜곡의 인식(相)은 일상을 지배하고 있다. 세간의 통념적 ‘이익’개념을 구성하는 것도 이 상(相)분별이다. 정신적, 물질적 현상을 불변의 ‘나/나의 것’으로 확정하여 소유하는 것이 세간에서 공유되는 ‘이익’개념이다. 붓다의 전통은 이 ‘이익’개념의 전제를 해체한 후 내용을 바꾸어 버린다. ‘불변과 독자’라는 허구적 전제를 해체하고 그 자리를 ‘변화와 관계’라는 ‘사실 그대로의 실재’[如實]로 대체한다. 그리하여 ‘불변성과 독자성’을 조건으로 수립된 ‘실체/본질로서의 소유물로 추구되던 환각적 이익’은, ‘가변성과 관계성’을 조건으로 삼는 ‘망각했던 무실체/무본질의 실재와 다시 만나 하나가 되는 진실구현의 이익’으로 전환된다. 전자의 이익에서는 자기이익 구현과 타자이익 구현이 근원적으로 분리된다. 반면 후자의 이익에서는 자리행과 이타행이 동근원적으로 결합된다.

어떻게 이러한 ‘이치지평의 전환’이 가능한가? 관 수행을 방편관과 정관의 두 범주로 구분하는 것은 이 물음에 대한 원효의 응답이기도 하다. ‘이해/관점의 전환을 중심으로 삼는 방편관 범주의 수행’은 ‘불변성과 독자성이라는 전제 위에서 수립된 환각적 소유이익’의 허구성을 지적(知的) 맥락에서 반성하고 해체시키는 동시에, ‘가변성과 관계성을 조건으로 삼는 실재의 존재이익’에 대한 지적(知的) 개안과 지적 성취를 구현한다. 그 결과 자기 이익과 타자 이익의 구현이 별개의 것으로 분리되지 않는다는 지적 전망을 확보해 간다. 그러나 이해방식을 초점으로 하는 이러한 방편관 수행범주에서는 자리행과 이타행의 결합이 지적 맥락에서는 이루어져도, 타인 및 세상과 만날 때 펼쳐지는 마음 맥락에서의 결합은 구현되기 어렵다. 이 한계를 극복해 가는 것이 ‘마음국면의 전환을 중심축으로 삼는 정관 범주의 수행’이다.

주/객관의 모든 것을 ‘불변성과 독자성을 지닌 것(相)으로 읽어내는 인식적 문법의 범주/구조/계열’[심생멸문]에 빠져 들어가는 마음국면을, 유식관에 의거하여 그 인식적 문법의 범주/구조/계열을 붙들지 않는 마음국면, 빠져들지 않는 마음국면으로 전환시켜 간수해 가는 것이 유식 정관수행의 핵심이다. 무명환각의 벽에 의해 분리된 실체처럼 인식되던 주/객의 세계는, 이 정관에 의해 본래의 무실체/관계/변화의 온전한 세계, 그 둘 아닌(不二) 진여의 세계로서 마음지평에서 밝아진다. ‘비로소 깨달은 온전한 세계’(시각으로서의 진여)이자 ‘본래부터 그대로인 온전한 세계’(본각으로서의 진여)가 마음지평에서 드러난 것이다. 이때 자리행과 이타행은 마음지평에서 그 실체적 분리벽을 해체하고 불이(不二)로서 결합한다. 방편관에서 확보되었던 지적(知的) 지평에서의 결합이 마음지평에서도 구현된다.

원효는 이러한 변화의 분기점이 보살계위의 분류체계에서는 십지의 초지라고 본다. 자리행과 이타행의 결합이 이해지평에서뿐 아니라 마음지평에서도 가능하게 되는 차원의 전환점을 초지의 경지에 배정한다. 그런데 주목해야 할 점이 있다. ‘이해방식의 관 수행’인 방편관과 ‘마음방식의 관 수행’인 정관의 상호관계가 그것이다. 방편관 수행은 정관 수행의 토대 조건이 된다. 방편관이 없거나 취약하면 정관이 불가능하거나 부실해진다. 이해/관점의 전환이 충분히 선행되지 않으면, 마음의 전환도 어렵다. ‘이해방식 관 수행’은 ‘마음방식 관 수행’의 선행 조건이고 성취조건이다. 십신/십주/십행/십회향 범주의 성취를 기반으로 십지 범주의 성취가 수립되고, 다시 십지 경지의 성취를 조건으로 등각과 묘각으로의 이행이 가능해진다는 52보살계위의 단계적 의미를, 원효는 ‘이해수행 중심의 방편관’과 ‘마음수행 중심의 정관’의 상호관계로 소화하고 있는 것이다.

이처럼 유식관에 의거한 정관, 그리고 그 정관에 의해 성취하는 십지의 초지를 자리/이타 결합의 조건이자 분기점으로 삼는 원효의 관점은, 선(禪) 내지 정학(定學)의 의미와 관련하여 어떤 통찰을 제시하는 것인가?

첫째, 선 수행은 두 방식으로 구성된다는 것이다. 그 하나는 이해/관점의 전환을 통해 존재환각(相)을 지적으로 깨뜨려가는 것을 초점으로 삼는 ‘이해방식의 선 수행’이고, 다른 하나는 마음국면의 전환을 통해 존재환각을 전제로 구성된 인식적 문법의 범주/구조/계열에 빠져들지 않는 ‘마음방식의 선 수행’이다. 그리고 마음방식의 선 수행은 유식관을 내용으로 한다.

둘째, '이해방식의 선 수행'은 존재 본래의 온전한 지평(본각진여)에 접속하기 위한 조건이 된다는 의미에서 방편관의 위상을 지닌다는 것이다. 이 말은, '이해방식의 선 수행'으로는 존재의 진실지평에 직접 접속하기가 어렵다는 의미인 동시에, 이해/관점의 전환을 위한 이지적 능력의 충분한 계발은 진여지평을 직접 대면하기 위한 선행조건이라는 의미이다.

셋째, '마음방식의 선 수행'이 이루어져야 진여인 진리지평에 직접 맞닿을 수 있으며, 따라서 유식관에 의거한 '마음방식의 선 수행'은 정관(正觀, 온전한 선)/진관(眞觀, 참다운 선)의 지위를 갖는다는 것이다. 이 말은, '마음방식의 선 수행'에 의한 성취가 존재의 참모습과 직접 대면하기 위한 직접조건이며, 그러한 '마음방식의 선 수행'이 가능하기 위한 조건은 '이해방식의 선 수행'에 의한 이지적 능력의 성취라는 의미를 지닌다.

넷째, 대승불교가 천명하는 자리/이타의 동근원적 결합은 '마음방식의 선 수행'이 성취되는 수준에서 비로소 가능해진다는 것이다. 이 말은, '진리다운 이익의 자기성취와 타자의 이익성취에 대한 진리다운 기여의 결합'[自利卽利他] 내지 '자신의 진리구현과 타자에 대한 기여를 같은 진리지평 위에서 펼침'[自他一時成佛] 등으로 천명되는 대승의 보살도는, 지적 개안이나 윤리적 의지의 실천만으로는 불충분하고, 선(禪) 수행 특히 '마음방식의 선 수행'에 의해 구현가능하다는 의미를 지닌다. 대승 보살도와 선(禪) 내지 정학을 결합시키고 있는 것이다.

IV. 전망과 과제

십지의 초지를 분기점으로 설정하여 방편관과 정관의 범주를 구분하고 있는 원효의 선(관행) 수행론에는, 이해 바꾸기와 마음 바꾸기의 문제, 자리행과 이타행의 결합 문제가 모두 얽혀 있다. 그리고 이 문제들은 선(禪) 내지 정학(定學)의 의미구성과 탐구에 있어서 핵심이 되는 조건이다. 나아가 이 문제들은 붓다의 선/정학을 읽는 위빠사나 전통과 사마타 전통의 차이, 그에 대한 선행의 해석학적 내용의 타당성 검토, 유식관의 의미, 선종 돈오견성과 간화선의 의미, 돈점 논쟁 등을 탐구해 가는 작업과 직결된다는 점에서 불교학의 근원적 지점에 놓여 있다.

이 주제들에 대한 탐구를 본격화시키기 위해서는 우선 '이해방식의 수행'과 '마음방식의 수행'이 어떤 차이를 지니는 것인지에 대해 보다 정밀한 논의가 필요하다.³⁵⁾ '이해/관점'과 '마음'의 문제는 불교 수행론

35) 본 논문의 요지는 자리행과 이타행의 결합 문제를 이해방식 수행과 마음방식 수행의 차이와 상호관계의 문제로 읽어보려는 데 있다. 그런데 불교 교학의 전통적 언어와 논리는 '이해방식 수행'과 '마음방식 수행'의 구분과 차이 및 상호관계가 포착되기 어렵다. 따라서 '이해와 마음'의 문제에 대한 철학적 논의가 충분히 선행되어야 한다. 그러나 이 문제를 다루는 것만으로도 독립된 분량의 글이 필요하므로 이 논문에 반영하는 것은 기술적으로 불가능하다. 불충분한 내용은 후속 과제로 넘길 수밖에 없다. '이해방식'과 '마음방식'에 관한 관점은 꽤 오랜 기간의 개인적 연찬의 산물이기 이전에 대한 나름대로의 논리 열거는 마련해 놓고 있다. 관점을 언어와 논리에 담아내는 일을 착수하는 시점이다. 기회 되는대로 필요한 후속 논의를 이어갈 것이지만, 이해를 돕는 선에서 간략하게 첨언해 둔다.

이해와 마음은 어떻게 다른가? 모든 정신현상을 '마음'이라 부르면서 그 가운데 특히 판단/평가의 관점이나 논리와 관련된 것을 '이해'라고 부르는 것이 통념적 정의일 것이다. 그러나 팔정도 삼학의 목적이나 맥락에서, 특히 위빠사나와 사마타 수행을 고려할 때, '이해'는 '대상을 판단/평가하는 관점'이나 '그 관점을 성립하는 논리적 조건'이고, '마음'은 '이해가 욕구나 행동의 발생조건이 되게 하는 정신현상'으로서 '마음의

시선'이라 부를 수 있는 것이라 하겠다.

예를 들어 보자. 이른바 명품이 진열되어 있는 매장에 한 소비자가 들어섰다. 그가 명품 앞에 서서 구경한다. 구매력이 있을 경우, 그가 구매행위를 완료하는 데에는 두 가지 조건이 결합되어야 한다. 하나는 이해/관점/논리이다. 명품과 구매욕을 이어주는 관점이 있어야 한다. 예컨대 고가의 명품 소유가 행복의 필수조건이라고 생각하는 등, 명품 소유에 대한 남다른 긍정관점을 지녀야 한다. 명품 소유와 행복감은 무관하다거나, 명품으로 치장하는 것은 내면이 허술한 사람의 허세일 뿐이라는 부정적 이해/관점/견해/논리를 지녔다면, 명품 구매욕이 일어나지 않는다. 그의 관점은 전자의 경우라 하자. 그런데 이 조건만으로는 구매행위가 이루어지지 않는다. 마음의 시선이 관점과 물건에 접속해야 한다. 만약 그가 눈으로는 물건을 보고 있지만 마음의 시선을 다른 데 두고 있으면, 구매욕과 구매행위는 일어나지 않는다. 상품을 눈앞에 두고 있고, 그 상품에 대한 긍정관점도 있지만, 마음의 시선이 방금 전 친구와 싸웠던 기억에 가있다면, 구매욕과 구매행위는 발생하지 않는다. 상품도 있고 구매에 필요한 돈도 있으며 관점도 있지만, 마음이 결합하지 않고 있는 것이다. 그가 마음의 시선을 다시 눈앞의 명품으로 돌린다면, 관점과 마음이 결합하여 비로소 구매욕이 발생하고 구매행위가 이루어진다.

이해/관점의 경향성이 욕구와 행동의 방향과 내용을 결정하기 위해서는 마음의 시선과 결합해야 한다. 역시 경향성으로 자리 잡은 마음 시선이 맞닿아야 비로소 지적 경향성이 욕구와 행동으로 이어진다. 마음과 결합되지 못한 이해/관점은 무력하고, 이해/관점과 결합하지 못한 마음은 내용을 지닐 수 없다. 인간 실존의 왜곡과 오염의 내용을 구성해 가는 결정적 관문은 결국 이해/관점의 지적 경향성과 마음 경향성이다. 무명언기의 계열/체계/범주를 구성하는 두 가지 핵심조건이 '이해/관점 경향성'과 '마음 경향성'인 것이다. 또한 존재 왜곡을 바로잡고 오염을 정화하는 결정적 관건도 '이해'와 '마음'에 있다. 무명언기를 명언기로 전환시키는 핵심 조건도 '이해'와 '마음'이다. 그리고 '이해방식 수행'과 '마음방식 수행'은 이해와 마음에 대한 해탈수행 맥락에서의 치유행위에 해당한다. 붓다의 해탈수행법 구조로 볼 때, 혜학(慧學)과 정학(定學)이 각각 이해방식과 마음방식에 상응한다. (이해방식 수행과 마음방식 수행에 관해서는 제13회 '맑은 사람들 학술연찬회'(2014.11.22)에서 발표할 「깨달아 감」 '깨달음' 그리고 '깨달아 마침'- 성취조건으로 본 깨달음의 의미-」라는 글에서 더욱 상세한 전개가 준비되어 있다.)

어떤 관점과 논리가 이해되지 않는 이유는 세 가지 경우 가운데 하나일 것이다. 관점의 논리가 공허하거나 불합리한 것이 그 한 경우이고, 관점의 언어화가 부적절하거나 불충분한 것이 또 하나의 경우이며, 독자의 이해지평이 아직 그 관점과 논리의 지평에 접속되지 못한 것이 또 다른 경우이다. 언어화 작업의 지속적 보완은 끊임없는 과제이지만, '정학/유식/선/마음방식'과 연관된 언어들의 지평을 공유하기 위해서는 지적/사변적 조건들로만은 불충분하다는 점이 언어소통의 마지막 난관일 것이다. 논자의 학문적/실존적 관심은 결국 정학의 제조명으로 수렴된다. 따라서 이와 관련된 관

내지 정학의 면모를 포착하기 위한 원점이라 생각한다. 개인적 후속 탐구들은 이 문제와 연관되거나 수렴되어 갈 것이다.

점을 상호 소통이 가능한 언어에 담아내는 작업은 지속적 과업이지만, 원활한 언어소통을 기대하기가 어려운 과제이기도 하다. 그래도 가급적 섬세한 언어 곁에 답이 분수 닿는 데까지 직조해 보려는 시도는 이어갈 것이다.

논자의 관심과 글쓰기 방식은 전통과 현행의 불교학 지형에 대한 나름대로의 진단에 의거한 선택이다. 그리고 되도록이면 종래의 고리해석학과 문헌/주석학적 방법론 및 교학적 글쓰기의 관행에 갇히지 않으려고 노력한다. 한국불교학에서 다채로운 시도들이 누적되어 새로운 방법론과 글쓰기 방식이 귀납적으로 모습을 드러내기를 개인적으로는 기대하고 있다. 그리고 그 기대는 '철학적 불교학'을 전망하고 있다. 교학 구성의 원점으로 작용하는 사유 자체를 철학적으로 성찰하는 것은 가히 '불교적'이다. 그러나 서구의 사변적 언어실험 내부에 불교 언어를 거치시키는 것이 불교에 대한 철학적 탐구를 대신할 수는 없다. 불교 언어의 고유맥락과 생명력을 담아낼 수 있는 철학적 성찰을 반영한 '철학적 불교학'은 불교학의 핵심과제일 것이다. 불교학의 개념과 과제, 방법론 등에 관한 거시적 논의는 요긴하고 또 지속되어야 하지만, 연역적 선언 외에 구체적 작업의 축적물들을 통해 내용을 가시화시켜 일반화하는 귀납적 방식에도 힘을 기울여야 할 것이다. 논자의 글쓰기는, 빈약하여 기여할 것도 없지만, 그래도 전망만은 이렇게 품고 진행하는 중이다.

참고문헌

1. 원전류

- 『금강삼매경』, 『한국불교전서』1.
- 『보살영락본업경』, 동국대전자불전 한글대장경,
- 원효(元曉), 『금강삼매경론(金剛三昧經論)』, 『한국불교전서』1.
- ———, 『대승기신론소』, 『한국불교전서』1.

2. 저서/논문류

- 박태원, 『원효의 금강삼매경론 읽기』(서울: 세창미디어, 2014)
- ———, 「원효의 ‘금강삼매경’ 6품 해석학」, 『철학논총』77집(대구: 새한철학회, 2014)
- ———, 「원효의 선사상」, 『철학논총』68(대구: 새한철학회, 2012)

The Problem of the Non-dual Unification of Self-benefit with Bringing Benefit to Others and Wonhyo's 元曉 view of Seon 禪

PARK, Tae-won
Professor
Ulsan Univ.

Is it possible to unify the private achievement of benefit for oneself with bringing this benefit to others? Wonhyo 元曉 (617-686) answered this question through his philosophy of Seon 禪. His view is that true insight 正觀 provided by Seon practice through the principles of Yogacara 唯識 is the core condition of the union. Wonhyo's viewpoint provides these following insights on Seon.

First, Seon practice is comprised of two modes. One is the 'mode of intellectual practice' which is focused on destroying the delusions of existence through changing one's understanding and viewpoint. The other is the 'mode of mind practice' which centers on shifting the mind's aspect from one that grasps onto the category/structure/system of delusive cognition to a non-grasping aspect of mind. The latter mode of practice follows the principles of Yogacara.

Second, the ‘mode of intellectual practice’ has the status of an instrument of insight 方便觀 in the sense that it becomes a precondition to contact the original aspect of existence. This has two meanings. One is that it is difficult to directly connect the true aspect of existence with only the mode of intellectual practice; the other is that a sufficient development of the intellectual faculty to change one’s understanding and viewpoint is a precondition necessary to directly experience the true aspect of existence.

Third, the ‘mode of mind practice’ allows the practitioner to experience the true aspect of existence directly. Thus, the ‘mode of mind practice,’ following the principles of Yogacara, has the status of true insight 正觀/真觀.

Fourth, the non-dual unification of self-benefit with the bringing benefit to others is possible only through mastering the mode of mind practice. It is insufficient to accomplish the Bodhisattva’s way of life by mere intellectual awakening or the practice of ethical intention; the Bodhisattva’s way of life is to be embodied through the Seon practice of the mind. In this manner, Wonhyo bonded the Mahayana Bodhisattva path with Seon practice.

Keywords

Wonhyo, non-dual unification of self-benefit with the bringing benefit to others 自利則利他, true insight 正觀/真觀, the principles of Yogacara, two modes of Seon/Chan practice, the mode of intellectual practice, the mode of mind practice

✎ 투고일자 2014.6.24 | 심사일자 2014.8.30 | 게재확정일자 2014.9.1