

원효의 각(覺)사상 연구*

박 태 원(울산대)

[한글 요약]

『대승기신론』·『금강삼매경』에 의거한 원효의 깨달음 사상에 의하면, 현실의 인간은 원초적 이해 결핍(無明)의 후유증을 앓고 있는 불각(不覺)의 존재인 동시에, 본원적 완전성도 동시에 간직한 본각(本覺)의 존재이기도 하다. 또한 이 불각과 본각의 상반된 면모가 동시에 동거하고 있는 인간에게는 또 하나의 면모가 가능성으로 주어져 있으니, 불각이라는 존재 결핍으로부터 본각이라는 본원적 완전성으로 귀환할 수 있는 시각(始覺)이 그것이다. 이 귀환의 잠재력은 본각 자체에서 비롯되는데, 본원적 완전성(본각)에서 솟아나는 이 불가사의한 계발적 자극과 계기를 원효는 ‘본각의 불가사의한熏습(熏習)’이라 일컫는다. 본각에서 주어지는 본각 귀환의 의지가 현실화되는 것이 시각인 셈인데, 시각이라 부르는 이 본각 귀환의 여정이야말로 인간 존재가 지닌 삶의 희망이요 당위이며 궁극적 목적이 된다. 생명의 본원적 완전성으로 돌아가려는 이 본각 귀환의 여정을 성공적으로 진행하여 완성시킬 때, ‘시각이 곧 본각’이라는 경지가 펼쳐진다. 이를 일각(一覺)이라고도 하는데, 이 경지에서는 모든 존재의 참모습, 그 본원적 완전성을 그대로 보게 된다. 이 때는 ‘모든 중생은 똑같이 본래 깨달아 있다’고 말할 수 있게 되어 모든 중생을 범신으로 볼 수 있게 되는데, 이 일각의 경지에서는 시각과 본각의 두 공덕이 하나로 결합하여 무한한 작용을 펼치며 중생들로 하여금 존재 왜곡의 개념적 확산을 일삼는 분별식(分別識, 情識)을 그치고 제9 아마다식(本각)으로 들어가게 하는 이타의 교화행이 펼쳐진다. 이 지점이 원효 깨달음 사상의 종착역이다.

주제분야 : 불교철학, 한국불교, 원효사상

주 제 어 : 원효, 각사상, 불각, 본각, 시각

* 이 논문은 2002년 울산대학교의 연구비에 의하여 연구되었음

1. 원효와 깨달음

불교가 인간에게 제시하는 희망은 깨달음의 문제를 그 관건으로 삼는다. 구속과 오염의 존재 상황(苦)을 해방과 정화의 변혁적 성숙으로 전환시키는 관절적 통로에는 ‘깨달음’이 자리하고 있다. 선종(禪宗)에서 쟁점이 된 ‘돈오돈수(頓悟頓修)적 깨달음’이건 ‘돈오점수(頓悟漸修)적 깨달음’이건 간에, 모든 불교적 존재 변혁과 성숙은 깨달음을 관문으로 삼아 그 본질적 전환을 성취해 간다. 불교의 관점에서 볼 때, 이 깨달음의 가능성과 능력이야말로 인간 존재가 간직한 희망의 원천이다.

원효(617-686)는 인간 존재의 희망의 빛을 이 깨달음에서 확보한 인물이다. 그의 개인사(個人史)의 획기적 전환 역시 이 깨달음의 체득에서 이루어진 것으로 전하고 있다. 의상(625-702)과 함께 당나라 유학 길에 올랐던 원효는 중도에서 매우 중요한 체득을 한다. 무덤에서의 체험이 계기가 되어 그는 이전까지 이론과 지식의 차원에 머물러 있던 마음의 도리를 온 몸으로 직접 확인한 것이다. 『송고승전』은 그 깨달음의 상황에서 터져 나온 원효의 말을 이렇게 전하고 있다.

“마음이 일어나기에 온갖 차별 현상들이 생겨나고, 마음이 사라지니 토감과 고분이 별개의 것이 아니구나. 삼계가 오직 마음에서 비롯된 것이요, 모든 차별 현상들이 오직 마음 해아림의 산물이로다. 마음과 무관하게 존재하는 별개의 실체적 존재가 없는 것이니, 어찌 따로 구하리.”¹⁾

원효의 오도 설화를 전하는 『송고승전』·『임간록』·『종경록』 등은 그 내용상 약간의 차이를 보이고는 있지만, 한결같이 원효가 무덤에서의 하룻밤을 통해 깨달음이라고 하는 특별한 체득을 하였던 것으로 전하고 있다. 그리고 그 체득 이후 더 이상 당나라 유학의 필요성을 느끼지 못하여 발길을 돌려 귀국하였다고 한다. 원효는 무덤에서의 깨달음을 통해 그가 추구하던 인간 희망을 도리를 직접 파지(把持)하여, 그 이전까지의 지적(知的) 모색 단계를 벗어나 체험을 통한 확신과 자신감을 확보한 것으로 보인다.

인간은 누구나 스스로의 노력과 힘으로 깨달을 수 있는 존재라는 것, 그리고 그 깨달음을 통해 삶의 근원적 불안과 속박에서 해방될 수 있다는 불교적 희망의 메시지를 직접지(直接知)를 통해 확인한 원효였기에, 이후 불교의 깨달음 사

1) 『송고승전』권4, 『신라국의상전』(『대정신수대장경』 권50, 729쪽). “心生故種種法生 心滅故龕墳不二 三界唯心萬法唯識 心外無法胡用別求”

상을 이론적으로 밝히는 일에 큰 관심과 노력을 기울였을 것이다. 그가 깨달음(覺) 사상을 본격적으로 거론하고 있는 『대승기신론』과 『금강삼매경』의 주석에 역량을 집중하고 있는 듯이 보이는 것도 그런 맥락에서 음미할 수 있다. 『대승기신론』과 『금강삼매경』의 주석을 중심으로 원효의 깨달음 사상에 접근해 본다.

2. 원효의 각(覺)사상

원효 사상에 있어서 『대승기신론』은 가히 사상적 모태라 할 수 있다. 그가 불교의 다양한 이론들을 일미(一味)로 회통시킬 때 의거하는 일심(一心) 사상의 체계와 내용을 제공하는 것이 바로 『대승기신론』이기 때문이다. 그런데 원효는 인간 존재의 궁극적 희망인 깨달음의 문제 역시 그 이론 체계의 기본을 『대승기신론』 속에서 확보하고 있다. 『대승기신론』이 설하는 본각(本覺)·시각(始覺)·불각(不覺) 사상을 통해, 인간과 깨달음의 문제에 관한 자신의 종합적이고 정리된 견해를 수립하고 있는 것이다. 불교 사상 및 원효의 일생에서 깨달음의 문제가 차지하는 위상이나 비중을 고려할 때, 원효가 깨달음에 관한 체계적 견해를 『대승기신론』을 통해 마련하고 있다는 것은 원효 사상과 『대승기신론』의 각별한 관계를 다시금 확인시켜 준다.

원효 사상의 완숙한 경지를 드러내는 『금강삼매경론』에서는 특히 본각(本覺) 사상이 일관된 초점으로 거론되고 있는데, 원효는 『대승기신론』에서 마련한 각(覺) 사상에 의거하여 『금강삼매경』이 설하는 본각의 도리를 중횡무진 밝혀내고 있다. 그 등장에서부터 원효와의 특별한 관계를 보이고 있는 『금강삼매경』과 그에 대한 원효의 주석인 『금강삼매경론』을 읽다 보면, 원효 사상은 결국 본각 사상을 중심으로 하는 깨달음 사상으로 귀결되고 있다고 말해야 하는 것이 아닌가 생각될 정도이다. 이하에서는 원효의 깨달음 사상을 본각(本覺)·시각(始覺)·불각(不覺)에 대한 그의 주석을 통해 음미해 본다.

1) 깨달음을 구성하는 세 축 - 본각(本覺)·시각(始覺)·불각(不覺)

불각은 인간 존재의 미혹과 오염의 상황 전반을, 본각은 인간 존재의 본원적 완전성을, 시각은 그 본원적 완전성을 회복해 가는 현실적 과정을 인식론적 측면에서 통칭하는 말이다. 그런데 이들에 대해 『대승기신론』은 시각·본각·불각

의 순서로 논의를 전개하고 있는데, 이러한 순서에도 『대승기신론』 나름대로의 의도적 기획이 반영되고 있다.

깨달음의 문제를 논리적으로 서술하려면 불각의 문제부터 다루는 것이 자연스럽다. 깨달음의 대상, 즉 깨달음으로써 극복해야 할 존재 미혹의 문제를 먼저 거론하는 것이 논리적이다. 그런데 『대승기신론』은 불각의 문제를 오히려 뒤로 미룬다. 깨달아 가는 과정(시각)과 깨달음의 본원적 경지(본각)를 먼저 거론한 연후에 존재 미혹의 상황(불각)을 논한다. 이것은 『대승기신론』의 관심과 의지가 철저히 깨달음의 성취와 구현에 있음을 의미한다. 인간 존재의 현실이 어떤 원인과 과정을 통해 미혹과 오염에 물들었는가를 해명하는 것보다는, 그 미혹과 오염의 현실을 극복해 가는 것이 『대승기신론』의 관심사이다. 시각-본각-불각의 순서를 택한 것은 이러한 의도적 기획의 산물로 보인다. 『대승기신론』의 한 개성을 여기에서도 엿볼 수 있다.

현실의 인간은 ‘깨닫지 못한 상태’에 놓여 있다. 생명에 내재하는 원초적 이해 결핍(無明)과 그 산물의 구조 및 내용을 해명하는 것이 『대승기신론』 불각(不覺)의 체계이다. 그런데 인간은 또한 그 원초적 결핍으로부터 해방된 본원적 완전성도 동시에 간직한 존재이다. 그 본원적 완전성을 『대승기신론』은 본각(本覺)이라 부른다. 이와 같은 불각과 본각의 상반된 면모가 동시에 동거하고 있는 것이 중생이라 일컬어지는 존재 양태이다. 이와 더불어 인간에게는 또 하나의 면모가 가능성으로 주어져 있다. 불각이라는 존재 결핍으로부터 본각이라는 본원적 완전성으로 귀환할 수 있는 가능성이 그것이다. 이 귀환의 잠재력은 본각에서 비롯된다. 중생이 지닌 ‘본원적 완전성(본각)’의 면모는 ‘깨닫지 못한 상태(불각)’를 반성하고 혐오하며 극복하고자 하는 의지를 일깨운다. 이 본원적 완전성(본각)에서 솟구치는 불가사의한 계발적 자극과 계기를 원효는 ‘본각의 불가사의한 훈습(熏習)’이라 일컫는다.²⁾ 본각에서 주어지는 본각 귀환의 의지가 현실화되는 것이 ‘비로소 깨달아감(始覺)’이다. 시각이라 부르는 이 본각 귀환의 여정이야말로 인간 존재가 지닌 삶의 희망이요 당위이며 궁극적 목적이 된다. 생명의 본원적 완전성으로 돌아가려는 이 본각 귀환의 여정을 성공적으로 진행하여 완성시킬 때 “시각이 곧 본각”³⁾이라는 경지가 펼쳐진다.

2) 『대승기신론소』(이하 ‘소’라 함), 한국불교전서 1-709중(이하 한국불교전서는 생략함)

3) 『대승기신론』, 『신수대장경』 권32(이하에서는 생략)

2) 본각(本覺) · 시각(始覺) · 불각(不覺)의 상대적(相待的) 관계와 그 의미

본각과 시각 및 불각은 독자적 개념이나 존재가 아니다. 모든 것을 상호의존적 관계 속에서 파악하는 불교적 관점은 여기서도 예외 없이 관찰된다. 시각의 의미를 설하면서 『대승기신론』은 이렇게 말한다.

“시각의 뜻이라고 하는 것은, 본각을 의지하기 때문에 불각이 있고 불각을 의지하기 때문에 시각이 있다고 말한다.”⁴⁾

‘깨닫지 못하고 있음(不覺)’을 말할 수 있는 것은 ‘본원적 깨달음(本覺)’을 조건으로 하는 것이고, ‘비로소 깨달아감(始覺)’은 ‘깨닫지 못하고 있음’을 조건으로 한다는 것이다. 원효는 『대승기신론』이 설하는 본각(本覺) · 시각(始覺) · 불각(不覺)의 이러한 상호의존성의 의미를 다음과 같이 이해한다.

“이 가운데 대의는 시각은 불각을 기다리고 불각은 본각을 기다리며 본각은 시각을 기다린다는 것을 밝히려 하고 하는 것이다. 이미 서로 기다리는 것이기에 곧 자성이 없으니, 자성이 없는 것은 곧 覺이 있지 않다. 覺이 있지 않은 것은 서로 기다리기 때문인데, 서로 기다려서 이루어지는 것이니 곧 覺이 없지도 않다. 각이 없지 않기 때문에 ‘각’이라 말하는 것이지 자성이 있어서 覺이라 하는 것은 아니다.”⁵⁾

“본각이 있기 때문에 본래 불각이 없고, 불각이 없기 때문에 끝내 시각이 없는 것이며, 시각이 없기 때문에 본래 본각이 없다는 것을 알아야 한다. 본각이 없음에 이른 것은 그 근원이 본각이 있기 때문이고, 본각이 있는 것은 시각이 있기 때문이며, 시각이 있는 것은 불각이 있기 때문이고, 불각이 있는 것은 본각에 의하기 때문이다. (...) 이와 같이 展轉하여 서로 의지하니, 곧 모든 것이 없는 것이 아니지만 있는 것도 아니며, 있는 것이 아니지만 없는 것도 아님을 나타내는 것임을 알아야 한다.”⁶⁾

원효는 시각 · 본각 · 불각의 상대적(相待的) 관계를 ‘깨달음을 성취할 수 있는 존재론적 근거’로 풀이한다. 시각 · 본각 · 불각이 불변의 실체적 자성이 아니기 때문에 불각이 시각과 본각으로 전환될 수 있다는 점을 강조하고 있는 것이다. 불각이나 시각, 본각이 실체 개념이라면, 그들은 각자 불변의 상태를 유지하며 독자적으로 존재할 것이다. 이들이 각각 불변의 실체적 자성을 지닌 것이라면

4) 『대승기신론』

5) 『소』, 1-708상

6) 『별기』, 1-683하-684상

불각에서 시각, 본각으로의 본질적 변환은 불가능하다. 그리고 그렇다면 불각의 상태에 처한 인간은 깨달음이라고 하는 존재 해방의 꿈을 접어야 한다.

그러나 불각과 시각과 본각은 상호 의존적으로 성립하는 실체 없는 가설(假說)적 존재이다. 깨닫지 못함(不覺)이 성립하기 위해서는 본원적 깨달음(本覺)이 전제되어야 하고, 깨닫지 못함(不覺)을 조건으로 비로소 깨달아 감(始覺)이 성립한다. 본각은 불각, 불각은 시각의 연기적(緣起的) 조건이다. 불각과 시각과 본각은 상호 의존적으로 성립하는 공성(空性)이라는 사실로 인하여 불각 상태는 시각과 본각으로 전환될 수 있다. 그러므로 인간은 시각과 본각의 구현을 통한 존재 해방의 비전을 확보하게 된다. 원효는 『대승기신론』이 설하는 시각·본각·불각의 상대적(相待的) 관계를 ‘깨달음의 철학적 토대’로 읽고 있으며, 이는 『대승기신론』의 의중을 정확히 파악한 것이기도 하다.

3) 인간 존재의 두 얼굴 - 각(覺)과 불각(不覺)

현실의 인간에게는 양면성이 공존한다. 이해 능력의 원초적 결핍(無明)으로 드러나는 미혹한 모습(不覺)이 그 하나요, 본원적 완전성(本覺)과 그 완전성을 구현해 가는 모습(始覺)이 다른 하나이다. 『대승기신론』은 이 양면성의 인식적 기반을 아리아식(阿梨耶識)이라 부르면서 인간 존재의 이중적 구조를 이렇게 말한다.

“심생멸이란 것은 여래장을 의지하기 때문에 생멸심이 있으니, 소위 불생불멸이 생멸과 더불어 화합하여 같은 것(一)도 아니고 다른 것(異)도 아님을 아리아식이라 이름한다. 이 識이 두 가지 뜻을 지녀 능히 일체법을 포섭하며 일체법을 생겨나게 하니, 어떤 것이 그 두 가지 뜻인가? 하나는 깨달음의 뜻(覺義)이고, 다른 하나는 깨닫지 못함의 뜻(不覺義)이다.”⁷⁾

아직 본원적 완전성을 구현하지 못한 인간의 마음(아리아식)에는 본원적 완전성(不生不滅)과 결핍(生滅)이 ‘같은 것(一)도 아니고 다른 것(異)도 아닌’ 관계로 동거한다. 이 때 본원적 완전성과 존재 결핍을 지칭하는 ‘불생불멸’ 및 ‘생멸’이라는 표현을 물리적 동작의 문제로 이해해서는 안 된다. 『대승기신론』이나 원효가 진리다움이나 본원적 완전성을 지칭할 때 사용하는 ‘불생불멸’이라는 언어를 물리적 동작의 부재로 해석할 때는, ‘불생불멸’이라는 말을 애용하는 대승불교

7) 『대승기신론』

나 원효 사상을 ‘아트만적 실체를 상징하는 비불교적 사상’으로 오해하기 쉽다. 『대승기신론』이나 원효 사상에서 등장하는 ‘불생불멸’은 어디까지나 불교 인식론적 맥락에서 구사되는 것임을 간과하지 말아야 한다. 원초적 이해 결핍으로 인한 인식의 왜곡 과정과 그 후유증, 다시 말해 근본 무지가 초래하는 인식 왜곡(존재의 미혹과 오염)의 과정 및 그로 인한 삶의 동요와 불안을 지칭하는 말이 ‘생멸’이다. 그리고 무명(無明)으로 인한 이 실상(實相) 이탈적 인식 왜곡의 소동이 해소된 경지, 본원적 완전성으로 귀환한 존재의 안정을 지칭하는 말이 ‘불생불멸’이다.

현실의 인간은 이 상반된 두 얼굴을 동시에 간직하고 있다. 『대승기신론』은 이와 같은 이중적 구조가 유지되는 삶의 맥락을 심생멸문(心生滅門)이라 부른다. 심생멸문은 존재의 본원적 완전성을 버리고 미혹의 오염과 결핍에 함몰된 것이 아니다. 심생멸문이라 일컬어지는 범부의 일상은 언제나 본원적 완전성 구현의 희망(覺)과 일탈의 위험(不覺)을 동시에 간직한다. 원효는 그 의미를 이렇게 말한다.

“이는 여래장을 버리고 생멸심을 취하여 생멸문으로 삼은 것이 아니다. 이것은 아래 글에서 ‘이 識에 두 가지 뜻이 있다’고 한 것과 같으니, 따라서 두 가지 뜻(覺義와 不覺義)이 모두 생멸문에 있음을 알아야 한다.”⁸⁾

이에 비해 심진여문(心眞如門)은 진실(진리)과 하나가 된 마음의 경지를 설할 뿐 인간의 현실인 불각의 생멸과 실제로 관계하지는 않는다.

“---진여문에는 능히 일으키는 뜻이 없기 때문이며, 이제는 이 識에서 또한 일으키는 뜻(生義)을 말하였으니 생멸문 중에는 능히 일으키는 뜻이 있기 때문이다.”⁹⁾

불각의 생멸을 설정하지 않기 때문에 본각이나 시각의 개념도 심진여문에서는 의미가 없다. 본각과 불각과 시각의 설정은 어디까지나 심생멸문에서의 일이다. 본각·시각·불각의 상대적(相待的) 관계는 심생멸문에서만 유효하다.

“생멸문 내에서 포섭한 理는 비록 다시 理의 體가 생멸상을 떠났지만 또한 상주하는 성질을 지키지 아니하고 무명의 緣을 따라서 생사에 유전한다. 비록 실로 물든

8) 『별기』, 1-681중

9) 『소』, 1-707하

것이 되나 자성은 청정하므로 이 생멸문 중에서 불성이니 본각이니 하는 이름을 假立하였으니, 『열반경』이나 『화엄경』 등에서 설한 것과 같다.”¹⁰⁾

“먼저 불각이 본각에 의하여 수립됨을 밝혔고, 후에는 본각도 불각을 기다린다는 것을 나타내었다. --- 처음에 ‘불각의 망상심이 있기 때문에’라고 말한 것은 무명이 일으킨 망상의 분별이니, 이 망상으로 말미암아 능히 名義를 알기 때문에 인설을 두어서 眞覺에 대해 말하였다. 이것은 眞覺이라는 이름이 망상을 기다리는(相待하는) 것임을 밝힌 것이다. ‘만약 불각을 여윈다면 眞覺의 자상이라고 말 할만한 것도 없을 것이다’라고 한 것은, 진각이라 말한 것이 반드시 불각을 기다리는(相待하는) 것임을 밝힌 것이다. 만약 相待하지 않는다면 곧 自相이 없고, 다른 것을 기다려(相待하여) 있어도 또한 자상이 아니니, 자상이 이미 없는데 어찌 他相이 있겠는가? 이는 모든 것이 얻을 것이 없다는 뜻을 밝힌 것이니, ---”¹¹⁾

“업식 등의 염법의 차별을 대하기 때문에 본각의 무한한 性の 功德을 말하였고, 또한 이 모든 법의 차별을 對治하기 때문에 시각의 온갖 덕의 차별이 이루어짐을 일컫는 것이다.”¹²⁾

이렇게 보면 깨달음의 구현을 초미의 관심사로 하는 『대승기신론』이나 원효로서는 심생멸문에 사상적, 실천적 비중을 두게 된다. 아직 깨닫지 못한 인간의 실존적 상황이야말로 그들의 관심사요 과제이기 때문이다. 본원적 완전성에서 이탈하여 존재 오염의 길을 향하는 것이나, 망각했던 본원적 완전성을 회복해 가는 존재 성숙과 완성의 길을 걷는 것은 모두 심생멸문에서의 일이다.

“불각의 뜻(不覺義)이 본각을 혼습하기 때문에 모든 염법(染法)을 내고, 또한 본각이 불각을 혼습하기 때문에 모든 정법(淨法)을 내는 것이니, 이 두 뜻에 의하여 일체를 내기 때문에 ‘식에 두 가지 뜻이 있어 일체법을 낸다’고 한 것이다.”¹³⁾

생명 정화(淨法)의 희망과 생명 오염(染法)의 절망이 교차하는 심생멸문의 갈림길 위에서 방황하는 인간으로 하여금 ‘깨달아 감(始覺)’의 여정으로 인도하려는 것이 『대승기신론』이나 원효 사상의 일관된 초점인 것이다.

10) 『별기』, 1-680상-중

11) 『소』, 1-712중

12) 『소』, 1-714하

13) 『소』, 1-707하-708상

4) 존재 미혹의 과정과 현실 - 불각(不覺)

현실의 인간은 본원적 완전성 구현의 희망(覺; 本覺과 始覺)과 일탈의 위험(不覺)을 동시에 간직한 양면적 존재이다. 『대승기신론』은 이 이중적 구조가 유지되는 삶의 맥락을 심생멸문이라 부르는 동시에, 그 양면성의 인식적 기반을 아리아식이라 일컫는다.

심생멸문은 인간이 직면한 실존적 상황의 총체적 구조이다. 그리고 삶의 불안과 혼란과 고통은 심생멸문 가운데 불각의 길이다. 이해 능력의 원초적 결핍(無明)으로 인해 본원적 완전성에서 일탈해 가는 존재 미혹의 그 길은, “불각의(不覺義)가 본각을 혼습하기 때문에 모든 염법(染法)을 내는”¹⁴⁾ 생명 오염의 과정이다. 이 불각의 길을 『대승기신론』은 근본불각(根本不覺)과 지말불각(枝末不覺)으로 해명해 간다.

“不覺義라고 하는 것은 眞如法이 일임을 여실히 알지 못하기 때문에 不覺에 마음이 일어나 그 念이 있음을 말한다. --- 다시 不覺을 의지하기 때문에 세 가지 相을 생겨나게 하여 저 不覺과 더불어 상응해 여의지 않으니, 어떤 것이 세 가지인가? 一은 無明業相이니, 不覺을 의지하기 때문에 마음이 動함을 業이 된다고 설하는 것이다. 覺하면 곧 動하지 않지만 動하면 곧 苦가 있으니, 果가 因을 여의지 않기 때문이다. 二는 能見相이니, 動함을 의지하기 때문에 능히 보니 動하지 않으면 곧 見이 없다. 三은 境界相이니, 能見을 의지하기 때문에 境界가 妄現하니 見을 여의면 곧 경계가 없다.

境界의 緣이 있기 때문에 다시 六種의 相을 내니, 어떤 것이 六이 되는가? 一은 智相이니 境界를 의지하여 心이 愛와 不愛를 分別함을 일으키는 것이다. 二는 相續相이니 智를 의지하기 때문에 그 苦樂을 깨닫는 心을 내어서 念을 일으켜 相應해 끊기지 않는 것이다. 三은 執取相이니 相續을 의지하여 경계를 緣念해서 苦樂에 住持하여 心이 着을 일으키는 것이다. 四는 計名字相이니 妄執을 의지하여 假名의 言相을 分別하는 것이다. 五는 起業相이니 名字를 의지하여 名을 찾아 取着해서 갖가지 業을 짓는 것이다. 六은 業繫苦相이니 業을 의지해 報를 받아서 自在하지 못한 것이다. 마땅히 알라, 無明이 능히 一切染法을 내니 일체염법이 모두 不覺相이기 때문이다.”¹⁵⁾

기신론은 존재의 참다운 모습을 ‘하나됨의 상태’라고 표현한다.¹⁶⁾ 그런데 언제

14) 『소』, 1-707하

15) 『대승기신론』

16) 이 표현은 존재의 무실체성(無實體性)에 대한 철저한 자각(無我·空)을 전제로 던져진 언

부터인가 인지 능력을 지니게 된 인간은 그 인지 능력에 내재한 원초적 결핍으로 인해 존재를 분열적으로 파악하여 ‘존재의 하나인 상태’를 왜곡시켜 경험하기 시작한다(眞如法이 一임을 여실히 알지 못하기 때문에 不覺에 마음이 일어나 그 念이 있게 된다). 이것이 인지 능력의 원초적 결핍으로 빚어지는 존재 오염의 초기 단계이다(근본불각). 이렇게 시작된 존재 오염은 다시 ‘세 가지 미세한 오염 과정(三細)’과 ‘여섯 가지 거친 오염 과정(六麤)’이라 칭하는 과정을 통해 악화된다(지말불각). 원효는 이에 대해 ‘근본불각은 아라야식 내의 근본무명이고, 지말불각은 이 근본무명으로 인해 생겨난 모든 존재 오염’이라 주석하고 있다.¹⁷⁾ 아울러 삼세(三細)인 무명업상(無明業相)·능견상(能見相)·경계상(境界相)을 모두 제8식에, 육추(六麤)의 지상(智相)은 제7식에, 나머지는 6식에 배속시킨다.¹⁸⁾ 인간에 의해 전개되는 존재 오염의 과정을 유식학적 관점에서 파악하는 것이다.

존재의 참모습은 인간의 언어로 ‘하나됨(一)’이라 칭해 보는 상태이다. 그런데 고도의 인지 능력을 자랑하는 인간은 그 인지력의 불완전성(不覺)으로 인해 이 존재의 ‘하나인’ 참모습을 제대로 파악하지 못한다. 이 인지 능력의 원초적 결핍으로 인해 시작된 존재 왜곡의 분열적 인식(念)은 이른바 ‘세 가지 미세한 오염 과정(三細)’과 ‘여섯 가지 거친 오염 과정(六麤)’으로 악화되어 간다. 존재의 ‘하나됨’을 놓쳐버리는 무지로 인한 마음의 첫 왜곡의 출렁거림이 있는 후(無明業相), 존재를 분열적으로 파악하는 주관(能見相) 및 그 대상인 객관 세계(境界相)가 형성된다. 이렇게 주관에 대립하는 객관이라고 인지하게 된 대상 세계에 대해 좋음과 싫음을 분별하는 마음이 나타나고(智相), 좋아하는 것에 대해서는 즐거움을, 싫어하는 것에 대해서는 괴로움을 느끼는 마음을 내고는 그에 상응하는 사념들을 일으켜 간다(相續相). 이어 좋아하는 것과 싫어하는 것으로 분별된 대상들에 마음이 머물러 집착하게 되고(執取相), 그 집착을 토대로 언어 세계를 분별하여 분열적 개념을 확산시켜 가며(計名字相), 존재의 참모습을 왜곡시키는 그 분열적 언어에 지배되어 삶을 오염시키는 갖가지 행위를 일으키고는(起業相), 그 행위의 인과적 전개에 휘말려 자유와 평안을 상실한 속박된 삶이 펼쳐진다

어라는 점에서, ‘범아일여(梵我一如)적 하나됨’과는 철학적 토대가 다른 것이다. 『대승기신론』이나 원효 사상이 깨달음의 궁극 경지를 표현할 때 빈번하게 사용하고 있는 ‘一’·‘一如’·‘一心’·‘一味’·‘不二’ 등의 철학적 토대는 언제나 無我·空이라는 점을 간과해서는 안 된다. 존재와 세계에 대한 무아적 기방의 체득을 담아내는 대승불교의 언어적 개성은 조심스럽게 다루어져야 할 것이다.

17) 『별기』, 1-683중

18) 『소』, 1-756상-757상. 『별기』, 1-688중-689상

(業繫苦相). 이것이 인지 능력의 원초적 결핍(불각)으로 인한 존재 미혹의 현실이다.

그런데 『대승기신론』은 근본불각을 설하면서 불각과 본각의 상호 의존 관계를 다음과 같이 언급하고 있다.

“不覺義라고 하는 것은 眞如法이 一심을 여실히 알지 못하기 때문에 不覺에 마음이 일어나 그 念이 있음을 말하는 것이지만, 念은 自相이 없어서 本覺을 여의지 아니하니, 마치 迷한 사람이 方을 의지하기 때문에 迷하는 것이니 만일 方을 여의면 迷가 없음과도 같아서, 중생도 또한 그러하여 覺을 의지하기 때문에 迷하니 만일 覺性を 여의면 곧 不覺이 없게된다. 不覺인 妄想心이 있기 때문에 능히 名義를 알아서 眞覺이라 말하니, 만약 不覺의 心を 여의면 곧 眞覺의 自相을 가히 설할게 없다.”¹⁹⁾

『대승기신론』의 일관된 관심사는 어디까지나 깨달음의 성취와 구현에 있다. 당장 ‘깨달아 가서(始覺) 존재의 ‘본원적 완전성(本覺)’과 하나가 되는 것이 초미의 관심사이다. 그러기에 『대승기신론』은 ‘깨닫지 못하고 있는 현실(不覺)’을 언급할 때도 반드시 존재의 본원적 완전성으로 이끄는 깨달음을 동시에 제공한다. 불각의 현장 그 자리에서 ‘깨달아 가게(始覺)’ 하여 ‘본원적 깨달음’의 경지로 이끄는 것이 『대승기신론』 심생멸문 전반에 등장하는 서술 방식이다.

만약 존재 미혹의 원천인 불각이 고정 불변의 실체적 존재나 현상이라면 인간은 불각으로부터의 해방이 불가능하다. 불각에 실체성이 없기 때문에 불각의 극복이 가능한 것이다. 『대승기신론』은 근본불각을 설하는 자리에서 불각 극복의 지혜를 동시에 제공하기 위해, 불각과 본각이라는 언어의 상호 의존적 성립 관계를 밝혀 무실체의 통찰을 설한다. 원효는 『대승기신론』의 이와 같은 의중을 정확히 파악하여 다음과 같이 주석한다.

“먼저 불각이 본각에 의하여 수립됨을 밝혔고, 후에는 본각도 불각을 기다린다는 것을 나타내었다. --- 처음에 ‘불각의 망상심이 있기 때문에’라고 말한 것은 무명이 일으킨 망상의 분별이니, 이 망상으로 말미암아 능히 名義를 알기 때문에 언설을 두어서 眞覺에 대해 말하였다. 이것은 眞覺이라는 이름이 망상을 기다리는(相待하는) 것임을 밝힌 것이다. ‘만약 불각을 여윈다면 眞覺의 자상이라고 말 할만한 것도 없을 것이다’라고 한 것은, 진각이라 말한 것이 반드시 불각을 기다리는(相待하는) 것임을 밝힌 것이다. 만약 相待하지 않는다면 곧 自相이 없고, 다른 것을 기다려(相待

19) 『대승기신론』

하여) 있어도 또한 자상이 아니니, 자상이 이미 없는데 어찌 他相이 있겠는가? 이는 모든 것이 얻을 것이 없다는 뜻을 밝힌 것이니, ---”²⁰⁾

5) 존재 희망의 근거 - 본각(本覺)

(1) 본각의 개념

깨달음의 문제와 관련하여 본각과 시각이라는 용어를 구사하고 있는 것은 『대승기신론』이 최초인 것으로 알려져 있다. 『대승기신론』은 심생멸문의 인식론적 원천인 아리아식에 내재하는 각과 불각의 이중적 구조와 관련하여 다음과 같이 말하고 있다.

“이 識이 二種의 義가 있어서 능히 일체법을 攝하며 일체법을 生하니, 어떤 것이 그 두 가지인가? 一은 覺義요, 二는 不覺義이다. 覺義라고 하는 心體가 念을 여윈 것을 일컬음이다. 離念의 相이 허공계와 같아 두루 하지 않은 바가 없어서 法界一相이니, 곧 이 여래의 평등한 법신이다. 이 법신을 의지하여 本覺이라 설하는 것이다. 무슨 까닭인가? 本覺義란 것은 始覺義에 對하여 설하는 것인데, 始覺이란 것은 곧 本覺과 같기 때문이다. 始覺義란 것은, 本覺을 의지하기 때문에 不覺이 있으며 不覺을 의지하기 때문에 始覺이 있다고 설하는 것이다.”²¹⁾

‘본각’이라는 것은 현상의 배후에 있는 그 어떤 신비적 실체를 지칭하는 것이 아니라, 사물에 대한 인간의 인식론적 오해가 극복된 경지(心體가 念을 여윈 것)에 대한 언표이다. 사물을 실체적 개체로 오인하여 그 오해의 개념적 확산(분별)을 일삼다가(念) 그 오해를 떨쳐버리면, 허구였던 분별의 벽이 해체되어 사물의 본래 모습과 만나게 되는데, 그 경지를 『대승기신론』은 ‘오해의 개념적 확산을 극복한 경지(離念의 相)는 마치 허공계와 같아 두루 하지 않은 바가 없어서 모든 존재가 하나로 통하는 상태(法界一相)’라고 말한다. 그리고 이 경지를 여래의 평등한 법신이라 부르는 것인데, 본각은 바로 이러한 법신에 의거하여 세워진 개념이라는 것이다. 그렇다면 본각은 사물에 대한 원초적인 인식적 오해의 극복을 조건으로 하는 개념이다. ‘본각의(本覺義)란 것은 시각의(始覺義)에 대하여 설하는’ 것이다. 원효는 이를,

20) 『소』, 1-712중

21) 『대승기신론』

“본각이란 것은 이 심성이 불각의 상(相)을 여윈 것을 말한다. 이 각조(覺照)의 정질을 본각이라 하니, 이는 아래 글에서 ‘이른바 자체에 큰 지혜 광명의 뜻이 있다’고 한 것과 같다”²²⁾

고 주석하고 있다.

이처럼 본각은 현상의 배후에 본래 존재하는 그 어떤 실체를 지시하는 것이 아니라, 현실에 드러나고 있는 인간 인식의 근본적 오류가 극복된 경지를 지칭하는 언어이다. 인간은 자신의 인식적 오류로 인한 세계 왜곡과 그 후유증(苦)을 극복하여 왜곡되기 이전의 세상의 참 모습과 만날 수 있다는 소식을 전하는 용어가 바로 본각이다. 그런데 이러한 본각 개념은 사실상 분다 이래 불교 사상의 일관된 관점을 충실히 계승하는 것이기도 하다. 인간은 자기 마음의 투영과 무관한 세계를 만나는 것이 아니라는 것, 그리고 인간은 존재와 세계의 참 모습을 곡해하는 근원적 무지를 지니고 있다는 것, 인간의 무지에 의해 가리워져 있을 뿐 존재의 참모습(본원적 완전성)은 언제나 빛나고 있다는 것, 그 진리의 빛을 가리고 있는 근원적 무지는 인간 자신의 자각과 의지와 노력과 힘에 의해 완전히 해소될 수 있다는 것, 그리하여 항상 빛나고 있던 존재와 세상의 참 모습과 비로소 만나게 될 때 인간은 완전한 존재 해방(해탈·열반)을 성취하게 된다는 것이 분다 이래 불교의 일관된 사상적 정체성이다. 『대승기신론』이 설정하는 본각과 시각은 이러한 전통적 관점을, ‘법계일상(法界一相)’ ‘여래의 평등한 법신’과 같이 깨달음의 내용을 적극적으로 표현해 보려는 언어들과 관련시켜, 충실히 재구성하고 있는 것이다. 『금강삼매경』 역시 본각이 곧 열반이라고 명시함으로써 본각 사상의 불교적 정체성을 확인시키고 있다.²³⁾

『대승기신론』은 인간이 지닌 최고의 희망으로서 깨달음을 설하는 불교의 전통적 관점을 본각과 시각이라는 용어로 정리하고 있다. 인간은 이미 현실화되어 있는 인식의 원초적 오류를 극복하여 존재의 본원적 완전성과 하나가 될 수 있는데, 그 본원적 완전성을 본각이라 부른다. 인식적 곡해 이전의 참 모습이라는 의미에서 ‘본원적(本)’이라 한다. 그리고 인간은 누구나 그 본원적 완전성을 회복할 수 있는 잠재력을 잉태하고 있다는 것을 강조하기 위한 용어가 또한 여래장(如來藏)이다. 이런 점에서 『대승기신론』에 등장하고 있는 여래장 개념은 이른바 여래장사상의 맥락에서가 아니라, 본각과 시각 및 불각을 통해 구성하고 있는 깨달음 사상의 맥락에서 이해하는 것이 적절하다고 생각된다.²⁴⁾

22) 『별기』, 1-683중

23) 『금강삼매경』 본각리품, 1-634중

(2) 본각의 불가사의한 훈습

인간 존재의 내재적 희망인 본각을 구현하자면, 근원적 무지가 오염시켜 가는 중생 일상을 달가워하지 않는 반성적 자각이 필요하다. 본각 구현의 여정인 시각은 바로 이 반성적 자각에서 출발한다. 그런데 중생적 삶을 본질적으로 반성하여 깨달음이라는 희망을 향해 발걸음을 옮기는 전회적(轉回的) 자각은 다른 아닌 인간에게 잠재되어 있는 본각의 면모 그 자체에서 나타나온다. 본원적 완전성(본각)의 면모는 ‘깨달지 못한 상태(불각)’를 반성하고 혐오하는 동시에 이를 극복하고자 하는 의지를 일깨운다. 인간이 지닌 본원적 완전성의 면모는 자기 구현에 필요한 불가사의한 계발적 자극과 계기를 마련하고 있다는 것이다. 이 존재 완성의 동력을 원효는 ‘본각의 불가사의한 훈습(熏習)’이라 말한다.

“시각이라 하는 것은, 바로 이 心體가 무명의 연을 따라 움직여서 망념을 일으키지만, **본각의 훈습의 힘 때문에** 차츰 각의 작용이 있어 究竟에 이르러서는 다시 본각과 같아지니, 이를 시각이라 말하는 것이다.”²⁵⁾

“이 四相을 총괄하여 一念이라 하니, 이 一念·四相에 의하여 四位의 단계적인 내려감을 밝혔다. 본래 無明不覺의 힘에 의하여 生相 등 갖가지 夢念을 일으켜 그 心源을 움직여 점차 滅相에 이르고, 오래도록 삼계에 잠들어 六趣에 유전하다가, 이제 **본각의 不思議熏으로 인하여** 생사를 싫어하고 열반을 즐겨 찾는 마음을 일으켜 점점 본원으로 향하여 비로소 멸상 내지 생상을 그쳐 활짝 크게 깨달아 自心이 본래 동요한 바가 없음을 깨달아 마쳐 이제는 고요한 바도 없이 본래 평등하여 一如의 자리에 머문다는 것을 밝히고자 하는 것이니, 경(『금광명경』)에서 말한 꿈에 河水를 건너는 비유와도 같은 것이다.”²⁶⁾

(3) 본각의 공덕

24) 이 문제는 『대승기신론』의 사상적 주류나 개성을 어떻게 보아야 할 것인가 하는 사상 평가의 문제와 관련되는 것이다. 이와 관련하여 論者は 舊唯識說과 기신론사상과의 밀접한 상관성을 주목하면서, 기신론사상은 기본적으로 여래장사상이 주체가 되어 유식설을 攝收하면서 여래장사상을 발전, 대성시킨 것으로 볼 것이 아니라, 유식사상이 주체가 되어 여래장개념 등을 적극적으로 활용하면서 나름대로의 개성을 형성한 唯識 系列의 사상 체계로서, 유식사상이 주체가 된 유식사상의 자기 전개 내지 발달 및 변형으로 보는 것이 좋겠다는 견해를 제시한 바 있다(박태원, 『대승기신론사상연구(Ⅰ)』, 1994, 민족사). 이러한 『대승기신론』의 사상적 개성은 본각·시각·불각을 통해 구성되고 있는 깨달음 사상에서 선명하게 드러난다고 생각한다. 이 문제는 차후 별도의 논구로써 다루어 보고자 한다.

25) 『별기』, 1-683중

26) 『소』, 1-709중

존재의 본원적 완전성인 본각을 구현한다는 것은 구체적이고도 고귀한 삶의 이익을 성취하는 일이다. 원효가 힘써 풀이하고 있는 『대승기신론』과 『금강삼매경』은 모두 이러한 본각의 공덕을 강조하고 있다. 『대승기신론』은 본각이 지닌 공덕을 두 가지 측면에서 거론한다. ‘오염된 삶에 응하여 나타나는 공덕(隨染本覺)’과 ‘본각 자체에서 나타나는 공덕(性淨本覺)’이 그것이다.

“다시 本覺이 染을 따라 분별하여 두 가지 相을 내어서 저 본각과 더불어 서로 떠나질 않으니, 어떤 것이 두 가지인가? 一은 智淨相이요, 二는 不思議業相이다.

智淨相이란 것은, 法力의 혼습을 의지해서 여실히 수행하여 방편을 만족하기 때문에 和合識相을 깨뜨리고 相續心相을 없애며 法身을 顯現하여 智가 淳淨해진 것을 일컫는다. 이 뜻이 어떠한가? 일체 心識의 相은 모두 無明이지만 무명의 相이 覺性을 여의지 않으니, 파괴할 수 있는 것도 아니며 파괴할 수 없는 것도 아니다. 마치 큰 바다의 물이 바람으로 인하여 파도가 움직일 때, 물의 모양과 바람의 모양이 서로 떨어지지 않지만 물은 움직이는 성질이 아니므로 만일 바람이 그쳐 없어진다면 (파도의) 움직이는 모양은 곧 없어지지만 (물의) 濕性은 없어지지 않는 것과 같다. 이와 같이 중생의 自性淸淨心이 무명의 바람으로 인하여 움직임에, 心과 無明이 모두 형상이 없어서 서로 떨어지지 않지만 心은 動性이 아니므로 만일 무명이 멀하면 相續은 곧 멀하나 智性은 없어지지 않는 것이다.

不思議業相이란 것은 智淨相을 의지하여 능히 一切勝妙境界를 짓는 것이니, 소위 무량공덕의 相이 늘 단절함이 없어서 중생의 근기에 따라서 자연히 상응하여 갖가지로 나타나서 이익을 얻게 하는 것이다.(이상 隨染本覺)

다시 覺의 體와 相이란 것은 네 가지 大義가 있어서 허공과 같으며 마치 맑은 거울과도 같다. 어떤 것이 그 네 가지인가? 一은 如實空鏡이니, 마음의 모든 境界相을 멀리 여의어 나타낼만한 법이 없으니, 覺照의 뜻이 아니기 때문이다. 二는 因熏習鏡이니 如實不空을 일컫는다. 일체 세간경계가 다 그 가운데 나타나되 不出不入하고 不失不壞하며 항상 一心에 머무르니 일체법이 곧 眞實性이기 때문이며, 또 모든 染法이 더럽힐 수 없는 것이니 智體가 不動해서 無漏를 구축하여 중생을 혼습하기 때문이다. 三은 法出離鏡이니, 不空法이 煩惱碍와 智碍를 벗어나 和合相을 여의어서 淳淨명한 것을 일컫는다. 四는 緣熏習鏡이니, 法出離를 의지하기 때문에 중생의 마음을 두루 비추어 선근을 닦게 하려고 생각을 따라 示現하는 것을 일컫는다.(이상 性淨本覺)”²⁷⁾

수염본각과 성정본각의 두 가지 측면에서 나타나는 공덕은 모두 중생을 이익 되게 하는 것으로 귀결된다. 수염본각의 공덕은 현실의 존재 오염을 극복하는 과정(시각)을 통해 성취한 청정한 지혜(智淨相)에 의거하여 중생의 근기에 따라

27) 『대승기신론』

상응해 가면서 증생을 이익 되게 하는 행위를 펼치는 것(不思議業相)이고, 성정본각의 공덕은 존재의 본원적 완전성 자체가 지닌 네 가지 위대한 특성(如實空鏡·因熏習鏡·法出離鏡·緣熏習鏡)에 의거하여 증생의 선근 성숙을 위해 기여하는 것이다. 수염본각의 공덕은 오염된 현실의 차별 현상에 입각하고 있기 때문에 친소(親疎) 관계에 상응하면서 증생을 이익 되게 하는 차별적 기여인데 비해, 성정본각의 공덕은 보편적 완전성 자체에서 우리나라이기 때문에 친소 관계에 무관한 보편적 기여라 할 수 있다. 원효는 이 의미를 다음과 같이 주석하고 있다.

“--- 다음으로 불사의업상을 해석하는 가운데 ‘지혜의 청정함에 의한다’는 것은 앞의 수염본각의 마음이 비로소 맑고 깨끗하여짐을 말하는 것이니 이는 始覺의 지혜이며, 이 지혜의 힘에 의하여 應化身을 나타내기 때문에 ‘무량공덕의 상’이라고 말한 것이다. --- 만일 시각이 일으킨 맥락에서 논하면 연의 상속에 따라 이익을 얻게 하니, 그 근본인 수염본각은 본래 서로 관련되어 친소가 있기 때문이고, 그 본각이 나타낸 맥락에서 논하면 근기의 성숙에 보편적으로 기여하여 연의 상속을 가리지 않으니, 그 본래의 성정본각은 일체에 평등하게 통하여 친소가 없기 때문이다.”²⁸⁾

본각이 이처럼 증생을 이익 되게 하는 공덕을 친소 차별적인 방식과 친소 보편적인 방식을 아울러 발휘할 수 있는 것은 오염과 청정의 이분법을 넘어설 수 있기 때문이다. 본각이라 칭하는 존재의 본원적 완전성이 만약 윤리적 이분법이 적용되는 차원이라면 본각의 이러한 공덕은 불가능하다. 원효가 설정하고 있는 다음과 같은 문답은 이 점과 관련된 통찰을 제공하고 있다.

“물기를, 이 本覺의 性이 통틀어 染淨의 因性이 되어야 하는가, 다만 모든 淨法의 性이지만 해야 하는가? 만약 다만 淨法의 因이라고만 말한다면 무슨 까닭으로 경(『능가경』)에서 ‘어래장은 善·不善의 因이다’ 라면서 널리 설하는 것이며, 만약 통틀어 染淨을 짓는 것이라면 무슨 까닭으로 오직 ‘性功德을 구축한다’고 말하고 ‘性染患을 구축한다’고는 말하지 않는가?

답하기를, 이 理는 통틀어 染淨과 더불어 性을 이루는 것이니, 그러므로 오직 ‘性功德을 구축한다’고 말한 것이다. 이 뜻이 무엇인가? 理는 淨性을 여의었기 때문에 연을 따라 모든 染法을 지을 수 있으며, 또한 染性을 여의었기 때문에 연을 따라 모든 淨法을 지을 수 있는 것이다. 染淨法을 지을 수 있기 때문에 통틀어 染淨의 性이 되는 것이며, 染淨의 性을 여의었기 때문에 오직 性功德인 것이다. 어째서 染淨性을 여의어야 모든 공덕을 이루게 되는가? 염정성을 집착하는 것은 모두 망상이기 때문이다.”²⁹⁾

28) 『소』, 1-711중-하, 712중

본각은 모든 실체 관념이 극복된 경지이다. 만약 본각이 윤리적 선(淨)을 그 불변의 실체적 속성(自性)으로 지닌다면 존재 오염의 현장과 관계 맺을 수 없어 염법(染法)에 응한 중생 이익에의 기여가 불가능하고, 만약 윤리적 악(染)을 자성으로 한다면 존재 정화가 불가능해진다. 본각은 청정과 오염 그 어떤 것도 실체적 속성으로 지니는 것이 아니기 때문에 중생 이익을 위한 걸림 없는 실천(無碍行)이 가능하다. 청정과 오염 모두를 여의었기 때문에 청정과 오염 모두를 통틀어 지녔다고도 말할 수 있는 것이고, 이처럼 청정과 오염 양자를 모두 여의었기에 그 어느 일방에도 집착하지 않는 위대한 실천력(性功德)이 갖추어지는 것이다.

본각의 공덕이 다름 아닌 중생을 이익 되게 하는 것이라고 하는 관점은 『금강삼매경』과 그에 대한 원효의 주석에서 더욱 선명하게 천명되고 있다.

“모든 有情은 시작이 없는 때로부터 무명의 긴 밤에 들어가 망상의 큰 꿈을 지으니, 보살이 觀을 닦아 無生을 얻을 때에 중생이 본래 적정하여 다만 본각일 뿐임을 통달하여, 一如의 침상에 누워 이 본각의 이익으로써 중생을 이롭게 한다. 이 품은 이러한 도리를 나타내기 때문에 本覺利品이라고 한 것이다. (...) 무생의 행에 의하여 본각과 만날 수 있어야 일체를 널리 교화하여 이롭게 할 수 있다. (...) 처음에 무주 보살이라 한 것은, 이 사람이 비록 본각은 본래 起動함이 없음을 통달하였으나 적정에 머물지 않고 항상 널리 교화함을 일으키니, 그 공덕에 의하여 명칭을 세워 이름을 ‘無住’라고 한 것이다. 머무름이 없는 공덕이 본각의 이익에 계합하기 때문에 이 사람을 인하여 그 근본 뜻을 나타낸 것이다.”³⁰⁾

“부처님이 말씀하셨다. <모든 부처님과 여래는 항상 一覺으로써 모든 識을 전변 시켜 庵摩羅에 들어가게 한다. 어찌서 그러한가? 모든 중생은 本覺이니, 항상 一覺으로써 모든 중생을 깨우쳐 저 중생들이 모두 본각을 얻게 하여 모든 情識이 공적하여 일어남이 없음을 깨닫게 하는 것이다. 왜냐하면 결정의 본성은 본래 움직임이 없기 때문이다.>”³¹⁾

“모든 중생이 똑같이 본각이기 때문에 ‘一覺’이라 한 것이다. 모든 부처님은 이것을 체득하여 곧 널리 교화할 수 있기 때문에 ‘항상 ---으로써’라고 하였고, 이 본각으로써 다른 사람을 깨닫게 하기 때문에 ‘항상 일각으로써 모든 중생을 깨닫게 한다’고 말하였다. ‘저 중생으로 하여금 모두 본각을 얻게 한다’는 것은 ‘교화 대상이 전변하여 들어간다’는 구절을 풀이한 것이니, 본각은 바로 암파라식이다. ‘본각을 얻는다’

29) 『별기』, 1-684상

30) 『금강삼매경론』 본각리품, 1-629하-630상

31) 『금강삼매경』 본각리품, 1-630하

는 것은 ‘들어간다’는 뜻을 풀이한 것이니, 본각에 들어갈 때에 모든 여덟 가지 식이 본래 적멸임을 깨닫는다. (...) ‘모든 중생은 본각이다’는 등은 본覺義이고, ‘모든 情識이 적멸하여 일어남이 없음을 깨달았다’는 것은 始覺義이니, 이것은 시각이 곧 본각과 같다는 것을 나타낸 것이다.”³²⁾

관(觀) 수행을 통해 ‘실천했다는 생각이 없이 실천할 수 있는 능력(無生의行)’을 성취하면 본원적 완전성(本覺)을 구현할 수 있다. 그런데 이 경지에 오르면 적정(寂靜)에도 머무르거나 집착하지 않고 널리 중생 교화의 행을 펼치게 된다. 이 머무름 없이 타자 이익에 기여할 수 있는 능력은 다름 아닌 본각의 이익이다. 따라서 본각의 이익을 누릴 수 있어야 중생 교화의 보살행이 제대로 가능해진다. 본각의 이익을 취하는 것이 불사(佛事)의 전제 조건인 것이다.³³⁾ 또한 본각의 이익으로써 중생을 교화할 수 있는 것은 중생 자신이 본각의 주체이기 때문이다. 이와 같은 본각의 보편적 동일성을 의식하여 ‘일각(一覺)’이라는 말을 쓴다는 것이다.

결국 본각의 공덕이란 ‘자기 이익과 타자 이익의 동시적 구현 능력(自利利他)’이다. 원효는 『금강삼매경』이 설하는 ‘본각의 이익’이 바로 그런 것이라고 지적한다.

“(『금강삼매경』) 선남자여, 다섯 계위는 一覺으로서 본각의 이익으로부터 들어가니, 만일 중생을 교화하려면 그 本處를 따라야 한다.

(『금강삼매경론』) 다섯 계위의 모든 행이 본각을 떠나지 아니하여 모두 본각의 이익을 좇아 이루어지지 아니함이 없으며, 행을 이룰 때에 앞으로부터 뒤로 들어가기 때문에 ‘들어간다’고 하였다. ‘들어간다’는 것은 자신을 이롭게 하는 것이고(自利), ‘교화한다’는 것은 남을 이롭게 하는 것이니(利他), 이와 같은 두 가지 행은 모두 본처를 따른 것이다.”³⁴⁾

원효는 ‘자기 이익과 타자 이익의 동시 구현 능력(自利利他)’의 원천인 본각의 이익을 『금강삼매경』이 설하는 ‘네 가지 위대한 연(緣)’과 관련시켜 다음과 같이 말하기도 한다.

“(『금강삼매경』) 부처님이 말씀하셨다. <네 가지 緣이란, 첫째는 擇滅을 짓는 힘

32) 『금강삼매경론』 본각리품, 1-631상

33) 佛事와 본각의 이익을 연관시켜 설하는 대목은 『금강삼매경』 『진성공품』(1-656상)과 이에 대한 원효의 주석(『금강삼매경론』 1-656중)이 그것이다.

34) 『금강삼매경』·『금강삼매경론』 진성공품, 1-655하-656상

으로 취하는緣으로서攝律儀戒이고, 둘째는 본각의 이익인淨根의 힘으로 모아 일으키는緣으로서攝善法戒이며, 셋째는 본각의 지혜인大悲力の緣으로서攝衆生戒이고, 넷째는一覺의通智力の緣으로서如에 따라 머무는 것이니, 이것을 네 가지緣이라고 한다. 선남자여, 이와 같은 네 가지 큰緣의 힘은事相에 머물지 않지만 공용이 없지 않으며, 특정 처소를 떠나 있기에 곧 구할 수 없다. 선남자여, 이와 같은 한 가지 일이六行을 통틀어 포섭하니, 이것이 부처의菩提이고薩般若의 바다이다.

(『금강삼매경론』) 처음 중에 ‘네 가지 연’이라고 한 것은 일심 본각의 이익 가운데 四力の 작용을 갖추어 세 가지 계율의 연을 짓는 것을 말한다. 첫째는 멸함이 의지하는 연이고, 둘째는 생겨남이 의지하는 연이며, 셋째는 포섭함이 의지하는 연이고, 넷째는 떠남이 의지하는 연이다. 멸함이 의지한다는 것은 본각 중의性靜功德이 모든 번뇌와는 본성이 다른 것을 말하니, 이 연으로攝律儀戒를 이룬다. 생겨남이 의지한다는 것은 본각 중의性善功德이 모든 선근과 그 본성이 서로 따르는 것을 말하니, 이 연으로攝善法戒를 이룬다. 포섭함이 의지한다는 것은 본각 중의性이大悲의自性を 이루어 모든 중생을 버리지 않는 것을 말하니, 이 연으로攝衆生戒를 이룬다. 떠남이 의지한다는 것은 본각 중의性이 반야의 자성을 이루어 모든事相을捨離하게 하는 것을 말하니, 이러한 인연으로三聚戒로 하여금事相을捨離하여如에 따라 머물게 한다. 앞의 세 가지는 개별적인 연이고, 뒤의 한 가지는 통괄적인 연이다. 보살이 발심하여三戒를 받을 때에 본각의 이익에 순응하여 받아 지니는 것이니, 이 네 가지 인연으로 세 가지 계율을 구축하게 된다.”³⁵⁾

6) 존재 희망의 구현 - 시각(始覺)

인간의 실존적 상황을 『대승기신론』은 심생멸문이라 부른다. 이 심생멸문적 삶은 본원적 완전성을 대면하는 희망(覺)과 그것을 등지고 일탈해 가는 절망의 위험(不覺)을 동시에 간직한다. 이 희망과 절망의 갈림길에 놓인 인간으로 하여금 희망의 여정으로 인도해 가는 것이 시각이다. 『대승기신론』이나 원효 사상은 수미일관 이 ‘깨달아감(始覺)’의 여정을 이끌어 가는 이정표인 셈이다. 본원적 완전성(本覺)을 구현해 가는 이 희망의 여정에 대해 원효는 이렇게 정의를 내린다.

“시각이라 하는 것은, 바로 이心體가 무명의 연을 따라 움직여서 망념을 일으키지만, 본각의 혼습의 힘 때문에 차츰 각의 작용이 있어究竟에 이르러서는 다시 본각과 같아지니, 이를 시각이라 말하는 것이다.”³⁶⁾

35) 『금강삼매경』·『금강삼매경론』 진성공품, 1-651상-중

36) 『별기』, 1-683중

존재의 본원적 완전성이 투사하고 있는 불가사의한 혼습력은 중생 일상에 대한 근원적 반성과 성숙의 자각을 일깨워 잠재된 희망의 가능성을 현실화시켜 간다. 그리하여 마침내 그 불가사의한 혼습력의 원천인 본원적 완전성과 하나가 되는 귀환의 과정 전체를 시각이라 칭한다는 것이다. 『대승기신론』은 그 희망 구현의 여정에 대하여 이렇게 말한다.

“또 心源을 깨달았기에 究竟覺이라 이름하는 것이고, 心源을 깨닫지 못하였기에 구경각이 아니다. 이 뜻이 어떠한가? 凡夫人이라면 前念이 악을 일으킨 것을 覺知하기 때문에 능히 後念을 그쳐 일어나지 않게 하는데, 비록 다시 覺이라 이름하기는 하여도 바로 不覺이기 때문이다. 저 二乘의 觀智와 初發意菩薩 등은 念의 異相을 覺하니 念에 異相이 없어서 거칠게 분별하여 집착하는 相(麤分別執着相)을 버리기 때문에 相似覺이라 이름한다. 저 法身菩薩 등은 念의 住相을 覺하니 念에 住相이 없어서 분별하는 거친 생각의 相(分別麤念相)을 여의기 때문에 隨分覺이라 이름한다. 저 菩薩地가 다한 사람은 方便을 완전히 성취하여 一念에 相應하므로 마음이 처음 일어나는 것을 覺하니 마음에 初相이 없어서 微細念을 멀리 여의는 까닭에 心性을 보게 되어 마음이 곧 常住하니, 이를 究竟覺이라 이름한다. 그러므로 경전에서 <만일 어떤 중생이 능히 無念을 觀하면 곧 佛智에 向함이 되는 것이다>고 하였다. 또 마음이 일어난다는 것은 가히 알 수 있는 初相이 없거늘 初相을 안다고 말할 것은 곧 無念을 일컫는 것이다. 이런 까닭에 일체중생을 覺이라 이름하지 못함이니, 본래부터 念念이 相續하여 아직 念을 여윈 적이 없기 때문에 無始無明이라 한다. 만일 無念을 증득한 자라면 곧 心相의 生住異滅을 아나니 無念과 같기 때문이다. 그리하여 실로 始覺의 차이가 없으니, 四相이 동시에 있으되 다 自立함이 없고 본래 평등하여 覺과 같기 때문이다.”³⁷⁾

‘심상(心相)의 생주이멸(生住異滅)’은 무명이 작동하는 결핍된 인식이 존재의 참모습을 왜곡해 가는 전체 과정을 압축적으로 표현하는 말이다. 『대승기신론』은 유식적(唯識的) 불교 인식론의 통찰을 토대로 하여 불각의 체계를 ‘심상의 생주이멸’ 사상(四相)으로 대변시키는 동시에, 깨달아 가는 과정(시각)의 계위적(階位的) 양상을 이 ‘심상의 사상’에 배대시켜 해명하고 있다. 즉, 범부-님의 멸상(滅相)을 깨달음-불각인 각, 성문·연각 이승(二乘)과 초발심한 보살(初發意菩薩)-님의 이상(異相)을 깨달음-상사각(相似覺), 법신보살(法身菩薩)-님의 주상(住相)을 깨달음-수분각(隨分覺), 보살 수행 단계의 마지막에 도달한 사람(菩薩地가 다한 사람)-님의 생상(生相)을 깨달음-구경각(究竟覺)이라는 식으로 시각의 차제(次第)를 체계화시키고 있다.

37) 『대승기신론』

근본 무지에 의해 생겨나는 존재 곡해의 마음이 ‘념(念)’이며, 그 념의 전개 과정이 ‘심상의 생주이멸’이다. 그리고 ‘념’의 인식으로 생주이멸의 마음을 펼쳐가는 것이 바로 불각이다. 따라서 불각을 극복하여 본각으로 귀환하는 시각은 다른 아닌 ‘념의 극복 과정(념을 여의어 감)’이며, 그것은 곧 ‘생주이멸하는 마음으로 부터의 해방 과정’이다. 그리하여 마침내 존재 곡해의 인식이 온전한 것으로 바뀌어 ‘념’의 인식이 그쳐지는 것을 ‘무념(無念)’이라 한다. 무념은 존재의 참모습(實相)을 있는 그대로 보는 온전한 마음 자리이다. 이 무념을 증득한 자의 인식은 더 이상 존재 곡해의 념이 아니라 존재의 참모습을 그대로 보는 지혜로운 마음(如實智)이다. 그에게는 생주이멸의 마음이 존재 왜곡의 념이 아니라 사실대로 보는 지혜의 작용이기에, 마음의 생주이멸 그 자체가 그대로 깨달음이다. 그리고 이 깨달음은 바로 본원적 깨달음(본각)의 모습이기도 하다.

이러한 시각의 의미 및 내용 가운데서 『대승기신론』 각(覺) 사상의 개성을 보여주는 대목은 념의 초상(初相, 生相)을 깨닫는 무념의 경지와 관련된 부분이다. 무념을 증득한 사람에게는 마음의 네 가지 현상(生住異滅)이 존재 왜곡의 념이 아니라 모두가 존재의 참모습을 드러내는 깨달음이 된다는 것은, ‘번뇌가 곧 깨달음’이라고 하는 불교 특유의 존재 내적(內的) 초월의 관점을 각(覺) 사상의 맥락에서 계승하고 있는 것이다. 원효는 이 점을 일심(一心)과 관련시켜 다음과 같이 주석하고 있다.

“마음이 처음 일어난다’는 것은 무명에 의하여 生相이 있어 심체를 미혹하여 생각을 움직이게 하는 것이다. 이제 본각을 떠나서는 불각이 없으며 動念이 바로 靜心임을 증득하여 알기 때문에, ‘마음이 처음 일어나는 것을 깨닫는다’고 한 것이다. 이것은 마치 방향에 미혹할 때에는 동쪽을 서쪽이라고 하다가 제대로 알았을 때 서쪽이 곧 동쪽임을 아는 것과 같으니, 이 가운데의 覺의 뜻도 그와 같음을 알아야 한다. (….) 앞의 세 가지 자리(三位) 중에서는 비록 여원 바가 있기는 하나 그 動念이 아직 일어나 다 없어지지 않았기 때문에 ‘念에 住相 등이 없다’고 말하였고, 이제 究竟位에서는 動念이 모두 없어지고 오직 一心만이 있기 때문에 ‘마음에 初相이 없다’고 말한 것이다. (….) 멀리 여의었을 때가 바로 佛地에 있는 것이니, 앞의 세 자리에서는 아직 心源에 이르지 못하여 生相이 아직 다 없어지지 않아 마음이 오�히려 無常하였으나, 이제 이 究竟位의 자리에 와서는 무명이 영구히 없어지고 일심의 근원에 돌아가 다시는 動念을 일으킴이 없으므로 ‘心性を 보게 되어 마음이 곧 상주한다’고 말하니, 다시 나아갈 바가 없는 것을 究竟覺이라 이름하는 것이다. 또한 아직 心源에 이르지 못하여 夢念이 다 없어지지 않아 이러한 마음의 움직임을 없애려고 피안에 이르기를 바랬으나, 이제는 이미 심성을 보아서 몽상이 다 없어지고 自心이 본래 유전함이 없는 줄 깨달아 아니, 이제 고요히 쉬는 것도 없어지고 항상 스

스로 一心이어서 一如의 자리에 머무르기 때문에 ‘심성을 보게 되어 마음이 곧 상주한다’고 하였다. 이와 같이 始覺이 本覺과 다르지 아니하므로, 이런 도리에 인하여 究竟覺이라 이름하니, 이것은 覺의 分齊를 바로 밝힌 것이다.”³⁸⁾

“이와 같이 여래가 마음을 깨달았을 때에 처음의 動相이 바로 본래 고요한 것임을 알기 때문에 ‘곧 無念을 일컫는다’고 한 것이다. --- 비록 비로소 무념의 깨달음을 얻었다고 말하나 실은 四相이 본래 일어남이 없음을 깨달은 것이니, 무슨 不覺을 기다려 始覺이 있겠는가? 그러므로 ‘실로 始覺의 차이가 없다’고 하였다.”³⁹⁾

“四相이 동시에 있으나 마음에 의해 이루어진 것이며 일심을 떠나 따로 자체가 없기 때문에 ‘동시에 있으나 모두 자립함이 없다’고 하였다. 모두 다 자립함이 없기 때문에 본래 평등하여 본각과 동일한 것이다.”⁴⁰⁾

“마치 바닷물의 움직임은 과도라고 말하지만 과도는 자체가 없기 때문에 과도의 움직임은 없는 것이고, 바닷물은 자체가 있으므로 바닷물의 움직임은 있는 것과 같이, 마음과 四相도 그 뜻이 또한 이와 같다. (...) 四相이 오직 일심이며 불각이 바로 본각과 같은 것이니, 그러므로 ‘본래 평등하여 각과 동일하다’고 말한 것이다.”⁴¹⁾

원효에 의하면 결국 시각의 궁극은 ‘불각과 시각과 본각이 다르지 않게 되는 경지’이고 그것은 곧 일심의 근원으로 돌아간 것이다.

“본래 무명을 따라서 모든 식이 일어나다가 이제 시각을 따라서 마음의 근원에 다시 돌아가니, 마음의 근원에 돌아갈 때 모든 식이 일어나지 않으며, 식이 일어나지 않기 때문에 시각이 원만하여짐을 밝히고자 한 것이다”⁴²⁾

그렇다면 시각과 본각이 다르지 않게 되는 경지로 이끌어 가는 깨달음의 구체적 내용은 어떤 것인가? 이에 대해 원효는 ‘깨달음이 없다는 도리를 깨달아 아는 것’⁴³⁾ ‘생사가 본래 생겨남이 없음을 깨달아 아는 것’ ‘열반은 본래 적정함이 없음을 깨달아 아는 것’ ‘생사와 열반에 머물지 않는 것’ ‘세속의 유(有)와 진여의 공(空)을 보지 않는 것’⁴⁴⁾ 등을 거론하고 있다. 그 어떤 개념도 실체적 자성을

38) 『소』, 1-710상-중

39) 『소』, 1-710하

40) 『소』, 1-710하-711상

41) 『별기』, 1-687상-중

42) 『금강삼매경론』 본각리품, 1-632하

43) 『금강삼매경론』 본각리품, 1-632하, 637상

지니는 것이 아니라는 통찰이야말로 ‘깨달아감(시각)’의 핵심이라는 것이다.

이렇게 깨달음이나 열반조차도 실체적 자성으로 보지 않는 깨달음(시각)을 심화시켜 가다보면, 마침내 ‘시각과 본각이 다르지 않은’ 경지에 이르게 된다. 원효는 『금강삼매경』이 설하고 있는 일각(一覺)을 바로 이 경지의 깨달음이라 이해한다.

“(『금강삼매경』) 무주 보살이 말하였다. <여래께서 설하신 一覺의 성스러운 힘과 네 가지 넓은 지혜의 경지는 곧 일체 중생의 본각의 이익입니다. 왜냐하면 일체의 중생이 바로 이 몸 가운데 본래 원만하게 구족되어 있기 때문입니다.>

(『금강삼매경론』) 시각이 원만하면 곧 본각과 같아져서 본각과 시각이 없이 없기 때문에 ‘一覺’이라고 하였으며, 하지 않는 것이 없기 때문에 ‘성스러운 힘’이라고 하였고, 一覺 안에 네 가지 큰 지혜를 갖추어 모든 공덕을 지니기 때문에 ‘지혜의 경지’라고 하였으며, 이와 같은 네 가지 지혜가 一心의 양과 같아서 모두 두루하지 않음이 없기 때문에 ‘넓은 지혜’라고 하였다. 이와 같은 一覺은 곧 법신이고 법신은 곧 중생의 본각이기 때문에 ‘바로 일체 중생의 본각의 이익’이라고 하였다. 본래 무량한 性德을 갖추어 중생의 마음을 훈습하여 두 가지 업을 짓기 때문에 ‘본각의 이익’이라 한 것이다. 이 본각의 들이 없는 뜻으로 말미암아 한 중생도 법신 밖으로 벗어남이 없기 때문에 ‘곧 이 몸 가운데 본래 원만하게 구족되어 있다’고 하였다.”⁴⁵⁾

“(『금강삼매경』) 부처님이 말씀하셨다. <모든 부처님과 여래는 항상 一覺으로써 모든 識을 전변시켜 唵摩羅에 들어가게 한다. 어째서 그러는가? 모든 중생은 本覺이니, 항상 一覺으로써 모든 중생을 깨우쳐 저 중생들이 모두 본각을 얻게 하여 모든 情識이 공적하여 일어남이 없음을 깨닫게 하는 것이다. 왜냐하면 결정의 본성은 본래 움직임이 없기 때문이다.>

(『금강삼매경론』) 모든 중생이 똑같이 본각이기 때문에 ‘一覺’이라 한 것이다. 모든 부처님은 이것을 체득하여 곧 널리 교화할 수 있기 때문에 ‘항상 ---으로써’라고 하였고, 이 본각으로써 다른 사람을 깨닫게 하기 때문에 ‘항상 일각으로써 모든 중생을 깨닫게 한다’고 말하였다. ‘저 중생으로 하여금 모두 본각을 얻게 한다’는 것은 ‘교화 대상이 전변하여 들어간다’는 구절을 풀이한 것이니, 본각은 바로 암마라식이다. ‘본각을 얻는다’는 것은 ‘들어간다’는 뜻을 풀이한 것이니, 본각에 들어갈 때에 모든 여덟 가지 식이 본래 적멸임을 깨닫는다. (...) ‘모든 중생은 본각이다’는 등은 本覺義이고, ‘모든 情識이 적멸하여 일어남이 없음을 깨달았다’는 것은 始覺義이니, 이것은 시각이 곧 본각과 같다는 것을 나타낸 것이다.”⁴⁶⁾

44) 『금강삼매경론』 본각리품, 1-634중-635상

45) 『금강삼매경』·『금강삼매경론』 본각리품, 1-633중-하

46) 『금강삼매경』·『금강삼매경론』 본각리품, 1-630하-631상

존재의 본원적 완전성에서 솟아 나오고 있는 불가사의한 자기 구현의 힘(본각의 불가사의한 훈습력)이 촉발시킨 ‘깨달아감(시각)’의 여정은, 존재 왜곡의 개념적 확산을 일삼는 분별식(情識)이 그치는 경지에 이른다. 구유식(舊唯識. 眞諦唯識)에서는 이 경지를 제8식(아뢰야식)의 근본 무명을 떨쳐버린 제9식으로서의 아마라식(阿摩羅識)이라 부른다. 존재의 본원적 완전성에 귀환한 이 9식의 경지가 바로 본각이며, 이 때를 ‘시각과 본각이 다르지 않은’ 일각(一覺)이라 칭한다. 시각의 궁극을 일컫는 일각의 경지에서는 모든 존재의 참모습, 그 본원적 완전성을 그대로 보므로, ‘모든 중생은 똑같이 본래 깨달아 있다’고 말할 수 있게 된다. 모든 중생을 범신으로 볼 수 있게 되는 것이다. 그리고 이 일각의 경지에서는 존재의 본원적 완전성이 지니고 있는 지혜와 자비의 능력이 온전하게 드러나, 중생으로 하여금 제9 아마라식(본각)으로 들어가게 하려는 이타의 교화행이 펼쳐진다. 이 때는 시각과 본각의 두 공덕이 하나로 결합하여 무한한 작용을 펼치게 되니,

“업식 등의 염법의 차별을 대하기 때문에 본각의 무한한 性의 功德을 말하였고, 또한 이 모든 법의 차별을 對治하기 때문에 시각의 온갖 덕의 차별이 이루어짐을 일컫는 것이다.”⁴⁷⁾

고 하는 말이나, 다음과 같은 주석은 이 국면을 드러내고 있다.

“일이 있기에 앞서 본각의 이익을 취한다’고 한 것은 부처님의 말씀을 옳게 알아 들은 것이다. 무릇 말을 하여 佛事를 지으려 할 때에는 항상 먼저 그 본각의 이익을 취해야 하니, 이 생멸하는 念은 본래 적멸한 것이고, 이와 같이 적멸한 것이 바로 如如한 理이다. 이 理 가운데 본각과 시각의 모든 덕을 다 포섭하고 있으며, 또한 생멸하는 모든 법을 갖추고 있는데, 원용하여 둘이 아니니, 이 때문에 매우 깊고 불가사의하다. 이 가운데 비록 무량한 공덕을 갖추고 있지만, **그 體는 오직 본각과 시각이 평등하여 둘이 아닌 것이니**, 그리하여 ‘곧 마하반야이다’라고 하였고, 이와 같은 반야는 근원을 다하고 性을 다한 것이기 때문에 ‘바라밀’이라고 하였다.”⁴⁸⁾

이렇게 볼 때 ‘시각과 본각이 다르지 않다’는 것은 두 가지 측면을 동시에 지니고 있다. ‘같음’과 ‘다름’이 그 두 측면이다. 원효의 다음과 같은 말은 이 문제와

47) 『소』, 1-714하

48) 『금강삼매경론』 진성공품, 1-656중

연관되어 있다.

“(『금강삼매경』) 부처님이 말씀하셨다. <보살이여, 허망한 것은 본래 일어남이 아니어서 그칠 수 있는 허망함이 없으니, 마음이 無心임을 안다면 그치게 할만한 마음이 없다. 나뉘(分)도 없고 달라짐(別)도 없어서 現識이 생겨나지 않는다. 그치게 할만한 생겨남이 없는 것이 바로 그침이 없는 것이다. 또한 그침이 없는 것도 아니니, 어째서인가? 그침이 없다는 것을 그치기 때문이다.

(『금강삼매경론』) 답의 뜻에 두 가지가 있으니, 앞에서는 그칠 것이 없다는 것을 인정하였고, 뒤에서는 그칠 것이 없다는 것을 부정하였다. 인정한 것은 시각이 본각과 다르지 않기 때문이고, 부정한 것은 시각이 오직 본각이지만 한 것은 아니기 때문이다. (...) 이미 그치게 할 대상인 불각의 일어남이 없으니 곧 능히 그치게 하는 시각의 차이가 없다. 다르지 않다는 맥락(不異門)에 의하여 이와 같이 인정한 것이다. ‘또한 그침이 없는 것도 아니다’라고 한 것은 다르지 않은 시각이 없는 것이 아니기 때문이고, ‘그침이 없다는 것을 그친다’는 것은 일어남이 없다는 妄心を 능히 그치기 때문이다. 비록 일어남을 얻을 수 없으나, 한갓 일어남이 없는 것은 아니니, 한갓 일어남이 없는 것은 아니기 때문에 그쳐야 할 것이 없지 않으며, 그러므로 능히 그치는 覺이 없지 않으니 이와 같이 답한 것이다.”⁴⁹⁾

인간은 존재 오염의 현실(불각)을 깨달아감(시각)의 과정을 통해 정화시켜 간다. 그 깨달아감의 여정이 마지막으로 도달하는 곳은 존재의 본원적 완전성(본각)이다. 이 도착지에서는 모든 존재의 참모습을 그대로 볼 수 있게 되므로, 불각이니 시각이니 본각이니 하는 구별 자체가 성립하지 않는다. ‘불각과 시각과 본각이 다르지 않게 되는 경지’인 것이다. 이 경지를 원효는 ‘일각(一覺)’이라 부르기도 한다.

그런데 깨달아 가는 여정의 현실을 감안할 때는 ‘극복해야 할 불각’과 ‘심화시켜 가야 할 시각’ 그리고 ‘완성시켜야 할 본각’을 인정해야 한다. 이 맥락에서는 불각과 시각과 본각을 같다고 말할 수 없다. 시각과 본각의 ‘다른’ 국면이다. 그러나 여정의 종착역(사물의 본래 모습)에서 본다면, ‘그쳐야 할 불각’도 없고 ‘완성시켜야 할 시각’도 없다. 모두가 본각이고 법신의 드러남일 뿐이다. ‘불각과 시각과 본각이 다르지 않은’ 맥락이다. 결국 시각이 완전해져서 시각과 본각이 다르지 않게 되는 일각은, 시각과 본각의 ‘다름’과 ‘같음’ 두 국면을 동시에 안고 있는 썸이다. 원효는 이러한 의미를 『금강삼매경』의 무상관(無相觀) 수행과 관련하여 다음과 같이 말하기도 한다.

49) 『금강삼매경』·『금강삼매경론』 무상법품, 1-619중

“비로소 능취를 여원다는 것은 始覺義이고, 본래 (능취를) 여원 空한 마음은 本覺義이다. 뜻은 비록 두 가지가 있으나 合해져서 一覺을 이루니, 똑같이 능취와 소취를 여의고 새 것과 옛 것을 여이기 때문이다. 이것은 논(『기신론』)에서 ‘시각은 곧 본각과 같다’고 한 것과 같다. (...) 또한 이 一覺은 본각과 시각의 뜻을 가지고 있으니, 본각의 드러내어 이룬다는 뜻(本覺顯成義)이 있기 때문에 진리대로 닦는다(眞修)는 말도 도리가 있고, 시각의 닦아서 이룬다는 뜻(始覺修成義)이 있기 때문에 새로 닦는다(新修)는 말도 도리가 있다. 만약 한쪽에 치우쳐 고집한다면 곧 미진함이 있게 된다.”⁵⁰⁾

인간의 사유 활동을 모든 것에 실체 관념을 부여하는 근본 결핍을 안고 있다. 그 실체화의 대상은 주관과 객관을 모두 포함한다. 존재의 참모습은 이 실체 개념에 가리워 왜곡되어 버린다. 무상관(無相觀)은 ‘모든 존재는 본래 실체가 없음’을 관(觀)하여 이 허구적 실체 관념을 극복해 가는 수행이다. 이 무상관의 입장에서 볼 때, 실체 관념을 투사하지 않고 사물을 보는 힘을 키워 가는 과정은 ‘깨달아감(시각)’이고, 그 힘이 완전해져서 실체 없는 참모습과 하나가 된 경지는 ‘본원적 깨달음(본각)’의 구현이다. 그리고 시각이 본각과 하나가 된 것을 일각이라 한다. 따라서 수행의 관점에서 보면 일각은 두 가지 측면을 지닌다. 본각을 기준으로 보면 이미 구현된 모든 존재의 실체 없는 참모습을 그대로 드러내는 것(本覺顯成義, 眞修)이 수행인 셈이고, 시각을 기준으로 보면 아직 가리워 있는 존재의 참모습을 새롭게 밝혀 가는 것(始覺修成義, 新修)이 수행이 된다.

3. 맺음 글

모든 불교 사상이 그러하듯이, 원효 사상 또한 깨달음의 구현이 일관된 초점이다. 특히 극적인 깨달음의 전회를 겪고 그 깨달음은 바를 열정적으로 실천해 보인 원효는, 『대승기신론』과 『금강삼매경』에서 부각되고 있는 각(覺) 사상을 자신의 사상과 체득을 적절히 표현할 수 있는 이론으로 채택하고 있다. 시각과 본각을 중심으로 깨달음 사상과 이론을 체계화하고 있는 것이다.

『대승기신론』·『금강삼매경』에 의거한 원효의 깨달음 사상에 의하면, 현실의 인간은 원초적 이해 결핍(無明)의 후유증을 앓고 있는 불각의 존재인 동시에, 본원적 완전성도 동시에 간직한 본각의 존재이기도 하다. 또한 이 불각과 본각의

50) 『금강삼매경론』 무상법품, 1-611하-612상

상반된 면모가 동시에 동거하고 있는 인간에게는 또 하나의 면모가 가능성으로 주어져 있으니, 불각이라는 존재 결핍으로부터 본각이라는 본원적 완전성으로 귀환할 수 있는 시각이 그것이다. 이 귀환의 잠재력은 본각 자체에서 비롯되는데, 본원적 완전성(본각)에서 솟구치는 이 불가사의한 계발적 자극과 계기를 원효는 ‘본각의 불가사의한熏습(熏習)’이라 일컫는다. 본각에서 주어지는 본각 귀환의 의지가 현실화되는 것이 시각인 셈인데, 시각이라 부르는 이 본각 귀환의 여정이야말로 인간 존재가 지닌 삶의 희망이요 당위이며 궁극적 목적이 된다. 생명의 본원적 완전성으로 돌아가려는 이 본각 귀환의 여정을 성공적으로 진행하여 완성시킬 때, ‘시각이 곧 본각’이라는 경지가 펼쳐진다.

『대승기신론』의 일심이문(一心二門)에 의거한다면, 본각과 불각과 시각의 설정은 어디까지나 심생멸문에서의 일이다. 본각·시각·불각의 상대적(相待的) 관계는 심생멸문에서만 유효하다. 따라서 깨달음의 구현을 초미의 관심사로 하는 『대승기신론』이나 원효로서는 심생멸문에 사상적, 실천적 비중을 두게 된다. 생명 정화(淨法)의 희망과 생명 오염(染法)의 절망이 교차하는 심생멸문의 갈림길 위에서 방황하는 인간으로 하여금 ‘깨달아감(始覺)’의 여정으로 인도하려는 것이 『대승기신론』이나 원효 사상의 일관된 초점이다.

『대승기신론』에 따르면, 본각과 시각 및 불각은 독자적 개념이나 존재가 아니라 상호 의존적이다. 원효는 시각·본각·불각의 이 상대적(相待的) 관계를 ‘깨달음을 성취할 수 있는 철학적 토대’로 풀이한다. 불각과 시각과 본각은 상호 의존적으로 성립하는 공성(空性)의 존재라는 사실로 인하여 불각 상태는 시각과 본각으로 전환될 수 있다는 것이다. 이로 인해 인간은 시각과 본각의 구현을 통한 존재 해방의 비전을 확보하게 된다.

존재의 본원적 완전성인 본각을 구현한다는 것은 구체적이고도 고귀한 삶의 이익을 성취하는 일이다. 원효가 힘써 풀이하고 있는 『대승기신론』과 『금강삼매경』은 모두 이러한 본각의 공덕을 강조하고 있다. 『대승기신론』은 본각이 지닌 공덕을 두 가지 측면에서 거론하고 있는데, ‘오염된 삶에 응하여 나타나는 공덕(隨染本覺)’과 ‘본각 자체에서 나타나는 공덕(性淨本覺)’이 그것이다. 이 두 가지 측면에서 나타나는 공덕은 모두 중생을 이익 되게 하는 것으로 귀결된다. 원효에 의하면, 수염본각의 공덕은 오염된 현실의 차별 현상에 입각하고 있기 때문에 친소(親疎) 관계에 상응하면서 중생을 이익 되게 하는 차별적 기여인데 비해, 성정본각의 공덕은 보편적 완전성 자체에서 우러나오기 때문에 친소 관계에 무관한 보편적 기여라고 한다. 본각의 공덕이란 ‘자기 이익과 타자 이익의 동시적 구현

능력(自利利他)’이라 할 수 있는데, 원효는 『금강삼매경』이 설하는 ‘본각의 이익’이 바로 그런 것이라고 지적한다.

또한 원효에 의하면, 본각이 이처럼 중생을 이익 되게 하는 공덕을 친소 차별적인 방식과 친소 보편적인 방식을 아울러 발휘할 수 있는 것은 오염과 청정의 실체적 이분법을 넘어설 수 있기 때문이다. 본각은 청정과 오염 그 어떤 것도 실체적 속성(자성)으로 지나는 것이 아니기 때문에 중생 이익을 위한 걸림 없는 실천(無碍行)이 가능하다. 청정과 오염 모두를 여의었기 때문에 청정과 오염 모두를 통틀어 지녔다고도 말할 수 있는 것이고, 이처럼 청정과 오염 양자를 모두 여의었기에 그 어느 일방에도 집착하지 않는 위대한 실천력(性功德)이 갖추어진다는 것이다.

존재의 본원적 완전성(본각)이 투사하고 있는 불가사의한 훈습력은 일상의 근원적 반성과 성숙의 자각을 일깨워 잠재된 희망의 가능성을 현실화시켜 간다. 그리하여 마침내 그 불가사의한 훈습력의 원천인 본원적 완전성과 하나가 되는 귀환의 과정 전체가 시각이다. 이 시각의 의미 및 내용 가운데서 『대승기신론』 각(覺) 사상의 개성을 보여주는 대목은 념의 초상(初相, 生相)을 깨닫는 무념(無念)의 경지와 관련된 부분이다. 무념을 증득한 사람에게는 마음의 네 가지 현상(生住異滅)이 존재 왜곡의 념이 아니라 모두가 존재의 참모습을 드러내는 깨달음이 된다는 것인데, 원효에 의하면 이러한 시각의 궁극 경지는 ‘불각과 시각과 본각이 다르지 않게 되는 경지’이고, 그것은 곧 일심의 근원으로 돌아간 것이다.

또한 원효는 시각과 본각이 다르지 않게 되는 경지로 이끌어 가는 깨달음의 구체적 내용으로서, ‘깨달음이 없다는 도리를 깨달아 아는 것’ ‘생사가 본래 생겨남이 없음을 깨달아 아는 것’ ‘열반은 본래 적정함이 없음을 깨달아 아는 것’ ‘생사와 열반에 머물지 않는 것’ ‘세속의 유(有)와 진여의 공(空)을 보지 않는 것’ 등을 거론하고 있다. 그 어떤 개념도 실체적 자성을 지니는 것이 아니라는 통찰이야말로 ‘깨달아감(시각)’의 핵심이라는 것이다. 이렇게 깨달음이나 열반조차도 실체적 자성으로 보지 않는 깨달음(시각)을 심화시켜 가다보면, 마침내 ‘시각과 본각이 다르지 않은’ 경지에 이르게 된다. 원효는 『금강삼매경』이 설하고 있는 일각(一覺)이 바로 이 경지의 깨달음이며, 그것은 구유식(舊唯識, 眞諦 唯識)에서 말하는 제9식인 아마라식(阿摩羅識)의 경지라고도 한다.

시각의 궁극을 일컫는 일각의 경지에서는 모든 존재의 참모습, 그 본원적 완전성을 그대로 보게 된다. 이 때는 ‘모든 중생은 똑같이 본래 깨달아 있다’고 말할 수 있게 되어 모든 중생을 법신으로 볼 수 있게 되는데, 이 일각의 경지에서

는 시각과 분각의 두 공덕이 하나로 결합하여 무한한 작용을 펼치며 중생들로 하여금 존재 왜곡의 개념적 확산을 일삼는 분별식(情識)을 그치고 제9 아마다식(분각)으로 들어가게 하는 이타의 교화행이 펼쳐진다. 이 지점이 원효 깨달음 사상의 종착역이다.

참고문헌

- 『송고승전』 권4, 『신라국의상전』, 신수대장경 권50
 마명보살, 진제 역, 『대승기신론』, 신수대장경 권32
 원효, 『대승기신론소』 · 『대승기신론별기』 · 『금강삼매경론』 (『한국불교전서』1, 동국
 대출판부, 1979)
 박태원, 『대승기신론사상연구(1)』, 민족사, 1994

[Abstract]

A Study of Won-Hyo's Enlightenment Thought

Tae-Won, Park (Ulsan Univ.)

According to Won-Hyo, human is a being of threefold aspect, original enlightenment(本覺), the process of actualization of enlightenment(始覺), nonenlightenment(不覺). Human can have the possibility of maturation and perfection of life due to the original enlightenment(本覺) and the process of actualization of enlightenment(始覺). The original enlightenment has concrete profits of life that give helps to all human beings to accomplish happiness and emancipation from the suffering.

The ultimate goal of practice for the enlightenment is the state that the process of actualization of enlightenment become as the same as the original enlightenment. Won-Hyo calls it as 'One Enlightenment'. In this One Enlightenment, One can see the things as they are, and can see all beings as truth. And he can contribute to beings to correct their cognitional distortion that needed to emancipate from the sufferings. This state of One Enlightenment is the goal of Won-Hyo's enlightenment thought.

Key Words : Won-Hyo, original enlightenment, nonenlightenment