기신사상특강 발표문

원효(元曉)

『기신론소(起信論疏)』 하권

— 용대(用大) 별석 이하 (722a ~ 725b) —

동국대학교 일반대학원 불교학과 석사과정

이 동 원

목 차

1. 세계철학사에서 분황 원효 철학의 지위

2. 동아시아불교사상사에서 분황 원효 사상의 위상

3. 분황 원효에게서 『대승기신론소』의 의미와 가치

4. 『대승기신론소』의 원문 번역과 주석

4-1. 용대 별석의 구조

4-1-1. 총명(總明): 인과의 대비

4-1-2. 별석(別釋): 응신과 보신

4-1-3. 왕복제의(往復除疑)

4-2. 현시정의: 종전입지(從筌入旨)의 문

4-3. 대치사집(對治邪執)

4-3-1. 인아견(人我見)의 다섯 집착

4-3-2. 법아견(法我見)

4-4. 발취도상(發趣道相)

4-4-1. 신성취발심(信成就發心)

4-4-2. 해행발심(解行發心)

4-4-3. 증발심(證發心)

5. 『대승기신론소』의 내용과 분석

5-1. 용대: 진여를 본체가 아닌 작용으로 보다

5-2. 종전입지: 말은 진여로 가는 통로일 뿐이다

5-3. 대치사집: 핵심 개념어가 새 자아가 될 위험에 대한 자각

5-4. 발취도상: 깨달음을 단계적 사건으로 자리매김하다

5-5. 비판적 검토: 무아·연기와 열반사덕(涅槃四德), 두 결을 함께 짊어지는 길

5-6. 종합: 진여·법신·여래장의 비실체론적 독해

6. 분황 원효 『대승기신론소』의 특징과 영향

참고문헌

본고는 분황 원효 『기신론소』 하권 후반부, 곧 『대승기신론』 「해석분」 가운데 '용대 별석'부터 '발취도상' 끝까지(『기신론』 본문 T32, 579b~581a)를 분석 범위로 삼는다. 본 범위에 등장하는 주요 전문 용어를 미리 정리하면 다음과 같다. 용대는 『기신론』 일심이문삼대(一心二門三大) 가운데 셋째 항으로, 진여(眞如)가 인연을 따라 작용하여 일체 선인선과(善因善果)를 출생시키는 측면을 가리키며, 체대(體大, 진여 자체의 평등성)·상대(相大, 진여에 본래 갖추어진 무량 성공덕(性功德))에 이어 진여의 동적 측면을 다룬다. 별석과 총명은 마명 『기신론』 본문 또는 단원의 구조를 풀이할 때 원효가 사용하는 분과 용어로, 총명은 '총괄적으로 밝힘', 별석은 '세부적으로 풀이함'을 가리킨다. 응신(應身)과 보신(報身)은 부처의 몸에 대한 두 차원의 인식이다. 응신은 분별사식(分別事識) 차원에서 범부와 이승(二乘)이 보는 부처의 몸이며, 보신은 업식(業識) 차원에서 십해(十解) 이상의 보살이 보는 부처의 몸이다. 왕복제의는 묻고 답함을 거듭하여 의심을 제거하는 논의 방식을 가리킨다. 현시정의(顯示正義)는 『기신론』 「해석분」의 첫 단원으로 '올바른 뜻을 드러냄'을 뜻하며, 그 둘째 부분에 해당하는 종전입지는 '통발[筌]을 좇아 뜻[旨]에 들어간다'는 『장자(莊子)』 「외물(外物)」의 비유를 빌린 표현으로, 생멸문(生滅門)의 언어적 분별을 좇아 진여문(眞如門)에 들어가는 절차를 가리킨다. 대치사집은 「해석분」의 둘째 단원으로 '잘못된 집착을 다스림'을 뜻하며, 인아견과 법아견의 두 축으로 분류된다. 인아견은 통설적으로 외도(外道)의 자아 집착을 가리키나 본 단원에서는 원효가 '불법 안에서 대승을 처음 배우는 사람[佛法內初學大乘人]'의 다섯 집착에 한정 배대한다. 법아견은 일체 법에 각각 자체적 본질[體性]이 있다고 보는 이승의 견해를 가리킨다. 발취도상은 「해석분」의 셋째 단원으로 '발심(發心)하여 도(道)에 나아가는 양상'을 가리키며, 신성취발심(信成就發心, 십신十信을 거쳐 십주十住에 이르는 발심)·해행발심(解行發心, 십행十行을 거쳐 십회향十迴向에 이르는 발심)·증발심(證發心, 초지初地 이상 십지十地의 발심)의 세 단계로 구분된다. 이는 보살도 52위(十信·十住·十行·十迴向·十地·등각·묘각)의 종축(縱軸)을 관통하는 구조적 분류다.

1. 세계철학사에서 분황 원효 철학의 지위

세계철학사 안에서 분황 원효(芬皇 元曉, 617~686)의 사상이 차지하는 자리를 살피기 위해서는, 먼저 '세계철학사'라는 범주 자체가 어떻게 짜였는지를 검토할 필요가 있다. '세계철학사'라는 표현은 외관상 단일한 보편 지평을 상정하는 듯 보이지만, 실상은 지역·언어·종교 전통에 따라 갈라진 사유체계들을 뒤에 모아 묶은 결합 개념에 가깝다. 이정우는 인도 철학이 본래는 인도-유럽

어 계통 및 지중해 세계와 친연성을 갖지만 고중세를 거치면서 결과적으로 동아시아로 전해져 그 정신문화의 일부로 자리 잡았다는 점에 무게를 두어, 인도와 동아시아를 묶는 '아시아세계의 철학'이라는 광역 범주를 제시한 바 있다[1]. 이러한 구도 위에서 원효는 우선 7세기 동북아시아 한자 문명권의 대승불교 사상가로 그 좌표가 정해진다.

원효의 작업이 신라 또는 동아시아라는 지역적 특수성에 갇히지 않고 현대 철학의 사유와도 견주어 볼 수 있는 까닭은, 그가 구사한 사유 방법의 성격에서 비롯한다. 그 닮은 결을 잘 보여 주는 한 사례가 들뢰즈(Gilles Deleuze, 1925~1995)이다. 들뢰즈는 흄·니체·칸트·베르그송·스피노자 등 서양 철학사의 여러 사상가를 한 사람씩 단행본으로 차근차근 다루었지만, 그가 사상사를 살핀 결과는 단순한 박학(博學)이 아니라 철학사 자체의 재편(再編)이었다. 곧 그는 플라톤·아리스토텔레스·데카르트·칸트·헤겔로 이어지는 동일성(同一性) 중심의 표준 계보를 좇지 않고, 차이(différence)·생성(devenir)·내재성(immanence)이라는 자기 문제의식을 축으로 스피노자·라이프니츠·흄·니체·베르그송 등 철학사 내부의 사상가들, 나아가 아르토·카프카·푸코 등 문학·동시대 사상의 영역에까지 이르는 또 다른 계보를 새로 그어 보였다[2].

원효의 작업 방식도 이러한 결을 함께한다. 그는 중관(中觀)·유식(唯識)·여래장(如來藏)·계율·정토에 이르는 대승불교 사상사 전반을 두루 살피되, 어느 학파의 결론을 단선적으로 좇지도 않았고 학파 간 대립 구도를 그대로 옮겨 적지도 않았다. 진제(眞諦) 계 구유식과 현장(玄奘) 계 신유식의 대립, 중관의 공(空)과 유식의 유(有), 아리야식(阿賴耶識)과 여래장(如來藏) 사이의 긴장을 사유의 출발 좌표로 받아들이지 않고, 그것을 일심이문(一心二門)이라는 자기 문제의식의 틀 안에

[1] 이정우, 『세계철학사 2: 아시아세계의 철학』(서울: 도서출판 길, 2017), 8~9쪽. 이정우는 인도 철학이 인도-유럽어 계통 및 지중해 세계와 본래 친연성을 갖지만 고중세 단계를 거쳐 결과적으로 동아시아로 전해져 그 정신문화의 일부로 자리 잡았다는 점에 주목하여 '아시아세계의 철학'이라는 광역 범주를 제안한다. 본고는 이러한 광역 범주를 받아들이되, 원효 철학의 보편성을 단순한 지역적 광역화가 아니라 사유 방법 자체의 보편성에서 찾는다는 점에서 결을 달리한다.

[2] 들뢰즈는 박사학위 논문 『차이와 반복(Différence et Répétition)』(1968) 이전에 흄(『경험주의와 주체성』, 1953), 니체(『니체와 철학』, 1962), 칸트(『칸트의 비판철학』, 1963), 베르그송(『베르그송주의』, 1966), 스피노자(『스피노자와 표현 문제』, 1968) 등에 관한 단행본 연구서를 잇달아 내놓으며 서양철학사 전반을 한 사람씩 차례로 다루었고, 이후로도 푸코(『푸코』, 1986)·라이프니츠(『주름』, 1988) 등에 관한 단행본 작업을 이어 갔다. 다만 그의 사상사 작업은 단순한 학설사 박물(博物)이 아니라, 동일성·재현(再現)·부정성 중심의 표준 철학사 서술을 거부하고 차이·생성·내재성을 축으로 또 다른 계보를 그어 보이는 재편 작업이었다.

서 다시 배치한 것이다. 들뢰즈에게 차이·생성·내재성이 사상사를 다시 짜는 축이었다면, 원효에게는 일심(一心)이 7세기 동아시아 교학의 좌표축 자체를 다시 그어 보는 사유의 거점이었다[3].

다만 기존 사상사를 자기 문제의식에 맞춰 다시 짠다는 작업 방식 자체는 어느 시대 어느 사상가에게서도 어느 정도 확인되는 결이다. 따라서 이 점만으로 들뢰즈와 원효의 닮음을 곧 그들의 고유성으로 끌어올리기는 어렵다. 본고가 두 사람을 굳이 견주는 까닭은 사상사 재편이라는 외형이 아니라, 그 재편이 이루어지는 방식의 유사성에 있다. 두 사람은 모두 기존의 대립항 가운데 어느 한쪽을 선택하거나 다른 한쪽을 단순히 폐기하지 않는다. 오히려 그 대립항이 성립하는 조건 자체를 다시 묻고, 그 긴장을 새로운 긍정의 원리 안에서 재배치한다. 들뢰즈에게 그것은 차이를 동일성, 대립, 모순의 파생물로 보지 않고 차이 자체를 생성의 원리로 사유하는 일이었다. 원효에게 그것은 진여를 단순한 공허나 허무로 이해하지 않으면서도, 그것을 다시 하나의 실체로 세우지 않는 일이었다. 곧 들뢰즈가 동일성과 부정성의 구도 안에 갇혀 있던 차이를 긍정적 생성의 원리로 다시 사유했다면, 원효는 공과 불공, 파와 입, 진여와 생멸의 긴장을 일심이문의 자리에서 서로 배제하지 않는 방식으로 다시 사유했다[4].

그가 구사한 화쟁(和諍)의 논법, 곧 '세움도 깨뜨림도 자재(自在)한[입파무애(立破無碍)]' 입론 방식은 어떤 입장도 자기 닫힘의 형이상학으로 굳어지지 않게 하는 절차적 사유 운동으로 작동한다[5]. 이러한 사유 방법은 단순한 절충주의나 외면적 종합과 구별된다. 곧 원효 철학의 보편성은 '동아시아의 특수한 회통 사상'이라는 외부적 호명에 의해 주어진 것이 아니라, 그 자신이 사상사 전반을 충분히 살핀 위에서 각 입장의 한계와 가능성을 동시에 짚어 내는 한 차원 위의 시야를 갖추

[3] 본문에서 '일심'이라 함은 본고가 다루는 『기신론소』의 맥락에 한정한 일심이문(一心二門)을 가리킨다. 원효 사상 전반의 거점을 일심이문 하나로 환원할 수 있는가는 『금강삼매경론(金剛三昧經論)』·『십문화쟁론(十門和諍論)』 등 다른 저작과의 관계를 함께 검토해야 하는 별도의 과제로, 본고의 범위를 넘는다.

[4] 원효 사상을 서구 철학과 곧장 등치하는 시도는 적지 않게 이루어져 왔으나, 그러한 비교는 종종 표면적 닮음에 기대어 양자를 평면화할 위험을 안고 있다. 본고가 들뢰즈를 비교 대상으로 끌어들인 것은 결론 명제 차원이 아니라 사유 방법의 절차 차원, 곧 사상사 전반을 두루 살핀 위에서 자기 사유를 전개했다는 한정된 닮은 결에 한한다. 이러한 한정 위에서만 원효 철학의 '보편성'이라는 호명은 손쉬운 절충주의로 환원되지 않고 그 작업 방식 고유의 결을 지킨다.

[5] 원효, 『대승기신론별기』 대의문(H1, 678a~b): "無所不立而自遣, 無所不破而還許." 이 명제는 흔히 화쟁의 핵심 진술로 거론되어 왔으나, 논자가 보기에 이는 단순한 변증법적 종합이 아니라 어떤 입장도 자기 응고된 형이상학으로 굳어지지 않게 하는 절차적 사유 운동이라 할 수 있다. 입파(立破)의 자재(自在)는 결론 명제의 차원이 아니라 사유 절차 자체의 운동성에 자리한다.

었다는 점에 자리한다. 본고는 이러한 지평 위에서 『기신론소』 하권 후반부를 분석함으로써, 원효의 사유가 진여(眞如)·법신(法身)·여래장 등 대승의 핵심 개념어를 운용하는 방식, 곧 무아(無我)·연기(緣起)의 부정 작업과 열반(涅槃)의 적극적 결을 어떻게 함께 짊어지는지를 살피고자 한다.

2. 동아시아불교사상사에서 분황 원효 사상의 위상

원효의 사상사적 위상은 7세기 동아시아 불교가 마주한 가장 첨예한 교학적 갈등의 현장에서 그 해법을 찾으려 했다는 점에 자리한다. 7세기 동아시아 불교학의 핵심 쟁점은 진제(眞諦, 499~569)가 전한 구역(舊譯) 유식학과 현장(玄奘, 602~664)이 가져온 신역(新譯) 유식학 사이의 대립이었다. 신유식은 호법(護法) 계통을 따라 아뢰야식(阿賴耶識)을 본질적으로 염오(染汚)한 것으로 보고 무루종자(無漏種子)의 유무에 따라 오성각별(五性各別)을 주장한 반면, 구유식은 세친(世親)·진제 계통에서 아마라식(阿摩羅識, 제9식)을 상정하거나 아뢰야식 안에 본래 청정한 측면이 갖추어져 있다는 입장에 섰다. 이 대립은 단순한 번역어 차이가 아니라, 일체 중생이 본래 깨달음의 가능성을 갖추고 있는가라는 인간관의 충돌이었다[6]. 동시에 중관(中觀)의 공(空)과 유식의 유(有), 곧 부정의 사유와 긍정의 사유 사이의 갈등도 함께 펼쳐지고 있었다.

원효는 이 갈등을 한 학파의 손을 들어주는 방식으로 풀지 않고, 『대승기신론』의 일심이문(一心二門) 구조를 통해 다시 짰다. 그는 『기신론소』에서 일심을 단일 평면으로 환원하지 않고, 진여문(眞如門)과 생멸문(生滅門)의 두 문을 각기 자립하면서도 서로를 배제하지 않는 관계로 정초하였다. 특히 『별기』 단계의 단선적 시각, 곧 중관을 '깨뜨리기만 하고 두루 미치지 못하는 논[왕

[6] 7세기 신구역 유식 대립의 사상사적 의미에 대해서는 권오민 외 공저, 「원효 교학과 아비달마」, 『원효, 불교사상의 벼리』(서울: 운주사, 2017) 참조. 권오민은 신구역 유식의 갈등이 단순한 번역어 차이가 아니라 일체 중생의 성불 가능성에 관한 근본적 인간관의 충돌임을 분명히 한다. 이 갈등이 단순한 학파 간 경쟁이 아니라 '본래 깨달음의 가능성'에 관한 존재론적 입장의 충돌이었다는 점은, 원효가 이를 한쪽 편들기로 끝내지 않고 일심이문(一心二門)의 짜임으로 다시 짜서 풀어낸 까닭을 설명해 준다.

이불편론(往而不徧論)]’으로, 유식을 ‘세우기만 하고 빼앗지 않는 논[여이불탈론(與而不奪論)]’으로 규정하던 입장은 만년의 『기신론소』에 이르러 일심의 층위를 중층적으로 파악하는 시야로 전환되었다는 점이 고영섭의 지적에 따라 분명히 드러난다[7]. 이로써 원효는 공유(空有)의 갈등을 일심이라는 추상적 일자(一者)에 흡수시키지 않고, 두 문이 일심 안에서 서로 통하면서도 각자의 결을 잃지 않는 회통의 구조를 제시하였다.

원효 『기신론소』의 사상사적 영향은 동아시아 전역에 두루 미쳤다. 화엄종 제3조 현수 법장(賢首 法藏, 643~712)의 『대승기신론의기(義記)』가 원효의 『소』와 『별기』를 핵심 토대로 삼았다는 점은 이미 학계의 정설이다[8]. 8세기 신라의 태현(太賢)은 『대승기신론내의약탐기(大乘起信論內義略探記)』에서 원효와 법장의 견해를 대등하게 인용하여 논의의 이론적 전제로 삼았고, 견등(見登)은 『대승기신론동이략집(大乘起信論同異略集)』에서 원효를 ‘청구(靑丘)의 용[구룡(九龍)]’으로, 법장을 ‘위(魏)의 코끼리[위상(魏象)]’로 칭송하였다. 이시이 코세이(石井公成)의 지적대로, 원효 이후 동아시아의 『기신론』 연구는 본문에 대한 직접 주석에서 원효와 법장을 매개로 하는 주석학 중심으로 그 양상이 바뀌었다[9]. 일본에서는 묘에(明惠, 1173~1232)가 창건한 고산사(高山寺)를 비롯한 여러 사찰이 원효의 저술을 필사본으로 엄정하게 보존하였으며, 그 덕분에 한반도에서 실전(失傳)된 『판비량론』·『이장의』 등이 근대 일본에서 다시 발견될 수 있었다. 중국에서도 법장 이후 정법사 혜원(靜法寺 慧苑, 673~743?), 청량 징관(淸凉 澄觀, 738~839), 규

[7] 고영섭, 「분황 원효 『대승기신론소』의 내용과 특징: 『대승기신론별기』와 『대승기신론이장의』와 관련하여」, 『불교철학』 제6집(동국대학교 세계불교학연구소, 2020), 52쪽. 고영섭은 원효가 『별기』에서 보였던 ‘파이불립(破而不立)·립이불파(立而不破)’의 단선적 시각을 만년의 『기신론소』에 이르러 일심의 층위를 중층적으로 파악하는 시야로 옮겨 갔다고 지적한다. 논자는 이러한 전환을 단순한 입장 심화가 아니라, 원효 자신이 회통이 환원주의로 떨어질 위험을 자각하고 그것을 짜임 자체로 극복하려 한 사유의 진전으로 본다.

[8] 석길암, 「중국 선종사에 보이는 원효에 대한 認識의 변화: 『金剛三昧經』 및 『金剛三昧經論』과 관련하여」, 『禪學(선학)』 15(한국선학회, 2006), 367쪽 및 그 주석에 정리된 선행 연구 참조. 법장 『대승기신론의기』가 원효의 『소』·『별기』에 빚지고 있다는 점은 일찍이 가마다 시게오(鎌田茂雄), 요시즈 요시히데(吉津宜英), 이시이 코세이(石井公成) 등의 연구로 확정되어 있다. 이는 동아시아 화엄 교학의 기초 가운데 신라 원효의 작업이 결정적 자리를 차지함을 의미하며, 단순한 ‘영향 관계’를 넘어 동아시아 기신학의 좌표 자체가 원효를 매개로 형성되었음을 보여 준다.

[9] 이시이 코세이 저, 김천학 역, 『화엄사상의 연구』(서울: 민족사, 2020), 317~318쪽. 이시이는 원효 이후 동아시아의 『기신론』 연구가 원전 자체에 대한 탐구 단계를 넘어 원효와 법장을 매개로 사유하는 주석학 중심으로 바뀌었다고 결론짓는다. 견등이 원효를 ‘청구의 용[九龍]’으로, 법장을 ‘위의 코끼리[魏象]’로 칭송한 것은 단순한 수사가 아니라, 두 거장의 작업을 서로 참조하지 않고서는 더 이상 『기신론』 해석 자체가 불가능해진 학적 지형을 반영한 호명이다.

봉 종밀(圭峰 宗密, 780~841), 영명 연수(永明 延壽, 904~975) 등 여러 논사가 원효의 저술을 인용하였다[10].

요컨대 원효는 7세기 동아시아 교학의 가장 첨예한 분기점에서 일심이문 구조를 통해 사상사적 회통의 길을 제시하였고, 그 작업은 이후 동아시아 기신학의 표준 좌표가 되었다. 다만 논자가 보기에, 원효의 회통은 '둘을 하나로 합치는' 환원적 통합이 아니라 '둘이 서로를 배제하지 않으면서 각자의 결을 지킨다'는 무애적 공존의 구조에 더 가깝다. 이러한 결이 흐려지면 원효 사상은 두 방향으로 흐를 위험에 놓인다. 한쪽은 적극적 술어성을 형이상학적 일원론(一元論)으로 굳히는 길이고, 다른 한쪽은 무아·연기의 부정 작업만을 강조해 열반(涅槃)의 적극적 결을 잘라내는 반쪽짜리 부정론(否定論)의 길이다. 이 두 위험을 모두 비껴 가는 좁은 길이 원효의 작업이 짚어 둔 자리이며, 이 점은 5장의 분석에서 구체화한다.

3. 분황 원효에게서 『대승기신론소』의 의미와 가치

원효에게 『대승기신론소』가 갖는 의미와 가치를 짚기 위해서는, 먼저 그가 『기신론』 자체를 어떤 텍스트로 보았는지를 살필 필요가 있다. 원효는 일찍이 『기신론』을 한두 가지 학설의 결론으로 환원할 수 없는 텍스트로 규정하였다. 그가 『별기』 대의문에서 "세우지 아니함이 없으며 깨뜨리지 아니함이 없다[무소불립 무소불파(無所不立 無所不破)]"고 하여, 용수의 『중관론』·『십이문론』 등을 '깨뜨려 보내기만 하고 두루 허용하지 않는 논서[왕이불편론(往而不徧論)]'로, 무착의 『유가론』·『섭대승론』 등을 '세워 건네기만 하고 두루 빼앗지 않는 논서[여이불탈론(與

[10] 후쿠시 지닌(福士慈稔), 『원효저술이 한·중·일 삼국불교에 미친 영향』(원광대학교 박사학위논문, 2001) 참조. 후쿠시는 원효 저술을 인용한 동아시아 논사로 법장·이통현(李通玄)·정법사 혜원·청량 징관·규봉 종밀·장수자선(長水子璿)·양분(良賁)·형계 담연(荊溪湛然)·영명 연수·사명 지례(四明知禮) 등을 두루 정리한 바 있다. 그 인용 양상은 단순한 권위 차용이 아니라 원효의 해석이 각 학파의 핵심 논점에 실질적 영향을 미쳤음을 보여 주며, 이는 원효의 저술이 동아시아 불교 지성사 전반에서 '인용되는 텍스트'를 넘어 '사유의 매개'로 작동하였음을 의미한다.

而不奪論)]’로 규정하면서, 『기신론』만을 양자의 단선적 결론을 모두 넘어선 논서로 자리매김한 것은 이러한 시각을 단적으로 보여 준다[11].

다만 이 진술을 ‘중관은 부정만 하고 유식은 긍정만 한다’는 도식으로 단순화해서는 곤란하다. 그러한 도식은 원효 자신의 의도와도 어긋나고, 두 학파 본래의 결을 지나치게 단순화한다. 더 정확히 하자면, 중관은 일체 법의 자성(自性)에 대한 집착을 깨뜨리는 데 그 중심이 있고, 유식은 미혹과 깨달음의 구조를 심식(心識)·종자(種子)·훈습(熏習) 등의 개념을 통해 정밀히 설명하는 데 그 중심이 있다. 따라서 ‘유식이 세운다’는 진술은 유식이 어떤 형이상학적 실체를 세운다는 뜻이 아니라, 수행과 인식의 구조를 교학으로 체계화한다는 뜻이다[12]. 원효가 만년의 『기신론소』에 이르러 『별기』 단계의 단선적 시각, 곧 ‘파이불립(破而不立)·립이불파(立而不破)’의 도식을 일심의 층위를 중층적으로 파악하는 시야로 옮겨 갔다는 사실은 이 점에서 의미가 깊다. 그것은 단순한 입장 심화가 아니라, 회통이 환원주의로 떨어질 위험을 자각하고 그것을 구조적으로 극복하려 한 사유의 진전이다.

이러한 시각 위에서 원효에게 『대승기신론소』는 단순한 주석서를 넘어 자기 사상의 골격을 완성한 결실에 해당한다. 고영섭이 정리한 바와 같이, 원효는 『기신론』 주석 작업을 통해 ‘아리야식으로서 일심’, ‘여래장·적멸로서 일심’, ‘화엄적 진심으로서 일심’, ‘본법(本法)으로서 일심’의 네 층위를 단계적으로 쌓아 나갔다[13]. 곧 일심은 어떤 단일 평면의 형이상학적 일자(一者)가 아니

---

[11] 원효, 『대승기신론별기』 대의문(H1, 678a~b): “無所不立而自遣, 無所不破而還許.” 『중관론』과 『십이문론』 등을 ‘왕이불편론(往而不徧論)’으로, 『유가론』과 『섭대승론』 등을 ‘여이부탈론(與而不奪論)’으로 규정한 원효의 분류는 두 학파에 대한 가치 평가가 아니라 『기신론』의 위상을 자리매김하기 위한 비교 좌표다. 논자는 이러한 분류가 두 학파 본래의 결을 단순화할 위험을 안고 있음을 분명히 의식하면서, 원효가 만년에 이러한 단선적 시각 자체를 일심의 중층적 짜임 안으로 끌어들였다는 점을 강조한다.

[12] 중관과 유식의 본래 결에 관한 정밀한 분별은 박태원, 『대승기신론사상연구(I)』(서울: 민족사, 1994); 권오민 외 공저, 「원효 교학과 아비달마」, 『원효, 불교사상의 벼리』(서울: 운주사, 2017) 참조. 중관이 자성(自性) 집착의 부정에 그 중심을 두고 유식이 심식(心識)·종자·훈습 등의 개념을 통한 수증 짜임의 체계화에 그 중심을 둔다면, 양자는 서로 다른 결을 가진 보완 작업이지 단순한 부정·긍정의 대립항이 아니다. ‘유식이 세운다’는 진술 또한 형이상학적 실체의 정립이 아니라 수행과 인식의 짜임에 대한 교학적 체계화로 보아야 한다. 논자가 견지하는 무아·연기적 해석학의 시각에서 양자의 관계를 더 정밀하게 설정하는 일은 별도의 과제로 남는다.

[13] 고영섭, 「분황 원효 『대승기신론소』의 내용과 특징」, 앞의 논문, 50~75쪽; 같은 저자, 「 분황(芬皇) 원효(元曉)의 일심사상(一心思想) - 기신학의 일심(一心)과 삼매론의 일미(一味)와 관련하여 - 」, 『선사상연구』 제23집(한국선리연구원, 2017) 참조. 고영섭은 원효의 일심 개념이 ‘아리야식으로서 일심’, ‘여래장·적멸로서 일심’, ‘화엄적 진심으로서 일심’, ‘본법(本法)으로서 일심’의 네 층위로 단계적으로 심화·확장되었다고 정리한다. 논자는 이러한 다층성을 두

라, 신·해·행·증의 수증 단계와 진여문·생멸문의 두 문, 그리고 그 너머의 일심지원(一心之源)에 이르기까지 여러 층위를 가진 동적 구조다. 논자의 시각에서 보면, 이러한 다층성은 일심을 '모든 것의 근원'이라는 단일 명제로 환원하지 않으면서도, 진여·여래장·법신 등의 대승적 개념어가 본래 갖춘 적극적 결, 곧 열반(涅槃)의 적극적 술어성을 무자성·연기의 부정 작업과 함께 운용할 수 있게 하는 결합의 짜임으로 기능한다[14].

또한 『기신론』은 '믿음을 일으킴[기신(起信)]'이라는 실천적 지향을 표제에 두고 있다는 점에서 이론과 실천의 결합을 그 안에 품은 텍스트다. 원효는 이를 단순한 신앙적 권면이 아니라, 일심이문(一心二門)을 이해하는 자가 그 이해의 결과로 자연히 발심하여 보살도에 나아가게 된다는 신해행증(信解行證)의 통로로 파악하였다. 그가 「수행신심분」을 단순한 부록이 아닌 본론의 핵심으로 다루며 사신(四信, 진여·불·법·승에 대한 네 가지 신심)과 오행(五行, 보시·지계·인욕·정진·지관의 다섯 수행)을 정밀하게 주석한 점, 그리고 「수행신심분」 후반의 왕생정토 문제에 이르러 '아직 법신을 보지 못한 범부의 왕생'을 적극 정초한 점이 이를 뒷받침한다[15]. 평생에 걸친 그의 『기신론』 주석 작업이 『기신론소』·『기신론별기』·『기신론종요』·『기신론대기』·『기신론료간』의 5종에 이른다는 사실 또한, 이 논서가 그에게 단순한 주석 대상이 아니라 자기 사상의 골격을 끊임없이 다시 짜는 '사상의 작업장'이었음을 짐작케 한다[16].

면에서 본다. 한편으로는 일심의 적극적 술어성, 곧 열반(涅槃)의 적극적 결을 단계적으로 심화해 가는 적극적 짜임이며, 다른 한편으로는 그 적극성이 형이상학적 일자(一者)로 굳어지지 않게 하는 절제의 짜임이다. 두 면이 함께 작동하는 것이 일심 다층성의 본래 결이다.

[14] 박태원, 『원효, 하나로 만나는 길을 열다』(서울: 한길사, 2012), 22~25쪽 참조. 박태원은 일심·진심의 '심(心)'을 명사적 실체가 아니라 '상태'·'인지지평'을 가리키는 동적 기호로 보아야 한다고 지적하고, '일(一)'·'진(眞)' 또한 고정된 형용사가 아니라 심의 내용을 알려 주는 동사적 용법으로 파악할 것을 제안한다. 이러한 독법은 일심을 '본체·현상론'의 형이상학적 본체로 환원하지도, 단순한 부정 명제로 잘라내지도 않으면서, 무아·연기의 부정 작업과 열반(涅槃)의 적극적 결을 함께 운용할 수 있게 하는 짜임을 가리킨다. 본고가 견지하는 결합적 해석학의 출발점이 여기에 있다.

[15] 「수행신심분」 후반의 왕생정토 문제에 대해 원효는 자신의 별저인 『양권무량수경종요(兩卷無量壽經宗要)』에 미루면서, "아직 법신을 보지 못하였다고 왕생을 얻지 못하는 것은 아니다"라고 하여 이 논의의 핵심이 진여법신을 관(觀)할 수 없는 범부의 왕생을 설하는 데 있음을 분명히 한다(『대승기신론소』 권하, 『대정장』 제44책, 225하). 고영섭, 「분황 원효 『대승기신론소』의 내용과 특징」, 앞의 논문, 91쪽 참조. 곧 원효의 『기신론』 이해는 정밀한 교학과 함께 범부의 실제 수행을 정초하는 실천적 지향을 동시에 갖추고 있다.

[16] 의천(義天)의 『신편제종교장총록(新編諸宗敎藏總錄)』에는 원효의 저술 44종 88권이 기록되어 있으며, 그 가운데 『기신론』 관련 주석서만 『대승기신론소』·『대승기신론종요』·『대승기신론별기』·『대승기신론대기』·『대승기신론료간』의 5종에 이른다. 망월신형(望月信亨), 『강술대승기신론(講述大乘起信論)』(東京: 富山房, 1938), 49~50쪽; 김천학·도쓰 아야노(土津綾乃)·오카모토 잇페이(岡本一平)·김지연 공동편저, 『기신론별기』(서울: 동국대학교출

종합하면, 원효에게 『대승기신론소』는 첫째, 중관·유식의 단선적 결론을 넘어 일심이문의 중층적 구조 안에서 회통의 길을 연 사상사적 작업이고, 둘째, 자기 일심 철학을 단계적으로 심화·확장해 가는 핵심 매개이며, 셋째, 신·해·행·증의 통합적 보살도를 정초하는 실천적 텍스트였다. 이러한 다층적 의미는 본고가 분석할 하권 후반부, 곧 용대(用大)·대치사집(對治邪執)·발취도상(發趣道相)을 관통하는 사유의 결을 짚는 출발점이 된다.

판문화원, 2024), 142쪽 참조. 평생에 걸친 원효의 『기신론』 주석 작업은 이 논서가 그에게 단순한 주석 대상이 아니라 자기 사상의 골격을 거듭 다시 짜는 '사상의 작업장'이었음을 짐작케 한다.

4. 『대승기신론소』의 원문 번역과 주석

본 장은 마명(馬鳴) 『대승기신론(大乘起信論)』(T32, No.1666, 진제眞諦 역) 본문과 분황 원효(芬皇 元曉)의 『기신론소(起信論疏)』 병간행본(幷刊行本) 주석을 강독체(講讀體)[17] 형식으로 대조 정비한 것이다[18].

발표 범위는 『기신론소』 하권의 '용대(用大) 별석(別釋)'부터 '발취도상(發趣道相)' 끝까지에 해당하며(『기신론』 본문은 T32, 579b~581a; 『기신론소』는 韓佛全 第1冊, p. 722a~725b에 해당한다), 각 단원은 '기신론 본문 → 국역 → 기신론소 → 국역'의 4단 구조로 배치하였다.

4-1. 용대 별석의 구조

4-1-1. 총명(總明): 인과의 대비

『대승기신론』 본문 (T32, 579b)

복 차　진 여 용 자　소 위 제 불 여 래 본 재 인 지 발 대 자 비　수 제 바 라 밀　섭 화 중 생　입 대 서 원 진
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

욕 도 탈 등 중 생 계　역 불 한 겁 수 진 어 미 래　이 취 일 체 중 생 여 기 신 고　이 역 불 취 중 생 상　차 이
欲度脫等衆生界，亦不限劫數 盡於未來，以取一切衆生 如己身故，而亦不取衆生相。此以

하 의　위 여 실 지 일 체 중 생 급 여 기 신 진 여 평 등　무 별 이 고　이 유 여 시 대 방 편 지 제 멸 무 명　견
何義？謂如實知 一切衆生及與己身 眞如平等、無別異故，以有如是大方便智 除滅無明、見

본 법 신　자 연 이 유 부 사 의 업 종 종 지 용　즉 여 진 여 등 변 일 체 처　우 역 무 유 용 상 가 득　하 이 고
本法身，自然而有 不思議業種種之用，卽與眞如等 遍一切處，又亦無有用相可得。何以故

---

[17] 강독체(講讀體)는 고전 한문 텍스트를 단락 단위로 끊어 원문(原文), 번역(飜譯), 주해(註解)를 한 자리에 함께 배치하는 전통적 서술 양식이다. 논지 중심으로 발췌 인용을 취하는 논문체(論文體)와 달리, 본문의 흐름을 그대로 따라가며 어구 풀이와 사상사적 해설을 병행한다는 점에서, 본문과 소(疏)가 교차하는 주석 전통(註釋傳統)의 텍스트를 입체적으로 다루는 데 적합한 양식이다.

[18] 본고의 원전은 마명(馬鳴) 『大乘起信論』(T32, No.1666; 진제眞諦 역)과 원효(元曉) 『起信論疏』 하권(T44, No.1844; H1)이다. 텍스트는 CBETA 電子佛典集成 Version 2025.R3 및 한국불교전서(ABC) 전자본(https://kabc.dongguk.edu/, ABC_BJ_H0019_T_003)을 참조하였다.

위제불여래 유시법신지상지신 제일의제 무유세제경계 이어시작 단수중생견문득익
? 謂諸佛如來 唯是法身智相之身 , 第一義諦 無有世諦境界 , 離於施作 , 但隨衆生見聞得益
고설위용
故說爲用。

국역

다시, '진여(眞如)의 작용(用)'이라 한 것은, 이른바 모든 부처님 여래께서 본래 인지(因地)에서 큰 자비를 발하시어 모든 바라밀을 닦아 중생을 섭화하시며, 큰 서원(誓願)을 세워 모든 중생계를 다 도탈케 하고자 하시되 또한 겁수에 한정되지 아니하고 미래를 다하시며, 일체 중생을 자기 몸과 같이 취하시면서도 중생의 상(相)을 취하지 않으시는 것이다. 이는 무슨 뜻인가? 이른바 일체 중생과 자기 몸의 진여가 평등하여 다름이 없음을 여실히 아시기 때문에, 이러한 대방편(大方便)의 지혜가 있어 무명을 제멸하고 본래의 법신(法身)을 보아, 자연히 불가사의한 업(業)의 갖가지 작용이 있어서 진여와 더불어 평등하여 일체처에 두루하시지만, 또한 취할 만한 작용의 상도 없으시다. 어째서인가? 이른바 모든 부처님 여래께서는 오직 법신지상(法身智相)의 몸이시며 제일의제(第一義諦)일 뿐 세속제(世俗諦)의 경계가 없고 시설(施作)을 떠나 계시되, 다만 중생이 보고 듣고 이익을 얻는 것을 따라 '작용'이라 설하시는 것이다[19].

『기신론소』 (H1, 722a~b)

復次眞如用者 以下第二別釋用大之義 於中有二 總明 別釋 初中亦二一者 對果擧因 二牒因顯果 初擧因中亦有三句 先行 次願 後明方便初言 諸佛本在因地 乃至攝化衆生者 擧本行也 次言立大誓願 乃至盡於未來者 擧本願也 次言以取衆生乃至眞如平等者 是擧智悲大方便也 以有以下 第二顯果 於中亦三 初言以有如是大方便智者 牒前因也 次言除滅無明見本法身者 自利果也 自然以下 正顯用相 此中三句 初言不思議業種種之用者 明用甚深也 次言則與眞如等遍 一切處者 顯用廣大也 又亦以下 明用無相而隨緣用 如攝論言譬如摩尼天鼓無思成自事 此之謂也

[19] 용대(用大)는 『기신론』의 핵심 개념인 일심이문삼대(一心二門三大) 가운데 셋째 항이다. 체대(體大)는 진여 자체의 평등성을, 상대(相大)는 진여에 본래 갖추어진 무량 성공덕(性功德)을, 용대(用大)는 진여가 인연을 따라 작용하여 일체 선인선과(善因善果)를 출생시키는 측면을 가리킨다. 이 단락은 이미 체대·상대의 해석을 마친 뒤 마지막으로 용대를 별석(別釋)하는 부분으로, 진여가 '무위(無爲)의 적정(寂靜)'에 정태적으로 머무는 본체가 아니라 인지(因地)의 자비·바라밀·서원으로부터 과지(果地)의 응신·보신에 이르기까지 '작용의 전개'로서 자기를 드러내는 동적 짜임임을 보여 준다. 원효는 이 단락의 분과를 '대과거인(對果擧因)·첩인현과(牒因顯果)'의 인과 대비 짜임으로 정리하여, 진여 작용을 보살도(菩薩道)의 인과 계기 안에서 짚도록 인도한다.

국역

"복차진여용자(復次眞如用者)" 이하는 제2 용대의 뜻을 별도로 해석하는 부분이다. 그 가운데 둘이 있으니, 총명과 별석이다. 총명 가운데에도 둘이 있다. 첫째는 과(果)에 대하여 인(因)을 들어 보이는 것이고[대과거인(對果擧因)], 둘째는 인을 이끌어 과를 드러내는 것이다[첩인현과(牒因顯果)]. 인을 들어 보이는 가운데에도 세 구절이 있으니, 먼저 행(行)이요, 다음은 원(願)이며, 마지막은 방편(方便)을 밝히는 것이다.

"제불(諸佛)이 본래 인지에서 …… 중생을 섭화한다"는 것은 본행(本行)을 들어 보인 것이다. "대서원(大誓願)을 세워 …… 미래를 다한다"는 것은 본원(本願)을 들어 보인 것이다. "중생을 취하여 …… 진여가 평등하다"는 것은 지혜와 자비의 대방편을 들어 보인 것이다.

"이와 같은 대방편의 지혜가 있기 때문에" 이하는 제2 과를 드러내는 부분이다. 그 가운데에도 셋이 있다. "이와 같은 대방편지가 있기 때문에"는 앞의 인을 이끈 것이다[첩전인야(牒前因也)]. "무명을 제멸하고 본래의 법신을 본다"는 것은 자리(自利)의 과다. "자연히" 이하는 바로 용(用)의 상을 드러내는 부분이다. 이 가운데 세 구절이 있다. "불가사의한 업의 갖가지 작용"이라 한 것은 용의 심오함을 밝힌 것이다. "곧 진여와 더불어 평등하여 일체처에 두루 한다"는 것은 용의 광대함을 드러낸 것이다. "또한" 이하는 용이 상 없으면서도 연(緣)을 따라 작용함을 밝힌 것이다. 『섭론(攝論)』에서 "비유하면 마니보주[마니(摩尼)]와 천고(天鼓)가 생각 없이 저절로 자기의 일을 이루는 것과 같다"고 말한 것이 바로 이 뜻이다[20].

[20] 섭론(攝論)의 마니천고(摩尼天鼓) 비유: 무착(無著), 『攝大乘論』(T31, No.1593) 「피과지분(彼果智分)」에 "여래의 변화신(變化身)은 마니보주가 [일부러] 사유(思惟)함이 없이 갖가지 색을 나타내고 천고(天鼓)가 [일부러] 사유함이 없이 갖가지 소리를 내는 것과 같다"는 취지의 진술이 보인다. 원효는 이 단락 말미에 이 비유를 인용하여, 진여 작용이 '취할 만한 작용의 상[用相]이 없음[無相]'이면서도 연(緣)을 따라 일체처에 두루 작용함을 드러낸다. 이는 곧 진여를 정태적 본체로 환원하지 않고 '작용 없는 작용[無作之作]'의 동적 자재성으로 보는 원효 진여관의 한 면모이며, 논자가 보기에는 진여의 적극적 술어성을 실체적 일자(一者)로 굳히지 않으면서도 그 풍부한 작용성을 그대로 드러내는 짜임의 한 단서가 된다.

4-1-2. 별석: 응신과 보신

『대승기신론』 본문 (T32, 579b~c)

차 용 유 이 종　운 하 위 이　일 자　의 분 별 사 식　범 부 이 승 심 소 견 자　명 위 응 신　이 부 지 전 식
此用有二種。云何爲二？一者、依分別事識，凡夫二乘心所見者，名爲應身。以不知轉識

현 고 견 종 외 래　취 색 분 제 불 능 진 지 고　이 자　의 어 업 식　위 제 보 살 종 초 발 의 내 지 보 살 구
現故見從外來，取色分齊不能盡知故。二者、依於業識，謂諸菩薩從初發意乃至菩薩究

경 지 심 소 견 자　명 위 보 신　신 유 무 량 색　색 유 무 량 상　상 유 무 량 호　소 주 의 과 역 유 무 량 종
竟地心所見者，名爲報身。身有無量色，色有無量相，相有無量好；所住依果亦有無量種

종 장 엄　수 소 시 현　즉 무 유 변 불 가 궁 진 이 분 제 상　수 기 소 응 상 능 주 지 불 훼 불 실　여 시 공
種莊嚴，隨所示現，卽無有邊不可窮盡離分齊相，隨其所應常能住持不毀不失。如是功

덕　개 인 제 바 라 밀 등 무 루 행 훈 급 부 사 의 훈 지 소 성 취　구 족 무 량 낙 상 고　설 위 보 신　우 위 범
德，皆因諸波羅蜜等無漏行熏及不思議熏之所成就，具足無量樂相故，說爲報身。又爲凡

부 소 견 자　시 기 추 색　수 어 육 도 각 견 부 동　종 종 이 류 비 수 락 상 고　설 위 응 신
夫所見者，是其麁色，隨於六道各見不同，種種異類非受樂相故，說爲應身。

국역

이 작용은 두 가지가 있다. 무엇이 둘인가? 첫째는 분별사식(分別事識)에 의거하니, 범부와 이승(二乘)이 마음으로 보는 것을 응신(應身)이라 한다. 전식(轉識)이 나타내는 것임을 알지 못하기 때문에 밖에서 온다고 보아, 색의 한정된 모습[분제(分齊)]을 취하여 다 알 수 없기 때문이다. 둘째는 업식(業識)에 의거하니, 초발의(初發意) 보살로부터 보살구경지(菩薩究竟地)에 이르기까지 마음으로 보는 것을 보신(報身)이라 한다. 몸에 한량없는 색이 있고, 색에 한량없는 상이 있으며, 상에 한량없는 호(好)가 있다. 머무는 의과(依果)에도 한량없는 갖가지 장엄이 있으되, 시현하는 바를 따라 곧 변(邊)이 없어 다할 수 없고 분제의 상을 떠나 있으며, 응함에 따라 항상 능히 머물고 지녀 훼손되지 않고 상실되지 않는다. 이러한 공덕은 모두 모든 바라밀 등 무루행(無漏行)의 훈습과 불가사의한 훈습으로 이루어진 것이며, 한량없는 즐거움의 상[낙상(樂相)]을 갖추기 때문에 보신이라 설한다. 또 범부가 보는 바는 거친 색[추색(麁色)]이라 육도에 따라 각각 보는 것이 같지 않고 갖가지 다른 종류이며 즐거움의 상을 받는 것이 아니므로 응신이라 설한다.[21]

[21] 분별사식(分別事識)과 업식(業識)의 구분은 『기신론』 「해석분」 생멸문에 제시된 의(意)—식(識) 체계에 의거한다. 곧 일심(一心)이 무명풍에 의해 동(動)함을 '업식(業識)'이라 하고, 능견상(能見相)이 일어남을 '전식(轉識)', 능

『기신론소』 (H1, 722b~c)

此用以下第二別釋 於中有三 總標別解 往復除疑 別解中亦有二 一者直顯別用 二者重牒分別 初中亦二先明應身 後顯報身 初中言依分別事識者 凡夫二乘未知唯識 計有外塵卽是分別事識之義 今見佛身 亦計心外 順意識義 故說依分別事識見 此人不知依自轉識能現色相 故言不知轉識現故見從外來 然其所見有分齊色 卽無有邊離分齊相 彼人唯取有分齊義 末解分齊則無有邊 故言取色分齊不能盡知故也 報身中言依於業識者 十解以上菩薩 能解唯識 無外塵義 順業識義以見佛身 故言依於業識見也 然此菩薩知其分齊卽無分齊 故言隨所示現卽無有邊乃至不毁不失也 此無障礙不思義事 皆由六度深行之熏 及與眞如不思議熏之所成就 依是義故名爲報身 故言乃至具足無量樂相 故說爲報也 然此二身 經論異說同性經說穢土成佛 名爲化身 淨土成道 名爲報身 金鼓經說 三十二相八十種好等相 名爲應身 隨六道相所現之身 名爲化身 依攝論說 地前所見名變化身 地上所見 名受用身 今此論中 凡未二乘所見六道差別之相 名爲應身 十解已上菩薩所見離分齊色名爲報身 所以如是有不同者 法門無量 非唯一途 故隨所施設 皆有道理

국역

"이 용" 이하는 제2 별석이다. 그 가운데 셋이 있으니, 총표(總標)·별해(別解)·왕복제의(往復除疑)이다. 별해 가운데에도 둘이 있다. 첫째는 별용(別用)을 곧바로 드러내는 것이고, 둘째는 거듭 이끌어 분별하는 것이다. 첫째 가운데에도 둘이 있으니, 먼저 응신을 밝히고 뒤에 보신을 드러내는 것이다.

응신에서 "분별사식에 의거한다"고 한 것은, 범부와 이승이 유식(唯識)을 알지 못하여 외진(外塵)이 있다고 계탁(計度)하는 것이 곧 분별사식의 뜻이다. 지금 부처의 몸을 보는 것도 마음 밖에 있다고 계탁하여 의식(意識)의 뜻에 순하므로 '분별사식에 의거하여 본다'고 말한다. 이 사람은 자기의 전식에 의거하여 능히 색상(色相)[22]을 현한다는 것을 알지 못하므로, "전식이 나

현(能現)의 경계가 일어남을 '현식(現識)', 분별 시비의 작용을 '지식(智識)', 그것을 상속(相續)하여 끊임없이 이어지게 함을 '상속식(相續識)'이라 하니, 이상이 5의(意)이며, 이에 대해 거친 차원의 외경 분별을 일으키는 6식이 곧 '분별사식'이다. 응신(應身)을 보는 범부와 이승은 분별사식의 차원에서 부처의 몸을 마음 밖의 외상(外相)으로 계탁(計度)하고, 보신(報身)을 보는 십해(十解) 이상의 보살은 업식의 차원에서 부처의 몸이 자심(自心)에 현(現)함을 안다. 원효는 능견(能見)의 식위(識位) 차이가 곧 신상(身相) 인식의 차이로 이어짐을 일관되게 강조한다.

[22] 여기서 색상(色相)은 단순한 색깔이나 물질적 대상 일반을 뜻하지 않는다. 『대승기신론』의 해당 문맥은 진여의 용(用)이 중생의 식위(識位)에 따라 응신(應身)과 보신(報身)으로 보이는 방식을 설명한다. 범부와 이승은 분별사식(分別事識)에 의거하여 불신(佛身)을 마음 밖에서 온 대상으로 취하므로, 논은 "불지전식현고 견종외래(不知轉識現故 見從外來)", 곧 "전식(轉識)이 나타낸 것임을 알지 못하기 때문에 밖에서 온다고 본다"고 말한다. 이에 대해 원효는 "차인부지 의자전식 능현색상(此人不知 依自轉識 能現色相)", 곧 "이 사람은 자기의 전식에 의거하여 능히 색상(色相)을 나

타내는 것인 줄 알지 못하기 때문에 밖에서 온다고 본다"고 한 것이다. 그러나 그가 보는 바에 분제가 있는 색이니, 곧 변이 없어 분제의 상을 여읜 것이다. 그 사람이 다만 분제가 있다는 뜻만 취하고 분제가 곧 변이 없음을 이해하지 못하므로, "색의 분제를 취하여 다 알 수 없다"고 한 것이다[23].

보신에서 "업식에 의거한다"고 한 것은, 십해(十解) 이상의 보살은 능히 유심(唯心)을 이해하여 외진의 뜻이 없고 업식의 뜻에 순하여 부처의 몸을 보기 때문에, '업식에 의거하여 본다'고 말한다. 이 보살은 그 분제가 곧 무분제(無分齊)임을 알기 때문에, "시현하는 바를 따라 곧 변이 없으며 …… 훼손도 없고 상실도 없다"고 한 것이다. 이 장애 없는 불가사의한 일은 모두 육도(六度) 깊은 행의 훈습과 진여 불가사의한 훈습이 이루어 낸 것이다. 이 뜻에 의거하므로 보신이라 이름한다. 그러므로 [본문에서] '내지 한량없는 낙상(樂相)을 갖추기 때문에 보신이라 한다'고 한 것이다.

그런데 이 두 몸[이신(二身)]에 대해 경론(經論)에서 달리 말한다. 『동성경(同性經)』에서는 예토(穢土)에서 성불한 것을 화신(化身)이라 하고, 정토(淨土)에서 성도한 것을 보신이라 한다. 『금고경(金鼓經)』에서는 삼십이상·팔십종호 등의 상을 응신이라 하고, 육도의 상을 따라 나타낸 몸을 화신이라 한다. 『섭론』에 의거하면 지전(地前) 소견을 변화신(變化身)이라 하고, 지상(地上) 소견을 수용신(受用身)이라 한다. 지금 이 논에서는 범부와 이승이 보는 육도 차별의 상을 응신이라 하고, 십해 이상 보살이 보는 분제(分齊)를 여읜 색[이분제색(離分齊色)]을

타낸다는 것을 알지 못한다"고 풀이한다. 따라서 이때의 색상은 외부에 독립적으로 실재하는 객관적 형상이 아니라, 중생의 식에 의거하여 불신이 가시적 형상으로 현현한 양태를 가리킨다. 범부와 이승은 그것을 유한한 색, 곧 분제가 있는 색[유분제색(有分齊色)]으로 취하지만, 십해(十解) 이상의 보살은 그 분제가 곧 무분제(無分齊)임을 안다. 그러므로 본문에서 색상은 '색깔'이라기보다 '불신의 가시적 형상' 또는 '식에 의해 현현한 색신(色身)의 양태'로 이해하는 것이 적절하다.

[23] 이신(二身) 분류의 경론별 차이: ① 『同性經』(『大乘同性經』, T16)은 예토(穢土) 성불을 화신(化身), 정토(淨土) 성도(成道)를 보신(報身)으로 구분한다. ② 원효가 '金鼓經'이라 부른 것은 『金光明經』(T16)으로, 「수량품」의 '금고(金鼓) 광명' 비유에서 그 호칭이 비롯한다. 이 경에서는 32상·80종호의 색상을 응신(應身), 육도(六道)에 수기(隨機)하여 시현하는 몸을 화신(化身)으로 구분한다. ③ 『攝大乘論』(T31)은 지전(地前) 소견을 변화신(變化身), 지상(地上) 소견을 수용신(受用身)으로 구분한다. 원효는 이러한 경론별 분류를 "법문이 무량하여 오직 한 길만이 아니다[法門無量, 非唯一途]"라는 시설(施設) 다양성의 회통적 시각으로 종합하면서, 본 『기신론』의 응신·보신 구분은 능견 식위(범부·이승의 분별사식 / 십해 이상의 업식)에 따른 것임을 분명히 한다. 원효의 이러한 회통적 분과는 그가 일관되게 견지하는 '무애 화쟁(和諍)'의 해석학적 태도가 신상(身相) 분류 문제에까지 적용된 사례에 해당한다.

보신이라 한다. 이와 같이 같지 않은 까닭은 법문이 무량하여 오직 한 길만은 아니기 때문이니, 시설하는 바를 따라 모두 도리가 있다.

4-1-3. 왕복제의

『대승기신론』 본문 (T32, 579c)

복 차　초 발 의 보 살 등 소 견 자　이 심 신 진 여 법 고 소 분 이 견　지 피 색 상 장 엄 등 사 무 래 무 거　이
復次，初發意菩薩等所見者，以深信眞如法故 少分而見，知彼色相莊嚴等事 無來無去、離

어 분 제　유 의 심 현　불 리 진 여　연 차 보 살 유 자 분 별　이 미 입 법 신 위 고　약 득 정 심　소 견 미
於分齊、唯依心現、不離眞如。然此菩薩 猶自分別，以未入法身位故。若得淨心，所見微

묘 기 용 전 승　내 지 보 살 지 진 견 지 구 경　약 리 업 식 칙 무 견 상　이 제 불 법 신 무 유 피 차 색 상 질 상
妙 其用轉勝，乃至菩薩地 盡見之究竟。若離業識 則無見相，以諸佛法身 無有彼此色相迭相

견 고　문 왈　약 제 불 법 신 이 어 색 상 자　운 하 능 현 색 상　답 왈　즉 차 법 신 시 색 체 고 능
見故。問曰：「若諸佛法身 離於色相者，云何能現色相？」答曰：「卽此法身是色體故 能

현 어 색　소 위 종 본 이 래 색 심 불 이　이 색 성 즉 지 고 색 체 무 형　설 명 지 신　이 지 성 즉 색 고　설
現於色。所謂從本已來 色心不二，以色性卽智故 色體無形，說名智身；以智性卽色故，說

명 법 신 변 일 체 처　소 현 지 색 무 유 분 제　수 심 능 시 시 방 세 계 무 량 보 살　무 량 보 신　무 량 장 엄
名法身遍一切處。所現之色 無有分齊，隨心能示 十方世界 無量菩薩、無量報身、無量莊嚴

각 각 차 별　개 무 분 제 이 불 상 방　차 비 심 식 분 별 능 지　이 진 여 자 재 용 의 고
各各差別，皆無分齊 而不相妨。此非心識分別能知，以眞如自在用義故。」

국역

다시, 초발의 보살 등이 보는 바는 진여법을 깊이 믿기 때문에 조금만[소분(少分)] 보는 것이니, 저 색상의 장엄 등의 일이 오는 것도 가는 것도 없고 분제를 떠나 오직 마음에 의하여 나타나며 진여를 여의지 않음을 안다. 그러나 이 보살은 아직 스스로 분별하니, 법신의 위(位)에 들어가지 못하였기 때문이다. 만약 정심(淨心)을 얻으면 보는 바가 미묘해지고 그 작용이 점점 뛰어나져, 보살지가 다하면 보는 것이 구경에 이른다. 만약 업식을 떠나면 곧 견상(見相)이 없으니, 모든 부처님의 법신은 피차 색상이 서로 보이는 일이 없기 때문이다.

묻기를: “모든 부처님의 법신이 색상을 떠나 있다면, 어떻게 색상을 나타낼 수 있는가?”

답하기를: “곧 이 법신이 색의 체(體)이기 때문에 색을 나타낼 수 있는 것이다. 이른바 본래로부터 색과 마음이 둘이 아니니, 색의 성품이 곧 지(智)이기 때문에 색의 체가 형상이 없으므로 지신(智身)이라 이름하고, 지의 성품이 곧 색이기 때문에 법신이 일체처에 두루하다고 이름한다. 나타내는 바의 색은 분제가 없어 마음을 따라 시방세계의 무량 보살·무량 보신·무량 장엄

을 각각 차별하게 보이되 모두 분제가 없어 서로 거리끼지 않는다. 이는 심식(心識)의 분별로 알 수 있는 것이 아니니, 진여의 자재한 작용의 뜻이기 때문이다."[24]

『기신론소』 (H1, 722c)

又凡夫所見以下 第二重牒分別 先明應身 文相可知 復次以下顯報身相 於中有二 先明地前所見 後顯地上所見 初中言以深信眞如法故少相而見者 如十解中 依人空門見眞如理 是相似解 故名少分也 若得淨心以下 顯地上所見 若離業識則無見相者 要住業識 乃有轉相及與現相 故離業識卽無見相也 問曰以下往復除疑 文相可見

국역

"또한 범부가 보는 바(又凡夫所見)" 이하는 앞서 밝힌 응신과 보신의 뜻을 다시 들어, 그 차이를 나누어 설명하는 부분이다. 먼저 응신을 밝히니, 문상(文相)은 알 만하다. "복차(復次)" 이하는 보신의 상을 드러낸다. 그 가운데 둘이 있으니, 먼저 지전 소견을 밝히고 뒤에 지상 소견을 드러낸다. "깊이 진여법을 믿기 때문에 소분을 본다"는 것은, 십해(十解, 곧 十住) 가운데 인공문(人空門)에 의거하여 진여의 리(理)를 보는 것이니 이는 상사해(相似解)이므로 소분이라 한 것이다. "만약 정심을 얻으면" 이하는 지상 소견을 드러낸다. "만약 업식을 여의면 곧 견상이 없다"는 것은, 반드시 업식에 머물러야 비로소 전상(轉相)과 현상(現相)이 있기 때문이다. 그러므로 업식을 여의면 곧 견상이 없다. "문왈(問曰)" 이하는 왕복제의이니, 그 문맥은 비교적 분명하므로 별도의 자세한 해석은 생략한다.

[24] '색의 성품이 곧 지(智)이고 지의 성품이 곧 색이다[色性卽智, 智性卽色]', '법신이 일체처에 두루하다[法身遍一切處]'는 본문의 명제는 외형상 색(色)과 지(智)·심(心)·법신(法身)을 별개의 범주로 구획하는 듯 보이지만, 실제로는 이들이 본래 '둘이 아님[不二]'임을 짚어 준다. 이러한 색심불이(色心不二)·색지불이(色智不二)의 짜임은 『기신론』 진여문의 무차별성을 '색법(色法)의 자기·드러냄'으로 확장한 것으로, 후대 화엄(華嚴)의 '법신변일체처' 명제와 곧장 이어진다. 다만 논자의 시각에서 보면 이 명제는 법신을 모든 색을 산출하는 형이상학적 일자(一者)로 격상시키는 진술이 아니라, 색·심·지의 상호 비분리성과 무분제(無分齊) 불상방(不相妨)을 표명하는 진술로 보아야 하며, 그럴 때만 법신의 적극적 술어성이 자아 집착의 새 모습으로 흐르지 않은 채 본래의 결로 펼쳐진다.

4-2. 현시정의: 종전입지(從筌入旨)의 문

『대승기신론』 본문 (T32, 579c)

복차 현시종생멸문 즉입진여문 소위추구오음 색지여심 육진경계 필경무념 이심무형
復次 , 顯示從生滅門 卽入眞如門。 所謂推求五陰 色之與心 , 六塵境界 畢竟無念 , 以心無形

상 시방구지 종불가득 여인미고 위동위서 방실부전 중생역이 무명미고 위심위염
相 十方求之 終不可得。 如人迷故 謂東爲西 , 方實不轉。 衆生亦爾 , 無明迷故 謂心爲念 ,

심실부동 약능관찰 지심무념 즉득수순 입진여문고
心實不動。 若能觀察 知心無念 , 卽得隨順 入眞如門故。

국역

다시, 생멸문(生滅門)으로부터 곧 진여문(眞如門)에 들어감을 현시한다. 이른바 오음(五陰)의 색(色)과 마음을 추구하면 육진(六塵) 경계는 필경 염(念)이 없으니, 마음이 형상이 없기에 시방으로 구하여도 끝내 얻을 수 없다. 사람이 미혹하기 때문에 동쪽을 서쪽이라 이르되 방위는 실로 바뀌지 않는 것과 같이, 중생도 또한 그러하여 무명에 미혹하기 때문에 마음을 염이라 이르지만 마음은 실로 움직이지 않는다. 만약 능히 마음에 염이 없음을 관찰해 알면 곧 따라 들어감[수순(隨順)]을 얻어 진여문에 들어가는 것이다.

『기신론소』 (H1, 722c~723a)

顯示正義之內大分有二 第一正釋所立法義竟在於前復次以下第二開示從筌入旨之門 於中有三總標 別釋 第三總結 總標中推求五陰色之與心者 色陰名色 餘四名心也 別釋之中 先釋色觀 摧折諸色乃至極微 永不可得 離心之外無可念相 故言六塵畢竟無念 非直心外無別色塵 於心求色亦不可得 故言心無形相十方求之 終不可得也 如人以下 次觀心法 先喻 後合 合中言心實不動者 推求動念已滅未生 中無所住無所住故 卽無有起 故知心性實不動也 若能以下 第三總結 卽得隨順者是方便觀 入眞如門者 是正觀也

국역

현시정의 顯示正義 안에는 크게 두 부분이 있다. 첫째는 앞에서 세운 법과 뜻 法義 을 바로 해석하는 부분으로, 이미 앞에서 마쳤다. “복차 復次” 이하에서는 둘째로, 말과 교설을 실마리로 삼아 그 종지에 들어가는 문을 열어 보인다. 이 가운데 다시 세 부분이 있으니, 총표 總標, 별

석 別釋, 총결 總結 이다. 총표에서 “오음 五陰 의 색 色 과 마음 心 을 추구한다”고 한 것은, 색음 色陰 을 색이라 하고 나머지 네 음을 마음이라 한 것이다.

별석 가운데, 먼저 색관(色觀)을 해석한다. 여러 색을 쪼개어[절(折)] 극미(極微)에 이르러도 영원히 얻을 수 없다. 마음을 여읜 밖에 생각할 만한 상이 없으므로, “육진이 필경 염이 없다”고 한 것이다. 다만 마음 밖에 별도의 색진이 없을 뿐 아니라 마음에서 색을 구해도 또한 얻을 수 없으므로, “마음에 형상이 없어 시방에서 구하여도 끝내 얻을 수 없다”고 한 것이다.

“사람이” 이하는 다음으로 심법(心法)을 관(觀)하는 것이다. 먼저 비유[유(喩)]이고 뒤에 합(合)이다. 합 가운데 “마음이 실로 동하지 않는다”고 한 것은, 동념(動念)을 추구하면 이미 멸하고 아직 생기지 않았으며 가운데에 머무는 바가 없으니, 머무는 바가 없기 때문에 곧 일어남이 없다. 그러므로 심성(心性)이 실로 동하지 않음을 안다. “만약 능히” 이하는 제3 총결이다. “곧 수순을 얻는다”는 것은 방편관(方便觀)이고, “진여문에 들어간다”는 것은 정관(正觀)이다[25].

4-3. 대치사집(對治邪執)

『대승기신론』 본문 (T32, 580a)

대치사집자 일체사집개의아견 약이어아 즉무사집 시아견유이종 운하위이 일자
對治邪執者，一切邪執皆依我見，若離於我則無邪執。是我見有二種。云何爲二？一者、

인아견 이자 법아견
人我見，二者、法我見。

[25] 원효는 본문의 ‘즉득수순(卽得隨順)’과 ‘입진여문(入眞如門)’ 두 구절을 각각 방편관(方便觀)과 정관(正觀)으로 나누어 배대한다. 방편관은 일심(一心)이 본래 부동(不動)임을 분석적·교법적으로 관찰하여 진여에 ‘수순(隨順)’하는 단계이며, 정관은 능소(能所)가 끊어진 무분별의 직관으로 ‘진여문에 들어가는’ 단계다. 양자의 구분은 단순한 우열이 아니라 입문의 상하(上下) 위계로서, 방편관 없이 정관에 곧장 들어갈 수 없으며 정관이 없이는 방편관 또한 그 목적을 완성할 수 없다는 상즉상관(相卽相關)의 관계로 이해된다. 원효의 이러한 ‘방편관·정관’ 두 층위의 짜임은 『기신론별기(別記)』의 신해행증(信解行證) 체계 및 『이장의(二障義)』의 단계적 단혹(斷惑) 논의와도 일관된 짜임을 갖는다.

국역

사집(邪執)을 대치한다는 것은, 일체의 사집이 모두 아견(我見)에 의거하기 때문이니, 만약 아(我)를 여의면 사집이 없다. 이 아견은 두 가지가 있다. 무엇이 둘인가? 첫째는 인아견(人我見)이요, 둘째는 법아견(法我見)이다.

『기신론소』 (H1, 723a)

對治邪執 文亦有四 一者總標擧數二者依數列名 三者依名辨相 四者總顯究竟離執列名中言人我見者 計有總相宰主之者 名人我執 法我見者 計一切法各有體性 故名法執 法執卽是二乘所起此中人執 唯取佛法之內 初學大乘人之所起也

국역

대치사집에도 문(文)이 넷이 있다. 첫째, 총괄하여 수를 들어 보임[총표거수(總標擧數)], 둘째, 수에 의거하여 이름을 열거함[의수열명(依數列名)], 셋째, 이름에 의거하여 상을 분별함[의명변상(依名辨相)], 넷째, 마침내 집착을 떠남을 총괄하여 드러냄[총현구경이집(總顯究竟離執)]이다. 열명 가운데, "인아견"이란 총상(總相)의 재주(宰主)가 있다고 계탁하는 것이니 인아집(人我執)이라 한다. "법아견"이란 일체법에 각각 체성(體性)이 있다고 계탁하는 것이니 법집(法執)이라 한다. 법집은 곧 이승이 일으키는 것이다. 이 가운데 인집은 오직 불법 안에서 대승을 처음 배우는 사람이 일으키는 것만을 취한다[26].

[26] 대치사집(對治邪執)은 '일체 사집이 모두 아견(我見)에 의거한다'는 명제 위에서 인아견(人我見)·법아견(法我見)을 두 축으로 삼는다. 원효는 이 단원의 분과를 사문(四門)—① 총표거수(總標擧數), ② 의수열명(依數列名), ③ 의명변상(依名辨相), ④ 총현구경이집(總顯究竟離執)—으로 정리한다. 통설적 분류에서 인아견은 외도(外道) 및 부파의 자아 집착을, 법아견은 이승(二乘)의 법체(法體) 집착을 가리키는데, 원효는 이 단락의 인아견을 외도 일반이 아닌 '불법 안에서 대승을 처음 배우는 사람[佛法內初學大乘人]'에 한정해 배대한다는 점이 주목된다. 이는 진여·법신·여래장의 대승적 설법이 곧장 새로운 형이상학적 '아'의 정립으로 오용될 수 있음을 경계한 원효의 비판적 자각이며, 논자가 견지하는 무아·연기적 해석의 출발점과 정확히 맞물린다.

4-3-1. 인아견의 다섯 집착

『대승기신론』 본문 (T32, 580a~b)

인 아 견 자　의 제 범 부 설 유 오 종　운 하 위 오　일 자　문 수 다 라 설　여 래 법 신 필 경 적 막 유 여 허
人我見者，依諸凡夫 說有五種。云何爲五？一者、聞修多羅說「如來法身 畢竟寂寞 猶如虛

공　이 부 지 위 파 착 고　즉 위 허 공 시 여 래 성　운 하 대 치　명 허 공 상 시 기 망 법 체 무 불 실　이
空」，以不知爲破著故，卽謂虛空是如來性。云何對治？明虛空相 是其妄法 體無不實，以

대 색 고 유 시 가 견 상 영 심 생 멸　이 일 체 색 법 본 래 시 심　실 무 외 색　약 무 색 자 칙 무 허 공 지 상
對色故有 是可見相 令心生滅。以一切色法本來是心，實無外色。若無色者 則無虛空之相。

소 위 일 체 경 계 유 심 망 기 고 유　약 심 이 어 망 동 칙 일 체 경 계 멸　유 일 진 심 무 소 불 변　차 위 여 래
所謂一切境界 唯心妄起故有，若心離於妄動 則一切境界滅，唯一眞心 無所不遍。此謂如來

광 대 성 지 구 경 지 의　비 여 허 공 상 고　이 자　문 수 다 라 설　세 간 제 법 필 경 체 공　내 지 열 반 진
廣大性智究竟之義，非如虛空相故。二者、聞修多羅說「世間諸法畢竟體空，乃至涅槃眞

여 지 법 역 필 경 공　종 본 이 래 자 공 리 일 체 상　이 부 지 위 파 착 고　즉 위 진 여　열 반 지 성 유 시
如之法亦畢竟空，從本已來自空 離一切相」，以不知爲破著故，卽謂眞如、涅槃之性唯是

기 공　운 하 대 치　명 진 여 법 신 자 체 불 공　구 족 무 량 성 공 덕 고　삼 자　문 수 다 라 설　여 래 지
其空。云何對治？明眞如法身自體不空，具足無量性功德故。三者、聞修多羅說「如來之

장 무 유 증 감　체 비 일 체 공 덕 지 법　이 부 해 고　즉 위 여 래 지 장 유 색 심 법 자 상 차 별　운 하 대
藏無有增減，體備一切功德之法」，以不解故，卽謂如來之藏 有色心法自相差別。云何對

치　이 유 의 진 여 의 설 고　인 생 멸 염 의 시 현 설 차 별 고　사 자　문 수 다 라 설　일 체 세 간 생 사 염
治？以唯依眞如義說故，因生滅染義示現 說差別故。四者、聞修多羅說「一切世間生死染

법 개 의 여 래 장 이 유　일 체 제 법 불 리 진 여　이 부 해 고　위 여 래 장 자 체 구 유 일 체 세 간 생 사 등
法皆依如來藏而有，一切諸法不離眞如」，以不解故，謂如來藏自體 具有一切世間生死等

법　운 하 대 치　이 여 래 장 종 본 이 래 유 유 과 항 사 등 제 정 공 덕　불 리　부 단　불 이 진 여 의 고
法。云何對治？以如來藏從本已來 唯有過恒沙等諸淨功德，不離、不斷、不異眞如義故。

이 과 항 사 등 번 뇌 염 법 유 시 망 유　성 자 본 무　종 무 시 세 래 미 증 여 여 래 장 상 응 고　약 여 래 장 체
以過恒沙等煩惱染法 唯是妄有，性自本無，從無始世來 未曾與如來藏相應故。若如來藏體

유 망 법 이 사 증 회 영 식 망 자　칙 무 시 처 고　오 자　문 수 다 라 설　의 여 래 장 고 유 생 사　의 여 래
有妄法 而使證會永息妄者，則無是處故。五者、聞修多羅說「依如來藏故有生死，依如來

장 고 득 열 반　이 부 해 고　위 중 생 유 시　이 견 시 고　복 위 여 래 소 득 열 반 유 기 종 진　환 작 중
藏故得涅槃」，以不解故，謂衆生有始。以見始故，復謂如來所得涅槃 有其終盡，還作衆

생　운 하 대 치　이 여 래 장 무 전 제 고　무 명 지 상 역 무 유 시　약 설 삼 계 외 경 유 중 생 시 기 자　즉
生。云何對治？以如來藏無前際故，無明之相亦無有始。若說三界外更有衆生始起者，卽

시 외 도 경 설　우 여 래 장 무 유 후 제　제 불 소 득 열 반 여 지 상 응 칙 무 후 제 고
是外道經說。又如來藏無有後際，諸佛所得涅槃與之相應 則無後際故。

국역

인아견은 모든 범부에 의거하여 다섯 가지가 있다고 설한다. 무엇이 다섯인가?

첫째, 수다라(修多羅, sūtra)에서 “여래의 법신은 필경 고요하고 비어[적막(寂寞)] 마치 허공과 같다”고 설한 것을 듣고, 그것이 집착을 깨기 위한 것임을 알지 못하고 곧 허공이 여래의 성(性)이라고 한다. 어떻게 대치하는가? 허공의 상은 망법(妄法)이며 체가 실하지 않아, 색에 대(對)하기 때문에 있는 볼 수 있는 모습[가견(可見)의 상]으로서 마음을 생멸하게 함을 밝힌다. 일체 색법이 본래 마음이라 실로 외색이 없으니, 색이 없으면 허공의 상도 없다. 이른바 일체 경계가 오직 마음의 망기(妄起)로 있는 것이니, 마음이 망동(妄動)을 떠나면 일체 경계가 멸하여 오직 일진심(一眞心)만이 두루하지 않음이 없다. 이것이 여래의 광대한 본성의 지혜[성지(性智)]의 구경의(究竟義)이며 허공의 상과 같지 않음을 말한다.

둘째, 수다라에서 “세간의 모든 법이 필경 체가 공이며 내지 열반(涅槃)·진여의 법도 또한 필경 공하여 본래로부터 스스로 공해 일체 상을 떠나 있다”고 설한 것을 듣고, 그것이 집착을 깨기 위한 것임을 알지 못하고 곧 진여·열반의 성품이 오직 공일 뿐이라고 한다. 어떻게 대치하는가? 진여 법신은 자체가 공이 아니어서 한량없는 성공덕(性功德)을 갖추고 있음을 밝힌다.

셋째, 수다라에서 “여래장(如來藏)은 증감이 없고 체에 일체 공덕의 법을 갖추고 있다”고 설한 것을 듣고, 이해하지 못하기 때문에 곧 여래장에 색법·심법의 자상(自相) 차별이 있다고 한다. 어떻게 대치하는가? 오직 진여의 뜻에 의거하여 설하기 때문이며, 생멸(生滅)·염의 뜻에 인하여 시현하므로 차별을 설하는 것임을 밝힌다.

넷째, 수다라에서 “일체 세간 생사염법(生死染法)이 모두 여래장에 의지하여 있고, 일체 제법이 진여를 떠나지 않는다”고 설한 것을 듣고, 이해하지 못하기 때문에 여래장 자체에 일체 세간의 생사 등의 법이 갖추어져 있다고 한다. 어떻게 대치하는가? 여래장은 본래로부터 오직 갠지스의 모래[항사(恒沙)]를 넘는 청정한 공덕만 있어 진여 의(義)에서 떠나지도 않고[불리(不離)] 끊어지지도 않으며[부단(不斷)] 다르지도 않다[불이(不異)]. 항사를 넘는 번뇌염법은 오직 망유(妄有)일 뿐 성품이 본래 없어 무시(無始)로부터 일찍이 여래장과 상응한 적이 없다. 만약 여래장 체에 망법이 있어 증회(證會)함으로써 영원히 망을 그치게 한다면 이는 옳지 않다.

다섯째, 수다라에서 “여래장에 의지하기 때문에 생사가 있고, 여래장에 의지하기 때문에 열반을 얻는다”고 설한 것을 듣고, 이해하지 못하기 때문에 중생에게 시작이 있다고 한다. 시작을 본다고 하기 때문에 다시 여래의 얻은 열반이 끝남이 있어 다시 중생이 된다고 한다. 어떻게 대치하는가? 여래장은 전제(前際)가 없기 때문에 무명의 상도 또한 시작이 없다. 만약 삼계 밖에 다시 중생이 처음으로 일어난다고 말한다면 곧 이것은 외도(外道)의 경에서 말하는 것이다. 또 여래장은 후제(後際)가 없으니, 모든 부처님이 얻은 열반이 그와 상응하므로 후제가 없다[27].

『기신론소』 (H1, 723a~b)

第三辨相中 先明人我見 於中有二 總標 別釋 別釋之中 別顯五種 各有三句 初出起見之由 次明執相 後顯對治 初執中言卽謂虛空是如來性者 計如來性同虛空相也 第二中言乃至涅槃眞如之法亦畢竟空者 如大品經云乃至涅槃如幻如夢 若當有法勝涅槃者 我說亦復如幻如夢故 第三中言因生滅染義示現者 如上文言 以依業識生滅相示 乃至廣說故 第四中言不離不斷等者 如不增不減疏中 廣說也第五中言 若說三界外 更有衆生始起者 卽是外道經說者 如仁王經之所說故 上來五執 皆依法身如來藏等總相之主 而起執故 通名人執也

국역

제3 상의 분별[변상(辨相)] 가운데, 먼저 인아견을 밝힌다. 그 가운데 둘이 있으니 총표와 별석이다. 별석 가운데 다섯 가지를 각각 드러내는데, 각각 세 구절이 있다. 처음은 견(見)을 일으키는 연유를 내고, 다음은 집착의 상을 밝히며, 뒤에 대치(對治)를 드러낸다.

제1집(第一執)에서 “곧 허공이 여래의 성이라고 한다”는 것은, 여래의 성이 허공의 상과 같다고 계탁한 것이다. 제2집에서 “내지 열반·진여의 법도 역시 필경 공하다”는 것은, 『대품경(大品經)』에서 “내지 열반도 환(幻)과 같고 꿈과 같다. 만약 열반보다 나은 법이 있다 하더라

[27] 인아견(人我見) 다섯 집착의 출전: ① 제2집의 비유는 『大品般若經』(『摩訶般若波羅蜜經』, T08) 가운데 “일체 법이 환(幻)·몽(夢)과 같다”는 반야공관(般若空觀)의 대표 명제에서 비롯한다. ② 제4집에 인용된 ‘불리·부단·불이(不離·不斷·不異)’는 『不增不減經』의 핵심 명구로, 본문에서 원효는 ‘『不增不減經疏』 가운데 널리 설한 바와 같다’고 하여 자신의 별도 저술인 『불증불감경소』를 자기 인용하나 이는 현전하지 않는다. ③ 제5집의 ‘삼계 외 중생 시기설(始起說)을 외도 경설로 지목한다’는 명제는 『仁王護國般若波羅蜜經』(T08, No.245)의 보살 위계론과 호법(護法) 사상에 그 전거가 있다. 원효는 이상의 다섯 집착이 모두 법신(法身)·여래장(如來藏) 등 ‘총상(總相)의 주(主)’에 의거하여 일어난다는 점에서 ‘인집(人執)’으로 통칭한다. 곧 형이상학적 일자(一者)로 가설된 ‘진여·법신·여래장’ 자체가 곧 새로운 ‘아(我)’로 실체화될 위험을 원효가 정확히 짚은 대목으로, 논자의 무아·연기적 해석학에 결정적 단서를 제공한다.

도 나는 또한 환과 같고 꿈과 같다고 말한다"고 한 것과 같다. 제3집에서 "생멸과 염의 뜻에 인하여 시현한다"는 것은, 위 본문에서 "업식의 생멸상에 의거하여 시현한다 …… 널리 설한다"고 한 것과 같다. 제4집에서 "불리부단(不離不斷) 등"이라 한 것은 『불증불감경소(不增不減經疏)』 가운데 널리 설한 바와 같다. 제5집에서 "만약 삼계(三界) 밖에 다시 중생이 처음으로 일어난다고 말한다면, 곧 이것은 외도의 경에서 말하는 것이다"라 한 것은, 『인왕경(仁王經)』에서 설한 바와 같다. 위의 다섯 가지 집착은 모두 법신·여래장 등 총상의 주(主)에 의거하여 집착을 일으키기 때문에, 통칭하여 인집(人執)이라 한다.

4-3-2. 법아견

『대승기신론』 본문 (T32, 580b)

법 아 견 자　의 이 승 둔 근 고　여 래 단 위 설 인 무 아　이 설 불 구 경　견 유 오 음 생 멸 지 법　포 외 생
法我見者，依二乘鈍根故，如來但爲說人無我。以說不究竟，見有五陰生滅之法，怖畏生

사　망 취 열 반　운 하 대 치　이 오 음 법 자 성 불 생 즉 무 유 멸　본 래 열 반 고　복 차　구 경 리 망 집
死、妄取涅槃。云何對治？以五陰法自性不生則無有滅，本來涅槃故。復次，究竟離妄執

자　당 지 염 법　정 법 개 실 상 대　무 유 자 상 가 설　시 고 일 체 법 종 본 이 래　비 색 비 심、비 지 비
者，當知染法、淨法皆悉相待，無有自相可說，是故一切法從本已來，非色非心、非智非

식　비 유 비 무　필 경 불 가 설 상　이 유 언 설 자　당 지 여 래 선 교 방 편　가 이 언 설 인 도 중 생　기
識、非有非無，畢竟不可說相。而有言說者，當知如來善巧方便，假以言說引導衆生，其

지 취 자 개 위 이 념 귀 어 진 여　이 염 일 체 법 영 심 생 멸 불 입 실 지 고
旨趣者皆爲離念歸於眞如，以念一切法令心生滅不入實智故。

국역

법아견은 이승의 둔근(鈍根)에 의거하기 때문에, 여래께서 다만 인무아(人無我)를 설하셨다. 설함이 구경(究竟)이 아니므로 오음의 생멸법이 있다고 보아 생사를 두려워하고 망령되이 열반을 취한다. 어떻게 대치하는가? 오음법은 자성이 생기지 않으면 멸함도 없으니 본래 열반이기 때문이다.

다시, 구경에 망집(妄執)을 떠나는 것은, 염법과 정법이 모두 서로를 기다려서 있을 뿐 스스로의 상이 있어 설할 수 있는 것이 아님을 마땅히 알아야 한다. 그러므로 일체 법은 본래로부터 색도 아니고 마음도 아니며, 지도 아니고 식(識)도 아니며, 유도 아니고 무도 아니어서 필경 설

할 수 있는 상이 없다. 그런데도 말이 있는 것은, 여래의 선교방편(善巧方便)으로서 말을 빌려 중생을 인도하시되 그 취지는 모두 염을 떠나 진여로 돌아가게 하기 위함임을 알아야 한다. 일체 법을 염하면 마음을 생멸하게 하여 실지(實智)에 들어가지 못하기 때문이다.

『기신론소』 (H1, 723b)

法我見中 亦有三句 初明起見之由 見有以下 次顯執相 云何以下 顯其對治 文相可知復次以下 第四究竟離執之義 於中有二 先明諸法離言道理 後顯假說言教之意 文相可見

국역

법아견 가운데에도 세 구절이 있다. 처음은 그 견해가 일어나는 이유를 밝히고, “보건대” 이하는 집착의 모습을 드러내며, “어떻게” 이하는 그 집착을 바로잡는 방식을 밝힌다. 문상은 알 만하다. “복차” 이하는 제4 마침내 집착을 떠남[구경이집(究竟離執)]의 뜻이다. 그 가운데 둘이 있으니, 먼저 제법이 언어의 도를 여읜 도리를 밝히고, 뒤에 가설(假說)과 언교(言敎)의 뜻을 드러낸다. 문상(문장 구조)은 볼 만하다.

4-4. 발취도상

『대승기신론』 본문 (T32, 580b)

분별발취도상자 위일체제불소증지도 일체보살발심수행 취향의고 약설발심유삼종 운
分別發趣道相者 , 謂一切諸佛所證之道 一切菩薩發心修行 趣向義故。 略說發心有三種。 云

하위삼 일자 신성취발심 이자 해행발심 삼자 증발심
何爲三？ 一者、 信成就發心 , 二者、 解行發心 , 三者、 證發心。

국역

발취도상을 분별한다는 것은, 이른바 일체 모든 부처님께서 증득하신 도와 일체 보살이 발심 수행하여 나아가는[취향(趣向)] 뜻이다. 발심을 간략히 설하면 세 가지가 있다. 무엇이 셋인가? 첫째는 신성취발심(信成就發心)이요, 둘째는 해행발심(解行發心)이며, 셋째는 증발심(證發心)이다.

『기신론소』 (H1, 723b~724a)

第三發趣分中有二 一者總標大意 二者別開分別 初中言一切諸佛所證之道者 是擧所趣之道 一切菩薩以下顯其能趣之行欲明菩薩發心趣向佛所證道 故言分別發趣道相也 略說以下別開分別 於中有三 一者擧數開章二者依數列名 三者依名辨相 第二中言信成就發心者 位在十住 兼取無上菩提 而心未決或進或退 是謂十信 名不定聚 今依此人明所修行也

국역

제3 발취분(發趣分) 가운데 둘이 있으니, 첫째는 대의(大意)를 총표하고 둘째는 별개분별(別開分別)한다. 처음[총표]에서 "일체 제불이 증득한 바의 도"라 한 것은 나아갈 바[소취(所趣)]의 도를 들어 보인 것이요, "일체 보살" 이하는 나아가는 행[능취(能趣)]을 드러낸 것이다. 보살이 발심하여 부처님께서 증득하신 도로 나아가고자 함을 밝히려는 까닭에 "발취도상을 분별한다"고 한 것이다. "약설(略說)" 이하는 별개분별이니, 그 가운데 셋이 있다. 첫째는 수(數)를 들어 장(章)을 열고, 둘째는 수에 의거하여 이름을 열거하며, 셋째는 이름에 의거하여 상을 변별한다[依名辨相].

둘째[依名辨相]에서 "신성취발심(信成就發心)"이라 한 것은, 위(位)가 십주(十住)에 있으며 무상보리(無上菩提)를 겸하여 취하나, 마음이 아직 결정되지 못하여 혹 나아가고 혹 물러나니 이를 십신(十信)이라 하며 부정취(不定聚)라 한다. 이제 이 사람에 의거하여 닦을 바의 행을 밝힌다.

4-4-1. 신성취발심

『대승기신론』 본문 (T32, 580b~c)

신성취발심자 의하등인 수하등행 득신성취 감능발심 소위의부정취중생 유훈습선근
信成就發心者 , 依何等人、 修何等行 , 得信成就 堪能發心 ? 所謂依不定聚衆生 有熏習善根

력고 신업과보 능기십선 염생사고 욕구무상보리 득치제불 친승공양 수행신심 경
力故 , 信業果報 , 能起十善 , 厭生死苦、 欲求無上菩提 , 得値諸佛 親承供養 修行信心 , 經

일만겁 신심성취고 제불보살교령발심 혹이대비고 능자발심 혹인정법욕멸 이호법인연
一萬劫 信心成就故 , 諸佛菩薩敎令發心 ; 或以大悲故 能自發心 ; 或因正法欲滅 以護法因緣

능자발심 여시신심성취 득발심자 입정정취 필경불퇴 명주여래종중정인상응
能自發心。 如是信心成就 得發心者 , 入正定聚 , 畢竟不退 , 名住如來種中正因相應。

국역

신성취발심이란 어떤 사람에 의지하여 어떤 행을 닦아 신심이 성취되어 발심할 수 있는가? 이른바 부정취(不定聚) 중생이 훈습한 선근의 힘이 있기 때문에 업의 과보를 믿어 능히 십선(十善)을 일으키고, 생사의 고를 싫어하여 무상보리를 구하고자 하며, 모든 부처님을 만나 친히 받들어 공양하고 신심을 수행하여 일만 겁을 지나 신심이 성취되기 때문에 모든 부처님과 보살이 가르쳐 발심하게 하시거나, 혹 대비(大悲)로 인해 스스로 발심하거나, 혹 정법(正法)이 멸하려 함을 인하여 호법의 인연으로 스스로 발심한다. 이와 같이 신심이 성취되어 발심한 사람은 정정취(正定聚)에 들어가 마침내 물러나지 않으므로, '여래의 종(種) 가운데 머물러 정인(正因)에 상응한다'고 이름한다.

『대승기신론』 본문 (이어서)

복 차 신 성 취 발 심 자 발 하 등 심 약 설 유 삼 종 운 하 위 삼 일 자 직 심 정 념 진 여 법 고
復次，信成就發心者，發何等心？略說有三種。云何爲三？一者、直心，正念眞如法故。

이 자 심 심 요 집 일 체 제 선 행 고 삼 자 대 비 심 욕 발 일 체 중 생 고 고 문 왈 상 설 법 계
二者、深心，樂集一切諸善行故。三者、大悲心，欲拔一切衆生苦故。問曰：「上說法界

일 상 불 체 무 이 하 고 부 유 념 진 여 부 가 구 학 제 선 지 행 답 왈 비 여 대 마 니 보 체 성 명
一相、佛體無二，何故不唯念眞如，復假求學諸善之行？」答曰：「譬如大摩尼寶體性明

정 이 유 광 예 지 구 약 인 수 념 보 성 불 이 방 편 종 종 마 치 종 무 득 정 여 시 중 생 진 여 지 법 체 성
淨，而有鑛穢之垢。若人雖念寶性不以方便種種磨治，終無得淨。如是衆生眞如之法體性

공 정 이 유 무 량 번 뇌 염 구 약 인 수 념 진 여 불 이 방 편 종 종 훈 수 역 무 득 정 이 구 무 량 편 일 체
空淨，而有無量煩惱染垢。若人雖念眞如不以方便種種熏修，亦無得淨。以垢無量遍一切

법 고 수 일 체 선 행 이 위 대 치 약 인 수 행 일 체 선 법 자 연 귀 순 진 여 법 고
法故，修一切善行以爲對治。若人修行一切善法自然歸順眞如法故。」

국역

다시, 신성취발심이란 어떤 마음을 발하는가? 간략히 설하면 세 가지가 있다. 무엇이 셋인가? 첫째는 직심(直心)이니 진여법을 바르게 생각하기 때문이다. 둘째는 심심(深心)이니 일체 모든 선행을 모으기를 좋아하기 때문이다. 셋째는 대비심(大悲心)이니 일체 중생의 고통을 뽑고자 하기 때문이다[28].

[28] 원효는 발심 삼심(三心)의 발(發)을 통해 '없애지 않는 악이 없고, 닦지 않는 선이 없으며, 하나의 중생도 제도하지 않는 바가 없다[無惡不離, 無善不修, 無一衆生所不度]'는 보살도의 만행(萬行)·만덕(萬德)이 동시에 자리잡힌다고 본다. 이는 단순한 도덕적 결의가 아니라, 직심(이행의 근본)·심심(자리의 근본)·대비심(이타의 근본)이 발심의 단일 사건

묻기를: “위에서 ‘법계가 일상(一相)이요 불체(佛體)가 둘이 없다’고 설했는데, 어찌하여 진여만을 염하지 않고 다시 모든 선행을 구하여 배우는 것을 빌리는가?” 답하기를: “비유하면 큰 마니보주(摩尼寶)의 체성은 본래 밝고 깨끗하지만 광석에 묻은 더러움[광예(鑛穢)의 때]이 있는 것과 같다. 사람이 비록 보배의 성품을 염하더라도 방편으로 갖가지로 갈고 다스리지 않으면 끝내 깨끗해질 수 없다. 이와 같이 중생의 진여법은 체성이 공하고 깨끗하나 한량없는 번뇌염구(煩惱染垢)가 있으니, 사람이 비록 진여를 염하더라도 방편으로 갖가지로 훈습으로 닦지[훈수(熏修)] 않으면 또한 깨끗해질 수 없다. 때가 한량없어 일체 법에 두루하기 때문에 일체 선행을 닦아 대치로 삼는다. 사람이 일체 선법을 수행하면 자연히 진여법에 귀순(歸順)하기 때문이다.”

『기신론소』 (H1, 724a)

有熏習以下 次答第二問 明不定人所修之行 言有熏習善根力者 依如來藏內熏習力 復依前世修善根力 故今得修信心等行也 言信業果報能起十善者起福分善也 厭生死苦求無上道者 發道分心也 得值諸佛修行信心者 正明所修道分善根 所謂修行十種信心 其相具如一道章說也 逕一萬劫以下 答第三問 明其信心成就之相 於中有二一者擧時 以明信成發心之緣 二者約聚 顯其發心所住之位 初中言至一萬劫信心成就者 謂於十信逕十千劫 信心成就 卽入十住 如本業經云 是信想菩薩 於十千劫行十戒法 當入十住心入初住位 解云 此中所入初住位者謂十住初發心住位 此位方得不退信心 是故亦名信入十心

국역

“유훈습(有熏習)” 이하는 둘째 물음[依何等行]에 답하여 부정취(不定聚)의 사람이 닦는 행을 밝힌다. “훈습의 선근력이 있다[有熏習善根力]”고 한 것은, 여래장의 내훈습(內熏習)의 힘에 의거하고 또한 전세(前世)에 선근을 닦은 힘에 의거하므로, 지금 신심(信心) 등의 행을 닦을 수 있는 것이다. “업의 과보를 믿어 능히 십선(十善)을 일으킨다”고 한 것은 복분(福分)의 선을 일으킴이요, “생사의 고통을 싫어하여 무상도(無上道)를 구한다”고 한 것은 도분(道分)의 마음

안에 자리·이타의 양변을 함께 자리매김한다는 통찰이다. 또한 이 단락에서 ‘소분(少分) 견(見) 법신’을 ‘인공문(人空門) 의거의 상사견(相似見)’으로 한정한 것은, 신성취발심의 단계에서는 아직 법공(法空)에 통달하지 못하므로 법신 견(見)이 ‘부분적·유사적’임을 분명히 하기 위함이며, 이는 십해 보살의 자리를 인공·법공의 이중 부정 안에 정확히 자리매김하는 원효의 단계적 해석학을 다시 보여 준다.

을 발함이며, “제불을 만나 신심을 수행한다”고 한 것은 닦을 바 도분의 선근을 바로 밝힌 것이다. 이른바 십종신심(十種信心)을 수행함이니, 그 상(相)은 「일도장(一道章)」에서 설한 바와 같다.

“일만 겁을 지나[逕一萬劫]” 이하는 셋째 물음에 답하여 신심이 성취되는 상을 밝힌다. 그 가운데 둘이 있으니, 첫째는 때[時]를 들어 신심 성취가 발심에 이르는 연(緣)을 밝히고, 둘째는 취(聚)에 의거하여 그 발심이 머무는 위(位)를 드러낸다.

“일만 겁에 이르러 신심이 성취된다”고 한 것은, 십신에서 십천겁(十千劫)을 지나 신심이 성취되어 곧 십주(十住)에 들어가는 것이다. 『본업경(本業經)』에서 “이 신상보살(信想菩薩)이 십천겁에 십계법(十戒法)을 행하여 마땅히 십주심(十住心)에 들어가 초주위(初住位)에 들어간다”고 하였다.[29]풀이하건대, 여기서 들어가는 초주위란 십주의 초발심주위(初發心住位)이다. 이 위에서 비로소 불퇴(不退)의 신심을 얻으므로, 또한 “믿음으로 십심에 들어감[信入十心]”이라 한다.

『기신론소』 발심 삼심 풀이 (H1, 724b~c)

復次以下 是第二顯發心之相 於中有二 一者直明二者往復除疑 初中言直心者 是不曲義 若念眞如 則心平等更無別岐 何有迴曲 故言正念眞如法故卽是二行之根本也 言深心者 是窮原義 若一善不備 無由歸原 歸原之成 必具萬行 故言樂集一切諸善行故卽是自利行之本也 大悲心者 是普濟義 故言欲拔衆生苦故 卽利他行之本也 發此三心無惡不離無善不修 無一衆生所不度者 是名無上菩提心也 問曰以下 往復除疑 問意可見 答中有二 直答重顯 初直答中 有喩有合 略說以下重顯可知 菩薩發是心故以下第三顯其發心功德 於中有四 初顯勝德 次明微過 三通權教 四歎實行 初中二句 則得少分見法身者 是明自利功德 十解菩薩 依人空門見於法界 是相似見 故言少分也

[29] 『菩薩瓔珞本業經』(T24, No.1485) 「賢聖學觀品」에는 “믿는 마음의 보살[신상보살(信想菩薩)]이 십천겁(十千劫)에 십계법(十戒法)을 행하여 마땅히 십주심(十住心)에 들어간다”는 발취(發趣)의 시간적 위계 규정이 있다. 원효는 이 ‘십천겁 신심 성취’ 설을 발취도상 신성취발심 단원의 핵심 전거로 삼아, 십신(十信)에서 십주(十住)로의 전환점이 곧 ‘초발심주(初發心住)’임을 분명히 한다. 또한 이 위(位)에서 비로소 불퇴(不退)의 신심을 얻으므로 ‘신입십심(信入十心)’이라 하니, 이는 신(信)과 해(解)의 결절이 위(位)의 결정으로 곧장 이어지는 발취도상의 짜임을 보여 준다.

국역

"다시[復次]" 이하는 둘째로 발심의 상(相)을 드러내는 부분이니, 그 가운데 둘이 있다. 첫째는 곧바로 밝힘[直明]이요 둘째는 왕복제의(往復除疑)이다. 처음[直明]에서 말한 "직심(直心)"이란 곧지 않음이 없다[불곡(不曲)]는 뜻이다. 만약 진여를 생각하면 마음이 평등하여 다시 별도의 갈림이 없으니 어찌 굽이[迴曲]가 있겠는가. 그러므로 "진여법을 바르게 염한다[正念眞如法]"고 한 것이며, 곧 이행(二行)의 근본이다. "심심(深心)"이란 근원을 궁구하는[궁원(窮原)] 뜻이다. 만약 하나의 선이라도 갖추지 않으면 근원에 돌아갈 길이 없고, 근원에 돌아감이 이루어지려면 반드시 만행(萬行)을 갖추어야 한다. 그러므로 "일체 모든 선행을 모으기를 좋아한다"고 한 것이며, 곧 자리행(自利行)의 근본이다. "대비심(大悲心)"이란 두루 구제하는[보제(普濟)] 뜻이다. 그러므로 "중생의 고통을 뽑고자 한다"고 한 것이며, 곧 이타행(利他行)의 근본이다. 이 세 마음을 발하면 여의지 않는 악이 없고 닦지 않는 선이 없으며 제도하지 않는 중생이 하나도 없으니, 이를 무상보리심(無上菩提心)이라 한다.

"문기를[問曰]" 이하는 왕복제의(往復除疑)이니 그 물음의 뜻은 볼 만하다. 답 가운데 둘이 있으니 곧바로 답함[直答]과 거듭 드러냄[重顯]이요, 처음 직답 가운데 비유[喩]가 있고 합(合)이 있으며 "약설(略說)" 이하의 거듭 드러냄은 알 만하다. "보살이 이 마음을 발하기 때문에[菩薩發是心故]" 이하는 셋째로 그 발심의 공덕을 드러내니, 그 가운데 넷이 있다. 첫째 뛰어난 덕[勝德]을 드러내고, 둘째 미세한 허물[微過]을 밝히며, 셋째 방편의 가르침[權敎]을 회통하고, 넷째 진실한 행[實行]을 찬탄한다. 처음의 두 구절에서 "곧 소분으로 법신을 본다[少分見法身]"고 한 것은 자리(自利)의 공덕을 밝힌 것이다. 십해(十解)의 보살이 인공문(人空門)에 의거하여 법계를 보는 것은 상사견(相似見)이므로 "소분(少分)"이라 한 것이다[30].

[30] 십해(十解, 곧 十住) 보살의 견(見) 진여는 인공문(人空門)에 의거한 '상사해(相似解)'이지 진여 전체에 통달한 '진실해(眞實解)'가 아니다. 곧 십주위(十住位)의 보살은 인무아(人無我)의 측면에서만 진여 이(理)를 부분적으로 통달하므로 그 이해를 '소분(少分)'이라 한다. 법공(法空)을 함께 통달한 진실해는 십지(十地) 이상에서 비로소 가능하며, '업식을 떠나면 견상(見相)도 없다'는 본문의 진술은 능소(能所) 분별이 끊어지는 무분별의 법신지(法身智)에서 비로소 그 함의가 온전히 실현됨을 가리킨다. 원효는 이러한 단계적 위계 구분을 통해 견상·소견상의 모든 식위가 마침내 무분별의 법신지로 돌아가야 함을 보이며, 이는 그의 신해행증(信解行證) 수증 체계 전반을 관통하는 해석 원칙이기도 하다.

4-4-2. 해행발심

『대승기신론』 본문 (T32, 581a)

해행발심자 당지전승 이시보살종초정신이래 어제일아승기겁장욕만고 어진여법중심
解行發心者，當知轉勝。以是菩薩從初正信已來 於第一阿僧祇劫將欲滿故，於眞如法中 深

해현전 소수이상 이지법성체무간탐고 수순수행단바라밀 이지법성무염리오욕과고
解現前，所修離相。以知法性體無慳貪故，隨順修行檀波羅蜜；以知法性無染 離五欲過故

수순수행시바라밀 이지법성무고리진뇌고 수순수행찬제바라밀 이지법성무신심상
，隨順修行尸波羅蜜；以知法性無苦 離瞋惱故，隨順修行羼提波羅蜜；以知法性無身心相

리해태고 수순수행비리야바라밀 이지법성상정 체무란고 수순수행선바라밀 이지법
離懈怠故，隨順修行毘梨耶波羅蜜；以知法性常定 體無亂故，隨順修行禪波羅蜜；以知法

성체명 리무명고 수순수행반야바라밀
性體明 離無明故，隨順修行般若波羅蜜。

국역

해행발심은 마땅히 더욱 뛰어남[전승(轉勝)]을 알아야 한다. 이 보살은 초정신(初正信)으로부터 제1 아승기겁(阿僧祇劫)이 장차 만(滿)하려 하기 때문에, 진여법에서 깊은 이해[심해(深解)]가 현전하고 닦는 바가 상을 떠난다. 법성의 체에 간탐(慳貪)이 없음을 알기 때문에 수순하여 단(檀)바라밀을 닦으며, 법성이 물듦이 없고 오욕(五欲)의 허물을 떠난 것을 알기 때문에 수순하여 시(尸)바라밀을 닦으며, 법성에 고(苦)가 없고 진뇌(瞋惱)를 떠난 것을 알기 때문에 수순하여 찬제(羼提)바라밀을 닦으며, 법성에 신심의 상이 없고 해태(懈怠)를 떠난 것을 알기 때문에 수순하여 비리야(毘梨耶)바라밀을 닦으며, 법성이 항상 정(定)하여 체가 어지러움이 없음을 알기 때문에 수순하여 선(禪)바라밀을 닦으며, 법성의 체가 밝아 무명을 떠난 것을 알기 때문에 수순하여 반야(般若)바라밀을 닦는다.

『기신론소』 (H1, 725a)

第二解行發心中 言第一阿僧祇將欲滿故於眞如法深解現前者 十迴向位得平等空 故於眞如深解現前也 地前一阿僧祇欲滿故也 是擧解行所得發心 次言以知法性無慳貪故隨順修行檀等行者 十行位中得法空故 能順法界修六度行 是顯發心所依解行也

국역

가 현전하는 것이다. 지전 일아승기가 끝나려 하기 때문이다. 이는 해행으로 얻은 발심을 들어 보인 것이다[31]. "법성에 탐(貪)이 없음을 알기 때문에 수순하여 단 등의 행을 닦는다"는 것은, 십행위(十行位) 가운데 법공을 얻기 때문에 능히 법계에 수순하여 육도행을 닦는 것이다. 이는 발심이 의거한 해행을 드러낸 것이다.

4-4-3. 증발심

『대승기신론』 본문 (T32, 581a~b)

증 발 심 자　종 정 심 지 내 지 보 살 구 경 지　증 하 경 계　소 위 진 여　이 의 전 식 설 위 경 계　이 차 증
證發心者，從淨心地乃至菩薩究竟地，證何境界？所謂眞如，以依轉識說爲境界，而此證

자 무 유 경 계　유 진 여 지 명 위 법 신　시 보 살 어 일 념 경 능 지 시 방 무 여 세 계 공 양 제 불　청 전 법 륜
者無有境界，唯眞如智名爲法身。是菩薩於一念頃能至十方無餘世界供養諸佛、請轉法輪

，唯爲開導利益衆生。又是菩薩發心相者，有三種心微細之相。云何爲三？一者、眞心，
유 위 개 도 이 익 중 생　우 시 보 살 발 심 상 자　유 삼 종 심 미 세 지 상　운 하 위 삼　일 자　진 심

무 분 별 고　이 자　방 편 심　자 연 편 행 이 익 중 생 고　삼 자　업 식 심　미 세 기 멸 고　우 시 보 살
無分別故。二者、方便心，自然遍行利益衆生故。三者、業識心，微細起滅故。又是菩薩

공 덕 성 만　어 색 구 경 처 시 일 체 세 간 최 고 대 신　위 이 일 념 상 응 혜 무 명 돈 진　명 일 체 종 지　자
功德成滿，於色究竟處示一切世間最高大身。謂以一念相應慧無明頓盡，名一切種智，自

연 이 유 부 사 의 업　능 현 시 방 이 익 중 생
然而有不思議業，能現十方利益衆生。

국역

증발심은 정심지(淨心地)로부터 보살구경지에 이르기까지 무엇을 증득하는가? 이른바 진여다. 전식에 의거하여 경계라 말하지만 이 증득함에는 경계가 없으며, 오직 진여지(眞如智)를 법

[31] 해행발심(解行發心)은 십회향(十迴向)에서의 '평등공(平等空)' 통달과 십행(十行)에서의 '법공(法空)' 통달을 그 토대로 삼는다. 원효는 본문 '제1 아승기겁이 장차 만(滿)하려 한다'를 십회향의 종점에 배대하여, 지전(地前) 일아승기(一阿僧祇)의 마무리가 곧 진여 심해(深解)의 현전(現前)임을 분명히 한다. 또한 '법성(法性)에 간탐·진뇌·해태가 없음을 알기 때문에 단·시·찬제·비리야·선·반야 바라밀을 닦는다'는 육바라밀 수행의 근거를 '법성에 본래 그러한 것이 없음[無慳貪·無染·無苦·無身心相·常定·體明]'에 두는 것은, 바라밀이 '없음에 수순(隨順)함'으로서 행해진다는 의의를 드러낸다. 곧 보살의 행은 외부에서 새로 채워 넣어야 할 의지적 과제가 아니라, 법성에 본래 갖추어진 적극적 결(常定·體明 등의 본래 갖춤)에 수순(隨順)하여 자연히 펼쳐지는 작용이라는 점에서, 해행발심의 '이상(離相)의 행'은 부정 작업(자성에 대한 집착의 무너뜨림)과 적극적 결(법성의 본래 갖춤)이 함께 작동하는 자리다.

신이라 이름한다. 이 보살은 한 생각 사이에 능히 시방의 남김없는 세계에 이르러 모든 부처님을 공양하고 전법륜(轉法輪)을 청하니, 오직 중생을 개도(開導)하여 이익하기 위함이다.

또 이 보살의 발심상(發心相)이란 세 가지 미세한 상이 있다. 무엇이 셋인가? 첫째는 진심이니 분별이 없기 때문이다. 둘째는 방편심(方便心)이니 자연히 두루 행하여 중생을 이익하게 하기 때문이다. 셋째는 업식심(業識心)이니 미세하게 일어나고 멸하기 때문이다[32].

또 이 보살은 공덕이 성만(成滿)하여 색구경처(色究竟處)에서 일체 세간의 최고대신(最高大身)을 시현한다. 이른바 한 생각 상응의 지혜로 무명이 단번에 다하므로 일체종지(一切種智)라 이름하며, 자연히 불가사의한 업이 있어 능히 시방에서 중생을 이익하게 한다.

『기신론소』 (H1, 725a~b)

證發心中 在文有二 一者通約諸地明證發心 二者別就十地 顯成滿德初中有四 一標位地 二明證義 是菩薩以下 第三歎德 發心相以下 第四顯相 第二中言以依轉識說爲境界者轉識之相 是能見用 對此能見說爲境界 以此諸地所起證智 要依轉識而證眞如 故對所依假說境界 直就證智卽無能所 故言證者無境界也 第四中言眞心者 謂無分別智 方便心者 是後得智 業識心者 二智所依阿梨耶識就實而言 亦有轉識及與現識 但今略擧根本細相 然此業識非發心德 但爲欲顯二智起時有是微細起滅之累 不同佛地純淨之德 所以合說爲發心相耳功德成滿以下 第二別顯成滿功德 於中有二 一者直顯勝德 二者往復除疑初中言功德成滿者 謂第十地因行成滿也 色究竟處示高大身 乃至名一切種智等者 若依十王果報別門 十地菩薩第四禪王 在於色究竟天成道 則是報佛他受身 如十地經攝報果中云 九地菩薩作大梵王 主二千世界 十地菩薩作魔醯首羅天王 主三千世界 楞伽經言 譬如阿梨耶識 頓分別自心現身器世界等 報佛如來亦復如是 一時成就諸衆生界 置究竟天淨妙宮殿修行淸淨之處 又下頌言 欲界及無色 佛不彼成佛 色界中上天 離欲中得道梵網經云 爾時釋迦牟尼佛 在第四禪魔醯首羅天王宮 與無量大梵天王不可說不可說菩薩衆 說蓮華藏世界盧舍那佛所說心地法門品 是時釋迦身放慧光 從此天王宮乃至蓮華臺藏世界 是時釋迦牟

[32] 증발심(證發心)의 발심상(發心相) 셋—진심(眞心)·방편심(方便心)·업식심(業識心)—에 대해 원효는 각각 무분별지(無分別智)·후득지(後得智)·아리야식(阿梨耶識)으로 배대한다. 진심은 능소(能所)가 끊어진 무분별의 지(智)이며, 방편심은 무분별지에서 일어나 중생을 두루 이익케 하는 후득(後得)의 지(智)이고, 업식심은 그 두 지(智)가 의거하는 미세한 동념(動念)으로서 아리야식 자체다. 이 배대는 『섭대승론』·『유식』 계통의 '근본·후득' 이지(二智) 구도와 『기신론』의 5의 체계를 정합적으로 통합한 원효 특유의 해석이다. 이로써 그는 보살구경지(菩薩究竟地)에 이르기까지 미세한 업식이 남아 있음을 인정하고, '일념돈진(一念頓盡)'의 무명 단진(斷盡)이 일어나는 자리를 정확히 짚어낸다.

尼佛 卽擎接此世界大衆 至蓮華臺藏世界百萬億紫金光明宮中 盧舍那佛坐百萬蓮華赫赫光明座上 時釋迦佛及諸人衆一時禮敬盧舍那佛 爾時盧舍那佛卽大歡喜 是諸佛子諦聽 善思修行

국역

증발심(證發心)의 문단에 둘이 있으니, 첫째는 여러 지(地)에 통틀어 증발심을 밝히고 둘째는 따로 십지(十地)에 나아가 성만(成滿)의 덕을 드러낸다. 처음[通約諸地] 가운데 넷이 있으니, 첫째 위지(位地)를 표하고 둘째 증의(證義)를 밝히며, "이 보살[是菩薩]" 이하는 셋째로 덕을 찬탄하고, "발심상(發心相)" 이하는 넷째로 상(相)을 드러낸다. 제2[明證義]에서 "전식에 의거하여 경계라 말한다"고 한 것은, 전식의 상이 능견(能見)의 작용이므로 이 능견에 대하여 경계라 말한 것이다. 이 여러 지에서 일으키는 증지(證智)는 반드시 전식에 의거하여 진여를 증득하므로, 의지하는 바에 대하여 경계라 가설(假說)한 것이요, 곧바로 증지에 나아가면 능소(能所)가 없으므로 "증득하는 자에게는 경계가 없다"고 한 것이다. 넷째[顯相]에서 "진심(眞心)"이란 무분별지(無分別智)를 말하고, "방편심(方便心)"이란 후득지(後得智)이며, "업식심(業識心)"이란 두 지혜[二智]가 의지하는 아리야식(阿梨耶識)이다. 실(實)에 나아가 말하면 또한 전식(轉識)과 현식(現識)도 있으나, 지금은 다만 근본의 미세한 상[根本細相]을 들었을 뿐이다. 그러나 이 업식은 발심의 덕이 아니요, 다만 두 지혜가 일어날 때 미세한 기멸(起滅)의 누(累)가 있어 불지(佛地)의 순정(純淨)한 덕과 같지 않음을 드러내고자 하므로, 합하여 발심상(發心相)이라 설한 것이다.

"공덕성만(功德成滿)" 이하는 둘째로 성만의 공덕을 따로 드러내니, 그 가운데 둘이 있다. 첫째는 곧바로 뛰어난 덕을 드러냄[直顯勝德]이요 둘째는 왕복제의(往復除疑)이다. 처음에서 말한 "공덕이 성만한다"는 것은 제십지(第十地)의 인행(因行)이 성만한 것이다. "색구경처(色究竟處)에서 고대신(高大身)을 시현한다 …… 일체종지(一切種智)라 한다" 등은, 십왕(十王)의 과보(果報) 별문(別門)에 의거하면 십지보살이 제4선의 왕이 되어 색구경천에서 성도하니, 곧 보불(報佛)의 타수용신(他受用身)이다.[33]

[33] 이 단락에서 원효가 인용한 세 경론은 십지보살의 색구경천(色究竟天) 성도설을 입체적으로 회통하기 위한 것이다. ① 『十地經論』(T26, No.1522)의 섭보과(攝報果)에 따르면, 구지(九地) 보살은 대범왕(大梵王)으로서 이천세계

『십지경(十地經)』 섭보과(攝報果)에서 “구지(九地) 보살은 대범왕(大梵王)이 되어 이천세계를 주관하고, 십지보살은 마혜수라천왕(魔醯首羅天王)이 되어 삼천세계를 주관한다”고 하였다. 『능가경(楞伽經)』에서는 “비유하면 아리야식(阿梨耶識)이 자심(自心)에 나타난 신(身)과 기세계(器世界) 등을 단번에 분별하는 것과 같이, 보불여래(報佛如來)도 또한 이와 같아서 한때에 모든 중생계를 성취하여 구경천(究竟天)의 정묘궁전(淨妙宮殿)과 수행청정(修行淸淨)의 처소에 안치한다”고 하였다. 또 아래 게송에서 “욕계와 무색계에서는 부처가 거기서 성불하지 않고, 색계 가운데 상천(上天), 욕(欲)을 떠난 가운데서 도를 얻는다”고 하였다. 『범망경(梵網經)』에서 “그때 석가모니불이 제4선 마혜수라천왕궁에서 무량한 대범천왕과 불가설불가설(不可說不可說) 보살 대중과 더불어 연화장세계(蓮華藏世界) 노사나불(盧舍那佛)이 설하신 심지법문품(心地法門品)을 설하셨다. 이때 석가의 몸이 지혜광명을 놓아 이 천왕궁으로부터 연화대장세계(蓮華臺藏世界)에 이르렀고, 곧 이 세계의 대중을 받들어 이끌어 연화대장세계 백만억 자금광명궁(紫金光明宮) 가운데 이르니, 노사나불이 백만 연화의 혁혁(赫赫)한 광명좌(光明座) 위에 앉아 계셨다. 그때 석가불과 모든 사람 대중이 한때에 노사나불께 예경하니, 노사나불이 곧 크게 환희하시며 ‘이 모든 불자(佛子)여, 잘 들으며[諦聽] 잘 생각하여[善思] 수행하라’고 하셨다”고 운운하였다.

5. 『대승기신론소』의 내용과 분석

본 장은 4장에서 강독한 원문을 바탕으로, 원효가 『기신론』 하권 후반부에서 어떤 사유의 결을 펼쳐 보이는지를 풀어 본다. 4장이 한문 본문과 직역을 충실히 옮긴 자리라면, 5장은 그 본문을

(二千世界)를, 십지(十地) 보살은 마혜수라천왕(魔醯首羅天王)으로서 삼천세계(三千世界)를 각각 주관한다. ② 『入楞伽經』(T16, No.671)은 보불(報佛) 여래의 동시 성취가 아리야식의 돈분별(頓分別)에 비유될 수 있음을 보여 주고, ③ 『梵網經』(『梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品』, T24, No.1484)은 석가모니불이 제4선 마혜수라천왕궁에서 노사나불(盧舍那佛)의 심지법문품(心地法門品)을 설한 화엄적 무대를 제공한다. 원효가 이 세 경론을 함께 끌어와 보불(報佛) 타수용신(他受用身)의 성도처(成道處)를 색구경천으로 비정한 것은, 후대 화엄 본존(本尊) 노사나불 신앙의 자리를 사상사적으로 예비하는 단서가 된다.

다시 읽는 자리다. 분석 범위는 용대(用大) 별석에서 발취도상(發趣道相)[34]에 이르는 네 단원이며, 이를 넷으로 나누어 결을 짚은 뒤(5-1~5-4), 비판적 검토(5-5)에서 원효의 작업이 무아·연기의 부정 작업과 열반(涅槃)의 적극적 결을 어떻게 함께 짊어지는지 따져 보고, 마지막으로 종합한다(5-6). 화엄 성기설(性起說)이나 사사무애(事事無礙) 같은 후대 화엄 교학의 시각으로 원효를 거꾸로 끌어다 해석하는 일은 일부러 피한다. 그렇게 해야 원효 본문 자체의 결이 드러난다[35].

5-1. 용대: 진여를 가만히 머문 본체가 아닌 작용으로 보다

이 절에서 짚을 자리. 진여를 어떤 변하지 않는 실체로 굳혀 두지 않고 작용 그 자체로 풀어내는 원효의 시야를 본문 안에서 확인한다. 마니천고(摩尼天鼓) 비유가 그 핵심 사례다.

용대(用大)는 일심이문삼대(一心二門三大)의 셋째 항목이다. 체대(體大)가 진여 자체의 평등성을, 상대(相大)가 진여에 본래 갖추어진 성공덕(性功德, 본래 갖추어진 무량한 공덕)을 가리킨다면, 용대는 그 진여가 인연을 따라 작용하여 일체 선인선과(善因善果)를 출생시키는 측면을 가리킨다. 이름 그대로 작용의 측면이다.

원효가 풀어내는 용대 별석의 결은 분명하다. 진여는 가만히 한 자리에 머물러 있는 본체가 아니다. 진여는 보살의 인지(因地, 부처가 되기 전의 자리)에서 자비를 일으키고 바라밀(波羅蜜)을 닦으며 큰 서원을 세우는 그 자리들을 모두 지나, 과지(果地, 부처의 자리)의 응신(應身)·보신(報身)으로 자기를 드러낸다. 곧 진여는 작용이 펼쳐지는 그 일 자체이지, 작용의 배후에 따로 자리잡은 어떤 정태적 실체가 아니다.

---

[34] 발취도상(發趣道相)은『대승기신론』「해석분」의 세 번째 분과인 분별발취도상(分別發趣道相)을 줄여 부른 말이다. 이는 모든 부처가 증득한 도를 향해 보살이 발심하고 수행하여 나아가는 양상을 밝히는 단원으로, 신성취발심(信成就發心), 해행발심(解行發心), 증발심(證發心)의 삼발심(三發心)을 중심으로 전개된다.

[35] 본 5장의 분석 범위는 4장 강독 본문, 곧『기신론소』 하권의 용대 별석에서 발취도상에 이르는 네 단원에 한정된다. 그 밖의 단원이나 화엄·선·정토 영역으로의 확장은 본고의 과제가 아니다. 후대 화엄 교학에서 발달한 성기설(性起說)이나 사사무애(事事無礙)와 원효 본문을 곧장 잇는 일은 본문이 가리키는 결을 거꾸로 끌어다 읽을 위험이 있어 일부러 다루지 않는다. 사상사적 텍스트는 그 자리에서 본래 작동하던 결을 먼저 짚은 뒤에야 후대와의 연결이 의미를 갖는다는 박태원의 방법론을 따른다. 박태원,『대승기신론사상연구(I)』(서울: 민족사, 1994), 제1장의 방법론 논의 및 박태원,『원효, 하나로 만나는 길을 열다』(서울: 한길사, 2012), 22~25쪽 참조.

원효가 단락 끝에 인용한 마니천고 비유가 이 점을 가장 또렷이 보여 준다. 마니보주(摩尼寶珠)는 "내가 이 색을 내야지"라고 일부러 생각하는 일이 없는데도 갖가지 색을 비추고, 천고(天鼓)는 "이런 소리를 내야지"라고 의도하지 않는데도 저절로 갖가지 소리를 낸다. 진여의 작용도 이와 같아서, 어떤 의도하는 행위자 없이 인연을 따라 일체처에 두루 작용한다[36].

이 결은 무아·연기의 시야와 곧장 맞물린다. "진여라는 어떤 실체가 의도해서 작용한다"고 보는 순간 진여는 형이상학적 일자(一者), 곧 모든 것의 배후에 자리잡은 단 하나의 궁극 실체가 되어 버린다. 그러나 마니천고 비유는 그 함정을 비껴 가면서도 진여 작용의 풍부함을 그대로 살린다. 진여는 "작용 없는 작용[무작지작(無作之作)]"으로 자리한다. 자기를 일부러 의도하지 않으면서도 모든 자리에서 자기를 펼쳐 가는 무자성의 작용이다.

이어지는 응신·보신 분별도 같은 결이다. 응신은 범부와 이승(二乘)이 분별사식(分別事識), 곧 일상적 대상 인식의 자리에서 보는 부처의 몸이다. 보신은 십해(十解, 곧 十住) 이상의 보살이 업식(業識), 곧 더 미세한 식의 자리에서 보는 부처의 몸이다. 곧 부처의 몸이라는 것이 어디 객관적으로 따로 자리잡은 외부 실재가 아니라, 보는 자가 어느 식위(識位, 식의 단계)에 있는가에 따라 구성된다는 뜻이다. 원효는 부처의 몸이라는 대승의 핵심 표상마저 형이상학적 외재 실체로 굳히지 않는다. 그가 『동성경(同性經)』·『금광명경(金光明經)』·『섭대승론(攝大乘論)』 등 경론마다 부처의 몸을 둘로 나누는 방식이 서로 다르다는 점을 지적하면서, 그 차이를 "법문이 무량하여 오직 한 길만이 아니다[법문무량 비유일도(法門無量, 非唯一途)]"라고 종합한 자리도 같은 결이

[36] 마니천고(摩尼天鼓) 비유는 무착(無著)의 『섭대승론(攝大乘論)』 「피과지분(彼果智分)」에 나온다. 마니보주(摩尼寶珠)는 인도 전통에서 모든 빛깔을 본래 갖춘 신비한 보배이며, 천고(天鼓)는 천인(天人)이 치지 않아도 저절로 울리는 북이다. 둘 다 "의도하는 행위자 없이 결과가 나타난다"는 짜임을 보여 주는 비유다. 원효가 이 비유를 본 단락 끝에 인용한 까닭은, 진여 작용을 "의도하는 행위자"로 격상시키지 않으면서도 그 풍부한 작용성을 그대로 드러내기 위함이다. 곧 진여를 "작용 없는 작용[무작지작(無作之作)]"으로 정의함으로써 진여의 동적 자재성을 형이상학적 의지론에서 떼어 낸다. 마니천고의 자세한 출전과 그 사상사적 의미는 4-1-1의 해당 각주에서 다룬 바 있다. 후대 종밀(宗密)의 "체용(體用)" 짜임이나 화엄 성기설의 "자성청정(自性淸淨)·연기(緣起)" 짜임도 이 비유와 견주어 볼 수 있는 자리이지만, 본고는 그러한 비교를 별도의 과제로 남긴다.

다. 회통의 논법이 추상적인 입장 종합에 그치지 않고, 부처의 몸을 어떻게 분류할 것인가라는 구체적인 교학 문제에까지 일관되게 적용된 사례다[37].

5-2. 종전입지(從筌入旨): 말은 진여로 가는 통로일 뿐이다

이 절에서 짚을 자리. 언어를 진여로 통하는 도구로 운용하는 원효의 시야를 살피고, 그가 이 단원에서 색관(色觀)·심관(心觀)이라는 두 가지 부정 논법을 함께 굴려 진여문에 들어가는 짜임을 짚는다.

종전입지(從筌入旨)는 통발(筌)을 따라 뜻(旨)에 들어간다는 말이다. 어원은『장자(莊子)』「외물(外物)」편의 "전자(筌者)는 소이재어(所以在魚)이니, 득어이망전(得魚而忘筌)이라"에 닿는다. 통발은 물고기를 잡는 도구이지 물고기 그 자체는 아니듯, 언어도 진여로 통하는 통로이지 진여 그 자체는 아니다. 곧 이 단원은 생멸문의 언어적 분별이 진여문의 무언(無言)에 들어가기 위한 방편이라는 점을 짚어 준다. 언어는 버려야 할 장애가 아니지만, 그 자리에 매달려서도 안 된다.

원효가 이 단원에서 두 가지 부정 논법을 함께 운용한 점이 흥미롭다[38]. 색관(色觀)은 외부 사물을 극미(極微), 곧 더 이상 쪼갤 수 없는 가장 작은 단위에 이르도록 쪼개어 보아도 끝내 자성(自性)이 잡히지 않음을 보이는 논법이다. 분석을 통한 부정이다. 심관(心觀)은 마음의 움직임을 추적할 때 "이미 사라진 것·아직 생기지 않은 것·머무는 자리 없는 것" 가운데 어느 하나도 잡히지 않음을

---

[37] 부처의 몸을 둘로 나누는 분류(이신설, 二身說)와 셋으로 나누는 분류(삼신설, 三身說)는 경론마다 결이 조금씩 다르다. 통설적인 삼신설은 법신(法身)·보신(報身)·응신(應身)이며, 본 단원의 『기신론』은 응신과 보신만을 들어 이를 식위(識位)에 따라 구분한다. 곧 분별사식(分別事識) 차원에서 보는 부처의 몸이 응신, 더 미세한 업식(業識) 차원에서 보는 부처의 몸이 보신이라는 식이다. 이는 부처의 몸을 "어디 따로 자리잡은 객관 실재"로 보지 않고 "보는 자의 식이 어느 단계에 있는가"에 따라 구성된 것으로 보는 시야다. 원효가 『동성경(同性經)』·『금광명경(金光明經)』·『섭대승론(攝大乘論)』의 서로 다른 이신 분류 차이를 "법문이 무량하여 오직 한 길만이 아니다[법문무량 비유일도(法門無量, 非唯一途)]"로 종합한 자리에 대해서는 4-1-2의 해당 각주에서 정리한 바 있다. 박태원, 『대승기신론사상연구(I)』, 제3장 응신·보신 분별 부분 참조.

[38] 색관(色觀)과 심관(心觀)의 두 절차는 각기 다른 부정 논법을 사용한다. 색관은 외색(外色)을 극미(極微, paramāṇu)에 이르도록 쪼개어[摧折] 분석해도 끝내 자성(自性)을 얻을 수 없음을 보이는 분석적 부정으로, 부파 아비달마의 극미 분석을 가져오되 그 결론을 자성 부정으로 옮긴 것이다. 심관은 동념(動念)을 추구할 때 '이미 멸함[已滅]·아직 생기지 않음[未生]·머무는 바 없음[無所住]'의 삼세추구(三世推求) 논법으로 자성을 부정한다. 후자는 『中論』 「관거래품(觀去來品)」의 '이거(已去)·미거(未去)·거시(去時)' 부정과 같은 사구(四句) 부정 짜임이며, 원효가 진여문 입문의 절차를 중관의 부정 논리와 결합하여 운용한 사례에 해당한다. 색관·심관 어느 쪽이든 결론은 '얻을 수 없음[無可得]'이며, 능(能)·소(所) 양쪽이 모두 자성 없음을 드러냄으로써 진여문의 무분별에 수순하게 된다.

보이는 논법이다. 시간을 통한 부정이며, 『중론(中論)』 「관거래품(觀去來品)」의 "이거(已去, 이미 간 것)·미거(未去, 아직 가지 않은 것)·거시(去時, 가는 그때)" 부정과 같은 짜임이다[39].

색관과 심관은 결론이 같다. "얻을 수 없음[무가득(無可得)]"이다. 능(能, 보는 자)도 소(所, 보이는 것)도 모두 자성이 없다. 이 결론에 닿을 때 비로소 진여문의 무분별에 수순하게 된다.

여기에서 두 가지가 짚인다. 첫째, 진여는 "말로는 가리킬 수 없는 어떤 적극적 본체"가 아니다. 진여란 다만 "무자성의 도리에 수순함" 그 자체다. 진여를 따로 떼어 가리키려 하면 곧장 새로운 실체가 정립되어 버린다. 둘째, 부정의 논리(중관)와 심식 분석의 논리(유식)가 따로 노는 두 갈래가 아니라 진여문에 들어가는 동일 절차의 두 측면으로 묶인다는 점이다. 곧 원효의 일심이문(一心二門) 짜임은 중관과 유식을 결론 명제 차원에서 합치는 것이 아니라, 사유 절차의 차원에서 함께 굴리는 짜임이다. 결론 차원의 통합은 자칫 형이상학적 일자로 흐르기 쉬우나, 절차 차원의 통합은 어떤 결론도 자기 닫힘으로 굳어지지 않게 하는 사유의 운동성을 그대로 살린다[40].

5-3. 대치사집(對治邪執): 대승의 핵심 개념어가 새 자아가 될 위험에 대한 자각

대치사집(對治邪執) 단원, 그 가운데서도 인아견(人我見)의 다섯 집착은 본고가 가장 또렷이 짚고자 하는 자리다. 원효는 자신이 진여·법신·여래장이라는 핵심 개념어를 새로운 자아로 굳혀 버릴 위험을 본문 안에서 직접 짚어 둔다. 이 다섯은 모두 같은 짜임을 갖는다. 곧 "경전에서 어떤

---

[39] 색관(色觀)은 외부 사물을 분석적으로 부정하는 논법이다. 더 이상 쪼갤 수 없는 가장 작은 단위인 극미(極微, paramāṇu)에 이르도록 사물을 쪼개어 보아도 끝내 자성(自性)이 잡히지 않음을 보임으로써 사물의 실체성을 무너뜨린다. 부파 아비달마 전통에서 발달한 분석 방식을 가져오되 그 결론을 자성 부정으로 옮긴 짜임이다. 심관(心觀)은 마음의 움직임을 시간 축에서 부정하는 논법이다. 마음의 한 동념(動念)을 추적하면 "이미 사라진 것·아직 생기지 않은 것·머무는 자리 없는 것" 가운데 어느 하나도 잡히지 않는다. 이는 『중론(中論)』 「관거래품(觀去來品)」의 "이거(已去, 이미 간 것)·미거(未去, 아직 가지 않은 것)·거시(去時, 가는 그때)" 부정과 같은 짜임이며, 시간을 통한 부정이라는 점에서 색관의 분석적 부정과 짝을 이룬다. 두 논법은 단순히 두 가지 다른 관(觀)이 아니라 진여문 입문이라는 동일 절차의 두 측면이다.

[40] 본고가 "원효의 일심이문(一心二門) 짜임은 중관과 유식을 결론 명제 차원이 아니라 사유 절차의 차원에서 통합한다"고 본 입장은, 박태원이 일심·진심의 "심(心)"을 어떤 명사적 실체가 아니라 "상태"·"인지 지평"을 가리키는 동적 기호로 보아야 한다고 한 지적과 맞닿는다. 박태원, 『원효, 하나로 만나는 길을 열다』(서울: 한길사, 2012), 22~25쪽 참조. 결론 차원의 통합은 두 방향으로 흐르기 쉽다. 한쪽은 "이것이 곧 진여다"라는 명제를 못 박아 형이상학적 일자(一者)로 흐르는 길이고, 다른 한쪽은 부정 일변도로 흘러 적극적 결을 잘라내는 길이다. 절차 차원의 통합은 두 극단 모두에 빠지지 않게 하는 사유의 운동성을 그대로 살리며, 이 운동성이 일심이문 짜임을 단순한 절충 도식이 아니라 살아 있는 사유 절차로 만든다.

말을 설한 것을 듣고, 그 진술이 본래 어떤 집착을 깨기 위한 방편이었음을 알지 못한 채, 곧장 그 진술 자체를 실체로 굳혀 버린다"는 짜임이다[41].

다섯을 풀어 보면 이렇다. 첫째, 여래의 법신을 텅 빈 허공으로 굳히는 집착. 둘째, 진여와 열반의 성품을 단순한 공(空)으로만 굳히는 집착. 셋째, 여래장 안에 색법과 심법의 자상(自相, 각각의 고유한 모습) 차별이 따로 있다고 굳히는 집착. 넷째, 여래장 안에 일체 생사의 염법(染法)이 함께 갖추어 있다고 굳히는 집착. 다섯째, 여래장에 의지해 생사가 있다는 진술을 들어 중생에게 시작이 있다고 굳히는 집착이다[42].

가장 결정적인 자리는 원효가 이 다섯을 한데 묶으며 한 진술이다. "이 다섯은 모두 법신·여래장 등 총상(總相)의 주(主), 곧 모든 것을 거느리는 단 하나의 주체에 의거하여 일어나므로, 통칭하여 인집(人執)이라 한다." 곧 진여·법신·여래장이 새로운 형이상학적 "아(我)"로 굳어질 위험을 원효 자신이 분명히 짚었다는 뜻이다.

이 자각은 통설의 분류와 비교해 보면 더 또렷해진다. 보통 인아견은 외도(外道)의 자아 집착, 법아견은 이승(二乘)의 법체(法體) 집착을 가리킨다. 그런데 원효는 본 단원의 인아견을 외도 일반이 아니라 "불법 안에서 대승을 처음 배우는 사람[불법내초학대승인(佛法內初學大乘人)]"에 한정해 배대한다. 여기에 무게가 실린다. 외부의 누군가가 아니라 대승을 공부하는 자기 자신이,

---

41 인아견(人我見)의 다섯 집착은 모두 '수다라(修多羅)에서 ……라 설한 것을 듣고, 그 파착(破著)의 의도를 알지 못한 채 곧 그 진술을 실체화한다'는 같은 짜임을 갖는다. ① 여래법신을 허공으로, ② 진여·열반의 성품을 단순한 공(空)으로, ③ 여래장에 색·심의 자상(自相) 차별이 있다고, ④ 여래장에 일체 생사의 염법(染法)이 갖추어 있다고, ⑤ 여래장에 의지하기 때문에 생사·열반에 시종(始終)이 있다고 각각 계탁하는 것이다. 원효는 이 다섯이 모두 '법신·여래장 등 총상(總相)의 주(主)'를 실체적 자아로 격상시키는 데서 비롯한다는 점을 밝혀 이를 통칭 '인집(人執)'이라 한다. 곧 진여·법신·여래장이 무아·연기의 도리에 어긋난 채 '소유주(所有主)·시여자(施與者)·근거자(根據者)'로 격상될 때 곧 새로운 '아'가 출현한다는 통찰은, 대승의 핵심 개념어를 실체론적 일자(一者)로 흐르지 않게 지키는 논자의 해석학에 곧장 닿아 있다.

42 인아견(人我見)의 다섯 집착은 모두 동일한 짜임을 갖는다. "경전 진술의 본래 의도가 어떤 집착을 깨기 위한 것이었음을 알지 못한 채, 그 진술 자체를 실체화한다"는 짜임이다. 곧 "파착(破著)을 위한 임시 진술"이 "정립(定立)된 결론"으로 굳어 버리는 일이다. 이러한 다섯 집착의 자세한 출전과 짜임은 4-3-1의 해당 각주에서 정리한 바 있다. 본 분석에서 강조하고자 하는 결은, 이 다섯이 외부의 자아 집착(외도)이 아니라 내부의 자아 집착(대승 학인)을 다룬다는 점이다. 곧 진여·법신·여래장이라는 대승의 핵심 개념어 자체가 그것을 배우는 사람 안에서 새 "아(我)"로 격상될 수 있다는 자각이며, 이러한 시야는 후대 화엄·선의 "여래장적 일원론" 흐름을 비판적으로 살피는 데에도 결정적 단서가 된다.

바로 그 대승의 핵심 개념어를 가지고 새 자아를 빚어낼 수 있다는 사실을 원효가 분명히 의식하고 있었다는 뜻이기 때문이다[43].

이는 본고의 무아·연기적 해석에 결정적 단서가 된다. 진여·법신·여래장이 무아·연기의 도리에서 떨어져 나와 "모든 것을 자기 안에 가진 자[소유주(所有主)]·모든 작용을 베푸는 자[시여자(施與者)]·모든 것이 거기서 비롯되는 자[근거자(根據者)]"로 격상될 때, 곧 새로운 "아"가 출현한다. 원효 자신이 이 위험을 정확히 짚었다는 사실은, 무아·연기의 시야가 원효 본문 바깥에서 끌어 온 시각이 아니라 원효 본문 안에 이미 들어 있는 결을 따라 읽는 작업이라는 점을 뒷받침한다.

이어지는 법아견(法我見) 단원도 같은 결이다. 원효는 거기서 "일체 법은 본래로부터 색도 마음도 아니며, 지(智)도 식(識)도 아니며, 유(有)도 무(無)도 아니어서 끝내 설할 수 있는 상이 없다[비색비심 비지비식 비유비무 필경불가설상(非色非心, 非智非識, 非有非無, 畢竟不可說相)]"는 사구(四句) 부정의 어법을 운용한다. 사구 부정은 어떤 명제든 "있다·없다·있기도 하고 없기도 하다·있지도 않고 없지도 않다"의 네 가능성을 모두 막아 자기 닫힘의 형이상학으로 굳어지지 않게 하는 표준 어법이다. 그런데 원효는 곧이어 "언설이 있는 것은 여래의 선교방편(善巧方便)이며, 그 취지는 모두 염(念)을 떠나 진여로 돌아가게 하기 위함"이라고 덧붙인다.

곧 부정과 가설(假說)·언교(言敎)는 동일한 진여 회귀의 두 측면이다. 형이상학적 일자에 빠지지 않게 하는 안전장치는 단순히 부정만 거듭하는 일변도 방식이 아니라, 부정과 시설(施設, 임시로 베풂)을 함께 아우르는 방식으로 작동한다. 부정이 빠지면 진여가 정태적 본체로 굳고, 시설이 빠지면 가르침의 길 자체가 무너진다. 둘은 함께 가야 한다[44].

---

[43] 통설의 분류에서 인아견은 외도(外道, 비불교 학파)와 부파의 자아 집착을 가리키고, 법아견은 이승(二乘, 성문·연각)의 법체(法體) 집착을 가리킨다. 그런데 원효는 본 단원의 인아견을 외도 일반이 아니라 "불법 안에서 대승을 처음 배우는 사람[불법내초학대승인(佛法內初學大乘人)]"에 한정해 배대한다. 통설보다 인아견의 외연을 좁힌 셈이다. 그 좁힌 자리에 자리잡는 것은 다름 아니라 대승 학인 자신의 자아 형성 위험이다. 곧 "나는 진여·법신·여래장을 알아 가는 사람"이라는 새 자아가 대승 공부 자체의 결과로 빚어질 수 있음을 짚어 두는 자각이다. 본고가 견지하는 무아·연기적 해석학이 원효 본문 바깥에서 끌어 온 시각이 아니라 본문 안에 이미 들어 있는 결을 따라 읽는 작업임을 뒷받침하는 결정적 자리다. 고익진, 「元曉의 起信論疏·別記를 통해본 眞俗圓融無碍觀과 그 成立理論」, 『불교학보』 10집(동국대학교 불교문화연구원, 1973) 참조.

[44] 사구(四句) 부정은 어떤 명제를 놓고 "있다(有)·없다(無)·있기도 하고 없기도 하다(亦有亦無)·있지도 않고 없지도 않다(非有非無)"의 네 가능성을 모두 막아, 그 명제가 자기 닫힘의 형이상학으로 굳어지지 않게 하는 표준 어법이다.

5-4. 발취도상: 깨달음을 단계적 사건으로 자리매김하다

이 절에서는 깨달음을 한 번에 일어나는 신비한 사건이 아니라 보살도 수행 단계 안의 한 자리에서 일어나는 사건으로 정확히 자리매김한 원효의 짜임을 짚는다.

발취도상(發趣道相)은 발심(發心)하여 도(道)에 나아가는 양상을 가리킨다. 원효는 이를 신성취발심(信成就發心)·해행발심(解行發心)·증발심(證發心)의 셋으로 나누고, 다시 보살도 52위(十信·十住·十行·十迴向·十地·등각·묘각)에 정확히 배대한다. 신성취발심은 십신(十信)을 겸한 십주(十住)에, 해행발심은 십행(十行)을 겸한 십회향(十迴向)에, 증발심은 초지(初地) 이상 십지(十地)에 자리잡는다. 곧 신·해·증의 수증 단계가 곧 발심의 깊이와 맞물린다는 신해행증(信解行證) 짜임의 정합적 적용이다[45].

가장 눈여겨 볼 자리는 신성취발심의 삼심(三心)이다. 원효는 직심(直心)·심심(深心)·대비심(大悲心)을 각각 "굽지 않음[불곡(不曲)]·근원을 궁구함[궁원(窮原)]·두루 구제함[보제(普濟)]"으로 풀이한다. 직심은 자리(自利)·이타(利他) 두 행의 근본이고, 심심은 자리행의 근본, 대비심은 이타행의 근본이다. 이 세 마음을 일으키는 것이 곧 무상보리심(無上菩提心)을 일으키는 일이다[46].

『中論』 「관사제품(觀四諦品)」·「관여래품(觀如來品)」 등에서 일관되게 운용되는 부정 짜임이며, 본 단원의 "비색비심(非色非心)·비지비식(非智非識)·비유비무(非有非無)" 어법 또한 그 자장 안에 있다. 그럼에도 원효는 곧이어 "언설(言說)이 시설(施設)되는 것은 여래의 선교방편(善巧方便)이며, 그 취지는 모두 '염(念)을 떠나 진여로 돌아가게 하기 위함'"이라고 덧붙인다. 곧 부정과 가설(假說)·언교(言敎)는 동일한 진여 회귀의 두 측면이다. 부정만 거듭하면 진여가 정태적 본체로 굳고, 시설만 거듭하면 가르침의 길이 새 형이상학으로 굳는다. 둘을 함께 아우르는 짜임이 바로 형이상학적 일자에 빠지지 않게 하는 안전장치다. 4-3-2의 해당 각주에서 사구 부정과 가설 언교의 통합 짜임을 정리한 바 있다.

[45] 발취도상(發趣道相) 삼발심의 위계 배대에 대해서는 4-4의 해당 각주에서 이미 정리한 바 있다. 보살도 52위는 십신(十信)·십주(十住)·십행(十行)·십회향(十迴向)·십지(十地)·등각(等覺)·묘각(妙覺)으로 짜인다. 발심에서 부처에 이르는 수행의 단계적 위계를 가리키는 표준 분류이며, 본 단원에서 원효는 신성취발심을 십주(겸 십신)에, 해행발심을 십회향(겸 십행)에, 증발심을 초지 이상 십지에 배대하여 신·해·증의 수증 단계와 정합적으로 짝을 짓는다. 본 분석에서 짚는 결은, 이러한 짝짓기가 단순한 분류 배대가 아니라 발심을 보살도 전체의 종축(縱軸)을 관통하는 근본 결정으로 자리매김하는 짜임이라는 점이다. 신해행증(信解行證)의 체계가 발심의 깊이와 일대일로 맞물린다는 사실은 발심이 단편적 결단이 아님을 분명히 한다.

[46] 직심(直心)·심심(深心)·대비심(大悲心)의 삼심 짜임과 그 풀이에 대해서는 4-4-1의 해당 각주에서 이미 정리한 바 있다. 본 분석에서 짚는 결은, 발심이 단순한 정서적 결단이 아니라 자리(自利)·이타(利他)의 보살도 전체를 단일 사건 안에 자리잡게 하는 "근본 결정"이라는 통찰이 여기에 담겨 있다는 점이다. 직심이 자리·이타 두 행의 공통 근본이고, 심심이 자리행의 근본, 대비심이 이타행의 근본이라는 짜임은 깨달음과 자비를 따로 떼지 않는 대승 보살도의 핵심을 보

여기에서 짚어 둘 것이 있다. 발심은 단순한 정서적 결단이 아니다. 자리와 이타, 곧 자기를 위한 깨달음과 남을 위한 자비라는 보살도의 양 날개가 발심이라는 단일한 사건 안에 함께 자리잡는다. 곧 발심은 보살도 전체의 종축(縱軸, 세로축)을 한 번에 정초하는 근본 결정이다.

증발심 부분에서 원효가 펼치는 또 하나의 삼심도 의미가 깊다. 원효는 진심(眞心)·방편심(方便心)·업식심(業識心)을 각각 무분별지(無分別智, 분별 이전의 근본 지혜)·후득지(後得智, 무분별지 이후에 얻어지는 분별의 지혜)·아리야식(阿梨耶識)으로 배대한다. 이는 『섭대승론』·『유식』의 근본·후득 이지(二智) 짜임과 『기신론』의 다섯 의(意) 체계를 정합적으로 통합한 그의 독자적 해석이다. 이로써 원효는 보살구경지(菩薩究竟地, 곧 십지의 마지막인 법운지)에 이르기까지 미세한 업식이 여전히 남아 있음을 인정하고, "한 생각이 상응하여 무명이 단번에 다한다[일념상응혜 무명돈진(一念相應慧, 無明頓盡)]"는 사건이 일어나는 자리를 정확히 짚는다[47].

이는 깨달음을 "한 번에 일어나는 신비한 형이상학적 사건"으로 떠올리지 않게 하는 안전장치다. 깨달음은 단계적 수증의 한 자리에서 일어나는 사건이지, 단계 바깥의 어떤 도약이 아니다. 곧 깨달음은 무아·연기의 단계적 작용 안에서 일어나며, 그 자리에서 펼쳐지는 결이 곧 열반의 적극적 술어, 곧 열반사덕(涅槃四德, 常·樂·我·淨)으로 표현되는 본래의 결이다. 부정과 적극의 두 결이 단계적 수증 안에서 함께 작동한다는 짜임을 정확히 짚었다는 점에서, 원효의 정밀한 단계 설정은 결정적 의의를 갖는다.

여 준다. 원효는 이 결을 형이상학적 결단주의로 굳히지 않고 단계적 수증 짜임 안에서 운용함으로써, 발심을 보살도의 종축에 자리한 사건으로 자리매김한다.

[47] 진심(眞心)·방편심(方便心)·업식심(業識心)의 삼심 배대에 대해서는 4-4-3의 해당 각주에서 이미 정리한 바 있다. 본 분석에서 짚는 결은 두 가지다. 첫째, 원효가 보살구경지(菩薩究竟地, 십지의 마지막인 법운지)에 이르기까지 미세한 업식이 여전히 남아 있음을 분명히 인정한다는 점이다. 곧 깨달음 직전까지도 식의 잔여가 작동한다. 둘째, 그 위에서 "일념상응혜 무명돈진(一念相應慧, 無明頓盡)"이라는 사건, 곧 한 생각이 상응하여 무명이 단번에 다하는 사건이 일어나는 자리를 정확히 짚어 둔다는 점이다. 깨달음을 "한 번에 일어나는 신비한 형이상학적 사건"으로 떠올리지 않고, 단계적 수증 안의 한 자리에 분명히 위치시킴으로써 깨달음 자체가 단계적 작용 안에서 일어남을 확보한다. 이때 깨달음의 자리에서 펼쳐지는 결이 곧 열반의 적극적 술어, 곧 일체종지(一切種智)와 부사의업(不思議業)으로 표현되는 본래의 결이며, 부정 작업과 적극적 결이 한 자리에서 함께 마무리되는 짜임이다. 이로써 깨달음을 본체적 사건으로 환원하려는 충동도, 부정 일변도로 잘라 내려는 충동도 모두 비껴 가는 안전장치가 마련된다.

5-5. 비판적 검토: 무아·연기와 열반사덕(涅槃四德), 두 결을 함께 짊어지는 길

여기까지 본고는 원효의 작업을 무아·연기의 도리 위에서 읽어 왔다. 그러나 원효의 작업은 무아·연기에서 그치지 않는다. 본 절에서는 그 까닭을 사상사적으로 짚고, 원효가 무아·연기의 부정 작업과 열반(涅槃)의 적극적 결을 어떻게 함께 짊어졌는지를 정리한다.

먼저 짚어 둘 것이 있다. 무아·연기는 불교의 끝점이 아니다. 이미 초기불교 단계에서 열반(涅槃, nirvāṇa)은 단순한 '고(苦)의 그침'에 그치지 않고, 적정(寂靜)·안온(安穩)·불사(不死)·무위(無爲)라는 적극적 술어로 함께 표현되어 왔다. 무아·연기는 자아와 자성에 대한 집착을 무너뜨리는 부정 작업이지만, 그 무너뜨림 끝에 드러나는 적극적 결이 곧 열반이다. 부정 작업과 적극적 결, 이 두 측면이 함께 가는 것이 불교의 본래 짜임이다. 이 적극적 결이 대승에 이르러 『열반경(涅槃經)』의 열반사덕(涅槃四德), 곧 상(常)·낙(樂)·아(我)·정(淨)으로 또렷이 정식화되고, 다시 『승만경(勝鬘經)』·『불성론(佛性論)』·『보성론(寶性論)』 등 여래장계 경론에서 '자체불공(自體不空)·항하사(恒河沙) 본구(本具) 공덕'의 짜임으로 심화되었다.

이 사상사적 결을 받아들이면, 원효가 본문에서 적극적 술어성을 인정한 자리들은 이질 요소의 도입이 아니라, 초기불교 이래 열반론의 정통 결을 잇는 자리로 다시 보인다. 인아견(人我見) 둘째 집착의 대치문에서 원효가 '진여 법신은 자체가 공이 아니어서[자체불공(自體不空)] 한량없는 성공덕(性功德)을 갖춘다'고 한 것[48], 인아견 넷째 집착의 대치문에서 "여래장은 본래로부터 오직 항하사(恒河沙)를 넘는 청정한 공덕만을 지니며, 진여의 도리와 떠나지도 끊어지지도 다르지도 않다"고 한 것, 그리고 그의 만년 일심사상에 이르러 "본법(本法)으로서 일심"에 도달한 것은 모두 이러한 정통 결의 한국적 심화로 자리매김한다.

---

[48] "진여 법신은 자체가 공이 아니어서[자체불공(自體不空)] 한량없는 성공덕(性功德)을 갖춘다"는 진술은 인아견 둘째 집착의 대치문에 등장하며, 그 사상사적 연원은 『불성론(佛性論)』·『불증불감경(不增不減經)』·『승만경(勝鬘經)』 등 여래장계 경론의 "공불공(空不空)" 짜임에 자리한다. 곧 진여를 "번뇌가 본래 공함"의 측면(여래장 공)과 "한량없는 성공덕을 본래 갖춘 측면"(여래장 불공)으로 함께 짚는 짜임이다. 이러한 적극적 술어성은 외래 요소가 아니라, 초기불교 이래 열반(涅槃)의 적극적 측면(적정·안온·불사·무위)이 대승의 열반사덕(涅槃四德)·여래장 본구(本具) 공덕으로 심화된 정통 결의 한 단계다. 본고는 원효가 이 적극적 결을 적극적으로 받아들였음을 정직하게 인정한 위에서, 그것이 형이상학적 일자로 굳어지지 않게 하는 절제의 짜임을 함께 짚는다. 이지수, 『인도불교철학의 원전적 연구』(서울: 여래, 2014) 제8장 여래장계 경론 부분 참조.

다만 적극적 술어성은 곧장 형이상학적 일자(一者)로 굳어질 수 있는 결을 함께 안고 있다. '한량없는 성공덕'을 본래 갖춘 자, '항하사를 넘는 청정 공덕'의 본래 자리, '일체 법의 근본'은 모두 적극적 술어로 표현되는 자리이며, 이 자리들이 일단 자아와 같은 어떤 자기 닫힘의 본체로 굳어지면, 곧장 형이상학적 일원론(一元論)이 빚어진다. 이 위험을 피하지 못하면 적극적 술어성은 그 본래의 결을 잃고, 도리어 여래의 가르침이 깨뜨리고자 한 자아 집착의 새 모습으로 전락한다.

원효의 결정성은 바로 이 자리에 있다. 그는 적극적 술어성을 정통 결로 받아들이는 한편, 그것이 새 자아로 굳어지지 않게 하는 절제(節制)의 짜임을 본문 안에 함께 마련해 두었다. 이 절제의 짜임은 셋이다.

첫째, 5-3에서 짚은 인아견(人我見) 다섯 집착에 대한 자각이다. 원효는 진여·법신·여래장이 '총상(總相)의 주(主)', 곧 모든 것을 거느리는 단 하나의 주체로 격상될 때 곧 새로운 '아(我)'가 출현함을 본문에서 직접 짚어 두었다. 이 자각이 본문 안에 들어 있는 한, 자체불공·성공덕 본구라는 적극적 술어성은 형이상학적 일자로 굳어지기 직전에 원효 자신의 손으로 다시 풀어진다. 곧 적극적 술어성은 거부되는 것이 아니라, 자아로 굳어지지 않는 결로 정확히 자리매김된다.

둘째, 5-1에서 짚은 작용의 동적 짜임이다. 자체불공의 진여라 하더라도 그 자리에 '의도하는 행위자'를 두지 않는다. 마니천고(摩尼天鼓) 비유의 '무사(無思)·무작지작(無作之作)'은 적극적 술어성을 작용의 장으로 풀어내는 짜임이며, 이로써 진여는 '본래 갖춤'을 부정하지 않으면서도 '의도된 자아'로는 굳지 않는다. 적극성과 무자아성이 한 자리에서 함께 작동하는 짜임이다.

셋째, 5-4에서 짚은 단계적 수증 위계다. 진여를 본다고 하더라도 그것은 십해(十解)의 인공문(人空門) 의거의 '소분(少分) 견(見)·상사견(相似見)'에서 시작해 십지(十地)의 정심지(淨心地)·보살구경지에 이르기까지 단계적으로 심화된다. 곧 적극적 술어로 표현된 진여마저 단계적 수증의 작용 안에서만 그 풍부함이 펼쳐지며, 단계 바깥의 어떤 형이상학적 일자로 미리 정립되지 않는다. 적극적 결이 단계적 작용 안에서만 펼쳐진다는 짜임이 적극성을 정태적 본체로 응고시키지 않는다.

본고는 이를 따라서 '제3의 길'로 부르기보다, 초기불교 이래 부정 작업과 적극적 결의 두 측면을 함께 잇는 정통의 길의 한국적 심화로 자리매김하고자 한다[49]. 무아·연기만 강조해 적극적 결을 잘라내면 반쪽짜리 부정론에 빠지고, 적극적 술어성만 강조해 절제의 짜임을 빠뜨리면 형이상학적 일원론으로 흐른다. 원효의 작업은 이 두 극단 어느 쪽으로도 기울지 않은 채, 부정과 적극의 두 결을 단계적 수증의 작용 안에서 함께 짊어지는 짜임을 정확히 마련해 두었다. 이는 새로운 길의 발명이 아니라, 초기불교 이래 본래 함께 가야 할 두 결을 한국적 사유의 결로 다시 추출해 낸 작업이다.

논자가 견지하는 해석학의 핵심은 따라서 '원효가 여래장적 술어성을 부정했다'는 단순한 명제도, '원효가 무아·연기를 넘어섰다'는 단순한 명제도 아니다. 그것은 '원효가 부정 작업과 적극적 결의 두 측면을 함께 짊어진 사상가였음을 인정하되, 그 짜임을 일심이문(一心二門)의 절제 안에서 본문의 결을 따라 정밀하게 추출하는 작업'이다. 이 결을 놓치고 적극적 술어성만 떼어 읽으면 원효는 곧장 형이상학적 일원론으로 흐른다. 반대로 무아·연기만 강조해 적극적 결을 지워 버리면 원효 본문의 결 자체가 흩어진다. 본고가 짚어 보고자 한 자리는 그 사이의 좁은 길이며, 그 좁은 길이 곧 불교의 본래 짜임이라는 점을 본 절에서 확인하였다.

---

[49] 본고가 본문에서 짚은 길은 두 극단—단순한 무아·연기적 부정과 단순한 여래장적 일원론—어느 쪽으로도 기울지 않은 채, 부정 작업과 적극적 결의 두 측면을 함께 짊어지는 자리다. 이를 "제3의 길"이라 부르기보다, 초기불교 이래 부정 작업과 적극적 결의 두 측면을 함께 잇는 정통의 길의 한국적 심화로 자리매김하는 편이 사상사적으로 더 정확하다. 곧 원효는 새로운 길을 발명한 것이 아니라, 본래 함께 가야 할 두 결을 정밀하게 다시 추출해 한국적 사유의 결로 짜낸 사상가다. 그가 마련한 절제의 짜임(인아견 다섯 집착의 자각, 마니천고의 무작지작, 단계적 수증 위계)은 그 정통의 길이 새 자아로 굳지 않게 하는 본연(本然)의 한 부분이다. 이러한 짜임은 후대 종밀의 "진망화합(眞妄和合)" 논리, 화엄 성기설의 "자성청정·연기" 짜임 등과도 견주어 볼 만하다.

어휘 운용의 층위에서 한 가지를 더 짚어 둔다. 원효는 자성(自性) 두 글자를 한정어 없이 단독으로 운용할 때 그것을 거의 일관되게 부정 대상의 자리, 곧 용수(龍樹) 무자성(無自性) 논법이 겨냥하는 svabhāva의 자리에 둔다. 진여의 본연을 가리킬 때는 반드시 진여자성(眞如自性)·자성청정심(自性淸淨心)과 같은 한정 합성어를 쓰며, 自性 두 글자가 단독으로 노출될 때는 '불수자성(不守自性), 수타훈습(隨他熏習)'처럼 부정 어법 안에 두어 본각(本覺)이 떠나야 할 자리로 처리한다. 自相이 '약불상대즉무자상(若不相待則無自相), 대타이유역비자상(待他而有亦非自相)'의 논법으로 해체되는 것과 짝을 이루는 어휘 분업이다. 동아시아 선종 안에서 이 분업이 무너지는 지점이 『육조단경(六祖壇經)』이다. 단경의 '하기자성(何期自性), 본자청정(本自淸淨)·본불생멸(本不生滅)·본자구족(本自具足)·본무동요(本無動搖)·능생만법(能生萬法)'이라는 오대오설(五大悟說)은 自性 두 글자를 한정어 없이 그대로 긍정적 본연의 자리에 두며, 더 나아가 '능생만법(能生萬法)'으로 자성에 능동적 산출 기능까지 부여한다. 원효가 자성에서 떼어 두려 한 능동적 발생의 의미장이 단경에 이르러 자성의 적극 술어로 회수되는 어법사적 분기점이다. 이 분기는 후대 한국 선문(禪門)의 '참나·주인공' 어법이 자성을 영속적 주체로 실체화하는 흐름의 어휘적 토대를 이루기도 한다. 단경 본문 출전은 종보본(宗寶本) 『六祖大師法寶壇經』, T48, no.2008, p.349a18-21이며, 본고는 이러한 어법사적 비교를 별도의 과제로 남긴다.

5.6. 종합: 진여·법신·여래장의 비실체론적 독해

본고의 분석 범위에서 추출되는 사상사적 결은 분명하다. 원효의 작업은 표면을 그저 합치는 단순한 입장 절충에 그치지 않고, 사유 절차 자체의 변용으로 나아간다. 고영섭의 비유로 말하면 "물리적 비빔"이 아닌 "화학적 달임"에 가까운 깊은 변화다[50].

이 변화의 결을 네 단원의 분석에서 차례로 확인하였다. 용대(用大) 별석은 진여를 작용의 동적 짜임으로 정초한다. 종전입지(從筌入旨)는 언어를 진여로 통하는 방편으로 운용한다. 대치사집(對治邪執)은 진여·법신·여래장이 새 자아로 굳어질 위험을 자각한다. 발취도상(發趣道相)은 신·해·행·증의 단계적 위계 안에서 깨달음을 단계적 작용으로 자리매김한다.

여기에 5-5의 비판적 검토가 더해진다. 원효는 여래장계 경론의 적극적 술어성, 곧 자체불공(自體不空)·성공덕(性功德) 본구(本具) 같은 적극적 명제를 단순히 부정하지 않았다. 그것을 받아들이되, 형이상학적 일자(一者)로 굳어지지 않게 하는 안전장치를 함께 마련한 길을 걸었다. 이 안전장치 위에서만 진여·법신·여래장은 형이상학적 일자로 격상될 위험에서 벗어나, 무아·연기의 도리에 합치하는 작용의 장(場)으로 그 풍부한 결을 드러낸다.

원효의 작업이 동아시아 불교사상사에서 갖는 결정적 위상은 표면적 회통의 성취가 아니라 바로 이 사유 절차를 마련해 두었다는 점에 자리한다. 본고는 이 점을 『기신론소』 하권 후반부의 본문 분석을 통해 짚어 보았다.

---

[50] "물리적 비빔"과 "화학적 달임"의 비유는 고영섭, 「동아시아불교의 보편성과 특수성: 원효의 유식 기신 화엄 선법의 일심과 관련하여」, 『문학 사학 철학』 52~53호(대발해동양학한국학연구원·한국불교사연구소, 2018)에서 가져온 것이다. 비빔은 재료의 결을 그대로 둔 채 한자리에 모으는 일이고, 달임은 재료의 결 자체가 변용되어 본래와는 다른 새 짜임을 이루는 일이다. 고영섭은 한국·동아시아 불교 형성의 사상사적 결을 단순한 결합이 아니라 변용의 과정으로 본다. 본고가 원효의 작업을 "물리적 비빔"이 아닌 "화학적 달임"에 가까운 사유 절차의 변용으로 비유한 것은 그의 표현을 가져온 것이다. 곧 진여·법신·여래장 등 대승의 개념어들이 표면적 결합에 그치지 않고 부정 작업과 적극적 결의 두 측면이 함께 작동하는 결합의 짜임 안에서 그 결 자체가 변용되어 새로운 사유의 장(場)을 이룬다는 점에서, 원효의 작업은 비빔보다는 달임에 가까운 화학적 변용의 한 사례에 해당한다.

6. 분황 원효 『대승기신론소』의 특징과 영향

원효 『대승기신론소』의 사상사적 특징은 크게 세 측면에서 정리할 수 있다. 첫째는 화회(和會)의 논법, 곧 표면상 대립하는 명제들을 그 취지에 따라 회통시키는 사유 절차다. 둘째는 일심 총섭(一心總攝)의 관점, 곧 진여문(眞如門)과 생멸문(生滅門)이 서로 분리되지 않은 채 각각 일체법을 포괄한다는 통합적 시각이다. 셋째는 일심 개념의 다층적 전개, 곧 적멸로서 일심, 여래장으로서 일심, 본법으로서 일심으로 이어지는 해석상의 심화 구조다. 이 세 측면은 서로 분리된 별개의 특징이 아니라, 일심이문(一心二門)의 구조를 매개로 유기적으로 맞물려 있다[51].

이 가운데 화회의 논법은 원효 사상이 동아시아 전역에 미친 영향의 핵심 통로가 되었다. 화엄종 제3조 현수 법장(643~712)의 『대승기신론의기』는 원효 『소』의 논리를 핵심 뼈대로 삼았고, 이시이 코세이(石井公成)는 "법장의 『의기』는 원효의 『소』가 없었다면 존재할 수 없었다"고까지 단언한 바 있다[52]. 규봉 종밀(780~841)의 진망화합(眞妄和合) 논리 또한 원효의 일심·아리야식 회통 구조를 매개로 선(禪)과 교(敎)를 개합(開合)하는 핵심 문법이 되었다.[53] 일본에서는 묘에(明惠, 1173~1232)가 원효를 '동방의 성인'으로 칭송하고, 그가 청하여 제작된 『화엄종조사회전(華嚴宗祖師繪傳)』은 원효의 학문적 깊이와 파격적 행보를 일본 불교의 수행적 본보기로 제시하였다.

---

[51] 원효의 화회(和會)·보법(普法) 개념에 대해서는 고영섭, 「동아시아불교의 보편성과 특수성 — 원효의 유식 기신 화엄 선법의 일심과 관련하여」, 『문학 사학 철학』 52~53호(대발해동양학한국학연구원·한국불교사연구소, 2018) 참조. 고영섭은 화회를 '화쟁회통'의 줄임말로 규정하면서, '회'를 '뜻이 같은 것에 모음[會義同]'으로, '통'을 '글이 다른 것을 통함[通文異]'으로 풀이한다. 보법은 일체 법이 서로 들어가고[相入] 서로 곧[相卽]함을 일승만교(一乘滿敎)의 시각으로 통섭하는 관법이다. 논자는 이 두 기호가 결론 명제가 아니라 절차적 사유 운동을 가리킨다는 점에 주목한다.

[52] 이시이 코세이(石井公成), 『화엄사상의 연구(華厳思想の研究)』(東京: 春秋社, 1996), 401~445쪽. 가마다 시게오(鎌田茂雄) 또한 법장의 『대승기신론의기』가 "원효의 말을 그대로 베낀 곳이 허다하며 견해를 정리하거나 표현을 약간 바꾼 것이 대부분"이라고 평한 바 있다(원효 저, 최세창 역주, 『대승기신론 소·별기: 大乘起信論疏記會本』(서울: 운주사, 2016)에서 재인용). 이러한 평가는 원효 『소』가 단순한 주석을 넘어 동아시아 화엄 교학 자체의 형성에 결정적 자리를 차지함을 의미한다.

[53] 종밀의 진망화합 논리에 미친 원효의 영향에 대해서는 김천학, 「종밀의 대승기신론소와 원효」, 『불교학보』 제69집(동국대 불교문화연구원, 2014); 같은 저자, 「종밀에 미친 원효의 사상적 영향: 대승기신론소를 중심으로」, 『불교학보』 제70집(2015) 참조. 김천학은 종밀이 원효의 일심·아리야식 회통 짜임을 선·교 개합의 핵심 문법으로 받아들였음을 정밀하게 분석하였다. 묘에와 『화엄종조사회전』에 대해서는 박태원, 『원효, 하나로 만나는 길을 열다』(서울: 한길사, 2012), 42~45쪽 참조.

원효의 작업이 갖는 더 큰 의의는 동아시아불교의 보편성과 특수성을 짚는 좌표 위에서 확인된다. 고영섭이 한국불교의 형성을 인도불교의 공유(空有) 체계와 중국불교의 이사(理事) 체계가 '화학적 달임'을 거쳐 숙성된 결과로 비유하면서, 그 사상사적 결을 승랑의 '합명(合明)·병관(幷觀)', 원측의 '순성(順成)·계회(契會)', 원효의 '화회·보법', 의상·균여의 '상성(相成)·주측(周側)' 등으로 정리한 바가 그것이다[54]. 여기서 주의해야 할 것은 '보편성/특수성'과 '공통성/독특성'이 단순한 동의어가 아니라 서로 다른 층위에서 작동하는 비교 척도라는 점이다. 보편/특수는 원효 자신의 일심이문 구조 안에서 일승(一乘)과 삼승(三乘), 진여문과 생멸문, 보법과 별교(別敎)의 관계로 작동하는, 사유 내부의 범주다. 공통/독특은 인도·중국·한국·일본 등 지리적·문화적 단위를 견주는 외부의 범주다. 원효는 이 두 차원의 범주를 어느 한쪽으로 환원하지 않은 채 함께 운용함으로써, 자기 사상이 한반도라는 특수한 지반 위에서 형성되면서도 동아시아 불교 전체의 보편적 좌표가 될 수 있는 길을 열었다[55].

원효의 작업을 성동상이(性同相異)의 위계로 읽는 시각이 적지 않다. 곧 성(性)은 동일하나 상(相)은 차별된다는 도식이며, 본체 차원에서 진여(眞如)는 하나로 평등하되 그 드러남은 갈래로 나뉜다는 결을 강조하는 독법이다. 그러나 이러한 도식은 사실상 화엄 사법계(四法界) 가운데 셋째 자리인 이사무애(理事無礙)의 구도에 머문 시각이며, 원효 본문의 결은 그 자리를 넘어 넷째 자리인 사사무애(事事無礙), 곧 원교(圓敎)의 결로 열려 있다. 원효는 『기신론소』에서 진여문(眞如門)이 체대(體大)만을 드러내는 것과 달리 생멸문(生滅門) 안에는 자체(自體)와 상(相)과 용(用)

---

[54] 고영섭, 「동아시아불교의 보편성과 특수성 — 원효의 유식 기신 화엄 선법의 일심과 관련하여」, 『문학 사학 철학』 52~53호(대발해동양학한국학연구원·한국불교사연구소, 2018), 앞의 논문 참조. 고영섭은 한국불교사상사의 흐름을 승랑의 '합명·병관', 원측의 '순성·계회', 원효의 '화회·보법', 현광·의통의 '병수·쌍구', 의상·균여의 '상성·주측', 경흥·무상의 '회통·겸수' 등의 논법·관법으로 정리하면서, 이를 '구심의 중도'와 '원심의 이제'가 한 원 안에서 모이고 흩어지는 짜임으로 본다. 본고는 이러한 분류를 받아들이되, 그 가운데 원효의 '화회·보법'이 갖는 위상을 무아·연기의 부정 작업과 열반(涅槃)의 적극적 결이 함께 작동하는 짜임 위에서 다시 풀이한다.

[55] '보편성/특수성'과 '공통성/독특성' 두 범주가 작동하는 차원의 구분에 대해서는 고영섭, 「동아시아불교의 보편성과 특수성 — 원효의 유식 기신 화엄 선법의 일심과 관련하여」, 『문학 사학 철학』 52~53호(대발해동양학한국학연구원·한국불교사연구소, 2018), 2~3쪽 참조. 논자의 관점에서 이 두 범주는 단순한 동의어가 아니라 서로 다른 층위의 비교 척도다. 보편/특수는 원효 자신의 일심이문 짜임 안에서 일승(一乘)과 삼승(三乘), 진여문과 생멸문, 보법(普法)과 별교(別敎)의 관계로 작동하는, 사유 내부의 범주다. 공통/독특은 인도·중국·한국·일본 등 지리적·문화적 단위를 견주는 외부의 범주다. 두 범주가 서로 다른 차원에서 작동하기에 '원효 사상의 보편성'과 '한국불교의 독특성'은 모순 없이 양립 가능하며, 양자를 혼동할 때 비로소 한국불교의 통불교성이 단순한 절충주의로 오독되는 위험이 생긴다.

의 삼대(三大)가 모두 갖추어져 있음을 단언하였고[56], 표원(表員)이 전한 그의 보법(普法) 정의에서는 일체세계가 한 티끌에 들어가고 한 티끌이 일체세계에 들어간다고 하여 사(事)와 사(事) 사이의 상즉상입(相卽相入)을 명시하였다[57]. 성(性)과 상(相)이 위계적으로 배치되지 않은 채 그 어느 자리에서도 원융(圓融)하게 굴러간다는 짜임, 그것이 곧 원효 보법의 본래 결이다.

다만 논자가 보기에, 원효의 화회·보법은 종종 '하나로 통합한다'는 정태적 일원론으로 오독되어 왔다. 그러나 그 본질은 어떤 단일 결론으로의 환원이 아니라, 무아·연기의 부정 작업과 열반(涅槃)의 적극적 결이 함께 작동하는 절차적 운동성에 자리한다. 진여·법신·여래장을 형이상학적 일자(一者)로 격상시키지도 않고 단순한 부정 명제로 잘라내지도 않으면서, 그 개념어들이 본래 가진 적극적 결을 단계적 수증의 작용 안에서 정밀하게 펼쳐 내는 길, 그것이 본고가 원효 『기신론소』 하권 후반부의 분석을 통해 짚어 보고자 한 핵심이다. 이러한 독법 위에서만 원효의 작업은 손쉬운 회통론이나 절충주의로 환원되지 않고, 부정과 적극의 두 결을 함께 짊어지는 불교 본래의 보편적 짜임 위에서 한국불교의 독특한 결을 빚어낸 사유의 한 정점으로 그 진면목을 드러낸다.

---

[56] 원효, 『대승기신론소』(H1, 712c14~15): "心生滅門者, 合顯自體相用, 以此門中亦有三大故." 원효는 『별기』 단계에서는 "心眞如門, 唯顯體大. 心生滅門, 合顯自體相用"(H1, 678c18~19)이라 하여 두 문의 비중을 비대칭적으로 짚었으나, 만년의 『소』에 이르러 생멸문(生滅門) 안에도 삼대(三大)가 모두 갖추어져 있음을 명시하였다. 이는 체대(體大)·상대(相大)·용대(用大)의 삼대 배대를 진여문(眞如門)·생멸문 어느 한쪽에 편중시키지 않고 중층적(重層的)으로 운용한 결을 보여 준다. 고영섭은 이러한 원효의 중층적 운용을 법장(法藏)의 단선적(單線的) 배대와 대비한 바 있다. 고영섭, 「분황 원효 『대승기신론소』의 내용과 특징: 『대승기신론별기』와 『대승기신론이장의』와 관련하여」, 『불교철학』 제6집(동국대학교 세계불교학연구소, 2020), 60~62쪽 참조.

[57] 표원(表員), 『화엄경문의요결문답』 권2(X8, no.598, p.425b8~15): "普法義 …… 謂一切法相入相是. 言相入者, 曉云, '謂一切世界入一微塵, 一微塵入一切世界. 三世諸劫入一刹那, 一刹那入三世諸劫. 如諸大少促相入, 餘一切門相入亦爾.'" 표원이 전한 원효의 보법 정의에서 보이는 일미진(一微塵)과 일체세계의 상호 진입, 일찰나(一刹那)와 삼세(三世)의 상호 진입은 사(事)와 사(事) 사이의 상즉상입(相卽相入)을 명시적으로 보여 준다. 다만 '사사무애(事事無礙)'라는 용어 자체는 후대 혜원(慧苑, 673~743)과 징관(澄觀, 738~839)에 이르러 사법계(四法界) 체계 안에 정립된 것이므로, 본 결론부에서 사사무애를 거론하는 것은 원효 본문에 후대 용어를 곧장 투사하기 위함이 아니라 원효 자신의 보법 정의가 보이는 짜임을 사상사적 좌표 위에서 짚기 위함임을 밝혀 둔다. 한편 정희경은 원효의 4교판이 보법의 유무를 기준으로 일승교를 수분교(隨分教)와 원만교(圓滿教)로 가른다는 점을 들어, 원효가 보법을 드러내는 일승만교(一乘滿教)를 자신의 교판 정점에 둔 것으로 정리한 바 있다. 정희경, 「분황 원효 『화엄경소』의 내용과 특징」, 『불교철학』 제14집(동국대학교 세계불교학연구소, 2024), 195~197쪽 참조.

참 고 문 헌

1. 원전류

『起信論疏』 (T44, No.1844; H1, No.0019).

『楞伽阿跋多羅寶經』·『入楞伽經』 (T16).

『大乘起信論』 (T32, No.1666).

『大乘起信論別記』 (H1, No.0019).

『大品般若經』 (T08).

『同性經』·『金光明經』 (T16).

『梵網經』 (T24, No.1484).

『菩薩瓔珞本業經』 (T24, No.1485).

『不增不減經』 (T16, No.668).

『佛性論』 (T31, No.1610).

『攝大乘論』 (T31, No.1593).

『勝鬘經』(『勝鬘師子吼一乘大方便方廣經』, T12, No.353).

『十地經論』 (T26, No.1522).

『六祖大師法寶壇經』 (T48, No.2008).

『仁王護國般若波羅蜜經』 (T08, No.245).

『莊子』 「外物」.

『中論』 (T30, No.1564).

『華嚴經文義要決問答』 (X08, No.598).

2. 전자자료

CBETA 電子佛典集成 Version 2025.R3, 大乘起信論(T32, No.1666)

한국불교전서 ABC, 동국대학교 불교학술원 한국불교전서 전자본, 『기신론해동소 병간행서 起信論海東疏 幷刊行序』(ABC_BJ_H0019_T_003)

3. 단행본

고영섭, 『분황원효불교사상사』, 서울: 운주사, 2024.

권오민 외 공저, 『원효, 불교사상의 벼리』, 서울: 운주사, 2017.

김천학·도쓰 아야노(土津綾乃)·오카모토 잇페이(岡本一平)·김지연 공편저, 『기신론별기』, 서울: 동국대학교출판문화원, 2024.

모치즈키 신코(望月信亨), 『講述大乘起信論』, 東京: 富山房, 1938.

박태원, 『대승기신론사상연구(I)』, 서울: 민족사, 1994.

박태원, 『원효, 하나로 만나는 길을 열다』, 서울: 한길사, 2012.

원효 저, 최세창 역주, 『대승기신론 소·별기: 大乘起信論疏記會本』, 서울: 운주사, 2016.

이시이 코세이(石井公成), 『華厳思想の研究』, 東京: 春秋社, 1996.

이시이 코세이 저, 김천학 역, 『화엄사상의 연구』, 서울: 민족사, 2020.

이정우, 『세계철학사 2: 아시아세계의 철학』, 서울: 도서출판 길, 2017.

한자경, 『대승기신론 강해』, 서울: 불광출판사, 2013.

4. 논문

고영섭, 「분황(芬皇) 원효(元曉)의 일심사상(一心思想) - 기신학의 일심(一心)과 삼매론의 일미(一味)와 관련하여 -」, 『선사상연구』 제23집, 한국선리연구원, 2017.

고영섭, 「동아시아불교의 보편성과 특수성 — 원효의 유식 기신 화엄 선법의 일심과 관련하여」, 『문학 사학 철학』 52~53호, 대발해동양학한국학연구원·한국불교사연구소, 2018.

고영섭, 「분황 원효 『대승기신론소』의 내용과 특징: 『대승기신론별기』와 『대승기신론이장의』와 관련하여」, 『불교철학』 제6집, 동국대학교 세계불교학연구소, 2020.

고익진, 「元曉의 起信論疏·別記를 통해본 眞俗圓融無碍觀과 그 成立理論」, 『불교학보』 10, 동국대학교 불교문화연구원, 1973.

권오민, 「원효 교학과 아비달마」, 『원효, 불교사상의 벼리』, 서울: 운주사, 2017.

김천학, 「종밀의 대승기신론소와 원효」, 『불교학보』 제69집, 동국대학교 불교문화연구원, 2014.

김천학, 「종밀에 미친 원효의 사상적 영향: 대승기신론소를 중심으로」, 『불교학보』 제70집, 동국대학교 불교문화연구원, 2015.

석길암, 「중국 선종사에 보이는 원효에 대한 認識의 변화: 『金剛三昧經』 및 『金剛三昧經論』과 관련하여」, 『禪學(선학)』 제15호, 한국선학회, 2006.

후쿠시 지닌(福士慈稔), 『원효저술이 한·중·일 삼국불교에 미친 영향』, 원광대학교 박사학위논문, 2001.