

깨달음의 과정에 관한 교육학적 접근 - 『대승기신론』의 신해행증을 중심으로 -

박 범 석

동국대학교

〈요 약〉

『대승기신론(大乘起信論)』을 글자그대로 풀이한다면 대승의 믿음을 일으키는 논서라고 표현된다. 그러나 기신론은 믿음을 일으키기 위한 특별한 방법이나 기술을 알려주지 않고, 오히려 믿음과 이해와 관련된 개념어들을 상세하게 논증하고 있다. 이것은 믿음이 따로 특별한 과정을 거쳐 생기는 것이 아니라 올바른 이해를 통해서 일어나고 다른 한편으로 올바른 이해는 굳건한 믿음을 통해 형성된다는 것을 보여준다. 결국 이해와 믿음이 분리될 수 없는 불가분의 관계라는 점을 상기시키고 있다. 이와 같은 굳건한 믿음에 기반을 둔 올바른 이해가 생길 때 진정한 님음, 즉 깨침을 향한 실천을 가능하게 한다. 이를 바탕으로 한 보살행으로서의 실천은 상구보리(上求菩提)와 하화중생(下化衆生)이라는 수행과 교화의 두 양상을 말한다. 그러나 위로 깨달음을 구하는 수행과 아래로 중생을 제도하는 교화의 실천이 서로 따로 구현되는 것이 아니다. 비록 이 두 실천이 자신을 위한 자리행(自利行)과 남을 위한 이타행(利他行)으로 방편적으로 구분되지만 수행과 교화는 상호필수불가결한 보살도(菩薩道)의 조건이다. 교육의 관점에서 보면 스스로 배우고 익히면서 타인을 가르치고 제도한다는 측면에서 교사의 도리와 보살의 도리는 같은 이치를 공유하고 있다. 이를 달리 표현하면 불교적 관점에서의 진정한 교사는 보살행을 따름으로서 자신과 타인의 완성을 가능하게 한다.

본 연구는 이상과 같이 기신론이 믿음과 이해에 기반하여 깨달음에 이르는 과정을 보여주는 논서임을 전제하여 논의를 진행하고자 한다. 신해행증(信解行證)의 과정으로서 기신론의 개념들을 해석하고, 깨달음에 이르는 앞과 믿음의 역동이 현대 인식론에 주는 시사점들을 논의하고자 한다.

핵심 주제어 : 일심(一心), 본각(本覺), 믿음(信), 이해(解), 님음(行), 깨침(證)

I. 서론

『대승기신론(大乘起信論)』은 대승의 믿음을 일으키는 논서라고 해석될 수 있다. 여기서 대승이란 중생심을 뜻하고, 기신(起信)이란 중생의 마음에서 일어나는 긍정적인 믿음을 말한다. 원효에 의하면 믿음(信)이란 ‘이치가 실제로 존재함을 믿는 것이요, 수행에 의해 도달할 수 있음을 믿는 것(所謂信理實有 信修可得)’이다. 결국 믿음은 두 가지로 구분되어, 깨달음의 이치가 존재한다는 믿음과 수행으로 깨달음에 이를 수 있다는 믿음이 된다. 전자가 깨달음의 이치에 대한 확신이라면 후자는 그러한 이치를 성취하고자 하는 신념에 가깝다. 그러나 정작 대승기신론은 깨달음(覺)과 미혹(不覺)의 이치를 체계화시키고 있으면서도, 그것이 실제로 어떻게 믿음을 유발하는지에 대해서는 구체적으로 밝히지 않고 있다. 다만 믿음에 의해서 깨달음에 이를 수 있음을 확실히 전제하고 있다.

이러한 믿음의 문제는 다른 관점에서 논의될 수 있다. 중생의 마음에 부처가 있다는 ‘불성(佛性)’의 개념은 ‘부처가 있다’ 혹은 ‘부처가 될 가능성이 있다’는 뜻으로 흔히 해석된다. 그러나 엄밀한 의미에서 이 둘은 같지 않다. ‘부처가 있다’는 것은 부처가 지금 여기의 현실로 구현되어 있다는 확신을 말하지만, ‘부처가 될 가능성이 있다’는 것은 지금 여기의 현실이 아니라 앞으로 실현되리라는 믿음이 전제된 표현이다. 만일 미래에 실현된다는 것이 하나의 믿음이 아니라 확정된 사실이라면 그것은 곧 결정론이 되기 때문이다. 따라서 미래에 실현된다는 것은 성취하고자 하는 믿음이 전제해야만 성립가능한 표현이다. 즉, 부처가 될 가능성이란 결정론이 아닌 목적론이라는 점에서 신념을 필요로 하는 인식이라는 점이다. 결국 ‘불성’이라는 개념은 부처가 ‘있다’는 앎과 부처가 될 ‘가능성이 있다’는 믿음이 결합된 것이라고 할 수 있다.¹⁾

여기서의 앎(knowing)이란 단순히 지각되거나 기억된 것이 아니라, 이해와 믿음이 역동적으로 결합된 인식이다. 앎은 단지 사실에 대한 이해(understanding)만으로는 성립하지 않고, 그 앎에 대한 믿음을 필요로 한다. 자신의 앎이 확고하다고 생각하면 할수록 그만큼의 확신(확고한 믿음)을 갖는다는 의미이기 때문이다. 마찬가지로 ‘부처가 있다’는 앎이 구현되기 위해서는 그 어느 것보다 확고한 믿음이 필요하다. ‘나는 부처가 될 수 있다’는 믿음에서 ‘나는 부처다’라는 믿음으로 전환되었을 때의 믿음은 더 이상 이전의 믿음이 아니다. 믿음의 경지를 넘어서 진실한 앎(깨달음)으로 전환된 깨침인 것이다.

이상의 논의에서 연구자가 전제하는 것은 앎이란 이해와 믿음이 필연적으로 결합된 인식이라는 점이다. 믿음은 특정한 의지작용이나 신앙대상에 한정된 것이 아니라, 보편적인 앎의 과정에서 요구되는 인식의 한 축이라 할 수 있다. 대승기신론에서 전개하는 신해행증의 과정은

1) 박성배 교수는 이를 교신(教信)과 조신(祖信)으로 구분하여 탁월하게 설명한 바 있다. 즉, 교신은 ‘나는 부처가 될 수 있다’는 믿음인 반면, 조신은 ‘나는 이미 부처이다’를 확인하는 것이다. ‘나는 부처가 될 수 있다’고 하는 교신은 점차 닦아 깨친다는 수증론의 바탕이 되고, 물론 깨친다는 수증론은, ‘나는 이미 부처이다’라는 조신을 바탕으로 한다. 윤원철 역, 《깨침과 깨달음》, 서울: 예문서원, 2003 참조.

깨달음에 이르는 수행의 과정이지만, 인식의 보편적 원리로서 믿음과 이해의 문제를 시사하는 적절한 수증론일 것이다.

본 연구는 이상과 같이 기신론이 믿음과 이해에 기반하여 깨달음에 이르는 과정을 보여주는 논서라고 전제하여 논의를 진행하고자 한다. 신해행증(信解行證)의 과정으로서 기신론의 개념들을 해석하고, 깨달음에 이르는 삶과 믿음의 역동이 현대 인식론에 주는 시사점들을 논의하고자 한다.

II. 일심(一心)으로 가는 두 개의 문

대승기신론에서 말하는 깨달음의 진리는 일심(一心)이다. 이 일심의 믿음을 일으킴으로서 비로소 발심하여 미혹을 없애는 것이다. 믿음을 일으키는 것이 일심이지만, 그 믿음에 대상 역시 일심이다. 일심은 모든 것을 포괄하고 모든 것이 귀결되므로 주객(主客)과 능소(能所)의 구분이 없다.²⁾ 이러한 일심은 중생심(衆生心)이라는 표현에서 기신론의 일심에 대한 관점이 보다 명확해진다. 일심을 곧바로 부처나 보살의 마음이라고 하지 않고 중생심이라고 말하는 것은 불교의 진리가 미혹된 중생의 마음 밖에 있지 않음을 의미한다.

법이라고 하는 것은 중생심(衆生心)을 말함이니 이 마음이 곧 일체의 세간법과 출세간법을 포괄하며, 이 마음에 의해 대승의 뜻을 나타내고 있다. 어째서인가? 이 마음의 진여상이 대승의 체(體)를 보이기 때문이고, 이 마음의 생멸인연상이 대승 자체의 상(相)과 용(用)을 보이기 때문이다.³⁾

결국 중생심은 세간법과 출세간법 모두를 포괄한다. 시·공간의 제약 안에 있는 세간법과 시·공간의 제약을 넘어서 출세간법이 공존하기 때문에, 세간과 출세간은 전혀 다른 두 실체로서 중생심을 구성하지 않는다. 즉, 출세간이란 세간으로부터의 현실 도피나 절대적 초월이라기보다는 인식의 전환에 의해 새롭게 현실을 바라보는 관점이다. 여기서 오해할 수 있는 것은 새롭게 현실을 본다는 것인데, 새롭게 현실을 본다는 것은 있는 그대로의 실상을 여실하게 본다는 의미이다. 중생의 미혹된 마음은 현실을 있는 그대로 보지 못하고 무명에 의해 왜곡하여 보고 있기 때문이다. 왜곡된 일상은 염(染)으로서 마음을 물들이기 때문에, 인식의 전환을 통해서만이 그대로의 실상인 정(淨)으로 돌아갈 수 있게 된다.

이처럼 일심 안에 세간법과 출세간법이 있고 염법과 정법이 있다는 것은 차별적인 이분법적 인식이라기보다는 이제적(二諦)로서 드러나는 일심의 특성 때문이다. 따라서 우주의 만법과 삼

2) 《大乘起信論疏》《韓國佛教全書》1, 736c.

3) 《大乘起信論》《大正藏》32, 575c. 所言法者 謂衆生心 是心則攝一切世間法出間法 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.

라만상이 이 일심, 즉 중생심 안에서 일어나는 것이므로, 그 양상은 다양한 방식으로 설명될 수밖에 없다. 일심을 체대(體大), 상대(相大), 용대(用大)로서 표현하고 있으나, 이것 역시 일심 안에서 이루어지는 마음의 양상일 뿐이다. 그러나 모든 것이 일심으로 귀결되는 진리를 설하고 있음에도 불구하고, 중생은 이를 듣고서도 증험할 수가 없다. 중생은 어디까지나 자신과 부처가 다르다고 여기며, 자신이 성불할 수 있는가에 대한 끝없는 회의와 번뇌를 가지고 있다. 자기 안에서도 분열을 겪고 있는 마음으로 인해 중생은 어디까지나 미혹의 마음 안에서 고통을 겪을 수밖에 없다.

이러한 중생의 분별심에 의한 무명을 깨우쳐 주기 위해, 대승기신론은 일심이 가진 심진여문(心眞如門)과 심생멸문(心生滅門)의 두 개의 문으로 설명한다. 두 개의 문이라고 한 것은 일심이 진여와 생멸의 두 영역으로 나누어지는 것이 아니라 이 두 문을 통해 만법이 일심 안으로 총섭(總攝)된다는 의미이다. 따라서 두 개의 문은 서로 다른 두 실체가 아니며, 단지 인식의 수준과 차원에 의해 세상을 바라보는 두 개의 관점이라 할 수 있다. 따라서 일심은 마음 밖에 무엇이 없다는 일체의 모든 법을 의미한다. 마음 안에 세간과 출세간, 진여와 생멸이 있기 때문에 현상적인 것과 초월적인 것 모두를 포괄한다. 일심 안에서 모든 것이 평등하므로 미혹이 소멸하고, 진속의 불평등이 해소된다. 참으로 여실하기 때문에 진여라고 표현할 뿐이다.

진여문에서의 진여는 말을 여윈 이언진여(離言眞如)와 말로써 드러내는 의언진여(依言眞如)의 두 가지로 구분된다. 이언진여는 분별심에 의한 언어를 떠나서 있는 그대로의 진여를 깨닫는 것을 말한다. 진여는 고정된 자성이 없는 것이기 때문에 이를 언어로서 고정시키는 것은 불가능하다. 오히려 언어로서 규정하려는 시도 자체가 분별의 망념을 일으키는 것이며 그로부터 차별이 있을 뿐이다.⁴⁾

심진여란 바로 일법계의 대총상 법문의 체이다. 심성이 생기지도 않고 멸하지도 않지만 일체의 모든 법이 오직 망념에 의해 차별이 있으니, 만약 망념을 여의면 일체의 경계상이 없을 것이다. 그러므로 일체의 법이 본래부터 언설상(言說相)을 여의었으며 명자상(名字相)을 여의었으며 심연상(心緣相)을 여의어서, 결국 평등하게 되고 변하거나 달라지는 것도 없으며 파괴할 수도 없는 것이어서 오직 일심뿐인 것이니, 진여라 이름하는 것이다. 왜냐하면 언설은 임시적인 이름일 뿐 실체가 없는 것이요, 다만 망념을 따른 것이어서 그 실체를 얻을 수 없기 때문이다.⁵⁾

이와 같이 진여는 있는 그대로의 여실한 것이므로 말해질 수도 없고 언어로 사유될 수 없다. 진여문 역시 차별 이전의 일심 그 자체이기 때문에 언어의 사유로는 분별될 수 없는 문이다.

4) 《大乘起信論》《大正藏》32, 578a.

5) 《大乘起信論》《大正藏》32, 576a. 心眞如者 卽是一法界 大總相法門體 所謂心性不生不滅 一切諸法 唯依妄念 而有差別 若離妄念 則無一切境界之相 是故一切法 從本已來 離言說相 離名字相 離心緣相 畢竟無有變異 不可破壞 唯是一心 故名眞如 以一切言說假名無實 但隨妄念 不可得故

따라서, 불가념불가설(不可念不可說)이기 때문에 어쩔 수 없이 쓴 표현이 진여이다. 그러나 현실로서의 중생은 언어를 떠나서 믿음을 일으키거나 수행 하는 것이 불가능하다. 언어에 의지함으로써 미진하나마 진여에 다가갈 수 있고, 궁극의 순간에 언어의 한계를 넘어서는 체험을 통해 진리를 증험(證驗)하게 된다.

이처럼 언어로 논의 될 수 있는 차원이 심생멸문(心生滅門)이다. 생멸문은 현실에서 전개되고 있는 차별상과 변화상 모두를 담고 있기 때문에 언어의 분별로서 파악되는 일심의 문이다. 믿음은 바로 이러한 변화무쌍한 생멸문에서 필요로 하는 인식이다. 생멸하는 중생심을 본래의 자성청정심으로 돌리기 위해서는 믿음을 통해서만이 가능하다.⁶⁾ 진여로서의 일심에서는 믿음이라는 분별적인 인식이 불필요하지만 이러한 생멸로서의 일심에서는 확고한 믿음에 기반하여 닦음과 깨침으로 이어져야 한다. 믿음이 완벽한 성숙에 이르면 그것은 이미 더 이상 ‘믿음’이 아닌 무상정등정각(無上正登正覺)이 된다.

결국, 『대승기신론』에서는 중생심이 모든 세간법과 출세간법을 포괄하며, 이 중생심으로서의 일심에 심진여문과 심생멸문이 드러난다. 심진여문은 출세간법이고 심생멸문은 세간법이지만 중생심은 진여의 관점에서 보면 생멸하지 않으며, 본래 적정(寂靜)한 것이다. 기신론이 이처럼 진여문과 생멸문이 원융(圓融)하고 중생심과 청정심이 다르지 않음을 보이는 것은 원효의 탁월한 주석에서도 확인된다. 원효는 진(眞)과 속(俗)의 대립과 리(理)와 사(事)의 대립을 화쟁(和諍)하는 근본원리로서 기신론의 일심이문의 논리를 활용하고 있다.⁷⁾ 원효의 화쟁이란 ‘서로 같지도 다르지도 않은 이치를 이해한다면 백가지쟁론도 화합하지 못할 게 없다’⁸⁾고 함으로서 대립으로 보이는 것들이 근본에서는 조화와 평등에 있음을 보이는 것이다. 따라서 진과 속, 진여와 생멸의 대립적으로 보이는 개념을 화쟁과 회통(會通)의 원리로서 설명할 수 있는 이론적 배경을 제시하는 점이 기신론의 가장 큰 의의라 할 수 있다.

III. 깨달음에 이르는 두 가지 양상

『대승기신론』에 의하면 인간은 근본적으로 본각(本覺)을 이룬 존재이다. 인간은 누구나 부처와 같은 지혜를 가진 본각에 이를 수 있으나, 현실의 미혹된 모습으로 불각(不覺)의 상태에 있을 뿐이다. 즉 평등한 여래 법신을 일러 본각이라 말하는 것이다.⁹⁾ 여기서 주목할 점은 본래

6) 윤원철 역, 앞의 책, 119쪽.

7) 진과 속, 진여와 생멸이 무차별하다는 것은 일견 성(聖)과 속(俗)의 변증법으로 비견될 수도 있을 것이다. 그러나 엘리아데(M. Eliade)의 변증법적 합일로서의 성현(聖顯: hierophany)개념은 질적인 차이로서의 종교현상의 틀을 규정하는 것인데 반해, 기신론은 처음부터 대립관계가 성립되지 않은 논리적 관계로서 상즉상입(相卽相入)되어 있는 점에 주목해야 한다. M. Eliade, *The Sacred and the Profane*, New York: Harcourt, 1959, pp.32-37 참조.

8) <大乘起信論別記> 《韓國佛教全書》1, 680.

불각인 존재가 노력을 통해 각(覺)에 이르는 것이 아니라는 것이다. 본래부터 각의 상태이기 때문에 불각은 오히려 부자연스러운 현실의 모습일 뿐이다. 망념을 여의면 불각은 애초에 있던 실체가 아니므로 본래의 본각으로 회복된다.

이러한 본각은 본래부터 망념에 물들지 않은 성정본각(性淨本覺)과 세속에 물들어 있는 수염본각(隨染本覺)으로 나뉜다. 이것은 진여문으로서의 성정본각과 생멸문으로서의 수염본각을 말한다. 망념에 의해 불각의 상태로 놓여 있으나, 세속의 무명에서도 각의 성품을 내재한 수염본각이 있기 때문에 번뇌를 제거하고 각의 성품을 서서히 회복할 수 있는 근거가 된다.

그렇다면 현실로서의 불각이 진여로서의 각으로 돌아올 수 있는 있게 되는 계기는 무엇인가. 그것은 시각(始覺)으로 설명된다. 시각이란 “심체가 무명의 연에 따라 움직여서 망념을 일으키지만 본각의 훈습의 힘으로 차츰 각의 작용이 있으며 결국 다시 본각과 같아지는 것”¹⁰⁾을 말한다. 시각은 수행을 통한 각의 회복 가능성을 열어주고 있다. 달리 말하면 생멸의 현상에서 보여지는 각에 대한 관점이라 표현할 수 있다. 단지 이해를 용이하게 하기 위해 불각에서 본각으로 향해가는 과정 전체를 시각이라 표현한 것이다.¹¹⁾ 여기에서 주목해야 할 기신론의 특징은 모든 존재의 실상인 동시에 정법으로 간주되는 진여로서의 여래장이 온갖 번뇌의 근본인 무명(無明)과 상호훈습이 이루어진다는 점이다. 일반적으로 유식사상에서는 알라야식과 같이 변화될 수 있는 존재만이 중생이 짓는 업에 의해 훈습을 받을 수 있다고 본다. 불변의 진여가 다른 존재를 훈습할 수 있다는 점이 유식사상에서는 인정이 되지 않지만, 기신론에서는 독특하게 여래장과 무명이 서로 훈습하고 훈습을 받는다는 점이다.¹²⁾ 따라서 진여로서의 본각에 어떻게 망심이 개입될 수 있는가는 바로 이 훈습의 개념을 통해서 설명이 가능한 것이다.

각의 뜻이란 심체가 망념을 여의 것을 말함이니, 망념을 여윈 상이란 허공계와 같아서 두루하지 않는 바가 없어 법계일상이며 바로 여래의 평등한 법신이니, 이 법신에 의하여 본각이라고 말하는 것이다. 어째서인가? 본각의 뜻이란 시각의 뜻에 대하여 말한 것이니 시각이란 바로 본각과 같기 때문이며, 시각의 뜻은 본각에 의하기 때문에 불각이 있으며 불각에 의하므로 시각이 있다고 말하는 것이다.¹³⁾

9) 《大乘起信論》《大正藏》32, 576b.

10) 《大乘起信論疏》《韓國佛教全書》1, 748c.

11) 시각은 단계에 따라 구경각(究竟覺)과 비구경각(非究竟覺)으로 표현된다. 즉, 완전하고 원만한 깨달음으로 심원을 깨달은 것이고, 비구경각은 부분적인 깨달음으로 심원을 아직 깨닫지 못한 상태라고 말한다. 《大乘起信論》《大正藏》32, 576b.

12) 이러한 기신론의 훈습은 모두 네 가지로 구분되는데, 첫째 무명에 대한 진여의 훈습, 둘째 진여에 대한 무명의 훈습, 셋째 무명에 대한 망심(妄心)의 훈습, 마지막으로 망심에 대한 망경계(妄境界: 六塵)의 훈습으로서 첫째를 정법훈습(淨法薰習)이라 하고 나머지를 염법훈습(染法薰習)이라고 제시한다. 《大乘起信論》《大正藏》32, 578a14.

13) 《大乘起信論》《大正藏》32, 576b. 所言覺義者 謂心體離念 離念相者 等虛空界 無所不遍 法界一相 卽是如來平等法身 依此法身說名本覺 何以故 本覺義者 對始覺義說 以始覺者卽同本覺 始覺義者 依本

본각은 실천이나 수행과 관계없이 일체 중생에게 갖추어져 있는 깨달음이다. 그러나 시각은 실천과 수행을 통해 무명에 의해 쌓인 불각을 깨치기 위한 것이다. 시각은 중생이 깨달음을 얻을 수 있는 가능성과 그 과정을 설명하기 위해 제시되는 배움이며, 수행의 필요성을 자각시키기 위한 개념이라 할 수 있을 것이다. 중생이 불각으로서의 현실을 자각하는 순간 시각으로 이어지므로, 본각과 시각과 불각은 결국 상호 관계로서 상호 의지하는 개념이다. 이를 기신론에서는 ‘본각의 의미는 시각의 의미로 말한 것이니, 시각이란 바로 본각과 같기 때문이다. 시각의 의미는 본각에 의하기 때문에 불각이 있으며 불각에 의하므로 시각이 있다’¹⁴⁾고 표현한 것이다. 즉, 기신론은 중생이 실천 수행이라는 시각을 통해 얻은 궁극의 깨달음인 구경각을 ‘마음의 본원(本源)을 깨달은 것’으로 정의하고 있다. 이 단계에서 모든 미세한 생각(微細念)을 여의고 마음의 본성을 바로 볼 수 있으므로 마음이 상주하며, 마음에 최초로 일어나는 상(相)이 없는 무념의 경지에 도달한다고 본다.¹⁵⁾

결국, 본각이란 말은 일심(一心)과 다를 것이 없다. 그렇다면 굳이 일심과 달리 본각이라는 표현을 사용할 필요가 있을까라는 의문을 가질 수도 있을 것이다. 그러나 앞서의 일심과 이문에 대한 설명과 마찬가지로 생멸하는 중생의 세계에서는 분별을 통해 일심을 이해할 수밖에 없다. 깨달음의 체험에 의하면 이러한 분별의 언설들이 불필요하지만, 깨닫지 못한 중생들은 방편적 언어를 통하지 않고서는 현상세계와 깨침의 경지를 이해할 수 없기 때문이다. 일심을 이문을 통해 설명하고, 본각과 시각으로 나누어 복잡하게 논의하는 것 역시 다 이러한 이유에서이다.

불각의 현실에 놓인 범부(凡夫)가 발심(發心)을 통한 시각으로써 통해 본각을 회복한다는 것은 지극히 대승불교적인 표현이라 할 수 있다. 수행과 실천의 의지를 통해 궁극의 깨달음으로 불퇴전 할 수 있는 믿음과 신념을 주기 때문이다. 범부에게 본각의 깨침을 얻을 수 있는 기회는 시각에 의한 강한 믿음이 일어남으로써 가능하게 된다. 이처럼 인식이 전환되는 순간에는 항상 믿음이 개입될 수밖에 없다. 불각에서 각으로 생멸에서 진여로 세간에서 출세간으로 전환되는 것은 단순한 이해나 지각을 통해서가 아니라 믿음이 수반된 깨침을 통해 가능함을 알 수 있다.

이와 같이 신심이 성취되어 발심을 얻은 자는 정정취에 들어가서 마침내는 물러서지 않게 된다.¹⁶⁾

이를 달리 표현하면 기신론의 중심주제인 변할 수 있는 믿음(退身)을 변함없는 결코 뒤로 물러서지 않는 믿음(不退信)으로 어떻게 바꾸느냐는 것이다.¹⁷⁾ 다시 말해 부정취(不定聚)를 정정

覺故而有不覺 依不覺故說有始覺 又以覺心源故 名究竟覺 不覺心源故 非究竟覺

14) 〈大乘起信論〉《大正藏》32, 576b.14.

15) 〈大乘起信論〉《大正藏》32, 576b.16.

16) 〈大乘起信論〉《大正藏》32, 580b.25.

취(正定聚)로 바꾸는 문제라고 표현하기도 하고, 신심(信心)을 발심(發心)으로 전환하는 문제라고 말할 수 있다. 신심이란 체험으로 확증하지는 못했더라도 굳건히 믿는 것이고, 발심은 발보리심(發菩提心) 즉 깨친 이의 지혜를 일으킨 마음이다. 믿음은 인간의 의지와 이성의 작용과는 다르다. 이성으로는 끊임없이 회의하고 합리적인 판단에 의해 예측할 수는 있지만, 예측할 수 없고 실증할 수 없는 것에 대한 물려서지 않은 믿음을 기대하기는 어렵다. 궁극의 가르침, 혹은 무상의 깨달음은 이러한 이성의 작용을 넘어선 불퇴신의 믿음이라고 할 수 있을 것이다.

IV. 깨달음에 이르는 삶과 믿음의 역동

신해행증(信解行證)은 믿음, 이해, 닦음, 깨침의 네 과정을 말한다. 네 과정이라 하지만 이들의 명확한 순서에 대해서는 좀 더 논의가 필요하다. 즉 믿음을 일으켜야 이해가 생기고 이를 통해 닦은 후 깨달음에 이른다는 것은, 말 그대로 이 네 과정이 시·공의 제약적인 순서에 의해서 이루어진다는 의미이다. 그러나 시간과 공간을 떠난 일심의 증현에 있어서는 이들이 시간적 차이에 의하지 않고, 동시에 혹은 더불어 일어날 수밖에 없다. 즉, 믿음은 이해와 더불어, 이해는 닦음과 더불어, 닦음은 깨침과 더불어 일어난다. 목적으로서의 깨침에 이르기 위해서는 믿음과 이해와 닦음이 수단이나 과정이 아니라, 더불어 이루어지지 않을 수 없다. 믿음이 없는 이해나 이해 없는 믿음, 이 둘에 기반한 닦음이 없이 깨침에 이를 수 없다. 즉, 이들은 시간적 순서에 의한 과정이라기보다는 단지 논리적인 설명을 위한 순서일 뿐이며, 네 양상은 모두 더불어 일어나는 깨침의 현상이라는 점이다.

이러한 논리적인 순서에서도 무엇보다 주목할 것은 믿음이라는 깨침의 단서이다. 원효는 믿음을 다음과 같이 풀이한다.

믿음이란 결정적으로 말해서 그렇다고 하는 것이다. 이치가 실제로 있음을 믿고, 수행을 통해 얻을 수 있음을 믿으며, 닦아서 얻은 때에는 무궁한 덕이 있음을 믿는 것이다.... 만일 사람이 능히 이 세 가지의 믿음을 일으킨다면, 능히 불법에 들어가 모든 공덕을 나게 하고 모든 마(魔)의 경계로부터 벗어나 더 이상 높음이 없는 도에 이르게 된다.¹⁸⁾

원효는 믿음의 대상을 세 가지로 나누어 설명하고 있다. 첫째는 이치가 실제로 있다는 믿음인데, 이것은 불성의 본성, 진여와 본각 등과 같은 진리에 대한 믿음을 말한다. 엄밀히 말하면 믿음은 근본에 대한 믿음으로서, 근본이란 모든 부처들이 귀의하고 모든 실천의 근본이 되는 진여의 법을 말한다.¹⁹⁾ 즉, 바른 도리, 이치의 존재에 대한 믿음이라 할 수 있다. 둘째는 이러한

17) 윤원철 역, 앞의 책, 114쪽.

18) 《大乘起信論疏》卷上, 《韓國佛教全書》1, p.699c. 信以決定謂爾之辭 所謂信理實有 信修可得 信修得時有無窮德 若人能起此三信者 能入佛法 生諸功德 出諸魔境 至無上道

진여의 법을 수행을 통해서 얻을 수 있다는 믿음이다. 이것은 수행을 통해 목적을 성취할 수 있는 자신의 가능성과 의지에 대한 믿음을 말한다. 수행자가 아무리 어려운 난관에 직면한다 해도 이를 극복하는 힘은 바로 자기 스스로에 대한 믿음이 가장 크다고 할 수 있다. 마지막으로 이러한 두 가지 믿음에서 나아가 닦아서 얻은 때의 무궁한 덕에 대한 믿음이다. 무궁한 덕이란 바로 깨침의 공덕이다. 무궁한 덕이란 상구보리 하화중생(上求菩提 下化衆生)을 이룬 보살의 무상한 대자대비(大慈大悲)의 공덕을 말한다.

이러한 믿음, 이해, 닦음, 깨침의 네 과정에서 믿음을 우선적으로 둔 것은 믿음이 일관되게 이해와 닦음을 가능하게 하는 모든 배움의 과정의 동인(動因)으로 작용하기 때문일 것이다.

‘믿음의 뿌리’는 ‘일심이라는 근원적 자리로 돌아감’으로써 일어나는 것이므로 원효를 비롯해서 많은 주석가들은 ‘대승기신론’의 요점을 일심으로 돌아가는 데 있다고 보았다. 더구나 원효는 ‘대승기신’이라는 제목을 해설했던 ‘일심이 체(體)이고, 믿음이 그 용(用)’이라는 체용의 구도를 그대로 ‘믿음의 뿌리’에 대한 해설에도 적용하고 있다. 그러니까 믿음은 의지나 이성 등 어떤 정신적 기능에 의해서 일어나는 게 아니라 일심의 작용이라고 한다. 즉 믿음은 진여라는 존재론적 진상 그 자체를 바탕으로 해서 일어난다. 그런 믿음이 바로 불퇴전의 믿음이다.¹⁹⁾

이러한 굳건한 믿음에 기반한 올바른 이해는 진정한 닦음, 즉 깨침을 향한 실천을 가능하게 한다. 보살에게서 실천은 상구보리(上求菩提)와 하화중생(下化衆生)이라는 수행과 교화의 두 양상을 말한다. 그러나 위로 깨달음을 구하는 수행과 아래로 중생을 제도하는 교화의 실천이 서로 따로 구현되는 것이 아니다. 비록 이 두 실천이 자신을 위한 자리행(自利行)과 남을 위한 이타행(利他行)으로 방편적으로 구분되지만 수행과 교화는 상호 필수불가결한 보살도(菩薩道)의 조건이다. 교육의 관점에서 보면 스스로 배우고 익히면서 타인을 가르치고 계도한다는 측면에서 교사의 도리와 보살의 도리는 같은 이치를 공유하고 있다. 이를 달리 표현하면 불교적 관점에서의 진정한 교사는 보살행을 따름으로서 스스로를 완성할 수 있다고 말할 수 있을 것이다.

이상에서 알 수 있듯이 믿음, 이해, 닦음, 깨침은 일심에 의해 일어나는 본연의 마음작용이다. 그러나, 현대의 인식에 대한 이론의 경향은 협소한 이해(understanding)의 문제에만 집중되어 있다. 협소한 이해란 이성에 입각한 언어의 논리적이고 합리적인 사유를 통해 이루어지 때문이다. 모든 판단이 합리적인 사유와 논의로서 결정된다는 말은 달리 표현하여 믿음이나 신념이 끼어들 수 있는 여지가 없는 자동적인(automatic) 사유의 과정이다. 이러한 이해의 기본 조건에는 주체로서의 이성이 대상세계에 대해 내리는 규정과 판단으로 이루어지므로, 필연적인 주객 이분의 전제로서 출발한다. 대상을 규정하는 이해는 지식(knowledge)의 형태로 고정되어 사유의 역동으로 작용하기 보다는 전수의 대상으로 전락된다. 즉 이해가 앎(knowing)이라는 역

19) 《大乘起信論疏》 卷下, 《韓國佛教全書》 1, p.726 b. 信根本者 眞如之法 諸佛所歸 衆行之原 故曰根本

20) 윤원철 역, 앞의 책, 167쪽.

동 속에서 이루어지기 보다는 지식(knowledge)이라는 실체적인 결과로서 고착된다. 결국 현대의 인식론은 인식의 과정 그 자체를 탐색하기 보다는 인식의 결과물들을 정리하고 수용하는 형태로 나타난다.²¹⁾

물론 최근의 인식론(현상학 혹은 해석학적)이 체험적 이해를 중시하면서 내면세계의 변화에 주목하고 있지만, 여전히 올바른 믿음이나 신념이 어떻게 우리의 체험의 질을 변화시킬 수 있는가에 대해서는 상대적으로 적은 관심을 보인다. 단순히 지각하고 체험하는 사실적 분석만으로는 바람직한 가치를 지향하는 수행의 길로 인도할 수 없다. 중생에게 궁극에 필요한 것은 깨달음의 의지를 낼 수 있는 근원적 믿음에서 출발하는 것이지 자기체험이나 대상세계에 대한 단순한 이해가 아니기 때문이다. 그런 의미에서 기신론은 중생의 인식을 신해행증의 역동으로서 설명함으로써, 발심으로 이끄는 수행서인 동시에 인식론적 대안서로서 기능할 수 있을 것이다.

V. 결 론

일심은 만법을 포괄하며, 만법은 일심으로 귀결된다. 누구나 이러한 이치를 깨닫게 된다면 일심에 대한 어떠한 분별이나 분석도 망념에 불과할 것이다. 그러나 아직 깨닫지 못한 범부에게는 자신의 근기에 맞는 구체적인 설명을 필요로 한다. 대승기신론에서 지극히 상세하게 일심에 대해 분석한 것은 이러한 범부들의 무명을 이해시키기 위한 시도라고 생각된다.

신해행증(信解行證) 또한 깨닫지 못한 범부들을 위해 깨달음에 이르는 과정을 설명한다. 특히 현대의 인식에 대한 관점이 단선적 논리와 인지적 이해에 국한되어 믿음의 문제를 간과하고 있는 점에서, 신해행증에서 믿음이 차지하는 위치와 역할은 오늘날의 인식에 대한 관점을 제고할 수 있게 해준다. 지적인 이해를 중시하는 주지주의(主知主義)의 경향에서는 믿음이나 신념에 대한 가치가 상대적으로 약화될 수밖에 없을 것이다. 이해하지 못하는 사람에게 이해시키기 보다는 믿음이 없는 이에게 믿음을 불러일으키기가 훨씬 더 어렵다는 점도 다시 한번 되돌아보게 한다.

그런 점에서 우리는 대승기신론이 대승의 믿음을 일으키려는 논서라는 점에 주목하게 된다. 기신론은 믿음을 일으키기 위한 특별한 비법이나 기술을 알려주지 않고 오히려 정확한 이해를 위해 상세하게 개념어들을 풀이해주고 있다. 이것은 올바른 믿음이 따로 특별한 과정을 거쳐 생기는 것이 아니라, 올바른 이해를 통해서 생긴다는 것을 보여준다. 결국 이해와 믿음이 분리될 수 없는 불가분의 관계라는 점을 다시금 상기시키고 있다.

21) 이렇게 객관적이고 보편적인 지식을 체계화한 것이 교과로 간주된다면, 이러한 교과를 중심으로 하는 교육과정은 필연적으로 기계적인 교수·학습의 과정이 될 수밖에 없다. 지식이 객관적이고 보편적인 진리를 반영하기 때문에, 그러한 지식의 전달에 참여하는 교사와 학생의 관계는 물화된 지식을 효율적으로 주고받는 기계적 관계 이상을 형성할 수 없기 때문이다. 박범석, <서구 근대의 지식관 형성배경에 관한 비판적 고찰>, 《교육철학》 제26집, 2004, 10-12쪽 참조.

이러한 올바른 믿음과 이해가 이루어질 때 비로소 진정한 닦음이 가능할 것이다. 나아가 믿음과 이해와 닦음이 하나가 되는 그 순간이 바로 깨달는 순간임을 알 수 있다. 가르침과 배움은 이러한 믿음과 이해를 통한 실천의 과정이다. 믿음이 자신을 향할 때 그것은 굳건한 신념이 되고, 상대를 향할 때는 무한한 신뢰를 형성한다. 교육의 현장에서도 여전히 이러한 믿음이 전제된 이해와 닦음이 이루어질 때 진정한 교사와 학생의 관계가 이루어질 것이다.

참고문헌

- 〈大乘起信論〉 《大正藏》 32
 〈大乘起信論疏〉 《韓國佛教全書》 1
 고승학, 〈『대승기신론』에서 시각과 본각의 관계〉, 《철학논구》 제30권, 2002.
 은정희, 〈원효의 삼세·아려야식설 - 대승기신론의 경우 -〉, 《철학》 19권, 1983.
 은정희 역주, 《원효의 대승기신론 소·별기》, 서울: 일지사, 1996.
 박범석, 〈교육적 인식으로서의 종교적 직관〉, 《종교교육학연구》 제17권, 2003.
 박범석, 〈서구 근대의 지식관 형성배경에 관한 비판적 고찰〉, 《교육철학》 제26집, 2004.
 박선영, 《불교의 교육사상》, 서울: 동화출판공사, 1981.
 박선영, 《불교와 교육》, 서울: 동국대학교불전간행위원회, 1981.
 윤원철 역, 《깨침과 깨달음》, 서울: 예문서원, 2003.
 은정희 역주, 《원효의 대승기신론 소·별기》, 서울: 일지사, 1996.
 이기영 역, 《한국의 불교사상》, 서울: 삼성출판사, 1993.
 M. Eliade, *The Sacred and the Profane*, New York: Harcourt, 1959

원고접수: 5월 10일 1차심사: 2월 12일 게재승인일: 6월 15일

연구자 소개

① 전공: 교육철학·종교교육

소속: 동국대학교 강사

② 관심영역: 현대철학과 종교교육

③ 주요논저: 〈교육의 종교성 회복을 위한 통합적 접근〉, 〈교육과정의 관점에서 본 종교적 경험의 통합적 성격〉, 〈교육적 인식으로서의 종교적 직관〉

④ E-mail: vinetar@hanmail.net

Abstract

The Educational Approach on the Process of Enlightenment

Park, Beom-Seok

Dongguk University

This research is to investigate the educational significance on the process of Enlightenment in 『Treatise on Awakening Mahāyāna Faith(大乘起信論)』. It is useful to understanding the various ideas about Mahāyāna Buddhism. Especially, in 『Treatise on Awakening Mahāyāna Faith』 we could find the Mahāyāna terminology such as One Mind(一心), Original Enlightenment(本覺), Faith(信), Understanding(解), Practice(行), Enlightenment(證) and so on. It is impossible to differentiate understanding from faith that the two kinds of consciousness are the basis of the true knowing of our self. In this context a practical task is not to eliminate of defilement itself, but to free himself from Ignorance. Freedom from Ignorance means realizing the fact that the defilement is not intrinsic. By this practice, the Defiled state of Mind is ceased and one can return to the original Enlightenment.

However, in the contemporary school there is no emphasis on the faith for the Enlightenment. The true knowing process must include the firm faith not just understanding the knowledge. So the ideal teaching of Bodhisattvas(菩薩) means both of discipline(修行) and edification(教化) which constitutes the trust based on faith between teacher and student. In the field of education, it is important to remind that the teaching and leaning are the same kinds of process in 『Treatise on Awakening Mahāyāna Faith』 such as Faith(信), Understanding(解), Practice(行), Enlightenment(證).

Key words : One Mind, Original Enlightenment, faith, understanding, practice, enlightenment