종교교육학연구 제26권. pp.79~104
서울: 한국종교교육학회, 2008. 2

「대승기신론」의 연구동향에 관한 한 해석: 교육의 종교적 측면

이 미 종
서울교육대학교

〈요 약〉

일반적으로 교과 교육은 종교 활동과 다른 목적을 추구한다는 점에서 종교와 무관한 것으로 생각되기 쉽다. 그러나 교과 교육에 관한 이 일반적인 생각은 종교적 수행을 하는 동안에 마음은 어떻게 변하고 그 변화는 어떤 구조에서 비롯되는지, 그리고 교과를 배우는 동안에 마음은 어떻게 변하고 그 변화는 어떤 구조에서 비롯되는지를 살펴볼 경우에 달라질지 모른다. 이것을 확인하기 위해서는 기신론의 연구동향을 살펴볼 필요가 있다. 기신론에 관한 연구는 크게 세 가지 질문에 대답하는 방식으로 진행된다. 그러나 그 질문과 대답은 모두 '수행은 어떻게 마음이 진여에 이르도록 하는가'라는 하나의 질문에 대답하는 것으로 귀결된다. 수행이 마음을 진여에 이르도록 하는 것은 수행이라는 행위에 진여가 포함되어 있기 때문이다.

기신론의 설명을 이와 같이 해석할 경우에, 불교에서 말하는 수행뿐만 아니라 세상에서 '좋은 것'이라고 말하는 일체의 활동은 마음이 진여에 이르도록 하는 데에 도움을 준다고 말할 수 있다. 그 활동은 진여가 자신도 모르게 그 마음을 드러내는 진여의 행적이기 때문이다. '사바가 곧 열반'인 한, 그럴 수밖에 없다. 특히 교과는 오랜 세월을 거치면서 '세상에서 가장 좋은 것'으로 검증받은 인류의 문화유산의 정수에 해당된다. 교과교육은 바로 그 '세상에서 가장 좋은 것'을 자신의 사고로 이해함으로써 마음을 진여에 이르도록 하는 활동이다. 그러므로 세상에서 좋은 것이라고 말하는 일체의 '활동'을 본받도록 하는 교육적 조치이나 교과를 가르침으로써 교과의 눈으로 세상을 '이해'하도록 하는 교육적 노력은 모두 마음을 진여에 이르도록 하기 위한 인류의 지혜의 산물이라고 말할 수 있다. 그런 만큼 교육에는 종교적 측면이 들어있다고 말하지 않으면 안되는 것이다.

핵심 주제어 : 대승기신론, 불교수행, 교과교육, 종교와 교육

I. 서 론

'종교는 교육과 관련된다.'는 주장에 반대할 사람은 아마 아무도 없을 것이다. '교육'이라는 활동이 없는 한, 종교는 그 가르침을 전파하거나 유지할 수 없기 때문이다. 그러나 '종교가 수학이나 과학으로 대표되는 교과를 가르치는 교육과 관련된다.'는 주장에 대해서는 아마 대부분의 사람들이 반대할 것이다. 종교는 초월자에 대한 신앙을 목적으로 하는 반면, 교과교육은 초월자와 무관하게 현상세계를 이해하는 활동이라는 점이 그 반대의 근거로 제시된다. 그러나 과연 수학이나 과학으로 대표되는 교과를 가르치는 활동이 종교와 아무런 관련이 없겠는가? 이 문제를 따져보기 위해서는 종교에서 믿고자 하는 초월자는 어떤 존재이며, 그에 대한 믿음은 어떤 과정을 거쳐서 형성되는지, 그리고 수학이나 과학을 배워서 현상세계를 이해한다는 것은 어떻게 하는 것인지를 살펴볼 필요가 있다. 이 과정에서 양자의 관련 문제는 저절로 해결될 것으로 기대된다.

마음을 쓰지 않는 한, 수학이나 과학을 배워서 현상세계를 이해하는 일은 불가능하다. 수학이나 과학을 배워 현상세계를 이해하는 데에는 마음이 필수적으로 개입되는 것이다. 그런 만큼, 수학이나 과학을 배워서 현상세계를 이해한다는 것이 무엇을 의미하는 것인지를 파악하기 위해서는 먼저 마음에 관한 이해가 필수적으로 요청된다. 그리고 종교에 따라서 초월자의 의미와 그에 대한 믿음의 형성 과정이 다르게 설명되는 만큼, 여기서는 불교에 한정하여, 불교에서 믿고자 하는 존재는 어떤 존재이며, 그에 대한 믿음은 어떤 과정을 거쳐서 형성되는지를 살펴볼 것이다. 대승기신론(이하, 기신론)의 연구동향을 살펴보는 것은 이 문제를 해결하는 데에 중요한 단서를 제공할 것으로 기대된다. 널리 알려진 바와 같이, 기신론은 마음에 관한 불교 특유의 사고방식에 비추어 불교에서 도달하고자 하는 진여의 의미와 그에 대한 믿음의 형성 과정을 설명하는 논설이며, 기신론의 연구논문은 불교 특유의 마음관과 불교에서 도달하고자 하는 진여의 의미 및 그에 대한 믿음의 형성 과정을 연구한 정수를 보여주기 때문이다.

그 동안 국내의 학계에 보고된 기신론에 관한 연구들은 관점에 따라 다양하게 분류될 수 있겠지만 대체로 말하여 크게 세 가지로 분류될 수 있다. 기신론을 통독한 사람이라면 누구나 알 수 있듯이, 기신론은 '이론부'와 '실천부'라는 두 부분으로 나누어진다.[1] 그런 만큼, 첫째는 주로 이론부와 관련하여 연구를 진행한 논문을 손꼽을 수 있다. 예컨대, 조은수의 '대승기신론에 있어서의 깨달음의 구조'[2]라든가 고승학의 '대승기신론에서의 여래장 개념 연구'[3] 등과 같은 논문들이 여기에 해당된다. 이 부류에 속한 논문이 취하는 연구 방법은

---

1) 물론 기신론에서는 '마하아야아나(大乘)의 근본이 되는 믿음'과 '그것을 일으키는 방법상의 원리'를 이론부와 실천부라는 두 부분으로 나누어 설명한다고 말하는 것이 아니라, 因緣分, 立義分, 解釋分, 修行信心分, 勸修利益分이라는 다섯 부분으로 나누어 설명한다고 말한다. 그러나 이 다섯 가지는 다시 이론부(인연분, 입의분, 해석분)와 실천부(수행신심분, 권수이익분)로 나눌 수 있다.

2) 조은수, 「대승기신론에 있어서의 깨달음의 구조」, 서울대학교 석사학위논문, 1986.

주로 기신론이나 그 주석서에 나타난 설명을 참고로 하여, 기신론의 마음관은 무엇이며 그 마음관은 불교사상의 어떤 측면을 기원으로 하는가, 유식사상을 기원으로 하는가 아니면 여래장 사상을 기원으로 하는가, 그리고 마음이 그 본래의 모습을 회복하는 것은 어떤 과정을 거쳐서 이루어지는가? 등등의 질문에 대답한다. 기신론의 대부분이 마음의 구조와 마음의 움직임을 설명하는 이론부로 이루어져 있다는 점을 고려할 때 기신론에 관한 연구 또한 이 점에 주안점을 두고 진행되는 것은 당연하다. 그리하여 현재까지 나온 연구의 상당 부분은 기신론의 마음 관을 밝히는 데 초점이 맞추어져 있다. 그러나 불교의 마음관은 그 자체로 중요한 것이 아니라 구체적으로 실천되고 있는 수행과 관련하여 의미를 가진다. 마음에 관한 논의가 수행과 관련 없이 중요시될 경우, 자칫 그 논의는 아무데도 걸리는 곳이 없는 공허한 이론으로 될 수 있다. 불교에서는 무엇보다도 구체적인 수행을 실천에 옮김으로써 깨달음에 이르는 것을 궁극적인 목적으로 한다.

이 점을 고려할 때, 둘째는 주로 실천부와 관련하여 연구를 진행한 논문을 손꼽을 수 있다. 예컨대, 송성숙의 '대승기신론의 수행체계에 관한 연구'[4]라든가 이준호의 '대승기신론에 나타난 수행론 연구'[5] 등과 같은 논문들이 여기에 해당된다. 이 부류에 속하는 논문들은 대체적으로 말하여 기신론에 언급된 수행오문(修行五門)을 중심으로 대승의 믿음을 일으키기 위한 구체적인 수행방법을 수행자의 근기에 따라 자세히 설명하는 식의 연구방법을 취한다. 하께다의 말처럼 기신론에 설명된 '실천부'는 거의 아무런 어려움 없이 이해될 수 있다[6]는 통념 때문이겠지만, 현재까지 나온 연구논문 중에서 이 부분에 초점을 맞추어 기신론을 연구한 논문은 그리 많지 않은 편이다. 그러나 이 방면의 연구를 진행한 한 논문에 언급되어 있는 바와 같이, 불교에서의 이론은 어디까지나 수행의 과정이 올바른 지향점을 가지도록 하는 데에 목적이 있을 뿐이다.[7] 기신론에서 비중 있게 다룬 마음에 관한 일체의 설명 또한 이러저러한 구체적인 수행방법이 어떻게 마음을 진여로 향하도록 하는가를 설명함으로써 수행의 올바른 지향점을 제시하는 데 필요한 것으로 보아야 마땅하다. 이 점을 고려할 때 기신론의 실천부는 단순히 이 수행방법은 이러저러하게 실천하는 것이라는 식의 구체적인 수행 절차와 방법을 설명하기 위한 것이라기보다는, 그 수행방법이 마음을 진여로 향하도록 하는 것은 마음이 이러이러한 구조로 이루어져 있어서 이러이러한 식으로 움직일 수밖에 없기 때문이라는 식의 설명을 하기 위한 것으로 보아야 한다.

셋째는, 앞의 두 부류와는 달리, 이론부와 실천부 중의 어느 한 부분과 관련하여 기신론 연구를 진행하는 것이 아니라, 연구자 자신이 중요하다고 생각하는 문제를 중심으로 두 부

3) 고승학, 「대승기신론에서의 여래장 개념 연구」, 서울대학교 석사학위논문, 2002.

4) 송성숙, 「대승기신론의 수행 체계에 관한 연구」, 동국대학교 석사학위논문, 2000.

5) 이준호, 「대승기신론에 나타난 수행론 연구」, 고려대학교 석사학위논문, 2000.

6) Yoshito S. Hakeda, 'Introduction', The Awakening of Faith, attributed to A'svaghosha, translated with commentary by Yoshito S. Hakeda, Columbia University 1967, p.12.

7) 이준호, 앞의 논문, p.1.

분을 자유롭게 활용하면서 기신론을 연구한 논문을 손꼽을 수 있다. 예컨대, 김안나의 '대승기신론을 통해서 본 춤의 원리에 관한 연구'[8]라든가 구리나의 '마음의 중층구조에 비추어 본 이해의 개념: 부버와 대승기신론'[9] 등의 논문들이 여기에 속한다. 이 부류에 속한 논문들은 자신이 먼저 질문을 가지고 있고 그 질문을 해결하는 데 기신론의 말을 나름대로 재해석함으로써 자신의 질문을 해결하는 방식으로 연구를 진행한다. 보다 구체적으로 말하여 이 논문들은 기신론에서 해결하고자 하는 문제와는 다른, 예컨대 '춤이 지향해야 할 본래의 의미는 무엇인가'라는 질문이라든가 '이해란 무엇인가'라는 질문을 제기하고 기신론의 설명 체계에 비추어 그 질문에 대답하는 방식의 연구를 진행한다. 사람에 따라서는 이 부류의 연구에 대하여 아전인수격의 해석이라고 비난할지 모른다. 그러나 일체의 연구는 모종의 질문에 대답하기 위한 고도의 지적 활동이라는 점, 기신론의 핵심 아이디어를 밝히기 위한 연구 또한 '연구자의 관점'에서 '기신론은 무슨 질문에 대하여 그런 식의 대답을 하는가'라는 문제를 해결하는 것이라는 점을 고려할 때, 이 방면의 연구 또한 기신론에 관한 연구로서 과소평가될 수 없다.

이와 같이 지금까지 학계에 보고된 연구들이 서로 다른 연구 주제와 연구 방법을 가지고 그 연구를 진행한다고 하더라도 그 학위논문들이 중요한 것으로 취급한 질문은 다음과 같이 세 가지로 요약될 수 있다.

1) 진여와 생멸심은 서로 어떻게 관련되어 있는가?

2) 훈습이란 무엇인가?

3) '깨달음'(진여에의 도달)이라는 불교의 궁극적 목적과 관련하여 전사문(前四門)과 지관문(止觀門)은 각각 어떤 역할을 하는가?

이 세 가지 질문은 각각 독립된 질문처럼 보이지만, '대승기신론'이 말 그대로 '대승의 믿음을 일으키는 것에 관한 이론'인 이상, 기신론은 하나의 질문에 대답하는 논술로 보지 않으면 안되며, 이 경우에 위의 세 가지 질문은 하나의 질문에 대답하기 위하여 제기된 세부적인 질문이라고 말할 수 있다. 그리하여 마지막으로는 위의 세 가지 질문을 수렴하는 하나의 질문은 무엇이며, 기신론에서는 그 질문에 대하여 어떤 대답을 하는가라는 문제를 살펴볼 것이다. 이 과정에서 교육이 종교와 관련되는지의 여부는 저절로 밝혀질 것으로 기대된다.

---

8) 김안나, 「대승기신론을 통해서 본 춤의 원리에 관한 연구」, 서울대학교 석사학위논문, 1995.

9) 구리나, 「마음의 중층구조에 비추어 본 이해의 개념: 부버와 대승기신론」, 서울대학교 석사학위논문, 2004.

Ⅱ. 진여와 생멸심의 관계

기신론에 의하면, '마음은 하나이지만 그것은 진여와 생멸심이라는 두 개의 상이한 측면에서 파악된다.'[10] 기신론의 이 구절을 근거로 하여 기신론의 마음관을 연구한 논문들은 하나같이, 기신론은 마음을 맥락에 따라 大乘, 衆生心, 一心 등의 다양한 용어로 설명하지만 그것이 진여와 생멸심이라는 두 가지 측면에서 파악된다는 것을 기본 전제로 하고 있다고 주장한다. 마음을 이와 같이 파악할 경우에 가장 먼저 제기되는 질문은 진여와 생멸심은 각각 어떤 마음을 가리키며, 양자는 서로 어떻게 관련되는가라는 것이다. 우선, 진여와 생멸심은 각각 어떤 마음을 가리키는가? 진여는 인간의 인식(의식)이 미치지 못하는 마음을 가리키는 반면, 생멸심은 인간의 인식(의식)에 의하여 파악되는 마음을 가리킨다.[11] 생멸심은 우리 각자가 마음이라고 말할 때 우리의 몸 어딘가에 있을 것이라고 생각하는 그 마음을 가리키는 것이다. 그 마음은 '生滅'이라는 용어에 나타난 바와 같이, 언제 생겼다가 언제 사라질지 예측할 수 없을 정도로 수시로 변화하는 마음이다.

그렇다면 '인간의 인식이 미치지 못하는 마음'으로 설명되는 진여는 인간의 어떤 마음을 가리키는가? 기신론에 의하면, 진여는 '오직 하나의 실재, 일체의 사물과 현상을 총체적으로 포괄하는 본체이다.'[12] 여기서 '일체의 사물과 현상을 총체적으로 포괄한다'(總相)는 것은 '사물을 하나씩 하나씩 별도로 파악한다'(別相)는 것과 대비되는 것으로서 일체의 사물과 현상을 한꺼번에 파악하는 것을 의미한다.[13] 이것은 생멸심이 사물을 파악하는 것과는 전적으로 다른 방식이며, 그런 만큼 인간이 의식할 수 있는 유일한 마음인 생멸심의 수준에서는 '일체의 사물과 현상을 총체적으로 포괄하는 것'이 어떻게 하는 것인지를 짐작할 수 없다. 그럼에도 불구하고 기신론에서는 위의 설명 이외에도 진여에 대하여 진여는 '생기거나 없어지는 것이 아닌 것'(不生不滅), '일체의 구분이 배제된 절대의 세계'(平等), '변화를 겪는 일도 송두리째 파괴되는 일도 없는 것'(無有變異 不可破壞) 등으로 설명한다. 이 설명에 의하면, 진여는 변화를 특징으로 하는 생멸심과는 달리 하등의 구분도 변화도 없는 마음의 본체이다. 그러나 진여에는 그런 특징만이 아니라 동적 측면도 들어 있다.[14] 진여는 여래장을 근거로 하여 생멸심을 낳는 작용을 한다.[15] 여래장에서 불생불멸로서의 진여는

---

10) 마명, 「대승기신론」, 『신수대장경』 32, p.76상, '依一心法 有二種門 云何爲二 一者心眞如門 二者心生滅門.' 이하 기신론 번역은 이홍우, 『대승기신론통석』, 김영사, 2006을 참고한 것이다.

11) 조은수, 앞의 논문, p.11.

12) 마명, 앞의 책, p.576상, '一法界 大總相 法門體.'

13) 이홍우, 앞의 책, p.327. 여기서의 總相은 원효가 말하는 通相과 동일한 의미를 나타낸다(조은수, 앞의 책, p.10 참조).

14) 정석환, 「대승기신론 一心思想의 교육학적 의의」, 동아대학교 박사학위논문, 2002, p.30.

15) 이것을 보통 '진여의 隨緣的 측면'이라고 부른다. 은정희에 의하면, 부처의 가르침은 연기법을 기본으로 한다. 그러나 연기법은 논리적 정합성을 유지하려는 각 종파의 노력에 따라 다양한 형태

생멸과 동일하지도 상이하지도 않은 상태로 결합되어 있다가 모든 사물과 현상을 만들어내는 것이다.[16] 이때 진여는 그대로 움직여 생멸심을 낳는다.[17] 진여가 그대로 움직여 생멸심을 낳는다고 하더라도 불생불멸로서의 진여의 특징은 사라지지 않은 채 생멸심 안에 고스란히 들어 있다. 생멸심에는 진여가 가지고 있는 불생불멸의 측면이 고스란히 들어 있는 것이다.

지금까지의 설명을 듣고 난 다음에 당연히 떠오르는 질문은, 진여는 인간의 인식을 초월하여 존재하는 마음임에도 불구하고 진여가 이러저러한 특징을 가지로 있다는 것을 어떻게 알았는가라는 것이다. 뿐만 아니라 진여와 생멸심이 마음의 두 측면인 이상, 양자의 관계를 묻는 질문 또한 불가피하게 제기될 수밖에 없다. 진여는 불변의 의미를 그 주요 특징으로 하지만 그와 동시에 변화의 의미도 가지고 있으며, 생멸심 역시 변화의 의미를 그 주요 특징으로 하고 있지만 그와 동시에 불변의 의미도 포함하고 있다. 기신론은 왜 마음을 서로 상반되는 관점에서 파악하면서 그와 동시에 그 상반되는 관점 속에 그 반대편의 의미도 포함되어 있다고 말하는가? 만약 진여와 생멸심이 모든 면에서 동일한 것이라면, 기신론에서는 마음에 두 측면이 있다고 말할 필요가 없다. 그렇다면 진여의 운동과 생멸심의 변화는 어떻게 구분되며, 진여의 불변적 특성과 생멸심의 불변적 특성은 어떻게 구분되는가?

우선, 전자의 질문에 대답하기 위해서는 두 측면의 관계에 관한 기신론의 설명을 살펴볼 필요가 있다. 기신론에 의하면, '이 두 측면은 그 각각이 총체로서, 각각 일체의 사물과 현상을 포괄한다. 이것은 곧 이 두 측면이 오직 개념상으로만 구분될 뿐, 각각 별도로 존재하는 것은 아니라는 뜻이다.'[18] 이 설명에 의하면, 진여와 생멸심은 다같이 일체의 사물과 현상을 포괄하는 총체이다. 그러나 총체는 의미상 결코 두 개일 수 없는 만큼, 이 주장은 특별한 의미로 해석되지 않으면 안 된다. 앞의 설명에 나타난 바와 같이, 진여와 생멸심은 모두 일체의 사물과 현상을 포괄하되, 각각 총상(總相)과 별상(別相)으로 포괄한다. 생멸심이 일체의 사물을 별상으로 포괄한다는 것은 생멸심은 사물을 하나씩 하나씩 구분된 상태로 포괄한다는 뜻을 나타내는 반면, 진여가 일체의 사물을 총상으로 포괄한다는 것은 진여는 일체의 사물을 구분하지 않은 채 한꺼번에 포괄한다는 뜻을 나타낸다. 그러나 이 설명을 문자 그대로 이해한다면, 그것은, 일체의 사물을 별상으로 포괄하는 생멸심과 일체의 사물을 총상으로 포괄하는 생멸심이 별도로 존재하면서, 경우에 따라서는 생멸심으로 사물을 파악하기도 하고, 진여로 사물을 파악하기도 하는 것으로 해석될 수 있다. 이 경우에 총체

로 발전하며, 기신론에 설명되어 있는 진여연기설은 그 발전의 최정점에서 나타난다. 한 마디로 말하여 진여연기설은 일체의 사물과 현상은 진여 그 자체가 그 자체로 움직여 만들어낸 것이라는 가르침으로 요약된다(은정희, 「대승기신론의 진여연기설의 연구」, 고려대학교 석사학위논문, 1972).

16) 마명, 앞의 책, p.576중, '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 名爲阿黎耶識 此識有二種義 能攝一切法 生一切法 云何爲二 一者覺義 二者不覺義.'

17) 김동화, 『불교학개론』, 보연각, 1987, p.208; 은정희, 앞의 논문, pp.24-25.

18) 마명, 앞의 책, p.576상, '是二種門 皆各總攝一切法 此義云何 以是二門 不相離故.'

는 두 개인 셈이 된다. 이 불합리에서 벗어나는 유일한 방법은 진여와 생멸심이 별도로 존재하는 것이 아니라 오직 개념상으로만 구분된다고 말하는 것이다.

진여와 생멸심이 별도로 존재하는 것이 아니라 오직 개념상으로만 구분되는 것이라면, 진여의 동적 측면과 생멸심의 변화 또한 별도로 존재하는 것이 아니라 오직 개념상으로만 구분되는 것으로 보지 않으면 안 된다. 보다 정확하게 말하여 우리에게 의식되는 것은 생멸심의 변화밖에 없으며, 진여의 동적 측면은 생멸심의 변화를 단서로 하여 머릿속으로 추론해낸 것으로 보아야 하는 것이다. 물론, 진여의 동적 측면이 머릿속으로 추론해낸 것이라고 말한다고 하여 그것이, 진여의 동적 측면은 원래는 없는 것인데 순전히 머릿속으로 만들어낸 것에 불과하다는 의미를 나타내는 것은 아니다. 이렇게 생각해 보면, 진여의 동적 측면은 생멸심의 변화와는 다른 특별한 의미를 가진다고 볼 수밖에 없다. 거듭 말하거니와, 진여는 일체의 사물을 차별이 배제된 상태에서 포괄한다. 그와 마찬가지로, 진여의 운동은 일체의 운동 또는 변화를 차별이 배제된 상태에서 포괄한다. 즉, 진여의 운동은 멸(滅)이면서 생(生)이며, 정(靜)이면서 동(動)인 운동이다. 이 운동은 생멸계에서 일어나는 물체의 운동과 구분된다는 의미에서 지동지정(至動至靜)라고 부를 수 있다. 보통의 경우에 물체의 운동은 물체를 움직이는 힘보다 큰 힘이 그것을 멈추게 하면 물체는 멈출 수밖에 없으며, 물체를 머물게 하는 힘보다 큰 힘이 그것을 움직이게 하면 그 물체는 움직일 수밖에 없다. 그러나 진여의 지동지정은 아무리 큰 힘도 움직이거나 멈추게 할 수 없는 운동, 움직이면서 동시에 머물러 있는 운동을 가리킨다. 이 운동은 물체의 운동과 전적으로 다른 운동이지만, 앞으로의 고찰에서 드러날 바와 같이 물체의 운동에 표현되어 있다.

그렇다면, 생멸심의 의미 속에 포함되어 있는 불변적 특성은 진여의 불변의 의미와 어떻게 구분되는가? 이 문제를 해결하는 가장 좋은 방법은 진여자체상의 의미를 살펴보는 것이다. (진여)자체상이라는 용어가 기신론에 처음 등장하는 것은 논술의 핵심적 주장을 제시하는 입의분 서두에서이다. 마음이 두 측면에서 파악된다는 말에 이어 '진여는 마음의 본체(本體)를, 그리고 생멸심은 마음의 자체상용(自體相用)을 나타낸다'[19]는 말이 나온다. 진여가 마음의 본체를 나타낸다는 것에 대해서는 이견의 여지가 없을 것이다. 문제는 생멸심이 마음의 자체상용을 나타낸다는 것을 어떻게 해석해야 하는가라는 점이다.

자체상용을 해석하는 관점에는 크게 두 가지가 있다. 하나는 법장처럼 생멸심 안에 체(體), 상(相), 용(用)이 갖추어져 있다고 말하는 것이다.[20] 이 관점에 의하면, 현상적 측면에서 파악된 생멸심에도 상, 용뿐만 아니라 체가 있으며, 그 체에 의하여 생멸심은 단지 미혹한 마음만을 지칭하는 것이 아닌 것으로 된다. 그러나 이렇게 해석할 경우에 마음의 본체가 진여와 생멸심이라는 두 영역에 있다는 뜻이 되며, 이 두 영역에 있는 마음의 본체는 동일한 것인가 아니면 상이한 것인가 하는 문제가 대두된다. 만약 생멸심에 또 하나의 본체가 있다고 가정한다면, 그것은 본체 그 자체가 아닌, 본체의 양상으로밖에 파악되지 않는다.

19) 마명, 앞의 책, p.575하, '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,'

20) 법장, 「대승기신론의기」, 『신수대장경』 44, p.250하, '眞如門中是大乘體 生滅門中具宗三大.'

그러므로 생멸심 안에서의 본체는 본체 그 자체가 아니라 생멸심에 의하여 파악되는 본체의 양상으로 존재한다고 보아야 한다.[21] 그리하여 또 다른 해석을 요청하게 되는 것이다. 그것은 원효처럼 체는 진여에, 상과 용은 생멸심에 해당하며 생멸심 안에 체가 있다 하더라도 그 체는 상에 종속된 체이므로 별도로 말할 필요가 없다고 보는 견해이다.[22] 즉, 법장처럼 생멸심의 지위를 높이려는 의도에서 생멸심 안에 체, 상, 용 삼대가 갖추어져 있다고 말하는 것에 일리가 없다고 할 수는 없지만, 그렇게 되면 진여를 생멸심과는 별도로 마음의 한 측면이라고 주장한 기신론 본래의 문제의식은 사라진다. 그러므로 생멸심에는 자체상과 용이 있다고 말하는 것이다. 자체상을 후자처럼 보아야 하는 이유는 무엇보다도 기신론 본문에 잘 나타나 있다. '자체상훈습(自體相熏習)과 용훈습(用熏習)이 있다'고 말하는 것이나 '진여자체상'(眞如自體相)과 '진여용'(眞如用)을 상세히 설명하는 것을 보더라도 자체상(自體相)은 '체'(體)와 '상'(相)을 뜻하는 것이 아니라 '체(體)의 상(相)'을 뜻한다고 보아야 한다.

이렇게 말하고 보면, 진여자체상은 생멸심에 나타난 진여의 양상, 다시 말하여, '생멸심의 의미 속에 포함되어 있는 진여의 불변적 특성'으로 설명된다. 이 경우에는 이 불변적 특성은 진여의 주요 특징인 不生不滅(불변)과 동일한 것인가 상이한 것인가라는 질문이 필연적으로 제기될 수밖에 없다. 여래장 개념은 이 문제를 해결하는 데 좋은 실마리를 제공한다. 여래장에서의 장(藏)이 모태(母胎), 태아(胎兒), 배종(胚種)을 뜻하는 만큼 여래장은 여래를 잠재적인 상태로 감추고 있다는 뜻을 나타내는 것이다. 마음을 진여의 측면과 생멸심의 측면으로 구분한다면, 여래장은 생멸심에 속한다고 보아야 한다. 그러나 여래는 '진여에서 온 자' 또는 '진여와 하나인 자'를 가리키는 만큼, '여래'를 잠재적인 상태로 감추고 있다는 것은 곧 '진여'를 잠재적인 상태로 감추고 있다는 뜻으로 해석될 수 있다. 그리하여 여래장은 생멸심에서의 진여의 대응물로 된다. 앞에서도 언급하였듯이 생멸심이 이 여래장을 '근거'로 하여 성립하는 한, 현상계에서의 우리의 마음이 언제나 미혹과 집착에 빠져 있다 하더라도 우리가 진여에 관하여 생각을 품고 진여를 그리워하고 진여를 향하여 발돋움할 수 있는 것은 우리의 마음속에 본성상 진여와 동일한 그 불변적 측면이 있기 때문이다.

그러나 앞에서 언급한 바와 같이, 그 불변적 특성은 그 자체로 있는 것이 아니라 생멸의 상태로 있는 것이며, 따라서 그 불변적 특성이 어떻게 생멸의 상태로 바뀌게 되는가 하는 것이 자연스럽게 문제로 대두된다. 박진옥에 의하면, 여래장은 현상계에 머물고 있는 인간이 어떻게 진여로 돌아갈 수 있는가에 관한 해답은 제시하지만, 본성상 진여를 특징으로 하는 인간이 어떻게 미혹한 상태에 놓여있게 되는가에 관한 해답은 제시하지 못하며, 그리하여 기신론에서는 여래장과 동일한 의미를 지니면서도 그와는 강조점을 달리하는 또하나의 개념을 제시한다.[23] 기신론에서의 아려야식은 그것을 설명하는 개념으로 설정된 것이다.

---

21) 이홍우, 앞의 책, pp.318-319.

22) 원효, 「대승기신론소」, 『신수대장경』 44, p.206중, '大義中 體大者在眞如門 相用二大 在生滅門 生滅門內亦有自體 但以體從相 故不別說也.'

아려야식은 '불생불멸과 생멸이라는 마음의 두 측면이 동일하지도 상이하지도 않은 상태로 결합되어 있는 것, 모든 사물과 현상을 포괄하며 모든 사물과 현상을 만들어 낼 수 있는 것, 깨달음과 깨닫지 못함이라는 두 가지 상호 관련된 측면으로 이루어져 있는 것'으로 정의된다.[24] 이 정의에 명시적으로 드러나 있는 바와 같이, 진여가 무엇인가 만들어내는 작용을 한다면 그것은 그것의 현상계적 대응물인 아려야식에 의해서이다. 아려야식은 '깨달음'의 측면 이외에 '깨닫지 못함'이라는 측면을 가지고 있으며, 그 깨닫지 못한 측면이 어떤 과정을 거쳐 생멸심으로 전개되는가 하는 점은 '훈습'이라는 개념과 밀접하게 관련되어 있다. 그 자세한 설명은 다음 절로 미루고 여기서는 불생불멸과 생멸이 동일하지도 상이하지도 않은 상태로 결합되어 있다는 것이 무엇을 의미하는가라는 점만 고찰한다.

'두 측면이 동일하지 않은 상태로 결합되어 있다'는 것은 불생불멸의 측면이 생멸의 측면으로 나타난다고 하더라도 불생불멸의 성질을 잃어버리지 않는다는 뜻을 나타낸다. 만약 불생불멸이 생멸로 나타날 때 그 불생불멸의 성질을 잃어버리게 된다고 주장한다면 생멸하는 모습이 사라질 때 불생불멸의 측면 또한 사라지게 되며, 따라서 수행을 통하여 불생불멸에 이르는 것 그 자체가 불가능하다고 주장하는 것이 된다. 그리하여 박진욱은 원효의 말을 인용하면서, 불생불멸이 생멸로 나타날 때 그 성질을 잃어버린다고 주장하는 것은 석가모니가 경계한 단견(斷見)에 빠지게 되는 것이라고 말한다.[25] 단견은 인과의 법칙을 인정하지 않음으로써 도덕적 회의주의나 현세적 쾌락주의에 빠질 위험성을 안고 있다. 그리하여 불생불멸은 생멸로 나타난다고 하더라도 그 성질을 잃지 않은 채 생멸과 동일하지 않은 상태로 결합되어 있다고 말하지 않으면 안되는 것이다. 그러나 불생불멸의 성질을 잃어버리지 않는다고 하더라도 그것은 생멸과 별도로 떨어져서 있는 것이 아니라 생멸의 상태로 있는 것이다. 이것은 '불생불멸이 생멸과 상이하지 않은 상태로 결합되어 있다'는 뜻을 나타낸다. 만약 불생불멸이 생멸과 별도로 존재하는 것이라고 주장한다면 이것은 불생불멸이 생멸과 상관없이 존재하며, 따라서 수행을 통하여 생멸심을 아무리 변화시키더라도 그 일은 불생불멸과 무관한 것이라고 주장하는 것이 된다. 그리하여 박진욱은 다시 원효의 말을 인용하면서, 이와 같이 주장하는 것은 석가모니가 경계한 상견(常見)에 떨어지게 되는 것이라고 말한다.[26] 상견은 영원히 변화하지 않는 실체를 상정함으로써 현상에서의 일체의 노력을 부정하는 숙명론에 빠질 위험성을 안고 있다. 이와 같이 단견과 상견은 각각 '생멸만 인정하는 것'과 '불생불멸만을 인정하는 것'으로서 서로 정반대의 오류를 지적하는 말처럼 보이지만, 사실상 수행과 관련하여 동일한 오류로 나타난다. 결과적으로 상견과 단견은 모두 생멸을 바탕으로 하여 불생불멸에 이를 수 있다는 것을 기본 원리로 하는 수행을 부정하는 것이다. 수행을 통하여 불생불멸에 도달할 수 있다는 것을 설명하기 위해서는 기신론

23) 박진욱, 「대승기신론 아알라야식의 진망화합식 특징 연구」, 충남대학교 석사학위논문, 2001.

24) 앞의 주 17) 참조.

25) 박진욱, 앞의 논문, p.54.

26) 박진욱, 앞의 논문, p.54.

의 설명에서처럼 '불생불멸과 생멸은 동일하지도 상이하지도 않은 상태로 결합되어 있다'는 것을 인정하지 않으면 안 되는 것이다.

지금까지의 설명에 비추어 '진여의 불변적 특성과 생멸심의 불변적 특성은 어떻게 관련되어 있는가.'라는 질문에 대답한다면 어떻게 대답할 수 있겠는가? 이미 대답된 것이나 다름없지만, 굳이 말한다면 그것은 생멸심의 의미 속에 포함되어 있는 불변적 특성은 본성상으로는 진여와 동일하지만 현상적으로는 상이하다는 것으로 된다. 진여자체상과 여래장과 아려야식은 모두 이 점을 설명하기 위하여 설정된 개념으로서 현상계에서의 진여의 대응물이라는 동일한 실체를 가리킨다. 다만, 진여자체상은 그것이 진여 그 자체의 양상이라는 것을, 여래장은 진여를 잠재적인 상태로 간직하고 있다는 것을, 아려야식은 진여가 생멸심을 만들어낸다는 것을 강조하는 데 사용되는 용어일 뿐이다. 우리가 미혹한 세상에 살면서도 부처의 경지에 이를 수 있는 것은 우리 마음속에 진여와 본성상 동일한 불변적 특성을 가지고 있기 때문이며, 진여와 본성상 동일한 불변적 특성을 가지고 있음에도 불구하고 계속 수행을 해야 하는 것은 그 불변적 특성을 사람마다 다른 형태로 가지고 있기 때문이다.

여기까지 말하고 난 후 이제 마지막으로 해결해야 할 문제는 앞에서 미루어두었던 질문, 즉 '진여가 인간의 인식을 초월하여 존재하는 마음임에도 불구하고, 기신론에서는 그것이 불생불멸을 특징으로 한다는 것을 어떻게 알았는가?'라는 질문에 대답하는 것이다. 앞에서 언급한 바와 같이, 우리 각자가 가지고 있다고 생각하는 마음은 기신론의 용어로 생멸심에 해당된다. 실지로 우리에게 있는 것은 이 생멸심밖에 없다. 기신론 역시 이 점을 인정하듯이 논술의 상당 부분을 생멸심을 설명하는 데 할애한다. 그럼에도 불구하고 기신론은 그것과 구분되는, 진여라는 또 하나의 마음을 설정한다. 앞의 설명에 나타난 바와 같이, 진여는 생멸심과 별도로 존재하는 것이 아니라 오직 개념상으로만 구분될 뿐이다. 여기서 '진여와 생멸심이 각각 별도로 존재하지 않는다.'는 것은 진여는 그 한 측면으로 생멸심을 포함하며, 반대로 생멸심은 그 한 측면으로 진여를 포함한다는 뜻을 나타낸다. 그렇다고 하더라도 양자가 구분되지 않는 것은 아니다. 양자는 머릿속으로는 구분된다. 그리하여 진여는 생멸심의 '이면' 또는 '위'에 있는 것으로 되며, 따라서 그것은 생멸심으로부터 추론된 생멸심의 '논리적 가정'이라고 말할 수 있다.[27] 이렇게 생각하고 보면, 기신론이 생멸심 이외에 그것의 논리적 가정으로서의 진여를 설정한 이유는 인류를 올바른 삶으로 이끄는 데 관심을 가진 인류의 스승이라면 누구나 품고 있는, 마음이 따라야 할 기준에 관한 관심에서 비롯된 것이라고 말할 수 있다. 마음이 따라할 기준은 사물의 가장 완전한 모습, 현재에 있는 사물의 진위나 가치를 그것에 비추어 판단하는 그런 완전한 모습이다. 진여가 바로 그 완전한 기준이며, 그런 만큼 진여와 생멸심은 동일한 개념적 지위를 가지는 것이 아니다. 진여는 생멸심이 의미를 가지려면 반드시 따라야 할 기준에 해당하며 생멸심은 진여에 의하여 그 의미를 부여받는 진여의 표현이다. 그러나 다음 절에서 살펴 볼 바와 같이, 생멸심이 없는 한, 진여는 그 의미를 표현하거나 실현할 수 없다. 이 점에서 생멸심은 진여가 그 의미를

27) 이홍우, 앞의 책, p.515.

표현하거나 실현하는 기반 또는 매체라고 말할 수 있다.

Ⅲ. 훈 습

일반적으로 훈습은 A가 B에 영향을 주어 A의 세력이 B안에도 간직되는 작용을 가리킨다. 비유컨대 냄새가 없던 옷감에 냄새를 지속적으로 배게 하여 그 옷감에 냄새가 생기게 하는 것과 같은 것이다. 그러나 옷감이 본래 냄새를 받아들일 수 있는 성질을 가지고 있지 않다면 아무리 냄새를 배게 하더라도 거기에는 냄새가 배지 않는다. 옷감에 냄새가 배는 것은 옷감 안에 냄새를 받아들일 수 있는 성질과 옷감에 지속적으로 영향을 주는 옷감 바깥의 냄새가 동시에 갖추어져 있어야 가능하다. 기신론에 의하면, 우리의 마음에도 이와 비슷한 현상이 일어난다. 즉, '진여, 그리고 그것이 나타내는 깨끗한 마음은 원래 물든 것이 아니지만, 무명이 오랫동안 지속적으로 영향을 주면 물든 마음을 띠게 되며, 무명, 그리고 그것이 나타내는 물든 마음은 원래 깨끗한 것이 아니지만 진여가 오랫동안 지속적으로 영향을 주면, 깨끗한 기능을 나타내게 된다.'[28] 우리의 마음은 무명에 영향을 받는가, 아니면 진여의 영향을 받는가에 따라서 깨끗한 마음에서 물든 마음으로 바뀌기도 하고 물든 마음에서 깨끗한 마음으로 바뀌기도 하는 것이다. 기신론에 나오는 염법훈습과 정법훈습은 상반된 방향으로의 이 두 가지 운동을 가리킨다. 기신론에서는 '일체의 현상에는 반드시 내적 원인과 외적 계기가 있다'[29]는 불교의 기본 사고방식에 따라 염법훈습과 정법훈습을 다음과 같이 설명한다.

> '훈습이 끊임없이 상념으로 흐르게 한다.'는 말은 다음과 같이 설명된다. 먼저, '진여'와 '깨끗한 마음'으로 말미암아 그것에 대비되는 것으로 무명이 있다. 이 '무명'이 상념의 원인(因)으로서 진여에 훈습한다. 이 훈습으로 말미암아 '망심'이 생기고 망심이 다시 무명에 훈습한다. 이 상태는 마음이 유일 실재인 진여에 이르지 못한 상태로서, 여기서는 '깨닫지 못한 마음'(不覺念)이 일어나서 '망경계'가 나타나고 망경계가 상념의 계기(緣)가 되어 망심에 훈습한다. 이 과정을 통하여 마음에 집착이 생기고 온갖 의도와 행위를 일으켜 심신의 모든 괴로움을 당하게 된다. 망경계훈습(妄境界熏習)은 두 가지 작용을 한다. 하나는 상념을 조장하는 것이요, 또 하나는 집착을 조장하는 것이다. 망심훈습(妄心熏習)은 두 가지 작용을 한다. 하나는 '의지'를 조장하는 것으로서, 이로 말미암아 二乘의 수행을 완수한 아라한과 벽지불 그리고 모든 대승의 수행자들은 현상계의 괴로움을 당한다. 또 하나는 '사고'를 조장하는 것으로서, 이로 말미암아 우둔한 자는 온갖 행위로 인

28) 마명, 앞의 책, p.578상, '眞如淨法 實無於染 但以無明 而熏習故 則有染相 無明染法 實無淨業 但以眞如 而熏習故 則有淨用.'

29) 마명, 앞의 책, p.578하, '又諸佛法 有因有緣 因緣具足 乃得成辦.'

한 괴로움을 당한다. 무명훈습(無明熏習)은 두 가지 작용을 한다. 하나는 훈습의 근본으로서, '의지'를 일으키는 것이요, 또 하나는 '사고'를 일으킴으로써 편견과 애착을 가지도록 하는 것이다.[30]

'훈습이 끊임없이 진여로 돌아가게 한다.'는 말은 다음과 같이 설명된다. 먼저, '진여'와 '깨끗한 마음'이 '무명'에 훈습한다. 이 훈습이 원인과 계기(因緣)로 작용하여 '망심'으로 하여금 생사의 괴로움을 멀리하고 열반을 희구하게 만든다. 망심의 이러한 성향이 다시 그것의 원인과 계기가 되는 진여에 훈습한다. 이런 과정을 통하여 마음은 그 자체의 본성에 믿음을 가지게 된다. 이제 마음은 눈앞의 사물과 현상이 마음의 헛된 움직임이라는 것을 알고 그것을 점점 초월하게 된다. 망심훈습(妄心熏習)은 두 가지 작용을 한다. 하나는 '사고'를 이끄는 것으로서, 이로 말미암아 우둔한 자와 二乘의 수행자는 생사의 괴로움을 멀리하고 그 능력이 미치는 한도 내에서 최상의 깨달음을 향하여 점점 나아간다. 또 하나는 '의지'를 이끄는 것으로서, 이로 말미암아 대승의 수행자는 용맹하게 발심하여 열반의 길을 재빨리 달려간다. 진여훈습(眞如熏習)은 두 가지로 구분하여 말할 수 있다. 하나는 자체상훈습(自體相熏習)이며, 또 하나는 용훈습(用熏習)이다. 자체상훈습은 진여가 시작을 알 수 없는 긴 시간을 통하여 언제나 모든 깨끗한 성질(無漏法)을 갖추고 있고 또한 훌륭하고 오묘한 행적(不思議業)으로 사물의 본성을 드러내는 특징을 가지고 있다는 사실에 기인한다. 이 두 가지 특징은 언제나 끊임없이 영향력을 발휘하여 중생으로 하여금 生死의 괴로움을 멀리하고 열반을 희구하도록 하며, 자신의 마음속에 진여가 존재한다는 것을 믿고, 발심하여 수행에 정진하도록 한다.[31]

오지섭은 기신론의 위의 설명을 그대로 받아들이면서 염법훈습과 정법훈습을 다음과 같이 설명한다. 즉, 염법훈습은 어느 한 쪽으로 전개되는 일방적인 운동이 아니라, 무명으로

30) 마명, 앞의 책, p.578중, '云何熏習 起染法不斷 所謂以依眞如法故 有於無明 以有無明 染法因故 卽熏習眞如 以熏習故 則有妄心 以有妄心 卽熏習無明 不了眞如法故 不覺念起 現妄境界 以有妄境界 染法緣故 卽熏習妄心 令其念着 造種種業 受於一切 身心等苦 此妄境界熏習義 則有二種 云何爲二 一者增長念熏習 二者增長取熏習 妄心熏習義 則有二種 云何爲二 一者業識根本熏習 能受阿羅漢 辟支佛 一切菩薩 生滅苦故 二者增長分別事識熏習 能受凡夫 業繫苦故 無明熏習義 有二種 云何爲二 一者根本熏習 以能成就 業識義故 二者所起見愛熏習 以能成就 分別事識義故.'

31) 마명, 앞의 책, p.578중, '云何熏習 起淨法不斷 所謂以有眞如法故 能熏習無明 以熏習因緣力故 則令妄心 厭生死苦 樂求涅槃 以此妄心 有厭求因緣故 卽熏習眞如 自信己性 知心妄動 無前境界 修遠離法 以如實知 無前境界故 種種方便 起隨順行 不取不念 乃至久遠 熏習力故 無明則滅 以無明滅故 心無有起 以無起故 境界隨滅 以因緣俱滅故 心相皆盡 名得涅槃 成自然業 妄心熏習義 有二種 云何爲二 一者分別事識熏習 依諸凡夫二乘人等 厭生死苦 隨力所能 以漸趣向 無上道故 二者意熏習 謂諸菩薩 發心勇猛 速趣涅槃故 眞如熏習義 有二種 云何爲二 一者自體相熏習 二者用熏習 自體相熏習者 從無始世來 具無漏法 備有不思議業 作境界之性 依此二義 恒常熏習 以有力故 能令衆生 厭生死苦 樂求涅槃 自信己身 有眞如法 發心修行.'

부터 망심에로, 역으로 망심으로부터 무명에로 상호 작용하며, 다시 망심으로부터 망경계로, 역으로 망경계로부터 망심에로 상호 작용함으로써 서로의 힘을 강화시키는 훈습이다. 정법훈습은 진여와 망심의 상호 작용에 의하여 망심에 생사의 고통을 싫어하는 마음이 생기도록 하는 훈습이다.[32] 그리고 염법훈습과 정법훈습은 각각 훈습의 주체에 따라 '무명훈습, 망경계훈습, 망심훈습'과 '진여훈습, 망심훈습'으로 나누어진다. 두 가지 훈습에 관한 오지섭의 이러한 해석은 '훈습에는 1) 진여, 2) 무명, 3)망심, 그리고 4) 망경계 훈습이 있다'[33] 고 말한 기신론의 설명을 참고로 할 때, 지극히 당연한 것처럼 보인다. 그러나 이 경우에는 당장 망경계훈습 등을 훈습의 종류로 볼 때 그 훈습의 종류는 염법훈습, 정법훈습으로 구분되는 훈습의 두 가지 종류와 어떻게 다른가라는 문제가 자연스럽게 대두된다. 그리하여 무명훈습, 망경계훈습 등에 관한 대안적 해석이 요구된다. 이홍우의 해석은 가장 대표적인 대안적 해석이라고 말할 수 있다.

이홍우에 의하면, 무명훈습, 진여훈습 등등은 훈습의 종류를 가리키는 것이 아니라 무명, 진여라는 지점에서 일어나는 훈습을 가리켜며, 따라서 훈습이라고 불리는 마음의 운동은 이 네 개의 지점을 통과하는 회전운동으로 기술된다. 그리고 염법훈습과 정법훈습은 이 네 개의 지점을 통과하는 정반대 방향으로의 마음의 운동으로 설명된다.[34] 여기서의 마음의 운동은 다름 아니라 '망심'이라는 마음의 운동을 가리킨다. 이런 식의 해석이 가능한 직접적인 단서는 염법훈습과 정법훈습에 모두 언급된 망심이 완전히 정반대되는 작용을 하는 것으로 기술되어 있다는 점이다. 염법훈습에서의 망심은 우둔한 자나 수행자로 하여금 온갖 괴로움을 당하게 하는 반면, 정법훈습에서의 망심은 그들로 하여금 온갖 괴로움을 멀리하고 깨달음으로 나아가게 하는 것이다. 훈습을 이와 같이 설명할 경우, 염법훈습은 앞의 설명에서처럼 무명과 망경계와 망심의 상호작용에 의하여 일어나는 마음의 운동이 아니라 무명과 망경계를 각각 내적 원인과 외적 계기로 하여 망심이 온갖 괴로움을 당하게 되는 현상을 가리키며, 정법훈습은 진여와 망심의 상호작용에 의하여 일어나는 운동이 아니라 진여(자체상)과 진여(용)을 각각 내적 원인과 외적 계기로 하여 망심이 온갖 괴로움을 멀리하고 깨달음으로 나아가게 되는 현상을 가리키는 것으로 된다. 앞에서 언급한 바와 같이, '일체의 현상에는 반드시 내적 원인과 외적 계기가 있다'는 불교의 사고방식에 따라 훈습을 해석할 경우에 훈습은 이와 같은 방식으로 해석될 수밖에 없을지 모른다.

그러나 이와 같이 해석할 경우에 당장 제기되는 질문은, 어느 경우에는 무명과 망경계가 각각 내적 원인과 외적 계기로 작용하여 마음을 물든 마음으로 만들며, 어느 경우에는 진여자체상과 진여용이 각각 내적 원인과 외적 계기로 작용하여 마음을 깨끗한 마음으로 만드는가 하는 점이다. 다시 어느 경우에 내적 원인과 외적 계기로 작용하던 무명과 망경계

---

32) 오지섭, 「대승기신론의 진여훈습론에 대한 연구」, 서강대학교 석사학위논문, 1986, p.58, p.62.

33) 마명, 앞의 책, p.578상, '復次有四種法 熏習義故 染法淨法 起不斷絶 云何爲四 一者淨法 名爲眞如 二者一切染因 名爲無明 三者妄心 名爲業識 四者妄境界 所謂六塵.'

34) 이홍우, 『대승기신론통석』, 김영사, 2006, p.130.

가 진여자체상과 진여용으로 바뀌어 마음을 물든 상태에서 깨끗한 상태로 만드는가? 물론, 이 질문에 대한 직접적인 대답은 다음 절에서 살펴 볼 '수행을 하는 경우에'라는 대답이겠지만 '어떻게 수행이 그 일을 할 수 있는가'에 대답하기에 앞서 여기서는 내적 원인으로서의 무명과 진여자체상은 얼마만큼 다르며, 외적 계기로서의 망경계와 진여용은 얼마만큼 다른가라는 문제를 살펴볼 필요가 있다. 그리고 이 문제를 살펴보기 위해서는 진여용의 표현 방식에 관한 기신론의 설명을 참고할 필요가 있다.

> 진여의 기능은 두 가지 방식으로 파악된다. 하나는 분별사식(分別事識)에 의하여 파악되는 것으로서, 이것은 우둔한 자와 이승의 수행자가 보는 진여의 기능이다. 이 단계에서 파악되는 진여를 응신(應身)이라고 부른다. 이 단계에서는 사물이나 현상의 본질에 대한 완전한 인식이 부족하며, 따라서 진여도 구체적인 형상을 갖춘 외적 사물로 나타난다고 생각한다. 또 하나는 업식(業識)에 의하여 파악되는 것으로서, 이것은 수행에 첫발을 디딘 단계에서 완성된 단계에 이르기까지의 모든 수행자가 보는 진여의 기능이다. 이것을 보신(報身)이라고 부른다. 이 단계에서 파악되는 진여는 무한한 몸으로 나타나며, 몸은 무한한 형체(色)로, 형체는 무한한 모습(相)으로, 또 모습은 무한한 징표(好)로 나타난다. 그 몸이 사는 완성의 땅(果地) 역시 갖가지 화려한 보물로 장식되어 있으며 그 조화는 보는 사람에 따라 무한하고 무궁하여 한계를 그를 수 없다. 여기서는 필요한 모든 것을 언제나 가질 수 있으며 닳아서 못쓰게 되거나 없어져 버리는 일이 없다. 이와 같이 무한한 공덕과 복락은 모두 여러 바라밀을 통하여 선행을 쌓은 결과이며 이 선행이 신비로운 훈습을 일으킨 결과이다. 보신이라는 것은 이것을 가리킨다.[35]

이 인용문에 의하면, 응신과 보신은 마음의 상태에 따라 다르게 나타나는 진여의 표현이다. 마음이 분별사식의 상태에 있을 경우에 진여는 응신의 모습으로 나타나며, 마음이 업식의 상태에 있을 경우에 진여는 보신의 모습으로 나타나는 것이다. 분별사식과 업식은 각각 삼세육추(三細六麤)에서 육추와 삼세를 대표하는 만큼,[36] 분별사식은 업식에 비하여 수행의 단계상 낮은 단계에 속한 사람이 가지는 마음이다. 우둔한 자나 이승의 수행자와 같이 수

35) 마명, 앞의 책, p.579중, '復次眞如用者 所謂諸佛如來 本在因地 發大慈悲 修諸波羅蜜 攝化衆生 立大誓願 盡欲度脫 等衆生界 亦不限劫數 盡於未來 以取一切衆生 如己身故 而亦不取 衆生相 此以何義 謂如實知 一切衆生 及與己身 眞如平等 無別異故 以有如是 大方便智 除滅無明 見本法身 自然而有 不思議業 種種之用 卽與眞如 等遍一切處 又亦無有 用相可得 何以故 謂諸佛如來 唯是法身 智相之身 第一義諦 無有世諦境界 離於施作 但隨衆生 見聞得益故 說爲用.'

36) 三細는 無明業識과 能見相과 境界相을, 六麤는 智相과 相續相과 執取相과 計名字相과 起業相과 業繫苦相을 가리킨다. 물론, 기신론에는 이와는 다른 명칭으로 깨닫지 못한 마음을 설명하는 부분이 나오지만, 그 다른 명칭을 통하여 말하고자 하는 아이디어는 동일하다. 즉, 무명업식에서 업계고상으로 이어지는 순서는 깨닫지 못한 마음이 일어나는 순서이며, 따라서 수행에 의하여 가장 먼저 비교적 쉽게 버려야 할 것은 업계고상이며 가장 나중에 버려야 할 버리기 어려운 것은 무명업식이다. 무명업식과 업계고상은 다른 곳에서는 각각 업식과 분별사식으로 되어 있다.

행을 하지 않거나 수행을 하더라도 바르게 하지 않은 수행자는 분별사식으로 진여를 파악하며, 그런 만큼 눈에 보이는 사물과 현상이 그 본질에 있어서는 구체적인 형상을 띠지 않은 '아무 것도 아닌 것'이라는 점을 깨닫지 못한다. 여기에 비하여 수행에 첫 발을 디딘 단계에서부터 완성의 단계에 이르기까지의 모든 수행자는 업식으로 진여를 파악하며, 따라서 눈앞에 보이는 사물과 현상은 그 본질에 있어서는 구체적인 형태를 띠지 않은 '아무 것도 아닌 것'이라는 것을 깨닫는다. 그리고 진여를 법신으로 파악한 사람은 진여를 보신으로 파악한 사람보다 높은 단계에 속한 사람이다. 그는 업식에서조차 자유롭기 때문에 일체의 심상(心相)에서 벗어난다.[37] 그러므로 응신·보신·법신은 수행의 결과에 따라 다르게 나타나는 동일한 여래의 상이한 세 가지 모습이라고 말할 수 있다.

진여를 법신으로 파악하는 사람은 제외하고, 진여를 응신으로 파악하는 사람과 진여를 보신으로 파악하는 사람은 각각 분별사식과 업식을 가지고 있는 사람이다. 염법훈습에 의하면, 분별사식과 업식은 마땅히 버려야 할 두 가지 망심이다. 그러나 중생은 그 두 가지 마음을 가지고 진여를 본다. 다만 그 마음은 수행의 결과에 따라 다르게 나타날 뿐이다. 그런 만큼 그 두 가지 마음은 수행의 결과로 진여를 구현한 정도를 두 가지로 예시한다고 말할 수 있다. 이렇게 생각하고 보면, 앞에서 훈습의 내적 원인으로 언급한 진여자체상과 무명은 중생이 수행의 결과로 얻게 된 마음의 상태를 훈습의 용어로 설명한 것이라고 말할 수 있다. 즉, 진여자체상은 중생의 마음이 수행의 결과로 보다 완전하게 진여를 구현하는 방향으로 움직일 경우의 마음의 상태를 설명하며, 반대로 무명은 중생의 마음이 그냥 그 상태로 머물러 있는 경우의 마음의 상태를 설명하는 것이다. 진여자체상과 무명을 이와 같이 해석하고 보면, 진여자체상은 중생의 마음이 수행의 결과로 구현해야 할 '수행의 이상' 또는 수행의 정도를 가늠하는 '수행의 기준'이 되는 반면, 무명은 수행에 의하여 제거되어야 할 대상으로 된다. 진여자체상과 무명을 이와 같이 해석하는 한, 진여용과 망경계 또한 다르게 해석될 수밖에 없다. 진여용과 망경계는 진여자체상을 구현한 정도에 따라 다르게 나타나는, 중생의 마음이 대면하는 두 가지 세상을 가리키는 것이다.

진여자체상과 무명, 그리고 진여용과 망경계를 이와 같이 해석할 경우에 마음은 두 가지 방향으로 움직이기 어렵다. 마음은 오직 진여를 구현하는 한 가지 방향으로 움직일 뿐이다. 우리에게 실지로 있는 것은 오직 한 가지 방향으로 열린 길, 상념에서 진여로 열린 하나의 길밖에 없는 것이다.[38] 이 결론은 표면상 훈습에 대한 기신론의 설명과 배치되는 것처럼 보일 수 있다. 그러나 기신론은 '진여와 생멸심은 오직 개념상으로만 구분될 뿐, 각각 별도로 존재하는 것이 아니라'는 마음관을 가진다는 점, 이 마음관을 따른다면 생멸심으로 지칭되는 중생의 마음은 누구의 것이나 예외 없이 진여를 그 한 측면으로 포함한다는 점, 그러나 수행의 정도에 따라서 그 진여를 구현한 정도에 차이가 있다는 점을 고려할 때, 그것은 기신론의 설명과 다른 것이 아니다. 그럼에도 불구하고 기신론이 두 가지 훈습을 상반된

37) 마명, 앞의 책, p.579하, '若離業識 則無見相.'

38) 이홍우, 앞의 책, p.533.

방향으로의 운동처럼 설명하는 것은 망심이라는 마음의 현상을 제거하기 위해서는 망심을 생기게 하는 근본 원인을 제거해야 한다는 불교의 기본적인 사고방식을 따르기 때문이다. 그러나 기신론의 관점에서 볼 때 무명은 여래장이라는 하나의 '장소'에서 진여와 동일하지도 상이하지도 않은 상태로 결합되어 있으며, 따라서 무명을 제거하면 진여 또한 제거될 수밖에 없다. 말하자면, 무명은 수행에 의하여 제거되어야 할 대상임에는 틀림없지만, 그것이 제거되면 수행의 기반 또한 사라지는 것이다. 그런 만큼, 진여를 구현하는 것은 눈앞에 펼쳐진 사물과 현상을 대상으로 하여 사색과 분별을 하고 이해득실을 따져 애착과 집착을 가지는 인간의 일상의 삶, 즉 苦로서의 삶을 기반으로 하여 이루어질 수밖에 없는 것이다. 다시 말하여, 진여는 생멸심이 작용하는 일상의 삶을 기반으로 하여 그 자신을 표현하거나 실현할 수 있으며, 역으로 생멸심은 진여가 그 의미를 표현하거나 실현할 수 있는 유일한 기반 또는 매체인 것이다.

Ⅳ. 수행오문: 전4문과 지관문

이제, 여기서는 앞 절에서 미루어두었던 문제, 즉 '수행은 어떻게 마음을 물든 상태에서 깨끗한 상태로 바꾸는가.'하는 문제를 생각해 볼 것이다. 기신론에 의하면, 수행에는 시문(施門), 계문(戒門), 인문(忍門), 진문(進門), 지관문(止觀門)이 있다. 기신론의 수행론을 다룬 학위논문들은 모두 그 다섯 가지 수행 방법 중에서 한편으로 시문, 계문, 인문, 진문(이하 前四門전4문)을 하나로 묶어 설명하면서 다른 한편으로 지관문을 별도로 설명한다.[39] 여기에는 그럴 만한 이유가 있다.

우선, 전4문은 어떻게 마음을 진여로 향하도록 하는가라는 문제를 살펴보자. 시문은 물질적 자산이든 정신적 자신이든 그것을 필요로 하는 사람에게 아낌없이 나누어주는 것을, 계문은 세상에서 금지하는 이러저러한 악행을 하지 않는 것을, 인문은 일신상의 이해관계에서 초월하여 칭찬과 비난, 즐거움과 괴로움을 참고 견디는 것을, 진문은 선행에 대해서는 게으름을 피우거나 물러서지 않는 것을 가리킨다. 원효를 비롯한 기신론 연구가들은 기신론의 이 설명에 대하여 시문에는 재시(財施), 무외시(無畏施), 법시(法施)가 있으며, 계문에는 삼취정계(三聚淨戒)를 범하지 않는 것 등이 있다는 식으로 각각의 항목을 세분화하여 자세히 설명한다.

기신론에 의하면, 이러한 행위는 수행자로 하여금 '진여(根本), 부처(佛), 부처의 가르침(法), 승단(僧)에 대한 믿음'(四信)을 가지도록 하기 위한 것이다. 그러나 이러한 행위들은, 위의 사례에 나타나 있듯이, '불교의 가르침을 베푼다'(法施)든가 '부처님께 예배하는'(禮拜

39) 김옥란, 「대승기신론의 불생불멸관 연구」, 동국대학교 석사학위논문, 1998; 이영임, 「대승기신론의 번뇌 연구」, 동국대학교 석사학위논문, 1999; 송성숙, 앞의 논문.

諸佛) 등의 불교에서만 거행되는 실천 행위가 없는 것은 아니지만 거의 대부분 보통의 사람들이 일상생활을 하면서 더러는 많게 더러는 적게 지키고 있는 사회적 규범들이다. 그런 만큼 그 행위들은 불교에서만 권장하는 행위가 아니라 일상의 삶 속에서도 하도록 되어 있는 행위이다. 그렇다면 그 행위가 어떻게 불법승 삼보에 관한 믿음을 비롯하여 '진여가 세상의 근본'(信根本)이라는 믿음을 불러일으킨다고 주장하는가? 마음의 구조와 훈습에 관한 기신론의 이론적 설명이 그 자체로 중요한 것이 아니라 불교가 안고 있는 무슨 문제인가를 해결하는 데 중요한 것이라면, 그것은 바로 이 문제를 해결하는 데 중요한 것이라고 말할 수 있다.

앞의 염법훈습에 관한 설명에 나타나 있는 바와 같이, 처음에는 진여 이외에는 아무 것도 없었으며, 무명은 단지 진여와의 대비에 의하여 성립할 뿐이다. 그 무명이 진여에 훈습하여 망심과 그 대상(망경계)이 생겨나 상호작용을 시작한다. 마음이 진여의 상태에서 물든 상태로 바뀌는 것은 마음과 그 대상 사이의 상호작용에서 비롯되는 것이다. 그러나 염법훈습을 일으키는 마음과 정법훈습을 일으키는 마음은 각각 다른 구조로 되어 있는 것이 아니다. 마음이 물든 상태에서 진여로 돌아가는 것 또한 마음과 그 대상 사이의 상호작용을 떠나서 이루지는 것이 아니다. 마음이 눈앞에 보이는 사물과 현상을 대상으로 사려, 분별하는 일상의 삶을 기반으로 하지 않는 한 진여로 돌아가는 일은 불가능하다. 이것은 진여가 자신도 모르게 일상적 삶 속에서 이루어지는 이러저러한 행위에 그 마음을 드러내기 때문이다. 진여는 '때로는 가족이나 부모나 친척, 때로는 하인, 때로는 원수'의 모습으로 나타나 사람들로 하여금 마음을 진여로 향하도록 부추기는 것이다. 기신론에서 말하는 전4문은 진여가 자신도 모르게 그 마음을 드러내는 가장 대표적인 진여의 행적이다. 진여의 행적이 진여가 자신도 모르게 그 마음을 드러내는 방식인 한, 진여의 행적에는 진여의 마음이 포함되어 있다고 말할 수밖에 없다. 그러므로 불교에서 전4문 수행을 하도록 하는 것은 전4문에 나타난 진여의 행적을 '모방'함으로써 그 속에 포함되어 있는 진여의 마음을 수행자가 가지도록 하기 위한 것이다. 이 일이 성공적으로 이루어질 경우에 수행자는 불법승에 대한 믿음은 물론이요 진여가 세상의 근본이라는 믿음을 가지게 되는 것이다.

그러나 진여의 마음은 전4문이라는 몇 가지 행위에만 한정되어 포함되어 있는 것이 아니다. 앞에서 언급한 바와 같이 보통의 사람들이 일상의 삶 속에서 지키도록 되어 있는 사회적 규범은, 비록 불교에서 요구하는 것만큼의 엄격한 절차와 방법으로 실천되는 것은 아니지만, 전4문 수행과 비슷한 내용을 실천하도록 되어 있다. 그런 만큼 그 규범을 실천하는 행위 속에도 진여의 마음이 포함되어 있다고 보아야 한다. 뿐만 아니라 일상적으로 옳은 것, 선한 것, 아름다운 것, 성스러운 것 등으로 일컬어지는 '세상의 모든 좋은 것'에는 진여의 마음이 포함되어 있으며, 그런 만큼 그것을 하는 동안에 마음은 자신도 모르는 사이에 저절로 진여로 향하게 된다고 말할 수 있다. '사바가 곧 열반'인 한, 그럴 수밖에 없다. 사바를 떠나 다른 세상에서 열반을 구할 수는 없는 것이다. 아닌 게 아니라, '모든 중생은 원래 열반에 들어가 있으며'[40], '모든 사물과 현상은 원래 그 자체로서 열반이다.'[41] 그러므로

마음에 관한 기신론의 설명을 받아들일 경우 우리 중생은 어른들로부터 이러저런 훈계를 들으면서, 그리고 사회에서 일어나는 이러저런 일을 경험하면서 그 자신은 전혀 의식하지 못한다고 하더라도 '진여가 세상의 근본'이라는 믿음을 가지게 된다고 말할 수 있는 것이다. 이것은 '전4문이 어떻게 마음을 진여로 만드는가'라는 질문을 해결하는 과정에서 얻은 결론이다.

그렇다면, 지관문 수행은 어떻게 마음을 진여로 향하도록 하는가? 다시 말하여, 지관문은 어떤 수행이기에 기신론에서는 전4문 이외에 지관문을 별도의 수행 방법으로 제기하는가? 지관문 수행은 삼학(三學)이나 육바라밀의 定(정)과 혜(慧)를 합쳐서 만든 하나의 수행 방법이다. 그러나 기신론에서는 그 하나의 수행 방법을 다음과 같이 설명한다. '지(止)라는 것은 상념에 지각되는 일체의 특징을 정지시키는 것으로서 그침(사마타)의 방법을 따르는 것이며, 관(觀)이라는 것은 원인과 계기에 의하여 일어나는 현상계의 변화를 정확하게 파악하는 것으로서 살핌(비파싸나)의 방법을 따르는 것이다.'[42] 기신론의 지관문 수행을 연구하는 대부분의 학위논문들은 기신론의 이 설명을 근거로 하여, 지는 수행자가 한적한 장소에 안아서 머릿속에서 일어나는 일체의 상념을 지우는 수행 방법이며, 관은 몸(身), 감각(受), 마음(心), 제법의 원리(法)를 정확하게 꿰뚫어 보는 수행 방법이라고 설명한다. 지는 상념을 대상으로 하는 수행 방법인 반면, 관은 사념처를 대상으로 하는 수행 방법인 것이다.[43] 지와 관을 이와 같이 설명할 경우에 양자는 각기 대상을 달리하는 서로 다른 수행 방법일 뿐, 결코 '동시에' 수행해야 하는 하나의 수행 방법은 될 수 없다. 물론, 이 경우에 지관문 수행은 '동시에' 수행하지 않을 경우에 따라 오는 결과, 즉 '다른 사람을 구제하는 일에 무관심한 좁고 용렬한 마음을 가진다.'거나 '세상일에 대한 집착과 비겁하고 나약한 생각을 가지도록 하는' 등의 좋지 못한 결과에서 벗어날 수 있을지 의문이다. 이런 결과를 확실하게 가져오지 않기 위해서는 '그 두 가지 수행은 점진적으로 동시에 실천하여, 마치 문을 받치고 있는 두 개의 기둥처럼, 한꺼번에 일어나도록 해야 하는 것이다.' 그렇다면 지와 관이 한꺼번에

---

40) 마명, 앞의 책, p.577상, '一切衆生 本來常住 入於涅槃.'

41) 마명, 앞의 책, p581상, '一切法 從本已來 自涅槃故.'

42) 마명, 앞의 책, p.582상, '所言止者 謂止一切境界相 隨順奢摩他觀義故 所言觀者 謂分別因緣生滅相 隨順毗鉢舍那觀義故.'

43) 불교계에서는 일반적으로 止는 四禪으로, 觀은 四念處로 설명한다. 사선은 예컨대 감각적 욕망, 일상적 사유 등등을 순서대로 없애는 것(止)이며, 사념처는 '자신의 몸'(身), '몸 안에서 일어나는 감각'(受), '감각을 넘어선 사유'(心), '제법의 원리'(法)의 본질을 정확하게 통찰하는 것(觀)이다. 불교계에서는 지와 관을 이와 같이 해석한 다음, '지와 관 중에서 어느 것을 먼저 닦아야 하는가'를 논쟁의 주요 주제로 삼고 있다. 그러나 아무리 찰나의 순간이라고 하더라도 두 가지 중의 어느 하나를 먼저 닦아야 한다면 지와 관은 결코 '동시에' 닦는 것(止觀雙修)이 될 수 없다. 지관의 의미와 차제문제에 대해서는 조준호, 「초기불교에 있어서 지관의 문제」, 『불교선학』 1호, 한국선학회, 2000; 임승택, 「사띠의 의미와 쓰임새에 관한 고찰」, 『보조사상』 16집, 보조사상연구회, 2001; 한자경, 『불교철학의 전개』, 예문서원, 2003, pp.80-88 참조.

또는 '동시에' 일어나도록 하는 것은 어떻게 수행하는 것인가?

이홍우에 의하면, 이 문제를 해결하는 유일한 방법은 지의 의미와 관의 의미를 진여와 생멸심의 관계에 비추어 해석하는 것이다.[44] 앞에서 살펴 본 바와 같이, 진여는 생멸심의 존재를 의미 있게 만들어 주는 생멸심의 기준이며, 생멸심은 진여를 표현하거나 실현하는 진여의 매체로서, 진여와 생멸심은 개념상으로만 구분될 뿐, 사실상 별도로 존재하는 것이 아니다. 이 점을 고려할 때, '상념의 정지'로 요약되는 지(止)는 지금까지와는 다른 의미로 해석된다. '그침'(사마타)의 방법에 따라 머릿속에 떠오는 일체의 상념을 정지시키는 지(止)는 수행자의 마음이 정념(正念)에 머물도록 하기 위한 것이다. 여기서 정념이라는 것은 외부대상에 관한 생각이 올바르다는 뜻이 아니다. 정념은 유심(唯心)을 가리킨다.[45] 유심은 양상을 가지지 않은 마음, 즉 진여인 것이다. 그런 만큼, 지는 '진여에의 직관'을 의미한다고 말할 수 있다. 지를 이와 같이 해석할 경우 '본질의 통찰'로 요약되는 관(觀) 또한 지금까지와는 다른 의미로 해석된다. '살핌'(비파싸나)의 방법에 따라 이루어지는 관(觀)은 원인과 계기에 의하여 일어나는 현상계의 변화를 정확하게 파악하는 것이며, 따라서 '현상에의 통찰'을 의미한다고 말할 수 있다.

지와 관을 진여와 생멸심의 관계에 비추어 각각 '진여에의 직관'과 '현상에의 통찰'로 해석할 경우, 지와 관은 각기 다른 두 가지 수행이 아니라 수행 방법상의 원리를 설명하는 것이라고 보아야 할 것이다.[46] 즉, 관은 진여에 대하여 생멸심이 가지는 의미와 마찬가지로 수행은 현상에의 통찰을 기반 또는 출발점으로 해야 한다는 원리를, 그리고 지는 생멸심에 대하여 진여가 가지는 의미와 마찬가지로 수행은 진여에의 직관을 목적으로 해야 한다는 원리를 나타내는 것이다. 지와 관을 이와 같이 해석할 경우, 지와 관은 '한꺼번에' 또는 '동시에'가 아니고는 일어날 방법이 없다. '현상에의 통찰'(觀)이라는 수행의 과정이 없다면 '진여에의 직관'(止)이라는 목적은 달성할 수 없으며, '진여에의 직관'(止)이라는 목적이 없다면 '현상에의 통찰'(觀)이라는 수행의 과정은 그 의미가 없게 되는 것이다.

이와 같이 지관문 수행을 수행 방법상의 원리로 해석할 경우에, 구체적인 수행방법 중에 그 원리를 가장 잘 반영하는 활동은 무엇이겠는가? 최근 발표된 한 연구논문에서는 '교과는 불교적 의미에서의 방편으로서의 지위를 가질 수 있는가'라는 질문에 대답하는 과정에서, '방편의 의미'와 '교과의 성격'을 자세히 고찰한 다음, 현재 학교에서 이루어지고 있는 교과교육이 지관문 수행의 전형적인 형태가 될 수 있다고 주장한다.[47] 그 논문에서는 방편은 진여를 표현하거나 실현하는 일이 가능한 일체의 사물과 현상으로 정의된다는 점, 현상에의 통찰을 핵심적 관심사로 삼는 교과는 개념으로 이루어져 있다는 점, 칸트에 의하면 개념은 이념을 논리적 가정으로 하여 성립하는 만큼 개념에는 이념이 논리적으로 포함되어

---

44) 이홍우, 앞의 책, p.449.

45) 마명, 앞의 책, p.582상, '住於正念 是正念者 當知唯心 無外境界 卽復此心 亦無自相 念念不可得.'

46) 김광민, 「지눌의 교육이론」, 교육과정철학총서8, 성경재, 2004, pp.36-57.

47) 졸고, '불교의 방편 개념에 비추어 본 교과교육의 의미', 서울대학교 박사학위 논문, 2007.

있다고 보지 않으면 안 된다는 점, 이념은 기신론에서 말하는 진여와 성격상 동일한 만큼 교과는 진여를 표현하거나 실현하는 매체라는 점 등을 근거로 교과는 지관문 수행의 전형적인 형태에 해당한다고 주장하는 것이다. 그러나 교과교육은 겉으로 보기에 불교에서 말하는 사마타수행이나 비파싸나수행과는 완전히 다른 형태로 이루어진다. 교과교육은 표면상 교과서에 언어로 기술된 지식을 전달함으로써 세속적인 삶에서 요구하는 문제를 현명하게 처리하는 능력을 길러주는 일 이상의 종교적 목적을 가지지 않는 것처럼 보인다. 이 주장이 불교계에서 인정되기는 쉽지 않겠지만, 교과교육에서 중요한 위치를 차지하고 있는 지식(학문)의 성격과 교과교육이 달성하려는 목적을 허심탄회하게 논의할 자세가 되어 있다면, 교과교육의 목적은 겉으로 보기와는 달리 방편을 활용하여 달성하려는 불교수행의 목적과 다르지 않다는 점이 밝혀질 수밖에 없을 것이다.

사실상, 이 연구논문 이외에도 기신론을 연구한 몇 편의 논문은 학교에서 이루어지는 교과교육이 불교적 의미에서의 깨달음을 목적으로 한다는 점을 밝히고 있다. 예컨대 수학교육은 사회적 필요를 충족시키는 데에 그 목적이 있는 것이 아니라 기신론에서 말하는 깨달음(실재)으로 몸과 마음을 돌리도록 하는 데에 그 목적이 있다는 점을 밝힌 논문[48]이나, 교과를 구성하는 개념은 한편으로 진여로부터 멀어지게 하면서 다른 한편으로 진여로 나아가도록 하는 파라독스적 성격을 지니고 있으며 진여로 나아가는 것은 진여로부터 멀어지게 함으로써 가능한 만큼 교과교육은 진여로 나아가는 통로라는 점을 밝힌 논문[49]이 그것이다. 기신론을 연구한 몇 편의 학위논문에서 교과교육을 불교수행과 더불어 진여에 이르는 경로로 규정하는 이유는 교과를 구성하는 지식이 '최종적으로는' 버려야 할 대상이지만, 진여에 도달하는 '과정에서는' 그 기반이 된다는 데에, 그것이 그 기반이 될 수 있는 것은 망심이 진여를 전제로 하여 성립하는 것과 마찬가지로 지식 또한 진여를 전제로 하여 만들어진다는 데에 있다. 그도 그럴 것이, 교과는 누군가에 의하여 하루아침에 만들어진 것이 아니라 오랜 세월을 걸치면서 '세상의 가장 좋은 것'으로 검증받은, 진성미성의 가치를 추구하는 인류의 문화유산의 정수로 되어 있다. 그런 만큼, 교과교육은 통념에서처럼 불교수행에 방해가 되기보다는 불교수행과 더불어 진여에 도달하는 적극적인 경로가 되는 것이다.

그러나 교과교육은 전4문처럼 진여의 마음이 포함된 '행위'를 모방함으로써 진여에 도달하려는 노력은 아니다. 교과교육은 교과를 배우는 사람 스스로의 '사고'를 통하여 세상을 다양한 측면에서 이해하려는 노력이다. 세상을 다양한 측면에서 이해하려는 이 노력은 '원인과 계기에 의하여 일어나는 현상계의 변화를 정확하게 파악하려는' 노력과 다르지 않다. 그런 만큼 지관문 수행은, 진여의 '행위'를 모방함으로써 그 속에 포함된 진여의 마음을 자신의 마음으로 만들려는 전4문과는 달리, 자신의 '사고'를 통하여 진여에 이르려는 수행 방법이라고 말할 수 있다.

---

48) 강현영, 「불교사상을 통해서 본 수학교육의 정신도야적 가치: 대승기신론을 중심으로」, 서울대학교 석사학위논문, 2003.

49) 이승은, 「대승기신론에 나타난 개념적 사고의 교육학적 의의」, 서울대학교 석사학위논문, 2003.

V. 결론: 종교와 교육

어떤 종교든지 간에 특정 종교가 그 명맥을 유지하기 위해서는 그 종교 특유의 가르침을 후세대에게 전달해야 하며, 그 역할을 수행하는 것은 다름 아닌 교육이다. 그런 만큼 종교는 교육에 의하여 그 존재가 유지된다고 말할 수 있으며, 따라서 어느 종교에서든지 그 종교를 유지·발전시키기 위해서는 교육활동에 지대한 관심을 나타낼 수밖에 없는 것이다. 이때의 교육은 종교를 그 내용으로 삼는다. 특정 종교의 가르침이 한 사회의 가치관을 지배할 경우에 그 종교의 가르침을 교육내용으로 삼을 것인가의 여부는 논의의 쟁점이 될 수 없다. 종교와 교육의 관련을 의심할 사람은 아무도 없는 것이다.

그러나 한 사회의 가치관이 특정 종교의 가르침과 무관한 것은 물론이요 종교적 세계관과의 관계가 의심스러울 경우에는 종교를 교육내용으로 삼는 것이 과연 타당한가가 교육학의 주요 쟁점이 된다. 현대 한국의 교육은 특정 종교 단체가 아닌 국가가 주도하는 공교육 체제 하에서 이루어지고 있다. 그런 만큼 학교에서는 종교를 교육내용으로 삼지 않는 것은 물론이요 종교가 운영하는 학교에서 종교를 교육내용으로 삼는 것에 대해서조차 이의를 제기한다. 교육은 특정 종교의 가르침으로부터 중립적 자세를 취해야 한다는 것이 그 근거로 제시된다. 이 생각은 최종적으로는 현재의 학교 교육은 종교와 관련 없다는 생각으로 이어진다. 이 경우에 기신론은 현재 학교교육과는 아무런 관련이 없는 문헌으로 된다. 기신론의 내용은 불교의 가르침을 체계적으로 전달하는 불교이론일 뿐, 결코 현재 학교에서 가르쳐야 할 교육내용은 아닌 것이다.

그러나 종교와 교육 사이에는 이와 같은 관계만 있는 것이 아니다. 앞에서 언급한 논문들의 주장대로, 현재 학교에서 이루지고 있는 교과교육과 사찰에서 이루어지고 있는 불교수행이 모두 '깨달음'(진여, 일심)이라는 동일한 목적을 추구하는 것이 사실이라면, 기신론은 불교의 문헌임은 물론이요, 특정 종교와는 무관하게 어느 사회에서나 일어나고 있는 보편적인 교육현상을 설명하는 일반적인 의미에서의 교육이론서라고 말할 수 있다. 물론, 이 말은 기신론의 저술목적이 교육현상을 설명하는 데에 있었다는 것을 주장하려는 것이 아니다. 다만, 이 말은 현재 국내에 나온 기신론의 연구동향을 살펴본 결과, 기신론은 교육현상을 설명하는 교육이론서로 해석될 수 있다는 뜻이다.

서론에서 언급한 바와 같이, 기신론 연구에서 취급하는 질문은 세 가지로 요약된다. 첫째로 진여와 생멸심은 서로 어떻게 관련되어 있는가, 둘째로 훈습이란 무엇인가, 세째로 구체적인 수행방법과 관련하여 전사문과 지관문은 각각 어떤 역할을 하는가라는 것이 그것이다. 이 질문은 제목의 형태로는 1) 일심사상, 2) 훈습론, 3) 수행론이라고 말할 수 있다. 현재 연구논문은 거의 대부분 이 세 가지 중의 어느 하나를 핵심 연구 주제로 삼고 있지만, 본론의 논의를 통하여 드러난 바와 같이 이 세 가지 주제는 하나의 문제를 핵심으로 하여 그 문제를 해결하는 데 필요한 것이다. 즉, 마음의 구조(일심사상)와 마음의 운동(훈습)에 관한 기신론의 설명은 그 자체로 중요한 것이 아니라 '불교의 이러저러한 수행이 어떻게 마

음을 진여로 향하도록 하는가'라는 하나의 문제를 설명하는 데 중요한 것이다.

Ⅳ절 수행론의 설명에서 드러난 바와 같이, 불교의 이러저러한 수행은 크게 두 가지로 나누어진다. 하나는 전4문수행처럼 세상에서 훌륭하다고 생각하는 '행위'를 모방함으로써 그 행동 속에 포함되어 있는 진여를 자신의 것으로 삼는 것이며, 다른 하나는 지관문수행처럼 스스로의 '사고'를 통하여 현상계의 변화를 정확하게 파악함으로써 진여에의 직관을 가지는 것이다. Ⅲ절 훈습의 설명에서 드러난 바와 같이, 불교수행이 이 일을 가능하게 하는 것은 수행을 하는 동안 진여자체상과 진여용이 내적원인과 외적계기로 작용하여 망심(생멸심)을 진여로 바꾸기 때문이다. 그리고 Ⅱ절 일심사상의 설명에서 드러난 바와 같이, 망심(생멸심)이 진여로 바뀌는 것은 마음이 생멸심과 진여라는 두 측면으로 이루어져 있기 때문이다. 이 설명은 기신론의 설명 체계와는 정반대로 되어 있지만, 따지고 보면 실지로 있는 것은 이러저러한 수행 방법이며, 마음에 관한 기신론의 이론적 설명은 그 수행 방법이 마음을 진여로 향하게 한다는 것을 설명하기 위하여 필요한 것이라고 보아야 한다.

이렇게 생각하고 보면, 전사문수행만이 아니라 세상에서 훌륭하다고 생각하는 일체의 행위는 모두 마음을 진여로 향하게 한다고 말할 수 있다. 예컨대, 지하철에서 어른께 자리를 양보하는 작은 행위에서부터 시작하여 죽음을 무릅쓰고 홍수에 휩쓸려 내려가는 아이를 구하는 행위에 이르기까지 모든 도덕적 행위는 물론이요 옳은 것, 아름다운 것, 성스러운 것을 추구하는 인간 일체의 행위는 마음을 진여로 만들어주는 수행이라고 말할 수 있다. 이 점에서 우리는 보통 세속적인 삶이라고 말하는 일상의 삶에서도 마음을 진여로 만드는 일을 한다고 말할 수 있다. '사바가 곧 열반인 것이다.' 그리고 또한 학교에서 가르치는 수학, 과학, 역사 등의 교과는 세계의 현상을 다양한 측면에서 이해하려는 노력의 산물로서, 그 각각을 이루는 독특한 개념 안에 세계에 관한 이해를 담고 있다. 그러므로 교과교육은 각각의 교과에 포함된 독특한 개념을 가르침으로써 학습자로 하여금 세계를 다양한 관점에서 이해하도록 하는 활동이라고 말할 수 있다. 그러나 지관문 수행에 관한 기신론의 설명대로라면, 교과를 가르칠 때 단순히 개념을 외우도록 하는 것에 그치는 것이 아니라 자신의 자발적인 사고에 의하여 그 내용을 이해하도록 할 경우에 학습자에게는 진여에의 직관이 생길 수밖에 없다. 그런 만큼, 지관문 수행에 관한 기신론의 설명을 받아들일 경우에, 교과교육에 관련된 당사자들이 인정하는가와는 상관없이 교과교육은 마음을 진여로 향하게 하는 활동으로 규정될 수 있다.

사실상, 교과교육이 마음을 진여로 향하도록 한다는 이 주장은 받아들이기 어려울지 모른다. 그러나 기신론의 설명을 받아들일 경우, 학습자는 교육의 가능성으로서의 여래장을 가지고 태어났으며, 훈습에 의하여 일심을 획득할 수 있는 존재이다.[50] 그리고 교육에서의 교사의 위치는 여러 면에서 수행에서의 여래의 위치와 동일하다. 여래가 없는 한 수행이 성공할 수 없는 것과 마찬가지로, 교사가 없는 한 교육은 극히 예외적인 경우가 아니면 성공할 수 없다. 여래가 수행을 성공적으로 이끌 수 있는 것은 여래가 '이중적' 존재이기 때

50) 박선영, 『불교의 교육사상』, 동화출판공사, 1981; 정석환, 앞의 논문, 2002.

문인 것과 마찬가지로, 교사가 교육을 성공적으로 이끌 수 있는 것은 교사 역시 '이중적' 존재이기 때문이다.[51] 요컨대 학습자와 교사는 기신론에서 말하는 일심을 가진 잠재적 여래이면서 깨달음에 이른 여래인 것이다. 그렇다면 학습자와 교사는 어떻게 그런 존재가 될 수 있는가? 지금 현재로서 할 수 있는 대답은 '세상의 모든 좋은 행위를 모방하고 교과교육을 받아서'라는 것이다.

이렇게 말하고 보면, 현재 학교에서 이루어지고 있는 교과교육은 그 한 측면으로 종교적 특성을 가지고 있다고 보지 않으면 안 된다. 우리는 각 교과를 이루는 개념을 배우면서 세상에 관한 이러저러한 사실들을 알게 되지만, 그 사실을 배우면서 우리 자신도 모르는 사이에 진여로 향하게 되는 것이다. 그러나 진여는 결코 산의 정상처럼 도달가능한 장소가 아니라, 그것에 비추어 자신의 부족을 일깨워주는 소극적 기준이다. 수행자가 한 소식했다고 하여 수행을 그만 둘 수 있기는커녕 그것이 수행자로 하여금 수행에 더 정진하도록 만드는 것과 마찬가지로, 교과교육은 자기를 자각시키는 방향으로 이루어지는 한, 학습자로 하여금 자신의 부족을 일깨워줌으로써 그 부족을 메우기 위하여 그것에 더욱 정진하도록 만드는 그런 것이다. 바로 이 점에서 비롯되는 일이겠지만, 수행을 통한 깨달음이 몇 아승기겁에 걸쳐도 이루어지기 어려운 것과 마찬가지로, 교과교육을 통한 깨달음 또한 몇 시간 몇 년의 노력으로 획득될 수 있는 것이 아니다. 수행을 통한 깨달음이 개인적 차원에서의 윤회를 요구하는 것과 마찬가지로, 교과교육을 통한 깨달음은 종족적 차원에서의 세대에서 세대로 이어지는 끊임없는 노력을 요구한다. 그렇다고 하여 불교수행을 통해서든 교과교육을 통해서든 깨달음에 이르는 것이 전혀 불가능한 것은 아니다.

그러나 수행에는 특별한 마음자세가 요구되는 것과 마찬가지로, 교과교육에도 특별한 마음자세가 요구된다. 예컨대, 법당에서 부처님께 예배드리는 마음자세이거나 잡다한 세상사에서 벗어나 오직 부처님을 그리워하는 마음자세와 같은 그런 마음자세로 교과를 가르치고 배우지 않는 한 교과교육은 진여에 이른다는 그 본래의 목적을 이룰 수 없는 것이다. 기신론을 교육학적으로 해석한 한 연구논문은 교과를 통하여 진여에 도달하는 것의 어려움을 다음과 같이 말한다—'아무리 방편으로서의 교과가 있고, 여래로서의 교사가 있으며, 학생 자신이 그의 관심을 자신의 마음을 들여다보는 일에 둔다고 하더라도 이 모든 조건이 진여로 돌아가는 일을 보장하지는 못한다. 그러나 분명하게 말할 수 있는 것은 교육의 상황에

51) 훈습에 관한 설명에 나타난 바와 같이, 기신론에 의하면, 수행자가 깨달음의 상태에서 보는 여래의 몸은 진여 그 자체로서의 여래의 몸(如來平等法身)이며, 법신은 그것을 보는 수행자의 수행 정도에 따라서 다양한 모습으로 나타나지만 여전히 동일한 여래의 몸이다. 그러나 여래는 중생제도를 위하여 법신의 상태에서 중생의 상태로 '내려온 자'이지만 법신의 상태를 고스란히 유지한 채 중생의 상태로 내려온 자이다. 즉, 그들은 '중생을 자신과 동일한 존재로 생각하면서도 그들 자신이 중생과 동일한 존재로 되지는 않는다'(以取一切衆生 如己身故 而亦不取衆生相, 마명, 앞의 책, p.579중). 이것이 곧 '이중적 존재'로서의 여래의 모습이다. 교사 또한 교과를 완전하게 이해한 상태에서 그 상태를 고스란히 유지한 채 학습자의 수준으로 내려오지 않는 한, 학습자는 교과 본래의 의미를 자신의 것으로 만들 수 없다.

서 적어도 이 조건들을 갖추는 것이 인간으로서 할 수 있는 최대한의 노력이라는 점이다. 교육의 어려움은 아마도 교육이 인간의 영역과 신의 영역에 걸쳐있다는 점에 있을지도 모른다. 아니, 그보다 더욱 큰 어려움은 교육이 인간의 영역과 신의 영역에 걸쳐있다는 사실을 사람들이 쉽게 부정한다는 점에 있다고 말해야 할지 모른다.'[52]

참고문헌

마명. 「대승기신론」. 『대정신수대장경』 32.

법장. 「대승기신론의기」. 『대정신수대장경』 44.

원효. 「대승기신론소」. 『대정신수대장경』 44권.

Hakeda, Yoshito S. (trans.), *The Awakening of Faith*, Columbia University 1967.

강현영. 「불교사상을 통해서 본 수학교육의 정신도야적 가치: 대승기신론을 중심으로」. 서울대학교 석사학위논문. 2003.

고승학. 「대승기신론에서의 여래장 개념 연구」. 서울대학교 석사학위논문. 2002.

구리나. 「마음의 중층구조에 비추어 본 이해의 개념: 부버와 대승기신론」. 서울대학교 석사학위논문. 2004.

김광민. 『지눌의 교육이론』. 교육과정철학총서8. 성경재. 2004.

김동화. 『불교학 개론』. 보연각. 1987.

김안나. 「대승기신론을 통해서 본 춤의 원리에 관한 연구」. 서울대학교 석사학위논문. 1995.

김옥란. 「대승기신론의 불생불멸관 연구」. 동국대학교 석사학위논문. 1998.

박선영. 『불교의 교육사상』. 동화출판공사. 1981.

박진옥. 「대승기신론 아알라야식의 진망화합적 특징 연구」. 충남대학교 석사학위논문. 2001.

박태원. 「대승기신론 사상 평가에 관한 연구」. 고려대학교 박사학위논문. 1990.

송성숙. 「대승기신론의 수행체계에 관한 연구」. 동국대학교 석사학위논문. 2000.

오지섭. 「대승기신론의 진여훈습론에 대한 연구」. 서강대학교 석사학위논문. 1986.

은정희. 「대승기신론의 진여연기설의 연구」. 고려대학교 석사학위논문. 1972.

이미종. 「불교의 방편 개념에 비추어 본 교과교육의 의미」. 서울대학교 박사학위논문. 2007.

이승은. 「대승기신론에 나타난 개념적 사고의 교육학적 의의」. 서울대학교 석사학위논문. 2003.

이영임. 「대승기신론의 번뇌연구」. 동국대학교 석사학위논문. 1999.

이준호. 「대승기신론에 나타난 수행론 연구」. 고려대학교 석사학위논문. 2000.

이홍우. 『대승기신론 통석』. 김영사. 2006.

52) 구리나, 앞의 논문, p.79.

임승택. 「사띠의 의미와 쓰임새에 관한 고찰」. 『보조사상』 16집. 보조사상연구회. 2001.
정석환. 「대승기신론 일심사상의 교육학적 의의」. 동아대학교 박사학위논문. 2002.
조은수. 「대승기신론에 있어서의 깨달음의 구조」. 서울대학교 석사학위논문. 1986.
조준호. 「초기불교에 있어 지관의 문제」. 『불교선학』 1호. 불교선학회. 2000.
한자경. 『불교철학의 전개』. 예문서원. 2003.

원고접수: 2008년 1월 28일 1차심사: 2월 3일 게재승인일: 2월 13일

연구자 소개: 이미종
① 전공: 교육학/소속: 서울교육대학교 강사
② 관심영역: 종교와 교육의 관계, 도덕교육, 교육철학 및 교육과정
③ 주요논저: 「도덕성의 원천으로서의 심미적 자유」(도덕교육연구, 2001), 「노자세계관에서의 도덕의 의미」(도덕교육연구, 2002), 「귀신론의 교육학적 의미」(도덕교육연구, 2002), 「불교의 방편 개념에 비추어 본 교과교육의 의미」(서울대학교 박사학위 논문, 2007)
④ E-mail: mjlee1@snu.ac.kr

Abstract

The Religious Aspect of Education: Current Studies in The Awakening of Faith

Mijong Lee

Seoul National University of Education

There is a fairly general agreement that teaching subject matters such as mathematics and science, has no bearing upon religion, since the aim of education is considered to be different from that of religion. But if we reflect upon the mind engaged in the religious activities and in learning the subject matter, this agreement seems to break. In order to ascertain that the agreement is totally ungrounded, this paper investigates the Buddhist view of mind, following through the current trend in the study of *The Awakening of Faith.*

The study of *The Awakening of Faith* answers three questions: What is mind? How does the mind move? and, What is the Buddhist practice? These three questions converge on one question: How does Buddhist practice change the mind(illusion) into Suchness. If we interpret *The Awakening of Faith* in this line, we must admit that the mind can be changed into Suchness not only through Buddhist practices but also through all the activities pursuing goodness in the world. The subject matter constitutes a prominent part of the goodness in the world, which has been cherished and preserved throughout history. And education, inasmuch as it can change the mind into Suchness, must have the religious aspect.

Key words : The Awakening of Faith, Buddhist practice, curriculum, religion and education