

but the highest truth or middle way of the Sanlun school is the undiscriminable and the neither speakable nor thinkable.

I believe that Jízàng's idea that dependently originated things are identical created a strong impression on Chinese Buddhism afterwards, but this remains a further area for investigation.

Keywords

Madhyamaka, Sanlun school, neither existing nor non-existing,
neither empty nor existing, the theory of the middle way,
the theory of dependent origination, the theory of the two truths

✎ 투고일자 2014.1.30 | 심사일자 2014.2.28 | 게재확정일자 2014.3.7

연기와 공성 그리고 여래장에 대한 티벳 사상가들의 이해*

차상엽
금강대학교 HK교수

- I. 들어가는 말
- II. 둔황에서 출토된 폴 펠리오(Paul Pelliot)
티벳어 사본에 나타난 연기와 공성
- III. 티벳불교의 후기전파시대에 나타난
공성과 여래장에 대한 이해
- IV. 결론

* 이 논문은 2007년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국학술진흥재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2007-361-AM0046)

폴 펠리오(Paul Pelliot)가 발견한 둔황[敦煌] 사본 중 Pt 116, plates 111.2-112.1에서는 유식(唯識)학과의 교의를 ‘타공(他空, *gzhan stong*)’적인 관점으로 이해할 수 있는 맹아(萌芽)가 발견된다. 또한 Pt 116, plates 114.2-3에서는 연기(緣起)와 공성(空性)을 바탕으로 하는 ‘자공(自空, *rang stong*)’의 정의도 소개되고 있다. 이를 통해 ‘자공(自空)’과 ‘타공(他空)’에 대한 이해의 시초가 둔황에서 출토된 폴 펠리오의 초기 티벳어 사본에서 발견되고 있음을 알 수 있다. 타공(他空)에 대한 기존 연구에서는 주로 인도 유식학과의 논서인 『보살지』 「진실의품」의 내용 중 올바르게 이해된 공[善取空, *sugrhitasūnyatā*]이 조낭(Jo nang)학과의 타공설(他空說)의 시원(始原)으로 소개하고 있다. 선행 연구는 타공설(他空說)의 인도불교 내 첫 출발점을 강조하고 있는 것이다. 이에 반해 이 논문은 타공설(他空說)의 티벳불교 내 시발점을 밝히고자 하는 것이다.

그리고 『보성론』 제1장의 155번째 계송은 여래장(如來藏) 자체가 공(空)이 아니라, ‘비본질적인 번뇌[客塵煩惱]가 바로 공(空)이다’는

의미를 함축하고 있다. 비본질적인 번뇌야말로 다름 아닌 공(空)이라는 내용은 뉘르빠 셰랍겔첸(Dol po pa Shes rab rgyal mtshan, 1292-1361)의 저작인 『제4결집(第四結集, 까두시빠 *bKa' bsdu bzhi pa*)』 등에 나타나는 조낭(Jo nang)학과의 핵심적인 가르침이라고 할 수 있다. 이것은 타공(他空)적인 내용과 연결되는 부분이다. 이에 반해 옥 로덴 셰랍(rNgog Blo ldan shes rab, 1059-1109)의 『보성론요의(寶性論要義, 텍첸규래뉘뉘빠 *Theg chen rgyud bla'i don bsdus pa*)』에서는 여래장(如來藏) 그 자체를 공(空)이라고 규정하고 있다. 이는 ‘모든 현상[法, *dharma*]이 공(空)하다’는 『반야경(般若經)]의 정의와 연결된 개념이다. 즉, 모든 현상에는 고정적인 자성이 존재하지 않는다는 명제이며, 이러한 내용은 자공(自空)적인 이해와 연결된다. 그리고 뉘르빠 셰랍겔첸은 자공(自空)과 타공(他空)이라는 2가지 공성(空性)을 세속제(世俗諦)와 승의제(勝義諦)라는 이제(二諦) 개념, 그리고 연기(緣起)하는 현상과 연기하는 현상 너머에 존재하는 붓다의 지혜와 공덕에 상호 배대하고 있다.

이를 통해 티벳에서는 연기(緣起)와 공성(空性), 그리고 여래장(如來藏)에 대한 이해가 각 시대와 지역의 주석가 혹은 사상가들의 해석에 따라서 다양한 이해가 엄연히 존재한다는 사실을 확인할 수 있다. 그러므로 불교의 핵심적인 교의인 연기(緣起)와 공성(空性), 그리고 여래장(如來藏)에 대한 이해가 고정적이고 영원불변하는 절대개념이 아니라, 역사적 추이에 따라서 항상 재해석되며 변용된다는 사실을 알 수 있다.

주제어

연기(緣起), 공성(空性), 여래장(如來藏), 둔황[敦煌] 사본.

욕 로덴세랍(rNgog Blo Idan shes rab, 1059–1109),

『寶性論要義(택첸규래된뒤빠 *Theg chen rgyud bla'i don bsdus pa*)』,

똘보빠 세랍겔첸(Dol po pa Shes rab rgyal mtshan, 1292–1361),

『第四結集(까두시빠 *bKa' bsdu bzhi pa*)』

I. 들어가는 말

마츠모토 시로(松本史朗)는 연기(緣起, *pratītyasamutpāda*)야말로 역사적인 붓다가 시설한 진실한 가르침이며, 연기로 한정되는 공성(空性, *sūnyatā*)의 가르침만이 붓다의 원의(原義)라고 주장한다. 아울러 그는 연기와 연기로 지시되는 공성의 가르침에 의거하지 않는 ‘기체설(基體說, *dhātuvāda*)’ 등을 전제로 하는 여래장(如來藏, *tathāgatagarbha*)¹⁾의 교설은 붓다의 원의(原義)와 전혀 부합하지 않는

1) 범어 ‘*tathāgatagarbha*’를 티벳어에서는 ‘*de bzhin gshegs pa'i snying po*’로, 범어 ‘*buddhagarbha*’를 티벳어에서는 ‘*sangs rgyas snying po*’로 번역하고 있다. Mvy에서는 범어 ‘*garbha*’의 용례를 총 32개 항목으로 분류하고 있다. 이를 요약하면, ‘*snying po*’와 ‘*mngal*’과 ‘*khye'u*’와 ‘*yod pa*’라는 4가지 용어이다.

<표1-Mvy에 나타난 ‘*garbha*’ 항목>

	범어	티벳어
보살 명호	1) ākaśagarbhaḥ	nam mkha'i snying po
	2) kṣitagarbhaḥ	sa'i snying po

비불교적인 가르침이라고 비판하고 있다.²⁾

보살 명호	4) suvaṃagarbhaḥ	gser gyi snying po	
	5) ratnagarbhaḥ	rin po che'i snying po	
	6) śrīgarbhaḥ	dpal gyi snying po	
	7) śubhagarbhaḥ	dge ba'i snying po	
	8) śubhāvimālagarbhaḥ	dge ba dñi ma med pa'i snying po	
	9) tathāgatagarbhaḥ	de bzhin gshegs pa'i snying po	
	10) jñānagarbhaḥ	ye shes kyi snying po	
	11) sūryagarbhaḥ	nyi ma'i snying po	
	12) samādhiagarbhaḥ	ting nge 'dzin gyi snying po	
	13) padmagarbhaḥ	pa dma'i snying po	
	14) adityagarbhaḥ	sūrya dang ma 'dom na nyi ma'i snying po/ 'dom na gnyi gdug(s) snying po	
	15) sarvaṃśāyāvabhāṣālaṃkārapratibhāṇ adarśanagarbhaḥ	yul thams cad snang ba'i rgyan spobs pa ston pa'i snying po	
	16) amalagarbhaḥ	dñi ma med pa'i snying po	
	17) vimalagarbhaḥ	dñi ma dang bral ba'i snying po	
	18) jyotirjvalanārcīśrīgarbhaḥ	'od 'bar zhing 'phro ba'i dpal gyi snying po	
	19) jñānavibhūtigarbhaḥ	ye shes 'byor ba'i snying po	
	正法	20) ākāśagarbhaḥ	nam mkha'i snying po
		21) sūryagarbhaḥ/ vaipulyasūtram	nyi ma'i snying po
	世間 天神	22) brahmā hiranyagarbhaḥ	tshangs pa dbyig gi snying pa
古師	23) jñānagarbhaḥ	ye shes snying po	
身體	24) garbhaḥ	mngal	
世代	25) garbharūpaḥ	khye'u	
雜語A	26) garbhaḥ	snying po'am mngal	
雜語B	27) garbhāvākrāntiḥ	mngal lam lhums sam rum du 'jug pa	
	28) kāñcanagarbhāṃṛttikā	sa khong na gser yod pa	
財寶	29) aśmagarbham	rdo'i snying po	
	30) śrīgarbharatnam	rin po che dpal gyi snying po	
花功德	31) aśmagarbhakasaram	ze ba ni rdo'i snying po	
律單語	32) garbhayātanam(garbhavātanam)	mngal rlugs par bya ba	

〈표1〉의 'garbha' 번역용례를 살펴보면 총 4가지로 나눌 수 있다. 즉, ①'snying po'는 '본질, 정수, 진수'라는 의미이고, ②'mngal'은 '자궁'이라는 의미, ③'khye'u'는 '아이, 유아'라는 의미, ④'yod pa'는 '-이 있는'이라는 의미이다. 신체의 일부나 사람을 지칭하는 경우를 제외하면 '본질, 정수'와 '-이 있는'이라는 의미로 사용되는데, 후자의 경우 소유복합어(Bahuvrīhi)에서 사용되는 '-garbha'라는 용례, 즉 '-을 지니는, 포함하는'이라는 의미와 연결될 수 있다. 『보성론』에서는 『여래장경』을 인용하면서 'sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ'라는 구문을 언급하고 있다. 『보성론』을 티벳어로 번역하고, 『보성론』에 대한 티벳 최초의 주석서를 저작한 옥 로덴세랍(rNgog Blo ldan shes rab, 1059-1109)은 위의 범어 구문을 '모든 중생은 여래의 본질을 지닌다[혹은 여래를 본질적으로 포함하고 있다(sems can thams cad ni de bzhin gshegs pa'i snying po can no)].'라는 소유복합어로 번역하고 있다. 옥 로덴세랍은 범어 'garbha'를 사전적인 일차적 의미인 '태아(embryo)'의 의미가 아닌, 이차적 의미인 '본질, 정수(Tib. snying po)'로 이해하고 있음을 알 수 있다. 즉, 그는 '여래장'이라는 티벳 용어를 각각 범어의 일차적 낱어인 '여래의 태아(tathāgatagarbha)'가 아닌 '여래의 본질/정수(de bzhin gshegs pa'i snying po)'라는 의미로 이해하고 있다. 논자 역시 'tathāgatagarbha'에 대한 티벳어 낱어를 고려해서, '여래의 본질 혹은 여래의 정수'라는 의미로 이 용어를 사용하고 있음을 밝힌다. 『여래장경』과 『보성론』 등에 나타나는 범어 'garbha'의 용례 및 복합어 '-garbha' 분석에 대한 선행 연구로는 Michael Zimmermann, *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra The Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India*, Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica VI(Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism Soka University, 2002) pp.39-41과 김성철, 「초기 유가행파의 '여래장(tathāgatagarbha)' 개념 해석」, 『인도철학』제27집(서울: 인도철학회, 2009), pp.98-103과 차상엽, 「옥 로덴세랍(rNgog Blo ldan shes ra)의 여래장 이해」, 『불교학리뷰』제10집(논산: 금강대학교 불교문화연구소, 2011), pp.137-138의 각주15를 참조.

2) Matsumoto Shirō, "The Doctrine of *Tathāgata-garbha* Is Not Buddhist", *Pruning the Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism*, edited by Hubbard, Jamie and Swanson, Paul L.(Honolulu: University of Hawaii Press, 1997); 松本史朗, 『연기와 공: 여래장사상은 불교가 아니다』, 혜원 역(서울: 운주사, 1994); 松本史朗 일역, 『チベット仏教哲學』(東京: 大藏出版, 1997)과 이 책의 번역서인 마츠모토 시로, 『티베트불교 철학』, 이태승·권서용·김명우·송재근·윤종갑 공역(서울: 불교시대사, 2008)을 참조. 『チベット仏教哲學』은 제목만으로는 비판불교와 무관한 듯이 보인다. 하지만 이 저서 역시 마츠모토 시로의 비판불교 전개의 연속선상에 놓여 있다. 티베트불교의 정통성이 연기-중관사상에 있음을 드러내고자 티베트의 불교철학과 비판불교의 흐름을 서로 연결시킨 이 책에 대한 비판적 서평으로 차상엽, 「마츠모토 시로·이태승 외 공역, 『티베트 불교철학』(불교시대사, 2008)」, 『불교학리뷰』 제4집(논산: 금강대학교 불교문화연구소, 2008)을 참조할 것.

그렇다면 마츠모토 시로의 비판처럼 여래장의 가르침은 불교적인 내용이 아니라고 규정할 수 있는가. 인도불교와 티벳불교, 그리고 동아시아불교의 교학체계와 수행체계에 녹아져 있는 여래장의 가르침은 연기 혹은 공성의 교설과 위배되는 내용인가.

비록 연기와 여래장의 관계에 대한 직접적인 논의는 아니라고 할 지라도, 연기를 관계적인 존재[有爲, *samskrta*]로 볼 것인가, 혹은 초월적인 존재[無爲, *asamskrta*]로 볼 것인가에 대해 인도의 부파불교 학파와 문헌들의³⁾ 이해가 상이하었다. 이에 대해 앙드레 바로(André Bareau, 1921-1993)가 정리한 입장을 간략하게 소개하면 아래의 <표 2>와 같다.⁴⁾

<표2-연기에 대한 부파불교 학파들과 논서의 상이한 이해>

	찬성	반대
연기는 무위이다	대중부, 화지부, 분별설부, 舍利弗阿毘曇論(대정장28, no.1548), 법장부, 동산주부	상좌부, 설일체유부, 정량부, 독자부

<표2>는 인도의 부파불교 학파 내의 연기에 대한 관점을 관계적인 존재[有爲, *samskrta*], 혹은 초월적인 존재[無爲, *asamskrta*]로 볼 것인가의 맥락에서 편의상 구분한 것이다. 하지만 이를 통해 연기에 대한 이해가 각 학파, 혹은 문헌에서 상이한 해석이 존재하고 있다는 사

3) <표2>에서 인도 부파불교의 학파들뿐만이 아니라 『舍利弗阿毘曇論』이라는 문헌도 언급되고 있다는 점을 고려해서, 단지 학파로만 한정하지 않고 '학파들'과 '문헌'이라는 용어를 사용하였다.

4) André Bareau, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Paris: 'École française d'Extrême-Orient(Publications de l'École française d'Extrême-Orient, Vol. XXXVIII), 1955, p.264와 p.285, 그리고 p.291.

실을 알 수 있다. 그렇다면 인도불교 내에서만 연기에 대한 이해가 상이한 것인가. 티벳불교 내에서는 연기에 대한 상이한 이해가 존재하지 않는 것인가.

본고에서는 연기를 관계적인 존재[有爲, *samskrta*]로 볼 것인가, 혹은 초월적인 존재[無爲, *asamskrta*]로 볼 것인가의 논의가 아닌, 연기와 공성의 관계 그리고 공성과 여래장에 대한 티벳 주석가들의 상이한 이해를 소개하고자 한다. 이를 통해 티벳불교에서 논의된 연기와 공성, 그리고 여래장의 가르침을 붓다의 직접적인 교설로 이해하고자 한 티벳 사상가들의 입장을 소개하고자 한다.

II. 둔황에서 출토된 폴 펠리오(Paul Pelliot) 티벳어 사본에 나타난 연기와 공성

티벳불교의 초기전파(*snga dar*)시대에 저작된 티벳어 사본이 둔황[敦煌]에서 다량 출토되었다. 다수의 둔황사본 중 폴 펠리오(Paul Pelliot, 1878-1945)가 발견한 둔황사본인 Pt 116, plates 108.2-117.1의 학설강요서(*Grub mtha'*) 문헌⁵⁾에 언급되고 있는 연기와 공성에 대한 티벳인들의 이해를 살펴보고자 한다. 이 티벳어 사본에서는 여래장이라는 용어가 직접적으로 언급되고 있지는 않다. 하지만 티벳불교의

5) 마츠모토 시로는 잠정적으로 이 둔황사본의 제목을 『대소승요설(대소승요설)』이라고 일컫고 있다. 이에 대해서는 마츠모토 시로, 앞의 책, p.71을 참조. ; 티벳의 다양한 학설강요서에 대해서는 御牧克己, 「チベットにおける宗義文献(學說綱要書)の問題」, 『東洋學術研究』(東京: 東洋哲學研究所, 1982), pp.180-183을 참조.

후기전파(*phyi dar*)시대에 활동한 학파인 조낭(Jo nang)학파의 자공(自空, *rang stong*) 및 타공(他空, *gzhan stong*)의 이해와 연결되는 맹아(萌芽)가 티벳불교 초기의 학설강요서 문헌에도 나타난다는 점을 지적하고자 한다.⁶⁾

<표3- Pt 116, plates 108.2-117.1의 科段>⁷⁾

		내용		fol.	비고
소승	사성제문	-인무아(<i>gang zag la bdag ma mchis</i>)		108.2-109.4	
		-아라한 -자리			
독각승	연기문	-인무아(<i>gang zag la bdag myed</i>) -利根		109.4-110.2	中乘
대승	바라밀의	미요의 ⁸⁾	유식학파 -세속: 대상이 마음과 별개로 존재하지 않음 -승의: 자증지가 존재	110.2-113.4	자리와 利他 구족
		중관학파	유가행중관(<i>nal 'byor spyod pa'i dbu ma</i>) -세속: -승의: 경중관(<i>mdo sde dbu ma</i>) -세속: -승의:		
교리	2무아, 3삼매, 2종 열반			113.4-117.1	

6) 마즈모토 시로는 이 학설강요서 문헌에 대한 번역을 게재하며 소개하고 있다. 그는 여래장사상의 비판이라는 관점을 염두에 두고, 연기와 공성의 측면에서만 이 문헌을 소개하고 있다. 하지만 논자는 그의 이해와 달리 이 문헌사본을 자공(自空, *rang stong*)과 타공(他空, *gzhan stong*)이라는 티벳인 특유의 공성 이해에 대한 하나의 시발점이 될 수 있는 가능성을 소개한다.; 티벳불교의 초기전파시대에 나타난 여래장의 용어에 대한 몇몇 용례에 대해서는 Dorji Wangchuk, "The rNin-ma Interpretations of the Tathāgatagarbha Theory", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, vol.48, pp.178-180, 2004을 참조.

7) 이하의 와일리(*Wylie*) 표기는 고대 티벳의 철자표기법을 새롭게 개정된 철자법(깨싸르체 *skad gsar bcad*)으로 고치지 않고 문헌사본 그대로 명기하였다.

이 사본(Pt 116, plates 108.2-117.1)의 특징을 요약하면, 티벳인이 대승의 중관과 유식의 가르침을 각각 '완전한 의미/가르침[了義, *nitārtha*]'와 '잠정적인 의미/가르침[不了義, *neyārtha*]', 그리고 '세속(世俗, *saṃvṛti*)'과 '궁극적인 대상/존재[勝義, *paramārtha*]'라는 2제설의 관점으로 재구축하고 있다는 점, 그리고 유식학파의 교설을 설명하는 내용 중 3성설과 알라야식에 대한 언급이 보이지 않는다는 점이다.⁹⁾ 이 문헌사본은 문자 그대로 이해될 수 없는 잠정적인 의미/가르침[不了義, *neyārtha*]으로 유식학파의 교설을 예로 들고 있다.

잠정적인 대승의 의미/가르침[義, *artha*]에 대해 말하자면, 오직 마음[唯心, *cittamātra*]뿐이라고 주장하는 식(識, *vijñāna*)의 전통이다. '세속이라는 측면에서 물질 현상[色, *rūpa*] 등 외부[에 현현하는] 대상[外境, *bāhyaviṣaya*]들은 마음 그 자체가 착각[迷亂, *bhrānti*]해서 대상으로 존재하는 것이다. 그러므로 [외부에 현현하는] 대상이 [마음과] 독립적으로 현존하지 않는다.'고 [유심학파(=유식학파)에서는] 주장한다. '궁극적인 대상/존재[勝義, *paramārtha*]'라는 측면에서 말하자면, 그 마음이 전 의한, 인식대상[所取, *grāhya*]과 인식작용[能取, *grāhaka*]이라는 측면에서 공(空)인 지(智, *jñāna*), [즉] 자기인식[自證, *svasaṃvedana*]이라는 지(智)의 속성만이 존재한다.'고 [유심학파(=유식학파)에서는] 주장한

8) Pt 116, plates 111.1에서는 '잠정적인 의미/가르침[未了義, *neyārtha*]'를 '*dren pa'i don*(**nāyakārtha*)'으로, plates 111.2에서는 정확한 표기법인 '*drang ba'i don*'으로 표기하고 있다. '*dren pa'i don*'이 단순한 誤記인지, 혹은 철자법이 통일되기 이전의 고대 철자 표기법을 일정 부분 반영하는 것인지 명확하게 판단할 수 없다.

9) 3성설과 알라야식의 관점이 전혀 언급되고 있지 않는 것에 대해서는 原田覚, 「敦煌藏文資料における宗義系の論書(1)」, 『印度學佛教學研究』26卷 1號(東京: 日本印度學佛教學研究會, 1977), p.465에서도 이미 지적하고 있다.

다.¹⁰⁾

이 사본(Pt 116, plates 111.2-112.1) 가운데 인식대상[所取, *grāhya*]과 인식작용[能取, *grāhaka*]이라는 측면이 사라진 해탈적인 인식[智, *jñāna*]과 관련된 밑줄 친 인용문 내용은 『보살지』 「진실의품」에서 묘사되고 있는 ‘그릇되게 이해된 공[惡取空, *durgrhītasūnyatā*]’과 대비되는 ‘남아있는 것의 실재¹¹⁾」를 인정하는 ‘올바르게 이해된 공[善取空, *sugrīhasūnyatā*]’의 가르침과 연계된다.

「진실의품」에 묘사되고 있는 ‘올바르게 이해된 공[善取空, *sugrīhasūnyatā*]’의 가르침은 아래의 인용문과 같다.

그런데 올바르게 이해된 공성[善取空, *sugrīhasūnyatā*]이란 무엇인가. 왜냐하면 어떤 것이 어떤 곳에 없기 때문에 그것은 그것에 대해 공이라

10) Pt 116, plates 111.2-112.1, “*theg pa chen po drang ba'i don ni || mam par shes pa'i gzhung sems tsam du 'tshal pa lags te || kun rdzob du gzugs la stsogs pa || phyi'i yul mams kyang sems nyid 'khrul nas yul du gda' bar bas te || yul gud na ma mchis par 'tshal || don dam par ni sems de gnas gyur pa'i ye shes gzung ba dang 'dzin pas || stong pa rang gis rig pa yi || ye shes kyi ngo tsam mchis par 'tshal .*.” 이 구문에 대한 번역은 마츠모토 시로, 앞의 책, p.74의 번역과 차이가 있기 때문에 상호 대조해서 비교해 볼 것. ‘rang gis rig pa’는 ‘자증지(*svasaṃvedana*)’를 가리킨다. 하지만 유식의 교의로 설명되고 있는 ‘능취와 소취가 사라진 지’가 다른 아닌 ‘자증지’라는 설명을 어떻게 이해해야 할 것인가. 이 사본의 저작자가 가지고 있는 독특한 이해 방식인지, 아니면 필사 상의 오기인지, 혹은 ‘자증지’가 아닌 ‘自內證智(*so so rang gis rig pa'i ye shes*)’를 지시하는 용어인지 현재로서는 명확하게 판단할 수 없다. ‘자증지’에 대해서는 이태승, 『산타라크쉬타의 중관사상』(서울: 불교시대사, 2012)을 참조할 것.

11) Nagao Gadjin, “What remains” in *Sūnyatā: A Yogācāra Interpretation of Emptiness*, *Mahāyāna Buddhist Meditation: Theory and Practice*, edited by Minoru Kiyota(Honolulu: University Press of Hawaii, 1978), pp.66-82. 이 논문의 일본어판은 長尾雅人, 「空性に於ける「余れるもの」, 『中觀と唯識』(東京: 岩波書店, 1978), pp.542-560에 수록되어 있다.

고 올바르게 본다. 그런데 여기에 남아있는 것 그것은 여기에 실재한다고 여실하게 인식한다. 이것이 여실하고 전도 없이 공성에 들어감이라고 한다.¹²⁾

「진실의품」의 ‘올바르게 이해된 공[善取空, *sugrīhasūnyatā*]’이란 『반야경』의 맥락처럼 궁극적인 존재상태[勝義, *paramārtha*]에서 ‘비존재’, 즉 공(空)의 측면을 강조하는 것이 아니다. 오히려 무언가 ‘남아있는 것’, 이것이야말로 바로 ‘실재’라고 하는 긍정적인 표현을 암시하고 있다.

둔황 사본 Pt 116, plates 111.2-112.1의 인용문 중 밑줄 친 내용으로 한정해 본다면, 유식학파에서는 궁극적으로 ‘남아있는 것’은 ‘해탈적인 인식, 즉 지(智, *jñāna*)’가 될 것이다. 인식대상[所取]과 인식작용[能取]이라는 2분화된 분별작용이 ‘비존재’라는 것이다. 결국 궁극적인 상태에서는 어떤 것도 실재하지 않는 비존재, 즉 공성(空性, *sūnyatā*)의 상태가 아니다. 인식대상[所取]과 인식작용[能取]이 사라진 상태에서 아무 것도 존재하지 않는다는 측면을 강조하는 것이 아니라, 해탈적인 인식[智, *jñāna*]은 명백하게 존재한다는 측면을 드러내고 있다. 이러한 측면에서 ‘올바르게 이해된 공[善取空, *sugrīhasūnyatā*]’의 가르침과 연계된다고 할 수 있다.

한 걸음 더 나아가 티벳불교의 핵심적인 논쟁 주제 중 하나였던 ‘모

12) BoBh, p.32.12-14, “*katham ca punaḥ sugrīhā sūnyatā bhavati/yatā ca yad yatra na bhavati tat tena sūnyam iti samanupaśyati/yat punar atrāvaśiṣṭam bhavati tat sad ihāstīti yathābhūtam prajānāti/iyam ucyate sūnyatāvakrāntir yathābhūta aviparīta/.*” 이 ‘선취공’의 내용과 대조되는 ‘악취공’에 대한 설명은 BoBh, p.32.6-11를 참조.

든 현상이 공하다'라는 '자공(自空, *svabhāvasūnyata, rang stong*)'의 교의가 아닌 '붓다의 지혜[佛智]와 열반, 그리고 붓다의 공덕 등은 공(空)한 것이 아니라, 궁극적인 상태에서 엄연히 존재하는 것이다. 단, 궁극적인 상태에서 존재하지 않는 것은 비본질적인 번뇌[客塵煩惱, *āgantukakleśa*]의 측면이다'라는 '타공(他空, **parabhāvasūnyata, gzhan stong*)'에 대한 이해의 단초가 티벳불교의 초기전파시대에도 존재하고 있다는 사실을 반영하고 있다.¹³⁾

이어서 이 논문 사본에서는 잠정적인 의미[未了義, *neyārtha*]인 유식의 가르침과 대비되는 중관의 가르침을 완전한 의미[了義, *nitārtha*]로 범주화하면서 다음과 같이 설명하고 있다.

세속(世俗)이라는 측면에서 밖과 안의 모든 현상은 연기(緣起, *pratītya-samutpāda*)하고 있는 것이고, 환영[幻, *māya*]이라는 특징[相, *lakṣaṇa*]만으로 존재한다. 반면에, 궁극적인 대상/존재[勝義, *paramārtha*]이라는 측면에서 안의 마음[心, *citta*]과 밖의 대상[境, *viśaya*] 양자는 또한 자기[自], 타자[他], [자기와 타자[自他]] 양자와 원인이 없는 상태[*無因, *ahetukatva*]에서 발생하는 것¹⁴⁾이 아니기 때문에 [별도의] 자성(自性, *svabhāva*)과 존재[有, *bhāva*]가 없으며, [세속에서는 비존재가 아니고, 승

13) Dorji Wangchuk, *op. cit.*, pp.171-172의 각주3을 참조. '자공'과 '타공'에 대한 상이한 이해는 인도불교의 '공'에 대한 유식과 중관의 상반된 이해를 출발점으로 한다. 그리고 티벳불교에서 전개된 '공'에 대한 겔룩(dGe lugs)학과와 조낭(Jo nang)학과 등의 해석상의 차이로 귀결된다. 이러한 '타공'에 대한 이해는 여래장의 교의와도 밀접하게 연결되어 있다.

14) ①자기, ②타자, ③자기와 타자의 양자, ④원인이 없는 상태에서 발생하는 것은 합리적이지 않다는 네 가지 종류의 증인에 대한 설명은 마츠모토 시로, 앞의 책, pp.124-125를 참조.

의에서는 존재가 아니기 때문에] 존재[有, *bhāva*]와 비존재[無, *abhāva*]의 극단, [그] 어떤 것에도 집착하지 않고 머무르지 않는다.¹⁵⁾

세속제(世俗諦, *saṃvṛtisatya*)에서 모든 현상[法, *dharma*]은 연기하는 존재이며, 고정적인 실체가 없기 때문에 단지 허깨비[幻, *māya*]와 같은 모습으로만 존재한다. 그러므로 비존재[無, *abhāva*]가 아니라 고 규정한다. 하지만 궁극적인 진리(勝義諦, *paramārthasatya*)에서는 별도의 고정적인 실체가 존재하지 않으며[無自性, *niḥsvabhāva*], 세속과 승의에서 존재와 비존재의 양면에 집착하지 않기 때문에[無執着], 유무중도(有無中道)이다. 이로써 '완전한 의미/가르침[了義, *nitārtha*]'인 중관의 교설과 '잠정적인 의미/가르침[不了義, *neyārtha*]'인 유식의 교설이 세속과 승의라는 측면에서 서로 상이한 해석을 하고 있음을 알 수 있다.

다시, 중관을 유가행중관(rNal 'byor spyod pa'i dbu ma)과 경부중관(*mDo sde pa'i dbu ma*)¹⁶⁾으로 분류해서 설명하고 있다.

15) Pt 116, plates 112.1-4, "kum rdzob du phyi nang gi chos thams cad rten cing 'brel par 'byung ba sgyu ma'i mtshan nyid tsaṃ du yod la || don dam par nang gi sems dang | phy'i yul gnyi ga yang bdag dang gzhan dang || gnyi ga dang rgyu myed pa la ma skyes pas || rang bzhin dang dngos po myed de || yod myed kyi mtha' gang la yang ma chags myi gnas pa lag so ||." 번역은 마츠모토 시로, 앞의 책, p.75를 참조.

16) 티벳인들은 학설강요서를 통해 '瑜伽行中觀'과 '經中觀'을 중관의 하위 학파로 규정하였다. 하지만 이 명칭들을 중관학과 내의 학파 이름으로 이해할 것인지, 문헌들을 지칭하는 것으로 보아야할 것인지에 대한 다양한 논의가 있다. 일본불교학계의 논의로는 마츠모토 시로, 앞의 책, pp.128-163를 참조. 그리고 마츠모토의 견해에 대한 재검토로 齋藤明, 「ITa ba'i khyad parにおける「經(部)中觀」の意味」, 『印度学仏教学研究』55卷2号(東京: 日本印度学佛教学研究會, 2007), pp.918-910의 논의와 御牧克己, 앞의 논문, pp.179-192을 참조할 것.

유가행중관은 '세속이라는 측면에서 외부대상이 마음으로부터 전변(轉變, *paripāma*)한 것이다'고 주장한다. 경부중관은 '[세속이라는 측면에서 외부]대상이 자상속(自相續)에 의해 별개로 존재하는 것이다'고 주장한다. 이 양자[=유가행중관과 경부중관]는 또한 연기(緣起)라는 관점에서 궁극적인 상태(勝義)에서는 자성(自性, *svabhāva*)이 존재하지 않는다고 통달할 때, 세속은 방편이고 승의는 방편으로부터 발생한 것이다.¹⁷⁾

'공성'이라는 것에 대해 말하자면, 연기(緣起)[하는 현상]에 자아[我]와 영혼[命者]와 개아[人]과 행위주체[作者] 등¹⁸⁾이 없으며, 자성이라는 측면에서 공[自空]이고, ...¹⁹⁾

유가행중관과 경부중관은 세속제의 측면에서 각각 외부대상의 비존재와 존재를 상정한다. 하지만 승의제에서는 모든 현상이 연기하기 때문에 무자성이라는 동일한 내용을 설정하고 있음을 밝히고 있다. 연기하는 모든 현상에는 '자아'라고 규정할 어떤 독립적 실체가 존재하지

17) Pt 116, plates 113.1-3, "mal 'byor spyod pa'i dbu ma ni || kun rdzob du phyi'i yul sems las gyurd bar 'tshal || mdo sde dbu ma ni || yul rang rgyud gis gud na mchis par 'tshal te || 'di gnyi ga yang rten cing 'brel par 'byung ba'i sgo nas || don dam par rang bzhin ma mchis par rtogs na || kun rdzob ni thabs lags la || don dam par ni thabs las byung ba lag ste || ." 번역은 마츠모토 시로, 앞의 책, p.75를 참조. Pt 116, plates 113.2의 이 텔릭체 'ma'는 사본에 결락되어 있지만, 전후 문맥을 고려해서 삽입. 그리고 마츠모토 시로는 'rang rgyud gis'에 대한 번역을 누락하고 있다.

18) Mvy no.4667에서는 '외도들에 의해 지시되는 我의 동의어(*tīrthakāmaparyāyāh*)'로 모두 16가지 용어들(no.4668-4683)을 언급하고 있다. 이 인용문에서는 '我'와 관련된 동의어 중 네 가지만 언급하고 있다.

19) Pt 116, plates 114.2-3, "stong pa nyid ces bya ba ni rten cing 'brel te 'byung ba la | bdag dang | srog dang | gang zag dang | byed pa po la stsogs pa myed pa dang | ngo bo nyid kyis stong ba dang | ..." 번역은 마츠모토 시로, 앞의 책, p.75를 참조.

않기 때문에, 본질적으로 공이라고 주장하며, 이것이 바로 공성의 정의임을 내세우고 있다. 이러한 공성의 정의는 다음 아닌 앞에서 언급한 Pt 116, plates 111.2-112.1의 내용과 대비되는 자공(自空, *rang stong*)의 측면과 연결된다. Pt 116, plates 108.2-117.1에서는 자공(自空)과 타공(他空)을 직접적으로 언급하고 있지는 않다. 하지만 후대 조낭(Jo nang)학파의 견해와 연결해서 생각해 본다면, 유식의 교의는 타공(他空)의 측면, 연기와 공성으로 대변되는 중관의 교의는 자공(自空)의 측면에 배대할 수 있을 것이다.

III. 티벳불교의 후기전파시대에 나타난 공성과 여래장에 대한 상이한 이해

이 장에서는 티벳불교의 후기전파시대(*phyi dar*)를 중심으로 공성²⁰⁾과 여래장에 대한 이해의 차이를 고찰하고자 한다. 티벳불교의 공성과 여래장사상에 대한 상이한 해석을 논의하기 위해서 우선 티벳불교 후기전파시대의 사상가인 옥 로짜와 로덴체랍(rNgog Lo tsā ba Blo ldan shes rab, 1059-1109 이후 옥 로덴체랍)의 여래장 이해를 살펴보고자 한다. 왜냐하면 그는 인도 카쉬미르(Tib. Kha che)에서 샷자나(Sajjana, 11세기 후반 활동)로부터 직접 『보성론』의 가르침을 듣고 그와 함께

20) 이 장에서 연기(*pratītyasamutpāda*)가 아니라 공성(*sūnyatā*)을 직접적으로 언급하는 이유는 공성이 연기와 가명(假名/假設, *prajñapti*), 그리고 중도(中道, *madhyama-pratīpat*)라는 의미와 직결되기 때문이다. 『중론』 제24장 제18계승과 『회쟁론』 제71계승 및 『쁘라산나빠다(*Prasanapadā*)』에 나타나는 이들 개념의 연결 관계에 대해서는 김성철, 『중관사상』(서울: 민족사, 2006), pp.196-202를 참조.

『보성론』을 티벳에서 2번째로 번역하였으며,²¹⁾ 『보성론』에 대한 티벳 최초의 주석서인 『보성론요의(寶性論要義, 텍첸규레된뒤빠 *Theg chen rgyud bla'i don bsdus pa*)』를 남겼기 때문이다.

『보성론』 제1장 제154계송과 제155계송에서는 여래장에 대한 공성의 설명 방식(*tathāgatarbhasūnyatārthanaya*)을 언급하고 있다. 특히 제1장 제155계송에서는 비본질적인 번뇌(*āgantukamala*)와 관련된 흥미로운 내용이 소개되고 있다.

계(界, *dhātu*)는 분리를 특징으로 지니는 비본질적인 [번뇌]들에 대해 공(空)이라네.

최상의 비분리를 특징으로 지니는 속성[즉, 공덕]들의 공(空)은 아니라네.//155//²²⁾

『보성론』 제1장 제155계송에서는 계(界, *dhātu*)가 바로 여래장을 지칭하는 용어이며, 여래장 그 자체가 공(空)이 아니라는 사실을 밝히고 있다. 그럼 무엇이 공(空)하다는 것인가. 우발적이고 우연적이고 비본

21) 티벳에서는 아띠샤(Atiśa 982-1054/ 986-1065년경)가 최초로 『보성론』을 번역하였다. 하지만 옥 로덴체랍의 『보성론』 번역 이후 아띠샤의 번역은 자취를 감추고 말았다. 단지 후대의 인용문에서 일부 그의 번역 내용들을 살펴볼 수 있을 뿐이다. 이에 대해서는 차상엽, 『옥 로덴체랍(rNgog Blo ldan shes rab)의 여래장 이해』, 『불교학리뷰』 제10집(논산: 금강대학교 불교문화연구소, 2011) pp.134-137를 참조.

22) RGV 76.3-4, “śūnya āgantukair dhātuḥ savinirbhāgalakṣaṇaiḥ/ aśūnyo 'nuttarair dharmair avinirbhāgalakṣaṇaiḥ//155//.” 이에 상응하는 티벳역(RGVV(tib) 149.2-3)과 한역(T.1611, 840a11-12)은 각각 “rnam dbyer bcas pa'i mtshan nyid can//glo bur dag gis khams stong gi//rnam dbyer med pa'i mtshan nyid can//bla med chos kyis stong ma yin//.”과 “如來無為身, 自性本來淨. 客塵虛妄染, 本來自性空.”이다.

질적인 번뇌[客塵煩惱, *āgantukakleśa*]야말로 공(空)이라고 정의하고 있다. 반면에 붓다의 속성이라고 할 수 있는 공덕 등은 공(空)의 범주 안에 포함시킬 수 없음을 선언한다. 그리고 이러한 공성과 관련한 여래장의 인식(*tathāgatarbhajñāna*)야말로 바로 여래들이 지니고 있는 공성에 대한 인식(*tathāgatasūnyatājñāna*)이라고 설명하고 있다.²³⁾

티벳 최초로 『보성론』에 대한 주석서를 남긴 옥 로덴체랍은 그의 『보성론요의(寶性論要義, 텍첸규레된뒤빠 *Theg chen rgyud bla'i don bsdus pa*)』²⁴⁾에서 『보성론』 제1장 제155계송의 원 맥락과 다르게 여래장과 공성의 관계를 설명하고 있다.²⁵⁾

바로 그 의미를 명료하게 하는 부분이 “[계(界, *dhātu*)는] 분리를 특징으로 지니는 [비본질적인 번뇌들에 대해 공(空)이라네](*śūnya āgantukair dhātuḥ savinirbhāgalakṣaṇaiḥ*)”라는 [『보성론』 제1장 제155계송] 구문이다. 이들(=번뇌들)은 [계(界)의] 본질이 아니기 때문에 [계(界)와] 분리되는 것이다. 왜 그러한가. [번뇌들은] 우발적으로 증익된 것이다. 또한 그것들(=번뇌들)이 실재하는 존재라고 개념화한다. 모든 번뇌들은 그와 같이 증익을 토대로 활동한다. 그것들(=번뇌들)은 또한 궁극적인

23) 『보성론』 제1장 제154계송과 제155계송에 대한 주석에서도 이를 명확히 하고 있다. RGVV 76.5-7, 76.15를 참조.

24) 『보성론요의』는 『까담전서』 제1권 pp.289-367에 필기체(우메 *dbu mec*)로 수록되어 있다. 논자는 이 필기체 문헌을 저본(약호 A)으로 삼았으며, 데이비드 잭슨의 영인판(약호 B)을 참고해서 『보성론요의』를 교정하였다. 『까담전서』에 대한 간략한 설명은 차상엽, 앞의 책, pp.10-12를 참조.

25) 이 텍스트에서는 연기를 2차례 언급한다. 첫 번째로 독각이 연기를 통달한 이라는 내용, 두 번째로 보살의 16가지 대비 중 12번째 내용이 연기와 관련된 내용이다. 이와 관련한 부분은 차상엽, 『옥 로덴체랍의 보성론요의 여래장품』(서울: 도서출판 씨아 이알, 2013), pp.253-254 및 p.309를 참조.

대상[勝義, *paramārtha*]과 모순된다. 왜냐하면 궁극적인 존재[勝義有, *paramārthasat*]는 궁극적인 상태에서 실재하는 것과 모순되기 때문이다. [결국 궁극적인 상태에서 모든 것은 공(空)일 뿐이다.]²⁶⁾

궁극적인 상태[=승의]에서 모든 것이 비실재하는 것[=공(空)]이라고 옥 로덴세랍은 규정한다. 그는 붓다의 공덕, 붓다의 지혜 등이 모든 것들도 궁극적인 상태[=승의]에서는 공(空)이라고 규정하고 있다. 이러한 옥 로덴세랍의 이해는 『보성론』 제1장 제155계송의 원 맥락과 차이가 있으며, 후대 조나학파의 여래장과 공성의 관계 즉 타공(他空)적인 견해와도 대립된다.

왜 옥 로덴세랍은 『보성론』 제1장 제155계송의 원 맥락과 차이가 나는 해석을 시도한 것일까. 아마도 중관학파의 공성, 즉 “모든 것은 본질적으로 공[自空]이다.”²⁷⁾라는 정의를 염두에 두고 있었기 때문일 것이다.

옥 로덴세랍은 『반야경』 이래 중관학파의 공성에 대한 정의를 여래

장의 가르침과 접목시키기 위한 그의 해석학적인 관점 때문에 이러한 주석을 시도하였을 것이다. 그의 이러한 해석학적 관점은 여래장의 교설도 붓다의 직접적인 가르침이라는 인식선상에서 출발하는 것이다.

아울러 옥 로덴세랍은 여래장의 세 가지 의미인 법신(法身, *dharmakāya*)과 진여(眞如, *tathatā*)와 종성(種姓, *gotra*)을 여래장의 특징(相, *mtshan nyid*)이라는 이름으로 묶고, 이 세 가지 특징들이 바로 공성(*sūnyatā*, *stong pa nyid*)이라고 주석하고 있다.

그러므로 [여래장은] 원인[因, *hetu*]을 특징[相, *lakṣaṇa*]으로 삼기 때문에 종성(*gotra*)이고, 편재를 특징으로 삼기 때문에 진여(*tathatā*)이며, 결과를 특징으로 삼기 때문에 법신(*dharmakāya*)이다. 하나의 공성(*sūnyatā*)이 [여래장의] 세 가지 측면으로도 [연결]된다. ...²⁸⁾

여기서 옥 로덴세랍이 여래장을 어떻게 이해하고 있는지를 명확하게 알 수 있다.

『보성론』을 번역하고 주석을 달았던 옥 로덴세랍은 여래장을 공성의 범주 속에서 여래장을 이해하고 해석하였던 중관학자(*mādhyanika*, *dbu ma pa*)라는 사실을 알 수 있다. 그리고 중생이 여래장을 실체적인 개념으로 오해하는 것을 피하게 하려고, 옥 로덴세랍은 『보성론』 제1장 제27계송에 나타나는 종성과 연결된 ‘언어적 가설(*upacāra*)’이

26) A 27a1-3; B 43a2-3, “don de nyid gsal bar byed pa ni | rnam dbyer bcas pa'i mtshan nyid can zhes bya ba'o || 'di rang bzhin ma yin pas rnam par dbyer yod pa ste | gang zhe na glo bur du sgro btags pa'o || de yang de kho na yod par kun btags pa ste | kun (B 43a3) nas nyon mongs pa mtha' dag ni de ltar sgro 'dogs pa la brten nas 'jug go || de yang (A 27a3) don dam pa nyid dang 'gal te | don dam par yod pa ni | don dam par ji lta ba bzhin dang 'gal ba'i phyir ro ||.” 와일리 표기 및 번역은 차상엽, 앞의 책, pp.226-227과 p.431을 참조하였음. 굵은 활자는 『보성론』 원문을 인용한 부분임을 나타낸다. 그리고 카노 카즈오(加納和雄)의 번역도 참조하였다. Kazuo Kano, “rNgog Blo-ldan-shes-rab's Summary of the Ratnagotravibhāga: The First Tibetan Commentary on a Crucial Source for the Buddha-nature Doctrine”, Ph.D. dissertation(Hamburg University, 2006), p484.

27) RGV 77.12-13, “sūnyam sarvaṃ sarvathā tatra tatra jñeyam meghasvapnamāyākṛtabham”

28) A 26a7; B 42a2, “des na rgyu'i mtshan nyid nas ni rigs yin la | khyab byed kyi mtshan nyid nas ni de bzhin nyid | 'bras bu'i mtshan nyid nas ni chos kyi sku ste | stong pa nyid 'ba' zhig rnam pa gsum gar yang 'gyur ro ||” 와일리 표기 및 번역은 차상엽, 앞의 책, pp.222과 p.427 및 Kazuo Kano, 앞의 학위논문, p.481을 참조하였음.

라는 용어를 여래장의 세 가지 의미인 중성(*gotra*), 진여(*gotra*), 법신(*dharmakāya*)에 모두 적용시키고 있다.

『보성론』 원 맥락에서는 여타의 개념이 아니라, 붓다의 중성과 언어적 가설이 상호 연결되는 개념이다. 그와 관련해서 아래의 인용문 중 밑줄 친 구문을 통해 그 사실을 확인할 수 있다.

붓다의 지[佛智]가 중생의 범주에 있기 때문에, 본질적으로 그 염오가 없는 것은 불이(不二)이며, 붓다의 중성 속에 그것의 결과가 언어적으로 가설되기 때문에[*upacārad*], 모든 중생은 여래의 본질[如來藏, *tathāgatagarbha*]을 지닌다고 설하셨네.//27//²⁹⁾

하지만 옥 로덴체랍은 『보성론요의』에서 ‘공성’이라는 주제와 여래장의 가르침을 직접 연결시키기 위해서 그의 해석학적 장치로 ‘가립/가설(假立/假設, *prajñapti*, *btags pa*)’이라는 개념을 적극적으로 활용하고 있다.³⁰⁾ 용수(龍樹, Nagarjuna, 150-250년경)의 가르침처럼 ‘가립/가설’이라는 용어는 다름 아닌 ‘연기(*pratītyasamutpāda*)’와 ‘공성(*śūnyatā*)’, 그리고 ‘중도(*madhyamapratipat*)’의 의미와 직결되는 용어이다.³¹⁾

29) RGV 1-4, “buddhajñānāntargamāt sattvarāśes tannairmalyasyādvayatvāt prakṛtyā/bauddhe gotre tatphalasyopacārad uktāḥ sarve dehino buddhagarbhāḥ//27//.”

30) 옥 로덴체랍의 ‘가립’과 ‘공성’이라는 여래장의 해석학적 관계에 대해서는 차상엽, 『『보성론』에 나타난 여래장의 세 가지 의미』, 『보조사상』제39집(서울: 보조사상연구원, 2013), pp333-361을 참조할 것.

31) 용수(龍樹)가 『중론』 제24장 제18계승에서 설하고 있는 이들 용어에 대한 설명으로 김성철, 앞의 책, pp.196-197을 참조.

그 [여래장의 세 가지 의미, 즉 ①정각자의 신체(*sambuddhakāya*)인 법신(*dharmakāya*)과 ②진여(*tathata*)와 ③중성(*gotra*)] 중 청정한 진여(**viśuddhitathatā*)가 ①‘정각자의 법신(*sambuddhakāya*)’이다. 그 [정각자의 법신]이 ‘편만(*spharāṇa*)’이란 그 [정각자의 법신]이라는 측면에서 [중생들 속에] 널리 그득 참[遍在]인데, 모든 중생들이 [정각자의 법신을] 성취할 수 있기 때문에(*thob tu rung ba'i phyir*) 널리 그득 참[遍在]이다. 이러한 측면에서야말로 여래가 실재(*ngos po*)이고, 중생이 그것(=여래)의 본질(=장)[, 즉 여래장]을 지닌다는 것은 가설(*prajñapti*)이다. 왜냐하면 그 [정각자의 신체, 즉 법신]이 성취되는 기회가 존재하는 이(=중생)에게 그 [가능성이 존재한다]는 측면에서 널리 그득 참[遍在]이라고 가설(*prajñapti*)되었기 때문이다. ②‘진여는 차별이 없기 때문에’라는 계승 구문은 여래와 그것(=여래)의 본질(=장)[, 즉 여래장]을 지니는 중생 양자는 [각각 무구진여와 유구진여를 지닌다는 측면에서] 실재(*ngos po*)이다. 본질적으로 염오가 제거된 진여(=무구진여)가 비본질적인 장애[*客塵障, **āgantukāvaraṇa*]를 지닐 때에도 붓다의 자성이 존재하며, 중생의 흐름 속에 [붓다의 자성이] 명백하게 머무르기 때문이다. ③‘중성은 존재하기 때문에’라는 계승 구문은 청정한 진여의 상태가 이루어지는 원인인 [해탈에] 유익한 습기로서의 반야(*prajñā*)와 연민[悲, *karuṇā*]의 종자(*bīja*)야말로 여래의 원인(*hetu*)이기 때문에 여래에게는 가설(*prajñapti*)이며, 중생의 본질은 바로 실재이다. “나중에 설명할 것이다.”라는 구문은 “시든 연꽃 속의 붓다”라는 구문 등 아홉 가지 비유를 나타내는 부분에서 [설명한다는 의미]이다.³²⁾

32) A 18b3-19a1; B 29a4-29b2, “de la mnam par dag pa'i de bzhin nyid ni | (B omit ni |)

옥 로덴세랍은 법신과 진여, 그리고 중성이라는 여래장의 세 가지 의미를 실제(*dingos po*)와 가설(假設, *btags pa*)의 관점에서 각각 설명하고 있다.

먼저 법신(*dharmakāya*)의 관점에서 논한다면, 여래는 법신을 실제로 구축하고 있기 때문에 실제(*dingos po*, A=B)라고 할 수 있다. 하지만 중생이 여래의 본질(=여래장)을 지니고 있다는 것은 여래의 입장에서 바라 본 것일 뿐이고, 중생이 바로 여래라는 의미가 아니다. 중생이 여래가 될 수 있는 가능성이 있다는 믿음을 가지고, 수행에 의해 여래의 신체를 구축해가는 것이다. 그러므로 여래의 입장에서 중생에게 언어로 가설(*btags pa*, A≠B)해서 중생을 고무시키는 것이다. 두 번째로 진여(*tathata*)의 입장에서 본다면, 여래에게는 티 없는 무구진여가 존재한다. 중생에게는 비본질적인 장애 때문에 무구진여가 아닌 유구

rdzogs pa'i sangs rgyas kyi chos kyi (B omit chos kyi) sku yin la | de 'phro ba ni des khyab pa (A: pas) ste | sems can thams cad kyiis thob tu rung ba'i phyir khyab pa yin no || phyogs 'di la ni de bzhin gshegs pa ni dngos po yin la | sems can de'i (B: di' i) snying po can du ni btags pa yin te | de thob pa'i skal ba yod pa la des khyab par btags pa'i phyir ro || de bzhin nyid dbyer med (A: myed) phyir dang | (A: phyir) zhes bya ba ni | de bzhin gshegs pa dang | sems can de'i snying po can gnyi ga (B: gnyis ka) dngos su yin te | de bzhin nyid dri ma (A: dri mas) rang bzhin gyis dben pa ni glo bur gyi sgrib pa dang bcas pa'i tshe yang | sangs rgyas kyi (A: gyi) rang bzhin yin pa dang | sems can gyi (A: kyi) rgyud la nges par gnas pa'i phyir ro || rigs yod phyir na | zhes bya ba ni | de bzhin nyid rnam par dag pa'i gnas skabs thob (A: 'thob) pa'i rgyu dge (A: rge) ba'i bag chags shes rab dang snying rje'i sa bon ni de bzhin gshegs pa'i rgyu yin pas de bzhin gshegs pa zhes btags pa yin la | sems can gyi snying po ni dngos po (A omit po) kho na yin no || 'og nas (A: du, B: tu; RGVV(tib) 49.15에 의거해서 수정) ston par 'gyur ro || zhes bya ba ni | sangs rgyas pad ngan | zhes bya ba la sogs pa dpe dgu ston pa'i skabs su'o || ." 와일리 표기 및 번역은 차상엽, 앞의 책, pp.164-165와 pp.364-366을 참조하였음. 또 다른 번역으로는 Kazuo Kano, 앞의 학위논문, p.445가 있다. 인용문에서 ①, ②, ③은 논자가 이해의 편의를 위해 임의로 덧붙인 것임.

진여가 내재한다. 번뇌의 유무를 떠나 중생과 여래에게 진여가 존재하는 것이다. 그러므로 여래와 중생에게는 진여가 가설이 아니라, 실제하는 것이다. 세 번째로 중성(*gotra*)의 측면에서 논한다면, 반야와 연민 등의 종자가 여래를 체현하는 데 원인이기 때문에 중생에게는 중성이 명백하게 실제한다. 하지만 여래는 이미 반야와 연민을 구축하고 있기 때문에 원인으로 중성이 존재하지 않는다. 그러므로 실체가 아니라 가설일 뿐이다.³³⁾ 이러한 '가설'의 개념은 연기와 공성의 정의와 연결되는 용어이다.

이상의 내용을 간략하게 정리하면 <표4>와 같다.

<표4-「보성론」 제1장 제28개송에 나타난 여래장의 세 가지 의미에 대한 옥 로덴세랍의 설명>³⁴⁾

RGV I.28	rNgog Blo ldan shes rab의 주석		
1. 법신 (<i>dharmakāya</i>)	결과	(1) 여래	여래에게 법신은 실제(<i>dingos po</i> , A=B)
		(2) 중생	-중생이 여래의 본질(=여래장)을 지니고 있다는 것은 가설(<i>btags pa</i> , A≠B)일 뿐 -단지 여래장을 토대로 중생이 수행에 의해법신을 성취할 수 있는 가능성을 함축(A⇒B)
2. 진여 (<i>tathata</i>)	자성	(1) 여래	무구진여가 존재하기 때문에 여래에게는 진여가 실제(<i>dingos po</i>)함
		(2) 중생	유구진여가 존재하기 때문에 중생에게도 진여가 실제(<i>dingos po</i>)함
3. 중성 (<i>gotra</i>)	원인	(1) 여래	여래는 중성이 원인이어서가 아니라 결과로 구현된 상태이기 때문에 가설(<i>btags pa</i>)
		(2) 중생	중생에게는 중성이 여래를 증득하는 원인으로 실제(<i>dingos po</i>)

33) 법신, 진여, 중성이라는 여래장의 3가지 의미와 실제-가설의 관계에 대한 상세한 설명은 차상엽, 「옥 로덴세랍(rNgog Blo ldan shes rab)의 여래장 이해」, 『불교학리뷰』 제10집(논산: 금강대학교 불교문화연구소, 2011), pp.141-146을 참조.

34) 이 도표는 앞의 논문, p.145의 <표2>를 수정한 것이다.

티벳불교의 대표적인 여래장 사상가로 조낭(Jo nang)학파³⁵⁾의 쉐랍겔첸(Shes rab rgyal mtshan, 1292-1361, 이하 뉘뉘빠)³⁶⁾이 있다.

14세기 티벳에서 활약한 뉘뉘빠는 여래장의 교설 그 자체가 완전한 의미/가르침[了義, *nitārtha*]이라고 주장하였다. 그가 여래장의 가르침을 완전한 가르침이라고 선언하는 것은 결국 여래장의 교설을 문자 그대로 이해해도 되는 최상의 범문이라고 주장한다는 의미이다. 뉘뉘빠는 ‘여래장(*tathāgatagarbha*)’과 ‘법계(法界, *dharmadhātu*)’, 그리고 ‘법신(法身, *dharmākāya*)’ 등은 상주하고 견고하고 항상하다(딱 댜 테르속 *rtag brtan ther zug*)는 ‘타공설(他空說, 쉐뉘뉘빠 *gzhan stong bstan pa*)’을 실질적으로 주창한 인물로 유명하다. 그의 ‘타공설’은 여래장 그 자체가 공(空)이 아니라, 비본질적인 번뇌[客塵煩惱, *āgantukakleśa*] 등이 공하다는 의미를 전제로 하고 있다. 그리고 그의 타공설은 『보성론』에서 설명하는 여래장의 원 맥락과도 일치한다. 그는 타공설에 관한 대표적 저서인 『산에서 은둔하는 수행자를 위한 가르침: 완전한 가르침의 바다(山法了義海, 리최에된가쵸 *Ri chos nges don rgya mtsho*)』와 『제4결집(까두시빠 *bKa' bsdu bzhi pa*)』 등을 남겼다.

뉘뉘빠 쉐랍겔첸 이후 부뉘뉘 린첸둑(Bu ston Rin chen grub, 1290-1364)과 쉐카빠 롱상닥빠(Tsong kha pa Blo bzang grags pa, 1357-1419)와 고람빠 쉐남쎡게(Go ram pa bSod nams seng ge, 1429-1489)

35) 조낭학파와 여래장 교설에 대한 간략한 설명으로 마츠모토 시로, 앞의 책, pp.52-53을 참조할 것.

36) 뉘뉘빠의 생애에 대해서는 *Cyrus Stearns, The Buddha from Dolpo: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Shesrab Gyaltsen*(New York: SUNY, 1999), pp.11-39을 참조.

등 14세기와 15세기의 티벳 사상가들은 뉘뉘빠 쉐랍겔첸의 타공설과 관련한 여래장 이해를 중요한 이슈로 삼아서 맹렬하게 비판하였다. 이에 반해 조낭학파의 쉐상 마뉘뉘첸 잠양 로되겔첸(Sa bzang Mati Paṅ chen Jam dbyangs Blo gros rgyal mtshan, 1294-1376)³⁷⁾과 축래남겔(Phyogs las rnam rgyal, 1306-1386), 그리고 따라나타(Tāranātha, 1575-1634) 등은 뉘뉘빠의 견해를 계승해서 여래장의 긍정성을 바탕으로 하는 타공설을 시설한 사상가로 유명하다.³⁸⁾

그렇다면, 뉘뉘빠의 대표적 저작 중의 하나인 『제4결집(까두시빠 *bKa' bsdu bzhi pa*)』에서는 공성을 여래장과 연계해서 어떻게 설명하고 있는가. 뉘뉘빠의 견해는 앞에서 살펴본 옥 로덴쎡람의 견해와 어떤 차이점이 있는가.

이와 관련해서 『제4결집(까두시빠 *bKa' bsdu bzhi pa*)』 중 하나의 예문을 열거하고자 한다.

Kṛtayuga의 법은 10지(地) 상태에 머무르는 자재한 이들과 전차의 위대한 설립자들이 의해 잘 설해진 티 없는 승자의 말씀이다. [그 법은] 과실이 없고 수승한 공덕을 지닌 것들이다. 그 체계에서 모든 것은 자공(自空, *rang stong*)이 아니다. 자공(自空)과 타공(他空, *gzhan stong*)을 먼밀하게 식별한 후, 세속에서는 어떤 것일지라도 모든 것이 자공(自空)이며, 궁극적인 상태[勝義, *paramārtha*]에서는 어떤 것일지라도 타공(他空)이라

37) 쉐상 마뉘뉘첸 잠양 로되겔첸의 여래장 사상에 대해서는 차상엽, 앞의 논문, pp.146-148을 참조.

38) 마츠모토 시로, 앞의 책, p.52.

고 설하였다.³⁹⁾

뉘르빠는 자공(*rang stong*)과 타공(*gzhan stong*)이라는 2가지 공성에 대한 입장을 세속적인 진실[世俗諦, *samvṛtisatya*]과 궁극적인 진실[勝義諦, *paramārthasatya*]이라는 2제 개념과 정확히 연결해서 정의하고 있다. 그는 궁극적인 상태에서는 모든 것이 존재하지 않는다는 『반야경』과 『중론』 등 중관학파가 견지하는 자공(自空)적 입장이 진실명제가 아니라, 엄연히 긍정적인 측면이 존재한다는 타공(他空)적 견해를 견지하고 있다. 타공설의 핵심은 인연법에 의해 일어나고 소멸하는 저 현상[法, *dharma*] 너머에 붓다의 지혜와 붓다의 공덕, 그리고 정각자의 신체인 법신이라고 하는 궁극적 진실이 엄연히 존재하고 있다고 정의하는 것이다. 하지만 궁극적인 존재 상태가 아닌 세속적인 측면으로 한정해서 본다면, 모든 현상[法]은 인연법에 의해 일어나기 때문에 고정적인 실체가 존재한다고 할 수 없다. 그러므로 세속제에서 자공(自空)이라고 뉘르빠는 천명하는 것이다.

뉘르빠는 옥 로덴세랍과 같이 공성과 여래장을 일치시키고 있지는 않다. 이러한 그의 타공적 이해는 티벳불교사에 있어서 특이한 위치를 점유하고 있다. 그의 타공설은 인도불교의 『보살지』 중 네 번째 품인 「진실의품」에 존재하는 선취공에 대한 맥락, 그리고 『보성론』의 제1장 제155계승과 연결되는 개념이라고 할 수 있다. 아울러 이러한 그의 타

39) bKa' bsdu bzhi pa, 2a2-4, "rdzogs ldan chos ni dri med rgyal ba'i bka'//sa bcu'i (2a3) dbang phyug nmams dang shing rta yi//srol 'byed chen po nmams kyis legs gsungs pa// skyon med yon tan mchog mnga' nmams yin no//de yi lugs la thams cad rang stong min//rang stong gzhan stong legs par nmam phye nas//kun (2a4) rdzob gang yin thams cad rang stong dang//don dam gang yin gzhan stong nyid du gsungs//."

공적인 이해는 둔황에서 출토된 Pt 116, plates 111.2-112.1에서 정의하고 있는 유식의 공에 대한 이해와도 밀접한 연관 관계에 있다는 사실을 확인할 수 있다.

IV. 결론

이상의 내용을 요약하는 것으로 결론을 대신하고자 한다.

먼저 티벳불교의 초기전파(*snga dar*)시대에 티벳인들이 연기와 공성을 어떻게 이해했는지를 고찰하였다. Pt 116, plates 111.2-112.1의 내용에 의거하면 유식의 교의로 '타공'의 맥락과 연결되는 정의가, 아울러 Pt 116, plates 114.2-3에서는 연기와 공성을 바탕으로 하는 '자공'의 정의가 소개되고 있었다. 이를 통해 '자공'과 '타공'에 대한 이해의 차이가 둔황에서 출토된 초기 티벳사본의 학설강요서에서 그 맹아가 보인다는 점을 살펴보았다.

그리고 후기전파(*phyi dar*)시대에 나타난 공성과 여래장에 대한 해석의 차이를 고찰하였다. 『보성론』 제1장 제155계승의 원 맥락에서는 여래장 그 자체가 공(空)이 아니라, 비본질적인 번뇌[客塵煩惱, *āgantukakleśa*]가 바로 공(空)이라고 정의하고 있다. 즉 뉘르빠의 해석에 의거한다면, 타공(他空)적인 내용을 기반으로 하는 것이다. 이에 반해 옥 로덴세랍은 여래장 그 자체를 공(空)이라고 규정하고 있다. 이는 모든 것이 공(空)하다는 『반야경』 이래의 정의와 상호 연결된 개념이다. 즉, 자공(自空)적인 이해와 깊은 관계가 있다. 아울러 뉘르빠는 자공과 타공이라는 2가지 공성에 대한 이해방식을 세속제와 승의제라

는 2제 개념, 그리고 연기하는 현상과 연기하는 현상 너머에 존재하는 붓다의 지혜와 공덕으로 정의하고 있다.

티벳에서는 연기와 공성, 그리고 여래장에 대한 이해가 각 시대와 지역에 따라서 다양한 해석이 엄연히 존재하고 있다는 사실을 확인할 수 있다. 불교교리는 원형 그대로의 모습으로만 유지되고 보존되는 것이 아니다. 불교교리발달사라는 측면으로 한정해서 여래장 사상을 살펴본다면, 마츠모토 시로의 여래장 비판은 흥미로운 내용이지만 아직 완성되지 않은 미완성 과제라고 할 수 있을 것이다.

참고문헌

1. 원전류

- A *bKa' gdams gsung 'bum phyogs bsgrigs dang po*, edited by dPal brtsegs, Bod yig dpe rnying zhib 'jug khang, Vol.1. Chengdu: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 2006. pp.289-367.
- B rNgog lo tsā ba Blo ldan shes rab, *Theg pa chen po rgyud bla ma'i don bsdu pa*. Dharamsala, 1993.
- BoBh *Bodhisattvabhūmi*, edited by Nalinaksha Dutt, K. P., Jayaswal Research Institute, Patna, 1978.
- Mvy 『梵藏漢和四譯對校 翻譯名義大集』, 東京: 鈴木學術財團, 1916(repr. 1962).
- Pt *Pelliot tibétain*.
- RGV *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*, Included in the *Ratnagotravibhāgavyākhyā*.
- RGVV *The Ratnagotravibhāgavyākhyā*, edited by E.H. Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950.
- RGVV(tib) *Ratnagotravibhāgavyākhyā*, Tibetan text, 中村瑞隆, 『藏和對譯究竟一乘寶性論研究』, 東京: 鈴木學術財團, 1967.
- bKa' bsdu bzhi pa *bKa' bsdu bzhi pa'i don bstan rtsis chen po* (TBRC version), In the 'Dzam thang Edition of the Collected Works (gSung 'bum) of Kun mkhyen Dol po pa Shes rab rgyal mtshan, vol.6, 1998, pp.165-201.

2. 단행본 및 논문

- 김성철, 『중관사상』, 서울: 민족사, 2006.
- 김성철, 「초기 유가행과의 ‘여래장(tathāgatarābha)’ 개념 해석」, 『인도철학』 제27집, 서울: 인도철학회, 2009, pp.91-123.
- 松本史朗, 『연기와 공: 여래장사상은 불교가 아니다』, 혜원 역, 서울: 운주사, 1994.
- 마츠모토 시로, 『티베트불교철학』, 이태승·권서용·김명우·송재근·윤종갑 공역, 서울: 불교시대사, 2008.
- 이태승, 『산타라크쉬타의 중관사상』, 서울: 불교시대사, 2012.
- 차상엽, 「마츠모토 시로·이태승 외 공역, 『티베트 불교철학』(불교시대사, 2008)」, 『불교학리뷰』제4집, 논산: 금강대학교 불교문화연구소, 2008, pp.231-241.
- ———, 「옥 로덴체랍(rNgog Blo ldan shes rab)의 여래장 이해」, 『불교학리뷰』제10집, 논산: 금강대학교 불교문화연구소, 2011, pp.127-161.
- ———, 「『보성론』에 나타난 여래장의 세 가지 의미」, 『보조사상』제39집, 서울: 보조사상연구원, 2013, pp.333-361.
- ———, 『옥 로덴체랍의 보성론의 여래장품』, 서울: 도서출판 씨아이알, 2013.
- 齋藤明, 「*Ita ba'i khyad par*における「經(部)中觀」の意味」, 『印度學佛教學研究』 55 卷2号, 東京: 日本印度學佛教學研究會, 2007, pp.918(111)-910(119).
- 長尾雅人, 「空性に於ける「余れるもの」」, 『中觀と唯識』, 東京: 岩波書店, 1978, pp.542-560.
- 原田覚, 「敦煌藏文資料における宗義系の論書(1)」, 『印度學佛教學研究』 26 卷 1號, 東京: 日本印度學佛教學研究會, 1977, pp.467(45)-463(49).
- 松本史朗, 『チベット仏教哲學』, 東京: 大藏出版, 1997.
- 御牧克己, 「チベットにおける宗義文献(學說綱要書)の問題」, 『東洋學術研究』, 東京: 東洋哲學研究所, 1982, pp.179-192.
- Bateau, André. *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, Paris: 'École française d'Extrême-Orient(Publications de l'École française d'Extrême-Orient, Vol. XXXVIII), 1955.
- Harrison, Paul M. “*Buddhānusr̥ti in the Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra*”, *Journal of Indian Philosophy*, Vol.6, 1978, pp.35-57.
- Kano, Kazuo. rNgog Blo-ldan-shes-rab's Summary of the Ratnagotravibhāga: The First Tibetan Commentary on a Crucial Source for the Buddha-nature Doctrine, Ph.D. dissertation, Hamburg University, 2006.
- Matsumoto, Shirō. “The Doctrine of *Tathāgata-garbha* Is Not Buddhist”, *Pruning the Bodhi Tree: The Storm Over Critical Buddhism*, edited by Hubbard, Jamie and Swanson, Paul L., Honolulu: University of Hawaii Press, 1997, pp.165-173.
- Nagao, Gadjin. ““What remains” in Śūnyatā: A Yogācāra Interpretation of Emptiness”, *Mahāyāna Buddhist Meditation: Theory and Practice*, edited by Minoru Kiyota, Honolulu: University Press of Hawaii, 1978, pp.66-82.
- Stearns, Cyrus. *The Buddha from Dolpo: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Shesrab Gyaltsen*, New York: SUNY, 1999.

- Wangchuk, Dorji. "The rÑin-ma Interpretations of the Tathāgatagarbha Theory", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, vol.48, 2004, pp.171-213.
- Zimmermann, Michael. *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra The Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India*, Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica VI, Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology Soka University, 2002.

Understandings of Tibetan Buddhist Thinkers about *Pratītyasamutpāda*, *Śūnyatā*, and *Tathāgatagarbha*

CHA, Sang-yeob

HK Professor
Center for Buddhist Studies at Geumgang University

In interpreting Yogacāra doctrine, the seeds of the extrinsic emptiness (*gzhan stong*) viewpoint can be found in Pt 116, plates 111. 2 – 112. 1 of the Dunhuang manuscripts found by Paul Pelliot (1878-1945). Pt 116, plates 114. 2 – 3 also introduce a definition of intrinsic emptiness (*rang stong*) based on dependent origination (*pratītyasamutpāda*) and emptiness (*śūnyatā*). These early Tibetan manuscripts are a significant clue to the oldest understandings of intrinsic emptiness and extrinsic emptiness in Tibetan Buddhism. According to previous research, the concept of extrinsic emptiness of the Jo-nang School originates from rightly grasped emptiness (*sugrāhitaśūnyatā*), on which the *Bodhisattvabhūmi*, a Yogacāra treatise in Sanskrit, expounds. That is to say, the existing research emphasizes the first development of extrinsic emptiness in Indian Buddhism, whereas this paper tries to throw light on the starting point of extrinsic emptiness in Tibetan Buddhism.

The 155th verse in the first chapter of the *Ratnagotravibhāga-Mahāyānottaratantraśāstra* suggests that buddha-nature (*tathāgatagarbha*) itself is not emptiness but that ‘adventitious defilements (*āgantukakleśa*), these indeed are emptiness.’ This last point is an essential doctrine of the Jo nang School, a doctrine explained in the *bKa' bsdu bzhi pa* etc. by Dol po pa Shes rab rgyal mtshan (1292–1361). This doctrine converges on the viewpoint of *gzhan stong*. On the other hand, the *Theg chen rgyud bla'i don bsdus pa* by rNgog Blo ldan shes rab (1059–1109) defines buddha-nature itself as emptiness, parallel to the definition that ‘all phenomena (*dharma*) are emptiness’ found in the *Prajñāpāramitāsūtra*. The proposition that substantial self-nature does not exist in all phenomena converges on the viewpoint of intrinsic emptiness. According to Dol po pa Shes rab rgyal mtshan, each of these two emptinesses, intrinsic emptiness and extrinsic emptiness, corresponds to each of the two truths (i.e. the surface and ultimate truths), or in other words, ‘the dependent arising phenomenon’ and the Buddha’s transcendental wisdom.

From the above argumentation it is clear that different understandings of dependent origination, emptiness, and buddha-nature have existed in Tibet, and such differences were caused by the peculiar differences of each era, region and the viewpoints of commentators or Buddhist thinkers. The fact implies again that the Buddhist essential doctrines of dependent origination, emptiness,

and buddha-nature are relative notions which are always being re-interpreted and transformed according to historical trends, and are not eternal, immutable and absolute notions.

Keywords

dependent origination (*pratītyasamutpāda*), emptiness (*sūnyatā*), buddha-nature (*tathāgatagarbha*), Dunhuang manuscript rNgog Blo ldan shes rab (1059–1109), the *Theg chen rgyud bla'i don bsdus pa*, Dol po pa Shes rab rgyal mtshan (1292–1361), the *bKa' bsdu bzhi pa*

✎ 투고일자 2014.2.3 | 심사일자 2014.2.28 | 게재확정일자 2014.3.20