

원효의 선(禪)사상* - 『금강삼매경론』을 중심으로 -

박태원(울산대)

[한글 요약]

원효는 관행(觀行)을 『금강삼매경』 수행의 핵심으로 포착한 후, 특히 일미관행(一味觀行)을 역설한다. 그리고 ‘관행 혹은 일미관행’은 ‘하나가 된 마음 혹은 그 마음자리’와 상호 의존하고 상호 결합되어 있다. 존재의 참모습과 그대로 만나는 ‘하나가 된(하나로 보는) 마음자리’에서는, 진/속 분별이나 유/무 판단은 실체가 아닌 언어적 설정일 뿐이어서 그 어떤 상호 배제적 실체 개념에도 지배받지 않는다. 동시에 언어적 환각에서 자유롭게 때문에, 그 어떤 언어적 구획에도 필요에 따라 자유롭게 응할 수 있다. ‘하나가 된(하나로 보는) 마음자리’에서는, ‘성스러운 진리(眞)나 ‘오염된 세속(俗)’이라는 언어도 세워지고, ‘있다(有)’거나 ‘없다(無)’라는 말도 설 자리를 잡는다.

언어 해체와 구성이 환각 없이 역동적으로 펼쳐지는 ‘하나가 된(하나로 보는) 마음자리’에 서려면, 관(觀) 수행을 해야 한다. 원효에 의하면, 이러한 관(觀) 수행의 내용상의 특징은 ‘한 맛(一味)’에 있다. 관(觀) 수행을 하면, ‘막혀 갈라지고’(分) ‘왜곡되어 벌어져 가던’(別) 세계가, 서로에게 열려 ‘결림 없이 오고 가고’(通) ‘서로 껴안는’(攝) 지평에서 한 맛으로 만난다. 서로 막혀 갈라서고 달라져서 서로 부정하던 세계가, 서로를 향해 열려 서로 껴안는 세계로 되어 한 몸처럼 만나는 관(觀)의 국면이 ‘일미관행’이다.

‘들뜸/동요/오염’과 ‘안정/고요/청정’이라는 말로써 ‘세속과 열반’, ‘세속과 선(禪)’, ‘불각(不覺)과 본각(本覺)’ 등의 특징적 면모를 지칭할 때에는, 전혀 다른 존재/인식론적 기반에 의거한 상이한 두 지평의 계열을 대비시키고 있는 것이다. 이 점을 간과하여 이 두 대조적 용어들을 동일 지평과 계열 안에서 이해할 경우, 계열 착오로 인한 오해와 혼란이 초래된다. 이러한 혼란과 오해는 특히 선(禪)의 면모를 지칭하는 ‘안정/고요/청정’ 등의 용어와 관련하여 빈발한다. 원효는 이 점을 간과하여 선(禪)과 중생 구제를 연결시키고 있다.

원효에 의하면, 선(禪)의 ‘안정/고요/청정’은, 세상의 외면과 부정, 은둔과 도피의 산물이 아니며, 마음과 몸 작용의 역제나 폐기로서 얻어지는 것도 아니다. 그것은 존재의 참모습을 직면하는 국면이자, 세계와 참되게 관계 맺는 과정이다. 또한 선(禪)은, ‘실체’의 벽이 해체되어 ‘서로 열리고(通)’, ‘서로 껴안는(攝)’, 존재와 세계의 참모습을 보게 되는 마음 국면을 열어준다. 원효는 이 국면을 ‘하나가 된 마음(一心)’이라 부르는데, 이 ‘하나가 된 마

* 이 논문은 2011년도 울산대학교의 연구비에 의하여 연구되었음.

음자리'에 서면, '한 몸처럼 여겨 공명(共鳴)하는 우호의 마음'(同體大悲心)이 자발적이고 필연적으로 솟아난다. 따라서 선의 지평을 제대로 여는 사람은, 자발적이고 필연적으로 타자를 위하는 마음을 펼치게 된다. 그리하여 세상을 거부/회피하여 인식과 판단을 포기하거나 행동을 거부하는 것이 아니라, 참되게 인식하고 적절하게 판단하면서 자신이 기여하고자 하는 것을 자신의 방식으로 제공하기 위해, '한 몸으로 여기는 자애의 활력'으로 세속과 적극적으로 만난다. 선(禪)과 타자 기여(중생 구제)는 '한 맛'으로 융합되는 것이어야 한다. 또한 선의 마음은 세상과 만날지라도 존재의 내면적 '안정과 고요와 청정'을 잃지 않는다. 선에 의거한 이타심은, 이타행의 대상이나 성공 여하에 동요하거나 오염되지 않고 이타의 마음을 펼친다. 선의 마음을 제대로 가꾸어 가는 사람은 이처럼 '안정/고요/청정'과 '작용'을 하나로 결합시킨다.

모든 것에 실체라는 환영을 덧씌우고 소유 대상으로 변질시켜 버리는 환각(무명) 계열과 체계에 빠져들면, 선(禪)마저도 소유 대상(相)으로 간주해 버린다. 선을 대상화(相)시키는 순간, 선의 본령은 상실된다. 선을 대상화시키려는 마음, 대상화된 선을 향해 차지하려고 나아가는 마음, 움켜쥐고 머무르려는 마음은, 환각 계열에 빠져든 마음이다. 원효에 의하면, 이러한 마음들에 빠져들지 않는, '일으킴이 없는 선(無生禪)' '머무름이 없는 선(無住禪)'이라야 참된 선(眞禪)이다. 세상의 '서로 열리고(通) 서로 껴안는(攝)' 모습을 보게 되는 '하나가 된 마음자리'는 이러한 참된 선으로 인해 확보된다. 그리고 이 마음자리에 서야 동요와 오염 없이 세상과 자발적 자비심으로 관계 맺는다. 원효에 의하면, 이곳이 주관과 객관의 모든 경험을 '평등한 한 맛'으로 누릴 수 있는 자리이다.

존재와 세상의 '서로 열리고 서로 껴안는' 참모습을 보게 되는 '하나가 된 마음자리'를 열어주고, 그 마음자리에서 동요와 오염 없이 세상과 자발적 자비심으로 관계 맺게 해 주는 선(禪). '그침'과 '움직임'이 '한 맛'이 되어, 두루 그리고 깊게 존재의 고향으로 함께 가는 선(禪). 지혜로운 인식과 판단을 자비로운 활력에 담아 동요 없이 펼쳐가는 선(禪). 선(禪)마저 대상화시키지 않는 '일으킴 없고 머무름 없는 선(無生禪/無住禪)' - 원효에게서는 이처럼 선(禪)과 구세(救世)의 실천을 하나로 엮는 면모가 일관되고 있다. 이것이 원효 선사상의 특징이자 의의라 하겠다.

주제분야 : 불교철학, 원효사상, 선 사상

주 제 어 : 원효, 금강삼매경, 금강삼매경론, 일미관행(一味觀行), 일미(一味)의 대승선(大乘禪), 무생(無生)/무주(無住)의 일미진선(一味眞禪)

1. 『금감삼매경』과 『금강삼매경론』 그리고 선(禪)

“왕의 부인이 머리에 악성 종창을 앓았는데, 의원의 치료가 효험이 없었다. 왕과 왕자, 그리고 신하들이 산천의 영험 있는 사당에 기도하여 이르지 않은 곳이 없었다. 무당이 말하기를, <타국으로 사람을 보내어 약을 구해야만 이 병이 곧 나을 것입니다.>라고 했다. 이에 왕이 사인(使人)을 당나라에 보내어 의술을 찾도록 했다. 파도 높은 바다 가운데에 이르렀을 때, 한 노인이 홀연히 나타나 파도로부터 배 위로 뛰어 올라 사신을 맞아 바다로 들어갔다. 바라보니 궁전이 장엄하고 화려했다. 금해(鈐海)라는 용왕이 있어서 사인에게 말했다. <그대 나라의 부인은 청제(靑帝)의 셋째 딸이다. 우리 궁중에는 전부터 『금강삼매경』이 있는데, 이각(二覺)이 원통(圓通)하여 보살행을 보여준다. 지금 부인의 병을 의탁해 좋은 인연으로 삼아 이 경을 부촉하여, 그 나라에 내어 놓아 유포하고자 한다.> 이에 30장 정도의 순서가 뒤섞인 흠어진 경을 가져다가 사인에게 주면서, <이 경이 바다를 건너는 중에 좋지 못한 일이 있을까 두렵다.>고 했다. 용왕은 사람을 시켜 사인의 장판지를 찢고 그 속에 경을 넣어 봉하고 약을 바르도록 하니 전과 다름없이 되었다. 용왕이 말했다. <대안성자(大安聖者)로 하여금 경을 차레로 엮어서 꿰매게 하고, 원효법사에게 소(疏)를 지어 강석(講釋)하기를 청하면, 부인의 병은 틀림없이 나을 것이다. 가령 설산 아가타약의 효력이라도 이보다 더하지는 못할 것이다.> 그리고는 용왕이 바다 표면으로 보내 주어 마침내 배를 타고 귀국했다.

그때 왕이 이 소식을 듣고 환희하였다. 이에 대안성자를 불러 경의 차례를 맞추게 하라고 했다. 대안은 이해하기 어려운 사람으로 모습도 복장도 특이하였고, 항상 거리에 있으면서 구리로 만든 발우를 두드리면서 ‘크게 평안 하라! 크게 평안 하라! (大安大安)’라며 노래를 했기에 대안(大安)이라고 불리었다. 왕이 대안에게 명령하니 대안이 말하기를, <대안 그 경을 가지고 오시오. 왕의 궁전에 들어가기를 원하지 않습니다.>라고 했다. 대안이 경을 받아 배열하여 8품(品)을 이루니, 모두 부처님 뜻에 맞아떨어졌다. 대안이 말했다. <속히 원효가 강의하게 하시오. 다른 사람은 안 됩니다.>

원효가 이 경을 받은 것은 바로 그의 고향인 상주(湘州)에서였다. 그는 사인에게 말했다. <이 경은 본각(本覺)과 시각(始覺)의 이각(二覺)으로써 핵심(宗)을 삼습니다. 나를 위해 소가 끄는 수레(角乘)를 준비하고, 책상을 두 뿔 사이에 두고 붓과 벼루도 준비하십시오.> 그리고 그는 처음부터 끝까지 소가 끄는 수레에서 소(疏)를 지어 5권을 만들었다. 왕이 날짜를 택하여 황룡사에서 강연하도록 했다. 그때 박덕한 무리가 새로 지은 소를 흠쳐갔다. 이 사실을 왕에게 아뢰어 3일을 연기하고 다시 3권을 만들었는데 이를 약소(略疏)라고 한다. 경전을 강의하는 날이 되어 왕과 신하, 그리고 도둑은 사람들과 속인 등 많은 사람이 구름처럼 법당을 가득 에워싼 속에서 원효의 강론이 시작되었다. 그의 강론에는 위풍이 있었고, 논쟁이 모두 해결될 수 있었다. 그를 찬양하는 박수소리가 법당을 가득 채웠다. 원효는 다시 말했다. <지난 날 백 개의 서까래를 구할 때에는 내 비록 참여하지 못했지만, 오늘 아침 대들보를 놓을 때에는 오직 나만이 가능하구나.> 이때 모든 명성 있는 승려들이 고개를 숙이고 부끄러워하며 가슴 깊이 참회했다.”¹⁾

찬녕(贊寧, 918-999)의 『송고승전(宋高僧傳)』에 기록된 원효 전기 가운데서, 『금강삼매경』의 출현과 원효의 『금강삼매경론』 집필 연기(緣起)를 전하는 내용이다. 『송고승전』의 원효 전기는 사실상 이 내용이 핵심이고 분량도 대부분을 차지하고 있다. 『송고승전』의 이 기록은, 『금강삼매경』의 등장에 신라인 대안(大安)과 원효(元曉 617-686)가 깊이 연관되어 있으며, 원효는 『금강삼매경』의 해설서인 『금강삼매경론』 저술을 통해 신라불교계에서 확고한 사상적 위상을 확보하였다는 것을 알리고 있다. 아울러 원효가 자신의 사상을 시각(始覺)/본각(本覺)을 중심으로 총결하고 있다는 점도 시사해 준다. 원효 사상의 핵심 축에 깨달음(覺)사상을 배경해 본다면²⁾, 그의 깨달음 사상은 『대승기신론』의 시각/본각 사상에서 기초를 마련한 후, 『금강삼매경』을 매개로 삼아 『금강삼매경론』에서 완결되고 있다.

『금강삼매경』은 한국불교와 특별한 인연이 있는 경전이다. 『송고승전』에 의하면, 이 경전이 세상에 처음 나타난 것은 7세기 중엽 신라 대중불교의 기인(奇人) 대안 화상의 편집에 의한 것이었고, 그 최초의 주석 및 강설자는 역시 대안 화상과 깊은 교분이 있었던 원효였다. 7세기 중반까지 동북아 불교권에서 거론되던 불교사상의 거의 모든 유형들을 망라하면서 난해할 정도의 고급 불교 언어를 전개하는 이 경전이, 학계의 특별한 주목을 받아온 것은 크게 두 가지 이유에서였다. 하나는 『금강삼매경』이 중국 초기선종(初期禪宗)의 성립과 밀접한 관련이 있을 것이라는 추정 때문이다. 달마의 이입사행설(二入四行說)과 『금강삼매경』의 이입설(二入說)의 상관관계를 주목하면서 출발한 이 추정은, 초기선종과 『금강삼매경』이 맺고 있는 일정한 관계를 밝히는 데 초점을 두고 진행되었다.³⁾

-
- 1) 찬녕, 『송고승전』 권4, 신라국황룡사원효전(신수대장경 권50, 730쪽).
 - 2) 원효는 특정 주제, 특정 불교사상 유형만을 자기 사상의 축으로 삼지 않는다. 그렇다고 그의 언어가 수렴되는 축이 없는 것도 아니다. 맥락에 따라, 상황에 따라, 필요에 따라, 그 축에 해당하는 언어가 달라질 뿐이다. 사상의 축을 이루는 내용이 가변적이라는 점은 원효 사상의 약점이 아니라 강점이다. 어떤 주제, 어떤 언어를 축으로 삼더라도, 불교의 이치에 어긋나지 않고 한 맛(一味)의 뜻을 펼치고 있다. 한정할 수 없고 걸림 없는 그의 역량이 비추어 볼 때, 원효는 가히 ‘무애(無碍)의 자유인’이라 부를 만하다. 원효의 깨달음 사상에 관해서 필자는 『원효의 각(覺)사상 연구』(『철학논총』 34집4권, 새한철학회, 2003)를 내놓은 바 있다.
 - 3) <宇井伯壽, 『禪宗史研究』(岩波書店, 1935), pp. 23-24.> <水野弘元, 『菩提達摩の二入四行說と金剛三昧經』(『駒澤大學研究紀要』 13, pp. 56-57.)> <鈴木大拙, 『禪思想史研究』(岩波書店, 1951), p. 843.> <柳田聖山, 『初期禪宗史書の研究』(禪文化研究所, 1967), p. 27. 및 『金剛三昧經の研究』(『백련불교논집』3, 1993, pp.461-487.)> <田中・沖本 譯, 『大乘佛典』11권 中國・日本篇(中央公論社, 1989, p. 465.)> <Robert E. Buswell, JR. 『The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea; The Vajrasamadhi-Sutra, a Buddhist Apocryphon』, Princeton University

『금강삼매경』이 주목받아온 또 하나의 이유는, 한국불교의 거인 원효가 이 경에 대한 최초의 주석가이며, 그가 저술한 『금강삼매경론』은 원효 사상의 원숙한 경지를 보여주고 있기 때문이다. 그리하여 원효 사상을 탐구하는 사람들에게는 언제나 『금강삼매경』이 각별한 관심의 대상이 되었다.⁴⁾

사상적 관심과는 별도로 문헌 비판적 논의도 『금강삼매경』에 대한 관심의 한 초점이 되어 왔다. 중국 초기선종사(初期禪宗史) 연구에 새로운 전기를 제공한 돈황 문서의 발굴이래, 달마대사의 이입사행설이 『금강삼매경』에 의거하고 있다고 추정 학자들은 『금강삼매경』을 인도에서 전래된 경전으로 간주했었다. 그러나 『금강삼매경』에는 현장(玄奘, 602-664) 경전 번역 이후에 등장하는 용어들이 나타난다는 점 등을 논거로 하여, 이 경전이 인도에서 만들어지고 중국에서 번역(漢譯)된 것이 아니라, 중국에서 만들어진 위경(僞經)이라는 주장이 등장하자 사정은 급변하였다.⁵⁾

Press, New Jersey, 1989, pp. 179-181.> <金柄煥, 「원효의 금강삼매경론 연구 - 觀行을 중심으로 -」(동국대 박사학위논문, 1997), pp. 5-21.> 등.

- 4) <李箕永, 「元曉思想의 獨創的 特性」·「元曉의 如來藏思想」(『元曉思想研究』1, 한국불교연구원, 1994)> <高翊晉, 「元曉思想의 실천원리 -금강삼매경론의 一味觀行을 중심으로-」(『崇山朴吉眞博士華甲紀念 韓國佛教思想史』, 원광대출판국, 1975)> <佐藤繁樹, 「元曉의 和靜論理」(민족사, 1996)> <金柄煥, 「元曉의 金剛三昧經論 研究 - 觀行을 중심으로 -」(동국대 박사학위논문, 1997)> <鄭舜日, 「元曉의 一味觀行 研究 - 金剛三昧經論을 중심으로 -」(『如山柳炳德博士華甲紀念 韓國哲學宗教思想史』, 원광대학교종교문제연구소, 1990)> <정원용, 「원효의 역동적 회회사상연구-금강삼매경론을 중심으로」, 동국대 석사논문, 2002> <유현주, 「금강삼매경론의 수행체계연구」, 동국대 석사논문, 2005> <송진현, 「금강삼매경론의 중도적 사유체계연구」, 고려대 박사논문, 2005> <서영애, 「신라 원효의 금강삼매경론연구 - 한국 초기 선사상을 구명하기 위한 시론 -」, 민족사, 2007> <이길현, 「금강삼매경론의 원효의 수행론 연구; 육행의 단계적 수행에 대한 부정을 중심으로」, 서울대 석사논문, 2009> 등.
- 5) 『금강삼매경』이라는 경명은 僧祐(445-518)의 『出三藏記集』에 수록된 『新集安公涼土異經錄』에 처음 등장한다. 그러나 그 이후 6, 7세기에 편찬된 여러 경록들에서는 모두 이 경을 闕經으로 기록했다. 그러다가 智昇의 『開元釋教錄』(730)에서 『금강삼매경』 2권 후 1권을 現存錄에 편입하면서 ‘北京失譯拾遺編入’이라 밝혀두었는데, 이후에 편찬된 경록들에서는 이 경을 現存經으로 기록하였다. 이러한 경록 상의 기록에 따르면, 『금강삼매경』은 4세기 후반에 漢譯된 후 逸失되었다가 7세기 후반 신라에서 재발견되어 다시 중국으로 유입되었다고 볼 수 있다. 그러나 水野弘元은 『금강삼매경』에 玄奘(602-664)譯 이후에나 등장하는 용어들(『반야심경』<648년 譯>의 是大神呪 是大明呪 是無上明呪 是無等等呪의 四呪/『유식삼십승』<649년 譯>의 末那)이 나타난다는 점 등을 논거로 하여, 7세기 후반 신라에서 등장한 『금강삼매경』은 『道安錄』에 기록된 경이 아니라 650년 이후에 등장한 僞經이라고 주장한다. 인도에서 撰述되고 중국에서 漢譯된 것(眞經說)이 아니라 중국에서 찬술된 僞經이라는 것이다.(水野弘元, 『菩提達摩の二入四行說と金剛三昧經』(『駒澤大學研究紀要』 13, pp. 56-57.)

그런데 『금강삼매경』 중국 찬술설들은⁶⁾ 『금강삼매경』이 신라에서 최초로 등장했음을 전하는 『송고승전』이나 『삼국유사』의 명백한 기록들을 애써 외면하고 있다. 이러한 문제의식에서 최근 학계에서는 『금강삼매경』 찬술 문제를 신라불교 내에서 접근하려는 시도들이 줄을 잇고 있다.⁷⁾

『금강삼매경』 찬술 문제 추정과 관련하여, 현재까지 확보된 객관적 자료는 논거는 두 가지이다. 하나는 『송고승전』의 기록이고, 다른 하나는 『금강삼매경』에 현장(玄奘, 602-664)의 대장경 번역 이후에나 등장하는 용어들이 등장한다는 점이다.⁸⁾ 그리고 이 논거들은 『금강삼매경』의 찬술 주체(들)에 대한 그 어떤 확답도 제공하지 못한다. 그러나 『금강삼매경』의 출현 정황을 유일하게 전하고 있는 『송고승전』의 기록은, 그 기록이 전부 허구라는 것이 입증되지 않는 한, 『금강삼매경』 찬술 문제와 관련하여 그 어떤 경우라도 외면할 수 없는 중요한 자료이다. 따라서 대안과 원효를 각각 경전의 편집자와 강설/주석자로 명기하고 있는 『송고승전』의 기록을 주목하여 『금강삼매경』 찬술 주체(들)를 신라불교계에서 찾아보려는 신라 찬술설의 태도는 자연스럽고 합리적이다.

-
- 6) 水野弘元의 주장 이후 Walter, Liebenthal(“Notes on the ‘Vajrasamadhi’, 通報 Toung Pao Vol. 42, 1956), 柳田聖山(『初期禪宗史書の研究』, 禪文化研究所, 1967), 석길암(『금강삼매경의 성립과 성립과 유통에 대한 재고』, 『보조사상』 31집, 2009, pp. 79-127) 등이 중국 찬술설을 전개하였다.
- 7) 木村直彰은 『금강삼매경』 찬술 문제를 신라불교 내에서 접근할 것을 제안하는 동시에, 『금강삼매경』은 攝論宗이나 禪宗 등 당시 중국의 다양한 불교사상을 佛說의 권위 아래 회통시키고자 大安이나 元曉 주변의 사람들이 만들어낸 것일 것이라 추정하였다(『金剛三昧經의眞僞問題』, 『佛敎史學研究』 18-2). 그가 제시한 이 신라 찬술설은 『금강삼매경』의 연구에 새로운 물꼬를 튼 셈이다. 이어 Robert. E. Buswell은 『금강삼매경』의 찬술자로서 신라의 法朗을 지목하기도 한다(『The Formation of Ch’an Ideology in China and Korea; The Vajrasamadhi-Sutra, a Buddhist Apocryphon』, Princeton University Press, New Jersey, 1989, p. 174). 그러나 법랑의 활동시기로 볼 때 그가 『금강삼매경』을 찬술했다고는 보기 어렵다는 점을 지적하면서, 金煥泰는 『금강삼매경』의 신라찬술 가능성을 본격적으로 검토한 끝에 신라 대중불교의 주체였던 大安惠空蛇福 등을 그 찬술자로 지목한다(『신라에서 이룩된 금강삼매경』, 『불교학보』 25, 동국대 불교문화연구소, 1988, pp. 11-37). 南東信 역시 이러한 관점에 동의하면서, 대안을 비롯하여 대중교화에 뜻을 둔 일군의 승려들이 자신들의 이상형인 梵行長者를 주요 등장인물로 하는 『금강삼매경』을 편찬하였을 것으로 추정한다(『新羅 中代佛敎의 성립에 관한 연구 -금강삼매경과 금강삼매경론의 분석을 중심으로-』, 『韓國文化』 21, 서울대 한국문화연구소, 1998, pp. 113-142). 반면 석길암은 신라 찬술설을 비판하면서 중국 삼계교를 금강삼매경의 편찬 집단으로 추정하고 있다(『금강삼매경의 성립과 성립과 유통에 대한 재고』, 『보조사상』 31집, 2009, pp. 79-127).
- 8) 『반야심경』 <648년 譯>의 是大神呪 是大明呪 是無上明呪 是無等等呪의 四呪(『유식삼십승』 <649년 譯>의 未那라는 용어가 등장하므로, 『금강삼매경』은 650년 이후에 등장한 셈이 된다.

신라 찬술설에 대해 지금까지 제기된 회의적 혹은 비판적 시각의 핵심 논거들은 두 가지로 압축된다. 원효는 『금강삼매경』을 위경(僞經)이 아닌 한역된 진경(眞經)으로 간주하는 태도를 보인다는 것과, 『금강삼매경』의 출현과 편집 및 강설/주석 사연을 전하는 『송고승전』, 『원효전』과 『삼국유사』 기록의 진실성에 대한 회의가 그것이다.⁹⁾

『금강삼매경』을 한역된 진경으로 간주하는 듯한 원효의 태도¹⁰⁾는 두 가지로 추정할 수 있다. 우선, 『금강삼매경』의 찬술 주체(들)에 대해 원효가 아는 바가 전혀 없었기에, 중국에서 유입된 여타의 한역경전들과 같이 취급하였을 가능성을 상정할 수 있다. 이 경우 『금강삼매경』 찬술 주체(들)가 신라인일 가능성은 낮아진다. 원효가 전혀 모르거나 그와 무관하게 신라에서 찬술되었다고 보기는 어렵기 때문이다. 반대로, 『송고승전』의 기록대로 『금강삼매경』 편집자가 대안이고, 원효가 대안의 편집 및 경전의 찬술 주체(들)에 대해 알고 있었으며, 원효 자신도 경전 형성에 직, 간접으로 관여하였을 가능성을 상정할 수 있다. 이 경우 원효가 『금강삼매경론』의 저술에서 취할 태도는, 『금강삼매경』이 위경임을 밝히는 것이 아니라 오히려 한역 진경임을 강하게 긍정하는 것이 될 것으로 보는 것이 합리적 추정이다. 『금강삼매경』이 신라에서 형성되었다면, 편집자인 대안과 강설 및 주석자인 원효는 『금강삼매경』의 사상이나 문제의식을 적극적으로 공유

9) 신라찬술설에 대해 김상현은 유보적 태도를, 석길암은 부정적 입장을 취한다. 김상현은, 1) 『금강삼매경』의 찬술자로서 신라인 혜공(惠空)을 지목하는 김영태의 추정은 혜공의 활동시기와 원효의 『금강삼매경론』 찬술 시기를 비교해 볼 때 무리라는 점, 2) 원효는 『금강삼매경』을 번역된 진경(眞經)으로 간주하는 태도를 보인다는 것, 3) 원효는 진제삼장(眞諦三藏)의 구식설(九識說)이 『금강삼매경』에 의거하고 있고 『대승기신론』 문구가 『금강삼매경』의 문구를 해석한 것이라고 말하는 경우들이 있다는 점, 4) 『송고승전』의 내용에서 액면 그대로 신뢰할 수 없는 내용이 있다는 것 등을 논거로 하여, 신라찬술설에 섣뜻 동의하지 못하고 있다는 유보적 태도를 보인다. <김상현, 『『금강삼매경론』의 緣起說話考』(『한국불교문화사상사/가산이피관스님화갑기념불교학논총』, 가산불교문화진흥원, 1992; 『원효연구』(민족사, 2000) 에 재수록>. 그리고 석길암은 김상현이 제기하는 논거들을 계승하는 동시에, 『금강삼매경』 및 『금강삼매경론』과 관련된 일화들을 고려하지 않고 오직 『금강삼매경』 내용에만 의거하여 찬술 문제에 접근할 것을 제안하는 일본 학자 이시이 코우세이(石井公成)의 주장에 동조하면서, 『금강삼매경』의 찬술집단으로서 중국 삼계교의 인물들을 지목한다. <석길암, 『금강삼매경의 성립과 성립과 유통에 대한 재고』(『보조사상』 31집, 2009)>. 김상현의 지적처럼, 『금강삼매경』 찬술자로서 혜공을 지목하는 것에는 시기상으로도 무리가 있어 수긍하기 힘들다. 그러나 원효가 『금강삼매경』을 번역된 진경(眞經)으로 간주하는 태도를 보이기 때문에 신라찬술설을 채택하기 어렵다는 견해는 반론이 가능하다.

10) 원효는 진제삼장(眞諦三藏)의 구식설(九識說)이 『금강삼매경』에 의거하고 있고 <“摩訶羅者是第九識 眞諦三藏 九識之義 依是文起 如彼章說”(『금강삼매경론』, 한국불교전서1-630하.)>, 『대승기신론』 문구가 『금강삼매경』의 문구를 해석한 것이라고 말하기도 한다. <“案云 此中得見心性 心即常住 卽釋此經 心常安泰之句”(『금강삼매경론』, 한국불교전서1-636중-하.)>.

하고 있었다고 보아야 한다. 신라 불교계에 구현시키고 싶었던 사상과 문제의식을 경전의 권위를 빌어서까지 펼쳐 보이려는 찬술 주체(들)의 태도를 원효가 공유하고 있었다면, 원효는 주석을 통해 『금강삼매경』에 대한 위경적 의심을 적극적으로 불식시키려 하였을 것이다. 그렇다면 원효가 『금강삼매경론』을 저술하면서, 진제삼장(眞諦三藏)의 구식설(九識說)이 『금강삼매경』에 의거하고 있고 『대승기신론』 문구가 『금강삼매경』의 문구를 해석한 것이라고 말하는 것은 자연스럽다. 원효가 『금강삼매경』을 진경으로 간주하는 태도를 보인다는 점은 신라 찬술설의 반박 논거가 아니라 오히려 지지 논거일 수 있는 것이다.

논리적으로는 이상의 두 가지 추정이 같은 정도의 개연성을 지닌다. 그러나 『금강삼매경』의 출현과 편집 그리고 강설과 주석에 의한 유포의 무대가 신라임을 증언하고 있는 『송고승전』 『원효전』의 사료적 가치를 애써 외면하지 않는 한, 추정의 선택지는 후자로 기울어지게 된다.

『송고승전』 『원효전』에 대한 비판적 검토는 『원효전』의 내용 가운데 두 가지 의문을 제시하는데,¹¹⁾ 두 가지 모두 설득력이 있다. 그러나 그럼에도 불구하고 『송고승전』 『원효전』이 전하려는 핵심 내용은 훼손되지 않는다. 일부 내용을 달리 해석할 수 있는 여지가 있음에도 불구하고, 기본적으로 『금강삼매경』 연기설화를 전하는 『송고승전』 『원효전』의 사료적 가치나 중요성은 퇴색되지 않는다.

『금강삼매경』의 출현과 편집 그리고 강설과 주석의 정황을 전하는 『송고승전』 『원효전』은 『금강삼매경』 등장과 유포의 사연을 전하는 유일한 사료이다. 또한 이것이 중국 측의 기록이라는 점도 충분히 주목해야 한다. 원효의 경우, 그 탁월한 저술들과 당시의 명성을 감안할 때 중국 측 기록에 등장하는 것이 자연스럽지만, 대안의 경우는 다르다. 대안은 저술도 없고 특별히 중국에 널리 알려질 일이 없는, 신라에서나 알려진 이승(異僧)이었다. 신라에 다녀간 적도 없고 신라 측 사료나 정보의 취득에도 제한적이었을 찬녕이, 『금강삼매경』의 편집자로서 대안을 거명하고 있는 것은 결코 예사롭지 않다. 중화적 자존심도 감안하지 않을

11) 김상현은, 원효가 원래 『금강삼매경론』을 5권 지었는데 도난당하여 3일 만에 현존하는 3권 본을 저술하였다는 『송고승전』의 내용은 『금강삼매경론』의 유통 흔적이나 현실성을 감안할 때 사실이 아니며, 원효의 능력을 돋보이게 하려는 극적 구성 혹은 후대의 가필일 것이라고 추정한다. 그리고 경전에 대한 주석이라면 ‘경소(經疏)’라 칭하는 것이 관행인데, 원효의 『금강삼매경』 주석은 특이하게도 ‘경론(經論)’이라는 명칭을 붙이고 있다. 이에 대해 『송고승전』은, 원효의 『금강삼매경』 약소(略疏)가 중국에 유입된 뒤에 번경삼장(翻經三藏)이 명칭을 고쳐 논(論)으로 했다고 해명한다. 그러나 중국보다 앞선 일본의 유포 기록들이나 한국의 기록들에 의거할 때 『송고승전』의 기록은 믿기 어려우며, 원효 스스로 강한 자긍심으로 『금강삼매경론』이라 했을 가능성이 있다고 김상현은 추정한다.(김상현, 위의 논문)

수 없는 중국 측 사료에서, 7세기 중반까지 중국 및 한국에 유포된 거의 모든 불교사상을 난해한 이론 속에 포섭하고 있는, 『금강삼매경』과 같은 경전의 출현과 편집 그리고 강설과 주석의 주체들로서, 신라의 대안과 원효가 함께 등장한다는 것은 아무리 보아도 특별하다. 찬술까지는 유보하더라도, 적어도 『금강삼매경』 편집 및 유포의 무대가 신라였다는 『송고승전』의 증언이 역사적 사실을 반영하고 있을 가능성은 충분하다. 『송고승전』 기록이 완전한 허구가 아닌 이상¹²⁾, 『금강삼매경』의 편집과 유포를 가능케 한 조건들은 신라에 있었다고 보아야 한다. 그리고 이 경전의 편집과 유포에 상응하는 조건들이 신라에 있었다면, 찬술 주체(들)에 관한 추정마저도 신라 내지 한반도에서 접근해 보는 것이 결코 무리가 아니다.¹³⁾

중국 찬술설들의 논거들이 아직 설득력이 부족하기에,¹⁴⁾ 『금강삼매경』의 찬술

12) 기록을 증시하는 중국의 전통을 감안해도, 찬녕의 기록이 근거 없는 허구적 창작일 가능성은 희박하다. 찬녕은 『금강삼매경』의 등장과 편집 및 유포와 관련하여 나름대로 신뢰할만한 문헌이나 정보들에 의거하여 기록하였을 것으로 보는 것이 합리적이다.

13) 『금강삼매경』 및 『금강삼매경론』과 관련된 일화들을 고려하지 않고 오직 『금강삼매경』 내용에만 의거하여 찬술 문제에 접근하자고 하는 이시이 코우세이(石井公成)의 제안(『『金剛三昧經』の成立事情』, 『印度學佛教學研究』 46-2, 1998)은 그 의도를 헤아려야 할 정도로 비합리적이다. 가장 중요하고 객관적인 자료를 근거 없이 애써 외면하려는 것은 후 『금강삼매경』의 신라찬술 가능성을 무조건 배제하고 싶은 충동과 연관은 없는지 의문이 생긴다. 석길암 역시 石井公成의 제안에 공감하면서 ‘『송고승전』 『원효전』의 연기설화에 대한 충분한 검토 없이 그에 의거하여 신라 찬술설을 구성하는 방식은 지양되어야 하며, 『금강삼매경』과 『금강삼매경론』을 동일시하는 시각과 『원효전』을 배제하고서 추정해보면 신라 찬술보다는 중국 찬술의 가능성이 더 높다’고 하여, 『송고승전』 『원효전』의 사료적 가치와 의의를 외면하려는 태도를 취하고 있다. 『금강삼매경』과 『금강삼매경론』을 분리하여 탐구하는 것은 바람직하고, 또 『원효전』의 구절들을 모두 역사적 사실로 간주하여 찬술 문제를 풀어나가는 것은 불합리하다. 그러나 『원효전』 내용에 대한 열린 탐구는 바람직하지만, 그럼에도 불구하고 그 기록을 통해 합리적으로 추정할 수 있는 ‘사실 관계의 가능성’ 또한 가볍게 처리해서는 안 된다. 모든 형태의 중국 찬술설은 『송고승전』 『원효전』이나 『삼국유사』 기록의 신빙성을 부정하는 데 비례하여 그 주장의 설득력이 높아지게 마련인데, ‘설’의 수립을 위한 자료의 부당한 처리는 충분히 경계해야 한다.

14) 이시이 코우세이(石井公成)는 『금강삼매경』 ‘입설제품’이 ‘수일설(守一說)’을 설하면서 중국의 부대사(傅大士)와 같은 거사를 상징하고 있다는 점에서, 여래장사상을 중심으로 하는 대승 경전들의 교리에 능통하고 독특한 수일(守一)의 실천자이며 승려들에게도 예경(禮敬) 받는 비승비속(非僧非俗)의 거사상(居士像)을 지경자상(持經者像)으로 상징하고 있으며, 따라서 『금강삼매경』은 동산법문 직계의 위경은 아니라고 주장한다.<『『金剛三昧經』의 成立事情』(『印度學佛教學研究』 46-2, 1998).> 석길암은, ‘수일설(守一說)’을 매개로 『금강삼매경』에서 등장하는 비승비속(非僧非俗)이며 사문에게도 예경 받는 계율 밖 행자(行者)와 중국 부대사(傅大士)의 인물상을 동일선상에서 대비시키는 이시이 코우세이의 견해를 주목하는 동시에, 『금강삼매경』 ‘입설제품’에 등장하는 ‘여래장불(如來藏佛)’, ‘형상불(形像佛)’이라는 용어가 삼계교 특유의 용어라는 점 및 『금강삼매경』에 나타나는 말법적식과 지장보살 신앙

자(들)를 확정시키는 객관적 자료들이 새롭게 발굴되지 않는 한, 『금강삼매경』

을 논거로 하여, 『금강삼매경』 찬술집단으로서 삼계교의 인물들을 지목하고 있다.<석길암, 위의 논문>

이들의 논의는 무엇보다도 『송고승전』 『원효전』이나 『삼국유사』의 사료적 가치와 의미를 부당하게 외면하고 있다는 점에서 출발부터 무리를 범하고 있다. 뿐만 아니라 이들이 제시하는 논거와 논리 역시 작위적 성격이 강하다. 石井公成은 『금강삼매경』 『입실제품』에 등장하는 비승비속(非僧非俗)의 거사상(居士像)과 중국의 부대사(傅大士)를 연결시키는 고리로서 ‘수일설(守一說)’을 주목한다. 거사인 부대사가 ‘守一不移’를 설했다는 기록이 있고, 또 그가 승려인 천태대사의 존승을 받았다는 행적이 있으니, ‘守一’을 설하는 동시에 출가 사문에게도 존경받는 비승비속(非僧非俗)의 거사적 지경자(持經者)를 설하고 있는 『금강삼매경』은 부대사와 같은 인물을 경전의 실천자로 상정하고 있다는 것이다. 그런데 논의를 엄밀히 하기 위해서는 ‘守一’이라는 용어의 공통성이 그 논리 형식에 있는 것인지 아니면 내용에 있는 것인지를 밝혀야 한다. 만약 ‘守一/하나를 지키’의 논리가 공통이라고 한다면, 『금강삼매경』은 전반적으로 오히려 ‘不守一/하나를 지키지 않음’의 논리를 애용하고 있으니, 그 주장은 설득력이 없다. 논리 형식이 아니라 ‘守一’의 내용이 공통점이라고 한다면, 부대사는 ‘하나를 지켜 움직이지 않음(守一不移)’을 설한 것인데 비해 『금강삼매경』은 ‘守一心如/一心의 如如함을 지키’를 설하는 것이므로 양자를 같다고 하기 어렵다. ‘하나를 지켜 움직이지 않는’다는 말과 ‘일심의 여여함을 지킨다’는 말은 결국 같은 뜻이 아는가라고 주장할 수도 있다. 그러나 그렇게 주장한다면, 모든 불교 용어는 결국 한 뜻으로 통한다고 할 수 있으므로, 특정 용어의 공통점을 논거로 삼는 논의 자체가 무의미하다.

석길암 역시 『송고승전』 『원효전』이나 『삼국유사』의 사료적 가치를 외면하면서, 삼계교를 『금강삼매경』 찬술집단으로 추정하기 위해, 『금강삼매경』 『입실제품』에 등장하는 ‘여래장불(如來藏佛)’ ‘형상불(形像佛)’이라는 용어가 삼계교 특유의 용어라는 점 및 『금강삼매경』에 나타나는 말법의식과 지장보살 신앙을 논거로 삼는다. 그런데 『금강삼매경』은 이 경이 현재의 像法과 미래의 末法을 위해 설해지는 것이라고 선언하고 있으며, 원효는 이 점을 정확하게 주석하고 있다. 그런데 석길암은 『금강삼매경』에서 중요한 위상을 보여주는 지장보살이 말법의 보살로 신앙되었다는 점에서, 『금강삼매경』 찬술자의 실제 의도는 말법을 대비하는 것으로 볼 수 있고, 따라서 원효의 해석은 찬술자의 의도와 다르고, 그런 점에서 이 경전의 찬술자로서 원효나 원효 주변의 인물을 지목하기 어렵다고 주장한다. 원효가 정확하게 풀이하고 있듯이, 『금강삼매경』은 자신이 상법시대를 대상으로 하는 동시에 미래의 말법을 대비하는 것이라고 명언하고 있다. 그럼에도 불구하고 석길암이 경전의 기술 내용과 찬술자들의 실제 의도를 굳이 분리시켜 찬술자들의 실제 의도는 말법시대에 있다고 해석하는 동시에 그 논거로서 지장보살을 거론하는 이유는 분명하다. 중국에서 지장보살 신앙이 널리 퍼지게 된 것은 信行(540-594)이 三階教을 세워 당시를 말법시대로 규정하면서 지장신앙을 강조한 이후이니, 따라서 『금강삼매경』 찬술집단으로서 삼계교를 지적하려면, 『금강삼매경』과 지장보살 및 말법사상이 하나로 엮여져야 하기 때문이다. 그러나 정법/상법/말법의 삼시(三時) 구별에서 그 시한을 정하는 방법은 경론에 따라 다양한데 『금강삼매경』은 상법을 대상으로 하고 있음을 천명하고 있고, 『금강삼매경』 『총지품』의 청법자로서 지장보살이 등장한다는 것과 지장신앙은 별개의 문제라는 점 등을 감안하면, 『금강삼매경』과 지장보살 및 말법사상을 하나로 엮어 『금강삼매경』 찬술집단으로서 삼계교를 지적하는 논리는 설득력이 없다. 반대로 『금강삼매경』을 찬술한 신라인(들)이 삼계교의 영향도 받았을 것이라는 주장은 오히려 무리가 없다. 원평에서부터 원효 시대까지의 지장신앙과 삼계교의 관련성은 충분히 상정될 수 있기 때문이다.

찬술 및 형성과 관련하여 대안과 원효를 중심으로 하는 신라 불교인들을 주목하는 추정은 힘을 더해 갈 것으로 보인다. 종교적 태도나 사상 수준 및 문제의식을 공유하는 일군의 신라 불교인들과 『금강삼매경』 형성/유포의 연관성은, 그 개연성과 내용이 더욱 주목받을 가능성이 크다. 특히 출가자 중심주의나 귀족/엘리트주의적 불교를 비판하며 비승비속(非僧非俗)의 구세적(救世的) 대승불교를 펼쳤던 대안과 원효가 『금강삼매경』의 편집자와 주석/강설자로 등장하고 있으며, 『금강삼매경』에서도 출가 사문의 존경을 받는 비승비속적 수행자가 경전 실천자(持經者)로 등장하고 있다는 점은, 『금강삼매경』 찬술/편찬/유포와 당시의 한반도/신라 불교계 정황의 상호 연관성과 관련하여 시사하는 바가 크다.

『금강삼매경』이라는 문헌은, 여타의 많은 대승경전의 경우와 마찬가지로, 단일 작가에 의해 일시에 만들어졌다기 보다는, 사상 수준과 관점 및 문제의식을 공유하는 다수의 작가들에 의해 점차적으로 형성되었을 가능성이 더 높다고 생각한다. 그리고 그 형성 주체들은 중국인일 수도 있고 한국인일 수도 있다. 그런데 『금강삼매경』 찬술자 혹은 찬술집단이 한국인이든 중국인이든, 정작 우리가 주목해야 할 것은 이 경전의 체계적 편집이 신라인 대안에 의해 이루어졌고, 그 최초의 강설자와 주석자가 신라인 원효라는 기록이다. 기록을 중시할 뿐 아니라 중화적 자존심이 강한 중국인들이 『송고승전』에서 『금강삼매경』의 편집자와 강설자/주석자로서 모두 신라인을 부각시키고 있다는 점은 분명 의미심장하다. 그 찬술/형성의 주체와 장소가 어디였던 간에, 『금강삼매경』 최초의 출현과 유포 정황을 전하는 유일한 문헌인 『송고승전』의 기록에 따르면, 『금강삼매경』의 체계적 편집과 주석/강설이 이루어진 곳은 한반도 신라 땅이다. 『금강삼매경』으로 표출된 사상 수준과 관점 및 문제의식이 유효하였던 현실 무대가 한반도였고 신라 불교였다는 것은, 충분히 주목하고 음미해야 할 대목이다.

『금강삼매경』의 찬술자(들)를 확정시키는 객관적 자료는 현재로서는 없다. 그저 설(說)을 수립하기 위한 논거 구성과 추정만이 횡행한다. 그러나 기록이라는 객관적 자료에 의거하여 무리 없이 합의할 수 있는 것은 있다. 『금강삼매경』의 체계적 편집과 최초의 강설/주석이 모두 신라인에 의해 이루어졌고, 『금강삼매경』의 사상 내용과 문제의식이 유효할 수 있었던 최초의 무대가 바로 한반도 및 신라불교계였다는 점이다. 그리고 바로 이 점이야말로 『금강삼매경』 찬술문제는 논의의 핵심이어야 한다. 이렇게 본다면 『금강삼매경』과 원효의 『금강삼매경론』은, 그 등장 배경이나 사상 내용에 있어서 불가분의 관련을 맺고 있다고 보는 것이 자연스럽다.

신라 찬술이든 중국 찬술이든 간에, 『금강삼매경』의 찬술 동기나 배경은 무엇일까? 단지 불교사상의 통상적 표현을 위해서라면 굳이 불설(佛說)의 권위를 빌리는 경전을 만들 필요는 없다. 설득력을 위해 경전의 권위까지 필요로 하는 그 어떤 강렬한 문제의식이 있었다고 보는 것이 자연스럽다. 그렇다면 『금강삼매경』의 찬술자(들)가 표현하고 싶었던 사상이나 문제의식 및 관심사는 무엇이었을까? 경전의 권위를 빌어서까지 설득력을 확보하고자 했던 주장이나 관점은 도대체 무엇이었을까? 또한 『금강삼매경』과 어떤 공감대 혹은 교감이 있었기에, 대안과 원효는 편집과 주석 및 강설의 주인공으로 등장하였을까? 다시 말해 『금강삼매경』의 편집과 주석을 통해 대안과 원효가 펼치고 싶었던 사상과 관심사는 무엇이었을까?

그 등장 설화가 보여주는 각별한 관계에서도 추정할 수 있지만, 실제로 『금강삼매경』과 『금강삼매경론』에서는 동일한 사상적 지향점들이 확인된다. 그 동일한 사상 지향은 크게 세 가지로 대별된다. 첫째는 공(空)의 철학인 중관(中觀)과 마음의 철학인 유식(唯識)의 상이한 개성들을 통섭적으로 화쟁하려는 것이고, 둘째는 구세(救世)의 실천이 강조되는 대승선(大乘禪) 사상의 천명이며, 셋째는 대중에게 적극적으로 다가가는 진속불이(眞俗不二)의 원융(圓融)불교를 천명하는 것이다. 그리고 이 세 지향을 펼쳐내는 근본 원리는 ‘본각/시각을 중심으로 하는 깨달음(覺)사상’이다.¹⁵⁾ 또한 이 모든 사상들이 선(禪)으로 수렴되는 동시에, 역으로 선에서 발원되기도 한다. ‘금강삼매(金剛三昧)에 관한 경전’이라는 경명(經名)이 예고하는 대로, 『금강삼매경』과 『금강삼매경론』을 관통하는 주제는 선(禪)이다.

『금강삼매경』과 『금강삼매경론』은 선을 테마로 하여 모든 불교 사상을 종합하고 있다. 달리 말해, 『금강삼매경』 찬술자(들)와 편집자 대안 그리고 원효는 자신들의 불교 이해와 문제의식을 선(禪)을 축으로 삼아 집결시키면서 전개하고 있다. 본고(本考)는 원효의 선사상을, 『금강삼매경론』을 중심으로 그 철학적인 미를 분석/정리하면서 음미하려는 시도이다.¹⁶⁾

15) 이와 관련하여 필자는 『『금강삼매경』·『금강삼매경론』과 원효사상』 I/II(『원효학연구』 제5집/제6집, 원효학연구원, 2000/2001)을 논구한 바 있다. 본 논문은 이전의 연구 성과를 토대로 원효의 禪사상 부분을 발전시킨 것이다.

16) 원효의 선 사상을 『금강삼매경』을 통해 접근한 연구들로서는 <金炳煥, 『元曉의 金剛三昧經論 研究 - 觀行을 중심으로 -』(동국대 박사학위논문, 1997)> <鄭舜日, 『元曉의 一味觀行 研究 - 金剛三昧經論을 중심으로 -』(『如山柳炳德博士華甲紀念 韓國哲學宗教思想史』, 원광대학교종교문제연구소, 1990)> <유현주, 『금강삼매경론의 수행체계연구』, 동국대 석사논문, 2005> <서영애, 『신라 원효의 금강삼매경론연구 - 한국 초기 선사상을 구명하기 위한 시론 -』, 민족사, 2007> <이길현, 『금강삼매경론의 원효의 수행론 연구; 육행의 단계적 수행에 대한

2. 한 맛으로 참되게 보아 행하라 - 일미관행(一味觀行)의 선(禪)

1) 관(觀)이라는 수행 - 그 인간관과 수행론적 배경

인간이라는 생명은 오염되어 있다. 그칠 줄 모르고 끝없이 확대되는 배타적 이기심과 소유욕이 앞장서서 이끌고 있는 탐욕에 절어있고, ‘나 아닌 것’ ‘나와 다른 것’ ‘나의 소유가 아닌 것’을 밀어내고 정복하며 부정하려는 성냄에 불타고 있으며, 사실을 사실과 다른 것으로 왜곡하거나 오인하는 환각적 무지에 덮여있다. 언제부터 오염되기 시작한 것인지는 알기 어려우나, 인간이 자랑하는 고도의 언어와 사유 능력은 이미 심하게 오염되어 있다. 개인적 고통과 집단적 재앙의 인위적 원인은 결국 탐욕/성냄/무지로 압축된다는 것이 부처 이래 불교의 일관된 통찰이다.

해탈이라고 부르는 존재 정화를 위해 부처가 마련한 수행법은 크게 세 유형으로 분류된다. 계율 수행(戒學), 참선 수행(定學), 지혜 수행(慧學)이 그것이다. 이 세 수행은 각각 ‘행동’과 ‘마음’ 그리고 ‘이해’를 대상으로 한다. 오염된 행동 버릇을 제어하는 수행이 계율 수행이라면, 오염된 마음 버릇에서 풀려나는 수행이 참선 수행이고, 오염된 이해를 교정해 가는 수행이 지혜 수행이다.

인간의 욕구와 행동은 관점과 상호적으로 얽혀있다. 고도의 사유 능력을 지닌 인간에게는, 관점이 욕구와 행동을 선도하는 경향이 강하다. 특히 생존과 직결된 일차적이고 본능적인 욕구나 행동이 아닌, 이차적이고 문화적인 욕구와 행동들은, 대상에 대한 관점에 따라 형성되는 것이 일반적이다. 게다가 인간의 경우, 일차적/본능적 욕구와 행동들마저 관점과 깊숙이 연관되어 있다. 인간은 관점을 조정하여 일차적/본능적 욕구와 행동마저 조정하는 모습을 보여준다. 인간의 욕구와 행동은 관점에 수반하거나, 적어도 상호적으로 연관되어 있다. 따라서 욕구와 행동의 조정이나 극복을 위해서는, 반드시 그 욕구 및 행동과 인과적으로 연관되어 있는 관점을 다스려야 한다.

또한 의식은 표층과 심층으로 나누어진다. 표층의식의 현상들은 의식 주체가 그 내용을 능동적으로 인지할 수 있다. 자신의 마음이 어떤 상태인지, 어떤 생각

부정을 중심으로, 서울대 석사논문, 2009> 등이 있다. 대체로 『금강삼매경론』의 언어와 이론 및 체계를 체계적으로 재구성하는 경향을 보이는데, 원효 선 사상의 철학적 분석과 음미가 향후의 과제로 부각될 것이다.

과 욕구와 감정이 펼쳐지고 있는지, 의지에 따라 알 수 있다. 그런데 무의식이나 잠재의식으로 이루어지는 심층의식 현상은, 비록 존재하기는 하지만 의식 수준에서 인지되지는 않는다. 의식의 심층에 잠재되어 있다가 적절한 조건이 마련될 때 의식 표면으로 올라오며, 그럴 때라야 의식의 인지 범위에서 포착된다. 따라서 심층의식의 내용은 의식주체가 의지에 의해 확인할 수가 없다. 어떤 내용들이 어느 정도 잠재되어 있는지 알 수가 없다.

심층의식적 요구와 표층의식적 요구는 일치하지 않는다. 표층의식의 요구는 심층의식에 의해 거부되기도 하고, 그 반대이기도 하다. 애연가의 금연 과정에서 나타나는 금단현상은, 표층의식과 심층의식의 괴리와 충돌에서 기인한다고 할 수 있다. 표층의식 범주에서는 담배를 싫어하고 흡연 행위를 거부하지만, 심층의식에 배어있는 흡연의 버릇은 여전히 담배를 요구하고 있다. 심층의식적 요구와 표층의식적 거부가 충돌하는 것이 금단 현상의 심리적 배경이다. 따라서 심층의식적 성향이나 버릇마저 극복하지 못하면 금연은 실패한다.

금연에 성공하려면 흡연 버릇 형성의 인과관계를 파악해야 한다. 그런데 인과관계 파악을 위해서는 두 가지 측면이 고려되어야 한다. 몸에 배인 흡연 버릇의 형성과 유지에는 욕구와 행동, 관점이 상호적으로 참여하고 있다는 것이 그 하나이고, 흡연 버릇은 표층의식과 심층의식의 두 층에 뿌리내리고 있다는 것이 다른 하나이다. 몸과 마음에 뿌리내린 특정한 성향은 욕구와 행동 및 관점이 상호적으로 작용한 결과라는 것, 그리고 그 성향은 의도적으로 확인 가능한 표층의식뿐만 아니라 의도나 의지로는 확인하기 어려운 심층의식에도 뿌리내리고 있다는 것을 직시해야 한다. 그리고 그럴 때라야 금연에 성공할 수 있는 방법론이 마련된다.

탐욕/성냄/어리석음에 의한 존재 오염을 정화하는 문제도 유사한 구조를 가지고 있다. 탐욕/성냄/어리석음이라는 존재 오염물은 욕구와 행동 및 관점의 상호 결합적 산물이며, 동시에 심층의식까지 깊이 뿌리내리고 있다. 해탈/열반의 성취를 위해 존재 정화의 방법으로서 부처가 마련한 수행론은, 존재 오염의 이와 같은 구조에 상응하는 것이다.

해탈 수행법인 팔정도는 계율/참선/지혜의 이른 바 삼학(三學)으로 구성된다. 계율 수행(戒學)은 몸에 배인 탐욕/성냄/어리석음의 오염을 행위의 제어를 통해 정화하는 역할에, 지혜 수행(慧學)은 오염된 관점을 교정하는 역할에 초점을 맞추고 있다. 그리고 참선 수행(定學)은 표층의식과 심층의식에서 펼쳐지는 관성적 성향들에 지배되지 않는 마음 국면의 수립과 확보에 초점을 두고 있다. 이 세 유

형의 수행을 상호 결합적으로 발전시키면, 탐욕/성냄/어리석음에 의한 존재 오염의 정화에 성공할 수 있다는 것이 계(戒)/정(定)/혜(慧) 삼학(三學)의 인간학이자 수행론이다.

탐욕/성냄/어리석음은 이미 몸의 버릇으로 배어있다. 따라서 몸의 버릇을 방치하면서 탐욕/성냄/어리석음에서 풀려날 수는 없다. 담배를 계속 피우면서 금연하겠다는 것은 공염불이다. 금연에 성공하려면, 흡연양이라도 줄이는 등, 흡연 행위 자체를 제어해야 한다. 행위의 제어를 통해 몸에 배인 탐/진/치 오염을 정화시켜 가는 것이 계율 수행(戒學)의 요점이다. 그런데 흡연을 긴장 해소에 필요한 기호식품으로 이해한다면, 금연은 불가능하다. 관점과 욕구 및 행동은 상호 결합되어 있기 때문이다. 따라서 금연을 위해서는 먼저 흡연에 대한 관점을 바꾸어야 한다. 흡연에 대한 이해와 관점을 바꾸어 흡연 행위에 대한 지적(知的) 제어력을 확보하는 것처럼, 인간과 세상, 인생에 대한 이해와 관점을 바꾸어 탐욕/성냄/어리석음에 대한 지적(知的) 제어력을 확보하는 것이 지혜 수행(慧學)이다.

그런데 흡연을 해로운 행위로 보는 관점이 수립되었을지라도, 흡연을 선호하던 기존의 욕구와 행동 및 관점의 버릇은 여전히 힘을 쓴다. 욕구와 행동 및 관점의 누적된 경향성이 여전히 금연을 방해한다. 대부분 심층의식까지 깊이 배어버린 이 경향성은 몸과 마음의 여러 경로를 통해 모습을 드러낸다. ‘담배는 몸에 해롭다. 피우지 말아야지.’하면서도, 피우고 싶은 생각과 욕구가 솟아오르고 담배로 손이 간다. 행위 제어(계율 수행)나 관점 바꾸기(지혜 수행)로는 해결되지 않는 이 누적된 경향성에 대처하는 수행이 참선이다.

흡연으로 나아가는 관점과 욕구와 행동의 누적된 경향성, 흡연으로 이끄는 관점과 욕구와 행동의 그 관성 체계에, 말려들지 않고 빠져나오는 마음 국면을 수립하여 확고히 다져가는 것이 참선 수행의 핵심이다. ‘흡연은 해롭다. 피우면 안 된다.’고 생각하면서도, 흡연의 누적된 경향성(업력)에 지배되어 흡연의 생각과 욕구와 행위가 솟아오를 때, 그 생각과 욕구와 행위를 ‘알아차림’으로써 ‘붙들고 따라 들어가 말려들지 않고’ ‘멈추어 빠져나오는’ 마음자리를 열고 그 자리를 간수해 가는 것이 참선의 근본 생명이다. 흡연 업력의 생성과 소멸에 휘말리지 않고, 그 업력의 생성과 소멸을 붙들고 따라 들어가 미화하거나 혐오하지 않는, 오직 그 현상을 ‘있는 그대로’ 보는 마음자리에 설 때, 각색되거나 왜곡되지 않은 존재와 현상의 참모습을 직관해 내는 궁극적 통찰력(궁극적 지혜/如實知)이 밝아온다. 근원적 존재 환각(無明)을 걷어 내는 궁극적 지혜(解脫知見)가 빛나는,

그리하여 지혜 수행(慧學)이 완성되는 시절이다.

관(觀) 수행은 이와 같은 참선 수행(定學)과 지혜 수행(慧學) 각각을 지칭하는 수행법이기도 하고, 양자가 결합되어 있는 수행법이기도 하다. 의식의 표층과 심층에 뿌리내린 오염의 성향들에 말려들지 않는 마음 국면을 확보해 가는 참선법이 관(觀) 수행이며, 또한 존재의 참모습을 은폐하고 왜곡시키는 환각적 착각을 교정하는 관점이나 이해 수립의 수행도 관(觀) 수행이다. 또한 이 두 국면의 수행을 함께 진행하는 것을 관(觀) 수행이라고도 한다. 초기경전에서 전자의 수행 국면은 ‘알아차려 빠져나오기’로, 후자의 수행 국면은 ‘변하는 것이며(無常) 실체가 없는 것이라고(無我) 이해하기’로 그 핵심이 설해지고 있다.

2) ‘하나가 된 마음자리(一心之源)¹⁷⁾와 ‘한 맛으로 참되게 보아 행하기(一味觀行)’

원효는 관행(觀行)을 『금강삼매경』수행의 핵심으로 포착한 후, 특히 일미관행(一味觀行)을 역설한다. 원효의 일미관행은 관(觀)이 지니는 참선 수행과 지혜 수행의 두 가지 측면이 종합된 것이며, ‘하나가 된 마음자리’와 불가분의 관계가 있다. ‘한 맛으로 참되게 보아 행하는 수행(一味觀行)’에 의해 ‘하나가 된 마음(一心)’이 펼쳐지는 동시에, 그 ‘하나가 된 마음자리(一心之源)’에 서야 ‘한 맛으로 참되게 보아 행하게’ 된다. ‘하나가 된 마음 혹은 그 마음자리’와 ‘관행(觀行) 혹은 일미관행(一味觀行)’은 상호 의존하고 상호 결합되어 있다.

원효에 의하면, 탐욕/성냄/어리석음에 의한 개인과 세상사의 오염과 비극은, 근원적으로 ‘하나가 된 마음자리’를 놓쳐버렸기 때문이다. 근본 어리석음(根本無明)이라 부르는 존재 환각에 홀려, 원래 존재하지도 않는 고정 불변의 실체가 있다는 착각이 생겨나고, 이 착각으로 인해 실체의 벽을 세워 세계를 이리저리 나누는 다. 그 결과 주관과 객관 세계가 마치 실체처럼 갈라져 양립되고, 그 관계가

17) ‘하나가 된 마음자리’는 ‘一心之源’을 우리말로 옮긴 것이다. 원효가 즐겨 구사하는 ‘一心 一心之源’을 ‘한 마음/한 마음의 근원’이라 번역하면, 자칫 『대승기신론』이나 원효의 一心 사상을 ‘모든 현상을 연출하는 근원적 실체’에 연루시켜 一心이라는 기표를 결국 실체론의 바다에 던져버릴 가능성이 있다. 그러나 一心 一心之源 등의 언어가 구사되는 맥락은 무실체/공의 존재론을 전제하고 있는 것이 명백하다. ‘일심’ 등은 존재의 참모습, 그 무실체/공의 진실을, 사실대로 직시하는 인지의 ‘국면’ 내지 ‘지평’을 지시하는 기호로 보아야 한다. 이런 관점에서 필자는 ‘一心 一心之源’을 ‘하나가 된 마음(혹은 하나로 보는 마음)/하나가 된 마음자리(혹은 하나로 보는 마음자리)’ 등으로 옮긴다.

궁정과 부정, 소유와 박탈로 동요하는 탐욕/성냄/어리석음의 오염물로 변질된다.

원효가 본 존재와 세상의 참모습은, 실체라는 격리의 벽이 원래 없어 서로가 서로에게 열리고(通) 끌어안아(攝) 마치 ‘한 몸처럼 엮여 있어 있는’ 것이다. 그런데 무지로 인한 환각 때문에 그 참모습을 놓쳐버려, 허깨비처럼 나타난 실체라는 환영과 그에 입각한 이런 저런 작위적 기준과 방식에 의해, 서로 막고 나누고(分) 밀어내는(別) 망상적 세계를 구성한다. 존재의 고향을 망각해 공연히 쓰디쓴 타향살이 사고생을 한다.

망각했던 존재 고향의 품에 다시 안기는 여정은, 존재의 본원적 완전성(本覺)의 면모에서 올라오는 전향적 자각과 계기에서 시작된다. ‘본래적 완전성(本覺)’의 면모는 ‘깨닫지 못한 상태(不覺)’를 반성하고 혐오하는 동시에, 이를 극복하고자 하는 의지를 일깨운다. 인간이 지닌 본래적 완전성의 면모는 자기 구원에 필요한 향상의 자극과 계기를 일으키고 있다. 이 존재 완성의 계기와 동력을 원효는 ‘본각의 불가사의한 훈습(熏習)’이라 말한다.

“ 비로소 깨달아 감(始覺)이라 하는 것은, 바로 온전한 마음 상태(心體)가 존재 환각(無明의 緣)을 따라 움직여서 일탈/왜곡/오염하는 생각(妄念)을 일으키지만, ‘본래적 깨달음(본각)’의 훈습하는 힘 때문에 차츰 ‘깨달음’의 작용이 있어 마침내(究竟에 이르러서는) 다시 ‘본래적 깨달음’과 같아지니, 이를 ‘비로소 깨달아 감(시각)’이라 말한다.”¹⁸⁾

“근본 무지(無明)로 인해 펼쳐지는 망상의 네 가지 모습(生·住·異·滅의 四相)을 총괄하여 일념(一念)이라 하니, 이 일념의 네 가지 모습(一念四相)에 의하여 네 가지 수준(四位)의 단계적인 내려감을 밝혔다. 본래 ‘근본 무지의 깨닫지 못함(無明不覺)’의 힘에 의하여 ‘망상이 생겨나는 모습(生相)’ 등 갖가지 헛된 망념을 일으켜, ‘존재의 참모습과 만나는 온전한 마음자리(心源)’를 움직여 점차 ‘망상이 악행으로 나타나는 모습(滅相)’에 이르고, 존재 환각에 홀린 세계들(三界)에 오래도록 빠져들어 여섯 가지 삶의 유형(六趣)으로 흘러 다니다가, 이제 ‘본래적 깨달음(본각)의 불가사의한 훈습(不思議熏)’으로 인하여 깨닫지 못한 삶(생사)을 싫어하고 깨달은 삶(열반)을 즐겨 찾는 마음을 일으켜, 점점 존재의 참모습(本源)으로 향하여, 비로소 ‘망상이 악행으로 나타나는 모습(滅相)’을 그치는 데서부터 ‘망상이 생겨나는 모습(生相)’을 그치는 데까지 이르러, 활짝 크게 깨닫고, 자기 마음이 본래 동요한 바가 없음을 완전히 깨달아, 이제는 고요한 바도 없이 본래 평등하여 ‘하나로 같아진(一如)’ 자리에 머무는 것을 밝히고자 하는 것이다.”¹⁹⁾

18) 言始覺者，卽此心體隨無明緣，動作妄念，而以本覺熏習力故，稍有覺用，乃至究竟還同本覺，是名始覺。(원효, 『대승기신론별기』, 한국불교전서1-683중.)

존재의 고향(참모습)에 귀환하려면, 고향을 망각하게 한 환각(無明)에서 깨어나야 한다. 본래 고향에 있었음을 사무쳐 알려면, 고향의 초대장(본각의 불가사의한 훈습)에 응하여 환각을 걷어내는 노력을 해야 한다. 그러기 위해서는 세 가지가 필요하다. 환각을 쫓아가는 행위에 제동을 걸어야 하고(계율), 환각을 환각이라고 알아야(이해해야) 하며(지혜), 환각을 따라가 붙들지 않는 마음자리에 서야 한다(참선). 환각에 끌려가는 행동을 제어하여 환각의 행위 지배력에 제동을 걸고, 확고한 실재라고 알아 따라가고 붙들던 것이 사실은 환각이고 환영이라고 이는 이해를 확립하는 동시에, 그 환각과 환영을 움켜쥐던 마음의 관성에 ‘휘말려들지 않는 마음 국면’을 수립하여 망상 분별에 빠져들지 않을 수 있는 자리에 서야 한다. 원효는 이 세 가지 노력(계율 수행/지혜 수행/참선 수행)을, ‘본래적 깨달음(본각)’과 ‘비로소 깨달아 감(시각)’에 의거하여 본각과 시각이 다르지 않게 되는 ‘하나가 된 마음자리’에 돌아가는 것으로써 종합 및 요약하고 있다.

원효에 의하면, ‘하나가 된(하나로 보는) 마음자리’에 서면, ‘진리의 청정함이나 성스러움(眞/淨/聖)’과 ‘세속의 오염(俗/染)’을 상호 배타적 실체로서 처리하는 것은 환각적 분별에 불과하다. 또한 그 마음자리에서 보면, 존재를 ‘변하지 않으면서 항상 있는 것(有)’과 ‘아무 것도 없는 허무(無)’로 이분하여 상호 배제적으로 파악하는 것도 환각적 오해로 드러난다. 그런데 세상을, 진/속이나 유/무처럼, 상호 부정적이고 양자택일적인 실체로 보는 것이 환각으로 드러나지만, 그렇다고 해서 진과 속, 유와 무를 섞어 나눈 중간물이 그 환각을 대체하는 실체로서 등장하는 것도 아니다.

존재의 참모습과 그대로 만나는 ‘하나가 된(하나로 보는) 마음자리’에서는, 진/속 분별이나 유/무 판단은 실체가 아닌 언어적 설정일 뿐이다. 그러기에 그 자리에서는, 진/속이나 유/무와 같은, 상호 배제하는 실체 관념들의 그 어느 것에 의거하여 세계를 만나지 않는다. 그런 점에서 이 ‘하나가 된(하나로 보는) 마음자리’에서 드러난 세계는, 속된 허위(俗)의 반대향으로서의 성스러운 진리(眞)도 아니고, 그 반대도 아니며, 양자의 병열 조합도 아니다. 또한 허무의 반대향으로서의 ‘항상 있음(有)’도 아니고, 그 반대도 아니며, 양자의 병열 조합도 아니다. 이 지평에서는 그 어떤 상호 배제적 실체 개념도 설 자리가 없다.

19) 總此四相名爲一念, 約此一念四相, 以明四位階降。欲明本依無明不覺之力, 起生相等種種夢念, 動其心源, 轉至滅相, 長眠三界, 流轉六趣, 今因本覺不思議薰, 起厭樂心, 漸向本原, 始息滅相, 乃至生相, 朗然大悟, 覺了自心本無所動, 今無所靜, 本來平等, 住一如來。(『대승기신론소』, 1-709중.)

‘하나가 된(하나로 보는) 마음자리’에서는 모든 환각적 실체 개념에 지배받지 않는다. 그런데 그렇기 때문에, 그 어떤 언어적 구획에도 필요에 따라 자유롭게 응할 수 있다. 언어적 환각에서 자유롭기에, 언어적 구성의 의미와 장, 단점을 꿰뚫어 환각 없이 언어 시설에 응할 수 있다. ‘하나가 된(하나로 보는) 마음자리’에서는, ‘성스러운 진리(眞)’나 ‘오염된 세속(俗)’이라는 언어도 세워지고, ‘있다(有)’거나 ‘없다(無)’라는 말도 설 자리를 잡는다. 원효는, ‘하나가 된(하나로 보는) 마음자리’에서 펼쳐지는 이 언어 해체와 구성의 걸림 없는 풍경을 다음과 같이 노래한다.

“하나가 된 마음자리는 있음(有)과 없음(無)이라는 존재 환각을 여의어 오직 맑으며, 세 가지 공(三空)의 바다는 성스러운 진리(眞)와 속됨(俗)을 녹여 맑끔하다. (有/無나 眞/俗의) 둘로 나누는 분별을 맑끔하게 녹였으나 그렇다고 (둘로 나누는 분별을 합한) 하나도 아니며, 오직 맑아 둘로 나누는 환각을 여의었으나 그렇다고 (둘로 나누는 분별의) 중간도 아니다. 중간이 아니면 둘로 나누는 환각을 여의었으므로 있음(有)이 아닌 것이 없음(無)으로 되어 머물지 아니하며, 없음(無)이 아닌 모습이 있음(有)이 되어 머물지 아니한다. 하나가 아니지만 둘로 나누는 분별을 녹였으므로, 성스러운 진리(眞)가 아닌 것이 일찍이 속됨(俗)이 된 적이 없으며, 속됨(俗)이 아닌 진리가 일찍이 성스러운 진리(眞)가 된 적이 없다. 둘로 나누는 분별을 녹였지만 하나가 아니기 때문에, 성스러운 진리(眞)와 속됨(俗)의 성품이 세워지지 않음이 없고, 오염(染)과 청정(淨)의 모습이 갖추어지지 않음이 없다. 둘로 나누는 환각을 여의었지만 중간이 아니기 때문에, 있음(有)과 없음(無)의 현상이 만들어지지 않는 바가 없고, 옳고 그름의 뜻이 두루 미치지 아니함이 없다. 이와 같이 깨뜨림이 없되 깨뜨리지 않음이 없으며, 세움이 없되 세우지 않음이 없으니, 가히 이치가 없는 지극한 이치요 그렇기 않으면서도 크게 그러한 것이라 할 수 있다. 이것이 이 경전의 핵심 도리이다.”²⁰⁾

언어 해체와 구성이 환각 없이 역동적으로 펼쳐지는 ‘하나가 된(하나로 보는) 마음자리’에 서려면, 관(觀) 수행을 해야 한다. ‘본래적 깨달음(본각)에서 솟아오르는 불가사의한 귀향의 성찰들’에 의거하여 환각을 밝히는 ‘비로소 깨달아 감(시각)’을 통해, 모든 언어 세계들을 실체로 오인하던 착각을 무아(無我)/연기(緣起)/공(空)의 관점으로 교정하고 대체하는 동시에, 환각에 의해 축적된 분별 대상의 두터운 체계에 말려들지 않고 빠져나오는 마음 국면을 열어 확립해야 한다.

20) 夫一心之源，離有無而獨淨，三空之海，融眞俗而湛然。湛然融二而不一，獨淨離邊而非中。非中而離邊，故不有之法，不即住無，不無之相，不即住有。不一而融二，故非眞之事，未始爲俗，非俗之理，未始爲眞也。融二而不一，故眞俗之性，無所不立，染淨之相，莫不備焉。離邊而非中，故有無之法，無所不作，是非之義，莫不周焉。爾乃無破而無不破，無立而無不立，可謂無理之至理，不然之大然矣。是謂斯經之大意也。(『금강삼매경론』, 1-604중.)

그런데 원효에 의하면, 이러한 관(觀) 수행의 내용상의 특징은 ‘한 맛(一味)’에 있다. 환각적 무지에 의해 실체라는 환영을 세워 존재들을 서로 막아 가르고(分) 사실과 다른 것으로 왜곡하는(別) 망상을, 바른 이해로써 교정하는 동시에(지혜 수행), 그 망상 체계에 말려들지 않고 빠져나오는 마음 국면을 수립하는 것(참선 수행)이, 관(觀) 수행이다. 따라서 관(觀)을 할 때는, 막혀 갈라지고(分) 왜곡되어 벌어져 가던(別) 세계가, 서로에게 열려 걸림 없이 오고 가고(通) 서로 껴안는(攝) 지평에서 한 몸처럼 만난다. 성스러운 진리(眞)와 오염된 세속(俗)을 대쪽같이 가르던 벽이 뚫려 서로 통하고, 있음(有)과 없음(無)이 서로를 안으며 만난다. 한 맛(一味)으로 통하는 것이다.

서로 막혀 갈라서고 달라져서 서로 부정하던 세계가, 서로를 향해 열려 서로 껴안는 세계로 되어 한 몸처럼 만나는 관(觀)의 국면을, 원효는 ‘한 맛(一味)’이라 부른다. 관(觀)은 모름지기 ‘일미관행(一味觀行)’이어야 한다는 원효의 안목은, 불교적 혜안의 핵심을 깊고도 정확하게 꿰뚫고 있다.

“이 경전의 근본(宗)과 요점(要)은 펼치는 방식(開)과 모으는 방식(合)의 두 가지로 말할 수 있다. 모아서 말한다면 ‘한 맛으로 참되게 보아 행하는 것(一味觀行)’이 요점이 되고, 펼쳐서 말한다면 열 가지 진리 전개방식이 근본이 된다. ‘참되게 보아 행한다(觀行)’는 것은, ‘참되게 봄(觀)’은 수평적으로 논하는 것으로서 대상(境)과 지혜(智)에 참되게 통하는 것이고, ‘행합(行)’은 수직적으로 바라본 것으로서 원인(因)과 결과(果)에 걸쳐 있다. 결과(果)는 다섯 가지 진리가 완전해지는 것을 말하는 것이고, 원인(因)은 여섯 단계의 수행 과정이 잘 갖추어짐을 말하며, 지혜(智)는 곧 ‘본래적 깨달음(本覺)’과 ‘비로소 깨달아 감(始覺)’의 두 깨달음이고, 대상(境)은 곧 성스러운 진리(眞)과 속됨(俗)이 함께 없어진 것이다. 함께 없어졌지만 아무 것도 없이 아주 없어진 것이 아니고, (본각과 시각의) 두 가지로 깨달았지만 생겨난 것이라 할 것이 없으니(無生), 생겨난 것이 없다고 아는 수행은 그옥이 환각적 인식이 사라진 지평(無相)과 만나게 되고, 환각적 인식이 사라진 도리는 본래적 깨달음의 이익을 저절로 이룬다. 이익은 이미 본래적 깨달음의 이익이라서 얻었다고 할 것이 없기 때문에 참된 자리를 움직이지 않았고, 그 자리는 본래부터의 참된 자리라서 실체라는 환각을 여의었기 때문에 참된 진리 또한 실체가 아니다(空하다). 모든 부처와 여래가 여기에 간직되어 있으며, 모든 보살이 이 가운데에 따라 들어가니, 이러한 것을 여래장(如來藏)에 들어간다고 말한다. 이것이 육품(六品)의 핵심 도리가 된다. 이 ‘참되게 보는 체계(觀門)’에서 처음의 ‘믿고 이해하는 단계(信解)’로부터 ‘깨달음과 같아진 단계(等覺)’에 이르기까지 여섯 가지 수행을 세운다. 여섯 가지 수행이 완전하게 충족될 때 환각적 분별을 그친 마음자리(智)가 드러나 환각의 오염이 없는 인식(無垢識)을 드러내어 참모습이 구현된 세계(淨法界)를 이루고, 환각적 분별을 행하던 인식들을 바꾸어 네 가지 지혜를 이루니, 이 다섯 가지가 이미 완전해져서 진리의 세 가지 몸(三身)이 이에 구비된다. 이와 같은 원인(因)과 결과(果)는 대상(境)과 지혜(智)를 여의지 않으며,

대상(境)과 지혜(智)는 별개의 것이 아니라 오직 한 맛(一味)이니, 이러한 ‘한 맛으로 참되게 보아 행하는 것(一味觀行)’을 이 경전의 근본으로 삼는다. (….) ‘펼쳐서 말한 다면 열 가지 진리 전개방식이 근본이 된다.’는 것은, 첫 번째 방식에서부터 나아가 열 번째 방식에까지 이르는 것을 말한다. 첫 번째 방식이란 무엇인가? 하나가 되는 마음(一心) 가운데 하나가 되는 생각(一念)이 움직여, 하나가 되는 진실(一實)을 따라, 하나가 되는 수행(一行)을 하여, 하나가 되는 가르침(一乘)에 들고, 하나가 되는 길(一道)에 머물러, 하나가 되는 깨달음(一覺)을 써서, 한 맛(一味)을 깨닫는 것이다. (….) 열 가지 믿음의 단계(十信)에서 시작하여 열 가지 경지(十地)에 이르러 온갖 수행을 갖추고 모든 능력이 완전해진다. 이와 같은 여러 전개방식이 이 경전의 근본이 된다. 이것은 모두 경전 구절에 있으니 그 해당하는 문장에서 설명하겠다. 그런데 뒤의 아홉 가지 전개방식은 모두 첫 번째 전개방식에 들어가니, 하나의 전개방식이 나머지 아홉을 가지고 있어서 ‘하나로 참되게 보는 것(一觀, 一味觀行)’을 벗어나지 않는다. 그러므로 펼쳐도 하나에서 더 늘어나지 않고, 모아도 열에서 더 줄지 않으니, 늘지도 않고 줄지도 않는 것이 이 경전의 근본과 요점(宗要)이 된다.”²¹⁾

“제도할 수 있는 중생”이라고 한 것은, 여래가 교화하는 일체 중생은 모두 ‘하나가 된 마음(一心)’이 길을 잘못 들어 해매는 것이기 때문이다. ‘모두 한 맛(一味)을 설 하였다’는 것은, 여래가 설하는 모든 가르침이 그들을 모두 ‘하나가 된 깨달음의 맛(一覺味)’에 들어가게 하기 때문이다. 모든 중생이 본래 ‘하나가 된 깨달음(一覺)’이지 만, 단지 환각(無明)으로 말미암아 헛것을 따라 해매다가, 모두 여래의 ‘한 맛(一味)’의 가르침에 따라 마침내 ‘하나가 된 마음자리(一心之源)’에 돌아가게 됨을 밝히고자 한 것이다. ‘하나가 된 마음자리’에 돌아갈 때에는 어떤 것도 얻었다고 할 것이 없기 때문에 ‘한 맛(一味)’이라고 말하는 것이니, 이것이 바로 ‘하나가 된 가르침(一乘)’이다.”²²⁾

21) 此經宗要，有開有合。合而言之，一味觀行為要，開而說之，十重法門爲宗。言觀行者，觀是橫論，通於境智，行是豎望，互其因果。果謂五法圓滿，因謂六行備足，智即本始兩覺，境即眞俗雙泯。雙泯而不滅，兩覺而無生，無生之行，冥會無相，無相之法，順成本利。利既是本利而無得，故不動實際，際既是實際而離性，故眞際亦空。諸佛如來，於焉而藏，一切菩薩，於中隨入，如是名爲入如來藏。是爲六品之大意也。於此觀門，從初信解乃至等覺，立爲六行。六行滿時，九識轉顯，顯無垢識，爲淨法界，轉餘八識，而成四智，五法既圓，三身斯備。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。(….) ‘開說十門爲其宗’者，謂從一門增至十門。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。(….) 始從十信乃至十地，百行備足，萬德圓滿。如是諸門，爲是經宗。皆在經文，文處當說。然此後九門，皆入一門，一門有九，不出一觀。所以開不增一，合不滅十，不增不滅，爲其宗要也。(같은 책, 1-604하-605상)

22) ‘可度衆生’者，如來所化一切衆生，莫非一心之流轉故。‘皆說一味’者，如來所說一切教法，無不令入一覺味故。欲明一切衆生本來一覺，但由無明，隨夢流轉，皆從如來一味之說，無不終歸一心之源。歸心源時，皆無所得，故言一味，卽是一乘。(같은 책, 1-610상-중.)

3. 참선과 중생 구제는 하나가 되어야 한다 - 한 맛으로 크게 실어 나르는 선(一味의 大乘禪)

세속에 나부끼는 깃발들에는 현란한 구호들이 빛난다. 진리를 구현하겠다는 선구자들이 치켜든 깃발에는, ‘선’ ‘정의’ ‘자유’ ‘평등’, ‘평화’ ‘행복’ ‘아름다움’ 등의 구호가 화려하게 새겨있다. 그러나 숭고한 언어를 담아 힘차게 흔드는 깃발들을 따르는 군중들이 서로 싸운다. 심지어 같은 구호를 새긴 깃발들 아래서도 피 흘리며 서로 다툰다. 깃발에 쓰인 구호가 아무리 숭고한 것일지라도, 그 구호를 새기는 열정에는 쉽사리 탐욕이 스며있고, 성냄이 도사리고 있으며, 독선과 독단, 편견이 배어있기 때문이다. ‘실체’라는 존재 환각 - 인간 내면의 그 가장 내밀한 무지를 방치하는 한, 이 화려한 자기모순 행렬은 계속 이어질 것이다.

내밀한 존재 환각(무명)을 토대로 구성되는 모든 작위(作爲)를 중생계(衆生界)라 부르고, 인간 세상에서의 그것을 ‘세속(世俗)’이라 한다. 존재의 고향인 ‘본래적 깨달음(本覺)’의 ‘하나가 된 마음자리(一心之源)’를 망각하여 등지고, ‘깨닫지 못함(不覺)’의 타향살이 생고생을 하는 것이 세속이다.

관(觀) 수행은, 관점을 바꾸고 새로운 마음 국면을 수립하여 이 세속에서 해방되는 길이다. 특히 참선(禪)은, 환각과 착각의 마음 계열에 휘말리지 않는 마음자리를 열고 지켜, 존재의 본래적 평안을 회복하게 하는 마음 바꾸기이다. 환각을 붙들고 분주하게 질주하며 편치 못하던 타향살이 마음은, 참선으로 인해 고향의 평안을 누리며 편히 쉴 수 있게 된다. 참선은 환각에 들뜬 마음의 세속적 동요를 근원에서 가라앉히는 수행이다.

참선 수행의 초점은, 환각을 붙들고 전개되는 ‘존재 오염과 동요의 계열에 빠져들지 않는 마음자리’ 확보에 있다. 따라서 참선에서는, 환각 계열의 동요와 오염에 말려들지 않는 안정과 청정이 자연스럽게 개성처럼 자리 잡는다. 환각에 의한 들뜸과 동요와 오염을 특징으로 하는 세속과는 상반된 면모가 돋보인다. 바로 이런 점 때문에 선(禪)에 관한 개념적 선입견이 자리 잡게 된다. ‘동요와 오염’이라는 개념과 대비되는 ‘안정/고요와 청정’이라는 개념을, 참선의 본질적 특성으로 간주하는 언어적 관행이 생겨난다.

‘세속의 들뜸과 오염’이나 ‘선(禪)의 안정/고요와 청정’은, 그러한 언어를 부여하게 하는 존재/인식론적 기반과 연관시켜 이해해야 한다. 세속의 존재/인식론적 기반은 환각이다. 존재하지도 않는 실체를 존재한다고 여기는 환각이, 세속을 떠

받히는 토대이다. 이 근원적 존재 환각(무명)을 기반으로 구성되는 모든 작위는, 환각을 붙들고 있기에 ‘진실로부터의 이탈’이며, 바로 이 진실 이탈이라는 점 때문에 ‘들뜸/동요/오염’ 등으로 지칭한다.

존재 환각을 붙들고 있는 세속적 작위라 할지라도, 그 계열 내에서는 ‘들뜸/동요/오염’과 ‘안정/고요/청정’이 동거한다. 존재 환각에 의거한 진실 이탈 현상일 지라도, 그 상대적 면모에 따라 어떤 것은 ‘들뜸/동요/오염’, 어떤 것은 ‘안정/고요/청정’이라 불린다. 그런데 세속을 ‘들뜸/동요/오염’이라 칭할 때는, 세속 계열 안에 존재하는 ‘들뜸/동요/오염’과 ‘안정/고요/청정’의 상대적 현상들 가운데서 ‘들뜸/동요/오염’ 현상을 선택하여 지칭하는 것이 아니다. 세속의 면모를 ‘들뜸/동요/오염’이라 칭할 때에는, 세속 계열 안의 ‘들뜸/동요/오염’과 ‘안정/고요/청정’ 모두를 통틀어 하는 호칭이다.

세속의 ‘들뜸/동요/오염’은, 세속과는 그 존재/인식론적 기반을 전혀 달리하는 새로운 지평의 면모와 대비시켜 사용하는 언어이다. 다시 말해 ‘실체’라는 환각을 전제로 하지 않는 지평, 진실로부터 이탈해 가는 환각 계열에 빠져들지 않는 지평에서 드러나는 면모와 대비시키는 호칭이다. 그리고 그 새로운 지평이 바로 선(禪)의 세계이다. 따라서 세속의 면모를 통틀어 ‘들뜸/동요/오염’이라 부른다면, 선(禪)의 면모는 ‘안정/고요/청정’이라 일컫게 된다.

이처럼 ‘들뜸/동요/오염’과 ‘안정/고요/청정’이라는 말로써 ‘세속과 열반’ ‘세속과 선(禪)’ ‘불각(不覺)과 본각(本覺)’ 등의 특징적 면모를 지칭할 때에는, 전혀 다른 존재/인식론적 기반에 의거한 상이한 두 지평의 계열을 대비시키고 있는 것이다. ‘들뜸/동요/오염’과 ‘안정/고요/청정’은, 같은 지평과 계열 안에서 동거하는 상대적 면모들을 비교하는 용어가 아니라, 존재/인식론적 전제를 달리하는 상이한 두 지평과 계열의 면모를 통틀어 대비시키는 말이다. 이 점을 간과하여 이 두 대조적 용어들을 동일 지평과 계열 안에서 이해할 경우, 계열 착오로 인한 오해와 혼란이 초래된다. 이러한 혼란과 오해는 특히 선의 면모를 지칭하는 ‘안정/고요/청정’ 등의 용어와 관련하여 빈발한다. 원효는 이 점을 간과하여 선(禪)과 중생 구제를 연결시키고 있다.

선(禪)은 존재 환각을 붙들고 구성되는 작위의 계열에 말려들지 않는 마음 국면이다. 따라서 선의 지평에서는 존재 환각의 핵심인 ‘실체’ 관념이 설 자리가 없기에, 모든 세계가 ‘실체’로 존재하지 않는다. 실체 없이 존재하는 세계 - 그것을 불교는 ‘공(空)의 세계’ 혹은 ‘공적(空寂)한 세계’라 부른다. 선의 마음이 대하는 세계는, 실체가 없이 존재한다는 의미에서의 ‘공(空)한 세계’이다. 실체라는

환각을 붙들고 환영 속으로 달려 나가고 있다는 의미에서의 ‘들뜨고 분주하며 오염된’ 세속에 대비해 볼 때, 환각과 환영에 말려들지 않는 선(禪)은 ‘안정되고 고요하며 청정한’ 지평이다. 그러나 선의 이 ‘안정/고요/청정’은 존재의 부정이나 세계의 회피에서 생겨난 것이 아니라, 존재 환각을 걷어 내고 세계를 제대로 보게 된 데서 나타난 것이다. 세계의 부정이나 외면으로 확보하는 은둔적 고요나 안정, 불관여의 청정은, 선의 ‘안정/고요/청정’이 아니다. 또한 선의 안정/고요/청정은 마음과 몸 작용의 억제나 폐기로써 성취되는 것이 아니다. 존재와 세계를 환각적으로 구성해 가는 망상 계열과 체계에 말려들지 않음으로써, 환각 망상에 의한 불안/동요/오염이 그친 마음과 몸의 국면이 ‘선의 안정/고요/청정’이다.

선의 지평에서 드러나는 세계의 공적(空寂)을, 도피나 외면의 적정(寂靜)과 연관시키는 것은 무지스러운 오해다. 또한 선의 안정/고요/청정을, 인식 작용이나 행위의 억제 및 폐기와 연관시키는 것도 선의 본령에서 이탈한 것이다. 선의 공적(空寂)과 그로 인한 안정/고요/청정은, 존재의 참모습과 대면함이요 세계와의 진실한 관계 맺음이다.

선의 마음이 드러낸 공적(空寂)한 지평에서는, ‘실체’라는 환각의 벽에 의해서 서로 막혀있던 존재들과 세계가 ‘서로 열리고(通)’ ‘서로 껴안게(攝)’ 된다. 이러한 참모습을 보는 마음 국면이, 원효가 즐겨 노래하는 ‘하나가 된 마음(一心)’이다. 이 ‘하나가 된 마음자리’에 서면, ‘한 몸처럼 여겨 공명(共鳴)하는 우호의 마음’이 자연스럽고 필연적으로 솟아난다. 존재 차원의 열린 공명에서 솟아나는 이 우호의 마음이 ‘한 몸으로 여겨 위하는 자발적 자비심(同體大悲心)’이다. 따라서 선의 지평을 제대로 연 사람은, 자발적이고 필연적으로 타자를 위하는 마음을 펼치게 된다. 참선으로 힘을 얻는다면, 어떤 방식, 어떤 내용으로든지, 타자의 이익에 기여하려는 마음과 행동이 솟아나게 마련이다.

선(禪)으로 존재환각 계열에서 빠져나옴으로써, ‘서로 열리고(通) 서로 껴안는(攝)’ 존재의 참모습 지평이 밝아지고, 그 참모습 지평을 드러내는 ‘하나가 된 마음자리’에서 ‘한 몸으로 여겨 위하는 자발적 자비심’이 솟아나면, 선(禪)과 타자 기여(중생 구제)는 ‘한 맛’으로 융합된다.

선의 ‘안정/고요/청정’은, 세상의 외면과 부정, 은둔과 도피의 산물이 아니며, 마음과 몸 작용의 억제나 폐기로써 얻어지는 것도 아니다. 그것은 존재의 참모습을 직면하는 국면이자, 세계와 참되게 관계 맺는 과정이다. ‘서로 열리고 서로 껴안는’ 존재의 참모습을 직면하는 마음(一心)에서는, 세상과 참되게 관계 맺을 수 있는 공명의 우호감(同體大悲心)이 저절로 솟아오른다. 그러기에 선 지평을 열

어기는 사람은, 세상을 거부하거나 회피하는 것이 아니라, 자발적이고 적극적으로 세상과 만난다. 인식과 판단을 포기하거나 행동을 거부하는 것이 아니라, 참되게 인식하고 적절하게 판단하여, 자신이 기여하고자 하는 것을 자신의 방식으로 제공하기 위해, ‘한 몸으로 여기는 자애의 활력’으로 세속과 만난다.

“【금강삼매경】 대력보살이 말하였다. <저 ‘하나가 된 땅/경지(一地)’와 ‘공(空)의 바다’ 같은 것을 이승(二乘)의 사람은 보지 못하겠나이다.> 부처님이 말씀하셨다. <그렇다. 저 이승(二乘)의 사람은 삼매를 즐기어 집착하여 삼매의 몸을 얻는데, 저 ‘공(空)의 바다’와 ‘하나가 된 땅/경지(一地)’에 대해서는, 마치 술병에 걸려 혼미하게 취하여 깨어나지 않고 여러 겁이 지나도 여전히 깨어나지 못하다가 술기운이 사라지고 나서야 비로소 깨어나는 것과 같이, 이 행(行)을 닦은 후에야 부처의 몸을 얻는다.>”

“【금강삼매경론】 ‘삼매를 즐기어 집착한다’는 것은, 고요한 선정을 즐겨 집착하여 고요함에 나아가는 것이다. ‘삼매의 몸을 얻는다’고 한 것은, 즐기는 데로 나아가 ‘마음을 없애는 선정(滅心定)’에 들어가고, 그로 인하여 열반에 들어가 몸 작용을 찬재처럼 그치고 인식을 없앤다. 인식과 마음 작용이 없어진 곳에서 ‘아무 것도 없어진 선정(滅定)’의 바탕이 생겨 마음 작용과 마음 현상을 막으니, 이와 같은 것을 ‘삼매의 몸을 얻는다’고 하는 것이다. 고요함을 즐기는 혼습이 본식(本識) 안에 있기 때문에, ‘공(空)의 바다’와 ‘하나가 된 땅/경지(一地)’를 깨닫지 못하여 마치 술병에 걸린 것처럼 혼취하여 깨어나지 않는다.”²³⁾

“【금강삼매경】 대력보살이 말하였다. <저러한 사람은 과만족덕불(果滿足德佛)과 여래장불(如來藏佛)과 형상불(形像佛) 등 이러한 부처님이 계신 곳에서 깨닫고자 하는 마음을 일으켜 삼취계(三聚戒)에 들어갔으나 그 모습(相)에 머무르지 않고, 세 가지 세계가 있다는 마음(三有心)을 없앴으나 고요한 경지에 머무르지 않으며, 모든 중생을 버리지 않고 고르지 않은 땅에 들어가니, 불가사의하나이다.>”

“【금강삼매경론】 비록 다시 세 가지 공(空)에 들어가 세 가지 세계가 있다는 마음을 없앴으나, 고요한 경지에 머물지 않고 온갖 생명들의 세상(六度)으로 두루 다닌다. 몹시 험덱거리는 중생들이 사는 곳을 ‘고르지 않은 땅’이라 하였고, 미혹이 남아 있는 곳이 있기에 얽매이지 않는 업에 의거하여 거기에 태어나기 때문에 ‘들어간다’고 하였다.”²⁴⁾

23) 大力菩薩言：“如彼一地及與空海，二乘之人爲不見也”。佛言：“如是。彼二乘人，味着三昧，得三昧身，於彼空海一地，如得酒病，惝醉不醒，乃至數劫，猶不得覺，酒消始悟，方修是行後得佛身。(『금강삼매경』, 1-647하.)

‘味着三昧’者，樂着靜定，而趣寂故。‘得三昧身’者，如所樂趣，入滅心定，因入涅槃，灰身滅智。智心滅處，滅定體生，遮心心法，如是名爲得三昧身故。樂寂熏習，在本識中，因是不悟空海一地，如得酒病，惝醉不醒。(『금강삼매경론』, 1-648상.)

24) 大力菩薩言：“彼仁者，於果滿足德佛·如來藏佛·形像佛，如是佛所，而發菩提心，入三聚戒，不

“【금강삼매경론】 ‘내가 이제 머무르지 않음에 머문다’는 것은, 이제 부처님 말씀을 듣고 나서 대승의 마음을 내어 곧 고요한 경지에 머물지 않는 마음에 머무는 것이다.”²⁵⁾

“【금강삼매경】 생멸하는 모든 것을 없애어 열반에 머무르나, 위대한 동정심(大悲)에 의하여 빼앗겨 열반도 없애어 머무르지 않네.”

“【금강삼매경론】 이승(二乘)의 사람은 몸과 인식의 생멸하는 모든 것을 없애어 열반에 들어가 거기에서 팔만 겁을 머물거나 만겁을 머물지만, 모든 부처님의 ‘한 몸으로 여겨 일으키는 위대한 동정심(同體大悲)’으로 말미암아 저 열반을 빼앗아 다시 마음을 일으키게 한다.”²⁶⁾

그런데 선(禪)은 세상과 만날지라도 존재의 내면적 ‘안정과 고요와 청정’을 잃지 않는다. 자발적 이타심을 일으키는 선(禪)의 마음은, 실체라는 환각과 그로 인한 갖가지 망상적 분별의 환영을 떨쳐버렸기에, 이타행을 위한 마음을 일으켜도 환각 계열에 말려들지 않는 마음 국면을 유지한다. 환각의 망상 분별 범주 안에서, 이타행의 대상이나 성패 여하에 따라 동요하거나 오염되기 쉽다. 망상 분별에 의한 행위는 ‘좋아함과 싫어함/성공과 실패/편애와 혐오/찬탄과 비난/자만과 명예심’ 등으로부터 자유롭지 못하기 때문이다. 이에 비해 선(禪)에 의거한 이타심은, 이타행의 대상이나 성패 여하에 동요하거나 오염되지 않고 이타의 마음을 펼친다. 세상과 만나 중생들로 하여금 참된 이익을 누릴 수 있게 하려는 이타의 마음을 일으키지만, 환각과 환영에 들뜨지 않는 ‘안정/고요/청정’을 동시에 유지한다.

선의 마음을 제대로 가꾸어 가는 사람은 이처럼 ‘안정/고요/청정’과 ‘작용’을 하나로 결합시킨다. 선과 중생 교화의 이타행을 ‘한 맛’으로 융합시킨다. 이렇게 ‘그침’과 ‘움직임’이 ‘한 맛’이 되어, 두루 그리고 깊게 존재의 고향으로 함께 가는 선(禪). 지혜로운 인식과 판단을 자비로운 활력에 담아 동요 없이 펼쳐가는 선(禪). - 원효는 선을 그렇게 보고 그렇게 실천했다. 가히 일미(一味)의 대승선(大乘禪)이라 하겠다.

住其相，滅三有心，不居寂地，不捨可衆，入不調地，不可思議。(『금강삼매경』, 1-649상.)

雖復入三空聚，滅三有心，而不住寂地，普涉六度。多喘衆生所居之處，名不調地，由所留惑，依不繫業，於彼受生，故名爲入。(『금강삼매경론』, 1-649상-중.)

25) ‘我今住不住’者，今開佛說已，發大心，即住不住寂地之心故。(『금강삼매경론』, 1-649하.)

26) 滅諸生滅法，而住於涅槃，大悲之所奪，涅槃滅不住。(『금강삼매경』, 1-666하.)

謂二乘人滅諸身智生滅之法，入於涅槃，於中八萬劫住，乃至十千劫住，而由諸佛同體大悲，奪彼涅槃，令還起心。(『금강삼매경론』, 1-666하.)

“비어 고요함(空寂)을 모두 여의었다’는 것은 (중생 교화를 위해) 상황에 맞추어 모든 유형의 세계(三有)에 두루 태어나기 때문이고, ‘모든 공(空)에 머무르지 않는다’는 것은 다섯 가지 공(空)에 머무르지 않고 항상 시방 세계의 중생을 교화하기 때문이니, 이것은 중생을 교화하는 선(禪)을 밝힌 것이다. ‘마음은 없음(無)에 있다’는 것은, 비록 몸은 (중생 교화를 위해) 온갖 세계를 돌아다니지만 마음은 항상 ‘없음의 진리(理無)’에 놓인 것이다. ‘없음의 진리’란 것은, 진리(理)는 온갖 세계를 실제로 보는 생각(三有之相)이 끊어진 것이다. ‘위대한 비움의 경지(大空)에 있다’는 것은, 비록 항상 시방 세계의 중생을 교화하지만 마음은 위대한 비움의 경지에 있는 것이니, ‘위대한 비움의 경지’란 것은 ‘시방 세계를 큰 것으로 보는 생각이 비어버린 것’이다. 이것은 깨달음의 도리(佛法)를 성취하는 선(禪)을 나타낸 것이다. 몸은 비록 (중생 교화를 위해) 움직이지만 마음은 고요하여 동요하지 않으니, 이것이 곧 위에서 말한 ‘바탕(性)이 금강(金剛)과 같다’는 것이다.”²⁷⁾

“진리대로 봄(理觀) 가운데 ‘마음이 진리 같아져서 (환각의 오염이 없이) 청정하여 옳다거나 그르다는 마음이 없다’고 한 것은, 진리에 따라 환각적 인식이 사라져 (無相) 마음에 분별이 없기 때문이다. 뒤의 대답 가운데 ‘마음과 일이 별개의 것이 아닌 것을 <간직한 작용(存用)>이라 한다.’고 한 것은, 세 가지 해탈을 간직한 작용의 뛰어난 능력을 일컫는 것이다. 만일 사람이 세 가지를 간직한 작용을 얻지 못하면, 마음을 고요히 하여 공(空)하다고 보더라도(觀) 일에 관계할 때는 (공하다고 보는) 생각을 놓쳐버려, ‘나’와 ‘나의 것’이라는 생각을 취하여 좋거나 좋지 못한 상황(違順境界)에 급급하여 세상사에 동요되어 마음과 일이 각기 다르게 된다. 그러나 만일 세 가지 해탈을 능숙하게 닦는 사람이라면 관(觀)에서 나와 일에 관여할지라도 관(觀)의 힘이 여전히 존재하여, ‘나와 남을 별개의 실체로 나누는 생각’을 취하지 않아 좋거나 싫은 상황에 급급하지 않으니, 이로 인하여 세상사에 동요되지 않고 들어가고 나감을 함께 잊어 마음과 일이 별개의 것이 아니게 된다. 이와 같아야 곧 ‘세 가지를 간직한 작용’이라 한다. 이러한 관(觀)을 처음 닦는 것은 ‘열 가지 믿음(十信)’의 경지에 서이고, ‘간직한 작용’이 이루어지는 것은 ‘열 가지 자리 잡음(十住)’의 경지에서이니, 마치 『본업경』이 ‘열 가지 자리 잡음의 경지(十住位)’ 가운데 이 관(觀)을 세운 것과 같다. ‘안으로 행함(內行)’ 이하는 두 번째 질문에 답한 것이니, 관(觀)의 모습을 밝힌 것이다. ‘안으로 행함(內行)’이라는 것은 관(觀)에 들어 고요히 비추는 행위이고, ‘밖으로 행함(外行)’이라는 것은 관(觀)에서 나와 중생을 교화하는 행위이다. (觀에서) 나오거나 (觀에) 들어감에 진리(中道)를 잃지 않기 때문에 ‘별개의 것이 아니다(不二)’고 한다.”²⁸⁾

27) ‘具離空寂者，應化受生，遍三有故，‘不住諸空’者，不滯五空，恒化十方故，此明教化衆生禪也。‘心處無’者，雖身涉於三有，心常處於理無。‘理無’者，理絕三有之相也。‘在大空’者，雖恒化於十方，而心在於大空，‘大空’者，十方大相之空也。此顯成就佛法禪也。身雖起作，心寂不動，即是上言‘性等金剛’。(『금강삼매경론』, 1-621중.)

28) 理觀中言‘心如理淨 無可心者，順理無相，心無分別故。後答中言‘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，違順境界，天風所動，

“열반의 집에 들어갔으나 마음이 온갖 세계(三界)에서 일어난다’는 것은 세 가지 해탈과 그 셋을 간직한 작용이다. 온갖 세계가 공적(空寂)한 것을 ‘열반의 집’이라 하니, 마음을 편히 하여 갖출 수 있는 (환각의 오염이 없는) 청정한 곳이기 때문이다. 세 가지 해탈을 지닌 관(觀)으로써 온갖 세계(三界)를 공(空)한 것으로 보는 경지에 들어갔으나, 그 증득에 집착하지 않고 다시 속세와 관련된 마음을 일으켜 널리 온갖 세계의 중생을 교화하기 때문에 ‘마음이 온갖 세계에서 일어난다’고 말한다. 온갖 세계와 관련된 마음을 일으켰으나 물들거나 집착하지 않으니, 이것이 (세 가지 해탈을) 간직한 작용이다. ‘여래의 옷을 입고 법공(法空)의 처소에 들어간다’는 것은 곧 ‘하나가 된 마음 같아짐(一心如)을 지키는 관(觀)’이니, 온갖 세계에 들어가 널리 중생을 교화할 때 인욕의 옷을 입었지만 피곤해 하지 않으며, 다시 법공(法空)에 들어가 ‘하나가 된 마음 같아짐’을 지키는 것이다.”²⁹⁾

4. 일으킴이 없고(無生) 머무름이 없어야(無住) ‘한 맛이 되는 참된 선(一味眞禪)’이다 - 무생(無生)/무주(無住)의 일미진선(一味眞禪)

존재 환각에 지배되는 마음의 특징은 ‘일으킴’과 ‘머무름’ 그리고 ‘동요함’이다. 있지도 않는 실체를 있다고 여기는 환각은, 모든 것들을 소유 가능한 것으로 착각하게 만든다. 불변의 본질을 지닌 자아(주관)가 영원히 소유할 수 있는 대상들(객관)과 관계하는 것이 세계라고 여겨, 주객(主客) 이분(二分)의 인식 구조를 구성한 후, 주관과 객관으로 분류하는 모든 현상들을 ‘소유 가능한 불변의 대상’으로 간주한다. 이렇듯 ‘불변의 소유 대상으로 여겨진 모든 주관과 객관들’이, 존재 환각(無明) 계열과 그 체계의 내용물이 된다.

‘마음/영혼/정신’ ‘신념/지식/종교/인격’ ‘몸/땡/집/사람’ 등으로 지칭되는 존재나 현상들이 이렇듯 불변의 소유 대상으로 취급되면, 마음은 그들을 소유하기 위해 ‘일으켜지고’, 그것들에 달라붙어 ‘머무른다.’ 그러나 그 모든 것들은 예외 없이 변화하는 것이고(무상), 불변의 내용물(본질)로 채워진 실체가 아니다(무아).

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，入出同忘，心事不二。如是乃名存三之用也。是觀始修在十信位，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。(같은 책, 1-646중-하.)

29) ‘入涅槃宅 心起三界’者，是三解脫存三之用。三界空寂名涅槃宅，安心禪託之淨處故。三解脫觀，入三界空而不取證，還起俗心，普化三界，故言‘心起三界’。起三界心而不染着，即是存用。‘着如來衣 入法空處’即是守一心如之觀，謂涉三界普化之時，着忍辱衣而不疲倦，還入法空，守一心如。(같은 책, 1-647중-하.)

따라서 그 어떤 것도 소유물로 확정될 수가 없다. 고유의 독자적 번지수를 지닌 집 속에 소유물들을 채워 넣음으로써 존재감을 확보하려던 마음은, 무상과 무아의 이법에 의해 해체되는 소유물과 그로 인해 동요하는 존재감에 당황한다. 소유 가능한 것으로 여겨 차지하려고 달려 나가느라 들뜨고, 떠나가는 것을 붙들어 움켜쥐느라 불안과 긴장으로 안달하며, 떠나가 버린 것들이 안타까워 한 숨 쉰다. 환영을 향한 망상분별의 ‘일으킴’과 ‘머무름’과 ‘동요함’이 한 몸으로 얽힌다.

모든 것에 실체라는 환영을 덧씌우고 소유 대상으로 변질시켜 버리는 환각(무명) 계열과 체계에 빠져들면, 선(禪)마저도 소유 대상(相)으로 간주해 버린다. 그 리하여 선을 정신적 대상으로 설정하여 그것을 향해 소유하겠다는 마음을 일으키고, 소유 대상이 된 선을 붙들어 머물고자 한다. 이것은 근원적으로 환각 계열에 지배되는 존재의 동요이며, 존재의 고향을 상실한 타향살이 불안이다. 환각 계열/체계에 말려들지 않는 마음자리를 확보하여 존재 고향의 ‘안정/고요/청정’을 누리야 할 선의 본령이, 오히려 환각의 지배를 받아 ‘불안/동요/오염’의 통로로 전락하는 것이다.

선을 대상화(相)시키는 순간, 선의 본령은 상실된다. 선을 대상화시키려는 마음, 대상화된 선을 향해 차지하려고 나아가는 마음, 움켜쥐고 머무르려는 마음은, 환각 계열에 빠져든 마음이어서, 비선(非禪)이고 반선(反禪)이며 망상선(妄想禪)이다. 이러한 마음들에 빠져들지 않는, ‘일으킴이 없는 선(無生禪)’ ‘머무름이 없는 선(無住禪)’이라야 참된 선(眞禪)이다. 이 참된 선이 열어주는 마음자리에서는, ‘서로 열리고(通) 서로 껴안는(攝)’ 세상을 만난다. 모든 존재에 실체라는 환영을 덧씌우고 소유 대상으로 만들어 ‘서로 막고 밀어내게 하는’ 환각 계열에서 빠져나왔기 때문이다.

참된 선으로 인해 세상의 ‘서로 열리고 서로 껴안는’ 모습을 보게 되는 마음 국면을, 원효는 ‘하나가 된 마음자리’라 부른다. 참된 선으로 인해 확보되는 이 마음자리에서는, 동요와 오염 없이 세상과 자발적 자비심으로 관계 맺는다. 원효에 의하면, 이곳이 주관과 객관의 모든 경험을 ‘평등한 한 맛’으로 누릴 수 있는 자리이다.

“【금강삼매경】 심왕보살이 말했다. <선(禪)이란 것은 움직임을 거두어 모든 환각적 분란을 안정시킬 수 있는 것인데, 어찌하여 선(禪)에 머무르지 않는다고 하십니까?> 부처님이 말씀하셨다. <보살이여, 선(禪)을 한다고 하면 곧 동요가 되는 것이니, 동요하지 않고 선(禪)에 머물지도 않아야 ‘일으킴이 없는 선(無生禪)’이다. 선(禪)의 참모습은 일으킴이 없는 것이어서 선(禪)을 일으키려는 환각을 여의었고, 선(禪)의 참

모습은 머무름이 없는 것이어서 선(禪)에 머무르려는 동요를 여의었다. 선(禪)의 참모습은 (일으키는) 움직임과 (머무르는) 고요함이 없는 것임을 알면 곧 ‘일으킴이 없음(無生)’을 증득하는데, ‘일으킴이 없는 지혜’에도 의지하여 머무르지 않고 마음도 동요하지 않으면, 이러한 지혜로 인하여 ‘일으킴이 없는 반야바라밀’을 증득한다.>

“【금강삼매경론】 ‘선(禪)을 한다고 하면 곧 동요가 된다.’는 것은, 세간의 선(禪)이 비록 산란하지는 않으나 (선을) 대상화시키고 그것을 지니려는 마음이 일어나 동요를 일으키기 때문이다. 이와 같이 동요를 일으키는 선(禪)을 여윌 수 있어야 ‘진리다운 선정(理定)’에 들어갈 수 있기 때문에 ‘일으킴이 없는 선(禪)’이라 한 것이고, 이와 같은 ‘진리다운 선정’의 참모습은 동요를 일으킴이 없기 때문에 ‘선(禪)의 참모습은 일으킴이 없다’고 한 것이며, 단지 일으킴이 없을 뿐 아니라 또한 고요함에 머무름도 없기 때문에 ‘선(禪)의 참모습은 머무름이 없다’고 한 것이다. 만일 일으킴이 있으면 곧 환각(相)이고, 머물러 집착함이 있으면 곧 동요이니, 이제 이것과 반대가 되기 때문에 ‘선(禪)을 일으키려는 환각을 여의었고, 선(禪)에 머무르려는 동요를 여의었다’고 하였다.”³⁰⁾

“【금강삼매경】 선남자여, 저와 같은 모든 선관(禪觀)은 다 오래된 망상의 선정(定)이다. 이 같음(如)은 다시 저것과 같지 않으니, 어째서인가? 같음(如)으로써 참다움(如實)을 관(觀)하되, 참다움을 관(觀)한다는 모습을 보지 않아 모든 모습(相)이 이미 적멸(寂滅)하니, 적멸이 곧 같음(如)의 뜻이다. 저와 같은 망상의 선정은 동요이지 선(禪)이 아니니, 어째서인가? 선(禪)의 참모습은 모든 동요를 여의어, 물들이는 것도 아니고 물들여지는 것도 아니며, 주관도 아니고 객관도 아니니, (둘로 나누는) 모든 분별을 여윈 것이 본래의 모습이다. 선남자여, 이와 같이 관(觀)하는 선정(定)이라야 선(禪)이라 말할 수 있다.”

“【금강삼매경론】 이 아래는 모습(相)을 여의었음을 나타내었다. ‘이 같음(如)은 다시 저것과 같지 않다’는 것은, 여래관(如來觀)에 들어가서 주관과 객관(能所)이 평등한 것을 같음(如)이라 하기 때문이다. ‘같음(如)으로써 참다움(如實)을 관(觀)한다’는 것은 평등한 지혜로써 참다움(如實)을 통달하기 때문이고, ‘참다움을 관(觀)한다는 모습을 보지 않는다’는 것은 관(觀)하는 지혜와 관(觀)의 대상인 참다움을 별다른 것으로 보지 않아 평등한 한 맛(一味)이기 때문이다. (...) 세간의 선(禪)은 모습(相)을 취하여 마음이 일어나므로 곧 ‘동요하는 생각(動念)’이고, ‘동요하는 생각’은 고요함이 아니기 때문에 참된 선(禪)이 아니다. 이 아래는 참된 선(禪)이 모든 동요하는 모습을 여의었음을 나타내었다. (...) 모습(相)을 여의고 동요를 여의어야 선(禪)이라는

30) 心王菩薩言：“禪觀攝動，定諸安亂，云何不禪？”佛言：“菩薩，禪即是動，不動不禪，是無生禪。禪性無生，離生禪相，禪性無住，離住禪動。若知禪性無有動靜，即得無生，無生般若亦不依住，心亦不動，以是智故，故得無生般若波羅密。”(『금강삼매경』, 1-628중-하.)

言‘禪即是動’者，謂世間禪離非散亂，而取境相，取相心生，生起動故。能離如是生動之禪，乃能得入理定，故言‘是無生禪’，如是理定，性無生動，故言‘禪性無生’，非直無生，亦無住寂，故言‘禪性無住’。若有生則是相，有住着則是動，今即反此，故言‘離生禪相 離住禪動’。(『금강삼매경론』, 1-628하.)

이름을 얻을 수 있으니, 선(禪)은 ‘생각이 고요해진 것(靜慮)’을 일컫기 때문이다. 저 세간의 선정(定)을 선(禪)이라 하는 것은, 임시로 선(禪)이라 부르는 것이지 참된 선(禪)은 아니다.”³¹⁾

5. 나오는 말

『금강삼매경』과 『금강삼매경론』에서 펼쳐지는 선사상은 한국불교 지성사에서 각별한 의의를 지닌다. 신라 말기 이후 지금까지 한국인들의 선사상을 지배해 온 것은 선종(禪宗)의 선사상이다. 여기에 근자에는 니까야에 의거한 남방 전통의 선사상이 활기차게 자리 잡아가고 있다. 한국 불교지성사에서 선에 관한 이해는 압도적으로 이 두 전통에 의거하고 있다.

그런데 한국불교는 선종 도입 이전의 상당 기간 동안, 후기 대승불교의 통찰에 의거한 선사상을 발전시켰고, 그에 의거하여 선 수행을 했다. 한국 선 사상의 출발이자 토대이기도 한 선종 이전의 선사상은, 그 역사적/사상적 위상과 역할에 상응하는 이해와 평가를 받지 못하고 있다.³²⁾ 선종의 선사상 도입 이전의 한국 불교인들은 선을 어떻게 이해하였을까? 그들의 선사상은 참선에 관한 붓다의 원음과 어떻게 관계 맺을 수 있을까? 선종 이전의 한국 선 사상은 붓다 선 사상의 연속일까, 불연속일까? 연속이라면 어떤 개성과 기여를 보태고 있고, 불연속이라면 어떤 지점에서 어떻게 달라지고 있을까? 선종 이전의 한국 선 사상은 선종 및 남방 선 사상의 통찰들과 융섭하면서, 붓다 선 사상의 본래 면모와 생명력을 확인/계승/발전시키는 데 어떤 기여를 할 수 있을까? - 『금강삼매경론』에서 펼쳐지고 있는 원효의 선사상을 음미하는 것은, 이런 질문들에 답하는 실마리를 잡아보고자 함이다.

그 찬술/형성의 주체와 장소가 어디였던 간에, 『금강삼매경』 최초의 출현과 유

31) 善男子, 如彼禪觀, 皆爲故想定。是如非復彼, 何以故? 以如觀如實, 不見觀如相, 諸相已寂滅, 寂滅即如義。如彼想禪定, 是動非是禪, 何以故? 禪性離諸動, 非染非所染, 非法非影, 離諸分別, 本義義故。善男子, 如是觀定, 乃名爲禪。(『금강삼매경』, 1-657하-658상.)

下顯離相。‘是如非復彼’者, 入如來觀, 能所平等, 名爲如故。‘以如觀如實’者, 平等之智達如實故, ‘不見觀如相’者, 不見能觀之智, 所觀之如, 差別之相, 平等一味故。(…) 謂世間禪, 取相心起, 卽是動念, 動念非靜故, 非眞禪也。下顯眞禪離諸動相。(…) 離相離動, 乃得禪名, 禪是靜慮之稱故。彼世間定名爲禪者, 是假號禪, 非眞禪故。(『금강삼매경론』, 1-658상-중.)

32) 서영애의 『신라 원효의 금강삼매경론연구』(민족사, 2007)는 선종 이전의 한국 선사상을 원효를 통해 확인하려는 시각을 보여준다.

포 정황을 전하는 유일한 문헌인 『송고승전』의 기록에 따르면, 『금강삼매경』의 체계적 편집과 주석/강설이 이루어진 곳은 한반도 신라 땅이다. 『금강삼매경』으로 표출된 사상 수준과 관점 및 문제의식이 유효하였던 최초의 현실 무대가 한반도였고 신라불교였다는 것은, 충분히 주목하고 음미해야 할 대목이다. 아울러 출가자 중심주의나 귀족/엘리트주의적 불교를 비판하며 비승비속(非僧非俗)의 구세적 대승불교를 펼쳤던 대안과 원효가 『금강삼매경』의 편집자와 주석/강설자로 등장하고 있으며, 『금강삼매경』에서도 출가 사문의 존경을 받는 비승비속적 수행자가 경전 실천자(持經者)로 등장하고 있다는 점은, 『금강삼매경』 찬술/편찬 유통과 당시의 한반도/신라 불교계 정황의 상호 연관성과 관련하여 시사하는 바가 크다.

원효는 관행(觀行)을 『금강삼매경』수행의 핵심으로 포착한 후, 특히 일미관행(一味觀行)을 역설한다. 그리고 ‘관행 혹은 일미관행’은 ‘하나가 된 마음 혹은 그 마음자리’와 상호 의존하고 상호 결합되어 있다. 존재의 참모습과 그대로 만나는 ‘하나가 된(하나로 보는) 마음자리’에서는, 진/속 분별이나 유/무 판단은 실체가 아닌 언어적 설정일 뿐이어서 그 어떤 상호 배제적 실제 개념에도 지배받지 않는다. 동시에 언어적 환각에서 자유롭기 때문에, 그 어떤 언어적 구획에도 필요에 따라 자유롭게 응할 수 있다. ‘하나가 된(하나로 보는) 마음자리’에서는, ‘성스러운 진리(眞)’나 ‘오염된 세속(俗)’이라는 언어도 세워지고, ‘있다(有)’거나 ‘없다(無)’라는 말도 설 자리를 잡는다.

언어 해체와 구성이 환각 없이 역동적으로 펼쳐지는 ‘하나가 된(하나로 보는) 마음자리’에 서려면, 관(觀) 수행을 해야 한다. 원효에 의하면, 이러한 관(觀) 수행의 내용상의 특징은 ‘한 맛(一味)’에 있다. 관(觀) 수행을 하면, ‘막혀 갈라지고’(分) ‘왜곡되어 벌어져 가던’(別) 세계가, 서로에게 열려 ‘걸림 없이 오고 가고’(通) ‘서로 껴안는’(攝) 지평에서 한 맛(一味)으로 만난다. 서로 막혀 갈라지고 달라져서 서로 부정하던 세계가, 서로를 향해 열려 서로 껴안는 세계로 되어 한 몸처럼 만나는 관(觀)의 국면이 ‘일미관행(一味觀行)’이다.

‘들뜸/동요/오염’과 ‘안정/고요/청정’이라는 말로써 ‘세속과 열반’ ‘세속과 선(禪)’ ‘불각(不覺)과 본각(本覺)’ 등의 특징적 면모를 지칭할 때에는, 전혀 다른 존재/인식론적 기반에 의거한 상이한 두 지평의 계열을 대비시키고 있는 것이다. 이 점을 간과하여 이 두 대조적 용어들을 동일 지평과 계열 안에서 이해할 경우, 계열 착오로 인한 오해와 혼란이 초래된다. 이러한 혼란과 오해는 특히 선(禪)의

면모를 지칭하는 ‘안정/고요/청정’ 등의 용어와 관련하여 빈발한다. 원효는 이 점을 간파하여 선(禪)과 중생 구제를 연결시키고 있다.

원효에 의하면, 선의 ‘안정/고요/청정’은, 세상의 외면과 부정, 은둔과 도피의 산물이 아니며, 마음과 몸 작용의 억제나 폐기로써 얻어지는 것도 아니다. 그것은 존재의 참모습을 직면하는 국면이자, 세계와 참되게 관계 맺는 과정이다. 또한 선(禪)은, ‘실체’의 벽이 해체되어 ‘서로 열리고(通)’ ‘서로 껴안는(攝)’, 존재와 세계의 참모습을 보게 되는 마음 국면을 열어준다. 원효는 이 국면을 ‘하나가 된 마음(一心)’이라 부르는데, 이 ‘하나가 된 마음자리’에 서면, ‘한 몸처럼 여겨 공명(共鳴)하는 우호의 마음’(同體大悲心)이 자발적이고 필연적으로 솟아난다. 따라서 선의 지평을 제대로 여는 사람은, 자발적이고 필연적으로 타자를 위하는 마음을 펼치게 된다. 그리하여 세상을 거부/회피하여 인식과 판단을 포기하거나 행동을 거부하는 것이 아니라, 참되게 인식하고 적절하게 판단하면서 자신이 기여하고자 하는 것을 자신의 방식으로 제공하기 위해, ‘한 몸으로 여기는 자애의 활력’으로 세속과 적극적으로 만난다. 선(禪)과 타자 기여(중생 구제)는 ‘한 맛’으로 융합되는 것이어야 한다.

그런데 선의 마음은 세상과 만날지라도 존재의 내면적 ‘안정과 고요와 청정’을 잃지 않는다. 선(禪)에 의거한 이타심은, 이타행의 대상이나 성공 여하에 동요하거나 오염되지 않고 이타의 마음을 펼친다. 선(禪)의 마음을 제대로 가꾸어 가는 사람은 이처럼 ‘안정/고요/청정’과 ‘작용’을 하나로 결합시킨다.

모든 것에 실체라는 환영을 덧씌우고 소유 대상으로 변질시켜 버리는 환각(무명) 계열과 체계에 빠져들면, 선(禪)마저도 소유 대상(相)으로 간주해 버린다. 선을 대상화(相)시키는 순간, 선의 본령은 상실된다. 선을 대상화시키려는 마음, 대상화된 선을 향해 차지하려고 나아가는 마음, 움켜쥐고 머무르려는 마음은, 환각 계열에 빠져든 마음이다. 원효에 의하면, 이러한 마음들에 빠져들지 않는, ‘일으킴이 없는 선(無生禪)’ ‘머무름이 없는 선(無住禪)’이라야 참된 선(眞禪)이다. 세상의 ‘서로 열리고 서로 껴안는’ 모습을 보게 되는 ‘하나가 된 마음자리’는 이러한 참된 선으로 인해 확보된다. 그리고 이 마음자리에 서야 동요와 오염 없이 세상과 자발적 자비심으로 관계 맺는다. 원효에 의하면, 이곳이 주관과 객관의 모든 경험을 ‘평등한 한 맛’으로 누릴 수 있는 자리이다.

존재와 세상의 ‘서로 열리고 서로 껴안는’ 참모습을 보게 되는 ‘하나가 된 마음자리’를 열어주고, 그 마음자리에서 동요와 오염 없이 세상과 자발적 자비심으

로 관계 맺게 해 주는 선(禪). ‘그침’과 ‘움직임’이 ‘한 맛’이 되어, 두루 그리고 깊게 존재의 고향으로 함께 가는 선(禪). 지혜로운 인식과 판단을 자비로운 활력에 담아 동요 없이 펼쳐가는 선(禪). 선(禪)마저 대상화시키지 않는 ‘일으킴 없고 머무름 없는 선(無生禪/無住禪)’ - 원효에게서는 이처럼 선(禪)과 구세(救世)의 실천을 하나로 엮는 면모가 일관되고 있다. 이것이 원효 선 사상의 특징이자 의의라 하겠다.

원효의 선사상은, 남방 상좌부 전통이나 북방 조사선 내지 간화선 전통 모두에서 비껴난 지점에 서 있다. 원효의 선사상이 두 전통 어디에도 속하지 않지만, 두 전통과 무관한 별개의 내용을 펼치고 있는 것은 아니다. 그러나 두 전통과는 차별화될 수 있는 내용들도 선명하게 드러나고 있다. 그리고 이 차별성은 두 전통의 선(禪) 이해를 보완해 주는 측면을 지니고 있다. 원효의 선사상이, 상좌부 전통이나 조사선 및 간화선 전통과 상호 작용하면서, 붓다 선(禪)의 본령을 읽어내고 계승하는 데 어떤 기여를 할 수 있는가 하는 것이 필자의 궁극적 관심사이다. 본고(本考)에서 음미한 원효의 선사상은 이러한 관심을 전개하는데 디딤돌이 될 수 있을 것으로 생각한다.

참고문헌

- 원전류

- 『금강삼매경』, 『한국불교전서』 1
 원효, 『금강삼매경론』, 『한국불교전서』 1
 ____, 『대승기신론소/별기』, 『한국불교전서』 1
 찬녕, 『송고승전』 권4 신라국황룡사원효전, 『신수대장경』 50

- 저서/논문류

- 高翊晉, 「元曉思想의 실천원리 -금강삼매경론의 一味觀行을 중심으로-」, 『崇山朴吉眞博士華甲紀念 韓國佛教思想史』, 원광대출판국, 1975.
 金柄煥, 「원효의 금강삼매경론 연구 - 觀行을 중심으로 -」, 동국대박사학위논문, 1997.
 金煥泰, 「신라에서 이룩된 금강삼매경」, 『불교학보』 25, 동국대 불교문화연구소, 1988.
 南東信, 「新羅 中代佛敎의 성립에 관한 연구 -금강삼매경과 금강삼매경론의 분석을 중심으로-」, 『韓國文化』 21, 서울대 한국문화연구소, 1998.
 李箕永, 「元曉思想의 獨創的 特性」·「元曉의 如來藏思想」, 『元曉思想研究』 1, 한국불교연구원, 1994.
 鄭舜日, 「元曉의 一味觀行 研究 - 金剛三昧經論을 중심으로-」, 『如山柳炳德博士華甲紀念 韓國哲學宗教思想史』, 원광대학교종교문제연구소, 1990.
 김상현, 「『금강삼매경론』의 緣起說話考」, 『한국불교문화사상사』가산이지관스님화갑기념불교학논총」, 가산불교문화진흥원, 1992; 『원효연구』, 민족사, 2000에 재수록.
 정원용, 「원효의 역동적 화회사상연구-금강삼매경론을 중심으로」, 동국대 석사논문, 2002.
 유현주, 「금강삼매경론의 수행체계연구」, 동국대 석사논문, 2005.
 송진현, 「금강삼매경론의 중도적 사유체계연구」, 고려대 박사논문, 2005.
 서영애, 「신라 원효의 금강삼매경론연구」, 민족사, 2007.
 석길암, 「금강삼매경의 성립과 성립과 유통에 대한 고고」, 『보조사상』 31집, 2009.
 이길현, 「금강삼매경론의 원효의 수행론 연구; 육행의 단계적 수행에 대한 부정을 중심으로」, 서울대 석사논문, 2009.
 石井公成, 「『金剛三昧經』의 成立事情」, 『印度學佛敎學研究』 46-2, 1998.
 佐藤繁樹, 『元曉의 和諍論理』, 민족사, 1996.
 水野弘元, 「菩提達摩の二入四行說と金剛三昧經」, 『駒澤大學研究紀要』 13.
 柳田聖山, 『初期禪宗史書の研究』, 禪文化研究所, 1967.
 ____, 「金剛三昧經の研究」, 『백련불교논집』 3, 1993.

木村宣彰, 『金剛三昧經の眞偽問題』, 『佛教史學研究』 18-2.

宇井伯壽, 『禪宗史研究』, 岩波書店, 1935.

鈴木大拙, 『禪思想史研究』, 岩波書店, 1951.

田中・沖本 譯, 『大乘佛典』 11권 中國・日本篇, 中央公論社, 1989.

Robert E. Buswell, JR. 『The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea; The Vajrasamadhi-Sutra, a Buddhist Apocryphon』, Princeton University Press, New Jersey, 1989.

Walter, Liebenthal, ‘Notes on the ‘Vajrasamadhi’, 通報 Toung Pao Vol. 42, 1956.

[Abstract]

Won-Hyo(元曉, 617-686)'s view of Sun(禪)

Park, Tae-Won (Ulsan Univ.)

The 『Vajrasamadhi-Sutra(金剛三昧經)』 and the Won-Hyo(元曉)'s commentary of it(『金剛三昧經論』) synthesize all the Buddhist philosophy through the theme of Sun(禪). In other words, the writer(s) of 『Vajrasamadhi-Sutra(金剛三昧經)』 and Won-Hyo concentrate and unfold their views on the Buddhism and their critical mind based upon Sun(禪).

Won-Hyo asserted one-tasted vipassana practice(一味觀行), after catching the vipassana practice(觀行) as the essence of 『Vajrasamadhi-Sutra(金剛三昧經)』's practice. The one-tasted vipassana practice(一味觀行) and the aspect of One-mindedness(一心) are interdependent and interconnected. The one-tasted vipassana practice(一味觀行) is the aspect of vipassana that the mutual-negative world become the one being opened and embraced with each other.

According to Won-Hyo, the stability/quietness/purification of Sun(禪) are not the results of looking away and negation and escape of world, not the products of restraint and disuse of mind and body, but the aspect of seeing the existence as it is and the process of having relation with the world truly. And the person who opens the Sun(禪)'s aspect is to unfold the altruistic mind voluntarily and necessarily. Sun(禪) and the saving the world must be the one. Won-Hyo always connects Sun(禪) with the practicing of world's saving. The distinguishing mark and unique significance of Won-Hyo's view of Sun(禪) are here.

Key Words : Won-Hyo, Vajrasamadhi-Sutra(金剛三昧經), Sun(禪), One-mindedness(一心), The one-tasted vipassana practice(一味觀行)

투 고 일 : 2012년 1월 6 일

심 사 일 : 2012년 3월 25일

게재결정일 : 2012년 4월 11일