

起信論과 起信論 註釋書의 阿梨耶識觀*

석길암

금강대학교 불교문화연구소

huayen@naver.com

I. 問題의 所在
II. 기신론의 아리야식관

III. 기신론 주석서의 아리야식관
IV. 結 論

요약문

논자가 생각할 때, 『기신론』의 아리야식을 검토함에 있어서 문제가 되는 것은 다음의 두 가지이다.

첫째, 『기신론』의 아리야식연기를 설하는가 아니면 여래장연기를 설하는가? 『기신론』의 논자가 설하는 것은 아리야식연기이다. 다만 그 아리야식이 가지고 있는 ‘眞妄和合識’의 성격은 문제가 된다. 여래장연기라면 體性의 관점을 강조하는 것이라고 생각되고, 아리야식연기라면 相用의 관점을 강조하는 것이라고 생각된다. 논자는 분석을 통해 『기신론』의 생멸문 제1절의 아리야식은 相用에 초점을 두고 성격을 규정해야 한다는 의견을 제시하였다.

둘째, 『기신론』에서 설해지는 아리야식의 개념태는 『십지경론』과 『능가경』을 근거로 하는 지론종 전통의 연장선에 있는 것일까, 아니면 『섭대승론』 전통의 연장선에 있는 것일까? 논자는 『기신론』의 중생심 그리고 아리야식을 唯識 三性說의 관

* 본 논문은 2007년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2007-361-AM0046)

점에서 접근해야 할 필요성에 대해 주장하였다. 『기신론』 안에서는 一心法으로서의 衆生心과 一心이 혼동되어 사용되지 않는다는 점도, 개념이 사용되는 영역의 층위에 따른 사유구조상의 의도가 반영되어 있는 것이라고 볼 수 있을 것이다. 이와 같은 측면에서 볼 때, 생멸문 제1절의 내용을 여래장연기라고 읽는 것은 『기신론』이 의도하는 것과 다른 독법이라고 해야 할 것이다. 논자가 그런 점들에 근거하여 『기신론』의 아리야식 더 나아가 중생심을 유식 삼성설의 依他性으로 읽는 것이 적절하다는 의견을 제시하였다.

『기신론』의 아리야식에 대한 주석서들의 해석을 분석한 결과는 다음과 같다.

최초기의 주석서인 杏雨書屋本과 그것의 영향을 받고 있는 『담연소』는 『기신론』의 해석에 眞諦譯 유식교설을 채용하고 있다. 또한 지론종의 영향은 거의 전무하며, 『능가경』은 물론 『승만경』 등의 여래장계 경론을 주석에 채용하지 않았다는 특징을 가진다.

반면 『淨影疏』의 경우는 二門別設의 해석 및 생멸문 제1절의 해석에 『능가경』과 『승만경』 등을 채용하고 있다. 이른바 북지 지론종 교학의 근거에 있는 경론이다. 이것은 『기신론』 스스로가 매우 엄밀하게 적용하고 유지하려는 의도를 갖고 있다고 생각되는 二門別設에 의해 전개되는 사유구조의 핵심을 배제하는 결과로 이어졌다고 생각된다. 특히 진여문의 체와 생멸문의 체를 동일시함으로써, 진여문을 생멸문에 배속시킨 것이며, 그렇게 함으로써 생멸문 내에서 體[如來藏 혹은 眞如]의 역할이 비대해지면서 아리야식을 유명무실하게 만드는 결과를 낳는다.

『海東疏』의 경우는, 해원이나 범장과 동일하게 『능가경』과 『승만경』 등의 여래장계 경론을 채용하면서도 二門別設의 의도를 훼손하지 않았다는 점에서 주요한 특징을 가진다. 그 결과 동일한 『능가경』의 경증을 사용한다고 하더라도 그 해석의 관점은 해원과 비교하여 상이하다는 특징을 갖는다. 동시에 본문에서 언급하지는 않았지만, 신유식의 관점을 대폭 채용함으로써 생멸문 내에서 아리야식의 위치를 부각하고 있는 것 역시 주요한 특징이다.

이러한 결과에 의거할 때, 『기신론』의 사상사적 맥락은 적어도 북지 지론종 교학과는 거리를 두고 있는 것으로 판단하는 것이 더 적절하다는 것이 논자의 결론이다.

주제어

대승기신론, 아리야식, 중생심, 일심, 삼성설, 지론종

I. 問題의 所在

『起信論』이 동아시아 불교사상사에서 대단히 중요한 위치를 점한다는 것에 대해서는 대부분이 동의할 것이다. 하지만 주지하는 바와 같이, 『기신론』의 찬술을 둘러싼 문제, 출현 시기, 그리고 『기신론』의 초기 전승 등의 문제들은 아직도 명확하게 단언할 수 없는 문제로 남겨져 있다. 그리고 『기신론』에서 해명하려는 사상사적 과제가 어떤 것인가에 대한 추궁 역시 그런 문제들을 해소하는 실마리 중의 하나가 아닌가 싶다. 그리고 그러한 『기신론』의 사상사적 과제를 어떻게 파악하느냐에 따라 『기신론』을 둘러싼 많은 문제들에 대한 해명의 방향 역시 달라진다. 거의 100년 가까이 이어지고 있는 『기신론』 성립의 문제 역시 이 사상사적 과제를 어떻게 읽을 것인가와 깊은 관련이 있다. 그 사상사적 과제의 초점이 인도적 맥락과 중국적 맥락의 어느 쪽에 초점이 있다고 보는가에 따라 일정 부분 시각을 획정할 수도 있는 문제이기 때문이다.

학계 일각에서는 이 『기신론』의 찬술지 혹은 찬술시기 및 찬술자와 관련하여 지론종 혹은 北地와 연관시키는 시각이 여전히 팽배해 있다.¹⁾ 그런데 이미 충분히 인지되고 있는 것으로, 중국인들의 초기 유식사상에 대한 이해는 여래장사상 이해의 연장선상에서 이루어졌다는 점²⁾을 다시 한번 고려할 필요가 있다. 곧 『능가경』과 『십지경론』 그리고 나아가서 본 논문의 소재인 『대승기신론』에 이르기까지, 중국인들의 초기 유식 관련 텍스트에 대한 이해는 기본적으로 여래장사상의 이해에 기반한 것이다. 이것은 유식과 여래장 사상의 교섭사라는 측면에 있어서, 『능가경』과 『십지경론』 그리고 나아가서 『기신론』

- 1) 大竹晋은 「『大乘起信論』成立問題に関する近年の動向をめぐって」(『불교학리뷰』12)에서, 지론종 남도파와 북도파 분열 이전의 초기 지론종 문헌과 밀접한 관계를 맺고 있다는 것을 竹村牧男 등에 의해 지적되었다는 것을 재차 언급하다. 특히 大竹晋의 논문은 荒牧典俊이 『北朝後半期佛敎思想史序説』(荒牧典俊編著, 『北朝・隋・唐中國佛敎思想史』, 法藏館, 2000)에서 ‘지론종 남도파의曇延이 진제가 번역한 『攝大乘論』에 기반하여 『起信論』을 찬술했다’고 하는 주장에 대한 반론을 담고 있다.
- 2) 吉村誠은 중국인들이 먼저 여래장사상의 이해를 수행하고, 그것에 의하여 유식사상을 받아들였으며, 그것이 中國唯識이 독자적인 전개를 보이게 되었던 최대의 원인이었을 것이라고 주장한다. (吉村誠, 『中國唯識思想史研究－玄奘と唯識學派』, 大藏出版, 2013, p.6.)

이 인도불교사상사에서 어떤 맥락을 계승하고 있는지의 문제와는 별개로, 중국인들의 초기 유식 관련 텍스트에 대한 이해에 있어서 중국적 맥락에 치우쳐서 검토되었을 가능성이 높다는 의미이다. 더 정확하게는 『능가경』과 『십지경론』의 설을 중심으로 유식사상을 전개하였던 지론종 사상사의 맥락이 중국 초기 유식 사상사 이해의 주류를 이루었다고 보아야 할 것이다.

이 점에 대해 논자는 최근의 논문을 통해 그러한 맥락 곧 지론종 사상의 맥락에서 『기신론』을 읽는 것은 적절하지 않다는 의견을 제시한 바 있다.³⁾ 본 논문은 역시 기본적으로는 그러한 입장에 있다. 곧 『기신론』이 지론종이라는, 중국 초기 유식 이해의 맥락을 배경으로 하여 성립되었을 것이라는 관점을 일단은 배제한 채, 곧 여래장사상과 유식사상의 인도적 교섭사까지 염두에 둔 좀더 객관적인 입장에서 『기신론』을 이해할 필요가 있다고 생각한다.⁴⁾ 이러한 視點을 전제로, 본 논문에서는 기존의 연구에서 흔히 眞妄和合識이라고 간주되고 있는 『기신론』의 阿梨耶識을 어떻게 볼 것인지, 그리고 아리야식을 매개로 설해지는 『기신론』의 연기가 眞[如來藏]을 중심축으로 하는 것인지 아니면 妄[阿梨耶識]을 중심축으로 하는 것인지를 논의의 주된 초점으로 삼는다. 논자가 생각할 때, 『기신론』의 아리야식을 검토함에 있어서 문제가 되는 것은 다음의 두 가지라고 생각된다.

첫째, 『기신론』의 아리야식연기를 설하는가 아니면 여래장연기를 설하는가? 좀 엉뚱한 질문이라고 생각할 수도 있겠다. 하지만 적어도 『기신론』 스스

3) 석길암, 「大乘起信論 地論宗撰述說에 대한 反論」, 『地論思想의 形成과 變容』, 씨아이알, 2010년 8월.; 同, 「『大乘起信論』 주석서에 나타나는 여래장 이해의 변화」, 금강대 불교문화연구소 공편, 『동아시아에 있어서 불성·여래장사상의 수용과 변용』, 2013년 5월.; 同, 「有突起信論成立的几点问题」, 『比較經學(Journal of Comparative Scripture)』3, 中國 中央民族大學·香港漢語基督教文化研究所, 2014년 1월.

4) 물론 이것이 『기신론』의 성립을 반드시 인도 유식사상 혹은 여래장사상의 맥락에서 검토해야만 한다는 의미는 아니다. 좀더 자유로운 입장에서의 접근에 대한 요청일 뿐이다. 예를 들어서, 『기신론』의 성립을 北地 혹은 지론종과 결부시키는 가장 큰 이유는, 보리유지가 번역한 경론과 『기신론』 사이에 번역어의 용례가 거의 일치한다는 점일 것이다. 이것은 대단히 중요한 추론 근거의 하나이다. 양보해서 『기신론』이 초기 지론종의 인물에 의해서, 그리고 인도불교의 강한 영향 아래 북지에서 성립했을 것이라는 추정을 받아들인다고 가정하자. 하지만 그 경우에도 그 추론을 수긍하기 위해서는 뒤에서 언급하는 것과 같이 최초로 주석서가 진제 역 『섭대승론』과 밀착되어 있다는 점에 대한 해명, 그리고 여래장과 아리야식의 관계 설정에 있어서 『기신론』과 보리유지의 번역 경론 및 강의록 사이에 나타나는 간극에 대한 해명이 필요할 것이다.

로가 논서 내에서 설하는 것은 아리아식연기라고 해야 할 것이다. 다만 그 아리아식이 ‘眞妄和合識’의 성격을 가지고 있는 것이 문제가 된다. 곧 통설의 주장처럼, 『기신론』의 아리아식이 진망화합식인 것은 분명하다. 다만 그 진망화합식의 성격은 문제가 된다고 생각된다. 여래장연기라고 읽는 경우는 體性의 관점을 강조하는 것이라고 생각되고, 아리아식연기라고 읽는 경우는 相用의 관점을 강조하는 것이라고 생각된다. 『기신론』의 생멸문 제1절을 읽을 때, 아리아식은 體性에 초점을 두고 성격을 규정해야 하는가, 아니면 相用에 초점을 두고 성격을 규정해야 하는가? 이 문제는 衆生心의 성격을 해석하는 것과도 관련되어 있으므로 함께 논급하기로 한다. 이것이 본 논문의 첫 번째 과제이다.

둘째, 『기신론』이 설하는 아리아식의 개념태는 『십지경론』과 『능가경』을 근거로 하는 지론종 전통의 연장선에 있는 것일까, 아니면 『섭대승론』 전통의 연장선에 있는 것일까? 좀더 정확하게 말하면, 『기신론』의 아리아식이 중국에 전파되어 지론종을 낳은 보리유지가 전승한 인도유식학파의 전통에 가까운 것인지, 아니면 중국에 전파되어 초기 섭론종을 낳은 진제가 전승한 인도유식학파의 전통에 가까운 것인지를 문제이다. 이 점의 해명을 위해서는 『기신론』의 아리아식 나아가 중생심을 어떻게 해석할 것인가의 고민이 필요하다고 생각된다. 그리고 그것이 토대로 삼는 전통이 어떤 것인가의 문제에 대해서도 소급하기로 한다.

본 논문에서는 이상과 같은 문제의식을 전제로 『기신론』의 아리아식에 대한 나름의 해명을 시도해보고자 한다. 그런 연후에 초기의 『기신론』 주석서에 나타나는 아리아식에 대한 관점의 변화에 대해서 검토하고자 한다.

II. 기신론의 아리아식관

1. 如來藏緣起인가 阿梨耶識緣起인가

『기신론』의 아리아식을 말할 때 가장 문제가 되는 것은 역시 ‘『기신론』은

여래장언기를 설하는 논서인 것인가’ 하는 문제일 것이다. 사실 『기신론』이 여래장언기를 설한다는 주장은 그 진위 여부에 관계없이 통설에 가까운 주장 혹은 일반론으로 받아들여지는 것처럼 보인다. 다음과 같은 질문을 던지는 것으로 본 단락의 논의를 시작하기로 하자.

“만약 『기신론』이 여래장언기를 설하는 논서라고 한다면, 『기신론』은 논서 안에서 왜 아리아식을 언급하고 있는 것일까?”

『기신론』에서 生死造作 곧 生滅의 緣起를 설하는 부분 곧 如來藏緣起를 설한다고 이해되는 부분은 생멸문의 제1절 “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, 名為阿梨耶識. 此識有二種義, 能攝一切法生一切法.”⁵⁾이다. 이 각 구절에 대한 이해부터 먼저 시도해보기로 하자.

우선 첫 번째 구절인 ‘依如來藏故有生滅心’에 대해서, 竹村牧男 선생은 선행연구에서 『勝鬘經』 「自性清淨章」에서 기원한 것이라고 지적한다.⁶⁾ 아래 해당 문구를 제시한다.

- ①世尊, 生死者, 依如來藏. 以如來藏故, 說本際不可知. 世尊, 有如來藏, 故說生死, 是名善說.
- ②世尊, 生死, 生死者, 諸受根沒, 次第不受根起, 是名生死. 世尊, 生死者此二法, 是如來藏.
- ③世間言說故, 有死有生, 死者謂根壞, 生者新諸根起, 非如來藏有生有死. 如來藏者, 離有為相, 如來藏常住不變. 是故如來藏, 是依, 是持, 是建立.
- ④世尊, 不離不斷不脫不異不思議佛法, 世尊, 斷脫異外, 有為法依·持·建立者, 是如來藏.⁷⁾

5) 『大乘起信論』, T32, p.576b.

6) 竹村牧男, 『大乘起信論讀釋』, 山喜房佛書林, 1985, pp.165-166.

7) 『勝鬘經』, T12, p.222b.

이 중에서 ①의 구절은 생멸문 제1절 첫 번째 구절의 출처를 보여준다. 그리고 이하의 구절은 그 의미를 설명하는 것으로 볼 수 있다.

②의 구절은 生死와 生死가 의지하는 바인 如來藏이 다르지 않다는 것을 밝힌다.

③의 구절은 다시 生死와 生死가 의지하는 바인 如來藏은 같지 않다는 것을 밝힌다. 곧 세간언설에서 설하는 것과 같은 生死 곧 諸根이 壞하고 起하는 것과 같은 生死는 ‘여래장이 있기 때문에 生死가 있다’는 것과는 같지 않다[非]고 말한다. 그리고 같지 않은 이유는 여래장이 ‘有爲相을 떠난 것’, ‘常住不變인 것’이기 때문이라고 제시한다. 또 그렇기 때문에 여래장이 生死의 ‘依’이고 ‘持’이며, ‘建立’이라고 선언한다. 다만 이 ③의 내용에서 生死는 ‘世間言說故’라는 한 구절에 제약되어 있다는 것은 유의할 필요가 있다. ②와 ③은 서로 대비된다고도 할 수 있는데, ②는 佛의 視點에서 如來藏과 生死를 본 것이고 ③은 世間言說 곧 중생의 視點에서 如來藏과 生死를 본 것이기 때문이다. 달리 말하면 ②는 體를 기준으로 ③은 相을 기준으로 한 설명이라고 볼 수 있을 것이다.

④는 ③의 여래장이 生死의 ‘依’이고 ‘持’이며, ‘建立’이라고 선언에 대한 부연인데, ‘끊어지고[斷], 벗어나며[脫], 변이하는[異] 것의 밖에서 有爲法을 依가 되고, 持가 되고, 建立하는 것이 바로 如來藏’이라고 선언한다. 핵심은 ③의 ‘離有爲相’이라는 구절을 다시 ‘끊어지고[斷], 벗어나며[脫], 변이하는[異] 것의 밖에서[斷脫異外]’라고 강조하여, 여래장이 유위법의 바깥에 있는 것임을 명료히 한다. 곧 유위법의 바깥에서 유위법의 依·持가 되고, 유위법을 건립하는 것이 여래장이라고 설명하는 것이다.

이상과 같은 『勝鬘經』「自性清淨章」의 구문을 생멸문 제1절의 經證이라고 간주한다는데 동의한다면,⁸⁾ 제1절의 ‘依如來藏故有生滅心’을 여래장언기 곧 여래

8) 논자는 『기신론』이 여래장사상의 입장을 근본으로 하여 유식사상을 수용하는 논서라고 보는 점에 대해서 동의한다. 다만 여래장사상과 유식사상의 교섭에 있어서, 여래장과 아리아식의 관계를 설정하는 부분에서 『능가경』과 『기신론』 사이에는 중요한 입장의 차이가 있다고 생각한다. 戰田顯祐는 「『起信論』中國撰述不定論」(『南都佛敎』81, 2002)에서 『기신론』의 여래장과 아리아식의 관계 설정은 여래장과 아리아식을 一體化시켜 ‘如來藏阿梨耶識’이라고 하는 『楞伽經』의 설을 바로잡는 입장에 있다고 지적한다. 논자는 기본적으로 이 견해에 동의한다. 그리고 『능가경』과 『기신론』

장이 生死造作의 因이라고 읽는 것은 적절하지 않다는 것을 알 수 있다.

생멸문의 다음 문장에서는 不生不滅과 生滅이 ‘和合하여서’, ‘非一’이면서 동시에 ‘非異’인 상태를 아리아식이라고 개념 정의한다. 不生不滅과 生滅이 和合된 상태를 阿梨耶識이라고 정의하는데, 다만 그 不生不滅과 生滅의 和合은 ‘같지도 않고 다르지도 않음’[非一非異] 상태라고 전제하고 있다. 곧 『기신론』의 논자는 不生不滅과 生滅이 ‘合一’된 상태를 阿梨耶識이라고 이해하는 것을 부정하고 있는 것이 된다.

여기에 대하여 竹村牧男은 ‘和合’을 ‘不相離의 關係에 있는 것’이고 ‘불생불멸과 생멸이 두 개의 體가 아닌 것’이라고 말한다. 이어지는 내용들은 법장의 『起信論義記』에 의지하여 설명하고 있다.⁹⁾ 그렇다면 이것을 어떻게 읽어야 할까? 우선 ‘和合’ 곧 『기신론』 스스로는 ‘非一非異’라고 설명하는 상태가, 法藏 혹은 竹村이 설명하는 것처럼 ‘不相離’의 상태인 것은 맞지만, 그 ‘不相離의 상태’가 不生不滅과 生滅의 체가 둘이 아닌 것을 의미하는 것만은 아니라는 점을 지적해야 할 것 같다. 적어도 『기신론』의 설명대로라면, 그것은 不生不滅과 生滅이 ‘둘이 아님’[다르지 않음]을 의미하는 동시에 ‘하나가 아님’[같지 않음]도 의미하는 상태이다. 적어도 不相離가 體의 非異만을 의미하는 것은 아니라는 것이다. 앞에서 언급한 『勝鬘經』「自性清淨章」의 구절로 다시 돌아가서, 不生不滅과 生滅을 각각 如來藏과 生死로 치환해보자. 해당 經文의 ②에서는 生死의 二法=如來藏이라고 설하고 ③에서는 生死≠如來藏이라고 밝힌다. 이 경문의 내용이 생멸문에서는 ‘不生不滅與生滅和合, 非一非異’라고 축약되어 계승되고 있는 것이다. 그렇다면 이 문장 역시 體의 非異와 相의 非一을 의미하는 것으로 읽어야 할 것이다. 곧 이것은 ‘自性清淨心 客塵煩惱染’이라고 하는 여래장의 개념태를 풀

사이의 가장 큰 차이점은 여래장을 아리아식처럼 생사조작의 원인으로 간주하느냐 아니냐에 중요한 分岐가 있다고 본다. 특히 『기신론』이 『능가경』과 달리 『勝鬘經』과 『寶性論』으로 이어지는 여래장 개념의 계승에 충실하다는 것이 논자의 입장이다. 적어도 본문에서 인용한 「自性清淨章」의 유위법의 바깥에 있는 유위법의 依·持·建立이라는 논지를 대단히 충실히 계승하는 것이 『기신론』이라고 생각한다. 이것은 대치사집단에서 여래장의 개념태를 특정하여 여래장이 생사조작의 원인으로 오해되는 것을 차단하고 있는데서 더 확연히 드러난다.

9) 竹村牧男, 같은 책, pp.167-169.

어놓은 것이라고 생각할 수도 있다.

다만 다시 여기에서 문제가 되는 것은 바로 다음 구절 ‘名爲阿梨耶識’이다. 왜 ‘名爲如來藏’이 아니고 ‘名爲阿梨耶識’일까? 여래장사상의 입장, 더 좁게 『승만경』의 입장에서 말한다면, “世尊, 如來藏者, 是法界藏, 法身藏, 出世間上上藏, 自性清淨藏. 此性清淨如來藏, 而客塵煩惱上煩惱所染.”¹⁰⁾이다. 그런데 自性清淨心이 주이고 客塵煩惱染 곧 煩惱가 客塵이라는 것은 어디까지나 佛의 視點이다. 이 佛의 視點은 첫 문장의 선언에서, 그리고 이어지는 문장에서 不生不滅이 주가 되어 客인 生滅과 和合한다는 맥락에서 이미 충분히 언급되었다. 하지만, 如來藏이 그 결론으로서 주어지는 것은 곤란하다. 왜냐하면, 이것이 生滅門 안에서 설해지는 것이기 때문이다. 생멸문은, 앞의 「자성청정장」 ③의 경문을 기준으로 한다면, 世間言說 곧 有爲相으로서 諸根이 무너지고 일어나는 것이 주가 되는 것이다. 자성청정장 곧 불생불멸의 여래장은 그와 같은 유휴법을 떠나 있는 것이기 때문에 생멸문에서 포착할 수 없는 것이 된다. 生死, 곧 諸根의 일어남과 무너지짐, 그리고 그 일어남과 무너지짐이 주가 되는 개념태의 포착이 필요할 수밖에 없다. 곧 여래장사상의 입장에서는 중생을 여래장이라고 부르지만, 그것은 어디까지나 佛의 視點에서 포착된 중생이지 중생의 視點에서 포착된 중생은 아니다. 생멸의 세계에서 그것을 포착할 때는 자성청정심으로서의 여래장이 아니라 객진변뇌염으로서의 여래장인 것이다. 객진변뇌염이 주가 되는 순간 그것은 더 이상 여래장이라고 말할 수 없게 된다. 객진변뇌는 그것이 주가 되어 生死를 전변한다. 곧 객진변뇌가 주가 되어 생사조작하는 원인으로 작동하는 사태에 적합한 개념태의 설정이 요구되는 것이다. 거기에 선택된 개념태가 바로 유식학파의 아리야식인 것이다. 이것은 對治邪執段에서¹¹⁾ 여래장의 개념에 대한 오해에 대한 對治를 설하는 중의 네 번째와 다섯 번째에서 여래장을 생사조작의 근본원인으로 보는 견해의 문제점을 특정하여 강조하는 데서도 명확히 드러난다. 곧 자성청정심을 주로 하는 여래장은 생멸문에서는 기능할 수 없는

10) 『勝鬘經』 「自性清淨章」, T12, p.222b.

11) 『起信論』, T32, p.580a-b.

개념이기 때문에, 여래장과 동일하게 중생을 의미하는 개념이면서 객진번뇌
염을 주로 삼는 개념으로 대체할 필요가 있었던 것이다.

이렇게 보면 앞에서 제시한 생멸문의 제1절은 不生不滅이 生滅과 화합하여
非一非異인 상태를 아리아식이라고 정의하지만, 실제로는 生滅만이 포착될 뿐
이라는 것을 염두에 두고 있는 것으로 볼 수 있다. 이 경우 역시 緣起하는 것은
여래장이 아니라 아리아식이 된다. 그리고 이때의 아리아식은 不生不滅과 生滅
을 함께 포착하는 것으로서의 아리아식이기는 하지만, 그것은 이미 體性의 측면이
아니라 相用의 입장에서라고 말해야 할 것이다. 따라서 이 제1절의 문장을
眞妄和合 곧 眞妄이 일체화된 것[合一]이라고 읽는 것은 불가능하며, 『기신론』의
아리아식을 眞妄의 성격을 동시에 가지고 있는 것으로서 眞妄和合識이라고
읽는 독법은 가능하지만, 그것이 체성의 입장이 아니라 공능의 입장에서
포착될 것이라는 전제는 분명해야 한다고 생각된다. 곧 아리아식연기라고 읽
는 것은 가능하지만, 여래장연기라고 읽는 것은 맥락상 잘못된 독법이라고 할
수 있을 것이다.

2. 衆生心과 阿梨耶識, 唯識 三性說에 의한 해석

앞에서 『기신론』의 연기설이 여래장연기설일 수 없는 까닭에 대해서 설명
하였다. 이것은 당연히 眞如緣起의 가능성도 부정한다. 여래장연기라고 하는
주장은 아리아식 안에 여래장이 내포되어 있다거나, 혹은 아리아식과 여래장
이 동일한 사태를 전제로 한다. 다시 나아가서 진여연기라고 하는 주장은 여래
장연기의 전제에서 한 걸음 더 나아가 진여와 여래장이 동일하다는 사태를 전
제로 한다.

하지만 『기신론』의 撰述者가 여래장 혹은 아리아식과 같은 개념어를 사용
하는 태도는 대단히 조심스럽다는 점에 유의할 필요가 있다. 『기신론』의 撰述
者는 개념어의 사용에 상당히 면밀한 고려를 하고 있다. 예를 들어 진여문에서
는 ‘如實空’과 ‘如實不空’을 『勝鬘經』의 ‘空如來藏’과 ‘不空如來藏’을 대체하여 사
용한다. 또한 동시에 생멸문 안에서 여래장 개념이 사용되는 곳은 제1절 그것

도 생멸심의 依·持가 여래장임을 제시하는 부분뿐이다. 여래장에 해당하는 개념이 생멸문 내에서 사용될 때는 ‘覺義’로 대체된다. 그런데 이와 같이 구분하여 사용하는 것은 法章門에 한정된다. 이것은 法章門이 중생의 視點을 전제로 하는 것이기 때문에, 衆生이 바라보는 佛의 측면 곧 진여문에서 사용되는 용어와 衆生이 바라보는 중생의 측면 곧 생멸문에서 사용되는 용어를 撰述者가 구분하여 사용하고 있음을 의미한다.¹²⁾ 따라서 여래장을 내포한 것으로서의 아리아식, 혹은 여래장과 아리아식을 等値하는 一體化시켜 읽는 방식으로서의 여래장연기설, 그리고 여기에서 다시 여래장과 진여를 等値시켜서 읽는 진여연기설 등은, 적어도 法章門 안에서 각각의 개념어를 면밀하게 구분하여 사용하는 『기신론』 찬술자의 의도를 무시하는 독법이라고 생각된다.

여기에서는 특히 법장문의 구조를 읽을 때 이야기되는 一心二門의 일심 곧 衆生心の 해석문제와 생멸문의 아리아식이 覺義와 不覺義의 二義를 가지고 있다는 하는 것의 의미해석 문제를 중심으로 논하고자 한다. 먼저 법장문의 구조를 말하는 일심이문에 대해서 살펴보자.

먼저 二門의 別設이라는 문제를 고려해 보자. 二門의 別設에 대해, 竹村牧男은 두 가지의 근거를 제시하여 그 思惟의 연원을 검토하고 있다. 곧 『不增不減經』의 如來藏과 관련하여 相應과 不相應이 설해지는 부분 곧 “一者, 如來藏本際相應體及清淨法. 二者, 如來藏本際不相應體及煩惱纏不清淨法. 三者, 如來藏未來際平等恒及有法.”(T16, p.467b)이라는 부분을 제시하고, 여기에서 설해지는 相應·不相應이 사용되는 방향이 唯識思想과는 정반대인 점을 지적한 후에, 起信論의 二門은 初期如來藏思想부터 설해져온 自性清淨心和 客塵煩惱所纏이라는 두 가지 계기와 연관되어 있다고 말해도 지나치지 않을 것이라고 주장한다.¹³⁾ 곧 『不增不減經』에서 如來藏本際에 상응하는 것과 불상응하는 것을 기준으로 清淨法과 不

12) 한편 佛의 視點만을 전제로 시설되는 義章門에서는 眞如와 如來藏 그리고 如來法身이 동일한 개념으로 사용된다. 이것은 『기신론』의 찬술자가 개념의 사용에 대해 대단히 조심스럽게 접근하고 있음을 의미한다. 여기에 대해서는 石吉岩, 「有矣起信論成立的几点問題」, pp.119-124.에서 좀더 상세히 논급하고 있으므로 참고하기 바란다.

13) 竹村牧男, 前掲書, pp.130-132.

淸淨法으로 나누는 것이 『기신론』의 진여문과 생멸문 別設의 연원이 되었을 것이라고 竹村牧男은 추정한다. 그런데 이 추정에서 제시된 『不增不減經』의 설은 분명 如來藏本際를 기준으로 한다. 하지만 『기신론』의 중생심은 말 그대로 衆生心일 뿐 如來藏本際를 의미하지 않으며, 『기신론』 자체에도 衆生心을 如來藏으로 규정하는 언급은 존재하지 않는다. 정확히 말하면 법장문 내에서 여래장에 대응될 수 있는 개념은 진여문에서는 依言眞如이고, 생멸문에서는 如來藏 혹은 覺義이다. 구조상으로 보면, 여래장은 중생심의 한 측면에 해당할 뿐이다. 따라서 二門을 別設하는 연원으로서 竹村牧男이 제시하는 經證은 그리 적절하지 않다고 생각된다. 二門別設에 대한 竹村의 觀點은 그 출발점을 ‘一如來藏心’으로 하는 法藏의 脈絡과 유사하다고 생각된다.

무엇보다도 如來藏을 출발점으로 한다면, 『기신론』 스스로가 二門을 別設한 의도가 달성되지 않는다는 점도 문제가 된다. 「立義分」은 물론이고,¹⁴⁾ 「解釋分」 ‘顯示正義’단의 첫머리에서도 二門을 別設한다는 것이 명시되어 있다.¹⁵⁾ 앞서도 언급한 것처럼, 찬술자는 법장문과 의장문 그리고 진여문과 생멸문이라고 하는 영역에 따라, 같은 의미태를 가진 개념이라고 하더라도 영역 혹은 視點에 따라 명칭을 달리 사용하고 있다. 곧 二門別設 그 자체에 찬술자가 의도하는 사유구조를 포함시키고 있다고 보아야 할 것이다. 그런 측면에서 중생심을 여래장으로 간주하는 것은 二門 중에서 진여문을 배제하는 것과 다르지 않다는 점에서 찬술자의 의도를 훼손하는 것이 된다.

그리고 또 한 가지 고려해야 할 것은 ‘一心二門’이라는 법장문 구조에 대한 표현방식에 대해서이다. 정확하게 말하면, 『기신론』은 ‘一心二門’을 말하지 않는다. 우리가 편의상 一心二門이라고 법장문의 구조를 말하기는 하지만, 「解釋分」 ‘顯示正義’단의 첫 구절은 “依一心法, 有二種門.”이라고 말한다. 곧 一心法에서 二門을 別設한 것이다. 一心에서 二門을 別設한 것이 아니라는 것이다. 이것

14) 『起信論』, T32, p.575c. “所言法者, 謂眾生心. 是心則攝一切世間法・出世間法. 依於此心, 顯示摩訶衍義. 何以故? 是心眞如相, 卽示摩訶衍體故. 是心生滅因緣相, 能示摩訶衍自體相用故.”

15) 『起信論』, T32, p.576a.

은 立義分에서 ‘是真如相’ ‘是心生滅因緣相’이라고 하여, 진여문과 생멸문의 각각의 측면을 ‘相’이라는 글자에 의해 한정하는 태도와도 연결된다. 참고로, 『기신론』 본문에서 ‘一心’이라는 용어를 그대로 露出시킨 경우는 그것을 眞如와 등치시킬 때뿐이다.¹⁶⁾ 곧 『기신론』의 衆生心은 一心法과는 等値되지만, 一心과는 등치되지 않는다. 곧 一心으로부터 二門을 別設했다고 하는 것이 古來의 읽기이지만, 『기신론』의 本文은 一心法에서 二門을 別設하고 있다고 읽어야 한다. 이로부터 一心은 如來藏일 수 있지만, 一心法 곧 衆生心을 如來藏으로 등치시키는 것은 곤란하다는 것을 알 수 있다. 如來藏이라는 용어가 직접적으로 사용되는 生滅門 第一節에서도 如來藏이 不生不滅의 것으로 정의된다는 사실도 역시 이러한 관점에 부합한다.

이 경우 다시 二門別設의 출발점은 衆生心 곧 一心法이 된다. 이처럼 衆生心에서 眞如相(眞如門)과 生滅因緣相(生滅門)을 別立하는 방식은, 唯識思想 특히 『攝大乘論』의 依他起性を 중심으로 圓成實性和 遍計所執性이 전개되는 방식과 유사하다고 생각된다.¹⁷⁾ 이렇게 보면, 思惟의 出發點은 衆生心이 되며, 그 衆生心은 어떤 根源의인 것으로서의 態라는 意味이기보다는, 眞如門의 可能性과 生滅門의 可能性을 동시에 가지고 있는 衆生의 現實態를 意味하는 것으로 把握하는 것이 더 타당해질 것이라고 생각된다. 곧 『기신론』의 一心二門은 ‘一心에서 二門을 別設한 구조’라고 말해진다. 하지만, 실제에 있어서는 ‘妄心’을 떠나는[離] 것에 의해서, 生滅門으로부터 眞如門으로 들어가는[入] 구조¹⁸⁾를 설정하고 있다. 「顯

16) 곧 “唯一心故名真如”(T32, p.576a)와 같은 경우이다. 이것은 實叉難陀 譯本도 마찬가지인데, “一切妄境從本已來理實唯一心為性”(T32, p.590a)라고 하여, 一心이라는 용어가 그대로 드러난 경우에는 그것을 ‘性’에 한정하고 있는 것을 볼 수 있다.

17) 元曉는 『大乘起信論別記』(T44, p.227c)에서 ‘顯示正義’단의 ‘皆各總攝一切法’을 해석하면서, 眞如門 안의 事法을 分別性이라고 하고 生滅門 안의 事法을 依他性이라고 설명한 다음, 三性の 不一不異義에 의해서 會通한다. 이때 眞如門 안의 事法을 分別性이라고 稱하기는 하지만, ‘諸法不生不滅本來寂靜, 但依妄念而有差別’이라고 하기 때문에 실제로는 相無性의 입장에서 事法을 指稱하는 것이 된다. 그런데 여기에서 관심을 두고자 하는 것은 元曉가 三性の 不一不異義에 의해서 眞如門과 生滅門의 事法을 會通시키고 있는 점이 아니다. 여기에서 주목하고 싶은 것은 元曉가 生滅門 안의 事法을 依他性으로 간주하는 부분이다. 阿梨耶識을 依他性으로 해석한 것으로 볼 수 있는 부분이기 때문이다. 뒤에서 다시 언급하겠지만, 아리야식을 依他라고 간주하는 주석은 曇延의 『起信論疏』(X45, p.166b)에서 나타난다.

示正義」段의 마지막 구절인 “若能觀察知心無念, 即得隨順入真如門故.”¹⁹⁾는 생滅門으로부터 眞如門으로 들어가는 핵심 요체를 드러내고 있고, 그것은 ‘一心法’에서 ‘一心’을 드러내는 구조라고 생각할 수 있다.

다음, 생멸문 제1절에 이어지는 구절은 “此識有二種義, 能攝一切法生一切法. 云何為二? 一者覺義, 二者不覺義.”²⁰⁾이다. 논자는 이 문장을 ‘阿黎耶識에 覺義로서의 가능성과 不覺義로서의 가능성이 동시에 주어져 있다는 의미’로 읽어야 한다고 생각한다. 앞서도 언급한 것처럼, 아리야식은 義 곧 功能에 초점을 둔 개념이 포착되고, 그렇다면 그것은 체성이 아니라 공능으로서의 성격에 초점을 두어야 한다고 생각되기 때문이다. 覺義는 “心體가 妄念을 떠나면[心體離念]”(T32, p.576b)이라고 설명된다. 起信論의 脩多羅說의 引用에 근거해서 말한다면, “若有眾生能觀無念者, 則為向佛智故.”(T32, p.576b)라는 것이다. 이것은 覺義, 三性說로 말한다면 圓成實性的 획득방식에 대한 起信論의 설명이라고 할 수 있을 것이다. 다만 이것은 阿黎耶識이 가지는 하나의 가능성일 뿐이고, 또 하나의 가능성은 不覺義라는 態로 설명된다. 不覺은 “一切眾生不名為覺, 以從本來念念相續未曾離念故, 說無始無明…”(T32, p.576bc)으로 설명된다. 이 無始無明으로부터 輾轉하는 生死流轉은 별도의 설명이 필요하지 않을 것이다. 이것은 三性說로 말한다면 遍計所執性에 상당할 것이다. 곧 아리야식을 기준으로 覺義를 生하고 不覺義를 生하기 때문에, 아리야식이 일체법을 포섭하는 동시에 生하기도 한다는 것을 의미한다. 이는 아리야식을 依他性으로 읽을 수 있음을 의미한다.

阿黎耶識이 二種義를 가지고 있다는 것은, 살펴본 것과 같이 眞如(覺義)와 生滅(不覺義)의 두 가지 가능성을 가지고 있다는 의미로 읽는 것이 타당하다. 이것은 앞서 언급한 ‘一心法에 의해 二門을 세운다’는 것과 構造적으로는 同一하다고 생각된다. 一識二種義는 阿黎耶識을 중심으로 覺義(=不生不滅=如來藏)와 不覺義(=生滅)라는 형태로 전개되고, ‘依一心法有二門’은 衆生心을 중심으로 眞

18) 이것은 不覺義로부터 覺義로 나아가는 구조이기도 하다.

19) 『起信論』, T32, p.579c.

20) 『起信論』, T32, p.576b.

如門(眞如相)과 生滅門(生滅因緣相)이라는 형태로 전개된다. 다만, 여기에서 주의해야 할 것은 一心二門과 一識二種義가 기본적으로 동일한 구조이기는 하지만, 一識二種義는 生滅門에 한정된 것이기 때문에 범주의 차이가 존재한다는 것이다.

III. 기신론 주석서의 아리아식관

앞에서 『기신론』의 아리아식을 어떻게 읽어야 할 것인가에 대한 나름의 검토를 시도해 보았다. 지금부터는 앞에서 검토한 『기신론』의 아리아식에 대한 관점, 초기의 주석가들에게는 어떻게 이해되었고 또 변화되어 갔는지에 대해서 살펴보고자 한다.

1. 杏雨書屋所藏 燉煌本 『大乘起信論疏』와 『曇延疏』의 경우

杏雨書屋所藏 燉煌本 『大乘起信論疏』(擬題, 羽333V, 이하 杏雨書屋本으로 略稱한다)은 새롭게 보고된 『起信論』의 註釋書로 『曇延疏』에 先行하며, 현재까지 알려진 주석서 중에서는 가장 이른 시기의 것으로 추정된다.²¹⁾ 이전의 다른 논문에서 처음 그 존재를 소개한 池田將則의 견해를 소개하면서 언급한 것처럼,²²⁾ 杏雨書屋本의 가장 큰 특징은 『九識章』 『攝大乘論釋』 『佛性論』 등 眞諦가 翻譯하고 撰한 文獻들에 기초한 부분이 多數 존재한다는 점일 것이다.

현존 잔간의 앞부분은 依言眞如에 대한 설명의 일부에서 시작한다. 앞의 立義分에 대한 설명이 남아있지 않기 때문에 二門別設에 대한 해석은 볼 수 없다. 하지만 다행스럽게도 본 논문에서 대상으로 삼는 아리아식에 대한 부분 곧 생멸문 제1절에 대한 부분은 전문이 남아있다. 이하 먼저 그 부분을 제시한다.

21) 金剛大學校 佛敎文化研究所에서 개최한 학술세미나에서 池田將則이 처음 그 존재를 소개하였고, 2012년 12월에 간행되는 『불교학리뷰』12호에 「杏雨書屋所藏 燉煌本 『大乘起信論疏』(擬題, 羽333V)について」라는 제목으로 논문과 함께 校訂活字本이 게재되었다.

22) 石吉岩, 「有矣起信論成立的几点問題」, pp.128-129.

‘依如來藏故有生滅心’라는 것은, 覺에 의지하여 不覺이 있고, 不覺에 의지하였기 때문에 生滅心이 있음이다. ‘所謂不生不滅與生滅和合’는, 앞의 여래장이 생멸심과 화합하여 비록 다시 하나인 것은 아니지만, 체가 다르지 않기 때문에 항상 和合인 것이며, 서로 의지 않는다. 그 生滅이 熏習을 말미암은 것을 논한 것이다. ‘不生滅’이란, 心性은 스스로 그러하여서 變異가 없는 까닭이다. ‘非一’은, 生滅義와 不生滅功能義가 달라서 하나일 수 없음이다. ‘非異’는, 義는 비록 같지 않지만, 熏습에는 별도의 체가 없기에 識性과 다르지 않음이다. 마치 바람이 물에 의지함과 같다. 바람은 움직이는 것으로써 의미를 삼고, 물은 濕한 것으로써 의미를 삼는다. 움직이는 것과 습한 것이 의미는 하나일 수 없지만, 그 체가 다른지를 궁구해보면 서로 다를 수 없다. 여래장과 생멸도 역시 그러하다. ‘名爲阿梨耶識’은 뜻으로써 이름을 삼은 것이다. 이 無始의 客塵에 의하여 本覺을 熏습하니, 이 本覺이 自性を 지키지 못하고 다른 것을 따라서 熏습되니, 緣起의 功能이 있는 것이다. 이러한 생멸과 화합하는 공능에 따라 이름을 和合識이라 하였다. 만약 삼장법사의 『九識章』에 의거한다면 無沒識이라고 말한다. 능히 無始의 善惡 三性種子를 攝持하여, 因이 되어, 사라지지 않고, 반드시 果를 얻기에, 失沒이 없으므로 無沒이라고 한다.²³⁾

이 해석에서 가장 특징적인 것은 아리야식의 해석에 진제삼장 특히 『攝大乘論釋』의 관점이 그대로 채용되고 있는 점일 것이다. 또 非一의 문제는 生滅義와 不生滅功能義가 서로 다르기 때문에, 그리고 非異는 體性的 측면에서 다르지 않다는 관점을 도출하는 것도 주목된다. 그리고 아리야식이 화합식으로 간주되는 것 역시 불생멸이 생멸과 화합하는 공능에 의한 것이라고 해석한다. 다만 아리야식을 불생멸이 생멸과 화합하는 공능을 강조함으로써, 아리야식에 대

23) 言‘依如來藏故有生滅心’者, 以依覺故而有不覺, 依不覺故有生滅心也。‘所謂不生不滅與生滅和合’者, 謂前如來藏與生滅心, 雖復不一, 以無異體故, 而常和合, 不相雜(離)也。論其生滅, 由於熏習。‘不生滅’者, 心性自爾, 無有遷變故也。‘非一’者, 生滅義與不生滅功能義別, 不可一也。‘非異’者, 義雖不同, 而熏習無有別體可(不)異識性也。如風依水, 風以動爲義, 水以濕爲義, 動與濕義不可令一, 窮其異體, 無可相異。藏與生滅亦復如是。‘名爲阿梨耶識’者, 以義證名也。依此無始客塵熏習本覺, 此之本覺, 不守自性, 隨他熏習, 有緣起功能。即此和合生滅功能者, 名爲和合識也。若依三藏法師『九識章』內, 名無沒識。以能攝持無始善惡三性種子, 爲因, 不亡, 得果必然, 無有失沒, 名無沒也。(각주23의 校訂活字本『杏雨書屋本』37~44行. 밑줄 친 부분은 誤讀이라 생각되어 필자가 수정한 수정한 것임)

하여 體性의 측면을 강조한 것은 생멸문의 문장을 그대로 읽어간 결과라고 생각된다. 여기에서 중요한 것은 體性이 아니라 體性의 功能에 주목한 해석을 가지고 있다는 점일 것이다.

또 인용 부분에 포함되어 있지는 않지만, 『기신론』 본문의 ‘復次生滅因緣者, 所謂眾生依心意意識轉故.’(T32, p.577b)에 대한 해석에서도 杏雨書屋本은 眞諦譯 『攝大乘論釋』의 관점을 채용하면서 『기신론』의 五意를 八識에 배당하는 해석을 하고 있으며, 『曇延疏』는 이 부분에서 일정 정도 杏雨書屋本의 해석을 비판하는 입장을 취한다는 것 역시 이미 池田將則에 의해 지적되어 있다.²⁴⁾

『曇延疏』의 특징으로 論者は 『攝大乘論釋』을 주로 채용한 주석서라는 점을 지적한 바 있는데,²⁵⁾ 池田將則은 杏雨書屋本과 『曇延疏』의 先後를 검토하는 과정에서 『曇延疏』가 杏雨書屋本의 영향을 받고 있다는 것을 지적하고 있다.²⁶⁾ 이로부터 『曇延疏』의 아리야식에 대한 해석이 사실은 杏雨書屋本에서 비롯되었음을 확인할 수 있다. 어쨌든 杏雨書屋本에도 『曇延疏』에도 『楞伽經』이 전혀 인용되지 않고 있는 것 역시 이후의 三大註釋書와 비교하면 두드러진 특징이라고 할 수 있다.²⁷⁾

그런데 杏雨書屋本에 대하여 池田將則은 “기신론의 心·意·意識‘은 지론계의 용어인 것이 지적되어 있지만, 그 지론계에서 유래하는 용어를 杏雨書屋本은 眞諦譯의 敎說을 前提로 하여 해석하고 있다.”²⁸⁾고 지적한다. 여기에서 언급되는 『기신론』의 번역어 문제는 사실 『기신론』의 성립을 北地 혹은 초기 지론종에 의한 것이라고 주장하는 가장 유력한 근거로 사용되고 있다. 하지만 논자의 경우, 杏雨書屋本과 『曇延疏』로 이어지는 주석상의 가장 중요한 특징은 眞諦譯

24) 池田將則, 앞의 논문, pp.57-64.

25) 石吉岩, 『『대승기신론』 주석서에 나타나는 여래장 이해의 변화』, 금강대 불교문화연구소 공편 『동아시아에 있어서 불성·여래장사상의 수용과 변용』, 2013, p.178(日本語版은 東洋大學東洋學研究所, 『東アジア佛教學術論集』第1號, 2013, p.222.)

26) 池田은 이 논문의 상당 부분을 杏雨書屋本과 『曇延疏』의 비교 및 그것을 통한 성립시기의 추정에 할애하고 있다.(池田將則, 앞의 논문.)

27) 이 점에 대해서는 이미 다양한 선행 연구들에 의해서 지적되어 있던 부분이다. 국내에서는 박태원, 『大乘起信論思想研究』(민족사, 1994), pp20-39의 경우가 대표적이다.

28) 池田將則, 앞의 논문, p.62.

의 교설에 의한 해석에 있다는 것으로부터, 『起信論』의 初期 流通은 眞諦 혹은 眞諦 周邊의 人物과 긴밀한 관련 아래 보아야 할 것이라고 생각한다.

2. 三大疏의 경우

三大疏의 경우에 대해서는 일일이 언급하기 힘들 정도로 선행 연구가 누적되어 있는 상태이므로 특별히 하나하나 검토할 필요는 없다고 생각된다. 다만 三大疏가 공통적으로 『楞伽經』을 經本으로 삼는다는 점, 그렇게 함으로써 이후의 『기신론』 주석이 『능가경』의 강력한 영향력 아래에 있게 되었다는 점은 지적해두어야 할 부분이다. 여기에서는 삼대소 중에서 『淨影疏』와 『海東疏』만을, 그것도 二門別設의 문제 및 생멸문 제1절에 대한 註釋文만 비교 검토하기로 한다.

우선 『淨影疏』를 살펴보기로 하자.

이 ‘心眞如相’이란 것은 제9식이다. 제9식은 諸法の 體이기 때문에 ‘即示摩訶衍體故’라고 하였다. 이 ‘心生滅因緣相’이란 것은 제8식이다. 제8식은 緣을 따라 전변하니, 染緣을 따르기 때문에 生滅因緣相이다. 어떻게 아는가? 본문 중에 ‘即示摩訶衍體相用故’라 하였다. 用이 正義이니, 體相이 따라온다. 일심 가운데서 언설이 끊어지고 緣을 떠난 것이 제9식이고 緣을 따라서 轉變하는 것은 제8식이니, 곧 위의 心法에 이 두 가지 뜻이 있다는 것이다. 이 제8식이 緣을 따르는 근본이기 때문에 世와 出世的 諸法の 근원이 된다. 때문에 포섭[攝]한다고 하였다. 앞에서는 다만 8식이라고 하고 뒤에 바꾸어 해석하면서 두 가지 識을 드러내었으니, 때문에 體와 用이라고 하였다. 제8식은 體를 포섭하여 用을 따른다. 때문에 用이라고 하였으니, 心生滅이다. 위에서 염정의 두 가지 用을 갖추어 밝혔는데, 해석하는 중에는 다만 染을 따르는 작용만을 밝혔다. 그러므로 『승만경』에 “두 가지 알기 어려운 것이 있다. 自性淸淨心이 알기 어렵고, 그 자성淸정심이 번뇌에 오염되는 것이 알기 어렵다”고 하였다. 그 자성淸정이라고 한 것은 바로 心眞如이니, 본래 둘이 아니다. 用大라고 한 것은, 用에는 두 가지가 있다. 하나는 染이고 하나는 淨이다. 이 두 가지 用에 각각 두 가지가 있

다. 染 중의 두 가지는 하나는 依持用이고 하나는 緣起用이다. …… 淨用에도 역시 두 가지가 있다. 첫째는 緣을 따라서 用을 드러내는 것이고, 둘째는 緣을 따라서 用을 짓는 것이다.²⁹⁾

「입의분」을 해석한 부분이다. 혜원은 진여문을 제9식, 생멸문을 제8식으로 해석한다. 혜원은 用이 正義이며 體相은 그 用을 따라오는 것이기 때문에, ‘제8식이 體를 포섭하여 用을 따른다’는 것에 초점을 두고 있는 것으로 생각된다. 이 같은 생각은 진여문과 생멸문을 별설한다는 것에 대해 크게 고려하지 않는다는 의미로도 읽힌다. 곧 體相을 用을 따르는 이상, 제9식 혹은 진여문을 상정한다고 해도 그것은 이미 제8식에 포섭되어 있는 것 이상도 이하도 아니게 되기 때문이다. 이것은 『승만경』 「자성청정장」의 구절을 인용하여 설명하는 중에도, 用大의 분석에 초점을 두는 것에서도 드러난다.

본 논문의 앞부분에서 「자성청정장」에서 설명하는 여래장과 生死의 관계에 대한 해명을 二門別設의 문제에도 적용할 수 있는데, 여래장과 생사의 관계에 대한 非一非異의 관점이 동시에 고려되고 있는 것이 아니라는 것을 의미한다. 사실은 非一과 非異의 두 가지 관점이 한번에 무너지면서 여래장이 생사의 직접적인 원인으로 간주된다. 이것은 혜원이 생멸문 제1절의 첫 번째 구절을 해석하면서 “依如來藏”이란 것은 제8식이다. ‘有生滅心’은 제7식이다. ‘依’라고 한 것은 동시에 서로 의지하는 것이니, 그림자가 형체에 의지하는 것과 같다. 이 2구는 뜻이 있게 되는 이유인데, 이 뜻 가운데 뜻을 따라 流轉하는 것을 제8식이라 이름한다.”³⁰⁾고 한 것에서도 확연히 드러난다. 혜원의 관점에 의하면,

29) 慧遠, 『大乘起信論疏』, T44, p.179ab. “心真相’者, 即是第九識. 第九識, 是其諸法體故, 故言‘即示摩訶衍體故’也. ‘是心生滅因緣相’者, 是第八識. 第八識, 是其隨緣轉變, 隨染緣故, 生滅因緣相也. 何以知者. 文中言‘即示摩訶衍體相用故’也. 用是正義, 體相隨來. 於一心中, 絕言離緣為第九識, 隨緣變轉是第八識, 則上心法有此二義. 是第八識, 隨緣本故, 世及出世諸法之根原. 故言則攝. 前中但言八識, 後轉釋中了顯二識, 故言體用. 第八識者, 攝體從用, 故言為用, 心生滅也. 上中具明染淨二用, 釋中但明隨染之用. 故勝鬘云, ‘有二難可了知. 自性清淨心, 難可了知. 彼心, 為煩惱所染, 難可了知.’ 彼言自性清淨, 猶此心真相, 本來無二. 言用大者, 用有二種. 一染二淨. 此二用中各有二種, 染中二者, 一依持用, 二緣起用. …… 淨用亦有二種. 一者隨緣顯用, 二者隨緣作用.”

30) 같은 책, p.182bc. “依如來藏者, 是第八識也. 有生滅心者, 是第七識也. 此言依者, 同時相依, 如影依形. 此之二句, 妄有所以. 此妄之中, 隨妄轉流, 名第八識.”

여래장[형체]은 제7식 생멸[그림자]의 직접적인 원인이기 때문이다. 그래서 “훗 가운데 훗을 따라 流轉하는 것이 바로 제8식”이라고 이야기된다. 문제는 그 훗인 제8식이 如來藏이고, 아리야식이기 때문에 발생한다. 이때 여래장은 자성 청정심의 視點을 완전히 상실한 것이 되기 때문이다. 이것은 『승만경』의 의도를 완전히 배제한 해석으로 보아도 좋을 것이다.

다음에는 원효의 『海東疏』를 살펴보기로 하자.

(a)심법은 하나이지만 이문이 있다. 진여문중에 대승의 체가 있고, 생멸 문중에 체와 상과 용이 있다.³¹⁾

(b)‘대승의 自體를 능히 보인다’라고 하는 것은 곧 생멸문안의 본각심이다. 생멸하는 體이며 생멸하는 因이기에 생멸문 안에 있다. 그러나 진여 문중에서는 대승의 체라고 하고 생멸문중에서는 대승의 自體라고 말할 것은 깊은 까닭이 있어서, 아래의 해석에 이르면 그 뜻이 스스로 드러날 것이다.³²⁾

(c)대의 뜻 중에 體大는 진여문중에 있고, 相用二大는 생멸문에 있다. 생멸 문에도 역시 自體가 있지만 다만 體로서 相을 따르기 때문에 따로 말하지 않는다.³³⁾

원효의 해석을 보면, 기본적으로 體大를 진여문에 相用の 二大를 생滅門에 나누어서 배대하여 二門別設의 의도를 유지하는 해석을 가하고 있는 것을 알 수 있다. 예를 들어서 생멸문의 體와 진여문의 體는 동일한 體이지만, 원효는 『기신론』 본문에서의 언급에 따라 각기 體와 自體로 엄격히 구분하여 해석하고 있음을 알 수 있다. 이 二門別設의 구조를 엄격히 유지한다는 의도는 여래장[不生不滅]과 생사[生滅]의 관계를 설명하는 생멸문 제1절의 ‘非一非異’에 대한 해석

31) 元曉, 『起信論疏』, T44, p.206b. “心法雖一, 而有二門. 眞如門中, 有大乘體, 生滅門中, 有體相用.”

32) 같은 책, p.206b. “言能示摩訶衍自體者, 卽是生滅門內之本覺心. 生滅之體, 生滅之因, 是故在於生滅門內. 然眞如門中, 直言大乘體, 生滅門中乃云自體者, 有深所以至下釋中, 其義自顯也.”

33) 같은 책, p.206b. “大義中, 體大者, 在眞如門, 相用二大, 在生滅門. 生滅門內亦有自體, 但以體從相, 故不別說也.”

에서도 나타난다.

‘같지도 않고 다르지도 않다[非一非異]’라고 한 것은, 생멸하지 않는 마음이 전체가 움직이니 때문에 심(心)과 생멸(生滅)이 다르지 않으며, 항상 생멸(生滅)하지 않는 성품을 잃지 않으니, 때문에 생멸(生滅)과 심(心)이 같지 않다. 또 만약 같다면 생멸식상(生滅識相)이 다 없어질 때 심신(心神)의 체(體)도 역시 따라서 멸(滅)할 것이니, 단변(斷邊)에 떨어진다. 만약 다르다면 무명의 바람에 의해서 혼습되어 움직일 때 정심(靜心)의 체(體)가 연(緣)을 따를 수 없으니 곧 상변(常邊)에 떨어진다. 이 두 변(邊)을 여윈 것이니, 때문에 같지도 않고 다르지도 않다.³⁴⁾

이와 같은 해석은 “여래장이라는 것은 유신견에 떨어진 중생이나 전도된 중생이나 空亂意衆生에게는 경계가 아니다”고 하는 『승만경』 「자성청정장」의 의도에 가까운 것이라고 생각된다. 非一과 非異의 의도를 동시에 고려하고 있는 것이기 때문이다. 특히 원효는 많은 부분에서 혜원이 사용하고 있는 『능가경』의 경증을 동일하게 채용하지만, 경증을 활용한 해석에서는 의견을 달리하는 태도를 견지한다. 그리고 그러한 원효의 태도에는 二門別設의 구조에 대한 고려가 반영되어 있는 것으로 생각된다.

IV. 결론

지금까지 『기신론』은 아리아식을 어떤 관점에서 포착하고 있는 것인가에 대한 논자 나름의 검토를 시도해 보았다. 아래에서는 위에서 언급한 논점을 정리하고 바탕으로 『기신론』의 아리아식 그리고 중생심의 의미 규정이 어떠한

34) 같은 책, p.208b, “非一非異者, 不生滅心, 舉體而動, 故心與生滅非異, 而恒不失不生滅性, 故生滅與心非一. 又若是一者, 生滅識相, 滅盡之時, 心神之體, 亦應隨滅, 墮於斷邊. 若是異者, 依無明風, 熏動之時, 靜心之體, 不應隨緣, 即墮常邊. 離此二邊, 故非一非異.”

사상적 맥락으로부터 오는 것인지에 대해서 간단히 언급하는 것으로 결론을 대신하고자 한다.

앞부분에서는 『기신론』의 아리야식 나아가 중생심의 성격을 어떻게 포착해야 할까 하는 점에 초점을 두어 논하였다. 그런데 아리야식이 ‘화합식’이라는 것에 초점을 두고, 그 화합의 성격을 검토해보면, 體性의 입장에서 말하는 것이 아니라 相用의 입장 곧 功能에 초점을 두어 화합을 말하는 것임을 알 수 있었다. 그리고 그것으로부터 여래장연기라고 읽는 것은 적절하지 않으며, 아리야식연기라고 읽어야 적절할 것이라는 입장을 제시하였다. 이것은 법장문에서 二門을 別設하고, 그것을 통해서 體性의 입장과 相用[功能]의 입장을 엄격히 구분하고 있는 데서도 『기신론』 찬술자의 의도가 명확히 드러난다고 생각된다. 『기신론』 찬술자가 二門의 別設을 중시하고 있다는 것은, 동일한 개념태라고 하더라도 그것이 진여문에서 설해질 때와 생멸문에서 설해질 때 각각 개념어를 달리하여 사용하고 있는 데서도 알 수 있다. 또한 『기신론』 안에서는 一心法으로서의 衆生心과 一心이 혼동되어 사용되지 않는다는 점도, 개념이 사용되는 영역의 층위에 따른 사유구조상의 의도가 반영되어 있는 것이라고 볼 수 있을 것이다. 이와 같은 측면에서 볼 때, 생멸문 제1절의 내용을 여래장연기라고 읽는 것은 『기신론』의 의도하는 것과 다른 독법이라고 해야 할 것이다. 논자가 그런 점들에 근거하여 『기신론』의 아리야식 더 나아가 중생심을 유식 삼성설의 依他性으로 읽는 것이 적절하다는 의견을 제시하였다.

최초기의 주석서인 杏雨書屋本과 杏雨書屋本의 영향을 많이 받고 있는 『담연소』의 경우, 池田의 언급처럼 지론종과 동일한 개념어들을 번역어로 사용하고 있는 『기신론』의 해석에 眞諦譯 유식교설을 채용하고 있다. 이 두 주석서는 목록에만 기록되어 있는 眞諦의 『起信論疏』 2권을 제외하면, 현재까지 존재가 알려진 주석서 가운데 가장 이른 시기의 것들이다. 그런데 이 두 주석서는 『기신론』의 아리야식의 유식삼성설의 관점에 의하여 해석하고 있는 것으로, 殘簡에만 의지해서 판단할 때 지론종의 영향은 거의 전무하다고 보아도 무리가 없다고 생각된다. 특히 『능가경』은 물론이고 『승만경』 등의 여래장계 경론 역시 주

석에 채용하지 않았다는 특징을 가진다. 동시에 이들 杏雨書屋本의 경우는 화합식의 의미를 파악할 때, 體性의 관점이 아니라 相用의 관점을 채용하고 있다. 이것은 眞諦譯 교설만을 채용한 영향으로 보이는데, 『기신론』 본래의 의도에 부합하는 해석인 것으로 생각된다.

반면 『淨影疏』의 경우는 二門別設의 해석 및 생멸문 제1절의 해석에 『능가경』과 『승만경』 등을 채용하고 있다. 이른바 북지 지론종 교학의 근거에 있는 경론이다. 이것은 『기신론』 스스로가 매우 엄밀하게 적용하고 유지하려는 의도를 갖고 있다고 생각되는 二門別設에 의해 전개되는 사유구조의 핵심을 배제하는 결과로 이어졌다고 생각된다. 이른바 여래장연기설이라는 것은 이처럼 북지 지론종 교학을 채용한 결과로서 도출된 것이다. 논문에서 직접 언급하지는 않았지만, 法藏의 『義記』 역시 『淨影疏』가 도출한 결과의 연장선상에 있다. 양자의 공통점 중에 대표적인 것이 진여문의 체와 생멸문의 체를 동일시함으로써, 진여문을 생멸문에 배속시킨 것이며, 그렇게 함으로써 생멸문 내에서 體[如來藏 혹은 眞如]의 역할이 비대해지면서 아리야식을 유명무실하게 만드는 결과에 이른 것이라고 생각된다.

『海東疏』의 경우는, 해원이나 법장과 동일하게 『능가경』과 『승만경』 등의 여래장계 경론을 채용하면서도 二門別設의 의도를 훼손하지 않았다는 점에서 주요한 특징을 가진다. 그 결과 동일한 『능가경』의 경증을 사용한다고 하더라도 그 해석의 관점은 해원과 비교하여 상이하다는 특징을 갖는다. 동시에 본문에서 언급하지는 않았지만, 신유식의 관점을 대폭 채용함으로써 생멸문 내에서 아리야식의 위치를 부각하고 있는 것 역시 주요한 특징이라고 할 것이다.

이러한 결과에 의거할 때, 『기신론』의 사상사적 맥락은 적어도 북지 지론종 교학과는 거리를 두고 있는 것으로 판단하는 것이 더 적절하다는 것이 논자의 생각이다. 특히 『기신론』에서 사용되는 중요 翻譯語와 그 語法들이 보리유지 번역의 경론과 동일하다는 것은 의심할 여지가 없는 사실이다. 그럼에도 불구하고 사상사적 맥락이라는 관점에서 보면, 보리유지 계통 곧 지론종 계통과는 일정한 거리를 두고 있다는 사실 역시 부정할 수 없는 사실이라고 생각된다.

더욱이 가장 이른 시기의 주석서가 진제의 주변에서 진제역의 교학사상을 채용하고 있다는 점은 『기신론』이 북지에서 혹은 초기 지론종의 영향하에 성립 되었을 것이라는 추정을 재검토해야 하는 이유로 부족하지 않다고 생각된다.

참고문헌

1. 원전류

- 求那跋陀羅 譯, 『勝鬘經』, T12.
- 眞諦 譯, 『大乘起信論』, T32.
- 實叉難陀 譯, 『大乘起信論』, T32.
- 曇延, 『起信論疏』, X45.
- 慧遠, 『大乘起信論義疏』, T44.
- 元曉, 『大乘起信論別記』, T44.
- 元曉, 『大乘起信論別記』, T44.
- 法藏, 『大乘起信論義記』, T44.

2. 단행본 및 논문류(한국어 가나다순)

- 박태원, 『大乘起信論思想研究』, 민족사, 1994.
- 竹村牧男, 『大乘起信論讀釋』, 山喜房佛書林, 1985
- 吉村誠, 『中國唯識思想史研究－玄奘と唯識學派』, 大藏出版, 2013
- 大竹晋 『『大乘起信論』成立問題に関する近年の動向をめぐって』(『불교학리뷰』12, 금강대학교 불교문화연구소, 2012.
- 석길암, 「大乘起信論 地論宗撰述說에 대한 反論」, 『地論思想의 形成과 變容』, 씨아이알, 2010년 8월.
- 석길암, 「『大乘起信論』주석서에 나타나는 여래장 이해의 변화」, 금강대 불교문화연구소 공편, 『동아시아에 있어서 불성·여래장사상의 수용과 변용』, 2013년 5월.
- 石吉岩, 「有关起信論成立的几点问题」, 『比較經學(Journal of Comparative Scripture)』3, 中國中央民族大學·香港漢語基督教文化研究所, 2014년 1월.
- 池田將則, 「杏雨書屋所藏敦煌文獻『大乘起信論疏』(擬題, 羽333V) について」, 『불교학리뷰』12, 2012.
- 職田顯祐, 「『起信論』中國撰述不定論」, 『南都佛教』81, 2002.
- 荒牧典俊, 「北朝後半期佛教思想史序說」, 荒牧典俊 編著, 『北朝·隋·唐 中國佛教思想史』, 法藏館, 2000.

Views of the Ālaya-vijñāna (阿梨耶識) in the *Qixin-lun* (起信論) and its Commentaries

SEOK, Gil-Am
HK Professor
Geumgang Center for Buddhist Studies
Geumgang University

I think that, when examining the Ālaya-vijñāna (阿梨耶識) in the *Qixin-lun* (起信論), two problems are raised.

The first problem is whether the *Qixin-lun* tells the Dependent Arising (緣起) of the Ālaya-vijñāna or of the Tathāgata-garbha (如來藏). It is an obvious fact that the Ālaya-vijñāna is told in the *Qixin-lun*. The problem is its characteristic of the Combined Consciousness of True and False (真妄和合識). Taking it as the Dependent Arising of the Tathāgata-garbha is stressing the view of the Substance (體性) out of the Three Greatnesses (三大) of the *Qixin-lun*; taking it as the Dependent Arising of the Ālaya-vijñāna is on the views of the Characteristics and Function (相用). After analyzing the *Qixin-lun*, I proposed that the term of the Ālaya-vijñāna, which is in the first phrase of the Gate of Arising and Ceasing (生滅門) of the *Qixin-lun*, must be interpreted on the base of the views of the Characteristics and Function.

The second is whether the concept of the Ālaya-vijñāna in the *Qixin-lun* is an extension of the Dilun-zong School (地論宗) based on the *Shidi-jing-lun* (十地經論) and the *Lengjia-jing* (楞伽經) or an extension of the tradition of the *Shedasheng-lun* (攝大乘論). I asserted the necessity of approaching the Mind of Sentient Beings (衆生心) and the Ālaya-vijñāna in the *Qixin-lun* from a point of view of the theory of

Three Natures (三性) of the Consciousness-Only Buddhism. The *Qixin-lun*'s accurate and separating use of terms of the One Mind (一心) and the Mind of Sentient Beings reflects its theoretical intention to use the different terms according to different levels of the concept. In this respect, it does not accord with the *Qixin-lun*'s intention to take the first phrase of the Gate of Arising and Ceasing of the *Qixin-lun*, as the Dependent Arising of the Tathāgata-garbha. From these facts, I proposed that it was proper to understand the Ālaya-vijñāna, or, further, the Mind of Sentient Beings as the Nature of Dependence on Others (依他性) of the theory of Three Natures of the Consciousness-Only Buddhism.

After analysing the Commentaries' interpretations on the Ālaya-vijñāna in the *Qixin-lun*, I made a result as follows:

Both the *Tanyan* (曇延)'s Commentary and its influencer, the Kyousho-oku Text (杏雨書屋本), or the oldest commentary in existence, interpret the *Qixin-lun* with adopting the theories of the Consciousness-Only Buddhist texts translated by Zhendi (真諦). They are scarcely affected by the Dilun-zong School, nor do they adopt texts of the Tathāgata-garbha Buddhism like the *Lengjia-jing* or the *Shengman-jing* (勝鬘經).

On the other hand, the *Jingying* (淨影)'s Commentary adopts the *Lengjia-jing* and the *Shengman-jing*, which form the base of the Dilun-zong School's theories, with interpreting the Two-fold Gate and the first phrase of the Gate of Arising and Ceasing of the *Qixin-lun*. It causes the result of excluding the core theoretical structure of the Two-fold Gate, I think, which is strictly applied and maintained in the *Qixin-lun*. Especially, identifying the Substance of the Gate of Suchness as that of the Gate of Arising and Ceasing, the *Jingying*'s Commentary includes the former Gate into the latter, which makes the Substance (Tathāgata-garbha or Suchness) play a larger role in the latter and produces result of the nominal Ālaya-vijñāna.

The *Wonhyo* (元曉)'s Commentary, while adopting the *Lengjia-jing* and the *Shengman-jing* like the *Fazang* (法藏)'s Commentary or the *Jingying*'s, does not damage the *Qixin-lun*'s intention to establish the Two-fold Gate. As a result, while adopting the same part of the *Lengjia-jing*, the *Wonhyo*'s Commentary has a

different view of interpreting from the *Jingying's*. Also, as drastically adopting views of the Neo Consciousness-Only Buddhism, the Wonhyo's Commentary stresses the position of the Ālaya-vijñāna in the Gate of Arising and Ceasing.

From these facts, I concluded that the historical context of the *Qixin-lun's* thought was far from the Dilun-zong School's theories.

Keywords

the *Qixin-lun* (起信論), Ālaya-vijñāna (阿梨耶識), the Mind of Sentient Beings (衆生心), One Mind (一心), a point of view of the theory of Three Natures (三性說), Dilun-zong School (地論宗)

2015년 11월 06일 투고
2015년 12월 04일 심사완료
2015년 12월 05일 게재확정