

眞如·生滅 二門의 關係를 통해 본 元曉의 起信論觀

석길암*

I. 들어가는 말

6세기 후반부터 『大乘起信論』(이하 『기신론』)은 동아시아 불교권에 빠른 속도로 전파되었으며, 이후 논서로서는 독보적인 위치를 점유하였다. 『기신론』은 한국과 중국·일본의 불교사상 전반에 걸쳐서 지대한 영향을 미쳤으며, 이론적 근거를 제공하는 중요한 논서로서 기능하여 왔다.

元曉(617-686)의 『大乘起信論疏』(이하 『소』로 약칭)는 慧遠(516-588)의 『大乘起信論義疏』, 法藏(643-712)의 『大乘起信論義記』(이하 『의기』로 약칭)와 함께 이 『기신론』의 3대 주석서의 하나로 평가되어져 왔다. 그런데 『소』와 『大乘起信論別記』(이하 『별기』)에 나타난 원효의 기신론관을 어떻게 볼 것인지에 대해서는 몇 가지 상이한 견해가 있다.

이평래는 『소』와 『별기』의 사상을 여래장설로 파악하였으며¹⁾, 박

* 동국대 박사과정 수료.

1) 李平來, 『新羅佛敎如來藏思想研究』(민족사, 1996), pp.169-414

태원은 ‘기신론의 사상체계는 『능가경』에 의해 마련되었고 그 사상 내용은 유식설에 의해 적절히 해명될 수 있다’며 유식사상을 원효 기신론관의 핵심이라고 평가하고 있고,²⁾ 고익진은 원효 사상을 화엄사상에 소속시키는 동시에 원효의 화엄사상을 중국 초기화엄파 그 사상적 경계가 동일한 것이라고 평가하고 있다.³⁾

원효의 『소』·『별기』에 보이는 사상이 여래장 사상으로 평가되어지는 데는 다양한 요인들이 존재하겠지만, 다음의 두 가지를 주요한 원인으로 지적할 수 있을 것이다. 첫째는 『기신론』이 여래장 사상 후기에 해당하는 논서라는 점과, 둘째는 『기신론』을 여래장연기종으로 판석하는 법장의 견해⁴⁾를 우선시하는 일본 불교학의 연구성과가 반영된 점을 들 수 있을 것이다. 여기에는 화엄사상의 대성자로 일컬어지는 법장의 입지가 영향을 미치고 있다. 법장이 『의기』를 저술하면서 원효의 『소』를 상당 부분은 참고하면서도, 그 사상적 경계를 판석하면서 화엄을 최고의 위치에 놓고자 하는 자신의 입장을 『의기』에 그대로 반영하였기 때문이다. 법장이 『기신론』을 일승에도 이르지 못한 대승종교의 논서로 판석한 것은, 『기신론』이 『화엄경』의 사상까지 포함하여 대승의 교설을 총섭한다고 평가하는 원효의 입장과는 다르다.

『소』·『별기』의 사상이 유식 사상을 핵심 토대로 하고 있다는 박태원의 평가는 몇 가지 문제점을 내포하고 있는 것으로 보인다. 우선 유식의 아뢰야식은 망식이지만 『기신론』의 阿黎耶識은 진망화합식이다. 또 원효가 생멸문에서 『기신론』의 심식설을 유식의 팔식설과 배대하여 회통하고 있는 것 등에 근거하여 유식적인 입장에서 『소』를 평가하지만, 그렇다고 생멸문에 대한 설명을 『소』 전체의 입장으로 볼 수 있는 것은 아니며, 진망화합식이 망식이 되는 것도 아니기 때문이다.

2) 朴太源, 『大乘起信論思想研究 I』(민족사, 1994), pp.66-130

3) 高翊晉, 『韓國古代佛教思想史』(동국대출판부, 1989), pp.173-274

4) 法藏, 『大乘起信論義記』(『大正藏』 44, p243中-下), “四如來藏緣起宗即楞伽密嚴等經 起信實性等論所說是也 … 今此論宗意當第四門也”

『기신론』의 사상에 대해서 원효는 ‘여래의 광대하고 깊은 법의 한량없는 뜻을 총괄하고자’ 했다는 『기신론』 스스로의 표명처럼 大乘總攝說로서의 성격을 받아들이고 있다. ‘중관과 유식은 물론 능가·열반·법화·화엄·반야 등 대승불교의 모든 사상을 一心二門의 틀 안에 총괄하고 못 경전들의 핵심을 하나로 꿰뚫은 것은 오직 이 논뿐이다’⁵⁾고 하는 원효의 평가는 이 점을 분명히 보여준다.

이같은 입장에서 쓰여진 원효의 『소』·『별기』의 사상적 핵심이 여래장 사상이나 유식 사상이라고 하기에는 무리가 있다고 생각된다. 오히려 眞如·生滅의 二門과 그 상호간의 관계를 해석하는 원효의 시각과 논리는 화엄사상의 경계와 맞닿아 있다고 논자는 생각한다.

본 논문에서는 원효의 『소』·『별기』에 보이는 기신론관을 진여·생멸 이문의 관계를 중심으로 살펴보고자 한다. 따라서 『소』·『별기』에서 원효가 파악한 『기신론』의 논리적 구조가 화엄의 그것과 상동함을 밝히는데 중점을 두었다. 원효가 설명하는 『기신론』의 구조는 혜원이나 법장이 설명하는 『기신론』의 구조와 확연히 다르다. 그 차이는 이문과 삼대의 배대의 차이로, 또 일심에 대한 견해 차이로 나타난다. 이것은 『기신론』의 사상적 경계를 화엄의 그것으로 보느냐 아니면 대승종교에 머문 것으로 보느냐 하는 입장 차이와도 관계가 있다.

『기신론』의 구조에 대한 원효와 혜원·법장의 차이, 그리고 원효가 설명하는 이문의 관계와 화엄 보법에서의 이사무애설 사이의 상동성이 규명된다면, 원효의 기신론관을 여래장 또는 유식 사상이라고 평가하는 시각 또한 자연스럽게 해소될 수 있을 것이다.

5) 『大乘起信論疏』, 《韓國佛教全書》1, p.698 中下, “開二門於一心 總括摩羅百八之廣誥 … 凡此等輩中衆典之肝心 一以貫之者 其唯此論乎 故下文言 爲欲總攝如來廣大深法無邊義故 應說此論”

II. 二門一心의 체계

불교의 궁극적인 목적은 고통으로부터의 해탈에 있다. 해탈은 깨달음을 통해서 가능해진다. 그 깨달음의 내용이 연기법이다. 초기불교의 12연기설은 무명으로부터 老死에 이르는 12지를 통해서 세계의 전도된 현실이 성립되어 가는 과정(順觀)과 그 전도된 현실로부터 벗어나는 과정(逆觀)을 보여 준다. 순관이든 역관이든 어느 것이나 그 정점에는 무명이 전제되어 있다. 여기에는 세계와 인간에 대해서 적극적이든 소극적이든 부정적 시각이 부각되어 있다. 반면 세계와 인간에 대한 긍정적 시각을 근거로 성립된 일군의 흐름이 불교 내부에 존재한다. 연기론의 입장이 중생을 시각의 중심축에 두고 성립된 것인데 반하여, 이 흐름은 여래의 입장을 중심축에 두고 성립된 것이다. 여래장사상과 화엄의 성기사상이 이 흐름에 속한다. 이들 사상은 모든 것을 부처(佛)라는 一元에 귀착시키고 인간의 마음은 본래 청정하기 때문에 번뇌가 없다고 본다. 다만 부처의 입장에서 본 것이기 때문에 깨닫지 못한 존재는 이해할 수 없고, 따라서 부처님의 교설을 믿고 가르침 받은 대로 信解할 것을 전제로 한다.

원효는 題名의 ‘信’을 해석하면서, “信은 결정코 그러하다고 여기는 말이다. 이치가 실제로 있음을 믿고 닦아서 얻을 수 있음을 믿고, 닦아서 얻을 때에 무궁한 덕이 있음을 믿는 것”이라고 말한다.⁶⁾ 이 믿음의 궁극적인 지향점에 일심이 있다. 그래서 원효는 귀경계를 해석하면서 ‘歸命’을 다음과 같이 해석하고 있다.

이 들도 없는 목숨을 받들어 가장 거룩하신 세존을 섬김으로써 신심의 극치를 드러내기 때문에 歸命이라 말한다. 또 귀명이란 본래 자리로 돌아간다는 뜻이다. 왜냐하면 중생의 六根이 일심으로부터 일어났지만 스

6) 『大乘起信論疏』, 《韓國佛教全書》1, p.699下.

스로의 근원을 등지고 六塵에 흠어져 달려나간다. 이제 목숨을 받들어 六情을 다스려서 다시 그 본래의 일심으로 돌아가기 때문에 귀명이라고 말한다.⁷⁾

『기신론』이 일심을 중심축에 두고 사상체계를 구축하고 있음을 귀경계의 해석에서 밝힌 부분이다. 그러면 원효는 이 일심을 중심축으로 하여 구축된 『기신론』의 사상을 어떻게 평하고 있는가?

종체문 중의 “크다고 말하고 싶지만 안이 없는 것에 들어가도 남김이 없고, 작다고 말하고 싶지만 밖이 없는 것을 둘러싸고도 남음이 있다”⁸⁾고 한 것은 원효가 든 普法의 열가지 因중의 ‘至大至小齊一量故’⁹⁾과 바로 통하는 표현이다. 원효는 이것을 이렇게 설명한다.

지극히 크다는 것은 밖의 경계가 없는 것을 말하는 것으로 밖의 경계가 있다면 지극히 크지 않기 때문이다. 지극히 작다는 것 또한 그러하다. 이른바 안이 없는 것이니, 안이 있다는 것은 지극히 작을 수 없기 때문이다. 밖이 없는 큼은 太虛를 일컫는 것이고, 안이 없는 작음은 隣虛를 일컫는 것이다. 隣虛는 안이 없기 때문에 밖의 경계도 없는 것이니, 안과 밖의 경계가 반드시 相待하기 때문이다. 따라서 지극히 작은 것은 지극히 큰 것과 균등하다.¹⁰⁾

7) 같은 책, p.700下.

8) 같은 책, p.698中, “欲言大矣入無內而莫遺 欲言微矣苞無外而有餘”

9) 원효는 일체법이 相入相是하여 무에할 수 있는 이유로 열가지 因을 들고 있다. 본문에 든 것은 여섯 번째이다(表員, 『華嚴經文義要決問答』, 《韓國佛教全書》2, p.366中).

10) 같은 책, p.367中

중체문의 구절과 열가지 因을 설명하는 중의 구절이 동일함을 볼 수 있다. 원효는 또 『기신론』이 이문일심의 틀 안에 대승의 제반 가르침과 함께 화엄경의 가르침도 포섭하고 있음을 천명한다.¹¹⁾

원효는 일심에 대해서 “이 대승중에는 일체제법이 모두 별도의 체가 없고 오로지 일심으로서 그 자체를 삼고 있다. 때문에 법이라는 것은 중생심을 말한다”¹²⁾고 하여 일심과 제법이 서로 즉하여 있어서 제법과 일심은 나누어 볼 수 없다고 한다. 원효는 이문을 설명하면서 일심을 이렇게 설명한다.

일체법은 생멸하지 않고 본래 적정하여 오직 일심일 뿐이므로, 이러한 것을 진여문이라 한다. 또 일심의 체는 본각이지만 무명에 따라 움직여서 생멸을 일으킨다. 때문에 이 생멸문에서 여래의 본성이 숨어 나타나지 않는 것을 여래장이라 이름한다. ... 두 문이 이러한데 어떻게 일심이 되는가? 染淨의 모든 법은 그 본성이 둘이 아니고, 眞妄의 이문도 다름이 있을 수 없다. 그래서 ‘一’이라고 한다. 이 둘이 없는 곳에서 모든 법은 實하여 허공과 같지 않고 本性이 스스로 신해하기 때문에 ‘心’이라고 이름한 것이다. 그러나 이미 둘이 없는데 어찌 ‘一’이 될 수 있는가? ‘一’이 없는데 무엇을 가지고 ‘心’이라고 이를 것인가? 이러한 도리는 말을 떠나고 생각을 끊은 것이니 어떻게 지목할지 몰라서 억지로 ‘一心’이라 부른 것이다.¹³⁾

여기에서 원효가 말하는 일심은 궁극적 존재를 의미하는 형이상학적 개념이 아니라 작용이나 기능을 지칭한 개념이다. 그래서 원효는

11) 『大乘起信論疏』, 《韓國佛教全書》 1, p.698中-下

12) 같은 책, p.704上

13) 같은 책, pp.704下-705上

‘무엇이 일심인가?’, ‘일심이란 무엇인가?’라고 묻지 않고 ‘어떻게 일심이 되는가?(何爲一心)’라고 묻고 있다. 일심의 실체화를 경계하고 있는 것이다. 염정이라는 현상적인 차별을 부정하고 일심을 정립하였지만, 다시 그 일심을 하나의 독립된 실체 즉 궁극적 존재로서의 의미로 형이상화시켜서 인식하는 것 또한 부정하고 있는 것이다.¹⁴⁾

그 일심은 인용문에서처럼 이문을 계기로 하여 성립되는 것이고 이문은 일심을 전제로 하는 것이다. 즉 일심과 이문은 분리된 개념으로 파악되어지지 않는다. 『기신론』과 원효는 각각 두 문 모두가 한 마음을 이룬다고 말하고 있을 뿐, 한 마음이라고 하는 실체를 상징해서 그러한 일심이 있다고 말하고 다시 이것을 둘로 나누어 보는 것이 아니다.¹⁵⁾

또 『기신론』은 근본적으로 ‘果海全現의 法門’이며, 결과의 입장에서서 원인을 보는 것이다. 그 때의 결과는 완전한 깨달음의 세계이므로 설명이 불가능하며 설명이 필요하지도 않다. 곧 ‘果分不可能說’이기 때문에, 이 결과를 나타내기 위해서 가정을 원인으로 이용하는 것이다. 그래서 과분의 자성청정심을 세우지 않을 수 없고, 현실 범부의 세계에서는 무명을 인정하지 않을 수 없는 것이다.¹⁶⁾ 그래서 논은 생멸문에서 진여문으로 돌아가는 구조를 취한다. 적멸인 일심은 진여문이고, 진여문은 염정을 통틀은 상이며, 통상 밖에 달

14) 정영근, 「원효의 사상과 실천의 통일적 이해-『기신론』 二門一心思想을 중심으로」, 철학연구 제47집(철학연구회, 1999); 예문동양사상연구원, 고영섭 편저 『한국의 사상가 10인 원효』 재수록(예문서원, 2002), p.484

15) 정영근은 ‘일심이문이라고 할 경우에는 일심으로부터 이문이 나온다거나, 일심이 이문으로 나누어진다고 생각하기 쉽고, 일심을 발생론적인 근원이나 궁극적 실체라고 생각할 우려가 있는 반면에, 이문일심이라고 표현할 경우 이문을 통해 일심이 나타나고 이문이 각각 일심이란 뜻을 담을 수 있어서, 이문일심이란 표현을 사용하는 것이 원효의 사상을 보다 잘 드러낼 수 있다’고 한다.(같은 논문, p.488)

16) 李平來, 같은 책, p.320

리 염정이 없는 것으로 설명된다. 생멸문에서의 일심은 무명에 따라 움직여서 생멸을 일으키는 것이기에 여래장으로 표현된다. 따라서 진여문은 생멸문의 입장에서 보면 還歸의 대상이 되는 것이다. 이 문 사이에 나타나는 구조 또한 일심으로의 환귀를 지향함을 보여준다.

Ⅲ. 眞如・生滅 二門의 관계

1. 진여문과 생멸문의 특징

이문이란 일심을 의지하여 그것을 계기로 성립되는 두가지 측면이라는 의미를 지닌다. 이문은 교문을 의심하는 자를 위해서 세운 것이다. 모든 수행은 진여문에 의지하여 止行을 닦고 생멸문에 의지하여 觀行을 일으키는 것으로, 이문에서 벗어나지 않는다. 이문에 들어가면 모든 문이 통하기 때문에, 이렇게 교문에 대한 의심을 없애야 수행을 잘 일으킬 수 있다고 원효는 말한다.¹⁷⁾

「해석분」의 “일심법에 의하여 두가지 문이 있으니, 무엇이 둘인가? 첫째는 심진여문이요, 둘째는 심생멸문이다”라는 부분을 원효는 다음과 같이 설명한다.

심진여문이라 한 것은 곧 저 『능가경』의 ‘적멸이란 것은 일심이라 이름한다’ 함을 해석한 것이며, 심생멸문이란 『능가경』중의 ‘일심이란 여래장이라 이름한다’고 한 것을 해석한 것이다. 왜냐하면 일체법은 생함도

17) 『大乘起信論疏』, 《韓國佛教全書》 1, p.701下

없고 멸함도 없으며 본래 적정하여 일심일 뿐인데, 이러한 것을 심진여 문이라고 이른다. … 또 이 일심의 체가 본각이지만 무명을 따라서 움직여 생멸을 일으키기 때문에, 이 생멸문에서 여래의 본성이 숨어 나타나지 않는 것을 여래장이라 이룬 것이다.¹⁸⁾

일심에서 적멸 곧 무생무멸의 뜻을 취해서 진여문을, 무명에 의해서 생멸이 일어난 뜻을 취해서 생멸문을 둔 것으로 원효는 이해하고 있음을 알 수 있다.

진여문은 마음의 적정한 방안을 취한 것으로, 일심에서 무생무멸하고 본래적정하여 오직 진여 그 자체인 측면을 말한다. “진여의 체는 보낼만한 것이 없으니 일체법이 다 참된(眞) 까닭이고, 또 세울만한 것이 없으니 일체법이 다같이 같은(如) 까닭이다. 그러니 일체법은 말할 수도 없고 생각할 수도 없기 때문”¹⁹⁾에 진여라고 이른다. 이 진여는 말할 수 없고 생각할 수 없는 곧 상대적 대립을 떠난 진여 그 자체(離言眞如)와, 이것을 다시 상대적인 언어로 설명하고 있는 (依言眞如) 진여의 相의 둘로 나누어져서 설명된다. 곧 如實空과 如實不空을 말하는 것으로, 여실공은 체성의 측면에서 여실불공은 성공덕상의 측면에서 진여를 설명한 것이다.

반면 생멸문은 여래장과 생멸하는 마음의 모습과의 관계속에서 파악된다. 본체가 현현되어지는 생멸문은 마음의 用이 드러나서 현행하는 것인데, 隨緣과 동시에 식과 관계되는 연기가 발생하는 것이다. 생멸문은 마음의 생멸적인 부분 곧 발생적인 측면을 취한 것이다.

이렇게 본다면 진여문은 理의 성격이 생멸문은 事의 성격이 강하다고 할 수 있다. 事는 현실세계, 현상세계를 의미하는 것이고, 理는

18) 같은 책, pp.704下-705上

19) 『大乘起信論』(『大正藏』 32, p.576上)

이러한 현상의 근저에 있는, 현상을 성립시키는 이법을 의미한다. 원효가 『별기』에서 이문의 ‘不相離’를 설명하면서

설령 두 문이 체가 다르지 않다고 해도 두 문이 서로 어긋나서 상통하지 않는다면, 진여문 중에서는 리는 포괄하지만 사는 포괄하지 않아야 하고, 생멸문 중에서는 사는 포괄하지만 리는 포괄하지 않아야 할 것이다. 그러나 두 문이 서로 융통하여 한계가 구분되지 않기 때문에 각기 일체 理事의 모든 법을 통섭하는 것이다. 그러므로 두 문은 서로 여의지 않는다고 말한다.²⁰⁾

라고 한 것도, 진여문은 리의 입장에서 파악된 것이고 생멸문은 사의 입장에서 파악된 것임을 보여준다.²¹⁾

또 진여문과 생멸문은 각기 染淨의 通相과 別相이라는 부분에서 차이를 보이고 있다. 즉 차별의 유무가 진여문과 생멸문을 가르는 기준이 되고 있는 것이다.

진여문은 염정을 통틀은 상이다. 통상의 바깥에 달리 염정이 없기 때문에 염정의 모든 법을 총섭할 수 있다. 생멸문은 각기 염정을 나타내어 염정의 법이 모두 포함되지 않음이 없기 때문에 또한 일체법을 총섭함

20) 『大乘起信論別記』, 《韓國佛教全書》 1, p.679下

21) 진여는 理의 입장에서 생멸은 事의 입장에 파악되는 것은 法藏에게서도 확인하다. “言心眞如者 是理卽眞諦也 心生滅者 是事卽俗諦也”(『大正藏』 45, p.644上)는 『華嚴遊心法界記』에서의 법장의 단언은 이 점을 명확히 보여준다.

을 밝히고자 하였다.²²⁾

또 이문은 絶相과 隨緣, 生義의 있고 없음으로도 서로 대비되어진다.

위에서 理體를 일심이라 이름하였는데, 體에 絶相과 隨緣의 두가지 뜻의 문을 포함하고 있기 때문에 일심에 두 가지 문이 있다고 말한 것이다. 이것은 經本에서 ‘적멸한 것은 일심이라 이름하고 일심이란 여래장이라 이름한다’고 한 것과 같다.²³⁾

위의 이문에서는 다만 攝義만을 말하였으니 진여문에는 生義가 없기 때문이고, 이제 이 識에서 또한 生義를 말하였으니 생멸문 중에는 생의가 있기 때문이다.²⁴⁾

이같은 차이 외에도 진여문에는 體大가 생멸문에는 相·用의 二大가 배대된다는 차이가 있다.(이 부분에 대해서는 다음 절 참조)

이상에서 살펴 본 이문의 특징을 그 차이점을 중심으로 간략히 정리하면 다음과 같다.²⁵⁾

22) 『大乘起信論疏』《韓國佛教全書》1, p.705上 “欲明眞如門者染淨通相 通相之外無別染淨 故得總攝染淨諸法 生滅門者別顯染淨 染淨之法無所不該 故亦總攝一切諸法”

23) 같은 책, p.681下, “上就理體名爲一心 體含絶相隨緣二義門 故言一心有二種門 如經本言寂滅者名爲一心 一心者名如來藏”

24) 같은 책, p.716下, “又上二門但說攝義 以眞如門無能生義故 今於此識亦說生義 生滅門中有能生義故”

25) 고익진은 진여문과 생멸문의 차이를 표로서 간략히 제시하고 있어서 참고가 된다. 高翊晉, 『韓國古代佛教思想史』(동국대출판부, 1989),

진여문, 體, 理, 染淨通相, 絶相, 不能生義(靜的)

생멸문, 相用, 事, 染淨別相, 隨緣, 生一切法(發生的)

2. 二門과 三大의 배대 문제

이문은 대승의 ‘法’의 측면에, 삼대는 대승의 ‘義’의 측면에 해당한다. 본 절에서는 원효가 이문과 삼대를 어떻게 배대하고 있는지를 살펴본다.

이문과 삼대의 배대 문제는 『기신론』 본문의 ‘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’²⁶⁾라는 구절을 어떻게 해석하는가의 문제이다. 이 구절에 관련한 원효의 설명을 살펴보자.

- ① 심법은 하나이지만 이문이 있다. 진여문 중에 대승의 체가 있고, 생멸문 중에 체와 상과 용이 있다.²⁷⁾
- ② ‘대승의 自體를 잘 보인다’라고 하는 것은 곧 생멸문안의 본각심이다. 생멸의 體이며 생멸의 因이기에 생멸문 안에 있다. 그런데 진여문 중에서는 대승의 체라고 하고 생멸문 중에서는 대승의 自體라고 말한 것에는 깊은 까닭이 있다. 이하의 해석에서 그 뜻이 스스로 드

p.199

26) 『大乘起信論』(『大正藏』 32, p.575下)

고익진은 『기신론』이 중관 유식의 사상적 대립을 극복하기 위해서 성립된 것이라고 보아서 원효가 體大는 진여문에 相·用二大는 생멸문에 배속시켰다고 본다(고익진, 앞의 책, pp.211-216). 반면에 박태원은 원효와 범장이 모두 진여문에 體大를 생멸문에 三大 모두를 배대하고 있다고 본다(박태원, 앞의 책, pp.131-137).

27) 『大乘起信論疏』, 《韓國佛教全書》 1, p.704上, “心法雖一 而有二門 眞如門中有大乘體 生滅門中有體相用”

러날 것이다.²⁸⁾

- ③ 大의 뜻중에 體大는 진여문 중에 있고, 相用 二大는 생멸문에 있다. 생멸문에도 역시 自體가 있지만 다만 體로서 相을 따르기 때문에 따로 말하지 않는다.²⁹⁾
- ④ 이 식에는 두가지 뜻이 있으니 첫째는 覺義이고 둘째는 不覺義이다. 마땅히 알아야 한다. 단지 생멸심만을 취해서 생멸문으로 한 것이 아니라 生滅自體와 生滅相을 모두 취하여 생멸문안의 뜻에 둔 것이다.³⁰⁾
- ⑤ 그러므로 단지 생멸심만을 취해서 생멸문으로 한 것이 아님을 알아야 한다. 生滅自體와 生滅相을 통틀어 취해서 모두가 生滅相이 된다. 모두가 생멸문안의 뜻이 된다.³¹⁾

①의 설명에 따르면 진여문에는 체가 생멸문에는 체와 상과 용이 배속되어 있는 것처럼 보인다. 그러나 인용문 ②에서 보면 ‘대승의 자체’를 생멸문안의 본각심이라고 지적한 다음, 진여문 중에서는 대승의 ‘體’라고 하고 생멸문 중에는 대승의 ‘自體’라 한 것에는 까닭이 있다고 한다. 그런 다음 아래의 문장으로 설명을 미룬다. 그 미룬 설명이 인용문의 ③이다. ③에서는 체대가 진여문에, 相用의 이대가 생멸문에 있음을 명확히 지적한다. 그리고 그 이유로서 생멸문

28) 같은 책, p.704中, “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”

29) 같은 책, p.704中, “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”

30) 같은 책, p.705上; 『大乘起信論疏記會本』, p.741上, “此識有二種義 一者覺義二者不覺義 當知非但取生滅心爲生滅門 通取生滅自體及生滅相皆在生滅門內義也”

31) 『大乘起信論別記』, 《韓國佛教全書》1, p.679中, “故知非但取生滅心爲生滅門 通取生滅自體生滅相 皆爲生滅相 皆爲生滅門內義也”

의 자체가 체로서 상을 따른 것이기 때문에 별도로 말하지 않은 것이라고 한다. 진여문 안의 체와 생멸문 안의 自體가 다를 것을 말한 것이다. ④와 ⑤는 논의 같은 부분에 대한 주석인데 다만 『大乘起信論疏記會本』이 만들어지면서 會本에서는 『소』의 문장 ④를 주로 하여 취하고, 『별기』의 문장 ⑤는 동일한 뜻이라고 생각해서 취하지 않은 것으로 보인다. 결국 ④와 ⑤는 동일한 뜻인데, 이 『별기』의 문장에 의해서 『소』의 문장 ④의 뜻을 명확히 알 수 있다. ⑤에 의하면 生滅自體와 生滅相을 통틀어서 生滅相이 되는 것이다. 생멸자체와 생멸상을 통틀어서 생멸상이 되었기 때문에, 원효는 체대가 진여문에 있고 상용 이대는 생멸문에 있다고 말하는 것이다.

따라서 『기신론』 본문의 구절은 “이 심진여상이 대승의 체를 보이기 때문이고, 이 생멸인연상이 대승 自體相과 용을 잘 보이기 때문이다”라고 해석되어야 원효의 본의에 부합한다. 그러므로 체대는 진여문에, 상용의 二大는 생멸문에 있는 것이다.

한편 법장은 이문과 삼대를 배대함에 있어서 원효와 그 뜻을 달리 한다.

물겠다, 이문이 똑같이 서로 포섭한다고 하였는데, 어째서 위의 문장에 서는 진여문 중에서는 오로지 대승체만을 보이고 생멸문 중에서는 셋을 다 갖추어서 드러내는가?

답하겠다, 진여는 상을 없애고 실체를 드러내는 문이다. 상을 무너뜨리지는 않고 없앴기 때문에 생멸을 포섭할 수 있다. 상을 없애서 있지 않기 때문에 다만 체만을 보인 것이다. 생멸은 리를 잡아서 사를 이루는 문이다. 리를 무너뜨리지 않고 사를 이루기 때문에 진여를 포섭할 수 있다. 사를 이루지만 리를 잃지 않기 때문에 삼대를 갖추어서 보이는 것이다.³²⁾

법장은 원효와 달리 진여문에는 체대를 생멸문에는 체상용 삼대를 모두 배대하고 있다. 또 법장은 『기신론』 본문의 ‘依一心法有二種門’에서의 일심을 ‘一如來藏心’으로 부르고 있다.³³⁾ 원효는 『능가경』중의 ‘寂滅者名爲一心 一心者名如來藏’³⁴⁾이라는 구절을 둘로 나누어서 앞부분을 해석한 것은 진여문이고 뒷부분을 해석한 것이 생멸문이라고 한다. 법장이 『의기』를 쓰면서 원효의 주석에 상당 부분 의지하고 있다는 것은 잘 알려진 사실이다. 따라서 일심을 생멸문에 해당하는 여래장이란 용어와 조합하여 ‘一如來藏心’이라 한 것은 일심을 생멸문에 바로 연결시키려 한 것으로 볼 수 있다. 이것은 생멸문에 체상용 삼대를 모두 배대시킨 것과도 통한다. 원효는 생멸문의 自體를 진여문의 체와 분명히 구분하였는데, 이것은 생멸문의 自體와 진여문의 체에 상위가 있음을 의미한다. 반면 법장은 일심을 ‘일여래장심’이라 하여 일심을 바로 생멸문과 연계시키는 듯한 표현을 사용하고, 생멸문의 자체를 그대로 체로 해석하여 생멸문에 체를 포함한 삼대 모두를 두고 있다. 곧 법장은 원효와는 달리 생멸문의 체와 진여문의 체를 같은 것으로 보는 것이다. 따라서 법장의 주석을 따른다면 이문 중에서 생멸문의 비중이 커지게 된다. 반면 원효는 체를 진여문에 상용 二大를 생멸문에 둬므로서 진여문과 생멸문이 균형을 이룬다.

다음은 진여문에 체와 함께 상이 있느냐 하는 문제를 잠깐 살펴보자. 원효는 이문이 각기 理事를 포섭하고 있음을 설명하면서 “진여문 중에서도 事相을 보이는 것이 마땅하지만 생략하였기 때문에 설하지 않았을 뿐”³⁵⁾이라고 진여문 중에도 事相이 없지는 않다는 뜻

32) 法藏, 『大乘起信論義記』(『大正藏』 44, p.251下), “問二門既齊相攝者何故上文眞如門中 唯示大乘體 不顯於相用 生滅門中 具顯三耶 答眞如是泯相顯實門 不壞相而卽泯故 得攝於生滅 泯相而不存故 但示於體也 生滅是攬理成事門 不壞理而成事故 得攝於眞如 成事而理不失故 具示於三大”

33) 같은 책, p.251中

34) 『入楞伽經』(『大正藏』 16, p.519上)

을 밝히고 있다.

진여문에 체대와 함께 상대도 있다는 것은 논의 三身說에서도 드러난다. 체대는 법신의 본질에 해당하고 상대는 법신이 갖추는 공덕을 의미한다. 또 부처와 범부는 그 체의 본질적인 측면은 동일하지만, 染淨의 차별이 있으므로 異相이 인정된다. 그것이 인정되는 까닭에 범부를 구제하기 위해서 진여의 용대가 필연적으로 설하여진다. 이 용대가 나타나는 근거는 諸佛의 本行, 本願, 大方便에 있다.³⁶⁾

또 진여의 자체상이란 일체의 범부·성문·연각·보살·제불에게 증감됨이 없고, 앞에서 나는 것도 아니며 뒤에서 멀하는 것도 아니다. 필경에는 늘 변함이 없어서 본래부터 성품이 스스로 일체 공덕을 가득 채운 것이다. ... 만약 마음이 일어나는 것이 있어 다시 앞의 범의 생각할 만한 것을 본다면 모자라는 바가 있겠지만, 이같은 정법의 무량한 공덕은 바로 一心이며, 다시 생각할 것도 없기 때문에 만족한 것이니, 법신·여래장이라 하는 것이다.

또한 진여의 용이란 모든 부처와 여래가 본래의 因地에서 대자비를 일으켜 모든 바라밀을 닦아서 중생을 교화하며, 큰 서원을 세워 일체 중생을 모두 구제하고자 하여 ... 다만 중생의 見聞에 따라 이익되게 하기 때문에 용이라 하는 것이다.³⁷⁾

35) 각주 40번의 인용문 참조.

36) 李平來, 『新羅佛敎如來藏思想研究』(민족사, 1996), pp.407-409

37) 『大乘起信論』(『大正藏』 32, p.579上-中), “復次眞如自體相者 一切凡夫聲聞緣覺菩薩諸佛無有增減 非前際生非後際滅 畢竟常恆 從本已來性自滿足一切功德 ... 若心有起 更見前法可念者 則有所少 如是淨法無量功德 卽是一心 更無所念 是故滿足 名爲法身如來之藏 ... 復次眞如用者 所謂諸佛如來 本在因地發大慈悲 修諸波羅蜜攝化衆生 立大誓願盡

여기에서는 體·相의 이대를 합쳐서 ‘진여의 自體相’이라고 표현하고 용대를 분리시키고 있음을 볼 수 있다. 원효는 ‘일체의 범부에서 모든 부처에 이르기까지 증감이 없고 필경에는 항상 머문다’고 한 것은 체대를 해석한 것이고, ‘본래부터 성품이 스스로 일체 공덕을 가득 채운 것이다’는 부분은 상대의 뜻을 풀이한 것으로 입의분의 상대를 해석한 것과 같다고 한다.

진여의 자체상에 체대와 상대가 배속되어 있고, 이것은 삼신 중의 범신에 해당한다. 또 용대에서 별도로 응신과 보신의 二身을 설하고 있다. 범신이 일심의 본질적인 측면 즉 진여문에 해당한다는 것을 감안한다면, 이것은 진여문 중에 체와 함께 상을 두고 있는 것이 된다.

지금까지의 논의를 정리하면 진여문에는 체와 함께 示相하지 않는 相이 있는 것이고 생멸문에는 상을 따르는 자체가 상에 배속되어 있는 것이다. 하지만 示相하지 않는 相이므로, 배대관계는 체대는 진여문에 있고 상용 이대는 생멸문에 있는 것이 된다.

3. 二門의 不相離

이문의 不相離는 이문의 和合이라는 말과 통하고, 화합은 非一非異의 의미이다.³⁸⁾ 원효는 “염정의 모든 법은 그 본성이 둘이 아니기에 진망의 이문도 다르지 않게 된다. 그래서 ‘一’이라고 한다”고

欲度脫等衆生界 … 但隨衆生見聞得益故說爲用”

38) 고익진은 진여문과 생멸문의 결합관계를 가장 잘 표현할 수 있는 술어를 ‘和合’이라고 지적하고, 원효가 ‘和合’이란 말을 ‘不相捨離’, ‘不相離’란 말로 주석하고 있음을 지적한다. 이 화합이라는 말은 다시 ‘非一非異’란 말에 연결된다. 高翊晉, 「元曉의 起信論疏·別記를 통해 본 眞俗圓融無碍觀과 그 成立理論」, 불교학보 10(불교문화연구원, 1973), p.20

하여, 이문이 화합할 수 있는 근거를 일심에서 찾는다. 염정의 일체
제법이 일심을 그 체로 삼고 있기 때문에 그 본성이 둘이 아니며,
본성이 둘이 아니기 때문에 진망의 이문도 결국 화합할 수 있게 된
다는 것이다. 불상리 즉 화합하게 되는 과정은 다음과 같이 설명된
다.

‘이 두 문이 서로 여의지 않는 까닭이다’라고 한 것은 두 문이 각기 총
괄한 뜻을 해석한 것이니, 진여문은 염정을 통틀은 상이다. 통상의 바깥
에 달리 염정이 없기 때문에 염정의 모든 법을 총섭할 수 있다. 생멸문
은 각기 염정을 나타내어 염정의 법이 모두 포함되지 않음이 없기 때문
에 또한 일체법을 총섭함을 밝히고자 하였다. 通相과 別相이 다르기는
하지만 다같이 버릴 것이 없기 때문에 ‘두 문이 서로 여의지 않는다’고
말하였다.³⁹⁾

그러면 이문이 서로 여의지 않고 화합할 수 있는 근거는 무엇인가?
이문이 각기 理事를 포섭하는 것을 원효는 이렇게 설명한다.

묻는다. 만약 이 이문이 각기 理와 事를 포섭한다면, 무슨 까닭으로 진
여문 중에는 대승의 체만 보이고 생멸문 중에는 통틀어서 자체의 상과
용을 다 보이는가?

답한다. 포괄의 뜻과 보이는 뜻이 다르다. 어떻게 다른가? 진여문은 상
을 없앴으로서 理를 나타내었다. 상을 없앴지만 제거하지는 않았기 때
문에 상을 포섭할 수 있는 것이다. 상을 없애서 있지 않기 때문에 상을
보이지는 않는다. 생멸문에서는 理를 잡아서 事를 이루었다. 理를 잡아

39) 『大乘起信論疏』, 《韓國佛教全書》 1, pp.704下-705上

서 파괴하지 않았으므로 理를 포섭할 수 있는 것이며, 理를 잡아서 없애지 않았기에 또한 體를 보이는 것이다. 이런 뜻이 있기 때문에 우선 설명한 것이 같지 않지만, 통틀어 논한다면 두 뜻이 또한 같다. 이 때문에 진여문 중에 또한 事相을 보이는 것이 마땅하지만 생략하였기 때문에 설하지 않았을 뿐이다.⁴⁰⁾

이렇게 이문이 각기 일체법을 포섭한다. 진여문의 理의 측면에 해당하고 생멸문은 事의 측면에 해당한다. 그렇다면 진여문의 事, 생멸문의 理는 어떻게 해석할 것인가. 원효는 보이지는 않지만 포섭할 수는 있는 상이 진여문에는 있으며, 理를 잡아서 事를 이루었지만 잡아서 없애지는 않은 理가 있기에 생멸문 중에 體를 보인다고 설명한다.

하지만 두 문이 포괄한 理事의 법은 차별이 있다. 원효는 그 차이를 다음과 같이 설명하고 화합시킨다. 먼저 진여문의 사법인 분별성과 생멸문의 사법인 의타성이 서로 非一非異함을 설명한 부분이다.

진여문에서 포섭한 事法은 분별성이다. 제법이 본래 적정한데 단지 妄念에 의하여 차별이 있다고 설명하기 때문이다. 반면에 생멸문의 事法은 의타성이다. 제법이 인연화합하여 생멸이 있음을 설명하기 때문이다.

인연으로 생긴 생멸하는 모든 법은 망념을 여의고서 차별이 있는 것은 아니기 때문에, 분별성은 의타성과 다르지 않으며 이것은 생멸문에 있

40) 『大乘起信論別記』, 《韓國佛教全書》 1, p.679下, “問若此二門 各攝理事 何故眞如門中 但示摩訶衍體 生滅門中 通示自體相用 答攝義示義異 何者眞如門 是泯相以顯理 泯相不除故 得攝相 泯相不存故 非示相 生滅門者 攬理以成事 攬理不壞得攝理 攬理不泯故 亦示體 依此義故 且說不同 通而論之 二義亦齊 是故眞如門中 亦應示於事相略故不說耳”

다. 또 인연으로 나는 것은 自·他 및 自他 모두가 얻을 수 없는 것이기 때문에, 의타성은 분별성과 다르지 않으며 진여문에 있다.(非一而不異)

분별성법은 본래 있는 것이 아니며 또 없지 않은 것도 아니고, 의타성법은 비록 다시 있는 것은 아니지만 또한 없지 않은 것이다. 때문에 분별과 의타성은 잡란(雜亂)하지 않다(不異而非一).⁴¹⁾

진여문의 사법은 분별성이고 생멸문의 사법은 의타성이라는 점에서는 서로 다르지만, 어느 것이든 망념을 의지하여 일어나는 것이라는 점과 인연을 따라서 일어난 것은 모두가 얻을 수 없는 것이라는 점에서는 다르지 않다는 것이 원효의 설명이다. 생멸문의 의타성도 진여문의 분별성처럼 망념을 여윈 것이 아니기 때문에, 곧 똑같이 망념에 의지한 것이므로 분별성이 의타성과 다르지 않다고 말한다. 또 진여문의 분별성이든 생멸문의 의타성이든 모두가 인연 때문에 생겨나는 것이기 때문에 모두가 불가득이라는 점에서도 서로 다르지 않게 된다(非異). 하지만 진여문의 사법은 망념에 의해서 차별이 있다고 설명되는 분별성이며, 생멸문의 사법은 모든 법이 인연화합하여 생멸이 있게 됨을 설명하는 의타성이다. 때문에 둘이 서로 같은 것도 아니다(非一). 이러한 관계 때문에 둘은 비일비이 곧 불상리의 관계에 있는 것이다.

다음은 이문이 포섭한 理法에 대해서이다.

진여문 중의 理는 진여라고 말하지만 또한 그 실체는 얻을 수 없으며, 그러나 또한 없는 것은 아니다. 부처가 있든 없든 性相이 상주하여 變異함이 없어서 파괴할 수 없으므로 진여문 중에 眞如, 實際 등의 이름으로 假立한다. 생멸문 중의 理는 理의 체가 생멸상을 떠났지만 또한

41) 『大乘起信論別記』, 《韓國佛教全書》 1, p.680上에서 취의.

상주하는 성질을 지키지 않고 무명을 따라서 생사에 유전한다. 이것은 실로 물든 것이지만 자성은 청정하므로 생멸문 중에 佛性, 本覺 등의 이름으로 假立한다.

그러나 이 두 가지 뜻도 다름이 없으니, 생멸을 떠났지만 상주성을 얻을 수 없으며, 연을 따른다고 말하였지만 항상 움직이지 아니하여 생멸하는 성질을 여의었기 때문이다.

(때문에) 진여문 중에서는 假名(진여, 실제)을 파괴하지 않고 實相을 설한다고 말하며, 실체를 움직이지 않고 제법을 건립한다고 말한다.

생멸문 중에서는 자성청정심이 무명의 바람 때문에 움직이므로, 물들지 않았지만 물들었으며 물들었지만 물들지 않았다고 말한다.⁴²⁾

진여문의 理를 진여·실제 등이라 이름하여 임시로 세웠는데 그것은 생멸을 떠난 것이다. 하지만 상주성을 얻을 수 없기 때문에 생멸문의 理와 다르지 않다. 생멸문 중의 리는 불성·본각이라 이름하여 임시로 세웠지만 이것 또한 연을 따른다. 하지만 항상 움직이지 않기 때문에 생멸성을 여의었다는 점에서는 진여문 중의 理와 다르지 않다(非異). 하지만 진여문의 리는 성상이 상주불변하기 때문에 파괴할 수 없는 것을 진여·실제라고 이름한 것이고, 생멸문의 리는 물든 것이기는 하지만 그 자성이 청정한 것을 불성·본각이라 이름한 것이다. 이 점에서 각각의 리는 같지 않은 것이다(非一). 이 같은 관계 때문에 진여문과 생멸문의 리는 비밀비이 곧 불상리의 관계에 있는 것이 된다.

결국 진여문과 생멸문의 理事가 모두 비밀비이 즉 불상리로서 화합하게 되는 것임을 보여주고 있는 것이다. 곧 진여문과 생멸문이 불상리의 화합관계에 있음을 원효는 설명하고 있는 것이 된다. 나아가서 진여문이 理의 측면에 생멸문이 事의 측면에 해당한다는 것을

42) 『大乘起信論別記』, 《韓國佛教全書》1, p.680 上-中에서 취의.

감안한다면, 理事의 화합 곧 이사무애의 가능 구조를 설명하고 있는 것이다.

이처럼 포섭의 뜻에 의해서 이문이 화합하게 되는 것은 이문과 삼대의 배대관계에서도 보인다. 진여문 중에서 理와 함께 事를 포괄하게 하기 위해서 “진여문은 상을 없앴으로서 理를 나타내었다. 상을 없앴지만 아주 제거하지는 않았기 때문에 상을 포섭할 수 있는 것이다. 상을 없애서 있지 않기 때문에 상을 보이지는 않는다”고 하여서 事를 포섭해야 할 相이 진여문 중에 함께 있음을 설명하는 것이다.

IV. 원효의 一心과 理事無碍

원효는 이문이 비일비이·불상리의 관계로서 무애하고, 그 무애의 근거를 일심에서 찾고 있음은 앞에서 본 바와 같다. 그런데 이 일심의 개념태를 어떻게 보느냐에 따라서 사상의 경계가 달라지게 된다. 일심을 어떻게 보느냐 하는 문제는 이문과 삼대의 배대에서도 차이를 초래한다.

아래에서는 혜원과 법장이 『기신론』의 일심을 어떻게 보고 있는지를 고찰하여 원효의 일심과의 차이를 밝히고자 한다.

혜원은 『起信論義疏』에서 “오직 이 일심이란 그 眞體를 나타냄이다. 마음외에 다시 다른 법을 얻을 수 없다. 때문에 일심이라고 한다. 相은 없지만 體는 있다. 때문에 진여라고 이름한다”⁴³⁾고 일심을 해석한다. 혜원은 眞妄을 이원적 구조로 파악하고 無垢이며 본

43) 慧遠, 『大乘起信論義疏』(『大正藏』 44, p.180下), “唯是一心者表其眞體 心外更無餘法可得 故言一心 相無而體有也 故名眞如”

淨인 제9아마라식에 ‘眞’ 그 자체를 둔다. 반면 불생불멸과 생멸이 화합된 ‘眞’을 無沒인 제8아리아식에 둔다. 그리고 그것을 각각 심진여와 심생멸이라 한다.⁴⁴⁾ 이것은 그대로 진여문과 생멸문이 된다. 혜원은 여기에서 일심을 ‘眞體’를 나타내는 것이라고 하고, 진여와 동일시한다. 혜원에게 일심은 진여 즉 진체로서 ‘眞’의 입장에서 서 있는 것이며, ‘妄’ 즉 현상의 이면에 있는 것으로 파악한다. 또 혜원은 “이 일법계는 일심이니, 다른 법과 다른 까닭에 법계라고 한다. 또 妄에 대응하여 眞에 의거하므로 하나가 된다”⁴⁵⁾고 하여 일심에 대해서 원효와 전혀 달리 파악하고 있다.

혜원이 말하는 진여문과 생멸문의 관계는 진여문이 제9식에 생멸문이 제8식에 배대되어 있다. 진여문과 생멸문이 그 위상에 차이를 두고 배열되어 있는 것이다. 이것은 일심이 세간출세간의 일체법을 포섭하고 다시 이문이 제각기 일체법을 포섭한다는 『기신론』이나 원효의 설명과는 분명한 차이가 있는 구조 배치라 하지 않을 수 없다. 오히려 일원론적인 구조라고 할 수 있는 것이다. 그래서 원효가 일심이 일체법법이 자체로 삼고 있는 것이며 그 외에 별도의 체를 찾아볼 수 없는 것이라고 하는 것과는 달리, 혜원의 일심은 다른 법과 다른 것으로서의 법계일 따름이다. 혜원은 원효처럼 일체법과 卽하는 관계에 있는 일심을 말하고 있지 않은 것이다. 이것은 오히려 불변의 理體로서의 성격이 가진 것이라고 밖에 할 수 없다. 또 원효의 일심은 이문에 의지하여 일심이 되는 것이지 혜원의 그것처럼 궁극적인 근원으로서 상정된 것이 아니다.

한편 법장은 『기신론』의 일심을 다음과 같이 설명한다.

일심이란 일여래장심을 말하는데, 두가지 뜻을 포함한다. 첫째는 約體

44) 같은 책, p.179上; 『大乘義章』(『大正藏』 44, p.530中)

45) 慧遠, 『大乘起信論義疏』(『大正藏』 44, p.180上), “是一法界者是一心也 異彼餘法故言法界 亦可對妄 據眞爲一”

絶相義이니 곧 진여문이다. 염도 아니고 정도 아니며, 생도 아니고 멸도 아니다. 不動不轉하여 평등한 일미이므로 性에 차별이 없다. … 들제는 隨緣起滅義이니 생멸문이다. 훈습을 따라 구르고 움직여서 염정을 이룸을 말한다. 염정을 이루지만 性은 항상 不動이니, 다만 不動을 말미암아 능히 염정을 이룬다. 때문에 不動 또한 動門에 있다.⁴⁶⁾

법장은 일심을 ‘일여래장심’이라고 표현하여 일심과 여래장이 동격임을 부각시키고자 하는 의도를 보여주고 있다.⁴⁷⁾ 법장의 이같은 표현은 생멸문에도 체를 배대하고 그것을 진여문의 체와 동일한 것으로 보았기 때문에 가능한 것이다. 곧 생멸문을 중심으로 일심과 『기신론』 전체를 파악하고 있다는 의미가 된다. 이는 법장이 『기신론』을 여래장연기종이라 판석한 것에서도 쉽게 알 수 있는 사실이다. 법장은 여래장연기종을 “이 宗 안에서는 여래장이 수연하여 아뢰야식을 이루는 것을 인정하니, 이것은 理가 事に 통하는 것이다. 또한 의타와 연기가 無性으로 同如함을 인정하니, 이것은 事が 理에 통하는 것”⁴⁸⁾이라고 하여 ‘理事融通無碍’라고 설명한다. 理가 事に 통하고 事が 理에 통하는 것을 말한다고 해도, 실제의 중심은 理가 事に 통하는 면 즉, 여래장이 수연하여 아뢰야식을 이루는 측면에 있다. 여기에서의 事와 理는 화엄의 事理와는 차이가 있다.

여기에서 법장이 말한 理와 事は 서로 융통하여 방해되거나 걸리지 않는다. 그렇지만 화엄에서의 理事처럼 理卽事·事卽理에는 이르지 못한다. 『華嚴經問答』 첫머리에서 삼승의 事理와 普法的 事理의 차이를 다음과 같이 설명한다.

46) 法藏, 『大乘起信論義記』(『大正藏』 44, p.251中-下)

47) 朴太源, 앞의 책(민족사, 1994), p.145

48) 法藏, 앞의 책, p.243下, “四則理事融通無礙說 以此宗中 許如來藏隨緣成阿賴耶識 此則理徹於事也 亦許依他緣起無性同如 此則事徹於理也”

삼승중의 事는 마음의 緣과 물질의 장에 등이고, 理는 평등한 진여이다. 비록 理와 事가 다르지만 相卽·相融하여서 서로 방해가 되지 않는다. 또한 서로 방해하지 않지만 事의 뜻이 理의 뜻은 아니다. 普法중의 事理는 理가 곧 事이고 事가 곧 理이며, 理안에 事가 있고 事안에 理가 있으니, 卽과 中의 (관계) 안에서 걸림이 없다. … 心으로서 일체법을 말하면 心 아님이 없고, 色으로서 일체법을 말하면 色 아님이 없다. 여타의 인간과 사물에 대한 일체의 교의 등 차별법문이 모두 그러하다. 어째서인가? 연기다라니의 걸림없는 법은 일법을 들어서 일체를 남김없이 포섭하고 無碍自在한 까닭이며, 일이 없으면 일체가 없기 때문이다. 삼승은 그렇지 않다. 理를 폐하고 다만 事를 말하여 事가 한결같이 쉬이지 못하니 事 가운데 자재하지 못하는 까닭이다. 一相의 교문은 情을 따라 머물러서 理를 남김없이 드러내지 못하는 까닭이다.⁴⁹⁾

보법의 事理는 理卽事·事卽理로 ‘心으로서 일체법을 말하면 心 아님이 없고, 色으로서 일체법을 말하면 色 아님이 없는’ 것이다. 이것은 理를 실체화시키는 것을 부정한 것이다. 의상의 “이사가 명연하여 전혀 분별이 없고, 체용이 원융하여 중도 아닌 것이 없으니 事를 벗어나서 어디에서 理를 얻겠는가”⁵⁰⁾라는 말에서 보이는 의미와도 상통하는 것이다. 결국 보법에서의 理는 실체적·궁극적 理가 아니라 事, 곧 현실에 卽한 理라는 의미가 있음을 알 수 있다.

49) 『華嚴經問答』(『大正藏』 45, p.598中), “三乘中事者心緣色礙等 理者平等眞如 雖理事不同而相卽相融不相妨礙 亦不相妨而事義非理義也 普法中事理者 理卽事事卽理 理中事事中理 卽中中恣 … 以心言一切法而無非心 以色言一切法而無非色 餘一切人法教義等差別法門皆爾 所以者何緣起陀羅尼無障礙法 隨舉一法盡攝一切 無礙自在故 一無一切無故 三乘卽不爾 廢理但事言一向不雜事 事中不自在故 一相教門隨情安立不盡理故”

50) 『法界圖記叢隨錄』, 《韓國佛教全書》 6, p.829下, “理事冥然一無分別 體用圓融常在中道 自事以外何處得理”

보법중의 事理가 理卽事·事卽理일 수 있는 것은 ‘緣起陀羅尼無障礙法은 일법을 들어서 일체법을 포섭하고 無碍自在한 까닭’이다. 원효가 말하는 일심은 혜원이나 법장과는 다르다. 원효는 법을 의심하는 것은 발심을 장애한다고 말하고, 대승의 법체가 일심외에 다른 것이 없음을 강조한다.

(대승의 법체가) 하나라면 다른 법이 없는 것이고, 다른 법이 없기 때문에 모든 중생이 없다. 보살은 누구를 위하여 큰 서원을 일으킬 것인가? 만약 법이 여럿이면 이것은 일체가 아닌 것이며, 일체가 아니기에 物我が 자기 다를 것인데, 어떻게 동체의 대비를 일으키겠는가? 이러한 의혹 때문에 발심하지 못하는 것이다.⁵¹⁾

대승의 법체가 하나라도 문제가 되고 다수라도 문제라는 의미가 원효의 절문속에는 포함되어 있다. 원효는 이 문제를 해결하기 위해서 일심법을 세웠다고 말한다. 법은 하나이지만 그것을 여실히 알지 못하기 때문에 무명에 미혹되어 육도에 유전한다고 말한다. 육도에 유전하지만 일심의 바다를 벗어나지 않는다. 일심이 움직여 육도를 일으키기 때문에 보살이 큰 서원을 일으키며, 일심의 바다를 벗어나지 않기 때문에 동체대비를 일으킨다.⁵²⁾ 그래서 ‘적멸인 일심’ 곧 진여문도 일체법을 포섭하고, ‘일심인 여래장’ 곧 생멸문도 일체법을 포섭하는 것이다.

원효는 ‘보법’을 말하면서 제법이 혼용하여 무애할 수 있는 이유로 열가지 因을 들고 있는데,⁵³⁾ 여덟 번째에 ‘일심법체는 하나도 다른 것도 아니기 때문’이라고 한다. 이것은 원효가 대승의 법체가 하나

51) 『大乘起信論疏』, 《韓國佛教全書》 1, p.701 中

52) 같은 책, p.701 中-下

53) 表員, 『華嚴經文義要決問答』, 《韓國佛教全書》 2, p.366 中

여도 문제가 되고 여럿이어도 문제가 된다고 하면서, 대승의 법체는 하나이지만 무명을 따라 유전할 뿐이라고 설명한 것과 다르지 않다. 이것은 또 위의 『화엄경문답』에서 대승의 법체에 일심외에 다른 것이 없다는 것은 ‘心으로서 일체법을 말하면 心 아님이 없다’는 말과도 동일하다.

이같은 일심에 대한 원효와 법장의 해석 차이는 이문과 삼대를 배대하는 차이와도 그 맥락을 같이 한다. 진여문의 체와 생멸문의 체를 동일시하느냐 아니냐의 차이가 『기신론』의 구조 및 일심의 사상적 경계를 바라보는 시각에 커다란 차이를 초래한 것이다. 또 원효는 진여문 중에서도 事相을 설정하고 있어서 진여문과 생멸문이 각기 理事를 포섭하는 뜻을 밝히고 있다. 진여문과 생멸문이 균형을 이루고 있는 것이어서, 이문이 제각기 理事를 포섭하여 非一非異하는 뜻이 훨씬 자연스럽게 드러난다. 법장은 진여문의 체대와 생멸문의 체대를 동일시하고, 그것을 평등의 진여로만 보았기에 보법에서의 事理처럼 理中事·事中理가 될 수 없었던 것이다. 실제로 법장이 말하는 이사용통무애는 생멸문안에서 이루어진 것이며, 진여문과 생멸문이 융통함에 있어서는 체의 동일성만을 가지고 말한 것이라 할 수 있다.

V. 맺는 말

원효가 본 일심은 이문을 계기로 하여 성립되는 것이고 이문은 일심을 전제로 하는 것이다. 일심과 이문은 분리된 개념으로 파악되어 지지 않는다. 일심이문이라 하지 않고 이문일심이라고 하는 종체문에서의 표현은 기본적으로 일심을 실체화하지 않으려는 원효의 입장이 표명된 것이다. 원효는 이 일심을 화엄의 일심과 다를 바 없는

것으로 승화시켜서 자신의 사상적 경계로 삼는다. 반면 법장은 원효의 주석서들을 참고하여 『의기』를 저작하면서도 일심을 일여래장심이라고 하여 원효와 다르게 해석하고 있음은 물론 그 지향도 달리 함을 볼 수 있었다.

이같은 차이는 이문과 삼대를 배대하는데 결정적인 차이로 나타나게 된다. 원효는 체대를 진여문에 상용 이대를 생멸문에 배대하고 있는데 반하여, 법장은 진여문에는 체대를 생멸문에는 체상용 삼대를 배대하고 있는 것이다. 특히 원효가 진여문의 체와 생멸문의 自體가 서로 다르다는 것을 분명히 하고 있는데 반하여 법장은 진여문의 체와 생멸문의 체를 동일시하고 있다. 이것은 일심을 일여래장심이라고 하여 생멸문의 비중을 크게 본 법장의 입장이 반영된 것으로 볼 수 있었다. 법장은 일심을 일여래장심이라 하고, 생멸문의 자체를 진여문의 체와 동일시함으로써 『기신론』 전체의 구조를 생멸문 속으로 끌어들어서(진여문을 생멸문속으로 끌어들어서) 수직화시키고 있는 것이다. 이것은 혜원이 일심을 제9아마라식으로 보고 그것을 진여문으로 생멸과 불생불멸의 화합인 아려야식을 생멸문으로 하여 수직적 구조로 변형시킨 것과 결과적으로는 크게 차이가 나지 않는다고 하겠다. 혜원이든 법장이든 『기신론』의 구조를 수직적으로 파악함으로써 일심을 궁극적 실체로서 상정하고 있는 것이다. 결국 발생론적이고 일원론적인 견지에서 『기신론』을 파악하고 있다는 의미가 된다. 법장이 이문의 관계를 ‘이사용통무애’로 보아서 『기신론』을 여래장연기종으로 판석한 것도 이같이 일심의 경계를 생멸문의 경계로 끌어내려 그 구조를 수직화시킨 데서 기인한다고 볼 수 있다.

반면 원효는 이문과 삼대의 배대에서 보듯이 『기신론』의 구조를 수평화 시킴으로써 일심이 궁극적인 실체로서 파악되는 것을 배제하고 있다. 이렇게 일심이 궁극적인 실체로서의 理로 파악되는 것을 피함으로써 원효는 이문의 관계가 화엄의 그것과 마찬가지로 理事·事卽理일 수 있는 길을 열어놓는다. 또한 이문 삼대의 배대에

있어서도 비일비이·불상리의 관계로서 이문의 관계를 규정짓는다. 이것은 『기신론』의 구조 파악과 직접적으로 연결되는데, 범장이나 혜원처럼 일원론적이거나 수직적인 구조가 아닌 수평적 구조로 확장시켜 파악하고 있는 것이다. 이것은 理의 실재화·궁극화를 지양하는 화엄보법의 이사무애설과 상통한다. 결국 화엄의 사상적 특징 중의 하나가 현실(事)을 초월하여 어떤 궁극적인 실체로서의 理를 설정하지 않는 것임을 감안한다면, 원효 『소』·『별기』에 보이는 사상적 경계는 화엄사상과 동일한 지향을 보이고 있음을 부정할 수 없게 된다.

원효가 말하는 일심이 화엄의 그것과 다르지 않다는 사실은 원효의 보법설과의 대조에서도 나타나는데, 원효가 말하는 보법 화엄의 세계는 『소』의 종체문과 『별기』의 대의문에 보이는 일심의 경계 즉 원효가 바라보는 『기신론』의 사상적 경계와 전혀 다르지 않기 때문이다.

주제어: 원효, 일심, 진여문, 생멸문, 보법, 이사무애, 기신론, 화엄

Wonhyo's observation on Mind's dimension of 'True Suchness(眞如門)' and 'False Phenomenal(生滅門)' in *The Awakening of Faith*(大乘起信論)

Seok, Gil am

I wish to account for a characteristic viewpoint of Wonhyo (元曉) about the relation of 'mind's aspect of true suchness and False Phenomenal' in this paper.

It may be told that Wonhyo's understanding of the thoughts of *The Awakening of Faith*(大乘起信論) is almost similar to those of Hua-yen.

However, Fazang's understanding of those is different from Wonhyo's view. Because Fazang(法藏) regards *The Awakening of Faith* as a text based on the thought of the tathāgatagarbha. Wonhyo and Fazang are not different in saying Mind's dimension of 'true suchness and False phenomenal are mutual identified. But, concerning the process to prove it and the meaning contained in that viewpoint, an opinion of Wonhyo is different from Fazang's.

Above all, two thinkers have different opinions regarding how to 'three greatness(三大)' is distributed to 'the two aspects(二門)'.

Wonhyo insists that 'Great Substance'(體大) belongs to

'mind's true suchness', and 'Great Attribute'(相大) and 'Great Function'(用大) belong to 'mind's false phenomenal'. On the other hand Fazang insists that 'Great Substance' belongs to 'mind's true suchness', and 'Great Substance' and 'Great Attribute' and 'Great function' to 'mind's false phenomenal'.

A difference of these two assertions is as follows;

The relation between 'the two aspects' is considered to be symmetric in the case of Wonhyo's thought. In other words, Wonhyo understands thoughts of *The Awakening of Faith* as symmetric structure.

However, Fazang regards the substance(體) of 'the two aspects' as the same thing. In this case, 'True Suchness' is subordinate to 'False phenomenal'. Hui-yuan(慧遠) understands that 'Great Substance' is higher dimension of 'phenomenal mind'. Unlike Wonhyo, Fazang and Hui-yuan are to understand thoughts of *The Awakening of Faith* have vertical structure.

'True Suchness' corresponds to the principle(理) and 'False Phenomenal' to the phenomenon(事) of Hua-yen philosophy. Hua-yen school insists on 'Non-Obstruction between Li(理) and Shih(事)'(理事無碍). It is thought that the viewpoint of Wonhyo about the relation between 'the two aspects' is same as 'Non-Obstruction between Li and Shih'(理事無碍)' of Hua-yen school.

The principle is not the ultimate existence in this case. Wonhyo insists that One Mind of *The Awakening of Faith* is not the ultimate existence. On the contrary, Fazang and

Hui-yuan assume One Mind of *The Awakening of Faith* as the ultimate existence.

Wonhyo's view about the relation between 'two aspects' is same as 'Non-Obstruction between Li and Shih' of Hua-yen school in insisting that the principle(理) is not the ultimate existence. I think that Wonhyo and Fazang are mostly different concerning.