

제2시와 제3시 설법의 관계에 대한 원측(圓測) 인식의 특징

—『해심밀경소』 티벳어역 속 신발굴자료에 대한 소개를 겸해

장규언

한국학중앙연구원 박사

I. 머리말: 주요 연구 성과

II. 본론: 제2시와 제3시 간의 차이와 동일성에 대한 인식

1. 해석학적 전제: 『해심밀경』 「무자성상품」의 삼시 교판

2. 료의와 불료의의 차이에 대한 인식

3. 제2시와 제3시 간의 차이와 동일성 인식의 근거

III. 맺음말

요약문

이 논문은 『해심밀경(解深密經)』의 이른바 ‘삼시교판(三時敎判)’에 등장하는 제2시 『반야경(般若經)』과 제3시 『해심밀경(解深密經)』 간의 관계에 대한 원측(圓測, 613-696) 인식의 특징에 대한 연구이다. 이를 위해 필자는 근래에 『해심밀경소(解深密經疏)』 「서품(序品)」 교체론의 티벳어역(대응하는 한문이 생략된 부분) 속에서 새로 발굴한 자료들과 원측 저작 속에 산재하는 관련 자료들을 근거로 하여 원측 교판론(敎判論)의 해석학적 전제, 료의(了義)와 불료의(不了義) 판단의 기준, 그 이면의 불교사에 대한 인식 등을 차례대로 살펴보고자 한다.

첫째 주제와 관련하여, 『해심밀경』의 주석가 원측은 「무자성상품」의 삼시 교판의 해석학적 전제에 따라 (1)무상과 료의는 공이라는 설법 주체를 공유하지만, (2)상이한 청중의 수행적 지향에 따라 각기 다른 방식으로 설해진 가르침이며, 또 (3)논쟁과 야기와 종식이라는 관점에서 양자 간에는 ‘결과적으로’ 우열이 존재하는 것으로 인식했음을 밝혔다. 둘째 주제와 관련하여, 원측에게 있어 제2시 불료의와 제3시 료의의 차이는 ‘설법 주제[所詮]’ 자체의 차이가 아니며 설법 주체 측면의 중생의 근기에 따른 설법 방식의 차이와 함께 설법 수용 측면의 ‘설법 효과의

차이’(=부정적 유산의 유무)를 의미함을 지적하였다. 셋째 주제와 관련하여, 신발굴자료를 중심으로 양자의 차이와 동일성에 대한 앞선 원측 인식이 기반하고 있는 교리적 또는 불교사관적 근거를 조명하여 원측이 스스로 공(空)을 진정으로 이해하고 있다고 자부하는 유식(唯識)의 료의의 입장에 서서 제2시 ‘무상(無相)’을 제3시 ‘삼성(三性)’과의 관계 속에서 ‘료의’로 재해석함으로써 양자를 통합적으로 인식하려 했음을 지적하였다. 또 위의 연장선상에서 제2시 『반야경』이 삼성을 설하고 있기 때문에 료의라는 원측의 일면 과격적인 주장도 ‘궁극적 진리[勝義]의 관점’에서 무상은 삼성을 설하는 것으로 인식될 수 있다는 의미로 해석 가능함을 밝혔다.

이상 양자의 관계에 대한 원측 인식은 제3시의 관점에서 제2시를 포괄함으로써 양자 간의 연속성과 궁극적 동일성을 강조하려는 경향이 우선 두드러진다. 하지만 동시에 원측의 마음속에는 제3시 료의가 제1시 설법이 유발하게 되는 유집의 극단과 제2시 설법이 쉽게 빠질 수 있는 무집의 극단을 모두 변증법적으로 지양(止揚)했다는 점에서 제2시 무상보다 더 높은 가르침이라는 우열 의식이 여전히 존재하는 듯하다. 이것은 어쩌면 논쟁의 종식이라는 관점에서 완전한 가르침으로 인식된 『해심밀경』을 최고 권위로 인정하는 ‘유가행(瑜伽行) 사상가’ 원측의 운명에 기인한 것인지도 모르겠다.

주제어

원측, 『해심밀경소』 티벳어역 속 신발굴자료, 원측의 교판론, 료의와 불료의, 『해심밀경』의 삼시 교판, 제2시와 제3시 설법의 관계, 이제와 삼성의 동일성의 지명, 쯩카빠의 『꾼쉬간델』

일러두기

1. 대장경 약호

- T: 大正新修大藏經 (CBETA 전자판)
- ZZ: 新纂大日本續藏經 (CBETA 전자판)
- WX: 卍續藏經(藏經書院版), 臺北: 新文豐出版公司 影印, 民國66(1977).
- ZhT: 藏文中華大藏經, 中國藏學研究中心大藏經對勘局 對勘*, 北京: 中國藏學出版社, 2001. (*sDe dge판 저본, Peking · Narthañ · Cone판 대조)
- 韓佛全: 『韓國佛教全書』, 서울: 동국대학교 불전간행위원회, 1977~2004.

2. 『해심밀경소』 및 『해심밀경소』 티벳어역 교감 · 표점 관련 부호

A. 『해심밀경소』 텍스트 관련 부호

- < > : A - 원문의 A를 B로 교정함.
- () : (A) - 원문에 누락된 A를 보충함.
- — : A - 원문의 A를 삭제함.
- ' : A'BC<DE> - 원문의 BC를 DE로 교정함.
- 【 】 : 【A】 - 한문 A에 상응하는 티벳어역이 없음.
- [] : AB[cd] - cd는 본문 AB의 협주임.

B. 『해심밀경소』 티벳어역 관련 부호

- P.: Peking판
- N.: Narthañ판
- C.: Cone판

- -: 예컨대 “P.N. -ni”는 Peking판과 Narthañ판에는 ni가 없음을 의미함.
- +: 예컨대 “C. +la”는 Cone판에는 la가 있음을 의미함.
- 나머지 < >, (), —, ' 등은 모두 한문 1차 텍스트 부호에 준함.

I. 머리말: 주요 연구 성과

기존 연구자들이 원측의 교판론(敎判論)에서 가장 주목한 부분은 『반야경(般若經)』이 료의(了義)이며 삼성(三性)을 설했다고 본 점, 제2시(時)와 제3시의 가르침 간에 우열을 두지 않는 점, 삼시(三時) 교판에 있어 시간의 순서가 중요하지 않다고 본 점 등이다. 이후 논의를 위해 이와 관련된 주요 연구 성과를 간략하게 소개하고자 한다.

『반야경』을 료의로 본 점에 가장 먼저 주목한 이는 하다니 료타이(羽溪了諦)이었는데 그는 원측이 제2시의 반야무상교(般若無相敎)를 미 료의(未了義)이면서 동시에 료의로 볼 수도 있다고 한 점¹⁾과 또 원측의 『인왕경소(仁王經疏)』가 유식(唯識)의 교의로써 반야의 경문을 해석하고자 하는 시도가 두드러진다는 점을 지적하면서 그 실례로 이른바 ‘삼성색(三性色)’을 매개로 한 不住 해석 시도(아래 인용문의 제2해석

1) 羽溪了諦, 「唯識宗の異派」, 『宗教研究』1-3(東京: 宗教研究會, 1916(b)), p.509.

=『섭대승론』으로 대표되는 유식의 입장²⁾에 주목하고 있다.³⁾

하다니에 이어 우리가 눈여겨보아야 할 연구자는 세계 최초로 『해심밀경소(解深密經疏)』 티벳어역을 연구한 이나바 쇼주(稻葉正就)인데 그는 무엇보다도 우선 『해심밀경소』 「무자성상품(無自性相品)」 외에 「서품(序品)」 (=제1권)의 한문은 결락되고 티벳어역만 보존된 부분⁴⁾을 보조 자료로 활용하였음을 고백하고 있으며, 아울러 원측이 반야가 삼무성(三無性)을 설하고 있다는 점에 근거하여 제2시와 제3시 설법 간의 우열을 두지 않았음을 지적하면서 규기(窺基)가 제2시를 비난했다는 점을 들고 그 점에서 원측과 대비시키고 있다.⁵⁾

이나바를 이어 이이다 쇼타로(飯田昭太郎)는 원측과 규기의 대비를 좀 더 구체화하여 이나바가 대장경 위치만 언급한 『성유식론술기(成唯

2) T33 381b17-c3: 經. 不住色(至)不住非非色. 釋曰. … 然釋此文, 諸說不同. … 一云, 言不住者, 謂內證智不執著故, 名爲不住. 如攝大乘, 色有三種, 一分別色, 即是遍計所執, 二種類色, 是依他起, 三法性色, 是圓成實. 由三無性, 遣三性色, 故言不住色, 乃至不住非非色. 표점, 번호, 밑줄, 볼드는 모두 이후 논의의 편의를 위해 발표자가 표시하였다(이하 같음).

3) 羽溪了諦, 「唯識宗の異派」, 『宗教研究』1-1(東京: 宗教研究會, 1916(a)), pp.75-76.

4) 이 부분에 대한 이나바의 다음 지적(Inaba Shoji, “On Chos-grub’s Translation of the Chieh-shen-mi-ching-shu”, *Buddhist thought and Asian civilization: essays in honor of Herbert V. Guenther on his sixtieth birthday*, Leslie S. Kawamura and Keith Scott (ed.)(Emeryville: Dharma Pub., 1977), p.110)은 경정할 만하다. “티벳어역에서만 보이는 제1권의 문장은 신뢰할 만하다. 하지만 현존 한문본의 문장은 티벳어역과 비교했을 때 그저 단편적으로만 보인다. 이는 아마도 제1권의 이 부분의 텍스트는 일실된 텍스트를 복원하려는 후대 편집자의 시도를 반영하기 때문일 것이다. 만약 그렇다면 제1권은 실상 완전하지 않으며 일부가 전승 과정에서 결락된 것일 수 있다.” 필자도 이나바의 지적에 동의한다.

5) 稻葉正就, 「朝鮮出身僧‘圓測法師’について」, 『朝鮮學報』第二輯(奈良: 朝鮮學會, 1951), pp.46-47.

識論述記』 제1권 중의 자료⁶⁾를 영역(英譯)하여 소개하였는데⁷⁾, 명시적으로 언급하고 있지는 않지만 그는 규기가 제2시의 『반야경』은 그 설법 대상이 공집(空執)에 빠지고 마는 운명을 지닌 중간 정도의 근기의 중생[中根]이라는 점에서 제3시의 『해심밀경(解深密經)』에 비해 낮고 불완전하다고 본 것으로 이해한 듯하다. 이어서 그는 『해심밀경소』 「무자성상품」 주석에서 원측이 제2법륜과 제3법륜이 모두 무상(無相)을 설하고 있으며 이치에 있어서 깊고 얕음의 차이가 없으며 따라서 모두 료의이며 “실상 반야도 삼성(三性)을 설하고 있기 때문에 마땅히 료의이다.”라고 하는 파격적인 주장과 그 경증인 무성(無性) 『섭대승론석(攝大乘論釋)』 속 『반야경』 구절까지의 문장⁸⁾을 모두 영역해서 소개한 뒤⁹⁾, 『반야경』 연구자로서 삼성을 설하는 『반야경』의 구절¹⁰⁾에 주목한 원측의 안목을 높이 평가하였다.¹¹⁾ 그는 또 「무자성상품」의 삼성설을 통한 『반

야경』 주석이 앞서 하다가 소개한 『인왕경소』 주석 부분과 연속선상에 있음을 놓치지 않고 지적하고 있다. 더불어 삼성설로써 『반야경』을 주석하는 것이 전적으로 원측만의 독자적인 것은 아니며 진나(陳那)도 삼성설의 관점에서 『반야경』을 요약한 적이 있음도 환기시켰다.¹²⁾

정영근 역시 이이다처럼 원측이 제2시와 제3시의 가르침 간에 근원적 차이가 없다고 본 점에 주목하였으며, 또 더 나아가 규기 『대승법원의림장(大乘法苑義林章)』의 “言非顯了, 所詮不究竟, 名不了義, 言若顯了, 所詮究竟理, 名了義經.”¹³⁾에 근거해서 규기의 료의와 불료의는 각각 그 가르침의 주제[所詮] 자체의 깊음과 얕음과 연관되어 있음을 밝혀 원측 교판론의 특징을 대비적으로 드러내었다.¹⁴⁾

아울러 삼시 교판에 있어 시간의 순서가 중요하지 않다는 점에 대해 하다는 『해심밀경』에서 논의되는 법상종(法相宗)의 이른바 ‘삼시 교판’과 관련하여 옥아(旭雅)의 『유식명소잡기(唯識名所雜記)』 권1에 인용된, 지금은 일실된 원측 『성유식론소(成唯識論疏)』 권1의 ‘의미의 깊

6) 『成唯識論述記』 卷第一(本) T43 229c13 이하: 辨說教時會者, 如來設教隨機所宜, 機有三品不同, 教遂三時亦異. … 次於鷲嶺說諸法空, 所謂摩訶般若經等, 令中根品捨小趣大, 彼聞世尊密義意趣說無破有, 便撥二諦性·相, 皆空爲無上理.

7) Iida, Shotara, “Who best can re-turn the Dharma-cakra? -a Controversy between Wōnch'uk(632-696) and K'uei-ch'i(632-682)-”, 『印度學佛教學研究』 34-2, 東京: 日本印度學佛教學會, 1986, pp.12-13.

8) X21 294b4-15; WX34 828a18-b12.

9) Iida, Shotara, *op. cit.*, pp.13-14.

10) 이 중 원측이 축약하여 인용한 무성 『섭대승론석』 제4권에 인용된 『반야경』 구절은 한역되지 않은 『반야경』의 일부인 「미륵장(彌勒章)」 또는 「미륵청문장(彌勒請問章, Byams pas shus pañi lehu)」 속에 포함되어 있다. 「미륵청문장」에 대해서는 나가오 가진의 논의가 비교적 상세하다(長尾雅人, 『攝大乘論: 和譯と注解』 上(東京: 講談社, 1982) 「序論」 중 ‘六 「彌勒所問品」について’(pp.33-41) 와 ‘七 『般若經』からの引用文について’(pp.41-47)). 나가오 가진과 다케무라 마키오(竹村牧男, 『唯識三性說の研究』(東京: 春秋社, 1995), 52쪽)는 삼성說의 현실적인 기원으로 『해심밀경』과 『대승아비달마경(阿毘達磨大乘經)』만을 들고 「미륵청문장」은 포함시키지는 않는다.

11) Iida, Shotara, *op. cit.*, p.14: “규기와 원측의 제2법륜과 제3법륜에 관한 분석을 살펴본 후 나는 규기와 비교했을 때 그 주제에 대한 원측의 전면적이고 공평무사한 논의(the

thorough and fair treatment)에 관한 상태이다. 반야경에 三性(실재의 세 가지 측면)의 교설이 등장한다는 점은 보기 드물고 신비롭긴 하지만 앞서 언급한 규기의 스승 현장에 의해 번역된 無性(Asvabhava)의 저작 속에 등장한다는 점은 자명하다. 그 번역은 현장의 초기 작품에 속하는 것으로 647년 5월 1일에서 649년 6월 17일 사이에 이루어졌다. … 원측은 이 중요한 구절과 그 중요성에 주목했고 자신의 법륜을 돌리는 데 있어 조심스레 이용하였다. 이 일은 1300년 더 이전에 일어났다.”

12) Iida, Shotara, *Reason and Emptiness: A Study in Logic and Mysticism* (Tokyo: The Hokuseido Press, 1980), pp. 267-268.

13) 『大乘法苑義林章』 T45 245c-246a.

14) 丁永根, 「圓測의 敎判態度」, 『李箕永博士古稀紀念論叢 佛教와 歷史』(서울: 한국불교연구원, 1991), p.468: “규기는 ‘말이 분명하게 표현되어 있지 않고 내용이 최상이 아닌 것을 不了義라고 하고, 말이 분명히 표현되어 있고 내용이 최상의 도리인 것을 了義라고 한다’고 다시 해설하고 있다. 이 설명에 명백히 드러난 바와 같이, 규기는 언어 표현상의 隱·顯의 차이를 곧바로 내용상의 차이라고 보고 있다. 그러므로 규기는 … 了義·不了義를 … 결국 교설 내용의 深淺愚劣을 구분하는 의미로 사용하고 있다고 할 수 있다.”

고 알음, 자세함과 간략함에 의거하여 설하는 것이지 시간[의 순서]에 의거하여 삼시를 설한 것은 아니다(約義深淺廣略義說, 非約年歲月日說三時.)' 라는 구절을 인용하여 원측의 입장을 제시한다. 동시에 『성유식론술기』의 관련 문장¹⁵⁾을 인용하며 규기는 이와 달리 점교(漸教)의 범문에 있어서는 시간의 순서가 의미가 있다고 보았다는 점을 지적한다.¹⁶⁾

이상 하더니 이래 연구자들은 규기와 의 대비 속에서 두드러지는 원측 교판론의 주요 특징들을 놓치지 않고 잘 지적하고 있다. 그 중에서도 삼성과 삼무성을 매개로 한 제2시 『반야경』과 제3시 『해심밀경』 간의 관계에 대한 원측 인식이 필자에게도 가장 두드러지고 인상적이었던 점이였다. 하지만 기존 연구는 원측 교판론의 전체 구도 아래서 위의 특징들이 지니는 구체적 의미에 대해서 충분히 설명하지는 못한 아쉬움이 있다. 그런데 필자가 근래에 「서품」 교체론의 티벳어역 속에서 새로 발굴한 자료들 중에는 제2시와 제3시의 동일성과 차이에 대한 원측 인식의 구체적 근거를 확인할 수 있는 것(자료2와 3)도 있으며, 또 기존 연구가 규기와 의 대비 속에서 지적한 원측 교판론과 상반되어 보이는 인식을 담은 것(자료1)도 있어 주목할 만하다. 이하 본고에서 필자는 위의 '신발굴자료'(자료1~3)와 위 연구에서 구체적으로 언급되지 않은 논의를 포함한, 원측 저작 속에 산재하는 자료들을 근거로 하여 원측 교판론의 해석학적 전제, 료의와 불료의 판단의 기준, 그 이면의 불교사에 대한 인식 등을 차례대로 소개하면서 제2시와 제3시 설법

15) 『成唯識論述記』卷第一(本) T43 230a6-10: 此約機·理, 漸教法門以辨三時, 若大由小起, 即有三時年月前後, 解深密經說唯識是也. 若頓教門, 大不由小起, 即無三時前後次第, 即花嚴中說唯心是, 初成道竟最第一說, 此約多分.

16) 羽溪了諦, 앞의 논문(1916(b)), pp.507-508.

간의 관계에 대한 원측 인식의 다양한 측면을 밝히고자 한다.

II. 본론: 제2시와 제3시 간의 차이와 동일성에 대한 인식

1. 해석학적 전제: 『해심밀경』 『무자성상품』의 삼시 교판

잘 알려진 대로, 『해심밀경』의 주석가 원측의 교판은 『해심밀경』 『무자성상품』에서 정형화된 다음의 '삼시 교판'의 설법을 해석학적 전제로 삼고 있다. 원측의 출발점을 확인하기 위해 먼저 「무자성상품」 경문을 소개하고자 한다.

爾時勝義生菩薩復白佛言, “(1)世尊初於一時在婆羅[病-丙+尼]斯仙人墮處施鹿林中, 惟爲發趣聲聞乘者, 以四諦相轉正法輪, 雖是甚奇甚爲希有, 一切世間諸天人等先無有能如法轉者, 而於彼時所轉法輪, 有上, 有容, 是未了義, 是諸諍論安足處所. (2)世尊在昔第二時中惟爲發趣修大乘者, 依一切法皆無自性·無生無滅·本來寂靜·自性涅槃, 以隱密相轉正法輪, 雖更甚奇, 甚爲希有, 而於彼時所轉法輪, 亦是有所容受, 猶未了義, 是諸諍論安足處所. (3)世尊於今第三時中普爲發趣一切乘者, 依一切法皆無自性·無生無滅·本來寂靜·自性涅槃無自性性, 以顯了相轉正法輪, 第一甚奇, 最爲希有, 于今世尊所轉法輪, 無上, 無容, 是真了義, 非諸諍論安足處所.”¹⁷⁾

17) T16 697a23-b9.

여기서 우리가 주목할 것은 설법 대상과 설법 주제이다. 원측은 우선 제1시는 성문(聲聞), 제2시는 대승 수행자, 제3시는 성문과 대승 수행자를 포괄한 모든 승을 추구하는 수행자에게 설해졌다고 명시한 후 그 중 제1시의 사제(四諦)와 제2시의 숨은 의도를 지닌[以隱密相] 공(空=一切法皆無自性·無生無滅·本來寂靜·自性涅槃)에 대한 가르침은 논쟁을 야기하는 불완전한 가르침[未了義=不了義]으로, 제3시의 남김없이 말하는[以顯了相] 공에 대한 가르침은 논쟁을 종식시키는 완전한 가르침[眞了義=了義]으로 양자를 명확하게 구별하고 있다. 위의 「무자성상품」 경문에 따라 제2시와 제3시 설법의 관계를 정리해 보면, 양자는 (1)그 주제는 공으로 같지만 (2)그것을 이해하는 수행자의 지향의 차이로 인해 각기 다른 방식으로 설해진 가르침이만 (3)논쟁의 야기와 종식이라는 관점에서 볼 때 ‘결과적으로’ 양자 간에는 불료의와 료의의 우열이 존재한다.

2. 료의와 불료의의 차이에 대한 인식

하지만 『해심밀경』 경문만으로 쉽게 파악하기 어려운 점은 료의와 미료의(=불료의)가 가르침 자체의 성격인지, 아니면 설법 방식의 성격인지, 아니면 설법 대상의 수용 측면의 성격인가이다. 이 문제를 화두로 삼아 원측 자신의 료의와 불료의 해석을 살펴보자. 『해심밀경소』 「서품」 첫머리의 불교사에 대한 원측 자신의 서술은 제2시를 『반야경』의 ‘무상(無相) 범륜’으로 제3시를 『해심밀경』의 ‘료의대승’으로 명시한 것 외에는 위의 「무자성상품」 경문을 거의 그대로 반복하고 있다.¹⁸⁾ 하지만 『반야

18) X21 171c3-9; WX34 582a14-b2: 佛法甚源豈不斯矣, 但以接引多方, 入理非一. (1)

심경찬(般若心經贊)』의 이른바 ‘교체론(敎體論)’에서 원측은 이와 관련된 자기 견해를 단편적으로 보여준다.

그렇다면 만물에 응함에는 때가 있고 능력에 따라 [중생을] 인도하시기 때문에 如來께서 세 가지 진리의 바퀴를 설하셨다. 진리를 깨닫지 못한 자들이 깨달음으로 나아가게 하기 위한 까닭으로 [붓다께서] 波羅奈國의 施鹿林 가운데서 生死와 涅槃 [각각]의 원인과 결과를 처음으로 선포하셨으니 이것이 곧 최초의 네 가지 [聖者의] 진리라는 진리의 바퀴이며 [이를 통해] 능히 나라는 집착(我執)을 제거할 수 있었다. [다음으로] 이미 깨달은 자가 재차 大乘의 길로 나아가도록 위해 鷲峯山 등의 열 여섯 곳의 법회 가운데서 여러 『般若經』을 설하셨으니 이것이 곧 두 번째의 相이 없음이라는 진리의 바퀴이며 이를 통해 [그들은] 점차 [현상에] 고유한 본질(自性, svabhava)이 있다는 현상에 대한 집착(法執)을 단절할 수 있었다. 하지만 [현상마저도 없고] 공하다는 집착(空執)은 여전히 떨쳐버리지 못했기 때문에 蓮華藏世界 등의 청정한 땅 및 [우리가 사는] 오염된 땅 가운데서 『解深密經』 등 了義의 大乘을 설하였으며 [이를 통해 현상의 본질의 공함(空)과 현상이 인과관계로서 존재함(有)의 두 가지 진리를 [그들에게] 완벽하게 해명하여 [현상의 상주불변으로] 있음과 [현상마저 전혀] 없음의 두 가지 집착을 [그들에게서] 동시에 제거하셨다. 이상이 바로

是故法王說三法輪, 初爲發起(趣)聲聞乘者, 波羅奈國施鹿林中, 創開生死涅槃因果, 此即第一四諦法輪. (2)次爲發趣菩薩乘者, 鷲峯山等十六會中, 說諸般若, 此即第二無相法輪. (3)後爲發趣一切乘者, 蓮華藏等淨·穢土中, 說深密等, 此即第三了義大乘. 是即如來教興之意也.

*상응하는 티벳어역(ZhT68.4.20 이하) gsol ba와 이어지는 제2시와 제3시의 관련 구절과의 맺구를 고려할 때 起는 趣의 오기로 보인다.

[붓다] 가르침의 일어남[의 원인]이다.¹⁹⁾

위에 따르면 제2시의 무상법륜은 실체적 현상에 대한 집착[有性法執 = 有執]을 깨어 유집에 의해 망각된 공의 이치를 밝히고 제3시의 료의 대승은 공에 대한 허무주의적 집착[空執 = 無執]을 깨어 공집에 의해 망각된 유의 이치를 밝히려는 의도에서 설해진 것이다. 또 위에서 우리는 제3시 설법이 유와 공(=무)의 이치를 모두 밝혔다는 점에서 공의 이치만을 밝힌, 그래서 ‘결과적으로’ 공집이라는 부정적 유산을 남기게 되는 제2시 설법보다 완전한 가르침이라는 암묵적 인식도 읽을 수 있을 것이다. 요컨대 붓다가 진리[道理]의 유와 공(=무) 두 측면을 온전히 드러내려는 ‘하나의 의도’를 가지고 유집과 무집(=공집)에 빠져 있는 ‘상이한 청중의 수행적 지향에 맞추어’ 각각 제2시와 제3시의 가르침을 설했다고 본 점에서 원측은 료의와 불료의 차이가 설법 청중의 성격과 관련되어 있다고 이해하고 있지만, 동시에, 물론 이와 맞물려 있긴 하지만, 제3시 설법이 제2시 설법의 공의 이치와 함께 제1시 설법에서 명시되었지만[隱空說有] 제2시 설법에서 명시되지 않았던[隱有說空]²⁰⁾ 유의 이치까지 드러내었다는 점을 강조하고 있다는 점에서 양자의 차이를 청중과 연관된 ‘붓다의 설법 방식’에서 찾고 있기도 하다.

이제 남는 것은 가르침의 주제와 료의·불료의의 관계이다. 제2시와

19) T33 542c-543a: 然則應物有時, 隨機接引, 所以如來說三法輪. 未入法者令趣入故, 波羅奈國施鹿林中, 創開生死涅槃因果, 此則第一四諦法輪, 能除我執. 爲已入者迴趣大乘, 鷲峰山等十六會中, 說諸般若, 此是第二無相法輪, 由斯漸漸有性法執, 而於空執猶未能遣, 是故第三蓮華藏等淨·穢土中, 說深密等了義大乘, 具顯空·有兩種道理, 雙除有·無二種偏執. 此即教之興也.

20) 아래 각주21 밑줄 참조.

제3시의 설법 주제가 공(=一切法無自性...)으로 같다는 앞서 「무자성상품」 경문을 상기한다면 제2시 설법이 드러내려는 무(=공)의 이치와 제3시의 가르침이 더불어 밝히려는 유의 이치는 ‘공’으로 같아야 하지 않는가? 같다면 양자 간에 우열을 상정할 수 있는가? 이에 대해 원측은 「무자성상품」 삼시 교관 경문에 대한 주석에서 다음과 같이 답한다.

다음으로 了義와 不了義를 밝히자면 먼저 이 經(=『解深密經』)에 따르면 세 가지 법륜 중 앞의 둘은 不了義이고 세 번째는 了義이다. 왜 그런가? 앞서 설한 대로 제1법륜은 空을 설한 것인 반면 제2법륜은 有를 설한 것인데 제3법륜은 空과 有의 이치를 모두 갖추어 밝혔기 때문에 了義라 하는 것일 뿐 인포 내용[所詮]에 얽음과 깊음이 있기 때문에 [깊음과 얽음에 따라 각각] 了義와 不了義라 한 것을 의미하는 것은 아니다. 왜 그런가? 제2법륜과 제3법륜이 밝히고자 하는 바 無相은 이치에 얽음과 깊음이 없으며 다만 모두 갖추어 분석하여 밝혔기 때문에 了義라 하고 충분히 설하지 못하고 숨졌기 때문에 不了義라 할 뿐이다.²¹⁾

여기서 원측은 양자의 차이는 가르침 자체의 성격이라기 보다는 붓다 설법 방식의 명시성[顯]과 함축성[隱]의 차이일 뿐임을 제차 확인한 뒤, 나아가 양자의 설법 주제[所詮]는 모두 무상의 진리임을 구체적으로 명시하고 있으며, 아울러 앞서 『반야심경찬』 인용문과 마찬가지로

21) X21 293b1-6; WX34 826a15-b3: 後明了·不了者, 且依此經, 於三輪中, 初二不了, 第三爲了. 所以者何? 如上所說, 第一法輪, 隱空說有, 第二法輪, 隱有說空, 第三法輪, 具足顯示空·有道理, 故名了義, 非謂所詮有淺深故名不了. 所以者何? 第二第三所辨無相, 理無淺深, 而具分別顯故名了, 不具足說隱故不了.

로 그 무상의 진리는 유와 공(=무)의 측면을 모두 포괄하고 있음을 제차 확인시켜 주고 있다. 여기서 원측은 제3시 『해심밀경』이 무의 이치와 함께 밝히고자 하는 유의 이치 역시 제2시 『반야경』에서 충분히 해명되지 못한 무상의 유의 측면임을 암시하는데, 「무자성상품」 경문 ‘普爲發趣一切乘者’에 대한 주석에서 원측은 이 무상의 유의 측면을 ‘삼성’으로 명시하고 있으며²²⁾, 또 『인왕경소』 「서품」 교체론에서 무상의 무의 측면을 삼성을 기준으로 셋으로 나누어 인식한 것이 ‘삼무성’이라는 점²³⁾에 비추어 볼 때 원측에게 있어 무상(=삼무성)과 삼성은 동전의 양면처럼 불가분의 주제로 인식되고 있는 듯하다.

3. 제2시와 제3시 간의 차이와 동일성 인식의 근거

위에서 우리는 제2시와 제3시 설법 주제는 모두 무상과 삼성으로 동일하다는 원측의 인식을 확인할 수 있었다. 하지만 현존 한문본에서 이러한 인식의 해석학적 근거를 구체적으로 발견하기는 어렵다. 그런

22) X21 292a15-18; WX34 824a5-9: 普爲發趣一切乘者, 說教所(爲)*. 今此法輪, 是了義教, 如是分別二空·三性等義, 是故三乘各證自果. 故顯揚論第六卷云, “方便者, 謂了知知(如)**是三種自性, 能作一切聲聞·獨覺·無上正等菩提方便.”(*상응하는 티벳어역(ZhT68.892.6-8) / theg pa thams cad la yan dag par sugs pa rnam la šes bya ba ni bstan pa gsum paḥi dgoḥs pa bstan te/ 에 비추어 볼 때 卍續藏 本の 교감기 대로 所 다 음에 爲 를 보충해야 옳다. **한문 문법과 『현양성교론』 원문에 비추어 볼 때 知는 如의 오기임이 분명하다. 『顯揚聖教論』(無著菩薩造, 玄奘譯) 卷第六 攝淨義品第二 T31 508c5-6: 方便者, 謂了知如是三種自體, 能作一切聲聞獨覺無上正等菩提方便.)

23) 『仁王經疏』上卷(本) 序品第一 T33 360b28-c7: 問. 若爾如何第二無相名爲不了? 解云. 據實具說三種無自性性, 理無淺深. 以隱密相言一切法無自性等, 而不分別配三無性. 深密經等, 廣顯三種無自性性, 是故第三法輪門中加無自性性四字, 意顯別有三無性理. 由是名爲不了義, 非理淺深名了不了. 若廣分別, 如廣百論第十卷中, 有三師釋, 一瑜伽學徒立依他有, 二清辨菩薩說依他空, 三護法菩薩雙破兩執.

점에서 ‘신발굴자료’는 원측 인식이 뿌리박고 있는, 중관과 유식 사상의 관계에 대한 인식을 포함한 불교사관을 담고 있어 주목할 만하다.

1) 무상은 료의의 관점에서만 올바르게 이해될 수 있다

먼저 후대에 편집된 것으로 보이는 한문이 보존하고 있는 논의의 시작 부분부터 소개하면 다음과 같다.

시간을 기준으로 구별하는 중지에 대해 말하자면 (뭇 경들 각각이 [중지가] 비록 다르지만 시간을 기준으로 설한다면) 세 가지가 있으니 첫 번째 四諦法輪은 예컨대 四阿舍인데 비록 여러 경들이 있지만 [모두] 四諦를 중지로 한다. 두 번째 無相의 대승은 예컨대 제부 般若인데 所執性을 부정하여 無相을 중지로 한다(=둘째는 무상을 중지로 하는 것으로 곧 제부 般若이다)²⁴⁾. 세 번째 了義의 대승은 예컨대 이 經(=『解深密經』) 등인데 三性 등을 언표 내용인 중지로 한다(=셋째는 료의를 중지로 하는 것으로 곧 이 經 등이다). 세 가지 법륜은 [『해심밀경』의] 第二卷(=『無自性相品』)에서 자세히 설명될 것이다.²⁵⁾

24) 괄호 안은 티벳어역에 따른 번역임. 이어지는 제3시도 마찬가지임.

25) X21 178a4-9; WX34 595a3-8: 約時辨宗, (諸部一一雖別, 而依時說,)* 有其三種. 一四諦法輪, 如四阿笈摩, 雖有諸部, 四諦爲宗. 【梵音阿笈摩, 此翻云傳, 故瑜伽論八十五云, “佛及南印度立五阿笈摩, 弟子展轉傳來于今, 故名笈摩, 謂四阿笈摩外, 別立百部阿笈摩經, 四阿笈摩者, 一雜, 二中, 三長, 四增壹.” 廣如瑜伽八十五釋.】 二無相大乘, 如諸般若, 遺所執性, 無相爲宗. 三了義大乘, 如此經等, 用三性等爲所詮宗. 三種法輪, 至第二卷, 當廣分別.

(*아래 티벳어역의 밑줄 부분에 의거하여 한문을 보충해 보았다.)

상응하는 티벳어역(ZhT68.57.19-58.4): de la dus kyi dbaḥ du mdsad nas mam par bśad paḥi gsuḥ šes bya ba ni sde rnam kyi rjes su so soḥi gsuḥ tha dad mod kvi/ dus la brten te brijod na rnam pa gsum las med de/ daḥ po ni bden pa bṣiḥi chos kyi ḥkhor lo ste/ ji ltar luḥ rnam pa bṣi la sogs pa sde* maḥ po yod kyaḥ bden pa bṣi gsuḥ du

위의 현존 한문본은 삼중법륜에 대한 논의를 「무자성상품」으로 미루고 있지만 흥미롭게도 티벳어역은 거기서 언급되지 않은 논의를 포함한 자세한 설명을 보존하고 있다. 티벳어역은 먼저 앞서의 「무자성상품」 경문을 인용하여 삼중법륜을 대략적으로 설명한 뒤, 이어서 『아비달마구사론(阿毘達磨俱舍論)』을 근거로 제1 사제법륜에 대한 대표적 해석으로 설일체유부(說一切有部)와 경량부(經量部)의 설을 소개한다.²⁶⁾ 이어서 관심의 초점이 되는 ‘제2무상과 제3료의 차이’에 대해 현장(玄奘) 역(譯) 『유가사지론석(瑜伽師地論釋)』을 인용하여 다음과 같이 설명한다.

자료1: 이 가운데 제2의 무상(無相)과 제3의 료의(了義) 그 둘의 차이는 『유가사지론석(瑜伽師地論釋)』에 있는 대로이다. 거기서 다음과 같이 말한다. “붓다께서 열반에 드신 후에 마[魔]의 소행이 횡행하여 부파의 주장이 다투어 일어났는데 대개 유견(有見)에 집착하였기 때문에 용맹(龍猛=龍樹) 보살께서 극희지(極喜地)를 얻음으로 인해 대승의 무상공(無相空)의 가르침에 의거하여 『중론(中論)』 등을 지어 참된 본질을 자세히 펼쳐 저들의 유견을 제거하였으며 성제바(聖提婆) 보살 등 여러 훌륭한 신논사들에게서 『백론(百論)』 등을 지어 [무상공의] 대의를 널리 천명하였다. 이로 인해 중생들은 다시 공견(空見)에 집착하였기 때문에 무착(無著) 보살께서

gyur pa lta buḥo/ /gñis pa ni mtshan ma med paḥi gsuñ ste/ ḥphags pa śes rab kyi pharol tu phyin pa la sogs pa lta buḥo/ /gsum pa ni **ñes paḥi don gyi gsuñ ste/** mdo ḥdi ñid la sogs paḥo/ (*P. N. de)

二無相大乘 이하 부분이 현존 한문과 티벳어역이 부분적으로 불일치한다.(볼드에 상응하는 번역이 없다)

26) 현존 한문본과 티벳어역 간의 구성상의 차이에 대해서는 부록2 참조.

초지(初地)를 얻음으로 인해 법광정(法光定)을 얻으셨으며 큰神通을 얻은 위대하신 자존(慈尊=彌勒)을 모시고 『유가사지론(瑜伽師地論)』을 설해주기를 청하셨으니 [『유가사지론』은] 전체 의미[理]도 무궁하고 구체적 사물[事]도 무궁하며 언표[文]도 해석되지 않음이 없고 의미[義]도 해석되지 않음이 없으며 의심도 제거되지 않음이 없고 집착도 깨어지지 않음이 없으며 수행도 닦지 않음이 없으며 결과도 얻지 않음이 없으니 ... 보살과 기타 승(乘)의 수행자를 위해 널리 천명하셨다.”²⁷⁾

27) ZhT68.62.12-63.12: bam po gsum pa/ /de la gñis pa mtshan ñid med pa dañ/ gsum pa ñes paḥi don ces<ses>* bya ba ḥdi gñis kyi mtshan ñid tha dad pa yañ rnal ḥbyor spyod paḥi saḥi ḥgrel pa las ji skad du ḥbyuñ ba bñin te/ de las ji skad du sañs rgyas mya ñan las ḥdas paḥi ḥog tu bdud kyi las cher gyos/ sde pa rnams kyiś ñsin pa rnams so so nas rab tu lañs te/ phal cher gyos<yod>** pa ñid du lta ba la mñon par ṣen pas byañ chub sems dpaḥ klu sgrub sa rab tu dgaḥ ba brñes pas theg pa chen po mtshan ma med pa stoñ pa ñid kyi gsuñ rab **la brten nas** bstan bcos dbu ma la sogs pa mdsad de/ yañ dag pa ñid kyi don rgya cher bstan nas yod par lta ba de dag rab tu bsal to/ ḥphags paḥi lha la sogs pa bstan bcos kyi mkhan po chen por grags pa rnams kyiś bstan bcos śin tu rgyas pa brgya pa la sogs pa byas nas don chen po rgya cher bstan te/ **des na** sems can rnams stoñ pa ñid du lta ba la mñon par ṣen pas/ byañ chub sems dpaḥ thogs med sa dañ po brñes pas chos kyi ḥod kyi tiñ ñe ḥdsin mñon par rtogs pa rdsu ḥphrul chen po dañ ldan pa/ ḥphags pa byams paḥi ṣal mñon sum du mthoñ ba/ rnal ḥbyor spyod paḥi sa bśad par gsol te/ ḥdir rig pa mthar ma gtugs pa ci yañ med do/ /dños po mi zad pa ci yañ med do/ /tshig ḥbru rnam par ma bśad pa ci yañ med do/ /don ma brjod pa ci yañ med do/ /the tshom ma bsal ba ci yañ med do/ /so soḥi ḥdsin pa rnam par ma gśig pa ci yañ med do/ /spyod pa rnams ma spyad pa ci yañ med do/ ḥbras bu mñon sum mi byed pa ci yañ med do<de>***/ /byañ chub sems dpaḥ dañ/ theg pa gśan rnams kyi phyir rgya cher bśad paḥi bar duḥo ṣes ḥbyuñ ste/ (*P. N.을 따라 ces를 ses로 교정하는 것이 옳다. **有見에 대한 번역어이므로 gyos를 yod로 교정하는 것이 자연스럽다. ***P. N.을 따라 do를 de로 교정하는 것이 자연스럽다.)

상응하는 티벳어역과 근거가 되는 『유가사지론석』 구절에 의거하여 한문을 시험적으로 복원해 보면 다음과 같다: 於中第二無相第三了義, 彼二差別相, 如瑜伽釋說. 彼云, “佛涅槃後, 魔事紛起, 部執競興, 多著有見, 龍猛菩薩證極喜地, 依大乘無相空教, 造中論等, 究暢真要, 除彼有見, 聖提婆等諸大論師, 造百論等, 弘闡大義. 由是衆生復著空見, 無著菩薩位登初地, 證法光定, 得大神通, 事大慈尊, 請說瑜伽, 理無不窮, 事無不

위 서술은 불교사의 대승 사상가와 연계하여 제2시와 제3시의 차이를 설명하고 있다. 즉, 원측은 용수와 제마는 붓다를 대신하여 제2시 『반야경』의 무상과 공의 중지를 펼쳤으며 무착 역시 붓다를 대신하여 제3시의 료의를 밝혔다고 불교사를 읽고 있다. 그런데 흥미롭게도 원측은 ‘결과적으로’ 중생들에게 ‘공집을 불러 일으켰다’는 점에서 용수와 제마의 무상 이해를 부정적으로 평가한 듯 한 인상을 준다. 이 점은 이어지는 논의에서 자신이 지지하는 무상 이해가 무엇인지 확인하는 곳에서 분명해진다.

자료2: 이상 저 석(釋)(=『유가사지론석』)에서 [무상과 료의의] 두 중지를 설명했다. 그 중 무상의 중지에 대해서도 세 논사의 설이 있다. (1)일부에서는 삼성(三性)에서 반드시 삼무성(三無性)을 상세히 설하는데 예컨대 정변(淸辨) 등이 그렇다. 때문에 『장진론(掌珍論)』의 계송에서 “진성(眞性)[에서 보면] 유위법은 공하니 마술과 같이 원인에 의해 생겨났기 때문이라네. [진성에서 보

盡。文無不釋，義無不詮，疑無不遣，執無不破，行無不修，果無不證，乃至爲菩薩及餘乘弘闡。”

인용 부분은 『瑜伽師地論釋』(最勝子等諸菩薩造，玄奘譯)一卷 本地分 五識相應地的 관련 구절(T30 883c12-22)을 거의 그대로 옮기고 있지만(採集에 해당하는 말만 la brten nas 로 감지 않음) 正爲菩薩 이하 부분은 그 내용을 요약 인용하는 형식(밑줄 참조)을 취하고 있다: 佛涅槃後，魔事紛起，部執競興，多著有見，龍猛菩薩證極喜地，採集<依>*大乘無相空教，造中論等，究暢眞要，除彼有見，聖提婆等諸大論師，造百論等，弘闡大義。由是衆生復著空見，無著菩薩位登初地，證法光定，得大神通，事大慈尊，請說此論，理無不窮，事無不盡，文無不釋，義無不詮，疑無不遣，執無不破，行無不修，果無不證，正爲菩薩，令於諸乘境行果等，皆得善巧，勤修大行，證大菩提，廣爲有情，常無倒說，兼爲餘乘，令依自法，修自分行，得自果證。如是略說此論所因>(*문장의 흐름상 최듬과 종카빠**의 la brten nas 에 따라 採集을 依로 교정하는 하는 것이 자연스럽다.) **부록1의 A의 『관수간델』 인용문 참조.

면] 무위법에는 실재가 없으니 생겨나지 않음이 공중의 꽃과 같기 [때문]이라네.” 라고 하였다. (2)일부에서는 다만 [변계소집성(遍計所執性)과 의타기성(依他起性)의] 두 가지 성(性)만을 부정할 뿐 원성실성(圓成實性)은 부정하지 않는다. 때문에 계경(契經)에 대한 집착의 부정일 뿐 [붓다의] 진리[chos=dharma?] [자체를] 완전히 부정하는 것은 아니다. (3) 일부는 세 가지 [성(性)] 중에서 변계소집성을 일시적으로 부정하는데 예컨대 이 경(=『해심밀경』)의 뒷부분(=『무자성상품』)에서 삼무성을 밝힘으로써 변계소집성을 논파하는 경우이다. 비록 세 가지 설이 있지만 현장(玄奘)의 뜻은 최후의 설에 있다.²⁸⁾

여기서 원측은 삼성과 삼무성을 기준으로 무상을 이해하는 세 가지 방식을 소개한 뒤 제3의 『해심밀경』 「무자성상품」의 ‘삼무성을 통한 변

28) ZhT68.63.12-64.6: de ltar ḥgrel pa de las gsuñ rnam pa gñis bśad zin mod kyi/ gsuñ rnam pa gñis po dag re re la yañ bśad pa rnam pa gsum yod de/ de la mtshan ñid med paḥi gsuñ la slob dpon gsum gyis ḥḍi skad du bstan te/ kha cig ni ño bo ñid rnam pa gsum las ño bo ñid (med pa)* rnam pa gsum śib tu bśad dgos so śes zer te/ bha bya la sogś paḥo/ /deḥi phyir bstan bcos lag na rin po che tshig leḥur byas pa las/ yañ dag ño bo ñid du ḥḍus byas stoñ/ /sgyu ma ji bñin rkyen las skyes paḥi phyir/ /ḥḍus ma byas kyañ yañ dag yod ma yin/ / /ma byuñ nam mkhaḥi med tog rab tu ḥdra/ / śes ḥbyuñ ño/ /kha cig ni ño bo ñid rnam pa gñis yoñs su btsal bar zad kyi/ yoñs su grub paḥi ño bo ñid ni mi btsal te/ deḥi phyir mdo sde dag la brtags paḥi btsal ba yin gyi/ chos yoñs su btsal bar bya ba ni ma yin no šeḥo/ /kha cig ni rnam pa gsum la kun brtags pa ñi tše btsal bar bya yin te/ ji ltar mdo ḥḍi las ḥog nas ño bo ñid med pa rnam pa gsum bstan pas/ kun brtags yoñs su btsal ba gsuñs pa lta buḥo šeḥo/ /de ltar rnam pa gsum du bśad pa yod mod kyi/ slob dpon hyan tsañ gi dgoñs pa ni rnam par bśad pa phyi ma yin par dgoñs so/ *『仁王經疏』上卷(本) 序品第一의 다음 구절(T33 360b7-10)에 비추어 볼 때 med pa 가 보충되는 게 자연스러워 보인다: 一者淸辨，其具**遣三性，以立爲空，卽說空理，以爲無相，具如掌珍，二者護法，但遣所執，以爲無相，如深密等。三無性中，淸辨護法，皆依三種無自性，亦以爲無相。(**卽續藏經 本の 교감기 대로 其는 具의 오기인 듯함.)

계소집성 부정'을 무상으로 이해한 것이 자신이 권위로 삼는 현장의 정설임을 분명히 하고 있다. 더불어 그는 자신이 간접적으로 부정하는, 용수와 제마를 계승한 제1 청변(淸辨)의 '삼무성을 통한 삼성 전체의 부정'이 자료1의 공집을 불러일으키는 불완전한 무상 이해와 연결되고 있음을 암시하고 있다. 요컨대 원측은 현장의 권위를 빌어 『해심밀경』을 신봉하는 유가행 사상가들의 무상(=『반야경』) 이해, 즉 삼무성의 관점에서의 변계소집성 부정이 올바르며 '결과적으로' 공집을 야기하는 중관 사상가들의 해석, 즉 삼무성을 통한 삼성의 전면적 부정보다 더 온전하다는 믿음을 가졌던 것으로 보인다.

2) 제2시와 제3시의 설법 주제는 '궁극적 관점에서' 동일하다

이어서 원측은 동일한 삼성과 삼무성을 준거로 하여 이번에는 미륵의 료의에 대한 세 가지 이해 방식을 소개한다.

자료3: 미륵의 료의에 대해서도 세 가지 설이 있다. (1)첫째 진제삼장(眞諦三藏)은 삼성 모두를 부정하여 삼무성을 세웠는데 말하자면 분별성(分別性)을 부정하여 분별무상성(分別無相性)을 세웠으며 둘째 의타성(依他性)을 부정하여 의타무생성(依他無生性)을 세웠으며 셋째 진실성(眞實性)을 부정하여 진실무성성(眞實無性性)을 세웠다. 하지만 청변(淸辨)과 다른 점은 또 삼성은 [언어로] 세워지는 진리이지만 삼무성의 실제[三無性義]는 [언어로] 세워지지 않기 때문에 청변처럼 모두 부정하여 [언어를] 세우지 않은 것은 아니다. (2)둘째는 [변계소집성과 의타기성의] 두 가지 성만을 부정할 뿐 원성실성은 부정하지 않는다. 원인과 조건에 의해 생겨난 것들이 바로 공성(空性)이기 때문이다. (3)셋째는 변계소집성만

을 부정하며 [의타기성과 원성실성]의 두 가지 성을 부정하지 않는데 『유가사지론』 등의 경우이다. 이처럼 세 가지 설이 있지만 마지막 설이 올바르다. 이 경(=『해심밀경』)에 있는 글과 일치하며 의미가 모순됨이 없기 때문이다.²⁹⁾

29) ZhT68.64.6-65.3: /byañ chub sems dpañ byams pañi ñes pañi don la yañ bśad pa rnam pa gsum yod de/ de la dañ po ni slob dpon yañ dag bden pa na re/ ño bo ñid rnam pa gsum rab tu btsal nas/ ño bo ñid med pa gsum rnam par gśag go/ ḥḍi lta ste/ kun tu rtog pañi ño bo ñid btsal nas/ kun tu rtog pañi mtshan ñid med par rnam par gśag go/ gśan kyi dbañ gi ño bo ñid yoñs su btsal nas/ gśan gyi dbañ gi ño bo ñid skye ba med pa rnam par gśag go/ /yoñs su grub pañi ño bo ñid btsal nas/ yoñs su grub pañi ño bo ñid/ ño bo ñid med par rnam par gśag go šes bśad de/ slob dpon bha bya dañ/ bye brag yod pa yañ ño bo ñid rnam pa gsum ni bden pa rnam par gśag pañi sgo yin la/ ño bo ñid med pa rnam pa gsum gyi don ni rnam par gśag pa ma yin pas/ slob dpon bha bya lta yoñs su btsal nas/ rnam par (mi)* gśag pa ni ma yin no/ gñis pa ni ño bo ñid rnam pa gñis btsal bar zad kyi/ yoñs su grub pañi ño bo ñid ni ma btsal te/ rgyu dañ rkyen las skyes pa dag ni stoñ pa ñid yin pañi phyir ro šeḥo/ /gsum pa ni kun brtags pa btsal bar zad kyi/ ño bo ñid rnam pa gñis btsal ba ni ma yin te/ rnal ḥbyor spyod pañi sa la sogs pa lta buḥo šeḥo/ /de lta rnam pa gsum du bśad pa yod kyañ/ /bśad pa phyi ma yañ dag pa ma** yin te/ mdo sde ḥḍi ñid la yi ge dañ mthun šiñ don ḥgal ba med pañi phyir ro/(*다음의 『仁王經疏』上卷(本) 序品第一의 眞諦에 관한 아래의 언급(T33 360b11-16)에 비추어 볼 때 P. N.에 따라 mi 를 보충하는 것이 옳다. : 眞諦三藏, 如其次第, 具遣三性, 立三無性, 一遣分別性, 立分別無相性, 二遣依他, 立依他無生性, 三遣眞實性, 立眞實無性性. 於一眞如, 遣三性故, 立三無性, 具如三無性論. 是故眞諦大同淸辨. 而差別者, 淸辨菩薩, 立而無當, 眞諦師意, 存三無性非安立諦. **지금까지 본 대로 圓測이 遍計所執性만을 부정하는 護法宗의 입장을正義로 삼기 때문에 ma 는 삭제되어야 옳다.)

두 번째 입장은 『般若心經贊』卷第一의 다음의 관련 부분(T33 544c7-10)과 일맥상통한다: 依此諸空, 分成兩釋. 依淸辨宗, 自有二解. 一曰, 三中遣前二性, 非圓成實. 故中論曰, “因緣所生法, 是即說爲空.” 一曰, 三性五蘊皆空. 故掌珍曰, “無爲無有實, 不起似空華.” 準此應知圓成亦遣.

세 번째 입장은 『解深密經疏』第五(經本第二) 無自性相品第五의 다음의 관련 부분(X21 279b16-20; WX34 798b13-17;)과 일치한다: 若護法等, 依彌勒宗說空·有者, 善取空者, 謂於依他所執性無, 卽於此無我性有, 如是有無, 總說爲空. 惡取空者, 於依他所執性無, 及於依他圓成性有, 俱不信受, 而作此執, 一切諸法都無所有, 是惡取空.

위에서 원측이 지지하는 료의에 대한 제3설은 삼성과 삼무성의 관계에 대한 인식을 기준으로 볼 때 사실 앞서 무상에 대한 제3설과 그 내용이 같다. 다만 의타기성과 원성실성의 긍정(=진리의 유의 측면)과 변계소집성의 부정(=진리의 무의 측면) 중 특정한 한 면만을 각각 부각시켜 말한 차이만 있을 뿐이다. 여기서 원측은 변계소집성의 부정(=무)이, 무상의 제1설 청변과 료의의 제1설(청변의 사유와 닮은) 진제(眞諦)의 이해와는 달리, 동시에 의타기성과 원성실성의 긍정을 의미함을 암시한다고 인식한다. 이 점은 「무자성상품」 경문 ‘하지만 중생들이 依他起自性和 圓成實自性 위에 遍計所執性を 쓸데없이 덧붙이기에 내가 세가지 無自性性を 세운 것이다(然由有情, 於依他起自性及圓成實自性上, 增益遍計所執自性故, 我立三種無自性性).³⁰⁾에 대한 주석에서 다음과 같이 말하는 데서 분명해진다.

[의타기와 원성실의] 두 가지 성 위의 [쓸데없이 덧붙여진] 변계소집상(遍計所執相)은 [언어[名言]에 미혹되어 잘못 상정한, 본질적 특징[體相] 없는 특징일 뿐]³¹⁾ 고유한 특징[自相]을 세워 특징[相]으로 삼은 것이 아니기 때문에 상무자성성(相無自性性)(=특징에 고유한 본질이 없음)[이라는 이름을] 세웠으며 의타기에 대해서는 [그 위의 변계소집상처

30) ZZ21 265b13; WX34 769b21-770a1.

31) ZZ21 261c1-9; WX34 762a13-b3: 此由假名安立爲相, 非由自相安立爲相. 釋曰. 第四依微別釋. 此由假名安立爲相者, 此釋相言. 謂依名言所立相故. 非由自相安立爲相者, 釋無性言. 總解意云. 遍計所執情有之相以理無故, 說爲無性, 由此即說彼所執相以爲自性. 故顯揚云, “謂所執性體相無故, 名無自性性.” 又三無性云, “如所顯現是相實無, 故分別性無相爲性.” 瑜伽七十三云, “云何相無自性性? 謂一切法世俗言說自性.” 『해심밀경소』에서 ‘본질적 특징[體相]’은 붓다의 눈에 떠오르는 현상의 특징이며 범부가 언어에 미혹되어 잘못 상정한 ‘고유한 본질[自性]’과는 구별된다.

럼 원인 없이] 스스로 생겨나[自然生] 쓸데없이 덧붙여진[增益] 것이 없기 때문에 생무자성성(生無自性性)(=생함에는 고유한 본질이 없음)[이라는 이름을] 세웠으며 원성실에 대해서는 이 [변계]소집성(所執性)[이라는 언어에 미혹되어 잘못 상정한 고유한 본질]이 없기 때문에 승의무자성성(勝義無自性性)(=공극이 곧 고유한 본질 없음임)[이라는 이름을] 세운 것일 뿐 [변계소집성, 의타기성, 원성실성의] 세 가지 본질 각각을 본질로 보았기 때문에 [그 각각에 상응하는] 세 가지 본질 없음[無自性性]을 설한 것은 아니다.³²⁾

위 주석은 변계소집성의 부정(=무상)이 의타기성과 원성실성의 본질을 해명하는데 근본 의도가 있었다고 말하면서 무상은 청변과 진제가 이해하듯 삼성 전체의 부정이 아니라 의타기성과 원성실성의 긍정을 함축하고 있음을 명시하고 있다. 즉, 원측은 『반야경』의 무상 설법은 실은 『해심밀경』의 삼성의 무의 측면에서의 본질(=삼무성)에 대한 해명이기 때문에 그 점에서 양자의 설법 주제는 사실상 동일하며 상호 우열을 논할 수 없다고 인식하고 있었던 것으로 보인다. 요컨대 원측은 호법(護法)과 현장을 따라³³⁾ 『해심밀경』에 설해진 삼성(=유)과 삼

32) ZZ21 265b15-19; WX34 770a3-7: 此意說云, 於二性上遍計所執相, 非由自相安立爲相故, 立相無自性性, 於依他起上, 無自然生增益故, 立生無自性性. 於圓成實上, 無此所執性故, 立勝義無自性性. 非謂別觀三種自性爲自性故, 故說三種無自性性.

33) 『解深密經疏』卷第一 序品第一 ZZ21 178a9-15; WX34 595a8-14: 問. 諸般若宗明無相, 此經了義, 淺深何異? 清辨解云, 深密等經, 辨有所得, 淺而非深. 諸般若宗, 顯無所得, 爲最甚深. 護法等說, 二時所說無相之理, 理無淺深. 而說深密爲了義者, 約三性義, 決判諸經有(無)*道理顯了說故, 名爲了義, 非無相中有淺深故說了義也.

*상응하는 티벳어역(ZhT68.65.3-66.2)은 有道理에 상응하는 부분으로 med pa(無)가 보존되어 있다. 티벳어역은 한문과 꼭 일치하지 않으며 내용도 보다 상세하다. 티벳어 텍스트 교정 및 한국어 번역은 장규언, 『『해심밀경소』 티벳어역의 사료적 가치

무성(=무=공)의 진리라는 료의의 관점에서 올바르게 이해되었을 때 제2시 무상의 진리[理]은 실상 제3시 료의와 차이가 없다고 보았다.

3) 제2시 『반야경』도 ‘궁극적 관점’에서 볼 때는 료의일 수 있다.

우리는 여기서 다음과 같은 질문을 던질 수 있다. 만약 제2시와 제3시 설법의 주제가 무상과 삼성으로 동일하다면 제2시도 료의로 볼 여지도 있지 않을까? 「무자성상품」의 삼시 교판, 『반야심경찬』 인용문, 위 「서품」 자료1~3의 인식 등을 종합해 보면 제2시 무상의 가르침은 ‘주제 또는 제3시의 관점에서’ 제3시 삼성의 가르침과 동일하게 인식 되면서도 ‘청중의 근기에 따른 설법 방식의 차이’와 ‘설법의 부정적 유산(=공집)’의 측면에서 여전히 불료의로 인식되고 있다.

그런데 흥미롭게도 원측은 「무자성상품」 삼시 교판 경문 주석에서 제2시 설법과 관련하여 료의와 불료의에 대한 새로운 판단 기준을 제시하고 있어 주목할 만하다. 이와 관련하여 먼저 앞서 이이다가 주목한 ‘반야도 삼성을 설하고 있기 때문에 료의이다’라는 다소 파격적 주장을 담고 있는 부분을 살펴보자.

이 가운데 제2법륜과 제3법륜이 설하는 바 無相은 이치에 있어서 깊고 알음[의 차이]이 없으며 이 이치에 따른다면 [제2법륜과 제3삼륜] 모두 了義인데 지금 제3[법륜]을 了義라 하는 것은 三性 등을 모두 밝히고 있기 때문이다. 실상[據實], 반야도 三性を 설하고 있기 때문에 마땅히 了義라고

-최신 발견자료의 소개를 곁에, 『불교학연구』 제35호(서울: 불교학연구회, 2013), p.23 각주25 참조.

해야 하지만 다수의 경우[多分]를 따라 不了義라고 할 뿐이다. 때문에 『攝大乘論無性釋』 제1권에서 ” ...³⁴⁾

여기서 료의의 기준으로 새롭게 제시된 것은 제3시 『해심밀경』의 ‘설법 주제’인 ‘삼성 등(=삼성과 삼무성)’이다. 앞서 이이다가 지적한 대로 원측은 무성 『섭대승론석』이 인용하는, 드물게 발견되는 『반야경』 속의 삼성(遍計所執性, 依他起性, 圓成實空無我性)을 경증으로 삼아 ‘실상[據實]’ 제2시 『반야경』도 삼성을 설하고 있기 때문에 료의라고 단언하고 있다. 원측의 이러한 관점은 앞서 하다가 언급한 『인왕경소』 속의 무착 『섭대승론』의 삼종색에서 확인할 수 있듯이 『반야경』의 ‘공하다’는 언설의 숨은 주어를 ‘삼성’으로 이해하고 있는 유식 사상가들에 근거하고 있다.³⁵⁾ 여기서 원측은 ‘삼성과 삼무성이라는 설법 주제’를 근거로 『반야경』마저도 료의로 단정하면서 제2시 설법을 불료의로 명시한 경문의 해석학적 전제를 깨 버리는 듯한 인상을 준다. 다만 원측도 이 파격의 위험성을 의식했는지 ‘다수의 경우[多分]’라는 조건을 달아 ‘다수의 『반야경』에서는 ‘명시적으로’ 삼성을 설하지 않기 때문에 반야를 불료의라고 부른다고 해명하고 있다.

이어서 원측은 『반야경』 자체를 료의로 볼 수 있는 또다른 근거로 반야라는 ‘설법 주제’ 자체가 ‘설법 청중’에 따라서는 료의와 불료의로 구분될 수 있음을 다음과 같이 말한다.

34) X21 294b4-15; WX34 828a18-b12: 於中第二第三法輪所說無相, 理無淺深, 若依此理, 皆是了義, 而今第三爲了義者, 具顯三種自性等故. 據實, 般若【亦說三性,】應是了義, 從多分說, 故言不了, 故無性攝論第一卷云, ” ...

35) 원측은 『반야심경찬』 五蘊皆空 주석에서도 『중변분별론(中邊分別論)』의 三種色을 인용하고 있다(T33 544c3: 中邊曰, “蘊有三種, 一所執蘊, 二種類蘊, 三法性蘊.”).

또 다음과 같이 해석할 수 있다. 즉, 般若 자체에 두 가지, 즉 첫째 깊은 것과 둘째 얇은 것이 있는데 깊은 것이 了義이며 얇은 것이 不了義이다. 때문에 『大智度論』 제100권에서 “... 또 般若에는 두 가지가 있으니 첫째는 성문을 함께하며 설한 것이며 둘째는 오직 시방의 제10地에 머물러 있는 큰 보살들에게만 설한 것으로 [나머지] 9地는 들을 수 없는 것이며 ... 般若는 보편적 특징[總相]은 하나이지만 [설법 대상에 따라] 깊음과 얇음에 차이가 있다.” 라고 말한다.”... [이에] 비추어 般若에도 了義와 不了義 [의 차이]가 있음을 알 수 있다.³⁶⁾

원측은 중관 논서 『대지도론(大智度論)』을 경증으로 삼아 반야의 가르침 자체는 청중의 능력과 무관한 보편적 특징[總相]을 지니고 있지만, 수용의 측면에서 볼 때 우열[深淺]이 엄연히 존재함을 인정하고 있다. 즉, 무상을 올바르게 이해할 수 있는 제10지 보살에게만 설해지는 반야(不共般若)는 심오한 가르침(=了義)으로, 그 보다 낮은 경지의 수행자들에게도 더불어 설해지는 반야(共般若)는 심오하지 못한 가르침(=不了義)으로 구분하고 있다. 이에 따른다면 제10지 보살은 『해심밀경』과 같은 명료한 설명 없이도 『반야경』의 무상의 가르침을 곧바로 진리로서 직관할 수 있는 수행자이며 그의 마음 속에서는 무상이 곧 료의이기 때문에 논리적으로는 제3시의 설법이 불필요할 것이다. 삼시 교범이 ‘물리적 시간의 순서에 따른 것이 아님[不約年月時節前後]’을 원측

36) X21 294b15-c1; WX34 828b12-829a4: 又解, 般若自有二種, 一深, 二淺, 深卽了義, 淺卽不了. 故智度論第一百云, “... 復次般若有二種, 一者共聲聞說, 二者但爲十方住第十地大菩薩說, 非九地所聞. ... 般若總相是一, 而深淺有異.” ... 准知波若有了·不了.

이 강조하는 것도³⁷⁾ 이러한 맥락에서 이해할 수도 있을 것이다.

요컨대 원측은 제2시 무상이 료의가 될 수 있는 근거로 ‘삼성’이라는 설법 주제와 수행자의 ‘높은 경지’를 들고 있는데, 필자가 볼 때 두 경우 모두 일종의 ‘관점의 전환’을 전제로 하고 있는 듯하다. 이와 관련해서 주목해야 할 것은 ‘據實’이라는 표현이다. 원측의 언어 습관에서 ‘據實’ 또는 ‘理實’은 인식론적 맥락에서 ‘궁극적 견지에서 보면’ 정도의 어감을 지니고 있으며 수사학적 맥락에서 결론적 판단을 내릴 경우에만 사용하는 무게 있는 표현이다.³⁸⁾ 특히 전자와 관련하여 자신의 주장과 얼핏 상충되어 보이는 이설을 ‘자신의 궁극의 관점’에서 재해석하여 동일하게 인식할 때 ‘據實’이 사용되는 경우가 보인다.³⁹⁾ 위 경우에도 원

37) X21 293a18-20; WX34 826a8-11: 今解諸說, 四諦者爲第一教, 說無相者爲第二教, 若約三性·三無性等, 具顯有·無盡理(理盡)*說者, 爲第三教, 不約年月時節前後辨三時教(지금 세 설을 해석해보면 네가지 진리[四諦]가 제1[시]의 가르침이 되며 무상을 설한 것이 제2[시]의 가르침이 되며 三性과 三無性 등에 의거하여 有와 無의 이치를 함께 남김없이 밝혀 설한 것이 제3[시]의 가르침이 되는데 해, 달, 시 등의 전후를 기준으로 세가지 때의 가르침을 구별한 것은 아니다.)

(*한문 어법으로 보나 상응하는 티벳어역(ZhT68.900.3-4) yod pa dan med pahi rigs pa ma lus sin yons su rdsogs par ston pa gan yin pa dag 에서 盡이 說의 부사어가 된다는 점에서 보나 盡理는 理盡으로 자리를 바꾸어 주는 것이 옳다.)

38) 據實과 理實 모두 yan dag pahi don du na(正義의 의미)로 번역된다. 예컨대 「서품」 교체론(X21 173b20-c1; WX34 586a6-12): 所以如是諸教異者, 三藏解云, 據實, 皆用名等爲體, 而諸聖教, 各據一義, 故不相違. 所以者何? 以假從實, 用聲爲體. 離聲無別名句等故. 以體從用, 名等爲體. 能詮諸法自性差別, 二所依故. 假實相藉, 合說爲體. 隨闕一種, 說不成故. 生解究竟必由文義. 是故諸說互不相違. 「무자성상품」 경문 ‘由遍計所執自性相故, 彼諸有情, 於依他起自性及圓成實自性中, 隨起言說.’ 주석(ZZ21 265c4-5; WX34 770a16-17): 理實, 二性皆離名言, 而由遍計所執相故, 於二相中, 有言說起.

39) 예컨대, 용수도 유식사상가들과 마찬가지로 8식을 믿었다는 점을 강조하면서 據實을 사용된다(「심외식상품」 X21 240c9-15; WX34 720a16-b1): 問. 若爾, 如何大品經等唯說六識? 護法會釋, 如成唯識第五卷說, “然有經中說六識者, 應知彼是隨轉理門, 或隨所依六根說六, 而識類別實有八種.” 問. 豈不龍猛唯立六耶? 解云, 據實, 龍猛等信有七·八, 位在極喜大菩薩故. 而彼論中說六識者, 述大品經等意, 故不相違. 한글 번역은

측은 「무자성상품」 경문에서 ‘합축적으로 공을 설한’ 불료의경 『반야경』은 ‘실상 공극의 관점에서 보면’ ‘명시적으로 삼성을 설하고’ 있기 때문에 료의경이라고 재해석하고 있는 듯하다.

그렇다면 원측 자신이 서 있는 ‘공극의 관점’은 무엇인가?⁴⁰⁾ 이와 관련하여 『해심밀경소』의 첫머리에 등장하는 다음 서술은 주목할 만하다.

가만히 생각해 보면, 眞性은 깊디 깊어 못 형상을 초월하면서도 형상이 되며 [붓다의] 圓音은 비밀스러워서 못 언설을 펼치면서도 말하지 아니 하는데 이는 곧 [圓音은] 언설과 맞닿아 있으면서도 언설이 없으며 [眞性은] 형상이 아니면서도 형상을 통해 드러난다는 의미이다. 형상이 아니면서도 형상을 통해 드러나기에 [眞性の] 진리는 비록 적정하지만 얘기할 수 있으며, 언설과 맞닿아 있으면서도 언설이 없기에 [圓音의] 언설은 비록 펼쳐지더라도 말함이 없다. 말함이 없기 때문에 [유마거사는] 방안에 서不二에 대해 침묵하였고, 얘기할 수 있기에 [미륵보살은] 도솔천에서 三性を 밝혔다. 그러므로 慈氏(=미륵) 보살께서는 眞諦와 俗諦를 말씀하시면서 [현상의 고유한 본질 없음(=自性空)과 원인과 조건에 의존하여 존재함(=緣生有)을]⁴¹⁾ 함께 긍정한 반면 龍猛(=용수) 大士께서는 [현상

의 고유한 본질이] 空空과 [현상이 원인과 조건에 의존하여] 존재함을 애기하면서 [현상이 고유한 본질로서 존재함(=實有)과 현상 자체의 공함(=惡取空)을] 모두 부정하였다. 그렇다면 [자씨의 自性空과 緣生有의] 긍정이 [용맹의 實有와 惡取空의] 부정과 모순되지 않기 때문에 唯識의 의미가 두루 밝혀지게 되며 [용맹의 實有와 惡取空의] 부정이 [자씨의 自性空과 緣生有의] 긍정과 모순되지 않기 때문에 無相의 의미가 항상 성립한다. [잘못 상정된 현상의 본질은] 공하며[性][亦空] [현상은 원인과 조건에 의존하여] 존재하기에[亦有] [眞諦와 俗諦의] 二諦의 중지에 부합하며 [잘못 상정된 현상의 고유한 본질은] 존재하지 않으며[非有] [현상 자체는] 공하지 않기에[非空] 中道の 진리에 부합한다. 그러므로 알라! 미혹한 자는 [현상의 본질이] 공함을 말하면서도⁴²⁾ [그 공함이 실체로서] 존재한다고 집착하지만 깨달은 자는 [현상이 원인과 조건에 의존하여] 존재함을 밝혀 [그 緣生有의 본질이 바로] 空[性]⁴³⁾임을 직관한다.⁴⁴⁾

장규언, 「원측 『해심밀경소』 「심의식상품」 역주(1) - 텍스트 교정을 곁에-, 『불교학리뷰』 14(논산: 금강대학교 불교문화연구소, 2014), pp.159-160 참조.

40) 이하 “본론”의 끝까지의 기간된 필자 논문의 일부(장규언, 「공유(空有) 논쟁에 대한 원측(圓測)의 화쟁 논리 - 『대승광백론석론(大乘廣百論釋論)』 「교계제자품(敎誡弟子品)」을 중심으로-, 『철학논집』 제37집(서울: 서강대학교 철학연구소, 2014), pp.317-320)와 거의 중복됨을 밝혀 둔다. 그 논문의 각주37은 ‘이 부분이 그 논문 집필 당시 기준(2014년 5월)으로 근간될 『불교학연구』 제39호(2014년 6월 발간)에 게재 확정된(동 제목의) 현 논문의 일부분과 중복됨’을 밝히고 있는데, 개인 사정으로 최종 투고를 포기함에 따라 선후가 뒤바뀌게 되었다. 독자 여러분의 양해를 구한다.

41) [] 안은 무상과 료의 중지에 관한 앞선 논의와 이제와 삼성을 중심으로 ‘아비다르

미-중관-유식’에 이르는 불교 해석학을 다룬 기존 논의(이종철, 「論疏의 전통에서 본 불교철학의 자기이해」, 『철학사와 철학: 한국철학의 패러다임 형성을 위하여』(서울: 철학과 현실사, 1999), pp.79-110; 齋藤 明, 「二諦と三性 -インド中觀・瑜伽行兩學派の論争とその背景-」, 『印度哲學佛敎學』 第25號(札幌: 北海道印度哲學佛敎學會, 2010), pp.348-335)를 참조하여 보충하였다. 『해심밀경소』 「무자성상품」 중 청변과 호법의 선취공(善取空)과 악취공(惡取空)을 대비한 곳(X21 279a3; WX34 797b12 이하)에 이와 연관된 논의가 있는데 그 요지에 대해서는 장규언, 앞의 논문 「공유(空有) 논쟁에 대한 원측(圓測)의 화쟁 논리 - 『대승광백론석론(大乘廣百論釋論)』 「교계제자품(敎誡弟子品)」을 중심으로-, pp.299-303 참조.

42) 상응하는 티벳어역(ZhT68.4.18)은 stoñ par bsád pa thos na(空하다고 설해짐을 들으면서) 이다.

43) 상응하는 티벳어역(ZhT68.4.19-20) yod pa ñid stoñ pa ñid du rtogs so(有 자체를 空性이라고 이해한다(또는 직관한다)) 에 의해 보충하고 번역하였다.

44) X21 171b19-c3; WX34 582a6-14: 竊以, 眞性, 甚深, 超象象而爲象, 圓音, 秘密, 布群言而不言, 斯乃卽言而言亡, 非象而象著. (非象而象著)*, 理雖寂而可談, 卽言而言亡, 言雖弘而無說. (無說)故嘿不二於丈室, 可談故辨三性於淨官. 是故慈氏菩薩, 說眞俗而並存, 龍猛大士, 談空有而雙遣, 然則, 存不違遣, 唯識之義彌彰, 遣不違存, 無相之旨恒

위에 따르면 眞性과 圓音으로 표현되는 붓다의 진리는 침묵과 언설의 두가지 방식으로 전달되는데 원측은 그 중 유마거사의 침묵의 설법을 계승한 중관 사상이 용수와 三性を 설한 미륵(=慈氏)을, 앞서 무상과 료의 중지 해석 중의 제3설 지지에서 암시되었듯이, 근원적으로 동일한 진리를 설한 이로 이해하고 있다. 즉, 인과 관계 속에서 파악되는 현상[緣生法]의 긍정[有]과 고유한 본질[自性]의 부정[無]을 동시에 얘기함으로써 침묵에 현혹되어 현상 마저 없다고 보는 허무주의(=無邊)도 부정하고[非空] 동시에 언설에 현혹되어 고유한 본질에 집착하는 실체주의(=有邊=변계소집성)도 부정하는[非有] 용수의 중도(中道)의 무상의 논리가 동시에 인과 관계를 통해 존재하는 현상(=의타기성)의 존재를 긍정한다는 점에서 唯識의 의미를 적극적으로 해명하

立. 亦空亦有, 順成二諦之宗, 非有非空, 契會中道之理. 故知! 迷謬者, 說空而執有, 悟解者, 辨有而達空.
 *상응하는 티벳어역은 비록 부분적으로 구두가 자연스럽지 못하지만 충실한 직역이기 때문에 밑줄 부분을 근거로 한문을 보충할 수 있다(이어지는 無說도 마찬가지임).
 ZhT68.3.20-4.12: yañ dag pañi ño bo ñid ni śin tu zab ciñ gzugs kyi dños po nram pa sna tshogs las yoñs su ḥdas kyañ/ gzugs kyi dños por snañ la(/) yoñs su rdsogs pañi gsuñ gsañ ba skye dguñi rjes su gsuñ bar mdsad kyañ gsuñ ba mi mñah ste/ de ni ḥdi skad du/ (tshig tu brjod kyañ)** tshig las rab tu dben śiñ **gzugs ma yin pa yañ** gzugs su ston te/ **gzugs ma yin par<pa>*** yañ gzugs su ston** pañi tshul ni rab tu śi ba yin mod kyi/ tshig tu brjod pa yañ yod do śes stan to/ /tshig tu brjod kyañ tshig las rab tu dben la/ bstan pa rgya cher gsuñs kyañ tshig med do/ **tshig med pañi phyir** dri ma med par grags pañi gnas su cañ mi smra bar gyur pa dañ/ (tshig tu brjod pa yañ yod pañi phyir)**** gsal med khañ yoñs su dag par ño bo ñid gsum nram par phye ba yin te/ deñi phyir ḥphags pa byams pa las don dam pa dañ/ kun rdsob gñi ga yod par nram par gṣag la/ skyes bu chen po klu sgrub kyis ni stoñ pa dañ/ yod pa gñis ka yañ yoñs su gsal(bsal)***** ba yin no/(**即言에 상응하는 번역을 보충하는 것이 자연스럽다. ***非象而에 대한 번역어(직전의 **볼드**)의 일관성 측면에서 par 를 pa 로 교정하는 것이 자연스럽다. ****可談에 상응하는 번역을 보충하는 것이 자연스럽다. *****P. N. 을 따라 gsal 을 bsal 로 교정하는 것이 옳다.)

고 있다고 보고 있다. 반면 ‘궁극적 진리[勝義諦=眞諦]의 관점에서’ 말해질 수 없는 원성실성의 존재를 인정하면서 동시에 ‘세상의 언약의 관점[世俗諦=俗諦]에서’ 의타기성의 존재를 인정하는 미륵의 두가지 진리[二諦]는 고유한 본질에 대한 집착(=변계소집성)을 제거하여 현상(=의타기성)의 본질(=원성실성)인 무상(=遍計所執性의 空)의 의미를 해명한다고 보고 있다. 양자의 연속성과 동일성의 근거를 좀 더 구체적으로 확인하기 위해 표로 정리해 보면 다음과 같다.

<표1: 이제와 삼성의 관점에서 동일적으로 이해된 유식과 중관의 상호 관계>

		붓다 진리(眞性=圓音)의 두 측면	
		침묵(超象衆=不言=言亡=非象=理寂=無說)	언설(爲象=布群言=即言=象著=言弘=可談)
상징적 사건		유마거사의 침묵	미륵보살의 삼성(三性) 설법
미륵의 해석	이제	‘진제(眞諦)의 관점에서’ 공(空=自性空=空性) 긍정[存]*	‘속제(俗諦)의 관점에서’ 유(有=緣生有=緣生法) 긍정[存]
	삼성	원성실성 긍정[亦空] ↓ ** 변계소집성 부정 =실유(實有)의 부정<非有>*	의타기성 긍정[亦有] ↓ 악취공(惡取空)의 부정<非空>
용맹의 해석	이제	‘진제의 관점에서’ 유(有=實有)의 부정<遣>=<非有>	‘속제의 관점’에서 공(空=惡取空) 부정<遣>=<非空>
	삼성	변계소집성 부정 ↓ 원성실성 긍정	의타기성(有=緣生有) 긍정

동일성의 지평	유식과 무상	유식은 무상(=변계소집성의 부정)을 통해 해명되는 존재(=의타기성)의 본질(=원성실성=唯識性)이다.
	이제와 중도	붓다는 진제 차원에서 공성(=무)의 진리를 밝혀[亦空] 실체론적 집착(有性法執=有執=有見)을 제거하였고[非有] 또 속제 차원에서의 연생법(=유)의 진리를 밝혀[亦有] 허무론적 집착(空執=無執=空見=惡取空)을 제거함[非無]으로써 모든 중생으로 하여금 유와 무 양 극단으로부터 벗어나서 중도를 깨닫게 하고자 하였다.

*[]: 긍정의 관점, < >: 부정의 관점

**[|]: 명시되지는 않았지만 실질적으로 함축하고 있는 의미

위의 논리에 따르면, 원측은 미륵의 이제의 관점에 서서 용수가 말한 무상(=공성)은 ‘일상적 진리의 관점에서’ 인식되는 인과적 현상인 ‘의타기성’(=法, dharma)은 ‘궁극적 진리의 관점에서’ 보면 ‘변계소집성’이 없는 ‘원성실성’(=唯識性)이 그 본질(=法性, dharma)임을 의미한다고 재해석하고 있으며, 이 점에서 무상은 ‘실상’ 삼성을 설했다고 인식하고 있다. 따라서 문제의 『반야경』이 삼성을 설하고 있기 때문에 료의라는 말은, 그것을 불료의로 단정한 「무자성상품」 경문과 모순 없이 이해하려고 한다면, ‘궁극적 진리의 관점’에서 볼 때 『반야경』 역시 ‘삼성’을 설하고 있다는 점을 원측이 강조한 것으로 읽을 수 있다. 또 이러한 관점에서 볼 때 이어지는 해석 속 제10지 보살은 ‘궁극적 진리의 경지’에 도달한 존재로 이해할 수 있을 것이다. 나아가 이러한 관점 또는 경지에서 보면, 윗 문장의 미륵과 용수가 그렇듯이, 제2시와 제3시 설법 간의 차이는 ‘사실상’ 없어지고 만다. 자료2와 자료3에 보이는 ‘료의의 관점에서 올바르게 이해한 무상’과 ‘료의’가 ‘사실상’ 같다는 인식도 이런 맥락에서 이해할 수 있을 것이다.

III. 맺음말

이상 원측 교판론의 핵심이라고 판단되는 제2시와 제3시 설법 간의 동일성과 차이에 대한 원측 인식의 특징적인 면을 간략하게 살펴보았다. 첫째, 『해심밀경』의 주석가 원측은 「무자성상품」의 삼시 교판의 해석학적 전제에 따라 무상과 료의는 공이라는 (1)설법 주제를 공유하지만, (2)상이한 청중의 수행적 지향에 따라 각기 다른 방식으로 설해진 가르침이며, 또 (3)논쟁과 야기와 종식이라는 관점에서 양자 간에는 ‘결과적으로’ 우열이 존재하는 것으로 인식했음을 밝혔다. 둘째, 위의 해석학적 전제가 함축하고 있는 의미를 좀 더 구체적으로 밝혀 제2시 불료의와 제3시 료의의 차이는 ‘설법 주제[所詮]’ 자체의 차이가 아니며 설법 주제 측면의 중생의 근기에 따른 설법 방식의 차이와 함께 설법 수용 측면의 ‘설법 효과의 차이’(=부정적 유산의 유무)를 의미함을 지적하였다. 셋째, 신발굴자료를 중심으로 양자의 차이와 동일성에 대한 앞선 원측 인식이 기반하고 있는 교리적 또는 불교사관적 근거를 조명하여 원측이 스스로 공을 진정으로 이해하고 있다고 자부하는 유식의 료의의 입장에 서서 제2시 ‘무상’을 제3시 ‘삼성’과의 관계 속에서 ‘료의’로 재해석함으로써 양자를 통합적으로 인식하려 했음을 지적하였다. 마지막으로 위의 연장선상에서 제2시 『반야경』이 삼성을 설하고 있기 때문에 료의라는 원측의 일면 파격적인 주장도 ‘궁극적 진리[勝義]의 관점’에서 무상은 삼성을 설하는 것으로 인식될 수 있다는 의미로 해석 가능함을 밝혔다. 이상 료의와 불료의에 대한 원측 해석은 대략 다음과 같이 정리해 볼 수 있을 것이다.

<표2: 료의와 불료의 인식의 기준과 근거>

	설법의 구성 요소			설법의 결과		종합 판단 (a.관점/ b.인식/ c.의미/ d.사상사적 근거)
	설법 주제 [所詮宗]	설법 대상 [所爲]	설법 방식 [隱/顯]	설법 효과	부정적 유산	
(1) 제1시 『아함경』	4제	성문을 지향하는 자[發趣聲聞乘者]	의도를 숨기고 [說有隱空]	아집 제거 [能除我執]	법집 (法執)	미료의(=불료의) (b.사제=불료의/ c. 1.설 법 방식의 측면에서 무를 숨기고 2.수용의 측면에서 '결과적으로' 법집 유발/ d.대승의 소승 인식=자료1 의 아비다르마 논사 비판)
(2) 제2시 『반야경』	공 [一切法皆 無自性...] =무상(無 相)	대승 수행자 [發趣修大乘 者=發趣菩薩 乘者] =제9지 보살 이하	의도를 숨기고 [說空隱有]	법집 점진적 제거 [漸斷有性 法執]	공집 (空執)	A. 미료의 (b.공=불료의/ c. 1.설법 방식의 측면에서 유를 숨 기고 2.수용의 측면에서 '결과적으로' 공집 유발/ d.유식의 중관에 대한 우 월적·단절적 인식=자료 1의 용수, 제바와 자료2의 청변에 대한 부정적 인식)
		제10지보살				B. 료의 (a.최상의 지혜를 갖춘 청 중의 관점에서/ b.무상=료 의/ d.중관학파의 관점 일 부 수용 -『대지도론』 인용)
	삼성		숨김없이 명료하게 [顯]			C. 료의 (a.궁극적 진리의 관점[據 實]/ b.무상=삼성(=료의)/ c.삼성(=유)과 관련하여 올바르게 이해된 무상(= 무): 무상은 곧 변계소집성 의 부정을 통해 드러나는 의타기성의 본질(=원성실 성)/ d.유식의 중관에 대한 통합적·연속적 인식=자료 2, 3의 제3설=호법과 현 장의 설)

(3) 제3시 『해심밀경』	공(=무상) =료의 =공과 유의 진리 [空·有兩 種道理] =삼성과 삼무성 三性等]	모든 승을 지향하는 자 [發趣一切乘 者](=소승+대 승)	숨김없이 명료하게 [顯]	유집(아집+ 법집)과 공 집(=무집) 모두 제거 [雙除有· 無二種偏 執] =공(=무)과 유(=유)의 진리 모두 밝힘 [具顯空· 有兩種道 理]	료의 (a.궁극적 진리의 관점/ b.료의=무상/ c.무상(=무) 과 관련하여 올바르게 이 해된 삼성(=유): 료의는 변 계소집성의 부정(=무)을 통해 인식되는 현상(=의타 기성)의 본질(=원성실성)/ d.유식의 중관에 대한 통 합적·연속적 인식=자료 2, 3의 제3설=호법과 현장 의 설)
----------------------	-----------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------	---------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

위에서 잘 드러나듯이 양자의 관계에 대한 원측 인식은 자료2와 자료3의 제3설 공인을 통해 잘 드러나듯이 제3시의 관점에서 제2시를 포괄함으로써 양자 간의 연속성과 궁극적 동일성을 강조하려는 경향이 우선 두드러진다. 이 점은 '변계소집성의 부정'을 '무상'으로 이해하는 용맹, 성천의 공 해석과 미륵, 무착, 세친(世親)의 유 해석 간에 아무런 모순이 없었으며 청변과 호법 간의 공유 논쟁이 붓다 가르침의 무와 유 두 측면을 번갈아 지적하여 진리를 온전하게 밝히는데 공헌하고 있다고 보는 그의 불교사관⁴⁵⁾과도 연결된다. 또 원측을 티벳에 본격적으로 알린 쯙카빠(Tsong Kha pa, 1357~1419)가 그의 저작 『꾼쉬칸델(Kun gshi dkaḥ ḥgrel)』에서 『해심밀경소』 티벳어역 속 자료1과 위

45) 공유 논쟁에 대한 원측의 화쟁 논리 역시 <표1>의 이계와 중도의 지평에서 있다. 자세한 것은 장규언, 앞의 논문 「공유(空有) 논쟁에 대한 원측(圓測)의 화쟁 논리 -『대승광백론석론(大乘廣百論釋論)』 「교계제자품(教誡弟子品)」을 중심으로-」 참조.

의 사관을 표현하고 있는 삼장(三藏)의 불교사 해석을 경증으로 ‘선택적으로’ 수용한 이유도 크게 보면 같은 맥락이라 볼 수 있을 것이다.⁴⁶⁾

하지만 동시에 자료1의 용수의 『중론』과 제마의 『백론』이 ‘결과적으로’ 일부 중생들에게 공집을 불러 일으켰다는 인식⁴⁷⁾과 이와 대비되는 『유가사지론』의 완벽함 찬탄, 자료2의 간접적인 청변 비판, 제2시 설법의 부정적 유산으로서 공집 지적 등을 통해 부분적으로 암시되듯이 원측의 마음속에는 제3시 료의가 제1시 설법이 유발하게 되는 유집의 극단과 제2시 설법이 쉽게 빠질 수 있는 무집의 극단을 모두 변증법적으로 지양(止揚)했다는 점에서 제2시 무상보다 더 높은 가르침이라는 우열 의식이 여전히 존재하는 듯하다. 이것은 어쩌면 논쟁의 종식이라는 관점에서 완전한 가르침으로 인식된 『해심밀경』을 최고 권위로 인정하는 ‘유가행(瑜伽行) 사상가’ 원측의 운명에 기인한 것인지도 모르겠다.

이처럼 원측 교판론에는 ‘궁극적 진리의 관점에서’ 제3시의 입장에서 제2시를 통합하여 양자를 연속적으로 이해하려는 논리와 함께 역시 ‘학파적 관점에서’ 제3시를 제2시보다 높은 가르침으로 보아 양자의 우열을 가리려는 경향이 혼재해 있다. 이 점에서 하다니 이래의 기존 연구자들이 원측의 양면성에 충분히 주목하지 못하고 원측과 규기를 지나치게 단순하게 대비한 점은 수정의 여지가 있어 보인다. 더불어 지적하고 싶은 것은 이와 같은 제2시에 대한 이중적 또는 중층적인

46) 이와 관련된 자세한 논의는 장규언, 앞의 논문 『『해심밀경소』 티벳어역의 사료적 가치-최신 발견자료의 소개를 곁헤』, pp.36-37, 각주52와 논문의 ‘부록1’ 참조.

47) 종카빠는 『꾼쉬간델』에서 이 부분 이하를 생략하고 직전의 아비다르마 논사의 유집을 깨기 위해 용수가 등장했다는 부분만 경증으로 인용하는 기지를 발휘하고 있다. ‘부록1의 A’ 참조.

식은 청변과 호법의 공유논쟁에 관련한 청변에 대한 양가적 인식과도 연결되어 있는 것으로 보인다.⁴⁸⁾

부록1: 『꾼쉬간델』 속 『해심밀경소』 티벳어역 인용 -중관의 입장에서 유식을 포용하려는 해석의 경증으로 사용되는 경우

A. 용수의 불교사상사적 의의와 관련하여 경증으로 사용함

따라서 이제 [불교사를 정리해 보면] 그러한 사건은 다음과 같이 발생했다. 붓다가 열반에 든 후 비바사사(毘婆娑師, Vaibhasika) 등이 일곱 종류의 아비다르마를 지어 자신들의 종지를 펼침으로써 경전의 의미를 다르게 해석하여 보배(=경전)에 때를 묻혔다. 예컨대 [『구사론』에서] “스승 [석가모니]께서 세간의 눈을 감으시고 [스승을] 보았던 모든 이들이 거의 죽었을 때 그를 보지 못하고 자신을 제어하지 못하는 악한 사변가들이 이 가르침을 혼란에 빠뜨려 버렸네.” 라고 하고 “[아비다르마] 이것은 붓다가 설한 것이다.” 라고 하는 경우와 [『해심밀경소』에서] “붓다께서 열반에 드신 후 마(魔)의 소행이 횡행하게 되어 부파(部派)들이 집착을 각자 일으켜 대부분 유견(有見)에 집착하였기 때문에 용수(龍樹) 보살은 극희지(極喜地)를 얻음으로 인해 대승의 무상공(無相空)의 가르침에 의

48) 원측의 청변 인식에 대해서는 별도로 다룰 예정이다. 다만 공유논쟁과 관련된 청변 인식의 양면성을 엿볼 수 있는 자료는 필자가 이미 소개한 바 있다(장규언, 앞의 논문 『『해심밀경소』 티벳어역의 사료적 가치-최신 발견자료의 소개를 곁헤』, pp.39-42).

거하여 『중론(中論)』 등을 지었다.” 라고 설하는 경우이다.

스팔협 교정본(Sparham, 1993. 167-168쪽):

de ltar byas na ḥdir de dag gi don ḥdi ḥbyuñ ste/ thub pa mya ṅan las ḥdas paḥi rjes la byed brag tu smra ba sogs kyi pañḍi ta rnams kyis mñon pa sde bdun sogs brtsams nas rañ rañ gi grub mthaḥ rgyas par byas te/ mdoḥi don gṣan du bkral nas bstan pa rin po che dri ma can du byas te/ ji skad du/ ston pa ḥjig rten mig ni zum gyur ciñ/ /dpañ gyur skye bo phal cher zad pa na/ /de ñid ma mthoñ rañ dgar gyur pa yi/ /ñan rtog rnams kyis bstan pa ḥdi dkrugs so// ṣes dañ/ ḥdi ni ston pas gsuñs so lo// ṣes ḥbyuñ ba ltar (dañ)⁴⁹⁾/ sañs rgyas mya ṅan las ḥdas paḥi hog tu bdud kyi las cher gyos/ sde pa rnams kyi ḥḍsin pa so so nas lañs te phal cher yod pa ñid du lta ba la mñon par ṣen pas/ byañ chub sems dpaḥ klu sgrub sa rab tu dgaḥ ba brñes pas theg pa chen po mtshan ma med paḥi stoñ pa ñid kyi gsuñ rab la brten nas bstan bcos dbu ma la sogs mdsad ces gsuñs pa ltar ro//

cf. 『해심밀경소』 「서품」 교체론 부분(ZhT68.62.15-19):

sañs rgyas mya ṅan las ḥdas paḥi ḥog tu bdud kyi las cher gyos/ sde pa rnams kyis ḥḍsin pa rnams so so nas rab tu lañs te/ phal cher gyos<yod>⁵⁰⁾ pa ñid du lta ba la mñon par ṣen pas byañ chub sems dpaḥ klu sgrub sa rab tu dgaḥ ba brñes pas theg pa chen po mtshan ma med pa stoñ pa ñid kyi gsuñ rab la brten nas bstan bcos dbu ma la sogs pa mdsad de …(밀줄 부분

만 다름, 볼드는 한문과 불일치하는 부분)*

*상응하는 『유가사지론석』 원문(『瑜伽師地論釋』(最勝子等諸菩薩造, 玄奘譯) 一卷 本地分 五識相應地 T30 883c12 이하): 佛涅槃後, 魔事紛起, 部執競興, 多著有見, 龍猛菩薩證極喜地, 採集大乘無相空教, 造中論等 …

B. 중관과 유식의 사상적 연속성을 암시하면서 『해심밀경소』

티벳어역을 경증으로 이용

[붓다가 열반에 드신 후] 오랫동안 [소승의] 열등한 종지가 크게 유행한 반면 대승은 이름조차도 없었는데 용수가 대승을 전파함으로써 [대승의] 길을 열었으며 그 후 스승 무착(無著)께서 유식(唯識)의 체계를 크게 세웠기 때문에 용수와 무착 전에 중관(中觀)과 유가(瑜伽)라는 이름은 있었을지는 모르겠지만 경의 숨은 뜻을 상이한 두 종지로 해석하여 학설을 세운 이는 바로 앞에서 말한 대로 [용수와 무착인 것으로] 보인다. [그들을 제외하고] 따로 용수, 무착 등 전에 대승의 길을 열며 [붓다] 말씀의 숨은 뜻을 해석한 논과 스승을 말해야 한다면 그러한 것은 발견되지 않는다. 이렇게 여러께서 예언하신 이 두 스승은 언제쯤 태어났는가? 성자 용수는 『문수근 본탄트라』에서 “내가 열반에 든 후 400년에” 라고 말하며 『해심밀경대소』 75권에서 “[三藏들은] “그 후 불멸 200년 후에 용수 보살이 『반야경』에 의거하여 여러 논을 지었으니 곧 『지도론(智度論)』, 『중론』 등이다. 거기에 서는 변계소집성(遍計所執性)을 부정함으로 무상(無相)의 뜻을 드러내었다. 그 후 성천(聖天) 등이 그 종지를 올바르게 수용해 하나씩 계승하고 발전시켰다. 불멸 900년 후에 이르러 미륵(彌勒) 보살이 『해심밀경(解深密

49) 뒷부분 역시 ces gsuñs pa ltar ro 로 인용 형식을 취하고 있기 때문에 병렬 접속조사 dañ 을 보충하는 것이 자연스럽다.

50) 문맥과 『유가사지론석』의 有見에 비추어 볼 때 gyos 는 yod 의 오기로 보인다.

經)』 등에 의거하여 여러 논을 지었으니 곧 『유가사지론(瑜伽師地論)』, 『변중변론(辯中邊論)』 등이다. 스승 무착과 세친은 그 종지를 올바르게 수용하여 펼쳤다. 이 때 붓다의 진리는 한 맛이었기 때문에 비록 공(空)과 유(有)를 설했지만 그들 간에 논쟁은 없었다. 때문에 스승 친광(親光)은 1000년 전에는 붓다의 진리는 한 맛이었는데 그 이래로 기억과 지혜가 점차 쇠퇴하여 공과 유의 논쟁이 세상에서 유행하게 되었다고 말했다.” 라고 말한다.” 라고 말한다.

스팔협 교정본(Sparham, 1993. 168-169쪽):

de ltar dus riñ moñi bar du grub mthañ hog ma śin tu dar la theg chen miñ tsam yañ med pa klu sgrub kyis theg chen dar bar byas te srol btod/ de rjes slob dpon thogs med kyis sems tsam pañi lta bañi srol rgyas par btod pa yin pañi phyir/ klu srub dañ thogs med kyi sñon du dbu ma dañ rnal hbyor spyod pañi miñ tsam yod srid kyañ mdoñi dgoñs pa grub mthañ gñis tha dad du bkral gnas gñuñ hdsugs pa ni/ śñar bstan pa kho na ltar bzuñ ste gšan du na klu sgrub thogs med sogs kyi sñon du theg chen gyi srol btod pañi bkañi dgoñs hḡrel gyi bstan bcos dañ slob dpon gañ yin pa bstan dgos na de yañ rñied pa ma yin no// de ltar de bñin gśegs pas luñ bstan pañi slob dpon de gñis dus ci tsam nas byuñ še na/ hphags pa klu sgrub ni/ rtsa rgyud du/ ña ni mya ñan hḡdas hog tu/ lo ni bñi brgya lon pa na// še s hbyuñ la/ dgoñs hḡrel gyi hḡrel chen bam bo bdun cu rtsa lña las/ de nas sañs rgyas mya ñan las hḡdas nas lo ñis brgya lon pañi hog tu byañ chub sems dpañ klu sgrub kyis mdo sde śes rab kyī pha rol tu phyin pa la brten nas bstan bcos nmams mdsad de/ hdi lta ste śes rab kyī pha rol tu phyin pañi hḡrel pa dañ/ dbu ma la sogs paño/ de dag las rnam par brtags pañi ño bo ñid spañs pas

mtshan ñid med pañi tshul rab tu bstan to/ de nas hphags pañi lha la sogs pas gñuñ de yañ dag par blañs te/ gcig nas gcis tu brgyud ciñ spel te/ sañs rgyas mya ñan las hḡdas nas lo dgu brgya lon pa na byañ chub sems dpañ byams pas mdo sde dgoñs pa zab mo ñes par hḡrel pa la sogs pa la brten nas bstan bcos nmams mdsad de/ (hdi lta ste/)⁵¹⁾ rnal hbyor spyod pañi sa dañ dbus dañ mthañ rnam par hbyed pa la sogs paño/ slob dpon thogs med dañ dbyig gñen gyis gñuñ de yañ dag par blañs nas rab tu spel te/ deñi tshe sañs rgyas kyī chos ro gcig pas stoñ pa dañ yod par smra ba la rtsod pa med do/ deñi phyir slob dpon ñe bañi hod na re/ lo stoñ gi mdun rol du ni sañs rgyas kyī chos ro gcig go/ de tshun chad nas ni dran pa dañ śes rab khad kyis hḡgags pas stoñ pa dañ yod par smra ba nmams hḡig rten na rgyas par gyur to/ še s bśad do šeño// še s so//

cf. 『해심밀경소』 「서품」 교체론 부분(ZhT68.72.19-74.5)⁵²⁾:

/sde snod gsum pa dag gis bśad pa las hbyuñ ba/ chos kyī hḡkhor lo rnam pa gsum po de yañ/ sañs rgyas mya ñan las hḡdas pañi hog tu lo brgya lhag tsam lon pa na/ ñi śulñi slob dpon nmams so so nas rañ gi rig pas chos kyī hḡkhor lo dañ poñi mnam par bśad pa byas so/ de nas sañs rgyas mya ñan las hḡdas pa nas lo ñis brgya lon pañi hog tu byañ chub sems dpañ klu sgrub kyis mdo sde śes rab kyī pha rol tu phyin pa la brten nas/ bstan bcos

51) 『해심밀경소』 티벳어역을 따라 hdi lta ste 를 보충해야 자연스럽다.

52) 이 교정 텍스트는 기간되었으나(장규연, 앞의 논문 『『해심밀경소』 티벳어역의 사료적 가치 -최신 발견자료의 소개를 곁에』 각주52, 자료9), 거기서 분리된 형태로 또 일부는 각주로만 소개되었다는 점과 위의 『꾼쉬칸텔』 텍스트와의 일목요연한 비교의 편의(‘불드와 이텔릭체’ 참조)를 염두에 두고 재차 온전한 텍스트를 소개하게 되었다.

mams mdsad de/ ḥdi lta ste/ śes rab kyi pha rol tu phyin paḥi ḥgrel pa dañ/
 dbu ma la sogs paḥo/ /de dag las rnam par brtags paḥi ṅo bo ṅid spaṅs pas
 mtshan ṅid med paḥi tshul rab tu bstan to/ /de nas ḥphags paḥi lha la sogs
 pas gsuñ de yañ dag par blaṅs te/ gcig nas gcis tu brgyud ciñ spel to/ /saṅs
 rgyas mya ṅan las ḥdas pa nas lo dgu brgya lon pa na byañ chub sems dpaḥ
 byams pas mdo sde dgoṅs pa zab mo ṅes par ḥgrel pa la sogs pa la brten
 nas/ bstan bcos rnam mdsad de(/) ḥdi lta ste/ rnal ḥbyor spyod paḥi sa
 dañ dbus dañ mthaḥ rnam par ḥbyed pa la sogs paḥo/ slob dpon thogs med
 dañ dyig ḡñen gyis gsuñ de yañ dag par blaṅs nas rab tu spel te/ deḥi tshe
 saṅs rgyas kyi chos ro gcig pas stoṅ pa dañ yod par smra bas de dag la
 rtsod par gyur pa med do/ /deḥi phyir slob dpon ṅe baḥi ḥod na re/ lo stoṅ
 gi mdun rol du ni saṅs rgyas kyi chos ro gcig go/ /de tshun chad nas ni dran
 pa dañ śes rab khad kyiḥ ḥgags pas stoṅ pa dañ yod paḥi rtsod par smra ba
 rnam ḥjig rten na rgyas par gyur to śes bśad do ḥeḥo/
 /ḥdir byañ chub sems dpaḥ rnam kyiḥ rtsod par gyur pa rnam par bśad
 pa yañ/ de bṣin gśegs paḥi gsuñ rab śin tu zab pas de dag phan tshun brag
 ca lta buḥi tshul du saṅs rgyas kyi chos rab tu bstan pa yin par bstan paḥi
 phyir ro/ ⁵³⁾ mu stegs graṅs can kyañ de bṣin gśegs pas rnam par grol baḥi
 byañ chub sems dpaḥ yin no śes bstan pa yin no/ /skyes bu chen po ḡñis
 nañ gi chos kyi gañ zag śes rab dañ dbañ po śin tu rno ba rañ gis ḥphags

53) 문장의 흐름상 ḥdir 이하 여기까지의 이유구에 연결되는 문장을 앞 부분에서 찾을 수 없기 때문에 결국 이어지는 문장(붓다께서 상키야도 해탈보살이라고 했다는 말)에 대한 선행의 이유구로 밖에 볼 수 없다. 따라서 종결조사 ro와 찍체(/)는 삭제하는 것이 자연스럽다.

paḥi gsuñ rab dañ 'ḥgrel par<ḥbral bar>⁵⁴⁾ mi mdsad pa dañ lta ci smos te(/)
 de lta bas na de dag gis de ltar bśad pa yañ/ bstan pa rgya cher spel baḥi
 phyir yin par rig par byaḥo/⁵⁵⁾
 (三藏들은 다음과 같이 해석한다. “그 세가지 法輪 역시 [그에 대한 다양
 한 해석이 존재하는데, 우선] 불멸 백여 년에 이르러 스무 명의 논사들이
 각각 자신의 지혜로써 第一法輪을 해석하였다. 그후 불멸 200년 후 ...”
 자, [지금까지 내가] 여러 菩薩이 異論을 말하는 것 역시 如來 가르침의
 심오함으로 인해 그들 서로가 메아리와 같은 방식으로 붓다의 진리를 드
 러내는 것임을 밝힌 [바와 같은] 까닭으로⁵⁶⁾ 外道인 상키야 학파에 대해
 서도 如來께서는 解脫菩薩이라고 말한 것이다. [清辨과 護法] 두 上士(= 菩薩)
 는 우리 [붓다의] 진리에 대하여 지혜와 근기가 가장 뛰어난 자로서
 스스로 聖者の 가르침과 멀어지도록 하지는 않을 것임을 물론일 것이다.
 따라서 그들이 이렇게 [논쟁을 벌이며] 말하는 것도 [붓다의] 가르침을
 크게 펼치기 위함임을 알아야 할 것이다.)

54) 문맥상 ḥgrel par 는 ḥbral bar 의 오기로 보인다. 참고로 P.는 ḥbrel par 이다.

55) ZhT68.73.18-74.5.

56) 상응하는 티베트어역에 대한 히라바야시와 이이다의 번역(Hirabayashi, Jay and Iida, Shotaro, “Another Look at the Mādhyamika vs. Yogācāra Controversy Concerning Existence and Non-existence”, *Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in honor of Edward Conze*, Lewis Lancaster and Luis O. Gómez (ed.)(Berkeley: Berkeley Buddhist Studies Series, 1977), p.355)을 참조하였다: Here, I [Wönch'uk] have made an exposition in the manner of a chorus of distant echoes on the controversy among those Bodhisattvas who have voiced [the abstruse points] of the *Buddha-dharma*.

부록2: 『해심밀경소』 「서품」 ‘교체론’ 중 ‘시간에 따라 구별된 종지[約時辨宗]’ 부분의 한(漢)-장(藏) 텍스트의 구성

	한문본 텍스트	티벳어역 주요 내용	비고
1	X21 177c22; WX34 594b15: 所詮宗者,	ZZ68.51.7-52.10: 언표 내용인 종지[所詮宗]와 관련하여 크게 외도(外道)와 불교로 나눌 수 있고, 외도 안에서 다시 네 유형이 있음을 소개한 뒤 경증으로 『성유식론』 구절(卷第一 T31 3c13-4a6)을 발췌 인용함	한문 후대 결락 또는 편집 추정
2	X21 177c22-178a2; WX34 594b15-595a1: 【略有四種，一存妄隱眞宗，如薩婆多等，雖說四諦，不立眞如，二遣妄存眞宗，如經部師，遣諸妄法，存法性空，三眞妄俱遣宗，如清辨等，雙遣一切有爲無爲，四眞妄俱存宗，如護法等，存立二諦三性等義，如是等義，至文當說。】	상응하는 번역 없음	한문 후대 삽입 가능성? -근거: 眞과 妄을 기준으로 교판하는 경우를 다른 곳에서 본 적 없음
3	X21 178a3-4; WX34 595a2-3: 或可諸宗略有三種，一約時辨宗，二部別顯宗，三隨病別宗.	ZZ68.52.12-14: 한문과 달리 隨病別宗, 部別顯宗, 約時辨宗 순으로 분류함. 따라서 티벳어역도 맨 뒤로 건너뛴.	
4	X21 178a4-9; WX34 595a3-8: 約時辨宗，有其三種。一四諦法輪，如四阿笈摩，雖有諸部，四諦爲宗。【[梵音阿笈摩，此翻云傳，故瑜伽論八十五云，“佛及南印度立五阿笈摩，弟子展轉傳來于今，故名笈摩，謂四阿笈摩外，別立百部阿笈摩經，四阿笈摩者，一雜，二中，三長，四增壹。”廣如瑜伽八十五釋。】二無相大乘，如諸般若，遣所執性，無相爲宗。三了義大乘，如此經等，用三性等爲所詮宗.	ZhT68.57.19-58.4: 대동소이하지만 협주 부분([] 안)이 없고 한문과 약간 다른 부분도 있음	'논문' 각주25

5	X21 178a9; WX34 595a8: 三種法輪，至第二卷，當廣分別.		이하(6~15)는 결락을 수습하기 위해 후대에 이루어진 '한문본' 편집으로 추정 (이나바의 견해)
6	한문 없음	ZZ68.58.4-59.6: deḥi phyir ḥog nas mdo las so/ de nas ... 위의 삼시의 종지 소개에 대한 경증으로 곧바로 『해심밀경』 「무자성상품」 경문(='논문' 각주17) 인용	
7	"	ZZ68.59.6-62.4: 위의 삼시 설법의 취지는 잘 이해하기 어렵기 때문에 먼저 제1시 4제 법륜에 대해 불멸 100여 년 후에 여러 부파가 일어나 각자의 해석을 하였다고 함. 그 중 중국에 전해진 것은 설일체유부와 경량부이기 때문에 그 두 부파의 해석을 소개하겠다고 하면서 『구사론』(『阿毘達磨俱舍論』 「分別隨眠品」 T29 104b28-c29, 105a3-5)을 경증으로 인용함	
8	"	ZhT68.62.12-63.12: 제2시 무상법륜과 제3시 료의법륜의 차이를 설명하면서 『유가사지론석』 인용	'논문' 자료1
9	"	ZhT68.63.12-64.6: 제2 무상의 종지에 대한 세 가지 해석을 소개하고 현장의 제3설을 지지함	'논문' 자료2
10	"	ZhT68.64.6-65.3: 제3 료의 종지에 대한 세 가지 해석을 소개하고 제3설을 정설로 지지함	'논문' 자료3

11	X21 178a9-15; WX34 595a8-14: 問。諸般若宗明無相。此經了義。淺深何異? 清辨解云。深密等經。辨有所得。淺而非深。諸般若。顯無所得。爲最甚深。護法等說。二時所說無相之理。理無淺深。而說深密爲了義者。約三性義。決判諸經有(無)道理顯了說故。名爲了義。非無相中有淺深故說了義也。	ZhT68.65.3-66.2: 내용은 대동소이하지만 한문본보다 좀 더 자세함.	'논문' 각주33
12	X21 178a15-16; WX34 595a14-15: 【問。如何得知諸部般若爲第二時? 解云。此義如第二卷經記中說。】	상응하는 번역 없음	한문 후대 삽입 추정 -근거: 문장의 흐름상 자연스럽지 못함
13	한문 없음	ZhT68.66.2-7: 삼성 중 어떤 성을 부정하기 때문에 무상이라 하는지 자문하고 호법은 관계소집성만을 부정하는 것 청변은 의타기성만을 부정하는 것으로 이해했다고 적당한 뒤 그 근거로 호법의 『대승광백론석론(大乘廣百論釋論)』(이하 『광백론』으로 약칭)을 언급함.	'장규언, 2013' 자료10
14	"	ZhT68.66.7-72.19: 호법과 청변으로 대론자를 배당하여 『광백론』의 문장을 길게 인용함. ⁵⁷⁾ 호법으로 시작해서 호법의 결론으로 인용이 끝남*	*끝부분은 '장규언, 2013' 자료11
15	"	ZZ68.72.19-74.5: 청변과 호법의 공유논쟁에 대한 삼장들의 해석을 소개한 뒤 원측 자신의 의견을 덧붙임	'논문' 부록1의 B; '장규언, 2013' 각주 52, 자료9

* 이 부분에 대한 기존 연구 성과와 본 논문의 성과:

-이나바: 티벳어역 부분(아마도 6~10, 13~15)의 존재와 그 가치를 최초

57) cf. 『仁王經疏』上卷(本) 序品第一 T33 360c5 이하: 인용문은 대부분 겹치지만 대론자 배정은 다름(장규언, 앞의 논문 『해심밀경소』 티벳어역의 사료적 가치-최신 발견 자료의 소개를 곁혀, pp.39-42 참조).

로 주목, 그러나 구체적으로 자료를 인용하거나 소개하지는 않았음.

-히라바야시와 이이다: 청변과 호법의 공유논쟁 관련 부분(11, 13~14, 15의 앞 부분)을 티벳어역에 의거하여 발췌 번역(Hirabayashi, Jay and Iida, Shotaro, op. cit.).

-필자는 본 논문에서 8~10(=자료1~3) 부분을 텍스트 교정 후 처음으로 공개하였으며, 더불어 8(=자료1)이 종카빠의 『꾼쉬칸델』에 익명으로 인용되어 있음⁵⁸⁾도 확인하였음(“부록1”의 “A” 참조).

58) 지금과는 달리 대장경 본문 검색을 할 수 없었고 또 『유가사지론석』이 티벳어역으로 번역되지 않은 상황에서 『꾼쉬칸델』역주 작업을 했던 선학들인 스팔현과 쉐림 깨상 모두 ‘자료1의 『유가사지론석』 인용 첫부분’을 직접 인용으로 보지 않고 앞의 『구사론』 인용에 대한 부연 설명으로 읽고 있다(Sparham, Gareth in collaboration with Shotaro Iida, *Ocean of Eloquence: Tsong Kha pa's Commentary on the Yogācāra Doctrine of Mind*(Delhi: Sri Satguru Pub., 1993), p.48; Tshul khriims skal bzañ Khañ dkar · 小谷信千代 共譯, 『アーラヤ識とマナ識の研究 -クンシ・カンテル-』(京都: 文榮堂書店, 1986), p.41).

참고문헌

1. 1차 텍스트 및 원전 번역

- 圓測撰, 『解深密經疏』(ZZ21; WX34-35; 韓佛全1)
- 圓測撰, 『般若心經贊』(T33; 韓佛全1)
- 圓測撰, 『仁王經疏』(T33; 韓佛全1)
- *Hphags pa dgoñs pa zab mo ñes par h̄grel pañi mdo rgya cher h̄grel pa* (ZhT68-69)
- 기타 원측이 인용하는 불경과 관련 한문 불경 (CBETA 전자판)
- 長尾雅人, 『攝大乘論: 和譯と注解』上/下, 東京: 講談社, 1982/1987.
- Tshul khriims skal bzañ Khañ dkar · 小谷信千代 共譯, 『アーラヤ識とマナ識の研究 -クンシ・カンテル-』, 京都: 文榮堂書店, 1986.
- Sparham, Gareth in collaboration with Shotaro Iida, *Ocean of Eloquence: Tsong Kha pa's Commentary on the Yogācāra Doctrine of Mind*, Delhi: Sri Satguru Pub., 1993.

2. 제2차 자료

- 이종철, 『論疏의 전통에서 본 불교철학의 자기이해』, 『철학사와 철학: 한국 철학의 패러다임 형성을 위하여』, 서울: 철학과 현실사, 1999, pp.79-110.
- 장규언, 「공유(空有) 논쟁에 대한 원측(圓測)의 화쟁 논리-『대승광백론석론(大乘廣百論釋論)』 「교계제자품(教誡弟子品)」을 중심으로-」, 『철학논집』 제37집, 서울: 서강대학교 철학연구소, 2014, pp.291-325.
- _____, 「원측 『해심밀경소』 「심의식상품」 역주(1) -텍스트 교정을 곁해-」, 『불교학리뷰』 14, 논산: 금강대학교 불교문화연구소, 2014, pp.125-167.

- _____, 「『해심밀경소』 티벳어역의 사료적 가치 -최신 발견자료의 소개를 곁해-」, 『불교학연구』 제35호, 서울: 불교학연구회, 2013, pp.7-60.
- 丁永根, 「圓測의 敎判態度」, 『李箕永博士古稀紀念論叢 佛敎와 歷史』, 서울: 한국불교연구원, 1991, pp.464-476.
- 稻葉正就, 「朝鮮出身僧『圓測法師』について」, 『朝鮮學報』 第二輯, 奈良: 朝鮮學會, 1951, pp.41-51.
- 羽溪了諦, 「唯識宗の異派」, 『宗教研究』 1-1, 東京: 宗教研究會, 1916(a), pp.65-85.
- _____, 「唯識宗の異派」, 『宗教研究』 1-3, 東京: 宗教研究會, 1916(b), pp.505-547.
- 竹村牧男, 『唯識三性說の研究』, 東京: 春秋社, 1995.
- 齋藤 明, 「二諦と三性 -インド中觀・瑜伽行兩學派の論争とその背景-」, 『印度哲學佛敎學』 第25號, 札幌: 北海道印度哲學佛敎學會, 2010, pp.348-335.
- Hirabayashi, Jay and Iida, Shotaro, "Another Look at the Mādhyamika vs. Yogācāra Controversy Concerning Existence and Non-existence", *Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in honor of Edward Conze*, Lewis Lancaster and Luis O. Gómez (ed.), Berkeley: Berkeley Buddhist Studies Series, 1977, pp.341-360.
- Iida, Shotaro, *Reason and Emptiness: A Study in Logic and Mysticism*, Tokyo: The Hokuseido Press, 1980.
- _____, "Who best can re-turn the Dharma-cakra? -a Controversy between Wōnch'uk(632*-696) and K'uei-ch'i(632-682)-", 『印度學佛敎學研究』 34-2, 東京: 日本印度學佛敎學會, 1986, pp.11-18. (*632는 613의 오키임)
- Inaba, Shoju, "On Chos-grub's Translation of the Chieh-shen-mi-ching-

shu", *Buddhist thought and Asian civilization: essays in honor of Herbert V. Guenther on his sixtieth birthday*, Leslie S. Kawamura and Keith Scott (ed.), Emeryville: Dharma Pub., 1977, pp.105–113.

Some Characteristics of Woncheuk's View
on the Relationship Between the Second and
Third Buddha-cakras in *Samdhanirmocana-sūtra*
—With Some Newly Identified Materials in *Hphags pa dgoñs
pa zab mo ñes par ḥgrel paḥi mdo rgya cher ḥgrel pa*

JANG, Gyu-eon

Ph.D., Academy of Korean Studies

In this paper, I illuminate some characteristics of Woncheuk's view on the relationship between the Second and Third Buddha-cakras presented in *Samdhanirmocana-sūtra*. For this, based on some newly identified materials (parts of the section *Discourse on Essence of Buddha's Teaching* (教體論) of "Seo pum" (序品; Ch. *Xu pin*, Introductory Chapter); omitted in classical Chinese) in *Hphags pa dgoñs pa zab mo ñes par ḥgrel paḥi mdo rgya cher ḥgrel pa*, the Tibetan version of *Haesimmilgyeong so* (解深密經疏; Ch. *Jieshenmijing shu*, Commentary on *Samdhanirmocana-sūtra*), written by Woncheuk (圓測 613-696; Ch. Yuance), and related materials in his works, I present some hermeneutical premises of his view on the Three Buddha-cakras, his interpretation of the criteria of discrimination between *nīārtha* and *neyārtha*, and his

views on the development of Buddhist thought.

First, as a commentator on *Samdhinirmocana-sūtra*, Woncheuk, according to the hermeneutical premises of Three Buddha-cakras, presents that (1) the common theme of both the Second and Third Buddha-cakras are Emptiness (空), so there is neither superiority nor inferiority between them, but (2) from the viewpoint of either ending or creating disputes, the Third is actually superior to the Second Buddha-cakra. Second, he further interprets that the criteria of discrimination between *nītārtha* and *neyārtha* is not the theme of Buddha-cakra itself, but both the differences of the speaker's preaching style according to the hearer's abilities, and the effects of preaching on the part of the hearer. Third, with special reference to the newly identified materials mentioned above, I illuminate that Woncheuk, from the standpoint of a Yogacāra thinker who thinks that only his school really understands Emptiness, reinterprets Emptiness as *nītārtha* based on his own hermeneutical horizon that Emptiness itself, in fact, penetrates through Three Characters (三性), therefore integrating both the Second and Third Buddha-cakras as one. Furthermore, extending the line of thought above, I reveal that his sensational opinion that the Second Buddha-cakra, *Prajñā-pāramitā* literatures are also *nītārtha* is understandable in that from the viewpoint of Ultimate Truth (勝義諦), Emptiness is conceived to be Three Characters.

In conclusion, Woncheuk's view, first of all, is characterized

by the emphasis on the continuity and ultimate sameness between the two Buddha-cakras in terms of including the Second from the standpoint of the Third Buddha-cakra. But at the same time, the status of the Third Buddha-cakra is actually higher in his mind than the Second since the former is a perfect teaching that overcomes the negative extremes of the latter. I believe that this derives from his fate as a Yogacāra commentator who regarded *Samdhinirmocana-sūtra* as one of the supreme canonical authorities.

Keywords

Woncheuk, newly identified materials in *Hphags pa dgoñs pa zab mo nes par ḡgrel pañi mdo rgya cher ḡgrel pa*, Three Buddha-cakras, criteria of discrimination between *Nītārtha* and *Neyārtha*, *Samdhinirmocana-sūtra*, relationship between the Second and Third Buddha-cakras in *Samdhinirmocana-sūtra*, One Horizon of Two Truth and Three Characters, from the viewpoint of Ultimate Truth

✎ 투고일자 2014.4.15 | 심사일자 2014.5.24 | 게재확정일자 2014.9.15