

‘무명’(avidyā)의 말놀이(nirukta) : ‘비존재’인가? ‘알지 못함’인가?*

이영진**

I 말놀이(nirukta)에 대하여. II 무명(avidyā)의 말놀이.
III 무명(avidyā)의 말놀이에 나타난 의도.

요약문 [주요어: 니룩따, 말놀이, 무명, 무지, 12연기, 공성]

‘말놀이’라고 번역한 ‘니룩따’는 발음의 유사성을 근거로 하여 어의를 해석하는 인도의 지적 전통으로, 불교 특히 대승불교에서는 이 지적 전통을 채용하여 새로운 사상을 주장하거나 자신의 정당성을 주장해 왔다. 이 논문은 이러한 전통 중 『반야경』에 나타난 ‘무명’(無明 avidyā)에 대한 말놀이에 대해 다루었다. 대승불교 경전에 속하는 『팔천송반야』와 『대품반야』의 산스크리트본에는 무명을 발음의 유사성, 보다 정확하게는 동일한 “√vid”어근을 취하지만 그 어근의 다른 뜻인 ‘존재하다’를 취하여 “avidyamāna” 즉 존재하지 않는 것으로 풀이하고 있는 말놀이가 나타난다. 그렇지만 현장의 『대반야경』 중 『팔천송반야』와 『이만오천송반야』에 상응하는 버전의 한역 등에는 또 다른 방식의 해석 “존재하지 않는 것을 [존재하지 않는다]라고 알지 못하는” 전통적인 ‘무지’(ajñāna)의 해석도 나타난다.

필자는 이러한 말놀이를 살펴보기 위하여 『팔천송반야』와 『대품반야』의 다양한 버전들, 그리고 이 경전들에 대한 하리바드라와 아리아 비쿰띠 세나의 주석서를 참조하였다. 그 결과 『반야경』의 ‘무명’에 대한 말놀이가 ‘비존재’로부터 전통적인 해석에 일치하도록 ‘무지’로 점차 변화했을 것이라고 추정하였다. 그리고 최초의 ‘비존재’라는 말놀이는 『반야경』의 새로운 사상인 “공성”을 가지고 당시 주류 불교의 핵심 교리인 12연기를 설명하거나 더 나아가 대체할 수 있다는 것을 보여준 시도로 추측하였다.

* 본 논문은 2007년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2007-361-AM0046).

** 금강대학교 불교문화연구소 HK 연구교수 (tatpum@gmail.com)

I. 말놀이(nirukta)에 대하여

니룩따(nirukta) 혹은 니르바짜나(nirvacana)는 문법학(vyākaraṇa)과 더불어 베다를 보존하기 위해 고안된 지식 체계인 ‘베다의 보조학문’(Vedāṅga)에 속하는 지적 전통이다.¹⁾ 문법학의 경우, 빠니니(Pāṇini)의 『아슈타다이』(Aṣṭādhyāyī)와 빠탄잘리(Patañjali)의 『마하바샤』(Mahābhāṣya) 등에 대한 연구를 통해 현대 인도학 학자들의 지대한 관심을 받아왔다. 반면 니룩따 전통은 야스카(Yāska)가 저술한 동일한 이름을 지닌 『니룩따』(Nirukta)라는 문헌만이 유일하게 전해지고 있기 때문인지, 학자들의 관심에서 다소 소외 받았다고 할 수 있다.²⁾

니룩따와 니르바짜나는 모두 동일한 어근 “nir-√vac(설명하다, 끄집어내다)”로부터 나온 명사형으로, 어떠한 개념의 숨은 의미를 설명하는 것이란 의미에서 ‘어의 해석’³⁾ 혹은 어원을 끄집어내려는 의미에서 ‘(유사) 어원론’으로 정의할 수 있을 것이다.⁴⁾ 그렇지

1) Kahrs(1998) p. xiii ; 강성용(2010) pp. 269-270. nirukta와 nirvacana[śāstra]를 동의어로 본 것은 Kahrs의 설명을 따랐다.

2) Kahrs(1998) p.xiii: “현대 인도학에서, “nirvacana 분석”이라는 장치는 ... 완전히 무시되었거나 민간어원설(folk-etymology)로부터 역사적 언어학의 전조에 이르는 범주 중 어떤 것으로 해석되어 왔다.” 서구 인도학에서 니룩따를 다룬 대표작으로서 브롱코스트의 논문들을 들 수 있다 [Bronkhorst(1981, 1984, 2001). 필자가 아는 한, 국내에서 니룩따를 전적으로 다룬 논문은 강성용(2010) 한 편에 불과하다.

3) Apple(2009) pp. 161-162.

4) 앞서 언급한 선행 연구들 중 Kahrs(1998)과 apple(2009)은 nirukta/nirvacana를 “semantic elucidation”으로, 강성용(2010)은 nirukta를 ‘(유사)어원론’으로, Bronkhorst(2001)는 “semantic etymology”로 번역하거나 풀이하고 있다.

만 이 용어들은 단순히 단어의 의미를 설명하거나 어원을 추리하는 것만을 의미하지 않는다.⁵⁾ 오히려 어떠한 단어가 그것이 의미하는 바를 왜 의미하게 되었는가를 설명하거나,⁶⁾ 지칭되는 대상이 왜 그 단어의 소리로 지칭되는 것인지에 대한 설명을 통해 그 단어의 형태가 갖는 필연성의 근거를 제시하는 것이다.⁷⁾

베다의 권위를 인정하지 않기에 ‘비정통파’(nāstika)로 분류되는 불교 또한 이러한 전통을 받아들였다. 그 대표적인 예가 ‘바라문’(brāhmaṇa)이다. 이 용어는 본래 사제 계급이 스스로에게 “브라흐만의 자손”(brahmaṇo 'patayan)⁸⁾이라는 태생적 의미를 부여한 것이다. 그렇지만 『담마빠다』(*Dhammapada*)에서는 니룩따 전통을 차용하여 “사악함을 제거했기 때문에 바라문이다”(bāhitapāpo'ti brāhmaṇo *Dhammapada* 26.6)⁹⁾라고 해석하여, 진정한 바라문은 태생이 아니라 그 스스로의 행위에 의해 만들어진다고 비판하고 있는 것이다.

불교는 주류와 대승을 막론하고 니룩따와 연관된 형태인 ‘니룩띠’(nirukti)를¹⁰⁾ 네 종류의 무애해(無礙解 pratisamvid) 중 세 번째(nirukti pratisamvid)에 위치시켰다. 라모뜨에 따르면, 이 세 번째 무애해는 다름 아닌 ‘언어(vāk)에 대한 지식’을 의미한다. 그는 세친의 『구사론』 등의 논서에 의거하여, 이러한 지식이 ‘단수·양수

5) 이 어원론과 ‘단어의 기원’을 밝히고자 하는 역사적인 어원론(historical etymology)의 차이에 관해서는 Bronkhorst(2001) pp. 147-148. 참조.

6) Kahrs(1998) p. xiii.

7) 강성용(2010) p. 269.

8) 石川(1993) p. 106.

9) 해당하는 한역은 다음과 같다. 法句經(T. 210, 572c3)과 出曜經(T. 212, 770a29): “出惡爲梵志”

10) 강성용(2010) p. 270: “(‘유사)어원론’이라고 할 수 있을 니룩따의 방식에 따라 주어지는 (유사)어원론적인 설명 자체는 ‘니룩띠’(nirukti)라고 부른다.” 이후에 논의하겠지만 불교 문헌에서 nirukti(필자의 정의에 따르면, 어의 해석)는 nirukta (말놀이)를 포함하고 있는 넓은 범주로 보인다.

· 복수·남성·여성[·중성]등 올바른 [문법] 표현'과 '지시하는 것과 지시되는 것과 관련한 언어 표현' 등을 그 대상으로 갖는다고 보았다.¹¹⁾ 세친은 세 번째 무애해에 대한 설명에서 '니룩따'를 '니르바짜나'로 풀이하고, "rūpa"(色)의 의미를 어근 √rūp (to form, figure) 혹은 √rup(= √lup, to break)로부터 끌어내는 예를 제시한다.¹²⁾ 따라서 불교에서 사용되는 '니룩따'는 '말놀이' 즉 유사한 발음의 어근 혹은 단어를 채택하여 기존에 있던 용어를 새롭게 해석하는 니룩따(=니르바짜나)를 포함한 좀 더 넓은 의미의 어의 해석이 된다.¹³⁾

초기 경전 그리고 주류 불교에서 세 번째 무애해는 불교 수행도에서 그다지 높은 지위를 차지하지 않았다.¹⁴⁾ 그렇지만 대승경전

11) Lamotte(1970) p. 1614ff.

12) nirvacanaṃ niruktiḥ | yathā rūpyate tasmād rūpam ity evamādi |
AKBh[PR] 419.19-20 : tshig nges pa ni nges pa'i tshig ste | dper na gzugs su rung bas ni de'i phyir | gzugs zhes bya ba de lta bu la sogs pa yin no || Derge edition (No. 4090) mngon pa, khu 60a4 : 詞謂一切訓釋言詞。
如有說言有變礙故名爲色等。阿毘達磨俱舍論 (T. 1558) 142b13-14 *현장은 이 문장을 有餘師說로 보고 있는 반면 티벳역은 이 문장이 아니라 이후 문장을 유여사실로 보고 있다 ; 方言者。因理釋言。譬如由有礙故名色等。
『阿毘達磨俱舍釋論』 (T. 1559) 293b21-22 : 푸생은 rūpa의 어근으로서 √rup (=√lup)와 √rūp의 가능성 모두를 제시한다(Poussin 1988, p. 138).
그렇지만 이종철은 "세친이 "rūpa"를 √rūp로 부터 파생한 명사로 보았다고 추측 할 수 있고 동사 어근√rūp(rūpayati) = rūpyate(수동 활용) = rūpaṇa = rūpa" 라는 어의 해석을 세친이 시도했다고 말할 수 있다" (李鍾徹 2001, p. 186, 특히 n. 88 참고)하여 어근을 √rūp로 추정하고 있다. 티벳역의 경우 "gzugs su rung ba"(able to have/ fit to be form)는 "rūpa"를 어근 √rūp (to form, figure)으로부터 유래한 것으로, 현장의 "有變礙"와 진제 "有礙"의 한역은 "bādhanā=vipariṇāmotpādanā (변화를 일으키는 것)"을 반영한 것으로 √rup = √lup의 수동형 "1/rupyate" 를 기반에 둔 해석들로 보여진다.

13) 李鍾徹 (2001) p. 74: "nirukti는 문법학적인 어의 해석과 nirukta류의 어의 해석을 함께 포괄하는 말이기 때문에 nirukta보다 폭넓은 개념이다. 그렇지만 필자가 확인 바에 따르면, 세친은 『구사론』에서 "nirvacana=nirukti"를 "nirukta"의 의미로 사용하고 있다."

에서 이는 ‘언어의 유창함’으로 그 외연이 확장되며 네 번째 항목 (pratibhānapratisamvid 辯才無礙解)과 더불어 보살의 전법 혹은 교화 활동과 직접적으로 연관된다.¹⁵⁾ 『십지경』에 따르면, 보살은 아홉 번째 보살의 수행 단계(sādhumatī bodhisattvabhūmiḥ 善慧地)에서 법사(dharmabhāṇaka)의 자격으로 무애해에 의해 이끌어진 ‘보살의 언어’(bodhisattvavāk)로써 대승의 가르침을 펼친다.¹⁶⁾ “니룩띠와 언어(vāk)는 동일한 의미이다”라는 『구사론』의 서술을 염두에 둔다면,¹⁷⁾ 대승 가르침의 전파 혹은 경전의 편집과 제작에 ‘말놀이’를 포함한 어의 해석이 끼친 영향을 미루어 짐작할 수 있다.¹⁸⁾

필자는 이 논문에서 대승경전으로 분류되는 『팔천송반야』(Aṣṭa

14) 예를 들어 성자가 아닌 범부 승려의 수행으로 나열되거나, 사리불이 수계를 받은 후 몇 달이 지나지 않아 이를 획득할 수 있었다는 『양곳따라니까야』의 서술(AN I 24, II 160-161)이 그러하다. 또한 『구사론』에서는 다른 사람의 견해로 “niruktiḥpratisamvid가 첫 번째 arthapratisamvid와 더불어 세속적인 지혜를 본질로 하는 것(samvṛtījñānasvabhāva)”이라는 견해를 소개하고 있다. 또한, 니룩띠를 언어(vāk)로 정의하기 때문에 언어적 활동(vitarka)이 없는 제2정려 이상의 단계에서는 불가능하다고 보고 있다. AKBh[PR] 419.10~17; Apple(2009) p. 165.

15) 자세한 논의에 관해서는 Pagel(1995) pp. 273-274 참조.

16) so 'syāṃ sādhumatyāṃ bodhisattvabhūmau vyavasthitāḥ san bodhisattvo dharmabhāṇakatvaṃ kārayati | tathāgatadharmakośaṃ ca rakṣati | ... catuḥpratisamvidabhinirḥṛtayā bodhisattvavācā dharmam deśayati | DBh(K) 160.13-16.

17) vān niruktir ity eko 'rthaḥ. AKBh[PR] 419.16.

18) 초기 대승경전에 나타난 말놀이 혹은 어의 해석에 관한 연구에 관해서는 Apple(2009) pp. 166-171을 참조하십시오. 애플은 이 논문에서 니룩띠/니룩따/니르바짜나를 구별하지 않은 채 모두 ‘wordplay’로 규정하고 있다. 그는 “『팔천송반야』, 『법화경』, 『불퇴전법륜경』의 산스크리트 버전에서는 “니룩띠에 근거한 수단 (혹은 야스카의 『니룩따』를 따르는 사람들의 방식 nairukta vidhāna)”을 통해 주류 불교의 개념과 신념을 도려내고, 이를 초기 대승 공동체에서 발견된 보살도의 비전으로 다시 고안하였다”는 결론을 내리고 있다. 『반야경』류에 나타난 nirukti에 관해선 眞野(1984, 1985)를 참조하십시오.

-sāhasrikā Prajñāpāramitā)와 『이만오천송반야』(*Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*)를 포함한 『대품반야』류에¹⁹⁾ 나타난 “avidyā”(無明)의 니룩따, 즉 말놀이의 용례를 살펴볼 것이다. 이 경전들에는 “avidyā”를 유사한 발음에 착안하여, 보다 정확하게는 동일한 “√vid”어근을 취하지만 그 어근의 다른 뜻인 ‘존재하다’를 취하여 “avidyamānāḥ [dharmāḥ]”(존재하지 않는 [다르마])로 풀이하고 있는 니룩따가 나타난다. 우리의 일반적인 이해를 벗어나는 이러한 ‘무명(avidyā)=비존재(avidyamānāḥ)’라는 니룩따 해석은 ‘무명(avidyā)=무지(ajñānam)’라는 전통적인 해석에도 상반된다. 따라서 주석가가 그가 기반을 두는 경전과 전통 사이에 보이는 괴리를 어떻게 메꾸었는가를 살펴보는 것도 흥미로운 일이 될 것이다. 이를 위하여, 『팔천송반야』와 『이만오천송반야』를 『현관장엄론』 체계에 맞추어 각각 주석한 하리바드라(8세기)와 아리아 비목띠세나(6세기)의 해당 개소에 대한 주석을 살펴볼 것이다.²⁰⁾ 이를 통해 대승 경전의 편찬자[들]과 주석가들이 ‘니룩따’라는 인도 고유의 지적 전통을 활용하여 어떻게 종래의 용어를 재해석하여 새로운 사상 체계를 선포하거나 정당성을 부여하였는지에 관해 논할 것이다.

19) 『이만오천송반야』를 비롯한 『대품반야』류(Larger *Prajñāpāramitā* Subfamily)와 이들과 『팔천송반야』의 관계에 대해서는 Zacchetti(2015) pp. 184-187을 참조하시오.

20) 이 이외에도 11~12세기 비끄라마찰라 사원에 속하는 학자들, 특히 라트나까라산띠(Ratnākaraśānti)의 『이만오천송반야』에 대한 주석서인 Śuddhimatī와 아리아 비목띠세나의 주석을 충실히 따르고 있는 아바야까라굽타(Abhayākaragupta)의 Munimatālamkāra의 주석을 상세히 살펴볼 필요가 있다. 그렇지만 이 두 텍스트는 티벳에 보존되어 있던 산스크리트 사본을 편집하고 있는 과정으로 아직 산스크리트 버전이 출판되지 않았기에, 아쉽지만 이에 대한 연구는 다음 기회로 미룬다.

II. 무명 (avidyā)의 말놀이

1. 『팔천송반야』와 하리바드라의 주석

무명은 √vid로부터 파생한 단어의 부정형이고, 전통적으로 그 동의어는 ‘알지 못함’(ajñānam) 혹은 ‘어리석음’(saṃmoha)이다.²¹⁾ 이러한 점을 고려할 때, 어근 “vid”의 의미는 분명히 ‘알다’(2 P vetti/veda)이다. 그렇지만 『팔천송반야』에는 ‘무명’을 ‘존재하지 않는 다르마’로 보아, 니룩따의 방식을 따라 ‘비존재(avidyamānatva)’로 해석하는 다음과 같은 구절이 있다.²²⁾

[A] 이와 같이 질문을 받았을 때 세존께서 장로 사리뿌뜨라에게 다음과 같이 말씀하셨다. “사리뿌뜨라야! 이와 같은 방식으로 혼련할 때, 보살 마하살은 어떠한 다르마에 대해서도 혼련하지 않는다. 왜 그러는가? 사리뿌뜨라야! 왜냐하면 그러한 다르마들은 배우지 못한 어리석은 범부가 집착하는 방식으로는 존재하지 않기 때문이다.”

사리뿌뜨라: 그렇다면 그 [다르마]들은 어떠한 방식으로 존재합니까?

세존: 사리뿌뜨라야! ① 그 [다르마들]은 존재하지 않는 방식으로 존재한다. 이와 같이 [다르마들이] 존재하지 않기(avidyamāna) 때문에 그들은 ‘무명’(avidyā)이라 불린다(ucyante). 배우지 못한 어리석은 범부는 그 [존재하지 않는 다르마를] 집착한다(abhinviṣṭāh). 그들은 존재하지 않는 모든 다르마를 [존재한다고] 정신적으로 만들어낸다(構

21) tatrāvidyā 'jñānam tasmaḥ saṃmoha iti paryāyāḥ | LVP 328.03: avidyā kliṣṭam ajñānam | AKVy 306.03-04.

22) 해당하는 『팔천송반야』의 모든 버전에 관해서는 Karashima(2011) p. 17을 참조하십시오

想). ② 만들어 내고서 두 극단에 매달린 그들은 그러한 다르마들이 존재하지 않는다는 것을 알지 못하고 (na jānanti) 보지 못한다. 때문에 그들은 존재하지 않는 모든 다르마를 만들어내는 것이다. 만들어 내고서 두 극단에 집착한다. 집착하고서 그 [집착에 의해] 초래되는 지각(upalambha)에 의지하여 과거·미래·현재의 다르마를 만들어낸다. 그들은 [다르마를] 만들어 내고서 명색(名色)에 집착한다. 존재하지 않는 모든 다르마는 그들에 의해서 만들어지고 그들은 그 존재하지 않는 다르마를 정신적으로 만든다. 있는 그대로 도(道)를 알지 못하고 보지 못할 때. 그들은 삼계로부터 출리할 수 없고 실제(實際)를 깨닫지 못한다. 그 때문에 그들은 ‘어리석은 이’라고 불린다. 그들은 진실한 가르침(正法)을 믿지 않는다.²³⁾

인용 ①에는 “존재하지 않는 [다르마](avidyamānā [dharmāḥ])가 avidyā이다”라는 선언이 보인다. 따라서 이 경우 “avidyā”에서

23) *evam ukte bhagavān āyusmantam sārīputram etad avocāt | evam śikṣamāṇaḥ sārīputra bodhisatvo mahāsatvo na kasmīṃścid dharmme śikṣate | tat kasya hetoḥ | na hi te sārīputra dharmmās tathā saṃvidyante yathā bālaprthagjanā aśrutavanto 'bhiniṣṭāḥ || āyusmān sārīputra āha | kathan tarhi te bhagavan saṃvidyante || bhagavān āha | ① yathā sārīputra na saṃvidyante tathā saṃvidyante evam avidyamānās tenocyante avidyeti | tān bālaprthagjanā aśrutavanto 'bhiniṣṭāḥ | tair asaṃvidyamānāḥ sarvadharmmāḥ kalpitāḥ | ② te tān kalpayitvā dvayor antayoḥ śaktāḥ tān dharmmān na jānanti na paśyanti | tasmāt te 'saṃvidyamānān sarvadharmmān kalpayanti | kalpayitvā dvāv antāv abhiniṣante | abhiniṣya tannidānam upalambhan nīśrityātītān dharmmān kalpayanti anāgatān dharmmān kalpayanti pratyutpannān dharmmān kalpayanti | te kalpayitvā nāmarūpe 'bhiniṣṭāḥ | tair asaṃvidyamānāḥ sarvadharmmāḥ kalpitāḥ | te tān asaṃvidyamānān sarvadharmmān kalpayante | yathābhūtaṃ mārgam ajānanto 'paśyanto na niryyānti traidhātukān na budhyante bhūtakotiṃ | tena te bālā iti saṃjñāṃ gacchanti || te satyaṃ dharmmaṃ na śraddhadhati || Aṣṭa[mitra] 14.21—15.15 : Mitra본은 gemination. s와 ś를 구별하지 않는 사본의 읽기를 그대로 따랐지만 현재까지의 편집본 중 가장 뛰어나다고 생각한다. 『팔천송반야』 산스크리트 편집본 특히 널리 사용되고 있는 Vaidya 편집본의 문제점과 이를 활용하는 학자들에 대한 비판에 관해서는 Karashima(2013)을 참조하시오.*

“√vid”는 ‘알다’가 아닌 ‘존재하다’(4 Ā vidyate)의 의미를 갖는다. 또한 “avidyā”가 명사라는 점을 고려하자면, 실제로 이를 “avidyamānatā”(비존재/존재하지 않음)로 해석했다고 볼 수 있다.²⁴⁾ 이러한 산스크리트 버전에 기초한 이해는 산스크리트의 축자(逐字) 번역으로 보이는 티벳역²⁵⁾과 5세기 초(408 CE) 꾸마라지바의 한역에도²⁶⁾ 그대로 적용할 수 있다. 필자의 능력으로 정확히 해독할 수 없는 초기 세 한역을 제한한다면,²⁷⁾ 이후 현장의 두 번역(663 CE)과 시호역(985 CE)은 “존재하지 않는 다르마를 [존재하지 않는다고 지혜로] 꿰뚫지 못하기(不能了達/不了 *na prati-vidhyate) 때문에”²⁸⁾라 하여 “avidyā”를 ‘존재하지 않는 다르마에

-
- 24) 또 다른 방식의 이해로는 “a (=avidyamāna) + vidyā (=dharma)”를 들 수 있다. 이는 “avidyamāna”가 부정의 소유복합어에서 ‘a’를 풀이하는 것임을 고려한 것으로, 이 경우 본래 ‘않’을 의미한 “vidyā”는 ‘존재하다(vidyate)’의 의미가 투영되어 아비달마에서 실재한다고 파악한 ‘현상’ 혹은 ‘더 이상 환원할 수 없는’ 현상의 요소를 의미하는 “dharma”로 풀이된 것이다. 眞野(2001, p. 13) “무명(avidyā)이라는 것은 무존재, 무소유(a-vidyamānā)인데 존재한다고 오인하는 의식이 무명이라는 니룩띠이다”라고 풀이하고 있다. 眞野의 이 이해도 이후의 현장역과 동일하게 무명=무지의 전통적 해석에 기반하고 있다.
- 25) “ji ltar med pa de bzhin du yang dag par yod de | de ltar med pa de'i phyir ma rig pa zhes bya'o |” 'phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa (Lhasa edition, *brgyad stong, ka* 13a5-6).
- 26) 『小品般若波羅蜜經』(T.227) 538b15-16 “如無所有如是有。如是諸法無所有故名無明。”
- 27) 『道行般若經』 T. 224, 427a8-9: “無所得。是故得無所得法。莫癡如小兒學者謂: ‘有字不能得’”; 『大明度經』 T. 225 480a22-23: “當知不明。無所明知明之謂也(?) 凡愚人以專著者欲明故爲不明”; 『摩訶般若鈔經』 T. 226 509c26-27: “無所得。是故得。佛言。無所得法。莫癡如小兒學謂: ‘有字不能得.’”; 『도행반야경』의 연대가 179 CE로 확정적인 반면, 나머지 둘의 저자 귀속성과 연대는 복잡한 문제를 가지고 있다. 이에 관해서는 Zacchetti(2015) pp. 182-183과 여기에 언급된 연구를 참조하시오.
- 28) 『大般若波羅蜜多經』(Vol.7, No.220) 765c14-15, 867c08-09: “如無所有如是有。若於如是無所有法不能了達說名無明”; 『佛說佛母出生法藏般若波羅蜜多經』(Vol.8, No.228) 589a27-28: “諸法無所有今如是有。彼諸愚異生於無法中以不了故說爲無明。”

대해 존재하지 않는다고 알지 못하는 것(無知)으로 풀이하고 있다. 그렇지만 ② “그러한 다르마들이 존재하지 않는다는 것을 알지 못한다”(tān [asaṃvidyamānān] dharmmān na jānanti)²⁹⁾는 어구는 무명의 전통적인 해석인 무지(無知)를 연상시킨다. 이 구절은 ‘무명’의 전통적인 해석이자 동의어인 무지(ajñānam)를 반영한 것으로, 사실상 ‘다르마의 비존재라는 무명에 대해 알지 못하는 것이 무명이다’³⁰⁾는 무명의 두 번째 정의를 제시한 것으로 볼 수 있다. 따라서 (1) “avidyā”를 ‘비존재’ 혹은 ‘존재하지 않는 다르마’(꾸마라지바역·산스크리트·티벳역)로 파악하는 것이 (2)“존재하지 않는 다르마에 대해 알지 못하는 무지”(두 현장역·시호역)보다 시대적으로 선행한 것으로 추측할 수 있다.³¹⁾

하리바드라(8세기)가 저술한 *Abhisamayālaṅkārikā*는 『팔천송반야』에 대한 가장 권위가 있는 주석서 중 하나로 인정받고 있다. 하리바드라의 주석에는 “avidyā”가 니룩따(말놀이)에 근거한 수단(혹은 야스카의 『니룩따』를 따르는 사람들의 방식)에 의한 해석이라는 명시적인 언급이 있다.

[B] [이 문장이] 의미한 바는 다음과 같다. 즉 ‘배우지 못한 어리석은 범부는 그러한 다르마들을 ③ 무명(avidyā)에 대한 분별(vikalpa)력 때문에 존재하는 것으로 인식(upalmbha)하고서 집착하는데 그러한 방식으로는 존재하지 않는다. 이러한 이유로부터 [보살마하살이] 혼련할 지라도 진실로는 혼련하지 않는 것이다.’

29) Lhasa edition, brygad stong, ka 13a7 "de dag gis de la brtags nas mtha' gnyis la zhen pas chos de dag mi shes mi mthong ste |" ;

『小品般若波羅蜜經』 538b17-19: “凡夫分別無明貪著無明。墮於二邊不知不見。於無法中憶想分別貪著名色。因貪著故。於無所有法不知不見。”

30) 아마도 “ye asaṃvidyamānā dharmās tasyā avidyāyā ajñānam yad sā 'vidyā |”라고 환법할 수 있을 것이다.

31) 이러한 가정은 이후의 『대품반야』류의 분석을 통해서 뒷받침 할 수 있을 것이다. 각주 43 참조.

사리뿌뜨라는 ‘만약 [다르마들이] 그와 같이 존재하지 않는다면 당연히 다른 방식으로 존재한다. 만약 그렇다면 이는 [다르마들이] 실재한다고 여기는 것이기 때문에 과실이 있다’는 의도를 가지고 “그렇다면 [그 다르마들은] 어떠한 방식으로 [존재합니까?]”라고 묻는다.

설령 이미 발생한 전도[된] 견해를 제거함으로부터 “[그러한 다르마들은 배우지 못한 어리석은 범부가] 집착하는 방식으로는 존재하지 않는다”라고 말씀하셨을 지라도 [다르마는] 진실의 관점에서는 존재하지 않기 때문에, 세존께서는 “[다르마들은 존재하지 않는] 방식으로 [존재한다]”라고 말씀하신다. 정리(正理 nyāya)로서 존재하지 않기에 그 때문에 고찰하지 않는 한에 있어서 즐길 만 한 것(avicāraikaramyatva)으로 즉 관습적으로(saṃvṛtyā) 존재한다.³²⁾ 좀 더 정확하게는(iti yāvat), 존재하는 것은 다름 아닌 존재하지 않는 것이[라는 의미이다]. “이와 같이 [다르마들이 존재하지 않기 때문에 무명(avidyā)]이라 불린다”는 것이 결론이다. ④ 이와 같이 [다르마들이 존재하지 않기 때문에 그 이유 때문에 니룩따에 근거한 수단에 의거하여 관습적으로(saṃvṛtyā) 전도된 지혜인 무지에 대해 “avidyā”라고 부른다(ucyate). 이 [『팔천송반야』의 단락]에 의해 무명에 대한 분별이 설해졌다.³³⁾

하리바드라는 인용에서 “avidyā”가 니룩따 방식의 해석이라는 점을 인정하지만, ‘비존재’(avidyamāna)가 아니라 ‘무지’(ajñāna)

32) “avicāraikaramyatva”의 번역과 이를 “saṃvṛti”와 연결시킨 것에 관해서는 望月(2015) p. 143을 참조하였다.

33) evaṃ manyate : ③ yathā 'vidyāvikalpabalād vidyamānatvenopalambhād abhiniviṣṭās tathā na saṃvidyante | ataḥ saṃvṛtyā śikṣamānās tattvato na śikṣanta iti | yadi tathā na saṃvidyante 'rthāt tarhy anyathā vidyante | tathā ca bhāvagrahād doṣa ity abhiprāyeṇāha : katham tarhityādi | pravṛttaviparyāsanirākaraṇād yathābhiniviṣṭāḥ tathā na saṃvidyanta iti yadi nāmaivam uktaṃ tathāpi tattvato na santity āha : yathetyādi | yathā nyāyato na saṃvidyante tathā 'vicāraikaramyatvena saṃvṛtyā vidyante | avidyamānataiva vidyamānateti yāvat | evam ityādy upasaṃhārah | ④ evam avidyamānā yatas tena kāraṇena nairuktavidhānāt saṃvṛtyā viparītajñānam ajñānam avidyety ucyate | ity anenāvidyāvikalpo 'bhīhitah || AAA[W] 65.10-66.01 = AAA[T] 65.13-26 = AAA[M] 20r5-7 = AAA[Tib] (Derge) 41b2-6. {pravṛtta} MW, pravṛtti T, phyin ci log gi yul bsal ba'i phyir Tib (*viparyāsaṣayanirākaraṇād)}

에 대한 ‘니룩따’라고 풀이하고 있다. 그렇지만 필자는 두 가지 이유에서 이러한 주석이 자신의 사상 체계에 따라 경전의 내용을 뒤 틀어버린 ‘강요된 해석’(forced interpretation)이라고 생각한다. 그 이유로 첫째 “avidyā”는 “viparītajñāna”(전도된 지혜) 혹은 “ajñāna”(무지)의 니룩따가 될 수 없기 때문이다. “avidyā”와 두 단어 사이에서 굳이 발음의 공통점을 찾아보자면, 그것은 “ajñāna”의 “a”와 “viparītajñāna”의 “vi”일 것이다. 그렇지만 이를 말놀이(nirukta)로 분류하기엔 부적절하다. 둘째, 설령 이를 말 놀이가 아니라 넓은 의미의 어의 해석(nirukti)라고 할지라도, 『팔천송반야』와 AAA의 ‘무명’이라고 부르는 대상이 다르다는 점으로부터 하리바드라가 『팔천송반야』의 의도를 충실히 반영했다고 보기 힘들기 때문이다. 실제로 『팔천송반야』에서 무명이라고 불리는 (ucyante) 대상은 복수인 “avidyamānāḥ [dharmāḥ]”(존재하지 않는 [다르마])인 반면, 하리바드라의 주석에서 그 대상(ucyate)은 단수인 ‘무지’이다. 이 경우 하리바드라는 『팔천송반야』의 ‘비존재=무명’에 대한 니룩따를 현장역과 시호역과 마찬가지로 “무명=무지”라는 전통적 해석에 입각하여 변형한 것으로 보아야 할 것이다.

필자가 이 인용에서 주목하고 싶은 것은 ‘관습적으로’(samvṛtyā, conventionally)라는 용어의 사용이다. 이 용어는 인용(각주 33)에 보이듯이, 정리(nyāyatas) 혹은 진실의 관점(tattvatas)과 상반되게 사용되고 있다. 따라서 ‘무명=무지’라는 전통적인 해석은 진실 혹은 정리의 관점이 아니라 관습적 용법, 즉 속제(俗諦)의 영역에 속한다. 따라서 하리바드라는 무명을 ‘무지’라는 전통적인 해석에 의거하여 해석하고 있지만, 어디까지나 이를 관습적인 용법으로 한정하고 있는 것이다.³⁴⁾ 물론 이 경우 진제(眞諦)의 영역에 속

34) 유사한 용례를 쩌드라기르띠가 인용한 Suvamabhāsottama에서 찾을 수 있다. LVP 462.02-03 avidyayā naiva kadāci vidyate avidyaya

하는 것은 무지를 포함한 모든 다르마의 비존재일 것이다.

하리바드라에 따르면, 『팔천송반야』에서 이러한 니룩따가 나타난 문장까지가 『현관장엄론』에서 언급된 ‘무명에 대한 분별’(avidyāvikalpa)이라는 항목(artha)에 해당한다. 그리고 “③ 무명(avidyā)에 대한 분별(vikalpa)”이 『팔천송반야』의 인용([A])에서 나타난 “명색(名色) → 삼계로부터 벗어나지 못함(윤회=有 bhava)”의 가장 주요한 원인이 된다. 하리바드라의 주석에 대한 이하의 두 인용은 이 ‘무명에 대한 분별’이 실재하지 않는 것을 실재한다고 그릇되게 분별하는 혹은 상상(想像)하는 ‘허망분별’(虛妄分別 abhūtaparikalpa)과 직접적인 관계를 가지고 있음을 보여준다.

[C] ‘어떠한 방식으로 [그 배우지 못한 어리석은 범부가 다르마들을] 집착하는가?’에 대한 답으로서 [세존께서는] “그들은 [존재하지 않는 모든 다르마들을] 존재한다고 정신적으로 만들어낸다(構想)”고 말씀하신다. [풀이하자면,] 그들은 진실로서 존재하지 않는 모든 다르마 즉 색 등의 오온에 대하여 실재하지 않는 [오온]을 [실재한다고] 그릇되게 분별(虛妄分別)함을 통해 그 [오온]을 분별하는 방식으로³⁵⁾ [그 오온이

pratyayasambhavaś ca | avidyamāneyam avidya loke tasmān mayā ukta avidya eṣā || 그렇지만 동일한 페이지의 각주 1에서 푸생이 언급하듯이 서로 다른 읽기들이 있으며, Nobel과 Nanjio-Idzumi 에디션의 읽기도 서로 상반될 뿐 아니라 각주에 포함된 사본의 이체자도 너무도 다양해 정확하게 해석이 불가능하다. 다만 한역 중 가장 빠른 420년의

曇無讖(*Dharmakṣema)의 『金光明經』(T. 663, 340b15-18)의 해당 구절인 “無明體相 本自不有 妄想因緣 和合而有 無所有故 假名無明 是故我說 名曰無明”을 통해서 볼 때, “비존재(無所有, avidyamāna)를 가설로서(假, loke 세간에서) 무명(avidyā)이라고 부른다”로 이해할 수 있다. 따라서 무지=무명을 속제의 영역에 배치한 하리바드라의 해석은 그 자신만의 독창적인 견해라고 부리기 힘들 것이다. 이 부분에 대해 지적을 해준 방정판 선생님께 감사드립니다.

35) 3격과 5격이 나란히 있을 때 대부분 5격이 직접적 이유이고 3격은 5격의 원인이 된다. 이 해석에서 이러한 일반적인 법칙을 무시하고 번역한 것은 이후의 인용에서 보이는 “asadbhūtaparikalpena ~ iti vikalpitatvāt” (비실재를 [실재한다고] 그릇되어 분별함에 의해 ~라고 분별되기 때문에)의 형태를 따랐다. 또한 티벳역 “yang dag pa ma yin pa'i rtogs pa las der

라는 모든 다르마를 정신적으로 만들어낸다, 즉 증익(增益: 비존재에 실재의 속성을 그릇되게 부가)한다.³⁶⁾

[D] 그런데 [“색의 특질(自相)은 부수어짐이다 ~ 식의 특질은 앎(지각)이다”는 앞서의 전통적인 해석 이외에도] 색은 세 종류로 분류할 수 있다. [그 중 첫 번째는] 가공된(kalpita) 색으로, 이것은 지각 주체[能取]·지각 대상[所取]의 형태로 만들어지기 때문이다. [둘째는] 분별된(vikalpita) 색으로, 이것은 실재하지 않는 것을 [실재한다고] 그릇되게 분별(虛妄分別)함에 의해 “다름 아닌 지혜(지각 주체)가 그와 같이 [인식 대상인 색으로] 나타난다”라고 분별되기 때문이다. [마지막은] 다르마들의 참된 성질(法性)로서 색인데, 이는 진실의 관점에서는 ‘색이 없음’(arūpa)만이 공성(sūnyatā)의 형태로서 완전한 것이기 때문이다. 색 등의 [나머지 4온]도 [3종류의 구분이라는 동일한 방식으로] 설명해야 한다.³⁷⁾

[D]에서 가공된 색(kalpitaṃ rūpaṃ), 분별된 색(vikalpitaṃ rūpaṃ), 법성으로서 색(dharmatā rūpaṃ)이라는 또 다른 세 종류의 분류는 『팔천송반야』가 아니라 『현관장엄론』에 따라 개정된 『이만오천송반야』 중 「미륵청문」(Maitreyapariṣcchā)으로부터 온 것

rtog pa'i sgo nas”도 이러한 해석을 지지한다.

- 36) katham abhiniviṣṭa ity āha : tair ityādi | tattvenāsamvidyamānāḥ sarvadharmā rūpādiskandhās tadvikalpanayā 'bhūtaparikalpād adhyāropitāḥ kalpitāḥ | AAA[W] 66.06-08 = AAA[T] 66.03-06 = AAA[M] 20v1 = AAA[Tib] (Derge) 42a1-2 { 'bhūtaparikalpād} TW, *abhūtaparikalpītād* M, *yang dag pa ma yin pa'i rtogs pa las* Tib).
- 37) tat punas trividham rūpaṃ | kalpitaṃ rūpaṃ grāhyagrāhakarūpeṇa kalpitatvāt | vikalpitaṃ rūpaṃ asadbhūtaparikalpena jñānam eva tathā pratibhāsata iti vikalpitatvāt | dharmatā rūpaṃ tattvato 'rūpaṃ eva sūnyatārūpeṇa pariniṣpannatvāt | evaṃ vedanādayo 'pi vācyāḥ | AAA[W] 47.12-15 = AAA[T] 53.01-05 = AAA[M] 16v4-5 = AAA[Tib] (Derge) 33b4-6 {tattvato 'rūpaṃ} MT, *tattvato rūpaṃ* W, *de kho na nyid du na gzugs nyid* Tib (supports *rūpaṃ*). 이 부분의 번역은 사본과 뚜찌의 읽기를 따랐다. 오기하라와 티벳역은 ‘색(rūpa)’이라는 읽기를 지지하지만 문맥상 “arūpa”가 더욱 적절하기 때문이다.

으로 보인다.³⁸⁾ 마지막 “법성으로서 색”은 [B] “존재하는 것은 다름 아닌 존재하지 않는 것이다”(avidyamānataiva vidyamānatā)’를 연상시키며, ‘색이 없음=색’이 된다. 더욱 주목해야 할 것은 이 ‘색이 없음’이 ‘공성’(空性)과 동일시되는 것이다. 따라서 하리바드라의 주석에 따르면, 『팔천송반야』에서 ‘무명’으로 해석되는 ‘존재하지 않는 다르마’(avidyamānā dharmāḥ)는 진실의 관점에서 ‘공성’을 의미하게 된다.

2. 『대품반야』와 아리아 비묵띠세나의 주석

『이만오천송반야』를 포함한 『대품반야』류(Larger *Prajñāpāramitā* subfamily)에도 『팔천송반야』와 동일하게 ‘무명’(avidyā)에 대한 ‘니룩따’ 구절이 나타나 있다. 현존하는 산스크리트 버전의 『이만오천송반야』는 『현관장엄론』 체계에 따라 개정된 것과 개정되지 않은 두 리센션이 있는데,³⁹⁾ 이 중 개정되지 않은 리센션(unrevised recension)인 『대품반야』 길기트 사본(LPG)의 서술을 인용하자면 다음과 같다.

[E] 세존: ⑤ [모든 다르마는] 존재하지 않는 방식으로 존재한다. 이와 같이 [다르마들이] 존재하지 않기 때문에 그들은 무명(avidyā)이라 불린다(ucyante).

⑥ 샤라드바띠뿌뜨라: 무엇 때문에 존재하지 않는 [다르마들이] 무명(avidyā)이라고 불립니까(ucyante)?

38) 필자가 알지 못했던 이러한 점에 관해서는 익명의 심사자 중 한 분의 지적을 반영하였다. 『이만오천송반야』의 미륵 청문에 관해서는 Conze etc(1968) pvsP VI-VIII 151.07-154.16을 참조하시오.

39) 자세한 내용에 관해서는 Zacchetti(2015) pp. 187-189.

세존: 샤라드바띠뿌뜨라! 오온 ... 4년처, 붓다의 18 불공법(十八不共法)까지 [모든 다르마들은] 내공성(adhyātyaśūnyatā) ... 무성자성공(無性自性空 abhāvasvabhāvaśūnyatā) [의 18 공성들]에⁴⁰⁾ 기반하여 존재하지 않기 때문에 [무명(avidyā)이라고 불린다] ...

⑦ 어리석은 이들은 그 [다르마들의 비존재라는] 무명에 대해 갈애를 일으키고서 집착한다. 때문에 그들은 [비존재인] 무명을 [존재한다고] 정신적으로 만들어낸다. 무명에 집착하고서 양극단에 매달린 그들은 [다르마들이 존재하지 않는다고] 알지 못하고 보지 못한다.⁴¹⁾ 그러한 존재하지 않는 다르마들을 정신적으로 만들어 내고서 명색 ... 붓다의 십팔불공법에 집착하는 [어리석은 이들은] 이러한 방식으로 존재하지 않는 다르마를 개념적으로 인식한다.⁴²⁾

- 40) 『이만오천송반야』에 기술되는 20 혹은 18 공성에 대한 설명은 각각 PvsP I -2 60.20-63.29, LPG 83r15-84r14 참조할 것.
- 41) 『光讚經』 173c21-22: “彼愚凡夫從無明教依倚著愛. 而有想念. 以依無明明為兩盲俱. 則為不知而無所見”; 『放光經』 16c17-19: “凡夫愚人隨癡入愛. 於中作癡行為兩際所得而不知不見法所不癡者”; 『摩訶般若波羅蜜經』 238c29-239a02: “是中凡夫以無明力渴愛故. 妄見分別說是無明. 是凡夫為二邊所縛. 是人不知不見諸法無所有.”; 『大般若波羅蜜多經』 52b20-23: “愚夫異生若於如是無所有法不能了達. 說名無明. 彼由無明及愛勢力. 分別執著斷常二邊. 由此不知不見諸法無所有性.”
- 42) ⑤ tathā hi saṃvidyaṃte · yathā na saṃvidyaṃte · evam asaṃvidyamānā tenocyate avidyeti · āha · ⑥ kasmā(t) punar bhagavan na saṃvidyamānā ucyaṃte avidyeti · bhagavān āha · rūpaṃ Śāradvatīputra na saṃvidyate adhyātmaśūnyatām upādāya || yāvad abhāvasvabhāvaśūnyatām upādāya · || vedanā saṃjñā saṃskārā vijñānaṃ na saṃvidyate · adhyātmaśūnyatām upādāya · || yāvad abhāvasvabhāvaśūnyatām upādāya || smṛtyuapasthānāni na saṃvidyaṃte yāvad aṣṭādaśāveṇikā buddhadharmān na saṃvidyante adhyātmaśūnyatām upādāya · yāvad abhāvasvabhāvaśūnyatām upādāya || ⑦ tatra bālā avidyāyāṃ tṛṣṇitvā abhiniviṣṭās tenāvidyā kalpitā[h] || avidyāyāṃ abhiniviṣyobhayor antayoḥ saktās te na jānanti na paśyanti ye dharmān (s.e for dharmāḥ) na saṃvidyante tān dharmān kalpayitvā nāmarūpe [bhiniviṣṭāḥ yāvad aṣṭādaśasv āveṇikesu buddhadharmeṣv abhiniviṣṭāḥ evam asaṃvidyamānān dharmā(n) saṃjānanti · LPG 62r 10-14 {} 불필요한 akṣara : () 삽입한 akṣara : s.e = scribal error (필사자 오류) ; 개정된 버전에 관해서는 PvsP I -1 pp. 188.12-189.08을 참조하시오.

LPG [E]의 ⑤ 구절은 『팔천송반야』 [A]의 ①과 완전하게 일치한다.⁴³⁾ 하지만 [E]의 ⑥은 ‘무명’이 전통적인 해석 ‘무지’가 아니라 ‘존재하지 않는 다르마’로서 ‘공성’과 연관한 개념임을 명확히 하고 있다. ⑦에서는 무명과 더불어 12연기의 한 축인 갈애(渴愛 *trṣṇā*)를 등장시킨다.⁴⁴⁾ 그리고 무명(=비존재=공성)인 다르마를 존재하지 않는다고 알지 못하는 ‘무지’로 인하여 “삼계로부터 벗어나지 못하여 윤회(有)를 거듭하게 될 뿐 아니라, [대승의 목표인] 붓다가 될 수 없게”⁴⁵⁾ 된다. 따라서 『대품반야』도 『팔천송반야』의 맥락과 마찬가지로 12연기와 관련되어 있음을 알 수 있다.

아리야 비뭇띠세나는 최초로 『현관장엄론』의 체계에 따라 『이만오천송반야』를 주석하였는데, 그는 ⑤ 구절을 하리바드라의 주석과 동일하게 『현관장엄론』의 9종류로 나누어지는 ‘지각 대상[所

- 43) 『光讚經』(竺法護譯 286 CE) T.222 173c11-12: “如無所得。以是故得如是逮者。故曰無所逮”；『放光經』(無羅叉譯 291 CE) T. 221 16c13-14: “法之所有如無所有作。是有故言無所有。”；『摩訶般若波羅蜜經』(鳩摩羅什譯 403-404 CE) T. 223 238c24-25: “諸法無所有。如是有如是無所有。是事不知名爲無明。”；『大般若波羅蜜多經』 T. 220 52b14-15: “諸法如無所有如是而有。若於如是無所有法不能了達。說名無明。”；비록 구마라집의 번역이 『小品般若波羅蜜經』 “如是諸法無所有故名無明”와 달리 ‘무명’을 ‘무소유(=존재하지 않음)에 대해 알지 못하는 것’이라 풀고 있지만, 그에 앞선 무라차 역의 경우는 법을 무소유로 풀고 있다. 가장 빠른 축법호 역의 경우 정확한 파악이 불가하다. 그렇지만 전통적인 무명의 해석과 동일시할 수 있는 ‘부지·불견’이 무엇인가?라는 물음과 이에 대해 “부지·불견이 오온으로부터 18불공법이다” “何謂不知不見。色痛痒思想生死識亦不知不見。…十八不共諸佛之法”(『光讚經』 173c24-27)는 답으로 보아 “다르마=무명”이라는 산스크리트와 동일한 구조를 가지고 있는 것으로 보인다.
- 44) 개정되지 않은 리센션인 LPG에는 “무명에 대해 갈애를 일으키고서 집착한다”(avidyāyām trṣṇitvā abhiniviṣṭās)고 서술되지만, 개정된 리센션인 PvsP는 “무명과 갈애를 집착한다”(avidyāyām trṣṇāyām cābhiniviṣṭāḥ)로 서술하고 있다.
- 45) LPG 62v2 ; PvsP I -1 p. 189. 정확하게는 “성문과 벽지불의 다르마(속성?)들로부터 벗어나지 못한다.” (śrāvakapratyekabuddhadharmebhyo na niryānti : LPG / niryāsyanti : PvsP)이다.

取]에 대한 첫 번째 분별’ 중 첫 번째인 ‘무명에 대한 분별’(avidyāvikalpa)에 배치시켰다.

[F] [사중의 분별 중 사물 그 자체에 기반을 둔(vastumātrādhiṣṭhānah)] ‘지각 대상(所取)에 대한 첫 번째 분별’은 9종류이다. [그 중에서 첫 번째인] ‘무명에 대한 분별’은 『이만오천송반야』에서 세존께서 말씀하신 “샤리뿌뜨라야! 그러한 다르마들은 어리석은 범부들이 집착하는 방식으로는 존재하지 않는다. 그렇지만 존재하지 않는 방식으로 존재한다. 이와 같이 [다르마들이] 존재하지 않기 때문에 그들은 무명(avidyā)’이라 불린다(ucyante)”에 해당한다. ⑧ 왜냐하면 무명은 ‘그릇되게 집착하는 것’이기 때문이다.⁴⁶⁾

⑧ “ayathābhīniveśāvidyātvena”(왜냐하면 무명은 ‘그릇되게 집착하는 것’이기 때문이다)는 ⑤ 구절을 ‘무명에 대한 분별’로 배치하는 이유를 서술하는 것으로서, 산스크리트본에 따르자면 ‘무명’은 ‘그릇된 집착’으로 풀이된다. 그렇지만 이러한 해석은 아리아 비묵띠세나가 인용한 “[다르마가] 존재하지 않기 때문에 그들을 ‘무명’이라고 부른다”는 『이만오천송반야』의 내용과 일치하지 않는다. 티벳역에서는 “[무명에 대한 분별은] 무명의 힘에 의해 적절하지 않게 집착하는 것인데”(ma rig pa'i stobs kyis ji lta ba ma yin par mngon par zhen pa ste)⁴⁷⁾로 그 이유를 해석하고 있지만, 이 또한 인용된 『이만오천송반야』의 내용과 일치하지 않는다.

46) tatra prathamo grāhyavikalpo navavidho bhavati | avidyāvikalpo ⑧ 'yathābhīniveśāvidyātvena yad āha | "naite śāriputra dharmās tathā samvidyante yathā bālaprthagjanānām abhīniveśaḥ | yathā tu na saṃvidyante tathā saṃvidyante | evam avidyamānās tenocyante 'vidye"ti || A 21v4-5 = B 20r4-5 = P 65.26-66.01 = Tib (Derge No. 3787) *shes phyin, ka* 51b6-7 {avidyāvikalpo 'yathā' } B('vikalpaḥ | ayathā'), *adyāvikalpaḥ | ayathā A^{pc}, akalpaḥ | ayathā A^{ac}, avidyāvikalpa ayathā P}*

47) *avidyābal-/avidyābalenāyathābhīniveśatvāt?

필자는 산스크리트본의 읽기에 오류가 없다고 생각한다. 그리고 그 이유는 ‘집착’으로 번역한 “abhiniveśa”를 ‘실재하지 않는 것을 실재하는 것으로 잘못 받아들이는 것’⁴⁸⁾으로 이해할 수 있기 때문이다.

앞서 [C]에서 하리바드라는 동일한 “abhiniveśa”의 방식을 “실재하지 않는 다르마를 그릇되게 분별(虛妄分別)함을 통해 실재한다고 분별함으로써 비실재에 실재의 속성을 부가하는 것(增益)”으로 ‘허망분별’과 연관시켰다. 아리야 비묵띠세나도 역시 다른 부분에 대한 주석에서 ‘무명’을 ‘허망분별’로 다음과 같이 풀이하고 있다.

『이만오천송반야』에서 세존께서] “수부띠여! 왜냐하면 욕계는 가공된 것이기 때문에”는 ⑨ ‘실재하지 않는 것을 그릇되게 분별 혹은 상상(虛妄分別)하는 무명에 의해 [만들어진 것이다’라는 의미이다. 49)

이를 통해 보자면, 아리야 비묵띠세나는 ‘집착’과 ‘허망분별’과 ‘무명’을 모두 동의어로 보고 있는 것이다. 따라서 ⑧의 ‘무명 = 그릇된 집착’은 실재하지 않는 것을 실재한다고 여기는 ‘허망분별’을 의미하게 될 것이다. 아리야의 이러한 ‘무명’에 대한 해석은 ‘잘못 받아들이’거나 ‘분별’한다는 의미로 볼 때, 전통적인 무명의 동의어인 ‘무지’와 가깝다고 볼 수 있다. 그렇지만, 아리야는 하리바드라와 달리, 비존재(avidyamāna)라는 무명의 니룩따가 담겨있는 『이만오천송』을 그대로 인용하고 있다. 이러한 점으로부터 추리하자면, 6세기 아리야 비묵띠세나의 주석에 나타난 무명에 대한 정의는 『반야경』류의 ‘비존재’와 전통적인 해석인 ‘무지’의 두 요소

48) BHSD p. 53에서는 abhinivīśati의 뜻 중 하나를 “takes for real or true (things which are false or fanciful)”로 정의하고 있다.

49) yasmāt tarhi subhūte kāmādhātuḥ kalpita ity

⑨ abhūtaparikalpenāvidyayā | A 38v5=B 36v1=P 112.12-13,

가 혼재하고 있었다고 할 수 있다.

Ⅲ. 무명(avidyā)의 말놀이에 나타난 의도

『팔천송반야』과 『대품반야』에서는 무엇 때문에 ‘니룩따’라는 불교 외부에서 유래한 지적 전통을 채용하여 “avidyā”를 ‘비존재’로 풀이했을까? 필자는 이러한 해석에 ‘십이연기’의 공식을 ‘공성’(śūnyatā)이라는 『반야경』의 핵심적인 가르침을 가지고 재구성하려는 의도가 있었다고 본다. ‘모든 다르마의 비존재’는 앞선 하리바드라의 주석[D]와 『대품반야』 [E]의 ⑥을 통해 살펴보았듯이 “모든 법이 공하다”는 공성(śūnyatā)으로 치환할 수 있다.⁵⁰⁾ 따라서 『팔천송반야』과 『대품반야』의 인용은 다음과 같이 도식화할 수 있다.

무명(avidyā) = 다르마의 비존재 = 공성 → 다르마가 실재한다고 잘못 받아들임 (abhiniveśa) = 허망분별 = 무지 → 실재하지 않는 다르마를 분별하여 정신적으로 만들어 냄 (kalpanā) → 명색 (nāmarūpa) → 윤회 (有 bhava)

이러한 필자의 이해가 받아들여진다면, 비록 그 형식상 12연기

50) 이후의 『팔천송반야』에 대한 라트나까라산띠의 주석으로부터도, ‘다르마가 존재하지 않는다’는 것은 ‘다르마가 공하다’ 즉 ‘공성’을 의미하는 것으로 풀이할 수 있다: “붓다 세존께는 ‘모든 다르마(dharmāḥ)가 공하다’는 가르침(dharma)을 설하셨다. 어리석은 사람들은 바로 이 [가르침]을 거부한다.” buddhair bhagavabhdīr deśīto dharmāḥ sarvadharmāḥ śūnyā itī | tam eva mohapuruṣāḥ pratikṣipanti | Śāratamā 116.08-09.

와 완전히 일치하지 않지만, 『반야경』에 나타난 “avidyā”에 대한 니룩따는 ‘공성’을 12연기의 지분 가장 앞에 두어, 이에 대한 무지가 윤회라는 고통의 세계에서 벗어나지 못하게 만드는 근본 원인이라고 선언하는 역할을 한다. 이는 역으로 윤회로부터 벗어나기 위해서는 ‘공성’을 실현해야 하며, 『이만오천송반야』의 기술에 따르면 붓다가 되기 위해서도 다름 아닌 공성을 증득해야 한다는 점을 의미한다.

우리는 이와 같이 본래 이질적인 요소들인 12연기와 공성을 결합하려는 시도를 ‘연기의 각 지분을 비존재(abhāva)로 관찰하는’ 서술이 나타난 『십지경』 「현전지」에서도 찾아볼 수 있다.⁵¹⁾ 그리고 용수(Nāgārjuna ca. 150 C.E.)가 저술한 『중론』과 이에 대한 짚드라끼르띠의 주석(Prasannapadā 7세기)에는 12연기는 아니지만, 연기를 공성과 동일시하려는 시도가 나타난다.

[중론] 나는 연기를 공성이라고 선언한다. (24.18ab)

[주석] ... 이러한 연기 즉 원인과 조건에 의지하고서 [식물의] 싹이나 [동물의] 의식(識) 등이 (LVP) ; 원인과 조건에 의지하여 색과 의식 등이 (岸根 2002) 나타나는 것이란 ‘자성을 가지고 (혹은 본질적으로) 일어나지 않음(不生)’을 의미한다. 그리고 ‘자성을 가지고 일어나지 않음’은 ‘사물이 공하다는 것(空性)’을 의미한다.⁵²⁾

[중론] 연기를 보는 자는 다름 아닌 괴로움, [괴로움의] 일어남, [괴로움의] 소멸, [괴로움의 소멸로 가는] 길을 본다. (24.40)

[주석] 실로 ‘모든 다르마가 [원인과 조건을] 연하여 일어난다’라고

51) 이에 관해서는 이영진(2014) pp. 66-72 참조할 것.

52) LVP 503.12-13 = 岸根(2002) 202.02--:06 **yaḥ pratīyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe** | (24.18ab) ... yo 'yaṃ pratīyasamutpādo hetupratyavā[n alpeksy]āṅkuralvijñānādīnām LVP : hetupratyavāpeksarūpavijñānādīnām 岸根(2002) prādurbhāvaḥ sa svabhāvenānutpādaḥ | yaś ca svabhāvenānutpādo bhāvanām sā śūnyatā ||

특징지어지는 (정의되는) 고유한 성질이 공한 상태(自性空)을 바르게 보는 자는 진정한 사성제(성자들이 지닌 네 가지 진리)를 진실의 관점에서 보는 것이다.⁵³⁾

용수는 이러한 선언을 통하여 『반야경』의 ‘공성’을 당시에 가장 중요한 불교 사상의 하나라고 평가받던 ‘연기’와 동일시함으로써 그 정당성 혹은 권위를 확보하려 했을 것이다. 그렇다면 『반야경』류 중 가장 고층(古層)의 사상을 담고 있다고 평가받는⁵⁴⁾ 『팔천송반야』 제 1장에 기술된 ‘무명’에 대한 말놀이는 『팔천송반야경』 편집자들이 전통적인 무명의 해석인 무지의 의미를 도려내고 이를 “공성”으로 대체함으로써, 이 새로운 사상이 주류 불교의 핵심 교리인 12연기에 적용될 수 있거나 더 나아가 대체할 수 있다는 것을 보여준 시도는 아니었을까?

그렇지만 『팔천송반야』에 대한 7세기 현장과 10세기 말 시호의 한역, 그리고 『대품반야』에 대한 5세기 구마라지바와 현장의 한역이 보여주듯이 ‘무명’은 다르마의 비존재라는 공성이 아니라, 다르마가 존재하지 않는다는 것을 알지 못하는 전통적인 해석의 ‘무지’의 의미로 변천해간다. 이는 결국 무명을 다시 ‘무지’로 되돌리는 것이지만, 그 이면에는 무명의 의미를 ‘사성제, 연기 등을 알지 못하는 것’에서 ‘공성을 알지 못하는 것’으로 대치하는 것이다. 그리고 6세기 『반야경』의 주석가인 아리야 비묵띠세나와 8세기 하리바드라의 주석에서 무명은 실재하지 않는 것을 실재한다고 그릇되게 분별하는 ‘허망분별’과 동일시되거나 밀접한 관계를 갖는

53) LVP 515.09-12 = 岸根(2002) 208.28-31 *yaḥ pratītyasamutpādaṃ paśyatidaṃ sa paśyati | duḥkhaṃ samudayaṃ caiva nirodhaṃ mārgam eva ca || 24.40 || yo hi sarvadharmapratītyasamutpādalakṣaṇaṃ svabhāvaśūnyatāṃ samyak paśyati, sa catvāry āryasatyāni paśyati yathābhūtaṃ tattvataḥ |*

54) 이점에 관해서는 Zacchetti(2015) p. 177을 참조하시오. Orsbon(2012, pp. 87-102)에는 슈미트하우젠 설을 비롯한 각 학자들의 설이 잘 정리되어 있다.

다. 이 두 주석가 역시 전통적인 무명의 해석인 ‘무지’의 권위로부터 자유스럽지 못한 태도를 보이지만, 하리바드라의 경우 이러한 해석을 관습적인 용법으로 한정함으로써 그 권위로부터 벗어나고자 하였을 것이라고 추측해본다.

약호 및 참고 문헌

- A : 네팔에 보존되어 있는 아리야 비묵띠세나의 주석서 사본.
National Archives of Kathmandu 5-55= Nepal-German
Manuscript Preservation Project A 37/9.
- AAA[M] : 네팔에 보존되어 있는 하리바드라의 *Abhisamayālaṃkāṛālokā*
주석서 사본. National Archives of Kathmandu 3-738=
Nepal-German Manuscript Preservation Project A 37/7.
- AAA[T] : *The Abhisamayālaṅkāṛāloka of Haribhadra*, ed. Giuseppe
Tucci. Baroda: Oriental Institute, 1932.
- AAA[Tib] : 하리바드라의 *Abhisamayālaṃkāṛālokā* 주석서 티벳역=
'phags pa shes rab kyī pha rol tu phyin pa brgyad stong
pa'i bshad pa, mngon par rtogs pa'i rgyan gyi snang ba
zhes bya ba
- AAA[W] : *Abhisamayālaṃkāṛālokā Prajñāpāramitāvyākhyā The*
work of Haribhadra, ed. Unrai Wogihara. Tokyo: The Toyo
Bunko, 1932-1935.
- AKBh[PR] : *Abhidharmakośabhāṣya*, ed. Pradhan. Patna: K.P.
Jayaswal Research Institute, 1967.
- AKVy : *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra*, ed.
Unrai Wogihara. Tokyo: Sankibo Buddhist Store, 1971.
- AN : *Āṅguttara-Nikāya*, PTS.
- Aṣṭa[mitra] : *Aṣṭasāhasrikā: A collection of Discourses on the*
Metaphysics of the Mahāyāna School of the Buddhists, ed.
Rājendralāla Mitra. Calcutta: Baptist Mission Press, 1888.
- B : 중국 티벳 자치구에 보존되어 있는 아리야 비묵띠세나의 주석서
사본에 대한 흑백 사진.
- BHSD : *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, ed. Franklin Edgerton.
Kyoto: Rinsen Book co., 1985.
- DBh(K) : *Daśabhūmīśvaro nāma Mahāyānasūtram*, ed. Ryūkō
Kondō. Kyoto: Rinsen Book Co., 1983.
- LPG : *Mahāyāna Texts: Prajñāpāramitā Texts* (1), ed. Seishi

Karashima, Youngjin Lee, Jundo Nagashima, Fumio Shoji, Kenta Suzuki, Ye Shaoyong and Stefano Zacchetti. Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology Soka Univ., 2016.

LVP : *Madhyamakavṛttiḥ: Mūlamadhyamakakārikās (Mādhymakasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, ed. Louis de La Vallée Poussin. St. Pétersbourg. 1903.

P : *L'Abhisamayālaṅkāravṛtti Di Ārya-Vimuktisena Primo Abhisamaya*, ed. Corrado Pensa. Roma: Istituto Italiano Per IL Medio Ed Estremo Oriente, 1967.

PvsP : *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, ed. Kimura, Takayasu. Tokyo: Sabkibo Busshorin Publishing, 2006(VI-VIII), 2007(I -1), 2009(I -2).

Sāratamā : *Sāratamā: a Pañjikā on the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*, ed. Padmanabh S. Jaini. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1979.

강성용(2010). 「철학용어의 의미 만들기—인도의 니룩따(nirukta)전통과 나아바샤(Nyāyabhāṣya)에서 설명된 ‘ jāti’의 경우—」, 『인도철학』, 제29집. 서울: 인도철학회, pp. 267-291.

이영진(2014). 「『십지경』의 가장 오래된 두 네팔 산스크리트 사본의 전사(轉寫)—「현전지」(II)」, 『불교연구』, 제41집. 서울: 한국불교연구원, pp. 53-105.

李鍾徹(2001). 『世親思想の研究—釋軌論を中心として—』. 東京: 山喜房.

石川 美恵(1993). 『sGra sbyor bam po gnyis pa 二卷 本訳語釈一和譯と注解一』. 東京: 東洋文庫.

岸根 敏幸(2002). 「『Prasannapadā』 第24章 「聖なる真理の考究」 校訂テキスト(3)」, 『福岡大学人文論叢』, 34.1. 福岡: 福岡大学総合研究所, pp. 197-232.

真野 龍海

1984 「般若經に於ける語源的説明(etymology)(2)」,

『仏教文化論叢: 坪井俊映博士頌寿記念』. 京都: 仏教大学,

- pp. 653-671.
- 1985 「般若經に於ける語源学的説明(etymology)(1)」,
『仏教の歴史と思想: 壬生台舜博士頌寿記念』. 東京:
大蔵出版, pp. 77-94.
- 望月 海慧(2015). 『ディープンカラシュリージュニャーナ研究』,
博士学位請求論文.
- Apple, James B.(2009). "'Wordplay": Emergent Ideology through
Semantic elucidation: A Rhetorical Technique in Mahāyāna
Buddhist formations," *Bulletin of the Institute of Oriental
Philosophy*, 25, pp. 161-173.
- Bronkhorst, Johannes
- 1981 "Nirukta and Aṣṭādhyāyī: their shared
presuppositions," *Indo-Iranian Journal*, 23, pp. 1-14.
- 1984 "Nirukta, Uṇādi Sūtra, and Aṣṭādhyāyī," *Indo-Iranian
Journal*, 27, pp. 1-15.
- 2001 "Etymology and Magic: Yāska's Nirukta, Plato's
Cratylus, and the Riddle of Semantic Eytmologies."
Numen, 48, pp. 147- 203.
- Conze, Edward, and Shotaro Iida(1968). "Maitreya's Question in the
Prajñāpāramitā," in *Melanges d'Indianisme a la Memoire de
Louis Renou: 40 Anniversaire de la Fondation de l'Institute
de Civilisation Indienne de l'Universite de Paris*, pp.
229-242.
- Kahrs, Eivind(1998). *Indian Semantic Analysis. The Nirvacana
Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karashima, Seishi
- 2011 *A Critical Edition of Lokakṣema's Translation of the
Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*. Tokyo: The
International Research Institute for Advanced
Buddhology Soka Univ.
- 2013 "On the "Missing" Portion in the *Aṣṭasāhasrikā
Prajñāpāramitā*," ARIRIAB, XVI. Tokyo: The
International Research Institute for Advanced

Buddhology Soka Univ.

Pagel, Ulrich(1995). *The Bodhisattvapiṭaka: its doctrines, practices and their position in Mahāyāna literature*. Tring: Institute of Buddhist Studies.

Lamotte, Étienne(1970). *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna(Mahāprajñāpāramitāśāstra) Tome III*. Louvain: Institut orientaliste de Louvain.

Orsborn, M.B.(2012). “Chiasmus in the Early Prajñāpāramitā: Literary Parallelism Connecting Criticism & Hermeneutics in an Early Mahāyāna Sūtra,” *diss.*, The University of Hong Kong.

Zaccheti, Stefano(2015). “Prajñāpāramitā Sūtras” in *Brill’s Encyclopedia of Buddhism Volume I: Literature and Languages*, ed. Jonathan A. Silk, Oskar von Hinüber, and Vincent Eltschinger, pp. 171-209. Leiden: Brill.

Abstract

Wordplay(*nirukta*) of the “*avidyā*”:
non-existence or ignorance

LEE, Youngjin

(Geumgang Center for Buddhist Studies, Geumgang University)

The *nirukta*, traditionally held to be a "limb of the Veda" (*vedāṅga*), is the Indian semantic elucidation that interprets the meaning of a certain word (X) with another word (Y) having the phonetic similarity to the former (X). As a consequence of this interpretation, the meaning of X can be replaced and re-defined by that of Y. In Early Buddhism, such a hermeneutic tool was employed to challenge or overcome the Brahmanical authority. In the same way, editors of the Mahāyāna scriptures applied the method to hollow out the meanings of key terms that had been established by the mainstream Buddhists and to give new meanings to the terms in line with their own ideas.

This paper deals with the wordplay of *avidyā* based on the *nirukta* tradition in the *Prajñāpāramitās*. In the *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* as well as the Larger *Prajñāpāramitā* (both of which are Sanskrit versions), there is an interpretation of “*avidyā*” traditionally considered to be a synonym of the ignorance (*ajñāna*) as “non-existent” (*avidyamāna*). This wordplay is undertaken based on the phonetic similarity between *avidyā* and *avidyamāna*, which is a strange choice of the meaning of

the root \sqrt{vid} of *avidyā* i.e., “to exist” over “to know.”

However, another interpretation of the *avidyā* appears in Chinese translations of the *Aṣṭasāhasrikā* and the Larger *Prajñāpāramitā* by Xuanzang and others. Here, the *avidyā* is said to be the ignorance of non-existence of *dharmas*. Haribhadra (8th century), commenting on the *nirukta* passage of the *Aṣṭasāhasrikā*, elucidated that ignorance (*ajñāna*) itself, not the non-existence [of *dharmas*]!, is conventionally (*saṃvṛtyā*) called *avidyā* according to the method pertaining to the *nirukta*. Ārya-Vimuktiṣeṇa (6th century), who composed the first commentary on the Larger *Prajñāpāramitā* based on the *Abhisamayālaṅkāra*, understood that the *avidyā* is synonymous with *abhūtaparikalpa*, projecting what is unreal [as real]. All of these interpretations reflect the traditional understanding of the *avidyā*, not the wordplay presented in the Sanskrit version of the *Prajñāpāramitās*.

Comparing all the versions available to me, I assumed that the editors of the *Prajñāpāramitās* had first adopted the *nirukta* tradition to change the widely accepted meaning of *avidyā*, namely, ignorance with non-existence that is interchangeable with *Prajñāpāramitās*’ core teaching of “emptiness” (*sūnyatā*). By doing so, they would have intended to show that the newly invented concept, “*sūnyatā*” can be applied to (or possibly replace) the twelve links of dependent origination.

Keywords: wordplay, *nirukta*, ignorance, non-existence, emptiness, twelve links of dependent origination

투고 일자 : 2016년 11월 30일

심사 기간 : 2016년 12월 7일 ~ 12월 17일

게재 확정일 : 2016년 12월 20일