

『대지도론소』를 통해 본 북조* 지도론사(智度論師)의 사상적 경향 - 경전 인용 및 사해(師解)의 검토를 중심으로 -

최은영
금강대 HK교수
woheni@ggu.ac.kr

- I. 들어가는 말
II. 『열반경』 중시의 경향
III. 사해(師解)에 드러나는 지도론사의 경향
IV. 나가는 말

요약문

『속고승전(續高僧傳)』에 기술되어 있는 북주(北周)의 석도안(釋道安)은 현전하는 『대지도론소(大智度論疏)』를 찬술한 혜영(慧影)의 스승이다. 도안은 『열반경』과 『대지도론』만을 가지고 법을 펼쳤다고 전한다. 그가 찬술했을 가능성이 있는 『지도론해(智度論解)』 24권은 전하지 않고, 『대지도론소』 24권도 부분적으로만 전하고 있다.

본소에는 도안이 특히 『열반경』을 숭상하였다는 기록에서 알 수 있듯이 『열반경』 인용이 많다. 그래서 『열반경』을 분석한 결과 다음과 같은 인용 특징을 밝혔다. 첫째, 반야중관계 문헌을 주석하는데 직접 『열반경』을 대입하여 해석한다. 예를 들면 반야경과 『대지도론』에서의 법성(法性)은 『열반경』의 불성(佛性)과 동격이 됨을 상세하게 주석한다. 둘째, 지도론사의 주장이 『열반경』과 다른 측면을 드러내기도 하지만, 『대지도론』

* 이 논문은 2007년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-361-2007-1-AM0046).

이해를 위한 보완적 의미에서 『열반경』을 인용한다. 기본적으로는 『열반경』을 중시하는 입장이 강하게 보인다.

본 논소 가운데 많이 기술된 스승의 말(師言), 스승의 견해(師解)는 거의 도안의 『대지도론』 주석이라고 보아도 좋다. 그러나 한편으로 이것은 도안으로 대표되는 구마라집 이래의 지도론자들의 전승적인 주석이라고 생각할 수 있다. 그래서 이것을 그대로 사언(師言), 사해(師解)로 두고 분석하였다. 사언과 사해의 문장을 분석한 결과, 반야중관적 입장에서 ‘색즉시공공즉시색’을 상즉(相卽)이라고 설명하면서 성실사(成實師)의 즉시설(卽是說)과는 다르다고 하는 것처럼, 반야사상에 입각한 설명이 보이기도 한다. 그러나 한편으로 여래장 계통의 사상과 지론사상에 의해 습득된 아리아식(阿梨耶識)을 반야와 결합하는 내용이 많이 보인다. 실상반야(實相般若)를 자성청정심(自性淸淨心)이라고 하고, 아리아식을 자성청정심의 참된 지혜(眞智)로 이해하고 있음을 드러낸다. 이것은 열반사(涅槃師), 지론사(地論師), 삼론가(三論家)와 같은 당시의 여러 논사들과 다른 지도론사의 독창적인 경향이다.

주제어

도안, 지도론해, 대지도론소, 혜영, 열반경, 승만경, 대지도론, 반야와 아리아식

I. 들어가는 말

길장(吉藏)이 찬술한 삼론주석 문헌 속에 북토(北土)의 지도론사(智度論師)라는 표현이 있다. 구체적으로 이들은 만홍지도론사(晚弘智度論師), 관동지도론사(關東智度論師) 등으로 기술되었다. 『대지도론』 연찬과 관련되어 북토에 지도론사라고 하는 사람들이 있었던 것이 분명하지만, 이들은 반야중관계통인 삼론가(三論家)의 전승과 같은 맥락으로 인정되지는 않았던 것 같다. 길장은 단지 지도론사의 견해를 소개를 할 뿐¹⁾ 이들의 견해를 삼론주석에 활용하지는 않기 때문이다. 지도론사는 다른 주석서에서도 실상반야(實相般若)를 중

1) 『中觀論疏』卷9(『大正藏』42, p.140上) “次北土智度論師佛有三身。法身之佛即是真如，真如體非是佛以能生佛故，故名爲佛。如實相非波若能生波若故名波若。報化二身則世諦所攝。故雖有三身攝唯二諦。”

지로 세웠다고 소개되고²⁾, 삼론의 해석과는 다른 설명을 하고 있는 것으로 이해되고 있다.³⁾ 이로써 지도론사들이 반야중관계 사상과는 다른 흐름을 가지고 있었다고 추정할 수 있는 전거가 된다. 이들이 북지에서 한역된 『열반경』을 숭상하였고, 나아가 보리유지 계통의 지론사상과도 밀접한 관련이 있었다고 전한다. 대지도론소에 대한 개괄적 설명을 하면서, 주숙가(周叔迦)는 지도론사 도안(道安)이 보리유지의 후예라고까지 유추하였다.⁴⁾ 그러나 이것은 현재 남아있는 자료들로는 증명할 수 있는 내용이 아니라고 본다. 이러한 설명은 길장의 주석문헌에서 표현된 지도론사에 대한 태도를 이해하는데 도움을 준다.

『대지도론소(大智度論疏)』는 현전하는 최초의 『대지도론』 주석서이며, 북주로부터 수대 시기에 해당하는 6c말에 찬술되었다. 그러나 이 문헌의 찬술자인 혜영(慧影)과 관련된 여러 역경록의 기록에 따르면, 혜영은 그의 스승 도안(道安)의 『지도론해(智度論解)』로 추정되는 글을 모태로 하였거나, 혹은 바로 그 24권의 『지도론해』 주석서가 현전하는 『대지도론소』일 가능성이 있다. 현재 본소는 24권 가운데 7권만 전해지는데, 이 가운데 3권만이 온전한 형태이고 나머지는 앞뒤가 손상된 형태의 문헌이다. 이러한 상황 때문인지 본소에 대한 연구는 1967년 요시즈 요시히데(吉津宜英)⁵⁾의 개괄적인 글을 제외하고는 본격적으로 연구되지 않았다. 그러나 중국 남북조 시기 불교사를 이해하는데 있어서 『대지도론소』는 반야중관 논서의 하나인 『대지도론』에 관한 주석의 모습을 알려주는 북조의 유일한 문헌이다. 따라서 현재의 미비한 상황은 다른 주석 문헌 속에 보이는 일문 등을 수집하는 형태로 보완하면서, 현전하는 『대지도론소』 분석을 통한 연구는 반드시 필요하다고 생각한다.

본 논문은 이러한 생각에 기반하여 혜영의 『대지도론소』에 관한 기초적인

2) 『維摩經義疏』卷1(『大正藏』38, p.912中) “不二法門, 謂實相般若(實相是真諦理, 能生般若故名般若. 此智度論師之所立也); 『法華統略』卷3(『大日本續藏經』27, p.520下) “智度論師用實相為佛”

3) 『中觀論疏』卷8(『大正藏』42, p.127中) “云何將四句釋第一義悉檀. 答智度論師亦無好通.”

4) 周叔迦, 「大智度論疏」, 『釋家藝文提要』, 『周叔迦佛學論著全集』 제5책, 中華書局, 2006년, pp.1931-1932

5) 吉津宜英, 「慧影の『大智度論疏』をめぐる問題點」, 『印度學佛教學研究』16卷1號(東京: 日本印度學佛教學研究會, 1967), pp.134-135.

연구를 시작하였고, 나아가 인용문헌 분석을 통해서 그 특징을 살펴보고자 한 결과의 산물이다. 선행연구에서 먼저 본소에 인용된 경론들의 특징을 분석한 결과 대표적인 내용은 다음과 같다. 첫째, 보리유지 계통의 지론사상과의 관련성이 두드러진다. 둘째, 여래장 계통의 경론과 이것을 번역한 구나발타라, 담무참 등과의 관련성이 두드러진다. 대표적으로 『열반경』, 『승만경』의 인용이 경전 가운데 높은 인용빈도수를 보인다. 그리고 이러한 인용은 혜영에게서 나오는 것이 아니라 그의 스승인 도안으로부터의 영향이 매우 크다.

『속고승전』에는 혜영의 스승이었던 도안(道安)이 『열반경』과 『대지도론』을 깊이 연찬하였고, 이것으로 법을 흥포하였다는 기록이 있다.

석도안. 속성은 요이다. 빙의 호성인이다. …중략… 후에 태백산에 은거하며 자연 속에 살면서 경론을 들고 있었다. 깊은 선정에 들어가 혜업(慧業)을 마쳤다. 제자서와 역사서를 두루 보고 큰 줄기를 알았다. 신묘한 정신은 높고 밝으며 아득한 맑음을 지니고 있었다. 이러한 함을 갖추고 난 후에, 『열반경』을 숭상하여 마지막 가르침으로 삼았다. 『대지도론』에 널리 통달하여 도를 넓히는 기본으로 사용하였다. 그러므로 (북)주 시대 위수와 빈수(涓澗) 지역에서 이 『열반경』, 『대지도론』을 크게 칭양하였으며, (이 둘을) 번갈아 가르치면서 1년 내내 바꾸지 않았다. 대척호사(大陟岵寺)에 머물면서 항상 법을 흥포하는 것을 (자신의) 임무로 삼았다.⁶⁾

이러한 성향을 지닌 도안의 『대지도론』에 대한 가르침은 혜영에게로 계승되었다. 그는 법문을 전수하여 도안의 뒤를 이으면서, 도안이 강의(혹은 저술)했을 『지도론해』를 기반으로 조술하고 자신이 추가하지는 않았다고 전하고 있다.⁷⁾ 이에 관한 최초의 기록이 보이는 『역대삼보기』에는 『술석도안지도론

6) 『續高僧傳』卷23(『大正藏』50, p.628上) 釋道安. 俗姓姚. 憑瑊胡城人也…중략…後隱于太白山, 栖遁林泉擁志經論. 思拔深定慧業斯舉. 旁觀子史粗涉大綱, 而神氣高朗挾操清遠. 進具已後, 崇尚涅槃, 以為遺訣之教. 博通智論, 用資弘道之基. 故周世涓濱盛揚二部, 更互談誨無替四時. 住大陟岵寺, 常以弘法為任.

7) 『歷代三寶紀』卷12(『大正藏』49, p.106中-下) “述釋道安智度論解二十四卷(并道安自制序), 傷學論一卷, 存廢論一卷, 厭修論一卷. 右四部合二十七卷. 舍衛寺沙門釋慧影撰. 影俗緣江氏. 巴西人. 周世智度論師釋道安義解之神趾. 傳燈注水繼踵法輪, 述而不作弘.”

해』24권만 있고, 『대지도론소』가 보이지 않는데, 이후 여러 역경록에서는 혜영의 『대지도론소』라고 기술되어 있다.⁸⁾ 현전하는 『대지도론소』에는 ‘蜀地灌⁹⁾州 遷善寺沙門 釋慧影 抄撰’이라고 기록되어 있다. 혜영이 스승의 글을 조술했을 뿐 더 짓지는 않았다고 전하기도 하지만, 위의 기록들을 통해서 볼 때 『대지도론소』에 미친 도안의 영향이 컸음을 짐작할 수 있다.

한편 본소에서는 『대지도론』 연찬이 구마라집의 제자들로부터 계속된 전승으로 설명하고 있기 때문에, 스승의 견해인 사언(師言), 사해(師解)는 도안의 해석이기도 하면서 전승적인 내용도 포함한 견해라고 할 수 있다. 그러므로 본고를 전개하면서 이러한 견해를 도안의 견해라고 하지 않고, 용어 그대로 ‘사언’, ‘사해’라고 기술하고자 한다. 이제부터 본 논문에서는 경론 가운데 가장 많이 인용된 『열반경』과 스승의 글이라고 하는 문장들을 검토하여 『대지도론소』에 보이는 북토 지도론사의 사상적 경향을 고찰해보고자 한다.

II. 『열반경』 증시의 경향

본소에 인용된 경론을 분류해 보면 『열반경』(『대본경』)이 가장 많이 인용되었다는 점을 발견하게 된다. 반야중관 논서의 대표적 문헌인 『대지도론』 주석에 『열반경』, 『승만경』(『부인경』, 『사자후경』) 등 여래장 계통의 경전이 가장 많이 인용되고 있음이 주목된다. 나아가 『십지경론』, 『보성론(寶性論)』, 『능가경(楞伽經)』, 『상속해탈요의경(相續解脫了義經)』, 『보살지지경』 등 초기 유식설이 담겨있는 문헌이 모두 보이는 것으로 보아, 지도론사들이 여래장 경론과 유식논서에 대해 널리 인식하고 있었음을 알 수 있다. 그럼에도 불구하고 진제(眞諦)역 문헌이 거의 발견되지 않는 점은 매우 특이하다고 할 수 있다. 인

8) 일본의 『천태종장소』(914), 『삼론종장소』(914), 『동역전등목록』(1094)에 『대지도론소』가 혜영의 찬술로 기록되어 있다.

9) 권17에는 이 글자가 潼州로 되어 있다. 다른 기록에서도 蜀地(土)潼州라는 기록이 보이므로 灌의 오사로 보인다.

용문을 보면 지도론사들의 『열반경』에 대한 입장은 크게 두 가지로 해석된다. 첫째, 반야중관계 용어를 해석하면서 그대로 『열반경』의 내용을 적용하는 것이다. 둘째, 『대지도론』 이해를 위한 보완적 설명에 『열반경』을 인용하는 것이다. 어느 것도 『열반경』을 중시한다는 점에는 차이가 없지만, 여러 논사와 비교될만한 지도론사들의 독자적인 모습이기도 하다.

1. 『열반경』의 적극적 인용: 법성(法性)과 불성(佛性)의 연결

먼저 반야중관 계통의 『지심경(持心經)』을 해석하면서 『열반경』의 여러 문장을 인용하여 주석하는 문장이 있어서 주의를 끈다.

·『지심경』에서 설한 것과 같다.¹⁰⁾ 이하는, 앞의 보화장(普華章) 가운데 이미 이 뜻을 해석하였으니, 법성이 무량임을 밝힌다. 이 법성이 또한 불성이라고 하며, 불가사의성이라고 하며, 열반성이라고 한다. 이승이 비록 함께 법성에 들어가지만, 불성을 본다고는 말하지 않는다. 왜냐하면 [다음과] 같기 때문이다. 스승은 말한다. ① 『대본경』에 이른다. 낮은 지혜의 관(觀)이기 때문에 불성을 보지 못하고, 불성을 보지 못하기 때문에 성문의 보리를 얻는다. 중간 지혜도 또한 그러하다. 그러므로 ② 『대본경』에 이른다. “불성은 제일의공이라고 이름한다. 제일의공은 지혜라고 이름한다.” ③ 또 “불성이라고 하는 것은 인이기도 하고 인인이기도 하며 [亦因亦因因], 과이기도 하고 과과이기도 하다[亦果亦果果]. 인(因)은 12인연을 말하고, 인인(因因)은 육바라밀이다.” 이 12인연이 곧 법공(法空)임을 밝힌다. 법공이 바로 제일의공이다. 지혜란 곧 지공(智空)이니, 말하자면 아리아식이 반야의 참된 지혜이다. 이것은 다만 법공을 인으로 하고, 지공을 인인으로 한다. 그러므로 인은 12인연이고 인인은 육바라밀이라고 말한다. 지금 법성의 뜻은 비춤을 받음[受照]에 의거하고, 불성의 뜻은 비추는 주체[能照]에 의거한 것이니, (불성이) 곧 아리아식이다. 성문은 다만 식을 전환할 수 있는 것이지, 이 (아리아)식을 얻는 것이 아니다. 그

10) 『大智度論』卷32(『大正藏』25, p.297下) “如持心經說。法性無量，聲聞人雖得法性，以智慧有量故，不能無量說。”의 문장을 지시함.

러므로 불성을 보지 못한다고 말한다. 법성은 비춤을 받음에 의거하기 때문에 (성문도) 함께 법성에 들어간다고 말한다.¹¹⁾

『지심경』은 태강7년(286) 축법호에 의해서 한역되었고¹²⁾, 『역대삼보기』¹³⁾ 등 역경록에 의한다면 현전하는 『지심범천소문경(持心梵天所問經)』이 그것이다. 『사익경(思益經)』의 명칭으로도 인용된 것이 있어서, 같은 경전을 다른 명칭으로 쓰고 있는 예이다. 다만 『사익경』은 구마라집이 번역한 것이므로, 『대지도론』 인용에는 『지심경』의 명칭이 더 많은 것은 당연하다. 『대지도론』에 『지심경』 인용문이 6회 보이지만, 현재의 『지심범천소문경』에서는 정확하게 일치하는 문장이 없고 대략적인 의미에서 정리된 문장이다.

『대지도론』에는 법성은 무량하고 성문도 법성을 얻지만 지혜가 한량이 있기 때문에, 성문이 얻는 법성은 무량할 수가 없다는 『지심경』 문장을 들고 있다. 『대지도론』에 성문의 혜안으로는 법성을 두루 볼 수 없다고 하면서 불안과 혜안을 구별하는 내용이 있지만, 직접적으로 성문의 법성이 무량하지 않다는 내용은 발견되지 않는다. 또한 법성이 곧 불성이라는 내용도 보이지 않는다.

법성과 불성이 동격이 되는 설명은 인용문에서 보듯이 세 차례의 『열반경』의 문장에 의거할 때 가능해진다.¹⁴⁾ 부연하면 ①, ②의 인용문은, 『열반경』에서 12인연을 보는 사람은 곧 법을 보는 것이고, 법을 보는 자는 붓다[佛, 지혜]를 보는 것이라고 하는 초기 경전의 내용을 드러내면서, 이어서 붓다[佛]가 곧

11) 『大智度論疏』卷14(『大日本續藏經』46, p.826下) 如持心經說已下, 前普華章中, 已釋此義。明法性無量。此法性亦名佛性。亦名不可思議性, 亦名涅槃性。二乘雖同入法性, 而不得云見佛性。何以故爾。師言。大本經云。下智觀故不見佛性。以不見故得聲聞菩提。中智亦爾。故大本經云。佛性者, 名第一義空。第一義空名為智慧。又言佛性者, 亦因亦因因, 亦果亦果果。因者謂十二因緣。因因者六波羅蜜。明此十二因緣, 即是法空。法空即是第一義空也。名為智慧者, 即是智空, 謂阿梨耶識波若真智慧。此只以法空為因, 智空為因因。故云因者十二因緣。因因者六波羅蜜。今者法性義據受照。佛性義據能照, 即是阿梨耶識。以聲聞但得轉識, 不得此識。故言不見佛性。法性據受照, 故言同入法性。

12) 『出三藏記集』卷8(『大正藏』55, p.57下) “持心經記第十出經後記。持心經。太康七年三月十日。燉煌開土竺法護, 在長安說出梵文授承遠。”

13) 『歷代三寶紀』卷6(『大正藏』49, p.62上) “持心經六卷(太康七年出。凡十七品。一名等御諸法經, 一名持心梵天所問經。一名莊嚴佛法經, 亦云持心梵天經。見舊錄曠道真錄)”

14) 담무잠이 번역한 『大方等大集經』에 ‘佛性法性無差別’이라는 구절이 한번 나오기는 하지만, 여기에 대한 설명은 없다.

불성이라고 한 것을 이끌어 낸 것이다. 그러므로 12인연은 불성이 되고, 불성은 제일의공이며, 제일의공은 중도이다. 중도는 붓다[佛]이고, 붓다[佛]는 열반이 된다고 밝히고 있다.¹⁵⁾ 또한 이 제일의공은 지혜이기도 하다.¹⁶⁾ 『대지도론소』에 인용된 『열반경』 인용문은 『대반열반경』과 정확하게 대응하지는 않지만, 이상의 내용을 연관시켜서 주석하고 있다.

그런데 ③의 해석은 조금 설명을 필요로 하므로, 『열반경』 원문을 보면 다음과 같다.

불성은 인이 있고, 인인이 있으며[有因有因因], 과가 있고, 과과가 있다[有果有果果]. 인이 있다는 것은 곧 12인연이다. 인인은 곧 지혜이다. 과가 있다는 것은 아녹다라삼막삼보리이다. 과과는 무상대반열반이다. 선남자야, 비유하면 무명이 인이고, 제행이 과가 되며, 행이 원인이 되고, 식이 과가 되는 것과 같다. 이 뜻에 의하기 때문에 저 무명의 체는 인이기도 하고 인인이기도 하다[亦因亦因因]. 식은 과이기도 하고 과과이기도 하다[亦果亦果果]. 불성도 또한 이와 같다.¹⁷⁾

『열반경』에서는 인인을 지혜라고만 하였는데, 『대지도론소』에서는 인인을 육바라밀이라고 설명하고 있다. 이 문장은 지도론사들이 반야의 실천적 측면을 포함해서 불성을 이해하고 있다는 생각을 갖게 한다. 이 내용에 대한 『대반열반경집해』에서 승종(僧宗)¹⁸⁾과 승량(僧亮)¹⁹⁾ 등의 주석은 열반의 관점에

15) 『大般涅槃經』卷27(『大正藏』12, p.524上-中) 善男子。是故我於諸經中說。若有人見十二緣者即是見法。見法者即是見佛。佛者即是佛性。何以故。一切諸佛以此為性。善男子。觀十二緣智凡有四種。一者下，二者中，三者上，四者上上。下智觀者不見佛性。以不見故得聲聞道。中智觀者不見佛性。以不見故得緣覺道。上智觀者見不了了。不了了故住十住地。上上智觀者見了了故。得阿耨多羅三藐三菩提道。以是義故，十二因緣名為佛性。佛性者即第一義空。第一義空名為中道。中道者即名為佛。佛者名為涅槃。

16) 『大般涅槃經』卷27(『大正藏』12, p.523中) “善男子。佛性者名第一義空。第一義空名為智慧。”

17) 『大般涅槃經』卷27(『大正藏』12, p.524上) “佛性者，有因有因因，有果有果果。有因者即十二因緣。因因者即是智慧。有果者即是阿耨多羅三藐三菩提。果果者即是無上大般涅槃。善男子。譬如無明為因諸行為果，行因識果。以是義故，彼無明體亦因亦因因，識亦果亦果果，佛性亦爾。”

18) 『大般涅槃經集解』卷54(『大正藏』37, p.547中) “僧宗曰。第四翻也。有因者十二因緣，為智作因也。因因者，即是智慧。此智為菩提作因。菩提為涅槃作因。是為因家之因。故言因因也。有果有果果者，菩提是果。而涅槃又是菩提家果也。”

서 반야가 원인이 되고, 그 반야의 원인으로 지혜를 해석하기 때문에 인인(因因)이라고 하는 설명을 한다. 이것은 어디까지나 반야, 지혜의 측면에서만 인인을 설명하는 것이지, 실천적으로 확대되었다고 보기는 어렵다. 이러한 주석은 길장에게도 유사한 이해²⁰⁾가 발견되기도 하지만, 『열반경』의 이후의 다른 주석서에서는 그나마 보이지 않는 해석이다. 그런데 앞의 인용문에 보듯이 지도론사는 12인연이 범공임을 밝히는 내용에서, 12인연을 인으로 하고 육바라밀을 인인이라고 바꾸어 썼다. 『열반경』에서 인인은 지혜라고만 했기 때문에, 육바라밀의 마지막인 지혜(바라밀)을 가리킨 것이라고 생각할 수 있다. 다시 말해서 본소에서는 인인을 육바라밀 전체로 실천적으로 확장한 것이 아닐까 생각한다.²¹⁾ 나아가 지도론사는 반야의 참된 지혜인 아리야식의 공함이 곧 지공(智空)이며 이것이 인인이라고 설명한다.

이 범공과 지공은 일찍이 『주유마힐경(注維摩詰經)』에서부터 나오지만, 지공(智空)을 반야의 참된 지혜라고 하면서 아리야식(阿梨耶識)에 연관하는 주석은 지도론사에게만 발견되는 특징이라고 할 수 있다. 『주유마힐경』에서는 구마라집, 승조(僧肇), 도생이 지공과 범공에 대해서 상세히 문답하였다.²²⁾ 승조는 지혜가 무분별한 것이 지공이고, 제법의 무상을 범공²³⁾이라고 했었는데, 『대지도론소』는 『열반경』을 활용하여 12인연인 불성이 제일의공이고, 제일의공이 범공이라고 하면서, 반야의 참된 지혜인 아리야식이 지공이라고 설명하고 있다. 이 인인(因因)을 지공이라고 하면서, 그것이 인(因)인 범공보다 깊은 아리야식이라고 밝히고 있는 것이다. 이 때문에 범공만을 얻은 성문은 아리야

19) 『大般涅槃經集解』卷54(『大正藏』37, p.547下) “僧亮曰。觀智於涅槃為因因也。以菩提智是涅槃觀智。是菩提故。所以不於菩提為因因者。欲周歷四法故耳。”

20) 『大乘玄論』卷4(『大正藏』45, p.49中) “二顯波若通果及因。因中波若為慧，果地波若為智。” 길장은 지혜의 지와 혜를 나누어서, 반야 가운데 인을 혜라고 하고, 과지에서 반야를 지라고 한다. 이때 인중의 반야를 혜라고 하는 이해가 『집해』와 관련이 있지 않을까 생각한다.

21) 천태지지의 『妙法蓮華經玄義』卷10(『大正藏』33, p.802上)에서는 불성을 세 종류로 나누어 설명할 때, 법성실상을 정인불성으로 보고, 반야관조는 요인불성, 나머지 반야를 개발하는 다섯 바라밀의 공덕의 바탕을 연인불성이라고 하는 것이 이와 관련된 사상적 전개가 아닐까 생각한다.

22) 『注維摩詰經』卷5(『大正藏』38, pp.372下-373中)

23) 『注維摩詰經』卷5(『大正藏』38, p.373上) “智無分別即智空也。諸法無相即法空也。”

식을 알지 못한다는 것이다.

또한 『열반경』에서 ‘무명의 체는 인이기도 하고 인인이기도 하며[亦因亦因因], 식은 과이기도 하고 과과이기도 하다[亦果亦果果]. 불성도 또한 이와 같다.’라고 한 것이, 『대지도론소』에서는 불성이 인이기도 하고 인인이기도 하며[亦因亦因因], 과이기도 하고 과과이기도 하다[亦果亦果果]라고 이해되어 있다. 이 대로라면 불성이 무명의 체이면서 식(識)이기도 한 것으로 이해됨을 알 수 있다.

또한 법성과 불성을 비춤을 받는 성품(受照)과 비추는 주체(能照)로 구분하고 있다. 이것은 불성과 법성을 능/소(能所)로 구분하고 있는 해석인데, 불성을 비추는 주체로 보고 있는 것이다. 불성을 아리아식이라고 하면서, 비춤의 대상인 법성에는 성문도 함께 들어갈 수 있지만 그들은 불성을 보지 못한다고 구별하고 있다. 이것은 성문과 보살을 구별하는 기준을 법성이 아니라 아리아식인 불성에 두고 있다는 점에서 독특하다. 대표적인 『열반경』 주석서인 『열반경집해』에는 승량(僧亮)의 짧은 구절²⁴⁾만 보이고 법성과 불성을 연관시켜 상세하게 해석하는 내용은 보이지 않는다. 또한 그밖의 다른 어떤 해석에서도 이러한 내용은 찾아볼 수 없다. 이처럼 직접적으로 반야나 공에 대한 이해를 불성과 아리아식이라는 용어를 통해 설명하고 있음을 알 수 있다.

이상에서 확인한 것처럼 반야중관계 경론을 『열반경』의 내용을 대입시켜서 이해하고 있음을 알 수 있다. 그 결과 삼론가의 반야중관 해석과는 차이를 낳게 되었다고 알 수 있다.

2. 『대지도론』의 보완적 설명에 인용되는 『열반경』

다음은 『대지도론』 첫 부분의 계송 가운데 ‘大智彼岸實相義’ 해석에 나오는 내용이다. 여기서는 차안과 피안에 대한 세 종류의 구별을 소개하고 있다. 처음 습종성 이전은 아직 생사를 끊지 못하고 성인의 반열에 들지 못하여 차안이라고 하고, 습종성 이상은 성인의 반열에 들어갔기 때문에 피안이라고 한다.

24) 『大般涅槃經集解』卷18(『大正藏』37, p.446中) “案. 僧亮曰. 眞法是集. 不生眞智者, 不生集智也. 受不淨物, 能集生死, 是真集. 而不生集智. 不知法性者, 不見佛性也.”

두 번째 견해도 습종성 이상을 피안이라고 보기는 하지만 그 근거를 무명의 끊음으로 설명하는데, 그때 인용되는 경전이 『열반경』, 『승만경』이다.

그러므로 『승만경』에서 말한다. ‘무명주지(無明住地)는 불보리지(佛菩提智)로 끊는다.’ 이 뜻은 다음과 같다. 삼승도 가운데 이것은 불도지(佛道智)에서 끊어진다. 불도지는 곧 대승도지(大乘道智)이다. 이것은 원인(因)을 근거로 하는 말이다. 그러므로 불도라고 말한다. 만약 결과에 이를 때라면 이것은 불과(佛果)이지 불도(佛道)가 아니다. 불도는 원인에 의거한 것이니 초지이상의 지혜는 곧 불도지임을 알아야 한다. 초지이상에서 무명을 끊(기 시작하)고 불(도지)에서 (무명의) 가벼운 습기까지 완전히 끊는다. 그러므로 『열반경』에 이른다. 수다원인도 불(佛)이라고 이른다. 왜냐하면 정각의 견도에서 번뇌를 끊기 때문이다. 습종이전은 비록 보시를 해도 아직 (보시로 중생을 완전히) 제도한다[度]는 뜻이 없다. 그러므로 보시가 강이어도 아직 건너지 못하였으므로 또한 아직 불도라고 할 수 없다. 육폐(六弊) 등 장애가 있는 사람은 차안(此岸)에 있다. 만약 습종 이상의 사람이 보시를 한다면 모두 보시의 강을 건너는 것과 유사하다. 이전의 보시는 아직 보시의 강을 건너지 못하여 차안이라고 이름한 것이다. 회심하여 들어가는 것은 이미 위에서 해석한 것과 같다.

셋째, 피안과 차안이 없음[無彼此]과 피안과 차안[彼此]을 평등하게 (견주어) 보는 것이다. 피안과 차안(을 구분하는 것)은 차안이어서 생사열반은 모두 차안이고, 생사열반이 없음을 피안이라고 하는 것과 같다. 그러므로 아래 경에서 수보리가 말하였다. ‘(만약) 어떠한 법이 열반보다 뛰어나다면, 나는 또한’ <이후 결락>²⁵⁾

25) 『大智度論疏』卷1(『大日本續藏經』46, p.797下) 故勝鬘經云. 無明住地佛菩提智斷者, 此意云. 於三乘道中, 此屬佛道智所斷. 佛道智者, 即是大乘道智. 此據因中為語, 故云佛道. 若至果時, 乃是佛果, 非是佛道. 佛道據因. 當知初地已上智慧, 即是佛道智. 當知初地已上斷無明. 佛斷窮經習盡. 故涅槃經云. 須陀洹人亦名為佛. 何以故. 正覺見道斷煩惱故. 習種已前雖有布施, 既未得成度義. 故施屬河中, 未得屬度, 亦未名佛道. 六弊等障人在此岸. 若習種已上施, 悉得為相似渡布施河. 已前施者, 既未渡施河, 猶名此岸. 迴心入者, 已如上釋. 三以無彼此為彼岸等者, 以彼此為此岸者, 生死涅槃俱為此岸. 無生死涅槃, 如為彼岸. 故下經須菩提言. 若有一法過涅槃者, 我亦.

무명은 초지이상부터 끊어지기 시작하지만 불지에 이르러야만 완전히 무명의 습기까지 끊어진다. 그렇기 때문에 무명이 끊어지기 시작하는 초지부터 피안으로 보고, 무명이 끊어지지 못한 상태를 차안으로 본다. 이때 육폐(六弊)가 있는 상태를 차안이라고 한다²⁶⁾는 표현이 나오는데, 이 육폐라는 단어는 『대지도론』에 보이지만 구체적으로 이것이 무엇인지를 해설하지 않았다. 육폐에 대한 소개는 당대(唐代)에 한역된 『대승장엄경론』에만 보이는데, 간탐, 악, 진에, 방일, 연착(緣著), 사착(邪著)이다.²⁷⁾

『대지도론소』에서 소개하는 세 가지 도피안(度彼岸)에 대한 설명은 정영사 혜원(慧遠)의 『유마의기(維摩義記)』에도 보인다.²⁸⁾ 시기로만 본다면 정영사 혜원과 혜영은 비슷한 시기를 살았는데, 혜원이 조금 빠른 시기에 이 내용을 기술했을 수는 있다. 다만 혜원이 이것을 해설하면서 용수설에 세 가지 해석이 있다고 소개하고 있지만, 『대지도론』 원문에는 이러한 세 가지 견해가 없고 『대지도론소』에서 언급된 내용을 소개하고 있음을 본문을 보면 알 수 있다. 따라서 현전하는 이 피안의 해석은 지도론사들을 통해서 전승되던 것을 정영사 혜원이 알고 참고했다고 보는 것이 가능하다. 이것을 증명하듯이 『대지도론소』의 설명은 혜원에 비해 매우 상세하게 기술되어 있으며, 경문 인용까지 상세하게 있다. 이 인용문은 지론사와 지도론사들이 사상적으로 서로 소통하고 있었음을 보여주는 사례라고 생각한다.

그러면서 마지막에 제시한 세 번째 견해가 지도론사들의 입장이었을 것으로 생각된다. 그것은 피안·차안(생사)과 열반을 구분하는 것은 모두 차안이고, 생사와 열반의 구분이 없는 것이 곧 피안이라는 것이다. 혜원은 이것을 생사열

26) 『大智度論疏』卷1(『大正藏』46, p.797下) “二云. 六弊為此岸, 佛道為彼岸者. 若據得成度義為佛道者, 則習種已上, 得是相似度義. 是相似佛道, 得是相似彼岸. 初地已上, 為真佛道. 為真佛道為真彼岸.”

27) 『大乘莊嚴經論』卷9(『大正藏』31, p.639中) “慳惡驕放逸 緣著及邪著 如是六蔽者 悲令六度增”

28) 『維摩義記』卷1(『大正藏』38, p.428下) “言到彼岸者, 如龍樹說, 解有三義. 一能捨離生死此岸到於無上涅槃彼岸. 同前果度. 二能捨離生死涅槃有相此岸到於平等無相彼岸, 與前自性度義相似. 三能捨離六弊此岸到於六度究竟彼岸名到彼岸. 因修至成故名始修為能到矣. 具此三義名到彼岸.” 『유마의기』 찬술시기는 혜원이澤州에 살았던 시기로 볼 수 있어서, 578년 정도를 하한으로 한다.(2016년 3월 금강대 지론종 학술대회시 岡本一平 발표, 근간예정)

반이라는 상이 있는 것이 차안이고, 생사열반을 평등하게 상이 없다고 보는 것을 피안이라고 하면서, 이것을 『보살지지경』에 나온 자성청정도와 비슷하다고 보았다.²⁹⁾ 마지막 정전에서 말한 수보리의 말은 『마하반야경』이나 『대지도론』에서 부합하는 글을 찾을 수가 없지만, ‘我亦’ 이후의 내용은 ‘說如幻如化’일 것이다. 천태, 혜원, 길장의 문헌에서 『대품경』에 이 내용이 있었음을 확인할 수 있으며³⁰⁾, 지도론사들의 입장이 이 세 번째 의견이었다고 보인다.

이 부분의 해석을 통해서 『열반경』을 많이 인용하기는 하지만 이것이 지도론사의 입장이 아니라 다른 견해를 제시할 때 인용되는 것이며, 지도론사의 입장과는 다를 수 있었다는 것을 알 수 있다. 『열반경』으로 인용된 부분의 내용에서도 뒤에 ‘解云’이 나오거나 다른 내용과 『열반경』의 설이 다른 경우 어떻게 이해되는지를 묻고 있는 내용이 있다.³¹⁾

‘무연자는 다만 제불만이(지니고) 있다’고 말하는 것은, 『(보살)지지론』에 의한다면(무연자는) 또한 보살도 통용하는 것이다. 그런데 저 『(대지도)론』에서는 다만 이승과는 함께 하지 않는다고 한다. 저(대지도론)과 통함에 의거하여 이곳에서 다름을 밝히는 것으로, ‘□以故’이하에서 무연의 뜻을 해석한 것이다. ‘부처님은 중생이’ 이하는 자(慈)의 뜻을 해석한 것이다. 만약 실상(實相)으로 말미암아서 사랑[慈]을 주는 것을 무연자라고 한다면, 왜 『열반경』에서는 여래를 말미암기 때문에 조건없는 사랑[無緣慈]이라고 이름한다고 말하는가? 해석하여 이른다.[解云] “위에서는 대상을 이롭게 하는 차제를 나눈 것이다. 비록 재물을 가지고 이익을 주는 것은 아직 궁극적인 것(究竟)이 아니기 때문에, 다음에 조건 없음[無

29) 『維摩義記』卷1(『大正藏』38, p.428中-下) “所言度者, 地持論中說有三義. 一者時度, 此之六行種性已上度三阿僧祇方始成滿. 二者果度, 此六能得大菩提果. 三自性清淨度, 此六能得破情相到法實際. 具此三義故名爲度.” 『보살지지경』에는 이 세 가지 도의 명칭만 있는데, 혜원은 여기에 대해 간략한 설명까지 기술하고 있는 것이다.

30) 『妙法蓮華經玄義』卷4(『大正藏』33, p.721上) “法若有生亦可有滅. 法本不生今則不滅. 若有一法過涅槃者, 我亦說如幻化, 是名滅諦慧.”; 『大般涅槃經義記』卷4(『大正藏』37, p.702中) “故大品云若有一法過涅槃者, 我亦說之如幻如化, 何況涅槃.”

31) 『大智度論疏』卷6(『大日本續藏經』46, p.809下) “言因時名樂果時名喜者. 何故涅槃經云, 因時名喜, 果時名樂. 解云. 此中就五識爲因, 意識爲果. 彼經之內, 直於意識之中, 前後相望, 爲因果也. 有此不同.”

緣]을 설하는 것이다. 여래를 말미암아서 저 중생에게 위없는 즐거움을 주는 것이라야 궁극적인 것이라고 이른다. 여래는 즐거움을 주는 대상 [境]이 아니기 때문에 조건이 없다[無緣]고 하는 것이다. 또한 실상의 지혜에 반연할 수 있어야 조건 없는 즐거움[無緣樂]이라고 이른다.”³²⁾

본래 『대지도론』에서는 제불(諸佛)에 의한 사랑만 조건이 없다고 하는데, 중생이 제법실상(諸法實相)을 알지 못하므로 이것을 아는 지혜를 얻게 하는 것이 조건 없는 사랑이라고 설명하고 있다³³⁾. 이것은 『지도론』에서 보살의 무연자는 이승과 외도와 함께 하지 않는다는 내용이 있는 것³⁴⁾과 대비되는 내용이다. 이것을 『대지도론』의 구절을 증명하는 의미에서 『열반경』에도 같은 견해를 보인다는 것을 인용하고 있는 것이다.

이처럼 『열반경』의 인용은 『대지도론』의 글을 보완해서 이해할 때, 경전 전거로 보조적으로 인용되는 문헌이었음을 알 수 있다. 이상의 인용문이 대부분 스승의 말과 견해와 깊이 연관되어 있음을 알 수 있기 때문에 장을 바꾸어서 스승의 말을 검토해보고자 한다.

III. 사해(師解)에 드러나는 지도론사의 사상적 경향

앞의 인용문에도 나왔지만, 현전하는 『대지도론소』 가운데는 단독으로 ‘解云’이라고 되어 있는 문장이 총 55회 나온다.³⁵⁾ 이 ‘해(解)’가 도안의 『지도론해』

32) 『大智度論疏』卷6(『大日本續藏經』46, p.809上-中) “言無緣慈但諸佛有者, 若依地持, 亦通菩薩。故彼論但云, 不與二乘共。彼則據通, 此中彰別。□以故已下解無緣義。佛以眾生已下, 釋其慈義。若緣實相而起於慈, 名無緣慈者。何故涅槃經云。緣於如來, 名無緣慈。解云。如上分別益物次第者, 雖緣財物之益。而未是究竟, 故次說無緣。緣於如來無上之樂, 與彼眾生, 方名究竟。以如來非是與樂之境, 故名無緣。亦可緣實相惠, 名無緣樂。”

33) 『大智度論』卷20(『大正藏』25, p.209下) “無緣者, 是慈但諸佛有。何以故。諸佛心不住有為無為性中, 不依止過去世未來現在世。知諸緣不實顛倒虛誑故, 心無所緣。佛以眾生不知是諸法實相, 往來五道, 心著諸法, 分別取捨。以是諸法實相智慧, 令眾生得之, 是名無緣。”

34) 『菩薩地持經』卷7(『大正藏』30, p.927中) “若復於法離諸妄想而修慈心, 是名無緣慈 ……若菩薩慈等無量, 眾生緣與外道共。若法緣者, 與聲聞緣覺共非外道共。若菩薩無緣無量, 不共一切聲聞緣覺及諸外道。”

35) 집중적으로 권6(49회), 권14(1회), 권17(2회), 권24(3회)에 분포되어 있다.

와 같은 특정 문헌을 지칭하는지의 여부는 현존하는 문헌을 검토해서는 잘 드러나지 않는다. 본소 가운데는 ‘師乃解云’, ‘師亦解言’, ‘師解’, ‘師言’(41회)이라는 용어가 빈번하게 나온다. 아마도 여기서의 스승은 기본적으로는 혜영의 스승을 지칭한다고 추정해도 큰 무리가 없다고 본다. 혜영의 스승이었던 도안이 『지도론해(智度論解)』 24권을 강의했을 가능성이 있어서, 이것이 『대지도론소』의 모태가 아닐까 추정되기도 한다. 그것은 바로 이러한 스승의 말과 견해가 본소에 많기 때문이다. 현전하는 『대지도론소』도 24권이기에 때문에 아마도 이것을 그대로 답습한 내용이 본소의 중심이 되었을 가능성이 높다. 그러나 앞서도 언급했듯이 지도론사는 『대지도론』 연찬의 유래를 구마라집 이래의 제자들로부터 보기 때문에, 스승의 견해 속에는 전승적인 내용이 포함되어 있음을 간과할 수 없다. 이때문에 ‘사해’를 도안의 견해로 바꾸지 않고 그대로 기술하였다.

한편 단독으로 ‘解云’만 있는 경우는 혜영 및 다른 해석일 가능성을 포함하고 있다. 이처럼 이 해석에 여러 가능성이 있는 상황임을 밝히면서 스승의 견해와 ‘解云’ 문장을 분석하여 그 경향성을 검토해보기로 한다.

1. 반야중관적 해석의 경향성

‘아소가 이미 소멸하였고, 근본도 이미 없어졌다’란, 어떤 사람이 말한 다. ‘아소가 이미 소멸했다는 것은 곧 견분번뇌(見分煩惱가 다하였다는 것)이다. 근본이 이미 없어졌다는 것은 애분번뇌(愛分煩惱가 없어졌다는 것)이다.’ 지금 스승이 해석한다. ‘성실(론) 가운데 비록 시상(示相)과 불시상(不示相)의 명칭이 있지만 (자세히) 해석하지 않았다. 오직 승기울(?) 가운데 해석하여 이른다. 탐진 등의 미혹이 외부의 장애를 밝히면 시상이라고 이름한다. 미혹의 근본³⁶⁾은 내심에 묶여있어서 밖에는 드러나지 않기 때문에 불시상이라고 이름한다. 혹은 앞에서 애의 종류를 밝히니 곧 애분번뇌이다. 아소가 이미 소멸하였다는 것은 견분번뇌이다. (그런

36) 현전하는 속장경본 모두 根이 根으로 의심된다고 밝히고 있다.

데) 앞에서 애(번뇌)를 밝히고, 뒤에서³⁷⁾ 견(번뇌)를 밝히는 것은, 앞에서 모든 존재[諸有]를 받지 않는 것은 단지 애의 윤택함이 없음으로 말미암기 때문임을 밝힌 것이다. (그래서) 최후의 존재[後有]를 받지 않는 업과 가 따르는 것이니, 의미가 서로 포섭되어 들어간다. 그러므로 앞에서 (애 번뇌를) 설하였다.³⁸⁾

‘我所既滅根已(亦)除’는 『대지도론』 가장 처음에 나오는 계송의 한 구절이다. 아소가 견분번뇌(見分煩惱)이고 근(本)을 애분번뇌(愛分煩惱)라고 하는 것은 다른 논사에게서 보이지 않는 지도론사만의 독창적 해석이었던 것 같다. 스승은 『성실론』의 시상(示相)과 불시상(不示相)에 이 해석을 관련시키는데, 『성실론』에서는 아만을 두 종류로 나누면서 범부의 아만인 시상과 수학무학인(修學無學人)의 아만인 불시상을 설명하기를 한다.³⁹⁾ 그러나 이것을 보다 상세하게 견과 애의 번뇌로 설명하지는 않았다. 또한 일찍이 여러 아비담 논서나 『대지도론』 및 이후 주석서에서 견번뇌/애번뇌라는 명칭을 써서 무명으로부터의 해탈과 번뇌로부터의 해탈을 설명하는 내용이 보이기는 한다. 그러나 아소와 근본(아마도 아?)의 번뇌를 견분번뇌/애분번뇌라고 하는 것은 『대지도론소』 이전에는 쓰이지 않았던 설명으로 보인다. 또한 지도론사들은 견번뇌/애번뇌에서 애번뇌를 근본으로 생각하고, 애번뇌가 소멸하여야만 최후의 몸을 받지 않는 것으로 이해하고 있음을 알 수 있다. 승기율에 나오는 내용은 정확한 출전을 알 수 없고 현전하는 주석서에서는 찾을 수 없다.

다른 사해(師解)의 내용도 지도론사의 독창적인 설명방식을 알려준다. 예를 들면 법성(法性)과 여(如)와 실체가 본질에 있어서는 동일하지만, 여의 경우는

37) 현전하는 속장경본 모두 애로 되어 있으나 後의 오사라고 생각하여 이와 같이 번역하였다.

38) 『大智度論疏』 卷1(『大日本續藏經』 46, p.795下) 我所既滅根已除者。有人言。我所既滅者。即是見分煩惱。根已除者。是愛分煩惱。今師解。成實中。雖有示相不示相之名。而不解釋。唯僧祇律中釋言。諸貪瞋等或明外章。名示相。或根(→根?)者結在內心。不形於外。故名不示相。或前明愛種。即愛分煩惱。或(→我?)所既滅者。是見分煩惱。而所在前明愛在愛(→後?)明見者。所以前明不受諸有者。只由無愛聞故。後有不生。業果相隨。義相涉入。故在前說。

39) 『成實論』 卷10(『大正藏』 32, p.314b) “我慢二種。示相不示相。示相是凡夫我慢。謂見色是我見有色是我。見我中色見色中我。乃至識亦如是。示是二十分故名示相。不示相是學人我慢。”

다름을 따라서 동일함을 밝히고, 법성은 동일함에 의해서 동일함을 밝히는 것이다. 법성은 제법이 동일하게 공상(空相)을 취함에 의하여 법과 동등하다. 따라서 여(如)는 공의 차별상에 따라서 증생여, 불여 등으로 다르게 말하지만, 공의 동일성에 따른다면 동등하게 법성이라고만 한다는 것이다.⁴⁰⁾ 이러한 해석들은 지도론사들만의 독창적인 해석으로 다른 곳에서 확인되지 않는 내용이다. 다음의 예문도 지도론사의 반야중관적 입장을 분명하게 보여주는 주목할 만한 문장이다.

‘색즉시공공즉시색’이란, 스승이 말한다. ‘이것은 상즉(相卽)의 의미를 밝힌다. 지금 이제(二諦)가 만약 둘이라(고 한다)면 또한 즉한 것이 아니며, (이제가) 하나라고 해도 또한 즉한 것이 아니다. 다만 한 법에 있어서 두 가지 뜻이 있지만, 그것이 하나의 본질을 취하기 때문에 즉이라고 말한다. 색은 조건을 따르므로 (고유한) 본성이 없기 때문에, 무(無)라고 말한다. 이것은 (고유한) 본성이 없는 무이니, 곧 조건에 의해서 일어나는 유(有)이다. 이러한 색이 조건에 의하여 발생하기 때문에 유(有)라고 설한다[說]. 이러한 조건에 의하여 일어나는 유, 이것은 곧 조건을 따르는 본성이 없는 무이다.

그런데 (성실사가) 이제상즉(二諦相卽)이라고 말하는 것은, 아직 경론에서 상즉을 말하지 않았고 다만 색즉시공공즉시색이라고만 말했으니, 다만 즉시(卽是)의 즉이지, 두 (이제)법이 상즉하는 즉이 아니다. 그러므로 상즉이라고 하는 것이다. 다만 (다른) 사람이 이 두 가지 뜻을 보면서 서로 (같다고) 담론하고 나아가 상즉이라고 설하면서 모두에게 이것을 전한 것이다. 지금 같은 것도 아니고 다른 것도 아닌 것으로 그 즉을 무유상즉의 즉이라고 담론한다. 만약 상즉이라고 말한다면, 반드시 두 법이 함께 결합해야만 상즉이라고 할 수 있다. 지금 오직 즉시의 즉은 상즉이라고 논할 수 없으니, 이 뜻은 다음에 상세히 설할 것이다.⁴¹⁾

40) 『大智度論疏』卷14(『大日本續藏經』46, p.826中)

41) 『大智度論疏』卷17(『大日本續藏經』46, p.866上) 色卽是空空卽是色者。師言。此明相卽義。今謂二諦若二不卽，一亦不卽。但於一法上，有其二義。取其一體，故名爲卽。言色從緣無性，故說爲無。此爲無性之無，卽是緣起之有。此色緣起，說故爲有。此緣起之有，是卽從緣無性之無。而言二諦相卽者，未見經論說言相卽，但言

이것은 당시 유행했던 성실사들이 이제상즉에 대해 말하는 즉시설(卽是說)이 상즉설이 아니라는 입장을 분명하게 밝히는 스승의 말이다. 남조 불교계에서 매우 영향력 있는 인물이었던 개선사 지장(智藏)은 ‘이제상즉의(二諦相卽義)’를 주장한 것으로 유명하다. 그는 『대품반야경』의 ‘즉시(卽是)’로 진속(眞俗)을 동일한 체로 해석하였지만,⁴²⁾ ‘색즉시공공즉시색’에 대해서는 이것이 즉시이지 상즉이라고 보지 않았다고 보인다. 그러나 지도론사인 스승은 처음에 곧바로 반야경의 ‘색즉시공공즉시색’의 구절이 상즉설이 분명함을 밝힌다. 도안은 연기하는 유와 고유한 본성을 가지지 않는 무가 상즉하는 것으로, 상즉이라고 하면 두 법이 결합할 수 있어야 한다는 설명을 한다. 그러나 성실사의 즉시설은 같은 것도 아니고 다른 것도 아닌 것을 즉이라고 하면서 이것이 상즉으로 잘못 설파되고 있는 것이라는 입장을 분명하게 드러내고 있다. 이 내용은 반야중관계 용어나 교리를 해석하면서 연기와 중도적인 해석을 잘 드러낸 독보적인 해석이다. 현전하는 주석부분에서 이러한 내용이 그다지 많지 않기에 매우 귀한 자료로 보인다.

2. 여래장 사상과 유식설의 영향을 드러내는 해석

이처럼 반야중관적 설명에 머무르는 해석도 있지만 이어지는 내용처럼 여래장과 유식설을 결합한 사상이 스승의 견해[師乃解, 師亦解]에서 종종 발견된다.

‘다시 이 지혜’ 이하는 지혜파파수(智慧波波脩?)를 밝힌다. 곧 증상하는 뛰어남이 있기 때문에 생과 주를 설하였다. 상주하는 생멸이 없지 않기 때문에 멸을 설하지 않았다. 스승이 이에 해석한다. “연인(緣因)인 전식의 반야는 생멸하는 지혜이다.”⁴³⁾

色卽是空空卽是色, 但是卽是之卽, 非是二法相卽之卽. 故云相卽也. 但人見此二義互談, 剩說相卽, 遂令一切傳之. 今以非一非二, 乃談其卽, 無有相卽之卽. 若言相卽者, 應有二法共合, 可說爲相卽. 今唯卽是之卽, 不得論相, 此義當廣說.

42) 조운경, 「성실학파의 二諦相卽에 대한 사상적 고찰」, 『불교학리뷰』18, 2015, pp.138-139

43) 『大智度論疏』卷17(『大正藏』46, p.869上) “復次是智慧已下. 明智慧波波脩. 卽有增勝故, 說爲生住. 非無常生滅故, 不說言滅. 師乃解云. 是緣因轉識波若生滅智慧也.”

이 부분의 전식(轉識)에 대한 이해는 다른 내용에 나오는 스승의 말과 연관된다. 본소의 다른 곳에서 이승(二乘)이 지닌 연인(緣因)인 전식의 반야와 보살의 정인반야(正因般若)에 대한 차이를 설명한다. 만약 반야가 심과 심수법[心心數]이 아니라고 한다면, 이것은 진지반야(眞智般若) 곧 자성청정심, 정인불성(正因佛性)에 의거한 것이다. 그러나 반야가 심과 심수법이라고 말한다면, 이때의 반야는 전식법지(轉識法智)이다. 이승이 불성을 보지 못하는 것은 아리아식의 지혜를 보지 못하기 때문이다.⁴⁴⁾ 이승은 다만 이 연인인 전식의 반야만 있고, 정인반야인 진지(眞智)가 없기 때문에 반야바라밀을 구족할 수가 없다고 말한다.⁴⁵⁾ 따라서 정인불성=진지반야(실상반야)=자성청정심으로 보는 구도로 설명하고, 성문의 연인(불성)으로는 식의 전변에 의해 각각의 법지를 이루는 것으로 아직 아리아식(지)를 볼 수도 없고, 이것은 온전한 불성을 보지 못하는 상태이다. 이러한 설명으로 아리아식을 자성청정심의 참된 지혜(眞智=眞證智慧)로 보고 있는 구조가 드러난다. 자성청정은 여래장의 체가 그러하기 때문이라고 설명한다.⁴⁶⁾ 이처럼 반야를 설명하는 곳곳에서 여래장 자성청정심과 아리아식을 지혜에 결합시켜서 설명하고 있다. 보살과 이승의 구별도 이러한 식으로 구별되고 있음을 다음의 예에서도 볼 수 있다.

‘(제법의 여(如)를 얻고 나면 곧 (동일한) 법성에 들어가) 모든 관(법)을 소멸하고 다른 믿음을 일으키지 않으니 성품이 스스로 그러하기 때문이다.’ 이하에서 스승은 말한다. ‘이것은 성문이 또한 모든 관을 소멸함을 밝힌다. (성문은) 다만 사관(邪觀)을 멸한 것으로 전식(轉識)을 소멸하지

44) 『大智度論疏』 卷17(『大正藏』 46, p.868下) 師言。若實相波若，若據其智處而言波若非心心數者，據眞智波若，即是自性清淨心，即是正因佛性。此是真證智慧也。若言波若是心心數法者，即據因名為緣照，波若轉識法智，屬於無常下去文意盡。然師云。如此言二乘不見佛性者，即不見此阿梨識智耳。若然者，便成智慧，見於智慧。復成智慧，為境義。若此真常識，即是佛性。而言菩薩見佛性者，復成菩薩，更有一智見，此眞智。復成二種波若，檢論中開宗。唯明其二。此義別當廣釋。此即解波若體義也。

45) 『大智度論疏』 卷17(『大日本續藏經』 46, p.869上) “不能具足得般若波羅蜜者。師言。此明二乘但有緣因轉識波若。無有正因波若眞智故，云不能具足。而論但立二種波若，此復但言不能具足。”

46) 『大智度論疏』 卷17(『大日本續藏經』 46, p.862中) “須菩提言已下，答既云若菩薩知是心相與婬等，不合不離。當知此據如來藏自性清淨心…중략…此據如來藏體本來清淨。自性清淨故…중략…此據如來藏義。是據被纏義，乃據上如來藏體，故云不合。今正據如來藏義。”

는 않았다. 만약 보살이 관을 소멸했다면 전식을 소멸한 것이다. 그러므로 아래 문장에서 이른다. 성문은 생멸하는 지혜에 의하여 네 가지 전도를 없애니 곧 이것은 전식이다. 불생불멸의 지혜에 의거하여 생멸을 없애면, 이것이 보살이니 아리아식으로 전식을 소멸한 것이다.⁴⁷⁾

지도론사들의 해석은 여래장 경전들과 결합한 유식설을 깊이 내포하고 있다. 성문과 보살은 전식을 소멸하고 아리아식의 지혜를 얻는 것으로 구별되고 있다. 이것은 지도론사들이 보리유지 이후 지론사들로부터 영향을 받고 서로 교류했기 때문에, 이러한 이해에 이르게 된 것으로 생각된다. 그러나 역으로 지론사들이 아리아식을 반야와 관련시켜서 해석하지는 않는다는 점을 고려할 때, 지도론사들의 이해는 분명히 이 시기 지도론사들의 해석적 특징이라고 보아야 한다.

그밖에 ‘師亦解言’으로 된 내용에서는 통교에서의 성문과 별교에서의 성문을 구별하는 내용이 발견되지만⁴⁸⁾, 지금 내용만으로는 5시교 등에 대한 입장이 분명하게 보이지 않아서 구체적인 해석을 하지는 못했다. 다만 반야경만을 통교에 배대하는 오시교의(五時教義)에 대해서 모든 대승경이 통교라는 입장이 ‘스승의 말’ 가운데 보인다⁴⁹⁾는 것을 밝혀둔다.

3. 사해(師解)와 ‘해운(解云)’ 해석의 관련성

앞에서 ‘解云’으로 된 문장이 많으며, 이것이 내용이 도안의 『지도론해』인지 파악하는 것에 대해서 언급한 적이 있다. 조금 길지만 아래의 인용문을 통해 ‘解云’이 어떠한 구조로 나오는지 살펴보면, ‘解云’이 스승의 글일 가능성에 대해 검토해보고자 한다.

47) 『大智度論疏』卷14(『大日本續藏經』46, p.827中) “滅諸觀法不生異信性自爾故下。師言。此明聲聞亦滅諸觀。但滅邪觀。不滅轉識。若菩薩滅觀則滅轉識。故下文言。聲聞依生滅智慧。除四顛倒。則是轉識。依不生不滅智慧。除於生滅。此是菩薩。以阿梨耶識滅轉識也。”

48) 『大智度論疏』卷24(『大日本續藏經』46, p.917上-中)

49) 『大智度論疏』卷17(『大日本續藏經』46, p.863中-下)

(일체 번뇌법의 원인에 대한 설명) 스승은 말한다. ‘생각건대 『부인경』에서 말한다. 무명주지로부터 생한 수(행)도에서 끊어지는 마음에 반연하여(일어난) 번뇌를 말한다. 마음에 반연하여(일어난) 번뇌란 곧 지(止)·관(觀)의 선(禪) 등(에서 관찰되는) 모든 번뇌이니 나란히 삼애주지(有愛·欲愛·色愛住地)가 속하여 수도(修道)에서 끊어지게 된다…중략…이 경론 등에서 모두 애로부터 견을 낳는다고 말한다. 그러므로 지금(이것은) 편사(遍使)에 들어간다. 그런데 『비바사론』 등에서 말한다. 견분(見分)으로부터 애분(愛分)이 생한다. 경론에서 이와 같이 서로 다른 뜻이 어떻게 통하는가?’ 스승은 말한다. ‘『부인경』에 이른다. 번뇌는 두 종류이다. 첫째 주지번뇌는 곧 오주지번뇌이다. 기번뇌는 오주지 위에서 일어나고 발생하는 번뇌이다. 지금 머무는 번뇌지에 의거하여(주)지론의 상생을 논한다. 그러므로 무명으로부터 삼애주지가 생하고, 삼애주지로부터 견일처주지가 생한다. 지금 이 가운데에서는 편사(遍使)의 뜻을 논하지 않고 지지상생(地地相生)(만)을 논하였다. (그러나 이에) 급기상생(及起相生)을 논하면 이와 같이 견으로부터 애가 생할 수 있는 것이다.’ 묻는다. ‘만약 급기상생 때문에 견으로부터 애를 낳을 수 있다면, 또한 급기상생 때문에 색애와 무색애를 근본으로 한다고 말할 수 없게 된다. 수도에서 끊어지는 것은 하계(下界)의 애(번뇌)이므로 상계의 근본애가 다하지 않았기 때문에, 이 애지의 조목이(다시) 생한다는 것이니, 이 또한 그렇다고 말할 수 없다.’ 해석하여 이른다. ‘이 삼장 가운데 비록 주지상생의 뜻이 분명하지는 않지만, 다만 이 뜻이 저 주지상생의 뜻이 된다. 왜냐하면 이와 같이 지금의 편사(의 설명)은 이미 이 급기상생의 뜻이 어지럽다. 그렇기 때문에 생하는 것이다. 혹은 가볍고 무거운 견애 등은 결정적인 것이 아닐 뿐이다. 어떤 해석에서는 편사의 가르침의 뜻은 제(諦)에 의거하여 판명되는 것이라고 하여 고제집제 아래에 편사를 놓는다.’⁵⁰⁾

50) 『大智度論疏』卷14(『大日本續藏經』46, pp.822下-823上) 故云一切垢法因。師言。案。如夫人經言從無明住地生。修道所斷。心緣上煩惱。心緣上煩惱者。即是止上觀上禪等諸煩惱。並屬三愛住地。為修道所斷也。如是從無明生有愛。有愛生色愛。色愛生欲愛。欲愛始生見一處住地煩惱…중략…此經論等。皆言從愛生見。而今者所取遍使。及婆沙等乃言從見分生愛分。經論如此相違義。云何通。師言。夫人經言煩惱有二種。一者住地煩惱者。即是五住地煩惱。起煩惱者。即是五住地上所生所起煩惱。今據住煩惱地。論地論相生。故云從無明生三愛住地。從三愛住地。生見一處住地。今者此中遍使之意。不論作地地相生。乃屬及起相生故。得如此從見生愛也。問若及起相生故。得從見生愛者。亦及起相生故。不得言以色無色愛為根本。修道斷下界愛時。以上界根本

스승은 『승만경』, 『열반경』을 인용하여 애로부터 견이 나온다는 설명을 하였는데, 질문자가 『비바사론』에서 견으로부터 애번뇌가 나온다는 설명이 있어서 경론이 상충하는 것에 대해 질문을 하고 있다. 여기에 대해 다시 스승은 지지상생(地地相生)으로 논하면 애로부터 견이 생하지만, 급기상생(及起相生)으로 논하면 견으로부터 애가 생할 수 있다는 설명을 한다. 급기상생의 견해는 아비달마 논서의 설명과 반대되는 것으로, 여기에 대해 지도론사 스승은 지지상생(혹은 주지상생)과 급기상생을 나누어서 분명하게 설명하고 있음을 다른 곳에서도 확인할 수 있다.⁵¹⁾ 이 견해는 구마라집 제자 계통의 해석에서도 발견되지 않으므로, 도안의 독자적 해석이라고 생각한다. 하지만, 다시 여기에 대한 질문이 있게 되고 그에 대해서는 더 이상 스승의 답이 없다. 이후의 답에는 ‘解云’이 나온다. 앞의 질문까지는 스승이 답을 했지만, 이후의 질문은 나중에 다시 이어진 것으로 볼 수 있다. 인용문을 통해서 보면 이에 대한 ‘解云’은 혜영의 답일 가능성과 또 다른 해석들을 써놓았을 가능성을 모두 가지고 있다. 따라서 위의 인용문을 통해서 스승의 말과 분리되어 ‘解云’이 나오는 경우, 이것을 동일한 스승의 말로 간주하기는 어렵다고 생각한다. 만약 이것이 스승의 말이었다면 ‘사해(師解)’ 혹은 ‘사언(師言)’이라고 하지 않고 ‘解云’이라고 한 것이 이상하기 때문이다. 따라서 논자는 사해(師解)와 사언(師言)의 ‘스승’은 전승적 해석을 이어받은 도안과 도안 자신만의 독자적인 해석일 가능성이 높지만, ‘解云’의 설은 도안의 설이 아니라고 생각한다.

愛未盡故, 此愛支條猶生, 亦應不得言爾也. 解言. 此三藏中, 雖不明住地相生義. 但此義為快(?)彼住地相生義故. 所以如此, 今遍使既是及起相生義亂, 故所以生. 或輕重見愛等不定耳. 一解遍使教意, 乃據諦辨明, 於苦集二諦下立遍使.

51) 『大智度論疏』卷21(『大日本續藏經』46, p.882中) “師釋言云. 從見生愛者是及起相生. 從愛生見者據住地相生耳. 此義當釋. 若凡夫則具三倒. 學人既斷見, 故唯有二倒也.”

IV. 나가는 말

본 논문은 혜영의 『대지도론소』에 보이는 『열반경』 인용 경향과 스승의 견해와 말을 구체적으로 분석하여 북토 지도론사의 사상적 특징을 고찰하고자 한 연구이다. 『대지도론소』에는 50여개의 스승의 말(師言, 師解)과 50여개의 ‘해운(解云)’이 발견된다. 이 둘의 연관성은 현재까지의 고찰결과 다음과 같다. 스승의 견해는 전승적 해석을 이어받은 도안과 도안 자신의 독자적인 견해일 가능성이 높지만, ‘解云’은 혜영 혹은 다른 사람의 견해였을 가능성이 높다고 보인다.

『열반경』을 인용하는 사례와 스승의 견해로 보이는 여러 문장들을 검토해 본 결과, 다음과 같은 두 가지 특징이 분명하게 드러난다. 첫째, 지도론사는 반야경의 주석서인 『대지도론』을 반야중관학의 관점에서 해석한다. ‘색즉시공 공즉시색’의 상즉을 해석하는 내용과 『대지도론』 계송의 차안과 피안에 대한 해석에서 이점이 분명하게 확인된다. 둘째, 그러나 『열반경』과 『대지도론』을 함께 중시한 도안의 특성상 반야중관계 중심 용어를 『열반경』, 『승만경』에 의해서 해석하는 경우가 많이 보이고, 나아가 반야와 아리야식을 연관하여 이해하고 있다.

이것은 열반사, 지론사, 삼론가와 같은 여러 논사들과는 확연하게 다른 모습이다. 지도론사는 일찍부터 북조에서 유행한 지론사와 사상적 소통이 많았다고 보인다. 그러나 지론사가 반야를 아리야식과 연관시키지는 않기 때문에, 이것은 지도론사 혹은 도안의 독창적인 해석으로 보아야 할 것이다. 실상반야(實相般若)를 중지로 하는 지도론사이지만, 이러한 경향으로 인해 삼론가와 의 소통은 그다지 쉽지 않았을 것이라고 보인다.

참고문헌

1. 원전류

- 『大智度論疏』(『卍속장경』 87, pp.317上-538下)
- 『大智度論疏』(『大日本續藏經』 46, pp.794上-917中)
- 『大般涅槃經』 卷27(『大正藏』 12, p.524上-中)
- 『大智度論』(『大正藏』 25, pp.57上-756下)
- 『菩薩地持經』 卷7(『大正藏』 30, p.927中)
- 『大乘莊嚴經論』 卷9(『大正藏』 31, p.639中)
- 『妙法蓮華經玄義』 卷4(『大正藏』 33, p.721上)
- 『大般涅槃經集解』 卷54(『大正藏』 37, p.547中)
- 『注維摩詰經』 卷5(『大正藏』 38, pp.372下-373中)
- 『維摩義記』 卷1(『大正藏』 38, p.428下)
- 『維摩經義疏』 卷1(『大正藏』 38, p.912中)
- 『中觀論疏』 卷9(『大正藏』 42, p.140上)
- 『大乘義章』(『大正藏』 44, pp.465上-875下)
- 『大乘玄論』 卷4(『大正藏』 45, p.49中)
- 『歷代三寶紀』 卷12(『大正藏』 49, pp.101下-108下)
- 『續高僧傳』 卷23(『大正藏』 50, pp.628上-630中)
- 『出三藏記集』 卷8(『大正藏』 55, p.57下)

2. 단행본류

- 석법성 역, 『대지도론』, 운주사, 2016.
- 周叔迦, 「大智度論疏」, 『釋家藝文提要』, 『周叔迦佛學論著全集』 제5책, 中華書局, 2006년, pp.1931-1932.
- 여징 著 각소 역, 『중국불교학 강의』, 민족사, 1992, pp.214-220.

3. 논문류

- 吉津宜英의 「慧影の『大智度論疏』をめぐる問題點」, 『印度學佛敎學研究』 16(1), 1967, pp.134-135.
- 조윤경, 「성실학파의 二諦相卽에 대한 사상적 고찰」, 『불교학리뷰』18, 2015, pp.138-139

The Trends of the Dilun Masters' Thoughts in the Northern Dynasties through the Commentary on the Mahāprajñāpāramitāsāstras : With Reference to the Cited Scriptures and the Considerations of “the Master’s Standpoints”

Choi, Euryoung
HK professor
Geumgang University

Shi Daoan (釋道安) of the Northern Zhou (北周) Dynasty, recorded in the *Sequel to the Biographies of Eminent Monks* (續高僧傳), is the teacher of Huiying (慧影) who composed the extant *Commentary on the Dazhidulun* (大智度論疏). Shi Daoan is said to have preached on the Dharma solely upon the basis of the *Nirvana Sutra* and the *Mahā-prajñāpāramitā-sāstra*. The *Exposition of the Dazhidulun* (大智度論解) composed of 24 fascicles, possibly written by him, is not extant; even the *Commentary on the Dazhidulun* is being transmitted partially now. The “master’s words (師言)” or the “master’s understanding (師解),” appearing frequently in the *Commentary*, might be regarded as Daoan’s exposition on the *Dazhidulun* (大智度論). This article purports to analyze these expressions by the “master,” in order to investigate the commentarial traits of the *Mahā-prajñāpāramitā-sāstra* Masters from Northern Dynasties. As it can be surmised by the record that he revered the *Nirvana Sutra*, there are numerous citations of the sutra in the work.

Now, the following traits could be clarified in the citations of the *Nirvana Sutra*. First, there are direct applications of the *Nirvana Sutra* in the commentarial interpretation of the *Prajñāpāramitā-madhyamaka* texts. Second, while the Mahā-

prajñāpāramitā-śāstra Masters (智度論師)’ arguments are different from those of the *Nirvana Sutra* in some aspects, there are citations of the *Nirvana Sutra* in the complementary context for understanding the *Mahā-prajñāpāramitā-śāstra*.

In the analysis of the “master’s words (師言)” or his opinions, there appear such explanations on the basis of Prajñāpāramitā doctrines as to argue from the Prajñāpāramitā-madhyamaka perspective. On the other hand, however, the “master’s understanding (師解)” reveals conspicuous emphasis on the combination of prajñā and ālaya-vijñāna (阿梨耶識) apprehended in the context of the tatāgatagarbha and the Dilun (地論) doctrines. The prajñā of true reality (實相般若) appears to be explained as the pure innate mind (自性清淨心), while ālaya-vijñāna (阿梨耶識) appears to be understood as the true wisdom [眞智=眞證智慧] of the pure innate mind.

Keywords

Shi Daoan, the *Mahā-prajñāpāramitā-śāstra* Masters, Huiying, *Commentary on the Dazhidulun, Nirvana Sutra*, master’s words, master’s understanding, *prajñā* of true reality

2016년 11월 14일 투고
2016년 12월 07일 심사완료
2016년 12월 20일 게재확정

