

【논문】

道倫의 唯識 五種姓說의 이해와 특징*

박인석

【주제분류】 고대, 유식불교

【주요어】 道倫, 『瑜伽論記』, 唯識, 五種姓說, 新羅

【요약문】 본 논문의 목적은 신라 흥륜사 출신 승려로서 『유가사지론』 100권에 대한 현존하는 가장 오래된 주석서인 『유가론기』를 찬술한 유식학자 도륜의 오종성설에 대한 이해와 그것의 특징을 파악하는 데 있다. 우선 도륜은 『유가사지론』의 입장에 입각하여 중생의 현실적 차별성을 인정하는 오종성설을 긍정하고 있으며, 이를 유식학의 종자 개념을 통해 정합적으로 설명하고 있다. 나아가 그는 불교 내에서도 성불할 중성이 결여된 자(無種姓)에 대한 논의가 다양하게 이루어지고 있다는 점에 주목하여, 각각의 주장이 제기된 고유의 맥락을 파악하는 데 주력한다. 더 나아가 그는 유식학과 다른 이론적 배경을 지닌 『대승기신론』의 맥락에서 제기되는 진여의 혼입과 관련된 중성의 문제에 있어서도 성상융회(性相融會)의 관점에 입각하여 접근하고자 시도하는데, 이는 신라의 원효에서 비롯되어 태현으로 이어지는 성상융회의 흐름과 일맥상통하는 점으로 볼 수 있다.

I. 머리말

현장(602-664)에 의해 다량의 불전이 새롭게 번역된 후, 당대 불교계에 오랜 논쟁을 불러일으켰던 교설 가운데 하나로 五種姓說을 들

* 이 논문은 2011년도 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음. (NRF-2011-361-A00008)

수 있다. 이는 성불의 가능성과 관련지어 중생의 종성을 다섯 가지로 구분한 것으로, 구체적으로는 聲聞種姓, 緣覺種姓, 菩薩種姓, 不定種姓, 無種姓을 가리킨다. 당시 중국의 불교계는 대승경론에서 일반적으로 제기되었던 ‘一切衆生悉有佛性’이라는 교설을 근거로 일체중생이 모두 성불할 수 있다는 이상적인 이론에 보다 적극적인 관심을 가져왔으므로, 중생의 현실적인 차별을 냉정하게 인정한 五種姓說을 수용하는 데 어려움이 많았다.

이런 어려움들은 현장의 역장에서도 곧장 나타났다. 우선 신역 경론의 번역에 證義로 참가했던 靈潤이 오종성설 가운데 특히 無性에 대한 논의를 집중적으로 비판하자, 이에 영운과 같이 현장의 역장에 참여했던 神泰가 영운의 비판을 반박하는 글을 지어 오종성설을 옹호하였다.¹⁾ 이후 법상종 내에서의 오종성과 관련된 논쟁은 현장 문하에서 『구사론소』를 집필한 法寶와 규기의 제자인 慧沼(651-714)에게서 다시 한번 일어나게 된다. 오종성설과 관련되어 자주 비교되는 규기(632-682)와 원측(613-696)의 견해는 이 두 논쟁의 중간에 표명되었다고 볼 수 있다.

한편 현장이 활동하던 시기를 전후해서 많은 신라출신 승려들이 당에서 활발한 활동을 전개했으며, 당에 유학하지 않았더라도 현장에 의해 번역된 신역경론들이 곧장 신라로 유입되는 상황이었으므로, 당시의 당과 신라는 불교학에 있어 매우 밀접한 관계를 유지하고 있었다. 이에 20세기 이후 주로 일본의 학계를 시작으로 당대 불교계에 있어 신라출신 승려들의 위상을 파악하고자 하는 연구들이 지속되었

1) 현장의 역장에서 일어난 오종성설과 관련된 논쟁은 일본에 천태종을 전한 最澄(767-822)의 『法華秀句』에 자세히 나와 있다. 여기에는 靈潤, 神泰의 논쟁 뿐 아니라 신라 출신 義榮이 다시 神泰의 견해를 비판한 내용 역시 함께 수록되어 있지만, 본 논문에서는 논의의 범위를 靈潤과 神泰의 논쟁에만 국한시키고자 한다. 한편 義榮은, 最澄의 글에서는 新羅 출신으로 기재되어 있지만, 永超의 『東域傳燈目錄』(『大正藏』 55, 1152b13)에는 “百濟義榮師述”이라고 하여 義榮을 백제 출신으로 기재하고 있다. 義榮에 관해서는 李萬, 『百濟 義榮의 唯識思想—佛乘說을 중심으로—』, 『한국유식사상』(장경각, 2000), pp.49-74 참조.

고, 그것의 가장 대표적인 사례로서 규기와 대비되는 원측에 대한 연구가 활발히 진행되었다.

특히 오종성설과 관련해서 보면 원측의 견해에 대한 연구가 가장 활발하였고,²⁾ 그 외에도 원효, 의적, 승장 등의 신라승려들에 대한 연구 역시 진행되고 있다.³⁾ 본고에서는 이런 연구의 연장선에서 신라 興輪寺 출신 승려로서 『瑜伽師地論』 100권에 대한 현존하는 유일의 주석서인 『瑜伽論記』를 지은 道倫⁴⁾이 唯識의 五種姓說을 어떻게 이해하고 있으며, 더 나아가 그의 이해가 당시 당과 신라의 불교계의 동향과 관련하여 어떤 특징을 지니고 있는지를 살펴보고자 한다.

도륜의 현존하는 저작은 『瑜伽論記』가 유일한데, 이는 705년을 전후로 완성된 것으로 추정된다.⁵⁾ 이는 오종성설을 둘러싼 법보와 혜소의 논쟁이 벌어진 때로부터 상당히 근접한 시기이지만, 『瑜伽論記』에

- 2) 원측의 종성에 대한 연구는 1930년대 일본에서 본격적으로 시작된 이후 최근까지 매우 활발하게 전개되고 있다. 근래에 들어 주목할 연구로는 일본의 橋川智昭의 「圓測と一乘佛性思想」, 『宗教研究』, 1995.3 ; 「圓測撰『解深密經疏』における一乘論について」, 『印度學佛教學研究』, 45卷1號, 1996 ; 「圓測による五姓各別の肯定について」, 『佛教學』, 40號, 1999.3 ; 「원측사상의 재검토와 과제-일승해석의 논의를 중심으로」, 『보조사상』 제16집, 2001.8 등과 吉村誠, 「唐初期における五姓各別說について」, 『日本佛教學會年報』 65號, 2000.5 등을 들 수 있다.
- 3) 원효의 종성에 대한 연구로는 藤能成, 「元曉と五姓各別說」, 『印度學佛教學研究』, 47卷1號, 1998.12 ; 橋川智昭, 「元曉と基-眞如觀と衆生論」, 『印度學佛教學研究』, 51卷2號, 2003 등이 있다. 의적의 종성에 대한 연구로는 崔源植, 「신라 義寂의 梵網菩薩戒觀」, 『新羅菩薩戒思想史研究』(민족사, 1999); 최연식, 「의적의 사상경향과 해동 법상중에서의 위상」, 『불교학연구』 제6호, 2003 ; 박광연, 「신라 의적의 『법화경』 이해」, 『불교학연구』 제21호, 2008 등이 있다.
- 4) 道倫은 遁倫으로도 표기된다. 현행 신수대장경본 『瑜伽論記』(『大正藏』 42)에는 遁倫으로 되어 있고 의천의 『新編諸宗教藏總錄』 권3(『大正藏』 55, 1176b13)에도 遁倫으로 기재되어 있지만, 본 논문이 의거하고 있는 1934년에 발견된 『瑜伽論記』에 道倫으로 되어 있으므로 이를 따랐다.
- 5) 이는 『瑜伽論記』(『韓國佛敎全書』 13冊, 47b)에 나오는 “우선 임법사의記에 의거하면, 불멸 후로부터 현재 大周 長安 5년(705) 乙巳의 해에 이르기까지 이미 1705년이 지났다.(且依琳法師記, 從佛滅後, 至今大周長安五年乙巳之歲, 已經一千七百五年)”라는 구절에 근거한다. 이는 住劫에서 수명과 관련된 논의를 전개하는 맥락에서 인용된 말이다.

는 혜소의 저작이 인용되지 않기 때문에 도륜의 오종성설에 대한 견해는 법보와 혜소의 논쟁에는 크게 영향을 받지 않은 것으로 볼 수 있다. 그러므로 도륜의 오종성설 이해와 관련되는 것으로 간주되는 唐 초기 영운과 신태의 논쟁, 규기와 원측의 견해 등을 사상사적 맥락에서 먼저 간략히 언급한 뒤, 도륜의 오종성설에 대한 견해를 본격적으로 논하고자 한다.

미리 말하면 도륜은 오종성설을 긍정하는 중국 법상종의 견해를 수용하고 있다. 다만 오종성설에 대한 그의 견해는 『瑜伽論記』 전반에 걸쳐 산견되기 때문에 먼저 『瑜伽論記』에 인용된 주석가들 가운데 그의 관점을 지지해주는 것으로 볼 수 있는 현장과 원측의 오종성설에 대한 견해를 먼저 살펴본 뒤, 본격적으로 도륜의 관점을 제시하고자 한다. 나아가 도륜은 종성과 관련지어 신라출신 승려인 慧景이 제기하는 『大乘起信論』의 진여의 혼습과 관련된 문제와 그에 대한 자신의 대답을 『瑜伽論記』 내에서 언급하고 있는데, 진여의 혼습에 대한 문제는 후대 중국불교계에서 법상종과 법성종을 구분하는 매우 엄격한 기준이 된다. 그러므로 이 점에 대한 도륜의 입장을 살펴봄으로써 그의 학문적 방향과 사상적 특징을 좀 더 분명히 가늠할 수 있을 것으로 생각한다.

II. 唐 초기 五種姓說 관련 논쟁들

현장이 17년간의 인도유학을 마친 뒤 대량의 인도 불전을 지니고 唐으로 돌아온 것은 645년이다. 당 태종(재위 626-649)은 불전을 번역하고자 하는 현장의 뜻을 존중하여 장안에 譯經院을 세우고 경론을 새롭게 번역하도록 하였다. 이때 황제의 칙명을 받고 역장에 참여하게 된 인물로 靈潤과 神泰 등이 있다. 역경의 초기에 현장은 주로 『해심밀경』(647년)과 『瑜伽師地論』(648년) 등의 유식계열의 경론을 역출했는데, 이 과정에서 五種姓說에 대한 첫 번째 쟁론이 벌어진 것으

로 보인다. 이에 대한 구체적인 내용은 일본에 천태종을 전한 最澄(767-822)의 『法華秀句』에 자세히 나와 있다.⁶⁾

최징은 佛性和 관련된 논쟁을 天竺, 大唐, 日本의 셋으로 구분하고 있지만, 唐에서의 불성 논쟁을 가장 상세히 기술하고 있다. 그에 따르면 중국의 불성 논쟁은 東晉의 道生과 智勝 간에 일천제의 불성 유무의 문제를 둘러싸고 먼저 일어났으며, 이를 계기로 ‘일체 중생 모두에게 불성이 있다.’는 교설이 정설로 받아들여지게 되었다. 이후 현장의 신역 작업이 시작되면서 證義沙門이었던 영운 법사가 “1권의 章을 지어 신역의 『유가론』 등이 구역의 경론과 상위하는 내용을 변별하여 간략히 14門으로 제출했다.(造一卷章, 辨新翻瑜伽等與舊經論相違, 略出十四門義)”⁷⁾고 한다.

최징의 글에는 영운이 제기한 14門의 주제들이 간략히 소개되어 있는데, 그 중 본 논의와 관련해서 주목되는 내용은 첫 번째와 두 번째 주제이다. 첫 번째 주제는 “중생계 안에 일본의 무불성 중생이 있다고 건립하는 것(衆生界內, 立有一分無佛性衆生)”이고, 두 번째 주제는 “이승인으로서 무여열반에 든 자는 영원히 대승에 들어오지 못한다는 것(二乘之人, 入無餘涅槃, 永不入大)”이다. 이 두 주제는 이후 규기와 원측의 중성과 관련된 논의의 특징을 해명하는 데 중요한 단서를 제공하는 것으로 보인다.

그런데 최징의 글에는 14문 가운데서도 특히 제1문을 중심으로 논의가 상세히 소개되어 있으므로 이 내용을 통해 영운의 관점을 살펴보고자 한다. 이는 바로 ‘一分의 佛성이 없는 衆生’에 대한 비판이다.

첫 번째 ‘一分의 佛성이 없는 중생이 있다’고 주장하는 이들이 있으니, 이는 범부와 소승의 不了義의 집착이다. 여래의 秘藏인 大乘의 妙典을 듣지도 않고 믿지도 않고서 이와 같이 집착하는 것이다. … 만약 一分의 중생에게 불성이 없다고 설한다면 이는 魔說이다.⁸⁾

6) 最澄이 언급하는 五種姓說을 둘러싼 논쟁에 대한 전반적인 연구로는 常盤大定, 『佛性の研究』(國書刊行會, 1973年 再刊)가 있다.

7) 最澄, 『法華秀句』(『日本大藏經』 39, 68a)

8) 最澄, 앞의 책(68b), “第一立有一分無佛性衆生者, 此是凡小不了義執. 不聞

영윤에 따르면 오종성 가운데 불성이 없다는 無性の 주장은 범부와 소승의 불완전한 가르침일 뿐만 아니라 더 나아가 불교가 아닌 魔說에 해당하는 것이다. 영윤은 매우 강경한 어조로 여러 경론의 가르침을 근거로 이 無性에 대한 여러 견해들이 잘못되었음을 비판하고 있다. 최징에 따르면, 이러한 영윤의 비판에 대해 그와 같이 현장의 역장에 참여했던 神泰 역시 “1권의 장을 지어 영윤법사를 가엽게 여기며 깨우쳐 주었다.(造一卷章, 愍喻靈潤法師)”라고 한다. 神泰는 무성 중생에 대한 영윤의 비판이 이치에 맞지 않음을 상세한 논증을 통해 반박하는데, 그 중 일부를 제시하면 다음과 같다.

(영윤 법사의 견해는) 이치에 맞지 않으니, 그대가 말하는 것이 바로 제불보살을 비방하는 것이다. … 일본의 중생에게 불성이 없다는 의미는 부처님께서 『열반경』과 『선계경』에서 친히 설한 것이고, 미륵보살도 다시 『대장엄론』, 『지지론』, 『유가론』 중에서 또한 이렇게 설했으며, 무착보살도 『현양론』에서 또한 이렇게 설하였다. 그대가 ‘범부와 소승이 이렇게 설하여 집착한다’고 한 것이 어찌 불보살을 비방하는 것이 아니겠는가. … 일본의 중생에게 불성이 없다는 의미는 구역 경전에도 자세히 갖추어져 있어 그것의 유래가 이미 오래되었으니, 신역 경론이 이른 뒤에야 비로소 이런 말이 있게 된 것이 아니다.9)

영윤에 대한 신태의 반박은 크게 두 가지 점에서 제기된다. 첫 번째는 無性에 대한 언급이 불보살들이 친히 제기한 교설이라는 점이고, 두 번째는 이 교설이 구역의 경론에도 등장하므로 신역에 이르러서야 비로소 제기된 것이 아니라는 점이다. 최징의 글에는 영윤이 제기한 14門 가운데 無性에 대한 제1門의 논의 및 이에 대한 신태의 반박만이 소개되어 있는데, 이를 통해 보면 바로 無性の 문제가 현장의 초기 역장에서 가장 크게 부각된 것으로 짐작해볼 수 있다.

不信, 如來秘藏, 大乘妙典, 作如是執. … 若說一分衆生無佛性者, 是爲魔說.”
9) 最澄, 앞의 책(76b), “其理不然. 如汝所言, 便是謗毀諸佛菩薩. … 一分衆生無佛性義, 佛於涅槃及善戒經, 親自演說. 彌勒菩薩, 又於大莊嚴論地持論瑜伽論中, 亦作此說. 無着菩薩, 於顯揚論, 亦作此說. 汝言凡小作此說執者, 豈非可毀佛菩薩耶. … 一分衆生無佛性義, 備在舊經. 其來已久, 非由新經論至, 方有此言.”

원측과 규기가 자신들의 대표적인 주석서인 『해심밀경소』와 『성유식론술기』 등을 집필하는 것은 이런 첫 번째 논쟁 이후의 일로 간주된다. 오종성설에 대한 양자의 견해 가운데, 규기에 대해서는 오성각별설의 입장을 철저히 견지했다는 것이 일반적인 관점이었던 반면, 원측에 대해서는 그가 일체개성설과 오성각별설 가운데 어떤 입장을 취했는지에 대해 이론이 분분했다. 근래에 일본 학자들의 연구에 따르면, 원측 역시 원론적으로는 오성각별설의 입장에 서 있으며, 다만 이 이론에 대한 강조점이 규기와 다를 뿐이라고 한다. 이는 뒤에서 다시 언급하겠지만, 도륜의 『瑜伽論記』에서 인용되는 원측의 주장이 오성각별설을 충실히 따르고 있다는 점에서 볼 때 설득력이 있는 주장이라고 생각된다.¹⁰⁾

일본 학자들의 연구에 따르면, 규기와 원측의 양자는 모두 오성각별설을 지지하지만, 각자의 이론 체계에서 볼 때 이에 대한 강조점이 서로 다르다고 한다. 다시 말해 원측(613-696)은 현장 이전에 이미 구유식을 습득하였고 현장이 귀국한 뒤에는 신유식을 새로 익혔으며, 오종성과 관련해서도 영운과 신태 간에 벌어진 무성에 집중된 논쟁을 겪었기 때문에, 자신의 오종성설에 있어서는 無性에 대한 논의보다는 一乘과 三乘의 관계에 근거한 不定種姓에 대한 논의에 보다 집중하고 있다는 것이다. 즉 一切皆成의 논의가 현실적 수행의 필요성을 감퇴시키는 문제를 지닐 수 있는 것처럼, 無性에 대한 논의 역시 마찬가지로

10) 원측에 대한 연구를 포함한 신라 유식학 연구의 전반적인 현황에 대해 최연식, 『신라 유식학 연구의 현황과 과제』, 『한국불교사, 어떻게 볼 것인가』(불교문화연구원 불측세미나 자료집), 2011, pp.31-64를 참조할 수 있다. 이에 따르면 원측에 대한 연구는 1910년대에 일본의 妻木直良, 羽溪了諦 등에서 새롭게 시작되었고, 특히 羽溪了諦의 연구에 의해 원측이 五性各別說이 아닌 一切皆成說을 긍정한 인물로 제시되었다. 이런 관점은 1960년대 이후 한국 학계에서도 적극 수용되었다. 원측 연구에 있어 중요한 전환기는 1990년대 중반 이후 일본의 소장학자들(橘川智昭, 吉村誠)에게서 비롯되는데, 그들은 원측 역시 오성각별설을 긍정하고 있다고 주장했으며, 다만 규기가 無性の 문제에 관심을 집중한 반면 원측은 부정중성의 문제에 집중하고 있다는 점에서 양자의 차이가 있다고 보았다. 이에 대해 한국의 정영근은 기존의 관점에 입각하여 원측이 일체개성의 입장에서 있다고 보는 것이 타당하다고 주장하였다.

지의 문제를 내포할 수 있기 때문에, 원측은 무성에 대한 양 극단적인 논의보다는 『해심밀경』에서 제기한 一乘과 관계된 부정종성의 문제를 해명하는 데 더 주력했다는 것이다. 또한 이런 측면에서 원측이 일승에 입각하여 일체개성을 주장한 인물로 오해될 소지가 많았다고 본다. 반면 규기(632-682)는 17세에 출가해서 25세에 역경에 참여하였고, 『성유식론』(659년)의 역출 이후에 자신의 주저인 『성유식론술기』를 집필하였기 때문에, 신유식 이론만을 전문적으로 습득한 인물로 볼 수 있다. 그러므로 규기는 범상종의 오성각별설을 방어하는 데 진력을 다하였고, 이론적 측면에 있어서도 無性에 대한 논리를 강화하는 데 더 주력했다는 것이다.¹¹⁾

오종성설에 대한 규기와 원측의 차이를 범상종 내에서의 이론적 강조점의 차이로 본다면, 이들 사이에는 앞서 말한 靈潤과 神泰의 경우와 같은 격렬한 논쟁은 없었다고 볼 수 있을 것이다. 이후 오종성과 관련된 논쟁은 규기의 제자인 혜소(651-714)와 『구사론소』를 쓴 범보 간에 다시 한번 벌어진다. 먼저 범보가 『一乘佛性究竟論』 6권(현재 3권만 전함)을 지어 一切皆成의 논지를 펼치자, 이에 혜소가 『能顯中邊慧日論』 4권을 지어 오성각별설을 옹호하게 되는 것이다. 그러나 도륜의 『瑜伽論記』에 혜소에 대한 언급이 발견되지 않으므로 범보와 혜소 간의 논쟁은 대략 이 정도만 소개하고자 한다.

당 초기에 일어난 오종성설과 관련된 논쟁의 과정을 보면, 적어도 앞의 두 가지 사례는 도륜의 오종성설 이해에 어느 정도 영향을 끼쳤다고 볼 수 있을 것이다. 이는 이후 설명하고자 하는 현장과 원측의 오종성설에 대한 관점에서도 확인할 수 있다. 그런데 도륜의 주저인 『瑜伽論記』에는 오종성설과 관련하여 “신·구의 여러 논사가 행한 입론과 논파의 도리는 생략하고 서술하지 않겠다.(新舊諸師, 立破道

11) 이상 원측과 규기의 오성설에 대한 내용은 吉村誠, 『唐初期における五姓各別説について』, 『日本佛教學會年報』 65號, 2000.5 참조함. 吉村誠은 원측이 一乘과 三乘의 관계를 해명함에 있어 定性二乘보다 不定種姓을 비교적 자세히 설명하고 있다는 점에 근거하여 원측의 특징을 규정하고 있지만, 이 점에 대해서는 단지 분량보다는 교학적 쟁점에 근거해서 접근할 필요가 있다고 생각된다.

理, 略而不述)”¹²⁾라고만 서술되어 있어, 오종성설에 관한 당대 여러 논자들의 견해들을 확인할 수는 없다. 도륜이 이 부분을 생략한 이유는 자세히 알 수 없지만, 아마도 그 당시에 法寶와 慧沼 등의 오종성설과 관련된 논쟁이 지속적으로 진행된 것과 관련된 것이 아닌가 생각된다.

Ⅲ. 道倫의 오종성설 이해와 그 특징

1. 현장과 원측의 오종성설의 계승

앞서 언급한 것처럼 비록 『瑜伽論記』에는 오종성설과 관련된 新舊 논자들의 논의가 생략되어 있지만, 도륜의 오종성설에 대한 관점은 분명히 현장과 원측의 견해를 계승하고 있다. 도륜은 이들의 견해를 주로 ‘無姓을 전하는 문헌의 전래’ 및 『능가경』에서 설하는 無姓에 대한 이해’ 등의 문제에 집중해서 소개하고 있는데, 이 견해들은 도륜 자신의 오종성설에 대한 관점에도 반영되고 있으므로 이를 먼저 설명하는 것이 좋을 듯하다. 그리고 이를 위해 앞서 靈潤이 제기했던 문제의 맥락을 다시 한번 상기해볼 필요가 있다.

영운은 “신역의 『유가론』 등이 구역의 경론과 상위하는 내용을 변별하여 간략히 14門으로 제출”한 인물로서, 그 첫 번째 문제가 바로 ‘一分의 佛性이 없는 중생’에 대한 것이다. 그의 비판의 맥락은 무성과 관련시켜 보면 크게 두 가지로 압축될 수 있다. 첫 번째는 무성에 대한 부각이 신역 경론을 계기로 불거졌다는 점이고, 두 번째는 불성이 없는 중생을 설하는 것이 불교 내의 소송 혹은 범부 더 나아가 마군의 설과 같다는 것이다. 영운의 이런 비판을 염두에 두면, 이후 『瑜伽論記』에 등장하는 현장과 원측의 견해가 보다 적절히 이해될 수 있을 것으로 생각된다.

12) 『瑜伽論記』 卷1(『韓國佛教全書』 13冊, 37b10-11 ; 『大正藏』 42, 324a2-3)

우선 현장의 글에는 오종성설에서 문제의 소지가 다분했던 無性에 대한 문구를 인도에서 중국으로 전래하는 과정에 대한 서술이 등장한다. 이는 현장이 인도에서 겪었던 상황에 해당한다.

내(현장)가 (중국에) 돌아오고자 했을 때, 여러 대덕들이 無姓人을 논하면서 “본국에 이르면 결코 믿지 않을 것이니 원컨대 지니고 가는 경론 가운데 불성이 없다는 말을 생략해버립시다.”고 하자, 계현이 이에 “멀려차인(변방사람)들이 무엇을 이해하길래 거듭 저들을 위해 (경문을) 훼손하려고 하는가!”라고 하였다.¹³⁾

이 대목과 관련해서 신수대장경본 『瑜伽論記』(T42, 615a29-b2)는 착간으로 인해 문맥을 파악하기가 어렵게 되어 있는 반면, 最澄(767-822)의 『법화수구』에 수록된 문구는 1934년에 새로 발견된 『瑜伽論記』를 저본으로 삼은 한국불교전서본과 내용이 거의 일치하고 있음을 알 수 있다. 여기서 문제가 되는 것은 ‘불성이 없다는 말’을 생략하자고 제안한 인물이 누구인가 하는 점이다. 이에 대해 최징은 현장을 지목하고 있으며, 현대의 학자 가운데 일본의 常盤大定(1870-1945), 중국의 呂澂(1896-1989) 등도 이런 관점을 따르고 있다.¹⁴⁾ 이 문제는

13) 『瑜伽論記』 卷11(『韓國佛教全書』 14冊, 63c), “余欲來之時, 諸大德論無姓人文, 若至本國必不失信, 願於所將經論之內, 略去無佛姓之語. 戒賢乃云, 彌離車人解何物而輒爲彼損.” 참고로 最澄의 『法華秀句』(46c-47a)에 수록된 내용은 다음과 같다. “欲來之時, 諸大德論無姓人云, 若至本國必不失信, 願於所將經論之內, 略去無佛性之語. 戒賢呵云, 彌離車人[諸邊夷無所知者]解何物而輒爲彼指.” 번역문의 ‘文’은 最澄의 글에 의거하여 ‘云’으로 보았다.

14) 우선 최징은 현장이 『불지경론』에서 제기한 ‘세간을 벗어날 공덕이 없는 중성’을 생략하자고 제안했다가 스승인 계현의 질책을 받았다(『법화수구』, 46b)고 전하고 있으며, 그 근거로 위에서 말한 도륜의 『瑜伽論記』를 인용하고 있다. 이에 대해 일본의 常盤大定은 최징의 글과 신수대장경본 『瑜伽論記』를 대조한 뒤, 현장이 귀국에 앞서 인도의 여러 대덕들과 ‘더불어(與)’ 논의하던 중 불성이 없다는 말을 생략하자고 제안한 것이 아닌가 추정하고 있고(『佛性の研究』, p.173), 중국의 呂澂은 金陵刻經處本 『瑜伽論記』 54卷에 근거하여 이를 현장의 제안으로 파악하고 있다(『중국불교학 강의』, p.288). 참고로 金陵刻經處本 『瑜伽論記』는 신수대장경본의 甲本으로 사용되었는데, 교감주에 특별한 언급이 없는 것으로 볼 때 위 인용문과 관련된 내용은 신수대장경본과 차이가 없는 것으로 보인다.

현장 당시의 인도 및 중국 불교계의 정황을 보다 종합적으로 고려해서 접근할 필요가 있다고 생각된다. 다만 위의 인용문에서 보면, 열반의 가능성이 배제된 무성의 개념이 중국의 불교계에 상당한 과장을 초래할 수 있다는 점에 대한 우려가 현장의 귀국 당시 있었지만, 결과적으로는 현장이 인도의 경론을 원본 그대로 중국에 전래했다는 점을 알 수 있다.

이어서 현장은 인도에서 범어로 된 경론들을 직접 접했기 때문에 무성 곧 一闍提를 언급한 내용이 인도의 경론에 분명히 나와 있다는 점과 경론에서 그것을 언급한 핵심적인 맥락이 어디에 있었는지를 『능가경』의 사례를 들어 집중적으로 논구한다. 도륜이 기술한 내용은 다음과 같다.

삼장(현장)은 다음과 같이 말했다.

“10권 『능가경』 제2권에서 五種姓을 설명하였으니, 三乘定性은 앞의 세 사람이 되고, 네 번째는 부정성이고, 다섯 번째는 闍提이다. 천제는 두 종류가 있다. 첫째는 菩薩 천제이니, 필경에 성불의 뜻이 없다. 둘째는 斷善 천제이니, 수승한 연을 만나면 반드시 성불하는 것이다. 내가 서방에 있을 때 이미 『능가경』이 있었고, 범본의 본문 역시 동일했다. 서방의 대덕들이 이 의미를 평하여 다음과 같이 말했다. 『능가경』에서는 다섯 번째의 무성유정을 설한 것이 아니라, 단지 佛種子에 두 종류의 천제가 있다고 설한 것이다. 첫째는 斷善根이니, 연을 만나면 다시 이어져 궁극에 부처가 되는 것이다. 둘째는 菩薩이니, 대비의 마음으로 능히 중생을 위하기 때문에 정각을 취하지 않는 것이다. 이러한 기이함을 드러내기 위해 특별히 설한 것이다.”¹⁵⁾

도륜의 기록에 따르면, 현장은 자신이 번역한 신역 경론 이전에 이미 오종성설을 언급한 『능가경』과 같은 문헌이 있었으며, 범어 본문

15) 『瑜伽論記』 卷11(『韓國佛敎全書』 14책, 63b-64a), “三藏云, 十卷『楞伽』第二卷弁五種姓, 三乘定性爲前三人, 四不定姓, 五闍提. 闍提有二, 一菩薩闍提, 畢竟無成佛義. 二斷善闍提, 若遇勝緣, 必得成佛. 余在西方時, 已有楞伽, 梵本本文亦同. 西方大德評此義云, 楞伽不說第五無姓有情, 但說有佛種子二種闍提. 一是斷善根, 遇緣還續究竟作佛. 二是菩薩, 大悲能爲衆生故不取正覺. 顯此希奇故偏別說.”

에서도 그것을 확인할 수 있었다고 한다. 다만 문제가 되는 일천제의 경우 그것을 설한 의도는 ‘중생의 성불 불가능성’을 드러내는 데 있는 것이 아니라, 중생을 제도하기 위해 성불하지 않았다고 서원한 ‘보살의 특별함’을 드러내는 데 있다는 것이 현장의 견해이다. 그리고 “이런 기이함을 드러내기 위해 (보살 일천제를) 특별히 설한 것이다.”라는 평가 역시 현장의 개인적인 견해가 아니라 서방 대덕들의 견해에 근거한 내용들이다.

그런데 현장이 거론한 『능가경』의 오중성설은 무성인 일천제를 언급하긴 하지만, 여기 나오는 두 종류의 일천제가 다른 경론들의 내용과 조금 다르다는 점에 주의해야 한다. 다시 말해 『능가경』에 나오는 두 종류의 일천제 가운데 선근이 끊어진 단선 천제 역시 미래에 수승한 조건을 만나면 반드시 성불할 수 있는 부류이므로, 엄밀히 말하면 성불의 가능성이 완전히 배제된 ‘무성’의 일천제는 아닌 셈이다. 이상과 같은 현장의 오중성설에 대한 논의는 이 교설이 일체개성설과 마찬가지로 불교의 경론에 분명히 나타나 있으며, 또한 무성에 대한 논의 역시 그것이 제기된 맥락에 따라 보다 특별한 의미들을 찾을 수 있음을 강조하는 것으로 볼 수 있다. 그리고 토론의 기술에 따르면, 현장의 이런 관점은 원측에게도 그대로 이어진다.

오중성설에 대한 원측의 관점은 『瑜伽師地論』 권37 『菩薩地』의 成熟品을 주석하는 부분에서 잘 나타난다. 여기서 원측은 특히 무종성과 관련되어 제기된 신역 경론에 대한 비방을 적극적으로 변호하고자 하며, 앞서 언급한 현장의 관점을 계승하여 무성에 대한 『능가경』의 특별한 의도를 부각시키고자 한다. 조금 긴 인용이지만 이를 살펴보자.

圓測은 다음과 같이 말했다.

“어떤 사람은 『열반경』에서 ‘일체중생개유불성’이라고 설한 것 등의 文證에 의거하여 신역이 정설이 아니라고 비방하지만, 이는 불가하다. 어찌서 그러한가? 구역 『선계경』 및 『지지론』에서도 모두 ‘무종성인’을 설하여 人天으로 성숙시킬 수 있다고 하였기 때문이다. 또 구역 『대장엄론』 제1권에서는 ‘다음으로 무성위를 분별하였다. 계승으로 말한다. <오로지 악행을 행하거나, 모든 白法을 두루 끊거나, 해탈의 分

이 없거나, 힘이 적거나, 또한 無因이네.> 釋. 반열반의 법이 없는 것이 無性位이다. 여기에 대략 2종이 있다. 첫째는 時邊般涅槃法이고, 둘째는 畢竟無般涅槃法이다. 時邊般涅槃法이란 4종이 있으니, 첫째는 오로지 악행을 행하는 자이고, 둘째는 여러 선법을 두루 끊은 자이고, 셋째는 해탈분의 선근이 없는 자이고, 넷째는 선이 부족한 자이다. 畢竟無般涅槃法이란 無因이기 때문이니, 저들은 반열반의 성품이 없다. 이들을 생사만 구하지 열반을 즐거워하지 않는 자라고 한다.'라고 하였다. 이와 같은 문장들은 모두 이 『瑜伽師地論』과 같이 무종성을 설하는데, 어찌 신역만 비방하는가!

다만 『능가경』에서는 천제에 두 종류가 있다고 설했으니, 첫째는 단선이고, 둘째는 보살이다. 단선 천제는 선지식을 만나면 성불할 수 있고, 보살 천제는 필경에 무상보리를 취하지 않는 것이다. 이에 대해 서방은 사들은 '보살들이 필경에 대열반과에 들지 않음을 드러내기 위해서이다.'라고 하였다. 앞서 말한 (보살 천제의) 상을 기이하게 여겼으므로 우선 단선천제만 거론하고, 무열반은 影略해서 설하지 않은 것이다.”¹⁶⁾

인용문에 따르면 원측의 주장은 크게 두 가지로 볼 수 있다. 먼저 무종성에 대한 언급은 현상이 전래한 신역 경론에 처음 나타나는 것이 아니라 구역의 여러 경론에 이미 나타나 있으므로, 오종성설의 전래를 신역 경론에서 처음 제기한 문제로 볼 수 없다는 점이다. 원측은 무성이 등장하는 구역 경론에 대한 실례로 『보살선계경』(430년, 求那跋摩 역), 『보살지지론』(414년, 曇無讖 역), 그리고 『대승장엄경론』(630년, 波羅頗蜜多羅 역)을 거론한 뒤, 『대승장엄경론』에 나오는 無性和 관련된 문장은 그대로 인용하고 있다. 이는 앞서 靈潤이 無性에

16) 『瑜伽論記』 卷8(『韓國佛教全書』 13책, 738bc), “測云, 有人依『涅槃經』, 說一切衆生皆有佛性等文證, 誘新翻經論, 非是正說. 此即不可. 所以者何? 舊『善戒經』, 及『地持論』, 皆同說, 無種姓人, 可以人天而成熟之. 又舊『大莊嚴論』 第一云, 次分別無姓位. 偈曰, 一向行惡行, 善斷諸白法, 無有解脫分, 少善亦無因. 釋曰, 無般涅槃法者, 是無姓位. 此略有二種, 一者時邊般涅槃法, 二者畢竟無般涅槃法. 時邊般涅槃法者, 有四種人. 一者一向行惡行, 二者善斷諸善法, 三者無解脫分善根, 四者善不具足. 畢竟無涅槃法者, 無因故. 彼無般涅槃性, 此謂但求生死, 不樂涅槃人. 如此等文, 皆同此論, 說無種姓, 何獨誘新翻耶! 但『楞伽』說, 闍提有二. 一者斷善, 二者菩薩. 斷善闍提, 值善知識, 卽得成佛. 菩薩闍提, 畢竟不取無上菩提. 西方解云, 欲顯菩薩, 畢竟不入大涅槃果. 希前相故, 且擧斷善闍提, 影略而不說無涅槃.”

대한 부각이 마치 신역 경론의 문제점인 것처럼 비판한 것에 대한 변호의 맥락으로 볼 수 있다.

다음으로 동일하게 무성을 논하더라도 경론마다 그 맥락을 다르게 볼 수 있다는 점이다. 특히 『능가경』의 경우는 『대승장엄경론』과 『瑜伽師地論』에서 설하는 ‘궁극적으로 반열반법이 없는 무성’을 설하고 있지 않다. 이에 대해 원측은, 현장과 마찬가지로, 『능가경』의 의도가 보살 천제의 특별함을 부각시키기 위해서라는 점을 먼저 강조한 뒤, 이런 의도를 부각시키기 위해 『능가경』에서 열반의 가능성이 완전히 배제된 ‘무열반’을 影略의 방식으로 생략했다고 보고 있다. 참고로 영략이란 影略互顯의 줄임말로써, 서로 관련되는 두 가지 사실 가운데 하나만을 드러내어 표현하고 다른 하나는 줄여서 사람들로 하여금 생략된 하나를 미루어 알게 하는 설명방식을 가리킨다.

이상으로 『瑜伽論記』에 나오는 현장과 원측의 오종성설에 대한 관점을 살펴보았다. 이들은 주로 무성과 관련된 경론의 전래과정 및 신역 뿐 아니라 구역 경론에서도 무성에 대해 언급하고 있다는 점을 부각시키고 있으며, 나아가 무성에 대한 언급 역시 특별한 맥락에 따라 섬세하게 고찰되어야 한다는 점을 강조하고 있다. 이처럼 오종성설과 같은 하나의 문제를 두고도 불교 내에서 매우 다양한 견해가 제시될 수 있으며, 이러한 문제에 접근하기 위해서는 각각의 경론이 근거하고 있는 기본적인 입장을 충분히 고려해야 한다는 신중한 태도는 이후 오종성설과 관련되어 상반된 관점을 보이는 『유가사지론』, 『능가경』, 그리고 『대승기신론』 등의 관점을 정리해주는 도륜의 서술에 잘 반영되어 나타난다.

2. 種子說에 따른 五種姓說의 긍정

도륜이 오종성설을 이해하는 관점은 『瑜伽師地論』의 앞부분인 「意地」의 문구를 주석하는 곳에서 명확히 드러난다. 우선 『논』의 내용은 “이 일체종자식은, 만약 般涅槃法者라면 일체종자를 다 구족하고, 般涅槃法者라면 곧 3종의 菩提를 闕한다.(此一切種子識, 若般涅槃法

者, 一切種子皆悉具足. 不般涅槃法者, 便闕三種菩提種子)”¹⁷⁾라는 것으로, 도륜의 주석에 따르면 이 문구는 “五姓에 의거하여 種子를 갖추는지 갖추지 않는지를 밝혀 般涅槃 및 無涅槃을 설하는 것이다.(約五姓, 以明種具不具, 說般涅槃及無涅槃)”¹⁸⁾

인도에서 전래한 여러 경론에 등장하는 오종성설은 그 내용이나 강조점들이 조금씩 다른데, 유식학에 이르면 오종성설은 種子 개념을 통해 보다 이론적으로 설명된다. 유식학에서 인간과 세계를 설명하는 기본적인 근거는 識이며, 식 가운데서도 제8식인 아뢰야식이야말로 가장 근본이 되는 식이다. 이 식에는 여러 명칭이 있는데, 위에서 언급한 一切種子識 역시 그 중 하나에 해당한다. 이 일체종자식이란 명칭은 제8식이 無始以來로 일체법의 종자를 執持하여 잃어버리지 않는다는 점에서 붙여진 것이다.¹⁹⁾

그런데 종성의 차별은 바로 般涅槃의 가능성에 대한 논의인 만큼 이것이 가능한 般涅槃法者의 경우는 일체의 종자를 모두 갖추는 반면, 궁극적인 열반에 들지 못하는 자의 경우는 3종의 보리가 결여되어 있다는 것이다. 여기서菩提란 法性を 깨닫는 지혜를 가리키는 것이고, 3종이란 그 지혜를 추구하는 근기의 利鈍에 따라 聲聞, 獨覺, 佛의 세 가지 지혜로 구분됨을 가리킨다.²⁰⁾ 이에 따르면 般涅槃에 들지 못하는 자인 無性은 성문·독각·부처가 될 수 있는 지혜의 종자를 결여하고 있으므로, 이 세 가지 가운데 어느 것이 될 가능성도 배제된다.

그렇다면 반열반법에 들 수 있는 세 부류들, 곧 성문·독각·부처의 차이는 어디서 비롯되는가? 이에 대해 『瑜伽師地論』 권52 『攝決擇分』에서는 세 가지 종성의 차이를 번뇌장과 소지장의 종자를 지니

17) 『瑜伽師地論』 卷2 『意地』(『大正藏』 30, 284a29-284b2).

18) 『瑜伽論記』 卷1(『韓國佛教全書』 13, 37b).

19) 『成唯識論』 卷2(『大正藏』 31, 7c29-8a1), “此能執持諸法種子 令不失故 名一切種.”

20) 3종의 보리에 대한 내용은 國譯一切經 『瑜伽師地論』의 해당부분의 각주에서 인용함.

고 있는지 여부에 의해 설명한다. 다시 말해 성문과 독각은 번뇌장의 종자는 끊었지만 소지장의 종자는 아직 끊지 못했으므로 부처가 되지 못하는 반면, 여래종성에 속하는 이들은 번뇌장뿐만 아니라 소지장의 종자 역시 모두 끊었기 때문에 궁극적으로 부처가 될 수 있다는 것이다. 이처럼 種子를 통해 종성의 차별을 설명하는 것이 바로 『瑜伽師地論』의 이론적인 특징이며, 도륜의 오종성설은 바로 이 『瑜伽師地論』의 입장에 입각해 있다.

五種姓의 의미는, 만약 『능가경』에서 밝힌 五種에 의거하면 끝내 성불하지 못하는 無姓有情은 있지 않고 別義로서 보살천제가 끝내 성불하지 않음을 밝힌 것이고, 이 『瑜伽師地論』에서 밝힌 五種에 따르면 決定姓과 無姓은 끝내 성불하지 못한다는 것이다.²¹⁾

도륜의 오종성설에 대한 견해는 기본적으로 『능가경』과 『瑜伽師地論』의 관점에 근거해서 표명되고 있다. 내용의 측면에서 볼 때 『능가경』 역시 오종성을 설하고 있지만, 그 속에 등장하는 無姓 유정은 끝내 성불하지 못하는 존재가 아니라 조건이 되면 성불이 가능한 존재이다. 게다가 앞서 현장과 원측이 지적했듯이 『능가경』에서 無姓을 설하는 특별한 의미는 중생 구제를 위해 성불하지 않겠다고 서원한 보살천제를 부각시키는 데 있는 것이다. 반면 『瑜伽師地論』에서는 種子說의 입장에 서서 번뇌장의 종자만 단절할 수 있는 決定姓의 부류들 및 아예 그런 가능성마저 없는 無姓의 부류들의 성불 가능성을 배제하고 있는 것이다.

도륜의 이런 관점은 『瑜伽論記』 앞부분에 나오는 『瑜伽師地論』를 지은 목적을 서술하는 부분에서도 확인되는데 그 내용은 다음과 같다.

두 번째는 聖敎 가운데 이미 隱沒된 것은 거듭 開顯하고 아직 隱沒되지 않은 것은 배로 興盛시키기 위해서이고, 유정계 가운데 種姓이 있

21) 『瑜伽論記』 卷1(『韓國佛敎全書』 13, 37b ; 『大正藏』 42, 323c28-324a24), “其五種姓義, 若據楞伽經所明五種, 無有無姓有情, 終不成佛者, 以別義明菩薩闍提, 終不成佛. 按此論所明五種, 其決定及無姓, 終不成佛.”

는 자는 생사를 벗어나게 하고 種姓이 없는 자는 惡趣를 벗어나게 하기 위해서이다.²²⁾

이는 最勝子 등의 보살이 짓고 현장이 역출한 『瑜伽師地論釋』 권1(『大正藏』 30, 883a24이하)의 내용을 간략히 요약해서 인용한 부분이다. 이에 따르면, 『瑜伽師地論』의 조론 목적 가운데 하나는 중성이 있는 자들에 대해서는 그들이 각자의 乘에 따라 출세간의 선을 닦아 三乘의 果를 얻게 하고, 중성이 없는 자들에 대해서는 그들이 각자 人天乘에 의거하여 세간의 선을 닦아 惡趣를 벗어나게 하기 위해서라는 것이다. 그러므로 도륜은 중생의 현실적인 차별을 인정하는 유식학파의 입장에 서서 五姓各別說을 주장하고 있다고 볼 수 있다.

그런데 여기서 주의할 점은 도륜이 기본적으로는 자신이 주석하고 있는 『瑜伽師地論』의 오성각별설을 지지하지만, 다른 한편으로는 『능가경』에서 설하는 무성유정의 성불 가능성 역시 인정하고 있다는 점이다. 이론적으로 볼 때 『瑜伽師地論』은 종자설을 도입함으로써 다섯 중성 간의 차별성을 보다 분명히 설명할 수 있게 되었지만, 이는 무성유정의 성불 가능성을 근본적으로 차단하는 결론에 이르게 되므로, 결국 이 『논』의 입장은 『능가경』과 근본적으로 매우 다르다고 볼 수 있다. 그러므로 이처럼 서로 상이한 결론으로 이르게 되는 경론의 주장을 수용함에 있어 도륜이 앞서 언급했던 현장과 원측의 입장, 다시 말해 오중성설을 언급하는 각각의 경론의 고유한 맥락에 근거해서 그 주장들을 이해해야 한다는 입장을 매우 적절히 계승하고 있음을 알 수 있다.

22) 『瑜伽論記』 卷1(『韓國佛教全書』 13, 5a ; 『大正藏』 42, 311a11-13), “二爲聖教已隱沒者重開顯, 未隱沒者倍興盛, 及有情界中有種姓者出生死, 無種姓者脫惡趣故.” 참고로 도륜이 인용하고 있는 『瑜伽師地論釋』 권1(『大正藏』 30, 883a24이하)의 내용은 다음과 같다. “二爲一切有情界中有種姓者, 各依自乘修出世善, 得三乘果, 出生死故. 無種姓者, 依人天乘, 修世間善, 得人天果, 脫惡趣故.”

IV. 眞如의 熏習과 관련된 種姓 논의의 확장

도륜의 『瑜伽論記』의 가장 큰 특징 중 하나는 『瑜伽師地論』의 본문을 해석함에 있어 중국의 승려뿐 아니라 신라출신 승려들의 견해를 많이 인용하는 데 있다. 『瑜伽師地論』 권35의 「보살지」에 나오는 種姓과 관련된 논의에 있어서도 도륜은 현장, 규기와 더불어 신라출신의 圓測, 慧景 등의 견해를 통해 『논』의 문구를 해석하는데, 이 가운데 혜경이 제기하고 도륜이 대답한 하나의 문제는 종성에 대한 논의의 범위를 보다 확장시키는 측면이 있기 때문에 이 문제를 보다 자세히 살펴보고자 한다.

먼저 이 내용은 「보살지」 가운데 種姓品에 나오는 부분으로, 성문이나 독각과 차별되는 보살의 종성과 관련된 내용을 논하고 있다. 종성품에서는 먼저 종성을 두 가지로 분류하는데, 첫째는 本性住種姓이고, 둘째는 習所成種姓이다. 먼저 本性住種姓은 보살들이 6處에서 수승함을 얻었기 때문에 法爾(본래적으로)로 얻은 종성을 말하고, 習所成種姓은 이전에 익혔던 善根에 의해 얻은 종성을 말한다. 또한 『논』에서는 種姓에 대해 또한 “種子라고도 하고, 界라고도 하며, 性이라고도 한다.(亦名種子, 亦名爲界, 亦名爲性)”²³⁾고 하여, 種姓이 種子, 界, 性과 같은 맥락에서 사용됨을 말해주고 있다.

이어서 『논』에서는 “만약 여러 보살이 종성을 성취하면 오히려 일체의 성문과 독각을 넘어서니 하물며 그 나머지 일체의 유정에 있어서라.”²⁴⁾라고 하여, 종성 가운데서도 보살의 종성이 가장 뛰어난 것임을 강조한다. 혜경이 던지는 의문과 그에 대한 도륜의 대답은 바로 『瑜伽師地論』의 이 문구와 관련되어 등장한다. 우선 혜경의 의문부터 살펴보자.

23) 『瑜伽師地論』 권35 「보살지」 <종성품>(『大正藏』 30, 478c17-18).

24) 『瑜伽師地論』 권35 「보살지」 <종성품>(『大正藏』 30, 478c20-22), “若諸菩薩成就種姓, 尚過一切聲聞獨覺, 何況其餘一切有情.”

慧景이 다음과 같이 말하였다.

다만 대승 種姓의 因만 성취해도 이미 二乘의 果를 넘어선다면, 하물며 無姓 등의 일체 유정은 말할 것도 없다. 만약 『기신론』 논사의 설에 의거해보면 ‘일체 중생은 번뇌가 일어날 때 無漏解性を 수반하므로 일체중생이 대승의 종성을 혼습해서 성취하고 있다’고 말할 수 있다. 그렇다면 삼승의 수승함과 열등함이 없어지고 또한 有姓과 無姓의 차별이 없어지게 되니, 어떻게 해야 이 문장에 수순할 수 있는가?²⁵⁾

혜경이 제기하는 문제는 다음과 같다. 즉 『瑜伽師地論』과 같이 보살의 종성이 다른 종성보다 뛰어난 것을 강조하는 맥락에서 보면 대승 종성의 因만 성취해도 二乘이 증득한 果를 넘어선다고 말할 수 있지만, 이와 다른 방식으로 종성문제를 제기하는 논서, 가령 『大乘起信論』의 맥락에서 본다면 삼승의 차이와 종성의 유무가 무의미하게 된다. 그렇다면 이런 난점을 어떻게 해결할 수 있는가?

우선 혜경이 언급한 ‘『기신론』 논사’가 구체적으로 어떤 인물을 지칭하는 것인지는 알 수 없지만, 그가 제기한 내용은 『大乘起信論』에서 제기하는 眞妄和合의 阿梨耶識 개념만 살펴봐도 이것이 바로 『大乘起信論』이 지닌 사상적 특징에 입각하여 나온 견해를 알 수 있다. 다시 말해 『瑜伽師地論』 등에서 제기하는 제8식은 有漏의 生滅하는 識임에 반해, 『大乘起信論』에서 제기하는 제8식은 “불생불멸이 생멸과 화합하여 같지도 않고 다르지도 않은(不生不滅與生滅和合, 非一非異)”²⁶⁾ 상태의 식이다. 『大乘起信論』의 이론에 따르면, 물이 아무리 변화하여도 그것의 본성인 적시는 성질(濕性)은 변하지 않는 것처럼, 중생의 마음이 온통 번뇌에 뒤덮여 있더라도 그것의 불생불멸하는 본성은 변하지 않는 것이다. 그러므로 혜경이 언급한 ‘無漏解性’은 바로 이런 ‘불생불멸하는 본성’을 보다 구체적으로 나타낸 표현이라 볼 수 있다.

25) 『瑜伽論記』 권7(『韓國佛敎全書』 13, 648c ; 『대정장』 42, 488c4-9), “景云, 但成大乘種姓之因, 已過二乘之果, 何況無姓一切有情. 若依起信論師說云, 一切衆生煩惱起時, 即帶無漏解性, 一切熏成大乘種姓者, 則無三乘勝劣, 亦無有姓無姓差別. 云何得順此文?”

26) 『大乘起信論』(『大正藏』 32, 576b8-9).

『大乘起信論』의 이런 주장은 『瑜伽師地論』에서 말하는 ‘여러 중성의 차별적 건립’을 근본적으로 무력화시키는 내용이다. 왜냐하면 일체 중생 모두 번뇌와 동시에 無漏解性を 갖추기 때문에, 일체 중생 모두가 ‘大乘의 種姓’을 훈습해서 성취하고 있다고 볼 수 있으며, 이렇게 본다면 성문·독각·보살이라는 삼승의 차별이 없어질 뿐 아니라 有성과 無성의 구분 역시 무의미하게 되기 때문이다. 그렇다면 도륜은 이런 난점에 대해 어떻게 답하고 있는가.

지금 景公의 의문을 풀어보면, 『大乘起信論』은 不思議熏習에 의거하여 眞如가 훈습받는다는 의미이고, 『瑜伽師地論』은 可思議熏習에 의거하여 阿賴耶識이 훈습받는다는 의미이다. 法門이 각기 다르므로 어느 하나만 기준으로 삼을 수 없다.²⁷⁾

인용문에서 도륜은 훈습에 대한 『瑜伽師地論』과 『大乘起信論』의 맥락이 서로 다르기 때문에 어느 하나만을 기준으로 삼을 수 없다고 말한다. 그런데 여기서 주목할 것은 여기에 不思議熏習과 可思議熏習이라는 용어가 등장하는 점이다. 이 중 특히 不思議熏習이라는 말은 진여의 훈습을 긍정하는 이들에 의해서만 사용되는 용어이다. 왜냐하면 『섭대승론』이나 『성유식론』 등과 같은 유식학의 논서들에서는 眞如를 훈습의 대상에서 배제시키므로, 진여에 대해서는 훈습을 논할 수 없기 때문이다.

『大乘起信論』에서 나오는 진망화합식의 구조를 옹호하는 이들 가운데, 가령 신라의 元曉(617-686)와 같은 이들은 유식학에서 진여의 훈습을 배제하고 있다는 점을 잘 알고 있었으므로, 이 문제에 대한 회통의 도구로 위의 인용문에 나오는 不思議熏習 등의 용어를 사용하고 있다. 원효의 『기신론소』의 해당 대목을 살펴보자.

問. 『섭대승론』에서는 ‘네 가지 의미를 갖추어야 비로소 훈습 받을 수

27) 『瑜伽論記』 권7(『韓國佛教全書』 13, 649a ; 『大正藏』 42, 488c18-20), “今釋景公所疑. 起信據不思議熏習眞如受熏之義. 瑜伽據可思議熏習賴耶受熏之義. 法門各異, 不可一准.” 이 부분은 신수장경을 인용함.

있다'고 설명했다. 그러므로 '常法은熏습 받을 수 없다'고 말한 것이니, 어째서 여기서 '진여를熏습한다'고 설하는가?

解.熏습의 의미는 두 종류가 있다. 저『섭대승론』에서는 우선 可思議熏에 의거하였으므로, '常法이熏습받지 않는다'고 설한 것이다. 이『大乘起信論』에서는 不可思議熏을 밝혔기 때문에 '무명이진여를熏습하고, 진여가 무명을熏습한다'고 설한 것이다. 드러내는 의도가 다르므로 서로 어긋나지 않는다.²⁸⁾

여기서 원효가 말하는『섭대승론』의 내용은 이 책의 권2(『大正藏』 31, 166a7)에 나오는熏습의 네 가지 조건을 설하는 부분을 가리킨다. 이『논』에 따르면熏습의 대상이 되려면 첫째 상속하면서 견고히 머물러야 하고(相續堅住), 둘째 無記의 성질이어야 하며, 셋째 의복 등과 같이 향이 났을 수 있는 성질(可熏)이어야 하고, 넷째 能과 所가 상응하는 성질의 네 가지 의미를 갖추어야 하므로, 오직 아뢰야식만이熏습의 대상이 되고 나머지는 배제된다는 것이다.²⁹⁾ 그러므로『섭대승론』의 논의에 따르면 眞如 역시熏습의 대상에서 배제되지만, 원효에 따르면 이는 단지 사고의 범위 내에서 논의되는熏습에 근거한 논의일 따름이다. 다시 말해『大乘起信論』에서는 사고의 범위를 벗어나 있는 불가사의한 방식의熏습을 설하고 있으므로, 각각의 논서가 드러내고자 하는 의도가 서로 다르기 때문에 이들 양자의 논의에는 모순이 없다는 말이다.

원효의 이런 관점은 토론의 대답과 동일한 맥락을 보여주는 것이다. 토론 역시 원효의 설명방식과 마찬가지로『瑜伽師地論』과『大乘起信論』이 각기 다른 法門에 속하므로 이들 가운데 어느 하나만을 기준으로 삼을 수 없다는 입장을 취하고 있다. 이는 法性宗의 입장에서서 法相宗을 大乘始教로 위치지운 法藏(643-712)의 태도와도 다르고³⁰⁾, 法相宗의 입장에서서서 진여의熏습 문제를 '번역자의 잘못'³¹⁾

28) 元曉, 『起信論疏』(『大正藏』 44, 217b3-8), “問. 攝大乘說, 要具四義, 方得受熏. 故言常法不能受熏. 何故, 此中說熏眞如? 解云. 熏習之義有其二種. 彼論且約可思議熏, 故說常法不受熏也. 此論明其不可思議熏, 故說無明熏眞如, 眞如熏無明. 顯意不同, 故不相違.”

29) 眞諦 譯『攝大乘論釋』卷2(『大正藏』 31, 166a7이하).

이라고 간주한 智周(668-723)의 태도와도 다르다. 그러므로 도륜에게는 唐代 불교계에 나타난 法相宗과 法性宗의 대립적 견해 중 어느 한쪽의 입장을 취한다기 보다는 이들을 각자의 맥락에서 객관적으로 파악하고자 하는 유연한 태도가 견지되고 있음을 알 수 있다. 그리고 이런 태도는 법상종과 법성종의 논의를 서로 다른 관점을 모순되지 않는 지평에서 파악하고자 한 신라의 원효의 견해에 매우 가깝다고 볼 수 있다.³²⁾

V. 맺음말

이상으로 신라 출신 유식학자인 도륜의 오종성설에 대한 이해와 그것의 특징에 대해 살펴보았다. 그의 오종성설에 대한 이해는 무엇보다도 그가 주석의 대상으로 삼았던 『瑜伽師地論』의 입장에 근거하

-
- 30) 법장의 五教判은 小乘教, 大乘始教, 大乘終教, 頓教, 圓教로 나누어지는데, 이 중에서도 유식은 대승시교에 해당한다. 대승종교는 『대승기신론』이 대표적이고, 원교는 『화엄경』이 대표적이다. 특히 법장은 시교와 종교의 위계가 다름을 진여의 불변과 수연의 측면을 통해 설명하는데, 이는 이후 화엄종 교학자들이 법상종과 법성종의 관계를 해명하는 데 있어 매우 적극적으로 사용되는 관점이다.
- 31) 智周, 『成唯識論演秘』 卷3(『大正藏』 43, 863b10-12), “疏에서 말한 무명이 진여를 혼습한다는 것 등을 설명해보자. 옛적부터 여러 대덕들이 이와 같이 많이 계교했지만, 이 『성유식론』에서 분명히 가려냈으므로 옛적의 논의가 잘못임을 알 수 있다. 마명 보살 역시 (『기신론』에서) ‘진여가 혼습을 받아 중자를 지닌다’고 말했지만, 번역자의 잘못된 것 같다. (疏. 無明熏眞如等者。自古諸德多爲此計。此論明簡, 故知古非。馬鳴菩薩亦言眞如受熏持種。恐譯者誤)”
- 32) 참고로 도륜의 『瑜伽論記』에는 신라출신 교학자들을 언급할 때 특히 ‘新羅’라는 수식어를 붙이는 경우가 있는데, 이 중 원효는 ‘新羅曉法師’, ‘新羅元曉師’ 등의 표현으로 총 세 차례 등장한다. 『瑜伽論記』 권1에는 『능가경』 등에 나오는 9識의 의미와 관련하여 窺基, 文備 등의 견해와 함께 元曉의 견해를 언급하는 부분이 나오는데, 도륜은 이 중에서도 특히 원효의 견해를 높이 평가하고 있다. 도륜이 원효의 견해를 직접 인용할 뿐 아니라 높이 평가하는 점에 따르면, 진여의 혼습과 관련된 도륜의 관점이 원효에게서 직접적으로 영향을 받았다고 볼 수도 있을 것이다.

고 있다. 『瑜伽師地論』에 따르면 번뇌장과 소지장 종자의 유무에 따라 삼승의 차별이 생기므로, 번뇌장의 종자만 끊고 소지장의 종자를 끊지 못한 성문과 독각은 성불의 가능성이 배제된다. 또한 無性 중생은 3종의 菩提 종자가 결여되어 있으므로 성불하지 못할 뿐 아니라 성문이나 독각이 될 수도 없고, 다만 人天의 乘에서 윤회할 따름이다. 그러나 무성을 언급하더라도 『능가경』과 같은 곳에서는 성불의 가능성이 배제된 중생을 드러내는 데 목적이 있는 것이 아니라 大悲의 발원을 통해 중생 구제를 서원한 보살 일천제의 특별함을 드러내는 데 목적이 있는 것처럼, 도륜은 無性에 대한 논의 역시 각각의 경론이 입각하고 있는 근본 맥락에서 파악해야 한다는 점을 현장과 원측의 견해를 빌려 상세히 언급하고 있다.

더 나아가 種姓과 관련되어 慧景이 제기한 진여의 혼습 문제에 대해 도륜은 법상종이나 법성종의 어느 한쪽의 입장에 서서 다른 견해를 배척하는 태도를 취하지 않고, 양자가 서로 고유한 맥락을 지니고 있으므로 서로 모순되지 않는다는 점을 적극 부각시킴으로써 일종의 性相 和會의 면모를 보여주고 있다. 이는 당과 신라를 포함하는 동아시아 불교계에 있어 특히 元曉에게서 비롯되어 太賢에게로 이어지는 性相融會의 태도와 매우 근접한 모습으로, 법상종과 법성종이 서로 대립했던 唐代불교계에서는 쉽게 찾아보기 어려운 면모이다. 이런 점에서 그의 태도의 기원을 당시 신라 불교계의 한 전통이었던 性相融會의 흐름에서 찾을 수 있다고 생각한다.

투 고 일: 2012. 07. 16.
 심사완료일: 2012. 08. 03.
 게재확정일: 2012. 08. 04.

박인석
 동국대 불교학술원 HK연구교수

참고문헌

원전자료

- 道倫, 『瑜伽論記』(『韓國佛教全書』 13·14 ; 『大正藏』 42)
圓測, 『解深密經疏』(『新纂大日本續藏經』 21)
窺基, 『成唯識論述記』(『大正藏』 43)
窺基, 『成唯識論掌中樞要』(『大正藏』 43)
元曉, 『起信論疏』(『大正藏』 44)
智周, 『成唯識論演祕』(『大正藏』 43)
最澄, 『法華秀句』(『日本大藏經』 39)

연구자료

- 박광연, 「신라 의적의 『법화경』 이해」(『불교학연구』 제21호, 2008)
백진순, 「圓測의 『仁王經疏』에 나타난 경전 해석의 원리와 방법」(『佛敎學報』 제56집, 2010)
李萬, 「百濟 義榮의 唯識思想——佛乘說을 중심으로——」(『한국유식사상』, 장경각, 2000)
정영근, 「圓測의 唯識哲學: 新·舊 唯識의 批判的 綜合」(서울대학교 박사논문, 1994)
최연식, 「의적의 사상경향과 해동 법상종에서의 위상」(『불교학연구』 제6호, 2003)
최연식, 「신라 유식학 연구의 현황과 과제」, 『한국불교사, 어떻게 볼 것인가』(불교문화연구원 봉축세미나 자료집, 2011)
崔源植, 『新羅菩薩戒思想史研究』(민족사, 1999)
여경(呂澂), 각소 율김, 『중국불교학강의』(민족사, 1992)
常盤大定, 『佛性の研究』(國書刊行會, 1973年 再刊)
江田俊雄, 「新羅의 遁倫と『論記』所引の唐代諸家」(『宗教研究』 新11卷3號, 1934)
橋川智昭, 「圓測撰『解深密經疏』における一乘論について」(『印度學佛敎學研究』45-1, 1996)

- _____, 「圓測による五性各別の肯定について—圓測思想に對する皆成的解釋の再檢討-」(『佛教學』40, 1999)
- _____, 「圓測思想의 재검토와 과제-一乘解釋의 논의를 중심으로-」(『보조사상』제16집, 2001)
- 吉村誠, 「唐初期における五性各別說について-圓測と基の議論を中心に-」(『日本佛教學會年報』, 2000)
- _____, 「唯識學派における種子說の解釋について-眞如所緣種子から無漏種子まで-」(『印度學佛教學研究』55-1, 2006)
- 方立天, 『中國佛教哲學要義』上卷(中國人民大學出版社, 2002)
- 張志强, 「初唐佛性諍辯研究-以窺基, 慧沼與法寶之辯爲中心」(『中國哲學史』季刊, 2002)
- 楊維中, 「識體理體兩分與「一分無性」說-法相唯識宗佛性思想論析」(『中華佛學學報』第3期, 1999)

ABSTRACT

Doryun's Understanding of the Thesis of Five Spiritual Faculties and its Characteristics

Park, Inn-Suk

Doryun is a eighth-century Yogācāra scholar-monk of Heungnyun Monastery. He is known to have composed the oldest extant commentary to the 100-fascicle *Yogācārabhūmi-śāstra*. This paper aims at explicating how he understood the thesis of five spiritual faculties (Skt. *gotra*) and how we can characterize his understanding. First, based on the *Yogācārabhūmi-śāstra*, Doryun affirmed the thesis of five spiritual faculties which acknowledges the actual differences in the faculty of sentient beings. He also attained consistency in his explanation by adopting the notion of seed (Skt. *bīja*). Moreover, he paid attention to the fact that there exist diverse discourses as to those who are devoid of the faculty to attain buddhahood (無種姓) in Buddhist texts. Thus he tried to understand their own contexts in which those opinions were presented. He even made an effort to deal with the issue of permeation (Skt. *vāsana*) of suchness (Skt. *tathatā*) from the perspective of harmony between nature and characteristics (性相融會), although the issue is raised within the context of the *Awakening of Faith in the Māhāyana* of which theoretical background is different from that of the Yogācāra philosophy. This peculiarity can be seen as a continuity of the trend that pursues the harmony between nature and characteristics, which ran from Wonhyo through

Taehyeon.

Keywords: Doryun, *Yugaron-gi*, Yogācara, the thesis of five spiritual faculties, Silla

