

道生의頓悟說*

하유진

금강대 HK연구교수

1. 道生 이전의 小頓悟說
2. 道生의頓悟說과 金剛心
3. 道生의頓悟說과 漸修
4. 道生 이후의頓悟說
5. 道生의頓悟說과 초기 禪宗과의 관련성
6. 나오는 말

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

요약문

道生은 般若學의 不二사상을 理不可分으로 해석하고, 이를頓悟 사상에 철저히 적용시킴으로써 돈오설의 이론적 측면을 다진 사상가로 평가된다. 그런데 도생이 돈오설의 주창자라고 해서 돈오만을 승상하고 漸修를 완전히 배척하였던 것은 아니다. 이러한頓漸겸비의 사상적 경향은 도생 혼자만의 특색은 아니며, 당시 小頓悟를 주장하였던 사상가들에게서도 발견된다. 다만 돈오의 단계를 七住에서부터 인정할 것인가, 十住에 이르러서야 진정한 돈오임을 인정할 것인가를 놓고 의견이 달라졌던 것이다.

이렇게 볼 때, 도생의 돈오설은 점수 이후의 돈오라고 할 수 있다. 도생은 이론적 측면으로 볼 때 十住 이전의 돈오에 대하여 철저히 부정하고 깨달음의 전면성을 강조하였다는 점에서 반야학의 신봉자라 할 수 있으며, 수행의 측면으로 볼 때 점수와 돈오의 겸비를 주장하여 어느 하나도 소홀히 여기지 않았다는 점에서 大乘 平等사상의 구현자라고 평가할 수 있을 것이다.

주제어

돈오(頓悟), 반야학(般若學), 십주(十住), 칠주(七住), 점수(漸修), 선종(禪宗)

1. 道生 이전의 小頓悟說

중국 초기불교사에서 端道生(?-434년)을 중심으로 하는頓漸논쟁에 대한 연구는 중국 초기불교의 사상사적 윤곽을 그려 나가는 데 매우 중요한 작업 중 하나이다. 그럼에도 도생의 돈오설에 대한 종합적 검토는 아직까지 충분히 이루어지고 있지 못한 것이 사실이다. 그것은 도생이 돈오설에 대하여 전문적으로 서술한 논문인『頓悟成佛義』가 유실된 탓에 그의 돈오사상의 전체적인 면모를 여기저기 흩어진 단편적 언급을 통하여 유추할 수밖에 없기 때문이기도 하다. 따라서 그의 돈오설의 진면목을 제대로 살펴보기 위해서는 동시대의 돈오사상가들과 그 내용을 비교분석하고 후대의 돈오사상과의 관계를 검토하는 등 다각도의 접근이 필요하다. 본 논문에서는 도생의 돈오설과 기존의 小頓悟說 사이의 공통점과 차이점, 漸修에 대한 도생의 입장, 도생 이후의 돈오설의 전개, 도생의 돈오이론과 후세禪學과의 관련성 등에 관하여 살펴봄으로써 도생 돈오설의 佛教史적 의의에 대해 살펴보고자 한다.

전통 불교경전 속에서 見道이든 修道이든 간에 주로 점진적인 측면에 대한 논의가 이루어졌으나, 한편으로 돈오사상도 존재하였으며, 따라서 돈점논쟁 역시 일찍부터 있어왔다. 『出三藏記集』을 살펴보면, 西域禪師들 간에도 돈점의 논쟁이 있어왔음을 알 수 있다.¹⁾ 중국에서의 본격적인 돈오학설은 초기불교 반야학자인 支道林(314-366년)과 道安(312-385년)이 처음이다. 南齊의 劉虯는 「無量義經序」에서 돈오의에 대하여 다음과 같이 언급하였다. “돈오의 종지를 구하여 얻은 자는 지도림과 도안으로부터 시작된다.”²⁾ 반야학설을 연구하는 과정 가운데 그들은 十地三乘의 학설을 결합하여 돈오의 입장장을 제시하였다. 『世說新語, 文學篇注』에 보면, “「지법사전」에서 이르기를, 법사는 十地를 연구하여 돈오가 七住에 있음을 알았다”³⁾ 고 하였다. 돈오가 七住에서 비롯된다는 돈오학설은 후세에 小頓悟로 칭해졌다. 지도림과 도안 이외에 많은 학자들이 소돈오를 주장하였다. 隋나라 碩법사는 『三論游意義』에서 다음과 같이 말하였다. “소돈오를 주장하는 이로는 여섯이 있다. 첫째는 승조, 둘째는 지도림, 셋째는 眞安埵師, 넷째는 邪通師, 다섯째는 理山遠師, 여섯째가 도안이다. 이들은 七地 이상에서 無生法忍을 깨닫는다고 주장하였다.”⁴⁾

1) 『出三藏記集』(『大正藏』55, 66上)

2) 『出三藏記集』(『大正藏』55, 68中), “尋得旨之匠, 起自支安。”

3) 『世說新語, 文學篇注』, “支法師傳曰, 法師研十地, 則知頓悟于七住。”

4) 『三論游意義』(『大正藏』45, 121下), “用小頓悟師有六家也, 一肇師, 二支道林師, 三眞安埵師, 四邪通師, 五理山遠師, 六道安師也, 此師等云, 七地以上悟無生忍也。”

이들의 소돈오학설은 모두 불교수행의 十地 이론을 언급하였는데, 十地에는 두 종류가 있다. 첫째는 『화엄경』에서 설하는 十地로서, 大乘菩薩行의 十地이다. 둘째는 『大品般若經』 「燈柱品」과 『大智度論』에서 말하는 것으로, 初乾慧地부터 十佛地에 이르는 것을 말한다. 여기서의 十地는 三乘共地이며, 初七은 小乘(聲聞乘), 第八地는 中乘(辟支佛), 第九地와 第十地는 大乘이다. 화엄 십지품에 대한 초기의 번역서로는 십지품의 내용을 부분적으로 담고 있는 支謙譯 『佛說菩薩本業經』⁵⁾, 『화엄경』 「십지품」의 최초 異譯인 『漸備一切智德經』⁶⁾ 등이 있는데, 도안은 일찍이 竽佛念과 함께 『十住斷結經』을 共譯하였다는 기록이 전해진다.⁷⁾ 한편 『대품반야경』의 초기 한

역경전인 『光讚般若經』⁸⁾이나 『放光般若經』⁹⁾에 대한 지도림과 도안의 언급은 주로 般若空사상에 집중되어 나타나고 있다. 『대지도론』의 경우 지도림과 도안이 입멸한 이후에 구마라집에 의해 번역되었으므로 지도림, 도안과의 관련성은 없다고 볼 수 있다. 이상으로 보면 도안의 소돈오설은 반야사상의 바탕 위에 『화엄경』계통의 十地行法을 접목하여 도출된 것으로 추론해 볼 수 있다.

유규는 「無量義經序」에서 지도림의 소돈오설에 대하여 다음과 같이 언급하고 있다. “지도림은 無生을 주장하였는데, 칠주에서는 道慧가 구족하고 십주에서는 群方과 능히 함께 하니, 그 자취는 다르지만 깨달음을 말하자면 하나이다.”¹⁰⁾ 지도림은 前六地에서는 眞性을 깨달을 수 없고, 七地에 이르러 비로소 無生을 깨닫는다고 보았다. 칠지에서는 도혜가 이미 구족되었으므로 반야지혜가 八九十地와 다르지 않으니, 法性의 지극한 이치를 깨달을 수 있다는 것이다. 여기서 지도림은 入解 시의 지혜는 不二이며, 깨달음은 無生法忍임을 주장하고 있다. 깨달음과 수행의 관계에 대하여 지도림은 돈오를 견지하는 동시에 漸修를 버리지도 않았다. 그는 「大小品對比要鈔序」에서 다음과 같이 말하였다. “신령한 깨달음에는 더딤과 신속함이 있

5) 지경이 역경사업에 종사한 黃武元年부터 建興年間(222~254년) 사이에 번역된 것으로 추정된다. 『본업경』 「십지품」은 發意에서 補處에 이르는 열 가지의 수행단계를 설하고 있는데, 열 개의 계위가 수평적으로 배열된 것이 아니라 낮은 계위에서 높은 계위로 올라가면서 佛功德次第階位를 획득한다고 본 것이 특징이다. 또한 「십지품」에서는 반야학의 내용을 흡수하여 十住가 佛의 教法이며 과거미래현재의 諸佛이 十住로부터 일어난다고 하였다.(魏道儒, 『中國華嚴宗通史』, 上海: 江蘇古籍出版社, 2001년, pp. 4~7 참조)

6) 竽法護(236~313년) 번역. 『점비경』은 十住에 대한 언급이 중요한데, 이 가운데 七住(『점비경』 명칭 玄妙住)에 대한 부분을 살펴보면, “入第七地, 行善權智”(『大正藏』10, 478下)라고 하여 칠주에 이르면 보살이 神通慧(善權智)를 빌어 자유로이 眇疵(衆生界)와 清淨(解脫界)을 오갈 수 있다고 하였다.(『大正藏』10, 479下, “有二世界, 一者眴疵,二者清淨, 本際平坦, 一等清淨, 所度一等. 其兩界間, 不可度越, 以大神通, 至力愿力, 乃可越矣.”) 이는 法身에서 色身, 色身에서 法身에 이르는 변화과정을 실현한 것으로 볼 수 있다. 화엄십지품 관련 축법호의 또 다른 역서로 泰始元年에서 永嘉元年 사이(265~308년)에 번역된 『菩薩十地經』(失譯), 『본업경』 「십지품」의 重譯本인 『菩薩十住行品』이 있다. 십지품에 대한 그밖의 異譯으로는 翁道眞이 太康元年에서 永嘉元年 사이(280~312년)에 번역한 『十住經』(失譯), 祇多密譯 『菩薩十住經』, 『十地經』(失譯), 竽佛念譯 『十住斷結經』 등이 있다.(魏道儒, 『中國華嚴宗通史』, 上海: 江蘇古籍出版社, 2001년, pp. 7~22 참조)

7) 法經等撰, 『衆經目錄』(『大正藏』55, 115上), “十住斷結經十卷(前秦建元年 竽佛念共道安譯)”

8) 太康7년(286년) 축법호 번역. 『광찬반야경』은 처음에는 淩州 지방에서만 유포되었기 때문에 중원지방에는 별다른 영향을 미치지 못하다가, 太元 원년(376년)에 도안이 접하게 된 이후로 비로소 그 존재가 중원지방에 알려진다.(이 종철, 『중국불경의 탄생』, 서울: 창비, 2008년, p. 64, p. 67 참조)

9) 축숙란(?~?) 번역. 『방광반야경』은 양진시대에 중원지방에 광범위하게 퍼진 대표적인 대품반야경전 계통의 한 역 경전으로 꼽힌다. 동진시대에는 대품 연구의 일환으로 『방광반야경』에 대한 연구가 성행하였으며, 도안은 거의 20년간 매년 두 차례 『방광반야경』을 강습했다고 한다.(이 종철, 『중국불경의 탄생』, 서울: 창비, 2008년, p. 64)

10) 『出三藏記集』(『大正藏』55, 68下), “支公之論無生, 以七住爲道慧, 陰足十住則群方與能, 在跡斯異, 語照則一.”

으니, 인연에 따라 나뉜다. 둔한 근기를 지니면 공을 거듭 쌓아야 하니, 가르침이 쌓인 뒤에 깨닫게 된다.”¹¹⁾ 깨달음의 더딤과 빠름은 중생 근기의 利鈍과 관련된다. 근기가 둔한 자는 반드시 수행에 정진하여 점차적으로 전진해 나아가야 하며, 일정한 단계에 도달한 뒤에 깨달을 수 있다는 것이다.

2. 道生의頓悟說과 金剛心

支遁과 道安의 小頓悟說은 十地이론의 연구를 통하여 돈오설을 제기하였으나, 이론상으로 설득력 있는 설명을 내놓지는 못하였다. 도생은 지둔, 도안의 소돈오설로부터 영감을 받음과 동시에 理不可分을 돈오설에 적용함으로써 돈오설을 이론적으로 증명해내었다. 도생의 사유구조에서 법, 법성, 불성, 열반, 깨달음 등은 理 개념과 결합하여 함께 제시된다.

법성이 원만히 비추니, 리의 실질은 상존한다.¹²⁾

법이란 리의 실질을 가리킨다.¹³⁾

理를 보고 性을 얻었다면, 마땅히 속박을 풀고 열반에 이른다.¹⁴⁾

무릇 참된 이치는 스스로 그려함이니 깨달음 또한 (여기에) 명함한다. 참되면 차별이 없으니, 깨달음이 어찌 쉽게 달라지겠는가. 不易의 體는

11) 『出三藏記集』(『大正藏』55, 55中), “神悟遲速, 莫不緣分. 分闇則功重. 言積而後悟.”

12) 『大般涅槃經集解』卷1(『大正藏』37, 420上), “法性照圓, 理實常存.”

13) 『大般涅槃經集解』卷54(『大正藏』37, 549上-中), “法者, 理實之名也.”

14) 『注維摩經』卷2(『大正藏』38, 345中), “既觀理得性, 便應縛盡泥洹.”

그윽하여 항상 비춘다.¹⁵⁾

도생은 法性을 理와 동등한 지위에 있다고 간주한다. 理는 우주의 최고 진리로서, 불교의 진리를 가리키며, 般若性空의 이치이기도 하다. 理는 중생 成佛의 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 法性이자 佛性이기도 하므로, 佛性은 곧 法性과 동등한 지위를 확보하게 된다. 도생에게 理는 眞如, 實相, 性空 등과 동등한 최고개념으로서, 절대적이고 유일하며, 불가분적인 개념이다.

리는 말한 바와 같이 오직 하나이며 둘이 아니다. 속에 따라서 방편을 말하니 둘이 되는 것일 뿐이다.¹⁶⁾

평등이란 리에 다른 의취가 없음이니, 함께 일극으로 돌아간다.¹⁷⁾

리에는 두 극단이 없다. …… 리에 둘이 없는데 어찌 셋이 있음을 용납하겠는가. 이런 까닭에 일승일 따름이다.¹⁸⁾

이치가 아그러지면 미혹이 되고 미혹은 반드시 만 가지로 다르다. 반대로 이치를 깨달으면 이치에는 반드시 둘이 없으니 여래의 도는 하나이

15) 『大般涅槃經集解』卷1(『大正藏』37, 380下), “夫眞理自然, 悟亦冥符, 眞則無差, 悟豈容易. 不易之體, 為湛然常照.”

16) 『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.”

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

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

다. 사물이 어그러져 셋이 되고 셋에서 사물의 사정이 나오지만 리는 항상 하나이다.¹⁹⁾

리에는 두 가지 실질이 없으나 이름에는 둘이 있다.²⁰⁾

단지 리에는 셋이 없으니 오직 묘일일 뿐이다.²¹⁾

여기서 “一極”, “一乘”, “常一”, “妙一”은 불가분적이고 궁극적인 실상을 가리킨다. 그의 『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. 그의 실상관에서 반야의 지혜와 열반의 경지는 모두 理 개념으로 환원된다. 도생에게 있어서 리는 일종의 불가분적 인 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. 이 치와 지혜가 함께 이해됨을 돈오라 한다는 것은 이런 의미이다.²²⁾

그가 보기애, 깨달음은 不二之悟(頓悟)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. 도생이 보기애, 우주만물의 유일무이한 이치는 불가분적인 것이다. 이러한 이치가 불가분적이므로, 이치에 대한 “깨달음(悟)” 역시 단계적으로 진행될 수 없는 것이다. 따라서 단계적으로 나뉠 수 없는 이러한 깨달음은 필연적으로 불가분적인 이치에 부합하게 되며, 이치와 지혜 사이에 일말의 간극도 없는 것이야말로 활연관통한 진정한 깨달음인 것이다. 반대로, 점진적이고 부단한 노력에 의해 획득되는 것은 궁극적인 진리라고 볼 수 없다. 이처럼 도생은 理不可分의 원칙을 돈오학설과 결합함으로써 돈오설을 이론적으로 옹호하였다. 이는 깨달음에 점진적 단계를 허용하지 않는다는 점에서 漸悟說과 구별될 뿐만 아니라, 七住頓悟를 주장하는 小頓悟說과도 구별된다.

도생의 돈오설과 소돈오설의 중요한 차이점은 七住頓悟가 十住金剛心頓悟로 바뀌었다는 데 있다. 도생이 보기애, 하나의 깨달음은 專一적인 깨달음이어야 한다. 一住에서 十住에 이르는 동안 점차적으로 번뇌를 제거해 나간다면 깨달음의 가능성은 없을 것이나, 十住菩薩은 金剛三昧로써 번뇌를 소진시켜 佛智에 들어간다는 것이다.²³⁾隋나라의 碩법사는 『三論游意義』에서 이와 같은 도생의 견해를 다음과 같이 전하고 있다.

19) 『妙法蓮華經疏』卷上(『出字續藏經』150冊, 818下), “乖理爲惑, 惑必萬殊, 反而悟理, 理必無二, 如來道一, 物乖爲三, 三出物情, 理則常一。”

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

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

22) 『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。”

釋, 謂之頓悟, 即斯意也。”

23) 『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。”

“금강 이전에는 모두가 하나의 꿈이다. 금강 이후에는 모두가 하나의 깨달음이다.”²⁴⁾

또 吉藏은 『二諦義』에서 다음과 같이 도생의 돈오설을 소개하고 있다.

“대돈오의는 축도생의 주장이다. 그가 말하였다. 과보는 변화하고 소멸하는 장소이다. 생사는 큰 꿈의 경계이다. 생사에서 금강심에 이르는 동안은 모두 꿈이다. 금강후심은 활연히 대오하니 다시 보일 것이 없다.”²⁵⁾

이를 통해 볼 때, 도생의 대돈오의는 七住에서는 결코 돈오할 수 없다는 것을 강조하고 있음을 알 수 있다. 사실상 十佳의 금강심(三昧) 이전에는 어떠한 깨달음의 가능성도 없으며 모두가 한바탕 꿈의 경계이니, 十住에 이른 후의 “金剛心”만이 비로소 豁然大悟하여 일체의 번뇌와 미혹을 깨끗이 끊어버릴 수 있고, 이를 통하여 正覺을 얻고 法身을 중득하게 되는 것이다.

3. 道生의頓悟說과漸修

도생의 불학사상은 불교경전을 충분히 익히고 연구한 기초 위에서 수립되었다. 그의 “一闡提皆得成佛”이라는 주장은 6권본 『泥洹經』의 이치에 대한 치밀한 분석과 통찰을 통해서 제기된 것이다. 그의 돈오성불론 역시 “眞俗”을 철저히 고열하고 大小乘을 아우른 뒤에 확립되었다.

도생은 “수행을 통하여 부처가 될 수 있다. 수행은 도의 장소이다.”²⁶⁾라든가, “법을 행하는 자가 부처의 몸을 얻는다.”²⁷⁾라고 하여 중생이 성불하고자 한다면 반드시 불법을 수행해야 함을 강조하였다. 만일 돈오만을 지나치게 강조하고 점수의 역할을 부정한다면, 열반성불이란 불가능하게 될 것이다. 그는 『法華經疏』에서,

“큰 지혜란 마지막에 이르러 불인 명칭일 뿐이다. 만일 처음부터 마지막을 통괄하여 말한다면, 한 티력의 선이 모두 이것이다.”²⁸⁾

라고 하였다. 돈오의 극해를 얻으려면 반드시 “一毫之善”으로부터 시작하는 漸修의 방법을 거쳐야 한다는 것이다. 그는 또,

“말씀이 어긋나면 피안을 향하다가 되돌아오게 된다. 피안을 향하다가

24) 『三論游意義』(『大正藏』45, 121下), “金剛以還，皆是大夢，金剛以後，皆是大覺也。”

25) 『二諦義』(『大正藏』45, 111中), “大頓悟義，此是竺道生所辨。彼云。果報是變謝之場，生死是大夢之境。從生死至金剛心，皆是夢。金剛後心豁然大悟，無復所見也。”

26) 『注維摩經』(『大正藏』38, 363下), “得佛由行，行乃是道之場。”

27) 『注維摩經』(『大正藏』38, 343中), “行于法者得佛身。”

28) 『法華經疏』(『卍字續藏經』150冊, 397上), “大慧者，就終爲稱耳。若統論始末者，一毫之善皆是也。”

되돌아오게 되면, 큰 도는 닫혀버린다. 그러므로 반드시 점진적이어야 한다.”²⁹⁾

라고 하여 가르침은 반드시 점진적으로 이루어져야 함(言教須漸)을 강조하였다. 이렇게 볼 때, 가르침과 수행은 점진적으로 이루어져야 하고, 깨달음은 충제적이고 전면적으로 이루어져야 한다는 도생의 입장을 알 수 있다.

불교의 기본적인 수행방법에 대한 그의 입장을 구체적으로 살펴보면, 그는 “十善을 수행하는 것은 … 淨土의 근본이 된다.”³⁰⁾고 하여 불교수행 중의 止惡揚善의 중요성을 강조하고, 漸修의 역할을 긍정하였다. 禪定修行의 방법에 대하여 도생은 正身, 不動, 威儀, 攝念, 正觀 등의 여러 단계로 나누어 설명하였다. 그가 보기에 선정수행이란 먼저 그 몸을 바르게 하고(正身), 그 몸을 不動케 하는 것이다. 몸이 부동하므로 威儀가 드러난다. 위의가 잡히면, 攝念한다. 諸念을 攝持하여 바깥으로 다시 방일하지 않도록 한 뒤에 불법을 正觀한다. 三十七道品을 觀修하여 마침내 모든 번뇌를 끊고 일체의 잘못된 식견으로부터 벗어난다.³¹⁾ 도생에 의하면, 불교의 전통적 수행방법으로서의 禪定은 頓悟와 동등한 것이 아니며, 돈오를 결코 대체할 수는 없으나, 중생의 수행 과정 중에 중요한 역할을 하고 있음을 틀림 없다.

또 도생은 『大般涅槃經集解』에서, “병에는 두 종류가 있으니, 意

에서 비롯되는 것과 想에서 비롯되는 것이 그것이다. … 따라서 小制로써 그 意를 덜어내고, 都制로써 그 想을 덜어낸다.”라고 하였다. 여기서 “小制”, “都制”는 모두 불교의 계율을 가리킨다. 도생이 보기에, 불교의 계율에는 가벼운 것과 무거운 것이 있고 큰 것과 작은 것 이 있는데, 가볍고 작은 계율로 중생의 情을 對治하고, 무겁고 큰 계율로는 중생의 탐욕을 對治한다. 중생의 사사로운 정과 탐욕은 각각 對治의 대상이 되는데, 이는 漸修 계율의 과정 가운데 완성되는 것이다.

도생은 돈오의 완성은 “미혹을 굴복시키고 번뇌를 소멸시키는(伏迷滅累)”³²⁾의 과정을 거쳐야 한다고 하였으며, “설법은 점진적이어야 한다. 반드시 먼저 작은 것부터 설한 뒤에 큰 것을 설한다.”³³⁾라고 하였다. 또 도생은 『유마경』의 “一念知一切法”的 개념을 해석하여 다음과 같이 말하였다.

“一念에 알지 못함이 없다는 것은 大悟의 때에 시작된다. 이전의 모든 수행으로써 마침내 이것을 얻으므로 이렇게 일컫는다. 直心을 수행의 처음 뜻으로 삼고 一念을 초극하여 일체법을 알게 되니, 이 또한 得佛이 아니겠는가?”³⁴⁾

여기서 일념지란 初發心住에서 일체실상을 중득함을 말하는 것이

29) 같은 뜻, 398上, “將說若乖, 則望岸而返. 望岸而返, 則大道廢也. 故須漸也.”

30) 『注維摩經』(『大正藏』38, 336下), “修於十善者, 會上諸行成身口意淨, 爲淨土之本也.”

31) 『注維摩經』(『大正藏』38, 344下-345上)

32) 『大般涅槃經集解』(『大正藏』37, 377中)

33) 『法華經疏』(『正字續藏經』150冊, 401上), “說法以漸, 必先小而後大.”

34) 『注維摩經』(『大正藏』38, 365上), “一念無不知者, 始乎大悟時也. 以向諸行, 終得此事, 故以名焉. 以直心爲行初義, 極一念知一切法, 不亦是得佛之處乎.”

아니고, 여러 위를 지나면서 수행해야만 비로소 돈오할 수 있음을 의미한다.

이상의 구절들을 살펴보면, 도생은 수행과정 중에서 점진적 수행(漸修)의 의의와 그 적극적 역할에 대하여 강조하고 있음을 알 수 있다. 불교의 여러 수행은 간략하게 智慧, 方便, 慈悲 등으로 나누어 볼 수 있다. 도생은 “지혜는 내적 깨달음(內解)을 작용으로 삼는다(智慧以內解爲用)”, “방편은 외적인 구제(外濟)를 작용으로 삼는다(方便以外濟爲用)”, “자비는 외적인 적응(外適)를 작용으로 삼는다(慈悲以外適爲用)”라고 하여,³⁵⁾ 불교의 일체의 수행법은 모두가 구체적인 수행 실천의 과정 가운데 비로소 그 역할을 다할 수 있다고 보았다. 따라서 佛法의 체득이라는 측면에서 보면, 漸修와 豎悟가 모두 방편이라는 점에서 필요불가결한 수행의 방법인 것이다.

4. 道生 이후의 豎悟說

5세기 중엽 이후 도생의 돈오설은 세상에 널리 유행하게 되었다. 도생의 제자를 비롯한 젊은 학승들은 적극적으로 도생의 돈오설을 지지하고 변호하였다. 도생은 419년부터 428년에 이르는 기간 동안 龍光寺에 머물렀는데, 寶林, 法瑤, 慧生과 같은 용광사의 승려들이 모두 도생의 이론을 적극 지지하였다. 이후 法援(409~489년)과 道猷(405~475년) 및 그의 제자인 道慈 역시 도생 돈오설의 영향을 받은

35) 『注維摩經』(『大正藏』38, 393上-中)

것으로 알려져 있다. 한편 도생과 비슷한 시기에 활동한 漸悟論者로는 僧彌, 曇無成, 慧觀 등을 들 수 있으며, 慧達의 『肇論疏』에 慧觀의 漸悟論을 소개하는 글이 실려 있다.³⁶⁾ 반면에 돈오설을 주장한 이들의 글은 비교적 온전한 형태로 남아 있는 편이다. 謝靈運(385~433년)은 대표적인 돈오설의 주창자인데, 도생의 돈오설을 적극 지지한 사상가로 알려져 있다. 그는 「辯宗論」에서 도생의 돈오설에 대하여 다음과 같이 소개하고 있다.

“새로운 주장을 하는 도사가 있으니, 고요히 비춤은 미묘하여 단계를 허용하지 않으며, 배움의 축적은 끝이 없으니 어찌 저절로 끊어지겠는가라고 하였다. 이제 부처의 漸悟를 버리고 그의 이를 수 있음(能至)을 취하며, 공자의 가까움(殆庶)을 버리고 그의 一極을 취한다. 일극은 점오와 다르고, 이를 수 있음은 가까움이 아니다.”³⁷⁾

여기서 신론도사는 도생을 가리킨다고 볼 수 있다.³⁸⁾ 그에 따르면 반야의 지혜는 오묘하여 수행의 단계적 누적에 의해서 이러한 경지에 다다르고자 하는 것은 불가능하다. 그러므로 반야지혜의 경지에 도달하려면 반드시 단계적 누적이라는 방법을 버려야 한다. 성인이

36) 『續藏經』134, 426右下-左上.

37) 「辯宗論」, 『廣弘明集』(『大正藏』52, 225上), “有新論道士以爲。寂鑒微妙不容階級。積學無限何爲自絕。今去釋氏之漸悟而取其能至。去孔氏之殆庶而取其一極。一極異漸悟。能至非殆庶。”

38) 陸澄은 「法論目錄序」에서, “사문도생이 돈오를 주장하였고, 謝康樂 靈運이 변종론에서 돈오를 설명했다.”(『出三藏記集』(『大正藏』55, 84中), “沙門竺道生執頓悟。謝康樂 靈運辯宗述頓悟.”)고 하였다.

되는 길은 아무리 멀다 해도 최종적으로 도달할 수 있는 것이므로 태서를 버리고 능지를 취하며, 최종적 진리는 전면적이고 단일한 것이므로 일극을 취하고 점오를 버리는 것이다. 또한 사령운은 得意忘象의 이론으로 신론도사의 돈오설을 설명하였다.

“번뇌가 없어지지 않으면 무는 얻을 수 없다. 번뇌의 폐단을 모두 없애야 비로소 무를 얻을 수 있다. 번뇌가 없어지면 곧 무이니 참으로 꼭 들어맞게 된다. 번뇌를 제거하려면 가르침에 의지해야 한다. 유에 머무는 동안의 배움은 깨달음이 아니다. 깨달음은 有의 바깥에 존재하니 배움에 의탁하여 이르게 된다. 다만 점진적 단계(階級)는 어리석은 자를 가르치는 주장이고, 전면적인 깨달음(一悟)은 진리를 얻는(得意) 말씀이다.”³⁹⁾

번뇌가 완전히 사라지지 않으면 무로 들어갈 수 없으며 번뇌가 소멸되어야 비로소 무의 경지에 들어갈 수 있다. 번뇌를 제거하려면 반드시 교의에 의지해야 하지만 번뇌의 세계에 머물러 있게 되면 배움이 있더라도 무의 경지를 깨달을 수 없다. 무의 경지로 들어가는 것은 유의 세계를 초월한 이후에 일어난다. 따라서 유의 세계에서는 어떠한 배움의 누적도 무의 경지로 인도할 수 없다. 부단한 배움의 누적이라는 기초 위에서 번뇌를 일일이 제거하는 점오의 방법은 우매한 범부의 수행법이며, 총체적이고 전면적인 專一한 차원의 돈오

만이 진리를 획득하는 진정한 방법이다. 여기서 돈오는 得意이며 번뇌의 완전한 제거는 忘象이니, 돈오는 忘象을 한 뒤의 得意라고 볼 수 있는 것이다. 이어서 사령운은 부처의 지혜와 범부의 지혜를 명확히 구분한다.

“지혜는 점진적으로 이르는 것이 아니지만 믿음은 가르침에서 발달한다. 어째서 그러한가? 가르침으로 믿음이 생긴다면 나날이 진전된 성과가 있게 된다. (그러나 지혜는) 점진적으로 이해되는 것이 아니므로 깨달음에 들어가는 부분은 없게 된다. 그런데 도를 향하여 선한 마음이 일어나면 번뇌는 줄어들고 일어나던 더러움은 잡복하게 된다. 더러움의 잡복이 無와 같이 보이고 선한 마음은 악이 수그러든 것처럼 보이지만 이러한 노력은 온전하지 않으니 마음이 본래 번뇌가 없어진 것이 아니기 때문이다. 전면적인 깨달음(일오)에 이르면 만 가지 번뇌가 함께 사라진다.”⁴⁰⁾

여기서 부처의 지혜는 明으로, 범부의 지혜는 信으로 지칭된다. 부처의 지혜는 점진적으로 형성되는 것이 아니며, 차별이 없고 단계가 구분되지 않는다. 그러나 보통사람의 지혜는 부처의 교화를 기다려야 비로소 실현되는 것으로, 점진적으로 나아가는 하나의 과정이다. 다시 말하면 부처의 明과 범부의 信은 질적으로 구분되며 완전히 다른 개념인 것이다. 그래서 사령운은 “잠시적인 것은 거짓되고,

39) 같은 곳, 225中, “夫累既未盡, 無不可得. 盡累之弊, 始可得無耳. 累盡則無, 誠如符契. 將除其累, 要須傍教. 在有之時, 學而非悟. 悟在有表, 託學以至. 但階級教愚之談, 一悟得意之論矣.”

40) 같은 곳, 225中, “夫明非漸至, 信由教發. 何以言之. 由教而信則有日進之功. 非漸所明則無入照之分. 然向道善心起, 損累生垢伏. 伏似無同, 善似惡乖. 此所務不俱, 非心本無累. 至夫一悟, 萬滯同盡耳.”

참된 것은 항상하다. 거짓된 지혜는 항상함이 없고, 항상된 지혜는 거짓이 없다.”⁴¹⁾라고 하여 부처의 지혜의 恒常性과 범부의 지혜의 虛幻性을 대비하여 설명한 것이다. 결국 常智와 假智 사이에는 근본적으로 질적인 차이가 있으며, 假智를 아무리 진전시키더라도 常智에 도달할 수 없다.

이상과 같이 사령운이 소개한 돈오설의 내용에 대하여, 도생은 “사령운의 주장을 살펴보니 전혀 흠 잡을 데가 없다. 신묘하게 훌륭한 점이 있는 것 같으니 기뻐하지 않을 수 없다.”⁴²⁾고 하면서 그의 관점에 찬성을 표시하였다.

“참으로 지혜가 없다면 어찌 믿음이 있을 수 있겠는가? 그러므로 가르침으로부터 믿음이 생길 때에 지혜가 없는 것이 아니다. 그러나 그것(믿음)을 바탕으로 한 지혜는 이치가 주체의 바깥에 있다. 그것(믿음)을 바탕으로 하여 주체에 이를 수 있으니, 어찌 나날이 진전된 성과가 없겠는가? 하지만 이는 아직 주체의 지혜가 아니니 어찌 유의 상태에서 관조로 들어가겠는가? 이치를 바깥에서 본 것으로 온전한 어리석음과 다름 없다. 지혜가 자신의 안에 있지 않으므로 관조할 수 없는 것이다.”⁴³⁾

도생의 주장에 따르면, 信의 단계에서는 비록 智를 포함하고 있지

만 그러한 智의 이치가 여전히 자신의 외부에 있게 된다. 따라서 信의 단계에서 나날이 발전하는 성과가 있다 하더라도 信을 통한 智는 결코 부처의 지혜의 경지까지 다다를 수 없다. 이러한 信 가운데의 智는 자신의 內心에서 일어나 스스로 깨달은 바가 아니므로 궁극적인 깨달음을 가져다 줄 수 없다.

사령운 이후에 도생의 돈오설의 영향을 받은 대표인으로는 南齊 시기의 荊州 지역 隱士인 劉鯢(436~495년)를 들 수 있다. 그는 『法華經』, 『無量義經』에 주석을 달고, 善不受報義, 頓悟成佛義를 찬술하였다고 전해지나 현존하지 않는다.⁴⁴⁾ 현재 남아 있는 그의 저술로는 「無量義經序」가 유일하다. 그는 돈오에 대하여 「무량의경서」에서 다음과 같이 말하였다.

“지금 무량의 뜻은 또한 無相을 근본으로 삼는다. 만일 중득한 바가 참으로 다르다면, 어찌 無相이라고 하겠는가? 관조에 들어감은 반드시 같으니, 어찌 점진적인 것이 있다고 말하겠는가? 점진적인 것이 없는데도 점진적인 것을 말한다면 비밀스런 密筌이란 虛教일 뿐이다. 여래 역시 빈 주먹으로 아이를 속이는 비유로써⁴⁵⁾ 중생을 구제한다고 말씀하셨다. 문장을 늘어놓아 조잡함을 받아들이는 데는 점진적인 말씀이 으뜸일 수 있으나, 상을 잊고 뜻을 얻는 데는 頓義가 제일이다.”⁴⁶⁾

41) 같은 뜻, 225下, “暫者假也, 眞者常也. 假知無常, 常知無假.”

42) 「竺道生答王衛軍書」, 『廣弘明集』(『大正藏』52, 228上), “究尋謝永嘉論, 都無間然. 有同似若妙善, 不能不以為欣.”

43) 「竺道生答王衛軍書」, 『廣弘明集』(『大正藏』52, 228上), “苟若不知焉能有信. 然則由教而信, 非不知也. 但資彼之知理在我表, 資彼可以至我. 謂得無功於日進. 未是我知. 何由有分於入照. 豈不以見理於外, 非復全昧, 知不自中, 未為能照耶.”

44) 「與荊州隱士劉鯢書」, 『廣弘明集』(『大正藏』52, 233上)

45) 『大智度論』(『大正藏』25, 375上)

46) 「無量義經序」, 『出三藏記集』(『大正藏』55, 68下), “今無量義亦以無相爲本. 若所證實異, 豈曰無相. 若入照必同, 審曰有漸. 非漸而云漸. 密筌之虛教耳. 如來亦云, 空拳誑小兒. 以此度衆生. 微文接蘊漸說或允. 忘象得意頓義爲長.”

그에 따르면 『무량의경』은 無相의 이치를 근본으로 삼는데, 여기서 無相이란 分別相이 없음을 의미한다. 이처럼 수행자는 無相을 체득하여 깨달음에 단계의 구분이 없어야 한다. 다만 둔한 근기의 중생에 대하여 말하면 이치에 대한 깨달음은 점진적일 수 있으나, 형상을 버리는 無相의 입장에서 보면 깨달음은 質이어야 마땅하다. 이처럼 유규는 頓漸二義에 대하여 점오는 虛教이고, 돈오는 實說이라고 평가하였는데, 그의 주장은 기본적으로 도생 사상에 대한 계승으로 파악된다. 다만 方便教化的 관점에서 漸悟說을 수용한 것이 이전의 頓悟師들과 다른 점이다.

5. 道生의 頓悟說과 초기 禪宗과의 관련성

도생의 돈오설에서 禪門의 頓教로 이어지는 과정은 매우 복잡하다. 이들 간의 관계에 대한 학자들의 입장은 크게 두 종류로 나뉜다. 첫째는 胡適 등의 관점이다. 호적에 따르면, 도생이 제기한 “頓悟成佛”의 혁명적 교의는 印度禪의 漸修이론을 뒤집음으로써 남방 頓教 종파의 효시가 되었다.⁴⁷⁾ 다시 말해서 南宗禪의 돈오론은 도생의 학설로부터 직접적인 영향을 받았다는 것이다. 湯用彤은 도생이 선종에 끼친 영향은 실로 지대하며, 도생의 돈오설이야말로 의심할 여지 없는 頓悟見性論의 시초라고 평가하였다.⁴⁸⁾

47) 胡適, 『胡適學術文集—中國佛教史』, 北京: 中華書局, 1997년.

48) 湯用彤, 『漢魏兩晉南北朝佛教史』, 北京: 中華書局, 1997년, pp. 470–471

반면에, 印順이 제기한 관점은 매우 다르다. 그는 도생의 돈오와 선종의 돈오는 완전히 다른 종류라고 보았다. 인순의 견해에 따르면, 도생의 돈오는 배움을 무한히 쌓아 가는 “漸修頓悟”이며, 究竟佛位의 圓滿頓悟說이라고 할 수 있다. 한편 선종의 견해는 이와는 상반되는데, 선종이 지칭하는 돈오는 漸頓이 아니라 衆生初學의 直悟本來, 즉 直下頓悟라는 것이다.⁴⁹⁾

이러한 두 입장 사이에서 龜雋은 두 가지 가능성을 제기하였다. 첫째로 도생이 중국선에 대하여 영향을 미친 것은 분명하나, 그것이 직접적이지 않고 『능가경』, 『대승기신론』 등의 사상을 통하여 간접적으로 영향을 끼쳤다는 것이다.⁵⁰⁾ 따라서 도생의 돈오설과 선종의

49) 印順, 『中觀今論』, 臺北: 正聞出版社, 1992년, pp. 231–232. 이와 관련하여 楊惠南의 돈오에 대한 언급을 살펴보자. 그는 『佛教思想新論』에서 돈오성불론의 문제를 논하면서 돈오설을 두 종류로 분류하였는데, 첫째는 도생의 돈오이고, 둘째는 남종선의 돈오이다. 그에 따르면, 도생은 先漸悟이며, 『仁王經』의 “三賢十聖은 果報에 머물고, 오직 부처 한 사람만이 淨土에 거한다.(三賢十聖住果報, 唯佛一人居淨土)”라는 내용과 유사하다는 것이다. 반면에 남종선의 돈오는 先頓後漸이며, 『圓覺經』의 내용과 비교적 유사하다고 하였다.(楊惠南, 『佛教思想新論』, 臺北: 東大圖書公司, 1990년)

50) 이를테면 도생의 돈오사상과 능가선 사이의 이론상의 연관성을 고찰해볼 필요가 있다. 예컨대 宋譯 『楞伽經』의 頓漸 관념에 대하여, 점진적으로 나아간 이후에 단박의 깨달음을 성취한다는 의미로 해석할 수 있다. 正受는 『능가경』卷一의 “四頓四漸”에 대하여, 済이란 “淨除自心現流”에 대하여 말한 것이고, 頓이란 “不思議智”에 대하여 말한 것이라 하여, 배움과 수행상의 누적 및 누적 이후의 見理로써 각각 해석하고 있다.(『楞伽經集注』(『大正藏』17, 238下), “上則淨除自心現流故從漸, 下則顯示眾生不思議智故從頓.”) 이 점에 대하여, 宗密은 다음과 같은 해석을 내놓고 있다: “위의 四漸은 수행의 입장에서 말한 것인데, 아직 이치를 중득하지 못하였기 때문이다. 아래의 四頓은 이미 이치를 중득한 입장에서 말한 것이다.(『圓覺經大疏鈔』(『續藏經』14, 536中下), “上之四漸, 約于修行, 未證理故, 下之四頓, 約已證理故.”) 『능가경』의 돈과 점은 각각 깨달음 이전의 학행과 이치의 체득으로서의 돈오를 가리킨다는 것이다. 이렇게 볼 때, 『능가경』에서 점수와 돈오 간의 차이에 대하여 언급하고 있다는 것은 분명하며, 이를 도생이 “聞解”와 “見解”的 차이로써 돈점의 차이를 설명한 것과 관련하여 생각해 볼 수 있다.

관계는 단순히 연속적이라거나 단절되어 있다는 등의 잣대로 규정 지을 수 없으며, 그들 간에 존재하는 우회적인 경로를 통한 연관성과 유사성의 측면을 헤아려야 한다는 것이다. 둘째로 사상경향의 측면으로 볼 때, 도생의 돈오설의 선종에 대한 영향은 남종이 아니라『능가경』의 전승을 중심으로 한 북종이 더욱 크다는 것이다.⁵¹⁾ 그러나 이러한 입장은 자료의 유실로 인해 도생의 돈오설의 전모가 드러나지 못하고 있다는 점, 능가선 역시 역사적 사료의 빈약함으로 인해 그 전승관계가 불분명하다는 점 등으로 인하여 명확한 근거를 제시하기 어렵다는 한계가 있다.

그럼에도 부분적이나마 湯用彤의 『漢魏兩晉南北朝佛教史』 가운데에서 도생과 초기선종의 전승관계에 대한 단편적인 고증을 찾아 볼 수 있다. 그에 따르면, 後梁의 法京禪師에서 陳隋 年間의 慧嵩에 이르고, 다시 楞伽禪師 法冲에 이르는 전승계보 가운데 도생 돈오의 와 선종과 관련된 초기 단서를 발견할 수 있다.⁵²⁾ 劉驥의 아들인 之邈은 아버지와 마찬가지로 돈오설의 지지자로서, 일찍이 後梁의 法京法師에게 십여 년간 가르침을 받았는데, 법경법사 역시 돈오사상의 계승자였다.⁵³⁾ 법경법사는 당시 유명한 선사 가운데 일인으로서, 그 제자로는 智遠, 慧嵩 등이 있다. 초기선종의 楞伽師인 法冲은 安州에 머물 때에, 일찍이 법경의 제자인 혜승법사를 따라서 大品, 三論, 『楞伽經』 등을 익혔으며, 그 가운데 『楞伽經』을 心要로 여기고

삼십 여 차례나 그에 대한 강론을 펼쳤다. 후에 법충은 다시 慧可의 후학을 따라서 『능가경』 및 南天竺 一乘宗의 禪法을 학습하였다.⁵⁴⁾ 이상의 내용들은 모두 도생의 돈오론이 능가의 전승을 따라서 초기 선의 사상 속에 스며들어갔으리라는 점을 암시하고 있다.

6. 나오는 말

도생은 반야학의 不二사상을 理不可分으로 해석하고, 이를 돈오사상에 철저히 적용시킴으로써 돈오설의 이론적 측면을 다진 사상가로 평가된다. 그런데 도생이 돈오설의 주창자라고 해서 돈오만을 숭상하고 점수를 완전히 배척하였던 것은 아니다. 이러한 돈점겸비의 사상적 경향은 도생 혼자만의 특색은 아니며, 당시 소돈오를 주장하였던 사상가들에게서도 발견된다. 다만 돈오의 단계를 七住에서부터 인정할 것인가, 十住에 이르러서야 진정한 돈오임을 인정할 것인가를 놓고 의견이 달라졌던 것이다. 이렇게 볼 때, 도생의 돈오설은 점수 이후의 돈오라고 할 수 있으며, 구체적으로는 漸에 해당하는 言教와 頓에 해당하는 悟로 구별지을 수 있다. 또한 漸을 배제해서는 안 되며 悟가 있기 위하여 필요불가결한 과정으로 파악하였으니, 漸은 頓의 바탕이 된다고 볼 수 있다. 漸과 頓을 모두 중시하는 도생의 사유경향은 돈점에 대한 언급이 『法華經疏』에서 집중적으로 등

51) 龔雋, 『禪史鉤沈』, 北京: 三聯書店, 2006년, pp. 148–149

52) 湯用彤, 같은 책, pp. 480–481

53) 「弔僧正京法師亡書」, 『廣弘明集』(『大正藏』52, 276上), “頓悟雖出自生公, 弘宣後代, 微言不絕, 實賴夫子.”

54) 『續高僧傳』(『大正藏』50, 522下), “屏退尋閑陶練中觀”. 『續高僧傳』(『大正藏』50, 666上), “至安州嵩法師下, 聽大品三論楞伽經, 卽入武都山修業.”

장하는 것으로 보아『법화경』의 일승사상의 영향을 받은 것으로 보인다. 점수를 중시하여 돈오의 예비단계로 간주하는 도생의 사상적 경향은 후대의 선종과 관련하여 주의할 필요가 있다. 남종 계통의 선종은 반야학의 不二사상을 돈오설에 철저히 적용하였다는 점에서는 도생과 맥을 같이 한다. 반면 점수를 배척하지 않고 돈오와 마찬가지로 중요하게 여기는 경향은 북종 계통의 선수행과 맥이 닿는다고 볼 수 있다. 따라서 도생을 북종으로만 연결지어 파악한다든지 남종의 효시로만 인정하다든지 하는 시도는 모두 도생 돈오설의 일면만을 부각시키고 있다는 점에서 그 한계가 드러난다. 도생은 이론적 측면으로 볼 때 十住 이전의 돈오에 대하여 철저히 부정하고 깨달음의 전면성을 강조하였다는 점에서 반야학의 신봉자라 할 수 있으며, 수행의 측면으로 볼 때 점수와 돈오의 겸비를 주장하여 어느 하나도 소홀히 여기지 않았다는 점에서 대승 평등사상의 구현자라고 평가할 수 있을 것이다.

참고문헌

- 『出三藏記集』, 『大正藏』55.
- 『廣弘明集』, 『大正藏』52.
- 『注維摩經』, 『大正藏』38.
- 『法華經疏』, 『卍字續藏經』150冊.
- 『大般涅槃經集解』, 『大正藏』37.
- 『高僧傳』, 『大正藏』50.
- 『續高僧傳』, 『大正藏』50.
- 『大智度論』, 『大正藏』25.
- 『楞伽經集注』, 『大正藏』17.
- 『大乘起信論』, 『大正藏』32.
- 『三論游意義』, 『大正藏』45.
- 『二諦義』, 『大正藏』45.
- 『圓覺經大疏鈔』, 『續藏經』14.
- 『名僧傳抄』, 『續藏經』77.
- 朱鑄禹, 『世說新語彙校集注』, 上海: 上海古籍出版社, 2002년.
- 胡適, 『胡適學術文集－中國佛教史』, 北京: 中華書局, 1997년.
- 湯用彤, 『漢魏兩晉南北朝佛教史』, 北京: 中華書局, 1997년.
- 印順, 『中觀今論』, 臺北: 正聞出版社, 1992년.
- 楊惠南, 『佛教思想新論』, 臺北: 東大圖書公司, 1990년.
- 屈大成, 『中國佛教思想中的頓漸觀念』, 臺北: 文津出版社, 2000년.
- 魏道儒, 『中國華嚴宗通史』, 上海: 江蘇古籍出版社, 2001년.
- 龔雋, 『禪史鉤沈』, 北京: 三聯書店, 2006년.

- 풍우란 저 · 이 성규 역, 『중국철학사』(하), 서울: 까치, 1999년.
- 이 종철, 『중국불경의 탄생』, 서울: 창비, 2008년.
- 김 진무, 「道生의 頓悟成佛論과 그 意義」, 『한국불교학』 제34집.
- 김 진무, 「禪宗에 있어서 頓悟의 受容과 그 展開」, 『한국선학』 제15호.
- 하 유진, 『竺道生佛學思想研究—簡論竺道生的般若, 涅槃, 法華思想』, 北京大學博士學位論文, 2008년.
- 하 유진, 「無相性에서 인격성으로—竺道生의 理佛性사상」, 『불교학연구』 제21호.

Dao-sheng(道生)'s Theory of Sudden Enlightenment(頓悟說)

Ha, Eugene

HK Research Professor at Geumgang University

The theory of sudden enlightenment(頓悟說) was first proposed by Dao-sheng(道生), who is also remembered for asserting the doctrine of Buddha-nature(佛性論). Dao-sheng's theory represents a uniquely Chinese appropriation of Buddhist enlightenment. It's sudden character derives from the fact that the principle of truth(理) to which one is enlightened is the single ultimate(一極). Dao-sheng's theory of sudden enlightenment is based on the assumption that enlightenment can only be realized in its entirety. The theory of sudden enlightenment is well demonstrated by Xie, Ling-yun's(謝靈運) defense of Dao-sheng's theory in his Bian-zong-lun(辯宗論), written in the early decades of the fifth century. After that, Dao-sheng's introduction of sudden enlightenment gave rise to discussions on enlightenment between the ideas of sudden and gradual enlightenment. Moreover, Dao-sheng's theory of

enlightenment deeply influenced early Chan Buddhism.

Key Words

Sudden Enlightenment(頓悟), Dao-sheng(道生),

Sudden and Gradual(頓漸), Chan Buddhism(禪宗)

이통현의 『해심밀경』과 『유마경』 해석에 대하여*

고승학

서울대학교 철학사상연구소

I. 들어가는 말

II. 이통현의 교판의 구성과 특징

III. 이통현의 『해심밀경』 해석에 나타난 문제점

IV. 이통현의 『유마경』 해석에 나타난 문제점

V. 결론

▣ 투고일자 2011.7.15 | 심사일자 2011.8.5 | 게재확정일자 2011.8.8

* 본 논문은 필자의 박사학위 논문 “Li Tongxuan’s (635–730) Thought and His Place in the Huayan Tradition of Chinese Buddhism”의 Chapter Three의 일부를 축약, 보완한 것이다.