

# 예세데와 빨양의 여래장에 대한 상이한 이해

차상엽

금강대학교 불교문화연구소  
yogacara@ggu.ac.kr

- |                                     |  |
|-------------------------------------|--|
| I. 서론: 선행 연구 검토와 문제 제기              | III. 빨양의 『방편과 지혜를 구족한 등불』<br>에 나타나는 여래장의 가르침 |
| II. 예세데의 『견해의 구별』에 나타나는<br>여래장의 가르침 | IV. 결론                                       |

## 요약문

본고에서는 예세데의 『견해의 구별』과 빨양의 『방편과 지혜를 구족한 등불』을 통해 9세기 티벳인들의 여래장 이해를 살펴보고자 한다.

첫 번째, 『견해의 구별』의 둔황 사본에서는 “모든 중생이 여래장이다(semś can thams cad ni de bzhin gshegs pa'i snying po yin)”는 구문이 등장한다. 이 둔황 사본에서는 범문인 “sarvasattvās tathāgatarabhāḥ”를 후대의 티벳대장경 편찬자와 같이 ‘젠(can)’이라는 소유 복합어가 아닌 계사인 ‘인(yin)’으로 읽고 있다. 즉, 중생(A)=여래장(B)이라는 의미로 이해하고 있다. 이 구문과 관련한 예세데와 빨양의 여래장에 대한 이해가 차이가 난다. 예세데는 이 문장을 원인으로서의 알라야식과 결과로서의 법신, 그리고 자성으로서의 알라야식의 전의와 진여의 청정이라는 맥락으로 해석한다. 이에 반해 빨양은 이 문장을 원인과 결과의 측면이 아닌 자성적인 측면을 강조하는 구문으로 이해한다. 이러한 그의 이해는 “바로 자신의 마음이 붓다이다(rang gi sems nyid sangs rgyas yin)”라는 구절에서 드러난다. 빨양은 법과 마음의 자성이라는 측면에서 무가행, 무공용, 무차별, 일미, 무위,

평등성, 동일성, 무주를 강조한다.

두 번째, 예세데는 여래장을 1승의 측면, 즉 누구나 다 붓다가 될 수 있는 가능성으로 이해한다. 1승과 관련한 예세데의 입장은 번뇌가 점차적으로 소거된다는 차제론자(trimsgyis pa)의 견해를 계승하고 있다. 빨양도 여래장을 1승의 측면에서 언급한다. 하지만 그는 자성적인 측면에서 붓다와 중생이 평등하기 때문에 번뇌가 점차적으로 소거되는 것이 아니라 일거에 소거된다는 동시론자(cig car pa)의 입장을 따르고 있다.

세 번째, 여래장의 가르침과 관련해서 예세데는 현자(mkhas pa)의 전통, 청문과 사유를 중시하는 전통(thos bsam gyi lugs), 즉 논리전통(mtshan nyid kyi lugs)과 연결된다. 이에 반해, 빨양은 스승(ācārya)이라는 의미의 록뵐(slob dpon) 전통, 자성과 본성을 강조하는 명상전통(sgomgs lugs)과 관련된다.

주제어

예세데, 『견해의 구별』, 빨양, 『방편과 지혜를 구축한 등불』, 여래장, 논리 전통, 명상 전통

## I. 서론: 선행 연구 검토와 문제 제기

티벳 역사서에서는 티벳불교의 시대 구분을 고대 티벳제국의 불교와 그 이후에 부흥한 불교로 나눈다. 전자를 티벳의 불교전기전래시대(뎀빠 아다르뒤, bstan pa snga dar dus, -840년경), 후자를 티벳의 불교후기전래시대(뎀빠 치다르뒤, bstan pa phyi dar dus, 950년경-)라 일컫는다. 괴 로짜와 쇠누뵐(‘Gos Lo tsā ba gZhon nu dpal, 1392-1481)은 『푸른 연대기(靑史, 텡테르윈뵐 Deb ther sngon po)』에서 “모든 중생이 여래장을 지닌다(sarvasattvās tathāgatagarbhāh)”는 여래장의 가르침을 교리적으로 체계화시킨 인도 논서 『보성론』이 티벳에서는 불교후기전래시대에 6차례나 번역되었다고 언급한다.<sup>1)</sup>

1) 『푸른 연대기(靑史)』 425.4-7. 티벳의 불교후기전래시대의 『보성론』 번역과 관련한 상세한 논의로는 Kazuo Kano, *Buddha-nature and emptiness: rNgog Blo-ltan-shes-rab and a transmission of the Ratnagotravibhāga from India to Tibet*(Wien: Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, 2016), pp.155-180과 차상엽, 「옥 로덴제랍(rNgog Blo ldan shes rab)의 여래장 이해」, 『불교학리뷰』

과연 티벳인들이 『보성론』이 번역되기 이전에도 여래장의 가르침을 알고 있었을까. 만약 티벳인들이 『보성론』이 번역되기 이전인 불교전기전래시대에 여래장의 가르침을 인지하였다면, 그들은 어떻게 여래장의 가르침을 접할 수 있었을까.

데이비드 세이퍼드 루엑(David Seyfort Ruedg)의 연구 성과를 토대로<sup>2)</sup> 도르지 왕축(Dorji Wangchuk)은 824년에 편찬된 티벳 최초의 역경 목록인 『덴까르마목록(까르차크 덴까르마, dKar chag ldan dkar ma)』에 여래장의 가르침과 관련한 인도 문헌의 제명 등이 기록되어 있다는 점에서 티벳인들이 불교전기전래시대에도 여래장의 가르침을 접하고 있었다는 점을 간략하게 언급한다.<sup>3)</sup> 필자 역시 루엑이 언급하고 있는 부퓌 린첸 grub(Bu ston Rin chen grub, 1290-1364)의 『아름다운 장엄(제겐, Mdzes rgyan)』이라는 저작 속에 언급하고 있는 여래장의 가르침과 관련한 18가지 인도불전 중 15가지 문헌이 초기 『덴까르마목록』의 번역 리스트에 언급되고 있음을 확인할 수 있었다. 이를 통해서 본다면, 티벳인들이 『보성론』이 번역되기 이전인 9세기 초반에는 티벳제국의 후원 하에 이루어진 대적인 역경작업과 역경 전적의 홍보를 통해 여래장의 가르침과 조우했음을 알 수 있다.

티벳인들은 『보성론』이 번역되기 이전인 불교전기전래시대에 여래장의 가르침을 어떻게 이해하고 있을까. 이 질문에 대한 대답은 의외로 간단하지 않다.

첫 번째 이유로는 여래장의 가르침에 대한 직접적인 티벳인의 저작이 별도로 현존하지 않기 때문이다. 두 번째 이유로는 서구학계에서의 논의가 주로 『보성론』이 번역되고 난 이후의 여래장 사상에 주안점을 두기 때문이다. 도르지 왕축이 예세테와 뵤양의 저작 속에 여래장이라는 용어가 출현한다고만 언급

---

제10집(논산: 금강대학교 불교문화연구소, 2011), pp. 134-137을 참조.

2) David Seyfort Ruedg, *La traité du Tathāgatagarbha de Bu ston Rin chen grub* (Paris: École Française d'Étrême Orient, 1973), pp.23-26의 18가지 문헌 리스트 참조.

3) Dorji Wangchuk, "The rñin-ma Interpretations of the Tathāgatagarbha Theory", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasien* 48, 2004[2005], p.178의 내용과 각주 20 참조. 왕축은 Mvy no. 699에 보살의 이름으로서 여래장이 등장한다고 언급하지만, 실제로는 Mvy no. 669에 등장한다.

할 뿐 이 용어의 출현이 그들 각각의 저작 속에서 어떤 의미를 지니고 있는지에 대해서는 별도의 분석을 시도하지 않음을 통해서도 이러한 점을 알 수 있다.<sup>4)</sup>

본고의 문제의식은 바로 여기에서 시작한다.

본고에서는 기존의 선행 연구에서 등한시 되었던, 아니 사각지대에 놓여있던 불교전기전래시대인 9세기경에 티벳의 지성인들이 인도에서 기원한 여래장의 가르침을 어떻게 이해하고 있는지를 살펴볼 것이다. 이를 위해 여래장을 언급하고 있는 티벳 초기의 저작인 예셰데(Yes shes sde)의 『견해의 구별(따외캐빠르, ITa ba'i khyad par)』과 뵤양(dPal dbyangs)의 『방편과 지혜를 구축한 등불(탐셰된마, Thabs shes sgron ma)』을 살펴보고자 한다.

## II. 예셰데의 『견해의 구별』에 나타나는 여래장의 가르침

814년 티데송젠(Khri lde srong btsan) 때에 편찬된 불전번역어의 해석서인 『二卷本譯語釋(다조르밤뵤니빠, sGra sbyor bam po gnyis pa)』에 “lo tsā ba mkhas par chud pa jñānasena dang | ...”이라는 티벳어 문장이 등장한다.<sup>5)</sup> 이 문장의 의미는 “학식 있는 번역관 반열에 든 Jñānasena(예셰데 Ye shes sde), ...”이다. 그리고 『여래장경』에는 “zhu chen gyi lo tstsha ba ban de ye shes sdes bsgyur cing” 즉 “대교열번역관(大校關翻譯官) 승려 예셰데가 번역하였고”<sup>6)</sup>라는 간기가 등장한다. 예셰데는 9세기에 티벳에서 인도불전문헌의 번역에 참가한 대표적인 번역관 중 한 명으로 열거된다. 『댄까르마목록』에서는 예셰데가 여래장 관련 문헌 중 『여래장경』과 『승만경』 등 5편을 번역한 것으로 언급한다.<sup>7)</sup> 인도의

4) *Ibid.*, p.179와 각주 25, 26 참조. 도르지 왕축은 초기 닝마 문헌에 나타나는 여래장의 가르침도 간략하게 소개하고 있다. 이에 대해서는 *Ibid.*, p.180 참조.

5) 石川美恵, 『sGra sbyor bam po gnyis pa 二卷本譯語釋一和譯と注解』(東京: 財團法人 東洋文庫, 1993), p.4.

6) Michael Zimmermann, *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra: The Earliest Exposition of the Buddha-nature Teaching in India*(Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism, 2002), p.368.

7) David Seyfort Ruegg, *op. cit.*, pp.23-26.

많은 친교사(mkhan po, upādhyāya)와 더불어 대승경전의 가르침을 듣고 수지 하면서 역경작업을 펼친 인물이 예췌테인데, 단순히 번역관으로만 한정되는 것이 아닌 賢者 혹은 智者(케빠, mkhas pa)로도 불렸다는 점에서 예췌테의 학식이 수승하였다는 점을 알 수 있다. 이는 그의 전통이 지적이면서 논리적이고 분석적인 전통(첸니기록, mtshan nyid kyi lugs), 즉 인도의 스승(ācarya)으로부터<sup>8)</sup> 다양한 경전의 가르침을 청문한 후 곰곰이 이에 대해 사유하는 전통(퇴쌌 기록, thos bsam gyi lugs)과 연결되는 것으로 보인다. 이러한 청문과 사유의 전통을 통해 예췌테는 『견해의 구별』이라는 현존하는 저작을 남겼는데, 이 문헌에서 여래장의 가르침을 어떻게 설명하고 있을까.

“... [성문 등이 붓다가 될 수 없다는 내용은] 『성삼매왕경(Ārya-samādhīrājasūtra)』 등 많은 경전에 “모든 중생은 여래장이다(seys can thams cad ni de bzhin gshegs pa'i snying po yin no)”라는 구문이 나타나기 때문에, 그리고 “모든 중생은 붓다가 되며, 法器(bhājana)가 아닌 자는 존재하지 않는다.”는 구문 등과 모순이 되기 때문에, 궁극적으로 2승도 대승(mahāyāna)에 포섭되며 전적으로 1승(ekayāna)으로 나타나게 된다.”<sup>9)</sup>

예췌테는 “모든 중생은 여래장이다(seys can thams cad ni de bzhin gshegs pa'i snying po yin no)”라는 구문의 경전 전거를 『여래장경』이 아닌 『삼매왕경』 등이라고 언급한다. 하지만 “모든 중생은 여래장이다”라는 인용문과 일대일 대응하는 『삼매왕경』의 구절을 발견할 수 없다. 이 문장은 『보성론』의 『여래장경』 인용 구문인 “sarvasattvās **tathāgatagarbhā** iti(Tib. seys can thams cad ni de bzhin gshegs pa'i snying po **can no**)”<sup>10)</sup>, “sadaivaite sattvās **tathāgatagarbhā** iti(Tib.

8) 石川美惠, 앞의 책, p.4.

9) PT 814.14b3-15a1, “(14b3) ... 'phags pa ting nger (14b4) 'dzin rgyal po las bstogs pa mdo sde mang po las seys can thams cad ni || de bzhin gshegs pa'i snying po yin no zhes 'byung ba dang | (14b5) seys can thams cad sangs rgyas su 'gyur te | snod ma yin pa gang yang myed do zhes bya ba las bstogs pa dang | 'gal bar 'gyur bas na | (15a1) theg pa gnyis kyang mtha' mar theg pa chen por 'dus te | theg pa gcig du zad par mngon no ||.” 기존 번역으로는 上山大峻, 「エッセイの仏教綱要書」, 『仏教学研究』 제32·33호(京都: 龍谷大学仏教学会, 1977), p.45이 있다.

sems can 'di dag ni rtag tu de bzhin gshegs pa'i snying po can no)"<sup>11)</sup>을 연상시킨다. 그런데 위의 인용문에서 살펴본 폴 펠리오(Paul Pelliot, 1878-1945)가 둔황에서 수집한 『견해의 구별』(PT 814.14b4) 사본에서는 예쎬테의 인용구문이 ‘-이다(yin no)’라는 계사(copula)를 사용해 “모든 중생(A)은 여래장(B)이다(sems can thams cad ni de bzhin gshegs pa'i snying po yin no).”라는 A=B의 의미를 취한다. 이에 반해 『보성론』의 『여래장경』 인용 구문에서는 ‘-을 지닌다(can no)’라는 소유복합어(bahuvrīhi)의 형태인 “모든 중생은 여래장을 지닌다.”로 번역한다. 초기의 둔황 사본인 『견해의 구별』의 이해와 후대에 티벳대장경에 수록되어 있는 『여래장경』과 『보성론』 구문 사이에 범어구문의 복합어와 관련한 문법적 이해의 차이가 존재한다. 이러한 이해의 차이는 『여래장경』과 『보성론』 구문에서만 아니라 티벳인 최초의 저작인 둔황에서 출토된 『견해의 구별』과 『북경판 서장대장경』의 『견해의 구별』에서도 발견된다. 범문 “sarvasattvās tathāgatagarbhā [iti]”를 둔황출토 『견해의 구별』(PT 814.14b4) 티벳어 사본에서도 “모든 중생은 여래장이다(sems can thams cad ni de bzhin gshegs pa'i snying po yin no).”라고 언급하고 있기 때문에 불교전기전래시대의 초기 티벳인은 여래장의 선언을 소유복합어로 보지 않고 계사로 보았을 것이다. 후대의 티벳 편집자가 이 범어 문장을 소유복합어로 교정한 것이다. 둔황에서 출토된 『견해의 구별』 티벳어 사본보다 후대에 성립된 『북경판 서장대장경』의 『견해의 구별』에서 “모든 중생은 여래장을 지닌다.”<sup>12)</sup>고 소유복합어의 형태로 교정하고 있음은 이러한 추정의 가능성을 설득력 있게 보여준다.<sup>13)</sup> 예쎬테가 언급하는

10) RGVV 25.18; RGVV(Tib) 49. 3-4.

11) RGVV 73.12; RGVV(Tib) 143.11-12.

12) Q5847.257a5, “sems can thams cad ni de bzhin gshegs pa'i snying po can yin no …”

13) 필자의 견해를 뒷받침할 수 있는 또 다른 실례로 “모든 중생은 여래장을 지닌다(sarvasattvās tathāgatagarbhāh)”라는 『여래장경』 구문을 초기의 티벳인들이 소유복합어인 ‘-을 지닌다(can)’가 아닌 계사로서 ‘-이다(yin)’의 형태인 ‘de bzhin gshegs pa'i snying po yin’, ‘de bzhin gshegs pa'i snying po'o’로 번역하고 있음을 『여래장경』의 오래된 티벳어 사본을 통해서도 다시금 확인할 수 있다. 이에 대해서는 Michael Zimmermann, *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra: The Earliest Exposition of the Buddha-nature Teaching in India*(Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, 2002), p.256.2-3, p.257.2-3 그리고 p.46 참조.

『삼매왕경』의 이 구문은 예세데가 번역한 『여래장경』의 오래된 버전의 구문을 재차 인용하고 있는 것이다.

그런데 “모든 중생(A)은 여래장(B)이다”라는 이 난해한 여래장 선언을 예세데가 어떻게 이해하고 있을까. 그는 “모든 중생은 붓다가 되며, 法器(bhājana)가 아닌 자는 존재하지 않는다”는 『삼매왕경』의 인용 구문을 실례로 들면서,<sup>14)</sup> 이 여래장의 가르침이 각각 별개의 지향점을 가졌던 삼승을 대승(mahāyāna), 즉 일승(ekayāna)의 길로 올라타게 만드는 선언으로 설명하고 있다. 예세데가 『능가경』과 『법화경』의 1승과 관련된 내용을 인용한 후에 여래장의 가르침을 소개하고 있는 것을 통해 여래장 교설과 1승의 밀접한 관계를 엿볼 수 있다.<sup>15)</sup> 그는 “모든 중생(A)은 여래장(B)이다.”라는 여래장 선언을 누구 하나 예외 없이 붓다가 될 수 있는 가능성을 지닌다는 점과 연계해서 설명한다. 9세기에 여래장의 가르침이 비록 “모든 중생(A)은 여래장(B)이다”라는 ‘A=B’의 구문으로 등장하지만, 이에 대해 예세데는 “모든 중생은 여래가 된다. 혹은 여래가 될 수 있다”라는 A(원인) ⇒ B(결과)로 해석하고 있다. 중생들이 성불할 수 있다는 예세데의 여래장 이해는 『능가경』, 『법화경』, 『삼매왕경』을 바탕으로 한 Ratnākaraśānti와 Kamalaśīla, Dharmamitra, Haribhadra, Padmavajra와 Abhayākara Gupta 등의 저작 속에 녹아난 일승의 체계와 밀접하게 연결됨을 알 수 있다.<sup>16)</sup>

“『聖등탱경』에서도, “여래장(tathāgatagarbha)이 명료하게 현현되지 않았을 때, 알라이[식](ālayavijñāna)이라고 한다. [여래장이] 명료하게 현현되

14) Q795.33b6, “gro ba 'di dag thams cad sangs rgyas 'gyur || 'di na snod min sems can gang yang med || .” “이 모든 중생들은 붓다가 되며, 여기에 법기가 아닌 어떤 중생도 존재하지 않는다”, 『삼매왕경』의 이 구문을 Kazuo Kano가 선행 연구에서 지적하고 있다. Kazuo Kano, *op. cit.*, p.94 참조.

15) PT 814.13b4-14a2, “lang kar gshegs pa'i mdo las | nyan thos zag pa myed pa'i dbyings la (13b5) gnas pa || de bzhin gshegs pa'i 'od gzer gyis bskul te | theg pa chen po la 'jug cing | theg pa gcig du bshad pa dang | (14a1) dam pa'i chos pad ma dkar po'i mdo las | nyan thos mang po sangs rgyas su grub par lung bstan cing || theg pa gcig du bshad pa las bstogs pa'i (14a2) tshul gyis | theg pa gsum du myed de gcig du zad do || .” 기존 번역으로는 上山大峻, 앞의 논문, p.45 참조.

16) Ratnākaraśānti 등이 언급하고 있는 일승과 붓다가 될 수 있는 가능성과 관련한 내용에 대해서는 Kazuo Kano, *op. cit.*, pp.94-95 참조.

있을 때, 법신(dharmakāya)이라 한다”고 설하였다. 『성해심밀경』에서도, “諸여래가 법신을 특징으로 지닌다는 것은 지(bhūmi)와 바라밀(pāramitā)을 잘 수습한 이가 [윤회로부터] 벗어나게 된 것, 완전하게 성취된 것이 [라는 의미이다]”고 설하였는데, [이는] 알라야식의 전의(āśrayaparivṛtti)를 말한다. 『要義(\*pindārtha)』라는 논서에서도 “법신”이라는 술어에 대해 ‘법(dharma)’은 시작이 없는 [때]부터 중성(gotra)인 여래장을 지칭하는 것이고, [‘신(kāya)’은 이러한 여래장을] 모든 중생이 자성[으로 삼는다는 의미]이다.<sup>17)</sup> 그것(=여래장)은 비실재(abhūta)로 덮여있기 때문에 염오를 지니게 되었으며, [염오의] 결합을 이전에 버려서 미란(bhṛānti)이 없어진 바로 그 때 자성적으로 전의된 것이야말로 [다름 아닌] 법신이다”고 설하였다.”<sup>18)</sup>

예세데는 『동탱경』이라는 전거 불명인 경전을 인용하면서 여래장의 3가지 측면을 언급한다. 그는 여래장을 ①원인(gotra=hetu)적 측면에서 알라야식, ②결과(phala)적 측면에서 법신, ③자성적 측면을 염오와 청정이라는 전의의 맥락과 연계해서 설명한다. 그는 여래장이 비실재하는 번뇌로 인해 염오된 상태가 알라야식이며, 미란을 여의게 될 경우, 즉 알라야식의 전의와 진여가 청정하게 될 때 전의를 완전하게 이룬 법신의 상태가 된다고 정의한다. 예세데는 『해심밀경』을 인용하면서 보살의 실천행인 10바라밀과 보살의 단계인 10지를 단계적으로 설정한다. 그는 원인으로서의 알라야식이 결과로서의 법신을

17) 필자의 번역이 타당하다면, 예세데는 ‘dharmakāya’를 소유복합어로 이해하고 있는 듯하다.

18) PT 814.18a1-b3, “(18a1) 'phags pa dung phreng gyi mdo las kyang | de bzhin gshegs pa'i snying po gsal bar ma gyur pa'i tshé ni | kun gzhi zhes bya'o || gsal bar gyur pa'i sku zhes bya'o zhes gsungs so || 'phags pa dgongs pa nges par 'grel pa'i mdo las kyang | de bzhin gshegs pa mams kyi chos kyi sku'i mtshan nyid ni | sa dang pha rol du phyin pa shin du bsgoms pa'i | nges par 'byung bar gyur pa yang dag par grub pa'o zhes gsungs ste | kun gzhi mam par shes pa gnas gyur pa la bya'o || don bsdus pa zhes bya ba'i bstan bcos las kyang | chos kyi sku (18b1) zhes bya ba la | chos ni thog ma myed pa nas | rigs su gyur pa de bzhin gshegs pa'i snying po la bya ste || sems can thams cad kyi rang bzhin no || de ni yang dag pa ma yin bas | bsgribs pas dri ma can du gyur te | gang gi sbyor ba sngon du btang nas | 'khrul pa dang bral ba de'i tshé rang bzhin du gyur pa ni | chos kyi sku'o | zhes | bshad do ||.” 기존 번역으로는 上山大峻, 「エセイデの仏教綱要書(Ⅱ)」, 『仏教学研究』 제37호(京都: 龍谷大学仏教学会, 1981), p.67 이 있다.



획득함에 있어 번뇌가 일거에 소거되는 것이 아니라, 단계적인 절차를 거쳐 점차적으로 소거됨을 경증에 의거해서 밝히고 있다. 예세데는 각 개체의 근거인 알라야식이 전환될 때, 대원경지=법신으로 변한다는 轉識得智, 전의, 무분별지, 진여와 알라야식의 청정, 3신과 4지 등 『중변분별론주』와 『대승장엄경론주』 등 유식설에 의거해서 여래장을 설명한다.<sup>19)</sup> 그는 법신에 다다른 경지를 차제론자(립기빠, rims gyis pa)의 입장을 통해 불교의 수증론을 정리하고 있다. 예세데는 번뇌를 일거에 소거한다는 동시론자(적짜르빠, cig car pa)와 정반대되는 입장에 있다. 이러한 예세데의 입장은 마치 라싸 종교회의, 즉 씬애(bSam yas)의 종론에서 벌어진 마하연의 논지와 대비되는 까말라썰라의 견해와 연계된다. 하지만 까말라썰라와 달리 예세데가 귀의와 발보리심 등을 대승 불교의 핵심적인 수행으로 별도 상정하지 않고 있음은 일정 부분 차이가 난다.<sup>20)</sup> 예세데가 여래장을 원인과 결과, 그리고 이를 바탕으로 한 자성적 측면

19) PT 814.15a1-16b4, “... ye shes bzhi ni (15a2) mye long lta bu'i ye shes dang | mnyam pa nyid kyi ye shes dang | so sor rtog pa'i ye shes dang | bya ba bsgrub pa'i ye shes so || (15a3) de la mye long lta bu'i ye shes ni | chos kyi dbyings mnam par dag pa dang | mtshan ma myed pa la dmyigs pas | rtog pa thams cad (15a4) dang bral te | kun gzhi mam par shes pa | gnas gyur pa | bsnyel ba myi mnga' ba | ma lus pa la dmigs pa | mye long physis pa'i (153a5) nang na gzugs brnyan ci yang 'byung zhing | snang ba bzhi du | de yang ye shes dang chos thams cad kyi gzugs brnyan 'byung ba'i gzhi (15b1) yin pas | mye long lta bu'i ye shes bya'o || ... (16b1) ... sku gsum ni | chos kyi sku dang | long spyod rdzogs pa'i sku dang | sprul pa'i (16b2) sku'o || de la chos kyi sku ni | mam par myi rtog pa'i ye shes kyi rang bzhi | gzugs can ma yin pa yin pa | shes bya (16b3) thams cad du khyab pa | sangs rgyas kyi che ba nyid | ting nge 'dzin las bstogs pa | yon tan thams cad kyi 'byung gnas | (16b4) de bzhi nyid dang kun gzhi mam par shes pa | mam par dag pa la bya'o || ”... 4智는 대원경지(ādarśajñāna)와 평등성지(samatājñāna)와 묘관찰지(pratyavekṣaṇājñāna)와 성소작지(kṛtyānuṣṭhānājñāna)이다. 그(=4지) 중 대원경지는 청정한 법계(dharmadhātu)와 無相(animitta)을 인식대상으로 삼기 때문에 모든 분별이 없는 [지(nirvikalpajñāna)]이다. [이 지는] 알라야식이 전의한 상태이고, 망실(sampramoṣa)이 없는 상태이며, 일체를 인식대상으로 삼는다. 마치 깨끗이 닦아낸 거울에 모든 영상이 일어나면서 현현하는 것과 같이, 그것(=대원경지)은 또한 모든 智와 법의 영상이 일어나는 토대이기 때문에 대원경지라고 한다. ... 3신은 법신(dharmakāya)과 수용신(sambhogakāya)과 화신(nirmāṇakāya)이다. 그(=3신) 중 법신은 무분별지를 자성으로 삼으며, 색을 지니는 것은 아니며, 모든 所知에 편만하고, 붓다의 위대성과 삼매 등 모든 공덕의 원천이며 진여와 알라야식의 청정을 말한다. ...” 기존 번역으로는 *ibid.*, p.66 참조. 『중변분별론주』와 『대승장엄경론주』 등을 경전적 전거로 삼고 있음은 PT 814.17a5-b1 참조.

20) 동시론자와 차제론자에 대한 좀 더 세부적인 논의에 대해서는 폴 드미에빌, 『라싸 종교회의』, 배재형·차상엽·김성철 공역(서울: 씨아이알, 2017), pp.215-225의 각주15-16 참조.; 씬애의 논쟁이 마하연과 까말라썰라로 대변되는 2인물의 번뇌 수증론과 연관됨을 싸까빠디따의 저작을 통해 밝힌 논문으로는 차상엽, 「싸까빠디따의 마하무드라 비판 - 『현자의 의도를 명료하게 밝힘(Thub pa'i dgongs pa rab tu gsal ba)』 「반야파라밀다」 장을 중심으로-」(서울: 『보조사상』37, 보조사상연구원),

이라는 3가지로 나누는 것은 불교후기전래시대에 『보성론』을 번역하고 이에 대한 티벳 최초의 주석서를 남긴 옥 로덴쎬랍(rNgog Blo ldan shes rab, 1059-1109)의 『보성론요의(Theg chen rgyud bla ma'i don bsdus)』의 설명과도 어느 정도 연계된다. 옥 로덴쎬랍은 『보성론』 I. 28계승과 연결된 여래장의 가르침을 결과(phala)로서의 법신(dharmakāya), 자성(svabhāva)으로서의 진여(tathatā), 원인(hetu)으로서의 중성(gotra)으로 나누고 있기 때문이다.<sup>21)</sup> 예쎬데는 여래장을 원인과 결과로 나누고 이를 전의를 통해 원인으로서의 알라야식이 결과로서의 법신을 원만하게 성취하는 것으로 정의하고 있기 때문에 그의 사상적 입장은 중관의 입장에서 유식과 여래장의 교의를 포섭하려는 것이다. 이러한 예쎬데의 입장은 논리전통(mtshan nyid kyi lugs), 혹은 청문과 사유의 전통(thos bsam gyi lugs)으로 대변되는 옥 로덴쎬랍의 입장보다 매우 흡사하다.<sup>22)</sup>

“2가지 중관학파(=경부중관과 유가행중관학파)가 세속[적인 관점]에서 약간 상이하지만, 승의[적인 관점]에서 内外의 모든 사태가 자성이 없고 주장하는 것은 같기 때문에 [상호간에] 모순은 없다.”<sup>23)</sup>

승의제의 측면에서 識의 실재성을 부정하는 위의 구문을 통해 예쎬데가 여래장도 궁극적으로 실재하는 것이 아니라고 보고 있음을 알 수 있다. 그는 세속적인 관점에서 여래장을 3가지 측면으로 이야기하지만 궁극적인 측면에서

pp.412-419 참조.

21) Kazuo Kano, *op. cit.*, pp.262-266과 차상엽, 앞의 논문, pp.137-146.

22) 중관사상을 바탕으로 유식과 여래장의 가르침을 조화시키고 있는 옥 로덴쎬랍의 철학적 입장에 대해서는 차상엽, 「일곱 가지 금강구의 상호 관계(anuśleṣa)에 대한 옥 로덴쎬랍의 이해」, 『인도철학』 제49집(서울: 인도철학회, 2017), pp.103-104와 pp.108-115 참조.

23) PT 814.9a4-5, “dbu ma mam gnyis kun (9a5) rdzob du cung zad myi mthun na yang | don dam par phyi nang gi dngos po thams cad | rang bzhin myed bar 'dod du 'dra bas na 'gal ba myed do.” 기존 번역으로는 上山大峻, 「エッセイの仏教綱要書」, 『仏教学研究』 제32·33호(京都: 龍谷大学仏教学会, 1977), pp.42-43 참조.; 이외에도 예쎬데가 중관철학을 중심에 두고 있음은 마츠모토 시로, 『티베트불교철학』, 이태승·권서영·김명우·송재근·윤종갑 역(서울: 불교시대사, 2008), p.40과 pp.94-97 그리고 pp.115-128의 내용 등 참조.

는 여래장을 포함한 모든 법들이 무자성이며, 공성이라는 점을 암시한다. 이를 토대로 예세데는 중관의 입장에서 여래장의 가르침을 이해해서 수용하고 있는 티벳 최초의 지성인 중 한명이라고 할 수 있다. 까말라썰라가 확정된/결정된 의미(了義, nitārtha)로서의 一乘(ekayāna)의 가르침 속에 중관사상을 바탕으로 유식과 여래장의 교의를 포섭하고 있는 것처럼,<sup>24)</sup> 예세데의 철학적 입장도 이와 같은 까말라썰라의 가르침을 계승하고 있다. 칭문과 사유를 중시하는 전통(thos bsam gyi lugs), 즉 논리전통(mtshan nyid kyi lugs)을 따르는 예세데는 중관사상을 최상의 견해로 설정하고서 여래장의 교의와 유식의 가르침 등 대승불교의 교설을 포섭해서 이해하고 있는, 일승(ekayāna)의 가르침을 따르는 티벳 최초의 번역관이면서 학자(lo tsā ba mkhas pa)로 평할 수 있을 것이다.

### III. 빨양의 『방편과 지혜를 구족한 등불』에 나타나는 여래장의 가르침

9세기경 활동한 룽뎨(slob dpon) 빨양(dPal dbyangs)의 『방편과 지혜를 구족한 등불(탐쎌된마 Thabs shes sgron ma)』<sup>25)</sup>에 나타난 여래장의 가르침을 살펴 보기 이전에 빨양이라는 성명 앞에 놓인 궤범사 혹은 정신적 스승(ācārya)이라는 의미의 ‘룽뎨’이라는 칭호가 부가되어 있음에 주목하고자 한다. 예세데가 ‘학식이 있는 번역관, 번역관이면서 학자(lo tsā ba mkhas pa)’로 불렸음에 반해, 빨양은 스승(ācārya)이라는 의미의 룽뎨이라는 칭호가 그의 이름 앞에 놓여있다.<sup>26)</sup> 빨양은 6등불(sGron ma drug)의 저자로 알려진 낸(gNyan/bsNyan) 빨양인

24) 까말라썰라의 유식설과 여래장에 대한 입장에 대해서는 David Seyfort Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*(Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 1981), pp.94-96 참조.

25) Q5921.287a7-8; D4449.385a6, “thabs dang (287a8) shes rab ldan pa'i sgron ma rdzogs so(Q sho) || slob dpon dpal dbyangs kyi mdzad pa'o || .” 『탐쎌된마(Thabs shes sgron ma)』라는 제명을 이 문헌 말미에 등장하는 『탐당쎌랍덴뎨된마(thabs dang shes rab ldan pa'i sgron ma)』라는 온전한 텍스트 이름에 의거해서 『방편과 지혜를 구족한 등불』로 번역하였다.

26) 마즈모토 시로가 기회주의자, 중국 선불교에 우호적이었던 인물로 평가했던 씬애의 논쟁의 조건

데, 립뽕 뿐만 아니라 친교사(켄뽕, mkhan po)로도 불렸다. 그가 마하요가(Mahāyoga) 탄뜨라와 닝마파의 대표적인 교의 체계와 수행 체계인 족첸(大圓滿, rdzogs chen) 수행에 정통했던 인물이기 때문에 이러한 칭호가 부가된 것으로 보인다.<sup>27)</sup> 학자(캐빠, mkhas pa)가 아닌 립뽕(slob dpon), 켄뽕(mkhan po)로 지칭되는 빨양이 『방편과 지혜를 구족한 등불』에서 전개하고 있는 그의 사상과 여래장에 대한 이해를 살펴보자.

“삼세의 승자들에 의해 마음이 꿰뚫어지듯이,  
 법의 자성(dharmasvabhāva)을 통달한 유가행자에 의해  
 성취됨이 없이 성취되었다네. 그러므로 애쓰지 않을 뿐만 아니라  
 뛰어난 연민을 지닌 방편의 행도 역시 그러하다고 설하네.//1//”<sup>28)</sup>

빨양은 위의 인용문에서 법의 자성이라는 측면에서 ‘애쓰지 않음(쩨빠르미 제빠, rtson par mi byed pa)’과 ‘성취됨이 없이 성취됨(마툽툽, ma thob thob)’을 언급한다. 그는 ‘애쓰지 않음’ 과 ‘성취됨이 없이 성취됨’의 표현을 통해 인위적인 조작 작용의 부재(anabhisamskāra, 無加行)와 노력을 수반하지 않음(anābhoga, 無功用)의 원리를 묘사하고 있고, 연민의 마음을 토대로 펼쳐지는 방편도 이러한 특징 속에 포함된다고 설한다. 빨양의 가르침은 싹애 논쟁의 중국선의 대변자인 마하연의 무가행과 무공용의 선지,<sup>29)</sup> 혹은 인도밀교<sup>30)</sup>를 계승했다고 자

인 바 쌍씨(rBa Sang shi) 빨양을 지칭하는 것이 아니다. 바 쌍씨 빨양에 대해서는 마츠모토 시로, 앞의 책, pp.32-38.

27) Samten Gyaltsen Karmay, *The great perfection (rdzogs chen): A philosophical and meditative teaching of Tibetan Buddhism*, Vol. 11, (Leiden: Brill, 2007), pp.66-69.

28) Q5921.286b6-7; D4449.384b6-7, “ || dus (286b7) gsum rgyal bas ji ltar thugs chud pa'i || chos (384b7) kyi rang bzhin rig pa'i mal 'byor pas || ma thob thob phyir brtson par mi byed kyang || snying rje'i bye brag thabs kyi spyod pa'ang ston || .” 시구 번호는 이해의 편의를 위해 논자가 임의로 붙인 것이다.

29) 마하연의 선지와 무가행·무공용과의 관계에 대해서는 드미에빌, 앞의 책, pp.305-307.

30) “탄뜨라 수행은 요기니가 즉시 본질적으로 순수하고 태생적으로 완전한 그대로의 모든 사물과 경험을 보라는 과제를 던진다. 여러 탄뜨라 방법론들은 종래의 이원론적으로 생각되던 패턴을 즉시 빠르게 직접적으로 깨부순다. ... 마음과 가슴 구석구석까지도 빛이 날 것이며 모든 그림자와 어두운 굴곡은 제거될 것이다. 이것이 탄뜨라가 깨달음을 향한 “빠른 길”로 여겨지는 이유이다. 이는 자기 직시를 강제하는 방법에 의해 가속화된다.”라고 미란다 쇼(앞의 책, p.44)는 인도밀교를 정의

평하는 닝마파의 족첸 교의와 수행의 핵심적 내용 중 하나인 ‘노력하거나 애쓰지 않는 가르침(꺠메끼 뺠뺠, *rtsol med kyi bstan pa*)’ 과도 연결된다. 까르메이의 선행 연구에서 동시론자(*cig car pa*)와 족첸 수행의 ‘애쓰지 않음(꺠메, *rtsol med*)’이라는 가르침이 상호 긴밀한 관계를 지닌다고 지적하고 있기 때문에,<sup>31)</sup> 뺠양의 저작에 보이는 ‘애쓰지 않음’과 ‘성취됨이 없이 성취됨’이라는 구절은 ‘자성’과 ‘본성’적인 측면에 방점을 찍은 표현이면서, ‘동시론자’와 ‘족첸’의 가르침과도 연계된다.

“허공에 무지개가 천태만상이지만,  
 허공 속엔 一味(*ekarasa*)의 차별도 존재하지 않는다네.  
 이처럼 승자의 색신(*rūpakāya*)이 다양하지만,  
 智(*jñāna*)의 영역(*dhātu*)엔 일미의 차별도 존재하지 않는다네.//2//

여래장(*\*sugatagarbha*)<sup>32)</sup>이 마음의 자성(*cittasvabhāva*)이라네.  
 오래 전부터 어리석은 중생에게는  
 ‘나(*ātman*)’라고 집착하는 마음의 지속적인 흐름(*cittasamtāna*, 心相續)이  
 각양각색으로 현현한다네.  
 [하지만] 그 자성(*svabhāva*)은 승자의 법신(*dharmakāya*)과 하나라네.//3//<sup>33)</sup>

시구2의 智와 관련한 설명은 『화엄경』의 「여래출현품」에 나오는 “여래의 지(*tathāgatajñāna*)가 중생의 무리 속에 들어가 있다(*anupraviṣṭa*)”와 『보성론』

하고 있다. 인도밀교와 관련한 그녀의 정의는 뺠양의 『방편과 지혜를 구족한 등불』의 가르침과도 연계된다.

- 31) Samten Gyaltsen Karmay, *op. cit.*, p.18, 108 등 참조.  
 32) 여래장이라는 의미의 ‘*bde gshegs snying po*’는 ‘*\*sugatagarbha*’로 환법될 수 있다. 하지만 현존하는 산스크리트 문헌에는 ‘*\*sugatagarbha*’라는 용어가 직접적으로 보이지 않는다는 점이 왕축에 의해 지적되었다. Dorji Wangchuk, *op. cit.*, p. 178의 각주 21 참조.  
 33) Q5921.286b7-287a1; D4449.384b7-385a1, “*ji ltar mkha' la 'ja' tshon (286b8) mam mang yang || nam mkha'i(Q omit nam) ngang du ro gcig bye brag med || de bzhin rgyal ba'i gzugs sku rnam mang yang || ye shes dbyings (385a1) su ro gcig(Q cig) bye brag med || bde gshegs snying po sems kyi rang bzhin la || yun (287a1) ring dus nas rmongs pa'i sems can rnam || bdag tu 'dzin pa'i sems rgyud so sor snang || rang bzhin nyid ni rgyal ba'i chos skur gcig(Q cig) || .*”

I.27계송의 ‘붓다의 지가 중생의 무리 속에 깊이 스며들어가 있다(*antargama*)’<sup>34)</sup>는 내용과 오버랩 된다. 빨양이 언급하는 ‘*꺈*’란 어떤 속성을 지니는가. 시구3 이하에 직접적으로 등장하지 않지만, 빨양의 또 다른 저작인 『마음의 등불 (*Thugs kyi sgron ma*)』<sup>35)</sup>에서 ‘저절로/스스로 일어나는<sup>36)</sup> 지(*rang byung gi ye shes, svayambhūjñāna* 自生智)’를 강조하는 것으로 보았을 때, 이 문맥에서도 자성적인 측면에서의 자생지를 암시하는 것으로 보인다. 불교전기전래시대에 번역물이 아닌 티벳인의 독자적인 저작 속에 등장하는 ‘자생지’라는 표현은 빨양의 저작에서 최초로 등장하는 것일지도 모른다. 자생지라는 용어는 ‘마음이 자성적으로 빛난다(*prakṛtiprabhāsvaraṃ cittam*)’<sup>37)</sup>는 ‘자성청정심과 본래청정’의 맥락에 이어서 『보성론』에 출현한다. 이러한 *꺈* 역시 자성적, 본성적으로 청정한 마음의 측면과 연계된 용어라는 점을 알 수 있다. 빨양의 자생지란 ‘본 모습 그대로 저절로/스스로 일어나는 빛나는 인식’이라고 이해할 수 있다.<sup>38)</sup> *꺈*의 관점에서 본다면 중생과 법신은 분리되지도 않고(*avinirbhāga*) 구별될 수도 없다는 것(*nirviśiṣṭa*)이다. 이어서 그러한 설명이 시구3에 등장한다. 범부들에게는 ‘나’라는 생각이 마음의 지속적인 흐름 속에 다양하게 나타나지만, 마음의 자성이 여래장이기 때문에 본성적인 측면에서 본다면 중생의 마음과 법신은 동일하다고 설명한다. 빨양이 시구1에서는 법의 자성을 무가행과 무공용으로, 시구2와 3에서는 마음의 자성이 여래장이며, 그 자성이 바로 법신임을 대구해서 설명하고 있다. 빨양의 견해는 원인과 결과적인 측면을 별도로

34) RGV 26.1-2, “*buddhajñānāntargamāt sattvarāśes ...*” 이에 대한 기존 번역 및 「여래출현품」과 연계한 설명으로는 高崎直道, 『インド古典叢書 實性論』(東京: 講談社, 1989), p.44와 p.252 참조.

35) Q5918.274b6-285a8; D4446.373a2-383b4에 ‘자생지’가 총 6회 등장한다.

36) ‘*svayambhūjñāna*’를 티벳어에서는 ‘*rang byung gi ye shes*’, 즉 완료시제인 ‘*꺈*(*byung*)’으로 번역하고 있지만 이는 잘못된 번역일 것이다. ‘자생지’는 끊임없이 지속적으로 일어나는 현재의 측면을 강조하기 때문에 과거시제가 아닌 현재시제인 ‘*꺈*(*byung*)’으로 번역하는 것이 적절할 것이다.

37) RGV 22.6; RGV(Tib) 41.10, “*sems ni rang bzhin gyis 'od gsal ba'*”; T1611.827a23-24, “*心自性清淨 自性清淨 心本來清淨*”.

38) 빨양의 ‘자생지’는 원천적이고 자성적으로 청정한 *꺈*(*rang bzhin bdag pa'i ye shes*)를 천명하는 밀교의 전통과 상당 부분 연계된다. 이에 대해서는 미란다쇼, 앞의 책, p.51, 54의 계승 등과 p.396의 각주 18, 20 등 참조.

상정하지 않고, 법과 마음의 자성과 본성을 강조한다는 점에서 앞에서 살펴본 예세테의 여래장과 관련한 3가지 관점에서의 이해와는 차이가 난다. 이러한 빨양의 자성 혹은 본성을 강조하는 측면은 다음의 문장에서도 확인할 수 있다.

“지혜와 전도된 분별의 차이는 사유할 수도 없지만,

①智의 幻化로 현현하는 붓다와

②전도된 분별의 환화로 현현하는 중생 양자는

[단지] 환화(māyā)이기 때문에 자성(svabhāva)은 완전히 평등(samatā)하

다네. //4//<sup>39)</sup>

위의 인용문에서는 ‘예세규마(ye shes sgyu ma)’와 ‘톡톡규마(log rtog sgyu ma)’라는 독특한 술어가 등장한다. ‘智’라는 의미의 ‘예세(ye shes)’와 ‘전도된 분별’이라는 의미의 ‘톡톡(log rtog)’이라는 2가지 용어가 幻化(māyā)와 복합어를 구성하고 있다. 상기 구문에서 ‘전도된 분별의 환화(log rtog sgyu ma)’라는 말은 이해하기 용이하다. 이 용어를 전도된 분별로부터 일어나는 환화(log rtog las 'byung ba'i sgyu ma)라는 의미로 해석할 수 있을 것이다. 이것은 ‘고유한 자성이 없는 존재가 아지랑이와 신기루, 환화처럼 눈앞에 실재하는 것처럼 나타남’을 의미하기 때문이다. 유식의 3성설에서 설명하는 변계소집성(parikalpitasvabhāva)과도 일맥상통한다. 그런데 ‘智의 환화’란 어떤 의미일까. 깨달음과 밀접하게 연계된 인식이 바로 智(예세 ye shes, jñāna)인데, 이 智가 환화와 어떤 관련성을 지니는가.<sup>40)</sup> 빨양의 짧은 시구를 통해 그의 함축적 의도를 명료하게 이해하기란 쉽지 않다. 인식대상이 무지개, 환화, 꿈과 같이 실체가 없어 어디에도 집착할 것이 없다는 공성(sūnyatā), 무자성(niḥsvabhāva) 등을 직접적으로 인식하고 체

39) Q5921.287a1-2; D4449.385a1-2, “ye shes sgyu mar snang ba'i sangs (287a2) rgyas dang || (385a2) log rtog sgyu mar snang ba'i sems can gnyis || ye shes log rtog khyad par bsam yas kyang || sgyu ma yin phyir rang bzhin yongs kyis mnyam || .”

40) Herbert V. Guenther, *Wholeness Lost and Wholeness Regained: Forgotten Tales of Individuation from Ancient Tibet*(New York: SUNY Press, 2016), p.65. Guenther는 단지 ye shes sgyu ma와 log rtog sgyu ma가 상반된다는 점을 지적하고 있다.

험한 이후에 인식하게 되는 붓다를 포함한 그 모든 대상이 모두 실재하는 것처럼 보이지만 이도 역시 智의 현현에 불과해서 단지 환화에 불과할 뿐이라고 설명하는 것처럼 보인다. 공성과 무자성을 직접적으로 체험하기 이전에 보이는 환화는 전도된 분별로 인한 것임에 반해 그 이후의 환화는 智에 의거해서 다시금 해체되어지는 것이다. 위의 인용문도 원인과 결과의 측면이 아닌 자성적인 측면에서 중생과 붓다의 평등성을 언급한다. 鵬양이 시구4에서는 붓다와 중생이 [단지] 환화(\*māyāmātra)에 불과하기 때문에 자성적인 측면에서 평등하다고 언급한다. 이러한 ‘환화’의 가르침은 『반야경』의 맥락처럼 이 모든 것이 언어와 연계된 개념적인 인식과 관념에 불과하다고 설하는 것과 연계된다.

“중생과 붓다는 진실로(satyam) 하나의 방식(ekanya)이고,  
 자신의 마음이야말로 붓다이다(rang gi sems nyid sangs rgyas yin)라고 안다면,  
 다른 것으로부터 성취해야할 어떤 것도 없다네.  
 그러므로 제거해야할 어떤 것도 없다네.//5//”<sup>41)</sup>

위의 시구는 진실한 측면에서 본다면 중생과 붓다가 하나의 방식/길(ekanya)이라는 일승(ekayāna), 즉 불승(buddhayāna)을 암시한다. 鵬양은 원인과 결과의 측면이 아닌 궁극적인 진실이라는 측면에서 “자신의 마음이야말로 붓다이다(rang gi sems nyid sangs rgyas yin)”고 말한다. 이 문장도 ‘인(yin)’이라는 계사(copula)를 사용해서 “자신의 마음(=A)이 붓다(=B)이다”라는 전형적인 A=B의 의미를 구축하고 있다. 鵬양이 언급한 계사 문장은 “모든 중생이 여래장이다(sems can thams cad ni de bzhin gshegs pa'i snying po yin)”라고 설명하는 예췌테의 『견해의 구별』의 설명(각주 9의 인용문 밑줄 친 부분)과 흡사한 것처럼 보인다. 예췌테는 이 난해한 문장을 원인과 결과와 자성이라는 3가지 측면으로 이

41) Q5921.287a2-3; D4449.385a2-3, “sems can sangs rgyas bden par tshul gcig(Q cig) (287a3) cing || rang gi sems nyid sangs rgyas yin shes na || gzhan nas bsgrub par bya (385a3) ba ci yang med || de lta bas na spang bar bya ba'ang med || .”



해하고 있지만, 빨양은 자성(svabhāva), 본질(prakṛti) 그리고 진실(satya)이라는 측면에서 중생과 붓다가 평등하고 차이가 없음, 중생의 마음이 바로 붓다라고 해석하고 있다. 빨양은 예세테와 같이 동일하게 일승을 언급하지만, 양자의 일승과 관련한 맥락에는 상호 차이가 있다.<sup>42)</sup> 깨달음과 관련한 측면에서 본다면, 빨양은 예세테와 같은 차제론자(rims gyis pa)의 입장이라기보다 동시론자(cig car pa)에 가깝다. 빈뇌가 일거에 소멸된다고 보는 동시론자의 입장에서는 여래장의 가르침과 관련한 자성적인, 본질적인, 진실한 측면이라는 요소가 중요한 맥락으로 부각된 것처럼 보인다. 성취해야 할 어떤 것도 존재하지 않고, 제거해야 할 어떤 것도 존재하지 않는다는 이러한 가르침은 수행적인 측면만이 아니라 지성적인 측면에서도 티베트인들에게 상당히 매력적인 요소로 다가왔을 것이다.

“이와 같은 법의 방식(naya)을 알 때,  
연민(karuṇā)이 무지한 중생에게 전적으로 일어난다네.  
연민이 일어난 후 환화와 같은 삼매(māyopamasamādhi, 如幻三昧)로,  
[타인의] 이익을 위해(parārtham) 처처에서 방편행을 실천다네.//6//<sup>43)</sup>

이와 같은 법의 방식이란 자성적인 측면, 본질적인 측면, 진실한 측면에서 중생과 붓다가 동일하고 평등하고 무차별하다는 입장을 가리킨다. 자기 자신의 마음이 바로 붓다임을 직시해야 한다는 것이다. 빨양의 가르침은 단계적인 절차를 통해 점진적으로 마음을 정화하는 방법을 추구하는 것이 아니라, 염오(=중생)와 청정(=붓다)이 불가분의 관계에 있기 때문에 그것의 직시를 통해 전환된다는 측면에서 점수론자(rims gyis pa)의 가르침과는 차이가 있으며, 동시론자(cig car pa)의 입장을 대변한다고 할 수 있다. 빨양은 수행자가 자신의 마음이 붓다이므로 더 이상 어떤 것도 성취해야 할 것도 없고 제거해야 할 것도 없다

42) 예세테의 일승에 대한 입장은 본고의 각주 14-16의 본문 내용 및 각주 참조.

43) Q5921.287a3-4; D4449.385a3, “di lta bu yi chos kyi tshul rig na || ma rig mams la snying rje yongs kyi (287a4) skye || snying rje skyes nas sgyu ma'i ting 'dzin gyis || phan 'dogs thabs kyi spyod pa cir yang ston || .”

는 것을 비로소 알게 되었을 때, 그것에만 머무르지 않고 중생에 대한 방편, 즉 연민심이 일어나게 됨을 밝히고 있다. 이 때 수행자, 즉 깨친 자가 방편과 연관된 행위를 함에 있어서 그 대상과 행위 등에 집착하는 것을 경계하고 있다. 그 모든 현상(dharma)이 결국 환화와 같아서 무자성이고 공이라고 인식하는 삼매, 즉 ‘如幻三昧(māyopamasamādhi)’로 방편을 시설하라고 빨양은 설명한다.

“붓다의 의도(abhiprāya)는 무엇인가.

머무름이 없는 마음의 자성(\*apratīṣṭhitacittasvabhāva)에 따라 수습하는 거라네.

헤아릴 수 없는 연민(karunā)의 노력은 무엇인가.

유가방편의 삼매에 따라 나타나는 거라네.//7//<sup>44)</sup>

빨양은 붓다의 의도가 마음의 자성에 순응해서 어디에도 집착하거나 머무름이 없는(apratīṣṭhita, 無住) 방식으로 수습해야 한다고 설명한다. 머무름이 없는, 그 어디에도 집착함이 없는 ‘무주’야말로 ‘마음의 자성’과 연계된다고 천명한다. 이어서 모든 중생에 대한 연민의 섬 없는 행위도 무주를 특징으로 하는 유가방편의 삼매라고 강조한다. 시구6의 여환삼매가 ‘환화’를 특징으로 하고 있다면, 시구7의 내용은 ‘무주’를 특징으로 하는 유가방편삼매에 있다고 빨양은 언급한다.

“나와 나의 것이라고 집착하는 것이 없으므로

6가지 완성(=바라밀)을 인식대상으로 삼지 않으므로 원만하게 구족하고 있다네.

방편의 행으로 모든 교화해야만 하는 이들을 교화할지라도

환화와 같은 지혜도 자만심도 그 어떤 것도 없다네.//8//<sup>45)</sup>

44) Q5921.287a4-5; D4449.385a3-4, “sangs rgyas dgongs pa ji lta ba || sems kyi rang bzhin (385a4) gnas med de ltar bsgom || thugs rje'i 'bad pa rab (287a5) 'byams ji lta ba || mal 'byor thabs kyi ting 'dzin de ltar sprul(D spral) || ”

45) Q5921.287a5-6; D4449.385a4-5, “bdag dang bdag gir 'dzin pa med pa'i phyir || pha rol phyin drug dmigs

이 무주의 상태에서는 ‘我’와 ‘我所執’이라는 전도된 견해가 존재하지 않을 뿐만이 아니라 숙련된 방편의 행위로 언급되는 6바라밀에 대해서도 더 이상 집착할 것이 없다는 점을 강조하고 있다. 이것은 무집착과 무주의의 구조이며, 지혜(jñāna)와 법신(dharmakāya)을 원만하게 구족하고 있음을 상기시키는 내용이다. 무집착과 무주 그리고 원만구족의 측면에서 본다면, 중생을 제도할지라도 실체가 없는 환화와 같이 인식하는 지혜나 삼매, 그리고 이에 대한 어떠한 자만심도 존재하지 않는다는 점을 다시 한 번 언급하고 있다.

“不生의 마음에는 중생이 없으므로,  
 본성인 법신의 아만을 구족한다네.  
 모든 법이 환화(māya)처럼 직접적으로 드러나기 때문에,  
 어떤 것일지라도 환화와 같은 삼매로 포섭된다고 설한다네.//9//<sup>46)</sup>

“법신의 평등성(samatā)을 통달하고서 중생을 위해  
 선서(sugata)의 위신력(adhiṣṭhāna)을 다양하게 설하는 것과 같이,  
 본성이 법신임을 아는 유가행자는  
 방편의 차별을 그와 같이 설해야 한다네.//10//<sup>47)</sup>

빨양의 시구9에서는 불생의 마음을 깨달은 상태의 마음으로 표현하고 있다. 이 상태에서는 2분법적인 중생이라는 관념이 더 이상 존재하지 않는다. 빨양은 시구9와 10에서 자기 자신의 자성/본성이 법신이라고 재차 강조하고 있

---

med rdzogs par ldan || thabs kyi spyod pas gdul bya kun 'dul yang || (287a6) sgyu ma'i blo ldan (385a5) rlom sems ci yang med || .”

46) Q5921.287a6-7; D4449.385a5, “ma skyes sems la sems can med pa'i phyir || ngo bo nyid kyi chos sku'i nga rgyal 'chang || chos kun sgyu mar mngon sum gsal ba'i phyir || ting 'dzin sgyu mas ci 'dus de (287a7) ltar ston || .”

47) Q5921.287a7; D4449.385a5-6, “chos sku mnyam nyid rtogs nas 'gro don du || bde gshegs byin rlabs cir (D cing) (385a6) yang ston pa ltar || bdag nyid chos sku rig pa'i rnal 'byor pas || thabs kyi bye brag de nas (em., DQ da nas) de ltar brjod || .”

다. 이 역시 자성적인 측면을 강조하는 빨양의 입장을 다시 한 번 확인할 수 있다. 궁극적인 깨달음의 상태에서는 일체법이 환화와 같음을 재차 인식하는데, 법신의 아만을 구축한다는 표현은 마치 여래장이 상(nitya)·락(sukha)·아(ātman)·정(subha)이라고 언급하는 『여래장경』의 가르침을 일견 연상시키기도 한다. 앞에서 살펴본 현자의 전통을 따르는 예세테와 스승의 전통을 따르는 빨양의 여래장과 관련한 상이한 이해는 “모든 중생은 여래장이다.”와 “바로 자신의 마음이 붓다이다.”라는 계사 문장과 밀접한 연계 고리가 있다. 이러한 계사 문장에 대한 이해를 바탕으로 예세테는 여래장의 가르침을 중생과 붓다의 차별성으로 해석해서 점진적인 번뇌의 소거를 강조한다. 이에 반해 빨양은 중생의 마음과 붓다/법신의 무차별성을 자성과 본질적인 측면에서 강조함으로써 차제적인 가르침이 아닌 번뇌를 일거에 소거하는 동시론자의 가르침에 입각해 있다. 빨양은 예세테와 같이 교법을 청문한 후 곰곰이 사유하는 지적이면서 분석적인 전통, 즉 논리전통에 의거해서 공성과 무자성을 깨닫는 가르침을 시설하지 않는다. 그의 가르침은 법과 마음의 자성과 본성적인 측면에서 무가행, 무공용, 무주, 일미, 무차별, 동일성, 평등성이라는 점을 깨닫는 명상전통과 연계된다고 할 수 있다. ‘자성청정심’과 연계된 ‘본 모습 그대로 저절로/스스로 일어나는 빛나는 인식’이라는 ‘자생지’의 맥락에서도 이를 확인할 수 있다. 이러한 그의 전통을 명상전통 혹은 수습전통(곰룩, sgoms lugs)이라고 부를 수 있을 것이다.

하지만 본고에서 사용하는 논리전통이라는 맥락이 명상전통을 온전히 배척한다거나, 명상전통이 논리전통을 온전히 배제한다는 의미만을 암시하지 않는다. 역사적으로 보면 티벳에서 논리전통-겔룩학파의 전통-과 명상전통-닝마학파와 까규학파-의 대립이 명백하게 존재했다. 하지만 논리전통과 연계되는 자공(랑똥, rang stong)과 명상전통과 연계되는 타공(샌똥, gzhän stong) 양쪽의 융화를 기치로 내세우는 무중파(리메, Ris med) 운동도 19세기에 일어났다. 논리전통과 명상전통의 상호 보완적인 측면을 강조하는 운동이다. 그리고 겔룩학파(dGe lugs)처럼 청문과 사유를 통한 논리전통의 수행을 바탕으로 해

서 깨달음의 길로 나아가는 방식, 즉 단계적인 해탈도의 방식(람림, Lam rims)을 추구하더라도 밀교의 가르침을 최상의 가르침으로 설정하고 현생에 성불하는 길로 금강승 수행을 수습하는 방식은 논리전통과 명상전통의 상보적인 측면을 잘 드러낸다. 아울러 닝마학과와 까규학과와 수행 체계에서도 명상전통에 입각한 수행을 토대로 깨달음을 향한 길을 추구하더라도 논리전통을 외면하지 않고 새롭게 강조하고 있음은 또 하나의 좋은 실례로 언급될 수 있다.

본문에서 살펴본 것처럼 이러한 논리전통과 명상전통이 실은 9세기경의 예세데와 뽀양의 여래장과 관련한 이해와도 밀접하게 연결되어 있음을 어렵지 않게 눈치 챌 수 있다. 만약 어떤 이가 논리적인, 지적인 방식을 선호하는 성향(gotra, 種性)을 지닌 이라면, 혹은 명상적인, 자성적인 측면을 강조하는 체계를 좋아하는 경향(gotra)을 지닌 이라면 어떤 길을 선택하는 것이 좋을까. 각자가 추구하는 성향/경향을 바탕으로 해탈도의 길로 나아가는 방식/전통을 선택하는 것이 좋을 것이다. 한편으로는 양쪽의 상보적인 관계야말로 해탈도의 측면에서 본다면, 가장 이상적인 모델이라고 평하면서 그 길을 걸어갈 수도 있다. 예세데의 점차적인 단계를 설정한 철학적이고 분석적이고 논리적인 설명과 뽀양의 자성과 본성을 강조하는 명상전통의 기술은 흡사 썸애 논쟁에서 인도 불교를 대변했던 까말라썰라의 가르침과 중국의 선불교를 대변했던 화상 마하연의 선지와도 일견 맞닿아 있는 것처럼 보인다. 하지만 인도밀교의 가르침에 대한 세밀한 분석이 전제되지 않는 한, 뽀양의 가르침을 중국 화상 마하연의 선지와 동일하다고 선부르게 단정할 수는 없을 것이다.

#### IV. 결론

9세기 티베트의 대표적인 번역관이었던 예세데의 『견해의 구별』과 밀교와 즉첸 수행에 정통했던 인물로 후대에 평가받고 있는 뽀양의 『방편과 지혜를 구축한 등불』을 통해 여래장에 대한 그들의 상이한 이해를 살펴보았다. 본론을

요약함으로써 결론을 대신하고자 한다.

첫 번째, 학식 있는 번역관(lo tsā ba mkhas pa)이라는 수식어를 통해 예세테를 현자(mkhas pa)의 전통으로, 룽뵤(slob dpon)이라는 말을 통해 뵤양은 스승(ācārya)의 전통을 대변하는 인물로 평할 수 있을 것이다. 이러한 전통은 각각 청문과 사유를 중시하는 논리적이고 지적인 전통, 자성과 본성을 강조하는 명상전통으로 연계된다고 할 수 있다.

두 번째, 『여래장경』의 “모든 중생이 여래장을 지닌다(sarvasattvās tathāgatagarbhā [iti])”는 범어 구문이 폴 펠리오가 발견한 『견해의 구별』 둔황출토 사본에서는 “모든 중생(=A)은 여래장(=B)이다(sems can thams cad ni de bzhin gshegs pa'i snying po **yin**)”는 구문으로 등장한다. 이들 사본을 통해서 9세경의 티베트인들은 후대에 티베트인들이 교정한 것처럼 이 구문을 ‘-을 지닌다(**can**)’는 소유복합어(bahuvrīhi)로 읽지 않고 계사(copula)인 ‘-이다(**yin**)’로 번역해서 이해하고 있음을 알 수 있다. 여래장과 관련한 “모든 중생은 여래장이다(sems can thams cad ni de bzhin gshegs pa'i snying po **yin**)”는 선언과 관련해서 예세테와 뵤양의 이해가 상이하다는 점이 주목된다. 예세테는 이 문장을 원인(gotra)으로서의 알라야식(ālayavijñāna), 결과(phala)로서의 법신(dharmakāya), 그리고 자성(svabhāva)적인 측면에서 알라야식의 전의(āśrayaparivṛtti)와 진여(tathatā)의 청정이라는 맥락으로 이해해서 해석한다. 이에 반해 뵤양은 여래장의 가르침을 예세테와 같이 원인과 결과 그리고 자성이라는 3가지 측면으로 이해하지 않고 자성적인 측면으로서의 중생의 마음과 법신이 평등함을 강조한다. 이러한 그의 자성적인 측면의 강조는 ‘애쓰지 않음’과 ‘자생지’라는 전통과 밀접하게 연결된다. 이어 뵤양은 “자신의 마음(=A)이 붓다(=B)이다(rang gi sems nyid sangs rgyas **yin**).”라는 점을 꿰뚫어야 한다고 설명한다. 이 구문은 앞에서 언급한 “모든 중생은 여래장이다.”는 구문과 동일한 계사 구문으로 이루어져있다. 그의 “자신의 마음이 붓다이다.”는 선언과 “모든 중생은 여래장이다.”는 맥락이 밀접하게 연결되어 있음을 알 수 있다. 이러한 뵤양의 여래장 이해는 법의 자성과 마음의 자성이라는 측면에서 무가행(anabhisamkāra), 무

공용(anābhoga), 무차별(asambheda), 한 맛/일미(ekarasa), 무위(asamskrta), 평등성(samatā), 무주(apraṭiṣṭhita)를 강조하는 측면과 밀접한 연결 고리를 가진다. 자생지라는 측면도 이러한 마음의 자성/본성이라는 측면과 연계된다. 현자의 전승-논리전통-에 입각한 예쨌데는 여래장의 가르침을 원인, 결과, 자성이라는 3가지 측면으로 이해하고 있음에 반해, 스승의 전승-명상전통-에 입각한 빨양은 여래장의 가르침을 자성과 본성이라는 측면을 부각해서 이해하고 있음이 상호 차이가 나는 해석 지점이다.

세 번째, 예쨌데는 누구나 다 붓다가 될 수 있는 가능성이 있다는 여래장의 가르침을 1승의 입장에서 해석하고 있다. 붓다가 될 수 있는 원인으로부터 법신의 결과로 단계적인 10지의 과정을 거치게 되는 1승과 관련한 그의 입장은 번뇌가 점차적으로 소거된다는 차제론자의 견해를 계승한다. 빨양도 마찬가지로 1승의 측면을 언급한다. 하지만 그는 자성과 본성적인 측면에서 바로 자신의 마음이 붓다이기 때문에 성취해야 할 어떤 것도 제거해야 할 어떤 것도 없음을 언급한다. 그의 이러한 입장은 동시론자의 입장을 대변한다. 빨양이 취하는 동시론자의 입장은 ‘애쓰지 않음’과 ‘자생지’의 전통과 밀접하게 연결된다.

본고에서 예쨌데와 빨양의 저작 이외에도 티벳의 불교전기전래시대에 이루어졌던 여래장의 가르침과 관련한 티벳인의 저작을 살펴볼지 못한 점, 그리고 빨양의 가르침이 인도밀교의 가르침을 기원으로 하는지, 아니면 싹애 논쟁에서 중국선을 대변했던 화상 마하연의 가르침과 연계되는 것인지, 혹은 양쪽의 견해를 융합한 가르침인지에 대해 살펴볼지 못한 점은 본 연구의 한계라 할 수 있다. 이에 대해서는 추후의 연구 과제로 남겨두고자 한다.

---

## 참고문헌

---

### 1. 원전자료

- D *Derge Kanjur and Tanjur*.
- Mvy *Mahāvīyūtpatti*, 『翻譯名義大集』, ed. R. Sakaki, 2 Vols, Kyoto, 1916(repr. Kyoto, 1983).
- PT *Pelliot Tibétain*.
- RGVV *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantrasāstra*, ed. E. H. Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950.
- RGVV(T) 『藏和對譯 究竟一乘寶性論研究』, 中村瑞隆, 東京: 鈴木學術財團, 1967.
- Q *Peking Kanjur and Tanjur*.
- 『푸른 연대기(靑史)』 'Gos Lo gZhon nu dpal, *Deb ther sngon po*, 2 Vols, Chengdu: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1984.

### 2. 단행본 및 논문자료

- 폴 드미에빌, 『라싸 종교회의』, 배재형·차상엽·김성철 공역, 서울: 씨아이알, 2017.
- 마츠모토 시로, 『티베트불교철학』, 이태승·권서영·김명우·송재근·윤종갑 역, 서울: 불교시대사, 2008.
- 石川美恵, 『sGra sbyor bam po gnyis pa 二卷本譯語釋一和譯と注解』, 東京: 財團法人東洋文庫, 1993.
- 高崎直道, 『インド古典叢書 寶性論』, 東京: 講談社, 1989.
- David Seyfort Ruegg, *Le traité du Tathāgatagarbha de Bu ston Rin chen grub*, Paris: École Française d'Étrême Orient, 1973.
- \_\_\_\_\_, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden; Otto Harrassowitz Verlag, 1981.
- Herbert V. Guenther, *Wholeness Lost and Wholeness Regained: Forgotten Tales of Individuation from Ancient Tibet*, New York: SUNY Press, 2016.
- Kano Kazuo, *Buddha-nature and emptiness: rNgog Blo-ldan-shes-rab and a*



*transmission of the Ratnagotravibhāga from India to Tibet*, Wien: Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, 2016.

- Michael Zimmermann, *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra: The Earliest Exposition of the Buddha-nature Teaching in India*, Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, 2002.
- Samten Gyaltzen Karmay, *The great perfection (rDzogs Chen): A philosophical and meditative teaching of Tibetan Buddhism*, Vol. 11, Leiden: Brill, 2007.
- 차상엽, 「옥 로덴첸랍(rNgog Blo ldan shes rab)의 여래장 이해」, 『불교학리뷰』 제10집, 논산: 금강대학교 불교문화연구원, 2011, pp.127-161.
- \_\_\_\_\_, 「짜까뻬디따의 마하무드라 비판: 『현자의 의도를 명료하게 밝힘(Thub pa'i dgongs pa rab tu gsal ba)』 「반야바라밀다」 장을 중심으로-」, 서울: 『보조사상』 제37집, 서울: 보조사상연구원, 2013, pp.395-429.
- \_\_\_\_\_, 「일곱 가지 금강구의 상호 관계(anuśleṣa)에 대한 옥 로덴첸랍의 이해」, 『인도철학』 제49집, 서울: 인도철학회, 2017, pp.85-120.
- 上山大峻, 「エセイテの仏教綱要書」, 『仏教学研究』 第32・33號, 京都: 龍谷大学仏教学会, 1977, pp.19-45.
- \_\_\_\_\_, 「エセイテの仏教綱要書 (II)」, 『仏教学研究』 第37號, 京都: 龍谷大学仏教学会, 1981, pp.54-84.
- Dorji Wangchuk, “The rÑin-ma Interpretations of the Tathāgatagarbha Theory”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 48, 2004[2005], pp.171-213.

A Different Understanding of Buddha-nature  
(*tathāgatagarbha*) according to the *lTa ba'i khyad par*, by  
Ye shes sde, and the *Thab shes sgron ma*, by dPal dbyangs

Cha, Sangyeob  
Professor  
Geumgang University

The purpose of this article is to examine the difference in understanding of Buddha-nature (*tathāgatagarbha*) as described in the *lTa ba'i khyad par*, by Ye shes sde, and the *Thab shes sgron ma*, by dPal dbyangs.

“All sentient beings **have** the Buddha-nature (*sarvasattvās tathāgatagarbhā [iti]*: Tib. *sems can thams cad ni de bzhin gshegs pa'i snying po can no*).” This teaching was declared in the *Tathāgatagarbhasūtra*. However, this same passage, found in the old Tibetan translation of the *Tathāgatagarbhasūtra* and the Tibetan Dunhuang manuscript of the *lTa ba'i khyad par*, was translated and interpreted as *sems can thams cad ni de bzhin gshegs pa'i snying po yin*. During the early imperial period in Tibet, this translation could have been understood to mean that “all sentient beings **are** the nature of the *Tathāgata*.” However, the old translation of the *Tathāgatagarbhasūtra* and the *lTa ba'i khyad par* do not use the particle *can*. Instead, these texts merely rendered and interpreted it by using the copula, *yin*.

Concerning this passage, Ye shes sde, referring to the *Dung phreng gi mdo*, which defines the causal state of the Buddha-nature as *ālayavijñāna*, its resultant state as *dharmakāya*, and its nature as *āśrayaparivṛtti* of *ālayavijñāna*. In contrast to this, dPal dbyangs claimed that the intrinsic nature of Buddha-nature is identical to *dharmakāya*.

As for understanding the Buddha-nature, these two traditions, namely Ye shes sde and dPal dbyangs, might have been called the “analytical tradition (*thos bsam kyi lugs*)” and the “meditative tradition (*sgom lugs*)”, respectively.

Keywords

Ye shes sde, *Ita ba'i khyad par*, dPal dbyangs, *Thabs shes sgron ma*, Buddha-nature, analytical tradition, meditative tradition. mkhas pa tradition, slob dpon tradition

2017년 11월 19일 투고  
2017년 12월 10일 심사완료  
2017년 12월 12일 게재확정

