『불교학연구』 (*Korea Journal of Buddhist Studies*)
제77호 (2023.12) pp. 97～122
10.21482/jbs.77..202312.97

바라와의 여래장 해석 연구
– 연기의 관점에서 해석된 여래장 고찰

김태우
독일 함부르크 대학교 인도-티벳학과 박사 과정
budienusta@gmail.com

I. 서론
II. 저자 및 문헌 소개
III. 해석학적 전제들: 무위의 법성을 여래장으로 해석한 함의와 목적
IV. 이제 각각에 성립하는 이제의 불가분
V. 두 가지 방식의 연기 해석
VI. 결론

요약문

이 논문은 14세기 티벳에서 활약했던 까규학자(bKa'-brgyud-pa) 바라와 걜챈팰상('Ba'-ra-ba rGyal-mtshan-dpal-bzang, 1310-1391)의 여래장 해석의 핵심을 제시하는 것을 목표로 한다. 인도에서 본래 강력한 실천 사상으로서 등장했던 여래장 사상은 『보성론』을 통한 이론화, 체계화를 거치지만 중관과 유식에 비해 독립된 학파로서 주도적인 위치를 점하진 못했다. 오히려 여래장 사상은 티벳에서 철학적, 이론적 측면에서 고도로 발전하게 되는데 그것은 아이러니하게도 중관 사상이 티벳 사상계를 석권하고 있던 환경과 깊은 관련성을 가진다. 필자는 바라와가 여래장 해석을 통해 궁극적으로 말하고 싶었던 것이 연기(緣起)에 대한 다른 관점이었다고 생각한다. 그가 '모든 것의 기반'(*Kun gzhi*)으로 명명한 무위의 법성(法性)인 여래장은 모든 현상들이 현현하는 기층(substratum)이기 때문이다. 불교에서, 학파마다 차이가 있지만, 기본적으로 현상의 생성과 소멸의 원리를 연기로 명명한 점을 고려한다면 바라와가 해석한 여래장은 직관적으로 연기에 대한 설명이라고 이해할 수 있을 것이다. 하지만

그는 개체로 상정된 원인과 조건으로부터 현상이 생겨난다는 방식의 연기를 세속적 연기로 격하시키고, 『근본중송』(*Mūlamadhyamakakārikā*) 이래로 중관의 연기 개념을 특징짓는 현상의 불생(不生)이라는 주제 의식을 구현하기 위해 정교한 해석의 틀을 만든다. 이 과정에서 중요한 것은 무위의 법성에서 유위의 현상들이 현현하는 것을 설명하기 위해 무위가 무엇의 산출에도 관여하지 않는다는 불교의 기본 전제를 극복하는 일이다. 필자는 이러한 요점들을 염두에 두면서 바라와가 여래장을 무위의 법성으로 해석하는 함의와 목적을 다루면서 논문을 시작할 것이다. 이러한 해석학적 전제하에 핵심 결론인 이제(二諦)의 불가분을 설명하고 바라와가 해석하는 여래장에 기반한 승의적 연기의 원리를 제시하면서 논문을 마무리하고자 한다.

주제어
바라와 갤챈 팰상 (1310-1391), 여래장, 모든 것의 기반(*kun gzhi*), 비찰나멸성, 이제의 불가분, 승의적 연기, 『근본중송』 24.18

I. 서론

중생이 이미 붓다라고 하거나, 혹은 부처가 될 가능성이 중생에게 존재한다고 선언하는 여래장 사상은 인도에서 늦어도 기원후 3세기 후반경[1] 본래 강력한 실천 사상으로 등장했다고 알려져 있다. 다양한 후속 경전들 속에서 발전, 변용되어 오던 여래장 사상은 인도에서 찬술된 표준적 논서인 『보성론』(*Ratnagotravibhāga*)을 통해 이론화, 체계화의 과정을 거치지만 중관학파와 유식학파에 비해 독립된 학파로서 주도적인 위치를 점하진 못했다.[2] 오히려 여래장 사상은 티벳으로 건너와 철학적, 이론적 측면에서 고도의 발전을 경험하게 된다.

---

1) 『여래장경』(*Tathāgatagarbhasūtra*)을 기준으로 하면 여래장 사상은 늦어도 4세기 이전에 인도에서 출현한 것이 된다. 『여래장경』의 연대에 대해서는 Zimmermann 2002, 79 참조. 여래장 사상의 기원을 『대반열반대경』(*Mahāparinirvāṇamahāsūtra*)에서 찾는 Radich 2015에 따르면 최초의 여래장이란 용어의 사용은 기원후 2세기까지 소급될 수 있다. 『대반열반대경』이란 명칭에 대해서는 Habata 2015, 141.

2) Kano 2015, 210 참조.

여래장(*tathāgatagarbha*: *de bzhin gshegs pa'i snying po*)이란 개념은 이미 불교전전기(佛教前傳期: 약 7-9세기)에 여래장 계열 경전들의 번역을 통해 티벳에 소개되었다.[3] 그러나 체계화, 조직화 된 여래장 사상의 수용은 대략 11세기에 시작된 『보성론』의 전파와 번역 이후에 가능해졌다.[4] 『보성론』의 유포 이후 여래장 사상은 티벳 불교 내에서 빠르게 확산되고 영향력을 증대시킬 수 있었다. 특히 14-6세기에 티벳 불교계는 여래장 사상과 관련된 논의의 차원에서 가장 생산적인 시기를 경험한다. 타공설(他空說, *gzhan stong*)을 포함한 정치하고도 독자적인 해석들이 등장하여 관련 이슈에 대한 견해의 개진과 비판과 토론이 비교적 자유롭게 이루어졌다고 보고 된다. 이러한 자유로운 학문적 배경은 새로운 이론의 등장이란 선순환을 이루었을 것이라 짐작된다. 16세기 이후 겔룩학파(dGe-lugs)에 의한 사상적 탄압이 이루어지기 전까지 이러한 분위기는 어느 정도 유지되었던 것 같다.

여래장 사상이 그것이 잉태된 인도에서보다 티벳에서 복잡한 양상으로 전개된 것은 아이러니하게도 중관학파가 티벳 사상계를 석권하고 있던 환경과 깊은 관련성을 가진 것처럼 보인다.[5] 여래장 사상은 『보성론』에서 확인되듯 초기에는 유식사상의 전문 술어와 체계를 받아들여 발전의 동력으로 삼았다. 하지만 최근의 연구 성과에 따르면 『보성론』의 찬술 이후 여래장 사상은 유식학파보다는 중관학파에 의해 가치를 인정받고 활용되었던 것 같다. 다양한 이유들이 있겠지만, 유식학파가 강조한 삼승(三乘)보다 중관학파가 강조한 일승(一乘) 사상이 여래장 사상과 가깝다는 점이 주요한 원인 중 하나였을 것이다.[6] 그리고 슈미트하우젠이 지적했듯이, 공성에 대한 통찰이 자아중심적인 태도를 제거하는 데는 분명 효과적이나 중생 구제를 위한 활동을 하기까지의 충분

3) Wangchuk 2004, 178 참조.

4) 『보성론』의 티벳으로의 전파와 번역, 역할에 대해서는 Kano 2015, 231ff. 및 Kano 2016 참조.

5) Wangchuk 2013 참조. 이 논문에 의하면 티벳의 중관학파는 대체로 유식학파를 대승불교 체계에 포함시켰으나 그들의 교리는 요의(了義)로서 간주된 적이 없고 스스로를 유식학파라고 간주한 티벳의 불교학파도 없었다.

6) Kano 2015, 215-219.

한 동기를 제공하지 못하거나 오히려 중생 구제 활동을 피상적인 것에 불과하다고 인식하게 할 수도 있기에 궁극에 대해 긍정적인 입장을 가진 여래장 사상이 그들에게 필요했을 수도 있다는 통찰은 설득력이 있다.[7)]

몇 가지 이유와 목적에 의해 중관 사상은 여래장 사상을 수용할 필요가 있었던 것 같다. 다만 문제는 중관에서 강조한 공 사상과 여래장 사상이 본래 가진 방향성인 완전한 여래의 내재성은 공존하기 힘들다는 점이다. 티벳의 불교계는 초기부터 중관 사상을 중심으로 발전해 왔다. 따라서 그들이 여래장 사상을 받아들이려면 공 사상과 여래장의 공존의 문제를 해결해야만 했고 각자가 속한 학파의 견해까지 고려된 정합적인 이론의 틀을 만들어야만 하는 숙제를 안고 있었다고 하겠다. 이러한 복잡한 배경하에 각자 다른 전통에 속한 유력한 학자들은 독자적인 여래장 해석을 제시하였고, 그 결과물들은, 타공설과 여래장을 미요의(未了義)로 간주하는 양극단의 예에서 볼 수 있듯이, 넓은 스펙트럼을 구성하게 된다.[8)]

II. 저자 및 문헌 소개

이 챕터는 바라와라는 인물과 본 논문의 주요 문헌인 『보고(寶庫)』에 대해 간략하게 소개할 것이다. 바라와는 14세기 활약했던, 까규학파(bKa’-brgyud)[9)]의 하위분파인 둑빠 까규학파(’Brug-pa bKa’-brgyud)[10)]에 속했던 인물이다. 바

7) Schmithausen 1969, 165ff.

8) 실재론적 여래장 사상과 그것을 부정하는 공 사상의 관계를 정립하는 문제는 티벳에서 여래장 해석의 스펙트럼이 확장될 수 있었던 원동력 중 하나라고 생각된다. 따라서 이 스펙트럼의 확장이, 양자가 있는 그대로 조화되기 힘들다면, 본래 여래장 사상의 함의를 변화시키거나 공성을 재해석하거나 아니면 있는 그대로 받아들이면서 미요의로 간주하는 세 가지의 큰 범주 안에서 가능했으리라 생각된다. 여래장 사상을 미요의로 받아들였던 대표적인 학자는 사캬 판디타(Sa-skya Paṇḍita Kun-dga’-rgyal-mtshan, 1182-1251)와 부퇸(Bu-ston Rin-chen-grub, 1290-1364)을 꼽을 수 있을 텐데 필자는 이들의 입장이 타공설과 교리적으로 가장 멀다고 판단하여 양극단이라는 표현을 사용했다.

9) 필자는 Cha 2012, 410 각주 3에서 명료하게 제안된 대로 bKa’-brgyud-pa를 까규학자로 bKa’-brgyud를 까규학파로 지칭할 것이다.

라와는 자신을 자립중관학자(dBu-ma Rang-rgyud-pa)라고 언급하기 때문에 명백히 중관학파에 속했다.[11] 영향력 있는 학자였다는 평가와는 별개로 단편적인 정보만 존재하던 이 인물에 대해서 최근 깊이 있는 연구들이 출판되고 있다.[12] 이러한 연구 성과들과 그의 전집에 수록된 문헌들의 내용을 종합하면 바라와는 당시의 비교적 자유로운 학문 풍토에서 종파에 상관없이 저명한 학자들로부터 배우고 교류하고 때로는 그들을 비판하면서 자신의 영역을 구축해 갔던 것으로 보인다.[13] 이러한 풍부한 지적 자양분은 그를 당대에 이미 영향력을 가진 학자로 발돋움하게 만들고 그의 독자적인 해석의 토대가 되었으리라 짐작된다.

바라와는 백과사전적 지식과 많은 저술로도 유명한데 현재 총 14권으로 구성된 그의 전집(*bKa' 'bum*)이 남아있다.[14] 본 논문은 이 전집의 5권에 수록된

---

10) 둑빠 까규학파는 감포파(sGam-po-pa bSod-nams-rin-chen, 1079-1153)가 창시한 닥포 까규학파(Dwags-po bKa'-brgyud)로부터 분기된 하위분파 중 하나로써 짱파갸래 예셰도르제 (gTsang-pa-rgya-ras Ye-shes-rdo-rje, 1161-1211)가 창시했다고 알려져 있다. 둑빠 까규학파에 대한 개괄적인 설명은 Smith 2001, 44-45와 Higgins 2022, 23-27 참조. 바라와가 속했던 학파는 둑빠까규학파 중에서도 상(上) 둑빠까규학파(*stod 'brug*)였는데 괴짱파(rGod-tshang-pa mGon-po-rdo-rje, 1189-1258)가 창시했다고 전해진다.

11) 『자주』, 120.6, "*de yang rang lugs kyi grub mtha' sgyu ma lta bu rang brgyud* [=rgyud] *pa khas len pas dbu ma rang brgyud* [=rgyud] *pa zhes kyang bya'o* ‖."

12) Stearns는 바라와가 동시대의 저명한 학자들과 나란히 중요한 인물이었다고 일찍부터 평가하였다(Stearns 1999, 2 [개정판은 2010, 1]). 비교적 최근 바라와가 남긴 자전적 전기(autobiography) 등에 기반하여 그의 일생과 그의 사후 이어진 두 갈래의 전통을 다룬 포괄적인 출판물이 나왔다(Erschbamer 2017). 거기에 더해 Higgins는 바라와의 전생으로 알려진 양괸파(Yang-dgon-pa rGyal-mtshan-dpal-bzang, 1213-1258)의 깨달음에 관한 노래(*mgur* [*ma*]/*glu*)와 그에 대한 바라와의 주석을 다룬 연구 성과를 최근 출판했다(Higgins 2022). Higgins 2022는 본인이 천착하여 온 마하무드라(Mahāmudrā) 체계의 관점하에 양괸파와 바라와의 문헌을 분석하는데 특히 상세한 배경 설명이 유용하다.

13) 14권에 포함된 바라와의 영적인 노래 형태의 자전적 전기인 *rJe btsun 'Ba' ra ba rgyal mtshan dpal bzang po'i rnam thar mgur 'bum dang bcas pa*와 11권에 포함된 소품들 중 *Dus 'khor ba rdo rje snying po la dri ba yi ger bskur* ([돌포파의 제자인] 뒤코르와 도르제 닝포에게 편지로 보낸 질문), *Kun gzhi rnam shes dang ye shes kyi rnam bzhag* (모든 것의 기반인 의식과 지혜에 관한 해설), *Kun mkhyen dol bu'i bu chen brgyad la lan phyogs cig tu btab pa nyi ma'i 'od zer* (일체지자이신 돌포파의 여덟 주요 제자들에게 일괄적으로 보낸 답장: 태양의 광채) 등을 보면 바라와가 제 3대 까르마파 랑중도르제(Rang-byung-rdo-rje, 1284-1339), 부퇸, 돌포파(Dol-po-pa Shes-rab-rgyal-mtshan, 1292-1361) 등과 교류하고 편지와 직접 만남을 통해 질문하고 비판적인 의견을 교환한 내용들이 풍부하게 담겨 있다.

14) 바라와의 전집은 사진 촬영된 목판 인쇄본(xylograph)으로 구성되어 있다. 전집에 포함된 작품들의 개요에 대해서는 Erschbamer 2017, 57-86 참조.

『보고』를 주된 문헌으로 삼아[15] 그의 여래장 해석의 핵심을 제시하는 것을 목표로 할 것이다. 『보고』는 여래장 사상에 관한 풍부한 논의뿐만 아니라 해석의 전체 방향을 결정하는 상세한 해석학적 전제들을 담고 있는 문헌이다. 챕터 III이 보여주듯이, 바라와의 해석은 까규 마하무드라 고유의 용어와 설명 체계를 충실히 따르는 것처럼 보이지만 다른 해석학적 전제들로 인해 독특한 결론에 도달한다. 필자가 과문한 탓이겠지만 이 정도로 해석학적 전제에 대해 명료하게 서술하고 있는 논서도 드물 것이라 생각한다.

---

15) 『보고』의 원 제명은 *gSang ba nges don dgongs bshad rin po che lung gi gter mdzod* (딴뜨릭의 요의의 의도를 설명함: 귀중한 경전의 보고)이다. 『보고』는 현대 학계의 많은 관심을 받진 못했지만 van der Kuijp 1983, 282 각주 151과 van der Kuijp 2016, 134는 『보고』를 'monumental treatise'라고 평가한다. 일곱 챕터로 구성된 이 문헌은 실천적, 수행론적 입장보다는 주로 존재론적인 관점에서 여래장 사상을 해설한 작품이다. 『보고』는 자신의 마음의 본질을 직접 깨닫는 것 이외에 특정한 딴뜨릭 수행법은 거의 해설하지 않는다. 따라서 이것을 기반을 그대로 수행도로 활용하는 방식으로 이해할 수도 있겠지만 주된 논점은 아니다. 혹자는 『보고』의 제목과 등장하는 전문용어로 인하여 『보고』가 딴뜨라에 기반한 까규 마하무드라 해석이고, 이 논문의 전개 방식이 마하무드라적 해석의 궤적을 충분히 따르지 않았다고 반문할 수 있다. 이것은 타당한 지적이다. 하지만 본문에서 언급하듯이(챕터 II) 바라와는 까규학파의 마하무드라 해석의 용어와 체계를 사용하지만 몇 가지 중요한 전제의 차이로 인해 완전히 다른 결론에 도달한다. 그는 기반과 결과의 불가분을 사용하지만, 그것을 찰나멸하지 않는 여래장(=기반)에서 현상(=결과)이 현현할 때 양자가 본질적으로 다르지 않다는 방식으로 재해석한다. 중요한 개념인 결합(*zung 'jug*)도 이제 각각에 성립하는 이제의 불가분성이라는, 아마도 전례가 없는, 결론으로 귀결된다(챕터 IV 참조). 제 8대 까르마파 미꾀도르제(Mi-bskyod-rdo-rje, 1507-1554)의 분류에 따르면 아마나시카라(*amanasikāra*) 교리에 대한 세 가지 중관의 입장이 존재하는데 필자의 판단으로 바라와는, 그의 전생으로 알려진 양괸파와 유사하게, 유식-중관의 통합에 기반한 아마나시카라 해석(더 정확히는 Alīkākāra-Cittamātra Madhyamaka)에 가까워 보인다 (Higgins 2022, 106). 아마나시카라 교리에 대한 세 가지 입장의 차이는 분명하게 마하무드라 해석과 관련된다. 이 입장은 스스로 빛나는 자기인식을 궁극으로 강조하는 해석으로 알려져 있는데 이때의 자기인식은 바라와의 해석에서 여래장의 세 측면 중 하나인 인식(*rig pa*) 혹은 '스스로 일어나는 지혜(*rang byung ye shes*)'를 가리킬 것이다. 마하무드라라는 개념의 다의성만큼이나 마하무드라적 해석 역시 다양할 수 있다. 같은 맥락에서, 바라와가 『보고』에서 온전히 유식의 심식설에 기반하여 여래장에서 미란식이 기원하는 과정을 가장 공들여 설명하는 점도 이해할 수 있을 것이다(『보고』, 305.1-461.2). 하지만 그는 알라야식에 기반한 연기를 포함한 연기 개념을 세속적 연기로 격하시키고 중관적 관점에서 타당한 연기를 새롭게 입론함으로써 유식의 이론을 활용하지만 결코 중관의 정체성을 버리지 않음을 보여준다. 더욱이 그가 세운 체계의 전체를 보기 위하여 바라와가 자신을 환영론자이자 자립중관파로 간주했다는 점도 고려해야만 한다. 이런 맥락을 종합하여 필자는 『보고』의 제명에 포함된 '딴뜨릭의 요의의 의도'에서의 요의가 가리키는 것은 연기이고 이것은 기반과 결과의 불가분 혹은 이제 각각에 성립하는 이제의 불가분과 다른 것이 아니라고 판단한다. 인용 중에 등장한 '스스로 일어나는 지혜'의 인도적 전거와 티벳에서의 활용에 대해서는 Almogi 2009 참조.

III. 해석학적 전제들: 무위의 법성을 여래장으로 해석한 함의와 목적

1. 여래장의 비찰나멸성

이 챕터는 바라와가 여래장을 찰나멸을 벗어났다는 의미에서 항상한다고 해석한 지점을 살펴보고 전체 논의의 출발점으로 삼으려 한다. 바라와가 여래장을 무위의 법성(法性)으로 간주한다는 점은 이미 언급했다. 무위라는 것은 인과관계를 떠난 것이고 시간과 공간의 제약과 무관한 범주이기 때문에 무위인 여래장이 찰나멸을 벗어났다고 하는 해석이 왜 중요한지 의문이 들 수도 있을 것이다.[16] 아마도 이것은 『대반열반대경』에서 법신의 특징으로 제시된 네 가지(=상 · 락 · 아 · 정) 완성(*pāramitā*)의 설명[17] 이래로 논란이 되어 온 항상함/상주함(*rtag pa*)에 대한 견해의 차이와 관련되어 보인다. 바라와를 제외한다면,[18] 필자가 아는 한 타공설이 여래장을 찰나멸과 무관하게 해석하는 것 같고[19] 그 외의, 특히 까규학자들의 해석에 대한 연구는 의식의 본질과 관련된 여래장이—그것을 무분별지, 자기인식 혹은 의타기의 청정분 등 무엇으로 부르건 간에—찰나멸한다고 보고한다.[20] 필자의 관점으로는 『대반열반대경』, 『승

---

16) 중관의 입장에서 여래장을 찰나멸로 '해석해야만' 한다는 기조가 몇몇 서구 연구자들에게 있는 것 같다. 그러나 필자는 찰나멸과 공성이 항상 유관하다고 생각하지는 않는다. 왜냐하면 공성은 변하지 않는다고 상정된 자성의 비존재를 의미하는 것이지 반드시 찰나멸을 의미하는 것은 아니기 때문이다. 아비다르마 주류불교에서 현상의 본질로 제시했던 실재하는 다르마도 자성을 가진 존재이지만 그 자체는 찰나멸한다고 상정되었다. 유식학파에서 주장하는 의타기도 생멸하는 존재이지만 그것은 자성의 교체이다(Yoshimizu 2015, 179). 중관의 입장에서는 생멸하는 의타기뿐만 아니라 그렇지 않은 변계소집도 공이다. 따라서 바라와가 여래장을 찰나멸을 벗어났다고 주장한 것이 반드시 그것의 공성과 무관함으로 귀결되는 것은 아니고 실제로 그는 공성을 여래장이 가진 세 측면 중의 하나로 해설한다. 바라와의 공성 개념은 후속 논문에서 다룰 예정이다. 여래장의 세 측면에 대해서는 각주 39 참조.

17) Kano 2016, 213 각주 4. 하지만 『대반열반대경』에 등장하는 *nitya*는 후대의 이해와는 다른 맥락이었던 것으로 보인다. *Nitya*의 번역에 대한 비판적 관점은 Habata 2015, 147ff. 참조.

18) 닝마학파(rNying-ma)에서 주장하는 여래장도 유사한 성격을 가지고 있는 것 같지만 아직 필자가 온전히 이해하지 못했다.

19) Mathes 2008, 80-81 참조. 이 의미는 삼세의 시간을 떠났다는 의미에서 초월적이고 항상하다는 것이라고 Mathes는 기술한다. 여래장을 삼성 중 원성실성의 불변이한 측면에 해당하는 상주하는 실재라고 주장하는 것이 타공설의 입장이 맞다면 그들이 주장하는 여래장은 찰나멸과 무관한 무위의 존재이다.

만경』 등에서 본래 의도했던 항상함/상주함은 타공설의 이해에 보다 가까운 것 같다. 하지만 항상함/상주함을 의식의 본질의 자체적 흐름이 '영원히' 지속된다는 맥락으로 해석하는 입장이 티벳에서는 오히려 다수를 차지했던 것 같다. 즉 인위적인 조건에 영향받지 않고 영원히 이어지지만 매 찰나 소멸하는 존재로 정의된 것이다.

바라와는 『보고』에서 스스로 생각하는 항상함/상주함에 대해서 명확한 정의를 제시함으로써 그것이 조작되지 않은 흐름이 영원히 지속된다는 맥락이 아님을 분명히 한다. 아래 인용된 바라와의 해설을 문자 그대로가 아니게 해석할 수 있는 여지는 적어 보인다. (특히 밑줄. 밑줄은 필자)

> 여래장은 무위이므로 항상하고 항상하기에 윤회와 열반 양자에 있어 본질은 여래장 외에 다른 것이 없다. 여래장은 무위이므로 항상하고 항상하기에 윤회와 열반 양자와 관련된 현상들의 토대가 된다. 그 기반이 항상하지 않다면 윤회와 열반과 관련된 현상들의 기반으로서 타당하지 않다. 그 기반이 [매 찰나] 소멸하기 때문이다. 그러므로 알라야식(*kun gzhi'i rnam shes*)이 여래장과 [찰나멸의 측면에서] 본질적으로 다르다면[21] [알라야식은] 기반으로서 타당하지 않다. 항상하지 않기 때문이다. 알라야식이 항상하지 않더라도 앞 [찰나와] 유사한 종류의 [인식의] 흐름이 끊어지지 않고 생기기 때문에 [알라야식도] 기반으로서 타당하다고 [누군가] 주장한다면, [아니다]. 후 [찰나에] 유사한 종류의 [인식이] 생겨난 것이 전 [찰나]와 다르다면 그 전 [찰나의 인식은] 두 찰나 동안 지속하지 않고 소멸하고 [따라서] 현상들의 기반으로서 타당하지 않다. 원

20) 예를 들어, 제 3대 까르마파 랑중도르제의 여래장이 찰나멸한다는 견해에 대해서는, Mathes 2008, 129; 괴로짜와 쇤누팰('Gos-lo-tsā-ba gZhon-nu-dpal, 1392-1481)의 견해에 대해서는 앞의 책, *et passim*; 사캬촉댄(Shākya-mchog-ldan, 1423-1507)의 견해에 대해서는 Higgins and Draszczyk 2016, 65; 까르마틴래 촉래남걜(Karma-phrin-las Phyogs-las-rnam-rgyal, 1456-1539)의 견해에 대해서는 앞의 책, 149; 제 8대 까르마파 미꾀도르제의 견해에 대해서는 앞의 책, 236 각주 665 참조.

21) 이 부분은 필자에게 분명하지 않은 구절이다. 왜냐하면, 바라와의 해석 안에서, 알라야식이 여래장과 본질적으로 다르지 않은 것도 사실이고 알라야식이 무상하기에 기반으로서 타당하지 않은 것도 사실이기 때문이다. 원문을 유지하면서 이 문장을 이해할 수 있는 한 가지 방법은 '알라야식이 여래장과 본질적으로 다르다면'을 이제의 관계가 본질적으로 다르다는 맥락이 아니라, 좀 더 좁은 맥락에서, 찰나멸이라는 관점에서만 양자가 다르다고 읽는 것이다.

인과 결과 양자는 동일한 [찰나]에 생겨나지 않고 두 찰나 동안 그 기반은 지속되지 않기 때문이다. 후 [찰나에] 생겨난 것이 전 [찰나]와 다르지 않으면 항상한 것이고, 그 항상한 것이 법성이기 때문에 법성인 여래장은 모든 것의 기반(*kun gzhi*)[22]으로 성립되는 것이다.[23]

상기의 인용문은 바라와가 영원히 흐름이 끊어지지 않는다는 맥락으로 항상함을 이해하지 않는다는 점, 따라서 알라야식은 기반이 될 수 없다는 점을 보여준다. 바라와가 교리적 충돌 가능성 및 타 학파로부터의 예상되는 비판에도 불구하고 여래장이 찰나멸과 무관한 존재라고 해석한 이유는 무엇일까? 다음 챕터에서 한 가지 동기를 추측해 보고자 한다.

2. 기반과 결과의 불가분(*gzhi 'bras dbyer med*)과 모든 것의 기반인 여래장

닝마학파에서도 강조되는[24] 개념인 기반과 결과의 불가분의 원래 의미는

---

22) 일반적으로 티벳 문헌에서 *kun gzhi*라는 용어는 알라야식인 *kun gzhi rnam shes*를 가리킨다. 따라서 여래장만이 *kun gzhi*가 될 수 있다고 하는 해석은 내포하는 바가 적지 않다. 관련된 논의로서 『부증불감경』과 『승만경』이 여래장을 윤회와 열반의 보편적인 기반(universal basis)으로 발전시켰다는 점에 대해서는 Kano 2016, 4-5 및 각주 12 참조. 그리고 또한 Kano 2016, 7은 『능가경』에서 여래장이 알라야식과 동일시된 것은 아마도 여래장의 보편적 기반으로의 발전에서 영감을 얻었을 것이라 추측한다.

23) 『보고』, 252.6-253.4, "*bde gshye* [=gshegs] *snying po 'dus ma byas pas rtag la* | *rtag pas 'khor 'das gnyis la rang bzhin bde gshegs snying po las med do* ‖ *bde gshegs snying po 'dus ma byas pas rtag la* | *rtag pas 'khor 'das gnyis kyi chos rnams kyi rten byed pa'o* ‖ *gzhi de mi rtag na 'khor 'das kyi chos rnams kyi gzhir mi rung ste* | *gzhi de 'gag pas so* ‖ *des na kun gzhi'i rnam shes bde gshegs snying po las rang bzhin tha dad na gzhir mi rung ste mi rtags pas so* ‖ *kun gzhi'i rnam shes mi rtag kyang snga ma dang rig* [=rigs] *'dra rgyun ma chad du skye bas gzhi ru rung ngo zhe na* | *phyi ma rig* [=rigs] *'dra skye ba de snga ma las tha dad na* | *snga ma de skad cig gnyis par mi gnas par 'gag pa dang chos rnams kyi gzhir mi rung ste* | *rgyu 'bras gnyis dus gcig la mi 'byung ba dang* | *skad cig gnyis par gzhi de mi gnas pas so* ‖ *phyi ma skye ba de snga ma las tha mi dad na rtag la* | *rtag pa de chos nyid yin pas* | *chos nyid bde gshegs snying po kun gzhir grub bo'o* ‖" *bde gshegs snying po*는 분명히 *de bzhin gshegs pa'i snying po*와 구분되고 **Sugatagarbha*로 환범 가능할 것이나 필자는 양자에 큰 차이가 없다고 보아 선서장(善逝藏)이 아니라 여래장으로 통일되게 번역했다. 도르지 왕축 교수와의 개인적인 대화에 의하면, *de gshegs snying po*와 *bde gshegs snying po*는 양자의 발음이 동일하고 단지 글자 수만 차이가 있으므로 운문에서 음보의 변형(metrical variation)의 필요성 때문에 도입되었을 수 있다.

24) 차이가 있다면 닝마학파에서는 수행도까지 포함하여 기반과 도와 결과의 불가분 (*gzhi lam 'bras dbyer med*)를 주장하지만 바라와는 기반과 결과의 불가분만을 강조한다.

중생의 [원인적] 차원(=*gzhi*)에서 존재하는 근원적 지혜(*ye shes*, primordial gnosis)[25]가 붓다의 [결과적] 차원(=*'bras bu*)과 다를 바가 없다는 것이다. 따라서 중생은 자신의 의식을 지배하는 번뇌를 제거함으로써 더러운 의식을 청정한 지혜로 전환할 필요가 없고 본래부터 내 안에 있던 근원적 지혜를 드러내면 된다는 것이 기본적인 아이디어이다.[26]

바라와의 여래장 해석도 기반과 결과의 불가분이 가지는 본래의 맥락에서 벗어나지 않는다. 하지만 그는 기반과 결과의 불가분의 재해석을 통해 논의의 초점을 여래장의 비찰나멸로 옮긴다. 그리고 그가 『보고』 전체에 걸쳐 의식하는 비판 대상 중 하나가 유식학파에서 주장하는 마음 이론임을 분명히 한다. 아래 인용된 바라와의 기반(*gzhi*)에 대한 개요는 그의 해석 전체에 대한 통찰을 준다.

> 첫 번째, 어떤 자는 기반이라고 하는 것이, 토양과 같이, 뿌려진 종자가 발아될 수 있[게 하는] 어떤 것이라고 주장하는데 그 [주장]에는 이와 같은 오류들이 존재한다. 그 토양에 종자가 뿌려지고 거기에 싹이 잘 생겨날 때, [즉] 그 [종자]들과 그 토양과는 다른 실체(*dravya*, *rdzas*)인 [싹이라는] 결과가 성숙할 때, 그 결과가 토양과 다르게 분리되기 때문이다. 대승 중관파와 금강승은 기반과 결과가 본질적으로 구별되지 않는다고 주장한다. 『세꼬데샤』(灌頂略說, *Sekoddeśa*) 등의 많은 탄트라부(部)에서 원인은 결과에 의해 봉인/보증(*rgyas gdab*)될 것이고 결과는 원인에 의해 봉인/보증될 것이라고 했고[27] 대승 『보성론』(1.51)에서 '허물은 비본질적

25) *Ye shes*에 대한 적절한 번역어와 특히 티벳어 *ye*에 대한 유용한 정보는 Jo 2021, 83 각주 3 참조.

26) Seyfort Ruegg 1989, 3은 대승의 수행론/구제론과 관련된 두 가지 큰 방향성에 대해서 nature와 nurture이란 용어로 설명한다. 세이포트 루엑의 용어에서 빌려온 generation model과 revelation model에 의한 설명은 Wangchuk 2007, 39ff. 참조. 이들의 논의에 의한다면 닝마학파뿐만 아니라 바라와의 수행론/구제론도 nature 혹은 revelation model에 해당한다.

27) Orofino 1994의 편집본에 따르면 해당 인용은 세코데샤의 원문과 약간 차이가 있다. 146cd: *rgyu ni 'bras bus rgyas btab pa* | *'bras bu rgyu yis rgyas btab pa'o* ‖. 인구에 회자되는 이 구절은 다른 까규 학자들의 논리를 보강하는데도 활용되었던 것으로 보인다. 바라와와는 다른 맥락이지만, 락(*bde ba*)과 공성이 한 쌍으로 경험됨을 설명하는 맥락에 쓰인 이 구절에 대해서 Mathes 2016, 315-316 참조.

이고, 공덕은 본질적이기 때문에 앞에서와 같이 불변이한 법성은 이후에도 그러하다'고 했다. 그렇다면 어떻게 [그것이 가능한가]? 그 여래장은, 소연연처럼, 좋은 조건이든 나쁜 [조건이든] 무엇이든 접촉한 것의 형상으로 현현하고 현현하는 바로 그때에는 여래장이란 본질, [즉] 공성[으로 특징지어지는] 법성으로부터 [그 현현된 것이] 흔들리지 않는다(=다르지 않다). 여래장 그 자체가 그 조건의 형상으로 현현하기에 기반과 결과는 구별되지 않는다.[28]

앞선 II.1의 인용문과 위의 인용문을 통해서 우리는 왜 바라와가 찰나멸을 벗어난 법성을 여래장으로 전제했는지 가늠해 볼 수 있다. 바라와가 비판하는 어떤 자(*kha cig*)의 기반에 대한 견해는 종자라는 개념과 그 내용에서 유추해 볼 때 유식학파에서 주장하는 식(識) 개념에 가깝다고 판단된다. 승의적으로 실재하는 개체로서의 식[29]으로부터 여러 가지 현상들이 전변하는 과정이 토양에 뿌려진 싹이 발아하는 과정으로 비유된다. 『근본중송』 등의 논서에서 확인할 수 있듯이 중관적 관점에서 자성 개념을 전제로 하는 인과의 과정은 씨앗과 싹의 비유로 자주 묘사된다. 기반과 결과는 불가분이어야 하지만, 식에 기

---

28) 『보고』, 246.2-247.4, "*dang po ni* | *kha cig gzhi zhes pa zhing lta bu sa bon gang btab pa skye nus pa cig* [=zhig] *la 'dod la* | *de la skyon 'di dag yod de* | *zhing de la sa bon btab pa na* | *de la myu gu legs pa* [=par] *skye pa'i tshe* | *de dag dang zhing pa* [=zhing] *de dang rdzas tha dad pa* | *'bras bu smin pa'i tshe* | *'bras bu de zhing dang tha dad 'gyes pas na* | *theg pa chen po dbu ma pa dang* | *rdo rje theg pa ni gzhi dang 'bras bu rang bzhin dbyer med par 'dod de* | *dbang mdor bstan pa la sogs pa'i rgyud sde du ma nas* | *rgyud* [=rgyu] *la 'bras bu'i* [=bus] *brgyas* [=rgyas] *gdab cing* | *'bras bu la yang rgyus brgyas* [=rgyas] *gdab* | *ces dang* | *theg pa chen po'i rgyud bla ma las* | *nyes pa blo* [=glo] *bur dang ldan pa* | *yon tan rang bzhin nyid ldan phyir* | *ji ltar sngar bzhin phyis de bzhin* | *'gyur ba med pa'i chos nyid do* ‖ *ces* [=zhes] *so* ‖ *'o na ji lta bu snyam na* | *bde gshegs snying po de dmigs rkyen bzhin du* | *rkyen bzang ngan gang dang phrad pa de'i rnam par 'char la* | *shar ba de'i dus nyid na bde gshegs snying po'i rang bzhin chos nyid stong pa nyid de las ma g.yos cing* [=shing] | *bde gshegs snying po nyid rkyen de'i rnam par shar bas gzhi 'bras dbyer med pa'o* ‖ "; 바라와의 다른 텍스트(*Ngo sprod bdun ma'i mgur*)에 수록된 거의 동일한 인용에 대한 분석은 Higgins 2013, 142-154; Higgins and Draszczyk 2019, 162-164.

29) 『보고』, 292.2-3, "*dang po ni* | *sems rang rig tu sems tsam pa yang 'dod la* | *'dir yang 'dod de* | *rang rig gi 'dod tshul ni 'dra ste* | *sems tsam pa ni* | *sems rang rig rang gsal don dam par dngos po'i rdzas su grub par 'dod de* | ": (첫째로, 마음을 자기인식으로 유식파도 주장하고 여기(=자신의 전통)에서도 [그렇게] 주장한다. 자기인식으로 [마음을] 주장하는 방식은 비슷하지만 유식학파는 마음, [즉] 스스로 밝게 빛나는 자기인식을 승의적으로 실재하는 개체로 존재한다고 주장한다.)

반한 전변의 과정은 기반과 결과가 다른 실체(*rdzas tha dad pa*)가 되기 때문에 타당하지 않다고 바라와는 주장한다. 이 지점에서 식이 찰나멸한다는 점은, 비록 한 찰나의 차이지만, 기반과 결과가 달라지게 되는 원인이다. 이것이 바라와가 찰나멸을 벗어난 여래장을 전제하게 된 가장 큰 동기라고 보인다.

따라서 바라와가 재해석한 '기반과 결과의 불가분'은 기반인 여래장과 그것의 결과인 세속적 현현이 본질적으로 구별되지 않는다는 의미이고 그 이유는 접촉한 조건이[30] 거울과 같은[31] 여래장에 비춰지는 것과 조건의 이미지가 세속적 현상으로 현현하는 것이 동시적 사태이기 때문이다. 후술하겠지만 이 현현의 과정은 바라와가 구상하는 승의적 연기에서 핵심적인 역할을 한다.

Ⅳ. 이제 각각에 성립하는 이제의 불가분(*bden pa gnyis so so la bden gnyis dbyer med*)

여래장과 세속적 현상들 각각의 존재론적 상태를 고려한다면 '이제(二諦)의 불가분성'은 앞서 언급한 재해석된 '기반과 결과의 불가분'과 동일한 함축을 가진다. 필자는 이번 챕터의 주제인 이제의 불가분성에 대한 바라와의 재해석이 그의 여래장 해석의 핵심 결론이라고 판단한다. 티벳 불교에서 통용되어 온 이제의 불가분성 혹은 결합(*yuganaddha*, *zung 'jug*)의 복잡한 논의들을 다루는 것은 이 논문의 범위를 벗어날 것이다.[32] 다만 간략하게 언급하고 싶

30) 접촉한 조건은 습기에 의해 현현한 전오식의 대상을 가리킨다. 이 논문에서 여래장의 세 가지 측면 중 인식(*rig pa*)을 다루기는 어려울 것이다. 다만 간략히만 언급하면『보고』에서 바라와가 가장 많은 분량을 할애하여 설명하고 있는 부분이 이 인식과 관련된 부분, 정확히 말하면 여래장에서 미란식(=세속적 현현)이 어떻게 발생하는가이다. 추후의 기회에 발표할 수 있기를 희망한다.

31)『보고』에서 여래장은 크리스탈(*shel*) 혹은 거울(*me long*)로 자주 비유된다. 예를 들면,『보고』285.1-2, "*thog ma med pa'i bag chags tshon rtsi lta bu | bde gshegs snying po shel lta bu la shar bas | bde gshegs snying po shel lta bu'o ||*": (무시 이래의 습기가 페인트(?)처럼 크리스탈과 같은 여래장에 현현하므로 여래장은 크리스탈과 같다); 바라와의 인용에 따르면 마음을 크리스탈 혹은 거울로 비유하는 예는 *Vimalaprabhā*, *Sampuṭatantraṭīkā*,『해심밀경』등에 등장한다.

32) 미팜(Mi-pham rNam-rgyal-rgya-mtsho, 1846-1912)이 해석한 *Yuganaddha* 철학에 대한 가장 포괄적인 연구는 Wangchuk 2019 참조. 겔룩학파의 이제의 결합(*snang stong gnyis tshogs*) 개념에 대해서

은 것은 불가분 혹은 결합의 대상인 한 쌍의 개념이 이제 혹은 그에 상응하는 세속적 현상과 그것의 본질인 공성 등일 경우 이제의 불가분은 이제의 직접적인 결합을 상정한다는 것이다. 다양한 전통의 티벳 논사들은 한 쌍의 개념의 결합들을 그들의 견해에 부합하도록 의미를 부여하여 다양한 목적으로 활용해 온 것 같다.[33)]

반면에 '이제 각각에 성립하는 이제의 불가분'은 승의제와 세속제 각각에 대해 승의-세속의 결합이 가능함을 의미한다. 즉 일차적으로 세속과 승의는 명백히 구별되어야 하고 각각의 진실은 그 안에 승의적, 세속적 측면을 모두 가져야만 한다는 것이다. 따라서 법성인 여래장은 중생에게도 편재하지만 이제의 직접적인 결합은 불가능하다. 직관적으로 말하면 법성인 여래장은 중생과 붓다 모두에게 편재하지만 중생과 깨달은 붓다가 동일할 수는 없는 것이다.[34)] 같은 문제는 타공설에서도 발생하기 때문에 조낭학파(Jo-nang)는 이제를 상반되는 두 개의 왕국[35)](Two great kingdom, Tib. *rGyal khams chen po gnyis*)으로 묘사하며 이제의 기반을 각각 모든 것의 기반인 의식(*kun gzhi rnam shes*)과 모든 것의 기반인 지혜(*kun gzhi ye shes*)로 완전히 구별하는 해석을 취한다. 하지만 바라와는 단일한 여래장에서 모든 현상들이 현현한다고 주장하기 때문에 조낭학파처럼 두 개의 기반을 취할 수도 없다. 따라서 '이제 각각에 성립하는 이제의 불가분'은 이제의 불가분을 활용하기 위해 이론적으로 요청되는 것이다.

는 Seyfort Ruegg 2000, 98 각주 208 참조.

33) 예를 들면, 정통 중관파를 자처하는 사캬학파(Sa-skya)나 겔룩학파에서는 최종적인 진실로서 공성을 주장하지만 그들이 허무주의에 빠지지 않는다는 증거를 세속적인 현상의 연기를 인정하는 것에서 찾는다. Yoshimizu 2015, 178 참조.

34) 중생과 붓다의 상태에 대한 구별은 인식론적/영지주의적 관점에서 바라와의 해석을 검토해도 유효하다. 바라와의 설명에 따르면 무분별지는 붓다에게만 존재하고 중생과 붓다를 구별 짓는 요소이다. 하지만 찰나멸하는 무분별지는, 중생에게는 없기 때문에, 여래장에는 포함될 수 없다. 바라와는 자신이 자기인식(*rang rig pa*)으로 빈번하게 명명하지만 실상은 '스스로 일어난 지혜'인 인식의 측면을 여래장에 포함시킴으로써, 비록 무분별지는 포함될 수 없지만, 인식적/인지적 작용이 부재할 경우 생기는 많은 난점들을 피해가려 한다. 이를 통해서도 바라와의 해석에서 세속과 승의가 일차적으로 준별됨을 알 수 있다.

35) Stearns 2010, 138 및 각주 470 *et passim*.

‘이제 각각에 성립하는 이제의 불가분’을 필자가 핵심 결론이라고 평가하는 이유는 이것이 바라와에게 궁극적인 진실이기 때문이다. 즉 중관학자이지만, 바라와에게 궁극의 진실은 공성이 아니고[36] 세속과 승의의 결합, 보다 그가 선호하는 표현을 쓴다면 ‘존재(有)와 비존재(無)의 결합’인 것이다. 비유비무 등의 부정의 언어 표현이 『근본중송』 등의 용수의 저작에서 언어적 다양성(=희론)을 초월한 궁극적 진실의 표현 불가능성을 나타내기 위한 방식이었음은 널리 알려져 있다. 또한 『근본중송』 18.7의 법성이 희론을 떠났다는 게송[37]과 귀경게에서 희론이 적멸한 것을 연기로 기술[38]하고 있음을 고려한다면 바라와가 존재와 비존재의 결합으로 표현하고자 했던 법성인 여래장은 희론적멸한 법성이자 연기를 염두에 둔 것일지도 모른다.

이것은 그가 여래장을 광명, 인식, 공성의 결합으로 정의하는 지점에서부터 잉태된다고 할 수 있다.[39] 주로 까규학파와 닝마학파에서 궁극적 진실의 상태를 표현하고자 활용하는 세 측면의 결합으로 여래장을 정의함으로써 바라와는 여래장 사상이 본래 가진 방향성, 중관의 공성 논리 및 까규학파의 견해를

---

36) 여기서의 공성은 일반적인 자성공을 가리킨다. 바라와는 공성조차도 어느 것으로도 성립하지 않는/정의되지 않는 공성(*cir yang ma grub pa'i stong pa nyid*)으로 명명하는데 이것은 언어표현의 불가능성을 공성의 정의에 도입한 것이다. 이는 후속 논문에서 다룰 예정이다.

37) MMK^{Ye}304.1-2, “*nivṛttam abhidhātavyaṃ nivṛttaś cittagocaraḥ | anutpannāniruddhā hi nirvāṇam iva dharmatā* ||”

38) MMK^{Ye}12.1-4, “*anirodham anutpādam anucchedam aśāśvatam | anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam || yaḥ pratītyasamutpādaṃ prapañcopaśamaṃ śivam | deśayāmāsa saṃbuddhas taṃ vande vadatāṃ varam* ||”

39) 바라와가 여래장을 광명(*gsal*), 인식(*rig*), 공성(*stong*) 세 가지 요소의 불가분으로 해석하는 것은 하나의 챕터로 설명되어야 마땅하다. 하지만 본 논문의 체계와 분량 관계상 여기서는 왜 삼자의 결합이 바라와가 생각하는 궁극적 진실인 희론적멸과 관련되는지만 간략하게 언급하겠다. 세속과 일차적으로 구별되는 법성으로서의 여래장은 세 요소의 결합으로 설명되는데 광명과 인식은 존재(有)의 측면을 공성은 비존재(無)의 측면을 가리킨다. 예를 들면, 『보고』, 245.5, “*bde gshegs snying po gsal rig stong gsum dbyer med du bzhugs pas rtag chad dang bral bar bstan pa dang* |”: (여래장은 광명, 인식, 공성 삼자가 불가분으로 있기에 상[변]과 단[변]을 여의었다는 설명과...); 『보고』, 292.6, “*de'i rang bzhin gzugs dang | kha dog la sogs pa gang du yang ma grub pas rang bzhin stong pa'o || stong bzhin du gsal zhing rig pas med pa ma yin pa'o* ||”: (그 [인식의] 본질[인 여래장은] 형태와 색깔 등을 가진 어떤 것으로도 존재하지 않으므로 본질[적으로] 공이다. [여래장은] 공임에도 불구하고 빛나고 인식하기 때문에 비존재가 아닌 것이다) 참조. 따라서 궁극의 진실인 여래장 자체가 존재와 비존재의 결합을 의미한다. 이것이 본문에서 언급한 법성이 희론을 떠났다는 의미이고 희론이 적멸된 것이 연기라는 의미일 것이다.

조화시켜 그의 해석에 생명력을 불어넣었다. 그리하여 여래장을 자성공이 아닌 언어표현이 불가능한 법성과 연기로 해석하는 체계를 구축하였다.

이 지점에서 우리는 몇 가지 시사점과 질문거리를 발견할 수 있을지 모른다. 지금까지 논의에 의하면 바라와의 여래장 해석에서 희론이 적멸한 법성/연기는 그 자체로 궁극적 진실을 가리키는데 이것은 세속제와 일차적으로 구별되기 때문에, 일종의 세속적 원리로 이해되어 온 연기[40]와는 결이 다르다. 그렇다면 바라와가 생각하는 연기는 어떻게 작동하는가? 더 구체적으로, 무위인 여래장의 유(有)의 측면—광명과 인식—은 어떻게 유위인 현상의 현현에 관여할 수 있는가? 그리고 이것은 유식학파에서 주장하는 마음에 대한 바라와의 비판과 어떤 관련이 있는가? 더 나아가 『근본중송』 24.18에서 중도, 공성과 동의어로 제시되는 연기를 바라와의 설명에 따라 이해할 수 있는가?[41] 이하에서는 '이제 각각에 성립하는 이제의 불가분'으로 기술된 궁극의 진실을 바라와가 어떻게 연기의 관점에서 해석했는지 살펴보고 그가 해석한 여래장이 희론을 떠난 연기이자 법성으로 이해될 수 있는지 검토하겠다.

V. 두 가지 방식의 연기 해석

『보고』의 다섯 번째 챕터에서 바라와는 일체지성(*rnam pa thams cad mkhyen pa nyid*)보다도 훨씬 수승한 것이 존재하더라도 꿈, 환영과 같다는 구절을 『반야경』 계열의 경전[42]에서 인용하면서, 모든 것의 환영과 같음을 존재와 비존

---

40) Yoshimizu 2015는 티벳에서 세속의 원리로서 연기를 해석해 온 방식은 티벳의 중관학자들이 논리학적 배경 속에 유식학파와 공통된 고찰의 주제를 가지기 위한 목적하에 이루어진 것이지만 그것이 『근본중송』의 연기에 대한 본래의 이해와 불일치할 수 있다는 점을 심도 있게 논의한다.

41) 유무의 결합을 중도와 공성의 관점에서 해석한 것은 본 논문의 범위를 넘기 때문에 추후에 답변할 수 있기를 희망한다. 결론을 간략히 언급하면 바라와는 유무의 결합을 연기뿐만 아니라 중도와 공성의 관점에서도 설명함으로써 『근본중송』 24.18의 요지에 부합하는 해석을 제시한다고 필자는 판단하고 있다.

42) 『보고』, 580.3-4, "*'o na yum las* | *rnam pa thams cad mkhyen pa nyid kyang rmi lam lta bu* | *sgyu ma lta bu* | *rnam pa thams cad mkhyen pa nyid las lhag pa yod na yang* | *rmi lam lta bu sgyu ma lta bu'o*

재의 결합으로 재해석한다.[43] 그리고 이어지는 설명에서 바라와는 '이제 각각에 성립하는 이제의 불가분'에 기반하여 승의적 연기를 설명한다. 따라서 일체가 환영과 같음을 함축하는 유무의 결합이 이제 각각에 성립하는 것, 그것이 승의적 연기이다:

> (A) 환영(幻影)의 말과 코끼리 등 바로 그것이 현현하는 때에 현현한 것처럼 존재하는 것은 없으므로 공이다. [현현한 것처럼] 존재하지 않았을지라도 말과 코끼리 등으로 현현하는 것은 [광명과 인식의] 현현이다. 그 양자는 불가분이므로 결합하여 존재하는 것이다. 마찬가지로 붓다, 법신은 형태와 색깔로서 존재하지 않기에 공이다. 공임에도 불구하고 광명과 인식으로서 '선명하게' 현현한다. 그 양자는 불가분이므로 결합[되어 존재하는 것]이다. 존재와 비존재 양자를 초월한 붓다는 꿈, 환영과 같다.
> (B) 더 나아가 [설명하자면] (*yang na*), 환영의 말과 코끼리 등 바로 그것이 생겨나는 '바로 그 때에' 현현했음에도 불구하고(*snang ba bzhin*) 생겨나지는 않았다. 아직 생겨나지 않는 것에 주와 멸은 없다. 생과 멸이 없는 것은 무위이므로 항상한데(=찰나멸하지 않는데) 항상함에도 불구하고 다른 존재[의 지각]에 말과 코끼리 등의 생멸은 현현한다.[44] 현현함에도 불구하고 그 현현한 것에 생멸은 없다. 이러저러한 현현은 원인[으로부

‖"; 바라와는 인용의 출처를 *yum*으로 표기하고 있지만 필자의 조사에 따르면 상응하는 구절은 *Yum gsum gnod 'joms* (*Bṛhaṭṭīkā*)에도 없고 유사한 제명의 십만송 『반야경』의 주석서(D3807; P5205)에서도 발견되지 않는다. 십만송/이만오천송/팔천송 『반야경』에서도 발견되지 않는데 흥미로운 것은 일체지성이 환영과 같다는 구절은 반복적으로 등장한다는 것이다. 다만 일체지성보다 더 수승한 것이 존재하더라도 환영과 같다는 구절은 발견되지 않는다. 경전의 인용으로 티벳 문헌에 빈번하게 등장하는 이 구절이 어느 경전에 포함되어 있는지, 경전에 존재하지 않는다면 어떤 과정을 통해 만들어지고 유포 되었는지는 아직 불분명하다.

43) 『보고』, 580.5-6, "*de la rnam mkhyen gyi dper rmi lam sgyu ma 'jog pa ni | zung 'jug yod med las 'das pa'i dpe mtshon pa ste* |": (그 중에서 일체지[성]의 예로서 꿈, 환영를 설정한 것은 존재와 비존재를 초월한 결합의 예를 보여준 것이고...); 유무의 결합을 환영과 같다고 재해석하는 이 부분은 바라와의 학파소속성과 깊은 관련성이 있다. 왜냐하면 바라와는 스스로를 환영론자라고 칭하는데 환영론자는 현상들이 환영과 같다는 측면에서 동일하다고 주장하는 자들이고(Almogi 2010, 135) 그들에게 궁극적인 진실은, 바라와와 마찬가지로, 유무의 결합으로 알려져 있기 때문이다(Seyfort Ruegg 2000, 98 각주 208).

44) 본래 환영과 같은 현상은 생멸이 없지만 습기에 의해 지배받는 존재들의 지각에는 마치, 씨앗에서 싹이 나듯, 생멸이 있는 것처럼 보인다는 의미로 이해했다.

터] 생겨나지 않았고 아직 생겨나지 않은 것에 멸할 것은 없기 때문이다. 마찬가지 방식으로 그 붓다, 법신도 교화 대상의 지각에 색신으로 현현하지만 현현함에도 불구하고 현현한 그것으로 발생하지 않았기 때문에, [불생이므로] 멸도 없다는 측면에서 항상하다. 항상함에도 불구하고 교화 대상에게는 색신으로서 생과 멸[을 가진 것처럼] 현현하므로 승의적으로 붓다는 생이 없고 세속적으로 멸이 없다. 따라서 꿈, 환영과 같다. 그러므로 열반이 비존재 한다는 예로서 환영, 꿈이 설해진 것은 아니다.[45)]

(A)와 (B) 모두 전반부는 세속제 속에서 유무가 결합되는 방식, 후반부는 승의제 속에서 유무의 결합되는 방식을 설명한다는 공통점이 있다. 차이가 있다면 (A)에 비해 (B)는 이제가 어떻게 상호연결될 수 있는가, 즉 연기의 도리가 어떻게 작동하는가를 설명한다. 따라서 필자는 (B)의 서두에 있는 *yang na*를 보다 심화된 설명으로 들어가는 의미라고 이해했다.

(A)에서 설명된 유무의 결합은 이제의 일차적 구분하에 각각에 공의 측면이 있지만 그것들이 다름 아닌 광명과 인식의 현현임을 보여준다. 세속적 현현도 사실은 여래장의 현현이라는 점, 그리고 법신이 '선명하게' 현현한다고 기술되고 있지만 그것이 세속적인 상을 가진 현현이 아니라는 점을 이해하는 것이 중요해 보인다.[46)] 즉 실제로 현현한 상이 아니라 상이 현현하기 전의 일종의

---

45) 『보고』, 580.6-581.6, "*sgyu ma'i rta glang la sogs pa nyid snang ba'i dus na* | *snang ba ltar du grub pa med pas stong pa* | *ma grub bzhin du rta glang la sogs par snang ba ni snang ba* | *de gnyis dbyer med pas zung 'jug tu yod pa bzhin* | *sangs rgyas chos kyi sku de dbyibs kha dog tu ma grub pas stong pa* | *stong bzhin du gsal rig tu wal le ba snang ba* | *de gnyis dbyer med pas zung 'jug ste* | *sangs rgyas yod med gnyis las 'das pa rmi lam rgyu* [=sgyu] *ma lta bu'o* ‖ *yang na rgyu* [=sgyu] *ma'i rta glang la sogs pa nyid snang ba'i dus nyid na snang ba bzhin ma skyes la* | *ma skyes pa la 'gnas* [=gnas] *pa dang 'gag pa med la* | *skye 'gag med pa ni 'dus ma byas pas rtag la* | *rtag kyang 'gro ba gzhan la rta glang la sogs pa'i skye 'gags* [='gag] *snang la* | *snang kyang* [=yang] *snang ba de la skye 'gags* [='gag] *med de* | *snang ba de de rgyu ma skyes la* | *ma skyes pa la 'gags* [='gag] *rgyu med pas so* ‖ *de bzhin du sangs rgyas chos kyi sku de yang gdul bya'i snang ba la gzugs skur snang la* | *snang ba bzhin du snang ba der ma skyes pas* | *'gag pa med pas rtag la* | *rtag kyang gdul bya la gzugs skur skye ba dang 'gag par snang bas* | *don dam du sangs rgyas skye ba med la* | *kun rdzob tu 'gag pa med pas* | *rmi lam rgyu* [=sgyu] *ma lta bu'o* ‖ *des na myang 'das med pa'i dber* [=dper] *rgyu* [=sgyu] *ma rmi lam gsungs pa ma yin no* ‖" (밑줄은 필자)

46) 세속적 상과 여래장의 불가분(*snang sems dbyer med*)을 부정하는 내용은 『보고』, 393.6-395.4, 404.3-5, 406.2-4.

근원적인 상태를 가리킨다.

(B)에서는 특히 세속제 안에서 이제의 결합이 흥미롭게 제시되어 있다. 바라와는 세속제가 불생불멸로서 무위의 특성을 가지기 때문에 승의적 측면을 가진다고 설명한다. 세속적 현상은 그것이 원인으로부터 생겨나지 않았기 때문에 불생이고 생겨나지 않은 것은 소멸할 수 없으므로 불멸이다. 다만 세속제가 불생이란 진실은 그것이 여래장에서 현현하는 최초의 찰나에 한해서만 유효하다. 최초의 찰나 이후에는 세속적 현상으로서 (각자의 지각을 지배하는 습기와 개념화의 영향을 받아) 생멸하는 것처럼 다른 존재들에게 보여진다. 하지만 실상은 생겨나지 않았기 때문에 소멸하지 않는 것이고 이것이 세속적으로 멸하지 않는다는 의미이다.[47] 이상이 바라와가 설명한 세속제 안에서 유무의 결합이 이루어지는 방식이다.

(B)의 세속적 현상이 원인에서 생겨나지 않아 불생이라는 설명을 통해 바라와가 유식학파에서 주장하는 알라야식을 기반으로 한 연기 개념을 비판한다는 점을 알 수 있다.[48] 앞서 언급했듯이 바라와는 알라야식에 포함된 종자로 비유되는 습기들이 성숙하여 결과로 이어지는 방식의 생성과 소멸의 원리를 비판했다. 유식학파에서 주장하는 연기의 개념은, 바라와의 이해에 따르면, 승의적으로 실재하는 개체로서의 마음을 전제로 작동한다. 하지만 씨앗에서 싹이 나온다는 식의 개념적 존재들에 기반한 연기개념은 이미 『근본중송』 등에서 비판되었듯이 중관의 입장에서는 희론일 뿐이다. 『둡타』와 『자주』에서 바라와는, 본인이 주장하는 연기와 대조되는, 원인과 조건에 의해 결과가 생긴다는 방식을 세속적인 연기로 격하시킨다.[49]

---

47) 필자는 이것이 찰나멸하지 않는다는 의미도 포함한다고 생각한다.

48) 정확히 말하면, 바라와가 유식학파의 마음이라고 간주하는 궁극적 실체로서의 마음뿐만 아니라 개체/실체라고 개념화된 것은 모두 상정된 원인과 조건으로서 비판될 만하다. 하지만 이에 대한 논의는 분량 관계상 별도의 후속 논문에서 진행할 것이다. 이번 논문에서는 챕터 II.2의 인용문의 연장선에서만 논의를 진행한다는 점을 밝힌다.

49) 『자주』, 135.2-4, "*des na chos thams cad rgyu las ma byung* | *rkyen las kyang ma byung* | *rgyu rkyen 'dus pa las kyang ma byung bas* | *don dam par 'di ltar sna tshogs su snang ba 'di de dang de'i ngo bor ma skyes pas mi bden pa'o* ‖ *'o na ma dros pas zhus pa'i mdo las* | *chos rnams rgyur bcas rkyen bcas rab tu shes* | *ces* [=zhes] *pa dang 'gal lo snyam na* | *de ni kun rdzob rnam bzhag* [=gzhag] *la dgongs la*

또 다른 중요한 지점은 바라와가 생기(*skyes pa*) 대신에 현현(*snang ba*)이란 용어를 사용하여 세속적 현상의 출현을 설명하는 점이다. 아마도 원인과 조건으로부터의 생기와 구별 짓기 위해 현현이라는 용어를 사용했을 것이다. 바라와는 『보고』에서 여래장의 본질을 스스로 깨닫는 것만을 유일한 구제론으로 강조한다. 여래장의 본질 혹은 모든 것의 본질이 여래장이라는 점을 통찰함을 통해 본래부터 존재하고 있던 진실이 그대로 드러날 뿐이다. 이 과정에서 번뇌의 제거와 그것의 대치인 지혜의 획득은 다른 것이 아니다. 왜냐하면 번뇌와 분별의 본질을 깨닫는 것 이외에 별도의 지혜를 성취할 필요가 없기 때문이다.[50] 또한 전의(轉依)라는 것은 나쁜 것이 좋은 것으로 바뀌는 것도 아니다.[51] 따라서 현현한 세속적 현상은, 삼성설의 용어를 차용하면, 변계소집성에 해당하는 것으로 완전히 인식론적인 차원에서만 존재하는 것이다. 인식론적인 깨달음을 거치고 나면 그 현상들은 뱀으로 오인된 줄에 뱀은 없었듯이 본래의 비존재로 돌아갈 뿐이다.[52]

| *'dir ni don dam par chos thams cad skye ba med pa la 'dod pas mi 'gal lo* ‖" (따라서 일체법은 원인으로부터 발생한 것이 아니고 조건으로부터도 발생하지 않았다. 원인과 조건이 모인 것으로부터도 발생하지 않았다. 따라서 궁극적으로 이와 같이 다양하게 현현한 것은 그러저러한[=현현한 그대로 존재하는] 자성을 가진 것으로서 생겨나지 않았기 때문에 진실한 존재가 아니다. 그렇다면 *Anavataptanāgarājaparipṛcchāsūtra*에서 일체법은 원인으로 만들어지고 조건을 가진다고 철저히 알아야 한다고 한 것과 모순 아닌가? 그 [경전의 가르침]은 [연기에 대한] 세속적인 분류/설명을 의도한 것이고 여기서는 승의적으로 일체법이 불생임을 주장하므로 모순이 아니다.)

50) 『보고』, 342.6-343.1, "*nyon mongs pa dang* | *rtog pa'i rang bzhin shes pas* | *nyon mongs pa dang rtog pa ma spangs par nyon mongs pa dang rtog pa'i rang bzhin rtogs pa de las gzhan pa'i ye shes sgrub ma dgos par chos skur krong nge ba de la spang gnyan* [=gnyen] *dbyer med ces bya'o* ‖"; 이 인용문 직전의 설명에 의하면 번뇌가 비존재한다면 수행도는 무의미해지고 번뇌가 실체로서 존재한다면 그것의 제거는 불가능하다. 따라서 번뇌가 제거되고 지혜가 획득되는 것이 아니다. 번뇌의 본질을 아는 것을 통해 인식론적으로 존재하던 번뇌가 사라지는 것이 곧 지혜이다.

51) 『보고』, 289.3-4, "*gzhan du gnas gyur pa ni* | *rnam shes brgyad dang* | *gzugs sgra la sogs gnas gyur pa la zag med kyi rnam grol du gsungs pas* | *rnam shes kyi rang bzhin dri ma dang bcas pa lam gyis sbyangs pas* | *dri bcas dri med du gnas gyur gyi* | *ngan pa bzang por gnas gyur pa theg chen dbu ma pa rnams mi bzhed do* ‖".

52) 마지막으로 덧붙이면 최초의 찰나에 한해 무위이지만 세속적으로 소멸하지 않는다는 해석은 아마도 인식논리학에서 주장하는 직접지각의 아이디어와 변계소집성은 생멸하지 않는다는 유식학파의 교리에서 착안한 것이 아닐까 생각한다.

VI. 결론

바라와가 그리는 승의적 차원의 연기를 재구성하면서 논의를 마치고자 한다. 여래장이 스스로의 본질을 깨닫지 못한 이후로 무시 이래의 습기에 의해 현현한 전오식의 대상이라는 조건들이 여래장과 접촉하게 되면 접촉과 동시에 세속적인 이미지들이 출현하면서 세계를 구성하게 된다. 그 이미지들은 인식론적으로만 존재하는 미란된 의식이다. 그러나 그것들은 본질적으로 공한 개념적 존재에서 '생겨난 것'이 아니라 여래장과 본질적으로 차이가 없이 동시에 '현현한 것'이다. 최초의 찰나에 불생으로서 승의적 측면을 가지는 세속적 현상은 첫 찰나 이후에는 세속적 현상이지만 찰나멸하지 않는 상태로 존속한다. 다만 번뇌로 인해 제자들을 포함한 중생들은 세속제의 불생불멸을 알지 못하고 생멸하는 것으로 착각하게 된다. 이것이 바라와가 설명하는 세계가 여래장을 기반으로 하여 출현하는 방식이다.

참고 문헌 REFERENCES

◆ 약호 및 일차 문헌 Abbreviations and Primary Sources

ATBS	Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien
’Ba’ ra ba bka’ ’bum	*rJe ’Ba’-ra-ba chen po rgyal mtshan dpal bzang gi bka’ ’bum: A Tibetan Encyclopedia of Buddhist Scholasticism. The Collected Writings of ’Ba’-ra-ba rGyal-mtshan-dpal-bzang*. 14 vols. Dehra Dun: Ngawang Gyaltsen and Ngawang Lungtok, 1970.
D	데게(sDe dge)판 깐규르(*bKa’ ’gyur*) 및 땐규르(*bsTan ’gyur*)
MMK[Ye]	YE, Shaoyong 2011
P	북경(Peking)판 깐규르(*bKa’ ’gyur*) 및 땐규르(*bsTan ’gyur*)
Tib.	Tibetan
『둡타』	’Ba’-ra-ba rGyal-mtshan-dpal-bzang. *Grub mtha’i rnam bzhag*, in ’Ba’ ra ba bka’ ’bum, vol. 1, 78-133.
『보고』	*Id. gSang ba nges don dgongs bshad rin po che lung gi gter mdzod*, in ’Ba’ ra ba bka’ ’bum, vol. 5, 242-661.
『자주』	*Id. Grub mtha’i rnam bzhag gi dka’ ’grel*, in ’Ba’ ra ba bka’ ’bum, vol. 2. 1-183.
[=]	교정된 단어

◆ 이차 문헌 Secondary Literature

ALMOGI, Orna. 2009. *Rong-zom-pa’s Discourses on Buddhology: A Study of Various Conceptions of Buddhahood in Indian Sources with Special Reference to the Controversy Surrounding the Existence of Gnosis (jñāna: ye shes) as Presented by the Eleventh-Century Tibetan Scholar Rong-zom Chos-kyi-bzang-po*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.

CHA, Sangyeob (차상엽). 2012.「싸꺄빤디따(Sa skya paṇḍita)의 마하무드라 (*Mahāmudrā*)

비판—『붓다의 의도를 명료하게 밝힘(Thub pa'i dgongs pa rab tu gsal ba』「반야바라밀」장을 중심으로—」["Sa skya paṇḍita's Critique on the Great Seal (*Mahāmudrā*): In the Chapter on the Perfection of Discriminative Understanding in the *Elucidation of the Sage's Intention* (Thub pa'i dgongs pa rab tu gsal ba) "], 『보조사상』(*Bojosasang*), vol. 37, 395-429.

ERSCHBAMER, Marlene. 2017. *The 'Ba'-ra-ba bKa'-brgyud-pa: Historical and Contemporary Studies*. Wien: ATBS.

HABATA, Hiromi (하바타 히로미), KIM, Seongcheol tr. (김성철 역). 2015. "불성의 선언-열반경" (*"Korean translation of「佛性の宣言-涅槃經」(Declaration of Buddha-nature: *Nirvāṇa Sūtra*)"), in『여래장과 불성』(*Tathāgatagarbha and Buddha-nature*), Seoul: 씨아이알 (CIR), 137-164.

HIGGINS, David. 2013. *The Philosophical Foundation of Classical Rdzogs Chen in Tibet: Investigating the Distinction Between Dualistic Mind (sems) and Primordial Knowing (ye shes)*. Wien: ATBS.

_____. 2022. Heartfelt Advice: *Yang dgon pa's Song of the Seven Direct Introductions with Commentary by 'Ba' ra ba Rgyal mtshan dpal bzang*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.

HIGGINS, David and Martina DRASZCZYK. 2019. *Buddha Nature Reconsidered: The Eighth Karma Pa's Middle Path*, vol. 1. Introduction and Analysis. Wien: ATBS.

JO, Sokhyo (조석효). 2021.「공성과 아이온의 시간: 티벳 불교 수행 해석의 한 가능성」["Emptiness and the Time of *Aion* (*αἰών*): An Interpretation of the Tibetan Kālacakra tantra and Rdzogs chen Practices"],『불교학연구』(*Korea Journal of Buddhist Studies)*, vol. 69, 81-111.

KANO, Kazuo (카노 카즈오), KIM, Seongcheol, tr. (김성철 역). 2015.「보성론의 전개」(*"Korean translation of「宝性論の展開」(Development of Interpretation of the *Ratnagotravibhāga*)"), in『여래장과 불성』(*Tathāgatagarbha and Buddha-nature*), Seoul: 씨아이알 (CIR), 201-244.

_____. 2016. *Buddha-nature and Emptiness: rNgog Blo-ldan-shes-rab and a Transmission of the Ratnagotravibhāga from India to Tibet*. Wien: ATBS.

VAN DER KUIJP, Leonard W. J. 1983. *Contributions to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology: from the Eleventh to the Thirteenth Century*. Wiesbaden: Franz

Steiner Verlag GmbH.

_____. 2016. "Reconsidering the Dates of Dol po pa Shes rab rgyal mtshan's (1292-1361) *Ri chos nges don rgya mtsho* and the *Bka' bsdu bzhi pa'i don*," *Journal of Tibetology*, vol. 14, 115-159.

MATHES, Klaus-Dieter. 2008. *A Direct Path to the Buddha Within: Gö Lotsāwa's Mahāmudrā Interpretation of the Ratnagotravibhāga*. Somerville, MA: Wisdom Publications.

_____. 2016. "bKa' brgyud Mahāmudrā: "Chinese rDzogs chen" or Teaching of the Siddhas?," *Zentralasiatische Studien*, vol. 45, 309-340.

OROFINO, Giacomella. 1994. *Sekoddeśa: A Critical Edition of the Tibetan Translations: with an Appendix by Raniero Gnoli on the Sanskrit Text*. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (IsMEO).

RADICH, Michael. 2015. *The Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra and the Emergence of Tathāgatagarbha Doctrine*. Hamburg: Hamburg University Press.

SEYFORT RUEGG, David. 1989. *Buddha-nature: Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective: On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet.* London: School of Oriental and African Studies.

_____. 2000. *Three Studies in the History of Indian and Tibetan Madhyamaka Philosophy*. Wien: ATBS.

SCHMITHAUSEN, Lambert. 1969. "Ich und Erlösung im Buddhismus," *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, vol. 53, no. 2, 157-170.

SMITH, Ellis Gene. 2001. *Among Tibetan Texts: History & Literature of the Himalayan Plateau*, ed. by Kurtis R. Schaeffer. Somerville, MA: Wisdom Publications.

STEARNS, Cyrus. 2010 (1999). *The Buddha from Dölpo: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dölpopa Sherab Gyaltsen*. Ithaca, New York: Snow Lion Publication.

WANGCHUK, Dorji. 2004. "The rÑiṅ-ma Interpretations of the Tathāgatagarbha Theory," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, vol. 48, 171-213.

_____. 2007. *The Resolve to Become a Buddha: A Study of the Bodhicitta Concept in Indo-Tibetan Buddhism*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.

_____. 2013. “On the Status of the Yogācāra School in Tibetan Buddhism,” in *The Foundation for Yoga Practitioners: The Buddhist Yogācārabhūmi Treatise and Its Adaptation in India, East Asia, and Tibet*, ed. by Ulrich Timme Kragh, Cambridge, Massachusetts: Department of South Asian Studies, Harvard University, 1316-1328.

_____. 2019. “Where Buddhas and Siddhas Meet: Mipham’s Yuganaddhavāda Philosophy,” in *The Other Emptiness: Rethinking the Zhentong Buddhist Discourse in Tibet*, ed. by Michael Sheehy and Klaus-Dieter Mathes, Albany, New York: State University of New York Press, 273-322.

YE, Shaoyong (叶少勇), ed. 2011.『中论讼: 梵藏汉合校 · 导读 · 译注』[*Mūlamadhyamakakārikā: New Editions of the Sanskrit, Tibetan and Chinese Versions, with Commentary and a Modern Chinese Translation*]. Shanghai: 中西書局 (Zhongxi Book Company).

YOSHIMIZU, Chizuko (요시미즈 지즈코), NAM, Sooyoung, tr. (남수영 역). 2015. “티벳의 중관사상” (*“Korean translation of『チベットの中觀思想』[*Tibetan Madhyamaka Thought*]”), in『공과 중관』(*Emptiness and Madhyamaka*), Seoul: 씨아이알 (CIR), 163-190.

ZIMMERMANN, Michael. 2002. *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra. The Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India*. Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University.

’Ba’-ra-ba’s Interpretation of the Buddha-Nature: Reflections on the Buddha-Nature from a Dependent Origination Perspective

KIM, Taewoo
Ph.D. Candidate
Department of Indian and Tibetan Studies, Universität Hamburg

This paper explores the 14th-century Tibetan bKa’-brgyud scholar ’Ba’-ra-ba rGyal-mtshan-dpal-bzang’s (1310-1391) interpretation of Buddha-nature. Buddha-nature doctrine initially emerged as a potent support for spiritual cultivation in India, and it was then later refined and systematized through the *Ratnagotravibhāga*. Despite not attaining a leading position as an independent school of thought, unlike the Madhyamaka and Yogācāra schools, Buddha-nature doctrine significantly developed in Tibet in philosophical and theoretical terms, ironically within the prevailing dominance of the Madhyamaka thought. ’Ba’-ra-ba sought to provide an alternative perspective on dependent origination by interpreting Buddha-nature, the unconditioned true reality (*dharmatā*), named the “all ground” (*kun gzhi*), as the substratum in which all phenomena manifest. ’Ba’-ra-ba’s interpretation could intuitively be understood as a description of dependent origination, because the way phenomena arise and cease is essentially referred to as dependent origination despite the existence of various perspectives on dependent origination among schools of thought. However, he relegates dependent origination, according to which phenomena arise from causes and conditions postulated as entities, to a conventional presentation of dependent origination, and creates an interpretive framework to embody the theme of the non-arising of phenomena that characterized the dependent origination concept of the Madhyamaka ever since the *Mūlamadhyamakakārikā*. Crucial to this

process is challenging the basic Buddhist premise that the unconditioned is not involved in the production of anything in order to explain how conditioned phenomena emerge in the unconditioned Buddha-nature. In light of these points, this paper commences by addressing the implications and purposes of ’Ba’-ra-ba’s interpretation of the Buddha-nature as the unconditioned true reality. With these hermeneutical premises in mind, I explain the core conclusion—the indivisibility of the two truths/realities—and conclude by discussing the ultimate presentation of the dependent origination based on Buddha-nature.

Keywords

’Ba’-ra-ba rGyal-mtshan-dpal-bzang (1310-1391), Buddha-nature, all ground (*kun gzhi*), non-momentariness, indivisibility of two truths/realities, ultimate dependent origination, *Mūlamadhyamakakārikā* 24.18

2023년 10월 25일 투고
2023년 12월 04일 심사완료
2023년 12월 05일 게재확정