

『대승기신론』을 읽어온 문헌학과 교학의 시선들

-『대승기신론』의 성립을 둘러싼 논의의 진전 혹은 성립논쟁의 탈피를 위한-

석길암

경주 동국대학교 불교학부

## 1. 서론(緒論)

『대승기신론(大乘起信論)』(이하 ‘기신론’)을 둘러싼 논의는 간단한 문제가 아니라는 언급이 먼저 필요할 것으로 생각된다. 『기신론』 그 자체가 동아시아 불교에서 차지하고 있는 영향력이 만만치 않다는 사실은 차치하더라도, 『기신론』이 그 출현에 있어서 배경으로 삼는 사상을 어떻게 읽을 것인가의 문제, 그리고 중국에서의 출현 전후 상황에 대한 파악의 문제 등 많은 부분들이 여전히 모호하다고 말할 수밖에 없기 때문이다.

한편으로 『기신론』에 대한 동아시아 불교에서 이루어진 주석(註釋) 혹은 활용의 문제에 있어서, 곧 교학사상사에 있어서는 적어도 『기신론』의 진위(眞僞) 여부에 대한 논의는 거의 의미가 없는 것이라고 말할 수 있다. 인도 찬술 혹은 진제((眞諦, Paramārtha, 499-569)의 번역이라는 ‘역사적 사실’에 대해 논의가 전무했던 것은 아니지만, 그러한 논의가 의미를 가지고 영향을 미칠 정도였던 것도 아니기 때문이다. 적어도 알려진 기록들에 한정해서 살펴본다면, 저자와 번역자에 대한 의문이 제기된 사실은 있어도, 그러한 의혹의 제기가 기신론이 담고 있는 사상과 그것을 둘러싼 주변 사상에 대한 논의에 영향을 미친 사례는 발견하기 힘들다. 따라서 주석 혹은 활용 대상으로서의 『기신론』이라는 관점에는, 중국에서 찬술되었을 가능성에 대한 고려가 배제되어 있었다고 보는 것이 적절할 것이다. 이러한 흐름은 『기신론』이 적어도 7세기의 3대 주석서 이후에는 동아시아 불교사상사에 있어서 중요한 근간으로 작동하게 됨에 따라, 오히려 『기신론』을 매개로 하여<sup>1)</sup> 불교사상 전반을 이해한다는 입장이 주류로 등장하게 된 것과 무관하지 않다. 그리고 그것이 근대 시기에 문헌학적 방법론이 불교학이라는 분과학문에 주요한 연구방법론으로 채용될 때까지 일관된 경향이었다고 생각된다.

그러한 『기신론』에 대하여 인도찬술이 아니라 중국찬술이라는 논의가 근대 시기에 제기된 것은 대단히 획기적인 사건이었다고 말할 수 있다. 이 중국찬술설은 일본에서는 근대문헌학적 방법론이 불교학 연구에 본격적으로 채용되는 시점을 그 효시로 한다. 『기신론』에 대한 문헌학적 접근을 본격적으로 시도한 인물이 바로 일본의 우이 하쿠쥬(宇井伯壽, 1882-1963)와 모치즈키 신코(望月信亨, 1869-1948)이며,<sup>2)</sup> 양자는 각기 『기신론』 성립 문제에 있어서 인도찬술설과 중국찬술설의 대표적인 제안자들이다.

『기신론』에 대한 문헌학적 접근의 경향성의 특징을 극명하게 드러내는 사례가 있다. 최근 일본학계에서 화제가 되고 있는 책인 오다케 스스무(大竹晋)의 『大乘起信論成立問題の研究』(國

1) 실제로는 『기신론』 그 자체가 아니라 『기신론』의 주석서를 매개로 한다는 것이 더 타당한 표현일 것이다.

2) 우이 하쿠쥬와 모치즈키 신코는 각기 1936년에 발표한 『大乘起信論』(岩波書店)과 1938년에 발표한 『講述 大乘起信論』(富山房)을 통해서 인도찬술설과 중국찬술설을 제시하고 있다. 모치즈키는 이미 1900년대 초반부터 『宗教界』 등에 발표한 『기신론』 관련 논고들을 통해서 『기신론』에 대한 본격적인 문헌학적 접근을 시도하고 있으며, 1938년의 『講述 大乘起信論』은 그 종합적인 결과물이라고 이해할 수 있다.

書刊行會, 2017)가 그것이다. 오다케는 이 책의 서론에서 연구사를 개관하면서 “애시당초 『대승기신론』이 인도 찬술인지 아닌지 논하기 위해서는 이 논의 하나하나의 한어(漢語)-남북조시대 북조의 한역(漢譯)에 준거한 한어(漢語)-가 어떤 범어에 대응하는지를, 북조의 한역 경전이나 그것에 대응하는 범문(梵文) 혹은 티베트역에 의거해서 확인하고, 그 위에서 동론(同論, 기신론)의 내용이 인도 불교의 문맥에 부합하는지 아닌지를 논하지 않으면 안 된다. 이러한 문헌학적 수고를 감내할 수 없는 인간은, 애초에 중국불교와 인도불교를 분별하는 능력을 가지고 있지 않으며, 『대승기신론』 성립문제 연구에 참가할 자격이 없는 것이다. 이 점에 대해서 설령 많은 학자들이 『대승기신론』 성립 문제를 연구해왔다고 한들, 이 문제의 해결에 기여한 사람은 한문, 범문, 경전번역을 구사하여 문헌학적 연구에 의해 논증을 진행한 일본의 극히 일부 학자들뿐이다. 아래에서 그러한 극히 일부 학자들로 한정하여 연구사를 개관하고자 한다.”<sup>3)</sup>라고 지적한다.

이 관점은 일본학계에서 거의 100년에 가까운 시간 동안 진행되었던 『기신론』 성립문제를 둘러싼 논의의 기본적 관점 혹은 그 일단을 보여주는 것이며, 최근에 이르기까지 이 문제를 둘러싼 논의의 기본적 관점을 확인할 수 있는 언급이다. 그리고 이것이 바로 『기신론』을 읽는 일본학계의 문헌학적 시선을 극단적으로 반영하는 사례라고 할 것이다.<sup>4)</sup>

그러나 그럼에도 불구하고 이러한 일본학계의 다수설에 해당하는 논의에 대해 일본학계의 일부를 포함하여 많은 학자들이 여전히 흔쾌하게 수긍하지 않고 있는 것도 역시 분명하다. 그렇다면 왜 아직도 여전히 많은 학자들이 일본학계의 다수 의견에 쉽사리 수긍하지 않는 것일까? 또 한편으로는 문헌학적 방법론을 중시하는 일본학계에서는 쉽사리 수긍하는 부분이 존재하는 것일까? 이 두 시선 사이에 내재해 있는 문제들 그리고 한계들을 검토하는 것이 본 논문의 과제 중의 하나라고 생각된다. 먼저 앞부분에서는 교학적/주석사적 시선과 문헌학적 시선에 의한 접근의 경과와 한계를 간략히 정리한다. 그리고 뒷부분에서는 그 한계를 넘어서는 새로운 접근으로서 최근의 새로운 시선들을 소개하고, 마지막에 『기신론』 읽기에 있어서 논자가 생각하는 방향에 대한 제안을 붙이고자 한다.

## 2. 『대승기신론』 성립을 둘러싼 논쟁과 문제의식

### 1) 『대승기신론』의 한역(漢譯)과 유통의 문제를 둘러싸고

고대에도 그리고 지금에 이르기까지도 『대승기신론』은 동아시아 불교에서 대단히 중요한 위치를 점하는 논서이다. 『기신론』이 동아시아 불교에 출현한 것은, 그것이 인도로부터 전래된 원전으로부터 전래되었든 아니면 중국에서 찬술 혹은 편집되었든, 550년대 전후로 추정된다. 『기신론』의 번역 혹은 출현과 관련한 공식 기록 중에서 가장 이른 것은, 개황 14년(594)에 사문 법경(法經) 등이 편찬한 『중경목록(衆經目錄)』이다. 이 『중경목록』에는 “대승기신론 1권. 사람들은 진제가 번역했다고 말하는데, 『진제록(眞諦錄)』을 살펴보면 이 논서가 없다. 때문에 의혹부에 넣는다[大乘起信論一卷: 人云眞諦譯勘眞諦錄無此論故入疑].”<sup>5)</sup>고 기록하고 있다. 인

3) 大竹晋(2017), 『大乘起信論成立問題の研究』, 國書刊行會, p.5.

4) 단 이 같은 관점이 일본학계의 문헌학적 접근의 전부를 보여주는 것은 아니다. 오히려 대부분의 문헌학적 접근을 시도한 학자들 역시 대부분은 교학사적/주석사적 전통의 영향 아래 있다고 보는 것이 더 적절할 것이다. 따라서 오다케의 언급은 문헌학적 접근의 편향적 사례라고 보는 것이 더 적절하다고 생각한다.

5) 『중경목록(衆經目錄)』, 대정신수대장경(大正新修大藏經, 이하 T로 약칭)55, p.142a.

용문에서 언급하고 있는 것처럼, 『중경목록』이 『기신론』을 의혹부에 분류한 가장 중요한 근거는 『진제록』에 『기신론』이 보이지 않는다는 점이다. 하지만 동시에 이 기록은, 적어도 범경이 『중경목록』을 편찬하던 시기에는 『기신론』이 진제가 번역한 논서라는 구전이 상당한 정도로 확산되어 있었다는 점도 보여준다.

그런데 거의 비슷한 시기인 개황 17년(598)에 비장방(費長房, ?-6세기 말-?)이 편찬한 『역대삼보기(歷代三寶紀)』에는 삼장(三藏) 진제가 태청(太淸) 4년 육원철(陸元哲)의 집에서 『기신론』을 번역하였다고 기록하고 있다.<sup>6)</sup> 같은 곳에는 『진록(陳錄)』을 작성할 때 진제의 제자였던 조비(曹毘, ?-?)가 지은 삼장전(三藏傳)의 글을 참고하였다고 적고 있다.<sup>7)</sup> 조비가 지은 삼장전은 『역대삼보기』의 다른 곳에서는 ‘조비의 삼장역전[曹毘三藏歷傳]’<sup>8)</sup>이라고도 부르고 있다.

『중경목록』과 『역대삼보기』의 두 기록 중 어느 것을 신뢰할 것인가 하는 여부는 학자에 따라 다를 것이다. 두 목록은 각기 ‘진제록(眞諦錄)’과 조비가 지은 ‘삼장역전(三藏譯傳)’을 참고하고 있다. ‘진제록’과 ‘삼장역전’이 같은 것인지 아닌지는 불분명하다. 어쨌든 지금으로서는 어느 쪽의 기록이 더 신뢰할 만한지 판단할 수 있는 근거 역시 존재하지 않는다. 그러나 최근 100년간 『기신론』을 의혹부의 논서로 분류한 『중경목록』의 기록이 좀더 많은 힘을 얻고 있었던 것도 분명하다. 그렇지만 비장방의 기록을 부정할 만한 근거가 확실하지 않다는 것도 역시 여전히 분명하고 분명한 사실이다.

진제의 번역이라 불리는 1권본 『대승기신론』의 번역자와 번역 여부 혹은 중국에서 찬술되었는가 하는 여부 등 여러 가지 점들이 해명되지 못한 채 남겨져 있는 것처럼, 실차난타(實叉難陀, 652-710)가 번역했다고 전하는 신역본 『대승기신론』 역시 그 번역의 경위와 역자 등에 대해서 모호한 점이 적지 않다. 그 서문에는 서경(西京; 長安)의 자은탑(慈恩塔) 안에서 옛 범본을 발견하여 대주(大周) 성력(聖曆) 3년 계해(癸亥) 10월에 번역하였다고 적고 있다. 그러나 이 작자미상의 서문은 역출 시기에 기본적으로 오류가 존재하는 등<sup>9)</sup> 신뢰하기 곤란한 부분들이 존재한다.

이상과 같이 『기신론』의 번역과 유포 경위에 대해서는 여러 가지 의문들이 해결되지 않고 있는 상태이다. 이 같은 상황 때문에 『기신론』의 성립지 그리고 번역자를 둘러싸고 다양한 이견들이 제출되어 왔으며, 그러한 이견들은 오늘날에 이르러서도 그치지 않는 실정이다. 이 같은 논란의 가장 큰 문제점은 그것이 문헌학적 방법론을 주로 의존하는 연구자들에게 있어서 『기신론』을 다시 보게 하는 원인으로 작동한다는 점이다. 한역(漢譯)논서 혹은 중국 출현만이 확인되는 『기신론』의 사상을 논하기 위해서 찬술자와 번역자 그리고 출현지에 대한 해명은 그 사상을 이해함에 있어서 대단히 중요한 문제가 된다는 점에는 이론이 없을 것이다. 다만 그것이 『기신론』 자체의 논변이 가진 핵심을 배제하는 것으로 이어진다면 심각한 문제일 수밖에

6) 『역대삼보기(歷代三寶紀)』, T49, p.99a. 하지만 태청(太淸)이라는 연호에 4년은 존재하지 않는다. 태청이란 연호 자체가 547년부터 549년까지만 사용된 연호이기 때문에 3년이 태청이라는 연호를 사용하는 마지막 해이기 때문이다. 이 연호 표기상의 오류 또한 후대에 『기신론』이 진제에 의해서 번역되지 않았다는 주장의 한 근거로 제시되었다.

7) 『역대삼보기』, T49, p.99a.

8) 같은 책, p.88a.

9) 신역본 『대승기신론』의 서문에는 “此本即于闐國三藏法師實叉難陀，齋梵文至此，又於西京慈恩塔內，獲舊梵本，與義學沙門荊州弘景崇福法藏等，以大周聖曆三年歲次癸亥十月壬午朔八日己丑，於授記寺，與花嚴經相次而譯，沙門復禮筆受，開為兩卷。”(T32, p.583c)라고 기록하고 있다. 하지만 이 기록에서 적고 있는 성력 3년 10월이라는 기록은 오류에 해당한다. 성력(聖曆) 3년 5월에 연호가 구시(久視)로 바뀌기 때문에 성력 3년 10월은 존재하지 않기 때문이다. 또한 성력 3년의 간지는 계해(癸亥)가 아니라 경자(庚子)이다. 이 때문에 서문의 번역 경위에 대한 기록은 그 시점에 명백한 오류가 존재한다. 그리고 이것이 신역본의 실차난타 번역에 대한 신뢰성을 문제로 삼게 하는 이유가 된다.

없을 것이다.

2) 『대승기신론(大乘起信論)』 3대 주석서와 앞선 주석서들, 그리고 한계 동아시아 불교에 있어서 『기신론』의 주석사 혹은 연구사의 첫머리에 놓이는 것은 담연의 주석서이다. 그리고 담연의 주석서에 뒤를 이어서 등장하는 것이 잘 알려진 3대 주석서이다. 하지만 최근 보고된 주석서 중의 하나로, 돈황사본인 행우서옥 소장의 『기신론』 주석서(杏雨書屋所藏敦煌文獻 『大乘起信論疏』, 擬題, 羽333V, 이하 杏雨書屋本으로 略稱한다)가 담연의 소보다 좀더 이른 시기의 것으로 추정되고 있다.<sup>10)</sup>

이 주석서가 담연의 주석서보다 앞서는지 여부에 대해서는 일부 논란이 존재한다. 하지만 이 논란 역시 진제 삼장의 역경목록(譯經目錄) 혹은 찬술목록의 진위여부와 관련되어 있다. 말하자면, 진제 삼장의 역경목록 혹은 찬술목록에 대한 신뢰가 없다면, 이 행우서옥본(杏雨書屋本)이 담연의 주석서보다 앞선다는 사실 역시 신뢰하지 않게 될 것이 분명하기 때문이다. 행우서옥본은 『구식장(九識章)』 혹은 『구식의기(九識義記)』를 인용하고 있는데, 이것이 논란의 소재가 된다. 만약 진제 삼장에게 『구식장』 혹은 『구식의기』라는 저술이 있었다는 점을 신뢰한다면 문제가 되지 않는 부분이다. 하지만 진제 삼장에게 이 같은 저술이 있었다는 사실을 인정하지 않고, 6세기 말 이후에 구식설(九識說)이 등장했다는 입장을 견지하는 입장이라면, 행우서옥본은 담연의 주석서 혹은 정영사 혜원(慧遠)의 주석서보다 더 늦은 시기의 것일 수밖에 없게 되기 때문이다.

논자는 이 행우서옥본의 새로운 발견은 『기신론』의 해석사 혹은 『기신론』의 성립 혹은 출현을 바라보는 관점에 있어서 중요한 의미를 가진다고 생각한다. 왜냐하면 그것이 흔히 『기신론』의 3대 고주석서라고 불리는 것들과는 전혀 다른 흐름을 보여주는, 이전의 해석사에 대해서 중요한 시사점을 던져주는 것이기 때문이다.

잘 알려져 있는 것처럼, 3대 주석서는 각각 혜원과 원효(元曉, 617-686) 그리고 법장(法藏, 645-712)의 주석서를 일컫는 것이다. 7세기 『기신론』 주석을 대표하는 이들 3대 주석서가 『기신론』 해석의 역사에서 가장 뚜렷하고 일관하여 보여주는 흐름은 세 가지 모두가 『능가경(楞伽經)』을 『기신론』의 경본(經本)으로 취급한다는 사실이다. 또한 이들 세 주석서는 정도의 차이가 있기는 하지만, 모두가 여래장사상을 『기신론』의 해석에 있어서 중요한 논점 중의 하나로 취급한다. 일례로 법장을 계기로 하는 여래장연기설의 관점이 그러하며, 이 관점은 『기신론』을 해석하는 교학사상의 주요 관점 중의 하나로 자리매김하게 된다. 따라서 『기신론』에서 여래장사상에 대한 이해는 대단히 중요한 요소가 된다.

그런데 이들 세 주석서보다 시기가 앞서는 담연의 주석서 그리고 행우서옥본은 『능가경』을 경본으로 사용하지 않는다. 이것은 3대 주석서 중에서 가장 앞선 시기의 것인 정영사 혜원의 주석을 계기로 『기신론』을 바라보는 기본 관점에 변화가 있었음을 의미한다. 거기에서 가장 중요한 것이 경본으로서 『능가경』이 채용된다는 점일 것이다. 『능가경』을 경본으로 채용하는 것은 3대 주석서에 공통되는 점이지만, 그 채용에 정도에 있어서는 미묘한 차이가 존재한다.

자세한 사항은 본론에서 언급하였으므로 생략하지만, 가장 중요한 차이를 미리 언급해두면 두 가지 측면을 말할 수 있을 것이다.

첫째는 옛 주석가들이 여래장계 경론의 시각을 『기신론』의 주석에 어느 정도 반영하고 있는가

10) 池田將則이 처음 그 존재를 소개하였고, 2012년 12월에 간행된 『불교학리뷰』12호에 「杏雨書屋所藏敦煌文獻 『大乘起信論疏』(擬題, 羽333V)について」라는 제목으로 논문과 함께 校訂活字本이 게재되었다.

의 측면이다. 물론 『능가경』은 여기에서 말하는 여래장계 경론의 범주에 포함하지 않는 입장에서 지적이다. 대표적으로 『승만경』과 『보성론』의 입장이 얼마만큼 『기신론』을 주석하는 입장에 반영되는가가 3대 주석서의 관점에 차이가 발생하는 중요한 원인 중의 하나라는 것이 논자의 생각이다.<sup>11)</sup>

둘째는 유식 경론의 시각을 『기신론』의 주석에 어느 정도 반영하고 있는가의 측면에 따라 『기신론』 주석의 관점이 달라진다는 사실이다. 여기에서 말하는 유식사상은 구유식(舊唯識)과 신유식(新唯識)의 양자를 모두 지칭하는 것이다. 이것은 간혹 3대 주석가의 유식사상에 대한 이해의 문제 혹은 의도적 오해의 문제와도 관련되어 있다.<sup>12)</sup>

『기신론』은 중국불교사상의 지반이 축적되고 있던 5세기 중반에 전래된 여래장계 경론은 물론 중국에 전래된 세 가지 유형의 유식사상과 모두 깊은 관계를 맺고 있다. 하지만 기존의 많은 연구들에서 이러한 사정이 충분히 반영되지 못한 부분이 적지 않다고 생각된다. 반영의 여부가 아니라 어느 정도로 충분히 반영하고 있는가의 문제이다.

또 『기신론』의 성립문제를 염두에 둘 때, 기존의 『기신론』에 대한 많은 연구가 은연중에 3대 주석서의 사상적 입장을 일정 부분 반영하고 있다는 점을 부정하기는 어려울 것이다. 이 점과 관련하여 요시즈 요시히데(吉津宜英)는 정영사 혜원의 팔식의 혹은 진여연기설에 의거한 『기신론』 주석이 『기신론』의 자연적인 교학의 흐름을 막고 어떤 경우에는 중요한 차이를 없앤다는 것을 지적하고, “우리로서는 『기신론』 자체의 교학과 기신론사상의 양쪽을 고찰할 필요가 있다고 생각한다. 비유하자면, 산의 어느 쪽 측면이든 멀리서 바라보면서 능선을 걷는 것과 같은 태도가 요청된다. 한쪽 골짜기에 들어가 걸으면서 기신론사상의 근원을 탐구하는 연구는 중요하다. 하지만 이것이 기신론사상과 전적으로 다른 것으로 존재한다고 생각하는 것은 좀 낙천적인 것은 아닐까. 기신론사상으로부터 『기신론』 자체를 역으로 돌이켜보는 시각은 가능하다고 생각한다. 또한 특정한 기신론사상의 안내만을 따라서 어떤 골짜기에 내려가고, 그것을 의지해서 『기신론』의 교학이라고 인정하는 것의 위험성은, 혜원의 사례에서도 이해할 수 있다.”<sup>13)</sup>고 말한다. 이것은 같은 논문의 첫머리에서 논자 스스로 인용하고 있고 논자도 인정

11) 『승만경』과 『승만경』을 정통으로 삼는 『보성론』의 관점과 『능가경』 사이에는, 일견하기에는 순수한 여래장사상만의 입장인가 아니면 여래장과 아리야식사상의 융합인가 하는 정도의 조그만(?) 사상적 차이가 존재할 뿐인 것처럼 보이지만, 양자의 사상을 이해하는 관점에 따라서는 전면적인 차이점이 존재한다. 양자는 중생과 부처에 대해 이해하는 관점에 있어서 전혀 반대의 접근 시점(視點)을 지니고 있기 때문이다. 부처를 기점으로 하여 부처와 중생을 바라본다는 시점(視點)을 취하는 것이 『승만경』과 『보성론』의 관점이라면, 중생을 기점으로 중생과 부처를 바라본다는 시점(視點)을 취하고 있는 것이 『능가경』이기 때문이다. 저자는 3종의 『능가경』 번역서 중 앞의 2종이 이 두 가지의 시점(視點) 중 후자의 입장에서 전자의 입장을 취하는 등의 혼란을 보이고 있다고 생각한다. 따라서 『기신론』의 이해에 있어서 『기신론』의 주석서들이 이 두 가지 시점(視點) 중의 어느 것을 취하는가에 따라서 그 사상적 이해의 관점은 중요한 차이를 보이게 된다고 생각하고 있다. 물론 주석가가 특정 사상군에 속해 있을 때는 자신이 계승하고 있는 사상군의 입장에 따른 주석의 차이 역시 나타나게 되는데, 3대 주석서는 그 차이 역시 드러내 보이고 있다.

12) 이것은 단순히 유식학파의 식설을 도입하는 등의 문제에 국한된 문제는 아니다. 혜원이나 원효 혹은 법장이 모두 신구(新舊) 유식학의 식설을 『기신론』에 나타난 식설의 주석에 활용하고 있는 것은 분명하다. 최근까지 연구의 대부분은 3대 고주석가들의 식설에 대한 해석이 신구 유식의 어느 것을 활용하고 어떻게 경도되어 있는지를 고려하는데 많은 부분을 할애하고 있다. 그렇지만 더 중요한 측면 특히 『기신론』의 입의분과 해석분의 구조 건립에 있어서 유식학적 사유가 기저에서 활용되고 있다는 점이 간과되어서는 안 된다. 뒤에서 설명하겠지만 논자는 『기신론』의 교학적 사유구조 건립에 유식사상과 여래장사상의 기본적 관점이 교묘하게 결합되어 있다고 생각하며, 특정 사상 전통에 구애받지 않았던 원효의 경우 이 부분에 대해 확연하게는 인지한 것인지는 알 수 없지만 제약받고 있었다고 생각하는 입장이다.

13) 吉津宜英(2005), 「起信論と起信論思想：淨影寺慧遠の事例を中心にして」, 『駒沢大学仏教学部研究紀

하고 있는 것과 같이 “『기신론』 자신의 입장과 중국불교교학에서 이른바 기신론사상이 되는 것과의 차이를 의식적으로 주목하고자 한”<sup>14)</sup> 가시와기 히로오(柏木弘雄)의 입장과는 차이가 있다.

이 같은 점 때문에 『기신론』의 성립문제를 검토하려는 목적으로 그 사상사적 입장을 검토하기 위해서는 3대 주석서 각각이 가진 입장에 대한 충분한 이해가 필요하며, 동시에 3대 주석서의 입장을 어느 정도는 배제할 필요가 존재한다.

『기신론』을 읽을 때 가장 쉽게 떠오르는 사상체계 중의 하나가 바로 여래장연기설(如來藏緣起說)이다. 『기신론』이 여래장연기설이라고 주장하는 대표적인 인물로 3대 주석가 중의 법장과 그의 『대승기신론의기』가 거론되지만, 실은 그것은 정영사 혜원과 원효를 직간접적인 매개로 삼아서 지론종의 여래장연기/불성연기(佛性緣起)라고 하는 사고방식에 도달하게 된다. 앞서 지적한 것처럼, 세 스님은 모두 『능가경』을 『기신론』의 경본(經本)으로 제시한다는 공통점 역시 가지고 있다. 그리고 사실은 이 점이 끊임없이 『기신론』과 지론종의 관계를 추궁하게 되는 맥락의 원천이기도 하며 중국찬술설의 근거로 회자되는 것이기도 하다.

경본으로서의 『능가경』과 사상체계의 핵심으로서 여래장연기라는 고정된 관점은 『기신론』을 『기신론』 그 자체로 읽지 못하게 하는 장애물로 작동한다. 하지만 동시에 그들 주석서는 『기신론』과 『기신론』이 가지고 있는 사유체계가 무엇을 매개로 하여 동아시아 불교에서 영향력을 얻어갔는지를 드러내는 중요한 맥락을 보여준다. 그리고 이들 주석서들은 『기신론』의 사유체계를 이해하려는 공부인들에게 있어서 『기신론』을 이해하고 활용하기 위해 고려해야 하는 다양한 측면에 대한 제안이자 안내서이기도 하다.

이러한 주석서에 기반한 『기신론』 연구는 명백한 한계를 노정할 수밖에 없다. 주석서의 저자 자신이 특정한 사상전통에 기반하고 있는 경우가 대부분이기 때문에, 그 사상전통에 기반하여 주석이 이루어지는 한 『기신론』의 본의는 늘 오해될 가능성을 지니게 되기 때문이다. 원효의 『기신론』 주석은 이러한 점에서 중국의 그것들보다 좀더 자유로운 입장에 있었기 때문에, 순전히 중국불교의 전통에서 한 걸음 떨어져 있었기 때문에, 좀더 객관적이라고 평가될 수 있을 것이다.

또 동아시아 불교 연구자들은 자신들이 속해있는 동아시아 불교의 교학사상적 전통에서 『기신론』이 점하고 있는 영향력에 의해 의식적으로든 무의식적으로든 제약받는다는 사실 역시 부정하기 힘들다. 오다케의 “『대승기신론』에 포함되어 있는 복조현재의 여러 가지 기설(奇說)-인도불교에 대한 오해가 있다-을 정리한다. 종래 『대승기신론』 안에 인도 불교에 대한 오해가 포함되어 있다는 것은 거의 지적되어 오지 않았다. 한자문화권에서 긴 시간동안 인도 불교의 개론으로서 동론이 학습되어져 왔기 때문에 한자 문화권의 불교도는 불교학자를 포함하여 무의식적으로 동론을 인도 불교의 표준으로 보는 경향이 있었으며, 『기신론』을 인도불교와의 사이 밖으로 생각한다는 것은 어려웠다.”는 지적은 동아시아 불교 연구에 있어서 교학사상적 접근에서 쉽게 범하는 오류를 노출시켜 보인다는 점에서 유효한 것 같다.

오다케의 지적은 『기신론』을 불교 이해의 중요한 기반으로 삼는 경향 안에서 학습하는 동아시아의 불교도나 학자로서는, 인도불교 혹은 인도불교와 중국불교 사이에 존재하는 것이 아닌 중국불교에 의한 것으로서 『기신론』을 상상하는 것은 쉽지 않다는 의미일 것이다.

---

要』(63).

14) 柏木弘雄(1981), 『大乘起信論の研究-大乘起信論の成立に關する資料的研究』, 春秋社, p.4.

### 3) 근현대 문헌학적 연구의 공과(功過)

『기신론』 성립을 둘러싼 최근 100년의 논쟁에서 문헌학적 연구의 성과는 눈부시다고 말할 수 밖에 없다. 그 중에서도 가장 큰 공을 언급하자면, 『기신론』을 바라보는 시선이 ‘『기신론』 출현 이후’에서 ‘『기신론』 출현 이전’으로 바뀌었다는 점일 것이다. 다양한 사상전통에 입각하여 『기신론』을 바라보던 것이 종래의 주석자들과 연구자들의 일반적 경향이었다. 혹은 『기신론』에 기반하여 자신들의 사상전통을 이해하기도 하는 것이 주요한 경향이었다.

그런데 문헌학적 방법론에 의한 접근은 이른바 『기신론』의 주석자들이 만들어낸 다양한 범주의 ‘기신론사상’을 배제하고, 『기신론』 출현의 배경에 대한 탐구에 집중할 수 있는 계기를 제공한 것이다. 그 과정에서 『기신론』 출현의 배경이 되었던 믿어졌던 다양한 사상군 특히 지론종의 문헌에 대한 관심을 환기하였으며, 이후에는 알려진 대로 『기신론』의 용어와 어법 등의 세세한 원전 찾기가 진행되었다.

근대 불교학 연구사에서 『기신론』의 성립 혹은 번역에 대해서, ‘마명(馬鳴) 지음, 진제(眞諦) 옮김’이라는 역사적 전승에 처음으로 의문을 제기한 것은, 앞에서도 언급했지만 모치즈키 신크(望月信亨)이다. 모치즈키는 진제삼장의 한역(漢譯)에 관한 초기의 자료에 『기신론』이 보이지 않는다는 점, 사상의 내용과 용어 등의 측면에서 인도가 아니라 중국 찬술서일 가능성이 크다고 지적하였다.<sup>15)</sup> 이후 『기신론』의 성립문제를 두고 중국찬술설과 인도찬술설이 대립해왔다.<sup>16)</sup> 80년대 초반, 가시와기 히로오(柏木弘雄) 선생이 1981년에 간행한 『大乘起信論の研究』(春秋社)에서 『기신론』 중국 찬술설의 논거들에 대해 정밀한 비판을 가한 이후 인도찬술설에 일시적으로 힘이 실렸다.

하지만 다케무라 마키오(竹村牧男)가 1985년 간행한 『大乘起信論讀釋』(山喜房佛書林)에서 보리유지(菩提流支)와 늑나마제(勒那摩提)가 번역한 경론과 『기신론』 사이의, 용어 및 어법상의 일치가 보이는 용례들을 다수 지적하면서 논의에 다시 변화가 생긴다. 다케무라는 이들 용례로부터 『기신론』의 찬술에 대한 새로운 의견을 제시하였는데, 인도 불교인들의 깊숙한 영향 아래 중국에서 찬술된 논서라는 주장이 그것이다. 이른바 중국찬술설이기는 하되, 본연의 중국 찬술설은 아니고, 인도찬술설과 중국찬술설의 중간 썸 되는 입장을 제시한 것이다. 이후 이 설은 일본학계에서 주류설의 입지를 점해갔다고 생각된다.

다케무라 마키오에게서 배운 오다케 스스무(大竹晋)는 보리유지의 강의를 『금강선론(金剛仙論)』과 『기신론』의 관계를 검토하는 등 일련의 논문들<sup>17)</sup>을 통해서 ‘인도 출신 승려 특히 보리유지 주변의 초기 지론종 인물에 의한 편찬 가능성’을 주장하는 다케무라 마키오의 주장을 강조하는 견해를 제시하였다. 또 이시이 코세이(石井公成) 역시 초기 지론종 문헌으로 보리유지의 저술인 『법경록(法經錄)』과 『기신론』 사이에 용어와 어법상의 유사점이 드러나는 것을 지적하고 있다.<sup>18)</sup>

이들 연구의 특징은 인도찬술 혹은 중국찬술 일방의 입장을 강조하지 않는다는 특징이 있다. 오히려 인도불교와 중국불교의 중간적 형태를 고려하고 있다는 점에서 이전의 입장과는 차이가 있다. 그리고 최근에는 이 같은 입장이 상당히 힘을 얻고 있는 것으로 생각된다. 그러한

15) 望月信亨(1938), 『講述 大乘起信論』, 富山房.

16) 중국찬술설과 인도찬술설의 대립과 전개 경위에 대해서는 柏木弘雄著 『大乘起信論の研究』(春秋社, 1981) 第1章 第3節에 정리되어 있다.

17) 大竹晋(2012), 『『大乘起信論』成立問題に關する近年の動向をめぐって』, 『불교학리뷰』12, 금강대불교문화연구소.; 同(2004), 『『大乘起信論』의 인용문獻』, 『哲學·思想論叢』22, 筑波大學哲學·思想學會.; 同.(2002), 『瑜伽行派文獻と『大乘起信論』』, 『哲學·思想論叢』20, 筑波大學哲學·思想學會.

18) 石井公成(2003), 『『大乘起信論』の用語と語法の傾向:NGSMによる比較分析』, 『印度學佛教學研究』52.

입장을 반영하고 있는 대표적인 견해가 앞에 언급한 바 있는 오다케 스스무의 것이다. 오다케는 앞 책 서론에서 책 전체의 구성에 대해, 제1부에서 다케무라나 다카사키의 선행연구에서 지적되었던 내용을 데이터베이스화된 한문대장경을 통해서 좀더 철저히 분석하였고, 제2부 1장에서 북조의 현존하는 여러 가지 한문불교문헌 -위경, 위론, 외국인 강의록을 포함- 이 『대승기신론』의 소재가 되었다는 점, 『대승기신론』에 북조불교의 교설이 포함되어 있다는 점, 『대승기신론』에 포함되어 있는 북조현재의 여러 가지 기설 곧 인도불교에 대한 오해를 담고 있는 설들이 『대승기신론』에 반영되어 있다는 점을 정리하였다<sup>19)</sup> 밝히고 있다. 그리고 그 결론으로서 『대승기신론』은 북조불교의 여러 교설을 패치워크(patchwork)한 북조불교인의 작품임이 증명되었다는 주장으로서 ‘인도 불교인들의 깊숙한 영향 아래 중국에서 찬술된 논서라는’ 다케무라의 설을 다시 중국찬술설의 입장으로 되돌리는 결론을 내리고 있다. 이러한 오다케의 결론적 입장에 대해 이시이 코세이는 서평에서 “본서와 기신론에 대해서, 금후에 어떤 논의가 전개된다고 하더라도 『기신론』이 6세기 중엽경의 중국 북지에서 보리유지나 늑나마제의 역서(譯書)나 강의록을 접하였던 중국 승려에 의해 만들어진 것이라고 하는 오다케의 결론은 변동되지 않을 것이다. 1400년 이상 계속되었던 『기신론』 성립을 둘러싼 논의는 본서에 의해 해결되었다고 말해도 좋다.”<sup>20)</sup>고 정리하고 있다.

이상이 일본학계에서 문헌학적 방법론을 적용하여 『기신론』의 성립문제를 다루고 있는 가장 최근까지의 논의이다. 오다케는 용례나 어법(語法)에 있어서 유사한 용례가 『기신론』 이전의 다양한 한역 경론에서 검증되고, 동시에 북조불교의 교리사상 혹은 북조불교에서 나타나는 교리사상이지만 인도불교에 대한 오해를 포함하고 있는 내용들이 『기신론』에 포함되어 있기 때문에, 『기신론』은 북조 중국인이 찬술했다고 말할 수밖에 없다는 결론을 내리고 있다.

그런데 이 방법론의 적용에 있어서 가장 문제가 되는 것은 그 용례들이 과연 『기신론』 안에서 원 출전이 된다고 지목하는 용례와 동일한 의미로 사용되고 있는가 하는 점에 대해서는 별다른 언급이 없다는 점이다. 또 오다케의 작업을 충분히 인정하여 『기신론』이 6세기 중반까지의 북조불교의 다양한 용례들을 patchwork 곧 짜깁기한 것이라고 한다면, 그것을 patchwork한 논리적 근간에 대한 것은 어떻게 설명할 것인가의 문제가 여전히 남아있게 된다. 완전히 동일한 용어라고 하더라도 문맥에 따라서는 전혀 상반되게 이해되는 경우가 적지 않기 때문에, 용어와 어법의 유사함이 그 사상의 핵심근간이 동일하다는 것을 보증하지는 않기 때문이다. 예를 들면 다음과 같은 서술의 경우를 생각해보자.

“따라서 순서로서는 體·相·用이라고 하는 세 가지 구성을 사용하지 않고, 佛의 三身を 體·用이라고 하는 두 가지 구성에 배당하는 『금강선론』이 먼저 만들어지고, 그 후에 體·相·用이라고 하는 세 가지 구성을 사용하면서, 佛의 三身を 體·用이라고 하는 두 가지 구성에 배당하는 『대승기신론』이 만들어지며, 그 후에 體·相·用이라고 하는 세 가지 구성을 사용하면서 佛의 三身を 體·相·用이라고 하는 세 가지 구성에 배당하는 Stein4303이 만들어졌다고 생각되어진다.

정리하자면, 남조에서 장엄사 승민이나 개선사 지장이나 초제사 혜엄이 주장했던 體大·用大는 북조에서 『금강선론』이 주장한 體大를 답습하고 있으며, 동일하게 북조에서도 Stein613이나 Stein4303이 게재한 체상용이라는 세 가지 구성을 취해서 받아들였으며, 『대승기신론』에서는 體大·相大·用大라고 하는 三大가 되었다. 『대승기신론』에서 대승의 어의가 삼대라고 보여지고 있는 것은 『대승기신론』의 북조인 찬술설을 입증한다.”<sup>21)</sup>

19) 大竹晋(2017), 『大乘起信論成立問題の研究』, 國書刊行會, pp.16-17.

20) 石井公成(2018), 「書評: 大竹晋 『大乘起信論成立問題の研究』, 『駒沢大学仏教学部研究紀要』(76), p.8.

그런데 체(體)·상(相)·용(用)의 삼대(三大)는 오다케도 언급하고 있는 것처럼, 불(佛)의 삼신(三身)과 관련한 표현이다. 하지만 그것을 그대로 대승의 법(法)과 의(義)를 설명하는데 있어서 ‘摩訶衍의 義’로서 채용한다는 것은 고민이 필요한 문제이다. 얼핏 보면 오다케의 설명은 자연스러운 과정으로 보이지만 반드시 그렇지만은 않다는 점이 문제가 된다. 오다케의 선행 논문 중에 「지론종(地論宗)의 불신설(佛身說)」이라는 논문이 있다. 이 논문에서 『금강선론』의 일부<sup>22)</sup>를 인용하여 여기에서 설하는 보신상주설(報身常住說)과 법신유색설(法身有色說)을 지론종의 특징적인 설이라고 지적하고 있다.

오다케는 인용문에서는 의도적인지 몰라도 단순히 『금강선론』의 체·용 두 가지 구성이, 불의 3신을 체·용의 두 가지 구성에 배대하는 『기신론』 특유의 체·상·용의 세 가지 구성으로, 그것이 다시 불의 3신을 각기 체·상·용에 배대하는 Stein4303의 구성으로 계승되었다고만 말한다.<sup>23)</sup> 하지만 『기신론』 어디에도 그리고 주석서 어디에도 법신유색설에 해당하는 설명은 존재하지 않는다.

추정하건대 오다케의 이러한 주장은, 입의분 중의 ‘是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用故.’<sup>24)</sup>라는 구절을 읽을 때, ‘대승 그 자체로서의 체상과 대승의 용’으로 나누어 읽고, ‘체상(體相)’에 별도의 주석을 붙여서 “體相은 體와 相의 두 가지가 아니라 體의 동의어이다. 뒤의 개소에서 自體相熏習과 用熏習이 體用熏習과 일관되어지는 것을 보라.”<sup>25)</sup>라고 지적하는 데서 그 이유의 일단을 볼 수 있다. 일반적으로 『기신론』의 이 구절은 ‘마하연 자체의 상과 용’ 혹은 ‘마하연의 자체상과 용’으로 읽는 것이 더 적절하다는 것이 논자의 판단이다. 오다케가 지적하는 체용熏습 부분은 ‘이상응(已相應)’일 때 법신보살이 무분별심을 얻어 제불(諸佛)의 지용(智用)과 더불어 상응함을 이야기하는 부분이기 때문에, 체(體)와의 상응 여부를 의미하는 부분이며,<sup>26)</sup> 따라서 ‘자체(自體)’라는 용어를 사용할 수 없는 부분이라고 판단된다. 따라서 오다케가 읽는 방식은 『기신론』 본문의 의도를 고려하지 않고 무시하는 것일 뿐만 아니라, 무리하게 『금강선론』과 연결하기 위한 것으로밖에 보이지 않는다.

21) 大竹晋(2017), p.445.

22) 『金剛仙論』卷8, T25, p.856ab. “色相之身顯用於報應，真如法身雖萬德圓滿，但據體而論，故無色相之用也。如冬樹無葉。以時未至故，非一向無也。若一向無者，應時至亦無。以此喻驗之，法身非不有色相。以時未至故，不可見也。”

23) 안성두는 “『기신론』은 … 『보성론』과의 직접적인 연관성은 크지 않다고 보이며, 오히려 『입성가경』과의 친밀한 관계가 인정되고 있다. 그러나 『기신론』 사상의 기본은 두말할 것도 없이 여래장설이고 특히 體相用 三大은 『보성론』의 ‘實性’의 네 측면 중 유구, 무구의 진여를 합쳐서 체로 하고, 因인 여래장 果德을 상정한 것, 또 심생멸 중에서 알라야식에 覺과 不覺의 뜻을 설해 本覺으로서의 心體의 離念과 불각에서 시각으로의 움직임에 실천수행과 깨달음을 상징하고 있는 점, 『보성론』의 유구진여로서의 여래장에서 무구진여로서의 법신에로의 전환, 그 근거로서의 진여라고 하는 삼중 구조와 완전히 일치하고 있다. 따라서 내용상 보성론의 영향이 강하게 보인다.”고 말한다.(안성두 옮김, 2011, 『보성론』, 소명출판, pp.49-50.) 안성두의 해명은 『기신론』의 삼대의 연원을 말함에 있어서 그 사유구조의 원형이 『보성론』과 유사하다는 것에 초점을 두고 있다.

24) 『大乘起信論』, T32, p.575c.

25) 大竹晋(2017), p.87. 다른 논문에서도 大竹은 보리유지 譯 經論에서 ‘自體相’이 svabhāva(自性)의 譯語이고, 起信論에서 ‘眞如熏習’을 ‘自體相熏習’과 ‘用熏習’의 둘로 分類한 다음 묶어서 ‘體用熏習’이라고 부른다는 점, 『金剛仙論』 역시 ‘體相’과 ‘體性’을 ‘體’의 同義語로 사용한다는 점 등에 의거하여, 起信論의 體相이 ‘體와 相’이 아니라 ‘體’의 同義語라고 주장한다.(大竹晋, 2012, 『大乘起信論』 成立問題に関する近年の動向をめぐって, 『불교학리뷰』12, 金剛大學校佛教文化研究所.)

26) 元曉, 『大乘起信論疏』, T44, p.218, ab. “未得無分別心與體相應者，未得與諸佛法身之體相應故。未得自在業與用相應故者，未得與佛應化二身之用相應故。已相應中，法身菩薩者，十地菩薩。得無分別心者，與體相應故。與諸佛智用相應者，以有如量智故。自然修行者，八地以上無功用故。”

오다케는 또 삼대에 선행된 것으로, “一者、體大, 謂一切法真如平等不增減故/一者體大, 明大乘之體苞含萬德出生五乘因果, 故名體大也(『금강선론』), 見過去、未來諸法真如平等(『법집경』), 此明佛與眾生法身平等無有增減亦無高下(『금강선론』)//二者、相大, 謂如來藏具足無量性功德故/諸過客塵來 性功德相應 真法體不變 如本後亦爾(『보성론』)//三者、用大, 能生一切世間、出世間善因果故/如是摩訶衍, 出生一切聲聞、緣覺、世間、出世間善法(『승만경』)”과 같은 형태로 용례를 제시하고 있다. 그런데 아마 논자라면 오히려, “大乘之義乃有無量, 且略辨四種. 一者體大, 明大乘之體苞含萬德出生五乘因果, 故名體大也. 二者大人所乘, 明菩薩大士乘此地行趣於佛果也. 三者大人所證, 明唯諸佛如來窮會此法也. 四者能成大義, 明諸佛既證常果復能化益眾生有大恩義, 故曰能成大義也. 具此四義, 故名大乘也.”<sup>27)</sup>라는 구절을 선행용례로 지적했을지도 모르겠다.

이 같은 오다케의 읽기에서 문제가 되는 것은 『기신론』이 도외시된다는 점일 것이다. 대부분의 문헌학적 연구라고 하더라도 『기신론』의 사상에 대한 해명이라는 기본적 목적 아래 주변부로 작동했을 가능성이 있는 문헌들에 대한 다양한 문헌학적 탐색을 시도하는 것이 일반적인 경향이었다. 그러나 오다케의 경우는 그 출발점에 있어서 『기신론』을 ‘patchwork’라고 평하는 데서 알 수 있는 것처럼, 『기신론』 안의 용어와 용례 그리고 개념들을 개념사의 층위 위에서 진지하게 읽고 있다고 받아들이기는 쉽지 않다. 거기에는 『기신론』을, 중국에 와서 활동하였던 전법승들과 『기신론』에 앞서 한역(漢譯)되었던 경론을 포함하여, 인도불교사상사와 그 외 연으로서 중국불교까지 포함하는 대승불교의 전개사에서 하나의 새로운 사유체계로서 등장한 것으로서 독자적인 시야(視野)를 획득하고 있는 것이라는 인식은 은연중 외면되었던 것은 아닐까 한다. 거기에 『기신론』을 『기신론』으로 읽는다고 하는 교학사상적 시선은 그리 강렬하지 않다고 생각된다.

### 3. 『대승기신론』의 ‘연기설’ 읽기-두 가지 새로운 시선

새롭다는 말을 사용하기는 했지만, 새로운 것은 아니라는 점을 먼저 밝혀 두어야 할 것 같다. 오히려 오래된 독법에 가까운데 우리가 묵혀두고 적극적으로 활용하지 않았을 따름이기 때문이다. 동시에 이 새로운 시선은 앞서 언급한 교학적 시선과 문헌학적 시선을 배제하거나 떠나 있는 것 또한 아니다. 오히려 그것들을 적극적으로 활용한 읽기라고 해야 적절할 것이다. 분명한 것은 이미 제시되어 있는 방법론들은 충분히 그리고 적극적으로 활용되어야 할 대상이 폐기되어야 할 대상은 아니라는 점이다. 그리고 사실은 대부분의 연구자들이 이 두 가지 시선을 종횡으로 적극 활용하고 있는 것이 또한 현실이라는 점도 밝혀둔다.

#### 1) 두 가지 새로운 시선과 『기신론』 읽기

여기에서는 주목할 만한 최근의 새로운 시선 두 가지를 소개한다. 재미있게도 논자가 언급하고자 있는 두 가지 새로운 시선은 모두 『기신론』의 연기설 읽기와 관계가 있다. 박태원과 오다 아키히로(職田顯祐)의 견해이다. 먼저 박태원의 견해를 소개한다.

“『대승기신론』 연기설에서 연기법의 본령인 ‘성립/발생의 조건들과 그 인과적 연관의 포착’을 복원할 수 있는 대목이 있다. 마음지평을 두 계열로 식별하는 이문(二門, 心眞如門과 心生滅門)이 그것이다.

27) 『金剛仙論』卷2 : T25, p.805a.

『기신론』이 설정하는 문(門)은 ‘조건인과의 계열’로 읽을 수 있다. ‘삶/세계의 왜곡과 오염을 발생시키는 조건인과의 계열’(生緣起)과 ‘본래의 온전함으로 되돌리는 조건인과의 계열’(滅緣起)을 시설하는 12연기의 구조를, 『대승기신론』은 이문(二門)으로써 계승한다. 만약 생멸문과 진여문을 각각 ‘생멸하는 현상’과 ‘불생불멸의 본체’로 간주하고, ‘현상을 떠나 본체로 귀환하는 것이 기신론 이문의 의미’라고 읽어버리면, 이문 본래의 연기법적 의미는 퇴색 내지 변질되어 버린다. 『기신론』에 대한 전통 주석들과 현대의 이해가 이런 식의 독해에서 얼마나 자유로운지 의문이다.”<sup>28)</sup>

제대로 이해한 것이 맞는지의 의문이지만, 여기에서 언급되는 ‘조건인과의 계열로서의 연기’라는 개념은 박태원의 원효의 ‘화쟁논법’에 대한 추궁의 소산이라고 짐작된다. 박태원은 여기에서 붓다로부터 비롯되는 연기적 사유의 지평을 불전 읽기에 도입하고 있는 것으로 생각된다. 다만 그것은 문헌학적/주석학적/교학적 관점에서의 연기적 사유는 아니다. 오히려 사유체계에 접근하는 방법론으로서의 연기적 사유에 가깝다. 그 핵심은 ‘조건인과의 계열로서의 연기’ 곧 ‘문(門)’이라는 표현에 숨어있다.

논자는 박태원의 접근에서 대승불전은 물론 길장과 원효가 즐겨 주목했다고 생각되는 ‘비일비이(非一非異)’ ‘불일불이(不一不異)’라는 용어에 주목하게 된다. 대승불전들에서 이 용례들은 대부분의 경우 진제와 속제 곧 상대를 벗어난 세계와 상대세계 간의 관계를 설명할 때<sup>29)</sup> 사용된다. 혹은 동일 대상을 지칭하면서도 그것을 바라보는 시점(視點)이 다를 때 사용되는 것이 일반적이다.

원효가 화쟁논법에서 이를 즐겨 활용하는 것은 박태원에 의해 이미 지적되어 있는데,<sup>30)</sup> 원효는 인과조건의 계열로서의 연기를 문(門)이라는 형태로 정형화한다. 이것은 원효가 각각의 사상계열에 의해서 정형화된 용어를 개념층위에 의해서 파악하는 프레임으로서 사용하고 있는 것으로 생각된다. 원효로서는 연기법[門]에 의한 개념 읽기라고 해도 좋은 형태일 것이다. 박태원이 구축해낸 이 원효의 철학적 독법의 방법론은 원효 저술 전반에 걸친 것으로 기본적으로는 원효의 『기신론』 읽기에서 정형화된 것으로 생각된다. 다만 그것은 이미 원효 방식의 읽기에서 한걸 벗어난 새로운 읽기이기도 하기 때문에, 박태원의 철학적 독법이라고 말할 수 있을 것이다. 여기에서 중요한 것은 ‘개념을 만들어낸 인과의 계열에 의한 개념 읽기’의 전면적 확대 가능성일 것이다.

또 하나의 새로운 시선으로 오다 아키히로의 경우<sup>31)</sup>가 있다. 오다는 『기신론』의 설에 대한 극히 실체론적 이해의 출현 혹은 『기신론』의 설에 대하여 잘못된 읽기에 의해 종종 함정에 빠지는 것과 관련하여 “이 문제와 관련하여 다음을 염두에 두어야 한다. 즉 불교사상의 전개에서 어떠한 경론이 어떠한 것을 설할 경우, 이것은 반드시 시대적 맥락을 타고 나는 것이라는 점이다. 이 맥락을 무시하고 어구만을 따라 해석을 가한다면 극단적인 경우에는 완전히 거꾸로 된 이해에 이를 수 있다. 특히 『기신론』처럼 논리적인 책이라면 한 마디 한 마디 엄밀하게 독해하고, 이것을 사상사의 맥락 안에서 이해하려는 태도가 불가결하다.”<sup>32)</sup>고 말한다.

그런데 이 같은 언급 아래 오다는 “기신론이 논을 세운 의도는 ‘중생심’을 기반으로 그 본래

28) 박태원(2016), 『『대승기신론』 연기설에 대한 비판적 독해』, 『동아시아 불교에서 대승기신론관』, 씨아이알, pp.59-60.

29) 일례로 ‘法與法性非一非異’(『攝大乘論釋』, T31, p.444a), ‘所謂不生不滅與生滅和合和合, 非一非異’(『大乘起信論』, T32, p.576b) 등이 있다.

30) 박태원(2017), 『원효의 화쟁철학-문 구분에 의한 통섭』, 세창출판사, pp.69-102 참조.

31) 職田顯祐(2017), 「‘인중설과(因中說果)’와 ‘인중유과(因中有果)’의 차이-『기신론』 이해의 중심점-」, 『동아시아 불교에서 대승기신론관』, 씨아이알.

32) 職田顯祐(2017), p.63.

성(不生不滅)과 현실성(生滅)을 중립적으로 연 것이었다고 생각”한다는 전제 아래, 『열반경』의 ‘일체중생실유불성(一切衆生悉有佛性)’의 의미에 대해 다음과 같이 설명한다.

「여래성품」에서는 여래가 탄생→출가→성도→초전법륜→입열반(入涅槃)으로 변화하면서도 ‘여래로서의 본질에 어떠한 변화도 겪지 않는다’는 것을 우선 ‘여래성(如來性)’이라 한다. 이것은 『열반경』의 기본 주제인 여래상주(如來常住)를 정리하는 의미를 가지고 있다. 여래성을 찢의 다섯 가지 맛에 비유하여, 찢 중에 아직 제호가 있는 것은 아니지만 미래의 제호는 있으며, 이 관계를 ‘찢 안에 제호성이 있다’고 말한다. ‘있다’고 해도 지금이 아닌 미래를 예견하여 말하는 것이며, 미래의 결과를 현재 속에서 보고 있는 것이다. 이 다섯 가지 맛을 범부·성문·연각·보살·제불에 대입한다면, 범부 안에 미래의 부처가 있다고 말할 수 있으며, 『열반경』은 이것을 ‘일체중생실유불성(一切衆生悉有佛性)’이라고 말한 것이다. 그러므로 ‘불성’이란 성불의 가능성 따위가 아닌, 중생이 그 자체로 아직 변화하지 않은 부처임을 말한다. 여기서 중생을 원인[因], 부처를 결과[果]라 한다면, 이 논리구조는 ‘인(因)에서 미래의 과(果)를 설한다[因中說果]’는 것이 된다. …… 또 일천제가 무상보리를 얻는지 아닌지에 대한 논의와 관련해서, “여래는 어떤 때에는 인(因) 중에서 과(果)를 설하며, 과(果) 중에서 인(因)을 설한다. 이것을 여래수자의어(如來隨自意語)라 이름한다.”라 설하고, 일천제에서 무상보리를 보기 때문에 일천제도 무상보리를 얻는다고 말한다.<sup>33)</sup>

또 『승만경』「법신장」의 “이 여래법신이 번뇌장(煩惱藏)을 떠나지 않음을 여래장(如來藏)이라고 합니다.”(T12, 221c)는 구절과 「자성청정장」의 “여래장이 있기 때문에 생사를 설합니다.”(T12, 222b)라는 구절을 제시한다. 그리고 “『승만경』의 여래장은 비본래적인 생사를 설하기 위한 근거라는 의미로서의 존재 그 자체를 가리키고 있다. 이것은 일체공덕을 성취한 여래법신의 미성숙한 상태·단계이며, 여래법신을 결과라고 할 때, 번뇌를 떠나지 않음=인(因)을 지칭한 것이다. 따라서 『승만경』의 ‘여래장’은 ‘과 중에서 설해진 인’이며, 이 점이 ‘인 중에서 과를 설한’ 『열반경』의 ‘불성’과 다르다.”<sup>34)</sup>고 지적한다. 이어서 『기신론』의 관점에 대해 다음과 같은 견해를 제시한다.

『기신론』이 서두에서 입론의 근거를 ‘중생심’이라고 한 것에 다시금 주목해야 한다. 전술한 것처럼 『열반경』과 『승만경』에서 입론의 근거는 제일의제이다. 이와 달리 『기신론』은 세속제를 근거로 제일의제를 밝히고자 한다. …… 이러한 점에서 볼 때 『기신론』은 『열반경』이나 『승만경』의 주요한 입론의 근거를 빌려와, 중생이 중생인 이유와 중생이 본래적으로는 진여·여래와 다르지 않다는 것을 동시에 설하고 있는 것이다. …… ‘중생심’ 안의 ‘여래장’이라는 측면은 중생심이 제일의제=진여와 다르지 않다는 근거로 제시되며, 중생심 안의 ‘아리아식’이라는 측면은 중생심의 미혹이라는 구조를 설명하기 위한 근거로 제시된다. 이와 같이 이중의 근거를 세울 수밖에 없는 이유는 아리아식이 유위법이기 때문에 ‘아리아식에 의하여 무명을 설한다’고 말할 수는 있어도 여래장을 아리아식과 같이 원인과 결과가 있는 유위법이라고 할 수는 없었기 때문일 것이다.<sup>35)</sup>

이상의 논의는 『기신론』의 사상사적 입론점을 추적하는 오다 특유의 시선을 보여준다. 오다는 따라서 『기신론』은 여래장사상과 아리아식사상의 기본적 입장을 딛고 다음 단계로 넘어간 사상’이라고 생각해야 함을 주장한다. 오다의 읽기는 『기신론』의 문맥에 충실한 읽기와 그것을 바탕으로 『기신론』 내의 개념층위가 연계되는 구조에 유의하고, 그 맥락의 원천이 어디에 있

33) 職田顯祐(2017), pp.78-79.

34) 職田顯祐(2017), p.82.

35) 職田顯祐(2017), pp.84-85.

는지를 추적해가는 방식이다. 이 읽기에 의하면, 『기신론』에서 ‘불성’이라는 용어가 사용되지 않는 이유가 어느 정도는 유추될 것으로 생각한다.

이상 두 가지의 시선을 소개했는데, 기본적으로 문헌학적/주석학적/교학사상적 시선을 바탕으로 하고 있지만, 그 어느 하나 혹은 그 모두에서 어느 지점인가 벗어나 있음을 볼 수 있다. 그리고 새롭지만 새롭지 않다는 것 또한 분명하다.

## 2) 『기신론』 내부의 개념층위에 대한 교학사상사적 접근

논자가 『기신론』 연구에서 지속적으로 주목하고 있는 것은 『기신론』 내의 문맥에서 불교의 교학사상들을 대표하는 개념어들은 어떻게 읽혀져야 하는가의 문제이다. 『기신론』에는 언 듯 떠오르는 것만 나열해도 대승(大乘), 마하연(摩訶衍), 법(法), 의(義), 중생심(衆生心), 일심(一心), 진여(眞如), 생멸(生滅), 진여문(眞如門), 생멸문(生滅門), 여실공(如實空), 여실불공(如實不空), 여래장(如來藏), 아리아식(阿梨耶識) 그리고 체(體)·상(相)·용(用)의 삼대, 체(體)와 자체(自體) 등의 개념어가 등장한다. 이들 개념어에 대해서, 『기신론』 전체의 사상구조라는 측면에서 보았을 때, 이들 개념은 서로 어떻게 유기적으로 조직되었는가 하는 문제, 그리고 그들 개념들은 본래의 사상계열인 유가행파의 사상이나 여래장 사상 계열 속에서 사용될 때와 전적으로 동일한가 아닌가의 문제 등이다.

사실 이러한 개념어들이 내포하고 있는 개념 층위의 문제에 대해서는 이전에도 전혀 고려되지 않았던 것은 아니다. 다만 각각의 개념어들이 연원하는 사상계열의 관점에서 『기신론』의 그것과 비교하는 정도 이상은 아니었던 것으로 생각된다. 사실 『기신론』에서 사용되고 있는 많은 개념어들과 어법(語法)들은 복지 지론종의 그것과 대단히 유사하다. 하지만 그 유사함이 『기신론』과 복지 지론종, 『기신론』과 복지 지론종을 대표하는 경론인 『십지경론』 『금강선론』 『입능가경』의 사상적 입장과의 동일성을 보장하는가 하고 묻는다면, 논자의 입장은 확정적으로 부정적이다.<sup>36)</sup> 사실 논자의 『기신론』 자체에 대한 본격적인 연구는 일본학계의 ‘지론종 주변부에 의한 찬술설’에서 시작된 것인데, 용어와 어법의 유사함 그리고 개념태 형성의 유사함은 수긍되었지만, 그럼에도 불구하고 그 사상적 동일성은 납득되지 않는 것이었기 때문이다.

그 이후의 연구과정은 대부분 지론종(주변부) 찬술설을 둘러싼 논의들이 제시하는 유사한 용어와 용례 그리고 어법들에 대한 논거를 『기신론』 내부에서 그렇게 읽을 수 있는가에 집중하게 되었다. 그 과정에서 애초에 원효의 주석서를 연구하면서 내놓았던 입장, 『기신론』은 화엄 사상에 가깝다는 견해를 포기하게 되었다. 실은 원효의 『기신론』 읽기가 『기신론』 본문의 그것과 상이하다는 것을 받아들여지게 되었다. 이후의 과정에서 주목한 것이 바로 교학사상 계열 안에서의 일반적인 개념들이 『기신론』 문맥 안에서는 재조정된다는 부분이다.

예를 들면, 체(體)와 자체(自體)의 관계, 일심법[一心法=衆生心]과 일심(一心)의 관계, 이언진여(離言眞如)와 의언진여(依言眞如)의 관계, 여실불공(如實不空)과 여래장(如來藏)의 관계, 여래장(如來藏)과 아리아식(阿梨耶識)의 관계, 이문과 삼대의 배대 층위의 문제 등이다. 여기에 다시 『기신론』을 대승불교의 사상사적 맥락에서 다시 보아야 한다는 점 등이 추가된다. 아래는 그러한 고민의 결과로 읽는 입의분에 대한 나름의 읽기가 낳은 결과이다.

## 『대승기신론』; ‘대승이란 무엇인가’에 대한 답변으로서

“‘대승’이란 무엇인가?” 라니, 엉뚱한 질문일 수 있다. 하지만 이 질문은 그 연원이 오래된 것

36) 자세한 것은 졸론(2010), 『『대승기신론』 지론종 찬술설에 대한 반론』, 『지론사상의 형성과 변용』, 씨아이알, pp.307-332.

이다. 논자가 생각하기에, 대승불전이 등장하고, 그것이 하나의 흐름으로 인식되기 시작했을 때부터, 이 질문은 끊임없이 반복된 것이라고밖에 말할 수 없다. ‘대승’이라고 하는 명칭이 부파의 그것과 구별하기 위해서 붙여진 경우가 아니라면, 제명(題名)에 ‘대승’이라는 명칭을 포함하고 있는 논서들은 기본적으로 “‘대승’이란 무엇인가?”라는 질문으로부터 출발하고 있다고 해도 크게 어긋난 생각은 아닐 것이다. 이것은 다양한 대승불전들을 망라하는 ‘대승’이라는 카테고리 의식이 출현했을 때<sup>37)</sup>부터 필연적으로 제기되는 의식일 수밖에 없다. 그리고 경전이라고 하더라도 그 내용상 눈에 가까운 형식을 취하고 있는 경우 역시 크게 벗어나지 않는 의식을 그 원천에 가지고 있다고 볼 수 있다. 그리고 많은 대승의 경론들은 그러한 질문에 답하는 고유의 체계와 그에 따른 시선을 제안하고 있는 것이라고 해도 좋을 것이다.

그러면 ‘대승’이라는 카테고리 의식이 등장하기 이전의 대승 경전들이 염두에 두고 있는 것은 무엇인가? 반야로부터 법화, 화엄, 정토, 보적, 대집 등 각각의 초기 대승 경전군에 속하는 경전들은 그 근저를 ‘붓다’와 ‘붓다가 설한 근본교설’들의 어느 한 측면에 두고 있다. 다만 그 측면이 매우 다양한 까닭에 초기의 대승경전들 간의 교섭과 융합을 전제로 등장하는 중기의 대승 경론들은 새로운 문제의식을 가지게 된다. 거기에서 제기되는 질문이 바로 “‘대승’이란 무엇인가?”이다. 『대승기신론』이 스스로 제시하는 입의분 곧 사유체계의 근간은 이 질문에 대한 전면적인 답변으로 구성되어 있다. 다소간의 층차는 있겠지만 4세기 말 이후에 등장하는 대승을 종합하는 성격을 가진 논서의 기본적인 입장이기도 하다. 다만 대승 중기의 논서라고 할지라도 『섭대승론』과 같은 초기 유가행파 논서는 부파 혹은 ‘소승’에 대응하여 소승/대승의 구별에 많은 부분을 할애하고 있는데 반하여, 『대승기신론』은 그러한 논서의 선행을 바탕으로 ‘대승’이라는 그 자체에 대한 새로운 환기를 시도하고 있는 것이라고 생각할 수 있다. 논자의 판단으로는 ‘장(章)’ 형식의 백과사전적인 저술과 경에 대한 주석작업을 통해 인도불교를 이해하고 이식하는데 주력하던 북조불교인들의 형편상, 북조의 중국불교인이 이러한 근본적인 질문을 제기하고 그 답변으로서 ‘대승’의 체계를 구성하는 것은 용이하지 않은 일이라고 생각된다. 사상사의 흐름이 돌출을 결코 쉽게 허용하지 않는다는 점을 고려하면 더욱 그렇다.

그런 의미에서 입의분에서 마하연을 법(法)과 의(義)의 둘로 개설하고, 마하연의 법으로서 ‘중생심(衆生心)’을 마하연의 의(義)에 체·상·용의 삼대를 제시하는 것은 주목할 필요가 있다. 우선 ‘중생심’이라고 하는 단어 하나에만 집중해보자. 대부분의 주석 전통에서는 ‘중생심’을 ‘일심’으로 읽는 것처럼 보인다. 하지만 중생심과 등치되는 것은 ‘일심법(一心法)’이며, 『기신론』 안에서 일심법은 일심과 구별되어 사용된다.<sup>38)</sup> 흔히 말하듯, 『기신론』의 구조를 ‘일심, 이문, 삼대, 사신, 오행’과 같은 식으로 읽는 것은 적절하지 않다는 의미이다. 그렇다면 ‘중생심=일심법’으로 읽을 수는 있어도 ‘중생심=일심’으로는 읽을 수 없다는 의미이다. 마하연의 명상(名相)이자 마하연의 교법(教法)을 지목하는 표제어로서 ‘중생심’이 사용되었다는 의미이다.

이것은 무엇을 의미하는 것일까? ‘중생심=일심’이라고 읽을 수 없다면, 『기신론』은 대승 교법의 전체를 중생심 곧 그대로 ‘중생의 마음’이라고 표제한 것일 수밖에 없게 된다. 그리고 그 중생의 마음을 드러내는 양 측면으로서 심진여문과 심생멸문이 설정된다. 논자는 이문을 중생심의 가능성을 포착하는 양면이자 동시에 그 양면이 비일비이(非一非異)의 관계인 것이라고 생각한다.

37) 논자는 ‘대승’이라는 카테고리 의식이 출현한 시기를 4세기 초에서 4세기 중엽 정도로 추정할 바 있다.(졸론, 2014, 『화엄경 편집의 사상적 배경에 대한 고찰』, 『인도철학』40, pp.121-124 참조.)

38) 起信論에서 ‘一心’이라는 용어를 그대로 露出시킨 경우는 그것을 眞如와 등치시킬 때뿐이다. 곧 “唯是一心故名眞如”(T32, p.576a)와 같은 경우이다.

반면 마하연의 의(義)로서 체·상·용의 삼대는 응연불변의 진여체를 그 본연으로 하고, 생멸하는 중생에게 포착되어지는 양상을 ‘자체(自體)의 상(相)과 용(用)’이라고 제시하고 있다. 사실상 깨달음의 당체와 깨달음으로부터 등류(等流)하는 깨달음에 의거한 언어와 그 언어에 의한 교화라는 양상을 표현하고 있는 것으로 생각된다. 굳이 진여문에 배대된 체대가 그냥 체(體)라고만 제시되고, 생멸문에 배대된 상·용의 이대(二大)에 ‘자체(自體)’라는 구분이 주어지는 것은 이념(離念)·이명자(離名字)의 절대와 념(念)·명자(名字)화된 상대를 개념적으로 구분하여 보여주는 것이다.

어쨌든 ‘대승법=중생심’이라는 표제는 대단히 중요하다고 생각된다. 그 중생심이 심진여라는 문(門)과 심생멸이라는 문(門)으로 전개의 가능성을 함의하고 있다는 점을 고려하면, 논자는 그것이 유가행파의 의타기성이 원성실성과 변계소집성으로의 가능성을 동시에 내포하고 있는 것과 거의 같은 맥락의 사유가 아닌가 판단한다. 다만 심진여문과 심생멸문을 설하는 구체적인 양상으로 들어가면, 거기에는 다시 여래장 계열의 사유와 유가행파 계열의 사유가 동시에 유기적으로 조합되어 있음을 볼 수 있다.

제일 첫 번째 한 단락에 따른 『기신론』 읽기이다. 적확하게 읽은 것인지의 여부는 차치하고, 적어도 주석서의 논의를 배제하고 『기신론』의 문맥만 따라가면, ‘일심’이 아니라 ‘일심법’인 중생심에 대한 고려가 우선시되어야 한다는 것은 변하지 않을 것이라고 생각된다. 그리고 그것이 ‘대승법’이 무엇인가에 대한 『기신론』 독자의 답변이라고 말할 수 있을 것이다. 또 드러난 교법에 대응하여 교법이 교법에게끔 하는 것으로서의 ‘대승의(大乘義)’는 무엇인가에 대한 답변이 바로 삼대(三大)일 것이다. 삼대는 달리 불(佛)과 불(佛)의 출세(出世)와 교화행에 대한 단적인 제시라고 할 수 있다.

다만 불(佛)의 세계는 불(佛)의 출세와 교화에 의해서만 알려지며, 그 출세와 교화를 말미암은 교법의 설시(說示)를 통해서 중생은 진여세계에 다다른 다리를 얻게 되는 것이다. 단 이때의 다리 곧 교법은 ‘중생심’으로 하여금 계기(契機)하도록 하는 것이어야만 한다. 이것이 논자가 생각하는 ‘대승법=중생심’인 이유이다. 대승불전이 등장한 이유가 거기에 있고, 『대승기신론』이 새롭게 ‘대승’을 세우고 ‘기신(起信)’을 말해야 했던 이유가 바로 이 지점일 것이다.

## 5. 결론을 대신하여

앞에서 『기신론』을 읽어온 여러 시선들을 최근의 것에 이르기까지 간략하게 훑어보았다. 그런데 각각의 시선들이 가진 장점에 대해서 부정하는 것은 쉽지 않다. 당연하지만 각각의 시선들이 가진 한계 역시 분명하다. 최근의 새로운 시선들은 그 한계에 대한 나름의 극복을 제안하는 것이다.

새로운 시선이 요구되는 이유는 오래된 시선이 제 기능을 못하고 있거나, 오래된 시선이 가지는 고유한 의미와 방법론적 토대를 놓쳐버렸기 때문일 것이다. 주석학적/교학사상적 시선이 전통의 시대에 종파의 종학적 실천을 담보하는 의미가 있었다면, 종파 혹은 주석학이 그 의미 기능을 더 이상 수행할 수 없는 상태에서도 견고한 성벽을 유지한 채 훈고학적 접근에 만족할 때, 문헌학적 방법론이 그 벽을 무너뜨리는 역할을 했음을 역시 부정할 수 없을 것이다. 그리고 그 문헌학적 방법론을 자양분 삼아 새롭게 교학적/주석학적 접근을 보완하고자 했던 시선 역시 그 생명력을 잃고 있음을 부정하기 힘들게 되었다.

사실 논자는 어느 시선이나 유효하다는 생각을 여전히 가지고 있다. 단 고전을 읽어야 하는,

그리고 『기신론』을 읽어야만 하는 현실적이고 절박한 이유가 있다면. 논의가 길어지고 또 혼란스러운 부분도 있지만, 이 같은 논의가 진행되어야 하는 가장 큰 이유는 아직 언급되지 않은 것으로 생각된다. 논자 역시 새로운 독법의 필요성에 충분히 공감한다. 하지만 새로운 독법 혹은 시선이라고 해서 그것이 현실의 지평에서 유효하리라고 추정하는 것은 성급하다. 정작 필요한 것은 문헌을 읽기 위한 새로운 시선이 아니라, 그 문헌을 읽어야 하는 현실적이고 절박한 이유일 것이다.