

중국초기불교의 佛性사상*

—『大般涅槃經集解』를 중심으로

하유진

금강대학교 불교문화연구소 HK연구교수

1. 들어가며
2. 『涅槃經』과 道生의 佛性義
3. 道生의 當果佛性論 : 本有說
4. 佛性에 대한 因果적 해석 : 因, 因因, 果, 果果
5. 나가는 말

* 본 논문은 2007년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(KRF-2007-361-AM0046).

요약문

불성사상은 초기 중국불교의 역사적 전개에서 매우 중요한 위치를 차지하는 개념이다. 晉宋 교체기에 이르러 중국불교의 사상적 관심은 『般若經』 중심의 般若中觀學에서 『涅槃經』 중심의 涅槃佛性論으로 전환하였으며, 이후 불성에 대한 논의는 자연히 어떻게 성불할 것인가의 실천수행론과 맞물려 전개되었다. 구체적인 수행방법에 대한 논의에 앞서 먼저 성불론의 이론적 토대로서 불성의 근거에 대한 논의가 활발하게 진행되었다.

『涅槃經』에 대한 南朝 시대 涅槃師들의 주석 모음집인 『大般涅槃經集解』에서는 佛性에 대한 논의가 집중적으로 다루어지고 있다. 따라서 『涅槃經』 및 『集解』는 중국불교 초기의 佛性사상을 이해하는 데 매우 중요한 자료가 된다. 『涅槃經』에서는 성불의 가능성에 대한 논의의 일환으로 불성에 대한 因果적 해석이 전개되었으며, 불성에 대하여 기본적으로 因, 因因, 果, 果果의 네 가지로 파악하였다. 『集解』에서는 불성을 두 종류의 因으로써 설명하였는데, 正因과 緣因, 生因과 了因, 正因과 了因, 緣因과 了因이 그것이다. 이 가운데 正因과 緣因이 2종 因의

기본이 된다. 본 논문에서는 正因佛性和 緣因佛性을 중심으로 『集解』에 나타난 열반사들의 불성의에 대해 살펴보았다.

주제어

佛性, 涅槃, 道生, 因果, 正因

1. 들어가며

중국 초기불교에서 불성 개념에 대한 관심은 『涅槃經』의 번역작업과 밀접한 연관이 있다. 『涅槃經』에 대한 대표적인 漢譯本으로는, ① 東晉의 法顯·佛跋陀羅가 함께 번역한 六卷『佛說大般泥洹經』(418년), ② 智猛이 번역한 二十卷『般泥洹經』(404-424년), ③ 北涼의 曇無讖이 번역한 四十卷『大般涅槃經』(北本『涅槃經』, 421년), ④ 慧嚴·慧觀·謝靈運 등이 北本『涅槃經』의 前半部를 六卷『大般泥洹經』과 대조하여 수정한 三十六卷『大般涅槃經』(南本『涅槃經』), ⑤ 唐代의 若那跋陀羅·會寧이 함께 번역한 『大般涅槃經後分』 등이 있다.

이 가운데 대표적인 것이 南本『大般涅槃經』이며, 元嘉7년(430) 北本『涅槃經』이 중국 남쪽지역에 소개된 이래로 『涅槃經』에 대한 수정작업이 시작되었다. 北本과 南本을 비교해 보면, 南本은 『涅槃經』을 새로 번역한 것이 아니라 北本の 수정본이다. 따라서 양本の 내용은 크게 다르지 않으며, 다만 南本의 경우 品名, 品目이 北本에 비해 좀더 세

분화 되어 있고,¹⁾ 文字의 교정을 가하였으며, 읽기 쉽게 문장을 다듬었다. 이런 이유로 南本은 중국에서 北本에 비해 더욱 유행하였다.

『大般涅槃經集解』(이하 『集解』로 약칭)는 71卷 25品으로 이루어져 있으며, 현존하는 『涅槃經』 주석서 가운데 가장 오래된 것이다. 『集解』는 梁나라 天監8년(509)에 武帝(재위 502-549)의 勅命에 의하여 寶亮(444-509)이 『大般涅槃經』36卷(南本)에 대한 당시의 여러 주석가들의 주석을 집성하여 찬술한 것으로 알려져 있다. 『高僧傳』卷8 『寶亮傳』을 보면, 天監 8년초 寶亮이 勅命으로 『涅槃義疏』十餘萬言을 편찬하였다고 되어 있으며,²⁾ 『集解』에 실린 梁武帝의 序言에는 天監8년 5월 8일 寶亮에게 勅命을 내려 『大涅槃義疏』를 편찬하도록 하여 9월 20일 마친 것으로 되어 있다.³⁾

『涅槃經』에 대한 南朝 시대 涅槃師들의 주석 모음집인 『集解』는 南本을 바탕으로 한 것으로 알려져 있으며, 『集解』 안에서는 불성에 대한 논의가 집중적으로 다루어지고 있다. 따라서 『涅槃經』 및 『集解』는 중국불교 초기의 불성사상을 이해하는 데 매우 중요한 자료가 된다.

『集解』가 지닌 이러한 중요성에도 불구하고 이와 관련된 연구성과는 그리 많지 않은 편이다. 문헌적 연구로는 湯用彤, 常盤大定, 布施浩岳, 橫超慧日 등의 저작이 있으며, 사상적 연구로는 菅野博史, 小川弘貫 등의 몇몇 기초적 연구논문이 있으나, 이후의 본격적인 연구는 이

1) 이를테면 北本の 「壽命品」은 南本에서 「序品」, 「純陀品」, 「哀嘆品」, 「長壽品」으로 세분되었으며, 北本の 「如來性品」은 南本에서 「四相品」, 「四依品」, 「邪正品」, 「四諦品」, 「四倒品」, 「如來性品」, 「文字品」, 「鳥喩品」, 「月喩品」, 「菩薩品」으로 세분되었다.

2) 天監八年初勅亮撰涅槃義疏十餘萬言.(『高僧傳』卷8, 大正藏50, 381下)

3) 보다 자세한 내용은 하유진, 『『大般涅槃經集解』「如來性品」에 대한 譯註 I』, 『불교학리뷰』11호(2012)에 실린 解題 부분을 참조.

루어지지 않고 있다.⁴⁾

『集解』의 불성사상과 관련하여 본 논문에서는 다음의 몇 가지 사항에 주목하여 논의를 진행하고자 한다. 첫째, 불성에 대한 中道적 해석을 통해 당시의 불성의가 般若中觀 사상을 기반으로 하였음을 확인할 수 있다. 이에 대해서는 道生の 견해를 중심으로 살펴볼 것이다. 둘째, 『涅槃經』에서는 불성에 대한 因果적 해석이 두드러진다. 이와 관련하여, 『集解』 「獅子吼品」에서는 불성에 대하여 因, 因因, 果, 果果의 네 종류로써 설명하고 있다. 『集解』에는 이에 대한 해석이 道生(355?-434), 僧亮(?-泰始年間(466-471)卒), 僧宗(438-496), 寶亮(444-509)의 견해를 중심으로 실려 있다. 본 논문에서는 이들의 견해를 바탕으로 『集解』에 나타난 불성에 대한 因果적 해석에 대해 살펴보고자 한다.

『集解』에 등장하는 涅槃師들 가운데 道生은 가장 이른 시기에 활동한 불교학자이며, 『涅槃經』을 둘러싼 여러 가지 논의를 촉발시킨 장본인으로도 잘 알려져 있다. 그의 저술로 알려진 一闡提成佛論⁵⁾이나 佛性當有論⁶⁾ 등은 비록 지금 전하지는 않으나, 당시 중국 불교계의 사상적 흐름을 般若中觀學에서 涅槃佛性學으로 전환시키는 계기를 마련하였다. 그러므로 『集解』에 등장하는 涅槃師들의 불성의를 이해하기 위

4) 湯用彤, 『漢魏兩晉南北朝佛教史』(1997); 常盤大定, 『佛性の研究』(昭和5); 布施浩岳, 『涅槃宗之研究』(昭和48); 橫超慧日, 『中國佛教の研究』第三(昭和54); 小川弘貫, 『中國如來藏思想研究』(昭和51); 菅野博史, 『南北朝隋代の中國佛教思想研究』(2012).

5) 『三論遊意義』, 大正藏45, 122中5-8.

6) 『高僧傳』에 전하는 논문의 제목이 '佛性當有論'이라는 점에서(『高僧傳』「竺道生傳」, 大正藏50, 366下18-19) 道生の 佛性論을 始有說로 추측할 수도 있으나, 전해지는 글들을 통해보면 道生은 本有說을 주장한 것으로 파악된다.

하여 먼저 『涅槃經』의 불성의 및 道生の 불성의에 대해 살펴보겠다.

2. 『涅槃經』과 道生の 佛性義

『涅槃經』에서 불성은 대체로 梵語 buddhadhātu의 번역어로 볼 수 있다. dhātu는 古漢譯에서는 '界', '因', '種族'등으로 번역되므로, 불성의 원어인 buddhadhātu는 佛의 領域, 佛의 成分, 佛의 因 등으로 이해될 수 있다. 즉 불성이란 佛의 性品이라는 뜻이다. 『涅槃經』에서는 불성의 동의어로 如來藏, 如來(之)性, 如來秘藏 등의 용어가 사용된다. 如來藏이라는 단어를 가장 먼저 사용한 경전으로 알려진 『如來藏經』을 참고할 때, 如來藏은 梵語 tathāgatagarbha의 번역어로 볼 수 있다. garbha는 태아의 의미이며, tathāgatagarbha는 태아 상태에 있는 如來라는 의미이다. 따라서 '一切衆生有如來藏'이란 일체중생이 如來의 태아를 간직하고 있다는 뜻이며, 중생은 잠재적 如來로서, 성불의 성질을 지니고 있다는 것이다.

불성의 의미를 설명하기 위한 교리상의 개념으로는 第一義空,⁷⁾ 中道,⁸⁾ 一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提中道種子,⁹⁾ 中道之法,¹⁰⁾ 觀智,¹¹⁾

7) 佛性者名第一義空.(『大般涅槃經』, 大正藏12, 767下18-19)

8) 中道者名爲佛性.(같은 곳, 767下24-25)

9) 佛性者, 即是一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提中道種子.(같은 곳, 768上8-9)

10) 中道之法名爲佛性.(같은 곳, 768上21)

11) 無常無斷乃名中道. 無常無斷即是觀照十二緣智. 如是觀智是名佛性.(같은 곳, 768中4-6)

十二因緣,¹²⁾ 佛,¹³⁾ 如來,¹⁴⁾ 一乘¹⁵⁾ 등이 사용되고 있다. 불성이란 대체로 空, 中道, 十二因緣의 이치 및 그러한 이치를 觀照하는 智慧의 의미로 파악됨을 알 수 있다. 이밖에도 불성은 실천수행의 측면에서 보았을 때, 首楞嚴三昧,¹⁶⁾ 十力四無所畏大悲三念處,¹⁷⁾ 色受想行識,¹⁸⁾ 大慈大悲,¹⁹⁾ 大喜大捨,²⁰⁾ 大信心²¹⁾ 등으로도 해석된다.

『涅槃經』의 불성 사상은 경전의 전반부와 후반부에 걸쳐 내용상으로 약간의 차이가 있다. 『涅槃經』 전반부에서는 중생이 불성을 지니고 있다는 점을 강조하여 불성을 常과 我로 해석하고, 無常, 즉 無我的 설보다 『涅槃經』의 我가 더욱 뛰어난 가르침이라는 점을 강조한다.²²⁾ 반면 경전의 후반부로 갈수록 『般若經』의 영향으로 有無雙遣의 형식을 통해서 空性으로서의 불성에 대해 설명하는 내용이 두드러진다.²³⁾

道生이 활동하던 당시의 我개념에 대한 이해의 추이는 『涅槃經』에서 나타나는 교리상의 변화와 비슷한 양상으로 전개된다. 이러한 상황

은 당시의 경전 번역이 小乘經典-大乘般若經-涅槃經의 순으로 이루어진 것과도 관련이 있다. 道生은 현상적 我가 假有의 존재이기 때문에 그 속에는 참된 我가 없다, 따라서 空하다라고 無我說을 설명하였다. 이는 無我에 대한 緣起적 해석이다. 그런데 無我란 다음의 사실 또한 의미하고 있다. 『維摩經』 「弟子品」에는, “我와 無我が 둘이 아니라는 것이 無我的 의미이다.”²⁴⁾ 라는 구절이 있는데, 이는 無我에 대한 中道적 견해이다.²⁵⁾ 이에 대하여 道生은, “無我란 본래 生死중의 我가 없다는 것이지 佛性我가 없다는 것이 아니다.”²⁶⁾ 라고 말함으로써 경문의 無我를 윤회하는 自我에 대한 부정으로 해석하고 我를 佛性我로 해석하였다. 따라서 我와 無我が不二라는 것은 道生의 해석에 따르면 생사윤회하는 我와 불성으로서의 我가 둘이 아닌 하나라는 것이 된다. 다시 말해서 번뇌에 쌓인 인간존재의 無常성을 지칭하는 無我和 성불의 가능성을 잉태한 부처와 같은 존재로서의 佛性我는 인간 속에 내재되어 있는 眞과 俗의 두 가지 측면이다.

道生이 생존했을 당시에는 眞我和 無我 및 神我的 의미에 대한 서로 다른 의견이 끊이지 않았다.²⁷⁾ 道生은 眞我, 즉 佛性我和 無我が 결코

12) 十二因緣名爲佛性.(같은 곳, 768中11-12)

13) 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.(같은 곳, 768下9-11)

14) 佛性者名爲如來.(같은 곳, 802下23-24)

15) 一乘者名爲佛性.(같은 곳, 769上26)

16) 같은 곳, 769中1-2.

17) 같은 곳, 770上19-20.

18) 같은 곳, 802上24-中20.

19) 같은 곳, 802下20.

20) 같은 곳, 802下24.

21) 같은 곳, 802下28.

22) 譬如女人爲其子故以苦味塗乳. 如來亦爾. 爲修空故說言諸法悉無有我. 如彼女人淨洗乳已而喚其子欲令還服. 我今亦爾說如來藏.(『大般涅槃經』 「如來性品」, 大正藏12, 648下12-15)

23) 佛性無生無滅無去無來. 非過去非未來非現在. 非因所作非無因作. 非作非作者. 非相非無相. 非有名非無名. 非名非色. 非長非短.(『大般涅槃經』 「聖行品」, 大正藏12, 687中13-17)

24) 於我無我而不二, 是無我義.(『注維摩經』卷3, 大正藏38, 354中)

25) 이 구절에 대하여 僧肇는 不二的 의미를 해석하면서 無我에 집착하여 無我が 있다고 여기는 小乘과 無我에 대한 양극단의 견해를 넘어선 대승의 無我를 대비하고 있다. : “소승은 我에 감혀 있는 것을 번뇌로 여기기 때문에 無我를 보존한다. 無我が 이미 보존되므로 我에 대하여 둘이 된다. 옳고 그름이 모두 가지런하다고 보는 대승의 취치에서는 둘이 다르지 않다는 것이 無我的 뜻이다. 小乘以封我爲累, 故存於無我. 無我既存, 則於我爲二. 大乘是非齊旨, 二者不殊, 爲無我義也.”(『注維摩經』卷3, 大正藏38, 354中)

26) 無我本無生死中我. 非不有佛性我也.(『注維摩經』卷3, 大正藏38, 354中)

27) 이점에 대해서는 宗性의 『名僧傳抄』卷13에 잘 나와 있다. : “또 神我が 없음에 대해 묻는다. ‘경에서 말하기를, 外道の 我에 대한 망령된 견해를 일컬어 邪倒라고 하였다. 지금 불성이 곧 我임을 밝히니 이를 正見이라고 한다. 외도가 邪見이 되고 불성이 正見이

대답하는 것이 아님을 밝혔으며, 또한 佛性我が神我が 아님에 대해서도 밝혔다. 이와 같은 구분은 『集解』에 등장하는 道生の 다음의 주석을 통해 잘 나타나고 있다.

가섭이 부처에게 고하여 말하였다. ‘세존이시여, 二十五有에 我가 있습니까, 없습니까?’: 도생이 말하였다. 앞에서 불법 가운데의 我가 곧 佛性이라고 말하였다. 여기서는 二十五有이니 마땅히 眞我が 있어야 한다. 그러나 교접하면 보이지 않으니 我가 없는 것처럼 보인다. 가르침과 이치가 아직 드러나지 않았으므로 이러한 질문이 있는 것이다.²⁸⁾

二十五有에 我가 있는가라는 질문은 윤회전생하는 중생에게 그 주체가 있느냐는 물음이다. 이에 대해서 道生은 참된 我는 佛性我 뿐임을 말하고 중생이 윤회전생하는 동안에는 眞我的 존재가 명확히 드러나지 않으므로 현상적 假有를 참된 我라고 착각하는 잘못이 생긴다고 말한다. 이렇게 볼 때 道生은 生死 중에 있을 때에는 佛性我が 없는 듯

되는 까닭은 무엇인가?’답하여 말한다. ‘外道는 神我라는 망령된 견해를 밝히고 無常을 常이라고 주장하니 邪見이 아니고 무엇이겠는가! 佛法은 第一義空을 불성으로 삼고 佛을 眞我로 삼아 常住하면서도 불변하니 正見이 아니고 무엇이겠는가!’ 묻는다. ‘어째서 불성을 我라고 하는가?’ 답한다. ‘불성을 我라고 말하는 까닭은 일체중생이 모두 성불할 수 있는 眞性を 가지고 있기 때문이다. 常存하는 性은 오직 자기만이 귀중히 여기므로 我라고 말한다.’ 又問無神我曰。經云外道妄見我，名之爲邪倒。今明佛性即我，名之爲正見。外道所以爲邪，佛性以何爲正。答曰。外道忘見神我，無常以爲常，非邪而何。佛法以第一義空爲佛性，以佛爲眞我，常住而不變，非正而何。問曰。何故謂佛性爲我。答曰。所以謂佛性爲我者，一切衆生皆有成佛之眞性。常存之性，唯自己之所寶，故謂之爲我。 (『名僧傳抄』, 續藏經77, 354上8-14)

28) 迦葉白佛言。世尊，二十五有，有我不耶。案。道生曰。前云，佛法中我即是佛性，是則二十五有，應有眞我而交不見，猶似無我。教理未顯，故有此問也。(『大般涅槃經集解』, 大正藏37, 448上)

이 보이지만 佛法 가운데 있을 때에는 佛性我的 존재가 드러난다는 의미로 不二를 해석하였음을 알 수 있다. 이것이 바로 ‘涅槃生死不二’라는 道生の 불성에 대한 中道적 입장이다. 그러므로 道生은 生死를 버리고는 열반에 이르는 깨달음이 얻어질 수 없다고 말하는 것이다. : “무릇 대승의 깨달음은 본래 가까이 생사를 버리고 멀리 다시 그것(깨달음)을 구하지 않는다. 이것(깨달음)은 생사의 일 가운데 있으니 곧 그 실질을 깨달음이라고 한다.”²⁹⁾

道生이 불성을 眞我로 삼은 것은 覺性이 중생의 주체성을 대표한다고 천명한 것이다. 그런데 엄격히 말하면 覺과 迷는 모두 眞我에 의해 세워진 것이다. 그러므로 眞我 자신의 활동은 迷일 수도 있고 覺일 수도 있다. 다시 말해 涅槃生死不二에서 不二라는 것은 대상적 我에 대해 말한 것이 아니며 我的 주체적 활동에 대해서 말한 것이다. 涅槃과 生死는 두 가지 경계로서 서로 다르지만 모두 주체의 경계라는 점에서는 같다. 주체는 본래 둘로 나누어지지 않기 때문이다. 그리고 불성이 인간의 진정한 我가 될 수 있는 까닭은 불성이 부처로부터 나왔기 때문이다.

부처가 말하였다. ‘선남자여, 我라는 것은 곧 如來藏이라는 뜻이다. 일체 중생이 모두 佛性を 가지고 있다는 것이 바로 我的 의미이다.’: 도생이 말하였다. 種相이란 스스로 그러한 性이다. 佛性은 반드시 諸佛에서 생겨난다. 앞문장에서는 我는 곧 佛藏이라고 말하고 지금 문장에서는 佛性이

29) 夫大乘之悟，本不近捨生死遠更求之也。斯爲在生死事中即用其實爲悟矣。(『注維摩經』卷7, 大正藏38, 392上)

곧 我라고 말한다. 그 말이 서로 바뀌었을 따름이다.³⁰⁾

중생은 부처로부터 부처의 성품을 씨앗과 같은 형태로 나눠받아 간직하고 있기 때문에 佛性我를 種相이라고도 하고 佛藏, 또는 如來藏이라고도 한다. 이상과 같은 『涅槃經』의 불성에 대한 이해를 바탕으로 『集解』에서는 「如來性品」, 「獅子吼品」, 「迦葉菩薩品」을 중심으로 불성에 대한 다양한 견해가 전개되고 있다. 「如來性品」에서는 주로 三寶 및 三歸, 中道佛性 개념을 통하여 불성을 이해하고 있으며, 「獅子吼品」, 「迦葉菩薩品」에서는 因, 因因, 果, 果果의 四種 불성과 正因과 緣因 등 二種 불성을 통한 불성의 이해가 집중적으로 나타나고 있다. 다음으로 『集解』에 나타난 불성에 대한 因果적 해석에 대해 살펴보도록 한다.

3. 道生の 當果佛性論：本有說

道生이 활약한 당시뿐만 아니라 이후에도 상당한 기간 동안 중국의 불교계에서는 불성이란 중생이 본래 가지고 있는 것(本有)인가, 깨달은 후에야 비로소 있게 되는 것(始有)인가, 혹은 果로 해석할 것인가, 因으로 해석할 것인가 등의 문제를 둘러싸고 복잡한 논의가 전개되었다. 불성은 중생의 본성 속에 있는 고유한 어떤 것이라기보다는 수행을 거친 후에야 비로소 있게 되는 것이며, 중생이 미혹될 때는 불성이

30) 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.(『大般涅槃經集解』, 大正藏37, 448上-中)

없었다가 깨달은 후에 비로소 있게 된다고 본다면, 이는 불성에 대한 始有說이다. 중생이 수행을 통해 佛果를 성취할 수 있는 것은 중생에게 본래 불성이 있기 때문이며, 중생이 미혹될 때도 불성이 없는 것은 아니고, 다만 자기가 가지고 있는지를 모르거나 찾아내기가 쉽지 않을 뿐이라고 본다면, 이는 불성에 대한 本有說이다.

吉藏은 『大乘玄論』卷3 「佛性義十門」에서 당시까지 불성을 논한 학자들을 11家로 분류하였는데, 그 가운데 여덟 번째로 竺道生에 의해 제기된 「當果가 正因佛性이다」라는 견해를 소개하고 있다.³¹⁾ 길장은 道生의 當果佛性에 대하여, “當果가 正因佛性이 된다는 주장은 옛날의 여러 법사들이 많이 사용하였는데, 이는 始有義이며 만일 始有라면 作

31) 『大乘玄論』, 大正藏45, 35中-35下 참조.
이는 다시 人, 心, 理 세 부류로 분류된다.
불성이 人이라고 주장하는 학파에는 兩家가 있다.
1. 衆生이 正因佛性이라고 보는 견해로 대표인은 僧旻(467-527), 白琰 등이다.
2. 六法이 正因佛性이라고 보는 견해로 대표인은 僧柔이다.
 : 六法이란 인간이 五陰(肉身) 및 假名(이름)으로 이루어져 있다고 보는 것이다.
불성이 心이라고 주장하는 학파에는 五家가 있다.
3. 心識이 正因佛性이라고 보는 견해로 智藏(458-522)이 대표인이다.
4. 冥傳不朽가 正因佛性이라고 보는 견해로 法安이 대표인이다.
 : 冥傳不朽란 心識의 근저에 영원불변한 性이 있다고 보는 것이다.
5. 避苦求樂이 正因佛性이라고 보는 견해로 대표인은 法雲(467-529)이다.
 : 고통을 피하고 안락함을 추구하는 마음 자체를 불성으로 간주한 것이다.
6. 眞神이 正因佛性이라고 보는 견해로 대표인은 梁武帝이다.
 : 眞神이란 心識상의 神我를 가리킨다.
7. 阿黎耶識이나 自性淸淨心이 正因佛性이라고 보는 견해로 대표인은 地論師, 攝論師 등이다.
불성이 理라고 주장하는 학파에는 四家가 있다.
8. 當果가 正因佛性이라고 보는 견해로 竺道生の 佛性義를 찬술한 愛法師가 대표인이다.
9. 得佛之理가 正因佛性이라고 보는 견해로 慧旻이 대표인이다.
10. 眞際가 正因佛性이라고 보는 견해로 寶亮(444-509)이 대표인이다.
11. 第一義空이 正因佛性이라고 보는 견해로 북방의 涅槃師들이 대표인이다.

法에 지나지 않아 無常한 것이요, 佛性이라 할 수 없다.³²⁾라고 비판하였다. 길장의 비판은 道生の 불성의에 대한 白馬寺 愛法師의 설명을 근거로 이루진 것이다. 元曉는 『涅槃宗要』에서 道生の 當果佛性에 대해 다음과 같이 소개하고 있다.

첫 번째 법사가 말하기를, 마땅히 佛果를 가지는 것이 佛性の 體라고 하였다. … 그러므로 當果가 곧 正因임을 알라. 그러한 까닭은 무엇인가. 無明의 初念에서는 [佛性이] 없다가 마음에 생기니 곧 當果의 성품이 있게 된다. 그러므로 만 가지 행을 닦아 현세의 果를 성취한다. 현세의 果가 이미 이루어졌으니 當果가 근본이 된다. 그러므로 當果가 正因이 된다고 말한다. 이는 백마사 애법사가 竺道生の 佛性義를 찬술한 것이다.³³⁾

이미 무명의 초념에서 불성이 있지 않았다면 이것은 本有가 아니다. 마음이 생기면 當果의 불성이 있게 된다는 것은 始有이다. 이와 같은 愛法師의 설명은 道生の 불성의를 제대로 이해하지 못한 것이며, 道生の 불성이는 本有說이다. 이는 다음과 같은 道生の 언급을 통해 입증된다.

진실로 중생이 본래 불지견분을 가지고 있으나(本有佛知見分), 장애에 의해서 드러나지 않을 뿐이다. 부처에 의해 장애가 걷히면 그것을 이룰

32) 當果爲正因佛性, 此是古舊諸師多用此義. 此是始有義. 若是始有, 卽是作法. 作法無常, 非佛性也.(『大乘玄論』卷第三「佛性義十門」, 大正藏45, 36下)
33) 第一師云, 當有佛果爲佛性體. …… 故知當果卽是正因. 所以然者. 無明初念不有而已有心卽有當果之性. 故修萬行以剋現果, 現果卽成, 當果爲本. 故說當果而爲正因. 此是白馬寺愛法師述生公義也.(『涅槃宗要』, 大正藏38, 249上)

수 있다.³⁴⁾

불성은 없다가 생기는 것이 아니라 본래 가지고 있으나 드러나지 않은 것뿐이다. 그러므로 道生の 불성의를 始有說이라고 하는 것은 잘못된 것이다. 그래서 慧均은 “이 법사는 成實論의 주장을 취하여 道生の 주장을 해석하니 반드시 그의 주장이라고는 할 수 없다.”³⁵⁾라고 한 것이다. 道生이 本有說을 주장했다는 것은 다음의 구절을 통해서도 알 수 있다.

진실로 [미혹을] 건너 [궁극을] 구할 수 있으니, 미혹을 돌이켜 궁극으로 돌아간다. 궁극으로 돌아가 근본을 얻으니, 마치 처음으로(始) 일어나는 것 같다. 처음이 있으면 마침이 있으니 항상됨이 이로써 가려지게 된다. 만약 그 취지를 찾는다면 이는 내가 비로소(始) 그것을 깨달은 것이 지금 있는 것을 비춘 것이 아니다. 있음이 지금 있지 않다면 이는 大보다 앞서지 못한다. 大라고 말한 것은 항상되기 때문이다. 항상됨은 반드시 번뇌를 떨하기 마련이니 다시 般涅槃이라고 말한다.³⁶⁾

처음과 끝이 있게 되면 그것은 더 이상 항상함이 아니다. 그런데 불성은 부처로부터 나온 것이다. 그러므로 불성에 시작이 있는 것처럼

34) 良有家生本有佛知見分, 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)
35) 此師終取成論義, 釋生師意未必爾.(『大乘四論玄義』, 續藏經46, 601下)
36) 苟能涉求, 便反迷歸極. 歸極得本, 而似始起. 始則必終, 常之以昧. 若尋其趣, 乃是我始會之, 非照今有. 有不在今, 則是莫先爲大. 既云大矣, 所以爲常. 常必滅累, 復曰般涅槃也.(『大般涅槃經集解』卷1, 大正藏37, 377中)

보이는 것은 내가 그렇게 보기 때문일 뿐이며 불성 자체는 원래부터 나에게 있던 것이다. 이것이 불성의 본질(體)이다. 그래서 慧均은 『大乘四論玄義』卷7에서,

道生법사가 주장하기를, 마땅히 가지고 있는 것이 佛性の 體가 된다고 하였다. …… 깨달을 때에는 四句百非를 떠나니 삼세에 의해 통섭되는 것이 아니다. 대체로 아직 깨닫지 못한 중생이 四句百非를 갈망하니 當果가 된다.³⁷⁾

라고 한 것이다. 慧均의 설명에 따르면 道生은 중생이 당연히 가지고 있는 것이 불성이라고 생각하였다. 道生이 불성을 當果佛性으로 해석한 까닭은 아직 깨닫지 못한 단계에서는 자신이 가지고 있는 불성을 자각하지 못하고 수행의 果地로 설정하여 장래에 깨달을 것을 기약하기 때문이다. 또한 깨달음은 마땅히 이루어질 것이기 때문에 當果라고 한 것이다. 이처럼 道生은 불성을 깨달음의 본질적 원인(正因)이자 깨달음의 당연한 결과(當果)로 파악하여 깨달음의 시작과 끝이 모두 중생의 실천활동 속에 잠재되어 있다고 주장함으로써 깨달음의 과정에서 불성을 지닌 중생의 주체적 역할을 강조하였다.

이상에서 살펴본 道生의 불성에 대한 本有적 해석은 『集解』속에서 中道와 연결된다.

37) 道生法師執云, 當有爲佛性體. …… 悟時離四句百非, 非三世攝. 而約未悟衆生望四句百非, 爲當果也.(『大乘四論玄義』卷7, 續藏經46, 601上19-22)

生死가 中道라는 것은 [佛性을] 본래 가지고 있음(本有)을 밝힌다.³⁸⁾ 十二因緣이 中道이니 중생이 [佛性을] 본래 가지고 있음(本有)을 밝힌다. 常[見]이라면 苦가 있어서는 안 된다. 斷[見]이라면 成佛의 이치가 없을 것이다. 이와 같이 中道로써 보는 것이 佛性을 보는 것이다.³⁹⁾

이상의 인용문을 통하여 道生의 불성사상이 반야학에서 말하는 有無雙遣의 中道적 입장을 줄곧 견지하고 있음을 알 수 있다.

4. 佛性에 대한 因果적 해석 : 因, 因因, 果, 果果

『出三藏記集』에 따르면 道生은 因果의 문제에 깊은 관심을 가졌다 고 한다. : “空과 有를 교열하고 因果문제에 대해 깊이 사고하였다.”⁴⁰⁾ 여기서 말하는 因果의 문제란 『涅槃經』에 등장하는 불성에 대한 인과적 해석을 가리키는 것으로 볼 수 있으며, 그의 불성에 대한 이해가 『涅槃經』으로 바탕으로 이루어졌음을 짐작할 수 있다. 竺道生의 불성론에서 가장 기본적으로 적용되는 논리가 因果說이다. 道生은 성불의 과정을 성불의 원인과 성불의 결과라는 因果論으로 분석하고 있다. 이러한 분석은 『涅槃經』이 설하는 내용을 적극 수용한 것이다. 道生은 佛性我를 理와 동등한 위치에 놓고 중생 성불의 인과적 논리관계를 증명

38) 即生死爲中道者, 明本有也.(『大般涅槃經集解』, 大正藏37, 546中6-7)a

39) 十二因緣爲中道, 明衆生是本有也. 若常則不應有苦, 若斷則無成佛之理. 如是中道觀者, 則見佛性也.(『大般涅槃經集解』, 大正藏37, 546下13-15)a

40) 校練空有, 研思因果.(『出三藏記集』「道生法師傳」, 大正藏55, 111上5)

한다. 그는 佛性我와 般若智가 인과적 관계를 통해 조화와 통일을 이룬다고 주장한다. 본래 佛性我와 般若智는 각각 열반사상과 반야사상 체계에서 因位를 차지한다. 그러나 道生의 사상체계에서는 佛性我が 因이 되고 大般涅槃은 果가 되어 서로 因果관계를 이룬다.

佛性은 種生⁴¹⁾이라는 뜻이므로 因이지 果가 아니다. 涅槃은 究竟이라는 뜻이므로 果일뿐 因이 아니다.⁴²⁾

道生은 佛性我が 성불의 因, 즉 正因佛性임을 인정한 다음, 성불의 과정을 성불의 원인과 성불의 결과라는 인과론으로 분석하고 있다. 道生은 『集解』 「獅子吼品」에서 다음과 같이 말하고 있다.

선남자여, 이것이 십이인연을 관조하는 지혜이니 십이인연은 佛性이라고 이름한다. : 道生이 말하였다. 앞에서 十二因緣과 觀智에서 因을 취할 때 佛性이라고 이름한다고 밝혔다.⁴³⁾

선남자여, 佛性에는 因도 있고 因의 因도 있으며 果도 있고 果의 果도 있다. : 道生이 말하였다. 앞에서 佛性이라는 이름 가운데 因도 있고 果도

있다고 하였으므로 이제 因과 果에 속하는 것을 밝힌다.⁴⁴⁾

因이란 곧 십이인연이다. 因의 因이란 곧 지혜이다. : 道生이 말하였다. 십이인연을 깨닫는 것이 因佛性이다. 이제 둘로 나눈다. 理는 깨달음으로 말미암아 얻는다. 理로부터 나오므로 佛果를 이룬다. 理는 佛의 因이 된다. 깨달아서 이미 理를 얻었으면 깨달음은 理의 因이 되니 이를 因의 因이라고 한다.⁴⁵⁾

果란 곧 阿耨多羅三藐三菩提이다. 果의 果라는 것은 곧 無上大般涅槃이다. : 道生이 말하였다. 成佛하여 大涅槃을 얻는 것이 佛性이다. 이제 또 둘로 나눈다. 成佛은 理로부터 나와 이르는 것이니 이것이 果이다. 이미 大涅槃을 이루어 얻었으니 의미가 그 뒤에 있다. 이를 果의 果라고 한다.⁴⁶⁾

불성이란 智로써 十二因緣을 觀하는 것이며 성불하여 대열반을 얻는 것이다. 道生은 우선 十二因緣의 理로부터 성불의 원인을 보고, 이를 因佛性이라고 하였다. 또 인간의 지혜를 통하여 十二因緣의 理를 이해할 수 있으니 智야말로 성불의 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 대열반을 얻을 수 있으며 불성으로 회귀하여 열반불

41) 道生의 설명에 따르면 種生은 또한 常樂我淨(無爲)을 의미하기도 한다. : “道生曰, 既問佛性. 以種生爲義. 以若生滅. 故云何故復名常樂我淨耶.”(『大般涅槃經集解』, 大正藏37, 543中14-15), “道生曰, 本有種生. 非起滅之謂. 是以常樂無爲耳.”(『大般涅槃經集解』, 大正藏37, 546中27-28)

42) 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.(『大般涅槃經集解』, 大正藏37, 548上)

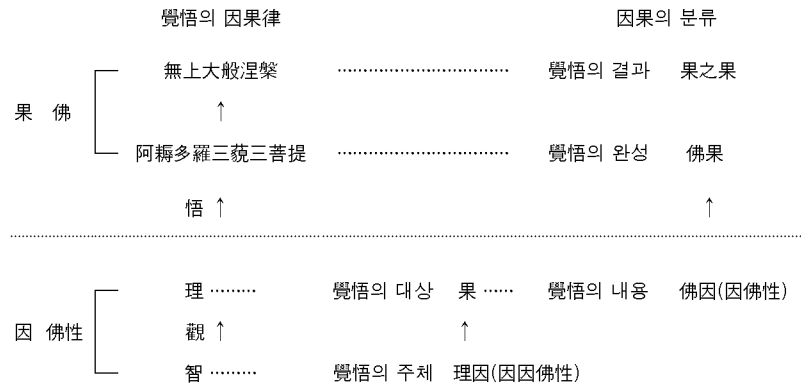
43) 善男子, 是觀十二因緣智慧 至 十二因緣名爲佛性. 道生曰, 向明十二因緣觀智, 該取因時, 名爲佛性.(『大般涅槃經集解』, 大正藏37, 547中)

44) 善男子, 佛性者有因有因有果有果. 道生曰, 向佛性名中, 有因有果, 故今明因果有屬也.(같은 곳)

45) 有因者即十二因緣. 因因者即是智慧. 道生曰, 智解十二因緣, 是因佛性也. 今分爲二, 以理由解得, 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.(같은 곳, 547下)

46) 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. 道生曰, 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.(같은 곳)

성을 이룰 수 있다. 이것을 표로 정리하면 다음과 같다.



다음으로 불성에 대한 道生의 因果적 해석을 바탕으로 하여 僧亮, 僧宗, 寶亮의 因, 因因, 果, 果果에 대한 각각의 해석을 살펴보도록 한다. 僧亮은 『集解』「如來性品」에서 불성에 대하여 다음과 같이 해석하고, 아울러 因果의 문제를 언급하고 있다.

무릇 如來藏과 我와 佛性은 體는 하나이나 뜻은 다르다. 여덟 가지 自在⁴⁷⁾를 갖추니 我의 뜻이 된다. 如實한 道에 올라타니 如來라고 이름한다. 변하지 않으므로 佛性이라고 한다. 모두 가지고 있다는 것은 常樂我淨이 佛性이며 본래 行으로 말미암는다는 것이다. 마음이 있어 구하여

47) 北本『涅槃經』卷23에 따르면 八自在란 如來法身이 八自在를 具足하였다는 것이다. : (1)能示現一身爲多身, (2)示現一塵身而充滿大千世界, (3)大身輕舉遠到, (4)於一土而化現無數不同之身, (5)眼·耳·鼻·舌·身之功用互通, (6)得一切法而如無法想, (7)說一偈義而經無量劫, (8)身遍諸處而猶如虛空.

얻으므로 因果가 끊어지지 않아 서로에게 서로가 있으니 因에도 果가 있고 果에도 因이 있다. 그러므로 일체중생이 모두 [佛性을] 가지고 있다고 한다.⁴⁸⁾

僧亮은 여래장과 我와 불성은 본질적으로 같은 것이라고 보았다. 다만 의미상으로 조금씩 차이가 있는데, 여래장은 如實한 道에 올라탔다는 뜻이며, 我是 八自在를 갖추었다는 뜻이며, 불성이란 변하지 않는다는 뜻으로, 常樂我淨을 말한다. 이렇게 볼 때, 僧亮이 無常에 상대하여 불성을 常으로 파악하였다는 것을 알 수 있다. 因果의 문제에 대하여, 僧亮은 因 속에 果의 측면이 있고, 果 속에도 역시 因의 측면이 있어서 서로가 서로에게 因도 되고 果도 되는 상호적인 측면을 강조하였다. 이점은 다음의 구절 속에서도 드러난다.

또 因이란 聽法이 信心의 因이라는 것이다. 因因이란 信心이 다시 聽法의 因이라는 것이다. 지금 因에 대하여 因이 되는 것을 因因이라고 이름한다. 또 果란 信心이 聽法의 果라는 것이다. 또 果果란 聽法이 信心의 果라는 것이다.⁴⁹⁾

僧亮은 聽法과 信心의 관계에 대하여 聽法이 信心의 因이 되며, 信

48) 夫如來藏, 我及佛性, 體一而義異也. 具八自在, 爲我義. 乘如實道, 名爲如來. 以不改故, 謂佛性也. 悉有者, 常樂我淨, 是佛性也. 本由行也. 有心求得, 故因果不斷, 互得相有, 因亦有果, 果亦有因, 故言一切衆生悉有也.(『大般涅槃經集解』, 大正藏37, 448上22-27)

49) 亦因者, 聽法是信心之因也. 因因者, 信心復是聽法之因也. 今與因爲因, 名爲因因. 亦果者, 信心聽法之果也. 亦果果者, 聽法是信心果也.(『大般涅槃經集解』, 大正藏37, 553中4-7)

心은 聽法의 因이 된다고 하였다. 또 信心은 聽法의 果가 되며, 聽法은 信心의 果가 된다고 하였다. 따라서 聽法과 信心은 서로가 서로에게 因도 되고 果도 되는 상호인과적 관계를 형성하는 것으로 파악하였음을 알 수 있다. 다음으로 『集解』 「獅子吼品」에 등장하는 僧亮의 因, 因因, 果, 果果에 대해 살펴보자.

十二因緣은 觀智를 생기게 할 수 있으므로 因이라고 이름한다.⁵⁰⁾

觀智는 涅槃에 대하여 因因이 된다. 菩提智는 涅槃[에 대하여 因]이고, 觀智는 菩提[에 대하여 因]이기 때문이다. [觀智가] 菩提에 대하여 因因이 되지 않는 까닭은 四法⁵¹⁾을 두루 거치고자 하기 때문이다.⁵²⁾ 菩提는 觀智에 대하여 果가 된다.⁵³⁾

涅槃은 菩提의 果이다. 觀智에 대하여 말하면 果果의 뜻이다.⁵⁴⁾

僧亮에 따르면, 十二因緣은 觀智에 대하여 因이 되고, 보리는 觀智에 대하여 果가 되며, 열반은 觀智에 대하여 果果가 된다. 그리고 觀智는 열반에 대하여 因因이 된다. 이렇게 볼 때, 僧亮이 觀智를 중심으로 因, 因因, 果, 果果의 구도를 파악하였음을 알 수 있다. 또, 觀智와 보리, 보리와 열반 사이의 관계를 살펴보면, 觀智는 보리의 因이고, 보리는 觀智의 果이다. 보리는 열반의 因이고, 열반은 보리의 果이다. 僧亮의

50) 十二因緣, 能生觀智, 故名因也. (『大般涅槃經集解』, 大正藏37, 547下6-7)

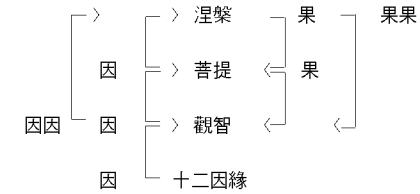
51) 三寶 가운데 法寶를 네 가지 法으로 나눈 것. 곧 教法, 理法, 行法, 果法을 말한다.

52) 觀智於涅槃爲因因也. 以菩提智是涅槃, 觀智是菩提故. 所以不於菩提爲因因者, 欲周歷四法故耳. (『大般涅槃經集解』, 大正藏37, 547下11-13)

53) 菩提於觀智爲果也. (『大般涅槃經集解』, 大正藏37, 547下15)

54) 涅槃是菩提之果. 望觀智而言, 是果果義也. (『大般涅槃經集解』, 大正藏37, 547下19-20)

경우 因, 因因, 果, 果果의 구도 안에서 부분적으로 상호인과적인 관계가 나타나고 있음을 알 수 있다. 이상을 표로 나타내면 다음과 같다.



다음으로 僧宗의 因, 因因, 果, 果果에 대한 견해를 살펴보면 다음과 같다.

因이라는 것이 있으니 十二因緣이며, 智에 대하여 因이 된다. 因因이라는 것은 智慧이다. 이 지혜는 菩提에 대하여 因이 되고, 菩提는 涅槃에 대하여 因이 된다. 이 지혜는 因의 因이 되므로 因因이라고 말한다. 果가 있고 果果라는 것이 있으니, 菩提는 果이며, 涅槃은 菩提의 果이다.⁵⁵⁾

僧宗에 따르면, 十二因緣은 智에 대하여 因이 되고, 智는 보리에 대하여 因이 되며, 보리는 열반에 대하여 因이 된다. 최초의 因은 理法으로서의 十二因緣을 가리킨다. 因因이란 十二因緣을 관조하는 지혜로

55) 有因者十二因緣, 爲智作因也. 因因者, 即是智慧. 此智爲菩提作因, 菩提爲涅槃作因. 是爲因家之因, 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. (『大般涅槃經集解』, 大正藏37, 547中24-27)

서, 보리를 완성하는 지혜이다. 十二因緣을 관조한 결과 보리와 열반이 완성되므로, 果는 보리, 果果는 열반이다. 이러한 구조는 앞서 살펴본 僧亮의 견해와 다르지 않다. 이상을 표로 정리하면 다음과 같다.

果果	涅槃
果	菩提
因因 (緣因佛性)	十二因緣을 보는 智慧(觀智)
因 (正因佛性)	十二因緣

다음으로 『集解』 「獅子吼品」에 나타난 寶亮의 因, 因因, 果, 果果에 대한 해석을 살펴보자.

바로 因果의 성품을 정한다. 이 因果의 성품이 곧 12인연을 體로 삼음을 밝힌다. 因을 지닌 것이 正因이다. 이치를 논하자면 마땅히 正因을 因因으로 삼아야 하니, 正이 因緣의 因이기 때문이다. 지금 다만 正因의 성품이 부처에 이르러 변하지 않고 因의 자리가 되므로 因이라고 말한다. / 因因이란 緣因의 성품이니, 변하고 움직여서 정해지지 않음이 있으므로 重因(因因)의 호칭을 얻는다. / 果란 菩提를 말한다. 種智는 만 가지 行의 果이므로 果라는 이름을 받는다. / 涅槃은 生死에 대하여 얻은 명칭이다. 果 위에 果를 세웠으므로 果果라고 말한다.⁵⁶⁾

56) 正定因果性也。明此因果性，即用十二因緣爲體也。有因者正因也。論理應以正因爲因因，以正是因緣之因故也。今但正因性，至佛不改，當因位而言因也。因因者，緣因性，有移動不定，故有重因之號也。果者，謂菩提也。種智是萬行果，故受果名也。涅槃對生死得稱，是爲果上立果，故云果果也。(『大般涅槃經集解』 「獅子吼品」, 大正藏37, 547中28-547下5)

寶亮은 불성에 대한 因果적 해석이 十二因緣을 바탕으로 하고 있다고 보았다. 寶亮에 따르면, 불성 가운데 변하지 않는 측면을 正因이라고 하며, 이것이 因이 된다. 불성 가운데 변화하는 측면을 緣因이라고 하며, 이것이 因因이 된다. 수행의 결과로 얻어지는 것이 보리와 열반이며, 보리는 果가 되고, 열반은 果果가 된다. 이상에서 살펴본 正因과 緣因 개념은 원래 『涅槃經』 「獅子吼品」에 등장하는 것이다. :

중생의 佛性에는 또한 두 종류의 因이 있다. 첫째는 正因이고, 둘째는 緣因이다. 正因은 모든 중생을 말하고, 緣因은 육바라밀을 말한다.⁵⁷⁾

나는 두 가지 因에 대해 설하니, 正因과 緣因이다. 正因은 佛性을 이르는 것이다. 緣因은 보리심을 내는 것이다. 두 가지 인연으로써 아녹다라삼막삼 보리를 얻으니, 바위에서 금을 캐는 것과 같다.⁵⁸⁾

경문에 따르면, 正因은 일체중생 및 그가 지닌 불성을 가리키고, 緣因은 육바라밀 또는 보리심을 내는 것, 즉 구체적인 수행을 가리킨다. 중생은 正因과 緣因으로써 아녹다라삼막삼보리를 얻게 된다. 따라서 正因은 중생이 지니고 있는 불성 그 자체, 즉 부처의 본질적 측면을 말하며, 緣因은 불성을 지닌 중생이 부처가 되기 위하여 거치게 되는 구체적인 실천방법 등을 의미함을 알 수 있다.

寶亮의 주석에서 특기할 점은, 因을 正因과 연결지어 설명하고, 因

57) 衆生佛性亦二種因。一者正因。二者緣因。正因者謂諸衆生。緣因者謂六波羅蜜。(『大般涅槃經』 「獅子吼品」, 大正藏12, 775中28-29)

58) 我說二因。正因緣因。正因者名爲佛性。緣因者發菩提心。以二因緣得阿耨多羅三藐三菩提。如石出金。(『大般涅槃經』 「獅子吼品」, 大正藏12, 778上26-28)

인(緣因)과 연결지어 설명하고 있다는 것이다. 다른 주석가들의 경우, 正因과 緣因에 대한 언급이 등장하고는 있지만,⁵⁹⁾ 위에서 살펴본 바와 같이 이를 ‘因, 因因, 果, 果果’의 구도에 적용하고 있지는 않다. 또한, 다른 『涅槃經』 주석가들과 비교할 때, 正因, 緣因에 대한 설명은 寶亮의 주석에서 두드러지게 많이 등장한다. 반면 道生의 주석에서는 正因과 緣因에 대한 언급이 한 차례도 나타나지 않는다. 이러한 차이가 무엇을 의미하는가에 대해 규명해 보면, 道生이나 僧亮과 같이 비교적 이른 시기에 활동한 涅槃師의 경우 佛性本有說을 주장하는 한편, 불성의 인과 果의 측면을 동등하게 다루고 中道적 입장에서 해석하려는 경향이 강한 것으로 보인다. 후대의 寶亮에 오면 인의 측면에 좀더 치중하여 불성을 해석하려는 경향이 두드러지며, 이에 따라 여러 종류의 인으로 세분하여 불성을 해석하는 경향이 등장한 것으로 볼 수 있다.

5. 나가는 말

불성사상은 초기 중국불교의 역사적 전개에서 매우 중요한 위치를 차지하는 개념이다. 晉宋 교체기에 이르러 중국불교의 사상적 관심은 『般若經』 중심의 般若中觀學에서 『涅槃經』 중심의 涅槃佛性論으로 전

59) 예컨대 『如來性品』에 등장하는 法瑤의 正因, 緣因 개념을 살펴보면 다음과 같다. : “지금 선업이 말미암아 생기는 바가 곧 불성임을 밝힌다. 불성은 선을 낳는 이치이다. [선을 생기게 하는] 이치가 만일 없다면 선이 어디로부터 생기겠는가. 이는 불성이 선업을 짓는 근본이라는 것이다. 불성은 正因이다. 선업은 緣因이다. 今明善業所由生者, 即佛性. 佛性是生善之理. 理若無者, 善何由生. 是則佛性, 是作善業之根本也. 佛性是正因, 善業是緣因也.”(『大般涅槃經集解』「如來性品」, 大正藏37, 447下3-6))

환하였으며, 이후 불성에 대한 논의는 자연스럽게 어떻게 성불할 것인가의 실천수행론과 맞물려 전개되었다. 구체적인 수행방법에 대한 논의에 앞서 먼저 성불론의 이론적 토대로서 불성의 근거에 대한 논의가 활발하게 진행되었다. 『涅槃經』에서는 성불의 가능성에 대한 논의의 일환으로 불성에 대한 因果적 해석이 전개되었다. 본 논문에서 살펴본 바와 같이, 『涅槃經』에서는 불성에 대하여 기본적으로 因, 因因, 果, 果果의 네 가지로 파악하였다. 『集解』에서는 불성을 두 종류의 인으로써 설명하는 경우도 있는데, 正因과 緣因, 生因과 了因, 正因과 了因, 緣因과 了因이 그것이다. 이 가운데 正因과 緣因이 2종 인의 기본이 되며, 본 논문에서는 正因과 緣因에 대한 寶亮의 견해를 4장 후반에서 간단히 살펴보았다. 『集解』의 2종의 인에 대한 본격적인 검토는 앞으로 별도의 논문에서 자세히 다루도록 할 것이다. 이후 삼론학, 천태학 등에서는 4종 불성과 2종 인들을 결합하여 4종, 또는 5종의 인으로써 불성을 해석하기도 하는데, 『集解』에는 2종의 인만 등장할 뿐 4종, 또는 5종으로 이해하는 모습은 나타나지 않는다. 이점에 대해서도 추가적인 비교연구가 필요하다.

그밖에 불성에 대한 이러한 因果적 해석은 『集解』「如來性品」에 나타나는 바와 같이 자신 안에 있는 三寶에 歸依하라는 사상으로 발전된다. 이상과 같은 초기 중국불교의 불성에 대한 논의는 삼론학, 지론학, 화엄학에 직접적인 영향을 미쳤으며, 이후 실천수행을 중시하는 천태, 선종 사상의 전개 및 발전에 중요한 이론적 토대를 마련해 주었다고 할 수 있다.

참고문헌

- 『佛說大般泥洹經』, 大正藏12.
- 『大般涅槃經』(四十卷), 大正藏12.
- 『大般涅槃經』(三十六卷), 大正藏12.
- 『大般涅槃經後分』, 大正藏12.
- 『高僧傳』, 大正藏50.
- 『出三藏記集』, 大正藏55.
- 『注維摩經』, 大正藏38.
- 『大般涅槃經集解』, 大正藏37.
- 『法華經疏』, 續藏經150.
- 『三論遊意義』, 大正藏45.
- 『大乘玄論』, 大正藏45.
- 『涅槃宗要』, 大正藏38.
- 『名僧傳抄』, 續藏經77.
- 『大乘四論玄義』, 續藏經46.
- 湯用彤, 『漢魏兩晉南北朝佛教史』, 北京大學出版社, 1997.
- 陳沛然, 『竺道生』, 東大圖書公司, 1988.
- 屈大成, 『大乘大般涅槃經研究』, 文津出版社, 1994.
- 常盤大定, 『佛性の研究』, 國書刊行會, 昭和5.
- 布施浩岳, 『涅槃宗之研究』, 國書刊行會, 昭和48.
- 橫超慧日, 『中國佛教の研究』第三, 法藏館, 昭和54.
- 小川弘貫, 『中國如來藏思想研究』, 中山書房, 昭和51.
- 下田正弘, 『涅槃經の研究』, 春秋社, 1997.
- 菅野博史, 『南北朝隋代の中國佛教思想研究』, 大藏出版, 2012.
- 하유진, 「『大般涅槃經集解』 「如來性品」에 대한 譯註 I」, 『불교학리뷰』11호, 2012.

A Study on the “Meaning of Buddha–nature”
in the *Collection of Commentaries on the*
Mahāparinirvāṇa Sūtra

Ha, Eu–gene

HK Research Professor

Geumgang Univ. Center of Buddhist Studies

The idea of Buddha–nature played a very important role in the historical development of early Chinese Buddhism. During the early years of 5th century, the doctrinal interest of Chinese Buddhism moved from the study of the notions of Prajñā and Mādhyamaka to the study of those of nirvana and Buddha–nature, subsequent development of the discussions on Buddha–nature becoming involved accordingly into the theory of actual practice in relation with the problem of how to become a Buddha. Prior to the discussion on the method of particular practice, however, there first developed a lively discussion on the basis of becoming a Buddha, as the foundation of the theory of becoming a Buddha. In the *Mahāparinirvāṇa Sūtra*, there arose a causal interpretation on Buddha–nature as a way of discussing the possibility of becoming a Buddha. From such a causal interpretation on Buddha–nature, there developed the thought of

taking refuge in the Three Jewels within each of us. The above discussion on Buddha–nature in early Chinese Buddhism directly influenced the studies of the Three Treatises, the *Treatise on the Ten Stages Sutra (the Daśabhūmikāsūtra–śāstra)*, and the Huayan Thoughts, constructing an important theoretical foundation for the subsequent development and evolution of the thoughts of the Tiantai and Chan Schools that emphasize actual practice.

Subject Class

Chinese Philosophy, Buddhist Philosophy, Buddha–nature Theory

Key Words

Chinese Buddhism, Buddha–nature, Nirvana,

Buddha, Causal Interpretation

✎ 투고일자 2012.10.31 | 심사일자 2012.11.29 | 게재확정일자 2012.12.13