

법장(法藏) 『대승기신론의기(大乘起信論義記)』의 유식 문헌 인용에 관한 소고(小考)

이숙영(명훈)

(동국대학교 박사과정 수료)

국문 초록

본고는 법장의 『대승기신론의기』의 유식 문헌 인용 검토를 통하여 법장이 유식의 교리를 어떻게 『기신론』 해석에 적용하였는지 유추해보고자 하였다. 인용 경향을 분석한 결과, 법장은 『기신론』 본문을 풀이하며 유식 문헌 중 『섭론』 『유가론』 『중변론』만을 활용하였으며 삼성설의 인용이 주가 됨을 알 수 있었다. 한편 『유가론』을 근거로 하여 말나식과의 직접적 배대를 피한 것 또한 확인되어 『법장소』의 삼성설 활용과 말나식에 관한 『유가론』 인용으로 나누어 검토를 진행하였다.

먼저 삼성설은 여래장 중심의 해석을 위해 인용되었다고 판단된다. 특히 『섭론』의 인용이 빈번하나 원성실성의 정의는 『유가론』을 취하여 진여로 보았다고 추측했는데 이는 『섭론』이 의타기성을 중시하였기 때문에 『유가론』의 원성실성을 인용해 진여를 강조하여 『기신론』을 해석하기 위해 변용한 것으로 보여진다.

다음 『유가론』에 근거한 말나식 배제에 관한 검토를 통해서는 법장이 말나식의 인식작용을 유식의 삼분(三分)으로 대체한 것을 볼 수 있었는데 삼세의 업상을 자체분, 전상을 견분, 현상을 상분으로 해석한 것이다. 즉, 견분은 인식의 주체, 상분은 인식의 대상이 되기 때문에 법장은 이들로 인식 활동을 설명한 것이다. 『기신론』의 심생멸을 해석하기 위해서는 자아 인식의 과정을 설명해야만 한다. 그러나 법장은 말나식의 역할이 직접 드러나는 것을 피하기 위해 견분(見分)과 상분(相

分)으로 인식 과정을 설명한 것으로 보인다. 법장은 『기신론』을 통하여 여래장사상의 우위를 확립하기 위해서 유식학의 성과인 8식설의 인용을 최소한으로 하고 『기신론』을 해석해야 하는 과제가 있었을 것이다. 따라서 법장은 이에 대한 해결을 삼성설과 삼분에서 찾은 것으로 짐작된다.

주제어 : 『대승기신론』, 법장, 『대승기신론의기』, 삼성설, 삼분, 말나식.

I. 서론

법장(法藏, 643-712)의 『대승기신론의기(大乘起信論義記)』(이하 『법장소』)는 『대승기신론(大乘起信論)』(이하 『기신론』) 주석서 중에서도 높이 평가되는 문헌으로, 『법장소』 이후 저술된 문헌들에서 가장 많이 인용되는 『기신론』 주석서이다. 『법장소』의 찬술 목적에 관해서는 이견이 있지만 대체로 유식법상에 대응하여 유식법상종의 위치를 명확히 하기 위한 것이라는 주장과¹⁾ 여래장과 아뢰야식의 관계 설정에 관한 새로운 견해의 발견이라는 주장으로 정리된다.²⁾ 법장이 활동하던 시대는 현장(玄奘, ?-664)에 의해 번역된 새로운 한역 경전이 유통되고 그에 따라 유식이 주목을 받던 시기이기 때문에 어떠한 찬술 목적을 가졌던 유식과의 관련성은 불가피하였을 것으로 보인다. 따라서 이와 같은 이유에서인지 『법장소』는 유식 문헌의 인용이 적은데 이러한 특징은 법장이 상당 부분 인용한 원효(元曉, 617-686)의 『기신론소(起信論疏)』(이하 『원효소』)와 비교해도 알 수 있다. 법장은 『기신론』 본문을 주석하며 유식 문헌 중 『섭대승론(攝大乘論)』(이하 『섭론』)과 『유가사지론(瑜伽師地論)』(이하 『유가론』), 『중변분별론(中邊分別論)』(이하 『중변론』)만을 인용한 것이 확인되기 때문이다.

유식의 심식설은 아뢰야식에서 주객이 이분화되고 이로 인해 형성된 세계를 말나식과 의식에 의해 사랑하고 분별하여 집착한다고 설명하기 때문에 『기신론』의 심생멸(心生滅)을 전개하는데 유용하게 활용된다. 유식교학은 부파불교까지 설명되어 오던 6식의 구조에 아뢰야식과 말나식을 더하며 8식을 체계화하는데 특히 말나식 입증은 유

1) 吉津宜英 1980, 148.

2) 織田顯祐 1999, 26.

식학파의 성과 중 대표적인 것이라 할 수 있다. 그러므로 법장은 『기신론』 해석을 전개하며 유식의 교리를 자신의 사상 안에서 변형시켜야 하는 과제가 있었을 것으로 짐작된다.

본고는 이에 착안하여 『법장소』의 유식 문헌 인용 검토를 통하여 법장이 이들을 어떻게 활용하였는지 알아보고자 한다. 법장이 저술한 『화엄일승교의분제장(華嚴一乘教義分齊章)』(이하 『화엄오교장』)과 『십이문론종치의기(十二門論宗致義記)』(이하 『종치의기』)에서도 유식 교리 중 삼성설의 활용이 확인되기 때문에 『법장소』의 유식 문헌 인용에 대한 고찰은 법장의 유식 교학에 대한 이해와 변용의 과정을 알 수 있다고 판단된다. 한편 『법장소』는 심생멸을 해석하면서 말나식과의 직접적 배대를 피하는데 이때 『유가론』이 근거가 된다. 따라서 법장이 『유가론』을 근거로 하여 어떻게 말나식을 배제하고 『기신론』을 해석할 수 있었는지 추론해보고자 한다. 이를 위해 본고는 먼저 『법장소』의 유식문헌 인용 경향을 살펴볼 것이며, 후에는 인용문을 구체적으로 검토함으로써 『법장소』가 가진 과제에 대한 해결책을 고찰할 것이다.

II. 『법장소』의 유식문헌 인용 경향

『법장소』에서 언급되거나 인용되는 유식문헌은 『대승아비달마잡집론(大乘阿毘達磨雜集論)』 1회, 『섭론』 26회, 『유가론』 6회, 『현양성교론(顯揚聖教論)』 1회, 『성유식론(成唯識論)』 2회, 『중변론』 3회, 『무상론(無相論)』 1회이다. 하지만 대부분이 서문(序文)에서 인용 또는 언급되기 때문에 실제 『기신론』 주석에 활용되는 것은 『섭론』 21회, 『유가론』 4회, 『중변론』 3회이며, 본문 해석 중 『무상론』 1회와 『성유식론』 1회, 『유가론』 1회의 경우는 문헌 명(名)의 언급만 있다. 따라서 법장이 『기신론』 주석에 인용한 유식 문헌은 『섭론』과 『유가론』, 『중변론』뿐이며 이 중 『섭론』의 인용이 대다수를 차지한다고 할 수 있다. 따라서 이들 문헌이 『법장소』의 전개에 사상적으로 어떠한 영향을 미쳤는지 구체적으로 검토할 필요가 있다. 먼저 논의의 전개를 위해 『법장소』의 어느 부분에서 이들 문헌이 활용되는지 살펴보고자 한다. 이해를 돕기 위해 『법장소』를 『기신론』의 전개 구조로 나누어 비교할 것이다.

<표 1> 『법장소』의 유식 문헌 인용 경향

법장소		횟수	섭론 ³⁾	유가론	중변론		
인연분							
입의분		1	의지승상품 1				
해석 분	현 시 정 의	총설이문					
		심진여문		5	의지승상품 2 지입승상품 1	상품 2	
		심 생 멸 문	심 생 멸	여래장과 아뢰야식	1	지입승상품 1	
				각의	3	의지승상품 1 지입승상품 1 지승상품 1	
			불각의	2	의지승상품 1	섭결택분 1	
		생멸인연		7	의지승상품 2 지승상품 1 지차별승상품 1	섭결택분 2	상품 1
		생멸상		1	입인과수차별승상품 1		
		염정훈습					
		삼대		3	의계학승상품 1 지차별승상품 2		
		대치사집		1	지차별승상품 1		
분별발취도상		2	지차별승상품 2				
수행신심분		2	입인과수차별승상품 1	본지분 1 (보살지)			
권수이익분							

위의 표를 볼 때 세 문헌의 인용이 많이 확인되는 부분은 진여와 생멸인연의 해석이다. 또한 진여문과 생멸문을 해석하면서는 『섭론』 중 「의지승상품(依止勝相品)」, 「지승상품(知勝相品)」, 「지입승상품(知入勝相品)」, 「지차별승상품(智差別勝相品)」이 집중적으로 활용된 것을 알 수 있으며 『유가론』은 「섭결택분(攝決擇分)」과 「본지분(本地分)」 중 ‘보살지(菩薩地)」, 『중변론』은 「상품(相品)」에서의 인용이 확인된다.

『기신론』은 유식의 심식설을 채용하여 진여와 생멸을 설명한다. 그러므로 법장 역

3) 『섭대승론』의 진제역은 총 10품, 현장역은 총 11분으로 구성되며 진제역의 제1 의지승상품(依止勝相品)은 증명품(衆名品)·상품(相品)·인증품(引證品)·차별품(差別品)으로 나누어지는데 증명품은 현장역의 제1 총표강요분(總標綱要分)에 해당하고, 상품·인증품·차별품은 제2 소지의분(所知依分)에 해당한다. 법장은 진제역과 현장역 모두를 인용하나 진제역의 문장을 더 활용한 것으로 검출된다. 따라서 본표는 통일성을 갖추기 위해 현장역의 인용일 경우 진제역과 비교하여 진제역의 품명(品名)으로 대체할 것이다.

시 사상적으로 유식과 대립 되더라도 『기신론』 해석의 전개를 위해서는 유식의 교리를 취사선택하여 자신의 사상으로 변형시켜야 하는 과제가 있었을 것이다. 법장의 인용 양상을 이해하기 위해 이들 문헌의 특징을 살펴보면 우선 『섭론』은 일체범이 의지(依止)하는 것을 아뢰야식이라 말한다. 아뢰야식이 일체염법(一切染法)의 원인이며 아뢰야식을 의지로 하여 망(妄)이 되는 것이다. 또 아뢰야식은 잡염(雜染)의 분별성뿐만 아니라 진실성(眞實性)의 의지이기도 하다.⁴⁾ 먼저 「의지승상품」은 아뢰야식에 대한 고찰을 내용으로 하며, 「지승상품」에서는 아뢰야식의 성격을 변계소집성(遍計所執性), 의타기성(依他起性), 원성실성(圓成實性)으로 나누어 설명하는데 특히 의타기성을 가장 먼저 정의하여 중요시하고 있다. 『섭론』에서 의타기성은 아뢰야식을 종자로 하여 허망분별에 포섭되는 식(識)이며, 변계소집성은 대상이 없음에도 불구하고 대상으로 현현하는 것으로 변계소집성이 나타나는 근거가 의타기성이다. 또 원성실성은 의타기성 자체에서 인식대상의 상(相)이 없는 것으로 변계소집성이 제거된 것이다.⁵⁾ 한편 「지입승상품」은 능취(能取)와 소취(所取)가 제거되어 유식관(唯識觀)에 들어가는 것을 다루며 「지차별승상품」에서는 보살의 열반인 삼신(三身)을 설명한다.

『유가론』은 「본지분」, 「섭결택분」, 「섭택분(攝擇分)」, 「섭이문분(攝異門分)」, 「섭사분(攝事分)」으로 구성되는데 특히 「본지분」은 17지(十七地)로 나누어 의식작용과 관련된 마음을 분석하고, 명상의 단계와 수행의 단계를 설명한다. 그리고 「본지분」의 설명 후 남은 문제를 보충하고 발전시킨 것이 「섭결택분」이며 여기서는 아뢰야식을 자세히 논의한다고 한다.⁶⁾ 『법장소』의 「섭결택분」 인용은 권51의 ‘오식신상응지(五識身相應地)’의 결택과 권74의 ‘보살지(菩薩地)’의 결택에서 확인된다. 권51에서는 아뢰야식의 4종유전상 중 외연(外緣)의 소연상으로 기세간(器世間)을 설명하는 것이며 권74에서는 관행(觀行)을 삼성설로 설명한다. 한편 『유가론』은 말나식을 분명히 밝힌 최초의 논서로 이 말나식을 발전시킨 것이 『섭론』이라는 평가가 있다.⁷⁾ 유식 교학은 6식의 구조에 아뢰야식과 말나식을 더하며 8식을 체계화한다. 특히 말나식은 유식사상 이전에는 거론되지 않았기 때문에 말나식의 입증은 유식논사들의 성과 중 대표적인 것이라 할 수 있다.⁸⁾ 이런 까닭에 『법장소』에서는 전7식이 언급되지만 심생멸에 있어서 말나식과의 직접적 배대

4) 田中順照 1956, 200-201.

5) 차상엽 1998, 42-43.

6) 추인호 2016, 11-14.

7) 고은진 2020, 34.

8) 정준기 2005, 10-25.

는 배제하며 해당 부분에서는 『유가론』을 인용하여 자신의 주장에 대한 근거로 활용하는데 『섭론』의 인용이 많았던 것과 달리 해당 부분에서 『유가론』을 인용한 것은 『섭론』에 비해 『유가론』의 말나식이 교리적으로 덜 체계화 되었기 때문이라 본다. 유식 교학에서 말나식의 염오의(染汚意)로서의 기능은 『유가론』「본지분」부터 「섭결택분」, 『중변론』과 『섭론』, 『유식삼십론』과 『성유식론』을 거쳐 더 체계적으로 전개되기 때문이다.⁹⁾ 하지만 『유가론』「본지분」에서 제시된 의(意)가 말나식으로 분화되지 않고 전5식 및 6식과 관련되어 설명되었다 하더라도¹⁰⁾ 법장이 인용한 「섭결택분」의 경우 8식설의 원형이 기술되었다고 보는 견해도 있다.¹¹⁾

『중변론』은 7품으로 구성되며 『법장소』의 인용은 「상품」에서만 확인된다. 『중변론』은 자성(自性)은 없지만 무(無)라 할 수 없는 유변(有邊), 모든 법은 무자성이기 때문에 공(空)이라는 무변(無邊)의 이변과 중도를 분별하여 설명하는 것이다. 특히 상품에서는 능취와 소취로 인한 허망분별을 설명하며 식의 성질을 분별과 의타와 진실이라 한다.

인용 부분의 특징을 종합하면 법장은 이들 문헌에서 정의된 아뢰야식 및 유식의 삼성설(三性說)을 바탕으로 아뢰야식을 설명한 내용을 인용하여 『법장소』를 전개했음을 알 수 있다. 이 문헌들은 특히 아뢰야식의 성격을 유식의 삼성설(三性說)에 근거하여 설명하며, 이 세 가지 성질은 유식에서 해탈에 이르는 수행의 이론적 토대를 제공하기 때문에 유식의 교리 중 가장 주요한 항목 중 하나이다.¹²⁾ 이들은 아뢰야식이 혼습이나 습기로 인해 망으로 발전되어 가는 것을 많은 양으로 다루지만 궁극적으로는 무분별지를 닦아 진여를 얻는 것을 목적으로 하기 때문이다.

그러나 엄밀히 말하면 이들 문헌의 삼성은 조금 차이가 난다. 유식의 삼성설은 『해심밀경(解深密經)』 계통과 『중변론』 계통이 있으며 『유가론』은 『해심밀경』 계통을 따른다. 『해심밀경』 계통은 변계소집성에 대하여 명언(名言)에 의해 생겼다고 하며 의타기성은 인연(因緣)에 의해 생기고 원성실성은 진여라고 한 것에 반해 『중변론』 계통은 식의 주객의 대립으로 삼성을 고찰하여 변계소집성은 대상, 의타기성은 허망분별, 원성실성은 능취와 소취가 없는 것으로 설명한다. 하지만 『섭론』은 양자의 종합으로 삼성을 전개하는데 변계소집성은 명언을 매개로 하여 나타난 것으로 의타기성의 현현, 의

9) 김재권 2023, 231.

10) 김재권 2023, 213.

11) 袴谷憲昭 1978, 302.

12) 川口輝夫 2002, 71.

타기성은 허망분별, 원성실성은 의타기성의 대상(변계소집성)이 없는 것이라 한다.¹³⁾ 『법장소』의 경우 『섭론』의 인용이 많기 때문에 『섭론』의 삼성설을 바탕으로 하고 『유가론』이나 『중변론』의 삼성설을 덧붙여 자신의 사상적 토대를 만들었을 것으로 추측된다.¹⁴⁾

III. 유식 문헌 인용에 대한 구체적 검토

법장의 유식 문헌 인용 경향을 검토한 결과 대다수가 아뢰야식과 삼성설의 내용에서 인용된 것을 확인하였다. 따라서 법장이 이들을 어떻게 활용하는지 두 가지 유형으로 나누어 살펴볼 것이다. 첫 번째는 삼성설의 활용이다. 법장의 삼성설 인용은 『섭론』을 주로 하고 『중변론』과 『유가론』의 인용을 덧붙인다. 따라서 법장이 이들 문헌을 어떻게 활용하여 『기신론』 해석에 적용하였는지 살펴볼 것이다. 두 번째는 말나식에 관한 인용이다. 앞서 『유가론』은 말나식을 분명히 밝힌 논서이며 『섭론』은 말나식을 발전시켜 해석하였다는 평가에 대해 언급하였다. 그러나 주지하다시피 법장은 『법장소』를 저술하며 유식법상에 대응하기 위해 말나식과의 직접적 배대를 배제하여 『기신론』의 심생멸을 주석한다고 알려져 있다. 그런데 법장은 말나식을 설하지 않는 까닭을 설명하며 『유가론』을 인용한다. 그러므로 법장이 『유가론』을 근거로 하여 어떻게 말나식을 배제하고 『기신론』을 해석할 수 있었는지 유추해보고자 한다.

1. 삼성설의 활용

『기신론』은 불생불멸(不生不滅)과 생멸(生滅)이 화합하여 같지도 않고 다르지도 않은 것이 아뢰야식이라 정의한다.¹⁵⁾ 법장은 불생불멸과 생멸의 화합에 대해 다음과 같이

13) 竹村牧男 1975, 255.

14) 이러한 내용은 법장의 다른 문헌에서도 찾을 수 있다. 법장의 초기 저작인 『화엄오교장』의 「삼성동이의(三性同異義)」에서는 원성실성에 불변(不變)과 수연(隨緣)의 두 측면이 있는데 여기서 원성실성에 수연의 뜻을 추가한 것은 여래장사상을 활용한 예라 하며, 후기 저술인 『중치의기』에서는 의타기성을 이제중도(二諦中道)로 설명한다. 『유가론』에서는 의타기성에 대해 인연(因緣)의 화합, 의타기성의 이해를 통해 궁극의 진리를 깨닫게 된 원성실성을 진여로 보기 때문에 『화엄오교장』의 삼성설은 『해심밀경』 계통의 삼성설에서 착안하였다 짐작되며 『중치의기』의 이제중도는 『중변론』 계통의 삼성설을 바탕으로 사상적 변용이 이루어졌다고 생각된다. 山田亮賢 1956, 501-504; 田中順照 1958, 203; 한민수 2023, 92.

15) 『大乘起信論』(T.32, 576b8-9): 所謂不生不滅與生滅和合非一非異. 名爲阿梨耶識

해석한다.

【법장소】

마음의 생멸은 무명(無明)을 인(因)으로 하여 이루어지며 생멸의 마음은 본각(本覺)으로부터 일어난다. 그러나 체(體)가 둘이 아니어서 서로 버리거나 떨어지는 것이 아니기 때문에 화합이라 한다. …중략… 이와 같이 서로 떨어지지 못하는 것을 화합이라 한다. 이것은 생멸하지 않는 불생멸의 마음이 생멸과 화합하는 것이니 수연(隨緣)을 따르는 문(門)이기 때문이다. 이것은 생멸이 불생멸과 화합하는 것이 아니니 본래의 진여문을 향한 것이 아니기 때문이다. …중략… 『양섭론』에서는 이 식은 허망이 그 성품이기 때문에 허망분별에 포섭된다고 한다.¹⁶⁾

위의 해석에 따르면 법장은 마음의 생멸에 대해 불생멸이 생멸과 화합하는 수연문이라 설명한다. 『법장소』에서 불생멸은 여래장청정심(如來藏清淨心)이기 때문에¹⁷⁾ 이것은 여래장이 체가 되어 연을 따라 생멸이 이루어지는 것이지 생멸과 불생멸의 체가 따로 있는 것이 아니라 이해할 수 있어 『기신론』을 여래장연기로 볼 수 있게 한다. 법장은 생멸과 불생멸이 다르지 않은 것을 해석하며 『섭론』을 인용하여 아뢰야식은 허망을 성질로 하기 때문에 허망분별에 포섭된다고 한다. 다음은 『섭론』의 내용이다.

【섭론】

이 응지의 상(相)은 간략히 세 가지가 있다. …중략… 첫째는 의타성(依他性)의 상이고, 둘째는 분별성(分別性)의 상이고, 셋째는 진실성(眞實性)의 상이다. …중략… 의타성의 상이란…중략…본식이 종자가 되며, 허망분별에 의해 포섭된 모든 식의 차별이다. …중략… 분별이 식의 자성이다. 식의 자성은 어떻게 분별되는가? 분별이 없는 것이 있음이 되기 때문에 허망이라고 말한다. 분별이 인이 되고 허망이 과가 된다. 허망한 과로 인해 분별의 인을 나타낼 수 있다. 이 분별성으로써 일체의 식을 포섭하여 모두 다한다. …중략… 일체의 법 가운데 오직 식만이 있고 다시 다른 법이 없기 때문에 유식이 체가 된다. 이 체가 있으므로 분별성과 다르며 허망한 분별성에 포섭되므로 진실성과 다르다. 이 자성

16) 『大乘起信論義記』 卷2(T.44, 254c11-255a1): 心之生滅, 因無明成. 生滅之心, 從本覺起, 而無二體不相捨離, 故云和合…중략…如是不離名爲和合. 此是不生滅心與生滅合. 以是隨緣門故, 非是生滅與不生滅合. 以此非是向本眞如門故. …중략…梁攝論中亦說, 此識虛妄是其性, 故說虛妄分別所攝也.

17) 『大乘起信論義記』 卷2(T.44, 254c8-9): 不生滅者, 是上如來藏清淨心.

은 실제로 있지 않으면서 실제로 없지 않기 때문에 허망을 면하지 못한다. ㉠ 이 허망이 그 자성이기 때문에 허망분별에 의해 포섭된다고 말한다. 있지 않는 허망한 진(塵)이 현현하는 의지를 이음하여 의타성의 상(相)이라고 한다. …중략…이렇게 현현하는 것은 의타성으로써 인을 삼기 때문에 의지라고 한다. 비유하면 아를 집착하여 진이 되지만 이 진이 실제로 없는 것과 같이 아도 있는 것이 아니기 때문이다. 마음의 변이가 아와 비슷하게 현현하기 때문에 있지 않는 허망한 진이라고 한다. 현현하는 이 사(事)는 의타성으로 인하여 일어나기 때문에 의타성은 허망한 진이 현현하는 의지가 되므로 이것이 의타성의 상이 된다고 말한다.¹⁸⁾

법장이 인용한 『섭론』의 문장은 ㉠로 <표 1>의 심생멸 중 아뢰야식과 여래장을 설명하며 인용한 「지승상품」의 내용이다. 이 품은 아뢰야식의 성격을 삼성으로 나누어 설명하는데 그 중 의타기성의 설명을 인용한 것이다. 『섭론』은 의타기성에 대하여 아뢰야식을 종자로 하며 허망분별에 포섭되는 식이라 한다. 또한 의타기성을 인으로 하여 허망한 분별이 일어난다고 설명한다. 따라서 여기서의 의타기성은 아뢰야식의 종자가 허망한 분별로 인하여 진(塵)이 현현하는 것이라 할 수 있다. 이것을 『법장소』에서 설명한 『기신론』의 아뢰야식 정의와 연결하면 법장은 여래장청정심이 체가 되어 연을 따라 생멸이 이루어진다고 설명하기 때문에 아뢰야식을 종자로 한 의타기성의 체가 여래장청정심이 되는 것이며 수연(隨緣)이 허망한 분별이 되는 것이다. 또한 의타기성이 변계소집성(=분별성)을 버리면 원성실성(=진실성)이 드러나는데, 이때의 원성실성은 여래장청정심과 유사한 상태로 이해될 수 있다. 이러한 법장의 해석법은 『섭론』의 다른 인용부분에서도 확인된다. 다음은 『섭론』이 인용되는 『기신론』의 지정상(智淨相)에 대한 내용이다.

【기신론】

이와 같은 중생의 자성청정심은 무명풍(無明風)으로 인해 움직이며 마음과 무명은 모두

18) 『攝大乘論釋』 卷5(T. 31, 181b17-182a17): 此應知相略說有三種 …중략… 一依他性相. 二分別性相. 三眞實性相 …중략… 依他性相者 …중략… 本識爲種子. 虛妄分別所攝諸識差別. …중략… 分別是識性. 識性何所分別. 分別無有爲故言虛妄. 分別爲因. 虛妄爲果. 由虛妄果得顯分別因. 以此分別性. 攝一切諸識皆盡 …중략… 一切法中唯有識. 更無餘法故唯識爲體. 此體由有故異分別性. 由虛妄分別性攝故. 異眞實性. 此性非實有實非無故. 不免虛妄. 此虛妄是其性故. 說虛妄分別所攝. 論曰. 非有虛妄塵顯現依止. 是名依他性相 …중략… 此顯現以依他性爲因故言依止. 譬如執我爲塵. 此塵實無所有. 以我非有故. 由心變異顯現似我故. 說非有虛妄塵. 顯現此事因依他性起故. 依他性爲虛妄塵顯現依止. 說此爲依他性相.

형상이 없어서 서로 떨어지지 않는다. 그러나 마음은 움직이는 성질이 아니니 만약 무명이 없어지면 상속하는 것은 없어지지만 지혜의 성품은 없어지지 않기 때문이다.¹⁹⁾

다음은 『법장소』의 내용이다.

【법장소】

그러므로 『섭론』에서는 이것을 보면서 저것은 보지 못한다고 하며, 또 만약 일부분만을 보아도 나머지 부분의 성품도 다르지 않다고 한다. 또 생사에 즉(卽)하기 때문에 열반을 보지 못하며, 열반에 즉(卽)하기 때문에 생사를 보지 못한다고 한다. 『섭론』의 제2수승품(第二殊勝品) 뒤에서 자세히 설해지는 것과 같다.²⁰⁾

다음은 『섭론』의 인용 부분이다.

【섭론】

① 어떻게 이 법상(法相)을 해설할 수 있는가? ② 분별성은 의타성에서 실제로 있는 것이 아니지만 진실성은 이 가운데 실제로 있다. 이 둘은 있는 것이 아니나 있기 때문에 얻을 수 없으면서 얻고, 보지 못하면서 본다. 진여는 일시에 자연히 이루어진다. 의타성에서 분별성은 없기 때문이며 진실성은 있기 때문이다. ③ 만약 그것을 보면 이것을 보지 못하고, 만약 그것을 보지 않으면 이것을 본다.²¹⁾

② ③ 여래는 생사를 보지 않으며 열반도 보지 않는다. 의타성에서는 분별성도 의지하고 진실성도 의지한다. 생사가 열반이 되는 것은 차별이 없는 뜻에 의한 것이다. 무슨 까닭인가? 이 의타성은 분별의 한 부분으로 인해 생사를 이루고 진실의 한 부분으로 인해서는 열반을 이룬다고 한다. 의타성은 생사가 아니다. 이 성품은 진실성으로 인하여 열반을 이루기 때문이다. 의타성은 열반도 아니다. 무슨 까닭인가? 이것은 분별의 부분이 곧 생

19) 『大乘起信論』(T.32, 57c13-16): 如是衆生自性清淨心, 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.

20) 『大乘起信論義記』卷2(T.44, 260b20-23): 故攝論云, 見此不見彼等, 又云, 若見一分, 餘分性不異等, 又云, 卽生死故不見涅槃, 卽涅槃故不見生死等, 如攝論第二殊勝後廣說.

21) 『攝大乘論釋』卷6(T.31, 195b19-23): 云何得解說此法相分別性, 於依他性實無所有, 眞實性於中實有, 由此二不有有故, 非得及得未見已見, 眞如一時自然成, 於依他性中分別性無故, 眞實性有故, 若見彼不見此, 若不見彼卽見此.

사이기 때문이다. 이런 이유로 한 부분이라고 정하여 말할 수 없다. 만약 한 부분을 본다면 나머지 부분의 성품과 다르지 않다. 이런 까닭에 생사를 보지 않고 열반도 보지 않는다.²²⁾

법장은 지정상에 대해 해석하며 『섭론』의 ㉞와 ㉟의 문장을 인용하나 자세히 풀이하지는 않는다. 『섭론』의 내용을 살펴보면 의타기성은 변계소집성과 원성실성의 두 측면 모두를 가지고 있다. 단지 변계소집성에 의하면 생사이고 원성실성에 의하면 열반이라 할 수 있다. 따라서 의타기성은 하나로 고정하여 설명할 수 없다. 그러나 『섭론』은 의타기성에 변계소집성은 실제로 없는 것이지만 원성실성은 있다고 말한다. ㉞ 이는 앞서 『기신론』에서 설명한 “마음은 움직이는 성질이 아니니 만약 무명이 없어서면 상속하는 것은 없어지지만 지혜의 성품은 없어지지 않기 때문이다.”의 문장과 상통한다고 할 수 있다. 마음의 움직임은 분별을 의미하는데 이것이 원래 마음의 성품은 아니기 때문에 실제로 변계소집성은 없다고 한 것이다. 또한 지혜의 성품이 없어지지 않는다는 것은 원성실성을 말한다고 볼 수 있어 법장이 『섭론』의 해당 부분을 인용했다고 생각된다.

『기신론』에서 지정상은 화합식이 상(相)이 깨지고 상속심도 멀하여 법신이 나타난다고 설명된다. 따라서 법장은 무명이 다한 본각을 설명하기 위해 『섭론』을 활용한 것이며 원성실성을 본각으로 이해하였다고 볼 수 있다. 『원효소』는 해당 부분에서 『섭론』의 인용이 없으며 앞서 설명한 아뢰야식의 해석 역시 『섭론』은 법장만이 인용하기 때문에 법장은 유식의 교리 중 삼성설을 『기신론』 해석에 채택하였다고 추측된다. 법장의 삼성설 이해는 다음의 해석에서 명확하게 드러난다.

【기신론】

그러므로 삼계(三界)는 거짓된 것이며 오직 마음이 만든 것이니 마음을 떠나서는 육진(六塵)의 경계도 없어지는 것이다. 이 뜻은 무엇인가? 일체법은 모두 마음으로부터 일어난 망념(妄念)에서 생긴다. ㉞ 일체의 분별이 곧 자심(自心)을 분별한 것이니 ㉞ 마음은 마음을 볼 수 없어 얻을 수 있는 상(相)이 없다.²³⁾

22) 『攝大乘論釋』卷6(T.31, 193a08-15): 如來不見生死不見涅槃. 於依他性中. 依分別性及依真實性. 生死爲涅槃. 依無差別義. 何以故. 此依他性由分別一分成生死. 由真實一分成涅槃. 釋曰. 依他性非生死. 由此性因真實性成涅槃. 此性非涅槃. 何以故. 此由分別分卽是生死故. 是故不可定說一分. 若見一分餘分性不異. 是故不見生死亦不見涅槃.

23) 『大乘起信論』(T.32, 577b16-19): 是故三界虛偽唯心所作. 離心則無六塵境界. 此義云何. 以一切法皆從心起妄

법장은 ㉠와 ㉡의 문장을 『섭론』과 『중변론』을 인용하여 해석하고, 뒤에서는 『유가론』을 인용하여 뒷받침한다. 다음은 『법장소』의 내용이다.

【법장소】

『섭론』에서는 ‘소법(少法)을 취할 수 있는 소법이 없다’고 하기 때문이다. 능소(能所)가 모두 공적(空寂)하기 때문에 ‘얻을 수 있는 상(相)도 없다’고 하는 것이다. 『중변론』의 계송에서는 ‘오직 식(識)에 의지하기 때문에 경계에 체(體)가 없다는 뜻이 성립되며 진(塵)은 있는 것이 아니기 때문에 본래 식에서도 생겨나는 것이 아니다’고 한다. 여기서 ‘마음을 분별한다는 것은 오직 식에 의하여 경계를 버린다는 것이니 『중변론』의 상반계(上半偈)와 같으며, ‘마음은 마음을 보지 못한다’는 것은 경계가 없는 것이며 식을 버린다는 것이니 이것은 『중변론』의 하반계(下半偈)와 같다. 그러므로 『유가론』에서는 다음과 같이 말한다. 문. 여러 관행을 닦는 이[觀行者]가 변계소집성이 무상(無相)임을 보았을 때는 어떤 성품에 들어갔다고 해야 하는가? 답. 원성실성에 들어간 것이다. 문. 원성실성에 들어간 때에는 마땅히 어떠한 성품을 버렸다고 해야 하는가? 답. 의타기성이 버려진 것이다.²⁴⁾

다음은 인용된 『섭론』과 『중변론』의 내용이다.

【섭론】

“세존이시여, 만약 그 삼마지(三摩地)에서 행해진 영상(影像)이 곧 이 마음과 다른 것이 아니라면 어떻게 이 마음이 다시 이 마음을 취합니까?”, “자씨여, ㉠ 어떤 소법(少法)도 취할 소법이 없는 것이다. 그러나 이 마음이 이와 같이 생겨날 때 곧 이와 같은 영상의 현현이 있다. 본질로 연(緣)을 삼아 다시 본질을 보는 것을 내가 지금 영상을 본다고 말하는 것이며, 본질을 떠나 별도로 보여지는 영상의 현현이 있다고 말하는 것과 같다. 이 마음 또한 그러해서 이와 같이 생겨날 때 상(相)이 비슷하면서 다르게 보여지는 영상의 현현이 있다.”²⁵⁾

念而生。一切分別即分別自心。心不見心無相可得。

24) 『大乘起信論義記』 卷2(T. 44, 265c17-27): 攝論云。無有少法能取少法故也。能所皆寂故。云無相可得也。中邊論偈云。由依唯識故。境無體義成。以塵無有故。本識則不生。此中分別自心者。即依唯識以遣於塵。與中邊論上半偈同。心不見心者。依無塵以遣識。與中邊下半偈同。此等約行說。故遣依他性也。故瑜伽論云。問諸修觀行者見遍計所執無相時。當言入何等性。答入圓成實性。問入圓成實性時。當言遣何等性。答遣依他起性。以此當知。唯識觀成。則無有識。

25) 『攝大乘論釋』 卷4(T. 31, 338c06-12): 世尊。若三摩地所行影像。即與此心無有異者。云何此心選取此心。慈氏。

【중변론】

㉠ 오직 식(識)에 의지하기 때문에 경계는 체(體)가 없는 뜻이 성립되며 ㉡ 진(塵)은 있는 것이 아니기 때문에 본래 식에서도 생겨나는 것이 아니다.²⁶⁾

법장은 ㉠의 문장을 『섭론』의 ㉢와 『중변론』의 ㉡의 문장을 인용하여 해석하며 ㉠의 문장은 『중변론』의 ㉠을 인용하여 해석한다. 이들은 모두 모든 법이 마음에 의해 만들어진 망념이며 분별 역시 마음을 분별하는 것이기 때문에 실제로 없다는 것을 말한다. 법장은 또한 이들이 수행의 입장에서 의타기성을 버리는 것을 설명한 것이라고 하며 『유가론』을 덧붙여 인용한다.

【유가론】

물음. 여러 관행을 닦는 이[觀行者]가 변계소집자성(遍計所執自性)을 통달할 때에는, 상(相)에서 수행한다고 말해야 하는가? 무상(無相)에서 수행한다고 말해야 하는가? 답. 만약 세간지(世間智)에서 통달할 때에는 상에서 수행한다고 말해야 하며 만약 출세지(出世智)에서 통달할 때에는 무상에서 수행한다고 말해야 한다. 변계소집자성과 같이 의타기자성(依他起自性), 원성실자성(圓成實自性)도 또한 그러한 줄 알아야 한다. 물음. 만약 관행을 닦는 이가 변계소집자성에 깨달아 들어가는 때에는 어떠한 자성(自性)에 들어간다고 말해야 하는가? 답. 원성실자성이다. 물음. 만약 관행을 닦는 이가 원성실자성에 들어갈 때에는 어떠한 자성(自性)을 버린다고 말해야 하는가? 답. 의타기자성이다.²⁷⁾

법장은 위의 내용을 인용하여 변계소집성이 무상인 것을 안 것은 원성실성에 들어간 것이며 원성실성에 들어가는 것은 의타기성을 버리는 것이라 한다.²⁸⁾ 이것은 『섭론』의 해석과는 조금 차이가 있는데 『섭론』의 원성실성은 의타기성의 대상, 즉 변계소집

無有少法能取少法。然即此心如生時。即有如是影像顯現。如質爲緣還見本質。而謂我今見於影像。及謂離質別有所見影像顯現。此心亦爾。如謂離質別有所見影像顯現。此心亦爾。

26) 『中邊分別論』(T.31, 451c8-9): 由依唯識故 境無體義成 以塵無有體 本識即不生。

27) 『瑜伽師地論』卷74(T.30, 705a28-b7): 問。諸觀行者。通達遍計所執自性時。當言行於相耶。當言行於無相耶。答。若以世間智而通達時。當言行於相。若以出世智而通達時。當言行於無相。如遍計所執自性。依他起自性。圓成實自性。當知亦爾。問。若觀行者。如實悟入遍計所執自性時。當言隨入何等自性。答。圓成實自性。問。若觀行者。隨入圓成實自性時。當言除遣何等自性。答。依他起自性。

28) 『大乘起信論義記』卷2(T.44, 265c23-27): 故瑜伽論云。問諸修觀行者見遍計所執無相時。當言入何等性。答入圓成實性。問入圓成實性時。當言遣何等性。答遣依他起性。以此當知。唯識觀成。則無有識。

성이 없는 것이기 때문이다.²⁹⁾ 그러나 여기서의 원성실성은 의타기성을 버린다고 되어 있다. 『유가론』에서는 원성실성을 진여라 하며 변계소집성을 반연으로 한 의타기성이 진실하지 않은 것임을 아는 것이라 설명한다.³⁰⁾ 따라서 법장이 의타기성을 버린다고 말하는 것은 변계소집성을 반연한 의타기성을 말하는 것이라 이해할 수 있다.

이상에서 살핀 법장의 삼성설을 인용을 종합해보면 변계소집성을 망념, 의타기성을 허망분별, 원성실성은 진여로 정의한 것이라 생각된다. 또한, 전체적으로는 『섭론』을 따르나 원성실성의 정의는 『유가론』에서 취했다고 추측된다. 법장은 각 문헌의 삼성설을 취사선택하여 『기신론』 해석에 적용한 것인데 이는 『섭론』이 의타기성 중시하였기 때문에 진여를 강조하여 『기신론』을 해석하기 위하여 『유가론』의 원성실성을 인용하여 변용한 것이라 판단되며, 이는 각 문헌에서 설명한 삼성설을 바탕으로 새롭게 구성하여 유식 교학의 삼성설을 법장의 교학 안에서 재정립한 것이라 할 수 있다.

법장은 『원효소』를 많은 부분 원용하지만 유식학의 성과인 심식설의 인용을 최소한으로 하여 『기신론』을 해석해야 하는 과제가 있었을 것이다. 그러므로 이에 대한 해결을 삼성설에서 찾고 원성실성을 진여로 정의하여 여래장사상을 뒷받침한 것으로 짐작된다.

2. 말나식에 관한 인용

그렇다면 법장은 어떠한 근거에서 말나식을 설하지 않는 이유로 『유가론』을 활용하였을까? 다음은 지말불각(枝末不覺)에 대한 법장의 풀이이다.

【법장소】

물음. 삼세(三細)는 아뢰야식에 속하고 육추(六麤)는 의식(意識)에 속하는데 무슨 까닭에서 말나식은 설하지 않는가? 답. 두 가지 의의가 있다. 첫째는 앞에서 이미 아뢰야식을

29) 『攝大乘論釋』 卷5(T.31, 182a18-25): 論曰, 分別性相者實無有塵. 唯有識體顯現爲塵. 是名分別性相. 釋曰, 如無我等塵無有別體. 唯識爲體不以識爲分別性. 識所變異顯現爲我等. 塵無而似有爲識所取. 名分別性. 論曰, 眞實性相者, 是依他性. 由此塵相永無論曰, 眞實性相者, 是依他性. 由此塵相永無論曰, 眞實性相者, 是依他性. 由此塵相永無.

30) 『瑜伽師地論』 卷73(T.30, 703b2-5): 云何遍計所執自性. 謂隨言說依假名言建立自性. 云何依他起自性. 謂從衆緣所生自性. 云何圓成實自性. 謂諸法眞如. 聖智所行. 聖智境界. 聖智所緣. 乃至能令證得清淨. 能令解脫一切相縛及麤重縛. 亦令引發一切功德…중략…問圓成實自性緣何應知. 答緣遍計所執自性於依他起自性中畢竟不實應知.

설하였는데 말나식은 [아뢰야식]을 집착해 상응하기 때문에 따로 설하지 않은 것이다. 그러므로 『유가론』에서는 “아뢰야식이 일어날 때 반드시 두 번째 식(識)이 상응한다”고 한 것이며, 또 의식은 바깥 경계를 반영할 때 반드시 안으로는 말나식을 의지하여 염오근으로 삼아 비로소 생기(生起)한다. 그러므로 다음의 육추도 반드시 안으로 말나식을 의지한다고 말해야 하기 때문에 따로 설하지 않은 것이다. 두 번째는 ……³¹⁾

위의 내용은 법장이 삼세를 아뢰야식, 육추를 의식에 배대했기 때문에 발생한 의문에 대한 해명일 것이다. 왜냐하면 원효는 육추 중 지상(智相)을 말나식에 배대하는데 법장의 해석에서는 지상을 분별사식에 소속시킴으로써 말나식이 배제되어 설명되기 때문이다. 법장의 해석 중 『유가론』을 근거로 한 풀이에 의하면 말나식은 아뢰야식에 상응하여 일어나기 때문에 별도의 설명은 필요 없다는 것으로 이미 앞서 삼세가 아뢰야식에서 일어났다고 했기 때문이다. 실제로 법장이 인용한 전거는 『유가론』에서 명확히 확인되지 않는다.³²⁾ 다만 아뢰야식과 말나식의 관계에 대하여 다음과 같이 설명한다.

【유가론】

- ① 또한 아뢰야식이 있음으로 인해 말나가 있을 수 있다. 이 말나를 의지로 삼기 때문에 의식이 전변할 수 있다.³³⁾
- ② 아뢰야식은 어느 때에는 하나의 전식(轉識)과 함께 활동한다고 하니 이른바 말나이다. 무슨 까닭인가? 이 말나로 인해 아견(我見)과 아만(慢) 등이 항상 함께 상응하니 행상(行相)을 사량(思量)하기 때문이다.³⁴⁾

「섭결택분」의 내용을 살펴보면 ①은 아뢰야식이 존재하기 때문에 말나식이 있는 것이며 이 말나식에 의지하여 의식이 작용한다는 것으로 이는 말나식의 기능을 분명히

31) 『大乘起信論義記』卷2(T.44, 263a1-7): 問三細屬賴耶, 六羴屬意識, 何故不說末那識耶. 答. 有二義意, 一前既說賴耶, 末那必執相應, 故不別說, 故瑜伽云, 賴耶識起必二識相應故. 又由意識緣外境時, 必內依末那爲染汚根方得生起, 是故次說六羴, 必內依末那故, 亦不別說, 二以義不便故…….

32) 법장이 인용한 전거는 지엄(智儼)의 『華嚴五十要問答』에서 기술한 내용을 답습한 것으로 보인다. 『華嚴五十要問答』卷1(T.45, 523a16-19): 假使瑜伽後分導賴耶識起必二識相應者, 此據初起時不據後相續, 由約位說直進菩薩義當不起爲正義, 迴心者起爲正義故.

33) 『瑜伽師地論』卷51(T.30, 580b14-16): 又由有阿賴耶識故得有末那, 由此末那爲依止故意識得轉.

34) 『瑜伽師地論』卷51(T.30, 580c1-3): 謂阿賴耶識, 或於一時唯與一種轉識俱轉, 所謂末那, 何以故, 由此末那, 我見慢等恒共相應思量行相.

한 것이다. 또한 ②에서는 아뢰야식과 함께 작용한 말나식의 사랑하는 활동으로 인해 아견 아만 등이 상응한다고 설명한다. 법장이 근거한 것처럼 말나식은 아뢰야식과 함께 작용한다. 그러나 “두 번째 식이 상응하여 일어나기 때문에 별도의 설명은 필요 없다”는 주장은 고려해 보아야 한다. 법장이 삼세의 아뢰야식에서 설명되었다는 것은 삼세가 일어나며 말나식의 기능적인 면이 작용했다는 것으로도 이해가 가능하기 때문이다.

『기신론』에서 삼세는 무명업상(無明業相)·능견상(能見相)·경계상(境界相)을 말한다. 법장은 이들을 아뢰야식에 소속시키며 다음과 같이 해석한다.

【법장소】

이것(업상(業相))은 비록 념(念)이 움직인 것이지만 극히 미세하게 연기(緣起)하는 하나의 상(相)이어서 능소(能所)로 나누어지지 않는다. 즉 아뢰야식의 자체분(自體分)에 해당된다. …중략… 이래의 두 가지는 본식(本識)의 견분(見分)과 상분(相分), 둘에 근거해 두 가지로 삼은 것이다. 둘째 능견상은 곧 전상(轉相)이다. 앞의 업상이 바뀌어 볼 수 있는 것이다. 그러므로 움직임에 의해서 볼 수 있는 것이며 성정문(性淨門)에 의하면 곧 능견도 없다. …중략… 이와 같이 전상에도 반연함이 있지만 경계가 미세하기 때문에 경계를 구분하지 못한다. …중략… 세번째 경계상은 곧 현상(現相)이다. 앞의 전상에 의해 경계를 나타내는 것이다. …중략… 이 셋은 근본무명(根本無明)으로 인해 본래 고요한 마음이 움직여서 삼세를 이룬 것이니 곧 불상응심(不相應心)이며 아뢰야식의 지위에 속한다.³⁵⁾

위의 법장의 견해를 정리하면 삼세 중 업상은 아뢰야식의 자체분, 전상과 현상은 아뢰야식의 견분과 상분이며 이들은 미세하기 때문에 아뢰야식에 속한다는 것이다. 이것을 법장의 “두 번째 식이 상응하여 따로 설하지 않는다”는 주장에 맞추어 대입해 보면 먼저 아뢰야식의 자체분에서 전변한 전상과 현상을 통해 말나식을 언급하지 않고 인식 활동을 설명한 것이다. 이는 견분이 인식의 주체, 상분이 인식의 대상이 되기 때문이다. 따라서 견분이 상분을 대상으로 하는 활동은 자체분에 의한 것이지 독립적 활동은 아니며, 말나식이 아뢰야식의 견분을 상분으로 하여 집착을 일으킨 것이 이미

35) 『大乘起信論義記』卷2(T.44, 262c3-26): 此雖動念而極微細. 緣起一相能所不分. 即當梨耶自體分也 …중략… 下二約本識見相二分爲二也. 第二能見相. 卽是轉相. 依前業相轉成能見. 故言以依動故能見. 若依性淨門. 則無能見…중략…如是轉相雖有能緣. 以境界微細故猶未辨之 …중략… 第三境界相. 卽是現相. 依前轉相能現境界…중략…此三並由根本無明動本靜心成此三細.

삼세의 설명에 내포되어 있기 때문에 따로 설하지 않는다고 주장한 것이다. 유식의 심식설은 아뢰야식의 종자가 전변하여 사랑(말나식)과 요별(의식)의 인식작용이 일어난다. 법장 역시 심생멸을 해석하기 위해서는 인식의 과정을 설명해야 하는데 유식의 삼분을 채택함으로써 말나식의 언급을 피하고 심생멸을 설명할 수 있게 된 것이다. 이러한 법장의 의도는 『원효소』와의 비교를 통하여 더욱 명확해진다. 『법장소』의 해당 부분은 『원효소』와 상당히 유사하나 자체분·견분·상분의 용어는 『원효소』에 없기 때문이다.³⁶⁾ 법장의 이와 같은 해석은 오의(五意)의 현식(現識)에서 다시 한번 확인된다.

【법장소】

세 번째, 현식에서 처음은 법이고 다음은 비유이며 마지막은 합이다. ‘일체 경계를 나타낼 수 있다’란 전식의 능견으로 인해 여기에서는 나타내는[能現] 작용이 일어나는 것으로 망경계(妄境界)가 나타난 것이다. 그 심체(心體)가 무명과 화합하여 혼습하는 힘으로 여러 가지 끝 없는 경계를 나타내기 때문이다. 적용시킨 부분에서 오진(五塵)이라 말한 것은 우선 거칠게 나타낸 것(麤顯)을 가지고 색상(色像)에 적용시킨 것이지만 실제로는 일체 경계를 모두 나타내는 것이기 때문에 위의 법을 말한 부분에서 일체라고 한 것이다. 만약 『유가론』에 의한다면 곧 ‘오근(五根)과 종자(種子)와 기세간(器世間) 등을 나타낸다’고 하나 이 논에서 오진만 언급한 것은 분별사식을 이끌어 일으킨다는 뜻에 의거했기 때문에 이렇게 말한 것이다.³⁷⁾

법장은 현식을 설명하며 전식의 보는 작용으로 인하여 모든 경계가 나타난 것이라고 『기신론』에서 모든 경계를 단지 오진만이라 한 것은³⁸⁾ 분별사식을 끌어내기 위한 것뿐, 『유가론』을 인용한다면 오근과 종자와 기세간이 경계가 된다고 한다. 즉 법장은 현식이 아뢰야식의 영역이라면, 『유가론』의 말처럼 ‘오근, 종자, 기세간’을 모두 현현해야 하지만 여기서는 오직 분별사식을 설명하기 위해 오진만을 언급한 것이라고 말하

36) 『起信論疏』(T.44, 212a28-b17): 然此業相雖有動念。而是極細。能所未分。其本無明當知亦爾 …중략… 第二能見相者。即是轉相。依前業相轉成能緣。故言以依動能見。依性靜門則無能見 …중략… 如是轉相雖有能緣。而未能顯所緣境相。…중략… 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 ……

37) 『大乘起信論義記』卷2(T.44, 265a17-27): 第三現識中。初法次喻後合。言能現一切境界者。依前轉識之見。起此能現之功。故現妄境界。以其心體與無明合熏習力故。現於種種無邊境界故也。合中言五塵者。且舉麤顯以合色像。而實通現一切境界。故上法說中云一切也。若依瑜伽論中。則現五根種子及器世間等。今此論中偏就五塵者。以此約牽起分別事識義故。作是說也。

38) 『大乘起信論』(T.32, 577b8-11): 三者名爲現識。所謂能現一切境界。猶如明鏡現於色像。現識亦爾。隨其五塵對至即現無有前後。

는 것이다. 이 『유가론』의 인용은 『대승기신론별기(大乘起信論別記)』(이하 『원효별기』)에서도 인용되나 『원효별기』에서는 『중변론』과 『능가경』이 함께 인용되기 때문에³⁹⁾ 법장이 이들 중 『유가론』만을 취한 것이라 할 수 있다. 법장이 『유가론』만을 취한 까닭은 『원효별기』를 통해서도 알 수 있다. 『원효별기』는 “만약 『중변론』과 『능가경』에 의한다면 습기(習氣) 등이 이 식의 경계가 아닐 것이며, 『유가론』에 의한다면 성진(聲塵)과 전7식이 이 식이 반연하는 경계가 아닐 것이다.”라고 한다.⁴⁰⁾ 따라서 이는 법장이 현식의 경계에 말나식을 배제하기 위해 『유가론』만을 인용한 것이라 판단된다. 인용된 『유가론』의 내용은 다음과 같다.

【유가론】

어떻게 소연(所緣)으로 전변하는 상(相)을 세우는가. 간략하게 설명하면 아뢰야식은 두 가지의 소연을 경계로 전변하는 것이다. 첫째는 내집수(內執受)를 요별하기 때문이며, 둘째는 바깥의 분별이 없는 기세간의 모습(外無分別器相)을 요별하기 때문이다. 내집수를 요별한다는 것은 변계소집(遍計所執)의 자성을 헛되게 집착하는 습기(習氣)와 모든 색근(色根)과 근이 의지하는 처소를 요별하는 것이다. …중략… 외무분별기상(外無分別器相)을 요별한다는 것은 내집수를 반연하는 아뢰야식에 의지(依止)하기 때문에 온갖 시간에서 끊임이 없이 기세간(器世間)의 상을 요별하는 것으로 마치 등불의 불꽃이 나는 때에는 안의 기름과 심지에 붙어서 바깥으로 광명을 내는 것과 같다. 이처럼 아뢰야식의 내집수를 반연하고 외기상(外器相)을 반연하여 생기는 도리 또한 그러한 줄 알아야 한다.⁴¹⁾

『유가론』에서 말하는 아뢰야식의 경계는 내집수와 외기상이다. 즉 습기 및 색근과 기세간이라 할 수 있다. 유식에서는 아뢰야식이 이분화되면서 유근신(有根身)과 현상

39) 『大乘起信論別記』(T.44, 577b8-11): 問此識境界寬狹云何。此論中。但說五塵。楞伽經云。阿梨耶識分別現境自身資生器世間等。一時而知。非是前後。瑜伽論說。此由了別二種境故轉。一由了別內執受者。謂了別遍計所執自性。妄執習氣。及諸色根。根所依處。謂有色界。若無色界。唯有妄執習氣了別。二了別外無分相器者。謂了別依止。緣內執受阿梨耶識。故於一切時。無有間斷。器世界相。譬如燈炎。生時。內執受識。外發光明。如是阿梨耶識。內緣執受境。外緣器世界境。生起道理。應知亦爾。中邊論云。此識所取。四種境界。謂塵根我及識所攝。所取既無。能緣本識。亦爾得生。

40) 『大乘起信論別記』(T.44, 235c15-16): 若依中邊論及楞伽經則習氣等。非此識境。若依瑜伽論。聲塵及七種識等。

41) 『瑜伽師地論』卷51(T.30, 580a2-11): 云何建立所緣轉相。謂若略說阿賴耶識。由於二種所緣境轉。一由了別內執受故。二由了別外無分別器相故。了別內執受者。謂能了別遍計所執自性妄執習氣。及諸色根根所依處。…중략…了別外無分別器相者。謂能了別依止。緣內執受阿賴耶識故。於一切時無有間斷。器世間相譬如燈焰生時內執膏柱外發光明。如是阿賴耶識緣內執受緣外器相。生起道理應知亦爾。

세계인 기세간이 형성되고 이로 인하여 인식의 주체인 견분이 인식의 대상인 상분을 반연하면서 존재가 형성된다.⁴²⁾ 원효 역시 『유가론』의 내용을 “모든 상(相)이 견(見)을 떠나서는 스스로 상속하는 것이 없음을 나타내고자 했기 때문이다”라고 한 것으로⁴³⁾ 보아 『유가론』은 아뢰야식에서 나타난 경계를 상분으로 본 것이라 할 수 있어 이것은 앞서 현상을 상분으로 해석한 것과 같다고 볼 수 있다.

유식의 심식설은 아뢰야식에서 주객이 이분화되고 이로 인해 형성된 세계를 말나식과 의식에 의해 사랑하고 분별하여 집착한다. 그리고 이러한 유식의 심식설은 『기신론』 심생멸(心生滅)의 전개를 설명하는데 유용하게 활용된다. 하지만 법장은 당시 『기신론』을 통하여 여래장사상의 우위를 확립하고 싶었기 때문에 유식 교리를 활용하여 『기신론』을 풀이하는 것에 부담이 있었을 것이다. 특히 유식 교학은 말나식의 기능을 체계화하며 사상적 기반을 더욱 공고히 하였기 때문에 유식의 8식설 인용에 신중한 고려가 필요하였을 것이다. 따라서 법장은 말나식의 직접적인 역할 언급을 배제함으로써 유식의 8식설을 전체적으로 채용하지는 않게 되었으나, 여전히 자아 인식 과정을 설명해야 하는 과제가 남아 있었을 것이다. 그러므로 법장은 그 해결책을 유식의 삼분(三分)에서 찾고 이를 통해 자아 인식 과정을 설명한 것으로 보인다.

IV. 결론

이상 『법장소』의 유식 문헌 인용 경향을 살펴보고 인용문에 대한 구체적 검토를 통해 법장이 유식의 교리를 어떻게 『기신론』 해석에 적용하였는지 유추해보았다. 먼저 인용 경향의 분석을 통해 법장이 『기신론』 본문을 풀이하며 『섭론』, 『유가론』, 『중변론』만을 인용하였으며 그 중 아뢰야식과 삼성설의 내용에서 활용하였음을 알 수 있었다. 또 심생멸을 해석하며 『유가론』을 근거로 말나식과의 직접적 배대를 피한 것이 확인되었다. 따라서 인용문에 관한 구체적 검토는 『법장소』의 삼성설 활용과 말나식에 관한 『유가론』 인용으로 나누어 논의를 전개하였다.

먼저 삼성설 활용을 검토한 결과 여래장 중심의 해석을 위해 삼성설을 인용하였다고 판단된다. 법장은 마음의 생멸에 대해 불생멸이 생멸과 화합하는 수연문이라 설명하고 이는 여래장청정심이 체가 되어 연을 따라 생멸이 이루어진다고 풀이한다. 법장

42) 고은진 2020, 32.

43) 『大乘起信論別記』(T.44, 235c24-25): 瑜伽論等, 爲顯諸相無有離見自相續者故.

이 인용한 『섭론』은 의타기성에 대해 아뢰야식을 종자로 하여 허망분별에 포섭되는 식이라 하며 의타기성을 인으로 하여 허망한 분별이 일어난다고 설명한다. 또 변계소집성을 버린 것이 원성실성이라 하기 때문에 법장이 여래장청정심의 해석에 적용하였다고 짐작된다. 법장의 해석과 『섭론』을 대응하면 아뢰야식을 종자로 한 의타기성의 체를 여래장청정심, 수연(隨緣)을 허망한 분별로 이해할 수 있기 때문이다. 법장의 삼성에 대한 견해를 종합하면 변계소집성을 망념, 의타기성을 허망분별, 원성실성은 진여로 정의하였다고 볼 수 있는데 이와 같은 정의는 전체적으로 『섭론』을 따르나 원성실성은 『유가론』에서 취했다고 추측된다. 왜냐하면 『섭론』은 원성실성에 대해 변계소집성을 버리는 것으로 정의하지만 『유가론』은 원성실성을 진여로 보기 때문이다. 따라서 법장은 각 문헌의 삼성설을 취사선택하여 『기신론』 해석에 적용한 것이며 이는 『섭론』이 의타기성 중시하였기 때문에 진여를 강조하여 『기신론』을 해석하기 위해 자신의 사상 안에서 변용시킨 것으로 생각된다.

다음은 말나식에 관한 『유가론』의 인용이다. 유식의 심식설은 아뢰야식에서 주객이 이분화되고 이로 인해 형성된 세계를 말나식과 의식에 의해 사랑하고 분별하여 집착한다고 설명한다. 따라서 이러한 심식설은 『기신론』의 심생멸(心生滅)을 전개하는데 유용하게 활용된다. 그러나 법장은 심생멸을 해석하면서 말나식과의 직접적 배대를 피하는데 아마도 말나식 입증이 유식학과의 성과 중 대표적인 것이라 할 수 있기 때문으로 본다. 법장은 특히 삼세육추를 설명하며 『유가론』을 인용해 말나식은 아뢰야식에 상응하여 일어나며, 이미 앞서 삼세가 아뢰야식에서 일어났다고 했기 때문에 말나식에 대한 별도의 설명은 필요 없다고 한다. 법장의 주장은 삼세가 일어나며 말나식의 기능과 유사한 것이 작용했다는 것으로도 이해가 가능하다. 법장의 삼세 해석은 유식의 삼분(三分)을 채택하여 업상을 자체분, 전상을 건분, 현상을 상분으로 해석한다. 건분은 인식의 주체, 상분은 인식의 대상이 되기 때문에 법장은 이들로 인하여 인식 활동이 일어난다고 본 것이다. 『기신론』의 심생멸을 해석하기 위해서는 자아 인식의 과정이 반드시 필요한데 유식의 삼분을 채택함으로써 직접적인 말나식의 역할 언급을 피하고 심생멸을 전개할 수 있게 된 것이다. 이러한 법장의 의도는 오의 중 현상을 해석하며 『유가론』을 근거로 한 것에서도 확인되는데 『유가론』에서 말한 아뢰야식의 경계를 상분으로 해석할 수 있기 때문이다.

법장이 활동하던 시대는 현장에 의해 번역된 새로운 한역 경전이 유통되고 그에 따라 유식이 주목을 받던 시기였다. 따라서 『기신론』을 통하여 여래장사상의 우위를 확립하기 위해서는 유식학의 성과인 8식설의 인용을 최소한으로 하여 『기신론』을 해석

해야 하는 과제가 있었을 것이다. 법장은 이에 대한 해결을 삼성설과 삼분에서 찾은 것으로 짐작된다.

본고는 『법장소』의 유식 문헌 인용만을 고찰한 한계가 있다. 그러므로 다른 『기신론』 주석서가 유식 문헌을 어떻게 인용하였는지 비교하고 이를 통해 법장의 기신론사상을 보충하여야 하는 과제가 남아 있다. 따라서 이에 대해서는 차후 연구로 보강하고자 한다.

『起信論疏』(T44)

『大乘起信論』(T32)

『大乘起信論別記』(T44)

『大乘起信論義記』卷2(T44)

『攝大乘論釋』卷4, 卷5, 卷6(T31)

『瑜伽師地論』卷51, 卷73, 卷74(T30)

『中邊分別論』(T31)

고은진. 2020. 「원효의 대승 사상과 말나식 고찰 - 『대승기신론소』 『별기』를 중심으로」 『동서철학연구』 제97권: 32, 34.

김재권. 2023. 「유식학의 심리구조에서 말나식의 위상과 그 의의」 『불교연구』 제58집: 213, 231.

정준기. 2005. 「말나식의 성립과 현대적 의미」 『불교문화연구』 제6권: 10-25.

차상엽. 1998. 「초기유식학과의 無分別智에 대한 연구: 『攝大乘論』을 중심으로」 동국대학교 대학원 석사학위 논문: 42-43.

추인호. 2016. 「『瑜伽師地論』 還滅分에 나타난 알라야식설 연구-窺基와 道倫의 주석과 관련하여」 동국대학교 대학원 박사학위 논문: 11-14.

한민수. 2023. 「법장(法藏)의 중생심(衆生心)에 대한 이중 구조 고찰- 『십이문론종치의기(十二門論宗致義記)』에 나타난 삼성설(三性說)을 중심으로-」 『동아시아불교문화』 제60집: 92.

田中順照. 1956. 「攝大乘論に於ける阿賴耶識」 『印度學佛教學研究』 通号7: 200-201.

_____. 1958. 「賢首大師法藏の三性說」 『印度學佛教學研究』 通号12: 203.

竹村牧男. 1975. 「『攝大乘論』의 三性說-世親釋의 名의 理解를 手がかりに」 『印度學佛教學研究』 通号46: 255.

川口輝夫. 2002. 「初期唯識派의 三性說의 一考察-ヴァスバンドウ의 三性說(二)」 『仏教信仰の種々相』 通号67: 71.

山田亮賢. 1956. 「華嚴法藏의 三性說について」 『印度學佛教學研究』 通号8: 501-504.

織田顯祐. 1999. 「『起信論』의 如來藏說と 法藏의 如來藏緣起宗について」 『佛教學セミナー』 通号70: 26.

吉津宜英. 1980. 「法藏『大乘起信論義記』의 研究」 『駒澤大學仏教學部論集』 通号11: 148.

袴谷憲昭, 1978. 「Mahāyānasamgrahaにおける心意識説」, 『東洋文化研究所紀要』 通号76: 302.

A Study on the Citations of Yogācāra Texts in Fazang(法藏)'s *Dashengqixinlunyiji*(大乘起信論義記)

Suk-Young LEE (Ven. Myeong-Hun)
(Completion of Doctorate Course, Dongguk University)

This paper aims to infer how Fazang applied the doctrines of Yogācāra to his interpretation of the *Awakening of Faith in the Mahayana*(大乘起信論) by examining the citations of the Yogācāra texts in his commentary, the *Dashengqixinlunyiji*(大乘起信論義記).

As a result of analyzing the citation trends, it was found that in his commentary on the *Awakening of Faith in the Mahayana*, Fazang primarily utilized only three Yogācāra texts: the *Mahāyānasamgraha*(攝大乘論), the *Yogācārabhūmi-śāstra*(瑜伽師地論), and the *Madhyantavibhagabhāṣya*(中邊分別論), with a particular emphasis on the doctrine of the Trisvabhāva(三性). Conversely, it was also confirmed that Fazang avoided direct mention of the manas-vijñāna, which is based on the *Yogācārabhūmi-śāstra*.

Therefore, the study was divided into two parts: an examination of the use of the Trisvabhāva in the *Dashengqixinlunyiji* and an analysis of the citations concerning manas-vijñāna from the *Yogācārabhūmi-śāstra*.

In the first part, it is considered that the doctrine of the Trisvabhāva was cited to support an interpretation centered on the Tathāgatagarbha. Although the *Mahāyānasamgraha* is frequently cited, it is presumed that Fazang adopted the *Yogācārabhūmi-śāstra*'s definition of the pariniṣpanna-svabhāva

as the tathatā. This suggests that Fazang modified the interpretation to focus on the tathatā since the *Mahāyānasamgraha* emphasizes paratantra-svabhāva.

In the second part of the examination, based on the *Yogācārabhūmiśāstra* regarding the exclusion of manas-vijñāna, it can be seen that Fazang replaced the cognitive function of manas-vijñāna with the three aspects theory of cognition(三分) of Yogācāra. To establish the superiority of the Tathāgatagarbha doctrine in *The Awakening of Faith in the Mahayana*, Fazang likely faced the challenge of interpreting the text while minimizing the use of the Yogācāra's eight consciousnesses theory. It is inferred that he sought a solution to this challenge through foregrounding the Trisvabhāva and the Three aspects theory of cognition.

key words : *The Awakening of Faith in the Mahayana*, Fazang, *Dashengqixinlun*, Trisvabhāva, Three aspects theory of cognition, Manas-vijñāna.

2024년	8월 30일	투고
2024년	10월 4일	심사완료
2024년	10월 4일	게재확정