



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

문학석사 학위논문

지론종에서 자성청정심과 염오심

- 『십지경론』의 심식론을 중심으로 -

2023년 2월

서울대학교 대학원

철학과 동양철학 전공

심 미 섭

지론종에서 자성청정심과 염오심

- 『십지경론』의 심식론을 중심으로 -

지도교수 안 성 두

이 논문을 문학석사 학위논문으로 제출함

2023년 2월

서울대학교 대학원

철학과 동양철학 전공

심 미 섭

심미섭의 석사 학위논문을 인준함

2023년 2월

위 원 장 _____ (인)

부위원장 _____ (인)

위 원 _____ (인)

국문초록

본고는 지론종(地論宗) 전통에서, 자성청정심(自性清淨心)과 염오심(染汚心)이라는, 어떤 의미에서는 대립되는 의미를 지닌 두 가지 심(心) 개념이 어떻게 체계적으로 연관될 수 있는지를 탐구하려는 것이다. 전통적으로 소위 주류불교는 심의 본성이 염오되어 있다고 간주했고, 반면 자성청정심이란 심의 본성은 청정하고 심의 염오성은 단지 우연적인 것에 지나지 않는다고 주장하기 때문에 양자를 통합시키는 것은 어려운 과제였다. 그러나 동아시아 불교에서 지론종은 처음으로 양자를 하나의 심의 구조 속에 통합시키려는 시도를 보여준다. 본고는 이런 통합과정이 어떻게 진행되는지를 지론종의 소의경론인 『십지경론(十地經論)』 및 그 주석서인 『십지실상론(十地實相論)』을 중심으로 어떻게 두 가지 심(心)의 측면이 통합되어 가는지를 연구할 것이다.

지론종은 세친(世親, Vasubandhu)의 저작인 『십지경론(十地經論)』이 한역되면서, 유식학파의 알라야식 개념이 중국 불교계에 전해지게 되었다. 이는 기존의 표층적인 심 개념에서 벗어나, 잠재의식인 알라야식을 그 심식론에 받아들여 지론종이 발전할 수 있는 토대가 되었다.

지론종은 『십지경론』에 의해 중국불교계에 본격적으로 알려지기 시작했던 알라야식 개념 뿐 아니라 당시 중국에 잘 알려져 있던 여래장 사상을 받아들여 그 종합화를 시도했다. 그런데 『십지경론』의 내용만을 본다면, 자성청정심과 염오심적 측면은 서로 양립할 수 없는 개념처럼 보인다. 그러나 주석서인 『십지실상론(十地實相論)』을 참고하면, 지론종은 두 개념을 서로 융합하려는 시도를 보이고 있음을 알 수 있다.

예컨대, 『십지실상론』은 수면 개념을 인용하며, 자성청정심이 염오될 수도 있다는 내용을 설명하는데, 이는 문헌학적으로 『승만경(勝鬘經)』의 내용과 유사성을 보인다. 이러한 모순적인 상황에 직면하여 승만경은 이런 모순을 붓다에 대한 믿음을 통해 그대로 받아들이라고 권하지만, 『십지

실상론』은 깨달음을 얻은 보살도 심의 청정성과 염오성의 공존을 이해할 수 있다고 주장하면서, 두 개념을 유기적으로 해석할 수 있는 가능성을 제시하는 것이다. 이를 통해, 지론종이 『십지경론』의 심식구조를 이해하면서, 유식학파의 문헌 뿐 아니라 『승만경』 등 여래장계 경전을 적극적으로 도입했다는 사실을 확인할 수 있다.

주요어 : 지론종, 자성청정심, 염오심, 여래장, 알라야식, 『십지경론』, 『십지실상론』

학 번 : 2016-28350

목 차

1. 서론	1
1.1. 탐구주제와 문제의식	1
1.2. 선행연구	4
2. 인도 유식학파에서의 심식론	10
2.1. 유식학파 이전의 심식론	10
2.1.1. 초기불교에서의 심식론	10
2.1.2. 아비다르마 학파에서의 심식론과 이에 대한 반박 14	
2.2. 알라야식의 도입과 염오심	16
2.3. 자성청정심	20
3. 지론종과 『십지경론』	24
3.1. 지론종의 성립	24
3.2. 지론종의 사상적 특징: 『십지경론』을 중심으로 ...	26
4. 『십지경론』에서의 알라야식	28
4.1. 『십지경론』에서의 알라야식 제시 양상	28
4.2. 윤회의 주체로서의 알라야식	29
4.3. 진여적 측면이 강조된 알라야식	31

5. 『십지경론』에서의 심식구조: 자성청정심과 염오심을 중심으로	36
5.1. 지론종 형성 초기 중국 사상계에서의 마음 개념	36
5.2. 『십지경론』에서의 마음구조	40
5.3. 『십지경론』에서의 자성청정심	42
5.4. 『십지경론』에서의 염오심	44
6. 결론	49
참고문헌	53
Abstract	56

표기 원칙

1. 본문에서는 한글 표기를 기본으로 한다. 한문이나 산스크리트 등 원어를 밝힐 필요가 있을 때, 혹은 영어 단어를 제시하여 이해를 분명히 할 수 있을 때에는 ‘()’ 기호를 사용해 병기한다.

예) 지론종(地論宗), 표상(representation)

단, 복수의 정보를 제공할 경우에는 ‘, ’ 기호로 구분한다.

예) 식(識, vijñptimātra)

2. 원문을 한글로 번역하며 번역자에 의해 보충되었거나, 필자가 보충한 내용은 ‘[]’ 기호 사이에 넣는다.

예) 이것[심]은 또 무엇인가?

3. 국외 연구자의 경우, 외래어표기법에 따라 한글로 표기한다. 다만, 이 글에서 처음 제시할 때에는 원문을 병기한다.

예) 왈드론(Waldron), 이후 왈드론.

단, 일본인은 약자로, 중국은 번체로 성과 이름을 모두 표기한다.

예) 오오타케 스스무(大竹晋), 이후 오오타케 스스무.

4. 원전의 경우, 한글로 제시하되, ‘『』’ 기호를 사용한다. 다만, 각 장에 처음 등장할 때와 같이 필요한 경우에는, 한문을 병기한다.

예) 『십지경론(十地經論)』, 이후 『십지경론』

5. 원전을 인용한 표기는 경우에 따라 다음과 같다.

5.1. 직접 한글로 번역한 경우, 각주에 원문을 제시하며, 신수대장경(T) 번호를 함께 제시한다.

예) 각주) T1541.26: 962b27: 心云何.

단, 『십지실상론(十地實相論)』의 경우, 『장외지론종문헌집성(藏外地論宗文獻集成)』에 수록된 부분을 참고하였으므로, 해당 문헌에 제시된 행과 쪽을 병기한다.

5.2. 한글 번역본을 재인용한 경우, 재인용한 문헌에 그 원문이 제시되어 있을 경우 각주에 이를 표기하며, 신수대장경(T) 번호를 함께 제시한다.

예) 각주) T1522_26: 0170c20: 云何餘處求解脫.

6. 연구물의 경우 ‘저자명(출판년도)’으로 약칭한다.

예) 안성두(2013)

단, 번역본의 경우 ‘저자명(원서 출판년도/번역서 출판년도)’으로 표기한다.

예) 왈드론(2003/2022)

7. 국외 연구물의 경우, 저자명은 한글로 언급한다.

예) 오오타케 스스무(2010)

단, 구미권으로 출판된 경우 성만 표기한다.

예) 슈미트하우젠(1987)

1. 서론

1.1. 탐구주제와 문제의식

이 논문은 중국 불교 지론종(地論宗)의 사상에 대해 인도 유식학과(唯識學派)에서 받은 영향을 중심으로 개괄하고, 지론종에서 다룬 마음(心)에 대한 두 가지 개념인 자성청정심(自性淸淨心)과 염오심(染汚心)에 대해 탐구하는 것을 목표로 한다. 그 탐구의 범위는 『십지경론(十地經論)』에 등장하는 심(心)과 식(識)에 대한 언급, 특히 자성청정심과 염오심에 대한 설명을 기본으로 한다. 나아가, 『십지경론』을 지론종 사상가들이 어떻게 이해했는지를 파악하기 위하여 그에 대한 주석서를 살펴볼 것이며, 또한 직전 시대나 동시대에 한역(漢譯)되어 중국 불교계에 영향을 미친 관련 문헌 역시 참고할 것이다.

남북조시대부터 당대 초기까지 융성한 지론종은, 그 이름에서도 드러나듯이, 『십지경론(十地經論)』에 대한 연구를 중심으로 형성된 학파이다. 『십지경론』은 4세기경 인도에서 유식사상의 체계를 다진 사상가인 세친(世親, Vasubandhu)의 저작으로 알려져 있으며, 『화엄경(華嚴經)』 중 보살의 수행법에 대해 설한 내용인 『십지품(十地品)』을 주석한 문헌이다. 중국에서는 보리유지(菩提流支, Bodhiruci, ?-508-535-?)와 늑나마제(勒那摩提, Ratnamati, ?-508-515?) 두 사상가가 공동으로 『십지경론』을 번역했는데, 이 작업을 지론종의 시초로 볼 수 있다. 따라서 지론종을 중국 최초의 유식학파라고 일컬을 수 있겠다.

한편 지론종은 『십지경론』의 유식사상뿐 아니라 여래장(如來藏)사상에도 영향을 받아 그 사상을 발전시켰다. 지론종 성립 당시 중국에서는 『열반경(涅槃經)』 등 여래장사상을 그 내용으로 하는 경론이 이미 번역되

어있던 상황으로서, 유식사상보다 먼저 주목받고 있었던 것으로 보인다.¹⁾ 따라서 지론종을 온전히 이해하기 위해서는 이를 단순히 ‘중국 최초의 유식학파’로만 받아들이는 것은 적절하지 않다. 지론종은 당시 인도에서 들어온 여러 불교 전통을 통합적으로 받아들였을 뿐 아니라, 이것들을 이해하기 위해 본래 중국 사상계에서 자연스럽게 여겨지던 개념과 이론들을 근본적으로 활용하기도 했다. 따라서 지론종의 사상적 흐름은 인도의 유식학파의 그것과는 필연적으로 다른 방향으로 발전해 나가게 되었다.

이처럼 인도 유식학파와는 다른 지론종 사상의 가치에 대해서는 두 가지 관점이 공존한다. 우선 기존 학계의 평가 경향은, 지론종은 인도 정통 유식학을 체계적으로 받아들이지 못한 결과 본류로부터 변형되었고, 정밀하지 않다는 내용이 주가 된다.²⁾ 반면 다른 연구자들은 지론종의 사상사적 가치를 그들이 인도 유식 사상을 중국에 정확하게 전달했는지에서 찾지 않는다. 오히려 당시 동아시아에 전해지거나, 기존부터 있었던 사상적 경향을 어떻게 통합적으로 이해했는지에 주목하며, 지론종의 가치를 다시 부여하려는 것이 최근 연구의 경향이다.³⁾

본 논문도 후자의 입장에 기본적으로 찬동한다. 지론종 사상가들이 인도 유식사상을 주체적으로 받아들이고 재해석하는 과정에서, 유식불교

1) 지론종 학승들이 관심을 둔 문헌의 경향에 대해서는 김천학(2010) 7쪽을 참조.

2) 오오타케 스스무는 지론종이 인도 유식의 주류 사상을 이론 학자인 아사ंगा(Asanga, 300-390?)가 아니라 보리유지 계통의 유식설을 받아들였고, 그 과정 또한 체계적이지 않았다고 주장한다. 그 결과 지론종은 정밀하지 않은 사상을 구축하게 되었고, 이후 중국에 전해진 아사ंगा 계통의 유식설에 사상적 주도권을 넘겨주게 되었다는 것이 그의 설명이다. 이에 대해서는 오오타케 스스무(2010) 89-90쪽을 참고.

3) 예컨대, 이상민은 지론종의 가치에 대해 새롭게 정의할뿐더러, 기존 ‘종파’ 개념은 지론종의 “풍부한 사상적 결”을 담기에 적절하지 않기에 지론‘학파’ 개념을 사용해야 한다고까지 주장한다. 이에 대한 자세한 주장은 이상민(2018) 18-9쪽의 12번 각주를 참고. 이 글에서는 해당 논의의 의의는 참조하되, ‘지론종’ 명칭은 기존의 것을 그대로 사용한다.

사상에서 등장하는 심식구조를 어떻게 이해하고, 이를 하나의 완결성 있는 사상으로서 엮어내려고 노력했는지를 살펴보려고 한다. 당시 사상가들이 골몰했던 문제의식은 오늘날 유식불교를 연구하며 제기되는 의문점과도 맞물린다는 점에서 중요한 연구 주제이기 때문이다.

지론종의 사상 중 특히 자성청정심과 염오심 개념에 대해 탐구하기로 결정한 것은, 그 이름에서부터 그대로 드러나듯이, 두 개념이 서로 상충하는 듯이 보이기 때문이다. 본질적으로 깨끗한 마음을 의미하는 자성청정심(自性淸淨心)은 지론종 사상이 형성되기 이전부터 『승만경(勝鬘經)』 등을 통해 중국 불교에 전해진 개념으로서, 그 자체로 불성과 동일시되기도 한다. 반면 식의 염오(染汚)성은 초기불교 이래 18계설 등에서 주체화된 것이며 아비달마의 심식론의 대전제를 이루고 있다. 그 논변은 가장 미세한 차원의 심리적 요소인 식조차 자재한 것이 아니라 조건에 의해 생겨난 것임을 보여주는 방식으로 이루어졌다. 그런데 문제는 붓다가 이미 『앙굿따라 니까야(Aṅguttaranikāya)』 제1권 6장에서 자성청정심을 설하고 있다는 점이다. 여기서 번뇌는 단지 우연적 요소에 불과한 것으로 간주되는데, 그렇다면 심의 본성은 청정한가 아니면 염오된 것인가의 문제가 제기될 수밖에 없다.

인도에서 건너온 경전에서 드러나는 여러 개념과 가르침이 서로 맞지 않고, 때로는 상반되기도 한다는 점에 대한 의구심은 유식불교 사상을 받아들인 중국 학자들도 물론 가졌을 것이다. 이러한 어려움에도 불구하고 지론종에서 어떻게 유식전통의 심식개념을 이해하고, 또 완결성 있는 사상으로서 설명해냄과 동시에 주체적 사상체계를 발현했는지를 규명하는 것이 이 논문의 목표라 하겠다.

이 논문에서 구체적으로 살펴보기 위해 연구한 문헌은 앞서 소개한 『십지경론(十地經論)』이다. 『십지경론』은 지론종의 소의경론(所依經論)이자, 한역(漢譯)된 경론 중 최초로 알라야식을 명시적으로 제시하면서 동아시아 불교에 인도 유식학파의 심식구조에 대해 전했다는 의의를 가지고 있다. 경론에는 알라야식에 대한 다양하며 때로는 서로 상반되는 듯이 보이는 서술이 등장하며, 자성청정심과 염오심 개념에 대해서도 마찬가지로

가지이다. 이를 모순 없이 이해하려는 노력은, 인도에서 건너온 문헌을 이해하기 위해 고심했던 지론종 사상가들의 그것에는 못 미치겠지만, 지론종에서의 마음 개념에 대한 통합적 파악에 도움을 줄 것이라 기대한다.

더불어, 『십지경론』의 심식론에 대한 더 깊은 이해를 위해 그에 대한 주석서인 『십지실상론(十地實相論)』 등을 참고할 것이다. 다만 후대에 동아시아에서 작성된 주석서를 참고해 앞선 문헌의 내용이나 그 문헌에 등장하는 개념을 이해하는 데에는 주의할 점이 있음을 인지하고, 그 한계에 대해서도 함께 언급하도록 하겠다.

정리하자면, 이 논문을 통해 밝히자고 하는 바는 두 가지이다: (a) 『십지경론』에서 자성청정심과 염오심 개념이 드러난 부분을 탐구하고 그 의미를 명료하게 밝힌다. (b) 지론종 사상가들이 자성청정심과 염오심이라는 일견 상반된 개념을 최대한 모순 없이 이해하며, 일관적인 철학 체계 내에 위치시키기 위해 시도했던 방법을 탐구한다.

이러한 문제의식에 대한 해결을 위해 이 논문에서는 다음과 같은 점을 전제한다: 한 시대의 사상가들을 골몰하게 한 종교적, 철학적 사상의 경우 그 독창성과 내부적 완결성을 갖추고 있거나, 그렇게 하기 위한 노력의 흔적을 내포하고 있을 것이다. 지론종 사상 또한 마찬가지이다. 이 전제를 기반으로 지론종 사상가들이 어떻게 먼 나라 인도의 유식 전통을 받아들였으며, 여러 가지 혼란스러운 개념, 특히 서로 상충하거나 모순되는 듯한 개념을 포함하여 완결된 사상체계를 갖추기 위해 노력했는지를 탐구해 보고자 한다.

1.2. 선행연구

남북조 불교 연구는 인도 불교 전공자와 중국 불교 전공자 모두의 이목을 끄는 주제였지만, 지론종이 주요 연구 대상으로 부각된 역사는 길지

않다. 그동안 남북조 불교 연구의 대상으로는 섭론종(攝論宗)과 법상종(法相宗)이 주로 고려되었으며, 상대적으로 지론종에 대해서는 연구가 많이 수행되지 않았다. 이는 지론종 사상을 구체적으로 탐구할 문헌이 부족했기 때문이다. 하지만 1900년대 이래 중국 돈황(敦煌)시에 위치한 석굴 등 각종 유적에서 발견된 돈황문서 중 많은 수의 지론종 문헌이 섞여 있음이 밝혀지면서, 돈황사본을 기반으로 지론종 사상의 구조와 내용을 밝혀내려는 연구가 진행되고 있다.

한국에서 지론종 사상에 대한 연구를 실은 단행본은 금강대학교에서 주최하는 국제학술대회의 결과물로서 출간된 것들이 대표적이다. 2010년 출간된『지론사상의 형성과 변용』은 2009년 금강대학교에서 같은 제목으로 개최한 국제학술대회의 보고서격의 단행본으로서 출간되었다. 해당 단행본에서 엮은 논문 중 이시이 코우세이(石井公成)의 「지론종(地論宗) 연구의 현황과 과제」, 아오키 다카시(青木隆)의 「돈황 사본에서 본 지론(地論)교학의 형성」은 지론종 연구의 당시 진행상황과, 지론종 사상의 구조에 대한 개괄적인 내용을 담고 있다. 또한 이 논문에서 주목하고 있는 지론종의 마음의 구조라는 주제에 대해서는 오오타케 스스무(大竹晋)가 「지론종(地論宗)의 유식설(唯識說)」이라는 논문을 게재했다.

금강대학교에서는 또한 2016년 지론종 사상에 대한 두 번째 국제학술대회인 “지론종 문헌과 정영사 혜원”을 개최하고 그 성과로서 단행본『지론종의 연구』를 출간했다. 해당 단행본은 돈황 출토 지론종 문헌에 대한 연구를 담은 제1부와 정영사 혜원(淨影寺 慧遠, 523-592)에 대한 탐구를 중심으로 하는 제2부로 나누어져 있다. 그중 정영사 혜원에 대한 탐구는 이 논문에서 다루는 범위와 겹치지 않지만, 지론종의 역사와 사상을 담은 제1부에 엮인 논문들을 통해 돈황 출토 지론종 문헌에 대한 비교적 최근의 연구를 접할 수 있었다.

그동안 지론종 연구가 많지 않았던 이유 중 다른 하나로는 그 사상적 가치에 대한 평가절하가 있다. 여기서 사상적 가치의 높고 낮음이라 함은, 인도에서 전해진 내용을 비교적 그대로 받아들인 사상을 훌륭한 성과를 이룬 불교 전통이라 생각하고, 그렇지 않은 경우 새로운 학설이라

기보다는 오역 혹은 오해에 기반한, 수준 낮은 학설로 여기는 학계 분위기에서의 평가 기준에 따른 것이다. 지론종 연구의 선두에 서있고, 이 논문에서 참고한 『십지경론』 일본어역 단행본의 저자이기도 한 오오타케 스스무조차 지론종의 교설을 “인도와 비교했을 때 기형적인 모습이며, 그렇기 때문에 당(唐) 시기에 현장이 범상종을 인도에서 중국으로 체계적으로 전한 시점에 소멸되었다”라고 평하고 있다.⁴⁾

최근 학계에서는 지론종에 대한 이러한 오명을 벗기기 위한 연구가 활발히 진행되고 있다. 예컨대, 6세기 북조 불교 연구를 연구하는 학자 이상민은 2018년 출간한 단행본 『6세기 북조 불교 연구 : 지론학파의 알라야식 개념 수용양상에 관하여』를 통해 중국 불교, 특히 지론종의 심식설을 분석함으로써, 그들이 어떻게 인도 유식 사상을 받아들여 이와 다른 주체적인 사상을 완결하기 위해 노력했는지를 밝히고 있다.

이 논문에서 탐구할 개념인 자성청정심과 염오심에 관련해서는, 『십지경론』에 등장하는 그것들에 초점을 맞춰 진행한 연구는 찾아보기 힘들다. 자성청정심이나 염오심에 대한 탐구는 『십지경론』을 대상으로 한 연구 중에서도 우선순위에서 밀려난 것으로 보이는데, 그 이유는 다음과 같다고 추측할 수 있다. 우선, 심식론은 『십지경론』에서 많은 분량을 할애해 소개한 주제가 아니며, 더구나 자성청정심에 대한 내용은 극히 적다. 자성청정심은 총 12권으로 이루어진 경론 중 단 한 구절에 등장하는 개념으로, 그나마 간단한 소개 차원의 언급만 있을 뿐, 이에 대해 부연하는 내용은 부재한다. 게다가 자성청정심 개념이 등장하는 부분은 11권으로 경론의 후반부인데, 현존하는 문헌 중 이 부분에 대한 주석서는 돈황사본 중 하나인 『대승오문십지실상론(大乘五門十地實相論)』⁵⁾이 유일하다.⁶⁾ 덧붙여, 지론종 등 남북조 시대 불교사상 연구에서 자성청정심은

4) 오오타케 스스무가 지론종의 가치를 평가한 내용에 대해서는 이상민(2018) 29쪽에서 재인용.

5) 이상민은 단행본(2018)의 4장 3절과 논문(2019)에서 『십지실상론』의 내용에 대한 연구를 수행했는데, 두 글에는 자성청정심이나 염오된 심에 대한 내용이 나오지는 않지만, 해당 문헌의 정보에 대한 기초적 정보와 심식론에 대한 이해를 하는 데에 도움을 받았다.

주로 여래장이나 불성 사상과 연관되어 제시되거나 이해되는 반면, 『십지경론』에서는 해당 개념들이 명시적으로 등장하지 않는다는 점도 연구자들이 그동안 『십지경론』에 등장하는 자성청정심 개념에 우선적으로 주목하지 않은 이유 중 하나일 것이다.

그럼에도 이 논문에서 경론에 등장한 자성청정심 개념에 초점을 맞추기로 한 이유는 다음과 같다: 우선, 『십지경론』은 비록 그 핵심 주제가 마음에 대한 것은 아니나, 유식학파의 가장 중요한 개념 중 하나인 알라야식을 최초로 명시적으로 언급한 한역 문헌으로서, 이후 지론종에서 유식불교의 심식론을 이해하는 데에 큰 영향을 주었음이 분명하기 때문이다. 지론종의 탄생과 분파가 이 『십지경론』에 등장하는 알라야식에 대한 번역가들의 이해 차이 때문에 일어났다고 전해지고 있을 정도이니,⁷⁾ (해당 분파론을 받아들이든, 그렇지 않든) 해당 문헌에 등장하는 알라야식과 마음 개념은 이후 지론종 논사들에게 중요하게 받아들여졌음은 분명하다.

또한 비록 『십지경론』에서는 자성청정심과 염오심에 대한 언급만 존재하고 그에 대한 상술이 부재하지만, 이에 대한 주석서인 『십지실상론』에서는 해당 부분에 대한 설명이 존재하여 『십지경론』의 내용을 해석하는 데에 도움을 받을 수 있다. 물론 지론종 초기에 중국에서 작성되었다고 추측되는 『십지실상론』을 독해하는 경우, 그 내용은 투명하게 『십지경론』의 의미와 의도를 부연한다고 볼 수는 없으며, 주석자의 주관적인 이해는 물론 해당 주석서가 쓰인 시기에 통용되던 사상적 특징을 반영하여 쓰여졌음을 인지하고 있어야 한다. 이러한 태도를 견지하기 위하여, 동아시아 전통에서 주석서를 읽는 해석적 의미에 대한 연구는 조은수(2007)를 참고했다.

6) 이상민(2018) 115쪽을 참고.

7) 마음 개념에 대한 보리유지와 늑나마제의 의견 차이가 남도와 북도의 분파를 만들어냈다는 ‘남북도 분기설’은 1938년에 처음 학계에 제기되어 주도적 학설로 자리잡았지만, (이상민(2018) 22쪽 각주 20을 참고.) 2010년 이후, 돈황사본에 대한 연구 등이 활발해지면서 그에 대한 반론이 제기되고, 재고가 이루어지고 있다. (이상민(2018) 28쪽 각주 32를 참고.)

『십지경론』과 『십지실상론』에서 공통적으로 마음 개념을 다루고 있는 부분을 독해한다고 해도, 두 문헌의 저자는 서로 다른 시대와 지역의 개념을 기반으로 서술하고 있을 것이다. 따라서 『십지실상론』을 읽을 때는 인도 유식학과에서 마음 개념을 어떻게 파악했는지 뿐만 아니라, 당시 중국에서 지론종 학자들이 어떤 개념 이해를 가지고 있었는지에 대한 탐구도 있어야 한다. 이러한 접근을 위해서는 앞서 소개한 단행본 『지론사상의 형성과 변용』에 소개된, 짱 윈 리양(張文良)의 「영변(靈弁) 『화엄경론(華嚴經論)』에서의 '심(心)』」을 참고했다. 해당 연구의 경우 비록 그 탐구 대상이 영변(靈弁) 『화엄경론(華嚴經論)』으로 이 글에서 다루는 대상과는 거리가 있지만, 당시 지론종 논자들이 파악했던 마음의 개념을 파악하는 데 도움을 받을 수 있었다.

상술했듯 『십지경론』에 등장한 자성청정심이나 염오심에 대한 선행연구는 찾기 힘들지만, 지론종에서 다룬 여타 문헌들에서 등장하는 해당 개념들에 대한 연구는 최근 활발히 이루어지고 있다. 안성두(2021)에서는 진제가 해석한 여래장 사상이 유식 불교와 어떻게 융합했는지를 다루었으며, 정호영(2010)은 여래장과 알라야식이라는 두 개념이 어떻게 교섭했는지를 『능가경』을 중심으로 다루었다. 여래장과 유식학과의 알라야식은, 모든 이의 마음에는 부처가 있다는 주장과 인간의 생애 동안 필연적으로 염오되는 알라야식의 개념이 상호 충돌한다는 점에서, 자성청정심과 염오심의 두 개념이 보이는 모순과 흡사한 구조를 가지고 있다. 따라서 이 연구들은 비록 『십지경론』의 심식구조에 대한 내용을 직접 언급하지는 않지만, 지론종 문헌들에서 비슷한 곤경을 어떻게 해결하려고 했는지를 보여주고 있다는 점에서 참고가 되었다.

예상할 수 있듯, 지론종 사상을 연구하기 위해서는 그 토대가 되는 인도 유식학과 사상에 대한 이해가 필요하다. 특히 이 논문에서는 지론종 경론에 드러나는 마음의 구조가 인도 유식학과의 그것과 어떤 연관이 있으며, 중국 사상계에서 어떻게 새롭게 발전했는지를 중심으로 탐구할 것이기 때문에 더더욱 그러하다. 인도 유식학과에서 마음의 구조를 어떻게 파악하였는지에 대해서는 수많은 연구가 진행되어 있다. 그중 이 논문에

서는 인도 유식학파에서 알라야식의 도입 맥락과 그 의미를 탐구하기 위해 슈미트하우젠(Schmithausen)(1987)을, 자성청정심과 염오심 개념에 대해 이해하기 위해 불교 사상에서의 무의식 개념을 탐구한 왈드론(Waldron)(2003)⁸⁾을 참고하도록 한다.

8) 이후 왈드론(2003)을 인용하는 경우, 한글 표기 등은 안성두(2022)를 따랐다.

2. 인도 유식학파에서의 심식론

2.1. 유식학파 이전의 심식론

2.1.1. 초기불교에서의 심식론

4세기 인도에서 성립한 유식학파(唯識學派)는, 그 이름에서도 유추할 수 있듯이, 오직 식(識, vijñptimātra)만이 존재한다는 테제를 그들의 핵심주장으로 내세웠다. 여기에서 식(識, vijñptimātra)은 표상(idea, representation)을 의미하는 단어로서, 18계의 맥락에서의 지각 내지 인지작용과는 의미가 다르다는 점에 주의해야 한다. 즉, 실제로 존재하는 것은 의식작용의 주체인 식(識, vijñptimātra)이나 그 대상이 아니라 식에 의해 알려진 정보내용 뿐이라는 것이다.

유식학파가 어떻게 인간의 심식구조를 이해했는지 본격적으로 알아보기 전에, 유식학파 등장 이전 인도 불교 사상계에서는 마음과 의식 개념에 대하여 어떠한 논의가 진행되고 있었는지 살펴보자. 유식학파의 심식론은 그 등장 이전 진행된 불교 사상에서 심과 식을 이해하는 방식에 대한 보완 및 계승 의지로부터 탄생했기 때문이다. 유식학파 등장 이전의 심식론이라 함은 붓다 그 자신으로부터 전해진 교설을 담고 있다고 알려진 초기 경전들에서부터, 아비다르마 학파가 행한 심과 식에 대한 가르침까지를 의미한다.

우선 마음 개념에 대한 초기불교의 서술을 살펴보자. 앞서 언급했듯 세계는 오직 식, 즉 표상에 불과할 뿐이라는 주장을 사상의 전면에 내세운 것은 유식학파이다. 하지만 불교가 처음 체계를 갖추기 시작할 때부터

이 세상은 마음에 의해 만들어진 대상이며, 그렇기에 무엇보다도 마음을 잘 파악하는 것이 우선이라는 가르침은 핵심적이며, 또 보편적이었다. 다시 말해, 불교 전통에서 그 무엇보다 관심을 기울인 주제는 다름 아닌 마음이었다고 해도 과언이 아니다. 초기불교에서 마음에 대해서 어떻게 서술했는지를 알아보기 위하여, 다음의 팔리 경장에 나오는 구절을 보자.

“정신(nāma)은 모든 것을 이기며 정신보다 나은 것은 존재하지 않는다. (...) 마음(citta)이 세계(loka)를 인도하고 마음에 의해 [세계는] 이끌려 다닌다. 마음이라는 하나의 원리가 참으로 모든 것을 지배한다.”⁹⁾

위의 인용문에서 우선 돋보이는 점은 정신과 마음이라는 두 개념이 동치되고 있다는 것이다. 이를 통해 초기불교에서 두 개념이 전체적으로나 부분적으로 동일하다고 여겨지고 있었으며, 혼용되었음을 유추할 수 있다. 또한 위의 글에서는 오직 마음만이 세계를 만들어내는 원리라는 존재론적 서술을 통해 인간의 정신 혹은 마음의 중요성을 강조하고 있다.

현대에 불교 사상이 종교이자 철학으로 받아들여지는 것과 유사하게, 그 탄생 초기부터 불교는 철학 사상이기 이전에 개인을 구제하기 위한 해탈론으로서 기능했다. 그렇다면 인용문에서 인간의 정신 혹은 마음이 세계를 ‘지배한다’는 것은, 존재론적 서술일 뿐 아니라 개인의 자아를 다스리는 데에도 적용되는 서술일 것이다. 사람은 자신의 마음 작용에 묶여 있는데, 그 마음에서 일어나는 고통을 줄이거나 없애는 것이 불교의 최우선 목표이기 때문이다.¹⁰⁾ 따라서 초기불교에서 마음은 정신과 더불어 세계, 그리고 인간 자신을 이끌고 지배하는 주체적 개념으로서 여겨졌다는 점을 알 수 있다.

그렇다면 초기불교에서 식은 어떠한 개념으로 등장하고 있을까? 초기불

9) 임승택(2013) 8쪽에서 재인용.

10) 폴 윌리엄스, 앤서니 트라이브 (2000/2009) 5쪽을 참고.

교의 가르침은 세상의 모든 현상을 오온(五蘊), 12처(十二處), 18계(十八界)의 세 범주를 통해 설명한다. 그중 18계는 인간이 외부세계와 감각적으로 접촉하여 반응하는 작용과 관련된 개념이며, 감각능력인 6근(根), 감각대상인 6경(境), 근과 경이 의존해서 생겨나는 인식작용인 6식(識)으로 이루어져 있다. 그중 6식은 안식(眼識) · 이식(耳識) · 비식(鼻識) · 설식(舌識) · 신식(身識) · 의식(意識)을 뜻한다. 여섯 식 중 안식을 예로 들어 간단히 설명하자면, 눈(안근)으로 사과(안경)를 보는 인식작용을 안식이라고 일컫고 있다.¹¹⁾ 즉, 세상을 이루는 구조 중 6식에서의 ‘식’은 감각적 인식작용을 뜻한다고 이해할 수 있겠다.¹²⁾

이처럼 초기불교의 가르침에서 인간의 감각작용을 구체적인 세부 단위로 분류하여 나열한 것은 인간 의식이 어떻게 구동하는가를 설명하기 위함이다. 이는 궁극적으로는 우리가 ‘나’라고 여기는 것을 작은 단위로 쪼개어 보여주려는 것을 목적하는데, 이 또한 불교가 가진 해탈론적인 면을 잘 드러내는 목표의식이라 할 수 있다. 자아라고 느끼는 대상은 사실 고정된 주체가 아니며, 다양한 대상과 자극에 따라 찰나적으로 일어나는 작용들일 뿐이라는 주장을 납득할 수 있다면, ‘나’에 대한 그릇된 집착을 버림으로써 괴로움에서 벗어날 수 있기 때문이다.

그런데 앞의 내용을 바탕으로 불교 전통에서 식 혹은 의식 개념이 뜻하는 바를 이해하자면, 그 의미가 통하지 않는 문헌의 서술을 다수 마주하게 된다. 식 개념을 18계라는 시스템 속에서 소개할 때, 이는 외부의 대상과 상호작용하여 발생하는 인식 작용을 뜻한다. 그런데 다음 인용구를

11) 짚고 넘어가야 할 점은, 이와 같이 인간 감각기관과 외부 대상의 상호작용으로서 식을 설명할 때, 제6식인 의식의 경우 같은 구조의 예시로서 설명하기 어렵다는 것이다. 의식은 의근(意根)을 소의로 하여 발생하는 식으로서 법경(法境)을 요별하는데, 이는 감각기관이 아닌 마음을 그 발동 기반으로 삼으며, 외부의 감각대상이 아닌 법(法)을 인식한다는 의미이기 때문이다. 이에 대해 왈드론은 의식이 두 가지 인식대상과 결합해 발생한다고 설명한다. 감각대상에 대한 인식적 의식과, 그 의식에 대한 재귀적인 의식의 두 가지이다. 이상 왈드론(2003) 29쪽을 참고.
 12) 안성두(2013) 144-5쪽을 참고.

보자면, 식은 사뭇 다른 의미로 사용되고 있는 것으로 보인다.

“나는 식이 명색의 조건이라고 설했다. 아난다여, 만일 식이 모태 속으로 들어가지 않는다면, 명색은 그곳에서 응고할 수 있겠는가?

세존이시여, 그렇지 않습니다.

만일 식이 모태 속으로 하강한 후에 떠나게 된다면, 명색은 현생에서 태어날 수 있는가?

세존이시여, 그렇지 않습니다.”¹³⁾

위의 인용구에서 식은 명색의 조건이며, 모태 속으로 하강하는 주체라 한다. 명색은 인간 개인이 겪는 정신적이며 신체적인 경험을 통칭한다. 또한 모태 속으로 하강한다고 언급하는 부분은, 윤회 과정 속에서 한 생애에 자아가 생겨날 때, 그 첫 순간을 묘사하고 있다. 여기서 식이라 함은 인간이 태어나서 죽을 때까지 겪는 모든 경험의 주체, 즉 인격이나 자아와도 같은 개념으로 이해할 수 있다.

불교의 탄생과 발전이 그 맥락을 두고 있던 인도 사회에서, 모든 존재는 윤회한다는 이해는 상식과도 같은 것이었다. 불교 또한 이러한 윤회 사상을 거부하지 않고 자연스럽게 받아들이면서 그 사상을 발전시키게 된다. 그 과정에서, 한 생애의 ‘나’, 즉 자아라고 여겨지는 존재를 윤회의 주체라고 상정하는 것은 자연스러운 흐름이었을 것이다. 또한 초기불교 사상에서 자아라는 개념이 중요한 논의의 대상으로 여겨진 것은, 불교의 궁극적인 목적이 열반, 즉 윤회의 완전한 중단이기 때문이다. 윤회의 고리를 끊는 방법은 현세에서 자아를 소멸케 하는 것이므로, 불교 사상에서 자아의 본질에 대한 탐구는 그 소멸이라는 목표를 향한 첫 단계라고 볼 수 있겠다. 그리고 위의 인용구에 따르자면, 다름 아닌 식이 바로 운

13) 왈드론(2003/2022) 42쪽에서 재인용.

회 과정에서 핵심적 역할을 함을 알 수 있다.

그렇다면 혼란스러운 상황에 처하게 된다. 초기불교 전통 맥락 하에서 첫 번째로 소개한 식은 조건적인 감각 작용으로서, 외부 세계는 물론 고정된 자아라는 것조차 존재하지 않는다는 점을 설득하기 위하여 도입된 개념이다. 그런데 두 번째 인용구에서 살펴본 식은, 윤회의 주체이자 ‘나’라는 인식을 가능하게 하는, 어떤 유형의 지속성의 개념에 의거할 때 비로소 이해가능한 것이다. 이처럼 불교 전통에서 식이라는 개념이 서로 다른, 어쩌면 모순되는 다층적 의미로 등장하는 모습은 초기불교뿐 아니라 이후의 불교 사상사에서도 지속적으로 발견된다. 이 논문에서도 두 가지 식에 대하여 논의할 예정으로, 18계에 속하는 조건적 감각작용으로서의 식을 ‘인지적 과정으로서의 식’, 마치 한 생애의 자아와 같이 작용하는 식을 ‘의식으로서의 식’이라고 이름 붙이기로 한다.¹⁴⁾

2.1.2. 아비다르마 학파에서의 심식론과 이에 대한 반박

이후 초기불교의 가르침을 집대성하면서 발전한 아비다르마 불교의 경우, 앞에서 설명한 것 같은 두 가지 의미의 식을 인정하지 않았으며, 다만 ‘인지적 과정으로서의 식’만에 집중하려는 경향을 보였다. 이는 아비다르마 학파가 초기불교의 가르침 중 무상(無常)과 무아(無我) 개념에 주목했기 때문인데,¹⁵⁾ ‘의식으로서의 식’의 존재가 인정될 경우, 이것이 연속적인 자아 개념으로 이해될 것을 염려한 결과로 볼 수 있겠다. 아비다르마 학파는 인간이 경험하는 세계를 세부적인 요소로 구분하여 설명함으로써 ‘세계’와 ‘자아’라는 개념을 약화시키려고 했는데, ‘의식으로서의

14) 해당 명명은 왈드론(2003)의 구분으로서, 한글 번역된 이름은 안성두(2022)를 따랐다. 두 가지 식에 대한 구체적인 설명은 왈드론(2003/2022) 제2부 VI.

1. 2)를 참고.

15) 안성두(2013) 147쪽을 참고.

식'이 강조될 경우 이 목표를 추구하기는 어려워질 것이다. 이에 따라, 아비다르마 문헌에서는 인간의 마음과 의식 전반을 외부 자극에 따라 작용하는 식이라는 개념으로서 한정하려는 구절을 쉽게 발견할 수 있다. 예컨대, 『아비달마품류족론(阿毘達磨品類足論)』 제1권에서는 다음과 같은 내용을 찾을 수 있다.

마음(心)이란 무엇인가? 심의식(心意識)이다. 이것[심]은 또 무엇인가? 6식의 그룹(六識身, 6가지 식)이다. 곧, 안식(眼識) · 이식(耳識) · 비식(鼻識) · 설식(舌識) · 신식(身識) · 의식(意識)이다.¹⁶⁾

위의 구절에 따르면, 아비다르마 학파는 심(心)과 의(意)와 식(識)을 동의어로 간주하면서¹⁷⁾ 마음과 동치 관계에 두고 있으며, 또한 이를 감각적인 6식과 동일시한다. 즉, 식은 물론 마음의 개념까지 ‘인지적 과정으로서의 식’으로 동치한 것이다.

하지만 이러한 아비다르마 학파의 노력은 ‘의식으로서의 식’이라는 개념이 꼭 필요하다는 여러 측면에서의 주장으로 곧 반박된다. 이러한 반박의 근거 중 하나는 수행의 경험을 통해 얻은 것인데, 앞서 서술하였듯이 철학적 완결성 못지않게 수행론적인 의미를 중요시한 불교 사상계에서는 무시하지 못할 것이었다. 이는 바로 “무엇이 수행자를 죽지 않게 하는가?”¹⁸⁾라는 문제였다.

해당 문제와 그 해결책에 대해서는 후에 알라야식과 염오심에 대해 설명할 때 언급할 것이므로, 우선 간략하게만 소개하겠다. 인도 불교 전통

16) T1541.26: 962b27-29: 心云何. 謂心意識. 此復云何. 謂六識身. 卽眼識耳識鼻識舌識身識意識.

17) ‘심(心), 의(意), 식(識)’이라는 개념을 어떤 의미로 사용했는지에 대한 설명은 해당 논문의 주요 탐구 대상인 『십지경론』의 심식구조를 연구하는 데에도 주요한 부분을 차지하는데, 이는 본고 5. 2.에서 자세히 살펴보도록 한다.

18) 왈드론(2003/2022) 197쪽을 참고.

에서 수행은 빼놓을 수 없는 요소였으며, 이는 사상적인 발전과 함께 상호작용하며 계승 및 변화되어 왔다. 그런데 수행 방법 중 마음 활동을 모두 사라지게 하는 선정 상태에 돌입하게 하는 명상에 성공한 수행자들이 실제로 존재하고, 그들이 선정 상태에서 벗어난 이후 증언한 내용이 기록되어 있다는 점이 문제가 되었다. 모든 마음의 작용을 끊은 경지에 돌입하는 데에 성공한 수행자도 여전히 생명을 부지하고 있을뿐더러, 수행 전후로 동일인으로서 연속적인 자아 의식을 가지고 있었던 것이다. 따라서 ‘수행자를 죽지 않게 하는’ 근본적인 자아 의식, 즉 ‘의식으로서의 식’의 필요성이 다시금 대두되게 되었으며, 유식학파는 이를 알라야식의 개념으로 정립하게 된다.

2.2. 알라야식의 도입과 염오심

4세기 중반 인도에서 성립하고 발전하기 시작한 유식학파는 알라야식(阿賴耶識, ālayavijñāna), 삼성설(三性說,) 유식설(唯識說) 등의 특징적인 사상적 발전을 이루었지만, 이 논문에서는 알라야식 개념에 초점을 맞추어 유식학파를 소개하겠다. ‘의식으로서의 식’ 개념을 받아들이지 않으며 단일한 자아 개념을 부정했던 아비다르마 학설의 한계를 극복하기 위해, 유식학파는 연속적이고 균질적인 주체이자 인간 개인의 토대인 알라야식을 도입하고 그 필요성을 증명해 보이려고 했다.¹⁹⁾

이러한 동질적 주체 개념이 필요했던 이유로 슈미트하우젠은 여러 가지를 제시하고 있다. 앞에서 살펴보았듯이, 선정 상태에 빠진 “수행자를 죽지 않게” 할 뿐 아니라 무의식 상태 이전 마지막 순간의 마음과 그 이후 첫 순간의 마음의 연결성을 담보하는 종자로서 기능하기 위해서도 알라야식은 필요했다. 게다가, 알라야식은 ‘나’ 또는 ‘자아’의 개념이나 그 원초적 감각에 대한 기반으로 요청되기도 했다. 예컨대, 『해심밀경(解深密經)』은 알라야식을 일체종자심식(一切種子心識)으로 명명하는데, 이때

19) 슈미트하우젠(1987) 3-4쪽을 참고.

알라야식은 인간 개인의 자아가 형성되는 순간 모태(母胎) 속으로 하강하여 신체에 붙어 성장하며, 생명이 다하는 순간 그 신체를 떠나게 된다. 알라야식이 이처럼 신체와 직접 연관되는 필요성에 의해 대두되었다는 점은 그 이름에서도 드러난다. ‘ālaya’란 “부착되고, 달라붙어 있고, 머무는 것”이며, 또한 “머무는 곳, 용기, 집”을 의미하기 때문이다.²⁰⁾

알라야식에 대한 논점은 ‘선정이 끝났을 때 어떻게 전6식이 다시 알라야식의 종자로부터 생겨나는가?’, ‘알라야식은 어떻게 하나의 독립적인 식으로서 기능하는가?’, ‘알라야식에 집적되는 종자와, 습기 개념은 어떻게 구동하는가?’ 등으로 다양하고, 유식 전통 내에서 활발하게 논의되었다. 하지만 이 논문에서는 알라야식에 대한 다른 논의점에 대해서는 탐구를 생략하고, 염오심으로서 알라야식이 작용한다는 점에 있어 생겨나는 문제들에 대하여 살펴보겠다.

인도 유식사상에서 알라야식은, 그 의미가 선정 상태에서까지 끊임없는 자아의 기반이든, 모든 현상과 작동의 원인과 결과이든, 염오된 상태로 존재할 수밖에 없다. 그 이유는 다음과 같다: 알라야식이 신체에 달라붙어 있는 근본식으로서 작용하며 개인의 ‘자아’를 담보하는 경우, 그것은 필연적으로 자아에 대한 집착으로 오염되게 된다. 또한 알라야식이 전6식이 순간적으로 생기하는 순간마다 그 기저에서 동시에 작용할 경우, 이는 집적된 종자와 습기에 의해 염오된 상태라고 할 수 있다. 따라서 유식학과 철학에서 근본심으로 제시된 알라야식의 전통적 특징을 살펴보면, 이는 청정한 마음이라고 할 수 없을 뿐 아니라, 심지어 중립적인 상태조차 아니다. 오히려 알라야식은 이미 심층적인 차원에서부터 오염되었으며, 또한 끊임없이 오염의 요소를 받아들이는 마음이다. 따라서 알라야식은 초기 유식 문헌에서 때때로 염오심(染汚心)과 동치되어 이해되기도 한다.

염오심이란 현생은 물론 전생의 행위에 의해 오염된 마음, 혹은 오염됨을 받아들이는 마음의 부분을 뜻한다. 언급하였듯이 불교 전통에서 가장 헛되고 어리석은 마음은 바로 자아가 존재한다는 착각이며, 염오심 또한

20) 왈드론(2003/2022) 226쪽을 참고.

바로 자아에 대한 무의식적인 집착과 밀접하게 연관되어 있다. 이는 인간이 겪는 고통의 핵심적 원인이지만, 역설적으로 “수행자를 죽지 않게 하는” 원인 또한 이 염오심에 있다고 할 수 있겠다.

『섭대승론(攝大乘論)』 제1권에 등장하는 아래 인용구는 염오심이 없는 상황을 상정하는 방식으로 염오심의 필연성을 증명한다. 이는 앞서 선정 상태의 “수행자를 죽지 않게” 하기 위하여 알라야식의 존재를 요청했던 방식과 유사하다.

“만일 무상(無想)의 [상태]에 있는 자가 자아에 대한 집착이나 아만을 갖지 않는다면, 그는 무상의 상태에서의 수명 동안 염오되지 않을 것이다.”²¹⁾

해당 인용문에서 무상의 상태라고 함은 무상정(無想定)을 뜻한다. 불교 수행 전통에서 언급되는 선정, 즉 마음을 여윈 상태(無心定)로는 두 종류가 있는데, 무상정과 멸진정(滅盡定)이 그것이다. 무상정은 말 그대로는 상(想)이 없다는 뜻이지만, 사실상 상이 정지되었다는 의미에 가까운 개념이다. 반면 멸진정은 자아를 비롯한 모든 상이 사라져 온전한 깨달음의 상태에 도달한 것을 뜻한다. 또한 경론은 무상정 상태의 수행자는 범부, 멸진정 상태의 수행자는 성인으로서 차이가 있다고 설한다.

그런데 해당 인용문에서 지적하는 바는, 무상정에서도 자아에 대한 집착을 하지 않는다면, 즉, 염오의 과정마저 사라지거나 최소한 멈춰버린다면, 무상정과 멸진정의 차이 또한 없어지게 되므로 문제시된다는 것이다.

덧붙여, 『섭대승론』의 주석 『세친석(世親釋)』에서는 다음과 같이 설명한다.

“무상정의 영역에 사는 자(āsamjñika)들에게 자아에 대한 집

21) 왈드론(2003/2022) 350쪽에서 재인용.

착(ātmagrāha)이 없게 될 것이라는 결론이 나온다. [그들은] 더 이상 범부(prthagjana)가 아닐 것이며, 그들의 심의 흐름은 일시적으로 자아에 대한 집착으로부터 벗어나게 될 것이다.”²²⁾

이 인용문의 맥락과 전제를 고려하여 주장하는 바를 설명하자면 다음과 같다:

- (1) [전제] 염오심을 가지고 있는 사람은 자아에 집착한다. 그 역도 마찬가지이다.
- (2) 무상정에 돌입한 수행자가 자아에 집착하지 않는다면, 수행자는 더 이상 범부가 아니다.
- (3) [전제] 무상정에 돌입한 수행자는 범부이다.
- (4) 따라서, 무상정에 돌입한 수행자는 자아에 집착한다. 즉, 그는 염오심을 가지고 있다.

살펴본 바와 같이, 알라야식 혹은 염오심은 수행론으로서의 불교 전통에서 신체 존재를 보장하고, 자아의 연속적 지속성을 유지하기 위하여 제시되었다. 그런데 다시 불교의 근본 목적으로 돌아가 보자. 중생이 불교 사상을 탐구하고, 제시된 수행법을 따르는 이유는 연기라는 굴레를 극복하고, 즉 영속되는 고통스런 삶에서 벗어나, 붓다가 되기 위함이다. 그렇다면 해탈은 어떻게 하는가? 쉽게 생각하자면, 알라야식의 오염을 벗겨낸다면 청정한 상태가 되어 해탈할 수 있을 것으로 판단할 수 있을지도 모른다. 하지만, 앞선 논증에서 증명했듯이, 알라야식은 그 자체로 깨끗하지도, 심지어 중립적이지도 않다. 따라서 만일 알라야식에 덧붙여진 잡염을 제거하거나, 이를 소멸시킨다고 하더라도, 바로 해탈의 상태로

22) 왈드론(2003/2022) 351쪽에서 재인용.

돌입하여 청정한 상태로 접어들 수는 없다.

그렇다면 잡염의 기반인 알라야식을 가진 인간에서, 몸과 마음에 대한 집착을 모두 떠난 청정한 붓다의 상태가 되기까지 개인의 마음에서는 어떤 일이 생기는가? 이를 탐구하기 위해 이제 선정과 알라야식에 대한 질문은 다시 기본적인 해탈론의 그것으로 돌아오게 된다. 즉, 무상정(無想定)의 경우 “무엇이 수행자를 죽지 않게 하는가?”에 대한 질문에 대한 답은 알라야식이었다. 그렇다면, 궁극적인 선정의 경지에 도달할 경우, 오염된 알라야식을 가진 수행자는 어떻게 청정한 깨달음의 상태에 도달할 수 있는가? 이에 대한 대답 중 하나가 자성청정심 개념의 필요성을 보여준다고 할 수 있을 것이다. 이에 대해 살펴보자.

2.3. 자성청정심

인간의 마음속에 청정한 본성이 있다는 관념은 이미 초기불교 문헌에서부터 찾아볼 수 있으며, 개인의 해탈만큼 중생의 구제방법에 주목한 대승불교의 발전과 함께 구체화되었다. 그런데 앞서 유식 전통에서 알라야식에 대해 살펴본 바에 의하면, 알라야식은 모든 잡염의 근원으로서, 현생 뿐 아니라 전생에서 인간이 겪는 경험으로 오염된 염오심이라 할 수 있다. 또한 알라야식을 제외하고는 모두 찰나 동안에만 존재하는 식일 뿐이므로, 알라야식 이외의 근본심이 존재한다고 볼 수는 없다. 그런데 어떻게 유식학파의 심식구조상에서 자성청정심(自性淸淨心)이 존재하며 기능할 수 있을까?

언뜻 불가능해 보이는 인도 유식불교에서의 자성청정론의 존재를 탐구하기 위해 우선 『섭대승론(攝大乘論)』을 살펴보도록 하겠다. 특히, 『섭대승론』 제1장을 살펴볼 경우, 알라야식에 대해 논의하면서도 청정한 본성에 대해 적극적으로 설명하고 있다는 점을 알 수 있다. 『섭대승론』에는 마음의 청정성에 대해 다음과 같이 설한다.

“[출세간적 심은] 청문했던 법의 훈습의 종자로부터 생겨나는데, 그것은 극히 정한 법계로부터 흘러나오는 것 (suviśuddha-dharmadhātu-niṣyanda-śruta-vāsanā-bija)이다.”²³⁾

위의 인용문은, (알라야식의 동의어로 제시되는) 출세간적 심은 붓다로부터 들은 말씀으로부터 훈습된 종자로부터 생겨난다고 주장하는 내용이다. 그런데 붓다가 직접 말했다는 데에서 짐작할 수 있듯, 이러한 말은 “극히 정한 법계”이다. 따라서 해당 구절을 통해 우리는 잡염의 근거인 알라야식이 어떻게 청정할 수 있는지에 대한 그 실마리를 얻을 수 있다. 알라야식은, 그 자체로 청정하거나 최소한 중립적인 상태로서 존재할 수는 없다. 하지만 그것의 근원이 붓다가 설한 법이라고 전제했을 때, 알라야식이 자성청정심으로 해석될 여지가 담보될 수 있는 것이다.

또한 자성청정심은 여래장(如來藏) 사상과 연관되기도 한다. 여래장이란 모든 인간이 그 마음 속에 붓다의 본성을 가지고 있다는 주장이다. 여래장 사상은 등장 이래 많은 사람들을 직관적으로 설득하는 데에 성공했는데, 만일 여래장이 없다면 중생이 아무리 수행하더라도 궁극적 깨달음의 단계, 즉 붓다의 경지에 도달할 수 없다는 주장 덕분이다. 자성청정심과 여래장 사상을 연관지어 설명하는 인도 불교 논서로서 『보성론(寶性論)』 제4장의 내용을 살펴볼 수 있다.

“그 [출세간의 지견]은 진실성이라네.

왜냐하면 세상의 적정을 법성으로 이해했기 때문이네,

또 본성적으로 청정하기 때문이고,

번뇌가 처음부터 소멸했음을 관찰하기 때문이네.”²⁴⁾

23) 왈드론(2003/2022) 360쪽에서 재인용.

앞서 살펴본 『섭대승론』의 인용구에서는 청정한 마음을 논하되, 출세간적 마음 그 자체가 청정하다는 주장을 하지는 않는다. 반면 위의 인용구에서 확인할 수 있듯이, 『보성론(寶性論)』에서는 출세간의 지견이 본성적으로 청정하다는 주장이 등장한다. 이는 윤회의 주체로서 필연적으로 그 하강의 순간부터 염오되는 과정을 거칠 수밖에 없는 알라야식보다는, 그 자체로 청정한 여래장을 마음의 본질에 가깝게 파악한 것으로 해석할 수 있다.

여래장 사상에서는 마음은 본성적으로 청정하지만, 삶의 과정에서 염오되어 더럽혀지고, 그 결과로 중생은 부처가 되지 못하고 괴로운 삶을 살 수밖에 없다는 주장을 제시한다. 이렇게 더럽혀진 자성청정심을 본래의 모습으로 되찾는 과정은 유식학과 경전에서 때때로 보석의 비유로 등장한다. 원석에 세척과 가공을 거치면 보석이 된다는 내용이 그것이다. 『보성론』에서도 해당되는 비유를 찾을 수 있다.

“항시 자성적으로 염오되지 않은 [여래장]은 청정한 보석과 하늘과 물과 같이 법에 대한 믿음과 뛰어난 지혜, 삼매와 비심(悲心)에 의해 수반된다네.”²⁵⁾

요약하자면, 인도 유식학파의 사상을 받아들인 중국 사상계의 입장에서, 근본심이 청정하여 해탈의 기반이 될 수 있는 주장의 근거로는 두 가지가 제시되고 있다: 첫 번째는 그 탄생 과정에서 청정한 붓다의 가르침을 접하고 이에 훈습되었기 때문에 청정하다는 설로, 알라야식의 염오성을 부정하지는 않는 타협책이라고 평가할 수 있겠다. 두 번째는 아예 염오의 근원인 알라야식이 근본심이라는 주장과 충돌하는 주장이라고 할 수 있겠는데, 마치 원석 속의 보석처럼 인간의 마음에는 본래부터 붓다의

24) 안성두(2013) 259쪽에서 재인용.

25) 안성두(2013) 276쪽에서 재인용.

그것이 들어있다고 설명하는 여래장 사상이다.²⁶⁾

26) 염오된 알라야식과 해탈 과정 사이의 문제점과, 이를 해결하려는 유식학파의 노력에 대해서는 안성두(2021) 175-6쪽을 참고.

3. 지론종과 『십지경론』

3.1. 지론종의 성립

508년에서 511년, 인도에서 수출된 세친(世親)의 『십지경론(十地經論)』을 황제의 명에 따라 두 승려인 늑나마제(勒那摩提, ?-508-515?)와 보리유지(菩提流支, Bodhiruci, ?-508-535-?)가 번역하는 과정에서, 이틀소의경론 중 하나로 삼아 탄생한 학파를 지론종이라 한다. 기존 연구에서 지론종의 형성과 발전은 ‘남북도 분기설’에 따라 이루어졌다고 받아들여졌다. 해당 가설을 요약하면 다음과 같다: 늑나마제는 『십지경론』을 번역하는 과정에서 진여(眞如)와 불성(佛性)을 강조했으며, 이는 지론종 남도파, 즉 정통파의 전통으로 이어졌다. 반면 보리유지는 알라야식 중심의 사상을 전개했으며, 이를 이어간 것이 북도파이다. 즉, 해당 학설에 따르면 지론종을 분열시켰지만 또 발전케 했다고 파악했던 논제는 마음의 구조와 그 작동 원리에 관한 것이다. 이러한 이분법적 계파 구분법을 따를 경우, 진여와 알라야식은 두 사상가가 타협을 찾을 수 없다고 판단했을 만큼 서로 상충되는 두 개념일 것이다. 더욱이, 진여가 여래장과 유사하게 해석될 정도로 그 자체로 청정한 법성이자 불성으로 해석되었다면, 그와 반대되는 개념인 알라야식은 청정한 마음과는 거리가 먼 것으로 여겨졌을 것이라고 추측하는 것이 적당하다.

하지만 최신 등장한 연구는 이러한 통설에 의문을 제기하고 있다.²⁷⁾ 즉, 늑나마제와 그를 계승한 남도파는 진여 중심으로, 보리유지와 그를 계승한 북도파는 알라야식 중심으로 사상을 전개했다는 지론종 성립의 전제에 반기를 들고 있는 것이다. 한국에서 이러한 주장을 제기하고 있는 대

27) 본고의 각주 7)에서, ‘남북도 분기설’의 통설이 연구된 역사와 이에 대한 반론의 등장에 대해 간략하게 설명하고 있다.

표적인 학자는 이상민으로, 기존의 분기설로 지론종 문헌을 분석했을 경우, 그 내용이 두 가지로 구분되지 않는 부분이 있음을 지적하고 있다. 특히, 돈황에서 새로 출토된 지론학과 문헌에 대한 연구를 진행할수록 지론종 남북조 분기설을 지지하게 되기 힘들어짐을 그 근거로 제시하고 있다.²⁸⁾

이 논문에서는 지론종 남북조 분기설과 그에 대한 최신 연구의 비판에 대해 더 자세히 알아보지는 않을 것이다. 그럼에도 이를 언급한 것은 지론학과의 『십지경론』 이해가 그 형성 시기부터 서로 합의점을 찾을 수 없을 정도로 분열되었으며, 그 분열의 핵심이 진여와 알라야식에 대한 입장 차이라는 통설을 반박하는 논의가 전개되고 있다는 점에 주목하게 되었기 때문이다. 만일 지론종 학자들이 두 개념이 상충하지 않을 수 있다고 생각했다면, 즉, 알라야식이 진여가 가진 특징을 공유할 수 있음을 공유했다면, 지론종에서 다루는 마음의 구조를 새롭게 이해할 수 있을 것이라는 기대 때문이다. 따라서 앞선 최신 연구 결과를 존중하여, 이 논문에서 전개할 논의에서도 『십지경론』에서 진여와 알라야식이라는 개념이 서로 대비되지만은 않을 수 있음을 전제하겠다. 그렇다면 『십지경론』의 심식구조에 대한 이해를 좀 더 선입견 없이, 통합적으로 진행할 수 있을 것으로 기대한다.

28) 이상민(2018) 30-1쪽에서는 지론종 남북조 분기설을 지지하기 힘든 이유를 자세히 소개하고 있다. 이를 간략하게 두 가지로 요약하자면 다음과 같다.

- (1) 지론종 남도파의 대표적 사상가로 알려진 법상(法上)이 저술했다고 알려진 『십지론의소(十地論義疏)』에 나타난 알라야식 해석이 보리유지의 교설에 입각한 내용이라는 것이 선행연구에 의해 지적되었다
- (2) 돈황에서 출토된 지론문헌은 모두 남도파 문헌으로 분류된다. 문헌이 일체법의 토대로 진여(眞如) 등과 알라야식 중 무엇을 제시하고 있는지를 그 분류 기준으로 삼았기 때문이다. 그러나 그렇게 분류된 문헌이 (일체법의 토대에 대한 서술을 제외하고) 모두 전통적 남도파 전통과 일치하는 사상을 담고 있지는 않다.

3.2. 지론종의 사상적 특징: 『십지경론』을 중심으로

지론종을 소개할 때 『십지경론』을 빼놓을 수는 없을 것이다. 해당 문헌이 동아시아로 수입되고, 번역과 해석되는 과정은 지론종이 성립하는 계기가 되었으며, 또한 이는 종파의 소의경론으로 자리매김하기도 했기 때문이다. 앞서 언급했듯 『십지경론』은 『십지경(十地經)』에 대한 주석서로서, 보살이 수행계위인 10지에 대해 소개하고 부연하고 있다. 10지의 단계가 대승의 수행도(mārga) 체계에 따라 구축된 것임을 고려할 때, 이는 어떤 단계에서 번뇌가 제거되고, 이를 통해 어떤 심적 상태가 나타나는지를 설명하려는 것이다.

『십지경론』은 연기관 등 인도 유식학파의 다양한 사상을 담고 있는데, 사실 이 논문에서 다루는 주제인 마음의 구조나 그 특성에 대한 내용을 중점적으로 다루고 있지는 않다. 그럼에도 『십지경론』이 당시 중국사상계에 준 영향은, 인도 유식불교의 혁신적 개념이었던 알라야식 개념을 처음으로 소개했다는 것이다. 이를 통해 중국불교, 특히 지론종의 논의는 표층의식으로서의 6식을 넘어, 잠재의식인 알라야식을 마음(心)의 구조 속에 위치시켜 발전할 수 있게 되었다. 이를 통해 수행론적 차원에서도 단지 표층 의식작용만이 문제시되는 것이 아니라, 심층적인 알라야식의 정화나 청정에 대한 논의가 시작될 수 있게 되었다. 즉, 심층의식의 변화 없이는 근본적인 의미에서 마음의 정화를 성취할 수 없다는 인식이 받아들여진 것이다. 이는 『십지경론』이 알라야식을 음차하여 한문으로 제시하고 이에 대해 설명함으로써 동아시아 불교에서 마음의 구조를 해석함에 있어 알라야식 개념을 도입했으며, 10지에 따라 붓다의 법을 받아들이고 해탈을 추구하는 과정에서 중생의 마음이 변화하는 과정을 구체적으로 제시하기 때문이다.

나아가 지론종은 『십지경』과 『십지경론』의 해석에 있어서 알라야식과 같은 유식사상에 의거하고 있을 뿐 아니라, 유식사상과 결을 달리하는 여래장 개념도 받아들여 양자를 융합시키려 했다. 여래장 사상이란 모든

중생이 여래를 본질로 하고 있다고 주장하는 학설로서, 중생의 마음에 번뇌의 종자가 뿌리 깊이 자리잡고 있다는 알라야식 이론과 근본적인 지향점이 다른 사상이라고 보여진다. 만일 중생의 본질이 불성과 동일하다면, 수행의 목적은 그러한 내재하는 본질의 발견 내지 회복이지, 중생의 본질과 무관한 번뇌의 제거에 있지는 않을 것이다. 나아가, 지론종에서는 바로 이 여래장이 인간 생명이 지속되게 하는 핵심적 요소로서 해석되기도 한다.²⁹⁾ 비록 『십지경론』에 여래장 사상이 등장하지는 않지만, 앞서 설명했듯 지론종 소위 남도파의 이론은 여래장 사상과 긴밀하게 연결될 뿐 아니라, 지론종에서 자성청정심이 어떠한 의미로 해석되었는지 이해하기 위해서는 여래장 사상에 대한 설명을 빼놓을 수 없는 바, 이어질 논의에서는 지론종이 의거하고 있는 또다른 대표적 문헌인 『능가경』 등을 일부 인용해 지론종에서 마음의 청정성에 대해 어떻게 논의했는지를 알아보는 데에 도움을 받도록 하겠다.

29) 이상민(2018), 52쪽을 참고

4. 『십지경론』에서의 알라야식

4.1. 『십지경론』에서의 알라야식 제시 양상

그렇다면 본격적으로 『십지경론』이 마음에 대해 어떤 이론을 전개했기에, 지론종에서 자성청정심과 염오심이라는, 상반되는 듯한 두 개념을 동시에 받아들이고 발전시킬 수 있었는지를 알아보자. 그런데 두 개념에 대해 탐구하기 전에, 해당 경론에서 알라야식이 어떻게 제시되었는지를 먼저 살펴보도록 한다. 이는 『십지경론』에서 설명하는 마음의 구조를 파악하기 위함인데, 앞선 장에서 알아보았듯이, 유식학파의 심식구조가 전통적 그것과 구분되는 지점은 알라야식의 도입과 그것의 해석에 있기 때문이다.

『십지경론』에서 알라야식의 의미와 역할이 제시되는 양상은 크게 두 가지로 나눌 수 있다. 첫째는 윤회의 주체로서 알라야식을 언급하는 경우인데, 이 경우 외부 세계와의 다른 인식 작용과 마찬가지로, 깨달음을 위해서 없애거나 극복해야 하는 부정적 존재로 파악하는 상황이다. 둘째는 진여와 같거나 유사한 의미로서 알라야식을 언급하는 경우이다. 이는 만일 앞서 살펴본 남북도 분기의 통설을 따라 진여와 알라야식을 양립할 수 없는 두 개념으로 인식하는 경우 해석하기가 까다로운 내용이기도 하다.³⁰⁾ 이 장에서는 『십지경론』의 내용을 발췌 인용하여, 서로 다른 이 두 가지 의미의 알라야식을 어떻게 연속적이거나 유기적으로 이해할 수 있는지를 규명하는 것을 목표로 하겠다. 또한, 앞에서 제기한 두 가지의

30) 참고로, 이상민(2018) 30쪽에서, 『십지경론』 주석서 중 하나인 (남도파 논사로 분류되는) 범상의 『십지론의소(十地論義疏)』에 나타난 알라야식 해석은, (북도파의 기원이 되었다고 알려진) 보리유지의 교설에 입각한 내용이며, 이는 남북도 분기설에 배치된다는 점을 지적한 선행연구를 소개하고 있다.

의미군으로 이해하기 힘든 의미로 제시된 알라야식의 경우도 살펴보면, 이 또한 어떻게 연관성 있게 이해하여, 『십지경론』의 심식구조를 일관성 있게 구성해볼 수 있을지를 살펴보겠다.

4.2. 윤회의 주체로서의 알라야식

“첫째, 명색(名色)과 동시에 생겨나는 알라야식은 이숙(=異熟)의 과보로 특징지어진다.”³¹⁾

『십지경론』 권3의 이 부분은, 12지 연기에서 제3지인 식을 어떻게 이해해야 하는가를 논의하고자 한 것이다. 전통적으로 식이 찰나적으로 생멸하는 지각의 의미에서 이해된다면, 이 윤회적 식의 지속성은 잘 이해되지 않을 것이다. 왜냐하면 제3지인 식은 어느 정도 윤회생존에서의 업의 연결성 내지 업과의 지속성을 전제하며, 식은 그런 지속성과 어떤 의미에서건 관련지어 해석될 수밖에 없기 때문이다.

위의 인용문은 이와 같은 과정에 대한 부연으로서, 알라야식을 이숙식으로서 제시하고 있다. 이숙식은 과거 행위의 결과를 담고 이를 현생에서 다른 성질로 변화시켜 발현하는 식의 측면을 말하는 것으로서, 업의 염오된 결과물을 담지하는 개체라고는 볼 수 있겠지만, 그 자체로는 선하지도 악하지 않은 중립의 상태라고 할 수 있다. 물론 업에는 선업이나 악업이 있지만, 그 이름인 이숙(異熟)이 뜻하듯이, 이를 중립적인 상태로 바꾸어 담지하는 것이 이숙식의 의미이기 때문이다. 또한 과보식이란 전생의 업의 결과가 현생의 첫 찰나에 과보의 형태로 나타난 것을 의미하는데, 이는 유식학파의 전통적 알라야식 이해에 부합한다고 할 수 있겠다. 예컨대, 『섭대승론』에는 식과 명색이 상호 의존적이며 동시에 발생하고 있음을 설하며, 명색은 이숙식(이 경우에, 알라야식과 동의어)에

31) T1522_26: 0142b12-3: 一者報相. 名色共阿黎耶識生.

의존한다고 서술한다.³²⁾ 그렇다면 『십지경론』의 이 구절은 알라야식을 윤회의 주체로서 해석한다고 이해할 수 있을 것이다.

나아가, 『십지경론』 권11에는 좀더 구체적으로 알라야식을 윤회의 근본으로서 서술하는 부분이 있다. 이는 『십지경』 중, 번뇌가 마음과 함께 생겨난다는 부분에 대해 부연한 부분인데, 경에는 등장하지 않는 알라야식 개념을 언급하며 설명하고 있다. 해당 부분의 내용은 다음과 같다.

“[번뇌는] 하나의 신체의 생겨남에 결박(隨逐)되어 있기 때문에, 안(眼) 등의 여러 입문(入門=육입六入)이 여섯 가지로 식을 일으켜 동일한 생애에 결박되어 있기 때문에, 그리고 알라야식의 훈습(熏習) 때문에 결박된 것이다.”³³⁾³⁴⁾

번뇌가 마음과 함께 생겨난다는 『십지경』의 서술에 대해 『십지경론』은 이는 번뇌가 “하나의 신체의 생겨남”, 즉 인간의 생멸과 바로 연결되어 있기 때문이라고 설명하고 있다. 이렇게 번뇌가 생애와 서로 떨어질 수 없는 관계인 것은, 인용문에 따르면, 우선은 여섯 가지의 식이 바로 그 생애와 연결되어 있기 때문이다. 즉, 외부의 대상에 반응하는 감각 기관의 작용이 자아 인식이라는 착각을 일으키고 있어서 인간은 생애 내내 번뇌를 피할 수 없는 것이다.

그런데 초기불교에서 붓다는 마치 오염된 옷을 아무리 세탁한다고 해도 그 흔적을 완전히 지울 수 없는 것과 같이, ³⁵⁾ 오온과 관련된 결박을 끊

32) “식과 명색은 마치 갈대 묶음(naḍakālapa, 蘆束)처럼 서로서로 지지하는 방식으로 (anyonyaniśrayogena) 작용한다. 명색은 이숙식(vipāka-vijñāna)이 없으면 가능하지 않을 것이다.” 왈드론(2003/2022) 316쪽에서 재인용.

33) T1522_26: 0188b15-7: 一身生隨逐故, 眼等諸入門, 六種生集識, 同生隨逐故, 及阿7黎耶熏故隨逐.

34) 해당 부분에 대한 『십지실상론』의 해석도 이후 5장에서 살펴볼 것이다.

35) “벗이여, 옷이 더럽혀지고 염오되었고, 따라서 그 주인은 그것을 세탁업자에게 준다고 하자. 세탁업자는 그것을 소금과 양젓물, 소똥으로 골고루 문지르고, 그것을 깨끗한 물로 행굴 것이다. 비록 그 옷이 깨끗해지고 맑아졌지만,

는다고 하더라도, ‘나는 무엇이다’라는 아만(我慢), 즉 미세한 형태의 자아의식에서 벗어나지 못한다면 결국 해탈에 도달할 수 없다고 설했다. 바로 이 집요하고 근본적인 자의식을 『십지경론』에서는 알라야식으로 소개하는 것이다. 해탈에 대한 가장 큰 장애물은 무의식적 자아이며, 이는 바로 알라야식의 훈습 작용이라는 설명을 통해 해당 서술은 인도 유식학파의 전통적 알라야식 이해 중 알라야식을 윤회의 주체로 인지하는 측면에 부합한다고 볼 수 있다.

4.3. 진여적 측면이 강조된 알라야식

앞서 살펴본 인용문들에서 『십지경론』은 알라야식을 윤회의 근원이자 잡염의 의지처로 서술하고 있으며, 이는 인도 유식불교의 사상적 맥락을 따름을 확인할 수 있었다. 반면, 같은 문헌의 다른 부분에서는 알라야식을 진여적인 측면에서 해석한 서술도 찾아볼 수 있다 그 전에 우선 다음 인용문을 보자.

“무엇을 “나머지 곳에서 해탈을 구함(餘處求解脫)”이라 하는가? 이러한 범부, 이와 같이 어리석고 전도된 [이들은] 항상 알라야식과 아다나식으로부터³⁶⁾ 해탈을 구해야 함에도, 곧

그것은 여전히 아직 사라지지 않은, 잔존한 소금물과 양젓물, 소똥의 냄새를 풍길 것이다. 세탁업자는 그것을 주인에게 돌려줄 것이다. 주인은 그것을 좋은 냄새가 나는 옷장 안에 놓을 것이며, 그럼 아직 사라지지 않고 남아있는 소금물과 양젓물, 소똥의 냄새는 사라질 것이다.

벗이여, 이와 같이 성스런 성문이 집착의 대상인 오온과 관련해 다섯 가지 하지에 속한 결박(五下分結)을 끊었지만, 그에게는 남아있는 ‘나는 무엇이다.’라는 비교의식(māna), ‘나는 무엇이다’라는 욕구(chanda), ‘나는 무엇이다’라는 잠재적 경향성(anusaya)이 아직 근절되지 않은 채 남아있다.” 월드론(2003/2022) 93-4쪽에서 재인용.

36) 참고한 번역본인 이상민(2018)의 번역과 달라진 부분이다. 이상민은 해당

[이러한 알라야식과 아다나식과는] 다른 곳인 나(我)와 나에게 속한 것(我所)에서 해탈을 구하니, 이러한 [잘못된 견해를] 대치하기 위한 것이니, 경전에서 “이 보살은 이렇게 생각한다. 삼계는 실체가 없으니, 다만 일심이 지은 것일 뿐이다.”라 한 것과 같다.”³⁷⁾

위의 인용문에서 “삼계는 실체가 없으니, 다만 일심이 지은 것일 뿐이다”로 해석된 부분이 인용하고 있는 경전의 부분은 『십지경』의 삼계유심(三界唯心) 혹은 삼계일심(三界一心)에 대한 해설이다. 이 구절은 세친에 의하여 인도 유식학파의 핵심적 주장의 근거가 된 것으로 유명한데, 『유식이십론(唯識二十論)』에서 그는 삼계유심을 인용하며 이를 곧 삼계유식(唯識)과 동일시한다. 반면 같은 구절에 대해 『십지경론』의 해당 부분에서는 일심과 식을 바로 동치하지는 않는다. 다만 해탈의 가장 중요한 근거로서 알라야식을 등장시키고 있다. 그런데 알라야식으로부터 해탈을 구해야 한다는 주장은 구체적으로 무엇을 의미하는 것일까?

앞서 살펴보았듯이, 인도 유식학파 전통에서 알라야식은 선정 상태 동안에도 지속되는 식으로서, 신체적인 의미로 우선 제시된다. 예컨대, 『유가사지론(瑜伽師地論)』 「본지분(本地分)」에서 알라야식은 멸진정 동안에 감각기관 내에서 끊어지지 않고 존속하는 마음의 작용이다.³⁸⁾ 또한 『해

부분을 “알라야식과 아다나식에서 해탈을 구해야 함에도,”라고 해석하고 있다. 이에 기초하며, 그는 『십지경론』이 일심을 곧 알라야식/아다나식을 가리키는 것으로 해석하고 있다. 이상민(2018) 114-5쪽을 참고. 그러나 이 논문에서는 해당 부분을 “알라야식과 아다나식으로부터 해탈을 구해야 함에도”로 해석하며, 『십지경론』에서 일심을 알라야식(혹은 그 이명이 가리키는 개념)과 동일시했다는 입장을 따르지 않기로 한다. 단, 경론에서 해탈의 근거를 알라야식으로 제시하고 있다는 해석에는 동의한다.

37) T1522_26: 0170c20-4: 云何餘處求解脫. 是凡夫, 如是愚癡顛倒, 常應於阿梨耶識及阿陀那識中求解脫. 乃於餘處我我所中求解脫. 此對治. 如經 是菩薩作是念 三界虛妄但是一心作. 이상민(2018) 114쪽에서 재인용.

38) 왈드론(2003/2022) 225쪽을 참고..

심밀경(解深密經)』의 서술에 따르면, 알라야식은 중생이 개인으로서 생명을 가질 때, 종자를 가진 채 모태 속으로 하강하고 자라나는 주체이기도 하다. 그렇다면 이 경우 알라야식을 신체 유지의 측면에서 중요한 근본식이라고 이해할 수는 있지만, 그것이 깨달음의 측면에서 무엇보다 중요한 도구나 대상이라고 취급하기는 힘들다.

해당 인용구에서는 또한 알라야식과 함께 아다나식(阿陀那識) 개념도 언급되었다. 아다나식은 본래 『해심밀경』에서 알라야식의 이명(異名)으로서 제시된 개념인데, 『십지경론』에서 아다나식에 대해 언급된 부분은 위의 인용구 단 한 부분 뿐이다. 따라서 해당 용어가 어떤 의미로 이해되고 사용되었을지에 대해서는 타 경론을 참고하자. 『해심밀경』 제 3권에서는 알라야식의 동의어로서 아다나식과 심을 제시하고 있다. 그 설명에 따르면 알라야식은 신체에 머물고 달라붙으며 그것과 운명을 함께하는 식으로서의 의미를 가지고 있으며, 아다나식의 경우 신체를 포착하고 집수하는 역할을 가진 식으로서의 의미가 강조된 명칭이다.³⁹⁾ 그렇다면 『십지경론』의 해당 인용구에 알라야식뿐 아니라 아다나식이 병렬적으로 언급된 점은, 역시 유식불교에서 알라야식을 신체적인 측면에서 이해하는 맥락에 들어맞는다고는 해석할 수 있지만, 어떻게 그것에서 해탈을 찾을 수 있는지에 대한 답은 주기 힘들 것이다.

살펴보았듯이, 알라야식(또는 아다나식)으로부터 해탈을 구하라는 『십지경론』의 설명에서 알라야식은 그동안 살펴본 인도 유식불교의 전통적 그것과는 다른 측면을 띄고 있다. 다만, 다른 무엇보다 잠재성의 측면이 윤회생존의 일차적 원인임을 강조하고 있다고 해석할 수 있을 것이다. 따라서 수행론적 관점에서 이를 해석해 볼 때, 중생이 수행의 과정에서 자

39) “이 식은 아다나식(ādāna-vijñāna)라고도 불리는데, 왜냐하면 신체가 그것에 의해 포착되고(grhīta) 집수되었기(upātta, ātta) 때문이다. 이것은 알라야식(ālaya-vijñāna)이라고도 불리는데, 왜냐하면 그것은 이 신체에 머물고 달라붙어 있으면서 그것과 운명을 함께 하기 때문이다(ekayogakṣema-arthena). 그것은 심이라고도 불리는데, 왜냐하면 그것은 색·성·향·미·촉·법에 의해 집적되고(ācita) 축적되었기(upacitta) 때문이다.” 왈드론(2003/2022) 233-4쪽에서 재인용.

아에 집착하는 것을 막고, 모든 것은 마음의 작용에서 구성되었다는 점을 설득하는 과정에서, 알라야식이라는 새로운 개념이 마음과 동의어로 사용되었다는 정도로 이해할 수 있을 것이다.

그런데, 다음 인용문을 보면, 알라야식이 해탈을 위한 수행의 과정에서 중생이 의지할 수 있는 대상으로서 제시되었다는 해석도 불가능하지는 않아 보인다.

“[경전에서 말한] “보행(報行)에 안주함을 성취함”이란 알라야식의 진여법(眞如法)에 잘 머무르는 것이다.”⁴⁰⁾

위의 내용에서 진여는 알라야식의 한 측면으로 간주되고 있다. 그렇다면 알라야식이 이숙식이자 윤회 굴레의 주체일 뿐 아니라, 불성과도 동일시될 수 있는 개념으로 쓰인 것인가? 이는 기존 인도 유식학파가 알라야식을 도입하며 의도했던, 종자가 되는 근본심으로서의 알라야식 개념으로는 이해하기 힘든 접근일 뿐 아니라, 지론종 남도파는 진여, 북도파는 알라야식이 일체법의 근본이라고 주장하며 학파가 나뉘었다는 주장을 상기해 보았을 때 해석하기 까다로운 구절이다.

그렇다면 위의 인용문이 어떤 맥락에서 쓰였는지를 알아보자. 『십지경론』은 보살이 진여를 수순하고 획득하기 위한 수행 과정에 대해 자세히 설명하는 내용으로 그 분량 대부분을 할애하고 있다. 해당 부분은 보살이 제8지 부동지(不動地)에서 얻게 되는 행(行)을 설명하는 내용이다. 제8지 부동지에서 보살은 무생법인(無生法忍)을 획득하고 이후에 보다 수승한 보살행을 실천하게 된다. 또한 경론은 제8지 이상의 보살은, 온전한 붓다의 속성을 얻었다고는 할 수 없지만, 이미 그의 수행은 붓다가 갖춘 지혜의 경지에 도달했다고 설하고 있다.⁴¹⁾ 그렇다면 해당 경문에서, “알

40) T1522_26: 0180a20-1: 住報行成者, 善住阿梨耶識眞如法中故. 이상민(2018) 119쪽에서 재인용.

41) 이경희(2017) 31쪽을 참고.

라야식의 진여법에 잘 머무르는 것”이란 표현은 알라야식의 진여라는 성질에 대해 명상하고 있다는 의미로서, 여기서 알라야식의 진여란 알라야식의 있는 그대로의 모습, 즉 알라야식의 공성에 대해 이해하고 있다는 의미일 것이다. 알라야식을 전환해서 붓다의 대원경지가 얻어진다는 설명에서 볼 때, 이러한 명상은 붓다의 상태를 증득할 수 있는 자격을 받아 그 출발점에 있는 것이라고 말할 수 있겠다.

그렇다면 『십지경론』이 알라야식을 언급할 때 그 진여적 측면에 집중하는 경우가 있었다는 주장을 제시할 수 있다. 이에 따라 앞서 언급한 “알라야식으로부터 해탈을 찾는다”는 인용문에 대해서도 다시 생각해볼 수 있겠는데, 알라야식으로부터 해탈을 찾는다라는 것은, 단순히 세상을 구성하는 것이 자아가 아니라 마음의 작용이라는 설명의 부연일 뿐 아니라, 알라야식의 진여적 측면을 강조하여 서술한 것이라는 해석이 가능하기 때문이다.

위의 인용문들을 종합적으로 살펴보았을 때, 『십지경론』에 등장하는 알라야식은 염오된 경험의 담지자일 뿐 아니라, 진여적 측면 또한 강조되어, 자성청정심이나, 심지어 불성(佛性) 혹은 여래장(如來藏)⁴²⁾과도 비슷한 개념으로 이해할 수 있지 않을까? 이후 지론종의 발전에 큰 영향을 준 『승만경(勝鬘經)』에서 여래장을 성불의 근거일 뿐 아니라, 생멸의 토대로도 설했다는 점을 상기해 보았을 때, 『십지경론』 또한 한 문헌 내에서 알라야식 개념을 다소 유연하게 설정했을 가능성도 있어 보인다. 다만, 언급했듯 『십지경론』에 알라야식에 대한 언급은 매우 한정적이고, 언급된 경우에도 부연이 거의 되어있지 않기 때문에, 이러한 주장에 힘을 싣기 위해서는 다른 측면에서의 접근이 필요해 보인다. 이를 위해 『십지경론』에서 자성청정심과 염오심 개념이 등장하는 부분을 탐구해 보고, 또한 이에 대한 주석서인 『십지실상론』의 내용도 추가로 살펴보며 논의를 이어가자.

42) 『십지경론』에 여래장 개념은 등장하지 않는다.

5. 『십지경론』에서의 심식구조: 자성청정심과 염오심을 중심으로

5.1. 지론종 형성 초기 중국 사상계에서의 마음 개념

『십지경론』에서의 심식구조를 탐구하기 전에, 지론종이 형성되던 당시 중국사상계에서는 마음에 대한 어떠한 이해가 통용되고 있었는지를 정리하고자 한다. 이 과정이 필요한 것은 두 가지 이유에서이다. 첫째는 이 글의 목표가 지론종이 『십지경론』의 마음 개념을 어떻게 받아들였으며 해석했는지를 탐구하는 것이기 때문이며, 둘째는 『십지경론』의 내용에 심식구조에 대한 설명의 절대적인 양이 많지 않기 때문에, 중국에서 작성된 주석서인 『십지실상론』이나 지론종의 소의경전인 『능가경(楞伽經)』 등을 필수적으로 참고해야 하기 때문이다.

중국 사상사에서 마음 개념이 중요하게 등장한 것은 전국시대(BC 403?-221)로서, 특히 선진유학 후기 사상가인 맹자(孟子, BC 372?-289?)와 순자(荀子, BC 298?-BC 238?) 시대 들어 인간 내면을 탐구하는 데에 마음 개념이 대두되었다. 성선설로 널리 알려진 맹자는 인간 본성에 도덕성의 근거가 있음을 주장했는데, 그 본성(性)이란 바로 마음(心)을 의미한다. 순자는 인간과 동물의 차이를 마음의 유무에 두었는데, 마음이 몸의 군주이며 정신의 주인으로서 다른 신체 부분들을 다스려 의식을 통제할 수 있다고 생각했기 때문이다.⁴³⁾ 두 사상가는 공통적으로, 마음의 독립성을 인정했으며, 마음을 올바르게 다스린다면 도덕적인 삶을 살 수 있다고 주장했다. 이후 유학 전통에서 마음의 문제는 개인의 성품 수양에 핵심적인 요소로 자리잡았는데, 훗날 성리학으로 계승 발전될 때에는

43) 성태용(2013) 79쪽을 참고.

마음에 대한 문제가 주요한 논쟁 주제로 발전할 정도였다.⁴⁴⁾

지론학과 성립 직전, 남북조 시대 불교 사상사에서 마음의 의미나 지위를 설명하는 데에 가장 큰 영향력을 발휘한 문헌 중 하나는 『승만경(勝鬘經)』이라고 할 수 있다. 『승만경』(435/6 한역)을 받아들인 남북조 불교 사상가들은 자성청정심으로서의 마음을 인간의 근본심으로서 이해하게 되었다.⁴⁵⁾ 구체적으로 소개하면, 『승만경』은 기존 불교에 존재하던 여래장 개념을 자성청정심으로 해설하고 있는데, 여래장을 “본성적으로 청정한(自性淸淨, prakṛtipariśuddha) 마음”이라고 설명한다. 또한 기존 여래장이 중생이 성불할 수 있는 근거의 의미를 띠고 있었던 것과는 차별화하여, 『승만경』에서는 여래장의 의미를 자아의 토대이며, 생멸과 상관없이 존재하는 본성적으로 깨끗한 마음으로 확장시킨다.⁴⁶⁾

추가적으로 『승만경』에서는 자성청정심을 신(神) 개념과 동일시하고 있다는 점을 짚고 넘어갈 수 있다. 신(神)은 인도불교와는 차별화되는 중국 불교의 유신론적 특징으로서, 윤회의 주체이자, 현대적 개념으로는 영혼과 비슷한 개념이다. 신(神)은 무아(無我)를 핵심으로 하는 인도불교 전통과는 거리가 있는 개념으로서, 동아시아 불교가 처음 발전할 때부터 자생했는데,⁴⁷⁾ 남북조시대에 들어서는 『여래장경(如來藏經)』과 『열반경(涅槃經)』이 한역됨으로써 그 개념이 열반과 관련하여 변화하게 되었다. 예컨대 4세기부터 신(神)은 인식적 의미가 강조되어 마음과 같은 개념으로 이해하게 된다.⁴⁸⁾ 또한 종병(宗炳, 375-443)이 집필한 『명불론(明佛論)』에 따르면 중국사상에서 전통적인 의미의, 윤회의 주체로서의 신(神)뿐 아니라 열반으로서의 신(神), 혹은 해탈한 부처로서의 신(神) 개념도 등장하게 되었다. 이 경우 특징적인 것은, 신(神)이 청정한 존재로서 제

44) 윤종갑(2015) 239쪽을 참고.

45) 이상민(2018) 39쪽을 참고.

46) “세존이시여, 단절적이고 벗어나고 달라지는 것이 아니면서, 여러 가지 유위법(有爲法)의 의지처가 되고 건립처가 되는 것이 곧 여래장입니다.” T0353_12: 0222b13: 世尊. 斷脫異外有爲法依持, 建立者是如來藏. 이상민(2018) 52-4쪽에서 재인용.

47) 이상민(2018) 77-8쪽을 참고.

48) 이상민(2018) 79쪽을 참고.

시된다는 것이며, 신(神)의 청정성을 되찾기 위해서는 번뇌를 제거해야 한다고 주장하며 신(神)을 마치 자성청정심과 같은 개념으로 해석한다는 것이다.⁴⁹⁾

정리하자면, 인도불교 사상의 무아 개념과는 달리, 불교 도입 전부터 이미 유신론적 전통을 가지고 있었던 중국불교 사상계에서는 신(神) 개념을 불교 교학을 이해하는 과정에 도입해 왔으며, 지론종이 활동했던 남북조시대에서는 마음으로서의 신(神) 개념과 자성청정심의 신(神) 개념이 발전해갔다는 것이다. 이를 짚는 것이 중요한 이유는, 지론종 사상가들은 인도 유식학 전통에 있었던 학자들보다 마음을 청정한 실체를 가진 주체로서 이해하기가 더 용이했을 것임을 추측할 수 있기 때문이다.

『대승오문십지실상론권제6(大乘五門十地實相論卷第六), 이하 『십지실상론』』은 20세기 중국 돈황시의 유적지에서 발굴된 ‘돈황사본’ 중의 하나로서, 전체 6권으로 구성되어 있는 것으로 추정되는 문헌 중 지금까지 남아있는 한 권이자, 마지막 6권이다. 국내에서 유일하게 『십지실상론』을 연구하고 있는 이상민에 따르면 『십지실상론』은 지론학파의 초기 저작, 특히 535-560년에 작성된 문헌으로 분류할 수 있는데, 이는 후기 남북조 불교 문헌의 서술 방식⁵⁰⁾에 따라 구성되어 있기 때문이다. 또한 같은 연구에 따르면 『십지실상론』은 당대 뿐 아니라 이후 불교 사상계에서도 널리 읽혔음을 유추할 수 있다.⁵¹⁾ 따라서 『십지실상론』은 6세기 중국에서

49) 짱 원 리양(2010) 194-5쪽을 참고.

50) 이는 오문(五門)이라는 서술방식이다. 이에 대한 설명은 이상민(2018) 115-6쪽을 참고.

51) 이상민(2018) 116-7쪽에서, 저자는 『십지실상론』의 유통사를 추적한 선행 연구를 소개하며 이에 대한 근거를 두 가지로 소개했다: 첫째, 『십지실상론』이 신라를 거쳐 8세기 일본에까지 전해져 있는 것으로 보인다. 둘째, 현재 남아있는 『십지실상론』의 사본에 오탈자가 유독 많은데, 이는 그만큼 해당 문헌이 대중적으로 퍼졌음을 의미할 수 있다. 두 번째 근거에 대해서는 이상민(2018) 117쪽 각주 6에 해당하는 다음 인용문을 참고: “물론 당 사본의 필사 상태가 유독 오탈자가 많은 경우일 수도 있으나, 대개의 사본들은 적어도 두, 세 차례 이상의 필사 과정을 거친 것으로 간주되며, 필사 과정에서 오탈자가 등장할 확률도 높아질 것이다. 만약 이러한 추정이 가능하다면, 현존 십지실

초기 지론중 학파의 사상가들이 어떻게 『십지경론』을 이해하고 있었으며, 그 내용을 해석했는지에 대한 자료가 될 수 있겠다.

또한, 비록 『십지경론』에 불성이나 자성청정심이 개념이 등장하지는 않지만, 지론학파에서 『십지실상론』을 작성할 때에는 『승만경』에 등장하는 불성 사상을 인지하고 있었으며, 나아가 적극적으로 받아들였다고 이해하는 것이 적절하다. 지론학파의 알라야식 이해는, 기존 연구와 같이 지론학파의 소의경론에서 찾는 것이 아니라, 『승만경』의 영향을 받았다고 해석해야 한다는 것은 이상민의 주장⁵²⁾인데, 이 논문에서는 해당 주장을 받아들여 논의를 전개함과 동시에, 알라야식 뿐 아니라 마음 개념의 자성청정심과 염오심을 이해함에 있어서 『십지실상론』이 『승만경』의 영향을 받았음을 뒷받침할 수 있는 문헌적 근거를 추가로 제시하도록 하겠다.⁵³⁾

다만, 이후의 내용에서 『십지경론』을 독해하기 위해 『십지실상론』을 참고하는 데에 있어 주의할 점을 짚고 넘어가야 할 필요가 있다. 한역 『십지경론』은 4세기경 세친 또는 유식학파에 속한 학자가 저작한 『십지경』에 대한 주석서로서, 6세기경 한역되어 중국 불교 사상계에 영향을 준 번역서이다. 반면 『십지실상론』은 『십지경론』의 내용을 6세기 중국사상계의 맥락과 초기 지론중의 전통 하에서 해석한 내용이다. 불교의 주석 전통에 대한 조은수의 연구에 따르면 불교 전통에서 주석서는 대론(對論)으로서의 성격을 가지며, 이전 문헌에 대한 조술(祖述)을 기본으로 한 유교 문헌과는 달리, 주석의 대상이 되는 문헌을 존중하나 그에 대한 주석자 자신의 의견을 숨기지 않는 것이 특징이다.⁵⁴⁾ 따라서, 비록 『십지실상론』은 저자 미상의 문헌으로 남아있지만, 6세기 불교 전통 하에서 독자적인 관점을 가진 주석자이자 사상가 개인의 주관이 반영되어 있는

상론의 필사 상태 또한 수차례, 나아가 전문적으로 불교를 공부하지 않은 이에게까지 널리 퍼졌다는 것을 방증하는 것일지도 모른다.”

52) 이상민(2018) 32-3쪽을 참고.

53) 본고 5.4.에 제시.

54) 불교와 유교의 주석서 전통에 대한 대비에 대해서는 조은수(2007) 9-10쪽을 참고.

독립적 저술이라고 할 수 있겠다. 이 점을 염두에 두고 『십지실상론』의 내용을 인용하도록 하겠다.

5.2. 『십지경론』에서의 마음구조

1. [십의] 차별상(差別相)이니 심(心), 의(意), 6종 식(識)이다.⁵⁵⁾ 경전에서 ‘심은 섞인 것으로 특징지어진다’⁵⁶⁾고 한 것과 같다.⁵⁷⁾

위의 인용문은 『십지경』 제11권에서 8종류의 마음을 설명하며 그중 첫 번째로 ‘섞인 것으로 특징지어지는 마음’을 언급하고 있는 부분에 대한 주석이다. 『십지경론』에서는 이를 차별상(差別相)으로 다시 부연한다. 여기서 차별상(差別相)이란, 섞여 있는 것으로 특징지어지는 마음의 측면을 의미한다.⁵⁸⁾ 그런데 이 부분에서 주목해야 할 점은, 『십지경론』에서는 유식학파의 해석에 의거해 심(心), 의(意), 식(識)이 서로 구별되는 것으로 인식된다는 것이다. 초기불교부터 심(心), 의(意), 식(識)은 서로 동일한 것이자 ‘마음’ 개념의 이명으로 여겨졌다.⁵⁹⁾ 이 의미는 부파불교 전통

55) 이상민(2018) 120쪽에서, 저자는 한역 ‘心意識六種’의 해석이 “여섯 가지 심의식”으로 될 수도 있음을 지적하는데, 이는 티벳어역인 “sems dang yid dang nam par shes pa nam pa drug” 즉 “마음(心)과 뜻(意)과 여섯 가지로 분별되는 인식(識)”을 확인했을 때 배제될 수 있는 해석임을 확인하며 심(心), 의(意), 식(識) 세 개념의 분리를 확정하고 있다.

56) 오오타케 스스무(2006) 602쪽의 본문과 미주 8번을 참고하면, 그는 ‘心雜相’을 “마음의 섞인 상(心の雜相)”이라 해석한다. 이는 “citta-vicitratā”로서, “마음이 여러 가지가 섞여있는 것(心がさまざまであること)”을 의미한다.

57) T1522_26: 0187a12: 一, 差別相, 心意識六種差別故, 如經 心雜相故.

58) 오오타케 스스무(2006) 602쪽의 미주 5번을 참고하면, “rab tu dbye ba'i mtshan nyid”, 혹은 “prabheda-lakṣaṇa”를 의미한다.

59) 예컨대 『아비담심론(阿毘曇心論)』에서는 “심(心)이란 의(意)이고, 의(意)란

에 들어 점차 변화하다 유식학과에 있어 세 가지 서로 다른 개념으로 구분되는 것으로 굳어진다. 예컨대 『성유식론(成唯識論)』에서는 심(心), 의(意), 식(識)을 각각 제8알라야식, 제7말나식 혹은 염오의, 전6식으로 구분하여 제시하는데, 이렇게 세 가지 개념을 구분하는 것은 유식학파의 식일원론의 토대가 된다.⁶⁰⁾ 『십지경론』에서도 이와 같은 구분을 받아들인다고 이해하는 것이 적절할 것이다.

이러한 심(心), 의(意), 식(識)의 구분을 기본으로, 『십지실상론』에서는 심(心)을 8식 알라야식과 동치시켜 제시하는 내용이 확인된다.

[『십지경론』의] 주석 부분(論)에서 “그 중 심행(心行)[에 있는] 번뇌의 차별”이란 이 구절은 [아래 내용의] 총괄이다. 대승 가운데 많은 경우 여덟 번째 진식(眞識)을 심(心)이라고 하는데, 이것은 본심(本心)이다.⁶¹⁾

위의 내용을 정리하자면, 『십지실상론』에서는 『십지경론』을 독해함에 있어 제8식, 즉 알라야식을 진식(眞識)과 같은 개념으로 전제하고 있으며, 이를 마음(心)과 동일시하고 있을 뿐 아니라, 대부분의 대승불교에서 그렇게 설한다고 주장하고 있다. 또한 이를 본심(本心)과 동치하고 있다.

그렇다면 지론종 전통에서 진식(眞識)이란 무엇을 뜻하는가? 제8식을 진식(眞識)으로 규정하는 것은 지론종의 여러 문헌에서 공통적으로 나타나는 것으로서, 『능가경(楞伽經)』은 제8식, 진식(眞識)을 동치했으며, 이를 불생불멸의 식, 즉 여래장과 같은 것으로 분류했다.⁶²⁾⁶³⁾. 예컨대 4권

식(識)이다. 실제로는 같지만 이름이 다른 것이다. (心者意, 意者識. 實同而異名.)”라고 설명하고 있다. 윤종갑(2015) 234쪽을 참고.

60) 짱 원 리양(2010) 188쪽을 참고.

61) 『十地實相論』 72-75행: 論曰: 是中心[行稠林]差別者, 此句總. 大乘中多以第八眞識爲心, 此是本心. 隨緣相染業, 鼓波浪故, 爲六識七識之殊. 故經言: 心爲採集主, 意爲廣採集, 現識分別五. (『장외지론종문헌집성(藏外地論宗文獻集成)』 460쪽에 수록) 이상민(2018) 202쪽에서 재인용.

『능가경』에서는 알라야식과 진식(眞識)을 동치하며, 그것이 “진실되지 않은 것(=虛妄分別)에 덮여 있다(覆)고 설명”한다.⁶⁴⁾ 그렇다면 허망분별(虛妄分別)에 의해 가려지는 진식 즉 근본부명에 의해 혼습된 알라야식은, 그 본연의 모습이 자성청정심과 같은 것으로 해석하는 데에 무리가 없다.

앞으로의 내용에서 살펴보겠지만, 『십지경론』 자체만을 독해했을 때는 자성청정심(혹은 여래장)과 염오심(혹은 염오된 알라야식) 개념을 유기적으로 해석하는 데에 어려움이 있다. 따라서 주석서 『십지실상론』의 내용을 참고하여 지론종에서 그 상관관계를 어떻게 구성했는지를 파악하는 것이 필수적인데, 이 과정에서 『십지실상론』에서 『능가경』 등 여래장 사상을 담고 있는 경론을 참고하여 작성된 것을 염두에 둘 수 있겠다. ⁶⁵⁾

5.3. 『십지경론』에서의 자성청정심

5. [심은] 자성적으로 염오되지 않으니, 경전에서 ‘마음은 청정한 하다’라고 한 것과 같다.⁶⁶⁾

위의 구절은 5.2.에서 살펴본, 『십지경』과 『십지경론』에서 8가지 마음의 종류를 언급하는 부분의 다른 일부이다. 오오타케 스스무(2006)에서는 ‘심청정상(心淸淨相)’을 “마음의 청정한 상(心の淸淨相)”으로 옮기는데, 이에 대해서 산스크리트본을 참고하여 “마음이 광채로 빛나고 있는 것(心が光り輝いていること)”⁶⁷⁾으로 설명하고 있다. 그렇다면 한역의 경우

62) 이상민(2018) 158쪽을 참고.

63) 『능가경』 역시 알라야식과 염오의, 전6식의 인도 유식학파의 8식설을 전제하고 있으며, 진식(眞識)을 알라야식과 동치하고 있다. 이에 대한 자세한 내용은 안성두(2021) 165쪽을 참고.

64) 이상민(2018) 138쪽을 참고.

65) 이상민(2018) 134을 참고.

66) T1522_.26: 0187a16-7: 五, 自性不染相, 如經 心淸淨相故.

에도, ‘심청정상(心淸淨相)’은 ‘청정으로 특징지어지는 [심(心)]’으로 해석하여, 자성청정심과 같은 것으로 이해해도 무리가 없을 것이다. 본 논문 2.3.에서 인도불교 전통에서 여래장을 설하는 『보성론(寶性論)』에 등장하는 청정한 보석, 하늘, 물의 예를 살펴보았던 것과 같이, 자성청정심은 그 자체로 염오되지 않은 마음을 뜻하고 있기 때문이다.

앞의 내용에 대한 『십지경론』의 주석인 ‘자성불염상(自性不染相)’을 오오타케 스스무(2006)에서는 “자성적으로 염오되지 않는 상(自性として染ならざる相)”이라고 번역하고 있고, 이는 본성으로서의 잡염이 아니라는 특징을 나타내는 것이라고 설명한다.⁶⁷⁾ 그런데 결국 해당 구절에서 수식하는 것이 심(心)이라는 점을 고려하면, ‘자성불염상(自性不染相)’은 ‘자성적으로 염오되지 않는 것으로 특징지어지는 [심(心)]’을 의미하는 것으로 해석해야 한다.

그렇다면 ‘자성불염상(自性不染相)’과 ‘심청정상(心淸淨相)’은 자성청정심과 같은 의미로서 해석할 수 있을 것이지만, 『십지경론』에서 단 한 부분 자성청정심에 대한 서술이 등장한 것으로는, 해당 문헌이 자성청정심 개념을 충분히 인용하고 있다고 해석하기 어렵지 않을까? 그런데 해당 부분에 대한 『십지실상론』의 주석을 신뢰하자면, 물론 『십지경론』에 본연적으로 청정한 마음에 대한 언급과 이에 대한 부연의 양이 부족하기는 하지만, 지론학과 학자들은 (앞서 4.3.에서 짚은 부분들에 등장한) ‘진여적 측면이 강조된 알라야식’ 또한, 자성청정심과 결을 같이하는 개념으로서 파악했다고 볼 수 있다. 이렇게 이해할 수 있는 근거는 『십지실상론』의 다음 부분과 같다.

자성적으로 염오되지 않는 것으로 특징지어지는 [심(心)]은,
자성청정심(自性淸淨心)이고, 체성(體性)이 염오되지 않는 것

67) “citta-prabhāsvaratā”의 번역어로서, 오오타케 스스무(2006) 603쪽의 미주 19번을 참고.

68) “rang bzhin gyus kun nas nyon mongs pa ma yin pa’i mtshan nyid”의 번역어로서, 오오타케 스스무(2006) 603쪽의 미주 18번을 참고.

이고, 진식(眞識)이다.⁶⁹⁾

우선 눈여겨볼 점은, 『십지실상론』에서는 자성불염자/심(自性不染者[心])을 곧장 자성청정심(自性淸淨心)과 동치하고 있다는 것이다. 따라서, 지론중 학자들 또한 이를 무리없이 자성청정심과 동일시했다는 점을 짚고 넘어갈 수 있겠다. 체성(體性)이란 자성(svabhāva)과 동의어로 해석할 수 있겠으며, 진식(眞識)은 앞서 살펴보았듯이 알라야식으로 이해되고 있다. 그렇다면 『십지실상론』은 자성불염자/심(自性不染者[心])을, 자성청정심(自性淸淨心), 알라야식을 모두 동일한 개념으로 해석하고 있었다는 결론을 내릴 수 있다. 따라서 초기 지론중의 경향은, 『십지경론』의 경우에도, 자성청정심과 진여로서의 알라야식이 (서로 동치되지는 않지만) 모두 등장하고 있다는 점에서, 자연스럽게 청정하며 깨달음의 근원이 되는 마음의 측면을 제시하고 있다고 결론내릴 수 있겠다.

5.4. 『십지경론』에서의 염오심

『십지경론』에서는 흥미롭게도, 마음의 8가지의 심을 제시하며, 4번째로 자성청정심에 대해 설하고, 이어서 곧장 마음의 염오에 대해 설명하고 있다. 이는 다음과 같다.

6. [심은] 번뇌와 같고 번뇌와 같지 않으니,⁷⁰⁾ 경전에서 ‘마음은 염오되기도 하고 염오되지 않기도 한다’⁷¹⁾라고 한 것과 같다.⁷²⁾

69) 『十地實相論』 79-80행: 論曰: 自性不染者, 自性淸淨心, 體性無染[善->汚?], 是眞識也 (『장외지론중문헌집성』 461쪽에 수록)

70) 오오타케 스스무(2006) 602쪽의 본문과 603쪽의 미주에 따르면, 저자는 이 부분을 “번뇌와 같고 번뇌와 같지 않은 상(煩惱を同なうと煩惱を同なわざるとの相)”이라고 번역했으며, 그 티벳어역은 “kun nas dkris pa dang bcas pa dang kun nas dkris pa med pa'i mtshan nyid”이다.

71) 오오타케 스스무(2006) 602쪽에 따르면, 저자는 이를 “마음의 염오 및 불염

앞서 자성적으로 염오되지 않는 마음의 존재를 인정했음에도 불구하고, 위의 구절에서는 염오될 수 있는 마음, 즉 염오심 또한 존재하며, 이것이 번뇌를 낳음을 제시하고 있다. 『십지경론』 해당 구절의 자성청정심과 염오심에 대한 설명은 이처럼 두 부분을 경계로 갈라진다고 판단할 수 있다. 그 바로 다음 내용을 보자.

7. [심이] 수면(使, 隨眠, *anuśaya*⁷³)과 같기도 하고 같지 않기도 한 것으로 특징지어진다는 것은, 경전에서 ‘마음은 결박과 해탈로 특징지어진다’라고 한 것과 같다.⁷⁴

위의 부분은 우선 수면(隨眠) 개념이 등장한다는 점에서 주목할 만하다. 수면은 불교 전통에서 번뇌의 의미로 사용되었는데, 그 구체적 의미에 대해서는 아비다르마 전통 속에서 여러 가지 다른 해석이 등장했다. 그 중 유식학파는 수면을 번뇌의 잠재적 측면으로 제시하는 경량부의 수면 해석을 따랐다고 알려져 있다. 여기서 잠재적 측면이란, 마치 식물의 종자처럼 그 힘을 잠재우고 있는 번뇌의 측면을 의미한다. 특히 세친은 수면을 과거의 번뇌에서 생겨났고, 미래에 번뇌를 일으킬 수 있는 능력이라고 설명한다.⁷⁵ 그렇다면 ‘마음의 결박의 상’을 ‘수면과 같은 상’으로서 해석한 것은, 세친의 수면 개념을 따르자면, 과거의 경험으로부터 염오되었을 뿐 아니라 미래의 염오됨을 간직하고 있으며, 인간 자아의 담지자로서 잠재적 능력 또한 가지고 있는 마음의 특성을 제시하고 있다. 따라

오의 상(心の、染と不染との相)으로 해석한다. 또한 603쪽의 미주 21번에 따르면, 이는 "citta-samkleśa-nihkleśatā"로, 마음은 잡염이거나 잡염이 아니다 (心が雜染であり、あるいは雜染でないこと)라고 부연하고 있다.

72) T1522_26: 0187a17-8: 六, 同煩惱不同煩惱相, 如經 心染 不染相故.

73) 사(使)가 수면(隨眠) 즉 *anuśaya*를 의미한다는 내용에 대해서는, 오오타케 스스무(2006) 603쪽 미주 22번을 참고.

74) T1522_26: 0187a18-9: 七, 同使不同使相, 如經 心縛解相故.

75) 안성두(2010) 19쪽을 참고.

서, 윤회의 주체로서의 알라야식과 비슷한 의미로서 해석해도 무리 없을 것이다.

정리하자면, 『십지경』의 ‘마음은 결박으로 특징지어진다’라는 서술에 대하여, 『십지경론』은 ‘수면과 같은 상’으로 부연하면서, 한 생애의 탄생에서부터 염오 되었으며, 윤회의 주체가 되는 마음의 측면을 제시하고 있는 것이다. 이는 염오된 알라야식의 존재를 언급했다는 점에서 앞서 마음의 청정성을 설한 것과는 충돌하는 구절이라고 할 수 있겠다.

그렇다면 이 부분을 어떻게 유기적으로 이해할 수 있을까? 『십지실상론』은 해당 구절을 다음과 같이 해석한다.

수면(使)이란 자성적으로 부착되어 있는 것이다. 이 두 구는 물들지 않았지만 물들었으니, 이해하기 어렵다.⁷⁶⁾

수축(隨逐)이란 수면의 득(得)을 일으켜 실제로 번뇌를 일으키는 작용을 뜻한다. 따라서 『십지실상론』은 수면의 잠재적 차원이 아니라, 이것이 번뇌를 일으키는 모습에 집중하는 듯이 보인다. 이에 따라 마음의 두 가지 모습에는 염오된 모습과, 염오되지 않은 모습이 있다고 제시한다.

그런데 이 부분에서 주목할 점이 있는데, “물들지 않았지만 물들었다”는 구절과 “이해하기 어렵다”는 구절을 쓴 것은 『승만경(勝鬘經)』의 구절과 유사성을 보이므로, 『십지실상론』이 『승만경』을 기반으로 하여 『십지경론』의 자성청정심을 이해하고 있다는 주장의 문헌학적 근거가 될 수 있다는 것이다.

『승만경』 제13장 「자성청정장」에는 승만부인이 붓다에게 마음은 본래 청정하지만 번뇌에 의해서 더럽혀진다는 가르침을 이해하기 어렵다⁷⁷⁾라고 질문하는 부분이 등장하는데, 이에 대한 붓다의 대답은 다음과 같다.

76) 『十地實相論』 81: “使”者, 性成隨逐. 此二句不染而染, 難可了知. (『장외지론종문헌집성』 461쪽에 수록)

77) T0353_12: 0222b28-9: 自性清淨心而有染者, 難可了知

그렇다, 그렇다. 자성청정심이 염오될 수 있다는 것은 이해하기 힘들다. 두 가지의 법이 있어 이해하기 힘든데, 즉 자성청정심도 이해하기 힘들고, 또한 그 마음이 번뇌로 염오된다는 것도 이해하기 힘들다. 이처럼 두 법은, 너 승만부인과 대승법을 성취한 보살마하살만이 능히 알아들을 수 있다. 나머지 모든 성문들은, 오직 붓다의 말씀에 믿어야 한다.⁷⁸⁾

이처럼 『승만경』에서는 『십지경론』에서 제기된 자성청정심의 염오 가능성에 관한 질문의 답에 대하여 고민한 흔적이 보인다. 결과적으로 이에 대한 『승만경』의 해결책은, 이것이 어려운 문제임을 인정하고, 이는 오직 대승법을 성취한 보살만이 이해할 수 있는 것이라고 선을 긋는 것이다. 그 내용의 유사성과 구절의 일치성(不染而染, 難可了知)을 근거로 들어, 『십지실상론』이 『승만경』의 영향을 받아 자성청정심을 이해하고 있음을 짚고 넘어갈 수 있으므로, 『승만경』에서 제시한 해결책, 즉 범부와 보살이 마음에 대한 이해에 접근하는 것이 서로 다르다는 것을 『십지경론』이 해에도 적용할 가능성이 있었음을 유추할 수 있다.

또한 되돌아보면, 『십지경』에서는 ‘염오됨으로 특징지어지는 마음’, ‘결박으로 특징지어지는 마음’ 뿐만 아니라 ‘염오되지 않음으로 특징지어지는 마음’, ‘해탈로 특징지어지는 마음’ 또한 반대항으로서 제시하고 있으며, 이에 대해 『십지경론』은 각각 ‘마음은 번뇌와 같지 않은 것으로 특징지어진다’, ‘심은 수면과 같지 않은 것으로 특징지어진다’라고 설명하고 있다.⁷⁹⁾ 이는 하나의 마음에도 여러가지, 심지어 서로 반대되는 모습이

78) T0353_12: 0222c02-7: 如是如是！勝鬘夫人說是難解之法問於佛時，佛即隨喜。如是如是！自性清淨心而有染汚，難可了知。有二法難可了知，謂自性清淨心難可了知，彼心爲煩惱所染亦難了知。如此二法，汝及成就大法菩薩摩訶薩乃能聽受，諸餘聲聞，唯信佛語。

79) 불교 문헌에서 어떤 개념이나 구절을 제시할 때 서로 상반되는 것들을 병

동시에 존재할 수 있거나, 아니면 적어도 수행을 통해 변화할 수 있는 가능성을 품고 있음을 시사한다고 해석할 수 있다. 이와 같은 『십지경』과 『십지경론』의 가능성에 대해, 지론종 사상가들은, 『승만경』, 『능가경』 등 여래장과 자성청정심에 대해 설하는 다른 문헌들을 통합적으로 참고하며 이를 이해하려고 노력했음을 『십지실상론』을 통해 읽을 수 있다.

떨하는 것은 일반적인 서술이지만, 『십지경』과는 달리 『십지경론』에서는 ‘a와 not a’의 구조로 제시하고 있다는 점도 특기할 만하다.

6. 결론

이 논문은 중국 지론종(地論宗) 전통에서, 서로 모순되는 것처럼 보이는 마음(心) 개념인 자성청정심(自性淸淨心)과 염오심(染汚心)을 어떻게 유기적으로 이해했는지를 『십지경론(十地經論)』을 중심으로 탐구하는 것을 목표로 삼았다.

이를 위해 2장에서는 인도에서 발전한 유식학파에서는 알라야식이 도입되면서 자성청정심과 심의 염오되는 측면을 어떻게 이해했는지를 우선 살펴보았다. 지론종은 인도에서 발생한 유식학파를 받아들이는 데에 그 사상적 뿌리를 두고 있기 때문이다. 2.1.에서는 우선 유식학파 이전의 심식론에 대해 탐구했다. 초기불교에서 식(識)을 ‘인지적 작용으로서의 식’과 ‘의식으로서의 식’으로 제시했으며, 아비다르마 학파는 이중 후자만을 인정했는데, 이는 불교 사상 중 무아(無我)의 측면에 더욱 집중하기 위함이었다. 그러나 이처럼 ‘의식으로서의 식’을 인정하지 않을 경우, 수행론적인 측면에서의 문제를 야기하게 되었다. 이는 2.2.에서 소개하는 것과 같이, 유식학파가 연속적인 주체로서의 알라야식을 제시하고 그 필요성을 증명하는 배경이 되었다. 그런데 연속성을 위하여 신체에 부착되어 있는(alaya’) 알라야식은 심층적인 차원에서부터 오염된 존재이며, 이로써 초기 유식 문헌에서 염오심(染汚心)과 동치되기도 했다. 그런데 2.3.의 탐구 주제인 자성청정심은, 오염된 마음으로서의 알라야식과는 반대되는 개념으로 이해할 수 있다. 하지만 『섭대승론(攝大乘論)』에서 발견할 수 있듯이, 유식학파는 자성청정심 또한 인정하고 받아들여 심식구조를 형성했다.

3장에서는 ‘중국 최초의 유식학파’라고 정의되는 지론종에 대해 개괄하며, 그 소의경론인 『십지경론(十地經論)』을 탐구한다. 3.1.에서는 지론종의 독자적인 학파로서의 의의와, 그 성립과 발전에 대한 기존 학계의 논쟁에 대해 간략하게 소개했는데, ‘남북조 분기설’에 관련한 논의가 그것이다. 3.2.에서는 『십지경론』이 중국 불교에 처음으로 알라야식을 제시하

여 준 영향을 중심으로 그 내용을 소개했는데, 그 영향은 표층의식인 6식을 넘어, 잠재의식인 알라야식을 그 심식론에 받아들여 발전할 수 있게 되었다는 점이다.

4장에서는 『십지경론』에 제시된 알라야식 개념을 탐구했는데, 이는 『십지경론』에 드러난 자성청정심과 염오심 개념 모두 유식학파의 근본심으로 여겨진 알라야식을 기반으로 하고 있기 때문이다. 4.1.에서는 경론에서 알라야식을 제시하는 방법이 두 가지가 있음을 설명하는데, 첫째는 윤회의 주체로서 알라야식을 언급하는 경우이고, 둘째는 진여와 같거나 유사한 의미로서 알라야식을 언급하는 경우이다. 4.2.에서는 『십지경론』에 등장하는 알라야식 개념 중 윤회의 주체로서의 그것을 탐구한다. 이 경우 알라야식은 모든 종자를 가졌으며 종자가 되는 근본심으로서 작용하며, 이는 윤회의 근본으로서 제시되기도 한다. 반면 4.3.에서는 경론에 등장하는 알라야식 중, 진여(眞如)적 측면이 강조된 부분을 살펴본다. 이를 통해 『십지경론』에 등장하는 알라야식은 염오된 경험의 담지자일 뿐 아니라, 진여적 측면을 띠면서, 불성(佛性), 여래장과도 비슷한 개념으로 이해될 수 있음을 살펴보았다.

5장에서는 『십지경론』 제11권에 제시된 자성청정심과 염오심에 대한 부분을 집중적으로 탐구했다. 그런데 5.1.에서는 『십지경론』이 한역되고 지론종이 형성되던 당시 중국 사상계에서 마음에 대한 이해가 어떠한지를 먼저 살폈다. 이는 본 논문의 목표가 단순히 『십지경론』의 내용을 이해하는 것이 아니라, 지론종 사상가들이 『십지경론』을 통해 어떠한 심식론을 형성했는지를 탐구하는 것이기 때문이다. 또한 초기 지론종의 『십지경론』에 대한 주석서인 『십지실상론(十地實相論)』에 대해 소개했다. 5.2.에서는 『십지경론』의 마음구조에 대하여, 『십지경론』 11권 중 8가지 마음에 대한 설한 부분의 일부를 살펴보며 파악했다. 또한 해당 부분에 대한 『십지실상론』의 내용을 탐구했다. 이를 통해 『십지경론』에서는 심(心), 의(意), 식(識)을 세 가지 다른 요소로서 구분하며, 이는 각각 제8알라야식, 제7말나식(염오의), 전6식을 뜻함을 제시했으며, 『십지실상론』에서는 『십지경론』에 등장하는 알라야식을 진식(眞識)과 같은 개념으로

해석했음을 알아보았다. 5.3.과 5.4.에서는 각각 『십지경론』에 등장한 자성청정심과 염오심 개념에 대해 탐구했다. 이를 통해 알게된 바는 다음과 같다: 『십지경론』은 근원적 마음을 알라야식으로 전제하고 있으며, 자성청정심의 존재 또한 인정하고 있다. 자성청정심에 대한 인정은 『십지경론』에서 진여적 측면의 알라야식에 대해 몇 차례 언급하고 있다는 점을 보았을 때 자연스럽다.

『십지경론』은 마음, 즉 알라야식이 염오되는 측면에 대해서도 서술하고 있다. 특히, 수면(隨, anuśaya) 개념을 제시함으로써, 알라야식은 생물학적 자아의 탄생 이전부터 염오된 종자를 담지하고 있으며, 이것은 윤회의 굴레에서 또다른 삶으로 이끄는 원동력, 즉 미래에 겪을 번뇌의 가능성으로서 기능한다는 점을 강조하고 있다.

이처럼, 『십지경론』의 내용만을 본다면 알라야식의 자성청정심적 측면과 염오심적 측면은 서로 상반되는 것처럼 보인다. 그러나 『십지경론』의 주석서인 『십지실상론』과, 『십지실상론』에서 『십지경론』의 이해에 참고한 것처럼 보이는 『승만경(勝鬘經)』의 내용을 참고한다면 두 개념의 융합도 가능할 듯이 보인다. 우선 『승만경』은 자성청정심이 염오될 수 있다는 설명이 이해하기 힘든 설명임을 인정하면서, 중생의 경우 붓다의 말을 그대로 믿을 것을 요청하고 있다. 다만 깨달음을 얻은 보살의 경우 이를 이해할 수 있다고 주장하면서, 두 개념의 모순을 해결할 수 있는 가능성이 있다고 설명하고 있다.

『십지경론』과 그 주석서, 그리고 해당 문헌들을 이해하기 위해 지론종론자들이 참고했을 것으로 보이는 문헌을 탐구해 보았을 때, 자성청정심과 염오심의 모순성은 그들에게도 받아들이기 곤란한 문제였던 것으로 보인다. 그러나 유식학의 논의를 발전시키는 과정에서 그 두 개념 중 무엇도 포기하기 힘들었을 것이기 때문에, 이들은 『승만경』 등 유식학과 이외의 경론들도 적극적으로 참고하며 모순의 해결 방법에 대하여 노력했음을 알 수 있다.

한편 본 논문의 한계는 다음과 같다. 우선 『십지경론』은 다양한 번역본과 판본으로 남아있음에도 불구하고, 그 내용을 탐구할 때 주로 한역본

과 이에 대한 한국어 번역본만을 참고하였다. 오오타케 스스무(2006)를 통하여 일본어 번역본은 물론 일부 티벳어본과 산스크리트본의 내용을 접할 수 있었지만, 이는 한정적이었다. 향후 다양한 판본을 비교하며 문헌학적 연구를 진행할 경우, 『십지경론』에 대해 더욱 침예한 독해를 할 수 있을 것으로 기대한다. 또한, 비록 『십지경론』에서 자성청정심 개념이 등장한 부분에 대한 현존하는 지론중 주석서는 『십지실상론』 뿐이지만, 4.2.에서 살펴보았듯, 『십지경론』에서는 진여적 측면이 강조된 알라야식 개념이 종종 등장하며, 5.2.에서 언급했듯, 지론중 사상가들은 이를 자성청정심과 비슷한 개념으로서 받아들인 것으로 보인다. 따라서 『십지경론』에서 알라야식에 대해 언급한 부분에 대한 주석서, 예컨대 『십지론의 소(十地論義疏)』 등을 참고하면, 지론중의 심식구조에 대하여 더욱 깊은 이해에 도달할 수 있을 것이다. 덧붙여, 지론중에서 『십지경론』을 해석함에 있어서 여래장계 경전을 적극적으로 활용했다는 것은, 진여로서의 마음과 알라야식의 개념이 서로 충돌하지 않고 상응한다고 해석되었다는 것으로 이해할 수 있다. 따라서 이 발견을 구체화하여 연구한다면 남북도 분기설에 대한 새로운 문헌학적 반박 근거로서 작용할 수 있겠다.

참 고 문 헌

사전 및 데이터베이스

- Cologne Digital Sanskrit Dictionaries
(<http://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/>)
- CBETA (<http://www.cbeta.org/>)
- The SAT Daizōkyō Text Database
(https://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index_en.html)

원전: 주석서 및 번역서

『大乘五門十地實相論』

(『藏外地論宗文獻集成』, 금강대학교 불교문화연구소, 2012.)

『寶性論』 T 1611.31.

see 『보성론』(안성두역), 소명출판, 2011.

『勝鬘經』 T 0353.12.

『十地經論』 T 1522.26.

see Otake Susumu 大竹晋 2006, 『十地經論』, 大藏出版.

『阿毘達磨品類足論』 T1541.26.

논문, 연구서

- 김천학 2010, 「서문」, 『지론사상의 형성과 변용』, 씨아이알, 6-20.
- 성태용 2013, 「마음은 임금」, 『마음과 철학 유학편』, 서울대학교 출판문화원, 59-84.
- 안성두 2010, 「불교에서 욕망과 자아의식」, 『철학사상』제36권, 3-32.
- 2011, 「원측의 『해심밀경소』에 나타난 알라야식의 해석과 그 특색」, 『불교연구』35, 43-78.
- 2013, 「유식학: 심층적인 마음의 발견」, 『마음과 철학 불교편』, 서울대학교 출판문화원, 141-168.
- 2015, 「眞諦(Paramārtha)의 삼성설 해석과 阿摩羅識(amala-vijñāna)」, 『불교연구』42, 101-150.
- 2021, 「유식과 여래장 사상의 융합: -眞諦(499-569)의 여래장 해석과 티벳불교의 他空說을 중심으로-」, 『불교연구』54, 159-206.
- 오오타케 스스무(大竹筧) 2010, 「지론종의 유식설」, 『지론사상의 형성과 변용』, 금강대학교 불교문화연구소, 89-123.
- 왈드론, 윌리엄 2022, 『불교의 무의식』(안성두역), 운주사.
- 윌리엄즈, 트라이브 공저, 『인도불교사상』(안성두역), 씨아이알.
- 윤종갑 2015, 「마음의 본성 탐구와 개발에 대한 유교와 불교의 관점」, 『동아시아불교문화』 21, 225-274.
- 이경희 2017, 「『十地經論』『現前地』의 般若波羅蜜 研究」, 동국대학교 박사학위논문.
- 이상민 2018, 『6세기 북조 불교 연구』, 해조음.
- 2019, 「돈황출토 지론문헌 『대승오문십지실상론(大乘五門十地實相論)』의 기초적 연구: 법상(法上)찬 『십지론의소』와의 관련성을 중심으로」, 『불교학연구』60, 113-140.
- 임승택 2013, 「초기불교: 심리적 세계의 이해」, 『마음과 철학 불교편』, 서

울대학교 출판문화원, 1-28.

정호영 2010, 「알라야식과 여래장의 교섭 -『능가경』의 경우-」, 『인문학지』 제40권, 49-79.

조은수 2007, 「불교의 경전 주해 전통과 그 방법론적 특징」, 『철학사상』 26, 3-25.

장 원 리양(張文良) 2010, 「영변(靈弁) 『화엄경론(華嚴經論)』에서의 '심(心)」, 『지론사상의 형성과 변용』, 금강대학교 불교문화연구소, 179-204.

Schmithausen, Lambert 1987, *Ālayavijñāna: On the Origin and Early Development of a Central Concept of a Yogācāra Philosophy, Part I+II*, The International Institute for Buddhist Studies.

Waldron, Williams S. 2003, *The Buddhist Unconscious: The Ālaya-vijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought*, Routledge.

Abstract

Luminous and Defiled Minds of Daśabhūmikā

Miseup Sim

Oriental Philosophy Major

Department of Philosophy

The Graduate School

Seoul National University

This paper endeavors to explore the organic comprehension of two contrasting concepts of mind, luminous minds (自性清淨心, *cittaprakṛtiprabhāsvara*) and defiled minds (染汚心, *kliṣṭacitta*), within the Daśabhūmikā(地論宗) tradition.

The primary source of this study is *Ten Stages Sutra*(十地經論, *Daśabhūmikāsūtra-śāstra*), written by Vasubandhu, which is adopted by Daśabhūmikā tradition as part of its own central text. Following the translation of *Ten Stages Sutra* into Chinese between 508 and 511, Daśabhūmikā came to embrace and study the concept of

ālaya-vijñāna, developed by the Yogācāra school(瑜伽行派). *Ten Stages Sutra* introduced the concept of the subconscious mind, ālaya-vijñāna, into the structure of the mind of the Chinese Buddhist tradition, breaking away from the prevailing superficial concept of mind.

However, *Ten Stages Sutra* does not provide a comprehensive explanation of the structure of the mind. To address this gap, the present study refers to the following commentary: Dunhuang manuscript BD3443 entitled *Dachengwumenshidishixianglun*(大乘五門十地實相論). *Dachengwumenshidishixianglun* explains that luminous minds may become contaminated, which is philologically similar to the contents of *Srimaladevi-simhanada-sutra*(勝鬘經): For sentient beings, the Buddha's contradictory words are to be accepted as is, but for a Bodhisattva who has achieved enlightenment, the commentary claims that they can be understood, suggesting the potential for an organic interpretation of the two mind concepts.

In conclusion, the Daśabhūmikā tradition actively embraced not only the literature of the Yogācāra school, but also the Tathāgatagarbha(如來藏) sutras, such as the *Srimaladevi-simhanada-sutra*(勝鬘經), while comprehending the mind structure described in *Ten Stages Sutra*.

keywords : Daśabhūmikā, luminous minds, defiled minds, tathāgatagarbha, ālayavijñāna, *Ten Stages Sutra*, *Dachengwumenshidishixianglun*

Student Number : 2016-28350