

# 원효의 제7말나식관

## — 원효 초기저술에 나타난 제7말나식의 인식대상 논증을 중심으로\*

김성철

금강대학교

icchantika@hotmail.com

### I. 서론

### II. 결론

#### 요약문

본고는 원효의 『대승기신론별기』와 『이장의』 그리고 『대승기신론소』에 나타난 제7말나식 개념과 그 인식대상에 관한 고찰이다. 제7말나식은 제8알라야식설과 더불어 유가행파가 창안한 새로운 식이다. 원효는 『대승기신론』을 주석하면서, 그 심식설을 현장계 유식학파의 8식설로 해설하고 있다. 이는 제7식을 배제하는 법장의 주석과 뚜렷이 구분되며, 그 중심에는 제7말나식 문제가 자리 잡고 있다.

원효는 『기신론』에 등장하는 지상/지식을 현장계 유식학파의 8식설 중 제7말나식으로 주석한다. 나아가 원효는 단지 『기신론』의 지상/지식을 말나식으로 주석할 뿐 아니라, 말나식의 인식대상에 대해서 심혈을 기울여 논증하고 있다. 그의 주장은 말나식이 알라야식 자체만이 아니라 거기에 현현하는 모든 법을 인식대상으로 한다는 것이다. 이 점은 이후 확립되는 현장계 유식학파의 정설과도 일치하지 않는다.

\* 이 논문은 2007년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행한 연구임 (NRF-2007-361-AM0046).

원효의 이러한 독특한 주장은 『성유식론』 이전에 현장이 번역한 유가행과 문헌에서 그 소재를 찾을 수 있다. 본고에서는 사상적 유사성과 더불어, ‘불공소의’, ‘아·아 소집’ 등의 용어법을 실마리로 원효 말나식관의 소재를 고찰하였다. 그 결과 『유가사지론』, 『유가사지론석』, 『현양성교론』, 『대승아비달마잡집론』 등의 일부 문장에서 원효의 말나식관과 유사한 내용이 발견되는 것을 확인할 수 있었다. 원효의 독특한 말나식관은 어쩌면 이와 같이 인도불교 자체에서 유래하는 여러 이견의 존재에 그 기원을 찾을 수 있을지도 모른다.

#### 주제어

원효, 대승기신론소, 대승기신론별기, 이장의, 말나식, 말나식의 인식대상

## I. 서론

본고는 원효의 『대승기신론별기』(이하 『별기』)와 『이장의』 그리고 『대승기신론소』(이하 『소』)에 나타난 제7말나식 개념과 그 인식대상에 관한 고찰이다. 제7말나식은 제8알라야식설과 더불어 유가행파가 창안한 새로운 식이다. 원효는 『대승기신론』(이하 『기신론』)을 주석하면서, 그 심식설을 현장계 유가행파의 8식설로 해설하고 있다. 이는 제7식을 배제하는 법장의 주석과 뚜렷이 구분되며, 그 중심에는 제7말나식 문제가 자리 잡고 있다.

원효는 『기신론』에 등장하는 지상/지식을 현장계 유식학파의 8식설 중 제7말나식으로 주석한다. 나아가, 단지 『기신론』의 지상/지식을 제7말나식으로 주석할 뿐 아니라, 제7말나식의 인식대상에 대해서도 이증과 경증을 총동원하여 심혈을 기울여 논증하고 있다. 그의 주장은 말나식이 알라야식 자체만이 아니라 거기에 현현하는 모든 법을 인식대상으로 한다는 것이다. 이 점은 이후 확립되는 현장계 유식학파의 정설과도 일치하지 않는다. 현장계 유식학파의 정통설에서 제7말나식은 알라야식을 근거로 하여 그리고 알라야식을 인식

대상으로 하여 발생하는 것이지, 대상인식에 관여하는 것은 아니기 때문이다.

본고는 이와 같은 독특한 제7말나식 개념의 소재가 된 텍스트와 사상을 추적하고, 그 의의를 살펴보고자 한다. 이를 위해 본고는 원효가 사용한 용어법을 실마리로 『성유식론』 이전에 현장이 번역한 유가행파 문헌, 특히 『유가사지론』, 『유가사지론석』, 『현양성교론』, 『대승아비달마잡집론』 등을 고찰한다.

## 1. 『별기』와 『소』에서 제7말나식 문제

원효의 『별기』와 『소』에서 제7식 개념이 나타나는 중요 부분은 다음과 같다.

- ① 심생멸문에서 시각을 생주이멸이라는 4상의 관점에서 논하는 중 주상(住相) 부분<sup>1)</sup>.
- ② 심생멸문에서 불각을 3세 6추의 관점에서 논하는 중 지상(智相) 부분.<sup>2)</sup>
- ③ 심생멸문에서 5의(意)를 설명하는 중 지식(智識) 부분.<sup>3)</sup>

이 중에서 ②는 제7식의 인식대상 문제를 포함하여 가장 자세하게 제7식 개념을 다룬다. 본고에서는 이 부분을 중심으로 원효의 제7식 개념을 살펴본다. 한편 『이장의』에서 제7식 개념이 나타나는 중요 부분은 다음과 같다.

- ① 현료문의 입장에서 번뇌의 본질을 8식으로 구분하는 부분.<sup>4)</sup>
- ② 총괄적으로 결택하는 중 다섯 번째 문답 부분.<sup>5)</sup>

이 중 ①은 8식 각각에 어떤 번뇌가 결합하는가를 설명하고, 말나식의 인식대상을 논한다. ②는 말나식의 인식대상을 논증하는 부분이다. 이 부분은 위

1) 『별기』(대정44, 231a22-26); 『소』(대정44, 209b21-25).

2) 『별기』(대정44, 234a28-c18); 『소』(대정44, 212c2-213a6).

3) 『별기』(대정44, 236a1-3); 『소』(대정44, 214a8-11).

4) 『이장의』(한불전1, 790a23-c6).

5) 『이장의』(한불전1, 812c15-813a21)

『별기』 및 『소』의 ②와 밀접히 연관되어 있다.

### 1.1 4상의 주상과 제7식

『기신론』에서 4상은 심생멸문 중 아리아식의 ‘각의(覺義)’를 설하는 중에 나타난다.<sup>6)</sup> 이 부분에서는 깨달음의 과정이 불각에서 상사각과 수분각을 거쳐 구경각에 이르는 네 단계로 설명된다. 그것은 각각 범부, 이승 및 초발의보살, 법신보살, 보살지진(菩薩地盡) 단계에 해당한다. 이 네 단계에서 관찰대상은 차례대로 전념의 악, 염이(念異) 곧 염에 이상(異相)이 없는 것, 염주(念住) 곧 염에 주상(住相)이 없는 것, 마음이 최초로 생기하는 것 곧 마음에 초상(初相)이 없는 것이다. 각 단계에서는 또한 그에 해당하는 단멸 혹은 분리의 대상이 있다. 이를 도표화하면 다음과 같다.

〈표 1〉

관찰 주체	관찰 대상	관찰의 이익	관찰 단계
범부	前念의 惡	후념의 악을 정지함	불각
이승/초발의보살	念異/염에 異相이 없는 것	추분별집착상을 버림	상사각
법신보살	念住/염에 住相이 없는 것	분별추념상과 분리됨	수분각
菩薩地盡	마음의 최초 생기/마음에 初相이 없는 것	미세념과 분리됨	구경각

『기신론』 본문에서는 4상 전체의 명칭이 모두 등장하지는 않으나, 혜원 이래 여러 주석은 이 부분을 생주이멸이라는 유위 4상의 용어를 빌려 설명하고 있다. 이에 따르면 불각은 멸상에, 상사각은 이상에, 수분각은 주상에, 구경각은 생상에 각각 해당한다. 이 4상에 대해 원효와<sup>7)</sup> 법장은<sup>8)</sup> 각각 다음과 같이 배당한다.

6) 『기신론』(대정32, 576b18-26).

7) 『별기』(대정44, 231a12-b5), 『소』(대정44, 209b11-c4).

〈표 2〉

4상	원효	법장
생상	업상, 전상, 현상(=아리아식위)	업상
주상	아치, 아견, 아애, 아만(=제7식위)	전상, 현상(이상 아리아식), 지상, 상속상
이상	탐, 진, 치, 만, 의, 견(=생기식위)	집취상, 계명자상
멸상	신구의 7지 악업	기업상(=7지악업)(이상 분별사식)

법장의 경우, 4상과 관계를 지말불각의 전개과정인 3세6추에서 마지막 업 계고상을 제외한 나머지 8상으로 설명하고 있다.<sup>9)</sup> 이에 비해 원효는 생상을 3세6추 중 아리아식에 해당하는 3세에 배당하지만, 주상과 이상에 대해서는 각각 제7식과 결합하는 네 가지 번뇌 및 생기식과 결합하는 6수면에 배당한다. 3세 다음에는 6추의 배당이 예상되는 문맥에서 제7식 및 생기식과 결합하는 번뇌를 배당하는 것은 다소 어색하다. 게다가 아치, 아견, 아애, 아만이라는 번뇌의 명칭은 원효가 참조 가능했던 현장역 유식경론 중 『현양성교론』(645년 역) 혹은 『대승아비달마잡집론』(646년 역)에 가까운 것으로 보인다.<sup>10)</sup> 여기서 이미 원효는 『기신론』의 심식설을 현장계 유식학과의 입장에서 이해하고자 하는 의도를 분명히 드러내고 있다.

8) 『의기』(대정44, 257b6-c18; 262c26-29).

9) 吉津(1980; 1990; 1991)와 그의 견해를 이은 박태원(1994: 140; 148f. 등)은 법장이 기신론 주석 과정에서 제7식을 배제한 이유 중 한 가지로 그의 종파적 의도를 들고 있다. 현장계 유식학과 설을 여래장사상과 화엄사상의 하위에 두려고 하는 의도에서 비롯된 것이라는 주장이다. 이러한 법장의 종파적 의도를 전적으로 부정할 수는 없을 것이다. 그러나 竹村(1985: 245f.)에 따르면 『기신론』 자체는 제7식을 설하고 있지 않다. 따라서 오히려 법장의 주석이 『기신론』 본문의 의도와는 더 가깝다.

10) 『현양성교론』(대정31, 480c23-24): 意者。謂從阿賴耶識種子所生還緣彼識。我癡我愛我所執我慢相應; 『대승아비달마잡집론』(대정31, 702a6-7): 意者謂一切時緣阿賴耶識思度爲性。與四煩惱恒相應。謂我見我愛我慢無明。 『별기』와 『소』에서 말나식과 상응하는 네 번뇌의 열거 순서가 아치·아견·아애·아만인 것은 다소 특이하며, 위 두 논서의 순서와도 정확히 일치하지 않는다. 진제역 『섭대승론석』(대정31, 158a28-b2)에서는 아다나식과 결합하는 네 번뇌의 명칭은 身見, 我慢, 我愛, 無明 순서로 열거되며, 이는 현장역 『섭대승론본』(대정31, 133c18-19)에서도 동일하다. Schmithausen(1987: 442, n.943)은 무명을 아치로 대치하고 가장 앞에 열거하는 것은 그가 말하는 “역사적” 과정에서는 다소 후대의 경향이라고 지적한다.

## 1.2 6추의 지상과 제7말나식

『기신론』은 지말불각이 전개하는 과정을 모두 아홉 단계로 분석하고 있다. 먼저 불각 곧 무명에 의거하여 3상(相) 곧 무명업상(無明業相)과 능견상(能見相) 그리고 경계상(境界相)이 있다. 이를 이른바 3세(細)라고 한다. 3세 중 마지막인 경계상에 의거하여 다시 6상 곧 지상(智相)·상속상(相續相)·집취상(執取相)·계명자상(計名字相)·기업상(起業相)·업계고상(業繫苦相)이 있다. 이른바 6추(麤)다. 『기신론』은 6추의 첫 번째인 지상을 다음과 같이 정의한다.

[6추 중] 첫째는 지상이다. [3세 중] 경계[상]에 의거하여 마음이 일어나 애착[의 대상, 愛]과 혐오[의 대상, 不愛]을 분별하기 때문이다.<sup>11)</sup>

지상은 5의 중 네 번째 지식(智識)과 대응한다.

[5의 중] 넷째는 지식이라고 이름한다. 이른바 염정법(染淨法)을 분별하기 때문이다.<sup>12)</sup>

두 정의를 종합하면, 지상 곧 지식은 3세 중 경계상에 대해 그것이 애착의 대상인지 혐오의 대상인지 혹은 염오된 대상인지 청정한 대상인지 분별하는 작용 혹은 주체다. 원효와 법장의 견해대로 3세를 알라야식에 해당하는 것으로 간주한다면, 지상 혹은 지식은 알라야식에서 현현하는 대상을 애·불애 혹은 염·정으로 분별하는 작용 혹은 주체를 가리킨다.

원효의 독창적 해석은 이 지상을 제7식 나아가 제7말나식으로 간주하는데 있다.<sup>13)</sup> 먼저 원효는 『능가경』의 경문을 빌어 6추 전체가 7식 전체에 해당하는

11) 『대승기신론』(대정32, 577a13-14): 一者, 智相. 依於境界心起分別愛與不愛故.

12) 『대승기신론』(대정32, 577b11-12): 四者, 名爲智識, 謂分別染淨法故.

13) 원효는 『별기』에서는 단순히 제7식이라고만 한다. 제7식을 말나식이라고 명확히 규정하는 것은 『이장의』(한불전1, 790b2; 812c15f.)와 『소』(대정44, 212c12f.)부터다. 그러나 제7식에 관해서는 『별기』와 『이장의』 및 『소』가 동일한 내용을 갖고 있다는 점에서, 원효는 『별기』를 저작할 당시부터 제7식을 현장계 유식학파에서 주장하는 말나식으로 명확히 인식하고 있었던 것으로 보인다.

다는 것을 자기 주장의 전제로 삼는다.<sup>14)</sup> 이어서 그는 지상을 제7식에, 다음 4상을 식온·수온·상온·행온 등 4온에, 마지막 1상을 그로부터 발생하는 과보에 배당한다.<sup>15)</sup> 이는 전형적인 현장계 유식학파의 8식설로 『기신론』을 주석하는 것이다. 그렇다면 원효가 지상을 제7말나식이라고 규정하는 근거는 무엇인가? 그는 다음과 같이 말한다.

『기신론』 본문에서 “지상” 이라고 말한 것은 제7식이니 추상(麤相) 가운데 처음이다. 처음으로 혜(慧) [심소]와 결합하여 아·아소를 분별하기 때문에 지상이라고 이른다.<sup>16)</sup>

원효는 지상이 제7식인 이유를, 그것이 아·아소를 분별하기 때문이라고 주석한다. 세분하면 선도에 있을 경우와 악도에 있을 경우로 나누고, 선도에서

- 
- 14) 『별기』(대정44, 234a25-26): 如經本說, “境界風吹動, 七識波浪轉”. 正謂此也; 『소』(대정44, 212b28-29): 是釋經言, “境界風所動, 七識波浪轉”之意也. 이 구절은 『별기』(대정44, 234c16-17)와 『이장의』(한불전1, 813a14-15)에서 다시 한번 제7식이 알아야식 뿐 아니라 모든 경계를 인식대상으로 한다는 사실을 논증할 때, 성언량으로 인용된다. 그러나 이 문장은 현존하는 『능가경』 구절과 비교하면 약간의 차이가 있다. 이 문장은 원효 이후의 저작인 『석마하연론』(대정32, 627c23-24)과 양관의 『인왕경소』(대정33, 460c23-24)에도 『능가경』 문장으로 인용되어 있다. 하지만 현존하는 4권본과 10권본 『능가경』에는 동일한 문장이 나타나지 않는다. 4권본 『능가경』과 10권본 『능가경』에 나타나는 구절은 각각 다음과 같다. 藏識海常住 境界風所動 種種諸識浪 騰躍而轉生(대정16, 484b11-12); 梨耶識亦爾 境界風吹動 種種諸識浪 騰躍而轉生(대정16, 523b21-22). 이 구절은 현존하는 산스크리트본과도 일치한다. LAS 46,5-6: ālayaughas tathā nityam viṣayapavaneritaḥ / citrais tarāṅgaviññānair nr̥tyamānaḥ pravartate. 다시 말하면, 현존하는 4권 및 10권 『능가경』에는 ‘七識’ 이 아니라 ‘種種諸識’ 이라고 되어 있는 것이다. 하지만 『능가경』의 심식설에서 알아야식을 제외한 식들은 7식 전체를 가리킨다는 점에서 의미상으로는 차이가 없다고 볼 수 있을 것이다. 『능가경』은 표면적으로는 8식설을 설하고 있고, 제7식을 말나(manas)식이라고 열거하기도 한다. 그러나 高崎(1980: 57; 139f. 등)에 따르면, 『능가경』은 제7식 말나식에 대해 어떤 명확한 규정이나 설명도 제공하지 않는다. 이 점에서 이 경문의 인용은 제7식 말나식의 존재와 기능을 증명하기 위해 인용하는 것은 설득력이 떨어진다.
- 15) 『별기』(대정44, 234a26-28): 六相中. 初一相, 是第七識. 次四相, 是生起識四陰. 後一相, 是行陰爲因, 所生果報; 『소』(대정44, 212b29-c2): 次別釋中. 初之一相, 是第七識. 次四相者, 在生起識. 後一相者, 彼所生果也.
- 16) 『별기』(대정44, 234a28-29): 言智相者, 此第七識麤中之始. 始與惠相應分別我我所故. 名智相. 『소』(대정44, 212c2-3)의 내용도 거의 동일하다: 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; 지상과 대응하는 5의 중 지식에 관해서도 원효(『별기』(대정44, 263a1-3); 『소』(대정44, 214a8-11)는 동일하게 아·아소를 분별하기 때문에 제7식이라고 정의하고 있다.

는 애착의 대상을 분별하여 아·아소로 삼고, 악도에서는 혐오의 대상을 분별하여 아·아소로 삼는다고 한다.<sup>17)</sup> 갖추어서 말하면 자아로 분별되는 대상은 능견상 혹은 본식이고 아소로 분별되는 대상은 능견상 혹은 본식에 나타나는 대상이지만, 『기신론』 본문에서는 거칠게 나타나는 것만을 말하기 때문에 단순히 경계에 의거해서 마음이 발생한다고 했다는 것이다.<sup>18)</sup>

그러나 지상을 아·아소를 분별하는 식이라고 간주하는 것은 『기신론』 본문과 일치하지 않는다. 위에서 보았듯이 『기신론』 본문에서는 지상이 대상을 애·불애로 분별하는 것이라고 규정되고 있기 때문이다. 게다가 『기신론』 자체는 심·의·의식에 대한 설명에서, 아·아소에 대한 분별 기능을 명확히 의식에 귀속시키고 있다. 이 때 의식은 5의 중 상속식으로 정의되며 6추의 상속상에 대응한다.

또 [위에서 심·의·의식이라고 설한 것 중에서] ‘의식’ 이라고 한 것은 [직전에 설한 5의 중 바로] 이 상속식이다. 모든 범부의 취착이 점점 깊어지고, 아·아소를 계탁하여 다양하게 망집하며, 대상에 따라 [그 대상을] 인식대상으로 하여 6진을 분별하는데 의거하여 의식이라고 이름한다.<sup>19)</sup>

의식을 상속식으로 간주하고 그 기능 중 하나를 아·아소의 분별로 규정하는 이 구절에 대해 원효는 무시에 가까운 태도를 보인다. 『별기』에서는 의식을 정의하는 이 단락 전체에 대한 주석을 결여하고 있으며, 『소』에서도 “의”와 “의식”의 의미 차이에 대한 주석 외에 “아·아소를 계탁” 한다는 구절을 포함한 위 인용문에 대한 주석은 하지 않는다.<sup>20)</sup>

17) 『별기』(대정44, 234b4-6); 『소』(대정44, 212c5-7).

18) 『별기』(대정44, 234b6-8); 『소』(대정44, 212c7-10).

19) 『별기』(대정44, 34b6f.); 『소』(대정44, 212c8f.). 이와 같이 지상이 자아 뿐 아니라 아소도 분별한다는 것은 아래에서 보듯 말나식이 모든 법을 인식대상으로 한다는 것을 논증하는 것과 밀접히 관련되어 있다.

20) 『소』(대정44, 214b19-22): 次釋意識, 意識即是先相續識, 但就法執分別相應生後義門, 則說

원효는 『기신론』의 심식설을 현장계 유식학파의 8식설로 해석하는 과정에서, 그 해석이 『기신론』 본문과 명확히 불일치하는 것에 대해서는 의도적으로 침묵하고 있는 것이다.

## 2. 제7말나식의 인식대상

반면, 제7말나식의 인식대상에 관한 논의에 그는 대단히 심혈을 기울이고 있다. 이 부분은 원효가 논리학에 대한 관심도 이미 초기저작 시기부터 갖고 있었음을 보여준다. 그는 말나식의 인식대상에 알라야식 자체 뿐 아니라 거기에 현현하는 대상도 포함시킨다. 그 이유는 명확하다. 『기신론』 본문에 따르면, 지상은 경계상에 의거하여 발생하기 때문이다. 게다가 지상에 대한 주석에서, 원효는 지상이 자아 뿐 아니라 아소도 분별한다고 규정하고 있기도 하다. 자아로 분별되는 것이 알라야식 자체라면, 아소로 분별되는 것은 거기에 현현하는 모든 대상이어야 한다는 것은 충분히 수긍할 수 있는 논리다. 원효는 그것을 거울과 거울에 비친 영상이 분리되지 않는 것과 같다고 설명한다.<sup>21)</sup>

### 2.1 제7말나식의 인식대상에 대한 이증

그는 경증과 이증이라는 전형적인 논증 방식을 통해 제7말나식이 알라야식 자체뿐 아니라 거기에 현현하는 대상도 인식한다는 주장을 증명하고자 한다. 이 논증은 『별기』와 『이장의』 및 『소』를 통해 일관되게 유지되며, 본질적으로 동일하다. 경증과 이증 중 이증에 해당하는 논증식은 다음과 같다.

주장명제: 의근(=제7식)은 반드시 의식과 같은 인식대상을 가진다.  
이유명제: [의근은 의식의] 개별적인 감각기관[不共所依]이기 때문이다.  
긍정적 실례명제(隨同品言, \*sapakṣānugamavacana): 모든 불공소 의는 능의와 동일한 대상을 가진다. 안근과 같다.

爲意。約其能起見愛煩惱從前生門。說名意識。故言“意識者即此相續。乃至分別六塵名爲意識”。  
21) 『별기』(대정44, 234b9-10); 『소』(대정44, 212c10).

부정적 실례명제(遠離言, \*vyatirekavacana): 만약 동일한 인식대상을 가지지 않는다면, 반드시 불공소 의미가 아니다. 직전에 소멸한 [6식 곧] 의근[次第滅意根]과 같다.<sup>22)</sup>

이 논증식이 가진 논리학적 문제의 검토는 본고의 주제를 벗어난다. 본고에서는 유가행과 교학, 특히 말나식과 관련하여 원효가 주로 참고한 것으로 보이는 현장계 유식학과의 문헌 내용에 근거하여 이 주장과 관련한 문제를 검토하고자 한다.

원효의 주장을 살펴보기 전에 먼저 ‘주류’ 유가행과의 말나식설을 간략히 요약해 보자. 무착의 주저인 『섭대승론』에 따르면 의근은 두 종류다. 첫째는 직전에 사라진 식 곧 무간멸의(無間滅意)로서, 현재 발생한 식의 등무간연(等無間緣)으로 기능한다. 무간멸의는 현재 찰나의 식이 발생하기 위한 토대가 된다. 둘째는 염오의다. 염오의는 유신견·아만·아애·무명과 항상 결합하며, 현재 식을 오염시키는 토대다.<sup>23)</sup> 첫 번째 의근인 무간멸의가 전통적 의미에서 의근이라면,<sup>24)</sup> 두 번째 의근인 염오의는 유가행파가 창안한 새로운 의근이다. 세친은 이 두 번째 의근을 ‘마나스라는 이름을 가진 식(manonāma vijñāna)’ 곧 ‘말나식(末那識)’이라 부른다.<sup>25)</sup> 『섭대승론』에 따르면 염오의는 의식의 발생과 관련해서는 어떤 역할도 하지 않으며, 다만 의식을 유신견 등 자아의식과 관련된 번뇌로 물들이는 역할을 할 뿐이다. 설일체유부의 전통적 견해와 마찬가지로,<sup>26)</sup> 주류 유가행파 문헌에서도 현재 찰나의 의식과 함께 대상인식 작용에

22) 『별기』(대정44, 234b15-19): 此意根, 必與意識, 同緣境界, 是立宗也, 爲彼意識不共所依故, 是辨因也, 諸是不共所依, 必與能依同境, 如眼根等, 是隨同品言也, 或不同緣者, 必非不共所依, 如次第滅意根等, 是遠離言也; 『이장의』(한불전1, 812c18-22); 『소』(대정44, 212c14-18); 이 논증식의 형식과 용어는 현장역 『인명입정리론』(대정32, 11b19-23; NPr 2, 7-12)에 기반한 것으로 보인다. 『인명입정리론』에 대해서는 이지수(2014[1987]: 475f.) 참조.

23) 『섭대승론본』(대정31, 133c5-9): 此中意有二種, 第一與作等無間緣所依止性, 無間滅識能與意識作生依止, 第二染污意與四煩惱恒共相應, 一者薩迦耶見, 二者我慢, 三者我愛, 四者無明, 此卽是識雜染所依; 長尾(1982: 89-94); 김성철 외(2010: 79) 참조.

24) 『구사론』(대정29, 4b3): 由卽六識身 無間滅爲意; AKBh 11,20: *ṣaṅṅām anantarātītam vijñānaṃ yad dhi tan manaḥ //17ab//*

25) Triṃś 62,8: *manonāma vijñānaṃ //5cd//*

참여하는 것은 전통적 의미의 무간멸의다. 세친의 『유식삼십송』에 따르면, 말나식은 “그것(=알아야식)을 근거로 하여, 그것(=알아야식)을 인식대상으로 발생”<sup>27)</sup> 할 뿐이기 때문이다.

이에 반해 원효는 의근 곧 말나식이 반드시 의식과 동일한 대상을 가져야 한다고 주장한다. 말나식이 의식의 불공소의이기 때문이다. 전5식의 불공소의인 전5근이 전5식과 함께 대상인식에 참여하는 것과 같다.<sup>28)</sup> 나아가 만약 말나식이 의식의 불공소의가 아니라면, 의식이 발생할 수 없다. 이는 안근이 없다면 안식이 발생할 수 없는 것과 같다. 그는 이것을 불교의 가르침 자체에 위배[自敎相違, \*āgamaviruddha]되는 오류를 범한 것이라고 한다.<sup>29)</sup>

원효는 의식과 동시에 그리고 배타적으로 활동하면서 대상을 인식하는 의근이 염오의라고 간주하는 것처럼 보인다. 불공소의로서 염오의는 의식을 발생시키는 것이기도 하다. 원효는 특히 ‘불공소의’ 라는 개념을 강조하여 전5식과 마찬가지로 의식만의 ‘불공소의’ 가 있어야 함을 주장한다.<sup>30)</sup> 무간멸의는 이러한 조건을 충족시킬 수 없으므로,<sup>31)</sup> 제7말나식만이 의식의 ‘불공소의’ 가 될 수 있다. 그리고 ‘불공소의’ 는 반드시 식과 동일한 대상을 취해야 하므로 식과

26) 『구사론』(대정29, 13c25-26): 第六意根, 於能了別一切境識, 有增上用; AKBh 39,7-8: manasaḥ punaḥ sarvārthopalabdhāḥ ādhipatyam.

27) Triṃś 62,7-8: tadāśritya pravartate / tadālabanaṃ //5bc//

28) 『별기』(대정44, 234b20-23): 若言此意與意識不必(≠心)同緣者, 亦可眼與眼識不必同境, 俱是不共所依故, 眼等識根, 既不得爾, 無同類故, 義不得成. 이 구절은 『소』에는 나타나지 않는다.

29) 『별기』(대정44, 234b23-25): 若言此意非不共依者, 則無不共依, 識不應起, 如眼識等, 只是自敎相違過失. 이 구절도 『소』에는 보이지 않는다.

30) 의근과 전5근의 동일성이라는 논리는 염오의의 존재를 논증하는 『섭대승론』(대정31, 133c13-15: 又五同法亦不得有, 成過失故, 所以者何, 以五識身必有眼等俱有依故)의 논법을 차용한 것으로 보인다. 거기서는 전5식과 마찬가지로 제6식도 동시적으로 존재하는 감관[具有依]가 요구된다는 점을 들어 염오의를 논증하고 있다. 이 부분에 대한 무성의 주석에 등장하는 용어인 ‘比量道理’를 원효가 『별기』에서 사용하고 있는 점은 이 점을 시사한다. 김성철 외(2010: 85) 참조.

31) 전통적 의미의 의근 곧 무간멸의는 의식 뿐 아니라 전5식의 발생에도 관여하는 공통적인 토대다. 『구사론』(대정29, 12b7-9): 無間滅意是過去依, 此五識身所依各二, 謂眼等五是別所依, 意根爲五通所依性; AKBh 34,9: atītaḥ punar eṣāṃ āśrayo mana ity apy ete pañca vijñānakāyā ndriyadvayāśrayāḥ / 산스크리트 원문에는 한역의 마지막 두 문장은 나타나지 않는다.

동시에 존재하는 제7말나식은 의식과 동일한 대상을 취해야 한다는 주장인 것이다.

전통적인 설일체유부 교학 입장에서 보면, 의근 곧 무간멸의가 의식과 동일한 대상을 취하지 않는다는 원효의 주장은 매우 이질적이다. 의근 곧 의계는 한 찰나 전에 소멸한 6식 중 어느 하나지만, 다음 찰나의 식을 발생시키는 역할을 한다고 간주하기 때문이다.<sup>32)</sup> 또한 의식과 함께 대상인식에 참여하는 것도 무간멸의의 역할이다. 그들은 인과관계라는 측면에서 혹은 동일한 결과를 낳는다는 측면에서 의근과 의식을 ‘화합(saṃnipāta)’으로 간주한다.<sup>33)</sup> 다시 말하면 무간멸의는 의식의 유일한 소의로서 의식과 더불어 대상인식에 참여하는 것이다.<sup>34)</sup> 위에서 보았듯이 유가행파 또한 이러한 설일체유부의 전통적 견해를 자명한 것으로 받아들이고 있는 것처럼 보인다. 반면 원효는 무간멸의가 불공소위가 아니기 때문에 의식과 동일한 대상을 취하지 않는다고 간주한다.

이상과 같이 원효의 말나식 개념은 주류 유가행파와 그것을 계승하는 현장계 유식학파의 설과 일치하지 않는다. 무간멸의 개념 또한 설일체유부 및 그것을 계승하는 주류 유가행파의 설과 다르다. 원효는 『기신론』의 심식설 특히 지상/지식 개념을 애써 현장계 유식학파의 제7말나식으로 해석하고자 하지만, 현장계 유식학파의 제7말나식 개념과도 다른 독특한 말나식 및 무간멸의 설을 주장하고 있는 것이다. 이와 같은 특이한 말나식 이해는 어디에서 기원하는 것일까?

32) 『구사론』(대정29, 4b3): 由卽六識身 無間滅爲意 論曰 卽六識身無間滅已 能生後識故名意識界; AKBh 11,20-21: *ṣaṅgām anantarātītaṃ vijñānaṃ yad dhi tan manaḥ / 17ab / yad yat samanantarāniruddhaṃ vijñānaṃ tan manodhātūr ity ucyate\**

\* Pradhan본은 ucyeta로 되어 있지만 오자로 보고 수정하였다.

33) 『구사론』(대정29, 52b9-12): 且五觸生可三和合 許根境識俱時起故 意根過去 法或未來 意識現在 如何和合 此卽名和合 謂因果義成 或同一果故名和合 謂根境識三同順生觸故; AKBh 143,2-4: *yuktaṃ tāvat pañcānām indriyāṇām arthavijñānābhyāṃ saṃnipātaḥ / saḥajātāt / manaindriyasya punar niruddhasyānāgatavarttamānābhyāṃ dharmamanovijñānābhyāṃ kathāṃ saṃnipātaḥ / ayam eva teṣāṃ saṃnipāto yaḥ kāryakāraṇabhāvaḥ ekakāryārtho vā saṃnipātārthaḥ /*

34) 『구사론』(대정29, 12b5): 意識唯依無間滅意; AKBh 34,6: *manovijñānadhātoḥ samanantarāniruddhaṃ mana āśrayaḥ /*

## 2.2 원효 말나식관의 소재

먼저 원효와 거의 유사한 주장이 『성유식론』에 나타난다. 『성유식론』은 말나식의 인식대상에 대한 여러 이견을 소개하고 있다. 그 중 두 번째 견해에 따르면 말나식의 인식대상은 알라야식의 견분과 상분이다. 그것은 차례대로 아집과 아소집의 대상이 된다.<sup>35)</sup> 『성유식론술기』(대정43, 392b11ff.)에 따르면 이 견해는 세친의 『유식삼십송』을 주석한 10대 논사 중 화변(火辨)의 주장이다.

그러나 원효가 이 화변의 견해를 알고 있었을 리는 없다. 『별기』와 『이장의』, 그리고 『소』는 『성유식론』을 전혀 인용하고 있지 않아, 『성유식론』의 번역 이전, 적어도 『성유식론』의 신라 유통 이전에 저술된 것으로 보이기 때문이다.<sup>36)</sup> 그렇다면 원효의 독특한 견해의 기원은 『성유식론』 이전에 현장이 번역한 초기 유가행파 문헌에서 찾을 수밖에 없을 것이다.

먼저 주목해야 할 점은 원효가 논증식에서 사용한 ‘불공소의’ 라는 용어다. 이 용어는 현장이 번역한 유가행파 논서에서는 『불지경론』(649년 역)<sup>37)</sup>과 『유가사지론석』(650년 역) 그리고 『성유식론』(대정31, 26b9; 56a20, 659년 역)에 나타난다. 이 중 『성유식론』은 원효가 참고하지 않은 것이 확실하므로 제외한다. 『불지경론』의 내용은 평등성지가 묘관찰지의 불공소의가 된다는 내용을 서술하고 있다. 『불지경론』의 체계에서는 평등성지는 말나식이 전의한 것이고 묘관찰지는 제6식이 전의한 것이다.<sup>38)</sup> 따라서 말나식과 제6식의 관계와 전혀 무관하지는 않지만, 역시 직접적인 전거로 볼 수는 없을 것이다. 남은 것은 『유가사지론석』이지만, 원효는 『유가사지론석』을 인용하지는 않아 참모여부가 불분명하다. 그럼에도 불구하고 『유가사지론석』에 나타나는 다음과 같은 문장은 주목할 만하다.

35) 『성유식론』(대정31, 21c23-25): 應言此意但緣彼識見及相分。如次執爲我及我所。相見俱以識爲體故。不違聖說

36) 원효 저작의 저술 순서에 대해서는 石井(1996[1990]: 195-197), 남동신(1999: 181-194), 福士(2004: 172-180) 참조.

37) 『불지경론』(대정26, 203a19-22): 平等性智者 ... 妙觀察智 不共所依.

38) 현장계 유식학파에서 8식과 4지의 대응관계는 佐久間(2012: 41-44) = 김성철(2014: 41-44) 참조.

안근 등은 안식 등의 불공소이다. 안근 등은 다른 식의 토대가 되지 않기 때문이다. ... 또 동시에 존재하는 토대다. 반드시 구유(俱有)하기 때문이다. 의[근] 등과 같지 않다.<sup>39)</sup>

『유가사지론석』은 식의 배타적 토대가 되는 불공소의 개념을, 식과 동시에 존재하는 구유의(俱有依, sahabhv-āśraya) 개념과 나란히 열거하고 있다. 전 5근은 전 5식의 배타적 토대이면서 동시적으로 존재하는 토대다. 이 구유의 개념은 직전에 소멸한 식 곧 전통적 의미의 무간멸의를 배제한다. 따라서 위 인용문의 마지막 문장인 “의[근] 등과 같지 않다” 고 한 것에서 의근이란 무간멸의를 가리키는 것이 분명하다. 원효가 위 논증식의 부정적 실효명제에서 무간멸의를 배제한 것과 궤를 같이 하는 것이다.

이미 언급했듯이 의식에도 전 5식과 마찬가지로 구유의가 필요하다는 것은 『섭대승론』에서 염오의의 존재를 논증하는 하나의 논거가 된다. 『유가사지론석』은 이 점을 염오의 존재논증의 맥락에서 사용하지는 않는다. 하지만 불공소와의 더불어 구유의 개념이 등장하는 이 구절은 위와 같은 원효의 주장을 이루는 하나의 소재가 된 것으로 보인다. 원효는 불공소의 개념을 구유의 개념의 연장선상에서 이해하고, 그것을 말나식의 인식대상 문제에 적용시키고 있는 것이다.

다만 불공소이라는 용어와 관련해서 한 가지 주의해야 할 점이 있다. 그것은 이 용어가 이미 언급했듯이 『불지경론』과 『유가사지론석』 그리고 『성유식론』에만 나타난다는 점이다. 『성유식론』은 대응하는 산스크리트본 및 티벳역본이 없으므로 그 원어를 확인할 수 없다. 나아가 『불지경론』과 『유가사지론석』과 대응하는 티벳역에도 불공소이에 해당하는 용어는 나타나지 않는다. 현장역 『아비달마순정리론』(대정29, 662a25)에도 불공소이라는 용어가 나타나지만, 역시 산스크리트본과 티벳어역이 없으므로 원어를 확인할 수 없다. 현

39) 『유가사지론석』(대정31, 885c6-8): 眼等根, 是眼等識, 不共所依, 眼等不爲餘識依故, ... 又同時依, 必俱有故, 非如意等.

장역 『구사론』에는 ‘불공소의’ 와 유사한 개념인 ‘통소의(通所依)’ 및 반대개념인 ‘별소의(別所依)’ 라는 용어가 나타난다. 그러나 이 두 용어를 포함한 문장은 대응하는 진제역 『구사석론』(대정29, 172a13) 뿐 아니라 산스크리트본에서도<sup>40)</sup> 나타나지 않는다.

그러므로 ‘불공소의’ 라는 용어 자체는 산스크리트 문헌의 번역과정에서 현장의 번역팀이 창안한 용어일 가능성이 높다. 원효는 이와 같이 현장 번역팀이 만든 용어를 『유가사지론석』을 통해 흡수하고, 이를 말나식의 인식대상 논증에 활용했을 가능성이 높다.

또 한 가지 언급해야 할 점은 『섭대승론』과 같이 명확히 분리된 의근의 존재와 역할은 『섭대승론』 이전의 초기 유가행파 문헌에서는 뚜렷이 나타나지 않는 것으로 보인다는 점이다. 원효가 참조했던 『유가사지론』이나<sup>41)</sup> 『잡집론』도<sup>42)</sup> 의근을 두 종류로 구분하고는 있지만 그 역할상의 차이 특히 무간멸의의 역할을 명확히 보여주지는 않는다.<sup>43)</sup> 나아가 『유가사지론』의 일부에는 『섭대승론』과는 달리 말나식이 의식이 발생하기 위한 토대가 된다는 문장도 보인다.

또 알라야식이 있기 때문에 말나가 있을 수 있다. 이 말나가 토대가 되기 때문에 의식이 발생할 수 있다. 안근 등 5근을 토대로 5식신이 발생하고, 5근이 없이는 [5식신이] 발생하지 않는 것과 같다. 의식도 이

40) 각주 31 참조.

41) 『유가사지론』(대정30, 280b8-9): 意, 謂恒行意及, 六識身無間滅意; YoBh 11,6-7: manaḥ katamat/ yat śaṅṅām api vijñānakāyānām anantaraniruddhaṃ kliṣṭaṃ ca mano yan nityam [manaḥ]\* avidyātmadrṣṭy asmimānatrṣṇālakṣaṇaiś caturbhiḥ kleśaiḥ samprayuktam// 산스크리트본에서 밑줄로 표시한 부분은 한역에는 나타나지 않는다. 후대의 삽입 가능성이 높은 것으로 보인다. 무명을 가장 앞에 열거한 점은 이를 방증한다. Schmithausen(1987: 442, n.943) 참조.

\* Schmithausen(1987: 442, n.943)에 따라 삽입.

42) 『대승아비달마잡집론』(대정31, 702a6-10): 意者謂一切時, 緣阿賴耶識, 思度爲性 … 又復六識以無間滅識爲意. 이상은 『잡집론』에 인용된 『집론』 문장이다. AS 19,14-17: manaḥ katamat / yan nityakālaṃ manyanātmakam ālayavijñānālambanaṃ … yac ca śaṅṅām vijñānānām samanantaraniruddhaṃ vijñānam //

43) 이것은 이들 초기 유가행파 문헌에서 무간멸의의 역할을 이미 더 이상 설명이 필요없는 자명한 것으로 받아들여졌기 때문일 수도 있다.

와 같다. 의근(=말나)이 없이는 [발생할 수] 없다.<sup>44)</sup>

이 문장은 무간멸의를 배제하고 알라야식과 말나식 그리고 의식의 발생을 일직선상으로 혹은 동일 찰나에 존재하는 구조의 문제로 해석하고 있는 것으로 이해할 수 있다. 이 문장에서 말나식이 의식과 동일한 대상을 인식한다는 내용은 보이지 않는다. 하지만 의식의 발생과 관련해서 무간멸의 대신 염오의 곧 말나식을 상정한다는 점에서 그리고 전5근과 동일성을 강조한다는 점에서, 역시 원효의 위 주장과 유사한 점을 보여주고 있다.

마지막으로 말나식이 알라야식 자체 혹은 그것의 견분을 자아로 집착할 뿐 아니라, 그것의 상분을 아소로 집착한다는 주장은 다음과 같은 『현양성교론』의 문장에서 찾을 수 있다.

의란 알라야식을 종자로 하여 발생한 것이지만, 도리어 저 [알라야식]을 인식대상으로 하여, 아치·아에·아집·아소집·아만과 결합한다.<sup>45)</sup>

위 인용문에서 특이한 것은 아집 뿐 아니라 아소집을 함께 열거하는 것이다. 이 문장은 『성유식론』(대정31, 21c17-22a19)에서 말나식의 인식대상을 논할 때를 제외하면, 필자가 아는 한, 말나식과 상응하는 번뇌를 열거할 때 아집과 함께 아소집을 열거하는 유일한 예다. 따라서 이 구절은 원효가 말나식이 아소를 집착한다고 주장할 때 의거했던 문장일 가능성이 높다. 『성유식론』(대정31, 22a10)의 정설에서는, 말나식이 아집 뿐 아니라 아소집과 상응한다는 위 구절은 단지 어세에 의한 것일 뿐이라고 평가절하하고 있다.

44) 『유가사지론』(대정30, 580b14-17): 又由有阿賴耶識故得有末那. 由此末那爲依止故意識得轉. 譬如依止眼等五根五識身轉. 非無五根. 意識亦爾非無意根.

45) 『현양성교론』(대정31, 480c23-24): 意者. 謂從阿賴耶識種子所生還緣彼識. 我癡我愛我所執我慢相應; 이 구절은 경증이라는 형식은 아니지만 『이장의』(한불전1, 790b18-20)에 말나식이 알라야식에 현현하는 여러 모습을 아소로 집착한다는 주장에 대한 방증으로 인용되어 있다.

### 3. 말나식의 인식대상에 대한 경증

이상에서 살펴본 『성유식론』 이전에 번역된 현장역 유식 문헌에는, 말나식이 의식의 불공소의 혹은 구유의로 이해할 수 있는 문장은 나타난다. 다만 말나식이 의식과 동일한 대상을 인식하다고 적극적으로 해석할 수 있는 문장은 보이지 않는다. 그렇다면 원효는 다시 한 번 무엇을 근거로 말나식을 의식과 동일한 대상을 인식한다고 주장할 수 있었을까? 여기서 우리는 원효가 말나식의 인식대상을 증명하기 위해 인용한 경증을 살펴볼 필요가 있을 것이다.

원효는 『별기』와 『이장의』 그리고 『소』에 걸쳐 말나식의 인식대상을 증명하는 경전적 근거로 다음과 같은 경문을 제시하고 있다.

〈표 3〉

별기(대정44, 234c15-17)	이장의(한불전1, 813a14-15)	『소』(대정44, 212c25-213a2)
10권 『능가경』: 如十卷經云. 彼七種識. 依諸境界念觀而生		
又云. 境界風所(≪=吹)動. 七識波浪轉.	(=) 境界風所動. 七識波浪轉.	
		『금광명경』: 金鼓經言. 眼根受色. 耳根分別聲. 乃至意根分別一切諸法.
		『대승아비달마잡집론』: 又對法論十種分別中言. “第一相分別者. 謂身所居處所受用義. 彼復如其次第. 以諸色根器世界色等境界爲 相. 第二相顯現分別者. 謂六識身及意. 如前所說取相而顯現故”

표에서 보듯, 『별기』와 『이장의』에서는 『능가경』 문장만을 경증으로 제시하고 있는데 반해, 『소』에서는 『금고경』 곧 『금광명경』과 『대승아비달마잡집론』을 경증으로 제시하고 있다. 이 중 『별기』와 『이장의』에 공통적으로 제시된 『능가경』 문장에 대해서는 이미 간략히 언급하였다.<sup>46)</sup> 여기서는 나머지 경문에 대해 좀 더 자세히 고찰해 보고자 한다.

먼저 『별기』에 제시된 『능가경』 경문이다. 이 구절은 말나식의 인식대상에 대한 경증으로써 뿐만 아니라, 『별기』(대정44, 229c20-24)의 다른 곳에서 한 번 더 인용된다. 인용구절을 포함한 대응하는 산스크리트본 문장은 다음과 같다.

여래장이라고 불리는 알라야식이 전의하지 않았을 때는 일곱 가지 발생하는 식의 소멸은 없다. 왜 그런가. [7]식은 그것(=전의하지 않은 알라야식)을 인연과 소연연으로 하여 발생하기 때문이다. 그리고 [그 알라야식은] 모든 성문·연각·외도 수행자의 대상이 아니다.<sup>47)</sup> (밀줄은 원효가 인용한 구절)

양 한역과 산스크리트본을 비교해 보면 흥미로운 사실이 드러난다. 편의상 경증에 인용된 10권본과 비교해서 살펴보자. 우선 10권본은 산스크리트본의 ‘aparāvṛtte’ 를 누락하고 있다. 반면 첫 문장의 마지막 구절 뒤에는 산스크리트본에는 없는 ‘如來藏不生不滅’ 이라는 구절을 첨가한다. 문장구조상으로 산스크리트본의 첫 구절은 절대처격으로서 조건을 나타내는 종속절이다. 하지만, 10권본은 이 문장을 ‘tathāgatagarbhaśabdasaṃśabdita(如來藏)’ 를 주어로 하는 평서문으로 보고, 원래는 ‘nirodha’ 와 연결해야 할 본동사 ‘nāsti(不在)’ 와 연결시킨다. 따라서 ‘ālayavijñāne(阿梨耶識中)’ 는 일반적인 처격으로 번역되고 있다. 이 결과 10권 『능가경』의 번역문은 산스크리트 문장의 조건절을

46) 각주 14 참조.

47) LAS 221,12-14: aparāvṛtte ca tathāgatagarbhaśabdasaṃśabdita ālayavijñāne nāsti saptānāṃ pravṛttivijñānāṃ nirodhaḥ / tat kasya hetoḥ taddhetvālabhanapravṛttatvād vijñānānām aṣīṣayatvāc ca sarvaśrāvakaṃpratyekabuddhatīrthyayogayoginām / (밀줄은 원효가 인용한 구절)

‘如來藏不在阿梨耶識中’ 로 번역한다. 그리고 본동사 ‘nāsti’ 를 제외한 ‘saptānām pravṛttivijñānām nirodhah’ 를 원문과는 반대의 의미인 ‘是故七識有生有滅’ 로 번역한다. 첨가된 ‘如來藏不生不滅’ 라는 구절은 이 구절과 대비를 이룬다.

원효가 경증으로 인용하는 문장은 바로 이 구절 직후에 오는 구절이다. 산스크리트 원문으로는 전의하지 않은 상태의 알라야식을 인연과 소연연으로 하여 7식이 발생한다는 의미다. 이 문장은 유가행파에서 일반적인 7식의 발생을 설명하는 내용과 대체로 일치한다. 원효가 증명하고자 하는 말나식이 의식과 동일한 인식대상을 갖는다는 사실을 증명하기 위한 경증으로는 사용하기 힘든 문장인 것이다.

하지만 원효는 이 문장을 한역의 맥락에서만 이해하고 있다. 그가 보기에는 ‘그 일곱 가지 식(彼七種識)’ 이 ‘모든 대상에 의거하여(依諸境界)’ 망념하고 관찰하는 방식으로 발생한다(念觀而生)’ 는 사실이 중요했을 것이다. 7식에는 원효가 논하고 있는 말나식도 포함되므로, 그는 말나식 또한 ‘모든 대상에 의거하여(依諸境界)’ 발생한다고 이해했을 것이다. 이러한 이해는 오직 한역 『능가경』에만 근거한 이해라고 볼 수 있다.<sup>48)</sup>

다음으로는 『소』에 인용된 『금고경』 곧 『금광명경』의 문장이다. 원효는 이

48) 이미 당나라 시대에는 이러한 한역 문장에 의거하여, 한문식 문장 읽기로 『능가경』을 이해하고자 했던 것으로 보인다. 이는 한역 4권 『능가경』을 증역한 티벳어역 『능가경』에서 확인할 수 있다. 高崎(1980: 17) 참조. 高崎의 이러한 지적은 위 인용문에 대응하는 4권 『능가경』의 티벳어역에서도 확인할 수 있다. 위 인용문과 대응하는 4권 『능가경』 구절은 다음과 같다. 不離不轉名如來藏識藏。七識流轉不滅。所以者何。彼因攀緣諸識生故。非聲聞緣覺修行境界(대정16, 510b16-18). 이 구절을 티벳어는 다음과 같이 번역한다. “끊어지지 않았고 전의하지 않은 것은 여래장 [곧] 알라야식이라고 [이름]한다. 7식은 유전하고 소멸하지 않는다. 왜 그런가. 그것[알라야식]을 원인과 조건으로 하여 식들이 발생하기 때문이다. [그 알라야식은] 성문과 독가 수행자들의 대상이 아니다.” (rab tu ma spangs shing yongs su ma gyur pa ni de bzhin gshegs pa' i snying po kun gzhi rnam par shes pa zhes bya' o // rnam par shes pa bdun ni' khor bar' dug cing' gag pa med de / de ci' i phyr zhe na / de' i rgyu dang dmigs pa las rnam par shea pa rnam rab tu skye ba' i phyr ro // nyan thos dang / rang sangs rnyas kyi rnal' byor pa rnam kyi spyod yul ma yin pa / : P Mdo Ngu 301a1-2. 필자는 여기서 원효가 오역에 근거해 교리를 잘못 이해했다는 입장을 취하는 것은 아니다. 오히려 이 점은 새로운 동아시아적 불교 이해의 출발점으로서 적극적으로 평가하는 입장에서 있다. 이러한 관점의 연구로는 Radich(2009: 특히 163f.) 참조.

문장을 인용한 후 다음과 같이 해설한다.

대승의 의근은 말나[식]이다. 그러므로 [말나식이] 모든 법을 두루 인식대상으로 한다는 것을 알라.<sup>49)</sup>

원효는 『금광명경』의 의근을 말나식이라고 간주하고 의근이 모든 법을 분별한다는 문장을 말나식이 모든 법을 분별한다는 의미로 해석한다. 이때 원효는 대승의 의미를 유가행과의 눈으로 바라보고 있다.<sup>50)</sup> 하지만 『금광명경』 자체는 8식설을 설하지 않고, 6식설의 입장에서 서 있는 경전이다. 다시 말하면 『금광명경』에서 말하는 의근은 말나식이 아닌 무간멸의로서, 전통적인 의근 개념이다. 원효는 『금광명경』의 이러한 성격에는 충분히 주의를 기울이지 않는 것으로 보인다. 결과적으로 그의 경증은 설득력을 잃는다.

마지막으로 검토해야 할 경증은 『대법론』 곧 『대승아비달마잡집론』이다. 이 문장은 『잡집론』에서 허망분별을 열 가지 분별의 관점에서 분류하는 것 중 두 번째와 세 번째 분별에 해당한다.<sup>51)</sup>

대상(相, nimitta)의 분별[相分別]이란 신체(身, deha)와 기반(所居處, pratiṣṭhā)과 경험 대상(所受用, ābhoga)으로 현현하는 표상(vijñapti)들이다. 파악대상(所取, grāhya)으로서의 대상(nimitta)에 해당하기(bhūta) 때문이다. 또 그것들은 순서대로 물질적 감각기관

49) 『소』(대정44, 212c27-28): 大乘意根, 即是末那. 故知遍緣, 一切法也.

50) 원효가 대승 자체를 유가행과의 입장에서 이해하는 것은, 그가 『대승기신론』의 제명을 해석할 때도 나타난다. 그는 대승의 의미를 『대승아비달마잡집론』, 『현양성교론』, 『유가사지론』에 나타나는 7대성으로 해석한다. 『소』(대정44, 202c23-203a20). 오형근(1997[1995]) 참조.

51) 『대승아비달마잡집론』(대정31, 764b1-4): 相分別者, 謂身, 所居處, 所受用識. 是所取相故. 彼復如其次第, 以諸色根, 器世界, 色等境界爲相. 相顯現分別者, 謂六識身及意. 如前所說, 所取相而顯現故; ASBh 137,9-12: nimittavikalpo dehapratiṣṭhābhogapratibhāsā vijñaptayaḥ, grāhyanimittabhūtatvāt / tāḥ punar yathākramaṃ rūpīndriyabhājanalokarūpādiviṣayalakṣaṇā draṣṭavyāḥ / nimittapratibhāsasya vikalpaḥ ṣaḍvijñānakāyāḥ manaś ca, yathoktagrāhyanimittākāratvāt /

(色根, rūpīndriya), 환경세계(器世界, bhājanaloka), 물질 등의 대상을 특징으로 한다고 보아야 한다. 대상으로 현현하는 것의 분별[相顯現分別]이란 6식신과 의(意, manas)다. 앞에서 설한 파악대상으로서의 대상(grāhyanimitta)[을 파악하는 인식주관의] 양상(ākāra)이기 때문이다.

허망분별을 열 가지 분별의 관점에서 설명하는 이 문장은 『섭대승론』(대정 31, 139c19ff.)에서 모든 분별을 열 가지로 분류하는 것으로 거슬러 올라갈 수 있다. 다만 현장역을 제외한 다른 세 한역과 티벳역 『섭대승론』에서는 상현현 분별을 ‘감각기관을 가진 인식 등의 식의 표상’<sup>52)</sup>이라고 한다. 현장역 『섭대승론』만<sup>53)</sup> ‘인식 등과 감관의 표상’이라고 번역하고 있다. ‘신체(身, deha)와 기반(所居處, pratiṣṭhā)과 경험 대상(所受用, ābhoga)으로 현현하는 표상(vijñapti)’ 등의 개념은 『대승장엄경론』(MSABh 65,1-3)과 『중변분별론』(MAVBh 48,9-13) 등 미륵 논서에도 나타난다.

이러한 10종 분별을 설하는 논서 특히 『대승장엄경론』이나 『중변분별론』 그리고 위에서 인용한 『잡집론』에 나타나는 의근설의 특징은 제7식 말나식의 역할에 비해 무간멸의 역할이 미미하다는 점이다. 다시 말해 위 인용문에서도 무간멸의 개념은 거의 나타나지 않고 대신 알라야식과 말나식 그리고 6식 신이라는 일직선상의 혹은 한 찰나의 구조적인 식의 구조론으로 이해될 가능성이 높다. 『잡집론』 문장에서 원효가 주목한 점은 바로 이러한 점으로 보인다. 위 인용문에서 밑줄로 표시한 부분은 6식신과 의(=말나식)가 나란해 대상을 분별한다는 내용으로 이해할 수 있는 구절인 것이다. 이미 앞 절에서 인용한 『유가사지론』의 한 문장에도 나타나는 무간멸의를 배제하는 식론은 말나식을 의식의 불공소의로 간주하는 원효의 생각과 잘 조화한다.<sup>54)</sup>

52) 불타선다역(대정31, 102b7): 同依眼識等識; 진제역(대정31, 120a8-9): 有依止眼等識識; 급다역(대정31, 288b22-23): 共依止眼識等識體; 티벳역 MS 79,5-7: mtshan mar snang ba'i rnam par rtog pa ni 'di lta ste / rten dang bcas pa'i mig gi rnam par shes pa la sogs pa'i rnam par rig pa'o //

53) 현장역 『섭대승론본』(대정31, 139c21): 眼識等并所依識.

원효는 『별기』와 『이장의』에서는 『능가경』을 경증으로 제시하고 있다. 하지만 이미 언급했듯이 『능가경』에서는 말나식의 역할이 미미하다. 원효가 제시하는 경문도 말나식이 의근과 동일한 대상을 인식한다는 사실을 논증하기에는 부족하다. 원효는 이러한 점을 인식하고 뭔가 불만족스러움을 느낀 듯하다. 그에겐 『능가경』 경문 보다 더 적극적으로 말나식의 인식대상을 입증해 줄 수 있는 경문이 필요했을 것이다. 그가 『별기』에서 제시한 『능가경』 경문 대신, 『금고경』과 『잡집론』의 문장을 『소』에서 경증으로 제시한 것은 바로 이러한 이유에서였을 것이다.

## II. 결론

이상으로 원효 초기저술을 중심으로 그의 제7말나식 개념을 살펴보았다. 원효는 『기신론』을 주석하면서, 거기에 등장하는 지상/지식을 현장계 유식파의 8식설 중 제7말나식으로 주석한다. 이는 원효 이전 주석가들의 주석은 물론 원효에게 크게 영향을 받은 법장의 주석과도 구별되는 원효의 독특한 입장이다.

그러나 이러한 원효의 주석은 정작 『기신론』 자체의 심식설과는 일치하지 않는다. 게다가 원효는 이러한 불일치에 대해, 이른바 ‘화회’ 혹은 ‘화쟁’의 방식으로 양자를 조화시키고자 노력하기 보다는, 의도적으로 무시하는 태도를 보이고 있다. 『기신론』 주석과 관련하여 원효와 법장의 결정적 차이가 8식설의 적용 특히 말나식설의 적용이라는 점은 이미 지적되어 있다. 기존 연구자의 시각은 이 차이의 이유를 법장의 종파적 의도에서 찾고 있다. 하지만 『기신론』 자체의 식설과 더 조화를 이루는 것은 법장의 주석이라고 볼 수 있다. 이

---

54) 애초 무간멸의 개념은 한 찰나에는 하나의 식만 존재할 수 있다는 설일체유부 식설에서 탄생한 것이다. 유가행파가 알라야식을 도입한 이후 대중부와 마찬가지로 한 찰나에 다수의 식이 존재할 수 있다고 인정한 이상, 무간멸의 개념은 사실상 그 의의를 잃는다. 그럼에도 불구하고 유가행파에서 무간멸의 개념을 계속 용인한 것은 설일체유부 아비달마의 유산일 것이다.

점은 이후 동아시아 불교사상사에서 원효의 『기신론』 주석보다 법장의 그것이 더 큰 영향력을 발휘하게 한 요인의 하나가 되었을 것이다.

원효는 단지 『기신론』의 지상/지식을 말나식으로 주석할 뿐 아니라, 말나식의 인식대상에 대해서 심혈을 기울여 논증하고 있다. 그의 주장은 말나식이 알라야식 자체만이 아니라 거기에 현현하는 모든 법을 인식대상으로 한다는 것이다. 이 점은 이후 확립되는 현장계 유식학파의 정설과도 일치하지 않는다. 『성유식론』에서는 원효와 유사한 견해를 화변의 것으로 돌리고 부정하고 있다. 원효의 이러한 독특한 주장은 『성유식론』 이전에 현장이 번역한 유가행파 문헌에서 그 소재를 찾을 수 있다. 본고에서는 사상적 유사성과 더불어, ‘불공소의’, ‘아아소집’ 등의 용어법을 실마리로 원효 말나식관의 소재를 고찰하였다. 그 결과 『유가사지론』, 『유가사지론석』, 『현양성교론』 등의 일부 문장에서 원효의 말나식관과 유사한 내용이 발견되는 것을 확인할 수 있었다. 원효의 독특한 말나식관은 어쩌면 이와 같이 인도불교 자체에서 유래하는 여러 이전의 존재에 그 기원을 찾을 수 있을 것이다.

---

## 참고문헌

---

### 1. 원전류

- 『金光明經』 北涼 曇無讖譯, 大正藏16 No.0663.
- 『楞伽阿跋多羅寶經』 劉宋 求那陀羅譯, 大正藏16, No.670.
- 『入楞伽經』 元魏 菩提流支譯, 大正藏16, No.671.
- 『佛地經論』 唐 玄奘譯, 大正藏26 No.1530.
- 『俱舍論』 世親 造, 唐 玄奘 譯, 大正藏29, No.1558.
- 『俱舍釋論』 世親 造, 陳 眞諦譯, 大正藏29, No.1559.
- 『瑜伽師地論』 唐 玄奘譯, 大正藏30 No.1579.
- 『成唯識論』 唐 玄奘譯, 大正藏31 No.1585.
- 『攝大乘論』 後魏 佛陀扇多譯, 大正藏31 No.1592.
- 『攝大乘論』 陳 眞諦譯, 大正藏31 No.1593.
- 『攝大乘論本』 唐 玄奘譯, 大正藏31 No.1594.
- 『攝大乘論釋』 陳 眞諦譯, 大正藏31 No.1595.
- 『攝大乘論釋論』 隋 笈多 共行炬等譯, 大正藏31 No.1596.
- 『顯揚聖教論』 唐 玄奘譯, 大正藏31 No.1602.
- 『大乘阿毘達磨雜集論』 唐 玄奘譯, 大正藏31 No.1606.
- 『因明入正理論』 唐 玄奘譯, 大正藏32 No.1630.
- 『大乘起信論』 梁 眞諦譯, 大正藏32, No.1666.
- 『釋摩訶衍論』 姚秦 筏提摩多譯, 大正藏32, No.1668.
- 『仁王護國般若波羅蜜多經疏』 唐 良賁述, 大正藏33, No.1709.
- 『成唯識論述記』 唐 窺基撰, 大正藏43, No.1830 p.0229
- 『大乘起信論義疏』 隋 慧遠撰, 大正藏44, No.1843.
- 『起信論疏』 新羅 元曉撰, 大正藏44, No.1844.
- 『大乘起信論別記』 新羅 元曉撰, 大正藏44, No.1845.
- 『大乘起信論義記』 唐 法藏撰, 大正藏44, No.1846.
- 『大乘義章』 隋 慧遠撰, 大正藏44, No.1851.
- 『二障義』 元曉撰, 韓佛全1, 789-814.

## 2. 단행본류

- AKBh, *Abhidharmakośabhāṣya*, ed., by P. Pradhan, Tibetan Sanskrit Work Series 8, Patna, 1967(repr. 1975)
- AS, *Fragments From the Abhidharmasamuccaya of Asaṅga*, JRAS, Bombay Branch, New Series 23, 1947, 13-38.
- ASBh, *Abhidharmasamuccaya-bhāṣya*, ed., by N. Tatia, Tibetan Sanskrit Work Series 17, K. P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1976.
- LAS, *The Lanikāvātāra Sūtra*, ed by Bunyiu Nanjio, Kyoto: Otani University Press, 1923.
- MAVBh, *Madhyāntavibhāḡabhāṣya*, by Gadjin M. Nagao, Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1964.
- MS, 長尾雅人, 『攝大乘論 和譯と注解』上, 講談社, 東京, 1982(repr. 2001).
- MSABh, *Mahāyānasūtrālamkāra*, tome I texte, éd., par Sylvain Lévi, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes études, Paris, 1907.
- NPR, *Nyāyaprveśa Part I*, Sanskrit Text with Commentaries, Critically edited with Notes and Introduction by Anandshankar B. Dhruva, Gaekwad's Oriental Series 38, ed. by B. Bhattacharya, 1930.
- Trimś, *Sthiramati's Trimśikāvijñāptibhāṣya - Critical Editions of the Sanskrit Text and its Tibetan Translation*, ed. by Hartmut Buescher, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- YoBh, *The Yogācārabhūmi of Ācārya Asaṅga*, Part 1, ed., by V. Bhattacharya, University of Calcutta, 1975.
- 김성철, 『유식과 유가행』, 서울: 씨아이알, 2014.
- 김성철, 박창환, 차상엽, 최은영, 『무성석 십대승론 소지의분 역주』, 서울: 씨아이알, 2010.
- 남동신, 『영원한 새벽 원효』, 서울: 도서출판 새누리, 1999.
- 박태원, 『대승기신론사상연구』, 서울: 민족사, 1994.
- 오형근, 「원효의 대승사상과 칠대성사상」, 『유식사상과 대승보살도』, 서울: 유가사상사, 292-321, 1997[1995].

- 은정희, 『원효의 대승기신론 소·별기』, 서울: 일지사, 1991.
- 이지수, 「불교논리학 입문-Śāṅkarasvāmin의 Nyāya-praveśa(인명입정리론)의 범한대역」, 『인도철학의 원전적 연구』, 서울: 여래, 467-492, 2014[1987].

### 3. 논문류

- 石井公成(Ishii, Kosei), 「新羅佛教における『大乘起信論』の意義-元曉の解釋を中心として」, 平川 彰 編『如来蔵と大乘起信論』, 東京: 春秋社, 545-579, 1990.
- \_\_\_\_\_, 『華嚴思想の研究』, 東京: 春秋社, 1996.
- 大竹 晉(Otake, Susumu), 「入楞伽經の唯識説と大乘起信論」, 『哲学・思想論叢』 21, 67-80, 2003.
- 佐久間秀範(Sakuma, Hidenori), 「瑜伽行唯識思想とは何か」, 『唯識と瑜伽行』, 東京: 春秋社, 19-71, 2012.
- 高崎直道(Takasaki, Jikido), 『楞伽經』, 東京: 大藏出版, 1980.
- 竹村牧男(Takemura, Makio), 『大乘起信論讀釋』, 東京: 山喜房佛書林, 1985.
- \_\_\_\_\_, 「地論宗と大乘起信論」, 平川 彰 編『如来蔵と大乘起信論』, 東京: 春秋社, 335-375, 1990.
- 福士慈稔(Fukushi, Jinin), 『新羅元曉研究』, 東京: 大東出版社, 2004.
- 吉津宜英(Yoshizu, Yoshihide), 「法藏『大乘起信論義記』の研究」, 『駒澤大學佛教學部論集』 11, 139-156, 1980.
- \_\_\_\_\_, 「法藏の『大乘起信論義記』の成立と展開」, 平川 彰 編『如来蔵と大乘起信論』, 東京: 春秋社, 377-410, 1990.
- \_\_\_\_\_, 『華嚴一乘思想の研究』, 東京: 大東出版社, 1991.
- Radich, Michael, *The Doctrine of \*Amalavijñāna in Paramārtha (499-569), and Later Authors to Approximately 800 C.E.*, 人文 41, 京都: 京都大學, 45-174, 2009.
- Schmithausen, Lambert, *Ālayavijñāna - On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy, Part I, II*, Tokyo, 1987.

## The Concept of Manas in Wonhyo's Commentaries on the Awakening of Mahayana Faith 大乘起信論 and the Ijangui 二障義

KIM, Seongcheol  
Geumgang University

In this paper, I examine the concept of the *manas* 意, viz. *manonāma vijñāna* 末那識, and its object of perception as seen in Wonhyo's 元曉 (617-686) *Daeseung gisillon byeolgi* 大乘起信論別記, *Ijangui* 二障義, and the *Daeseung gisillon so* 大乘起信論疏.

Manas, along with *ālayavijñāna*, are *vijñānas* newly created by the Yogācāra School. In Wonhyo's two commentaries on the *Awakening of Mahayana Faith* 大乘起信論, the *byeolgi* 別記 and *so* 疏, his interpretation of the theory of the mind generally follows the framework of Xuanzang's 玄奘 (602-664) orthodox eightfold theory of the mind. In contrast, Wonhyo's contemporary Fazang 法藏 (643-712) explicitly excludes *manas* in his commentary on the *Awakening of Mahayana Faith*. Therefore, the problem of *manas* is one of the main, clear differences between Wonhyo and Fazang.

Wonhyo equates the mark of awareness 智相 and discriminating cognition 智識 found in the *Awakening of Mahayana Faith* to *manas*. However, he goes one step further and posits that the object of perception of *manas* is not just *ālayavijñāna*, but all dharmas; this is a view which does not accord with Xuanzang's orthodox theories in the *Cheng weishi lun* 成唯識論.

In this paper, I attempt to prove that the origins of Wonhyo's unique concept of *manas* can be traced back to *Yogācārabhūmi*, \**Yogācārabhūmivyākhyā* 瑜伽師地論

釋, and *Hsien yang sheng chi lun* 顯揚聖教論, through not only the similarities in thought, but also by the use of words such as ‘*bulgong soui*’ 不共所依, ‘*asojip*’ 我所執 that appear in Wonhyo’s commentaries. This implies that Wonhyo’s concept of *manas* likely dates back to ideas developed by the Indian *Yogācāra* School.

Keywords

Wonhyo, *Daeseung gisillon so* 大乘起信論疏, *Daeseung gisillon byeolgi* 大乘起信論別記, *Ijangui* 二障義, *manas*, the object of perception of *manas*

2015년 02월 10일 투고

2015년 02월 28일 심사완료

2015년 03월 02일 게재확정