

분황(芬皇) 원효(元曉)

『起信論疏』(H1,725c~729a)

안 양 희
(불교학과 응용불교 박사과정수료)

목 차

- I. 세계 철학사에서 분황 원효의 지위
- II. 동아시아불교사상사에서 분황 원효의 위상
- III. 분황 원효에게서 <대승기신론소>의 의미와 가치
- IV. <대승기신론소>의 원문과 번역과 주석
- V. <대승기신론소>의 내용과 분석
- VI. 분황 원효 <대승기신론소>의 특징과 영향

I. 세계 철학사에서 분황 원효의 지위

분황 원효(芬皇 元曉, 617-686년)는 한국 불교사에서 가장 위대한 인물 가운데 한 사람임에는 틀림이 없다. 1900년대 초기부터 원효의 저술들이 수집 정리되기 시작한 이후 오늘에 이르기까지 원효의 저술 발굴¹⁾과 주석 작업에서 큰 성과를 거두었으며, 원효에 관한 많은 저서와 연구, 최근에는 화쟁(和諍), 일심(一心) 사상을 비롯한 관련 연구들이 계속 축적되고 있다. 그렇다면 원효가 서로 충돌하는 불교 교리들을 화쟁 사상이라는 철학적 방법으로 통합하고, 모든 교학을 일심 철학 안에서 이해하려 한 독자적인 사상이 세계 철학사에서 차지하는 지위는 어떠한가? 이를 서술하는 작업은 단기간에 쉽게 이루어질 수 있지 않다고 생각한다. 따라서 이 글에서는 원효의 생애, 저술에 의한 주요 사상을 알아보고 국내외 학자들의 원효 관련 연구 및 활동 등을 통해 그 지위를 논하기 위한 과제가 무엇인지 파악하고자 한다.

원효는 법호가 분황이며 법명이 원효이다. 신라인으로 본관이 경주, 속성이 설씨(薛氏)이고 이름은 사(思)였다. 그가 태어나고 학문을 닦으며 불교를 전파하던 시기는 삼국이 통일신라로 통합되던 시기와 맞물려 있었다. 원효가 승가(僧伽)에 입문한 시기에 관한 구체적 기록은 현존하는 자료 중 『송고승전(宋高僧傳)』의 「원효전」이 유일하며, 그 기록에 따르면, '관채(冠綵)'의 해에 출가했다고 전해지는데²⁾, 이는 머리를 깎아 올리는 일종의 성인식(관례)을 치르는 시기를 의미하므로 대략 15세 전후로 추정한다. 삼국유사(三國遺事) 「의해(義解) 원효불기(元曉不羈)편에 의하면 그는 나면서부터 영특하고 남다른 데가 있어서 스승을 따르지 않고 공부하고, 일정한 곳에 오래 머물지 않고 스승 없이 깨달았다고 전한다³⁾. 또한 『고선사서당화상비(高仙

1) 2015년 1월12일 동국대 불교학술원 HK연구단 주관 특강: 중국 상해 사범대 덩위안(定源) 교수가 원효의 저술 『대승기신론소(大乘起信論疏)』의 중국 투르판 필사본 단간이 독일에서 발견됐다고 밝혔다.

2) 『宋高僧傳』 T50, 730a7-8

“釋元曉。姓薛氏。東海湘州人也。非之年惠然入法。隨師稟業遊處無恒”

3) 『三國遺事』 卷第四(H006, 348a06)

『高仙寺誓幢和尚碑』에는 ‘대사의 덕은 전생으로부터 심어진 것이기에 실로 태어나면서부터 알았다. 자기의 마음을 근본으로 하여 스스로 깨달았다. 배움에 일정한 스승을 좇지 않았다’⁴⁾고 적혀있다. 이상의 자료를 통해 원효는 일정한 스승 없이 자유로이 여러 스승을 찾아다니며 수학했음을 알 수 있다. 원효와 절친인 의상(義湘, 625-702년)과 함께 1차 당나라 유학(650년, 진덕여왕 4년)의 실패로 2차 유학(661년, 태종 무열왕8년)을 위해 당나라에 가던 중 마음에서 갖가지 현상이 생겨남을 깨닫고⁵⁾, 서라벌로 되돌아와 저술에 몰입했다. 이러한 상황을 미루어 볼 때 그는 상당한 수준의 불교학자로서 유학목적이 뚜렷했음을 알 수 있으며 당시의 불교계에 대한 문제의식이 바로 원효만의 독특한 불교의 출발점이라고 본다. 그러나 요석공주와의 일로 계를 잃고 설총을 낳은 뒤에는 스스로 소성거사(小姓居士)라 부르며 불법을 대중화하는데 진력함으로써 불교 대중화의 이정표가 되었다. 686년 3월, 원효(元曉)는 혈사(穴寺)에서 세수 70세로 입적했고 그의 첫 탑비(『고선사서당화상비高仙寺誓幢和尚碑』)는 신라 애장왕(800-809년) 때에 원효의 손자인 설증업과 각간 김연승(후의 헌덕왕)이 주도하여 고선사(高仙寺)에 세워졌고, 1101년 8월, 고려 숙종은 원효에게 '화쟁국사(和諍國師)'라는 시호를 추증하였으며, 명종 때(1170-1197년) 분황사 탑비와 함께 '원효대사(元曉大師)'로 불렸다.

원효의 주요 사상을 교판 및 저술 측면에 국한하여 살펴보면, 다음과 같다. 원효는 기존 교판에 대해 교리적 다양성을 포용하지 못하고, 오히려 분파적 갈등을 강화한다고 보았으나 원효 자신이 독자적인 교판 체계를 명확히 언급한 흔적은 현존 저술에서 발견되지 않는다는 주장이 있었다(Mun, 2005). 그러나 원효의 저술을 서지학적으로 분석해 보면, 초기에는 교판을 의식하지 않았지만 『대해도경종요』, 『열반경종요』, 『법화경종요』, 『미륵상생경종요』 등에서 대·소승, 즉 성문장(聲聞藏)⁶⁾과 보살장(菩薩藏)⁷⁾으로 자신의 관점을 제시했다(고영섭, 2013, 2021). 즉 원효의 중요류에서 수행자의 위의에 입각하여 삼승(三乘)⁸⁾의 별교(別教)와 통교(通教), 일승(一乘)의 분교(分教)와 만교(滿教)의 형식으로 이루어진 4종 교판(教判)을 수립했다. 이때 삼승을 별교와 통교로 구분한 기준은 존재의 공성(法空)이었고, 일승을 분교와 만교로 구분한 기준은 일체법에 두루하여 걸림이 없이 상입(相入, 상호투영성)하고 상즉(相卽, 상호동일성)하다는 보법(普法)의 측면이라는 것이다. 법장의 『화엄경담현기』⁹⁾에도 원효의 교판이 인용된 점 등으로 미루어 볼 때 원효의 교판에 대한 관점은 분명한 것 같다. 이러한 교판 인식은 원효의 화쟁(和諍) 회통(會通)과 연결되어, 다양한 교리와 사상을 조화롭게 해석하는 철학적 기반이 되었다. 중국인들이 제창한 교판은 불교를 해석하는 방법론이라 할 수 있으며, 동아시아 불교의 특성이라고 볼 수 있다. 600년대 중국은 수, 당 시대로서 그 이전 시대의 교판은 경전 해석에 있어서 한역불전에 대한 공정한 이해를 도모하려는 특성을 나타냈으나 이후에 천태종, 화엄종, 법상종 등에서 자종의 우월성을 드러내기 위한 방식으로 변질되었다. 원효는 이

“生而穎異 學不從師 其遊方始末”

4) 『高仙寺誓幢和尚碑』 「大師德惟宿植，道實生知，因心自悟，學不從師。」

5) 『宋高僧傳』 T50, 729a13-14

“心生故種種法生，心滅故龕墳不二”

6) 성문장(聲聞藏): 성문(聲聞)이란 부처님의 가르침을 듣고 깨달음을 얻는 수행자를 말하며, 성문장은 이들의 수행과 교리를 담은 부류로서 주로 소승불교(小乘佛敎)의 경전과 논서이다. 사성제(四聖諦), 팔정도(八正道) 등 개인의 해탈을 목표로 하는 교리, 아라한(阿羅漢)의 경지에 도달하기 위한 수행법, 율장(律藏)과 같은 계율 중심의 교학을 그 내용으로 한다.

7) 보살장(菩薩藏): 보살이 중생을 구제하기 위해 실천하는 교리와 수행을 중심으로 한 대승불교의 교학 부류로, 『화엄경』, 『법화경』, 『대승기신론』 등 대승 경전과 논서로서 보살행(菩薩行), 육바라밀(六波羅蜜) 등 이타적 실천을 통해 중생과 함께 깨달음을 이루려는 대승적 이상을 그 내용으로 한다.

8) 삼승(三乘): 성문, 연각, 보살

9) 『화엄경담현기』 제3문 「입교차별(立敎差別)」, T35, 0111a26-b01. 각주23) 참조

러한 시대적 상황에서 특정 종파의 우월성보다는 불성의 중심인 중도의 관점에서 불교 사상을 체계적으로 정리할 필요성을 느낀 것으로 판단된다. 원효는 특정 종파나 교의적 전통에 얽매이지 않고, 당시 입수 가능한 모든 주요 대승 경전 해석에 전념했으며, 이 과정을 통해 103종 202권에서 208권 정도라는 많은 양의 저술을 지었고, 그중에서 현재 20 여종이 남아 있을 뿐이다. 그의 저작에서 다루는 교리적 전통에는 『반야경(Prajñāpāramitā)』을 비롯한 주요 대승 전통들이 포함된다. 즉 밀교(密敎)를 제외한 삼론(중관), 열반, 여래장, 법화, 천태, 율종, 정토, 유가행, 호국, 화엄, 그리고 인명이다. 원효는 당시의 모든 주요 대승 경론과 그에 수반되는 교학들을 광범위하게 연구했다. 이러한 저술을 통해 원효는 자신의 사상을 일심(一心)-화회(和會)-무애(無碍)의 구조로 발전시켜 나갔으며, 일심의 구조는 『대승기신론소』와 『대승기신론별기』에서, 화회의 논리는 『십문화쟁론』과 『금강삼매경론』에서 그리고 무애의 실천은 『화엄경소』에서 드러나고 있다(고영섭, 2021). 원효는 『대승기신론』 주석서만 8권을 쓸 정도로 『대승기신론』에 집중하며, 주석서들을 통해 일심의 철학을 공고히 했다. 그가 관심을 가졌던 모든 교의 흐름에 대한 논의에서 유심(唯心)이라는 개념이 핵심적인 역할을 했고, 이는 앞서 그가 중국으로의 여정에서 개인적 깨달음의 경험과 무관하지 않음을 알 수 있다. 원효의 논쟁 화회의 토대는 일심이며, 화회의 논리는 회통(會通)을 매개체로 해서 일심의 근원으로 돌아가게 하는 것이다(고영섭, 2021). ‘화쟁(和諍)’이라는 용어는 현대 학자들이 원효의 접근 방식의 특징을 일컫는 것으로(Muller, 2015) 원효의 화회 논리를 통한 해석학적 전략은 다양한 경전들과 불의(佛意) 혹은 불법(佛法)과의 관계를 체계화하는 것이다. 이는 곧 개별 경전의 진리성을 인정하면서도 그 진리성과 불법(佛法)과의 관계를 맺어주는 것으로 초교파적 불교의 이해를 제시하는 것이다(조성택, 2020). 즉 원효 자신만의 독특한 화쟁·회통의 접근방법은 겉보기에는 서로 다르거나 상충하는 불교 교리적 입장들을 끊임없이 탐구하며, 그 차이가 발생하는 정확한 지점을 파악할 때까지 철저히 조사한 뒤, 해당 교리적 입장을 주장하는 측의 근본적인 배경, 동기, 또는 종파적 편향의 차이가 어떻게 그러한 표면적인 모순을 낳게 되었는지를 밝혀내는 것을 의미한다. 원효는 현존하는 모든 주석서를 비롯한 논고 및 저술에서 화쟁·회통 과정을 반복적으로 행했으며, 이 과정에서 도교, 중관(中觀), 인명학(因明學) 접근 방식을 포함하기도 했다. 원효가 이러한 접근방법을 통해 특정 교리 체계에 더 큰 무게를 실어주기 위한 목적보다는, 자신의 학식과 성향에 근거하여 평가를 내림으로써 불필요한 복잡성을 야기하지 않으면서도 다양한 관점을 분석하기 위해 열어놓을 수 있을 뿐만 아니라, 부적절한 편협함을 초래하지 않으면서도 그 관점들을 하나의 포괄적인 관점으로 결합할 수 있었다(Muller, 2015). 그리하여 원효의 저술에는 특유의 공정성이 깃들여 있으며, 또한 대승불교 내에서 전체론적인 체계성을 확립하려는 경향이 분명함을 알 수 있다.

이상에서 간략히 살펴본 바와 같이 원효는 인도나 중국에서 전해진 불교 사상을 그만의 독창적인 화쟁·회통에 의한 화회 논법으로서 한국 불교를 재해석했다. 이는 방대하고 다양한 불교 교학에 대해 폭넓고 깊은 통찰이 전제되어야 가능함을 고려해 볼 때 위대하다 하지 않을 수 없다. 이러한 원효 사상을 세계에 널리 알리고자 이루어진 국제 활동으로는 1997년 조계종립 동국대학교와 미국 내 한국학의 중심지 스토니브룩 뉴욕주립대와의 협약이 있었고, 그 일환으로 국제원효학회(International Association for Wonhyo Studies) 창립과 함께 학술대회를 개최했다.¹⁰⁾ 그리고 1998년 미국종교학회(American Academy of Religion)의 정기

10) 창립 기념 학술대회에서 김영태(동국대) 교수의 '원효의 사상체계'를 비롯해, 박성배(미국 스토니브룩 뉴욕주립대) 교수의 '원효 사상의 논리 구조', 로버트 버스웰(Buswell, R., UCLA) 교수의 '원효 영역상의 난점들'이 발표되었다(동아일보, 1997.4.24. <https://www.donga.com>)

발표회에 원효학 연구 분과를 설치하고 논문 발표를 했으며¹¹⁾ 2004년 제2회 국제원효학회 학술대회도 개최했다.¹²⁾ 또한 학회 성과물로 2007년 영역(英譯)판 제1집 금강삼매경론(金剛三昧經論)이 출판되었고(Buswell, 2007),¹³⁾ 2011년에는 영역(英譯)판 제2집 「원효의 마음 철학」이 출판되었다(Muller, & Nguyen, 2011).¹⁴⁾ 그 후, 원효 저술 중에서 일부를 선택, 편집한 영역판이 출판되기도 했다(Muller, 2012). 이렇게 원효 사상에 관심을 가지고 적극적으로 활동한 북미 지역의 로버트 버스웰, 박성배, 찰스 윌러, 리차드 맥브라이드 불교학자들을 중심으로 원효 사상의 이해가 어느 정도 인지를 분석한 연구에서 네 학자의 공통된 견해도 사실상 동아시아 불교권에서와 유사하게 그 위대성을 밝히고 있다(김지연, 2016).¹⁵⁾ 또한 원효의 화쟁 사상에 대해 국내 학술지에 처음으로 외국인의 논문이 영문으로 게재 발표되기도 했다(Muller, 2015).¹⁶⁾ 2016~2018년에는 동국대 불교학술원 주관으로 미국, 중국, 일본 각각 또는 한·중·일 공동 국제학술대회를 개최하여 동아시아 불교에 미친 영향을 확인하는 계기도 마련했다. 그리고 2000년 이후 일본 학자들의 원효 저술과 사상에 관한 연구가 활발히 이뤄졌으며, 특히 원효의 저술은 동아시아 불교 사상사에서 중요한 위치를 차지했다(Jorgensen, 2006). 내국인으로 원효 관련 연구로 국외에서 학위를 받은 경우는 일찍이 1976년 프랑스 파리 7대학 박사 논문으로 원효의 생애와 저술·포교 활동에 대한 논문(이계선, 1976)¹⁷⁾과 1979년 미국 UCLA에서 원효의 대승기신론소에 대한 논문(박성배, 1979)을 필두로 이뤄졌고, 역으로 외국인이 국내에서 학위를 받은 경우는 동국대에서 원효의 금강삼매경론 논문(Buswell, 1984)을 시작으로 현재까지 지속되고 있다. 원효의 사상을 보편성 측면에서 접근한 연구로서 최근 국제학술지에 발표한 예를 들면, 원효의 화쟁 사상을 한국적 인식론의 특징, 즉 관계성으로 설명하면서 원효 철학의 중요성을 논한 논문이 있다(Moon, 2022).¹⁸⁾ 또한 역사적 관점에서 원효의 인간관

11) 연구분과 학술발표회에서 '원효 철학의 논리'(박성배교수)등 4편의 논문이 발표되었다(불교신문, 1998.11.24. 301호. <http://www.ibulgyo.com>).

12) 2차 학술대회에서는 전현(미국 뉴욕주립대)교수의 기초연설을 시작으로 박성배교수가 '대승기신론소에 나타난 원효의 신앙체계'를, 로버트 버스웰(미국 UCLA)교수가 '원효의 금강삼매경론을 통해 본 한국불교문헌의 주석 장르'란 주제로 각각 발표했다(법보신문, 2004.4.8. <https://www.beopbo.com>)

13) Buswell, R. E.(2007), *Cultivating original enlightenment: Wonhyo's Exposition of the vajrasamadhi-sutra*, (University of Hawaii Press).

14) 二障義(A. Charles Muller譯), 十門和諍論(Cuong T. Nguyen譯), 中邊分別論疏(Cuong T. Nguyen譯), 判比量論(Dan Lusthaus譯)이 英譯되었다.

15) 김지연(2016)은 그녀의 논문에서 19세기부터 시작된 북미에서의 원효 이해를 로버트 버스웰·박성배·찰스 윌러·리차드 맥브라이드의 연구를 대상으로 분석했다. 분석한 결과, 네 사람은 '開,舍'과 같은 원효의 사상에 대해 관점의 차이를 보이기도 했지만, 이들에게 나타나는 공통된 이해는 첫째, 원효는 동아시아를 대표하는 위대한 승려 중 한 사람이고, 그의 저술은 최고의 수준을 가지고 있다는 평가이다. 둘째, 원효는 광범위한 분야에 대한 지식을 가지고 있었고, 학파의 우열 없이 동등하게 다루는 학문적 태도이다. 셋째, 원효의 저술 목적이 표면적으로는 논쟁을 조화시키는 '화쟁'에 있지만, 그 심층에는 모든 것을 진정으로 하나로 만드는 '진리'가 있다는 사실이다. 그것이 로버트 버스웰에게는 '붓다의 가르침'이고, 박성배에게는 무애와 자재를 갖춘 '붓다의 법'이고, 찰스 윌러에게는 언어로 표현할 수 없는 '절대 진리'이다. 넷째, 원효가 사상의 중심을 대승기신론에 두면서 '일심'의 구조와 사상에 기반하여, 자신이 주석하는 대부분의 논서에 적용함으로써 심층적인 이해를 이끌어 내는 것이다.

16) 찰스 윌러(Muller, C.)는 미국 출신으로 박성배 교수가 박사과정 지도교수였고, 현재 일본 무사시노 대학 교육학부 교수이며, 도쿄대학교 인문사회학 대학원 명예교수이다.

17) Lee, K. (1976). *Wonhyo of Silla in the 7th century: His life, writings, and missionary activities* (Doctoral dissertation, Université Paris VII).

18) 미국 시카고 로올라 대학교 교육학 교수로서 그는 논문에서 원효가 우리의 인식이 마음과 지각의 상호작용을 통해 어떻게 변화하고 형성되는지를 설명한다고 보았다. 원효의 '일심(一心)' 사상은 연기론에 기초하여 모든 존재의 관계성을 포함하며, 심리적·윤리적 관점에서 타인과의 관계를 설명한다고 보며 관계성이 단순한 외적 상호작용이 아니라 내적 변화와 연결된 깊은 철학적 행위임을 보여준다고 했다. 따라서 원효의 화쟁은 동일성과 차이성이 공존하며 상호 보완적일 수 있다는 철학적 통찰을 제

을 분석하고 중생 교화와와의 연관성을 논한 논문도 있다(Nam, 2022).¹⁹⁾

원효의 위상을 알리고자 노력한 국내 학자들의 국제학술 network 및 학술대회 개최, 원효 저술의 영역판 출판, 그리고 관련 연구 등에 대해 미약하나마 간략히 탐색했다. 체계적 문헌 고찰에 의한 탐색이 아니었기에 누락 사항들이 다분히 있을 터, 그 밝히지 못한 부분을 포함하여 그 모든 분의 노력으로 오늘에 이르렀음을 짐작한다. 그럼에도 세계 철학사에서 원효의 지위를 논하기 위해서는 향후 원효 국제학술 network 및 담론의 지속화라든가 글로벌 수준에서의 교학, 인명학 외에도 비교철학, 현대적 문제와의 연결성 연구 등에 대한 추적, 그리고 국제학술지 게재뿐만 아니라 국내 유일의 불교 영문 학술 잡지(International Journal of Buddhist Thought & Culture)에 원효 관련 논문 게재 활성화 등을 통해 국제적 시각에서 원효 사상과 가치를 재정립할 필요가 있다.

II. 동아시아 불교사상사에서 분황 원효의 위상

분황 원효는 우리나라 제2의 붓다로 호명해 오고 있으며²⁰⁾ 7세기 당시 중국 현장과 함께 동아시아를 대표한 학승이자 사상가였다. 원효는 출가 이후 구마라집(鳩摩羅什), 불타발바라(佛陀跋陀羅), 보리유지(菩提流支), 녹나마제(勒那摩帝), 진제(眞諦) 등의 구역 삼장이 번역한 경론을 입수해 숙독했다. 당시 인도 유학을 다녀온 현장이 장안의 자은사(慈恩寺)에 머물며 번역한 많은 신역 경론들이 신라에 전해져 원효는 현장의 신유식학을 접하게 되면서 인도 대승 불교의 양대 주류인 중관학파와 유식학파의 공·유 대립의 극복 문제를 핵심적인 과제로 인식하고 있었다. 7세기는 당나라 불교를 중심으로 하는 동아시아 전체 불교계에서도 원효와 같은 문제의식이 있었으므로 불교에 대한 원효 사상은 국제적인 성격을 갖게 되었으며, 원효는 신역 경론까지 접하며 많은 저술을 펴냈고 구역과 신역 사이의 경계에서 독자적 해석을 했다. 원효의 교학은 신라의 경흥(憬興), 도륜(道倫), 현용(玄隆), 태현(太賢), 견등(見登), 표원(表員)과 고려의 균여(均如), 의천(義天), 지눌(知訥), 요세(了世), 보환(普幻) 등에게 영향을 주었다. 특히 대각국사 의천(1055~1101년)은 원효의 저서를 수집·간행하고 이를 송나라와 요나라에게까지 유포했다.

중국에서 원효의 『대승기신론소』는 해동소(海東疏)로 불리기도 했으며, 혜원(慧遠, 523-592년)의 『대승기신론의소』, 법장(法藏, 643-712년)의 『대승기신론의기』와 함께 그 당시 학인들에게 유통되고 읽혔으며 기신학²¹⁾ 연구의 3대 주석서이다. 특히 법장은 기신학과 화엄학 연구에서 원효의 논지를 원용하고 변용하면서 크게 영향을 받았고, 그의 문하였던 종밀(宗密, 780-841년)도 영향을 받았다. 그리하여 당나라 학자들의 저서에는 원효의 학설을 인증(引證)한 예가 많은데, 예를 들면 원효의 4교판설은 다시 당 불교계에 전해져 화엄 교학을 집대

시하므로 서구적 인본주의와 동일시해서는 안 되며 질적 연구에서 문화적 다양성을 존중해야 하는 매우 중요한 요소가 된다고 설명했다.

19) 서울대학교 인문대학 한국사학과 교수로서 그는 논문에서 원효는 한국 불교사에서 가장 뛰어난 사상가로서 화쟁의 관점에서 교의 연구를 체계화했을 뿐만 아니라, 대승불교의 이상, 즉 보살로서 모든 중생을 교화하는 데 전념했다고 전하며 모든 인간은 평등하다는 원효의 견해와 그의 이타적인 보살행은, 통일 직후의 신라 사회가 지향해야 할 평등한 불교 사회의 방향을 모색했을 뿐만 아니라 이를 직접 실천했다는 점에서 의미가 깊다고 했다.

20) 인도에서는 붓다의 교설을 대승의 언어로 재천명한 龍猛 龍樹(150-250년)를 제2의 붓다로 칭하듯 중국에서는 인도불교를 중국불교로 재조직한 慈恩 玄奘(602-664년)을 제2 붓다로 추앙해 오고 있다고 했다(고영섭, 2024).

21) 기신학(起信學)은 『대승기신론』과 그 주변에 대한 일련의 연구를 말한다.

성한 법장을 비롯해서 그 이후의 화엄 학습들에게 주목받아 그들의 저술들에 인용되고 있었다. 원효의 교판론을 인용한 최초의 문헌은 법장의 『화엄경탐현기(華嚴經探玄記)』²²⁾였으며, 법장은 자신의 5교 10종 체계가 원효의 분류를 계승·확장한 것임을 보여주었고, 이어 이통현(李通玄, 635~730년)의 『신화엄경론(新華嚴經論)』에서도 『화엄경탐현기』에서의 인용 내용을 그대로 전재했다.²³⁾ 그리고 규봉(圭峰) 종밀의 『대승기신론소』에서는 원효의 『대승기신론소』를 12회 인용하는 것으로 나타났다(김천학, 2015). 중국에서 원효의 영향은 송대에까지 계속되어 북송(北宋)의 찬녕(贊寧, 919~1001년)은 『송고승전(宋高僧傳)』에서 원효의 심오한 불교 사상을 간결하나 유려(流麗)한 문체로 조리에 맞게 서술한 것에 대하여 ‘압도적으로 문단을 장악했다 [雄橫文陣]’²⁴⁾고 했다. 이상은 신라 불교 교학이 당대 중국 화엄종 교학에 직접적으로 영향을 끼쳤음을 보여주는 중요한 문헌적 증거라 할 수 있다. 그리고 원효의 대표적 저술인 『판비량론』에 대하여 불교 논리의 구조와 형식을 보여주는 것으로 이전의 인식논리학인 고인명(古因明)²⁵⁾과 변별되는 진나(Dignāga, 陳那)의 새로운 논리학인 신인명(新因明)²⁶⁾의 구조를 보여준다는 점에서 불교 논리 사상사에서 이 저술의 간행 의미가 크다²⁷⁾(고영섭, 2024). 이 저술은 통일신라 도증(道證, 7세기 후반~8세기 초)의 『인명입정리론소(因明入正理論疏)』에 인용될 뿐만 아니라 중국에 전해져 규기(窺基, 632-682년)의 제자인 혜소(慧沼, 650-714년)의 『성유식론요의등』, 선주(僧肇, 724-797년)의 『유식분량결』과 『인명론소등초』 등에도 인용되었다.

일본 불교에 끼친 원효의 영향은 8세기 초부터 오늘날에 이르기까지 계속되고 있다. 일본에서 제작된 『사경소계』(740년 4월)에 원효의 『판비량론』의 이름이 적혀있으나, 다른 연구²⁸⁾에서는 743년부터 원효의 저술이 서사(書寫), 인용되었음을 밝히고 있다. 즉 원효 저술은 주로 나라시대(奈良時代, 710-794년)와 헤이안시대(平安時代, 794-1185년)에 일본에 전해지고 필사되었지만, 종파마다 불교 교학이나 수행 전통을 이어온 고승이나 학승이 다양하다. 예를 들면, 화엄종의 경우 원효의 『기신론소』와 『기신론별기』를 중시한다(Fukushi 福士慈仁, 1999, 2001).

7-9세기 신라와 일본의 불교 교류 연구에서 원효의 영향은 다음과 같다(최연식, 2010):

22) “당나라 때 해동 신라국의 원효 법사(元曉法師)가 이 경소(經疏)를 지었다. 또한 네 가지 가르침[四教]을 세웠으니, 첫째는 삼승별교(三乘別教)로, 사제교(四諦教)나 연기경(緣起經) 등과 같은 것을 말한다. 둘째는 삼승통교(三乘通教)로, 반야경(般若經)이나 심밀경(深密經) 등과 같은 것을 말한다. 셋째는 일승분교(一乘分教)로, 영락경(瓔珞經) 및 범망경(梵網經) 등과 같은 것이다. 넷째는 일승만교(一乘滿教)나, 화엄경(華嚴經)의 보현교(普賢教)를 말한다. 이 네 가지 차별에 대한 해석은 저 소(疏)에 기록된 것과 같다.”(唐朝海東新羅國元曉法師造此經疏。亦立四教。一三乘別教。謂如四諦教緣起經等。二三乘通教。謂如般若經深密經等。三一乘分教。如瓔珞經及梵網等。四一乘滿教。謂華嚴經普賢教。釋此四別如彼疏中 『화엄경탐현기(華嚴經探玄記)』 제3문 「입교차별(立教差別)」 T35, 0111a26-b01)

23) 『신화엄경론』 T36, 0734c21

24) “釋元曉 勇擊義圍雄橫文陣” 『宋高僧傳』 T5, 0730a08-09

25) 古因明: 인도 전통 논리학의 초기 형태. 불교 이전 혹은 불교 초기에 사용된 인식·추론 체계로, 형식적 논증보다는 경험적·직관적 요소가 강했다.

26) 新因明: 6세기 인도 승려 진나(Dignāga, 陳那)가 집대성한 새로운 불교 논리학으로 엄밀한 논리적 추론 구조(비량, 比量)를 세워 불교 교리를 정당화했다.

27) 현존하는 것은 단간본 뿐이다. 원효는 판비량론에서 대승불설에 대한 승군과 현장의 교증(教證)을 비판하고 자신이 고안한 이증(理證)의 논증식을 제시하여 대승이 올바른 이치에 부합된 가르침임을 논증하는 공비량(共比量)을 고안했다. 즉 대승의 불설 여부는 그 경전에 대한 논증이 아니라, 그 가르침이 올바른 이치(正理)에 부합하는지 여부를 논증함으로써 확인할 수 있다는 것이다. 따라서 대·소승 모두 인정할 수 있는 논증식에 의한 중도를 통해 인식과 논리에서 벗어나 본래 마음으로 돌아가게 하고자 했다(一心之原).

28) Fukushi, J.(福士慈稔, 1999), 일본에서의 원효연구 현상과 과제. 한국종교사연구, 7, 55-56.;

Fukushi, J.(福士慈稔, 2001), 원효저술이 한·중·일 삼국불교에 미친 영향. 박사학위논문, 원광대학교.

일본의 나라 시대, 사경(寫經) 기록에 의하면 신라 승려의 저술 140여 종이 180여 회에 걸쳐 필사되었는데, 그중에서 원효(元曉)의 저술이 60종 83회로 가장 많다.²⁹⁾ 타무라 엔쵸(田村圓澄)는 1970년대 초에 기존의 자료를 면밀히 검토한 결과 일본 나라시대 불교학의 주류적 흐름이었던 유식학(唯識學)이 중국이 아닌 신라를 통해 수용되었다는 견해를 제시하면서 일본 고대불교 사상에 미친 신라 불교의 영향을 재인식할 필요성을 제창했다. 그리하여 중국 유학을 단념하고 독학으로 독자적인 불교사상 체계를 수립한 원효는 그 상징적 인물로 받아들여지게 되어, 그 영향으로 쇼토쿠 태자를 일본에 화현(化現)했던 부처로서 일본에서 불교사상체계를 수립하고 일본의 국가불교(國家佛敎)를 완성한 존재로 여기는 인식이 형성되었다.³⁰⁾ 또한 『대안사 심상사경록(大安寺審詳師經錄)』³¹⁾에는 신라 승려의 저술들이 기록되어 있으며 원효의 저술이 32부 78권으로 가장 높은 비중을 차지했다.

한편 헤이안 말기(平安時代, 794-1185년)의 승려 장준(藏俊, 1104-1180)은 불교 논리학(因明學)에 정통했던 학승이며, 규기 제자로서 『인명대소초(因明大疏抄)』에 원효 저술을 연구하고, 인용했다. 그리고 일본 가나자와문고 도츠 아야노(道津綾乃) 주임학예원, 도요(東洋)대학 동양학연구소 오카모토 잇페이(岡本一平) 객원연구원이 일본 가나자와(金澤)문고에서 현재 유통본보다 300년 이상 앞선 가마쿠라시대(鎌倉時代, 1185-1333년)의 『대승기신론별기』 사본을 최초로 발견했고, 이는 현존 최고(最古)의 『별기』 사본이라고 발표됐다.³²⁾ 일본 불교계에서 원효 사상이 크게 수용되었음을 보여주는 일면들이라 할 수 있다.

이상에서 살펴본 바와 같이 원효는 동아시아 불교사에서 구심적 인물로서 위대한 철학자이며 사상가이고 성인급 논사(聖人級論師)임이 분명하다. 한편으로는 원효 저술의 산실로 현존 자료가 미약한 점은 매우 안타까우나 지속되는 복원작업이나 심도 있고 체계적이며 활발한 연구의 지속화를 통해 원효 사상의 위상을 더욱 드러낼 수 있으리라 본다.

III. 분황 원효에게서 <대승기신론소>의 의미와 가치

원효의 전체 7~8종의 주석서 중에서 현존하는 자료는 『대승기신론별기』, 『대승기신론이장의』, 『대승기신론소』 3종뿐이다. 이들 중 『대승기신론별기』는 『대승기신론』에 대한 초기 연구 노트로서 일심이문을 중심으로 주석했고, 『대승기신론이장의』는 『대승기신론』의 수행심심분에 대한 주석이며, 『대승기신론소』는 이 논서에 대한 전체적 이해를 집약시킨 대표작이다. 『대승기신론소』는 『대승기신론』의 구성과 조직 및 분류에 따르면서도 창의적이며 주도면밀한 주석을 덧붙이고 있다. 원효는 『대승기신론』의 ‘일심’ 개념을 자신 철학의 근간으로 삼았고, 그에게 『대승기신론소』의 의미는 일심으로 통섭(consilience)해 가는 철학사상이라고 할 수 있다

29) 이시다 시게사쿠(石田茂作, 1930). 『나라 시대 현존 일체경소 목록』.[石田茂作, 1930<奈良朝現在一切經疏目錄>](《寫經より見たる奈良朝佛敎の研究》附録, 東京 東洋文庫)에 의함. 元曉 60종 83회, 義寂 14종 22회, 憬興 14종 20회, 圓測 16종 19회, 玄一 7종 10회, 勝莊 5종 7회, 道詮 3종 5회, 智仁 4종 4회, 太賢 3종 4회, 大衍 2종 4회, 義相 1종 3회, 令因 2종 2회, 法安 1종 2회, 圓光 1종 2회, 기타 明暉·表員·遁倫·順憬·法位·神昉·道詮·義榮·道勝·審祥 등이 1종 1회씩이다.

30) 타무라 엔쵸(1975). 반가사유상과 성덕태자 신앙. In 타무라 엔쵸 & 흥순창 (Eds.), 신라와 아스카-하쿠호의 불교문화. 요시카와 고분칸.[田村圓澄, 1975「半跏思惟像と聖德太子信仰」『新羅と飛鳥・白鳳の佛敎文化』, 吉川弘文館]

31) 일본 나라 시대의 대안사(大安寺)에서 여러 스승이 검토·정리한 불교 경전과 주석서의 목록집이다. 원효 외에 신라 義寂(8부, 15권), 중국 승려의 저술로는 慧遠(7부, 30권), 法藏(7부, 30권), 窺基(5부, 20권) 등이다.

32) 2015년 1월 12일 동국대 불교학술원 HK연구단 주관으로 특강 개최: 김천학교수 발표.

(고영섭, 2016, 2020, 2021). 원효의 일심은 『대승기신론소』등을 비롯한 현존 논서들을 통해 중관학(공사상)과 유식학(아뢰야식阿賴耶識)을 하나의 큰 틀에서 이해하기 위함이었다고, 따라서 아뢰야식(모든 경험의 근저에 있는 저장식)과 여래장(모든 중생 안에 잠재된 깨달음의 씨앗)을 연결하여 마음의 근저에는 번뇌뿐만 아니라 동시에 깨달음의 가능성이 있으므로 여래장이 곧 일심(한 마음)으로 드러나는 것이며, 모든 존재의 근원은 하나의 마음이라는 관점이다. 또 다른 관점인 무위법(無爲法)과 유위법(有爲法)으로 설명하면(Ikeda池田, 2025),³³⁾ 원효는 마음의 진여(眞如)를 무위법으로 보아 무루의 유위법[無漏有爲法] 즉 무루의 지혜[覺]는 포함하지 않는다. 그러나 마음의 생멸(生滅)은 유위법이므로 무루의 유위법 즉 무루의 지혜(유루의 지혜도 포함함)와 유루의 유위법[有漏有爲法] 즉 번뇌[不覺]를 포함한다. 따라서 아뢰야식(阿梨耶識)이 지니는 각(覺, 지혜)과 불각(不覺, 번뇌)이라는 두 가지 특성이 모두 마음의 생멸에 포함되므로 아뢰야식이란 중생의 마음(衆生心)의 일부분인 생멸의 측면 안에서 각(覺)은 여래장(如來藏)과 불각(不覺)은 생멸심(生滅心)이 결합되어 있는 상태를 가리킨다. 전자는 철학적·교리적 틀에서 후자는 수행적·실천적 틀에서 일심을 해명하고 있음을 알 수 있다. 일심은 단순히 잠재된 깨달음(여래장)일 뿐 아니라, 궁극적으로는 번뇌가 완전히 사라진 적멸(涅槃)의 상태이기도 하기에 일심은 잠재성과 완성성을 동시에 가진 것이라 할 수 있다. 다시 말하면, 원효는 일심이란 심층마음(아뢰야식과 여래장)과 표층의식(전오식, 제육식 및 제칠식)으로 이루어진 마음을 적멸로서 일심(심진여문)과 여래장으로서 일심(심생멸문)으로 해명했다. 일심의 본체를 본각으로 규정하고 무명에 따라서 움직여 생멸을 일으키기 때문에 여래장이라고도 하며, 또한 여래장을 아뢰야식(阿梨耶識) 또는 진망화합식(眞妄和合識)이라 규정하고 있다. 원효가 적멸로서 일심은 심진여문에 배대하고, 여래장으로서 일심을 심생멸문에 배대한 것은 일심은 본래 진여와 생멸 두 측면을 동시에 지니지만, 깨달지 못한 중생은 생멸문에 치우쳐 번뇌와 윤회를 겪게 되나 수행을 통해 적멸에 도달하면, 일심은 더 이상 생멸의 흐름을 따르지 않고 생의(生義, 생겨남의 의미)가 없는 진여문에만 머무르게 되기 때문이다. 이렇게 일심을 적멸과 여래장으로서 각기 심진여와 심생멸에 배대하면서도 원효는 이들 일심의 근원이 되는 본법(本法)으로서 일심(一心之源)을 상정하여 삼제설(三諦說)을 시설하고 있다. 그리하여 일심을 단순한 심리적 개념이 아니라, 우주와 법계 전체를 관통하는 근본 진리(본법)로 이해하고 모든 법과 존재가 일심에서 비롯되고, 일심으로 귀결되는 것이다. 이러한 일심 사유에서 나온 구조는 화쟁을 가능하도록 기능하게 된다.

원효에게 『대승기신론소』의 가치는 일심이문(一心二門), 개합자재(開合自在), 입파무애(立破無礙)의 관점에서 찾을 수 있다. 즉 중생의 마음은 본래 청정한 진여문(眞如門)과 생멸 변화하는 생멸문(生滅門)이라는 두 가지 측면을 동시에 지니고 있고 이 두 문은 별개의 것이 아니라 하나의 마음(一心) 안에 통합되어 있는 것이다. 따라서 일심에서 무량한 법이 흘러나오기도 하고(開) 이 만법을 다시 일심으로 수렴하기도 하며(合) 또한 진리를 드러내기 위해 샅된 견해를 부수고(破) 바른 도리를 세우는(立) 행위가 서로 충돌하지 않고 자유자재하게 이루어진다는 개념으로 체계화함으로써 사상적 정체성을 이루었다는 점이다. 그리하여 7세기 당시 동아시아 불교 사상사에서 주요한 논제였던 구역(舊譯)과 신역(新譯)의 문제, 성종(性宗)과 상종(相宗)의 대립, 공집(空執)과 유집(有執)의 갈등, 무성(無性)과 유성(有性)의 논쟁 등의 해소를 위한 회통

33) 2025.12.18. 경북대학교 동서사상연구소 제 15 회 시민강좌-『대승기신론:일심이문과 아뢰야식』 자료 이케다 마사노리(Ikeda, M.池田將則)는 일본 교토에 위치한 교토선단과학대학(京都先端科学大学, Kyoto University of Advanced Science) 인문학부 교수로서 불교학, 특히 『대승기신론』 성립 문제와 중국 불교 교학사 전공

근거가 되었고, 이는 오늘날 한국 불교의 독창적 특징으로서 자리매김하게 되었다. 또한 조선 세조 때 금속활자로 간행된 『대승기신론소』(3권1책)는 우리나라 보물로 지정되어(보물 제1713호, 2011년 4월 29일) 그 가치를 더욱 높이는 계기가 되었다.

I·II장 및 관련 내용을 종합해 보면 『대승기신론소』는 원효에게 「원효관」 형성의 기반이 되었다는 측면에서 그 의미가 있고, 철학적(불교 교리의 통합), 사상적(한국불교의 독창성), 역사적(신라·인도·중국 간의 국제적 사상교류, 지적 문화유산 및 유형문화재) 측면에서 가치가 있다고 보겠다.

IV. <대승기신론소>의 원문과 번역과 주석

起信論疏卷下(ABC, H0019 v1, p.725c-729a)

論 581b_13

又是菩薩 功德成滿，於色究竟處 示一切世間 最高大身。謂以一念相應慧，無明頓盡，名一切種智，自然而有 不思議業，能現十方 利益衆生。

또 이 보살은 공덕이 다 이루어져서 색구경처³⁴에서 모든 세간 중 가장 높고 큰 몸을 보이니, 이는 일념 상응하는 지혜로써 무명이 단번에 없어지는 것을 일체종지³⁵라 하며, 자연히 불가사의한 작용이 있어 능히 시방에 나타내 중생을 이익되게 함을 말한다.

725b_24

我已百萬阿僧祇劫 修行心地 以之爲因 初捨凡夫 成等正覺 爲盧舍那 住蓮華藏世界海
나는 이미 백만 아승기겁 동안 심지³⁶를 수행하여 이로써 인(因)을 삼아 처음 범부의 상태를 벗어나 등정각을 이루어 노사나가 되어서 연화장세계 해에 머문 것이다.

725c_2

其臺周遍有千葉 一葉一世界 爲千世界 我化作爲千釋迦 據千世界
그 대의 둘레에 천 개의 잎이 있고, 한 개의 잎이 하나의 세계여서 천 개의 세계가 되며, 내가 변화해서 천 명의 석가가 되어 천 개의 세계에 웅거(雄據)했다.

725c_4

復就千葉世界 復有百億四天下 百億菩薩釋迦坐 百億菩提樹下 如是千葉上佛 是吾化身 千百億釋迦 是千釋迦化身

다시 천 개의 잎의 세계에 나아가 다시 백억의 사천하(四天下)와 백억의 보살 석가가 백억의 보리수 아래 앉았으니, 이와 같이 천 잎 위의 부처가 곧 나의 화신이며, 천백억의 석가는 곧 천 명의 석가의 화신이라.

725c_7

吾爲本源 名爲盧舍那 偈言 我今盧舍那方坐蓮華臺 乃至廣說 此等諸文 準釋可知
내가 본원이 되니 노사나라 이름하는 것이라고 하고, 계송으로 말하였다. "나 이제 노사나가 연화대에 앉아..."³⁷ 이어서 상세히 설하였다. 이 여러 글을 준거하여 풀이하면 알 수 있다.

34) 色究竟處: 색계 십팔천의 하나인 色究竟天을 말한다. 색계 四禪天의 최상위에 있는 천과 그 依處이다. 一心이 적정하여 만상이 다 비치는 경지이다.

35) 一切種智: 三智(一切智, 道種智, 一切種智)의 하나. 일체 만법의 별상을 낱낱이 정밀하게 아는 지혜이니 부처님의 지혜이다.

36) 心地: 마음이 일체 만법을 내는 것이 마치 땅에서 풀과 나무 등을 내는 것과 같으므로 이렇게 말한다. 또 마음은 三業 중 가장 수승하므로 이같이 이르기도 한다.

37) 『梵網經』 권상(T24, 997b11), 『梵網經』 권하(T24, 1003c29)

論 581b_17

問曰：「虛空無邊故世界無邊，世界無邊故眾生無邊，眾生無邊故 心行差別亦復無邊。如是境界不可分齊，難知難解。若無明斷無有心想，云何能了，名一切種智？」

【문】 허공이 무변하기에 세계가 무변하고, 세계가 무변하기에 중생이 무변하며, 중생이 무변하기에 심행(心行)의 차별도 무변하니, 이와 같은 경계를 한계 지을 수 없어서 알기도 어렵고 이해하기도 어려운 것이다. 만일 무명이 단절된다면 심상(心想)이 없어질 텐데 어떻게 잘 알기에 일체종지(一切種智)라 이름하는가?

論 581b_21

答曰：「一切境界，本來一心 離於想念，以眾生妄見境界故 心有分齊，以妄起想念 不稱法性故不能決了。諸佛如來 離於見想無所不遍，心真實故，即是諸法之性。自體顯照 一切妄法，有大智用無量方便，隨諸眾生所應得解，皆能開示種種法義，是故得名一切種智。」

【답】 일체 경계는 본래 일심으로서 상념을 여의었건만 중생이 경계를 잘못 보는 까닭에 마음에 한정됨이 있으며, 상념을 잘못 일으켜서 법성³⁸⁾에 부합되지 못하기 때문에 분명히 분별하지 못한다. 그러나 모든 불·여래께서는 망견·망상을 여의어서 두루하지 않는 바가 없으며, 마음이 진실하기 때문에 이는 곧 모든 법의 본성인 것이다. 그 자체가 모든 망법을 훤히 비추어 대지(大智)의 작용이 있어 무량한 방편으로 모든 중생이 응당 알아야 할 바를 따라서 갖가지 법의(法義)³⁹⁾를 모두 열어 보이기 때문에 일체종지라 이름하게 된 것이다.

論 581b_27

又問曰：「若諸佛有自然業，能現一切處利益眾生者，一切眾生若見其身、若觀神變、若聞其說，無不得利。云何世間多不能見？」

【문】 만약 모든 부처에게 자연업(自然業)⁴⁰⁾이 있어서 능히 온갖 곳에 나타나 중생을 이롭게 한다면 모든 중생이 혹은 그 부처의 몸을 보거나, 혹은 신비한 변화를 보거나, 혹은 그 말씀을 듣고서 이익되지 않음이 없을 텐데 어찌하여 세간에는 보지 못하는 이가 많은가?

論 581c_2

答曰：「諸佛如來 法身平等遍一切處，無有作意故。而說自然，但依眾生心現。眾生心者猶如於鏡，鏡若有垢，色像不現。如是眾生心若有垢，法身不現故。」

【답】 모든 불·여래의 법신은 평등하여 모든 곳에 두루하며 작의(의식적인 노력)가 없는 까닭에 자연이라 한 것이니, 다만 중생심에 맞추어 나타낸 것이다. 중생심이란 마치 거울과 같으니 거울에 때(垢)가 있으면 색상이 나타나지 않는 것처럼 이와같이 중생심에도 때가 있으면 법신이 나타나지 않기 때문이다.

38) 法性: 항상 변하지 않는 법의 법다운 성. 모든 법의 체성, 곧 만유의 본체. 이를 眞如, 實相, 法界 등이라고도 한다.

39) 法義: 불법의 여러 가지 義理

725c_10

問曰以下 第二遣疑 二番問答 卽遣二疑

問曰 이하의 내용은 두 번째 의심을 풀어주는 것으로 두 차례의 문답이 곧 두 가지 의심을 제거한 것이다.

725c_11

初答中有三 先立道理 次舉非 後顯是

첫 번째 답에는 세 가지가 있다. 먼저 도리(道理)를 세웠고, 다음으로 그릇된 것을 들었으며, 마지막으로 옳은 것을 드러냈다.

725c_12

初中言 一切境界本來一心 離於想念者 是立道理 謂一切境界 雖非有邊 而非無邊 不出一心故 以非無邊故 可得盡了而 非有邊故 非思量境 以之故言離想念也

처음에 "모든 경계는 본래 일심(一心)으로서 상념(想念)을 여의었건만"이라고 한 것은 도리를 세운 것이다. 즉, 모든 경계는 끝이 있지(有邊) 않지만 끝이 없지도(無邊) 않으니, 일심을 벗어나지 않았기 때문이다. 무변이 아니기에 온전히 깨달아 알 수 있으며, 유변이 아니기에 헤아릴 수 있는(思量) 경계가 아니다. 그러므로 생각과 역념(想念)을 여의었다고 말하는 것이다.

725c_17

第二舉非中 言以衆生妄見境界故 心有分齊等者 明有所見故 有所不見也

두 번째 그릇 것을 들며 "중생이 경계를 잘못 보기 때문에 마음에 한정됨이 있으며" 등이라고 한 것은, 보는 바가 있기 때문에 보지 못하는 바가 있음을 밝힌 것이다.

725c_19

第三顯是中 言離於見想無所不遍者 明無所見故 無所不見也 言心眞實故 卽是諸法之性者 佛心離想 體一心原 離妄想故 名心眞實 體一心故 爲諸法性

세 번째 옳은 것을 나타내는 중에 "망견·망상(見想)을 여의어 두루하지 않은 바가 없으며"라고 한 것은, 보는 바가 없으므로 보지 못하는 바가 없음을 밝힌 것이다. "마음이 진실하기 때문에 곧 이는 모든 법의 본성인 것이다"라고 한 것은, 불심(佛心)은 망상을 여의어 일심의 근원을 바탕으로 하는 것이니, 망상을 여의었기 때문에 마음이 진실하다고 한 것이고, 일심을 바탕으로 하기 때문에 모든 법의 본성이 되는 것이다.

725c_23

是則佛心 爲諸妄法之體 一切妄法 皆是佛心之相 相現於自體 自體照其相 如是了知 有何爲難 故言自體顯照一切妄法 是謂無所見故 無所不見之由也

이리하여 불심이 모든 망법의 체이며, 모든 망법은 다 불심의 상(相)인지라 상은 자체(自體)를 나타내고, 자체는 그 상을 비추는 것이니, 이와 같이 분명하게 알면 무슨 어려움이 있겠는가? 그러므로 "자체가 모든 망법을 드러내어 비추어"라고 말한 것이니, 이는 보는 바가 없기에 보지 못하는 바가 없게 되는 이유를 말한 것이다.

726a_4

次遣第二疑答中 言鏡若有垢 色像不現 如是衆生心若有垢 法身不現者 法身如本質 化身似影像 今據能現之本質 故言法身不現

다음은 두 번째 의심을 없애는 [대목의] 답에서, "거울에 때[垢]가 있으면 색상이 나타나지 않듯이, 이와 같이 중생심도 때가 있으면 법신(法身)이 나타나지 않는다"라고 한 것은, 법신은

40) 自然業: 諸佛의 法身은 평등하고 일체 처에 두루하므로 유무의 분별을 벗어나 작의가 없이 저절로 그 행동이 이루어짐을 뜻한다.

본바탕과 같고 화신은 영상과 같은 것이니, 이제 나타나게 하는(能現) 근거인 본질에 의거하기 때문에 '법신이 나타나지 않는다'라고 말한 것이다.

726a_8

如攝大乘顯現甚深中言 由失故尊不現 如月相於破器 釋曰 諸佛於世間不顯現 而世間說諸佛身常住 云何不顯現

이는 『섭대승론(攝大乘論)』의 「현현심심(顯現甚深)」⁴¹⁾에서 말하기를 "과실로 말미암아 세존이 나타나지 않음은 마치 달의 모습이 깨진 그릇에 있어서와 같다"⁴²⁾라고 하고, 풀이(釋)에서, "모든 부처가 세간에 나타나지 않건마는 세간에서 말하기를 부처의 몸이 상주한다고 하니, 어찌하여 나타나지 않는 것인가?"

726a_11

譬如於破器中 水不得住 水不住故 於破器中 實有月不得顯現 如是諸衆生 無奢摩他軟滑相續 但有過失相續 於彼實有 諸佛亦不顯現 水譬奢摩他軟滑性故

비유하자면 깨진 그릇 안에는 물이 머물 수 없고, 물이 머물지 못하기 때문에 깨진 그릇 안에 실제로 달이 있더라도 나타날 수 없는 것과 같다. 이와 같이 모든 중생도 사마타(奢摩他)⁴³⁾의 연활 상속이 없고 다만 과실의 상속만 있어⁴⁴⁾, 저 중생에는 실로 제불이 있지만 또한 분명하게 나타나서 드러나지 못한다. 물을 사마타의 연활성(軟滑性, 부드럽고 매끄러워 걸림이 없는 성질)⁴⁵⁾에 비유한 것과 같다.

726a_15

此二論文 同說佛現及不現義 然其所喻少有不同 今此論中 以鏡爲喻有垢不現者 約機而說 見佛機熟 說爲無垢 有障未熟 名爲有垢

이 두 논문의 글이 똑같이 부처의 나타나고 나타나지 못함의 뜻을 설했으나 그 비유하는 바는 조금 다른 것이 있다. 지금 이 『기신론』에서 거울을 비유로 들어 '때가 있으면 나타나지 않는다'고 한 것은 중생의 근기(根機)⁴⁶⁾에 의거하여 설한 것이니, 부처를 보는 기(機)가 익은 것을 때(垢)가 없음이라 설하고, 장애가 있어 아직 익지 않은 것을 때가 있다고 설한다.

726a_19

非謂煩惱現行 便名有垢不見 如善星比丘 及調達等 煩惱心中能見佛故

그러나 이는 번뇌가 현행하는 것에 대하여 곧 때가 있어 보지 못한다는 것을 말하는 것은 아니다. 선성(善星)비구⁴⁷⁾와 조달(調達, Devadatta)⁴⁸⁾ 등은 번뇌심 중에도 부처를 볼 수 있었기

41) 顯現甚深: '법신의 심심'의 뜻에 12가지가 있는데 그 중 제7의 '현현 심심'을 말한다. 『攝大乘論釋』 권14(T31_258c-261a)

42) 『攝大乘論釋』 권14(T31, 260b)

43) 奢摩他: 止, 止息, 寂靜, 能滅이라 의역한다. 우리의 마음 가운데 일어나는 망념을 쉬고 마음을 한곳에 두는 것이다.

44) '사마타의 미세한 상속'이란 삼세 알라야식의 미세념 중 청정분을 말하고, '과실의 상속'이란 그 염오분을 말한다.

45) '사마타의 연활성'이란 곧 '사마타의 미세한 상속'이다.

46) 根機: 근(根)은 물건의 근본되는 힘이고, 기(機)는 발동하는 뜻이다.

47) 善星比丘: 출가하여 십이부경을 독송하여 육계의 번뇌를 끊고 제4선정을 얻었다가 나쁜 친구와 사귀어 퇴실하고, 邪見을 일으켜 부처님에 대하여 나쁜 마음을 일으켰기 때문에 니련선하 언덕에서 대지가 갈라지면서 산채로 아비지옥에 떨어졌다 한다. 혹 석존의 출가 전 태자 때의 아들이라고도 한다.

48) 調達: 석존이 성도한 후에 출가하여 제자가 되었다. 어려서부터 욕심이 많아 출가 전에도 싯다르타 태자와 여러 가지 일로 경쟁하여 대항한 일이 많았다. 출가 후엔 부처님의 위세를 시기하여 아사세왕과 결탁하고 부처님을 없애고 스스로 새로운 부처님이 되려다가 이루지 못했다. 마침내 5백 비구를 규합하여 일파를 따로 세웠다. 그 뒤 아사세왕은 그 당파에서 떠나고 5백 비구도 부처님에게 다시 돌아왔으므로 조달은 고민하던 끝에 죽었다.

때문이다.

726a_21

攝大乘中破器爲喻 明有奢摩他乃 得見佛者 是明過去修習 念佛三昧相續 乃於今世得見佛身 非謂今世要於定心乃能見佛 以散亂心亦見佛故

『섭대승론』에서 깨진 그릇을 비유로 들어 사마타가 있어야 비로소 부처님을 볼 수 있다고 밝힌 것은, 과거에 염불삼매⁴⁹⁾를 수습하여 이를 계속해야만 금세에 부처의 몸을 볼 수 있는 것임을 밝힌 것이지, 금세에 정심⁵⁰⁾이 되어야만 부처를 볼 수 있음을 말한 것은 아니다. 산란심⁵¹⁾으로도 또한 부처를 볼 수 있기 때문이다.

726b_1

如彌勒所問經論中言 又經說諸禪爲行處 是故得禪者 名爲善行諸行 此論中不必須禪乃初發心 所以者何 佛在世時 無量衆生皆亦發心 不必有禪故

이는 『미륵소문경론』⁵²⁾에서 말한 것과 같다. 또한 경에서 "제선(諸禪)이 수행처가 된다"⁵³⁾고 설하였으므로, 선정을 얻은 이는 제행(諸行)을 잘 행한다고 하는 것이다. 이 논(論)에서는 반드시 선을 구해야 처음 발심하는 것은 아니다. 왜냐하면 부처님께서 세상에 계실 때 무량한 중생이 모두 발심하였으나 반드시 선에 있지는 않았기 때문이다.

論 581c_5

已說解釋分。次說修行信心分。是中依未入正定衆生故，說修行信心。

이미 해석분을 설했으니 다음은 수행신심분(修行信心分)을 설하겠다.

이 중에 아직 정정취(正定聚)에 들지 못한 중생에 의하기 때문에 신심(信心)을 수행함을 설하는 것이다.

726b_6

修行信心分中有三 一者舉人略意 二者就法廣辨行相 三者示其不退方便

「수행신심분」에는 세 가지가 있으니, 첫째는 사람을 들어 대의를 간략히 나타냈고, 둘째는 법에 의하여 그 행상(行相)을 자세히 분별했으며, 셋째는 퇴진하지 않는 방편을 보여주었다.

726b_8

49) 念佛三昧:①일심으로 부처님의 상호장엄을 관하고 그 관이 성숙하여 법계에 두루한 理法身の 실상을 관하는데 이르는 삼매. ②정토문에서 아미타불 한 분만 염하고 생각이 다른 데 흠어지지 않고 일심으로 이름을 부르는 것이다.

50) 定心: 의식을 통일하여 한 곳에 집중하는 마음

51) 散亂心: 六蔽心 중의 하나. 중생의 마음이 산란하여 청정심을 가리움으로 해서 선정을 방해 함을 이른다.

52) 『彌勒菩薩所問經論』은 『대보적경(大寶積經)』 「미륵보살문팔법회(彌勒菩薩問八法會)」권111(T11, 628b9-12)에서 “미륵이여, 다시 두 가지 법이 있어서 모든 악도와 악한 벗을 여의고 아녹다라삼막삼보리를 속히 증득하게 한다. 두 가지란 첫째 사마타에서 항상 부지런히 수습하는 것이고, 둘째 발사나(위빠사나)에서 선교(지혜로운 방편)를 획득하는 것이다.(彌勒! 復有二法, 離諸惡道及惡知識, 速能證得阿耨多羅三藐三菩提. 云何為二? 一者於奢摩他常勤修習, 二者於毘鉢舍那而得善巧)”라고 한 것에 관련된다.

53) 『대보적경(大寶積經)』 「미륵보살문팔법회(彌勒菩薩問八法會)」권111(T11, 628b27-c2)에 “미륵이여, 다시 칠법이 있어서 모든 악도와 악한 벗을 여의고 아녹다라삼막삼보리를 속히 증득하게 한다. 일곱 가지란여섯째 모든 선정에 드는 것이다.(彌勒! 復有七法, 離諸惡道及惡知識, 速能證得阿耨多羅三藐三菩提. 云何為七?六者住諸禪定)”라고 하였다.

初中言依未入正定衆生故 說修行信心者 上說發趣道相中 言依不定聚衆生 今此中言未入正定 當知亦是定聚人

처음에 "아직 정정취(正定聚)에 들지 못한 중생에 의거하기 때문에 수행 신심을 설한다"고 한 것은 위에서 발취도상(發趣道相) 설명에서는 "부정취(不定聚) 중생에 의한다"고 말하고, 지금 여기에서는 "아직 정정취에 들지 못한 [중생에 의하기 때문에]"라고 말하였으니, 이 또한 부정취 사람임을 마땅히 알아야 할 것이다.

726b_11

然不定聚內 有劣有勝 勝者乘進 劣者可退 爲彼勝人故說發趣 所謂信成就發心 乃至證發心等 爲令勝人次第進趣故也 爲其劣者 故說修信 所謂四種信心五門行等 爲彼劣人信不退故也

그러나 부정취 내에도 열등한 자가 있고 수승한 자가 있으니, 수승한 자는 더욱 나아가고 열등한 자는 퇴진할 수 있는 것이다. 저 수승한 이를 위하여 발취(發趣), 즉 이른바 신성취발심(信成就發心) 내지 증발심(證發心) 등은 수승한 이로 하여금 차례로 나아가게 하기 위함이다. 그 중에 열등한 이를 위한 까닭에 신심을 닦을 것을 말하니, 즉 이른바 네 가지 신심(四種信)과 오문의 행(五門行) 등은 저 열등한 이로 하여금 믿음이 퇴진하지 않게 하기 때문이다.

726b_16

若此劣人修信成就者 還依發趣分中 三種發心進趣 是故二分所爲有異 而其所趣道理無別也

만약 이 열등한 이가 신심 닦기를 성취하면 다시 발취분(發趣分) 중의 세 가지 발심에 의거하여 나아가게 된다. 그러므로 이분(二分)[해석분 중의 발취분과 수행신심분]이 하는 일이 다름이 있으나, 그 나아가는 도리(道理)⁵⁴는 다름이 없다.

論 581c_8

何等信心?云何修行?略說信心有四種。云何為四?一者、信根本,所謂樂念真如法故。二者、信佛有無量功德,常念親近供養恭敬,發起善根,願求一切智故。三者、信法有大利益,常念修行諸波羅蜜故。四者、信僧能正修行自利利他,常樂親近諸菩薩眾,求學如實行故。

어떤 것들이 신심이며 어떻게 수행하는 것인가? 간략히 말하자면 신심에 네 가지가 있으니, 어떤 것이 네 가지인가? 첫째는 근본을 믿는 것이니, 이른바 즐거운 마음으로 진여의 법을 염(念)하는 것이다. 둘째는 부처에게 무량한 공덕이 있다고 믿어서 항상 부처를 가까이하고 공양하고 공경하여 선근을 일으켜 일체지(一切智)⁵⁵를 구하려고 생각하는 것이다. 셋째는 법에 큰 이익이 있음을 믿어서, 항상 모든 바라미를 수행할 것을 생각하는 것이다. 넷째는 사문이 바르게 수행하여 자리·이타할 것을 믿어서 항상 모든 보살을 즐겨 친근히 해서 여실한 수행을 배우려 하는 것이다.

726b_19

何等以下第二廣釋 初發二問 後還兩答

"하등(何等)" 이하 두 번째 자세히 해석하는 것이니, 처음은 두 가지 물음을 내었고, 뒤에는 또한 두 가지로 답했다.

726b_21

54) 나아가는 도리: 정정취에 나아감을 말한다. 『大乘起信論義記』 권3(T44, 281c) 참조

55) 一切智: 三智(一切智, 道種智, 一切種智)의 하나. 일체제법의 총상을 개괄적으로 아는 지혜. 이에 비하여 부분적 모양을 아는지혜를 일체종지라 한다. 천태에서는 성문·연각의 지혜라 하고, 구사에서는 부처님의 지혜라 한다.

答信中言信根本者 眞如之法 諸佛所歸 衆行之原 故曰根本也 餘文可知

신심에 대한 답에서 "근본을 믿는 것이니"이라 말한 것은 진여(眞如)의 법이 모든 부처(諸佛)의 귀의할 바이며 모든 행동의 근원이기 때문에 근본이라 한 것이다. 나머지 글은 알 수 있을 것이다.

726b_23

答修行中 在文有三 一舉數總標 二依數開門 三依門別解

수행에 대해 답한 글에는 세 가지가 있으니, 첫째는 수를 들어 전체적으로 나타냈고, 둘째는 수에 의하여 문을 열었으며, 셋째는 문에 의하여 개별적으로 풀이했다.

論 581c_14

修行有五門，能成此信。

수행에는 다섯 문(門)이 있어서 능히 이 믿음을 잘 성취하니,

726c_1

初中言能成此信者 有信無行 卽信不熟 不熟之信 遇緣便退 故修五行以成四信也

처음에 “이 믿음을 성취하니”라고 한 것은, 믿음은 있으나 수행(修行)이 없으면 곧 믿음이 성숙하지 못하며, 성숙하지 못한 믿음은 연(緣)을 만나면 곧 퇴전하는 것이니, 그러므로 오행(五行)을 닦음으로써 사신(四信)을 성취하는 것이다.

論 581c_14

云何爲五？一者、施門，二者、戒門，三者、忍門，四者、進門，五者、止觀門。

어떤 것이 다섯 가지인가? 첫째는 시문(施門)이요, 둘째는 계문(戒門)이요, 셋째는 인문(忍門)이요, 넷째는 진문(進門)이요, 다섯째는 지관문(止觀門)이다.

726c_4

第二開門中 言止觀門者 六度之中 定慧合修 故合此二 爲止觀門也

두 번째 문을 여는 부분에서 지관문(止觀門)이라 하는 것은, 육도 중에 정(定)과 혜(慧)를 합해서 닦기 때문에 이 둘을 합하여 지관문이라 한 것이다.

726c_6 第三別解 作二分釋 前四略明 後一廣說

세 번째 각각 풀이하며 두 부분으로 나누어 해석하였으니, 앞의 네 가지는 간략히 밝혔고, 뒤의 한 가지는 상세히 설명했다.

論 581c_17

云何修行施門？若見一切來求索者，所有財物隨力施與，以自捨慳貪令彼歡喜。若見厄難恐怖危逼，隨己堪任施與無畏。若有衆生來求法者，隨己能解方便爲說。不應貪求名利恭敬，唯念自利利他迴向菩提故。

어떻게 시문을 수행하는가? 만일 일체[중생]이 와서 구하는 것을 보거든 가지고 있는 재물을 힘 닿는 대로 베풀어 줌으로써 스스로 간담을 버려 저들로 하여금 환희케 하며, 만일 액난, 공포, 위협을 받는 사람을 보거든, 자기의 능력에 따라 무위를 베풀어 주고, 만일 어떤 중생이 와서 법을 구하는 이가 있으면 자기가 아는 대로 방편으로 설하되 명리(名利)나 공경을 탐내어 찾아서는 안 되고 오직 자리아타만을 생각하여 보리에 회향할 따름이다.

論 581c_22

云何修行戒門？所謂不殺、不盜、不婬、不兩舌、不惡口、不妄言、不綺語，遠離貪嫉、欺詐、諂曲、瞋恚、邪見。若出家者爲折伏煩惱故，亦應遠離憤鬧、常處寂靜，修習少欲知足頭陀等行。乃至小罪心生怖畏，慚愧改悔，不得輕於如來所制禁戒。當護譏嫌，不令衆生妄起過罪故。

어떻게 계문(戒門)을 수행하는가? 이른바 살생·투도·사음·양설⁵⁶⁾·악구(惡口)⁵⁷⁾·망어(妄語)·기어(綺語)⁵⁸⁾를 범하지 않으며, 탐질·기사·첨곡⁵⁹⁾·진에⁶⁰⁾·사견⁶¹⁾을 멀리 여의는 것이다. 만일 출가한 자라면 번뇌를 굴복시키기 위한 까닭에 응당 시끄러운 것을 멀리 여의고 항상 고요한 곳에 있으면서 소욕⁶²⁾지족⁶³⁾·두타⁶⁴⁾ 등의 행을 수습하며 내지 작은 죄라도 마음에 두려움을 내어 부끄러워하고 회개하여 여래가 만든 금계⁶⁵⁾을 가벼이 여기지 않으며, 마땅히 다른 사람의 기험(비방과 혐오)을 막아 그 비난하는 중생으로 하여금 망령되이 허물과 죄를 일으키지 않게 하기 위함이다.

論 581c_28

云何修行忍門？所謂應忍他人之惱，心不懷報；亦當忍於利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂等法故。

어떻게 인문(忍門)을 수행해야 하는가? 이른바 응당 타인의 괴롭힘을 잘 참아서 마음에 보복할 것을 생각하지 않으며, 또한 마땅히 이익과 손해, 비난과 명예, 칭찬과 기롱(譏弄, 빈정됨), 괴로움과 즐거움 등의 법⁶⁶⁾을 참고 견디는 것이다.

論 582a_1

云何修行進門？所謂於諸善事心不懈退，立志堅強遠離怯弱。當念過去久遠已來，虛受一切身心大苦無有利益，是故應勤修諸功德，自利利他速離衆苦。

어떻게 진문(進門)을 수행하는가? 이른바 모든 착한 일에 마음이 게으르거나 주저함이 없어서 마음 먹은 것이 굳세고 강하여 겁내고 약한 마음을 멀리 여의며, 과거 구원(久遠)한 때부터 헛되이 일체 몸과 마음의 큰 고통을 받아 아무런 이익이 없음을 생각해야 하고, 이 때문에 응당 모든 공덕을 부지런히 닦아서 자리아타하여 속히 모든 고통을 여의어야 하는 것이다.

56) 兩舌: 십악의 하나. 두 말하는 것. 양쪽 사람에게 대해 번갈아 서로 다른 말을 하는 것이다. 그리하여 사람의 사이를 이간하여 불화케 한다. 신역에서는 이간어(離間語)라 한다.

57) 惡口: 십악의 하나. 신역에서는 추악어(麤惡語)라 한다. 남을 성내게 할 만한 나쁜 말이다.

58) 綺語: 십악의 하나. 잡예어(雜穢語), 無義語라고도 한다. 도리에 어긋나며 교묘하게 꾸미는 말.

59) 諂曲: 남을 속여 넘기기 위하여 갖은 아양을 부리면서 고분고분하게 비위를 맞추는 것

60) 瞋恚: 성을 내는 마음의 작용

61) 邪見: 五見의 하나. 십악의 하나. 주로 인과의 도리를 무시하는 옳지 못한 견해

62) 少欲: 욕심을 적게 하는 것

63) 知足: 만족할 줄 아는 것

64) 頭陀: 수치, 세완, 기재로 의역한다. 번뇌의 끝을 떨어 없애고 의식주에 탐착하지 않으며 청정하게 불도를 수행하는 것이다. 두타에는 12종이 있으나 그 중에 특히 걸식행을 말한다.

65) 禁戒: 금지한 계법, 곧 계율이다.

66) 이 여덟 가지를 八風 또는 八法이라 한다. 이(利)·쇠(衰)·훼손(毀)·예(譽)·칭(稱)·기(譏)·고(苦)·낙(樂)의 8가지는 세상에서 사랑하거나 미워하는 바로서 능히 사람의 마음을 흔들어 놓으므로 팔풍이라 한다. 훼손에는 보이지 않는 곳에서 도발과 찬미이며, 칭·기는 보이는 곳에서 하는 찬미와 도발이다.

論 582a_6

復次，若人雖修行信心，以從先世來多有重罪惡業障故，爲魔邪諸鬼之所惱亂，或爲世間事務種種牽纏，或爲病苦所惱。有如是等衆多障礙，是故應當勇猛精勤，晝夜六時禮拜諸佛，誠心懺悔、勸請、隨喜、迴向菩提，常不休廢，得免諸障、善根增長故。

또한 만약 어떤 사람이 비록 신심의 수행을 하고 있더라도, 선세로부터 중죄와 악업의 장애가 많이 있기 때문에 샅된 마구니와 여러 귀신에게 괴롭힘을 받거나 어지럽힘을 당하며, 혹은 세간의 사무 때문에 갖가지로 끄달리거나 얽매이며, 혹은 병고로 시달림을 당한다. 이러한 여러 많은 장애가 있기 때문에 응당 용맹히 정근하여 아침·저녁의 욱시에 모든 부처에게 예배하고⁶⁷⁾ 성심으로 참회하며 권청(勸請)⁶⁸⁾하고 수희(隨喜)⁶⁹⁾하며 보리에 회향(廻向)⁷⁰⁾하기를 항상 쉬지 아니하면 모든 장애를 벗어나게 되어 선근이 증장한다.

726c_8

初中亦二 一者別明四種修行 復次若人以下 第二示修行者除障方便

첫 번째 부분에도 또한 두 가지가 있으니, 첫째는 네 가지 수행을 각각 밝혔고, '또한 만약 사람이' 이하의 내용은 두 번째 수행자의 장애를 제거하는 방안을 보였다.

726c_9

此第二中亦有二句 先明所除障礙 後示能除方法

여기 두 번째에도 또한 두 구절이 있으니, 먼저는 제거해야 할 장애를 밝혔고, 뒤에서는 제거하는 방법을 보였다.

726c_11

方法中言禮拜諸佛者 比總明除諸障方便 如人負債依付於王 則於債主無如之何 如是行人禮拜諸佛 諸佛所護 能脫諸障也

방법 중에서 '제불(諸佛)께 예배하고'라고 한 것은 모든 장애를 제거하는 방안을 총괄적으로 밝힌 것이다. 이는 마치 사람이 빚을 졌을 때 왕에게 의탁하면 채주가 어찌할 수 없는 것과 같다. 이와 같이 수행하는 사람도 모든 부처께 예배하면, 모든 부처의 보호를 받아 모든 장애를 벗어날 수 있는 것이다.

726c_14

懺悔以下 別除四障 四障是何 一者諸惡業障 懺悔除滅 二者誹謗正法 勸請滅除 三者嫉妬他勝 隨喜對治 四者樂著三有 迴向對治

67) 욱시에 모든 부처님께 예배하고: 六時禮讚을 말한다. 정토에 왕생하기를 원하는 이가 매일 주야 6시에 부처님의 공덕을 찬탄하는 수행법이다. 선도(善導)의 『住生禮讚』에 의하여 행한다. ① 제1시: 일몰에 『無量壽經』에서 설한 12광불의 명호를 외우면서 19배한다. ② 제2시: 초저녁에는 『無量壽經』에 의하여 지은 『禮讚偈』를 외우면서 24배 한다. ③ 제3시 中夜에는 용수의 『禮讚偈』를 외우면서 16배 한다. ④ 제4시: 後夜에는 천신(天新)의 『禮讚偈』를 외우면서 20배한다. ⑤ 제5시: 언종(彦琮)의 『禮讚偈』를 외우면서 21배한다. ⑥ 제6시: 일중(日中)에는 선도가 『觀無量壽經』의 16관에 의하여 지은 『禮讚偈』를 외우면서 20배 한다.

68) 勸請: 권하여 청한다는 뜻. 지극한 정성으로 부처님께 설법해 주기를 원하는 것이다. 또는 열반에 들려는 부처님께 오래도록 이 세상에 계시기를 원하는 것이다.

69) 隨喜: 남의 좋은 일을 보고 따라서 좋아하기를 마치 자기의 좋은 일과 같이 기뻐하는 것이다.

70) 迴向: 迴轉趣向의 뜻. 자기가 닦은 선근 공덕을 다른 중생이나 또는 佛道에 돌려 함함. 참회, 권청, 수희, 회향, 발원을 오회(五悔)라고 한다.

'참회하며' 이하는 네 가지 장애를 따로 제거하는 것이니, 네 가지 장애가 무엇인가? 첫째는 모든 악업의 장애이니 참회하여 제멸하는 것이요, 둘째는 정법(正法)을 비방하는 것이니 부처님께 설법해 주시기를 권하여 청함으로써 제멸하는 것이요, 셋째는 남의 수승함을 질투하는 것이니 수희(隨喜)함으로써 대치하는 것이요, 넷째는三界를 즐겨 애착하는 것이니 [보리에] 회향함으로써 대치하는 것이다.

726c_18

由是四障 能令行者不發諸行 不趣菩提 故修如是四行對治 是義具如瑜伽論說 又此懺悔等四種法 非直能除諸障亦乃功德無量 故言免諸障善根增長 是義廣說 如金鼓經也

이 네 가지 장애가 수행자로 하여금 모든 수행을 내지 못하게 하며 보리(菩提)에 나아가지 못하게 하므로 이와 같은 네 가지 수행을 닦아 대치하는 것이니, 이 뜻의 자세한 것은 『유가사지론』에서 설한 바와 같다⁷²⁾. 또한 이러한 참회 등 네 가지 법은 단지 장애를 제거할 수 있을 뿐만 아니라 그 공덕 또한 무량하므로 모든 장애를 벗어나 선근이 증장한다고 말했다. 이 뜻의 자세한 설명은 『금고경』 설한 것과 같다⁷³⁾.

726c_24

止觀門中 在文有二 一者略明 二者廣說

지관문(止觀門)에는 두 가지가 있으니, 첫째는 간략히 밝히는 것이고, 둘째는 자세히 설명한 것이다.

論 582a_12

云何修行止觀門? 所言止者, 謂止一切境界相, 隨順奢摩他觀義故。所言觀者, 謂分別因緣生滅相, 隨順毘鉢舍那觀義故。云何隨順? 以此二義, 漸漸修習不相捨離, 雙現前故。

어떻게 지관문(止觀門)을 수행하는가? 이른바 지(止)라 함은 모든 경계의 모습을 그치게 함을 말하는 것이니, 사마타관(奢摩他觀)을 수순한다는 뜻이요, 관(觀)이라 함은 인연생멸상을 분별하는 것이니 비발사나관(毘鉢舍那觀)⁷⁴⁾을 수순한다는 뜻이다. 어떻게 수순하는가? 이 두 가지 뜻으로 차츰차츰 수순하여 서로 여의지 아니하고 쌍으로 나타나게 하는 것이다.

727a_2

初略中言 謂止一切境界相者 先由分別作諸外塵 今以覺慧破外塵相 塵相既止 無所分別 故名爲止也

처음 간략히 밝힌 중에 “모든 경계상을 그치게 함을 말하는 것이니”라고 한 것은, 앞서 분별함에 의하여 모든 바깥 경계를 짓다가 이제는 각혜로써 바깥 경계의 상을 깨뜨리는 것이니, 경계상이 이미 그치면 분별할 바가 없기 때문에 '지(止)'라 하는 것이다.

727a_4

次言分別生滅相者 依生滅門 觀察法相 故言分別 如瑜伽論菩薩地云 此中菩薩即於諸法無所分別 當知名止 若於諸法勝義理趣 及諸無量安立理趣 世俗妙智 當知名觀

다음에 “(인연)생멸상을 분별함을 말하는 것이니”라고 한 것은, 생멸문에 의하여 법상을 관찰하기 때문에 분별한다고 말한 것이니, 이는 『유가사지론』 「보살지」에서 “이 가운데 보살이 곧

71) 正法: 부처님의 교법

72) 『瑜伽師地論』 권9(T30,737b13)참조

73) 『舍部金光明經』 T n.663

74) 毘鉢舍那觀: 能見·正見·관찰·觀이라 번역한다. 자세히 관찰하여 잘못됨이 없게 하는 것이다. 선정에 들어서 지혜로써 상대되는 경계를 자세히 식별하는 것이다.

모든 법에 분별할 바가 없으니, 이를 '지'라 이름함을 알아야 할 것이요, 모든 법의 승의이취⁷⁵⁾(인 여실진지)⁷⁶⁾와 모든 한량없는 안립이취⁷⁷⁾인 세속의 묘지⁷⁸⁾에 대하여 '관'이라 이름함을 알아야 할 것이다"⁷⁹⁾라고 한 바와 같다.

727a_9

是知依眞如門 止諸境相 故無所分別 卽成無分別智 依生滅門 分別諸相 觀諸理趣 卽成後得智也 따라서 진여문에 의하여 모든 경계상을 그치게 하는 것이니, 그러므로 분별할 바가 없으면, 곧 무분별지를 이루는 것이요, 생멸문에 의하여 모든 상을 분별하여 모든 이취를 관찰하면 곧 후득지를 이루는 것임을 알 것이다.

727a_13

隨順奢摩他觀義 隨順毘鉢舍那觀義者 彼云奢摩他 此翻云止 毘鉢舍那 此翻云觀 但今譯此論者 爲別方便及與正觀 故於正觀仍存彼語 若具存此語者 應云隨順止觀義 及隨順觀觀義 '사마타(samatha)관을 수순한다는 뜻'과 '비발사나(vipaśyanā)관을 수순한다는 뜻'은 저곳(범어)에서 사마타라고 하는 것을 여기서는 '지'라고 번역하며, 비발사나는 여기서는 '관'이라 번역한 것이다. 다만 지금 이 기신론을 번역한 이가 방편과 정관(正觀)을 구별하기 위해, 정관에는 그대로 저쪽의 말(사마타·비발사나)을 둔 것이다⁸⁰⁾. 만약 여기서의 말(한어)을 갖추어 둔다면 응당 지관을 수순한다는 뜻과 관관(觀觀)을 수순한다는 뜻으로 말해야 할 것이다.

727a_18

欲顯止觀雙運之時卽是正觀 故言止觀及與觀觀 在方便時 止諸塵相 能順正觀之止 故言隨順止觀 又能分別 因緣相故 能順正觀之觀 故言隨順觀觀

지(止)와 관(觀)이 쌍으로 작용할 때가 곧 정관임을 나타내려 하기 때문에 지관(止觀)'과 '관관(觀觀)'이라 말한 것이며, 방편에 있을 때는 모든 경계상을 그치게 하여 정관의 '지'에 따르기 때문에 '지관에 수순하는'이라고 말하고, 또한 인연상을 분별함으로써 정관의 '관'에 따르기 때문에 '관관을 수순하는'이라고 말한 것이다.

727a_22

云何隨順以下 正釋此義 漸漸修習者 是明能隨順之方便 現在前者 是顯所隨順之正觀也 '어떻게 수순하는가' 이하는 바로 이 뜻을 해석한 것이니, '점점 수습하여'라는 것은 수순하는 방편을 밝혔고, '눈 앞에 나타나게 하는 것이다'라고 한 것은 수순한 바의 정관을 나타냈다.

727a_24

此中略明止觀之義 隨相而論 定名爲止 慧名爲觀 就實而言 定通止觀 慧亦如是 이 중에는 지관의 의미를 간략히 밝힌 것이니, 상을 따라 논하자면 정을 지라 하고, 혜를 관이라 하나, 사실을 말하자면 정은 지관에 통하는 것이며 혜 또한 그러한 것이다.

75) 勝義理趣: 승의의 도리. 승의라 함은 세간 또는 세속의 뜻보다 뛰어난 心妙의 이치를 말한다. 유가론, 유식론에서는 진제(眞諦)·제일의제(第一義諦)를 승의제라 칭한다.

76) 『瑜伽師地論』 권45(T30,539c)에는 “勝義理趣” 밑에 “여실진지(如實眞智) 네자가 더 있다. 따라서 『瑜伽師地論』에 따르면 ”승의이취인 여실진지와“로 해석해야 하나 원효는 ”승의이취와“로 했고, 이를 법장이 『大乘起信論義記』 권하(T44,282c)에서 그대로 답습하고 있다.

77) 安立理趣: 안립이란 안치건립(安置建立)의 뜻이니, 안립이취란 안치건립한 도리이다.

78) 세속의 妙智: 세속 도리에 대한 佛智, 즉 後得智이다.

79) 『瑜伽師地論』 권45(T30,539c)

80) 이 『大乘起信論』 본문에서 ‘止’, ‘觀’이라 말할 때는 방편으로서의 뜻이며, ‘사마타관’, ‘비발사나관’이라고 할 때는 正觀 중의 止, 正觀 중의 觀이라는 의미로 쓰였다는 말이다.

727b_3

如瑜伽論聲聞地云

復次如是心一境性 或是奢摩他品 或是毘鉢舍那品 若於九種心住中心一境性 名奢摩他品 若於四種慧行中心一境性 名毘鉢舍那品

이는 『유가사지론(瑜伽師地論)』 「성문지(聲聞地)」에서 다음과 같이 설한 바와 같다.

또한, 이와 같은 심일경성(心一境性)⁸¹⁾은 혹은 사마타(奢摩他)품이며 혹은 비발사나(毘鉢舍那) 품이다. 만약 아홉 가지 심주(九種心住)⁸²⁾에서라면 심일경성을 사마타품이라 하고, 만약 네 가지 혜행⁸³⁾에서라면 심일경성을 비발사나품이라고 한다.

727b_7

云何名爲九種心住 謂有苾芻 令心內住 等住 安住 近住 調順 寂靜 最極寂靜 專住一趣 及與等持 如是名爲九種心住

어떤 것을 아홉 가지 심주라 하는가? 어떤 비구(苾芻)가 마음을 내주(內住), 등주(等住), 안주(安住), 근주(近住), 조순(調順), 적정(寂靜), 최극적정(最極寂靜), 전주일취(專住一趣) 및 등지(等持)하게 됨을 말하는 것이니, 이러한 것을 아홉 가지 심주라 한다.

727b_10

云何內住 謂·從外一切所緣境界 攝錄其心 繫在於內 不外散亂 故名內住

어떤 것이 내주인가? 밖에 있는 일체의 소연하는 경계로부터 그 마음을 거두어 단속하여 안에 다 묶어두어 밖으로 산란하지 않게 함을 말하는 것이니, 그러므로 내주라 한다.

727b_12

云何等住 謂即最初所 繫縛心 其性麤動 未能令其等遍住故 次即於此所緣境界 以相續方便 澄淨方便 挫令微細 遍攝令住 故名等住

어떤 것이 등주인가? 곧 최초에 (내면에) 계박된 마음(내주)은 그 심성이 거칠게 움직이는 것이어서 아직 고르게 두루 머물게 할 수 없기 때문에 다음에 곧 이것이 소연하는 경계에 대하여 상속 방편(계속 작용함)과 징정방편(맡고 깨끗하게 함)으로 이를(거친 마음을) 깎아 미세하게 하여 두루 거두어 들여서 머물게 함을 말하는 것이니, 그러므로 등주라 한다.

727b_16

云何安住 謂若此心雖復如是內住等住 然由失念 於外散亂 還復攝錄安置內境 故名安住

어떤 것이 안주인가? 만약 이 마음이 또한 이처럼 내주·등주하였으나, 내주·등주하는 마음을 놓쳐 밖으로 산란하기 때문에 또다시 거두어 단속하여 내경(내면의 경계)에 안치하는 것을 말하는 것이니, 그러므로 안주라 한다.

727b_18

云何近住 謂彼先應如是如是親近念住 由此念故 數數作意內住其心 不令是心遠住於外 故名近住

어떤 것이 근주인가? 저가 먼저 응당 이와 같이 친근하게 머물 것을 늘 생각해야 할 것이니, 이러한 생각에 의하여 자주 뜻을 일으켜 그 마음을 내면에 머물게 함으로써 마음이 멀리 밖에 머무르지 않게 함을 말하는 것이니, 그러므로 근주라 한다.

81) 心一境性: 선정의 다른 이름, 선정이 정신을 일정한 경계에 머물게 하는 성품이 있으므로 이렇게 이른다. 심일경성은 유식학적으로 보면 능취와 소취가 없어져 대상과 마음이 하나가 된 상태를 말한다. 능취는 견분을 뜻하고 소취는 상분을 뜻한다. 인식하는 마음과 대상이 하나가 되는 경지이다.

82) 아홉 가지 心住: 선정을 닦을 때 마음 한군데에 머물러 산란치 않게 하는 아홉 가지 止行이다.

83) 사중혜행(四種慧行): 지행을 닦아 사마타를 얻으면 네 가지 닦아야 할 觀行이다.

727b_21

云何調順 謂種種相 令心散亂 所謂五塵三毒男女等相 故彼先應取 彼諸相爲過患想 由如是相增上力故 於彼諸相折挫其心不令流散 故名調順

어떤 것이 조순인가? 갖가지 상(相)이 마음을 산란하게 만드니, 소위 색·성·향·미·촉의 오진과 탐·진·치의 삼독⁸⁴과 남녀⁸⁵ 등의 상이다. 그러므로 저가 먼저 응당 저 모든 상(諸相)을 근심거리의 생각으로 여겨야 할 것이며, 이러한 생각의 증상력(增上力)⁸⁶에 의하여 저 모든 상에 대한 그 마음을 꺾어 버려서 흐트러지지 않게 함을 말하는 것이니, 그러므로 조순(調順)이라 한다.

727c_1

云何寂靜 謂有種種欲恚害等 諸惡尋伺 貪欲不善等諸隨煩惱 令心擾動 故彼先應取彼諸法爲過患想 由此增上力故 於彼心不流散 故名寂靜

어떤 것이 적정인가? 갖가지 욕⁸⁷·애⁸⁸·해⁸⁹ 등의 여러 나쁜 심사⁹⁰와 탐욕, 불선 등의 여러 수번뇌⁹¹가 있어 마음을 요동치게 하기 때문에 저가 먼저 응당 저러한 여러 가지 법을 근심거리의 생각으로 가져야 할 것이며 이러한 생각의 증상력(增上力)에 의하여 저러한 것들에 마음이 흐트러지지 않음을 말하는 것이니, 그러므로 적정이라 한다.

727c_5

云何最極靜 謂失念故 卽彼二種暫現行時 隨所生起 然不忍受 尋卽反吐 故名最極靜

어떤 것이 최극적정이라 하는 것인가? 위의 적정 마음을 놓침으로 해서 곧 저 두 가지⁹²가 잠시 현행할 때, 곳에 따라 일어나지만, 차마 받지 아니하고 곧바로 토(吐)하는 것을 말함이니⁹³, 그러므로 최극적정이라 한다.

727c_7

云何名爲專住一趣 謂有加行 有功用無缺無間 三摩地相續而住 故名專住一趣

어떤 것을 전주일취라고 하는가? 이른바 가행(加行)이 있고 공용(功用)이 있어 부족함이 없고 간격이 없어 삼마지(三摩地)⁹⁴가 상속하여 머무름을 말함이니, 그러므로 전주일취라 한다.

84) 三毒: 탐욕·진애(瞋恚)·우치(愚癡)의 세 가지 번뇌. 이를 독이라 함은 이 삼독이 모두 삼계의 온갖 번뇌가 중생을 해치는 것이 마치 독사나 毒龍과 같기 때문에, 또 독은 짐독(鳩毒)의 뜻으로 출세의 신심을 무너뜨리기 때문이다.

85) 男女: 색욕. 즉 남녀 간의 정욕을 말한다.

86) 增上力: 조장하는 힘

87) 欲: 心所의 이름. 구사에서는 大地法의 하나. 유식에서는 五別境의 하나. 자기가 좋아하는 對境에 대하여 그것을 얻으려고 희망하는 정신 작용이다.

88) 恚: 진애(瞋恚)와 같다.

89) 害: 소번뇌지법(小煩惱地法)의 하나. 20 수번뇌의 하나. 남을 해치며 꾸짖는 정신작용이다.

90) 尋思: 자기 앞에 나타나는 事象에 대하여 그 의리를 대강 탐구하는 정신작용. 세밀하게 분별하고 사찰하는 정신 작용인 사(伺)와 구별된다.

91) 隨煩惱: 修惑이라고도 한다. ① 온갖 번뇌. 일체 번뇌는 모두 몸과 마음에 따라 뇌란테 하므로 수번뇌라 한다. ② 근본 번뇌에 수반하여 일어나는 번뇌. 구사종에서는 이를 20종으로 말한다. 여기서의 수번뇌는 일체 번뇌의 뜻이다.

92) 여러 나쁜 심사(尋伺)와 여러 수번뇌(隨煩惱)를 말한다.

93) 곧 저 ~ 것을 말함이니: 『瑜伽師地論』 권30(T30,451a11)에 의거하여 해석하면 다음과 같다. “곧 저 두 가지가 잠시 현행할 때 곳에 따라 생기는 여러 가지 나쁜 심사와 수번뇌를 그대로 차마 받지 아니하고 곧바로 끊어 버리거나 없애거나 變吐함을 말하니”(謂失念故 卽彼二種暫現行時 隨所生起 諸惡尋伺及隨煩惱 能不忍受 尋卽斷滅 除遣變吐)

94) 三摩地: 정(正)으로 의역한다. 마음을 한 곳에 모아 산란치 않게 하는 정신작용이다.

727c_9

云何等持 謂數修數習數多修習 爲因緣故 得無加行無功用任運轉道 故名等持

어떤 것이 등지인가? 이른바 자주 닦고 자주 익히어 많은 수습으로 인연을 삼기 때문에, 가행이 없고 공용도 없게 되어 자연히 도(道)에 들어감을 말하는 것이니, 그러므로 등지라 한다.

727c_11

又如得奢摩他者 復卽由是 四種作意 方能修習毘鉢舍那 故此亦是毘鉢舍那品

또한 이와 같이 사마타(奢摩他)를 얻은 자는 또한 곧 이 네 가지 작의(作意)를 거쳐야 비로소 비발사나(毘鉢舍那)를 수습할 수 있으니, 그러므로 이것은 또한 비발사나품(96)인 것이다.

727c_14

云何四種毘鉢舍那 謂有苾芻依止 內心奢摩他故 於諸法中能正思擇 最極思擇 周遍尋思 周遍伺察 是名四種

어떤 것이 네 가지 비발사나인가? 어떤 비구(苾芻)가 내심의 사마타(止)에 의지하기 때문에 제법 가운데서 능히 바르게 사택(思擇)하며, 가장 지극히 사택하며, 두루 심사(尋思)하고, 빠짐 없이 두루 사찰(伺察)함을 말하는 것이니, 이를 네 가지 비발사나라고 한다.

727c_17

云何名爲能正思擇 謂於淨行所緣境界 或於善巧所緣境界 或於善行所緣 能正思擇盡所有性

어떤 것을 바르게 사택한다고 하는가? 이른바 정행(淨行)이 소연하는 경계와 혹은 선교(善巧)가 소연하는 경계와 혹은 선행(善行)이 소연하는 경계에 대하여 진소유성(盡所有性)을 바르게 사택함을 말한다.

727c_19

云何名爲最極思擇 謂卽於彼所緣境界 最極思擇如所有性

어떤 것을 최극사택이라 하는가? 곧 저 소연경계에 대하여 여소유성(如所有性)을 지극히 사택하는 것을 말한다.

727c_21

云何名爲周遍尋思 謂於彼所緣境界 由慧俱行 有分別作意 取彼相狀 周遍尋思

어떤 것을 주변심사라 하는가? 곧 저 소연경계에 대하여 혜(慧)와 함께 행함으로 말미암아

95) 네 作意(주의·의도): ① 역려운전작의(力勵運轉作意)-내주 등주 중에 있다. ②유간결운전작의(有間缺運轉作意)-안주 근주 조순 적정 최극적정 중에 있다. ③무간결운전작의(無間缺運轉作意)-전주일취 중에 있다. ④무공용전작의(無功用轉作意)- 등지 중에 있다. 『瑜伽師地論』 권30(T30,451b02)참조

96) “이것은”이란 4종 작의를 발한다. 『소』에는 『瑜伽師地論』의 이 부분 인용이 전후로 빠져있다. “이것은 또한 비발사나품”이란 말은 앞서의 4종 작의가 9종 심주 중에서는 사마타품이 되며, 또한 이처럼 내심에 사마타를 획득한 사람이 비발사나를 부지런히 수습할 때도 다시 이 4종 작의에 말미암아야 비발사나를 수습하게 되기 때문에 이 4종 작의도 비발사나품이 되는 것이다. 따라서 이 4종 작의는 4종 비발사나나, 곧 4종 혜행과 구별된다. 『瑜伽師地論』 권30(T30,451b09)참조

97) 思擇: 생각하여 판단함

98) 伺察: 대상에 대하여 그 뜻과 이치를 대강 尋求하는 尋思보다 한 걸음 나아가 세밀하게 분별하고 살피는 정신 작용. 각주 60 참조

99) 善巧: 선권곡교(善權曲巧)의 뜻. 선하고 공교하게 동작하는 것이다. 부처님이 중생을 제도할 적에 그 근기에 맞추어 사용한 수단 방법이 공교롭고 묘한 것이다.

100) 盡所有性: 여기서의 盡은 모든 일체를 다하는 것을 의미한다. 일체의 시간적·공간적 존재를 가리키니, 즉 모든 현상계의 차별상을 말한다. 이는 후득지·세속제·여량지의 대상이 된다.

101) 如所有性: 진여를 가리키며 무분별지·승의계·여리지의 대상이 된다.

102) 慧: 두 가지 뜻이 있다. ① 定慧의 혜이니 곧 觀行을 말한다. ② 심소의 이름이다. <구사종>에서는 “혜”를 대지법(大地法)의 하나로 하여 모든 심식에 따라서 일어난다고 하고, <유식종>에서는 어리석고 우매한 마음에는 이 심소가 없다고 하며, 바깥 경계에 대해 사(邪)·정(正)과 득(得)·실(失)을 판단하여 좋은 것은 취하고, 나쁜 것은 버리는 작용이 있다고 한다. 여기서는 두 번째의 뜻이다.

분별(分別)의 작의를 갖게 되어 저 경계상을 취하여 두루 심사하는 것을 말한다.

727c_23

云何名爲周遍思¹⁾察 謂卽於彼境 審諦推求 周遍伺察

1) 「思」疑「伺」(옛보다)(編).

어떤 것을 주변사찰(周遍思察)이라 하는가? 곧 저 소연경계에 대하여 자세히 추구하여 빠짐없이 두루 사찰함을 말한다.¹⁰³⁾

728a_2

乃至廣說 尋此文意 乃說聲聞止觀法門 然以此法趣大乘境 卽爲大乘止觀之行 故其九種心住 四種慧行 不異前說 大乘境者 次下文中當廣分別 依文消息也 止觀之相 略義如是

이어서 자세히 말하고 있다. 이 글의 뜻을 세밀히 탐구하면 이는 성문(聲聞)의 지관법문(止觀法門)을 말한 것이지만, 그러나 이 법으로 대승(大乘)의 경우에 나아가면 곧 대승의 지관 행위가 되므로 그 아홉 가지 심주와 네 가지 해행이 앞서 말한 것과 다르지 않다. 대승의 경우는 다음 아랫글에서 자세히 분별하여, 글에 의거하여 해석할 것이다. 지관의 상은 대략의 뜻이 이와 같다.

論 582a_16

若修止者，住於靜處端坐正意，不依氣息、不依形色、不依於空、不依地水火風，乃至不依見聞覺知。

만일 지(止)를 닦는다면 고요한 곳에 머물러 단정히 앉아서 뜻을 바르게 하되, 기식(氣息)에 의하지 않으며, 형색(形色)에 의하지 않으며, 공(空)에 의지하지 않으며, 지(地)·수(水)·화(火)·풍(風)에 의지하지 않으며, 나아가 견문(見聞)·각지(覺知)에 의하지 않아야 한다.

論 582a_18

一切諸想隨念皆除，亦遣除想，以一切法本來無相，念念不生、念念不滅，亦不得隨心外念境界，後以心除心。心若馳散，卽當攝來住於正念。是正念者，當知唯心，無外境界。

일체 모든 생각과 그것을 따라 일어나는 상념을 모두 없애고 또한 없앤다는 생각마저도 제거해야 한다. 일체법이 본래 상이 없기 때문에 찰나 찰나 생하지 않고, 찰나 찰나 멸하지 않으며 또한 마음을 따라 밖으로 경계를 생각하지 않은 후에 마음으로 마음을 제멸하는 것이다. 만일 마음이 흩어져 나가면 곧 거두어다가 정념에 머물게 해야 한다. 이 정념이란 오직 마음뿐이요 바깥 경계가 없음을 알아야 할 것이다.

論 582a_23

既復此心亦無自相，念念不可得，若從坐起 去來進止 有所施作，於一切時常念方便隨順觀察，久習淳熟其心得住。

또한 이 마음도 자상이 없어서 찰나 찰나 얻을 수가 없는 것이다. 만일 앉은 자리에서 일어나 가고 오고 나아가고 머무는 데에 행하여 짓는 바가 있더라도 이 모든 때에 항상 방편을 생각하여 수순·관찰하여 오래 익혀 익숙해지면 그 마음이 머물게 된다.

103) 『瑜伽師地論』 권30(T30,450c18-451b23)참조

論 582a_25

以心住故漸漸猛利，隨順得入真如三昧，深伏煩惱信心增長，速成不退。唯除疑惑、不信、誹謗、重罪業障、我慢、懈怠，如是等人所不能入。

마음이 머물기 때문에 점점 매우 예리해져서 진여삼매에 수순하여 들어가게 되어 번뇌를 깊이 조복하고 신심이 증장하여 속히 불퇴전(不退轉)의 경지를 이룬다. 오직 의혹하고 불신하고 비방하고 중죄업장(重罪業障)을 짓거나¹⁰⁴⁾ 아만(我慢)을 가진 사람이나 해태(懈怠)를 가진 사람은 제외하나니 이런 사람들은 들어갈 수 없는 것이다.

728a_8

若修以下第二廣辨 於中有二 先明別修 後顯雙運

약수 이하의 두 번째 자세히 분별하는 것이다. 이 중에 두 가지가 있으니, 먼저는 각각의 담음을 밝혔고, 뒤에는 쌍운(雙運)을 나타냈다.

728a_9

別修之內 先止後觀

개별 담음 안에 먼저는 '지(止)'에 대해서이고 뒤에는 '관(觀)'에 대해서이다.

先明止中 卽有四段 一明修止方法 二顯修止勝能 三辨魔事 四示利益

먼저 '지'를 밝히는 중에 곧 사단(四段)이 있으니, 첫째는 지를 닦는 방법을 밝혔고, 둘째는 지를 닦는 수승한 능력을 나타냈으며, 셋째는 마구니 짓(魔事)을 분별했고, 넷째는 이익을 보였다.

728a_11

初方法中 先明能入人 後簡不能者

처음 방법 중에 먼저는 진여삼매에 능히 들어갈 수 있는 사람을 밝혔고, 뒤에는 들어갈 수 없는 사람을 구별했다.

728a_12

初中言住靜處者 是明緣具 具而言之 必具五緣 一者閑居靜處 謂住山林 若住聚落 必有喧動故 二者持戒清淨 謂離業障 若不淨者 必須懺悔故 三者衣食具足 四者得善知識 五者息諸緣務 今略舉初 故言靜處

처음 부분에서 '고요한 곳에 머물러'라고 한 것은 조건이 갖추어짐을 밝힌 것이다. 자세히 말하자면 반드시 다섯 가지 조건을 갖춰야 하는 것이다. 첫째는 고요한 곳에 한거함이니, 산림에 머무는 것을 말한다. 만약 마을에 머물면 반드시 소란스러움이 있기 때문이다. 둘째는 지계(持戒)가 깨끗함이니, 업장(業障)¹⁰⁵⁾을 여임을 말한 것이다. 만약 깨끗하지 못하다면 반드시

104) '의혹'이란 깊고 깊은 이치에 대하여 의심하여 옳고 그른 것을 정하지 못하는 것이다; '불신'이란 전혀 신심이 없는 것이니, 한결같이 옳지 않다고 여기므로 의혹과 다르다; '비방'이란 외도들이 사특한 법을 주장하여 익혔으므로 正道를 비방하는 것이니 불신할 뿐만이 아니다; '중죄업장'이란 五逆罪와 四重罪를 말한다. 오역죄란 ①탑(塔)·사(寺)를 파괴하고 불경과 불상을 불지르고 삼보의 재물을 훔치는 것이다. ②삼승법을 비방하고 聖教를 경천하게 여기는 것이다. ③스님들을 욕하고 부리는 것이다. ④소승의 오역죄인 殺父·殺母·殺阿羅漢·破和合僧·出佛身血을 범하는 것이다. ⑤인과의 도리를 믿지 않고 惡口·사음(邪淫) 등의 심불선업을 짓는 것이다.; 사중죄란 ①大殺戒 ②大盜戒 ③大婬戒 ④大妄語戒를 말한다. 子璿의 『기신론소필삭기(起信論疏筆削記)』 권19(T44,400b20-22) 참조

105)業障: 三障(業障, 隨煩惱, 報障)의 하나. 악업의 장애. 언어, 동작, 또는 마음으로 악업을 지어 正道를 방해하는 장애이다. 번뇌장은 탐·진·치 등의 번뇌가 자주 일어나서 불도수행을 장애함을 말한다. 보장은 악업으로 받은 지옥·아귀·축생 따위의 과보 때문에 불법을 들을 수 없는 장애이다. 이숙장(異

참회를 구해야 하기 때문이다. 셋째는 의식이 구족함이고, 넷째는 선지식을 얻음이고, 다섯째는 모든 반연하는 일을 쉬는 것이다. 여기서도 간략하게 처음 것만 들었기 때문에 ‘고요한 곳’이라 말한 것이다.

728a_18

言端坐者 是明調身 言正意者 是顯調心 云何調身 委悉而言 前安坐處 每令安穩 久久無妨 次當正脚 若半跏坐 以左脚置右髀上 牽來近身 令左脚指與右髀齊 若欲全跏 卽改上右脚必置左髀上 次左脚置右髀上

‘단정히 앉아서’라고 한 것은 몸을 고르게 함을 밝힌 것이고, ‘뜻을 바르게 하되’라는 것은 마음을 고르게 함을 나타낸 것이다. 어떤 것이 몸을 고르게 하는 것인가? 상세히 말하자면, 먼저 앉는 곳을 편안케 하는 것이니 매번 안온하게 하여 오래도록 방해가 없게 한다. 다음으로 다리를 바르게 해야 할 것이니, 만약 반가좌(半跏坐)를 한다면 왼쪽 다리를 오른쪽 넓적다리 위에 두어서 몸 가까이 끌어당겨 왼쪽 다리의 발가락이 오른쪽 넓적다리와 가지런하게 한다. 만약 전가좌를 하려면 먼저 위의 오른쪽 다리를 고쳐서 반드시 왼쪽 넓적다리 위에 놓은 다음, 왼쪽 다리를 오른쪽 넓적다리 위에 두는 것이다.

728a_24

次解寬衣帶 不坐時落 次當安手 以左手掌置右手上 累手相對 頓置左脚上 牽來近身當心而安 다음으로 옷 띠를 풀어 느슨하게 하되 앉을 때 떨어지지 않게 한다. 다음에는 손을 편안하게 해야 하니, 왼손바닥을 오른손 위에 두어 양손을 겹쳐 서로 대하여 왼쪽 넓적다리 위에 가지런히 두며 몸 가까이 끌어당겨 중심에 두어 편안하게 하는 것이다.

728b_3

次當正身 前當搖動其身 并諸支節 依七八反 如自按摩法 勿令手足差異 正身端直 令肩骨相對 勿曲勿聳 次正頭頸 令鼻與臍相對 不偏不邪 不仰不卑 平面正住 今總略說 故言端坐也

다음으로 몸을 바로 잡아야 하는 것이니, 먼저 그 몸과 팔다리의 마디를 요동시켜 일곱여덟 번 반복함으로써 스스로 안마하는 법과 같이 하여 수족을 어긋나지 않게 한다. 몸을 바르게 하여 단정하고 똑바르게 하여 어깨뼈가 서로 대등하게 하여(수평이 되게 하여), 구부러지거나 치켜올리지 말아야 한다. 다음엔 머리와 목을 바르게 하는 것이니 코와 배꼽이 서로 대등하게 하여(일직선이 되게 하여) 한쪽으로 치우치거나 비뚤어지지 않게 하고, 위로 올리지도 아래로 내리지도 않게 하여, 평면으로 바르게 머물게 하는 것이다. 여기서도 전체적으로 간략히 말하기 때문에 ‘단정히 앉아서’라고 한 것이다.

728b_8

云何調心者 末世行人 正願者少 邪求者多 謂求名利 現寂靜儀 虛度歲月無由得定 離此邪求 故言正意 直欲定心與理相應 自度度他 至無上道 如是名爲正意也

어떤 것이 마음을 고르게 갖는 것인가? 말세의 수행인이 바르게 원하는 이는 적고, 잘못 구하는 이는 많으니, 이는 명리(名利)를 구하여 적정한 위의(威儀)를 나타내지만 헛되이 세월을 보내어 정(定)¹⁰⁶을 얻을 수 없음을 말한다. 이러한 잘못 구하는 것을 여의기 때문에 ‘뜻을 바르게 하되’라고 말한 것이다. 다만 정심(定心)이 이치와 상응하여 자기를 제도하고 남을 제도하

熟障)이라고도 한다.

106) 정(定): 마음을 한 곳에 머물게 하여 흩어지지 않게 하는 것. 여기에는 나면서부터 마음을 한곳에 머물러 두는 심작용인 생득선정(生得禪定)과 색계·무색계의 심지 작용인 수득선정(修得禪定)이 있다. 三學·六度 가운데 정혜이다.

여(自度度他) 무상도에 이르고자 하는 것이니, 이를 '뜻을 바르게 하되'라고 하는 것이다.

728b_12

不依以下 正明修正次第 顯示九種住心 初言不依氣息 乃至不依見聞覺知者 是明第一內住之心 言氣息者 數息觀境 言形色者 骨瑣等相 空地水等 皆是事定所緣境界 見聞覺知 是舉散心所取六塵 於此諸塵推求破壞 知唯自心 不復託緣 故言不依 不依外塵 即是內住也

'(기식에) 의하지 않으며' 이하는 지(止)를 닦는 차례를 바로 밝혀서 아홉 가지 주심(住心)을 나타낸 것이다. 처음에 '기식에 의하지 않으며 견문·각지에 의하지 않아야 한다'라고 한 것은 첫 번째로 '내주(內住)'하는 마음을 밝힌 것이다. '기식'이라 한 것은 수식관(數息觀)¹⁰⁷⁾의 대상이며, '형색'이라 한 것은 골쇄(骨瑣)¹⁰⁸⁾ 등의 상(모습)이고, 공(空), 지(地), 수(水) 등은 모두 사정(事定)¹⁰⁹⁾에서 반연하는 경계이며, '견문각지'는 들뜨고 흩어진 마음에서 취하는 육진(六塵)을 든 것이니, 이러한 모든 경계를 추구·파괴하여, 오직 자심(自心) 뿐임을 알고, 다시는 연(緣)에 의탁하지 않기 때문에 '...에 의하지 않으며'라고 한 것이며, 이처럼 외진(外塵)에 의지하지 않는 것이 곧 내주(內住)이다.

728b_20

次言一切諸相隨念皆除者 是明第二等住之心 前雖別破氣息等相 而是初修 其心麤動 故破此塵 轉念餘境 次即於此一切諸相 以相續方便 澄淨方便 挫令微細 隨念皆除 皆除馳想 即是等住也

다음에 '일체 모든 생각과 그것을 따라 일어나는 상념을 모두 없애고'는 두 번째 '등주(等住)'의 마음을 밝힌 것이다. 앞서 비록 기식(氣息) 등의 상을 각각 깨뜨렸으나, 이는 초수(初修)이며 따라서 그 마음이 거칠게 움직이기 때문에, 이 경계를 깨뜨렸으니 다시 나머지 경계를 생각하는 것이다. 다음에 곧 이 일체의 모든 상을 상속방편(相續方便)과 징정방편(澄淨方便)으로 꺾어 미세하게 하여, 생각을 따라 다 없애는 것이니, 이처럼 모든 치달리는 상(想)을 제거하는 것이 곧 등주(等住)이다.

728c_1

次言亦遣除想者 是明第三安住之心 前雖皆除外馳之想 而猶內存能除之想 內想不滅 外想還生 是故於內不得安住 今復遣此 能除之想 由不存內則能忘外 忘外而靜 即是安住也

다음에 '또한 없앤다는 생각마저도 없애야 한다'는 제3 안주(安住)의 마음을 밝힌 것이다. 앞에서는 비록 밖으로 치달리는 생각을 모두 없앴으나, 내면에 여전히 없앤다는 생각이 남아 있으며, 내부의 생각이 없어지지 않으면 밖의 생각이 다시 나므로 안으로 안주하지 못하게 되는

107) 수식관(數息觀): 지식념(持息念)이라고도 한다. 오정심관(五停心觀)의 하나. 내쉬는 숨, 들이쉬는 숨을 세어 마음을 산란을 방지하는 방법이다.

108) 골쇄(骨瑣): 나와 남의 몸을 백골로 관하는 것. 골쇄관(骨瑣觀)·골상관(骨想觀)·골백관(白骨觀)이라고도 한다. 우리의 탐욕을 없애기 위하여 관하는 법이니 이 관법에 3단계가 있다. ①초습업(初習業). 먼저 자기의 한 몸을 백골로 관하고 나아가 한집안 한 마을로부터 마침내는 온 세상에 백골이 가득 찬 것으로 관하며, 다시 그 관하는 해(解)를 깊이하기 위해 돌이켜서 점점 자기 한 몸의 백골에 되돌아오는 것이다. ②이숙수(已熟修). 자기 한 몸의 백골 가운데서 먼저 발의 뼈를 제하고 나머지를 관하여 저몸 몸의 뼈를 버리고, 또 머리의 반쪽 뼈를 버리고 조금 남은 머리의 반쪽 뼈에 나아가 관을 머물게 하는 것이다. ③초작의(超作義). 머리의 반쪽 뼈를 제하고 다만 미간(眉間)에 마음을 머물고 고요하게 있으면서 저절로 백골을 觀得함을 말한다.

109) 사정(事定): 심종선정(善定, 報定, 事定)의 하나. 공·지·수·화·풍을 대상으로 삼아 수행하여 색정 무색정에 들어가는 것. 『解脫道論』 권2(T32, 407b21)에 따르면 '선정'은 자신의 수행에 의하여 佛道를 차례로 배워가는 일반 수행자가 색정 무색정을 닦는 것이다. 보정은 異熟定인 것이다. 여기에 유루와 무루가 있으며 有漏善의 修定の 보과로 얻은 색계정 무색계정이 유루의 보정이며 無漏善·四向의 수정의 보과로 얻은 色界定·無色界定이 무루의 보정이다. 색계정은 초선에서 제4선까지의 4단계의 선정이고, 무색계정은 四無色定과 善業報를 말한다.

것이다. 이제 다시 이 없앤다는 생각까지 없애는 것이니, 내면에 두지 않음으로 해서 곧 밖을 잊을 수 있으며, 밖을 잊어서 고요해지면 곧 이것이 안주이다.

728c_6

次言以一切法本來無相 念念不生念念不滅者 是明第四近住之心 由先修習念住力故 明知內外一切諸法 本來無有能想可想 推其念念不生不滅 數數作意而不遠離 不遠離住 即是近住也

다음에 '일체 법이 본래 상이 없기 때문에 찰나찰나 생하지 않으며 찰나찰나 멸하지도 않으며'는 제4 근주(近住)의 마음을 밝힌 것이다. 앞서 염주(念住-안주를 생각함)를 수습하는 힘에 의하므로 안팎의 일체 모든 법이 본래 생각할 수 있는 것도 생각할 만한 것도 없는 줄을 분명하게 아는 것이니, 그 찰나찰나 생하지도 않고 멸하지도 않음을 미루어 자주 뜻을 일으켜 멀리 여의지 않는 것이다. 이처럼 멀리 여의지 않고 머무는 것이 곧 근주이다.

728c_11

次言亦不得隨心 外念境界者 是明第五調順之心 諸外塵相念心散亂 依前修習安住近住 深知外塵有諸過患 即取彼相爲過患想 由是想力 折挫其心 令不外散 故名調順也

다음에 '또한 마음을 따라 밖으로 경계를 생각하지 않은'은 제5 조순(調順)하는 마음을 밝힌 것이다. 모든 밖의 경계상이 마음을 산란케 하므로, 앞서의 안주와 근주를 수습함에 의하여 밖의 경계에 여러 가지 허물이 있음을 깊이 알고, 곧 저 상(相)을 보기를 근심거리라고 여기는 것이니, 이러한 생각의 힘에 의하여 그 마음을 꺾어서 밖으로 흩어지지 않게 하기 때문에 조순이라 한다.

728c_16

次言後以心除心者 是明第六寂靜之心 諸分別想令心發動 依前調順 彌覺其患 即取此相爲過患想 由此想力轉除動心 動心不起 即是寂靜也

다음에 '후에 마음으로 마음을 제멸하는 것이다'는 제6적정(寂靜)의 마음을 밝힌 것이다. 모든 분별하는 생각이 마음을 발동케 하다가 이전의 조순에 의하여 그 허물을 더욱 깨닫고, 곧 이상(想)을 보기를 근심거리로 여기는 것이니, 이 생각의 힘에 의하여 동하는 마음을 점차 없애어 동하는 마음이 일어나지 않게 하는 것이 곧 적정이다.

728c_20

次言心若馳散 乃至念念不可得者 是明第七最極寂靜之心 於中有二 初言心若馳散即當攝來 乃至唯心無外境界者 是明失念暫馳散外塵 而由念力 能不忍受也

다음에 '마음이 만약 흩어져 나간다면 ... 찰나찰나 얻을 수가 없는 것이다'는 제7 최극적정(最極寂靜)의 마음을 밝힌 것이다. 이 가운데 두 가지가 있으니, 첫째 '마음이 만약 흩어져 나간다면 즉시 거두어 와서 ... 오직 마음일 뿐 바깥 경계가 없음을'이라고 한 것은 정념(正念)을 놓치어 잠시 밖의 경계에 치달려 흩어졌으나 정념의 힘에 의하여 그대로 차마 받아들이지 않음을 밝힌 것이다.

728c_24

次言即復此心亦無自相 念念不可得者 是明失念還存內心 而由修力尋即反吐也 能於內外不受反吐 是故名爲最極寂靜

다음에(둘째), '곧 또한 이 마음도 자성(自相)이 없어서 찰나찰나 얻을 수가 없는 것이다'라고 한 것은 정념을 놓치어 다시 내심(內心)에 두다가 수행의 힘에 의하여 곧 돌이켜 토해 냄을 밝힌 것이니, 이처럼 안팎에서 받지 않고 돌이켜 토해 내기 때문에 '최극적정(最極寂靜)'이라고 한 것이다.

729a_3

次言若從坐起去來 乃至淳熟其心得住者 是明第八專住一趣 謂有加行有功用心 故言常念方便隨順觀察也 無間無缺定心相續 故言久習淳熟其心得住 即是專住一趣相也

다음으로 ‘만약 앉은 데서 일어나 가고 오고 익숙하게 되면 그 마음이 머물게 된다’는 제8의 ‘전주일취(專住一趣)’를 밝힌 것이다. 이는 가행(加行)도 있고 공용(功用)도 있는 마음을 말한 것이니, 그러므로 ‘항상 방편을 생각하여 수순·관찰하여’라고 말한 것이며, 간격이 없고 부족함이 없어 정심(定心)이 계속되기 때문에 ‘오래 익혀 익숙해지면 그 마음이 머물게 된다’라고 한 것이니, 곧 이것이 전주일취의 상이다.

729a_8

次言以心住故漸漸猛利 隨順得入眞如三昧者 是明第九等持之心 由前淳熟修習力故 得無加行無功用心 遠離沈浮 任運而住 故名等持 等持之心 住眞如相 故言得入眞如三昧 深伏煩惱信心增長 速成不退者 略顯眞如三昧力用 由此進趣得入種性 不退位故 上來所說名能入者

다음에 ‘마음이 머무는 까닭에 점점 매우 예리해져서 진여삼매(眞如三昧)에 수순하여 들어가게 되어’라고 한 것은 제9단계인 등지(等持)의 마음을 밝힌 것이다. 앞서 푹 익힌 수습의 힘에 의하기 때문에 가행도 없고 공용도 없는 마음을 얻어서, 떴다 가라앉았다 함을 멀리 여의어 자연스럽게 머물기 때문에 ‘등지’라 이름한다. 등지의 마음이 진여심에 머물기 때문에 ‘진여삼매에 (수순하여) 들어가게 되어’라고 한 것이다. ‘번뇌를 깊이 조복하고 신심이 증장하여 속히 불퇴전의 경지를 이룬다’는 진여삼매의 힘의 작용을 간략히 나타낸 것이다. 이로 인하여 더욱 나아가 종성(種性)의 불퇴위(不退位)에 들어가게 되기 때문이다. 위에서부터 여기까지 말한 것은 들어갈 수 있는 사람을 말한 것이다.

729a_15

唯除以下 簡不能者 修正方法竟在於前

‘오직 ~을 제외하고’ 이하는 들어갈 수 없는 자들을 구별한 것이다. 지(止)를 닦는 방법은 앞의 내용으로 끝난다.

論 582b_1

復次依如是三昧故，則知法界一相。謂一切諸佛法身與衆生身平等無二，即名一行三昧。當知眞如是三昧根本，若人修行，漸漸能生無量三昧

또한 이 삼매¹¹⁰⁾에 의하는 까닭에 곧 법계가 일상(一相)인 것을 아는 것이니, 일체 모든 부처의 법신이 중생신(衆生身)과 평등하여 둘이 아님을 말하며, 이를 곧 일행삼매(一行三昧)¹¹¹⁾라 이름한다. 진여가 이 삼매의 근본임을 알아야 할 것이니, 만일 어떤 사람이 수행하면 점점 무량한 삼매를 능히 일으키게 될 것이다.

729a_16

復次以下第二明修正勝能 是明依前眞如 三昧能生一行等諸三昧 所言一行三昧者如文殊般若經言云何名一行三昧 佛言 法界一相繫緣法界 是名一行三昧 入一行三昧者 盡知恒沙諸佛法 界無差別相 阿難所聞佛法 得念總持辯才智慧 於聲聞中雖爲最勝 猶住量數即有限礙 /

110) ‘이 삼매’란 진여삼매를 말한다.

111) 일행삼매(一行三昧): 一相三昧·一相莊嚴三昧라고도 한다. 전 우주의 온갖 勿·心の 현상은 평등하고 하나임을 관하는 삼매이니 그러므로 일상삼매라고 이름한다.

‘다시 다음으로’ 이하는 두 번째로 지를 수행하여 얻는 수승한 공능(功能, 작용하는 능력)을 밝힌 것이니, 이는 앞의 진여삼매에 의지하여 일행 등의 모든 삼매를 능히 낼 수 있음을 밝힌 것이다. ‘일행삼매’라고 말한 것은 『문수반야경(文殊般若經)』¹¹²⁾에서와 같다. “어떤 것을 일행삼매라 합니까?”라고 묻자, 부처님께서 말씀하셨다. “법계는 일상인데 이 법계를 반연함을 일행삼매라 한다. 일행삼매에 들어간 자는 항하의 모래처럼 많은 제불법계의 차별이 없는 상을 다 아는 것이니, 아난(阿難)¹¹³⁾이 그가 들은 불법을 늘 총지(總持)하여 그 변재(辯才)¹¹⁴⁾와 지혜가 성문(聲聞) 중에서는 가장 수승하지만 아직 수(數)로 헤아릴 수 있는 데에 머물러 곧 한계가 있다.

V. <대승기신론소>의 내용과 분석

『대승기신론소』 중에서 강독한 부분(H1,725c~729a)은 해석분 중 분별발취도상과 수행신심분이었다. 분별발취도상은 부정취중생(不定聚衆生) 중 승인(勝人)을 위한 설명으로서 3종의 발심의 하나인 증발심 중 제10지의 성만공덕을 밝히는 내용과 수행신심분에서는 부정취중생(不定聚衆生) 중 열인(劣人)을 위한 사신(四信), 오행(五行)을 설하는 내용이었다.

분별발취도상은 발심하여 도에 나아가는 특징을 분석한 것으로 신성취발심(信成就發心), 해행발심(解行發心), 증발심(證發心)의 3종의 발심이 있다. 첫째, 신성취발심은 부정취중생이 과거에 닦은 선근의 힘으로 업의 과보를 받고 생사의 고통을 싫어하여 무상보리를 구하고자 노력하는 것으로 직심(直心), 심심(深心), 대비심(大悲心)을 내어 십신(十信), 십주(十住)의 계위를 증득한다. 그다음 둘째, 해행발심을 통해 수행자는 진여법에 대해 깊이 이해하고 닦으며 법성은 평등하고 공함을 깨달을 수 있다. 이러한 깨달음에 따라 보시바라밀, 지계바라밀, 인욕바라밀, 정진바라밀, 선정바라밀, 반야바라밀 등의 육바라밀을 실천하는 단계로서 십회향(十廻向)의 계위를 증득한다. 해행발심의 수행자는 진리에 대한 깨달음과 함께 실천을 병행하면서 정정취의 하근기 중생으로 이행하게 되며 퇴전하지 않는 경지에 이르게 된다. 셋째, 증발심은 가장 수승한 수행자의 단계로서 십회향 성취 후 십지(十地)의 계위에 들어서서 보살의 구경지에 이르는 것이다. 이 단계는 진여의 이치[眞如智], 즉 인식의 대상인 객관과 인식의 주체인 주관의 경계가 없음을 깨닫는 지위이다. 이러한 깨달음을 얻은 성자는 법신을 증득한 보살이므로 법신보살(法身菩薩)이라 한다. 법신 보살의 발심에는 세 가지 마음의 미세한 상[특징지어지는 것이] 있다. 첫째는 분별이 없는 진심(眞心)을 수행하여 무분별지(無分別智)를 얻게 된다. 무분별지는 법계와 내가 하나가 되어 객관과 주관이 분별되지 않음을 아는 지혜이다. 둘째는 중생을 구제하고자 하는 방편심(方便心)을 수행하여 후득지(後得智)를 얻게 된다. 후득지는 무분별지를 얻은 후 얻는 지혜라는 뜻으로 모든 분별이 끊어진 경지에 다다른 후 모든 차별이 있는 현상을 그대로 아는 것이다. 셋째 증발심은 업식(業識)을 닦는 업식심을 수행하는데 이는

112) 『문수반야경(文殊般若經)』: 갓춘 이름은 『文殊師利所說般若波羅蜜經』 소량(蕭梁) 승가바라(僧伽婆羅) 한역. 1권. 『大般若波羅蜜多經』 제7회의 별역본이다.(T08,0731a25 참조)

113) 아난(阿難): 부처님 10대 제자의 하나. 무염(無染)·환희(歡喜)·경희(慶喜)로도 의역한다. 부처님의 사촌동생으로서 가비라성의 석가 종족의 집에 태어났다. 8세에 출가하여 수행하는데 미납인 탓으로 여자의 유혹이 여러 번 있었으나 지조가 견고하여 몸을 잘 보호하여 수행을 완성하였다. 그의 전기에 의하면 부처님의 전도 생활 20년 후 여러 제자들 중에서 선출되어 친근한 시자가 된 일, 多聞第一의 제자가 되어 부처님의 멸도 후에 대가섭을 중심으로 제1차 결집 때 중요한 위치를 차지한 일, 부처님의 이모 마하파사파제(摩訶波闍波提)의 출가에 진력한 일들이 있다.

114) 변재(辯才): 교묘하게 법과 뜻을 말하는 재능, 변설의 재능으로 변론에 교묘한 것이다.

무분별지와 후득지의 근거가 되는 알라야식으로 인해 미세하게 생멸하는 것이다. 이러한 증발심으로 인해 수행이 제대로 이뤄지면 무명이 단번에 끊어지고 일체법의 각각 존재의 상을 정밀하게 아는 지혜인 일체종지(一切種智)를 갖추게 된다. 또한 이로 인한 불가사의 작용으로 일체에 두루 드러나고 중생을 이익되게 할 수 있다.

원효는 이러한 발심 수행에 의해 십지에 나아감에 대한 성만 공덕을 『범망경』의 「심지법문품」을 인용하여 설명하고 있으며, 일체종지(一切種智)에 대한 의문은 일심에 대한 논리적 설명(先立道理 次舉非 後顯是)으로 불심이 모든 망법의 체로서 망법과 불심은 둘이 아니라, 망법을 통해서도 불심을 깨달을 수 있음을 말한다. 그리고 많은 중생이 부처를 볼 수 없는 것(多不能見)에 대한 의문을 기신론에서는 중생의 근기에 따른 것으로 설명하는 반면, 원효는 섭대승론의 깨진 그릇의 비유를 통해 깨진 그릇에 물이 담길 수 없고 거기에 달이 비출 수 없는 것과 같이 사마타의 수행이 지속되지 않으면 붓다도 수행자의 마음에 나타날 수 없음을 말하고 있다. 기신론에서 말하는 중생의 근기는 크게 정정취(正定聚), 부정취(不定聚), 사정취(邪定聚)의 세 부류[三聚]이다: 정정취는 불도(佛道)에 대한 바른 믿음을 일으켜 보살의 경지에서 물러나지 않으며, 부정취는 업보에 대한 믿음은 있지만 노력 여하에 따라 지위가 오르내릴 수 있고, 사정취는 깨달음을 얻기 어려운 자이다. 원효는 「수행신심분」에서는 정정취에 들지 못한 중생을 대상으로 하며, 이들을 다시 근기가 높은(勝) 이와 낮은(劣) 이로 구분하여, 근기가 높은 부정취 중생을 위한 것이 신성취발심, 해행발심, 증발심 수행이고, 상대적으로 근기가 낮은 이들을 위해서 사신(四信), 오행(五行), 염불(念佛) 수행을 제시했다. 사신은 네 가지에 대해 믿음을 가지는 것으로 신근본(信根本), 신불(信佛), 신법(信法), 신승(信僧)이다. 신근본은 진여심을 믿음의 근본으로 하는 것이며 신불은 붓다가 무량한 공덕이 있다고 믿고 마음의 공양으로 선근을 키우며 자신이 붓다가 되겠다는 서원을 세우는 것이다. 이는 대승의 정신에 의하면 붓다와 평등 성지이기 때문이다. 신법은 대승의 가르침이 중생과 자신에게 큰 이익을 준다는 것을 믿는 것이며, 신승은 수행자들이 바르게 수행하여 자리아타를 실현할 수 있음을 믿는 것이다. 이 네 믿음을 통해 보살로서 도에 나아가는 기쁨이 마련된 것이다. 즉 믿음은 바로 수행을 시작하기 위한 가장 기초 단계로서 수행을 통해 진여에 대한 깨달음을 얻을 것이라는 자기 확신의 중요성을 강조하고 있다. 기신론에서는 오문의 수행을 통해 믿음을 성취할 수 있는 것으로 보고, 중생들이 실행할 수 있는 다섯 가지 요목[五行]을 제시한다. 오행은 시문(施門), 계문(戒門), 인문(忍門), 진문(進門), 지관문(止觀門)이다. 시문은 보시의 수행방법으로 재물 보시(어려운 사람에게 재물로 보시), 무외 보시(올바로 두려움을 없애주는 것), 법 보시(법을 구하고자 하는 사람에게 법을 설해주는 것, 최고의 보시)가 있으며, 보시하는 자세는 명예와 이익, 공경을 얻기 위함이 아니며, 오직 자리아타만을 고려하면서 보리로 회향한다. 계문은 지계(持戒)의 수행 방법으로 재가자 경우 불교 전통에서 악업을 끊고 선업을 닦는 기본적인 윤리 규범과 마찬가지로 신·구·의(身·口·意) 삼업을 바르게 하는 것으로 선업(불살·불도·불음·불망·불양설·불악구·불망언·불기어와 탐질·기사·진에·사건을 버리는 것)을 닦는 것이다. 출가자라면 번뇌를 끊기 위해 고요한 곳에서 소욕지족, 두타행(어떤 것에도 집착하지 않는 것) 등의 수행을 하며, 작은 허물에도 두려움을 갖고 참회하며 거듭 수회하고 여래께서 정하신 계율을 어기지 않고 중생들로 하여금 죄과를 일으키게 하지 않는다. 인문의 수행 방법은 타인의 괴롭힘에 보복심을 갖지 않으며, 이익이 파괴되고 명예가 훼손되는 등의 고락을 참는다. 진문의 수행 방법은 선한 일에서 후퇴하지 않으며, 견고히 뜻을 세워 두려워하지 않는다. 여기에서 원효는 장애를 제거하는 방법을 총체적인 것과 개별적인 것으로 구분하여 제시했다. 총체적인 방법은 예불하는 것이며, 개별적으로는 모든 악업 제거(諸惡業障)는 참회로, 정법 비방

(誹謗正法)은 권청으로, 그리고 다른 사람의 수승을 질투하는 것(嫉妬他勝)은 수희로 대치(對治)하며 삼계를 즐겨 애착하거나 집착(樂著三有)은 회향으로 대치하는 것이라 했다. 오행 중 마지막으로 지관문은 기신론에서 가장 자세히 설명하고 있는 것으로 특히 ‘지(止, śamatha)’와 ‘관(觀, vipaśyanā)’ 양자의 관계가 진여와 생명의 두 문의 관계와 같이 함께 닦아야 하는 것임을 강조한다. 원효는 지관을 해석할 때 『유가론』의 지관 설명을 원용한 뒤, 이것은 성문의 지관법문이지만 대승의 경계로 나아가면 곧 대승의 지관 행위가 된다는 천태 지자의 『천태소지관』을 인용했다. 지관을 함께 닦기 위해서는 먼저 지(止)를 위한 사마타관(奢摩他觀) 수순 후 관(觀)을 위한 비발사나관(毘鉢舍那觀) 수순에 이어 점점수습(漸漸修習)[방편]에 의해 지관의 쌍현(雙現)[정관(正觀)]이 될 수 있음을 설명한다. 사마타(지)란 모든 대상의 현상적 이미지를 그치는 것이고 비발사나(관)란 인연 생멸상을 분석하는 것으로, 이 두 가지 요소가 점진적 수습에 의해 서로 분리될 수 없이 쌍으로 현전하기 때문이다. 원효는 지(止, 사마타)를 설명함에 있어서 수행의 구체적 방법론부터 시작하여, 그 수행이 갖는 공덕(승능), 수행 과정에서 마주칠 수 있는 장애와 환영(마사), 그리고 최종적으로 얻게 되는 수행의 결실(이익)을 논리적으로 배열했다. 그 중에서 수지(修止)를 위한 구체적 수행 방법은 오연(五緣), 조신(調身), 조심(調心), 구종심주(九種心住)[마음의 위치]와 구종주심(九種住心)[마음을 두는 방식]을 말하고 있다. 오연은 다섯 조건(한적한 곳·청정한 계율·衣食충분·선지식을 얻음·모든 연을 끊음)을 갖추어야 함을 말하며, 조신과 조심은 수행(좌선)을 시작하기 전 신체와 마음을 조절하는 것이다. 조신은 특히 가부좌를 틀고 앉은 직후, 몸의 긴장을 풀고 기혈을 순환시키기 위해 전신과 관절을 부드럽게 움직여주는 준비 운동 단계를 묘사하고 있으며 조심은 정심(定心)으로 자신도 제도하고 다른 사람도 제도(自度度他)하여 무상도(無上道)에 이르고자 하는 마음가짐의 태도를 말한다. 그리고 원효는 기신론의 사마타(지) 체계를 『유가사지론』에 나오는 구종심주(마음이 머무는 위치)의 아홉 단계와 대비하여 구종주심(마음을 두는 방식)으로 설명하고 있다: 제일 내주지심(內住之心)은 오직 자심(自心)뿐 임을 알고 외진에 의지하지 않는 것이며(不依外塵), 내주(內住)를 말한다; 제2 등주지심(等住之心)은 남아 있는 모든 상을 상속방편과 징정방편으로 제거하는 것이며(皆除馳想), 등주(等住)를 말한다; 제3 안주지심(安住之心)은 없앤다는 생각마저 없애고 나면 밖을 잊어 고요해지는 것이며(遣除想 忘外而靜), 안주(安住)를 말한다; 제4 근주지심(近住之心)은 불생불멸의 생각을 자주 일으키어 멀리 여의지 않는 것이며(數數作意而不遠離), 근주(近住)를 말한다; 제5 조순지심(調順之心)은 여전히 외부 대상에 흔들리는 마음을 부정적인 과한상(過患想)으로 알고 그 마음을 꺾는 것으로(折挫其心) 조순(調順)을 말한다; 제6 적정지심(寂靜之心)은 동하는 마음을 점차 없애어 동하는 마음이 일어나지 않게 하는 것으로(動心不起), 적정(寂靜)을 말한다; 제7 최극적정지심(最極寂靜之心)은 잠시 외진에 대해 흠어진 마음을 염력(念力)으로 불인수(不忍受)하고 수력(修力)으로 반토(反吐)하는 것이며, 최극적정(最極寂靜)을 말한다; 제8 전주일취(專住一趣)는 삼매로 들어가기 위한 준비(가행)나 정신적 집중력(공용)이 요구되나 무간무결(無間無缺) 상태의 정심(定心)이 지속되는 것으로(定心相續) 전주일취상(專住一趣相)을 말한다; 제9 등지지심(等持之心)은 무가행 무공용으로 자연스럽게 진여삼매에 들게 되는 것으로 등지(等持)를 말한다.

이상은 강독한 부분(H1,725c~729a)의 내용을 분석한 것이다. 이전 발표자들을 통해 마음에 일어나는 망념(妄念, 즉 三細六麤)으로부터 벗어나는 시각(始覺)의 4위(四位) 수행, 즉 불각(不覺)의 중생이 상사각(相似覺), 수분각(隨分覺)에 이어 구경각(究竟覺)까지 이르는 이론적 체계에 의해 발취도(發趣道)를 일으킬 수 있음이 제시되었다. 이번 강독은 부정취 중생에게 믿음을 일으키고, 불도(佛道)로 나아가는 3종 발심(신성취발심, 해행발심, 증발심) 중 수행을 통해

불지(佛地)의 지위에 오르는 증발심을 포함한다. 그리고 실천하는 지(止) 수행을 통해 진여문(眞如門)을 성취할 수 있음을 말하고 있다. 관(觀) 수행으로 생멸문(生滅門)을 통달하여 일심에 도달할 수 있음은 차기 발표에서 자세히 다루어진다. 강독한 부분에서는 무엇보다도 오문(五門)의 수행을 통해 진여를 믿고 수행으로 나아가는 진정한 믿음(四信)이 성취될 수 있음을 강조하고 있으며 그렇지 않으면 언제든 퇴전(退轉)할 수 있음을 주의했다. 범부로서 부정취 중생의 경우, 자리아타를 위한 바라밀을 꾸준히 행동으로 실천하고자 하는 노력이 필요함을 말해 주고 있으며, 원효의 일심 사상은 마음에 대한 이론적 이해와 함께 믿음의 성취로 도(道)를 향해 실행하도록 이끄는 것임을 알 수 있다.

VI. 분항 원효 <대승기신론소>의 특징과 영향

『대승기신론』은 중국어로 지은 위론이라는 주장도 있으나¹¹⁵⁾ 인도의 마명보살(馬鳴菩薩)이 찬술했고, 진제 삼장(眞諦三藏)과 실차난다가 중국어로 번역한 것으로 추정한다. 『대승기신론』의 주석서에는 『행우소(杏雨疏)』¹¹⁶⁾, 『담연소(曇延疏)』, 『혜원소(慧遠疏)』, 『원효소(元曉疏)』, 『법장소(法藏疏)』의 5종이 있으며 모두 유식(唯識)사상¹¹⁷⁾에 입각하여 주석했다¹¹⁸⁾.

원효 『대승기신론소』의 가장 큰 특징은 『기신론』의 삼세(三細) 육추(六麤)설에 대한 독자적 해명과 인명학의 도입이라고 할 수 있다(고영섭, 2020; 2022). 즉 원효는 『기신론』을 해석하면서 시각(始覺)의 사위(四位)를 사상(四相)에 배대하고 또한 유식학의 식(識) 구조에 배대했다. 즉, 생상(무명업상, 능견상, 경계상)은 업종자를 함장한 제8식(아뢰야식)에, 주상(지상)은 아집을 일으키는 제7식(말나식)에, 이상은 분별과 번뇌를 일으키는 제6식(의식)에 각각 대응한다. 이는 무명에서 분별, 집착, 행위로 전개되는 마음의 과정을 밝힌 것으로 이러한 식위 배대가 다른 소와는 차이가 있는 것이다. 즉 담연과 혜원은 제8아뢰야식위를 제외하고 있으며 법장은 제7말나식위를 제외하고 있기 때문이다. 또한 원효는 삼세 육추를 해석함에 인명의 논리를 원용하여 인(因)과(果)의 논리 구조로 재해석함으로써 마음의 작용을 논증이 가능한 체계가 된 것이다.

한편, 『원효소』의 특징을 법상종의 『기신론』 비판(염정호훈설染淨互熏說)에 대항할 수 있었던 일심이문과 아리아식의 해석이라고 설명한다(Ikeda, 2025). 그 당시 적어도 고대 주석서들에 한정하는 한, 그에 대항할 수 있었던 것은 『원효소』 하나밖에 없었기에 그 이후 동아시아에서 『원효소』의 일심이문과 아리아식 해석이 표준이 되었던 이유라고 했다. 원효는 『담연

115) 이케다 마사노리(Ikeda, M.池田將則). 2025.12.18. 경북대학교 동서사상연구소 제 15 회 시민강좌-『대승기신론:일심이문과 아리아식』 자료: 인도의 마명보살(馬鳴菩薩, Aśvaghosa, 2 세기)이 『기신론』을 저술하였고, 양(梁) 태청(太淸) 4 년(550) 혹은 승성(承聖) 3 년(554)에 진제삼장(眞諦三藏, Paramārtha, 499-569)이 중국어로 번역하였다. 그러나 오타케 스스무(大竹筈)가 밝히었듯이 『기신론』은 대충 543 년부터 549 년 사이에 중국(동위[東魏]) 사람이 중국어로 지은 위론(僞論)이다[大竹筈. 『大乘起信論成立問題の研究』(東京:國書刊行會, 2017 年, p.482) 참조].

116) 행우소: 일본 행우서옥(杏雨書屋) 소장 돈황사본 『대승기신론소』(大乘起信論疏, 가제, 羽333V)를 “행우소(杏雨疏)”라 약칭함. 행우소는 2012 년에 발견된 잔권(殘卷)이다. 원제목과 저자는 미상이지만, 564 년(진제[眞諦] 역 『섭대승론석』[攝大乘論釋]의 역출[譯出]년)부터 588 년(담연의 몰년) 사이에 진제삼장(眞諦三藏, 499-569)의 학계[學系]에 속하는 사람이 지은 것이다.

117) 여기서 말하는 유식사상이란 중국에서 성립된 세 개의 유식 종파(유식 3 종), 즉 지론종(地論宗), 섭론종(攝論宗) 및 법상종(法相宗)과, 법상종의 유식사상을 발전시킨 화엄종(華嚴宗)의 사상을 가리킨다.

118) 이케다 마사노리(Ikeda, M.池田將則). 2025.12.18. 경북대학교 동서사상연구소 제15회 시민강좌-『대승기신론:일심이문과 아리아식』 자료

소』를 참조하였으면서도 일심이문과 아리아식의 관계에 대해서는 『혜원소』의 해석을 채용했는데, 이는 법상종의 비판에 대항하는데 유용했기 때문이라고 덧붙였다. 법상종의 비판 요지는 염(染, 번뇌)과 정(淨, 진여)이 서로 영향을 준다(互熏)고 하면, 진여의 청정성이 훼손되고 교리적 모순이 생긴다는 것이었다. 이에 대해 원효는 일심이문과 아리아식에 의해 구조적으로 재구성하여 해석했다, 즉 염정호훈설에서 혼습 주체와 객체가 되는 ‘진여’란 실제로는 무위법인 진여가 아니라 무루의 유위법인 선천적 지혜를 가리키고, 무위법인 진여와 무루의 유위법인 선천적 지혜를 구별하나, 두 진여가 모두 진여이다. 또한 원효는 ‘자체상혼습’에 대한 주석에서 진여는 ‘선천적 지혜’[無漏法, 不思議業]와 ‘모든 인식 대상의 본성이 됨’[作境界之性] 측면의 두 가지 특성이 있다고 했다. 다시 말하면, 진여 자체가 본래 청정한 지혜와 불가사의한 작용이 있다는 측면과 진여가 모든 인식 대상(境界)의 근거·본성이 된다는 측면을 말하는 것으로 「심진여문」의 ‘여실 공’, ‘여실 불공’에 해당한다. 실제 혼습 작용 주체는 ‘여실 불공’, 즉 무루의 유위법인 선천적 지혜이지만, 무위법인 진여(‘여실 공’)도 ‘모든 인식 대상의 본성이 됨’ 방식으로 일종의 혼습 작용을 발휘함을 밝히고 있다. 이는 진여가 모든 인식 대상과 생멸 현상이 성립하는 근거(因)가 되고, 여기에 무명이 연(緣)으로 작용하여 현실의 생멸 세계가 전개되므로 우리가 경험하는 대상 세계는 진여와 분리된 독립 실체가 아니라 일심이 연에 따라 드러난 모습이고, 그러한 경계 경험은 다시 마음에 작용하여 분별과 집착 혹은 깨달음의 가능성을 혼습하기 때문이다. 그리고 원효는 아리아식을 수연진심(隨緣真心)과 성사망심(成事妄心)이 함께 드러나는 구조로 이해하여, 진여의 작용을 유식학적으로 수용, 가능한 식(識)의 구조 안에 배치, 해석함으로써 염정호훈이 가능하다고 설명했다. 이러한 해석은 원효의 『대승기신론소』가 『기신론』과 법상종 유식사상 사이의 논쟁 해소를 위한 회통[性相融會] 근거가 되면서 특징이기도 하다.

이러한 원효의 주석서들은 법장에게 영향을 미쳤고, 특히 『원효소』 및 원효 『대승기신론별기』(大乘起信論別記)에 의거하여 『법장소』가 저술했다(Ikeda, 2025). 그리고 규봉 종밀이 원효에게서 사상적 영향을 받았으며 『종밀소』를 통해 중국불교에 줄곧 영향을 끼치고 있으며(김천학, 2015), 담광(曇曠, 7-8세기 당나라 승려)도 『대승기신론광석』에 원효 주석이 인용되었음을 밝혔다(이숙영, 2023). 게다가 돈황과 투르판의 필사본 단간(8-10세기 추정) 발견 등을 통해 원효 사상이 돈황뿐만 아니라, 중앙아시아 투르판 지역까지 전파·유통되었음을 짐작할 수 있다. 종밀의 주석서는 일본에 전해지면서 원효 사상이 일본 불교에 간접적으로 유입되었고, 나라시대(奈良時代, 710-794년)와 헤이안시대(平安時代, 794-1185년)에 원효의 저술이 일본에 전해져 필사·유통되며 연구되었다. 그리고 가마쿠라 시대(1185~1333년)의 『대승기신론별기』 고사본을 가나자와문고에서 발견했으며, 일본 화엄 계열에서 원효의 『대승기신론소』, 『대승기신론별기』를 중시하고 있는 점 등으로 미루어 볼 때, 원효의 『대승기신론소』를 비롯한 주석서가 시대를 초월하여 널리 동아시아 불교에 영향을 끼쳤음을 알 수 있다.

필자는 원효가 거의 모든 경전들을 망라하여 읽고, 이해한 바를 바탕으로 하여 주석서를 저술했다는 점이 무엇보다도 눈에 띄었다. 당시 시대적 배경을 고려해 볼 때 경이롭기까지 했고, 그가 유학도 포기했으며, 일정한 스승도 없이 그 경전들을 통하여 깨달은 것이다. 우리나라에서 제2의 붓다로 칭하는 까닭을 조금이나마 알 것 같다. 따라서 불교 교학, 인명학 등 불교 전반에 걸쳐 폭넓고 깊은 통찰을 통해 독창적이며 논리적인 해석을 하며 그만의 독특한 일심과 화쟁 사상을 전개하고, 이러한 사상이 이상적 교리에 머물지 않고 수행과의 연계를 체계적으로 설명함으로써 실천을 강조하고 있다는 점이 특징으로 와닿았다. 그리고 그 영향력은 동아시아 불교사를 넘어 오늘날 세계 철학사에까지 논하기에 이르렀다. 이를 위해서는 앞서 1

장에서 제시된 바와 같이 원효 사상에 대한 다양한 각도에서의 심도 있는 연구의 체계화와 지속화가 글로벌 수준에서 다루어져야 할 것이다.

참고문헌<APA 7th 양식>

1. 원전류

T: 大正新脩大藏經

H: 韓國佛教全書

『大寶積經』(T11)

『대승기신론』(T32)

『大乘起信論義記』(T44)

『文殊師利所說般若波羅蜜經』(T08)

『梵網經』(T24)

『신화엄경론』(T36)

『宋高僧傳』(T50)

『瑜伽師地論』(T30)

『화엄경탐현기』(T35)

2. 단행본

고영섭(2016). *분황원효의 생애와 사상*. 운주사.

_____(2021). *붓다와 원효의 철학*. 학교법인 동국대학교 출판문화원

_____(2024). *분황원효 불교사상사*. 운주사.

원효·은정희역(2023). *대승기신론소기회본*. 학교법인 동국대학교 출판문화원.

Buswell, R. E.(2007), *Cultivating original enlightenment: Wonhyo's Exposition of the vajrasamadhi-sutra*, (University of Hawaii Press).

Muller, A. C., & Nguyen, C. T. (Eds.)(2011). *Wonhyo's philosophy of mind*. University of Hawaii Press.

<https://doi.org/10.21313/hawaii/9780824835736.001.0001>

Muller, A. C.(ed)(2012). *Wonho: Selected works*. Jogye Ordef of Korean Buddhism.

3. 학위논문

Fukushi, J.(福士慈稔, 2001). *원효저술이 한·중·일 삼국불교에 미친 영향*. 박사학위논문, 원광대학교.

4. 학술논문

고영섭(2013). 분황 원효 저술의 서지학적 검토: 교판 인식과 학문 방법과의 관련을 중심으로. *한국불교사연구*, 2, 4-50.

_____(2020). 분황 원효 대승기신론소의 내용과 특징: 『대승기신론별기』와 『대승기신론이장의』와 관련하여. *불교철학*, 6, 39-98.

_____(2022). 분황원효의 기신사상: 일심과 본각의 접점과 통로. *불교학및교학연구*, 1, 172-216.

김영일(2019). 원효의 화쟁방법 검토:최근 3인의 연구를 중심으로. *불교학연구*, 60, 171-197.

- 김지연(2016). 북미불교의 원효 인식과 이해:로버트 버스웰, 박성배, 찰스 밀러, 리차드 맥브라이드를 중심으로. *불교학연구*, 49, 59-86.
- 김천학(2015). 종말에 미친 원효의 사상적 영향 - 『대승기신론소』를 중심으로. *불교학보*, 70, 41-62.
- 이숙영(명훈)(2023). 돈황사본 『대승기신론광석(大乘起信論廣釋)』에 미친 원효(元曉)의 영향: 『起信論疏』와 『起信論別記』 인용 검토. *불교학보*, 103, 186-209.
- 조성택(2020). 화쟁의 해석학적 함의와 현대적 의미. *한국불교학*, 93, 207-234.
<http://dx.doi.org/10.22255/JKABS.93.7>
- 최연식(2010). 7-9세기 신라와 일본의 불교교류에 대한 연구동향 검토. *불교학리뷰*, 8, 9~41.
- Fukushi, J.(福土慈稔, 1999). 일본에서의 원효연구 현상과 과제. *한국종교사연구*, 7, 55-56.
- Nam, D.(2022). Wonhyo's view of human beings and his redemption of mankind. *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, 32(2), 7-28.
- Moon, S.(2022). Korean epistemology and research: Centering local epistemologies in qualitative inquiry. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 35(6), 639-654. https://ecommons.luc.edu/education_facpubs/207/
- Mun, C.(2005). Wonhyo (617-686): A critic of sectarian doctrinal classifications. *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, 5, 7-36.
- Muller, A. C. (2015). Wonhyo's approach to harmonization of the Mahāyāna doctrines(Hwajaeng). *Acta Koreana*, 18(1), 9-44.

5. 기타

- Ikeda, M.(池田將則)(2025). *대승기신론:일십이문과 아리야식*. 경북대학교 동서사상연구소, 제 15 회 시민강좌. 2025.12.18. pdf file.
- 불교기록문화유산 아카이브 <https://kabc.dongguk.edu/>
- 동아일보 <https://www.donga.com>
- 불교신문 <http://www.ibulgyo.com>
- 법보신문 <https://www.beopbo.com>