

# 여래장사상의 중국적 수용과 전개

- 『원각경』과 그 주석서들을 중심으로\* -

조 윤희(전남대 철학과 교수·철학연구교육센터 겸임연구원)

## 1. 들어가는 말

인도에서 여래장사상은 독립적인 학파로 형성되지는 않았지만 중관·유식과 더불어 대승불교의 3대 중심사상으로 일컬어진다. 특히 여래장사상은 중국을 중심으로 한 동아시아불교에 이념적 기반을 제공함으로써, 동아시아 불교의 출발점이자 귀착점이라 할 정도의 비중을 갖게 된다.<sup>1)</sup> 동아시아불교를 정확히 이해하기 위한 핵심적 관건 가운데 하나는 중국에서 여래장사상이 어떻게 수용되었으며, 그것이 이후의 사상 전개에 어떤 의미를 갖는가라는 문제다. 즉 동아시아불교를 정확히 이해하기 위해서는 중국불교의 전개를 여래장사상과의 관련 속에서 심도 있게 고찰할 필요가 있는 것이다.<sup>2)</sup>

---

\* 이 논문은 2004년도 한국학술진흥재단의 지원에 의해 연구되었음.

(KRF-2004-041-A00178)

- 1) 이러한 관점에서 볼 때 최근 일본 학계에서 제기된 여래장사상에 대한 비판적 이해는 여래장사상 자체가 불교적인가 아닌가라는 논의의 차원을 넘어, 기본적으로 이 사상에 이념적 근거를 두고 전개된 동아시아불교의 정체성에 대한 심각한 도전이라는 성격을 갖는다.
- 2) 중국불교의 전개를 여래장사상과의 관련성 속에서 밝히려는 문제의식에서 출발한 연구는 국내의를 막론하고 매우 드물다. 그것은 기존의 연구가 많은 경우 종파 중심의 교리 및 교리사 연구라는 방법론을 택하고 있었기 때문일 것이다. 여래장사상에 대한 본격적인 연구를 시도한 일본의 다카사키 지키도(高崎直道)는 『如來藏思想の形成』,

이같은 문제의식에 따라 이 글에서는 중국에서 여래장사상 수용과 전개  
한 형태를 보여주는 것으로 판단되는 『원각경(大方廣圓覺修多羅了義經)』과  
그 주석서들에 주목해 여래장사상 수용의 특징을 드러내고, 그것이 중국불교  
의 사상적 전개에 갖는 의미를 밝힐 것이다. 『원각경』과 그 주석서들은 중국  
에서 여래장사상이 어떻게 수용되어 이론적·실천적으로 체계화되고 주체화  
되어 가는가를 보여주며, 여기에는 여래장사상에 대한 중국적 이해와 동시에  
새로운 사상전통의 형성을 예고하는 독창적 사유들이 확인되기 때문이다. 여  
래장사상의 수용과 그것을 계기로 형성된 사유전통들의 궤적을 추적하는 과  
정에서 우리는 중국불교에 대한 새로운 사상사적 시각을 정립함과 동시에,  
보다 넓게는 동아시아불교 이해를 위한 하나의 새로운 틀을 확보하게 될 것  
이다.

## 2. 여래장사상의 중국 전래와 전개

불교사에서 여래장사상이 사상사적 일대 전환을 의미한다는 점에는 이론  
의 여지가 없다. 자성청정, 객진번뇌(自性淸淨, 客塵煩惱) 사상을 토대로 해  
서 중생의 성불 가능성을 주장하는 여래장사상은 인간 이해의 새로운 관점  
을 제시하고 있으며, 수행론과 성불론의 관점에서든 새로운 방법론의 등장  
을 촉발했기 때문이다. 여래장사상은 용수(龍樹, 150~250)에게는 알려지지 않  
은 것으로 보아 성립사적으로는 반야·공사상을 중심으로 한 대승불교 제1

---

『如來藏思想 I, II』 등에서 인도 여래장사상의 형성 과정과 구조를 추적함으로써 독  
보적인 위치를 확보했다. 반면 일본의 오가와 히로누키(小川弘貫)는 『中國如來藏思  
想研究』를 통해 한역 경론들과 여러 종파들에 보이는 여래장사상을 소개함으로써 중  
국의 여래장사상에 대한 관심을 환기시켰다. 다만 이 연구는 단편적으로 여러 사례들  
을 소개하는 수준에 그치고 있어 본격적인 연구라고 하기에는 부족하다. 국내의 여래  
장사상 연구는 주로 『기신론』, 원효 등의 연구와 관련한 성과들이 있으나, 학계의 관  
심이 전반적으로 한국불교에 편중되어 있는 상황에서 중국불교 및 중국 여래장사상  
에 대한 성과는 여전히 미흡하다.

기에 이어 등장한 대승불교의 제2기에 속한다. 또 유식설의 논서에 여래장설이 인용되고 있는 것으로 보아 유식설보다 조금 앞선다. 원래 여래장사상은 중관·유식사상과는 계통을 달리하는 것으로 알려지나, 후에는 넓은 의미에서 이들 사상체계 내에 수용되어 전개된다. 또 밀교의 태장계만다라설도 여래장사상과 관련이 있는 것으로 알려진다.<sup>3)</sup>

인도에서 형성된 여래장사상이 중국에 전래되기까지는 그다지 오랜 시간이 소요되지 않았다. 소위 여래장계 경전들이 속속 한역되었기 때문이다. 여래장사상의 중국 전래와 함께 중국불교계는 사상적으로 큰 변화의 계기를 맞게 된다. 여래장사상의 전래를 계기로 새로운 문제들이 등장한 것이다. 중국에서 여래장사상에 대한 해석 및 논의의 전개는 7세기 말에 이르면 사실상 완료된다. 『원각경』은 이 시기에 등장한다. 여기서는 이 시기까지 중국에서 전개된 여래장사상의 내용과 특징에 대해 검토를 시도한다.

### 1) 중국에의 전래

중국불교계에서 여래장·불성의 문제가 처음 화두로 등장하게 된 것은 417년 법현(法顯)에 의해 『열반경(佛說大般泥洹經)』이 번역되면서부터다. 이 경은 원래 뒷날 담무참(曇無讖)에 의해 번역된 『열반경(大般涅槃經)』의 전반부에 해당하는 것으로, 이 경에 의해 중국불교계에서는 불성논쟁이 촉발되었다. 중국인으로 처음 불성사상에 근거해 새로운 성불론을 제기한 사람은 도생(道生, 355~434)이다. 그는 법현 역 『열반경』에 근거해 돈오성불(頓悟成佛), 천제성불(闡提成佛) 등을 주장한 것이다. 도생의 새로운 주장에 대해서는 많은 사람들로부터 격렬한 비판이 있었으나 담무참에 의해 『열반경』이 완역되자 도생의 주장의 정당성이 확인되었다.<sup>4)</sup>

여래장사상의 본격적인 중국 전래는 ‘여래장계 3부경’이라 일컬어지는 『

3) 高田仁覺, 「如来藏思想と密教」, 『講座大乘仏教 6』, (春秋社, 1982).

4) 常磐大定, 『佛性の研究』, 國書刊行會, 1973, 177쪽 이하 참조.

여래장경(如來藏經), 『승만경(勝鬘經)』, 『부증불감경(不增不減經)』 및 『대반열반경』의 번역과 맥을 같이 한다. 경전목록 등에 의하면 『여래장경』은 불타 발타라(佛陀跋陀羅)에 의해 420년에 번역되었으며, 『열반경』은 421년에 완역된 것으로 알려진다. 이들 경전에 의해 ‘모든 중생에게 불성이 있다(一切衆生如來之藏常住不變, 一切衆生悉有佛性)’라는 새로운 이념이 중국에 소개된 것이다.<sup>5)</sup>

한편 인도에서 여래장사상은 유식사상과 결합함으로써 새로운 전개를 보이게 되는데,<sup>6)</sup> 5세기 초 한역된 『능가경(楞伽經)』은 이러한 새로운 내용의 여래장사상을 중국에 소개한 것으로 중요한 의미를 갖는다. 또 이 경전은 선(禪)을 4종류로 분류하는 등, 선에 대한 새로운 이해를 제시하고 있는데, 이 경전이 중국 선불교에서 중시됨으로 인해 선불교의 여래장 수용을 중심으로 한 사상 형성에도 큰 의미를 갖게 된다.

중국에 여래장사상이 좀 더 체계적으로 수용된 것은 남북조 말기 진제(眞誡, 499~569)의 번역과 연구 활동에 의해서다. 특히 사상적으로 『능가경』을 계승한 것으로 알려진 『기신론』은 그의 번역으로 되어있는데, 이 논서의 대유행으로 6세기 중반 이후 중국에서 여래장사상의 전개는 새로운 국면으로 접어들게 된다. 『기신론』을 접한 화엄종의 범장이 ‘여래장연기종(如來藏緣起宗)’을 불교교리상의 하나의 독립된 교설로 내세운 것이 이러한 사실을 상징적으로 보여주고 있다.

## 2) 중국에서의 전개

5) 중국에서는 ‘여래장(如來藏)’과 ‘불성(佛性)’이라는 개념이 같은 의미로 혼용해서 쓰이기도 하지만 일반적으로는 불성이라는 개념이 선호되는데, 이는 여래장계 3부경에서 tathagata-garbha의 번역어인 여래장을 사용한 것에 반해 『열반경』에서 buddha-dhatu의 번역어인 불성을 사용한 것에 유래한다.

6) 유식사상과 여래장사상의 관계에 대해서는 高崎直道, 『如來藏とアーラヤ識』(『講座大乘佛教 6』, 春秋社, 1982) 참조.

중국에 전래된 여래장계 경론들에 대해서는 여러 사상가들에 의해 다양한 해석과 새로운 사상전개가 이루어진다. 여래장계 경론들의 전래 및 사상전개 과정에서 논점이 된 문제들은 불성의 존재론적 근거, 불성의 가치론적 내용과 성격, 성불의 주체와 범위 등 다양하다. 여기서는 중국의 여래장사상 전개사에서 몇 가지 특징적인 내용들만을 검토하도록 한다.

도생의 주장으로 촉발된 일체중생의 실유불성 및 성불 가능성에 대한 논란이 일단락된 육조시대에 이르면 불성의 존재론적 근거를 어디에서 확보할 것인가가 관심사로 등장한다. 이에 대해서는 (중생)심, 아리아식, 진식(眞識), 제1의공(第一義空), 진여 등 다양한 해석이 등장하나, 정영사 혜원(慧遠, 523~92)은 제8식을 여래장으로 해석한다.<sup>7)</sup> 이러한 관점에서 지론종(地論宗)은 여래장사상을 궁극적 진리로 인정하여 자신들의 교학체계 안에 수용해 정식 연기설(淨識緣起說)을 세운다.<sup>8)</sup>

성불의 주체와 범위에 대해서도 다양한 논쟁이 있었으나 현장(玄奘, 602~64)에 의해 신유식이 도입되자, 일성설(一性說)과 오성설(五性說), 일체실유설(一切悉有說)과 일부무성설(一分無性說)로 양분되게 된다. 일부의 사람은 불성이 없기 때문에 성불할 수 없다는 일부무성설을 이론적으로 체계화한 사람은 기(基, 631~82)이며, 이에 대해 영운(靈潤, 7c 초)은 진여불성설(眞如佛性說)의 입장에서 일체중생의 성불을 주장해 기를 비판한다. 이 두 입장을 종합한 사람은 화엄종의 법장(法藏, 643~712)이다. 그는 진여를 여래장으로 해석해 이들의 주장은 각각 진여의 한 측면에 불과하다고 한다.<sup>9)</sup> 즉 그는 시교(始敎)의 오성설과 종교(終敎)의 일성설을 일승원교(一乘圓敎)의 입장에서 종합하며, 오성을 한 개인 안에서의 문제로 처리하는 것이다.

한편 천태종은 매우 실천적인 관점에서 여래장사상을 수용한다. 여래장사

7) 常磐大定, 『仏性の研究』, 國書刊行會, 1973, 199쪽.

8) 石橋眞誠, 「華嚴教學に於ける如來藏思想」, 『印度學佛敎學佛研究』 35-2, 1987.

9) 常磐大定, 『仏性の研究』, 國書刊行會, 1973, 175쪽 이하 참조.

상 수용은 천태종의 사상적 기초를 확립한 것으로 알려진 남악 혜사(慧思, 515~577)에게서 확인된다. 그는 수행론을 전개하는 과정에서 여래장을 자성 청정심, 진실심(眞實心)으로 파악함과 동시에 이를 관하는 것을 좌선의 출발 점으로 설정한다.

좌선하려고 할 때, 먼저 몸(身)의 바탕(本)을 관(觀)해야 한다. 몸의 바탕은 여래장이고, 또 자성청정심이라 이름하며, 진실심이라 이름한다. 안에 있는 것도 아니고, 밖에 있는 것도 아니며, 안과 밖의 중간에 있는 것도 아니다.<sup>10)</sup>

이러한 관점에서 혜사는 또 여래장의 현현을 위한 계와 정의를 실천을 강조한다.

만약 금광 안에 진금(眞金)이 있다고 해도 인연이 갖추어지지 않으면 금은 드러나지 않는다. 중생에게 여래장이 있다고 하더라도 계와 정을 실천하지 않으면 드러나지 않는다.<sup>11)</sup>

천태 지의(智顓, 538~597)는 스승인 혜사를 계승한다. 그는 여래장사상의 관점에서 일심삼관(一心三觀)을 해석함과 동시에 이것이 곧 중도이며 실상(實相)임을 주장한다.

다음으로 인식주관(根)과 인식대상(塵)이 서로 만나 일념의 마음(心)이 일어나면 즉공(卽空)·즉가(卽假)·즉중(卽中)이 된다는 것은 인식주관이나 인식대상 모두 법계이며, 필경공(畢竟空)이며, 여래장이며, 중도라는 것이다.…… 일념은 즉공·즉가·즉중이며, 동시에 필경공이며, 여래장이며, 실상(實相)이라는 것을 반드시 알아야 한다.<sup>12)</sup>

10) 『諸法無諍三昧法門』(『대정장』 46, 628a).

11) 『諸法無諍三昧法門』(『대정장』 46, 630a).

12) 『摩訶止觀』(『대정장』 46, 8c).

인도 대승불교의 사상전개사 내지 경전성립사의 관점에서 볼 때, 여래장사상 및 여래장계 경론은 이른바 ‘화엄성기경(華嚴性起經)’으로 불리는 『여래흥현경(如來興顯經)』, 『보왕여래성기품(寶王如來性起品)』, 『여래출현품(如來出現品)』 등에 뒤이은 것으로 그 영향 하에 있는 것으로 알려진다.<sup>13)</sup> 이렇게 볼 때, 중국의 화엄 사상가들이 여래장사상을 적극적으로 해석해 평가한 것은 지극히 당연한 결과이며 결코 우연이 아니다.<sup>14)</sup> 아울러 중국에서 『화엄경』 해석에 『기신론』 내지 『기신론』의 여래장사상이 중시되어 화엄교학의 기본 이념으로 수용된 것도 같은 맥락에서 볼 수 있을 것이다.

지엄(智嚴, 602~68)과 법장은 지론종 남도파의 사상전통을 계승한 것으로 알려지는데, 이들은 화엄교학의 핵심사상인 ‘성기(性起)’를 여래장·불성의 관점에서 해석함으로써 화엄교학의 교리적 토대를 여래장사상의 수용을 통해 확보한다. 특히 법장은 교판론을 통해 화엄교학의 관점에서 불교의 사상적 의의와 가치를 평가하는 과정에서 『기신론』의 사상에 근거해 여래장사상을 중관·유식으로부터 독립시켜 ‘여래장연기종’으로 규정한다.<sup>15)</sup> 이로써 여래장사상은 마침내 불교사에서 하나의 독립적 사상체제로 인정되기에 이른다. 법장 이후의 중국 화엄사상은 선불교와의 접촉이 강화된다. 정관(澄觀, 738~839)은 교선일치(敎禪一致), 제종융합(諸宗融合)을 시도하며, 이러한 사상적 경향은 종밀(宗密, 780~841)에게서 급속하게 강화된다.

중국의 선종에서도 여래장사상은 강력한 이념적 기반으로 작용한다. 선종에서 여래장사상의 수용은 수대 이후 『능가경』의 유포와 맥을 같이 하는 것으로 보이며, 보리달마(菩提達摩)와 『능가경』과의 관계를 전하는 전설은 선종과 여래장사상의 관련성을 시사하는 것으로 흥미롭다. 홍인(弘忍, 601~

13) 高崎直道, 『如來藏思想 II』, 法藏館, 1989, 70쪽 이하 참조.

14) 高崎直道는 이러한 관점에서 중국 화엄교학의 ‘성기’는 여래장사상의 궁극이며, 화엄교학이야말로 여래장사상을 최대로 평가한 소개자라고 말한다.(高崎直道, 『如來藏思想 II』, 法藏館, 1989, 73쪽)

15) 法藏, 『大乘起信論義記』(『대정장』, 44, 243b).

674)은 여래장계 사상에 깊은 관심을 보이며 이는 신수에게 계승된다. 또 혜능(慧能, 638~712) 이후 선종은 중국적 색채가 한층 강화된다. 혜능의 핵심 사상은 견성(見性)에 있는 것으로 알려지는데, 이때 견성은 견불성(見佛性), 즉 불성을 보는 것, 불성을 깨닫는 것을 내용으로 한다. 자기 내면의 청정한 마음(自性淸淨心)에 대한 깨달음의 요청은 초기불교에 이미 보이는 것으로, 여래장사상이 이 자성청정심의 이념을 토대로 하고 있다는 점에서 혜능의 견성사상은 여래장·불성사상의 전개에 다름아니다. 다만 혜능의 경우 불성은 부처가 될 가능성이나 원인이 아니라 부처 그 자체(buddhata)로 이해되고 있으며, 이는 협의의 인도 여래장사상의 범위를 넘은 것이다.<sup>16)</sup> 혜능의 이같은 이해는 도신, 홍인, 신수 등과도 구별되는 것으로 여기에서 여래장사상의 중국화가 한층 심화되고 있음을 확인할 수 있다.

이상에서 본 것과 같이 여래장사상은 중국의 다양한 사상전통에서 적극적으로 수용되어 중심적 이념으로 자리 잡게 된다. 이러한 현상의 배경에는 진리의 세계와 현실의 세계를 일원적으로 파악하는 진속불이(眞俗不二)의 사유 전통, 낙관적 현세중심주의 등 중국 고유의 이념적·문화적 전통이 크게 작용하고 있는 것으로 추측된다.

### 3. 『원각경』을 통해서 본 여래장사상의 중국적 수용

대승불교는 미혹을 본질로 하는 중생의 상태를 극복해서 깨달음을 본질로 하는 부처가 되는 것을 궁극 이념으로 삼는다. 따라서 중생과 부처, 또는 미

16) 藤田正浩, 「禪宗の見性思想とインド如來藏思想」, 『印度學佛教學研究』 31-1, 1982. 참고로 7세기를 전후해서 중국에서는 소위 선종계 위경으로 분류되는 『금강삼매경』, 『법구경』, 『법왕경』, 『선문경』, 『수능엄경』 등의 위경이 등장하며, 이들 대부분의 경전에는 여래장사상이 확인된다. 특히 『금강삼매경』의 경우 여래장을 성불의 가능성으로서가 아니라 여래 그 자체와 동치하는 사고방식이 보이며, 이는 중국적 색채가 강한 것으로 해석된다.



혹과 깨달음 사이의 단절성과 연속성에 관한 문제는 대승불교 최대의 관심사 가운데 하나다. 여래장사상은 이 문제에 대한 천착의 산물로 등장하여 둘 사이의 연속성에 대한 매우 적극적인 관점을 제시한다. 이같은 관점은 중생과 부처에 대한 이해의 근본적 변화를 의미하며, 동시에 그것은 내용적으로 중생의 본질을 규정하는 미혹 및 부처의 본질을 규정하는 깨달음에 대한 이해의 변화를 의미한다.

초기불교의 이함경전에서는 탐진치 삼독을 번뇌의 대표적인 것으로 들며, 상좌부와 설일체유부 등의 부파불교에서는 이를 보다 세분해서 설한다. 유가행파를 비롯한 대승불교에서도 정치한 번뇌론이 등장하나, 번뇌와 깨달음의 엄격한 구별 의식에 의해 형성된 ‘번뇌의 소멸을 통한 열반의 성취’라는 초기불교 이래의 이해는 약화되는 것으로 보인다. 즉 대승불교에서는 중관학과 등을 중심으로 해서 공의 입장에서 번뇌의 비본질성, 비실체성이 강조되어 이우고 ‘번뇌즉보리’, ‘생사즉열반’이라는 이해가 성립하는 것이다.<sup>17)</sup>

여래장사상의 번뇌론은 번뇌와 열반 내지 미혹의 세계와 깨달음의 세계의 엄격한 구별과 단절에 대한 이같은 인식의 약화 추세를 반영하고 있다. 알려진 바와 같이 심성청정(心性淸淨), 객진번뇌(客塵煩惱) 사상은 초기불교에서도 확인된다.<sup>18)</sup> 다만 여래장계 경론에서는 마음의 청정성과 번뇌의 비본질성에 대한 확신에 근거하여, 본래 마음의 회복을 강조한다.

한편 이 문제와 관련해 7세기 말에서 8세기 초 중국에서 성립된 것으로 보이는 『원각경』은 명확히 대승불교의 공사상과 더불어 여래장사상의 번뇌론을 계승하고 있다.<sup>19)</sup>

무엇을 무명이라 하는가. …… 선남자여, 허공에 실체는 꽃이 없으나 눈병 환

17) 佐々木現順編著, 『煩惱の研究』, 1975, 清水弘文堂, 179쪽.

18) 佐々木現順編著, 『煩惱の研究』, 1975, 清水弘文堂, 190쪽 이하 참조.

19) 조운호, 『동아시아불교와 화엄사상』 2003, 32쪽 이하 참조.

자가 잘못 집착한 것이다. 잘못 집착하기 때문에 다만 이 허공 원래의 모습을 잘못 인식할 뿐 아니라 실제 꽃이 생기는 바탕마저 혼동하게 된다. 이 잘못된 집착으로 말미암아 윤회생사가 있게 된다. 따라서 이를 무명이라 한다.

선남자여, 이 무명이라는 것은 실로 그 본체가 있는 것이 아니니, 마치 꿈을 꾸는 사람이 꿈을 꿀 때에는 그것들이 없다고는 할 수 없지만 꿈을 깨보면 아무 것도 없는 줄을 아는 것과 같다. …… 일체의 중생이 태어남이 없음에도 불구하고 태어남과 죽음에 대해 잘못 이해한다. 그렇기 때문에 설하여 윤회생사라고 말하는 것이다.

선남자여, 여래께서 수행하실 때 원각을 닦는다는 것은 이 허공의 꽃의 본질을 알게 되어, 윤회하지 않고 또한 몸과 마음이 생사를 계속함도 없게 되는 것이니, 이는 지어서 억지로 없게 하는 것이 아니라 본래 없기 때문이다. …… 왜 그런가. 허공의 본성이기 때문이고, 항상 움직이지 않기 때문이며, 여래장의 세계에서는 일어남과 사라짐이 없기 때문이고, 앞과 뒀이 없기 때문이며, 법계의 본질과 같이 끝내 원만하여 시방에 두루하기 때문이다.<sup>20)</sup>

무명은 본체가 없으며, 생사윤회도 마찬가지다. 여래장의 세계에서는 생성과 소멸이 없기 때문이다. 무명과 생사윤회의 실체화는 단지 우리의 잘못된 인식의 소산일 뿐이다. 이것이 『원각경』의 입장이다.

또한 『원각경』은 깨달음이 완전하고 밝기 때문에 마음(心)의 청정함을 드러내고, 마음이 청정하기 때문에 육근, 육진, 십이처, 십팔계, 이십오유, 십력, 사무소외(四無所畏), 사무애지(四無碍智), 불십팔불공법(佛十八不共法), 삼십칠조도품 내지 팔만사천 다라니문이 모두 청정하며, 일신(一身), 다신(多身), 시방의 중생, 일세계(一世界), 다세계(多世界)가 청정함을 설한다.<sup>21)</sup> 이러한 이해 역시 『반야경』을 비롯한 대승경전과 여래장계 경론에서 적극적으로 심성본정설을 받아들여 마음의 공성과 청정성을 마음의 본성(心性)으로 해석해 번뇌의 객진성을 주장함과 동시에 이것을 확대해 일체법의 공성과 청정성을

20) 『원각경』 (『대정장』 17, 913bc).

21) 『원각경』 (『대정장』 17, 914c).

주장하는 것과 맥을 같이하는 것이라 할 수 있다.

불교의 사상적 전개 과정에서 인간관의 변화는 필연적으로 수행론의 변화를 수반한다. 여래장계 사상의 전통에서 수행·성불론은 무엇보다 불성의 자각을 출발점으로 하며, 동시에 번뇌의 비본질성 내지 비실체성의 확신에 근거한 낙관적 태도를 특징으로 한다. 따라서 여래장계 사상의 수행·성불론은 기본적으로 이른바 돈오점수론의 성격을 띠게 된다.

이 문제에 대해 『원각경』은 최종적으로 ‘중생본래성불(衆生本來成佛)’이라는 입장을 취한다.<sup>22)</sup> ‘중생본래성불’이라는 정형화된 술어는 『원각경』에 시기적으로 앞선 문헌에서는 확인되지 않는데,<sup>23)</sup> 경전에서 이 말이 등장하는 맥락은 다음과 같다. 보현(普賢)보살을 향해 붓다가 깨달음의 경지에서는 수행의 단계(漸次)와 수단(方便)이 없다는 내용의 설법이 끝나자, 보안(普眼)보살은 다시 붓다에게 말세의 보살과 중생을 위해 수행의 단계와 수단에 대해 설해줄 것을 요청한다. 그러자 붓다는 여래의 사마타행(奢摩他行)에 의해 계를 지키고 자신의 몸과 마음이 허깨비(幻)와 같다는 사실을 바르게 생각(正念)할 것을 설한다. 그렇게 수행을 지속하면 주객을 포함해 모든 것이 청정한 것으로 인식될 것이며, 이때 비로소 모든 중생은 본래 성불(衆生本來成佛)해 있음을 알게 될 것이라고 말한다.<sup>24)</sup>

『원각경』에 보이는 성불론은 선종을 중심으로 한 당시의 사상적 상황 속에서 검토할 필요가 있다. 선종문헌인 『증도가』와 『전법보기』에 ‘원각’이라는 개념이 등장하며, 따라서 이들 문헌과 『원각경』의 내용적 영향 관계나 등장 시기의 전후 관계 등은 정확히 알 수 없으나 선불교를 중심으로 한 당시의 사상적 상황과 『원각경』의 관련성은 충분히 유추 가능하다. 또 8세기 초

22) 『원각경』 (『대정장』 17, 915a).

23) 『원각경』의 등장 이후, 선종의 문헌을 비롯해 동아시아에서 널리 ‘본래성불’이라는 말이 사용되나 이것들은 대부분 직간접적으로 『원각경』에 유래하는 것일 가능성이 높다.

24) 『원각경』 (『대정장』 17, 915a).

는 중국 선종에서 돈점논쟁이 치열하게 전개되던 시기이기 때문이다.<sup>25)</sup> 다만 『원각경』의 ‘중생본래성불’의 이념이 기본적으로 대승불교의 인간 이해를 계승하고 있으며, 여래장사상을 적극적으로 해석하여 발전시킨 형태라는 점에는 의심의 여지가 없다. 이러한 사실은 『원각경』 스스로 이 경전의 별칭으로 ‘여래장자성차별경(如來藏自性差別經)’이라는 명명을 들고 있는 것에서도 확인된다.<sup>26)</sup>

『원각경』의 수행·성불론 역시 돈오점수(頓悟漸修)적 입장을 견지하고 있는 것으로 보인다. 이러한 사실은 이 경전의 전체 구성과 내용 전개에서도 확인된다. 『원각경』은 돈오와 점수의 융합적 입장에서 ‘원각’의 성취에 돈오와 점수의 두 가지 방법을 인정하고 있기 때문이다.<sup>27)</sup>

#### 4. 『원각경』 주석서들을 통해 본 여래장사상의 중국적 전개

『원각경』에 대한 주석서는 현존하는 것만 20여종에 이른다. 이것들은 시대적으로는 당대에서 청대까지 걸쳐있으며, 사상적으로는 화엄, 천태, 정토, 선 등 다양한 계통을 배경으로 하고 있다. 따라서 이들 주석서는 여래장사상이 중국에서 어떻게 수용되어 전개되는가를 보여주는 귀중한 자료다. 그 가운데 특히 종밀의 방대한 주석서들은 그 자체의 내용적 심도에 있어서는 물론 이후의 『원각경』 해석사에 있어서도 절대적인 의미를 갖는다. 여기서는 종밀의 주석서를 중심으로 여래장사상의 중국적 이해와 전개의 한 사례를 살펴보도록 한다.

여래장사상에 대한 종밀의 기본적인 이해는 『원각경』 「문수보살장」에 나

25) 曹潤鎬, 『宗密の円覺思想と近世中國仏教』, 中部日本教育文化會, 2003, 55쪽 이하 참조.

26) 『원각경』 (『대정장』 17, 921c).

27) 曹潤鎬, 『宗密の円覺思想と近世中國仏教』, 中部日本教育文化會, 2003, 52쪽 이하 참조.

오는 ‘여래장’이라는 개념을 설명하는 부분에서 상세하게 드러난다. 즉 종밀은 『圓覺經大疏』와 『圓覺經大疏鈔』에서 여래장을 석명(釋名), 출체(出體), 종류(種類), 행상(行相), 업용(業用), 권신(勸信)의 여섯 가지 관점에서 설명한다. 여기서 종밀은 ‘여래장’ 개념의 의미와 그것의 본질, 종류, 수행론, 작용, 믿음의 중요성 등에 대해 『보성론』, 『여래장경』, 『승만경』, 『기신론』, 『능가경』, 『밀엄경』은 물론 『십지경』, 『화엄경』, 『반야경』 등을 논거로 여래장사상에 대해 전체적으로 소개한다.<sup>28)</sup> 종밀의 여래장 이해는 인용된 경론의 종류에서는 물론 내용에서도 근현대 학계에 의해 밝혀진 내용에 결코 부족하지 않은 매우 정확하고 체계적인 것이다. 중국불교계에서 이처럼 체계적이고 종합적인 설명의 사례 역시 많지 않다. 종밀의 여래장 이해는 그의 『원각경』 해석에서 보다 명확히 드러난다.

종밀은 ‘재전위(在纏位)의 법신(法身)’이라는 여래장의 이념을 ‘재전위의 원각’으로 해석하고, 이것이 바로 우리의 마음 즉 중생심이라고 한다.

마음(心)은 여래장이며, 마음은 즉 원각(圓覺)이 번뇌에 뒤덮여 있는 상태(在纏)의 이름이다. …… 『기신론』에서는 중생에게 대승에 대한 믿음의 뿌리를 일으키기 위해 범부의 계위의 관점에서 이 원각을 이룸하여 중생심이라 한다.<sup>29)</sup>

동시에 이 여래장 즉 원각은 깨달음의 본성이며 중생의 본체로서 ‘어떤 한 중생도 원각을 갖추고 있지 않은 사람은 없다.’<sup>30)</sup> 또한 이것은 ‘법신(法身)’으로서 다양한 차별적 세계는 모두 이것의 전개이다.

원각은 자성을 지키지 않고 연에 따라 여러 차별적인 성품(性)을 이룬다. 여

28) 『圓覺經大疏』, 『大日本續藏經』 1-14-2, 135a~136d; 『圓覺經大疏鈔』, 『大日本續藏經』 1-14-4, 323d~328a.

29) 『圓覺經大疏』, 『大日本續藏經』 1-14-2, 120c.

30) 『圓覺經大疏』, 『大日本續藏經』 1-14-2, 130b.

러 성품(性)이 일어날(起) 때 깨달음의 성품(覺性)을 온전히(全) 하여 일어나므로 법신(法身)이다.<sup>31)</sup>

여래장사상은 중생에 있어 불성의 본래성과 번뇌의 객진성이라는 기본 이념에서 출발한다. 이러한 이념은 종필의 『원각경』 해석에 그대로 원용된다. 즉 원각=불성의 본유성에 의해 깨달음의 근거와 가능성이 주장되는 것이다.

원각의 본유(本有)성과 무명의 본무(本無)성을 단박에 믿어(頓信) 생사를 단박에 벗어나는 것을 진정(眞正)이라 한다.<sup>32)</sup>

일체의 중생에게는 모두 본래 불성이 있다. 따라서 단지 『원각경』의 교설을 듣기만 해도 유익함이 있다. 즉 과거세에 쌓은 자질이 깊은 사람은 깨달을 것이며, 얕은 사람은 믿고 이해할 것이며, 전혀 과거세에 씨앗을 뿌리지 않은 사람도 또한 모두 완전하고 빨리 깨달을 수 있는 씨앗의 성품(圓頓種性)을 훈습해 이를 것이다.<sup>33)</sup>

여래장사상이 중국에 전래된 이후 성불 가능한 사람의 범위를 둘러싼 논쟁은 다양한 방식으로 전개되어 왔으나 화엄종에서는 기본적으로 일승원교의 입장에서 일천제를 포함한 일체중생의 성불을 인정한다. 종필 역시 법장, 징관 등을 계승한다.

여러 범부와 외도의 일천제(一闡提)에게 모두 불성이 있다. 지금은 비록 믿지 않더라도 나중에는 반드시 깨달음에 들 것이다.<sup>34)</sup>

사상사적인 관점에서 볼 때, 『원각경』 주석서에 나타난 종필의 여래장사

31) 『圓覺經大疏』, 『大日本續藏經』 1-14-2, 169d.

32) 『圓覺經大疏』, 『大日本續藏經』 1-14-2, 127d.

33) 『圓覺經大疏』, 『大日本續藏經』 1-14-2, 117d.

34) 『圓覺經大疏鈔』, 『大日本續藏經』 1-14-3, 268d.

상 이해는 몇 가지 점에서 주목된다. 첫 번째는 법장이 제창한 여래장연기종의 이념을 계승·발전시켰다는 것이다. 종밀은 우선 ‘여래장연기’라는 개념에 대한 해석을 시도해 그것은 내용적으로 법신 그 자체와 생멸연기라는 두 측면을 모두 갖추고 있는 것으로 규정한다.

첫 번째는 중생의 모습(相)이 다한 상태로 이는 오직 법신 그 자체의 세계이다. …… 두 번째는 법신이 연기한 것으로 이는 전적으로 중생의 세계이다.<sup>35)</sup>

여래장연기종을 법신 그 자체의 세계와 그것의 수연(隨緣)의 세계를 동시에 설하는 교설로 해석하는 종밀의 이해가 『기신론』의 심진여문과 심생멸문이라는 일심이문(一心二門)의 사상에 토대한 것임은 쉽게 추측할 수 있다. 『기신론』에 대한 종밀의 사상적 경도는 『원각경』의 교설을 거의 『기신론』의 여래장사상과 중첩시켜 해석하는 그의 태도에서도 확인되는데,<sup>36)</sup> 이러한 관점에서 종밀은 『원각경』을 ‘여래장연기종’의 교설로 분류하고 『원각경』이야말로 여래장연기종을 대표하는 경전이라 한다.<sup>37)</sup> 여기서 주목되는 것은 『기신론』의 사상을 토대로 법장이 구축한 여래장연기종의 이념을 그가 충실히 계승함과 동시에 여래장연기종이 중국인에 의해 친술된 『원각경』의 내용적 수용을 거쳐 중국불교사상사에서 명실상부한 위상을 갖게 되었다는 것이다.

두 번째는 화엄교학의 사상적 변용과 관련된 것이다. 여래장사상은 법장에 의해서 『화엄경』 해석에 원용되어 화엄교학의 이념적 토대를 이루게 되며, 종밀에 이르러서는 『원각경』 해석에 원용되어 그의 교학체계의 골격을 형성하게 된다. 또 종밀은 『원각경』을 『화엄경』을 중심으로 하는 원교(圓敎)

35) 『圓覺經大疏』, 『大日本續藏經』 1-14-2, 119a.

36) 종밀은 『원각경』의 별칭인 ‘여래장자성차별’을 해석해, ‘여래장은 즉 『기신론』의 일심으로 ‘자성’은 즉 진여이며 ‘차별’은 즉 생멸이다. 『기신론』과 이름은 비록 다르지만 내용은 완전히 같다’라고 한다.(『圓覺經大疏鈔』, 『大日本續藏經』 1-14-3, 265c)

37) 『圓覺經大疏』, 『大日本續藏經』 1-14-2, 119a.

에 편입시켜 법성종(法性宗)으로 종합한다.<sup>38)</sup> 여래장사상을 축으로 해서 『화엄경』, 『기신론』, 『원각경』은 법성종이라는 하나의 이념체계로 해석되어 정형화되는 것이다.

한편 종필은 법계와 여래장의 의미를 구별하고 『원각경』의 핵심적 이념(宗趣)을 여래장연기종에 배속시킨다.<sup>39)</sup> 이것은 종필 자신의 이념적 지향이 법계연기(法界緣起)에서 여래장연기로 옮겨가고 있음을 의미하며, 이것은 동시에 중국화엄교학의 일종의 사상적 변용을 의미한다. 아울러 여래장연기설이 여래장의 관념을 전제로 해서 미오염정(迷悟染淨)·선악미추(善惡美醜)가 혼재하는 중생의 세계를 적극적으로 설명하는 것이라고 볼 때, 종필의 이같은 이해는 연기 또는 세계를 보다 주체적으로 파악하려는 태도를 보여주는 것이라 할 수 있다.

세 번째는 사상사적인 면에서 『원각경』의 여래장적 해석을 축으로 화엄교학의 전통을 계승함과 동시에 선불교에의 가교를 마련하고 있다는 점이다. 이는 종필이 『원각경』의 여래장적 해석에 선불교의 이념을 수용하고 있다는 사실에서 확인된다. 종필은 여래장의 덕목인 상락아정(常樂我淨)을 일심=원각으로 해석하고 다시 이를 혜능의 계보에 속하는 신회(神會)의 심적이지(心寂而知)의 이념으로 설명하는 것이다.

상락아정은 부처의 덕목으로 일심에 뿌리를 둔다. …… 일심을 닦음으로써 도를 이룬다. …… 다만 이 일심은 마음이 고요(寂)하면서도 아는 것(知)으로 이것을 원각이라 이름 한다.<sup>40)</sup>

선불교 이념의 수용을 통한 종필의 여래장사상 해석은 그가 여래장을 『선원제전집도서』에서 선의 근원으로 설정한 진성(眞性)과 동일시하고 있는 사

38) 『圓覺經大疏』, 『大日本續藏經』 1-14-2, 114~5.

39) 『圓覺經大疏』, 『大日本續藏經』 1-14-2, 109a.

40) 『圓覺經大疏』, 『大日本續藏經』 1-14-2, 108d.



실에서도 확인된다.<sup>41)</sup> 이렇게 볼 때, 종밀에 있어 여래장적으로 해석된 『원각경』의 교설은 사실 교와 선의 이념적 동질성을 주장하는 교선일치론(敎禪一致論)의 이념적 근거가 되고 있으며, 이는 그가 『원각경』의 여래장적 해석을 축으로 선불교와의 접목을 시도한 것으로 볼 수 있다.

아울러 당말 이후 중국불교계는 급속하게 선불교를 중심으로 재편되는 양상이 전개되는데, 이 과정에서 종밀의 『원각경』 이해는 당대의 배휴(裴休), 송대의 여산(如山), 행정(行霆), 청원(淸遠), 주기(周琪), 명대의 덕청(德淸), 청대의 홍려(弘麗) 등 선종의 여러 사상가들의 『원각경』 연구에 직간접적으로 계승된다. 동시에 『종경록』, 『대혜선사어록』, 『천동굉지선사어록』 등에 의하면 『원각경』은 송대 이후 선종의 문헌에 널리 수용되어 연수(延壽), 종고(宗杲), 굉지(宏智)를 비롯한 선사들의 사상형성에 크게 영향을 끼친 것으로 알려진다.<sup>42)</sup>

## 5. 맺는 말

중생과 부처의 근본적 동질성을 주장해 모든 사람의 성불 가능성을 보장하는 여래장사상은 사람들에게 정신적 안도감과 희망을 주고 불교의 대중화에 크게 기여했다. 이 연구는 여래장사상의 중국 전래와 사상적 전개 과정에 초점을 맞추어 분석함으로써 중국불교 이해의 새로운 틀을 확보해 보려는 의도에서 시작되었다. 그 결과 몇 가지 의미 있는 내용들을 확인할 수 있었다. 먼저 5세기 초 여래장계 경론들의 한역을 통해 전래된 여래장사상은 중국불교계 내부에 커다란 반향을 일으켰으며, 이후 중국의 불교계는 급속하게 여래장사상을 이념적 축으로 하여 전개된다는 사실이다. 지론종을 비롯해 천

41) 宗密, 『禪源諸詮集都序』(『大正藏』 48, 399ab).

42) 조윤희, 『동아시아불교와 화엄사상』, 초롱, 2003, 44-52쪽 참조.

태, 화엄, 선 등의 중국의 대표적인 사상전통은 예외 없이 여래장사상을 사상 체계의 핵심에 위치시키고 있으며, 마침내 여래장사상은 중국에서 ‘여래장연기종’으로 독립하기에까지 이르는 것이다.

다음으로 7세기 말에서 8세기 초경에 중국에서 찬술된 『원각경』은 당시의 여래장사상의 전개상황을 반영하고 있으며, ‘중생본래성불’ 등 보다 급진적인 형태의 이념을 제시하고 있다는 것이다. 특히 이러한 이념은 종밀에 의해 보다 주체적으로 해석되고 전개된다. 중국의 화엄교학 및 선불교의 전통 속에서 여래장사상이 어떻게 수용되어 이들 사상체계의 전개에 작용하고 있는가에 대해서는 보다 섬세한 논의가 필요하다. 다만 『화엄경』의 여래장적 해석과 바로 이러한 과정을 통해 형성된 화엄사상이 종밀의 『원각경』 해석에 계승되며, 그는 다시 이것을 선불교에 접목시키려 시도한다. 즉 『원각경』 주석서들에 나타난 종밀의 여래장사상 이해는 화엄교학의 전통을 계승함과 동시에 이를 이후의 선불교 전개에 발전적으로 접목시키고 있다는 점에서 사상사적으로 중요한 의미를 갖는다고 할 수 있다.

## 주제어

여래장(Tathāgata-garbha), 여래장연기종(Ru-lai-zang-yuan-qi-zong), 불성(buddhatā), 원각(Complete enlightenment), 원각경(Complete Enlightenment Sūtra), 종밀(Tsung-mi), 중생본래성불(All beings in itself are Buddha)

## The Chinese Way of Reception and Development of the Tathāgata-garbha Theory

Cho, Yoon-Ho(Chonnam Univ.)

This study aims to make the new way for understanding Chinese Buddhism by examining the Chinese Way of Reception and Development of the Tathāgata-garbha Theory. As a result of this study, it could be confirmed like the following. The Tathāgata-garbha Theory which was transmitted through a Chinese translation, in the early 5th century, of the books of the Tathāgata-garbha caused a great sensation on Chinese Buddhism inside. At the same time, afterwards Chinese Buddhism was developed taking the Tathāgata-garbha Theory as an axis. T'ien-t'ai School, Hua-yen School, Ch'an School as well as Ti-lun School all takes the Tathāgata-garbha Theory as the core of their theory, and the Tathāgata-garbha Theory finally comes to be independent as the 'Ru-lai-zang-yuan-qi-zong(如來藏緣起宗)'.

*Complete Enlightenment Sūtra(圓覺經)* which was formed from about in the late 7th century to in the early 8th century shows the situation of the Tathāgata-garbha Theory's development, and presents a more radical ideal of that 'All beings in itself are Buddha(衆生本來成佛)'. Especially this ideal is understood more subjectively by Tsung-mi(宗密). It needs to discuss more deeply

how the Tathāgata-garbha Theory is received in the tradition of Chinese Hua-yen Theory and Ch'an Buddhism. Hua-yen Theory, however, which is formed through interpretating *Hua-yen Sūtra*(華嚴經) in the point of view of the Tathāgata-garbha is succeeded to the *Complete Enlightenment Sūtra* interpretation of Tsung-mi, and he tries to combine this with Ch'an Buddhism. That is to say, the Tathāgata-garbha Theory interpretation of Tsung-mi which is shown in the books for him annotating *Complete Enlightenment Sūtra* has the considerable meaning in that it succeeds to the tradition of Hua-yen Theory, and furthermore combines this with Ch'an Buddhism.