

분황 원효의
『대승기신론소(起信論疏)』 이해

김천호(2025120030)
불교학과
석사과정 제3학기
2026년 4월 22일

- I. 세계철학사에서 분황 원효 철학의 지위
- II. 동아시아 불교사상사에서 분황 원효 사상의 위상
- III. 분황 원효에게서 『대승기신론소』의 의미와 가치
- IV. 『대승기신론소』의 내용과 분석
- V. 『대승기신론소』의 원문 번역과 주석
- VI. 분황 원효 『대승기신론소』의 특징과 영향

I. 세계철학사에서 분황 원효 철학의 지위

감당할 수 없는 거대 담론

‘세계철학사에서 분황 원효 철학의 지위’는 나 같은 문외한이 감당할 수 없는 거대 담론이다. 또 원효가 살던 당시에는 ‘동아시아 삼국이 곧 세계가 아니었을까?’라는 점을 생각하면, 제2장의 주제인 ‘동아시아 불교사상사에서 분황 원효 사상의 위상’과 중복되는 느낌도 있다. 주문하신 것은 ‘다른 나라 사람들은 원효와 그의 사상에 대해 어떻게 평가하는가를 이해하자는 취지가 아닐까’라고 이해하고, 이와 연관성이 있을만한 자료를 살펴보았다.

먼저, **근대 동아시아 삼국에서 어떤 배경과 목적을 가지고 『기신론』을 다루었는지 이해하는 것은 매우 필요한 일일 것이다.** 이에, 이수미의 2011년 논문, 「동아시아에서의 『대승기신론』 해석의 전개」의 일부를 발췌하여 소개한다.

근대 동아시아 삼국의 『기신론』연구 성격

<중국>

중국 근대에 있어서의 『기신론』에 대한 연구는 중국의 근대화 과정과 맞물려 있다. **중국에서 불교의 근대화를 주도하고 금릉각경처金陵刻經處를 설립하여 역대 불서를 간행한 양원후이楊文會(1897~1911)는 『기신론』을 근본으로 하여 중국불교를 세계에 전파하여 중국 종교로서의 불교의 위상과 중국의 명성을 높이려 하였다.** 다른 한편으로 그는 『성유식론술기成唯識論述記』등 중국에서 일실되었던 유식문헌을 간행하게 되면서 근대 중국에서의 유식학의 부흥에 지대한 공헌을 하였다.

<일본>

근대 일본에서의 『기신론』연구는 19세기말 근대화 과정에서 서양학과 동양학이 접합되면서 생겨난 근대적 불교학에 대한 필요성을 배경으로 한다. 당시 **서양적 근대학문과 전통적 학문간의 대립을 해결하려는 시도와 관련하여 『기신론』은 ‘종교’가 아니라 동양의 ‘철학’으로서 접근되었다.** 『기신론』의 여래장설을 비롯한 불교교리들을 서양근대철학의 관점에서 해석하려는 시도를 둘러싸고 『기신론』에 대한 논쟁이 일어났고 이 과정에서 일본의 근대 불교학의 기초가 확립되었다.

한편 **그 무렵에는 유럽 불교학자들을 중심으로 남방불교에 대한 연구가 일어나고 있었고 이런 배경 하에 대승불교를 표방하는 북방불교는 원래의 초기불교의 모습에서 벗어난 변형된 불교형태라고 보는 시각이 팽배해 있었다.**¹⁾ 대승불교에 대한 서구 학계의 이러한 폄하적 인식은 대승불교계를 표방하는 일본 불교계로 하여금 대승불교 또는 불교의 근본 등의 의미가 무엇인가라는 과제를 안겨주었다. 이후 **일본 불교학계는 대승불교의 위상을 높이고 일본이 대승불교국가임을 강조하고자 하는 노력을 하였다.** 위에서 언급한 『기신론』의 근대불교학적 해석을 둘러싼 논쟁과 일본 대승불교의 위상을 높이고자 하는 이와 같은 노력은 모두 일본의 국가주의와 결합되어 일본의 근대화 과정 속에서 거의 같은 무렵에 일어났다.

1) 유럽 불교학자들의 이러한 시각에 대해 지창규는, 그의 수업 <선사상연구>에서, ‘한자라는 언어적 장벽과 함께, 동아시아에 인도의 대승불교가 전해진 뒤 쏟아져 나온 엄청난 양의 경론과 주석서들에 대해 그들이 감히 접근할 여유가 없었을 것이다. 또한 철저한 이분법적 사고에 익숙한 그들로서 동아시아 특유의 원용 사상은 도저히 넘어서기 힘든 사고의 벽이 있을 것이다. 따라서 그들이 동아시아의 대승불교보다 남방불교에 더 관심을 가졌다고 해서 우리마저 거기에 부화뇌동할 필요는 없다.’라고 해석하며 주체성을 강조한다. 합당한 주장이다.

<한국>

근대의 한국불교계에서 『기신론』에 대한 연구는 중국이나 일본과는 다른 방식으로 전개되었다. 근대 중국과 일본에서의 『기신론』 연구는 각각 근대화된 서양 대 전통적 중국 또는 남방 소승불교를 중시하는 서구 대 북방 대승불교전통에 속하는 일본 등의 구도 하에서 이루어졌다. 따라서 중국과 일본에서는 주로 근대와 전통간의 대립을 어떻게 해소할 것인가 하는 문제와 결부되어 『기신론』이 연구되었다. 이러한 근대와 전통 간의 대립문제는 한편으로는 근대적 불교학적 관점에서 어떻게 『기신론』을 해석해야 할 것인가라는 문제와 결부되어 자연히 그 찬술지가 중국 또는 인도인가라는 문제와도 결부되어 전개되었다. 근대와 전통의 대립을 극복하려는 과제는 당시 한국의 경우도 예외는 아니었다. 하지만 당시 식민지 상황이었던 한국에서 이보다 더 절실했던 과제는 어떻게 외세로부터 민족의 존립을 수호할 것인가라는 문제였다. 이런 점에서 중국과 일본이 근대와 전통의 대립 해소라는 맥락에서 『기신론』에 접근한 것과는 달리 한국에서는 민족의식을 고취하려는 노력에 중점을 두고 『기신론』 연구가 나타났다. 즉, 한국에서의 『기신론』 연구는 『기신론』을 통해 한국불교의 의의와 우수성을 정립하려는 방향으로 진행되었다. 이러한 한국의 시대적 맥락과 요청 속에서 주목된 것이 바로 『기신론』주석가로서 동아시아에 널리 영향을 미쳤던 원효였다.

최남선(1890~1957)은 1930년에 미국에서 개최된 범태평양불교청년대회(The First General Conference of Pan-Pacific Young Buddhist Associations)에서 원효의 『기신론』 주석의 한국적 의의를 '통불교通佛敎'로 규정하였다. 당시 다카하시 토오루高橋亨(1877~1966)나 누카리야 카이텐忽滑谷快天(1867~1934)과 같은 일본학자들은 한국불교를 중국불교의 아류 또는 연장 정도로 해석하고 있었다. 이러한 상황에서 최남선은 『기신론』을 통해 학파 간 차별을 화해시킨 원효사상의 특징에 주목하여 한국불교를 통불교로 규정하였다. 이러한 최남선의 주장은 당시 민족주의와 결부되어 큰 반향을 일으켰고 해방 후까지도 한국불교학계에 큰 영향을 미쳤다. 그리고 전후의 남북분단의 상황에서는 남북통일의 논의와 연결되어 해석되기도 하였다. 하지만 1980년대 이후 통불교적 성향을 한국불교의 특성이라고 규정할 수 있는가라는 문제에 대해 비판적 성찰이 일어났다. 이러한 학계의 인식은 기존의 한국불교의 통불교 담론과 그러한 사조의 중심에 있었던 원효 사상에 대해 재고하는 기회를 마련하였다.

--- 이수미, 「동아시아에서의 『대승기신론』 해석의 전개」, 한국연구재단, 2011.

인도까지 전해진 원효의 화쟁론

元曉가 陳那의 後身이었다는 설도 일찍부터 생겨나 널리 유포되어 있었다. 陳那(Dignāga; 480~540년경)는 中期 大乘佛敎의 대표적인 因明學者다. 따라서 원효가 진나의 후신이라는 설은, 그가 진나와 같이 불교 논리학의 대가라는 의미로 이해되지만 이 설이 나타나게 된 배경을 보다 구체적으로 살펴볼 필요가 있다. 『삼국유사』에는 「芬皇之陳那」라는 단편적인 언급이 註에 보인다. 그리고 1884년 錦河(금하)가 쓴 『長安寺事蹟』에도 古蹟으로부터 인용했다는 「元曉法師卽陳那菩薩化身也」라는 기사가 있다. 이처럼 국내에 전하는 기록은 지나치게 간단하여 元曉가 陳那의 後身으로 불리게 된 그 배경은 전혀 알 수가 없다. 13세기 중반 일본에 유포되고 있었던 『元曉事抄』에는 「원효가 和諍論을 지었는데, 陳那의 門徒가 唐나라에 왔다가 원효가 돌아간 뒤에 和諍論을 가지고 天竺으로 돌아갔다. 陳那의 末弟 임이 분명하다고 하지 않겠는가?」라고 하였다. 즉, 진나의 문도가 원효의 『화쟁론』을 천축으로 가져간 사실에 주목하여, 원효와 진나와의 관계를 강조하고 있는 것이다.

--- 김상현, 「원효행적에 관한 몇 가지 신자료의 검토」, 『동국대학교 신라문화연구소』, 1988.

해동 불교의 성자(聖者)

세계 정신사에 우뚝 솟은 세 봉우리로 인도의 용수, 중국의 달마, 한국의 원효를 꼽을 만큼 원효는 시공을 뛰어넘어 우리 정신사에 우뚝 솟은 봉우리로 후세 사가들에 의해 평가받아 왔다. 제2의 석가로 불리는 용수보살과 진나보살의 후신으로까지 추앙받은 원효는 해동 불교의 성자로 존경받았으며, 고려 때에는 화쟁 국사로 추존할 정도였다. 대체적으로 원효의 저술은 1백여 부 2백30여 권으로 알려지고 있

으며, 현존하는 저술은 23권에 이른다. 그의 생애를 밝히려는 국내외 전문 연구가의 논문만도 5백여 편에 육박한다.

--- 최석환, 『원효, 그의 위대한 생애』의 서론

일본의 현대학자가 본 원효와 한국의 근대불교

원효는 경론에 보이는 다양한 설들은 각각의 입장에서 이야기된 것으로서 모순 없이 회통될 수 있다고 생각하였다. 그리고 그 근거를 찾은 끝에 여러 설들을 함께 제시하고서 이들을 근원적인 ‘일심(一心)’ 속에 통합한 『대승기신론』에 도달하였다. 원효는 최초의 주석인 『대승기신론별기』에서는 『대승기신론』을 대승경전 중 최고의 논서라고 단언하고 있다. 역자와 그 진위에 대해 논의가 많았던 『대승기신론』이 이 정도로까지 높이 평가된 것은 동아시아에서 처음 있는 일이었다.

원효는 이후 『대승기신론』과 관계가 깊은 여러 경론의 주석과 『이장의(二障義)』 등의 『대승기신론』 중의 개별 문제를 다룬 저작들을 지은 후 그 성과에 기초하여 『대승기신론소(해동소海東疏)』를 저술하였다. 또한 『무량수경종요(無量壽經宗要)』의 해석에서도 『대승기신론』을 활용하는 내용이 있는데, 능력이 낮은 사람, 나아가 부처를 의심하는 사람들까지도 극락에 왕생할 수 있다고 논하고 있다. 원효의 방대한 저작 중 26부가 중국에 전해졌고, 일본에도 많이 전해져서 존중되었다.

오미노 미후네(淡海三船)는 당대에 다시 번역된 『대승기신론』에 대한 주석을 써서 당에 보냈는데, 영월(현재 소흥시) 용흥사의 승려였던 우각이 그것을 칭찬하는 한시를 쓸 정도로 실력이 있었다. 미후네는 자신과 마찬가지로 환속한 거사로서 『대승기신론』 및 『대승기신론』에 의거한 의경 『금강삼매경』의 주석을 쓴 신라의 원효를 존경하였다. 그 때문에 원효의 손자인 설중업이 호키 10년(779)에 외교사절로 일본에 오자 크게 환대하였다. 설중업은 신라에 귀국하여 미후네의 말을 전하였고, 이로 인해 원효에 대한 평가가 높아져 미후네의 말을 기록한 원효 현창비(서당화상비)가 경주의 고선사에 세워졌다. 비는 근대에 일부가 결락된 형태로 발견되었다.

1910년에 한일병합이 이뤄지자 일본이 설치한 조선총독부는 ‘사찰령’을 반포하여 불교계를 전면적으로 통제하였다. 특정한 사원들을 본산과 말사로 조직하여 보호하는 동시에 사원의 중요한 결정은 모두 총독부의 허가에 의해야 한다고 하여 관리를 강화하고, 천황의 생일에는 본존불 앞에 천황의 명패를 세우고 축하하는 행사를 벌이는 등 일본 왕실과 관련된 의례를 강제하였다.

이러한 움직임에 대한 반발 과정에서 한국의 선종이 임제종 계통이라는 점이 강조되고, 그러한 선종을 발전시키기 위한 다양한 운동이 나타났다. 또한 한국 불교는 가마쿠라 불교 등과 달리 중국 불교의 모방에 지나지 않는다고 한 일본 학자들의 주장에 반론하기 위해 한국 불교의 독자성에 관한 역사적 연구를 중심으로 하여 근대적 불교 연구가 시작되었다.

그러한 사례의 하나가 제6장에서 언급한 신라 원효에 대한 재평가이다. 원효는 서민적 일화로 인기가 높았지만, 오랫동안 선종이 주류였던 조선의 불교계에서는 그 저작의 대부분이 전해지지 않고 있었다. 그러나 내셔널리즘이 고양된 20세기 초 무렵부터는 당나라에 유학하지 않았음에도 불구하고 『대승기신론』 주석 등이 당과 일본에 전해져 영향을 미친 원효에 대한 평가가 높아져 갔다.

1926년에는 원효 저작이 많이 전해져 존중되고 있던 일본에 유학하였던 한국의 학생들에 의해 도쿄에서 대성원효찬양회(大聖元曉贊仰會)가 결성되었다. 나아가 도쿄(東洋) 대학에 유학하고 있던 승려 김경주(金慶柱)와 일본 유학 시절 후쿠자와 유키치에게 한글을 통한 출판 계몽 활동을 하도록 권유받았고, 귀국하여 근대화 운동의 중심인물로 활약하였던 거사 최남선(崔南善, 1890-1957)이 인도 불교는 서론 불교, 중국 불교는 각론 불교, 여러 종파를 통합한 원효로 대표되는 한국 불교는 결론 불교라고 주장하기에 이르렀다.

--- 이시이 코세이(石井公成), 『동아시아 불교사』, 씨아이알, 2020.

Ⅱ. 동아시아 불교사상사에서 분황 원효 사상의 위상

각안(覺眼)의 서문 중에서

『대승기신론』을 풀이한 주석서(疏)는 예로부터 세 종류가 있으니, 법장(法藏), 혜원(慧遠), 그리고 원효(元曉)의 것이다. 세상에서는 이들을 일컬어 기신론의 삼사(三師)라고 부른다. 그중 앞의 두 주석서는 세상에 유행한 지 이미 오래되었으니, 이는 근기(機)와 인연(緣)이 바야흐로 성숙했기 때문이다. 지금 이 소(원효의 소)는 오직 그 판본이 있다는 소문만 들릴 뿐, 다시 볼 수 없는 것은 깊이 감추어져 있어 때와 형편이 맞지 않았기 때문이리라.

『승전(僧傳)』에 이르기를, 청량징관(淸涼淨觀)이 회남(淮南)의 법장으로부터 해동의 『기신론소』의 뜻을 받고, “이 책은 여러 스승의 것보다 뛰어나니, 마땅히 알아야 한다.”라고 했는데, 2) 나는 이 논장(論章)을 가끔 인용하였을 뿐, 아직까지 그 전석(全釋)을 본 적이 없었다.

그런데 얼마 전에 인 씨(印氏) 성을 가진 아무개가 와서, ‘어떤 이가 이 금본(錦本)을 비장하고 있었는데, 목판에 새겨 유행시키기로 했다’라면서 부디 고찰하고 점검해 주기를 바란다고 하니, 그 말이 지극히 간절하였다. 나는 때를 만나고 근기가 마침내 도달하여 이 주석서가 내 손에 들어온 것으로 생각하고, 기뻐하며 고개를 끄덕여 긍정하고 받아들여서, 받들어 읽고 교정하였다.

『기신론』 삼대 주석서에 대한 평가

『대승기신론』 이해의 기본 토대를 형성했다고 평가되는 고주석가(古註釋家)들로서 흔히 혜원(慧遠, 523~592), 원효(元曉, 617~686), 법장(法藏, 643~712)의 3인을 꼽는다. 그 가운데 혜원의 주석은 원효에 비해 그 체계나 내용이 현저하게 뒤처지고, 법장의 저술은 원효의 주석을 거의 그대로 옮겨가며 자신의 의도에 따라 편집하고 있는 정도다. 『대승기신론』의 핵심을 꿰뚫어 정교하고도 장쾌하게 풀어가는 원효의 주석은 가히 압도적 명품이다.

--- 박태원, 『원효, 하나로 만나는 길을 열다』, 한길사, 2012. p 60

동아시아 불성/여래장 사상 정립_이수미의 논문에서

『대승기신론大乘起信論』(이하, 『기신론』)은 동아시아 불교사상전통에 있어서 핵심적 논서이다. 『기신론』은 다양한 교리적 입장들을 포용하는 이론적 요소를 갖추고 있으며, 특히 이 논서의 여래장(來藏) 개념은 동아시아 불성佛性 사상전통의 정립에 지대한 영향을 미쳤다.

[중국]

법장의 『의기』는 기본적으로 원효의 『기신론소』와 『별기』에 의지하고 있음이 알려져 있다. 『의기』에서 법장은 원효의 주석임을 밝히지 않은 채 『기신론소』나 『별기』의 상당 부분을 그대로 인용하거나, 또는 원효의 주석을 바탕으로 전거를 추가하고 상세한 설명을 덧붙여 재구성하고 있다.

화엄종의 제5조이자 선종의 조사로도 추대되는 종밀의 『종밀소』는 전체적으로는 법장의 『의기』를 따르고 있으나 임의로 첨삭된 부분이 많고, 송대의 장수자선은 그의 『기신론소필삭기』에서 원효의 『기신론소』를 참조한 종밀의 주석을 종밀의 제자 석벽전오의 해석과 구분하고 있고, 이로부터 『종밀소』가

2) 《宋高僧傳》卷5「唐代州五臺山淸涼寺澄觀傳」: 「大曆中, 就瓦棺寺傳《起信》、《涅槃》。又於淮南法藏, 受海東《起信疏》義。大曆(大曆) 연간에는 와관사(瓦棺寺)에서 『기신론(起信論)』과 『열반경(涅槃經)』을 전수받았고, 또 회남(淮南)의 법장(法藏)에게서 해동(海東)의 『기신론소(起信論疏)』의 뜻을 배웠다.」(T50, 737a12-13) ⇨ 현수 법장(賢首 法藏, 643~712)과 청량 징관(淸涼 澄觀, 738~839)의 생몰연대를 감안하면 ‘법장에게서 배웠다’는 것을 직접 전수로 보는 것을 불가능하다. 문장 속의 ‘수(受)’는 직접 전수받았다는 뜻보다는 ‘법장의 문하(계보)에서 수학하며 그 학설을 이어받았다’는 뜻으로 해석하는 것이 타당하지 않을까, 생각한다. 또한 《宋高僧傳》의 내용은 상기 각안(覺眼)의 서문과는 많이 다르다.

『해동소』의 특정한 사상적 관점을 수용하고 있음을 알 수 있다.

당 말에 석벽전오는 종밀의 『기신론소』에 대한 주석으로서 『대승기신론수소기』(6권)를 지었고, 송 대에는 전오의 4대손인 장수자선이 『기신론소필삭기』(20권)을 지었다. 이 외에 담광은 하서지방 출신의 고승으로서 그의 『대승기신론광석』은 원효의 『기신론소』와 유사한 부분이 있기 때문에 담광의 주석이 원효의 『기신론소』에 의해 직접 영향을 받았음이 추정되고 있다.

최근에는 원효의 『기신론소』의 잔권이 돈황과 투르판 출토의 문서에서 발견되어 당시 원효의 주석이 동아시아의 넓은 지역에 영향을 미치고 있었음이 입증되었다.

[일본]

일본 불교계에서 화엄종 형성 초기인 8세기 후반에는 당의 법장 뿐 아니라 신라의 원효, 대현 등의 저술이 중시되고 있었다. 따라서 『기신론』에 대한 해석에 있어서도 이들의 사상적 관점이 영향을 미치고 있었다. 예를 들어 당시 일본에서 화엄종 문헌으로 여겨지던 『기신론』을 선양하고 법상종의 문헌인 『성유식론』의 한계를 지적하는 입장을 취하고 있는 동대사東大寺 화엄승 지교의 『대승기신론동이약집』에는 법장의 『의기』와 함께 원효, 대현, 현릉玄隆(7~8세기 경) 등 신라 승려들의 저술들이 비중있게 인용되고 있다. 또한 앞서 언급했듯이 이 문헌에는 8세기 전반 신라 문헌으로 추정되는 『기신론일십이문대의』의 문장이 그대로 인용되고 있고 따라서 당시 신라불교가 일본불교의 형성에 영향을 미치고 있음을 추정할 수 있게 하는 전거로 제시되기도 한다.

한편 나라시대 말기의 화엄학자 주례壽靈(8세기말 경)는 법장의 『화엄오교장華嚴五教章』에 대한 주석인 『화엄오교장지사華嚴五教章指事』에서 법장 등 중국 화엄논사들 뿐 아니라 원효나 표원表員(8세기 경) 등 신라논사들 또한 인용하고 있다. 이 저술에서 주례는 『화엄오교장』원래의 입장보다도 『기신론』을 중시하고 있는데 이러한 주례의 사상적 성향은 원효 사상의 영향으로 해석되고 있다.

(중략) 헤이안시대에도 화엄종 내에서 『기신론』의 수용은 이어지고 있었다고 볼 수 있는데, 예를 들어 이 시기의 화엄 문헌 가운데 『화엄입교의사기華嚴立教義私記』에는 원효의 『기신론소』를 인용한 부분이 보이고 『화엄종일승개심론華嚴宗一乘開心論』에는 『기신론』주석서로서 『석마하연론』이 인용되어 있기 때문이다. 그 외에 『화엄종소립오교십종대의약초華嚴宗所立五教十宗大意略抄』에도 『기신론』이 활용되고 있다.

그 후 가마쿠라시대의 묘애明惠(1173~1232), 단에이湛睿(1271~1346) 등은 법장의 『의기』에 의해 『기신론』을 강의하였고, 또한 각각 『기신론』주석으로 『기신론본소청집기起信論本疏聽集記』와 『기신론의 기교리초起信論義記教理抄』를 저술하였다. 단에이는 이외에도 원효의 『대승기신론별기』와 대현의 『약탐기』 등 신라 『기신론』 주석들을 필사한 것이 알려져 있다.

--- 이수미, 「동아시아에서의 『대승기신론』 해석의 전개」, 한국연구재단, 2011.

묘애의 화집 『화엄연기』

일본 가마쿠라(鎌倉) 시대의 묘애(明惠, 1173~1232)는 고잔지(高山寺)를 창간하여 일본 화엄종을 재건시켰던 고승이다. 원효와 의상을 무척이나 흠모했던 그는 원효의 저술을 직접 강의하기도 했다. 묘애가 조닌(成忍)에게 청하여 만든 『화엄연기』라는 전6권 화집의 내용은 원효와 의상의 생애를 전부 그림으로 그린 것이며, 현재 일본의 국보다.

--- 박태원, 『원효, 하나로 만나는 길을 열다』, 한길사, 2012. p42

원효는 앞서 말한 바 있는 담연(湛然)의 「기신론소」를 보았다. 그리고 그 분류상의 잘못, 해석상의 잘못 등을 다 시정하였다. 원효가 중국인의 「기신론」 주석서를 본 확실한 예는 이것뿐이지만, 원효의 소는 그 후 중국인의 「기신론」 연구를 위한 기본문헌이 되다시피 했다. 중국 화엄학계의 대가로 알려진 법장(法藏)은 원효보다 20여 세 아래 사람이었는데, 그는 원효의 소에 따라 『기신론의기(義記)』를 지었

고, 또 규봉(圭峰)도 그의 주소(註疏)에서 원효의 교설을 많이 인용하였다. 이리하여 원효에 의해 중요성이 인정된 『기신론』은 신라에서 경흥(憬興, 문무왕대), 태현(太賢, 또는 大賢, 경덕왕대), 대연(大演, 또는 大衍, 전기미상), 견등(見登, 전기미상) 등이 계속 연구하였다. 또 중국에서는 당·송·명대에 걸쳐 중시되었으며, 일본에서도 앞서 언급한 신라 고승들을 통해 활발히 연구가 전개되었다.

--- 이기영, 『원효사상_세계관』, 한국불교연구원, 2002.

원효에 대한 평가절하에 안타까움을 토로하는 학자들

원효대사가 중국이나 일본 땅에서 태어났었다면 우리는 이미 「원효보살」로 부를 것입니다. 그들이 이미 「원효보살」로 부르고 있을 테니까 말입니다. 중국 문서인 『송고승전』에 전하는 대사의 법력(法力)이 이를 증명하고 있습니다. (중략) 중국에서뿐만이 아닙니다. 일본불교에 끼친 원효대사의 영향은 8세기 초로부터 오늘날에 이르기까지 계속되고 있습니다. 8세기 일본에서 서사된 원효대사의 저서는 47종이나 되고, 심상(審詳, ?~742)의 『경소목록』에는 원효대사의 저술 32종이 보입니다. 원효대사의 저서를 읽고 그 설을 인용한 경우는 18세기에 이르기까지 50여 명이나 확인됩니다. 12~13세기경 일본에는 원효대사의 전기류인 『원효화상연기(元曉和上緣起)』와 『원효사초(元曉私抄)』가 유통되고 있었습니다. 특히 『원효사초』는 장편의 전기였고, 「원효보살」이라는 존칭을 사용해 주목됩니다.

또한 원효대사를 진나보살(陳那菩薩)의 후신으로 여기면서 「원효보살」로 칭합니다. 장준(藏俊, 1104~1180)이 지은 『인명대소초(因明大疏抄)』에 인용된 『원효화상연기』에 따르면, "현장(玄奘, 602~664)이 서역(인도)에 있을 때 입론한 유식비량(唯識比量)에 대해, '진나가 아니고는 능히 이 양(量)을 해석할 수 없다'라고 했듯이, 당나라에서도 현장의 인명학 이해에는 문제가 있다고 비판되던 차에, 「원효보살」이 '이 비량(比量)에는 유법차별상위(有法差別相違)의 잘못이 있다'라고 비판을 제기하였는데, 이에 당(唐)의 학자들이 원효보살의 높은 견식에 감탄하여, 모두 해동(海東)을 향해 세 번 절을 하면서 찬탄을 했다"는 것입니다.

13세기에 순고(旬高)가 지은 『기신론본소총집기(起信論本疏總集記)』 권2에서는 "원효사초(元曉私抄)"를 인용하여 "원효가 화쟁론을 지었는데, 진나의 문도들이 당나라 땅에 왔다가 원효가 죽은 후에 화쟁론을 가지고 천축국(인도)으로 돌아갔다. 이에 진나의 후신임이 분명하지 않겠는가 (元曉和諍論制作陳那門徒唐土來 有滅後取彼論 歸天竺國 了是陳那末弟歟)"라고 합니다.

이렇듯 원효대사의 글과 명성은 중국, 일본은 물론 서역에도 퍼졌습니다. 그럼에도 산사(山寺)의 법문에는 원효대사를 비롯한 한국 선사들을 언급하는 일은 별로 없고, 중국 선사들의 어록으로 일관하는 경우가 많습니다. 원효대사를 비롯하여 중국 선사들 못지않은 고승대덕을 배출한 한국불교임에도 말입니다.

--- 최세창, 『대승기신론 소·별기』, 운주사, 2016. p52~55

한국에서 이루어진 『대승기신론』연구는 원효의 주석서들에 큰 영향을 받아왔다. 원효(元曉, 617-686)의 8종 주석 중에서 현존하는 『대승기신론별기』와 『대승기신론이장의』 및 『대승기신론소』 등은 법장의 『대승기신론의기』에 큰 영향을 미쳤고, 법장(法藏, 643-712)의 주석을 요약 해설한 종밀(宗密, 780-841)의 『대승기신론소』편찬에도 일정한 영향을 미쳤다. 또 원효의 주석은 신라의 태현(太賢)과 견등(見登) 및 지경(智憬)과 월충(月忠)에게도 큰 영향을 미쳤다.

--- 고영섭, 「한국 기신학 연구의 지형과 내용」, 『불교학보』 제86집, 2011.

고려시대에 이르러서 원효는 의천의 주청에 의해 '화쟁국사'(和諍國師)로 추존되었고, 그의 교장목록(敎藏目錄)에 44부의 저작 이름이 입장(入藏)되어 주목을 받았다. 김부식과 이규보는 시를 통해 그를 기렸고, 체원(體元)은 원효의 저술을 두어군데 인용하였다. 조선시대에도 서거정(徐居正)은 동문선에 그의 6종의 중요(宗要) 「대의문」(大意文)을 실어 유자들이 읽을 수 있게 하였다. 설잡(雪岑, 金時習) 등은

원효를 기리는 시를 썼다. 조선 중기 이후에는 유일(有一)과 의첨(義添)의 공부노트인 기신론 사기(私記)의 간행과정에서 원효소를 참고했을 정도였다. 조선 후기에 교학(敎學)이 쇠락하고 선학(禪學)이 성한 **조선 후기의 이력과정(履歷科程)에 대승기신론이 잠시나마 등장해 원효에 대한 관심이 일어났으나 오래 지속되지 못하였다.** 그 결과 원효의 여래장 인식과 불성 이해도 이어질 수 없었다.

--- 고영섭, 「분황 원효의 여래장 인식과 불성 이해」, 『열상고전연구』 제61집, 2018.

『대승기신론』에 대한 관심은 신라시대에 견줄 수는 없지만 고려시대와 조선시대에도 주석과 판각 및 간행과 유통으로 이어졌으며 **가날프기는 하지만 대한시대(1987-남북통일)에 들어서서도 끊어지지 않았다.** 그것은 동아시아 불교사에서 『대승기신론』의 지위와 위상을 보여주는 것이기도 하지만 철학을 좋아하는 한국인들의 정서에도 부합하였기 때문이었다고 할 수 있을 것이다.

--- 고영섭, 「한국 기신학 연구의 지형과 내용」, 『불교학보』 제86집, 2011.

중국은 원효를 배웠고, 일본은 원효를 흠모했지만, 정작 이 땅에서는 원효를 외면하였다.

원효는 의상과 더불어 신라 불교를 집대성한 불세출의 인물일 뿐만 아니라 인도의 용수보살에 비견될 만한 위대한 인물로 평가된다. 그러나 정작 그의 고국 땅에서는 원효 사상에 대한 연구는 어느 정도 이루어져 왔으나 그의 생애에 대한 연구는 미진했다. **국내에서 원효에 대한 연구가 미진한 것은 당시 신라 사회의 도당 유학파의 득세로 국내파인 원효에 대한 배척이 너무나 강했기 때문이기도 하다.**

오히려 외국에서는 원효에 대한 연구는 형언할 수 없을 정도로 많은 연구가 뒤따랐다. 우선 일본 고승전적에 나오는 자료를 통해 그들이 얼마나 원효를 흠모했는지 살펴보기로 한다.

법상종의 선주(善珠·723~797)는 『인명론소명등조(因明論疏明抄燈)』에서 원효를 ‘효(曉)·효 법사(曉法師)’로 높이 받들었고, 일본 화엄종의 수령(壽靈·757~791)은 『화엄오교장지사(華嚴五教章指事)』에서 ‘원효 법사운’ 등을 인용하면서 설명하기도 했다. 또 가마쿠라시대의 선승 명혜 상인(明惠·1173~1232)은 『화엄조사회전(華嚴祖師會傳)』을 남겨 원효의 사상에 심취되기도 했다. 명혜는 원효의 『보살계본지범요기(菩薩戒本持犯要記)』를 일본 동대사에서 강의하기도 했다.

일본 정토종의 창시자인 법연 상인(法然·1133~1212)은 원효의 『유심안락도(遊心安樂道)』를 정토종의 종지로 삼기도 했다.

중국에서는 어떠했는가? 중국 선종 사서인 『종경록』과 『송고승전』, 『임간록』 등에 원효의 행적이 소개되어 있다. 특히 중국의 화엄학자들에 의해 원효 사상으로 귀의하게 된다. 그중 법장·혜원·징관 등은 원효의 『화엄경소』를 인용하기도 했다.

영명 연수가 지은 『종경록』에는 원효의 오도 설화를 소개하기도 했다. 그 내용을 간략히 살펴보자.

원효 사(師)는 그 지혜가 해와 달에 해당하고, 그 식견이 천지(天地)를 꿰뚫어 크나큰 정법을 모두 얻고 전지(全知)의 깊은 곳을 모두 다 통달하였으니 과연 스님은 대오대철한 이다.

이외에도 **중국 화엄종의 발상지인 종남산 운제사의 대중 천 명을 구제했다는** 이야기는 오늘날까지도 그 빛을 더해 가고 있다.

즉 원효가 해안으로 살피니 중국 땅에 아홉 번 승려가 되고 속인이 된 스님이 증사로 나와, 곧 땅이 함몰될 위기에 처했는데 원효 대사가 척반암에서 소반을 던져 대중을 구제했다. 그 날아간 널빤지를 보고 중국에서 천명이 왔다는 설화는 ‘척반구중(擲盤救衆)’이라 하여 원효의 교화행적을 가장 신비롭게 하고 있다.

그러나 한국 땅에서는 어떠한가?

당시 신라 불교계를 주도한 것은 자장과 원광·의상계였다. 원효를 파계의 성자라 하여 백고좌에도 참여하지 못하게 했다. 원효는 무애의 박을 두드리며 전국을 떠돌며 교화를 했다. 신라 사회에서도 유학

파와 국내파가 크게 대두될 때였다. 즉 원효는 유학을 하지 않았고, 의상·자장과 원광 등은 유학파로 당시 신라 왕실과 밀접한 관련이 있던 인물이었다. 의상학파의 원효 비판도 따지고 보면 **신라 사회의 원효 배척**과 무관하지 않다고 보여진다. 그러나 국내의 이와 같은 사정과는 달리 일본이나 중국에서는 원효를 구룡 대사(丘龍大師)·해동 법사(海東法師)·원효 보살(元曉菩薩)·원효 성사(元曉聖師)·진나 보살(陳那菩薩)의 후신(後身)·해동불(海東佛) 등으로 높이 불렀다.

동아시아에서 원효 대사를 극찬했을 때 원효 사후 415년만인 속종 6년인 1101년에 원효 대사를 화쟁 국사로 추존했다. 그 뒤 앞을 다투어 원효의 사상을 흠모하기에 이르렀다. 원효는 신라 사회를 뒤 흔들어 놓을 만큼 뛰어난 학문 세계를 열었다.

원효가 활약한 6세기경은 신라가 국력을 기울여 삼국을 통일하고 흠어진 마음을 하나로 화합시키는 국가적 재건기여서 대사가 주창한 화쟁사상과 중생에게 바탕을 두고 보살행을 실천한 원효의 업적은 날이 갈수록 빛을 더해 가고 있다. 일연이 원효 대사를 가리켜 성사(聖師)라고 칭한 것만 보아도 알 수 있다. 원효는 입당구법을 하지 않았음에도 불구하고 동아시아권에서는 원효의 사상을 모르면 부끄러워했을 정도였다.

--- 최석환, 「원효 행화의 자취」, 『원효, 그 위대한 생애』, 불교춘추사, 1999.

의상과 원효의 차이

의상은 뭐라 해도 화엄학자이며, 통일신라의 국가적 이념 확립에 큰 소임을 다했지만 그의 사상은 화엄종 테두리를 벗어나지 않았다. 또한 통일신라 국가에 필요한 이념 실현에 이바지했다. 이를테면 귀족불교·국가불교에 긴요한 이념에 봉사했다. 이에 견주면 **원효의 사상은 신라를 벗어나고 한반도를 벗어나서, 당시의 전세계를 뜻하는 동아시아를 관통하는 사상이었다.** 중국이나 일본에서도 그대로 적용되는 사상이었던 것이다. **화쟁과 원응과 무애의 사상은 당시 전인류의 공유사상이 될 수 있었다.** 의상이 신라의 불교사상인 반면 원효는 동아시아 세계를 관통하는 보편사상을 확립한 이었다.

--- 가마다 시게오(鎌田茂雄), 「7세기 동아시아 세계에서 원효의 위치」, 『원효, 그 위대한 생애』, 불교춘추사, 1999.

원효의 일생

원효의 인생은 파란으로 가득 찬 것이었다. 종교적 천재가 행동할 때마다 스스로 고뇌를 일으키며 산 한평생이었다. 깊은 사색은 동시에 행동을 끌어들이었다. 그리고 끊임없이 자기 자신을 향해 도전했던 원효는 불교 교리의 통합과 고뇌에 빠진 민중 구제, 이 양대 업적을 남기고 생애를 마감했다.

원효는 학술불교의 한계를 알았다. 그래서 환속 이후 불교 생활의 위상을 넓혔다. 항상 미완성이면서, 인간 사회의 혼란한 밀림 속에 뒤따르는 사람들을 이끌어갈 탁 트인 한길을 개척해 나간 것은 확실히 불후의 위업이었다.

--- 스가와라 아쓰시(菅原篤), 「인간 원효론」, 『원효, 그 위대한 생애』, 불교춘추사, 1999.

Ⅲ. 분황 원효에게서 『대승기신론소』의 의미와 가치

원효와 『기신론』의 만남은 기연(機緣)

원효에게 있어 『기신론』과의 만남은 기연(機緣)이었던 것 같다. 그가 비록 『기신론』의 저자와 성립 문제를 따로 거론하지 않고 마명의 의도와 『기신론』의 내용을 찬탄하였으므로, 그는 적어도 『기신론』의 성립 및 저자 문제, 한계나 모순점에 대해서는 관심을 두지 않았던 것으로 보인다. 그가 주목한 것은 『기신론』에 수록된 내용과 그것들이 지니고 있는 ‘가능성’이었다. 원효만큼 『기신론』의 내용을 정확히 이해하고 그것들이 가진 위력을 잘 활용할 수 있는 안목을 가진 사람은 없었던 것 같다. 원효가 『기신론』을 어떻게 이해하고 활용했는지, 선지식들의 시각을 모아 보았다.

원효 사상에서 『대승기신론』은 가히 사상적 모태라 할 수 있다. 그가 불교의 다양한 이론들을 한 맛(一味)으로 회통시킬 때 의거하는 일심(一心) 사상의 체계화 내용을 제공하는 것이 바로 『대승기신론』이기 때문이다. 원효는 인간의 궁극적 희망인 깨달음의 문제 역시 그 이론 체계의 기본을 『대승기신론』 속에서 확보하고 있다.

--- 박태원 『원효, 하나로 만나는 길을 열다』, 한길사, 2012. p83

원효는 『대승기신론』의 일심이문의 구조에 의지하여 자기 사상의 체계를 입론하고 있다. 그는 『대승기신론』 주석서를 7~8종을 지을 정도로 이 저술에 집중하였다. 원효는 『대승기신론』의 성격을, ‘부정하기만 하고 긍정하지 못하는(破而不立, 往而不偏論)’ 중관사상과 ‘긍정하기만 하고 부정하지 못하는(立而不破, 與而不奪論)’ 유식사상의 지양(無不破而自遣, 無不立而還許) 종합(開合自在, 立破無碍)이자 각과 불각 두 뜻의 불상리성(不相離性)과 화합으로서의 아리아식의 존재를 규명하는 저술로 규정하였다.

--- 고영섭 『분황 원효의 생애와 사상』, 운주사, 2016. p19

원효에게 있어 『대승기신론』은 그의 일심 철학의 근간을 이루는 논서이며, 그의 현존하는 『대승기신론별기』와 현존하지 않지만 산일문만 남아있는 『대승기신론일도장』, 그리고 『대승기신론이장』과 『대승기신론소』는 그의 일심 철학을 구축하는 저술들이라고 할 수 있다. 그는 중관학과 유식학의 자체와 무애, 종성과 계위의 접점과 통로, 아리아식과 여래장의 통섭, 식위 배대와 삼세 육추설 배대를 근거로 하면서 아리아식으로서 일심, 여래장/적멸로서 일심, 화엄 진심으로서 일심, 본법으로서 일심을 구축해 내었다. 그의 만년작인 『금강삼매경론』 또한 그가 완수하고자 기신학의 한 일심 철학을 끝까지 궁구한 저작이라 할 수 있다.

--- 고영섭, 「분황(芬皇) 원효(元曉)의 기신사상(起信思想)」, 『불교학및교학연구』 제1호, 2022.

원효는 일심의 철학을 구축하기 위해 『대승기신론』에 대한 여덟 권의 주석서를 썼다. 젊은 시절에 쓴 『대승기신론별기(別記)』를 비롯하여 『대승기신론종요(宗要)』, 『대승기신론요간(料簡)』, 『대승기신론대기(大記)』, 『대승기신론사기(私記)』, 『대승기신론일도장(一道章)』, 『대승기신론이장장(二障章)』, 『대승기신론소(疏)』 등이 모두 『대승기신론』에 대한 주석서들이다. 현재는 수학시절의 공부노트였던 『대승기신론별기』와 만년작인 『대승기신론소』 및 『대승기신론이장장』이 있다. 그는 이들 주석서들을 통해 일심의 철학을 공고히 하였고 일심의 의미를 해명하기 위해 아리아식 개념과 여래장 개념을 적절히 원용하였다.

--- 고영섭, 「분황 원효의 여래장 인식과 불성 이해」, 『열상고전연구』 제61집, 2018.

원효가 『기신론』을 통해 이루고자 했던 것

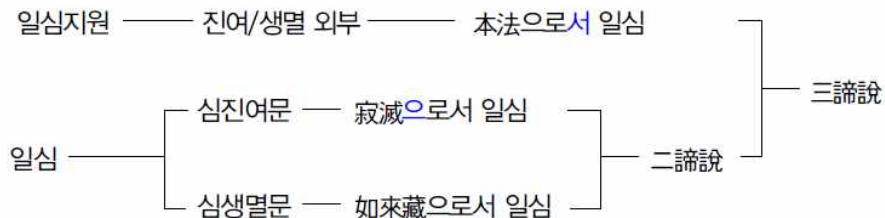
오늘날 원효를 연구하는 학자들 역시 예외 없이 화쟁 사상에 주목하고 있다. 화쟁은 원효 사상의 돋보이는 개성이며 원효 사상의 중심축을 형성하는 요소라는 점에서 하나같이 공감대를 이루고 있다. (중략) 그런데 원효는 무엇을 화쟁시키려고 했을까? (중략) 원효는 불교 이론의 이해를 둘러싼 특정한 쟁론들을 겨냥하여 그들을 대상으로 화쟁론을 구성했으며, 그 과정에서 인간사 모든 쟁론의 보편적 구조와 그 해법에 대한 통찰을 불교적 시각에서 축적해갔던 것으로 추정된다.

--- 박태원 『원효, 하나로 만나는 길을 열다(2012년, 한길사)』 p 173~177

삼제설을 시설한 뜻

논자는 원효사상의 주요 개념은 일심이며 그는 『대승기신론소』에 이르러 적멸으로서 일심과 여래장으로서 일심을 구분하여 여래장의 상위개념으로서 일심을 분명히 하고 있다고 보았다. 원효의 일심이 어느 한 학파나 학종에 머물지 않고 유식의 망식인 아리야식으로서 일심, 여래장의 진망화합식으로서 일심, 즉 적멸/여래장으로서 일심, 화엄의 진심으로서 일심, 선법의 본법으로서 일심으로까지 나아가고 있다는 주장은 원효 연구에 있어서 일심의 지형도를 다시 살펴볼 필요가 있다는 점에서 시선을 끌고 있다. 실제로 원효사상이 점차변화해 가면서 깊어지고 넓어지고 있기 때문이다.

원효는 적멸으로서 일심과 여래장으로서 일심을 각기 심진여와 심생멸에 배대하였다. 그런 뒤에 이들 진여문과 생멸문 바깥에 다시 ‘본법으로서 일심’을 상정하고 있다. 이것은 진여와 생멸 이외에 ‘본법으로서 일심’을 상정하여 심진여와 일심을 구분함으로써 삼제설(三諦說)을 시설하고 있는 것이다. 여기서 주목되는 것은 원효가 ‘본법으로서의 일심’과 제9 아라한식을 제시하는 구역 유식과의 상관성을 보여주는 지점이다. 이것은 지행과 관행을 각기 해명한 뒤 다시 지관행으로 통합해 가는 대목과도 상통하는 지점이다.



원효가 일심을 적멸으로서 일심과 여래장으로서 일심으로 구분한 것은 『기신론』의 본의를 충실하게 이해하기 위해서 『능가경』의 교설을 원용하여 해석하였기 때문이다. 일심을 두가지 측면으로 나누어 보는 지점에는 그의 인간이해와 세계인식이 투영되어 있다. 원효가 적멸으로서 일심을 ‘생의(生義)가 없는 심진여문’에 배대하고, 여래장으로서 일심을 ‘생의(生義)가 있는 심생멸문’에 배대한 것은 아직 수행의 길에 있는 수행자가 완성된 부처의 길과 미완성된 범부의 길의 긴장 속에서 갈등하며 정진해야 할 명분을 남겨두기 위함으로 읽을 수 있다.

--- 고영섭, 「한국 기신학 연구의 지형과 내용」, 『불교학보』 제86집, 2011.

원효가 화쟁하고자 했던 것

원효가 반복하여 화쟁을 강조한 것은, 그만큼 그가 사상적 갈등과 대립의 시대를 살았음을 역설한다. 당시 중국은 학파불교에서 종파불교로 넘어가고 있었다. 예컨대 수~당초에 걸쳐 활약한 천태지의(天台智顛, 538~597), 길장(吉藏, 549~623), 현장(玄奘) 같은 쟁쟁한 학승들은 자신들이 정의(正義)라고 생각하는 특정한 경론(經論)을 중심으로 불교교학을 체계화하면서, 다른 불교 교리나 사상을 폄훼하거나 심하면 이단시하였다. 원효는 이들의 불교 사상을 받아들이면서도, 교리 논쟁을 바라보는 관점은 달리하

였다. 원효는 각각의 주장들이 그 나름대로의 타당성을 갖는다고 보는 긍정적인 태도를 취하였다. 쟁론에 빠진 사람들이 자신의 견해에 집착하고 있다는 점에서는 진리로부터 멀어졌지만, 이설이 존재하게 된 데에는 그만한 이유가 있다는 것이다. 즉 원효는 장님이 코끼리 만지는 격에 비유하여, 각각의 이설이 갖고 있는 진리의 일면성을 인정하였다. ‘화쟁주의(和諍主義)’라고도 부를 수 있는 이러한 태도는, 원효의 저술에 일관되게 나타나는데, 화쟁주의는 원효 사상의 특성이자 이후 한국불교의 중요한 전통이 되었다.

원효 화쟁사상의 역사적 의의를 이해하기 위해서는 동시대 불교 내부의 교리적 갈등 내지 논쟁이 먼저 밝혀져야 한다. 교리 논쟁 중에서 특히 7세기 중엽 동아시아 불교계의 최대 논쟁은 현장(玄奘)의 신역불교 성립으로 촉발된 신·구역불교(新·舊譯佛敎) 사이의 갈등과 대립이었다. 현장 자신은 구역불교에서 출발하였지만, 17년에 걸친 인도 구법(求法)을 계기로 자신이 직접 인도에서 전래한 호법(護法)의 학설을 중심으로 하는 신유식(新唯識)을 정통불교로 선양하고 기왕의 구유식이나 중관(中觀) 및 일승사상(一乘思想)을 모두 불완전한 교리로 비판하였다. 그리고 현장을 이어 제자 규기(窺基, 632~682)가 신유식을 종지로 삼는 법상종(法相宗)을 개창함으로써, 신·구역불교 사이의 대립이 격화되었으며, 그 대립은 곧바로 동북아 불교권 전체로 확산되어 나갔다. 당시 현장계는 도도한 중국불교의 흐름에 맞서 정통 인도불교로의 복귀를 꾀하고자, 정통과 이단을 준별하고 정통을 내세우는 파사현정(破邪顯正)의 방법을 견지한 것이다.

그런데 현장의 인품과 능력에 매료된 당 태종이 현장을 후원하였기 때문에, 현장이 주도하는 신역불교가 동아시아로 급속히 확산되어 나갔다. 그 과정에서 오랫동안 중국 인민의 심성에 깊숙이 침투해 온 구역불교 진영과의 갈등과 대립은 불가피하였다. 동아시아 불교계를 사상 투쟁의 소용돌이로 몰아간 신·구역불교 사이의 대립에는 크게 세 전선이 형성되어 있었다. **첫째는 같은 대승불교 중에서 일승(一乘)대 삼승(三乘)의 대립이며, 둘째는 같은 삼승 안에서 중관대 유식의 논쟁이며, 셋째는 같은 유식학 안에서 신·구유식 간의 갈등이었다.**

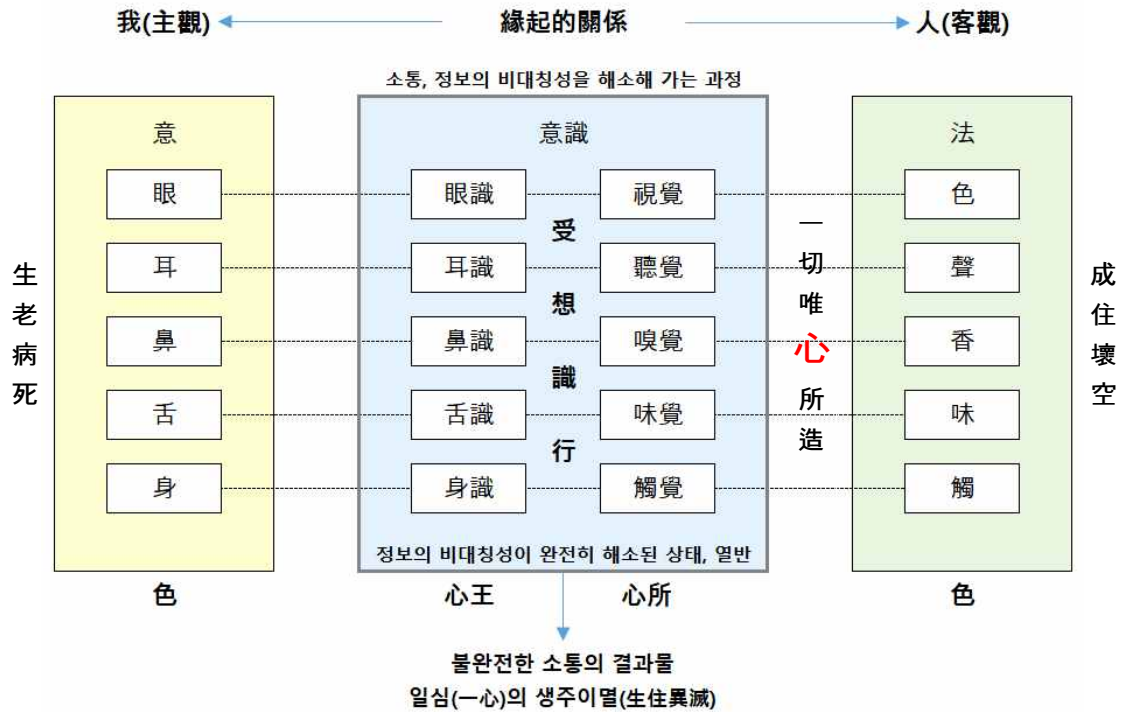
원효는 신·구유식의 갈등과 삼승·일승의 갈등에 대하여는 구역불교의 우위 하에 신역불교의 교리를 폭넓게 받아들이고자 하였으며, 대승불교의 양대 철학인 중관(공성)과 유가유식(유유) 사이의 갈등에 대하여는 『대승기신론』의 일심사상의 기치 하에 양자를 화쟁(和諍)시키고자 하였다. 즉 원효는 구역불교의 입장에서 신역불교의 교리를 받아들이는 화쟁주의적 방법을 취하였다. 7세기 말의 당나라 승려 법장은 이러한 원효의 성과 위에서 비로소 동아시아 불교의 정점인 화엄학을 완성할 수 있었던 것이다.

--- 남동신, 「원효의 저술과 사상」, 『원효대사』, 국립경주박물관, 2010.

Ⅳ. 『대승기신론소』의 내용과 분석

【내용과 분석에 들어가기 전에】

‘소통’이라는 프레임으로 우리의 삶과 불교의 가르침을 이해해 본다면.....,



우리의 삶은 색(色)으로 구성된 ‘나(我)’와 또다른 색(色)의 ‘타자(人)’가 연기적 관계 속에서 각자의 ‘나’를 중심으로 소통하면서 한 생각의 생주이멸을 거듭함

이 과정에서 증생을 괴롭히는 번뇌를 덜어주기 위한 붓다의 가르침은 **완전한 소통**, 즉, 일부의 모습만 보지 말고, **‘있는 그대로’ 전체의 모습을 보라는 것**

佛性者，名第一義空；第一義空名為智慧。所言空者，不見空與不空。智者見空及與不空、常與無常、苦之與樂、我與無我。 《大般涅槃經》卷25〈23 師子吼菩薩品〉

‘如是我聞’에서 천태가 해석한 소통의 3요소: 시간, 장소, 생각

소통이 어려운 이유(비판적 수용의 필요성)

- ① 화자(말, 글, 그림, 음악, 나아가 삼라만상)와 청자(나)간에 정보의 비대칭성이 클 때, 청자의 주관(주의, 주장, 관념, 철학, 정치/종교적 신념 등)이 강하면 ‘무조건적 거부’로 이어짐
→ 자기 생각을 확장하지 않으면 수용 불가(雨寶益生滿虛空, 衆生隨器得利益)
- ② 화자의 주관(주의, 주장, 관념, 철학, 정치/종교적 신념 등)이 약하면 ‘무조건적 수용’으로 이어지고, 청자의 주관(주의, 주장, 관념, 철학, 정치/종교적 신념 등)이 강하면 ‘비판적 거부’로 이어짐
→ 자기 생각을 확장하면 수용 불가(雨寶益生滿虛空, 衆生隨器得利益)

조건	비판적 거부	비판적 수용 (올바른 소통의 자세)
무조건	무조건 거부	무조건 수용
	거부	수용

고전(古典)과의 소통은 시간과 장소의 괴리가 특히 크므로 주석서/해설서의 역할과 책임이 막중함
(踏雪夜中去不須胡亂行, 今日我行跡遂作後人程_西山大師)

『논어』 <학이편> 제1장의 수수께끼

子曰 學而時習之不亦說乎 有朋自遠方來不亦樂乎 人不知而不愠不亦君子乎

배우고 때때로 그것을 익히니 기쁘지 아니한가.

친구가 먼 곳에서 오니 즐겁지 아니한가.

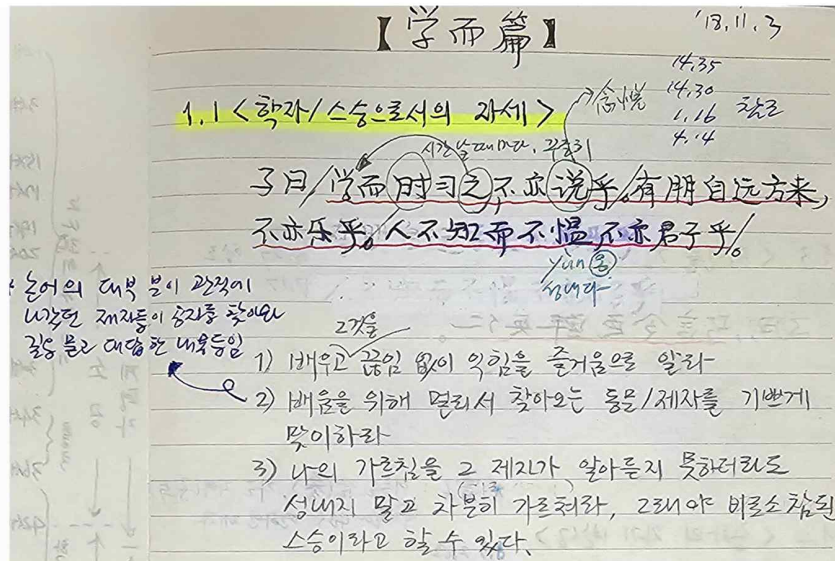
남이 알아주지 않아도 서운해 하지 아니하니 군자가 아니겠는가.

세 구절 사이에 연관성이 전혀 없어!

빠어난 번역 vs 좋은 해석: 단어와 문법뿐만 아니라 맥락을 이해되어야(이 글을 왜 지었을까?)

수수께끼를 풀고 보면, '위대한 스승' 공자의 모습이 드러남(금강경 제1품과 놀랍게도 닮은 꼴)

爾時世尊食時著衣持鉢入舍衛大城乞食於其城中次第乞已還至本處飯食訖收衣鉢洗足已敷座而坐



愉快的的意思。 ⑤有朋——古本有作“友朋”的。旧注说：“同门曰朋。”宋翔凤《朴学斋礼记》说，这里的“朋”字即指“弟子”，就是《史记·孔子世家》的“故孔子不仕，退而修《诗》、《书》、礼乐，弟子弥众，至自远方”。译文用“志同道合之人”即本此义。 ⑥人不知——这一句，“知”下没有宾语，人家不知道什么呢？当时因为有说话的实际环境，不需要说出便可以了解，所以未给说出。这却给后人留下一个谜。有人说，这一句是接上一句说的，从远方来的朋友向我求教，我告诉他，他还不懂，我却不怨恨。这样，“人不知”是“人家不知道我所讲述的”了。这种说法我嫌牵强，所以仍照一般的解释。这一句和《卫灵公篇》的“君子病无能焉，不病人之不知也”的精神相同。 ⑦愠——音运，yùn，怨恨。 ⑧君子——《论语》的“君子”，有时指“有德者”，有时指“有位者”，这里是指“有德者”。

楊伯峻의 『論語集註(2006)』 중에서

▶ '칭자의 주관에 강한 경우'에 해당(약 800여 년 동안 이어진 '주희의 그늘'을 벗어나지 못함)

『기신론』과의 불완전 소통에 대한 원효의 일침

이문(二門) 안에는 온갖 뜻이 담겨 있으면서도 **어지럽지 않아!**^{어렵지 않다} 한없이 무변한 뜻이 마치 한마 음처럼 녹아 어우러져 있다. 그래서 **개합(開合)이 자재(自在)하고 입파(立破)가 무애(無得)하다.** (완전한 소통)

종래의 해석가 중에는 그 종지를 제대로 갖춘 이가 드물다. 이는 **각자 자기가 익힌 것만 고수하며 문구에만 매달릴 뿐,**^{자기 생각의 확장} **마음을 비우고 그 취지를 궁구하지 못했기 때문이다.**^{소통이 완전하지 못했기 때문} 그래서 **논주(論主)의 뜻에는 가까이 가보지도 못한 채,** 혹자는 근원을 바라보면서 지류에서 해매고, 혹자는 **앞사귀를 붙잡느라 줄기를 놓치고,** 혹자는 옷깃을 잘라 소매를 깎고, 가지를 꺾어 뿌리에 덧댄다. (기신론이 어려운 것은 소통이 잘못되었기 때문)

옛날에 지어진 『기신론』, 『기신론소』가 어려운 책일까 아니면 지금의 해설서가 어려운 책일까?

번역의 문제(단어와 문법)와 ‘**맥락**’의 수수께끼 문제가 공존하기 때문에 어지럽고 어려워

2020년, 불교에 입문하고자 지인에게 소개받아 금산사 책방에서 구입한 이홍우 저 『대승기신론통석』, 열 장도 채 읽지 못하고 몇 년째 책꽂이에 보관하다가 결국 내다 버림!

마명 2세기 초 ~ 중엽(?), 진제 499 ~ 569, 원효 617 ~ 686, 약 1,800년 전에 성립된 글을 약 1,500년 전에 한역, 약 1,300 ~ 1,500년 전의 한문을 지금의 한글로 단지 그 옷만 갈아입혀 놓은 해설서라면, 나 같은 문외한이 보면서 어렵지 않다면 그것이 희유한 일

석존 생시에는 사람들은 모두 그의 설법을 ‘듣고 그 자리에서’ 깨달음을 얻었다고 했다.

왜? 대기설법, 즉 쉬운 말로, 상대방의 눈높이에서, 가장 쉽게 설법하셨기 때문에!

부처님의 설법은 그렇게 쉬웠는데, 그 말씀의 설명서들은 왜 이렇게 어려울까?

마명이 『기신론』을 일부러 어렵게 썼을까? 아니면 원효가 『기신론소』를 일부러 어렵게 썼을까?

어렵지 않아야 할 것이 ‘어렵게’ 되었다

원효(元曉, 617~686)에 대한 연구와 저술들이 단기간에 상당히 축적되었다. 원효의 언어를 음미하는 시선들도 다채롭고, 전문 연구서들도 속출한다. 그러나 원효와 대화하는 일은 아직도 제한된 전문가 집단의 전유물로 남아 있다. **한글로 번역된 원효의 저서를 읽는다 해도** 원효와 대화하기는 어렵다. 원효가 구사하는 언어를 다루는 전문 소양을 지니지 않은 사람에게는, 한글로 대하는 원효의 언어도 **해독하기 힘든 낯선 부호의 배열일 뿐이다.** 원효에 대한 세간의 찬탄에 끌려, 원효와 만나려는 길을 찾아 떠난 사람은 곧 **난관에 봉착한다.** 원효의 역사적 행적, 불교사상적 업적을 읽어내는 언어들은 원효의 매력을 듬뿍 전한다. 하지만 그 매력을 ‘지금 여기’ 나의 삶과 맺어주는 길을 찾기란 어렵다. (중략) **원효의 언어를, 전문 선수들만의 프로 게임이 아니라, 관심 있는 사람은 누구나 즐기는 생활 스포츠 같은 것이 될 수 있게, 널리 통용되는 언어에 담아 풀어내는 것은 학인(學人)들의 해묵은 과업이다.**

--- 박태원 『원효, 하나로 만나는 길을 열다(2012년, 한길사)』 p 22~23

단어와 문법의 문제 외에도 ‘**맥락**의 수수께끼’를 풀어야 쉬워져

『기신론』과 ‘소통’하기 위한 세 가지 질문: ① 『기신론』을 지은 뜻이 과연 무엇이였을까? ② 본각의 뜻을 왜 생멸문에서 논했을까? ③ 본각/불각/시각이 서로 어떻게 연결될까?

『기신론』을 지은 뜻은 삼행계와 인연분에서 밝혀져 있으나..., 그것의 본뜻이 과연 무엇일까?

**归命尽十方, 最胜业遍知, 色无碍自在, 救世大悲者。
及彼身体相, 法性真如海, 无量功德藏, 如实修行等。
为欲令众生, 除疑舍邪执, 起大乘正信, 佛种不断故。**

시방과 삼세가 다하도록 가장 뛰어나신 행업으로 모든 것을 두루 아시어 무애하고 자재하신 몸으로 세간을 구제하시는 대비하신 분과, 그 분 몸의 모습인 법성의 진여해와, 무량한 공덕장으로 여실하게 수행하시는 분들께 귀명합니다. (이 논서를 지은 까닭은) **중생들이 의심을 제거하고** **삿된 집착을 버리게 함으로써**, 대승에 대한 바른 믿음을 일으켜서 깨달음의 씨앗이 단절되지 않게 하기 위함이나이다.

→ ‘무엇을, 왜’ 의심하고 집착했을까?

인연분의 팔인(八因)

첫째, 인연의 총상이다. 말하자면 모든 중생이 모든 고통에서 벗어나 구경락을 얻게 하기 위함이다. 세간의 명리나 공경을 얻기 위함이 아니다. 둘째, 여래께서 설하신 말씀의 근본 취지를 해석하여 중생들이 오류 없이 **바르게 이해하게 하기 위함**이다. 셋째, 선근이 무르익은 중생에게 대승에 대한 **불퇴전의 확신을 주기 위함**이다. 넷째, 선근이 무르익지 않은 중생에게는 **대승에 대한 신심을 단련케 하기 위함**이다. 다섯째, 나쁜 업장을 소멸하고 그 마음을 잘 보호하여 어리석음과 자만심을 떨쳐내고 다시는 **삿된 그물에 걸리지 않는 방안을 제시하기 위함**이다. 여섯째, 아직 아상을 떨치지 못한 범부와 이승의 심적 허물을 치유할 수 있는 **지관수행법을 제시하기 위함**이다. 일곱째, 부처님 앞에 수행자로 다시 태어나서 대승에 대한 **불퇴전의 신심을 굳히는 데 전념할 수 있는 방안을 제시하기 위함**이다(겁약한 중생에게). 여덟째, **대승의 좋은 점을 제시하고 수행을 권유하기 위함**이다(게으른 중생에게).

원효가 『기신론』에서 본 것

붓다가 살아 있을 때는 원만한 가르침(圓音)이 진리임을 확고히 믿었으므로 교단 내에는 이설(異說)이 없었다. 그러나 붓다가 열반에 든 뒤로는 많은 이설이 횡행하였다. 이 때문에 각기 자신만이 옳고 남은 그르다고 주장하였다. 계율의 해석 문제에 의하여 교단이 분열된 것처럼, 원효 시대에도 이미 정립된 다양한 불교학파들이 자신의 주장만이 옳고 다른 학파의 주장들은 잘못되었다고 하였다. 여기에서 화쟁과 회통이 요청되었다.

--- 고영섭, 『분향 원효의 생애와 사상』 p122, 운주사, 2016.

부처님이 세상에 있었을 때는 온전한 가르침(圓音)에 힘입어 중생들이 한결같이 이해했지만, 중생들이 …… 끝없는 이론들이 구름 일어나듯 하여 혹은 말하기를 '나는 옳고 남은 그르다' 하며, 혹은 '나는 그러하나 남들은 그렇지 않다'고 주장하여 드디어 **하천(河川)과 한수(漢水)를 이론다**. 중생들이 …… 유(有)를 싫어하고 공(空)을 좋아함은 나무를 버리고 큰 숲에 다다름과 같다. 비유컨대 청(靑)과 남(藍)이

같은 바탕이고, 얼음과 물이 같은 원천이고, 거울이 만 가지 형태를 다 용납함과 같다.

--- 고영섭 『분황 원효의 생애와 사상(2016년, 운주사)』 p153에 인용된 원효의 『십문화쟁론』 내용

원효는 7세기 당시 동아시아 불교사상사에서 주요한 논제였던 **구역과 신역의 문제, 성종과 상종의 대립, 공집과 유집의 갈등, 무성과 유성의 논쟁** 등의 다양한 갈등을 해소하기 위해 여러 경론을 통해 회통의 근거를 구하기 위해 노력하였다. 이 과정에서 그는 대승불교의 중요서라고 평가받는 『대승기신론』을 만났다.

--- 고영섭, 「분황 원효 『대승기신론소』의 내용과 특징」, 『불교철학』 제6집, 2020.

대승불교에는 두 가지 사상 계통이 있으니, 하나는 般若經을 바탕으로 龍樹·提婆 등에 의하여 형성된 中觀思想이고, 다른 하나는 解深密經을 바탕으로 彌勒·無著·世親 등에 의하여 형성된 唯識思想이다. 이 두 사상계통은 일찍이 印度에서 '清辨 護法 空有의 다툼'이 있었다고 말하는 바와 같이 **날카롭게 대립하고 있으니**, 그들이 그렇게 대립할 수밖에 없는 데에는 그들의 敎理에 그럴 수밖에 없는 본질적인 차이가 있기 때문이다. 元曉는 中觀·唯識 두 사상의 대립과 **그러한 대립을 일으키고 있는 본질적인 교리차가 무엇인가에 대해서 잘 알고 있다.**

--- 고익진, 「원효의 기신론소·별기」를 통해 본 진속원융무애관과 그 성립이론」, 『불교학보』

『중론』과 『십이문론』은 중관사상(中觀思想)을 설하는 논서로서 삼론학(三論學)의 소의경전이며, 『유가론』과 『섭대승론』은 유식사상(唯識思想)을 설하는 논서로서 법상종(法相宗)의 소의경전이다. 그런데 이제 원효는 대승불교의 양대 철학인 중관(中觀)과 유식(唯識) 사이의 **쟁론(爭論)을 기신론에 의하여 극복할 수 있음을 선언한 것이다.**

최초로 이 점에 주목한 학자는 박종홍(朴鍾鴻)이었다. 이어서 고익진(高翊晉)은 『별기』와 『소』를 면밀히 분석하여, 원효가 『기신론』의 핵심 개념인 일심의 두 측면, 즉 진여문(眞如門)과 생멸문(生滅門)에 각각 중관과 유식을 대응시킨 다음 이를 화쟁한 것으로 결론내렸다. 나아가 고익진은 『기신론』의 **성립 자체를 중관과 유식의 이론적 문제를 지양코자 한 곳에 있다고 보았다.** 고익진의 견해는 이후 연구자들에게 받아들여져 통설화되다시피 하였다.

--- 남동진, 『원효의 발견』, 사회평론아카데미, 2022.

이상의 글을 종합해 보면, 『기신론』을 지은 뜻'에 드러나 있지 않은 이면적인 의도(맥락)는 **‘일승과 삼승, 중관과 유식, 구유식과 신유식 등의 대립과 반목을 해소하고, 당시 대승불교가 당면했던 위기(믿음의 실추)를 극복하기 위함’**이었다는 것이 학자들의 공통된 해석이다.

이러한 맥락이 여실히 드러나는 곳이 연기설의 발전 과정,

연기설의 발전 과정을 고려하면 '화염으로 가는 징검다리'로써의 『기신론』이 새롭게 보임

연기설의 발전						
구분	소승	주장		핵심 동력	성과/의의	한계/모순점
		善因樂果, 惡因苦果	전찰나 업력의 결과 (지는 대로 받는다)			
업감연기 (1차원적 연기설)	소승	善因樂果, 惡因苦果	전찰나 업력의 결과 (지는 대로 받는다)	業力	인과의 기본 메커니즘 정립	業력이 어디에 저장되어 있다가 상속하는가? 설명 불가능
아뢰야연기 (2차원적 연기설)	유식	種子生現行 現行熏種子	아뢰야식의 전변 (내 마음이 세상을 그려낸다, 그 마음은 妄識이라서 끊임없이 닦아야 한다)	제8 阿賴耶識	업력의 저장과 발현에 대한 메커니즘 정립 (轉識得智)	객관화 불가능(아뢰야식에 저장된 종자의 개인적 차이 때문에 같은 사물이나 현상이라도 제각각으로 달라 주관적 관념론에 빠질 위험 → 중관 사상과 유식사상 등장 → 유식의 오성각별설(성문정성, 독각정성, 보살정성, 부정정성, 무유정성) 주장으로 대응불교 일대 혼란에 빠짐(일승사상으로 통합되는 과정) → 여래장사상 등장 → 이들을 종합/집대성한 논서가 『대승기신론』
진여·여래장연기 (3차원적 연기설)	기신론	고요한 바다라도 무명(無明)의 바람이 불면 출렁인다(隨緣眞如)	무명과 진여가 상호 혼승 (진여문과 생멸문으로 구성된, 우리 마음은 진망화합식이다, 한 마음 둘이킨다면 누구든 성불할 수 있다)	如來藏 (진여/불성이 번뇌에 쌓여 있다)	연기설의 보편성 확보, 본각, 불각, 시각 및 모든 중생의 성불 가능성 제시 (一切衆生悉有佛性, 煩惱覆故不知不見)	무명이라는 외적 조건(논리적 전제)에 대해 설명 불가, 중생이 여전히 연기적 결과물에 머물(수동성) → 대승의 자발적/역동적 실천성과 충돌
법계연기 (4차원적 연기설)	화염	내 마음의 진여 자리(性)에서 나의 생각이 나 분별, 오감(五感) 등이 그대로 일어나서 현상계(相)가 펼쳐진다	성기론(性起論) (일체법이 일체성, 일체성이 곧 일체법, 번뇌즉보리, 사사무애, 육상원융, 심현연기)	일심(一心)과 法界의 상호의존성 (一即多, 多即一)	연기설이 우주적 존재원리로 무한확장, 중생이 연기의 주체로써 등장	더 이상 무명이라는 외연(外緣)을 설명할 필요가 없어졌으나, 언어도단이 자 심행처멸의 성(性)에 대한 궁극증확대 → 선종(禪宗) 출현의 계기

☞ 화염은 '더 이상 마음의 일면만을 논하지 말고 전체를 보자, 우리의 시각을 우주까지 확장해서 보자'라는 주장임

- 업감연기로 출발한 불교의 연기설은 전 단계 이론의 한계/모순점을 해결해가는 방향으로 연기적인 발전을 거듭했고, 『기신론』은 그 속에서 '화염으로 가는 징검다리'의 역할을 했다.

소승불교의 업감연기설과 대승의 아뢰야연기설, 진여연기설, 여래장연기설, 그리고 법계연기설 등을 보면 연기설들이 각각 독립적으로 유심(唯心)의 도리를 설명하는 것이 아니라, 기존의 연기설을 발전시키면서 연기설의 논리를 완성한다.

업감연기설은 현상 하나하나를 설명할 수가 있지만, 현재의 현상 전체를 설명할 때 원인이 되는 업 하나만으로는 설명하기 어렵다. 또한 지어놓은 업은 어디에 있다가 어떻게 현상으로 드러나는지에 대한 의문이 한계로 남는다.

이런 업감연기설의 한계를 보완하고 발전시킨 것이 유식학파의 아뢰야연기설이다. 그러나 아뢰야연기설의 한계점은 타인의 아뢰야식으로 형성된 법(현상)은 객관적인 제법(諸法)이 될 수 없다는 것에 있다.

진여연기설은 아뢰야연기설의 한계점에 대하여 보편적인 유심체(唯心體)를 연기의 주체로 설정하여 주·객 제법의 전개를 설명하는 연기설이다. 진여불성과 번뇌의 화합식에서 망념이 강조되면 아뢰야식이고, 불성이 강조되면 여래장이다. 하지만 진여연기·여래장연기는 무명이라는 외적 조건이 있어야 일어나고, 그 무명은 어디에서 오는지를 설명해야 하는 한계를 가지고 있다.

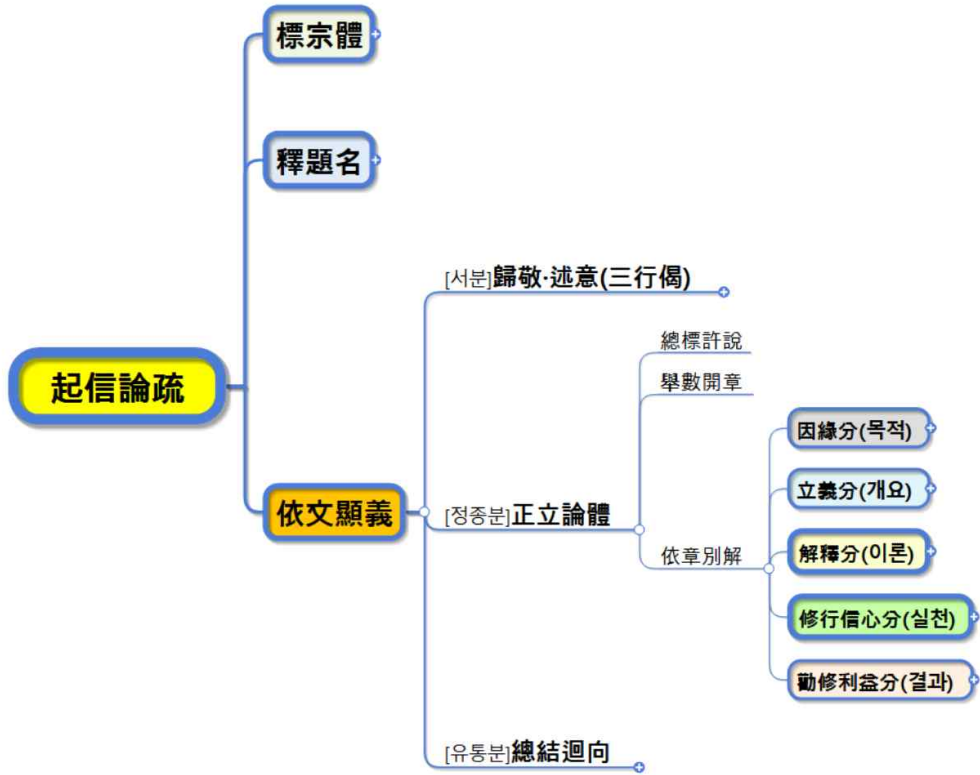
앞서 설명한 모든 연기설(업감연기설부터 진여연기설까지)들은 법계연기설, 특히 사사무애법계에서는 완전히 의미가 없어진다. 법계연기는 불교 연기론의 극치로서 법상종의 아뢰야연기와 법상종의 진여연기 등과 같이 연기의 주체를 특정한 사물이나 이체(理體)에 국한하지 않고 그 하나하나를 만법의 합당한 모습으로 보는 특징을 갖는다.

--- 김두진, 『불교의 정석(4)_화염과 선』 p80~88, 미시건보리, 2023.

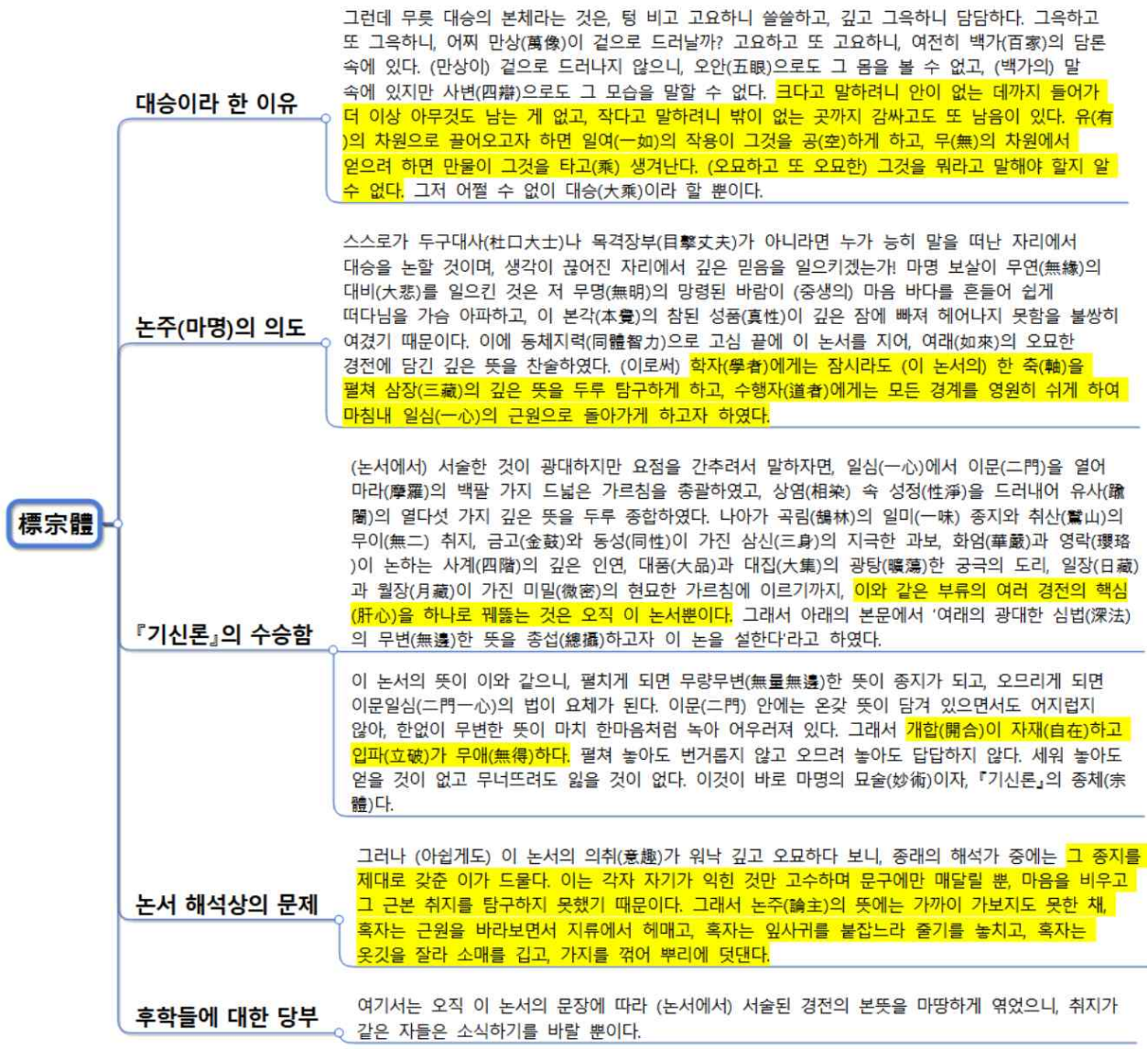
- 『기신론』은 이렇게 필요에 의한 ‘목적’을 가지고 성립된 논서이기 때문에, 전제조건에 의해 정해진 범위 안에서만 의미를 가진다.
- 『기신론』을 이해함에 있어서 중요한 것은 ‘비판적 수용’의 자세다. 『기신론』에서 하는 말은 ‘모두 옳겠지’하는 선입견에 빠져서는 안 된다. 『기신론』의 유명세에 이끌려 자칫 『기신론』의 전제조건과 그 주장에 동조해서 보면 ‘있는 그대로’의 모습을 다 볼 수 없다.
- ‘있는 그대로’의 모습을 본다는 것은 연기설이 주장하는 바, 성과/의의 그리고 한계/모순점에 이르기까지, 모두를 전체적으로 보는 것이다.
- 『기신론』의 성립에는 아뢰야연기설의 한계/모순점(= 중생의 의심과 샷된 집착, 즉 중관과 유식 등의 대립과 갈등)이 계기로 작용하였고,
- 『기신론』의 한계/모순점은 또 화엄의 법계연기론 내지 선종 출현의 계기가 되었다(교리의 적용 대상이 수행자 중심 → 모든 중생으로 확대)고 이해된다.

『기신론』의 설명에 이러한 배경(맥락)이 포함된다면 독자들의 이해가 훨씬 더 쉬워지고 풍부해지지 않을까?’를 생각한다. 이러한 이해를 바탕으로 『기신론소』의 내용을 살펴보자.

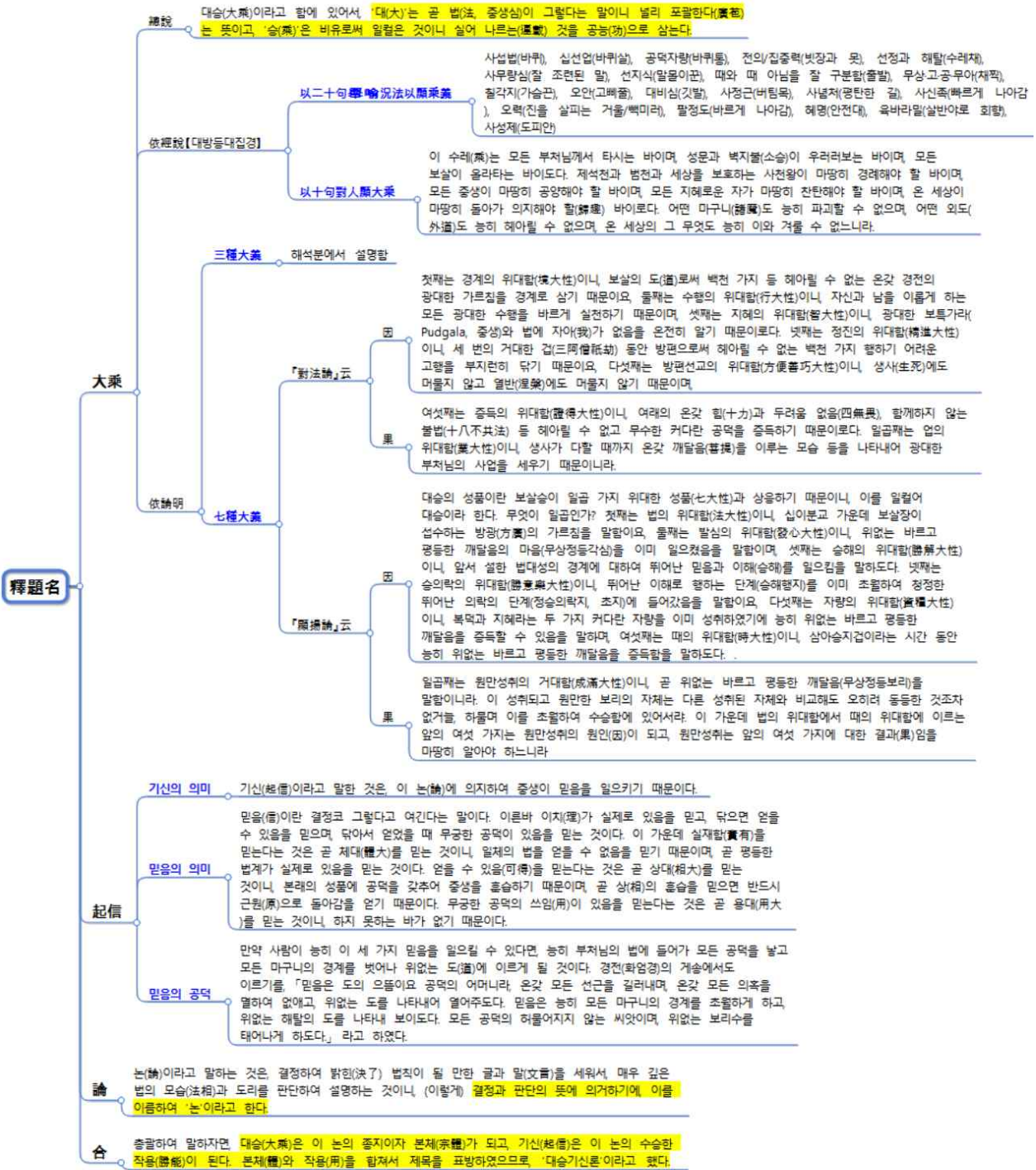
『기신론소』의 구성



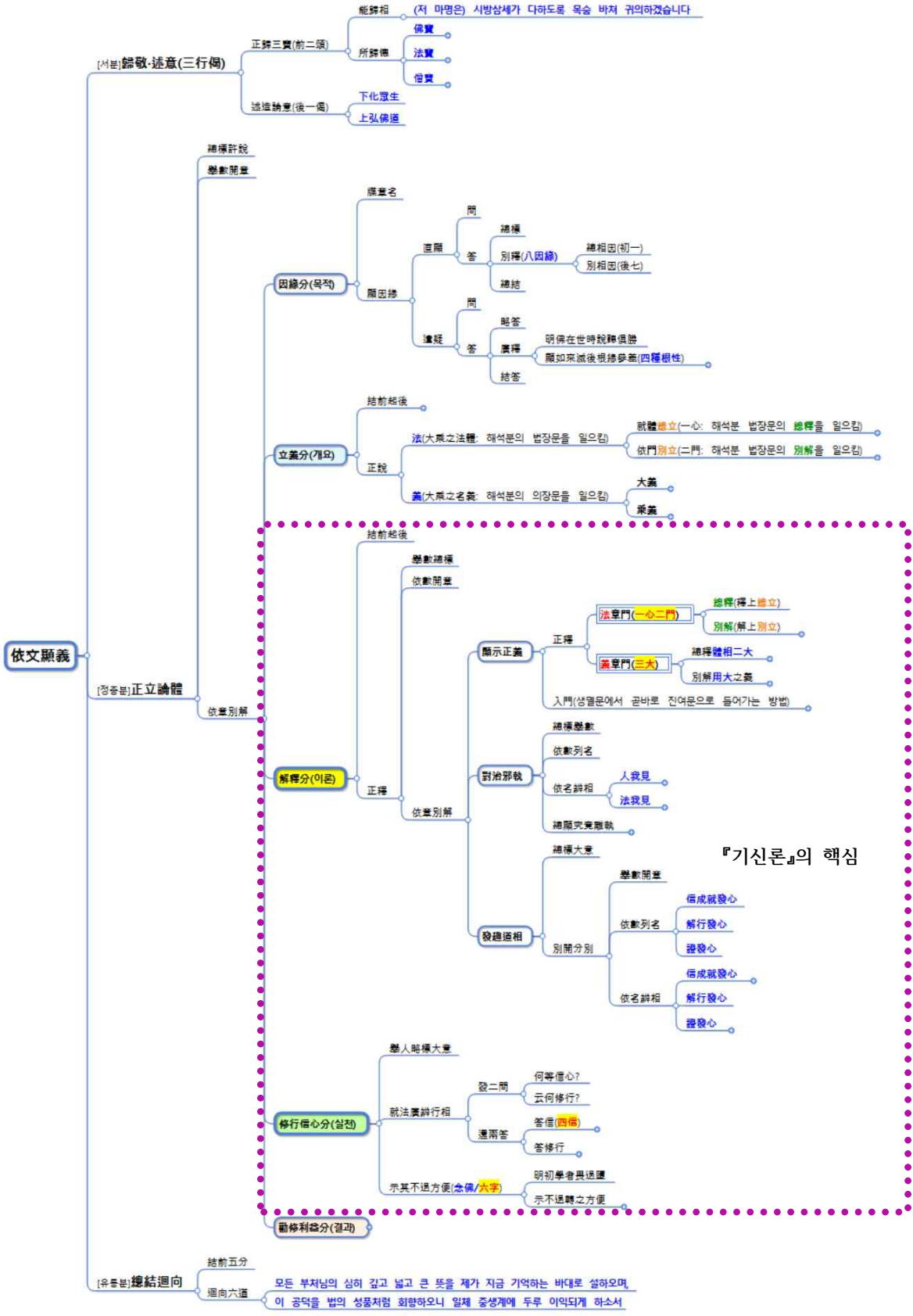
<종체표명(標宗體)>의 구성



<제목해석(釋題名)>의 구성



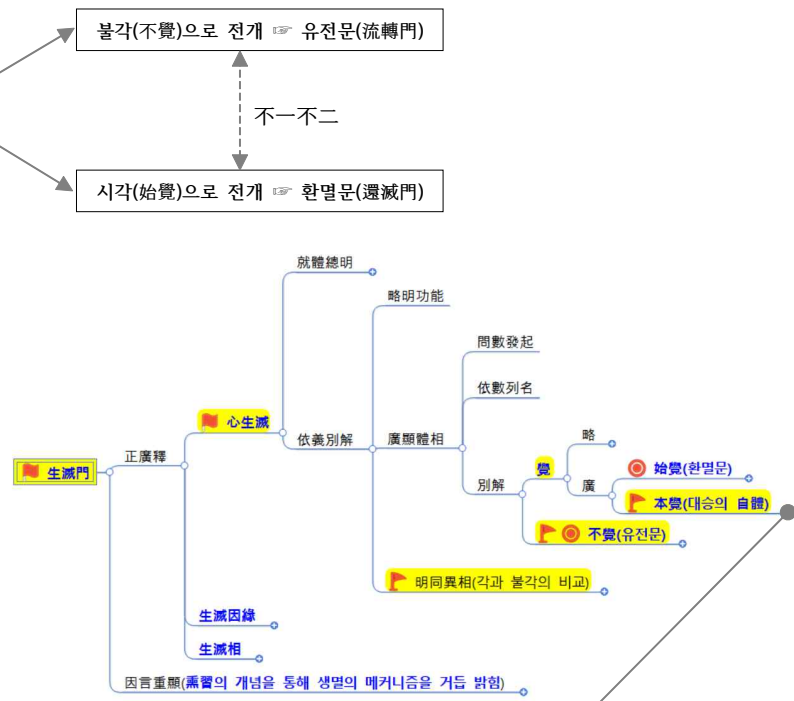
<본문해설(依文顯義)>의 구성



『기신론』이 제시하는 이론의 핵심(본각·불각·시각)을 표로 정리함

1. 본각(本覺)_여래장/일심(一心)

理法界/本質/本門/바다의 본질					
【本覺】理事無碍·事事無碍의 절대 경지					
如來藏(一心·二門)					
眞如門		存在法則(四相)		生滅門	
性淨本覺(覺體相)		生 生 成		隨染本覺	
如實空鏡 / 第一義空 / 遠離一切心境界相	因熏習鏡 / 如實不空 / 無量无漏智體熏眾生	住 老 住	異 病 壞	智淨相 / 破和合識相顯現淨淨法身	不思議業相 / 依智淨作無量功德 / 應身之業
	法出離鏡 / 法身 / 出煩惱障智障離和合相				
	緣熏習鏡 / 法身之用 / 等照物機示現萬化				
	緣熏習鏡 / 法身之用 / 等照物機示現萬化				
因性	果地	滅 死 空	智慧	慈悲	
空 (眞心)		眞妄化合識		不空 (妄心)	

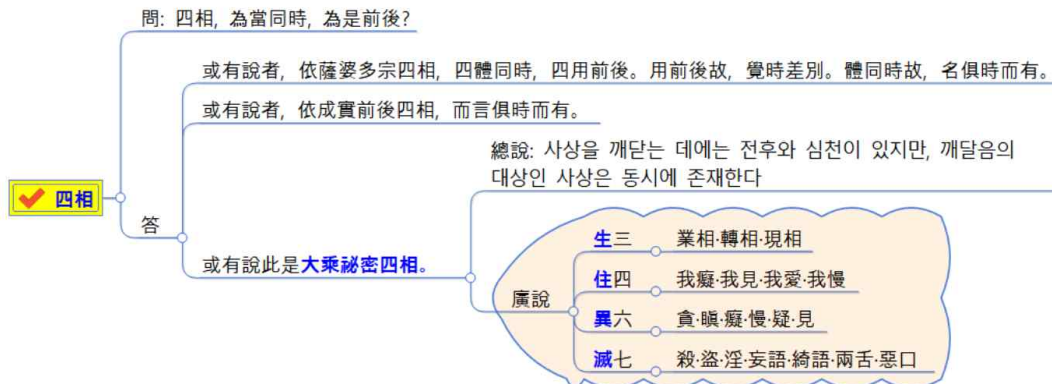


② 본각의 뜻을 왜 생멸문에서 논했을까?

진여문에는 대승의 체가 있고, 생멸문에는 체, 상, 용이 (모두) 있다. (기신론 본문에서, '중생심의 생멸인연상을 통해) 마하면 자체를 드러낼 수 있다'라고 한 것은, 바로 '생멸문 안에 있는 본각심'을 말한 것으로써, 생멸의 체(體)이자 생멸의 인(因)이다. 그래서 (본각의 뜻이) 생멸문 안에 있다(眞如門中有大乘體, 生滅門中有體相用. 言能示摩訶衍自體者, 即是生滅門內之本覺心, 生滅之體, 生滅之因, 是故在於生滅門內). : '생멸문 안에 있는 본각심(?)'이라면, '순환 참조' 아닌가? '생멸문 안에서 작용하는 본각심'으로 해석해야 함

③ 본각/불각/시각이 서로 어떻게 연결될까?

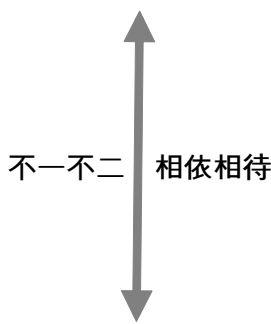
『기신론소』에서 신의 한 수_ '사상(四相)을 기준으로 심생멸의 이론을 설명하여 이해가 명쾌해짐'



[참고] 본 도표는 발표자가 개인적으로 『기신론』과 『기신론소』를 이해하기 위해 이 두 문서의 내용을 기준으로 정리하고 기타 내용을 임의로 추가한 것임. 따라서 법상 등 다른 사상가들의 의견과는 다른 면이 있을 수 있고, 상하좌우의 배치/배대가 '이것이 정답이다'라고 주장할 수 없음(예를 들어 사성제, 십이연기, 이장, 삼혹 등은 두 문서에서 기초하지 않고 임의로 넣어 본 것에 불과함)

2. 불각(不覺) - 유전문(생멸문이 불각으로 전개되는 경우)

"파도가 줄렁이는 바다"		【不覺】生煩惱失本覺										"땅에 넘어진 자"				
衆生道/性染幻差別/流轉門/染業習(四位階降: 無明夢作, 令墮惡趣)																
生滅因緣	認識主體/衆生			生滅業相/九相			六染心		羸細	二障/碍	三惑	十二緣起	四諦			
由無明不覺動念(主客/見相/能所未分)	第八識 (阿賴耶識)	業識(動念)	率爾心	三細 (阿賴耶識主宰)	無明業相(業相)	根本業不相應染		細中細	所知障 智障 法執	無明惑	無明行					
依動念轉成能見(主觀生成)		轉識(能見)	尋求心		能見相(轉相)	能見不相應染					名色六入·觸					
依能見現於境相(客觀生成)		現識(能現)	決定心		境界相(現相)	現色不相應染										
無明與生相化合迷所生心無我所住位內緣	第七識 (末那識)	智識 (分別執淨法) 고정관념 상성	染淨心	六塵	四煩惱 我癡 我見 我愛 我慢	分別智相應染	『영락의 가위질』 『나 중심의 만가르기』		羸中細	煩惱障 煩惱碍 我執	塵沙惑	受愛取				
無明與住相化合不覺所計我所空向外攀緣							相續識(執著)	等流心				相續相(調) 執取相(受) 計名字相(想) 起業相(行)	業業	不斷相應染	『염착하는 망상』 (집착과 반박의 망상)	
無明與真相化合不覺外塵連順性離能滅異心, 令墮惡趣					業業苦相	七支(行業)	執相應染									

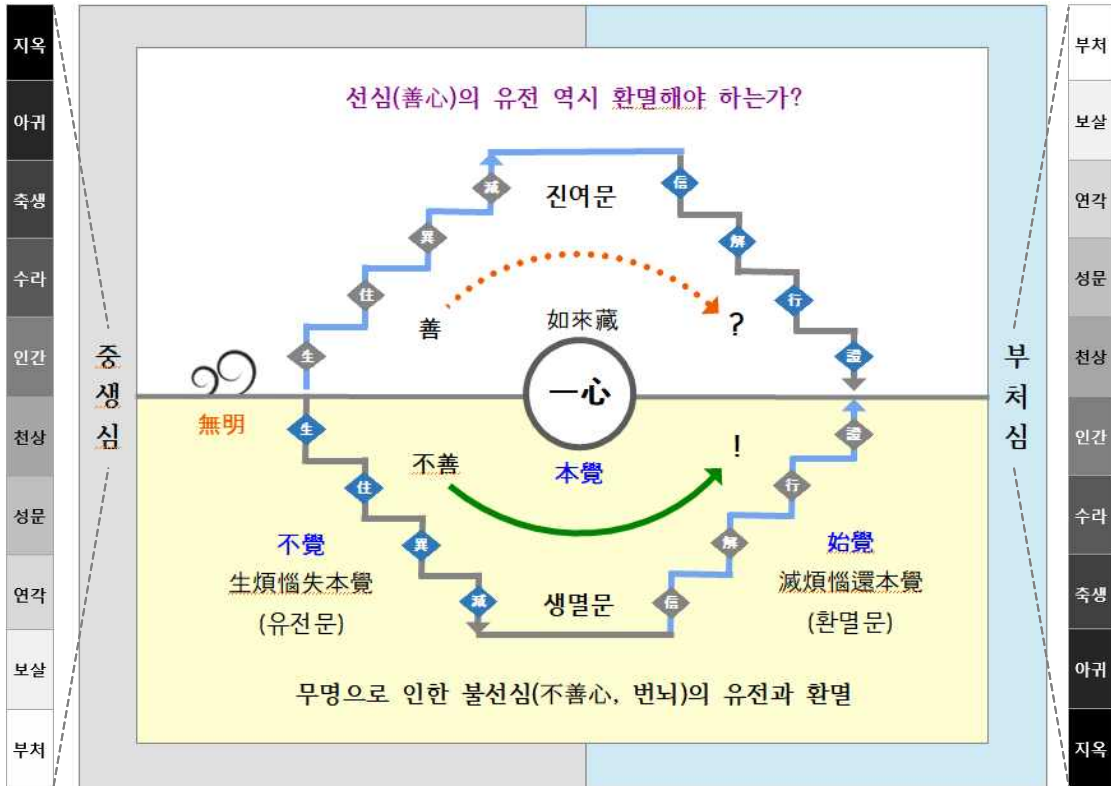


3. 시각(始覺) - 열멸문(생멸문이 시각으로 전개되는 경우, 유전문과 '데칼코마니')

"본래의 고유함을 되찾는 바다"		【始覺】滅煩惱還本覺(永: 究竟覺, 要: 一味軌行)										"땅을 잡고 일어나라"					
菩薩道/隨染幻差別/還滅門/淨業習(修行還源: 實無始覺, 護法不動本來藏, 誓來不動名爲佛)																	
五十二位(六種處)	覺相	五位	五法	照/見	二入	四智	四善根	三道	五忍	三學	八正道	三大	四諦	五行	禪定/靜慮(九次第定)	九品往生(六學)	
佛地	佛覺/究竟覺/本覺	究竟位	拾位	如如	見(無念) 空寂의 體性	行入	大圓鏡智 (第八圓轉) 事事無碍	世尊 一法位	勝拔道	究竟忍	慧	正見 正思惟	法身(體大)	滅	9. 滅盡定	上品上生	
妙覺位 ①覺任	妙覺	行位	如如	入無生行	平等性智 (第七圓轉) 人我平等 理事無碍	忍位	法斷道	無生忍 順忍 信忍	定	正定 正念 正精進	報身(相大) + 化身(用大)	報身(相大) + 化身(用大)	無色界(四定)	8. 非想非非想處定			
等覺位 ②覺任	等覺	修習位	修習位	正智	妙觀察智 (第六圓轉) 不二中道	頂位	法斷道	無生忍 順忍 信忍	定	正定 正念 正精進	報身(相大) + 化身(用大)	報身(相大) + 化身(用大)	智覺(顯) 禪定(止)	精進 忍辱 持戒 布施	4. 四禪(捨念清淨地) 3. 三禪(離喜妙樂地) 2. 二禪(定生喜樂地) 1. 初禪(離生喜樂地)	上品中生	
法身菩薩等/出胎聖者 ③覺任地 ④不覺地 ⑤淨行地 ⑥轉前地 ⑦離障地 ⑧離障地 ⑨發光地 ⑩離障地 ⑪覺任地 ⑫覺任地	隨分覺 解行發心 總發心	通達位	通達位	正智	入無生行	入無生行	平等性智 (第七圓轉) 人我平等 理事無碍	忍位	法斷道	無生忍 順忍 信忍	定	正定 正念 正精進	報身(相大) + 化身(用大)	智覺(顯) 禪定(止)	精進 忍辱 持戒 布施	4. 四禪(捨念清淨地) 3. 三禪(離喜妙樂地) 2. 二禪(定生喜樂地) 1. 初禪(離生喜樂地)	上品中生
十解以上三賢/聖胎	相似覺 解行發心 總發心	加行位	加行位	思位	分別	照(有念)	妙觀察智 (第六圓轉) 不二中道	頂位	法斷道	無生忍 順忍 信忍	定	正定 正念 正精進	報身(相大) + 化身(用大)	智覺(顯) 禪定(止)	精進 忍辱 持戒 布施	4. 四禪(捨念清淨地) 3. 三禪(離喜妙樂地) 2. 二禪(定生喜樂地) 1. 初禪(離生喜樂地)	上品中生
凡夫人(十信)	凡夫覺/不覺 (四信: 眞如法, 佛, 法, 僧) 信成就發心	信位	信位	名·相	名·相	信入·未得證行	成所作智 (前五圓轉) 人間道	煖位	諸伏道	伏忍	戒	正念 正業 正語	化身(用大)	智覺(顯) 禪定(止)	精進 忍辱 持戒 布施	天(六欲天) 人 阿修羅 畜生 餓鬼 地獄(奈落)	上品下生 中品上生 中品下生 下品上生 下品下生

② ‘본각의 뜻을 왜 생멸문에서 논했을까?’에 대한 고찰

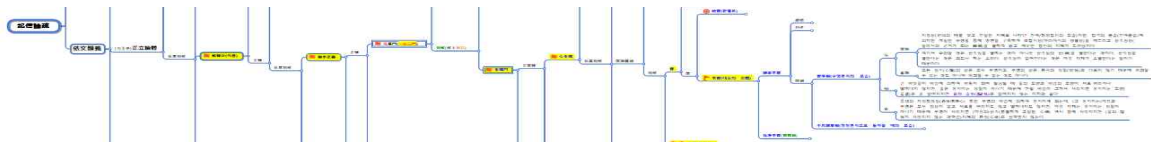
『기신론』이 말하지 않은 것



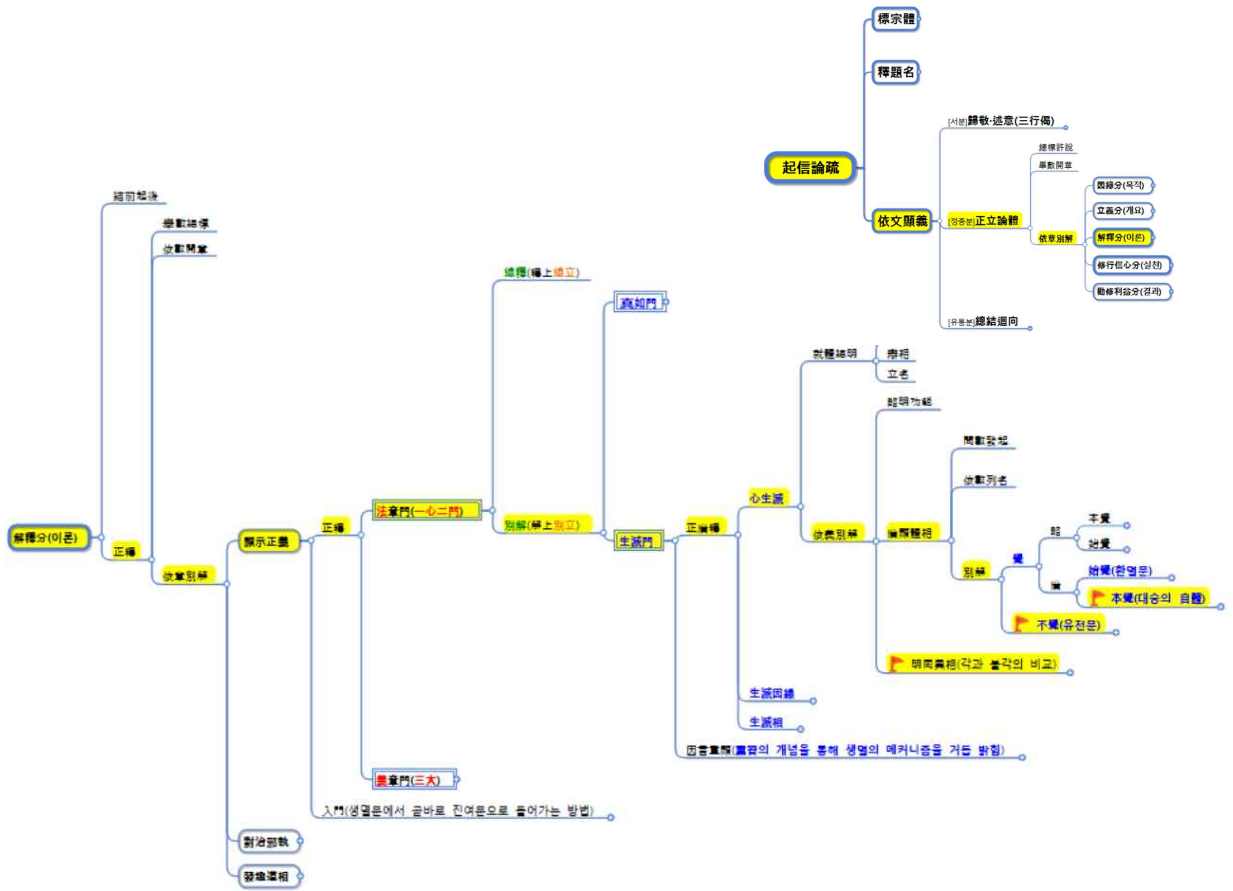
『기신론』에서는 무명(無明)을 전제조건으로 했기 때문에, 그 결과는 자연스럽게 불선심(不善心)으로 흐를 수밖에 없음(Vice Versa), 『기신론』은 무명으로 생겨난 불선심인 ‘번뇌’의 생멸을 어떻게 그치고 일심의 본각 자리로 되돌릴 것인가를 설명함, 따라서 선심(善心)은 환멸문에서 사신(四信)을 바탕으로 한 보살행의 실천 등 수행의 결과물 정도로 나타나야 하는 피동성을 가짐(한 생각 돌이켜야 비로소 선심이 생겨나는 구조가 됨), 그런데 선심이 수행의 결과물으로써 나타나는 것이나, 선심 역시 무명을 조건으로 생겨나는 것이나 등에 대한 언급은 없음(이에 대해 천태에서는 성구설, 화엄에서는 성기설을 주장함), 이러한 『기신론』의 피동성은 대승불교가 추구하고자 하는 자발적/역동적 실천성에 반하는 모습이기 때문에, 다음 단계로 화엄의 ‘법계연기설’이 출현한 것은 필연적 수순이라고 할 수 있음, 즉, 『기신론』에서는 이렇게 무명을 조건으로 하는 불선심의 생멸만을 주제로 하기 때문에, 선심의 생멸에 대해서는 말하지 않았음, 본각의 뜻을 생멸문에서 설명한 것은 생멸문에서 본각과 불각의 뜻이 모두 작용하기 때문임, 따라서 ‘생멸문 내의 본각심’은 생멸문 내에서 작용하는 본각심으로, 수염본각(隨染本覺)의 ‘수염(隨染)’은 ‘염을 따른다, 오염된다’는 뜻이 아니라, 삼세육추(三細六麤) 등 중생의 갖가지 ‘염법(染法)을 대치(對治)하기 위한 본각의 작용’으로 이해해야 함, 즉, 유전하는 중생이 한 마음 돌이켜 부처의 길을 가는 데에는 성정본각의 인훈습경이 수염본각의 부사의업상으로 작용한다는 논리임

원효의 『기신론소』가 가진 또 다른 재미, 24단계 ‘True Color’ 쪼개기($2^{24} = 16\text{메가} = 1677\text{만}$)

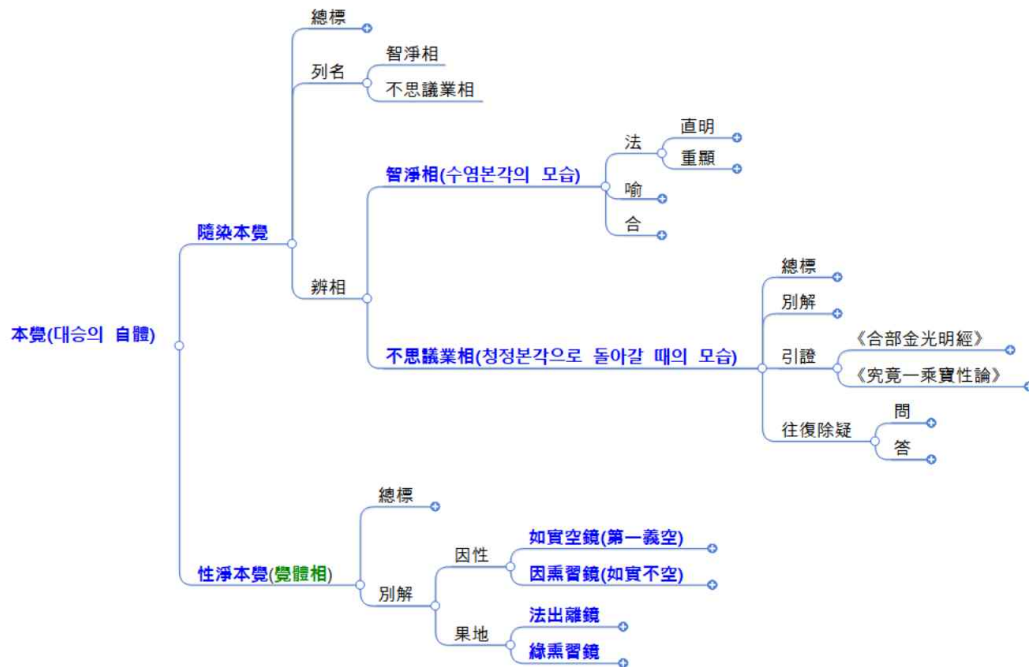
만약 0.1mm 두께의 종이를 24번 접는다면, 그 높이는?



V. 『대승기신론소』의 원문 번역과 주석(711a4 ~ 714c8)



【本覺(本覺)】



<수염본각(隨染本覺)>

復次以下廣本覺。於中有二，先明隨染本覺，後顯性淨本覺。
初中有三。一者總標，二者列名，三者辨相。

『기신론』의 해석문: 2020년에 「지운스님의 대승기신론」 동영상 강의를 보고 정리한 것을 활용하였음
『기신론소』의 해석문: 은정희, 박태원, 최세창, 신명종, 오형근의 해설서를 참고하고 AI(제미나이)를 활용하여 추가적 이해를 도모한 뒤, 자료들을 종합하고 재구성하여 이해하기 복잡한 부분 위주로 해석문을 기재함. 글의 구조에 대한 안내 문구나 비교적 이해하기 쉬운 문장은 지면을 고려, 별도 해석문을 신지 않았음

論 復次本覺，隨染分別，生二種相，與彼本覺，不相捨離。云何為二？一者、智淨相，二者、不思議業相。

또, (생멸문에서) 본각이 염(染)에 따라 분별하여 두 가지 상을 내는데, 저 (진여문의) ^{성정본각} 본각과 서로 버리거나 떨어져나지 않는다. 두 가지가 무엇인가? 첫째는 지정상이고 둘째는 부사의업상이다.

^{總標}初中言^{생멸문}生二種相者，如是二種相，在隨動門，故言生也。此二不離性淨本覺，故言與彼不相捨離。

第二^{수염본각의 모습을 바로 밝힌 것이고}列名中，言^{이 본각(수염본각)이 청정함으로 돌아갈 때의 업을 밝힌 것이다}智淨相者，正明隨染本覺之相，不思議業相者，明此本覺還淨時業也。

① 지정상(智淨相)/體

第三辨相中，先辨智淨相，於中有三，法，喻，與合。
法中有二，直明，重顯。

論 智淨相者，謂依法力熏習，如實修行，滿足方便故，破和合識相，滅相續心相，顯現法身，智淨淨故。

지정상이란, 법력의熏습에 의지한 여실한 수행으로 방편을 만족하여, 화합식상을 깨뜨리고 상속심을 소멸시켜, 순수하고 맑은 법신의 지혜가 드러난 모습이다.

^{直明}初中言^{중정심}法力熏習者，謂^{이熏습의 힘으로 자량을 닦고 익혀, 초지에 올라(得地上) 여실한 수행을 일으켜(發修行). 제2 무구지에 이르러서는 방편을 만족한다}真如法內熏之力。依此熏力修習資糧，得發地上如實修行，至無垢地滿足方便。(^환

^{별문}) 由是^{방편}能破和合識內^{진멸심(생여실)의정}生滅之相，顯其不生不滅之性，故言破和合識相，顯現法身。此時能滅相續心中業相^{이때 상속심의 업상과 전상을 능히 소멸시킬으로써.}

고 수염본각의 마음을 마침내(滅) 근원으로 되돌려 순수하고 맑은 지혜(淨淨智)를 이루게 한다
轉相，令其隨染本覺之心，遂得歸源，成淨淨智，故言滅相續心相，智淨淨故。

여기서 상속식이란 이 화합식 내의 생멸심과 같은 것인데, 단지 법신의 모습을 드러내기 위해 화합식을 깨뜨린다고 말했고, 용신의 청정한 지혜를 이루기 위해 상속식의 모양을 멸한다고 말했다.
此中相續識者，猶是和合識內生滅之心，但為顯現法³⁾故說破和合識，為成應身淨智，故說滅相續識⁴⁾相，

상속심 자체를 멸하는 것은 아니고, 단지 상속심의 모양(相)만을 멸할 뿐이다
然不滅相續心，但滅相續心之相也⁵⁾。

^{기신(論)의}如經說言，「是故大慧，諸識自相滅，自相滅者業相滅，若自相滅者，不異外道斷見戲論，諸外道說，「離

『모든 경계를 여의면 상속식도 사라진다. 상속식이 사라지면 모든 마음(識)도 소멸된다』라고 말하기 때문이다. 대혜어, 만약 상속식이 멸한다면, 무시 이래로 모든 마음(識)은 응당 소멸했어야 옳다
諸境界，相續識滅，相續識滅已，即滅諸識，大慧！若相續識滅者，無始世來諸識應滅⁶⁾」。乃至廣說也。

3) 法【大】，法身【校異-原】

4) 識【大】，心【校異-原】

5) 상속심(相續心)은 곧 일심(一心)이기에 소멸의 대상이 아님, 따라서 무명(無明)으로 인해 생성된 그 마음(상속심)의 업상(業相)과 전상(轉相)을 멸한다는 뜻임

論 此義云何？以一切心識之相，皆是無明，無明之相，不離覺性，非可壞，非不可壞。

이것은 무슨 뜻인가? 모든 심식(心識)의 상은 다 무명이고, 무명의 상은 본각의 성품(覺性)을 여의지 않기 때문에, 파괴되는 것도 아니고 (그렇다고) 파괴되지 않는 것도 아니라는 말이다.

此義云何以下，重顯前說滅不滅義。一切心識之相，皆是無明者，謂業識轉識等諸識相，無明所起，皆是不覺，以之故言皆是無明。如是諸識不覺之相，不離隨染本覺之性，以之故言不離覺性。此無明相與本覺性，非一非異。非異故非可壞，而非一故非不可壞。若依非異非可壞義，說無明轉即變為明，若就非一非不可壞之義，說無明滅覺性不壞。今此文中依非一門，故說滅相續心相也。

論 如大海水，因風波動，水相風相，不相捨離，而水非動性，若風止滅，動相則滅，濕性不壞故。

이는 마치 큰 바닷물이 바람에 의해 파도가 일렁일 때 물의 모양과 바람의 모양이 서로를 버리거나 떨어져내지 않지만, 물은 (바람처럼) 움직이는 성질이 아니기 때문에, 바람이 그쳐 사라지면 움직이는 모양 (파도)은 곧 소멸하지만, (그렇더라도) 물의 습성(濕性)은 파괴되지 않는 것과 같다.

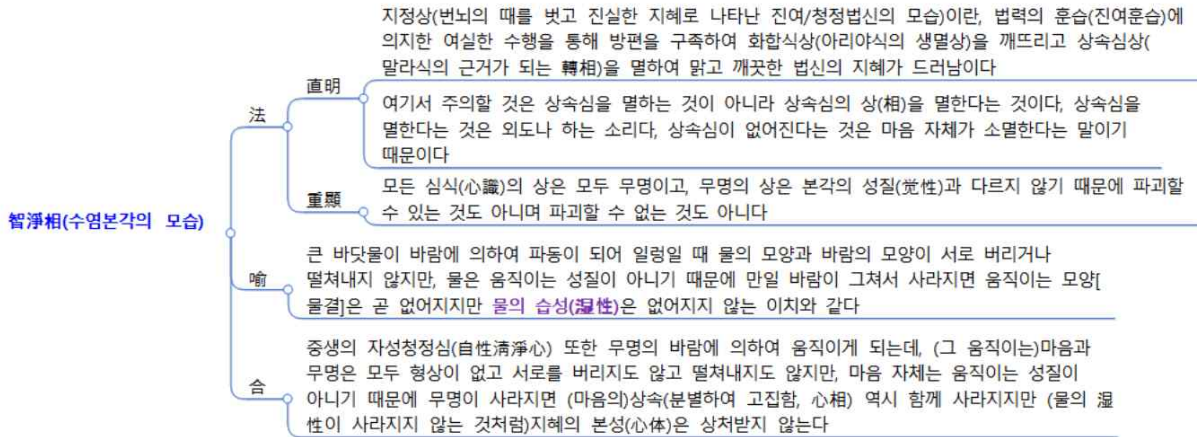
喩中言水非動性者，明今之動非自性動，但隨他動。若自性動者，動相滅時，濕性隨滅，而隨他動故，動相雖滅，濕性不壞也。

論 如是眾生，自性清淨心，因無明風動，心與無明俱無形相、不相捨離，而心非動性。若無明滅，相續則滅，智性不壞故。

이와 같이 중생의 자성청정심 또한 무명의 바람에 의해 움직이게 되는데, (그 움직이는) 마음과 무명은 모두 형상이 없고 서로를 버리지도 않고 떨어져내지도 않는다. 그런데 마음 자체는 움직이는 성질이 아니기 때문에, 무명이 소멸하면 상속은 즉시 소멸하지만, (물의 습성이 사라지지 않는 것처럼) 지혜의 성품은 파괴되지 않는다.

合中言無明滅者，本無明滅，是合風滅也。相續即滅者，業識等滅，合動相滅也。智性不壞者，隨染本覺神解之性名為智性，是合濕性不壞也。

6) 《入楞伽經》卷2 <3 集一切佛法品(二-四)> : 「是故大慧！諸識自相滅，自相滅者業相滅，若自相滅者阿梨耶識應滅。大慧！若阿梨耶識滅者，此不異外道斷見戲論。大慧！彼諸外道作如是說，所謂『離諸境界相續識滅，相續識滅已即滅諸識。』大慧！若相續識滅者，無始世來諸識應滅。」(T16, 522a19-24)



② 부사의업상(不思議業相) / 用

論 不思議業相者，以依智淨，能作一切，勝妙境界，所謂無量功德之相，常無斷絕，隨眾生根，自然相應，種種而現，得利益故。

부사의업상이란, 지정상(智淨相)에 의지하여 능히 일체의 승묘한 경계를 짓는 것이다. 이른바 무량한 공덕의 상이 언제나 끊임없이 이어짐을 말하는 것이다. 중생의 근기에 자연스럽게 상응하는 갖가지 모습을 드러내어 (그들로 하여금) 이익을 얻게 한다.

次釋不思議業相中，依智淨者，謂前隨染本覺之心，始得淳淨，是始覺智。依此智力現應化身，故言無量功德之相。此所現相，無始無終，相續不絕，故言無斷。

如『金鼓經』言，「應身者，從無始，生死相續，不斷故，一切諸佛，不共之法，能攝持故，眾生不盡，用亦不盡故，說常住⁷⁾」。

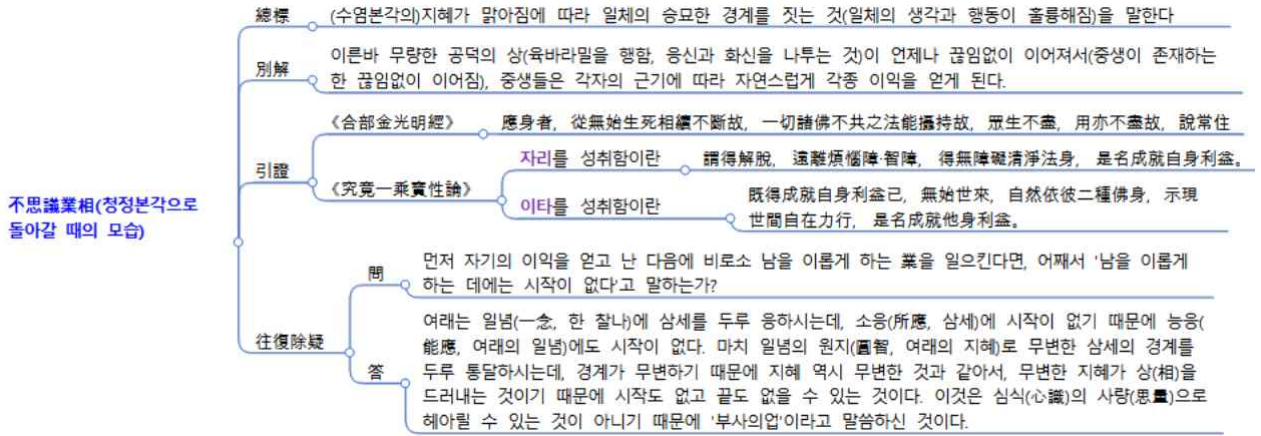
『究竟一乘實性論』云，「何者成就自身利益？謂得解脫，遠離煩惱障·智障，得無障礙淸淨法身，是名成就自身利益。何者成就他身利益？既得成就自身利益已，無始世來，自然依彼二種佛身⁸⁾，示現世間自在力行，是名成就他身利益。9)」

자리와 이타(上求菩提, 下化衆生)

問。始得自利已，方起利他業，云何利他說無始耶？

7) 《合部金光明經》卷1 <3 三身分別品(一)> (T16, 363c9-11)
 8) 맥락상 보신(報身: 수행의 결과로 얻은 몸)과 화신(化身: 중생을 구제하기 위해 나타내는 몸)을 의미하는 것으로 보인다. 최세창은 『대승기신론 소·별기』 p318에서 응신과 화신으로 풀이했고, 신명종은 『원효의 대승기신론 소와 별기』 p227에서 별도의 언급 없이 '두 종류 부처의 몸'으로 풀이했으며, 은정희는 『대승기신론소기회본』 p230 주석에서 두 종류의 불신을 딱히 규정하지 않고 이신설(二身說) 세 가지의 사례를 들어 놓았다.
 9) 《究竟一乘實性論》卷4 <8 身轉淸淨成菩提品> (T31, 841c26-842a1)

解云。如來一念，遍應三世，^{삼세}所應無始故，^{여래의 일념}能應則無始。猶如一念圓智，遍達無邊三世之境，境無邊故智亦無邊。^{무변한 지혜가 상을 드러내는 것이기 때문에. 시작도 없고 끝도 없을 수 있는 것이다}此非心識思量所測，是故名爲不思議業也。



<각체상(覺體相)_성정본각의 모습>

論 復次，覺體相者，有四種大義，與虛空等，猶如淨鏡。云何為四？

또, 각체상(覺體相)에는 허공처럼 큰 네 가지의 뜻이 있는데, (그것들은) 마치 맑은 거울과도 같다. 무엇이 넷인가?

復次以下，次明性淨本覺之相，於中有二，一者總標，二者別解。

^{總標}初中言與虛空等者，^{두루하지 않은 곳이 없음}無所不遍故。猶如淨鏡者，^{때를 벗은 모습을 드러냄}離垢現影故。

四種義中，^{비유}第一·第三，依離垢義以況淨鏡，第二·第四，依現像義亦有淨義也。

別解之中，別顯四種。此中前二在於因性，其後二種在於果地。

前二種者，明空與智。如『大涅槃經』言，「佛性者第一義空，第一義空名為智慧。智者，見空及與不空，愚者¹⁰⁾，不見空與不空。11)」乃至廣說。

10) 《大般涅槃經》에서는 愚者が 아닌 空者라고 되어 있다. 이에 대해 **은정희**는 『대승기신론소기회본』 p234에서 **‘遇는 空의 오기인 것 같다’**라고 했고, **최세창**은 『대승기신론소별기』 p324에서 **‘어리석으면(遇)’**이라고 그대로 풀이했으며, **신명중**은 『해설과 함께 보는 원효의 대승기신론 소와 별기』 p230에서 **원효 문장의 遇를 空으로 바꾸어 풀이해 놓고** 주석을 달아 **‘원효는 원문의 空을 遇로 바꾸어서 표기하였으나, 이는 원문의 취지에 맞지 않기 때문에, 원문에 따라 空을 그대로 써서 풀이했다’**라고 밝혔다. **박대원**은 『대승기신론 소·별기』 상권 p524에서 **‘어리석은 자는’**이라고 풀이하고 주석에 **‘원효가 해설을 위해 『대반열반경』의 문장을 임의로 재구성한 것이다’**라고 하였으나, **‘원효가 해설을 위해 재구성했다(?)’**는 것은 납득할 수가 없다. 은정희와 신명중의 견해에 동의한다.

11) 《大般涅槃經》卷25 <23 師子吼菩薩品> : 「佛性者，名第一義空；第一義空名為智慧。所言空者，不見空與不空。智者見空及與不空、常與無常、苦之與樂、我與無我。佛性(佛性)이라는 것은 '제일의공(第一義空, 궁극의 비어 있음)'이라 이름하며, 제일의공은 '지혜(智慧)'라고 이름한다. '공(空)'이라고 말하는 것은 공으로도 보지 않고 불공으로도 보지 않는 것이다. 지

① 여실공경(如實空鏡)

論 一者、如實空鏡。遠離一切心境界相，無法可現，非覺照義故。

첫째는 ^{진여의 공性を 내비치는 거울} 여실공경으로, (진여는) 모든 마음의 경계상을 멀리 여의어서 나타낼 법이 없으니, ^{주객의 분별조차 사라진 절대적인 공의 자리다} 각조(覺照)의 뜻도 없다. *☞ 우리의 마음 본성은 공하다(모든 가능성을 다 지니고 있다)*

今此初中言遠離一切，心境界相者，即顯彼經，^{『大涅槃經』}第一義空也。無法可現，非覺照義者，是釋不見空與不空也。 *☞ 앞의 '愚者'가 오기가 아니라면, '여실공경은愚者'라는 얘기가 된다!*

② 인훈습경(因熏習鏡)

論 二者、因熏習鏡。謂如實不空，一切世間境界，悉於中現，不出入、不失不壞，常住一心，以一切法即，真實性故；

둘째 ^{진여의熏習을 내비치는 거울} 인훈습경은 여실불공을 말한다. 일체 세간의 경계가 모두 이 속에서 나타나되, (거울 밖으로) 나가지도 않고 (거울 안으로) 들어오지도 않는다. 없어지지도 않고 변질되지도 않으면서 언제나 일심에 머문다. ^{중성심} 일체법이 곧 진실한 성품이기 때문이다.

第二中言，一切世間境界，悉於中現者，是釋彼經，「智慧者，見空及與不空」。如彼經言，「空者，一切生死，不空者，謂大涅槃¹²」故。^{기신본}此中但現生死境界，既現於鏡，故言不出，而不染鏡，故曰不入。隨所現像，同本覺量，等^{공간적 무한성}虛空界，遍^{시간적 무한성}三世際，故無念念之失，亦無滅盡之壞，故言不失不壞，常住一心等也。上來明其淨鏡之義。

論 又一切染法，所不能染，智體不動，具足無漏，熏眾生故。

또, 그 어떤 ^{분별심}염법도 (^{본각심}거울을) 물들이지 못하는 까닭은 ^{본각의 체}지혜의 몸이 언제나 변함없이 무루(無漏)의 공덕을 구축하여 중생을 훈습하기 때문이다.

☞ 우리의 마음 본성에는 한 마음 돌이키는 힘(훈습력)이 있다

又一切下，釋因熏習義也。

혜란 공(空)과 불공(不空), 상(常)과 무상(無常), 고(苦)와 낙(樂), 아(我)와 무아(無아)를 (동시에) 보는 것이다。」(T12, 767c18-21)

12) 《大般涅槃經》卷25 <23 師子吼菩薩品> : 「空者，一切生死；不空者謂大涅槃；^{한가치도 변하지}乃至無我者即是生死，我者謂大涅槃。見一切空、不見不空，不名中道；乃至見一切無我、不見我者，不名中道。中道者，名為佛性。以是義故，佛性常、恒、無有變易，無明覆故，令諸眾生不能得見。聲聞、緣覺見一切空、不見不空，乃至見一切無我、不見於我。以是義故，不得第一義空。不得第一義空故，不行中道；無中道故，不見佛性。」(T12, 767c21-768a1)

③ 법출리경(法出離鏡)

論 三者、法出離鏡。謂不空法，出煩惱礙、智礙，離和合相，淳淨明故。

셋째, 법출리경은 불공법(不空法)을 말한다. (그 깨달음의 마음은 이미) 번뇌애(我執)와 지애(法執)에서 벗어나 화합상(和合相)까지 여의었기 때문에 순수하고 맑고 밝다.

第三中言，出於二礙，淳淨明者，是明前說，因熏習鏡，出纏之時，為法身也。

☞ 한 마음 돌이켜 번뇌의 때를 지우면 그 즉시 법신이 드러난다

④ 연熏습경(緣熏習鏡)

論 四者、緣熏習鏡。謂依法出離故，遍照眾生之心，令修善根，隨念示現故。

네 번째는 연熏습경으로, 법출리에 의지하여 중생의 마음을 두루 비추어 선근을 닦도록 한다. (중생의) 염원에 따라 (그 몸을) 나뉜다. ☞ 지혜의 몸을 나누어 중생을 제도한다

第四中言，依法出離故，遍照眾生心者，即彼本覺顯現之時，等照物機，示現萬化。以之故言隨念示現。

☞ [종합] 우리의 본성은 여실하게 공하다(여실공경/體). 그 마음은 번뇌에 둘러싸여 있지만 진여가 안에서 훈습한다(인熏습경/內熏). 진여의 훈습으로 한 마음 돌이켜 번뇌에서 벗어나면 그 자체가 법신(지혜)이다(법출리경/相). 즉, 수행을 통해 새로이 법신(지혜)을 만드는 것이 아니라, 거울의 먼지를 닦아내면 본래 지닌 법신(지혜)이 드러난다. 이렇게 드러난 법신인 지혜의 빛이 이제는 밖을 비추어(外熏) 널리 중생을 훈습한다(연熏습경/用). 따라서 인熏습경과 연熏습경은 별개의 거울이 아니라 하나의 지혜로 방향만 바꾼 것이다. 이는 곧 상구보리를 통해 하화중생을 완성하는 모습이다.

此與前說不思議業，有何異者？彼明應身，始覺之業，此顯本覺，法身之用。隨起一化，有此二義。

이것이 앞에서 말한 부사의업과 뭐가 다른가? 저것이 응신을 밝히는 시각의 업(業)이라면, 이것은 본각을 드러내는 법신의 작용(用)이다. 둘 다 같은 변화(化)를 일으키지만, 각자의 뜻이 이렇게 서로 다르다.

總說雖然，於中分別者，

전체적인 설명은 그렇더라도 그 가운데서 좀 더 분별해 보자면，

若論始覺所起之門，隨緣相屬而得利益，由其根本隨染本覺，從來相關有親疎故。

만약 시각이 일어나는 측면을 논한다면, (이때의 중생제도) 서로 속한 (각자의) 조건에 따라 이익을 얻는다. 이는 그 근본인 수염본각이 이제껏 서로 관계 맺음에 있어서 친소(親疎)가 있기 때문이다.

☞ 雨寶益生滿虛空 衆生隨器得利益

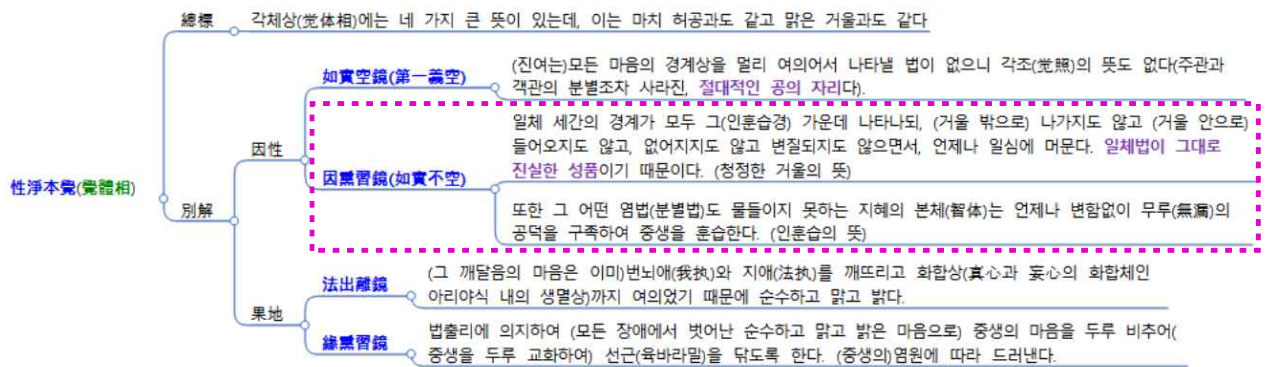
論其本覺所顯之門，普益機熟不簡相屬，由其本來性淨本覺，等通一切無親疎故。

원래부터 성정본각을 보유한 성인(聖人)의 경우를 설명한다면

일정 경지에 오른 성인들이 제도의 대상

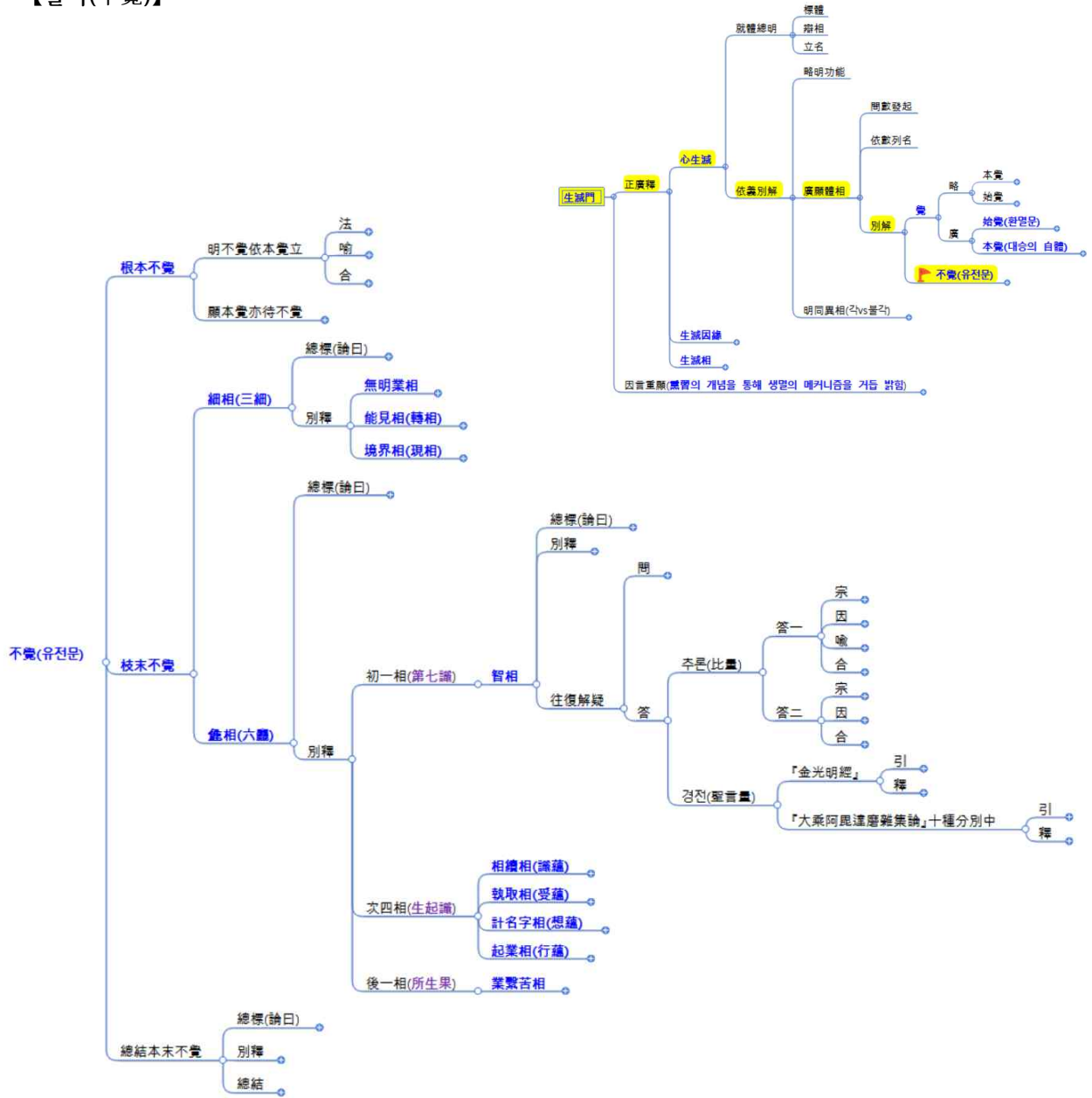
본각이 드러나는 측면을 논한다면, (이때의 중생제도는) 근기가 익은 이들을 두루 이롭게 하므로, 각자가 속한 바를 가리지 않는다. 그 본래의 성정본각은 일체에 평등하게 통하여 친소(親疎)가 없기 때문이다.

☞ 無緣善巧捉如意 歸家隨分得資糧



廣覺義竟。

【불각(不覺)】



次釋不覺，於中有三。先明根本不覺，次顯枝末不覺，第三總結本末不覺。

<근본불각(根本不覺)> 본각과 불각이 상의상대한다는 연기의 공성(제법무소득)을 모르는 것, 즉 무명(無明)

初中亦二, 先明不覺依本覺立, 後顯本覺亦待不覺.
먼저 불각이 본覺에 의지하여 성립함을 밝혔고. 그런 다음 본覺 역시 불覺에 의지함을 드러내었다

初中有三, 謂法, 喩, 合.
선언 비유 결합

자석의 양극, 동전의 앞뒷면

불각은 본각의 상대적 개념일 뿐, 크게 보면 하나다

論 所言不覺義者, 謂不如實知, 真如法一故, 不覺心起, 而有其念, 念無自相, 不離本覺, 猶如迷人, 依方故迷, 若離於方, 則無有迷. 眾生亦爾, 依覺故迷, 若離覺性, 則無不覺,

불각의 뜻이라 함은 스스로의 마음이 일심(-心) 하나라는 진여법이 하나라는 사실을 여실하게 알지 못함을 말한다. 불각의 마음이 일어나면 거기에서 망념이 생긴다. (그런데) 망념은 자상(自相)이 없어 본각을 여의지 않는다. (法)
특정할 모습 크게 보면 하나다 선언

이것은 마치 어리석은 사람이 방향에 집착하기 때문에 길을 잃게 되나, 만약 방향을 여윈다면 곧 길을 잃을 것이 없는 것과 같다. (喩)
길을 잃었다고 할 것도 없다 비유

중생도 그와 같아서 깨달음에 의지하기 때문에 미혹이 있는 것이므로, 만약 깨달음의 성품을 여윈다면 곧 불각도 없다. (合)
깨달음에 집착하지 않는다면 불각이라고 할 것도 없다 결합

法 初中言, 不如實知, 真如法一故者, 根本無明, 猶如迷方也. 不覺心起, 而有其念者, 業相動念, 是如邪方, 如離正東無別邪西, 故言, 念無自相, 不離本覺. 喩·合之文, 文相可見也. 비유와 결합의 문장은 글의 구조가 단순하기 때문에 잘 이해할 수 있을 것이다. 모습이 가히 잘 드러나 있다.
근본무명으로써, 마치 방향에 혼린 것과 같다. 업상이 한 생각 일으킨 것인데, 이것은 방향을 잘못 안 것과 같네. 옳다고 여겼던 동쪽을 버리면 잘못된 서쪽이 따로 있는 것과 마찬가지로 되므로. 만약 서로 의지하지 않는다면 자상이랄 것이 없고. 타자에 의지하여 존재하는 것 또한 자상이 아니다. 글의 구조가 단순하기 때문에 잘 이해할 수 있을 것이다

본각 역시 불각의 상대적 개념이라, 자상(自相)이 없다

論 以有不覺, 妄想心故, 能知名義, 為說真覺^①. 若離不覺之心, 則無真覺, 自相可說^②.

'불각'으로 인한 망상심이 있기 때문에 명의(名義)를 능히 알고 '진각(真覺)'이라고 말한다. (그런데) 만약 불각의 마음을 여윈다면 진각의 자상(自相)이라고 할 것도 없다.
본별심 불각이라는 단어가 갖는 뜻

次明, 本覺亦待不覺, 於中有二.

初言, 以有不覺, 妄想心者, 無明所起妄想分別. 由此妄想, 能知名義, 故有言說, 說於真覺. 是名真覺
為說真覺 이것은 진각이라는 이름이

망상에 상대하여 있음을 일컫는 것이다
之名待於妄想也.

앞면만 존재하는 동전이 있을 수 없고 — 화쟁 — 어느 한 면만을 일러 동전이라고 말할 수도 없다

若離不覺, 則無真覺, 自相可說者, 是明所說, 真覺必待不覺. 若不相待則無自相, 待他而有亦非自相.
'만약 불각의 마음을 여윈다면 진각의 자상이라고 할 것도 없다'라는 것은 '진각이 반드시 불각을 의지한다'라는 말을 밝힌 것이다. 만약 서로 의지하지 않는다면 자상이랄 것이 없고. 타자에 의지하여 존재하는 것 또한 자상이 아니다.

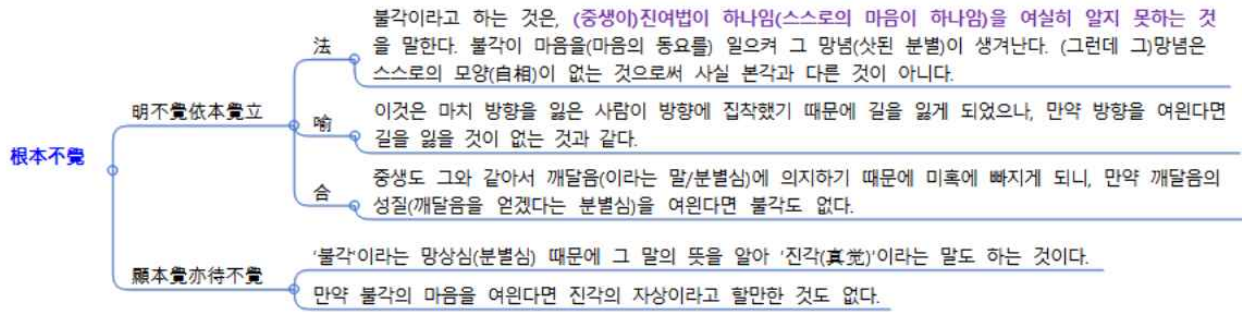
자상이 없는데, 어찌 타상인들 있었는가? 이것은 제법 무소득의 뜻을 드러내는 것이다(회통)
自相既無, 何有他相? 是顯諸法無所得義. 如下文言, 當知, 一切染法淨法, 皆悉相待, 無有自相可說¹³.
마땅히 알라. 모든 염법과 정법은 다 상대적인 것이기에, 자상이라고 말할 수 있는 것이 없다

『智度論』云, 若世諦如毫釐許有實者, 第一義諦亦應有實¹⁴. 此之謂也.
만약 세상의 도리가 털끝만치라도 실상이 있는 것이라면, 제일의제 역시 실상이 있어야 마땅할 것이다. (이 두 인용문은 버리) 이것을 말한 것이다

이것(此): 제법무소득

목적어(此)를 강조하기 위해 '謂此也'에서 동사(謂)와 목적어(此)를 도치하고 연결조사(之)를 삽입한 구조임

13) 해석분(解釋分)의 두 번째 분단인 대치사잡(對治邪執)에서 법아견(法我見)을 설명하는 부분에 나오는 내용임
14) 일치하는 문장은 찾지 못했으나 다음과 같이 유사한 문장은 보인다. 《大智度論》卷89 <79 善達品> : 「須菩提! 若諸法



☞ 천태·화엄의 원용사상이나 모든 개념은 상대성을 지닌다는(天下皆知, 美之爲美, 斯惡已; 皆知, 善之爲善, 斯不善已. 故, 有無相生, 難易相成, 長短相較, 高下相傾, 音聲相和, 前後相隨) 『노자』 제2장을 떠올리게 함

<지말불각(枝末不覺)>

此下廣顯, 枝末不覺, 於中有二, 先明細相, 後顯麤相.

삼세(三細): 업상(業相), 능견상(能見相)/전상(轉相), 경계상(境界相)/현상(現相)

細相
初中亦二, 總標, 別釋.

여기서의 상응은 근본불각과 지말불각의 '相依'

論 復次, 依不覺故, 生三種相, 與彼不覺, 相應不離. 云何為三?

또, 불각에 의지하기 때문에, 그 불각과 상응하여 떨어지지 않는, 세 가지 상이 생긴다. (總標) 무엇이 세 가지인가?

三細는 '심불상응(不交感)'

總標
初中言與彼不覺, 相應不離者, 本末相依, 故曰相應, 非如王數相應之義, 此為不相應染心故.

① 무명업상(無明業相)- 무명에 의해 한 생각이 움직임

論 一者、無明業相。以依不覺故心動, 說名為業; 覺則不動, 動則有苦, 果不離因故.

첫째, 무명의 업상이다. 불각에 의지하기 때문에 마음이 움직이는데, 이것을 업(業)이라고 말한다. 깨달으면 움직이지 않으나, (일단) 움직이면 고(苦)가 따른다. 결과가 원인을 여의지 않기 때문이다.

相當實有如毫釐許者, 菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時, 不能知諸法無相、無憶念得阿耨多羅三藐三菩提、亦教眾生令得無漏法。수보리야, 만일 모든 법의 형상이 아주 작은 털끝만큼이라도 실재하는 것이라면, 보살마하살이 반야바라밀을 행할 때 모든 법이 형상도 없고 기억할 수도 없음을 알아서 무상정등정각을 얻거나, 또한 중생들을 가르쳐 무루법을 얻게 할 수 없었을 것이니라。」(T25, 688c8-11)

別釋中言，無明業相者，依無明動，名為業相故。起動義是業義，故言心動，說名為業也。覺則不動者，舉對反顯，得始覺時，則無動念。是知今動，只由不覺也。動則有苦者，如得寂靜，即是極樂故，今云動即是苦也。業相是無苦，無明是無集，如是因果俱時而有，故言，果不離因故¹⁵⁾。

업상에 괴로움이 없다면, 무명에는 집(원인)이 없다. 이와 같이 인과는 동시에 존재/작용하기 때문에, '결과가 원인을 여의지 않는다'라고 말한 것이다

첫 문장을 조건절로 해석해야 함(대등절로 해석하면 맥락이 연결되지 않음).
여기서는 動과 반대되는 不動의 경우를 들어 因果俱時를 증명함과 동시에,
'희망의 메시지(한 생각 돌이키면 성불할 수 있다)'로서의 果不離因을 제시함

무엇을 알라는 것일까? '무명 또한 능소가 미분이라 미세하다.
그러니 이를 마땅히 알아야 한다'라는 말은 아닌 것 같은데....

然此業相，雖有動念，而是極細，能所未分，其本無明，當知亦爾。如『無想論¹⁶⁾』云，

그 바탕인 무명 역시 이와 같음을 마땅히 알라 『轉識論』

「問。此識，何相何境? 이 식(아리야식)은 어떤 모습이며 무엇을 대상으로 하는가?

答。相及境，不可分別，一體無異。(이 식의) 모습과 대상은 분별할 수 없는 한 몸으로, 다름이 없다.

問。若爾，云何知有? 그렇다면 (능소/인과가 하나/동시라면), 어떻게 (그것의) 존재를 아는가?

答。由事故知，有此識。此識能起，一切煩惱·業·果報事。譬如，無明常起，此無明，可欲分別不? 若可分別，非謂無明。若不可分別，則應非有，而是有非無。亦由欲·瞋等事，知有無明。本識亦爾。¹⁷⁾」

현상(事)으로 말미암아 이 식의 존재(有)를 안다. 이 식은 모든 번뇌와 업과 그 과보의 현상을 능히 일으킬 수 있기 때문이다. 예를 들어 무명(無明)이 항상 일어나는데, 이 무명을 분별할 수 있는가? 만약 분별할 수 있다면 그것은 무명이라고 할 수 없을 것이고, 만약 분별할 수 없다면 마땅히 존재하지 않아야 할 것이다. 그러나 그것은 있는 것이지 없는 것이 아니다. 또한 탐욕이나 성냄 등의 현상을 통해서도 무명의 존재를 안다. 본식 또한 그렇다.

☞ “드러나는 현상을 봄으로써 이 식의 존재를 안다. 이 식은 능히 일체의 현상을 일으킬 수 있기 때문이다.” 이 문장은 아리야식이 존재하는 방식 즉, ‘因果俱時’의 차원에서 이해해야 한다. 만약 아리야식의 존재 자체를 증명하는 차원으로 이해하게 되면, “왜 아픈가? 병이 났기 때문이다. 병이 난 줄 어떻게 아는가? 아프기 때문이다.”라는 논리와 같아지기 때문에, 논리적 모순이다. 원효는 여기서 무명이 왜 일어나는지를 증명하고 있는 것이 아니라, 인과의 동시성(아리야식과 대상경계의 동시적 의존성)을 설명하고 있는 것으로 보인다. 그래야 이 문장이 논리성을 가질뿐만 아니라 앞에서 제시한 희망의 메시지(果不離因, 한 생각 돌이키면 성불할 수 있다)와도 연결이 매끄럽다.

故此等文意，正約業相，顯本識也。

그러므로 이와 같은 문구들의 뜻은 業相을 통해 本識을 바로 드러낸 것이다.

15) 여기에도 원효의 희망 섞인 메타포가 숨겨져 있다. 우리는 보통 ‘무명으로 인해 고통이 생긴다’라고 원인과 결과를 순차적으로 생각하지만, 원효의 주장은 원인(無明)과 결과(業相)가 동시에 작용하므로 결과가 항상 원인과 무관하지 않다는 것이다. 업상에 고(苦)가 없고 무명에 집(集)이 없다는 것은 둘 다 공하다는 뜻이다. 여기에 반전 포인트가 있다. 즉, 원인과 결과가 공하기 때문에 무한한 가능성이 열려있다는 것이다. 원인과 결과가 순차적이라면 우리가 쌓은 과업을 되돌리기 위해서는 수천 년을 닦아야 하겠지만, 원인과 결과가 동시라면 우리가 한 생각을 즉각 돌이켜 인(因, 여래장)을 자각하고 훈습하는 그 찰나, 결과인 부처의 지혜(果)도 현전할 수 있다는 희망적인 얘기가 되는 것이다. 다시 말해, 우리가 현재 번뇌 속에 있더라도 우리 내면의 인훈습정은 결코 우리를 떠나 있지 않다는 이야기이다. 여기에서 무명에 집이 없다(無明是無集)는 것은, 무명이라는 번뇌가 실제 쌓여 있는 덩어리가 아니라 단지 밝음이 없는 상태라는 것이며, 업상에 고가 없다(業相是無苦)는 것은, 업상 또한 실제적인 고통이 아니라, 마음이 일어난 흔적일 뿐이라는 것이다. 이렇게 원인(無明)과 결과(業相)에서 실체성을 제거하고 나면, 둘은 별개의 사건이 아니라, 진여라는 바탕 위에서 동시에 일어나는 하나의 ‘짝(pair)’이 된다. 마치 파도가 일어날 때 ‘바람(因)’과 ‘출렁임(果)’이 동시에 존재하는 것과 같다. 따라서 결과가 원인을 떠나지 않는다(果不離因)는 말은 곧 ‘한 생각 돌이키면 성불할 수 있다’는 희망의 메시지인 것이다.

16) 『無想論』: 『三無性論』, 『顯識論』, 『轉識論』의 합稱

17) 《轉識論》(T31, 61c13-62a2)

② 능견상(能見相)- '보는 자'가 생김

論 二者、能見相。以依動，故能見；不動則，無見。

둘째, ^{보는 자의 모습}능견상이다. (무명에 의한 마음의) 움직임에 의지하기 때문에 볼 수 있다. (마음의) 움직임이 없다면 ^{능견}보는 자도 없다.

第二能見相者，即是轉相。依前業相轉成能緣，故言以依動(故)能見。依性靜門則無能見，故言不動則無

見也。反顯能見要依動義。如是轉相雖有能緣，而未能顯所緣境相，直是外向，非託境故。

“아리야식이 무엇을 반연하여 轉相을 일으키는지는 알 수 없다(無明)”

그러나 能見을 드러내기 위해서는 '움직임의 뜻(義)이 필요하다' 이 轉相은 비록 能緣은 있지만, 아직 所緣이 되는 경계의 모습은 드러내지 못하기 때문에 곧바로 밖으로 향하지만, 경계를 의탁(托)한 것은 아니다
如『攝論』云，「意識緣三世及非三世境，是則可知，此識所緣境，不可知故。」¹⁸⁾」

여기서 '알 수 없다'고 한 것은, 알 수 있는 대상(境)이 없기 때문이다. 이는 마치 12연기의 시작을 알 수 없다고 말하는 것과 같다. 이것 역시 그렇다. 이것은 轉相을 통해 本識을 드러낸 것이다. 此言不可知者，以無可知境故，如說十二因緣法不可知，此亦如是。是約轉相顯本識也。

本識

☞ 인용문이 설명하는 것은 아리야식에서 무명의 바람이 왜 불어오는지(所緣)에 대해 '알 수 없다'라는 것이다. 이 글을 인용한 의도는 '무명의 바람이 어디서 불어오는지 해석하려고 시간 낭비하지 말고, 실증적인 차원에서 당장 인훈습경의 스위치를 켜라'라는 원효의 숨은 뜻이 있는 것이 아닌가, 생각한다.

③ 경계상(境界相)- '보이는 것'이 생김(三界唯心)

論 三者、境界相。以依能見故，境界妄現；離見則，無境界。

셋째, ^{보이는 것의 모습}경계상이다. 능견에 의지하기 때문에 경계가 망령되어 드러난다. 능견을 떠나서는 경계도 없다.

第三境界相者，即是現相。依前轉相能現境界，故言能見故，境界妄現。如『四卷經』言，「大慧！略說有

三種識，廣說有八相。何等為三？謂真識，現識，分別事識。譬如明鏡持諸色像，現識處亦復如是。」¹⁹⁾」又

下文言，「譬如藏識，頓分別，知自心現，身及身安立·受用境界。」²⁰⁾」

『기신론』
此論下文明現識云，「所謂能現一切境界，猶如明鏡現於色像，現識亦爾，以一切時任運而起常在前故

21)」。

18) 《攝大乘論釋》卷3 <3 釋引證品> : 「論曰：所緣境不可知故。釋曰：初受生識所緣境不可知，意識緣三世境及非三世境此則可知。由此三義有異故，不可立為意識。【論】 대상으로 삼는 경계(所緣境)를 알 수 없기 때문이다. 【釋】 처음 수생(受生) 할 때의 식(識)은 그 대상을 명확히 파악할 수 없다. 반면 의식(意識)은 과거·현재·미래의 삼세(三世) 및 삼세에 속하지 않는 대상을 반연하므로 이를 알 수 있다. 이와 같이 세 가지 의미에서 차이가 있으므로, 수생식(受生識)을 의식이라고 규정할 수 없다.」(T31, 170a9-11)

19) 《楞伽阿跋多羅寶經》 : 「大慧！略說有三種識，廣說有八相。何等為三？謂真識，現識，及分別事識。大慧！譬如明鏡，持諸色像；現識處現，亦復如是。 대혜여, 요약하면 세 가지 식이 있고 자세히 설명하면 여덟 가지 양상이 있다. 세 가지란 무엇인가? 이른바 진식(眞識), 현식(現識), 그리고 분별사식(分別事識)이다. 대혜여, 마치 맑은 거울이 온갖 형상을 비추어 간직하는 것과 같이, 현식(現識)이라는 장소에 대상이 나타나는 것 또한 그와 같다.」(T16, 483a15-18)

20) 《楞伽阿跋多羅寶經》(T16, 486a12-14)

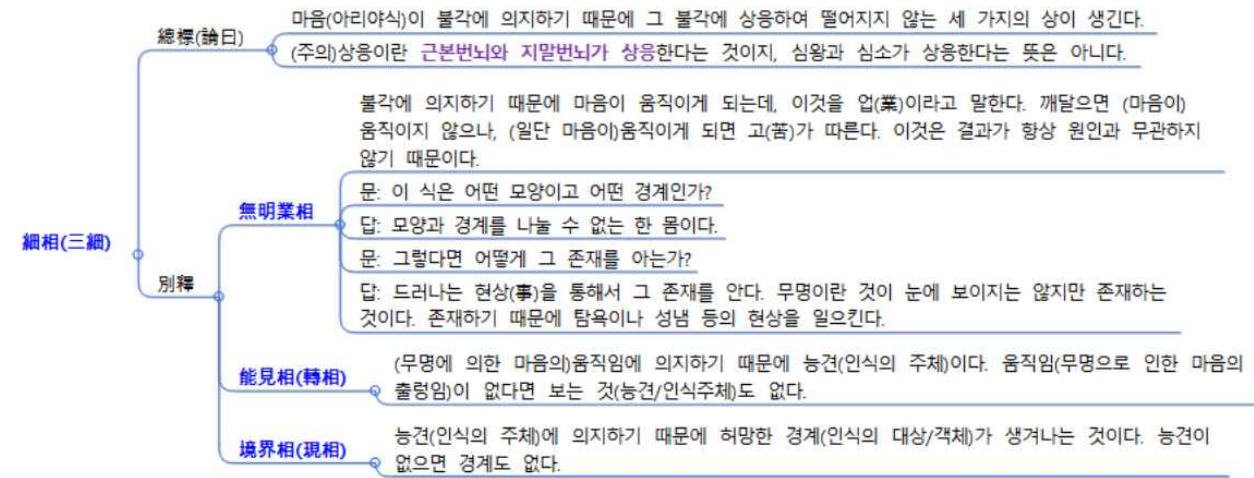
21) 생멸인연 부분에서 현식을 설명하는 내용임: 三者名爲現識，所謂能現一切境界，猶如明鏡現于色像；現識亦爾隨其五尘對至即現无有前后，以一切時任運而起常在前故. 셋째는 현식이다. 이른바 (진식에 의해) 일체의 경계가 나타남을 말한다. 이는 마

대부분의 해설서에서 '전상과 업상이 어찌 6.7식 가운데에 있다고 말하겠는가?'라고 풀어놓고 더 이상 논의가 없다. 그러나 여기서 '전상과 업상이 6.7식에 있느냐, 없느냐'를 말하고 있는 것 같지는 않다. '6.7식으로는 三細를 분별할 수 없다'는 것을 말하고 있다고 봐야 하지 않을까?

如是等文，約於現相以顯本識。如是現相，既在本識，何況其本，轉相·業相，反在六七識中，說乎？

이와 같은 글들은 현상의 측면에서 본식을 드러낸 것이다. 이와 같이 현상(現相)조차 이미 본식에 있는데, 하물며 그 뿌리인 전상(轉相)과 업상(業相)을 어떻게 제6 의식이나 제7 말나식의 차원에서 설명하겠는가?

원효가 이렇게 반어법까지 사용하여 간곡하게 주장하는 것은 '현상(現相)의 뿌리인 업상(業相)과 전상(轉相)을 어찌 제6 의식이나 제7 말나식의 알음알이로 분석하려고 하는가?(번지수를 잘못 찾았다!)'일 것이다. 즉, 앞에서 말한 '무명의 바람이 어디서 불어오는지 해석하려고 시간을 낭비하지 말고, 실증적인 차원에서 당장 인훈습경의 스위치를 켜라'는 메시지와 연결되는 내용으로 볼 수 있다. 이는 '독화살의 비유'와 같이, "애초부터 우리의 생각으로 정의할 수 없는 영역인 아뢰야식을 이런 식으로 설명한다는 것 자체가 모순이지만, 이것을 다시 '머리 써서 시비를 따지며 분석하는 것'이 중요한 게 아니다. 우리에게 '이를 통해 전개될 주장과 목적(인훈습경을 통해 한 마음 돌이켜 번뇌에서 벗어나기)'을 올바르게 이해하는 것이 중요하다. 그러니 번뇌를 뿌리뽑고 싶다면 알음알이 생각의 분석을 멈추고 '한 생각 돌이키는' 인훈습경의 스위치를 켜라"라는 주문이 아닐까, 생각한다.



육추(六麤): 지상(智相)^{계7식}, 상속상(相續相), 집취상(執取相), 계명자상(計名字相), 기업상(起業相), 업계고상(業繫苦相)^{所生果}

論 以有境界緣故，復生六種相。云何為六？

경계라는 외연이 있으므로 다시 여섯 가지의 상을 생겨난다. 무엇이 여섯 가지인가?

以有已下次明龜相。於中亦二，總標，別釋。

치 밝은 거울이 물체를 비추어 그대로 나타냄과 같다. 현식도 마찬가지로 오진(색성향미촉)을 비추어 즉시 그 경계를 나타내는데, 앞뒤가 없다. 모두가 언제나 임의로(마구잡이로) 나타나서 항상 앞에 서기 때문이다.

總釋 初言以有境界緣者, { 依前現識, 所現境故, 起七識中, 六種麤相 }, 是釋經言, 『楞伽阿跋多羅寶經』, 境界의 바람에 흔들려, 칠식의 파랑이 구르네 轉22)之意也. 처음에 ‘경계라는 외연이 있으므로’라고 말한 것은 경(經)에서 말하는 ‘경계의 바람에 흔들려 칠식의 파랑이 구르네’를 풀이한 것이다.

次別釋中, 初之一相, 是第七識. 次四相者, 在生起識. 後一相者, 彼所生果也.

① 지상(智相)-‘나’ 중심의 편 가르기로 관념을 형성하여 심층의식의 내면적 조건으로 간직함(住)

論 一者、智相。依於境界，心起分別，愛與不愛故。

첫째, 지상이다. 경계(境界)에 의지하여 좋고 싫음을 분별하는 마음을 일으킨다.

初言智相者, 是第七識, 麤中之始. 始有慧數23), 分別我塵, 故名智相. 如『夫人經』言, 「於此六識及心法智, 此七法剎那不住. 24)」 此言心法智者, 慧數之謂也. 若在善道, 分別可愛法, 計我·我所. 在惡道時, 分別不愛法, 計我·我所. 故言依於境界, 心起分別, 愛與不愛故也.

- 22) 《楞伽阿跋多羅寶經》：「境界風所動, 種種諸識浪, 騰躍而轉生. 青赤種種色, 珂乳及石蜜, 淡味眾華果, 日月與光明, 非異非不異. 海水起波浪, 七識亦如是. 境界의 바람에 흔들려 여러 가지 식의 파도가 솟구쳐 오르며 구르듯 생겨나네. 청색과 적색의 온갖 색깔들, 진주와 우유 그리고 석밀(石蜜), 담백한 맛과 갖가지 꽃과 과일, 해와 달과 그 광명은 서로 다르지도 않고 다르지 않은 것도 아니니, 바닷물에서 파도가 일어나는 것처럼 칠식(七識) 또한 그러하니라.」 (T16, 484b11-16)
- 23) 5위 75법의 분류에서 대지법(大地法)에 속한다. ‘알음알이’로 분별하는 심소이다.

설일체유부(說一切有部)의 오위칠십오법(五位七十五法)

5위	75법		비고
色法	11	五根	안(眼)·이(耳)·비(鼻)·설(舌)·신(身)
		五境	색(色)·성(聲)·향(香)·미(味)·촉(觸)
		무표색(無表色)	
心法	1	心王	6식(六識) - 알·아·지·심·의·식
心所法	46	大地法(10) 가장 기본적인 인식 작용	수(受)·상(想)·사(思)·촉(觸)·욕(欲)·혜(慧)·념(念)·작의(作意)·중해(勝解)·삼마지(三摩地)·신(信)·불방일(不放逸)·경안(輕安)·사(捨)·참(慚)·괴(愧)·무탐(無貪)·무진(無瞋)·불해(不害)·근(勤)
		大善地法(10)	
		大煩惱地法(6)	치(痴)·방일(放逸)·해태(懈怠)·불신(不信)·혼침(惽沈)·도거(掉舉)
		大不善地法(2)	무참(無慚)·무괴(無愧)
		小煩惱地法(10)	분(忿)·부(覆)·간(慳)·질(嫉)·뇌(惱)·해(害)·회(誣)·광(狂)·교(矯)·수(誣)
不定地法(8)	심(尋)·사(伺)·수면(睡眠)·악작(惡作)·탐(貪)·진(瞋)·만(慢)·의(疑)		
心不相應行法	14	득(得)·비득(非得)·동분(同分)·무상과(無想果)·무상정(無想定)·멸진정(滅盡定)·명신(名身)·구신(句身)·문신(文身)·생(生)·주(住)·이(異)·멸(滅)·유수(流數)	관계와 흐름을 조절하는 보이지 않는 힘
無爲法	3	허공(虛空)	
		택멸(擇滅)·지혜로 얻은 열반	
		비택멸(非擇滅)·인연 미비로 생겨나지 않음	거울 본래의 바탕: 생멸 변화가 없는 영원한 진리(불공)

24) 《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》：「世尊！若無如來藏者, 不得厭苦樂求涅槃. 何以故? 於此六識及心法智, 此七法剎那不住, 不種眾苦, 不得厭苦, 樂求涅槃. 世尊！如來藏者, 無前際, 不起不滅法, 種諸苦, 得厭苦, 樂求涅槃. 세존이시여! 만약 여래장(如來藏)이 없다면 괴로움을 싫어하고 열반을 즐겁게 구함(厭苦樂求)을 얻을 수 없나이다. 무슨 까닭인가 하면, 이 육식(六識) 및 심법지(心法智, 제7 말나식)까지 이 일곱 가지 법은 찰나에 머물지 않아(생멸을 거듭하기 때문에) 온갖 괴로움을 심지 못하니(경험의 주체가 되지 못하니), 괴로움을 싫어하고 열반을 즐겁게 구함을 얻을 수 없는 것입니다. 세존이시여! 여래장이란 것은 앞선 끝(시작)이 없고 일어나고 멸함이 없는 법(不起不滅法)이니, 온갖 괴로움을 심으며(수용하며) 괴로움을 싫어하고 열반을 즐겁게 구함을 얻게 하나이다.」 (T12, 222b14-19) 이 부분은 여래장의 특성을 설명하는 중에 六識과 第七識이 第八識과 차이(머뭇 vs 머물지 않음)가 있음을 밝히고 있다.

具而言之，緣於本識，計以為我，緣所現境，計為我所，而今此中，就其麤顯，故說，依於境界，心起。又此境界，不離現識，猶如影像，不離鏡面。此第七識，直爾內向，計我·我所，而不別計，心外有塵，故餘處說，還緣彼識。

구체적으로 설명하자면, (제7식은 한편으로는) ^{아뢰야식}본식을 인식하여 그것을 '나'라고 계산하고, (또 한편으로는 그 본식에) ^{비취지는 대상을 인식하는 부분}비취지는 대상을 인식하여 그것을 '나의 것'이라고 계산한다. 그런데 지금 여기서는 그 중 ^{대상}거칠게 드러나는 부분을 드러내기 때문에 '경계에 의지하여 마음을 일으킨다'라고 말했다. 또 이 경계는 현식(現識)을 여의지 않는다. 이는 마치 거울에 비취지는 영상이 거울 표면을 여의지 않는 것과 같다. 이 제7식은 곧바로 안을 향해 '나'와 '나의 것'이라고 계산할 뿐, 별도로 마음 밖에 ^{경계}티끌이 있음은 계산하지 않기 때문에, 다른 ^{논서}곳에서는 '그 식을 돌이켜 인식한다²⁵⁾'라고 말한다.

제7 말나식의 인식체계

問。云何得知，第七末那，非但緣識，亦緣六塵？
아뢰야식 목민경계(六識總攝-總識)

答。此有二證，一依^{추론하는 것}比量，二^{성인 말법에 따르는 것}聖言量。

言比量者，此^{말나식}意根必與意識同境，是立宗也。不共所依故，是辨因也²⁶⁾。諸是不共所依，必與^{의식}能依同境。如眼根等，是隨同品言也。或時不同境者，必非不共所依，如次第滅意根等，是遠離言也。如是宗·因·譬喩無過，故知意根亦緣六塵也。

比量으로 말하자면, '이 ^{추론}意根은 반드시 ^{제7식}意識과 동일한 경계를 가진다'는 이것을 가설(宗)로 세운다. ^{의지하는 것을 공양하지 않음}不共所依이기 때문인데, 이것은 (가설을) 판별하는 인(因)이다. (그런데 ^{제6식}六根은) 모두 ^{의식}不共所依이기 때문에, 반드시 ^{의식}能依와 경계를 함께 한다. 예를 들어 ^{의식}眼根 등은 (각각) 동일한 품류(同品)를 따른다는 말이다. 만약 반연하는 경계가 다르다면 (그것은) 분명 ^{다음 찰나의 마음이 일어날 수 있도록 자재대로 소멸하는 의근}不共所依가 아니다. 이는 ²⁷⁾차제멸의근(次第滅意根)과 같이, (논리적으로) 멀리 벗어난 말이다. 이와 같이 가설(宗), 근거(因), 비유(譬喩)가 모두 허물이 없기 때문에, ^{의식}意根 또한 ^{의식}六塵을 반연한다는 것을 안다.

25) 이 문장은 제7식(말나식)의 독특한 성격을 규정한다. 우리가 일상에서 “이 컵은 내 것이다”라고 할 때, 컵이라는 외부 대상을 분별하는 것은 제6의식의 역할인 반면에, 제7식은 그 근거에서 ‘나’라는 존재감 자체를 꼭 붙들고 있다. 그래서 제7식은 외부의 티끌(塵, 대상)은 보지 않고, 오직 내면의 아뢰야식만을 대상으로 삼아 집착한다는 점을 강조한다.

26) 比量의 전제조건인 ‘意根은 반드시 意識과 동일한 경계를 가진다’에 대한 근거가 不共所依(의지하는 바를 공유하지 않는다)이기 때문이라는 것이다. 예를 들어 眼識은 오직 眼根(예: 시신경)에만 의지할 뿐, 耳根 등 다른 根에 의지할 수 없다. 이때 眼根은 眼識의 不共所依가 된다. 따라서 제6의식이 六塵을 인식하고 있다면 그 根에 해당하는 제7식 역시 六塵을 향하고 있어야 한다.

27) 등무간연(생각의 바통 터치)을 말하는데, 여기서는 ‘이미 과거로 사라져 존재하지도 않는 의근은 현재 마음의 의지처가 될 수 없음’을 지적한다.

若依是義，能依意識緣意根時，所依意根亦對自體，以有自證分故無過²⁸⁾。亦緣自所相應心法，以無能障法故得緣。諸心心所法皆證自體，是故不廢同一所緣。此義唯不通於五識，依色根起，不通利故，但對色塵，非餘境故。

이러한 뜻에 따른다면, 能依인 意識이 ^{말나식} 意根을 반연할 때, 所依인 意根은 또 스스로의 몸을 마주하기도 하는데, (意根에는) ^{스스로를 인식하는 기능} 자증분(自證分)이 있기 때문에 문제가 없다. (意根이) 자신과 ^{의식} 상응하는 心法도 반연하는 것은, (自證을) 가로막을만한 법이 없기 때문에 반연할 수 있는 것이다. 모든 심왕(心)과 심소법은 다 自證할 수 있기 때문에, '동일한 所緣을 가진다'는 가설이 기각되지 않는다. (그러나) 이 논리는 五識에서만큼은 통하지 않는다. (五識은) 色根에 의지해 일어나므로 두루 날카롭지 못하다. 그렇기 때문에 물질적인 대상(色塵)만 상대할뿐 다른 경계는 상대하지 못한다(예: 눈은 눈을 볼 수 없다).

성언량이란 경에 있는 것인데, 『^{『金光明經』}聖言量者，有經，有『^{『金光明經』}金鼓經』言，「^{眼根은 色을 받아들이고, 耳根은 소리를 분별하며, 나아가, 意根은 一切諸法을 분별한다}眼根受色，耳根分別聲，乃至，^{대승경전에서 佛根이란}意根分別，一切諸法²⁹⁾」。大乘意根，
 곧 말나식이기 때문에 일체법을 두루 반연함을 알 수 있다
 即是末那，故知遍緣一切法也。
 말나식은 왜 일체법을 두루 반연할까? 한편으로는 본식을 반연하고 또 한편으로는 경계를 반연하며, 그 외중에 또 자증분까지 있으므로

又『對法論』十種分別中言，「^{첫째, 相分別이란, 몸과 거처하는 곳(환경/대상)과 수용하는 뜻을 말함인데, 그것들은 다시 그 순서에 따라, 모든 色根(물질적 감각기관), 器世界(환경), 色(물질) 등의 경계를 핵심으로 삼는다 둘째, 相顯現分別이란, 六識 자체와 意(제7식)를 말하는데, 앞서 말한 바와 같이 取相(인식되는 대상의 모습)으로써 顯現하기 때문이다}第一相分別者，謂身所居處所受用義，彼復如其次第，以諸色根器世界色等境界為相。第二相顯現分別者，謂六識身及意，如前所說取相而顯現故。30)」

此中五識，^{六識 前五識}唯現色等五塵，^{제6의식 제7식}意識及意，通現色根及器世界色等境界。設使末那不緣色根器世界等，則能現分別，唯應取六識，而言及意，故知通緣也。

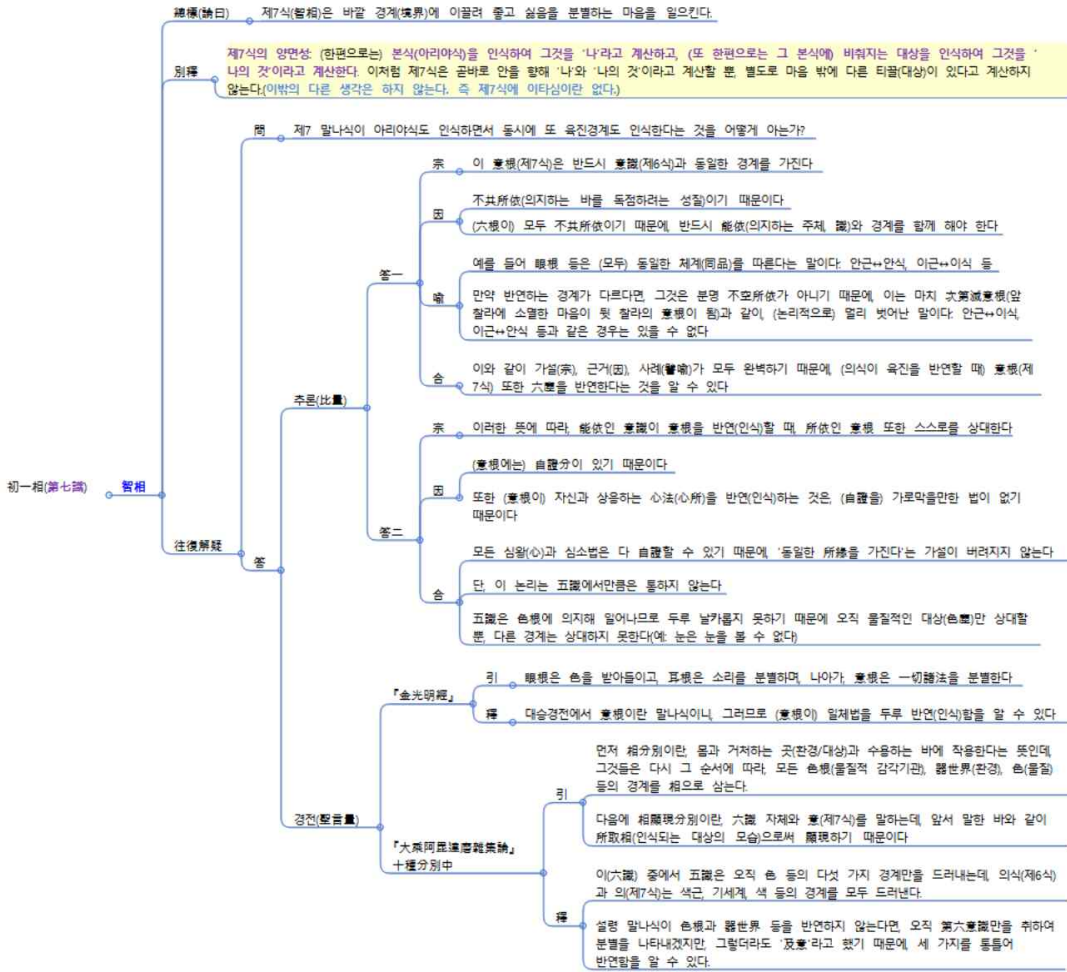
여기에서 五識(眼耳鼻舌身)은 色 등의 五塵(色聲香味觸)만을 드러내고, ^{제6식 제7식} 意識과 意는 色根, 器世界, 色 등의 경계를 통틀어 드러낸다. 설령 말나식이 色根과 器世界 등을 반연하지 않는다면, 오직 六識만을 취하여 분별을 드러내야겠지만, 그렇더라도 '及意'라고 했기 때문에, (세 가지)를 통틀어 반연함을 알 수 있다.

방문은 차치하고 본문 해석으로 돌아가자
 且置傍論，還釋本文。

28) 意根에는 自證分(Self-awareness)이 있기 때문에 '자기 자신을 상대하는 것'에 문제가 없다는 뜻이다. 이것은 마음이 어떻게 자기 자신을 볼 수 있는냐는 의문에 대한 답이다. 이렇게 정신적인 영역인 意識과 意根은 서로를 비추면서 외부의 六塵까지 넘나들며 대상을 공유하지만, 前五識의 경우에는 色根에 의지하기 때문에 '識과 根이 동일한 경계를 갖는다'는 가설이 성립하지 않는다.

29) 『金光明經』：「眼根受色，耳分別聲，鼻嗅諸香，舌嗜於味，所有身根，貪受諸觸，意根分別，一切諸法」(T16, 340a16-18)

30) 『大乘阿毘達磨雜集論』：「虛妄分別者，略有十種，謂根本分別、相分別、相顯現分別、相變異分別、相顯現變異分別、他引分別、不如理分別、如理分別、執著分別、散亂分別。根本分別者，謂阿賴耶識，是一切分別種子故。相分別者，謂身所居處所受用識，是所取相故。彼復如其次第，以諸色根器世界色等境界為相。相顯現分別者，謂六識身及意，如前所說所取相而顯現故。相變異分別者，謂如前所說身等相變異生起。相顯現變異分別者，謂如前所說眼識等相顯現，於苦樂等位差別生起。他引分別者，謂教法所攝名句文身相。此復二種：一惡說法律為體、二善說法律為體。由此增上力，如其次第引二作意所攝，謂不如理分別、如理分別。執著分別者，謂不如理分別所起六十二見所攝所有分別。散亂分別者，謂如理分別所起無性等執為相所有分別。허망분별(虛妄分別)은 대략 열 가지가 있다. 이른바 근본분별, 상(相)분별, 상현현(相顯現)분별, 상변이(相變異)분별, 상현현변이분별, 타인(他引)분별, 불여리(不如理)분별, 여리(如理)분별, 집착분별, 산란분별이다. 근본분별이란 아뢰야식(alayavijñāna)을 말하니, 이는 모든 분별의 종자(bija)가 되기 때문이다. 상분별이란 신체[身], 머무는 곳[所居處], 수용하는 바의 식을 말하니, 이는 인식대상인 소취(所取)의 양상이기 때문이다. 이는 다시 순서대로 여러 물질적 감각기관[色根], 기세계(器世界), 색(色) 등의 경계를 그 양상으로 삼는다. 상현현분별이란 육식신(六識身)과 의(意)를 말하니, 앞에서 설한 바와 같이 소취의 양상으로서 나타나기 때문이다. 상변이분별이란 앞에서 설한 신체 등의 양상이 변이하여 일어나는 것을 말한다. 상현현변이분별이란 앞에서 설한 안식 등의 양상이 나타나고, 고락(苦樂) 등의 상태의 차이에 따라 일어나는 것을 말한다. 타인분별이란 가르침[教法]에 포함된 명(名)·구(句)·문(文)의 모임의 양상을 말한다. 이것은 다시 두 종류가 있으니, 첫째는 잘못 설해진 법과 율[惡說法律]을 본체로 하는 것이고, 둘째는 잘 설해진 법과 율[善說法律]을 본체로 하는 것이다. 이러한 증상력(增上力)으로 말미암아 순서대로 두 가지 작의(作意)에 포함된 분별을 끌어내니, 이른바 불여리분별과 여리분별이다. 집착분별이란 불여리분별로부터 일어난 육십이견(六十二見)에 포함된 모든 분별을 말한다. 산란분별이란 여리분별로부터 일어난 무성(無性) 등에 대한 집착을 양상으로 하는 모든 분별을 말한다。」(T31, 764a26-b13)



② 상속상(相續相) - 심층의식에 내면적 조건으로 간직되어 있던 생각이 표층의식으로 이동하여 지속됨(異)

二者, 相續相。依於智故, 生其苦樂, 覺心起念, 相應不斷故。

둘째, 상속상이다. 지상(智相)에 의지하기 때문에 거기에서 고락이 생기고, 각심(覺心)이 망념(念)을 일으켜 (識蘊과) 끊임없이 상응한다.

第二相續相者, 是生起識, 識蘊。是依分別, 遍計諸法得長相續, 又能起愛取, 引持過去諸行不斷, 亦得潤生, 能令未來果報相續, 依是義故名相續相, 不同前說相續心也。依於智者, 依前智相為根所生故, 所依 미세하여, 오직 사심(不苦不樂) 하나지만, 능의(意識)는 거칠어 고락을 함께 일으키니, 是細, 唯一捨受, 能依是麤, 具起苦樂, 故言生起苦樂也。又所依智相, 內緣而住, 不計外塵, 故是似眠, 此 이 상속식은 안과 밖을 두루 계략하여, 相續識, 遍計內外, 覺31)觀32)分別, 如似覺悟, 以之故言覺心起念。起念即是法執分別33)

- 31) 각 覺 [S] vitarka, [P] vitakka, [T] rtoṅ-pa. 사물을 감지한다는 뜻. 대략적인 사고(思考), 마음의 분별 작용. 곧 널리 대강 관찰하고 미루어 짐작(관찰추탁 觀察推度)하는 마음작용(심소 心所)을 구역(舊譯)에서는 각(覺)이라 하고, 신역(新譯)에서는 심(尋)이라고 한다. 이지만, 『가산대사림』 vol.1
- 32) 관 觀 [S] vicāra. 신역(新譯)에서 말하는 사(伺)와 동일. 자세한 생각, 미세한 사고(思考), 자세한 분별심. 부정지법(不定地法)의 하나. 각(覺) 또는 심(尋)의 반대. ⇒ 사(伺). 『불교학대사전』
- 33) 起念이란 마음이 고요한 상태를 벗어나 한 생각 일으키는 것인데, '이 자체가 곧 法執의 분별이다'고 한 것은, 한 생각

識蘊이 이 거친 집착과 상응하여, 모든 경계로 두루 질주하기 때문에.
識蘊與此麤執相應，遍馳諸境，故言相應不斷故也。

③ 집취상(執取相)- 좋아하고 싫어하는 집착을 일으킴

論 三者、執取相。依於相續，緣念境界，住持苦樂，心起著故。

셋째, 집취상이다. 상속상에 의지하여 경계를 반연한 망념이 고락에 머물러 집착을 일으킨다.

第三執取相者，即是受蘊。以依識蘊，分別^{종고심음}違順，^{받아들임}領納苦樂，故言依於相續，乃至住苦樂等也。

④ 계명자상(計名字相)- 허망한 명언상에 매달려 자기 생각을 발전시킴

論 四者、計名字相。依於妄執，分別假名言相故。

넷째, 계명자상이다. 망령된 집착에 의지하여 헛되이 명언상(名言相)을 분별한다.

第四計名字相者，即是想蘊。依前受蘊，分別違順等名言相，故言依妄執，乃至名言相故也。

넷째, 計名字相은 곧 想蘊으로써, 앞의 受蘊에 의지하여 違順 등의 名言相을 분별하기 때문에, '망령된 집착에 의지하여 헛된 명언상을 분별한다'라고 하였다.

⑤ 기업상(起業相)- 표층의식에서 맴돌던 생각을 실행기로 함(한 생각 돌이킬 수 있는 마지막 기회)

論 五者、起業相。依於名字，尋名取著，造種種業故。

다섯째, 기업상이다. 계명자상에 의지하여 이름을 좇아 집착하면서, 각종 업을 짓는다.

第五起業相者，即是行蘊。依於想蘊所取名相，而起^{사수(思數): 행동의지}思數造作善惡，故言依於名字乃至造種種業故也。

⑥ 업계고상(業繫苦相)- 앞질러진 물이 되어 고락의 과(果)를 이룸

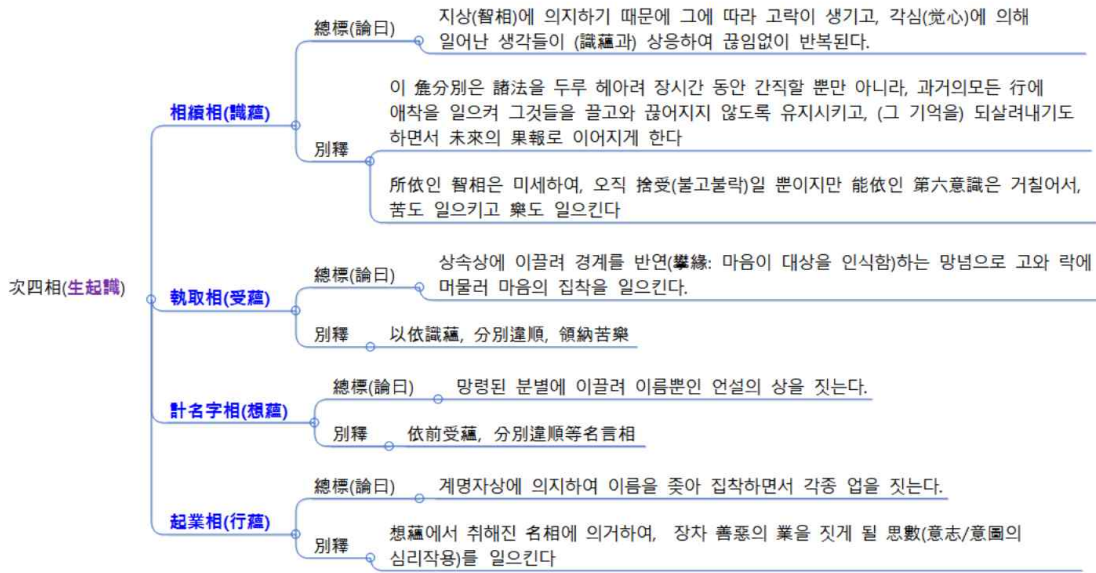
論 六者、業繫苦相。以依業受果，不自在故。

여섯째, 업계고상이다. 업에 따른 과보를 받기 때문에 (마음이) 자재하지 못하다.

第六業繫苦相者，依前行蘊所造之業，而受^{삼有/色界/無色界}三有六趣苦果，故言依業受果，不自在故也。

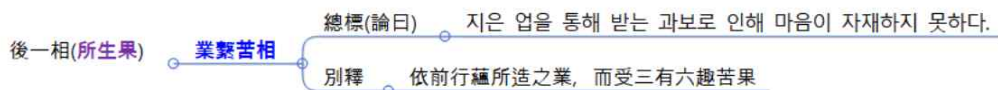
제6 업계고상이란, 앞의 行蘊에 이끌려 업을 짓는 것이다. 三有와 六趣에서 業의 果報를 받기 때문에 '업에 따라 과보를 받기 때문에 (몸과 마음이) 자재하지 못하다'라고 하였다.

일으키는 그 자체가 '나'라는 집착(我執)을 넘어 내 마음에 나타난 모든 현상이 실로 존재한다(法執)고 분별/인식한다는 뜻이다. 다시 말해, 생각 그 자체가 이미 사물을 있는 그대로 인식하지 못하는 근본적인 오해를 포함하고 있다는 의미다.



相續相(識)	▲ 執取相(受) ↑↓ 異 六煩惱 計名字相(想) ↑↓ 起業相(行)	意業	貪	不斷相應染 “끊임없는 망상” (집착과 번뇌의 발전)
			瞋	
			癡	
			慢	
			疑	
			見	

제8 아뢰야식에서 무명으로 인해 생겨난 三細가 제7 말나식에 이르러 자타의 분별로써 고정관념을 형성하여 사번뇌(痴見愛慢)를 일으키고, 제6 의식에 이르러서는 번뇌의 생각들이 꼬리에 꼬리를 물며 스스로를 확대·재생산(潤生/增長)하는 과정을 반복하면서 육번뇌(貪瞋痴慢疑見)의 意業을 키워나감



業繫苦相	七支 (行業) ↓ 滅	身業	殺	執相應染 “외골수/막가파” (돌이킬 수 없는 절주)
			盜	
			淫	
		口業	妄語	
			綺語	
			兩舌	
			惡口	

제6 의식에서 확대·재생산된 생각(意業)은 계속 안에서 맴돌다가 어느 순간 한계에 부딪히면 돌이킬 수 없는 口業과 身業을 표출하고 소멸함(滅)

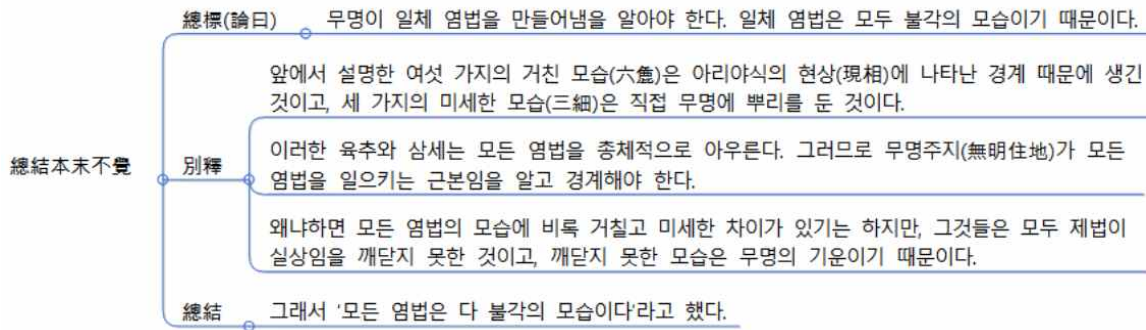
論 當知，無明能生，一切染法，以一切染法，皆是不覺相故。

무명이 일체 염법을 만들어냄을 알아야 한다. 일체 염법은 모두 불각의 모습이기 때문이다.

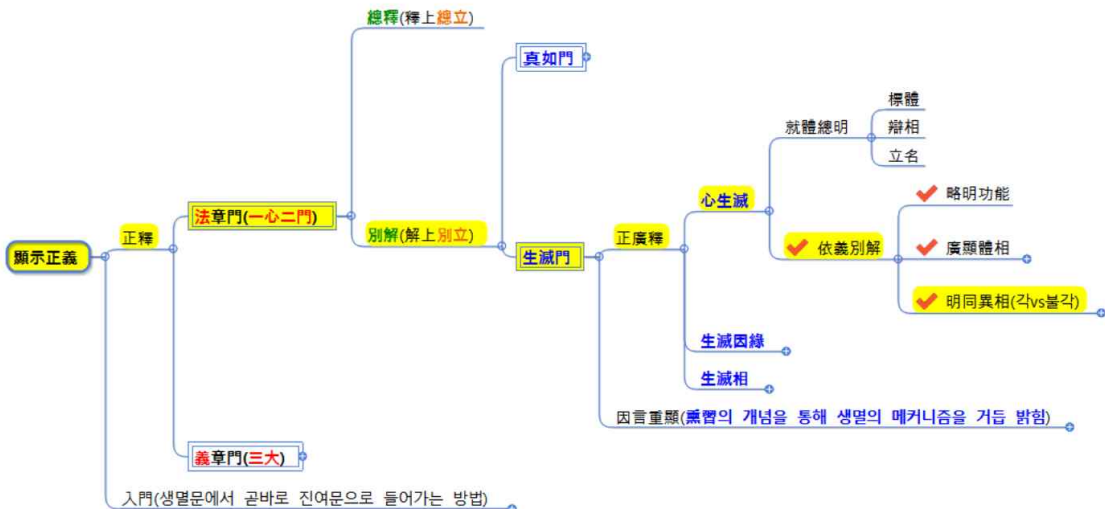
當知以下，第三總結。

如前所說六種麤相，依於現相所現境起，三種細相，親依無明。如是六三，總攝諸染。是故當知，無明住地，能生一切染法根本。以諸染相雖有麤細，而皆不覺諸法實相，不覺之相是無明氣。故言一切染法皆是不覺相故。

앞에서 설명한 여섯 가지의 거친 모습(六麤)은 아리야식의 현상(現相)에 나타난 경계에 의해 생긴 것이고, 세 가지의 미세한 모습(三細)은 직접 무명에 의한 것이다. 이러한 육추와 삼세는 모든 염법을 총체적으로 아우른다. 그러므로 무명주지(無明住地)가 모든 염법을 일으키는 근본임을 알아야 한다. 왜냐하면 모든 염법의 모습에 비록 거칠고 미세한 차이가 있기는 하지만, 그것들은 모두 제법이 실상임을 깨닫지 못한 것이고, 깨닫지 못한 모습은 무명의 기운이기 때문이다. 그래서 '모든 염법은 다 불각의 모습이기 때문이다'라고 했다. [인후습경\(한 생각 돌이키기의 중요성을 다시 상기시킴\)](#)



第二依義別解，有三分內，第一略明功能，第二廣顯體相，如是二分竟在於前。



【각(覺)과 불각(不覺)의 동이(同異)】

此下第三, 明同異相。此中有三, 總標, 列名, 次第辨相。

論 復次, 覺與不覺, 有二種相。云何為二? 一者、同相, 二者、異相。

또, 각과 불각에 두 가지의 상이 있으니, 무엇이 두 가지인가? 첫째는 동상(同相)이고, 둘째는 이상(異相)이다.

辨相之中, 先明同相, 於中有三, 一者引喻, 二者合喻, 三者引證。
백유를 인용 백유를 결합 경전을 인용하여 인용의 합유를 증명

<같은 점(同相)> 각과 불각은 모두 진여의 성상이다

論 同相者, 譬如種種瓦器, 皆同微塵性相, 如是無漏·無明, 種種業幻, 皆同真如性相。

동상(同相)이란, 온갖 질그릇(瓦器)이 모두 같은 미진(微塵)의 성상(性相)인 것과 같다. (引喻)

이와 같이 무루(無漏)와 무명(無明)의 각종 업환(業幻)이 모두 같은 진여의 성상(性相)이다. (合喻)
본각 시각, 불각을 포함한 모든 상황에서 업이 드러내는 갖가지 허깨비 같은 모습들

第二中言, 無漏者, 本覺·始覺也。無明者, 本·末不覺也。此二皆有業用顯現, 而非定有, 故名業幻。
합喻 이 둘은 모두 업의 작용을 드러내지만, (그것이) 정해진 존재는 아니기 때문에 업의 환상

論 是故, 修多羅中, 依於此真如義故說, 「一切眾生, 本來常住, 入於涅槃。菩提之法, 非可修相、非可作相, 畢竟無得, 亦無色相可見; 而有見色相者, 唯是隨染業幻所作, 非是智色不空之性, 以智相無可見故。」
어느 경인지 불명

그러므로 경전에서 이 진여의 뜻에 의거하여 말하길, “일체 중생은 본래부터 열반에 들어가 상주하고 있으니, 보리의 법은 답을 수 있는 상도 아니고, 지을 수 있는 상도 아닌지라, 필경 얻을 것도 없다.

또한 (진여는) 볼 수 있는 색상(色相)도 없을뿐더러, 만약 드러나는 색상이 있다면 (그것은) 단지 염법의 업환(業幻)에 따라 지어진 것일뿐, 지색불공(智色不空)의 성품이 아니다. 지상(智相)은 가히 볼 수 있는 것이 아니기 때문이다.”라고 하였다. (引證)
지혜의 광명이 드러내는 온갖 현상 본각지상의 항사성덕(恒沙性德)을 말함 - 은성의 역 육추의 첫째, 지상(智相)이 아니라, 본각의 지상(智相)임

第三中言本來常住, 入於涅槃, 菩提法者, 如『大品經』言, 「以是智慧, 斷一切結使, 入無餘涅槃。元是世
引證 (보시와 지계로 얻은) 이러한 지혜로써 잠재적 번뇌를 끊고 무여의 열반에 든다. (그러나) 이것은 원래 세속법이므로, 제일의 뜻이 아니다. 왜냐하면, 공에는 멸한다는 것도 없고 멸하게 하는 자도 없다. (이렇게) 제법의 필경 공함이 바로 열반이기 때문이다. 俗法, 非第一義。何以故? 空中無有滅, 亦無使滅者, 諸法畢竟空, 即是涅槃故。 34)」

34) 《摩訶般若波羅蜜經》: 「須菩提! 菩薩摩訶薩如是方便力成就眾生, 是菩薩摩訶薩即為眾生說布施、持戒果報: 『是布施、持戒果報自性空。知布施、持戒果報自性空已, 是中不著。不著故, 心不散, 能生智慧。以是智慧斷一切結使煩惱習, 入無餘涅槃。是世俗法, 非第一實義。何以故? 空中無有滅亦無使滅者, 諸法畢竟空即是涅槃。』 수보리아, 보살마하살은 이와 같은 방편의 힘으로 중생을 성취시키느니라. 이 보살마하살은 즉시 중생을 위하여 보시와 지계의 과보를 설하지만, 이러한 보시와 지계의 과보는 그 자성이 공하니라. 보시와 지계의 과보가 자성으로 공함을 알고 나면 그 가운데에 집착하지 않으며, 집착하지 않기 때문에 마음이 산란해지지 않아 능히 지혜를 일으키느니라. 이 지혜로써 모든 결사(anuśaya: 隨眠, 잠재적 번뇌)와 번뇌의 습기를 끊고 무여열반에 드느니라. 그러나 이것(보시와 지계로 얻은 지혜)은 세속의 법일 뿐, 제일의 참된 이치는 아니니라. 왜냐하면 공 가운데에는 멸진도 없고 멸진하게 하는 자도 없기 때문이니라. 모든 법이 필경공인 것, 그것이 곧 열반이니라。」 (T08, 401b3-10)

又言, 「^{보리의 이치가 무엇인가?}何義故為菩提? ^{공의 이치가 보리의 이치다}空義是菩提義。 ^{(다시 말해) 진여의 이치, 법성의 이치, 실제의 이치가 보리의 이치다}如義, 法性義, 實際義, 是菩提義。 ^{또한 제법이 실상이어서 허망하지 않고 사실과 다르지 않은 것이 보리의 이치다}復次諸法實相, 不誑不異, 是菩提義故。 35)」

마땅히 알라. 여기에서는 성정보리와 본래정정열반의 측면에서 논하기 때문에 ^{一切眾生本來常住入于涅槃}當知此中約於性淨菩提, 本來清淨涅槃, 故諸眾生本來入也。 ^{달을 수 있는 상이 아니라는 것은. 원인이 되는 행이 없다는 것이다}非可修相者, 無因行故。 ^{지을 수 있는 상이 아니라는 것은. 일오일 결과}非可作相者, 無果起故。 ^{필경 무득인 이유는, 얻을 자도 없고 얻을 때도 없고 얻을 곳도 없기 때문이다}畢竟無得者, 以無能得者, 無得時, 無得處故。 ^{계속해서 '亦無' 이하의 구절이 나오지만, 그것들은 여기서 증명할 요긴한 것이 아니다. 단지 같은 곳에 이어진 문장이기 때문에}亦無以下, 猶是經文, 而非此中所證之要, 但是一處相續之文³⁶⁾, 是故相從引之而已。

<다른 점(異相)> 작은 수염환차별을 드러내고 불각은 성염환차별을 드러낸다

論 異相者, 如種種瓦器, 各各不同, 如是無漏·無明, 隨染幻差別, 性染幻差別故。

이상(異相)이란, 온갖 질그릇의 모양이 각각 다른 것과 같다. (喩)

이와 같이 무루와 무명의 ^覺수염환차별과 ^{不覺}성염환차별을 말한다. (合)

明異相中, 先喩, 後合。

合中言, 隨染幻差別者, 是無漏法, 性染幻差別者, 是無明法。 何者?

슴에서 말한 수염환차별은 無漏法이고 성염환차별은 無明法이다. 왜냐하면, 本末無明, 違平等性, 是故其性, 自有差別。

근본무명과 지말무명은 ^{분별하는 성품이기 때문에(있는 그대로 보지 못함)}평등성에 어긋나기 때문에 그 성품 자체에 차별이 있다. (성염환차별)

諸無漏法, 順平等性, 直置其性, 應無差別。 但隨染法, 差別之相, 故說無漏, 有差別耳。

모든 無漏法은 ^{분별하는 성품이 아니기 때문에(있는 그대로 봄)}平等性에 수순하기 때문에 그 성품만 놓고 본다면 마땅히 차별이 없어야겠지만, ^{중생 구제를 위하여 단지 그들의 근기에 따라 몸을 나누는 것일 뿐이기 때문에}단지 染法의 差別相을 다르기 때문에 無漏法에도 차별이 있다고 말했을 뿐이다. (수염환차별)

謂, 對業識等, 染法差別故, 說本覺恒沙性德。 又對治, 此諸法差別故, 成始覺萬德差別。

말하자면, ^{삼세(三細)와 육추(六麤)}業識 등 染法의 差別을 상대하기 위해 本覺의 향하사 같은 성품의 공덕을 설한 것이고, ^{중생심}또 이러한 諸法의 差別을 대치(對治)하기 위해 始覺에서 만덕의 차별을 이룬다고 한 것이다。

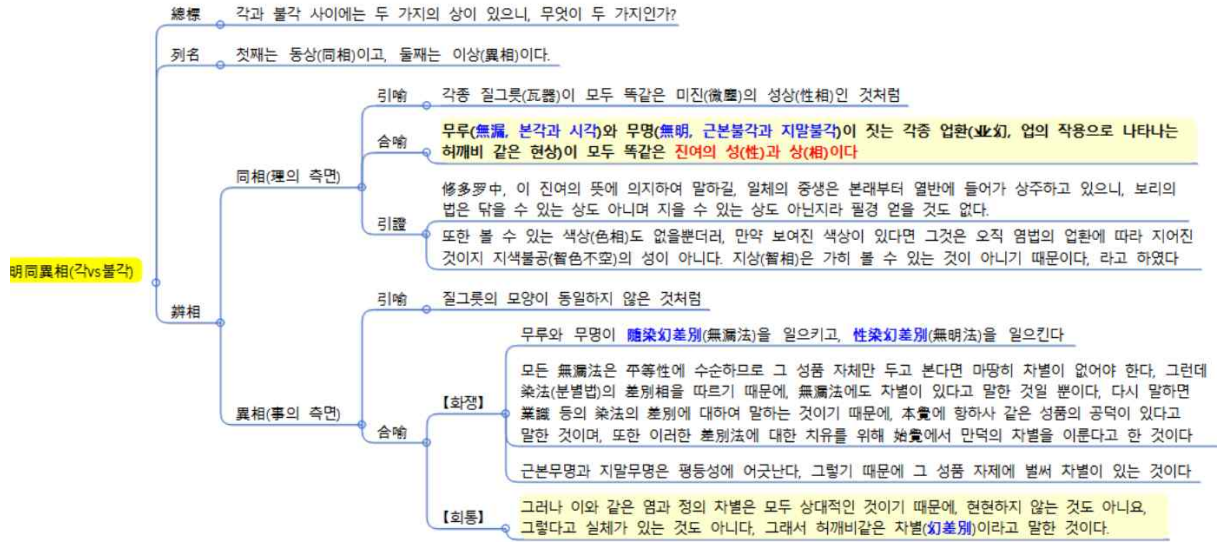
然, 如是染淨, 皆是相待, 非無顯現, 而非是有, 是故通名, 幻差別也。

그러나 이와 같은 염정(染·淨)은 모두 상대적인 것이기 때문에, 현현하지 않는 것도 아니고 (그렇다고 ^{그 실체가}그것이 있는 것도 아니다. 그래서 통들어 ‘환차별(幻差別)’이라고 말했다。

35) 《摩訶般若波羅蜜經》: 「須菩提言: 何義故名菩提? 須菩提! 空義是菩提義, 如義、法性義、實際義是菩提義。 復次, 須菩提! 名相言說是菩提義, 菩提實義不可壞。 不可分別是菩提義。 復次, 須菩提! 諸法實相不誑不異是菩提義, 以是故名菩提。 復次, 須菩提! 是菩提是諸佛所有故名菩提。 復次, 須菩提! 諸佛正遍知故名菩提。 수보리가 여쭙었다. “무슨 까닭으로 보리라 부르십니까?” “수보리야, 공의 이치가 곧 보리의 이치이며, 진여의 이치와 법성의 이치, 그리고 실제의 이치가 곧 보리의 이치니라. 또한 수보리야, 명칭과 형상과 언설이 보리의 이치이니라. 수보리야, 보리의 참된 의미는 파괴될 수 없으며, 분별할 수 없는 것이 곧 보리의 이치이니라. 또한 수보리야, 모든 법의 실상(Dharmata)이 허망하지 않고 다르지 않은 것이 보리의 이치이니, 이런 까닭에 보리라 하느니라. 또한 수보리야, 이 보리는 모든 부처님께서 체득하신 바이기에 보리라 하며, 다시 수보리야, 모든 부처님께서 바르고 보편되게 아시기 때문에 보리라고 부르느니라.” (T08, 379a17-24)

36) 원효가 ‘亦無’ 이하를 부수적으로 취급한 것은 각(覺)과 불각(不覺)이 모두 진여의 성상임을 증명하는 데 있어 그 앞의 내용만으로도 충분했기 때문으로 보인다.

광석입의분 = 해석분
 上來廣釋立義分中，是心生滅竟在於前。



Ⅵ. 분황 원효 『대승기신론소』의 특징과 영향

『대승기신론소』의 ‘영향’은 I. 세계철학사에서 분황 원효 철학의 지위와 II. 동아시아 불교사상사에서 분황 원효 사상의 위상에서 거론되었으므로, 여기서는 ‘특징’과 ‘평가’ 중심으로 살펴보았다.

독자적인 서술 방식, 대의문과 종체문

원효는 먼저 해당 텍스트의 메시지를 대의문(大意文)과 종체문(宗體文)의 형식을 통해 전 불교사상사에서 속에서 대의와 종체를 제시해 내었다. 그리하여 다양한 사상들을 대의와 종체로서 '제시'해 보여주고 이를 다시 '분석'해 보여준 뒤 거듭 '회통'해 나아갔다. 이러한 저술 방식은 당시 동아시아 불교사상가들에게 공통적으로 보이는 것이라고 할 수 있다. 하지만 원효는 그러한 공통적인 관점을 견지하면서도 독자적인 관점을 제시하고 있다. 특히 그의 저술 서두에 적힌 명제의 '제시'에 해당하는 '대의문'과 '종체문'은 여타의 저술가들에게서 볼 수 없는 독자적인 방식이라고 할 수 있다. 그는 이들 문장의 구조 속에서 자신의 인간관과 세계관을 자유자재로 드러내 보이고 있다.

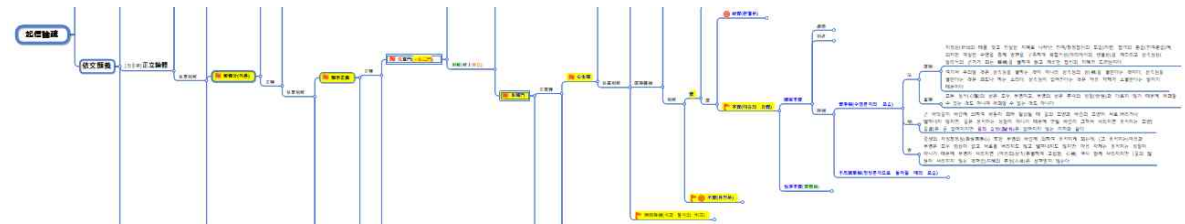
--- 고영섭 『분황 원효의 생애와 사상(2016년, 운주사)』 p56

문장의 백미, 표종체(標宗體)

표종체에는 불학뿐 아니라 도학, 유학 등 동양 삼학을 아우른 원효의 사상적 정수가 그만의 유려한 문장으로 고스란히 담겨 있다. 그러나 한글 중심으로 소통하는 오늘날의 우리는 한문으로 구사된 그의 문체를 온전히 느낄 수 없다. 지금의 문장가들이 아무리 빼어나게 번역했더라도 한자가 가진 성조와 운율이 주는 독특한 맛은 다 드러나지 않기 때문이다. 안타깝지만, '전문가들이 그렇다고 하니까 그런가보다' 정도로 넘길 수밖에 없다. 한자를 가르치지 않는 '이 시대의 교육'이 낡은 폐해라고 본다.

치밀한 분석의 표본, 24단계 쪼개기

원효는 『기신론』을 설명하기 위해 집요하고도 철저한 쪼개기에 들어갔다. 쪼개고 들어간 단계가 깊게는 24단계에 이른다. 어느 부분에서는 '굳이 이런 것까지 쪼갤 필요가 있을까? 너무 지나친 것 아닌가?'라고 느낄 정도로 세밀하게 쪼갰다. 물론 이해의 편의를 위해서였겠지만 이것이 미로가 되어 길을 잃고 헤매는 부작용도 종종 생긴다.



승체문(承遞文)

또 원효가 즐겨 쓰는 승체문(承遞文)은 앞 문장의 끝 부분을 다음 문장의 서두로 이끌고 가서 논의를 전개해 가는 독특한 문체론이다. 그리고 각 항목을 제시한 뒤 그것에 대한 분석을 해 나갈 때는 거꾸로 가까운 것으로부터 시작함으로써, 또 기억이 또렷한 것들을 먼저 해명하면서 나아감으로써 이전의 것들을 거듭 환기시키고 회통시켜 나갔다. 그런 과정을 통해 전 항목에 대한 기억을 새롭게 하고 인식을 심화시켜 나갔다. --- 고영섭 『분황 원효의 생애와 사상(2016년, 운주사)』 p58

인명학을 도입한 독자적 해석

원효는 진나와 신인명설을 원용하면서도 그것을 자신의 안목 속에서 취사선택하여 철학적 논제를 해결하였다. 그 과정에서 일찍이 볼 수 없었던 독자적 해석이 제시되었다. 그리고 그러한 해석은 당시의 여러 인명학자들에게 타당하게 받아들여져 왔다. 그의 '구상설 적용'이나 '시각 사단의 사상 배대' 그리고 '인명학 도입' 등은 모두 그가 이 논서를 통해 '일심 철학'의 수립을 위한 것으로 이해할 수 있다. 그것은 곧 범부 중생의 성불과 왕생을 위한 기획으로도 이해할 수 있다.

--- 고영섭, 「분향 원효 『대승기신론소』의 내용과 특징」, 『불교철학』 제6집, 2020.

『기신론』의 장점만을 수용, 한계/모순점은 논하지 않음(비판적 수용)

원효는 『기신론』의 성립문제나 한계/모순점을 모두 이해하고 있었던 것으로 보인다. 그렇기 때문에 상기와 같이 '무명의 근원을 따지느라 시간을 낭비하지 말고, 실증적인 차원에서 당장 인훈습경의 스위치를 켜라'라며 채근하기를 반복했다. 그에게 있어 중요한 것은, 그가 『기신론』의 성립문제나 한계/모순점을 의심하고 따지기보다는, 그것이 가지는 성과와 의미를 포착하고 그 가능성을 취해 자신의 화쟁 철학의 근거로 삼았다는 점이다. '비판적 수용'의 정수를 보여준다고 하겠다. 이러한 성향은 지눌에게서도 드러나는, 그들만의 '공통점'이다.

사상(四相) 기준으로 심생멸 설명

『기신론』에서 시각(始覺)의 네 가지를 말할 때 마명은 사상(四相)을 모두 언급하지 않았다. 그러나 원효는 이 부분을 그냥 지나치지 않고 사상을 별도의 설명으로 뽑아내어 생삼(生三), 주사(住四), 이륙(異六), 멸칠(滅七)과 같이 구체적으로 연결시킴으로써 유전문의 이해를 쉽게 했고, 이후 환멸문에서는 이 반대의 구조로 이해하도록 하여 『기신론』에서 가장 복잡, 미묘한 부분을 명료하게 정리해 주었다. 『기신론소』 중에서 신의 한 수가 아닐까, 생각한다.

팔식설을 수용하면서도 구식설을 지향

인간의 의식을 여덟 개로 볼 것인가 아니면 아홉 개로 볼 것인가라는 문제는 구역(舊譯) 유식(唯識)과 신역(新譯) 유식(唯識)의 주요한 특징이 된다. 이것은 범부와 부처를 갈라볼 것인가 아니면 범부와 부처를 함께 볼 것인가의 문제로 귀결된다. 때문에 부처와 범부를 함께 보려고 하면 8식설을 취하게 되고, 부처와 범부를 갈라 보려고 하면 9식설을 취하게 된다. 7~8세기 동아시아 사상 논변의 가장 큰 주제는 바로 이 문제였다.

원효는 『대승기신론』의 구조에 따라 팔식설을 수용하면서도 일심의 신해성을 상정함으로써 구식설에 대한 지향을 보여주고 있다. 특히 그는 『금강삼매경론』에서 일체 정식을 여덟 가지 식으로 규정하고, 암마라식을 제9식으로 상정함으로써 구식설을 수용하고 있다. 물론 그가 구역 유식 논서를 통해 불교를 접한 뒤에 다시 신역 유식 논서를 접한 까닭도 있을 것이다. 하여튼 그가 일심에다 역동성과 신해성의 의미를 부여하여 일심을 팔식으로 규정하면서도 구식의 존재를 수용하고 있는 점은 주목되는 것이다.

원효가 말하는 일심 본성의 신해성은 본각의 마음 본성이 스스로 신해하며 그 신해의 의미가 제8 아라야식에만 한정되지 않고 제9 암마라식으로까지 지향하고 있음을 보여주고 있다. 그리하여 원효는 일심의 역동성과 신해성을 통해 『대승기신론』의 8식설과 『금강삼매경』의 9식설을 운할시키고 있다. 그 결과 원효는 종래의 해석과 달리 일심에 역동성과 신해성의 의미를 부여함으로써 일심 이해의 외연을 확장시켰다고 할 수 있다.

--- 고영섭, 「원효 일심의 신해성 분석」, 『불교학연구』 제20호, 2008.

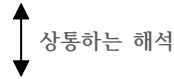
모든 중생을 향한 희망의 메시지, 구품왕생론

여기 『起信論』에서 논한 것이 상근기(上進人)를 기준으로 필경 왕생을 밝혔지만, (그렇다고) 보후(後)를 아직 보지 못한 자는往生할 수 없다는 뜻이 아니다

此中論意, 約上輩人明畢竟生, 非謂未見法身不得往生也。住正定者, 通論有三, 一者見道以上方名正定, 約無漏道為正定故, 二者十解以上名為正定, 住不退位為正定故, 三者九品往生皆名正定, 依勝緣力得不退故。於中委悉, 如『無量壽料簡』中說。

정정(正定)에 대한 세 가지의 정의를 소개하는 이 문장의 요지는 ‘수행을 아주 잘해서 진리를 조금이라도 본 보살들은 당연히 자력으로 극락에 가고, 비록 수행은 부족해도 부처님의 원력에 올라탄다면 중생들 역시 타력을 통해 불퇴전의 자리에 들게 된다’는 것이다. 원효는 본인의 저서인 『무량수경료간』을 언급하며, 정토 사상의 핵심인 '누구나 부처님의 힘으로 불퇴전의 자리에 들 수 있다'는 **희망의 메시지를 제시하고 있다**. 여기서 특히 주목해야 할 점은 마지막 ‘九品往生皆名正定, 依勝緣力得不退(구품의 왕생이 모두 정정취다, 염불의 수승한 인연의 힘에 의지하여 불퇴전을 얻기 때문이다)’라고 한 부분이다. 구품에는 성문, 연각, 보살의 수행자는 물론 지옥, 아귀, 축생의 중생까지 모두 포함되기 때문이다. **원효는 “우리 모두에게는 한 생각 돌이킬 수 있는 힘이 있다”라는 본각의 인후습경을 근거로 삼아, 글의 곳곳에 “한 생각 돌이키면 성불할 수 있다”라는 희망의 메시지를 심어 놓았다.**

중생의 환멸 가능성을 제시한 『기신론』 이해의 제일인자



元曉의 三細·阿黎耶識說은 還滅 가능한 和合識으로서의 阿黎耶識의 性格을 實證함으로써 中觀系의 空, 眞如思想과 唯識系의 阿賴耶識을 中心으로 한 心識思想을 절충, 調和한 起信論의 性格을 여지 없이 드러낸 것이라 할 수 있고, 그런 의미에서 그를 起信論의 再發見者 乃至 起信論에 대한 탁월한 理解의 第一人者라고 할 수 있는 것이다.

--- 은정희, 「원효의 삼세·아뢰야식설-대승기신론의 경우」, 『한국철학회』, 1983.

바른 통찰을 실천한 철학자

7세기 동아시아의 신라에 살았던 분황 원효(芬皇 元曉)는 존재를 있는 그대로 파악하는 '바른 견해(正見)' 위에서 두 극단에 치우치지 않는 '바른 통찰(和觀)'을 실천한 철학자였다. 그는 불교의 여러 종파 내지 여러 주제에 대한 부분적 이해와 치우친 인식을 타파해 주었다. 원효는 화쟁의 대상은 불교 이론에 대한 그릇된 인식과 잘못된 견해이며, 그릇된 인식과 잘못된 견해를 벗어나기 위해서는 인식의 전환과 화회의 방식이 필요하다고 역설하였다. 해서 그는 "불변의 실체를 설정하는 유한한 마음을 벗어나 실체가 없는 무한한 교법을 바라보라"고 역설하였다.

--- 고영섭, 『분황 원효의 생애와 사상』 p187, 운주사, 2016년.

원효대사의 삶은 다양한 사상의 스펙트럼만큼이나 자유롭고도 적극적이었으며, **앎(覺)에는 모자람이 없었고, 행(行)에는 거침이 없었습니다**. 그 앎(覺)을 딛고 아는 바대로 실천했기 때문입니다. 그러기에 사문(沙門)이면서 속인(小姓居士)이었고, 속인이면서 사상가이고 대중의 스승이었습니다.

--- 최세창, 『대승기신론 소·별기』 p45, 운주사, 2016.

새로운 시각, 다양한 해석의 필요성

한국에서의 근현대 『기신론』의 연구는 원효의 『기신론』 주석에 치중하여 이루어져 왔다. 이러한 원효 편중의 『기신론』 연구는 한편으로는 연구 깊이나 정밀함의 심화로 이어질 수도 있겠지만, 다른 한편으로는 또 하나의 “표준적” 해석으로 굳어질 가능성이 있다. 원효의 기신론관의 사상적 의미는 이런 점에서 “원효의 기신론관은 무엇인가”라는 원효 사상에 한정된 물음보다는, 보다 넓은 동아시아적 맥락에서 “원효의 기신론관은 어떻게 형성 되었는가”라는 물음에 대한 답을 찾는 과정에서 구해져야 할 것으로

로 보인다.

원효의 기신론관에 대해 여러 해석이 제시되어 왔지만 학계는 아직 확고한 합의점에 도달하지는 못하고 있다. 하지만 확실한 것은 원효의 기신론관을 화엄사상이나 여래장사상 등과 연결하여 이해할 경우 기존의 입장에 비추어 원효를 이해하게 될 수밖에 없다는 점이다. 하지만 **원효의 기신론관은 이러한 기존의 화엄사상이나 여래장사상의 틀에 완전히 부합하지 않는 사상적 특성을 가지고 있다.** 다시 말해 원효가 화엄학의 입장을 가졌는지 유식학의 입장을 가졌는지 아니면 『기신론』을 중심으로 하는 여래장적 입장을 가졌는지에 대해 논의할 때 사실상 원효의 실제 사상과는 맞지 않는 틀로써 원효를 해석할 위험성이 있다는 것이다. 이런 점에서 **원효 사상의 진단은 기존의 전통적 사상 틀과의 차별성이라는 문제에 각별히 유의하면서 진행되어야 할 것으로 보인다.**

--- 이수미, 「동아시아에서의 『대승기신론』 해석의 전개」, 한국연구재단, 2011.

<끝>

【참고문헌】

1. 원전

진제역, 『大乘起信論』(T1666)

원효, 『大乘起信論疏』(T1844)

2. 단행본

고영섭, 『분황 원효의 생애와 사상』, 운주사, 2016.

김두진, 『불교의 정석(4)_화엄과 선』, 미시건보리, 2023.

남동진, 『원효의 발견』, 사회평론아카데미, 2022.

박태원, 『대승기신론 소·별기』, 세창출판사, 2019.

박태원, 『원효, 하나로 만나는 길을 열다』, 한길사, 2012.

불교전기문화연구소, 『원효, 그 위대한 생애』, 불교춘추사, 1999.

신명종, 『해설과 함께 보는 원효의 대승기신론 소와 별기』, 도서출판문사철, 2025.

楊伯峻, 『論語集註』, 中華書局, 2006.

오형근, 『대승기신론소병별기』, 도서출판문대승, 20213.

이기영, 『원효사상_세계관』, 한국불교연구원, 2002.

이시이 코세이(石井公成), 『동아시아 불교사』, 씨아이알, 2020.

은정희, 『대승기신론소기회본』, 동국대학교출판부 2017.

최세창, 『대승기신론 소·별기』, 운주사, 2016.

3. 논문

고영섭, 「분황 원효 『대승기신론소』의 내용과 특징」, 『불교철학』 제6집, 2020.

고영섭, 「원효 일심의 신해성 분석」, 『불교학연구』 제20호, 2008.

고영섭, 「분황 원효의 여래장 인식과 불성 이해」, 『열상고전연구』 제61집, 2018.

고영섭, 「한국 기신학 연구의 지형과 내용」, 『불교학보』 제86집, 2011.

고영섭, 「분황(芬皇) 원효(元曉)의 기신사상(起信思想)」, 『불교학및교학연구』 제1호, 2022.

고익진, 「원효의 기신론소·별기』를 통해 본 진속원용무애관과 그 성립이론」, 『불교학보』, 1973.

김상현, 「원효행적에 관한 몇 가지 신자료의 검토」, 『동국대학교 신라문화연구소』, 1988.

남동신, 「원효의 저술과 사상」, 『원효대사』, 국립경주박물관, 2010.

이수미, 「동아시아에서의 『대승기신론』 해석의 전개」, 『한국연구재단』, 2011.

은정희, 「원효의 삼세·아뢰야식설-대승기신론의 경우」, 『한국철학회』, 1983.