

it, and in this sense other minds mean the whole worlds experienced by them. Though the *ālayavijñāna* of each sentient being is individual and is not known perfectly by another, it originally communicates with another. The seeming external world, which the consciousness of each sentient being respectively transforms itself into, bears a similarity to another's world, because it is produced by the force of the maturing of the common-*bīja*-s(共相種子) which derive from the common *karma*-s(共業) in one's past life. And other minds as *ālayavijñāna* always coexist, not as the external object, but as 'the condition qua contributory agent(增上緣)' which assists and follows in 'the transformation of my consciousness' in its own distinct manner. In this sense, other minds are relative to mine, and the 'Mere-consciousness' doctrine is maintained.

**Key Word** \_\_\_\_\_

other minds, the knowledge of other minds, Mere-consciousness, ālayavijñāna, the common-bījas, the condition qua contributory agent.

☞ 2010.7.11 | 심사일자 2010.7.24 | 게재확정일자 2010.8.2

## 종카빠의 알라야식(*Kun gzhi*) 이해와 원측\*

차상엽

금강대학교 불교문화연구소 HK연구교수

I. 들어가는 말

II. *YKzh*와 *SPh*의 알라야식설

1. *YKzh*의 알라야식설

2. *SPh*의 알라야식설

III. 九識說 부정과 원측

IV. 14세기 전후 티벳의 『원측소』 인용과 시대적인 배경

1. 쯔텐렐디(bCom ldan ral gri)와 『원측소』

2. 잠양(Jam dbyangs)과 『원측소』

3. 렌다와(Red mda' ba)와 『원측소』

V. 맺는 말

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

본고의 문제의식은 쯡카빠가 알라야식을 어떻게 이해하고 있는지, 그리고 왜 그가 *Yid dang kun gzhi'i dka' 'grel*(이하, *YKzh*)에서 『섭대승론』 「소지의분」의 중심 주제인 染汚意와 알라야식을 주석한 이후에 그 다음 장에서 9식설의 맥락을 부정하면서 원측의 『해심밀경소』를 인용하였는가에 대한 의문에서 시작하는 것이다. 그리고 쯡카빠 이전의 티벳학승들이 『원측소』를 어떠한 맥락에서 인용하고 있는지를 살펴보고자 한다.

쯡카빠는 슈미트하우젠의 문헌학적 방법론에 의거해서 제기된 알라야식을 물질적 감각기관에 부착되어 있다는 의미가 아닌 ‘알라야식=집착되는 識’으로 파악하고 있음을 알 수 있으며, 제8 알라야식과 제7 염오의의 개념을 『섭대승론』 등 다양한 유식문헌에 의거해서 정의하고 있다는 사실을 알 수 있다. 특히 알라야식이 존재하지 않는다면, 물질적 감각기관(*rūpindriya*)을 유지하고 관리하는 執受(*upadana*) 기능이 없어지기 때문에 신체는 흩어지게 되므로, 쯡카빠는 생명을 유지하는 한 알라야식이 존재한다고 *YKzh*에서 언급하고

있다. 그리고 그는 전6식이 일어나지 않는 선정인 멸진정(*nirodha-samāpatti*)과 무상정(*asaṃjñi-samāpatti*)에서 알라야식이 존재한다는 사실을 기술하고 있다. 만약 알라야식이 존재하지 않는다면, 두 가지 선정 상태에서 신체를 유지시키는 집수 기능을 상실하게 되며, 결국 그 수행자는 망자의 시체와 다를 것이 없기 때문에 이러한 논리는 성립하지 않는다고 논증하고 있다. 이는 알라야식의 집수 기능을 강조하는 것이라고 볼 수 있다. 그리고 쯡카빠가 제7 염오의의 존재를 증명하는 과정 중에 멸진정과 무상정의 차이를 염오의가 존재하느냐 혹은 존재하지 않느냐의 차이로 명확하게 나누고 있다. 이러한 그의 염오의와 알라야식에 대한 이해는 『섭대승론』의 정의와 명확하게 일치하는 것이다.

아울러 쯡카빠가 『섭대승론』에서 언급하고 있는 제7 염오의와 제8 알라야식이 유식의 정통적인 심식설이라는 사실과 함께 ‘9식설’을 부정하는 맥락에서 원측의 『해심밀경소』를 삽입하게 된 계기는 13-14세기에 쯡덴 릅빠렐디 달마꺄첸, 침 잠꺄양, 렌다와 쉰누로테와 같은 티벳학승들이 인용한 진제의 9식설 등에 대해 명확하게 입장 표명을 하기 위한 것이다. 이를 통해 쯡카빠는 섭론학파의 심식설로 귀결되는 진제의 9식설이 유식의 정통적인 심식설이 아니라고 부정하며, 원측의 『해심밀경소』에 의해 자신의 견해를 적극적으로 피력하고 있다는 사실을 알 수 있다. 즉, 쯡카빠는 8식설을 정통으로 여기는 『섭대승론』의 심식설을 인도 정통의 유식 심식설로 정리하면서, 쯡덴림빠렐디 달마꺄첸이 제기한 9식설 주창자로서의 원측을 파악하고 원측도 현장과 같이 8식설 주창자라는 근거를 원측의 『해심밀경소』를 통해 정리한다.

그리고 원측의 『해심밀경소』에 의해 소개되고 있는 섭론학과로 대변되는 진제의 9식설을 상주하는 실체이기 때문에 부정하고 있다.

종카빠가 『섭대승론』의 난해처를 설명한 *YKzh*를 저술한 동기는 유식의 심식설을 8식설로 귀결시키며, 아울러 9식설을 주창하는 진제의 견해를 파악하기 위한 것이라고 할 수 있을 것이다.

## 주제어

이당편시까델, 알라야식, 쯡카빠, 원측, 해심밀경소, 쯡덴릭베델디 달마겔첸, 침 잠베양, 렌다와 쉰누로데

## I. 들어가는 말

종카빠(1357-1419)는, 무착의 유식전적인 『섭대승론』(*Mahāyānasamgraha*) 중 「所知依分」과 「所知相分」에 의거해서<sup>1)</sup> 제7 染汚意와 제8 알라야식과 관련된 내용을 다루고 있는 *Yid dang kun gzhi'i dka' 'grel*(이하 *YKzh*)을 저술하였다. *YKzh*의 온전한 텍스트명은 『염오의(*kliṣṭa-manas*)와 알라야식(*ālaya-vijñāna*)이라는 난해한 주제를 주석한 선설의 바다』(*Yid dang kun gzhi'i dka' ba' i gnas rgya cher 'grel pa legs par bshad pa'i rgya mtsho*)이다.<sup>2)</sup> *YKzh*는 유식의 심식설과 관련해서 드물게 남아있는 티벳인의 저작이기 때문에, 그 자료적 가치를 간과할 수 없을 것이다. 그러므로 본고에서는 종카빠의 초기저작으로 간주되는 *YKzh*를 중심적인 문헌

1) 「섭대승론」과 관련한 기존의 연구 성과는 塚本啓祥·松長有慶·磯田熙文(1990, 353-354) 및 勝呂 信靜·下川邊季由(2007, 34-45) 참조.

2) Q6149.153b1-208a7.

으로 삼아서, 티벳인들의 알라야식 이해를 논의하고자 한다.

*YKzh*와 관련한 기존의 번역 및 연구 성과는 다음과 같다.

먼저, 출딤켈상(ツルティム・ケサン)과 오타니 노부치요(小谷 信千代)는 *YKzh*를 일본어로 번역하면서, 아울러 쯡카빠의 전기를 간략하게 소개하였다.<sup>3)</sup> 그리고 스파르함(Sparham)은, 몽골의 차할게세 룽상출딤(Čaqar dge bshes Blo bzang tshul khirms, 1740–1810)이 18세기에 쓴 쯡카빠 전기에 의거해서 독일 본대학의 카체프스키(Kaschewsky)가 제안한 쯡카빠의 *YKzh* 저술 연대인 21세(1377년)설에 대해 의문을 제기하였으며,<sup>4)</sup> 쯡카빠가 *YKzh*를 1377년에 저술한 것으로 보기에는 너무 이르다고 비판하면서 1389–1390년, 혹은 1386년의 저작이 아닐까라고 추정하였다.<sup>5)</sup> 또한 그는 *YKzh*

3) ツルティム・ケサン, 小谷 信千代 (1986), pp. 39–123. 쯡카빠 전기 자료와 생애에 대한 국내 연구로는 차 상엽(2007, 23–42) 참조.  
4) 카체프스키의 티벳본 팩스밀리(1971b, 380–381 fol. 12v5–13r1)와 이에 대한 카체프스키의 간략한 설명(1971a, 86)을 참조. 차할게세 룽상출딤의 쯡카빠 전기는 1791년에 몽골어로 처음 쓰였으며, 이어서 1802년에 티벳어로 번역되었다. 이 몽골어와 티벳어로 된 쯡카빠 전기에 대한 간략한 평가에 대해서는 御牧 克己(1996, 298–299)을 참조. 논자는 쯡카빠의 연보와 관련해서 신뢰할만하고 새로운 전기문이 발견되지 않는 한, 차할게세 룽상출딤의 쯡카빠 전기문에 의거한다.  
5) 스파르함은 *YKzh*의 쯡카빠 저술연대를 1390년 우마빠 쉐뉘생게(dBu ma pa brTson 'grus seng ge, b.14세기)의 만남 직전이나 1387년 『善說金鬘』(*Legs bshad gser phreng*, 이하 *SPh*)의 저작 직전으로 상정하고 있는 듯하다. *YKzh*나 *SPh*중 어느 한쪽의 문헌이 상대방의 문헌 속에 인용되고 있다면, 인용된 문헌을 쯡카빠 초기의 작품으로 추정할 수 있기 때문에 저작의 선후를 밝히기 용이할 것이다. 하지만 쯡카빠는 *SPh*와 *YKzh*간에 상호 인용을 진행하고 있지 않기 때문에, 당분간 두 저작의 선후 문제는 미결의 과제로 남을 것이다. 아울러 스파르함이 쯡카빠 저작연대와 관련한 제안을 명확하게 하기 위해서는 쯡카빠에 대한 다양한 전기문의 비판적 검토 및 *SPh*와 *YKzh*에 나타난 유식교의 등에 대한 사상적인 선후 맥락이 고려되어야만 할 것이다. 쯡카빠의 *YKzh* 저작연대와 관련한 스파르함의 가설에 대해서는 Sparham(1993, 17–19 및 32의 각주 43) 및 御牧 克己(1996, 306)을 참조.

를 영어로 번역하면서<sup>6)</sup> 비판 교정보도 실었다.<sup>7)</sup>

한편, 쯡카빠와 圓測(613–696)의 『해심밀경소』(이하, 『원측소』)의 관계에 대한 기존 연구 성과를 검토해 보면 다음과 같다.<sup>8)</sup>

우선, 설면(Thurman)은 삼예의 논쟁으로 촉발된 화상 마하연의 가르침과 관련해서 티벳에서의 중국불교에 대한 오명(stigma)을 지우기 위한 노력의 일환으로 쯡카빠가 『원측소』를 소개하기 시작하였다고 주장하였다.<sup>9)</sup>

이어서, 파워(Powers)는 쯡카빠가 티벳에 남아있는 『해심밀경』에 대한 가장 광대한 주석이었던 『원측소』를 잘 알고 있었으며, 교의적인 해석과 관련한 다양한 문제들에 대한 쯡카빠 자신의 관심과 관련해서 『해심밀경』에 큰 흥미를 가졌기 때문에, 결국 『원측소』를 읽게 되었다고 하였다. 이러한 배경에 의해서 쯡카빠는 그의 작품들 속에서 『원측소』를 인용하게 되었다는 것이다.<sup>10)</sup>

이에 반하여, 캡스타인(Kapstein)은 티벳에서 왜 특별히 쯡카빠 활동 시기인 14세기에 『원측소』가 주목을 받게 되었는지, 그 시대적 배경을 검토해야 함을 환기시켰다. 그리고 그는 쯡카빠와 동시대의 학자들이 중국불교가 단층적(monolithic)이지 않다는 사실을 명백

6) Sparham(1993, 45–161)  
7) Sparham(1993, 163–241)  
8) 본고의 기존 연구 성과 이외에도 Hopkins(1999, 39–47) 및 그의 각주에서 언급되고 있는 기존 연구를 참조할 것. 논자는 귀류논증파(Prasangika)로 견해를 확립하기 이전의 쯡카빠 초기 저작만을 중심으로 논의를 진행할 예정이기 때문에, 기존 연구사에서 구체적으로 이들의 업적을 소개하지는 않을 것이다. 그리고 9식설 부정 및 보리유지·진제·현장 등 중국의 다양한 심식설과 관련해서, *YKzh*에 끼친 『원측소』의 영향에 대한 국내의 연구로는 차 상엽(2010)을 참조.  
9) Thurman(1984, 205–206의 각주 50).  
10) Powers(1992).

하게 알고 있었을 것이라는 점도 추가로 지적하였다.<sup>11)</sup>

논자는 본고에서 *YKzh*와 쯡카빠의 또 다른 초기저작인 *SPh*<sup>12)</sup>도 다루고자 한다. 왜냐하면, 쯡카빠가 *SPh*에서도 멸진정과 관련한 맥락에서 염오의와 알라야식을 언급하고 있기 때문이다. 본고의 문제의식은 쯡카빠가 알라야식을 어떻게 이해하고 있는지와 함께 왜 *YKzh*에서 『섭대승론』 「소지의분」의 중심 주제인 염오의와 알라야식을 주석한 이후에, 그 다음 장에서 9식설의 맥락을 부정하면서 『원측소』를 인용하였는가에 대한 의문에서 시작하는 것이다. 그리고 쯡카빠 이전의 티벳학승들에 의해서 『원측소』가 어떠한 맥락에서 인용되고 있는지를 살펴보고자 한다.

## II. *YKzh*와 *SPh*의 알라야식설

이 장에서는 쯡카빠의 초기 저작인 *YKzh*와 *SPh*를 중심으로 알라

야식 관련 내용을 고찰하고자 한다. 쯡카빠는 1393년 이후 중관의 귀류논증파가 용수의 가르침에 대한 올바른 해석이라는 최종 확신을 얻는다.<sup>13)</sup> 그렇다면, 1393년 이전의 그의 저작인 *YKzh*와 *SPh*에서 쯡카빠가 알라야식을 어떻게 이해하고 있는지에 대한 문제는 귀류논증파로 전환하기 이전의 그의 입장을 고찰할 수 있는 계기가 되기 때문에 중요한 것이다.

### 1. *YKzh*의 알라야식설

쯡카빠는 *YKzh*에서 『유식30송』, 『섭대승론』과 그 주석서 등 수많은 유식문헌들을 다양하게 인용하면서 알라야식과 染汚意의 정의, 존재증명, 9식설의 부정, 1식설의 부정이라는 내용을 전개하고 있다.<sup>14)</sup> 여기에서는 쯡카빠의 알라야식어의 해석과 그가 멸진정과 관련된 맥락에서 알라야식을 어떻게 이해하고 있는지를 고찰하고자 한다.

먼저, 『섭대승론』 「소지의분」에서 정의되고 있는 알라야식의어의 해석과 관련한 쯡카빠의 설명을 살펴보면 다음과 같다.

왜 의지처가 되는 것인 저 異熟識에 대해 알라야식이라고 하는가.

이것에 대해서 바로 자아로

집착하기(\**āliiyate*) 때문에 알라야식이네.

11) Kapstein(2000, 78-82). 논자는 캡스타인의 이러한 지적과 그의 연구에 입각하고 있음을 밝힌다.

12) *SPh*의 정식 명칭은 『[8]장으로 이해한 [이만 오친송] 반야바라밀 [경전들]의 오의를 [여실하게] 해석하는 논서[인 『현관장엄론』]을 상세하게 주석하는 선설의 황금화환 (혹은 염주)』(*Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan 'grel pa dang bcas pa'i rgya cher bshad pa'i legs bshad gser gyi phreng ba*)이다. *abhisamaya*를 ‘후’으로 번역한 용례는 이 영진(2009, 290) 참조, 그리고 *alamkāra*(*mngon par rtogs pa*, 莊嚴)를 ‘諸經의 의미를 여실하게 해석한 것이 經莊嚴’이다(*mdo sde rnams kyi don ji lta ba bzhi du rnam par 'grel pa ni mdo sde'i rgyan zhes bva ste*)로 해석한 용례에 대해서는 袴谷 憲昭(1993, 23-33)의 견해를 필자가 수용한 것이다. 『현관장엄론』의 티벳 주석에 대한 국내의 연구 및 번역으로는 양 승규(2000a, 2000b, 2001) 참조.

13) *ThG* p.272. II. 4-16: 御牧 克己(1996, 308-309).

14) *YKzh*의 전체 구성에 대한 간략한 일람은 차 상엽(2010, 304) 참조.

5취의 중생들이 이것에 대해 染汚意를 통해 자아로 집착하기 때문에 알라야식이라고 하며, 染汚意가 자아로 보는 대상이야말로 알라야식의 熟의 측면이기 때문이다.<sup>15)</sup>

쫁카빠는, 현대학자인 슈미트하우젠(Schmithausen)의 문헌학적 방법론에 입각해서 제기된, 알라야(*ālaya*)를 신체감관기관에 부착되어 있다는 의미가 아닌 정통적인 의미로서의 '알라야식=집착되는 識'으로 파악하고 있음을 알 수 있다.<sup>16)</sup> 그리고 제8 알라야식과 제7 染汚意의 개념을 수용하고 있다는 사실도 위의 내용을 통해서 확인할 수 있다.<sup>17)</sup> 그리고 『섭대승론』 I.3 알라야식의 어의해석에 대한<sup>18)</sup> 쫁카빠의 주석인 제7 염오의가 알라야식을 자아로 집착한다는 내용은 작자불명인 『秘義分別攝疏』(*Vivṛta-guhyārtha-piṇḍa-vyākhyā*)의 설명에 의거한 것이다.<sup>19)</sup>

만약 무상정등정각을 성취한 이에게는 알라야식이 사라지는가?

만약 알라야식이 사라진다면, 물질적 감각기관(*rūpīndriya*)을 유지하고 관리하는 執受(*upādāna*) 기능이 없어지기 때문에 신체는 흠여지게 될 것이다. 이에 쫁카빠는 생명이 유지되는 한 알라야식이 존재한다는 것을 부연설명하고 있다.<sup>20)</sup>

7번째 논리(*yukti*), 알라야식이 존재하지 않는다면, [별진정과 무상정] 두 가지 定(*samāpatti*)이 성립한다는 것은 합리적이지 않다. 이와 같이 그 [알라야식이] 존재하지 않는다면, 그 두 가지 定에 들어간 이는 마음이 몸을 버리게 되는 오류에 빠지게 된다. 六識이 소멸한 채로, 알라야식은 존재하지 않기 때문이다. 만약 당신이 이러한 견해를 받아들인다면, 그것들(즉, 두 가지 정)과 죽음의 차이를 설명하는 것은 그(즉, 두 가지 정에 들어간 이의) 마음이 신체로부터 떠나지 않는다고 설한 것과 반대된다.<sup>21)</sup>

쫁카빠는 전6식이 일어나지 않는 선정인 멸진정(*nirodha-*

15) Q6149.163a5-7: "ci'i phyir rten du gyur pa rnam par smin pa'i rnam shes de la kun gzhi zhes bya zhe na/ 'di la bdag tu ni/ sbyor ba'i phyir na kun gzhi'o// 'gro ba lga'i sems can rnam s' dir nyon yid kyis bdag tu sbyor ba'i phyir kun gzhi zhes bya ste nyon yid kyis bdag tu lta ba'i yul ni kun gzhi'i rnam smin gyi cha yin pa'i phyir ro//"

16) 쫁카빠는 『섭대승론』에 나타나는 '*kun gzhi(ālaya)*'의 의미를 '-과 결합하다', '자아로 집착하다'의 측면'으로 이해하고 있다. 이에 대해서는 Q6149.199a3: "kun gzhi zhes pa' i don/ sbyor ba yin cing de yang bdag tu mngon par 'dod pa'i rnam pas..."을 참조: 이에 반해 슈미트하우젠은 『섭대승론』의 이 계층에 나오는 *ālaya*을 '-에 부착하다(stick to)'라는 의미로 고찰하고 있다. 슈미트하우젠의 환법과 『섭대승론』 I.2와 I.3의 *ālaya*와 관련한 *ālina/āliyante*의 의미 분석에 대해서는 Schmithausen(1987a, 15 및, 1987b, 273-275의 fn.136, 137)을 참조.

17) 쫁카빠의 8식설 이해의 일 단면에 대해서는 Q6149.204b4-205a1 등도 참조할 것.

18) 이에 상응하는 『섭대승론』 부분은 *MS/L* p.4//.16-20, *MS/N* pp. 81-83 참조.

19) Q5553.375a1-2.

20) Q6149.163b1-2. 이 단락에서는 이숙의 측면이 바뀐다는 측면을 토대로 논의를 진행하고 있지만, 후반부의 알라야식 존재증명과 관련한 8가지 논리 중 첫 번째로 알라야식의 집수, 즉 '집지식'(*ādānavijñāna*)이라는 측면을 쫁카빠는 언급하고 있으며, 수태(*pratisaṃdhi*, 結生)할 경우 등 六識의 집수 기능을 전면적으로 부정한다. 또한 8가지 논리의 근거로 다양한 유식문헌 중 『아비달마잡집론』을 대표로 언급하고 있다. 이에 대해서는 Q6149.190b2, b6, b7-8, 191a2-192a5 참조.

21) Q6149.195a1-3: "rigs pa bdu pa ni/ kun gzhi med na snyoms 'jug gnyis mi rung ste/ 'di ltar de med na snyoms 'jug gnyis la zhugs pa'i gang zag de rnam shes \*kyis lus bor bar thal/ tshogs drug 'gags shing kun gzhi med pa'i phyir/ 'dod na de dag dang shi ba' i khyad par ston pa ni/ de'i rnam par shes pa lus las ma 'das zhes gsungs pa dang 'gal lo//"

\**kyis*는 Q195a2에 의하면 /kyi/, 논자는 *YKzh/SJ* p.222, l.11의 교정에 의거한다.

*samāpatti*)과 무상정(*asaṃjñi-samāpatti*)에서 알라야식이 존재한다는 사실을 인정하고 있다. 만약 알라야식이 존재하지 않는다면, 두 가지 선정 상태에서 신체를 유지시키는 집수 기능을 상실하게 되며, 결국 그 수행자는 망자의 시체와 다를 것이 없기 때문에 이러한 논리는 성립하지 않는다고 논증하고 있다.

다시 쯙카빠는 제7 染汚意의 존재를 증명하고 있다. 여기에서 그는 멸진정과 무상정의 차이를 제7 염오의가 존재하느냐 혹은 존재하지 않느냐의 차이로 명확하게 나누고 있다.

에 染汚意가 존재하지 않는다면, 定의 차별이 없다는 오류에 빠지게 될 것이라고 설명했다. 染汚意가 존재하지 않는다면, 두 가지 [無想定과 滅盡定]의 본질에 차이가 없게 되는데, 六識이 소멸한다는 측면에서는 같지만 [무상정에는] 染汚意가 존재하고 [멸진정에는 染汚意가] 존재하지 않는다는 [양자간의] 차이가 존재하지 않기 때문이다. 우리들의 의견에 따르면, 무상정에 자아가 있다는 만심, 아집, 아애 등이 존재하기 때문에 적정하지 않지만 멸진정은 그것들[즉, 아만, 아집, 아애 등]을 여의기 때문에 적정하기 때문이다.<sup>22)</sup>

쯙카빠는, 알라야식의 존재를 증명하는 8가지 논리와 관련하여

22) Q6149.201a6-b1: "ci'i phyir nyon yid med na snyoms 'jug bye brag med pa'i skyon du 'gyur ro zhe [gsang] na/ nyon yid med na snyoms 'jug gnyis kyi ngo bo la khyad med par 'gyur te/ tshogs drug 'gag par ni 'dra la nyon yid yod med kyi khyad par med pa'i phyir ro// kho bo cag ltar na 'du shes med pa'i snyoms 'jug la nga'o snyam pa'i nga rgyal dang ngar 'dzin dang bdag tu chags pa rnams yod pas ma zhi la 'gog snyoms de dang bral bas zhi ba'i phyir ro//"

『아비달마잡집론』을 주로 의거하는데 반해서, 染汚意가 존재한다는 6가지 논리에 대해서는 『섭대승론』을 토대로 논지를 전개하고 있다.<sup>23)</sup> 그리고 무상정과 멸진정의 가장 핵심적인 차이가 染汚意의 존재 유무에 있음을 밝히고 있다.

## 2. SPH의 알라야식설

쯙카빠는 SPH에서도 7가지 측면을 중심으로 멸진정에 대해 언급하고 있다. 그 중, 네 번째로 멸진정과 染汚意에 대해 논의를 진행하고 있는데, 멸진정에서 논리적으로 부정되는 대상(*dgag bya*)이 알라야식이 아니라 바로 染汚意라는 사실을 다시금 명기하고 있다.

네 번째 [멸진정에서 부정되는 대상], 前六識과 제7 [아애, 아치, 아만, 아견의] 시자를 거느린 染汚意가 멈춘다. 여기(즉, 멸진정의 상태)에서 染汚意를 부정하지 않았다고 한다면, 무상정과 이것(즉, 멸진정) 양자에 [멸진정 안에서 染汚意의] 적정과 [무상정 안에서 染汚意의] 적정하지 않음의 차이가 없게 되기 때문이다. ... 그 경우에도 모든 법의 근거[로서의 (알라야)식]은 존재하기 때문에 마음(*vijñāna*, 識)을 지니는 것이다. 『섭결택분』(*Viniścaya-saṃgrahaṇī*)에서, “현행식(*pravṛtti-vijñāna*, 轉識) 만이 적정하게 될 뿐이지, 알라야식이 적정한 것은 아니다”라고 설명했다.<sup>24)</sup>

23) 이에 상응하는 『섭대승론』 부분은 *MS/LJ* pp.20,II,30-21,II,10, *MS/NJ* pp. 234-236 참조.

24) SPH p.718,II,12-719,II,4: "bzhi pa ni/ tshogs drug dang nyon yid de bdun 'khor dang

쥬카빠는, *YKzh*에서 설명한 것과 같이, 멸진정과 무상정의 차이가 바로 染汚意에 있음을 밝힌다. 이것은 멸진정과 무상정의 차이를 논하는 초기 유가행과의 독자적인 이론을 충실하게 계승한 것이며, 멸진정 내에서는 알라야식이 존재하기 때문에 현행식은 존재하지 않지만, 미세한 識이 존재하게 된다는 논지로 귀결시키고 있음을 알 수 있다. 이 맥락은 『섭대승론』의 내용과 정확하게 일치한다.

[染汚意가 없다면] 무상정과 멸진정이 차이가 없다는 과실로도 된다. 따라서 무상정은 染汚意에 의해서 구분 짓지만, 멸진정은 [染汚意에 의해서 구분 짓는 것은 아니다. 그렇지 않다면(즉, 染汚意로 구분 짓지 않는다면), 이 두 가지(즉, 무상정과 멸진정)는 차이가 없는 것으로 된다.<sup>25)</sup>

멸진정에 들어간 이들에게도 “마음(vijñāna, 識)은 [수행자의 신체로부터] 분리되지 않는다.”고 설하였기 때문에, 그것은 과보로서의 식(vipāka-vijñāna, 異熟識)이 [신체로부터] 분리되지 않는다는 것이 합리적이다. [왜냐하면] 그것(즉, 과보로서의 식)의 대치로 멸진정이 일어나는 것은 아니기 때문이다.<sup>26)</sup>

멸진정은 무상정과 마찬가지로 현행식이 일어나지 않는 定이지만, 멸진정에서는 識이 그의 신체를 여의지 않는다는 세존의 설을 토대로 과보로서의 식인 알라야식이 소멸되지 않는다고 설명한다. 여기에서 세존의 설이란 근본설일체유부의 『법시경』을 지칭한다.<sup>27)</sup> 쥬카빠가 *SPh*에서 언급하고 있는 “알라야식은 존재하기 때문에 마음(vijñāna, 識)을 지니는 것이다”는, 『법시경』-『섭결택분』-『섭대승론』으로 전해지는 초기유가행과의 멸진정과 관련된 맥락을 충실하게 언급하고 있는 것이다. 쥬카빠는, 그의 초기 저작에서, 알라야식과 染汚意가 바로 멸진정의 맥락과 직결되는 것으로 이해한 듯하다. 쥬카빠는 초기 저작이라고 할 수 있는 *YKzh*와 *SPh*에서 染汚意와 알라야식의 존재를 긍정하는 태도를 견지하고 있는데,<sup>28)</sup> 쥬카빠의 유식 심식설에 대한 관심은 『반야경』에 대한 유가행파적 이해를 보여주는 『현관장엄론』의 학습과 깊은 연관이 있을 것이다.<sup>29)</sup> 스파르함의 주장처럼, 『현관장엄론』에서 세밀하게 언급하고 있지 않는 제8 알라야식과 제7 染汚意의 정의와 존재 증명을 개인적인 관심 차원에서 정리할 필요가 있었던 것일까.<sup>30)</sup> 이러한 논의를 진행하기 위해서는 제8 알라야식설에 이어서 쥬카빠가 언급하고 있는 구식설의

bcas pa 'gog ste 'di la nyon yid ma bkag na 'du shes med pa'i snyoms 'jug dang 'di gnyis la zhi ma zhi'i khyad par med par 'gyur bas so// ... gnas skabs de yang kun gzhi yod pas sems ldan yin te/ bsdud ba las/ 'jug pa'i rnam par shes pa tsam nye bar zhi bar zad kyi kun gzhi rnam par shes pa nye bar zhi ba ni ma yin no// zhes so//

25) *MS/L* p.5, 28-32, *MS/N* p.95: “du shes med pa dang/ 'gog pa'i snyoms par 'jug pa bye brag med pa'i skyon du yang 'gyur te/ 'di ltar 'du shes med pa'i snyoms par 'jug pa ni nyon mongs pa can gyi yid kyis rab tu phye ba yin gyi/ 'gog pa'i snyoms par 'jug pa ni ma yin te/ gzhan du na 'di gnyis bye brag med pa nyid du 'gyur ro//”

26) *MS/L* p.20, 22-25, *MS/N* p.231-232: “gog pa la snyoms par zhugs pa rnam kyang rnam par shes pa dang mi 'bral lo zhes gsungs pa'i yang phyr de ni rnam par

smin pa'i rnam par shes pa dang mi bral bar rigs te/ de'i ngyen por 'gog pa'i snyoms par 'jug pa skye ba ni ma yin no”

27) 『삼십송주소』(Q5571, 19b7) 등에 의하면, “『법시경』과 모순되는데, 그 [『법시경』]에는 마음이 신체로부터 떠나지 않는다고 언급된다(chos byin gyi mdo sde dang 'gal te de las ni rnam par shes pa lus las mi 'da'o zhes 'byung ngo//)”라고 이 경전을 인용하고 있다; 김 성철(2010, 7의 fn.21), 袴谷 憲昭(2001, 525 및 535의 fn.26)을 참조.

28) Q6149, 156b5-157a3.

29) *ThG* p.240, ll.15-242, 6, 御牧 克己(1996, 307-308)

30) Sparham(1993, 19)



부정을 살펴보아야만 할 것이다.

### III. 九識說 부정과 원측

종카빠가 *YKzh*의 ‘九識說 부정’과 관련한 내용에서 圓測(Wen tsheg, 613-696)<sup>31)</sup>의 『원측소』를 언급한다는 점은 매우 흥미로운 부분이다.

세 번째, 9가지 더미의 식을 주장하는 이와 부인하는 이 둘 중에서, 전자인 구식설을 주장하는 이는, 제7 執持識(*ādāna-vijñāna*), 셋으로 설명하는 [제8] 알라야식, 제9 無垢識(*amala-vijñāna*)으로 주장하는 이가 眞諦의 체계이다. 여기에서 識의 많고 적은 數를 주장하던 이들인 대승의 궤법사들을 중국의 궤법사 원측(Wen tshig)이 설명한 것과 같이 배열할 것이다.<sup>32)</sup>

종카빠가 *YKzh*에서 染汚意와 알라야식의 정의, 존재 증명 등을 마친 후에 『섭대승론』의 내용이기도 한 1식설의 부정이라는 구문으

31) *YKzh* 안에서는 원측을 ‘wen tsheg/ wen tshig/ rdzogs gsal’ 등으로 언급하고 있다. 이에 대해서는 각주 32, 38을 참조.

32) Q6149.203a6-8: “gsum pa rnam shes tshogs dgur 'dod pa dgag pa la gnyis las/ phyogs snga ma ni/ bdun pa len pa'i rnam shes dang// kun gzhi gsum du 'chad pa dang// dgu pa dri med rnam shes su// 'dod pa yang dag bden pa'i lugs// 'dir theg pa chen pa'i slob dpon rnam shes grangs mang nyung du 'dod pa rnam rgya'i slob dpon wen tshig gis bshad pa ltar dgod do//”

로<sup>33)</sup> 넘어가지 않고 9식설을 전면적으로 부정하는 내용을 삽입하고 있다. 종카빠가, 『섭대승론』의 난해한 구문인 알라야식과 染汚意를 설명한 후에, 왜 중국의 궤법사라는 수식어를 붙이면서 『원측소』를 인용하고 있는 것일까.

두 번째, 궤법사 진제는 『決定藏論』에 의거해서 九識의 의미를 확립한 것이다. … 제구(식)은 無垢識이며, 진여를 본질로 한다. 진여를 본질로 하는 것 하나에 두 가지 의미를 지니기 때문에, 첫 번째는 인식해야만 하는 인식경계이고, 진여와 실제라고 불리는 것 등이다. 두 번째는 [인식대상을 수행하는 것으로서의] 能緣이며, 그것은 무구식이라고도 불리며, 본래적인 인식(本覺)이라고도 하며, 상세하게는 『구식론』과 『결정장론』 안의 「구식품」에서 설하는 것과 같다.<sup>34)</sup>

여덟 개의 더미들과 다른 것으로서의 근본식이 존재하게 된다면, 상주하는 것(*rtag pa, nitva*)으로서의 존재가 되기 때문에 아홉 개의 더미를 주장할 때에는 올바른 전제가 없는 것이다. 여덟 개의 더미와 별개로 존재하는 근본식이 존재한다면, 상주하는 것도 존재하며, 사태도 주로 존재하게 된다. … 第七識을 아다나식(*ādāna-vijñāna*)으로 [설하는 것은],

33) *YKzh*의 1식설 부정에 대해서는 Q6149.205b2-207a8을 참조할 것.

34) Q6149.204a1-204b4: “gnyis pa ni/ slob dpon yang dag bden pas rnam par nges pa'i mdzod ces bya ba'i bstan bcos la brten nas rnam par shes pa dgu'i don 'jog ste/ ... dgu pa ni dri ma med pa'i rnam par shes pa ste de bzhin nyid kyi bdag nyid do// de bzhin nyid kyi bdag nyid gcig la don gnyis dang ldan pas/ dang po ni dmigs par bya ba'i yul te/ de bzhin nyid dang yang dag pa'i mtha' zhes bya ba la sogs pa'o// gnyis pa ni dmigs par byed pa ste de ni dri ma med pa'i rnam par shes pa zhes kyang bya gzod ma nas rig pa zhes kyang bya ste zhib tu rnam par shes pa dgu bstan pa dang/ bstan bcos rnam par nges pa'i mdzod kyi nang nas rnam par shes pa dgu bstan pa'i le'u las 'byung ba bzhin no zhe'o//”

여래의 經과 승자 미륵으로 귀속되는 문헌의 부분 어디에도 설한 적이 없기 때문에 그리고 [대승유식의] 위대한 개척자인 [무착과 세친] 형제의 견해가 아니며, 그들의 문헌에 확신을 가지는 안혜(sthiramati) 자신도 [제칠식을 아다나식으로 설하는 것을] 부인하기 때문이다.<sup>35)</sup>

『원측소』를 토대로, 쯡카빠는 眞諦(yang dag bden pa, 499-569)의 설로 설명되고 있는 제9 無垢識을 전면적으로 부인하고 있다. 또한 제7식을 眞諦가 아다나식(*ādāna-vijñāna*)으로 기술하고 있는 것도 경전 전거가 없기 때문에 이 역시 쯡카빠가 부인하고 있다. 진제로 대변되는 중국 섭론학파는 여래장 입장에서 유식 문헌을 검토한 학파로 평가받고 있다.<sup>36)</sup> *YKzh*에서 『원측소』를 직접적으로 언급하면서 9식설을 부정하는 것은 상주하는 실체를 인정하지 않으려는 그의 견해를 반영하는 것이다. 아마도 14세기에 쯡카빠는 상주하는 것으로 여겨지던 9식설, 무구식, 本覺을 비판 해체하는 것이 요청되는 시대적 상황에 직면했던 것으로 보인다. 쯡카빠는 상주한다는 개념이 불교적인 기본 전제와 상충하기 때문에 9식설을 전면적으로 부

35) Q6149.205a4-205b1: "tshogs brgyad dag las logs pa yi// gtso bo rnam shes yod gyur na// rtag pa'i dngos por 'gyur ba'i phyir// tshogs dgur 'dod la sgrub byed med/ tsogs brgyad las logs su gyur pa'i gtso bo rnam shes yod na rtag pa yang yin la dngos po yang yin pa yod par 'gyur te/ ... rnam shes bdun pa len pa'i rnam shes su de bzhin gshegs pa'i mdo dang rgyal ba byams pa'i gzhung gi cha gang du yang ma gsungs pa'i phyir dang/ shing rta chen po sku mched kyi bzhed pa min la de dag gi gzhung la tshad mar gyur pa blo brtan rang dang yang mi mthun pa'i phyir ro"

36) 요시무라 마코토는 섭론학파의 텍스트 전거로 언급되고 있는 『九識章』이 진제의 저작이 아니라, 曇遷(542-607)의 저작으로 추정하고 있으며, 이 저작에서 언급되고 있는 제9 無垢識(*amala-vijñāna*)에 인식대상으로서의 眞如와 능언으로서의 본각이라는 해석이 『대승기신론』의 사상에 입각한 것이라고 부연하고 있다. 이에 대해서는 吉村 誠(2007, 180-182) 참조.

인한 것이다. 그가 『섭대승론』 등의 정통적인 인도 논서와 중국에서 저술된 『원측소』에 의거해서 *YKzh*를 저술한 계기는 아마도 제7 染汚意와 제8 알라야식을 유식의 중심적인 심식설로 귀결시키고, 티벳 내에서 여타의 상주하는 것이라고 여겨지던 9식설을 부정하려는 의도에서 비롯된 것으로 유추된다. 이것은 또한 상주하는 것으로 여겨지던 티벳불교 내의 여래장 해석과 관련된 논의도<sup>37)</sup> 쯡카빠가 어느 정도 염두에 두었던 것으로 볼 수 있을 것이다.

#### IV. 14세기 전후 티벳의 『원측소』 인용과 시대적인 배경

이 장에서는 14세기 전후 쯡카빠 이전의 티벳 까담빠의 학승인 쯡덴렐디(bCom ldan ral gri), 쯡덴렐디의 제자인 잠양(Jam dbyangs), 쯡카빠의 스승인 사까빠의 학승인 렌다와(Red mda' ba)에 의해 인용되고 있는 『원측소』의 내용을 살펴보고자 한다. 이를 통해서 쯡카빠 이전부터 『원측소』에 대한 관심이 티벳불교 내에 있었음을 고찰하고자 한다. 그리고 이러한 경향은 14세기 전후 티벳의 대외적인 상황과도 밀접한 연관 관계가 있다는 것을 살펴보고자 한다.

37) 조낭빠(Jo nang pa)의 여래장 해석에 대해서는 안 성두(2005)를 참조할 것.

## 1. 쯤덴렐디(bCom ldan ral gri)와 『원측소』

쯤카빠의 주장 즉, 9식설을 지지하던 진제가 인도인이며, 이에 반해서 원측이 현장과 마찬가지로 중국인이기 때문에 8식설을 지지한다는 그의 논의는 간과할 수 없는 흥미로운 대목이다.

그러므로 세 가지 [제7, 제8, 제9 심식설에 대한] 주창자들의 설을 배열하고서 圓測(wen tsheg) 스스로 현장의 팔식설을 뒤따르고 있으며, ... 그러므로 궤범사 원측의 이름에 관해 『광당목록』에 ‘족셀’(rdzogs gsal, 圓測)로 언급되는 것이 남아있기 때문에, 따라서 립빠렐디(rig pa'i ral gri)가 제9 염오가 없는 마음(amala-vijñāna, 無垢識)을 주장하는 이가 ‘족셀’(圓測)이라고 인정한 것은 잘못이다. 왜냐하면 ‘족셀’(圓測)은 중국인이며, 아홉 가지(즉, 제9[염오가 없는 마음(無垢識)])로 진제가 주장하였는데 그는 인도인이기 때문이다.<sup>38)</sup>

쯤카빠의 설명에 의거해서, 날탕(sNar thang)사에 주석했던 유명한 까담빠(*bKa' gdams pa*) 전통의 학승이었던 쯤덴릭빠렐디 달마 겐첸(bCom ldan rig[혹은 rigs] pa'i ral gri Dar ma [혹은 Chos kyil] rgyal mtshan, 13-14세기)은<sup>39)</sup> 제9 無垢識을 주창하는 인물로 진제

38) Q6149.205a1-4: “/de ltar 'dod pa gsum bkod nas wen tsheg rang nyid hyan tsang gi rjes su 'brang zhing ... /des na slob dpon wen thseg gi ming la 'phang thang gi dkar chag tu rdzogs gsal zer ba 'dug pas na rig pa'i ral gri dri ma med pa'i rnam shes dgur 'dod mkhan rdzogs gsal du bzhed pa mi 'thad de rdzogs gsal rgya nag yin zhing/ dgur yang dag bden pa 'dod la/ de rgya gar ba yin pa'i phyir ro/”

39) 쯤덴릭빠렐디 달마겐첸의 제자인 삼뎡상뎡(bSam gtan bzang po)는, 『쯤덴릭빠렐디

가 아닌 원측을 지목하였다는 사실을 알 수 있다. 하지만 논자는 쯤덴렐디가 제9 무구식의 주창자로 원측을 티벳불교 내에서 처음으로 언급하였는지, 아니면 그 이전에 또 다른 티벳의 학승이 원측이 9식설을 주창하였다고 언급하였는지, 아울러 쯤덴렐디가 9식설을 지지하였는지의 여부를 아직까지는 확인할 수 없었다.<sup>40)</sup> 하지만 따라나타(Taranātha, 1575-1634)의 『심오한 중관 他空설의 계통에 대한 축원문』(*Zab mo gzhan stong dbu ma'i brgyud 'debs*)에는 쯤덴렐디가 他空說의 계승자라고 언급되고 있다.<sup>41)</sup>

의 신뢰할만한 전기[로 기술된 나무』(*bCom ldan rig pa'i ral gri'i rnam thar dad pa'i ljon shing*)에서, 스승인 쯤덴릭빠렐디의 범명이 ‘달마겐첸’이기 때문에 때로는 ‘최기겐첸’으로도 불려졌다고 기술하고 있다. 그리고 쯤덴릭빠렐디는 ‘쯤덴렐디’(bCom ldan ral gri) 혹은 ‘쯤덴릭빠렐디’(bCom ldan rigs[혹은 rig] pa'i ral gri)라는 별칭으로 더 잘 알려졌다고 언급하고 있다. 이러한 내용을 토대로 본고에서는 ‘쯤덴렐디’라는 명칭으로 통일할 것이다. 아울러 그의 연대를, 삼뎡상뎡의 기술에 의거해서, b.1227-d.1305로 확립하였다. 쯤덴렐디의 명칭과 삼뎡상뎡의 저술에 대한 간략한 소개로 van der Kuijp(2009, 3-4) 참조. 하지만 Kuijp의 이 연대기는 『푸른 연대기』(*Deb ther sngon po*, 靑史)에서 기술하고 있는 쯤덴렐디의 제자인 잠양의 구 날탕 사본 작업과 어느 정도 상충되고 있기 때문에, 확실하게 그의 연대를 확정할 수 없을 것이다. 아울러 쯤덴렐디의 생애에 대해서는 Roerich(1949, 337-338), van der Kuijp(2009, 3-8) 참조.

40) 현존하는 쯤덴렐디의 저서들이 대부분 티벳 사원 내에 흩어진 채로 우메(dBu med)로 기록된 필사본으로 남아있기 때문에 더욱 더 자료 접근이 용이하지 않다. 그럼에도 불구하고 최근에 몇 권의 책으로 출판되었다는 희소식이 들린다. 먼저 출판된 이 자료들의 검토가 우선적으로 이루어져야만 할 것이다. 특히 『푸른 연대기』에는 그의 저술로 모두 16권을 언급하고 있다. 이에 대해서는 Roerich(1949, 337)을 참조하기 바람.

41) Mathes(2008, 46)의 지적처럼, 따라나타(Taranātha)가 기술하는 쯤덴렐디 등에게 전승된 타공설 계보와 돌뎡빠 세담겐첸을 포함한 조낭빠 자체의 계보가 일치하지는 않는다. 어떤 연유에서 기인한 것인지 불명확하지만, 단지 타공설의 지지자가 조낭빠 자체적인 계보의 학승만으로 한정된 것은 아니라는 하나의 실례가 될 수 있을 것이다. 아울러 쯤덴렐디는 깔라짜크라(*Kālacakra*)의 시스템이 비불교적인 요소를 갖추었다고 강력하게 부인한 인물 중의 하나이다. 조낭빠의 계보에 대해서는 *ThG*, pp.212. II,7-217.II,19을 참조할 것: 유모 미췌도제(*Yu mo Mi bskyod rdo rje*)에서 돌부빠 세담겐첸(*Dol bu pa Shes rab rgyal mtshan*, 1292?-1361)으로 전승되는 조낭빠의 전승과 깔라짜크라의 관계에 대해서는 *ThG*, pp.213.II,1-215.II,6을 참조할 것.

YKzh에서 직접 언급하고 있듯이, 쯔덴렐디의 저서들은 14세기 쯔카빠 시대까지는 티벳사원에서 연구된 것처럼 보인다.

## 2. 잠양(Jam dbyangs)과 『원측소』

쯔덴렐디의 제자인 침 잠빠양 (mChims 'Jam pa'i dbyangs, 14세기)은 세친의 『구사론』에 대한 광대한 주석인 『아비달마구사론의 의미에 대한 주석』(*Chos mngon pa mdzod kyi tshig le'ur bya pa'i 'grel pa mngon pa'i rgyan*, 이하 *mDzod 'grel*)을 남겼다. 그는 사까(Sa skya)에서<sup>42)</sup> *mDzod 'grel*에 대한 집필을 시작하였다. 그는 집필 도중에 元의 황제인 부안투 칸(Buyantu-qan, 재위. 1311-1320)의 초청에 의해 元의 수도로 입성한 후에 元 황실의 귀의처(*mchod gnas*)가 되었다. 잠양은 티벳이 아니라, 원의 수도에서 *mDzod 'grel*을 완성하였는데,<sup>43)</sup> 특이하게도 *mDzod 'grel*에서 궤범사 眞諦(slob dpon yang dag bden pa)의 九識說, 無垢識을 언급하고 있다.

42) 잠양이 날탕사에서 사까로 가게 된 에피소드에 대해서는 Roerich(1949, 337) 참조. 아울러 '침'(mChims)이란 삼예(bSam yas) 근처의 계곡명을 지칭하며, 초기 티벳불교의 유력한 씨족 중 하나이다. 본고에서는 『푸른 언대기』에 의거해서, '침 잠빠양'을 '잠양'이라는 명칭으로 통일한다. 아울러 잠양의 정확한 연대를 산출하기는 쉽지 않다. 홉킨스(Hopkins: 1999, 481)는 '1289/1290년'을 그의 입적 연도로 상정하고 있다. 하지만 *mDzod 'grel*, p.3.1.5에서는 'rab byung lnga pa'i bgrang bya dang po'i me vos' 즉 '1267년', 겐룩빠의 학승인 슈빠첸첸 예세 줄(Sum pa mkhan chen Ye shes dpal 'byor, 1704-1788)은 '1289년'을 잠양의 입적 연도로 명기하고 있다.

43) Kapstein(2000, 81)

대부분 유가행과의 궤범사는 그것들(즉, 6식), 알라야식, 染汚意를 통틀어서 여덟 가지식이라고 주장한다. 『심오한 의미를 해석하는 경』에서, “달과 별의 무리들이 동시에 허공에 머무르는 것과 같이, 그와 같이 알라야식도 7가지 식과 동시에 머문다네”라는 등을 설하였기 때문이라고 주장한다. 또한 궤범사 진제는 그것들(즉, 8식)과 無垢意를 통틀어서 아홉 가지라고 주장하였다.<sup>44)</sup>

잠양은 쯔덴렐디의 제자이기 때문에 누구보다도 스승의 저작에 대해 잘 알고 있었을 것이며, 당연히 『원측소』에서 언급되고 있는 진제와 관련된 9식설도 알고 있었을 것이다. 그는 스승인 쯔덴렐디가 언급하고 있는 것처럼, 원측을 9식설의 주창자로 설명하고 있지는 않다. 하지만, 元의 수도에서 이 저서가 완결되었다는 것을 통해 그가 누구보다 중국의 진제로 대변되는 섭론학파의 9식설을 알고 있었을 것이라고 생각할 수 있다. 아울러 진제로 대변되는 9식설이 13세기 티벳 내부에서 어느 정도의 지지를 받고 있었다는 사실도 알 수 있다. 캡스타인의 지적처럼, 아마도 13세기에 활동했던 티벳의 승려들 중에서도 특히 元朝와 밀접한 관련이 있었던 승려들은 티벳어로 남아있는 중국인들의 문헌들을 예의 깊게 주시했을 것이다.<sup>45)</sup>

44) *mDzod 'grel*, pp.52, ll.23-53, ll.2: "rnal 'byor spyod ba pa'i slob dpon phal che ba ni de dag dang kun gzhi dang nyon yid dang brgyad 'dod de/ rgyan mthug po'i mdo las/ ji ltar zla ba skar tshogs dang// lhan cig mkha' la gnas pa ltar// de bzhin kun gzhi rnam shes kyang// rnam shes bdun dang lhan cig gnas// zhies bya ba la sogs pa gsungs pa'i phyir ro zhes zer ro// yang slob dpon yang dag bden pa ni de dag dang dri mi med pa'i yid dang dgu yin no zhes zer ro//"

45) Kapstein(2000, 81)

잡양은 元朝의 지원에 힘입어 날탕寺의 佛說部(*bka' gyur*)와 論疏部(*bstan gyur*) 등의 오리지날 필사본을 수집해서 복사하고 날탕寺에 보존하도록 쯔덴렐디의 제자이면서 동시에 잡양의 제자이기도 한 위빠로셀 장츄예세(*dBu pa blo gsal Byang chub ye shes*), 로짜와 쇠남외셀(*Lo tsa ba bSod nams 'od zer*), 강로 장츄뽀(*rgyang ro byang chub 'bum*) 등에게 지시하였다. 잡양의 스승이었던 쯔덴렐디는 불설부와 논소부 전체를 분류하면서 아울러 콜로폰을 세밀하게 검토하였다는 내용이 『푸른 연대기』에 언급되고 있다. 쯔덴렐디는 아마도 古 날탕 필사본 작업을 진행하면서 『원축소』를 논소부에 포함시켰을 것이며, 아울러 이 문헌의 내용도 세밀하게 검토하였을 것이다. 『푸른 연대기』의 잡양 관련 내용에 뒤이어, 부뽀 린첸뽀(*Bu ston Rin chen grub*, 1290-1364)에 대한 설명이 언급되고 있다. 부뽀가 1335년에 샬루(*Zhwa lu*) 사원에서 새롭게 정비한 논소부(*bstan gyur*)도 날탕의 오리지날 필사본의 카피본을 가지고 와서 새롭게 교정한 후에 1,000여권의 새로운 문헌들을 삽입해서 정비한 것이다. 그리고 부뽀 역시 『해심밀경』에 대한 주석서로 중국의 『원축소』를 직접적으로 언급하고 있다는 사실을 통해서, 쯔덴렐디, 잡양, 위빠로셀 등에 의해 직·간접적으로 이루어진 古 날탕 필사본 작업이 후대에 미친 영향이 결코 작지 않았음을 알 수 있다.

### 3. 렌다와(*Red mda' ba*)와 『원축소』

렌다와 쇠누로뽀(*Red mda' ba gZhon nu blo gros*, 1349-1412)는 쯔카빠가 빠보도제(*dPa' bo rdo rje*)라고 일컬어지던 우마빠 쯔뽀

계(*dBu ma pa brTson 'grus seng ge*)를 만나기 이전의 가장 대표적인 스승이다. 그는 찬드라키르티(*Candrakīrti*, 月稱 7세기)의 『입중론』에 대한 주석서인 『중관에 입문하는 명료한 주석의 등불』(*dBu ma la jug pa'i rnam bshad gsal ba'i sgron ma*)에서 원축과 진제에 대한 내용을 언급한다.

그들을 위해서 법문 역시 많이 설하였다고 聖용수가 『반야경』 「방편장」의 주석에서 설하였다고 중국의 궤범사 [원축]은 언급하였다.<sup>46)</sup>

“세존께서 이 세 가지 법륜들을 어느 때 설하셨는가. 승려 眞諦(*yang dag bden*)가 “첫 번째 법륜은 정각이 성취된(\**abhisambudhyate*) 그 해에 [세존께서] 설하셨고, 두 번째 [법륜]은 정각이 성취되고서 일곱 번째 해에 이르렀을 때이다. 세 번째 [법륜]은 정각이 성취되고서 서른일곱 번째 해에 이르렀을 때이다”고 말하였다.<sup>47)</sup>

렌다와는 『해심밀경』의 삼전법륜과 관련해서 진제를 언급하고 있다. 렌다와 역시 『원축소』와 인도의 궤범사 진제의 사상을 알고 있었다는 것을 확인할 수 있다. 아울러 삼전법륜과 관련해서 특이하게도 붓다의 정각 이후의 연도와 결부시키고 있는 眞諦의 견해를 렌

46) *dBu jug 'grel chen* p.3, ll.17-19: “de dag gi phyir du chos kyi phung po'ang de snyed gsungs so zhes 'phags pa klu sgrub kyi shes rab kyi pha rol tu phyin pa thabs kyi le'ui 'grel par bshad do zhes rgya'i mkhan po zer rol/”

47) *dBu jug 'grel chen* p.5, ll.7-12: “chos kyi 'khor lo gsum po 'di dag dus nam gyi tshe gsungs zhe na/ btsun pa yang dag bden na re/ 'khor lo dang po ni mngon par rdzogs par sangs rgyas pa'i lo nyid kyi tshe gsungs la/ gnyis pa ni sangs rgyas nas lo bdun lon pa na' o// gsum pa ni sangs rgyas nas lo sum cu rtsa bdun lon pa na gsungs so zhes zer rol/”

다와가 소개하고 있다는 것이다. 현존하는 자료의 한계로 인해서, 티벳불교 내에서 『원축소』의 관심이 어느 정도였는지는 쉽게 가늠할 수는 없다. 하지만 西明寺에 거주했던 曇曠(ca. 700–788)의 제자 괴 최둡(Gos Chos grub, 法成, ca. 755–849)이<sup>48)</sup> 돈황에서 『원축소』를 티벳어로 번역한 이후,<sup>49)</sup> 초기의 『팡탕마 목록』(*phang thang gi dkar chag*)과 후대의 『티벳대장경』 중 논소부에 포함될 수 있었던 것은 결코 우연의 일치는 아닐 것이다. 물론 『원축소』가 쯔덴렐디 이전의 티벳 내에서 구체적으로 누구에 의해서, 어떤 방식으로 전승되었는지를 아직까지는 확인할 수 없다. 그럼에도 불구하고 중국과 티벳의 교류가 활발했던 元朝에 마하연으로 대표되던 중국선의 단층적인 측면이 중국불교를 대변할 수 없다는 것을 누구보다 당시의 티벳 식자층들은 알았을 것이다. 특히 까담빠의 학승인 쯔덴렐디와 잠양의 문헌이 집필된 13세기와 사까빠의 학승인 렌다와, 신 까담빠의 학승임을 내세우던 쯔카빠가 활동했던 14세기에 『원축소』와 함께 진제의 설이 집중적으로 언급되고 있다는 사실을 확인할 수 있다. 이는 13세기와 14세기 티벳불교의 식자층 내에서 상주하는 것으로서의 9식을 부정해야만 하는 필연적인 이유가 있었는데, 이는 진

48) 우에야마는 돈황 사본과 한역의 저자 명칭에 의거해서, 최둡(Chos grub, 法成)의 姓으로 괴(Gos) 대신에 중국성인 '吳'(Go, Wú)를 사용해야만 한다고 제안하였다. 하지만 논자는 승려의 범명 앞에 姓을 붙이는 경우가 최둡 당시 중국의 일반적인 흐름이 아니었기 때문에 중국성인 '吳'로 보는 것에 신중한 입장을 취하고자 한다. 오히려 티벳의 유력한 씨족이었던 괴(Gos)로 보는 것이 더 타당하지 않을까싶다. 'Gos와 'Go'의 차이에 대해서는 上山 大峻(1990:92–96)을 참조, 아울러 원축, 曇曠, 최둡(Chos grub, 法成)의 사상적 영향에 대해서는 上山 大峻(1990:17–65, 84–104)와 Powers(1992, 92, 102의 각주 25)를 참고할 것.

49) 안 성두(2009)는 티벳본 『원축소』와 『해심밀경』의 번역 용례 비교를 통해서 최둡(Chos grub, 法成)의 번역 특징을 밝혔으며, 아울러 한문 판본의 교정을 시도하였다.

제로 대변되는 섭론학파의 9식설이 중국에서 티벳으로 유입되었음을 반증하는 것일 것이다. 아울러 이러한 견해를 파격하기 위해 쯔카빠는 『섭대승론』에서 언급되고 있는 제7 染汚意와 제8 알라야식이 유식의 정통적인 심식설이라는 사실과 함께 '9식설'을 부정하는 맥락에서 현장과 마찬가지로 원축이 중국인이라는 사실을 부연 설명하였던 것이다. 왜냐하면, 중국에서 유입된 9식설이 실제로 중국의 궤범사인 현장과 원축에 의해서 명확히 부정되었기 때문이다. 이것이 쯔카빠가 『섭대승론』의 난해처에 대한 내용을 정리하면서, *YKzh*를 저술한 동기가 될 수 있을 것이다.

## V. 맺는 말

쯔카빠가 1393년 이후 중관의 귀류논증과 용수의 가르침에 대한 올바른 해석이라는 최종 확신을 얻기 때문에, 1393년 이전의 저작인 *YKzh*와 *SPh*에서 쯔카빠가 알라야식을 어떻게 이해하였는지의 여부는 귀류논증과로 전환하기 이전의 그의 유식 사상에 대한 초기의 견해를 고찰하는데 중요한 요소라고 할 수 있다. 쯔카빠는 『섭대승론』에서 언급되고 있는 제7 염오의와 제8 알라야식이 유식의 정통적인 심식설이라는 사실과 함께 진제로 대변되는 중국 섭론학파의 '9식설'을 부정하는 것이 *YKzh*를 저술한 동기라고 할 수 있다. 그리고 『원축소』의 인용을 통해 원축이 9식설 주창자라는 까담빠의 학승인 쯔덴릭빠렐디 달마궐첸의 잘못된 견해를 시정하고 있다. 쯔덴릭빠렐디의 제자인 침 잠빠양은 『구사론』의 주석에서 진제의 심식

설을 9식설로 소개하고 있는데, 이것은 『원측소』에서 소개하고 있는  
 섭론학과로 대변되는 진제의 심식설과 연관 관계가 있는 것이다. 렌  
 다와 쇤누로되의 『입중론』에 대한 주석서에서는 『원측소』와 진제의  
 3전법륜이 언급되고 있다. 이를 통해 렌다와 역시 『원측소』와 진제  
 의 사상을 알고 있었다는 것을 다시금 확인할 수 있다. 그리고 13세  
 기와 14세기 티벳불교의 식자층 내에서 상주하는 것으로서의 제9식  
 에 대한 논의가 진행되어져 왔는데, 이는 진제로 대변되는 섭론학과  
 의 9식설이 중국에서 티벳으로 유입되었음을 반증하는 것이다. 쯡카  
 빠는 당시의 시대적 상황을 인식하고, 『원측소』의 인용을 통해, 8식  
 설이 인도와 중국 유식학과의 정통적인 심식설로 귀결시키면서 9식  
 설을 전면적으로 부인하고 있다는 사실을 확인할 수 있다.

아울러 쯡카빠의 후기 저작에서 알라야식을 어떻게 이해하고 있  
 는지에 대한 문제는 금후의 과제로 남겨두고자 한다.

## 참고문헌

- *dBu 'jug 'grel chen* = dBu 'jug 'grel chen, Sakyapa Student's Union Central Ins.  
 of Highers Tib. Studies(Post Graduate Teaching & Research), Sarnath, 1983.
- *mDzod 'grel* = mDzod 'grel mngon pa'i rgyan, edited by rDo rje rGyal po, 中國  
 藏學出版社, 1989.
- MS[L] = É. Lamotte, La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga, Louvain 1938.
- MS[N] = 長尾雅人, 『攝大乘論 和譯と注解 上』(東京: 講談社, 1982).
- Q = The Tibetan Tripitaka, Peking edition, Reprinted under the supervision  
 of the Otani University, edited by Daisetz T Suzuki, Kyoto, Suzuki Research  
 Foundation.
- SPh = Legs bshad gser gyi phreng ba, mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang,  
 1986.
- ThG = Grub mtha' thams cad kyi khungs dang 'dod tshul ston pa legs bshad  
 shel gyi me long, Lanchou 1984.
- YKzh[S] = Sparham, ed. Ocean of Eloquence: Tsong kha pa's Commentary  
 on the Yogācāra Doctrine of Mind, New York, State University of New York  
 Press, 1993, pp.165-241.
- 김 성철(2010), 「알라야식의 기원에 관한 최근의 논의: 람버트 슈미트하우  
 젠과 하르트무트 뷔셔를 중심으로」, 『금강대학교 불교문화연구소 인문학  
 국(HK) 제12차 콜로키움 자료집』(논산: 금강대학교), pp.1-10.
- 안 성두(2005), 「티베트 불교에서의 여래장 해석-自空說과 他空說의 차이  
 를 중심으로」, 『인도철학』 18 (서울: 인도철학회), pp.103-129.

- ——(2009), 「圓測 『해심밀경소』 티벳역의 성격과 의의-「일체법상품」을 중심으로」, 『인도철학』 27 (서울: 인도철학회), pp.207-246.
- 양 승규(2000a), 『現觀莊嚴論(*Abhisamayālaṅkāra*)의三種智 연구: 제압쎌(rJes Yab sras)의 주석을 중심으로』, 박사학위청구논문 (서울: 동국대학교)
- ——(2000b), 「『현관장엄론』(*Abhisamayālaṅkāra*)의 ‘8사 70의’ 연구: 겔참달마린첸(rGyal tshab dar ma rin chen)의 주석을 중심으로」, 『佛敎原典研究』 제1호, 동국대학교불교문화연구원 (서울: 동국대학교), pp. 67-97.
- ——(2001), 「現觀莊嚴論의 略義인 寶鬘」, 『佛敎原典研究』 제2호, 동국대학교불교문화연구원 (서울: 동국대학교), pp.91-118.
- 이 영진(2009), 「하리바드라의 눈을 통해 본 『현관장엄론』 서장에 관하여」, 『한국불교학』 53, (서울: 한국불교학회), pp.289-314.
- 차 상엽(2007), 『쯕카빠(Tsong kha pa)의 瑜伽行 修行體系 研究-『菩提道次第大論』의 「샤마타」章을 中心으로-」, 박사학위청구논문 (서울: 동국대학교)
- ——(2010), 「이당핀시까텔(*Yid dang kun gzhi'i dka' grel*)의 心識說에 나타난 圓測의 영향」, 『한국불교학』 56 (서울: 한국불교학회), pp.301-332.
- 袴谷 憲昭 Hakamaya Noriaki(1993), 『新國譯大藏經 大乘莊嚴經論』, edited by 袴谷憲昭, 荒井裕明 (東京:大藏出版株式會社).
- ——(2001), 『唯識思想論考』 (東京: 大藏出版).
- 塚本啓祥 · 松長有慶 · 磯田熙文 Keishō Tsukamoto, Yūkei Matsunaga, and Hirofumi Isoda(1990), 『梵語佛典の研究』 III (京都: 平樂寺書店).
- 御牧 克己 Mimaki Katsumi(1989), “Two Minor Works Ascribed to dBus pa blo gsal”, *Tibetan Studies, Proceedings of the 5th Seminar of the International*

*Association of Tibetan Studies*, Narita, pp.591-598.

- ——(1996), 『大乘佛典 15 ツォンカバ 中國・日本篇』 (東京: 中央公論社), pp.295-356.
- 勝呂 信靜 · 下川邊 季由 Suguro Shinjō, Shimokawabe Kiyoshi(2007), 『攝大乘論釋 (世親造 · 玄奘譯)』, (東京: 大藏出版), pp.34-45.
- ツルタイム · ケサン · 小谷 信千代 Tshul khirms sKal bzang, and Odani Nobuchiyo(1986), 『アーラヤ識とマナ識の研究』 (京都: 文榮堂), pp.39-123.
- 上山 大峻 Ueyama Daishun(1990), 『敦煌佛敎の研究』 (京都: 法藏館).
- 吉村 誠 Yoshimura Makoto(2007), 「眞諦の阿摩羅識說と攝論學派の九識說」, 『印度學佛敎學研究』 56-1, pp.177-183.
- Cabezón, Jose Ignacio., Lhundup Sopa., Jackson, and Roger(1996), *Tibetan literature: studies in genre* (Ithaca, N.Y. : Snow Lion).
- Hopkins, Jeffrey(1999), *Emptiness in the mind-only school of Buddhism : dynamic responses to Dzong-ka-bā's The essence of eloquence: I*, Berkeley, Calif. ; London : University of California Press.
- Kapstein, Matthew T(2000), *The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory*, Oxford University Press, New York.
- Kaschewsky, Rudolf(1971a), *Das Leben des lamaistischen Heiligen Tsongkhapa Blo-bzaṅ-grags-pa(1357-1419) dargestellt und erläutert anhand seiner Vita “Übersetzung und Kommentar”*, Asiatische Forschungen, vol. 32, 1 vols, Wiesbaden.
- ——(1971b), *Das Leben des lamaistischen Heiligen*



*Tsongkhapa Blo-bzan-grags-pa(1357-1419) dargestellt und erläutert anhand seiner Vita "Quellort allen Glückes", Asiatische Forschungen, vol. 32, 2 vols, Wiesbaden.*

- van der Kuijp, Leonard W. J, Schaeffer Kurtis R(2009), *An Early Tibetan Survey of Buddhist Literature: the Bstan pa rgyas pa rgyan gyi nyi 'od of Bcom ldan ral gri*, Harvard Oriental Series, vol. 64, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press.
- Martin, Dan(1997), *Tibetan histories: a bibliography of Tibetan-language historical works*, London : Serindia.
- Powers, John(1992), "Lost in China, Found in Tibet: How Wonchuk Became the Author of the Great Chinese Commentary", *JIABS* 15/1, pp.95-103.
- Roerich, George N(1949), *The Blue Annals* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers).
- Schmithausen, Lambert(1987a), *Ālayavijñāna : on the origin and the early development of a central concept of Yogācāra philosophy*, vol. 1 (Tokyo: International Institute for Buddhist Studies)
- —————(1987b), *Ālayavijñāna : on the origin and the early development of a central concept of Yogācāra philosophy*, vol. 2 (Tokyo: International Institute for Buddhist Studies)
- Sparham, Gareth(1993), *Ocean of Eloquence: Tsong kha pa's Commentary on the Yogācāra Doctrine of Mind* (New York: State University of New York Press)
- Thurman, Robert A. F(1984), *Tsong Khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence*, Princeton, Princeton University Press.

## Tsong kha pa's Understanding of Ālayavijñāna in Relation to Wönch'ük

Cha, Sang-yeob

Geumgang University HK Research Professor

This article investigates how Tsong kha pa (1357-1419 CE) understands *ālayavijñāna* (Ālāiyé shì 阿賴耶識), probing why he quotes Wönch'ük's (圓測 Yuáncè, 613-696 CE) Commentary on the *Samdhinirmocanasūtra* (*Jiě shēnmì jīng* 解深密經, T676) in his negation of the theory of the ninth consciousness in the next chapter after commentating on the *kliṣṭamanas* (*Mò'nà shì* 末那識) and *ālayavijñāna* as the central themes of the first chapter of the *Mahāyānasamgraha* (*Shè dàshèng lùn* 攝大乘論, T1593) in his work entitled *Yid dang kun gzhi'i dka' 'grel* (Q.6149). This investigation will include how Tibetan monks before Tsong kha pa quoted Wönch'ük's Commentary.

Unlike Schmithausen's philological understanding that *ālayavijñāna* is associated with physical sensory organs, Tsong kha pa's understanding is that *ālayavijñāna* is the consciousness as the object of attachment, while his concepts of the eighth *ālayavijñāna* and the seventh *kliṣṭamanas* are defined according

to the *Mahāyānasamgraha* etc. Since *ālayavijñāna* exists, there can be the function of organizing and maintaining sense organs, which justifies the existence of *ālayavijñāna* during the maintenance of life according to Tsongkhapa's argument. The *ālayavijñāna* exists even in the meditation state of *nirodha samāpatti* and *asaṃjñīsamāpatti* where the six kinds of consciousness do not arise. In his argument for the existence of the seventh *kliṣṭamanas*, he clearly equates the difference between *nirodha samāpatti* and *asaṃjñīsamāpatti* with the difference between the absence and existence of *kliṣṭamanas*, which is also ascertained in the *Mahāyānasamgraha*. Tsong kha pa quoted Wönch'ük's Commentary in his writing in order to clarify his own position about Paramārtha's (Zhēndì 眞諦, 499–569 CE) ninth consciousness quoted by Tibetan scholar monks including bCom ldan rig pa'i ral gri (13–14th Century), mChims 'Jam pa'i dbyangs (14th Century), and Red mda' ba gZhon nu blo gros (1349–1412) etc. Thus he negates Paramārtha's ninth consciousness resulting into *Mahāyānasamgraha* school's (Shèlùn xuépài 攝論學派) theory of consciousness as non-orthodox theory, supporting his own position using Wönch'ük's Commentary.

Clarifying *Mahāyānasamgraha*'s theory of consciousness with its theory of the eighth consciousness as India's orthodox theory of the Yogācāra School, Tsong kha pa disputes Wönch'ük as the protagonist of the ninth consciousness in bCom ldan rig pa'i ral gri's argument, ascertaining Wönch'ük

as the protagonist of the eighth consciousness like Xuánzàng (玄奘, 602–664 CE) through Wönch'ük's Commentary.

Key Word

*Yid dang kun gzhi'i dka' 'grel*, Kun gzhi, Tsong kha pa,  
 Wen tsheg/ Wen tshig/ rDzogs gsal,  
 the *Commentary on the Saṃdhinirmocanasūtra*,  
 bCom ldan rig[or rigs] pa'i ral gri Dar ma [or Chos kyi] rgyal mtshan,  
 mChims 'Jam pa'i dbyangs, Red mda' ba gZhon nu blo gros

♣ 2010.7.13 | 심사일자 2010.7.25 | 게재확정일자 2010.8.2