

『대승기신론』에서 여래장의 수행론적 의미

고승학 (동국대 HK 연구교수)

국문요약

『대승기신론』의 중국 찬술설과 관련하여 본 논서에 중국적 사유방식, 특히 현실 세계에 대한 긍정이 잘 표현되어 있음을 지적할 수 있다. 본 논문은 『부증불감경』 및 『승만경』 등과의 비교 검토를 통해 『기신론』에서의 근본 무명은 중생의 세계와 부처 또는 열반의 세계가 동일함을 인식하지 못하는 것을 가리키는 것임을 밝히고자 한다. 특히 『기신론』은 번뇌를 제거의 대상이 아닌, 그 실체가 없음을 인식해야 할 대상으로 간주하는데, 이는 일진법계를 주장하는 화엄가들의 견해와 일치한다. 또한 『기신론』의 본각 개념은 수행자의 마음속에서 발심과 수행을 일으키는 성불의 내적인 인(因)으로서의 여래장과 그들의 성불을 돕는 외적인 연(緣)으로서의 불보살의 작용

불교학리뷰 (Critical Review for Buddhist Studies)

10권 (2011. 12) 69p~91p

www.kci.go.kr

을 가리키며, 진여의 용(用) 혼습 및 지관문(止觀門)에 대한 설명은 여래장이 수행의 전 과정에서 자비의 실천과 밀접한 관련을 가짐을 시사한다. 요컨대 『기신론』은 마음과 깨달음의 구조를 설명하는 한편, 중생의 현실을 수행의 토대로서 긍정하고 깨달음은 궁극적으로 자비의 실천으로 실현되어야 함을 강조하는 논서인 것이다.

주제어: 『대승기신론』, 여래장, 본각, 현실 긍정, 자비, 중국적 사유

I. 들어가는 말

『대승기신론』(이하 『기신론』)은 550년에서 570년 사이에 마명(馬鳴, Aśvagoṣa: 기원후 1-2세기) 저, 진제(眞諦, Pāramārtha: 499-569) 역으로 소개된 이래 끊임없는 논란에 휩싸여왔다.¹⁾ 저자와 역자에 관한 의문은 일찍이 594년 성립된 경전 목록인 『법경록』 및 6세기에서 7세기경에 성립한 것으로 알려진 『대승사론현의』에서부터 제기되었으며, 근대에 들어서는 1930년대 일본의 모치즈키 신코(望月信亨)가 『기신론』과 보리류지(菩提流支, Bodhiruci: ?-527)가 번역한 경론들 사이에 역어(譯語)와 용례 등의 유사성이 발견된다는 점을 들어 중국 지론종 남도파가 진제라는 이름을 빌어서 썼다는 가탁설(假託說)을 주장함으로써 격렬한 논쟁을 야기하게 되었다.²⁾

1) 『기신론』의 역출 연대 추정에 대해서는 柏木弘雄, 「大乘起信論を軸とした佛教研究の展望」, 『駒澤大學佛教學部論集』 22, 1991, p.40 참조.

2) 平川章, 「如來藏思想とは何か」, 『如來藏と大乘起信論』, 春秋社, 1990, pp. 9-15; 석길암, 「『大乘起信論』地論宗撰述說에 대한 반론」, 『불교학보』 54, 2010, p. 73; 『대승사론현의기』의 『기신론』 관련 언급은 실제로는 일본의 다른 문헌에 인용된 내용을 가리킨다고 한다. 최연

최근 일본학계에서는 기존의 지론종 남도파 가탁설에 약간의 수정을 가하고 있는데, 이것은 히라카와 아키라(平川章)가 『기신론』에 중국에서 만들어진 불교 경론들에서는 볼 수 없는 몇 가지 특징이 있다는 점을 강조하면서 보다 신중한 접근이 요구되었기 때문으로 보인다. 그 가운데 그는 특히 지론종이 일반적으로 진여로부터 현상의 전개를 설명하는 존재론을 제시하는 경향이 있는 것에 반하여, 『기신론』은 단지 무명이 마음의 본체[心體]에 의지(依止)하고 있음을 말하며 인식론적인 이론을 제시하고 있는 점에 주목한다. 『기신론』에 대한 지론종 남도파 가탁설은 대개 남도파가 ‘물 들지 않는 의식’의 영역을 상정하여 진여 또는 여래장에 의한 연기론을 주장하였음에 반하여 북도파가 정통 유식의 교리에 따라 염오식으로서의 알라야식에 의한 연기론을 주장하였다는 통설을 기본 전제로 하고 있다. 그러나 히라카와의 이상의 지적은 지론종이 남도파가 되었건 북도파가 되었건 『기신론』의 사상과는 다소 거리가 있음을 시사하는 것이다. 이와 관련하여 석길암은 지론종 남도파와 북도파 간에 식설(識說)을 둘러싸고 큰 이견은 없었음을 지적하며, 이는 이들이 모두 보리류지가 번역한 『입능가경』에 나타난 알라야식과 여래장의 관계에 대한 이론을 공유하고 있었기 때문이라고 주장한다.³⁾ 한편, 다케무라 마키오(竹村牧男) 같은 학자는 기존의 지론종 남도파 찬술설을 수정하여 북도파의 도충(道寵: ?-?)에게서 『기신론』의 연원을 찾기도 하지만,⁴⁾ 석길암은 한발 더 나아가 『기신론』 후반부에서 여래장을 생사의 근원과 동일시하는 『입능가경』의 문장이 인용되고 이 경전이 지론종과 밀접한 연관을 가지고 있지만, 본 논서에서 이 문장은 결국 비판적으로 검토된다는 점을 들어⁵⁾ 『기신론』에 대한 지론종 계통에 의한 찬

석, 『『대승기신론』과 동아시아 불교사상의 전개』, 『불교학 리뷰』 1, 2006, p. 63, 각주 15) 참조.

3) 석길암, 앞의 논문, pp.80-85.

4) 竹村牧男, 『地論宗と『大乘起信論』』, 『如來藏と大乘起信論』, 1990, pp.350-353.

술설을 적극 부정하기에 이른다.⁶⁾

중국에서도 『기신론』의 중국 찬술설에 관한 찬반양론이 팽팽하게 맞서왔다. 이 논쟁이 시작된 1920년대 중국의 불교학자들 사이에서는 서구화·근대화라는 시대적 조류와 관련하여 『기신론』을 위경 내지 중국 찬술로 주장하는 것이 때로는 중국의 불교 전통에 대한 부정을 함축하는 것으로도 간주되었다. 그런데 이는 이미 논쟁의 양측 당사자들이 모두 『기신론』에 중국적 요소가 다분함을 인정하고 있었다는 의미로도 해석된다. 오양징우(歐陽境無: 1871-1943), 왕언양(王恩洋: 1897-1964) 등 『기신론』을 비판하는 진영에서는 불교의 본래 모습은 인도불교의 중관·유식사상에 있다고 전제하고 시대가 요구하는 합리성이라는 덕목에도 이들 사상이 더 적합하다고 보았다. 따라서 그들은 중국불교 일반에 대한 비판의 연장선상에서 『기신론』에 내포된 이론적 모순을 지적하였다. 반면, 선종 등 중국의 전통 불교가 불교의 핵심을 제대로 포착했다고 본 타이쉬(太虛: 1890-1947) 등은 설사 『기신론』이 위경이라 할지라도 깨달음이라는 종교 본연의 목적에 부합한다는 점에서 쉽게 폐기할 수는 없다고 주장했다.⁷⁾

필자는 『기신론』을 둘러싼 이상의 논점들 하나하나에 대하여 논평할 입장은 아니지만, 위에서 그간의 주요 연구 이슈를 살펴본 것은 최근의 『기신론』 연구가 지나치게 문헌학적인 방향에 치우쳐 왔음을 지적하기 위해서이다. 현재 일본의 불교학계에는 예전처럼 『기신론』의 인도불교적 맥락을 강조하기 보다는 지론종의 남도파 또는 북도파 중 어느 한 쪽에 본 텍스트를

5) 五者，聞修多羅說依如來藏故有生死，依如來藏故得涅槃，以不解故謂眾生有始，以見始故復謂如來所得涅槃，有其終盡還作衆生，云何對治？以如來藏無前際故，無明之相亦無有始，若說三界外更有衆生始起者，卽是外道經說。又如來藏無有後際，諸佛所得涅槃與之相應則無後際故，『起信論』，T 32,580a26-b4

6) 석길암, 앞의 논문, pp.85-88.

7) 김제란, 「중국 근·현대 시기 『大乘起信論』을 둘러싼 논쟁과 그 의미」, 『회당학보』 7, 2002, pp.319-327.

연결시키면서 이를 불교의 중국화의 산물이라고 보는 견해가 우세한 듯하지만, 아직까지는 확정적인 결론은 제시되지 않았다. 물론, 그 안에는 『기신론』을 비롯한 동아시아 불교 전통의 정통성을 대체로 부정하는 1990년대 초반의 비판불교와 같은 흐름도 존재하지만, 이처럼 사상 자체를 직접적으로 다루는 경향은 지금은 수면 아래로 가라앉은 듯하다. 그러나 20세기 초반의 중국 불교학계의 논쟁에서 보듯이 『기신론』을 둘러싼 논쟁은 동아시아 불교 전통을 어떻게 이해할 것인가 하는 문제와 직접 연관이 되며, 우리 또한 이제는 이 텍스트가 지닌 사상사적 함축을 보다 넓은 방향에서 검토해 볼 시점이 되었다고 생각한다.

이와 관련하여 『기신론』의 ‘기원’에 관한 최근의 다소 전문적인 논의는 잠시 제쳐두고 이전의 비판불교 운동과 중국불교계의 논쟁을 살펴보면 그 사이에는 하나의 공통점을 발견할 수 있는데, 그것은 『기신론』이 동아시아 불교의 특징을 형성하는 데 있어서 중요한 역할을 수행해 왔음을 논쟁 당사자들이 모두 인정하고 있다는 점이다. 다시 말해 이들은 『기신론』이 동아시아적인 텍스트임을 당연시하면서 그것을 불교도로서 계속 수용할 것인지의 여부만을 문제 삼는 것이다. 곧 그 ‘과거’의 출생 성분과는 관계없이 『기신론』은 이미 동아시아인들의 정신세계의 일부를 형성하고 있다고 보아 ‘미래’에도 『기신론』 또는 그에 기반한 사상이 유용할 것인가 하는 문제만을 쟁점으로 삼는 것이다. 따라서 우리가 『기신론』의 유용성을 논의할 경우에도 우선 『기신론』의 어떤 점이 이 지역에서 인도불교와는 구분되는 독특한 불교 전통을 형성하는 데 기여했는지를 살펴보아야 할 것이다. 이를 위해 필자는 이하에서 『기신론』을 여래장사상이라는 맥락에서 고찰하기로 하였는데, 그것은 여래장사상의 뿌리가 인도불교에 있기는 하지만, 동아시아 특유의 현실 긍정적 사고방식과 잘 부합하였기에 이 지역에 널리 수용되었던 점에 근거한다. 물론 세밀한 부분에서 『기신론』과 여래장사상 일반 또는 지론종의

사상이 다소 차이가 날 수는 있지만, 전반적으로는 『기신론』을 여래장사상의 텍스트로 읽어도 무방하다고 생각되며, 이 점은 여래장 계열 경전들과의 비교를 통해 보다 명확해질 것이다.

II. 『기신론』의 여래장 개념 형성

1. 『기신론』과 여래장사상

한 때 한국의 불교학계에서는 『기신론』의 핵심 개념을 여래장(如來藏, tathāgata-garbha)으로 볼 것인지, 일심(一心)으로 볼 것인지가 논란이 되었다. 이는 법장(法藏: 643-712)의 『기신론』 해석과 교판(敎判)을 수용하여 ‘여래장연기종’(如來藏緣起宗)이라는 용어를 사용하는 일본의 불교학자들을 견제하고자 원효(元曉: 617-686)의 주석을 더 높이 평가하고, 그 안에서 일심이 최상위 개념으로 논의되고 있는 점에 착안한 한국의 불교학자들의 태도와 관련된 것으로 보인다. 이들은 다시 일심이 대립·투쟁을 지양하는 논리로 사용된다고 보아 원효 내지 『기신론』의 사상을 ‘화쟁’(和諍)이라는 키워드로 포착하려는 진영과 일심 개념이 구유식이라는 사상적 맥락에서 제시되었음을 강조하면서 이 개념의 보편성 내지 초월성에 초점을 두는 진영으로 나뉘는데, 필자는 이들을 각각 ‘전통적 견해’와 ‘수정된 견해’로 지칭하였다.⁸⁾ 전통적 견해의 문제점은 『기신론』의 진여문과 생멸문을 지나치게 도식적으로 중관과 유식에 대응시켜 논의를 전개한다는 점에 있고, 수정된 견해의 문제점은 『기신론』을 진제 계통의 구유식 사상의 틀에 맞추어 보되 본 논서 특유의 훈습(熏習) 개념에 별로 주목하지 않는다는 점을 들 수 있을 것이다. 이와 같은 문제점은 양자 모두가 『기신론』 자체의

8) 줄고, 『大乘起信論』에서 깨달음과 熏習의 관계, 『불교학 연구』 4, 2002, p.89.

문맥보다는 원효의 해설에 지나치게 의존한 결과 발생했다고 생각된다.

필자는 아울러 『기신론』을 비불교적 인도 정통 사조로서 ‘장(場)적 이론’(dhātu-vāda)의 전형으로 보는 비판불교 사상가들의 의견 역시 비판하였는데, 이들의 문제점은 실체는 현상을 일으키지만 현상으로부터 영향을 받지 않음을 전제하는 일반적인 실체론과 달리 『기신론』의 진여 또는 여래장은 혼습의 주체와 대상으로서 생멸·변화하는 현장에 적극 개입하고 그로부터 영향을 받는다는 점을 간과한 데 있음을 지적하였다.⁹⁾

이러한 고찰로부터 필자는 석사논문에서 『기신론』의 전체적인 내용을 여래장사상이라는 맥락에서 파악하는 것이 보다 합리적임을 주장하였는데,¹⁰⁾ 그렇다고 해서 법장 혹은 일본학자들의 이론을 그대로 수용하지는 않았다. 오히려 전통적 견해와 마찬가지로 필자는 『기신론』이 일법계(一法界)에 대한 깨달음을 강조하고, 그것은 세간과 출세간을 분별하는 마음을 극복한 것임을 보였다. 그러나 이러한 결론은 다시 여래장사상에서 일반적으로 운위되는 것이므로 이 지점에서 필자는 『기신론』을 중관과 유식 사상의 절충·지양으로 보는 전통적 견해와 달라지는 것이다.¹¹⁾ 이하에서는 이러한 논의를 여래장 계열 경전인 『부증불감경』과 『승만경』을 중심으로 살펴보고, 『기신론』의 여래장사상이 어떻게 해서 중국적 사유와 연결되는지를 논의하고자 한다.

9) 위의 논문, p.90.

10) 줄고, 『『大乘起信論』에서의 ‘如來藏’ 개념 연구』, 서울대학교 석사학위 논문, 2002, pp. 9-11.

11) 이하의 필자의 『기신론』 해석에서도 상당 부분 원효의 『기신론소』나 『별기』를 참고하고는 있지만, ‘전통적 견해’에서와 같이 원효가 『기신론』을 중관과 유식의 지양으로 보았다는 전제를 받아들이지는 않았다. 요시즈 요시히데(吉津宜英)는 오히려 원효가 『기신론』을 주석하면서 여래장사상과 유식사상의 화회를 시도하고 있음을 강조한다. 吉津宜英, 『法藏『大乘起信論義記』の研究—それ以前の諸注釋書との比較を通して—』, 『駒澤大學佛教學部論集』 11, 1980, pp.147, 152.

2. 『부증불감경』의 일법계 개념과 『기신론』 진여문의 정의

흔히 ‘여래장삼부경’(如來藏三部經)으로 불리는 『여래장경』, 『부증불감경』, 『승만경』 가운데 『여래장경』은 여래장을 “더러운 쓰레기더미에 던져진 보금(寶金)”, “거푸집 속의 진금상(眞金像)” 등의 비유를 통해 소박하게 설명하고 있고¹²⁾ 다른 경전들에 인용된 순서가 가장 이르다는 점에서 이들 가운데 가장 오래된 것으로 추정된다.¹³⁾ 이어 등장한 『부증불감경』은 여래장과 번뇌의 관계를 보다 논리적으로 설명하기 위해 위에 언급한 ‘일법계’라는 개념을 동원하는데, 특히 일법계에 대한 바른 지견(知見)에 반대되는 것으로서 증익견(增益見)과 손감견(損減見)이라는 두 가지 사견(邪見)을 들고 있다.¹⁴⁾ 이 두 가지 잘못된 견해는 중생이 여래장을 가지고 있다거나 여래가 열반에 든다는 말을 오해한 데에서 생긴다고 하는데, 열반이라는 것이 시작되는 지점이 있다거나 아무 원인 없이 생겨났다고 보는 견해와¹⁵⁾ 열반이라는 사건을 통해 중생계의 크기가 감소된다고 보는 견해를¹⁶⁾ 각각 가리킨다. 특히, 『부증불감경』은 손감견을 세밀하게 분류하면서 이러한 사건

12) 譬如眞金墮不淨處，隱沒不現，經歷年載，眞金不壞而莫能知，有天眼者語衆人言：“此不淨中有眞金寶，汝等出之隨意受用。… 譬如有人持眞金像，行詣他國經由險路懼遭劫奪，裹以弊物令無識者，此人於道忽使命終，於是金像棄捐曠野，行人踐踏咸謂不淨，得天眼者見弊物中有眞金像，卽爲出之，一切禮敬，『大方等如來藏經』，T 16, 458a24-459a28.

13) 香川孝雄. 「如來藏經典の成立について」, 『印度學・佛教學研究』 4/1, 1956, p.196.

14) 此二種見依止一界，同一界合一界，一切愚癡凡夫，不如實知彼一界故，不如實見彼一界故，起於極惡大邪見心，謂衆生界增，謂衆生界減，『佛說不增不減經』，T 16, 466c29-467a3.

15) 此諸衆生，依於增見復起二見，… 一者涅槃始生見，二者無因無緣忽然而有見，『佛說不增不減經』，T 16, 466c15-18.

16) 愚癡凡夫，無聞慧故，聞如來涅槃，起斷見減見，以起斷想及滅想故，謂衆生界減，… 此諸衆生依於減見復起三見，… 一者斷見，謂畢竟盡，二者減見，謂卽涅槃，三者無涅槃見，謂此涅槃畢竟空寂，… 以是三見力因緣故，展轉復生二種邪見，… 一者無欲見，二者畢竟無涅槃見，… 依無欲見復起二見，… 一者戒取見，二者於不淨中起淨顛倒見，… 依畢竟無涅槃見復起六種見，一者世間有始見，二者世間有終見，三者衆生幻化所作見，四者無苦無樂見，五者無衆生事見，六者無聖諦見，『佛說不增不減經』，T 16, 466b25-c14.

은 수행을 위한 의욕을 꺾고, 고통에 대한 자각을 불가능하게 만든다는 점을 지적하고 있다. 이는 결국 열반은 현상적 존재의 무화(無化)도, 노력 없이 무(無)로부터 주어지는 것도 아님을 함축한다. 따라서 경의 제목에 포함된 ‘부증불감’이란 실상을 있는 그대로 볼 경우 중생의 영역과 열반의 영역은 증감을 떠나 있다는 뜻이며, 일법계란 다름 아닌 중생계 그 자체를 나타내는 말임을 알 수 있다. 『부증불감경』은 그러한 인식을 제일의제(第一義諦)라고 부르면서 그 내용을 “중생계가 곧 여래장이며, 여래장이 곧 법신”이라는 말로 요약하고 있다.¹⁷⁾

『부증불감경』의 이러한 일법계 개념은 『기신론』에도 이어져 「해석분」의 모두(冒頭)에 일심법(一心法), 곧 중생심(衆生心)에 진여와 생멸의 두 문이 의지하고 있고, 이들이 모두 세간법(染法)과 출세간법(淨法) 일체를 총괄하며, 서로 불가분의 관계에 있음을 설하면서 특히 진여문을 “일법계 대총상(大總相) 법문의 본체”라고 규정하고 있다.¹⁸⁾ 원호는 이 문장에서 진여문과 생멸문이 서로 떨어지지 않는다는 말은 양자가 각각 존재들의 보편성[總相]과 개별성[別相]을 나타내기는 하지만, ‘모든’ 존재들을 포섭한다는 점에서는 같음을 의미한다고 해설하였다. 따라서 생멸문에도 진여적인 속성이 포함되어 있음은 당연하다고 하였는데, 그 과정에서 그는 『능가경』에서 선(善)과 불선(不善)의 인(因)으로 지목한 여래장을 진여로 지칭하고 있다.¹⁹⁾ 아울러 그는 『기신론』 「해석분」에서 언급한 일법계를 일심과도 동일

17) 舍利弗，甚深義者即是第一義諦。第一義諦者即是衆生界，衆生界者即是如來藏，如來藏者即是法身。『佛說不增不減經』，T 16,467a16-19.

18) 依一心法，有二種門，云何爲二？一者，心眞如門，二者，心生滅門，是二種門皆各總攝一切法，此義云何？以是二門不相離故，心眞如者，卽是一法界大總相法門體。『起信論』，T 32,576a5-8.

19) (疏) 言以是二門不相離故者，是釋二門各總攝義，欲明眞如門者染淨通相，通相之外無別染淨，故得總攝染淨諸法，生滅門者別顯染淨，染淨之法無所不該，故亦總攝一切諸法，通別雖殊，齊無所遺，故言二門不相離也，… (別記) 眞如門是諸法通相，通相外無別諸法，諸法

시하고 있는데,²⁰⁾ 이러한 해설로부터 『부증불감경』에서 중생계 자체와 동일시된 일법계라는 개념이 『기신론』에서는 일심법계로 치환되고, 그것은 다시 『능가경』의 여래장 내지 진여를 지시함을 알 수 있다. 그러나 『부증불감경』 역시 일법계를 여래장과 동일시하고 있으므로 『기신론』의 진여문에 귀입하는 과정, 곧 일법계의 대총상을 인식하는 것은 『부증불감경』의 제일의 제를 깨닫는 것과 동일한 내포를 가지게 된다. 이는 결국 열반 또는 진여라는 것을 중생의 현실 그 자체에서 구하는 것을 의미하는 것이다. 이와 반대되는 것이 바로 무명(無明)인데, 『기신론』은 이를 “일법계에 통달하지 못함”으로써 발생한 것으로 정의하고 있다.²¹⁾ 이 역시 『부증불감경』에서 말한 “일법계에 대한 바른 지견이 없으므로 발생한” 사건과 등치할 수 있으므로, 『기신론』에서 제시하는 깨달음과 무명은 『부증불감경』에서 언급한 제일의 제와 사건과 사실상 동일한 의미를 가진다고 볼 수 있을 것이다.

3. 『승만경』의 ‘한계 없는 진리’와 『기신론』에서 진여의 두 가지 뜻

다음으로 『승만경』의 경우 한편으로는 『부증불감경』에서 주장한, 법신 또는 여래장과 중생계가 별개의 영역이 아니라는 논제를 거듭 제시하면서, 다른 한편으로는 이러한 인식을 가진 대승 또는 일승(一乘)을 그렇지 못한 이승(二乘)으로부터 분별하고 있다. 『승만경』은 특히 사성제(四聖諦)와 관련하여 성문, 연각의 이승이 추구하는 작위적이며 한계가 있는 진리[作聖諦, 有量聖諦]와 대비되는 대승 보살 또는 일승이 추구하는 작위를 떠난 한계가 없는 진리[無作聖諦, 無量聖諦]는 “자기 자신에 의지함으로써 모

皆爲通相所攝, … 生滅門者, 卽此眞如是善不善因, 與緣和合變作諸法. 雖實變作諸法, 而恒不壞眞性, 故於此門亦攝眞如, 『大乘起信論疏記會本』(이하 『會本』) 권1, HBJ 1,741b5-20.

20) (疏) 一法界者, 是學眞如門所依之體, 一心卽是一法界故, 此一法界通攝二門, 而今不取別相之門, 於中但取總相法門. 『會本』 권2, HBJ 1,743b23-c3.

21) 以不達一法界故, 心不相應忽然念起名爲無明, 『起信論』, T 32,577c5-7.

든 고통을 알고, 고통의 원인을 끊고, 그 소멸을 증득하고, 거기에 이르는 길을 닦는 것”임을 명시한다. 『승만경』의 문맥상 여기에서 고통의 소멸은 열반 내지 법신과 등치되며, 그것은 “일체의 번뇌장으로부터 멀리 떠났고” 또한 “개지스강의 모래알보다 많은” 불가사의한 덕성(佛法)을 수반하고 있다고 한다. 『승만경』은 이어서 중생의 현 상태를 규정한 용어인 ‘여래장’을 “여래 법신이 번뇌장을 떠나지 않은 것”으로 정의하고 있다.²²⁾

여기에서 『승만경』이 지향하는 한계가 없는 진리, 또는 자기 자신에 의지하는 진리는 다름 아닌 중생에게 내재된 법신, 곧 여래장을 단지 깨달음의 가능태로서 머물게 하지 않고 현실화하는 것을 가리킨다고 볼 수 있다. 또한 이렇게 법신의 자기 전개가 가능한 것은 중생의 무한한 가능성을 제약하고 있는 번뇌라는 것이 실체가 없음을 전제하지 않으면 안 될 것이다. 이러한 전제로부터 『승만경』은 여래장이 번뇌 또는 무명과 본질적으로 상응하지 않는다는 공(空), 그리고 그것이 본래 무한한 공덕을 가지고 있다는 불공(不空)이라는 두 가지 의미 규정을 도출하는데,²³⁾ 이는 『기신론』의 진여문에 여실공(如實空)과 여실불공(如實不空)이라는 두 가지 뜻이 있다는 설정에도 그대로 영향을 주었을 것이다.²⁴⁾

『승만경』은 또한 『부증불감경』과 마찬가지로 『기신론』의 불각(不覺) 개

22) 說作聖諦義者，是說有量四聖諦。何以故？非因他能知一切苦，斷一切集，證一切滅，修一切道，是故世尊！有有爲生死，無爲生死，涅槃亦如是。有餘及無餘，說無作聖諦義者，說無量四聖諦義，何以故？能以自力知一切受苦，斷一切受集，證一切受滅，修一切受滅道。…世尊！非壞法故，名爲苦滅者，名無始無作無起無盡離盡常住，自性清淨，離一切煩惱藏。世尊！過於恒沙不離不脫不異不思議佛法成就說如來法身。世尊！如是如來法身，不離煩惱藏，名如來藏。『勝鬘師子吼一乘大方便廣經』(이하 『勝鬘經』)，T 12, 221b22-c11.

23) 世尊！有二種如來藏空智。世尊！空如來藏，若離若脫若異一切煩惱藏。世尊！不空如來藏，過於恒沙不離不脫不異不思議佛法。『勝鬘經』，T 12, 221c16-18.

24) 眞如者，依言說分別有二種義。云何爲二？一者如實空，以能究竟顯實故。二者如實不空，以有自體具足無漏性功德故。『起信論』，T 32, 576a24-26.

념에도 영향을 주었으리라 생각된다. 이와 관련하여 『승만경』은 성문, 벽지 불 등 이승은 중생이 육체로 인해 겪는 한계인 분단신(分段身, bhāgya-kāya)을 벗어나 자기 의지대로 태어나는 의생신(意生身, manomaya-kāya)을 얻기는 하였지만, 그들에게는 ‘두려움’이라는 미세한 번뇌가 남아있어서 생사를 완전히 초월하지 못하였다고 지적한다.²⁵⁾ 그 미세한 번뇌는 네 가지 근본 번뇌인 지지(住地)번뇌의 뿌리로서 무명주지라 불리는데, 그것은 무루(無漏)를 완전히 실현하지 못한 것이라고 한다.²⁶⁾ 여기에서 이들의 두려워하는 대상을 중생의 생사로 볼 수 있으므로, 무명주지란 결국 열반을 중생계 밖에서 구하고자 하는 집착이라고 할 수 있을 것이고, 이는 『부증불감경』에서 말한 사견에 대응될 것이다. 이는 또한 “진여법이 하나임을 여실히 알지 못함으로써” 발생한 것으로 정의된 『기신론』의 불각 개념과도 통하는 것이다.²⁷⁾

이상에서 『부증불감경』의 일법계에 대한 바른 지견과 그와 반대되는 사

25) 世尊! 阿羅漢辟支佛有怖畏, 是故阿羅漢辟支佛有餘生法不盡故有生, 有餘梵行不成故, 不純事, 不究竟故, 當有所作, 不度彼故, 當有所斷, 以不斷故, 去涅槃界遠, 『勝鬘經』, T 12, 219c1-5.

有二種死, 何等爲二? 謂分段死, 不思議變易死, 分段死者, 謂虛僞衆生, 不思議變易死者, 謂阿羅漢辟支佛大力菩薩意生身乃至究竟無上菩提, 二種死中, 以分段死故, 說阿羅漢辟支佛智我生已盡, 得有餘果證故, 說梵行已立, … 虛僞煩惱斷故, 說所作已辦, 阿羅漢辟支佛所斷煩惱更不能受後有故, 說不受後有, 非盡一切煩惱, 亦非盡一切受生故說不受後有, 『勝鬘經』, T 12, 219c20-29.

26) 阿羅漢辟支佛, 斷四種住地, 無漏不盡, 不得自在力, 亦不作證, 無漏不盡者, 卽是無明住地, 『勝鬘經』, T 12, 220a23-25.

27) 所言不覺義者, 謂不如實知眞如法一故, 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, 衆生亦爾, 依覺故迷, 若離覺性則無不覺, 以有不覺妄想心故, 能知名義爲說眞覺, 若離不覺之心, 則無眞覺自相可說, 『起信論』, T 32, 576c29-577a6. 원효는 이와 관련하여 始覺의 四相이 모두 일심의 근본무명에 의해 발생하며, 이것은 『승만경』의 무명주지를 가리킴을 명시하고 있다. (疏) 四相生起, 一心流轉, 一切皆因根本無明, 如經言無明住地其力最大, 『會本』 권2, HBJ 1, 750b23-c1.

견, 그리고 『승만경』의 한계가 없는 진리와 그와 대립되는 무명주지라는 개념쌍이 모두 『기신론』의 진여문의 개념 규정과 무명 또는 불각의 정의와 밀접히 연관됨을 고찰하였다. 요컨대 이들 여래장 계열 경전들과 그 영향 하에 있었던 논서인 『기신론』은 중생의 현실적인 모습이 비록 절망적이고 고통스럽더라도 그 안에는 무한한 덕성과 가능성을 지닌 여래장 또는 불성이라는 희망의 씨앗이 있다는 확신으로부터 열반의 세계라는 것이 중생의 세계를 떠나 있지 않다는 일법계 개념을 도출하였다고 할 수 있다. 나아가 『승만경』에서 지적한 것처럼 부처와 중생이 여래장을 통해 하나의 연속적 세계로 연결될 경우 번뇌를 제거의 대상으로 타자화 하는 수행법은 작위적이고 한계가 있는 것으로 비판받게 된다. 이처럼 생사윤회 하는 중생의 현실이 두려움 또는 회피, 제거의 대상이 되어서는 안 된다는 것은 『기신론』에서는 다른 중생에 대한 자비를 강조하는 것으로 나타나는데, 이에 대해서는 『기신론』의 깨달음과 수행의 구조를 논하면서 다시 분석하기로 한다.

III. 『기신론』의 깨달음과 수행의 구조, 여래장과의 관계

1. 『기신론』에서의 불각, 시각, 본각의 관계

『기신론』은 깨달음의 과정을 중생의 현상적인 모습인 어리석음, 곧 불각(不覺)과 실천 수행의 여러 단계를 포괄하는 시각(始覺), 그리고 시각의 근거이자 완성태인 본각(本覺)이라는 세 가지 요소를 통해 설명한다. 『기신론』에서 이 세 요소의 관계는 <본각→불각→시각=본각>의 도식으로 나타낼 수 있는데,²⁸⁾ 이것은 기존에 본각을 시각 중 최종적인 단계인 구경각(究竟

28) 本覺義者, 對始覺義說. 以始覺者即同本覺. 始覺義者, 依本覺故而有不覺. 依不覺故說有始覺. 『起信論』, T 32. 576b14-16.

覺) 보다 한층 심화된 깨달음으로 설정한 ‘전통적 견해’가 잘못 되었음을 보여준다.²⁹⁾

『기신론』에는 구경각이 본각에 미치지 못함을 암시하는 어떠한 구절도 없으며, 오히려 구경각을 “마음의 본원을 깨달은 것”으로 정의하면서³⁰⁾ 그 깨달음이란 것은 “모든 미세한 생각을 떠나 마음의 본성을 바로 보고 마음이 항상 머문” 경지로 이는 무념(無念)이 실현된 부처의 지혜와 같다고 말한다.³¹⁾ 아울러 이처럼 망념이 사라질 때에는 불각, 수분각(隨分覺), 상사각(相似覺), 구경각이라는 단계적 수행(시각)을 통해 제거하려 했던 마음의 네 가지 차별된 모습[四相: 生, 住, 異, 滅]도 애초에 존재하지 않음을 알게 된다고 한다.³²⁾ 여기에서 주의할 점은 궁극적인 깨달음이란 것이 ‘미세한 생각’과 같은 번뇌를 제거함으로써 도달한 것처럼 보이지만, 『기신론』의 이 문장들은 사실 그 과정에서 마음의 일어남을 작위적으로 차단하거나 억압하지 말 것을 암시하고 있다는 점이다. 이와 관련하여 원효는 망념이란 것도 원래는 꿈과 같이 실체가 없는 것이며, 그러한 꿈은 본각의 불가사의한 혼수에 의해 벗어날 수 있고, 꿈에서 깨어난 중생은 “자기 마음이 본래 움직이지 않았음”을 알게 된다고 해설한다.³³⁾

29) 『기신론』의 깨달음의 구조와 관련한 ‘전통적 견해’에 대한 상세한 비판은 줄고, 2002, pp. 90, 92-95.

30) 又以覺心源故名究竟覺。不覺心源故非究竟覺。『起信論』, T 32.576b16-18.

31) 如菩薩地盡, 滿足方便一念相應, 覺心初起心無初相, 以遠離微細念故, 得見心性, 心即常住名究竟覺。是故修多羅說: “若有衆生能觀無念者, 則爲向佛智故。” 『起信論』, T 32.576b22-b27

32) 是故一切衆生不名爲覺, 以從本來念念相續未曾離念故, 說無始無明, 若得無念者, 則知心相生住異滅, 以無念等故, 而實無有始覺之異, 以四相俱時而有皆無自立, 本來平等同一覺故。『起信論』, T 32.576b29-c4.

33) (疏) 本依無明不覺之力, 起生相等種種夢念, 動其心源, 轉至滅相, 長眠三界, 流轉六趣, 今因本覺不思議熏, 起厭樂心, 漸向本源, 始覺滅相乃至生相, 朗然大悟覺了自心本無所動, 今無所靜, 本來平等, 住一如牀, 如經所說夢度河喻。『會本』 권2, HBJ 1, 750c16-22.

여기에서 원효는 그러한 본각의 혼습이 중생에게 생사를 싫어하고 열반을 구하게 하는 마음을 일으킨다고 말하고 있는데, 이는 『승만경』에서 여래장이 중생에게 “괴로움을 싫어하고 열반을 즐거이 구하게” 하는 마음을 일으키는 힘을 갖고 있음을 강조하면서, 그것은 생사 또는 유위의 모습을 떠나있음으로써 중생의 의지가 된다고 말한 것과 관련된다.³⁴⁾ 이것은 나아가 『기신론』의 뒷부분의 정법(淨法) 혼습에 대한 설명에서 진여법이 무명을 혼습하여 망심(妄心)이 생사의 고통을 싫어하고 열반을 희구하게 한다고 한 부분과도 정확히 대응된다.³⁵⁾ 이러한 분석으로부터 본각이란 것이 생사의 고통으로부터 벗어날 길을 추구하게 만드는 중생의 마음속에 있는 하나의 동인(動因)임을 알 수 있고 이때의 본각은 위의 도식 중 불각과 시각의 단계 앞에 놓여진 것으로 중생의 실존적 기반과 같은 것이라고 할 수 있다.

그러나 다른 한편으로 『기신론』은 본각을 법신 혹은 부처의 관점에서 정의하기도 하는데, 이 경우 깨달음은 “망념을 떠난 모습으로 허공처럼 모든 곳에 편재하며, 법계일상(法界一相)이며, 여래의 평등한 법신”으로 이해되기도 한다.³⁶⁾ 여기에서의 본각은 중생이 수행이 완성되어 부처의 법신을 실현한 경지라고 할 수 있고, 이것은 위의 도식에서 시각과 동일시된 마지막 단계의 본각을 가리킨다고 보아야 할 것이다.

34) 世尊! 生死者依如來藏, … 有如來藏故說生死, … 世尊! 生死者此二法是如來藏, 世間言說故, 有死有生, … 非如來藏有生有死, 如來藏者離有爲相, 如來藏常住不變, 是故如來藏, 是依是持是建立, … 世尊! 斷脫異外有爲法依持建立者, 是如來藏, 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, 不種衆苦, 不得厭苦樂求涅槃, 『勝鬘經』, T 12, 222b5-17.

35) 云何熏習起淨法不斷? 所謂以有眞如法故能熏習無明, 以熏習因緣力故, 則令妄心厭生死苦樂求涅槃, 『起信論』, T 32, 578b6-9.

36) 所言覺義者, 謂心體離念, 離念相者等虛空界無所不遍, 法界一相即是如來平等法身, 依此法身說名本覺, 『起信論』, T 32, 576b11-14.

2. 『기신론』에서 본각의 수행론적 의미

그렇다면 이러한 본각은 종교적 실천의 현장에서는 구체적으로 무엇을 가리키는가?³⁷⁾ 위에서 살펴본 것처럼 『기신론』에서 정법 혼습은 진여법이 “무명을 혼습하는” 것으로 정의되고, 이것은 앞부분에 나온 본각 개념을 부연 설명한 데 지나지 않는다. 그런데 『기신론』에서의 진여는 일심 또는 여래장과 동일시되므로,³⁸⁾ 본각은 여래장이 중생의 마음속에 일으키는 일종의 구도심이라고 할 수 있을 것이다. 『기신론』에서는 정법 혼습의 이러한 측면을 진여의 자체상(自體相) 혼습으로 부르고 있는데,³⁹⁾ 원효는 그에 대한 해설을 하면서 ‘여실공’, ‘여실불공’이라는 용어를 동원하고 있으므로,⁴⁰⁾ 그가 본각을 여래장사상의 맥락에서 이해했음은 분명하다.

그러나 본각에 시각의 토대라는 의미와 함께 시각의 완성이라는 의미가 있음을 감안하면, 또 다른 의미의 본각을 『기신론』에서 발견할 수 있다. 여기에 대응되는 것이 바로 진여 혼습의 두 번째 측면인 용(用) 혼습인데, 이것은 구도자가 수행 중에 만나는 여러 중생들과 부처 및 보살들을 가리킨

37) 이하에서 필자는 『기신론』의 본각이 중생의 깨달음과 관련하여 가능태 또는 내적 요인[因]으로서의 여래장과 완성태 또는 외적 환경[緣]으로서의 법신을 포괄하는 개념이라고 보고 있다. 이 경우 본각이 여래장보다 상위 개념이지만, 이러한 본각 개념은 여래장사상 자체의 맥락으로부터 도출될 수 있는 것이다. 따라서 필자의 견해는 여래장사상을 『기신론』의 본각사상 보다 하위에 두는 다음과 같은 명제와 구분되어야 한다. “여래장은 여래가 될 수 있는 가능성을 강조하는 반면, 본각은 모든 인간에게 부처의 깨달음과 똑같은 깨달음의 지혜가 존재한다는 것을 말함으로써 깨달음을 좀 더 가까운 것으로 다가오게 한다.” 조은수, 「깨달음(覺)의 理論의 解明—『大乘起信論』 海東疏를 중심으로」, 『철학논구』 15, 1987, p.143 참조.

38) 唯是一心故名眞如。『起信論』, T 32.576a12-13; 眞如自體相者, … 從本已來, 性自滿足一切功德, … 具足如是過於恒沙不離不斷不異不思議佛法, 乃至滿足無有所少義故, 名為如來藏, 亦名如來法身。『起信論』, T 32.579a12-20.

39) 自體相熏習者, 從無始世來具無漏法, 備有不思議業, 作境界之性, 依此二義恒常熏習, 以有力故能令衆生厭生死苦樂求涅槃, 自信己身有眞如法發心修行。『起信論』, T 32.5778b20-24.

40) (疏) 初中言具無漏法備有不思議業者, 是在本覺不空門也, 作境界之性者, 是就如實空門境說也。『會本』 권4, HBJ 1.770a1-3.

다. 『기신론』은 이들 불보살들이 중생의 견문(見聞)에 따라 이익을 주되, 그들의 화현(化現)은 대비(大悲)와 동체지력(同體智力)에 말미암은 것임을 강조한다.⁴¹⁾

이처럼 『기신론』은 진여熏습의 주체가 여래장과 그것이 법신으로 구현된 불보살이며, 특히 후자가 중생을 위해 작용하는 것은 그들의 자비심 때문임을 강조하고 있다. 불보살의 출현이 결국은 중생의 무명을 없애주기 위한 것이고, 그들이 계속해서 존재한다면 중생들이 무명에 의해 생사 유전하는 불각(不覺)으로서의 현실, 곧 염법(染法)熏습은 언젠가는 소멸하게 될 것이다.⁴²⁾ 이와 관련하여 『기신론』은 진여의 용(用)을 부처가 크나큰 자비심에서 “모든 중생을 자기 몸처럼 돌보는” 것으로 규정하면서, 이러한 자비심은 “모든 중생과 여래의 몸이 진여의 관점에서 평등함을 여실히 알기” 때문에 비롯된 것이라고 한다.⁴³⁾

그런데 이러한 자비심과 여래장 또는 부처와의 관계는 수행의 도상에 있는 수행자에게도 적용되는데 그것은 『기신론』 「수행신심분」의 지관문(止觀門)에 대한 해설에서 잘 드러난다. 『기신론』은 지(止)의 수행이 자비심을 키우는 데 장애가 될 수도 있으므로 관(觀)의 수행을 통해 보완해야 한다거나,⁴⁴⁾ “일체 중생이 모두 오래 전부터 무명의熏습을 받아 마음이 생멸하여

41) 用熏習者，卽是衆生外緣之力，如是外緣有無量義，略說二種。云何爲二？一者差別緣，二者平等緣。差別緣者，此人依於諸佛菩薩等，從初發意始求道時乃至得佛，於中若見若念，或爲眷屬父母諸親，或爲給使，或爲知友，或爲怨家，或起四攝乃至一切所作無量行緣，以起大悲熏習之力，能令衆生增長善根，若見若聞得利益故，… 平等緣者，一切諸佛菩薩，皆願度脫一切衆生，自然熏習恒常不捨，以同體智力故，隨應見聞而現作業，所謂衆生依於三昧，乃得平等見諸佛故。『起信論』，T 32,578c15-29.

42) 復次染法從無始已來熏習不斷，乃至得佛後則有斷，淨法熏習則無有斷盡於未來，此義云何？以如法常熏習故，妄心則滅，法身顯現，起用熏習故無有斷。『起信論』，T 32,579a8-11.

43) 謂如實知一切衆生及與己身眞如平等無別異故，以有如是方便智，除滅無明見本化身，自然而有不思議業種種之用。『起信論』，T 32,579b13-16.

44) 復次若人唯修於止，則心沈沒或起懈怠，不樂衆善，遠離大悲，是故修觀。『起信論』，T

과거, 현재, 미래에 걸쳐 한량 없는 큰 고통을 받고 있는데, 이를 깨닫지 못하니 중생이 이렇게 불쌍한 존재임을 늘 생각해야 한다”는 식으로 매우 구체적으로 절절하게 그 내용을 제시하고 있는 것이다.⁴⁵⁾

이상의 고찰을 통해 『기신론』에서 제시된 깨달음의 구조는 이 세상에 충만한 부처의 자비를 느끼면서 자신의 지혜를 계발하고 나아가 다른 중생들을 향해 그 깨달음의 열매를 회향(廻向)하라는 여래장사상의 수행론을 응축한 것임을 알 수 있다.

IV. 결론

위에서 살펴본 것처럼 최근의 『대승기신론』에 관한 연구는 본 논서의 문헌학적 성격을 구명하는 데에 집중되어 있다. 특히 진여 연기설을 제시한 지론종 남도파에서 역출된 다른 문헌들과의 문체상의 유사성에 주목하여 그 역자로 지목된 진제 또는 그의 제자들이 실제 논서의 저자일 것이라는 주장이 우세하다.⁴⁶⁾ 지론종 남도파가 화엄종 성립에 큰 영향을 주었다는 점과 화엄종이 중국 내지 동아시아 불교의 전형이라는 점을 감안하면, 이러한 논의는 본 논서를 통해 우리가 불교의 중국화 과정을 엿볼 수 있음을 함축한다. 본 논서가 법장을 비롯한 화엄종의 주석가들에게 환영받았던 것은 그

32, 582c14-15.

若修正者，對治凡夫住著世間，能捨二乘怯弱之見，若修觀者，對治二乘不起大悲狹劣心過，遠離凡夫不修善根，『起信論』，T 32, 5 大正藏 32, 583a7-9.

45) 如是當念：一切衆生從無始世來，皆因無明所熏習故，令心生滅，已受一切身心大苦，現在即有無量逼迫，未來所苦亦無分齊，難捨難離而不覺知，衆生如是甚爲可愍。『起信論』，T 32, 582c21-25.

46) 石井公成，「『大乘起信論』の用語と語法の傾向-NGSMによる比較分析-」，『印度學・佛敎學研究』52/1, 2003.

안에 중생의 현실 세계를 절대적으로 긍정하는 화엄사상과 조화될 수 있는 요소가 많았기 때문일 것이다. 이는 또한 거사의 관점에서 『화엄경』을 해석한 이통현(李通玄: 635-730)의 『신화엄경론』에서도 확인할 수 있는데, 그는 본 경전을 “무명의 업종(業種)이 뿌려진 바로 그 장소에서 지혜의 문을 설하는” 경전으로 보면서 명(明)과 무명의 불이(不二)에 관해서는 『기신론』에도 유사한 설명이 있다고 말한다.⁴⁷⁾

본 논문에서는 『기신론』에서 ‘일심’, ‘진여’라는 개념과 등치되는 ‘여래장’이 이러한 현실 긍정과 어떤 관련이 있는지를 『부증불감경』 및 『승만경』 등과 관련하여 살펴보았다. 이를 통해 『기신론』에서 “일법계에 통달하지 못한 것”으로 정의된 근본 무명은 중생의 세계와 부처 또는 열반의 세계가 동일함을 인식하지 못하는 것을 가리키며, 이와 반대되는 지혜는 중생의 근본이 원래 번뇌를 떠나 있으며 그 안에 무한한 공덕을 포함한다는 번뇌의 공과 여래장의 불공의 뜻을 파악하는 것임을 알 수 있을 것이다. 특히 『기신론』은 실천 수행(시각)의 궁극적 단계인 구경각을 마음의 본성을 보는 것으로 정의함으로써 번뇌를 제거의 대상이 아닌, 그 실체가 없음을 인식해야 할 대상으로 간주하는데, 이는 현상계가 그대로 하나의 진리 세계, 곧 일진법계(一眞法界)임을 주장하는 화엄가들의 견해와 일치한다.

한편, 원효가 강조한 것처럼 구경각에 도달하는 과정에서 본각의 혼습이 작용한다는 점에서 본각을 여래장과 동일시할 수 있는데, 이 여래장은 『기신론』의 진여의 자체상 혼습에 관한 설명에서 수행자의 마음속에서 발심과 수행을 일으키는 성불의 인(因)으로 정의되고 있다. 또한, 『기신론』은 진여의 용 혼습에 대한 설명에서 부처와 보살이 수행자에게 성불을 위한 외연(外緣)으로 나타난다고 하는데, 이것은 여래장과 불보살은 각각 재전위(在

47) 此經直於無明業種, 以明智門, 明與無明其性不二, 起信論亦同此說, 『新華嚴經論』 권3, T 36.736b7-9.

纏位)와 출전위(出纏位)의 범신임을 주장하는 여래장사상의 맥락과 통하는 것이다. 『기신론』은 특히 진여의 용 혼습이 끊임없으며, 그것은 모든 부처가 중생 돌보기를 자기 몸처럼 하기 때문임을 강조하는데, 이로부터 『기신론』의 여래장 개념이 수행의 전 과정에서 자비의 실천과 밀접한 관련을 가짐을 알 수 있고 이는 지관문에 대한 설명에서 다시 한 번 확인된다.

요컨대 『기신론』은 한편으로는 마음과 깨달음의 구조를 설명하는 논서로서의 기능을 하면서도, 다른 한편으로는 중생의 현실이 바로 수행의 토대이고 수행 과정에서 다른 중생들에 대한 무한한 자비심을 일으킬 것을 요청한다는 점에서 대승의 수행 지침서로서의 기능도 수행하고 있는 것이다.

참 고 문 헌

求那跋陀羅 譯, 『勝鬘師子吼一乘大方便方廣經』 1권, T 12: 353.

馬鳴 造, 眞諦 譯, 『大乘起信論』 1권, T 32: 1666.

菩提流支 譯, 『佛說不增不減經』 1권, T 16: 668.

佛陀跋陀羅 譯, 『大方等如來藏經』 1권, T 16: 666.

元曉, 『大乘起信論疏記會本』 6권, HBJ 1.

은정희 역주, 『원효의 대승기신론소·별기』, 서울: 일지사, 1991.

고승학, 「『大乘起信論』에서의 ‘如來藏’ 개념 연구」, 서울대학교 석사학위 논문, 2002.

_____, 「『大乘起信論』에서 깨달음과熏習의 관계」, 『불교학 연구』 4, 2002, pp.89-108.

김제란, 「중국 근·현대 시기 『大乘起信論』을 둘러싼 논쟁과 그 의미」, 『회당

- 학보』 7, 2002, pp.314-346.
- 석길암, 「『大乘起信論』地論宗 撰述說에 대한 반론」, 『불교학보』 54, 2010, pp.71-92.
- 조은수, 「『깨달음(覺)』의 理論的 解明—『大乘起信論』海東疏를 중심으로」, 『철학논구』 15, 1987, pp.135-154.
- 최연식, 「『대승기신론』과 동아시아 불교사상의 전개」, 『불교학 리뷰』 1, 2006, p. 57-70.
- 吉津宜英, 「法藏『大乘起信論義記』の研究—それ以前の諸注釋書との比較を通して—」, 『駒澤大學佛教學部論集』 11, 1980, pp.139-156.
- 柏木弘雄, 「大乘起信論を軸とした佛教研究の展望」, 『駒澤大學佛教學部論集』 22, 1991, pp.35-57.
- 石井公成, 「『大乘起信論』の用語と語法の傾向—NGSMによる比較分析—」, 『印度學・佛教學研究』 52/1, 2003, pp.202-208.
- 竹村牧男, 「地論宗と『大乘起信論』」, 平川章 編, 『如來藏と大乘起信論』, 東京: 春秋社, 1990, pp.335-376.
- 平川章, 「如來藏思想とは何か」, 平川章 編, 『如來藏と大乘起信論』, pp.9-96.
- 香川孝雄, 「如來藏經典の成立について」, 『印度學・佛教學研究』 4/1, 1956, pp.196-199.

Abstract

The Soteriological Significance of Tathāgata-Garbha in the *Awakening of Faith in the Mahāyāna*

Koh, Seunghak

Dongguk University, HK Research Professor

In relation to the thesis of Chinese authorship of the *Awakening of Faith in the Mahāyāna* (*Dasheng qixin lun* 大乘起信論), we may point out that a sort of Sinicized mode of thinking, especially an affirmation of the present world, is implied in the text. This article aims at clarifying that fundamental ignorance (*genben wuming* 根本無明) referred to in the text denotes one's failure to realize the identity of the realm of sentient beings with that of the Buddha or *nirvāṇa*, through a comparison of the text with the *Scripture of Neither Increase Nor Decrease* (*Buzeng bujian jing* 不增不減經) and the *Śrīmālādevī Sūtra* (*Shengman jing* 勝鬘經), two scriptures that explicate the tathāgata-garbha (*rulai zang* 如來藏) thought. In particular, the *Awakening of Faith* does not regard afflictions as objects of elimination. Instead, the text emphasizes that one should recognize that afflictions are

devoid of self-nature. And such a view of afflictions is congruent with the Huayan idea of the one true dharma realm (*yi zhen fajie* 一眞法界).

Original enlightenment (*benjue* 本覺) introduced in the text indicates the function of tathāgata-garbha as an internal cause for attaining buddhahood and the activities of Buddhas and bodhisattvas as an external condition for enlightenment. While tathāgata-garbha arouses aspiration for enlightenment in the practitioners' mind, the Buddhas and bodhisattvas lead those practitioners to attain buddhahood. The text's account of the permeation (Skt. *vāsanā*) of suchness in terms of its functionality (*zhenru yong xunxi* 眞如用熏習) and the gate of stopping (Skt. *śamatha*) and contemplation (Skt. *vipaśyanā*) (*zhiguan men* 止觀門) implies that tathāgatagarbha is intricately connected with the practice of compassion throughout the entire stages of cultivation.

In sum, the *Awakening of Faith* explicates the structure of one's mind and mechanism of enlightenment on the one hand, while it affirms the present state of sentient beings as a foundation of cultivation and stresses their compassionate engagement as an ultimate realization of their enlightenment on the other hand.

Key Words : *Awakening of Faith*, tathāgata-garbha, original enlightenment, affirmation of the present world, compassion, Sinicized mode of thinking

2011년 12월 19일 투고

2011년 12월 26일 심사완료

2011년 12월 28일 게재확정