

碩士學位論文

元曉의 一心思想에 關한 研究

- 「大乘起信論疏」를 中心으로 -

指導教授 秦 榮 一



濟州大學校 教育大學院

歷史教育專攻

徐 銀 子

2002年 8月

# 元曉의 一心思想에 關한 研究

- 「大乘起信論疏」를 中心으로 -

指導教授 秦 榮 一

論문을 教育學 碩士學位 論文으로 提出함.

2002年 4月 日

濟州大學校 教育大學院 歷史教育專攻

提出者 徐 銀 子

徐銀子の 教育學 碩士學位 論문을 認准함

2002年 7月 日

審査委員長 印

審査委員 印

審査委員 印

## <국문초록>

元曉의 一思想에 關한 研究

- 「大乘起信論疏」를 中心으로 -

濟州大學校 教育大學院 歷史教育專攻

指導教授 秦 榮 一

본 연구는 원효(元曉:617~686)의 일심사상(一思想)을 고찰하였다.

원효는 신라의 가장 위대한 고승으로 일컬어지고 있다. 그는 학승(學僧)으로 높이 평가되며, 당시 왕실 중심의 귀족화된 불교를 민중불교로 바꾸는 데 크게 공헌하였다.

본 논고는 원효의 「대승기신론소」의 원효사상을 중심으로 사료들을 분석한 결과를 요약하면 다음과 같다.

원효의 일심사상은 인간의 마음을 깊이 통찰하여 근본 적인 깨달음으로 돌아가는 것, 즉 귀일심원(歸一心源 : 한 마음의 근본으로 돌아가는 것)을 궁극의 목표로 설정하고 있다.

「대승기신론소」에 의하면 한 마음에 의하여 두 개의 문이 있다고 한다. 그것은 진어문과 생멸문으로서 여기서 진어문이란 모든 차별상을 떠난 본체를 보는 관점을 말하는 것이고, 생멸문은 온갖 차별상으로 드러나는 현상의 세계를 말하는 것이다. 세상의 온갖 것은 일심의 이 두가지 문에 의하여 전개된다. 따라서 일심의 경지에서 보면 온갖 차별적인 것은 없어지고 모든 것이 평등하다. 그리고 일심과 이문에 의한 대승법의 논구에 그치지 않고 일심이문에 바탕하여 체상·용 삼대를 설명하고 있다. 체대는 일체법이 진어로서 평등하게 불증멸을 뜻하며, 상대는 여래장에 무량한 성공덕이 구축됨을 뜻하며, 용대는 일체의 세간과 출세간의 선인과를 잘내는 것이다. 그래서 원효는 체대는 진어문에 있고, 상대와 용대는 생멸문에 있다고 보았다.

원효는 중생심을 심진여, 심생멸의 양면으로 보았다. 그는 심생멸의 부분으로 염오의 현실을 삼세, 육추, 또는 육염심으로 분석하였고, 심진여의 부분에서 시각의 사단계를 통하여 자성정심, 즉 심원에 도달하는 길을 제시하였으며, 일심의 근거에서 모든 것을 파악하려 하였고 불교의 최종적인 목적도 일심의 원천으로 돌아가는 것이라 하였던 것이다.

\*본 논문은 2002년 8월 제주대학교 교육대학원 위원회에 제출된 석사학위 논문임.

# 目 次

국문초록.....	i
I. 서 론 .....	1
II. 원호 사상의 시대적 배경 .....	3
III. 「대승기신론소」의 불교사적 위치 및 특징 ...	10
IV. 일심의 의미 .....	14
1. 일심의 진여·생멸 이문 .....	14
2. 일심의 체·상·용 삼대 .....	24
3. 일심·이문·삼대 사상의 의의 .....	39
V. 결 론 .....	45
참고문헌 .....	48
ABSTRACT.....	i

# I. 서론

원효(元曉 : 617~686)는 신라의 가장 위대한 고승으로 일컬어지고 있다. 그는 압량군(押梁郡) 불지촌(佛地村)에서 태어나 열반할 때까지 70년 동안 신라가 낳은 가장 위대한 승려이며 사상가·저술가·교육자·문장가로서 큰 업적을 남겼다. 이름은 서당·신당이고 출가한후 원효라 하였다.<sup>1)</sup>

원효는 우리 겨레가 낳은 위대한 종교가이며 사상가이며 큰 학자이며 대 저술가로서 우리 민족·정신 문화사 위에 차지하고 있는 비중은 지대하다. 또한 그 사상과 학술이 역으로 대륙을 거쳐서 중국과 동으로 바다를 건너 일본에 이르기까지 동방 문화사 위에 끼친 영향은 참으로 크다.<sup>2)</sup>

원효의 저술은 그 질에 있어서도 중국과 일본을 비롯한 당시 국제사회에서 높은 평가를 받았다. 그 가운데 가장 대표적인 작품으로 꼽을 수 있는 것은 「기신론소」, 「화엄경소」, 「금강삼매경론」 등이다. 「기신론소」는 중국에서 「해동소」라는 별칭으로 불리울 정도로 독자성을 인정받았다.<sup>3)</sup>

「기신론소」가 탁월한 이유는 중관사상과 유식사상의 대립을 해소하여 주었기 때문이다. 중관과 유식은 불교사상의 양대 줄기로서 소위 공(空), 유(有)의 논쟁을 불러 일으켰다.<sup>4)</sup> 이논쟁은 인도에서부터 시작하여 중국, 한국, 일본 등지에 이르기까지 많은 사람들로 하여금 골머리를 아프게 하던 문제였다.<sup>5)</sup>

---

1) 목정배(1995), 「한국문화와 불교」, 불교시대사, p.183.

2) 이기영(1993), 「한국의 불교」, 세종대왕기념 사업회, p.64.

3) 한중만(1998), 「한국불교사상의 전개」, 민족사. pp.85~86.

4) 中觀思想은 모든 것이 썩하다고 본다. 무엇이 있다. 혹은 존재한다고 생각하는 데서 모든 집착이 생긴다고 본다. 따라서 무엇이 있다는 생각은 바로 헛된 집착이며, 이 집착을 털어 버려야 해탈할 수 있다는 주장이다. 이에 비해 唯識思想은 識의 존재를 인정한다. 여기서 識이라 하면 불성의 경지와도 같은 제9식까지 포함된다. 모든 것이 공하다고 부정해버리면 자칫 부정일변도의 허무주의로 빠져 버릴 수 있기 때문에 9식의 존재를 긍정한다. 이것이 바로 불교사상사에서 최대 논쟁을 불러일으켰던 空·有논쟁이다.

현존하는 그의 저술은 20부 22권이나 되며 목록에 나타난 저작명만해도 100여 부 240권이나 된다. 저술은 대체적으로 분류해 보면 화엄·법화·반야·정토·법상·율·유가·중관·비담·성실 등 각 부 각종의 경론 등 확립되지 않은 것이 없다. 특히 그의 「대승기신론소(大乘起信論疏)」 고승들도 해동소(海東疏)라 하며 즐겨 인용하였고, 「금강삼매경론(金剛三昧經論)」은 인도의 마명(馬鳴)·용수(龍樹)와 같은 고승이 아니고는 쓰기 힘든 논(論)이라는 찬사를 받은 저작으로 그의 세계관을 알려 주는 대작이다.<sup>6)</sup>

그는 학승으로 높이 평가될 뿐 아니라 민중 교화가(教化家)로서도 많은 일화를 남겼으며, 요석 공주와 연을 맺고 아들 설총을 낳은 뒤로는 무애춤을 추면서 거리를 돌며 불교의 대중화에 힘썼다. 그러한 그의 행위는 당시 왕실 중심의 귀족화된 불교를 깨뜨리기 위한 것이었다.

원효사상의 핵심은 일심(一心)의 파악에서 비롯한다. ‘일체무애인 일도출생사(一切無碍人 一道出生死)’라고 노래하며 뒤웅박을 울리며 무애춤을 춘 원효는 일심을 완전하게 체험한 종교인이었다. 그는 일찍이 당나라에 가던 도중 무덤에서 잠을 잘 때 두개골에 담긴 물을 마시면서 일심의 소재, 일심의 용(用)을 확연하게 깨친 것이다.

즉 마음이 생하면 갖가지 법이 생기고 마음이 멀하면 갖가지 법이 멸한다. 즉 심생즉종종법생(心生則種種法生)·심멸즉종종법멸(心滅則種種法滅)의 사상이 2분법에서 생기함을 요해(了解)한 것이다.<sup>7)</sup>

원효의 일심사상은 그의 저서 「금강삼매경론」 「대승기신론소」에 철저하게 천명되고 있다. 즉 인간의 심식(心識)을 깊이 통찰하여 구식설(九識設)에 의거하여 본각으로 돌아가는 것, 즉 환귀일심(還歸一心)을 궁극의 목표로 설정하고 육바라밀의 실천을 강조하고 있다.

원효에게 있어서 일심이 문제가 되는 것은 그가 일심을 근본으로 하여

5) 일본에서도 8세기 초반에 『능가경』에 나오는 ‘眞性有爲空’의 해석을 둘러싸고 삼론종과 법상종 간에 치열한 논쟁이 있었다. 이 문제는 일본불교계의 비상한 관심 속에 토론이 확대되었으나 결국 뚜렷한 해결은 보지 못하고 어정쩡한 상태로 끝났다.

6) 목정배(1995), 앞의 책, p.184.

7) 강정중(2001), 앞의 책, p.20.

그의 전 사상체계를 구축하였다고 보여지기 때문이다. 원효는 불교의 여러 분야에 걸쳐서 연구·저술 활동을 하였지만, 그것들이 근본적 토대 없이 무질서하게 이루어진 것은 아니다. 나름대로의 기초와 체계가 있다고 볼 수 있다. 원효는 일심의 근거에서 모든 것을 파악하려 하였고, 불교의 최종적인 목적도 일심의 원천으로 돌아가는 것이라고 하였던 것이다. 원효의 가장 큰 특색이라고 일컬어지는 화쟁도 일심의 근거 위에서 정확하게 파악될 수 있다.<sup>8)</sup>

본 논고에서는 원효사상의 근본을 일심이라고 할 수 있는 근거를 밝히고 그 일심을 원효는 어떻게 파악하고 있는가를 살펴보도록 하겠다.<sup>9)</sup>

## II. 원효 사상의 시대적 배경

원효는 신라에 불교가 전래된 이후에 배출된 가장 탁월한 불교 사상가이며, 학자이며, 문장가이며, 사회 지도자였다. 그는 신라에 불교를 사상적으로 토착화시킨 이론면에서의 천재일 뿐만 아니라, 불교정신을 신라통일의 '대업'에 실천적으로 발휘하게 한 위대한 교육자이기도 하였다.<sup>10)</sup>

원효는 일정한 스승 밑에서 가르침을 받은 것이 아니라, 여러 이름난 고승들을 찾아 두루 편력했으며, 자기 스스로의 힘으로 불경의 진리를 탐구하는 독학의 길을 택하였다. 이러한 사실은 학자로서의 원효의 해박한 지식과 자주적이고 독창적인 '사고'의 훈련을 암시해 준다. 그는 비록 독학자 습으로 불교의 진리를 탐구하였지만 그 어느 학설이라도 감히 물리칠 수 있을 정도였다.

8) 최유진(1987), "원효의 일심:화쟁과의 연관을 중심으로", 「경남대철학논집」 4, 경남대학교, pp.23~24.

9) 본고는 원전으로 한국불교전서 제1책에 실린 대승기신론 소 기회본을 사용하였으며, 역본으로 이기영(1992), 「한국의 불교사상」, 삼성출판사 및 은정희(1991) 「대승기신론 소·별기」, 일지사를 참조하였다.

10) 홍기백(1999), "원효사상의 교육학적 연구", 석사학위논문, 관동대학교 대학원, p.6.

하여튼 원효의 사상과 인격을 보다 높은 완성과 결실으로 이끌어 간 것은 그가 불교의 가르침을 연구한 후 도당 유학의 途上에 올랐을 때 그는 대단한 인식의 전환을 맞이한다. 즉 처음에 육로로 해서 고구려의 요동까지 의상스님과 함께 갔다가 순라꾼에서 잡히어 간첩으로 몰려서 갇히게 되었다. 여기서 구법의 길이 꺾인 그들은 탈출하여 되돌아왔다. 그 뒤 10여년이 지나서 백제가 망하여 해로가 열리게 되자 원효는 다시 의상과 함께 구법의 길로 나서기로 하였다. 이해가 문무왕 원년인(A.D. 661), 원효의 45세 때이라 한다.<sup>11)</sup>

신라가 백제를 물리치고 문무왕 원년(661)에 고구려를 칠 때 당군에서 군량을 수송한 김유신이 당군과 합세할 지를 묻는데 대한 회신으로 그려준 비밀부호를 해독하지 못하자 원효가 이를 해독하여 군사를 돌이키도록 하였다. 이는 전쟁에 직접 참여하지는 않지만 승려들이 자문 역할을 담당하던 일면을 확인해준다. 당과의 대립이 한창일 때 당에서 수확하던 의상은 귀국하면서 당군의 침공 계획 소식을 갖고 왔다. 이에 조정에서는 명랑이 나서서 대비하도록 하였다. 이들 사례들을 통해 통일 전쟁기를 살아가던 출가 승려들의 국가의식을 명확하게 살펴볼 수 있다.<sup>12)</sup>

신라시대에 승려들의 국가활동을 간략히 요약하면, 다음과 같다.

신라 중대 왕실은 무열왕계 왕통의 굳건한 기반을 토대로 관료제도의 발달과 새로운 지지세력의 확보 등에 힘입어 강력한 왕권을 유지해 나갈 수 있었다. 그런데 이 시기에 신라사회를 이끌어간 지도이념인 불교와 국가와의 관계를 설정하는데 많은 논란이 있어 왔다. 중대 왕권의 특질을 전제왕권으로 규정하고 이를 뒷받침해준 이념적 배경이 화엄사상이라는 것이 일반적인 견해이다. 구체적으로 살펴보면 일심에 의해 우주 만상을 통섭하며 우주의 다양한 현상이 결국은 하나라는 화엄사상이 전제왕권을 중심으로한 당시의 통치체제에 적합한 이념이었고 이 같은 종교적 상징성을 국가권력

---

11) 김영진(1986), 「한국불교사 개설」, 경서원, p.73.

12) 고익진 외(1973), "불교사상이 신라의 삼국통일에 미친 영향", 「동국대학교 논문집」 12, 동국대학교, pp.59~64. 참고.



의 지주로 이용하여 전제왕권을 합리화하려 하였다는 것이다.<sup>13)</sup>

이에 대해 화엄사상은 시대와 장소를 초월하는 불변의 초역사적 보편성을 강조하면서 인간의 세속적 이념의 한계를 본질적으로 비판하고 이를 불교적 본질로 승화시키고자 하는 것이므로 조화와 평등이 강조될 수 있는 이론은 될 수 있으나 전제왕권을 옹호하는 이론은 될 수 없고, 신라 중대 화엄사상의 형성과 발전은 순수한 불교교리에 대한 연구가 기반이 되어 이루어진 것<sup>14)</sup>이라고 보는 견해가 있다. 또한 중대 국가 불교의 주된 역할은 성전이 설치된 사원을 중심으로 수행되었기 때문에 특정 사상과 전제왕권의 이념적 연계를 인정하기 어렵다는 견해도 있다.<sup>15)</sup>

신라 중대의 화엄사상은 실천신앙과 결합하여 기층민의 정신적 일체감 형성을 도와 왕권의 안정된 유지에 기여하였다. 그러나 이 같은 활동으로 인해 화엄사상이 전제왕권의 정치적 이념을 수식하는 역할을 하였다고 볼 수는 없다. 통일기 이후의 중대 신라왕실은 일부 진골귀족의 제거와 지방 세력의 개편 및 유교적 정치이념을 도입한 관료조직의 확대 정비를 통해 왕권을 강화해 나갔다.<sup>16)</sup> 이렇게 볼 때 정치이념을 수식하던 중고기 불교와는 달리 중대 불교의 역할은 유교와 아울러 정치운영에 복합적인 배경을 이루었다고 해야 할 것이다.

이러한 사회적인 배경에서 승려들이 보였던 국가적인 활동은 여러 분야에 걸쳐 나타난다. 우선 국가대업이었던 통일사업에 기여한 승려들의 활동의 적지 않았다. 그 중에서도 직접적인 활동을 통해 기여한 승려들로는도 옥(道玉)이나 원효·의상·명랑을 들 수 있다.<sup>17)</sup>

---

13) 이기백·이기동(1982), 「한국사강좌:고대편」, 일조각, p.357.

----- (1986), 「신라시대의 불교와 국가」, 역사학보 111.

----- (1986), 「불교사상연구」, 일조각, pp.255~263.

이기동(1987), 「신라사회와 불교」, 동국대출판부, pp.967~971.

14) 김상현(1984), 「신라중대 군제왕권과 화엄종」, 「동방학보」 44, 연세대, pp.275~280.

15) 이영호(1983), 「신라중대 왕실사원의 군사적 기능」, 「한국사연구」 43, pp.108~113.

16) 이기동(1987), 앞의 책, pp.967~968.

17) 고영섭(2001), 「한국의 사상가 : 원효」, 예문서원, p.18.

원효는 우리나라 불교의 위대한 선사로서 단순히 종교가만이 아닌 사상가이며 학자 및 대저술가이다. 요석공주와의 파계등으로 일반인에게도 기이한 행적을 남긴 고승으로 잘 알려져 있는 그는 신라시대 불교가 대중적인 종교로서 자리잡는데 큰 역할을 했으며 오늘날에도 그 사상의 심오함을 다 이해하기 힘들 정도로 깊이 있는 불교철학을 구축했다.

특히 그의 사상은 ‘화쟁사상’, ‘정토사상’, ‘여래장사상’, ‘화엄사상’, ‘일심사상’등으로 나누어 볼 수 있는데 이러한 부분 부분들은 전체 안에서 결국 모두와 연결되는 긴밀한 연관 관계 속에 놓여 있다. 그리고 그의 사상은 무애 자비행을 행했던 그의 삶을 통해 그 사상의 핵심을 분명히 드러내고 있다고 볼수 있을 것이다.

원효 사상의 시대적 배경을 통해서 그 의미를 이해한 후 원효 사상이 갖는 철학사적 의의와 오늘을 사는 현대 불교에 주는 시사점은 무엇인지에 대해 살펴보고자 한다.

원효가 산 시대적 배경이 화쟁의 논리를 낳게 된 이유부터 알아보면, 원효 생애는 삼국통일을 전후한 시기와 겹쳐 있어서, 그의 일생은 거의 대부분 전쟁의 와중에 휩싸여 한 해도 편안한 때가 없었다. 이런 어지럽고 불안한 세상에서 일생을 보낸 원효이었기 때문에 다툼이 없는 세상을 원하는 것은 당연했을 것이고, 이것이 훗날 그의 사상이 화쟁을 중심으로 전개되는 데 영향을 주었을 것이라 생각한다.

둘째 동기는, 당시의 불교계 사정 즉 불교계 내부에 있었던 종파간의 다툼이나 사상적 논쟁으로, 이를 해소시키기 위해 화쟁의 논리가 짝트게 되었다는 것이다.

이렇게 신역이 일으킨 대립과 논쟁은 곧바로 신라로 전해져, 신라 불교계에도 화엄과 법상(신역 유식)간의 논쟁을 촉발시키게 되었다. 더구나 이 논쟁은 서로 다른 정치적 이해 관계와 뒤얽힌 복잡하고 격렬한 대립의 양상을 띠었다. 이 대립에는 법상학자들 내부의 논쟁 즉 서명(西明, 원측)학과 와 자은(慈恩)학과 간의 논쟁도 한몫을 했다.

원효는 이처럼 대립과 논쟁을 일으킨 신역 경론을 30대부터 접하게 되었

다. 그러므로 원효는 신역 경론을 연구하면서 이를 둘러싼 격렬한 논쟁에 대해 듣고 보았을 것이며, 그것이 계기가 된 학파간의 다툼이나 사상적 대립을 어떠한 형태로든 해결해야 할 필요성을 통감했을 것이다. 이러한 필요성에 의해 화쟁의 논리가 발아했을 것이라는게 두 번째 동기의 내용이다. 그러나 화쟁의 논리가 나오게 된 무엇보다 중요한 동기는 원효의 불교관이었고, 이것이 세 번째 동기라고 생각한다.<sup>18)</sup>

원효는 진평왕39년(617)에 태어나 어린나이에 출가하여 신문왕 6년(686) 70세로 일생동안 저술활동 및 염정과 진속에 얽매이지 않는 무애행으로 불교의 통합과 대중교화에 힘썼다.<sup>19)</sup> 원효 저술의 중요한 특징은 일체의 부분을 융합하여 통불교를 제창한 것인데, 오늘날 대부분 명실하여 겨우 22부 30여권만이 “한국불교전서” 제1책에 수록되어 있다.<sup>20)</sup>

원효사상에 대해서도 여러 가지 견해가 있지만 그이 사상의 기본구도는 대승기신론에 나타나는 사상체계를 바탕으로 하여 이루어 졌다고 볼 수 있다. 이에 대해 반론을 제기하는 견해도 있지만<sup>21)</sup> 횡초혜일(橫超慧日)은 원효가 기신론을 가지고 불교의 교리를 종합하였으므로 원효의 불교는 기신론종이라고 불러도 좋을 것이라고 표현하고 있다.<sup>22)</sup> 또한 고익진도 원효의 철학적 입장을 기신론에 이론적 근거를 둔 것이라고 파악하고 있다.<sup>23)</sup>

기신론은 인도의 여러 사상을 폭넓게 수용하여 독자적인 입장에서 종합, 체계를 세운 것으로 대승불교의 이론과 실천을 총괄하려는 목적을 강하게 의식한 논서이다. 원효는 이러한 기신론이야말로 불교의 양대 사상인 중관

18) 최유진(1987), 앞의 논문, p.39.

19) 원효의 전기에 관한 국내 문헌으로는 다음과 같다.

이종익(1960), “원효의 생애와 사상”, 「한국사상」 제5집.

김영태(1980), “전기와 설화를 통한 원효 연구”, 「불교학보」, 제17집.

장휘옥(1988), “원효의 전기 - 재검토”, 「동국사상」, 제21집.

고익진(1989), “한국고대불교사상사”, 동국대학교 출판부.

20) 조명기(1962), 앞의 책, p.96.

21) 최유진(1989), 「원효의 화쟁사상연구」, 서울대학교 박사학위논문, p.12.

22) 김종의(1992), 「원효의 사상체계에 관한 연구」, 부산대학교 박사학위논문, p.35에서 재인용.

23) 고익진(1991), “원효사상의 실천원리”, 박길진박사화갑기념논문집, 한국불교사상사, p.227.

사상과 유식사상을 지양 통일한 탁월한 논서라고 극찬하였다. 그는 기신론에 관한 7종의 주석서<sup>24)</sup>를 낼 정도로 이 논서에 깊은 관심을 기울였는데, 이 중에서 현존하는 것은 소(疏)2권과 별기(別記)1권 뿐이다. 이기영에 따르면 이 두 문헌은 후대의 기신론 연구자들에게 불가결의 지침서가 되었고, 그 논지가 모든 후학들의 찬양의 표적이 되었다고 한다.<sup>25)</sup>

원효 당시의 신라 불교는 이미 전래된지 100년 이상의 역사를 지니고 있었다. 신라에서 불교가 공인을 받은 것은 제23대 법흥왕 14년이였다. 그 당시 신라는 삼국 중에서 가장 늦게 발전한 국가로서 불교와 같은 우수한 문화를 접함에 있어서 일국치자로서 국민복을 신성의 위력에 힘입어 호국 불교의 소지가 마련되었던 특색을 지니고 있다.<sup>26)</sup>

이렇게 신라에 불교가 대폭적으로 받아들여질 수 있었던 것은 당시 신라의 정치적 상황이 이전의 무교적 사고방식을 대체할 새로운 사상을 필요로 했기 때문이다. 법흥왕 전후의 시기는 본래의 왕족에 대신하는 이계 왕권이 등장하여 본계의 왕권을 누르고 정통성을 확립해 가던 시기였다. 그런데 자연 불교의 업설 등은 무속적 세계관을 해체하면서 그 무속적 세계관에 의해 하늘에서 내려온 고귀한 혈통이라는 것에 의해 권위를 부여받고 있는 본계 왕실의 권위를 해체하는 것이었다.<sup>27)</sup>

또한 현실의 왕권을 불교의 전륜성왕이라는 불교를 옹호하는 세속의 그 전륜성왕의 대응시킴으로써 그 권위를 높이려는 움직임이 일어났다. 아울러 그 전륜성왕의 세상에 출현한 미륵불에 의해 이루어지는 융화회상이라는 이상적인 세계는 이 지상에 그러한 세상을 이룰 수 있으며 이루어야 한다는 것으로 국가의 구성원을 이끌어 어떤 목적으로 지향하게 하는 힘을 지닐 수 있는 것이었다. 이렇게 왕실의 주도 아래서 도입된 불교는 자연

24) 이범홍의 “원효의 대승기신론소에 관한 연구”, 「마산대학 논문집」 6권 1호, p.66 : pp.72~73에 따르면 다음의 주석서들이 있다. 대승기신론소 2권, 대승기신론 별기 1권, 대승기신론 중요 1권, 대승기신론 대기 1권, 대승기신론 요간 1권, 대승기신론 사기 1권, 기신론 일도장 1권 등이다.

25) 이기영(1989), 「원효사상」, 흥법원, p.32.

26) 이기영(1995), 「원효사상연구」, 한국불교연구원, p.32.

27) 문찬주(1989), “원효화쟁사상논고”, 「불교공동체」 제2집, 동국대학교 불교학과, p.80.

왕실로 대표되는 국가의 옹호라는 목적에 밀접하게 연관된 호국불교의 형태로 발전할 수 밖에 없었다.

호국불교로서의 신라불교에서는 계율을 중시하는 풍조가 일반적이었는데, 계율은 업과 윤회의 기준으로 제시되는 것으로서 이러한 계율사상의 흥기는 바로 절대적 왕권과 그를 중심으로 한 귀족층의 지배를 정당화하는 역할을 한다. 즉 지금 현실에서 어떤 지위에 있는가는 전생의 업에 의해 결정된다는 방식의 비본질적인 인과응보설의 적용에 의해 현실의 지배구조를 합리화하는 것이다. 이러한 수직적인 차별을 정당화하는 인과설에 의해 단순히 현실을 인정하게 하는 도구로서의 불교는 일반 대중들을 단순한 불교 교화의 대상으로 여길뿐 궁극적인 종교적 구원에 동참할 길을 열어주는 않았던 것이다.

당시의 불교는 또한 다양한 불교 교리를 통일적으로 설명하는 문제에 직면해 있었다. 불교는 원래 대기설, 방편설이라는 성격을 지니고 있어, 목표는 고통에서의 해탈이라는 하나이지만 그 방법은 중생의 처지에 따라 수많은 방편이 있을 수 있다는 입장이었다. 그래서 불교는 수많은 경전들을 지니고 있으며 그 경전들마다 같은 문제에 대하여도 서로 다른 말이 있는 예가 허다하다. 이러한 불교의 성격에 따라 각 종파들에 의해 교판이라는 작업을 통해 불타의 가르침을 수직적으로 서열을 매기는 작업을 통하여 통일적으로 이해하려는 시도가 이루어질 수 밖에 없었고, 이것은 필연적으로 종파간의 다툼을 낳을 수 밖에 없었다.

원효 당시의 신라 불교에 여러 종파들이 난립해 있었던 것은 아니지만 여러 종류의 불교 이론들이 거의 다 소개되어 있었으며 많은 유학생들이 적극적으로 중국의 불교를 배워 옴으로써 신라의 불교 수준은 중국 못지 않은 것이었다고 한다. 그러나 자종(自宗) 자파(自派)의 종지만을 우수한 것으로 내세우다 보니 타종(他宗)의 종지 종통은 다 미흡한 것으로 무시하는 교상판석의 폐단까지 함께 신라에 들어왔고, 이같은 폐단은 마침내 아시피비(我是彼非)의 쟁론으로까지 확대되었다. 이는 무명심이 두터워 바르지 못한 지견을 가진 이들에 의해 날로 심화되는 현상을 보임으로써 결국

교계의 이와같은 풍조는 불교의 근본진리에 크게 어긋나는 결과만을 불러 일으키곤 했었다.

이렇게 불교가 대중을 진정한 종교의 주체로 세우지 못하는 국가이데올로기적 성격이 강하고, 당나라에 다녀온 유학생들이 들여온 다양한 불교 이론들과 그에 따른 교상관석의 폐단으로 인해 불교의 전체적이고 통일적인 이해가 잘 이루어지지 않았던 시기에 원효가 이러한 문제점들을 모두 자신의 문제로 삼아 풀어 나가면서 원효의 사상이 하나하나 정립되었던 것이다.<sup>28)</sup>

원효가 살았던 신라 시대는 고대 국가의 체제를 확립해 가고 통일을 전후했던 시대로 어느 때 보다 급격한 사회변동의 일어났던 시대였다. 따라서 많은 사회문제가 발생했던 시기였다. 이러한 문제에 대한 원효의 진단은 체계적이고 논리적인 사회과학적 시각은 아니었다. 하지만 원효 나름대로 그 문제의 근원을 정확히 파악하고 있었으며, 그에 대한 처방으로 ‘일심’과 ‘화쟁’의 사상적 체계를 제시했고, 원효만이 갖는 독특한 실천행으로 극복하고자 했던 것이다. 비록 원효사상이 시·공을 달리하는 위치에서 주장되어 졌다고 하더라도 오늘날 사회문제 해결에 주는 시사점이 있다.<sup>29)</sup>

원효는 일심을 통해 삼국 백성들의 분열된 마음을 하나로 묶고자 했다. 마음의 통일없이 국토의 통일과 민족의 통일이 될 수 없듯이 원효는 이 일심을 통해 보다 넉넉한 마음, 보다 넓은 마음으로 삼한일통(三韓一統)의 비전을 제시하고 있다.<sup>30)</sup>

### Ⅲ. 「대승기신론소」의 불교사적 위치 및 특징

원효는 신라 교학의 연구기반 위에서 「기신론」의 학설을 기반으로 당

---

28) 문찬주(1989), 앞의 논문, pp.83~85, 참고.

29) 김주선(1993), “원효사상에 나타난 윤리적성격에 관한 연구”, 석사학위논문, 강원대학교 대학원, p.44.

30) 고영섭(1999), 「한국불학사 : 신라·고려시대편」, 연기사, p.521.

대의 사상적 과제이던 증관과 유식을 회통할 수 있는 이론체계를 정립하고 이를 바탕으로 분파의식의 극복 이론을 전개하였다. 이는 당대의 사상적 과제를 해결하는 방대한 사상체계를 이루어낸 것으로써 통일기의 신라 불교를 근원적인 입장에서 종합 정리하는 불교 이해의 기준을 확립한 것이었다.<sup>31)</sup>

「기신론」은 아직까지 그 저자와 역자 및 성립배경에 관하여 통일된 합의를 보지 못하고 있는 문헌이다. 「기신론」의 산스크리트본(本)이나 티베트본이 아직까지 발견되지 않고 있어, 통일된 합의를 이루기가 어려운 상황이다.<sup>32)</sup>

「기신론」의 성립시기에 관하여는 많은 이설(異說)이 있으나 사상사적 입장에서 볼 때, 무착(無着)·세친(世親)이후의 성립으로 보지 않을 수 없다. 「기신론」은 원시불교 이래 인도불교 교리사 전반의 중심문제였던 유심사상을 총결하였을 뿐만 아니라 인도 대승사상의 양대 준령인 용수(龍樹)계의 실상론과 무착·세친계의 유식사상의 대립을 여래장사상을 매개로 종합 회통시킨 일종의 ‘대승통신론(大乘通伸論)’이다.<sup>33)</sup>

이러한 「기신론」의 사상은 특히 한국불교의 원융회통적 사상의 초석을 굳힌 원효에 의하여 더욱 빛이 나게 되었다. 원효의 회통은 일심을 기본으로 하고 있다. 그의 사상은 한마디로 일심에 즉한 화쟁사상이며, 원융회통사상이다. 이와 같이 「기신론」은 불교사상사에 있어서 인도불교의 종합적 수렴이며, 중국·한국·일본등 불교 전역에 걸쳐 화엄, 천태, 정토는 물론 선종에 이르기까지 제 종파에 지대한 영향을 미친 대승불교의 기본서로서 이에 대한 이해는 불교의 사상을 이해하는 징검다리의 역할을 하고 있다고 봐도 과언은 아닐 것이다.<sup>34)</sup>

원효에 의하면, 원래 불교의 모든 교설은 불타의 깨침을 원천으로 하는

31) 국사편찬위원회(1998), 「한국사 9 : 통일신라」, 국사편찬위원회, p.371.

32) 김방룡(1972), “대승기신론의 일심·이문·삼대사상에 대한 연구”, 「원광대학교 대학원 논문집」 제18집, 원광대학교, p.36.

44) 노권용(1982), “기신론의 일심삼대사상을 통해 본 일유상신일 소고”, 「원불교사상」 제6집, 원불교사상연구원, p.156.

34) 노권용(1982), 앞의 논문, p.157.

것이다. 일체의 모든 경론과 교설은 이 ‘깨침’의 연역이다. 각기 다른 모든 종파가 소의(所依)로 하는 경론도 그 근원은 ‘하나인 마음(일심)’ 일 뿐이다. 다양한 이론의 어느 한 입장에 서서 보면 이렇게 분명한 사실도 제대로 보이지를 않는 것이다. 한가지 입장에 집착되어 있기 때문이다. 원효는 ‘일심’의 투철한 깨침을 체험한 종교인이었다. 그 깨친 바 ‘일심’에서 조명해 볼 때, 모든 갈래의 이론과 입장은 밝게 드러날 수 있었다. 즉 모든 경론이 ‘일심’에서 조명해 볼 때, 모든 갈래의 이론과 입장은 밝게 드러날 수 있었다. 즉 모든 경론이 ‘일심’의 펼침(開)이며 그것들을 모으면(合) 그대로 ‘일심’으로 귀일되는 것이다. 또 여러 갈래의 종파 또한 ‘일심’의 펼침(宗)에 불과하며, 요약하면 (要) 역시 ‘일심’일 뿐이다. 이것이 일심에 즉한 개합과 중요의 회통원리인 것이다. 여기서 우리가 주목할 일은 이러한 원효의 화쟁은 모든 이론과 종속의 특수성과 상대적 가치를 충분히 인정하면서도 전체로서의 조화를 살리는 원융회통한 것이라는 것이다.<sup>35)</sup>

이와 같은 「기신론」은 인도 불교사상은 중국불교·한국불교·일본불교에까지 지대한 영향을 미치고 있음은 물론 그 핵심적 교의는 ‘일심’으로 이는 결국 부처의 깨침의 바탕을 이야기 하는 것으로 ‘일심’에 즉하여 깨치면, 동체자비의 삶이 가능하게 되는 것이다.

불교에서 일심의 문제를 논하는 것은 가장 근원적인 접근법이라고 할 수 있다. 많은 대승경론에서는 어떠한 형태로든 마음의 문제나 일심에 대하여 언급하고 있다. 그 중에서도 대표적인 경전으로 「화엄경」이며, 논서로는 「대승기신론」을 들 수 있다. 특히 「대승기신론」은 일심(一心), 이문(二門), 삼대(三大), 사신(司辰), 오행(五行), 육자(六字)로 되어 있다고 한다. 여기서 일심에 대한 언급은 대단히 중요한 위치를 차지하고 있으면서 대승불교에 대한 믿음의 근원이라고 할 수 있다.

원효는 「기신론」의 여래장사상에서 대승불교의 논리적인 모순점을 해결하려고 한다. 그래서 그는 이를 「기신론」에서 찾았으며, 그 대표적인

---

35) 강건기(1986), “한국의 불교사상”, 「한국불교사상자료집」, 전북대학교 철학과 편, p.37.



단어가 일심이다. 그는 일심 즉 여래장사상 속에서 모든 것을 해결하려고 노력하였다. 이것이 한국 불교의 특징이 아닌가 라고 생각한다.<sup>36)</sup>

원효는 종래의 기신론 주석가들이 이점을 발견하지 못하였던 것을 지적하고 있다. 즉 그의 저서인 「대승기신론소」에 의하면, 다음과 같다.

이 논의 뜻이 이미 이리하여 펼쳐보면 무량무변한 뜻으로 종지를 삼고, 합해보면 이문일심의 법으로 요체로 삼고 있다. 이문 안에 만가지 뜻을 받아들이면서도 어지럽지 아니하며, 한량없는 뜻이 일심과 같아서 혼용되어 있으니 이리므로 펼침과 합함(開合)이 자재하며, 세움과 깨뜨림(立破)이 결림이 없어서 펼쳐도 번잡하지 않고, 합하여도 옹색하지 않으며, 세워도 얻음이 없고, 깨뜨려도 잃음이 없으니 마명(馬鳴)의 뛰어난 술법이며 기신론의 중제이다.

그러나 이 논의 의취가 너무나 심원하여 종래의 주석가들은 그 종지를 충분히 밝히지 못하였다. 이는 진실로 각자 익힌 바를 벗어나지 못한 채 문장을 이끌려서 마음을 비워 종지를 찾지 못하였기 때문에 논주의 뜻에 가깝지 아니하다. 혹 어떤 이는 근원을 바라보면서 지류에서 헤매고, 혹 어떤 이는 잎사귀를 잡다보니 줄기를 잃으며, 혹 어떤 이는 옷깃을 끊어서 소매에 붙이며, 혹 어떤 이는 가지를 잘라서 뿌리에 두르기도 한다.<sup>37)</sup>

이와 같은 기신론에 대한 원효의 평은 이미 「기신론별기」에서 언급한 바 있다. 여기서도 그는 기신론이야 말로 중관의 공사상(空思想)과 유식의 유사상(有思想)에 대한 모순점을 해결할 수 있는 논서라고 주장하고 있다. 입(입)과破(파)가 자유로우며, 개합이 자재한 것이 바로 기신론임을 말하고 있다. 그러나 많은 주석가들은 이러한 기신론의 논지를 제대로 파악하지 못하고 지협적인 부분에만 매달려서 본의를 곡되게 함을 꾸짖고 있다. 원

---

36) 고익진(1989), 앞의 책, p.192.

37) 元曉 選 「起信論疏」 卷上 (韓國佛教全書, 1, 698, 下)

호야말로 기신론의 여래장사상을 제대로 파악하고 있으며, 이를 신라불교의 사상적인 원천으로 삼고 있음을 알 수 있다. 그는 기신론의 여래장사상을 다시 정리하면서 분명한 방향을 제시하고 있다. 이것이 바로 신라불교의 독특한 점이며, 한국불교의 특색이 아닌가 라고 생각한다.<sup>38)</sup>

## IV. 일심의 의미

원효의 대표적 저술로 간주되는 「기신론소」와 「별기」의 내용을 기초 자료로 하여 우리는 원효의 일심 사상을 어느 정도 체계 있게 구성해 낼 수 있다.<sup>39)</sup>

원효는 「기신론소」의 첫머리에서 그의 ‘일심’ 개념의 의미를 다음과 같이 매우 분석적으로 정의하여 제시하고 있다.

염정(染淨)의 법(法)은 그 성품이 둘이 아니므로 진망(眞妄)의 두 문에도 다름이 없다. 그러므로 ‘하나’라고 하는 것이다. 이 둘이 아닌 곳에서 모든 법은 실(實)하여 허공(虛空)과 같지 않으며, 스스로 신해(神解)하므로 심(心)이라고 한다. 이 둘이 아닌데 어떻게 하나가 있겠는가. 하나인 것도 없는데 무엇을 두고 마음이라 하겠는가. 이 도리(道理)는 언설(言說)을 떠나고 사려(思慮)를 끊는 것이기 때문에 어떻게 지목할지를 몰라 억지로 일심이라고 불러 본 것이다.<sup>40)</sup>

원효의 일관된 삶의 모습은 바로 이러한 마음의 일심에서부터 모든 것이 비롯되는 것임을 우리에게 보여주는 것이다.

---

38) 고익진(1989), 앞의 책, p.193.

39) 신옥희(2000), 「일심과 실존」, 이화여자대학교출판부, p.21.

40) 은정희 역주(1991), 「원효의 대승기신론소·별기」, 일지사, pp.88~89.

이기영 역주(1997), 「한국의 불교사상」, 삼성판세계사상전집 11, 삼성출판사, p.53.

## 1. 일심의 진여·생멸 이문

원효가 말하는 일심은 대승 불교적인 각의 특유한 실재 체험, 즉 주객 합일의 신비적인 순수 직관의 경지를 말한다. 원효는 「대승기신론」에서, “적멸을 일심이라고 부른다”고 밝히고 있다. 여기서 ‘적멸’은 주객의 분별을 초월한 신비적 주객합일의 경지, 즉 진여로서의 일심의 경지를 가리키는 것이다. 원효는 일심 진여의 이와 같은 경지를 다음과 같이 설명하고 있다.

일심법이 태어나는 것도 아니고 사멸해 버리는 것도 아니고 본래 적정하여 오직 이 일심일 뿐이므로 그것을 이름지어 심진여문이라고 하는 것이다. 그러므로 적멸을 일심이라고 부른다.<sup>41)</sup>

기신론의 이문을 중관, 유식의 각도에서 해석하고 있는 것은 원효가 최초라고 한다. 원효 이전의 기신론 연구로는 지개의 「일심이문대의」 1권, 혜원(523~592)의 「기신론의소」 1권 등이 현존하고 있지만, 그들에게서는 그런 뜻을 찾아볼 수 없다는 것이다.<sup>42)</sup>

예를 들어 혜원의 기신론 주석은 심진여문을 제9식으로, 심생멸문을 제8식 등으로 배대함으로써 유식학의 입장에서 보고 있다. 원효, 혜원과 함께 기신론 3대 주석가의 한 사람인 법장(643~712)<sup>43)</sup>의 주석은 일심이문에는 별로 관심을 두지 않는다. 그 대신에 ‘여래장이 수연하여 아뢰야식이 되며 또 자성이 없는 의타연기는 그 근본이 진여에서 나온 것이므로 결국 이사

---

41) 은정희 역주(1991), 앞의 책, pp.87~88, 인용.

42) 고익진(1989), 앞의 책, p.192.

43) 법장(法藏:643~713): 초 당대(初唐代)의 승(僧), 중국화엄종의 제3조이다. 화엄교학(華嚴敎學)을 대성시킨 사람이며 의상의 후배이다. 그의 화엄교학은 원효의 영향을 많이 받고 원효의 『대승기신론소』와 『별기(別記)』 등을 답습·의용하고 있는 것을 보아도 그 영향이 얼마나 큰 것이었는지 검증된다. 저서로는 『대승기신론의기(大乘起信論義記)』, 『화엄경탐현기(華嚴經探玄記)』, 『화엄오교장(華嚴五敎章)』 등이 있고 의상에게 보낸 편지 「기해동서(寄海東書)」가 진적(眞蹟)으로 현존한다.

가 융통무애한 것'이라고 말하여 여래장연기설 쪽으로 기신론을 주석한다. 여래장연기설로 해석한 이유는 그의 스승이자 화엄의 第二祖인 지엄(602~688)<sup>44)</sup>의 사상적 노선을 벗어나지 않으려 했기 때문이라 한다.<sup>45)</sup>

기신론의 저자는 적멸로서의 일심 즉 사고와 언어를 초월하는 각체험의 절대적 비대상성을 '진여'라는 말로 표현하고 있다. 기신론의 진여로서의 일심 즉 일심의 절대적 비대상성을 다음과 같이 설명하고 있다.

심진여란 일법계 대총상의 범문의 체이다. 이른바 마음의 본성은 불생불멸하고 일체의 법은 오직 잘못된 생각 때문에 차별을 갖게 된다. 만일 마음의 망념을 떠난다면 그 때 모든 경계(대상)를 짓는 양상은 없어진다. 이런 까닭에 일체의 법은 본래부터 명자의 상을 떠나 있고 마음으로 짓는 상을 떠나 있다. 그것은 결국 평등하며 변함이 없고 파괴할 수도 없는 일심이므로 진여라고 부른다.<sup>46)</sup>

원효가 일심을 언제나 일심이문의 법으로 진술했다는 사실에 주목해야 한다. 그것의 문헌적 증거는 많다. 간략하게 열거해보면 다음과 같다.

- 
- 44) 지엄(智儼:602~668)은 중국 화엄종 제2조이다. 초조(初祖)는 두순(杜順: 557~640), 두순은 중생구제를 위해서 방랑을 하면서 보현행(보현행)을 하였다. 그의 저서로는 『법계관문(法界觀門)』이 있고, 내용은 화엄의 실천에 관한 것이며 공(空)의 실천을 통해서 화엄의 '일즉다(一卽多) 다즉일(多卽一)'을 관하려한다. 공의 실천이란 진공묘유(眞空妙有)를 두고 하는 말이다. 두순 역시 『장자』의 「제물론(齊物論)」에서 논설되는 이념을 배경에 두고 있었기에 중국의 정신세계에 쉽게 받아들여진 것으로 보인다. 그러나 중국 화엄교학의 창시자는 지엄이라고 말해야 한다. 지엄 교학의 변천은 원효처럼 『섭대승론』에서 화엄으로 들어갔다. 그는 섭론(攝論)이나 화엄이 다 똑같이 중생의 심(心)을 과제로 삼고 있는 점은 일치하지만 공관(공관)만으로는 문제가 해결되지 않는다는 자각에서 다시 출발하여 『화엄경』의 교의를 배우고 화엄과 유식(唯識)을 통합시키는 길을 개척했다. 의상이 입당하여 지엄의 문하에 들어간 것은 이러한 지엄의 교학을 전해 들었기 때문이었을 것이다. 왜냐하면 역시 원효 자신도 섭론종과 지론종의 상호통합을 생각하고 있었을지도 모르기 때문이다. 벌써 원효는 현장의 법상종을 떠나 있었다고 보여진다. 원효는 공관의 일변도로 나가는 교학을 수처에서 비판하고 있다.
- 45) 은정희(1993), “대승기신론에 대한 원효설과 범장설의 비교”, 「태동고전연구」 10집, 한림대부설태동고전연구소, p.633.
- 46) 元曉 選 「大乘起信論疏」(韓國佛教全書, 1,743 중)  
은정희(1991), 앞의 책, p.103 재인용.

일심법에 의지하여 일종의 문이 있으니, 이문이 의지하는 것은 오직 일심이기에 일체라고 망명한다.

별은 이문의 뜻을 밝힌 것이고, 총은 일심의 범을 드러낸 것이다. 이와 같은 일심이문 속에 일체의 불법이 포섭되지 않는 것이다.

생과 멸이 불이이고, 동과 정이 무별이다. 이것을 일심의 범이라 부른다. 그러나 그 실상은 둘이 아니고, 또 하나를 지키는 것도 아니다.

총괄적으로 말하면, 진과 속은 둘이 아니고 또 하나를 지키는 것도 아니다. 둘이 없기에 일심이고 하나를 지키지 않기에 체를 들어 이가 된다. 이와 같아서 일심이문이라 부른다.

비록 이문이 별개의 체를 갖고 있는 것은 아니지만 이문은 서로 어긋나서 통하지 않는다. 진여문은 그 속에 리를 포함하나 사를 포함하지 않고, 생멸문은 그 속에 사를 포함하나 리를 포함하지 않기 때문이다. 그러나 이문은 상호 융통하여 한계를 나눌 수 없다. 그러므로 각각이 모든 이법과 사법을 통섭하고 있기에 이문은 또한 서로 떨어질 수 없다.<sup>47)</sup>

이상의 인용을 통해 일심과 이문은 언제나 함께 생각되어야 하고, 일심은 이문의 총상이며 이문은 일심의 별상이라는 사실을 알 수 있다. 일심은 진과 속 또는 진여문과 생멸문이 불이이기에 생긴 명칭이고, 또 이문은 일심이 하나됨을 지키는 것이 아니기에 생긴 명칭이다. 이문인 진여문과 생멸문은 서로 어긋나고 다르기에 불일이고, 또 그 이문은 서로 융통하기에 불이이다. 이와 같은 내용은 곧 원효가 말한 일심이 진여문과 생멸문이라는 두 가지 실에 의해 짜여진 텍스트의 직물임을 표시하고 있다. 이런 사실을 원효의 생각에 의지해서 보다 구체화시켜 보자. 원효는 여래가 중생을 교

---

47) 「與猶堂全書·中庸自箴」 2권, 52쪽 하

화하는 것과 중생이 육도에서 유전하는 것이 모두 한결같이 마음의 작용이라고 말하면서, 이 두 가지 마음의 작용이 각각 다른 마음의 모습이 아니므로 ‘귀일심지원’(일심의 근원으로 돌아감)하며 모두 일미, 일승, 일각이 도리 수 있다고 진술하였다.<sup>48)</sup> 말하자면 여래와 중생은 일심의 쌍갈진 두 모습이기에 일심은 여래이기도 하고 동시에 중생이기도 하다.<sup>49)</sup>

대승기신론에서는 진여문과 생멸문으로 양대 사상을 흡수하여 새로운 심사상을 만드는데, 이것이 바로 기신론의 일심사상이다. 이 기신론을 시작으로 하여 본격적인 일심사상이 전개가 된다.<sup>50)</sup>

무엇을 일심이라 하는가는 더러움(染)과 깨끗함(淨)의 모든 법은 그 성품이 둘이 아니고, 참됨과 거짓됨의 두 문은 다름이 없으므로 하나라 이름한다. 이 둘이 아닌 곳에서 모든 법은 가장 진실되어(中實) 허공과 같지 않으며, 그 성품은 스스로 신령스레 알아차리므로(神解)마음이라 이름한다. 이미 둘이 없는데 어떻게 하나가 있으며, 하나도 있지 않거늘 무엇을 두고 마음이라 하겠는가. 이 도리는 언설을<sup>51)</sup> 떠나고 사려를 끊었으므로 무엇이든 지목할지 몰라 역시로 일심이라 부른다.

원효에 의하며 진여문(淨)과 생멸문(染)은 두 문이 아니고 진식(眞)과 망식(妄)의 두 문은 다름이 없다고 한다. 이문의 근거가 일심이기 때문이다. 일심은 모든 것의 근거이자 이문의 근거이며 언설을 떠나고 사려를 끊은 것이다. 그런데 이 일심 속의 진여문에도 염(染)과 정(淨)이 있고 생멸문에도 진(眞)과 망(妄)이 있다. 하지만 진여문은 염과 정을 통섭한 모습(通相)이고 생멸문에도 염과 정을 별도로 드러내므로(別顯) 차별이 있는 것이다. 그래서 원효는 다음과 같이 말한다

진여는 ‘이것이다’ 또는 ‘저것이다’하고 단정되는 진실이 아니라 ‘그와

48) 「與猶堂全書·春秋考微」 3권, 293쪽 하

49) 김형효(2000), 앞의 책, p.31.

50) 김도공(1989), “원불교 교의에 나타난 일심사상”, 「원불교사상」 제23집, p.113.

51) 元曉 選, 「大乘起信論疏」 卷上(韓國佛敎全書 1, 705 上)

같이 있는 그대로의 성질'로서, 넓은 의미로는 순수한 성질과 오염된 성질을 함께 지닌다. 순수하거나 오염된 원인들을 세력으로 하여 생과 사 또는 선과 악 같은 특상(特相)을 드러낸다. 진여는 모든 존재 속에 스며있다. 보다 적절히 말하면 모든 존재는 진여의 상태 속에 있다.

진여는 순수한 원인에 제약되면 상승하고, 순수하지 못한 원인에 의해 오염되면 하강한다. 따라서 진여는 뭔가 중석적 상태와 같은 것이다. 실제 이 말은 '있는 그대로의 상태'를 뜻한다.

원효는 인간의 본직인 마음을 진여를 통하여 밝히려 하고 있다. 진여는 마음의 본질 그 자체이고, 그렇기 때문에 그것은 불가애이며 상주하는 것이며, 파괴할 수 없는 것이다. 따라서 이것은 사물 그 자체 또는 사물 그 본성이라고 할 수 있는 것이다.<sup>52)</sup>

이와 같이 원효는 기신론소·별기에서 진여를 마음이 있는 그대로의 진실한 모습이라 하여 심진여라고 한 것이며, 마음 본래의 모습 즉 심성을 말한 것이다.



진여문은 더러움(染)과 깨끗함(淨)을 통틀은 모습(通相)이다. 통틀은 모습 밖에 따로 더러움과 깨끗함이 있는 것이 아니다. 그러므로 더러움과 깨끗함의 모든 법은 총섭할 수 있는 것이다. 생멸문은 더러움과 깨끗함을 별도로 드러낸 것(別顯)이다. 더러움과 깨끗함의 법은 포괄되지(該) 않는 것이 없다. 그러므로 또한 모든 법을 총섭하는 것이다. 통틀은 모습과 별도의 모습은 비록 다르지만 서로 배척하는 것이 없다. 이 때문에 두 문은 서로 분리되지 않는다고 말한다.<sup>53)</sup>

여기서 진여문은 우리들 마음의 염분(染分)과 정분(淨分)을 통틀어 보는 측면이다. 이 말은 진여문 안에 이미 염(染)과 정(淨)의 두 측면이 내재해 있음을 말하는 것이다. 반면에 생멸문은 염분과 정분을 분리해서 보는 측면

52) 장경희(1992), “원효의 심성론에 관한 연구:대승기신론소·별기를 중심으로”, 석사학위논문, 원광대학교 대학원, p.19.

53) 元曉, 「大乘起信論疏」卷上(韓國佛教全書 1, 705 상.중)

면이다. 이것은 더러움과 깨끗함을 포괄하고 있으면서도 그것을 별도로 드러내기 때문에 생멸문인 것이다. 하지만 원효는 생멸문 역시 진여문과 함께 하므로 두 문은 분리되지 않는 것이라고 말한다.<sup>54)</sup>

그런데 원효는 이 두 문이 일심을 각기 나누어서 본 일심의 부분이 아니라고 강조한다. 다시 말하면 진여문은 이미 일심의 통상으로 자리하는 것이고 생멸문은 일심의 별상으로 자리하는 것이므로 각기 하나의 전체를 이루는 것이지 일심의 한 부분으로 자리하는 것이 아니라고 역설한다

실사 두 문이 비록 별개의 몸체는 아닐지라도, 두 문이 서로 어긋나고 통하지 않는 것은 곧 진여문 속에 이(理)만 포섭하고 사(事)는 포섭하지 않고, 생멸문 안에 사(事)만 포섭하고 이(理)는 포섭하지 않는 것에 따른 것이다. 하지만 지금의 두 문은 상호 융통하여 제한을 둘 수 없다. 그러므로 각기 모든 이법(理法)과 사법(事法)을 두루 포섭하고 있기 때문에 이 문이 서로 떨어지지 않는다고 말한다.<sup>55)</sup>

먼저 진여문에서는 심진여를 만법의 근본인이 되며 제법(諸法)의 근본의지가 되는 평등무이의 보편절대자로서 이를 중생의 실체로 본다. 본론은 이를 다시 이언진여와 의언진여로 나눠 설명한다. 이언진여란 심진여는 원래 일체의 유한과 상대적 개념규정이나 인식작용에 의해서는 도저히 파악될 수 없는 이언절려의 절대경인 것을 말한다. 이에 반해 이언진여는 이와 같은 절대적 심진여를 범부중생을 위하여 상대적 언어로 설명하는 것으로서 이에선 일절차별과 염법이 공무하다는 여실공의 의미와 동시에 진여본구의 무양공덕이 상항부절하다는 여실부공의 의미가 있다 한다. 이 여실공 또는 여실부공은 중생을 위하여, 진여를 진공과 묘유, 또는 체성과 공덕의 양면으로 설명한 것이나 본래 진여 자체는 공·불공의 관념을 떠나 오직 증지로서만이 상응되는 것이다.

일심의 사상은 심생멸, 생멸의 인연, 생멸의 상 등 세 가지로 파악하기도

---

54) 고영섭(2001), 앞의 책, p.229.

55) 元曉, 「大乘起信論別記」 卷本 (韓國佛教全書, 1, 679 하)



한다. 심생멸의 입장에서 각을 보면 본래의 깨달음인 본각과 본각이 작용을 시도하는 시각(始覺)으로 양분하고 있다. 본각이란 본래의 깨달음이라는 말이다. 이상적으로 말하면 모든 생명은 부처이다. 그 본질적 깨달음을 갖고 있기 때문이다. 그러나 현실은 전혀 그와 반대이다. 왜냐하면 자신에게 있는 그 가능성을 모르기 때문이다(不覺) 따라서 아무리 본각이라고 할지라도 그 본각을 향한 힘찬 시동이 필요하다. 그 시동을 시각이라고 부르고 있는 것이다. 중생의 입장에서 볼 때 불각(不覺)은 무명인 근본불각과 업에 얽혀 헤어지지 못하는 지말(枝末)불각이 있다. 이러한 일은 현실 속에서 비일비재하다.

이는 생멸현상의 근원을 여래장에 두고 그러한 계기로서 진망화합의 아뢰야식이라는 중간개념을 설정하여, 이에 의해 염정제법의 연기를 설명하고 있다. 이 진망화합식인 아뢰야식 내의 각의, 또는 불각의에 의하여 염정훈습에 따른 삼세·육추의 염법미계류전과 반대로 염정훈습에 따른 시각본각의 염법오계환입이 각각 전개되는 것이라 한다.

이 생멸문을 파악함에 있어서 세가지 점만을 언급하고자 한다.

첫째, 심생멸은 전변을 설명하는 부분이란 점이란다. 진여는 무명 때문에 진여심의 의미를 잃어버린 채 생멸 속으로 떨어지게 된다. 이 경우 진여를 여래장 혹은 자성청정심이라 한다. 불생멸과 생멸이 실제로 서로 병립하여 존립하고 있는 것이 아니라, 심진여의 전체가 그대로 동하여, 불생멸이 생멸과 화합하게 된다. 불생멸하는 진여의 전체가 그대로 동(動)하였기 때문에 생멸과 진여가 다른 것이 아니고 불생멸하는 성(性)을 잃지 않았으므로 하나인 상태의 마음이 아뢰야식인 것이다.

둘째, 아뢰야식을 등장시켜 전변의 주체적인 힘으로 삼는다는 점이다. 이識은 각(覺)과 불각(不覺)의 두 가지 뜻을 지닌 불이(不二)의 심(心)으로서, 능히 일체법을 거느리고 일체법을 낳는 극본이 된다. 이 아뢰야식은 진망화합식이지만, 각의 방면에서는 정연기환멸문으로 설명되고, 불각의 방면에서는 염연기유전문으로 설명되어진다.

「기신론」에서는 이를 「각의 뜻이라고 하는 것은 심체가 망념을 여원

것을 말함이니, 망념을 여윈 상이란 허공계와 같아서 두루하지 않은 바가 없어 법계일상이며 바로 여래의 평등한 법신이니, 이 법신에 의하여 평각이라고 말하는 것이다. 왜냐하면 평각의 뜻은 시각의 뜻에 대하여 말하는 것이니, 시각이라 바로 평각과 같기 때문이며, 시각의 뜻은 본각에 의하기 때문에 평각이 있으며, 불각에 의하여 시각이 있다고 말하는 것이다」라 말한다.

셋째, 환멸의 최후는 체·상·용 삼대이며, 이중 체나 상은 법신불, 용은 보신불과 응신불에 배대되어진다.<sup>56)</sup>

기신론은 일심에 진여와 생멸의 이문을 설정하여 심진여문에서는 일절제법을 실상론적으로 파악하고 있고, 심생멸문에서는 제법을 현상론적으로 이해하고 있다.

생멸의 상은 삼세와 육추의 두 가지 상과 두 가지 종류의 훈습에 의해 설명된다. 훈습(熏習)이라는 용어는 독특한 불교용어이다.

훈습에는 두가지가 있는데, 지극히 근본적인 선천적 훈습과 후천적 훈습의 두 가지이다. 또한 정법훈습과 염법훈습의 두 가지로 나누기도 한다.

정법훈습이란 무명의 삶을 극복하기 위하여 나아가는 훈습이며, 염법훈습은 무명에 삶을 맡기며 퇴보함을 의미한다. 이것은 인간의 행위와 환경에 대한 논구라고 볼 수 있다. 환경은 소중하다. 때에 따라서는 결정적 영향을 끼치기도 한다. 그래서 선지식이 필요하고, 선우(善友)가 필요하다. 부처님은 중생들에게 있어서 영원한 선지식이 될 수 있다.

심진여문에서는 진여를 중생심의 본체로 볼 뿐만 아니라 일절법의 근평실체로 간주하여, 상대적인 언어와 인식작용을 초월한 절대적인 것으로서, 오직 자각내증에 의하여 체득된다고 한다. 그런데 하근기의 중생을 위하여 여실공과 여실부공을 시설하여 절대적 진여를 상대적 언어로써 설명을 시도하고 있다. 여실공과 여실부공은 원래 평등하여 하나의 진여를 각각 체성과 성공덕상의 두 측면으로 나누어 설명한 것이다. 그렇지만 여실공과

---

56) 김종식(1993), “「대승기신론」 일심·삼대사상의 연구”, 석사학위논문, 원광대학교 원불교학 대학원, pp.19~21, 인용.

여실부공은 서로 분리해서 설명할 수 있는 이원론적 개념들이 아니라 결국 일진여로 귀착되는 일원론적 개념들이라고 할 수 있다.

심생멸문에서는 부생부멸과 생멸의 진망화합식으로서 아리아식을 설정하여, 이 식(識)은 일절법의 차별상을 거두어 일진여로 돌아가는 각의를 가진다.

대승기신론에 의하면 한 마음에 의하여 두 개의 문이 있다고 한다. 그것이 진여문과 생멸문으로서 여기서 진여문이란 모든 차별상을 떠난 본체를 보는 관점을 말하는 것이고, 생멸문은 온갖 차별상으로 드러나는 현상의 세계를 말하는 것이다. 세상의 온갖 것은 일심의 이 두가지 문에 의하여 전개된다. 따라서 일심의 경지에서 보면 온갖 차별적인 것은 없어지고 모든 것이 평등하다.

“불성의 체는 바로 일심이다. 일심의 본성은 모든 분별로부터 떠나 있다. 모든 분별로부터 떠났으므로 어떤 것에도 해당되는 것이 없다. 해당되는 것이 없으므로 해당되지 않음도 없다.”<sup>57)</sup>

이러한 일심을 통해 속과 진이 원용무애할 수 있는 것으로 원효가 일심을 강조한 것은 번뇌로부터 벗어나 본연의 마음을 그대로 드러내고 어디에도 집착함이 없어 자유자재의 경지에 도달할 목적으로 삼고 있다. 위에서 ‘모습이 없지는 않다고 해서 곧바로 불변의 것으로 여기지 않는다’라고 말했듯이 일심을 조정된 어떤 실체로 집착한다면 진정한 의미에 있어서의 일심에 이를 수가 없다. “이 도리는 언설을 떠나고 思慮(사노)를 끊는 것이어서 무엇이든 규정해야 할 지를 몰라 억지로 ‘일심’이라 부르는 것”일 뿐이다.

일심사상에 근거하여 진속이 융화되었으므로 이제 생사와 열반 또한 중국에는 다른 것이 아니게 되었다. 그리고 생사의 세계인 현세(더러운 땅)와 열반의 세계인 정토(깨끗한 나라)는 결국 일심에 함께 있다.

---

57) 「涅槃宗要」(韓國佛教全書, 1, 526 上)

## 2. 일심의 체·상·용 삼대

「기신론」은 일심과 이문에 의한 대승법의 논구에 그치지 않고 일심 이문에 바탕하여 체상용 삼대를 설명하고 있다. 즉 본체론적 입장에서 보면 현상과 작용을 찾아 볼 수 없는 평등 무차별한 체성일 뿐만 아니라 이를 현상적인 측면에서 보면 그 체성을 바탕으로 천차만별의 현상과 작용이 나타나는 것이므로 이를 체·상·용이라 한다.<sup>58)</sup>

처음 체대를 설명하는데 논(論)의 입의분에서 「일절의 법(法)은 진여로서 평등하여 증감하지 않음을 뜻하기 때문이고」<sup>59)</sup>라 했으며 더욱 자세히 설명해 해석분에서는 「또한 진여의 자체상이란 일체의 범부·성문·연각·보살·제불에게 증감됨이 없으며, 앞에서 나는 것도 아니요, 뒤에서 멸(滅)하는 것도 아니어서, 필경에 늘 변함이 없다」하였다. 이것이 체대의 설명이다.<sup>60)</sup>

무상관의 소관법이 일심여래장체이고 다음의 본각이품은 생멸문을, 입실제품은 진여문을 나타낸 것이다. 그리고 망상공과 진성공을 말하는 진성공품은 체대와 상대에, 진속이 둘이 아닌 실의 법이 여래장인데 여기에 본래 갖추어진 무량한 공덕에서 불가사의한 용대가 발생함을 보인 여래장품은 용대에 상응하여 「기신론」의 구조와 일치한다. 그러므로 「금강삼매경론」은 일미관행이라는 실천적인 관행을 빈틈없이 조직하고, 그 실천적인 관행이 의거하는 이론적인 원리를 「기신론소」에서 일심이문삼대설과 일치시킨 구조인 것이다. 일체의 법은 오로지 일심이며 일체의 중생은 하나의 본각이다. 여래가 교화하는 일체의 중생은 유전이 아닌 바 없으므로 그들을 깨달음으로 인도하는 방법도 일미이며 일승인 것이다.<sup>61)</sup> 마음을 중심

58) 김재길(1989), “대승기신론의 일심사상 연구”, 석사학위논문, 고려대학교 대학원, p.18.

59) 元曉 選 「大乘起信論」, 大正藏 32卷, p.575.

60) 김방룡(1972), 앞의 논문, p.43.

61) 남동신(1995), 「원효의 대중교화와 사상체계」, 서울대학교 박사학위논문,

으로 융통무애한 화합을 이룰 수 있다는 「기신론」의 일십이문삼대설을 중관과 유식을 회통할 수 있는 이론 체계로 정립한 원효는 「금강삼매경론」에서 일미관행의 실천원리로써 사상 체계를 종합해 나간 것이다.<sup>62)</sup>

진여의 체(體)는 상주이며, 범부나 보살이나 불(佛)에도 통하여 일절의 차별이 없는 것이다. 과거에 생하였다가 미래에 멸하는 것도 아니다. 체는 근본을 말한다. 거기서부터 일절의 현상이 나오는 근원이며, 그것이 없다면 모든 현상이 나타날 수 없는 그 자체를 말하는 것이다. 그것은 물론 죽은 것일 수는 없다.

다음으로 진여의 상대는 어떻게 설명하였을까 논(論)의 입의분(立義分)에서 「여래장에 한량없는 성공덕이 갖추어 있음을 뜻하기 때문이고」라 했으며, 더욱 자세히 확대 설명한 성공분에서는 「근본기래로 자성에 일체의 공덕이 만족하니 소위자체에 대지무광명의 의가 있는 연고며, 법계에 편후하는 뜻인 연고며, 진실로 아는 뜻의 연고며, 자성청정심의 뜻인 연고며, 상악아정의 뜻인 연고며, 청량하고 부변자재의 뜻인 연고며, 이와 같이 항하겁(恒河劫)을 지나도 여의치 않고 끊어지지도 않고 다르지도 않는 불법을 구족하여, 이에 만족함에 이르러 조금도 모자라는 바의 뜻이 없는 연고로 이름은 여래장이라 하며 또한 이름을 여래법신이라 함이니라 하였다.」 相大라 하는 것은 진여자체에 본래무한의 공덕을 갖추어 있다는 것을 말함이다. 어떠한 공덕을 갖추어 있느냐 하면, ① 대지혜광명의 의, ② 그 광명이 널리 법계를 편조하는 의, ③ 진실하게 제법을 식지하는 의, ④ 구오를 떠난 자성청정심의 의, ⑤ 상악아정의 의, ⑥ 청량불변자재의 의를 갖추고 있다. 이와 같이 항하의 모래보다도 더 많은 무량한 공덕이 있어서 진여의 체를 떠남이 없이 무시이래로 상속되어 끊임이 없으며 그 공덕으로 말하면 진여와 동체일미로서 실로 불가사의한 불소증의 공덕법이다.<sup>63)</sup>

세 번째 용대를 설명하는데 논의 입의분에 「일체 세간 출세간의 착한 인과를 잘 나타내기 때문이다」라 했으니 진여의 활동이 일체 세간 출세간

---

p.152.

62) 고익진(1989), 앞의 책, p.219.

63) 김종식(1993), 앞의 논문, p.30.

에 있는 선의 인과를 생하는 것이 용대라 설해져 있으나, 더욱 자세히 해석분에서는 「마음에 진여의 용대라는 것은 이른바 제불여래는 본래 끈지에 있어서 큰 자비를 발하여 모든 과라미를 수행하여 중생은 섭화하며 대서원을 세워 모두 평등하게 중생계를 해탈시키고자 하며 또한 겁수(劫數)를 한정하지 아니해서 미래를 다하여 일체중생은 취하기를 자기 몸과 같이 하는 연고로 또한 중생을 취하지 아니함이 무슨 뜻일까을 여실히 일체 중생과 다만 자기 몸이 진여령등하여 다름이 없는 줄 아는 연고니라」 하였다.

이와 같은 체·상·용 삼대는 대승의 법인 일심의 진여 생멸의 이문에 의하여 현시된 것이다. 또 이러한 이문과 삼대의 관계에 대하여 원효는 생멸문에서도 체대를 인정하고 있으나 주로 체대를 진여문에 배대시키고 상용의 이대를 생멸문에 배대시키고 있음에 반해, 법장은 진여문은 절대문으로 체상용의 구별을 불허한다고 보아 삼대란 오직 생멸문 중의 구별이라고 보았다. 이러한 양가의 견해에 대하여 노권용의 견해로는 「기신론의 본의를 살펴볼 때, 삼대뿐 아니라 진여 생멸 이문 또한 본래 이연절려한 절대 유일심의 상대적 가설에 불과한 것이므로 법장의 견해에만 고집하는 것은 잘못이라고 말하고 있다. 특히 원효는 체와 상용을 진여 생멸 이문에 배대시키고 이문의 불가분의 관계를 통해 실상론과 연기론을 총섭융화시키려 하던 「기신론」의 입장을 강조한 것이라고 본다」 라 하고 있다.

결국 체·상·용 삼대의 사상은 하나인 마음(일심), 하나인 진리의 세가지 모습인 것이다. 본체를 떠난 현상과 작용은 있을 수 없는 것이며, 현상과 작용을 떠난 본체도 있을 수 없는 것이다. 셋이면서도 하나이고 하나이면서도 셋인 묘한 조화를 나타내고 있다 할 것이다.<sup>64)</sup>

「대승기신론」에서는 ‘한 마음’을 그것이 존재하는 방식에 따라서 마음 그대로의 모습(진여)·자성청정심·부처님의 마음자리·각·법신 등 여러 가지로 부르고 있다. 이 글에서는 이와 같은 용어들을 적절히 활용하여 가면서 특히 ‘한 마음’을 불신설에 관련시켜 논술하려고 한다.<sup>65)</sup>

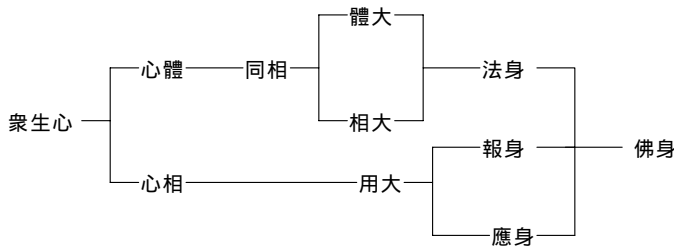
---

64) 김종식(1993), 앞의 논문, p.31.

불교에서의 수행이란, 그것이 어떤 형태로 실행하든 깨달음을 성취하여 심보를 고치는 것이다. 그러므로 마음을 여러 가지 입장에서 탐구하는 것을 귀결될 수 밖에 없는데, 「대승기신론」에서는 한 마음을 가지고 세계 만유를 다음과 같이 해석하고 있다.<sup>66)</sup>

미혹한 세가지 세계 - 본능적인 욕심 덩어리 세계(欲界), 청정한 물질로 이루어진 몸뚱이만 있는 세계(色界), 신체는 사라지고 마음으로만 이루어져 있는 세계(無色界) - 의 실태는 허위이며, 깨닫지 못한 마음의 장난으로 말미암아 조작된 것에 지나지 않는다. 따라서 만일 망심을 온전히 떨쳐버리면, 미혹한 마음에 비추어지는 여섯 가지 인식의 대상은 무엇 하나 실재하는 것이 아님이 밝혀질 것이다.

세계 전체는 곧 마음이며, 마음은 곧 세계 전체이다. 이것은 인식론적으로 볼 때 그렇다는 불교의 입장을 말하는 것이다. 세계 전체를 한 마음으로 볼 때 세계에는 동적인 방면도 있으며, 정적인 방면도 있다. 천원원일(天原圓一)선생은, 한마음과 동·정과의 관계에 대하여 다음과 같이, “한 마음에는 동·정의 두 방면이 있다. 그 동적 방면은 심생멸문에서의 현상세계가 생겨나는 것을 말하며, 곧 상대계를 가리킨다. 또한 한 마음의 정적 방면은 심진여문에서의 마음의 본체를 말하며, 문대계를 가리킨다. 본체도 현상도 함께 한 마음에 있다.”라고 서술하고 있다. 이것은 한 마음을 떠나서는, 본체도 현상계도 없다는 논지이다. 이것은 「대승기신론」의 삼대의와 관련시켜 보면 불신설로 발전하며, 그것은 다음과 같은 도표로 나타낼 수 있다.



65) 노권용(1982), 앞의 논문, p.161.

66) 불교신문사(1994), 「한국불교사의 재조명」, 불교신문사, p.128.

앞에서 세계의 본체는 심진여문이며, 세계의 현상은 심생멸문이라고 하였는데, 전자는 이른바 심체, 후자는 이른바 심상이라고도 한다.

여기서 두 가지 문제를 제기하여 심체와 심상의 차이점을 논술하면, 첫째는 심체는 상주하고 심상만 생멸하는 것이며, 둘째는 심체가 상주도 하고 생성·소멸도 하느냐라는 것이다.<sup>67)</sup>

전자에 대한 물음의 요지는, 마음이 현상적으로 작용한다고 할지라도 작용하는 그 무엇이 없이는 작용할 수 없다. 그러므로 현상적으로 작용하는 마음은 늘 있지 않으면 안 된다는 점에서 상주한다는 논술하고, 그 상주하는 마음은 심체라고 부르며, 생성과 소멸을 반복하는, 곧 변화하면서 작용하는 마음을 심사이라고 부른다는 것이다. 그것이 어떤 형태로 존재하던 존재하는 점에서 초점을 맞추면 상주·심체라고 말할 수 있으며, 그 마음이 쉽 없이 심리작용을 전개하고 있는 점에 초점을 맞추면 상주·심체이라고 보는 것이다. 고요한 상태로 있던 현상적으로 작용하던, 마음 그 자체가 없이는 안 된다는 것을 인식하라는 것이 첫째 질문의 요지라고 생각한다.

후자에 대한 물음의 요지는, 고요한 물도 물이고 출렁거리는 물도 물이라고 한다면, 마음도 그와 같다는 것이다. 출렁거리는 파도와 같이, 파도는 물의 움직임이다. 그 물의 움직임인 파도를 볼 때, 물 자체가 움직이지 않았다고는 말할 수 없기 때문에 마음 자체가 움직이는 것이 된다. 파도를 가리키면서, 물이 움직이고 있는가, 가만히 있는가를 묻는다면, 물이 움직이고 있다 - 선종에서는 마음이 움직여서 그렇다고 하겠지만 - 고 말할 것이다. 파도는 물의 움직임에 틀림없다. 다만 이것은 물의 형상적인 변화 곧 물리적 변화일 뿐이지, 물의 본질적인 변화 곧 화학적 변화를 놓고 하는 말이 아니다.

이것은 수행과 관련시켜서 논술하면, 마음 자체가 전혀 움직이지 않는다고 하면, 범부가 성인(聖人)이 된다고 하는 마음의 질적인 전환은 있을 수 없게 된다. 범부가 성인이 된다고 하는 것은 마음의 질적인 전환이다. 여기

---

67) 은정희(1983), 「기신론소·별기에 나타난 원효의 일심사상」, 고려대학교 박사학위논문, p.63.



서 마음의 질적인 전환이라고 하는 것은 수행을 통한 마음의 질적인 향상을 가리킨다. 깨달음을 얻기 이전의 심체와 깨달음을 얻은 이후의 심체는 어떻게 되는가 양쪽 모두 마음이라고 하는 의미에서는 같지만, 질적인 면에서는 바뀌었다고 말하지 않을 수 없다. 예를 들면 이것은 비가 내려서 작은 개울이 되고, 작은 개울의 물은 강으로 흘러가고, 강의 물은 바다로 흘러 갈 때와 같다. 강의 물이 바다에 흘러가면 강의 이름은 잃어버리지만, 물 자체가 없어지는 것이 아니다. 범부가 성인이 되는 것도 그와 같다.

질적인 전환을 문제로 한다면, 확실히 범부와 성인의 마음의 질은 다르다. 그러나 양쪽 모두 마음을 소유하고 있다고 하는 점에서는 동일하다. 범부에서 마음이 없으면 성인이 될 수 없다. 강물이 바다로 흘러 들어 강의 이름을 잃는 것과 같이, 범부의 마음이 소멸하여 성인의 마음이 된다고 하면, 심체는 상주하는 한편 생성과 소멸을 반복한다고 말하지 않을 수 없다. 왜냐 하면 범부의 마음인 상태를 그대로 두고서는 깨달음을 부처가 될 수 없다는 점에 초점을 맞추면, 심체가 상주하기도 하고 생성·소멸하기도 한다는 것을 인식하라는 것이 둘째 질문의 요지라고 생각한다.

그러므로 원효는 ‘한 마음’이 지니고 있는 본질적인 면과 현상적인 면의 두 가지 정신을 바로알면 두 가지의 물음이 함께 성립한다고 주장하는 것이다.

궁극적인 진리 자체를 인격화할 때 이를 범신이라 할 수 있다. 또한 이 궁극적 진리가 하나의 인격속에 온전히 구현되어 나타날 때 이를 응신이라 할 수 있다. 그런데 이 경우에 있어서 진리의 표준은 무엇인가 하는 것이 다음의 문제이다.

기신론에 있어서 이것은 해설 또는 열반이라 말해진다. 그러면 열반이란 무엇인가? 이는 언어의 제약으로부터 벗어난 것이오 생각의 틀에 억매인 것이 아니다. 그러나 억지로 표현을 한다면 지혜, 절대적 자비 혹은 절대적 자유를 열반이라고 할 수 있다.

그런데 이 절대의 세계가 하나의 인격속에 온전히 실현될 때 이를 자신 이익이라 하고 자신 이익이 성취된 힘으로 세간속에서 자제하게 중생을 이

익하게 할 때 이를 타신이익이라 한다.<sup>68)</sup>

심체(心體)와 심상(心相)과의 사이에 같음과 다름이 있는 것처럼, 불신에도 같음과 다름이 있기 때문에 三身說의 근거가 성립된다. 전체적으로 고찰하면, 한 마음은 불신설을 논의함에 있어서 그 핵심적인 요소로서의 작용을 한다고 생각하며, 그것을 여기서는 동상이라고 논술하는 것이다. 모든 여래는 그 본질이 한 마음(진여)이기 때문에, 모든 보오디췌뜨와는 이 마음을 타고서 해태는 세계에서 깨달음의 세계로 나아가는 것이다. 이와 같은 배경을 근거로 하여 고찰해 보면, 「대승기신론」의 불신설 진여·본각이 그 자체가 되지 않으면 안 된다는 결론에 이르게 되는 것이다.

그런데 이 삼대의는 예로부터 주석자들 사이에서도 대단히 주목을 끌고 있었던 것이다. 곧 담연 「대승기신론의소」, 원효 「대승기신론」, 법장 「대승기신론의기」의 「제목의 표시(標題目)」 가운데에서는, 각각 삼대의를 받아 들여서 다양한 해석을 하여 그 논지를 밝히고 있다.

이에 대하여 원효는, “대승은 무엇을 그 본질로 하는가(法)’란, 이 대승의 법체이고, ‘무슨 까닭으로 대승이라 부르는가(義)’란, 이 대승의 정의이다. 백목홍웅(柏木弘雄)선생은, 고대 인도의 모든 문헌에 나타난 dharma의 어의는, 세속적인 법률과 종교적인 법률이 결합한 폭넓은 것이라고 하는 것은 종래에 지적되었으나 불교의 ‘dharma’의 어의는 (1) 법칙·규범, (2) 교법, (3) 진리·실재, (4) 경험적 사실·존재 등으로 분류되어 있다고 서술하고 있다. 불교에서의 ‘법’의 어의와 원효의 해석은, 그 양쪽을 비교할 경우 일치하는 것이다. 또한 원효는, 법이란 중생의 마음이라고 하는 것을, “일체의 모든 법은 모두 따로 체가 없이, 다만 한 마음을 활용하여서, 그 자체로 하는 것이다.”라고 말하고 있다.<sup>69)</sup>

모든 것은 각각 따로 체를 가지고 있는 것이 아니라, 범부의 본성도 부처의 본성도 이 한 마음을 자체로 하고 있다. 시간과 공간 가운데에 존재하는 온갖 현상은 단지 마음이 만드는 것에 지나지 않는다. 그 현상을 현

---

68) 최유진(1987), 앞의 논문, p.50.

69) 은정희(1998), 앞의 논문, p.171.

상이게끔 하는 것 속에 있는 본질적인 것, 그것은 바로 한 마음에 지나지 않는다. 생성과 소멸을 반복하여 변화하는 천차만별의 현상은 모두 이 한 마음에서의 동적인 방면이라는 것이다. 그 현상의 본질이 되는 것, 상주불변·적연불동의 실상인 것 또한 모두 한 마음의 정적인 방면이다. 한 마음을 떠나서 본체는 있을 수 없고, 한 마음을 떠나서 현상은 있을 수 없는 것이 된다. 현상 및 실상의 관계를 하나로 묶어주는 것은 한 마음이다. 곧 범부의 본성도 부처의 본성도 한 마음을 자체로 하고 있다는 점에서는 동상인 것이다. 이論에는 그것에 대하여 다음과 같이 논술하고 있다.

‘깨달음의 지혜(不覺)’와 ‘마음의 본성에 대한 미혹(無明)’의 서로 같은 모습이라 함은 무엇인가 질그릇을 예로 들어보면, 비록 질그릇의 모양은 여러 가지로 저마다 같지 않지만, 그것들 모두가 한결같이 진흙을 본체로 하며 진흙의 속성을 살려서 만들어졌다는 관점에서 보면 결코 다름이 없다. 이처럼 깨달음의 세계에서의 사람들을 구제하는 여러 가지의 작용과, 깨닫지 못한 무명에 의해서 생겨나는 미망의 작용은 한데 어우러져 무한하게 활동하는 모습을 나타낸다. 그러나 그 한량없이 활동하는 모습은 하나같이 ‘마음 그대로의 모습’을 본체로 하며, 본성으로 삼는다. 곧 모든 활동하는 모습은 그러한 바탕 위에서 전개하고 있는 실체가 없는 작용이라고 말 할 수 있다.<sup>70)</sup>

이 한 마음은 만물의 본질이다. 이 마음은, 번뇌에 더럽혀져 있는 세간법과 순수하고도 청정한 출세간법을 포섭한다. 출세간법은 본각·청정의 법이며, 세간법은 불각·염오의 법인데, 아무튼 그것은 자성이 청정한 한 마음을 자체로 하고 있다. 원효는, 이 한 마음이 모든 존재의 본질·원리라고 함과 동시에, 모든 존재는 한 마음의 드러남이라고 다음과 같이 서술하고 있다.

원효는 「대승기신론별기」에서 이 「기신론」의 저자 마명이 「기신론」을 지은 의도는 “도를 배우는 사람으로 하여금 온갖 경계를 길이 쉬어

---

70) 김방룡(1972), 앞의 논문, p.37.

서 드디어 일심의 근원으로 돌아가게 하려는 것임을 밝혔다. ‘일심의 근원’은 바로 진여의 세계, 즉 절대적 세계이며, 부처와 중생이 둘이 아닌 세계다. 원효가 당시의 신라 사회에서 추구하던 절대적 세계를 부인한 것이 아니라 염과 정, 중생과 부처의 구분을 뛰어넘는 절대세계의 자기확충, 자기실현이었다고 보여진다.<sup>71)</sup>

대승의 법은 소승의 법과 다르다고 하는 것을 드러낸다. 실로 또한 이 한 마음은 통틀어 모든 존재를 포섭하며, 모든 존재 자체는 다만 이 한 마음인 것과 같다. 소승에서의 일체의 모든 존재가 각각 자체를 가지고 있음과 같은 것이 아니다. 따라서 한 마음을 말하기를 대승의 법이라고 하는 것이다.

이것은 원효가 대승을 추구하는 경우에 두 가지의 의문이 있다고 하는 부분에서도 분명히 하고 있다. 곧, 한 마음 밖에 다른 법이 없다고 하는 것이다. 한 마음에서 육도(六道)가 생겨나지만, 육도에서 한 마음이 나오는 일은 없는 것이다. 한 마음이 주체가 되어 우주는 창조되는 것이다. 마음은 하나이지만 불생불멸·본체·본질로서의 심진여문과 생성소멸·변화·현상으로서의 심생멸문의 두 면이 있으며, 그 위대성은 체·상·용의 삼대에 잘 나타나 있다. 그 진여는, 범부와 부처의 본질이며, 절대이고, 본성이 바뀌지 않는 영원불변한 자성청정심이다. 심진여의 실상을, 혜원은 제9식이라고 서술하며, 법장은 불기문이라고 서술하며, 심생멸인연의 실상을 혜원 제8식이라고 서술하며, 법장은 기동문이라고 서술하고 있다. 평천장(平川彰) 선생은, 부처의 마음은, 니르와아나와 한 몸이 되어 영원한 실상으로 존재하고 있지만, 동시에 중생을 구제하려는 자비를 실행하고 있으며, 시간적인 면과 시간을 뛰어 넘은 면의 두 면을 가지고 있다고 서술하고 있다.

여기서 시간을 뛰어넘은 면을 심진여의 실상에 맞추고, 시간적인 면을 심생멸의 실상에 맞추어서 생각해야 할 것이다. 심진여의 실상은 비교와 차별을 끊은 상태이기 때문에 대승이 체만을 말하다. 그런, 「대승기신론」에서의 진여는 영원한 존재이지만 작용성을 가지고 있다. 이것이 차례로

---

71) 불교전기문화연구소(1999), 「원효, 그의 위대한 생애」, 불교춘추사, p.466.

삼대의설로 발전하는 요소를 제공하고 있다. 여래장사상은 진여가 유위와 서로 어울려 하나로 묶여 있는 무위이다. 이에 대하여 유식의 진여는 유위를 떠나서 인격을 뛰어 넘는 ‘이(理)’ 그것 자체만을 말하고 있다. 또, 유식의 진여는 제법의 체(體)이기는 하지만, 지(상대)를 속성으로 해서 소유하고는 있지 않기 때문에, 공덕을 가지고 있지 않으며, 활동성도 가지고 있지 않다고 말해도 좋을 것이다.<sup>72)</sup>

심생멸의 실상에도 체는 있지만, 절대 배후에 감추어져 있으며, 상대가 표면에 나타난 형태를 띄고 있다. 절대적인 면은 세계의 본체의 성질을 나타내는데, 그것을 심체라고 할 수 있다. 상대적인 면은 세계의 현상을 나타내는데, 그것은 심상이라고 할 수 있다. 한 마음의 본체적인 속성을 심체라고 하고, 현상적인 속성을 심상이라고 하는 것이다. 곧, 한 마음에는 불변 절대의 면과 변화상대의 면이 있기 때문에, 이 논에서는 심진여문과 심생멸문의 두 문이 펼쳐져 세계를 전체·총합적으로 통찰할 수가 있다. 체가 있는 한 본성에는 변함이 없다는 입장을 위하기 때문이다. 다만 무명의 작용으로 말미암아 마음이 더럽게 물들어, 부처가 중생에게 작용하여서, 무명을 제거하면 저절로 자성청정심이 나타난다.<sup>73)</sup>

심진여문의 입장에서는 ‘한 마음, 심생멸문의 입장에서는’ 부처님의 마음 자리(여래장)이라고 서술하고 있다. 한 마음이라고 불리어지는 경우에는 절대문, ‘부처님의 마음자리(여래장)’이라고 불리어지는 경우에는 상대문을 나타내고 있다. 그 설상의 전개는, 적정한 한 마음의 체에 본각이 있으며, 그 한 마음이 무명으로 말미암아 움직여서 생성·소멸(불각)을 나타내는 것이지만, 여래의 성품의 소멸한 것은 아니며, 감추어져 있을 뿐이라고 하는 것이다. 이 해설을 근거로 해서, 원효의 여래장사상을 도출할 있으며, 이 사상과 불가분의 관계를 가지고 있는 삼대의설로 연결되어지는 것이다.

그렇다면 이제부터는 삼대의설과 불신설을 관련시켜 논술할 수 있는 가능성근거가 무엇인지를 면밀하게 검토하는 것이 대단히 필요하게 되었다.

---

72) 노권용(1982), 앞의 논문, p.159.

73) 김방룡(1972), 앞의 논문, p.45.

「대승기신론」에서는 한 마음을 여러 방향으로 풀어서 논술하는데, 마음 그대로의 모습(진여)도 그 가운데의 하나이며, 이것이 삼대의설에서는 체대·상대·용대로, 불신설에서는 법신·보신·응신으로 드러나므로, 이 두 가지는 같은 내용의 다른 표현이라고 말할 수 있다. 실제로 중생심의 완성태·완전태로서의 마음 그대로의 모습(진여)의 가장 빼어난 점을 나타내는 점이 ‘삼대의설’이며, 불신설은 그것을 근거로 하여 나타나고 있는 것이다.<sup>74)</sup> 「대승기신론」에 이른다고 논설하고 있는 것이다. 여래장사상을 완결시켜 「대승기신론」은, 체대와 상대를 하나로 묶어 이지불이의 법신으로 삼고 있으며, 용대를 둘로 펼쳐서 보신과 응신의 이신으로 삼고 있다. 마음 그대로의 모습(진여)의 체대와 상대의 불상리·불상리인 관계를 극명하게 보여주면서 불이(不二)의 논리구조를 전개하고 있는 것이다. 「대승기신론」에서, 체대의 법신의 본질을, 상대는 법신이 갖추고 있는 공덕을 말하는 것이다. 이 진여는 영원불변하기 때문에 범부에게 있어서도 여래에게 있어서도 늘어나거나 줄어드는 일이 없는 절대적 실재인 것이다. 이와 같은 절대적 존재를 법신이라고 말하는 것이다. 법신의 체대는 이(理)이며, 상대는 지이기 때문에 결과적으로 「대승기신론」에서 이지불이의 법신을 논설하여 불교에서의 이상적인 인간관을 드러내고 있는 것이다.<sup>75)</sup> 이지불이의 법신이기에 때문에 진리 그 자체이면서 저절로 그 속에 무량의 공덕을 갖추고 있다. 그런 까닭에 대지혜광명, 변조법계, 진실식지, 자성청정심, 상락아정, 청량불변자재의 여섯 가지 공덕을 지니고 있음을 나타내고 있다. 이 법신은 이와 같은 공덕을 지니고 있기 때문에 한 마음을 부처의 본질로 보며, 또한 여래장사상을 전개하는 근거로 삼고 있다. 이 법신을 인위에 있어서는 여래장이라고 하며, 과위에 있어서는 진여라고 하는 것이다. 법장은, “이른바 사람은 계위에 있어서는 우열을 나눈다고 하더라도, 신체는 사람에게 따라서 전혀 늘어나거나 줄어들지 않는다.”라고, 앞의 글을 해석하고 있다. 불성의 종합설을 주장한 그는, 수행을 많이 한 사람과 아직그렇지 못

74) 김종식(1993), 앞의 논문, p.58.

75) 김방룡(1972), 앞의 논문, p.50.

한 사람의 경지를 기준으로 해서 중생은 차별되지만 범부의 상태와 부처의 상태를 일관하는 본질은 진여라고 논설하고 있는 것이다.

더욱이, 「대승기신론」은 진여의 체대와 상대를 불상이·불상잡·불이의 정신으로 결합시켜 범신설을 전개한 다음, 용대에 대해서도 범신설과 관련시켜 논술을 계속하고 있다. 그리고 이것은 용훈습과 결부시켜서 고찰할 때 그 내용을 더욱 명확하게 파악할 수 있다. 「대승기신론」에 따르면, 범부는 업식에 의하여 진여를 인식한다고 한다. 그러나 이 인식은 절대적 실재인 범신을 상대적으로 파악하는 것이기 때문에 제대로 알았다고는 말할 수 없다. 범부도 성인도 본질적인 이체·진여의 입장에서 본다면 무차별·동상이지만 계위의 입장에서 비교하여 보면 차별이 있다는 것을 항상 유념해야 한다. 왜냐하면 불교의 수행관은 이것을 근거로 하여 정립되기 때문이다. 그런데 그와 같이 다른 모습으로 드러나는 것을 이상이라고 하며, 「대승기신론」에서는 다음과 같이 논술하고 있다.<sup>76)</sup>

깨달음의 지혜(本覺)와 ‘마음의 본성에 대한 미혹(無明)’의 서로 다른 모습이라 함은 무엇인가? 예컨대 모두 한결같이 진흙으로 빚어진 질그릇일지라도, 저마다의 모양이나 쓰임새는 서로 다르다. 이와 마찬가지로 깨달음의 지혜로만 이루어진 부처님의 세계에는 본디 차별이 없다. 그러나 아직 불교를 전혀 모르는 사람들의 번뇌망상에 각각 차별이 있으므로, 그러한 사람들의 구제를 위하여 짐짓 실체가 없는 환상과 같은 차별의 모습으로 나타나게 된다. 또 무명으로부터 빛어지는 ‘마음의 본성에 대한 미혹’도 그 성질상 마땅히 차별이 있는데, 무명이 실체가 없으므로 무명으로부터 빛어지는 더럽게 물든 모든 행위의 차별도 결국 환상에 지나지 않는 것이다.

부처와 범부의 심체는 본질적으로 같으나, 염·정의 계위에 따른 차별이 있기 때문에 과상이 인정된다. 그것이 인정되기 때문에, 범부를 구제하기 위해서 진여의 용대가 필연적으로 논의되며, 「뗏목의 비유」를 통하여 알 수 있는 것처럼 수행이 필요조건으로 논의되는 것이다. 「대승기신론」에서는 이 용대가 나타나는 근거를 제불의 분행·분원·대방편에 두고 있다.

---

76) 김귀화(1992), “기신론 일심 의 연구”, 석사학위논문, 동국대 대학원, p.65.

부처는, 온통 진여를 몸(體)으로 삼고 있기 때문에 자타평등의 마음에 서있는 것이다. 진여를 몸으로 하는 부처는, 제일의체서 말한다면 평등정신을 바탕으로 하는 법신만이 실재이다. 제일의체입장에서 모든 것이 평등이기 때문에 작용성이 없는 법신이 되는 것이다. 그 경우 현실적으로 번뇌에 덮여 있는 중생의 구제활동이 불가능하게 된다. 이와 같은 문제를 해결하는 수단으로서 방편신의 등장은 필요조건이며, 그와 같은 방편신으로 작용하는 부처가 보신·응신이다. 만일 방편신이 없다면 자비를 실현하여 중생을 구제하겠다는 불교의 종교성을 어디서 찾을 수 있겠는가 우리는 이것을 진여의 용대라고 하며, 세속체의 입장에 서있는 부처라고 논술하고 있는 것이다. 방편신의 보신·응신은 세속체의 경계에 서기 때문에 상대적이며, 인식의 대상이 된다. 곧, 방편신은 중생의 근기에 따라서 구제활동을 하므로, 그에 따른 차별상이 자연스럽게 드러난다. 차별상은 중생의 심식에 의하여 파악된다. 그 결과, 「대승기신론」에서는 분별사식으로 보고 듣는 불신을 응신이라고 하며, 의식으로 보고 듣는 불신을 보신이라고 하는 것이다.<sup>77)</sup>

그래서 전자의 응신은 범부·성문·연각에게 보여지는 불신이라고 하는 것이다. 그러한 결과 육식이 활동하는 범주 안에서 파악되는 불신은 응신에까지 밖에 미치지 않는 것이다.

자비의 화신인 응신은 자유자재로 활동하여 중생의 근기를 맞춰서 여러 가지 형상으로 모습을 드러내어, 무량무변의 중생을 감화시키고 있는 것을 말하는 것이다.

다른 한편, 후자의 보신은 전식·현식이라고 하는 주객의 분열이 완전히 이루어지지 않는 업식에 의해서 보여지는 불신이다.

보신은 인격적인 부처이며, 그 부처는 수행의 결과로서 받을 수 있는 몸인 까닭에, 또한 수용신이라고도 한다. 일반적으로는, 이 보신에 두 방면이 있다. 첫째는 자수용신(自受用身)이다. 부처의 자리의 방면, 지혜의 방면을 가리키는 것으로서, 그 형상은 무한하며 세계에 충만하고, 부처가 아니면 볼 수 없는 것을 의미한다. 둘째는 타수용신(他受用身)이다. 부처의 이지의

---

77) 김종식(1993), 앞의 논문, p.66.



방면, 자비의 방면을 나타내는 것으로서, 십지(十地)의 보오디삿뜨와의 그릇에 응하여 시현하는 것을 의미한다. 이 「대승기신론」에서는, 수행의 계위에 의하여 보신도 여러 가지 형태로 나타난다. 앞의 두 학설을 총합한 형태이다.<sup>78)</sup> 지전(地前)의 보오디삿뜨와(三賢)와 지상(地上)의 보오디삿뜨와는 각각 보신을 보지만, 그 내용에는 우열이 있다. 「대승기신론」에서는 이와 같은 방식으로 중생 각자의 수행하는 실상을 드러내고 있다고 생각한다. 자신이 응신이 되지 않으면 응신이 보이지 않고, 자신이 보신이 되지 않으면 보신이 보이지 않는다고 하는 지행합일의 논리가 아닐까? 만지(灣地)가 되어 업식(業識)이 소멸하면 평등법신(平等法身)이 되는, 말하자면 뽕은감이 익어서 단감이 된 것과 같은 이치라고 할 수 있다

이제까지 불신설(佛身設)을 진여의 체·상·용 삼대의와 관련시켜서 논술하여 왔는데, 그렇다면 불신설의 출현이 언제부터인가를 역사적으로 고찰하기로 한다. 그것은 마이뜨레에야(Maitreya : 270~350)의 「금강반야경론송」이나 「대승장엄경론」 등이라고 전해지고 있다.

일반적으로 불신설에는 발전하는 과정에 따라서 ‘개진합응설’과 ‘개응합진설’의 두 학설이 있는 것으로 전하여 지고 있다. 이 학설은 부영사 혜원에 의해서 시작하고, 삼논종을 대성시킨 길장도 그것을 전하고 있다.

개응합진설이란 어떤 내용의 불신설인가 이 불신관은 법신이 이(理)와 지(智), 지혜와 자비, 체대와 상대의 두 가지를 모두 갖추고 있으면서, 이타를 실천하는 부처님으로서의 방편신을 내세우는 것이다. 그 결과 중생을 구제하는 방편신을 둘로 나누어 보신과 응신으로 펼쳐서 보는 것이다. 개진합응설이란 어떤 내용의 불신설인가 이 불신관은 진신을 이와 지로 펼쳐서 이불을 법신으로 하고, 지불을 보신(수용신 = 자수용법락지)라고 주장하면서, 범부·이승의 부처를 응신(변화신 = 타수용지)라고 보는 것이다.

마이뜨레에야·무착으로부터 나타난 처음의 불신론은 개응합진설이다. 뒤에, 개진합응설로 발전하는데, 세친의 「유식론」을 보면 이 설에 해당하

---

78) 조은영(1999), “원효의 일심사상에 관한 연구:대승기신론소·별기를 중심으로”, 석사학위논문, 한국외국어대학교 대학원, p.48.

는 불신론이 나타나는 것이다. 본디, 불신설은 유식학파의 요청에 의해서 성립하였으며, 여래장사상에서는 법신과 색신의 두 불신설로 충분하였다고 한다.<sup>79)</sup>

이상 「대승기신론」의 불신설은 이와 지를 불이의 관계로 보는 여래장사상이기 때문에 개응합진설이다. 삼대의설과 삼신설이 서로 잘 결합되어 있는 「대승기신론」은 이와 같은 학설이 그 가운데에서 중요한 역할을 담당하고 있는 것을 아닐까 불교의 이상은 니르와아나의 실현을 통한 자비의 실천이라고도 할 수 있다. 그것은 다름 아닌 불신에 대한 것이며, 진여의 체·상·용 삼대의는 다만 부처에게만 나타나는 것으로, 삼대의와 불신설과는 불가분의 관계를 가지고 있다. 이런 점에서 「대승기신론」의 체계적이며 논리적인 구조를 찾아볼 수 있으며, 그러므로 그것이 더욱 생명력을 지니게 되었다고 생각된다.<sup>80)</sup>

결국 여래장사상은 이와 지를 불이의 관계로 보는 법신을 최고의 이상으로 하고 있으며, 법신의 이원론이라고 말할 수 있다. 원효는 이 이원론을 한 마음(일심)으로 체계화하여 그의 불교관을 형성시킨 것이다.

원효의 불교관에 나타난 니르와아나 곧 깨달음이란 다름 아닌 한 마음으로 돌아오는 것이다. 그러므로 원효가 표제로 내걸고 있는 한 마음이란 수행의 체계로 바뀌서 말하면 출발점이자 종착점인 것이다. 인위와 과위의 체계로 볼 때는 그렇다는 논리이다. 우리는 여기서 수행의 불가결성을 인식해야 한다.

이 한 마음을 선·악·무기의 어느 것으로 규정하더라도, 논리적으로 그것을 추구하여 가면 모순에서 벗어나기 어렵다. 부처님으로부터 초기불교 시대에서 실천을 아주 중요하게 여겨 심성의 이론적 추구에는 그렇게 많은 관심을 기울이지 않았던 것이다. 그러한 결과 심성 그 자체가 청정한 것인가, 그렇지 않는가, 그 두가지를 함께 구유하고 있는가에 대한 언급이 거의 없는 것으로 알려져 있다. 다만 범부가 깨달음을 얻어 부처가 되려면, 그

---

79) 김종식(1993), 앞의 논문, p.70.

80) 김귀화(1992), 앞의 논문, p.68.

한 마음의 성품이 선·악·무기의 어느 것이든 수행을 하지 않으면 안 된다는 사실이다. 이것은 「칠불통계계」를 통해서도 잘 알 수 있는 사실이다.<sup>81)</sup>

### 3. 일심·이문·삼대 사상의 의의

기신론은 인간이 마음을 두가지의 관점에서 인식이 가능하다고 보고 다시 세가지 측면으로 설명을 하고 있다. 마음을 그 자체에 대해 본체론적으로 말하면 하나이고, 그 일심을 본래 있는 모습(진여)으로 보는 면과 현실적 상황안에서의 모습(生滅)으로 관점이 차이를 두고 보면 둘(二門)이고, 그 본성이 지닌 위대성으로 설명하면 셋(三大)이라고 보는 것이다.<sup>82)</sup>

원효의 일심이문의 논의는 심식의 문제라고 할 수 있다. 이문이란 진여문과 생멸문을 말하며 이문은 일심의 구조적 측면을 이르는 것으로 생각할 수 있다. 이문은 진여문의 경우 본체론적으로, 생멸문의 경우 발생론적으로 간주할 수 있으나, 양자는 일심에 다름이 아니다.

구체적으로 말하자면 진여문에서는 식(識)이 인식(認識)의 작용에 허망한 대상분별이 따라붙는 불정품법이므로 그것이 공(空)함을 밝혀 심(心)을 드러낸 것을 알 수 있다. 그런데 불공을 함께 언급함으로써 심의 정품(淨品)의 입장을 강조한다. 심의 정품의 입장이란 심의 승의제적 인식현상을 말한다. 즉 청정한 인식의 작용에 정상의 형상이 대상정립적 사유분별이 없이 그대로 드러나는 것이다. 이것을 삼무자성(三無自性)의 용어로 표현하자면 각각 정품의 의타기성(依他起性)인 생무자성과 승의무자성인 것이며 원성성(圓性實性)과 더불어 수연을 이룬다. 이러한 인식현상이 나타나는 것은 본체적인 마음인 여래장이라고 할 수 있다. 여래장은 수연과 함께 설명되어야 하며 여래장이 경계를 연(緣)한다는 것을 생멸하는 마음이 일심의

---

81) 장경희(1992), “원효의 심성론에 관한 연구 : 대승기신론소·별기를 중심으로”, 석사학위논문, 원광대학교 대학원, pp.25~26, 인용.

82) 강제길(1989), “대승기신론의 일심사상 연구”, 석사학위논문, 고려대학교 대학원, p.36.

본원적인 마음을 근거로 발생작용한다는 것을 의미하므로 마땅히 생멸문에서 설명되어야한다. 그러나 「기신론」에서는 독특하게도 여래장이 수연하는 것을 본체를 강조하는 진여문에서 불공이라는 본체론적 사유로서 나타내고 있다. 이것은 진속불이(眞俗不二)의 강력한 주장으로 볼 수 있을 것이다.<sup>83)</sup>

여실불공의 의미가 ‘유(有)로써 그 자체에 빈뇌없는 성공덕(性功德)을 구축하고 있다’고 설명하는 것은 중요한 의미를 지닌다고 볼 수 있다. 중관의 경우 유(有)란 비유(非有)로서 과기되고 부정되어 공(空)이 드러나지만, 기신론에서는 유로써 이미 무루법(無漏法)이 드러나 있음을 주장하는 것이라고 볼 수 있다. 그런데 앞서 기술했던 것과 마찬가지로 공(空)과 불공(不空)은 무분별지를 증득함으로써 가능한 것이므로 둘의 차이가 없다고 하여 불이(不二)함을 강조한다.

우리는 생멸문 역시 같은 입장의 논의를 펴고 있음을 알 수 있다. 진여문에서 공과 불공이 같이 언표되는 것처럼, 발생적 입장의 생멸문은 연기와 수연이 더불어 나타나는 것을 문맥을 통하여 알 수 있었다. 특히 이점에 관하여 진망화합식의 이중의 의미가 논의된다. 즉, 각(覺)과 불각(不覺)의 측면으로 고찰할 수 있는 것이다. 각이라는 것은 생멸문의 본각을 말하며 여래장을 이르는 것이다. 이것은 진여문에서 언급한 난언진여의 ‘일법계 대총상 법문의 체’라고 하는 법계와 같은 의미로 볼 수 있다. 그런데 생멸문에서의 여래장은 생멸문인 식상의 전개와 불이한 것이다. 원효의 주석을 보면 이러한 심식의 이해가 대단히 적극적으로 표현되고 있음을 알 수 있었는데, 특히 식상이 나타날 때 그것이 여래장에 의지해 있음을 강조하고 있다. 이점으로 볼 때 진여문의 법계는 본체론적 의미로서의 체가 강조되어 있으며, 용으로써 식상이 나타나는 생멸문은 인식양상에 있어서 법계가 이미 드러나 있음을 강조하고 있다. 즉, 중생이 의타기성의 인식작용에 편계소집성이라는 분별성이 붙는 허망한 인식작용을 하는 것은 여래장과 같

---

83) 최윤정(1996), “일심·이문에 나타난 인식 양식의 연구 : 원효의 대승기신론·별기를 중심으로”, 석사학위논문, 한국정신문화연구원, p.17.

은 심체의 작용이며, 법계가 현현해 있다는 것을 의미한다고 볼 수 있다. 이것은 심식설의 고찰이지만 일(一)과 다(多)의 의미로 고려해 볼 수 있다고 생각한다. 진여문과 생멸문의 이와 같은 논의는 일심의 양상인데, 일심이 진여이며 일심이 삼보라는 고찰에서 보았듯이, 일심은 대승과 같으므로 일체법을 포섭하고 또한 동시에 성기적 의미의 성공덕을 구족하고 드러난 마음일 수 있다. 이러한 일심의 논의는 이문으로 나타날 때 정적인 동시에 발생적인 성격을 드러내는 것이다.

이상에서 고찰한 바와 같이, 기신론 일심은 대승과 그 의미를 같이 함을 알 수 있는데, 일시의 논의에는 이문의 의미가 드러나 있다. 이문이란 진여문과 생멸문을 말하는 것이며, 각각 심식설이 본체적으로 또한 발생적으로 드러나 있는 것을 내용으로 한다. 일심은 부처와 중생의 심체가 동일함을 의미하는 것이다. 부처의 마음인 여래장과 중생의 마음인 알라야식은 동일한 심체이므로 중생의 마음이 본래적으로 부처의 마음과 다르지 않은 것이다. 이러한 부처와 중생의 마음이 다르지 않다는 의미가 진여문에서는 심식설과 관련하여 본체적으로 드러난다. 즉, 난언진여와 의언진여가 진여문의 내용을 이루고 있는데, 전자는 본체의 의미를 후자는 본체의 상(相)을 의미하고 있다. 특히 의언진여의 여실공과 여실불공은 각각 알라야식은 공(空)하며, 여래장은 불공한 것임을 의미한다. 이때의 공에 대한 인식양상은 무분별지이며, 불공(不空)에 대한 인식양상은 무분별속득지임을 알 수 있다. 무분별지와 무분별후득지는 모두 승의제의 인식양상이므로 공과 불공은 다르지 않으며 여래장과 알라야식은 본체적으로 동일한 것임을 알 수 있다.<sup>84)</sup>

생멸문은 생각(念)이 생기고 멸(滅)하는 것을 이른다. 생멸문에서는 인식현상의 작용이 드러나는데, 특히 연기와 수연이 더불어 제시되어 있다. 주지 하다시피 연기는 공(空)한 것이며, 수연은 불공한 것이다. 수연이란 생무자성이라는 법계의 현현이 일어나는 것을 의미한다. 이러한 법계현현의 인식양상이 무분별후득지인 것이다. 법계의 모임인 여래장이 무분별한 경

---

84) 김방룡(1972), 앞의 논문, p.51.

계를 연(緣)하여 무분별후득지가 드러나는 것이다. 생멸문에서는 이러한 여래장이 오염된 알라야식과 심체는 같지만 인식양상은 다르며, 특히 인식현상의 발생에 있어 인식양상을 달리함을 설명하고 있다.

이상에서 고찰한바와 같이 이문은 일심과 같은 의미인 것이며, 심식설은 토대로 한 여래장과 알라야식의 본체와 작용에 대한 논의임을 알 수 있다. 여기에서 진여문의 인식양상은 무분별지와 무분별후득지로서 이들은 본체적으로 공과 불공이 다르지 않다는 논의를 통하여 알라야식과 여래장의 본체가 다르지 않음을 알 수 있다. 생멸문은 연기와 수연이라는 심식의 작용의 논의를 통하여 알라야식과 여래장의 인식양상의 차이를 설명하고 있음을 알 수 있다.

생멸문에 나타난 심식의 양상중 본각, 시각, 불각의 논의에 있어서 원효는 무명의 의미를 강조한 것을 알 수 있었다. 즉 각(覺)은 논의하면서 불각의 관계를 밝히는 것이나 또한 삼세·육추의 설명을 통하여 생멸심을 상세히 분석하면서 무명을 여의면 본래의 마음자리로 환원하는 것을 제시하는 것 등은 일방적이고 편파적인 사고를 깨는 불가적 사유로 간주할 수 있다고 생각한다. 본 연구에서는 충분한 근거를 대지 못했지만 기신론에 나타난 원효의 사상은 유식, 중관, 화엄 및 지관수행론 등 불교사상의 전반을 폭넓게 이해하고 소화하면서 비판, 수용하고 있다고 생각한다. 기신론의 일심이문에 나타난 심식의 논의에 대하여 원효는 철저하게 심식(心識)을 불이하게 파악하여 마음의 본성을 깨우쳐 분별적, 대상적, 사유를 여임을 주장하고 있다. 동시에 심식이 불일한 것을 지적하는 정치한 분석적 지성을 보이고 있다고 생각한다.<sup>85)</sup>

원효는 이와 같이 일심이문의 논의를 통하여, 불교의 인식현상에 관한 이론에 통일을 기함으로써 성상윤회사상을 완비시켰다고 볼 수 있을 것이다. 성(性)이란 중관의 교설을 이르는 것이며, 상(相)이란 유식(唯識)의 이론을 말하는 것으로 볼 수 있다. 그는 법장과 같이 걸출한 대가의 그것보다도 더욱 명백하게 성상윤회사상을 제시하고 있다. 원효는 불교사상의 전

---

85) 김방룡(1972), 앞의 논문, p.53.

반을 집대성한 동시에 독특한 재해석을 가하였는데 바로 이러한 사상적 특징이 기신론의 심식설에 여실히 드러나고 있다. 해동의 불교사상에 있어서 원효의 사상은 가장 큰 뿌리가 되고 있음은 주지의 사실이다.<sup>86)</sup>

이상으로 본인은 「기신론」의 일심 이문 삼대사상에 대하여 고찰해 보았다. 「대승기신론」이란 그 제목에서도 알 수 있듯이 ‘대승의 큰 가르침에 믿음을 일으키는 글’이란 뜻이니 불교 신앙론 측면에 있어서도 중요한 글임에 틀림이 없다. 그렇기 때문에 은정회에 의하면, 「원효는 이 「대승기신론」을 만나자마자 바로 자신의 구도적 학문과 삶의 자세와 너무도 일치함에 크게 감명을 느꼈던 것으로 보인다. 그러기에 그는 「대승기신론」에 대하여 7종의 연구서<sup>87)</sup>를 냈다」고 하여, 「대승기신론」이 단순히 학문적인 불교가 아닌 지행이 일치되고 학문과 종교적 체험이 일치되는 중요한 論으로 평가하고 있는 것이다.<sup>88)</sup>

이러한 「기신론」의 사상의 현대적 의미를 살려낸 노권용교수에 의하면, 「“기신론”의 일심사상은 원불교의 일원상사상(一圓相思想)과 그 논리적 구조 뿐만이 아니라, 그 기본적 진리관에 있어 상통하는 바가 많다」라고, 이 두 사상과의 신앙적의미에 있어서 상통함에 주목하여 그의 논문을 전개시키고 있는 것이다.

현대를 살아가는 우리들은 학문과 철학이 자꾸 삶의 문제와 유리되어 학문적이니 담론에만 그치는 경향을 쉽게 느낄 수 있다. 싯타르타가 설산(雪山)에서 고행을 거쳐 깨달음을 이룬 것은 바로 학문적 관심이 삶의 관심에 있었고, 소승의 사상이 아비다르마 교학자들에 의해 논쟁의 학으로 떨어질 때 대승의 사상은 탄생했으니, 「대승기신론」이 담고 있는 그 사상은 현대를 살아가는 우리들에게도 깊은 반성의 자세를 요구하고 있다 하겠다.

원효가 말한 일심이문지법(一心二門之法)은 곧 보충대리의 법과 다르지 않다고 생각한다. 그 까닭을 정해 본다.

① 일심은 순수한 정신의 내면 세계가 아니라 이미 세상의 색(色)과 통

---

86) 최윤경(1996), 앞의 논문, p.18.

87) 은정회(1991), 앞의 책, p.12.

88) 김방룡(1972), 앞의 논문, p.55.

신을 주고받는 반응의 관계에서 파악되어야 한다. 종자생현행(種子生現行)과 현행熏종자(現行熏種子)가 이것을 입증한다.

② 일심은 이미 무시(無始) 이래로 이문으로 나뉘어져 작용하였고, 일심은 그 문(門)의 개폐를 작동시켜 주는 돌쩌귀와 같다. 장자가 도(道)를 ‘돌쩌귀’(樞)라고 읽은 것은 우연이 아니다.

③ 아알라야식<sup>89)</sup>은 이미 그 자체에 ‘인/과’의 구분, ‘염/정’의 경계를 확연히 갖는 것도 아니고 갖지 않는 것도 아닌 불일이불이(不一而二)의 기능 구조로 작동하고 있다. 또 그것은 능생적(能生的) 공능(에너지)이고 동시에 소생적(所生的)처소이기에 ‘능동/수동’의 분명한 구별에서 노니는 말행위의 논리와 전혀 다르다. 왜냐하면 공능의 힘은 텅빈 장소에 저장되고, 동시에 수동적인 텅빈 장소에서 능동적인 힘이 솟아나기 때문이다.

④ ‘심(心)/색(色)’이 ‘내/외’ 구분되지 않듯이, 일심 안에서도 ‘안의 바깥’인 육경(六境)과 ‘안의 안’인 육식(六識) 사이에 칸막이나 울타리가 존재하지 않는다. 진여문은 일심의 안의 안이고, 생멸문은 일심의 안의 바깥이라고 말할 수 없다. 생멸은 적멸과 달라서 본각에서 보면 밖에서 첨가되는 것이지만 본각 안에 이미 시각이 새겨져 있으니, 그 생멸은 이미 적멸 안에 깃들여 있어 보충대리의 역할을 수행한다. 그러므로 일심은 말씀의 철학이나 존재신학적 세계, 존재도학적 세계에서 보듯이 하나의 궁극적인 근원이 아니다. 일심은 무대(無對)이기는 하지만, 우리는 하나의 존재론적 근원을 어디서도 발견하지 못한다. 일심은 문자로서 쓰면서 동시에 씌어지는 ‘이중과학’, ‘이중회합’, ‘이중회기’이기도 하다. 원효의 ‘같은(一)은 같지 않

---

89) 아라야식(識:원어는 아라야 뷔쥬냐나(alaavijnana)이지만 여기에 대해서 범상종의 唯識說과 如來藏 계통의 해석은 서로 다르기에 구별된 번역어를 사용한다. 중생심에 있어서 現象心은 선악을 함께 갖지만 그러나 그 근본의 본성은 自性淸淨心으로 보아야 하기에 眞妄和合識이지만 범상종에서는 현상심의 근저를 이루고 있는 아라야식을 망식으로 해석하고 이것을 토대로해서는 현상심의 근저를 이루고 있는 아라야식을 妄識으로 해석하고 이것을 토대로해서 논리를 구축해 나간다. 범상종이 왜 아라야식을 妄識으로 보는가 하면 그 이유는 眞如를 결론으로 두고 현상심만을 먼저 문제 삼기 때문이다. 즉 유식설은 처음부터 아라야식에서 고찰한다. 그러나 이러한 유식설의 입장과는 달리 여래장 계통에서는 자성칭저심을, 즉 진여를 전제로 하고 현상심을 고찰하기에 진망화합식으로 해석을 하게 되는 것이다.



은(非一)에 응한다’는 말을 이미 앞에서 인용하였다. 같음과 같지 않음의 차이는 명백하다. 그러나 그 차이가 대립은 아니다.<sup>90)</sup>

## V. 결론

원효가 그의 전 저서에서 시종일관 강조하며 보여주고 있는 일심은 통합과 분열, 사랑과 미움, 동포의 원수 등의 상대적 대립을 회통하는 따뜻한 마음이며 넓은 마음이다. 갈라진 국토와 찢어진 민심, 분열된 정서를 화해할 넉넉한 마음이 바로 일심이다. 원효는 그것을 일심, 즉 ‘한마음’으로 파악했다. 그리고 원효의 화쟁회통은 바로 이 일심의 구체적 표현이며 실현방법이다. 나아가 원효의 무애는 일심과 화쟁회통의 실천적 모습이다.

「대승기신론소」의 현존 문헌으로는 한역 2본이 있다. 하나는 마명이 짓고 진제가 번역한(馬鳴造·眞諦(Paramartha, 499~565)譯) 본으로 흔히 구역(舊譯)으로 일컬어지며, 다른 하나는 마명이 짓고 실차난타가 번역한(馬鳴造·實叉難陀(Siksananda, 652~710)譯) 본으로 신역(新譯)이라고 불리워지는 것이다.

「기신론」에 대한 연구를 위해서는 진제와 실차난타 이외의, 정영사(淨影寺), 혜원(慧遠)(523~592), 신라 원효(617~686), 당 법장(法藏)의 (643~712)의 3인의 고(古)주석가의를 빌려야만 한다. 특히 혜원의 「대승기신론의소」 2권, 원효의 「대승기신론소」 2권, 법장의 「대승기신론의기」 5권 등은 「기신론」 연구의 가장 기초가 되는 서적들이다.

「기신론소」에서 말하고 있는 ‘일심’이란 바로 중생심이고, 또 그 중생심이란 다름아닌 우리들의 마음인 것이다. 이러한 마음을 깨치면 곧 부처가 될 수 있다는 선(禪)사상의 일단을 우리는 이미 이러한 기신론의 일심사상에서 발견할 수 있는 것이다. 또 부처가 깨쳤던 그 깨침의 근원도 바로 이 일심이었던 것이다.

---

90) 김형효(2000), 앞의 책, pp.78~79, 참고.

하나이면서 둘이고, 둘이면서 하나인 사상. 선악이 둘인 것 같으나, 결국 하나이고, 남녀가 둘이면서 하나인, 또 극락과 지옥이 둘일 듯 싶지만, 이 또한 하나라는, 양극이면서도 하나로 귀결되는 세상 돌아가는 이치를 원효 사상에서 알 수 있는 것 같다.

일심에 대해 간략히 요약해보면, 일반적으로 대승의 의미는 법(法)과 의(義)로 구분된다. 원효에 의하면 법이란 대승의 법체이고, 의란 대승의 명(名義)을 지시한다. 법은 중생심이다. 이 마음은 일체의 세간법(世間法)과 출세간법(出世間法)을 포함한다. 세간법이란 생멸문으로서 대승(大乘)의 자체상용(自體相用)을 말하고, 출세간법은 진여문으로서 대승의 체(體)를 설명하고 있다. 일심법에는 이종문(二種門)이 있고 이 이종문은 각각 일체법을 총섭(總攝)한다고 하며 이 이문(二門)은 서로 여의지 않는 불상리(不相離)의 관계를 갖는다.<sup>91)</sup>

원효의 언어관을 통해서 진여의 의미를 살펴보면, 진여는 말을 끊기도 하며 말을 끊지 않기도 한다. 즉 이연진여이며 또한 의연진여이다. 이연진여는 공(空)의 관점으로 삼무성(三無性)을, 유(有)의 관점으로 삼성(三性)을 통해 진여의 이(離)를 가리킨다. 또한 언급할 수 없는 것이 아니기 때문에 의연진여라 했다. 이 이연진여에는 여실공(如實空)과 여실불공(如實不空)으로 진여를 표현했다.

원효는 삼대설을 이렇게 보았다. 대승의 각(覺)는 삼대가 있고, 체대, 상대, 용대이다. 체대는 일체법(一切法)이 진여로서 평등하게 불증멸을 뜻하며, 상대는 여래장에 무량한 성공덕이 구족됨을 뜻하며, 용대는 일체의 세간과 출세간의 선인과를 잘내는 것이다. 즉 이문에 의하여 수행함으로써 얻어진 삼대 중의 체대는 바로 근본무분별지(根本無分別智)인 것이며, 지행(止行)을 닦음으로써 무분별지를 이룬 것이다. 그리고 상, 용 이대는 관행을 닦음으로써 후득지(後得智)를 얻을 수 있다. 그래서 원효는 체대는 진여문에 있고, 상대와 용대는 생멸문에 있다고 보았고 또한 이진여문과 생멸

---

91) 조은영(1999), “원효의 일심사상에 관한 연구:대승기신론소·별기를 중심으로”, 석사학위논문, 한국외국어대학교 대학원, p.48.

문이 서로 여윌 수 없는 관계를 가지고 있는 것은 진여문으로 대표되는 중관과 생멸문으로 대표되는 유식의 양대사상을 잘 조화시킨 것으로 보았다.

지금까지 대승법 즉 일심을 살펴보았다. 원효는 우선 우리 중생심을 심진여, 심생멸의 양면으로 보았다. 그는 심생멸의 부분으로 염오의 현실을 삼세, 육추, 또는 육염심으로 분석하였고, 심진여의 부분에서 시각의 사단계를 통하여 자성청정심, 즉 심원에 도달하는 길을 제시하였다. 염오한 범부심으로부터 심원에 도달할 수 있는 가능성은 훈습에 근거하고 있는 것이며 또한 이 훈습의 가능성은 우리 중생심에 진여부분과 무명부분이 있기 때문이었다.

「대승기신론」에 붙인 원효의 소와 별기는 일심사상의 의미를 여실히 보여주고 있다. 그것은 부처와 중생의 일체가 동일하다는 것을 의미한다. 즉, 부처의 심체인 여래장과 중생의 심체인 아야야식이 동일한 식장으로서 중생도 여래장을 구비하고 있으나 그것은 식으로 작용함을 뜻한다. 중생의 알라야식은 여래장에 의지하여 나타나지만, 인식대상에 대한 대상정입적 식식을 넘으로써 연기를 일으키기 때문에 여래장과는 구분이 되는 것이다. 여래장과 알라야식은 같지도 않고 다르지도 않은 동시에 서로 여의지 않는 관계에 있다. 그러므로 중생의 인식이 분별적인 인식작용을 하지만, 이것을 여의며 부처의 무분별한 인식작용이 드러난다고 볼 수 있다.

우리는 「기신론」에 나타난 일심과 대승의 의미가 동일하다는 것을 알 수 있다. 대승과 일심은 시·공간을 초월하여 사유의 밖에 존재한다는 점에서 같은 의미를 지닌다. 일심은 시공간을 초월해 있는 동시에 일절법의 건립과 파기가 자재로운 만법의 의지처이기도 하다. 이러한 일심의 의미 역시 대승의 그것과 상통한다고 볼 수 있다.

## 參考文獻

### 1. 原典類

- 元曉 選 「大乘起信論疏」 卷上(韓國佛教全書, 1,705, 上)
- 元曉 選 「大乘起信論別記」 (韓國佛教全書, 1, 678, 上)
- 元曉 選 「大乘起信論疏」 卷 上(韓國佛教全書, 1, 698, 下)
- 元曉 選 「大乘起信論疏」 (韓國佛教全書, 1, 704, 下)
- 元曉 選 「大乘起信論」 大正藏 32, 575 上
- 「入楞伽經」 全一 「諍佛品」 (大正藏, 16, 519, 上)
- 「四卷楞伽經」 (大正藏, 16, 510, 上)
- 「三國史記」 「三國遺事」 「涅槃宗要」 (韓國佛教全書, 1, 526 上)

### 2. 單行本 (박사학위 논문 포함)

- 강정중(2001), 「원효 사상:원효의휴머니즘과일심론을규명한다」, 불교춘추사.
- 고익진(1989), 「한국고대 불교사상사」, 동국대학교출판부.
- -----(1987), 「한국고대 불교사상사 연구」, 동국대학교 박사학위논문.
- -----(1988), 「한국의 불교사상」, 동국대학교출판부.
- 고영섭(2000), 「원효탐색」, 연기사.
- -----(1999), 「한국불학사 : 신라 · 고려시대편」, 연기사.
- -----(2001), 「한국의 사상가 : 원효」, 예문서원.

- 국사편찬위원회(1998), 「한국사 9 : 통일신라」, 탐구당.
- 김상현(2000), 「원효 연구」, 민족사.
- 김영미(1995), 「신라 불교사상사 연구」, 민족사.
- 김영진(1986), 「한국불교사개설」, 경서원.
- 김종의(1992), 「원효의 사상체계에 관한 연구」, 부산대학교 박사 학위논문.
- 김형효(2000), 「원효에서 다산까지:한국사상의 비교철학적해석」, 창계.
- 남동신(1995), 「원효의 대중교화와 사상체계」, 서울대학교 박사 학위논문.
- 다카쿠스 준지로 · 정승석 역(1996), 「불교철학의정수」, 대원정사
- 목정배(1995), 「한국문화와 불교」, 불교시대사.
- 박태원(1991), 「대승기신론 사상평가에 관한 연구」, 고려대학교 박사학위논문.
- -----(1994), 「대승기신론 사상 연구」, 민족사.
- 불교신문사(1994), 「한국불교사의 재조명」, 불교신문사.
- 불교전기문연구소(2000), 「원효사상의 현대적조명」, 원효사상전집 2, 불교춘추사.
- -----(1999), 「원효, 그의 위대한생애」, 불교춘추사.
- 신옥희(2000), 「일심과 실존 : 원효와 야스퍼스의 철학적 대화」, 이화여자대학교 출판부.
- 양은용(1979), 「신라 원효 연구」, 원광대학교출판국, 한국학연구자료집1.
- 우에다 요시부미 · 박태원 역(1989), 「대승불교의 사상」, 민족사.
- 은정희 역주(1991), 「원효의 대승기신론소 · 별기」, 일지사.

- 은정희(1993), 「대승기신론·별기에 나타난 원효의 일심사상」, 고려대학교 박사학위논문.
- 이기백·이기동(1982), 「한국사강좌 : 고대편」, 일조각.
- -----(1986), 「신라시대의 불교와 국가」, 「역사학보」 111.
- 이기동(1987), 「신라사회와 불교」, 동국대출판부.
- 이기영(1995), 「원효사상 연구」, 한국불교연구원.
- -----(1993), 「한국의 불교」, 세종대왕기념사업회.
- -----(1997), 「한국의 불교사상」, 삼성판세계사상전집11, 삼성출판사.
- 조명기(1962), 「신라불교의 이념과 역사」, 신태양출판국.
- 최유진(1989), 「원효의 화쟁사상 연구」, 서울대학교 박사학위논문.
- -----(1997), 「원효사상연구」, 경남대출판부.
- 한국종교문화서(1998), 「한국종교문화사 강의」, 청년사.
- 한종만(1998), 「한국불교사상의 전개」, 민족사.
- 황영선(1996), 「원효의 생애와 사상」, 국학자료원.

### 3. 論文 (단행본에 실린 논문은 제외)

- 강건기(1986), “한국의 불교사상”, 「한국불교사상자료집」, 전북대학교 철학과 편
- 고영섭(1995), “원효의 통일학 : 부정과 긍정의 화쟁법”, 「동국사상」, 제26집, 동국대 불교학과.
- -----(1973), “불교사상이 신라의 삼국통일에 미치는 영향”, 석사학위논문, 동국대학교 대학원.

- 고익진(1991), “원효사상의 실천원리”, 「박길진박사화갑기념논문집」, 한국불교사상사.
- 고점용(1987), “원효의대승기신론소·별기에 나타난 실천덕목”, 석사학위논문, 제주대학교 교육대학원.
- 관원득(1987), “인간 원효론”, 국토통일원.
- 김귀화(1992), “기신론 일심의 연구”, 석사학위논문, 동국대학교 대학원.
- 김도공(1989), “원불교 교의에 나타난 일심사상”, 「원불교사상」, 제23집, 동국대학교 .
- 김방룡(1972), “「대승기신론」의 일심·이문·삼대사상에 대한 연구“, 「원광대학교 대학원 논문집」, 제18집, 원광대학교.
- 김상현(1984), “신라중대 군제왕권과 화엄종”, 「동방학보」 44, 연세대학교.
- 김영태(1969), “신라불교 대중화의 역사와 그 사상 연구”, 「불교학보」, 제6집, 동국대학교.
- -----(1980), “전기와 설화를 통한 원효 연구”, 「불교학보」 제17집, 동국대학교.
- 김운학(1978), “원효의 화쟁사상”, 「불교학보」 제15집, 동국대학교.
- 김재길(1989), “대승기신론의 일심사상 연구”, 석사학위논문, 고려대학교 대학원.
- 김종식(1993), “「대승기신론」 일심삼대사상의 연구”, 석사학위논문, 원광대학교 원불교학대학원.
- 김주선(1993), “원효사상에 나타난 윤리적 성격에 관한 연구”, 석

사학위논문, 강원대학교 대학원.

- 김항배(1976), “원효, 일심사상의 본질과 그 본질과 그 논리적 구조”, 「동국대학교논문집」, 제15집, 동국대학교.
- 노권용(1977), “기신론의 일심사상의 성립사적 연구”, 석사학위논문, 동국대학교 대학원.
- -----(1982), “기신론의 일심사상을 통해 본 일원상신앙 소고”, 「원불교사상」 제6집, 원불교사상연구원.
- 문찬주(1989), “원효화쟁사상 소고”, 「불교공동체」 제2집, 동국대학교 불교학과.
- 은정희(1993), “대승기신론소에 대한 원효설과 범장설의 비교”, 「태동고전연구」 10집, 한림대부설 태동고전연구소.
- -----(1998), “원효의 「대승기신론소」를 통해 본 일심의 원리”, 「원효학연구」 3, 원효학회.
- 이영호(1983), “신라중대 왕실사원의 군사적 기능”, 「한국사연구」 43.
- 이종익(1975), “원효의 생애와 사상”, 「한국사상총서」 1, 한국사상연구회;태광문화사.
- -----(1977), “원효의 십문화쟁론 연구”, 「동방사상개인논문집」 제1집, 동국대학교.
- 장경희(1992), “원효의 심성론에 관한 연구 : 대승기신론소·별기를 중심으로”, 석사학위논문, 원광대학교 대학원.
- 장휘옥(1988), “원효의전기-재검토”, 「동국사상」 제21집, 동국대학교 불교대학.
- 조은수(1986), “대승기신론에 있어서의 깨달음의 구조”, 석사학위논문, 서울대학교 대학원.



- 조은영(1999), “원효의 일심사상에 관한 연구 : 대승기신론소·별기를 중심으로”, 석사학위논문, 한국외국어대학교 대학원.
- 최유진(1987), “원효의 일심 : 화쟁과의 연관을 중심으로”, 「철학논집」 4, 경남대학교.
- -----(1998), “「금강삼매경론」에 나타난 원효의 일심”, 「경남대인문논총」 11, 경남대학교.
- 최윤정(1996), “일심이문에 나타난 인식양식의 연구 : 원효의 대승기신론소·별기를 중심으로”, 석사학위논문, 한국정신문화연구원.
- 홍기백(1999), “원효사상의 교육학적 연구”, 석사학위논문, 관동대학교 대학원.



## Abstract

### A Study on Wonhyo's On Mind Theory

-In the center of 「the Awakening of Faith in Mahayana」 -

Major in History Education

Graduate School of Education, Cheju National University

Jeju, Korea



제주대학교 중앙도서관

Supervised by Professor Young Il, JIN

This study is to inquire into Wonhyo's One Mind Theory.

Wonhyo is reputed to be the greatest priest of Shilla. He is highly appreciated as a learned priest. and made the great contribution to change from aristocratic buddhism in the center of the Royal Family to Public Buddhism.

This study is to analyze and summarize historical materials on Wonhyo's 「the Awakening of Faith in Mahayana」. The results are as follows.

Wonhyo's one mind theory is returning to the fundamental awakening through fathoming human's heart. Namely, his Ultimate Concern was expressed as a return to the source of one mind.

According to 「the Awakening of Faith in Mahayana」, there are the two aspects by one mind. They are the aspect of Mind, TATHATA and aspect of Mind, interdependent co-origination. The aspect of Mind, TATHATA taught that it is away from the reality of the whole discriminations and another aspect of Mind, interdependent co-origination taught that it reveals the present state of every discrimination. Everything in the world spreads out by these two. In the point of stage of One Mind, the whole discriminations are disappeared and all creation are equal. It is explained not only One Mind and two aspects of study on Dharma of Mahayana, but also three aspects of CHAE(Source), SANG(Aspect) and YONG(Function) based on them. Source(CHAE) is remarkable, because at their origin, all things are true, eternal, no discrimination, and neither increase nor decrease. Aspect(SANG) is remarkable, because it is TATHAGATAGARBHA which comprises perfectly infinite nature, merits and virtues. Function(YONG)is remarkable, because MAHAYANA produces all good causes and effects both secular and transcendental. Therefore Wonhyo see them that the aspect of Mind, TATHATA reveals the Source (CHAE) of MAHAYANA, while another aspect of Mind, interdependent co-origination reveals the aspect (SANG) and the function(YONG) of MAHAYANA itself.

Wonhyo thought that mankind's mind is the both sides of the aspect of mind, TATHATA and aspect of Mind, Interdependent of co-origination. He analyzed the reality of hatred is the three divisions of the universe, and mind of six agonies as the parts of aspect of Mind, Interdependent of co-origination . He presented

the reaching road to pure and undefiled mind of self-reflection, so to speak one's heart's desire through the four level of vision as the parts of the aspect of Mind, TATHATA. He tried to catch hold of the whole reality under One Mind and the Ultimate concern of Buddhism is a return to the source of one mind.

\*A thesis submitted to the Committee of the Graduate School of Education.

Cheju National University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Education in August, 2002

