

무상성(無相性)에서 인격성으로

—축도생(竺道生)의 리불성(理佛性)사상

하유진
서강대학교

I. 들어가는 말

II. 法과 法性

III. 法과 佛性の 관계

IV. 理와 頓悟

V. 理와 佛性の 관계

VI. 나오는 말

도생은 法性을 諸法의 본성으로 이해하여, 현상의 배후에 있는 유일하고 보편적인 법칙으로 설정하였다. 이러한 법성은 곧 제법의 참된 모습으로서의 實相 개념과 연결된다. 곧 무상(無常)한 존재로서의 제법에는 실질적인 모습이 없으나(無相), 그 배후에는 法性이라는 참된 성질이 존재한다는 것이다.

도생은 支道林이 강조한 理 개념을 더욱 발전시켜 반야학과 열반학을 연결하는 일종의 통합개념으로써 사용하고 있다. 理는 우주의 최고 진리로서, 불교의 진리를 가리키며, 반야성공의 이치이기도 하다. 도생의 사유구조에서 법, 법성, 불성, 열반, 깨달음 등은 理 개념과 결합하여 함께 제시되며, 법성은 理와 동등한 지위에 있다고 간주된다.

理는 중생 성불의 원인이기도 한데, 일체제불이 모두 理에 대한 체득을 통해서 열반에 이르기 때문이다. 따라서 절대불변의 진리로서의 理는 佛果이며, 佛性이기도 하다. 이처럼 리는 법성이자 불성이기도 하므로, 불성은 곧 법성과 동등한 지위를 확보하게 된다. 불

성은 사람의 본성이고, 법성은 제법의 본분이므로, 인간은 본성으로서의 불성을 본래 소유(本有)하는 것이 된다. 따라서 성불의 과정이란 우주 실상에 대한 체득의 과정에 다름 아니며, 이것이 인간 자신에게 적용될 경우 자기 본심에 대한 자각이 된다.

이로써 중국 불교이론의 중심주제는 우주론, 본체론에서 심성론, 수행론, 해탈론으로 전향하게 된다. 이는 우주의 無相성에 대한 논의로부터 인간의 인격성에 대한 탐구로의 전향을 의미하며, 이를 다시 불교적 범주로 해석하면 性空의 반야학에서 妙有의 열반학으로의 전향이라고 볼 수 있다.

주제어

법성(法性), 무상(無相), 리(理), 불성(佛性), 반야학(般若學), 열반학(涅槃學)

I. 들어가는 말

위진남북조 시대의 초기 중국불교는 玄學의 有와 無, 本末-體用 개념 등과 어우러지면서 인도불교와는 사뭇 다른 양상으로 전개되었다. 그 가운데서도 축도생은 중국적 사유방식에 불교의 이론을 가장 효과적으로 접목시킨 탁월한 사상가이다.

도생은 鳩摩羅什, 僧伽提婆, 佛陀跋陀羅 등에 의해 중국불교 教理상 가장 중요한 佛典들이 譯出되던 시대에 廬山, 長安, 建康 등 당시의 문화적 중심지를 편력하면서 각지의 불교교단의 구체적인 특색과 사상적 조류를 접하였으며, 慧遠, 僧肇, 僧叡, 慧觀 등 개성적인 漢人沙門들의 학설을 자극제로 삼아 자신의 특이한 사상적 입장을 제시하였다. 도생은 竺法汰(320-387)에게 출가한 이래 道安의 제자인 廬山慧遠(334-416)과 함께 僧伽提婆로부터 有部の 학설을 배웠으며,¹⁾ 鳩摩羅什이 長安으로

1) 「名僧傳說處」, 『名僧傳抄』(續藏經134, 15右)에 “廬山慧遠이 유종을 익힌 일 廬山慧

왔을 때(401-409)에는 그에게서 최신의 大乘般若學을 수학하기도 하였다. 도생이 有部の 학설로부터 받은 영향이 무엇인지는 구체적인 자료를 통해 남아있지 않으나, 鳩摩羅什으로부터의 영향은 『注維摩經』을 통해 확인할 수 있다. 그러나 鳩摩羅什과의 사상적 연관성은 상당히 미묘한 문제로서 當代 현안이었던 佛身論이나 佛土觀만 하더라도 양자의 입장은 사뭇 다르다. 義熙5년(409)에 남부의 建康으로 돌아온 이후 각지의 大小乘經論을 수집하고 연구한 결과, 도생은 수많은 학설과 이론들이 모두 문자의 의미에 통달하여(盡意) 진리로 들어간(入理) 다음에는 문자가 더 이상 필요 없다는 것을 강조한다는 점에서는 일치하고 있다는 확신을 얻게 되었다.²⁾

도생은 羅什과 提婆의 사상을 그대로 받아들이거나 절충하는 데 머무르지 않고,³⁾ 大小乘을 관통하여 因果論에 입각한 새로운 학설을 세웠다. 그리하여 그는 「頓悟成佛論」, 「一闡提成佛論」, 「法身無色論」, 「佛無淨土論」 등과 같은 독자적인 새로운 이론을 내놓게 되었다.

도생은 眞空과 妙有의 문제를 因果관계를 통해 효과적으로 결합 시킴으로써 혜원과 같은 有我論적 견해도, 승조와 같은 중관의 관념성에도 빠지지 않았다. 그가 이처럼 진공과 묘유의 경계를 조금의 손상도 없이 자신의 철학체계 속에서 포용할 수 있었던 것은 대소승을 아우르는 철저한 불교적 이해 위에 중국 고유의 현실 긍정적 사

遠, 習有宗事”이라는 목차가 있다.

2) 遊學積年, 備總經論. … 博以異文, 約以一致. … ‘夫象以盡意, 得意則象忘, 言以寄理, 入理則言息.’ (『道生法師傳』, 『出三藏記集』卷15, 北京: 中華書局, 1995, p.571)

3) “象은 理의 거짓된 모습이요, 象에 집착하면 理를 미혹시킨다. 가르침은 教化의 원인이지만 가르침에 얽매이면 어리석어진다.” 「龍光寺竺道生法師誄」, 『廣弘明集』卷23, (大正藏52, 265下), “象者理之所假, 執象則迷理. 教化之所因, 束教則愚化.”

고방식을 잘 접목시켰기에 가능한 것이었다.

본 논문에서는 축도생이 제시한 실상의 여러 모습인 法, 法性, 理, 分, 佛性, 頓悟 등의 개념과 그들 간의 관계에 대해 살펴봄으로써 도생 사상 속에서 진리의 보편적 속성으로서의 무상성(無相性)이 어떻게 중생 각자의 인격성과 관련을 맺게 되는지, 그리고 개별적 인격성은 다시 어떤 과정을 거쳐 보편적 무상성을 획득하게 되는지를 고찰해 보기로 한다.

II. 法과 法性

축도생의 사상에서 法과 法性は 전통적인 理개념과 결합되면서 空이나 無常등의 개념보다 중시되고 있다. 법, 법성, 무상, 공 등은 모두 제법의 緣起성을 설명하는 용어라는 점에서는 같다. 그럼에도 도생이 법과 법성을 강조한 것은 諸法の 연기성을 理法적 차원에서 접근하고자 하였기 때문이다. 물론 緣起에 理法성을 부여하는 것은 불교철학체계의 한 측면이며 도생만의 특징은 아니다.⁴⁾ 연기의 이 법성에 대한 강조는 이법의 현상화인 俗諦와 俗諦의 주체인 佛性, 그리고 理法과 佛性の 대응이라는 그의 사상 구조를 성립시키는 출

4) 예컨대 法性的 의미는 여러 大乘경전에서 다양하게 정의되고 있는데, 『維摩經』의 경문을 살펴보면 다음과 같다. “법은 法性和 같으니 제법에 들어가는 까닭이며 법은 진어를 따르니 따르는 바가 없는 까닭이며 법은 실제에 거주하니 모든 견해에 동요되지 않는 까닭이다.”(『注維摩經』卷2, (大正藏38, 346下-347上), “法同法性入諸法故, 法隨於如無所隨故, 法住實際諸邊不動故.”) 이에 따르면 法性和 眞如와 實際는 모두 같은 말로서 법의 세 가지 측면을 표현하는 것이다.

발점이다. 이처럼 도생은 진속관계를 理와 불성의 대응관계를 통해 실천적 측면에서 재해석한 최초의 중국불교학자라고 할 수 있다.

도생은 법의 종류에 대하여 다음과 같이 설명한다.

법에는 두 종류가 있다. 衆生이 공하다는 것과 [일체]법이 공하다는 것이다. 衆生이 공하다는 것과 [일체]법이 공하다는 것은 이치 면에서는 절대 다르지 않지만 미혹된 자가 깨달음을 취하는 사정에는 어려움과 쉬움이 있으므로 그와 같이 나눈 것이다. 衆生은 총괄적으로 화합하여 몸체를 이루니 實有하지 않는다는 의미가 자연스럽게 이해될 수 있으므로 (이해하기) 쉽다. [일체]법은 독립적이어서 實有에 가까운 義趣가 많으므로 (이해하기) 어렵다.⁵⁾

도생에 따르면 법에는 중생공과 法空의 두 가지 의미가 있다. 앞에서 인용한 『주유마경』의 내용으로 미루어 볼 때 중생공의 중생은 我를 가리키고 법공의 法은 일상적 인식의 대상으로서의 일체법을 가리킴을 알 수 있다.⁶⁾

5) 『注維摩經』卷2, (大正藏38,346上), “法有二種. 衆生空法空. 衆生空法空理誠不殊. 然於惑者取悟事有難易. 故分之也. 衆生以總會成體. 不實之意居然可領. 故易也. 法以獨立近實之趣多. 故難也.”

6) 『廣弘明集』「龍光寺竺道生法師誄」와 『出三藏記集』에는 각각 “鳩摩羅什의 大乘의 취지와 僧伽提婆의 小乘의 요지에 두루 통달하여 그 오묘한 중지를 선창하고 드러냈으며 羅什大乘之趣, 提婆小道之要, 咸暢斯旨, 究舉其奧. (『龍光寺竺道生法師誄』, 『廣弘明集』卷23, 大正藏52, 265下), “空과 有를 교열하고 因果문제에 대해 깊이 사고하였다. 校練空有, 研思因果(『道生法師傳』, 『出三藏記集』卷15, 北京: 中華書局, 1995, p.571)”라는 구절이 있다. 이것은 鳩摩羅什에게 大乘을 수학하고 僧伽提婆에게 有部の 敎學을 배운 학문상의 전력이 竺道生의 사상형성에 매우 중요한 계기가 되었다는 사실을 말해 준다.

법에 대한 두 번째 정의인 법공은 도생에 의해 법성과 연결된다. 도생은 法과 法性에 대하여 다음과 같이 말한다.

법은 法性和 같으니 제법으로 들어가기 때문이며 : “(1)法性이란 법의 本分이다.⁷⁾ 무릇 인연에 의해 존재하는 것(緣有)은 거짓된 유(假有)이므로, 假有는 [법]성으로서의 있음(性有)은 아니다. (인연으로서) 존재하게 되면 이미 [법]성이 아니다. 이것이 그 本分이다. (2)그러므로 법과 法性은 이치는 하나이면서 이름이 다르다. 따라서 (법을 法성과) 같다고 말한다. 성은 마땅히 (법과) 같아야 하므로 同으로써 그것을 말한 것이다. (3)제법은 모두 다르지만 법이 그것(제법)에 들어가면 하나의 원칙이 다수를 통합한다. [법이] 다수를 하나로 통합할 수 있는 것은 [법은] 法性和 같은 것이기 때문이다.”⁸⁾

『維摩經』의 경문에 따르면 法性은 제법으로 들어가는 법의 성질을 일컫는 말이다. 즉 法性은 법이 제법에 적용되는 측면을 설명한다. 道生의 주석을 살펴보면 (1)은 法性에 대해 설명하고 있다. 연유 또는 가유는 [법]성으로서의 있음(性有)이 아니다. 왜냐하면 (인연으로서) 존재하게 되면 이미 [법]성이 아니기 때문이다. 이 말은 현상적 존재를 존재하게 하되 현상적 존재가 되지 않는 것이 법의

7) 따라서 性은 本分이라는 뜻이 된다. 이것은 도생이 말한 佛知見分에 대한 이해로 연결된다.

8) 『注維摩經』卷2, (大正藏38, 346下), “法同法性入諸法故 生日, 法性者法之本分也. 夫緣有者是假有也, 假有者則非性有也. 有既非性, 此乃是其本分矣. 然則法與法性理一而名異, 故言同也. 性宜同故以同言之也, 諸法皆異, 而法入之則一統衆矣. 統衆以一, 所以同法性者也.”

本分, 즉 法性이라는 뜻이다. [법]성은 현상적 존재와 관계되지만 현상적 존재 자체는 아니다. 이와 같이 [법]성이 법의 현상적 존재에 적용되는 측면을 설명한다는 점은 『維摩經』경문에서도 이미 밝히고 있는 바이다. (3)은 법에 대해 설명하고 있다. 법은 현상적 존재(諸法)로 들어가 존재를 하나로 통합한다. 法은 구체적 현상들(異)을 하나(一)로 통합하는 원리(理)이다. (2) 여기서는 존재를 존재하게 하되 존재가 되지 않는 법의 本分(性)과 여러 다른 존재를 하나로 통합하는 법의 원리적 측면(理)이 동일하다고 말하고 있다.

이상에서 주목할 점은 첫째, 道生이 법과 가유 사이의 차별성을 강조하였다는 점이다. 이 점은 다음을 통해서도 확인된다.

법이란 법 아님이 없음을 의미한다. 性이란 참됨이 극에 달하여 무변함을 의미한다. 곧 참되면서도 변함이 없으니 어찌 멸함이 있겠는가. 지금 소멸함이 법성이라고 한 것은 [잘못이다.] 소멸되는 바가 없을 따름이다.⁹⁾

법성은 법 아님이 없는데 어찌 丈六을 가지고 있겠는가. 육신과 법성은 병립할 수 없다.¹⁰⁾

假有를 존재하게 하면서도 假有가 되지 않는다는 法과 假有 사이의 차별성에 대한 설명은 支道林이 卽色義에서 묘사한 至人の 경

9) 『大般涅槃經集解』卷9, (大正藏37, 419下), “法者, 無復非法之義也. 性者, 眞極無變之義也. 卽眞而無變, 豈有滅耶. 今言滅是法性, 蓋無所滅耳.”

10) 같은 곳, “法性無有非法, 何有丈六哉. 身與法性, 不可得並.”

계나 慧遠의 形神論과 유사한 논리를 띠고 있다.¹¹⁾ 이것은 僧肇가 相卽의 논리를 통해 法과 假有의 相依相待적인 관계를 강조한 것과 대비되며, 도생이 그의 法身사상 속에서 法身 가운데에는 色身이 없다고 하여 法身과 色身の 구별을 강조하는 논리적 근거가 된다. 이렇게 볼 때 도생의 법리관에서는 중국의 전통적인 진리관을 계승한 측면이 강하게 드러남을 알 수 있다.

둘째, 法의 성격을 理와 性으로 구분하였다는 점인데,¹²⁾ 이것은 慧遠의 法性사상과 연관지어볼 수 있다.

무성의 성질을 법성이라고 한다. 법성은 무성이며 인연은 그것(법성)에 의해서 생겨난다. 인연을 생기게 하지만 자성이 없으니 비록 있기는 하지만 항상 무인 것이다. 항상 무이긴 하지만 유를 완전히 끊은 것은

11) “至人乘天正而高興，遊無窮於放浪，物物而不物於物，則遙然不我得。”(『世說新語』「文學篇」, 김장환 역주, 서울: 살림, 2000, p.300) 「沙門不敬王者論·形盡神不滅」, 『廣弘明集』, (大正藏52, 31下), “神也者, 圓應無主, 妙盡無名, 感物而動, 假數而行. 感物而非物, 故物化而不滅.”

12) 道生은 『周易 說卦傳』에서 유래하는 용어인 窮理盡性이나 觀理得性 등을 통하여 그 실천법을 논하기도 한다. 그는 『法華經疏』「序品」에서 “窮理盡性是 無量義 禪定을 말한다. 窮理盡性, 謂無量義定”(『法華經疏』卷上, 續藏經150, 398中)라고 하였으며 무량이란 “상이 전혀 없어서(無相) 많고 적음과 깊고 얕음의 구별이 없다는 것이니 ... 중지에 참됨이 있음을 의가 무량하다고 한다. 無量義者, 是相皆無, 無有多少深淺也. ... 言旨有實, 謂旨義無量.”(같은 곳)라고 하였다. 따라서 窮理盡性이란 無相法에 대한 삼매에 드는 것을 말한다는 것을 알 수 있다. 道生은 佛性 이외에 따로 후대에 나타나는 唯識의 識과 같은 인식주체라든지 華嚴의 本覺眞心이나 禪宗의 淸淨自性 등과 같은 실천의 주체로서의 참자아·일면 실체적으로도 보이는-를 설정하고 있지 않다. 왜냐하면 도생에게 心이란 實相이 없는 假有의 그것일 뿐이기 때문이다. 도생의 실천법은 理法에 대한 관조와 그 가능성으로서의 佛性이라는 간단한 대응구조를 띤다. 다시 말해서 道生이 말하는 佛性이란 관조의 능력, 즉 각자가 지닌 成佛의 가능성을 가리킬 뿐 실체적인 의미는 지니지 않는다. 이 점에서 볼 때 道生의 佛性論이 철저히 無我論에 입각하고 있음을 알 수 있다.

아니니 불이 (다른 나무로) 옮겨가서 꺼지지 않는 것과 같다.¹³⁾

혜원에게 법성은 존재의 보편적 속성으로서 神¹⁴⁾보다 한 단계 위에 있는 객관적 성질이다. 그에게 법성은 궁극의 진실이며 현상세계와 상대되는 항존적인 실상의 의미를 가지고 있다. 그러므로 법성은 열반의 경지를 일컫는 말이기도 하다. 그래서 『고승전』에서는 “지극함은 번치 않음을 성으로 삼고, 그 성을 얻음은 지극함을 체득하는 것을 종지로 삼는다”¹⁵⁾라고 혜원의 『법성론』에 대해 설명하였던 것이다. 혜원의 법성관은 그의 법신에 대한 이해와도 연결된다. 이렇게 볼 때 혜원이 법성, 법신을 불변하는 무성의 존재로 본 점은 도생의 그것과 상통한다고 할 수 있다. 또 『莊子』가 인간에게 내재적인 의미로서만 性개념을 사용한 반면,¹⁶⁾ 道生은 理法에 속하는 性과 인간 내부의 佛性이라는 두 가지 의미의 性을 말하고 있다.

13) 無性之性, 謂之法性, 法性無性, 因緣以之生. 生緣無自相, 雖有而常無. 常無非絕有, 猶火傳而不息.(『大智論抄序』, 『出三藏記集』卷10, 北京: 中華書局, p.390)

14) 혜원이 사용한 개념으로서, 윤회의 주체이자 성불의 주체를 의미한다.

15) 至極以不變爲性, 得性以體極爲宗.(『高僧傳』卷6, 北京: 中華書局, 1997, p.218)

16) 形體保神, 各有儀則, 謂之性.(『莊子』外篇「天地」) 性者, 生之質也.(『莊子』雜篇「庚桑楚」)

性과 외재적인 개념의 결합은 唐代에 이르러 나타난다. 이를테면 『太玄眞一本際經』, 『太上一乘海空智藏經』 등의 도교경전을 통해 道性개념이 새로이 대두되는데(道性이라는 용어 자체는 이미 『老子河上公注』, 『老子想爾注』에 등장한다. 여기서 道性은 대체로 도의 성질이라는 의미를 띠는데 그친다. ‘道性自然, 無所法也’(『老子』25章 河上公注), ‘道性不爲惡事, 故能神無所不作’, ‘道性於俗間都無所欲’(이상 『老子』37章 想爾注)) 이것은 불가의 佛性개념이 도교철학에 흡수된 것이다. 그런데 道 자체에는 원래 인격적인 의미가 없고 이법적인 측면이 강하므로 도성개념의 출현은 法性사상과도 관련이 깊다고 볼 수 있다.(謙田武雄, 『中國佛教思想史研究』, 東京: 春秋社, 昭和44. 참조) 이것을 바꿔 말하면 전통사상을 중시한 道安, 慧遠, 道生 등이 그들의 사상 체계에서 法性을 중시한 것은 도가의 道를 염두에 두었기 때문이라고 해석할 수 있다.

셋째, 理의 유일성을 강조하였다는 점이다. 앞에서 살펴본 『維摩經』에 대한 도생의 해석에 따르면 理는 현상적으로 서로 다른 가유에 대한 유일한 이법으로서의 리이다.¹⁷⁾ 이로써 理는 道生の 철학에서 最高의 개념으로 자리 잡게 된다. 이상을 인과적으로 설명한다면 法 또는 理는 현상의 존재이유를 설명하는 원리라는 점에서 현상의 因이 되고, 현상은 理의 果가 된다고 볼 수 있다.

도생은 법성을 제법(諸法)의 본성으로 이해하여, 현상의 배후에 있는 유일하고 보편적인 법칙으로 설정하였다. 이러한 법성은 곧 제법의 참된 모습으로서의 실상(實相) 개념과 연결된다. 곧 무상(無常)한 존재로서의 제법에는 실질적인 모습이 없으나(無相), 그 배후에는 법성(法性)이라는 참된 성질이 존재한다는 것이다. 따라서 법성은 무생무멸(無生無滅)하고 원융자재(圓融自在)한 항구상존(恒久常存)의 묘유(妙有)를 가리킨다.

III. 法과 佛性の 관계

그렇다면 佛性이 인간의 진정한 我가 될 수 있는 정당성은 무엇으로부터 확보되는가? 그것은 佛性이 부처로부터 나왔기 때문이다.

부처가 말하였다. ‘선남자여, 我라는 것은 곧 如來藏이라는 뜻이다. 일체衆生이 모두 佛性을 가지고 있다는 것이 바로 我의 의미이다.’ : “種

17) 『注維摩經』卷2, (大正藏38, 346下) “然則法與法性理一而名異.”

相이란 스스로 그러한 性이다. 佛性은 반드시 諸佛에서 생겨난다. 앞에서 我는 곧 佛藏이라고 말하였는데 여기서는 佛性이 곧 我라고 말한다. 그 말이 서로 바뀌었을 따름이다.”¹⁸⁾

衆生은 부처의 성질을 씨앗과 같은 형태로 나눠 가졌기 때문에 佛性我를 種相이라고도 하고 佛藏, 또는 如來藏이라고도 한다. 이것을 도가적 용어로 표현하면 佛性我는 인간이 태어나면서 자연으로부터 물려받은 본성(自然之性)으로서 인간이 지닌 本分(性=本分)이라고 할 수 있다.¹⁹⁾ 그래서 도생은 『法華經』의 佛知見에 대한 해석 속에서 인간이 부처의 지혜(知見), 즉 깨달음의 본분(佛知見分)을 가지고 있다고 설명한 것이다. 이와 관련하여 우선 『法華經』經文에 나오는 法分이라는 용어에 대해 살펴보도록 하자. 「譬喩品」 첫머리에 보면 사리불이 부처에게 고백하는 장면이 나온다.

오늘에야 제가 참으로 부처님의 아들이며, 부처님의 입으로부터 태어났으며, 법으로부터 태어났으며, 부처님의 法分을 얻었음을 알겠습니다.²⁰⁾

18) 『大般涅槃經集解』卷18, (大正藏37, 448上-中), “佛言, 善男子, 我者即是如來藏義. 一切衆生悉有佛性即是我義. 案, 道生曰, 種相者, 自然之性也. 佛性必生於諸佛. 向云, 我即佛藏, 今云, 佛性即我, 互其辭耳.”

19) 이를테면 王弼은 “만물은 스스로 그러함을 본성으로 삼는다. 萬物以自然爲性,”(『老子王弼注』, 29章), “도는 자연을 거스르지 않으니 이에 그 본성을 얻는다. 道不違自然乃得其性,”(『老子王弼注』, 25章)고 하였으며, 郭象은 “천성으로 받은 바에는 각각 본분이 있어서 피할 수도 없고 더할 수도 없다. 天性所受, 各有本分, 不可逃, 亦不可加.”(郭慶藩撰, 『莊子集釋』, 北京: 中華書局, 1997, p.128), “本性에는 각각 분이 있으니 … 어찌 능력 가운데 그 본성을 따를 수 있겠는가. 性各有分, … 豈有能中易其性者也.”(같은 책, p.59)라고 하였다. 이러한 분개념은 儒家의 天人之分에서 유래한 것으로서 天人合一의 문제와 관련된다고 볼 수 있다.

20) 『妙法蓮華經』(大正藏9, 10下), “今日乃知眞是佛子. 從佛口生從法化生. 得佛法分.”

경문에 따르면 부처와 아들의 관계는 法分을 나눠 주고 나눠 받는 관계로 묘사되고 있다. 그러므로 佛→佛子, 法→法分이라는 관계가 세존과 사리불 간에 성립되는데, 이것이 바로 부처와 衆生の 관계이다. 그리고 깨달음은 법분을 얻음(得法分)이라고 표현된다. 法分이라는 표현이 法理적 차원을 벗어나지 못하고 있다면, 「方便品」에 등장하는 佛知見은 중생과 부처와의 인격적 대응을 인식적 측면에서 바라본 것이다.

衆生으로 하여금 佛知見을 열게 하고자 함이며,²¹⁾ : “그러므로 미묘한 말씀과 현묘한 중지의 뜻이 여기서 드러난다. 이 四句는 처음부터 끝까지 하나의 뜻이 될 따름이다. 衆生은 본래 佛知見의 本分(佛知見分)을 가지고 있으나 더러움과 장애에 의해 드러나지 않을 뿐이다. 부처가 이를 제거하고 열어주면 佛知見을 얻어 이룬다.”²²⁾

이에 따르면 부처가 『法華經』을 설하는 궁극적인 목적은 衆生으

21) 이 부분은 梵本에는 教化(samādāpana)라고 되어 있는데, 鳩摩羅什은 이것을 令衆生開佛知見使得清淨이라고 풀어서 설명하였다. samādāpana라는 단어는 『妙法蓮華經』의 다른 부분에서는 教化菩薩이라고 번역되고 있다. 또한 이어지는 부분에서는 梵本에 따르면 教化의 단계로서 제시(samdarśana) → 이해(avatāraṇa) → 깨우침(pratibodhana) → 入道(margāvatāraṇa)의 4가지가 설명되고 있는데, 鳩摩羅什은 두 번째 단계를 생략하고 示衆生佛之知見→令衆生悟佛知見→令衆生入佛知見道만을 설명하였다. 이러한 구조는 道生 역시 그대로 따르고 있는 바이다. (劉谷定産, 『法華經一佛乘의 思想』, 大阪: 東方出版, 昭和60, pp.88-104) 이렇게 볼 때 梵本이 부처의 教化에 중점을 두었다면, 鳩摩羅什은 교화과정에서 중생의 역할(開→示→悟→入)을 강조하였으며, 중생의 역할에 대한 강조가 道生에 의한 衆生の 능력(佛知見分)의 강조로 이어진다는 것을 알 수 있다.

22) 欲令衆生開佛知見故, 微言云旨, 意顯于茲, 此四句始終, 爲一義耳, 良由衆生, 本有佛知見分, 但爲垢障不現耳, 佛爲開除, 則得成之. (『法華經疏』卷上, 續藏經150, 400中)

로 하여금 부처가 지닌 지혜, 즉 佛知見을 받아들이게 하고자 하는데 있다. 그리고 佛知見을 여는 것이 가능한 이유는 衆生에게 본래 佛知見을 열 수 있는 本分이 있기 때문이다. 다만 衆生の 번뇌 때문에 本分이 드러나지 않을 따름이다. 그는 佛知見分을 大明之分, 大悟之分, 悟分, 悟性이라고도 표현하고 있는데 모두 佛性を 의미한다고 볼 수 있다.²³⁾ 이상과 같은 開佛知見의 의미는 도생이 佛性の 本有說을 주장하였음을 입증하는 근거가 된다.

이처럼 佛性我的 존재의의가 해명되었으므로 이제 佛性我的成佛의 문제가 규명되어야 한다. 먼저 아래의 주석문을 통해 법과 부처의 관계를 살펴보도록 하자.

부처가 곧 법이다. : “법을 체득함으로써 부처가 된다. 법을 떠나고서는 부처가 있을 수 없다. 만약 법을 떠나고서는 부처가 있을 수 없다면 이것이 법이다. 그러므로 부처 역시 법이다.”²⁴⁾

成佛한다는 것은 법을 체득한다는 것이다. 다시 말해서 법은 佛性を 통한 체득의 대상이 되고, 체득의 결과 佛性我를 지닌 중생은 부처가 된다. 이렇게 볼 때 無相實相이 법이라는 인식적 대상에서 佛

23) 『法華經疏』, (續藏經150, 408中-下), “大明之分, 不可逢蔽, 必從挺出, 如塔之踊地, 不能導出.”

같은 책, (409下), “然衆生悉有大悟之分, 莫不皆是權菩薩.”

같은 곳, “地謂結使而衆生悟分, 在結使之下”

같은 곳, “彌勒不識一人者, 以其悟性非十住所見故也.”

24) 『注維摩經』卷8, (大正藏38, 398中), “佛即是法, 生曰, 以體法爲佛, 不可離法有佛也, 若不離法有佛是法也, 然則佛亦法矣.”

性我的 체득활동을 통해 부처라는 인격적 대상으로 전환한다는 것을 알 수 있다. 成佛의 목표인 無相으로서의 實相이 지식의 형태에서 인격적 형태로 전환하고 나면 더 이상 대상적 존재로 머무르지 않게 된다. 왜냐하면 인격성이란 대상화를 통해서 체험할 수 없는 것이기 때문이다. 道生은 成佛의 과정에서 대상의 형태로 남아 있는 법과 대상성을 초월한 成佛의 결과인 佛을 동격으로 간주하였다. 다음으로 『涅槃經集解』에서는 법과 佛性の 관계에 대해 다음과 같이 언급하고 있다.

법을 보는 자는 곧 부처를 보는 것이다. 부처라는 것은 곧 佛性이다. 이 께서 그러한가. 일체제불은 이것(법)을 성으로 하기 때문이다. : “무릇 법을 체득하는 자는 자연과 명합한다. 일체제불이 모두 그러하지 않음 이 없음은 법이 佛性이 되는 까닭이다.”²⁵⁾

여기서는 成佛의 주체와 成佛의 대상이 동격으로 간주되고 있다. 成佛의 과정 중에는 모든 것이 주체와 객체로 이분화되지만 그 과정이 달성되고 나면 이러한 이분화는 해소된다. 이상을 종합해 보면 법, 佛, 佛性의 관계가 명확히 드러난다. 道生은 成佛의 원인(佛性)과 成佛의 결과(佛)를 동격으로 보았고 成佛의 주체(佛性)와 成佛의 대상(法) 역시 동격으로 보았다. 또한 成佛의 과정(體法)과 成佛의 결과(佛)도 동격으로 보았다. 그러므로 그는 주체와 대상의

25) 『大般涅槃經集解』卷54, (大正藏37, 549上-中), “見法者即是見佛. 佛者即是佛性. 何以故. 一切諸佛以此爲性. 案. 道生曰. 夫體法者. 冥合自然. 一切諸佛. 莫不皆然. 所以法爲佛性也.”

구분이나 원인과 결과의 구분, 과정과 결과의 구분이 成佛의 과정을 통해 모두 해소된다는 점을 강조하고 있다. 주체의 體法행위에 의한 대상성의 소멸, 이것이 바로 中道에 대한 도생 특유의 실천적 해석인 것이다.

IV. 理와 頓悟

초기 중국불교에서 理 범주에 대한 비교적 명확한 서술은 支道林에서 비롯된다고 할 수 있다.²⁶⁾ 『高僧傳』「支遁傳」에 보면 다음과 같은 구절이 있다. “신명한 이치와 소통하여 그윽한 이치를 홀로 깨달으니 수백 년 이래 큰 법을 밝히고 진리가 끊어지지 않도록 한 이는 이 한 사람 뿐이다.”²⁷⁾ 여기서 말하는 神理, 玄悟, 眞理 등은 불교의 교리, 哲理를 가리키니 곧 반야, 진여라는 뜻이다.

妙는不妙에서 말미암는다. 無生은 생에서 말미암는다. ... 반야의 지혜는 敎의 자취를 이름함에서 생겨난다. 이런 까닭에 그것을 말로 하면 이름이 생겨나고, 가르침을 시설하면 지혜가 보존된다. 지혜는 사물에 게 보존되나, 실질에는 자취가 없다. 이름은 저것에서 생겨나나, 理에

26) 理에 대한 주목은 당시의 여러 道家 진적에서도 발견된다. “道者一立而萬物生矣. 是故一之理. 施四海; 一之解. 際天地.”(『淮南子校釋·原道訓』, 北京: 北京大学出版社, 1997, 87쪽), “物無妄然. 必有其理. 統之有宗. 會之有元. 故繁而不亂. 衆而不惑.”(『王弼集校釋』, 591쪽), “能盡理極. 則無物不統. 極不可二. 故謂之一也. 推身統物. 窮類適盡.”(『王弼集校釋』, 622쪽).

27) 『高僧傳』卷4, (『大正藏』50, 349上), “神理所通. 玄拔獨悟. 數百年來. 紹明大法. 令眞理不絕. 一人而已.”

는 말이 없다. 어째서 그러한가? 지극한 理는 그윽하고 깊으니 無名으로 돌아간다. 이름 없음과 시작이 없음은 道의 요체이다.²⁸⁾

여기서 妙와 不妙, 無生과 生, 반야와 教迹은 상대적 관계를 이루어 진제와 속제의 의미를 나타낸다. 반야의 경지는 언어로 이루어진 가르침의 형식을 통해서 표현되는데, 반야 지혜 자체는 이러한 언어적 형식을 초월하여 無名, 無始의 道의 體로 귀속된다. 이를 통해 볼 때, 반야와 至理는 같은 의미이며, 모두 궁극의 절대 경지를 가리킨다.

그러므로 理는 변화가 아니고, 변화는 理가 아니다. ... 따라서 천변만화는 理와 별개 아님이 없다. ... 그것(리)이 부동하므로 변화가 끝이 없다. 끝없이 변화한다고 해서 理가 사물에 있는 것이 아니다. 사물의 변화는 理가 아니니, 理는 변화에서 비롯되지 않는다.²⁹⁾

무릇 사물의 바탕이 생겨남에는 종지가 있지 않음이 없고, 일의 말미 암음에는 근본이 있지 않음이 없다. 종지와 근본은 만 가지 이치의 근원이다. 근본이 사라지면 理가 끊어진다.³⁰⁾

여기서 지도림은 불변으로 理를 해석하였을 뿐만 아니라, 理를 근

28) 『大小品對比要抄序』, 『出三藏記集』卷8, (『大正藏』55, 55上) “妙由乎不妙, 無生由乎生. ... 般若之智, 生乎教迹之名, 是故言之則名生, 設教則智存, 智存于物, 實無迹也, 名生于彼, 理無言也, 何則, 至理冥壑, 歸乎無名, 無名無始, 道之體也”
29) 『大小品對比要抄序』, 『出三藏記集』卷8, (『大正藏』55, 55中) “故理非乎變, 變非乎理. ... 故千變萬化, 莫非理外, ... 以之不動, 故應變無窮, 無窮之變, 非聖在物, 物變非聖, 聖未始于變”
30) 『大小品對比要抄序』, 『出三藏記集』卷8, (『大正藏』55, 56中), “夫物之資生, 靡不有宗, 事之所由, 莫不有本, 宗之與本, 萬理之源矣, 本喪則理絕.”

본으로 해석하였다. 그밖에 지도림과 동시대 불교학자인 혜원과 승조 역시 理에 대하여 언급한 바 있다.³¹⁾ 이상을 통하여 볼 때, 理는 중국불교 초기의 사상가들에 의해 점차로 절대적이고 근본적인 이치라는 의미로 격상되고 있었음을 알 수 있다.

도생은 지도림이 강조한 理 개념을 더욱 발전시켜 반야학과 열반학을 연결하는 일종의 통합개념으로써 사용하고 있다. 도생의 사유 구조에서 법, 법성, 불성, 열반, 깨달음 등은 理 개념과 결합하여 함께 제시된다.

법성이 원만히 비추니, 리의 실질은 상존한다.³²⁾

법이란 리의 실질을 가리킨다.³³⁾

理를 보고 性을 얻는다면, 마땅히 속박을 풀고 열반을 얻는다.³⁴⁾

무릇 참된 이치는 스스로 그러함이니 깨달음 또한 (여기에) 명함한다. 참되면 차별이 없으니, 깨달음이 어찌 쉽게 달라지겠는가. 不易의 體는 그윽하여 항상 비춘다.³⁵⁾

도생은 법성을 理와 동등한 지위에 있다고 간주한다. 理는 우주의

31) 慧遠『明報應論』, 『弘明集』卷5, (『大正藏』52, 33下) “會之有本, 則理自冥對”, 慧遠『體極不兼應』, 『弘明集』卷5, (『大正藏』52, 30下-31上) “視聽之外, 廓無所寄, 理无所寄, 則宗極可明” 僧肇『涅槃無名論』, (『大正藏』45, 159下), “究竟之道, 妙一无差, 理其然矣.” 僧肇『涅槃無名論』, (『大正藏』45, 161上), “非理不聖, 非聖不理, 理而爲聖者, 聖不異理也.”
32) 『大般涅槃經集解』卷1, (『大正藏』37, 420上) “法性照圓, 理實常存.”
33) 『大般涅槃經集解』卷54, (『大正藏』37, 549上-中) “法者, 理實之名也.”
34) 『注維摩經』卷2, (『大正藏』38卷, 345中) “既觀理得性, 便應縛盡泥洹.”
35) 『大般涅槃經集解』卷1, (『大正藏』37, 380下) “夫真理自然, 悟亦冥符, 眞則無差, 悟豈容易, 不易之體, 爲湛然常照.”

최고 진리로서, 불교의 진리를 가리키며, 반야성공의 이치이기도 하다. 理는 중생 성불의 원인이기도 한데, 일체제불이 모두 理에 대한 체득을 통해서 열반에 이르기 때문이다.

따라서 절대불변의 진리로서의 理는 佛果이며, 불성이기도 하다. 이처럼 理는 법성이자 불성이기도 하므로, 불성은 곧 법성과 동등한 지위를 확보하게 된다. 불성은 사람의 본성이고, 법성은 제법의 본분이므로, 인간은 본성으로서의 불성을 본래 소유(本有)하는 것이 된다. 따라서 성불의 과정이란 우주 실상에 대한 체득의 과정에 다름 아니며, 이것이 인간 자신에게 적용될 경우 자기 본심에 대한 자각이 된다.

이로써 중국 불교이론의 중심주제는 우주론, 본체론에서 심성론, 수행론, 해탈론으로 전향하게 된다. 이는 우주의 무상성에 대한 논의로부터 인간의 인격성에 대한 탐구로의 전향을 의미하며, 이를 다시 불교적 범주로 해석하면 성공의 반야학에서 묘유의 열반학으로의 전향이라고 볼 수 있다. 도생에게 理는 진여, 실상, 성공 등과 동등한 최고개념으로서, 절대적이고 유일하며, 불가분적인 개념이다.

理는 말한 바와 같이 오직 하나이며 둘이 아니다. 속에 따라서 방편을 말하니 둘이 되는 것일 뿐이다.³⁶⁾

평등이란 理에 다른 의취가 없음이니, 함께 일극으로 돌아간다.³⁷⁾

리에는 두 극단이 없다. …… 리에 둘이 없는데 어찌 셋이 있음을 용납

36) 『大般涅槃經集解』卷33, (『大正藏』37, 487中), “理如所談, 唯一無二, 方便隨俗, 說爲二耳.”

37) 『妙法蓮華經疏』卷上, (『卍字續藏經』150, 801上) “平等者, 謂理無異趣, 同歸一極也”

하겠는가. 이런 까닭에 일승일 따름이다.³⁸⁾

여래의 도는 하나이고 사물의 승은 셋이다. 셋은 사물의 사정에서 나온 것으로, 리는 상일이다.³⁹⁾

리에는 두 가지 실질이 없으나 이름에는 둘이 있다.⁴⁰⁾

단지 리에는 셋이 없으니 오직 묘일일 뿐이다.⁴¹⁾

여기서 “一極”, “一乘”, “常一”, “妙一”은 불가분적이고 궁극적인 실상을 가리킨다. 道生은 理의 유일성에 대하여 『法華經疏』에서 다음과 같이 말하고 있다. “앞에서 세 가지 수레의 기쁨을 주어 방편적으로 인도하였으므로 지금 큰 수레의 묘일의 기쁨을 준다. … 理는 진실로 셋이 없으니 (리는) 자연과 하나이다.”⁴²⁾

『法華經疏』에 나타난 理一사상은 『法華經』의 一乘사상과 맞물려 이해된다. 즉 衆生의 근기에 따라 교화할 때에는 방편적으로 三乘이 되지만 진실함으로는 一乘이 된다는 사상이 理로 연결되는 것이다. 이를 통하여 理에는 현상적 존재에 對한 이법이라는 이론적 측면과 방편적 교화에 對한 진실이라는 실천적 측면의 두 가지 성격이 있음이 확인된다.

그의 실상관에서 반야의 지혜와 열반의 경지는 모두 理 개념으로

38) 『妙法蓮華經疏』卷上, (『卍字續藏經』150, 808下) “理無二極矣, … 理既無二, 豈容有三, 是故一乘耳.”

39) 『妙法蓮華經疏』卷上, (『卍字續藏經』150, 818下) “如來道一, 物乘爲三, 三出物情, 理則常一.”

40) 『大般涅槃經集解』卷33, (『大正藏』37, 487上) “理無二實, 而有二名.”

41) 『妙法蓮華經疏』卷上, (『卍字續藏經』150, 807下) “但理中無三, 唯妙一而已”

42) 「譬喻品」, 『法華經疏』, (續藏經150, 402中) “向權引與三車之樂, 今與大車妙一之樂, … 理苟無三, 自然與一矣”

환원된다. 도생에게 있어서 리는 일종의 불가분적인 총체적 개념이다. 인식론적 측면에서 보면, 理는 중생의 인식활동과 더불어 상호작용을 일으키며, 둘 사이에는 시간적 선후관계를 따질 수 없다. 이러한 인식 방법이 바로 돈오이다.

이런 까닭에 도생은 이 理에 의탁하여 돈오의를 세운다. 頓이란 理가 불가분임을 밝히는 것이다. 悟는 지극한 비춤을 말한다. 돈으로써 오를 밝히니 뜻은 둘을 허용치 않는다. 不二의 悟로 不分의 理에 부합한다. 이치와 지혜가 함께 설명됨을 돈오라 한다는 것은 이런 의미이다.⁴³⁾

그가 보기에, 깨달음은 不二之悟(돈오)로써 不分之理에 부합하는 理와 智의 통합과정이다. 리를 인식하는 구체적인 방법은 極照이다. 이른바 극조란 실상에 대한 바로 지금 여기서의 궁극적 체득이다.

이상을 통해 볼 때, 도생의 돈오설은 理의 불가분적인 측면을 그 이론적 배경으로 삼고 있음을 알 수 있으며, 깨달음에 점진적 단계를 허용하지 않는다는 점에서 점오설(漸悟說)과 구별될 뿐만 아니라, 칠주돈오(七住頓悟)를 주장하는 소돈오설(小頓悟說)과도 구별됨을 알 수 있다.

43) 『大方廣華嚴經隨疏演義鈔』第56, (『大正藏』36, 440下), “是故生公依于此理, 立頓悟義, … 頓者, 明理不可分, 悟語極照, 以頓明悟, 義不容二, 不二之悟, 符不分之理. 理智兼釋, 謂之頓悟, 即斯意也.”

V. 理와 佛性의 관계

중생은 실상을 체현한 자이므로, 理와 佛性我는 사실상 일체를 이룬다.

범부의 이른바 我라는 것은 본래 佛에서 나온다. ... 理가 곧 佛이니, 이 것이 어그러지면 범부이다.⁴⁴⁾

중생에게 실상이란 본래 가지고 있는 것(本有)이므로, 성불의 측면에서는 본래 깨달은 것(本覺)이다.

불성을 본래 갖고 있다는 것은 곧 중생을 자비로이 여김이다.⁴⁵⁾

본래 種生을 지니고 있다는 것은 멸함이 일어나지 않는다는 뜻이다.⁴⁶⁾

축도생은 불성아를 理와 동등한 위치에 놓고 중생 성불의 인과적 논리관계를 증명한다. 그는 불성아와 般若智가 인과적 관계를 통해 조화와 통일을 이룬다고 주장한다. 본래 불성아와 반야지는 각각 열반사상과 반야사상 체계에서 因位를 차지한다. 그러나 도생의 사상 체계에서는 불성아가 因이 되고 대반열반은 果가 되어 서로 인과관계를 이룬다.

44) 『大般涅槃經集解』卷21, (『大正藏』37, 464上), “凡夫所謂我者, 本出于佛. … 理者是佛, 乖則凡夫.”

45) 『大般涅槃經集解』卷18, (『大正藏』37, 448中-448下), “本有佛性, 即是慈念衆生也”

46) 『大般涅槃經集解』卷54, (『大正藏』37, 546中), “本有種生, 非起滅之謂, 是以常樂無爲耳”

불성은 중생의이므로 因이지 果가 아니다. 열반은 구경의이므로 果일 뿐 因이 아니다.⁴⁷⁾

道生은 불성이인 理가 성불의 因, 즉 正因불성임을 인정한 다음, 成佛의 과정을 성불의 원인과 성불의 결과라는 因果論으로 분석하고 있다. 이러한 분석은 『涅槃經』이 설하는 내용을 적극 수용한 것이다. 이와 같이 그의 사상은 많은 부분이 大乘경전의 사상에 기반하고 있다는 것이 확인된다. 그는 『涅槃經集解』卷54에서 다음과 같이 말하고 있다.

지는 십이인연을 밝힘이니, 이것이 인불성이다. 이제 이를 둘로 나눈다. 리는(십이인연을) 밝힘으로부터 얻어진다. 리로부터 나와 불의 과가 되니, 리는 불의 인이다. (십이인연을) 밝혀서 이미 리를 얻었으므로 (지의) 밝힘은 리의 인이 된다. 이를 인의 인이라고 한다.⁴⁸⁾

성불하여 대열반을 얻는 것, 이것이 불성이다. 이제 이를 다시 둘로 나눈다. 성불은 리로부터 얻는 것이니, 이것은 과이다. 성불하였으면 대열반을 얻으니, (성불의) 의미인 (대열반)은 (성불) 뒤에 따라온다. 이것을 과의 과라고 한다.⁴⁹⁾

47) 『大般涅槃經集解』卷54,(『大正藏』37, 548上), “佛性是種生義, 故是因非果也, 涅槃是究竟意義, 故唯果而非因也.”

48) 같은 책, (547下), “智解十二因緣, 是因佛性也, 今分爲二, 以理理解得, 從理故成佛果, 理爲佛因也, 解既得理, 解爲理因, 是爲因之因也.”

49) 같은 곳, “成佛得大涅槃, 是佛性也, 今亦分爲二, 成佛從理, 而至是果也, 既成得大涅槃, 義在於後, 是爲果之果也.”

佛性이란 智로써 십이인연을 觀하는 것이며 成佛하여 大涅槃을 얻는 것이다. 道生은 우선 十二因緣의 理로부터 成佛의 원인을 보고 이를 因佛性이라고 하였다. 또 인간의 지혜를 통하여 십이인연의 理를 이해할 수 있으니 智야말로 成佛의 원인 중의 원인이다. 이것은 내재적인 것으로서 因佛性이 된다. 內智인 因佛性이 外理인 因佛性과 서로 결합하여야 大涅槃을 얻을 수 있으며 佛性으로 회귀하여 涅槃佛性을 이룰 수 있다.

僧肇의 경우 반야에 대한 이치와 그것에 대한 깨달음의 활동인 지혜는 體와 用의 관계를 형성하면서 相即한다.⁵⁰⁾ 이처럼 이치와 지혜의 관계를 상즉성으로 풀게 되면, 여기에 깨달음의 행위 주체가 설 자리는 없게 된다. 왜냐하면 철저한 중관학자인 승조의 입장에서 볼 때, 수행 주체 역시 비유비무적 존재로서 공의 논리에 입각해 보자면 해체되어야 할 대상이기 때문이다.

반면 도생이 제시한 깨달음의 因果律에서는 일차적으로 깨달음의 내용(理)과 깨달음(悟)이 因과 果의 관계를 이룬다. 그리고 여기서 깨달음의 행위주체를 상정할 경우, 理와 悟의 관계는 깨달음의 주체(智)가 깨달음의 결과(佛)에 이르는 과정 속에 포섭된다. 다시 말해서 理에 대한 깨달음(悟)을 행위주체의 동작으로 현실화할 경우, 理와 悟의 관계는 단일한 주체(智)의 위상의 변화(佛)를 해명하는 방법론으로 작용한다.

理와 智의 관계에서 理와 智는 존재의 측면에서는 理가 因, 智가

50) 「般若無知論」, 『肇論』, (大正藏45, 154下) “用即寂, 寂即用, 用寂體一, 同出而異名, 更無無用之寂而主於用也.”

하지만 깨달음이라는 실천의 측면에서는 智가 因이 되고 理가 果가 된다. 이것이 의미하는 바는 智-理-悟로 이어지는 일련의 과정이 상호간에 인과관계를 형성하며 맞물려 있다는 것으로서, 전체적으로 종합적인 연기 사상을 표현하고 있다는 점이다. 즉 智도 理도 悟도 모두가 연기의 울타리 안에서 일어나는 사건일 뿐이다. 智는 理에 의존하며 理는 智에 의존한다. 悟는 智와 理에 의존하며 智와 理는 悟에 의존한다. 이러한 관계들을 단일한 하나로 꿰뚫는 축은 智의 주체인 인간과 悟의 결과인 부처이다. 이 모든 연기법의 중심은 인간과 부처의 관계로 요약된다. 그리고 인간의 해탈이 바로 부처라는 점에서 단 하나의 중심주체는 인간이다. 理와 悟, 또는 涅槃은 인간의 존재 상태에 대한 부연적인 설명이다. 그렇기 때문에 涅槃生死不二라는 인간존재에 대한 中道적 이해가 나올 수 있는 것이다. 인간은 悟로 표현되는 자신의 실천 행위에 의해 이러한 구조의 틀에서 벗어나게 되며 인간 존재의 의미가 완성된다.

VI. 나오는 말

도생은 동시대 불교학자들의 주요 관심사였던 반야의 본질이란 무엇인가에서 출발하여 반야가 인간에게 어떤 형태로 내재되어 있으며, 그것이 어떠한 과정을 거쳐 구현되는가의 문제로 인식적 전환을 이룸으로써 중국불교 초기의 정체된 사상계에 돌파구를 마련하는 데 결정적 역할을 한 인물이다. 반야의 핵심, 다시 말해 반야의 실상은 무상성(無相性)에 있다. 『유마경』에 따르면 無相性이란 일체

법이 거처할 곳이 없고(無住), 근본이 없다는(無本) 것이다. 불교의 최고 진리를 뜻하는 반야 역시 구체적인 모습을 띄지 않는다는 점에서 無相인 것이다. 더 나아가 반야의 진리를 구체적으로 실현하는 주체인 인간의 본래 모습 또한 無相에 다름 아니다.

따라서 인간이 다다를 수 있는 최고의 경지인 부처가 된다는 것은 그러한 無相성을 깨닫고 증득하는 것이며, 인간 존재를 비롯한 일체법의 無相성을 깨닫는 과정이 바로 깨달음의 과정이다. 도생에 따르면 無相성을 깨닫기 위해서는 반드시 돈오의 방법을 사용해야만 한다. 왜냐하면 진리란 전면적인 것으로서, 진리에 대한 인식은 단계적이고 점진적인 방법으로는 결코 파악될 수 없기 때문이다. 도생은 진리의 無相성과 인간의 無相성을 아우르는 단일 개념으로서 理를 제시한다. 리는 불교의 최고진리를 가리킴과 동시에 그 최고진리가 인간에게 내재되어 있음을 의미한다. 그리고 인간이 리를 장악하는 인식적 방법 역시 돈오이다. 이로써 반야진리의 영역과 인간불성의 영역은 理라는 단일 개념을 통해 통합되고, 돈오라는 방법을 통해 완결된다.

참고문헌

- 僧肇 撰, 『注維摩詰經』(『大正新修大藏經』 38).
- 竺道生 撰, 『法華經疏』(『卍字續藏經』 150).
- 寶亮 撰, 『大般涅槃經集解』(『大正新修大藏經』 37).
- 鳩摩羅什 譯, 『妙法蓮華經』(『大正新修大藏經』 9).
- 僧肇 作, 『肇論』(『大正新修大藏經』 45).
- 僧佑 撰, 『弘明集』(『大正新修大藏經』 52).
- 道宣 撰, 『廣弘明集』(『大正新修大藏經』 52).
- 僧佑 撰, 『出三藏記集』(『大正新修大藏經』 55).
- 慧皎 撰, 『高僧傳』(『大正新修大藏經』 50).
- 宗性 撰, 『名僧傳抄』, (『卍字續藏經』 134).
- 澄觀 撰, 『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』(『大正新修大藏經』 36).
- 陳鼓應, 『老子註譯及評介』(北京: 中華書局, 1996).
- 張雙棣 撰, 『淮南子校釋』, (北京: 北京大學出版社, 1997).
- 樓宇烈 校釋, 『王弼集校釋』(臺北: 華正書局, 1981).
- 郭慶藩 撰, 『莊子集釋』(北京: 中華書局, 1997).
- 朱鑄禹, 『世說新語彙校集注』(上海: 上海古籍出版社, 2002).
- 張立文 主編, 『理』(北京: 中國人民大學出版社, 1989).
- 湯用彤, 『漢魏兩晉南北朝佛教史』(北京: 北京大學出版社, 1997).
- 呂澂, 『中國佛學原流略講』(北京: 中華書局, 1988).
- 方立天, 『魏晉南北朝佛教論叢』(北京: 中華書局, 1995).
- 方立天, 『中國佛教哲學要義 上·下』(北京: 人民大學出版社, 2002).
- 鎌田茂雄, 『中國佛教史-第四卷』(東京: 東京大學出版會, 1990).
- 謙田武雄, 『中國佛教思想史研究』(東京: 春秋社, 昭和44).
- 刈谷定彦, 『法華經一佛乘の思想』(大阪: 東方出版, 昭和60).
- 陳沛然, 『竺道生』(臺北: 東大圖書公司, 1988).
- 蘇軍, 『道生法師傳』(北京: 宗教文化出版社, 2000).

From the Formlessness(無相) to the Individuation of Personality

—Zhu Dao sheng's Theory of Li(理) and Buddha nature(佛性)

Ha, Eu-gene
Sogang University

We can mention in Dao sheng's vocabulary the word wu-xiang(无相), "the markless" or "without an external mark," and shi-xiang(实相), "the real" or "the real mark." In Dao sheng the relation between "formless" and "not formless" is causal. Dao sheng's pattern of description is correlative to a cause-effect relationship.

Li(理), the ultimate principle of reality, was a very important category in Chinese traditional thought, including Chinese Buddhism. Dao Sheng, in his thought, communicated the *li*(理) concept with one's mind and human nature, and regarded it as co-equivalent with Buddha nature(佛性). He also uses the term Buddha nature(佛性) synonymously with such terms as Dharma(法), the true(真), origin(本), Dao(道), li(理), the middle path(中道), and nirvana(涅槃).

Dao sheng has been portrayed by historians as the one who succeeded in harmonizing "the genuine emptiness with the mysterious existence(真空妙有)". Emptiness refers to the doctrine associated with the Prajnāpāramitā Sūtras(般若经典), the Lotus Sūtra(法华经) and Nirvāna Sūtra(涅槃经). The ultimately real finds an expression in some of the terms Dao sheng frequently uses: *li*, Dharma, Dharma-nature(法性), One, the ultimate(极), and Dao, ben(本). Practically, almost all of these terms came from Chinese philosophical texts. With his efforts, the concepts of Buddhism has received a new structural framework.

Key Word

Formless(無相), Dharma(法), Dharma-nature(法性), Li(理),
Buddha nature(佛性)

新羅 義寂의 『法華經』 이해

—『法華經論述記』 분석을 중심으로

박광연
이화여자대학교

I. 머리말

II. 사상 경향

III. 범화경관

IV. 사상사적 의미

V. 맺음말