

起信論의 마음에 대한 精神科學的 考察

영남대학교 의과대학 정신과학교실

김진성

The Psychiatric Consideration on the Mind in the Treatise of Awakening Mahāyāna Faith

Jin Sung Kim

*Department of Psychiatry
College of Medicine, Yeungnam University, Taegu, Korea*

- Abstract -

Background: The author investigated the structural theory of the mind, the origin of psychopathology, the resolving stage of the psychopathology, and nature of the true mind in the human mind.

Methods: The author reviewed the "Awakening of Faith in the Mahāyāna" by Mamyung and "The Commentary on the Treatise of Awakening Mahāyāna Faith" and "Expository Notes on the Treatise of Awakening Mahāyāna Faith" by Wonhyo.

Results: The author of the Treatise insisted on believing the true mind in the human being. Also in the treatise, Ālayavijnāna explained the harmonized mind of the true mind and the ignorant mind. The ignorant mind as the source of fundamental ignorance, which results in peripheral ignorance arising from the ego in relation with the external world.

Also, he explains the origin of ignorance and encourages to abandon the deep attachment to ignorance. The developing and resolving stages of ignorance are similar to the developing and resolving stage of psychopathology.

Conclusion: The author insists on the psychiatric application of the mind theory in the "Awakening of Faith in the Mahāyāna", "The Commentary on the Treatise of Awakening Mahāyāna Faith", and "Expository Notes on the Treatise of Awakening Mahāyāna Faith". Also, the author encourages deep faith of the true human mind.

Key Words: Wonhyo, Mind, Ālayavijnāna, Psychopathology

서론

최근 精神科學에 있어서도 分子生物學, 遺傳學 등 尖端基礎醫學의 눈부신 發達로 인하여 인간의 모든 現象에 대해서 生物學的으로 糾明하는데 있어서 눈부신 發展을 해오고 있으며, 특히 최근에 발표된 腦組織들의 손상된 腦組織 부위에 대한 補完적인 기능을 설명하는 腦 運動領域의 plasticity의 개념은 人間理解에 대한 새로운 지평을 열고 있다. 20세기末에 와서 精神科學 分野에서 生物學的 分野의 눈부신 發展이 한 方向이라면 正反對 方向으로 超個人 精神治療 등의 心理的 分野의 눈부신 發展도 두드러진다. 그래서 미래에는 生物學的 分野와 心理學的 分野의 統合이 어떤 식으로 이루어지는가 하는 데에 많은 精神科學者들의 關心이 고조되어가고 있다.

이러한 時代的인 潮流에 便乘하기 위하여 最近의 研究業績들을 뒤로하고 수 천 년이 이미 지난 佛敎의 經典 속에서 인간의 마음에 대한 根本的인 理解를 찾아내기 위하여 本 研究를 시작한 것은 아이러니컬하지 않을 수 없다. 經典과 大乘起信論 자체가 이미 論文의 形式을 모두 갖추고 있는데, 이를 다시 本 研究에서 번거로이 정리하는 이유는 옛 聖人의 가르침이 宗教라는 낙인 하에 분리되고 밀려나서 現代精神科學의 精神構造, 精神病理, 및 精神治療分野에 당연히 適用되어야 함에도 불구하고 실제로는 적용되지 않고 있기 때문이다. 오히려 偏狹의이고 粗雜한 理論들이 버젓이 科學이라는 이름 하에 說明되고 精神科學의 모든 教科書에 버젓이 실려있는 실정이다.

지금까지 프로이트가 내세운 마음의 構造理論을 비롯하여, 서양의 많은 精神科學者들은 마음의 構造와 精神病理에 대하여 임상경험과 자신의 체험을 토대로 각자의 理論들을 다양하게 발표하였다. 1996년, 한국정신병리-진단분류학회에서는 서양의 精神科學者인 Freud(홍택유, 1996), Jung(李符永, 1996), Karl Jaspers(양병환과 홍성기, 1996), Ludwig Binswanger(이죽내, 1996) 등의 망상의 精神病理에 대한 이론들을 발표한 바 있다. 그러나, 마음의 構造는 어떻게 이루어져 있으며, 妄想과 幻覺 등의 精神病理 現象이 어디로부터

유래하는지에 대한 명료한 설명이 아직 부족한 실정이다. 이 문제는 精神科學者들 스스로의 학문에 대한 主體性이 걸린 문제일 뿐만 아니라 환자에게 論理的이지 못한 說明은 治療의 信賴關係를 위협할 수도 있고 나아가 증상의 치료에도 안 좋은 영향을 미칠 수 있다. 論理的 說明에도 환자가 자신의 妄想과 幻覺 등의 증상을 포기하지 않는다는 말을 自信感있게 할 수 있으려면 治療者가 진정으로 그 증상에 대하여 깊은 이해를 하고 있을 때 가능하다. 이런 측면에서 고무적인 것은 禪의 精神科學的 適用을 연구한 鄭昌鎔(1991)의 연구, 元曉思想을 分析心理學的 側面에서 연구한 이죽내와 김현준(1994), 金賢俊과 李竹內(1995)의 연구 등의 흥미로운 몇 편의 새로운 研究發表가 최근에 있었다.

다음과 같은 疑問點들은 精神科學 分野에 있어서 매우 중요한 論題들이지만 宗教的이라는 낙인을 붙임으로서 많은 精神科學者들은 생각하기를 회피해왔다. 첫째는, 마음속에 內在된 肯定的인 人間心性의 存在與否이고, 둘째는 마음의 構造는 어떻게 생겼는가? 하는 마음의 構造理論이다. 세째는, 精神病理的인 마음은 어디로부터 由來되어왔으며, 逆으로 어떠한 治療的 過程을 거쳐서 없애나갈 수 있는가? 하는 것이다. 이 疑問點들을 理解하는 過程은 體驗을 필요로 하고 難解할 뿐만 아니라 言語的 意思傳達能力의 限界性까지도 느끼게 한다. 그러나 위의 疑問點들에 대한 설명이 어떤 經典에 있다면 現代의 精神科學에 반드시 도입되어야 할 필요성이 있다고 생각하여 本 研究를 시도하였다. 즉, 本 研究에서는 마음속에 內在된 肯定的인 人間心性의 存在與否, 마음의 構造, 精神病理現象의 發生過程, 및 精神病理現象들의 治療되어가는 過程 등을 알아 보았다.

재료 및 방법

本 研究에서는 海印寺 所藏 「大乘起信論疏記會本」을 근간으로 하였다. 여기에는 馬鳴의 大乘起信論(이하 論이라 약칭함), 元曉의 大乘起信論疏(이하 疏라 약칭함)와 別記(이하 別記라 약칭함)가 병기되어 있다.

本 研究에서는 文獻解釋上의 誤謬를 줄이기 위하여 金吞虛(1981)의 顯吐譯解起信論, 吳杲山(1988)의 大乘起信論講義, 張空波(1988)의 大乘起信論疏并別記, 李箕永(1989)의 元曉思想, 은정희(1991)의 원효의 대승기신론 소·별기, 송찬우(1991)의 大乘起信論, 金無得(1991)의 大乘起信論과 疏와 別記등을 參考하였다.

研究方法은 「大乘起信論疏記會本」과 上記의 여러 參考文獻들을 통하여 大乘起信論·疏·別記에 나오는 內在된 肯定的인 人間心性의 存在與否, 마음의 構造理論, 精神病理現象의 發生과 消滅過程 등을 먼저 精確하게 파악하려고 노력하였다. 이런 式의 文獻考察의 研究方法에는 研究者의 體驗과 理解의 程度가 重大한 影響을 미칠 수 있으므로 研究의 限界가 있음을 是認하며, 생길 수 있는 誤謬를 줄이기 위하여 다소 理解하기가 어렵고 文章이 고르지 못하더라도 「大乘起信論疏記會本」원문을 가능한 한 손상하지 않고 그대로 해석하여 두었다. 또한 研究者의 主觀的인 생각을 표현하기를 가능한 한 억제하였다. 다음으로는 이 研究結果를 研究目的에 맞게 세가지의 측면에 대해서 精神醫學的 解釋을 시도하였다. 먼저 窮極의 人間心性이 존재하는가를 考察한 후, 大乘起信論에 說明된 精神病理現象의 發生과 消滅과정을 살펴보고, 마지막으로 大乘起信論에 나타난 精神構造理論을 考察하였다. 精神構造理論을 考察할 때는 唯識理論(全明星, 1997; 이광현과 김진성, 1995; 深浦正文, 1983)과 古典的 精神分析의 精神構造理論(이광현과 김진성, 1995; 崔焯東과 李符永, 1986; Dewald, 1991; Brenner, 1973), 및 分析心理學的 構造理論(金賢俊과 李竹內, 1995; 이죽내와 김현준, 1994)을 比較하였다.

성 적

1. 大乘起信論·疏·別記의 內容

1. 大乘起信論 概要

이 〈論〉은 因緣分, 立義分, 解釋分, 修行信心分, 및 勸修利益分 등 다섯 가지 영역으로 구성되어 있다(表 1).

因緣分은 이 〈論〉을 짓게 된 여덟 가지의 理由를 설명하는 부분이며, 전체적인 이유는 世間의 名利와 恭敬을 求하기 위해서가 아니라, 오직 衆生들로 하여금 고통을 여의고 究竟樂을 얻게 하려함이라고 한다.

立義分은 이 論의 論旨를 총괄적으로 제시하는 부분이다.

解釋分은 이 論의 가장 중요한 부분으로서 顯示正義, 對治邪執, 分別發趣道相 등의 영역으로 나누어져 있다.

顯示正義는 一心·二門·三大의 개념을 이용하여 이 論의 內容을 가장 핵심적으로 설명한 부분이다. 一心을 眞如門과 生滅門으로 나누어 설명한다.

心眞如門에서는 眞如는 말로 설명할 수 없다는 것을 나타내는 離言眞如와 그렇지만 眞如를 말로 설명하는 部分인 依言眞如로 나누어진다.

心生滅門에서는 阿黎耶識(覺·不覺), 生滅의 因緣, 生滅의 相 및 眞如의 體·相·用 등으로 설명되며, 이중 生滅의 相은 다시 染心, 生滅樣相, 薰習 등으로 구성된다.

對治邪執은 흔히 있을 수 있는 誤解들을 설명하고 分別發趣道相에서는 不定取의 上根機 衆生과 菩薩들이 수행해 나가는 모습을 보여주고 이상으로 解釋分에 대한 설명은 끝난다.

修行信心分은 不定取의 下根機 衆生이 眞如를 깨닫기 위하여 수행해 나가야 될 방법들을 설명하며, 특히 止觀에 대한 상세한 설명이 있다.

勸修利益分은 이익을 들어가며 이 〈論〉의 理解와 實踐을 勸告하는 부분이다.

본 〈論〉에서는 心眞如門과 心生滅門의 두 門으로 이치를 설명한다. 心眞如門은 大乘의 體를 들어 설명하고 心生滅門은 大乘의 體·相·用을 들어 설명한다. 각각의 門은 一切法을 포섭하고, 이 門들은 서로 동떨어진 것이 아니라 각각 서로의 의미를 내포하고 있다.〈是二種門, 皆各總攝一切法. 此義云何, 以是二門, 不相離故.〉 원효는 〈疎〉에서 〈능가경〉의 “寂滅은 一心이라 하며, 一心이란 如來藏이라 한다.”〈寂滅者名爲一心, 一心者名爲如來藏〉는 말을 인용하여 설명하기를 眞如門은 앞 구절, 生滅門은 뒷 구절을 의미한다고 했다. 一體法이 生滅이 없으며 본래 寂靜하여 오직 一心뿐이기 때문에 이

表 1. 大乘起信論의 構成

1. 因緣分	論을 지은 理由를 說明
2. 立義分	論旨의 提示
3. 解釋分	論旨의 解明
	顯示正義 · 一心 · 眞如門 - 離言眞如, 依言眞如
	生滅門 - 心生滅(阿黎耶識) : 覺 - 本覺, 始覺 不覺 - 根本不覺 枝末不覺
	生滅의 因緣 - 心·意·意識
	生滅의 相 - 二種相 : 麤·細 二種 熏習 : 靜法熏習 染法熏習
	眞如의 自體·相 用 (三大)
	對治邪執 : 흔히 있을 수 있는 誤解에 對한 說明
	分別發趣道相 : 不正取 衆生中 上根機와 菩薩의 修行模範을 說明
4. 修行信心分	論旨을 實踐하는 方法. 止觀에 對한 說明
5. 勸修利益分	利益을 들어 理解·實踐할 것을 勸告

런 측면에서 眞如門을 세웠고 一心의 體가 本覺이지만 無明에 따라 움직여 生滅을 일으키므로 生滅門을 세웠다.

元曉는 <別記>에서 微塵으로 된 질그릇을 들어 설명하였다. 微塵이 질그릇임을 眞如門에, 질그릇이 微塵으로 되어있음을 生滅門에 비유하여 설명하였다. 事로 보면, 眞如門에서는 事法이 分別性(遍計所執性)이고, 生滅門에서는 依他性이다. 즉 眞如門에서는 모든 法은 生滅을 떠나있어 본래 寂靜하지만 단지 妄念에 의해 差別이 있다고 하고, 生滅門에서는 모든 法이 因緣으로 和合하여 生滅이 있다고 설명하였다. 理로 보면, 眞如門에서는 眞如라고 말하지만 그 實體를 얻을 수 없고, 얻을 수는 없지만 없는 것은 아니며, 性相은 常住하여 變異함이 없고 파괴할 수 없는 것이므로 임시 이름으로 眞如 또는 實際라고 한다. 生滅門에서는 理의 體가 生滅을 떠나있지만 또한 常住하는 性質을 지키지 않으며 無明의 緣을 따라 生死에 流轉한다. 이는 실로 물든 것(染)이지만 自性은 淸淨하므로 임시로 佛性 또는 本覺이라 한다고 설명하였다.

2. 心眞如

<論>에 “一法界의 大總相法門의 體이니 心性이 不生不滅이지만, 一體法이 妄念으로 인해서 차별이 있게 되었다. 만약 妄念을 여의면 一體境界의 相이

없다. 그러므로 一體法이 본래 言說相을 떠나있고 名字相을 떠나있으며 心緣相을 떠나 있다. 畢竟에는 平等하고 變異됨이 없고 파괴할 수도 없는 것이어서 오직 一心뿐이니 그러므로 眞如라고 한다.”고 하였다. <心眞如者, 卽是一法界大總相法門體. 所謂心性不生不滅. 一切法唯依妄念而差別. 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.>

1) 離言眞如

<論>에 “眞如라는 말도 相이 없으니 이는 言說의 궁극은 말에 의하여 말을 버린다는 것을 말하는 것이다. 이 眞如의 體는 버릴 만한 것이 없으니 一體法이 모두 다 眞인 때문이며, 모든 法이 똑 같기 때문이다. 一體法은 말로 할 수도 없고, 생각할 수도 없으니 구태여 眞如라는 말을 한다.”고 하였다. <言眞如者亦無有相, 謂言說之極, 因言遣言. 此眞如體無有可遣, 以一切法悉皆眞故. 亦無可立, 以一切法皆同如故. 當知一切法不可說不可念, 故名爲眞如.>

2) 依言眞如

<論>에 “다시 言說에 의지하여 眞如를 설명하면 두 가지 뜻이 있다. 첫째는, 如實空이니 實을 나타낼 수 있기 때문이요, 둘째는 如實不空이니 自體에

無漏性功德을 具足하기 때문이다.”라고 하였다. 〈復此眞如者, 依言說分別, 有二種義, 云何爲二, 一者如實空, 以能究竟顯實故, 二者如實不空, 以有自體具足無漏性功德故.〉 如實空의 空이라 하는 것은 본래부터 일체의 染法과 相應하지 않아서 一切法의 差別의 相을 여의고 虛妄心念이 없음을 말한다. 如實不空의 不空이란 法體가 空하여 妄念이 없지 않으면 淨法이 滿足되기 때문에 (具足無漏性功德) 不空이라 한다.

3. 心生滅

1) 阿黎耶識

〈論〉에 “心生滅이란 如來藏에 의하므로 生滅心이 있게 된다. 이른바 不生不滅이 生滅과 더불어 화합하여, 같은 것도 아니고(非一) 다른 것도 아닌 것(非異)을 이룸하여 阿黎耶識이라 한다.”고 되어 있다. 〈心生滅者, 依如來藏故 有生滅心. 所爲不生不滅, 與生滅和合, 非一非異, 名爲阿黎耶識〉

이에 대해 원효는 〈疏〉에서 “如來藏은 自性清淨心을 말하고, 不生不滅이란 如來藏을 의미한다. 心生滅은 如來藏 즉, 自性清淨心인 一心의 本體에 의지해서 있다. 不生不滅의 如來藏이 生滅과 화합하여 非一非異인 것을 阿黎耶識이라 한다.”고 하였다. 여기서 非一非異의 뜻을 생각해보면 不生不滅인 如來藏(眞如本體)과 心生滅인 現象이 서로 다른 것을 非一이라 하고, 不生滅의 心眞如自體가 心生滅의 諸法을 나타냈기 때문에 眞如와 生滅이 다르지 않다는 것을 非異라고 하였다. 더불어 화합한다는 말은 如來藏內의 生滅하지 않는 마음이 움직여서 生滅을 일으켜 서로 버리거나 여의지 않음을 의미한다. 〈疏〉에서 “이는 마치 큰 바닷물이 바람에 의하여 물결을 일으키지만 물의 모양(水相)과 바람의 모양(風相)이 서로 버리거나 여의지 아니함과 같다. 이때 바닷물의 움직임은(風相) 젖어있는 성질(水相)과 서로 여의지 않기 때문에 더불어 화합한다고 하는 것과 유사하다.”고 하였다.

〈論〉에서 “이 識에는 두 가지의 뜻이 있어서, 一切法을 능히 포괄하며 一切法을 능히 낼 수 있는 것이다. 두 가지의 뜻이란 覺과 不覺이다.”라고 하였다. 〈此識有二種義. 攝一切法, 生一切法. 云何爲二. 一者覺義, 二者不覺義〉 이는 阿黎耶識에 覺과

不覺의 두 가지 뜻이 있어 一切法을 생기게 하는 것을 의미하는데, 〈疏〉에서 “不覺이 本覺을 熏習하기 때문에 모든 染法을 내며, 또 本覺이 不覺을 熏習하기 때문에 모든 淨法을 내는 것이니, 이 두 뜻에 의해 一切法을 다 낸다는 것을 의미한다.”고 하였다. 〈由不覺義熏本覺故生諸染法. 又由本覺熏不覺故生諸淨法. 依此二義通生一體. 故言識有二義生一切法.〉

2) 覺

〈論〉에서 “心體가 妄念을 여윈 상태를 覺이라 한다. 妄念을 여윈 모습은 마치 虛空界와 같아서 두루하지 않는 바가 없어 法界一相이며, 바로 如來의 平等法身이다. 이 法身に 의하여 本覺이라고 한다.”고 하였다. 〈所言覺義者. 謂心體離念. 離念相者. 等虛空界, 無所不偏, 法界一相 卽是如來平等法身. 依此法身說明本覺〉

覺을 本覺과 始覺으로 말할 수 있는데, 둘 다 같은 것이지만, 本覺은 始覺에 대하여 쓰는 말이다. 즉, 本覺에 의해서 不覺이 있게 되며 不覺에 의해서 始覺이 있다. 이 뜻에 대해 〈別記〉에서는 “서로 의지해서 생긴 말이니 있는 것도 아니고 없는 것도 아니다.”라고 하였다. 〈當知如是展轉相依. 卽顯諸法非無而非有, 非有而非無也.〉

(1) 本覺

如來의 平等法身に 의해 本覺이라는 말을 하며, 心性이 不覺相을 여윈 것을 말한다. 큰 智慧光明을 뜻하는 覺照의 성질을 의미한다. 本覺이 染心을 따라서 두 가지의 모습을 내는데 智淨相과 不思議業相이다. 智淨相이란 비록 無明에 의하여 識의 움직여지는 상이 있지만 自性清淨心은 無明의 바람에 움직여지지 않고 파괴되지 않고 그대로 유지된다. 마치 물이 바람에 의하여 움직여지지만 물의 젖는 성질은 변함없이 있는 것과 같다. 不思議業相이란 무량한 공덕이 있어 중생의 根機에 따라 자연히 相應하여 여러 가지로 나타나서 利益을 얻게 하기 때문이다.

(2) 始覺

心體가 無明의 緣을 따라서 움직여 妄念을 일으킨 상태에 있지만 本覺의 熏習의 힘에 의하여 점차로 覺의 작용이 있으며 구경에 가서는 다시 本覺과 같아진다. 本覺에 가까워지는 단계에 따라 不覺,

表 2. 三細·六麤에 대한 元曉의 解釋

三細·六麤		元曉의 解釋		
三 細	無明業相 能見相 境界相	本識 (阿黎耶識)		
六 麤	智相	第七識		
	相續相	五 蘊	識 蘊	生起識 (意識)
	執取相		受 蘊	
	計名字相		想 蘊	
	起業相		行 蘊	
業繫苦相	色 蘊		前五識	

相似覺, 隨分覺, 究竟覺 등 네 가지 모습이 있다. 究竟覺이란 말에 대해 不覺, 相似覺, 隨分覺을 非究竟覺이라 한다.

① 不覺 : 수행단계 중 범부가 먼저의 일어난 생각 중 잘못된 것을 알고 惡이 일어나지 않도록 하는 覺의 상태. 妄念 중에 나타나는 生, 住, 異, 滅의 四相 중 滅相에 해당하는 殺, 盜, 淫, 妄語, 惡口, 兩舌, 綺語 등의 그릇됨을 깨닫고 없애 나간다.

② 相似覺 : 수행단계 중 聲聞과 獨覺 등 二乘의 수도자와 初發意菩薩들이 깨닫는 覺의 상태를 말하며, 妄念 중에 나타나는 四相 중 異相에 해당하는 貪, 瞋, 癡, 慢, 疑, 見 등의 그릇됨을 깨닫고 없애 나간다.

③ 隨分覺 : 수행단계 중 法身菩薩이 깨닫는 覺의 상태를 말하며, 妄念중에 나타나는 四相중 住相에 해당하는 我癡, 我見, 我愛, 我慢 등을 깨닫고 없애 나간다.

④ 究竟覺 : 菩薩地가 다하면 완전한 깨달음에 이른다. 四相 중 生相에 해당하는 業, 轉, 現을 깨달아서 완전히 本覺과 같아지는 상태를 말한다. 根本無明이 眞如本覺을 움직여서 一心이 生滅을 일으키는 것을 깨닫게 된다. 究竟覺에서 다시 不覺의 상태로 되돌아가는 일은 없다. <論>에서 그 이유는 如來藏 속에는 시간적 개념인 시작이나 끝이 없으므로 그러하다고 한다. <以如來藏無前際故, ...又如來藏無有後際.>

3) 不覺

眞如法이 하나임을 여실히 알지 못하기 때문에 不覺의 마음이 일어나서 그 妄念이 있게 된 것을

말한다. 그러한 妄念은 스스로 존재하는 어떤 것이 아니며 本覺을 떠나서는 있을 수 없다. 마치 방향 잃은 사람이 어디론가 가야할 방향을 가지고 있었기 때문에 길을 잘못 들었다고 할 수 있는 것과 같다. 不覺에는 根本不覺과 枝末不覺이 있다.

(1) 根本不覺

無明 혹은 根本無明을 말한다. 모든 染法을 내는 근본이 된다. 三細를 직접 일어나게 한다. 근본 무명이 阿黎耶心體를熏하여 움직이게 하는 生滅緣이 되고, 또한 모든 染法의 근본으로서 모든 生滅을 일으키는 因이 된다.

(2) 枝末不覺

三細와 六麤가 있다(表 2). 根本不覺(無明)에 의지하여 세 가지의 相이 생긴 것을 三細라고 하고, 境界相에서 유추되어 생긴 거친 모습을 六麤라고 한다.

- ① 三細 : 미세한 妄念의 움직임. 無明에 의하여 움직여지며 모두 阿黎耶識에 있다.
- ② 無明業相 : 不覺(無明)에 의하여 마음이 움직이는 것을 業이라 한다. 움직이면 고통이 따른다.
- ③ 能見相(轉相) : 움직임에 의하기 때문에 볼 수 있게 된 것. 즉 보는 主觀이 형성된 것.
- ④ 境界相(現相) : 能見에 의하기 때문에 境界가 거칠게 나타난 것.
- ⑤ 六麤 : 境界相에 의하여 거칠게 妄念이 움직임.
- ⑥ 智相 : 境界에 의하여 마음이 일어나 좋아하고 좋아하지 않음을 분별하는 것.
- ⑦ 相續相 : 智相에 의하기 때문에 그 苦樂을 내어서 覺觀心으로 妄念을 일으켜 相續하여 끊

어지지 않는 것.

- ㉔ 執取相 : 相續에 의하여 境界를 반연하여 생각 함으로서 苦樂에 住持하여 執着을 일으킨 것.
- ㉕ 計名字相 : 잘못된 執着에 의하여 거짓된 名稱과 言說의 相을 分別하는 것.
- ㉖ 起業相 : 名字에 의하여 이름을 따라가면서 執着하여 여러 가지의 行동을 짓는 것.
- ㉗ 業繫苦相 : 業에 의하여 果報를 받아서 自在 하지 못한 것.

元曉는 〈疏〉에서 無明業相, 能見相, 境界相 등의 三細는 本識(阿黎耶識)에, 智相은 第七識에, 相續相, 執取相, 計名字相, 起業相 등은 生起識에, 業繫苦相은 앞의 다섯가지가 낸 果報에 해당한다고 주장하였다. 五蘊과의 관계를 보면, 相續相은 五蘊 중 識蘊에, 執取相은 受蘊에, 計名字相은 想蘊에, 起業相은 行蘊에 해당한다고 하고, 業繫苦相은 行蘊이 만든 業에 의하여 생긴 果報로 보았다.

4. 生滅因緣

生滅因緣이란 生滅이 있게 되는 과정을 설명하는 부분이다. 〈論〉에서 “生滅因緣이란 중생이 마음에 의하여 意와 意識이 轉變함을 두고 말한다.”고 하였다. 〈復次生滅因緣者, 所謂衆生依心, 意, 意識轉故〉

元曉는 〈疏〉에서 두 가지의 生滅因緣을 들고 있다. 첫째는, 阿黎耶識의 體가 모든 法을 變作하는 것이 生滅因이 되고, 根本無明이 心體를 薰習하여 움직이게 하는 것이 生滅緣이 되는 경우이다. 둘째는, 無明住地가 모든 染法의 근본으로 모든 生滅을 일으킴으로 生滅因이 되고, 六塵境界가 七識을 일으켜 生滅을 요동시키니 이것이 生滅緣이 되는 경우이다. 이 두 가지를 生滅兩重因緣이라 한다.

阿黎耶識에 의하여 無明이 있게 되며(以依阿黎耶識 說有無明), 阿黎耶識이 生滅의 因으로서, 無明이 生滅의 緣으로서 작용하여, 이 因緣에 의하여 意와 意識의 轉變함이 있게 된다. 즉, 阿黎耶識에 의지해서 無明이 있게 되고, 無明에 의해 意와 意識의 轉變함이 있게 된다.

不覺이 생겨서 보는 것이 있게 되고(能見), 보이는 대상이 있게 되며(能現), 경계를 취하여(取境界), 결국 妄念이 서로 성숙하여 이어지기 때문에 이를 意라고 하며 意에는 다섯 가지가 있다(表 3).

1) 業識 : 無明의 힘으로 인하여 不覺心이 움직이기 때문에 業識이라 한다.〈一者, 名爲業識, 謂無明力, 不覺心動故.〉

2) 轉識 : 움직여진 마음으로 능히 볼 수 있기 때문에 轉識이라 한다.〈二者, 名爲轉識, 依於動心, 能見相故.〉

3) 現識 : 일체 경계를 능히 나타냄이 마치 밝은 거울이 물체의 형상을 나타내는 것과 같으므로 現識이라 한다.〈三者, 名爲現識, 所謂能現一切境界, 猶如明鏡, 現於色像, 現識亦爾.〉

4) 智識 : 染法과 淨法을 分別하므로 智識이라 한다.〈四者, 名爲智識, 謂分別染淨法故.〉

5) 相續識 : 妄念이 相應하여 끊어지지 않으므로 相續識이라 한다.〈五者, 名爲相續識, 以念相應不斷故.〉 이 相續識은 과거 한량없는 세월동안의 善惡의 業을 간직하고, 현재와 미래의 果報를 성숙시켜 어긋남이 없게 하며, 과거와 미래의 일이 계속하여 생각나도록 한다.

表 3. 意와 三細·六塵의 관계

五段階 意	起信論 解釋	元曉의 解釋
業 識	無明業相	本 識
轉 識	能 見 相	(阿黎耶識)
現 識	境 界 相	
智 識	智 相	第 七 識
相續識	相 續 相	意 識

元曉의 〈疏〉와 〈別記〉에 따르면 業識, 轉識, 現識은 阿黎耶識에 해당되고, 智識은 第七識, 相續識은 意識에 해당한다. 相續識은 意識이지만 意識을 낸다는 의미에서 意에 포함시켰다. 意識이란 곧 이 相續識이다. 범부의 執着함이 점점 깊어짐에 따라 我(나)와 我所(나의 것)를 헤아려 생각하고 여러 가지 잘못된 執着心을 일에 따라 일으켜 六塵을 分別하기 때문에 이러한 생각을 意識이라 하며, 分離識, 分別事識이라고도 한다. 六相중 執取相, 計名字相, 起業相도 意識에 속한다.

一切法이 모두 마음으로부터 일어나 잘못 생각하여 생긴 것이어서 一切의 分別은 곧 자신의 마음(自心)을 分別하는 것이니, 마음은 마음을 보지 못하여 相을 얻을 만한 것이 없기 때문이다. 世間の 모든 境界는 다 중생의 無明妄心에 의하여 머물러

表 4. 意와 六染의 관계 및 깨닫는 修行段階

意	六 染	깨닫는 修行段階
意 識	執 相應染	二乘解脫, 信相應地
相續識	不斷 相應染	信相應地, 淨心地 (初地菩薩)
智 識	分別智 相應染	具戒地 (菩薩二地-菩薩六地) 無相方便地 (菩薩七地)
現 識	現色 不相應染	色自在地 (菩薩八地)
轉 識	能見心 不相應染	心自在地 (菩薩九地)
業 識	根本業 不相應染	菩薩盡地 (淨心地, 菩薩十地), 如來地

있게 되니, 이렇므로 一切法은 거울 가운데의 형상과 같아서 實體를 얻을 만한 것이 없고, 오직 마음 일 뿐 허망하다. 왜냐 하면 마음이 생기면 가지가지의 法이 생기고 마음이 없으면 가지가지의 法이 없어지기 때문이다. 元曉는 〈疏〉에서 「十卷經」의 예를 들어, 萬法이 마음으로 인한 것을 모르는 것이 마치 꿈속의 사람이 꿈속 일을 모르는 것 같으며, 칼이 스스로를 못 베는 것과 같고 손가락이 스스로를 가리키지 못하는 것과 같다는 비유를 인용하여 見分을 여윈 밖에 따로 相分이 없음을 說明하였다.

5. 染 (心)

하나의 法界임을 알지 못하기 때문에 마음이 相應하지 아니하여 홀연히 妄念이 일어나는 것을 無明이라한다. 心性(眞如)은 본래 항상 妄念을 떠나 있어 淸淨하고 변함이 없으나, 無明이 홀연히 일어나서 眞如를 熏習하여 물든 마음이 된 것을 染心이라 한다. 染心은 眞如의 根本智를 막기 때문에 煩惱障라고도 하고, 無明은 세간의 自然業智를 막기 때문에 智障라고도 한다.

無明의 熏習으로 인하여 일어난 識은 범부가 알기 어렵다. 〈別記〉에서 그 이유를 말하기를, “心體가 깨끗하면서 또한 물들어 있으며, 마음이 움직이면서 또한 고요하다. 染淨의 구별이 없고, 動靜의 구별이 없지만 또한 하나도 아니다. 이렇게 질묘하므로 알기 어렵다.”고 하였다. 〈而今此心體淨而體染, 心動而心靜. 染淨無二. 動靜莫別. 無二無別. 而亦非一. 如是之絶, 苦難可知.〉 그러므로 오직 완전한 부처의 경지가 되어서야 완전하게 알 수 있게 된다.

染心에는 여섯 가지가 있다(表 4). 앞에서는 意를 설명하면서 妄心이 생긴 순서에 의해 미세한 마

음으로부터 거친 마음의 순서대로 설명했으나, 여기서부터는 없애나가기 위한 목표로서 染心을 다루므로(還滅의 과정) 거친 마음으로부터 미세한 마음으로 배열한다.

1) 執 相應染 : 前六識 중의 意識이 일으키는 생각이며, 아라한, 연각 등 이승(二乘) 해탈한 이와 信相應地의 사람이 여윈다.

2) 不斷 相應染 : 相續識이 일으키는 생각이며, 信相應地에서 점점 여의며 淨心地(初地菩薩)에 이르러 여윈다.

3) 分別智 相應染 : 智識이 일으키는 생각이며, 具戒地(菩薩二地-菩薩六地)에 이르러 차츰 여의고 無相方便地(菩薩七地)에 이르러 완전히 여윈다.

4) 現色 不相應染 : 現識이 일으키는 생각이며, 色自在地(菩薩八地)에서 여윈다.

5) 能見心 不相應染 : 轉識이 일으키는 생각이며, 心自在地(菩薩九地)에서 여윈다.

6) 根本業 不相應染 : 業識이 일으키는 생각이며, 菩薩盡地(淨心地, 菩薩十地)에서 차츰 여의고 如來地에서 완전히 여윈다.

여기서 相應染의 相應이란 體等, 知等, 緣等, 및 同時性을 갖춘 것을 말한다. 즉, 생각하는 마음 자체(心王)가 깨끗하면 생각되어지는 것(心所)도 깨끗하고, 생각하는 마음자체가 더러우면 생각되어지는 것도 더러울 때 이 兩者間의 일치를 두고 相應한다고 한다. 不相應染의 不相應이란 阿黎耶識의 모습을 두고 말하는데, 이 識안에 覺과 不覺의 뜻이 같이 있지만, 覺은 항상 맑고 깨끗한 모습이고 不覺은 항상 물든 모습이기 때문에 兩者間에 不相應한다고 한다.

生滅相을 다시 分別해 볼 때 麤와 細로 나누어 볼 수 있다. 麤는 마음과 더불어 相應하기 때문이

表 5. 染法熏習과 不覺의 관계

染法熏習 種類		不 覺	
無明 熏習	根本 熏習	枝 末 不 覺	無明
	所起見愛熏習		三細 六麤
妄心 熏習	業識根本熏習		三細
	增長分別事識熏習		六 麤
妄境界熏習	增長念熏習		
	增長取熏習		

고 細는 마음과 더불어 相應하지 않기 때문이다. 執 相應染, 不斷 相應染은 거치른 모습 중의 거치른 모습(麤中之麤)으로 범부의 경계요, 分別智 相應染은 거치른 모습 중의 미세한 모습(麤中之細)으로 菩薩의 경계요, 現色 不相應染과 能見心 不相應染은 미세한 모습 중의 거치른 모습(細中之麤)으로 菩薩의 경계요, 根本業 不相應染은 미세한 모습 중의 미세한 모습(細中之細)으로 부처의 경계이다.

통틀어 말하면 麤와 細의 두가지 마음이 모두 無明住地에 의해 일어나지만, 따로 말한다면 無明으로 인하여 不相應心이 생겼고, 境界를 계기로 하여 相應心이 생겨났다. 그래서 無明이 제거되면 不相應心이 없어질 것이고, 不相應心으로 유발된 相應心이 따라서 없어질 것이다. 그러나 無明으로 비롯된 모든 染心이 없어지더라도 心體는 없어지지 않는다.〈所言滅者, 唯心相滅, 非心體滅.〉 이에 대해 〈論〉에서 비유하기를 바람이 물을 근거로 움직이는 모습을 나타내다가 소멸되는 것과 같다고 했다. 즉, 바람이 없어져 움직임(染心)은 없어져도 물(心體)은 그대로 남아있는 것과 같다.

眞如가 無明의 熏習을 받아 變異함으로 인하여 轉識, 業識, 現識이 일어나고, 現識으로 말미암아 種種의 境界를 취하며, 이로 인해 마음바다(心海)가 요동하여 七識의 물결이 일어난다. 여기서 無明이 眞如를 熏習한다는 것은 熏習할 수 없는 곳에 熏習하는 것이어서 상식적으로 이해할 수 없는 不可思議한 일이므로 不可思議熏이라고, 眞如가 無明의 熏習을 받아 變異하는 것은 생각할 수 없는 變化라고 하여 不思議變이라 한다.

6. 熏 習

세상 사람들이 입은 의복에는 본래 향기가 없지만, 냄새가 스며들면 향기가 있게 된다. 그와 같이

眞如의 깨끗한 마음이 無明의 熏習을 받아 물든 모습을 띄게 되고, 無明의 물든 생각이 眞如의 熏習을 받아 맑고 깨끗한 작용이 있게 된다. 이 熏習은 染法熏習과 淨法熏習으로 나누어 볼 수 있다.

1) 染法熏習

染法이 끊임없이 생기는 방향으로의 熏習을 의미한다(表5). 여기에는 妄境界熏習, 妄心熏習, 無明熏習이 있다. 眞如法에 의하여 無明이 있고, 無明이 인이 되어 眞如를 熏習하며, 熏習하기 때문에 妄心이 있게 되며, 妄心이 다시 無明을 熏習하여 妄念이 일어나 妄境界가 나타난다. 妄境界는 다시 妄心을 熏習하여 念着하게 하여, 여러 가지 業을 지어서 고통을 받게 한다.

(1) 妄境界熏習 : 그릇 의식된 對象境界가 일으키는 熏習.

① 增長念熏習 : 妄境界가 妄念을 증대시키는 熏習.

② 增長取熏習 : 妄境界가 執着을 증대시키는 熏習.

(2) 妄心熏習 : 그릇된 주관적 생각(妄心)으로 인하여 일어나는 熏習.

① 業識 根本熏習 : 가장 기본적인 業識 熏習. 阿羅漢, 辟支佛, 일체 菩薩이 生命苦를 받는 이유가 되는 熏習.

② 增長 分別事識熏習 : 사물을 분별해가는 識(分別事識)을 증대시키는 熏習. 범부가 業의 고통을 받는 이유가 되는 熏習.

(3) 無明熏習 : 無明이 일으키는 熏習. 根本熏習과 所起見愛熏習의 두 가지가 있다.

① 根本熏習 : 業識을 일으키는 熏習. 根本無明이 眞如를 熏習하여 생각을 움직이게 하는 것을 業

識이라 함.

② 見愛熏習(所起見愛熏習) : 分別事識을 일으키는熏習. 그릇된 見解와 煩惱를 일으키는熏習. 枝末不覺을 일으킨다.

2) 淨法熏習

淨法이 끊임없이 생기는 방향으로의熏習을 뜻하며, 眞如法이 있어서 眞如가 무명을熏習하는 것이다. 染法熏習은 끝이 있는데 반해서, 淨法熏習은 끝이 없다. 淨法熏習은 妄心熏習과 眞如熏習으로 나눌 수 있다.

(1) 妄心熏習

① 分別事識熏習 : 범부와 二乘人이 생사의 고통을 싫어하여 힘이 닿는대로 노력하여 점차로 無上道에 나아가므로 分別事識熏習이라 한다. 여기서는 分別事識 중에서도 특히 意識의 작용을 말한다.

② 意熏習 : 모든 菩薩이 發心勇猛하여 涅槃으로 속히 나아가게 하는熏習이며, 여기서는 意 중에서도 특히 業識의熏習을 뜻한다.

(2) 眞如熏習

眞如의 自體相의熏習과 眞如의 用的熏習이 있다. 또한 覺者의 位에서 이루어지는 완전한熏習인 가 아닌가에 따라서 未相應, 已相應으로 나눈다.

① 自體相熏習과 用熏習

② 自體相熏習 : 無始로부터 無漏法과 不思議業을 갖추며 境界性을 짓는 것이다. 이 둘의 뜻에 의하여 항상熏習하여 衆生으로 하여금 生死의 苦痛을 싫어하고 涅槃을 즐겨 스스로 자기에게 眞如法이 있는 줄 믿어 發心修行하게 한다. 無漏法과 不思議業을 갖추었다는 것은 如實不空의 門을 의미하며, 境界性을 짓는다는 것은 如實空門에 대해 말한 것이다. 眞如는 본래 같지만, 無明에 의하여 衆生들은 煩惱에 있어서 차별이 있게 되었다. 그래서 涅槃에 들어가는 前後의 差別이 벌어진다. 나무 중의 火性이 불의 正因이지만 방편이 없으면 나무를 태울 수 없듯이 衆生도 正因의 熏習하는 힘과 부처, 보살, 선지식 등을 만나 緣을 삼지 못하면 열반에 들어가기 어렵다. 역으로 外緣의 힘은 있으나 내부에 淨法熏習이 미약하면 또한 고통을 싫어하고 열반을 구하는 등의 행위가 없다. 두 가지 조건이 맞아야 涅槃의 道에 나아갈 수 있다.

③ 用熏習 : 衆生의 外緣의 힘이다. 여기에는 差別緣과 平等緣이 있다. 差別緣이란 구도의 과정에서 부처와 보살이 권속이나 부모, 제친(諸親), 급사, 친구, 원수가 되어 나타나서 도와주거나 사섭(四攝) 등을 일으키며, 그 외의 한량없는 행위의 緣이 되어 주는 것이니 大悲로 熏習하는 힘을 일으켜 衆生으로 하여금 善根을 增長하게하여 보거나 혹은 듣거나 하여 이익을 얻게 하는 것이다. 近緣은 빨리 解脫을 얻을 때이고, 遠緣은 오랜 시간을 지나서 解脫을 얻을 때이다. 平等緣은 일체의 모든 부처와 보살이 일체 衆生을 解脫시키고자 항상 熏習하여 버리지 않음을 말한다. 그래서 衆生이 삼매에 들게 되면 평등하게 모든 부처를 볼 수 있다.

② 未相應과 已相應熏習

④ 未相應熏習 : 眞如가 일으키는熏習이지만 범부, 二乘과, 初發意菩薩 등이 意와 意識으로熏習하는 경우에 信力에 의하기 때문에 無分別心과 相應하지는 못하고, 아직 自在業의 수행이 부처의 用과 相應되지 못하는 경우이다.

⑤ 已相應熏習 : 法身菩薩이 無分別心을 얻어 모든 부처의 智用과 더불어 相應하여 오직 法力에 의하여 저절로 수행하게 되어(自然修行) 眞如를熏習하여 無明을 滅함을 말하는 경우이다.

7. 分別發取道相

수행의 단계 중 上根機 不定聚衆生과 菩薩이 수행해 나가는 모습을 설명함.

- 1) 信成就發心 : 十信, 十住의 不定聚衆生이 하는發心.
- 2) 解行發心 : 十行, 十廻向의 수행단계에서 하는發心. 六波羅蜜多의 이해와 실천을 하는發心.
- 3) 證發心 : 初地부터 十地에 걸친 菩薩이 하는發心. 세 가지發心相이 있다. 즉, 眞心(無分別智), 方便心(後得智), 業識心(阿黎耶識)이 특징이다.

8. 修行信心分

不定聚衆生중 下根機 衆生이 修行해야할 德目.

- 1) 信心 : 眞如, 佛, 法, 僧에 대한信心
- 2) 修行五門 : 施, 戒, 忍, 進, 止觀
 - (1) 施門 : 財施, 法施, 無畏施
 - (2) 戒門 : 不殺, 不盜, 不婬, 不兩舌, 不惡口,

不妄言，不綺語，遠離貪，嫉欺詐諛曲瞋恚，邪見

(3) 忍門：忍他人之惱

(4) 進門：懺悔，勸請，隨喜，廻向

(5) 止觀門

① 止：眞如三昧，一行三昧를 획득하여 유지하도록 止를 닦음. 內住，等住，安住，近住，調順，寂靜，最極寂靜，全住一趣，等持 등 九種心住를 닦음.

② 觀：無常觀，苦觀，無我觀，不淨觀 등 四種慧行을 닦음.

止와 觀은 반드시 병행하여 이루어져야 하며, 하나라도 소홀히 하거나 무시해서는 菩提道에 들어갈 수 없다 (共相助成 不相捨離니 若止觀不具면 則無能入菩提之道.)

II. 大乘起信論의 精神科學의 解釋

1. 窮極의 人間心性에 관한 大乘起信論의 觀點

마음속에 內在된 肯定的인 人間心性에 대한 믿음은 지구상에 存在했던 수많은 宗教가 추구했던 목표이며 精神科學의 영역에서도 중요한 목표가 되어왔다.

大乘起信論은 窮極의 人間心性에 대한 믿음을 高趣시키기 위하여 存在하게 된 論이라고 할 수 있으며, 이 論·疏·別記에는 窮極의 人間心性和 이를 達成해 가는 過程과 方法이 詳細히 說明되어 있다.

窮極의 人間心性의 存在를 說明하기 위하여 眞如門과 生滅門이라는 이중적인 구도를 내세웠으며, 眞如門과 生滅門은 各各의 門이 서로의 의미를 포함하고 있다. 眞如門에서는 眞如를 내세워 窮極의 人間心性의 體를 說明하고, 生滅門에서는 阿黎耶識을 내세워 窮極의 人間心性의 體·相·用을 說明한다.

窮極의 人間心性의 體를 나타내는 眞如에 대한 <論>의 說明을 보면 “眞如란 一法界의 大總相法門의 體이니 心性이 不生不滅이지만, 一體法이 妄念으로 인해서 차별이 있게 되었다. 만약 妄念을 여의면 一體境界의 相이 없다. 그러므로 一體法이 본래 言說相을 떠나있고 名字相을 떠나있으며 心緣相을 떠나 있다. 畢竟에는 平等하고 變異됨이 없고 파괴할 수도 없는 것이어서 오직 一心뿐이니 그러므로 眞如라고 한다.”고 하였다. 이 眞如는 다시

‘말을 떠난 眞如’(離言眞如)와 ‘말에 의지한 眞如’(依言眞如)로 나누어 二重의 으로 說明된다. 離言眞如란 “眞如는 本來 말과 생각을 떠나있어서 말로 표현할 수 없는데 억지로 말로 표현하자니 眞如라는 말을 한다.”는 뜻이며, <論>에 “一體法은 말로 할 수도 없고, 생각할 수도 없으니 구대여 眞如라는 말을 한다.”고 하였다. 依言眞如란 眞如를 言說에 의지하여 說明할 때의 眞如를 뜻하며 如實空과 如實不空으로 眞如를 說明한다. 如實空의 ‘空’이라고 하는 것은 一切法의 差別의 相을 여의고 虛妄心念이 없는 상태를 뜻하며, 如實不空의 ‘不空’이라고 하는 것은 法體가 空하여 妄念이 없으면 淨法이 滿足되어 있음, 즉 無漏性功德을 具足함을 의미한다.

또 다시 窮極의 人間心性의 體·相·用을 說明하기 위해 이 論에서는 阿黎耶識을 내세웠다. 이 阿黎耶識에 대한 <論>의 定義를 보면 “不生不滅이 生滅과 더불어 化合하여, 같은 것도 아니고(非一) 다른 것도 아닌 것(非異)을 이룸하여 阿黎耶識이라 한다.”고 되어있다. 또 원효는 <疏>에서 이에 대해 說明하기를 “不生不滅의 如來藏이 生滅과 化合하여 非一非異인 것을 阿黎耶識이라 한다.”고 하였다. 非一非異의 뜻에서 非一이라 함은 不生不滅인 如來藏(眞如本體)과 心生滅인 現象이 서로 다른 것을 뜻하고, 非異라고 함은 不生滅의 心眞如自體가 心生滅의 諸法을 나타내기 때문에 眞如와 生滅이 다르지 않다는 것을 뜻한다. 더불어 化合한다는 말은 如來藏內의 生滅하지 않는 마음이 움직여서 生滅을 일으켜 서로 버리거나 여의지 않음을 의미한다.

위와 같은 大乘起信論의 내용을 미루어 볼 때, 이 論은 인간의 마음속에 內在된 肯定的인 人間心性에 대한 믿음을 근본적으로 주장하고 있으며 이는 精神科學에서 추구하는 人間心性에 대한 根據를 提供해 준다.

2. 大乘起信論에 說明된 精神病理現象의 發生과 消滅

이 論은 精神病理現象의 發生과 消滅에 관한 說明이 立體的으로 이루어지고 있다. 精神病理現象이 어디로부터, 왜, 어떻게 생기게 되며, 逆으로 어떠한 過程을 거쳐서 精神病理現象이 消滅되어 갈 수 있으며, 어떻게 消滅되어 가는가에 대한 說明은 阿

黎耶識과薰習의 개념에서 찾아 볼 수 있다.

阿黎耶識에는 永遠不變의 淸淨無垢한 眞如本體와 生滅을 거듭하는 現象이 共存하며, 不生不滅과 生滅, 眞과 妄이 같이 共存한다. 阿黎耶識에 대하여 <論>에서 “이 識에는 覺과 不覺의 뜻이 함께 있어서, 一切의 法을 능히 포괄하며 一切의 法을 능히 낼 수 있다.”고 하고, 또 <疎>에서 “不覺이 本覺을 薰習하기 때문에 모든 染法을 내며, 또 本覺이 不覺을 薰習하기 때문에 모든 淨法을 낸다.”고 한다. 즉, 이 阿黎耶識에는 覺과 不覺의 두 가지 뜻이 있는데 不覺이 本覺을 薰習하여 三細六麤의 一切諸法現象이 일어나게 되는 것이 精神病理現象의 發生過程이며, 本覺이 不覺을 薰習하여 非究竟覺의 여러 段階를 거쳐 究竟覺에 이르게 되는 과정이 精神病理現象의 消滅過程이다.

다음으로 이 論에서 精神病理現象의 發生과 消滅過程에 관하여 찾아 볼 수 있는 것은 薰習에 대한 說明部分에서이다. 精神病理現象의 發生過程은 染法薰習과 일치하고 精神病理現象의 消滅過程은 淨法薰習과 일치한다. 즉, 染法薰習의 過程은 無明이 眞如를 薰習하여 妄心이 있게되고, 妄心이 다시 無明을 薰習하여 妄境界가 나타나며, 妄境界는 다시 妄心을 薰習하여 業을 지어 苦痛을 받게 한다. 이 染法薰習의 過程은 精神病理現象의 發生過程을 잘 설명해준다. 淨法薰習은 眞如가 無明을 薰習하는 힘으로 인하여 苦痛을 여의고 깨달음(覺)의 상태로 나아간다. 이 淨法薰習의 過程은 精神病理現象으로부터 벗어날 수 있다는 可能性의 根據를 마련해 주고 있고, 精神病理現象의 消滅過程을 설명해주며, 나아가 자기의 本來의 內面的 모습인 眞如를 찾을 수 있다는 가능성을 보여준다.

위와 같이 大乘起信論의 阿黎耶識의 不覺과 薰習 中 染法薰習은 精神病理現象의 發生過程을 잘 說明해 주며, 阿黎耶識의 覺과 薰習 中 淨法薰習은 精神病理現象의 消滅過程을 잘 說明해 준다.

3. 大乘起信論에 說明된 精神構造理論

大乘起信論에서는 意를 業識, 轉識, 現識, 智識, 相續識으로 나누었다. 이에 대해 元曉는 唯識佛敎理論과 대비하여, 業識, 轉識, 現識을 本識(阿黎耶識)에, 智識을 第七識에, 相續識을 意識에 대응시

켰다(表 3).

이죽내와 김현준(1994)은 그의 分析心理學的 考察에서 無明을 無意識性, 根本無明을 集團無意識性, 三細는 集團無意識내의 古太의 同一性, 六麤는 五官의 感覺作用을 포함한 意識의 自我에 대응시켰다.

古典의 精神分析 構造理論과 연관시켜 보면(이광헌과 김진성, 1995; 崔焘東과 李符永, 1986; Dewald, 1991; Brenner, 1973) 相續識은 意識과 前意識에, 業識, 現識, 智識은 모두 無意識에 포함시킬 수 있다.

고찰

東洋의 文化를 흔히 精神文化라고 한다. 東洋에는 그만큼 精神에 대한 文化遺産과 經典이 많이 있으면서도 실제로 精神科學의 理論的 根據로서 활용된 바는 아직 미미하다. 東洋의 수많은 經典 속의 精神에 대한 說明들이 臨床에 應用되지 못하고 있고 現代의 精神科學에 紹介조차 되지 못하는 理由를 몇 가지로 대별해 보면, 첫째, 經典의 精神에 관한 내용이 보통 사람이 이해하기가 어렵고 極少數의 사람만이 理解할 수 있다는 점, 둘째, 漢文과 같은 言語의 障壁이 존재한다는 점, 셋째, 論文의 形式을 완전히 갖추어서 經典의 내용을 現代의 精神科學의 領域에 소개한다는 것이 무척 어렵다는 점, 넷째, 經典의 내용을 臨床에 適用하려면 그 經典의 내용을 먼저 治療者가 충분히 熟知한 상태라야 臨床適用이 가능하다는 점, 다섯째, 經典의 내용은 科學이 아니라 非科學이고 宗教의 領域이라고 도외시하는 사람들이 많다는 점등을 생각할 수 있다. 마음의 領域에 관한 論文은 완전한 形式을 갖추기가 科學의 다른 論文보다 어렵고 臨床適用 後에도 客觀的인 效果的인 평가가 어려워 論文化하기가 어렵다. 또한 자신의 修行을 먼저 強調하다가 보니 患者에게 適用하는 것은 상당히 危險視되고 宗教의 問題가 治療狀況에서 轉移感情을 汚染시킬 수 있으므로 많은 精神科學者들은 臨床適用을 상당히 꺼린다. 그러는 사이에 많은 사람이 쉽게 이해할 수 있는 즉, 大衆的인 說得力이 있는 잘못된 理論들이 마음에 대한 理論들로서 주도할 수 있는 危險이 있

다. 마음에 대한 眞理는 대다수의 사람이 理解하는 어떤 것이 아니라 極少數의 사람만이 理解할 수 있는 어떤 것이고, 體驗의인 內容이 많으며, 言語의으로 說明하는 것도 限界가 있는 것이다. 마음은 過去·現在·未來의 사람에 따라서 달라지는 것이 아니므로 精神科學者 중에서 聖人 또는 聖者(또는 菩薩)가 배출되어 마음에 관한 理論을 재정립하지 않는다면 당연히 옛 聖人의 가르침에 의지하여 마음에 관한 理論을 정립하는 것이 마땅하다고 本研究者는 생각한다. 이러한 취지에서 本研究에서는 研究者의 主觀的인 생각을 최소화하고 文獻의 내용을 최대한으로 하여 다음과 같은 몇 가지 점들을 고찰하였다.

窮極의 人間心性에 대한 大乘起信論의 一貫된 추구는 무엇보다도 중요한 側面이다. 眞如를 들어 心性의 體를 나타내고 阿黎耶識을 들어 心性의 體·相·用을 나타내었다. 心相뿐만 아니라 心性을 중요시 여기는 精神科學의 分野는 특히 分析心理學과 存在分析學에서 볼 수 있다(金賢俊과 李竹內, 1995).

人間은 生死의 고통 속에 있다가 고통을 깨닫고 고통 없는 상태를 향해서 나아가는 還滅緣起의 과정을 갈 수도 있고, 미혹하여 끝없이 고통 속에 헤매는 流轉緣起의 과정을 겪을 수도 있다. 이 과정은 精神科學에서 探究하는 精神病理現象의 生成과 消滅過程과 같다. 佛敎의 모든 理論이 그러하지만 精神病理現象에 대한 大乘起信論의 觀點은 모든 人間과 나아가 生物에게까지 미치는 普遍的이고 共通의인 觀點에서 서술되어 있다. 즉 精神病理現象이 특정 환자에게만 일어나는 特殊한 現象으로서가 아니라 모든 衆生에게 일어나는 普遍的 現象으로 다루어진다.

이 論은 精神病理現象의 生成과 消滅過程을 입체적인 구도로서 다각적으로 설명하고 있다. 前半部는 精神病理現象의 生成過程을 주로 다루고 있고, 後半部는 精神病理現象의 消滅過程을 주로 다루고 있다. 또한 전반부의 阿黎耶識내에도 精神病理現象의 生成과 消滅過程이 같이 설명되어있고, 후반부의 熏習 중에도 精神病理現象의 生成과 消滅過程이 같이 설명되고 있다.

이 論에서 設定한 阿黎耶識은 그 뜻이 아주 묘하고도 특이하다. 阿黎耶識의 概念은 人間의 永遠不

變하고 淸淨한 根源의 心性으로서의 의미도 있고 現象의이고 生滅하는 一時的 마음으로서의 의미 즉 精神病理의인 마음의 意味도 내포하고 있다. 兩面을 모두 肯定하는 阿黎耶識의 뜻에 대해, 〈別記〉에서 元曉는 이 論이 中觀論과 十二門論의 理論과 瑜伽論과 攝大乘論의 理論을 統合하고 그 당시의 모든 爭論을 평정했다고 하였다. 精神科學의 側面에서 볼 때 根源의 心性에 대한 說明의 의미도 있고 또한 精神病理現象에 대한 說明의 根據가 되기도 한다. 阿黎耶識에는 眞如 本體와 生滅 現象이 공존하며, 不生不滅과 生滅, 眞과 妄이 같이 공존한다. 또 이 阿黎耶識에는 覺과 不覺의 뜻이 있는데, 不覺義로부터 三細六麤의 一切諸法現象이 일어나게 되는 것이 精神病理現象의 發生過程이며, 覺義로부터 不覺을 없애나가는 과정, 즉 非究竟覺을 거쳐 究竟覺에 이르게 되는 것이 精神病理現象의 消滅過程이다(全 明星, 1995).

阿黎耶識의 개념에 있어서 唯識論에서는 第七末那識에게 我라고 집착되는 識이라는 의미에서 阿黎耶識이라 하고 八地以上の 菩薩位가 되면 없어지고 毘播迦·阿陀那 등으로 바뀐다고 주장한다. 그러나 이 〈論〉에서는 阿黎耶識을 不生不滅과 生滅이 화합해서 非一非異의 상태로서 眞如와 無明의 和合體인 眞妄和合識으로 보고 있다. 大乘起信論에서 주장하는 阿黎耶識의 개념을 고려해 볼 때 元曉가 〈別記〉에서 이 〈論〉은 中觀學派의 空思想과 唯識學派의 有思想을 모두 融和하여 모든 爭論을 없앴다고 한 이유를 알 수 있다. 이죽내와 김현준(1994)은 如來藏과 無明의 非一非異의 관계를 分析心理學의으로 볼 때 無意識의 自己像 혹은 象徴으로서의 精神現象에서 볼 수 있다고 하였다.

精神病理現象의 生成과 消滅過程을 설명하는 부분으로 染法熏習과 淨法熏習이 있다. 染法熏習은 無明이 眞如를 熏習하는 理由로 精神病理現象의 生成過程을 잘 설명해주며, 人間이 精神病理를 겪게 되는 原因을 명쾌하게 설명해 준다. 淨法熏習은 眞如가 無明을 熏習하는 힘으로 인하여 精神病理現象의 消滅過程을 잘 설명해준다. 이 〈論〉에서는 淨法熏習의 과정을 다섯 단계로 나누어 설명한다. 첫째 단계는 眞如가 熏習하는 因의 힘에 의하여 妄心으로 하여금 生滅苦를 싫어하게 하고 涅槃을 구하기

를 좋아하게 하여, 이런 이유로 인하여 眞如를 더욱 熏習하게 되어서 자신의 本性이 眞如임을 스스로 믿게 되는 단계이다. 이 단계는 十信位 중의 信을 밝힌 것이다. <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.> 둘째 단계는 마음이 망녕되게 움직이지만 앞의 境界가 없음을 이해하여 세상법에 집착하지 않는 것을 수행해나가는 단계이다. 이 단계는 三賢位에 해당한다. <知心妄動, 無前境界, 修遠離法.> 셋째 단계는 앞의 境界가 없음을 如實히 아는 단계이다. 이 단계는 初地見道位에 해당한다. <以如實知 無前境界故> 넷째 단계는 여러 가지 방편으로 隨順行을 닦고, 어떠한 것에도 집착심을 일으키지 않으며 妄心을 일으키지 않고, 오랫동안 熏習力에 의지하여 無明이 소멸되는 단계이다. 이 단계는 十地的 修道位를 말한다. <種種方便, 起隨順行, 不取不念, 乃至久遠熏習力故, 無明則滅.> 다섯째 단계는 無明이 소멸하면 더 이상 妄念이 없고 그러므로 인해 境界가 따라서 없어지게 된다. 因과 緣이 모두 없어지니 心相이 모두 없어진다. 이 단계는 果地에서 涅槃을 얻은 단계 또는 自然業을 이룬 단계이다. <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.>

淨法薰習 중 眞如薰習에 대한 觀點에 있어서 唯識佛敎理論과 大乘起信論은 다르다. 唯識佛敎理論에서는 眞如是 生滅하는 것이 아니므로 能熏(熏習하는 주체로서의 역할)의 조건에 맞지 않는다고 주장하며 能熏이 될 수 없다고 한다. 그러나 이 <論>은 眞如가 熏習을 할 수 있다고 주장한다. 眞如薰習이 가능하다면 이는 精神病理現象의 消滅過程에 대한 理論의 根據가 된다. 그러한 側面에서 이 部分에 대한 見解의 差異는 아주 重要하다(全 明星, 1997; 이 광현과 김진성, 1995; 深浦正文, 1983).

大乘起信論에 說明된 精神構造理論을 보면 지금까지 나와 있는 어떤 理論보다도 細密하다는 것을 알 수 있다. 大乘起信論에서는 意를 業識, 轉識, 現識, 智識, 相續識으로 나누고 있다. 이는 唯識佛敎와 대비하여 볼 때, 業識, 轉識, 現識은 本識(阿黎耶識), 智識은 第七識, 相續識은 意識에 대비시켜 볼 수 있다. 여기서 無意識의 마음의 部分에 있어서 唯識佛敎理論보다 大乘起信論이 더욱 細分化

된 名稱을 使用하고 있음을 볼 수 있다. 分析心理學的으로 볼 때, 이죽내와 김현준(1994)은 無明을 無意識性, 根本無明을 集團無意識性에, 三細를 集團無意識내의 古太의 同一性에, 六麤를 五官의 感覺作用을 포함한 意識的 自我에 대비시켰다.

古典的 精神分析 構造理論과 연관시켜 보면 相續識은 意識과 前意識에, 業識, 現識, 智識은 모두 無意識에 포함시킬 수 있다(이광현과 김진성, 1995; 崔焘東과 李符永, 1986; Dewald, 1991; Brenner, 1973). 그러나 古典的 精神分析 構造理論에는 無意識의 개념이 이 <論>보다 細分化되어 있지 않다.

古典的 精神分析이나 보편적인 精神治療理論들과 비교해보면 이들이 精神治療에서 주로 다루는 精神領域은 上記의 淨法薰習의 一段階도 벗어나지 못함을 알 수 있다(Dewald, 1991; Brenner, 1973). 古典的 精神分析이나 보편적인 精神治療理論들의 精神治療에서 주로 다루는 精神領域을 大乘起信論의 染心에서 볼 때, 六段階인 執相應染, 不斷相應染, 分別智相應染, 現色不相應染, 能見心不相應染, 根本業不相應染 中的 첫 단계인 執相應染을 주로 다루고 있음을 알 수 있다(Dewald, 1991; Brenner, 1973). 단, 分析心理學과 現存在分析學등 極少數의 精神治療學派만이 이 領域을 벗어나 根源的 心性을 추구하고 있다고 할 수 있다(金賢俊과 李竹內, 1995). 이에 비해 大乘起信論에서는 완전한 깨달음에 도달하는 것을 목표로 하고 있다. 分析心理學的의 考察에서 金賢俊과 李竹內(1995)는 淨法薰習의 다섯 단계를 自己를 실현해가는 個性化 過程과 비교 설명하였고, 정창용(1981)은 자신의 經驗을 토대로, 參禪을 하여 妄念을 그치면 定, 中心力, 智慧, 洞察力이 생긴다고 하였다. 이런 比較分析和 經驗은 자기의 本性을 찾아가는 모든 修行이 淨法薰習 때문에 가능하다고 주장하는 이 <論>의 주장과 일맥상통한다고 하겠다.

이상의 考察을 통하여 大乘起信論·大乘起信論疏·大乘起信論別記에 나오는 마음에 관한 理論을 現代精神科學의 心性理論, 精神病理理論, 精神構造理論, 및 精神治療理論의 領域에 應用한다면 인간의 마음을 더욱 깊이 있게 이해하는데 도움이 되리라 생각한다. 또한 本 研究者의 體驗이 부족하고 人格이 未熟함으로 인해 이 論의 뜻을 올바르게 전

달하지 못한 점이 있다면 이 후의 研究者가 반드시 시정해 주기를 바란다.

淨法熏習은 精神病理現象의 消滅過程을 설명한다.

요 약

참 고 문 헌

本 研究는 大乘起信論·大乘起信論疏·大乘起信論別記 등의 文獻考察을 한 후, 그 결과를 통하여 窮極의 人間心性의 存在與否, 精神病理現象의 發生과 消滅, 精神構造理論 등의 側面에 대해 精神科學의 解釋을 시도하였다.

그 研究한 結果를 要約하면 다음과 같다.

1. 인간의 마음 속에는 肯定的인 意味의 根源의 인 心性이 眞如또는 阿黎耶識이라는 이름의 상태로 존재한다.

2. 生滅하는 인간의 現象인 마음은 阿黎耶識으로 설명할 수 있다. 阿黎耶識의 마음에는 不生不滅의 眞如本體와 生滅의 現相이 非一非異의 관계로 존재하고 있다.

3. 阿黎耶識에는 覺과 不覺이 있고 覺에는 本覺과 始覺의 뜻이 있다. 人格發達過程에 따라 始覺은 다시 不覺, 相似覺, 隨分覺, 究竟覺의 四段階가 있다. 이는 精神病理現象의 消滅過程이라 볼 수 있다. 不覺은 無明인 根本不覺과 枝末不覺으로 되어 있다. 枝末不覺에는 三細六麤가 있고 三細에는 無明業相, 能見相, 境界相이 있으며 六麤에는 智相, 相續相, 執取相, 計名字相, 起業相, 業繫苦相이 있다. 三細와 六麤를 精神病理現象의 發生過程이라고 볼 수 있다.

4. 마음의 構造理論에서 意는 業識, 轉識, 現識, 智識, 相續識으로 나눌 수 있다. 業識, 轉識, 現識은 阿黎耶識에, 智識은 第七識에, 相續識은 意識에 해당한다.

5. 染心은 執相應染, 不斷相應染, 分別智相應染, 現色 不相應染, 能見心 不相應染, 根本業 不相應染 등으로 나눌 수 있고, 西洋의 精神治療에서 주로 다루는 段階는 첫 단계인 執相應染에 해당한다.

6. 熏習에는 染法熏習, 淨法熏習이 있다. 染法熏習에는 無明熏習, 妄念熏習, 妄境界熏習 등이 있고, 淨法熏習에는 妄心熏習과 眞如熏習이 있다. 染法熏習은 精神病理現象의 發生過程을 설명해 주며,

金無得: 大乘起信論과 疏와 別記. 經書院, 서울, 1991.
 金吞虛: 懸吐譯解起信論. 華嚴學研究所, 서울, 1981.
 金賢俊, 李竹內 元曉의 心性論에 관한 分析心理學의 研究. 神經精神醫學 34(2): 345-368, 1995.
 송찬우: 大乘起信論. 世界史, 서울, 1991.
 深浦正文著, 全觀應譯 唯識論解說. 明心會, 부산, 1983.
 양병환, 홍성기: 망상의 정신병리-Karl Jaspers의 觀點. 精神病理學 5(1) 15-26, 1996.
 吳杲山: 大乘起信論講義. 寶蓮閣, 서울, 1988.
 殷貞姬: 元曉의 三細 阿黎耶識說-대승기신론의 경우 哲學 第19輯, 韓國哲學會, 서울, pp 99-116.
 은정희: 대승기신론 소·별기. 一志社, 서울, 1991.
 李箕永: 元曉思想(世界觀). 5판, 弘法院, 서울, 1989.
 이광현, 김진성: 唯識佛敎와 精神分析間의 比較. 동국의학 3(3) 39-50, 1995.
 李符永: 分析心理學의 立場에서 본 妄想의 精神病理. 精神病理學 5(1) 27-34, 1996.
 이죽내, 김현준: 元曉가 본 阿黎耶識의 分析心理學의 考察. 神經精神醫學 33(2): 342-352, 1994.
 이죽내: 망상의 정신병리-Ludwig Binswanger의 觀點. 精神病理學 5(1) 3-9, 1996.
 張空波: 大乘起信論疏 并 別記. 元曉聖師全集卷五, 第一文化史, 서울, 1988.
 全明星: 眞如緣起에 대한 考察. 한국불교학 2, 제일정신, 서울, 1995, pp 391-400.
 全明星: 三能變識의 研究-成唯識論을 中心으로-. 박사학위논문, 동국대학교 대학원, 1997, pp 1-180.
 정창용: 參禪의 心理學의 意義. 道와 人間科學(素巖李東植先生華甲記念論文集), 三一堂, 서울, 1981, pp 29-41.
 崔焄東, 李符永: 佛敎의 唯識思想과 分析精神治療理論의 比較試論. 神經精神醫學 25(1): 101-113, 1986
 홍택유: 망상의 정신병리-Freud의 觀點. 精神病理學 5(1): 10-14, 1996.
 Brenner C: An elementary textbook of psychoanalysis. 2nd, International universities press, New York, 1973, pp 1-125.
 Dewald PA: The theory and practice of individual psychotherapy. Psychotherapy tape library, Chicago, 1974, 김기석 역: 정신치료의 이론과 실제. 고려대학교 출판부, 서울, 1991, pp 9-15.