

『석마하연론(釋摩訶衍論)』에서* 명과 무명을 밝히는 다섯 가지 문답[五重問答]

김지연

금강대학교 HK연구교수

dodododo82@hanmail.net

I. 들어가는 말

III. 오중문답에 담긴 의의

II. 『석마하연론』의 오중문답(五重問答)

IV. 나오는 말

요약문

『석마하연론(釋摩訶衍論)』은 『대승기신론(大乘起信論)』의 주석서이지만 혜원·원효·법장 등과 다른 독특한 해석을 보이는데, 본고에서 다루는 오중문답(五重問答)도 그 중 하나이다. 이 문답은 일체행자(一切行者)·청정본각(淸淨本覺)·일법계심(一法界心)·삼자일심마하연법(三自一心摩訶衍法)·불이마하연법(不二摩訶衍法)의 명(明)과 무명(無明)을 묻는데, 『석론』은 앞의 네 가지 질문에는 모두 무명이라고 대답하고 마지막 한 가지에 대해서는 침묵한다. 이렇게 답한 이유를 찾기 위해 『석론』 전체에서 오중문답의 다섯 가지 개념들이 나타나는 부분을 찾아 고찰하였다. 『석론』의 오중문답에 대한 연구는 동아시아 불교의 중심이 되는 『기신론』에 기반하여 7-8세기에 나타나는 무명에 대한 이해를 부분적으로 살펴볼 수 있는 기회가 될 것이다.

*이 논문은 2007년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행한 연구임.
(NRF-361-2007-1-AM0046)

『석론』은 앞의 네 가지 문답을 아직 깨닫지 못한 분별의 영역에 포함한다고 보아 ‘무명’이라고 답한다. 그러나 오중문답이 무명의 영역인 유각문(有覺門)에서 서술된 것을 통해 답은 이미 ‘무명’으로 정해져 있었음을 알 수 있다. 이로부터 『석론』은 오중문답을 설정하여 ‘명’과 ‘무명’을 구분하기 보다는, 독창적인 무명이해를 나타내려는 의도가 있었다고 보인다. 또한 다섯 번째 문답에서 불이마하연법을 ‘명’이라고 밝히지는 않았지만, 침묵함으로써 무명이 아니라는 사실을 암시한 것이라고 할 수 있다. 『석론』에서 ‘불이마하연법’은 바로 ‘불(佛)’이기 때문이고, 이것은 언어와 사유로는 헤아릴 수 없기 때문이다. 또한 오중문답을 마친 후 바로 무각문(無覺門)을 이어서 서술하는 흐름을 통해서도 가늠해 볼 수 있다. 이와 같이 오중문답에는 불이마하연법 외의 다른 것은 무명이라고 하는 독창적인 무명관과 무명으로써 명인 불이마하연법을 드러내려는 『석론』의 의도가 담겨있다고 판단된다.

주제어

『석마하연론』, 오중문답, 무명, 명, 유각문, 무각문, 불이마하연법

I. 들어가는 말

『석마하연론(釋摩訶衍論)』(이하 『석론(釋論)』으로 약칭)은 『대승기신론(大乘起信論)』(이하 『기신론(起信論)』으로 약칭)의 주석서로, 『석론』의 「서(序)」에는 용수(龍樹)가 저술하고 별제마다(筏提摩多)가 번역했다고 기록되어 있다.¹⁾ 카이묘(戒明)가 779년 일본에 『석론』을 전래 한 이후²⁾ 일본 진언종의 쿠카이(空海, 774-835)가 『석론』을 중심으로 자신의 사상을 전개하면서부터 지금까지 『석론』은 일본 진언종을 중심으로 활발하게 연구되고 있다.³⁾ 『석론』

1) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, pp.591下-592中).

2) 『석론』은 일본에 전래된 이후 지금까지 저자와 번역자에 대한 진위논쟁이 이어지고 있다. 김지연, 「『釋摩訶衍論』의 註釋의 研究」, 박사학위논문(동국대학교대학원, 2014), I-2-2)-(1) 및 II-2-1) 참조.

3) 혼다 류닌은 일본에서 『석론』 연구 상황이 대체로 진언종 관계자를 중심으로 수행되어 왔고, 현재 활발한 연구를 하는 나카무라 혼넨과 하야카와 미치오가 각각 고야산(高野山) 진언종과 진언종 부잔(豊山)파임을 밝혔다(「『釈摩訶衍論』 概略と問題点」, 2017.1, 금강대학교 불교문화연구소 초청강

은 『기신론』의 삼세육추상(三細六麤相) 중 무명업상(無明業相)을 독립업상(獨立業相)·독력수상(獨力隨相)·구합동상(俱合動相)으로 세분화하는 등, 혜원(慧遠)의 『대승기신론의소(大乘起信論義疏)』, 원효(元曉)의 『대승기신론소(大乘起信論疏)』, 법장(法藏)의 『대승기신론의기(大乘起信論義記)』와 같은 『기신론』 주석서에는 보이지 않는 독특한 용어를 사용하여 해석하는 특징이 있다.

하지만 『석론』에 보이는 독특한 용어들이 어떤 사상적 배경에서 만들어진 것이며, 『석론』 저자의 사상이 무엇인지는 아직 명확하게 밝혀지지 않았다. 따라서 하나하나의 조각을 모아서 퍼즐을 완성하듯, 『기신론』을 주석하면서 나타나는 『석론』의 독창적인 해석부분들을 분석하여 총체적으로 살펴본다면 그 중심 사상이 드러날 것이라고 판단된다. 본고에서는 그 과정 중 하나로 『석론』 제5권에 등장하는 ‘오중문답(五重問答)’⁴⁾을 고찰해 보려고 한다.

오중문답은 『석론』에서 일체행자(一切行者)·청정본각(淸淨本覺)·일법계심(一法界心)·삼자일심마하연법(三自一心摩訶衍法)·불이마하연법(不二摩訶衍法)이 명(明)인지 무명(無明)인지를 보여주는 문답으로 다섯 가지 물음과 네 가지 대답으로 구성되어 있다. 『석론』은 오중문답 가운데 앞의 네 가지를 ‘무명’이라고 답하였는데, 청정본각이나 일법계심을 명이 아닌 무명의 분위에 한정하는 것은 쉽게 이해가 되지 않는다. 그리고 마지막 한 가지는 답을 하지 않고 침묵으로 대신하는데, 『석론』이 불이마하연법에 대해서만 침묵한 이유도 알 수가 없다. 이와 같은 어려움은 『석론』의 저자가 질문에서 제시한 각 대상을 자세하게 설명하지 않았고, 무명이라고 답하거나 침묵한 이유에 대해서도 구체적으로 서술하지 않았기 때문에 발생한 결과이다. 뿐만 아니라 『석론』은 그 어디에서도 오중문답을 건립한 의도를 밝히지 않고 있으므로 이 문답을 파악하기는 더욱 어렵다.

그래서 여러 학자들은 오중문답에 주목하여 연구를 진행하였는데, 나카무라 마사후미(中村正文)⁵⁾, 나카무라 혼넨(中村本然)⁶⁾, 이와오 타마키(巖環)⁷⁾는

연희 발표원고 p.6 참조.

4) ‘오중문답’이라는 용어는 『석론』에는 등장하지 않는다. 그렇지만 쿠카이가 『변현밀이교론(辯顯密二教論)』(『大正藏』77, p.375f) 등에서 이 문답을 ‘오중문답’이라고 규정한 이후, ‘오중문답’이 문답을 지칭하는 고유명사가 되었다.

통법(通法)·보관(普觀) 등의 주석가들의 견해를 정리하여 제시하였다. 모리타 류젠(森田龍僊)⁸⁾은 쿠카이의 『변현밀이교론(辨顯密二教論)』·『비장보약(秘藏寶鑰)』의 판교(判敎)와 오중문답의 연관성을 보였다. 이러한 연구들은 쿠카이와 그 후대 주석가들의 견해에 따른 해석을 제시하고 있기 때문에, 오중문답에 담겨있는 순수한 『석론』 저자의 관점은 드러나지 못하고 가려져 있다. 혼다 료닌(本多隆仁)⁹⁾은 『기신론』 「입의분」에 대한 『석론』의 해석부분에 제시된 33법 문체계에 대응하여 오중문답을 설명하였다. 그렇지만 범위가 「입의분」으로 한정되어 있고, 오중문답을 해설하는 부분에서는 나스 세이류의 해석을 차용하여 간단히 설명하였기 때문에, 이것만으로는 『석론』 전체의 입장을 이해하는데 한계가 있다. 하야카와 미치오(早川道雄)¹⁰⁾는 오중문답의 앞에 서술된 무명의 일다(一多) 문답과 연관 지어 서술하면서, 선행연구 가운데 유일하게 오중문답의 의도를 추측하여 밝혔다. 그는 앞의 네 가지 진리개념을 무명으로 설정함으로써 허망분별인 무명을 극복하는 어려움을 독자에게 실감나게 하고, 비언어적 체험주의를 최고의 가치에 두는 『석론』 저자의 입장을 보이려는 의도로 오중문답을 설정했다고 추정하였다. 하지만 수행의 과정에 있는 특정행수행자에 한정되는 것이므로 『석론』에서 보편적으로 성립하는 것은 아니라고 주장하였다. 그러나 『석론』이라는 하나의 논서에서 저자의 입장이 일관되지 않고 부분마다 다르다는 하야카와 미치오의 주장은 타당성이 부족하다. 또한 그가 제시한 오중문답의 의도는 표면적인 것이라고 판단되므로 더 다양한 측면에서 그 의도가 조명되어야 할 필요성이 있다.

이와 같은 이유로, 본고에서는 오중문답의 다섯 가지 질문 대상 각각을 주석

5) 中村正文, 「『釋摩訶衍論』に説かれる熏習論の特徴について」, 『高野山大學論叢』23(高野山: 高野山大学, 1988).

6) 中村本然, 「『釋摩訶衍論』の五重問答について」, 『智山學報』56(東京: 智山勸學會, 2007).

7) 巖環, 「『釋摩訶衍論』の「五重問答」について」, 『大正大学大学院研究論集』19(東京: 大正大學出版部, 1995).

8) 森田龍僊, 『釋摩訶衍論之研究』(京都: 文政堂, 1969).

9) 本多隆仁, 「釋摩訶衍論における立義分解と五種問答」, 『仏教思想論集: 那須政隆博士米寿記念』(成田: 成田山新勝寺, 1984).

10) 早川道雄, 「五重問答に関する一考察--「厚薄問答」を手掛かりとして」, 『仏教学』46(東京: 山喜房佛書林, 2004); 同, 「厚薄問答から五重問答へ」, 『密教学』49(京都: 種智院大学密教学会, 2013).

가들이 아닌 『석론』 저자의 관점에서 다루면서 그가 이 문답을 설정한 심층적인 의도를 고찰해 보려고 한다. 앞서서도 밝혔듯이 『석론』은 오중문답을 17줄 [『大正藏』32, p.637下4-22]로만 간단하게 서술하고 있어, 오중문답 부분만으로는 문답의 주제가 되는 다섯 가지 중요한 개념과 그에 대해 『석론』이 제시한 답을 이해하고 받아들이기는 힘들다. 따라서 『석론』 전체에서 일체행자·청정본각·일법계심·삼자일심마하연법·불이마하연법이 설명되고 있는 부분을 찾아, 각각의 개념이 어떻게 정의되어 이해되고 있는지를 살펴보려고 한다. 그 내용을 근거로 하여, 『석론』이 앞의 네 가지 물음에 ‘무명’이라고 답한 이유와 마지막 물음에서만 침묵한 이유를 해명해 보려고 한다. 다음으로는 오중문답을 분석한 내용을 토대로, 『석론』이 오중문답을 설정한 의도를 밝혀 보려고 한다. 이 문답은 『석론』의 주석대상이 되는 『기신론』에는 없는 것이기 때문에, 『석론』이 어떤 이유에서 이 문답을 만든 것이고 이 문답을 통해 드러내고자 한 것은 무엇인지 찾아보려고 한다. 이를 통해서 오중문답의 내용과 이 문답에 담긴 『석론』 저자의 관점 및 의도에 대해서 더 깊이 통찰할 수 있을 것이다.

II. 『석마하연론(釋摩訶衍論)』의 오중문답(五重問答)

오중문답은 일체행자·청정본각·일법계심·삼자일심마하연법·불이마하연법을 주제로 한다. 이 문답에서는 다섯 가지 각각이 명(明)과 무명(無明) 가운데 어느 영역에 해당하는지를 묻는데, 주목되는 점은 바로 앞의 네 가지를 모두 ‘무명’의 분위라고 한 『석론』의 대답이다. 아직 어떤 지위에 오른 수행자인지 모르는 상태인 일체행자와 『석론』의 독자적인 개념인 삼자일심마하연법을 제외하더라도, 청정본각과 일법계심을 ‘무명’이라고 대답하는 것은 의아하다. 더욱이 마지막 질문인 불이마하연법에 대해서 그 어떤 대답도 하지 않고 있어 의문을 증폭시킨다. 이것을 밝히기 위해 다섯 가지 문답 각각을 자세하게 고찰해 보려고 한다.

1. 일체행자(一切行者)의 무명

【인용1】

물음: 만약 이와 같다면, 일체행자, 일체의 악을 끊고 일체의 선을 닦고, 십지를 초월하고 무상지에 이르고, 삼신을 원만하고 사덕을 구족한다. 이와 같은 수행자는 명인가, 무명인가?

대답: 이와 같은 수행자는 무명의 분위로 명의 분위가 아니다.¹¹⁾

질문을 시작하는 “만약 이와 같다면”이란 문답을 시작하기 전에 무명을 원인으로 중생에게 무량한 차별이 나타난다고 한 내용을 지시한다. 『석론』은 이것을 전제로 할 때, 다음과 같은 대상들이 본각인지 무명인지를 보이기 위해 제일 먼저 일체행자에 대해 질문한다. 이 일체행자는 모든 악을 끊고 모든 선을 닦은 수행자로, 십지를 초월하고 무상지에 이른 자이다. 뿐만 아니라 법신(法身)·보신(報身)·응신(應身)의 ‘삼신’을 갖추고, 상(常)·락(樂)·아(我)·정(淨)의 ‘사덕’을 구족한 자이다.¹²⁾ 이와 같은 일체행자는 명의 영역에 들어갈 것으로 예상되지만, 『석론』은 무명이라고 답한다. 어떤 이유에서 『석론』은 일체행자를 무명의 범주에 두고 있는 것일까?

첫 번째로 검토할 사항은 일체행자의 지위로, 『석론』이 “십지를 초월하고 무상지에 이르고”라고 정의한 부분이다. 경전과 논서마다 지(地)에 대한 규정이 다르지만, 일반적으로 십지를 초월한 경우는 상당히 수승한 경지에 도달한 상태를 이른다. 그래서 『석론』이 십지를 초월한 수행자를 일체행자로 규정했을 때, 그 답은 오히려 무명이 아닌 명이라고 생각된다. 하지만 『석론』은 일체행자를 ‘무명’이라고 답한다. 『석론』의 저자는 ‘십지를 초월하고 무상지에 이른’ 수행자라고 하더라도 아직 깨달음을 얻지 못한 상태라고 보기 때문이다.

11) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.637下), “若如是者一切行者斷一切惡修一切善超於十地到無上地圓滿三身具足四德如是行者爲明無明.如是行者無明分位非明分位.”

12) 나스 세이류는 삼신을 인(人), 사덕을 법(法)으로 보아, 삼신사덕에 인법의 공덕을 모두 포섭하고 있다고 해석한다. 那須政隆, 『釋摩訶衍論講義』(成田: 成田山佛教研究所, 1992), p.539 참조.

【인용2】 금강심에 이르지 못한 자는 아직 지혜가 원만하지 못하고 복덕이 미약하고 적어서 일심의 본래 자리에 도달하지 못하기 때문에 근본무명을 아직 벗어나지 못하고, ...중략... 『광엄동자경』에서 이와 같이 말한다. ‘다음으로 미혹하여, 일체의 성문과 벽지불 및 십지보살도 끊을 수 없다. 견일처무명주지를 이른다. 이와 같은 주지는 일법계를 증득한 청정 각자만이 끊을 수 있는 것이다.’¹³⁾

【인용3】 근본무명은 십지보살도 아직 다 알지 못하는데, 하물며 어떻게 범부나 소승이 그것을 잘 알 수 있는가? 오직 대각자만이 다하여 명료하니 남음이 없다. 그러므로 각료주지라고 이름한다. 『보적경』에서 이와 같이 설한다. ‘오직 불(佛)의 경계이고, 다른 이는 알 수 없다. 깨달은[자만이] 명료하게 [알 수 있는] 무명이기 때문이다.’¹⁴⁾

위의 인용은 견일처주지(見一處住地)(【인용2】)와 각료주지(覺了住地)(【인용3】)에 대한 『석론』의 설명이다. 이 내용은 『석론』이 6가지 무명을 제시하고,¹⁵⁾ 그 중 어두운 무명(闇無明)을 열 가지 주지(住地)로 분류¹⁶⁾하는 독자적인 무명 해석에 해당한다. 『석론』은 견일처주지를 설명하면서 『광엄동자경』을 근거로 들어, 성문과 벽지불은 물론이고 십지보살도 무명을 끊을 수 없음을 밝힌다. 그리고 각료주지에서는 『보적경』을 인용하여, 오직 불(佛)만이 근본무명을 완전히 알 수 있을 뿐이고 십지보살은 그 경지에 미치지 못한다는 사실을 명시한다.¹⁷⁾ 이와 같은 서술을 통해서, 『석론』은 십지를 최후의 도달점인 깨달

13) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.624上-中), “金剛心還智慧未滿福德微少 不達一心中實處故 根本無明猶未出離 …中略… 光嚴童子契經中作如是說 復次有惑 一切聲聞辟支佛 及十地菩薩所不能斷 謂見一處無明住地如是住地證一法界 清淨覺者乃所能斷故.”

14) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.625上), “根本無明十地菩薩未能盡知 何況凡小能善知之 唯大覺者窮了無餘是故名爲覺了住地 寶積契經中作如是說 唯佛境界非餘能知 覺了無明故.”

15) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.623上), “凡集牟尼尊一代中種種異說 總有六種 云何爲六 一者明無明 二者闇無明 三者俱是無明 四者俱非無明 五者空無明 六者具足無明 是名爲六 如是六種隨義立名 據體無別.”

16) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.624上), “凡集一代種種契經總有十種 云何爲十 一者見一處住地 二者報恩無盡住地 三者無始有終住地 四者無等等生住地 五者生得住地 六者觀滿住地 七者智礙住地 八者不覺住地 九者覺了住地 十者子藏住地是名爲十.”

17) 『광엄동자경』과 『보적경』은 『석론』이 창작한 경전으로 추정된다(김지연, 「인용경전에 근거한

음의 경지로 인정하지 않는 입장에 있음을 알 수 있다. 따라서 『석론』이 오중 문답에서 제시한 수행자가 비록 십지를 초월하고 무상지에 이르러 높은 경지에 있다고 하더라도, 결국 불지(佛地)가 아니므로 여전히 ‘무명’이 남아있는 상태이다. 그렇다면 『석론』이 생각하는 불의 경지는 무엇인가?

【인용4】 처음 성인의 지위부터 금강[지]까지 그와 같은 순서로 청정한 분위가 염오된 분위기를 혼습하여, 무상보리도에 깨달아 들어가기 때문이다. 보살이 동등하게 무명을 끊기 때문이다.¹⁸⁾

【인용5】 극희지에 들어 금강[지]에 이르면, 오래전부터 혼습했기 때문에 해탈도를 일으켜 무명을 단번에 끊는다. 근본무명이 다하기 때문에 지말 [무명]도 모두 없다.¹⁹⁾

『석론』이 정의하는 최고의 경지는 바로 금강지(金剛地)로, 【인용4】와 【인용5】에 의하면 무명을 끊는 지위이다. 『석론』은 【인용2】에서도 “금강심에 이르지 못한 자는 ...중략... 근본무명을 아직 벗어나지 못하고 ...”라고 하여, 금강심을 얻지 못한 자에게는 근본무명이 남아 있음을 보인다. 이처럼 『석론』은 무명을 혼습하여[染法熏習] 향하(向下)한 중생들이 다시 본각을 혼습하여[淨法熏習] 향상(向上)하는 과정을 설명하면서, 수행자가 십주(十住)·십행(十行)·십회향(十廻向)의 삼현위(三賢位)에서부터 극희지(極喜地)를 거쳐 금강지에 이를 때 비로소 무명을 끊어 깨달음에 이를 수 있다고 한다. 그러므로 십지를 초월하고 무상지에 이른 ‘일체행자’는 아직 금강지에 도달하지 못하여 무명을 완전히 단절하지 못한 상태이기 때문에 ‘무명’의 분위에 속하게 된다.

『釋摩訶衍論』의 저술시기 고찰, 『불교학연구회』제45호, 서울: 불교학연구회, 2015, pp.165-192 참조. 만약 그렇다면, 이와 같은 언급을 통해서 수행자 및 깨달음의 지위에 대한 『석론』 저자의 관점이 더 명확하게 드러난다고 할 수 있다.

18) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.636中), “從初聖地乃至金剛 如其次第 以清淨分熏染污分 證入無上菩提道故 以菩薩等斷無明故.”

19) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.636上), “入極喜地乃至金剛 自久遠熏習故 發解脫道無明頓斷 根本盡故枝末皆無.”

두 번째는 “삼신을 원만하고 사덕을 구축한다”는 일체행자가 갖는 특성이 다. 법신·보신·응신의 삼신과 상·락·아·정의 사덕이 갖춰진 수행자는 ‘명’의 영역에 포함될 것처럼 보이지만, 『석론』은 ‘무명’으로 규정한다. 그 이유는 어두운 무명의 열 가지 주지 가운데 불각주지(不覺住地)를 설명하면서 “일체의 중생은 무시이래로 삼신을 구축하고 사덕이 원만하여, 자성이 청정해서 속박을 멀리 떠났다. 그러나 무명으로 인해서 알지 못하고 깨닫지도 못하기 때문에 불각주지라 이른다.”²⁰⁾라고 한 부분에서 찾을 수 있다. 삼신과 사덕이 모든 중생에게 갖춰져 있다고 한 『석론』의 서술에 비추어 본다면, 삼신과 사덕은 애초에 모든 중생에게 구비된 것이므로 ‘명’과 ‘무명’을 구분 짓는 기준이 될 수 없다. 그러므로 『석론』은 삼신을 ‘원만하고’ 사덕을 ‘구축한’ 일체행자를 무명의 분위에 포함시킨 것이다. 하지만 만약에 일체행자가 삼신과 사덕을 현현하여 깨닫는다고 한다면 그에 따른 『석론』의 대답은 달라질 것이다.

지금까지 검토한 일체행자에 대해, 통법(通法)은 구경시각(究竟始覺), 보관(普觀)은 시각(始覺), 장각(長覺)·유쾌(有快)·인용(印融)·나스 세이류(那須政隆)·하야카와 미치오(早川道雄)는 염정시각(染淨始覺)이므로 무명이라고 밝힌다.²¹⁾ 하지만 ‘시각’이라는 각의 단계를 기준으로 하기 보다는, 『석론』에서 서술한 것과 같이 일체행자가 속한 ‘위(位)’인 무상지가 명의 영역인 불지의 금강지가 아니므로 무명이라고 말한 것이라고 보는 편이 더 명확하다고 판단된다.

2. 청정본각(淸淨本覺)의 무명

【인용6】

질문: 만약 그렇다면 청정본각은 무시이래로, 수행을 관하지 않고, 타락을 얻지 않고, 성덕이 원만하고 본지를 구축하며, 사구도 떠나고 오

20) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.625上), “一切衆生從無始來 具足三身圓滿四德 自性淸淨遠離繫縛 而由無明不知不覺 是故名爲不覺住地.”

21) 中村正文, 앞의 논문, pp.13-15; 那須政隆, 앞의 책, pp.537-539; 早川道雄, 앞의 논문 「五重問答に関する一考察」, p.63 참조. 비록 후대의 학자들이 염정시각으로 해석하더라도 쿠카이(空海)가 염정본각(染淨本覺)으로 보았기 때문에, 그의 견해에 벗어나지 않기 위해 절충안으로 환동본각(還同本覺)을 제시하여 시각이더라도 본각이라고 한다고 설명한다.

변을 떠나서, 자연의 말도 자연인 것일 수 없고, 청정의 마음도 청정인 것일 수 없고, 끊고 끊어 떠나고 떠난다. [이] 본처는 명인가? 무명인가?

대답: 이와 같은 본처는 무명의 영역으로서 명의 분위가 아니다.²²⁾

청정본각의 명과 무명에 대한 논의에서 “수행을 관하지 않고, 타력을 얻지 않고”란 청정본각이 본래부터 갖춰진 것을 의미하며, “성덕이 원만하고 본지를 구축하며”란 성덕과 본지가 내재된 청정본각의 성(性)을 나타낸다. “사구도 떠나고 오변을 떠나서”란 청정본각이 유(有)·무(無)·역유역무(亦有亦無)·비유비무(非有非無)의 사구²³⁾와 증익(增益)·손감(損減)·상위(相違)·우치(愚癡)·희론(戲論)의 오변²⁴⁾에 걸림이 없는, 분별을 초월한 상태임을 표현한다. “자연의 말도 …중략… 떠나고 떠난다.”란 사구와 오변에 이어 언어와 사유에 의한 모든 분별을 단절한 상태를 드러낸다. 이와 같이 모든 분별을 끊은 청정본각은 분명 ‘명’이라고 사려되지만, 『석론』은 또 다시 ‘무명’의 영역으로 분류한다. 어떤 이유로 『석론』은 청정본각을 무명이라고 대답한 것일까?

『석론』에서 ‘본각’은 진여(眞如)·본각(本覺)·시각(始覺)·허공(虛空)의 네 가지 무위[四無爲]²⁵⁾ 중 하나로 두 가지 소의와 두 가지 작용을 갖는다.

【인용기 본각무위에는 두 가지 소의가 있다. 무엇이 두 가지인가? 첫째는 통소의로, 유위도 아니고 무위도 아닌 일심의 본법을 체로 하기 때문이다. 둘째는 별소의로, 생멸문 안의 자연본지를 체로 하기 때문이다.】²⁶⁾

22) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.637 F), “若爾清淨本覺從無始來 不觀修行非得他力 性德圓滿本智具足 亦出四句亦離五邊 自然之言不能自然 清淨之心不能清淨 絕離離離 如是本處爲明無明 如是本處無明邊域非明分位.”

23) 원효의 『기신론소(起信論疏)』(『大正藏』44, pp.207 F-208 上)는 『기신론』(『大正藏』32, p.576 上-中)을 주석하면서 유(有)·비유(非有)·역유역비유(亦有亦非有)·비유비비유(非有非非有)를 사구라 하고, 오변에서 우치를 제외한 4가지를 서술한다.

24) 『釋摩訶衍論勘注』(『大正藏』69, p.760 中), “五邊一增益 二損減 三相違 四愚癡 五戲論文.”

25) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.609 上) 참조.

26) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.609 中), “本覺無爲有二所依 云何爲二 一者通所依 非有爲非無爲 一心本法以爲體故 二者別所依 生滅門內自然本智以爲體故.”

【인용8】 본각무위에는 두 가지 작용이 있다. 무엇이 두 가지인가? 첫째는 통용으로, 자성을 고수하지 않기 때문이다. 둘째는 별용으로서, 전변하지 않기 때문이다.²⁷⁾

『석론』은 네 가지 무위에 각각 통소의·별소의·통용·별용이 있고, 이 소의와 작용에 의해 청정과 염정의 양 측면이 나타난다고 본다. 따라서 무위에 속하는 본각도 두 가지 소의와 두 가지 작용에 따라 청정본각과 염정본각으로 나뉜다.²⁸⁾ 만약 본각무위가 통소의와 별용에 의하면 ‘청정’본각으로 본유의 법신이 공덕을 원만하게 되고, 별소의와 통용에 의하면 ‘염정’본각으로 무명에 따라 생사를 유전하게 된다. 이와 같은 『석론』의 독자적인 본각 이해에 따르면, 청정본각은 염정본각에 대비되는 개념으로서 존재한다는 사실을 알 수 있다. 청정은 염정이 있기 때문에 설정되는 것이므로, 만약 염오가 없다면 굳이 청정이나 염정의 구분을 할 필요가 없다. 그리고 그것을 규정하는 경계가 사라져 청정 그 자체도 없어지므로 청정이라고 할 수 없게 된다.

이러한 상대적 개념은 ‘본각’에서도 나타난다. 『기신론』은 “본각의 의(義)란 시각에 상대하여 설한 것이다. 시각은 바로 본각에 동일하기 때문이다.”²⁹⁾ 라고 하여, ‘본각’이 ‘시각’에 대비하여 건립된 개념임을 밝힌다. 또한 『기신론』에서 본각과 불각의 관계를 서술한 부분에 대해 『석론』은 “본각에 의지하기 때문에 불각이 있게 되고”란 [자]성을 떠난 본각을 말한다.³⁰⁾라고 해석하는데, 두 가지를 확인할 수 있다. 첫째는 『기신론』의 “본각에 의지하기 때문에 불각이 있게 되고”라는 부분으로, 불각이 본각에 의해서 존재함을 드러냄과 동시에 역으로 본각 역시 상반되는 불각에 의해 성립된 개념임을 보인다. 둘째는

27) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.609中), “本覺無爲有二種用 云何爲二 一者通用 不守自性故 二者別用 不轉變故.”

28) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.613下), “云何名爲清淨本覺 本有法身從無始來 具足圓滿過恒沙德常明淨故 云何名爲染淨本覺 自性淨心受無明熏 流轉生死無斷絕故.”

29) 『大乘起信論』(『大正藏』32, p.576中), “本覺義者對始覺說 以始覺者即同本覺.” 이 부분은 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.613上-中)에서 설명된다.

30) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.615下), “謂依本覺故而有不覺者 即是離性本覺.”

『석론』이 “[자]성을 떠난 본각”이라고 한 부분으로, 본각의 통용에 따라 자성을 고수하지 않고 염오된 본각을 일컫는다. 이와 같은 『기신론』과 『석론』의 이해에 따르면, ‘본각’도 ‘시각’이나 ‘불각’이라는 비교의 대상으로 인해 개념화되어 존재하는 용어이다.

선행연구에서는 통법·보관·나카무라 혼넨이 ‘염정’에 대비되는 ‘청정’을, 나스 세이류가 ‘시각[수생시각(修生始覺)]’에 대비되는 ‘본각[본유본각(本有本覺)]’으로 나누어 보고 있다.³¹⁾ 하지만 위에서 밝힌 것처럼 좀 더 포괄적으로 ‘염정’과 ‘시각’·‘불각’에 대비되는 ‘청정’과 ‘본각’의 두 측면을 모두 고려하여 『석론』에서 청정본각을 무명의 분위에 놓았다고 이해해야 할 것이다.

3. 일법계심(一法界心)의 무명

【인용】

질문: 만약 그렇다면 일법계심은, 백가지 부정이 아니고 천 가지 긍정에도 어긋나고, 중[도]·비중[도]가 아니고 천·비천에 어긋나고, 흐르는 물[처럼 유창한] 담론이 그치고 끊어져 멈추고, 살피고 생각하는 헤아림도 스스로 없어져 그친다. 이와 같은 일심은 명인가? 무명인가?

대답: 이와 같은 일심은 무명의 영역으로서 명의 분위가 아니다.³²⁾

일법계심에 대한 위의 문답에서, “백가지 부정이 아니고 천 가지 긍정에도 어긋나고”란, ‘백가지 부정’으로 부정을 부정하고 ‘천 가지 긍정’으로 긍정을 부정함으로써 긍정과 부정에 집착하지 않음을 나타낸다.³³⁾ “중[도]·비중[도]가 아니고”는 중도를, “천(天)·비천(非天)에 어긋나고”는 제일의제(第一義諦)를 말하는데, 긍정[중도·천]과 부정[비중도·비천]을 모두 내세워 그 어느 것에

31) 中村正文, 앞의 논문, p.15; 中村本然, 앞의 논문, p.242; 那須政隆, 앞의 책, p.540 참조.

32) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.637下), “若爾一法界心 非百非背千是 非中非中背天非天 演水之談足斷而已 止 審慮之量手亡而已住 如是一心爲明無明 如是一心無明邊域非明分位.”

33) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.605下), “其眞如法百非非非 千是非是 非非非是 於非二亦不住故.”

도 치우치지 않음을 의미한다. “흐르는 물 …중략… 그친다.”란 언어와 사유가 끊어졌음을 표현한다. 즉 일법계심은 그 어떤 논리로도 이해할 수 없고 그 어떤 말로도 설명할 수 없는, 모든 말과 논리를 초월한 경지이다. 그렇다면 『석론』은 일법계심을 왜 ‘무명’의 분위에 놓는 것일까? 그 사유는 세 방향에서 검토해 볼 수 있다.

첫 번째는 ‘중생심’이다. 『석론』에서 일법계심은 중생심으로, 『기신론』 「입의분」에서 “법이란 중생심을 이른다.”³⁴⁾는 구절을 『석론』은 “‘중(衆)’에는 네 가지가 있다. …중략… 일법계심은 저 [네 가지 중과 네 가지 생의] 여덟 가지 처에 두루 미치고 원만하여, 나눌 수도 없고 흠어질 수도 없다. 오직 하나의 체이고 하나의 상이다.”³⁵⁾라고 해석한다. 『석론』은 중생을 ‘중’과 ‘생’으로 나누어 해석하면서, 전자에는 여래·보살·성문·연각을 포함시키고 후자에서는 난(卵)·태(胎)·습(濕)·화(化)를 든다. 이처럼 성인과 범부를 모두 포괄하는 중생에게는 일체일상(一體一相)인 일법계심이 원만하고 편만하다. 『석론』의 해석에 비추어 본다면 『기신론』의 중생심[=법]은 사중사생(四衆四生)으로 표현되고, 이것은 바로 일법계심이다.

두 번째는 ‘진여’와 ‘생멸’이다. 『기신론』은 이어서 “이 [중생]심이 세간과 출세간의 모든 법을 포섭하므로…”³⁶⁾라고 하며, 중생심에 세간과 출세간의 양면이 존재함을 밝힌다. 이에 대해 『석론』은 아래와 같이 해설한다.

【인용10】 일법계심은 일체 생멸문의 법을 모두 포섭하므로 ‘세간법을 포섭한다’고 하며, 일체 진여문의 법을 모두 포섭하므로 ‘출세간법을 포섭한다’고 한다. 모든 법계가 되므로 ‘법’이라고 한다.³⁷⁾

34) 『大乘起信論』(『大正藏』32, p.575下), “所言法者 謂衆生心.”

35) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.600下), “衆有四種…中略…是一法界心 彼八處中周遍圓滿 不可分析不可離散 唯是一體唯是一相.”

36) 『大乘起信論』(『大正藏』32, p.575下), “是心則攝一切世間法出世間法.”

37) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.601上), “一法界心總攝一切生滅門法 是故名爲攝世間法 總攝一切眞如門法 是故名攝出世間法 皆作法界故名爲法.”

【인용11】 일법계심이 일으키는 진여문은 바로 일체마하연법을 나타내 보이고 일법계심이 일으키는 생멸문에서는 자체자상자용마하연법을 볼 수 있다.³⁸⁾

『석론』은 『기신론』에서 심(心)에 포함되는 세간법과 출세간법을 진여와 생멸의 두 가지 문과 연결지어 설명하는데【인용10】, 『석론』이 『기신론』의 법[=중생심]과 일법계심을 동일시하고 있음이 명확하게 드러난다.³⁹⁾ 이를 통해서 『석론』은 ‘일심’과 일심의 세간·출세간을 ‘법계’라는 단어에 담아 ‘일법계심’으로 표현하여, 일심을 의미함과 동시에 일심의 범위도 명칭에서 드러내려고 했다고 볼 수 있다. 그래서 『석론』은 【인용9】에서 “일법계심은 …중략… 그친다. 이와 같은 일심은 …”이라고 서술한 것이고, 정리하면 중생심=일법계심=일심이 된다.

【인용11】은 『기신론』에서 “심의 진여상이 바로 마하연의 체를 나타내기 때문이고, 심의 생멸인연상이 능히 마하연의 자체상용을 나타내기 때문이다.”⁴⁰⁾ 라는 부분에 대한 『석론』의 해석이다. 『석론』은 『기신론』이 마하연의 법(法)과 의(義) 두 측면 가운데 법인 중생심을 다시 진여상과 생멸상으로 나누어 각각에 체(體)와 자체상용(自體相用)을 연결하는 관계에서, 체를 일체마하연법(一體摩訶衍法)으로 자체상용을 자체자상자용(自體自相自用)으로 설명한다. 생멸문-세간법과 진여문-출세간법을 모두 포섭하는 일법계심을 나타내는 일체마하연법과 자체자상자용마하연법은 『석론』의 독창적인 용어이다. 특히, 『기신론』의 ‘자체상용’을 체·상·용 각각에 ‘자’를 붙여서 ‘자체자상자용’으로 표현한 것은 『석론』의 독특한 이해방법이다.⁴¹⁾ 『석론』의 이와 같은 관점에서 중

38) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.601中), “作一法界心眞如門 卽顯示一體摩訶衍法 作一法界心生滅門 能示自體自相自用摩訶衍法.”

39) 혼다 류닌은 『석론』의 중생심=일법계심이 『부증불감경』의 여래장(如來藏)=법신(法身)=중생(衆生)=일법계(一法界)라는 사상에 영향을 받은 것으로 보고 있다. 本多隆仁, 『釋摩訶衍論における眞如門について』, 『智山學報』42(東京: 智山勸學會, 1993), p.241 참조.

40) 『大乘起信論』(『大正藏』32, p.575下), “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.”

41) 『기신론』의 ‘자체상용’을 『석론』이 ‘자체자상자용’으로 해석하는 것에 대한 논의는 「입의분」 및

생심인 일법계심은 진여와 생멸의 이문(二門)뿐만 아니라 일체마하연법과 자체자상자용마하연법의 이법(二法)으로도 이분된다.

【인용12】 일법계심에는 두 가지 자재가 있다. 무엇이 두 가지인가? 첫째는 유위자재니, 유위법을 위하여 의지하게 할 수 있기 때문이다. 둘째는 무위자재니, 무위법을 위하여 의지하게 할 수 있기 때문이다. 근본무명은 앞의 자재에 의해서 혼습의 일을 일으킬 수 있다. 뒤의 자재에서는 아니다.⁴²⁾

세 번째는 ‘자재’이다. 『석론』은 유위와 무위의 두 가지 자재로 일법계심을 설명한다. 유위법의 의지처가 되는 일법계심은 근본무명에 의한 염법혼습을 일으키기 때문에, 무명의 분위에 해당된다. 무위법의 의지처가 되는 일법계심은 【인용7】의 통소의에서 네 가지 무위의 체가 되는 ‘일심의 본법’이다.

이 일법계심에 대해 통법·보관·유쾌·장각·나카무라 혼넨 등은 일법계심을 생멸소입(生滅所入)의 범주이므로 무명이라고 보고 있다.⁴³⁾ 본고에서 검토한 내용에 따라서도 일법계심은 생멸의 영역에 속하는 것이다. 하지만 좀 더 구체적으로, 위에 언급한 세 가지 사항에 근거하여 정리해보면, 일법계심은 중생심이고 일심으로 세간법-생멸문-자체자상자용마하연법-유위자재와 출세간법-진여문-일체마하연법-무위자재의 두 측면을 갖는다. 분별되는 양면이 존재할 뿐만 아니라, 전자의 경우는 무명의 의지처가 되어 염오된 세계를 전개시키므로, 『석론』은 일법계심을 무명이라고 한 것이다.

삼대(三大)에 대한 『석론』의 해석을 전반적으로 검토해야 하므로, 다음에 별도로 다루고자 한다.

42) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.610中), “一法界心有二種自在 云何爲二 一者有爲自在 能爲有爲法而作依止 故 二者無爲自在 能爲無爲法而作依止 故 根本無明依初自在能作垂事 非後自在.”

43) 쿠카이는 일심법본각묘법(一心法本覺妙法)과 일여본각묘법(一如本覺妙法)은 제3종의 두 소입(所入)의 두 의(義)를 열어서 건립한다고 한다. 통법은 일법계심을 후중소입(後重所入) 다일심(多一心)의 체(體)이지만 생멸소의(生滅所依)의 일심(一心)으로 아직 진여의 이치[理]에는 미치지 않는다고 한다. 보관은 진여소입(眞如所入)의 일체일심(一體一心)과 생멸소입(生滅所入)의 다일심에 통하지만, 불이마하연법과 비교할 때는 아직 무명의 경계라고 한다. 유쾌와 장각은 생멸소입의 무진일법계(無盡一法界)라고 한다.(中村正文, 앞의 논문, pp.16-17 참조) 나스 세이류는 생멸소의의 일심에서 능의소의(能依所依)가 대비되므로 진여의 절대는 아니라고 한다. 나카무라 혼넨은 후중소입다일심의 체, 결국 32법문에서 말하면 삼자마하연법이 되므로 생멸문이라고 한다.(那須政隆, 앞의 책, p.541; 中村本然, 앞의 논문, p.242 참조)

4. 삼자일심마하연법(三自一心摩訶衍法)의 무명

【인용13】

물음: 삼자일심마하연의 법은, 일(一)도 일일 수 없어서 능입의 일을 빌리고, 심(心)도 심일 수 없어서 능입의 심을 빌리며, 실제로 아(我)의 이름이 아니더라도 아로 보고, 또한 자(自)를 부르는 것이 아니더라도 자에게 계함하며, 아(我)라는 이름을 세우더라도 실은 아가 아니고, 자(自)라고 부를 수 있더라도 실은 자가 아니며, 그윽하고 그윽하여 더욱 그윽하고, 멀고 멀며 더욱 머니, 이와 같은 수승한 처(處)는 명인가? 무명인가?

대답: 이와 같은 수승한 처는 무명의 영역으로 명의 분위가 아니다.⁴⁴⁾

네 번째 질문과 답에서 “일도 일일 수 없어서 …중략… 능입의 심을 빌리며”란 ‘삼자일심마하연법’에서 ‘일심’을 설명하는 부분이다. “실제로 아의 이름이 아니더라도 …중략… 실은 자가 아니며”는 ‘삼자’를 설명하는 부분으로, 【인용11】에 나오는 ‘자체자상자용’의 ‘자’를 나타낸다. 즉, 『석론』은 삼자일심마하연이란 명칭으로 마하연의 법인 중생심[=일심]과 이것이 갖춘 생멸문의 측면인 자체·자상·자용[삼자]을 나타낸다. 그러나 비록 삼자일심마하연법이라고 말하지만, ‘삼자’와 ‘일심’ 그리고 ‘마하연’까지도 언어에 의한 이름에 가탁하여 표현된 것임을 밝힌다. 이와 같이 『석론』은 삼자일심마하연법으로 일심과 삼자에 대한 이해를 표현하고, 이 법이 수승한 처라고 하면서도 ‘무명’의 영역이라고 말한다. 그 이유는 무엇일까?

그 답은 『석론』이 독창적으로 조직한 33법문 체계에서 찾을 수 있다. 33법문은 32법문과 불이마하연법으로 구성되어 있는데, 비록 각 법과 문의 용어는 『석론』의 저자가 창작한 것이지만, 『기신론』 「입의분」[<표 1>]⁴⁵⁾에 기반하여 조직된 것이다.

44) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.637下), “三自一心摩訶衍法 一不能一假能入一 心不能心假能入心 實非我名而目於我 亦非自唱而契於自 如我立名而非實我 如自得唱而非實自 玄玄又玄 遠遠又遠 如是勝處爲明無明 如是勝處無明邊域非明分位.”

45) 『大乘起信論』(『大正藏』32, pp.575下-576上). <표 1>은 지면상의 관계로 맨 마지막장에 제시한다.

【인용14】 입의분에서 법문의 명칭의 수에는 모두 33종의 차별이 있다. 33종 차별이 무엇인가? 이른바 16소입본법, 16능입문, 불이마하연이 각각 차별되기 때문이다. 어떻게 마하연은 16종이 되는가? 근본 마하연에서 8가지가 열리기 때문이며...⁴⁶⁾

【인용15】 첫째는 일체일심마하연, 둘째는 삼자일심마하연, ...중략... 이 여덟 가지 마하연의 법은 모두 능입에 따라서 그 명칭을 건립한다.⁴⁷⁾

삼자일심마하연법은 33법문[<표 2>⁴⁸⁾] 가운데 32법문의 16소입법에 포함되고, 16소입법을 구성하는 8근본마하연[전중8법(前重八法)]의 하나이다.【인용14】 여덟 가지 근본마하연의 명칭에서 살펴본다면【인용15】, 첫째와 둘째는 ‘일심’이다. 셋째와 넷째는 ‘체대’이고, 다섯째와 여섯째는 ‘상대’이며, 일곱째와 여덟째는 ‘용대’이다. 이 가운데 ‘일심’에 속하는 첫째는 ‘일체’이고, 둘째는 자체·자상·자용의 ‘삼자’로, 『기신론』 「입의분」에 의하면 마하연의 법인 중생심의 생멸상을 나타낸다. 그러므로 삼자일심마하연이 아무리 수승한 단계를 표현한다고 하더라도, 생멸의 영역이 되기 때문에 『석론』은 무명이라고 답한 것이다. 삼자일심마하연법이라는 용어는 『석론』에서 오중문답 외에 「입의분」 해석에서만 나타나므로, 통법과 보관[전중소입(前重所入)], 나스 세이류와 하야카와 미치오[후중삼자일심마하연법(後重三自一心摩訶衍法)]⁴⁹⁾도 동일하게 33법문의 체계에 근거하여 오중문답의 네 번째 문답을 해설하고 있다.

46) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.600上), “立義分中法門名數 總有三十三種差別 云何爲三十三差別 所謂十六所入本法十六能入門及不二摩訶衍各差別故 何故摩訶衍成十六種 根本摩訶衍中開八種故 …”

47) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.600上·中), “一者一體一心摩訶衍 二者三自一心摩訶衍…中略…如是八種摩訶衍法 皆從能入建立其名.”

48) 지면상의 관계로 <표 2>는 맨 마지막장에 제시한다.

49) 中村本然, 앞의 논문, p.243; 中村正文, 앞의 논문, p.18; 那須政隆, 앞의 책, p.541; 早川道雄, 앞의 논문 「五重問答に関する一考察」, p.64 참조.

5. 불이마하연법(不二摩訶衍法)에 대한 침묵

오중문답의 마지막 주제는 불이마하연법으로, 『석론』은 “불이마하연법은 오직 이 불이마하연법이다. 이와 같은 불이마하연법은 명인가? 무명인가?⁵⁰⁾ ([인용16])”라고 질문한다. 하지만 앞의 네 문답과는 다르게 불이마하연법을 설명하기 위한 구체적인 서술을 하지 않고, 단순하게 앞에서 언급한 명칭을 그대로 반복하여 ‘A는 A이다’라고만 말한다. 더욱이 대답에서는 명인지 무명인지를 규정하지 않고 침묵한다. 이와 같은 『석론』의 침묵에 대해 나가무라 혼넨과 하야카와 미치오는 『유마힐경(維摩詰經)』 ‘입불이법문품(入不二法門品)’ [『大正藏』40, pp.550中-551下]에 나타나는 유마의 침묵과 연결시킨다. 그러나 오중문답의 배경으로 『유마힐경』을 상정할 수 있지만, 불이마하연법과 유마의 침묵이 완전히 동일하다고 볼 수 없다고 밝힌다.⁵¹⁾ 그렇다면 불이마하연법에 대해서만 침묵한 『석론』만의 이유는 무엇이며, 이 불이마하연법은 명과 무명 중 어디에 포함되는 것인가.

불이마하연법은 『석론』의 33법문([인용14], <표 2>) 가운데 하나로 32법문에 상대되는 개념이고, 이 논에서 최고의 진리로 설정된 용어이다. 그럼에도 불구하고 ‘불이마하연법’은 『석론』 열권 전체에 걸쳐 단 8번만 나타나고⁵²⁾ 구체적으로 설명되어 있지도 않으므로, 부분적인 서술들을 모아서 파악해 볼 수밖에 없다.

『석론』에 따르면 불이마하연법이란 바로 불(佛)을 표현한 것으로, “‘제불’이란 바로 불이마하연법이다. 왜 그런가? 이 불이[마하연]법은 그 불에서 나타나 그 덕이 수승하기 때문이다.⁵³⁾ ([인용17])”라고 한 서술을 통해서 확인할 수 있다. 이 불이마하연법은 불과 인과관계에 있는 것도 아니고 상하관계에 놓여 있는 것도 아니고 ‘불’ 그 자체이다. 이처럼 불지에 이를 때 비로소 불이마하연법이 드러나기 때문에 『석론』은 “모든 불로부터 얻을 수 있는 것이지, 모든 불

50) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.637下), “不二摩訶衍法 唯是不二摩訶衍法. 如是不二摩訶衍法爲明無明.”

51) 中村本然, 앞의 논문, p.251; 早川道雄, 앞의 논문 「五重問答に関する一考察」, p.66 참조.

52) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.596下29; 600上8; 601下6; 602下3; 637下21; 637下21-22; 637下22; 668上9).

53) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.668上), “言諸佛者 則是不二摩訶衍法 所以者何 此不二法形於彼佛其德勝故.”

이 얻는 것이 아니다.”⁵⁴⁾고도 설명한다. 다시 말하면, 불이마하연과 불이 각각 별체(別體)로 있어서 불이라는 주체가 불이마하연법이라는 대상을 취득하는 능소의 관계가 아니라, 불이마하연법과 불은 동체(同體)인 것이다. 그러므로 『석론』은 이 불이마하연법을 인연(因緣)도 없고, 기근(機根)도 없고, 건립(建立)도 없고, 교설(敎說)도 떠난다[불생불멸(不生不滅)]고 묘사한다.⁵⁵⁾

【인용18】 불이마하연법이다. ...중략... 법체는 나눌 수 없지만 의문에서 는 나눌 수 있음을 나타내 보이려고 하기 때문이다. ...중략... 또한 법문의 광대함이 허공계와 같고 의리의 무궁함이 맑고 불가사의한 바다와 같아서 언설로 모두 갖추어 말할 수 없고, 사유로 그 무량함을 알 수 없음을 나타내 보이려고 하기 때문이다.⁵⁶⁾

【인용18】은 불이마하연법을 별도로 해석하지 않고 생략한 이유를 해명하는 부분이라고 할 수 있다. 『석론』은 불이마하연법을 허공계와 바다에 비유하여, 범부·이승·성문·보살의 언설로는 설명하기 어렵고, 사유로 헤아릴 수 없다는 사실을 보여준다. 위에서 언급한 것처럼, 불이마하연법은 인연도 기근도 교설도 떠난 불지라서 언어로 표현할 수 없고 사량이 불가능하기 때문이다. 그러므로 『석론』은 오중문답에서 마지막 불이마하연법에 대해서는 상세하게 설명하지 않고, 명인지 무명인지 대답하지도 않은 것이다.⁵⁷⁾

54) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.601下), “能得於諸佛 諸佛得不故.”

55) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.601下) 참조.

56) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.602下), “所謂不二摩訶衍法…中略…爲欲顯示法體不分義門得別故…中略…復次爲欲顯示法門廣大如虛空界 義理無窮如澄神海 言說不能具談 思惟不知其量故.”

57) 통법은 이언설(離言說)의 과분(果分)이기 때문에 명·무명에 속하지 않는다고 한다. 보관은 명이라고 한다.(中村正文, 앞의 논문, pp.18-19 참조)

III. 오중문답에 담긴 의의

1. 유각문(有覺門)과 무각문(無覺門)

지금까지 살펴본 오중문답은 『석론』의 분과(分科)에 따르면, 『기신론』의 혼습을 해석하는 부분 중 염정상훈(染淨相熏)-분별산설문(分割散說門)-발기문답결의문(發起問答決疑門)에 위치한다. 『석론』은 발기문답결의문을 시작하면서 다시 두 개의 문을 제시하는데 유각문과 무각문이다.

【인용19】 일체중생에게 모두 본각이 있다. 혹은 중생을 헤아리더라도 본각이 없다. [두 가지] 모두 진리[理]이기 때문이다. 왜 그런가 하면 대각존자가 이와 같이 설했기 때문이다. 이 뜻이 무엇인가. 일체중생은 무시이래로 본각을 구족하고, 무시이래로 본각이 없기 때문이다.⁵⁸⁾

『석론』은 모든 중생에게 본각이 있다는 ‘유각’과 모든 중생에게 본각이 없다는 ‘무각’의 두 가지 관점을 제시한다. ‘중생’이라는 하나의 대상에 본각이 ‘있다’와 ‘없다’는 상반된 상태가 공존한다는 것은 모순되는 듯하지만, 『석론』은 두 가지가 모두 진리라고 밝힌다. 그 근거로 대각존자(大覺尊者)의 설을 들고 있는데, 그가 【인용19】의 주어라는 사실에 입각해 본다면 『석론』의 서술은 타당성이 있다. 유각문의 경우, 비록 중생은 자신에게 본각이 있다는 사실을 모르지만 각자(覺者)는 알기 때문이다. 이때 본각은 전술한 것처럼 시각이나 불각에 대비하여 성립된 개념이므로, 이 유각문은 분별이 있는 세계를 나타내는 영역임을 알 수 있다. 무각문의 경우, 깨달은 자는 모든 분별을 떠난 본연의 세계에 있으므로 그의 시각에서는 ‘본각’이라고 할만한 것도 ‘중생’이라고 할만한 것도 없다. 『석론』이 오중문답에 이어서 무각문에서 “왜 본각이 없는가? 중생이 없기 때문이다. 왜 중생이 없는가? 의지하는 바의 본각이 없기 때문이

58) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.636下), “一切衆生皆有本覺 有衆生數而無本覺 皆有理故 所以者何 大覺尊者如是說故 此義云何 一切衆生從無始來具足本覺 從無始來無本覺故.”

다.”⁵⁹⁾라고 한 서술을 통해서도 알 수 있다. 즉, 유각문과 무각문은 대각존자의 관점에서 분별이 있는 세계와 분별이 없는 세계를 묘사한 것이라고 볼 수 있다.

유각과 무각의 두 가지 문 가운데 오중문답은 분별이 있는 세계인 유각문에 해당한다. 오중문답이 서술된 위치만으로 유추해 보더라도 이 문답 자체는 무명의 영역에 속한다. 즉, 『석론』이 비록 일체행자·청정본각·일법계심·삼자일심마하연이 명인지 무명인지를 묻고 있지만, 처음부터 그 답은 무명이었던 것이다. 이와 같이 답이 무명으로 정해져 있음에도 불구하고, 문답의 형태로 다섯 가지 주제에 대해 논의하는 오중문답을 설정한 이유는 무엇일까?

2. 무명관(無明觀)과 불이마하연법

『석론』의 오중문답에는 두 가지 의도가 내재되어 있다고 판단된다. 첫 번째는 『석론』 저자의 무명에 대한 이해를 보여주려고 한 것이다. 문답을 통해 일체행자·청정본각·일법계심·삼자일심마하연이 명인지 무명인지를 밝히는데 목적이 있다기보다는, 이 네 가지를 무명에 포함시키는 『석론』의 무명관을 드러내는 것이다. 이와 같은 추정은 발기문답결의문의 서술 순서를 통해서도 입증된다. 『석론』은 오중문답에 앞서 중생에게 차별이 일어나는 이유를 본각과 무명을 가지고 문답의 형식으로 논의하였다. 그리고 “이와 같은 여러 가지 무량한 차별은, 모두 무명에 의지해서 주지할 수 있고, 본각의 진리[至理]와 관련된 것은 아니다.”⁶⁰⁾라고 하며, 중생 차별의 원인을 무명에 돌리고 있다. 이러한 논리적 흐름에서 본다면, 『석론』은 중생 차별의 원인을 무명이라고 규명하고, 그 무명이 무엇인지를 오중문답에서 해명하는 것이다.

또한 『석론』만의 창의적인 용어인 일체행자·청정본각·일법계심·삼자일심마하연법을 사용하여 오중문답을 구성한 점에서도 증명된다. ‘일체행자’는 수행자 가운데 십지를 초월하여 무상지에 이른 자로 한정하였고, ‘청정본각’은 ‘본각’을 염오와 ‘청정’의 두 각도에서 바라보는 『석론』만의 관점이 반영되

59) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.637下), “何故無本覺耶 無衆生故 何故無衆生耶 無所依本覺故.”

60) 『釋摩訶衍論』(『大正藏』32, p.637下), “如是種種無量差別 皆依無明而得住持 於至理中無關而已.”

었다. ‘일법계심’은 ‘일심’에 진여와 생멸, 출세간과 세간, 일체마하연법과 자체자상자용마하연법, 무위와 유위의 자재가 있음을 드러내었다. ‘삼자일심마하연법’은 『기신론』의 자체상용을 자체·자상·자용으로 해석하는 『석론』의 독자적 이해가 ‘삼자’로 표현되었다. 그러나 이 단어들은 『석론』의 저자가 완전히 새롭게 창작한 것은 아니다. 『기신론』에서 사용된 단어에 특정한 범위를 설정하거나, 자신의 사상이나 이해가 반영된 단어를 부가하여 재창출한 것이다. 이와 같은 용어들을 사용하여 오중문답에 서술된 무명이해가 『기신론』에 기반하고 있음을 보여주면서, 동시에 『석론』만의 독창적인 사상이 반영되어 있음을 표출한다.

두 번째 의도는 『석론』의 고유한 무명이해를 통해 불이마하연법이 모든 분별을 떠난 상태의 명임을 밝히려고 한 것이다. 우선 질문을 살펴보면, 그 의도는 명과 무명을 분별함에 있지만, 질문대상인 일체행자·청정본각·일법계심·삼자일심마하연법의 성(性), 특히 수승한 면만을 명시한다. ‘일체행자’는 금강지라는 최고위를 표현하지 않은 채 십지를 초월한 무상지만을 말한다. ‘청정본각’은 염정본각에 대비되고, ‘일법계심’은 유위자재의 의지처가 되어 무명훈습이 일어나게도 하지만 언어나 사유를 단절한 측면만 서술한다. ‘삼자일심마하연법’은 일심의 생멸상이지만, 명칭에 가탁하여 표현했을 뿐 그 자체는 승처(勝處)라고 언급한다. 다음으로 대답에 초점을 맞춰보면, 『석론』은 일체행자부터 삼자일심마하연법까지를 모두 무명의 분위에 있다고 말한다. 즉, 이들이 질문에서 서술한 것처럼 아무리 수승한 높은 단계에 이르렀다고 하더라도 최고의 경지인 금강지에 도달하지 못하면 여전히 분별이 있는 무명의 영역을 벗어나지 못한다고 보는 것이다. 이와 같은 오중문답의 앞의 네 가지 문답을 통해서 『석론』의 무명이해를 파악해 볼 수 있고, 역으로 『석론』의 ‘명’이란 앞의 문답에서 서술한 수승한 성(性)을 초월한 분위임을 드러낸다. 이것은 오중문답에서 마지막 불이마하연법의 문답이 앞의 네 가지와 다른 형식을 취하는 것과 일맥상통한다. 『석론』은 불이마하연법이 바로 명의 분위이기 때문에⁶¹⁾ 질문에서도 단어로 단어를 정의하고, 대답에 있어서는 침묵을 지킨 것이

다. 이와 같은 추론은 ‘제불(諸佛)’과 ‘불이마하연법’을 동일시하는 『석론』의 서술(【인용17】)과 분별이 있는 32법문과 별도로 불이마하연법을 위치시키는 33법문체계에 의해 입증된다.

그렇지만 불이마하연법이 바로 명인데도 불구하고, 『석론』이 그 사실을 밝히지 않고 침묵한 점은 의문으로 남는다. 『석론』이 마지막 물음에 대해 침묵한 이유를 해명하기 위해, 다시 유각문과 무각문의 구조를 살펴볼 필요가 있다. 오중문답은 유각문에 놓여있는데, 이 문은 무명의 영역이다. 그래서 불이마하연법이 불지인 명의 영역이라고 하더라도 무명인 유각문에서는 드러낼 수가 없다. 또한 불이마하연법은 인연이나 기근을 떠난 언어로 분별하여 나타낼 수 없는 것이기 때문에 유각문의 입장에서는 이것이 명인지 무명인지를 알 수도 없고 형언할 수도 없다. 이와 같은 이유로 『석론』은 유각문에서 불이마하연법에 대해 그 이름만을 언급하고 아무런 대답 없이 곧바로 무각문으로 넘어간 것이며, 이 서술구조에는 불이마하연법을 비록 유각문에서 제시하지만 사실은 무각문이 명의 분위에 있다고 하는 『석론』의 독창적인 사상이 반영된 것으로 보인다. 결과적으로 『석론』은 오중문답을 통해 무명으로써 명을 드러내고, 그 명이 바로 불이마하연법임을 밝히면서 ‘불이마하연법’을 부각시킨다. 더불어 불이마하연법을 제외하고는 모두 무명이라고 하는 『석론』만의 독특한 무명관을 나타낸다.

61) 나스 세이류도 오중문답에서 말하는 명은 불이마하연의 경계를 가리킨다고 한다.(那須政隆, 앞의 책, p.539 참조)

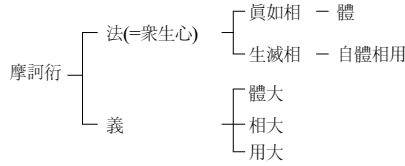
IV. 나오는 말

『석론』은 오중문답을 제시하여 일체행자·청정본각·일법계심·삼자일심마하연법·불이마하연법의 명과 무명에 대해 밝힌다. 첫째로 일체행자는 본래부터 삼신과 사덕을 갖추었지만, 심지를 초월한 무상지에 이르렀을 뿐 불(佛)의 경지인 금강지에 도달하지 못했기 때문에 그 사실을 깨닫지 못하므로, 『석론』은 ‘일체행자’를 ‘무명’이라고 한다. 둘째로 청정본각은 사구와 오변을 떠난, 언어와 사유에 따른 모든 분별을 단절한 청정한 상태이다. 그러나 ‘청정’은 염정에, ‘본각’은 시각이나 불각에 상대해서 분별화 되고 개념화된 것이므로 『석론』은 ‘무명’이라고 한다. 셋째로 ‘일법계심’은 언어와 사유를 끊은 것으로, 중생심이면서 일심(一心)이다. 하지만 이 일법계심은 중생심으로서 중과 생으로 나누어지고, 일심으로서 출세간·세간, 무위·유위자재, 진여문·생멸문, 일체마하연법·자체자상자용마하연법으로 분별된다. 따라서 『석론』에서는 이 일법계심 역시 ‘무명’이다. 넷째로 ‘삼자일심마하연법’은 일심과 자체·자상·자용의 삼자를 나타내는 수승한 처로, 『석론』의 33법문 가운데 8근본마하연의 하나이다. 이 삼자일심마하연법은 생멸문의 영역을 나타내므로 『석론』은 ‘무명’이라고 한다. 다섯째로 ‘불이마하연법’은 불이마하연법 그 자체로 정의하고, 명인지 무명인지 답하지 않는다. 비록 『석론』은 오중문답에서 침묵하고 있지만 불이마하연법을 언급한 다른 부분에 근거하면, 불이마하연법은 바로 ‘불(佛)’을 의미한다.

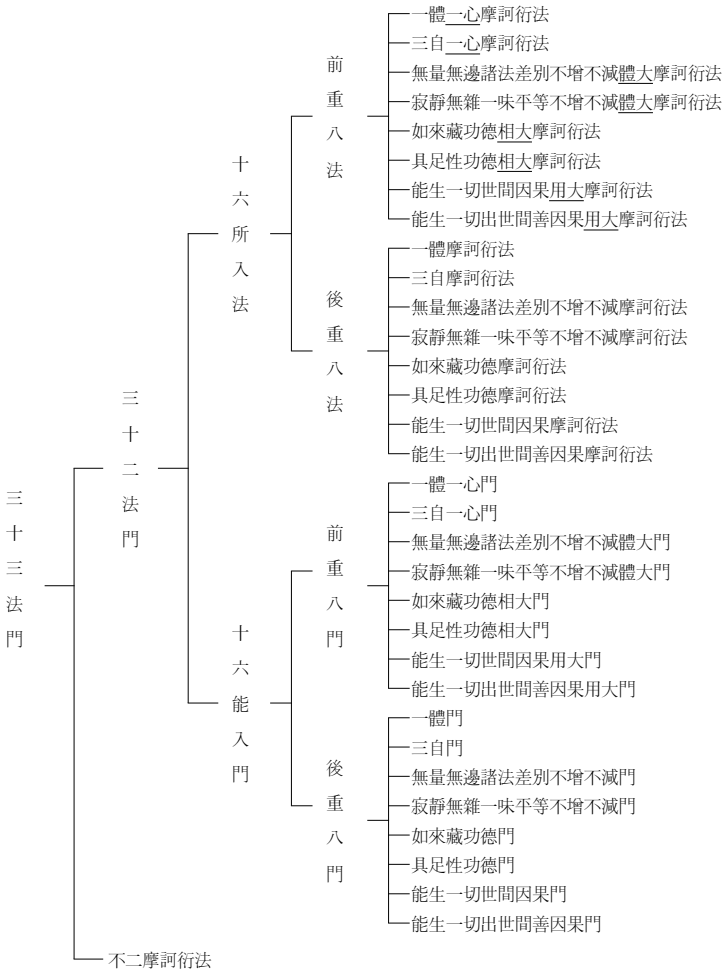
이와 같은 오중문답이 서술되는 부분은 모든 중생에게 본각이 있다는 유각문으로, 대각존자의 입장에서 아직 깨닫지 못한 분별의 세계를 표현한 것이다. 그러므로 유각문은 무명의 분위이고, 이 문에서 설해지는 오중문답의 내용도 모두 무명이다. 그럼에도 불구하고 명과 무명을 묻는 것은 오중문답을 통해 그 분위기를 구별하기 보다는, 앞의 네 가지를 무명으로 보는 『석론』의 무명 이해를 나타내려는 것이라고 할 수 있다. 또한 마지막 물음에 대해 침묵하면서 오중문답을 마친 후 곧바로 무각문을 설명하는 『석론』의 서술 흐름을 통해서, 불이마

하연법은 유각문에서 언어나 사유로 헤아릴 수 없는 무각문의 영역 즉, 불지임을 암시하는 것으로 볼 수 있다. 그러므로 『석론』의 오중문답에는 불이마하연법 외의 다른 것은 무명이라고 하는 독창적인 무명관과 무명으로써 명인 불이마하연법을 드러내려는 의도가 담겨있다고 판단된다.

〈丑 1〉 『大乘起信論』 「立義分」



〈丑 2〉 『釋摩訶衍論』 의 三十三法門



참고문헌

1. 원전류

- 『大乘起信論』 『大正藏』32
- 『釋摩訶衍論』 『大正藏』32
- 『起信論疏』 『大正藏』44
- 『辯顯密二教論』 『大正藏』77

2. 단행본류

- 森田龍僊, 『釋摩訶衍論之研究』, 京都: 文政堂, 1969.
- 那須政隆, 『釋摩訶衍論講義』, 成田: 成田山佛教研究所紀要, 1992.

3. 논문류

- 김지연, 「釋摩訶衍論의 註釋的 研究」, 동국대학교대학원, 박사학위논문, 2014.
- _____, 「인용경전에 근거한 『釋摩訶衍論』의 저술시기 고찰」, 『불교학연구회』45, 서울: 불교학연구회, 2015, pp.165-192.
- 早川道雄, 「五重問答に關する一考察--「厚薄問答」を手掛かりとして」, 『仏教学』46, 東京: 山喜房佛書林, 2004, pp.45-68.
- _____, 「厚薄問答から五重問答へ」, 『密教学』49, 京都: 種智院大学密教学会, 2013, pp.1-20.
- 本多隆仁, 「釋摩訶衍論における真如門について-如義言說・法身・用大」, 『智山學報』42, 東京: 智山勸學會, 1993, pp.231-242.
- _____, 「釋摩訶衍論における立義分解釋と五種問答」, 『仏教思想論集: 那須政隆博士米寿記念』, 成田: 成田山新勝寺, 1984, pp.457-467.
- 巖 環, 「『釋摩訶衍論』の「五重問答」について」, 『大正大学大学院研究論集』19, 東京: 大正大學出版部, 1995, pp.153-166.
- 中村本然, 「『釋摩訶衍論』の五重問答について」, 『智山學報』56, 東京: 智山勸學會, 2007, pp.229-258.
- 中村正文, 「『釋摩訶衍論』に説かれる熏習論の特徴について」, 『高野山大學論叢』23, 高野山: 高野山大学, 1988, pp.1-23.

A Study on the *Vidyā* and *Avidyā* of the Five-fold Question and Answer in the *Shi moheyan lun* (釋摩訶衍論)

Kim, Jiyun
HK Research Professor
Geumgang University

As the commentary of the *Awakening of Mahāyāna Faith*, the *Shi moheyan lun* (abbreviated as *SML*) develops different interpretations in many cases from other notes by Huiyuan, Wonhyo, Fazang, etc. The Five-fold Question and Answer is the one of them. It asks whether the five subjects are *vidyā* or *avidyā*; the practitioner, the pure original enlightenment, the mind of the single reality realm, the three oneself of one mind of *Mahāyāna*, non-duality *Mahāyāna*. The *SML* answers that the first four are *avidyā*, but keeps silent about the last. Therefore, I try to research the five subjects of the Five-fold Question and Answer shown in other parts of the *SML* to find the reason.

The *SML* explains that the first four are *avidyā* because they still remain in discrimination. Here, it can be suggested that the answers are already decided as *avidyā* by the fact that the Five-fold Question and Answer is given from the aspect of being-enlightenment which is the realm of *avidyā*. From this, the intention of the *SML* is to express the creative understanding of *avidyā* than to divide the five subjects into *vidyā* or *avidyā*. Moreover, by keeping silent about the last question, the *SML* suggests that the non-duality *Mahāyāna* is impossible to illustrate with words because it is the Buddha.

Briefly, through the Five-fold Question and Answer, the *SML* tries to show own ingenious view that everything except the non-duality *Mahāyāna* is *avidyā*, and to

reveal that the non-duality *Mahāyāna* is *vidyā*.

Keywords

the *Shi moheyan lun*, Five-fold Question and Answer, *vidyā*, *avidyā*, enlightenment, non-enlightenment, non-duality *Mahāyāna*

2017년 05월 10일 투고

2017년 06월 11일 심사완료

2017년 06월 16일 게재확정

