

元曉『大乘起信論別記』의 위치여부

駒澤大學 吉津宜英

1. 문제의 소재

원효의『大乘起信論疏』(이하「疏」라고 부름)과『大乘起信論別記』(이하「別記」라고 부름)와의 관계를 논하고자 한다. 통설에는「疏」가「別記」를 언급하고 있고, 3회 정도「別記」에 설명을 참고하라는 부분이 있기 때문에「別記」가 먼저 성립되었고,「疏」는「別記」의 뒤에 저술되었다고 말해왔다. 필자는 본 논문에서 이 통설에 이의를 제기하고 오히려「別記」가「疏」보다 뒤에 저술되었을 가능성이 있다고 연구하였다.

이전에 필자는 石井公成의 논술(注 1)에 이의를 제기하고 그 문제에 대하여 하나의 논문을 발표하였지만(注 2) 福土慈稔가 나의 논지에 찬성하지 않고、石井公成의 설에 동의하였기에(注 3) 이번 기회에 다시 연구결과를 주장하고자 한다.

2. 石井公成와 福土慈稔의 說

石井公成은「『別記』가『海東疏』의 草稿本이라는 것은 일찍부터 지적되어 왔다」고 서술하고, 또「『海東疏』는『別記』를 増広한 것이 아니고, 거기에는 壯年期의 研鑽의 성과가 담겨져 있다.」고 논술한다. 그 위

에 石井은 원효의 저작의 인용관계를 세밀하게 조사하고, 『起信論別記』→『一道章』→『二障義』→『起信論疏』→『金剛三昧經論』이라고 하는 흐름을 축으로 그의 저작의 전후 관계를 정했다. 斷簡의 『判比量論』이 顯慶四年(659年) 玄奘訳出의 『成唯識論』를 인용하고 있지만 別記도 疏도 『成唯識論』를 인용하고 있지 않기 때문에 659年以前 元曉(617-686)가 50歲 전후에 지은 것이라고 石井은 판단했다.

그러나 別記도 疏도 모두 「新論」이라고 칭하고, 『成唯識論』을 인용하고 있는 것이 판명되었다. 이것을 別記와 疏에 두고 표시하고, 『成唯識論』에 해당하는 부분을 지적해 보자.

別記卷本 「異相六者。無明与彼住相和合、不覺所計我我所空。由此能起六種異相。所謂貪瞋痴慢疑見。如新論云。煩惱自性。唯有六種。此之謂也。」(大正藏44·231頁上29行、韓國仏教全書1·685頁上1行) 이 「新論」은 『成唯識論』卷六 「煩惱謂貪瞋痴慢疑惡見」(大正藏31·17行)의 인용이다.

疏卷上(大正藏44·209頁中27行)도 別記와 똑같은 문장에서 「新論」에 언급했다.

또, 疏卷上에서는 한군데 더 「問。瑜伽論說。阿梨耶識。五數相應。緣二種境。即此論中現色不相應染。何故此中說不相應。答。此論之意。約煩惱數差別轉義。說名相應。現識之中。無煩惱數。依是義故。名不相應。彼新論意。約遍行數。故說相應。由是道理。亦不相違也。」

(大正藏44·215頁下9行、韓國仏教全書1·71

7頁下18行)에서「新論」을 인용했다. 이「新論」은『成唯識論』卷三의 五遍行의 心所, 즉「此識與幾心所相應。常與觸作意受想思相應。阿賴耶識無始時來乃至未轉。於一切位。恒與此五心所相應。以是遍行心所攝故。」(大正藏31·11頁中13行)의 인용이다.

이것에 의하면 別記와 疏가『成唯識論』을 인용하고 있지 않다고 한 石井의 지적은 무너진다.『成唯識論』의 翻譯 年代부터 보면, 659年 이후의 저작이며,「新論」이라고 칭하며 인용하고 있기 때문에 翻譯 직후의 인용이라는 인상도 받는다. 그렇다면, 틀림없이 元曉가 43歲 이후의 著作이 된다. 石井가 왜「五十歲前後」라고 판단했는지 모르겠지만, 그 정도로 늦은 著作은 아닐 것이다.

그런데, 福士慈稔氏は「元曉의 著述의 引用經論에 착안한 고찰에서는 이미 많은 성과가 발표되어 있다. 그 중에서,『起信論疏』와『起信論別記』의 著述順序가 바뀌었다는 견해도 있지만,『起信論疏』에『起信論別記』가 인용된 이상『起信論別記』→『起信論疏』라는 순서는 타당한 것이라고 생각된다.」고 서술하며 나의「見解」를 부정하고, 石井의 著作關係論을 계승했다.

福士는 現存의 著作이 인용하고 있는 經論을 열거하고 있지만, 別記에도 疏에도『成唯識論』의 인용을 지적하지 않았다. 그리고,『成唯識論』을 인용했을까, 하지 않았을까의 기준을 著作의 前後 關係를 정함에 있어서 중시하였기 때문에 別記나 疏가『成唯識論』을 인용하

고 있는 사실을 빠뜨린 것은 결과적으로 福士에게 논술의 전면적인 변경을 재촉하는 것이 된다.

3. 別記의 특수한 형태

나는 疏가 元曉 자신의 많은 著作에 언급한 것은 사실이며, 현존하는 『二障義』 등보다 뒤에 撰述된 것이라는 것을 인정한다. 다만, 疏가 別記에 언급하고 있기 때문이라는 것만으로 別記가 疏에 선행하고 있다고는 생각하지 않는다. 또, 石井가 소개한 통설에 있는 疏의 草稿本이 別記에 있다고는 도저히 생각되지 않는다. 이것에 대해서 지금부터 논술하겠다.

第一에 지적하고 있는 것은, 疏는 『起信論』 전체의 완전한 註釈書이다. 그것에 대해, 別記에서는 元曉 스스로가 이하와 같이 서술했고, 歸敬偈이나 因緣分の 註釈도 없고, 또 修行信心分과 勸修利益分에 대한 註釋도 굳이 취급하지 않았다. 元曉는 다음과 같이 서술했다.

別記卷本「第二消文者。初歸敬偈及因緣分。文相可知。」(大正藏 44·226 頁中 27 行、韓國仏教全書 1·678 頁中 11 行). 즉, 이것부터 文文句句를 해석하지만, 처음의 歸敬偈과 因緣分은 읽으면 알 수 있기 때문에 해석은 생략하고 바로 立義文의 해석에 들어간다.

또, 別記卷末「此後二分者。但可依文深起信心。懃息妄想。不可執言。分別是非。以諍論故。今釈煩不更消息也。」(大正藏 44·240 頁下 7 行、韓國仏教全書 1·697 頁下 13 行). 즉, 修行信心分과 勸修利益分

의 二分은 論文을 직접적으로 읽어 깊은 信心을 일으켜야 하고, 힘써 妄想을 그치고, 言葉를 執著하거나 是非를 분별해야만 하는 것이 아니고 諍論이 근원이 되었기 때문이다. 그래서, 이제는 번거러워서 다시 註釈을 더하거나 하지 않았다고 말한다.

이 두 문장에 의해 元曉가 別記에는 전체를 註釈할 의지가 없다는 것을 알 수 있다. 또, 부분적으로는 疏에 대응하는 정도의 細釈이 있으면서, 요소요소에 最初에 인용한 부분에 나와 있는 「文相可知」과 유사한 표현을 나타내며 해석하지 않은 부분이 많다. 「文相可解」「文相可見」과 비슷한 표현은 別記 전체에 9군데가 있다.

이러한 別記의 著述 형태가 보통의 註釈書라고 말할 수 있을까. 別記가 疏의 草稿本이라고 하는 통설이 성립하기 위해서는, 別記도 一應首尾, 일관된 註釈書의 형태가 되어 있어야 비로소 그렇게 말할 수 있지 않을까.

그러면 대체 別記의 성격은 疏에 대해 어떤 관계에 있다고 생각하면 좋을까. 나는 단적으로 別記가 疏의 注의 역할을 하고 있다고 생각한다. 이러한 나의 의견에 대한 반론은 두가지가 있을 수 있다. 別記가 疏와 같이 細釈하고 있고, 疏와의 대응이 좋은 부분은 정해서 注 등이라고 말하지 않았기 때문에 아니라는 反論이다. 이것에 대해서는 나도 대답하기가 어렵다. 또 하나가 문제는 疏에 別記라고 나와 있다는 사실이다. 내가 하나의 제안을 하자면, 3번의 別記의 指摘은, 疏가 성립하고, 또 別記도 撰述된 후에, 疏에 뒤에서부터 더하여

적었다해도 아무런 문제도 없다고 생각한다. 우리가 論文을 작성할 때 注를 붙이는 방법을 생각해 보면뒤에서부터 「別記」라고 넣어도 이상하지 않다.

그런데 내가 別記는 疏의 注라는 가설을 세우는 것에 어려운 문제가 가로막는다. 그것은 別記와 疏를 비교해 보면 이하에 보는 것과 같이 別記가 독자적으로 和會를 展開하고 있는 부분이 많다는 것이다. 내가 말한 것과 같이 別記는 疏의 注라고 한다면 왜 3번만이 아니고 좀 더 빈번하게 「別記」라고 적어넣지 않았을까라는 의문이다. 이 의문에도 솔직히 말해 대답을 할 수 없다. 다만 이하의 대응에서 보는 것과 같이 別記에 독자적인 和諍、和會의 자세가 나와 있는 것은 사실이다. 그 사실을 본 뒤에 다시 別記의 위치 부여, 그 특색을 생각하도록 하자.

4. 別記의 和會、和諍의 사례와 疏와의 대응

사례 1, 『起信論別記』卷本、「其爲論也。無所不立。無所不破。如中觀論十二門論等。遍破諸執。亦破於破。而不還許能破所破。是謂往而不遍論也。其瑜伽論攝大乘等。通立深淺。判於法門。而不融遣自所立法。是謂與而不奪論也。今此論者。既智既仁。亦玄亦博。無不立而自遣。無不破而還許。而還許者。顯彼往者往極而遍立。而自遣者。明此與者窮與而奪。是謂諸論之祖宗。群諍之評主也。」(大正藏 44 卷·226 頁中 4 行~12 行、韓國仏教全書 1 卷·678 頁上 10 行~19 行)

참조, 『起信論疏』卷上、対応文 없음.

사례 2, 『起信論別記』卷本、「問。若此二門。各攝理事。何故眞如門中。但示摩訶衍體。生滅門中。通示自體相用。答。攝義示義異。何者眞如門。是泯相以顯理。泯相不除。故得攝相。泯相不存。故非示相。生滅門者。攬理以成事。攬理不壞得攝理。攬理不泯。故亦示體。依此義故。且說不同。通而論之。二義亦齊。是故眞如門中。亦應示於事相。略故不說耳。問。二門不同其義已見。未知二門所攝理事。亦有隨門差別義不。答。隨門分別。亦有不同。何者眞如門中所攝事法。是分別性。以說諸法不生不滅本來寂靜但依妄念而有差別。故心生滅門所說事法。是依他性。以說諸法因緣和合有生滅故。然此二性雖復非一而亦不異。何故以因緣所生生滅諸法。不離妄念而有差別故。分別性不異依他。亦在生滅門也。又因緣之生自他及共皆不可得。故依他性不異分別。亦在眞如門也。如是二性雖復不異。而亦非一。何以故。分別性法。本來非有。亦非不無。依他性法。雖復非有。而亦不無。是故二性亦不雜亂。如攝論說。三性相望。不異非不異。應如是說。若能解此三性不一不異義者。百家之諍。無所不和也。二門所攝理不同者。眞如門中所說理者。雖曰眞如亦不可得。而亦非無。有佛無佛。性相常住無有反異。不可破壞。於此門中。假立眞如實際等名。如大品等諸般若經所說。生滅門內。所攝理者。雖復理體離生滅相。而亦不守常任之性。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。如涅槃華嚴經等所說。今論所述楞伽經等。通以二門。爲其宗體。然此二

義。亦無有異。以雖離生滅。而常住性亦不可得。雖曰隨緣而恒不動。離生滅性故。以是義故。眞如門中。但說不壞假名。而說實相。不動實際。建立諸法。生滅門中。乃說自性清淨心因無明風動。不染而染。染而不染。同眞如門中。說唯空義。生滅門內。說不空義。爲不如是耶。答。一往相配。不無是義故。上立義分眞如相中。但說能示摩訶衍體。生滅門中。亦說顯示大乘相用。就實而言。則不如是。故下論文。二門皆說不空義。問。若生滅門內二義俱有者。其不空義。可有隨緣作生滅義。空義是無。何有隨緣而作有義。答。二義是一。不可說異。而約空義。亦得作有。何者。若空定是空。應不能作有。而是空亦空。故得作有。然此空空亦有二義。一者有法性空。是空亦空。有之與空。皆不可得。如是空空。在眞如門。如大品經云。一切法空。此空亦空。是名空空。二者猶如有無有性故得爲空。是名曰空。如是空無空性。故得作有。是名空空。如是空空。在生滅門。如涅槃經云。是有是無。是名空空。是是非非。是名空空。如是空空。十住菩薩。尚得少分。如毫釐許。何況余人。二門差別。應如是知。上來釋上總立法竟。」（大正藏44卷·227頁中29行~228頁上24行、韓國仙教全書1卷·679頁下12行~680頁下4行）

참조, 『起信論疏』卷上、対応文 없음.

사례 3, 『起信論別記』卷本、「問。如瑜伽論等說阿梨耶識。是異熟識一向生滅。何故此論乃說此識具含二義。答。各有所述。不相違背。何者。此微細心。略有二義。

若其爲業煩惱所惑義邊。辨無令有一向生滅。若論根本無明所動義邊。熏靜令動。動靜一體。彼所論等。依深密經。爲除一是常之見。約業煩惱所惑義門。故說此識一向生滅心。心數法差別而轉。今此論者。依楞伽經。爲治眞俗別體執。就其無明所動義門。故說不生滅與生滅和合不異。然此無明所動之相。亦即爲彼業惑所惑故。二意雖異。識體無二也。問。爲當心體常住。心相生滅。體相不離。合爲一識。爲當心體常住。亦即心體生滅耶。答。若得意者。二義俱許。何者。若論其常住不隨他成曰體。論其無常隨他生滅曰相。得言體常相是無常。然言生滅者。非生之生。非滅之滅。故名生滅。是心之生。心之滅故乃名生滅。故得言心體生滅。如似水之動名爲波。終不可說是動非水之動。當知。此中道理亦爾。設使心體不動。但無明相動者。則無轉凡成聖之理。以無明相一向滅故。心體本來不作凡故。難曰。若使心體生滅。則眞心有盡。以生滅時無常住故。又若心體本靜而隨緣動。則生死有始。是爲大過。以本靜時無生死故。又若心隨緣變作生滅。亦可一心隨緣變作多心。是三難不能得離。故知此義不可立也。解云。此義無妨。今從後而答。如說常心隨無明緣。變作無常之心。而其常性恒自不變。如是一心。隨無明緣。變作多衆生心。而其一心常自無二。如涅槃經云。一味之藥。隨其流處。有種種味。而其眞味亭留在山。正謂此也。又雖曰本靜。隨緣而動。而無生死有始之過。以如是展轉動靜皆無始。如說云。先是果報。後變成因。而恒展轉因果皆無始故。當知。此中道理亦爾。又雖心體生滅。而恒心體常住。以不一不異故。所謂心體不二而無一

性。動靜非一。而無異性。故如水依相續門則有流動。依生滅門而恒不動。以不常不斷故。所謂不度亦不滅。故當知。此中道理亦爾。是故所設三難。無不消也。上來約體總立已竟」(大正藏 44·229 頁上 12 行~同頁中 23 行、韓國仏教全書 1 卷·681 頁下 18 行~682 頁中 18 行)

참조、「起信論疏」卷上、「今此論主正釋彼文。故言非一非異。此中業識者。因無明力不覺心動。故名業識。又依動心轉成能見。故名轉識。此二皆在梨耶識位。如十卷經言。如來藏即阿梨耶識。共七識生。名轉滅相。故知轉相在梨耶識。自眞相者。十卷經云。中眞名自相。本覺之心。不藉妄緣。性自神解名自眞相。是約不一義門說也。又隨無明風作生滅時。神解之性與本不異。故亦得名爲自眞相。是依不異義門說也。於中委悉。如別記說也」(大正藏 44·208 頁下 3 行~同 12 行、韓國仏教全書 1·707 頁中 21 行~下 8 行)

事例 4, 「起信論別記」卷本、「問。上言一心有二種門。今云此識有二種義。彼心此識。有何差別。解云。上就理體名爲一心。體含絕相隨緣二義門。故言一心有二種門。如經本言寂滅者名爲一心。一心者名如來藏。義如上說。今此中識者。但就一心隨緣門內。理事無二。唯一神慮。名爲一識。體含覺與不覺二義。故言此識有二種義。是故心寬識狹。以心含二門識故。又門寬義狹。以生滅門含二義故。如四卷經云。不離不轉名如來藏識。七識流轉不滅。所以者何。彼因攀緣諸識生故。非聲聞緣覺修行境

界。十卷經云。如來藏不在阿梨耶識中。是故七識有生有滅。如來藏不生不滅。何以故。彼七種識。依諸境界念觀而生。此七識境界。一切聲聞外道修行者。不能覺知之。二文同明此識不生滅義。何者。欲明境界風所動故。藏海中七識浪轉。是故七識。有生有滅。如來藏者。即是藏識。雖不離轉。而體不轉。故如來藏不生不滅。故言不離不轉名如來藏識等。十卷意者。欲明七識。是浪不非海相。在梨耶識海中。故有生滅。如來藏者。是海非浪。不在阿梨耶識海中。故無生滅。故言如來藏不在阿梨耶識中。是故七識。有生有滅等。以如來藏即是阿梨耶識故。言不在。若使如來藏不在生滅梨耶識中者。即應下云。是故八種識有生有滅。何故但言是故七識有生滅耶。當知此二經文。其本是一。但翻譯者異故。致使語有不同耳。又四卷經云。阿梨耶識名如來藏。而與無明七識。共俱離無常過。自性清淨。餘七識者。念念不住。是生滅法。如是等文。同明梨耶本覺不生滅義。又四卷經云。剎那者。名為識藏。十卷云。如來藏阿梨耶識。共七識生名轉滅相。如是等文是。顯梨耶生滅不覺之義。此今論主。總括彼經始終之意。故言どう（道の下に口）此識有二種義也。」（大正藏44・229頁下10行~230頁上14行、韓國仏教全書1・682頁下11行~683頁中4行）

참조, 『起信論疏』上、「當知一心義寬。總攝二門。此識義狹。在生滅門。此識二義既在一門。故知門寬而義狹也。引經釋義如別記也。」（大正藏44・208頁下28行~209頁上1行、韓國仏教全書1・708頁上3行~6行）

사례 5, 『起信論別記』卷本、「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。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。答。非但無闇。亦有明照。以有照故。亦有斷惑。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。斷義亦爾。先有後無名爲斷者。始覺有斷。本覺無斷。本來離惑名爲斷者。本覺是斷。始覺非斷。若依是義。本來斷故。本來無凡。如下文云。一切衆生。從本已來。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。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。當知由有本覺故。本無不覺。無不覺故。終無始覺。無始覺故。本無本覺。至於無本覺者。源由有本覺。有本覺者。由有始覺。有始覺者。由有不覺。有不覺者。由依本覺。如下文云。本覺義者。對始覺義說。以始覺者。即同本覺。始覺者依本覺故而有不覺。依不覺故說有始覺。當知如是展轉相依。即顯諸法。非無而非有。非有而非無也。問。此本覺性。爲當通爲染淨因性。爲當但是諸淨法性。若言但是淨法因者。何故經云。如來藏者是善不善因乃至廣說。若通作染淨者。何故唯說具足性功德。不說具足性染患耶。答。此理通與染淨作性。是故唯說具性功德。是義云何。以理離淨性故。能隨緣作諸染法。又離染性故。能隨緣作諸淨法。以能作染淨法故。通爲染淨

性。由離染淨性故。唯是性功德。何以得離染淨性。乃成諸功德。取著染淨性。皆是妄想故。」(大正藏 44·230 頁中 2 行~同頁下 6 行、韓國仏教全書 1·683 頁中 23 行~684 頁上 16 行)

참조, 『起信論疏』卷上、対応文 없음.

사례 6, 『起信論別記』卷本、「問。若言始覺同於本覺離生滅者。此說云何通。如攝論云。本既常住。末依於本。相續恒在。乃至廣說。答。二意異故。理不相違。何者此論主意。欲顯本由不覺。動於靜心。今息不覺。還歸本靜。故成常住。彼攝論意。欲明法身。本來常住不動。依彼法身。起福慧二行。能感萬德報果。既爲因緣所起。是故不離生滅。故說相續。具義而說始成萬德。要具二義。依前義故常住。依後義故生滅。生滅常住不相妨礙。以一一念迷遍。三世不過一念故。如似一一毛孔。皆遍十方。雖遍十方。不增毛孔。佛佛如是。無障無礙。豈容偏執於其間哉。如花嚴經偈云。牟尼離三世。相好悉具足。住於無所住。法界悉清淨。因緣故法生。因緣故法滅。如是觀如來。究竟離癡惑。今二論主。各述一義。有何相妨耶。」(大正藏 44·232 頁中 2 行~同 17 行、韓國仏教全書 1·686 頁中 2 行~同 19 行)

참조, 『起信論疏』卷上、対応文 없음.

사례 7, 『起信論別記』本、「云何無異者。以四相生起。義有前後。而從本已來同時相依。又此四相。爲心所成。除心以外。無別自體。故言四相俱時而有皆無自立。

猶如海水之動。說名爲波。波無自體故。無波之動。水有體故。有水之動。心與四相義。亦如是爲顯是義故。四卷經云。大慧。七識不流轉。不受苦樂。非涅槃因。如來藏者。受苦樂與因俱。若生若滅。又夫人經云。於此六識及心法。智此七法。剎那不種衆苦。不得厭苦樂求涅槃。世尊如來藏者。無前際。不起不滅法。種諸苦得厭苦樂求涅槃。又云生死者。是二法是如來藏。世間言說故。有生有死。非如來藏。有生死法。此二經意。同明即如來藏。流轉生死。生死根本無自體。無自體故。無別流轉。相既無轉。體何由動。故言非如來藏有生有死。由是義故。四相唯是一心不覺。即同本覺。故言本來平等同一覺也。」

(大正藏 44 · 232 頁下 17 行 ~ 233 頁上 4 行、韓國仏教全書 1 · 687 頁上 6 行 ~ 中 2 行)

참조, 『起信論疏』上、対応文 없음.

사례 8, 『起信論別記』卷末、「言隨其五塵對至即現者。隨所起相皆不離見。唯於能見鏡中而現。故言對至即現。就實而言。亦現法塵。且約塵顯。略舉之耳。問。此識境界寬狹云何。此論中但說五塵。楞伽經云。阿梨耶識分別現境自身資生器世間等。一時而知。非是前後。瑜伽論說。此由了別二種境故轉。一由了別內執受者。謂了別遍計所執自性。妄執習氣。及諸色根。根所依處。謂有色界。若無色界。唯有妄執習氣了別。二了別外無分相器者。謂了別依止。緣內執受阿梨耶識。故於一切時。無有間斷。器世界相。譬如燈炎生時。內執受識。外發光明。如是阿梨耶識。內緣執受境。外緣器世界境。生起道理。

應知亦爾。中邊論云。此識所取。四種境界。謂塵根我及識所攝。所取既無。能緣本識。亦爾得生。若依中邊論及楞伽經則習氣等。非此識境。若依瑜伽論。聲塵及七種識等。非其所緣。依此論說。現根及識等。亦非此識所現境界。如是相違云何和會。答。此非相違。何以故。不以言唯緣如此法故。不言餘法非境界故。問。雖無相違。而有不同。不同之意。可得而聞乎。答。不同之意。各有道理。如中邊論。欲明現起諸法。皆是本識所現。離識之外。更無別法。是故唯說。現行諸法。習氣種子。其相不顯。與識無異。是故不說。瑜伽論等。爲顯諸相無有離見自相續者。故除心心法以外。諸餘相續之法。說爲此識所了別。諸心之法。離塵不立。其義自顯。故不別說。諸餘論顯沒之意。准此可知。不可偏執一隅。以謗通方之說也。且止傍論。今釋大文。」（大正藏 44・235 頁中 29 行～下 29 行、韓國仙教全書 1・690 頁下 15 行～691 頁中 2 行）

참조, 『起信論疏』卷上、対応文 없음.

사례 9, 『起信論別記』卷末、「如彼偈云。非他非因。非分別分別事。五法及二心。寂靜無如是。問。如集量論說諸心心法皆證自體。是名現量。若不爾者。如不曾見。不應憶念。此中經說云。不自見。如是相違云何會通。答。此有異意。欲不相違。何者。此經論意。欲明離見分外無別相分。相分現無所見。亦不可說即此見分反見見分。非二用故外向起故。故以刀指爲同法喻。集量論意。雖其見分不能自見。而有自證分用。能證見分之體以用有

異故。向內起故。故以燈炎爲同法喻。由是義故。不相違背。又復此經論中。爲顯實相故。就非有義。說無自見。集量論主。爲立假名故。依非無義。說有自證。然假名不動實相。實相不壞假名。不壞不動。有何相違。如此中說。離見無相故。見不見相。而餘處。說相分非見分故見能見相分。如是相違。何不致怪。當知。如前亦不相壞。又說爲顯假有故。說有相有見。爲顯假無故。說無相無見。假有不當於有故。不動於無。假無不當於無故。不壞於有。不壞於有故。宛然而有。不動無故。宛然而無。故如是甚深因緣道理。蕭焉靡據。蕩然無礙。豈容違諍於其間哉。」（大正藏44·236頁中2行~同23行、韓國仏教全書1·691頁下10行~692頁上13行）

참조、『起信論疏』卷上、「此中釋難會通新古。如別記中廣分別也。」（大正藏44·214頁中11行~12行、韓國仏教全書1·715頁下20行~21行）

사례 10, 『起信論別記』卷末、「緣相同者。是緣等義。具此三義。故名相應。問。瑜伽論說。諸心心法。同一所緣。不同一行相一時俱有一一而轉。而此中說知相亦同。如是相違。云何和會。答。二義俱有。故不相違。何者。如我見是見性行。我愛是愛性行。如是等別。各不同行。而見愛等。皆作我緣。約此義邊。名知相同。故知此二爾不相妨也。言即心不覺常無別異者。此明無體等義。以離心外無別煩惱數法差別。故言即心不覺常無別異。既無體等餘二何寄。由是不有同知同緣。故言不同知相緣相故。問。瑜伽論說。阿賴耶識。五數相應。即是此中能見

心染。何故此中說不相應。答。此論之意。約煩惱數差別而轉。說名相應。能見心染。無煩惱數。名不相應。故不相違。雖有微細遍行五數。心與法通達無相。而取相故。是通法執。而無別討慧數之見。故無別相法我執也。所以得知。阿賴耶亦是法執者。如解深密經說。八地已上。一切煩惱。皆不現行。唯有所知障。爲依止故。而此位中。餘七識惑。皆不現行。唯有阿賴耶識現行。故知此識是所知障。若論有種子者。煩惱障種。亦猶未盡。故知。彼說正約現行所知障也。」(大正藏 44 · 237 頁中 24 行 ~ 下 16 行、韓國仏教全書 1 · 693 頁中 9 行 ~ 下 10 行)

참조、『起信論疏』卷上、「緣相同者。是緣等義。彼前三染。具此三義。俱時而有。故名相應。問。瑜伽論說。諸心心法。同一所緣。不同一行相。一時俱有。一一而轉。今此中說知相亦同。如是相違。云何和會。答。二義俱有。故不相違。何者。如我見是見性之行。其我愛者愛性之行。如是行別。名不同一行。而見愛等皆作我解。依如是義名知相同。是故二說不相違也。不相應中言即心不覺常無別異者。是明無體等義。離心無別數法差別故。既無體等。義離心無。餘二何寄。故無同知同緣之義。故言不同知相緣相。此中不者。無之謂也。問。瑜伽論說。阿梨耶識。五數相應。緣二種境。即此論中現色不相應染。何故此中說不相應。答。此論之意。約煩惱數差別轉義。說名相應。現識之中。無煩惱數。依是義故。名不相應。彼新論意。約遍行數。故說相應。由是道理。亦不相違也。」(大正藏 44 · 215 頁中 25 行 ~ 下 10 行、韓

国仏教全書 1・717頁中24行～下19行)

사례 11, 『起信論別記』卷末、「問。此識自相。爲當一向染緣所起。爲當亦有不從緣義。若是一何爲緣所起。則染緣盡時。自相亦滅。若便自相義門。不從染緣而成。則此自相自然而有。或有說者。心體但是業惑所辨。是異熟法。故或業盡時。本識頓盡。然於佛果。亦有福慧二行。所辨鏡智相應淨識。雖復業惑。福慧所滅之義不同。而其心義。二處無異。由是義說。心至佛果耳。或有說者。自相心體。舉體爲彼無明所起。而有是動靜令起。非是辨無合有。所以此心之動。因無明動名爲業相。此動之心。本自爲心。名爲自相。自相義門。不由無明。然即此無明。所動之心。亦有自類相生之義。是故雖無自然之過。而有不滅之理。無明盡時。業相即滅。心隨始覺還歸本源。評曰。二師所說皆有道理。皆依聖教之所說故。何者。若依顯了門如前說者。好是得瑜伽論等意故。若依隱密門如後說者。好得此起信論等意故。是不可偏執一隅。又亦不可如言取義。何以故。若如初說。現而取義者。即是法我見。若後說而取義者。即謂人我執。故彼二義。皆不可說。雖不可說。而亦可說。以雖無所然。而非不然故。」(大正藏 44・238下18行～239頁上11行、韓国仏教全書 1・695頁上16行～中17行)

참조, 『起信論疏』卷下、「問。此識自相。爲當一向染緣所起。爲當亦有不從緣義。若是一向染緣所起。染法盡時自相應滅。如其自相不從染緣故不滅者。則自然有。又若使自相亦滅同斷見者。是則自相不滅還同常見。答。或

有說者。梨耶心體是異熟法。但爲業惑之所辨生。是故業惑盡時。本識都盡。然於佛果。亦有福慧二行所惑大圓鏡智相應淨識。而於二處心義是同。以是義說心至佛果耳。或有說者。自相心體。舉體爲彼無明所起。而是動靜令起。非謂辨無令有。是故此心之動。因無明起。名爲業相。此動之心。本自爲心。亦爲自相。自相義門不由無明。然即此無明所動之心。亦有自類相生之義。故無自然之過。而有不滅之義。無明盡時動相隨滅。心隨始覺還歸本源。或有說者。二師所說皆有道理。皆依聖典之所說故。初師所說得瑜伽意。後師義者得起信意。而亦不可如言取義。所以然者。若如初說而取義者。即是法我執。若如後說而取義者。是謂人我見。又若執初義。墮於斷見。執後義者。即墮常見。當知二義皆不可說。雖不可說而亦可說。以雖非然而非不然故。」（大正藏 44 · 216 頁下 28 行 ~ 217 頁上 21 行、韓國仏教全書 1 · 719 頁下 6 行 ~ 720 頁上 8 行）

사례 12, 『起信論別記』卷末、「問。攝大乘說。要具四義。方能受熏。故說常法。不能受熏。何故。此中說以無明熏於眞如。答。彼論且約可思議熏。故說常法不能受熏。此論就於不思議熏故。說無明熏眞如。眞如熏無明。如是二種熏義異故。二論不相違也。」（大正藏 44 · 239 頁 21 行 ~ 26 行、韓國仏教全書 1 · 695 頁下 5 行 ~ 11 行）

참조, 『起信論疏』卷下、「問。攝大乘說。要具四義。方得受熏。故言常法不能受熏。何故此中說熏眞如。解

云。熏習之義有其二種。彼論且約可思議熏。故說常法不受熏也。此論明其不可思議熏。故說無明熏眞如。眞如熏無明。顯意不同。故不相違。然此文中生滅門內性淨本覺說名眞如。故有熏義。非謂眞如門中眞如。以其眞如門中不說能生義。」(大正藏 44·217頁3行~10行、韓國仏教全書 1·720頁上23行~中7行)

이상 12事例를 정리해 보자. 무엇과 무엇을 和諍, 혹은 和會하고 있을가를 보이고, 別記와 疏에서의 유무, 疏가 「別記」라고 가리킨 경우, 그러한 指示가 없는 경우 등을 적어 보자.

事例 1 中觀과 瑜伽의 和會 疏에 없음

事例 2 瑜伽와 般若의 和會 疏에 없음

事例 3 起信과 瑜伽의 和會 疏에 「別記」라는 指示 있음

事例 4 楞伽의 四卷經과 十卷經의 和會 疏에 「別記」라는 指示 있음

事例 5 本覺에 관한 解釋의 和會 疏에 없음

事例 6 起信과 撰論의 和會 疏에 없음

事例 7 四卷楞伽와 勝鬘經의 和會 疏에 없음

事例 8 起信과 瑜伽의 和會 疏에 없음

事例 9 起信과 瑜伽의 和會 疏에 「別記」라는 指示 있음

事例 10 起信과 瑜伽의 和會 疏에도 同様の 和會 있음

事例 11 起信과 瑜伽의 和會 疏에도 同様の 和會 있음

음

事例 1 2 起信과 瑜伽의 和會 疏d에도 同様の 和會 있음

이 결과, 疏에 「別記」라고 指示하고 있는 것이 3例, 疏와 別記에서 같은 和會의 설명이 있는 것이 3例, 疏에는 아무런 指示가 없고 別記에 독자적으로 和會를 행한 것이 6例라는 것이 된다. 내용적으로는 起信論과 玄奘初伝의 唯識敎學의 和會가 7例로 가장 많다.

5. 別記의 분석적 검토

이 1 2 事例의 하나하나를 검토해 보자. 먼저, 第1 事例는 別記의 序分에 나온다. 中觀과 瑜伽의 특색을 서술하고, 起信論이 틀림없이 그 兩者를 和會할까를 강조했다. 이 한 문장이 疏에 존재하지 않는 것은 別記의 序分이 疏 이후의 발전성을 말해준다. 疏에서는 大乘經典을 열거하고 起信論의 一心이 그것들을 일관하는 근원적인 것이라는 것을 주장하고 있지만 大乘의 學派나 論書에서는 손대지 않았다. 別記에서는 그것을 보충했다고 생각한다.

第2 事例는 「만약 心眞如門과 心生滅門이 각각의 理事를 겸한다고 한다면, 어째서 立義文에서 如門은 단지 摩訶衍의 본질을 표시하고, 生滅門은 자체의 相用을 나타냈다고 서술한 것일까」라는 물음에서 시작된 긴 (大正藏에서 2段) 설명이다. 撰大乘論의 三性說을 도입하고 그것을 大品般若經 등의 敎理와 계속 대응시켜 결국

은楞伽經이나起信論에서和會해나갔다.事例1과같은방향성을보인다.이事例에는「別記」라는指示가있어도좋은정도의내용이라고판정할수있다.疏보다뒤에別記에더하여적었다고思料할수있을정도의힘이담긴和會의내용이다.

第3事例는「別記」의指示가있는것이다.그리고「瑜伽論」등에서는阿賴耶識이異熟識이고,오로지生滅인데도왜이起信論에서는生滅과不生不滅의二義의和合을설명한것일까」하는물음이시작되는중요한화회이다.解深密經·楞伽經·涅槃經등을援用하고,起信과瑜伽의和會를행한다.이別記의和會가먼저있고,「別記」라고해서인용했다고생각할수있을까.여기에서疏가지금은현존하지않는『楞伽宗要』(注4)에도언급했다.추측한다면楞伽宗要到이阿梨耶識論은꽤논해져있고,더욱이別記에서세밀하게논해져,疏에「別記」라고분명하게기록되었던것은아닐까.이경우,먼저미리「別記」라고적어두고,뒤에別記를지었을까,別記를撰述하고뒤에疏에別記라고더하여적었는가는알수없다.다만,여기에서도먼저別記가있고뒤에疏가撰述되었다고는생각하지않는다.왜냐하면,疏는全編에걸쳐한데섞어넣는것을피해,복잡한議論는別記를참고하도록한것으로생각된다.

第4事例는疏에있는「別記」의指示이다.이미楞伽宗要에는존재했을것이라고추측되는四卷楞伽經과十卷楞伽經의和會이다.나도논한적이있지만(注5),

이楞伽經의 두개의 텍스트에는 대부분 설명하는 것에 차이가 있다.楞伽經을 「經本」(注6)라고 하고起信論의 근거의經典이라고 인정한元曉에게는兩經의 차이를和會하는 것은 중요하다.여기도 힘이 담긴和會의 내용이다.이二經이 내용은 본래 동일한데도訳者의 다름이 결과의 차이를 가져왔고,起信論의論主는 이經典을 총괄하고「阿梨耶識에覺와不覺의 두 의미가 있음」라고 논술한 것이라고 결론짓고 있다.

事例5에서事例8까지는疏에「別記」의指示가 없지만,別記 독자의和會이고,疏에는 대응하는 내용이 존재하지 않는事例이다.먼저,事例4는本覺에 대한議論으로,心체에不覺이 존재하지 않는 것을本覺이라고 말한 것일까,心체에覺照의 쓰임이 있는 것을本覺이라고 말한 것일까,어느 것일까라는 물음에서 시작된다.大正藏經本에서一段 이상의 약간 긴 듯한議論이고,결국은本覺·不覺·始覺의三者가 상호관련된 것이라기 보다,최초의 어느 것인가라는 물음도 성립하는 것을 보인다.이事例도疏에는別記에의 언급은 없지만 중요한分別이다.이러한分別이 있는別記를疏의草稿本 등으로는 말할 수 없을 것이다.또疏의 성립 이후에 이러한 복잡한議論를 요소요소에 집어넣은別記가撰述되고 이후에 이別記의議論가10門에 정리되어,끊어진 간단한 것만 현존하고 있지 않지만『十門和諍論』과 같은和會,和諍 중심의 책들도撰述된 것일까라고 추측한다.

事例6은疏와別記의 대응이 좋은始覺의生住異滅의

四相釈 이후에 「만약 始覺이 本覺에 같고, 生滅를 나눈다고 한다면, 이 說은 어떻게 會通이 가능할까」라는 물음에서 시작되는 一段이 있고, 疏에는 대응하는 부분이 없다. 華嚴經등도 援用하지만 결국은 攝大乘論과 起信論의 和會이고, 起信과 瑜伽의 會通이라고 하는 元曉의 和諍論의 가장 주요한 테마에 관련한다. 別記→疏라고 하는 撰述의 순서를 주장하는 論者는 이 16行 정도의 一段을 인용하지 않고, 어떤 언급도 하지 않은 사실을 어떻게 생각할까. 나는 이러한 事例를 보는 것에 붙여, 역시 疏를 撰述하고 이 후에 和會의 내용을 주로 하여 더하면서 別記를 특별히 撰述했다고 하는 것이 자연스럽다고 생각한다.

事例 7은 이것도 大正藏經 텍스트에는 16行 정도의 아주 짧은 和會이지만, 四卷楞伽經과 勝鬘經의 心識說의 和會이다. 疏와 대조하면 이 和會의 부분은 疏에는 존재하지 않지만, 이 和會의 전후 문장은 대응한다. 이 事例 등도 疏의 요소에 和會를 註釈적으로 더하여 적어 넣은 別記의 성격이 자주 나와 있다고 생각한다.

事例 8은 疏에 대응한 부분이 없는 事例이다. 五意의 現識에 관해 起信論에서는 「그 五塵에 따라 대치한다면 즉, 나타난 前後 있는 것이 없음.」(大正藏 32·577頁中 10行)라고 있다. 그런데 元曉는 五意의 最初의 三意、바꿔 말하면 業識·轉識·現識는 第八阿梨耶識에 相当한다고 인정한다. 다음에 元曉 獨特의 知識第七末那識論이 있다. 瑜伽教學에서는 八識은 간단하게 五塵을 대상으로 하는 것만이 아니기 때문에, 이

〈現〉識의 寬狹는 如何」라는 물음에서, 이 一段이 시작된다는 뜻이다. 瑜伽論 등에서는 五塵 이외의 寬い認識대상이 설정되어 있는데도 起信論에서는 五塵만에 한정된 서로 다른 것을 어떻게 和會할까라는 문제이다. 元曉는 最後에 「不可偏執一隅、以謗通方之說也。」(大正藏 44 · 325 頁下 28 行、韓國仏敎全書 1 · 691 頁上 24 行) 라고 말했다. 즉, 一隅의 敎學만에 執著하고, 공통적인 면을 배제하는 것은 바람직하지 않다는 뜻이다. 元曉의 和諍은 無理矢理에 和會해서 좋다고 하는 것은 아니다. 不同의 면은 계속 인정해서 각각의 道理를 인정하고 공존하도록 하자는 의도이다. 이 事例도 疏에서 「別記」라는 指示가 있어도 좋을 정도의 무게있는 和會이다.

事例 9는 疏에 「別記」라고 指示가 있는 第3의 例이다. 起信論에 五意의 뒤에 「一切分別即分別自心。心不見心。無相可得。」(一切의 分別은 곧 스스로의 마음을 分別하고, 마음이 마음을 보지 못하면 서로간에 얻을 것이 없다.) (大正藏 32 · 577 頁中 18 行) 라고 서술하는 것에 관해서 唯識敎學의 見分이나 相分、自証分이나 証自証分을 인용했다. 三分說이나 四分說에서는 스스로의 마음이 스스로의 마음을 보는 구조가 보여지기 때문에 여기 起信論과의 和會를 시도한 것이다.

事例 10에서 12까지는 別記와 疏, 상호간에 거의 동일한 문장에서 대응이 있는 和會의 例이다. 事例 10은 阿梨耶識과 心所과의 相應과 不相應에 관한 瑜伽와 起信을 和會한 것이고, 事例 11은 阿梨耶識의 識體에 관

해서 瑜伽와 起信을 和會한 것이고, 마지막 事例 12는 熏習에 대한 瑜伽와 起信을 和會한 것이다. 이 三例만은 왜 別記에도 疏에도 공통으로 존재하고, 지금까지의 아홉 예와 같이 疏에 없거나, 「別記」라고 指示하거나 하지 않은 것일까. 그 이유는 모르겠지만 이러한 대응이 좋기만한 事例만 있다면 어쩌면 別記는 疏의 草稿本이라는 것과 같은 통설도 성립할 지도 모른다.

6. 요약

『以上의 분석에서 事例의 마지막 10, 11, 12와 같이 別記와 疏가 대응하는 것도 있지만, 그 외에 아홉 예는 「別記」의 指示의 유무에 관계없이 別記에 和會를 참고하도록 한 것을 알았다. 疏도 序分 이하의 요소요소에 和會, 和諍의 이데아에 일관되어 있지만 別記는 그 이데아가 좀 더 나아가 있는 것을 확인했다.

나는 別記가 특히 和會, 和諍에 관한 문제에 쟁점을 맞추어 疏를 보충하는 의도를 가지고 疏 이후에 撰述되었다고 생각한다. 事例 1, 5, 8의 세 예나 「別記」라고 指示하고 있는 事例 3, 4, 9의 세 예, 그 중에서도 事例 5, 8, 9 등의 내용은 疏의 단계에서는 이렇다 하게 문제삼지 않았던 테마, 三性說·阿梨耶識說·三分四分說 등을 실어 元曉의 瑜伽唯識 연구가 깊어진 결과가 別記에 반영되고 있다고 思料된다. 疏의 和會의 事例보다도 別記의 和會, 和諍는 한단계 나아가 있는 것을 볼 수 있다. 이러한 別記의 다채로운 和會, 和諍의 테마의 集積이 이후에 『十門和諍論』의 撰述로 그 결

과가 나타난 것이 아닐까하는 또 하나의 추측을 서술하면서 小論을 끝맺는다.

注

- 1, 石井公成 『華嚴思想의 研究』 (春秋社、1996年) 「第一部 華嚴思想史の研究、第三章 新羅の華嚴思想、第二說 元曉の教学、四 著作の成立順序」
- 2, 拙論 「元曉의 起信論疏과 別記의 관계에 대하여」 (『韓國仏敎學SEMINAR』 9号所収、2003年)
- 3, 福士慈稔 『新羅元曉研究』 (大東出版社、2004年) 「第三章 元曉著述の再検討、第四節 元曉의 著述의 撰述年次,第三項 元曉著述의 引用經論에서 보는 元曉의 著述年次」
- 4, 疏卷本 (大正藏 44・208頁下14行、韓國仏敎全書 1・707頁下11行)
- 5, 拙論 「四卷楞伽經と十卷楞伽經」 (『宗學研究』 14号、1972年)
- 6, 疏卷上 (大正藏 44・206頁下13行、韓國仏敎全書 1・704頁下16行)、別記卷本 (大正藏 44・227頁上21行、韓國仏敎全書 1・679頁上18行) 등. 疏에서는 3例、別記에서는 5例가 있다. 덧붙여 말하면, 淨影寺慧遠도 楞伽經을 起信論의 經本이라고 인정한다. 예를 들면, 『大乘起信論疏』 卷上之下 (大正藏 44・185頁上24行) 5例가 보인다.