

‘깨달음(覺)’의 理論的 解明*

— 「大乘起信論」 海東疏釋* 中心으로 —

趙 恩 秀

- | | |
|--------------------------------------|-----------------|
| I. 들어가는 말 | III. 깨달음의 構造 |
| II. 예비적 고찰—불교와 마음 | 1. 本覺—본래 있는 깨달음 |
| 1. 마음의 절대적인 측면(心眞如)과
상대적인 측면(心生滅) | 2. 不覺—미혹한 인간존재 |
| 2. 心生滅의 구조 | 3. 始覺—근원으로 돌아감 |
| | IV. 맺는 말 |

I. 들어가는 말

불교를 흔히 깨달음의 종교라고 한다. 불교가 목표로 하는 理想은 어디까지나 衆生이 부처로 되는 것, 즉 깨달아 成佛하는 것이다.

그런데 大乘佛敎에서는 ‘(깨닫지 못한) 衆生이 (깨달은) 부처’이고 ‘(깨침의 장애인) 煩惱가 (오히려 깨침의 핵심인) 菩提’라고 한다. 현실로서의 중생은 부처가 아니다. 우리가 경험하는 좌절·망상·번뇌가 어찌 보리라고 할 수 있을까?

부처란 衆生이 그에 도달하고자 영원히 애쓰는 가장 완성된 형태의 존재이며, 그러한 의미에서 衆生과의 간극은 필연적인 것처럼 보인다.

그렇다면 衆生이 곧 부처라는 이러한 명제는 어떠한 이론구조 속에서 가능한 것인가? 다시 말하자면, 중생과 부처와의 간극을 메꿀 수 있는 깨달음이라는 것 자체가 지니는 어떤 독특한 구조때문에 이같은 명제가 가능할 수 있는 것이 아닐까?

논자는 「大乘起信論」의 本覺·不覺·始覺의 구조로 이루어 지는 覺의 이론에서, 인간내부에 동시에 존재하는 깨달음(의 가능성)과 (미혹한) 현실과의 간극을 메꾸는 이론의 전형적인 모습을 찾을 수 있다고 생각한다.

「大乘起信論」에서는 인간을 근본적으로 本覺으로서 규정한다. 인간은 누구나가 깨달음의 완성에 도달한 부처와 동일한 깨달음의 지혜를 본디부터 가지고 있다는 것이다. 또한 현실의 미혹한 모습은 本覺에서의 이탈인 不覺으로 설명한다. 한편 本覺과 不覺과의 간극은 始覺으로 해결하고 있다. 그러나 始覺이란 다음아닌 不覺의 성질 속에서 이미 그 성격이 결정되는 것이다. 이러한 구조를 바탕으로 하여 「大乘起信論」은 本覺과 不覺과 始覺이 동일하다는 결론을 도출하며, 凡夫의 영원한 이상으로서의 깨달음의 문제를 미혹한 현실과 일

* 本論文은 1986년 8월에 제출된 碩士學位論文 “「大乘起信論」에 있어서의 깨달음의 構造”를 축약한 것이다

치시키려 한다.

본고에서는 「大乘起信論」 본문을 해석하는 데에 소위 〈海東疏〉로 추앙되는 元曉의 「起信論疏」와 「大乘起信論別記」의 입장에 따르겠다. 그러나 「大乘起信論」의 이론과 원효 자신의 이론을 어디까지 갈라 볼 수 있는가의 문제는 앞으로의 과제로 남겨둔다.

II. 예비적 고찰—불교와 마음

「起信論」에 있어서 本覺·不覺·始覺의 문제를 고찰하기에 앞서, 「起信論」전체의 구조, 특히 마음에 대한 「起信論」의 이론체계를 밝히겠다. 깨달음이란 마음에서 발생하는 사건이기도 하거니와 「起信論」은 마음의 두가지 측면을 전제로하여 깨달음에 대한 이론을 전개시켜 나가기 때문이다.

1. 마음의 절대적인 측면(心眞如)과 상대적인 측면(心生滅)

「起信論」은 마음을 두가지 관점으로 나누어 파악한다. 첫째는 마음을 그 眞如의 측면에서 보는 것(心眞如門)이며 둘째는 동일한 그 마음을 생멸하고 있는 측면에서 보는 것(心生滅門)¹⁾이다.

여기서 ‘門’이란 마음을 찾아 들어가는 입구라는 뜻이나, 마음의 측면 또는 그것을 바라보는 관점으로도 해석할 수 있겠다. 心眞如門과 心生滅門으로 나눈 것은, 마음을 두 측면으로 나누어 두 측면이 합하여 한 마음을 이룬다는 의미가 아니다. 두가지 문 각각이 전체로서의 마음이다.²⁾ 즉 心眞如門과 心生滅門으로 나누어 본 것은 마음을 바라보는 관점에 차이가 있을 수 있다는 것을 의미하는 것이며 그러한 관점에 따라 동일한 마음도 드러나는 방식에 차이가 생기는 것이다.

眞如란 tathatā의 譯語다. ‘있는 그대로의 모습’이라는 뜻으로서 모든 존재의 진실한 모습을 의미한다. 衆生心の 원래 그대로의 모습인 心眞如門에서는, 마음이란 원래 생겨난다든가 멸한다든가 하는 것도 없고 따라서 본래부터 고요한 것이다.³⁾ 生·滅이라는 것은 모두 상대적이고 차별적인 입장에서나 구별되는 것이지 절대적인 관점에서 본다면 사실은 구별될 수 없는 것이다. 모든 현상이란 분별하고 따질때에나 존재하는 것이며, 그러한 분별이 없다면 현상세계의 다양성도 또한 없을 것이다. 이렇게 언어나 개념이나 사유로써 상대적으로 분별하지 않는다면 중생심은 그대로 진여로서의 마음이다. 궁극적으로 평등한 것이며 변화하거나 없어지거나 할 수 있는 것이 아니다. 오직 이 한마음(一心)일 뿐이다.⁴⁾

1) 馬鳴, 「大乘起信論」, 大正新修大藏經 卷 32, p.576, a 段. (이하 T. 32, 576 a 의 방식으로 표시함) 依一心法有二種門. 云何爲二. 一者心眞如門, 二者心生滅門.

2) 馬鳴, 같은 책, T. 32, 576 a. 是二種門皆各總攝一切法. 此義云何. 以是二門, 不相離故.

3) 元曉, 「起信論疏」, T. 44, 206 c. …以一切法無生無滅, 本來寂靜, 唯是一心, 如是名爲心眞如門.

4) 馬鳴, 앞의 책, T. 32, 576 a. 一切諸法唯依妄念而有差別, 若離心念, 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, 畢竟平等, 無有變異, 不可破壞, 唯是一心. 故名眞如.

그러나 마음은 이 眞如의 절대적인 측면에서 본다면, 生·滅이라는 것이 없고 靜的이지만, 상대적인 관점에서 본다면 마음이란 일어나기도 하고 스러지기도 한다. 즉 마음을 生滅하고 있는 측면에서 본다면, 마음은 不生不滅에서 다시 無明에 의해 生滅하게 되고, 다시 깨달음에 의해 不生不滅로 상주하게 된다. 이 가역적이고 動的인 구조로서 마음을 파악하는 것이 心生滅門이다.

그러나 生滅하는 모습에서 파악한 마음이라고 해서 心生滅을 모두 미혹하고 더러운 것으로 부정해서는 안된다. 왜냐하면 첫째로, 心生滅이란 동적으로 움직이고 있는 측면에서 본 마음이라는 것일 뿐이지, 心眞如와 心生滅을 가치적으로 나눈 것은 아니기 때문이다. 둘째로, 쉼새없이 생겨나고 사라지는 마음에는 染도 있고 淨도 있으니 따라서 染이 淨으로 바뀔 수 있는 길도 여기에 있다. 즉 이 心生滅門이라는 動的인 근거가 없다면 깨달음이라는 것도 설명할 수 없게 된다. 그런데 현상적으로 비록 生滅의 모습을 띠고 있지만 그 본래 眞如의 모습은 不生不滅하고 뛰어난 것이다. 心生滅은 사실은 心眞如인 것이다.

元曉의 설명을 들어보면, “心眞如門은 染과 淨에 두루한 모습(通相)인데, 이 두루한 모습을 떠나서 따로 染·淨이 있는 것은 아니므로 染·淨의 諸法을 포괄한다. 心生滅門은 染法과 淨法을 각각 드러내어(別相) 보이는데, 染·淨에 해당하지 않는 법이란 없으므로 또한 一切諸法을 포괄하는 것이다.”⁵⁾

心眞如是 染과 淨의 諸法이 모두 융통하여 그러한 구별이 발생하기 이전의 마음의 모습이다. 心生滅은 染과 淨이 뒤섞여 있는 현상적인 측면의 마음이다. 心生滅의 측면에서 보는 인간의 마음이란 迷妄의 모습도 있으나 깨친 모습도 있는 것이다.

즉 心眞如門은 凡夫와 부처를 가리지 않고, 모든 존재를 통해서 동일한 모습으로서 마음을 파악하는 입장이다. 깨쳤든가 못깨쳤든가의 구별도 아예 발생하지 않으며 마음을 그 본래적인 측면에서 파악하는 입장이다.

깨쳤든가 못깨쳤든가 하는 것은 이미 우리의 분별의 세계 내에서 말해질 수 있는 것이다. 우리의 상대적인 관점에서 본다면 覺과 不覺은 엄연히 존재한다. 그러나 절대적인 관점에서 본다면 더이상 覺·不覺 자처도 존재치 않으리라. [起信論]에서 나타나는 覺·不覺의 문제가 心生滅門 내에서 논의되고 있는 것은 이러한 때문이다.

그러면 여기서 心生滅門에서 파악하는 마음의 구조에 대해 자세히 살펴보고자 한다. 마음의 생멸하는 구조를 기반으로 하여 本覺과 不覺과 始覺간의 역동적인 관계가 성립할 수 있기 때문이다.

2. 心生滅의 構造

生滅의 측면에서 보는 마음의 구조는, 본래는 不生不滅한 마음과, 그것에 대한 無明이라는 조건과, 그에 의한 生滅하는 모습이라는 관계로 요약할 수 있다. 生滅門내에서의 이 마음의 본체를 論에서는 本覺으로도, 如來藏으로도 부르고 있다.⁶⁾

5) 元曉, 앞의 책, T. 44, 207a. 眞如門者, 染淨通相, 通相之外無別染淨, 故得總攝染淨諸法. 生滅門者, 別顯染淨, 染淨之法無所不該, 故亦總攝一切諸法.

6) 元曉, 같은 책, T. 44, 206c. 又此一心體是本覺, 而隨無明, 動作生滅. 故於此門內, 如來之性, 隱而不顯, 名如來藏. ……如是等義, 在生滅門.

우선 論에서는

“生滅의 측면에서 본 마음(心生滅)이란 如來藏에 의거(依)하기 때문에 생滅하는 마음의 모습(生滅心)이 있는 것이다.”⁷⁾라고 한다. (방점은 필자)

여기에서 ‘生滅心’이란 앞에서 말한 ‘心生滅’과는 다르다는 것을 이해해야 한다. 心生滅이란 현상적으로 여러가지로 전개되고 있는 측면에서 본 마음 그 자체를 가리킨다. 이에 반해 生滅心이란 凡夫의 일상적인 마음의 모습을 가리키는 것이다. 왜냐하면 如來藏으로서의 마음과 별도로 생滅하는 마음이 존재하는 것은 아니기 때문이다. 생滅하는 마음이 따로 존재하는 것이 아니라 생멸하는 모습이 나타나는 것에 불과하다.

元曉는 이를 설명하여 “如來藏을 제쳐놓고 生滅心만 가지고 心生滅門으로 하는 것은 아니다”라고 하고 좀 더 분명히 “의지되어지는 바의 如來藏과 의지하는 바의 生滅心을 합하여 心生滅門으로 한다.”⁸⁾고 밝히고 있다. 여래장과 생멸하는 마음의 모습과의 가역적인 관계 속에서 마음을 파악하는 것이 心生滅門이다.

그런데 如來藏에 의거하기 때문에 生滅心이 있다고 하는데 ‘의거한다(依)’라는 말은 어떠한 의미일까? 여래장과 생멸심과의 연관관계는 어떠한 것인가? 이에 대해서 元曉의 설명을 들어보자

“如來藏이란 그 본성상 청정한 마음인데, 無明이라는 바람 때문에 동요하게 되어 생멸하는 모습을 띠게 되므로 ‘生滅이 如來藏에 의한다’라고 말하는 것이다.”¹¹⁾

이와 비슷한 설명이 「起信論疏」 및 「別記」에서 반복되고 있다. 그러나 그 확실한 의미를 설명하는 것이 아니고 비유로서 표현한다. 그 비유란, 어떤 基體로서의 청정한 마음이라는 바다가 있고 그 위에 無明이라는 바람이 불어 거기서 생滅하는 마음의 파도가 나타난다는 식이다. 여전히 그 둘 사이의 관계는 의문으로 남는다.

또한 論에서는

“生滅의 측면에서 본 마음(心生滅)이란 不生不滅[한 마음]과 生滅[하는 모습]이 和合하여 있는데 그 둘은 같지도 않고 다르지도 않다(非一非異). [이러한 현실적인 마음을] 阿梨耶識이라고 한다.”¹⁰⁾

라고 말하고 있다.

원효는 이에 대해 “여기서 말하는 不生不滅한 마음이란 앞의 인용에서의 如來藏을 가리

7) 馬鳴, 앞의 책, T. 32, 576b. 心生滅者, 依如來藏故有生滅心.

8) 元曉, 「大乘起信論別記」, T. 44, 228c. 非棄如來藏而取生滅心爲生滅門也. …今通取所依如來藏, 與能依生滅心, 合爲心生滅門.

9) 元曉, 「起信論疏」, T. 44, 208b. 自性清淨心, 名爲如來藏, 因無明風, 動作生滅, 故說生滅依如來藏.

10) 馬鳴, 앞의 책, T. 32, 576b. 心生滅者 …所謂不生不滅, 與生滅和合, 非一非異, 名爲阿梨耶識.

킨다. 不生不滅한 마음이 움직여서 그대로 生滅[하는 모습]이 되는 것이므로 두가지를 서로 분리할 수는 없다. 이것을 이룸하여 서로 和合한다고 한다.”¹¹⁾ 라고 주석하고 있다.

이 不生不滅한 마음과 生滅하는 모습과의 관계란 본체와 현상과의 관계로도 대비할 수 있겠다. 마음의 본체는 여래장이며 불생불멸한 것이고, 이것이 현실내에서 드러나는 모습은 생멸이다. 그 서로의 관계는 ‘非—非異’한 형태로 화합해 있다는 것이다.

이 ‘非—非異’한 和合의 관계를 원효는 다음과 같이 설명한다. 우선 ‘非—非異’란

1. 不生不滅한 마음이 그 본체를 들어 움직여서 나타난 모습이 生滅이기 때문에 마음 그 자체와 生滅하는 모습과는 [그 본체가 들어 아니므로] 서로 다른 것이 아니다 (非異).
2. 그러나 [不生不滅한 마음이 生滅하는 모습으로 나타난다고 해서] 항상 不生不滅한 성질을 잃어버리는 것은 아니므로 그 두가지가 같은 것은 아니다 (非—).¹²⁾

또한 2. 에 대해서는

“만약 양자가 서로 같다면, 마음의 生滅하는 모습이 완전히 없어지는 경우에는 마음의 신비스러운 體도 마땅히 따라 없어져 버리는 결과가 되니 이것은 斷滅論에 빠지는 것이다.”¹³⁾

1. 에 대해서는

“만약 이 두가지가 서로 다르다면 無明風에 영향을 받아 움직일 때, 고요한 마음의 본체는 조건을 따라 움직이지 않아야 한다. 이것은 常住論에 떨어지는 것이 된다.”¹⁴⁾

라고 논증하고 있다. 不生不滅한 마음의 측면에서 본다면 生滅하는 모습은 비본래적인 것으로 마음 자체의 고유한 성질이 아니다. 그러나 한편으로는 生滅하는 모습은 그 마음 위에서 발생하지 않을 수 없다. 왜냐하면 無明이라는 바람이 계속 불어오고 있기 때문이다. 언제나 불가분리의 관계로서 마음에는 생멸하는 모습이 나타난다.

이상에서 본다면 ‘여래장에 의거하여 생멸하는 마음(生滅心)이 있다’는 말은 여래장에서 현상이 나타난다는 발생론적인 의미가 아니다. ‘依한다’라는 말로써 여래장으로서의 마음과 그 위에 파도와 같은 형태로 모습을 나타내는 生滅心과의 관계를 표현하는 것이며, 그 존재방식은 ‘和合’으로서 설명하는 것이다.

이상에서 살펴본 바와 같이 「起信論」은 마음을 파악하는데 있어서 두가지 관점을 분리한다. 절대적인 관점과 상대적인 관점이다. 절대적 세계에서는 모든 것은 다 평등하다. 모든 차별은 다 해소되고 생겨나는 것도 없고 멸하는 것도 없다. 마음은 본래 고요한 모습으로

11) 元曉, 앞의 책, T. 44, 208b. 不生不滅者, 是上如來藏, 不生不滅心, 動作生滅, 不相捨離, 名與和合.

12) 같은 책, T. 44, 208b. 非—非異者, 不生滅心, 舉體而動, 故心與生滅非異. 而恒不失不生滅性, 故生滅與心非—.

13) 같은 책, T. 44, 208b. 又若是一者, 生滅識相滅盡之時, 心神之體亦應隨滅, 墮於斷邊.

14) 같은 책, T. 44, 208b. 若是異者, 依無明風熏動之時, 靜心之體不應隨緣, 即墮常邊.

(趙恩秀)

상주하고 있다. 이것이 마음의 眞如의 모습이다. 그러나 상대의 세계에서는 모든 차별이 성립한다. 眞도 있지단 妄도 있다. 이 眞과 妄이 서로 교섭하면서 영향을 주고 받는 세계가 心生滅門이다. 따라서 覺과 不覺의 문제도 心生滅門에서 다루어진다.

Ⅲ. 깨달음의 構造

「起信論」에서는, 覺이란 “마음의 본체가 妄念에서부터 벗어난 것”¹⁵⁾이라고 한다. 이에 대해 不覺이란, 본래적인 眞如로서의 마음이 하나다, 즉 보낼것 없는 전체라는 것을 모르는 것이다.¹⁶⁾

여기서 覺의 내용에 대해서는 설명하지 않고 부정적인 표현으로만 覺과 不覺을 구별하고 있다. 왜냐하면 覺 그 자체는 설명될 수 없는 것이며 내용을 갖는 것이 아니기 때문이다. 깨달는다는 것은 어떤 깨달음의 대상을 상정하는 행위가 아니라 無念과 제합하는 상태를 일컫음이다. 論에서 究竟覺이란 “一心의 원천을 깨달는 것이다.”¹⁷⁾라고 한데 대해 원효가 주석하기를, “一心의 원천으로 돌아가는 것이다”¹⁸⁾라고 하는 것은 이러한 이유에서이다. 깨달을 대상으로서의 心源이 별도로 존재하는 것이 아니고 마음의 근원으로 돌아가 그것과 일치하는 것이다. 이미 마음의 근원에서는 主·客의 분리는 존재치 않으므로 마음의 근원을 깨달는다는 것은 곧 마음의 근원에 돌아간 것이다.

1. 本覺 - 본래있는 깨달음

「起信論」에서는 覺을 本覺과 始覺과 不覺과의 관계속에서 설명한다. 覺의 상태는 그 깨달음의 지혜인 本覺의 설명을 통해서 드러난다. 覺에 이르는 과정은 始覺에 의해서 설명하고 있다. 또한 覺은 不覺과의 대비를 통해 그 나아갈 방향이 분명히 규정된다.

本覺은 말 그대로 풀이하면 衆生이 본래부터 가지고 있는 깨달음이다. 또한 始覺은 수행에 의해서 점점 열리는 깨달음이라는 뜻이다. 우리가 보통 ‘覺’이라는 말을 풀이할때 ‘깨달음’ 또는 ‘깨닫다’라고 해 본다면, 각각 本覺과 始覺에 대응한다고 할 수 있으리라. 論에서는 本覺과 始覺과 不覺의 상호관계를 다음과 같이 설명한다.

“本覺이라는 것은 始覺과 대비해서 말하는 것이며, 始覺이라는 것은 결국 本覺과 동일하다. 始覺이라는 뜻은, 本覺에 의하므로 不覺이 있게되며 不覺에 의하므로 始覺이 있는 관계속에서 파악할 수 있다.”¹⁹⁾

元曉는 이 본문들 다음과 같은 형식으로 명쾌히 밝힌다.

15) 馬鳴, 앞의 책, T. 32, 576b. 所言覺者, 謂心體離念.

16) 馬鳴, 같은 책, T. 32, 577a. 所言不覺者, 謂不如實知眞如法一故.

17) 馬鳴, 같은 책, T. 32, 576b. 又以覺心源故, 名究竟覺.

18) 元曉, 앞의 책, T. 44, 210b. 歸一心源.

19) 馬鳴, 앞의 책, T. 32, 576b. 本覺義者, 對始覺義說, 以始覺者, 即同本覺. 始覺義者, 依本覺故而有不覺, 依不覺故說有始覺.

“이 말 중에는 커다란 뜻이 있으니, 始覺은 不覺에 의지하고 不覺은 本覺에 의지하고 本覺은 始覺에 의지하는 점을 밝히고자 하는 것이다. 그런데 이미 서로 의지하니 곧 自性이 없는 것이다. 自性이 없기 때문에 깨달음이라고 할만한 것도 없는데, 이렇게 말하는 것은 서로 상대하는 개념이기 때문이다. 그러나 서로 상대하여 이루어진 바가 있기 때문에 깨달음이 없다고는 할 수 없다. 이렇게 깨달음이 없는 것은 아니기에 굳이 깨달음이라고 부르는 것이지 자체의 성질이 있어서 깨달음이라고 부르는 것은 아니다.”²⁰⁾

이상과 같이 本覺은 始覺과 不覺과 연관하여 그 의미가 설명된다. 그러면 本覺은 구체적으로 무엇을 의미하는가?

원효는 「別記」에서 本覺을 다음과 같이 정의한다.

“眞如門에서 말하는 理를 비록 眞如라고 하지만 그것은 파악될 수 있는 것이 아니다. 그렇지만 없는것도 아니다. 부처가 있거나 부처가 없거나 그 성품(性)과 속성(相)은 상주하는 것이며 변화하지 않으며 파괴될 수도 없다. 따라서 이 眞如門 중에 이것을 집짓 眞如·實際 등의 이름으로 불러 보는 것이다. ……이에 반해 生滅門 내에 포섭되는 理는 비록 그 體는 생멸하는 모습과 무관한 것이지만 常住하는 본성을 지키지 못하고 無明이라는 조건에 의해 生死의 세계를 流轉한다. 하지만 비록 더럽혀지는 바는 있으나 그 본디 성품은 청정하므로 이 生滅門 내에서 佛性이라든가 本覺이라든가 하는 이름으로 가설하는 것이다.”²¹⁾

「起信論」에서는 마음의 본성 그 자체를 바로 本覺이라고 부르는 것이다. 그러면 여기서 本覺을 心眞如門에서가 아닌 心生滅門에서 다루는 이유를 다시 한번 생각해 볼 수 있겠다.

「起信論」은 ‘眞如’라는 말을 설명하여 “眞如라는 말 자체가 사실은 어떤 특징을 갖고 있는 것이 아니다. 그저 우리가 할 수 있는 말의 끝까지 밀고가서 이름을 붙여본 것뿐

20) 元曉, 앞의 책, T. 44, 209 a. 此中大意, 欲明始覺待於不覺, 不覺待於本覺, 本覺待於始覺. 既互相待, 即無自性, 無自性者, 則非有覺, 非有覺者, 由互相待, 相待而成, 則非無覺. 非無覺故, 說名為覺, 非有自性名為覺也.

21) 元曉, 「大乘起信論別記」, T. 44, 227 c. 眞如門中所說理者, 雖曰眞如, 亦不可得, 而亦非無, 有佛無佛, 性相常住, 無有變異, 不可破壞, 於此門中, 假立眞如實際等名. ……生滅門內所攝理者, 雖復理體離生滅相, 而亦不守常住之性, 隨無明緣, 流轉生死, 雖實爲所染, 而自性清淨, 於此門中, 假立佛性本覺等名.

또한 여기서 덧붙이고 싶은 것은 朴鍾鴻 선생의 「韓國思想史·佛教思想篇」에서와 같이 ‘本覺은 眞如門이요, 不覺은 生滅門’이라고 나누는 형태는 「起信論」을 해석하는 여러 책에서 보이는 바이나, 眞如門과 生滅門을 도식적으로 양분하는 점이 있다고 생각된다. 生滅門은 本覺과 不覺과의 상호관계 속에서 마음을 바라보는 것이며, 眞如門은 그러한 관계가 발생하기 이전의 상태에서 마음의 本體를 파악하는 것이다. 즉 心生滅門과 心眞如門을 나누는 것은 한마음을 바라보는 관점의 차이이며, 마음을 양분하여 兩門에 대응시킬 수는 없는 것이다. 원효의 위의 본문에서 그러한 점은 보다 분명하다. 즉 本覺이니 不覺이니 하는 것은 모두 心生滅門에서 고찰되는 것이다.

이다. 그 기본되는 태도는 결국 말을 사용해서 말을 없애버리려는 입장이다.”²²⁾ 라고 한다.

眞如로서의 마음은 이미 사유나 언어와의 교섭이 끊어져 있다. 인간이 있건 없건 그 자체로 존재하는 마음의 진리가 바로 心眞如이다. 있는 그대로, 眞如의 측면에서의 마음이란 인간의 시선이 개입치 않고 그 자체로서 빛나는 마음이다. 일단 인간의 파악, 즉 사유·언어 등이 개입하여 속성을 붙일 때 이미 그것은 生滅門 내에서의 마음이다. 이것이 바로 本覺이다.

따라서 진여문에서의 마음이란 전혀 오염되거나 변화하는 것이 아니다. 이에 비해 本覺心은 生滅門에 있으므로 오염되는 것도 예상하게 된다. 眞如로서는 미혹의 마음을 설명할 수 없으나, 本覺이라는 개념을 生滅門 속에 설정한다면, 本覺으로서의 마음이 생멸하여 나타난 모습인 不覺을 설명해 낼 수 있다. 本覺을 매개함으로써 心眞如와 心生滅이 이어질 수 있는 것이다.

그리고 元曉는 「別記」에서 本覺을 설명하여, “마음의 본성이 不覺에서 벗어나 있는 모습을 일컫는 것으로 이것은 깨달음의 환히 비추는 성질을 말한다.”²³⁾고 하고, 「疏」에서는 “단지 어두움 즉 不覺이 없음만을 말하는 것이 아니고 지혜의 빛이 있어서 진리의 세계를 두루 비추어 평등한 것을 말한다.”²⁴⁾고 한다.

이것은 후에 禪家에서, 궁극적 實在인 眞心の 體는 空하고 寂할 뿐만 아니라 그보다 더 적극적인 성격의 신비스러운 智(知)의 면도 갖고 있다고 말하는 것과 유사하다.²⁵⁾ 마음의 본체의 세계는 단지 모든 현상적인 다양함이 다 사라져 버린 고요한 空의 세계가 아니라 이 空한 경지에 동시에 스스로 밝게 아는 智가 존재한다는 것이다.

그러면 이상과 같은 本覺이라는 개념은 불교교리사에서 어떠한 의의를 지니는 것일까?

인간에게는 본시 청정한 마음의 있다는 믿음은 원시불교에서 말하는 自性淸淨心 이래 계속되어온 흐름이다. 인간을 규정하는 데에 自性이 淸淨한 측면에 우위를 둔다면, 현실적으로 체험하는 미혹한 마음은 논리적으로 타당한 위치를 지닐 수 없게 된다.

「起信論」에서의 本覺의 의의도 이러한 맥락에서 파악된다. 더구나 ‘自性이 청정하다’는 것에서 나아가 ‘衆生에게 부처와 동일한 覺의 지혜가 있다’는 신념은 成佛의 문제를 보다 구체적인 형태로 제시한다. 本覺이 있음으로 해서 衆生은 자신을 제약하는 현실적 장애를 극복하고 부처가 될 수 있는 가능근거를 지니게 되는 것이다.

그런데 本覺은 生滅門 내에서 설명된다는 점에서 항상 번뇌 즉 不覺을 예상하는 개념이다. 이러한 점에서 論에서는 本覺을, 여래의 성질이 감춰져 있다는 如來藏이라고도 설명한다.

그러나 「起信論」은 本覺이라는 개념을 최초로 사용함으로써 여래장사상과는 또다른 의의를 갖는다. 「起信論」은 교리사적으로 如來藏계 논서라고 하며 또한 「起信論疏」나 「別記」에서도 「楞伽經」과 「勝鬘經」등을 인용하여 如來藏을 설명하고 있지만, 여래장을 주제로 삼는

22) 馬鳴, 앞의 책, T. 32, 576a. 言眞如者, 亦無有相, 謂言說之極, 因言遣言.

23) 元曉, 앞의 책, T. 44, 230a. 言本覺者, 謂此心性離不覺相, 是覺照性, 名爲本覺.

24) 元曉, 「起信論疏」, T. 44, 209a. (等虛空界者), 非唯無闇, 有慧光明徧照法界, 平等無二.

25) Hee-Sung Keel, 「Chinul: The Founder of the Korean Sŏn Tradition」, Seoul: Po Chin Chai, 1984. pp. 74 ~ 75.

경우는 발전할 수 없다. 오히려 그 중심되는 이론은 覺의 이론이라고 할 수 있으며²⁶⁾, 나아가 깨달음의 문제를 전면에서 드러내어 논의의 중심에 두고 고찰하고 있다는 데 큰 의의가 있다. 여래장은 여래가 될 수 있는 가능성을 강조하는 반면, 본각은 모든 인간에게 부처의 깨달음과 똑같은 깨달음의 지혜가 존재한다는 것을 말함으로써 깨달음을 좀더 가까운 것으로 다가오게 한다. 따라서 「起信論」은 本覺을 내세움으로써 여래장 사상을 더욱 발전시켰다고 할 수 있으며 이 本覺의 이론을 통해서 如來藏의 이념이 보다 현실적인 것으로 구현되고 있다.

2. 不覺-미혹한 인간존재

不覺이란, 중생이라는 현실 그 자체이다. “마음이란 원래 그 본성이 청정한 것인데 無明이 있어 無明에 의해 더럽혀져 染心 즉 번뇌가 있는 것이다.”²⁷⁾

元曉는 不覺을 두가지로 나눈다. 根本不覺과 枝末不覺이 그것이다. 根本不覺이란 根本無明을 일컫는 것이고, 枝末不覺이란 無明 즉 무지에 의해 나타나는 모든 染法을 지칭하는 것이다.²⁸⁾ 즉 협의로는 無明을 광의로는 무명에 의한 번뇌 전체를 不覺이라 한다.

無明(avidyā)이란 知(vidyā)의 결여를 말한다. 그렇다면 無明이란 어떤 것에 대한 無知인가?

우선 論에서는 “不覺은 眞如法이 하나라는 것을 여실히 알지 못하는 것”이라고 하는데, 元曉는 이것이 根本無明을 설명하는 귀결이라고 한다. 論을 계속 따라서 無明이 어떤 것인지를 살펴보자.

“깨치지 못해서 마음이 움직이게 되면 망념이 생기게 되는데, 이 망념은 스스로 따로 특징이 있는것이 아니고 결코 本覺과 떨어져 있는 것도 아니다. 마치 길을 잃은 사람에 비유할 수 있겠다. 방향을 정해놓았으니까 길을 잃었다고 하게된다. 그런데 만약 방향이란 생각을 초월하면 길을 잃는다는 일도 없을 것이다. 중생도 또한 이와 마찬가지로, 깨달음이라는 관념에 집착하기 때문에 미혹함도 있는 것이다. 따라서 만약에 깨쳤다는 말 자체를 초월한다면 不覺이라는 것도 없으리라.”²⁹⁾

즉 깨달음이니 미혹이니 하고 분별하며 집착하는 것이 바로 無明이다. 원효의 설명을 빌리면 마치 동쪽이 옳다라는 관념이 없다면 서쪽이 그르다라는 생각도 없는 것과 같다. 모든 染法이니 淨法이니 하는 것도 모두 서로 상대적인 개념이며 고정된, 특징이 있는 것은 아니다.³⁰⁾

26) 朴鍾鴻, 「韓國思想史·佛敎思想篇」, 서울: 瑞文堂, 1977. p. 107.

27) 馬鳴, 앞의 책, T. 32, 577c. 是心從本已來, 自性清淨, 而有無明, 爲無明所染, 有其染心.

28) 元曉, 「別記」, T. 44, 230a. 言不覺義, 亦有二種. 一者根本不覺, 二者枝末不覺. 根本不覺者, 謂梨耶識內根本無明, 名爲不覺. …言枝末不覺者, 謂無明所起一切染法, 皆名不覺.

29) 馬鳴, 앞의 책, T. 32, 577a. 所言不覺義者, 謂不如實知眞如法一故. 不覺心起, 而有其念, 念無自相, 不離本覺. 猶如迷人, 依方故迷, 若離於方, 則無有迷. 衆生亦爾, 依覺故迷, 若離覺性, 則無不覺.

30) 元曉, 「起信論疏」, T. 44, 210a. 是如邪方, 如離正東無別邪西.

그러면 이 無明이라는 조건에 의해 번뇌 즉 染心이 나타나는 과정을 살펴보자. 「起信論」에서는 이 과정을 세가지 미세한 모습(三細)과 여섯가지 거친 모습(六麤)의 단계로 나누어서 설명한다. 즉 인간이 본래의 모습인 本覺을 잃고 不覺의 현실로서 드러나는 것이다.

不覺의 모습이 나타나게 된 근원적인 이유는 無明이다. 無明때문에 마음이 움직인다. 이것이 無明業相이다. 業이란 작용을 말한다.³¹⁾

이렇게 한번 마음에 동요가 일어나면 주관과 객관과의 분리가 일어난다. 즉 마음이 움직여서 우리 마음 속에 여러가지 대상세계를 나타나게 하는 의식적 작용이 나타나는 것이다(能見相).³²⁾ 또한 이러한 의지적 작용이 있을 때 거기에 대응하는 바의 대상세계의 모습이 나타난다(境界相).³³⁾

이상의 세가지 과정은 대상세계와는 관계없이 마음자체에서 無明에 의해 나타나는 의식의 분화과정을 밝힌 것이다. 이에 이어서 나타나는 여섯가지 과정은 대상세계가 인간의 마음을 자극해서 나타나는 번뇌의 종류를 설명하는 것이다.³⁴⁾ 이 여섯가지를 麤라고 하는 것은 마음이 포착할 수 있는 거친 모습이기 때문이요, 앞의 세가지를 細라고 하는 것은 마음이 포착될 수 없는 미세한 움직임이기 때문이다.³⁵⁾

그 첫째는 智相이다. 이것은 대상에 대해서 마음이 좋고 싫음의 분별을 일으키는 것이다.³⁶⁾ 이러한 차별적 인식에 의해 고통과 쾌락을 느끼게 되면 한번 일어난 망념이 계속 이어져 끊이지 않는대, 이것을 相續相이라 한다.³⁷⁾ 또한 계속되는 마음에서 대상에 대해 마음을 두어 집착이 생기는 것을 執取相이라고 한다.³⁸⁾ 네번째는 計名字相이다. 하나하나의 대상에 집착하여 그것들이 마치 실재하는 양 개념화시키는 것이다.³⁹⁾ 이러한 개념들에 의해 더욱 더 집착이 강해져서 마침내 여러가지 행위로 나타나게 되는데, 이것이 起業相이다.⁴⁰⁾ 이 행위 때문에 과보를 받게되어 우리가 고통의 삶 속에서 속박당하는 것 이것이 業繫苦相이다.⁴¹⁾

이상과 같이 三細六麤의 染心은 無明 때문에 일어난다. 그러면 그 無明은 어디에서 유래하는 것일까?

論에서는 “阿梨耶識에 의해서 無明이 있다고 설한다.”⁴²⁾ 라고 한다. 이말을 元曉는 주석

31) 馬鳴, 앞의 책, T. 32, 577 a. 一者無明業相, 以依不覺故心動, 說名為業.

32) 같은 곳. 二者能見相, 以依動故能見.

33) 같은 곳. 三者境界相, 以依能見故境界妄現, 離見則無境界.

34) 元曉, 「大乘起信論別記」, T. 44, 234 a, 又此三但爲無明所動, 故在八識. 後六乃爲境界所動, 故在七識.

35) 馬鳴, 앞의 책, T. 32, 577 c. 一者麤, 與心相應故. 二者細, 與心不相應故.

36) 같은 곳, T. 32, 577 a. 一者智相, 依於境界, 心起分別愛與不愛故.

37) 같은 곳. 二者相續相, 依於智故, 生其苦樂覺, 心起念相應不斷故.

38) 같은 곳. 三者執取相, 依於相續, 緣念境界, 住持苦樂, 心起著故.

39) 같은 곳. 四者計名字相, 依於妄執, 分別假名言相故.

40) 같은 곳. 五者起業相, 依於名字, 尋名取著, 造種種業故.

41) 같은 곳. 六者業繫苦相, 以依業受果, 不自在故.

42) 같은 책, T. 32, 577 b. 以依阿梨耶識, 說有無明.

하기를 無明이 阿梨耶識, 즉 현실적인 중생의 마음 내에 있는 것이라고 말하나⁴³⁾ 이것으로는 無明의 위치가 밝혀지지 않는다. 왜냐하면 아리야식이란 그 體로 보면 本覺心인데, 本覺心 자체 내에 不覺인 無明이 존재한다는 것은 납득하기 어려운 점이 있기 때문이다.

「起信論」은 이러한 난점을 ‘忽然念起’라는 말로서 표현한다. “하나인 眞如의 모습에 체달하지 못했기 때문에 마음이 제합하지 못하고 忽然히 그릇된 생각이 일어나므로 이것을 無明이라고 한다.”⁴⁴⁾ (방점은 필자)

‘忽然’이란 산스크리트어로는 akasmāt 이다. 이것은 ‘우연적으로’ 또는 ‘이유없이’라는 뜻으로 해석할 수 있다.⁴⁵⁾ 즉 예측하지 못하고 일어나는 모습을 가리킨다. 여기서 忽然이라는 말은 無明의 존재론적 위치를 규명하는데 중대한 의미를 갖는다. 自性淸淨心과 客塵煩惱와의 관계에서 번뇌는 객진으로 설명되고 있는 것과 마찬가지로 인간에게 본래적인 것은 本覺이며 不覺은 비본래적일 따름이다. 生滅은 자기 스스로 존재하는 것이 아니다. 반드시 마음의 不生不滅한 측면에 의지하는 것이다. 따라서 妄念은 자신의 존재근거를 자기 자신에서 찾을 수 없고, 본성상 청정한 마음 즉 本覺心 속에 그 근거를 갖는다. 즉 妄은 眞에 의거하고 染은 淨에 의거하는 것이다. 그러나 眞에서 妄이 나올 수는 없다. 여기서 논리적인 단절이 생긴 것이며 이러한 비연속성을 ‘忽然念起’로서 표현하는 것이기도 하다.

元曉는 「疏」를 통해 다음과 같이 ‘忽然’을 해석한다.

“그것(無明) 이전에 시초가 되는 다른 어떤 것이 없고 오직 이것이 근본이 되므로 無始라고 한다. 이것이 이 論에서 말하는 忽然의 뜻이다. 또한 이 無明에 따라서, 미세하고 거친 것 즉 三細六麤의 번뇌가 서로 의지한다는 점에서 無前이 된다고 설하며 또한 忽然히 일어난다고 말하는 것이니, 시간적으로 표현하여 忽然히 일어난다고 하는 것은 아니다.”⁴⁶⁾

즉 원효는 ‘忽然’이라는 말을 ‘無始’라고 설명하면서, 이것은 시간적인 표현이 아니라고 분명히 밝힌다. 無明에 시작이 없다는 말은 무명의 시원에 대해 알 수 없다는 말이다. 무명의 시원을 알 수 없다고 하는 것은 원시불교에서부터 나타나는 바이며⁴⁷⁾ 「起信論」도 이와 같은 입장을 취하는 것이다. 현재 중생은 미혹해 있기 때문에 미혹함 이전에 대해서 묻는다는 것은 불가능하다.

또한 ‘無前’이라는 말도 時間的으로 최초라는 의미가 아니다. 無明, 즉 무지 때문에

43) 元曉, 「起信論疏」, T. 44, 213c. 初中言阿梨耶識者, 是上說心即是生滅之因. 設有無明者, 在阿梨耶識, 即是生滅之緣. …故說亦依阿梨耶識內所有無明也.

44) 馬鳴, 앞의 책, T. 32, 577c. 以不達一法界故, 心不相應, 忽然念起, 名爲無明.

45) Yoshito S. Hakeda, [The Awakening of Faith], New York: Columbia Univ. Press, 1967. p. 50.

46) 元曉, 앞의 책, T. 44, 215a, 是明其前無別爲始唯此爲本, 故言無始, 猶是此論忽然義也. 此約細麤相依之門, 說爲無前, 亦言忽然起, 非約時節以說忽然起.

47) K. N. Jayatilleke, [The Message of the Buddha], New York: The Free Press, 1975. pp. 250 ~ 256.

삼세육추의 현실이 있다는, 論理的 최초를 의미하는 것이다.

無明이 어떤 실제적인 것으로서 이에 의해 삼세육추의 번뇌가 시간적으로 제거하면서 발생한다는 것이 아니라, 근본적인 무지 때문에 不覺의 상태에 있다고 하는 것이다. 위에서 하나의 진리의 세계에 체달하지 못했으므로 그릇된 생각이 일어나는 것을 무명이라고 한다고 한 것은 이러한 의미에서이다. 無明이란 인식론적인 개념으로서, 무지, 즉 지혜의 결여임을 알수 있는 것이다.

이상에서 살펴본 바와 같이 不覺은 本覺으로서의 마음이 현현한 것에 불과한 것이며 독립적인 실체가 없다. 不覺의 독특한 성질은 本覺과의 관계를 통해 보다 분명히 표현된다. 원효의 주석에 따라⁴⁸⁾ 論을 인용해 보면,

“ 모든 心識의 모습이란 모두 無明[에서 일어나는 不覺의 모습]인데, 무명의 모습은 覺이란 성질과 무관한 것이 아니어서, [둘이 서로 다르지 않으므로] 파괴할 수 있는 것이 아니며, [또한 서로 같은 것은 아니므로] 파괴할 수 없는 것도 아니다. … 이와 같이 衆生의 본래 청정한 마음 [즉, 本覺]은 無明이라는 바람 때문에 움직이게 되어 [不覺의 모습을 띠게 되니] 마음과 無明은 서로 불가분리의 관계에 있다. 그런데 마음자체에 움직이는 성질이 있는 것은 아니므로 無明이 멸한다면 생멸하는 마음의 모습 [즉, 不覺]도 멸하게 된다. 하지만 [本覺의] 지혜의 성질 [즉 本覺의 신령스러운 앎의 성질(神解之性)]이 훼손되는 것은 아니다.”⁴⁹⁾

비유하자면 마치 넓은 바다(本覺의 마음)에 바람 (즉, 無明)이 불어 파도(즉, 不覺의 모습)이 일어나지만, 바닷물과 파도는 서로 분리되는 별개의 것은 아닌 것과 같다.

그런데, 바닷물 자체가 움직이는 성질을 갖는 것은 아니므로 만약 바람만 그친다면 파도는 저절로 스러질 것이다. 그렇지만 파도가 스러진다고 해서 바닷물의 고유한 성질, 즉 물의 성질조차 없어지는 것은 아니다.⁵⁰⁾

不覺이란 本覺의 마음에 그 근거를 두는 것이며 無明에서 비롯된 비본래적인 모습이다. 따라서 無明에서 벗어난다면 不覺은 자연히 그 근거를 상실하고 眞如로서의 本覺으로 되돌아가게 된다. 本覺은 그대로 언제나 존재하고 있기 때문이다.

3. 始覺-근원으로 돌아감

始覺은 수행에 의해 드러나기 시작하는 깨달음을 말한다. 수행이 진전됨에 따라 覺의 작용 즉 지혜가 점점 더 나타나며, 수행이 구극에 이르면 始覺은 本覺과 합치하게 된다. 따

48) [] 속의 부분은 『起信論疏』에 따른 설명임.

49) 馬鳴, 앞의 책, T. 32, 576c. 以一切心識之相, 皆是無明, 無明之相, 不離覺性, 非可壞, 非不可壞. …如是衆生自性清淨心, 因無明風動, 心與無明俱無形相, 不相捨離. 而心非動性, 若無明滅, 相續則滅, 智性不壞故.

50) 馬鳴, 같은 책, T. 32, 576c. 如大海水, 因風波動, 水相風相, 不相捨離. 而水非動性, 若風止滅, 動相則滅, 濕性不壞故.

라서 이러한 과정의 측면에서 보면 始覺이란 수행에 따른 깨달음의 발전과정이다.

원효의 설명에 따라 始覺을 정의해 보자.

“이 마음의 體가 無明이라는 조건을 따라 움직여서 그릇된 생각을 일으킨다. 그러나 本覺의 마음에는 그 자신을 熏習시키는 힘이 있어서 점점 깨달음의 작용이 나타나게 된다. 이 작용이 구극에 이르면 本覺으로 돌아가 일치하게 되니 이것을 始覺이라고 한다.”⁵¹⁾

本覺 자체에 내재해 있는 회복력에 의해 不覺에서 本覺으로 돌아가게 된다고 하고 이 과정을 바로 始覺이라고 한다.

그런데 우리는 앞에서 不覺의 독특한 존재론적 지위에 대해 살펴보았다. 중생에게는 누구나 본디 깨달음으로서 本覺이 갖추어져 있으며, 또한 현실적인 모습인 不覺은 아무 실체가 없는 것이라면, 始覺이란 전혀 필요치 않은 개념이 아닌가? 즉 본각이 있다면 시작은 더 이상 설명할 필요가 없지 않은가?

원효는 우리의 이러한 의문을 본각과 시작의 개념을 비교·설명함으로써 이 둘이 서로 모순하는 것이 아님을 명쾌히 밝힌다.

물기를,

a. 心體에 不覺이 없는 것을 本覺이라고 하느냐

b. 아니면 心體에 覺의 비추는 작용(즉 智의 측면)이 있는 것을 本覺이라 하느냐⁵²⁾

라고 하고 위에 대해 난점으로 제기되는 문제점을 제시한다.

a'. 만일 단지 不覺이 없는 것을 本覺이라 한다면 또한 覺의 비추는 작용도 없을 터이므로 이것은 不覺이지 않은가.

b'. 만약 覺의 비추는 작용이 있는 것을 本覺이라 한다면 아직 이 覺이 번뇌(즉 不覺)를 끊었는지 못 끊었는지 알 수도 없을 뿐더러, 만일 번뇌를 끊지 못했다면 비추는 작용도 없게 될 것이며 번뇌를 끊었다면 凡夫란 존재할 수 없다.⁵³⁾ (방점은 필자)

이러한 문제에 대한 元曉의 결론은 이렇다.

“(本覺이란) 단지 어두움(不覺)이 없는 것일 뿐만 아니라, 또한 밝게 비추는 점도 있다. 비추는 성질이 있기 때문에 또한 번뇌를 끊는 점도 있다.”⁵⁴⁾ (방점은 필자)

51) 元曉, 「大乘起信論別記」, T. 44, 230a 始覺者, 即此心體, 隨無明緣, 動作妄念, 而以本覺熏習力故, 稍有覺用, 乃至究竟, 還同本覺, 是名始覺.

52) 元曉, 같은 책, T. 44, 230b. 問, 爲當心體, 只無不覺, 故名本覺? 爲當心體, 有覺照用, 名爲本覺?

53) 같은 곳. 若言只無不覺名本覺者, 可亦無覺照, 故是不覺. 若言有覺照故名本覺者, 未知此覺爲斷惑不. 若不斷惑, 則無照用, 如其有斷則無凡夫.

54) 같은 곳. 答, 非但無闇, 亦有明照. 以有照故, 亦有斷惑.

(趙恩秀)

라고 한다. 또한 비유로서 本覺과 始覺의 차이점을 설명한다.

이것은 무슨 뜻인가?

a. 만약 잠자고 있다가 깨어나는 것을 覺이라고 한다면 始覺에는 覺이 있고 本覺에는 覺이 없다.

b. 만약 본래 깨어있는 상태를 覺이라고 한다면 本覺은 覺이고 始覺은 覺이 아니다. ⁵⁵⁾

이상을 끊는다는 의미로써 설명해 본다면 다음과 같다.

a'. 앞에 존재하던 것이 뒤에 없어지는 것을 斷이라고 한다면 始覺에는 斷이 있는 것이고 本覺엔 斷이 없다.

b'. 본래 번뇌로부터 떠나 있는 것을 斷이라고 한다면 本覺은 斷이고 始覺은 斷이 아니다. ⁵⁶⁾

本覺은 마음에 본래 존재하는 깨달음 또는 그 지혜를 나타내 보이는데 반해 始覺은 그 깨달음의 과정을 강조하는 데에 차이가 있다. 결국

b''. 본래 끊어져 있기 때문에 본래부터 凡夫란 없다. 모든 衆生이 본래부터 涅槃과 眞理의 세계에 常住하여 들어있다고 말하는 것과 같은 의미이다.

a''. 그러나 비록 本覺이 있어서 본래 凡夫란 없는 것이라고 하나 아직 始覺이 나타나기 전에는 본래부터 凡夫란 존재한다. ⁵⁷⁾

깨달음의 입장에서 볼 때에는 凡夫란 존재치 않고 모든 衆生은 다 涅槃에 들어있는 것이다. 그러나 미혹해 있는 입장에서 본다면 범부는 엄연히 존재하는 것이다. 따라서 현실적으로 존재하는 번뇌의 모습을 인정하면 始覺을 설명치 않을 수 없다. 始覺을 설정함으로써 本覺으로는 제시할 수 없는 수행의 근거가 마련되기 때문이다. 즉,

“만약 네가 本覺이 있기 때문에 본래 凡夫란 존재치 않는다고 한다면 始覺이 존재할 이유가 없어지는 것이 되니 무엇에 대해서 凡夫가 존재한다고 말할 수 있겠는가?

또한 결국 始覺이 없다면 곧 本覺도 드러나지 않게 되니 어떠한 本覺에 의거해서 凡夫가 없다고 설할 수 있겠는가” ⁵⁸⁾

라고 하는 것이다.

55) 같은 問. 此義云何? 若就先眠後覺名爲覺者, 始覺有覺, 本覺中無. 若論本來不眠名爲覺者, 本覺是覺, 始覺則非覺.

56) 같은 問. 斷義亦爾, 先有後無爲斷者, 始覺有斷, 本覺無斷. 本來離惑名爲斷者, 本覺是斷, 始覺非斷.

57) 같은 問. 若依是義, 本來斷故, 本來無凡. 如下文云, 一切衆生, 本來常住入於涅槃菩提之法. 然雖曰有本覺故, 本來無凡, 而未有始覺故, 本來有凡. 是故無過.

58) 같은 問. 若汝言由有本覺, 本來無凡, 則終無始覺, 望何有凡者? 他亦終無始覺, 則無本覺, 依何本覺, 以說無凡?

그런데 「起信論」에서의 始覺이 나타나기 위한 수행이란, 不覺의 독특한 성격을 전제로 하여 그 내용이 결정된다. 앞서 살펴본 바와 같이 번뇌는 그 정당한 존재위치를 갖지 못하는 것이었다. 즉 실체성이 없는 것이며 無明에 의해 本覺으로서의 마음이 동요하여 환영처럼 나타난 것에 불과하다. 따라서 여기서 실천의 과제로 등장하는 것은 번뇌 자체를 끊는 것이 아니라 현실에서 不覺으로서 체험하는 번뇌가 실은 非實在的이라는 것을 아는 것이다.

즉 始覺이 나타나기 위한 수행이란 번뇌가 헛되이 나타나는 모습에 대해 파악해 나가는 것이다. 이것이 진전되어 번뇌의 근본원인인 無明으로 인해 마음이 동요하는 가장 미세한 모습을 통찰하여 그 본질에 대하여 알게 된다면 無明은 사라진다. 즉 마음의 본질에 대한 참다운 인식이 곧 깨달음으로 나아가는 실천으로 되는 것이다.

「起信論」에서는 始覺을 통해 궁극적 깨달음에 이르는 과정을 不覺·相似覺·隨分覺·究竟覺의 네 단계로 나눈다. 迷妄의 현실을 형성하는 원인이 妄念인 만큼 이 妄念을 얼마나 철저히 배제하였는가에 따라서 단계를 나누는 것이다. 그러나 妄念을 배제한다는 것은 곧 妄念이 비실재적이라는 것을 아는 것이다. 妄念에서의 이탈은 妄念에 대한 통찰과 동일하다. 따라서 깨달음의 네 단계는 마음의 滅相·異相·住相·生相의 네가지 모습이 사실은 실재하지 않는다는 것을 알아서, 결국 마음에 이 네가지 모습이 나타나지 않게 되는 것에 각각 대응한다.

원효의 주석을 따라 始覺의 네 단계를 살펴보면, 우선 그 첫번째 단계는 “앞에서 일어난 생각(念)이 그릇됨을 깨달아 알아서, 그 뒷 생각을 끊고 일어나지 않게 하는 것이다. 비록 覺이라고는 하나 참된 깨달음은 아니므로 不覺이라고 부른다.”⁵⁹⁾ 라고 한다. 이것은 의식에 드러난 어떤 그릇된 생각에 대해 반성적 의식이 개입함으로써 그 생각이 지속되지 않도록 하는 것을 의미한다. 그런데 반성적 의식이 개입하기 위해서는 이미 그릇된 의식은 의식의 표면에서 사라진 후이랴 하므로 마음의 滅相을 깨달는 것이라고 하는 것이다. 원효는, 이 단계에서는 전순간에 자신의 의식 속에서 사라져간 생각이 악한 것임을 깨닫기는 했으나 아직 이 滅相 자체가 마치 꿈과 같이 실체가 없는 것임을 깨닫지 못하고 있으므로 不覺이라고 설명한다.⁶⁰⁾ 그러나 이러한 반성적 의식의 단계 조차도 妄念의 제거라는 측면에 있어서는 기초적인 토대를 제공하는 것이기 때문에 始覺의 첫 단계로 파악하고 있는 것이다.

두번째 단계는 相似覺이다. 이것은 수행이 조금 진전된 사람들이 “생각이 변이할 때 그 변이하는 생각은 실체가 없음을 깨달아, 따라서 생각에 변이하는 모습이 없게되니 거친 분별과 집착의 모습을 버리는 것”⁶¹⁾ 을 말한다. 생각이 변이한다는 것은 第七識에 머물러 있

59) 馬鳴, 앞의 책, T. 32, 576b. (如凡夫人)覺知前念起惡故,能止後念,令其不起,雖復名覺,即是不覺故.

60) 元曉, 「起信論疏」, T. 44, 210a. 言雖復名覺,即是不覺者,雖知滅相實是不善,而猶未覺滅相是夢.

61) 馬鳴, 앞의 책, T. 32, 576b. (如二乘觀智 初發意菩薩等),覺於念異念無異相,以捨離分別執著相故,名相以覺.

(趙愚秀)

던 생각이 의식(前六識)의 표면으로 드러나면서 대상을 지향하여⁶²⁾ 분별하고 그에 따라서 집착을 일으키는 것을 의미한다. 대상지향적인 의식은 소유의식 때문에 일어나는 것이므로 ‘자아(我)’나 ‘자아에 속한 것(我所)’이 켜하다는 것을 안다면 이 의식은 자연히 소멸하게 된다.⁶³⁾

궁극적 깨달음에 이르는 세번째 단계는 隨分覺이라고 부르는 것이다. 두번째 단계에서 보다 수행이 좀 더 진전된 사람들은 “생각이 머무르는 단계에서, 생각의 머무르는 모습에는 실체가 없음을 깨닫게 되니 생각에 머무르는 모습이 없어지고 분별하는 거친 생각을 떠나게 된다.”⁶⁴⁾ 이 단계에서 ‘머무르는 생각’이란 대상지향성을 갖는 의식이 나타나기 이전의 第七識 즉 주관과 객관을 분리하는 자아의식⁶⁵⁾을 가리킨다.

깨달음의 최종적인 단계는 究竟覺이다. 여기에서는 마음의 진실한 모습에 도달하기 위해 모든 노력을 기울여 隨分覺의 단계를 넘은 수행자들이 그 주체가 된다. “전일한 마음으로 파악하여 마음이 처음 일어나는 모습을 깨닫는다면 마음에는 최초의 일어나는 모습이 없게된다. 미세한 생각조차 나타나지 않으므로 마음의 본성을 파악하게 되니 마음은 항상되어 고요하게 머무른다. 이것을 구경자이라고 부른다.”⁶⁶⁾

결국 “無明에 의해서 고요한 마음에 일어나는 모습이 있고, 마음의 본체에 미혹해 있으므로 생각이 움직이는 것이니 이제 本覺(이라는 생각)을 떠난다면 不覺도 없다. 움직이는 생각은 바로 고요한 마음의 다른 모습일 뿐이다.”⁶⁷⁾ 라고 한다.

이상과 같이하여 깨달음의 지혜가 완전히 드러난 究竟覺의 단계에서는, 청정한 마음의 드러남으로서의 始覺은 본래 청정함인 本覺과 동일한 것으로 된다. 하나의 마음만이 남게 되므로 본래 일어남이 없는 마음과 망념이 제거되어 나타난 마음간에 차이가 없게되는 것이다.⁶⁸⁾ 마음의 生·住·異·滅하는 변화란 실제로는 일어날 수 없다는, 본래 無念임을 알게되므로, 이미 실재가 아닌 망념을 배제하는 始覺이란 원래 無念으로서의 本覺과 구분할 수 없는 것으로 되기 때문이다.

또한 망념은 실체가 없으므로 不覺 또한 本覺과 다름없는 한가지 마음으로 파악되는 질적인 전환이 가능해진다. 이것을 元曉는 다음과 같이 말한다. “生死 즉 不覺은 근본적으

62) 元曉, 앞의 책, T. 44, 210a. 外向攀緣.

63) 元曉, 같은 책, T. 44, 210a. 如前所說六種異相, 分別內外計我我所, 此三乘人了知無我, 以之故言覺於念異.

64) 馬鳴, 앞의 책, T. 32, 576b. (如法身菩薩等), 覺於念住念無住相, 以離分別顯念相故, 名隨分覺.

65) 元曉, 앞의 책, T. 44, 210a. 內緣而住.

66) 馬鳴, 앞의 책, T. 32, 576b. 如菩薩地盡, 滿足方便, 一念相應, 覺心初起心無初相, 以遠離微細念故, 得見心性, 心即常住, 名究竟覺.

67) 元曉, 앞의 책, T. 44, 210b. 依無明有生相, 迷心體令動念, 今乃證知, 離本覺無不覺. 即動念是靜心, 故言覺心初起.

68) 元曉, 같은 책, T. 44, 210b. 覺知自心本無流轉, 今無靜息, 常自一心, 住一如床, 故言得見心性, 心即常住, 如是始覺不異本覺.

로 그 실체가 없다. 실체가 없기 때문에 따로 流轉하는 모습도 없다. 모습조차도 움직이지 않는데 그 본체가 어찌 움직이겠는가? 이런 까닭에 생각의 네가지 모습이란 오로지 하나의 마음일 뿐이고, 不覺은 本覺과 같으니, 본래가 평등한 한가지 覺이라고 말하는 것이다.”⁶⁹⁾

이상에서 始覺에 대해 고찰해 보았다. 「起信論」은 그 제목에서 보이는 바와 같이 大乘에 대한 믿음을 일으키기 위해 저술된 論이다. 大乘이란 衆生心을 말한다. 즉 衆生心에 대한 긍정적 믿음을 기반으로 하고 있다. 「起信論」에서의 인간은 비록 현실적으로 드러나고 있는 모습이 번뇌일지라도 그 본래 모습은 환히 빛나는 本覺 그 자체인 청정한 존재이다.

그러나 그러한 깨달음이 본래부터 우리 내부에 존재한다는 것만으로는 현실의 우리 존재를 남김없이 설명할 수 없다. 生滅門 내에서의 현실적인 우리의 마음, 즉 阿梨耶識에는 覺義뿐만 아니라 不覺義도 있다고 하는 것은 이러한 자기반성에서 출발한다. 번뇌는 비실재적인 것으로 무시될 수만은 없는 것이다. 여기에서 미망의 극복이 강조되며 실천적인 관심이 요청된다. 수행에 의해서 깨달음이 점점 나타난다는, 始覺이라는 개념을 통해서 우리 현실적 존재의 미혹한 모습을 떨쳐버릴 수 있는 역동적인 제기가 마련된다. 또한 本覺만에 의해서 귀결되기 쉬운 관념론적 낙관론을 극복할 수 있는 근거도 始覺을 통해 성립한다.

결국 「起信論」에서는 本覺과 不覺 사이에 始覺을 덧붙임으로써 단지 깨달음을 이론적이고 관념적인 것이 아닌, 적극적이고 실천적인 것으로 설명해 내고 있는 것이다.

IV. 맺는 말

이상에서 本覺·不覺·始覺의 개념을 중심으로 하여 「大乘起信論」에 있어서의 깨달음의 구조를 고찰하였다.

「大乘起信論」은 깨달음으로 나갈 수 있는 가능근거로서 本覺을 제시한다. 本覺이란 인간에게 본디부터 존재하는 깨달음의 지혜이다.

本覺이 있음으로 해서 미혹에서 깨달음으로 나갈 수 있는 원동력을 얻는다. 중생에게 成佛의 가능성을 확인시키고 또한 깨달음의 보편성을 획득하려는 것이 바로 本覺 이론의 목적이다.

그런데 本覺에 갖춰져 있는 깨달음의 지혜가 드러나지 못한 상태인 不覺은 바로 이 本覺으로서의 마음에서 연유한다. 마음의 本體는 不生不滅하고 본디부터 깨달음의 지혜를 갖추고 있는 것이지만, 無明이라는 조건 때문에 동요를 일으켜 生滅의 모습을 띠는데 이것이 바로 不覺이다.

따라서 不覺은 그 스스로 실체를 갖고서 本覺에 대립해 있는 것이 아니라, 비본래적인 것이다. 결국은 本覺으로 되돌아갈 성질을 갖는 것이다.

그러나 현실적으로 본다면 本覺이란 깨달음의 실현 가능성을 제시하는 원리일 뿐이다.

69) 元曉, 「大乘起信論別記」, T. 44, 232c ~ 233a. 生死根本, 無自體, 無自體故, 無別流轉, 相既無轉, 體何由動? 四相唯是一心, 不覺即同本覺, 故言本來平等同一覺也.

(趙恩秀)

本覺은 어디까지나 요청이지 구체적 사실은 될 수 없다. 따라서 현실적으로는 不覺의 제거라는 조건에 따라야 한다. 여기서 등장하는 개념이 바로 始覺이다.

始覺이란 수행에 의해 점차 열리는 깨달음이라는 의미이며 또한 그 깨달음이 열리는 과정을 말한다.

본디 인간에게는 깨달음의 지혜가 갖추어져 있다든가 혹은 그것이 번뇌에 의해 가려져 있다든가 라고만 해서는 미혹과 깨달음에 대한 도식적 구조만을 설명하는 것이다. 이에 미혹에서 벗어나 깨달음으로 나아가는 역동적 과정을 해결하려는 것이 바로 始覺이다. 수행의 힘에 의해 비로소 현현하는 깨달음의 道程을 제시함으로써 깨달음으로 나아가는 실천적 계기가 마련된다.

그러나 「起信論」에서 말하는 始覺이란 번뇌를 없애 물리치는 실천수행을 의미하는 것이 아니다. 앞에서 不覺의 존재론적 위치에 대해 살펴본 바와 같이 不覺은 그 실체성을 갖지 않으며, 本覺으로서의 마음에 그 존재 근거를 두는 것이었다. 따라서 여기서 실천의 과정으로 등장하는 것은 번뇌 그 자체를 끊는 것이 아니라, 현실에서 不覺으로서 체험되는 번뇌가 실은 非本來的이며 실체가 없다는 사실을 아는 것이다.

그리하여 始覺이 점점 열리는 단계는, 마음의 움직임에서 나타나는 滅·異·住·生の 四相이 모두 실체가 없는 것임을 알아가는 과정과 대응한다. 이리하여 최종적으로, 無明에 의해서 마음이 움직이는 모습에 시선을 집중시킬 때, 無明은 실재하는 것이 아니라 마음의 참 모습에 대한 無知에 다름 아니라는 것을 깨닫게 된다. 이것이 究竟覺이다. 이 단계에서 始覺은 자연히 本覺과 합치하게 되며, 마음은 그 원천으로 돌아오게 되어 本來의 모습을 회복한다.

이와같은 始覺의 전 과정은 本覺을 회복하는 과정이며, 번뇌가 헛되이 나타나는 모습을 파악하는 것이다. 즉 마음의 참모습에 대한 올바른 인식이 곧 無知에서 벗어나는 길이며, 그것이 곧 깨달음이다.

이상과 같은 논의는 모두 마음의 두 측면, 즉 마음의 眞如로서의 절대적인 측면과, 本覺과 不覺이 가역적으로 움직이는 生滅의 상대적인 측면을 전제함으로써 가능한 것이다. 만일 眞如의 靜인 측면만 말한다면 本覺을 회복한다든가 不覺으로 나타난다든가 하는 과정을 설명할 수 없게 되며, 生滅門만 내세운다면 始覺이 구극에 달하여 本覺과 합치할 때 마음은 그 돌아갈 곳이 없어진다.

결국 이같은 기본 전제 위에서, 究竟覺의 단계에서는 妄念의 비실체성을 계기로 하여 本覺과 不覺, 心眞如의 세계와 心生滅의 세계가 통일을 이루게 된다. 나아가 이 통일된 一心을 기반으로 할 때 ‘煩惱가 곧菩提’이고 ‘生死가 곧涅槃’이며, 혹은 ‘心佛及衆生 是三無差別’이라는 大乘佛敎의 명제들이 의미를 갖게 되는 것이다.

參 考 文 獻

〈原典〉

1. 馬鳴, 眞諦 譯, 大乘起信論, 大正新修大藏經 卷32, No.1666.
2. 元曉, 起信論疏, 大正新修大藏經 卷44, No.1844.
3. 元曉, 大乘起信論別記, 大正新修大藏經 卷44, No.1845.

〈翻譯書 및 解説書〉

4. 李箕永 譯, 大乘起信論疏・別記(韓國의 佛教思想, 서울:三省出版社, 1976)
5. 柏木弘雄 譯, 大乘起信論(佛典Ⅱ・世界古典文學全集第7卷, 東京:筑摩書房, 昭和40)
6. 大乘佛典12・如來藏系經典, 東京:中央公論社, 昭和55.
7. Yoshito S. Hakeda, The Awakening of Faith, New York: Columbia University Press, 1967.
8. 平川 彰, 大乘起信論・佛典講座22, 東京:大藏出版株式會社, 昭和59.

〈二次文獻〉

1. 朴鍾鴻, 韓國思想史・佛教思想篇, 서울:瑞文堂, 1977.
2. 沈在龍, 한국 禪佛敎의 哲學的 基礎, 서울:太學社, 1981.
3. Hee-Sung Keel, Chinul: The Founder of the Korean Sŏn Tradition, Seoul: Po Chin Chai, 1984.
4. 李箕永, 元曉思想Ⅰ・世界觀, 서울:圓音閣, 1967.
5. 柏木弘雄, 大乘起信論的研究, 東京:春秋社, 昭和56.
6. 久松眞一, 起信の課題, 東京:理想社, 昭和58.
7. 高崎直道, 如來藏思想的形成, 東京:春秋社, 昭和49.
8. 平川 彰 外編, 講座大乘佛教6・如來藏思想, 東京:春秋社, 昭和57.
9. 平川 彰 編, 佛教と心の問題, 東京:山喜房佛書林, 昭和44.
10. 宇井伯壽, 佛教汎論, 東京:岩波書店, 昭和37.
11. 上田義文, 大乘佛教思想の根本構造, 京都:百華苑, 昭和32.
12. 荒木見悟, 佛教と儒敎, 京都:平樂寺書店, 昭和47.
13. 日本佛敎學會 編, 佛教の人間觀, 京都:平樂寺書店, 1979.
14. 久松眞一・西谷啓治 編, 禪の本質と人間の眞理, 東京:創文社, 昭和44.
15. 多田厚隆・大久保良順・田村芳朗・淺井円道, 天台本覺論・日本思想大系9, 東京:岩波書店, 1983.
16. 佐佐木現順, 煩惱の研究, 東京:清水弘文堂, 昭和50.
17. Garma C.C. Chang, The Buddhist Teaching of Totality, University Park: Pennsylvania State University Press, 1971.
18. 高翊晉, “元曉의 實踐倫理”(韓國佛敎思想史:朴吉眞博士 華甲記念論文集, 1975)
19. 高翊晉, “元曉의 起信論疏・別記를 통해 본 眞俗圓融無碍觀과 그 成立理論”(佛敎學報

(趙恩秀)

十輯, 東國大學校, 1973)

20. 朴性煥, “元曉思想 展開의 問題點”(東西哲學의 諸問題: 金奎榮博士 回甲記念論文集, 1979)
21. 殷貞姬, “起信論疏·別記에 나타난 元曉의 一心思想”, 高麗大學校 大學院 哲學科, 1982.(박사학위논문)
22. Park, Sung-bae, “A Comparative Study of Wŏnhyo and Fa-Tsang on the Ta-Chéng Chí-Hsin Lun”(제 1 회 한국학국제 학술회의 論文集, 한국정신문화연구원, 1979)
23. Whalen Wai-Lun Lai, “The Awakening of Faith in Mahayana: A study of the Unfolding of Sinitic Mahayana”, Cambridge: Harvard University, 1975.(박사학위 논문)
25. 鎌田茂雄, “如所有性と盡所有性”(印佛研究 6 號, 昭和 29)
26. 小林實玄, “「起信論」に於ける如來藏の覺·不覺の問題”(印佛研究 12-2 號, 昭和 39)
27. 水野弘元, “心性本淨の意味”(印佛研究, 20-2 號, 昭和 47)