

『심경부주』와 『대승기신론』의 심 구조와 수양론 비교 고찰

송 현 자*

I. 머리말
II. 『심경부주』와 『대승기신론』의 심 구조
1. 『심경부주』의 심 구조
2. 『대승기신론』의 심 구조
3. 『심경부주』와 『대승기신론』 심 구조의 이론적 同異點
III. 『심경부주』와 『대승기신론』의 수양론
1. 『심경부주』의 수양론
2. 『대승기신론』의 수양론
3. 『심경부주』와 『대승기신론』의 수양론 同異點
IV. 맺음말

국문초록

『심경』과 『기신론』은 어느 한 시대 한 사람의 창작물이 아니라 유학과 불교의 큰 테두리 안에서 오랜 세월 누적된 사고의 집합물이라는 점에서 공통된다. 수록된 내용도 유학과 불교에서 가장 중심되는 심 이론과 수양론의 핵심을 담고 있다는 점에서 같다. 뿐만 아니라 심의 구조와 수양 방법에서도 일치하는 요소가 많다.

* 안동대학교 고전문학 박사 / younggua@hanmail.net

심의 구조적 측면에서 『심경』과 『기신론』은 모두 하나의 마음에 두 가지 상반된 성격을 부여한다. 『심경』의 경우 심의 체에 해당하는 성을 본연지성과 기질지성의 두 개념으로 구분한 후, 인의예지에 해당하는 천리와 생존에 필수적인 기본적 욕구에 대한 본능이 모두 마음에 주어져 있지만 어디까지나 천리가 주이고 생존 본능에 기반하는 인욕은 부차적인 것임을 천명한다. 『기신론』의 경우에도 一心이 심진여문과 심생멸문의 二門 구조 아래 심생멸문에 속하는 알라야식에 진과 망의 두 측면이 함께 있지만, 자성청정심에 해당하는 진여심이 망심에 비해 본원적이어서 망심을 제거한 그 자리가 바로 진여의 체성 그 자체임을 드러낸다.

『심경』과 『기신론』은 심에 관해 확연한 차이점도 드러낸다. 『심경』에서 ‘심’은 의지와 사유를 통어하는 기관이자 심신 수양을 담당하는 주체가 된다. 『기신론』의 경우에 심은 이런 기능 이상의 독특한 성질이 더 부가되는데, 심이 과거와 현재 業의 저장고 역할을 떠맡고 있기 때문이다. 또한 『심경』에서 심에 부여되는 理는 인의예지라는 구체적 내용을 지니고 있지만, 『기신론』의 경우 진여는 존재자의 존재 실상을 가리켜 표현한 말이므로 거기에는 구체적 개념으로 표현할 수 있는 내용이 없다.

『심경』과 『기신론』은 수양의 구체적 방법에서도 비슷한 점이 많다. 『심경』에서 整齊嚴肅이나 戒愼恐懼, 主一無適의 마음가짐을 敬이라는 개념으로 통합해서 구체적 수양 방법으로 제시하는데, 이는 단정히 앉아 마음 밖의 모든 경계를 없애고 깨어있는 의식에만 집중하여 모든 망념에서 벗어나고자 하는 『기신론』의 止觀 수행과 별반 다르지 않다.

이러한 유사점에도 불구하고 차이점 또한 존재하는데, 수양 주체의 의지가 향하는 방향이 정반대라는 점에서 차이를 보인다. 『심경』의 경우 마음 그 자체가 이치의 담지자이기 때문에 수양 주체의 의지가 마음 안을 향해 마음을 채워나가는 방식의 수양론이라면, 『기신론』의 경우에는 마음의 의지 방향이 마음 밖으로 향해야 한다. 마음이 비록 수양의 주체이기는 하지만 마음 안에는 이치라고 여길 게 없으며, 마음을 객관적 관찰의 대상으로 삼아 마음에 구할 만한 실체가 없음을 깨닫고 이를 통해 마침내 자아에 대한 집착에서 벗어날 수 있기 때문에 마음을 비우는 방

『심경부주』와 『대승기신론』의 심 구조와 수양론 비교 고찰(송현자)

식으로 수양해 나가야 한다.

◆ 주제어

心性, 一心, 敬, 道問學, 存養, 止觀, 染淨熏習, 施門.

I. 머리말

본 연구의 목적은 오랜 세월을 거쳐 중국에 유입된 불교 문화가 송대에 이르러 적극적으로 꽃피는 과정에서 특히 중국 신유학에 끼친 모습을 심의 구조와 수양론을 통해 살펴보려는 데 있다. 맹자의 심학 이래 심에 대한 이론은 구체적인 진척을 보이지 못했는데, 신유학자들로 하여금 심 이론에 대한 구체적이고 체계화된 이론을 구축할 수 있게 해 준 배경이 불교의 심 이론과 수양론이었다.

중국에서 송 왕조는 왕조 존속 기간인 300여 년 동안 계속하여 강력한 외세의 침략과 핍박 아래 놓여 있었다는 점에서 매우 불운한 시기를 겪었지만, 한편으로는 무역과 기술 발전을 통해 경제적 발전을 이루고, 그동안 수용한 외래 문화를 자기화하는 과정을 통해 고도의 문화적 융성을 이룬 시기이기도 하다. 송대에 이루어낸 문화적 업적 중 하나가 바로 신유학이다.

불교와 유학은 個我的 인격 완성을 궁극의 목표로 삼았지만, 여기에 그치지 않고 백성 또는 중생이라 불리는 수많은 다른 개아들의 삶도 자신과 같은 경지에 이르도록 이끄는 것을 최종의 목표로 삼고 있다는 점에서 공통되는 면모를 보인다. 이런 목표를 달성하기 위한 최고의 지침서가 바로 유학에서는 『심경』¹⁾으로 결실을 맺었고, 대승불교에서는 『기신론』²⁾으로 열매를 맺었다.

『기신론』과 『심경』은 어느 한 사상가의 창작물이 아니라 사상사의 역사적 전개 과정에서 많은 사람들의 참여를 거쳐 하나의 저작물로 완성되었다는 점에서도 공통점을 지닌다. 『심경』의 경우 『서경』과 『맹자』, 『중용』을 비롯하여 송대 유학자들의 ‘심’에 관한 이론이나 수양과 관련한 논설이 집약되어 있다. 『기신론』의 경우에도 중관학파의 쑤 사상과 여래장경 계열의 여래장 사상, 『화엄경』의 「십지품」이나 일체유심조 사

1) 논의의 범위를 『심경부주』로 확장하여 다루었으나 본문에서 일컬을 때는 ‘부주’를 생략하고 『심경』으로 칭한다.

2) 이하 『기신론』이라고 약칭한다.

상, 유식 계열의 알라야식과 염정훈습 사상까지 총망라되어 있다.

『기신론』과 『심경』은 여러모로 닮았지만, 이 둘을 직접 비교한 논문은 찾아보기 어렵다. 주자 성리학과 『기신론』의 心論을 비교한 논문³⁾이 한편 있는 정도이다. 본 논문에서는 『심경』과 『기신론』을 두 가지 방면에서 비교해 보고자 한다.

먼저 2장에서는 『심경』과 『기신론』의 핵심 용어인 心에 대해 구조를 중심으로 살펴본 후 둘 사이의 유사점과 차이점을 비교해 보고자 한다. 3장에서는 『심경』과 『기신론』의 수양론에 대해서 고찰한 후 둘 사이의 유사점과 차이점에 대해 살펴볼 것이다.

이는 세계 문화사적으로 거대 문화권에 속하는 중국 문화와 인도 불교 문화의 교류 자취를 보여주는 동시에 두 문화의 건널 수 없는 간극을 보여주는 데 일조하리라고 본다. 아울러 신유학자들이 외래 문화를 적극 수용하면서 동시에 차이점을 인지하는 과정을 통해 고유의 문화적 정체성을 이어가면서 자신들의 문화에 걸맞게 재창조하려고 노력했던 자취를 엿볼 수 있을 것이다. 태생적 배경이 다른 두 문화의 융합을 통해 고유의 정체성을 지키면서 자기 문화를 이론적으로 정교하게 구축해 나간 신유학의 자세는 후대의 우리에게도 시사하는 바가 크다.

II. 『심경부주』와 『대승기신론』의 심 구조

1. 『심경부주』의 심 구조

『심경』은 『서경』의 ‘인심도심’이라는 말에서 시작하여 인심과 도심에 대한 해석, 어떻게 도심을 지키면서 확장해 나갈 것인지, 반대로 인심 또는 인욕은 어떻게 제어해 나갈 것인지로 이어진다. 인심과 도심의 의

3) 안유경, 「주자 성리학과 마명 대승기신론의 심론 비교 고찰」, 『퇴계학논집』 제26호, 영남퇴계학연구원, 2020, 285~316쪽.

미를 해석하는 과정에서 인심과 도심은 性과 情의 개념으로 발전하고 성과 정이라는 개념이 등장하면서 성정의 관계가 어떠한지에 대해 究明하게 되었으며 이는 마침내 ‘心統性情’으로 정리되었다. 그리하여 『심경』에는 ‘심통성정’이라는 말이 직접 등장하지 않지만, 도심과 인심이 중국에는 성정으로 이어지고 심과 성정의 관계는 ‘심통성정’으로 발전하였기 때문에 『심경』의 심의 구조와 성정의 기능 및 성정의 관계는 결국 ‘심통성정’ 한마디로 나타낼 수 있다.

정이는 ‘인심도심’을 해석하여 인심을 인욕으로, 도심을 천리로 이해했다.⁴⁾ 주희도 처음에는 정이의 이런 해석을 옳게 여겼는데, 이에 대해 이황은 <心經後論>에서 인심을 인욕으로, 도심을 천리로 이해한 주희의 해석이 그의 초기설에 해당한다고 언급한 바 있다.⁵⁾ 나중에 주희는 만년의 저술에 해당하는 <중용장구서>에서 마음의 虛靈知覺은 하나이되, 지각의 근원을 어디에 두었느냐에 따라 도심으로 발현하기도 하고 인심으로 발현하기도 한다고 밝혔다.⁶⁾

『서경』의 ‘인심도심’이 性의 개념으로 발전하고 마침내 理의 지위를 획득하게 된 중간 과정에 『중용』이 있다. 『서경』과 『중용』의 결합 과정에는 먼저 주돈이가 등장한다. 『심경』에서 조치도는 주돈이의 말을 언급하면서 다음과 같이 해석했다. 이는 『심경』의 심에 관한 여러 학설을 종합한 것인데, 주희도 조치도의 이런 견해를 옳다고 인정했으므로 조치도의 발언을 자세히 살펴볼 필요가 있다.

“周子が 말씀하기를 ‘誠은 작위가 없고 幾微에 따라 선악으로 나뉜다’고 했으니, 이는 인심이 아직 발하지 않았을 때의 체를 밝히고 아직 발하지 않았을 때의 단서를 가리킨 것입니다. 이는 배우는 자들이 생각이 싹터서 움직이는 은미한 곳에서 살피기를 지극히 하여 결정하고 선택하여 취사할 바를 알게 하여 본심의 체를

4) 『心經附註』 「人心道心」章, “問, 人心道心, 伊川說天理人欲便是. 曰, 固是.”

5) 李滉, 『退溪先生文集』 권41 雜著, 「心境後論」. 이 글에서 이황은 『朱子大全』 「答李叔京書」에서 확인할 수 있다고 했다.

6) 『心經附註』 「人心道心」章, “朱子曰, 心之虛靈知覺, 一而已矣, 而以爲有人心道心之異者, 則以其或生於形氣之私, 或原於性命之正, 而所以爲知覺者不同.”

잃지 않게 하고자 하였습니다. 그런데 혹자는 이를 의심하여 ‘(천리와 인욕이) 체는 같으나 용은 다르다?’는 胡宏의 말과 유사하다고 여기므로 마침내 망령되어 마음대로 헤아려서 다음과 같이 그림으로 만들었습니다. 선과 악이 비록 상대가 되나 손님과 주인으로 나누어야 하고, 천리와 인욕이 비록 갈래를 나누나 적통인지 서얼인지 살펴야 합니다. 誠이 동함으로부터 선으로 가면 나무가 뿌리에서 줄기에 이르고 줄기에서 끝에 이르러 상하가 서로 통함과 같으니, 이는 도심의 발현이요 천리의 유행이니, 이는 마음의 본래 주인이고 성의 적통입니다. 혹 옆에서 나와 꽃이 피고 곁에서 빼어나 기생하는 겨우살이나 사마귀와 혹과 같은 것은 이것도 비록 성이 동한 것이기는 하나 인심의 발현이요 사욕의 유행이니, 이른바 악이라는 것입니다. 이는 마음에 고유한 것이 아니고 붙어사는 손님이며, 誠의 적통이 아니고 서얼입니다. 만일 빨리 분별하고 정밀하게 선택하지 않으면 손이 주인을 업신 여기고 서얼이 종자를 대신할 것입니다. 배우는 자가 마음이 썩터 움직이는 기미의 순간에 발한 바의 향배를 살펴서, 곧게 나온 것은 천리가 되고 뾰뚱하게 나온 것은 인욕이 되며 곧게 나온 것은 선이 되고 뾰뚱하게 나온 것은 악이 됨을 알아서, 곧게 나온 것은 인도하고 뾰뚱하게 나온 것은 끊어버려 공력이 이미 지극하면 이 마음의 발함이 자연 한 길에서 나와 천명을 보유하게 될 것입니다. 여기에서 아직 발하기 전에는 선만 있고 악이 없음을 볼 수 있으니, 정자의 이른바 ‘性 가운데에 원래 선악 두 가지가 상대하여 생기는 것이 아니다’는 것은 이것을 이룹니다. 만약 선악을 동서가 마주하고 피차가 버티고 서 있는 것처럼 여긴다면 이는 천리와 인욕이 함께 한 근원에서 나와 아직 발하기 전에 이미 두 가지 단서를 갖추고 있는 것이니, 이른바 ‘天命之性’이라는 것도 또한 매우 더럽고 잡될 것입니다. 이것이 바로 호씨의 ‘체는 같으나 용은 다르다’는 말입니다.”

주희가 말하기를 “이 말이 맞다.” 하였다.⁸⁾

7) 胡宏, 『知言』, “天理人欲同體異用.”

8) 『心經附註』 「誠意」章, “趙致道問於朱子曰, 周子云, 誠無爲, 幾善惡, 此明人心未發之體而指已發之端. 蓋欲學者, 致察於萌動之微, 知所決擇而去取之, 以不失乎本心之體而已, 或疑之, 以謂有類於胡子同體異用之云者, 遂妄以意, 揣量爲圖, 如后. 善惡雖相對, 當分賓主, 天理人欲, 雖分派, 必省宗孽, 自誠之動而之善, 則如木之自本而榦, 自榦而末, 上下相達者, 則道心之發見, 天理之流行, 此心之本主而誠之正宗也. 其或旁榮側秀, 若寄生疣贅者, 此雖亦誠之動, 則人心之發見, 私欲之流行, 所謂惡也, 非心之固有, 蓋客寓也, 非誠之正宗, 蓋庶孽也. 苟辨之不早, 擇之不精, 則客或乘主, 孽或代宗矣. 學者能於萌動幾微之間, 察其所發向背, 凡直出者爲天理, 旁出者爲人欲, 直出者爲善, 旁出者爲惡, 而於直出者, 利道之, 旁出者, 遏絕之, 功力既至, 則此心之發, 自然出於一途而保有天命矣. 於此, 可見未發之前, 有善無惡, 而程子所謂不是性中, 元有此兩端, 相對而生者, 蓋謂此也. 若以善惡爲東西相對, 彼此角立, 則是天理人欲, 同出一原, 未發之前, 已具兩

위 조치도의 발언은 <중용장구서>에서 주희가 한 발언의 요지와 거의 같다. <중용장구서>에서 주희는 마음의 허령지각은 하나이지만, 인심과 도심의 다름이 있는 것은 인심은 형기의 사사로움에서 생기고, 도심은 성명의 바름에 근원하여 지각하는 바가 같지 않기 때문에 인심은 위태해서 편안하지 못하고 도심은 미묘하여 보기 어려운데, 다만 사람은 누구나 형체를 갖고 있기 때문에 上智라도 인심이 없을 수 없고 또한 누구나 性을 갖고 있기 때문에 下愚라도 도심이 없을 수 없다고 했다.⁹⁾

조치도의 위 발언은 몇 가지 점에서 매우 흥미로운 사실을 보여준다. 먼저 조치도가 인용한 주돈이의 ‘誠無爲幾善惡’이란 발언의 誠과 幾라는 용어의 쓰임새이다. 여기서 ‘성’이란 말은 마음의 작용을 가리키는 게 아니고 마음의 체를 가리키는 것으로 보인다. 따라서 性情의 ‘성’으로 보아야 한다. ‘기’는 마음이 막 발하려고 하는 찰나, 선과 악으로 나누어지는 기미를 가리키는 것으로 보인다. 따라서 정으로 막 발하려고 하는 찰나와 같은 의미를 지닌다. 주돈이가 말한 幾라는 용어가 성이 정으로 드러나는 과정의 중간 단계 역할을 한 셈이다.

그 다음 눈여겨 볼 대목은 호굉의 ‘(천리와 인욕은) 체는 같으나 용이 다르다’는 부분이다. 천리와 인욕이 비록 용에서는 구분되지만 체의 위치에서는 같다고 본 것이다. 체란 곧 性을 가리키고 용이란 情을 가리키므로 성의 위치에서 보면 천리와 인욕으로, 다시 말해 선악으로 구분할 수 없다는 말이기도 하다.

세 번째 흥미로운 부분은 천리를 주인이자 적통으로, 이에 비해 인욕을 나그네이자 서열로 보았다는 점이다. 즉 인간의 마음에서 천리가 주인이고 적통인 반면 인욕은 나그네이자 서열이 된다. 원문의 ‘정중’은 불교에서 적통을 뜻하므로 서열은 방계가 된다. 적통과 방계, 주인과 나그네라는 비유를 통해 조치도가 말한 의도는 먹고 마시고 잠자는 따위의

端, 所謂天命之性, 亦甚汙雜矣. 此胡氏同體異用之說也, 朱子曰, 此說得之.”

9) 『中庸』「中庸章句序」, “心之虛靈知覺一而已矣. 而以爲有人心道心之異者, 則以其或生於形氣之私, 或原於性命之正, 而所以爲知覺者不同. 是以或危殆而不安, 或微妙而難見耳. 然人莫不有是形, 故雖上智, 不能無人心, 亦莫不有是性, 故雖下愚, 不能無道心.”

생리적 욕구도 인간의 본성이기는 하나 그것은 한낱 방계에 지나지 않고 중심되는 본원은 오로지 천리에 있음을 드러낸 것이다.

주희가 중용의 문구를 인용하여 “자사는 먼저 도의 본원이 하늘에서 나와서 바꿀 수 없으며 그 체는 자기 몸에 갖추어져 떨어질 수 없다.”¹⁰⁾고 밝힘으로써 性이 바로 理임을 명시했다면, 조치도는 주돈이가 말한 誠이란 개념을 인심이 아직 발하지 않았을 때의 본체로 봄으로써 주돈이의 ‘誠’을 주희의 ‘性’과 같은 미발의 의미로 해석하고 있음을 알 수 있다. 誠이나 性이 미발 상태를 가리킨다면 이발 상태를 가리키는 개념은 情이 부여받게 된다.

理가 형체에 부여된 이후를 가리켜 性이라고 하므로, 성은 理 일변만 가리키는 말과 理氣를 겸하여 가리키는 말로 구분할 수 있다. 장재는 전자를 天地之性, 후자를 氣質之性으로 지칭했는데,¹¹⁾ 이후 주희는 전자를 本然之性이란 개념으로 재정리했다. 따라서 본연지성과 기질지성을 둘로 구분했다고 해서 성 자체가 둘인 것은 아니다. 한편 주희는 제자의 물음에 답하면서 『논어』에서 공자가 말한 ‘성은 서로 가깝다’란 말을 기질지성이라고 못 박으면서 만약에 본연지성이라면 모든 개아가 동일해야 하므로 비슷하다는 말이 통용될 수 없다는 취지의 발언을 했다.¹²⁾

본연지성은 理 자체를 가리키는 용어이므로 특성상 中이면서 靜이다. 또한 그 자체로는 운동성을 지니지 않으므로 靜이다. 아울러 모든 개아가 똑같이 부여받기 때문에 동일하다. 이에 비해 기질지성은 개아가 부여받은 형기의 청탁에 따라 달라진다. 형기의 청탁으로 인해 본연지성은 온전해 질 수 없게 되었지만, 형기 덕분에 개아는 의지와 작용력을 행사할 수 있는 정신적 기능인 심을 지닐 수 있게 되었다. 신체를 통해 적극적인 활동을 펼칠 수 있게 된 심의 활동 결과가 情이 되므로 심은 이제

10) 『心經附註』 「天命之謂性」章, “朱子曰, 子思首明道之本原, 出於天而不可易, 其實體, 備於己而不可離.”

11) 張載, 『正蒙·誠明』, “形而後有氣質之性, 善反之則天地之性存焉.”

12) 『朱子語類』 권47 論語29 「性相近」章, “性相近, 以氣質言. 性善, 以理言.”, “問 性相近, 是本然之性, 氣質之性? 曰, 是氣質之性. 本然之性一般, 無相近.”

理에 해당하는 性과 형기적 결과물인 情을 통어할 수 있게 됨으로써 마침내 ‘심통성정’의 단계에 이른다.

그렇다면 ‘心統性情’의 ‘통’은 어떤 의미일까? ‘통’의 사전적 의미는 크게 두 가지로 나눌 수 있는데, 하나는 ‘묶다, 합하다’의 의미이고 다른 하나는 ‘통솔하다, 다스리다’의 의미이다. 전자의 의미로 해석한다면 ‘심통성정’은 ‘심이 성과 情을 겸한다’는 뜻이 되고, 후자의 의미로 해석한다면 ‘심이 성과 情을 주재한다’는 의미가 된다. 실제 주희는 이 두 가지 의미 모두로 해석했다.¹³⁾

다만 심이 성과 情을 주재한다고 하면 이치상 모순에 봉착하게 될 수도 있다. 심에 부여된 理가 성인데, 심이 성을 주재한다고 하면 심 밖에 또 다른 성을 상정한 것처럼 비춰질 수 있기 때문이다. 따라서 엄밀히 말하면 성은 심에 부여된 이치이므로 심이 주재하는 것은 바로 情이 되어야 한다. 미발의 상태에서는 주재하는 심이 끼어들 여지가 없다. 이발의 상황에 닥쳤을 때 심은 하늘이 명한 성의 바를 따를 것인지 형기의 사사로움을 따를 것인지 결단해야 하는데, ‘심통성정’이라는 말은 대개 이런 경우를 의미하는 것으로 쓰인다. 마음이 어느 쪽을 따를 것인지 주재하여 성의 바를 따라서 발현한 情의 결과는 도심의 형태로 나타나게 될 것이고 형기의 사사로움을 따라서 발현한 情은 위태로운 인심이 되거나 욕심의 형태로 나타나게 될 것이다.

2. 『대승기신론』의 심 구조

『기신론』에 드러난 심의 구조는 매우 복잡하다. 불교 이론이 발달하는 과정에서 나온 온갖 용어들이 결합되어 있기 때문이기도 하고, 심의 구조에 대한 언급 자체가 복잡하기 때문이기도 하다. 『기신론』에서 심은 중생심, 일심, 意, 알라야식, 여래장, 생멸심, 能見相, 轉識, 말나식, 意識

13) 위의 책, 권98 「張子之書」1, “心統性情, 統猶兼也.”, “問, 心統性情, 統如何? 曰, 統是主宰, 如統百萬軍. 心是渾然底物, 性是有此理, 情是動處.”

등 참으로 다양하게 표현된다. 그러므로 『기신론』의 심의 구조에 대한 분석은 이들 용어 사이의 관계를 드러내는 일이기도 하다.

먼저 『기신론』의 立義分은 『기신론』 전체의 중지를 밝힘과 동시에 『기신론』의 심의 구조를 총괄해서 보여준다.

법이라고 말한 것은 중생심을 이르니, 이 마음이 곧 일체 세간법과 출세간법을 포섭하고 이 마음에 의거해서 대승의 義를 드러낸다. 어째서인가? 이 마음의 진여상이 바로 대승의 체를 보이는 까닭이요, 이 마음의 생멸인연상이 대승 자체의 상과 용을 보이는 까닭이다. 의라고 한 것은 세 종류가 있으니 무엇이 셋인가? 첫째는 체대이니, 일체법이 진여로서 평등하여 늘거나 줄지 않는 까닭이다. 둘째는 상대이니, 여래장이 다함없는 성공덕을 갖추었기 때문이다. 셋째는 용대이니, 일체 세간과 출세간의 선한 인과를 잘 만들기 때문이다. 일체 모든 부처가 본래 타던 바이고, 일체 보살도 모두 이 법을 타고 여래지에 도달하기 때문이다.¹⁴⁾

중생심이 일체 세간법은 물론이고 출세간법까지 포섭한다는 것은 세간과 출세간의 모든 일이 중생심의 여하에 달려 있음을 표명한 것이다. 다시 말해 깨닫지 못한 세계와 깨달은 세계 어디에 놓일지를 결정하는 주체가 중생심이며, 중생심이 이런 일을 할 수 있는 것은 중생심이 체·상·용 삼대의 속성을 지니고 있기 때문에 가능하다고 본 것이다. 그러나 원래 놓여 있던 중생의 자리가 어디였든, 궁극에 이르러 본각에 도달하면 중생이 곧 부처가 되어 중생과 부처가 둘이 아니게 된다.

해석분에 이르면 입의문의 중생심은 일심으로, 진여상과 생멸인연상은 심진여문과 심생멸문의 두 문으로 바뀌어 나타난다. 중생심이 일심으로 바뀌고, 진여상과 생멸인연상이 진여문과 심생멸문으로 바뀌어 나타나면서 『기신론』의 핵심이라 볼 수 있는 일심의 二門 구조가 명확해진다.

14) 『起信論』, “所言法者, 謂衆生心, 是心則攝一切世間法出世間法, 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. 所言義者, 則有三種, 云何爲三. 一者體大, 謂一切法, 眞如平等, 不增減故. 二者相大, 謂如來藏, 具足無量性功德故. 三者用大, 能生一切世間出世間 善因果故. 一切諸佛, 本所乘故, 一切菩薩, 皆乘此法, 到如來地故.”

①심진여란 바로 일법계 중의 대총상법문체이니 이른바 심성이 생기지도 없어 지지도 않는다. 일체 제법이 망념에 의거하여 차별이 있어서 만약 심념에서 벗어나기만 하면 일체 경계의 상이 없어진다. 이리므로 일체법이 본래부터 언어를 벗어나고 개념을 벗어나며 마음으로 반연함을 벗어나서 필경에는 평등하여 변하거나 달라짐이 없고 파괴할 수 없어서 오직 일심일 뿐이니, 그래서 진여라고 이름한다.¹⁵⁾

②심생멸이란 여래장에 의하므로 생멸심이 있는 것이니 이른바 불생불멸이 생멸과 화합하여 같은 것도 아니고 다른 것도 아닌 것을 이름하여 알라야¹⁶⁾식이라고 하는 것이다.¹⁷⁾

①의 인용문은 일심의 진여문 측면을 표명한 부분이다. 진여 자체의 속성을 나타낸 것이기 때문에 ‘大總相法門體’라고 했다. ‘심진여’가 생하기도 멸하지도 않는다는 것은 진여가 개아에게 부여된 속성이자 개아가 도달한 궁극의 정신적 경지임을 의미한다. 개아가 존재하는 한 개아에게 부여된 진여도 존재할 것이며, 진여라는 측면에서 보면 A에게 주어진 진여나 B에게 주어진 진여가 다를 수 없으며, A와 B가 똑같이 부처의 경지에 이르렀다면 A와 B의 진여의 속성이 다를 수도 없다. 이것이 진여가 평등하다는 의미이다.

②의 인용문은 일심의 생멸문 측면을 표명한 부분이다. ‘심생멸’이 여래장에 의한다는 것은 진여가 무명에 물들어 생멸하는 존재로 연기하게 되더라도 생멸하는 존재 안에는 여래가 될 가능성이 태생적으로 구비되어 있음을 의미한다. 여래장을 구비한 채 생멸하는 존재로 연기한 상태를 알라야식이라 함으로써 기존에는 막연하던 연기의 주체를 알라야식으로 구체화시켰다.

15) 위의 책, “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, 畢竟平等, 無有變異, 不可破壞, 唯是一心, 故名眞如.”

16) 진제 한역 『起信論』에서는 ‘阿梨耶’라고 되어 있으나 용어의 통일을 위하여 원어 ‘ālaya’의 발음에 가까운 ‘알라야’로 통일해서 쓰기로 한다.

17) 위의 책, “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, 名爲阿梨耶識.”

알라야식 자체는 심진여문이 아니고 심생멸문에 속하지만, 심생멸문에 속하는 알라야식도 각과 불각의 두 가지 뜻을 모두 포함한다.

이른바 각의 뜻은 마음의 본체가 망념을 여윈 것을 말한다. 망념을 여윈 모습은 虛空界와 동등하며, 두루하지 않은 곳이 없어 법계 그대로인 한 모습인지라 이것이 곧 여래의 평등한 法身이니 이 법신에 의하여 本覺이라 한다.¹⁸⁾

이른바 불각의 뜻은 진여법이 하나임을 여실히 알지 못하여 不覺心이 일어나서 생각이 있게 되었으나 생각은 제 모습이 없는 것이어서 본각을 여의지 않는다.¹⁹⁾

알라야식에 각과 불각의 두 측면이 있다는 것은 알라야식이 깨달음의 상태로 나아갈지 염오의 세상을 계속 윤회할지 결정하는 연기의 주체임을 보여준다. 알라야식이 생겨나게 된 근본적 원인이 무명으로 인한 업이기 때문에 불각의 모습을 지니지만, 알라야식 자체에 진여에 해당하는 무루종자 내지, 여래장이 본원적으로 구비되어 있는데다가 염오의 모습 자체 또한 본원적 모습이 아니라 진여가 무명에 의해 가려진 것에 불과한 부대적인 것이므로 본각을 여의지 않는다고 한 것이다.

그렇다면 심진여문과 심생멸문의 관계는 어떠한가?

이와 같이 중생들의 자성청정한 마음이 무명이라는 바람으로 인해 움직이나 마음과 무명이 모두가 형상이 없어 서로 여의지 않는다. 마음은 움직이는 성품이 아니니 만일 무명이 멸하면 相續心도 멸하지만 지혜의 성품은 멸하지 않기 때문이다.²⁰⁾

이 관계를 『기신론』에서는 바다와 파도에 비유하여 잔잔하던 바다에 무명이라는 바람이 불어 파도가 일어난 것으로 표현하면서 바다와 파도

18) 위의 책, “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.”

19) 위의 책, “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.”

20) 위의 책, “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.”

의 관계처럼 두 문이 서로 떠나지 않는다고 함으로써 둘이 다르지만 둘이 분리될 수는 없는 관계임을 분명히 했다. 위 인용문의 상속심은 연기하는 알라야식을 가리키는 것으로 제7말나식에 의해 망념이 계속 유지되는 상속념과는 다르다. 무명이라는 바람이 사라지면 과도라는 상속심도 사라지지만 바다라는 진여 자체는 사라지지 않는다. A라는 개아의 무명이 멀하면 A의 상속심인 알라야식도 멀하지만 무명이 멀해 알라야식이 멀했다고 해서 진여 자체가 사라지지 않는데, 진여 자체를 위 인용문에서는 지혜의 성품이라고 표현했다.

『기신론』은 유식학파가 제기한 식의 轉變說을 그대로 차용하여 일심의 심생멸문을 五意와 意識, 또는 三細六麤相의 개념으로 정립했다. 5의와 의식으로는 알라야식의 三重 전변 과정을 통해 이 세상이 펼쳐지는 생멸인연의 전개를 보여준다면, 3세6추상의 개념으로는 이미 생긴 8식의 구체적 의식 활동을 통해서 선업과 악업을 쌓아가는 생멸의 모습을 간결하게 보여준다.²¹⁾

3세6추상을 중심으로 심생멸문의 양상을 간략하게 살펴보면, 3세상은 알라야식의 활동과 관계되며 이는 무명업상과 능견상, 경계상이라 불린다. 그런데 『기신론』에는 이들 3세상의 의식 상태가 어떠한지에 대해서는 구체적 설명이 없는데, 그것은 3세상이 우리가 보통 의식 활동이라고 부르는 정신 작용을 뛰어넘는 과정이기 때문이다. 다시 말해 우리가 의식이라고 부르는 뇌의 활동 이전의 불교 특유의 윤회 연기 과정과 관계되는 것이기 때문이다.

다음 6추상은 제7말나식과 전6식의 심 활동과 관련된다. 제7말나식에 의해 개아는 ‘나’라는 자아의식을 갖게 된다. 자아의식을 갖게 되면서 동시에 ‘나’와 ‘나 아닌 것’을 구별하여 ‘나 아닌 것’을 대상으로 구분하

21) 『기신론』에서는 五意와 意識, 三細相과 六麤相, 生住異滅의 4상 등 참으로 다양한 개념을 통해 심의 구조와 활동을 표현하고 있다. 5의 중의 업식, 전식, 현식 세 가지와 3세상에 해당하는 무명업상, 능견상, 경계상, 그리고 생주이멸 4상 중의 生相에 해당하는 업상, 전상, 현상은 결국 같은 것을 다른 관점에서 가리킨 것으로 볼 수 있다.

고 대상에 대해 苦와 樂, 또는 非苦非樂의 감수 작용을 일으키는데, 이것이 智相이다. 지상으로 인해 대상에 대한 고와 락, 비고비락의 감수 작용이 일관되게 지속되는데, 이것이 相續相이다. 상속상으로 인해 마침내 대상에 집착하는 執取相이 생기고 집취상으로 인해 대상을 직접 지각하지 않았을 때조차 표상으로 떠올릴 수 있는 計名字相이 형성되며 계명자상의 지속적인 작용은 좋아하는 것에 집착하고, 집착을 넘어 좋아하는 것을 쟁취하기 위해 좋지 않은 행동으로 이어지기도 하는데, 이것이 起業相이다. 기업상이 형성되면서 이것이 지속되면 이는 마침내 중생을 업에 구속되게 하는 業繫苦相으로 이어진다. 업계고상에 의해 중생심은 다시 三界와 六聚 중 어디에 윤회하게 된다.

정리하자면 『기신론』이 보여주는 심의 구조는 심진여문과 심생멸문의 두 문을 모두 포괄한다. 심생멸문에 해당하는 알라야식 또한 각과 불각의 두 가지 성격을 모두 지니고 있다. 또한 심생멸문으로서 알라야식은 제7말나식과 제6의식으로 전변하므로 심의 기능은 여덟 가지가 있는 셈이 된다. 그 중 제8알라야식은 기억을 간직하고 생명을 유지하며 심신을 통합하는 기저 기능을 하고, 제7말나식은 자아의식을 형성한다. 제6의식은 감각을 총괄하여 판별하는 기능을 하며, 전5식은 다섯 가지 감각기관에 대응하는 감각 기능을 갖는다.

3. 『심경부주』와 『대승기신론』 심 구조의 이론적 同異點

『심경』과 『기신론』은 이 세상을 관통하는 진리가 무엇인지에 대해 한쪽은 理로 보고 한쪽은 緣起法으로 본다. 『심경』에서는 理가 바로 진리이고 인간 누구나 타고난 본성이자 덕성이 된다. 불교에서는 연기법이 진리이고 존재의 실상이 된다. 그리하여 진리의 실제 내용면에서는 현격한 차이를 보이지만 형식적인 구조 측면에서는 매우 유사하다.

우선 『심경』과 『기신론』은 모두 하나의 마음에 두 가지 상반된 성격을 부여하지만 마음 자체에 둘이 있다고 보지는 않는다. 마음은 하나인데, 『심경』의 경우 形氣를 따르는 마음과 天理를 따르는 마음의 두 가지

모습이 있다. 『기신론』의 경우에도 일심이 심진여문과 심생멸문의 두 측면을 지니고 있고, 심생멸문에 속하는 알라야식 또한 진과 망의 두 가지 측면을 지니고 있다. 『심경』의 경우 마음의 본체인 성은 본연지성과 기질지성으로 나뉘는데, 이는 『기신론』에서 일심에 진여문과 생멸문의 두 문이 있다고 보는 방식과 흡사하다. 본연지성으로서 理가 진여문 내의 진여에 해당한다면 기질지성 안의 인의예지는 생멸문 내의 진여인 性淨本覺이나 隨染本覺에 해당하며, 기질지성 안의 嗜欲은 생멸문 내의 말나식이나 제6의식의 작용과 비슷한 양상을 지닌다. 理인 성의 측면에서 볼 때 성인이나 범인이나 동일하듯이 진여의 體性에서 볼 때 부처와 모든 중생이 동등하다고 보는 견해도 동일하다.

『심경』과 『기신론』은 선한 본성의 내재성을 주장한다는 면에서도 동일하다. 진여심과 본연지성은 도달하고자 하는 목적이자 동시에 그것을 가능하게 하는 근거로서 내재되어 있다는 점에서 공통된다. 『심경』의 경우 선한 마음이 주인이고 적통이며 악한 마음은 객이고 방계에 불과하다고 말한다. 선한 마음이 악한 마음에 비해 근원적이고 본원적임을 주장한 것이다. 이 점은 『기신론』도 같다. 자성청정한 진여가 마음의 본래 모습이며 오염된 마음은 무명에 진여가 가리워져 나타난 양상일 뿐이다. 즉 악의 생성은 무명이나 기욕에 근거하여 나타나게 된 현상일 뿐 양쪽 모두 선한 마음이 본래적이라는 것이다.

선한 본성을 근원적인 것으로 보는 이유도 비슷하다. 『기신론』의 名色과 『심경』의 形氣는 특정 공간을 점유하는 신체로서 개별성을 띠지만, 진여와 성은 모든 존재에 편재하는 보편성을 지니는데, 바로 이 보편성을 개별성에 비해 근원적인 것으로 보고 있다. 심생멸문 바깥에 따로 진여문이 존재하지 않듯이 현실 세계와 분리되어 본연지성이 따로 존재하지 않는다는 점에서도 둘은 일치한다. 『심경』과 『기신론』 모두 현실 세계에 난무하는 악을 제거하여 바람직한 상태로 되돌리고자 하는 필요성에서 선한 본성의 내재성을 주장하는 것으로 보이는데, 이것이 『심경』의 경우 본연지성의 개념으로 드러났다면 『기신론』에서는 진여문의 개념으로 나타났다.

『심경』과 『기신론』은 모두 모든 사람이 똑같이 선한 본성을 지니고 태어나는데, 왜 현실의 사람들은 차등의 모습을 보이는가에 대한 설명 방식도 유사하다. 『심경』에서는 사람들의 嗜欲이 다르기 때문으로 본다.²²⁾ 성은 똑같지만 기욕의 차이에 따라 천차만별의 모습을 지니게 된다. 『기신론』의 경우에도 마찬가지이다. 중생의 根機가 알아서 번뇌가 두터우면 부처를 만나더라도 윤회에서 벗어나지 못한다.²³⁾ 진여는 본래 하나여서 모두에게 평등하지만 중생 각자의 근기나 무명의 깊이에 따라 다르게 나타난다고 본 것이다.

이상으로 『심경』과 『기신론』이 심의 구조적 측면에서 매우 유사함을 살펴 보았다. 다음은 『심경』과 『기신론』이 심의 구조적 측면에서 어떤 차이를 보이는지 살펴보자.

『심경』과 『기신론』은 심의 형식적 구조를 바라보는 관점이 매우 유사하지만, 유학과 불교의 근본 차이에서 비롯된 차이점 또한 뚜렷하다. 『심경』과 『기신론』의 차이점은 일단 심의 의미가 다르다는 데 있다. 『심경』의 경우 심은 심신 이원 구조 내에서 몸에 대한 정신적 차원으로서만 심이라는 개념을 사용하고 있다. 이 때 심은 의지와 사유를 통어하는 기관이자 인격 수양의 주체로서 역할을 한다. 그런데 『기신론』의 심은 이런 기능 이상의 독특한 개념을 보여준다. 물론 이는 불교적 사유의 특징에서 비롯한다. 『기신론』은 심의 의미 안에 알라야식의 의미를 포함한다. 이 알라야식이 불교의 연기론적 사유를 보여주는 핵심 개념이다. 알라야식이라는 개념은 업의 연기를 통해 생기해 나간다는 존재론적 측면을 지닌다. 그리하여 『기신론』에서 심의 한 측면인 알라야식은 독특한 윤회 연기의 주체로 설정되어 비록 자성청정의 진여 본성도 함께 부여받고 태어나기는 하지만, 알라야식에 내재된 과거 업장의 결과가 현재의 심 활동에도 영향력을 미치게 된다. 이는 『심경』과 『기신론』의 차이라기보다 유학과 불교의 근본적 차이와 관련되는 부분이다.

22) 『心經附註』「養心」章, “程子曰, 人於天理昏者, 只爲嗜欲亂著他.”

23) 『起信論』, “若有衆生善根微少, 久遠以來煩惱深厚. 雖值於佛亦得供養, 然起人天種子, 或起二乘種子.”

두 번째 『심경』과 『기신론』의 심 구조의 차이는 『심경』에 비해 『기신론』의 심의 활동이 매우 세분화되어 있다는 점이다. 『심경』에서는 심의 활동을 허령지각과 주재의 기능²⁴⁾으로 설명한다. 이에 비해 『기신론』은 심의 활동을 세분화하여 일심의 심생멸문을 5의와 의식, 또는 3세상6추상으로 구분했다. 5의와 의식이 알라야식의 三重 전변을 통한 生起的 측면을 보여준다면 3세상과 6추상은 이들 식의 오염된 활동으로 펼쳐지는 현실 세계의 전개를 보여준다. 다시말해 『심경』이 하나의 심의 두 가지 기능으로 본 것을 『기신론』은 크게는 세 가지,²⁵⁾ 작게는 8가지²⁶⁾ 식으로 구분했고, 3세6추상을 통해 이들 8가지 식이 각각 자신만의 기능을 갖는 것으로 본 것이다.

심의 구조와 관련한 세 번째 차이점은 심의 본체로서 理와 진여에 구체적 내용이 있느냐 없느냐 하는 점이다. 『심경』에서 理는 구체적 내용을 지니는 것으로 전제된다. 성이 바로 理이므로 성도 따라서 구체적 내용을 담고 있다. 『심경』에서 성의 구체적 내용으로 제시한 개념이 바로 인의예지이다. 이에 비해 『기신론』을 포함한 모든 불교 사상에서 사용하는 진여라는 용어에는 구체적 이치의 내용이 담겨 있지 않다. 도리어 진여를 어떤 개념에 담아 표현하는 것을 적극 거부한다. 진여는 오직 모든 존재자의 존재 실상 그 자체를 가리켜 표현한 말이거나 존재의 실상을 온몸으로 체현하여 깨달은 자, 또는 깨달은 이의 시각에서 바라본, 있는 그대로의 실상을 나타내는 말일 뿐이다. 따라서 거기에는 구체적 개념으로 표현할 수 있는 내용은 없다.

24) 『心經附註』 「人心道心」 章, “朱子曰 心之虛靈知覺, 一而已矣.”, 심경부주 牛山之木章 “朱子答石子重書曰 ……此心瑩然, 全無私意, 是則寂然不動之本體. 其順理而起, 順理而滅, 斯乃所以感而遂通天下之故者云爾.”. 안유경도 심의 기능을 허령지각과 주재의 두 기능으로 설명했다.(안유경, 위 논문, 289~291쪽.)

25) 제8알라야식, 제7말나식, 제6의식의 세 가지이다.

26) 제8알라야식, 제7말나식, 제6의식, 전5식을 모두 합하면 8가지 식이다. 알라야식을 업식, 전식, 현식으로 나누어 11식으로 구분하기도 한다.

Ⅲ. 『심경부주』와 『대승기신론』의 수양론

1. 『심경부주』의 수양론

『심경』의 수양론에 대해 이 글에서는 다음 세 가지로 압축하고자 하는데, 바로 敬과 道問學, 存養이다.²⁷⁾

먼저 경에 대해 살펴보자. 경이 신유학에서 수양의 핵심 개념으로 자리잡기 이전에 먼저 수양의 방법으로 제시된 것이 ‘靜坐’였다. 그런데 ‘靜’이라는 용어가 풍기는 불교적 색채나, 실생활과 밀착력을 중시하는 유학의 입장에 비추어 볼 때 너무 靜적인 점이 적절하지 않다고 여겼는지, 정이는 이를 ‘敬’이라는 용어로 대체했다.²⁸⁾ 이후 敬은 신유학에서 매우 중요한 수행의 방법으로 격상되었다. 敬은 처음 몸의 통제를 거쳐 이루어낸 행동거지의 반듯함을 뜻했다.²⁹⁾ 바로 整齊嚴肅을 가리킨다. 행동거지가 반듯해지면 자연히 마음도 몸의 반듯함과 호응을 이룬다. 몸의 통제가 절로 마음의 통제로 이어지는 것이다. 정이가 敬을 해석하여 ‘달아나지 않도록 한 곳에 집중하는 것을 경이라 한다’³⁰⁾고 한 이후 敬은

27) 김선희는 『심경부주』의 수양 방법으로 ‘거경법’과 ‘존천리’, ‘알인욕’을 제시했는데 (김선희, 『심경부주』의 수양론에 관한 연구, 성균관대학교 유학대학원 석사논문, 2001, 19~47쪽 참조.) ‘알인욕’과 ‘존천리’가 심경의 주요 수양 방법임은 분명하지만, ‘천리와 인욕이 상대하여 일본의 인욕이 있으면 곧 일본의 천리가 없어지고 일본의 천리를 지키면 일본의 인욕을 이긴다.[『心經附註』「養心」章, “天理與人欲相對, 有一分人欲, 即減一分天理, 存一分天理, 即勝一分人欲.”]’는 말에서 엿볼 수 있듯이 ‘알인욕’을 하게 되면 저절로 ‘존천리’가 되고 ‘존천리’를 하게 되면 절로 ‘알인욕’이 되므로 이 둘이 대대적인 관계에 있는 바로 그 이유로 인해 수행의 방법에서는 이 둘을 따로 다룰 필요가 없어 보인다. 이윤희도 「유가 심성수양법 분류안」에서 ‘존천리’하게 되면 ‘알인욕’이 당연히 그것에 포함된다고 보아 이 둘을 택일관계로 보았다. (이윤희, 「유가 심성수양법 분류안」, 『동양예학』 제18집, 동양예학회, 2008, 159쪽.)

28) 『朱子語類』 권12 “朱子曰, 程先生所以有功於後學, 最是敬之一字有力.”

29) 『心經附註』「敬齋箴」章, “朱子敬齋箴曰, 正其衣冠, 尊其瞻視. ……守口如瓶 防意如城.”

30) 위의 책, 「敬以直內」章, “程子曰, 主一之謂敬, 無適之謂一”

의지와 정신의 집중과 연계되었다. 산만하여 해이해지거나 여기저기 방향 없이 흐트러지기 쉬운 마음을 거두어둘여 한곳에 모이게 하는 것을 두고 敬이라 표현한 것이다.

그러나 敬이 외부의 일을 당한 已發時에 그 일에 집중하는 ‘主一無適’의 태도만 가리키지는 않는다. 일이 없을 때에도 敬해야 한다. 일이 없을 때, 즉 미발의 상태에서는 경외하는 마음을 지니고 이 마음이 끊어지지 않게 ‘戒愼恐懼’하는 것이 미발시의 敬이다. 그러므로 敬은 행동거지를 반듯하게 통제하여 마음도 반듯하게 하려는 신체 활동의 통제에서 시작하여 애초에 샅된 마음이 자라나지 않도록 삼가고 두려워하는 자세로 정신을 맑게 유지하다가 일을 만나게 되면 그 일에 정신적 에너지를 집중할 수 있게 하려는 자세를 가리킨다고 볼 수 있다.

그런데 만일 일을 만나 일에 집중할 수 있는 힘을 길러 주는 敬의 자세를 나쁜 일에 쓴다면 어떻게 될까. 선인뿐만 아니라 악인도 충분히 정신적 에너지를 허튼 데 쓰지 않고 자신의 이익 되는 일에 투입하고자 할 수 있다. 그래서 두 번째 수양 방법으로 道問學이 반드시 필요하게 된다. 도문학은 수양보다 학문 연구나 왕도 정치를 도울 실무적 이론을 익히는 공부의 성격이 더 강해 보이지만, 심경에서는 심성을 보존하고 심성을 함양하기 위한 단계로서 매우 중요하게 거론된다.

- ① 천하 사물의 이치와 서책과 성현의 말씀을 모두 자세하게 반복하고 끝까지 연구해야 한다, 그러나 다잡아 지킴에 이르러서는 오히려 많은 일은 없다.³¹⁾
- ② 문공 선생³²⁾께서 이에 知와 行의 학설을 힘써 주장하여 반드시 먼저 의리를 밝히고 옳고 그름을 변별하여 분명히 한 연후에 그것을 몸소 행하여야 가히 이단의 폐단에 빠지는 것을 면할 수 있다고 하였다.³³⁾
- ③ 주자 중년에, 배우는 이들이 서로 수양하는 공력이 미치지 못해 떨치지 못하는

31) 『心經附註』「尊德性齋銘」章, “答劉公度書曰, 天下事物之理, 方冊聖賢之言, 皆須子細反復究竟, 至於持守, 却無許多事.”

32) 주희(朱熹)의 시호가 문공이다.

33) 위의 책, 위의 장, “文公先生, 於是, 力主知行之說, 必使先明義理, 別白是非然後, 見之躬行, 可免陷入異端之弊.”

데 이르고, 선을 가려내는 게 정밀하지 못하여 공허한 이단으로 흐를까 염려하여 도문학에 치중하셨으니, 지금 열 조목을 골라서 붙인다.³⁴⁾

- ④ 致知와 함양의 선후를 물으니, 말하기를 모름지기 먼저 치지하고 난 후에 함양해야 한다고 했다.³⁵⁾

위의 인용문을 종합해 볼 때, 도문학은 치지에 도달하기 위한 통로임을 알 수 있다. 묻고 배우지 않으면 수양하는 공부에 진척이 없고 옳음을 선택하는 방식이 정밀하지 못하게 된다. 그리하여 천하 사물의 이치와 서책과 성현의 말씀을 모두 자세하게 반복하고 끝까지 연구해야 할 필요성이 제기된다. 함양하기 전에 치지를 먼저 내세운 것은 방향을 알고 가야 목적지에 도달할 수 있기 때문이다. 자신이 선택한 바가 正道인지 이단인지는 물론이고, 의로움인지 이익인지, 공인지 私인지를 정확하게 판단할 수 있기 위해서 공리와 치지가 함양이나 실천에 앞설 수밖에 없다. 과거의 일, 선현의 말씀과 현재 스승의 가르침의 인도를 받아야 하는데, 이것이 바로 도문학이 학술 연구나 실무를 익히는 차원에서뿐만 아니라 수양론에서도 중요해지는 이유이다.

게다가 심성론의 핵심인 성의 구체적 내용 또한 인의예지이다. 무엇이 義이고 공인지를 알기 위해서뿐만 아니라 궁구해야 할 理의 내용 자체에 이미 수양론의 핵심 개념이 포함되어 있다. 다시말해 『심경』에서 궁구해야 할 理의 중심 내용이 도덕 수양이라는 점은 『심경』의 도문학이 수양론과 밀접한 관계에 있음을 보여주는 것이다.

다음으로 『심경』 수양론의 세 번째 핵심 개념이라 할 수 있는 존양에 대해 살펴보자. 덕성을 높이는 일, 즉 천리를 보존하는 일은 먼저 하늘이 태어날 때 이미 자신에게 천리를 부여했음을 자각하는 일에서 시작한다. 천리에 해당하는 덕성이 이미 주어져 있다면, 함양은 왜 필요한가? 그것은 인육의 사사로움 또한 늘 함께하기 때문이다. 주희에 의하면

34) 위의 책, 위의 장, “朱子中歲, 恐學者交修之功不逮, 而或至於不振, 且擇善之未精, 而或流於異學之空虛也. 故於道問學爲重, 今摭附凡十條.”

35) 위의 책, 위의 장, “問, 致知涵養先後. 曰, 須先致知後涵養.”

‘(희노애락이) 발하기 전 평소에 장중하고 경건한 태도로 함양하는 노력이 있어야 인욕의 사사로움으로 인한 혼란이 없고, 발했을 때 절도에 맞게 된다’³⁶⁾고 한다. 즉 ‘보이지 않는 곳에서 경계하고 삼가며 들리지 않는 곳에서 두려워하고 무서워하는’³⁷⁾ 마음은 마음이 발하기 이전의 평소에 하늘이 부여한 천리를 따르고 이욕을 막으려는 마음을 기르는 함양 공부를 해야 함을 뜻한다.

『심경』은 선한 본성의 내재성을 당연시하지만, 선한 본성의 내재는 반드시 몸 안에 내재할 수밖에 없기 때문에 형기의 구속 또한 피할 수 없다. 그렇기 때문에 미발시에 덕성을 보존하고 마음이 발하려는 찰나에 자신의 마음이 사사로운 利慾으로 흐르려고 하는 것은 아닌지 성찰하여 인욕을 막고 양심을 함양하려는 노력을 기울이는 자세가 필요하게 된 것이다.

비록 초반에는 마음을 들여다보는 힘이 약하기 때문에 스승이나 선각자의 조언과 같은 외부의 힘에 기댈 수 있고, 따라서 천하 사물의 이치와 서책과 성현의 말씀을 부지런히 찾아 읽는 게 도움이 되지만, 결국에는 자기에게 부여된 性을 믿고 마음의 주재력에 의지하여 자기 스스로 닦을 수밖에 없다. 만년의 주희는 도문학이 解悟가 될 수 있을 뿐 그 자체로는 證悟가 될 수 없음을 알았다.³⁸⁾ 게다가 도문학에 대한 강조가 자칫 제자들을 실천 수양에서 멀어지게 하는 폐단이 있음을 깨닫고 죽기 전에 이를 바로잡고자 하는 의도에서 재종제 정윤부가 도문학으로 재실의 이름을 지으려 하자 존덕성으로 이름을 바꾸기를 권유하면서 <존덕성재명>을 지은 것으로 보인다.³⁹⁾

36) 위의 책, 「天命之謂性」章, “未發之前, 不可尋覓, 已覺之後, 不容安排. 但平日莊敬涵養之功至, 而無人欲之私以亂之, 則其未發也, 鏡明水止, 而其發也, 無不中節矣.”

37) 위의 책, 위의 장 “戒愼乎其所不睹, 恐懼乎其所不聞.”

38) 위의 책, 「尊德性齋銘」章, “答黃直卿書曰, 爲學直是先要立本, 文義却可且與說出正意, 令其寬心玩味, 未可便令考校同異, 研究纖密, 恐其意思促迫, 難得長進. ……此是向來定本之誤, 今幸見得, 却須勇革, 不可苟避譏笑, 却誤人也.”

39) 송희준은 주희 만년의 존덕성과 도문학에 대한 견해와 관련하여 기호학파의 대표적 인 『心經釋疑』는 존덕성보다 도문학을 좀더 중시하여 병진과 병중하는 것을 강조하

2. 『대승기신론』의 수양론

『기신론』도 심경과 마찬가지로 개아가 도달해야 할 최고의 도덕적 경지를 설정해 놓고 거기에 이르기 위한 구체적 수양 방법을 제시한 논서이다. 『기신론』이 제시한 구체적 수양 방법은 5문(五門)이다. 이는 기존 대승불교의 6바라밀과 같다. 6바라밀을 『기신론』에서는 5문⁴⁰⁾이라 일컬었는데, 6바라밀의 반야바라밀과 선정바라밀을 초기불교의 용어인 止觀으로 합침으로써 5문이 되었다. 지계, 인욕은 일반인의 수양 방법과는 다소 거리가 있고, 정진은 지관 수행이 깊어짐으로써 도달하는 단계이므로 여기서는 5문 중에 止觀門과 施門을 『기신론』의 중요 수양 방법으로 거론하고자 한다. 그리고 『기신론』의 수양론에서 의미 있게 살펴봐야 할 부분으로 수행신심분의 5문 이외에 염정훈습 부분이 있다. 현실 세계의 인간이 어떻게 자신을 훈습시켜 나가느냐에 따라 궁극적으로 최고의 목표점인 깨달음에 도달할 수도 있고, 인간계보다 더 고통스러운 육취에 빠질 수도 있다. 그러므로 수양론과 관련하여 염정훈습 개념을 『기신론』의 중심 개념으로 설정할 수 있다.

불교에서 지관 수행의 연원은 깊다. 초기 경전인 『장아함경』에도 등장한다.⁴¹⁾ 그러나 지관이 불교 수행의 중심에 등장한 것은 김창일에 의하면 『해심밀경』이 출현한 대승불교시대 이후이다.⁴²⁾

였고, 퇴계학파의 『心經講錄刊補』에서는 도문학보다 존덕성을 중시한 듯하면서도 양자의 균형을 강조한 것으로 파악하여 조선조 유학자들이 『심경』에 드러나는 주희의 견해에 대해 대체로 도문학과 존덕성의 양날개를 모두 중시한 것으로 파악했다. (송희준, 『『심경』 「존덕성제명」 장의 존덕성과 도문학에 대한 시비』, 『퇴계학논집』 제13호, 영남퇴계학연구원, 2013, 75~82쪽 참조.)

40) 5문은 시문(施門), 계문(戒門), 인문(忍門), 진문(進門), 지관문(止觀門)으로 이는 6바라밀의 보시, 지계, 인욕, 정진, 선정, 반야바라밀에 해당한다.

41) 『長阿含經』, “如來大智微妙, 獨尊止觀, 具足成就正覺.”

42) 김창일, 「대승기신론의 수행체계 연구-지관을 중심으로」, 동국대학교 석사학위논문, 2021, 8쪽.

止를 닦고자 하는 자는 고요한 곳에 머물러 단정히 앉아서 뜻을 바르게 하
되……잡념을 따라 일어나는 모든 생각을 다 없애며, 없앤다는 생각마저 보내버린
다.……마음이 만약 달아나 흩어지면 곧 거두어들여 정념에 머물러야 하는데, 정
념이란 오직 마음 그것만 있고 마음 밖의 경계가 없는 상태임을 알아야 한다.⁴³⁾

觀을 닦아 익히는 이는 마땅히 모든 세간의 有爲의 법이 오래 머무름이 없이 잠
깐 동안에 변하여 없어지며, 모든 마음 작용이 생각생각마다 생멸하기 때문에 이
것이 괴로움인 줄 알아야 하며 과거에 생각한 모든 법이 어슴푸레하여 꿈과 같은
줄 알아야 하며 현재 생각하는 모든 법이 번개와 같음을 알아야 하며 미래에 생각
할 모든 법이 마치 구름과 같아서 갑자기 일어나는 것임을 알아야 하며 세간의 모
든 몸뚱이가 모두 다 깨끗하지 못하고 갖가지로 더러워서 하나도 즐거워할 만한
것이 없음을 알아야 할 것이다.⁴⁴⁾

『기신론』에 의하면 ‘止[samatha]’는 뇌에서 일어나는 온갖 잡다한 생
각은 물론 생각에서 놓여나겠다는 생각마저 버리고 오직 깨어있는 마음
그 자체에 집중하는 상태를 의미하는 것으로 보인다. 생각해야 할 일에
정신을 집중하여 일을 잘 처리하기 위해 사유하는 것을 정념이라 한다면,
인간의 뇌는 실제 정념에 집중하는 시간보다 쓸데없는 걱정이나 공
상, 온갖 잡념 따위로 의식이 흐르기 십상이다. 망념과 공상과 잡념이
끊임없이 일어나 정신적 에너지를 낭비하는 것은 물론이고 이러한 망념
들은 한걸음 더 나아가 실제로는 있지도 않은 온갖 번뇌를 만들어내는
온상이 될 가능성이 높다. 깨어있는 정신 이외의 모든 망념에서 벗어나
려는 止 훈련은 정신을 맑게 하여 번뇌에서 벗어나게 도와줄 수 있다.
止와 함께 일컬어지는 ‘觀[vipassanā]’은 세간의 모든 유위법이 무상이고
무아이며 따라서 괴로움이고 부정함을 관찰하여 제법이空空함을 아는
것이다.

지관 수행 다음으로 『기신론』의 수양론에서 중요하게 다루어져할 것

43) 『起信論』, “若修止者, 住於靜處, 端坐正意, -----一切諸想隨念皆除, 亦遣除想. ---
---心若馳散, 即當攝來, 住於正念, 是正念者, 當知唯心, 無外境界.”

44) 위의 책, “修習觀者, 當觀一切世間有爲之法, 無得久停, 須臾變壞, 一切心行, 念念生
滅, 以是故苦. 應觀過去所念諸法, 恍惚如夢, 應觀現在所念諸法, 猶如電光, 應觀未來
所念諸法, 猶如於雲, 忽爾而起. 應觀世間一切有身, 悉皆不淨, 種種穢污, 無一可樂.”

이 염정훈습이다. 훈습은 煩惱障에서 벗어나 진여에 도달할지 못할지를 결정짓는 오랜 수양의 과정을 가리킨다. 먼저 정법 훈습부터 살펴보자.

- ① 어떻게 훈습하여 정법을 일으켜 단절시키지 않는가? 이른바 진여법이 있기 때문이니, 이 진여가 무명을 훈습하는 것이며 훈습하는 인연의 힘에 의하여 곧 망심으로 하여금 생사의 고통을 싫어하고 열반을 구하기를 좋아하게 하는 것이다.⁴⁵⁾
- ② 진여훈습의 뜻에 두 가지가 있으니, 어떤 것이 두 가지인가? 첫째는 자체상훈습이며, 둘째는 용훈습이다. 자체상훈습이란 무시의 때로부터 무루법을 갖추고 불사의업을 갖추며 경계상을 짓는 것이다. ……용훈습이란 곧 중생의 외연의 힘이다.⁴⁶⁾

①에서 ‘진여법이 있’다는 것은 모든 존재자에게는 선천적으로 자성청정의 진여, 또는 여래장이 구비되어 있음을 의미한다. 정법훈습은 진여훈습이라고도 하는데, 진여의 무명 훈습에는 因과 緣 두 가지가 있다. 因은 중생 안에 본래 구비된 여래장이 작용하는 것이다. 그래서 이를 자체상훈습이라고도 한다. 緣은 여래나 보살, 또는 가족이나 친구가 중생을 구제해 주려는 공덕을 발휘하는 것으로 친지나 여래의 공덕에 의한 것이므로 이를 용훈습이라고 한다. 결국 ②는 내 안에 내재된 진여심이 因이 되고 나를 구제해 주고자 하는 바깥의 도움이 緣이 되어 무명과 망심에서 벗어날 수 있게 됨을 말한다.

그렇다면 염법훈습의 과정은 어떠한가?

어떻게 훈습하여 染法을 일으켜 단절되지 않는가? 이른바 진여법에 의하기 때

45) 위의 책, “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.”

46) 위의 책, “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. ……用熏習者, 卽是衆生外緣之力.”

문에 무명이 있고, 무명염법의 인이 있기 때문에 곧 진여를 혼습하며, 혼습하기 때문에 곧 망심이 있게 된다. 망심이 있어서 곧 무명을 혼습하여 진여법을 요달하지 못하기 때문에 불각하여 망념이 일어나 망경계를 나타낸다. 망경계의 염법의 연이 있기 때문에 곧 망심을 혼습하여 그로 하여금 念着케 하여 여러 가지 업을 지어서 일체의 身心 등의 고통을 받게 하는 것이다.⁴⁷⁾

위에서 ‘진여법에 의하기 때문에 무명이 있’다는 것은 논리적으로 접근해야 한다. 불각은 각을 전제해야 성립할 수 있는 개념이므로, 이 세상이 염오의 세상이라는 것은 염오 아닌 세상을 전제해야 성립한다는 의미에서 불각은 각을 전제하고 무명은 진여를 전제한다는 의미이다.

‘무명염법’은 無明住地를 가리키고 ‘妄心’은 알라야식을 가리킨다. 무명주지는 현재 세계 이전부터 무시 이래로 오랜 세월을 걸쳐 윤회하고 있는 無明業識을 가리킨다. 이 무명업식이 因이 되어 현생에 윤회한 개아가 있게 된 것이다. 그러니 윤회했다는 것 자체가 불교의 입장에서 보면 깨닫지 못한 결과이다. 알라야식인 망심은 전변에 의해 제7말나식과 전6식을 生起하므로 제7말나식에 의해 ‘나’라는 의식이 생겨나고 따라서 내가 좋아하고 나에게 유리한 것이라는 의식도 아울러 생겨난다. 이것이 전6식과 합해지면 내가 좋아하고 나에게 유리한 대상에 대한 집착을 키워서 마침내 적극적으로 업을 짓는 행위로 나타나게 된다. 이것이 妄境界를 緣으로 하여 집착을 일으켜 업을 짓고 마침내 업식을 만드는 데로 나아가 일체의 신심의 괴로움을 받게 되는 과정이다.

마지막으로 施門에 대해 살펴보자. 自利行 못지 않게 利他行을 강조하는 대승불교 정신을 이어 『기신론』도 이타행을 매우 중시한다. 시문의 수행 방법에 대해 기신론은 다음과 같이 말한다.

어떻게 시문을 수행해야 하는가. 만약 와서 구하거나 찾는 모든 사람을 보게 되면 가지고 있는 재물을 능력에 따라 베풀어 줌으로써 스스로 慳貪을 버려 저로 하

47) 위의 책, “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, 令其念著, 造種種業, 受於一切身心等苦.”

여금 환희케 하며 만약 액난과 공포와 꺾박을 받는 사람을 보게 되면 자기가 감당할 수 있는 범위에 따라 無畏를 베풀어 준다. 만약 와서 법을 구하는 중생이 있으면 자기가 아는 대로 방편으로 설하되 명리나 공경을 탐내어서는 안 되니, 오직 자리 이타만을 생각하여 보리에 회향해야 하는 까닭이다.⁴⁸⁾

내용이 간단하고 의미가 분명하여 더 이상의 해석이 불필요할 정도인데, 몇 가지 주목할 점은 우선 보시의 대상이 재물에 그치지만은 않는다는 점이다. 요즘 식으로 말하자면 진리에 대한 통찰을 나누어주는 지적 재능 기부도 보시의 대상이 되고 위기와 공포와 꺾박에 시달리는 이에 게 힘과 용기를 북돋워주는 심리적 상담도 보시의 대상이 된다. 두 번째 눈여겨볼 대목은 보시의 대가로 명리는 물론 공경마저 탐내어서는 안 된다는 점을 부각한 것이다. 오직 자리와 이타 정신에 입각해서 보시를 행할 때 진정한 깨달음의 길로 접어드는 것임을 강조했다. 세 번째는 방편과 관련한 것이다. 방편설은 대체로 중생의 근기에 맞춰 진리를 설하는 것을 가리킨다. 그런데 시문에서는 재물을 베풀 때에도 자신의 능력껏 하고, 위난에 빠진 이를 구제할 때에도 자신이 감당할 수 있는 선에서 하라고 했으며 법을 구하는 자에게도 자신이 이해하는 범위 내에서 설하라고 했다. ‘隨力, 隨己堪任, 隨己能解’의 ‘隨’라는 말은 두 가지로 해석할 수 있다. 첫째는 자신의 힘이 닿는 대로 최선을 다하라는 것이고, 둘째는 남의 힘을 빌려서 자신이 한 것처럼 하지 말라는 것이다.

『기신론』에서 말한 보시의 바른 자세는 재물에 국한되지 않고 자신이 가진 것이면 무엇이든 보시의 대상이 될 수 있으며 보시를 하되 대가를 바라서는 안 되고 오직 자리와 이타의 정신으로 해야 한다. 그리고 자신의 힘을 다하되 남의 힘을 빌려 자신이 한 것처럼 꾸미지 말아야 함을 강조한다.

48) 위의 책, “云何修行施門。若見一切來求索者, 所有財物, 隨力施與, 以自捨慳貪, 令彼歡喜, 若見厄難恐怖危逼, 隨己堪任, 施與無畏。若有衆生來求法者, 隨己能解, 方便爲說, 不應貪求名利恭敬, 唯念自利利他, 回向菩提故。”

3. 『심경부주』와 『대승기신론』의 수양론 同異點

『심경』과 『기신론』의 수양론은 유학과 불교의 세계관의 차이에도 불구하고 구체적 실천 방법이나 이론에서는 심의 구조와 마찬가지로 유사한 점이 많다.

먼저 둘은 수양의 과정에서 知의 역할을 중시한다. 『심경』의 경우 독서하여 의리를 밝히고 고인에 대해 따져보아 시비를 가리는 도문학[공리, 치지] 공부가 실천에 앞서 요청된다. 치지 공부가 앞서야 사물에 응접했을 때 마땅하고 마땅하지 않음을 가려서 의리에 부합하게 처리할 수 있다. 『기신론』의 경우에도 觀法이 수양의 핵심으로 먼저 요청된다. 관법은 자신과 타인의 현상적 존재의 모습을 관찰함으로써 자신을 포함한 존재의 실상이 어떠한지를 알아감으로써 아집에서 벗어나고, 아집에서 벗어나야 탐욕에서 벗어나며, 탐욕에서 벗어나야 윤회의 쳇바퀴에 갇히는 무명업식을 쌓지 않게 된다. 따라서 관법을 통해 자신을 포함한 존재의 실상을 아는 것은 『기신론』을 포함한 불교 수양의 핵심이라 할 수 있다.

또한 『심경』과 『기신론』은 모두 수양의 궁극적 목표에 도달하기 위해 먼저 의식과 사고의 변화를 필요로 한다는 점에서도 유사하다. 아울러 궁극적 목표점도 유사하다. 『심경』의 경우 자기 안의 천리를 인지하고 수양을 통해 천리를 확충할 수 있다는 믿음이 수양의 밑바탕이 된다. 수양은 개아가 완전한 인격체인 聖人に 도달하여 자연계에서 천지가 만물을 화육하듯 사회적으로 성인이 천지의 역할을 수행하여 만물의 화육을 돕는 것이 궁극적 목표이다. 『기신론』도 자기 안의 자성청정한 진여심을 믿는 것에서 출발한다. 이것이 『기신론』의 체·상·용 三大 사상이다. 또한 자신의 깨달음에 그치지 않고 세상의 못 중생을 구제하려는 大誓願을 발하고 실제 실천하고자 하는 것이 궁극적 목표라는 점에서도 같다.

한편 똑같이 진여심이나 덕성인 理를 본원으로 가지고 있음에도 불구하고 굳이 훈습과 도문학이 필요해진 기저 논리도 『심경』과 『기신론』은 비슷하다. 『심경』의 경우 태어나면서 기질에 차이가 있고 『기신론』의 경

우 根機에 차이가 있기 때문에 본다. 그리하여 『심경』과 『기신론』이 모두 존덕성과 자체상훈습의 가능성을 지니고 있지만, 『심경』의 경우 도 문학을 통한 현인과 성인의 도움을 필요로 내세우고, 『기신론』의 경우에도 바깥의 보살이나 부처의 용훈습의 도움을 필요로 내세운다는 점에서 양측의 수양론은 유사하다.

마지막으로 『심경』과 『기신론』의 대표적 수양 방법에 속하는 敬과 止는 가리키는 함의가 매우 비슷하다. ‘(마음이) 달아나지 않게 한 군데에 집중한다’⁴⁹⁾, ‘늘 또렷이 깨어 있게 하는 법’⁵⁰⁾, ‘마음을 수렴하여 한 가지 사물이라도 (마음을 어지럽힘을) 용납하지 않는다’⁵¹⁾와 같은 『심경』의 말이 의미하는 바가 ‘고요한 곳에 머물러 단정히 앉아 뜻을 바르게 하되, 만약 마음이 흩어지려고 하면 거두어들여 정념에 머무르게 해야 한다’⁵²⁾는 『기신론』의 말과 비교해 봤을 때 의미하는 바가 크게 다르지 않다. 양쪽 모두 몸을 바르게 하여 외물로 달아나려는 의식을 안으로 거두어들이고 정신을 오롯이 깨어있게 하려는 데에서 일치한다.

그렇다면 『심경』과 『기신론』의 수양론이 보여주는 차이점에는 어떤 것이 있을까. 『심경』과 『기신론』은 수양의 구체적 과정에서 수양 주체의 의지가 향하는 방향이 정반대라는 점에서 차이를 보인다. 『심경』의 경우 수양의 방법으로 제시한 항목인 ‘操存, 求放心, 養心, 盡心’ 등은 모두 안에 있는 마음을 지향하는 구조로 되어 있다. 잡아서 ‘보존한다’는 것은 내 안에 있는 본성을 꼭 잡고 지녀서 보존한다는 것이며, ‘방심을 구한다’는 것은 내 안에 있다가 달아난 올바른 良心을 되찾아 온다는 것이다. ‘마음을 기르는 것’이나 ‘마음을 다하는 것’도 모두 내 마음 안에 있는 본성을 기르거나 다하는 것이므로 주체의 의지 방향이 안에 있는 마음 그 자체를 향하고 있다. 주체의 의지 방향이 안의 마음을 향하고 있다는 것은 마음 그 자체가 이치의 담지자이기 때문에 구현해야 할 구체

49) 『心經附註』「敬以直內」章, “主一無適.”

50) 위의 책, 위의 장, “常惺惺法.”

51) 위의 책, 위의 장, “其心收斂, 不容一物.”

52) 『起信論』, “住於靜處 端坐正意, 心若馳散, 卽當攝來住於正念.”

적 이치가 마음에 주어졌음을 의미한다.

이에 비해 『기신론』의 수양은 수양의 주체인 중생심의 의지 방향이 밖으로 향하는 구조로 되어 있다. 비록 일심이 수양의 주체이고 일심 안에 자성청정의 바탕이 있지만, 이 일심의 의지가 향하는 방향 자체는 밖이다. 이는 불교의 독특한 사유 구조와 관련된다. 불교는 ‘나’라고 여기는 자아가 사실은 오온이 일시적으로 결합한 존재에 지나지 않는다고 여기는데, 이로 인해 ‘나’를 이루고 있는 요소인 오온을 인식 대상으로 삼아 관찰함으로써 ‘나’라고 여기는 자아가 사실은 오온의 화합에 불과하다는 존재의 실체를 깨닫고 마침내 ‘나’에 대한 집착, 즉 我執에서 벗어날 수 있게 된다.

또한 ‘나’ 이외의 모든 존재를 일컬어 법이라고 하는데, ‘나’ 바깥의 존재인 법에 대한 집착을 法執이라고 한다. 그런데 이 법의 실상을 잘 관찰해 보면 이것들 또한 실체가 없이 연기에 따라 일시적으로 화합한 것들에 지나지 않는데, 법을 인식 대상으로 삼아 관찰하는 과정을 거쳐 존재의 실상을 깨닫게 되면 마침내 법집으로부터도 탈출할 수 있게 된다.

따라서 『기신론』의 수양 핵심은 ‘나’와 ‘나’ 이외의 모든 존재를 인식 대상으로 삼아 관찰함으로써 이루어진다. 이는 일심이 수양의 주체이기는 하지만 자신의 마음을 본체로 정립하는 과정을 통해서 수양을 완성하는 심경과 달리 『기신론』은 거꾸로 마음을 관찰한 결과 집착할 ‘나’라는 게 없음을 깨닫는 과정을 거쳐 수양을 완성시켜 나가고 있음을 보여준다. 다시 말해 마음 안에는 이치라고 여길 게 없다. 따라서 개아로서 세상을 어떤 태도로 살아가야 하는지에 대한 지침은 제시해 주지만 공동체로서 사회의 체제를 어떤 모습으로 만들어 나갈지에 대한 내용은 없다. 이 점에서 마음 그 자체를 理라고 본 양명학이나 마음 안의 성을 理라고 본 성리학 모두와 입장이 다른 셈이다.

『심경』과 『기신론』 수양론의 두 번째 차이점은 『심경』에는 보이지 않고 『기신론』에만 보이는 報施와 관련된다. 『심경』과 『기신론』 모두 자기 존재의 본모습을 아는 것을 통해 자기 깨달음의 완성을 추구한다는 점에서는 같으나 『기신론』의 경우 지혜와 더불어 대승 불교의 두 핵심축

중의 하나인 자비 또한 매우 강조하는데, 이는 다른 대승불교 사상에 비교해 보더라도 더 강조되어 있다. 즉 대승불교의 ‘大乘’의 가치를 구극까지 끌어올린 게 『기신론』이다. 이는 논서의 제목에서 이미 명확히 표명되어 있는데, ‘起信’의 ‘信’의 대상이 대승의 체·상·용이 심대하다는 사실을 믿어야 함을 가리키고 있는 데에서도 엿볼 수 있다. 심지어 자비의 실천을 위해서는 자신의 무위열반조차 포기한다. 물론 『심경』의 수양론 목표도 궁극적으로는 ‘擴而充之’를 거쳐 천지의 화육을 돕는 것에 있을 것이다. 그러나 수양론과 관련하여 『심경』에서는 이 점이 겉으로 부각되어 있지 않다는 점에서 『기신론』과 차이를 보인다.

IV. 맺음말

이상으로 『심경』과 『기신론』의 심 이론과 수양론을 중심으로 공통점과 차이점을 살펴보았다. 『심경』과 『기신론』은 모두 심이 무엇인지, 심의 기능이 어떠한지, 어떻게 심을 수양하여 완전한 인격체에 도달할지를 중심으로 서술한 글이다. 이런 점에서 『심경』과 『기신론』은 유학과 불교 수양론의 결정체라고 할 수 있다.

『심경』은 『서경』의 인심도심설에서 출발하여 『맹자』의 ‘不忍人之心, 養心’을 거쳐 情의 개념을 분화시키면서 마침내 ‘심통성정’으로 총결했다. 『기신론』은 초기불교의 자성청정심을 바탕으로 여래장 계열 경전의 여래장 사상, 유식학, 중관학, 화엄의 이론까지 끌어들여 一心과 二門, 三大 사상으로 총결했다.

『심경』의 性情 이론에서 理는 氣와 결합한 이후 기질지성의 모습으로 존재하며, 『기신론』에서 진여는 알라야식과 결합한 이후 여래장의 모습으로 존재한다. 그리하여 理와 진여는 현상 세계와 不一不異의 관계로 결합된다. 이들은 현실계 이전에 현상의 근원으로서 상정되어 있으나 실제로는 항상 현상과 함께하여 분리할 수 없다.

『심경』과 『기신론』은 똑같이 수양의 과정에서 앎의 역할을 중시하며

수양의 궁극적 목표에 도달하기 위해서 관점의 변화를 필요로 한다는 점에서 동일하다. 또한 진여심이나 덕성인 理를 본원으로 가지고 있음에도 불구하고 도문학을 통한 성현의 도움과 보살의 용훈습의 도움을 필요로 한다는 점에서도 동일하다.

그러나 『기신론』의 진여가 구체적 내용을 지니고 있지 않음에 비해 『심경』의 理는 구체적 내용을 지닌다. 진여는 수행의 궁극의 단계, 또는 모든 존재자의 존재 실상을 가리키는 말일 뿐임에 비해 理는 ‘인의예지’라는 구체적 내용을 지시한다는 점에서 다르다. 따라서 심경은 심을 보존하는 방법으로 심을 수양하려 하는 데 비해 기신론은 중생심의 적극적인 유위의 활동은 업을 쌓아나가는 因이 될 수 있으므로 망심의 활동을 중지하는 것을 통해 수양을 완성시켜 나가려 한다는 점에서 차이가 있다.

『심경』과 『기신론』의 차이는 유학과 불교라는 문화의 태생적 배경이 다름에 기인할 것이다. 그럼에도 불구하고 유사한 점이 많은 것은 아마도 두 문화의 교류 결과일 것이다. 문화의 공간적 교류가 새로운 문화를 창조하는 바탕이 될 수 있듯이 과거와 현재 문화의 교류를 통해서도 오늘을 성찰하고 치유하는 데 도움을 얻을 수 있으리라고 본다. 인간의 본질이 변하지 않는 이상 『심경』과 『기신론』의 마음과 수양론에 대한 통찰을 들여다보는 일은 단지 과거 유산에 대한 고고학적 탐구에만 그치지 않을 것이다.

※ 이 논문은 2024년 05월 26일에 투고 완료되어
2024년 05월 27일부터 06월 13일까지 심사위원이 심사하고,
2024년 06월 14일 편집위원회에서 게재 결정된 논문임.

참고문헌

<원전>

『大乘起信論』

『心經附註』

『長阿含經』

『朱子語類』

『知言』

『退溪先生文集』

<논문>

김선희, 「심경부주의 수양론에 관한 연구」, 성균관대학교 유학대학원 석사학위논문, 2001.

김창일, 「대승기신론의 수행체계 연구-지관을 중심으로」, 동국대학교 석사학위논문, 2021.

송희준, 「『심경』 「존덕성재명장」의 존덕성과 도문학에 대한 시비」, 『퇴계학논집』 제13호, 영남퇴계학연구원, 2013, 61~86쪽.

안유경, 「주자 성리학과 마명 『대승기신론』의 심론 비교 고찰」, 『퇴계학논집』 제26호, 영남퇴계학연구원, 2020, 285~316쪽.

이윤희, 「유가 심성수양법 분류안」, 『동양예학』 제18집, 동양예학회, 2008, 53~188쪽.

Abstract

Comparison of the mind structure and cultivation theory of 『Simgyeongbuju』 and 『Daeseung-gisinlon』

Song, Hyun-ja

『Simgyeong』 and 『Gisinlon』 contain the most core theory of mind and cultivation theory of Confucianism and Buddhism. In the 『Simgyeong』 and 『Gisinlon』, the mind corresponds to the subject of cultivation. In order for the mind to become an active subject of cultivation, the mind must be equipped in advance with the elements that enable this role. 『Simgyeong』 and 『Gisinlon』 show that the mind can perform this role through the structure of mind and cultivation method. 『Simgyeong』 and 『Gisinlon』 share the same position in that they believe that all people are born with the same good nature. In addition, 『Simgyeong』 and 『Gisinlon』 similarly understand the reason why evil exists and why there are differences between people. 『Simgyeong』 and 『Gisinlon』 have many similarities in their methods of cultivation. 『Simgyeong』 argues that the mind must have proper behavior and be careful not to develop bad thoughts while the mind has not yet come into contact with external things. 『Gisinlon』 argues that one should focus only on waking consciousness and escape from all wandering thoughts, which is no different from the practice method of 『Simgyeong』.

Despite these similarities, 『Simgyeong』 and 『Gisinlon』 also show clear differences. First of all, the meaning of mind is different. In the case of 『Simgyeong』, the mind is used as a concept to refer to the mental aspect that corresponds to the body. At this time, the mind

becomes the organ in charge of will and reason and the subject in charge of mental and physical training. In 『Gisinlon』, the mind also performs this function, but in addition, it takes on the role of repository of karma accumulated in the past and present. Moreover, in the case of 『Simgyeong』, the reason given to the mind contains specific content, but the truth of 『Gisinlon』 does not.

keywords :

Subject of cultivation, Structure of mind, Cultivation method, Karma, Content.

