

『금강삼매경』의 학파소속성에 관한 시론

신 규 탁(연세대 철학과 교수/ 선, 화엄 전공)

◆ 목 차 ◆

1. 머리말
2. 선불교와의 관계
3. 수행법에 관한 綱要書의 출현
 - 1) 수행에 관한 서적의 출현
 - 2) 『금강삼매경』과 『원각경』의 관계
4. 맺음말

1. 머리말

『金剛三昧經』이나 『圓覺經』은 중국에서부터 “偽經”으로 의심되어 왔다. 이런 속에서 일본의 불교연구자들은 이 두 경이 선불교의 흥기와 유관함을 주장하기 시작했다. 그 중에서도 柳田聖山교수는 『금강

삼매경』을 禪經으로 보고 이 경을 선불교의 頓悟 사상을 설하는 경으로 해인사에서 보고 한 적도 있다. 그런데 본 논문의 시발점은 元曉(617-686)의 『金剛三昧經論』에 의해서 세상에 알려진 『금강삼매경』이 과연 禪佛敎와 관련이 있는 것인가에 대한 문제 제기와, 위경이라면 이 위경을 생산하게 된 불교사적인 배경을 규명해보려고 한다. 그 과정에서 필자는 『금강삼매경』과 『원각경』과의 유사성을 검토할 것이다.

漢字로 기록된 경전 중에는 인도 찬술 경전도 있고 중국 찬술 경전도 있다. 물론 조선 땅에서 찬술된 것도 있다. 어느 지역에서 만들어진 경전이건 관계없이 모든 경전은 佛陀가 설하는 형식으로 이루어져 있고, 한자로 된 경전에는 그것의 원 자료가 인도(서역을 포함)에서 유래한 것임을 보여주기 위하여 譯出者의 출신지와 이름을 넣었다. 물론 번역자를 유실한 경우도 있다. 중국에서는 일찍이 한역불전의 목록을 작성하는 과정에서, 중국에서 찬술된 경전을 “僞經”이라고 명명하여 인도 찬술 경전과 구별하려는 노력을 하였다.

“위경”으로 분류된 경전 중 유명한 것으로는 『원각경』, 『수능엄경』, 『인왕반야경』, 『범망경』, 『관무량수경』, 南北 2本 『열반경』을 비롯하여 본 발표의 소재가 되는 『금강삼매경』 등을 들 수 있다. 이들 경전 중에서 『원각경』, 『수능엄경』, 『금강삼매경』은 선불교의 출현과 관련하여 논하여져왔다. 선불교와 이들 세 경전을 엮어서 논했던 이유에 대하여 필자는 이렇게 생각한다. 역사적으로 보면 중국 땅에는 여러 종파가 있었는데 대부분의 종파들은 그 사상적 기원이 인도에 있다. 그런데 유독 선불교만은 그렇지 않다. 여기서 필자가 말하는 선불교는 달마를 초조로 하는 동산법문 계통을 지칭하는데, 선불교는 중국에서 생산된 독특한 불교이다. 그러다 보니 자연 중국에서 생산된 선불교와 중국에서 찬술된 경전들과의 사이에 어떤 연관성을 찾게 되었다.

선불교와 중국 찬술 경전 사이의 연관성에 제일 먼저 주목한 사람은

역사적으로 보면 고대 중국의 圭峰宗密(780-841년)을 들 수 있다. 물론 종밀스님은 『금강삼매경』과 『원각경』을 중국 찬술 경전으로 인식했던 것은 아니다. 분명한 것은 종밀스님은 특히 『원각경』과 선불교와의 연관성 주목했고, 스님의 사승관계가 보여주듯이 화엄교학과 남종선의 “會通”에 관한 틀을⁴⁹⁾ 제시했다. 종밀스님은 『원각경』을 중심으로 하여 한 손에는 화엄교학을 다른 한 손에는 선불교를 거머쥐고 불교 전체를 정리하려고 하였다.

다음으로 현대에 들어서 선불교와 중국 찬술 경전 사이의 연관성에 주목한 사람으로는 水野弘元교수이다. 水野교수는 達摩의 『理入事行論』에 영향을 받아 그 내용을 소재로 『금강삼매경』의 ‘理入’과 ‘事入’에 관한 교설이 찬술되었음을 논증했다.⁵⁰⁾ 水野교수의 이런 논증은 『금강삼매경』을 소재로 달마의 ‘이입사행설’이 만들어졌다는 종래의 견해를 수정하는 데에 까지 이르게 했다. 그리고 초기선종사의 연구자로 알려진 柳田聖山교수도 상당기간 水野교수의 이런 입장을 수용했었다.⁵¹⁾ 그러나 그 후 柳田교수는 이런 입장을 버리고, “『금강삼매경』을 근거로 해서 『속고승전』의 텍스트가 생기고 『楞伽師資記』의 「略辨大乘入道事行, 弟子曇林序」가 이루어진다. 이러한 역사적 추이에 주목하고 싶다. 적어도 텍스트의 순위는 『금강삼매경』을 最古로 할 수 있을 것이다”라고⁵²⁾ 입장을 수정하기도 했다.

이상이 『금강삼매경』을 선불교와 관련하여 제작 배경을 논한 것이 라면, 한국의 남동신교수는 『금강삼매경』사상을 반야공관사상에 귀속

49) 『화엄원인론』에서는 교종을 체계화 하고, 『배휴습유문』에서는 선종을 체계화 한다. 이 둘을 회통하는 틀은 『선원제전집도서』에 드러난다. 그리고 이런 관점은 그의 『원각경』관계 여러 疏鈔 등에서도 보인다.

50) 水野弘元, 「菩提達摩の 理入事行説と金剛三昧經」(『印度學佛敎學研究』6, 昭和30年).

51) 柳田聖山, 『中國撰述經典一 圓覺經』(筑摩書房, 昭和61年), 解題.

52) 柳田聖山, (최유진 역) 「金剛三昧經の研究」(『백련불교논집』3, 1993), 475쪽.

시킨다. 남교수는 이렇게 말한다. “반야공관사상을 주장하는 일파가 자파의 학설을 중심으로 舊譯 불교의 주요 사상을 끌어들이고 여기에 석가모니 설법이라는 권위를 부여해서 만든 경전이 바로 『금강삼매경』이었다.” 그리고 “뒷날 중국선종의 성립사에서는 禪經의 하나로 지대한 영향을 끼쳤다.”⁵³⁾고 이 경이 후세에 끼친 영향도 언급한다. 그런데 남교수의 이런 주장에 대해서는 아직 이렇다할만한 反論이나 또는 贊論이 학계에 보고 된 바는 없다. 그런데, 분명한 것은 지금으로부터 30년 전 동국역경원에서 <한글대장경155>로 번역 발간한 『금강삼매경』의 「해제」에서도 언급했다시피⁵⁴⁾, 『금강삼매경』 안에는 대승의 空사상이 깔려있고, 화엄의 교리로는 52위 지위설이 들어있고, 제가의 가치를 존중하는 부분이 있고, 『법화경』에 등장하는 비유가 보이고, 대승의 「열반경」과 관련된 부분도 보이고, 정토사상, 참회사상, 유식사상 등이 보인다.

2. 선불교와의 관계

水野교수와 柳田교수에 의해서 제기되었던 「이입사행론」과 『금강삼매경』의 선후관계 논증을 바탕으로 일본에서는 일단 『금강삼매경』을 僞經으로 간주했고, 이 경에 그다지 주목하지 않았다. 荒木見悟교수와 柳田교수 등은 중국불교사상연구에 있어 위경연구의 중요성을 재확인하고 『금강삼매경』 『수능엄경』 『원각경』 등 중국 찬술 경전에 주목하기도 하였다. 그들은 특히 선불교 사상과 관련하여 이들 경전에 주목하였고 이들의 주장은 별다른 저항을 받지 않고 학계에 통용되

53) 남동신, 『원효』(새누리, 1999년), 201-211쪽.

54) 한글대장경155 『금강삼매경』(동국역경원, 1975년), 23쪽.

고 있다.

그런데, 이 점에 대하여 동국대학교의 故 고익진교수는 짚막하지만 매우 의미 있는 코멘트를 하고 있다.

二入(四行)說과 存三守一(一心如)說이 『금강삼매경』의 第五 入實際品(眞如門)에 나온다는 점에서 東山系로 보기는 어려울 것 같다. 왜 그러냐면, 『금강삼매경』에서 그 품은 究竟의 경지가 아니며, 스스로도 그것을 如來禪이라 하고, 진정한 선의 경지는 第六 眞性空品에서 가서 설하고 있기 때문이다. 동산계통에서 찬술되었다면 ‘守眞心’의 禪을 스스로 격하할 까닭이 있겠는가? 55)

이 인용문에서 고익진 교수가 전하려고 논점은, 二入四行說과 存三守一說 등이 선종에서 중요한 수행 방법으로 받아들여지고 있는데, 그것은 『금강삼매경』에서 주장하는 최상의 수행법이 아니라는 것이다. 이렇게 말하는 고교수의 주장 근거에는 <입실제품>보다 <진성공품>이 더 진전된 궁극적인 수행법을 설하고 있다는 『금강삼매경』 해석이 들어 있다. 필자는 이 점에서는 고교수의 입장에 동의하지 않는다. 그 이유는 원효도 말했듯이 <무상법품>에서 <여라장품>에 이르는 6품은 삼매수행의 방법을 분류하여 나열했을 뿐이지, 결코 차츰차츰 삼매 수행이 깊어가는 것을 점진적으로 보여주는 것은 아니다. 즉 병렬적 나열이지 수직적 나열은 아니기 때문이다.

그러나 理와 事를 모두 무상하다고 관찰하라는 것은 당시의 화엄의 교학은 물론 천태의 교학에서도 나오는 것이므로 선종과만 특별히 결부시킬 근거는 없다. 동산계의 선사상과 『금강삼매경』을 연결 짓는 것은 무리가 있다. 이런 고교수의 입장에 힘을 실어주는 柳田교수의 발

55) 고익진, 『한국고대불교사상사』 (동국대출판부, 1989), 217쪽의 각주.

표가 있는데, 「金剛三昧經の研究」(『백련불교논집』 3, 1993)가 그것이다. 그 논문에 따르면 “보리달마에게 이입사행설이 있었다는 것과 돈황 사본 『보리달마이입사행론』을 그 텍스트로 한다는 것과는 반드시 같은 것은 아니다”고 전제를 하면서, “내용과 형식면에서 뛰어난 돈황 사본 『보리달마이입사행론』이 『금강삼매경』 이전에 있었고 그것이 선종의 초조의 작품으로 되어있었다면 새삼스럽게 『금강삼매경』과 같은 불설의 권위를 빌릴 필요는 없었다.”고 한다. 결론적으로 柳田교수는 “오히려 돈황 사본 『보리달마이입사행론』이 『금강삼매경』과 『속고승전』을 받아들여 새로이 집대성했다고 보고 싶다”고 한다.⁵⁶⁾ 이렇게 보전대 『금강삼매경』의 출현을 선종의 승려들과 연결 짓는 것은 무리가 있다.

한편 여기서 우리는 『금강삼매경』의 제작이 동산법문의 교설에 기인한다는 주장도 검토할 필요가 있다. 일본에서 제기된 이런 학설이 국내에서도 무비판적으로 전해지는 현실을 생각하면 더욱 그러하다. 정성본교수는 『중국선종의 성립사 연구』에서 “水野弘元의 연구에 의해 밝혀진 바와 같이 達摩의 『理入事行論』과 東山法門의 교설을 중심으로 만들어진 『金剛三昧經』의 출현은 649-665년의 사이로 道宣이 자료에 주목한 시기였다.”고⁵⁷⁾ 『금강삼매경』 제작 기반을 동산법문에 두는 설을 수용한다. 그러면 과연 동산법문의 내용이 『금강삼매경』의 내용과 관계가 있는가?

동산법문은 道信에서 시작되어, 弘忍(601-674)이 쌍봉산의 동봉인 馮茂山에 이주하면서 성행한다. 단적으로 말해서 동산법문은 4조 도신과 5조홍인의 선사상에 기인한다. 도신과 홍인의 사상은 『楞伽師資記』도신장과 돈황본 『修心要論』에 의해서 알 수 있다. 그 중 돈황본 『修心要論』은 조선에서는 『선문촬요』 속에 『最上乘論』이란 이름으로 수

56) 柳田聖山, (최유진 역) 「金剛三昧經の研究」(『백련불교논집』 3, 1993), 485쪽.

57) 정성본, 『중국선종의 성립사 연구』(민족사, 1991), 54쪽.

록되어 읽혀져 왔다. 이 들의 선사상을 들어보면 전자는 (1)諸佛心第一, (2)一行三昧, 후자는 (3)守心 으로 요약할 수 있다. (1)은 원래는 4권본 『능가경』의 「佛語心品」에서 유래하는데 그 경에서의 ‘心’은 ‘핵심’, ‘중심’의 뜻인데, 능가의 수도사들이 이것을 곡해하여⁵⁸⁾ ‘정신통일’의 의미로 사용한 것이고 도신스님도 그 연장선에서 ‘內證工夫’의 하나로 이해한 것이다. (2)는 조용한 장소에 앉아서 어떤 형상이나 모양에도 집착하지 않고 오직 마음을 한 부처에 집중하여 부처님의 이름을 불러서 삼매에 몰입하는 것이다. 그리고 (3)은 『最上乘論』전편에 흐르는 사상으로, 자성이 원만하고 본래 청정한 마음을 지키는 수행법이다. 마음을 한 곳에 집중하여 산란한 마음을 제어하는 것이다. ⁵⁹⁾

그런데 『금강삼매경』은 所觀의 境과 能觀의 識이 모두 無常하고 空함을 관찰하는 것으로 일관되어 있다. 위에서 약술한 바와 같은 동산법문과는 그 입장을 달리한다. 동산법문에서는 ‘자성청정심’의 상주불멸을 강조하고, 이런 사상은 6조 혜능선사와 마조-백장-임제 선사에 이르면서는 ‘自己’, ‘自心’, ‘自性’, ‘主人公’ 등으로 내면화되어 갔다. 그리하여 이들 선불교에서는 ‘자성청정심’을 무매개적으로 인식하는 이른바 ‘頓悟’ 수행을 하나의 전통으로 이어갔다. 이점에 대해 발표자는 수년전에 “당나라 시대 선어록에 나타난 지식이론은 眞如緣起論에⁶⁰⁾ 입각한 佛性思想이고, 그들의 수행이론은 頓悟思想임”⁶¹⁾을 발표한 바 있다.

진여연기론에 입각한 불성사상이란 賢首法藏(643-712)의 표현을 빌면

58) 潘桂明, 『中國禪宗思想歷程』(1992, 今日中國出版社)47쪽. 이 주장은 중국의 呂澂 선생이 한 것이다.

59) 『楞伽師資記』道信章(대정85-1288중), 『수심요론』(대정48-377하).

60) 이것은 선종만이 아니고 당나라 시대에 이미 중국화된 불교사상인 천태·화엄·선종이 모두 진여연기설을 수용하고 있다. 진여연기설의 기초가 된 논서는 『대승기신론』이다. 이 논서가 중국에서 만든 작품이라고 논의되는 것도 이 논서의 이러한 내용과 관계있다. 이 논서를 기반으로 性起說을 개발한 중국불교를 석가모니의 緣起說에 모순이 된다고 비판하려는 시도도 바로 여기에서 기인한다.

61) 신규탁, 「선과 정토사상」(『불교신행의 이해』, 1999, 능인불교연구소).

‘如來藏緣起宗’에 해당하는 사상으로 진여를 기본으로 하는 연기사상을 두고 하는 말이고, 한편 돈오무심사상이란 자신의 자성청정심 단박에 자각하여 무심하게 그 본래성에 내맡겨 사랑분별이나 언어조작을 거부하는 사상이다. 진여가 무명을 만나 삼라만상으로 전개하는 기틀을 아리아식이라고 하는데, 법상종계통에서는 이 아리아식을 생멸하는 妄識으로 간주하는 한편, 진여연기론을 주장하는 법성종계통에서는 眞妄和合識으로 정의한다. 진여에는 인연과 결합하여 변해하는 작용과, 어느 경우에도 변하지 않는 작용이 있다는 것이다. 인연과 결합하여 변화하는 진여의 작용에 의해 중생들의 번뇌의 차별상이 현실화된다는 것이다. 그러나 불변하는 진여의 작용성은 불생불멸한다. 이 불생불멸하는 진여의 작용성을 단박에 자각하는 것이 선불교의 돈오사상이다.

그리고 진여를 가리는 번뇌는 인연에 의해서 만들어졌으므로 그 자체는 무상하다. 그것은 결코 실체가 아니기 때문에 空하다. 선종은 이 두 가지, 즉 진리론으로는 진여연기론을, 수행론으로는 돈오무심을, 양축으로 해서 전개된다. 선불교는 물론 隋 唐 이후의 중국불교는 진여연기설에 입각한 지식이론을 공유한다. 진여의 실제성을 인정하는 선불교의 이런 태도는 여타의 불교권에서 볼 수 없는 독특한 형태로 비판의 표적이 되기도 하였다⁶²⁾.

진여(眞如; tathata)의 뜻은 ‘있는 그대로의 그 무엇’이다⁶³⁾. 매우 난해한 말이지만, 이것은 언어나 사유로 그리고 행위를 매개로 하여 뭐라고 규정하기 이전에 우리 앞에 卽自的으로 주어지는 ‘있는 그대로의 그 무엇’을 말한다. 이 것은 말을 바꾸면, 행위·언어·사유의 규정방식에 따라 우리에게 인지되는 것이기 때문에 그것은 絶待 他者라기 보다는 연기에 의해서 우리에게 드러나는 것이다. 단적으로 말하면 규정방식에

62) 袴谷憲昭, 『禪宗批判』(『駒澤大學 禪研究所年報』創刊號, 東京, 駒澤大學禪研究所, 1990), 62-82쪽.

63) 中村 元 外編, 『岩波佛教辭典』, 東京, 岩波書店, 1989), 469쪽.

매개되어 자신을 드러낸다. 그런데 규정방식이 무수한 만큼 진여가 드러나는 양태도 무한하다. 이 점을 잘 알고 있는 중국의 선사들은 진여를 몸소 깨칠 것을 강조한다. 그리하여 수행의 당사자가 자기만의 주체적 행위·언어·사유로 그 것을 손상 없이 드러낼 것을 요구한다.

진여도 이와 마찬가지로이다. 진여는 있기는 있지만, 수행자의 체험과 그 체험을 드러내어 규정하는 방식에 따라 다르게 드러난다. 진여에는 隨緣性과 不變性이 공존한다. 이것을 『대승기신론』에서는 ‘心眞如’와 ‘心生滅’로 나누어 설명하는데, 여기서 말한 ‘心’은 곧 다른 아닌 ‘중생의 마음’을 지칭한다.⁶⁴⁾

인간의 마음에 표상되는 ‘진여; 있는 그대로의 그 무엇’을 생멸변화를 속성으로 하는 무상한 행위·언어·사유(身·口·意)로 드러내라는 것이다. 그것도 반드시 당사자가 몸소 하라는 것이다. 이 세상은 드러내는 만큼 실재한다. 선사들의 기상천외의 행동이나 언어도 이러한 그들의 지식이론에 기반을 둔다.

이상과 같이 후세에 전개된 선불교의 수행론을 보더라도 알 있듯이 선불교와 『금강삼매경』의 사상과는 적잖은 거리가 있음을 알 수 있다. 『금강삼매경』은 ‘理入’과 ‘事入’을 말하는데, 이것은 보살들이 本覺의 이익에 들어가 중생을 제도하는 태도를 설하는 맥락에서 나온 것이다. 「入實際品」에서 이렇게 말하고 있다.

“보살아, 마음이 경계를 일으키지 않으면 경계가 마음을 일으키지 않는다. 왜냐하면 보이는 모든 경계는 오직 보인 마음 때문이다. 마음이 幻化하지 않으면 보이는 것이 없다. 보살아, 안에 중생이 없고, 3性이 공적하면 나라는 무리도 없고 남이라는 무리도 없으며, 나아가 2入 에도 마음을 일

64) 『대승기신론』의 이 부분에 대한 설명은 전통적인 화엄교가인 현수번장에 의해 잘 정리되었고, 우리말 번역에 이 점을 잘 살린 것이 동국역경원장 김월운스님이 번역 서술한 『대승기신론강화』(서울, 불천, 1993년), 27-35쪽이다.

으키지 않는다. 이와 같은 이로움을 얻으면 곧 삼계가 없다.”⁶⁵⁾

원효스님도 그렇게 주석을 달듯이 이 대목은 보살이 중생제도를 위해 세속에 들어갈 경우 “그 들어감”의 의미를 밝히는 부분이다. 한 마디로 말하면 “티 없이 무심하게” 중생제도를 말하는 대목이다. 선불교의 “2入” 즉 理入과 事入은과는 거리가 멀다. 그러면 『금강삼매경』이 중국에서 찬술되었다면 어떤 불교부류에 속하는 이들이 만들었을까?

3. 수행법에 관한 綱要書의 출현

1) 수행에 관한 서적의 출현

여기에서 우리는 눈을 돌려 ‘三昧’에 관련된 중국불교의 상황을 볼 필요가 있다. 중국에 전해진 불교는 대부분이 대승경전이고, 각 대승경전은 說主가 삼매에서 出定하여 설하는 형식으로 되어있다. 『반야경』의 경우는 等持三昧에, 『법화경』은 無量三昧에, 『열반경』은 不動三昧가 설정되어 있다. 그리고 『화엄경』은 海印三昧를 근본 삼매로 하여 각 會마다 특수한 삼매가 시설된다.⁶⁶⁾ 물론 원시경전에도 禪(dhyāna)과 定(samādhi)등이 설해지고 이것들은 부파불교시대를 거치면서 한층 체계화된다. 그러나 중국 불교계에 영향을 미친 것은 대승경전에 나오는 각 종의 禪定이다. 대승의 각종 선정 명칭이 중국불교권에 소개되면

65) 『금강삼매경론』, 298-299쪽.

66) 제1회 적멸도량회에는 여래정장삼매, 제2회 보광법당회에서는 信位이므로 아직 삼매에 들지 못하고, 제3회 도리천궁회에서는 보살무량방편삼매, 제4회 야마천궁회에는 선복삼매, 제5회 도솔천궁회에서는 명지삼매, 제6회 자재천궁회에서는 대지혜광명삼매, 제7회 보광법당회에서는 불자재찰라제삼매, 제8회 보광법당회에서는 화엄삼매, 제9회 서다림회에서는 여래사자분신삼매가 시설된다.

서 이 지역의 수행자들은 각 종 수행 지침서를 찬술하게 되었다. 이 과정에서 처음에는 구술이나 저술의 형태로 수행법을 전개하다가, 일정한 시기를 지나면서 “契經”의 형식을 취하게 되었다. 전자에 해당하는 대표적인 것으로 우리는 天台智顗(538-597) 止觀에 관한 각종 구술과 저술을 비롯하여 杜順(557-640)의 『화엄법계관문』 등을 들 수 있고, 후자의 것으로 『원각경』과 본 발표의 주제가 되는 『금강삼매경』을 들 수 있다. 이 두 경은 기본적으로는 반야의 공사상에 기초를 두면서 眞性(혹은 本覺眞心)을 체험하게 하려는 것을 주 목적으로 하고 있다⁶⁷⁾.

여기서 우리는 『금강삼매경』이 ‘삼매’ 즉 수행에 관한 경임을 간파해서는 안 될 것이다. 이런 전제를 기반으로 해서 ‘금강삼매’가 수행의 계위상 어느 지점에서 실현되는 것인가를 故 고익진교수는 『한국고대 불교사상사』(231-236쪽)에서 <금강삼매의 성능과 발생지점>이라는 항목을 설정하여 다음과 같이 검토한다.

그렇다면 그런 금강삼매가 발생하는 지점은 어디일까? 유식의 金剛喩定이 발생하는 곳은 ‘菩薩十地の 最後終心’이다. 좀더 구체적으로 말하면 “無間道에서는 제식의 회론종자가 俱起俱滅하다가 최후 일념의 金剛喩定이 해탈도이니, 여기서 種子가 끊어지고, 해탈도가 끊어진 뒤에 如來地에 들어가는 것이다. 그렇다면 금강삼매의 발생 지점은 그 여래지에 시설될 수밖에 없을 것이다. 왜냐하면 금강삼매는 이론상 금강유정보다 한층 더 깊은 곳에서 발생해야 한다고 하기 때문이다. 그러나 그런 일이 허용될 수 있을까? 여래지에 장애가 있다는 생각은 용납될 수 없기 때문이다.

이런 문제에 주목되는 것이 『보살영락본업경』이다. 그

67) 발표자의 이런 발상은 기본적으로는 규봉종밀스님의 교판에 근거를 둔다. 종밀스님은 『화엄원인론』에서 반야사상을 破相敎로 분류하고 대승의 始敎에 배속시킨다.

곳에는 이상하게도 『화엄경』이나 『해심밀경』 등이 설하는 41위(10주, 10행, 10회향, 10지, 佛地) 맨 앞에 10신을 보태고 다시 佛地를 無垢地(等覺)와 妙覺地의 둘로 갈라 52위를 시설하고 있기 때문이다. 뿐만 아니라 무구지를 다시 ①백겁위, ②천겁위, ③만겁위의 셋으로 갈라 그 중 ①백겁위를 다음과 같이 설하고 있다.

“등각정 중에 1인이 금강혜당이라는 보살은 정적정에 머물러 대원력으로 100겁을 살며 1000 삼매를 닦은 뒤 금강삼매에 들어가 일체법성, 이제일제, 일합상과 같아지느니라.”(『보살영락본업경』 대정24-1012하-1013상)

등각위의 백겁위에서 금강삼매에 든다는 것이다. 금강삼매의 발생지점을 명시하는 전거로는 안성맞춤이라 하지 않을 수 없다.⁶⁸⁾

다소 인용이 길어졌지만, 고교수의 이런 분석은 『금강삼매경』의 편찬상황을 이해하는 데 많은 시사점을 주고 있다. 두 말할 필요도 없이 『금강삼매경』은 “금강삼매”의 수습을 제시하는 것이 핵심 목적이다. 금강삼매가 발생하는 위치를 밝히는 일은 매우 중요하다. 그러니까 『금강삼매경』의 5위설에서 볼 때에 금강삼매는 行位에서 발생한다는 것이 고교수의 주장이다. 이렇게 보면 『보살영락본업경』의 지위설과 『금강삼매경』의 지위설은 서로 상응함을 알 수 있다. 원효스님이 『금강삼매경론』을 저술함에 『보살영락본업경』을 가장 많이 인용한 것도 이 두 경이 관계있음을 간접적으로 알게 하는 것 중의 하나이다.

『보살영락본업경』은 대승의 계율사상과 보살수행의 계위 및 보살본업의 내면세계를 드러내는 경전이다.⁶⁹⁾ 이 경은 『화엄경』, 『대승기

68) 고익진, 『한국고대 불교사상사』(동국대출판부, 1989), 234쪽.

신문』과 더불어 화엄종의 수행체계를 세우는데 많은 영향을 미친다. 여기에서 본 발표자는 중국의 隋 唐 시대 불교가 수행체계가 확립되어 가는 과정에서 천태의 지관, 두순의 법계관, 그리고 『금강삼매경』과 『원각경』 등의 위경이 출현하는 것이 아닌가 하는 가설을 제시해 본다. 이하에서는 『금강삼매경』과 『원각경』을 대비하면서 이 두 경전의 유사성을 검토해보려고 한다.

2) 『금강삼매경』과 『원각경』의 관계

『금강삼매경』과 『원각경』은 그 내용에 있어서 유사성이 많다. 이 두 경전은 禪經으로 일본의 학자들에 의해 지목되기도 했지만, 그렇게만 볼 수 없음은 위에서 살펴 본 바대로이다. 柳田교수는 『원각경』의 「보각장」에서 ‘禪病’ 설해줄 것을 청하는 대목을 들어, 『원각경』이 야말로 선불교가 유행하던 시기에 만들어진 것이라고 한다. 그러나 여기서 말하는 ‘禪病’은 구체적으로는 ‘作’, ‘任’, ‘止’, ‘滅’의 4相의 병통을 말하는 것으로, 이하에서 다룰 「④有心도 無心도 아니어야 참된 수행이다」와 상통하는 것이다. 선불교와는 무관하다.

이 두 경전이 중국 찬술 경전이 확실하다면, 이 경전들은 불교의 수행방법을 체계화 하려는 노력에서 나온 산물이다. 초기 선불교의 각종 문헌들도 이 과정에서 나온 것이다. 초기선종의 문헌이나, 천태스님이나 두순스님의 관법에 관한 언설이나, 『금강삼매경』과 『원각경』이나 모두 중국인들이 인도불교를 소화하여 자신들의 방식으로 수행법을 체계화 하는 과정에서 나온 동일선상의 산물이다. 이들 사이에 생산시기에 따르는 시간적인 선후관계는 있지만, 母子關係로 볼 수는 없다. 『금강삼매경』과 『원각경』은 그 내용이 매우 유사하며, 거기에는 隋代 즈음 까지 중국불교계에서 거론되었던 거의 모든 교리, 학설이 총

69) 김영태, 「보살영락본업경소」, (『원효학연구』 제4집, 2000). 11-12쪽,

망라되어 있다. 이하에서는 두 경의 전반부만을 실험적으로 대조해 보기로 한다.

① 대전제의 제시; 몸과 마음이 쉰 줄을 알면 불도가 완성된다.

『금강삼매경』; “저 중생들로 하여금 법집과 아집을 떠나게 해야 하는 것이니, 모든 법과 나(我)는 공적인 것이다. 만약 마음이 공하게 되면 마음이 헛되이 변화하지 않을 것이요, 환상과 변화가 없어지면 생멸 없음을 얻을 것이니, 생멸 없는 마음이 환화 없는 그곳에 있다.”⁷⁰⁾

『원각경』; “일체여래의 本起因地는 모두가 청정원각을 원만히 비춤에 의하여 무명을 영원히 끊은 뒤에 불도를 이루셨느니라. 어떤 것이 무명인가? <생략> 4大를 잘못 알아 자기의 몸이라고 하고, 6塵의 그림자를 자기의 마음이라 하느니라.”⁷¹⁾

위 본문에 대하여 원효스님은 ‘明正觀’이라 科目을 붙이고, 종필스님은 ‘원각경대소’에서 ‘標示眞宗’이라 과목을 붙인다. 이렇게 과목을 붙인 이면에는 두 스님 모두 몸과 마음이 무상함을 바로 觀하는 것이야말로 각각의 경이 대전제로 삼고 있다고 이해했음을 보여준다. 이 두 경전 모두는 중생들이 몸과 마음에 대한 집착을 깨치기만 하면 그것이 곧 여래의 경지를 얻을 수 있음 보여준다. 『금강삼매경』에서는 “아집과 법집을 떠난다”는 표현을 했고, 『원각경』에서는 “무명을 끊는다”는 표현을 썼으나 그 내용은 같다.

『금강삼매경』에서는 所觀의 法은 물론 能觀의 行도 모두 무상함을

70) 『금강삼매경론』 (한글대장경155, 1975년), 81-82쪽.

71) 김월운, 『원각경주해』 (동국역경원, 1974) 7-8쪽.

관찰할 것을 요구한다. 이렇게 의식의 활동성이나 감각소여의 무상성에 대한 관찰은 중관사상으로 전승되는 전통교학 이론으로, 선불교에서 거론되는 문제가 아니고 교학의 중요한 요소 중의 하나이다. 중국에서는 화엄의 교학자들이 이 문제를 집요하게 거론하고 있다. 화엄 초조로 불리는 杜順 스님의 작품으로 『華嚴法界觀門』이 전해지고 있다. 이 글에서는 ‘眞空觀’이라는 개념을 빌려 ‘理法界’의 공함을 서술하고 있다. 所觀의 法인 ‘事法界’가 공함은 더 말할 나위도 없고, 그 ‘사법계’가 드러나 움직이는 그 곳에 즉하여 ‘이법계’가 드러나는데 그 ‘이법계’도 역시 공하다고 한다. 이런 점에 주목한 조계종의 학담스님은 청량국사 중관이 『오온관』을 집필한 의도를 설명하고 있다. 72)

이런 등으로 미루어 보더라도 『금강삼매경』의 저작의도를 선불교와 연관지어 논하는 것은 옳지 않다. 이 경전은 교학의 전통에서 논의되는 공사상이 그대로 반영되어 있다. 이런 공사상은 수행의 방법에도 직결된다. 다음 문단에 그것이 잘 드러난다.

② 공적인 마음으로 어떻게 수습할 수 있을까?

『금강삼매경』; 해탈보살이 부처님께 아뢰었다.

“존자시여, 중생의 마음은 性이 본래 공적하고 공적인 마음은 체에 색상이 없는데 어떻게 修習하여야 空한 마음을 얻을 수 있습니까? 원하옵건대 부처님의 자비로 저희를 위하여 말씀하여 주옵소서.”

부처님께서 말씀하시었다.

“보살아, 온갖 마음의 모습은 본래부터 근본이 없으며

72) “곧 오온인 사법계에서 오온이 이루어 내는 어떤 것의 자기 모습이 공할 뿐만 아니라 오온마저 공한 줄 알 때, 오온 그대로 참된 공인[眞空] 이법계가 현전한다. 그리고 오온설에서 오온이 이루어낸 존재의 자기 모습과 오온이 모두 공하되 그 공도 공한 줄을 알 때 다시 공 그대로의 묘한 있음인 존재의 자기 모습과 오온이 현전하니, 이것이 화엄의 이사무에법계이다.”(학담, 『화엄종관행문』, 조계종출판사, 2001, 433쪽)

근본자리가 없으므로 공적하여 생함이 없다. 마음에 생함이 없으면 곧 공적에 드는 것이요, 공적인 마음 바탕에서는 마음의 공적함이 얻어진다.”⁷³⁾

『원각경』; 보현보살이 부처님께 여쭙었다.

“중생들이 그의 몸과 마음도 환이거늘 어떻게 幻으로서 환을 닦으리이까? 만일 온갖 환이 멸했다면 몸과 마음마저 없어지리니 무엇으로 수행하겠기에 幻같은 삼매를 닦으라 하십니까?”

세존께서 말씀하셨다.

“幻을 멀리 여의려는 마음을 굳게 집착하기 때문에 마음이 幻 같은 것도 멀리 여의어야 되며, 환을 멀리 여의었다는 생각을, 다시 멀리 여의었다는 생각까지 또한 멀리 여의어서 더 여월 것이 없게 되면 모든 幻이 없어지니라.”⁷⁴⁾

두 경전 모두 마음은 無常한 것이니 그저 無心하면 되는 것이지 다른 마음을 내어서는 안 된다고 한다. 원효스님은 이런 상태를 “生을 얻지 아니할 때에 能觀하는 마음도 또한 생김이 없으니 이 때에 곧 본래의 空寂에로 들어가는 것이다.”⁷⁵⁾고 주석을 하고 있다. 『원각경』 본문에서는 “환인 줄 알면 곧 환에서 벗어나는 것이므로 따로 방편을 쓸 필요는 없다. 환에서 벗어나면 바로 깨닫는 거지 결코 점차적인 것은 없다.”⁷⁶⁾고 명료하게 설해져 있다.

물론 우리는 부분 때문에 위에서 인용한 두 경전이 禪經의 범주에서 논의되곤 하는 것도 알고 있다. 그런데 이렇게 말하는 이들은 이 부분을 ‘頓悟’라는 용어를 사용하여 설명하려고 한다. 그러나 우리가 분명히

73) 『금강삼매경론』, 85-87쪽.

74) 『원각경주해』, 16-21쪽.

75) 『금강삼매경론』 89쪽.

76) 『원각경주해』, 21쪽.

알아야 할 것은 이런 돈오 사상은 선종의 전유물은 아니다. 바른 인식이 드러나는 곳에 바른 지혜가 제 기능을 발휘한다. 인도의 초기불교에서 소개되는 각종의 관법이 말해주듯이 무상한 것을 무상한 것인 줄 모르는 데에서 집착이 생긴다. 미혹이 업을 형성하게 하고, 업이 고의 결과를 낳는다. 이것은 불교 교학의 근본적인 논법이다. 이런 논리를 바탕으로 다음과 같은 구체적인 수행의 방법이 제시된다.

③ 我執과 法執을 치료하는 방법에 대하여

『금강삼매경』; 해탈보살이 부처님께 아뢰었다.

“존자여, 일체 중생 가운데 아집에 사로잡힌 자와 법집에 사로잡힌 자를 무슨 법으로 깨닫게 하며 그 중생들로 하여금 그 결박된 상태에서 벗어나게 하리이까?”

부처님께서 말씀하셨다.

“선남자야, 아집에 사로잡힌 자에게는 12인연을 관하게 하라. 12인연은 본래 인과를 따라 나는 것이며, 인과가 일어나는 것은 마음과 행동에서 비롯된다. 그런데 마음이 도무지 있지 아니하니 어찌 몸이 있을 것인가. 내가 있노라 하는 집착에 사로잡힌 이라면 有見을 없애게 하라. 또 내가 없노라 하는 집착에 사로잡힌 이에게는 無見을 없애게 하라.”⁷⁷⁾

『원각경』; 보안보살이 부처님께 사뢰었다.

“대비하신 세존이시여, 보살의 수행할 점차를 말씀해 주옵소서. 어떻게 생각하며 어떻게 머무르리까?”

그 때 세존께서 보안보살에게 말씀하셨다.

“먼저 여래의 사마타의 행에 의하고, 계행을 굳게 지니고, 대중과 함께 살고, 조용한 방에 단정히 앉아서 항상 생각하되 지금 나의 이 몸은 대로 화합된 것이니, <생략>

77) 『금강삼매경론』, 92쪽.

4大가 각각 헤어지면 지금의 허망한 몸은 어디에 있는가 하면 이 몸은 끝내 실체가 없거늘 화합해서 형상이 이루어진 것이니 진실로 幻이나 허깨비와 같음을 곧 알게 되리라.”⁷⁸⁾

이 두 경전 모두 집착에서 벗어나려면, 일체가 모두 연기이고 무상이고 공인 줄을 관하라는 것이다. 이것은 요약하면 五蘊이 무상함을 관찰하라는 것이다. 중국의 교학자들 사이에서는 여러 각도에서 일체가 空華와 같이 무상한 것임을 여러 측면에서 그리고 여러 학승들이 거론하고 있다. 앞에서 보았던 화엄종의 청량징관의 『오온관』은 물론 그의 스승 빨인 현수법장 그리고 천태종의 천태지의 등도 이런 입장을 가지고 있다. 학담스님은 『화엄종관행문』에서 여러 가지 문헌적인 근거를 가지고 이 점을 밝히고 있다.⁷⁹⁾ 그것에 따르면, 천태스님의 경우는 『법계차제초문』에서 蘊, 處, 界의 가르침은 연기한 것은 모두가 자성이 없음을 밝혀서 空觀을 통해 中道觀에 나아가도록 하는 데에 그 뜻이 있다고 한다. 그리고 현수법장은 『반야심경약소』에서 위와 같은 작업을 했고, 유식의 문헌인 『대승백법명문론』, 그리고 『화엄경』 광명각품, 보살문명품, 승수미산정품, 승야마천궁품, 승도솔궁중계찬품, 십회향품의 계송 등에서도 5蘊으로 대표되는 일체의 존재가 모두 무상하고 공한 것임을 관찰하게 했다.

그런데 이런 무상성을 설하는 점은 반야의 여러 경전과 일치하면서도, ‘여래장’을 논하는 점에 있어서 『금강삼매경』은 그 입장을 달리한다. 다음에서 그 단적인 사례를 들어 보기로 한다.

78) 『원각경주해』, 28쪽.

79) 학담, 『화엄종관행문』(조계종출판사, 2001), 444-472쪽.

④有心도 無心도 아니어야 참된 수행이다

『금강삼매경』; 해탈보살이 부처님께 아뢰었다.

“존자여, 마음에 住함이 없는데 무슨 修學이 있겠습니까? 有學이라야 합니까? 無學이라야 합니까?”

부처님께서 말씀하시었다.

“보살아 生함이 없는 마음은 나왔다 들어갔다 하는 마음이 아니다. 본래 如來藏이므로 그 性이 고요하고 不動하다. 無學도 아니고 有學도 아니다.”⁸⁰⁾

『원각경』; “선남자야, 여래의 因地에서 원각을 닦는 이가 이러한 허공 꽃을 알면 해맑이 즉시에 없어질 것이며, 생사에 끄달릴 몸과 마음도 없으리니, 짐짓 애써서 없어지는 것이 아니라 본 성품이 없기 때문이니라. <생략> 있고 없음을 모두 물리쳐야 이를 일러 청정원각을 隨順한다고 하느니라. 왜냐하면 허공의 성품이기 때문이며, 항상 요동치 않기 때문이며 如來藏 안에는 생멸이 없기 때문이다.”⁸¹⁾

원효스님은 이 단락을 “心無住”라고 科目을 붙였고, 종밀스님은 “展轉拂迹”이라고 과목을 붙였다. 如來藏性이 고요하여 不動하다는 것은 무슨 뜻인가? 이에 대하여 『금강삼매경론』 본문에서는 “如來藏이란 생멸하는 분별망상의 모습이 理를 숨겨, 드러나 있지 않음을 말한다. 그 性은 고요하고 움직이지 않는다.”⁸²⁾라고 설하고 있다. 두 경전 모두 무상관을 주장하는 점에서도 공통적이고, 나아가 생성소멸의 운동이나 변화의 영향을 받지 않는 이른바 ‘無生’의 ‘法印’을 바탕에 깔고 있는 점도 공통적이다. 이 두 경전에서는 그것을 모두 ‘如來藏’이라는 용어로 설명하고 있다.

80) 『금강삼매경론』, 105-107쪽.

81) 『원각경주해』, 12쪽.

82) 『금강삼매경론』, 119쪽.

이 여래장은 누구에게나 본래부터 있는 것이고, 다만 번뇌와 망상으로 인해 그것을 드러내지 못할 뿐이라고 한다. 그리고 이 여래장을 체험하기 위해서는, 『원각경』에서는 ‘체험’이라는 용어 대신 ‘隨順’이라고 사용되지만, 사유나 언어를 사용해서는 안 된다는 것이다. 그렇다고 수행을 안 해서도 안 된다. 수행을 안 하면 영원히 범부에서 벗어날 길이 없다. 그래서 수행을 하기는 해야 하는데, 그것이 바로 ‘三昧’라는 觀行이다. 『금강삼매경』과 『원각경』 모두 이 ‘三昧’의 수행법을 설하는 경전이다.

그러면 단적으로 말해 ‘三昧’란 무엇인가? 이 말은 ‘samādhi’에서 유래한 것으로 중국에서는 ‘定’ 또는 ‘禪定’으로 번역되었다. 각 경전이나 논서마다 용례가 다양하기 때문에 일률적으로 정의하기는 무리이다.

『금강삼매경』에서는 이 말뜻을 정의하지는 않았다. 원효의 해석을 소개하면 이렇다.

옛 스승이 말씀하기를 “그 이름을 삼매라고 함은 正思라는 뜻이다”고 했는데, 지금도 이것을 말하는 것은 文義에 합당하기 때문이다. 말하자면 定에 들었을 때에, 관계되는 경계[所緣境]를 깊이 살피고 바르게 생각하는 까닭에 正思라고 한다. 『유가사지론』에서 말씀한 바와 같이 三摩地란 관련되는 것[所緣]에 대하여 자세히 그리고 바르게 관찰하여 마음이 하나의 경계에 집중된 성품을 가리킨다.⁸³⁾

이와 같이 원효스님은 『금강삼매경』에서 나온 ‘삼매’의 뜻을 정의하고 있다. 그리하여 漢語 번역어인 ‘正思’라는 표기법을 수용하고, 그 내용은 『유가사지론』의 입장을 수용하였다. 그리고 이렇게 보는 것이 『금강삼매경』의 文義에 부합한다고 이해했다. 다시 말하면 三昧란 수

83) 『금강삼매경론』, 44쪽.

행자가 명상에 들었을 때에 나타나는 경계 대상들을 깊이 살피고 바르게 생각하는 것을 말한다. 그러면 여기서 말하는 “깊이 살피고 바르게 생각하는 것”이란 무엇인가? 그것을 『금강삼매경』에서는 境과 識이 모두 무상하고 공하고 환이라는 사실을 명확하게 관찰하는 것이라고 한다. 언어나 사랑 분별을 개입하지 말고 무심하게 관찰하라는 것이다.

그 과정을 『금강삼매경』 각 品에서 전개해간 것이다. 즉 「무상법품」에서는 모든 형상은 실체가 없음을 관찰하게 했고, 「무생행품」에서는 能觀의 행위가 실체가 없음을 관찰하게 했고, 「본각리품」에서는 중생교화라는 행위를 함에 있어 본각의 이익으로 실천함으로 해서 一心 속에 생멸을 관찰하게 했고, 「입실제품」에서는 중생 자신이 一心 속에 있는 진실한 마음 속으로 들어감을 관찰하게 했고, 「진성공품」에서는 참된 성품이 결국은 空한 이치 속에서 생성되는 것임을 관찰하게 했고, 「여래장품」에서는 유위를 비롯한 무위의 일체법이 모두 여래장 안으로 포섭됨을 관찰하게 했다.

4. 맺음말

이상에서 필자는 『금강삼매경』 사상이 초기 선불교의 2入 사상이나 東山法門과 관련이 없음을 검토했다. 그리고 『금강삼매경』은 隋나라 시대에 까지 중국에 유입된 불교의 각종 교리와 사상이 총망라되었다는 입장에 서서, 이 경전은 수행강요서가 생산되는 과정에서 생성되었다고 정리해 보았다. 천태스님의 『마하지관』이나 『동몽지관』을 비롯하여, 화엄교가들에게 애용되었던 『화엄법계관』 『화엄망진환원관』 등이 前 시대의 수행이론을 집대성한 것임을 상기하면, 隋代에는 경론에 대한 注疏的 연구와는 축을 달리하여 자유로운 형태의 저술활동이 있

있음을 알 수 있다. 『금강삼매경』이야말로 이런 지적 분위기에서 출현한 성과라 할 수 있겠다. 『원각경』도 그렇게 볼 수 있다.

『금강삼매경』과 『원각경』이 모두 能觀의 心과 所觀의 法이 모두 空하고 無相임을 설하는 점에서는 동일함도 검토해보았다. 그런데 『원각경』은 경의 후반부에 가서는 하근 중생들을 위한 懺悔에 관한 구체적인 언급이라든가 魔事에 관한 언급이 있는 것 등은 『금강삼매경』에서는 볼 수 없는 특징 중의 하나로 꼽을 수 있다. 여기에서 필자는 『금강삼매경』과 『원각경』의 학파 소속성에 관해 제시해본다.

『금강삼매경』은 화엄계통의 觀行으로 애용되는 『화엄법계관』과 『화엄망진환원관』 계열에 관련이 많고, 반면 『원각경』은 『마하지관』이나 『동몽지관』 계열에 연관이 많다. 사실, 규봉종밀스님은 『원각경대소』와 『원각경대소』를 저술하는 속에 천태의 사상을 특히 지관수행에 관한 부분은 거의 그대로 필사해 놓는다. 이 점 또한 시사하는 바가 많다. 끝으로 故 고익진교수가 원효 사상의 소속성을 논하면서, 여래장사상에 놓는 것을 굳이 거부하고 화엄사상에 배속시키는 데, 여기에는 원효스님의 『금강삼매경론』에 주목해서 그렇게 한 것이다⁸⁴⁾. 이 점 또한 주목해야 한다.<끝>

84) 고익진, 『한국고대 불교사상사』(동국대출판부, 1989), 236쪽.