

『법화경』은 일체중생의 성불을 설하는가? - 세친 『법화경론』의 사중성문설을 중심으로 - *

하 영 수**

들어가며

1. 『법화경론』의 사중성문설과 그 사
상적 배경

2. 『법화경론』의 사중성문설에 대한
검토

1) 『법화경』 경문 확인

2) 사중성문의 성불 여부 검토

3) 결정성문의 성불에 관한 주석적
검토

3. 『법화경』의 성문 성불

1) 『법화론』 사중성문 명칭 변경의
이유에 대한 추측과 결정성문의
성불 여부

2) 결정성문의 성불과 『법화경』의
대의

맺음말

<국문초록>

『법화경』의 일승사상은 일체중생의 성불을 설하는 것으로 널리 알려져 있다. 본 연구에서는 세친의 『법화경론』을 중심으로 이 주제에 대해

* 이 논문은 한국사상사학회 2021년 학술대회(주제: 동아시아의 관점에서 바라본 『법화경』, 일시: 2021년 6월 12일, 장소: 줌 온라인)에서 발표한 것을 수정·보완한 것이다.

** 금강대학교 강의전담교원

대표논저: 2017(a), 「법화경 「비유품」의 사거에 대한 동물비유의 상징성 연구」, 『동아시아불교문화』 29 ; 2017(b), 『법화경』의 갈애(trṣṇā) 용례에 대한 고찰, 『불교연구』 47 ; 2018, 「『법화경』에서의 사리불의 위상에 대한 소고-「제3비유품」의 bodhisattvasaṃmantri, bodhisattvarahasya, bodhisattvādhiṣṭhāna를 중심으로-」, 『불교학리뷰』 24 ; 2019, 『법화경의 삼보 구조에 대한 해석학적 연구』, 씨아이알.

여 검토하였다.

세친은 그의 주석서에서 『법화경』의 성문을 퇴보리심성문(退菩提心聲聞), 응화성문(應化聲聞), 증상만성문(增上慢聲聞), 결정성문(決定聲聞)의 네 부류로 분류하고 있다. 이 사종성문설은 『유가사지론』에서 설해진 사종성문의 개정(改定)이다. 세친은 이 사종성문 중에서 앞의 두 부류는 여래로부터 직접 수기를 받았지만, 나머지 두 부류의 성문은 상불경(常不輕)보살로부터 수기를 받았다고 설명한다.

본 논문에서는 『법화경』에서 이 사종성문에 대응하는 경문을 찾아 그들의 성불 여부를 검토하였다. 그 결과 네 부류의 성문이 모두 성불할 수 있음이 확인되었다. 특히 관건이 되는 것은 유가행파에서 성불할 수 없는 성문으로 분류한 취적성문(趣寂聲聞)의 성불 여부이다. 그러나 취적성문에 관해서는 「화성유품」에서 아라한의 죽음 이후의 과정을 설명하면서 그들의 성불을 선언하고 있다. 따라서 경전에 취적성문이 성불한다는 내용이 실해져 있으므로, 세친은 수행론적 관점이 반영된 취적성문이라는 용어를 중성론적 색채가 투영된 결정성문으로 변경했을 것으로 추정하였다. 이러한 변경은 『법화경』의 ‘일체중생의 성불’이라는 명제와 유가행파의 ‘중성이론’ 사이의 긴장 관계를 반영하고 있다고 볼 수 있다. 만일 『법화경』의 일승(一乘)사상을 중성론적 관점에서 표현한다면 일종성(一種姓)이 될 것이다.

주제어 : 법화경, 일승사상, 법화경론, 사종성문설, 유가행파, 중성론, 일종성

들어가며

본고에서는 인도 논사가 저술한 『법화경(Saddharmapuṇḍarīkasūtra)』(SP로 약칭) 주석서 중에서 유일하게 한역으로 현존하는 세친(世親, Vasubandhu)의 『법화경론』을 중심으로 성문의 성불 여부를 검토하고자 한다.¹⁾ 성문(聲聞, śrāvaka)의 성불 여부는 『법화경』의 일승(一乘, ekayāna) 사상을 이해하는 데에 매우 중요한 의의를 지닌다. 왜냐하면 법화 일승 사상은 일체중생을 성불로 이끄는 가르침을 의미하는데²⁾, 일체중생에서 벗어나 가르침의 충실한 계승자인 성문이 배제된다면 일체중생의 성불이라는 명제는 성립할 수 없기 때문이다.³⁾

『법화경론』에서는 『법화경』의 성문을 4종으로 분류하여 주석하고 있다. 결정성문(決定聲聞), 증상만성문(增上慢聲聞), 퇴보리심성문(退菩提心聲聞), 응화성문(應化聲聞)이 그것이다. 세친은 이 사중성문 중에서 퇴보리심성문과 응화성문만이 여래로부터 수기를 받았고, 결정성문과 증상만성문은 상불경보살로부터 수기를 받았다고 주석하고 있다. 여래의 수기(授記, vyākaraṇa)는 기별(記別)에 가까운 의미이므로 퇴보리심성문·응화성문의 성불은 의심의 여지가 없다고 할 것이다. 문제는 보살에게 수기를 받은 결정성문과 증상만성문의 성불 여부이다. 그러므로 본 연구에서는 특히 이 2종 성문의 성불 여부에 주목하였다.

본고의 구성은 다음과 같다. 1) 먼저 세친의 사중성문의 주석 내용을 소개하고, 그 사상적 배경이 되는 유가행과의 교리를 확인하였다. 2) 세친의 사중성문설이 해석학적 타당성이 확보되기 위해서는 『법화경』 내에 사중성문에 해당하는 내용이 존재해야 한다는 전제 하에 『법화경』의 관련 경문을 검토하고, 그들의 성불 여부를 고찰하였다. 3) 본고의 논의

-
- 1) 『법화경론』에 관해서는 大竹晋 박사의 해제를 참조할 것. 大竹晋, 2011, 「法華經論」, 『新國譯大藏經 釋經論部 18』, 大藏出版, 101~155쪽.
 - 2) 平川彰, 1989, 『初期大乘佛教と法華思想』, 春秋社, 315~317쪽.
 - 3) 松本史朗, 1982, 「唯識派の一乘思想について——一乘思想の研究(II)——」, 『駒澤大學佛教學部論集』 13, 294쪽.

를 확인하기 위해 본 주제와 관련된 내용을 다루고 있는 주석서들을 검토하였다. 4) 세친의 사종성문설의 의도를 추측하고, 이를 『법화경』의 내용과 비교하면서 필자의 입장을 밝혔다.

1. 『법화경론』의 사종성문설과 그 사상적 배경

『법화경론』에서는 수기의 주체와 수기를 받은 대상의 관점에서 위의 사종성문을 언급한다.

[1] 성문이 수기를 받았다는 것에 관해 설명하면, 성문에는 4종이 있다. 첫째 결정성문, 둘째 증상만성문, 셋째 퇴보리심성문, 넷째 응화성문이다. 2종의 성문에게는 여래께서 수기를 내리셨다. 응화[성문]와 [대승에서] 물러셨다가 다시 보리심을 일으킨 자[퇴보리심성문]이다. 결정과 증상만의 2종 성문은 근기가 미숙[根未熟]하여 수기하지 않으셨다. [결정성문과 증상만성문에게] [상불경]보살이 수기한 것은 방편으로 보리심을 일으키도록 하기 위한 것이다.⁴⁾

세친은 법화회상에서 붓다로부터 직접 수기를 받은 성문을 응화성문과 퇴보리심성문으로 한정한다. 그리고 결정성문과 증상만성문은 보살, 즉 「제20상불경보살품(常不輕菩薩品)」에서 상불경보살(Sadāparibhūtabodhisattva)로부터 수기를 받았다고 주석하고 있다. 『법화경론』에서는 사종성문에 대하여 자세한 설명을 제시하지 않고 있는데, 사종성문설은 『유가사지론(瑜伽師地論)』에 대응하는 내용을 가지고 있으며, 거기에서 각각의 명칭과 그에 대한 정의가 확인된다.

[2] ①변화성문(變化聲聞)은 [중생을] 교화하고 제도하기 위하여, 그

4) 『法華經論』卷2, 「譬喻品」(T26, 9a15~20): “言聲聞人得授記者 聲聞有四種 一者決定聲聞 二者增上慢聲聞 三者退菩提心聲聞 四者應化聲聞 二種聲聞如來授記 謂應化者退已還發菩提心者 若決定者增上慢者二種聲聞 根未熟故不與授記 菩薩與授記者 方便令發菩提心故.”

교화될 유정에 따라서 보살이나 여래가 성문으로 변화하여 나타난 것[化作]이다.

②증상만성문(增上慢聲聞)이란 다만 인무아의 지[補特伽羅無我智]와 사된 법무아의 지(法無我智)에 대한 집착으로 말미암아 [스스로를] 청정하다고 여기는 자를 말한다.

③보리에 회향하는 성문[迴向菩提聲聞]이란 이는 본래는 대단히 자비심이 적은 중성이나 여래 가까이에 머물기 때문에 광대한 불법에 있어 큰 공덕에 대한 생각을 일으키게 되니, [과거에] 혼습된 수행이 지속되어 비록 궁극적으로 무루계에 머물더라도, 제불이 깨달음으로 이끌고 방편으로 인도하심을 입게 되면 이 인연으로 다시 능히 광대한 보리를 향해 나아가는 자를 말한다.

④오로지 고요함을 향해 나아가는 성문[一向趣寂聲聞]이란, 이는 본래부터 극도로 자비가 적은 중성이기 때문에, 전적으로 중생의 이익 되는 일을 저버리기 때문에, 생사의 괴로움을 지극히 두려워하기 때문에, 오직 열반에 안주하려는 의향[意樂]만을 가질 뿐, 끝내 대보리로 나아갈 수 없는 자를 말한다.⁵⁾

『유가사지론』의 사중성문이 『법화경론』과 대응관계에 있다는 것은 명백하다. 양자의 대응관계에 대하여, 최근의 연구들은 『법화론』의 사중성문설을 『유가론』의 개정(改定)으로 보고 있다.⁶⁾ 이러한 견해는 세친이

5) 『瑜伽師地論』卷80, 「攝決擇分 中 菩薩地」(T30, 744a19~b5): “①變化聲聞者爲欲化度 由彼所化諸有情故 或諸菩薩或諸如來化作聲聞 ②增上慢聲聞者 謂但由補特伽羅無我智 及執著邪法無我智 計爲清淨 ③迴向菩提聲聞者 謂從本來是極微劣慈悲種姓 由親近如來住故 於廣大佛法中起大功德想 熏修相續 雖到究竟住無漏界 而蒙諸佛覺悟引入方便開導 由此因故便能發趣廣大菩提 彼於如是廣大菩提 雖能發趣由樂寂故 於此加行極成遲鈍 不如初始發心有佛種性者 ④一向趣寂聲聞者 謂從本來是最極微劣慈悲種性故 一向棄背利益衆生事故 於生死苦極怖畏故 唯有安住涅槃意樂 畢竟不能趣大菩提.”

6) 『법화경론』의 사중성문이 『유가사지론』 「보살지」의 사중성문에 대한 개정(改定)이라는 견해에 대해서는 다음의 연구들을 참조. 大竹晋, 2011, 앞 책, 239쪽; 高崎直道, 1974, 『如來藏思想の形成: インド大乘佛教思想研究』, 春秋社, 444쪽, n.10; Abbott, Terry Rae, 1986, *Vasubandhu's Commentary to the Saddharmapundarika - sūtra: A Study of Its History and Significance*, Dissertation, UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY, 67-68.

『법화경론』에서 사종성문에 대해 별도의 정의를 부여하지 않고 용어를 사용하고 있다는 점에서도 타당성이 인정된다.

또한 인도 유식학파의 근본경전인 『해심밀경(Saṃdhinirmocanasūtra)』(SNS로 약칭)에서는 아래와 같이 2종성문설이 제시되고 있다.

[3] 승의생(勝義生, don dam yang dag 'phags)이며, 모든 붓다들이 노력을 하더라도 성문의 중성을 가진(nyan thos kyi rigs can), ‘오로지 정적으로 나아가는 사람(zhi ba'i bgrod pa gcig pu pa = 一向趣寂聲聞種性補特伽羅)⁷⁾을 보리도량에 머물러 무상정등각을 얻게 하는 것은 불가능하다. 그것은 왜냐하면, 그는 자비가 매우 적으며 꿈을 매우 두려워하며, 본래부터 열등한 중성이기 때문이다. 그는 자비심이 매우 적기 때문에 중생의 이익을 도모하는 일에 관하여 전혀 관심을 기울이지 않는 것이다. (또한) 괴로움을 두려워하므로, 일체의 이루어야 할 행위에 관하여 전혀 관심을 기울이지 않는다. 중생의 이익을 도모하는 일에 전혀 관심을 기울이지 않으며, 일체의 이루어야 할 행위에 관심을 전혀 기울이지 않는 자에게 나는 ‘보리도량[에 앉아] 무상정등각[을 얻을 것]’이라고 설하지 않는다. 그러므로 ‘오로지 정적으로만 나아가는 자’라고 불리는 것이다.

‘깨달음으로 전환(회향)하는 성문(nyan thos byang chub tu yongs su 'gyur ba = 迴向菩提聲聞種性補特伽羅)’⁸⁾, 나는 그를 다른 관점(rnam grangs)에서 보살이라 설하니, 왜냐하면 그가 번뇌장에서 해탈한 후에, 만일 여래들에 의해 고무된다면 소지장으로부터 마음을 해탈시킬 수 있기 때문이다. 그는 처음에는 자기의 이익에 관해 가행(sbyor ba, prayoga)하는 양상에 의해서 번뇌장으로부터 해탈하니, 그러므로 여래는 그를 ‘성문의 중성’이라고 가설하는 것이다.⁹⁾

7) 한역은 T16, p.695a22.

8) 한역은 T16, p.695b3~4.

9) SNS, 74: don dam yang dag 'phags nyan thos kyi rigs can gang zag zhi ba'i bgrod pa gcig pu pa ni sangs rgyas thams cad brtson pa dang ldan par gyur kyang byang chub kyi snying po la bzhag ste/ bla na med pa yang dag par rdsogs pa'i byang chub thob par byar mi nus so// de ci'i phyir zhe na / 'di ltar de ni snying rje shin tu chung ba dang/ sdug bsngal gyis shin tu 'jigs pa'i phyir rang bzhin gyis rigs dman pa kho na yin pa'i phyir ro// de ji ltar snying rje shin tu chung ba de bzhin du sems can gyi don bya ba la shin tu mi phyogs par 'gyur ro // ji ltar sdug bsngal gyis shin tu 'jigs pa de bzhin

위의 인용문에는 취적성문과 회향보리성문이 언급되고 있다. 양자의 차이는 대승으로의 전향 가능 여부이다. 취적성문의 경우, 붓다가 어떠한 노력을 기울이더라도 성불이 불가능하다. 그 이유는 그가 성문의 종성에 속하기 때문이다. 반면 회향보리성문 역시 자기의 이익을 추구하는 성문에 속하지만 그는 붓다의 대승 교화를 받으면 대승으로 전향이 가능하다. 그러한 부류의 성문은 '성문의 종성'을 가진 자라고 가설되지만, 그의 성문으로서의 종성은 결정되지 않았기 때문에 그는 대승으로 전향할 여지가 있다. 그러므로 그는 다른 관점(rnam grangs)에서 보살이라고 불린다.¹⁰⁾

유가행과의 두 근본성전의 인용문 [2]와 [3]은 비록 성문의 종류에 관해 다소 차이가 있지만,¹¹⁾ 다음과 같은 점을 공통적으로 설하고 있다. 그것은 결코 성불할 수 없는 성문이 존재한다는 것이다. 그리고 근거로서 종성(種姓, gotra)이 거론되고 있다.

여기서 종성론에 관해 살펴보도록 한다. 이 이론은 매우 복잡한 양상을 띠고 있지만, 본고의 주제와 관련되어 있으므로 간략하게나마 언급을 할 필요가 있다. 종성론은 유가행과의 특징적인 교리 중 하나이다. 종성(gotra)의 어의는 가문, 성씨, 광산, 부류, 정신적인 계통(spiritual lineage)

du 'du byed mngon par 'du bya ba thams cad la shin tu mi phyogs par 'gyur ro // sems can gyi don bya ba la shin tu mi phyogs pa dang / 'du byed mngon par 'du bya ba thams cad la shin tu mi phyogs pa ni [byang chub kyi sning po dang] bla na med pa yang dag par rdsogs pa'i byang chub tu ngas ma bstan no// de'i phyir zhi ba'i bgrod pa gcig pu pa zhes bya'o// nyan thos byang chub tu yongs su 'gyur ba gang yin pa de ni ngas rnam grangs kyis byang chub sems dpa' yin par bstan te/ 'di ltar de ni nyon mongs pa'i sgrib pa las rnam par grol nas / de bzhin gshgeg pa rnams kyis bskul na / shes bya'i sgrib pa las sems rnam par grol bar byed pa'i phyir ro// de ni dang por bdag gi don la sbyor ba'i rnam pas nyon mongs pa'i sgrib pa las rnam par grol te/ de'i phyir de bzhin gshegs pas de nyan thos kyi rigs su 'dogs so//

- 10) 松本는 『해심밀경』의 회향보리성문이 대승으로 전향이 가능하므로 부정종성으로 이해될 가능성이 있지만, 다른 관점에서 보살이라는 표현에서 알 수 있듯이 결국에는 보살의 종성에 속한다고 보고 있다. 松本史朗, 1982, 앞 논문, 303~304쪽.
- 11) 松本는 『해심밀경』의 2종성문을 『유가론』 4종성문설의 원형으로 보고 있다. 松本史朗, 1982, 앞 논문, 303쪽.

등 다양한 뜻을 지니며, 특히 유가행파에서는 개인의 구원론적 범주의 의미로 사용된다.¹²⁾ 즉 종성이란 ‘본래부터 주어진 깨달을 수 있는 선천적인 근거’를 가리키며, 동의어로는 계(dhātu), 본질(prakṛti), 종자(bija) 등이 언급된다.¹³⁾ 『유가론』과 『해심밀경』에서는 종성론에 근거해 중생을 5부류로 분류한다. 소위 오성각별(五姓各別) 이론으로, 불종성(佛種姓, 또는 보살종성), 독각종성(獨覺種姓), 성문종성(聲聞種姓), 부정종성(不定種姓), 무종성(無種姓)이 그것이다.¹⁴⁾ 앞의 세 부류는 종성이 결정되어 있기 때문에 결정종성에 해당하며, 부정종성은 전환이 가능한 부류, 무종성은 깨달음을 성취할 수 없는 부류이다.¹⁵⁾ 『해심밀경』에서는 『법화경』 등에서 일체중생의 성불을 설하는 일승사상을 불완전한 밀의설(密意說)로 규정하면서, 성문과 독각은 해탈(=무여열반)을 얻을 뿐 성불할 수 없다고 설하고 있다.¹⁶⁾ 즉 이 오성각별 이론은 일체중생의 성불을 부정하면서 종성에 따라서 수행의 과보에 차이가 있다고 주장한다. 그러므로 세친이 『법화경』을 해설하면서 성문을 4종으로 분류했다는 것은 그의 해석에 유가행파의 종성론적 관점이 반영되어 있음을 보여주는 것으로 생각할 수 있다.

이러한 맥락을 바탕으로 용어를 정리해 보도록 한다. 『법화경론』의 사종성문설은 『유가론』과 대응된다. 양자의 사종성문설에서 중상만성문은 양자에 공통되며, 여타 다른 성문들의 대응관계는 ‘변화성문 → 응화성

12) Mario D’Amato, 2003, “Can all Beings Potentially Attain Awakening? Gotra-theory in the Mahāyānasūtrālamkāra”, *JIAS* 26:1, 116.

13) 안성두에 따르면 종성에는 본성적으로 존속하는 것[prakṛtistha, 本性住種性]과 개발된[samudānita, 習所成種性] 것의 2종이 있다. 안성두, 2015, 『보살지: 인도대승 보살사상의 금자탑』, 세창출판사, 46~47쪽. 그러나 이 두 종성의 상호 교섭과 영향관계에 대해서는 인도에서도 다양한 논의가 있었으므로, 유가행파 내에서도 의견이 일치하지 않았던 것으로 생각된다. 이에 관해서는 장규언, 2013, 『원측 해심밀경소 무자성상품 종성론 부분 역주(티벳어역에 의한 텍스트 교정을 겸해)』, 도서출판 씨아이알, 152쪽.

14) 시즈타니 마사오·스구로 신조 공저, 문음식 역, 2008, 『대승불교- 새로운 민중불교의 탄생』, 도서출판 여래, 291쪽.

15) 시즈타니 마사오·스구로 신조 공저, 문음식 역, 2008, 앞 책, 291~292쪽.

16) 히라카와 아키라, 이호근 역 1991(2004), 『인도불교사 하』, 민족사, 76쪽 ; 시즈타니 마사오·스구로 신조 공저, 문음식 역 2008, 앞 책, 291~292쪽.

문 ‘회향보리성문 → 퇴보리심성문’ ‘취적성문 → 결정성문’(전향은 유가론, 후향은 법화론)으로 이해할 수 있다. 그러나 양자의 성문 개념이 동일하지는 않다. 양자의 성문설이 서로 대응하면서도 미묘한 차이를 보이고 있는 것이다. ‘변화성문’과 ‘응화성문’의 대응은 단순히 범어 *nirmāṇa*에 대한 번역상의 문제로 간주할 수 있으나(변화성문≠응화성문), ‘회향보리성문’과 ‘퇴보리심성문’은 용어의 차이가 현저하며, ‘취적성문’과 ‘결정성문’도 의미나 지시하는 방향성이 다른 것으로 생각된다.

여기서 특히 성불 여부가 주목되는 ‘취적성문/결정성문’의 범어 추정
에 관하여 선행 연구의 성과를 살펴보고자 한다. 먼저 라모트(Etienne Lamotte)는 위의 『해심밀경』 교정본 텍스트에서 취적성문의 범어를 ‘*śamathaikāyānika*(寂靜의 한 길에 속한 자)’로 추정하고 있다.¹⁷⁾ 한편 오오타케 스스무(大竹晋)는 결정성문에 관하여 『대승장엄경론』(MSA XI.53. MSABh 68.22)의 ‘*śrāvakās tadgotraniyataḥ*(그 종성이 결정되어 있는 성문들)’가 그 원어일 가능성을 제시하였다.¹⁸⁾ 그는 결정의 원어를 ‘*niyata*’로 상정하고 있는 것이다. ‘*niyata*’에 관해서는 하카마야 노리아키(袴谷憲昭)와 아라이 히로아키(荒井裕明)의 『대승장엄경론』 역주서에서 중요한 지적을 하고 있다. 역주서에서는 『대승장엄경론』 「제4종성품」 계송 6에 등장하는 한역 ‘決定’의 원어가 *niyata*임을 밝히면서, 스티라마티(*Sthiramati*, 安慧)의 주석서(*mdo sde gryan gyi 'grel bshad*, *Sūtrālamkāravṛttibhāṣya*) 내용을 소개한다. 그에 따르면, 스티라마티는 『대승장엄경론』의 ‘결정’에 관한 계송을 ‘종성(*rigs* = *gotra*)의 결정(*nges pa* = *niyata*)’으로 해설하면서 ‘성문으로서 종성이 결정되어 있는 자(*nyan thos su rigs nges par gnas pa*)’의 뜻으로 주석하고 있다. 독각과 불에 대해서도 동일하다. 즉 결정(*niyata*)은 삼승인이 종성적으로 결정되어 있음을 의도하는 용어로 사용된다.¹⁹⁾ 이러한 『대승장엄경론』의 용례를 고려한다면 이 두 용어의 원어가 서로 다르다는 것은 분명하다. 두 용어가 유가행파에서 거의 동

17) SNS, 74.

18) 大竹晋, 2011, 앞 책, 239쪽.

19) 袴谷憲昭·荒井裕明, 1993(1997), 『新國譯大藏經 瑜伽·唯識部12 大乘莊嚴經論』, 大藏出版, 121쪽.

의어처럼 사용되었을 가능성은 있지만, 필자는 취적성문은 수행론적 측면에 방점을 둔 용어이며, 결정성문은 종성론적 관점을 강조한 용어일 것이라고 추측한다.

이상의 논의를 바탕으로 다음과 같은 의문을 제기할 수 있을 것이다. 만일 『법화론』의 사종성문설이 『유가론』의 개정이라면, 세친이 그와 같이 용어를 개정한 이유는 무엇일까? 또한 세친은 법화회상에서 붓다로부터 직접 수기를 받지 않은 성문이 성불할 수 있는가에 대하여 『법화경론』에서 직접 설명하지 않고 있는데, 이 문제 역시 해석학적 공백으로 남아 있다. 아래에서는 『법화경론』의 사종성문에 관하여 『법화경』의 대응하는 문맥을 검토하면서 이러한 문제들에 대하여 고찰하도록 한다.

2. 『법화경론』의 사종성문설에 대한 검토

1) 『법화경』 경문 확인

『법화경론』의 사종성문설이 해석학적 타당성을 지니기 위해서는 『법화경』 자체에 4종의 성문이 모두 존재한다는 것이 전제 조건이 되어야 할 것이다. 사종성문을 여래로부터 직접 수기를 받은 성문과 보살로부터 수기를 받은 성문의 순서로 검토하도록 한다.

응화성문은 『유가론』의 변화성문에 해당한다. 『유가론』의 정의에 따르면, 변화성문은 불보살이 중생을 교화하기 위하여 성문으로 화현(化現)한 것이다. 이에 해당하는 내용은 「제8오백제자수기품」에서 확인된다.

「오백제자수기품」에서 붓다는 오백 명의 아라한에게 성불 수기를 내리면서, 더불어 설법제일로 불리는 부루나(富樓那, Prūṇa)를 칭찬하며 다음과 같이 설한다.

[4] 비구들이여, 너희들은 나로부터 이 일에 관해 듣도록 하라. 나의 아들이 어떻게 수행(cari)을 행했는가를, 그리고 방편의 능숙함에 잘 훈련된 그가 어떻게 이 보리의 행을 실천했는지를. (1)

이 중생들이 하열한 것을 좋아하며, 고귀한 승에 대해 크게 두려워함을 알고서, 그리하여 이 보살들은 성문이 되기도 하고, 또한 벽지불의 깨달음을 나타내 보이기도 하면서 (2)

(그와 같은) 무수한 방편의 능숙함으로 많은 보살들을 교화한다네.

그러면서 그들은 말하기를, “사실 우리들은 성문이며, 우리들은 최상의 깨달음으로부터 아주 멀리 있다고 말한다.” 라고 한다네. (3)

실로 그들의 이러한 수행을 뒤따르던 코티의 중생들은 완성을 향해 나아가게 되니, 저열한 것을 좋아하며 나태한 그들 모두가 마침내 붓다가 된다네. (4)

이들은 알려지지 않은(ajñāta) 행을 실천하고 있으니, ‘우린 해야 할 일이 적은 성문’이라 하며, 일체의 생과 사를 혐오하는 모습을 보이면서 (실은) 자신이 머무는 국토를 청정케 한다네. (5)²⁰⁾

위의 경문은 성문 교단 내부에 보살들이 존재함을 암시한다. 보살들은 자신의 정체를 숨긴 채 짐짓 성문의 모습으로 활동하면서 붓다의 일승교화를 도와 성문제자들이 붓다의 길을 걷도록 유도하는 역할을 하고 있다.²¹⁾ 그러한 보살은 복수형으로 표현되고 있으며, 따라서 부루나를 위

20) SP(KN), 203-204: śrñotha me bhikṣava etam artham yathā carī mahya sutena cīrñā
upāyakaūśalyasuśikṣitena yathā ca cīrñā iya bodhicaryā||1||
hinādhimuktā ima satva jñātvā udārayāne ca samuttrasanti||
tatu śrāvaka bhont’ imi bodhisattvāḥ pratyekabodhim ca nidarśayanti||2||
upāyakaūśalyasatāir anekaiḥ paripācayanti bahubodhisattvān||
evam ca bhāṣanti vayan hi śrāvaka dūre vayan uttamam agrabodhiyā||3||
etān carim teṣv anuśikṣamāṇāḥ paripāku gacchanti hi sattvakotyāḥ||
hinādhimuktāś ca kusidarūpā anupūrva te sarvi bhavanti buddhāḥ||4||
ajñātacaryān ca caranti ete vayan khalu śrāvaka alpakṛtyāḥ||
nirvṇa sarvāsu cyutopapattiṣu svakam ca kṣetrām pariśodhayanti||5||
*상기의 밑줄은 교정을 의미. SP(KN): teṣ : SP(KN): ajñāna : SP(KN): utpādu. 이를 SP(WT)에 의해 수정. SP(WT), 179~180쪽: 『妙法蓮華經』(T09, p.28a9~22).

21) 사리불과 부루나를 비롯하여 보살들이 성문의 모습으로 붓다의 일승교화를 돕는 내용에 관해서는 하영수, 2018, 『『법화경』에서의 사리불의 위상에 대한 소고 - 「제3비유품」의 bodhisattvasaṃmantriya, bodhisattvarahasya, bodhisattvādhiṣṭhāna를 중심으로 -』, 『불교학리뷰』 24, 28~30쪽을 참조 바람.

시한 다수의 보살들이 성문 교단 내부에 존재한다고 추측할 수 있다. 이러한 내용은 『법화경론』의 응화성문에 대한 경증이 될 것이다.²²⁾

『법화경론』의 퇴보리심성문은 『유가론』의 회향보리성문에 대응한다. 『유가론』의 회향보리성문이란 자비심이 적은 중성에 해당하지만, 붓다의 일승 교화를 받게 되면 대승으로 전향 가능한 부류의 성문이다. 퇴보리심성문에 관해서는 「제7화성유품(化城喻品)」에서 관련 내용을 찾을 수 있다.

「화성유품」의 범어본 품명은 Pūrvayogaparivarta이며, ‘과거(pūrva)의 인연(yoga)을 설한 품’의 의미이다. 여기서 과거의 인연이란 석가모니붓다와 성문제자들의 전세의 법연(法緣)을 말한다. 그 인연은 다음과 같다. 아주 먼 과거에 대통지승(大通智勝, Mahābhijñānānābhibhū)여래가 출현하였을 당시 그 여래에게는 16명의 아들이 있었는데, 그들 모두 아버지에게 출가하여 ‘법화의 법문(Saddharmapūṇḍarikadharmaparyāya)’을 듣고서, 저마다 무수한 중생들을 법화의 가르침으로 교화하였다. 그 아들들은 모두 성불하여 현재 시방세계에 머물고 있으며, 16번째가 사바세계의 석가모니붓다이다. 경전에서는 당시 보살이었던 석존의 전신으로부터 교화를 받은 대중에 관해 다음과 같이 밝힌다.

[5] 또한 비구들이여, 우리가 사미였던 당시에 우리들로부터 법을 들었던 중생들, 즉 그 여래의 지도 하에서 각각의 보살 마하살들에게는 갠지스강의 모래 수와 같이 많은 중생들이 있었고 그들은 우리들에 의해서 무상정등각에 관하여 교화되었었는데, 그들은 바로 지금 성문의 경지에 머무르는 자들이니, 이 [성문]들은 다름 아닌 무상정등각에 관하여 성숙되고 있는 것이다 ... 비구들이여, 보살인 나에 의해서 그 여래의 지도 하에 일체지자의 법을 들은 그 무수한 중생들은 누구인가? 비구들이여 바로 너희들이 그 때 그 시기의 중생들이니 것이다.²³⁾

22) 규기는 응화성문의 대표적인 인물로 부루나를 지목하고 있다. 『法華玄贊』 卷1 「序品」(T34, p.652c22~24): “四者應化 應化非眞 攝大乘說 諸大菩薩及佛等化示爲聲聞 引實聲聞向大乘故 富樓那等卽其類也.”

23) SP(KN), 185-186: ye punas te bhikṣavas tadāsmakam śrāmaṇerabhūtanām sattvā dharmāni śrutavantaḥ tasya bhagavataḥ śāsana ekaikasya bodhisattvasya

석가불과 성문제자들 사이에는 법화의 법문으로 맺어진 아주 오랜 법연이 있다. 즉 법화회상의 성문들은 대통지승여래 재세 시에 ‘법화의 법문’으로 교화를 받아 보살의 수행을 한 전적이 있으나, 현재는 성문의 경지에 머물러 있다. 그러나 이 성문들 역시 사실은 무상정등각에 관해 교화를 받고 있다. 붓다는 언제나 일불승으로 교화하기 때문이다.

그러므로 『법화경론』의 퇴보리심성문은 과거에 불도를 위해 교화를 받은 자들이었으나, 현재는 무상보리에서 퇴전한 성문들을 의미한다. 불도를 지향하다가 성문으로 퇴전하는 이유는 이타적인 보살행의 실천이 매우 험난한 길이며, 또한 장구한 시간을 필요로 하기 때문이다. 규기는 『우바새경』의 내용을 근거로 사리불을 퇴보리심성문의 대표적인 인물로 지목한다.²⁴⁾

이상이 『법화경론』에서 붓다로부터 직접 수기를 받은 2종의 성문에 관한 경증이 될 것이다. 다음으로 보살로부터 수기를 받은 2종의 성문에 관하여 해당 경문을 검토하도록 한다.

증상만성문에 관해서는 『법화경론』과 『유가론』 두 논서의 용어가 일치한다. 본경에서 증상만이 비중있게 언급되고 있는 곳은 「제2방편품」과 「제20상불경보살품」이다.

「방편품」에서는 붓다가 사리불의 간청을 받아들여 법화의 법문을 설하려 하자, 5천명의 무리가 설법을 거부하며 자리를 떠난다. 붓다는 그들이 ‘증상만(增上慢)에 빠져 아직 얻지 못한 것은 얻었다고 생각하며 증득하지 못한 것을 증득했다고 생각하고 있다’고 설명하며 그들을 제지하지 않는다.²⁵⁾ 따라서 법회를 떠난 자들이 여래의 수기에서 제외된 것은

mahāsattvasya bahūni gaṅgānadivālukāsamāni sattvakoṭīnayutaśatasahasrāṇi yāny asmābhiḥ samādāpitāny anuttarāyāṁ samyaksambodhau, tāny etāni bhikṣavo 'dyāpi śrāvakabhūmāv evāvasthitāni paripācyanta evānuttarāyāṁ samyaksambodhaul (...) katame ca te bhikṣavaḥ sattvāḥ, ye mayā bodhisattvena tasya bhagavataḥ śāsane aprameyāny asamkhyeyāni gaṅgānadivālukāsamāni sattvakoṭīnayutaśatasahasrāṇi sarvajñatādharmaṁ anuśravitāni? yūyaṁ te bhikṣavas tena kālena tena samayena sattvā abhūvan||

24) 『法華玄贊』 卷1, 「1序品」(T34, p.652c13~14): “且法華會得記聲聞 名退菩提心 舍利弗等皆是此類.”

25) 『妙法蓮華經』 卷1, 「2方便品」(T09, p.7a9~11).

당연하다. 『법화경론』의 주석 내용대로 증상만의 수기는 상불경보살에 의해서 이루어진다. 「상불경보살품」은 석가모니붓다의 전생담으로, 과거 불 시절에 정법이 소멸하고 상법도 점차 쇠퇴기에 접어들면서, 증상만의 비구(adhimānikabhikṣu)들이 세력을 확대해 가고 있다는 내용으로 시작된다.²⁶⁾ 그 시기에 상불경보살은 누구에게든 다가가 다음과 말하였다.

[6] 득대세보살이여, 어떤 이유에서 그 보살 마하살은 상불경(Sadāparibhūta)라고 불렸던 것인가? 득대세여, 그 보살 마하살은 실로 비구이든 비구니든 재가남신도이든 재가의 여신도이든 누구를 보더라도 그에게 다가가서 다음과 같이 이야기했다. “존자들이여, 나는 당신들을 가뵈이 여기지 않습니다. 당신들은 무시 받을 사람들이 아닙니다. 그것은 왜 입니까? 당신들 모두 보살행을 행하세요. (그러면) 그대들은 바르고 완전하게 깨달은 존경받을 여래가 될 것이기 때문입니다.” 라고.²⁷⁾

이러한 상불경보살의 성불 수기는 좋은 반향을 일으키지는 못했던 것으로 보인다. 그리하여 그는 오랜 세월동안 모욕과 비난을 견뎌야 했다고 경전에서는 설명한다. 그러나 그는 누구에게도 화를 내지 않고 모든 이의 성불에 대한 신념으로 일생을 일관하였으며, 그리하여 그의 성불 수기를 들었던 증상만의 비구, 비구니, 남신도, 여신도(abhimānikabhikṣuḥbhikṣuṇyupāsakopāsika)들에 의해 그는 ‘언제나 다른 이를 무시하지 않는다’는 의미에서 ‘상불경(常不輕)’이라 불리게 된다.²⁸⁾ 그러므로 증상만을 가진 대중이 상불경보살로부터 수기를 받았다는 세친의 주석은 위의 내용과 부합함을 알 수 있다.

마지막으로 『유가론』에서 취적성문으로 분류된 『법화경론』 결정성문

26) SP(KN), 377.

27) SP(KN), 377-378: kena kārāṇena mahāsthāmaprāpta sa bodhisattvo mahāsattvaḥ sadāparibhūta ity ucyate? sa khalu punar mahāsthāmaprāpta bodhisattvo mahāsattvo yam yam eva paśyati bhikṣuṃ vā bhikṣuṇīm vā upāsakaṃ vā upāsikāṃ vā, tam tam upasamkramyaivaṃ vadati-nāham āyusmanto yuṣmakaṃ paribhavāmi| aparibhūta yūyam| tat kasya hetoḥ? sarve hi bhavanto bodhisattvacaryāṃ carantū bhaviṣyatha yūyam tathāgata arhantaḥ samyaksambuddhā itil

28) SP(KN), 379.

의 대응 경문을 확인하도록 한다. 그런데 경문 인용에 앞서 다음과 같은 점을 고려할 필요가 있다. 증상만성문에게 수기를 준 사람이 상불경보살이라는 것은 위의 내용에서 확인되지만, 「상불경보살품」에 증상만성문과 결정성문이 모두 등장하는가의 문제이다. 이 품에는 증상만성문에 관한 언급만이 확인되며 결정성문에 관해서는 단서를 찾을 수가 없다. 그러므로 결정성문이 보살에 의해 수기를 받았다는 세친의 해설은 추정에 의한 것으로 생각된다. 이러한 상황에서 관점을 전환한다면 해결의 실마리를 찾을 가능성이 열린다. 즉 결정성문은 『유가론』의 취적성문에 대응하므로, 취적성문의 방향에서 접근을 시도해 보는 것이다. 『유가론』에서 ‘오로지 적정으로 나아가는 성문’으로 정의된 ‘취적성문’에 해당하는 내용은 「화성유품」에서 확인된다.

[7] 그리고 ①내가 완전한 열반(parinirvṛta)에 든 후에 미래세에 성문들이 있으리니 ②그들은 보살행(bodhisattvacaryā)에 관해 듣게 되더라도 ‘자신들이 보살’임을 이해하지 못할 것이다. ③그리하여 완전한 열반에 대한 생각을 가진(parinirvāṇasamjñin) 그들은 모두 결국 완전한 열반에 들게 될 것이다(parinirvāsyanti).²⁹⁾

위의 인용문에서 ①은 여래가 완전한 열반에 든 후, 즉 여래의 부재를 의미한다. ②는 여래의 열반 후에 보살행에 관해 듣게 될 성문들을 언급한다. 그러나 그 성문들은 자신들이 보살임을 이해하지 못한다. 여기서 보살에 대한 자각이라는 구절은 본경의 사상인 ‘누구든 붓다가 될 수 있는 존재’로서의 보살을 의미할 것이다. 그러나 그들은 보살행과 성불에 관심을 보이지 않고 다만 완전한 열반에 대한 생각을 가지고, 최종적으로는 완전한 열반에 들 것이라고 붓다는 설하고 있다. 이상은 범어본에 근거한 분석이다.

한편 한역은 다른 독법을 제시하고 있다. 『묘법연화경』에서는 부정사

29) SP(KN), 186: ye ca mama parinirvṛtasya anāgate 'dhvani śrāvakā bhaviṣyanti, bodhisattvacaryām ca śroṣyanti, na cāvabhotsyante bodhisattvā vāyam iti, kiṃ cāpi te bhikṣavaḥ sarve parinirvāṇasamjñīnaḥ parinirvāsyanti |

‘不’을 3회 반복하면서, 붓다가 열반에 든 후에 성문제자들이 있으리니, 그들은 이 경전(=법화경)을 듣지 못하고 보살행에 관해서도 알지도 이해하지도 못한다고 번역되어 있다(我滅度後, 復有弟子不聞是經, 不知不覺菩薩所行).³⁰⁾ 이 번역은 이러한 성문들이 법화의 가르침을 듣지도 못하고 보살행에 관하여 전혀 알지 못하므로 오직 열반만을 추구하게 될 것임을 의도하고 있다. 이는 범어본에서 성문들이 보살행과 성불에 관해서 들을지라도 그것에 ‘무관심’하다는 맥락보다 더욱 철저하게 열반만을 추구하는 성문의 존재를 언급하는 것으로 이해된다.

따라서 범어본과 한역본에 문맥의 차이는 있으나, 위의 경문이 오로지 열반만을 추구하는 성문의 부류에 대하여 언급하고 있다는 점은 분명하다. 그리고 그 내용은 『유가론』의 취적성문 정의와 일치한다. 따라서 『유가론』과 『법화경론』의 대응관계를 고려하면 결정성문이 될 것이다. 사실 위 경문의 기술은 상불경보살이 처했던 무불(無佛)이라는 시대적 상황, 그리고 그가 대중에게 ‘보살도를 행하면 누구든 붓다가 될 수 있다’고 수기한 상황과 매우 유사하다는 점이 주의를 끈다. 그러므로 세친의 해설대로 취적성문(=결정성문)이 상불경에게 수기를 받았다고 보는 것도 가능할 것이다. 그러나 취적성문에 해당하는 경문은 「상불경보살품」이 아니라 「화성유품」에서 확인된다고 보는 것이 타당하다. 오직 열반만을 추구하는 성문에 관한 설명이 「화성유품」의 위 경문이라는 것은 분명하다.

2) 사종성문의 성불 여부 검토

수기(vyākaraṇa)는 예언과 같은 불확정성을 동반한 예측이 아니라, 붓다의 지에 근거한 기별(記別)이다. 따라서 사종성문 중에서 응화성문과 퇴보리심성문은 붓다로부터 직접 수기를 받았으므로 그들의 성불이

30) 『妙法蓮華經』卷3, 「7化城喻品」(T09, p.25c14~16): “我滅度後 復有弟子不聞是經 不知不覺菩薩所行 自於所得功德生滅度想.” 『정법화경』의 번역도 『묘법연화경』과 유사한 맥락으로 생각된다. 『正法華經』卷4, 「7往古品」(T09, p.92b12~15): “當來末世 或有發意 學弟子乘 成爲聲聞 後不肯聽受菩薩之教 不解佛慧不行菩薩 一切志在無爲之想 謂當滅度.”

보증되었다는 것은 어렵지 않게 유추할 수 있다. 물론 응화성문은 불보살이 중생을 제도하기 위해 화현한 것이므로 그들의 성불 여부는 별도의 논의를 필요로 하지 않는다. 또한 경전의 전반부에서 과거세의 법연이 밝혀진 성문들에 대해 붓다의 명호와 수명, 불국토의 명칭과 양상 등을 구체적으로 기별하고 있으므로 퇴보리심성문 역시 성불이 확정된 존재들이다. 따라서 문제가 되는 것은 근기가 미숙하여[根未熟] 상불경보살에 의해 수기를 받은 증상만성문과 결정성문의 성불이다.

먼저 증상만성문의 성불에 관해서 경문의 내용을 확인해 보도록 한다.³¹⁾ 위의 상불경보살 인용문 이후의 내용을 간략히 소개하면 다음과 같다. 누구를 만나든 성불할 수 있다고 외쳤던 상불경보살의 수기는 사람들에게 환영받지 못했으며, 그는 결국 오랜 인고의 시간을 보내야 했다. 그러나 생의 마지막 순간에 붓다로부터 ‘바른 가르침의 흰 연꽃’이라는 법문(=『법화경』)을 듣는 극적인 종교적 체험을 하게 되면서, 많은 공덕과 지혜와 능력을 갖추게 된다. 이제 그는 아무에게나 뜬금없이 성불 수기를 주어 반감을 사는 초심자가 아니라, 능숙하고 사려 깊은 대법사가 되었다. 그리하여 이전에 그를 ‘상불경(常不輕)’이라고 놀리고 때로는 모욕과 폄박을 가했던 수백의 교만한(abhimānika/adhimānika)의 사부대중은 모두가 그의 추종자가 되어 무상보리를 향해 교화되었다. 이어서 경전은 그때의 상불경보살이 다름 아닌 지금의 석가모니불 자신임을 밝힌 후, 그 시기에 상불경보살에게 악의를 품고 비난했던 중생들에 대해 다음과 같이 설명한다.

[8] 또한 득대세여, 그대에게 의문, 의혹, 의심이 있을지도 모른다. 그때

31) 『법화경』에서 ‘증상만성문’이라는 용어가 독립적으로 사용되지는 않는 것으로 보인다. 경전에서 증상만은 ‘증상만을 품은 자’ ‘증상만의 사람’ ‘증상만의 비구·비구니·남신도·여신도’ 등의 형태로 사용되고 있다. 따라서 증상만성문은 ‘(얻지 못한 것을 얻었다고 착각하는) 매우 교만한 성문, 소승의 무리’를 의미할 것이다. 이와 관련하여 일천제(icchantika)의 의미를 ‘스스로 아라한을 자처하면서 대승을 비방하는 자’로 이해한 가라시마 세이시(辛嶋靜志) 박사의 연구는 시사하는 바가 크다. 가라시마 세이시(辛嶋靜志), 하영수 역, 2012, 「一闍提(icchantika)는 누구인가?」, 『불교학리뷰』 12 참조 바람.

에 그 시기에 그 보살마하살을 조롱하고 비웃던 그 중생들은 누구였던가 라고. 득대세여, 바로 이 회중에 있는 발타바라[跋陀婆羅, 상서로운 수호자]를 상수로 하는 오백의 보살들, 사자월(師子月)을 상수로 하는 오백의 비구니들, 사불(思佛)을 상수로 하는 오백의 여신도들이 바로 그들이니, 모두가 무상정등각에 있어 불퇴전(不退轉, avaivartika)을 이루었다.³²⁾

과거에 상불경보살을 무시하고 비난하던 증상만의 사부대중들은 지금 법화회상에 열석하고 있으며, 모두 위없는 깨달음에 관해 물려섬이 없는 보살의 경지를 획득하였다. 일련의 내용은 증상만성문에게 비록 붓다가 직접 수기를 내리지는 않았으나, 보살의 수기가 결코 허망한 것이 아니었음을 예증하고 있다. 증상만성문의 성불이 단순히 가능성의 차원을 넘어 불퇴전(不退轉)이라는 실증적 차원에서 설명되고 있음을 알 수 있다.

그렇다면 결정성문의 경우는 어떠한가? 우리는 앞에서 이 용어가 『유가론』의 일향취적성문의 변용임을 확인하였다. 그리고 그에 대한 유일한 경증을 「화성유품」에서 찾을 수 있음을 밝혔다. 이 부류의 성문은 ‘보살도와 성불에 무관심’하거나(범어본), ‘보살행에 관해 전혀 들어본 적이 없으며’(한역본), 오로지 열반의 고요함만을 구한다. 그리하여 이 성문은 결국 완전한 열반에 들게 된다. 그렇다면 이 부류의 성문은 더 이상 존재하지 않는가? 매우 중요한 구절이므로 앞의 구절과 함께 인용한다.

[9] 그리고 내가 완전한 열반에 든(parinirvṛta) 후에 미래세에 성문들이 있으리니 그들은 보살행(bodhisattvacaryā)에 관해 듣게 되더라도 ‘자신들이 보살’임을 이해하지 못할 것이다. 그리하여 ‘완전한 열반에 대한 생각을 가진(parinirvāṇasamjñin)’ 그들은 모두 결국 ‘완전한 열반에 들게 될 것이다(parinirvāsyanti)’. 그러나 또한 비구들이여, 나는 다른 여러 세계에 다양한 이름으로 머무르기 때문에, 그들은 여래의 지(tathāgatajñāna)를

32) SP(KN), 382~383: syāt khalu punas te mahāsthāmaprāpta kāṅkṣā vā vimatirvā vicikitsā vā-katame tena kālena tena samayena te sattvā abhūvan ye te taṁ bodhisattvaṁ mahāsattvaṁ ullāpitavanta uccagghitavantaḥ? asyām eva mahāsthāmaprāpta paṇṇāsi bhadrapālapramukhāni pañcabodhisattvaśatāni simhacandrāpramukhāni pañcabhikṣuṇīśatāni sugatacetanāpramukhāni pañcopāsikāśatāni sarvāṇy avaivartikāni kṛtāni anuttarāyāṁ samyaksambodhau

구하기 위하여 그곳에 다시 태어나게 될 것이며, 그리고 그곳에서 다시 이러한 확정적인 내용, 즉 '여래들의 완전한 열반은 오직 하나 뿐이며, 이 [붓다의] 열반 이외에 여래들에게 다른 제2의 열반은 없다.'라는 말씀을 듣게 될 것이다. 비구들이여, 이것이 방편의 능숙함이며, 또한 이것이 설법의 완수(dharmadeśanābhīnirhāra)임을 알아야 한다.³³⁾

먼저 내용 검토에 앞서 반복적으로 사용되는 '완전한 열반(parinirvāṇa)'이라는 용어의 의미에 대해 살펴보도록 한다. 초기불교에서 완전한 열반은 유여열반(sopadhiśeṣanirvāṇa)와 무여열반(anupadhiśeṣanirvāṇa)의 2종으로 설해진다. 유여열반은 탐(貪, rāga)·진(瞋, dosa)·치(癡, moha)로 대표되는 번뇌가 완전히 소멸한 상태(kilesaparinibbāna)이지만 존재를 구성하는 요소들(蘊)이 남아 있는 상태를 말하며, 무여열반은 유여열반을 성취한 수행자가 존재를 구성하는 오온마저 완전히 소멸됨으로서 얻게 되는 열반(khandhaparinibbāna)을 의미한다.³⁴⁾ 즉 현생에서 번뇌를 소멸한 아라한의 열반이 유여열반이며, 아라한이 죽음을 통해 성취하는 열반이 무여열반이다.³⁵⁾ 필자는 위 인용문의 열반이 2종의 열반을 표현하는 것으로 이해한다. 먼저 '완전한 열반에 대한 생각을 가지고서(parinirvāṇasamjñin)'라는 구절은 단순히 '완전한 열반에 대한 열망이나 의도'를 지시하는 것이 아니라, '현생에서 범행이 확립되었고, 해야 할 일을 모두 완성하여 다시는 윤회의 생을 받지 않음'을 아는 해탈지를 얻은 상태, 즉 '자신이 유여열반을 얻었다는 인식을 가진 상태'를 지시하는 것으로 생각된다. 한역의 “自於

33) SP(KN), 186: ye ca mama parinirvṛtasya anāgate 'dhvani śrāvakā bhaviṣyanti, bodhisattvacaryām ca śroṣyanti, na cāvabhotsyante bodhisattvā vayam iti, kiṃ cāpi te bhikṣavaḥ sarve parinirvāṇasamjñīnaḥ parinirvāsyanti, api tu khalu punar bhikṣavo yad aham anyāsu lokadhātuṣv anyonyair nāmādheyair viharāmi, tatra te punar utpatsyante tathāgatajñānaṃ paryeṣamāṇāḥ tatra ca te punar evaitāṃ kriyāṃ śroṣyanti| ekam eva tathāgataṇaṃ parinirvāṇaṃ| nāsty anyad dvitīyam ito bahir nirvāṇaṃ tathāgataṇaṃ| etad bhikṣava upāyakaūśalyaṃ veditavyaṃ dharmadeśanābhīnirhāraś ca|

34) 황순일, 2010, 「구원학적 측면에서 본 초기인도불교의 열반」, 『남아시아연구』 16(1), 107쪽.

35) 황순일, 2010, 앞 논문, 107쪽.

所得功德生滅度想” 역시 그러한 맥락에서 풀이된다. 그리고 완전한 열반에 관한 두 개의 동사적 표현 ‘parinirvṛta’와 ‘parinirvāsyanti’는 성자의 죽음에 의해 도달되는 무여열반을 지시하는 것으로 보인다. 유여열반을 얻지 못한 자가 무여열반에 이르는 것은 불가능할 것이다. 따라서 위의 경문은 ①붓다의 무여열반, ②아라한의 유여열반과 무여열반을 포괄적으로 제시하면서, 붓다와 아라한이 무여열반에 든 이후에 전개되는 상황을 설명하고 있다. 즉 위의 인용은 열반에 대한 『법화경』의 통찰을 확인할 수 있는 매우 중요한 대목이라 할 수 있다.

위의 인용 경문이 담고 있는 함의는 다음과 같이 추정된다. 무여열반에 든 붓다는 소멸하지 않고 다른 국토에 머물러 중생을 교화한다. 무여열반을 얻은 아라한 역시 소멸하여 사라지는 것이 아니라, 붓다의 다른 국토에 재생하여 열반은 오직 붓다의 열반만이 존재한다는 가르침(한역: 得聞是經)을 듣고 불도(佛道)로 나아간다. 완전한 열반에 든 성문이 최종적으로는 불도로 교화되는 것, 이것이 붓다 교화의 능숙함이요, 붓다 교화의 완수이다. 위의 경문은 성자가 사후에 드는 열반인 무여열반이 단순한 소멸이 아님을 분명하게 밝히고 있다.

이어서 경전에서는 유명한 화성의 비유[化城喻]로 그 뜻을 거듭 밝힌다. 화성(化城)은 먼 생사의 험로를 건너기 위해 중간에 잠시 쉬어 가도록 임시로 만든 것이며, 최종적인 목적지는 보물이 가득한 땅(mahāratnadvīpa, 寶處)이다. 이 비유에서 화성은 이승의 열반(dve nirvāṇabhūmi)의 경지를, 보치는 불지(佛智, buddhajñāna)를 말한다. 일련의 교설은 소승의 무여열반이 임시적인 휴식처라는 점, 따라서 아라한이 사후에 재생한다는 점, 그리고 종착지는 오직 불지(佛智), 즉 붓다의 대열반 뿐임을 명언하고 있다.

『해심밀경』과 『유가론』에서 오로지 열반만을 지향하는 취적성문은 자비가 극도로 희박한 중성(=성문중성)에 속하기 때문에 끝내 붓다의 깨달음을 얻을 수 없다고 설하였다. 그러나 『법화경』에서는 오로지 열반만을 추구하는 성문일지라도 마침내 붓다의 대열반, 붓다의 지를 성취할 수 있다고 선언한다. 유가행파의 중성론적 관점에서 일단 벗어나 경전의 내용을 허심(虛心)하게 읽어간다면, 열반의 한 길로 나아간 취적성문도

결국 불도로 교화됨을 이해할 수 있다. 만일 세친의 결정성문이 유가행과 문헌의 취적성문에 해당한다면, 취적성문의 성불이 인정되므로 결정성문 역시 성불하리라는 것을 예상할 수 있다.

3) 결정성문의 성불에 관한 주석적 검토

지금까지 경문을 중심으로 사종성문의 존재와 그 성불 가능성을 살펴 보았다. 이어서 이 문제에 대해 주석가들의 견해를 검토하도록 한다. 법화 주석서나 관련 저술들은 그 수량이 매우 방대하며, 그 내용을 온전히 이해하는 일 또한 쉽지 않다. 따라서 본고에서는 아라한의 재생을 언급하는 『대지도론』, 인도 유가행파의 전통을 계승한 법상종의 대표적인 법화 주석서인 규기(窺基)의 『법화현찬』, 그리고 본 주제와 직접적으로 관련이 깊은 원효의 『법화종요』를 중심으로, 세친의 사종성문 중에서 가장 성불과 요원해 보이는 결정성문에 초점을 맞추어 고찰하도록 한다.

『화성유품』에서 언급되는 ‘아라한의 재생과 성불’이라는 중요하면서도 난해한 주제는 『대지도론』에서도 다루어지고 있다. 『대지도론』에서는 ‘무여열반에 든 아라한이 사후에 어떻게 불도를 얻는가’라는 문제에 대해 다음과 같이 설명한다.

[10] 답한다. 아라한이 되면 삼계의 모든 번뇌[諸漏]의 인연이 다하게 되어 다시 삼계에 태어나지 않는다. [그러나] 청정한 불국토가 있어, 삼계를 벗어나 있으며 심지어 번뇌라는 이름조차 존재하지 않으니 이 국토의 붓다의 처소에서 『법화경』을 듣고 불도를 구축하게 된다. 『법화경』에서, “아라한이 있어 만약 이 법화경을 듣지 못하고서 스스로 멸도를 얻었다고 생각한다면, 나는 다른 국토에서 [그를] 위하여 ‘너는 마땅히 붓다가 될 것이다’라는 이 일을 말할 것이다.” 라고 설한 것과 같다.³⁶⁾

36) 『大智度論』 卷93, 「83畢定品」(T25, p.714a9~15): “答曰 得阿羅漢時 三界諸漏因緣盡 更不復生三界 有淨佛土出於三界 乃至無煩惱之名 於是國土佛所 聞法華經具足佛道 如法華經說 有羅漢若不聞法華經自謂得滅度 我於餘國爲說是事 汝皆當作佛.”

『대지도론』은 무여열반에 든 아라한이 삼계를 벗어난 붓다의 청정한 국토에서 법화의 가르침으로 불도를 얻게 된다고 설명하면서 『법화경』을 경증으로 들고 있다. 이러한 해석이 앞서 소개한 「화성유품」의 내용에 대응하는 것은 분명할 것이다.

또한 『대지도론』에서는 아라한에게 수기를 내리고 성불할 수 있음을 보증하는[受決作佛] 법화의 법문을 ‘제불의 비밀법’으로 규정하고 있다.³⁷⁾ 아라한의 재생은 교리적으로 매우 난해한 문제임에 틀림없다. 중국에서 구마라집에 의해 『묘법연화경』이 번역되자 여산(慮山) 혜원(慧遠)은 경전에서 설해진 아라한의 재생과 성불에 관하여 구마라집에게 물었고 이에 대해 구마라집은 다음과 같이 『법화경』의 특징을 설명한 것으로 전해진다.

[11] 아라한이 다시 태어나는 것은 오직 『법화경』만이 설하는 것으로, 다른 수많은 경전에서는 모두 아라한이 최후의 몸으로 열반에 든다고 설하고 있습니다. 그렇지만 『법화경』은 제불(諸佛)의 비밀장(秘密藏)이므로, 이 주장(아라한이 재생한다는 『법화경』 독자의 설) 때문에 다른 경전을 비난할 수는 없습니다.³⁸⁾

인용문은 아라한의 재생이 여타 경전들과 다른 『법화경』의 독자적인 교설이며, 붓다들의 비밀의 법장이라고 설명한다. 아울러 위의 인용은, 구마라집이 「화성유품」의 경문을 한역하면서 이를 명백히 아라한의 재생으로 이해했음을 보여주고 있다. 붓다가 되는 일에 무관심했거나, 혹은 인연이 결여되어 붓다의 일승교화를 만나지 못한 채 열반의 한 길로 나아간 아라한의 재생과 성불의 교설은 위와 같이 확고한 해석학적 전통을 갖고 있다.

37) 법화의 이승작불이 제불의 비밀법이라는 것에 관해서는 다음의 연구를 참조 바람. 하영수, 2019, 『법화경의 삼보 구조에 대한 해석학적 연구』, 씨아이알, 제2장.

38) 『大乘義章』 卷2(T45, p.133b19~22): “又阿羅漢還生者 唯法華經說 無量千萬經皆言阿羅漢 於後邊身滅度 而法華經 是諸佛秘藏 不可以此義 難於餘經.” 『법화경』에서 설해진 아라한의 재생에 관한 동아시아불교 전통에서의 논의에 대해서는 하영수, 2019, 앞 책, 제2장 참조.

한편, 인도 유가행파의 전통을 따르는 법상종의 규기는 이 문제를 철저히 중성론적 관점에서 접근한다. 규기는 『법화경론』에서 근기가 성숙되지 않아 붓다로부터 직접 수기를 받지 못하고 상불경보살에게 수기를 받은 증상만성문과 결정성문의 성불 가능성이 분명하게 엇갈리는 것으로 이해하고 있다. 그는 양자의 차이를 다음과 같이 설명한다.

[12] 증상만의 사람은 근기가 성숙하지 못하였기 때문에 여래가 수기를 주시지 않고 보살이 수기를 주었다. 보살이 수기를 준 것은 방편으로 발심케 하려 한 것으로 상불경보살의 수기가 그것이다. 여기서 근기가 미숙하다는 것은 증상만의 사람에게는 적합한 표현이다. 취적[성문]은 끝내 근기가 성숙하지 않으리니 어찌 미숙이라 하겠는가. ‘未[熟]’이라는 것은 ‘不[熟]’이다.³⁹⁾

『법화경론』에서는 취적성문(=결정성문)⁴⁰⁾과 증상만성문이 동일하게 “근기가 미숙하여(根未熟故)” 보살에게 수기를 받았다고 주석되어 있지만, 규기는 ‘취적성문’은 근기가 미숙한 것이 아니라, 근기가 성숙될 수 없기 때문에[不熟], 양자는 다르다고 해석한다. 그는 취적성문이 애초에 대승의 중성이 없으므로 근기의 성숙·불숙을 논하는 것이 불가능하다고 말한다.⁴¹⁾ 세친에 의해 남겨진 결정성문의 성불/불성불이라는 해석학적 여백을 규기는 ‘결정성문(=취적성문) = 불성불(不成佛)’로 채우고 있다.⁴²⁾

그는 「화성유품」에서 설해진 아라한의 사후에 관한 경문에 대해서도 동일한 입장(취적성문 = 불성불)을 고수한다. 상기 인용문 [9]에 대하여, 규기는 이승의 과를 얻은 자가 무여열반에 들었다가 다시 회심하여 대승으로 향한다는 옛 사람[古人]의 해석⁴³⁾을 부정하며 다음과 같이 주장한다.

39) 『法華玄贊』 卷5, 「譬喻品」(T34, p.742b4~8): “增上慢者根未熟故 如來不與記菩薩與記 菩薩與記者方便令發心故 常不輕記是 此言未熟者增上慢者可爾 趣寂畢竟不熟云何言未熟 未者不也.”

40) 『法華玄贊』 卷1, 「序品」(T34, p.652c10~11): “然瑜伽及法華論說聲聞有四 一決定種姓 亦名趣寂.”

41) 『法華玄贊』 卷1, 「序品」(T34, p.653a4~5): “其趣寂者 既無大乘姓 何得論其熟與不熟.”

42) 장규언은 규기를 강경한 오성각별론자로 보고 있다. 장규언 2013, 앞 책, 78~79쪽.

[13] 지금의 해석은 그렇지 않다. 그 이승의 계위에 있는 자가 얼마만큼의 시간이 경과하고서 [다시] 수행하여 대승으로 향한다는 것은 그가 이전의 시기에 아직 [대승으로] 회심하기 전에 증득했을 유여열반을 이름하여 열반이라 한 것이다. (중략) 무학(無學)의 사람이 무여의(無餘依)에 들면 몸과 지혜가 모두 없으니, 열반에 들었다가 다시 몸과 지혜를 일으켜 2만 겁 등을 보내면서 대승의 수행을 하는 것이 아니다.⁴⁴⁾

규기는 아라한이 사후에 재생하여 법화의 경문으로 불도를 이룬다는 「화성유품」의 경문에 관하여, 그와 같이 사후에 재생하는 아라한의 열반을 유여열반으로 해석한다. 무여의(無餘依)열반에 들면 심신이 모두 소멸하므로 재생할 수 없다는 것이다. 앞에서 인용한 「화성유품」의 경문에서는 ‘parinirvāsyanti(그들은 완전한 열반에 들 것이다)’라고 되어 있으므로, 이는 일반적인 열반의 관념에서 보면 성자가 사후에 증득하는 무여열반에 해당하지만, 규기는 그것을 유여열반으로 규정하고 있는 것이다. 그는 ‘사후 재생하는 아라한의 열반=유여열반’ ‘무여열반=심신소멸[灰身滅智]’의 근거로 「신해품」과 『대승장엄경론』을 들고 있다.

그가 인용한 「신해품」의 경문은 “우리들(=마하가섭을 비롯한 대성문)은 [무명의] 오랜 밤 동안에 공법을 닦아 마침내 최후의 몸으로 유여열반에 머무르게 되었으니(我等長夜 脩習空法 乃至住最後身 有餘涅槃)”의 부분인데⁴⁵⁾, 이 구절이 마하가섭을 비롯한 대성문이 유여열반을 얻었다는 충분한 증거가 되는지는 의문이다. 이 아라한들은 경전 상에서 아직 살아 있다. 따라서 이 아라한들은 당연히 유여열반의 상태에 있지만, 규기는 이를 『법화경』의 아라한=유여열반의 증거로 삼고 있다.

『대승장엄경론』에서는 “이승[餘人]의 선근은 열반에 들면 모두 다하게 되나, 보살[의 선근]은 그렇지 않다(莊嚴論云 餘人善根涅槃時盡 菩薩

43) 『法華玄贊』 卷7, 「化城喻品」(T34, p.798a11~13): “古人解云 二乘諸果 經爾所時 入彼無餘涅槃 後起迴心.”

44) 『法華玄贊』 卷7, 「化城喻品」(T34, p.798a15~21): “今解不然. 彼二乘位經爾所時脩行向大者 彼於先時未迴心前 所應證得有餘涅槃者名爲涅槃 … 亦非無學入無餘依身智並無 入涅槃已便起身智 經二萬劫等脩行大行.”

45) 『妙法蓮華經』 卷2, 「4信解品」(T09, p.18c2~4).

不爾)”라는 구절을 인용한다.⁴⁶⁾ 범어본은 「제3종성품(gotrapāṭala)」에 대응하는데, 제3계승에서는 보살 종성의 최승성(最勝性, agratva)을 선근(kuśalamūla)의 우월성과 포섭과 위대한 이익과 불멸의 네 관점에서 설하고 있다. 그중 선근의 불멸성(akṣaya)에 관한 산문 주석에서는 “[성문들의] 선근은 불멸이 아니다. 무여열반에서 종식되기 때문이다(na cākṣayāṇy anupadhiśesanirvāṇāvasānatvāt).”⁴⁷⁾ 라고 설명된다.

이 두 근거에 의해 규기가 제시하고 있는 열반관은 다음과 같이 이해된다. 『법화경』에서 대성문들이 그들의 재세시와 사후에 얻은 열반은 모두 유여열반에 해당한다. 아라한이 사후 재생한다는 것이 바로 그 증거이다. 왜냐하면 『대승장엄경론』에서 설해진 바에 의하면 무여열반에 들면 모든 선근이 종식되기 때문이다. 그는 이어서 말한다. “본식이 이미 없으니 식이 종자를 유지하는 일도 없다. 그 몸도 모두 다하였으니, 어찌 장차 수행을 하겠으며, 누가 보리를 얻을 것인가?”⁴⁸⁾

이상의 내용을 필자는 다음과 같이 이해한다. 「화성유품」은 분명히 아라한의 사후 즉, ‘무여열반’에 관해 설하고 있지만, 규기는 이를 ‘유여열반’으로 변경하고 있다. 만일 어떤 아라한이 사후에 무여열반에 들었다가 재생한다면, 그의 열반은 실제로는 ‘남음이 있는’ 유여열반이라는 것이다. 한편 만일 어떤 아라한이 사후에 무여열반에 들었다가 재생하지 않는다면 그의 열반은 말 그대로 무여열반이다. 동일한 무여열반을 놓고 이중적인 해석을 내리는 것이 어떻게 가능한가 의문이 들겠지만, 규기는 그것이 오히려 이치에 부합하는 것이라고 주장하고 있는 것 같다. 왜냐하면 무여열반은 말 그대로 남음이 없어야 하는데, 만일 어떤 아라한이 재생한다면 그것은 무엇인가가 남아 있기 때문이다. 그러나 어떤 아라한은 재생하지 않는다. 그는 실제로 무여열반에 든 것이다. 동일한 아라한의 사후 상태를 그와 같이 규정할 수 있는 근거는 종성(gotra)이다. 어떤 아라한이 사후에 재생한다면, 그의 열반은 유여열반이고, 유여(有餘)란

46) 『大乘莊嚴經論』 卷1, 「4種性品」(T31, p.594b25~26).

47) MSA, 11.

48) 『法華玄贊』 卷7, 「化城喻品」(T34, p.798a26~27): “本識既無 無識持種 其身都盡 將何脩行 誰得菩提.”

선근이며, 선근이 남은 이유는 그가 보살의 종성에 해당하기 때문이다 (적어도 정성성문은 아닐 것임). 한편 만일 어떤 아라한이 사후 재생하지 않는다면 그의 열반은 무여열반이며, 그가 재생하지 않는 이유는 그의 성문 종성이 결정(niyata)되어 있기 때문이다. 취적성문은 무여열반에서 소멸하기 때문에 결코 성불할 수 없다.

그러나 이에 대하여 몇 가지 의문이 제기된다. 아라한은 살아 유여열반을 얻고 죽어 무여열반을 얻는 것이 일반적인 이해인데, 규기는 무여열반으로 이해되어야 할 「화성유품」의 경문[9]를 유여열반으로 규정하고 있다. 아마도 그와 같은 해석을 제시하는 이유는 「화성유품」에서 아라한의 성불을 설하므로, 그 경우에 무여열반에 들었다가 재생한다는 방식으로 접근하게 되면, ‘취적성문=불성불(不成佛)’이라는 ‘유가론’, 『해심밀경』 등의 교리와 상충하게 때문이 아닐까 추측해 본다. 그러나 『법화경』에서는 일승의 열반을 화성(化城)에 비유하면서 그것의 임시성과 비실재성을 밝히고 있다. 따라서 무여열반은 방편일 뿐이며 실재하지 않는다는 것이 법화 일승의 입장이라고 생각되지만, 규기의 해석은 마치 화성을 실재시 하는 듯한 인상을 준다. 『법화경』에서 방편으로 폐해진 화성을 재건하려는 그의 해석이 과연 본경의 의도에 충실한 해석이라 할 수 있을지 의문이 든다.⁴⁹⁾

마지막으로 결정성문의 성불에 관하여 원효의 견해를 살펴본다. 원효는 경전의 종지를 판별하면서[제2辨宗旨], 일승의 수레에 타는 중생에 사종성문(四種聲聞) 뿐 아니라 삼계의 모든 중생, 나아가 무성유정(無情有情)조차 포함시키면서 이들 모두가 붓다의 자녀이며 보살이라고 말한다(皆爲佛子 悉是菩薩).⁵⁰⁾ 이어서 ‘일승의 원인[一乘因]’을 설명하는 가

49) 무여열반에 관해서는 불교의 역사 속에서 각 부파에 의해 다양한 해석이 내려졌다. 부파들의 해석에 관해서 황순일에 따르면, 무여열반을 완전한 단멸로 보는 부파는 경량부가 유일하다. 그 외 대다수의 부파에서는 무여열반을 윤회적 생존과는 다른 일종의 불사(不死)의 경지로 해석하고 있다고 한다. 황순일, 2010, 앞 논문 참조. 성자의 죽음이 완전한 소멸을 의미하지 않는다는 『법화경』의 무여열반관은 대다수의 부파가 내린 무여열반의 해석과 상통하는 면이 있다. 반면, 규기가 주장하는 ‘무여열반=완전한 소멸’은 경량부의 무여열반 해석과의 친연성을 연상시킨다.

50) 『法華宗要』(T34, p.871a9~14).

운데 『법화경론』의 보살수기를 인용하면서 다음과 같이 말하고 있다.

[14] 『(법화경)론』에서 이 경문을 해석하기를 “모든 중생이 다 불성이 있음을 보인 것”이라 하였다. 또한 “결정과 증상만 2종의 성문은 근기가 미숙하므로 부처님이 수기를 하지 않고 보살이 수기를 주었다. 보살이 수기를 주었다는 것은 방편으로 발심하도록 하기 위한 까닭이다.”라고 하였다. 이 경의 뜻에 의지하여 말한다면 적멸로 나아간 이승[趣寂二乘]과 무성유정(無性有情)도 다 불성이 있어 마땅히 부처가 된다는 것을 알아야 한다.⁵¹⁾

규기는 종성론의 관점에서 취적성문(=결정성문)의 성불을 허용하지 않았지만, 원효는 『법화경론』의 사종성문을 언급하면서도 이 경전의 종지에 비추어 보면 취적성문도 성불한다고 보는 것이 타당하다는 입장을 표명하고 있다.

취적성문의 성불·불성불에 관한 논의는 저서의 후반부에서 보다 자세히 다루어진다. 원효는 「제5교섭문(敎攝門)」의 서두에서 『법화경』을 요의(了義)의 교설로 보는 관점과 불요의(不了義)로 보는 관점이 있다고 설명한다. 불요의로 보는 관점(=법상가)은 『해심밀경』에 근거하여 모든 성문이 성불할 수 있다는 『법화경』의 교설을 방편일 뿐이라고 주장한다. 한편 요의교설로 보는 입장(=일승가)은 일승을 진실로 받아들여 모든 성문의 성불을 인정한다. 원효는 두 진영의 대립을 회통하면서, 법상가가 취적성문의 성불을 인정하지 않은 것은 부정성문을 보호하기 위한 의도에서 설해진 방편이라고 해설한다. 원효에게 방편과 진실, 요의의 불요의의 기준은 명확하다. 이승이나 무성유정이 결단코 성불할 수 없다는 것은 다 방편의 불요의설이며, 일승을 설하며 일체중생이 모두 성불할 수 있다는 것은 진실의 요의설이다.⁵²⁾

51) 『法華宗要』(T34, p.871b24~29): “論釋此言 示諸衆生皆有佛性故 又言 決定增上慢二種聲聞 根未熟故 佛不與授記 菩薩與授記 菩薩與授記者 方便令發心故 當知依此經意而說趣寂二乘無性有情皆有佛性悉當作佛.”

52) 『法華宗要』(T34, p.875a28~b2): “當知諸教說有二乘定不成佛 及說無性有情等言 皆是方便不了義說 若說一乘更無第二一切衆生皆當作佛 如是經典是眞了義.”

원효는 세친의 사종성문이라는 해석학적 틀을 수용하면서도, 그로부터 야기될 수 있는 결정성불의 성불·불성불이라는 교리적 대립을 방편과 진실, 요의와 불요의의 카테고리로서 새롭게 재구성하여 갈등을 조정하고 있다. 아마도 원효는 법화 일승사상과 종성론에 근거한 결정성문이라는 용어가 서로 양립하기 어렵다는 사실을 인식하고 있었던 것이 아닐까 생각해 본다.

3. 『법화경』의 성문 성불

1) 『법화론』 사종성문 명칭 변경의 이유에 대한 추측과 결정성문의 성불 여부

다시 본 연구의 출발점인 세친의 『법화경론』으로 돌아가도록 하자. 세친의 사종성문이 『유가론』의 개정이라면, 그는 무슨 이유로 용어를 변경했을까? 그리고 세친은 성불에서 가장 요원한 부류로 생각되는 결정성문의 성불을 인정했을까?

먼저 용어의 변경 이유에 대하여 추측해 보도록 한다. 응화·퇴보리심·증상만·결정의 네 부류의 성문 중에서 용어의 차이가 현저한 것은 퇴보리심성문과 결정성문이다. 양자 중에서 퇴보리심성문의 변경 이유에 대해 다음과 같이 추측할 수 있다. 퇴보리심성문은 『유가론』의 회향보리성문(廻向菩提聲聞)에 해당한다. 『유가론』의 정의에 따르면 이 부류의 성문은 ‘본래는 자비심이 적은 종성이지만, 붓다의 교화를 받아들여 대보리를 향해 전환할 수 있는 성문’이다. 즉 수행도의 전환이 가능하다는 것이 핵심이다. 한편 법화회상의 성문들은 과거세에서 석가보살에 의해 법화의 법문으로 교화를 받아 보살도를 닦았으나, 현재는 성문의 단계에 머무르고 있으므로, 보살의 단계에서 성문으로 퇴전한 상태이다. 그들은 ‘보살 → 성문’으로 일단 몰려섰으나 다시 법화의 가르침을 듣고 보살도로 나아가게 된다. 그러므로 세친은 어떤 부류의 성문이 이와 같이 전환 가능하다는 점에 착안하여, 『유가론』의 회향보리성문(성문 → 보살)을 『법

화경』 「화성유품」의 내용에 근거하여 보리심에서 물러난 퇴보리심성문(보살 → 성문 → 보살)으로 규정했으리라 생각된다. 즉 『유가론』의 용어를 『법화경』의 내용에 맞게 변용시킨 것이라 할 수 있다.

‘취적성문’ → ‘결정성문’의 개정에는 보다 복잡한 맥락과 의도가 있는 것으로 생각된다. 유가행과의 교리에 따르면 취적성문[一向趣寂聲聞]은 오로지 열반의 한 길로만 나아가는 자로서, 끝내 성불할 수 없는 부류이다. 그러나 이 용어를 경전에 그대로 적용하게 되면 문제가 발생한다. 「화성유품」에서는 완전한 열반을 추구한 아라한이 사후 재생하여 불도를 구족한다는 내용이 설해져 있는데, 이는 취적성문도 성불이 가능함을 의미하기 때문이다. 따라서 이 용어를 그대로 사용하여 『법화경』을 주석하면 자파의 ‘취적성문 = 불성불(不成佛)’과 충돌하게 된다. 이러한 상황 속에서 세친은 이 용어를 열반으로 나아간다는 의미의 ‘취적’에서 종성이 결정됐다는 의미의 ‘결정성문(śrāvakās tadgottraniyatah)’으로 변경한 것으로 추측된다. 이러한 변경은 『법화경』의 일체성불과 유가행과의 종성 이론 사이에 존재하는 긴장 관계에 의해 촉발된 것이며, 따라서 그 변경은 의도적인 것으로 생각할 수 있다. 그 의도란 종성론적 색채를 전면에서 드러냄으로써 불성불(不成佛)의 성문이 존재한다는 자파의 이론을 공고히 하고자 했던 것이 아닐까 추측해 본다.

그렇다면 세친 자신은 과연 결정성문의 성불을 인정했을까? 이 문제는 동아시아에서 지속적인 논쟁을 불러온 주제이다.⁵³⁾ 한편 근대의 연구자들은 세친이 법화 일승사상을 사중성문으로 분류하여 해설하는 주석 방식에 의문을 제기하기도 한다.⁵⁴⁾ 사실 유가행과의 종성론(gotra)이나

53) 勝呂信靜, 1970, 「インドにおける法華經の注釋的研究」, 金倉圓照 編, 『法華經の成立と展開』 第3章, 平樂寺書店, 384~385쪽. 지의의 오중성문설에 관해서는 松本知己, 2013, 「『法華文句』所說の五種聲聞について」, 『印度學佛教學研究』 61(2) 참조 바람. 길장의 입장에 관해서는 奥野光義, 1987, 「吉藏の『法華論』の依用をめぐって—特に四種聲聞授記を中心に」, 『駒澤大學佛教學部論集』 18을 참조.

54) 勝呂信靜, 1970, 앞 책, 385쪽; 高崎直道, 1974, 『如來藏思想の形成: インド大乘佛教思想研究』, 春秋社, 419~420쪽. 마츠모토 시로(松本史朗) 박사는 유식학과의 『법화경』의 성문수기 해석을 결국은 보살에게만 수기를 내린 것으로 이해하면서, 이는 삼승진실의 관점에서 법화일승을 해석한 것에 지나지 않으며, 결과적으로 법화 일승사상이 部分不成佛로 남게 된다고 그 문제점을 지적한다. 松本史朗,

종자(bija)이론은 매우 복잡다단하며, 필자는 이 이론에 대해 충분한 소양을 갖추지 못했기 때문에 확정적으로 말하기는 어렵다. 그러나 이 문제에 관하여 다음의 구절을 살펴보는 것은 참고가 될 것이다.

[15] [「방편품」에서] “나아가 동자가 놀며 모래를 모아 탑을 쌓아 만들더라도 이와 같은 사람들도 모두 이미 불도를 이루었다.”라는 것은 보리심을 일으켜 보살행을 행하는 자는 [그가] 지은 선근으로 능히 보리를 증득함을 말한다. 무릇 범부들과 결정성문으로서 본래부터 보리심을 일으킨 적이 없는 자가 [보리를] 얻을 수 있는 것이 아니다. 나아가 머리를 조금만 조아려도 [성불하였다]는 등의 경문도 모두 이와 같다.⁵⁵⁾

위의 인용은 「방편품」의 후반부 계송에 실려져 있는 소선성불(小善成佛)에 대한 세친의 해설이다. 세친은 아주 작은 선행도 성불로 이어짐을 밝힌 「방편품」의 내용을 보리심을 일으켜 보살행을 행하는 자인 ‘보살’에만 한정시키고 있다. 그리고 범부들과 결정성문을 배제한다. 이러한 해석은 일견 수긍할 만한 것으로 보이기도 한다. 성불이란 보리심(=원인)을 내지 않고서는 불가능하기 때문이다. 그런데 보리심을 내지 않은 자의 부류에 사종성문 중에서 유독 결정성문을 포함시키고 있다는 것은 주목할 필요가 있다. 필자는 이 표현에 세친이 결정성문이라는 용어를 사용한 의도가 담겨 있다고 생각한다. 즉 세친은 결정성문을 ‘보리심을 일으키지 않은 자’의 의미로 사용하고 있다.

결정성문의 성불에 관한 세친의 입장에 관하여 필자의 이해는 다음과 같다. 한역으로만 전해지는 『법화경론』의 용어를 대상으로 논의를 진행하는 데에는 여러 제약이 있지만, 필자는 세친이 결정성문의 성불을 인정하지 않았을 것이라고 생각한다. 본고에서 추정한 ‘취적성문 → 결정성문’의 변경 의도와 위의 ‘결정성문의 정의’는 같은 방향을 지시하고 있다. 즉 결정성문은 ‘본래부터 보리심을 일으킨 적이 없는 자’이기 때문에 성

1982, 앞 논문, 294쪽.

55) 『法華經論』 卷2, 「2方便品」(T26, p.7c27~p.8a2): “童子戲聚沙爲佛塔 如是諸人等皆已成佛道者 謂發菩提心行菩薩行者 所作善根能證菩提 非諸凡夫及決定聲聞本來未發菩提心者之所能得 如是乃至小低頭等皆亦是。”

불할 수 없으며, 용어의 변경은 일승의 교화를 만더라도 성불할 수 없는 성문이 존재한다는 것을 분명히 하기 위한 것이다. 세친이 언급하였듯, 보리심은 성불의 필수조건이다. 따라서 보리심을 일으키지 않는 한 성불은 불가능하다. 그런데 만일 결정성문이 보리심을 일으킨다면 어떤 상황이 발생할까? 이에 대하여 필자는, 만일 결정성문이라 불리는 부류의 성문이 보리심을 일으킨다면 그는 더 이상 결정성문이라는 카테고리로 분류되지 않을 것이라고 생각한다.⁵⁶⁾

2) 결정성문의 성불과 『법화경』의 대의

마지막으로 간략하게 『법화경』의 성문에 관하여 언급하도록 한다. 『법화경』에서는 유가행파의 사중성문 용어는 사용되지 않는다. 종성을 의미하는 gotra도 단지 ‘가문’ 정도의 의미로 사용된다.⁵⁷⁾ 때문에 보다 포괄적으로 접근할 필요가 있다. 다음의 구절은 본경의 포괄적인 입장을 보여주고 있다고 생각된다.

[16] 그러나 성문들에 대하여 확정하는(viniścaya), 심원한 이 제경의 왕(諸經之王)을 만일 듣게 되거나 반복하여 사유하게 된다면, (21)

그 현자들은 실로 붓다의 지에 가까운 자이다. 마치 젖은 흙에 대해서 물이 가까이 있다고 말해지는 것과 같도다. (22)⁵⁸⁾

「제10법사품」의 후반부 계송이다. 계송 중에서 성문에 대한 확정이라는 구절에 주목할 필요가 있다. 성문에 대한 확정이란 무엇인가? 필자의 이해

56) 大竹晋는 『법화경론』 해제에서 결정성문의 성불 여부에 관하여 중국·한국·일본에서 전개된 논쟁을 소개하면서, 세친은 결정성문을 성불 불가능한 존재로 보았을 것이라는 견해를 밝히고 있다. 大竹晋, 2011, 앞 책, 133~146쪽.

57) 松本史朗, 2008, 「『法華經』における一分不成佛說の問題」, 『こころ』 3, 77쪽.

58) SP(KN), 236: yadā tu gambhīram idaṁ śrāvakaṇāṁ viniścayam |
sūtrārājāṁ śruṇiṣyanti cintayīṣyanti vā sakṛ||21||
te bhonti samnikṛṣṭā vai buddhajñānasya paṇḍitāḥ |
yathaiva cādre pāṁsusmin āsannam jalam ucyate||22||

를 밝히면 다음과 같다. 『법화경』이 일승사상을 천명함에 있어 반드시 밝히야 할 문제가 있다. 바로 성문의 성불이다. 달리 말하면 일승사상은 필연적으로 아라한의 무여열반이라는 교리적인 문제를 해결해야만 성립 가능하다. 본경은 이 문제를 분명히 의식하고 이에 대해 답했다. 「제2방편품」에서 일불승이 선언되고, 「제3비유품」을 시작으로 성문의 수기가 내려지고, 「제7화성유품」에서 열반의 한 길로 나아간 아라한이 사후에 재생하여 성불할 수 있음을 밝히고서, 이후 계속해서 성문에 대한 수기가 이어진다. 그리고 「제10법사품」에서 성문들에 대하여 ‘확정’한다는 표현이 등장하게 된다. 그러므로 위의 ‘성문에 대한 확정’이란 일승의 교의가 확립되기 위하여 해결되어야 할 문제, 특히 아라한의 무여열반이라는 교리적 난제에 대하여 해답을 제시했음을 표명하는 것으로 볼 수 있다. 즉 어떠한 성문도 성불에서 배제되지 않는다는 것이 ‘성문에 대한 확정’의 의미일 것이다.

결정성문 또는 취적성문은 어떤 의미에서 붓다의 가르침에 지극히 충실한 제자라 할 수 있다. 만일 붓다의 충실한 성문제자를 성불에서 배제한다면, 법화일승 사상은 가장 핵심적인 부분을 결여한 불완전한 것이 될 수 밖에 없다. 사중성문 중 한 부류만이 배제되었으니 절반 이상 성공한 것이라 보는 것은 핵심을 놓친 것이다. 사중성문 중에서 결정성문이야말로 진정한 성문이라 할 수 있는데, 결정성문의 문제를 해결하지 않는다면 결국 성문의 문제를 해결한 것이 아니며, 붓다의 교화가 완수된 것도 아니기 때문이다. 그러나 이상의 검토를 통해서, 『법화경』이 취적(/결정)성문을 분명히 의식하고 있고, 그 성문들의 성불을 밝히고 있음을 알 수 있다. 나아가 경전의 대의의 관점에서 조망하더라도 성불의 환희에서 어떤 부류가 배제되고 있다고 보기는 어려울 것으로 생각된다.

경전에서는 붓다가 이 세상에 출현하는 유일한 목적이 일체중생에게 붓다의 지를 얻게 하는 것이라고 밝히고 있다(「제2방편품」의 일대사인연). 또한 「제3비유품」의 불타는 집의 비유[火宅喻]에서는 불타는 집[火宅]에서 아이들을 탈출시키기 위하여 방편으로 양의 수레, 사슴의 수레, 소의 수레로 유도하고, 실제로는 모두에게 똑같이 흰 소가 끄는 수레[大白牛車]를 수여한다고 설명하고 있다. 일반적으로 불교사에서 회대의 악인으로 평가받는 데바닷따와 축생인 용녀(龍女)에게도 성불의 수기를

내리는 장면은 시사하는 바가 크다(「제바달다품」). 데바닷따와 용녀조차도 성불할 수 있다는 것이 본경의 입장이라면, 붓다의 충실한 성문제자를 성불에서 배제하는 것은 본경의 대의와는 맞지 않을 것이다.

아래의 「비유품」 계송에서는 일체중생을 바라보는 붓다의 관점이 설해지고 있다.

[17] 바로 그와 같이 사리불이여, 나는 위대한 선인이며, 중생들의 보호자이자 아버지이고, 그 모든 생명 있는 자들은 나의 아들들로서, 삼계에서 애육에 사로잡혀 있는 어리석은 아이와 같도다. (85)

나는 삼계에서 벗어나 고요하며, 숲속 인적 없는 곳에 한가로이 머물러 있도다. 이 삼계는 나의 소유이며, 실로 이곳에서 불에 타고 있는 자들은 나의 자녀들이다. (87)⁵⁹⁾

위의 경문은 붓다가 삼계의 중생 모두를 자신의 자녀로 보고 있음을 밝힌다. 우리는 위의 경문에서 일체중생에 대한 붓다의 연민과 그들 모두를 구제하려는 붓다의 의지를 읽을 수 있다.

만일 이러한 『법화경』의 입장을 경전의 ‘gotra = 가문’의 용례에 근거하여 표현한다면, 일체중생이 모두 붓다의 자녀이므로 일종성(一種姓, ekagotra)이 될 것이며, 그 유일한 종성(ekagotra)이란 곧 불종성(佛種姓, buddhagotra)이 될 것이다.

맺음말

이상으로 『법화경』의 일승사상을 세친 『법화경론』의 사중성문설을 중

59) SP(WT), 84: emeva haṃ śārisutā maharṣi sattvāna trāṇaṃ ca pitā ca bhoṃil

putrāś ca te prāṇina sarvi mahyaṃ traidhātuke kāmavilagna balaḥ||85||

ahaṃ ca traidhātukamukta śānto ekāntasthāyī pavane vasāmi|

traidhātukaṃ co mam idaṃ parigraho ye hy atra dahyanti mamaiti putrāḥ||87||

심으로 검토하였다. 세친은 유가행파의 사종성문설에 입각하여 『법화경』의 성문 성불 문제를 다루면서 사종성문의 용어를 개정하였다. 그와 같은 용어의 개정은 우연한 것이 아니라 명백히 이유와 의도가 있는 것으로 추측되며, 이러한 변경은 『법화경』의 ‘일체중생의 성불’이라는 명제와 유가행파의 ‘이승의 불성불’이라는 종성이론 사이의 긴장 관계를 반영하고 있다고 생각된다.

사종성문 중에서 어떤 의미에서 가장 정통적인 성문이라 할 수 있는 취적성문의 성불 여부가 중요하다. 이에 관하여 경문을 검토한 결과 취적성문의 성불이 가능함을 확인하였다. 따라서 사종성문 모두가 성불할 수 있다. 그러나 유가행파의 교리에서 취적성문은 성불이 불가능하므로, 세친은 수행론적 관점을 반영하는 취적성문이라는 용어를 종성론의 색채를 강하게 드러내는 결정성문으로 변경하였을 것으로 생각된다. 더불어 세친 자신이 결정성문의 성불을 인정했는지에 관해서는 쉽게 단정하기 어렵지만, 적어도 취적성문을 결정성문으로 변경에 의도에 대한 추정과 ‘결정성문=보리심을 내지 않은 성문’이라는 정의에 의거해 판단한다면 그는 결정성문의 성불을 인정하지 않았을 것으로 생각된다.

『법화경』이 일승사상을 천명함에 있어 해결해야 할 가장 중요한 문제는 다름 아닌 붓다의 충실한 제자인 성문-유가행파의 용어로 표현하자면 취적성문-의 성불 여부이다. 이 문제를 확정하지 않고서는 일불승은 성립하지 않는다. 그러나 「화성유품」에서는 분명한 어조로 열반에 든 아라한의 사후 재생과 성불을 밝히고 있다. 또한 경전의 대의는 일체중생의 성불을 지시하는 내용들을 다수 포함하고 있다.

마지막으로 『법화경』에서 밝혀진 성자의 무여열반은 대단히 중요한 주제인데 본고에서는 상세히 다루지 못하였다. 이에 관해서는 별도의 연구를 기약하도록 한다.

〈약호 및 참고문헌〉

1. 약호

- MSA(MSABh) *Mahāyānasūtrālamkāra*. Sylvain Levi ed., Paris: Librairie Honoré Champion. 1907.
- SNS *Samdhinirmocanasūtra*. Lamotte, Etienne ed. Louvain and Paris: Universite de Louvain & Adrien Maisonneuve, 1935.
- SP(KN): *Saddharmapuṇḍrika*. H. Kern and B. Nanjio eds. Bibliotheca Buddhica X, St. Pétersbourg, 1908-1912. reprinted in Osnabrück, 1970, in Tokyo, 1977.
- SP(WT) *Saddharmapuṇḍarikasūtra*. U. Wogihara and C. Tsuchida ed. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1958.
- T: 大正新脩大藏經

2. 원전

- 『正法華經』 T09
- 『妙法蓮華經』 T09
- 『大智度論』 T25
- 『法華經論』 T26
- 『瑜伽師地論』 T30
- 『大乘莊嚴經論』 T31
- 『法華玄贊』 T34
- 『法華宗要』 T34
- 『大乘義章』 T45

3. 저역서

- 시즈타니 마사오·스구로 신조 공저, 문을식 역, 2008, 『대승불교-새로운 민중불교의 탄생』, 도서출판 여래.
- 안성두, 2015, 『보살지: 인도대승 보살사상의 금자탑』, 세창출판사.
- 이기운, 2017, 「법화중요」, 『대혜도경중요 외』, 동국대학교출판부.
- 장규언, 2013, 『원측 해심밀경소 무자성상품 중성론 부분 역주(티벳어역에

의한 텍스트 교정을 검해)』, 도서출판 씨아이알.

하영수, 2019, 『법화경의 삼보 구조에 대한 해석학적 연구』, 씨아이알.

히라카와 아키라 저, 이호근 옮김, 2004, 『인도불교사 상·하』, 민족사.

大竹晋, 2011, 「法華經論」, 『新國譯大藏經 釋經論部 18』, 東京: 大藏出版.

高崎直道, 1974, 『如來藏思想の形成: インド大乘佛教思想研究』, 東京: 春秋社.

袴谷憲昭·荒井裕明, 1993(1997), 『新國譯大藏經 瑜伽·唯識部12 大乘莊嚴經論』, 東京: 大藏出版.

松本史朗, 2010, 『法華經思想論』, 東京: 大藏出版.

平川彰, 1989, 『初期大乘佛教と法華思想』, 東京: 春秋社.

Abbott, Terry Rae, 1986, *Vasubandhu's Commentary to the Saddharmapundārika-sūtra: A Study of Its History and Significance*, Dissertation UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY.

4. 논문

가라시마 세이시(辛嶋靜志), 하영수 역, 2012, 「一闍提(icchantika)는 누구인가?」, 『불교학리뷰』 12.

하영수, 2018, 「『법화경』에서의 사리불의 위상에 대한 소고－『제3비유품』의 bodhisattvasaṃmantrī, bodhisattvarāhasya, bodhisattvā dhiṣṭhāna를 중심으로－」, 『불교학리뷰』 24.

황순일, 2010, 「구원학적 측면에서 본 초기인도불교의 열반」, 『남아시아연구』 16(1).

奥野光賢, 1987, 「吉藏の『法華論』の依用をめぐって－特に四種聲聞授記を中心に」, 『駒澤大學佛教學部論集』 18.

勝呂信靜, 1970, 「インドにおける法華經の注釋的研究」, 金倉圓照 編, 『法華經の成立と展開』 第3章, 京都: 平樂寺書店.

松本史朗, 1982, 「唯識派の一乘思想について－一乘思想の研究(II)－」, 『駒澤大學佛教學部論集』 13.

松本史朗, 2008, 「『法華經』における一分不成佛說の問題」, 『こころ』 通号 3.

松本知己, 2013, 「『法華文句』所說の五種聲聞について」, 『印度學佛教學研究』 61(2).

Mario D'amato, 2003, "Can all Beings Potentially Attain Awakening? Gotra-theory in the Mahāyānasūtrālaṃkāra," *JIAS* Vol. 26 Number 1.

Abstract

Does the *Lotus Sutra* Preach the
Enlightenment of All Sentient Beings?
– Focused on the Theory of Four Types of
Śrāvakas in Vasubandhu's Commentary –

Ha, Young-su*

The One Vehicle doctrine of the *Lotus Sutra* is widely known as preaching the Buddhahood of all sentient beings. In this study, I review this topic, focusing on Vasubandhu's commentary (法華經論, Fa-hua-ching-lun).

In his commentary, Vasubandhu classifies the śrāvakas (disciples) of the *Lotus Sutra* into four types: śrāvakas who have turned away from the bodhicitta (退菩提心聲聞), śrāvakas whom buddhas and bodhisattvas have transformed into the shape of disciples (應化聲聞), arrogant (or self-conceited) śrāvakas (增上慢聲聞), and śrāvakas whose gotra is in a determinative state (決定聲聞). This categorization of four types of śrāvakas is a revision of that presented in Yogācārabhūmi (瑜伽師地論). Vasubandhu explains that, among these four types of śrāvakas, the first two types received predictions directly from the Tathāgata, while the other two types of śrāvakas received predictions from the Sadāparibhūtabodhisattva (常不輕菩薩).

In this paper, I attempt to find the scriptures corresponding to these

* Full Time Instructor, Geumgang Univ.

four types in the *Lotus Sutra* and examine whether they attained Buddhahood. The result is confirmation that all four types of śrāvakas can attain Buddhahood. In particular, the key issue is the śrāvaka who proceeds solely toward peacefulness (趣寂聲聞), who is classified as unable to attain Buddhahood in the Yogācāra tradition. As for this type of śrāvaka, however, the process after the death of Arhats is revealed, and their attainment of Buddhahood is declared in the “Parable of the Phantom City” chapter (化城喻品). Because the scripture says that this type of śrāvaka can attain Buddhahood, it is assumed that Vasubandhu changed the term “the śrāvaka who proceeds solely toward peacefulness” to “the determinative śrāvaka,” which projects the color of the gotra theory more clearly. This change can be seen as reflecting the tension between the *Lotus Sutra*’s proposition of the enlightenment of all sentient beings and the gotra theory of the Yogācāra tradition. If the One Vehicle doctrine of the *Lotus Sutra* were expressed from the perspective of the gotra theory, it would be the One Gotra.

| |
|---|
| <p>Key words : <i>Lotus Sutra</i>, One Vehicle Doctrine, <i>Saddharmapuṇḍarīkopaśeṣa</i> (<i>Fa-hua-ching-lun</i>), Four Types of Śrāvakas, Yogācāra, Gotra Theory, One Gotra</p> |
|---|

