

absence of greed/hatred/confusion are equivalent to the common people and arahats. 2) Saṅkhāra as an intention functions as an intention in the realm of bodily actions, talks, and thoughts. Particularly, intention plays the essential role in embodying a good character. However, intention is not needed any more when embodying good is completed. For good comes to be realized naturally without intention. 3) Saṅkhāra functions as bodily actions, talks, and thoughts.

These three functions of saṅkhāra are one unified psychological activity. This one function of saṅkhāra is explained into the three: the function of forming the five aggregates, of the intention of the three actions of body, talk, and thought, and of action/kamma of the three actions. What is important is that all three saṅkhāras are supposed to cease because they contain samāric attributions.

#### **Key Word**

Buddhist virtue ethics, character (transformation), saṅkhāra, upadāna pañcakkhandha, pañcakkhandha, intention (cetanā), kamma

투고일자 2009.06.09 | 심사일자 2009.08.03 | 게재확정일자 2009.08.13

## 地 · 攝論學派의 교섭과 心識說의 錯綜

—『大乘四論玄義記』의 地 · 攝論學派 인식과 관련하여

석길암  
금강대학교

1. 문제의 제기
2. 『대승현론』과 『대승사론현의기』의 지 · 섭론학과 인식
3. 『대승사론현의기』의 地 · 攝論學派 인식에 보이는 문제점
4. 교섭 그리고 착종(錯綜)
5. 맺는 말

## 요약문

본 논문은 『대승사론현의기(大乘四論玄義記)』 「불성의(佛性義)」에서 지론학과와 섭론학과를 동일한 관점에서 비판하고 있는 것에 주목하여, 6세기 말에 이루어졌던 지론학과와 섭론학과와 교섭과 그에 따른 심식설(心識說)의 착종(錯綜)에 관하여 고찰한 것이다.

도생(道生, ?-434)을 기점으로 전개된 불성론은 남북조 불교의 중요한 흐름으로 기능하였다. 이러한 상황에서 6세기에 두 차례에 걸쳐 전해진 유식사상의 심식설이 불성론과 결부되어 이해되었던 것은 일면 자연스러운 흐름이었다. 삼론학과와 저술인 『대승현론(大乘玄論)』과 『대승사론현의기』가 지론학과와 섭론학과와 심식설을 불성의 문제로 이해하여 「불성의」에서 다루는 것은 이 때문일 것이다. 지론학과를 비판하는 부분에서 『대승현론』과 『대승사론현의기』의 논의는 중복되는 부분이 많다. 그런데 이 중복 부분에서 『대승사론현의기』는 지론학과와 함께 섭론학과를 병기(併記)하고 동일한 관점에서 비판한다. 지론학과와 섭론학과와 사상적 차이를 고려할 때 이것은 쉽게 납득하기 어렵다. 따라서 논자는 『대승사론현의

기』에 포착된 섭론학과는 이전의 섭론학과와는 다를 것이라는 관점에 착안하여, 섭론학과와 변화가 이루어진 연원을 추적하였다.

그 결과, 이전에 논의되었던 것처럼 지론종 북도파(北道派)와 섭론학과와 교섭과 융합만이 아니라, 지론종 남도파(南道派)와 섭론학과 사에도 교섭과 심식설의 착종이 일어났다는 것을 확인할 수 있었다. 곧, 남도파의 지론사(地論師)인 정영사(淨影寺) 혜원(慧遠, 523-592)을 기점으로 지론종 남도파와 섭론학과와 심식설이 착종의 과정을 거쳤으며, 『대승사론현의기』에서 거론하는 제구아마라식(第九阿摩羅識)을 설하는 섭론학과는 착종 이후의 섭론학과를 지목한 것임을 알 수 있었다. 그리고 『대승사론현의기』가 포착한 지론학과와 섭론학과는 동일한 관점에 의해 비판된다는 점에서 서로간의 사상적 상위가 크지 않았음을 시사한다.

그리고 지론학과와 섭론학과와 이러한 사상적 접근은, 남도파 지론사인 혜원이 『섭대승론(攝大乘論)』의 팔식설(八識說)과 『기신론』의 생멸문(生滅門)의 일절을 취하여 지론종 남도파의 심식설을 재조직하는 과정에서 연원하는 것임을 알 수 있었다. 이것은 불교가 중국인들에게 이해되는 과정에서 일어나는錯綜의 한 단면이기도 하지만, 동시에 인도에서 연원한 불교가 중국인들에 의해 이해의 폭이 확장되면서 새롭게 전개되어가는 양상의 일면이기도 하다.

## 주제어

지론학파(地論學派), 섭론학파(攝論學派), 대승사론현의기(大乘四論玄義記),

불성(佛性), 심식설(心識說), 제80리야식, 제90아마라식, 혜원

## 1. 문제의 제기

위진(兩晉) 시대의 중국불교는 ‘6가7종(六家七宗)’으로 대변되는 격의(格義)와 그 격의의 문제를 해소하는 계기가 되는 구마라집의 역경으로 상징되듯이, ‘공성(空性)’의 이해를 둘러싼 반야학을 기저로 하는 것이었다.

반면 5세기에서 6세기 중반에 이르는 남북조 시대의 중국불교사상사는, 이 반야학을 저변으로 하는 한편 ‘一切衆生悉有佛性’의 입장을 철두철미 일관한 도생(道生, ?-434)의 일천제성불론(一闡提成佛論)을 출발점으로 한 불성에 대한 이해의 역사라고도 할 수 있을 것이다.

이러한 사상사적 전환은 ‘공(空)으로부터 불성으로’라는 주제의 변화, ‘반야정류→열반경·법화경’이라는 주요 텍스트의 변화를 내용으로 한다. 이것을 라이용하이(賴永海)는 도생을 계기로 “중국 불학이 개개의 중생이 모두 불성이 있다고 하는 불성사상을 주류로 하는

새로운 단계로 진입하였다”<sup>1)</sup>고 평한다.

이처럼 불성설의 영향이 팽배하던 남북조시대 후반기에 차례로 전래되었던 유식사상의 중국적 지류인 지론학과와 섭론학과의 교섭이 이루어지면서 일어나는 심식설(心識說)의 착종(錯綜) 현상은 일찍부터 주목되었다.<sup>2)</sup> 일반적으로 지론학과와 섭론학과의 교섭은 담천이 『섭대승론』을 북지(北地)에 전하면서부터 시작되었다고 말해진다.<sup>3)</sup> 이 지론학과와 섭론학과의 교섭, 특히 유식사상의 핵심교설 중의 하나인 심식설의 혼용과 그것으로 인한 착종은 정영사 혜원(慧遠, 523-592)의 저술들에서 비롯된다는 점이 최근의 연구에서 지적되었다.<sup>4)</sup>

논자는 이 지적에 크게 공감한다. 다만, 정영사 혜원에게서 비롯되는 이 심식설의 착종이라고 하는 문제는 단순히 심식설에만 한정되는 문제는 아니라고 생각한다. 앞서 언급한 것처럼, 도생 이후의 남북조 불교는 불성론의 이해와 맞물려서 논해지는 것이 일반적이었고,<sup>5)</sup> 지론학과 혹은 섭론학과의 심식설이라고 하는 새로운 사유의

1) 賴永海, 『中國佛性論』(佛光出版社, 民國79年), p.37.

2) 섭론종이 지론종 복도를 도왔다는 기록이 이미 湛然(711-782)의 『法華玄義釋籤』(『大正藏』33, 942c)에 등장하며, 僧又俊敎의 『佛教における心識說の研究』(山喜房佛書林, 1961)의 「攝論の北地傳播」(pp.771-775) 및 竹村 牧男의 「地論宗・攝論宗・法相宗」(『講座・大乘佛教8:唯識思想』, 春秋社, 1982) 등에서도 지론학과와 섭론학과의 교섭에 대해서 논의하고 있다.

3) 이것은 『續高僧傳』「曇遷傳」의 “攝論此土創開 自此爲始也”(『大正藏』50, 572b)라는 구절에 의거한 것이다. 竹村 牧男은 道基의 『攝大乘論釋序』 말미의 “豫章郡守王欽, 開皇元年五月奏此論, 與遷持論不殊.”(『大正藏』31, 152b)에 의거하여 섭론이 담천 이전에 이미 북지에 전파되었다고 본다.(竹村 牧男, 앞의 논문, p.294 미주12 참조.)

4) 吉村 誠, 「攝論學派の心識說について」, 『駒澤大學佛學部論集』34(駒澤大學 佛教學部, 2003)

5) 이것은 불성론이 하나의 기저로서 중국불교사상에 작용하기 시작했음을 의미한다. 더

형태 역시 이러한 흐름으로부터 자유로운 것은 아니었기 때문이다. 따라서 지론학과와 섭론학과와의 교섭을 계기로 하는 심식설의 혼용과 착종이라는 문제 역시 불성론의 이해를 고려하지 않을 수 없게 된다. 섭론학과에 의한 지론학과와 섭론학과와의 심식설에 대한 비판이 불성론의 문제로서 수렴되는 것 역시 이러한 사상사적 배경에 기인했을 것이다.

본 논문은 이러한 점에 착안, 지론학과와 섭론학과와의 심식설을 불성론의 범주로 수렴하여 비판하고 있는 『대승사론현의기(大乘四論玄義記)』(이하 『사론현의기』라 약칭함)<sup>6)</sup>와 『대승현론(大乘玄論)』에 나타나는 미묘한 시점(視點)의 차이로부터 논의를 시작한다. 『대승현론』은 길장(吉藏, 549-623)에게,<sup>7)</sup> 그리고 『대승사론현의기』는 혜

균(慧均, 6세기 말, 생몰년대 미상)에게 귀속되는 6세기 말을 전후하여 성립된 섭론학과와의 저술로 알려져 있다. 이 두 저술에서는 지론학과와 섭론학과와의 심식설을 불성론의 범주로 다루고 있는데, 특히 섭론학과를 바라보는 관점에 있어서 미묘한 차이를 드러낸다. 특히 『사론현의기』는 두 학파의 불성설로서의 심식설이 8식과 9식이라는 차이만 있을 뿐 동일한 범주에 있는 것으로 간주하여 다룬다. 곧 두 학파 간의 차이를 인정하지 않는 것인데, 내용이 거의 같은 『대승현론』의 해당 부분에서는 섭론학과가 배제되어 있다. 진제는 여래장의 5의(五義)를 가지고 아리아식의 해성(解性)을 설명하거나, 제9아마라식을 설하기는 하지만, 여래장 혹은 자성청정심이 망연기의 주체라는 것은 설하지 않는다. 그런데 『사론현의기』의 시점에서는 섭론학과가 지론학과와 마찬가지로 여래장이 망연기의 주체라고 설하는 것이 포착되고 있는 것이다. 이때 섭론학과라는 명칭은 동일하지만, 그 내용은 본질적으로 차이가 있게 된다.

논자는 이것이, 『사론현의기』가 지론학과화된 섭론학과를 포착하여 소개하고 있는 것이라 생각한다. 곧 『사론현의기』는 지·섭론학과 간에 일어난 교섭과 심식설의 혼용과 착종 이후에 변화된 섭론학과를 포착하고 있는 것이다. 논의를 『사론현의기』의 시점(視點)으로부터 시작하는 첫 번째 이유가 이것이다. 또 기체(基體)를 인정하지 않는 비실재론적 사유인 불교의, 그것도 인식론적 성격이 강한 유식사상이 중국에 전래되었을 때, 그것은 이미 ‘가능성으로서의 인(因)’이라는 해석경향이 강하던 중국적인 불성(佛性) 이해와 결부되어 이해되기 시작한다. ‘무의무득(無依無得)’의 입장을 강조하는 『사론현의기』 「불성의」에 보이는 지론학과와 섭론학과에 대한 비판은, 불성

육이 그 불성에 대한 이해가 반야학의 제법실상과 동질의 어떤 것으로 결부되어 이해되고 있었기 때문에(賴 永海, 같은 책의 「般若實相義與涅槃佛性我」, pp.99-108 참조), 점차 불성과 공성을 동일시하는 사고로의 진전이 있게 된다.

6) 최근 최연식의 「백제 찬술문헌으로서의 『대승사론현의기』」(『한국사연구』 136, 서울, 한국사연구회, 2007, pp. 1-27)과 Jörg Plassen의 “On the significance of the Daeseung saron hyeonui gi 大乘四論玄義記 for research on early Korean Buddhist thought - Some initial observations focusing on hwajaeng -”(같은 책, pp. 29-56)의 두 논문에서 혜균의 『대승사론현의기』가 백제에서 찬술되었다는 주장이 제기되어 있다. 이 주장에 대해 김성철의 반론(「『大乘四論玄義記』는 백제에서 찬술되었나? 최연식 교수의 ‘백제 찬술설’에 대한 반론-」, 『한국사연구』 137, 한국사연구회, 2007)이 제기되어 있다. 2008년 2월에는 금강대 불교문화연구소에서 ‘대승사론현의기와 그 주변’이라는 주제로 『대승사론현의기』의 사상적 입장을 주제로 한 학술대회가 개최된 바 있다. 이 학술대회의 성과물은 『불교학리뷰』 5호에 게재될 예정이다.

7) 『대승현론』은 길장의 다른 저술과 중복되는 부분이 다수 존재하는 등, 선뜻 길장의 親著로 인정하기 곤란하다는 지적(村中 祐生, 「大乘玄論について」, 『印度學佛教學研究』 14-2, 1966) 이후로 『대승현론』을 곧바로 길장에게 귀속시키는 데는 신중을 기하는 것이 일반적이다. 다만, 중복되는 기술만으로 길장의 저작이라는 점을 단정적으로 부정할 수 없다는 의견도(平井 俊榮, 『中國般若思想史研究-吉藏と三論教學』, 春秋社, 1976, pp.354-357) 역시 제출되어 있다. 어느 쪽이든 『대승현론』의 사상과 입장이 길장에게 귀속된다는 점에서는 차이가 없다.

설과 심식설이 결합되어 실체론적으로 해석되는 것에 대한 비판을 담고 있다. 특히 섭론학과와의 경우 지론학과와의 교섭은 심식설과 불성설의 결합을 가속화한 측면이 있다. 『사론현의기』는 섭론학과와의 심식설 이해를 둘러싼 굴절을 가장 먼저 포착해서 보여주고 있는 현존하는 기록 중에서는 가장 이른 시기의 것이 아닐까 생각된다. 여기에 『사론현의기』의 지·섭론학과 인식을 중시하는 두 번째 이유가 있다. 게다가 이후의 중국불교사에서 주요한 주제의 하나로 등장하는 공유의 대립문제를, 그 초기의 상황에서 바라볼 수 있는 토대가 될 것이다.

따라서 본 논문은 『사론현의기』와 『대승현론』의 시점(視點) 차이를 먼저 지적한다. 그리고 그 혼용과 착종의 발생 원인으로, 단편적이기는 하지만, 지론학과와의 불성과 심식설 이해에 나타나는 특징을 주목한다. 그리고 마지막 장에서 혼용되기 이전의 초기 섭론학과와의 심식설과 이후의 착종(錯綜) 연원을 추적해보고자 한다.

## 2. 『대승현론』과 『대승사론현의기』의 지·섭론학과 인식

『대승현론』과 『사론현의기』에 보이는 지론학과와 섭론학과에 대한 인식은 유사해 보이지만, 그 시점에 있어서 미묘하면서도 결정적인 차이를 가지고 있다. 우선 지·섭론학과와의 불성론에 대한 두 저술의 입장을 살펴보자.

(a)제7사는 아리아식자성정정심을 정인불성으로 한다.<sup>8)</sup>

(b)제9의 지론사는 제8의 無沒識을 正因의 體로 삼는다고 한다. 제10의 섭론사는 제9無垢識을 正因의 體로 삼는다고 한다. 때문에 저 兩師는 “범부로부터 부처에 이르기까지 동일하게 자성정정심으로써 正因佛性의 體로 삼는다”고 말한다. 때문에 저들은 “자성에 상주하는 불성[自性住佛性], 인출되는 불성[引出佛性], 得果할 때 드러나는 불성[得果佛性]”이라고 하는데, 이引出과 得果의 두 가지 성질은 저 스님들의 이해가 같지 않다. 한쪽은 삼성이 모두 正因性이라 하고, 한쪽은 自性住는 正因性이지만 나머지 둘은 [正因性]이 아니라고 한다. 어째서인가? 果와 果의 두 가지 性은 得果性이지만 引出性은 곧 십이인연의 所生法이니 了因性임을 觀知한다. 自性住는 因도 아니고 果도 아닌 불성정인성이다. 지론사는 “분별하여 말하자면 3종이 있다. 1은 理性이요, 2는 體性이며, 3은 緣起性이다. 은몰했을 때는 理性이 되고, 드러났을 때는 體性이 되고, 작용할 때는 연기성이 된다”고 한다. 地·攝 양론의 뜻은 옛날曇無遠 법사의 뜻이다.(『大乘四論玄義記』)<sup>9)</sup>

이것은 혜원보다 조금 늦은 시대에 활동했던 삼론사인 길장과 혜

8) (『大乘玄論』) 吉藏, 『大乘玄論』(『大正藏』 44, 35c), “第七師, 以阿梨耶識自性清淨心, 爲正因佛性也.”

9) 慧均·최연식 校勘, 『大乘四論玄義記』「佛性義」(불광출판사, 2009), pp.349-350, “第九地論師云, 第八無沒識爲正因體. 第十攝論師云, 第九無垢識爲正因體. 故彼兩師云 從凡至佛 同以自性清淨心爲正因佛性體. 故彼云, 自性住佛性 引出佛性 得果佛性也. 此引出得果兩性, 彼師解不同. 一云三性並是正因性. 一云自性住是正因性, 餘二性非. 何者. 果與果兩性, 是得果性. 引出性, 即是十二因緣所生法, 觀知了因性. 自性住, 是非因非果, 佛性正因性也. 地論師云, 分別而言之, 有三種. 一是理性, 二是體性, 三是緣起性. 隱時爲理性, 顯時爲體性, 用時爲緣起性也. 地攝兩論義玄同, 昔時曇無遠師義也.”(『卍續藏經』 46, 601c. \*참고로 『卍續藏經』의 해당 페이지를 명기한다.)

균이 불성에 대한 그 당시까지의 설을 정리하면서 지론사와 섭론사의 불성설을 언급한 것이다. (a)는 지론사의 설로 알려져 있으나, 뤼청(呂澂)은 후대의 지론사와 섭론사가 내놓은 설이라고 해석한다.<sup>10)</sup>

(b)는 『사론현의기』의 것인데, 불성의 세 가지 성질에 대한 이해에 미세한 차이가 있지만, 지론사와 섭론사의 불성설이 담무원(曇無遠, 曇無讖?)<sup>11)</sup> 법사의 그것과 크게 차이가 없다고 지적한다. 이것은 모두 불성의 체상(體相)을 논하는 중에 등장하는 것으로, 아리아식 자성청정심(阿梨耶識自性清淨心)·제8무몰식(第八無沒識)·제9무구식(第九無垢識)이라는 명칭에서 보듯이 『사론현의기』는 지론학과 섭론학과의 불성설을 식설에 의거하여 동일한 맥락에서 인식하고 있음을 알 수 있다.

식설에 입각하여 지·섭론학파를 인식하면서, 양 학파의 설을 거의 구별하지 않는 『사론현의기』의 인식태도는 「팔불의(八不義)」에 도 보인다.

(c)다음에 지론과 섭론의 중도를 破한다. 저들은 말한다. 아리아식과 아미라식은 본래 불생불멸이며, 고금에 항상 一定하고, 始도 아니고 終도 아니다. 다만 眞에 어긋나기 때문에 망상을 일으킨다. 때문에 저들은 말

10) 呂澂, 『中國佛教學源流略講』(『呂澂佛學論著選集』5, 齊魯書社, 1991, p.2620); 각소 옮김, 『중국불교학강의』, 민족사, p.189

이것은 아마도 (a)에 대한 길장의 반론인 인용문 (e)에 근거한 것으로 보인다. 하지만 『大乘玄論』이든 『大乘四論玄義記』든 地論師=第八阿梨耶識, 攝論師=第九阿摩羅識으로 확연히 구분하기 때문에, 第七師의 설을 섭론사의 설로 볼 수 없다.

11) 김성철은 『사론현의기』의 ‘曇此遠’이나 ‘曇無遠’ 모두 北本 『열반경』의 번역자인 ‘曇無讖’의 오사로 파악한다. (김성철, 「《대승사론현의기》는 백제에서 찬술되었나?」, 『한국사연구』 137, 2007, p.359)

한다. 6식의 치성한 번뇌가 梨耶 등을 隨覆하면 이름을 여래장이라 한다. 후에 십지의 解를 닦아 分分마다 망상의 6식을 끊어 없애서, 6식이 다하고 망상의 알음알이 또한 없애면, 眞을 드러내어 用을 이루는 것을 법신이라고 한다. 비유하면 바람이 일어나면 구름이 없어지고 바람이 쉬면 맑은 해가 홀로 빛나는 것과 같다. 법신이 이미 드러나면 모든 應能이 있으며, 때문에 不生은 생을 드러내고 不滅은 滅을 드러낸다. 不因不果와 因果 등의 모든 작용은 같지 않으니, 때문에 경에 “부처의 참된 법신은 오히려 허공과 같아서 사물에 응하여 형체를 드러내니 물속의 달과 같다”고 하였다. 우리삼론사는 그렇지 않다고 말한다. 법신이 本有라면 어떤 원인으로 얻을 수 있겠는가? 만약 원인을 얻을 수 있다면 본유가 아니고, 원인이 없다면 외도의 뜻과 같다.

(次破地攝論中道。彼云, 阿梨耶識與阿摩羅識, 本來不生不滅, 古今常定, 非始非終, 但違眞故起妄想。故彼云, 六識熾惱, 隨覆梨耶等名爲如來藏。後修十地之解, 分分斷除妄想之六識, 六識既盡, 妄想之解亦除, 顯眞成用名爲法身。譬如風起雲除, 風息皎日獨朗。法身既顯, 有諸應能, 所以不生現生, 不滅現滅, 不因不果因果等諸用非一。故經云, 佛眞法身猶如虛空, 應物現形如水中月也。今謂不然。法身本有, 爲何因可得。若爲因得則非本有。無因則同外道義。)(『大乘四論玄義記』「八不義」)<sup>12)</sup>

(c-1)次破地論中道。彼云, 阿梨耶識, 本來不生不滅, 古今常定, 非始非終, 但違眞故起妄想, 故彼云, 六識熾惱, 隨覆梨耶名爲如來藏。後修十地之解, 分分斷除妄想六識, 六識既盡, 妄想之解亦除, 顯眞成用名爲法身。譬如風起雲除, 風息皎日獨朗。法身既顯, 有諸應能, 所以不生現生, 不滅現

12) 최연식 교감본, 『대승사론현의기』「팔불의」, pp.128-129.

滅, 不因不果因果等諸用非一. 故經云, 佛眞法身猶如虛空, 應物現形如水中月也. 今謂不然. 法身本有, 爲何因可得. 若爲因得則非本有. 無因則同外道義.(『大乘玄論』「八不義」, 『大正藏』 45, 27b)

(c)는 『사론현의기』「팔불의」에서 지론과 섭론의 중도설을 소개하고 파적하는 내용이다. 우선 지론과 섭론의 중도를 소개한 것을 보면, 아리아식과 아마라식은 본래 불생불멸의 것이며, 고금에 항상 일정(一定)한 것이어서 그 시종이 없다는 것은 본유의 설명에 해당한다. 다만 ‘진(眞)’에 어긋나면 망상(妄想)을 일으킨다는 것, 또 6식의 망상을 없애서 진(眞)을 드러내어 용(用)을 이룬 것이 법신(法身)이라는 설명은 시유(始有)에 해당한다.

이 부분에 이어지는 것이 삼론사의 반론인데, 본유와 시유의 관점에서 비판이 행해진다. (c)와 (c-1)의 밑줄 친 부분을 비교해보면, 파적은 내용은 전혀 변함이 없고, 다만 『사론현의기』에서는 파적의 대상으로 ‘섭론’을 추가하고, 그 섭론의 사상적 내용으로서 ‘與阿摩羅識’이라는 구절이 추가된 정도에 지나지 않는다. 그러나 이것은 지론과 섭론을 구분하고 있는 『대승현론』과 양자를 구분하지 않는 『사론현의기』 사이에 존재하는 명확한 입장 차이를 반영하는 것으로 생각된다.

그런데 거의 동일한 맥락의 비판이 다음에 인용하는 『대승현론』「불성의」의 문장 (d)에서도 이루어진다.

(d)지론사는 “불성에는 두 가지가 있다. 1은 理性이고 2는 行性이다. 理는 중생이 만드는 것이 아니기 때문에 本有라고 하고, 行은 수행에 의지

하여 이루어지기 때문에 始有이다”라고 한다. 만약 有所得의 心으로 그것을 바라보면 一往 문장을 다하여 마치 종지를 얻은 것 같다. 그러나 경의 뜻을 추궁해보면 반드시 이와 같지는 않다. 어째서인가? 大聖은 선교방편으로 중생의 응당한 바를 따라서 病을 깨뜨리고 法을 설하는 것이니, 어찌 거듭해서 理性本有라고 하고 行性始有라고 하였겠는가? 예를 들면 여래장의 뜻을 설하는 것과 같으니, 『능가경』은 無我를 여래장이라고 설하고 열반경은 我를 여래장이라고 설한다. 이 두 문장을 다시 어떻게 배당하겠는가? 본유시유의 뜻도 그러하다. 만약 理性本有라서 始가 아니고 行性始有라서 本이 아니라고 말한다면, 다시 집착하여 病을 만드는 것이니 성인의 가르침도 약이 안 될 것이다. 그러므로 세간의 얕이 천박한 사람은 다만 그 말을 보고 결정하여서 옳다고 여겨서 미혹과 집착을 이룬다.(『大乘玄論』「佛性義」)<sup>13)</sup>

이것은 『대승현론』「불성의」 중의 문장인데, 지론사의 이성(理性, 本有)과 행성(行性, 始有)의 입론에 대해서 파적한 부분이다. 이성(理性)과 행성(行性)이 동시에 갖추어질 수 없다는 것이 비판의 주된 내용이다. 내용에서 확인할 수 있는 것처럼 지론사만을 파적의 대상으로 삼고 있다.

『사론현의기』에서 여기에 상당하는 비판이 앞에서 인용한 문장

13) 吉藏, 『大乘玄論』(『大正藏』 45, 39b), “但地論師云, 佛性有二種, 一是理性, 二是行性. 理非物造故言本有, 行藉修成故言始有. 若有所得心, 望之一往消文, 似如得旨. 然尋推經意, 未必如此. 何者. 但大聖善巧方便, 逐物所宜破病說法, 何曾說言理性本有行性始有耶. 例如說如來藏義, 楞伽經說無我爲如來藏, 涅槃說我爲如來藏, 此兩文復若爲配當耶. 本有始有其義亦爾, 若言理性本有非始行性始有非本者, 更執成病聖教非藥. 而世間淺識之人, 但見其語定以爲是, 以成迷執也.”

(b)이다. (b)의 경우는 불성을 세 가지 측면에서 조망함에 있어서 나타나는 섭론사와 지론사의 미세한 차이를 지적하고 있으면서도, 결론부에서는 모두 담무참의 주장과 다르지 않다고 하여 함께 묶어서 비판하는 태도를 보인다.

참고로 『대승현론』의 「불성의」 가운데서 섭론 혹은 섭론사와 조급이라도 관련이 있는 내용은 다음의 인용 외에는 보이지 않는 것 같다.

(e)제8아리아식도 또한 불성이 아니다. 『섭대승론』에 “이것은 무명의 어미이고 생사의 근본이다”고 하였기 때문이다. 그러므로 6식, 7식 내지 8·9식 등 설사 백, 천, 무량의 여러 가지 識이라고 하더라도 모두 佛性이 아니다. 어찌서인가? 모두가 有所得이며, 五眼으로도 보지 못하는 것이기에.<sup>14)</sup>

이 부분이 『대승현론』의 「불성의」에서는 『섭대승론』이 언급되는 유일한 부분이기도 하다. 그런데 『대승현론』이든 『대승사론현의기』이든 제8아리아식을 문제 삼는 것은 지론사의 경우이다. 따라서 이것을 섭론사의 불성론과 관련된 논의로 보기는 힘들다.

이상으로 몇 가지의 예를 들었는데, 다음과 같은 점을 지적할 수 있을 것 같다.

첫째, 불성을 둘러싼 논의에서 『대승현론』은 섭론사를 별로 언급

14) 吉藏, 『大乘玄論』(『大正藏』45, 36b), “乃至第八阿梨耶識, 亦非佛性. 故攝大乘論云, 是無明母生死根本. 故知, 六識七識乃至八九, 設使百千無量諸識, 皆非佛性. 何以故, 皆是有所得五眼所不見.”

하지 않지만, 『사론현의기』는 섭론사를 지론사와 함께 묶어서 거론하는 것이 일반적이다.

둘째, 「불성의」 및 「팔불의」 등의 용례에서 보듯 『사론현의기』는 『대승현론』과 달리 지론사와 섭론사를 동일한 맥락의 사상으로 간주하는 듯한 인상을 준다.

셋째, 인용문 (c)의 경우는 『대승현론』(c-1)과 『사론현의기』가 거의 동일한 내용이며, 『사론현의기』에 ‘섭론사’ 혹은 ‘眞諦三藏云’ 등이 덧붙여진 정도이다.

넷째, 『사론현의기』는 지론사와 섭론사가 ‘식설’에 입각한 불성설을 전개한 것으로 인식한다. 그리고 지·섭론학과 모두 동일하게 무명과 생사의 의지(依持)로서 그리고 동시에 성불의 근거로서 ‘제8아리아식’ 혹은 ‘제9아마라식’을 제시한 것으로 인식되고, 그것이 불성의 체로 간주된다. 제9아마라식을 생사의 의지로 간주했다는 것은, 망연기의 주체를 망(妄)의 아리아식으로만 한정하고 있는 진제삼장의 입장과는 다른 주장을 개진하는 섭론사의 존재를 포착한 것이다.<sup>15)</sup>

이렇게 『사론현의기』는 길장에게 귀속되는 『대승현론』과 달리 지·섭론학과를 ‘地攝兩論成毘二家’, ‘此義似同地攝宗’ 등으로 표현하여 두 학파를 한 묶음으로 표현하는 경우가 많이 보인다는 것이 간

15) 진제는 제9아마라식을 별도로 설정하거나 혹은 제8아리아식을 진망화합식으로 하지 만, 제9아마라식을 망연기의 주체로 삼거나 혹은 제8아리아식의 청정분(解性)을 망연기의 주체로 삼는 다거나 하지는 않는다. 망연기의 주체는 어디까지나 妄의 제8아리아식으로 한정되어 있다. 곧 진제는 여래망연기를 설하지 않았는데, 『사론현의기』에서 언급하는 섭론사는 제9아마라식을 망연기의 주체로 상정하고 있어 여래망연기를 설하므로 진제와 『사론현의기』의 섭론사는 다른 주장을 하고 있는 셈이 된다.



노 히로시(菅野博史)에 의해 지적되어 있다.<sup>16)</sup>

논자는 이 같은 표현과 앞의 인용문들에서 보이는 내용을 고려할 때, 『사론현의기』의 저자인 혜균이 제8아리아식과 제9아마라식을 주장하는 의의 다른 점에서 지론학과와 섭론학과의 커다란 차이점을 발견할 수 없다고 생각했던 것이 아닐까 하는 추정한다. 간노 히로시는 성실론과 비담[成論毘曇], 지론과 섭론[地攝等論]을 한데 묶어서 표현하는 경우가 지의(智顛, 538-597)가 설하고 관정(灌頂, 561-632)이 술(述)한 것으로 되어 있는 『법화현의(法華玄義)』에 한 차례 등장하는 점과, 길장의 저술로 알려져 있지만 혜균의 저술로 판단되는 『미륵경유의(彌勒經遊意)』에도 역시 지론과 섭론을 한데 묶어 부르는 표현이 등장한다는 점을 지적하고 있다.<sup>17)</sup>

이 같은 점을 고려할 때, 『사론현의기』는 『대승현론』과는 다른 시점(視點)에서 섭론학과를 포착한 것이 아닌가 생각된다. 비교적 『섭대승론』과 진제(眞諦, 499-569)의 사상을 명료하게 파악하고 있었다고 생각되는 길장의 입장이 반영된 『대승현론』은 지론학과와 섭론학과를 동일시하는 입장을 거의 보이지 않는데 반하여, 『사론현의기』는 교섭과 착종 이후의 섭론학과에 대한 시각을 반영하는 것으로 생각된다. 곧 섭론학과와 지론학과와의 교섭을 기점으로, 이전의 섭론학과와 사상을 반영하는 『대승현론』과 이후의 섭론학과와 사상을 반영하는 『사론현의기』라는 형식으로 구분해볼 수 있지 않을까 하

는 것이 논자의 생각이다.<sup>18)</sup>

그런데 『사론현의기』는 (c)에서 보는 것처럼 이 착종 이후의 섭론학과와 사상을 착종 이전의 섭론학과와 그것과 동일시하려는 태도마저 보인다. 이 같은 관점을 고려하면서, 이하에서는 『사론현의기』의 지·섭론학과 인식에 있어서 나타나는 문제점을 살펴본다.

### 3. 『대승사론현의기』의 地·攝論學派 인식에 보이는 문제점

앞에서 잠깐 언급한 것처럼 불성론은 남북조 불교의 전개에서 중요한 저변이었을 뿐만 아니라, 새롭게 전래되는 불교사상을 이해하는 핵심 매개가 되는 개념이기도 했다. 『대승현론』과 『사론현의기』의 「불성의」에서 도생 이후의 불성을 둘러싼 논의들을 정리하는 것은 이러한 사정 때문이었을 것이다. 삼론학과에 의해 파격되는 것처럼, 각종의 불성에 대한 논의들은 실체론적 사유로 기울어지는 경향이 적지 않은 것이 사실이다. 6세기에 전래된 지·섭론으로 대변되는 유식사상의 경우도, 사상본연의 입장으로서의 유식(唯識, 唯識無境) 혹은 ‘유식성(唯識性)’이 일체제법을 건립하는 의지(依持)로 오해된다면, 실체론적 이해라는 비판으로부터 자유로울 수 없을 것

16) 菅野 博史, 「大乘四論玄義記の研究序説-自己の基本的立場の表明」, 『금강대 인문한국연구단 학술세미나 자료집: 『大乘四論玄義記』와 그 주변』, 2009년 2월, pp. 12-13.

17) 菅野 博史, 앞의 발표문, p. 12.

18) 『사론현의기』와 『대승현론』의 성립의 先後는 확정할 수 없다. 그리고 先後는 그리 중요하지 않다. 거의 동시대의 두 저술에 섭론학과에 대한 다른 두 가지 관점에서의 포착이 동시에 나타난다는 점이 더욱 중요하다. 곧 길장과 혜균의 시대에 섭론학과 내에 두 가지 다른 흐름이 포착되고 있는 것이다. 하나는 지론화된 섭론학과이고, 하나는 그렇지 않은 섭론학과이다.

이다.

마찬가지로 불성 또한 불성이 있기 때문에 성불·열반이 가능하다는 성불의 가능성 차원에서만 이해된다면, 그것은 중생에 내재하고 있는 보편적이고 근원적인 인(因)으로 간주되면서 실체론에 떨어지고 말 것이다. 『사론현의기』가 제명(題名)으로부터 표방하고 있듯이,<sup>19)</sup> 불성 역시 ‘무의무득(無依無得)’이라고 하는 공성(空性) 본연의 입장을 천명하지 못한다면 실체론에 떨어지고 말 것이다. 그리고 유식사상은 물론 불성사상에 대한 정보마저도 충분하지 못했던 6세기의 중국불교에서 그 오해의 위험성은 늘 농후한 것이었다고 보아도 좋을 것이다.

여기에서는 지·섭론학파의 심식설(心識說)이 불성론(佛性論)과 결부되었을 때 스스로 표명한 바와 그것에 대한 삼론학파-특히 『사론현의기』의 인식의 관계에 대해서 살펴본다.

후지이(藤井教公)는 길장이 혜원의 불성=진식심(眞識心)이라는 실체론적 관점을 수용하지 않았다고 지적한다.<sup>20)</sup> 오카모토 잇페이는 이 주장에 대해, 혜원의 ‘불성’ 해석이 실체론적이라는 점에서는 동의하지만, 그것을 식설(識說)에 입각한 것으로 간주하는 것은 길장이나 천태 지의의 관점을 여전히 반복하는 것이라고 지적한다. 그

19) 『大乘四論玄義記』의 사본에서 제명은 일정하지 않은데, 이토오 다카토시(伊藤 隆壽)는 ‘無依無得大乘四論玄義記’를 갖추어진 제명으로 간주하고, ‘無依無得’이 『사론현의기』에서 多用되기 때문에 혜균의 사상적 입장을 단적으로 표명한 용어로 간주한다. (伊藤 隆壽, 『大乘四論玄義記』に關する諸問題, 『금강대 인문한국연구단 학술세미나 자료집: 『大乘四論玄義記』와 그 주변』, 2009년 2월, p.138.

20) 藤井 教公, 『『涅槃經』における一 二の問題—淨影寺慧遠と吉藏における仏性の理解』(『印度學佛敎學研究』 27-2)

리고 「불성의」의 주제는 ‘진식심(眞識心)과 법신(法身)의 동일성, 즉 동일각성(同一覺性)으로서의 불성’이라는 점에 있으며, 불성=진식심의 관점을 강조하는 것은 오히려 「팔식의(八識義)」의 주제라고 강조한다.<sup>21)</sup> 오카모토의 지적은 혜원으로 대표되는 지론사의 불성설을 논할 때, 진식심을 불성이라고 설한다는 점보다는 ‘동일각성으로서의 불성’이라는 점에 초점을 두어야 한다는 것이다. 곧 능지성(能知性;眞識心)과 소지성(所知性;如, 法性, 實際, 實相, 法界, 法住, 第一義空, 一實諦)이 ‘성(性)’이라고 하는 개념에 초점을 두고 ‘불개(不改)인 것’을 ‘성(性)’으로 하는 ‘일계설(一界說)’을 성립시키는데 혜원의 불성론의 초점이 있다는 것이다.<sup>22)</sup>

능지성은 중생 곧 인식주체의 성(性)을, 소지성은 인식대상의 성(性)을 의미한다. 능지성은 인식주체의 성(性)이기 때문에 인식주체에 고유한 것이며, 소지성은 인식주체와 인식대상에 공통되는 성(性)으로서 비정(非情)에도 공통되는 것이다. 이 능지성이 있는 중생만이 소지성을 각지(覺知)하여 해탈을 얻을 수 있으며, 능지성이 없는 무지성(無知性)은 성불할 수 없다. 곧 성(性)은 중생에게도 그리고 초목 등의 비정에도 편만한 것이지만, 비정은 능지성이 없으므로 해탈할 수 없다고 하는 것이 혜원의 견해인 것이다.

후지이든 오카모토이든, 혜원의 불성이해가 실체론적인 이해이고, 불성=진식심의 도식이 성립한다는 점에서는 동일하다. 다만 오카모토는 혜원의 불성설을 적극적으로 식설과 관련시켜 이해하는

21) 岡本 一平, 『淨影寺慧遠の仏性思想(上)』, 『駒澤大學佛敎學部研究紀要』 65, 2007, p.186.

22) 岡本 一平, 같은 논문, pp.186-187.

길장이든 혜균은 물론 후지이의 견해에는 찬동하지 않는다. 그러나 불성 그 자체의 해명에 초점을 맞추고 있는 『열반경의기(涅槃經義記)』에 보이는 혜원 자신의 입장은 그렇지 않은 것으로 생각된다. 곧 “동일한 불성의 체가 여러 번뇌와 결합되면 이름을 무명(無明)이라고 하고, 선법(善法)과 결합되면 이름을 명(明)이라고 한다. 명과 무명의 체성은 둘이 아니다. 어떤 것이 성체(性體)인가? 진식심(眞識心)을 말한다.”<sup>23)</sup>는 해석과, ‘一苦滅諦是如來藏’이라는 경문을 해석하면서 “如來藏者是眞識心. 是眞心中具有一切恒沙佛法, 所謂智慧三昧神通解脫等法, 如妄心中具有恒沙諸煩惱法. 是心與法同一體性.”<sup>24)</sup>이라는 해석은, 혜원에게 있어서 여래장=불성=진식심이라는 해석, 곧 식설(識說)에 입각한 불성 해석이 자신만의 독특한 불성의를 드러내는 전형적인 방식이었음을 보여준다.

이것은 ‘여래장=불성=진식심’(이것은 모두 能知性에 해당한다)을 철저하게 성불의 가능성이라는 측면에서 해석하고 있는 것이며, 뿐만 아니라 ‘성(性)’을 ‘변하지 않는 것[不改]’, ‘일계(一界)’를 성립시키는 근원대로 상정하여 실체론으로서 해석하고 있는 것이다. 따라서 혜원의 불성 해석이 실체론적이라는 점을 명료하게 드러낸다. 곧 혜원으로 대표되는 지론학파의 불성설이 심식설에 입각한 실체론적 사유의 결과임을 드러낸다.

혜원은 이 같은 이해를 바탕으로 ‘佛性隨緣成染’(대정37, p.830c), ‘佛性緣起爲不善陰’(대정37, p.873b), ‘佛性緣起集成凡夫不善五陰’

(대정38, p.487c), ‘佛性集成外凡五陰, 陰即是性’(대정44, p.473a) 등의 입장을 개진한다. 이것은 불성 곧 여래장이자 진식심이 곧바로 염법(染法)을 비롯한 제법을 생기하는 의지(依持)로 기능한다는 주장이다. 이것은 여래장(=불성=진식심)과 제8아리아식을 동일시하는 혜원의 독특한 관점<sup>25)</sup>에 의해서 가능해진다. 즉 혜원에게 있어서 불성은 제8아리아식과 다르지 않은 것이기 때문에 불성이 수연(隨緣)하고 연기(緣起)한다는 사고는 이상한 것이 아니다. 그리고 이것이 길장이든 혜균이든, 삼론학파에서 지론학파의 불성설을 심식설에 입각한 것으로 간주하는 중요한 한 요인이었던 것으로 생각된다.

불성 혹은 법성(法性)을 제법의 의지(依持)로 간주하는 혜원의 이 같은 해석은 그 연원이 지론의 초기로 거슬러 올라간다. 이는 지론종 남도의 설이 법성의지(法性依持)로 일찍부터 지목되어 왔던 것에서도 확인된다. 또 돈황 출토 지론종 초기문헌 중의 하나인 『용즉상무상론(融卽相無相論)』에 ‘법계연기’라는 용어가 수차례 사용되고 있으며, “법계연기는 적정(寂)에 즉하여 대용(大用)을 일으키는 것, 다시 말해서 적정인 진리(法界體性)가 대용을 발휘한다는 의미”라는 것은 이미 지적되어 있다.<sup>26)</sup>

지론 남도와 초기부터 혜원에 이르기까지의 이 같은 흐름은 지론종 남도파에 불성 혹은 법성이 제법의 의지(依持)라고 하는 사고가 팽배해 있었음을 보여준다.<sup>27)</sup> 이로부터 지론종이 ‘제8아리아식자성

23) 慧遠, 『涅槃經義記』(『大正藏』 37, 702a), “一佛性體與諸結俱名爲無明, 與善法俱名之爲明. 明與無明體性無二. 何者性體, 謂眞識心.”

24) 『涅槃經義記』(『大正藏』 37, 691b).

25) 慧遠, 『大乘義章』(『大正藏』 44, 529c, “如來之藏, 不生滅法, 與生滅合, 名阿梨耶.”

26) 青木 隆, 『地論宗の融卽論と緣起說』(荒牧典俊 編, 『北朝隋唐中國佛教思想史』, 法藏館, 2000), pp.179-201.

27) 佛性, 法界, 法性, 眞如가 隨緣 혹은 緣起한다는 사유는, 초기 지론종 문헌인 『金剛仙論』(『大正藏』 25, 828b)에 第八佛性識을 第八阿梨耶識으로 간주한 예가 있고, 보리유

청정심' 혹은 '제8무물식'을 정인불성(正因佛性)의 체로 삼았다는 삼론학파의 관점, 더 좁게는 『사론현의기』의 관점은 수궁될 수 있을 것이다.

그러나 섭론학파의 제9아마라식을 지론학파의 제8아리아식자성 청정심과 동일한 맥락에서 '불성체' 혹은 제법의 의지로 간주하는 『사론현의기』의 인식이 타당한지에 대해서는 의문이다. 진체가 역출한 경론에서 제9의 아마라식이 설해지고 있다고 하더라도 그것이 일체법의 의지로 설해지는 경우는 없기 때문이다. 진제 역, 『결정장론(決定藏論)』의 제9아마라식에 대한 설명과 원측의 아마라식에 대한 설명은 다음과 같다.

阿羅耶識을 대치했기 때문에 阿摩羅識을 증득한다. 아라야식은 無常이며 有漏法이다. 阿摩羅識은 常이며 無漏法이다. 진여의 도를 얻었으므로 아마라식이라 번역했다.<sup>28)</sup>

第九識인 阿摩羅識은 번역하면 無垢識이며, 眞如를 體로 삼는다. 하나의 진여에 두 가지 뜻이 있다. 첫째는 반연하는 경계(所緣境)이니 眞如·實際 등이라고 하고, 둘은 능히 반연하는 뜻이니[能緣義]無垢識이라고도 하고 또 本覺이라고도 한다. 자세한 것은 『九識章』에서 『決定藏論』「九識品」중의 설을 인용한 것과 같다.<sup>29)</sup>

지 번역의 『入楞伽經』에도 “阿梨耶識者 名如來藏”(『大正藏』16, 556b), “如來藏識不在阿梨耶識中”(556c) 등의 예에서 그 근원을 추적할 수 있다.

28) 『決定藏論』(『大正藏』30, 1020b), “阿羅耶識對治故, 證阿摩羅識. 阿羅耶識是無常, 是有漏法. 阿摩羅識是常, 是無漏法. 得眞如境道故證阿摩羅識.”

29) 圓測, 『解深密經疏』(『卍續藏』21, 240c), “第九阿摩羅識, 此云無垢識, 眞如爲體. 於一眞如, 有其二義. 一所緣境, 名爲眞如及實際等. 二能緣義, 名無垢識, 亦名本覺. 具如九

아마라식은 아라야식을 대치(對治)함으로써 증득되는 것이며, '무상' '유루법'인 아라야식과는 달리 '상(常)' '무루법'으로 설명된다. 또 원측의 설명을 따르면 아마라식은 진여를 체로 삼는 것이고, 소연경(所緣境)의 측면에서는 진여·실제라고 불리고 능연의(能緣義)의 측면에서는 무구식(無垢識)·본각(本覺)이라고 불린다. 이 같은 설명에는 '법성의지(法性依持)'라는 의미가 전혀 내포되어 있지 않다.

이 점에 대해서 다케무라 마키오(竹村牧男)는 “진체에 대해서는 아마라식이나 해성리야(解性梨耶)가 설해졌지만, 여전히 망연기(妄緣起)의 주체는 어디까지나 망(妄)의 아리아식(本識, 種子識)인 것이며, 법성의지(法性依持) 환언하면 여래장연기의 교설을 설한 것은 아니었다. 섭론종이 지론종 복도파를 도왔다고 전하는 기록은 법성의지를 취하지 않았다고 하는 공통의 입장을 알 때에 이해될 것이다.”<sup>30)</sup>고 지적한다.

또 다카사키 지키도는 아마라식(혹은 자성청정의 법계)과 아뢰야식을 동일시하지 않는 점이 『능가경』과 다르다고 지적한다. 또 '해성리야'의 경우도 해성(解性)=여래장인 것은 성립하겠지만, 무시시래의 계(無始時來界)가 한쪽에서는 아뢰야식이고, 다른 쪽에서는 여래장이기 때문에 아뢰야식=여래장이라고 주장하는 것은 결코 아니라고 한다. 또 해성과 리야를 결합하여 '해성리야'라고 하는 것은 섭론종의 주석서나 원측, 길장 및 타 종의 인용에서는 볼 수 있어도 진제의 역서 중에서는 볼 수 없다는 사실도 지적한다.<sup>31)</sup>

識章引決定藏論九識品中說.”

30) 竹村 牧男, 앞의 논문, p.277. (이만 역, 『講座 大乘佛教8-唯識思想』, 경서원, p.358.)

31) 『講座·大乘佛教6:如來藏思想』(春秋社, 1982), pp.176-178. (宗浩 譯, 『講座 大乘佛教

어느 쪽이든 진제에게서 아미라식이 일체법의 의지가 된다는 설은 발견할 수 없다는 점에서, 『사론현의기』의 섭론사에 대한 관점은 진제에게서 연원하는 초기의 섭론학파가 아니라 지론학파와의 교섭 이후 착종이 일어난 후의 섭론학파를 지칭하고 있는 것으로 보인다.

#### 4. 교섭 그리고 착종(錯綜)

그렇다면 착종의 연원은 어디에 있는 것일까. 이 점에 대해서는 요시무라 마코토(吉村 誠)에 의한 최근 연구가 주목된다.<sup>32)</sup> 통상의 육식·제7아리야식·제8진여로 이루어지는 팔식설을 주창하고 있었던 혜원의 스승인 법상(495-580)의 팔식 이해에서는, 제7아리야식이 여래장으로 여겨지는 한편으로 제8진여도 불성(여래장)으로 간주되기 때문에, 심식설과 여래장 사상과의 관계가 꽤 불안정한 상태에 있었던 문제점이 있었다.

요시무라에 의하면, 혜원은 이 문제를 해결하기 위해 새로이 전래된 『섭대승론』의 제8아리야식·제7아리야식·제6생기식의 구조를 도입하는 한편 『기신론』 「생멸문」의 일절을 도입함으로써 여래장과 아리야식의 관계를 재설정했다고 한다.<sup>33)</sup>

이 부분에서 요시무라는 『대승의장』 「팔식의」의 “眞妄和合…中

略…如攝論說. 一是本識, 二阿陀那識, 三生起六識. …中略…據妄攝眞, 眞隨妄轉, 共成衆生. 於此共中, 眞識之心. 爲彼無始惡習所熏, 生無明地. 所生無明, 不離眞心, 共爲神本, 名爲本識. 此亦名爲阿梨耶識. 故[起信]論說言, 如來之藏, 不生滅法, 與生滅合, 名阿梨耶.”<sup>34)</sup>의 문장을 제시한다.

여기에서 여래장과 아리야식의 관계를 재설정하는 부분이, 진(眞)이 망(妄)을 따라서 전변하여[眞隨妄轉], 진망이 함께 중생을 이루고[共成衆生], 그 함께 하는 중의 진식의 마음이 무시악습에 혼숙되어서 무명지(無明地)를 생한다고 하는 부분이다. 앞서 지적한 것처럼, 진제는 진망화합의 아리야식이라고 해도 망연기의 주체가 되는 것은 망(妄)의 아리야식에 한정하는데, 혜원은 진식의 마음이 무명지를 낳는다는 곧 진(眞)이 망(妄)의 의지가 된다는 전혀 다른 해석을 시도하고 있는 것이다.

마지막의 “故[起信]論說言, 如來之藏, 不生滅法, 與生滅合, 名阿梨耶.”의 문장 역시 마찬가지이다. 이것은 『기신론』 「생멸문」의 “依如來藏故有生滅心, 所謂不生不滅, 與生滅和合, 非一非異, 名爲阿梨耶識.”<sup>35)</sup>의 문장을 혜원이 독창적(?)으로 읽은 것이다. 특히 ‘與生滅和合, 非一非異’이라는 문장은 ‘與生滅合’으로 읽혀짐으로써, ‘동일한 것이 될 수 없는[非一非異] 여래장과 아리야식의 관계를 ‘완전히 동일해져서 일체화된 관계[合]’로 재설정하고 있다.<sup>36)</sup>

6-如來藏思想』, 경서원, pp.244-247.)

32) 吉村 誠, 「攝論學派の心識說について」, 『駒澤大學佛學部論集』 34(駒澤大學佛學部, 2007).

33) 吉村 誠, 앞의 논문, 〈二-1. 八識說の由來〉 참조.

34) 『大乘義章』(『大正藏』 44, 529c).

35) 『大乘起信論』(『大正藏』 32, 576b).

36) 일체화된 것으로서 해석하는 시각은 이미 지적한 혜원 외에도 법장의 경우가 있다. 법장은 일심을 ‘一如來藏心’이라는 신조어로서 명명하고 그것에 隨緣起滅의 뜻을 두어 性이 染淨法の 원인이 된다고 해석한다. 곧 “初中言一心者, 謂一如來藏心. 合於二

곧 진제 역의 『섭대승론』과 거의 유사한 형태의 사상을 개진하고 있었던 것으로 보이는 『기신론』이 혜원을 계기로 오히려 지론종 남도파의 사상과 유사한 것처럼 오해되기 시작했던 것으로 생각된다.

이 혜원이 개변하였던 생멸문의 일절을 논자는 다음과 같이 구분하여 읽는다.

- ①依如來藏故有生滅心.
- ②所謂不生不滅, 與生滅和合, 非一非異, 名爲阿黎耶識.
- ③此識有二種義, 能攝一切法生一切法.

여기에서 『기신론』의 찬술자 혹은 번역자는 여래장과 아리야식의 구별에 면밀한 주의를 기울이고 있는 것으로 생각된다.

①은 여래장에 ‘依’하여 생멸심이 있다는 것으로, 심진여문과 심생멸문을 연결해주는 역할이 여래장에 주어져 있음을 드러낸 부분이다.<sup>37)</sup>

②는 여래장(불생불멸)이 생멸에 개입하는 양상에 대한 설명에 해

義, 一約體絕相義, 即眞如門也. …… 二隨緣起滅義, 即生滅門也. 謂隨熏轉動成於染淨. 染淨雖成, 性恒不動. 只由不動能成染淨.”(『大乘起信論義記』, 『大正藏』44, 251b-c)이라 하며, 아리야식의 2義를 해석할 때는 진여에 수연(隨緣)의 의미를 새로 세우고, ‘隨緣眞如’(『大正藏』44, 255c)라는 신조어까지 만들고 있다. 이것은 진여를 염정법의 의지로 간주하는 것이며, 진망의 일체화를 전제하는 논의이다.

37) 여기에서 생멸심은 생멸현상의 측면을, 여래장은 생멸하는 제법을 無自性空의 입장에서 바라본 것이다. 일체의 생멸하는 법들은 본래적인 측면에서는 공성으로서 평등성이며, 일체제법의 근저에 있는 것이다. 이것은 여래장이 생멸심을 만들어낸다는 표현은 아니다. 이 문장이 ‘여래장이 생멸심을 만들어낸다’는 것으로 읽혀질 가능성 때문에 『기신론』은 스스로 『對治邪執』단(『大正藏』32, 580b)에서 그 가능성을 배제하고 있다.

당한다. 이때 불생불멸과 생멸의 세계가 관계를 맺는 방식은 ‘화합(和合)’ ‘비일비이(非一非異)’로 표현된다. 여기서 비일(非一)은 ‘같지 않다’ ‘다르다’는 의미이고, 비이(非異)는 ‘다르지 않다’ ‘같다’는 의미이다. 따라서 이 문장에서 화합(和合)은 다름과 같음이 동시에 성립하는 상태를 곧 ‘卽’의 의미에 해당하는 것이라고 볼 수 있다. 불생불멸(여래장)이 생멸과 이러한 관계에 의해서 화합되어 있는 상태를 아리야식이라고 부른다는 것이다. 이 경우 여래장과 아리야식이 일체화되어 있는 것으로 이해하는 것은 가능하지 않다.

③은 이러한 아리야식이 일체법을 건립조작(生·攝)하는 의지로서 설명되는 부분이다. 이때 아리야식이 일체법을 생한다는 것은, 진제의 경우와 마찬가지로, 아리야식이 진망화합이라고 하더라도 일체법을 생하는 의지가 되는 것은 망(妄)의 아리야식일 분이라는 점을 주의해야 한다. 『기신론』은 이 부분에서 바로 아리야식의 2의(二義)로서 각의(覺義)와 불각의(不覺義)를 제시하는데, 각의는 그것이 본각(本覺)이든 시각(始覺)이든 깨달음을 얻었을 때라야 드러나는 것이며, 각의가 불각의를 낳는 것으로는 설명하지 않는다.

그런데 이것이 정영사 혜원의 독법(讀法)을 계기로 여래장을 출발점으로 하는 여래장연기의 논리로 변화되어 이해되기 시작하는 것이다. 정영사 혜원에게 있어서 여래장과 아리야식은 완전히 일체화된 것이고 또 진망화합의 것으로 염정의지로 기능하는 것이다. 이것은 그대로 후대의 섭론사나 범장의 『대승기신론의기(大乘起信論義記)』에도 계승되고 있다.

이러한 점에 대해서 요시즈 요시히데(吉津宜英) 역시 “『능가경』에서처럼 『기신론』에서도 역시 여래장과 아리야식이 일체화되어 있다

고 통설과 같이 말하는 것은 오해이다. 혜원에게 있어서는 「팔식의」를 보아도 알 수 있는 것처럼, 제8아리아식은 진식이면서 ‘여래의 장(藏)’(大正44, 524c)이기 때문에 장식(藏識)이라고도 불려서 완전히 일체화되어 있다”<sup>38)</sup>고 지적한다.

이것은 정영사 혜원에 의해서 지론종 남도파의 심식설에 커다란 변화가 발생했다는 것을 의미한다. 또 이를 계기로 섭론학파는 진망화합의 제8아리아식을 세우는 8식설의 흐름과 혜원 이전의 지론종 남도파의 팔식설에 『섭대승론』의 제7아타나식만을 추가한 9식설을 주장하는 흐름의 두 계통으로 나누어지게 되었다고 지적한다.<sup>39)</sup>

또 전통적인 8식설을 지지해온 남도의 지론사 대부분이 9식설을 주장하는 섭론사가 되었다는 것을 지적한다.<sup>40)</sup> 이것은 새로운 섭론학파가 어떤 흐름이든 간에 지론학과 교섭하기 이전의 섭론학과와는 사상적 입장을 달리하는 것이었음을 의미한다. 곧 정영사 혜원이 지론종 남도파의 불완전한 8식설을 『섭대승론』의 8식설 구조 및 『기신론』 「생멸문」의 일절과 결합시켰을 때, 진망을 일체로 하는 새로운 8식설이 발생하였다는 것이다. 이것은 여래장과 아리아식이 합(合)해져서 일체가 된 것으로서의 8식설이 된다.

또 한편으로 혜원 이전의 옛 8식설을 지지하는 남도의 지론사는 혜원 이후에 이 제8식의 안쪽에 다시 제9아마라식(실은 如來藏인)을 세우는 것으로 기존의 설과 『섭대승론』 및 혜원의 새로운 설에 대응

했다는 것이다. 곧 진제 역출의 경론으로부터 보이는 초기 섭론학파의 사상은 혜원 이후에 진망화합의 제8식을 세우는 섭론학파와 제9아마라식을 세우는 섭론학파라는 두 가지 흐름-실은 어느 것이나 지론종 남도파의 변신인-에 의해 완전히 대치되는 상황이 발생하는 것이다.

이 중 후자가 『사론현의기』에서 말하는 제9아마라식을 주장하는 섭론사에 해당한다. 다시 말해 『사론현의기』 혹은 수대의 스님들이 언급하는 섭론사의 제9무구식을 중심으로 설정된 9식설은 실제에 있어서는 혜원 이전의 범상이 주장했던 육식·제7아리아식·제8진여로 이루어지는 팔식설에 단순히 제7아타나식을 추가한 것에 불과했던 것이다. 따라서 삼론학과 특히 『사론현의기』는 지론사와 전혀 다른 점을 발견할 수 없었던 9식설을 주장하는 섭론학과를 포착했던 것이고, 동일한 사상맥락에서 양자의 불성설을 비판했던 것으로 볼 수 있다. 곧 『사론현의기』의 시대에 이미 진제 역의 『섭대승론』에서 말하는 심식설은 여래장 혹은 불성의 연기를 말하는 지론종 남도파의 재해석에 의거하여 그 정체성에 혼란을 야기할 정도로 다양한 흐름으로 분기되는 와중이었던 것이다.

섭론학과에 대한 혼란 혹은 오해와 함께 『기신론』에 대한 혼란과 오해 역시 있었던 것으로 보인다. 직접적인 것은 아니지만 『사론현의기』는 다음과 같이 언급을 하고 있다.

기신론은 虜魯人이 지었으며, 마명보살의 이름을 빌렸다.<sup>41)</sup>

38) 吉津 宜英, 「起信論と起信論思想—淨影寺慧遠の事例を中心にして—」, 『駒澤大學佛學部研究紀要』 第63號(駒澤大學佛學部, 2007.3), p.9.

39) 吉村 誠, 앞의 논문, p.232.

40) 吉村 誠, 앞의 논문, p.233.

41) 伊藤隆壽, 「『大乘四論玄義記』 逸文の整理」, 『駒澤大學佛學部論集』 5, 1974, p.75. 註

기신론은, 혹자는 이것이 북도 지론사가 지었다고 한다. 북쪽의 여러 논자들은 마명이 지은 논서가 아니라 옛날의 지론사가 지은 논서이며, 보살의 이름을 빌렸기 때문에 번역 경론의 목록에 없어서 찾을 수 없다고 말한다.<sup>42)</sup>

이것은 『기신론』과 지론사를 연결시켜서 언급하는 사례로는 아주 이른 시기의 용례에 속한다. 논자는 『사론현의기』가 동일한 언급을 두 번이나 거듭하고 있는 것에 주목한다. 『기신론』의 아리아식이 혜원을 계기로 진망화합식으로 이해되면서 여래장연기를 설하는 것으로 인식되었을 때, 어느 순간 『기신론』과 지론사 특히 남도파는 그 사상적 동일성에 의해 착시되었던 것이고, 『사론현의기』는 그 착시의 소식을 전하고 있는 것은 아닐까?

지금까지 본 것처럼, 『대승현론』과 『사론현의기』가 섭론학파를 바라보는 시점(視點)의 차이는 그 사상적 내용에 있어서 차이가 있는 각기 다른 흐름의 섭론학파에 대한 소식을 비교적 이른 시기에 포착하여 우리에게 알려주고 있는 셈이 된다. 특히 이것을 통해서 6세기에 전해진 유식사상이 그 본연의 입장에서 이해되지 못하고, 실체론적 성격이 강한 중국적 불성 이해와 혼용되어 가던 시기의 변동내용을 부분적으로라도 알 수 있는 정보를 제공한다는 점에서 중요하다.

연식은 교감본에서 ‘虜魯人’을 ‘吳魯人’으로 읽고 있다.

42) 伊藤隆壽, 같은 논문, p.81.

## 5. 맺는 말

이상으로 불성론과 심식설을 중심으로 삼론사들의 지·섭론학과에 대한 인식을 매개로 지·섭론학과와 교섭과 심식설의 착종 연원을 살펴보았다.

도생을 기점으로 전개된 불성론은 남북조 불교의 중요한 흐름으로 기능하였는데, 이러한 상황에서 새롭게 전해진 유식사상의 심식설이 불성론과 결부되어 이해되었던 것은 일면 자연스러운 흐름이었지만, 한편으로는 심식설을 중심으로 하는 유식사상 본연의 입장에서 본다면 이것은 대단히 부자연스러운 흐름이었다고 볼 수 있다. 그리고 그러한 부자연스러운 흐름이 삼론사들이 지·섭론학과와 불성론에 대해 비판할 수 있는 원인을 제공하게 되었을 것이다.

그러나 진제의 『섭대승론』 번역을 계기로 형성되는 섭론학과와 경우는 유식설로서는 두 번째의 전래였기 때문에 이러한 부자연스러운 경향은 완화되었어야 마땅할 것이다. 하지만 실제로는 그렇지 못했는데, 정영사 혜원을 기점으로 『섭대승론』의 심식설이 착종의 과정을 거쳐서 이해되기 시작했기 때문이다.

『사론현의기』와 『대승현론』의 「불성의」에 나타나는 지·섭론사들의 불성론에 대한 비판은 그 직후의 상황을 보여준다. 특히 『사론현의기』는 지론사와 섭론사를 동일한 사상적 맥락에서 비판하는데, 사실상 이 시기의 지론사와 섭론사의 사이에 사상적 상위가 크지 않음을 시사하는 것이었다. 그리고 지론사와 섭론사의 이러한 사상적 접근은 정영사 혜원이 『섭대승론』의 팔식설과 『기신론』의 생멸문의 일절을 취하여 지론종 남도파의 심식설을 재조직하는 과정에서 연



원하는 것임을 알 수 있었다.

이것은 불교가 중국인들에게 이해되는 과정에서 일어나는 착종(錯綜)의 한 단면이기도 하지만, 동시에 인도에서 연원한 불교가 중국인들에 의해 이해의 폭이 확장되면서 새롭게 전개되어가는 양상의 일면이기도 하다.

## 참고문헌

- 金剛仙 · 菩提流支 譯, 『金剛仙論』, 『大正藏』 25
- 世親 釋 · 眞諦 譯, 『攝大乘論釋』, 『大正藏』 31
- 馬鳴 造 · 眞諦 譯, 『大乘起信論』, 『大正藏』 32
- 吉藏, 『大乘玄論』, 『大正藏』 44
- 法藏, 『大乘起信論義記』, 『大正藏』 44.
- 慧遠, 『涅槃經義記』, 『大正藏』 37
- 慧遠, 『大乘義章』, 『大正藏』 44
- 慧均 撰 · 최 연식 校勘, 『大乘四論玄義記』, 불광출판사, 2009.
- 賴 永海, 『中國佛性論』, 佛光出版社, 民國 79年.
- 呂 澂, 『中國佛教學源流略講』, 『呂澂佛學論著選集』 5, 齊魯書社, 1991.
- 青木 隆, 「地論宗の融即論と緣起說」, 荒牧典俊 編, 『北朝隋唐中國佛教思想史』, 法藏館, 2000.
- 伊藤 隆壽, 「大乘四論玄義記」에 關する 諸問題」, 『금강대 인문한국연구단 학술세미나 자료집: 『大乘四論玄義記』와 그 주변』, 2009년 2월.
- 伊藤 隆壽, 「『大乘四論玄義記』 逸文の整理」, 『駒澤大學佛學部論集』 5, 1974.
- 平井 俊榮, 『中國般若思想史研究-吉藏と三論教學』, 春秋社, 1976
- 岡本 一平, 「淨影寺慧遠の仏性思想(上)」, 『駒澤大學佛教學部研究紀要』 65, 2007.
- 管野 博史, 「大乘四論玄義記の研究序說-自己の基本的立場の表明」, 『금강대 인문한국연구단 학술세미나 자료집: 『大乘四論玄義記』와 그 주변』, 2009년 2월.

- 高崎直道, 「如來藏とア-ラヤ識」, 『講座・大乘佛教6:如來藏思想』, 春秋社, 1982.; 宗浩 譯, 『講座 大乘佛教6-如來藏思想』, 경서원
- 竹村 牧男, 「地論宗・攝論宗・法相宗」, 『講座・大乘佛教8:唯識思想』, 春秋社, 1982.
- 藤井 教公, 「『涅槃經』における一 二の問題—淨影寺慧遠と吉藏における仏性の理解」(『印度学仏教学研究』 27-2.
- 村中 祐生, 「大乘玄論について」, 『印度學佛教學研究』 14-2, 1996
- 吉村 誠, 「攝論學派の心識説について」, 『駒澤大學佛學部論集』 34, 駒澤大學佛教學部, 2003.
- 吉津 宜英, 「起信論と起信論思想—淨影寺慧遠の事例を中心に—」, 『駒澤大學佛學部研究紀要』 第63號, 駒澤大學佛學部, 2007.3.
- 최연식, 「백제 찬술문헌으로서의 『대승사론현의기』」, 『한국사연구』 136, 서울, 한국사연구회, 2007.
- Jörg Plassen, “On the significance of the Daeseung saron hyeonui gi 大乘四論玄義記 for research on early Korean Buddhist thought—Some initial observations focusing on hwajaeng-” 『한국사연구』 136, 서울, 한국사연구회, 2007.
- 김성철, 「『大乘四論玄義記』는 백제에서 찬술되었나? 최연식 교수의 ‘백제 찬술설’에 대한 반론」, 『한국사연구』 137, 한국사연구회, 2007.

## Connections and Interchanges between the Di-lun School and the She-lun School, and their Fresh Mixed Theories on the Consciousness of Mind —*Dasheng-silun-xuanyiji* (大乘四論玄義記)’s understanding of the Di-lun School and the She-lun School

Seok, Gil-am  
Geumgang University

*Dasheng-silun-xuanyiji* (大乘四論玄義記, Records of Profound Meaning of the Great Vehicle’s Four Treatises) criticizes both the Di-lun(地論) school and the She-lun(攝論) school as being the same school based on its Chapter of Meaning of Buddha Nature(佛性義). I examine the connections and interchanges between the Di-lun school and the She-lun school in the late sixth century, and explicate their fresh mixed theories on the Consciousness of Mind.

The theory of Buddha nature which was developed by Daosheng(道生, ?~434) is located in the main stream of Buddhism in the Northern and Southern Dynasties(南北朝時代). From this situation, it is natural that the theory of the Consciousness of Mind, or Consciousness-Only Thought, which had been introduced to China twice in the sixth century, was understood as a mixture with the theory of

Buddha nature. This fact was reason why *Dasheng-silun-xuanyiji* and *Dasheng-xuanlun* (大乘玄論, Treatise on Great Vehicle's Profoundness) of the San-lun (三論) school took both the Di-lun school and the She-lun school's theories of the Consciousness of Mind as the problem of the Buddha nature, and explored their meaning in its Chapter of Meaning of Buddha Nature.

While *Dasheng-silun-xuanyiji's* critique on the Di-lun school overlaps much with those of *Dasheng-xuanlun*, the former mentions the She-lun school all together and criticizes it from the viewpoint of being the same school. But it doesn't make sense because the two schools have different ideas. I assume that the She-lun school referred to by *Dasheng-silun-xuanyiji* was not the same as the school of former times, and traced its beginning to transform.

I conclude that the She-lun school didn't just interchange its theory of the Consciousness of Mind with the Northern Sect of the Di-lun school, as many people explain, but also connects it with the Southern Sect. We can see that the She-lun school's theory was mixed with the Northern Sect of the Di-lun school by the Di-lun master Huiyuan (慧遠, 523~592) at Jingying-si (淨影寺) The temple belonged to the Southern Sect, and that the She-lun school which was described as the school of asserting the Ninth Consciousness of Amala

Vijñāna, in *Dasheng-silun-xuanyiji*, was the She-lun school transformed. Also, the Di-lun school and the She-lun school didn't have major differences with each other, for *Dasheng-silun-xuanyiji* took and criticized them as the same school.

I also conclude that the Di-lun school's interchanges with the She-lun school brought out from the Di-lun master Huiyuan's reorganization of the theory of the Consciousness of Mind through his mixing of the Eight-fold Consciousness of Mind preached in *Shedasheng-lun* (攝大乘論, Treatise on Putting Great Vehicle's Teaching Altogether) with the Gate of Rising and Ceasing in the *Qixin-lun* (起信論, Treatise on Awakening Faith).

These fresh mixed interpretations are part of the Chinese transformation of Buddhism, and, more importantly, face a new development of Indian Buddhism by Chinese wide understanding.

**Key Word**

Di-lun school, She-lun school, San-lun school, *Dasheng-silun-xuanyiji*, Buddha nature, theory of the Consciousness of Mind, Eighth Consciousness of Ālaya-Vijñāna, Ninth Consciousness of Amala Vijñāna, Huiyuan

✎ 투고일자 2009.03.24 | 심사일자 2009.04.07 | 게재확정일자 2009.08.13