



『大乘起信論』에 관한 연구  
一心 · 二門 · 三大思想을 중심으로

---

저자 (Authors)	金邦龍
출처 (Source)	<a href="#">한국종교 21</a> , 1996.12, 89-105(17 pages) <a href="#">Religions of Korea 21</a> , 1996.12, 89-105(17 pages)
발행처 (Publisher)	<a href="#">원광대학교 종교문제연구소</a> The research institute of religions wonkwang university
URL	<a href="http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE09309076">http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE09309076</a>
APA Style	金邦龍 (1996). 『大乘起信論』에 관한 연구. 한국종교, 21, 89-105
이용정보 (Accessed)	삼성현역사문화관 183.106.106.** 2021/06/11 11:31 (KST)

---

#### 저작권 안내

DBpia에서 제공되는 모든 저작물의 저작권은 원저작자에게 있으며, 누리미디어는 각 저작물의 내용을 보증하거나 책임을 지지 않습니다. 그리고 DBpia에서 제공되는 저작물은 DBpia와 구독계약을 체결한 기관소속 이용자 혹은 해당 저작물의 개별 구매자가 비영리적으로만 이용할 수 있습니다. 그러므로 이에 위반하여 DBpia에서 제공되는 저작물을 복제, 전송 등의 방법으로 무단 이용하는 경우 관련 법령에 따라 민, 형사상의 책임을 질 수 있습니다.

#### Copyright Information

Copyright of all literary works provided by DBpia belongs to the copyright holder(s) and Nurimedia does not guarantee contents of the literary work or assume responsibility for the same. In addition, the literary works provided by DBpia may only be used by the users affiliated to the institutions which executed a subscription agreement with DBpia or the individual purchasers of the literary work(s) for non-commercial purposes. Therefore, any person who illegally uses the literary works provided by DBpia by means of reproduction or transmission shall assume civil and criminal responsibility according to applicable laws and regulations.

# 『大乘起信論』에 관한 연구

(一心·二門·三大思想을 중심으로)

金邦龍(원광대 동양종교학과 강사)

## 目次

- I. 머리말
- II. 『大乘起信論』의 불교사적 위치 및 특질
- III. 一心
- IV. 一心의 眞如·生滅 二門
- V. 一心의 體·相·用 三大
- VI. 一心·二門·三大 思想의 의의

## I. 머리말

『대승기신론(大乘起信論)(이하 기신론)』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 연구들 위해서는 진제와 실차난타 이외의, 정영사(靜

影寺) 혜원(慧遠)(523-592), 신라 원효(元曉)(617-686), 당 법장(法藏)의 (643-712)의 3인의 고(古)주석가의 견해를 빌려야만 한다. 특히 혜원의 『대승기신론의소(大乘起信論義疏)』 2권<sup>1)</sup>, 원효의 『대승기신론소』 2권<sup>2)</sup>, 법장의 『대승기신론의기』 5권<sup>3)</sup> 등은 『기신론』 연구의 가장 기초가 되는 서적들이다.

마명의 『기신론』의 내용은 5분으로 나누어져 있다. 1. 인연분(因緣分) 2. 입의분(立義分) 3. 해석분(解釋分) 4. 수행신심분(修行信心分) 5. 권수이익분(勸修利益分) 등이 그것이다. 그 중 입의분과 해석분은 교리론으로 일심(一心)·이문(二門)·삼대(三大)를 말하고 있고, 수행신심분은 실천론으로 사신(四信)·오행(五行)과 아미타불에 의한 정토왕생의 길을 말하고 있다.

본 고찰에서는 진제 역의 『대승기신론』을 기본 텍스트로 하여 一心·二門·三大思想에 대하여 살펴보고자 한다.

## II. 『大乘起信論』의 불교사적 위치 및 특징

『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.

『기신론』의 성립시기에 관하여는 많은 이설(異說)이 있으나 사상사적 입장에서 볼 때, 무착(無著)·세친(世親) 이후의 성립으로 보지 않을 수

- 
- 1) 『대정신수대장경』 44권, pp.175-201.
  - 2) 위의 책, pp.202-224.
  - 3) 위의 책, pp.240-287.

없다.<sup>4)</sup> 『기신론』은 원시불교 이래 인도불교 교리사 전반의 중심문제였던 유심(唯心)사상을 총결하였을 뿐만아니라 인도 대승사상의 양대 준령인 용수(龍樹)계의 실상론과 무착·세친계의 유식사상의 대립을 여래장(如來藏)사상을 매개로 종합·회통시킨 일종의 ‘대승통신론(大乘通伸論)’이다.<sup>5)</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 기본서<sup>6)</sup>로서 이에 대한 이해는 불교의 사상을 이해하는 징검다리의 역할을 하고 있다고 봐도 과언은 아닐 것이다.

특히 중국의 대승불교사상에서 이 기신론의 體·相·用의 논리체계가 변화하여 體·用의 논리로 바뀌어 나타나고 있다. 인도의 삼단논리가 이 『기신론』 이후의 중국불교철학에서는 중국의 이단논리로 바뀌고 있는 것이다. 따라서 이 『기신론』에 나타난 相의 논리가 인도적인 특성을 지니고 있어 『기신론』이 중국이나 한국의 위작이 아니라 산스크리트본이 있었던 것이 아닐까 생각되어진다.

원효에 의하면, 원래 불교의 모든 교설은 불타의 깨침을 원천으로 하는 것이다. 일체의 모든 경론과 교설은 이 ‘깨침’의 연역이다. 자기 다른 모든 종파가 소의(所依)로 하는 경론도 그 근원은 ‘하나인 마음(一心)’ 일 뿐이다. 다양한 이론의 어느 한 입장에 서서 보면 이렇게 분명한 사실도 제대

4) 노권용, 『起信論의 一心三大思想을 통해 본 一圓相信仰 小考』, 『원불교사상』 제6집, 원불교사상연구원, 1982, p.156.

5) 위와 같음.

6) 위의 책, p.155.

로 보이지를 앎는 것이다. 한가지 입장에 집착되어 있기 때문이다. 원효는 '일심'의 무절한 깨침을 체험한 종교인이었다. 그 깨친 바 '일심'에서 조망해 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 여러갈래의 종파 또한 '일심'의 펼침(宗)에 불과하며, 요약하면(要) 역시 '일심'일 뿐이다. 이것이 일심에 즉한 개합과 중요한 회통원리인 것이다. 여기서 우리가 주목할 일은 이러한 원효의 화쟁은 모든 이론과 종속의 특수성과 상대적 가치를 충분히 인정하면서도 전체로서의 조화를 살리는 원융회통한 것이라는 것이다.」

이와 같이 『기신론』은 인도 불교사상과 중국불교·한국불교·일본불교에까지 지대한 영향을 미치고 있음은 물론이다. 또한 그 핵심적 교의는 '一心'으로 이는 결국 부처의 깨침의 바탕을 이야기 하는 것이니, '一心'에 卽하여 깨치면 동체자비의 삶이 가능하게 된다.

### III. 一心

중국 선조(禪祖)로서의 당마(達磨)의 특색은 마음이라는 것을 고 양한데 있다고 말한다. 인도에서 공(空) 또는 여(如)나고 하는 것을 중국에서는 심(心)이라고 말한다. 여기에 中國禪의 면모가 보인다. 특히 심(心)이 무심(無心)이 됨으로써 전전 선의 선다운 소이(所以)를 유감없이 발휘한 것이다. (By 鈴木大拙)

'一心'이란 절대유일심(絕對唯一心)을 말한다. 『기신론』의 일심에 대해

7) 강건기, 『한국의 불교사상』, 『한국불교사상자료집』, 전북대학교출판부, 1986, p.37.

고찰하기에 앞서, 대승불교에서의 마음(心)의 개념이 어떻게 사용되어지고 있는 지에 대하여 살펴볼 필요가 있다. 대승불교에서의 마음의 개념을 크게 세 가지로 나누어 본다면 다음과 같다.

첫째, 마음(心)과 색(色), 혹은 생각하는 것과 생각하여지는 것 사이의 본질적인 상위들 문제삼지 않고, 색이건 마음이건, 아는 것이건 알아지는 것이건 모든 존재하는 것, 즉 제법(諸法)으로서 드러난 경우의 마음이다.

이는 『반야경』에서는 색(色)이나 수(受)·상(想)·행(行)·식(識) 일체의 것을 법으로서 파악하고, 이 ‘일체의 법’이 공이며 공이 곧 색 내지 수·상·행·식 등의 일체법이라 설해져 있다. 거기서는 색과 식의 상위보다도 색이건 식이건 일체의 존재하는 것(諸法)이 공이라는 점이 문제의 중심이 되어 있다. ‘색불이공 공불이색(色不異空 空不異色)’이라는 것이 ‘수불이공 공불이수(受不異空 空不異受)’ · ‘식불이공 공불이식(識不異空 空不異識)’까지도 대표하고 있다. ‘공’을 밝히는 데는 ‘색불이공 공불이색’이나 ‘식불이공 공불이식’도 다르지 않다<sup>8)</sup>고 보는 것이다.

둘째, ‘마음(心)의 자성(自性)은 청정하다’라고 할 때의 마음(心)이다.

자성이 청정한 마음은 제법의 하나로서의 마음과는 다르다. 미륵의 『대승장엄경론』에 다음과 같은 개송이 있다.

‘자성청정한 마음이 늘 그 외래적인 허물로 인해 더럽혀지고 있다고 말한다. 법성심(法性心)을 제외하고 다른 마음이 자성에 있어서 청정하다는 것은 생각할 수 없다.’<sup>9)</sup>

이 글의 의미를 말한다면, 아함경전 이래 여러 경에서 자성청정한 마음이 늘 그에 비본래적적인 허물에 의해서 더럽혀지고 있다고 설하고 있는

8) 우에다 요시부미, 박태원역, 『대승불교의 사상』, 민족사, 1989, p.180.

9) 법본, 제13장, 제19개송.

데, 법성심을 제외하고 다른 마음이 자성에 있어서 청정하다는 것은 생각할 수 없으므로 자성청정한 마음이란 법성심이라는 것이다. 법성심이라고 이름하지만 실은 진여를 의미하고 있다. 자성청정심의 마음은 진여가 마음의 이름으로 불리워지고 있는데, 진여는 물론 진실이므로 이 마음은 청정하며, 의타상이 아니라 진실상인 것이다.<sup>10)</sup>

세제, 알아지는 것에 대한 아는 것이라는 특성에 의해 파악된 마음(心)이다.

이러한 마음을 식(識)이라 하고, 이 경우의 마음은 了別이나 慧와도 같은 의미로 사용되기에, 心和 慧와 識과 了別은 同義異語라고 말하는 것이다.<sup>11)</sup>

『대승기신론』에 「三界는 허위이며 오직 心이 지은 것일 뿐이다. 心を 여의면 곧 六塵의 境界가 없다」고 말하고, 「일체의 제법은 오직 妄念에 의해서 차별이 있으니, 만약 心念을 여의면 곧 일체 경계의 相이 없다」고 하고 있다.三界는 一切諸法인데, 그것은 오직 ‘妄念’ ‘虛偽’의 존재라고 한다. 여기서 心和 망념은 同義이며, 그것은 첫번 제의 의미가 되는 것이다. 이 心에 의해 見聞覺知되는 경계(대상)는 일체법의 相을 나타내고 있는데, 이들 相으로서의 일체법은 實在가 아니다. 그저 망념에 의해 존재하는 데 불과한 것이다. 이것을 三界唯心이라 한다. 이 경우의 ‘心’은 妄念과 같은 뜻이다. 이때 三界는 ‘心’의 境界(대상)이다.三界는 일체제법이며 六塵(六境)이므로 이 境에 대한 心은 六識이다. 이 六塵의 境界는 實在가 아니라 마음이 지은 것에 불과하므로 相이라 불린다. 그것을 見聞覺知하는 心, 즉 六識은 心念, 妄心이다. 이 망념을 떠날 때는 일체 境界, 즉 相도 없어진다. 心이 있으면 일체 경계, 心이라는 관계에 있는데, 한 편이 있을 때는 다른 편도 있고 한 편이 없으면 다른 편도 없어진다.<sup>12)</sup> 바로

10) 박태원역, 『대승불교의 사상』, pp.182-3.

11) 위의 책, p.184 : 世親 『唯識二十論』의 처음.

이것이 『起信論』의 一心사상이다.

『起信論』 立義分에서는,

『法이라 말한 것은 중생심이니, 이 마음이 곧 일체의 世間과 出世間の 법을 거두어 들이고, 이 마음에 의지하여 대승의 뜻을 나타내 보이었으니, 무슨 까닭인가? 이 마음의 眞如相이 곧 대승의 체를 보이는 까닭이며, 이 마음의 生滅因緣相이 능히 대승자체의 相·用을 보인 까닭이라』<sup>13)</sup>

하였다.

이러한 一心에 대하여 元曉는 다시 그의 『起信論疏』에서,

『大乘 中에 一切의 모든 法은 다 차별이 없는 體인데 오직 一心을 사용하여 스스로 體를 삼는다. 그러므로 法이라고 말하는 것을 衆生心이라 하는 것이다. 이 心이 곧 一切를 거느리는 것이다. 大乘法이 小乘法하고 다른 점은 이 마음으로 말미암아 모든 法을 통섭하고, 모든 법 스스로의 體는 오직 이 一心이란 점이다. 小乘 一切의 諸法과는 다르게 각각의 스스로의 이름이 있으므로, 一心은 大乘法을 말하는 것이다』<sup>14)</sup>

라고 말하고 있다.

12) 위의 책, p.191.

13) 馬鳴, 『大乘起信論』, 대정신수대장경 32권, p.575 c.: 『所謂法者. 爲衆生心. 是心則攝一切世間出世間法. 依於此心顯示摩訶衍義. 何以故. 是心眞如相. 卽示摩訶衍體故. 是心生滅因緣相. 能示摩訶衍自體相用故.』

14) 원효, 『起信論疏』, 신수대장경, 44권, p.206 a: 『大乘中一切諸法皆無別體. 唯用一心爲其自體. 故言法者謂衆生心也. 言是心卽攝一切者. 顯大乘法異小乘法. 良由是心通攝諸法. 諸法自體唯是一心. 不同小乘一切諸法各有自體. 故說一心爲大乘法也.』

이와같이 삼라만상은 마음의 그림자로 이 一心이 없고 보면 삼라만상이 있다 할 수 없다. 그러므로 진여법계와 하나인 것이 法界一心, 곧 중생심이다. 이와 같은 一心의 세계를 의상의 『華嚴一乘法界圖』에서는 一中一切多中一, 一即一切多即一로 표현하고 있다.

一中一切多中一이란 '하나 가운데 모든 것이며 모든 것 가운데 하나이다'란 뜻으로 緣起의 法에 依하면 들이 別個의 것이 아닌 自性이므로, 서로 相對되는 다른 것으로써 自性을 삼기 때문이며, 언제나 緣을 따르고 極端에 치우침이 없이 일어나기 때문이다.<sup>15)</sup> 또 이 句節은 물결과 물의 關係에 있어서, 이 물결의 물과 저 물결의 물이 그 自體가 하나이므로 물결이 비록 많다 하더라도 體에 있어서 하나라고 하는 것은 三乘의 見解이다. 이 물결이 아니면 저 물결이 없고 또 저 물결이 아니면 곧 이 물결이 없다고 把握하는 것이 화엄의 견해이다.<sup>16)</sup> 또 말하기를 「이 句節은 燈의 불빛이 相入하는 것과 같아서 다만 燈의 作用이 相入할 따름이다」라 하고 있다.<sup>17)</sup>

一即一切多即一은 「하나가 곧 모든 것이며 모든 것이 곧 하나이다」란 뜻으로, 말하자면 이것이 곧 그것이요, 그것이 곧 이것이며, 서로 障礙가 되지 않고 기울어지지 않으므로 德用自在門이라고 한다.<sup>18)</sup> 또 이 물결은 변하지 않는 自性이 없는 까닭에 저 물결이 있고 저 물결은 또 변하지 않는 自性이 없는 까닭에 이 물결이 있는 것이다. 이를 即門이라 한다.<sup>19)</sup>

15) 『法界圖記叢書錄』, 大正新修大正藏, 45권, p.723 c; 「緣起法二無別自性. 互相以他而爲自性. 方能隨緣無側而起」

16) 위의 책, p.724 a; 「此中此波之水與彼波之水□體是一. 故波水無盡體言即一者三乘義耳. 若非此波即無彼波. 若非彼波即無此波. 是中門」

17) 위의 같음; 「中門如火丁光相入 故但諸火丁用相入耳」

18) 위의 책, p.723 c; 「爲此即彼彼即此. 無碍無側. 故云德用自在門」

19) 위의 책, p.724 a; 「此波非自性放在於彼波. 彼波非自性放在於此波 是即門者一乘也」

또 말하기를 卽門은 물결과 물이 서로 거두어들이는 것과 같아 물결의 體와 물의 體가 하나가 아닌 相卽인 것<sup>20)</sup>이라 하고 있다. 現象적인 것을 합해서 本體를 이루는 것이 아니라, 現象의 하나 하나가 바로 本體라는 것이다. 곧 現象에서 本體를 直觀하는 것이다.

보조 지눌에 있어서 이 一心은 다름아닌 眞心이며 진심의 내용은 空寂靈知心이다. 空寂이란 마음의 性으로서 일체의 대립이 끊어진 절대한 '하나'인 바탕을 말하며, 靈知란 마음의 相으로서 모든 것을 환히 비출 수 있는 밝은 바탕을 가리킨다. 이에 대해 『수심결』에서는 다음과 같이 밝히고 있다.

이미 모양이 없는데 또 크고 작음이 있겠으며, 크고 작음이 없는데 또 한계가 있겠는가? 한계가 없기 때문에 안팎이 없고, 안팎이 없기 때문에 멀고 가까움이 없으며, 멀고 가까움이 없기 때문에 저것과 이것이 없다. 저것과 이것이 없으므로 가고 음도 없으며, 가고 음도 없으므로 나고 죽음이 없고, 나고 죽음이 없으므로 예와 지금이 없으며, 예와 지금이 없으므로 미혹과 깨침이 없고, 미혹과 깨침이 없으므로 범부와 성인이 없으며, 범부와 성인이 없으므로 더럽고 깨끗함도 없고, 더럽고 깨끗함이 없으므로 옳고 그름이 없으며, 옳고 그름이 없으므로 모든 이름과 말이 있을 수 없다. 모두가 다 없어져 모든 감관과 대상과 일체의 망념과 나아가서는 갖가지 모양과 갖가지 이름과 말이 다 있을 수 없으니, 이것이 어찌 본래부터 비고(空) 고요하며(寂), 본래부터 아무 것도 없는 것이 아니겠는가? 그러나 모든 법이 다 공한 곳에 신령스러운 靈知(靈知)이 어둡지 않고 무정한 것과는 같지 않아 性이 스스로 신령스럽게 알게 되니, 이것이 바로 비고 고요하며 신령스럽게 아는(空寂靈知) 청정한 마음의

20) 위와 같음; 『卽門如波水相收 故波體水體無一相卽耳』

본체이다.<sup>21)</sup>

또한 보조의 『진심직설』에서는 眞心이 망념 속에 있으면 범부이고 미망에서 나와 진심을 얻으면 부처가 될 수 있는 것이다. 어떻게 하면 그렇게 될 수 있는가 하는 문제에 대하여 저술은 다음과 같이 말하고 있다.

「옛 사람이 말하기를, <망념된 마음이 없는 그 곳이 곧 보리(菩提)이니, 생사와 열반이 본래 평등하다>하며, 또 경에 말하기를 <저 중생들의 허깨비같은 몸이 사라지는 까닭에 허깨비같은 마음도 사라지고, 허깨비같은 마음이 사라지는 까닭에 허깨비같은 대상(塵)도 사라지며, 허깨비같은 대상이 사라지는 까닭에 허깨비의 사라짐까지도 사라지고, 허깨비의 사라짐이 사라지는 까닭에 허깨비가 아닌 것은 사라지지 않으니, 그것은 마치 거울을 닦아서 때가 없어지면 밝음이 나타나는 것과 같다>고 하였다. 또 영가 스님도, <마음은 감관이요 법은 곧 대상이라, 이 둘은 마치 거울의 때와 같다. 때가 없어질 때에 광명이 나타나고, 마음과 법을 모두 잊으면 성품이 곧 참되다>하였으니, 이것이 바로 허망(妄)에서 벗어나 진(眞)을 이루는 것이다.<sup>22)</sup>

- 21) 『수심결』, 『보조전서』, 보조사상연구원, 1989, p.36: 既無相貌 還有大小塵 既無大小 還有邊際塵 無邊際故無內外 無內外故無遠近 無遠近故無彼此 無彼此則無往來 無往來則無生死 無生死則無古今 無古今則無迷悟 無迷悟則無凡聖 無凡聖則無染淨 無染淨則無是非 無是非則一切名言 俱不可得 既認無如是一切根境 一切妄念 乃至種種相貌 種種名言 俱不可得 此豈非本來空寂本來無物也 然諸法皆空之處 靈知不昧 不同無情 性自神解 此是汝空寂靈知清淨心體
- 22) 『진심직설』, p.55. : “曰 古云 「妄心無處 卽菩提 生死涅槃 本平等。」 經云 「彼之衆生 幻身滅 故 幻心亦滅 幻心滅 故 幻塵亦滅 幻塵滅 故 幻滅亦滅 幻滅滅 故 非幻不滅 譬如磨鏡 垢盡明現。」 永嘉 亦云 「心是根 法是塵 兩種 猶如鏡上痕 痕垢盡時光始現 心法雙忘性卽眞 此乃出妄而成眞也。”

이와 같이 『기신론』에서 말하고 있는 ‘一心’이란 바로 중생심이고, 또 그 중생심이란 다름아닌 우리들의 마음인 것이다. 이러한 마음을 깨치면 곧 부처가 될 수 있다는 禪사상의 일단을 우리는 이미 이러한 기신론의 一心사상에서 발견할 수 있는 것이다. 또 부처가 깨쳤던 그 깨침의 근원도 바로 이 一心이었던 것이다.

#### IV. 一心의 眞如・生滅 二門

앞서 말한 衆生心 곧 一心을 다시 기신론에서는 眞如門과 生滅門으로 구분하여 설명하고 있다. 제 3章 解釋分에서는, 「依一心法有二種門. 云何爲二. 一者心眞如門. 二者心生滅門. 是二種門. 皆各總攝一切法. 此義云何. 以是二門不相離故」라 하여, 본체론적 입장에서 心眞如門과 현상론적 측면에서 心生滅門으로 구분하고 있을 뿐만 아니라, 이 二門이 相으로부터 떨어져 있지 않고, 각각 일체를 총섭하고 있음을, 곧 一心에 卽하여 二門이 존재함을 밝히고 있다.

먼저 眞如門에서는 心眞如를 萬法の 根本因이 되며 諸法の 根本依止가 되는 平等無二의 보편절대자로서 이를 중생의 실체로 본다. 본론은 이를 다시 離言眞如와 依言眞如로 나눠 설명한다. 離言眞如란 心眞如是 원래 일체의 有限과 상대적 개념규정이나 인식작용에 의해서는 도저히 파악될 수 없는 離言絶慮의 絶對境인 것을 말한다. 이에 반해 離言眞如是 이와 같은 절대적 心眞如를 범부중생을 위하여 상대적 언어로 설명하는 것으로서 이에是一切差別과 染法이 空無하다는 如實空의 의미와 동시에 眞如本具의 無量功德이 常恒不絶하다는 의미의 如實不空의 의미가 있다 한다. 이 如實空 또는 如實不空은 중생을 위하여, 眞如를 眞空과 妙有, 또는

體性과 功德의 양면으로 설명한 것이나 본래 진여 자체는 空·不空의 관념을 떠나 오직 證知로서만이 상응되는 것이다.<sup>23)</sup>

다음은 현상론적 측면에서 펼쳐지는 心生滅門에 대하여 살펴보자. 앞서 언급한 진여문과 생멸문은 흔히 바다와 파도의 관계에 비유하곤 한다. 眞如門은 바다요, 生滅門은 파도라 할 수 있는 것이다. 『起信論』에서는 生滅門을 「心生滅이란 여래장에 의하여 생하고 멸하는 마음이 있는 것이니, 이른바 不生不滅이 生滅과 더불어 화합하여, 같은 것도 아니고 다른 것도 아닌 것을 이룸하여 아뢰야식이라고 하는 것이다」<sup>24)</sup>라 하고 있다.

이는 生滅現象의 근원을 여래장에 두고 그러한 계기로서 眞妄和合의 아뢰야식이라는 중간개념을 설정하여, 이에 의해 染淨諸法의 緣起를 설명하고 있다. 이 진망화합식인 아뢰야식 내의 覺義, 또는 不覺義에 의하여 染淨薰習에 따른 三細·六麤의 染法迷界流轉과 반대로 染法薰習에 따른 시각·본각의 染法悟界環入이 각각 전개되는 것이라 한다.<sup>25)</sup>

이 생멸문을 파악함에 있어서 세 가지 점만을 언급하고자 한다.

첫째, 心生滅은 轉變을 설명하는 부분이란 점이다. 진여는 무명 때문에 眞如心의 의미를 잃어버린 채 生滅 속으로 떨어지게 된다. 이 경우 眞如를 如來藏 혹은 自性清淨心이라 한다. 불생멸과 생멸이 실제로 서로 병립하여 존립하고 있는 것이 아니라, 心眞如의 전체가 그대로 動하여, 불생멸이 생멸과 화합하게 된다. 불생멸하는 진여의 전체가 그대로 動하였기 때문에 생멸과 진여가 다른 것이 아니고 불생멸하는 性을 잃지 않았

23) 노권용, 『起信論의 一心三大思想을 통해 본 一圓相信仰 小考』, 『원불교사상』 제6집, pp.158-9.

24) 馬鳴, 『大乘起信論』, 대정신수대장경 32권, p.576 b; 「心生滅者 依如來藏故有生滅心. 所謂 不生不滅與生滅和合非一非異. 爲名阿黎耶識」.

25) 노권용, 『起信論의 一心三大思想을 통해 본 一圓相信仰 小考』, p.159.

으므로 하나인 상태의 마음이 아뢰야식인 것이다.<sup>26)</sup>

둘째, 阿黎耶識을 등장시켜 전변의 주체적인 힘으로 삼는다는 점이다. 이 識은 覺과 不覺의 두 가지 뜻을 지닌 不二의 心으로서, 능히 일체법을 거느리고 일체법을 낳는 근본이 된다. 이 아뢰야식은 진망회합식이지만, 覺의 방면에서는 淨緣起還滅門으로 설명되고, 不覺의 방면에서는 染緣起流轉門으로 설명되어진다.<sup>27)</sup>

『기신론』에서 이를 「覺의 뜻이라고 하는 것은 心體가 망념을 여윈 것을 말함이니, 망념을 여윈 相이란 허공계와 같아서 두루하지 않은 바가 없어 法界—相이며 바로 여래의 평등한 법신이니, 이 법신에 의하여 本覺이라고 말하는 것이다. 왜냐하면 本覺의 뜻은 始覺의 뜻에 대하여 말하는 것이니, 始覺이라 바로 本覺과 같기 때문이며, 시각의 뜻은 본각에 의하기 때문에 不覺이 있으며, 불각에 의하여 시각이 있다고 말하는 것이다,<sup>28)</sup>라 말한다.

세째, 환멸의 최후는 體·相·用 三大이며, 이 중 體나 相은 法身佛, 用은 報身佛과 應身佛에 배대되어 진다.<sup>29)</sup>

## V. 一心의 體·相·用 三大

『起信論』은 一心과 二門에 의한 大乘法의 論究에 그치지 않고 一心二門에 바탕하여 體·相·用 三大을 설명하고 있다. 즉 본체론적 입장에서

26) 金琮植, 『『大乘起信論』一心三大思想의 연구』, 원광대 원불교학대 학원 석사논문, 1993, p.19.

27) 위의 책, p.20.

28) 위의 22)와 같음.

29) 위의 책, p.20.

보면 현상과 작용을 찾아 볼 수 없는 평등 무차별한 體性일 뿐만 아니라 이를 현상적인 측면에서 보면 그 체성을 바탕으로 천차만별의 현상과 작용이 나타나는 것이므로 이를 體·相·用이라 한다.

이 三大에 대하여 기신론에서는, 「이른바 뜻하는 것은 즉 세가지 종류가 있으니, 첫째는 體大로 일체의 법이 진여 평등하여 不增不減하는 까닭이다. 둘째는 相大니 여래장이라 이르고 무량공덕이 구족해 있는 까닭이다. 셋째는 用大니 능히 일체 세간 출세간의 因果를 배푸는 까닭이다.」<sup>30)</sup>라 하고 있다.

처음 體大를 설명하는데 論의 立義分에서 「一切의 法은 眞如로서 평등하여 증감하지 않음을 뜻하기 때문이고」<sup>31)</sup>라 했으며 더욱 자세히 설명한 解釋分에서는 「또한 眞如의 自體相이란 일체의 凡夫聲聞緣覺菩薩諸佛에게 증감됨이 없으며, 앞에서 나는 것도 아니요, 뒤에서 滅하는 것도 아니어서, 畢竟에 늘 변함이 없다」<sup>32)</sup> 하였다. 이것이 體大의 說明이다.

眞如의 體는 常住이며, 凡夫나 菩薩이나 佛에도 通하여 一切의 差別이 없는 것이다. 過去에 生하였다가 미래에 滅하는 것도 아니다. 體는 根本을 말한다. 거기서부터 一切의 現象이 나오는 根源이며, 그것이 없다면 모든 현상이 나타날 수 없는 그 자체를 말하는 것이다. 그것은 물론 죽은 것일 수는 없다.<sup>33)</sup>

다음으로 眞如의 相大는 어떻게 설명하였을까? 論의 立義分에서 「如

30) 馬鳴, 『大乘起信論』, 대정신수대장경 32권, p.575 c ; 「所言義者即有三種 云何三 一者體大謂一切法眞如平等不增不減故 二者相大謂如來藏具足無量性功德故 三者用大謂能生一切世間出世間普因果故」

31) 『大乘起信論』, 大正藏 32卷, p.575 c: 「謂一切法이 眞如平等 不增減故」

32) 위의 책, p.579a : 「復次眞如自體相者 一切凡夫聲聞緣覺菩薩諸佛 無有增減 非前際生 非後際滅 畢竟常恆」

33) 위의 24)와 같은 책, p.30.

來藏에 한량없는 性功德이 갖추어 있음을 뜻하기 때문이고,<sup>34)</sup>라 했으며, 더욱 자세히 확대 설명한 解釋分에서는 「根本已來로 自性에 一體의 功德이 滿足하니 所謂自體에 大智無光明의 義가 있는 연고며, 法界에 遍照하는 뜻인 연고며, 진실로 아는 뜻의 연고며, 自性淸淨心の 뜻인 연고며, 常樂我淨의 뜻인 연고며, 淸涼하고 不變自在의 뜻인 연고며, 이와 같이 恒河劫을 지나도 여의치 않고 끊어지지도 않고 다르지도 않는 佛法을 具足하여, 이에 만족함에 이르러 조금도 모자라는 바의 뜻이 없는 연고로, 이름을 如來藏이라 하며 또한 이름을 如來法身이라 함이니라 하였다.」<sup>35)</sup> 相大라 하는 것은 眞如자체에 본래 무한의 공덕을 갖추어 있다는 것을 말함이다. 어떠한 공덕을 갖추어 있느냐 하면, ① 大智慧光明의 義, ② 그 光明이 널리 法界를 遍照하는 義, ③ 眞實하게 諸法을 識知하는 義, ④ 垢汚를 떠난 自性淸淨心の 義, ⑤ 常樂我淨의 義, ⑥ 淸涼不變自在의 義를 갖추고 있다. 이와 같이 항하의 모래보다도 더 많은 무량한 공덕이 있어서 眞如의 체를 떠남이 없이 무시이래로 상속되어 끊임이 없으며 그 공덕으로 말하면 진여와 同體一味로서 실로 불가사의한 佛所證의 공덕법이다.<sup>36)</sup>

세번째 用大를 설명하는데 論의 立義分에 「일체 세간·출세간의 착한 인과를 잘 나타내기 때문이다」라 했으니 진여의 활동이 일체 세간 출세간에 있는 선의 인과를 생하는 것이 用大라 설해져 있으나, 더욱 자세히는 해석분에서 「마음에 眞如의 用大라는 것은 이른바 제불여래는 본래

34) 『大乘起信論』, 大正藏, 32卷, p.575c ; 「謂如來藏에 具足無量性功德故」

35) 위의 책, p.579 c ; 「從本以來 性自滿足一切功德 所謂自體有大智慧光明義故 遍照法界義故 眞實識知義故 自性淸淨心義故 常樂我淨義故 淸涼不變自在義故 具是如是過於恒沙不離不斷 不異不思義佛法 乃至滿足無有所少義故 名爲如來藏 亦名如來法身」

36) 위의 24)의 책, p.31.

因地에 있어서 큰 자비를 발하여 모든 波羅密을 수행하여 중생은 攝化하며 대 서원을 세워 모두 평등하게 중생계를 해탈시키고자 하며 또한 劫數를 한정하지 아니해서 미래를 다하여 일체중생을 취하기를 자기 몸과 같이 하는 연고로 또한 중생을 취하지 아니함이 무슨 뜻일까? 이르되 여실히 일체 중생과 다만 자기 몸이 진여경등하여 다름이 없는 줄 아는 연고니라」하였다.

이와 같은 體·相·用 三大은 대승의 法인 一心의 眞如·生滅의 二門에 의하여 현시된 것이다. 또 이러한 二門과 三大의 관계에 대하여 元曉는 생멸문에서도 체대를 인정하고 있으나 주로 체대를 진여문에 배대시키고 相用의 二大을 生滅門에 배대시키고 있음에 반해, 法藏은 진여문은 절대문으로 體相用의 구별을 불허한다고 보아 三大란 오직 생멸문 중의 구별이라고 보았다. 이러한 양가의 견해에 대하여 노권용 교수의 견해로는 「기신론의 본의를 살펴볼 때, 三大뿐 아니라 眞如 生滅 二門 또한 본래 離言絕慮한 절대유일심상의 상대적 가설에 불과한 것이므로 法藏의 견해에만 고집하는 것은 잘못이라고 말하고 있다. 특히 원효는 體와 相用을 진여·생멸 二門에 배대시키고, 二門의 불가분의 관계를 통해 實相論과 緣起論을 총섭융화시키려고 한 『기신론』의 입장을 강조한 것이라고 본다」<sup>37)</sup>라 하고 있다.

결국 體·相·用 三大의 사상은 하나인 마음(一心), 하나인 진리의 세 가지 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.

## VI. 一心·二門·三大 思想의 의의

37) 위 21)의 책, p.161.

이상으로 본인은 『起信論』의 一心·二門·三大思想에 대하여 고찰해 보았다. 『大乘起信論』이란 그 제목에서도 알 수 있듯이 '대승의 큰 가르침에 믿음을 일으키는 글'이란 뜻이니 불교 신앙론 측면에 있어서도 중요한 글임에 틀림이 없다. 그렇기 때문에 은정희 교수에 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 연구서를 냈다. 이와같이 『대승기신론』은 단순히 학문적인 불교가 아닌 知行이 일치되고 학문과 종교적 체험이 일치되도록 하는 중요한 論으로 평가하고 있는 것이다.

이러한 『기신론』의 사상을 원불교의 一圓相思想과 비교하여 현대적 의미를 살려낸 노권용교수에 의하면, 『기신론』의 一心思想은 원불교의 一圓相思想과 그 논리적 구조 뿐만이 아니라, 그 기본적 진리관에 있어 상통하는 바가 많다. 하고, 이 두 사상과의 신앙적의미에 있어서 상통함에 주목하여 그의 논문을 전개시키고 있는 것이다.

현대를 살아가는 우리들은 학문과 철학이 자꾸 삶의 문제와 유리되어 학문적인 담론에만 그치는 경향을 쉽게 느낄 수 있다. 싯타르타가 鬻山에서 고행을 거쳐 깨달음을 이룬 것은 바로 학문적 관심이 삶의 관심에 있었고, 소승의 사상이 아비다르마 교학자들에게의해 논쟁의 학으로 떨어질 때 대승의 사상은 탄생했으니, 『大乘起信論』이 담고 있는 그 사상은 현대를 살아가는 우리들에게도 깊은 반성의 자세를 요구하고 있다 하겠다.