

## 『大乘起信論』에서 깨달음과熏習의 관계

고 승 학\*

### I. 들어가는 말

기존의 『대승기신론』(이하 『기신론』) 해석 방식은 ① 元曉(617~686)의 『起信論別記』의 宗體文<sup>1)</sup>에 입각하여 본 논서를 중관과 유식사상의 절충·지양으로 보는 ‘전통적 견해’,<sup>2)</sup> ② 본 논서를 유식사상 또는 유식사상과 여래장사상의 결합으로 해석하는 ‘수정된 견해’,<sup>3)</sup> ③ 본 논서를 비롯한 여래

\* 서울대학교 철학과 박사과정.

- 1) 元曉 造, 『起信論疏記會本』(이하 『會本』), 『韓佛全』 1, 733b13-b20. “其爲論也, 無所不立, 無所不破 如中觀論十二門論等 … 是謂往而不徧論也. 其瑜伽論攝大乘等 … 是謂與而不奪論也. 今此論者 … 無不立而自遣, 無不破而還許.”
- 2) 이러한 견해에 따르면, 『기신론』의 진여문과 생멸문이 각각 破와 有(立)에 집착하는 중관과 유식사상에 대응되며, 그것들은 모두 一心에 의지하고 있기 때문에(依一心法, 有二種門: 馬鳴 造, 眞諦 譯, 『起信論』(이하 『論』), 『大正藏』 32, 576a5) 대립적인 두 사상이 상호 보완적인 것으로 전환될 수 있다. 고익진, 『한국고대불교사상사연구』(서울: 동국대 출판부, 1989), pp.199-200; 은정희, 「원효의 三細·阿黎耶識說의 創案」, 『원효연구논집』(서울: 국토통일원, 1987), p.291 등 참고.
- 3) 박태원은 『대승기신론사상 연구 I』(서울: 민족사, 1994)에서 『기신론』을 眞諦(499~569) 계열의 舊유식설에 입각하여 해석해야 한다고 주장한다. R. Buswell과 P. N. Gregory는 각각 *The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea*(New Jersey: Princeton Univ. Press, 1989), pp.82-84 및 *Sudden and Gradual*(Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1987), pp.288-290에서 『기신론』을 여래장사상과 유식사상의 종합이라는 관점에서 해석하고 있다.

장사상을 비불교적인 것으로 배척하는 비판불교(Critical Buddhism)의 견해<sup>4)</sup> 등으로 대별할 수 있다.

일반적으로 佛典은 번뇌로 고통받고 있는 모든 중생에게 그의 참된 마음은 본래 깨끗하지만, 우연적인 번뇌에 의해 물들어 있음(自性淸淨心 客塵煩惱染)<sup>5)</sup>을 일깨우려 하고 있다. 『기신론』은 본래의 깨끗한 마음을 ‘如來藏(tathāgatagarbha)’, ‘本覺’으로, 참된 마음이 실현되는 과정을 ‘始覺’으로, 고통받고 있는 중생의 모습을 ‘不覺’으로 부르고 있다.

그런데 ‘전통적 견해’의 경우 始覺은 本覺을 향해 한 걸음 더 나아가야 한다고 해석한다. 이 관점은 시가이 궁극에 이르더라도(究竟覺) 거기에는 ‘진여에 대한 집착’이 남아있어서 본가에 미치지 못함을 전제하는 것이다.<sup>6)</sup> 그러나 『기신론』 본문은 양자의 관계를 이런 식으로 명시하고 있지 않다.

또한 ‘수정된 견해’의 경우 『기신론』에 등장하는 ‘染法과 淨法の 상호 熏習(染淨互熏)’과 같은 개념이 여래장사상이라는 맥락에서 보다 잘 해석되는데 점을 무시하고 있다. 비록 ‘熏習(vāsanā)’이라는 개념이 유식사상으로부터 도입된 것이긴 하지만, 이와 같이 ‘변형된’ 훈습 개념은 여래장사상에서만 발견된다. 유식사상에 따르면, 淨法 곧 眞如(tathatā)가 染法 곧 無明(avidyā)을 물들이거나 그로부터 물들 수 없다.

마지막으로 비판불교 사상가들은 모든 현상적 존재를 산출해내는 불변의 실체로서 여래장을 상징하는 여래장사상은 비불교적인 ‘일원론’이라고 비판한다. 그러나 모든 중생에게 여래장(佛性)이 ‘있다’는 말(一切衆生 悉有佛

4) 松本史朗 지음, 해원 옮김, 『연기와 공』(서울: 운주사, 1994), p.26 및 袴谷憲昭, 『「大乘起信論」に關する批判的覺え書き』, 平川彰 編 『如來藏と大乘起信論』(東京: 春秋社, 1990), pp.191-196 등.

5) “自性淸淨心 客塵煩惱染”의 교리는 이미 『아함경』 등 초기경전에도 보이고, 부파불교의 논서 및 대승경전인 『반야경』 등에도 널리 설해지고 있다. 平川彰, 『インド佛敎史』 下卷(東京: 春秋社, 1974), p.171.

6) 고익진, 앞의 책, pp.209-211

性)은 중생에게 깨달음을 얻도록 하는 격려의 메시지로써 거기에서 존재론적 함의(ontological commitment)를 찾는 것은 바람직하지 않다고 생각된다. 한편, 대표적인 여래장 계열 경전인 『勝鬘經』에서 흔히 ‘4중 顛倒’로 알려져 있는 常·樂·我·淨의 견해를 여래 법신에 대한 ‘바른 견해(正見)’으로서 승인하고 있는 것<sup>7)</sup>은 여래장사상이 불교가 아니라는 증거로 비칠 수 있다. 그러나 여래장 계열의 논서인 『寶性論』에서 常·樂·我·淨이라는 술어(四波羅蜜多)가 실체에 대한 기술이 아닌, 수행자의 행위와 관련하여 해석되고 있음에 주의해야 할 것이다.<sup>8)</sup> 이것은 『보성론』의 저자가 수행의 중국에 가서 보여지는 경지를 표현하기 위해 方便(upāya)으로서 창안해낸 것이라고 할 수 있을 것이다.<sup>9)</sup>

한편 비판불교 운동이 일어나기 훨씬 이전에도 ‘여래장’과 함께 여래장사상의 핵심 개념인 ‘본가’ 개념은 중생에게 깨달음을 향한 치열한 실천 수행을 필요없게 만든다는 혐의가 씌워져 있었다.<sup>10)</sup> 그러나 이러한 견해는 본가

7) 求那跋陀羅 譯。『勝鬘師子吼一乘大方便方廣經』(『大正藏』 12, 222a21-a25). “或有衆生，信佛語故，起常想樂想想淨想，非顛倒見，是名正見。何以故？如來法身是常波羅蜜，樂波羅蜜，我波羅蜜，淨波羅蜜。於佛法身，作是見者是名正見。正見者，是佛眞子。”

8) 『究竟一乘寶性論』은 이 네 가지 술어의 의미를 다음과 같이 해설하고 있다. ① 淨-바라밀다: 대승을 비방하는 일천제가 대승법을 믿어 현상적 세계(生死輪廻)에 대한 집착을 버림으로써 성취한다. ② 我-바라밀다: 푸드갈라나 아트만 등에 집착하는 외도의 수행자가 般若의 지혜를 닦아空的 진리(二無我)를 터득함으로써 성취한다. ③ 樂-바라밀다: 윤회를 두려워하는 聲聞들의 미세한 번뇌(煩惱와 所智障)를 三昧로써 끊음으로써 성취한다. ④ 常-바라밀다: 중생의 고통에 무관심한 緣覺들이 무한한 대비심을 일으킴으로써 성취한다. 일반적으로 ‘波羅蜜多(pāramitā)’는 보살의 수행이 궁극적인 경지에 이르러 완성된 상태(到彼岸)를 의미하지만, 여기에서는 그 상태에 도달한 법신의 공덕(guṇa, 속성)을 나타내고 있다. 그러나 법신이 지니게 되는 속성으로서의 ‘바라밀다’ 또한 보살행이 완성된 결과 顯現하는 것으로 이해할 때, 그 의미가 확장된 것으로 볼 수 있을 것이다. 小川一乘, 『佛性思想』(京都: 文榮堂, 1982), p.118

9) J. Hubbard & P. L. Swanson ed. *Pruning the Bodhi Tree*(Honolulu: Univ. of Hawaii Press), 1997, p.179

10) 예컨대 일본의 천대종의一派인 寶地房派의 개조인 쇼신(證眞, 12세기경)은 『法華玄義私記』 권7에서 “중생 그 자체가 본래 깨달은 사람이다(本覺自覺佛)”라고 하는

과 더불어 『기신론』에서 깨달음의 구조를 설명하는 또다른 개념인 ‘시각’의 역할을 무시한 데 근거하고 있다. 이런 점에서 원효가 “본각이 있기 때문에 본래 범부가 없다고 하지만, 아직 시각이 있지 않기 때문에 본래 범부가 있는 것이다”<sup>11)</sup>라고 말한 것은 주목할만 하다.

필자는 『기신론』을 해석함에 있어서 원효의 『疎』와 『別記』에 의지하되, 그것을 하나의 ‘방편’으로서만 받아들일 뿐, 어디까지나 『기신론』 본문을 중심으로 해석하고자 한다. 그리하여 위에서 언급한 ‘전통적 견해’와 비판불교의 견해 등이 모두 본각 개념에 대한 오해를 낳고 있음을 지적하고자 한다. 그리고 그러한 목적을 위해 종래에 주목받지 못했던 『기신론』만의 독특한 ‘훈습’ 개념을 통하여 깨달음의 구조를 분석할 것이다.

## II. 『기신론』의 시각과 본각의 관계에 관한 논란

『기신론』은 알리아식에 의하여 전개되는 중생의 세계가 모두 깨달음(覺)과 미혹(不覺)이라는 두 가지 범주에 포섭됨을 밝힌 다음<sup>12)</sup> 覺에는 本覺(근원적인 깨달음)과 始覺(현실화된 깨달음)이 있고, 이 두 가지는 본질적으로 다르지 않으며, 불각은 본각에, 시각은 불각에 의지하고 있다고 설하고 있다.<sup>13)</sup> 그런데도 ‘전통적 견해’는 이렇게 시각과 본질적으로 다르지 않다고

---

설은 無因有果의 외도설이며 진언종의 모토라고 비판하고 있다. 더욱이 본각이 중생 안에 내재된 覺性으로서 그것이 실제로 구현된다고 한다면, 수행·실천은 불필요하다고 주장한다. 田村芳郎, 「本覺思想に對する批判論」, 『印度學·佛教學研究』 21권 2호(1971), pp.918-919

11) 『會本』(『韓佛全』 1, 749a19-a21). “雖曰有本覺故本來無凡, 而未有始覺故, 本來有凡.”

12) 『論』(『大正藏』 32, 576b10-b11). “此識有二種義, 能攝一切法, 生一切法. 云何爲二? 一者覺義, 二者不覺義.”

13) 『論』(『大正藏』 32, 576b14-b16). “本覺義者, 對始覺義說. 以始覺者即同本覺. 始覺義者, 依本覺故而有不覺. 依不覺故說有始覺.”

설해져 있는 본각을 시각(특히 究竟覺)보다도 “한걸음 더 들어간”<sup>14)</sup> 것으로 해석하고 있다. 왜 이러한 해석이 나오게 되었을까?

이는 원효가 『기신론소』에서 性淨本覺의 四相 중 ① 如實空鏡과 因熏習鏡(如實不空), ② 法出離鏡과 緣熏習鏡이 각각 因性和 果地에 있다고 해설한 것과 관련이 있을 것이다.<sup>15)</sup> 법출리경과 연熏습경은 隨染本覺의 智淨相과 不思議業相에 대응되는데, 『기신론』에서 이 가운데 법출리경은 煩惱礙와 智礙라는 두 가지 장애를 벗어난 깨끗한 지혜의 모습으로, 연熏습경은 중생에게 두루 善根을 닦도록 하는 법신의 작용으로 설명되고 있다.<sup>16)</sup> 그런데 ‘전통적 견해’의 경우 시각의 四相 가운데 不覺, 相似覺, 隨分覺은 여실공경에, 究竟覺은 인熏습경에 대응한다고 단정짓고 있다.<sup>17)</sup> 그러나 이들 시각의 단계를 모두 지정상과 불사의업상이라는 수염본각을 이루기 위한 요인

『기신론』에서 제시된 시각의 구조를 원효의 해설과 함께 도시하면 다음과 같다.

	깨달아 제거한 내용(所覺相)		識位	깨달음의 주체(能覺人)
不覺	滅相(악념)	身, 口의 惡業	生起識 (6식)	범부(十信)
相似覺	異相(추분별집착상)	食, 瞋, 癡, 慢, 疑, 見 등 我和 我所에 대한 집착		十解(十住) 이상
隨分覺	住相(분별추념상)	我癡, 我見, 我愛, 我慢 등 人執과 法執	제7식	法身보살(十地)
究竟覺	生相(미세념)	業相, 轉相, 現相	알라야식	菩薩地盡(無垢地)

이로부터 불각으로부터 구경각으로 나아가간다는 것이 표층으로부터 심층으로 전개되는 자기 의식의 정화 과정에 다르지 않음을 알 수 있다.

14) 고익진, 앞의 책, p.203

15) 『會本』(『韓佛全』 1, 754c12-c14). “別解之中, 別顯四種. 此中前二在於因性, 其後二種在於果地”

16) 『論』(『大正藏』 32, 576c26-c29). “三者法出離鏡, 謂不空法, 出煩惱礙智礙, 離和合相淳淨明故. 四者緣熏習鏡, 謂依法出離故, 遍照衆生之心, 令修善根, 隨念示現故.”

17) 고익진, 앞의 책, p.202

(因性)으로 취급할 경우 시각은 그것이 궁극에 이르더라도 본각이라는 범신의 활동 양태(果地)에는 미치지 못하는 것으로 되는 것이다.

이러한 해석은 법출리경과 관련된 두 가지 장애 가운데 지애를 어떻게 벗어나는지 『기신론』 본문이 애매하게 설하기 때문에 발생한 것으로 보인다.<sup>18)</sup> 번뇌애와 지애는 각각 枝末不覺과 根本不覺에 대응되는데, 번뇌애에 대해서는 六染心(執相應染, 不斷相應染, 分別智相應染, 現色不相應染, 能見心不相應染, 根本業不相應染)을 논하는 자리에서 그것들을 극복할 수 있는 수행 계위를 명시하고 있다.<sup>19)</sup> 그런데 『기신론』은 6염심 중 근본업불상염과 지애 모두 ‘如來地’에 이르러 끊게 된다고 설하고 있기 때문에 문제가 되는 것이다.<sup>20)</sup>

18) 『論』(『大正藏』 32, 577c15-c17). “不了一法界義者, 從信相應地觀察學斷, 入淨心地隨分得離, 乃至如來地能究竟離故.”

19) 『論』(『大正藏』 32, 577c7-c15). “染心者有六種. 云何爲六? 一者執相應染. 依二乘解脫及信相應地遠離故. 二者不斷相應染. 依信相應地修學方便漸漸能捨. 得淨心地究竟離故. 三者分別智相應染. 依具戒地漸離, 乃至無相方便地究竟離故. 四者現色不相應染. 依色自在地能離故. 五者能見心不相應染. 依心自在地能離故. 六者根本業不相應染. 依菩薩盡地得入如來地能離故.”

20) 이상에서 설명한 不覺의 구조를 원효의 해설에 의거하여 도시하면 다음과 같다.

不覺相		生滅因緣相 (心→[五]意→意識)	六染心	修行 階位	
支末不覺 (煩惱礙)    能障眞如 根本智	三細	無明業相	業識	根本業不相應染	菩薩地盡(如來地)
		能見相	轉識	能見心不相應染	心自在地(九地)
		境界相	現識	現色不相應染	色自在地(八地)
	六麤	智相	智識	分別智相應染	具戒地(二地~六地) ~無上方便地(七地)
		相續相	相續識	不斷相應染	淨心地(十住~初地)
		執取相	分別事識 =意識	執相應染	信相應地(十信~十迴向)
		計名字相			
起業相					
業繫苦相					
根本不覺 (智礙)	不如實知眞如法一; 不(了)達一法界; 能障世間自然業智			信相應地~如來地	

『기신론』은 보살의 실천이 궁극에 이른 시각의 구경각에 대해서도 보살지가 다한 것(菩薩地盡)으로 “마음에 初相이 없으며 微細念을 여의었다”고 설할 뿐, 그것이 지애까지 포함한 모든 장애를 벗어난 것인지는 명시하고 있지 않다.<sup>21)</sup>

이에 대하여 『기신론』에 대한 ‘전통적 입장’은 유식에 대응되는 생멸문의 구경각에 아직 ‘진여에 대한 집착’이라는 근본무명(지애)이 남아 있고, 그것은 진여문의 말을 떠난 진여(離言眞如)에 의해 타파된다고 주장한다. 그리고 그 결과 본각에 이르러 지애와 번뇌애가 모두 사라져 지혜가 깨끗해지고(智淨相) 중생을 위한 불가사의한 작용(不思議業相)을 발생시킨다고 추론한다. 그러나 이러한 판단은 진여문과 생멸문이 중관과 유식에 대응됨을 전제할 때만 성립할 수 있을 것이며, 『기신론』 본문 자체는 구경각에 어떤 집착이 남아있다고 설하고 있지 않다. 그렇다면 이와 같은 ‘추론’을 피하면서 『기신론』에서 시각과 본각의 관계를 확인할 수 있는 방법은 없는가? 필자는 『기신론』이 도입하고 있는 ‘훈습’ 개념에서 그 실마리를 찾고자 한다.

### Ⅲ. ‘熏習’ 개념을 통해 살펴본 『기신론』에서의 깨달음

#### 1. 『기신론』의 훈습 개념의 특징

우리가 현재 받고 있는 고통과 樂을 이전에 행했던 業(karma)의 果報로 보는 것은 가장 기초적인 불교 교리인 業說이다. 그런데 유식불교는 그러한 업이 다시 행위자 자신의 미래의 행위를 유발하는 힘(習氣)이 있음에 주목하고<sup>22)</sup> 그것을 ‘熏習’이라는 개념으로 정립하였다. 몸(身)과 입(口)과 의지

21) 『論』(『大正藏』 32, 576b23-b26). “如菩薩地盡, 滿足方便一念相應, 覺心初起, 心無初相, 以遠離微細念故, 得見心性, 心即常住名究竟覺.”

(意)의 업으로 나타난 결과는 ‘現行’이라 불리는데, 그것이 다시 알라야식(ālayavijñāna)에 저장되어 미래의 행위를 유발할 경우 ‘習氣(경향성)’ 또는 ‘種子(bija)’로 불리게 된다.<sup>23)</sup> 여기에서 현행이 그 습기 또는 종자를 알라야식에 저장하는 작용이 바로 훈습인 것이다. 이렇게 훈습된 종자는 마치 땅에 뿌려진 씨앗이 꽃을 피우고 열매를 맺듯이 현상세계(現行)를 생겨나게 하며, 종자로부터 생겨난 이 현상세계는 그 영향력(습기)을 알라야식에 남겨 새로운 종자를 만들어내어 결국 종자에서 종자로 이어지게 되는데(種子生現行, 現行熏種子, 種子生種子), 이것이 바로 輪廻(流轉, saṃsāra)의 원리인 것이다.

앞에서 언급했듯이 『기신론』의 가장 독특한 점은 모든 존재의 실상으로서 淨法으로 간주되는 眞如, 곧 여래장과 온갖 번뇌의 근본인 無明 사이에 상호 훈습이 이루어짐(眞妄交徹)을 인정하는 데에 있다. 일반적으로 유식사상에서는 알라야식과 같이 변화될 수 있는 존재만이 중생이 짓는 업(現行)에 의해 훈습을 받을 수 있다(所熏)고 한다.<sup>24)</sup> 또한 유식사상은 불변의 진여가 다른 존재를 훈습할 수 있음(能熏)도 인정하지 않는다.<sup>25)</sup> 따라서 진여나

22) 無着 造, 世親 釋, 眞諦 譯, 『攝大乘論釋』(『大正藏』 31, 162c4). “論曰: 若人有欲等行, 有欲等習氣.”

23) ‘熏習’과 ‘習氣’는 모두 그 원어가 ‘vāsana’로서 같다. 宇井伯壽는 양자의 차이점에 대하여 전자가 (마음에 인상 등을) 남기는 작용을 주로 가리키며, 후자는 그 결과(마음에) 남겨진 어떤 성질에 주목한 것이라고 말한다. 宇井伯壽, 『佛教汎論』(東京: 岩波書店, 1962), p.326.

24) 훈습을 받을 수 있는 네 가지 조건(所熏四義)은 다음과 같다. ① 지속체(相續)가堅住하여 쉽게 파괴되지 않아야 한다(堅住性). ② 중성적인 성격이어야 한다(無記性). ③ (금, 은처럼 堅密치 않아 다른 것이) 훈습할 수 있어야만 한다(可熏性). ④ 작용을 하는 쪽(能)과 작용을 받는 쪽(所)이 서로 (이어져) 응해야 한다(和合性). 『섭대승론석』에 따르면 이 조건들을 만족하는 것은 알라야식뿐이다. 『攝大乘論釋』(『大正藏』 31, 166a7-a19).

25) 훈습하는 주체가 갖추어야 할 네 가지 조건(能熏四義)은 다음과 같다. ① 생멸이 있고, 轉變하여야 한다(有生滅), ② 외부 대상에 대하여 사고하며, 선·악의 힘을 미칠 수 있어야 한다(有勝用), ③ 증감하는 것이어야 한다(有增減), ④ 所熏과 화합하는



여래장과 같은 불변의 존재(常法)가 무명과 같이 변화하는 존재를 훈습하고 반대로 훈습을 받는다는 것은 선뜻 받아들이기 어려울 것이다. 원효가 『기신론』의 훈습 개념을 ‘생각할 수 없는(不思議) 훈습’이라고 부른 것도 이 때 문일 것이다.<sup>26)</sup>

『기신론』은 그러한 훈습을 ① 무명에 대한 정법(진여)의 훈습, ② 진여에 대한 무명의 훈습, ③ 무명에 대한 妄心(業識)의 훈습 ④ 망심에 대한 妄境界(6塵: 6식의 대상들)의 훈습의 4종으로 나누며, ①을 淨法 훈습, ②, ③, ④를 染法 훈습으로 부르고 있다.<sup>27)</sup> 간단히 말해서 정법 훈습은 중생이 무명의 세계로부터 진여의 세계로 나아가도록 하는 훈습으로, 어떤 중생에게 정법 훈습이 가해지게 되면, 그는 번뇌로부터 벗어나 열반[滅]이라는 근원적 상태로 돌아가게[還] 되므로, 이러한 훈습은 ‘還滅’의 因緣이라 할 수 있을 것이다. 반면, 염법 훈습은 무명과 망심, 망경계가 번갈아가면서 중생의 마음을 훈습하여 끊임없이 業을 지어 미혹의 현상 세계에 계속 머물게 하는 것으로, 이것은 ‘流轉’의 인연이라 할 수 있을 것이다.

## 2. 染法 훈습과 流轉 연기

『기신론』은 위의 두 가지 훈습 가운데 염법 훈습을 먼저 설명하고 있으며, 이것은 다음과 같이 세 부분으로 나누어 볼 수 있다.

---

것이어야 한다(和合性). 이러한 요건을 만족하는 能熏은 알라야식을 제외한 나머지 7轉識이다. 護法 등 造, 玄奘 譯, 『成唯識論』(『大正藏』 31, 9c19-10a2).

26) 無着 造, 世親 釋, 眞諦 譯, 『攝大乘論釋』(『大正藏』 31, 162c4). “(疏) 問: 攝大乘說, 要具四義, 方得受熏. 故言常法不能受熏. 何故此中說熏眞如? 解云: 熏習之義有其二種. 彼論且約可思議熏, 故說常法不受熏也. 此論明其不可思議熏, 故說無明熏眞如, 眞如熏無明. 顯意不同, 故不相違.”

27) 『論』(『大正藏』 32, 578a14-a17). “復次有四種法熏習義故, 染法淨法起不斷絕. 云何爲四? 一者淨法, 名爲眞如. 二者一切染因, 名爲無明. 三者妄心, 名爲業識. 四者妄境界, 所謂六塵.”

이른바 ① 진여법에 의하기 때문에 무명이 있고, 무명염법의 인이 있기 때문에 곧 진여를 혼습하며, 혼습하기 때문에 곧 망심이 있게 된다. ② 망심이 있어서 곧 무명을 혼습하여 진여법을 요달하지 못했기 때문에 불각하여 망념이 일어나 망경계를 나타낸다. ③ 망경계의 染法の緣이 있기 때문에 곧 망심을 혼습하여 그로 하여금 念着케 하여 여러 가지 업을 지어서 일체의 身心의 고통을 받게 하는 것이다.<sup>28)</sup>

위의 ①, ②, ③은 각각 ‘무명 혼습’, ‘망심 혼습’, ‘망경계 혼습’을 가리키는 것임을 알 수 있다. ①에서 무명염법의 인이 진여를 혼습하는 것은 근본 무명의 혼습으로서 그 결과 나타난 ‘망심’은 『기신론』의 ‘生滅因緣’의 5意 가운데 業識에 해당한다. ②는 무명에 의해 생겨난 망심(업식)이 무명을 다시 혼습하여 미혹된 주관과 객관 의식인 망념(轉識)과 망경계(現識)를 산출하고, 그 결과 중생을 더욱 미혹하게 함을 말한다. ③은 이와 같이 알리아식의 자기 전변으로 나타난 現識(妄境界)이 다시 망심을 혼습함을 말하는 것으로, 智識, 相續識, 分別事識 등은 이로부터 전개되어 流轉한다고 할 수 있을 것이다.

이를 다시 ‘3細 6麤’와 관련해서 살펴보면, ①과 ②의 단계에서 알리아식에는 無明業相(不覺에 의한 마음의 움직임), 能見相(무명업상에 의해 생겨난 주관적 의식), 境界相(주관적 의식으로부터 전개되어 보이는 대상 세계)이 생겨나고, ③의 단계에서는 이 경계상에 대해 智相(주관적 好惡의 감정), 相續相(苦樂을 일으키고 망념이 이어짐), 執取相(대상에 대한 집착), 計名字相(개념과 언설에 대한 집착)을 일으켜 分別·집착하고(念着), 그 집착하는 바를 실현하고자 起業相으로써 업을 일으켜(造種種業), 결국 業繫苦相이라

28) 『論』(『大正藏』 32, 578a22-a27). “所謂以依眞如法故有於無明. 以有無明染法因故即熏習眞如. 以熏習故則有妄心. 以有妄心即熏習無明. 不了眞如法故不覺念起現妄境界. 以有妄境界染法緣故即熏習妄心. 令其念著造種種業. 受於一切身心等苦.”

는 고통스런 결과를 초래하는 것(受於一切身心等苦)으로 볼 수 있다.<sup>29)</sup>

『기신론』은 ① 무명 혼습을 다시 根本 혼습과 所起見愛 혼습으로 나누는데, 원효에 따르면 전자는 알라야식이 물들어 업식이 발생하게 된 것으로 근본불각에 해당하며, 후자는 이로부터 파생된 見愛번뇌로서 分別事識(여기에서는 7식을 포함한다)이 물들어 있는 지말불각에 해당한다. 또한 ② 망심 혼습은 業識根本 혼습과 增長分別事識 혼습으로 나뉘며, 각각 三乘에게는 變易생사의 고통을, 범부에게는 分段생사의 고통을 일으킨다고 한다. 이것은 『승만경』에서 성문과 연각 등이 意生身을 얻었음에도 불구하고 ‘無明住持’를 끊지 못함으로써 완전한 열반을 얻지 못했다고 말한 것에 대응된다.<sup>30)</sup> 다시 말해 삼승은 범부가 겪는 分別사식의 번뇌와 그로 인한 分段생사를 벗어났지만, 업식(無明業相)으로부터 발생한 轉相과 現相 등 근본적인, 미세한 번뇌를 끊지 못하여 變역생사의 고통은 벗어나지 못했다는 것이다. 마지막으로 ③ 망경계 혼습은 分別사식의 대상에 대한 집착(法執分別念)을 증장시키는 增長念 혼습, 그리고 지적인 어리석음(見取)을 비롯하여 三界의 허망한 상에 대한 집착인 欲取·戒禁取·我語取 등 四取를 증장시키는 增長取 혼습으로 나눌 수 있다.<sup>31)</sup>

29) 慈山 지음, 오진탁 옮김, 『감산의 起信論 풀이』(서울: 서광사, 1992), pp.153-155

30) 『승만경』은 범부와 二乘(성문·연각)이 分段身(bhāgya-kāya: 變易생사)와 意生身(manomaya-kāya: 分段생사)라는 서로 다른 존재방식을 취한다고 설하고 있는데, 후자는 이승이 범부가 겪는 신체적인 한계를 벗어나 뜻한대로 태어남을 말한다. 그러나 이러한 의생신도 중생이 겪는 생사를 두려워하는 미세한 번뇌로 인해 얻게 된 또 다른 몸이 지나지 않기 때문에 『승만경』은 이들이 ‘무명주지’를 끊지 못했다고 설하고 있다(『大正藏』 12, 219c1-c5, c20-c29). 『기신론』은 염법 혼습 가운데의 망심 혼습을 업식근본혼습과 증장분별사식혼습으로 나누면서 각각 삼승(성문·연각·보살)과 범부에 대응시키고 있지만(『大正藏』 32, 578a29-b3), 그 내용은 『승만경』의 분단신, 의생신에 관한 논의와 거의 일치한다.

31) 『會本』(『韓佛全』 1, 768c1-c13). “(疏) ③ 增長念者, 以境界力增長事識中法執分別念也. 增長取者, 增長四取煩惱障也. ② 妄心熏習中業識根本熏習者, 以此業識能熏無明, 迷於無相, 能起轉相現相相續. 彼三乘人出三界時, 雖離事識分段麤苦, 猶受變

이상에서 살펴본 바와 같이 염법熏습은 사실상 『기신론』 생멸문의 不覺, 곧 근본무명에 의한 연기(流轉)에 대한 설명이며, 알라야식(心)으로부터 (五)意와 (意)識이 전변함을 설명한 ‘生滅因緣’을 ‘무명熏습’ 등의 개념을 통해 부연한 것에 지나지 않음을 알 수 있다. 비록 『기신론』에서 염법熏습을 “진여법에 의하여 무명이 있고 무명염법의 인이 있어 진여를熏습하는 것”으로 정의하고는 있지만, 진여가 所熏이 된다는 점만 다를 뿐, 이러한熏습을 통하여 중생의 생사유전을 다루는 방식은 유식의 설명과 유사하다. 오히려 『기신론』만의 독특한熏습 개념은 이하에 설명할 정법熏습에서 잘 드러날 것이다.

### 3. 淨法熏습과 還滅 연기

『기신론』은 『승만경』에서 여래장을 “중생으로 하여금 고통을 싫어하고 열반을 즐기게 하는” 것으로 설한 것<sup>32)</sup>과 관련하여 (중생의 허망한 마음 속에) 진여가 있어 무명을熏습하여 망심으로 하여금 發心, 修行하는 작용을 일으킨다고 설하고 있다(이를 진여의 ‘內熏’ 또는 ‘本熏’이라고 한다). 아울러 이러한 허망한 마음 속에 생겨난, 고통을 싫어하고 열반을 즐기게 구하는 인연(厭求因緣)은 다시금 처음의 진여를熏습하여 그 힘을 增長한다고 한다(이를 진여의 ‘新熏’이라 한다). 또한 이러한 정법熏습이 있기 때문에 중생은 스스로 자기 본성을 믿어서 제 마음 밖의 것에 집착하지 않고 수행을 닦아 오랫동안熏습한 힘으로 무명을 없앨 수 있으며, 무명이 멸할 경우 심상(心相)이 사라져 열반과 부처의 자연업(自然業)을 이룰 수 있다고

易梨耶行苦。故言受三乘生滅苦也。… 增長分別事識熏習者，在於凡位說分段苦也。

① 無明熏習中根本熏習者，根本不覺也。所起見愛熏習者，無明所起意識見愛，即是枝末不覺義也。”

32) 求那跋陀羅 譯, 『勝鬘經』(『大正藏』 12, 222b14-b15). “世尊! 若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃。”

설하고 있다.<sup>33)</sup>

『기신론』은 이와 같은 정법 熏습을 다시 ① 망심 熏습과 ② 진여 熏습으로 나누고 있다. 앞의 염법 熏습에서의 망심 熏습이 무명의 熏습으로 인해 업식이 발생하고 그로부터 전개된 여러 번뇌(3세 6추) 및 生滅과 業繫의 고통을 일으키는 것이었다면, 정법 熏습에서의 망심 熏습은 중생의 마음 속에 그러한 고통으로부터 벗어나 열반을 구하고자 하는 마음(厭生死苦, 樂求涅槃)이 생겨나 發心, 修行하도록 하는 것을 말한다.<sup>34)</sup> 그러나 망심 熏습의

33) 『論』(『大正藏』 32, 578b6-b15). “云何熏習起淨法不斷? 所謂以有眞如法故能熏習無明. 以熏習因緣力故, 則令妄心厭生死苦樂求涅槃. 以此妄心有厭求因緣故, 卽熏習眞如, 自信己性, 知心妄動無前境界, 修遠離法. 以如實知無前境界故, 種種方便起隨順行不取不念. 乃至久遠熏習力故無明則滅. 以無明滅故心無有起. 以無起故境界隨滅. 以因緣俱滅故心相皆盡, 名得涅槃, 成自然業.”

‘本熏(內熏)’, ‘新熏’ 등에 대해서는 慈山, 앞의 책, p.159, 164 및 鎌田茂生 지음, 장휘옥 옮김, 『대승기신론 이야기』(서울: 장승, 1995), pp.269-270 참조.

34) 이러한 차이점 때문에 染法 熏습에서의 망심 熏습과 淨法 熏습에서의 망심 熏습을 완전히 다른 것으로 해석하는 경우가 있다. 에켄대 Yoshito S. Hakeda, *The Awakening of Faith*(New York & London: Columbia Univ. Press, 1967)는 전자와 후자를 각각 “the permeation of the deluded mind”(p.57)와 “the permeation [of Suchness] into the deluded mind”(p.58)로 번역하고 있다. 곧 똑같이 ‘망심 熏습’이라는 용어를 쓰고 있는데, 한쪽에서는 ‘망심’이 무명을 熏습하는 주체로서 언급되고(망심의 熏습), 다른 한쪽에서는 진여의 熏습을 받는 객체로 언급되고 있는 것(망심에 대한 熏습)이다(Hakeda는 정법 熏습에서의 망심 熏습의 하위 개념인 分別事識 熏습과 意 熏습에 대해서도 각각 “the permeation into the ‘object discriminating consciousness’”와 “the permeation into mind”로 번역하고 있다). 그러나 바로 앞에서 정법 熏습을 논하는 『기신론』의 “以此妄心有厭求因緣故, 卽熏習眞如”라는 문장은 분명히 망심이 熏습의 주체가 될 수 있음을 말해주고 있고(이 때 熏습받는 대상은 진여가 된다), Hakeda 역시 이 문장을 “... this mind, though still deluded, is [now] possessed with loathing and aspiration, it permeates into Suchness”로 번역하고 있다. 이 때의 망심 熏습은 중생의 망심이 진여(여래장 혹은 불보살)에 의해 熏습을 받고 난 후, 질적인 전환을 겪은 이러한 망심에 근거하여 진여를 향해 나아감(스며듦)을 말한다. 이것은 분별사식 熏습과 의 熏습이 “厭生死苦隨力所能, 以漸趣向無上道故. ... 發心勇猛速趣涅槃故”와 같이 중생과 보살의 실천 수행(始覺)과 관련하여 설명된 데에서도 알 수 있다. 곧 분별사식 熏습과 의 熏습에서 分別事識과 意는 중생의 망

주체(能熏)를 여래장 자체로 볼 수는 없을 것이다. 왜냐하면 ‘망심’이 곧 ‘여래장’이라면 다음에 살펴볼 진여 훈습, 특히 자체상 훈습과 구별이 안 되기 때문이다. 오히려 망심 훈습이란, 번뇌로 뒤덮인 중생의 망심(生滅)이 처음에 여래장에 의해 훈습을 받고난 뒤(本熏), 그 망심이 주체(能熏)가 되어 중생심(알라야식) 속에 있는 진여(不生不滅, 여래장)를 대상(所熏)으로 하여 진여의 작용력을 키운 것(新熏)으로 보아야 할 것이다.

『기신론』은 그러한 망심 훈습을, 중생이 어떤 관점에서 열반을 바라보느냐에 따라 다시 분별사식 훈습과 意 훈습(업식훈습)의 둘로 나눈다. 곧 범부와 二乘은 생사와 열반을 다른 것으로 보고, 열반을 마음 밖에 있는 것으로 대상화하기 때문에 이들의 열반에의 회구는 사실상 염법 훈습에서의 분별사식의 집착과 다를 바 없으므로 이러한 훈습은 분별사식 훈습이라 불리게 된다. 반면, 十住 이상의 보살들은 모든 대상들이 오직 마음, 특히 업식의 헤아림(一切法唯是識量)임을 잘 알기 때문에 열반을 마음 밖의 것으로 대상화하지 않으며, 이들이 일으키는 훈습은 업식에까지 미치고 있으므로 이를 업식 훈습 또는 의 훈습이라 하는 것이다.<sup>35)</sup>

이와 같이 정법 훈습으로서의 망심 훈습이 중생이 생멸심에 근거하여 수행을 일으킨 것으로서 그들의 주체적인 자각과 노력을 나타낸다면, 이는 생멸문의 始覺에 대응시켜도 좋을 것이다.

한편, 『기신론』은 정법 훈습 가운데 진여 훈습을 自體相 훈습과 用 훈습으로 나누고 있는데, 자체상 훈습은 다음과 같이 정의하고 있다( ]안은 원효의 주석).

십이긴 하지만, 그것은 단순히 진여의 작용을 받는 대상으로 머물지 않고, 중생이 실천을 통해 진여를 실현시키고자 할 때의 의지처가 된다고 보아야 할 것이다.

35) 『論』(『大正藏』 32, 578b6-b15). “(疏) 於中分別事識者, … 此識不知諸塵唯識, 故執心外實有境界. 凡夫二乘雖有趣向, 而猶計有生死可厭, 涅槃可欣, 不異分別事識之執, 故名分別事識熏習. 意熏習者, 亦名業識熏習. … 然諸菩薩知心妄動無別境界, 解一切法唯是識量, 捨前外執, 順業識義, 故名業識熏習, 亦名為意熏習. 非謂無明所起業識, 即能發心修諸行也.”

자체상 혼습이란 無始의 때로부터 無漏法을 갖추고 不思議業을 갖추며 [本覺不空], 境界性を 짓는 것이다[如實空]. 이 두 가지 뜻에 의하여 항상 혼습하여 혼습의 힘이 있기 때문에 중생으로 하여금 생사의 고통을 싫어하고 열반을 즐겨 구하여 스스로 자기의 몸에 진여법이 있는 줄 믿어 발심하여 수행하게 하는 것이다.<sup>36)</sup>

곧 자체상 혼습은 『승만경』의 空, 不空 여래장 개념<sup>37)</sup>을 그대로 이어받아 중생에게 내재된 여래장이라는 소질(因)과 관련하여 정의되어 있음을 알 수 있다. 반면, 용 혼습은 부처, 보살 등 善知識이 외적인 환경(外緣)으로서 중생을 깨우치는 작용으로 정의되고 있다.<sup>38)</sup> 이러한 설정은 여래장의 혼습만을 말할 경우 중생이 모두 成佛하여 차별됨이 없어야 할 것이라는 반론을 예상한 것이다. 『기신론』은 이에 대해 나무가 비록 불에 타는 성질이 있지만, 스스로는 탈 수 없는 것과 같이 성불·열반도 佛法의 因과 緣을 모두 갖추어야만 된다고 말하고 있다.<sup>39)</sup> 그리고 이러한 용혼습은 ① 구도자가 수행 중에 만나는 여러 사람들로써 그에게 온갖 행위를 일으켜 그의 善根을 증장시키는 差別緣과 ② 모든 부처와 보살이 일체 중생을 영원히 혼습하여 중생의 見聞에 응하여 업을 일으키고 있는 平等緣으로 나눌 수 있다. 차별연과 평등연 모두 그 혼습의 주체는 부처와 보살로서 전자의 경우, 그들이 중생 앞에

36) 『論』(『大正藏』 32, 578b6-b15). “自體相熏習者, 從無始世來具無漏法, 備有不思議業, 作境界之性. 依此二義恒常熏習, 以有力故能令衆生厭生死苦樂求涅槃, 自信己身有眞如法發心修行.”

37) 『勝鬘經』(『大正藏』 12, 221c16-c18). “世尊! 有二種如來藏空智. 世尊! 空如來藏, 若離若脫若異一切煩惱藏. 世尊! 不空如來藏, 過於恒沙不離不脫不異不思議佛法.”

38) 『論』(『大正藏』 32, 578c15). “用熏習者, 卽是衆生外緣之力.”

39) 『論』(『大正藏』 32, 578b25-c8). “問曰: ‘若如是義者. 一切衆生悉有眞如, 等皆熏習, 云何有信無信, 無量前後差別? 皆應一時自知有眞如法, 勤修方便等入涅槃.’ 答曰: ‘… 又諸佛法有因有緣, 因緣具足乃得成辦. 如木中火性是火正因, 若無人知不假方便能自燒木, 無有是處. 衆生亦爾. 雖有正因熏習之力, 若不值遇諸佛菩薩善知識等以之爲緣, 能自斷煩惱入涅槃者, 則無是處. …’”

권속, 부모, 急使, 벗, 원수 등 여러 모습으로 化現함을 말한 것이며, 후자는 중생의 요구에 응하는 법신의 작용이 항상되어 끊이지 않으며, 그것이 차별 없는 모습으로 나타남을 강조한 것이다. 두 경우에 부처가 이렇게 화현할 수 밖에 없는 동기는 그의 ‘大悲’와 ‘同體智力’임을 강조하고 있다.<sup>40)</sup>

이처럼 자체상 훈습과 용 훈습은 각각 중생에게 내재된 여래장(在纏位의 법신)의 上求 작용과 중생의 외부에서 그들을 이끄는 佛菩薩(出纏位의 법신)의 下化 작용을 나타낸 것이며, 이러한 진여 훈습은 결국 생멸문의 本覺을 ‘진여 훈습’이라는 개념을 통해 재구성한 것이라 할 수 있을 것이다.<sup>41)</sup>

이상에서 살펴본 『기신론』에서의 훈습과 깨달음의 구조를 도시하면 다음과 같다.

染法 熏習	無明熏習	根本無明熏習	根本不覺(業識)	心→業識	心	不覺		
		所起見愛熏習	支末不覺(分別事識)					
	妄心熏習	業識根本熏習	變易行苦	轉識, 現識	意			
		增長分別事識熏習	分段苦(凡夫業繫苦)					
	妄境界 熏習	增長念熏習	法執	智識, 相續識, 分別事識	意識			
		增長取熏習	四取					
淨法 熏習	妄心熏習	分別事識熏習	凡夫, 二乘	不覺		始覺		
		意(業識)熏習	十住 이상	相似覺 이상				
	眞如熏習	自體相熏習	여래장에 의한 上求		여래 법신에 의한 下化			
		用熏習					差別緣	大悲
							平等緣	同體智力

40) 『論』(『大正藏』 32, 578c17-c29). “差別緣者, 此人依於諸佛菩薩等, 從初發意始求道時乃至得佛, 於中若見若念, 或爲眷屬父母諸親, 或爲給使, 或爲知友, 或爲怨家, 或起四攝乃至一切所作無量行緣. 以起大悲熏習之力, 能令衆生增長善根, 若見若聞得利益故. … 平等緣者, 一切諸佛菩薩, 皆願度脫一切衆生, 自然熏習恒常不捨, 以同體智力故. 隨應見聞而現作業. 所謂衆生依於三昧, 乃得平等見諸佛故.”

41) 隨染本각의 二相 중 智淨相을 설명하면서 제시된 ‘법력의 훈습’이라는 말과 性淨本각의 四相 중 ‘因熏習鏡’, ‘緣熏習鏡’ 등의 용어를 통해서도 『기신론』의 본각 개념이 진여 훈습과 밀접한 관련이 있음을 알 수 있다.



## IV. 맺는 말

위에서 살펴본 것처럼 『기신론』의 染淨互熏說은 불각과 시각, 그리고 본각 개념을 여래장(진여)과 무명 사이의 훈습이라는 측면에서 서술한 것으로, 불각은 염법 훈습(무명·망심·망경계 훈습)에, 시각은 정법 훈습 중의 망심 훈습에 대응되며, 본각은 정법 훈습 중의 진여 훈습으로서 중생의 마음 속에서 열반을 희구케 하는 여래장의 무량한 공덕(자체상 훈습)과 중생 주변에 현현하는 佛菩薩의 작용(용 훈습)에 대응된다.

그런데 시각이 정법 훈습 중의 ‘망심’ 훈습에 해당한다면, 그것은 정법 훈습 중의 ‘진여’ 훈습에 해당하는 본각에 비해 열등한 깨달음인 것처럼 보인다. 그러나 본각, 곧 진여 훈습 가운데 자체상 훈습의 주체(能熏)인 여래장은 중생의 실천 수행(시각)을 ‘촉발하는’ 역할을 수행하고는 있지만, 그것이 수행을 통해 ‘도달되는’ 깨달음의 경지라고는 할 수 없을 것이다. 여래장이란 어디까지나 번뇌 속의 중생이 성불할 수 있는 ‘근거’를 가리키는 술어이기 때문이다. 또한 용 훈습의 주체인 불보살은 비록 범부 중생에 비해서는 뛰어난 깨달음을 얻었다고 할 수 있겠지만, 이들이 시각의 구경각보다도 더 심화된 깨달음을 성취했다고 보기도 어려울 것이다.<sup>42)</sup> 아울러 시각(수행)이 완성되어 스스로 불보살이 될 경우에는 ‘다른’ 중생의 시각을 일으킬 수 있으며, 이 때에는 본각의 상태에 도달했다고 할 수도 있겠지만, 이 때의 본각 역시 ‘완성된’ 시각일 뿐, 시각의 ‘초월’은 아니라고 해야 할 것이다. 따라서 본각을 시각 내지 시각의 구경각보다 더 뛰어난 깨달음의 단계로서 설정하기보다는 수행자 자신과 다른 중생들의 시각이 발생할 수 있는 근거로 설정하는 것이 바람직할 것이다.

42) 오히려 『기신론』은 시각이 본각과 동일하다고까지 설하고 있다(각주 13) 참조. 물론 이것은 시각이 궁극에 이르렀을 때(究竟覺)의 消息으로 보아야 할 것이며, 이 경우에도 『기신론』은 본각을 시각에 ‘이어’ 실현해야 할, 보다 심화된 깨달음의 경지로 설정하고 있지는 않다.

이상의 고찰은 단지 본각과 시각간의 논리적 관계만을 보여주는 것은 아니다. 그것은 『기신론』이 지향하고자 한 ‘큰 수레(大乘)’가 어떻게 작용하는지를 잘 보여주고 있다고 생각한다. 『기신론』의 체계는 중생이 본각으로서의 여래장(因)과 불보살(緣)에 근거하여 시각을 일으키고, 시각을 완성함으로써 깨달은 이들이 다시 다른 중생들에게 본각이 되어 깨달음에 대한 확신을 불러일으킨다(起信)는 ‘廻向의 정신’을 잘 보여주고 있기 때문이다.

주제어: 大乘起信論, 如來藏, 熏習, 本覺, 始覺, 不覺, 染淨互熏, 眞如, 妄心, 究竟覺, 廻向

The relationship between enlightenment and *vāsanā*(permeation)  
in *the Awakening of Faith in Māhayāna*

Koh Seung-hak

I think the structure of enlightenment in the *Awakening of Faith in Māhayāna*(『大乘起信論』) can be understood through analysis of the unique concept of ‘permeation(*vāsanā*, 熏習)’ found in the text. It admits the mutual permeation of dirty and pure dharmas(染淨互熏), and this is characteristic of the Tathāgatagarbha(如來藏) doctrine.

When a sentient being’s mind loses its original purity, it is called non-enlightenment(不覺), and it corresponds to the permeation of a dirty dharma into a pure dharma(染法熏習).

But the original enlightenment(本覺) has power to permeate into a sentient being’s ignorance and lead one into religious practices, when one’s intrinsic Tathāgatagarbha internally works and the Buddhas/bodhisatvas externally help one. Therefore the original enlightenment corresponds to the permeation of Thusness(眞如熏習). But the actualized enlightenment(始覺) is based on normal mind(妄心), once deluded but permeated by Thusness. Therefore the actualized enlightenment corresponds to the permeation of a deluded mind(妄心熏習). These two enlightenments correspond to the permeation of a pure dharma into a dirty dharma(淨法熏習).

The original enlightenment as internal permeation of Tathāgatagarbha is an initial step to a sentient being’s enlightenment, but it

is also a final step to enlightenment when one becomes a fully enlightened person(Buddha) and externally permeates into other sentient beings to attain enlightenment. And this original enlightenment as fulfillment of the actualized enlightenment shows the Māhayāna spirit of transference(*pariṇāmanā*, 廻向).