

초월적 실재로서의 일심(一心)

- 윌프레드 캔트웰 스미스의 불교관에 비추어본 대승기신론 이해 -

류제동 (서강대 강사)

I. 들어가는 말

저명한 종교학자의 한 사람인 윌프레드 캔트웰 스미스는 불교를 이해함에 있어서 남방 상좌부 불교에서의 다르마(Dharma)에 초점을 맞추어 초월적 실재에 대한 통찰과 응답으로서 불교의 신앙적 특성을 명료화하면서 이 다르마 개념이 그리스도교의 하느님 개념에 비견될 수 있음을 이야기한 바 있다.¹⁾ 곧 그에 의하면 상좌부 불교에서 다르마는 덧없는 생명의 속박으로부터 우리의 구원을 가능하게 하는 기반으로서 그리스도교에서 구원의 기반이 되는 하느님에 대응될 수 있는 초월적 실재이다. 그러면 대승불교에서 이러한 초월적 실재는 어떻게 이해될 수 있는가?

대승불교의 사상은 개괄적으로 이야기하자면, 반야경 계통으로부터 발전하는 공(空) 사상과 이러한 공 사상을 계승 내지 비판하면서 발전하는 유식(唯識) 사상, 그리고 독자적인 학파로는 성립되지 않았지만 초기불교의 심성본정설(心性本淨說)로부터 발전해오면서 중요한 사상적 흐름을 형성해온 여래장사상의 세 갈래로 이야기할 수 있다. 대승기신론은 이 세 갈래의 흐름이 합류하는 지점에서 성립되는 것이다.

히라카와 아키라(平川彰)는 반야사상에 관련하여 다음과 같이 말한다.

바리밀로서의 지혜는 ‘공(空)의 지혜’이며, 사로잡힘이 없는 입장이다. 따라서 ‘완성’이라고 하더라도 완성을 목적으로 하지 않는 완성이며, 이상을 향해 영원히 나아가는 실천적인 지혜이다.²⁾

곧 대승불교에서의 바라밀은 정지나 죽음으로 끝나는 단순한 완성이 아니라 항상 새로워지는 자기 초월적인 완성의 의미에서 이해되어야 올바르게 이해되는 것이다.

유식(唯識) 사상은 이러한 반야경 계통에서의 공 사상을 우리의 인식 과정을 중심으로 구체화시킴으로써 발전된 사상이라고 할 수 있다. 히라카와 아키라는 다음과 같이 이야기한다.

유식의 ‘유(唯, mātra)’란 범부가 실재라고 생각하고 있는 ‘인식의 대상’을 부정하는 것으로, ‘오직 식(識)뿐’이라는 의미이다. 외계의 대상이라고 생각하고 있는 것이, 실제로는 식(識, 心)에 불과하다고 깨닫는 것이 유식이다. 따라서 유식에는 식만이 실재한다는 의미가 있다. 그러나 인식의 대상이 없다면, 인식주관도 있을 리가 없는 것이다. 범부로서는 인식의 대상이 있기 때문에 그에 대응하는 인식주관이 있다. 그러나 그 인식의 대상은 허망한 것(邊計所執性)이다. 그런데 대상의 허망성이 알려진다는 것은 그에 대응하는 주관(자아에 대한 집착)도 소멸함을 뜻한다. 대상의 허망성의 해소는 동시에 주관(아집)의 허망성의 해소이기 때문이다. 따라서 유식에는 첫째로, ‘경(境, 대상)의 무(無)와 식(識)의 유(有)’라는 의미가 있으

1) Wilfred Cantwell Smith, "Religious Atheism? Early Buddhist and Recent American," *Comparative Religion: The Charles Strong Trust Lectures 1961-1970*, ed. John Bowman (Leiden: E. J. Brill, 1972), 53-81쪽. 류제동, 『보조사상』 제10집(서울, 불일출판사, 1997), 195-220쪽

2) 平川彰 著/ 李浩根 譯, 『印度佛敎의 歷史』 上, (서울, 민족사: 1989), 299쪽

며, 둘째로는 경(境)이 없으면, 그에 대응하는 식(識)도 없어지는 ‘경식구민(境識俱泯)’이란 의미가 있다. 즉 유식을 실현하고 있는 불타의 인식계는 경식구민의 세계이다. 따라서 불타의 인식계는 범부의 인식계와 질적으로 다르다. 즉 범부가 불타가 되기 위해서는 식의 질적 전환이 필요하다. 이것을 전의(轉依 āśraya-parāvṛtti, 所依의 轉)라고 한다. 전의는 아집(我執, 自我·內界에 대한 집착)이나 법집(法執, 事物·외계에 대한 집착)을 떨치고, 번뇌를 끊음으로써 실현된다.³⁾

곧 유식 사상은 공(空) 사상을 우리의 인식과정에 적용하여 구체화시킴으로써 우리의 인식 과정에서의 잘못된 분별을 타파함으로써 번뇌의 세계에 속박되는 것을 벗어나고자 하는 사상인 것이다. 히라카와 아키라는 불타의 인식계 곧 경식구민(境識俱泯)의 인식계에 관하여 또한 다음과 같이 적극적으로 이야기한다.

... ‘식(識)의 유(有)’라는 식의 상태는 두 가지로 구별된다. 하나는 범부의 식의 상태이고, 다른 하나는 불타의 식의 상태이다. 양자는 모두 ‘유(有)’이지만, 유의 성격이 다르다. 범부의 식은 유이면서도 부정되어야 할 것으로서, 무를 내포하고 있는 유이다. 이에 비해 불타의 식은, 그러한 부정을 내포하고 있지 않는 유이다. 그것은 영원한 실재(眞如, tathatā)가 자각되고 실현되어 있는 유이다.⁴⁾

곧 공 사상은 물론이거니와 유식사상도 문자 그대로 회신멸지(灰身滅智)를 통하여 영원한 죽음을 꿈꾸는 염세주의적 사상은 아닌 것이다. 우리의 잘못된 인식을 통하여 대상을 잘못되게 분별하며 그러한 분별을 따라 자아에 대한 잘못된 집착을 일으키는 것을 반성하는 데에 유식 사상의 요점이 있는 것이다. 적극적으로 말하자면 잘못된 분별이 없는 불타의 인식에 도달하여 영원한 초월적 실재로서의 진여를 자각하고 실현하고자 하는 것이 유식사상인 것이다. 다만 유식 사상은 범부의 식과 불타의 식 사이에 연속과 단절을 어떻게 해결하느냐에 있어서 상당한 어려움을 겪는다. 히라카와 아키라는 다음과 같이 이야기한다.

그러나 범부의 식(妄識)과 불타의 식(無垢識)은 전의를 매개로 하지만, 똑같은 ‘식’이다. 바로 이 점에서 미망에서 깨달음으로의 연속과 단절이라는 문제가 내포되어 있다.⁵⁾

이러한 어려움을 해결하고자 하는 가운데 유식사상은 다양하게 전개되어가며, 대승기신론은 이러한 유식 사상과 여래장사상이 만남으로써 새로운 돌파구를 마련하게 되는 과정에서 성립되는 것이다.

여래장 사상은 공 사상이나 유식 사상처럼 독립된 학파로는 발전되지 않으나 초기 불교부터 연원하며 대승불교의 성립과 더불어 부각되는 심성본정설(心性本淨說)의 갈래를 따라 발전해 온다. 카츠마타 순교(勝又俊教)는 대승경전에서 핵심적인 사상의 하나로서 심성본정설(心性本淨說)이 대두하는 것에 대하여 주목하면서 다음과 같이 이야기한다.

대승불교에 있어서 심성본정설은 초기, 중기 및 후기의 경론에 자주 설해지는데, 그것이 심성본정객진 번뇌(心性本淨客塵煩惱)의 형태 그대로 설해지는 경우도 있지만 그 밖에 여래장, 불성, 보리심, 심진여(心眞如), 법성심(法性心), 공성(空性), 정식(淨識), 아마라식(阿摩羅識), 원성실성(圓成實性), 심체(心體) 등의 사상으로 치환되어 고찰되고 있는 경우도 있다. 달리 말하자면, 심성본정설은 대승불교에 있어서는 단순히 심의 본성이 청정함이 오염되어 있는가 하는 심리철학적인 문제가 아니라, 성불(成佛)의 가능성과 깨달음의 마음과 불타의 정신적 특질 등에 관한 제 문제의 해명에 있어서 사상적 근거로 되는 것이다.⁶⁾

3) 平川彰 著/ 李浩根 譯, 『印度佛教의 歷史』 下, (서울, 민족사: 1991), 106-107쪽

4) 平川彰 著/ 李浩根 譯, 『印度佛教의 歷史』 下, (서울, 민족사: 1991), 107쪽

5) 平川彰 著/ 李浩根 譯, 『印度佛教의 歷史』 下, (서울, 민족사: 1991), 107쪽

6) 勝又俊教, 『佛教における心識說の研究』, (東京: 山喜房佛書林, 1961, 1978), 485쪽

카츠마타 순교는 스미스의 다르마에 대한 통찰에서와 마찬가지로 심성(心性)의 본정(本淨)을 인간 구원의 초월적 기반으로 주목하고 있는 것이다. 심성의 본정은 단순히 심리적인 사실로 머무는 것이 아니라 대승의 주요 사상의 핵심적 기반이 되고 있는 것이다. 인간이 생사유전의 세계를 초월할 수 있는 것은 심성이 본래 청정하다는 초월적 사실에 기반하는 것이다.

이러한 심성본정설에서 연원하는 여래장 사상은 범부에게도 여래장이 있어서 고(苦)를 싫어하고 열반을 회구할 수 있다고 하여 모든 중생의 성불 가능성을 주장하는 기반이 되기도 하지만 불교의 전통적인 무아설(無我說)과 관련하여 상당한 문제점을 안게 된다. 히라카와 아키라는 다음과 같이 이야기한다.

여래장은 존재론적으로는 아트만과 구별하기가 어렵다. 그러나 인식론적·실천적으로는 그것에 사로잡히지 않는 것이 불교의 공의 입장이다. 안이하게 여래장을 '유(有)'로 상정한다면 그것은 여래장을 잘못 주장하는 셈이 될 것이다. 여래장은 6식으로는 알 수 없기 때문에, 그 6식 중에서 그 존재성을 주장하는 것은 잘못이다. 그래서 《승만경》에서는 공(空)에 주(住)하여 붓다의 말씀을 신봉하는 것이 강조되고 있는 것이다. 따라서 아트만과 여래장의 차이는 아트만이 존재론적으로 설해지고 있는 데 비해, 여래장은 실천적인 입장에서 주장되고 있다는 점이라고 하겠다. 그러나 다음 시대에는 여래장과 아(我)의 관계로부터 윤회의 주체로서의 아라야식과 여래장의 관계가 새로운 문제거리로 대두되게 되었다.⁷⁾

여기에서 히라카와 아키라의 아트만에 대한 입장이나 불교에서의 아트만에 대한 비판은 힌두교 자체의 아트만 개념을 정확하게 이해하고 있느냐는 다소 유보할 필요가 있을 수 있으나, 불교의 여래장 개념의 실천적 차원을 강조하고 있는 점에 주목하면서 이해할 수 있을 것이다. 곧 여래장은 생사의 속박으로부터 벗어나게 하는 기반이 되는 초월적 실재로서 이해되어야 하는 것이다. 그러나 그 초월성이 생사윤회와 관련하여 어떠한 성격을 지니느냐 하는 문제는 대승기신론에서 본격적으로 다루어지게 되는 것이다.

요컨대 대승기신론은 이러한 대승불교의 세 갈래 사상을 소화하면서 성립하는 것이다. 곧 공(空) 사상에서 공(空)의 초월에 편향되는 면을 불공(不空)의 개념을 통해 보완하며, 유식(唯識) 사상에서 아뢰야식(阿賴耶識)이 허망한 망식(妄識)이라는 주장으로 기우는 것을 생멸을 초월하는 여래장(如來藏)과 화합한 식(識)으로서의 아뢰야식을 내세움으로써 진여응연(眞如凝然)의 고립적 입장을 벗어나서 진여수연(眞如隨緣)의 입장을 내세우면서 일체 중생의 성불 가능성을 적극적으로 개진하게 되는 것이다.

한문본 대승기신론에서 초월적 실재로서의 다르마(dharma)는 법(法)으로 번역되어 제시된다고 할 수 있다.⁸⁾ 이러한 법을 대승이라고도 한다는 점에서 대승기신론은 법에 대한 신앙을 일으키는 글이라고 할 수도 있다. 대승기신론에서 법은 또한 대표적으로는 일심(一心)이라고 불리우며 그 일심이 진여문과 생멸문의 두 차원에서 어떻게 이해될 수 있는가를 이야기하는 것이 대승기신론의 핵심적 부분인 해석분(解釋分)이다. 곧 해석분에서 일심은 진여문 곧 절대적 차원에서는 진여(眞如)라고 불리우며 생멸문 곧 현상적 차원에서는 여래장(如來藏) 혹은 본각(本覺)이라고 불리우며 설명된다. 본 논문에서는 이러한 대승기신론에 대하여 원효의 주석을 중심으로 살펴보면서 일심이 초월적 실재로서 어떻게 이해될 수 있는가를 검토해보기로 한

7) 平川彰 著/ 李浩根 譯, 『印度佛教의 歷史』 下, (서울, 민족사: 1991), 150쪽

8) 카시와기 히로오(柏木弘雄)은 대승기신론에서의 '법(法)'의 어법에 관하여 아함경전에서의 다르마(Dharma)의 용례를 연구한 가이거(Geiger) 부부의 분류에 따라 1. 법(Gesetz), 2. 가르침(die Lehre), 3. 진리(die Wahrheit), 4. 실증적인 사물(die empirischen Dinge) 등의 4가지 용례로 구분하면서도, '법(法)'의 어의에 관한 하나의 용례가 다른 어의(語義)의 내용을 전혀 포함하지 않는다고 볼 수는 없다고 하여 '법(法)'의 어의를 이해함에 있어서 신중할 것을 당부하고 있다. 柏木弘雄, 『大乘起信論の研究』, (東京: 春秋社, 1981), 434-442쪽

다.

II. 일심(一心)으로서의 법(法)

원효는 대승기신론의 대표적 구절의 하나인, 입의분(立義分)의 ‘범이라 하는 것은 중생심(衆生心)을 말한다.’(所言法者, 謂衆生心.) 이하의 부분에 대하여 다음과 같이 풀이하고 있다.

이제 대승 중에 [현상으로서의] 제법(諸法)이 다 별다른 바탕이 없고 오직 일심(一心)으로 그 스스로의 바탕을 삼기 때문에, [초월적 실재로서의] ‘범이란 중생심을 말한다’고 한 것이다. ‘이 심(心)이 바로 일체의 세간법과 출세간법을 포괄한다’고 한 것은 대승법이 소승법과 다름을 나타내니, 참으로 이 심(心)이 모든 법을 통섭(通攝)하며, 모든 법의 자체가 오직 이 일심(一心)이기 때문이다. 이는 소승에서 일체의 모든 법이 각각 자체가 있는 것과는 다르다. 그러므로 일심을 [초월적 실재로서의] 대승범이라 말하는 것이다.⁹⁾

곧 원효는 대승기신론에서의 ‘범이란 중생심을 말한다’는 구절에서 [초월적 실재로서의] 법(法)이 단순히 중생 각자의 어리석은 마음을 가리키는 것이 아니라 그 중생들이 스스로의 바탕으로 삼고 있는 일심을 가리키고 있다는 것을 명시하고 있는 것이다. 이 일심이 중생마다 별개로 가지고 있는 심리현상으로서의 마음과 다르다는 것은 “참으로 이 심(心)이 모든 법을 통섭(通攝)하며, 모든 법의 자체가 오직 이 일심(一心)이기 때문이다. 이는 소승에서 일체의 모든 법이 각각 자체가 있는 것과는 다르다.”라는 부분에서 뚜렷하게 이야기되고 있다. 곧 원효는 기신론 본문에서 말하고 있는 중생심이 우리가 각자 가지고 있는 통상의 마음과는 전혀 다른 차원의 초월적 실재로서의 일심(一心)임을 밝히고 있는 것이다.

하케다는 이 부분의 영어번역에서 심(心)에 관하여 다음과 같은 설명을 덧붙이고 있다.

‘심(心, Mind)이라는 용어는 개인적인 심리적 기능이나 물질에 대조되는 마음으로서 사용되고 있지 않다. 이것은 … 형이상학적인(metaphysical) 법(法)을 상징한다. … 법에 대한 이러한 소개는 급작스럽기는 하지만, 의심할 바 없이, 인간이 절대에 기반하고 있다는 것의 내적인 가치를 인식하는 것이 중요함을 독자들에게 각인시키기 위해서 의도된 것이다.¹⁰⁾

곧 하케다도 입의분에서 중생심(衆生心)이라는 표현을 단지 중생 곧 일반 사람들의 심리적 현상을 가리키는 것이 아니라 중생 안에 있는 형이상학적인 절대로서의 법(法)을 가리키는 것으로 뚜렷하게 인식하고 있는 것이다. 물론 이 부분은 중생들이 그저 덧없이 헤매는 존재가 아니라 일심(一心)이라는 절대에 기반하고 있다는 기쁨에 찬 선언이라는 점도 간과해서는 안 될 것이다.

원효는 또한 진여문과 생멸문에 대한 풀이에서 다음과 같이 이야기한다.

염정(染淨)의 모든 법은 그 본성이 둘이 없어, 진망(眞妄)의 이문(二門)이 다름이 있을 수 없기 때문에 ‘일(一)’이라 이름하며, 이 둘이 없는 곳이 모든 법 가운데 실재하는지라 허공과 같지 아니하여 본성이 스스로 신묘하게 이해하기 때문에 ‘심(心)’이라고 이름함을 말한 것이다.¹¹⁾

9) 은정희 역주, 같은책, 80쪽(『韓佛全』1 740a). “今大乘中一切諸法皆無別體, 唯用一心爲其自體. 故言法者謂衆生心也. 言是心即攝一切者, 顯大乘法異小乘法. 良由是心通攝諸法, 諸法自體唯是一心. 不同小乘一切諸法各有自體. 故說一心爲大乘法也.”

10) *The Awakening of Faith-Attributed to Aśvaghosha*, Trans. Yohito S. Hakeda (New York: Columbia University Press, 1967), 29쪽. 여기에서 하케다는 ‘심(心)’이라는 용어가 이처럼 특수한 의미에서 사용된다고 여겨질 때에는 그 첫 번째 철자를 대문자로 표기한다는 방침을 이야기한다.

곧 ‘일심’이라는 이름을 제시하는 것은 그 초월적 실재가 모든 법 가운데 있어서 스스로 신묘하게 이해하기 때문이라고 이야기하고 있는 것이고, 이것은 일심을 초월적 실재라고 부르는 것이 아니라, 초월적 실재를 일심이라고 부르는 이유를 설명하는 것이다. 곧 그 초월적 실재를 심 곧 마음이라고 부르는 것은 마음이 사물을 이해하는 것에 비유할 수 있기 때문인 것이다. 그러나 그 초월적 실재의 이해는 신묘한 이해로서 우리의 일상적인 이해와는 다르다는 것을 명시하고 있다. 이것은 그리스도교 전통에서 하느님이 무소부재하시며 사람이 하는 일을 알지 못하는 것이 없으시다는 것과 충분히 비견될 수 있는 것이다.

원효는 이렇게 풀이하면서도 ‘일심’이라는 말이 그 초월적 실재를 너무 실체화하는 것이 아닌가 염려되었던 듯 다음과 같은 풀이를 덧붙이고 있다.

그러나 이미 둘이 없는데 어떻게 ‘일(一)’이 될 수 있는가? ‘일(一)’도 있는 바가 없는데 무엇을 ‘심’이라 말하는가? 이러한 도리는 말을 여의고 생각을 끊은 것이니 무엇이라고 지목할지 모르겠으나, 억지로 이름 붙여 일심(一心)이라고 하는 것이다.¹²⁾

이러한 원효의 서술은 그 초월적 실재를 함부로 이름짓는 것에 대한 자상한 경계이다. 곧 ‘하나’라는 것이 하나, 둘, 셋 하듯이 수를 세는 의미에서 하나가 아니라 모든 수를 초월하는, 인간의 분별을 초월한다는 의미에서 ‘하나’라는 것을 신비한 개념으로 이해해야 할 것을 주문하는 것이며, ‘일심’을 단지 일상적인 하나의 마음 정도로 이해하는 것을 경계하는 것이다. 그것은 다만 억지로 붙인 이름에 불과한 것이며, 그 이름 너머의 초월적 실재를 바라보고자 할 때 우리는 바르게 이해하는 쪽으로 나아가게 되는 것이다.

이러한 일심에 대해서 원효는 ‘리(理)’라고도 일컫는다. 그는 리(理)에 대하여 다음과 같이 말한다.

진여문 중에서 말하는 리(理)는 진여라고는 말하나 또한 그 실체는 얻을 수 없으며, 그렇지만 또한 없는 것도 아니다. [역사적 인물로서의] 부처가 [세상에] 있거나 없거나 간에 그 성(性)의 모습은 항상 머물러 있어서 변이(變異)함이 없어 파괴할 수 없는 것이므로, 이 진여문 중에서 진여(眞如)니 실재(實際)니 하는 등의 이름을 입시로 세운 것이니, 이는 《대품(大品)》 등 여러 반야경(般若經)에서 설명한 것과 같다.¹³⁾

곧 리(理)로서의 일심은 [역사적 인물로서의] 부처가 [세상에] 있든 없든 그 사실을 넘어서서 존재하는 초월적 실재임을 원효는 명시하고 있는 것이다.

III. 진여문에서의 일심

앞에서 이야기해온 바와 같이 대승기신론에서 일심은 진여문과 생멸문의 두 차원에서 이야기된다. 우선 대승기신론에서 진여문에서의 일심은 다음과 같이 설명된다.

심진여(心眞如)란 바로 일법계(一法界)의 대총상(大總相) 법문(法門)의 체(體)이니, 이른바 심(心)의 본성

11) 은정희 역주, 같은책, 88쪽(『韓佛全』1 741a). “何爲一心. 謂染淨諸法其性無二, 眞妄二門不得有異. 故名爲一. 此無二處諸法中實, 不同虛空, 性自神解, 故名爲心.”

12) 은정희 역주, 같은책, 88쪽(『韓佛全』1 741a-b). “然既無有二, 何得有一. 一無所有, 就誰曰心. 如是道理, 離言絕慮. 不知何以目之, 強號爲一心也.”

13) 은정희 역주, 같은책, 93-94쪽(『韓佛全』1 742a). “眞如門中所說理者, 雖曰眞如, 亦不可得, 而亦非無. 有佛無佛, 性相常住, 無有變異, 不可破壞. 於此門中, 假立眞如實際等名. 如大品等諸般若經所說.”

은 생멸을 초월하며 일체의 모든 법이 오직 망념(妄念)에 의하여 차별이 있으니, 만약 망념을 여의면 일체의 경계상(境界相)이 없을 것이다. 그러므로 일체의 법이 본래부터 언설상을 여의었으며 명자상(名字相)을 여의었으며 심연상(心緣相)을 여의어서, 필경 평등하고, 변하거나 달라지는 것도 없으며 파괴할 수도 없는 것이어서 오직 일심(一心) 뿐인 것이니, 그러므로 진여라 이름하는 것이다.¹⁴⁾

곧 대승기신론에서는 진여 자체가 절대적 초월로서의 일심 그 자체로서 언어로 감히 형용할 수 없는 실재임을 말하고 있는 것이다. 여기에서 유의해야 할 것은 ‘오직 일심일 뿐인 것이니’라는 표현에서 유물론(唯物論)에 대조되는 유심론(唯心論)을 주장하는 것이 불교라고 생각하면 안 된다는 것이다. 앞에서 하케다의 설명을 살펴보기도 했거니와, 일심은 초월적 실재에 대하여 억지로 붙인 이름일 뿐이지 세상이 우리가 보통 생각하는 마음 곧 관념뿐이라고 이야기하는 것은 아니다. 참된 실재는 일심뿐이라고 한다는 점에서 오히려 우리가 제대로 비교한다면 그리스도교에서 참된 실재는 하느님뿐이라고 이야기하는 것에 비교해야 하는 것이다.

대승기신론에서는 이러한 진여를 언설에 의하여 분별함에 있어서 여실공(如實空)과 여실불공(如實不空)의 두 개념으로 풀이하고 있다. 이 두 개념은 진여의 초월적 성격에 대해서 우리가 어떻게 이해해야 하는가에 대한 풀이를 함에 있어서 어느 한 쪽의 극단에 빠지는 것을 경계하면서 올바르게 이해하는 길을 제시한다. 우선 기신론에서는 공(空)에 대하여 다음과 같이 이야기하고 있다.

공(空)이라고 말하는 것은 본래부터 일체의 염법(染法)과 상응하지 않기 때문이니, 이는 일체법의 차별되는 모양을 여윌을 말하는 것이다. 왜냐하면 허망(虛妄)한 심념(心念)이 없기 때문이다. 그러므로 진여의 자성(自性)은 모양이 있는 것도 아니요 모양이 없는 것도 아니며, 모양이 있지 않은 것도 아니요 모양이 없지 않은 것도 아니며, 유(有)·무(無)를 함께 갖춘 모양도 아닌 것을 알아야 하며, 또한 같은 모양도 아니요 다른 모양도 아니며, 같은 모양이 아닌 것도 아니요 다른 모양이 아닌 것도 아니며, 같고 다른 모양을 함께 갖춘 것도 아닌 것을 알아야 한다. 이리하여 전체적으로 말하자면 일체의 중생이 망심(妄心)이 있음으로 해서 생각할 때마다 분별하여 다 진여와 상응하지 않기 때문에 공(空)이라 말하지만, 만약 망심을 떠나면 실로 공이라 할 까닭도 없는 것이다.¹⁵⁾

여기에서 우리는 기신론 자체에서 공(空)이라는 말을 쓸 때에도 초월적 실재의 초월성을 가리키는 방편으로 사용하는 것임을 알 수 있다. 곧 공(空)이 그 자체로 무슨 실질적 의미를 표현하고 있다고, 곧 초월적 실재가 공허하다거나 허무하다고 이해해서는 안 되는 것이다. 다시 말해서, 초월적 실재가 중생의 생각이나 분별과는 언제나 상응하지 않는 차원이 있기에 그 생각과 분별의 한계를 깨우쳐주고자 (空)이라는 말을 하는 것이다.

이러한 의미는 불공(不空)을 풀이하는 데에서 더욱 뚜렷해진다.

불공이라 말하는 것은 이미 법체의 공(空)에는 허망함이 없음을 나타냈기 때문에 이는 바로 진심이며, 이 진심은 항상하여 변하지 않고 정법(淨法)이 가득히 구축되어 있기 때문에 불공(不空)이라 이름한다. 그러나 또한 취할 만한 상(相)이 없으니, 망념을 여윈 경계는 오직 증득함으로써만 상응하기 때문이다.¹⁶⁾

14) 은정희 역주, 같은책, 103-104쪽(『韓佛全』 1 743b). “心眞如者, 卽是一法界大總相法門體. 所謂心性不生不滅. 一切諸法唯依妄念而有差別. 若離心念, 則無一切境界之相. 是故一切法從本已來, 離言說相, 離名字相, 離心緣相, 畢竟平等. 無有變異. 不可破壞. 唯是一心. 故名眞如.”

15) 은정희 역주, 같은책, 111쪽(『韓佛全』 1 744c). “所言空者所言空者, 從本已來, 一切染法不相應故. 謂離一切法差別之相, 以無虛妄心念故. 當知眞如自性, 非有相, 非無相, 非非有相, 非非無相, 非有無俱相, 非一相, 非異相, 非非一相, 非非異相, 非一異俱相. 乃至總說, 依一切衆生, 以有妄心, 念念分別, 皆不相應, 故說爲空. 若離妄心, 實無可空故.”

16) 은정희 역주, 같은책, 118쪽(『韓佛全』 1 745b). “所言不空者, 已顯法體空無妄故. 卽是眞心, 常恒不變, 淨法滿足, 則名不空. 亦無有相可取, 以離念境界, 唯證相應故.”

곧 단순히 허무함을 말하기 위해서 공(空)을 말하고 있는 것이 아니다. 실재 자체는 공(空)의 측면에서는 중생의 생각과 분별을 초월하고 있지만, 깨끗한 법을 가득히 구축하여 변함이 없기 때문에 불공(不空)의 측면을 간과해서는 공(空)에 대한 이해도 제대로 할 수 없는 것이다. 다만 이러한 불공의 측면도 보통 사람으로서는 이해하기 어려운 심오한 차원에서 증득해야 하는 것임을 유의할 필요가 있을 것이다.

이러한 공과 불공의 부분에 대하여 하케다는 다음과 같이 설명하고 있다.

이것은 “긍정은 부정이고 부정은 긍정이다”라고 알려진 논증법이 적용된 사례 중의 하나이다. 예컨대 “이것은 흰이다”라고 말하는 것은 “이것은 찻잔이다”라는 것을 부정하는 것이다. “이것은 푸르지 않다”라고 말하는 것은 “이것은 푸른 색이 아닌 모종의 다른 색이다”라고 긍정하는 것이다. “진여는 공하다”라고 말하는 것은 진여가 여하한 개념화도 거부하는 어떤 것임을 시사하는 것이니, 곧 진여는 이러한 것도 아니고 저러한 것도 아니라고 말하는 것이며, 진여가 개념을 넘어서는 초월적 실재라는 것을 말하는 것이다. 이러한 부정은 진여가 우리가 익숙하지 않은 다른 곳에서 혹은 다른 시각이나 차원에서 보일 수 있는 가능성을 배제하는 것은 아니다. 그러므로 상징적으로 이야기한다면 진여를 영원하며 항구적이고 불변하다 등으로 표현할 여지가 있는 것이다. ‘공(空)’은 문자 그대로 ‘비존재’를 의미하는 것은 아니다.¹⁷⁾

곧 하케다도 진여에 관하여 공을 이야기할 때 단순히 비존재를 이야기하는 것이 아니라 우리의 언어적 개념화를 초월하는 차원에 대한 상징어로서 이야기한다는 것을 명시하고 있는 것이다.

IV. 생멸과의 관계에서의 일심(一心)

일심이 우리 현상계의 존재들에게 중요한 것은 단지 진여문의 차원에 머물러 있는 것이 아니라 생멸문의 존재들에 대하여서도 궁극적 기반이 되기 때문이며, 우리를 생멸의 속박에서 구원해주는 근원적 힘을 지닌 실재이기 때문이다. 본 절에서는 우선 생멸문에서 일심이 생멸과 어떠한 관계로 이해될 수 있는지를 살펴본다.

대승기신론의 심생멸문은 다음과 같은 말로 시작한다.

심생멸(心生滅)이란 여래장에 의하므로 생멸심이 있는 것이니, 이른바 불생불멸(不生不滅)이 생멸과 더불어 화합하여, 같은 것도 아니고 다른 것도 아닌 것을 이름하여 아려야식(阿黎耶識)이라고 하는 것이다.¹⁸⁾

곧 기신론에서는 우리들 현상계의 존재로서의 중생이 단지 생멸에 속하는 존재가 아니라 불생불멸 곧 생멸을 초월하는 여래장(如來藏)에 기반하고 있다는 것을 천명하고 있다. 여기에서 우리들에게 구원의 가능성이 열리는 것이다. 원효는 여기에서 불생불멸과 생멸의 관계를 다음과 같이 명시하고 있다.

만약 같은 것이라면 생멸식상(生滅識相)이 다 없어질 때에 심신(心神)의 체(體)도 또한 따라서 없어지게 되니 이는 단변(斷邊)에 떨어지게 될 것이고, 만약 다른 것이라면 무명(無明)의 바람에 의하여 혼숙되어 움직일 때에 정심(靜心)의 체가 연(緣)을 따르지 않게 되니 이는 상변(常邊)에 떨어질 것이다. 이 두 변을 여의었기 때문에 같은 것도 아니고 다른 것도 아닌 것이다.¹⁹⁾

17) Hakeda, op. cit., 36쪽

18) 은정희 역주, 같은 책, 120-121쪽(『韓佛全』 1 745c). “心生滅者, 依如來藏故有生滅心. 所謂不生不滅, 與生滅和合, 非一非異. 名爲阿黎耶識.”

19) 은정희 역주, 같은 책, 124쪽(『韓佛全』 1 746a-b). “若是一者, 生滅識相滅盡之時, 心神之體亦應隨滅, 墮於斷邊.”

곧 우리의 생멸하는 마음에 대하여 그 본바탕이 역시 생멸하는 것이라면 우리에게 생멸을 초월할 가능성이 없는 것이며, 또한 초월적 실재가 절대 타자로서 생멸과 무관하게 떨어져 있다면 우리에게 구원의 가능성은 전혀 있을 수 없는 것이다. 불생불멸의 초월적 실재가 생멸과 같지도 다르지도 않은 신비한 관계로 우리의 생멸하는 마음에 관여하기에 우리에게 구원의 가능성이 열리는 것이다. 원효는 이러한 관계, 곧 진여수연에 의한 중생의 구원 가능성을 다시 다음과 같이 자세히 이야기한다.

물기를, “심체(心體)가 상주하고 심상(心相)은 생멸하지만, 체와 상이 떨어지지 아니하여 합해서 일식(一識)이 된다고 해야 되는가, 심체는 상주하기도 하고 또한 곧 심체는 생멸하기도 한다고 해야 되는가?”

답하기를, “만일 뜻을 체득한 사람이라면 두 뜻을 모두 인정할 것이니, 어찌서인가? 만약 그 상주를 논한다면 다른 것을 따라서 이루어지지 않는 것을 체라 하고, 그 무상(無常)을 논한다면 다른 것을 따라서 생멸하는 것을 상(相)이라 하는 것이니, 체는 상(常)이요 상(相)은 무상(無常)이라고 말할 수 있을 것이다. 그러나 생멸이라고 하는 것은 생(生)이 아닌 생이요 멸(滅)이 아닌 멸이므로 생멸이라 이름하며, 이는 심(心)의 생(生)이며 심의 멸이기 때문에 생멸이라고 이름하는 것이니, 그러므로 심체가 생멸한다고 말할 수 있는 것이다. 이는 마치 바닷물이 움직이는 것을 물결이라 이름하지만, 끝내 이 물결의 움직임이 바닷물의 움직임이 아니라고 말할 수 없음과 같은 것이다. 이 중의 도리도 또한 그러함을 알아야 할 것이다. 설사 심체는 움직이지 않으나 다만 무명상(無明相)이 움직이는 것이라면 범부(凡夫)를 전변시켜 성인을 이루는 이치가 없을 것이니, 그것은 무명상은 한결같이 멸하기만 하고 심체는 본래 범부를 짓지 않을 것이기 때문이다.”²⁰⁾

곧 여기에서 원효는 생멸을 단순한 생멸로 받아들여서는 곤란하며, 다소 역설적이라고 하더라도 생멸이 아닌 생멸로 이해할 것을 역설하고 있다. 그렇게 이해함으로써 우리는 심체와 심상의 관계를 파악함에 있어서 중생에게도 성인이 되는 길 곧 구원에의 길이 열릴 수 있다는 것을 이해할 수 있는 것이다.

원효는 자신의 이러한 답에 대하여 다음과 같이 의문이 있을 수 있다는 것을 혈난의 형식을 빌어 이야기한다.

혈난하기를, “만약 심체(心體)가 생멸한다면 진심(眞心)이 다 없어질 것이니, 왜냐하면 생멸할 때에는 상주(常住)함이 없기 때문이다. 또 만일 심체는 본래 고요한 것이나 연(緣)을 따라 움직인다면 생사(生死)가 시작이 있을 것이니, 이는 큰 잘못이 되는 것이다. 왜냐하면 본래 고요한 때에는 생사가 없는 것이기 때문이다. 또 만일 심(心)이 연을 따라 변하여 생멸을 일으킨다고 한다면 또한 일심(一心)이 연을 따라 변하여 다심(多心)을 일으킬 수 있을 것이다. 이상의 세 가지 혈난을 떨칠 수가 없기 때문에 이 뜻이 성립될 수 없음을 알 수 있을 것이다.”²¹⁾

곧 생멸과 상주 및 고요함과 움직임 및 변화와 불변을 서로 용납할 수 없는 대립적인 개념으로 이해하는 쪽에서의 혈난이 있을 수 있다는 것을 원효는 고려하고 있는 것이다. 원효는 이러한 혈난 중에서 우선 세 번째의 혈난 곧 일심(一心)과 다심(多心)의 문제에 대하여 다음과 같이 답한다.

若是異者, 依無明風熏動之時, 靜心之體不應隨緣, 卽墮常邊, 離此二邊, 故非一非異.”

20) 은정희 역주, 같은책, 129-130쪽(『韓佛全』 1 746c-747a). ”問, 爲當心體常住, 心相生滅 體相不離合爲一識, 爲當心體常在, 亦卽心體生滅耶. 答, 若得意者, 二義俱許. 何者. 若論其常住, 不隨他成, 曰體. 論其無常, 隨他生滅, 曰相. 得言體常, 相是無常. 然言生滅者, 非生之生非滅之滅, 故名生滅. 是心之生心之滅, 故乃名生滅. 故得言心體生滅. 如似水之動名爲波. 不可說是動非水之動. 當知此中道理亦爾. 設使心體不動但無明相動者, 則無轉凡成聖之理. 以無明相一向滅故, 心體本來不作凡故.”

21) 은정희 역주, 같은책, 130-132쪽(『韓佛全』 1 747a). ”難曰. 若使心體生滅, 則眞心有盡, 以生滅時無常住故. 又若心體本靜而隨緣動, 則生死有始. 是爲大過, 以本靜時無生死故. 又若心隨緣變作生滅, 亦可一心隨緣 變作多心. 是三難不能得離. 故知此義不可立也.”

마치 상심(常心)이 무명의 연을 따라서 변하여 무상심(無常心)을 일으키지만, 그 상성(常性)은 항상 스스로 변하지 않는다고 말함과 같으니, 이처럼 일심(一心)이 무명의 연을 따라 변하여 많은 중생심을 일으키지만 그 일심(一心)은 항상 스스로 둘이 없는 것이다. 이는 《열반경》에서 ‘한 가지 맛의 약이 그 옮겨 가는 곳에 따라서 여러 가지 다름이 있으나, 이 약의 참된 맛은 산에 머물러 있다’고 한 것과 같으니, 바로 이것을 두고 한 말이다.²²⁾

곧 원효는 일심이 여러 중생심을 일으키면서도 항상 스스로 둘이 없는 초월적 실제임을 명시하고 있는 것이다. 원효는 생멸과 상주 및 고요함과 움직임에 관하여서도 같은 맥락에서 서로 대립적인 개념으로 파악하기 보다는 하나의 초월적 실제의 두 차원으로 파악할 것을 촉구하고 있다.²³⁾ 원효의 이러한 사상은 뒤에 화엄종의 대성자인 법장(法藏)에 의하여 여래장연기(如來藏緣起) 사상으로 체계화된다.

V. 마치는 말

지금까지 원효의 주석을 중심으로 『대승기신론』에서의 일심이 윌프레드 캔트웰 스미스의 범주에 따라 초월적 실제로서 어떻게 이해될 수 있는가를 살펴보았다. 불교에서의 진리를 ‘실재’(reality)라고 하는 것은 다소 ‘실체’(entity)라는 말과의 중첩적 의미부여 가능성 때문에 꺼림칙할 수 있다. 그러나 요즈음 철학계나 종교학계에서는 실재 개념을 실체 개념의 범위를 넘어서는 광의의 뜻으로 널리 쓰고 있다는 것을 감안한다면, 불교계에서도 마다할 필요는 없다고 할 수 있다.

다만 ‘실재’라는 말을 받아들인다고 하더라도, 그 실재가 얼마나 그리스도교의 하느님에 비견될 수 있는 실재인가에는 의혹이 있을 수 있다. 이러한 맥락에서 윌프레드 캔트웰 스미스가 그리스도교에서의 하느님이 단순히 존재하다(exist)를 넘어서서 실재한다(is)고 명시하여 이야기하고 있는 것은 불교계의 의혹을 불식시킬 가능성을 열어준다. 이처럼 의혹이 불식된다면 수동적이고 정태적인 응연진여(凝然眞如)가 아니라 적극적이고 역동적인 수연진여(隨緣眞如)로서 이해되는 대승기신론에서의 일심은 충분히 그리스도교에서의 하느님에 비견될 수 있다. 이러한 견지에서 불교와 그리스도교의 대화는 점점의 기반을 마련할 수 있을 것이다.

다만, 여기에서도 대승기신론에서의 진리관이 대승불교, 나아가 불교 전체에 적용될 수 있는가의 문제가 논의될 수는 있다. 그리고 위와 같은 점점이 어떠한 생산적 의미를 지니는가에 대해서도 별도의 논의가 심층적으로 진전될 필요가 있을 것이다.

22) 은정희 역주, 같은책, 131-132쪽(『韓佛全』 1 747a). ”如說常心隨無明緣變作無常之心 而其常性恒自不變 如是一心隨無明緣變作多衆生心 而其一心常自無二 如涅槃經云 一味之藥 隨其流處有種種異 是藥眞味停留在山 正謂此也.”

23) 은정희 역주, 같은책, 131-132쪽(『韓佛全』 1 747a-b).

One Mind As Transcendent Reality:
Understanding *The Awakening Of Faith In Mahayana*
Against Wilfred Cantwell Smith's View of Buddhism

Ryu, Jeidong

This dissertation purports to attempt a reinterpretation of *The Awakening of Faith* attributed to Aśvaghosha, which is appreciated among many modern Buddhist scholars as the Mahayana scripture comparable to the Synoptic Gospels, against Wilfred Cantwell Smith's View of Christianity and Buddhism.

We are to understand *The Awakening of Faith* as a scripture where the One Mind as Mahayana awakens faith in human beings. In this scripture, Dharma as Mahayana appears as One Mind in the form of Tathāgata Garbha within the sentient beings. One Mind is the ultimate reality which induces the sentient beings to the insight of transcendence beyond the secular world and to the practical response toward the transcendent reality. In such a sense, One Mind is rightfully comparable to the Christian concept of God as the ultimate and transcendent reality.

주제어

一心(One Mind), 초월적 실재(Transcendent Reality), 大乘起信論(The Awakening Of Faith In Mahayana), 윌프레드 캔트웰 스미스(Wilfred Cantwell Smith), 馬鳴(Aśvaghosha), 신앙(Faith), 다르마(Dharma), 如來藏(Tathāgata Garbha), 衆生(the sentient beings), 궁극적 실재(ultimate reality)