

원효의 '六品圓融'사상과 대중교화

이 병 학*

목 차

- | | |
|-----------------------|---------------------------|
| 1. 머리말 | 5. 『금강삼매경론』 육품구조와 불교사적 의미 |
| 2. '육품원융'구조의 논리 | 6. 맺음말 |
| 3. '육품'구조의 실천성 | |
| 4. 신라 대중교화승과 『금강삼매경론』 | |

1. 머리말

『금강삼매경론』은 원효를 일약 최상의 승려 반열에 올린 노작이며,¹⁾ 그의 출세작이다. 원효는 당시 왕실에 환우가 있자, 『금강삼매경』의 강설을 통해 이를 해소한다.²⁾ 그 강론서가 바로 『금강삼매경론』인 것이다. 이러한 그의 『금강삼매경론』은 원효의 학문적 성과를 집약한 것으로도 이해될 수 있다. 대체로 원효의 초기 저술에서는 원전에 기재된 내용을 충실히 이해하고자 하는 경향이 강하다.³⁾ 그런데 여기에서는 자신의 학

* 서대전고등학교 교사

주요논저 : 『元曉의 '二覺圓通'사상과 그 사회적 의미』 『한국고대사연구』 44, 2006 ; 『『金剛三昧經論』 설화의 사회적 의미-『宋高僧傳』의 『元曉傳』을 중심으로』 『北岳史論』 9, 2002 ; 『원효의 대승보살계사상과 그 의미』 『한국고대사연구』 24, 2001.

1) 『宋高僧傳』 卷4, 元曉傳(『大正新修大藏經』 卷50, p.730, (나))에서, “昔日採百椽時不預會 今朝橫一棟處 唯我獨能”이라 하였다.

2) 『宋高僧傳』 권4, 元曉傳(『大正新修大藏經』 권50, p.730, (나))에서, “王臣道俗雲擁法堂 曉乃宣吐有儀 解紛可則”이라 하였다.

3) 元曉, 『大慧度經宗要』 『韓國佛教全書』 권1, p.487 (나)에서, “今此經云 色受想等如幻如夢 乃至涅槃如幻如夢 若當有法勝涅槃者 我說亦復如幻如夢 當知此經同彼華嚴 無上無容究竟了義 但其教門各各異一”이라 하였다. 자성이 없고 생멸하는 ‘오온(色·受·想·行·識)’이 꿈과 같다고 하여, 온갖 존재는 ‘空’한 것(色即是空)이라는 『만야경』의 교리를 그대로 풀이하고 있으며, 이를 『華嚴經』의 내용과 비교하려 하였다. 즉 해당 경전을 풀이하고 다른 경전과 비교하려는 서술방식을 채택하였

문적 성과를 원숙한 실천행으로 변용시키는 특성을 보인다.

원효의 전기를 쓴 일연은 『원효불기』조에서 『금강삼매경론』과 『화엄경소』에 주목하고 있다. 또한 찬영 역시 『송고승전』을 통해 극적으로 등장한 『금강삼매경론』을 중심으로 승려의 상례에서 벗어난 원효를 묘사하였다.⁴⁾ 즉 양자 모두 ‘경론’의 ‘적극적 교화행’에 주시한 것이다. 일연 역시 원효의 대중교화를 그의 핵심 역할로 이해한 것으로 보인다.

이렇듯 『금강삼매경론』은 원효의 이전 저술과는 달리 가장 체계적이고 실천적인 논리를 제시하고 있다. 어쩌면 『금강삼매경론』이 완전한 모습으로 현전하는 것도 그 명성에 기인한 것으로 이해된다. 즉 『금강삼매경론』의 장점에 착안한 승려들이 그 보급을 주도해 나갔을 것으로 보이기 때문이다.

『금강삼매경론』의 체재는 대안이 편집했다는 경전,⁵⁾ 『금강삼매경』에 따른 것이다. 그런데 ‘진경’으로 추정되던 『금강삼매경』의 각 ‘품(육품)’의 명칭에 원효가 중시한 『대승기신론』의 영향이 보이는 것은 무척 흥미롭다. 어쩌면 이는 관심의 초점이 되어야 한다고 생각한다. 또한 『금강삼매경』은 초품인 『무상법품』에서 시작하여 『여래장품』으로 이어진다.⁶⁾

그런데 경전의 ‘6품’ 구조는 『기신론』에 입각하여 편성된 것이 드러난다. 하근기 중생은 물론 고도의 수행자에 이르기까지 중생에 대한 배려가

다. 하지만 『大乘起信論』을 통해 제경전을 통일적으로 이해하려는 의도는 아직 나타나지 않는다. 따라서 『大慧度經宗要』는 원효의 초기저술로 이해 할 수 있을 범하다.

4) 『宋高僧傳』卷4, 元曉傳(『大正新修大藏經』卷50, p.730, (가))에서, “或閭閻寓宿 或山水坐禪 任意隨機都無定檢”이라 하였다; 鳩摩羅什譯, 『維摩詰所說經』卷上, 『大正新修大藏經』 권14, p.539, (가)에서, “雖爲白衣 奉持沙門 清淨律行 雖處居家 不著三界 示有妻子 常修梵行 現有眷屬 常樂遠離”라고 하였다. 따라서 원효의 교화행은 ‘성속불이’를 강조하는 ‘유마힐’의 모습과 매우 유사하다. 이는 유마힐이 거주하던 ‘바 이사리’ 지역이 상업이 성한 지역이었으므로 불교대중화 운동이 일어났을 것이다. 이는 통일 직후의 신라사회의 동향과 결부될 수 있을 것이다.

5) 『宋高僧傳』 권4, 元曉傳(『大正新修大藏經』 권50, p.730, (나))에서, “安得經排來成八品 皆合佛意”라고 하였다.

6) 元曉, 『金剛三昧經論』卷上 『韓國佛教全書』卷1, p.604 (다)에서 “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”라 하였다.

모두 이루어지는 『대승기신론』의 체계가 질게 투영된 것이다. 다시 말해 낮은 지위의 중생을 배려하는 『무상법품』을 극복하면서 점차 수행의 단계를 심화시키는 방향으로 진입하는 것이다. 이는 『기신론』저술로부터 이어지는 원효의 독특한 교화방식으로 이해될 수 있다.

여기에서는 ‘6품’이 서로 하나를 이루는 『금강삼매경론』의 ‘육품원융’의 구조에 주목하였다. 즉 『금강삼매경론』 ‘육품원융’의 성격을 강조한 원효의 의도와 이에 담긴 실천성을 추구하고자 한다. 또한 그 실천성이 당시 대중교화승에 어떠한 영향을 주었는지도 모색하고자 한다. 나아가 원효의 논리가 신라 사회에 미친 결과도 탐색해 보고자 한다.

2. ‘육품원융’구조의 논리

『대승기신론』은 각 계층의 중생을 포괄하여 모두 ‘一心’으로 회귀시킨다.⁷⁾ 이와 상응하여 『금강삼매경론』도 6품 구조를 방편으로 하여 각 ‘품’의 지위에 해당하는 중생들을 배려하면서 최종 ‘품(여래장품)’으로 인도하고 있다. 이처럼 『금강삼매경론』은 여러 부류의 중생을 포용할 수 있는 획기적인 구조를 지니고 있는 것이다. 이는 대중교화를 보다 확대시키기 위한 기제로 생각된다. 또한 당시 통일 직후의 중대왕실은 고구려·백제 유민이 신라 사회에 유입되어 이들을 포용하기 위해 고심했을 가능성이 높다.⁸⁾

신라 사회에 다양한 민이 유입되자, 다양한 교학을 섭취했던 원효는

7) 元曉, 『起信論疏』 卷上 『韓國佛教全書』 卷1, p.698 (나)에서 “爲道者永息萬境 遂還一心之原”이라 하였다.

8) 전덕재, 「4~6세기 농업 생산력의 발달과 사회변동」, 『역사와 현실』 14, 1994, p.17에서 “4~6세기 농업 생산력의 발달에 따라 농민층의 계층분화로 읍락공동체의 해체와 밀접한 관련을 가지고 있다”고 보았다. 하지만 가장 큰 계층분화는 통일기의 전쟁으로 이해하여야 할 것이다. 강봉룡, 「신라통일기의 지배체제」, 『역사와 현실』 14, 1994, p.56에서 “통일기 지배층은 지방 토착세력을 약화시키고 대민 지배력을 강화하는 시기”라고 이해했다. 이는 통일기 역역동원과 관련된 것으로 볼 수 있으므로 민의 경제적 부담은 가중되었을 것으로 여겨진다.

누구보다도 그들을 제도할 능력을 지닌 적임자였을 것이다. 이런 측면에서 신라 왕실은 원효에 주목했을 것으로 보여진다.⁹⁾

원효는 『대승기신론』 관련 저술을 통해, 중생을 세속적 차별 상태인 ‘一心의 유전’으로 규정했다.¹⁰⁾ 이와 함께 그 분화된 심식이 어떠한 모습을 보여주는지 제시하기도 했다. 이를 통해 그는 하위단계의 심리 상태에서 고등의 단계까지 분류·설명하고 있다.

- A-① 우선 ‘智相’이라는 것은 바로 ‘七識’이다. 추상 가운데 처음으로 헤아림과 분별이 있어서 ‘我’와 ‘塵’을 분별한다. 따라서 ‘지상’이라 하였다.¹¹⁾
- A-② 둘째 ‘相續相’이라는 것은 생기하는 ‘識’이며, ‘識蘊’이다. 즉 추분별이며, 모든 법을 따라 의탁하여 상속된다. ‘愛取’를 일으켜 과거의 모든 행위를 끊어지지 않게 하며 나타나 상속하게 한다.¹²⁾
- A-③ 셋째 ‘執取相’은 ‘受蘊’이다. ‘식온’에 의해 거스름과 순함을 분별하여 고락을 받아들인다.¹³⁾
- A-④ 넷째 ‘計名字相’은 ‘想蘊’이다. 앞의 ‘수온’에 의하여 違順 등의 명언의 상을 분별한다.¹⁴⁾
- A-⑤ 다섯째 ‘起業相’은 ‘行蘊’이다. ‘상온’이 취한 명상으로 인해 사수를 일으켜 선과 악을 만든다.¹⁵⁾

9) 『三國遺事』 권4, 義解, 『元曉不羈』조에서, 원효가 거리에서 대중교화에 진념할 때, 그는 결혼하기 위한 노래(“誰許沒柯斧 我斫支天柱”)를 불렀다. 이때 오직 무열왕만이 이해할 수 있었다는 것은 당시 중대왕실의 원효의 대중교화에 대한 관심을 표현한 것으로 보아야 할 것이며, 신라 왕실이 정책적으로 원효를 필요로 했던 것으로 이해할 수 있을 것이다.

10) 元曉, 『起信論疏』 卷上 『韓國佛教全書』卷1, p.701 (나)~(다)에서, “一心之外更無別法 但有無明迷自一心 起諸波浪流轉六道 雖起六道之浪 不出一心之海”라 하였다.

11) 元曉, 『起信論疏』 卷上 『韓國佛教全書』卷1, p.713 (나)에서, “初言智相者 是第七識 麤中之始 始有慧數分別我塵 故名智相”이라 하였다.

12) 元曉, 『起信論疏』 卷上 『韓國佛教全書』卷1, p.713 (다)에서, “第二相續相者 是生起 識識蘊 是麤分別 遍計諸法得長相續 又能起愛取 引持過去諸行不斷 亦得潤生”이라 하였다.

13) 元曉, 『起信論疏』 卷上 『韓國佛教全書』卷1, p.714 (가)에서, “第三執取相者 卽是受 蘊 以依識蘊 分別違順 領納苦樂”이라 하였다.

14) 元曉, 『起信論疏』 卷上 『韓國佛教全書』卷1, p.714 (가)에서, “第四計名字相者 卽是 想蘊 依前受蘊 分別違順等名言相”이라 하였다.

15) 元曉, 『起信論疏』 卷上 『韓國佛教全書』卷1, p.714 (가)에서, “第五起業相者 卽是行

A-⑥ 여섯째 ‘業繫苦相’이라는 것은 앞의 ‘행온’이 만든 업에 의해 삼유와 육취의 과보를 받아들인다.¹⁶⁾

자료①에서는 ‘지상’을 유식의 ‘칠식’에 대응시키며 사물을 분별(좋은 것을 취함)하는 지위로 보았다. 이를 시작으로 보다 하위의 심식을 분석하고 있다. 자료②의 ‘상속상’은 인체의 오감에 의해 일어나는 중생의 마음이다. 자료③ ‘집취상’은 중생이 느끼는 정신작용(수온)에 대응시키며 ‘괴로움’과 ‘즐거움’을 분별하는 것으로 보았다. 자료④의 ‘계명자상(사물의 이름을 진리로 생각함)’ ⑤의 ‘기업상(인연에 대해 집착함)’과 ⑥‘업계고상(업에 의한 과보)’모두 깨달음에 이르지 못한 중생의 상태를 진단한 것이다.

이는 중생이 무명에 ‘훈습’되는 현상을 제시한 것이기도 한데, 대중에게 친밀감을 느끼게 하기 위한 장치일 수 있다. 위의 내용과 같이, 원효는 우선 대중교화를 위해서 중생의 근기를 관찰해야 했을 것이다. 이를 통해 대중을 향한 제도의 열정을 도출해 낼 수도 있기 때문이다.

따라서 위의 다양한 심식설 전개는 원효의 대중교화에 자산이 되었음이 거의 확실하다. 즉 원효는 중생에 대한 다양한 심식분석을 보다 명확하게 제시하고 삼국통일기 신라로 유입된 다양한 중생의 심식을 이해하여 그 수련법을 제시하고자 했을 것이다. 원효교학의 시대성은 이러한 측면과 무관하지 않을 것이다.

비록 ‘사물’과 ‘문자’, ‘즐거움’에 집착하는 중생이지만, 그들은 모두 ‘일심’의 유전이므로, 근본(일심)으로 돌아올 수 있다고 여겨 모두 ‘제도’의 대상으로 여겼던 것이다.¹⁷⁾ 말하자면 사료A에 나타난 현실 속의 중생은 결국 깨달음을 얻게 된다는 논리이다.

또한 원효는 『기신론』에 나타난 심식분류를 기초로, 『금강삼매경』의

蘊 依於想蘊所取名相 而起思數造作善惡”이라 하였다.

16) 元曉, 『起信論疏』 卷上 『韓國佛教全書』卷1, p.714 (가)에서, “第六業繫苦相者 依前行蘊所造之業 而受三有六趣苦果”라고 하였다.

17) 元曉, 『起信論疏』 卷上 『韓國佛教全書』卷1, p.700 (가)에서, “言歸命 又復歸命者 還源義 所以者 衆生六根 從一心起 而背自原 馳散六塵 今舉命總攝六情 還歸其本一心之源”이라 하였다.

육품을 분석하고, 그 수행법을 명확하게 분석했을 것이다. 말하자면 수행자에게 깨달음의 과정을 해설한 것이며, 대중교화승에게는 전교의 지침을 제시한 것으로도 볼 수 있을 법하다.

- B ‘무생의 행’은 무상에 합치하고, 무상의 법은 본각의 이익을 이루게 한다. 이익은 이미 본각의 이익으로 얻음이 없다. 따라서 ‘실제’가 움직이지는 않는다. 이미 실제로서 자성을 떠난 것이다. 그러므로 진제 또한 ‘공’하다. 말하자면 모든 부처와 여래가 여기에 간직되어 있다. 이를 여래장에 들어간다고 말한다. 이것이 육품의 대의다¹⁸⁾

위의 함축된 내용을 통해 원효는 『금강삼매경』의 근간인 ‘육품’구조를 확연히 드러내고 있다. 즉, 경전의 핵심 체계인 ‘육품’의 운용원리를 명확하게 제시한 것이다. 원효는 이를 통해 무명에 의해 미혹된 ‘일심’이 『여래장품』에서 본래의 ‘일심’으로 회귀하는 과정을 소개하고 있다.

최하위 수련인 『無相法品』은 보다 하층 근기를 위한 것일 수 있다. 그렇지만 원효는 이를 폄하하지 않는다. 모두 『여래장품』에 해당하는 ‘일심’에 귀입하기 때문이다. 말하자면 이 부분이 원효의 대중교화에 대한 이론적 강점이라고 이해할 수 있다.

즉, 수행을 진전시켜 최종품인 『여래장품』에 이를 수 있지만, 해당 ‘품’만을 수행하여도 상위 품과 평등한 수행의 성과(일미)를 거둘 수 있다고 주장한다. 말하자면 원효는 ‘육품’의 ‘일미’를 강조한 것이다.¹⁹⁾ 원효가 주장한 ‘육품원융’사상은 바로 여기에 나타나 있다. 이 같은 주장은 다음의 자료를 통해 더욱 구체화 될 수 있다.

- C 『무상법품』은 상이 없는 관을 밝히는 것이다. 또한 『무생행품』은

18) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷上 『韓國佛教全書』 卷1, p.604 (다)에서 “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”라 하였다.

19) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷上 『韓國佛教全書』 卷1, p.609 (가)에서 “又此六品 唯是一味 所以然自 相生無性 本覺無本 實際離際 眞性亦空 何由得有如來藏性 如下如來藏品中言 是識常寂滅 寂滅亦寂滅”이라 하였다.

‘무생의 행’을 나타낸 것이다. 그리고 『본각리품』은 본각에 의해 중생을 이롭게 한다. 『입실제품』은 허상으로부터 실제에 들어가는 것이다. 『진성공품』은 일체의 행위가 진성의 공에서 유출됨을 분별하는 것이다. 여섯째 『여래장품』은 무한한 문이 ‘여래장’에 들어감을 밝히는 것이다. 이러한 여섯 문에 관행이 모두 다하는 것이다. 이제 그 흐름을 돌이켜 망상의 유전을 초월하여 근원으로 돌아가게 한다.²⁰⁾

원효는 『기신론』의 ‘一心·二門’ 구조를 이용하여, ‘일심’의 ‘流轉’을 『무상법품』으로부터 시작하고 있다. 육품을 차례로 거쳐 결국 ‘일심’인 ‘여래장’으로 이를 수 있도록 배려하고 있는 것이다. 이와 함께 원효는 지속적으로 육품의 평등(용통)을 역설하면서도²¹⁾ 육품의 개별적 역할도 주목하였다.²²⁾ 『금강삼매경론』에서의 육품에 대한 분별적 인식은 역시 수행자의 특성을 감안한 것으로 보아야 할 것이다.

원효는 『기신론』저술을 통해 모든 중생의 ‘성불’ 가능성을 확신한 바 있다.²³⁾ 그러면서 초보 수련자들을 배려하기 위해 ‘생멸문’의 심식분석을 적극적으로 확대하여 그들을 포용하고 있다.²⁴⁾ ‘생멸문’에서 그는 세밀한 분석을 통해 그에 해당하는 수행을 권장하고, ‘일심’으로 귀환할 수 있도록 배려하기도 한다.²⁵⁾ 이는 아래의 자료를 통해 확인할 수 있다.

- 20) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷上 『韓國佛教全書』 卷1, p.608 (다)에서 “一無相法品 明無相觀 二無生行品 顯無生行 三本覺利品 依本利物 四入實際品 從虛入實 五眞性空品 辨一切行 出眞性空 六如來藏品 顯無量門 入如來藏 如是六門 觀行周盡 凡諸妄想 無始流轉 今欲反流歸源”이라 하였다.
- 21) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷上 『韓國佛教全書』 卷1, p.609 (가)에서 “第六如來藏品 遍收諸門 同示一味”라고 하였다.
- 22) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷上 『韓國佛教全書』 卷1, p.609 (나)에서, “如是無所得之一味 正爲此經之宗之要 但以無所得故 無所不得 所以諸門 無所不開故 作無量義之宗也 雖是一味 而開六門”이라 하였다.
- 23) 元曉, 『起信論疏』 卷上 『韓國佛教全書』 卷1, p.714 (가)에서, “衆生六根 從一心起 而背自原 馳散六塵 今舉命總攝六情 還歸其本一心之原 故曰歸命所歸一心”이라 하였다; 馬鳴菩薩造, 『大乘起信論』 『大正新修大藏經』 32권, p.578, (나)에서 “一切衆生有眞如”라고 하였고, 같은 책, 같은 쪽, (다)에서, “一切諸菩薩 皆願度脫一切衆生”이라 하였다.
- 24) 元曉, 『起信論疏』 卷上 『韓國佛教全書』 卷1, p.714 (가)에서, “六種麤相 依於現相所現境起 三種細相 親依無明”이라 하였다.

D 여러 교문(敎門)이 비록 많다. 하지만 수행에는 두 문을 넘지 않는다. '진여문'에 의해 지행을 닦고, '생멸문'에 의하여 관행을 닦는다. '지'와 '관'을 모두 닦으면 만행이 갖추어진다. 따라서 이를 수행하면 모든 '문'을 다 통달할 수 있다.²⁶⁾

E 첫째는 '觀'을 수행하는 뜻을 밝혔다. 다음은 '觀'을 수행하는 법을 나타냈다. 세 번째는 수행을 권장함을 총결하였다. 두 번째 중에서 네 가지 '觀'을 나타내었다. 첫째 '법상관'은 無常과 苦와 流轉과 不淨을 말한 것이다.²⁷⁾

사료D와 같이 원효는 '진여문'과 '생멸문'을 수행의 논리로 활용하기도 했다. 현상계를 식별하는 인식작용인 '관'을 '생멸문'에 배치하였고, 인식작용을 멈추는 '지'를 '진여문'에 대응시켰다. 이는 양자(진여문·생멸문)를 각기 수행의 단계로 이해했다고 보아도 좋을 것이다.

특히 '염정'의 '개별적 측면(별상)'을 나타내는 '생멸문'²⁸⁾에 의해 사물의 '상'을 관찰하는 '관'이 일어난다는 것이다. 그런데 사료E를 살펴보면 이러한 '관'의 강조가 두드러진다. 아마도 이러한 '관'은 사료D와 같이 '생멸문'을 통해 이루어졌을 것이다. 그리고 생멸문 역시 일심의 한 측면이다. 따라서 '생멸문'에서 수행의 강조를 통해 결국 '일심'으로의 회귀를 도모했을 것이다.

『금강삼매경론』 역시 수련자가 자신에게 어울리는 단계를 찾아 '육품'과정에서 지위를 상승시켜 '일미'인 「여래장품」에 도달 할 수 있도록 이끌었다. 『기신론』에서는 차별적인 '생멸문'의 심식이 '진여문'의 평등화 작용을

25) 元曉, 『大乘起信論別記』 卷上 『韓國佛教全書』 卷1, p.687 (나)에서, “一心不覺 卽同本覺 故言本來平等同一覺也”이라 하였다.

26) 元曉, 『起信論疏』 卷上 『韓國佛教全書』 卷1, p.714 (가)에서, “明諸敎門雖有衆多 初入修行不出二門 依眞如門修正行 依生滅門 而起觀行 止觀雙運 萬行斯備 入此二門 諸門皆達”이라 하였다.

27) 元曉, 『大乘起信論疏記會本』 卷上 『韓國佛教全書』 卷1, p.787 (다)에서, “初明修觀之意 次顯修觀之法 其第三者 總結勸修第二之中 顯四種觀 一法相觀 謂無常苦 流轉不淨”이라 하였다.

28) 元曉, 『起信論疏』 卷上 『韓國佛教全書』 卷1, p.705 (가)에서, “生滅門者別顯染淨 染淨之法 無所不該 故亦總攝一切諸法”이라 하였다.

통해 근원인 ‘일심’에 도달하게 하였다. 여기에서 더 나아가 『금강삼매경론』은 심식의 차별성에 부합하는 수련법을 제시하여 육품으로 배치하였으며, 모두 깨달음의 차원으로 인도하려고 했다.

요컨대 『기신론』이 인간 심성의 차별을 모두 ‘일심’의 차원에서 통일했다면, 『금강삼매경론』은 낮은 수행과 고도의 수련을 결국 ‘일미’라는 관점에서 통합하였던 것이다. 즉 ‘일심’의 유전으로 파생된 심식들에 대한 수련은 일미의 차원에서 통일될 수 있었던 것이다.

이렇게 ‘심식’과 ‘수련’이 근원적 시각인 ‘일심’과 ‘일미’로 각각 일원화됨으로써, 하층근기 중생을 깨달음으로 이끌 수 있었으며 중생의 성불 가능성을 크게 확대 시켰다고 볼 수 있다.

이는 대중교화가 확산되는 당시의 시대상에 부합될 수 있을 것으로 생각된다. 삼국의 통일로 보다 다양한 민중이 신라에 귀속되었을 것이며, 전쟁의 고통으로 민중의 국가에 대한 사회·경제적 요구는 증대되었을 것이다. 육면의 설화도 이와 연관 될 수 있다.²⁹⁾ 육면은 진골귀족의 노비로서 최하층민에 해당한다. 그런데 그는 자신의 소박한 수행으로 결국 뜻을 이루고 있다. 이는 ‘생멸문’에서 다양한 수행법을 강조하여 ‘일심’으로의 회귀를 의도했던 원효의 뜻과 부합될 수 있을 것이다.

통일기 전쟁으로 인해 농민은 대체로 경제적 곤란을 겪었을 것이며, 지배세력은 전리품과 토지확보로 상대적 부유함을 유지했을 것이다. ‘육면’은 통일 이후 하층민의 모습을 보여주는 전형적 사례라고 생각된다. 그는 혜숙이 세운 ‘미타사’에서 ‘현신성불’하였다.³⁰⁾ 혜숙은 원효의 선배이며 그 역시 대중교화승으로 보여진다. 또한 혜숙이 주석했던 사찰(미타사)에서 육면은 깨달음을 얻었다. 미타사는 아마도 혜숙의 유풍이 존재했던 것으로 이해될 수 있을 것이다.

또한 혜숙의 일화가 전파되면서 미타사는 대중들의 주목을 받았을 것이다. 혜숙과 육면은 불교의 대중화와 관련된 인물이다. 그렇다면 양자의 연결고리로서 ‘미타사’를 거론할 수 있다. 그런데 혜숙과 관련하여 다음의

29) 『삼국유사』 권5, 『육면비염불서승』條.

30) 『삼국유사』 권5, 『육면비염불서승』條에서 “婢湧透屋樑而出 西行至郊外”라고 하였다.

자료가 주목된다.

F 진평왕이 (혜숙의 교화행을) 듣고 사자를 보내어 그를 데려오게 하였다. 그런데 사자는 혜숙이 부인의 침상에 있는 것을 보았다. 이를 도리에 어긋나는 것으로 여겨 돌아오는데 길에서 사자는 혜숙을 만났다. 사자는 그가 어디에서 오는지 물었다. 혜숙은 “성안에 있는 시주집에 가서 칠일재를 마치고 오는 길이에요”라고 말했다. 사자가 이를 왕에게 고했다. 그러자 사람을 보내 그 시주집을 조사하게 했다. 이 또한 사실이었다.³¹⁾

혜숙은 그의 교화행으로 인해 국왕의 부름을 받는다. 하지만 그는 승려의 상례에 벗어난 행동을 보이며 사실상 거절한다. 이러한 사실은 대중 교화승으로서 대안의 행위와 견줄 수 있다. 대안 역시 『금강삼매경』의 편집과정에서 국왕의 초청을 거부했기 때문이다.³²⁾ 또한 혜숙은 부인의 침상에 누워 사자를 놀라게 하였다. 이는 『금강삼매경』의 「무상법품」을 연상시킨다.³³⁾ 국왕의 사자는 남녀의 ‘상’에 집착하였던 것으로 보인다. 이러한 상을 파하기 위한 것이 「무상법품」이다.³⁴⁾ 따라서 혜숙은 『금강삼매경』의 편집자인 대안과 유사한 면모를 보이며, 왕의 사자를 위해, ‘상’을 극복하는 교화행도 제시한 것으로 짐작된다.

이러한 점이 인정된다면 혜숙도 원효의 『금강삼매경론』에 일정 부분 영향을 주었을 것으로 추정되며, 『금강삼매경론』은 진평왕대의 혜숙과 경덕왕대 육면의 연결고리로 작용할 수 있었을 것이다.

또한 삼국 통일과 함께 삼국의 각기 독특한 교학체계를 가지 승려들도 『금강삼매경론』에 주목했을 가능성이 크다. 통일전 원효는 고구려계 승려

31) 『三國遺事』 권4, 義解 제5, 「二惠同塵」條에서 “眞平王聞之 遣使徵迎 宿示臥婦床而寢 中使陋焉 返行七八里 逢師於途 問其所從來 曰城中檀越家 赴七日齋 席罷而來矣 中使以其語逢於上 又遣人檢檀越家 其事亦實”이라 하였다.

32) 『송고승전』 권4, 「당신라국원효전」(『대정신수대장경』권50, p.730, (나))에서, “王命安 安云但將經來 不願入王宮闕”이라 하였다.

33) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷上 『韓國佛教全書』卷1, p.608 (다)에서 “一無相法品 明無相觀”이라 하였다.

34) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷上 『韓國佛教全書』卷1, p.609 (나)에서 “謂無相觀 破諸相故”라고 하였다.

보덕과 교유했다.³⁵⁾ 고구려승 보덕은 백제 지역에 거주했다. 따라서 원효는 완산주의 보덕에게 수학하면서 백제와 고구려에 유포된 불교학을 일부 흡수했을 것으로 보인다.

그래서 원효의 『금강삼매경론』은 당시의 교학을 한층 조화롭게 종합할 수 있었을 것이다. 또한 ‘6품’구조를 통해 다양한 중생을 위한 여러 수행법의 통일함으로써, 신라 대중을 포용할 수 있었을 것이다. 그래서 신라 중대왕실은 다양한 수행법을 제시하여 대중을 위무할 수 있는 원효의 『금강삼매경론』을 희구했을 것으로 여겨진다. 이러한 논의는 다음의 자료를 통해 더욱 구체화된다.

- G 제도할 수 있는 중생이라고 한 것은 여래께서 교화하는 모든 중생은 일심의 유전이 아님이 없기 때문이다. 모두 일미를 교설했다는 것은 여래께서 설하신 일체 교법이 그들에게 일각의 맛에 들어가게 하는 이유다. 말하자면 중생은 모두 일각이다. 하지만, 무명 때문에 몽상을 따라 유전하다가 모두 여래의 일미의 설법을 따라 일심의 근원에 돌아가지 않음이 없다. 이를 밝히려 한 것이다.³⁶⁾

위의 사료에 나타난 『대승기신론』의 논리와 같이, 원효는 모든 심식의 원천을 ‘일심’으로 보았다. 따라서 ‘일심’의 유전인 중생의 심식은 ‘일심’의 입장에서 차별이 없다고 이해하였다.³⁷⁾ 그러면서 원효는 『열반경』을 인용해, 여러 약초의 맛은 약초의 터전인 하나의 ‘山(일미)’에 머문다고 이해했다.³⁸⁾ 이 같은 중생의 차별적 심식에 대한 일원적 태도는 그들을 위한 제도를 극대화 시켰을 것이다. 이와 함께 위의 사료는 수행과정에서의

35) 『삼국유사』 권4, 『보장봉로 보덕이암』條에서 “乃以申力飛方丈 南移于完山州 孤大山而居焉”이라 하였다.

36) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷上 『韓國佛教全書』 卷1, p.610 (가)에서 “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”이라 하였다.

37) 元曉, 『大乘起信論別記』本, 『韓國佛教全書』 卷1, p.682 (나)에서 “一心隨無明緣 反作多衆生心 而其一心常自無二”라고 하였다.

38) 元曉, 『大乘起信論別記』本, 『韓國佛教全書』 卷1, p.682 (나)에서 “如涅槃經云 一味之藥 隨其流處 有種種味 而其眞味亭留在山”라고 하였다.

차별적 측면도 모두 깨달음을 추구하므로 ‘일미’라 칭하였다. 이는 수행법을 적극적으로 통합시키고 있는 것으로 보아야 할 것이다.

3. ‘육품’구조의 실천성

원효의 실천적 성향은 ‘경론’의 도입인 『무상법품』에서 크게 나타난다. 『무상법품』은 사물의 분별적 시각을 견지하는 중생의 감각상태를 다루고 있다. 이른바 하층 근기 중생을 위한 구성에 해당한다고 볼 수 있다. 그런데 이 하층근기를 다스리는 『무상법품』을 통해 깨달음에 대한 적극적 시각을 한층 더 드러내고 있다.

H 이러한 ‘일심’은 일체 염정의 모든 법이 의지한다. 따라서 이를 모든 법의 근본이라고 부른다. 원래 청정한 문은 항하의 모래 같은 공덕을 갖추지 않음이 없다. 그래서 일체의 법을 갖추고 있다고 하였다. 하지만 염법을 들어 마음의 본체를 바라보면 두루 통하지 않는다. (마음의 본체에서) 벗어나게 되는 듯 보인다. 그런데 마음의 본체를 통해 염법을 바라보면 통하지 않음이 없다.³⁹⁾

‘불사의업상’을 해석함에 있어 지혜의 깨끗함에 의한다는 것은 앞의 ‘수염본각’의 마음이 맑고 깨끗해짐을 말하는 것이다. 이는 ‘시각’의 지혜이다. 이 지혜의 힘에 의해 ‘응화신’이 나타난다. 따라서 이를 ‘무량공덕의 상’이라고 부른다.⁴⁰⁾

위의 자료는, ‘일심’인 청정한 문이 ‘항하’ 모래와 같은 염법을 갖추지 않은 바가 없으므로 일체의 법을 포용하고 있다고 주장했다. ‘항하’의 모

39) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷上 『韓國佛教全書』 卷1, pp.615(다)~616(가)에서 “如是一心 通爲一切染淨諸法之所依止故 卽是諸法根本 本來靜門 恒沙功德 無所不備 故言備一切法 隨緣動門 恒沙染法 無所不具 故言具一切法 然舉染法 以望心體 不能遍通 所以離脫 若學心體 望諸染法 遍諸染法 無所不通 故言於世法中 不離不脫”이라 하였다.

40) 元曉, 『起信論疏』 卷上, 『韓國佛教全書』 卷1, p.711 (나)~(다)에서 “次釋不思議業相中 依智淨者 謂前隨染本覺之心 始得淳淨 是始覺智 依此智力現應化身 故言無量功德之相”이라 하였다.

래는 중생의 ‘차별적인 마음(생멸문)’을 뜻한다고 보아야 한다. 그러면서 중생의 ‘분별심’을 통해 마음의 본체를 바라보기는 어렵고 보았다. 하지만 본체(一心)를 통해 심식을 바라보면 서로 통한다고 이해했다. 다시 말해 ‘일심’의 관점으로 차별상인 ‘생멸문’을 바라보면 분별이 나타날 수 없다고 여긴 것이다. 이를 위의 자료에서는 ‘염정’의 근본으로 이해했다. 말하자면 ‘일심’을 통해 ‘진속’을 하나로 이해함으로써 대중교화를 확대하는 측면을 지니고 있는 것으로 보아야 한다.

이러한 논리는 ‘일심’을 ‘觀’함으로써 ‘性相’을 통합했던 천태종의 ‘일심·삼관법’과도 통할 수 있을 것이다⁴¹⁾ 이는 ‘일심’의 차원에서 모든 중생은 제도의 대상이 될 수 있다는 논리로 해석될 수 있을 것이다.

제도의 대상을 확대시켰던 이 같은 원효의 논리는 『기신론』의 ‘일심·이문’ 구조를 내포한 것으로 보인다. 즉 ‘일심’에 의해 ‘수행법(진여문·생멸문)’을 일원적으로 인식할 수 있기 때문이다. 또한 근본적인 수행법으로 하위의 수행단계를 포용할 수 있다. 이는 ‘일심’의 관점에서 모든 수행법에 대해 의미를 부여할 수 있다. 따라서 원효의 수행관은 대중교화를 보다 확대한다는 의미를 지니고 있는 것으로 인식될 수 있을 것이다.

또한 원효는 『금강삼매경론』에서 ‘본각’의 존재를 매우 중시했다.⁴²⁾ 여기에는 이타성이 강하게 내재되어 있다.⁴³⁾ 주지하듯 본각과 시각은 『기신론』을 기반으로 한 개념이다. 또한 이타성의 강조는 일심에 회귀하기 위한 과정이기도 하다. 따라서 ‘이타성’을 발휘해 중생을 제도함은 곧 ‘공

41) 金杜珍, 『諦觀의 天台思想』, 『韓國學論叢』 6, 國民大, 1984(『교종 입장에서 선종사상의 융합』, 『고려전기 교종과 선종의 교섭사상사 연구』, 일조각, 2006, pp.306~307)에서는 체관의 『천태사교의』의 ‘一心’을 주목하였는데 이는 선정으로서의 연결이 가능하다고 이해했다. 즉 “‘일심’은 性相을 구축하며 상상의 경지는 卽空·卽假·卽中으로 이해할 수 있다. 이것이 ‘一心三觀法’으로 천태사상의 기본이다”라고 이해했으며, 원효의 『법화종요』가 고려시대에 체관에게 이어졌을 가능성이 짙다고 보았다. 따라서 ‘일심’의 논리가 선종에 영향을 주었을 것이라고 추정했다. 이는 원효의 ‘일심·이문’체계와 매우 유사하다. 어쩌면 의천이 원효를 존경했던 것은 이러한 교학관에서 연유했을 것으로 보인다.

42) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷中 『韓國佛教全書』 卷1, p.631 (가)에서 “一切衆生同一本覺 故言一覺 諸佛體此 乃能普化”라고 하였다.

43) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷中 『韓國佛教全書』 卷1, p.631 (가)에서 “以此本覺 令他覺 故 故言常以一覺 覺諸衆生”라고 하였다.

덕'이라고 할 수 있을 것이다.

'이타성'에 입각한 '공덕'은 사료I를 통해서도 확인할 수 있다. '불사의업상'은 본각의 한 부분으로 중생의 근기에 따라 교화할 수 있는 힘이다. 본각의 이타성은 '불사의업상'을 통해서도 확인된다. 즉 '불사의업상'을 통해 '불각'이 '본각' 얻게 되는 과정을 '무량공덕의 상'이라고 표현하고 있다. 이는 깨달은 자의 의무로서의 '제도행'을 연상시킨다. 이처럼 원효는 끊임없이 모든 중생이 제도의 대상임을 상기시켰으며, 이들을 교화시킬 수 있다는 논리를 지속적으로 추구하였다.

이와 함께 원효는 지속적으로 '육품원융'을 주장하고 있다.⁴⁴⁾ 그는 관행(수행법)을 여섯 부분으로 보았으며, 그 첫 번째가 무상관, 즉 『무상법품』을 가리키고 있다.⁴⁵⁾ 이와 함께 모든 수행을 하나로 보려는 '일미관행'도 강조하고 있다. 그는 '일심'과 함께 '수행의 평등(일미)'을 아울러 주장하고 있는 것이다. 원효의 평등성과 포용성은 또 다른 비유를 통해 강조되고 있다.

- J 하나의 도시라고 한 것은 하나의 진실한 뜻에 비유한 것이다. 그리고 네 개의 문을 열어 놓는다고 한 것은 네 가지 가르침 즉 '삼승'교와 '일승'교에 비유한 것이다. "이 네 문의 안은 모두 한 도시로 귀일한다"고 한 것은 네 가지의 가르침에 의지하는 자는 모두 하나의 진실에 도달하기 때문이다. 이렇게 많은 사람들이 뜻에 따라 들어간다고 한 것은 근기의 얇고 깊음에 따라 한 가지 가르침('일교', '일미')에 들어가는 이유에서이다.⁴⁶⁾

원효는 『기신론』의 '생멸문'에 배치된 중생에 대한 분석을 마친 후 실천행의 확대를 위해 '城門의 비유'를 들고 있다. 각기 네 개의 다른 문을

44) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷上 『韓國佛教全書』卷1, p.631 (가)에서 “又此六品 唯是一味”라고 하였다.

45) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷中 『韓國佛教全書』卷1, p.623 (다)에서 “別顯觀行 有六分中 第一遣諸境相 顯無相觀”이라 하였다.

46) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷下 『韓國佛教全書』卷1, p.660 (가)에서 “喻中言一市者 喻一實義 開四門者 喻四種教 謂三乘教及一乘教 是四門中 皆歸一市者 依四教者 皆歸一實故 如彼衆庶 隨意所入者 隨根深淺 隨入一教故”라 하였다.

통해 같은 성안으로 진입할 수 있다는 논리이다. 즉 '모든 문(삼승)'을 통해 결국 '하나의 도서' 즉 '일미(일승)'에 도달할 수 있음을 주장하였다. 이는 『금강삼매경』의 '육품'구조를 다시 한번 강조하는 의미를 지니고 있다. 중생의 자질에 따라 '육품' 구조 가운데 하나를 선택하면 결국 모두 『대승기신론』의 '일심'에 도달할 수 있다고 이해하였다. 성문의 구조 역시 육품과 마찬가지로 수행의 차별을 현실적으로 인정하면서도 모두 '하나의 깨달음'임을 아울러 인정하는 원효의 독특한 교학을 담고 있는 것이다.

『금강삼매경』이 통일기에 주목될 수 있는 이유는 다양한 성품의 중생을 포용하고 여러 경전의 중생 제도법을 수렴함에 있다. 또한 『금강삼매경』은 소외계층을 위무함은 물론 민을 포섭하려는 지배층의 의도에 부응하는 시대성을 지닌 경전이었음을 짐작된다. 원효가 중대 왕실과 밀착되었던 것은 이런 이유에서 찾아야 할 것이다.

4. 신라 대중교화승과 『금강삼매경론』

『금강삼매경』의 육품구조는 다양한 학적 배경을 가진 중생을 제도하기 위한 기제로 볼 수 있다. 중생을 철저하게 배려한다면 상층 근기 중생도 제도 대상에 포함됨은 물론이다.

원효가 모든 중생의 제도에 관심을 가진 이유는 아마도 통일기 열악해진 민의 사회경제적 처지와 삼국유민들의 유입이 가중되었던 것에서 찾아야 할 것이다.⁴⁷⁾ 또한 중대 아미타 신앙이 강조된 이유도 여기에 있을 것이다.⁴⁸⁾

원효는 타인을 교화할 수 있는 수련의 지위로 『본각리품』을 설정하였다. 즉, 본각의 이익이 중생을 포용할 수 있다고 이해했다. 그래서 원효는 대중교화에 크게 주목하고 그 방법론을 설법하고 있다.

47) 이기백, 『통일신라와 발해의 사회』 『한국사 강좌』 1, 고대편, 일조각, p.320.

48) 이기백, 『신라 정토신앙의 두 유형』 『역사학보』 99·100합집, 1983; 『신라사상사 연구』, 일조각, 1986, p.149.

K 구경지라고 한 것은 대원경지이다. 구경위에서 이 지혜를 얻어 모든 경계에 대해 다하지 않음이 없다. 나의 진실의 뜻에 귀입하므로 ‘여실함에 들어간다’고 했다. 어떤 경계에 드러나지 않는 것이 없다. 그래서 ‘도를 구축하였다’고 하였다. 전체적 설명 가운데 네 가지 큰 작용 이라고 한 것은 작용이 지속적이기 때문이다. 또한 ‘모든 부처님께서 말씀하신 것이다’라고 한 것은 모든 부처님의 말씀이 같은 이유로 말한 것이다. ‘큰 다리’라고 한 것은 삼승의 사람을 일승의 피안에 이르도록 하기 위함이다. 그리고 ‘큰 나루’라고 한 것은 네 가지 지혜로서 육도를 모두 거치며 출세간의 도를 통해 애정의 강을 건너게 하기 때문이다. 교화하려는 자는 반드시 이 지혜를 응용해야 한다.⁴⁹⁾

원효는 최고의 가르침인 ‘구경지’를 원전을 통해 부각시키고 있다. 여기에서 그는 최고의 가르침을 얻는 자는 어떤 경계에도 드러나야 함을 역설하였다. 이는 ‘무명’의 영향을 받은 ‘생멸문’의 영역을 시사하는 것으로 보인다. 왜냐하면 “모든 경계에 드러나야 함”을 강조함으로써 세속을 향한 대중교화와 연관됨을 나타내기 때문이다. 이는 중생의 마음 상태를 판단하기 위해 심식을 분석하는 영역이기도 하다. 따라서 여기에서는 이타적 자비행이 강조될 수 있다. 이와 함께 중생 제도를 위한 보다 적극적인 언급이 드러난다.

즉, ‘중생을 위한 말씀’은 모두 부처님의 뜻으로 서로 같다는 주장이 그것이다. 이는 깨달음을 위한 모든 말씀이 결국 ‘일미’임을 드러낸 것이다. 또한 일승의 피안(성불)에 이르는 도구인 ‘큰 나루’를 들어 설명하고 있기도 하다. 원효는 계율관련 저술에서 계율은 근본(일심)을 향하게 하는 ‘나루터’임을 강조하였다.⁵⁰⁾ 즉, 원효는 일관성 있게 ‘하나의 깨달음(일승)’과 ‘하나의 말씀(일미)’의 논리를 펴고 있음을 알 수 있다.

49) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷下 『韓國佛教全書』 卷1, p.661 (나)~(다)에서 “究竟之者 大圓鏡智 唯究竟位 得此智故 於一切境 無不窮故 入一實義 故名入實 無境不現 名具足道 總明中言 言四大事用者 用無不周故 諸佛所說者 諸佛道同故 大橋梁者 以是四智 載三乘人 令到一乘之彼岸故 大津濟者 用此四智 遍涉六道 示出世道 度愛河故 是教化者 應用是智也”라고 하였다.

50) 元曉, 『菩薩戒本持犯要記』 『韓國佛教全書』 卷1, p.581 (가)에서 “菩薩戒者 返流歸源之大津 去邪就正之要門也”라고 하였다.

또한 ‘선각자’의 필수적 임무로서 대중교화도 강조한다. 따라서 구경지에 오른 자는 반드시 ‘출세간의 도’를 보여야 하며 이를 대중교화에 적용해야 한다고 주장하는 것이다. 이러한 논리는 아래의 사료에서도 지속적으로 나타난다.

- L 이 법은 생멸이 있어 단변이 있다. 저 법이 적멸한다면 상변이 있게 된다. 따라서 이승의 허물처럼 중도에 벗어나게 된다. 하지만 부처님께서 말씀하신 한 계승의 뜻은 단변과 상변에 떨어지지 않는다. 그러므로 이는 두변을 떠났다고 하였다. 움직임과 고요함이 없는 것이 아니므로 한곳에 머무르지도 않는다고 하였다. 한곳에 머무르지 않는다는 하나의 여실한 ‘일심’의 자성을 고집하지 않는다는 뜻이다.⁵¹⁾

원효의 대중교화는 『기신론』의 구조에 기반하고 있다. 요컨대 ‘생멸문’에서의 수행단계를 거쳐 평등한 ‘진여’의 깨달음을 이룬 후, 근본적 깨달음인 ‘일심’의 지위에 이르고 있는 것이다. 수행의 단계에서는 반드시 단계를 상승시켜 보다 높은 깨달음에 도달해야 한다. 그렇지만 세속은 물론 높은 위상의 깨달음에도 머물러 있어서는 안된다고 지적한 것이다.⁵²⁾

다시 말해 깨달음을 성취한 자는 다시 ‘생멸문’의 위치로 되돌아와 대중을 교화해야 한다는 적극적인 교화 논리를 펴고 있는 것이다. 이러한 교화행을 담당하고 있는 것이 바로 경전에 등장하는 보살들이다. 그들은 모두 대중교화에 헌신하는 인물로 그려진다. 또한 보살의 명칭이 실천행을 담고 있는 것도 주목해야 할 것이다.⁵³⁾

51) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷下 『韓國佛教全書』 卷1, p.663 (나)에서 “此法生滅 卽有斷邊 此法常寂 卽有常邊 同二乘過 乖中道故 然佛所說一偈之義 不墮斷常故 此卽離於二 不無動靜故 亦不在一住 不在一住者 不守一實一心性故”라고 하였다.

52) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷中 『韓國佛教全書』 卷1, p.640 (나)에서 “不有之法 不卽住無者 雖融俗爲眞 而不守眞無之法故 不無之相 不卽住有者 雖融眞爲俗 而不守俗有之相故”라고 하였다.

53) 「무상법품」의 ‘해탈보살’, 「무생행품」의 ‘심왕보살’, 「본각리품」의 ‘무주보살’, 「입실제품」의 ‘대력보살’, 「진성공품」의 ‘사리불’, 「여래장품」의 ‘범행장자’가 등장한다. 그런데 흥미로운 것은 수행이 진전될수록 대중교화를 강조하는 방향으로 보살의 명칭이 변화해 간다는 것이다.

- M-① ‘아가타’란 번역하면 ‘無去’ 또는 ‘滅去’이다. 이것은 ‘약 이름이다. 이 약은 모든 병을 제압하므로 ‘무거’라 한다. 이 보살도 역시 이와 같이 모든 중생의 번뇌 병을 치료하므로 약명을 이름으로 삼은 것이다.⁵⁴⁾
- M-② ‘해탈보살’이란 모든 중생을 똑같이 해탈하게 하는 까닭으로 (이름 붙여졌다).⁵⁵⁾
- M-③ ‘심왕보살’이라 한 것은 ‘體’에 따라 이름을 붙인 것이다. 그런데 ‘심왕’의 뜻은 두 가지다. 첫째는 팔식의 마음이 모든 心數를 거느리기 때문에 ‘심왕’이라고 한 것이다. 둘째는 ‘일심’의 법이 모든 덕을 다 거느리기 때문에 ‘심왕’이라고 한 것이다.⁵⁶⁾
- M-④ 처음 ‘무주보살’이라 한 것은 이 사람이 비록 본각이 본래 움직임이 없음을 깨달았지만 적정에 머물지 않고 항상 널리 교화를 행한다. 따라서 ‘무주’라 한 것이다. 또한 머무름이 없는 공덕이 본각의 이익에 부합되기 때문에 이 사람으로 중체를 나타냈다.⁵⁷⁾
- M-⑤ 이름을 ‘대력’이라 한 것은 이 사람이 ‘실제’의 법문에 들어가 범계에 두루하여 하지 못함이 없다. 따라서 대자재함을 얻어 대력이라 하였다.⁵⁸⁾
- M-⑥ 이름을 ‘범행’이라 한 것은 사람의 모습이 비록 속인이지만 마음이 ‘일미’에 머물러 일체의 맛을 응섭했다. 또한 비루한 세속의 여러 맛을 지녔지만 일미의 범행을 잃지 않았다. 그는 이러한 의미를 지니고 있는 것이다.⁵⁹⁾

54) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷上 『韓國佛教全書』 卷1, p.608 (가)에서 “阿伽陀者 此云無去 或言滅去 此是藥名 能令諸病 皆悉滅盡 故名無去 此菩薩 亦如是 能治衆生諸煩惱病故 以藥名爲其目也”라고 하였다.

55) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷上 『韓國佛教全書』 卷1, p.610 (나)에서 “解脫菩薩者 令諸衆生 同一解脫故”라고 하였다.

56) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷中 『韓國佛教全書』 卷1, p.624 (가)에서 “心王菩薩者 從體立名 然心王之義 略有二種 一者八識之心 御諸心數 故名心王 二者一心之法 摠御衆德 故名心王”이라 하였다.

57) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷中 『韓國佛教全書』 卷1, p.629 (다)~p.630 (가)에서 “言無住菩薩者 此人雖達本覺 本無起動 而不住寂靜 恒起普化 依德立號 名曰無住 無住之德 契合本利 故因此人 以表其宗”이라 하였다.

58) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷中 『韓國佛教全書』 卷1, p.639 (가)에서 “名大力者 此人得入實際法門 遍周法界 無所不爲 得大自在 故名大力”이라 하였다.

59) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷下 『韓國佛教全書』 卷1, p.659 (나)에서 “名梵行者 是人形雖俗儀 心住一味 以是一味 攝一切味 雖涉諸味之穢塵俗 不失一味之梵淨行 此中 顯

위의 자료①과 같이 ‘아가타’는 중생의 번뇌를 치료하는 약이다. 이는 『금강삼매경』에 서두에 등장하는 보살의 이름으로 대중교화를 독려하기 위한 명칭으로 보인다. 그런데 『송고승전』 『원효전』에 ‘검해의 용왕’은 원효의 경전 주석(『금강삼매경론』)을 ‘아가타약’에 비유하였다.⁶⁰⁾ 물론 ‘검해 용왕’은 설화에 등장하는 가상의 인물이다. 그렇지만 『금강삼매경』의 핵심을 이미 ‘이각원통’과 ‘보살행’이라고 파악했던 용왕⁶¹⁾은 다시 경전에 등장한 ‘아가타’를 거론했다. 아마도 설화의 용왕은 경전의 내용을 이미 알고 있음이 분명하다. 그런 그가 주석자로 오직 원효를 지목했다. 그렇다면 적어도 설화의 구조상 『금강삼매경』이라는 경전 자체와 원효의 관련성은 매우 긴밀하다고 보아야 한다. 또한 탁월한 약으로서의 ‘아가타’는 중생의 번뇌 역시 치료한다. 따라서 ‘아가타’는 설화의 내용에서 신라왕실의 염원과 원효의 대중교화를 모두 만족시키고 있다. 이런 측면을 통해서도 신라 중대왕실과 원효는 결합은 인정될 수 있다고 보여진다.

자료②의 해탈보살 역시 모든 중생의 해탈을 강조함으로써 강한 대중교화의 의지를 나타내고 있다. 자료③의 ‘심왕보살’은 특히 주목된다. ‘심왕’은 ‘상’을 인식하는 주체이다. 그런데 원효는 이같은 해석에서 나아가 ‘심왕’을 ‘일심’의 덕으로 명확히 해석했다.⁶²⁾ 이는 ‘일심’에 의해 ‘진여문’과 ‘생멸문’을 통합해 ‘진속’을 하나로 파악했던 원효를 연상시킨다. 『대승기신론』의 핵심 논리인 ‘일심’을 상징하는 ‘심왕보살’이 등장하고 있는 것이다. 이는 경전 자체에 원효의 영향이 있음을 감지할 수 있는 부분이다.

자료④는 ‘무주보살’로서 적정(깨달음)에 안주 하지 않는 무주 보살을 강조하였다. 역시 ‘대중교화’를 강조할 수 있는 보살이 지속적으로 경전에 등장하고 있다. 그런데 ‘무주보살’은 『금강삼매경』의 『본각리품』에 등장한다. ‘본각’과 ‘시각’은 『대승기신론』에 나타난다. 『본각리품』의 설정과 제

如是義”라고 하였다.

60) 『宋高僧傳』 卷4, 元曉傳(『大正新修大藏經』 卷50, p.730, (나))에서, “龍王言 可令大安聖者 銓次綴縫 請元曉法師造疏講釋之 夫人疾愈無疑 假使雪山阿伽陀藥力亦不過是”라고 하였다.

61) 『宋高僧傳』 卷4, 元曉傳(『大正新修大藏經』 卷50, p.730, (가))에서, “我宮中先有金剛三昧經 乃二覺圓通示菩薩行也”라고 하였다.

62) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷上 『韓國佛教全書』 卷1, p.618 (나)~(다)에서 “無量功德 卽是一心 一心爲主 故名心王”이라 하였다.

도행을 강조하는 ‘무주보살’의 등장은 『대승기신론』을 중시했던 원효와 무관하지 않을 것으로 여겨진다. 모든 법계에 통할 수 있는 ⑤의 대력보살과 원효와 대안, 혜공, 혜숙을 연상시키는 대중교화승 범행장자는 위에서 살펴본 보살과 부합되는 면모를 지닌다.

요컨대 『금강삼매경』에 등장하는 보살들은 대중교화를 추구하는 듯 보이며, 『대승기신론』의 영향을 받은 명칭이라고 보여진다. 『대승기신론』의 영향을 강하게 받은 대중교화승으로 단연 원효를 지목할 수 있다. 따라서 『금강삼매경』과 원효의 상관성은 매우 높다고 할 수 있을 것이다.

경전과 부합되는 이같은 원효의 이타적 교화행 강조는 『금강삼매경론』과 『기신론』의 기본구조인 ‘일심·이문’의 구조에서 이해되어야 할 것이다. 일연은 원효가 ‘초지(보살)’를 강조하고 있음을 묘사하였다.⁶³⁾ 이것도 중생과 쉽게 접할 수 있는 적극적 대중교화를 주장하고 있는 것으로 보인다. 그가 ‘소성거사’로 자칭했음도 이와 관련될 것이다. 왜냐하면 보살은 중생제도를 위해 항상 세속을 떠나서는 안되기 때문이다. 이렇게 그의 중생에 대한 교화 열정은 중생에 대한 신뢰에 기반한 것으로도 볼 수 있다.

N (중생을) 외아들처럼 여기는 경지라고 한 것은 초지 이상에서 이미 일체의 중생이 평등함을 얻고 일체의 중생이 평등함을 얻어 모든 중생 보기를 외아들 보는 것과 같이 한다. 이것을 청정한 ‘증상의 락(복돌아 이루게 함)’이라고 한다. 이는 하나의 비유로서 마음을 나타내어 외아들처럼 여기는 경지라고 한 것이다. ‘번뇌에 머문다’는 것은 보살이 비록 평등함을 얻었지만 방편(교화)의 힘으로써 번뇌를 버리지 않는 것이다.⁶⁴⁾

위의 사료와 같이, 원효는 일체중생을 ‘대비’의 대상으로서의 ‘외아들’로 주목하고 있다. 배려와 교화의 대상으로서 중생에 대한 애착과 열정을 표

63) 『三國遺事』 권4 『元曉不羈』조에서 “分軀於百松 故皆謂位階初地”라고 하였다.

64) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷下 『韓國佛教全書』 卷1, p.674 (다)에서 “一子之者 初地上 已證一切衆生平等 視諸衆生 如視一子 是名清淨增上意樂 奇喻表心 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”라고 하였다.

현한 것이다. 또한 번뇌에 머뭇으로서 중생에 위한 대중교화의 의지(증상 의탁)를 천명하였다. 그러면 원효는 어떠한 이유로 대중교화에 이토록 전념하게 되었는가를 살펴야 할 것이다.

이는 원효의 선배였던 진평왕대의 혜숙에게서 그 이유를 어느 정도 얻을 수 있을 것으로 사료된다. 혜숙은 도당 유학의 기회가 있었다.⁶⁵⁾ 하지만 그는 뜻을 이루지 못하고 구참공의 낭도로서 활동하였다.⁶⁶⁾ 낭도는 진골은 물론 육두품과 그 이하 신분으로 구성되어 있다.⁶⁷⁾ 그런데 혜숙이 화랑도의 명부인 '황권'에서 이탈되고, 20년 동안 '積善村'에서 은거한 사실⁶⁸⁾은 주목할 필요가 있다. '적선'은 '대중'에 대한 교화활동을 연상시킨다. 혜숙은 '적선촌'에서 구참공을 다시 만나 그를 교화시킨다. 아마도 그때 혜숙은 장년기에 가까운 나이였을 것이다. 20년이 지난 뒤 구참공을 다시 만났기 때문이다. 낭도였던 그가 장년기에 이르기까지 지방에 칩거하였다면 그는 적어도 육두품 이하의 신분으로 보아야 할 것이다. 그렇다면 혜숙의 신분이 유학에 곤란을 주었을 가능성도 있다. 그가 신분상의 이유로 의지가 좌절되는 듯한 모습도 보이기 때문이다.⁶⁹⁾ 또한 적선촌 은거와 방황도 그의 신분적 고민과 입당유보라는 면과 견주어 해석될 여지가 있는 것이다. 이 같은 그가 구참공을 교시하고, 왕실의 부름을 받았다.⁷⁰⁾ 결국 혜숙은 대중교화승의 반열에 올랐으며, 원효에게 영향력을 줄 수 있었을 것이다.

원효에게도 신분은 제약으로 작용했을 가능성이 있다. 원효는 유학에

65) 『海東高僧傳』 「安舍」條(『大正新修大藏經』卷50, p.1021, (다))에서, “與高僧惠宿爲伴”이라 하였다.

66) 『三國遺事』 권4, 義解 「二惠同塵」條에서 “始吾謂公仁人也 能恕已通物也 故從之爾 今察公所好 唯殺戮之耽 篤害彼自養而已 豈仁人君子之所爲 非吾徒也 遂拂衣而行 公大慚”이라 하였다.

67) 三品彰英, 『新羅花郎の研究』, 1943, pp.57~58; 李基白, 『韓國社會發展史論』 『韓國史』 23, 1977, 國史편찬위원회, p.231; 李基東, 『新羅 花郎徒의 社會學的 考察』 『新羅骨品制社會와 花郎徒』, 一潮閣, 1984, p.337.

68) 『三國遺事』 권4, 義解 「二惠同塵」條에서 “釋惠宿 沉光於好世郎徒 郎既讓名黃卷 師亦隱居赤善村二十餘年”이라 하였다.

69) 『海東高僧傳』 「安舍」條(『大正新修大藏經』 卷50, p.1021, (다))에서, “有旨簡差堪成法器者 入朝學問”이라 하였다.

70) 『三國遺事』 권4, 義解 「二惠同塵」條에서 “眞平王聞之 遣使徵迎”이라 하였다.

대한 강한 열정을 보였다.⁷¹⁾ 현장·규기의 신유식에 관심을 보이고 있었기 때문이다. 그런데 원효 역시 그 뜻을 이루지 못한다. 의상과 함께했던 유학과정은 공고롭게도 의상에게만 소기의 목적을 달성할 수 있는 기회가 주어졌다. 하지만 의상은 진골귀족 출신이었다. 어쩌면 의상은 신분적 특권을 이용하여 도당유학을 성공적으로 마쳤을 수 있다. 따라서 원효는 신분상의 이유로 입당의 여건이 순조롭지 않았을 가능성이 있는 것이다. 원효는 이러한 처지에 대한 돌파구로 자신의 깨달음 이후, 대중교화에 투신했을 것으로 짐작된다. 이는 혜숙의 인생경로와 어느 정도 일치한다고 여겨진다.

원효의 선배인 대안 역시 신라의 대중교화승으로서 도당 유학의 흔적이 찾아지지 않으며,⁷²⁾ 중앙 교단과 유리되어 중생제도에 전념했다. 혜숙·혜공 역시 같은 길을 걸었다.⁷³⁾ 원효도 유학 시도 이후, 자신의 활로를 대중교화에서 찾았던 것으로 보인다. 그는 토굴에서 깨달음을 얻은 직후, 독백을 통해 자신의 심경을 표현하였다.⁷⁴⁾ 그런데 이는 『대승기신론』의 구절과 일치한다.⁷⁵⁾ 이는 ‘일심’의 한 측면으로서의 ‘(심)생멸문’(心生則種種法生)이 다시 ‘일심으로 회귀하는 모습(心滅則種種法滅)’을 표현하고 있다. 따라서 이는 ‘진’과 ‘속’, 그리고 ‘생멸’과 ‘불생멸’을 하나로 인식하는 『대승기신론』을 주목함으로써,⁷⁶⁾ 중생에 대한 교화를 강조하는

71) 『宋高僧傳』 卷4, 元曉傳(『大正新修大藏經』 卷50, p.730, (나))에서, “嘗與湘法師入唐慕契三藏慈恩之門”이라 하였다.

72) 『宋高僧傳』 卷4, 元曉傳(『大正新修大藏經』 卷50, p.730, (나))에서, “大安者 不測之人也 形服特異 恒在市廛”이라 하였다.

73) 『三國遺事』 권4, 『二惠同塵』條.

74) 宋高僧傳』 卷4, 義湘傳(『大正新修大藏經』 卷50, p.729, (나))에서, “心生故種種法生 心滅故龜墳不二”라고 하였다.

75) 馬鳴菩薩造, 『大乘起信論』(『大正新修大藏經』 卷32, p.577 (나))에서, “心生即種種法生 心滅即種種法滅”이라 하였다.

76) 元曉, 『大乘起信論別記』本 『韓國佛教全書』 卷1, p.682 (가)에서 “今此論者 楞柯經爲治真俗別體執 就其無明所動義門 故說不生滅與生滅和合不二”라고 하였다. 高翊晉, 『元曉의 眞俗圓融無碍觀과 成立理論』 『佛敎學報』10, 佛敎文化研究院, 1973; 『古代韓國佛敎敎學研究』, 民族社, 1989, p.257에서 『유가론』의 ‘아뢰야식’이 ‘一向生滅’이지만, 『대승기신론』은 ‘불생불멸’과 ‘생멸’의 화합적인 것에 주목하였으며, 같은 책, p.283에서 “진여문은 俗으로, 생멸문은 眞으로 움직여 상입·화합(진속원융무애)한다”고 이해했다.

표현으로 해석되어야 할 것이다. 이는 『대승기신론』의 중심개념으로 대중교화에 적용되기 때문이다. 원효는 평소 『대승기신론』에 조예가 있었는데, 입당 도중 『대승기신론』의 실천성을 자각한 것으로 볼 수 있다. 즉 그는 유학좌절 직후, 깨달음을 얻었으며, 이는 자신의 역할이 적극적 제도행에 있음을 아울러 표현한 것으로 보인다. 이런 이유로 그는 실천행에 치중했고, 자신의 명성도⁷⁷⁾ 여기에서 도출된 것으로 인식된다.

어쩌면 원효는 신유식을 수학하고 귀국한 승려들과 교학적 갈등도 느꼈을 가능성이 있다. 현장의 신유식은 강한 ‘분별적 논리’로서⁷⁸⁾ ‘일심’을 강조하는 원효의 포용적인 교학⁷⁹⁾과 대립된다. 신유식을 습득한 유학승이 있었다면 그들과의 교학적 대립은 분명 존재했을 것이다. 그런데 『금강삼매경』에 신유식의 용어가 등장함은 주목된다.⁸⁰⁾ 이는 경전의 성립 당시 현장이 전래한 새로운 불교학이 신라사회에 전해졌음을 짐작할 수 있게 한다.

아마도 자유로운 유학이 보장되었던 진골귀족에 비해 원효의 유학 기회는 쉽게 확보되지 않았을 것이다. 따라서 원효는 학문적 성취와 함께 ‘민’을 자신의 사회적·정치적 지향점으로 삼았을 가능성이 있다. 그는 ‘민’을 위한 교화를 독려하기 위해 ‘二人說’을 활용하기도 한다.

O-① 대력보살이 말하였다. 二人이 마음에 일어나지 않는다는 것은 무엇

77) 『宋高僧傳』卷4, 元曉傳(『大正新修大藏經』卷50, p.730, (나))에서, “時國王置百座仁王經大會 遍搜碩德 本州以名望 舉進之”라고 하였다.

78) 竹村牧男, 『唯識의 構造』, 春秋社, 1985(정승석 옮김, 『유식의 구조』, 1989, 민족사, p.204)에서, “명칭이 표현하는 사물은 실체가 없으나, ‘무’와 는 달리 무언가 존재한다”고 하여 유식의 유적 근거를 지적했으며, “다른 것에 의존해 있는 ‘유’를 표현했다고 서술했다. 특히 “현장의 범상종은 ‘오성각별설’을 주장하여 현실 근기의 차별을 극대화함으로써, 『열반경』계열의 ‘일체중생 실유불성’과와의 대립이 발생했다”고 인식했다.

79) 은정희, 『대승기신론소·별기』, 1991, 一志社, p.15에서 “『대승기신론』의 ‘생멸문’내에 ‘여래장(아뢰야식)’이 ‘불생멸심’과 ‘생멸심’을 포용·화합한다고 보아, 그 안에 ‘覺義’와 ‘不覺義’의 두 가지 뜻이 있다고 이해한 원효의 논리는 『대승기신론』의 ‘일심·이문’ 구조에 영향을 받은 것으로 보아야 한다고 주장했다.

80) 元曉, 『金剛三昧經論』卷下 『韓國佛敎全書』卷1, p.663 (나)에서 ‘본각의 이익’을 가리키며, “是大神呪 是大明呪 是無上明呪 是無等等呪”라고 하였다.

이고, 마음이 일어나지 않으면 어떻게 들어가는 것이 존재할 수 있
습니까?

부처님께서 말씀하였다. ‘二入’은 것은 첫째는 ‘理入’이고, 둘째는
‘行入’이다. ‘理入’은 중생이 참된 성품과 다르지 않으며, 같은 것도
공통된 것도 아니다. 하지만 ‘객진’이 그들을 가리고 있음을 굳게
믿는다. 가지도 오지도 않고 ‘覺觀(수행을 위한 정신 작용)’에 머무
르며, 불성이 무도 유도 아님을 자세히 관찰한다. 또한 범부와 성
인이 다르지 않아 금강심의 경지에 있어 적정하여 분별이 없게 된
다. 이를 ‘理入’이라고 말한다.⁸¹⁾

O-② ‘理入’이라고 한 것은 이치에 순응하여 믿고 이해하였지만, 아직 증
득하여 행하지 못하기 때문에 ‘이입’이라고 한 것이다. 따라서 계위
가 ‘地前(초지 이전)’에 있다. ‘行入’이라고 한 것은 이치를 얻어
수행하여 ‘무생행’에 들어간 것이다. 그래서 ‘행입’이라고 한 것이다.
그러므로 ‘地上(초지 이상)’에 있다.⁸²⁾

O-③ 訟事로 인해 몸을 백송에 나누었으므로, 이를 위계의 ‘초지’라고 하
였다.⁸³⁾

O-④ 비록 마음이 일어남도 없고 경계의 상도 없지만, 적멸의 자성을 취
하지 않는다. 그리고 항상 중생을 버리지 않는다. 그러므로 취하지
도 버리지도 않는다고 하였다. 이를 ‘행입’이라고 한다.⁸⁴⁾

사료O-①은 보리달마의 것으로 보이는 ‘이입설’이 『금강삼매경』에 나타
난 부분으로, 『금강삼매경』의 위경 판정과 관련되어 주목받았던 부분이
다.⁸⁵⁾ 그런데 『금강삼매경』과 『금강삼매경론』에 나타난 ‘이입설’은 보리

81) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷中 『韓國佛教全書』 卷1, p.641 (다)에서 “大力菩薩言 云何
二入 不生於心 心本不生 云何有入 佛言 理入者 一謂理入 二謂行入 理入者 深信衆
生 不異眞性 不一不共 但以客塵之所翳障 不去不來 凝住覺觀 諦觀佛性 不有不無
無己無他 凡聖不二 金剛心地 堅住不移 寂靜無爲 無有分別 是名理入”이라 하였다.

82) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷中 『韓國佛教全書』 卷1, p.641 (다)에서 “此中理入者 順理
信解 未得證行 故名理入 位在地前 行入者 證理修行 入無生行 故名行入 位在天上”
이라 하였다.

83) 『三國遺事』 권4, 義解 「元曉不羈」조에서 “分軀於百松 故皆謂位階初地”라고 하였다.

84) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷中 『韓國佛教全書』 卷1, p.642 (나)에서 “雖心無生 亦無境
相 而不敢其寂滅之性 恒不捨於一切衆生 以之故言不敢不捨 如是二行 名爲行入”이
라 하였다.

85) 水野弘元, 「菩提達摩の二入四行說と金剛三昧經」, 『印度佛教學研究』 3, 1955; 南東

달마의 ‘이입사행설’⁸⁶⁾과 달리, 철저하게 대중교화와 결부지어 해석되고 있다. ‘理入’은 중생이 객진에 가려진 참된 성품이며, 성인과 다르지 않음을 관찰하는 경지다. 그런데 원효는 사료②에서 이를 ‘土地 이전(초지 이전)’의 지위로 이해했다. 범부를 성인과 같이 보는 단계임에도 수행하지 않았으므로 보살의 계위인 ‘십지(41위 : 초지)’아래로 이해한 것이다. 그러면서 중생을 신뢰하는 ‘이입’에 입각한 수행인 ‘행입’이 수반돼야 ‘초지’로 인정하였다. 이러한 인식은 대중교화의 중요성을 강조한 대목임이 분명하다.

사료③에서는 원효를 역시 ‘초지’로 지목했음이 무척 흥미롭다. “송사로 인해 몸을 백송에 나누었다”는 서술은 중생제도에 분주한 원효를 표현한 것으로 여겨진다. 이러한 그의 모습을 자리와 이타를 갖춘 ‘초지보살’로 지칭해야 했기 때문이다. 따라서 사료②와 ③의 ‘초지’는 대중교화를 강조한 것으로 이해해도 좋을 것이다. 그럼에도 원효는 여기에서 나아가 사료④와 같이 ‘행입’을 더욱 적극적으로 해석하고 있다. 즉, 경계를 넘어 적멸에 머물지 않고, 중생을 버리지 않는 것이 바로 ‘행입’이라고 강조한 것이다. 원효는 이렇게 대중교화를 독려할 수 있는 방향으로 교리를 해석하고 있는 것이다. 이러한 측면은 원효가 민을 교화의 대상으로 크게 자각하고 대중교화의 폭을 넓혔던 연유와 결부될 수 있을 것이다. 그렇지만 그가 중생제도에 전념해감에 따라, 국가의 지원을 받아 큰 사찰에 주석하는 기회는 얻지 못했을 것으로 보인다.

또한 원효는 제자 양성에도 커다란 곤란을 겪었을 것이다. 그런데 『금

信, 『元曉의 大衆敎化와 思想體系』, 서울대 박사학위 논문, 1995, p.134; 서영애, 『元曉의 禪觀論의 역사적 위치 및 意義』, 『신라 원효의 금강삼매경론 연구』, 민족사, 2007, p.834에서, “원효의 주석한 ‘二入說’은 菩提達摩의 이입설과는 거리가 있으며, 신라에 유포되던 ‘禪’관념을 원효가 섭렵해 습득하고 있었던 것”으로 보았다.

86) 關口眞大, 『達摩大師の研究』, 春秋社, 1969, p.79; 서영애, 『元曉의 禪觀論의 역사적 위치 및 의의』, 『신라 원효의 금강삼매경론 연구』, 2007, p.836에서 “달마의 行入은 ‘四行’으로서 원망의 근본에 통달하여 수행하는 것(報怨行),自我가 없으므로 모두 ‘緣’과 ‘業’이 변하여 생긴 것을 깨닫는 수행(髓緣行), 모든 존재가 공임을 깨닫고 구하려 하지 않으려는 것(無所求行), 그리고 본래의 성품이 맑고 깨끗하다는 이치를 보고 확인하는 법으로서 染淨과 道俗을 구분하지 않음(稱法行)”을 설명했다. 하지만 달마의 ‘행입’을 위한 ‘사행설’은 자리적 수행과 밀접하다는 느낌을 준다. 따라서 적극적인 대중교화를 강조하는 『금강삼매경』의 ‘行入’과는 차이를 보인다.

강삼매경』과 『금강삼매경론』은 수행과 대중교화에 대한 ‘문답’형태로 구성되어 있다. 이와 관련하여 다음의 자료가 주목된다.

P-① 아난이 말하였다. “어떤 마음으로 수행해야 하며, 누가 이 경전을 받아 지닐(수지) 수 있습니까? 부처님께서 말씀하셨다. ”선남자야, 이 경전을 지니게 된다면 사람의 마음에 얻고 잃음(득실)이 없게 된다. 항상 범행을 닦으며, 희론에도 항상 기쁘고 깨끗한 마음이 있으며, 세속에 들어가도 항상 선정에 들며, 재가에 있어도 ‘三有’에 집착하지 않는다.⁸⁷⁾

P-② 먼저 경을 받아 지니는 자의 심행을 물었다. 그 다음으로 경을 가진 자의 복과 이익을 물었다. 대답 가운데 차례로 두 가지 물음에 답하였다. 처음 가운데 다섯 가지 마음의 행위를 설명했다. 첫째, “마음을 얻고 잃음이 없다”고 한 것은 다른 사람의 장단점을 바라보지 않기 때문이다. 둘째 “항상 범행을 닦는다고 한 것”은 안으로 상을 떠난 청정한 행실을 닦기 때문이다. 셋째 “항상 고요한 마음을 즐긴다고 한 것”은 움직임에 존재하만 움직이지 않기 때문이다. 넷째 “마음이 항상 선정에 있다고 한 것”은 산란함에 들어가서도 산란하지 않기 때문이다. 다섯째 “삼유에 집착하지 않는다고 한 것”은 ‘染’에 거처해도 몰들지 않기 때문이다.⁸⁸⁾

자료P는 『금강삼매경』을 가질 수 있는 사람의 자격을 말하고 있다. 특히 경전의 내용인 자료①에서 ‘범행’을 행하는 보살이 이 경전을 지녀야 한다고 말하고 있다. ‘범행’은 ‘염정’에 치우치지 않고 중생 제도에 힘쓰는 보살행을 말한다. 이는 원효를 비롯한 대중교화승(혜숙·혜공·대안)의 활동과 밀접하며, 그들에게 매우 유리한 구절이라고 할 수 있다. 즉 『금강삼매경』과 원효의 연관성은 위의 자료를 통해서도 확인될 수 있는 것

87) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷下 『韓國佛教全書』 卷1, p.676 (가)에서 “阿難言 云何心行 云何人者受持是經 佛言 善男子 受持是經者 是人心無得失 常修梵行 若於戲論 常樂淨心 入於聚落 心常在定 若處峴家 不着三有”라고 하였다.

88) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷下 『韓國佛教全書』 卷1, p.676 (가)에서 “先問受持經者心行 後問受持經者福利 答中次第 答此二問 初中即明五種心行 一心無得失者 不觀他人之長短故 二常修梵行者 內修離相之淨行故 三常樂靜心者 在動不動故 四心常在定者 入散不散故 五不著三有者 居染不染故”라고 하였다.

이다. 또한 원효가 경전의 주석을 지을 때 찾았던 혜공과 나누었던 회론은,⁸⁹⁾ “회론에도 ‘정심’을 지닌다”는 구절과 일치시킬 수 있다. 원효와 혜공의 ‘회론’은 아마도 대중과의 친밀성을 강조하는 과정에서 행했던 것으로 보인다. ‘회론’을 통해 기층민의 관심을 모을 수 있었을 것이기 때문이다. 따라서 이는 대중교화승이 지녀야 할 교화의 방편이었을 것이다. 하지만 이는 청정한 마음을 바탕으로 해야 함을 『금강삼매경』은 지적하고 있다.

또한 재가인처럼 보이지만 ‘삼유’인 ‘상’에 연연하지 말 것도 주장한다. 이는 설총을 낳고 ‘소성거사’로 활동했던 원효를 연상시킨다. 자료②에서도 다른 사람의 장단점을 평가하지 않음과 움직여도 움직이지 않는 ‘정심’, 흐트러짐 속에서도 선정을 갖출 것을 요구하였다. 이는 원효를 비롯한 대중교화승이 갖추어야 할 덕목임을 주지시키고 있음이 분명하다. 이렇듯 『금강삼매경』과 『금강삼매경론』은 통일기 신라사회에서 대중교화 지침서로서의 역할을 담당했을 것으로 보인다. 그럼으로써 원효의 『금강삼매경론』에 공감했던 후대의 승려들과 원효는 저술을 매개로 한 간접적 사제관계를 형성하였을 것으로 이해된다.

5. 『금강삼매경론』의 육품 구조와 불교사적 의미

원효의 『금강삼매경론』은 그의 학문적 이력을 종합하는 저술이다. 그는 『금강삼매경론』을 통해 자신의 입지를 굳히고 대중교화에 매진했던 것으로 보인다. 그의 극단적 이타행은 여기에서 연유한 것으로 추정된다. 원효의 불교대중화는 이러한 원효의 의도와 함께 더욱 적극화될 수 있었을 것이다. 이전 원효는 선배 승려와 함께 특유의 교화법으로 교단의 거부감을 초래했던 적이 있다. 따라서 자신의 행적에 대한 정당성을 『금강삼매경』을 통해 피력하고 있는 것으로 보인다.

89) 『三國遺事』 권4, 義解 『二惠同塵』條에서, “時元曉撰經疏 每就師質疑 或相調戲 一日二公沿溪 掇魚蝦而啖之 放便於石上 公指之戲曰 汝屎吾魚 故因名吾魚寺”라고 하였다.

- I 대력보살이 말하였다. 불가사의합니다. 이와 같은 사람은 출가한 것도 아니며 출가하지 않은 것도 아닙니다. 왜냐하면 열반의 집에 들어가 여래의 옷을 입었으며, 가장 수승한 깨달음의 자리에 앉은 것입니다. 이와 같은 사람은 사문이라도 당연히 존경하고 공양해야 합니다.⁹⁰⁾

위의 자료는 『금강삼매경』이 대중교화승에 의해 작성되었을 것이라고 추정할 수 있게하는 의미 있는 대목 중 하나이다. 이는 당시 ‘거사(재가자)’불교의 확산과 연관되어 있을 것이다. 출가와 재가의 구분이 무의미하다는 주장을 하고 있기 때문이다.⁹¹⁾ 또한 이 경전에는 열반의 경지, 다시 말해 ‘일심’의 지위에 안주하는 것을 경계하고 있다.⁹²⁾ 이는 원효가 교화로써 ‘무애행’을 추구했으며, 승가의 일원으로 통상적 승려의 수련을 행하지 않았음을 변호하고 있는 것으로도 볼 수 있다.

『금강삼매경』이 만약 원효의 저술이라면, 이 언급은 그 결정적 증거가 될 수 있다. 왜냐하면 원효의 ‘무애행’을 지지해줄 수 있는, 불설의 권위를 지닌 대목이기 때문이다. 또한 『금강삼매경』은 출가와 재가의 구분을 두지 않는 ‘재가보살(거사)’의 모습을 지속적으로 제시하고 있다.⁹³⁾ 또한 선각자로서의 중생에 대한 관심도 강조했다.⁹⁴⁾ 따라서 『금강삼매경

90) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷中 『韓國佛教全書』 卷1, p.647 (나)에서 “大力菩薩言 如是之人 非出家 非不出家 何以故 入涅槃宅 着如來衣 坐菩提座 如是之人 乃至沙門 宜應敬養”이라 하였다.

91) 鳩摩羅什譯, 『維摩詰所說經』 卷中, 『大正新修大藏經』 권14, p.541, (다)에서, “父母不聽不得出家 維摩詰言 然汝等便發阿耨多羅三藐三菩提心 是即出家 是即具足” 유마힐이 젊은이에게 출가를 권하자, 대중들이 현실적 곤란을 표했다. 그러자 깨달음에 대한 ‘발심’과 ‘수행’이 곧 ‘출가’며 ‘구족계’라는 대범한 논리를 펴고 있다. 이는 ‘출가’와 ‘재가’의 구분을 두지 않는 원효의 행적과 일치한다. 따라서 원효가 『유마경』에 관심을 표명했음이 거의 분명하다.

92) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷下 『韓國佛教全書』 卷1, p.634 (나)에서 “佛言 常住涅槃是涅槃縛”이라 하여 직접 경전(金剛三昧經)에서 열반에 머물지 않아야함을 강조했다. 같은 책, 같은 부분에서 원효(金剛三昧經論) 역시 “常住涅槃是涅槃縛者 設有常覺住於涅槃 即是執著 縛於涅槃 云何常住是解脫也” 라고 표현하면서 ‘열반의 집착에서 벗어난다’는 ‘不住涅槃’을 강조하였다.

93) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷下 『韓國佛教全書』 卷1, p.634 (나)에서 “如是之人 不在二相 雖不出家 不住在家故 雖無法服 不具持波羅提木叉戒 不入布薩 能以自心 無爲自恣 而獲聖果 不住二乘 入菩薩道 後當滿地 成佛菩提”라고 하였다.

』은 원효의 영향을 받았거나 적어도 원효와 뜻을 같이하는 승려들에 의해 기재되었을 것임은 거의 확실하다.

말하자면 원효는 ‘일심’이 무명의 혼습을 받아 유전하여 최하층 중생이 됨을 『대승기신론』저술을 통해 강조하고 있다. 그 말단의 중생이 수행계위를 거쳐 ‘6품’의 과정을 통해 『여래장품』 또는 ‘일심’에 도달하고 있다. 그런데 ‘일심(여래장품)’에서 수행을 그치는 것이 아니라, ‘생멸문’이라는 번뇌에 쌓인 세속으로 나와 다시 헌신해야 한다는 논리를 펴고 있다.

이 같은 내용은 원효의 『기신론』저술 및 『금강삼매경론』의 6품 구조와 상응함을 확인할 수 있다. 이와 함께 『금강삼매경』은 『법화경』을 인용한 부분이 등장한다. ‘장자궁자’의 비유가 그것이다. 미혹한 아들이 금전을 지녔지만, 이를 깨닫지 못하고 여행 중 괴로워 한다는 내용이다.⁹⁵⁾ 그런데 경전에서는 무주보살이 매우 인상적인 질문을 부처님께 하고 있다.

J 무주보살이 말하였다. “그 아버지가 자신의 아들이 미혹된 것을 알았다면, 어떠한 이유로오십 년이 지나고, 모든 곳으로 방랑하며 빈궁하게 되고 곤고하게 되어서야 비로소 말해 주었습니까?” 부처님께서 말씀하셨다. “오십년이 지난 것은 일념의 마음이 움직인 것이다. 그리고 모든 곳으로 돌아다닌 것은 두루 유랑함을 오래도록 하게 한 것이다.⁹⁶⁾”

보살의 의문에 대해 경전의 ‘佛(부처님)’은 상당히 독특한 해석을 가한다. 즉, “오십년이 지난 것”은 ‘일념의 마음이 움직인 것’으로 교시했다. 그런데 위의 내용에 대하여 원효는 『대승기신론』을 강조하며 “일심(自性淸淨心)이 무명의 바람으로 인해 움직이다”고 결론하고 있다.⁹⁷⁾ 이는 아

94) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷下 『韓國佛教全書』 卷1, p.647 (나)에서 “入涅槃宅 心起三界”라고 하였다.

95) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷中 『韓國佛教全書』 卷1, p.635 (가)에서 “譬如迷子 手執金錢而不知有”라고 하였다.

96) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷中 『韓國佛教全書』 卷1, p.636 (가)에서 “無住菩薩言 彼父知己子迷 云何經五十年 十方遊歷 貧窮困苦 方始告言 佛言 經五十年者 一念心動 十方遊歷 遠行遍計”라고 하였다.

97) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷中 『韓國佛教全書』 卷1, p.636 (가)에서 “一心既動 帶此四相 是故說名一念心動 如起信論云 自性淸淨心 因無明風動 乃至廣說 於中委悉 如彼

마도 『금강삼매경』이 『기신론』의 영향을 받고 있다는 느낌을 가지게 한다. ‘일념이 움직인 것’은 ‘일심’이 무명에 의해 유전하며, 중생은 일심의 유전이라는 『대승기신론』의 내용을 연상시키기 때문이다. 또한 위의 내용은 『대승기신론』에 영향 받은 『법화경』해석이라고도 볼 수 있을 것이다. 어쩌면 이러한 측면은 『송고승전』에서 원효만이 『금강삼매경』을 주석할 수 있다는 대안의 언급을 떠오르게 한다.⁹⁸⁾

원효는 경전을 풀이하며 ‘금전’이 새롭게 얻어진 것이 아님을 주장하였다.⁹⁹⁾ ‘금전’은 중생이 미처 깨닫지 못한 보배를 가리키므로, 이는 중생이 지닌 숨겨진 ‘불성’을 상징한다고 보아야 한다. 원효 역시 ‘금전’을 ‘본각’과 같다고 명확히 지적했다.¹⁰⁰⁾ 역시 『대승기신론』의 본각설을 활용하고 있다. 말하자면 이는 ‘여래장’이라고 이해해도 좋을 것이다. 따라서 원효가 중생의 성불 가능성(‘여래장’)을 최대한 신뢰한 것과 연관지어 생각할 수 있다. 또한 ‘육품’ 가운데 각 품에도 역시 깨달음이 내재돼 있음을 은연중 주장하고 있다.

‘일념의 마음’이 ‘깨달음’이라면 ‘돌아다니는 것(편력한 것)’은 방편으로의 ‘육품’으로 이해할 수 있기 때문이다. 이렇게 위의 내용과 6품 사상을 연관지어 이해할 수도 있다. 이와 함께 경전의 종합편인 『총지품』에서는 모든 뜻을 집약시키는 ‘사구계’를 제시하였다.

K 인연으로 나타난 의미는 ‘멸’이며, ‘생’이 아니다. 모든 생멸을 멸한다는 것은 ‘생’이지 멸은 아닌 것이다.¹⁰¹⁾

원효는 불법의 요체(핵심)를 위의 ‘사구계’에 있다고 확신하고 있다. 또

記說”이라 하였다.

98) 『宋高僧傳』卷4, 元曉傳(『大正新修大藏經』卷50, p.730, (나))에서, “速將付 元曉講”이라 하였다.

99) 元曉, 『金剛三昧經論』卷中 『韓國佛教全書』卷1, p.635 (다)에서 “所得金錢是汝本物者 示其所證本覺之利本來屬汝 非始有故”라고 하였다.

100) 元曉, 『金剛三昧經論』卷中 『韓國佛教全書』卷1, p.635 (다)에서 “本覺本淨 性無改轉 似彼金錢性無改故”라고 하였다.

101) 元曉, 『金剛三昧經論』卷下 『韓國佛教全書』卷1, p.658 (다)에서 “因緣所生義 是義滅非生 滅諸生滅義 是義生非滅”이라 하였다.

한 그는 자신의 경전 이해 방식을 ‘일심·이문’ 구조로 판시하여 이에 모든 불법이 포함됨을 천명하였다.¹⁰²⁾ 그런데 경전의 핵심을 담고 있는 사료『키』의 구절은 상당히 인상적이다. 이는 중생의 ‘일심’에서부터 유전함을 나타내는 ‘생멸문’과 ‘생멸문’이 진전해 도달하는 『대승기신론』의 핵심을 담고 있는 것이다. 이를 통해 『금강삼매경』이 『대승기신론』의 세례를 받고 있음을 확인 할 수 있다. 무엇보다 경전의 긴요한 부분으로 요약하면서 『기신론』의 ‘이문’구조를 제시한다는 것은 흥미롭다. 대중교화승 가운데 『대승기신론』과 관련한 저술을 남긴 사람은 원효를 제외하고 찾아지지 않는다. 즉 원효만이 『대승기신론』과 관련된 저술이 확인될 뿐이다.

아마도 『금강삼매경』은 원효의 저술일 가능성이 짙다고 볼 수 있다. 당시 『기신론』의 영향을 강하게 받은 승려로서 『기신론』에 집중적인 연구 성과를 남긴 승려가 바로 원효이기 때문이다. 이와 함께 ‘다라니’의 성격을 지니고 있는 사구계는 『무량수경중요』의 ‘칭념불’과도 통하는 바가 있다.¹⁰³⁾ 모두 원효가 선호하는 바이기 때문이다.

이렇게 『금강삼매경』은 대중을 포섭하기 위해 다양한 수행법을 제시하고 있다. 즉 ‘육품’의 표방이 그것이다. 그러면서 『법화경』등 대승경전에 나타난 다양한 방편을 육품에 대응시키고 있는 것으로 보인다. 육품을 통해 보다 포괄적으로 다양한 대중을 수용하고자 했던 의도일 것이다. 원효가 만약 『금강삼매경』의 저자 중 한사람이라면, 이러한 경전 서술을 크게 환영했을 것이다.

결국 『금강삼매경』은 『대승기신론』논리의 다양한 적용이라는 새로운 실천적 시도를 과감하게 보여준 것으로 인식할 수 있다. 즉 『법화경』의 ‘회삼귀일’¹⁰⁴⁾ 사상을 『기신론』의 ‘一心·二門’ 또는 『금강삼매경』의 ‘일

102) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷下 『韓國佛教全書』卷1, p.658 (다)에서 “別則明二門義 總卽顯一心法 如是一心二門之內 一切佛法 無所不攝”이라 하였다.

103) 元曉, 『無量壽經宗要』 『韓國佛教全書』 卷1, p.559 (가)에서 “若不能念者 應稱無量壽佛”이라 하였다.

104) 天台宗의 智顓은 三諦圓融과 三千實相의 이론을 실천화하기 위해 ‘一心三觀’과 ‘一念三千’을 주장하였으며, 이를 구체화하고자 摩訶止觀과 法華三昧懺儀를 저술하였다고 보았다. 또한 『法華經』에 설해진 ‘會三歸一’思想은 신라 중심의 삼국통일을 정당화하는 논리로 활용되었으며, 원효의 『法華經宗要』도 이러한 의도로 저술되었을 것으로 이해하였다(安啓賢, 『統一新羅의 文化』, 『한국사』 3, 국사편찬위원회,

미'·'육품'에 적용한 것으로도 볼 수 있다. 방편의 차별인 '삼승'은 『기신론』의 '이문'체계에 적용될 법하다. 특히 '생멸문'을 통해 다양한 수행법을 수용할 수 있기 때문이다. 이 같은 다양한 수행법의 인정은 『금강삼매경』의 '육품원융'구조와 결합될 수 있다. 그럼으로써 원효는 다른 대승경전을 보다 실천수행에 이용할 수 있도록 새로운 시각을 제시한 것이다. 즉 이는 『기신론』의 참신한 응용이라고 할 수 있다. 『금강삼매경』과 『금강삼매경론』의 불교사적 의미는 여기에 있을 것이다.

다시 말해 『기신론』의 실천적 적용에서 나아가 다른 경전을 『기신론』의 '일심·이문' 또는 『금강삼매경』의 '6품' 구조에 적용시켜 보다 대중교화를 활성화 시키는데 크게 기여한 것으로 보아야 할 것이다.

요컨대 원효는 『대승기신론』의 핵심 구조('一心·二門')를 『금강삼매경』의 '6품' 구조에 적용하여 해석했듯이, 『대승기신론』을 통해 다른 경전을 이해하려 했던 것으로 추정할 수 있다. 『대승기신론』의 통합적 특성에 주목한 원효는¹⁰⁵⁾ 『금강삼매경』은 물론 모든 경전에 『대승기신론』의 논리를 적극 활용하려 했을 것이다.

이 같은 원효의 새로운 교학 이해는 불교계에 파장을 일으켰을 것으로 짐작된다. 아마도 그의 『금강삼매경론』이 도난당한¹⁰⁶⁾ 연유는 여기서 찾아야 할 것이다. 이와 함께 원효는 자리적 성향의 승려를 '천제(闡提)'로 표현하며 적극 공박하였다.¹⁰⁷⁾ '천제'는 성불하지 못한다는 뜻으로, 깨달

1978, pp.204~205). 원효의 법화사상은 '會三歸一'의 논리에 근거하고 있으며, 智顓의 교학에서 영향을 받았으며, 법화경의 '一心·三觀(空·假·中)'의 수행법이 원효에게 전수되었을 가능성이 크다(金杜珍, 『諦觀의 天台思想』, 『韓國學論叢』 6, 國民大, 1984 ; 『교종 입장에서 선종사상의 융합』, 『고려전기 교종과 선종의 교섭사상사 연구』, 일조각, 2006 ; 李永子, 『韓國 天台思想의 展開』, 『日本學』 2, 1982, p.77). 그리고 이영자 교수는 이 글에서 천태교학에는 '教觀一致'사상으로서 교학과 실천이 동시에 중시됨을 주목하였으며, 원효의 선은 중국적 전개를 한 선종 이전의 '천태선'을 배경으로 전개된 것으로 인식했다.

105) 元曉, 『大乘起信論疏記會本』 卷一 『韓國佛敎全書』 卷1, p.733 (가)에서 "是謂諸論之祖宗 羣諍之評主也"라 하였다.

106) 『宋高僧傳』 卷4, 元曉傳(『大正新修大藏經』 卷50, p.730, (나))에서, "時有薄徒 竊盜新疏"라 하였다.

107) 元曉, 『金剛三昧經論』 卷下 『韓國佛敎全書』 卷1, p.654 (가)에서 "未發無上菩提心前 皆名闡提"라 하였다.

음의 가능성이 희박한 중생을 말한다. 이런 논리 역시 원효의 교학에 반감을 일으킬 수 있는 소지로 작용했을 것으로 보이며, 상대적으로 그를 더욱 부각시켰을 것이다. 즉, 원효는 공격적인 교학을 표방하며 자신의 존재감을 더욱 확대시켰던 것으로 추정할 수 있다.

또한 원효의 『금강삼매경론』은 신라 중대 왕실의 전폭적 지원속에서 완성된 불전이기도 하다. 즉 이는 시대적 소산으로 이해될 수 있는 것이다. 왜냐하면 당시 중대왕실의 신성화 작업과 주류에서 이탈한 교화승들의 역할이 나타나기 때문이다. 이는 경전발생의 요인을 추적할 수 있는 단서가 된다. 이와 함께 목록에서 사라진 『금강삼매경』이 신라의 대중교화승에 의해 도출되었다는 것도 그 시대적 방증이 될 수 있을 것이다.

이러한 『금강삼매경』과 ‘경론’은 당시 유포되는 거의 모든 대승경전을 포함하고 있다. 말하자면 원효의 저술성향과 통할 수 있는 것이다. 즉 원효의 경전주석에 의해 신라의 교학수준이 진일보했기 때문이다. 따라서 원효의 다작 경향은 그가 『금강삼매경』의 저자라는 또 다른 증거로 작용할 수 있다.

6. 맺음말

원효의 『금강삼매경론』은 신라 중대 왕실의 전폭적 지원속에서 완성된 불전이다. 이는 시대적 소산으로 이해될 수 있다. 왜냐하면 당시 중대왕실의 신성화 작업과 주류에서 이탈한 교화승들의 역할이 나타나기 때문이다. 이는 경전발생의 요인을 추적할 수 있는 단서가 된다. 또한 목록에서 사라진 『금강삼매경』이 신라의 대중교화승에 의해 도출되었다는 것도 그 시대적 방증이 될 수 있을 것이다.

이러한 『금강삼매경』과 ‘경론’은 당시 유포되는 거의 모든 대승경전을 포함하고 있다. 말하자면 원효의 저술성향과 통할 수 있는 것이다. 즉 원효의 경전주석에 의해 신라의 교학수준이 진일보했기 때문이다. 따라서 원효의 다작 경향은 그가 『금강삼매경』의 저자라는 또 다른 증거로 작용할 수 있다.

이렇게 『금강삼매경론』의 구조와 시대성을 추구한 결과 대체로 다음과 같은 결론을 얻을 수 있었다. 첫째, 『금강삼매경』과 『금강삼매경론』의 육품구조는, 지적 기반이 없는 최하층 ‘민’을 포괄하는 실천적 구조가 내재되어 있다. 그의 ‘육품원융논리’는 통일전쟁기 신라의 기층민은 물론 백제와 고구려 유민들을 수렴할 수 있는 획기적 기제였을 것이다.

둘째, 『금강삼매경론』은 원효의 사회적·정치적 입신을 위한 저술로 이해될 수 있다. 원효는 입당좌절 후 겪게 되는 방향을 극복하기 위해 ‘민’과 왕실을 주목했을 가능성이 있다. 전자를 위해 아미타 신앙과 ‘육품’ 구조를 이용했으며, 후자를 위해 요석궁과의 혼인이 추진되었을 것이다. 어쩌면 신분적 제약을 극복하기 위해 『금강삼매경론』은 작성되었을 가능성이 있다.

셋째, 『금강삼매경론』은 저술을 통한 제자 육성방식의 전형을 나타낸 것으로 보인다. 그는 적극적 교화행으로 지속적인 후진양성에 곤란을 느꼈을 것이다. 『금강삼매경론』은 ‘수행자’와 ‘諸佛’과의 사례·문답형식을 취하며 실천행을 강조하였다. 이를 통해 간접 사승관계를 형성했을 가능성이 있다.

일본의 ‘진인(담해상선)’도 원효의 실질적 제자로 여겨진다. 이는 그 단적인 예로서, 그의 저술을 매개로한 제자양성은 가능했던 것으로 이해된다.

넷째, 원효는 『기신론』의 핵심구조를 『금강삼매경론』에 적용했으며, 나아가 모든 경전에 결합함으로써 대중교화를 적극화 하였다. 또한 『금강삼매경』에 등장하는 보살들의 명칭은 『대승기신론』에 나타난 용어와 부합된다. 따라서 원효가 금강삼매경의 결집과 밀접함을 보여준다. 또한 원효는 『법화경』에 나타난 다양한 방편을 ‘육품’구조에 적용시켜 실천성을 더욱 부각시켰다. 이는 불경을 『금강삼매경론』으로 풀이한 것으로 새로운 불교사적 지평을 마련한 것으로 인식된다.

다섯째, 원효는 자신의 불교학을 적극적으로 표방하여 그의 교학을 확대하는 성향을 지녔다. 원효는 경전을 주석하면서 ‘두 뿔’사이의 ‘벼루’를 사용하였다. 이는 자신의 논리를 대중에 공표·홍보한 것이다. 그는 이처럼 교학논쟁을 야기시키면서 상대적으로 자신의 영역을 확대하려했던 것으로 이해된다.

이렇게 원효의 금강삼매경론을 육품구조에 입각해서 추구해 보았다. 앞으로는 원효 전체 저술 속에서의 『금강삼매경론』의 세부 논리를 살펴봄으로써 그의 역사성을 더욱 구조적으로 부각시킬 것이다.

參考文獻

- 高翊晉, 「元曉思想의 史的 意義」 『東國思想』 14, 東國大, 1981.
- 高翊晉, 『韓國古代佛敎思想史』, 동국대 출판부, 1989.
- 곽승훈, 「애장왕대 『서당화상비』의 건립과 그 의의」 『신라 금석문연구』, 2006.
- 권기중, 「원효의 정토사상연구」 『佛敎研究』 11·12, 1995.
- 金杜珍, 「諦觀의 天台思想」 『韓國學論叢』 6, 1984.
- 김두진, 「신라 화엄사상사 연구」, 서울대 출판부, 2002.
- 金文經, 「儀式을 통한 佛敎의 大衆化 運動-唐·羅關係를 중심으로-」 『史學志』 4, 1970.
- 金相鉉, 『新羅華嚴思想史研究』, 民族社, 1991.
- 金壽泰, 『新羅中代政治史研究』, 一潮閣, 1996.
- 金英美, 『新羅佛敎思想史研究』, 民族社, 1994.
- 南東信, 「元曉의 大衆敎化와 思想體」系, 서울대 박사학위논문, 1995.
- 南東信, 「新羅 中代 佛敎의 成立에 관한 研究-『金剛三昧經』과 『金剛三昧經論』의 분석을 중심으로」, 서울대 한국문화연구소, 1998.
- 남동신, 『영원한 새벽-원효』, 새누리, 1999.
- 梶山雄一·上山春平, 『空の論理—中觀』, 角川書店, 1969 ; 정호영 옮김, 『공의 논리』, 민족사, 1989.
- 박종홍, 「원효의 철학사상」 『한국사상사』, 서문당, 1972.
- 박태원, 「원효사상(1)-『金剛三昧經』·『金剛三昧經論』과 원효사상」, 울산대 출판부(UUP), 2005.
- 박태원, 「원효사상(2)-원효의 화쟁(和諍)사상」, 울산대 출판부(UUP), 2005.
- 은정희, 「원효의 대승기신론 소·별기」 一志社, 1991.
- 은정희·송진현, 「원효의 금강삼매경론」, 一志社, 2000.
- 李箕永 譯(元曉 著), 『金剛三昧經論』 1 大洋書籍, 1973.
- 李箕永 『元曉思想』 11 世界觀, 弘法院, 1967.
- 李箕永 「元曉의 法華思想—金剛三昧經論과의 關係」 『新羅文化』 1, 1983.
- 鄭舜日, 「인도불교사상사」, 운주사, 2005.
- 佐藤繁樹, 「元曉에 있어서 和諍의 論理」 『佛敎研究』 11·12, 1995.
- 최유진, 「원효사상연구—화쟁을 중심으로」, 경남대 출판부, 1998.

국문초록

원효는 『대승기신론』의 핵심구조를 『금강삼매경』에 적용하여 주석서인 『금강삼매경론』을 작성하였다. 나아가 『대승기신론』을 모든 경전과 결합함으로써 대중교화를 적극화 하였다. 또한 『금강삼매경』에 등장하는 보살들의 명칭은 『대승기신론』에 나타난 용어와 부합된다. 따라서 원효가 『금강삼매경』의 결집과 밀접함을 보여준다. 이와 함께 원효는 중생을 위한 다양한 방편을 ‘육품’구조에 적용시켜 깨달음에 이르게 하였다. 즉 ‘육품원용’은 다양한 방편을 인정하면서도 결국 하나의 깨달음에 이르게 하는 대중교화의 기제이다. 말하자면 차별적 방편인 ‘6품’을 결국 ‘하나(원용)’로 보아 당시 대중교회승들의 분발을 유도한 것이다. 결국 원효는 이러한 논리를 통해 자신의 실천성을 더욱 부각시킬 수 있었다.

주제어 : 원효, 금강삼매경론, 금강삼매경, 육품원용, 대승기신론, 신라중대왕실

Abstract

A study of Wonhyo's adaptability in six chapter of 『Keumgang-sammaegyoungron』 and his Buddhist evangelization

Lee, Byoung-hak

Wonhyo had hold dear to the 『Daeseunggisinron(大乘起信論)』 as well. for that reason Wonhyo got composition that the Sutra(『金剛三昧經』). his 『Geumgangsammaebyeongron(金剛三昧經論)』 emphatically asserted that all man are able to have awakening samely. so he paid attention to equal position, and the Integration of Six Chapter in the Sutra(六品圓融論理).

Maybe These structure of 『Geumgangsammaebyeong(金剛三昧經)』 gave the consolation to the populace at that time. It means that all man are equal in spiritual awakening. and then, Wonhyo had a adjustment numerous Sutras grounded on 『Daeseunggisinron(大乘起信論)』 because this Sutra(論 : the book of commentary in all Mahayana Sutras) got a possibility of inclusion in various doctrines of Buddhism.

Consequently on the strength of theory of integration which was called in 『Daeseunggisinron(大乘起信論)』, The people of three nations(Goguryo高句麗 · Baekje百濟 · Silla新羅) are considered as a one nationality. It is a reflection of spirit of the unification period obviously.

Key words : Wonhyo, the 『Keumgang-sammaebyeong-rong』
--

투고일 : 2010. 05. 30	심사일 : 2010. 06. 17	게재확정일 : 2010. 08. 10
--------------------	--------------------	----------------------