

원효, 『起信論疏』  
(H1, 714c~718a)

박진희(2024126504)  
불교사학과 석사과정  
2026년 4월 30일

## 1. 세계철학사에서 분황 원효의 지위

대성화쟁국사(大聖和諍國師) 원효(元曉, 617-686)와 비견될 만한 서구의 사상가로 신성로마제국의 추기경이자 신학자인 니콜라스 쿠사누스(Nicolaus Cusanus, 1401-1464)를 꼽을 수 있다.

원효가 7세기에 '파도와 바다는 본래 하나'라는 비유를 통해 진여수연(眞如隨緣), 즉, 불변의 진여가 인연을 따라 생멸의 현상으로 나타남을 설파했다면, 쿠사누스<sup>1)</sup>는 15세기 유럽에서 "무한의 영역에서 직선과 곡선은 결국 하나로 만난다"며, 절대적 존재 안에서 모든 모순이 해소되는 '대립물의 일치(Coincidentia Oppositorum)'를 선언했다. 특히 인간 지성의 한계를 인정함으로써 절대자에게 다가가는 쿠사누스의 '학식 있는 무지(Docta Ignorantia)'-인간 지성의 한계를 인정함으로써 절대자에게 다가가는 지혜-와 맞닿을 수 있다고 하는 쿠사누스의 사상은, 마음의 심연은 오직 부처님만이 궁구할 수 있다는 『기신론』의 '유불궁료(唯佛窮了)'를 연상시킨다.

쿠사누스의 이러한 사유는 시대적 위기에 대한 지성적 응답이기도 했다. 당시 유럽은 교황권의 난립으로 인한 교회의 대분열(Great Schism)을 겪고 있었을 뿐만 아니라, 종교적 순혈주의에 집착한 나머지 이단 심문과 마녀사냥의 공포<sup>2)</sup>가 사회 전반을 짓누르던 시기였다. 이러한 배타적 폭력이 자행되던 서늘 퍼런 분위기 속에서도 쿠사누스는 현상적 갈등을 넘어선 고차원적 통합의 논리를 구축하고자 고심했다. 특히 1453년 콘스탄티노플이 이슬람 세력에 함락된 사건이 있었던 시대적 상황 속에서도, 그는 저서 『기독교 평화론(De pace fidei)』<sup>3)</sup>을 통해 기독교인, 유대인, 이슬람인, 타르타르인 등이 한자리에 모여 토론

1) <https://plato.stanford.edu/entries/cusanus/>

2) 유발 하라리, 『넥서스』 김명주 역, 김영사, 2024.

제4장 「오류 없는 네트워크」 참조. 쿠사누스가 활동한 15세기는 교황권의 분열과 더불어 이단 및 마녀사냥에 대한 이론적 체계가 잡히기 시작한 시기였다. 유발 하라리는 15세기 마녀사냥이 '암흑시대'의 유물이 아니라, 인쇄술의 발달과 교회의 관료화가 정점에 달했을 때 발생한 '정보의 폭주'라고 분석한다. 특히 교회가 스스로를 '오류 없는 네트워크'로 설정하면서, 내부의 모순(대분열)을 해결하기보다 외부의 희생양(마녀)을 찾아 처단함으로써 질서를 유지하려 했던 광기를 지적한다. 이러한 시대적 배경은 쿠사누스가 제시한 '학식 있는 무지'(자신의 오류 가능성을 인정하는 지혜)가 당대에 얼마나 혁명적이었는지를 방증한다.

하는 종교 간 화해의 가능성을 타진했다. 쿠사누스는 본질적 진리는 하나이지만 민족과 문화에 따라 그 표현 방식(의례)이 다를 뿐이라는 ‘다양성 속의 일치(Una religio in ritu varietate)’를 역설했다. 뿐만 아니라, 그는 아리스토텔레스의 논리학을 계승하여 ‘A는 A 이면서 동시에 B일 수 없다’는 배중률(排中律)에 갇혀 있던 당대 주류 스콜라 철학의 한계를 정면으로 비판했다. 대신, 이 세계가 대립하고 모순되는 것들의 역동적인 긴장과 일치를 통해 비로소 존재한다는 파격적인 통찰을 제시했다. 이러한 혁신적 사유는 훗날 헤겔(Hegel, 1770-1831)로부터 ‘근대 철학의 서곡’이라는 찬사를 받았을 뿐만 아니라, 그의 변증법적 사유의 형성에도 깊은 영감을 주었다.<sup>4)</sup> 또한, 현대 종교 간 대화의 문을 연 제2차 바티칸 공의회(1962-5)<sup>5)</sup>의 정신적 근간이 되기도 했다.<sup>6)</sup>

쿠사누스가 무한(God)의 관점에서는 대립하는 것들이 하나로 녹아든다는 것을 증명함으로써, 중세적 교조주의를 넘어 근대적 인식론의 장을 열었다면, 원효는 7세기에 『기신론』을 통해 중생의 분별심을 넘어 일심의 세계를 드러냈다.

당시 원효(617-686)는 고구려, 백제가 통일신라(676년)으로 통일되기까지 서로 다른 사유 체계가 충돌하는 거대한 시대를 관통하며 살고 있었다. 뿐만 아니라, 당시 전 세계 불교계는 나가르주나의 중관철학부터 아비달마의 분석론, 여래장 사상, 그리고 세친과 현장으로 이어지는 유식학에 이르기까지, 지적으로 가장 풍요로우면서도, 각기 다른 논리가 날카롭게 대립하던 시기였다. 원효는 이러한 전세계적 불교계 논쟁에 참여하며, 화쟁(和諍)과 일심(一心)이라는 독창적인 철학을 제시했다. 쿠사누스가 이질적인 종교들을 절대자 안에서 일치시켰다면, 원효는 공성(空性)을 강조하는 중관 철학의 논리와 유식학의 정교한 분석 체계를 동아시아 특유의 여래장 사상과 결합하여 거대한 ‘회통(會通)’을 성취했다.

## 2. 동아시아불교사상사에서 원효의 위상

이러한 원효의 철학은 화엄종의 교리를 집대성한 제3대 조사 법장(法藏, 643-712)에게 깊

3) Nicolaus Cusanus, *De pace fidei*, VII. 쿠사누스는 이 저술에서 "오직 하나의 종교만이 존재하나, 그 의례에는 다양성이 있다(una religio in ritu varietate)"고 주장하며 종교적 관용의 논리를 전개했다.

4) G.W.F. 헤겔, 『철학사 강의』, 임석진 역 (서울: 지식산업사, 2005), (원문: *Second Vatican Council, Nostra Aetate (Declaration on the Relation of the Church with Non-Christian Religions)*, art. 2. Cf. Nicolaus Cusanus, *De pace fidei*, VII.) 헤겔은 이 저술에서 쿠사누스의 ‘대립물의 일치(Coincidentia Oppositorum)’를 절대적 정신(Absolute Spirit) 안에서 모순이 해소되는 과정으로 해석했다. 이는 대립하는 두 명제가 더 높은 차원에서 통합(지양, Aufheben)되는 헤겔 변증법의 형이상학적 전초전으로 평가받는다. 특히 쿠사누스가 무한(God)의 관점에서 유한한 것들의 모순을 일치시킨 지점은 헤겔의 ‘절대자’ 개념에 지대한 영감을 주었다.

5) 제2차 바티칸 공의회의 핵심 문헌인 『비그리스도교와 교회의 관계에 관한 선언(Nostra Aetate)』은 "타 종교에서 발견되는 옳고 성스러운 것은 아무것도 배척하지 않는다"고 명시했다. 이는 쿠사누스가 1453년 『기독교 평화론』에서 제시한 ‘하나의 종교, 다양한 의례(Una religio in ritu varietate)’라는 원리, 즉 진리의 보편성과 표현의 다양성을 인정한 포용적 신학의 현대적 발현으로 이해된다.

6) <https://plato.stanford.edu/entries/cusanus/> 독일의 신칸트주의 철학자인 에른스트 카시러(Ernst Cassirer, 1874-1945)는 니콜라스 쿠사누스를 최초의 근대사상사로 평가하며 재조명했다.

은 영감을 주어 화엄 교학의 완성에 결정적인 기여를 하였다. 나아가 그의 사유는 한국, 중국, 일본을 아우르는 동아시아 불교 전반에 '통불교(通佛敎)'적 전통을 수립하는 근간이 되었다. 최남선(崔南善, 1890-1957)은 『조선불교(朝鮮佛敎)』에서 평가하기를, “인도 및 서역의 서론적 불교와 지나의 각론적(各論的) 불교에 대하여 조선에서는 결론적 불교를 건립하였다.”고 하였다.<sup>7)</sup> 고려 대각국사 의천(義天)의 교관겸수(敎觀兼修), 보조국사 지눌(知訥)의 정혜쌍수(定慧雙修) 사상으로 이어지는 한국 불교의 역사의 물줄기는 종파적 대립을 지양하고 수행과 교리를 하나로 묶는 원효의 '회통 불교' 전통을 수원(水源)으로 한다. 고려의 균여(均如) 역시 원효를 언제나 '효공(曉公)', '효사(曉師)' 등으로 존칭했듯이 화엄경 지상주의의 입장을 고수하면서도 여러 설을 회통시켰다.<sup>8)</sup>

중국에서도 원효의 위상은 독보적이었다. 역대로 혜원(慧遠), 현수 법장(賢首 法藏), 원효 대사의 주석서를 '기신론 삼대소(三代疏)'라고 칭해왔다. 하지만 화엄종의 법장(643~712)은 자신의 저서 『대승기신론의기』(이하 『의기』라 약칭)를 저술하며 원효의 『기신론소』의 논리를 전편에 걸쳐 차용했다. 일본의 저명한 학자인 가마타 시게오(鎌田茂雄)는 현수 법장의 주석서를 일컬어 “원효의 말을 그대로 베낀 곳이 허다하며, 원효의 견해를 정리하거나 표현을 약간 바꾼 것이 대부분.”이라고 하였다.<sup>9)</sup> 이시이 코세이(石井公成) 또한 “법장의 『의기』는 원효의 『소』가 없었다면 존재할 수 없었다”고 단언했다.<sup>10)</sup> 이는 인도에서 발생해 각자의 문화적 전통과 논리에 따라 달리 해석하는 불교의 각종 종파적 입장을 '화회(和會) 사상'이라는 신라인의 관점으로 관통시킨 원효의 해석이 중국 불교계에서 정밀한 '이론적 표준'으로 수용되었음을 방증한다. 나아가 하택종 7대 조사이자 화엄종 제 5조인 규봉 종밀(圭峰 宗密, 780~841)에게도 원효의 진망화합(眞妄和合) 논리는 선종(禪)과 화엄종(敎)을 개합하는데 있어서 핵심 문법이 되었다.

일본 역시 나라(奈良) 시대부터 원효의 저술들은 화엄 학생들의 필수 교재로 존중했다. 특히 가마쿠라 시대의 묘에(明惠, 1173-1232)는 원효를 '동방의 성인'이라 칭송하며 무척 흠모했다. 그는 원효와 의상의 생애를 담은 두루마리 화첩인 『화엄종조사회전(華嚴宗祖師繪傳)』(일명 『화엄연기(華嚴緣起)』)를 화가 조닌(成忍)에게 청하여 제작하게 했다. 현재 일본의 국보로서, 교토 고산사(高山寺)에 보관 중인 이 화첩은 원효의 학문적 깊이뿐만 아니라 야성적 기개와 파격적인 행보를 일본 불교의 하나의 수행적 모범으로 제시하였다.<sup>11)</sup> 이처럼 원효의 사유는 일본 불교가 단순한 교리 연구를 넘어 실천적이고 정신적인 깊이를 확보하는 데 중요한 원동력이 되었다.

7) 통불교(通佛敎)사상, <https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0059330>

8) 『화엄사상의 연구』, 이시이 코세이 저, 김천학 옮김, 민족사, 2020, 284쪽

9) 원효 저, 최세창 역주, 『대승기신론 소·별기』, 운주사, 2016, 38쪽.

10) 石井公成, 『華嚴思想史の研究』春秋社, 1991, 401-445쪽.

11) 박태원, 『원효-하나로 만나는 길을 열다』, 한길사, 2012, 42-45쪽



『화엄종조사회전』 권1-원효대사가 귀신 꿈을 꾸고 깨달음을 얻는 모습.

### 3. 원효에게서 『대승기신론소』의 의미와 가치

원효의 『대승기신론소』와 『별기』는 단순한 개인의 주석서를 넘어 동아시아 불교 지성사의 흐름을 주도한 결정적 텍스트였다. 특히 692년 승전(勝詮)이 귀국하며 화엄종의 법장(法藏)이 의상(義湘)에게 보낸 서신인 「기해동건상서(寄海東建相書)」와 함께 그의 저술인 『대승기신론의기』, 『오교장』, 『탐현기』 등을 신라에 전해오면서 학계의 지형은 새로운 국면을 맞이하게 된다. 법장의 저술이 다분히 원효의 『해동소』를 차용하면서도 이를 철저히 화엄종의 종파적 시야로 재편했기 때문이다. 이에 따라 이후 신라 불교계의 연구 중점은 원효의 회통적 기존 해석과 법장의 새로운 화엄 교학 사이의 미세한 사상적 간극을 대조하고 주석하는 방향으로 심화되었다.<sup>12)</sup>

이러한 흐름은 8세기에 활약한 태현(太賢)에게서도 뚜렷하게 나타난다. 원측(圓測)의 유식학적 전통을 계승한 태현은 저술 『대승기신론내의약탐기(大乘起信論內義略探記)』에서 원효와 법장의 견해를 대등하게 인용하며 이를 논의의 핵심적인 이론적 전제로 삼았다. 또한 신라의 견등(見登)은 『대승기신론동이략집(大乘起信論同異略集)』을 통해 원효를 ‘청구(신라)의 용’인 구룡(九龍)으로, 법장을 ‘위나라(중국)의 코끼리’인 위상(魏象)으로 칭송하며 두 거장에 대한 깊은 존경을 표했다.<sup>13)</sup> 이는 원효의 『기신론』 해석이 유식과 화엄이라는 종파적 경계를 초월하여, 동아시아 불교학 전반의 핵심적인 ‘준거 텍스트’로 자리 잡았음을 의미한다. 이시이 코세이(石井公成)가 결론 내린 바와 같이, 원효 이후의 『기신론』 연구는 원전 자체를 탐구하는 단계를 넘어 원효와 법장을 매개로 사유하는 주석학 중심의 연구로 변모하게 된 것이다.

12) 『화엄사상의 연구』, 이시이 코세이 저, 김천학 옮김, 민족사, 2020, 317쪽

13) 『화엄사상의 연구』, 이시이 코세이 저, 김천학 옮김, 민족사, 2020, 318쪽

#### 4. 『대승기신론소』의 원문과 번역과 주석

##### ■『기신론해동소 병간행서』 起信論疏上卷(ABC, H0019 v1, p.714c09-c11)

此下第二，釋其因緣。於中有二：先明生滅依因緣義，後顯所依因緣體相。初中亦二。總標，別釋

[서론: 인연의 두 가지 층위]

이 아래는 두 번째 그 인연(因緣)을 풀이한 것으로, 이에는 두 가지가 있으니, 먼저는 생멸의 인연으로 말미암는 뜻을 밝히고, 다음은 말미암는 인연의 체상(본체와 모습)을 밝혔다. 처음에는 또한 두 가지가 있으니, 총표(전체적인 개요)와 별석(구체적인 풀이)이다.

○『대승기신론』 1권(ABC, K0616 v17, p.616b01)

復次，生滅因緣者，所謂衆生依心、意、意識轉故。此義云何？

김월운: 다시 다음에 생멸하는 인연[生滅因緣]이라 함은 이른바 중생이 마음에 의하여 의(意)와 의식(意識)이 일어나기 때문이다. 이 이치는 어떠한가?

##### ■『기신론해동소 병간행서』 起信論疏上卷(ABC, H0019 v1, p.714c10-c19)

初中言“因緣”者，阿梨耶心體，變作諸法，是生滅因。根本無明，熏動心體，是生滅緣。又復無明住地，諸染根本，起諸生滅，故說爲“因”。六塵境界，能動七識波浪生滅，是生滅“緣”。

依是二義，以顯“因緣”。諸生滅相，聚集而生，故名“衆生”，而無別體，唯依心體。故言“依心”，即是梨自相心也。能依<sup>14</sup>衆生，是意意識 以之故言“意意識轉”

[본론 1: 근본적인 인연 - 마음과 무명]

처음(총표)에 말한 “인연(因緣)”이란 아뢰야식의 심체(마음의 바탕)가 변하여 모든 현상을 짓는 것으로 생멸의 인(因)이며, 근본무명이 심체를 혼습하여 움직이게 하니 생멸의 조건(緣)이다.

[본론 2: 현상적인 인연 - 무명과 경계]

처음(총론) 중에 인연이라고 말한 것은, 아뢰야식의 심체(본체)가 변하여 모든 법을 만드는 것이 '생멸의 인(因, 직접적 원인)'이 되고, 근본무명이 심체를 혼습하여 요동치게 하는 것이 '생멸의 연(緣, 조건)'이 된다는 뜻이다.

14) ‘능의’는 아뢰야식이라는 심체(所依)에 의지하여 전개되는 의(意)와 의식(意識)의 인식 작용을 의미하며, 이는 실체적 중생이 아닌 연기적 현상으로서의 중생을 규정하는 핵심 용어이다. 『佛光大辭典』, 「能依」조. “能依(梵 āsrita), 乃相對於所依之稱. 即依他而起者. 於唯識等宗, 謂依止於阿梨耶識等所依, 而生起之法, 稱爲能依.”

또한 무명이 머무르는 자리가 모든 염법의 근본으로 모든 생멸을 일으키는 까닭에 "인"이라고 말하는 것이다. 바깥의 여섯 경계는 능히 7식을 움직여 생멸의 물결을 일으키니, 바로 생멸의 연이다.

[결론: 마음을 떠난 중생은 없다]

또 다시, 무명주지(무명이 머무는 바탕)는 모든 더러움(염오)의 근본이 되어 온갖 생멸하는 모습들이 모여서 태어난 것을 '중생(衆生)'이라 이름하는데, 중생은 별도의 본체가 없으며 오직 마음의 본체(심체)에 의지할 뿐이다. 그러므로 "마음에 의지한다"고 말한 것은 바로 아뢰야식의 자상심(自相心)을 뜻한다. 이 마음에 의지하고 있는 중생이 곧 의(意, 오의)와 의식(제6의식)이므로, "의와 의식이 굴러간다(전개된다)"고 말하는 것이다.

○『대승기신론』 1권(ABC, K0616 v17, p.616b01)

以依阿梨耶識說有無明不覺而起，能見、能現、能取境界，起念相續，故說爲意。

김월운: 아뢰야식(阿梨耶識)에 의하여 무명이 있어 모르는 결[不覺]에 일어나 능견(能見)이 되고 능현(能現)이 되며, 경계를 취해서 망념을 일으킴이 상속하기 때문에 의(意)라 한다.

○ 此義云何以下，別釋。於中有三：先釋依心，次釋意轉，後釋意識轉。

이 아래는 별석이다. 이 중에는 3가지가 있으니, 먼저 [아뢰야식이라는] 마음으로 말미암음을 풀이하고, 다음은 의(意)가 일어나는 것을 풀이하며, 마지막으로 의식(意識)이 일어나는 것을 풀이한다.

■ 『기신론해동소 병간행서』 起信論疏上卷(ABC, H0019 v1, p.715a01-a04)

初中言“阿梨耶識”者，是上說“心”，即是生滅之因。說“有無明”者，在梨耶識，即是生滅之緣。欲明依此因緣意意識轉，故言“以依阿梨耶識說有無明”。上總標中略標其因，是故但言“依心”。此別釋中具顯因緣，故說亦依梨耶識內所有無明也。

처음에 "아뢰야식"이라 말한 것은 위에서 설한 "마음"이니 곧 생멸의 인이고, "무명이 있다"고 설한 것은 (이 무명이) 아뢰야식에 있으니 곧 생멸의 연이다. 이 인연으로 말미암아 의와 의식이 생기는 것을 밝히고자 한 까닭에 "아뢰야식으로 말미암아 무명이 있다고 말한다"라고 말한 것이다.<sup>15)</sup> 위의 총표에서 대략 그 인을 드러낸 까닭에 단지 "마음으로 말미암아"라고 말한 것이다. 여기의 별석에서 인과 연을 함께 드러낸 까닭에 또한 아뢰야식 안에 있는 무명으로 말미암는다고 설하는 것이다.

cf) [대승기신론 별기] 當知無明住地，非七識攝，亦非爲彼所熏種子。

최세창: 별기에서는 무명이 머무르는 자리는 7식이 아우르는 자리가 아니며, 또한 7식이

15) 마음을 인으로 하고, 무명을 연으로 하여 생멸이 일어난다는 뜻이다. 원효 저, 최세창 역주, 『대승기신론 소·별기』, 운주사, 2016, 368쪽.

훈습하는 종자도 아님을 마땅히 알아야 한다.

7식은 ‘나’라는 집착을 일으키는 구체적인 의식 활동이지만 무명(無明)은 7식처럼 어떤 ‘대상’을 향해 일어나는 구체적인 번뇌라기보다는, 8식과 비일비재(非一非二)한 관계로서, 무명주지(無明住地)라는 보다 더 근본적인 자리에 있다.

■ 『기신론해동소 병간행서』 起信論疏上卷(ABC, H0019 v1, p.715a05-a15)

不覺以下 次釋意轉. 於中有三. 一者 略明意轉. 二者廣顯轉相. 三者結成 依心之義. 初中 卽明五種識相. ”不覺而起”者, 所依心體 由無明熏 舉體起動 卽是業識也.

言“能見”者, 卽彼心體轉成能見 是爲轉識.

言“能現”者, 卽彼心體復成能現 卽是現識.

“能取境界”者, 能取現識所現境界 是爲智識. “起念相續”者, 於所取境起諸念 是相續識 依此五義次第轉成 能對諸境而生意識. 故說此五以爲“意”也

[총론: 마음이 굴러가는 세 가지 방식]

‘불각(깨닫지 못함)’이하의 내용은 다음으로 ‘의(意)’가 일어나는 것을 풀이한다.

그 가운데 세 가지가 있으니, 첫째는 ‘의’가 일어남을 간략히 밝혔고(略明, 약명),

둘째는 일어나는 모습을 자세히 드러내었고(廣顯, 광현),

셋째는 마음에 의지한다는 뜻을 결론지었다(心體, 심체).

[본론: 다섯 가지 식의 모습(오종식상)]

처음(약명 부분)에 곧바로 다섯 가지 식의 모습을 밝혔다. “진여임을 자각하지 못하여 (한 생각이) 일어난다”라는 것은 소의<sup>16)</sup>인 심체가 무명의 훈습으로 말미암아 전체가 일어나 움직이는 것(舉體起動, 거체기동)이니, 곧 이것은 “업식(業識)”이다.

“능견”이라 말한 것은 곧 저 심체가 전변해서 능견(능히 본다)을 이룬 것이니, 이는 곧 전식(轉識)이다.

“능현”이라 말한 것은 저 심체가 다시 능현(능히 나타내다)을 이룬 것이니, 바로 현식(現識)이다.

“능취경계”란 현식이 드러낸 경계를 능히 취할 수 있는 것이니, 이는 지식(智識)이다.

“망념을 일으켜 서로 이어진다”는 것은 취한 바의 경계에서 모든 추념을 일으키니, 바로 상속식(相續識)이다. 이 다섯 가지 뜻으로 말미암아 차례로 전변하면서 능히 모든 경계를 상대하여 의식이 생기는 까닭에 이 다섯 가지가 “의(意)”가 된다고 설하는 것이다.

16) 의지하는 대상을 ‘소의’라 하고, 의지하는 주체를 ‘능의’라 한다. 그러나 여기에서는 ‘의가 의지할 바인 심체’로 번역되어야 한다. 원효 저, 최세창 역주, 『대승기신론 소·별기』, 운주사, 2016, 377쪽.

## [오의(五意)의 5단계 과정]

업식(業識): '깨닫지 못하고 일어난다'는 것은, 의지처인 마음의 본체(심체)가 무명의 혼습으로 말미암아 전체 본체가 요동치는 것이니, 이것이 곧 업식이다.

전식(轉識): '능히 본다(능견)'는 것은, 저 마음의 본체가 굴러서 보는 주체(능견)가 된 것이니, 이것이 전식이다.

현식(現識): '능히 나타낸다(능현)'는 것은, 저 마음의 본체가 다시 나타내는 주체(능현)가 된 것이니, 이것이 곧 현식이다.

지식(智識): '경계를 취한다'는 것은, 현식에서 나타난 경계를 능히 취하여 분별하는 것이니, 이것이 지식이다.

상속식(相續識): '생각이 일어나 이어지는 것'은, 취해진 경계에 대하여 거친 생각들을 일으키는 것이니, 이것이 상속식이다.

이 다섯 가지 뜻에 의지하여 차례로 전개되어 완성되면, 능히 여러 경계를 대하며 의식(意識)을 발생시킨다. 그러므로 이 다섯 가지를 일러 '의(意)'라고 하는 것이다.

cf) [대승기신론 별기] 상속식의 위상

此中第五 猶是意識 而約生後義 通入意中攝.

이 중 다섯 번째 상속식은 마땅히 의식이지만 뒤의 의식을 낳는다는 뜻에 의해 통틀어 의속에 포함시킨 것이다.

### ■ 『기신론해동소 병간행서』 起信論疏上卷(ABC, H0019 v1, p.715a15-a22)

”此意“以下 第二廣明. 於中有二, 總標 別釋<sup>17)</sup> 別釋中言”無明力“者, 舉所依緣. ”不覺心動“者, 釋其業義. 起動之義是業義故. 轉識中言”依於動心能見相故“者, 依前業識<sup>18)</sup>之動, 轉成能見之相. 然轉識<sup>19)</sup>有二. 若就無明所動 轉成能見者 是在本識. 如其境界所動 轉成能見者 是謂七識. 此中轉相 約初義也.

[업식(業識, Karma-vijnana): 최초의 움직임]

17) 經論의 내용을 해석함에 있어 먼저 전체적인 개요를 제시하는 것을 總標(총표)라 하고, 이후 개별 항목을 구체적으로 상술하는 것을 別釋(별석)이라 한다. 『佛光大辭典』, 「總標」 및 「別釋」 조.

18) 『大乘起信論』의 五意 중 첫 번째로, 無明의薰習에 의해 眞如自性이 처음으로 동요하는 狀態를 의미한다. 이는 主客 분화 이전의 가장 미세한 起動이다. 『佛光大辭典』, 「業識」 조.

19) 앞선 業識의 움직임에 의지하여 '보는 주체[能見]'가 형성된 단계이다. 唯識學의 일반적 의미와 달리 『起信論』에서는 阿賴耶識 내의 미세한 주관적 전환을 지칭한다. 『佛光大辭典』, 「轉識」 조.

“차의(此意)” 이하는 두 번째로 자세히 밝힌 것(廣明)이다. 그 안에는 두 가지가 있으니, 총표(總標, 전체적인 개요)와 별석(別釋, 개별적인 풀이)이다.

별석 중에 “무명의 힘(無明力)”이라고 말한 것은 소의인 연(緣)을 말한 것이고, “깨닫지 못하고 마음이 움직인다(不覺心動)”라는 것은 업(業)의 뜻을 풀이한 것이니, (마음이) 일어 움직인다는 뜻(起動)이 업의 뜻인 까닭이다.

[전식(轉識, Pravrtti-vijnana): 주관적 보는 힘의 발생]

전식 중에 “움직이는 마음으로 말미암아 능히 경계를 볼 수 있는 까닭이다”라고 말한 것은 앞의 업식의 움직임으로 말미암아 능히 볼 수 있는 모습으로 바뀌는 것이다. 그러나 전식(轉識)에는 두 가지 뜻이 있으니,

[전식의 두가지 층위]

만약 무명의 움직임으로 능견으로 바뀌는 것이라면 이는 본식(本識, 아뢰야식)에 있는 것이고, 만약 그 경계의 움직임으로 능견으로 바뀌는 것이라면 이는 7식(말나식)을 이르는 것이니, 이 중에 모습이 바뀐다는 것(전상, 轉相, 전식의 모습)은 처음의 뜻 즉 본식으로 말미암은 것(본식의 영역)이다.

cf) [대승기신론별기] 전식과 8식과의 관계

又有處說 諸是能見. 通名轉識 則通八識.

또 어떤 곳에서 설하기를, [인식 작용에서] ‘능견(能見)’이 되는 것들은 모두 통틀어 ‘전식(轉識)’이라 이름하니, 이는 곧 8식(아뢰야식)으로 통한다고 한다.

#### ■ 『기신론해동소 병간행서』 起信論疏上卷(ABC, H0019 v1, p.715a23 - 15b01-b07)

現識中言能現“一切境界”者, 依前轉識之見 復起能現之用. 如上文言 “以依能見故境界妄現.”

當知現識依於轉識 非能見用即是能現. 是故前言 “能見” “能現.” 次喻 後合. 合中言“五塵<sup>20)</sup>”者,

且舉龜顯以合色像 實論通現一切境故. “以一切時任運而起<sup>21)</sup>常在前故” 者, 非如第六七識有時斷滅故. 以是文證, 當知是三皆在本識之內別用<sup>22)</sup>也.

20) 色·聲·香·味·觸의 五境(오경)을 의미하며, 主觀의 淸淨한 本性을 더럽히는 境界라는 뜻에서 ‘塵(진)’이라 한다. 『起信論疏』에서는 現識(현식)이 나타내는 客觀 境界를 總稱(총칭)한다. 『佛光大辭典』, 「五塵」조.

21) 人爲적인 意圖(의도)나 加行 없이 因緣에 따라 자연스럽게 일어나는 상태를 뜻한다. 여기서는 阿賴耶識(아뢰야식)이 第六·七識과 달리 끊임없이 恒常(항상) 작동하는 狀態(상태)를 說明한다. 『佛光大辭典』, 「任運」및 「起」조.

22) ‘本識之內別用’은 元曉(원효)의 註釋 表現(주석 표현)으로, 業識·轉識·現識이 별개의 實體가 아니라 阿賴耶識(아뢰야식, 本識)이라는 하나의 本體 內에서 발현되는 서로 다른 세 가지 活用임을 意味한다. 『佛光大辭典』, 「本識」조 참조.

[현식의 발생 원리: 주객의 인과]

현식(現識) 중에 “능히 일체의 경계(대상)를 나타낼 수 있다”라고 말한 것은 앞의 전식(轉識)의 능견으로 말미암아 다시 능현의 작용(보는 힘)을 일으키는 것을 말한다.

위의 글에서 “능견으로 말미암은 까닭에 경계가 망령되이 나타난다”라고 말한 것과 같다.

[능견과 능현의 구분]

현식은 전식으로 말미암지만 능견(보는 작용)의 작용이 곧 능현(나타내는 작용)이 아님을 마땅히 알아야 한다. 시고로 앞에서 “능견”, “능현”이라 말한 것이고,

[비유와 결합: 오진 (五塵, Pañca-visaya)의 의미]

그 다음에 비유를 들고, 나중은 합한 것이다. 합 중에 “오진(五塵, 색(色)·성(聲)·향(香)·미(味)·촉(觸)의 다섯 가지 감각 대상)”이라 말한 것은, 우선 거칠게 나타나는 것을 들어, [옹기그릇 비유 속의] 색상(형상)에 맞춘 것일 뿐이다. 실제로는 (현식이) 일체의 경계를 통틀어 나타내기 때문이다.

[심층 의식의 상주성]

“모든 때에 자연스럽게 움직이고 일어나서 항상 앞에 있기 때문이다”라고 말한 것은, 제6 의식이나 제7말나식과 같이 때때로 끊어지고 멀하는 것이 아니기 때문이다. 이 글로 증명하니, 마땅히 이 세가지(업식, 전식, 현식)는 모두 본식(아뢰야식) 안에서 개별적으로 작용하는 것임을 알아야 한다.

■『기신론해동소 병간행서』起信論疏上卷(ABC, H0019 v1, p.715b08-b23)

第四智識者 是第七識，上六相內初之智相，義如前說。愛非愛果 名染淨法。分別彼法計我我所 故言“分別染淨法”也。第五相續識者，即是意識。上六相中名相續相。“以念相應不斷故”者，法執相應 得長相續。此約自體不斷以釋相續義也。“住持”以下約其功能釋相續義。此識能起愛取煩惱。故能引持過去無明所發諸行，令成堪任來果之有。故言“住持乃至不失故。”又復能起潤生煩惱 能使業果續生不絕。故言成就無差違故。“如是三世因果流轉不絕 功在意識。以是義故名”相續識。”次言“念已經事慮未來事”者，顯此識用能顯分別 不同智識微細分別。是知此識唯在意識 不同上說”相續心”也。

[제4 지식: 자아 집착의 시작]

네 번째 지식(智識)이란 제7말나식이다. 위의 여섯 상에서 처음이 지상(智相)이니, 뜻은 앞에서 설명한 바와 같다. 좋아하는 것과 좋아하지 않는 것의 과보를 염정법(더럽거나 깨끗한 법)이라 이름하니, 저 염정법을 분별하여 나와 내 것이라고 헤아리는 까닭에 ”염정법을 분별한다“라고 말한다.

[제5 상속식: 생각의 파도와 인과의 유지]

다섯 째 상속식(相續識)이란 곧 제6의식이니, 위의 여섯 상에서 상속상(相續相)이라고 이

름한 것이다.

“망념이 상응하여 끊어지지 않는 까닭”이란 법집(법에 대한 집착)이 상응하여 오래 상속되는 것이니, 이는 의식 자체가 끊어지지 않는 것에 의거하여 상속의 뜻을 풀이한 것이고, “주지(住持, 머물러 가짐)“이하는 그 공능(힘)에 준거하여 상속의 의미를 풀이한 것이다. 이 식이 애취번뇌를 일으키는 까닭에 과거의 무명이 일으킨 모든 행위(業)를 끌어오고 능히 인지하여, 미래에 감임(堪任, 감당하고 책임질)할 과보가 있도록 ‘유(有, 존재)’를 성립시키다. 그래서 “머물러 유지하여(住持) 잃어버리지 않는다“라고 말한 것이다.

또한 다시 능히 윤생번뇌(태어남을 적셔주는 번뇌)를 일으켜서, 능히 업의 과보가 끊어지지 않고 이어지게 한다. 고로, “과보를 성취함에 있어서 조금도 착오나 어긋남이 없다“라고 말한 것이다.

이와 같이 삼세의 인과가 유전하여 끊어지지 않는 공능은 의식(제6식)에 있으니, 이 같은 뜻으로 말미암아 ”상속식“이라고 이름한다.

[거친 분별과 미세한 분별의 차이]

다음으로 ”이미 지나간 일을 생각하고, 미래의 일을 염려한다“라고 말한 것은, 이 식의 작용인 거칠게 드러나는 분별(추현분별)이 지식(제7식)의 미세한 분별과 같지 아니함을 드러낸 것이니, 이 식은 오직 제6의식에 있으며, 위에서 (아뢰야식의 특징으로) 설명한 상속심과는 다르다는 것을 알 수 있다.

■『기신론해동소 병간행서』 起信論疏上卷(ABC, H0019 v1, p.715b23-c03)

“是故”以下 第三結明“依心”之義. 於中有二 先略 後廣. 初言“是故”者, 是前所說五種識等依心而成. 以是義故 三界諸法唯心所作. 如十地經言. “佛子 三界但一心作” 此之謂也.

[유심: Consciousness-Only, Vijñānavāda (비즈냐나바다)]

“이러한 까닭에(是故)” 이하는 세 번째 “마음으로 말미암는(依心)”의 뜻을 결론지어 밝히는 부분이다. 여기에도 두 가지가 있으니, 먼저는 간략히 밝히고, 나중은 자세하게 밝힌 것이다.

처음에 “시고”라고 말한 것은, 앞에서 설명한 다섯 가지 식(五意) 등이 [하나의] 마음에 말미암아 이루어진 것이니, 이런 뜻으로 말미암아 삼계(三界, 온 세상)의 모든 법은 오직 마음이 지은 것(唯心所作)이 된다. 이는『십지경(十地經)』에서 “불자들이여! 삼계는 오직 일심(一心)이 만든 것이다”라고 한 것과 같으니, 바로 이것을 일컫는 것이다.

■『기신론해동소 병간행서』 起信論疏上卷(ABC, H0019 v1, p.715c03-c24)

“此義云何”以下 廣釋 於中有二. 先明諸法不無而非是有<sup>23)</sup>. 後顯諸法不有而非都無. 初中言“以一切法皆從心起妄念而生”者, 是明諸法不無顯現也. “一切分別即分別自心, 心不見心<sup>24)</sup>無相可得”者, 是明諸法非有之義. 如十卷經言, 身資生住持 若如夢中生 應有二種心 而心無二相. 如刀不自割 指亦不自指. 如心不自見 其事亦如是.

[있음과 없음을 넘어선 중도적 해석]

“이 뜻은 무엇인가(此義云何)” 이하의 내용은 자세하게 풀이한 것이다. 여기에도 두 가지가 있으니, 먼저는 모든 법(諸法)이 없는 것은 아니나 있는 것도 아니라는 것을 밝혔고, 뒤에는 모든 법이 있는 것은 아니나 아주 없는 것도 아니라는 것을 드러내었다.

처음에 “일체의 법은 다 마음에서 일어나 망념으로 생긴다”라고 말한 것은 모든 법이 현현(顯現)하지 않음이 없음을 밝힌 것이고.

“일체의 분별은 곧 자기 마음을 분별한 것이니, 마음은 마음을 보지 못하는지라 얻을 만한 상(相)도 없다”는 것은 모든 현상이 [독립된 실체로서] 존재(有)하는 것이 아니라는 뜻을 밝힌 것이다.

[경전의 비유: 칼은 자신을 베지 못한다]

이는『십권경(능가경)』에서 “몸(身)과 몸이 살아가는 곳(자생資生:생계를 유지하며 살아감)이 유지됨이 마치 꿈속에서 일어나는 것과 같다면, 마땅히 [보는 마음과 보이는 대상이라는] 두 가지의 마음이 있을 것이나, 마음에는 두 가지의 상(주객의 분리)이 없다. 이는 마치 칼이 스스로를 베지 못하고, 손가락도 스스로를 가르키지 못하는 것과 같다. 마음이 스스로를 보지 못하듯 그 일 또한 이와 같다.

解云, 若如夢中所見諸事如是所見是實有者, 則有能見所見二相.

而其夢中實無二法. 三界諸心皆如此夢. 離心之外無可分別. 故言“一切分別即分別自心.”而就自心不能自見, 如刀指等. 故言“心不見心”,

既無他可見 亦不能自見. 所見無故, 能見(不成)<sup>25)</sup>

能所二相<sup>26)</sup> 二相皆無所得, 故言“無相可得<sup>27)</sup>”也.

此中釋難會通新古, 如別記中<sup>28)</sup> 塵分別也.

23) 제법이 인연에 의해 나타남으로써 단멸공(斷滅空)에 떨어지지 않음을 불무(不無)라 하고, 실체가 없어 상주설(常住說)에 집착하지 않음을 비유(而非有)라 한다. 『佛光大辭典』, 「不無」 조.

24) 『능가경(楞伽經)』 등에서 유래한 표현으로, 마음의 자증(自證) 기능을 설명하거나 주객의 대립이 허구임을 밝힐 때 사용되는 핵심 비유이다. 『佛光大辭典』, 「心不見心」 조.

cf) 능소불위: 인식의 주체인 능緣과 대상인 소緣의 관계를 뜻한다. 유식학에서는 이 둘이 별개의 실체가 아니라 오직 식(識)의 전변에 의한 것임을 밝혀 능소불위의 도리를 강조한다. 『佛光大辭典』, 「能所」 조.

25) 「無」一作「不成」.

26) 「二相」一無.

27) 인식의 주관과 객관이 모두 공하여 고정된 성질이나 모습을 파악할 수 없는 상태를 뜻하며, 본문에서는 주객의 상호의존성을 통해 능소(能所)의 상(相)이 모두 비었음을 밝히는 용어로 사용되었다. 『佛光大辭典』, 「無相」 조.

28) 「塵」疑「廣」[編].

[꿈의 비유: 주객의 허구성]

(원효의 설명) 풀이하면, 만약 꿈속에서 보는 모든 일들이 이와 같이 실제로 있는 것이라면 (그것을) 보는 주체(能見)과 보이는 대상(所見)의 두 가지 상이 있을 것이다.

그러나 그 꿈속에는 실제로 (주관과 객관이라는) 두 가지 법이 없다.

삼계(모든 중생)의 모든 마음은 다 이 꿈과 같다, 마음을 떠나 밖에서 분별할 것이 없는 까닭에 “일체의 분별은 곧 자기 마음을 분별하는 것이다”라고 말한 것이다.

[심불견심: 칼은 자신을 베지 못한다]

그런데 자기 마음이 스스로 보려고 해도 (마음은) 스스로를 보지 못하니, 칼(刀, 도)이 스스로를 베지 못하고, 손가락이 스스로를 가리키지 못하는 것과 같다.

그 까닭에 “마음은 마음을 보지 못한다”라고 말하는 것이다.

이미 (마음 밖의) ‘따로 볼 수 있는 보이는 대상(소견)’도 없고, 또한 스스로도 볼 수 없다. 또한 ‘보는 주체(능견)’도 또한 성립될 수 없다.

[결론: 무상가득]

‘보이는 대상(所見)’이 없는 까닭에 ‘보는 주체(能見)도 성립되지 않는다.’

능,소의 두가지 상이 다 얻을 것이 없는 까닭에 “얻을 수 있는 상도 없다”고 말하는 것이다.

이 중에 어려운 대목을 풀이하여 신역(십권경)과 구역(십지경)을 회통시켰으니, 『별기(別記)』의 '진분별(塵分別, 경계의 분별)' 대목과 같다.

○ 『대승기신론』 1권(ABC, K0616 v17, p.616b23-c22)

以依阿梨耶識說有無明不覺而起，能見、能現、能取境界，起念相續，故說爲意。此意復有五種名。云何爲五？一者、名能現、能取境界，起念相續，故說爲意。

此意復有五種名。云何爲五？一者、名爲業識，謂無明力不覺心動故。二者、名爲轉識，依於動心能見相故。三者、名爲現識，所謂能現一切境界，猶如明鏡現於色像；現識亦爾，隨其五塵對至，卽現無有前後，以一切時任運而起常在前故。四者、名爲智識，謂分別染淨法故。五者、名爲相續識，以念相應不斷故，住持過去無量世等善惡之業令不失故，復能成熟現在未來苦樂等報無差違故，能令現在已經之事忽然而念，未來之事不覺妄慮。是故三界虛僞唯心所作，離心則無六塵境界。此義云何？以一切法皆從心起妄念而生，一切分別卽分別自心，心不見心無相可得。當知世間一切境界，皆依衆生無明妄心而得住持，是故一切法，如鏡中像無體可得，唯心虛妄。以心生則種種法生，心滅則種種法滅故。

아리아식(阿梨耶識)에 의하여 무명이 있어 모르는 결[不覺]에 일어나 능견(能見)이 되고, 능현(能現)이 되며, 경계를 취해서 망념을 일으킴이 상속하기 때문에 의(意)라 한다.

이 의(意)에 다섯 가지 이름이 있으니, 무엇이 다섯 가지인가?

첫째는 업식(業識)이라 이름하니 이른바 무명의 힘에 의해 불각(不覺)의 마음이 움직이기 때문이요, 둘째는 전식(轉識)이라 이름하니 움직이는 마음에 의해 능동적으로 사물을 분별하기 때문이요, 셋째는 나타난 모습인 현식(現識)이라 이름하니 이른바 일체경계를 나타내는 것이다. 마치 밝은 거울에 사물의 상(像)이 나타나는 것같이 현식도 그러하여서 다섯 가지 티끌 경계가 마주해서 이르는 대로 즉시 나타나되 전후가 없으니 언제나 자연스럽게 일어나서 항상 눈앞에 존재하기 때문이다.

넷째는 지식(智識)이라 이름하니, 이른바 더럽거나 맑은 법을 분별하기 때문이요, 다섯째는 상속식(相續識)이라 이름하니, 생각과 서로 응하여 끊이지 않기 때문이다. 과거 한량없는 세상의 선하거나 악한 업을 잘 유지하여 잃지 않게 하기 때문이며, 현재와 미래의 괴롭거나 즐거운 과보를 성숙하게 하되 착오가 없기 때문이며, 현재에 이미 지난 일들을 갑자기 기억케 하거나 미래의 일을 모르는 사이에 허망하게 공상케 하기 때문이다. 그러므로 삼계가 헛되고 거짓되어서 오직 마음으로 지은 바라 하노니 마음을 여의면 육진(六塵)의 경계도 없다.

이 이치는 어떠한가? 일체법 모두가 마음에서 일어나고 망념에서 생긴 것이므로 모든 분별은 곧 자기의 마음을 분별하는 것이니 마음으로는 마음을 볼 수 없기에 어떤 형상도 가히 얻을 수 없다. 마땅히 알아야 한다. 세간의 모든 경계는 모두가 중생의 무명과 망심에 의하여 지탱된다. 그러므로 모든 법은 마치 거울 속의 상(像)과 같아서 어떤 실체도 얻을 수 없다. 다만 마음이 허망할 따름이니 마음이 생기면 갖가지 법이 생기고 마음이 멀하면 갖가지 법이 멀하기 때문이다.

■ 『기신론해동소 병간행서』 起信論疏上卷(ABC, H0019 v1, p.715c22-716a07)

“當知”以下, 次明非有而不無<sup>29</sup>義. 初言“當知世間乃至無體可得唯心虛妄”者, 是明非有. 次言“以心生則法生”  
以下 顯其非無. 依無明力不覺心動 乃至能現一切境等 故言“心生則種種法生”也.  
若無明心滅境界隨滅 諸分別識皆得滅盡 故言“心滅則種種法滅”  
非約刹那以明生滅也. 廣釋意竟

[비유비무(非有非無)의 논리]

“마땅히 알아야 한다(當知)” 이하는 다음으로 (현상이) 있는 것은 아니지만(非有) 아주 없는 것(不無)도 아닌 뜻을 밝힌 것이다. 처음에 “세간의 일체경계는 다 중생의 무명이라는 망심에 의지하여 머물고 지속되는 것이니, 일체법은 거울 속의 형상과 같아 연을 만한 실체도 없으며, 오직 마음일 뿐 (분별하는 마음은) 마땅히 허망한 것임을 알아야 한다”고 말한 것은, 비유(非有, 실체로서 존재하지 않음)를 밝힌 것이다.

[마음이 생기면 법이 생긴다]

다음으로 “마음이 생하므로 갖가지 법(현상)이 생기고” 이하의 내용은 비무((非無, 현상으로서 나타남이 아예 없는 것은 아님)를 밝힌 것이다.  
무명의 힘에 의하여 깨닫지 못하고 마음이 움직(心動)이고, 내지 능히 일체경계 등을 드러낼 수 있는(현식) 까닭에 “마음이 생하므로 갖가지 법이 생긴다”라고 말한 것이다.

[마음이 멀하면 법이 멀한다]

만약 무명심이 멀하면 (인식의 대상인) 경계도 따라서 멀하고, 모든 분별식이 다 없어지는 까닭에 “마음이 멀하면 갖가지 법도 멀한다”고 말한 것이다.

[찰나의 생멸이 아니다]

이것은 찰나(刹那, ksana)에 의지해서 생멸을 밝힌 것이 아니다. (마음의 근본적인 작용에 따른 존재론적 생멸을 뜻한다.)  
이로써 ‘의(意)’에 대한 자세한 풀이를 마친다.

○ 『대승기신론』 1권(ABC, K0616 v17, p.617c23-a22)

復次, 言意識者, 卽此相續識, 依諸凡夫取著轉深計我我所, 種種妄執隨事攀緣, 分別六塵名爲意識, 亦名分離識. 又復說名分別事識, 此識依見愛煩惱增長義故. 依無明熏習所起識者, 非凡夫能知, 亦非二乘智慧所覺. 謂依菩薩, 從初正信發心觀察, 若證法身得少分知,

29) 『中論』 등 대승 교학의 핵심인 중도(中道)를 뜻한다. 현상은 인연에 의해 발생하므로 단멸(斷滅)이 아니며[非無], 동시에 자성이 없으므로 상주(常住)하는 실체가 아님[非有]을 의미한다. 『佛光大辭典』, 「非有非無」 조.

乃至菩薩究竟地不能知盡，唯佛窮了。何以故？是心從本已來自性清淨而有無明，爲無明所染，有其染心。雖有染心而常恆不變，是故此義唯佛能知。所謂心性常無念故名爲不變，以不達一法界故心不相應，忽然念起名爲無明。染心者有六種。云何爲六？一者、執相應染，依二乘解脫及信相應地遠離故。二者、不斷相應染，依信相應地修學方便漸漸能捨，得淨心地究竟離故。三者、分別智相應染，依具戒地漸離，乃至無相方便地究竟離故。四者、現色不相應染，依色自在地能離故。五者、能見心不相應染，依心自在地能離故。六者、根本業不相應染，依菩薩盡地得入如來地能離故。

다시 다음에 의식(意識)이라 함은 곧 상속식(相續識)이니 모든 범부가 집착함이 더욱 깊어져서 아(我)와 아소(我所)를 헤아려 갖가지로 허망하게 집착하여 사물을 따라 반연하여 육진을 분별하므로 의식이라 한다. 또 분리식(分離識)이라고도 하며, 또 분별사식(分別事識)이라고도 하니 이 식이 견번뇌(見煩惱)와 애번뇌(愛煩惱)에 의하여 자라나는 이치가 있기 때문이다.

무명의 혼습에 의하여 일어나는 식(識)은 범부가 능히 알 바가 아니며 이승의 지혜로도 깨달을 바가 아니니, 이른바 보살이 처음 바른 믿음으로 발심하고 관찰하여 법신(法身)을 증득했다라도 적은 부분만을 알 뿐이요, 보살의 구경지(究竟地)에 이르더라도 다 알지는 못하고 오직 부처님만이 끝까지 아신다. 무슨 까닭인가?

이 마음은 본래부터 제 성품이 청정하지만 무명이 있게 되어 무명에 물들고는 물든 마음이 있는 것이다. 그러나 비록 물든 마음이 있다 해도 역시 항상 변치 않는 것이다. 그러므로 이 이치는 부처님만이 능히 아신다. 이른 바 심성은 항상 망념이 없는 까닭에 변치 않는다 하고, 한 법계를 깨닫지 못하므로 마음과 서로 응하지 못하여 홀연히<sup>30)</sup> 망념이 일어나는 것을 무명이라 한다.

물든 마음[染心]에는 여섯 가지가 있으니, 어떤 것이 여섯 가지인가?

첫째는 집상응염(執相應染)이니, 이승의 해탈과 신상응지(信相應地)에 의하여 멀리 여의었기 때문이요, 둘째는 무단상응염(不斷相應染)이니 신상응지에서 방편을 닦고 배운 힘에 의하여 차츰 버리다가 정심지(淨心地)를 얻고서야 끝까지 여의기 때문이요, 셋째는 분별지상응염(分別智相應染)이니 구계지(具戒地)에 의하여 차츰 여의다가 무상방편지(無相方便地)에 이르러 끝까지 여의기 때문이요, 넷째는 현색불상응염(現色不相應染)이니 색자재지(色自在地)에 의해서 능히 여의기 때문이요, 다섯째는 능견심불상응염(能見心不相應染)이니 심자재지(心自在地)에 의하여 능히 여의기 때문이요, 여섯째는 근본업불상응염(根本業不相應染)이니 보살의 마지막 지위에 의하여 여래의 지위에 들어가서야 능히 여의기 때문이다.

30) ‘홀연(忽然)’의 사전적 의미는 ‘뜻하지 않게 갑자기’의 뜻이다. 홀연염기(忽然念起)란 망념(妄念)이 이렇게 ‘뜻하지 않게, 시작도 원인도 예고도 없이 갑자기’ 일어난다는 뜻이다. 즉 시간의 흐름 속에서 시간과 같이 흐르다가 일어나는 것(起)이 아니라, 적연부동(불생불멸)의 심원에서 홀연히 일어나는 것이 망념이며, 이로부터 무명이 되어 생명의 시간이 되는 것이니 시작도 없는 것이다. 적연부동의 심원(心源)은 불생불멸로 무한의 시간이 아니라, 시간의 흐름이 없는(無始) 영원한 무시간(無時間)의 출세간을 말한다.

홀연염기 (忽然念起): 문득 생각이 일어남. 『대승기신론』에서 나오는 단어다. "한 법계를 통달하지 못해 마음이 상응하지 못하고, 홀연히 생각이 일어나는 것을 무명이라 한다.(以不達一法界故, 心不相應, 忽然念起, 名爲無明)"

■ 『기신론해동소 병간행서』 起信論疏上卷(ABC, H0019 v1, p.716a08-a20)

次釋意識，意識卽是先相續識。但就法執分別相應生後義門 則說爲意。  
約其能起見愛煩惱從前生門 說名意識。故言意識者卽此相續 乃至分別六塵名爲意識。”  
此論就其一意識義 故 不別出 眼等五識 故說 “意識分別六塵。”  
“亦名分離識”者，依於六根別取六塵。非如末那不依別根 故名“分離。”  
又能分別去來內外種種事相 故“復說名分別事識。” “依見愛煩惱增長義故”者，  
是釋分別事識之義。以依見修煩惱所增長 故能分別種種事也。  
上六相內受想行蘊 相從入此意識中攝。上來廣明生滅依因緣義竟。

[의식과 상속식의 관계]

다음으로 의식(意識, 제6식을 풀이한다. 의식은 곧 앞에서의 상속식(相續識)이다.  
단지 법집의 분별이 상응하여 뒤의 것을 낳는다는 뜻(생후의문)을 따른다면 바로 의(意)라고 설한다.  
반면, 견혹(見惑)과 애혹(愛惑)이라는 번뇌를 일으킬 수 있어 이전의 생(前生), 앞의 것에 따라 생긴다는 뜻을 말할 때는 의식(意識)이라고 이름하는 것이다. 고로 “의식이란 바로 이 상속식이 육진(여섯가지 대상)을 분별하는 까닭에 의식이라 이름한다”라고 (논에서) 말한 것이다.

[일의식(一意識)의 도리]

이 기신론은 (육식 중에) 그 하나의 의식(一意識)의 뜻을 따르는 까닭에 안이의설신의 전오식(前五識)을 따로 내지 않았다. 그래서 “의식이 육진을 분별한다”라고 설한 것이다.

[분리식과 분별사식]

“또한 분리식(分離識)이라 이름한다”라는 것은 육근에 따라 각각 육진(대상)을 취하는 것을 말한다. (제7식인) 말나식이 개별적인 감각기관에 의지하지 않는 것과는 다르기에 분리식이라고 이름한 것이다.  
또한 과거와 미래, 안과 밖의 갖가지 사물의 모습(사상)을 분별할 수 있는 까닭에 ‘다시 분별사식(分別事識)이라고 설한다’고 하였다.  
“견혹과 애혹의 번뇌로 말미암아 증장함에 의지하기 때문이다”라고 한 것은 ‘분별사식’의 뜻을 해석한 것이다. 보고(見) 님는(修) 번뇌에 의해 증장되기 때문에 능히 갖가지 경계, 사물(事)을 분별할 수 있는 것이다.

[결론]

위의 여섯 가지 거친 모습(육상) 내의 수온(受蘊), 상온(相蘊), 행온(行蘊)은 이 의식의 범주에 들어간다.  
이로써 지금까지 ‘생멸이 인연에 의지하는 뜻’을 자세히 밝혔다.

기신론소 용어	해당 유식 8식	특징	비유
심 (心)	제8 아뢰야식 (본체)	마음의 가장 깊은 뿌리 (진여+생멸)	진여와 생멸을 품은 바다 그 자체
의 (意) (분별사식: 외부의 구체적인 사물(事)을 분별한다)	제8식의 미세한 동요 + 제7 말나식(지식)  cf: 오의: 업식 (8식의 미세한 동요) 전식 (8식의 보는 기능) 현식 (8식의 나타나는 기능) 지식 (제7 말나식- "나"라고 집착함)  상속식(제6의식이지만, 무의식적으로, 미세하게 생각이 끊이지 않는 상태일 때는 상속식이라 불리우고 '의'의 범주에 넣는다.)	심층에서 일어나는 미세한 주객 분화의 단계 (오의五意)  cf. 상속식은 단순히 생각이 끊이지 않는 상태를 넘어, 과거의 업을 유지(住持)하고 미래의 과보를 성숙시킴	심해의 조류
의식 (意識)	제6의식(표층) + 전오식(5식 통합)  제6의식이 5식(감각)을 통합하여 하나의 분별로 완성한다는 체계의 통합성을 강조할 때 일의식(一意識)으로 통칭하기도 함.  cf: 분리식(分離識):제6의식이 6개의 통로(감각기관)를 통해	외부 대상을 분별하는 표층적인 거친 마음	수면의 파도(구체적 잔상)

	대상을 나누어 인식. 본래 하나인 마음에서 대상이 분리되어 있다고 착각하는 식.		
--	--	--	--

31)

■ 『기신론해동소 병간행서』 起信論疏上卷(ABC, H0019 v1, p.716a21-b03)

此下第二重顯所依因緣體相. 於中有二. 一者 略明因緣甚深. 二者 廣顯因緣差別.

[인연의 본질을 다시 밝힘]

이 아래는 두 번째로 소의인 인연의 체(본체)와 상(모습)을 거듭 드러내었다.

그 중에 두 가지가 있으니, 첫째는 인연의 매우 깊고 오묘함(심심, 甚深)을 밝혔고, 둘째는 인연의 차별을 자세히 드러내었다.

初中有三. 先標甚深. 次釋 後結. 初中言“無明熏習<sup>32)</sup>所起識”者, 牒上所說.

“依阿梨耶識說有無明, 不覺而起等”也. 非餘 能知唯佛窮了<sup>33)</sup>者, 標甚深也.

[인연의 깊이: 부처님의 영역]

처음(약명)에 세 가지가 있으니, 먼저는 깊고 깊음을 나타냈고(標), 다음은 풀이(釋)하고, 마지막으로 결론(結)을 맺는다. 처음에 “무명熏습으로 말미암아 일어나는 식(識)”이라고 말한 것은 위에서 “아리야식으로 말미암아 무명이 있다고 설하니, 깨닫지 못하여 (한 생각이) 일어나” 등을 설한 것이다. “다른 이는 알 수 없고, 오직 부처님만이 궁구하여 마칠 수 있다”라고 한 것은 그 인연의 도리가 매우 깊고 깊음(심심)을 나타낸 것이다.

○ 『대승기신론』 1권(ABC, K0616 v17, p.617a22-b22)

不了一法界義者, 從信相應地觀察學斷, 入淨心地隨分得離, 乃至如來地能究竟離故. 言相應義者, 謂心念法異, 依染淨差別, 而知相緣相同故. 不相應義者, 謂即心不覺常無別異, 不同知相緣相故. 又染心義者, 名爲煩惱障, 能障眞如根本智故. 無明義者, 名爲智障, 能障世間自然業智故. 此義云何? 以依染心能見、能現、妄取境界, 違平等性故. 以一切法

31) 원효 저, 최세창 역주, 『대승기신론 소·별기』, 운주사, 2016, 395쪽.

32) 향기가 옷에 배듯 인상이나 습기가 마음속에 남는 것을 뜻한다. 특히 無明이 眞如에 영향을 주어 生滅心을 일으키는 과정을 ‘無明熏習’이라 하며, 이것이 삼계유심(三界唯心)의 동력원이 된다. 『佛光大辭典』, 「熏習」 조.

33) 『大乘起信論』 등에서 眞妄이 화합된 마음의 심연은 오직 부처님만이 완전히 궁구하여 알 수 있다는 뜻으로 사용된다. 이는 인연의 법이 심심(甚深)함을 나타내는 상징적 표현이다. 『佛光大辭典』, 「唯佛」 조.

常靜無有起相，無明不覺妄與法違故；不能得隨順世間一切境界種種智故。

한 법계를 깨닫지 못한다는 이치는 신상응지로부터 관찰하고 배우고 끊어서 정심지(淨心地)에 들어가서 분(分)에 따라 여의다가 여래의 지위에 이르러서야 능히 끝까지 여의기 때문이다. 서로 호응하는[相應] 이치는 이른바 마음[心]과 생각[念]과 법(法)의 다른 것이 물 들고 깨끗함에 의하되 지혜의 모습[知相]과 반연의 모습[緣相]이 같기 때문이요, 서로 호응하지 않는 이치라 함은 마음 그대로가 불각인지라 항상 다름과 차이가 없으니 지혜의 모습과 반연의 모습이 같지 않기 때문이다.

또 물든 마음인 염심의 이치[染心義]라 함은 번뇌애(煩惱礙)라 이름하니, 능히 진여의 근본지혜를 장애하기 때문이요, 무명(無明)의 이치라 함은 지애(智礙)라 이름하니, 능히 세간의 자연업지(自然業智)를 장애하기 때문이다. 이 이치는 어떠한가? 물든 마음에 의하여 능히 보고 능히 나타나며 허망하게 경계를 취하면서 평등한 성품을 어기기 때문이며, 일체 법이 항상 고요하여 일어나는 모습이 없되 무명 때문에 깨닫지 못해서 망령되이 법과 어기기 때문에 세간의 일체 경계를 수순하면서 갖가지로 아는 일을 못하게 되기 때문이다.

■ 『기신론해동소 병간행서』 起信論疏上卷(ABC, H0019 v1, p.716b04-b17)

“何以故”下 次釋深義。“從本已來自性清淨而無明所染有其染心”者，是明淨而恒染<sup>34)</sup>。 “雖有深心而當恒不變<sup>35)</sup>”者， 是明動而常靜。 由是道理 甚深難測。如夫人經言，  
“自性清淨心 難可了知。 彼心爲煩惱所染 亦難可了知。”  
楞伽經言 “以如來藏是清淨相 客塵煩惱垢染不淨。  
我依此義 爲勝鬘夫人及餘菩薩等 說如來藏阿梨耶識共七識生 名轉滅相。  
大慧 如來藏阿梨耶識境界 我今與汝及諸菩薩甚深智者 能了分別此二種法。  
諸餘聲聞辟支佛及外道等執著名字 者不能了知如是二法。” ”是故此義唯佛能知”者，  
第三結甚深也。

[마음의 역설]

“어째서인가?” 아래는 앞의 내용에 이어 깊은 뜻(深義)을 풀이한 것이다. “본래부터 자성이 청정하나 무명이 있는지라, 무명에 오염되어 그 염심이 있다”라는 것은 (본성은) 깨끗

34) ‘淨而恒染’은 마음의 본래 깨끗함이 번뇌에 가려져 있으나 그 성품은 훼손되지 않음을 뜻하며, ‘動而常靜’은 마음의 작용[用]은 생멸하나 본체[體]는 부동(不動)임을 뜻한다. 『佛光大辭典』, 「自性清淨心」 및 「客塵」조.

35) 원효는 『기신론소』에서 마음의 심오함을 ‘淨而恒染’과 ‘動而常靜’으로 요약한다. 이는 자성청정심이 무명에 의해 염심(染心)으로 나타나나 그 본체는 결코 변하지 않는(不變) 진여의 이중적 성격, 즉 隨緣不變(수연불변)의 도리를 의미한다.

‘정중항염’은 본래 깨끗한 마음이 현상적으로 오염된 상태를 유지함을 뜻한다.

‘동이상정’은 번뇌로 요동치는 인식의 흐름 속에서도 마음의 본체는 언제나 고요한 부동(不動)의 상태임을 의미한다. 이는 여래장과 아뢰야식이 화합하는 생멸인연의 심오한 특성을 설명하는 핵심 개념이다. 『佛光大辭典』, 「心生滅門」조 참조

하지만 항상 오염되어 있음을 밝힌 것이고, “비록 염심이 있으나 항상 변하지 않는다”라는 것은 (현상적으로는) 움직이지만 (본체는) 항상 고요함을 밝힌 것이다. 이러한 도리로 말미암아 깊고 깊어 헤아리기 어렵다.

[승만경의 인용: 알기 어려운 두 가지]

이는 『승만부인경(부인경)』에서 “자생청정심”을 깨달아 알기 어려움, 그 마음이 번뇌에 물드는 것 또한 깨달아 알기 어렵다<sup>36)</sup>”라고 한 것과 같다.

[능가경의 인용: 여래장과 아뢰야식]

『능가경』에서 “여래장은 청정한 모습이고, 객진번뇌<sup>37)</sup>는 때에 오염되어 깨끗하지 못하다. 내가 이 뜻에 따라 승만부인과 여타 보살 등을 위하여 여래장 아뢰야식과 7식이 함께 생하는 것을 설하니 전멸상(轉滅相, 구르고 멸하는 모습)이라 이름했다. 대혜(보살)여, 여래장 아뢰야식의 경계는 내(부처님)가 이제 ‘그대와 모든 보살들과 아주 깊게 아는 자들과 더불어 능히 이 두 가지 법(청정과 염심)을 깨달아 분별할 수 있으나, 여태 모든 성문, 벽지불 및 외도 등의 이름에 집착하는 자들은 이와 같은 두 가지 법을 능히 깨달아 알지 못한다<sup>38)</sup>”라고 말한 것과 같다.”

[결론]

시고로 이러한 뜻은 오직 부처님만이 능히 알 수 있다“라는 것은 세 번째 내용으로 (여래장 아뢰야식의) 깊고 깊은 뜻을 결론지은 대목이다.

## ■ 『기신론해동소 병간행서』 起信論疏上卷(ABC, H0019 v1, p.716b18-b22)

所謂以下

第二廣顯因緣差別. 於中有六. 一明心性因之體相. 二顯無明緣之體相.

三明染心諸緣差別 四顯無明治 斷位地. 五釋相應不相應義. 六辨智礙煩惱礙義

[인연의 차별상을 밝히는 여섯 가지 관점]

이른바, 이하의 내용은

두 번째로 생멸인연의 차별을 자세히 풀이한 것이다. 이 중에는 6가지가 있으니,

첫째는 심성(心性)의 인(因)의 바탕과 모습을 밝혔고,

둘째는 무명(無明)의 연(緣)의 바탕과 모습을 드러냈으며,

셋째는 오염된 마음(염심)의 모든 인연 조건의 차별을 밝혔고,

36) 대정장 제12권, 승만사자후일승대방편방광경, p222하 4-5행.

37) 객진번뇌의 번뇌는 본래부터 안에 있었던 것이 아니라, 우연히 밖으로부터 들어온 것이라는 의미의 객진인 것이다. 중생의 마음은 본래 성품이 청정한 것이기 때문이다. 번뇌는 실체가 있는 것이 아니라 지혜가 나타나면 바로 사라지는 것으로, 자성청정심이 주인이라면 번뇌는 손님인 것이다. 또한 번뇌가 미세하고도 그 수가 티끌처럼 많다는 뜻에서 진인인 것이다. 원효 저, 최세창 역주, 『대승기신론 소·별기』, 운주사, 2016, 402쪽.

38) 대정장 제16권, 입능가경, p.557상 5-13행

넷째는 무명을 다스려 끊는 자리(位地)를 드러냈으며,  
다섯째는 상응(相應)과 불상응(不相應)을 풀이했고,  
여섯째는 지애(智礙, 지혜를 가로막는 장애)와 번뇌애(煩惱礙, 번뇌의 장애)의 뜻을 변별하였다.

■ 『기신론해동소 병간행서』 起信論疏上卷(ABC, H0019 v1, p.716b23-p.716c01)

初中言心性常無念故名爲不變者 釋上”雖有染心而常不變”之義 雖舉體動<sup>39)</sup>  
而本來寂靜<sup>40)</sup> 故言“心性常無念”也

[변하지 않는 마음의 본성]

(위의) 첫 번째 항목에서 “비록 오염된 마음(染心)이 있더라도 항상 불변(不變)이다”라고 말한 것은, “비록 바탕이 움직일지라도 본래가 적절한 까닭에 항상 변하지 않는다”라는 뜻이다. 그렇기에 “심성(心性)은 항상 망념(無念)이 없다”라고 말한 것이다.

■ 『기신론해동소 병간행서』 起信論疏上卷(ABC, H0019 v1, p.716c02-c12)

第二中言“心不相應<sup>41)</sup>”者, 明此無明最極 微細 未有能所王數差別 故言“心不相應.”  
唯此爲本 無別染法能細於此在其前者, 以是義故說“忽然起.”<sup>42)</sup>  
如本業經言“四住地前更無法起 故名無始無明<sup>43)</sup>住地.” 是明其前無別爲始, 唯此爲本.  
故言“無始.” 猶是此論“忽然”義也. 此約細麤相依之門說爲無前 亦言“忽然起.” 非約時節以  
說“忽然起” 此無明相, 如二障章廣分別也. 是釋上言“自性清淨 而有無明所染 有其染心”之  
句

[심불상응: 주객이 나뉘기 전의 미세함]

두 번 째로 “마음이 상응하지 않는다(心不相應)”라고 말한 것은, 이 무명이 아주 극도로 미세하여 아직 능(能), 소(所)와 왕(心王, 마음), 수(心數, 마음의 작용)의 차별이 생기기 전을 말한다. 그러므로 “마음이 상응(相應)하지 않는다”라고 한다.

39) ‘舉體動’은 진여의 본체 전체가 외부 인연에 따라 생멸의 모습으로 나타나는 역동적 현상을 지칭한다. 『佛光大辭典』, 「隨緣眞如」 조.

40) ‘本來寂靜’은 현상적 생멸과 관계없이 마음의 본성이 본래부터 구축하고 있는 절대적 평온과 고요를 의미한다. 『佛光大辭典』, 「自性清淨心」 조.

41) ‘心不相應’은 심왕(心王)과 심소(心所)가 미분화된 상태의 미세한 번뇌를 뜻하며, 아뢰야식의 삼세(三細)와 연결된다. 『佛光大辭典』, 「不相應染」 조.

42) ‘忽然起’는 근본무명이 일어날 때 그 전제되는 다른 염법이 없음을 나타내는 표현으로, 원효는 이를 ‘무전(無前)’의 의미로 해석한다. 『佛光大辭典』, 「忽然」 조.

43) ‘無始’는 시간적 시점이 아닌 존재론적 근원성을 뜻하며, 기신론의 ‘출연’과 그 맥락을 같이 한다. 『佛光大辭典』, 「無始無明」 조.

[홀연기: 시간적 시작이 아닌 논리적 근본]

오직 이것(무명)이 근본이 되고, 다른 염법이 이보다 더 미세하여 그 앞에 있을 수 없으니, 이런 이치로서 “홀연히 일어난다(忽然起)”라고 설한 것이다.

[무시무명: 시작이 없는 뿌리]

『본업경(本業經)』에서 “사주지(住地, 네 가지 번뇌의 근거) 전에는 앞에 다시 (다른) 법이 일어나는 법이 없으므로 시작도 없는 ‘무시무명주지(無始無明住地)’라 이름한다”라고 한 것과 같다. 이는 무명주지 앞에 다른 시작이 없고, 오직 무명이 근본이 됨을 밝힌 까닭에 ‘무시(無始, 시작이 없음)’이라 말한 것이다.

[원효: 시간이 문제가 아니다]

이것은 미세한 것과 거친 것 사이의 의존 관계(상의지문)를 바탕으로 ‘무시(無始, 시작이 없음)’을 설명한 것이며, 또한 “홀연히 일어난다”고 말한 것이다. 결코 시간의 흐름(시절)에 따라 “홀연히 일어났다”고 말하는 것이 아니다. 이 무명의 모습에 대해서는 『이장장(二障章)』에서 자세히 분별한 바와 같다. 이는 위에서 말한 “자성은 청정하지만 무명에 물들어 오염된 마음이 있다”는 구절을 풀이한 것이다.

#### ■ 『기신론해동소 병간행서』 起信論疏上卷(ABC, H0019 v1, p.716b18-a04)

(第三明染心諸緣差別)<sup>44)</sup>

於中有二, 總標 別釋 別釋. 之中 兼顯治斷.

此中六染 卽上意識并五種意.

但前明依因而起義故 從細至麤而說次第. 今欲兼顯治斷位故, 從麤至細而說次第.

第一“執相應染<sup>45)</sup>”者, 卽是意識. 見愛煩惱所增長義 麤分別執而相應故.

若二乘人至羅漢位 見修煩惱究竟離故. 若論菩薩 十解以上能遠離故.

此言“信相應<sup>46)</sup>地”者, 在十解位 信根成就 無有退失, 名“信相應.” 如仁王經言,

“伏忍聖胎三十人 十信十止十堅心.”

當知此中, 十向名堅 十行名止 十信解名信.

入此位時, 已得人空 見修煩惱不得現行 故名爲“離.” 當知此論上下所明, 約現起以說治斷也.

세 번째는 염심의 모든 연의 차별을 밝혔다. 이 중에 두 가지가 있으니, 총표(전체적인 개요)와 별석(개별적인 풀이)이다. 별석에서 다스려 끊는 것(치단)을 겸하여 드러내었다.

이 중에 여섯 가지 염(육염)은 위의 의식(제6식)과 다섯가지 의(五意)이다. 단지 앞에서는 인으로 말미암아 일어나는 뜻을 밝힌 까닭에 미세하게 드러나는 것으로부터 거칠게 드러난 것에 이르기까지 차례대로 설명했다.

44) 「於」上疑脫 「第三明染心諸緣差別」{編}.

45) 제6의식의 거친 분별집착과 상응하는 번뇌를 의미하며, 이승(二승)의 아라한이나 보살의 십주위에 서 현행(現行)이 끊어진다. 『佛光大辭典』, 「六染心」 조.

46) 『대승기신론』의 수행 단계 중 신심이 성취되어 물러남이 없는 십해(十解) 이상의 위치를 지칭한다. 『佛光大辭典』, 「信相應」 조.

여기서는 다스려 끊는 위(치단위)까지 겸하여 드러내고자 한 까닭에 거친 것으로부터 미세한 것에 이르기까지 차례로 설하였다.

[제1: 집상응염 - 거친 집착의 정체]

첫째 집상응염(執相應染)이란 바로 제6의식이니, 견(見)에 번뇌가 증장되는 뜻으로 이는 거친 분별로 집착(愛)하여 상응하는 까닭이다. 또한 만약 이승의 수행자(성문, 연각)라면 아라한의 위에 이르러서야 비로소 견혹, 수혹의 번뇌를 완전히 떠날 수 있다.

만약 보살로 논하자면, 10해 이상(十解, 십주)에서 멀리 여윌 수 있다.

여기서 신상응지(信相應地)라고 말한 것은, 10해(十解)의 위에서 신근(신심의 뿌리)이 성취되어 퇴실이 없는 것을 신상응이라 이름하는 것이다. 이는 『인왕경』에서 “복인(伏忍, 번뇌를 굴복시키는 인)의 성태는 30인으로, 10신, 10지, 10견심이다”라고 한 것과 같다.

이 중에서 10향(十向)을 견(堅)이라 하고, 10행(十行)을 지(止)라 하며, 10신해(十信解, 십주)를 신(信)이라 함을 응당 알아야 한다. 이 3현의 위에 들어갈 때 이미 인공(人空, 아공)을 얻어서 견혹과 수혹 번뇌가 현행할 수 없는 까닭(부득현행)에 이름하여 “여인다(離)”라고 하는 것이니,

이 기신론의 위아래에서 밝힌 것은 실제로 번뇌가 일어나는 것에 따라 현행(現行)을 기준으로 (무명을) 다스려 끊는 것을 설명하는 것이다.

## ■ 『기신론해동소 병간행서』 起信論疏上卷(ABC, H0019 v1, p.717a05-a16)

第二“不斷相應染<sup>47)</sup>”者，五種意中之相續識 法執相應相續生起

“不斷”即是相續異名。從十解位 修唯識觀尋思方便乃至初地證三無性<sup>48)</sup> 法執分別不得現行 故言“得淨心地究竟離故”也 第三“分別智相應染<sup>49)</sup>”者，五種意中第四智識。

七地以還 二智起時 不得現行 出觀緣事 任運心時 亦得現行 故言“漸離。”

七地以上 長時入觀 故此末那永不現行。故言“無相方便地究竟離。”

此第七地 於無相觀有加行有功用 故名“無相方便地也<sup>50)</sup>”

[제2: 부단상응염 - 법집의 연속성 타파]

제이 “부단상응염” 자, 오종의중지상속식 법집상응상속생기

“부단” 즉시상속이명. 종집해위 수유식관심사방편내지초지증삼무성 법집분별부득현행

고언 “득정심지구경리고” 야. 제삼 “분별지상응염” 자, 오종의중제사지식.

칠지이환 이지기시 부득현행 출관연사 임운심시 역득현행 고언 “점리.”

칠지이상 장시입관 고차말나영불현행. 고언 “무상방편지구경리.”

47) 상속식과 법집이 상응하여 끊이지 않는 오염된 마음으로, 정심지(淨心地, 초지)에서 구경례(究竟離)한다. 『佛光大辭典』, 「不斷相應染」 조

48) 유식학에서는 삼자성(三自性)의 허망함을 밝히기 위해 삼무성을 세운다. 이는 명칭과 가설의 허구성을 밝히는 ‘相無性’, 인연생(因緣生)의 원리를 설명하는 ‘生無性’, 그리고 절대적 진여의 자리에서 실체적 분별이 끊어짐을 뜻하는 ‘勝義無性(승의무성)’을 말한다. 보살은 초지(初地)에서 이 삼무성의 도리를 증득함으로써 상속식의 법집(法執)을 타파한다. 『佛光大辭典』, 「三無性」 조 참조.

49) 지식(智識)이 객관 대상을 분별하는 미세한 번뇌를 뜻하며, 제7지에서 최종적으로 차단된다. 『佛光大辭典』, 「分別智相應染」 조.

50) 보살 제7지인 원행지(遠行地)의 별칭으로, 가행(加行)과 공용(功用)에 의지해 무상관을 닦는 지위이다. 『佛光大辭典』, 「無相方便地」 조.

차지칠지 어무상관유가행유공용 고명 “무상방편지야.”

[제3: 분별지상응염 - 미세한 분별심의 제거]

둘째, 부단상응염(不斷相應染)이란 다섯 가지 ‘의(五意)’ 중에 상속식(相續識)으로 법집과 상응하고, 상속하여 생겨나 끊어지지 않으니(不斷, 부단), 바로 상속의 다른 이름이다.

(수행자가) 10해위로부터 유식관(唯識觀)의 심사(尋思)방편을 닦고, 초지(初地, 정심지)에 이르러 3무성(三無性)을 증득하여 법집분별이 현행하지 못하는 까닭에 “정심지”를 얻어 마침내 여의는 까닭이다”라고 말하였다.

셋째 분별지상응염(分別智相應染)이란 다섯 가지 ‘의’중에 제4지식(智識)이다. (보살의) 제 7지(지혜지) 전까지는 두가지 지혜(근본지와 후득지)가 일어날 때에는 이 염심이 현행하지 못하다가, 관법에서 벗어나 경계에 반연하여 마음을 자연스럽게(任運心) 쓸 때에는 또한 현행하는 까닭에 ‘점차 여인다(漸離, 점리)’라고 말한다.

한편 제7지(第七地) 이상에서는 오랜 시간 관법에 머물기 때문에 이 말나식(지식)들이 영원히 현행하지 못하는 까닭에 ”무상방편지(제7지)에서 비로소 여인다“라고 말하였다. 이 제7지는 ‘모습없는 관(無相觀)’에 가행(힘을 더함)이 있고 공용(애씀)이 있는 까닭에 ”무상방편지(無相方便地也)“라고 이름한 것이다.

현상에 대한 인식 (삼자성)  중생이 보는 것	‘空’을 드러내는 논리 (삼무성)  부처가 처방하는 논리	이유
변계소집성 (상상된 모습)	상무성 (모습의 실체가 없음)	명칭과 형태에 부여된 가립(假立)된 실체성을 부정하기 위해 상무성(相無性)을 설한다. -> '이름과 모양'에 속지 말라. ① 집상응염 (執相應染): 사견(邪見)과 집착이 강한 단계 ② 부단상응염 (不斷相應染): 과거의 습기로 인해 망념이 끊임 없이 이어지는 상태
의타기성 (조건적 발생)	생무성 (생겨남의 실체가 없음)	인연에 의해 발생한 법은 자성적 생기(生起)가 아님을 밝히며 생무성(生無性)으로 타파한다. -> 인연에 의해 일어난 것은 결코 스스로 일어난 것이 아니기에, 그것을 진정한 의미의 '생(生)'이라 부를 수 없다. 그러므로 '생(生)의 자성이 없다'라고 하여 생무성(生無性)이라 한다. ③ 분별지상응염 (分別智相應染): 분별하는 지혜(분별지)가 망상(염)과 상응하여 일어나는 번뇌 ④ 현색불상응염 (現色不相應染): 경계(이미지)가 나타나지만 아

		직 마음과 대상이 분리되어 인식되지 않는 미세한 단계 ⑤ 능견심불상응염 (能見心不相應染): 마음이 움직여 주관(능견)과 객관(경계)을 나누기 시작하는 미세한 인식 상태
원성실성 (완전한 진리)	승의무성 (진리의 관점에서 실제 없음)	궁극적 실재인 진여(眞如)조차 언어적 분별의 대상이 아님을 승의무성(勝義無性)을 통해 규명한다. -> 진리라는 것조차 집착의 대상이 아님. ⑥ 근본업불상응염 (根本業不相應染): 무명의 힘으로 마음이 처음 움직이는(불각심동) 가장 근원적인 오염

cf. 삼자성과 삼무성은 유식학의 근본 경전인 『해심밀경(解深密經)』에서 나온 개념이다. 삼무성은 "중관의 '무자성' 사상을 유식의 '삼자성' 체계 속으로 재해석하여 정교화했다. 이처럼 유식학은 삼자성을 통해 '식이 어떻게 세상을 만드는가'를 설명하면서도, 동시에 삼무성을 통해 '그렇게 만들어진 세상에 실체는 없다'는 중관적 결론을 끌어내고 있다.

『대승기신론』에 전개된 6염심(六染心)의 층차는 단순한 심리적 오염의 나열을 넘어, 유식학적 존재론인 삼자성(三自性)과 그 실체적 자성을 부정하는 삼무성(三無性)의 체계적 논리를 함축하고 있다. 이는 원효의 『해동소(海東疏)』가 『기신론』의 여래장 사상과 유식학의 교학적 논리를 통합적으로 화쟁(和諍)하고 있음을 보여주는 핵심적 지표이기도 하다.

■ 『기신론해동소 병간행서』 起信論疏上卷(ABC, H0019 v1, p.717a17-b14)

第四“現色不相應染<sup>51)</sup>”者, 五種意中第三現識. 如明鏡中現色像 故名“現色不相應染”  
 “色自在地”是第八地. 此地已得淨土自在 穢土麁色不能得現 故說“能離”也.

第五“能見心不相應染<sup>52)</sup>”者, 是五意內第二轉識 依於動心成能見故.  
 “心自在地”是第九地. 此地已得四無礙智<sup>53)</sup> 有礙能緣不得現起. 故說“能離”也.

[제4: 현색불상응염 - 객관적 형상의 정화]

넷째 현색불상응염(現色不相應染)이란 다섯 가지 '의(五意)'중에 제 3현식(現識)이니, 이는 맑은 거울 중에 색상을 나타내는 것과 같은 까닭에 “현색불상응염”이라고 이름하였다. “색자재지(色自在地)”는 제8지(부동지)이니, 이 8지는 이미 정토(淨土)의 자재함을 얻어,

51) 아뢰야식에 객관적 경계가 나타나는 미세한 번뇌인 현식(現識)을 의미하며, 제8지인 색자재지(色自在地)에서 구경례(究竟離)한다. 『佛光大辭典』, 「現色不相應染」 조.

52) 마음의 동요로 인해 주관적 보는 성질이 생기는 전식(轉識)의 번뇌를 뜻하며, 제9지인 심자재지(心自在地)에서 차단된다. 『佛光大辭典』, 「能見心不相應染」 조.

53) 보살이 설법을 위해 갖추는 법(法)·의(義)·사(辭)·요설(樂說)의 네 가지 걸림 없는 지혜로, 제9지 보살의 핵심 지혜이다. 『佛光大辭典』, 「四無礙智」 조.

더러운 국토(예토)의 거친 색이 나타나지 못하는 까닭에 (현식의 번뇌를) “능히 여윌 수 있다”라고 말하는 것이다.

[제5: 능견심불상응염 - 주관적 인식의 정화]

다섯째 능견심불상응염(能見心不相應染)이란 다섯 가지 ‘의’중에 제 2전식(轉識)이니, (근본적인)움직이는 마음에 의지하여 능견(보는 주체)을 이루는 까닭이다.

심자재지(心自在地)는 제9지(선혜지)이니, 이 9지는 이미 4무애지(四無礙智))를 얻어 장애를 가진 능연(보는 작용)이 나타날 수 없다. 그러므로 (전식의 번뇌를) “능히 여윈다”라고 말하는 것이다.

第六“根本業不相應染<sup>54)</sup>”者，是五意內第一業識。依無明力不覺心動故。

“菩薩盡地”者，是第十地<sup>55)</sup>。其無垢地屬此地故。就實論之。第十地中亦有微細轉相現相。

但隨地相說“漸離”耳。如下文言“依於業識 乃至菩薩究竟地 心所見者 名爲報身。”

若離業識 則無見相。當知業識未盡之時，能見能現亦未盡也。

不了以下第四明無明治斷。然無明住地有二種義。若論作得住地門者，

初地<sup>56)</sup>以上能得漸斷。若就生得住地門者，唯佛菩提智所能斷。今此論中不分生作。

合說此二通名無明。故言“入淨心地隨分得離 乃至如來地能究竟離”也。

[제6: 근본업불상응염 - 번뇌의 최후 보루]

여섯째 근본업불상응염(根本業不相應染)이란 다섯 가지 ‘의(五意)’ 중에 제1업식(業識)이니, 무명의 힘으로 말미암아 깨닫지 못하고, 마음이 움직이는(心動) 까닭이다.

보살진지(보살의 끝 지위)란 제10지(법운지)이니, (이전 단계인) 저 무구지가 이 지에 속하는 까닭이다. 실제로 논하자면 제10지 중에 또한 미세한 전상(주관)과 현상(객관)이 남아 있다.

단지 지위의 모습을 따라 “점차로 여윈다(漸離, 점리)”라고 설한 것이다. 이는 아래 글에서 “업식으로 말미암아 구경지(제10지)에 이르기까지 마음으로 보는 것을 보신(報身)이라 이른다”라고 말한 것과 같으니, 만약 업식을 여의면 (주객이 분리된) 견상도 없어진다. 그러나 업식이 다 없어지지 않을 때는 능견과 능현 또한 다 없어지지 않음을 알아야 한다.

[무명치단: 어둠을 끊어내는 단계]

넷째는 무명을 다스려 끊는 법을 밝혀다. 그러나 무명무지에 두 가지 뜻이 있으니, 만약

54) ‘根本業不相應染’. 무명의 힘으로 인해 발생하는 최초의 미세한 마음의 움직임인 업식(業識)을 의미한다. 『佛光大辭典』, 「六染心」 조

55) 보살 수행의 최고 단계인 제10지로, 원효는 이를 보살의 지위가 끝나는 ‘菩薩盡地(보살진지)’로 해석한다. 『佛光大辭典』, 「法雲地」 조

56) 보살 제1지인 환희지(歡喜地)를 지칭하며, 기선론에서는 법집(法執)인 상속식이 단절되는 위치로 본다. 『佛光大辭典』, 「淨心地」 조.

작득(作得)주지의 측면에서 논하자면 초지 이상에서 점차 끊을 수 있겠지만, 만약 생득주지의 측면에서 논한다면 오직 부처님의 보리지혜로만 능히 끊을 수 있는 것이다.

이제 이 기신론에서는 생득과 작득을 구분하지 않고, 이 두가지를 합해서 통틀어 '무명'이라 이름한 까닭에 "정심지(초지)에 들어 분에 따라 여의게 되며, 여래지에 이르러서야 비로소 여일 수 있다"라고 말하였다.

■ 『기신론해동소 병간행서』 起信論疏上卷(ABC, H0019 v1, p.717b15-c13)

此下第五明相應不相應義. 六種染中 前三染是相應, 後三染及無明是不相應.

相應中言"心念法異"者, 心法之名也. 迦旃延論中, 名爲心及心所念法也.

"依染淨差別"者, 分別染淨諸法見慢愛等差別也. "知相同"者, 能知相同. "緣相同"者,

所緣相同也. 此中依三等義以說相應. "謂"心念法異"者 是體等義. 謂諸煩惱數 各有一體 皆無第二故. "知相同"者 是知等義. "緣相同"者 是緣等義.

彼前三染 具此三義. 俱時而有 故名"相應".

다섯째는 상응(相應)과 불상응(不相應)의 뜻을 밝혔으니, 여섯 가지 염심 중 앞의 세 가지 염(집상응염, 부단상응염, 분별지상응염)은 상응이고, 뒤의 세 가지 염(현색, 능견심, 근본업)과 무명은 불상응이다. 상응 중에 "심법(心法)과 염법(念法)이 다르다"라고 말한 것은 마음과 심소법을 지칭한 것이니, 이를 『가전연론(아비달마발지론)』에서는 "마음과 심소가 생각하는 법(대상/이름)"이라고 이름하였다.

[상응의 정의: 세 가지 같음(三等)]

"염정의 차별로 말미암아"라는 것은 염,정의 모든 법을 분별하는 견해(見), 거만함(慢), 애착(愛) 등의 차별을 말한다. "아는 모습이 같다(知相同)"라는 것은 능지상이 같은 것이고, "인연하는 대상이 같다(緣相同)"라는 것은 소연상(대상)이 같은 것이니, 이 중에 세 가지가 '같다(等)'라는 뜻으로 말미암아 '상응'이라 설하는 것이다.

[결론: 상응은 '체·지·연'의 일치]

"심과 염법이 다르다"고 하는 것은 (심왕과 심소가 다르나) 바탕은 같다는 뜻(體等)이니, 모든 번뇌수에 각기 하나의 바탕만 있을 뿐, 모두 제2의 다른 바탕이 없는 까닭이다.

"지상이 같다"라는 것은 지가 같다는 뜻(知等)이고,

"연상이 같다"는 것은 연이 같다는 뜻(緣等)이니, 저 앞의 세 가지 염은 이 세가지 뜻을 감추고, 심과 심소가 동시에 있는 까닭에 상응이라고 이름한 것이다.

問. 瑜伽論說 "諸心心法 同一所緣 不同一行相 一時俱有 一一而轉"

今此中說 "知相亦同" 如是相違 云何和會

答二義俱有. 故不相違 何者. 如我見是見性之行. 其我愛者愛性之行. 如是行別, 名不同一行.

而見愛等皆作我解. 依如是義名知相同. 是故二說不相違也. 不相應中言”即心不覺常無別異“者,

是明無體等義. 離心無別數法差別故. 既無體等 義離心無 餘二何寄. 故無同知同緣之義. 故言”不同知相緣相.“ 此中”不“者 無之謂也.

[질문: 유가론과 기신론의 충돌]

문기를, 『유가사지론』에서 ”모든 심(심왕, 모든 마음)과 심법(심소, 마음작용)이 소연(대상)은 동일하지만 행상(인식 방법)은 동일하지 않으며, 동시에 함께 있지만 따로따로 전변한다“라고 한다. 그러나 이제 이 여기에서는 ”지상(아는 모습) 또한 같다“라고 설하니, 이와 같이 서로 어긋나는 것을 어떻게 조화시킬 수 있는가?”

[답변: 관점의 차이일 뿐 어긋나지 않는다]

답하길, “『유가사지론』 두 가지 뜻이 함께 있는 까닭에 서로 어긋나지 않는다. 어떤 것인가 하면, ‘아견’(나라는 견해)은 ‘견성’(보는 성질)의 작용이고, ‘아애’(나를 사랑함)란 ‘애성(사랑하는 성질)’의 작용이다. 이와 같이 작용이 다른 것을 ‘인식방법(행상)이 같지 않다’고 하는 것이다.

그러나 아견이나 아애 등은 모두 ‘나(我)’라는 이해(解)를 바탕으로 합니다. 이러한 뜻에 의지하여 ‘아는 모습(지상)이 같다’고 이르는 것이다. 그러므로 두 설법은 서로 어긋나지 않는다.

[불상응: 마음과 번뇌가 하나인 심연]

불상응(不相應) 중에 “곧 마음이 깨닫지 못함에는 항상 별다름이 없다”라고 하는 것은, (마음과 번뇌가) 바탕이 같지(체등) 않다”는 뜻을 밝힌 것이다. 마음을 떠나 별도로 존재하는 구체적인 마음 작용의 차별이 없기 때문 마음의 작용에도 차별이 없는 까닭이다.

이미 마음의 바탕(본체)이 같지 않은데 나머지 둘(지동, 연동)은 어디에 기대겠는가? 고로 지가 같고 연이 같은 뜻이 없는 것이다. (비교할 대상이 없기에) 고로 “지상(아는 모습)이 연상(대상)이 같지 않다”라고 말한 것이다. 여기에서 “같지 않다(不)’라는 것은 ‘없다(無)’는 뜻이다.

■ 『기신론해동소 병간행서』 起信論疏上卷(ABC, H0019 v1, p.717c13-c24)

問. 瑜伽論說, ”阿梨耶識 五數相應 緣二種境“ 即此論中 ”現色不相應染.“ 何故此中說不相應.

答. 此論之意 約煩惱數差別轉義 說名”相應“ 現識之中 無煩惱數.

依是義故 名”不相應.“ 彼新論意 約遍行數 故說”相應“ 由是道理 亦不相違也.

[질문: 유가론과 기신론의 명칭 충돌]

문기를, 『유가사지론』에서 ”아리야식이 5수(다섯가지 마음작용, 변행심소)와 상응하여 두

가지 경계(종자·오근 및 기세간)를 대상으로 삼는다“라고 하였다. 이는 곧 이 논(기신론)에서 말하는 '현색불상응염(현식)'이다. 그런데 왜 이 논에서는 불상응이라 설하는가?”

[답변: 번뇌의 유무를 기준으로 본 기신론]

답하길, 이 논(기신론)의 뜻은 번뇌(煩惱)수가 차별하여 전변하는 뜻으로 말미암아 “상응”이라 이름한 것이다. 현식(현색불상응염)의 단계 안에는 번뇌수가 없으므로 이러한 뜻으로 말미암아 “불상응”이라 이름한 것이다.

[답변: 보편적 기능을 기준으로 본 유가론]

저 신론(유식론)의 뜻은 (번뇌가 있든 없든 마음이라면 반드시 일어나는) 변행(遍行)수를 근거로 하고 있기 때문에 “상응”이라 이름한 것이다. 이런 도리로 말미암아 두 가지 주장 또한 서로 어긋나지 않는 것이다.

此下 第六明二礙義，顯了門中名爲二障，隱密門內名爲二礙。此義具如二障章說。

今此文中 說隱密門。於中有二 初分二礙。“此義”以下 釋其所以。初中言“染心義”者，

是顯六種染心也。“根本智”者，是照寂慧 違寂靜故，名“煩惱礙”也。

“無明義”者 根本無明。“世間業智”者 是後得智。無明昏迷無所分別 故違世間分別之智。依如是義 名爲“智礙。”

釋所以中 正顯是義。“以依染心能見能現妄取境界”者，略舉轉識現識智識。

“違平等性”者，違根本智能所平等。是釋煩惱礙義也。“以一切法常靜無有起相者

是舉無明所迷法性。”無明不覺妄與法違故“者，是顯無明迷法性義。

”故不能得乃至種知“者，正明違於世間智義也。

[서론: 드러난 이름(이장)과 숨겨진 이름(이애)]

이 아래의 여섯 번째는 두 가지 장애(이애)의 뜻을 밝히는 것이다. (부처님이 널리 드러내어 말씀하신) 현료문(顯了門)에서는 이를 이장(二障: 번뇌장·소지장)이라 부르고, (깊은 뜻을 간직한) 은밀문(隱密門)안에서는 이를 이애(二礙)라 부른다. 이 뜻은 (원효의 저술인) 『이장장(二障章)』에 자세히 설한 바와 같다.

[분류: 번뇌애와 지애의 정의]

지금 이 문장(기신론)에서는 '은밀문'의 관점에서 설명한다. 그 안에는 두 가지가 있으니, 먼저 두 가지 장애를 나누고, “차의(이 뜻은)” 이하는 그 까닭을 풀이하였다.

번뇌애(煩惱礙): 앞에서 다룬 여섯 가지 오염된 마음(염심)을 말한다. 이는 적정(고요함)을 비추는 지혜인 '근본지(根本智)'와 어긋난다. 염심은 고요함을 깨뜨리기 때문에 '번뇌애'라고 이름한다.

지애(智礙): 근본무명을 말한다. 이는 '세간업지(세간을 아는 지혜, 후득지)'와 어긋난다. 무명은 어둡고 미혹하여 분별함이 없으므로, 세상의 차별을 분별하는 지혜를 가로막는다. 이러한 뜻에 의지해 '지애'라고 이름한다.

[평등과 차별의 어긋남]

이유를 풀이하는 중에 그 뜻을 정식으로 드러낸다.

번뇌애의 이유: “염심에 의지해 능히 보고(전식) 나타내며(현식) 경계를 망령되게 취한다(지식)”고 한 것은, 전식·현식·지식을 간략히 거론한 것이다. 이것은 주관과 객관이 하나라는 '평등성(平等性)'에 어긋난다. 즉, 근본지(본질적 지혜)에서 주객의 평등함을 깨뜨리는 것이 번뇌애의 본질이다.

지애의 이유: “일체법이 항상 고요하여 일어나는 모습이 없다”는 것은 무명이 미혹하고 있는 법의 본성(법성)을 거론한 것이다. “무명이 깨닫지 못해 망령되게 법의 본성과 어긋난다”는 것은 무명이 법성에 미혹되어 있음을 나타낸다. 그러므로 (세상의 이치를 낱낱이 아는) '일체종지(종지)'를 얻을 수 없게 되니, 이것이 바로 세간지의(차별을 아는 지혜)를 방해한다는 뜻이다.

上來第二廣釋生滅因緣義竟.

위에서부터 두 번째 생멸인연의 뜻을 자세히 풀이하여 마친다..

## 결론

화엄사상에서는 법성성기(法性性起)와 법계연기(法界緣起)라는 두 개념으로 화엄세계를 포괄한다. 존재의 본성과 현상이라는 서로 분리할 수 없는 양면이지만, 둘 사이에 차이는 분명 존재한다. 법계(法界, dharmadhātu)는 존재의 현상에서 실재의 진여까지를 포괄하는 일체의 세계존재, 즉 다양한 현상들을 조건에 따라 드러내는 세계이다. 반면, 법성(法性, dharmatā)는 존재의 본성 혹은 ‘존재 자체’라고 할 수 있다.

법성은 조건에 구애받지 않고 본성 자체가 그대로 드러나 있기 때문에 법성성기라고 하고, 법계는 조건에 따라 연기하기 때문에 법계연기라고 한다.

법계연기(法界緣起): 모든 개별적인 존재들의 변화와 차별은 무한한 시공간에 편만해 있으며, 법계의 전체성과 완전함은 모든 개별자들 가운데 충만해 있다. 이처럼 있는 그대로 온전하게 드러난 세계에서 수행자는 ‘현실의 육신 그대로의 상태로 붓다가 된다’, 이것을 즉신성불(即身成佛)이라고 한다.

법성성기(法性性起): 범부에게도 이미 여래가 출현해 있으며, 일심진여가 완전하게 갖추어져 있음을 본다. 이 상태에서는 붓다가 되는 것이 아니라, ‘현실의 육신을 가진 상태 그 자체가 이미 붓다이다’, 이것이 즉신시불(即身是佛)이다.

마조의 ‘즉심시불’이 도달해야 할 궁극의 지향점을 제시한다면, 법계연기와 법성성기는 그 마음이 ‘어디에서, 어떻게’현상으로 성기(性起)하는지에 대한 논리적 근거를 제공함으로써 어떠한 원리로 법계에 현현하고 작동하는지를 구체적으로 존재론적 작동 기제

를 규명한다. 본고는 이러한 화엄적 존재론을 바탕으로, 『대승기신론』에 나타난 심의 동요와 오염의 기제(6염심)가 어떻게 본래의 성기적 장으로 회귀하는지 그 구체적인 존재론적 작동 기제를 설명하고 있다.

57)

굽타 왕조(Gupta Dynasty)가 산스크리트어(Sanskrit)를 공용어로 채택한 것은 불교사적 관점에서 중대한 전환점을 시사한다. 이는 바라문교의 혈통주의와 계급주의를 타파하고 행위주의와 평등주의를 제창하며, 민중의 언어(Prakrit)로 설법함으로써 대중에게 다가간 고자 했던 석가모니 부처님(Śākyamuni-Buddha)의 근본 정신 및 초기 대승불교의 전통과는 상치(相馳)되는 측면이 있었다. 그러나 산스크리트어로의 전환은 당시 재건된 바라문교와의 역동적인 대응 관계 속에서 필연적으로 발생하였으며, 결과적으로 불교계 또한 표준 범어(梵語)를 수용하기에 이르렀다. 이러한 언어적 변천은 교학의 비약적인 전문화를 초래하였고, 불교 이론은 고도의 논리 체계와 정교한 형식을 갖춘 학문적 성격으로 심화되었다.

이러한 학술적 토대 위에서 7세기 무렵 전성기를 구가한 중기 대승불교의 대표적 문헌으로는 『여래장경』, 『부증불감경』, 『승만경』, 『해심밀경』, 『유가사지론』, 『대승열반경』, 『능가경』 등을 꼽을 수 있다. 특히 마음의 본성을 탐구하는 『여래장경』, 『부증불감경』, 『승만경』의 소위 '여래장 3부경'은 '심성본정(心性本淨) 객진번뇌(客塵煩惱)'의 논리를 바탕으로 인간의 마음을 진여(眞如), 법신(法身), 여래장(如來藏)과 동일시한다.

이는 범부의 마음속에도 여래가 될 수 있는 잠재적 가능성인 불성(佛性)이 이미 갖추어져 있음을 역설하는 사상이다. 복잡한 심식(心識)의 기제를 분석하고 체계화하는 유가행파(瑜伽行派)와는 달리, 여래장 사상은 성불의 가능성에 대한 '본래적 믿음'을 우위에 둔다. 즉, 현상적인 마음의 작용을 넘어 마음의 본질 자체가 곧 진여이며 여래장이라는 실재론적 정의를 통해 불교의 종교적 구원론을 더욱 공고히 하였다.<sup>58)</sup>

'대승에 대한 믿음을 일으키는 논서'라는 의미를 지닌 『대승기신론(大乘起信論)』은 『능가경(楞伽經)』과 사상적 궤를 같이하며, 여래장(如來藏) 사상의 강력한 영향 아래 성립된 문헌이다. 본서는 불생불멸하는 여래장에 의지하여 생멸하는 마음이 일어난다고 통찰하며, 이 생멸의 법과 화합하여 발생하되 여래장과 동일하지도 다르지도 않은 비일비이(非一非異)의 상태를 아라야식(阿梨耶識)으로 규정한다. 즉, '있는 그대로의 참모습인 진여(眞如)'와 '생성·변화·소멸하는 생멸(生滅)'이라는 일심(一心)의 두 측면은 체(體)·상(相)·용(用)의 삼대(三大)로 발현되며, 이 과정에서 아라야식과 여래장은 인식의 층위에서 유기적으로 중첩된다. 이는 심성의 청정한 측면인 여래장과 염오한 측면인 아라야식의 개념적 융합을 전제로 하는 입체적 존재론의 정수이다.

원효가 『열반경종요』를 비롯한 다수의 '종요(宗要)' 문헌을 저술한 것은 경론의 심오한 대의를 대중에게 용이하게 전달하고자 했던 실천적 의지의 산물이었다. 특히 그가 『화엄경

57) 이규완, 『불교철학의 이해』, 씨아이알, 2024, 540쪽

58) 이평래 역주, 강설, 『여래장사상의 원전』 2022, 민족사, 서문

소』 집필 중 제40 회향품에서 절필하고 세속의 대중 속으로 파격적인 행보를 보였던 사실은, 그가 지향한 일심이 관념 속의 이상향이 아닌 고통받는 중생의 구체적인 마음이었음을 방증한다. 원효에게 있어 귀원(歸源)이란 현상계를 이탈한 초월적 도피가 아니라, 생멸의 소용돌이가 치는 중생심의 현장 속에서 진여의 투명한 바탕을 발견하는 역동적인 회귀였던 것이다.<sup>59)</sup>

이러한 역동적인 회귀, 즉 '귀원(歸源)'의 진정한 의미를 파악하기 위해서는 우리가 무의식적으로 전제하고 있는 목적론적이고 이분법적인 사유 방식과의 결별이 요구된다. 만약 우리가 돌아가야 할 '완벽한 근원(본각, 진여)'을 저 너머에 존재하는 고정된 실체나 도달해야 할 목적지(相)로 상정한다면, 이는 결국 진리를 주체와 객체로 쪼개어 타자화하는 분별심으로 전락하고 만다.

원효는 바로 이 지점을 가장 날카롭게 경계했다. 궁극의 진리나 깨달음마저 도달해야 할 객관적 표상으로 분리하여 틀어쥐려는 순간, 그것은 깨달음이 아니라 진여(眞如)를 대상화하는 또 다른 분별적 무명(無明)일 뿐이기 때문이다.<sup>60)</sup> 나아가 깨달음 자체를 획득해야 할 특정한 상태로 건립(建立)하는 것 역시, 낡은 미혹의 굴레를 벗어나지 못한 맹집(盲執)으로 보았다.<sup>61)</sup>

결국 원효가 도달한 궁극의 지점은, 애초에 우리가 떠나온 고정된 출발점도, 맹목적으로 도달해야 할 실체적인 종착지도 존재하지 않는다는 텅 빈 자각이다.<sup>62)</sup> 완벽한 이상향을 외부에 설정하고 현실의 모순을 배제하며 나아가는 선형적이고 이원론적인 구원관과 달리, 원효의 사유는 애초에 미혹이 시작된 실체적 출발점(初相)도, 되돌아갈 대상화된 근원도 없음을 통찰함으로써 분별의 궤도 자체를 근본적으로 해체시킨다.

진리를 밖에서 찾아 헤매며 세계를 분절하던 시(視)의 폭력성이 멈춘 바로 그 텅 빈 자리에, 비로소 진정한 대승의 보살행이 열린다. 특정한 교학의 잣대나 진리라는 이름의 허상을 좇아 현실을 도피하는 대신, 낱알의 중생이 두 발 딛고 서 있는 생멸(生滅)의 진흙탕 자체가 본래

59) 이규완, 『불교철학의 이해』, 씨아이알, 2024, 500-505

60) 원효, 『대승기신론소(大乘起信論疏)』 (T44, 203a). "當知眞如之理 離一切相 乃至離於一相 [...] 若見有一相可取 卽是無明" (마땅히 알아야 한다. 진여의 이치는 모든 상(相)을 여의었으며, 나아가 '하나'라는 상[一相]마저 여의었다. [...] 만약 '하나'라는 상이라도 취할 것이 있다고 본다면, 그것이 곧 무명이다). 원효는 우리가 도달해야 할 '완벽한 근원'이나 '진리'라는 상(相) 자체를 철저히 해체한다. 궁극의 진리조차 객관적 실체로 대상화하는 순간, 그것은 깨달음이 아니라 주객을 나누는 또 다른 분별이자 무명풍(無明風)으로 전락함을 날카롭게 지적한다.

61) 원효, 『금강삼매경론(金剛三昧經論)』 제2권 (T34, 975c). "覺無相者 明覺理中 無有覺相 若有覺相 卽是不覺" (깨달음에 상이 없다는 것은, 깨달음의 이치 속에 '깨달음'이라는 상조차 없음을 밝힌 것이다. 만약 '깨달음'이라는 상(相)을 설정한다면, 그것은 곧 깨닫지 못한 것이다). 원효는 진리에 도달했다는 깨달음의 표상마저 허물어버린다. 깨달음이나 근원을 내가 도달해야 할 객관적 목적으로 분리하여 집착하는 순간, 구도자(주체)와 깨달음(객체)이라는 이분법적 구도가 형성되어 결국 일심(一心)의 실상에서 멀어지는 맹집(盲執)에 빠짐을 경계한 것이다.

62) 원효, 『대승기신론소(大乘起信論疏)』 (T44, 207c). "言覺心初起 心無初相者 卽是離於微細生相也" (마음이 처음 일어남을 깨달았다고 할 때, 그 마음에 '처음 일어난 상(初相)'이 없다는 것은, 곧 무언가 생겨났다는 가장 미세한 발생의 잣대[生相]마저 여윈 것이다). 원효는 무명이 시작된 고정된 출발점(初相)도, 우리가 벗어나 되돌아갈 실체적인 종착지도 애초에 없음을 통찰한다. 이는 이상적 근원을 찾아 밖으로 헤매는 목적론적 사유를 거두고, 낱알의 중생이 서 있는 생멸의 현장 자체가 본래 진여의 바탕과 상즉상입(相卽相入)하고 있음을 꿰뚫어 보는 대승심의 철학적 논거가 된다.

진여(眞如)의 투명한 바탕과 상즉상입(相卽相入)하고 있음을 꿰뚫어 보는 것. 그것이야말로 생  
멸과 진여의 경계를 넘어 세계를 하나로 안아낸 원효 철학의 정수이자, 일심(一心)의 바다에서  
생동하는 무애(無礙)한 '관(觀)'의 참된 미학인 것이다.

## 참고문헌 (Bibliography)

### 1. 1차 사료 및 고전

『대승기신론(大乘起信論)』(마명 보살 저)

원효. 『금강삼매경론(金剛三昧經論)』 제1권 (T 34).

원효. 『대승기신론소(大乘起信論疏)』. (T. 44).

원효. 『대승기신론소기회본』. 은정희 역, 김성철 감수. 동국대학교출판부, 2017.

원효, 최세창 역주, 『대승기신론 소·별기』, 운주사, 2016.

Nicolaus Cusanus, *De pace fidei*(기독교 평화론).

Second Vatican Council, *Nostra Aetate* (Declaration on the Relation of the Church with Non-Christian Religions), 1965.

### 2. 국내외 단행본 및 역서

박태원, 『원효: 하나로 만나는 길을 열다』, 한길사, 2012.

유발 하라리, 김명주 역, 『넥서스』, 김영사, 2024.

이시이 코세이(石井公成), 김천학 역, 『화엄사상사 연구』, 민족사, 2020.

G.W.F. 헤겔, 임석진 역, 『철학사 강의 3』, 지식산업사, 2005.

石井公成, 『華嚴思想史の研究』, 春秋社, 1991.

이규완, 『불교철학의 이해』, 씨아이알, 2024

이평래 역주, 강설, 『여래장사상의 원전』 2022, 민족사

### 3. 사전 및 온라인 리소스

『불광대사전(佛光大辭典)』, 불광출판사.

한국학중앙연구원, "원효(元曉)", 『한국민족문화대백과사전』

(<https://encykorea.aks.ac.kr/Article/E0059330>).

Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Nicolaus Cusanus"

(<https://plato.stanford.edu/entries/cusanus/>).