

일곱 가지 금강구의 상호 관계(anuśleṣa)에 대한 옥 로덴쎬랍의 이해*

차상엽**

I 서론. II 일곱 가지 금강구의 상호 관계에 대한 『보성론』의 입장. III 일곱 가지 금강구의 상호 관계에 대한 『보성론요의』의 입장. IV 결론.

요약문 [주요어: 보성론, 금강구, 옥 로덴쎬랍, 보성론요의, 인과관계, 여래장, 절대부정, 공성]

anuśleṣa와 연관된 『보성론』 I. 3 계송, I. 2 계송의 주석 부분, 그리고 I. 26 계송과 그 주석 부분에 나타나는 일곱 가지 금강구의 상호 관계를 고찰한 후, 『보성론요의』를 저작한 옥 로덴쎬랍의 해석을 통해 anuśleṣa의 의미를 확정하고자 한다. 그리고 이들 일곱 가지 금강구의 anuśleṣa에 대한 옥 로덴쎬랍의 해석학적 입장과 그 이유를 소개할 것이다. 이를 통해 옥 로덴쎬랍이 여래장 사상과 관련해서 어떤 철학적 입장을 대변하고 있는지를 밝히고자 한다.

결론적으로 말하자면, 『보성론』 I. 3 계송의 anuśleṣa는 일곱 가지 금강구라는 각 주제 사이의 관계, 즉 ‘인과관계(hetuphalabhāva)’라는 뜻을 지닌다. 이러한 정의는 『보성론』을 티벳어로 번역한 옥 로덴쎬랍이 anuśleṣa와 sambandha를 동일하게 ‘델와(‘brel ba)’로 번역하고 있다는 점(RGVTib 11.2-5), 그리고 그가 『보성론요의』에서 이 술어들을 일곱 가지 금강구의 ‘원인과 결과의 관계(rgyu ‘bras kyi ‘brel ba)’로 설명하고 있다는 점(A 1b5-6; B 2b1-2)에서 지지받을 수 있다. 그리고 옥 로덴쎬랍은 『보성론』에 등장하는 anuśleṣa라고 하는 일곱 가지 금강구의 인과관계를 ‘수행자 자신의 마음흐름과 타인의 마음흐름’이라는 두 가지 마음흐름, 그리고 ‘무주처열반의 바퀴(*apratīṣṭhitanirvāṇacakra)’와 ‘삼보의 바퀴(*triratnacakra)’라는 두 가지 바퀴로 주석하고 있다. 그의 이러한 주석 방식은 『보성론』 I. 3 계송의 텍스트 독법과 연결된다. 옥 로덴쎬랍은 그

* 이 논문은 2007년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-361-2007-1-AM0046).

** 車相燁 : 금강대학교 불교문화연구소 HK교수. yogacara@ggu.ac.kr

의 텍스트 독법과 연결된 I. 3 계승의 이해와 I. 2, I. 26 계승과 그 주석 부분에 등장하는 일곱 가지 금강구의 인과관계에 대한 기술이 차이가 난다고 인식하고, 두 가지 마음흐름과 두 가지 바퀴라는 해석학적 프레임을 통해 일곱 가지 금강구의 인과관계(anuśleṣa)를 상호 모순 없이 주석하고자한 것이다. 마지막으로 그는 원인과 결과의 관계(anuśleṣa)로 구성된 일곱 가지 금강구가 결국은 여래장(tathāgatagarbha)으로서의 界(dhātu)로 집약된다고 설명하고 있다. 그는 바로 이 여래장으로서의 界를 절대부정(*prasajyapratiṣedha, med dgag)의 맥락에서 비존재(abhāva), 즉 공성(sūnyatā)으로 규정한다. 이러한 그의 정의를 통해 그가 중관학자(Mādhyamika)라는 철학적 입장을 바탕으로 여래장의 가르침을 재해석하고 있다는 점을 알 수 있다.

I. 서론

옥 로짜와 로덴세랍(rNgog Lo tsā ba Blo ldan shes rab, 1059-1109 이하 옥 로덴세랍)은 디빵까라쉬리가나(Dīpaṅkaraśrīrjāna, Tib. Mar me mdzad dpal ye shes 혹은 Atiśa/Atiśa,¹⁾ 982-1054/

1) Harunaga Isaacson과 Francesco Sferra는 Atiśa/Atiśa라는 이름이 Helmut Eimer(1974:23-28)의 지적처럼 Atiśaya에서 Atiśa로 변경되었을 가능성보다는 Adhīśa로부터 Atiśa(/Atiśa)로 변형되었을 가능성이 농후하다는 점을 지적하고 있다. 이에 대해서는 Isaacson & Sferra (2014) pp. 70 - 71의 n. 51 참조: Adhīśa로부터 Atiśa(/Atiśa)로 변형되었을 가능성에 대한 이들의 제안을 뒷받침할 수 있는 또 다른 전거로는 Atiśa(/Atiśa)에 대한 경어로 사용되는 티벳어 조오제(Jo bo rje)일 것이다. 일반적으로 티벳인들은 아띠썩을 조오제 아띠썩(Jo bo rje Atiśa)로 부른다. 'Jo bo rje'는 'lord, master'의 의미인데, 범어 'Adhīśa'와 동일한 의미이다. 범어 'Adhīśa'가 약간의 변형된 형태로 'Atiśa(/Atiśa)'로 音譯되었을 가능성이 높으며, 'Jo bo rje'는 범어 'Adhīśa'의 사전적 의미인 '尊者'의 暱칭을 살려서 티벳어로 번역한 경우일 것이다. 결국 '조오제 아띠썩'라는 표현은 '존자'라는 의미의 '조오제'와 범어를 티벳어로 음역한 '아띠썩'을 연이어 붙여서 사용한 것이다. 'Jo bo rje' 그리고

986-1065년경)에 이어 티벳에서 두 번째로 인도 논서인 『보성론』(*Ratnagotravibhāga*)을 티벳어로 번역하고,²⁾ 『보성론』에 대한 티벳 최초의 주석서인 『보성론요의』(*Theg chen rgyud bla'i don bs dus pa*, 이하 『要義』)를 남겼다.³⁾

11세기 티벳 쌍푸(gSang phu)학파의 태두인 옥 로덴세랍이 인도의 여래장사상을 철학적으로 체계화시킨 『보성론』을 티벳 최초로 어떻게 이해하고 해석하였는지를 그의 저작인 『요의』를 통해 살펴볼 수 있다. 그리고 그의 여래장 이해가 단순히 11세기로만 한정되는 것이 아니라 후대의 여래장사상 관련 티벳 주석가들에게도 수많은 영향을 미쳤기 때문에, 티벳불교의 지성사적인 관점에서 그의 『보성론』 주석서인 『요의』가 지니는 의의는 결코 적지 않다고 할 수 있다.⁴⁾

본고에서는 먼저 『보성론』 I. 3 계송의 일곱 가지 금강구와 연관한 *anuśleṣa*의 내용을 고찰하고, I. 2 계송의 주석 부분과 I. 26 계송 및 주석 부분에 나타나는 *anuśleṣa*의 의미를 살펴보고자 한다. 이후 『보성론』에 대한 티벳 최초의 주석서인 『요의』를 저작한 옥 로덴세랍의 해석을 통해 ‘*anuśleṣa*’의 의미를 확정하고자 한다. 그리고 이들 일곱 가지 금강구의 *anuśleṣa*에 대한 옥 로덴

‘*Adhīsa*’의 사전적 의미에 대해서는 『藏漢大辭典』 pp. 878-879 및 『梵英辭典』 p. 22 참조.

- 2) 옥 로덴세랍의 『보성론』 번역만이 티벳 대장경에 현존한다. 안타깝게도 아미짜가 티벳 최초로 번역한 『보성론』 번역은 현존하지 않는다. 『靑史』(*Deb ther sngon po*)에 언급된 『보성론』 티벳어역 여섯 가지에 대해서는 차상엽(2011) pp. 134-137; Kano(2014); Kano(2016) pp. 155-180 참조.
- 3) 『보성론』과 관련한 티벳 주석가 및 그 주석서의 잠정적인 리스트에 대해서는 Burchardi(2006) 참조.
- 4) 여래장 교의와 관련해서 옥 로덴세랍이 티벳의 사상가들에게 끼친 영향에 대해서는 Kano(2016) pp. 283-381 참조: 『보성론』 I. 27-28 계송에 대한 옥 로덴세랍과 롱뎀 쉐자퀸릭(Rong ston Shes bya kun rig, 1367-1449), 그리고 부뎀 린첸둑(Bu ston Rin chen grub, 1290-1364)의 이해에 대해서는 차상엽(2015) 참조.

췌랍의 해석학적 입장을 소개한 후에 그러한 해석이 가능했던 이유를 밝히고자 한다. 이러한 고찰에 의해 옥 로덴췌랍이 여래장 사상과 관련해서 어떤 철학적 입장을 주장하고 있는지를 도출해 내고자 한다.

anuśleṣa와 일곱 가지 금강구에 대한 기존의 연구 성과를 소개하면 다음과 같다.

『보성론』 I. 3 계송에 나타난 anuśleṣa에 최초로 주목한 이는 다카사키 지키도(高崎直道 1989:221-222의 각주2와 3)이다. 다카사키는 anuśleṣa를 주제 상호간의 관계라는 의미로 해석하고 있다. 하지만 anuśleṣa가 지시하는 관계가 어떤 것을 의미하는지에 대해 그는 별도의 설명을 덧붙이고 있지 않다. 그리고 그는 이 관계라는 의미의 anuśleṣa가 I. 2 및 I. 26 계송과 그 주석 부분의 일곱 가지 금강구와 상호 연결되어 있다는 점도 파악하지 못하고 있다.

카노 카즈오(Kano 2016:252-260)는 『요의』에서 설명하고 있는 무주처열반의 바퀴와 삼보의 바퀴라는 두 가지 바퀴와 관련한 옥 로덴췌랍의 해석이 『보성론』 I. 3 계송, 그리고 I. 2 및 I. 26 계송과 그 주석 부분에 나타나는 일곱 가지 금강구의 인과관계에 대한 상이한 기술에서 기인한 것이라는 점을 밝히고 있다. 하지만 카노는 I. 3 계송에 나타나는 anuśleṣa에 대해 주목하고 있지 않으며, 동시에 그는 I. 3 계송의 원 맥락을 옥 로덴췌랍의 무주처열반의 바퀴와 관련한 해석과 동일한 선상에서 이해하고 있다. 결국 카노는 『보성론』 I. 3 계송에서 설명하고자 하는 원래의 맥락과 『요의』라는 티벳 주석서의 상이한 해석학적 입장을 구분하지 않고 일치시켜버리는 결과에 이르게 된다.

필자는 다카사키와 카노의 기존 연구 성과에 대한 문제의식을 바탕으로 일곱 가지 금강구와 관련한 anuśleṣa의 내용과 그 의미를 『보성론』과 『요의』를 통해 고찰하고자 한다.

II. 일곱 가지 금강구의 상호 관계에 대한 『보성론』의 입장

『보성론』에서 언급하는 일곱 가지 금강구란 ①붓다(buddha), ②붓다의 가르침(dharma), ③승가(saṃgha)라는 삼보(triratna), ④원인(hetu)인 여래장(tathāgatagarbha)으로서의 계(界, dhātu), ⑤붓다의 깨달음(bodhi), ⑥붓다의 속성으로서의 공덕(guṇa), ⑦붓다의 행위로서의 업(karman)이다.

『보성론』 I. 3 계송에서는 이들 일곱 가지 금강구를 *anuśleṣa* 라는 용어로 설명하고 있다.

“이들(=일곱 가지 금강구)의 *anuśleṣa*(Tib. 'brel ba)는 무엇인가.

①붓다로부터 ②법이, 그리고 법으로부터 ③성자의 무리(僧, āryasaṃgha)⁵⁾가 있다네.

성자의 무리에 지의 원인(界, dhātu)으로서의 [지의] 획득을 의도하는 ④[如來]藏이 있다네.

⑤그 지의 획득과 최고의 깨달음[菩提]이 ⑥[여래의 십]력 등(=功德),

⑦모든 중생에게 이익을 행하는 덕성[業]들을 구비한다네.//3//”

[이상으로] 논서의 *sambandha*(Tib. 'brel ba)를 설하였다.⁶⁾ (점선과

5) RGV_{Tib} 11.3: 삼보 중 ‘승보’란 다름 아닌 ‘성자의 무리(‘phags pa ‘i tshogs)’를 지칭한다.

6) RGV 6.18-7.5: RGV_{Tib} 11.2-5, “kaḥ punar eṣāṃ anuśleṣaḥ |
(a) buddhād dharmo dharmatāś cāryasaṃghaḥ
(b) saṃghe garbho jñānadhātvāptiniṣṭhaḥ |
(c) tajjñānāptiś cāgrabodhir balādyair
(d) dharmair yuktā sarvasattvārthakṛdbhiḥ//3// uktaḥ
śāstrasambandhaḥ.”

계송 구문 중 (a), (b), (c), (d)는 필자가 임의적으로 삽입. 해당 구절에

밑줄은 필자 강조. 이하 동일)

옥 로덴쎬랍은 밑줄 친 점선처럼 ‘anuśleṣa’와 ‘saṃbandha’라는 술어를 동일하게 티벳어 ‘델와(‘brel ba)’로 번역하고 있다.⁷⁾ anuśleṣa와 saṃbandha라는 용어는 ‘연결’, ‘결합’, ‘연관성’ 혹은 ‘관련성’이라는 의미를 지닌다. 물론 티벳어역의 델와(‘brel ba)도 동일한 의미를 취한다. 그런데 한역에서는 anuśleṣa라는 용어를 ‘순서’라는 의미의 ‘次第’로 번역하고 있다.⁸⁾ anuśleṣa가 한역에서 말하는 ‘순서’라는 의미 보다는 일곱 가지 금강구의 ‘관계’를 지칭하고 있음을 다카사키(高崎直道 1989:221-222의 각주 2와 3)와 안성두(2011:246의 각주 19와 247)가 지적하고 있다. 그렇다면 anuśleṣa와 saṃbandha, 델와(‘brel ba)가 의미하는 ‘관계’가 정확하게 무엇을 지시하는가.

I. 3 계승의 (c)에 나오는 “성자의 무리에 智의 원인으로서의 智의 획득을 의도하는 여래장이 있다네”라는 구문은 원인으로서의 여래장과 결과로서의 智를 밝히고 있다.⁹⁾ 결국 I. 3 계승에서는 여래장을 원인(hetu), 해탈지 즉 깨달음을 결과(phala)로 한정하고 있다.

이어서 anuśleṣa의 의미를 보다 명료하게 고찰하기 위해 『보성

대한 『보성론』 번역으로는 高崎直道(1989) pp. 11-12; 안성두(2011) pp. 246-247 참조.

7) 『보성론』 범본의 anuśleṣa(RGV 6.18)와 saṃbandha(RGV 7.5)에 해당하는 티벳어역은 RGV_{Tib}. 11.2와 11.5 참조.

8) TD 31.822b5.

9) 옥 로덴쎬랍은 RGVV(Tib) 11.3에서 계승(b)의 처격(Loc.) ‘saṃghe’를 탈격(Ab.)인 ‘tshogs las(*saṃghāt)’로 번역하고 있다. 하지만 『요의』에서는 명백하게 탈격이 아닌 ‘tshogs la’, 즉 ‘[발보리십한 성문과 보살의] 상가에서(dge ’dun la)’라는 처격으로 이해해서 주석하고 있다(A 6b7; B 10b6). 이 계승 구절의 ‘saṃghāt’와 ‘saṃghe’에 대한 논의에 대해서는 高崎直道(1989: 221-222의 각주 3); Kano(2016: 254의 각주 35) 참조.

론』 I. 2 계송의 주석 부분을 살펴보고자 한다.

이 일곱 가지 금강구 중 개별적인 특징의 설명에 의해, 순차적으로 『성다라니자재왕경』의 「인연품(nidāna)」에 뒤따르는 것들이 세 가지 금강구라고 알아야 한다. 그 후 나머지 네 가지 [금강구]는 「보살과 여래의 속성에 대한 차이를 설하는(bodhisattvatathāgatadharma-nirdeśabheda) [품]」을 통해서 [알아야 한다]. 그러므로 “세존은 모든 법이 평등하다는 것을 완전하게 깨달은 자이며, 법륜을 잘 굴리는 자이고, 잘 훈련된 가없는 제자들의 무리를 지니는 자이다.”라고 [설명한다]. 이 세 가지 근본구에 의해 차례대로 삼보의 연속적 출현과 성취가 확립된다고 알아야 한다. 나머지 네 가지 [금강구(=계와 붓다의 깨달음과 공덕과 행위)는 삼보 출현에 적합한 원인(hetu)의 성취에 대한 설명이라고 이해되어야 한다.¹⁰⁾

『보성론』 I. 2 계송의 주석 부분에서는 일곱 가지 금강구 중 여래장인 계와 붓다의 깨달음과 공덕과 행위가 삼보 출현의 원인이고, 불법승 삼보가 결과라고 설명한다. 이 계송의 주석 부분에서는 일곱 가지 금강구가 삼보 출현이라는 결과와 그 원인이라는 상호 관계(anuśleṣa)로 구성되어져 있다는 것을 암시하고 있다. 그리고 이러한 상호 관계의 전거로는 『성다라니자재왕경』의 「인연품」과 「보살과 여래의 속성에 대한 차이를 설하는 품」이라고 밝히

10) RGV 3.15-21: RGV_{Tib} 5.1-5.7. “eṣāṃ ca saptānāṃ vajrapadānāṃ svalakṣaṇanirdeśeṇa yathākraman
āryadhāraṇīśvararājasūtranidānaparivartānugatāni trīṇi padāni
veditavyāni/ tata ūrdhvam avaśiṣṭāni catvāri
bodhisattvatathāgatadharmanirdeśabhedād iti/ tasmād yad uktam/
bhagavān sarvadharmasamatābhisaṃbuddhaḥ supravartitadharmacakro
'nanta śiṣyagaṇasuvinita iti/ ebhis tribhir mūlapadair yathākramaṃ
trayaṇāṃ ratnānāṃ anupūrvasamutpādasamudāgamavyavasthānaṃ
veditavyam/ avaśiṣṭāni catvāri padāni
triratnotpattyanurūpahetusamudāgamanirdeśo veditavyaḥ/.” 해당 구절에
대한 『보성론』 번역으로는 高崎直道(1989) p. 7; 안성두(2011) pp. 242-243
참조.

고 있다.¹¹⁾

깨달아져야 할 것(bodya), 깨달음(bodhi), 그것(=깨달음)의 구성부분 (aṅga), 깨닫게 하는 것(bodhana)이라는 [네 가지 금강구는] 차례대로 하나의 주제는 원인(hetu), 세 가지 [주제]는 그것을 청정하게 하기 위한 조건(pratyaya)이라네.//26//

... 따라서 이들 네 가지 주제에 관해 원인(hetu)과 조건(pratyaya)의 상태로써 삼보의 원천(ratanatrayagotra)이 확립된다고 알아야 한다.¹²⁾

위의 I. 26 계송에서는 깨달아져야 할 것, 깨달음, 깨달음의 구성부분, 깨닫게 하는 것이 각각 여래장으로서의 界와 붓다의 깨달음과 공덕과 행위라는 네 가지 금강구와 연결된다.¹³⁾ 상기 계송과

11) 『보성론』과 『성다라니자재왕경』의 관계에 대해서는 高崎直道(1974) pp. 639-667 참조.

12) RGV 25.4-10: RGV_{Tib} 47.8-15, “bodhyaṃ bodhis tadaṅgāni bodhaneti yathā kramam/

hetur ekaṃ padaṃ trīṇi pratyayas tadvisuddhaye//26//

... itīmāni catvāri padāny adhikṛtya hetupratyayabhāvena

ratanatrayagotravyavasthānam veditavyam/.” 해당 구절에 대한 『보성론』 번역으로는 高崎直道(1989) p. 42; 안성두(2011) p. 273 참조.

13) 『보성론』 I. 26 계송에 대해 티벳 無宗派(Ris med) 운동의 창시자 중 한 명인 잠핀 쵸뽕 로되타예('Jam mgon kong sprul blo gros mtha' yas, 1813-1899/1890)는 『보성론석』(rGyud bla ma'i 'grel) 20b1-4에서, “de'ang rtogs par bya ba'i (20b2) gnas dri ma dang bcas pa'i khams rang bzhin rnam dag// rtogs pa rang gi ngo bo'i gnas dri ma mtha' dag dang bral ba'i byang chub/ rtogs pa de'i (20b3) yan lag gi gnas byang chub dang 'brel ba'i yon tan/ gzhan dag kyang rtogs par byed pa'i gnas yon tan gyi nus pa phrin las te gnas bzhir shes (20b4) bya mtha' dag bsdus pa yin la/ ...”; “또한 깨달아져야 할 것이라는 주제는 염오를 지니고 있지만 본질적으로 청정한 원인(khams, dhātu)[으로서의 여래장이고], 고유한 자성인 깨달음이라는 주제는 모든 염오를 여윈 보리(bodhi)이고, 깨달음의 구성부분이라는 주제는 보리와 연결된 공덕, 타인들도 깨닫게 하는 것과 연관된 주제가 공덕의 행위인데, 네 가지 주제로 모든 알아야만 할 것을 요약하였다. ...”라고 설명하고 있다. 잠핀 쵸뽕 로되타예 역시 『보성론』 I.

주석 부분을 뒤이은 단락에서 삼보 출현의 직접적인 원인(hetu)인 界와 간접적인 조건(pratyaya)인 붓다의 깨달음과 공덕과 행위에 대한 설명을 부가하고 있다.¹⁴⁾ I. 3 계송에 등장하는 ‘anuśleṣa’와 달리, I. 2 계송의 주석 부분과 I. 26 계송과 주석 부분에서는 ‘anuśleṣa’가 직접적으로 언급되지는 않는다. 하지만 일곱 가지 금강구의 관계(anuśleṣa)란 상호간에 원인과 결과의 관계라는 맥락으로 구성되어져 있다는 것을 암시하고 있다.

I. 3 계송에 의하면, 여래장으로서의 界가 원인(hetu)이고 그것의 결과(phala)는 智의 획득이라는 깨달음이다. I. 2 계송의 주석 부분에서는 界와 붓다의 깨달음과 공덕과 행위라는 네 가지 금강구가 단지 원인으로만 한정되어 있다. 이에 반해, I. 26 계송과 주석 부분에서는 界를 삼보 출현의 직접적 원인(hetu)으로 배대하고 있으며 붓다의 깨달음과 공덕과 업을 삼보 출현의 간접적인 조건(pratyaya)으로 규정하고 있다.

이 장에서 살펴본 『보성론』 I. 3 계송과 연관된 구문에서 언급하고 있는 ‘관계(anuśleṣa/saṃbandha, ‘brel ba)’란 『보성론』 I. 3 계송과 I. 2 계송의 주석 부분, 그리고 I. 26 계송과 그 주석 부분의 내용에서 검토하였듯이 일곱 가지 금강구라는 주제 상호간의 원인과 결과의 관계, 즉 ‘인과관계(hetuphalabhāva)’를 내포하고 있음을 알 수 있다.

옥 로덴세랍은 『보성론』의 일곱 가지 금강구라는 주제가 상호간에 원인과 결과라는 ‘인과관계(hetuphalabhāva)’로 구성되어져 있음을 드러내기 위해 『보성론』 I. 3 계송과 연관된 앞뒤 구문의

26 계송 구문에 등장하는 깨달아져야 할 것, 깨달음, 깨달음의 구성부분, 깨달게 하는 것이라는 네 가지 주제가 바로 일곱 가지 금강구 중 界와 붓다의 깨달음과 공덕과 행위에 배대한다는 점을 밝히고 있다.

14) RGV 25.11-17; RGV_{Tib} 47.16-21; 高崎直道(1989) p. 43; 안성두(2011) pp. 273-274 참조.

‘anuśleṣa’와 ‘saṃbandha’를 동일하게 ‘텔와(‘brel ba)’라는 술어로 번역하고 있다.

Ⅲ. 일곱 가지 금강구의 상호 관계에 대한 『보성론요의』의 입장

옥 로덴쎄랍은 『보성론』의 입장과 동일한 연장선상에서 일곱 가지 금강구의 상호 관계(anuśleṣa)를 논의하고 있는 것일까. 이 단락에서는 옥 로덴쎄랍이 저작한 『요의』에 나타나는 일곱 가지 금강구의 상호 관계를 살펴보고자 한다.

1. 이제와 두 가지 마음흐름의 관점에서 바라본 일곱 가지 금강구의 상호 관계

옥 로덴쎄랍은 승의제와 세속제라는 이제의 관점, 그리고 수행자 자기 자신의 마음흐름과 타인의 마음흐름이라는 두 가지 마음흐름의 측면에서 일곱 가지 금강구의 상호 관계를 설명하고 있다.

①붓대와 ②법과 ③승가 등 [삼보]가 ㉠승의(paramārtha, dam pa)와 ㉡세속(sāṃketika, brdar btags pa)이라는 측면에서 ㉢[수행자] 자신의 마음흐름(自相續 svasamṭāna, rang gi rgyud) 속에 일어나거나 ㉣단지 타인의 마음흐름(他相續 parasamṭāna, gzhan kho na'i rgyud) 속에 이미 일어난 것을 ㉤결과 혹은 ㉥원인이라는 본질로 삼는다. ㉦계界(dhātu, khams)는 항상 ㉥원인(hetu, rgyu)을 본질로 한다. ㉥-1자

각된 주요인(upādāna, nye bar len pa)¹⁵과 ㉑-2아직 자각되지 않은 주요인이다. [붓다의] ㉑깨달음(bodhi)과 ㉒공덕(guṇa)과 ㉓행위(karman) 등도 [㉔법신(dharmakāya), ㉕수용신(saṃbhogakāya), ㉖화신(nirmāṇakāya)의] 삼신(trikāya)을 본질로 한다. [붓다의 깨달음과 공덕과 행위] ㉗타인의 마음흐름 속에 일어난 후에 ㉘수행자 자신의 마음흐름에 일어나게 되는데, [각각] ㉙원인과 ㉚결과를 본질로 한다. 이들(=일곱 가지 금강구)의 본질은 문헌(『보성론』)에서 설하였다. 그것이 바로 주제를 설명하는 것(dngos po nye bar dgod pa)이다.¹⁶

옥 로덴세랍은 일곱 가지 금강구 중 삼보를 궁극적인 의미(nitārtha)로서의 진리인 승의제와 잠정적인 의미(neyārtha)로서의 진리인 세속제라는 二諦의 측면으로 분류하고 있다. 그는 수행자 자기 자신의 마음흐름(cittasamtāna)에 삼보가 일어나는 것을 명료하게 인지하는 것이 승의제, 타인의 마음흐름에 삼보가 일어난 것을 아는 것이 세속제라고 정의하고 있다. 그리고 옥 로덴세랍은 삼보 출현과 관련해서 타인과 자신의 마음흐름을 각각 원인과 결과로 나누어서 설명하고 있다. 이는 타인의 마음흐름에 삼보가 출현한 것을 원인으로 삼아 수행자 자기 자신의 마음흐름에 삼보가

15) 『藏英辭典』 p. 190을 토대로 'nye bar len pa'를 '원인 중의 원인(rgyu'i rgyu)'이라는 의미의 '주요인'으로 해석하였다.(차상엽 2013:247의 각주 14): 옥 로덴세랍은 두 가지 원인으로서의 界를 다시 세 가지로 분류하고 있다. 界를 세 가지로 분류하는 것에 대해서는 A 3b3: B 5b3-4 참조. 해당 구절에 대한 번역으로는 차상엽(2013) pp. 262-263 참조.

16) A 1b3-5: B 2a2-2b1, "sangs rgyas la (A 1b4) sogs pa don dam (B 2a3) pa dang | brdar btags pas rang gi rgyud la 'byung bar 'gyur ba'am | gzhan kho na'i rgyud la byung zin pa ni | 'bras bu'am rgyu'i rang bzhin no || khamis ni gcig tu rgyu'i rang bzhin te | nye bar len pa sad pa dang ma sad (B 2a4) pa'o || byang chub la sogs pa yang sku gsum gyi rang bzhin te | gzhan gyi rgyud la byung zin pa dang | rang gi rgyud la 'byung bar 'gyur ba ste | (A 1b5) rgyu dang 'bras bu'i rang bzhin no || 'di dag gi rang bzhin nyid ni gzhung (B 2b1) las bshad par zad do || de ni dngos po nye bar dgod pa'o || ." 해당 구절에 대한 『요의』 번역으로는 차상엽(2013) pp. 245-248 참조.

결과적으로 출현하게 됨을 의미한다.

옥 로덴세랍은 일곱 가지 금강구 중 붓다의 깨달음, 공덕, 행위도 동일하게 타인과 자신의 마음흐름이라는 관점에서 원인과 결과로 배대하고 있다. 이도 역시 삼보와 마찬가지로 타인의 마음흐름에 깨달음 등 세 가지 금강구가 현현한 것을 원인으로 삼아 수행자 자기 자신에게 깨달음 등 세 가지 금강구가 결과적으로 현현하게 된다는 의미이다. 이들 세 가지 금강구와 관련해서 타인의 마음흐름과 자신의 마음흐름도 역시 원인과 결과의 관계로 이루어져 있음을 알 수 있다. 일곱 가지 금강구의 상호 관계(anuśleṣa)가 이제와 두 가지 상속이라는 측면에서 원인과 결과의 관계(hetuphalabhāva)로 언급되고 있는 것이다.

겔룩파(dGe lugs)의 겔잡 다르마린첸(rGyal tshab Darma rin chen, 1364-1432 이하 겔잡제)은 『보성론주석』(*rGyud bla ma'i tīkā*)에서 일곱 가지 금강구 각각을 승의와 세속의 이제로 나누고 있다.¹⁷⁾ 그는 특히 일곱 가지 금강구 중 다섯 번째인 깨달음과 관련해서 이제의 측면과 함께 타인과 자신의 마음흐름과 연관된 상호 관계(anuśleṣa)를 언급하고 있다. 그의 해석은 옥 로덴세랍의 입장과 미묘한 차이를 보이고 있기 때문에 여기에서 소개하고자 한다.

승의의 깨달음은 법신, 세속의 깨달음은 색신인데, [수행자] 자신의 [완성]의 토대(ātmasampattiyadhiṣṭhānam)가 [현자의] 승의의 신체이다(śarīraṃ pāramārthikam/ ... ṛṣeḥ).¹⁸⁾ 불보와 어떤 차이점이 있느냐고 한다면, 양자는 불보와 일치하지만 [수행자] 자신의 마음흐름(svasaṃtāna)에 일어난 이후에 타인의 마음흐름(parasaṃtāna)에 일어났다는 정의가 다를 뿐이다.¹⁹⁾

17) 『보성론주석』(*rGyud bla ma'i tīkā*) 6a1-6.

18) 범문은 RGv 91.10-11, RGv_{Tib} 175.3-4에 언급되고 있는 『보성론』 III. 2 계승 부분에 해당한다.

결잡제는 깨달음을 승의제와 세속제의 이제로 나누고 있는데, 이를 각각 법신과 색신에 배대한다. 결잡제는 깨달음 그 자체를 승의제로서의 법신과 세속제로서의 색신으로 나눈다. 결잡제의 견해는 앞에서 살펴본 옥 로덴세랍의 해석(=각주 16의 본문), 즉 붓다의 깨달음과 공덕과 행위라는 세 가지 금강구를 각각 삼신에 배대하는 것과 차이가 난다. 아울러 결잡제는 현자 즉, 붓다가 구축한 궁극적인 신체인 법신이 바로 수행자 자기 자신이 완성하게 되는 세속적인 신체인 색신의 토대라고 밝힌다.

위의 인용문 중 밑줄 친 부분을 통해 먼저 자리(svārtha)의 측면에서 수행자 자신의 마음흐름에 깨달음이 일어나고, 이후에는 자리에만 머무는 것이 아니라 타인을 위해(parārtham) 깨달음의 가르침이 시설된다는 점을 결잡제가 상정하고 있는 것처럼 보인다. 결국 그는 자리와 이타의 관점에서 자신의 마음흐름과 타인의 마음흐름을 나누고 있다.

그런데 옥 로덴세랍(=각주 16의 본문)은 결잡제처럼 자리와 이타의 先後를 논의하는 것이 아니다. 그는 깨달음을 증득한 과거세 붓다라는 타인의 말씀(他音, paratoghosa)을 원인으로 해서 결과적으로 수행자 자기 자신이 깨달음 등의 세 가지 금강구를 구현시키거나, 붓다와 붓다의 가르침과 승가라는 삼보가 출현한다는 점을 강조하고 있다.²⁰⁾

이러한 옥 로덴세랍과 결잡제의 상이한 해석을 통해 일곱 가지

19) 『보성론주석』(*rGyud bla ma'i tika*) 6a4-5, “don dam pa'i byang chub chos kyi sku dang kun rdzob pa gzugs kyi sku ste | bdag nyid kyi ni 'byor pa'i gnas | dam pa'i don gyi sku yin te || zhes sogs 'chad par 'gyur ro || 'o na sangs rgyas dang khyad ci yod ce na | gnyis ka sangs rgyas dkon mchog dang mtshungs mod kyi | rang rgyud la 'byung 'gyur dang gzhan rgyud la grub zin gyi rnam gzhag tha dad pa tsam mo ||.”

20) 타인의 말씀(paratoghosa)과 관련한 옥 로덴세랍의 설명은 A 3a3-5; B 4b5-5a3를 참조. 해당 구절에 대한 번역으로는 차상엽(2013) pp. 260-261 참조. 그리고 본고의 각주 40의 본문 말미 내용도 참조할 것.

금강구의 인과관계(anuśleṣa)에 대한 그들의 미세한 입장 차이를 조금이나마 엿볼 수 있다.

승의제와 세속제라는 이제, 그리고 타인의 마음흐름과 자신의 마음흐름이라는 두 가지 흐름의 관점에서 바라본 일곱 가지 금강구의 인과관계(anuśleṣa/saṃbandha)는 『보성론』의 원 맥락과는 일정 부분 차이가 나는 옥 로덴세랍의 독특한 해석학적 이해라고 할 수 있다.²¹⁾

왜 옥 로덴세랍은 삼보와 붓다의 깨달음·공덕·행위를 각각 다시 수행자 자신의 마음흐름과 타인의 마음흐름이라는 관점에서 결과와 원인으로 상정하고 있는 것일까. 다시 말해서 그는 왜 삼보에도 원인과 결과라는 관점, 그리고 깨달음·공덕·행위에도 원인과 결과라는 관점이 있다고 굳이 설명하고 있을까.

옥 로덴세랍의 이러한 설명은 I. 3 계송(각주 6 참조)의 독법과 연결된다.

I. 3 계송에서는 원인(hetu)으로서의 여래장[界]을 일곱 가지 금강구의 중심 골격으로 설정한 다음에 그 결과(phala)로 智의 획득이라는 깨달음을 설정하고 있다. 그런데 옥 로덴세랍은 I. 3 계송의 (c)와 (d) 구절에 등장하는 智의 획득, 즉 붓다의 깨달음과 공덕과 행위를 결과로 상정하고, I. 3 계송의 (a) 구문에 등장하는 삼보를 (b)에 나오는 여래장으로서의 界와 연결해서 원인으로 읽는다.²²⁾

옥 로덴세랍은 I. 3 계송의 일곱 가지 금강구와 관련한 인과관계(anuśleṣa)가 I. 2 계송의 주석 부분 및 I. 26 계송과 그 주석

21) 『보성론』에서는 일곱 가지 금강구의 인과관계와 이제, 자신의 마음흐름과 타인의 마음흐름이라는 두 가지 마음흐름 사이에 어떤 직접적인 연관 관계를 설명하지 않는다.

22) I. 3 계송과 관련한 옥 로덴세랍의 이러한 독법은 아래의 III. 2. 1)에 나오는 무주처열반의 바퀴라는 그의 해석학적 틀과 동일하게 연결된다.

부분에 나타나는 인과관계의 기술과 차이가 난다고 판단하고 이 계송들과 주석 사이의 상호 불일치를 해결하기 위해 이제, 그리고 수행자 자기 자신과 타인의 마음흐름이라는 두 가지 관점을 해석학적 틀로 설정하고 있다.²³⁾

2. 무주처열반의 바퀴와 삼보의 바퀴라는 관점에서 바라본 일곱 가지 금강구의 상호 관계

옥 로덴쎬랍은 일곱 가지 금강구 상호간의 관계(*anuśleṣa/saṃbandha*)를 이제 및 수행자 자신의 마음흐름과 타인의 마음흐름이라는 해석학적 장치 이외에도 무주처열반의 바퀴와 삼보의 바퀴라는 관점으로도 설명하고 있다.

또한 일곱 가지 수가 결정된 이유는 이것(=금강구)이 일곱 가지를 초과하면 불필요한 것이기 때문이고, [일곱 가지 보다] 모자라면 불완전한 것이다. 즉, 원인과 결과의 관계(*anuśleṣa/saṃbandha*, *rgyu 'bras kyi 'brel ba*)는 오직 이것만(=일곱 가지 금강구만)으로 완전하기 때문이다.

[문] 어떻게 [금강구가 일곱 가지냐고 당신이] 묻는다면,

[답] [일곱 가지 금강구는] ①무주처열반의 바퀴(*無住處涅槃輪 **apratisthitanirvāṇacakra*, *mi gnas pa'i mya ngan las 'das pa'i 'khor lo*)와 ②삼보의 바퀴(*三寶輪 **triratnacakra*, *dkon mchog gi 'khor lo*)라는 관점에서 [확립된다고 대답할 것이다].²⁴⁾

23) 카노(Kano 2016:255-256)는 수행자 자신의 마음흐름과 타인의 마음흐름이라는 두 가지 관점에 대한 옥 로덴쎬랍의 해석학적 입장에 전혀 주목하지 않고 있다.

24) A 1b5-6; B 2b1-2, “grangs bdun nyid du nges pa'i rgyu yang 'di bdun las mang na mi dgos pa dang nyung na mi tshang ba ste | rgyu 'bras kyi 'brel ba ni 'di tsam kho nas rdzogs pa'i phyir ro || ji (B 2b2) ltar zhe

옥 로덴세랍은 금강구 상호간의 원인과 결과라는 관계(rgyu 'bras kyi 'brel ba)에서 본다면 ‘일곱(7)’이라는 숫자가 불필요한 것도 아니고 불완전한 것도 아닌 완전한 숫자임을 드러내고 있다. 또한 그는 상기의 인용문에서 ‘관계’라는 의미의 ‘델와('brel ba)’가 바로 인과관계(hetuphalabhāva)임을 명백하게 제시하고 있다. 결국 옥 로덴세랍은 금강구가 일곱 가지로 결정된 이유가 다름 아닌 일곱 가지 금강구 상호간의 인과관계에 의해 ‘일곱’이 가득 찬 숫자[滿數]로 표현되기 때문이라고 주석한다.

결국 옥 로덴세랍은 『보성론』 I. 3에 등장하는 ‘anuśeṣa’를 ‘saṃbandha’와 동일하게 ‘델와('brel ba)’로 번역하면서, ‘델와('brel ba)’가 바로 그의 주석서인 『요의』에서 다름 아닌 원인과 결과의 관계(rgyu 'bras kyi 'brel ba)라는 의미를 지닌다고 명백히 밝히고 있다.

1) 무주처열반의 바퀴에서 바라본 일곱 가지 금강구의 상호 관계

옥 로덴세랍이 설명하고 있는 두 가지 바퀴 중 무주처열반의 바퀴란 무엇인지, 그리고 일곱 가지 금강구 상호간의 인과관계에 대해 그는 어떻게 해석하고 있는지를 살펴보고자 한다.

첫 번째 경우(=무주처열반의 바퀴)에 있어서 결과란 세 가지 [금강구(=붓다의 깨달음, 공덕, 행위)]로 결정된다. 자신과 타인의 이익을 구족함(svaparārthasāmpat, rang dang gzhan gyi don phun sum tshogs pa)이란 그것(=깨달음과 공덕과 붓다의 행위)만으로 완성되기

na | mi gnas pa'i mya ngan las 'das pa'i 'khor lo'i dbang du (A 1b6) byas pa dang | dkon mchog gi 'khor lo'i dbang du byas pa'o ||.” 해당 구절에 대한 『요의』 번역으로는 차상엽(2013) p. 248 참조.

때문이다. 즉, ①깨달음이란 법신(dharmakāya)이기 때문에 자신을 위
한 것이며, ②모든 측면의 속성을 장엄하는 것의 토대이기 때문에 공
덕이라는 것은 수용신(sambhogakāya)이다. 청정한 중생을 위한 것이
다. ③모든 교화의 대상(vinayakriya) 속에 들어가서 행하는 이는 화신
(nirmānakāya)이다. [화신은] 청정하지 않은 중생을 위하기 때문에,
양자(=수용신과 화신)는 타인을 위한다는 측면에서 모자라는 것이 없
다. 그러므로 자신의 이익이라는 측면에서는 윤회에 머무르지 않으며,
타인의 이익이라는 측면에서는 열반에 머무르지 않기 때문에 無住處涅槃
의 바퀴(*apratīṣṭhitanirvāṇacakra)는 이것(=붓다의 깨달음과 공덕
과 행위라는 세 가지 요소)만으로 원만한 것이다. 그 세 가지 신체(=법
신과 수용신과 화신)도 다섯 가지 지를 본질로 지닌다. 法界智
(dharmadhātujñāna)란 법신 그 자체[가 본질로 지니는 지]이다. 세 가
지, 즉 大圓鏡智(ādarśajñāna), 平等性智(samatājñāna), 妙觀察智
(pratyavekṣajñāna)는 수용신이 [본질로 지니는 지]이다. 하나(=대원경
지)는 자성이며, 나머지 둘(=평등성지와 묘관찰지)은 그것(=대원경지)
에 의거한 공덕이기 때문이다. 成所作智(kṛtyānuṣṭānajñāna)는 화신
[이 본질로 가지는 지]이다. 그러므로 결과는 오직 셋(=깨달음과 공덕
과 붓다의 행위)이다.²⁵⁾

25) A 1b6-2a1: B 2b2-3a1, “dang po ltar na | 'bras bu ni gsum du nges
te | rang dang gzhan gyi don phun sum tshogs (B 2b3) pa ni | de kho
nas rdzogs pa'i phyr ro || 'di ltar byang chub ni chos kyi sku yin pas
rang gi don yin la | yon tan gyi rgyan rnam pa thams cad kyi rten yin
pas yon tan nyid ni longs spyod rdzogs pa ste | dag pa'i (A 1b7) sems can
(B 2b4) gyi don to || gdul bya'i bya ba mtha' dag la 'jug par mdzad pa ni
sprul pa'i sku ste | ma dag pa'i sems can gyi don yin pas gnyis po ni
gzhan gyi don ma tshang ba med pa'o || de ltar rang gi don gyis ni 'khor
bar mi gnas la | gzhan gyi (B 2b5) don gyis ni mya ngan las 'das pa la mi
gnas pas | mi gnas pa'i mya ngan las 'das pa ni 'di tsam gyis yongs su
rdzogs (A 2a1) pa'o || sku gsum po de yang ye shes lnga'i rang bzhin
te | chos kyi dbyings kyi ye shes ni chos sku (B 2b6) nyid do || me long lta
bu dang | mnyam pa nyid dang | so sor rtog pa gsum ni longs spyod
rdzogs pa'i sku ste | gcig ni ngo bo yin la | gnyis ni de la brten pa'i yon
tan yin pas so || bya ba sgrub pa'i ye shes ni sprul pa'i sku'o || (B 3a1) de
ltar na 'bras bu ni gsum kho na'o ||.” 해당 구절에 대한 『요의』
번역으로는 차상엽(2013) pp. 249-251 참조.

위의 인용문에서 흥미로운 점은 옥 로덴셰랍이 일곱 가지 금강구 중 세 가지 금강구, 즉 붓다의 깨달음과 공덕과 행위가 원인이 아닌 결과로 한정해서 언급하고 있다는 점이다. 일반적으로 삼보의 출현을 원인으로 보고 있는 맥락과 상충한다. 그는 왜 불·법·승 삼보가 결과라고 하지 않고, 이들 세 가지 금강구인 깨달음과 공덕과 행위를 원인이 아닌 결과로 한정하고 있는 것일까.

앞의 이제와 두 가지 마음흐름이라는 관점에서 살펴보았듯이, 옥 로덴셰랍은 『보성론』 I. 3 계승의 a와 b구절(각주 6 참조)에 등장하는 삼보와 界가 바로 원인이고, 『보성론』 I. 3 계승의 c와 d구절(각주 6 참조)에 나타나는 깨달음과 공덕과 행가 결과라고 이해한다. 하지만 그의 이러한 이해는 『보성론』의 제명과도 불일치한다.²⁶⁾ 또한 이는 앞에서 살펴본 I. 2 계승의 주석 부분, 그리고 I. 26 계승과 그 주석 부분의 설명과도 불일치한다. 왜냐하면 I. 2와 26 계승과 그 주석 부분에서는 삼보 출현이 결과, 나머지 네 가지 금강구인 界와 붓다의 깨달음과 공덕과 행위가 삼보 출현의 원인 혹은 원인과 조건으로만 언급하기 때문이다.

옥 로덴셰랍은 I. 2와 26 계승과 그 주석 구문에 나타난 결과로서의 삼보 출현과 I. 3 계승에 대한 그의 독법을 통해 나타난 원인으로서의 삼보 출현이라는 내용상의 불일치를 모순 없이 해

26) 카노(Kano 2016:252)는 옥 로덴셰랍의 무주처열반의 바퀴와 관련한 해석에 의거해서 『보성론』 I. 3 계승에 나타나는 삼보와 여래장을 원인으로 이해하고 있다. 하지만 이러한 카노의 『보성론』 I. 3 계승 이해는 『보성론』이라는 문헌의 원 맥락과 일치하지 않는다. 왜냐하면 『보성론』 I. 3 계승의 원 맥락에서는 界를 원인으로, 붓다의 깨달음=智의 획득을 결과로만 산정하기 때문이다. 또한 옥 로덴셰랍과 카노의 이러한 이해는 『보성론』의 題名이 의도하는 ‘삼보(ratna)출현의 광맥/원인(gotra)에 대한 분석’이라는 의미와도 상충한다. 왜냐하면 문헌 제목을 통해서도 알 수 있듯이, 『보성론』은 일곱 가지 금강구 중 삼보 출현을 결과, 나머지 금강구를 원인으로 보기 때문이다. 이러한 이유로 꺾잡제가 옥 로덴셰랍의 무주처열반의 바퀴라는 해석학적 입장을 비판하고 있다. 꺾잡제의 비판에 대해서는 아래의 각주 35를 참조.

결하기 위해 I. 3 계승 부분에 나타나는 깨달음과 공덕과 행위라는 세 가지 금강구를 결과로 삼는 무주처열반의 바퀴(*apratisthitanirvānacakra)라는 해석을 상정한 것이다.²⁷⁾ 그리고 옥 로덴세랍은 무주처열반의 바퀴라는 결과에 배대되는 세 가지 금강구, 즉 깨달음과 공덕과 행위를 자리와 이타의 원만이라는 측면에서 각각 삼신에 배대하고 있다. 즉, 옥 로덴세랍은 붓다의 깨달음을 자리(svārtha)의 측면에서 법신, 붓다의 공덕과 행위를 이타(parārtha)의 측면에서 각각 수용신과 화신에 배대한다. 그는 붓다의 공덕과 연계되는 수용신이 청정한 중생을 위해 신체를 나 투는 것으로 설명하고 있다.²⁸⁾

옥 로덴세랍의 수용신과 연관된 해석은 유가행과의 문헌인 『섭대승론』 V. 1과 X. 1의 내용에 나타나는 “청정한 붓다의 영토에서 베풀어지는 설법의 집회에 대승의 가르침을 향유하는 수용신”의 개념과 어느 정도의 연관성이 있음을 엿볼 수 있다.²⁹⁾ 그리고 옥 로덴세랍은 화신은 청정하지 않은 중생을 위한 것이라고 하고 있는데, 이는 세간의 중생을 지칭하는 것이다. 아울러 그는 자리

27) III. 1에서 살펴본 이제와 마음상속의 두 가지 측면도 무주처열반의 바퀴와 마찬가지로 I. 3 계승의 이해와 연결된다.

28) Kano(2016) pp. 255-256.

29) MS 104. 10-14, “longs spyod rdzogs pa'i sku ni | gang sangs rgyas kyi 'khor gyi dkyil 'khor sna tshogs kyi[長尾: kyis] rab tu phyee ba dang | chos kyi sku la brten pa ste | sangs rgyas kyi zhing yongs su dag pa dang | theg pa chen po'i chos kyi longs spyod myong bar mdzad pa'i phyir ro || .”: “수용신은 다양한 붓다의 집회(衆會 *pariśanmaṇḍala*)에 현현(*prabhāvita*)하는 신체이고, 법신을 토대로 삼는다. 청정한 붓다의 영토와 대승의 가르침을 향유하기 때문이다.”라고 『섭대승론』 X. 1에서 설명하고 있다. 이 구절에 대한 번역은 長尾雅人(1987) pp. 314-315 참조: 長尾(1987:319의 각주 5)은 ‘붓다의 집회’란 無性(*Asvabhāva*)의 주석을 통해서 ‘극락(*sukhāvati*)’등을 지시하는 것으로 설명하고 있다. 『섭대승론』 V. 1에서는 청정한 붓다의 영토에서 대승의 가르침을 향유하는 보살의 단계를 제팔지로 상정하고 있다. 이에 대해서는 長尾(1987:156과 160-161); 차상엽(2013:250의 각주 19) 참조.

의 측면에서 윤회에 머물지 않고, 이타의 측면에서 열반에 머물지 않는다는 ‘무주처열반(apraṭiṣṭhitanirvāṇa)’이라는 대승의 중심 주제 중 하나를 일곱 가지 금강구 중 나머지 세 가지 금강구인 자리에 배대할 수 있는 깨달음과 이타에 배대할 수 있는 공덕과 행위가 끊임없이 쉬 없이 굴러간다[輪]는 ‘무주처열반의 바퀴(*apraṭiṣṭhitanirvāṇacakra)’라는 정의로 절묘하게 그 의미를 확장해서 사용하고 있다. 이러한 무주처열반의 바퀴에 대한 설명은 앞에서도 언급하였듯이 『보성론』 I. 3 계승 구문의 일곱 가지 금강구의 인과관계에 대한 옥 로덴쎄랍의 텍스트 독법과 관련있는 내용이다.

마지막으로 옥 로덴쎄랍은 깨달음과 공덕과 행위에 상응하는 법신과 수용신과 화신이라는 붓다의 세 가지 신체(體)를 다섯 가지 智(jñāna)에 배대하고 있다. 그는 법신을 법계지, 수용신을 대원경지와 평등성지와 묘관찰지, 화신을 성소작지에 배대한다. 이는 유가행과의 문헌인 『섭대승론』 X. 5에 나오는 삼신과 네 가지 智의 관계에 대한 설명과 다르다. 『섭대승론』에서는 법계지가 등장하지 않기 때문이다. 유가행과의 문헌에서는 네 가지 智와 삼신의 관련성만이 언급된다. 왜냐하면 법계지는 별도의 다섯 번째 智가 아니라, 단지 법계의 청정한 측면만을 나타내기 때문이다.³⁰⁾

이들(=세 가지 결과)을 성취하는 원인도 두 가지이다. 즉, 주요인(upādāna)과 보조인(助伴, sahakārin)이다. 주요인은 [일곱 가지 금강구 중 네 번째인] 계(界)인데, 無漏(anāsrava)의 法性(dharmatā)이다. 보조인도 [삼승과 관련된] 세 가지 행위(kāratraya)를 신해하는 중생과 관련된 것인데, [주요]인을 본질로 하는 삼키의 대상인 붓다와 법과 승가이다. 즉, 길(道 marga)을 제시한 스승(=붓다)과 길 자체(=법)와

30) 長尾雅人(1987) pp. 336-340 참조: Kano(2016:255)는 옥 로덴쎄랍이 설명하고 있는 三身과 다섯 가지 智에 대한 논의가 Sthiramati의 『대승장엄경론』 IX. 69cd와 밀접하게 연결됨을 지적하고 있다.

[스승이 제시한 길을] 뒤따라서 성취하고 있는 동료(=僧)이기 때문이다. 그러므로 원인도 단지 그 정도만(=네 가지)으로 결정되었기 때문에 [금강구의] 숫자가 [결과인 세 가지를 포함해서] 일곱 가지로 결정된 것이다. 더욱이 자기 자신이 그와 같이 三身을 증득하였기 때문에 깨달음이 성취된 것이며, 그것(=삼신)을 증득하는 방법을 중생들에게 가르쳤기 때문에 시설한 가르침이 완성된 것이다. 그 후 그것(=가르침)을 뒤따라서 성취하는 그 제자들의 무리들과 결합하기 때문에 승가를 확립하는 것이다. 자신에 의해서 무주처열반이 증득된 것을 토대로 삼보가 세간에서 일어나기 때문에 [삼보가 일어날 수 있는] 조건(緣, pratyaya)이 만들어지는 것이다. [조건과] 타인의 界가 자각되고 나서 타인에 의해서도 깨달음이 성취된다. 공덕을 증득하였기 때문에 타인의 이익과 연결되는 것이며, 타인도 그와 같이 행하기 때문에 [일곱 가지 금강구들이] 바퀴처럼 [쉽 없이] 구르는 것이 바로 무주처열반의 바퀴이다.³¹⁾

위의 인용문 중 밑줄 친 부분을 통해 알 수 있듯이, 옥 로덴쎄람은 일곱 가지 금강구 중 삼보와 여래장으로서의 界를 원인, 나머

31) A 2a2-4; B 3a1-5, "(A 2a2) 'di sgrub pa'i rgyu yang gnyis te | nye bar len pa dang lhan cig pa'o || nye bar len pa ni khams te | zag pa med pa'i chos nyid do || lhan cig byed pa yang byed pa gsum la mos (B 3a2) pa'i sems can la ltos te | rgyu'i rang bzhin gyi skyabs gsum du gyur pa sangs rgyas dang chos dang dge 'dun te | lam ston pa dang lam gyi rang bzhin dang rjes su sgrub pa'i grogs (A 2a3) yin pa'i phyir ro || des na rgyu yang de tsam kho nar (B 3a3) nges pas grangs bdun du nges pa grub bo || de'ang rang nyid de ltar sku gsum mngon du byas pas byang chub thob pa dang | de mngon du byed pa'i thabs 'gro ba la bstan pas chos bshad pa grub pa dang | de rjes su sgrub pa'i slob ma'i (B 3a4) tshogs de la sbyar bas dge 'dun sgrub pa ste | rang gis mi gnas pa'i mya ngan las 'das pa mngon du gyur pa la brten (A 2a4) nas dkon mchog gsum 'jig rten du 'byung bas rkyen byas te | gzhan gyi khams sad nas gzhan gyis kyang byang chub (B 3a5) thob ste | yon tan mngon du bsgrubs pas gzhan gyi don la sbyor ba dang | gzhan yang de bzhin du 'jug pas na | 'khor lo bzhin du 'pho ba ni | mi gnas pa'i mya ngan las 'das pa'i 'khor lo'o || ." 해당 구절에 대한 『요의』 번역으로는 차상엽(2013) pp. 251-253 참조.

지 세 가지 금강구인 붓다의 깨달음과 공덕과 행위를 결과로 설정하고 있다. 그의 이러한 해석은 앞서도 살펴보았듯이 『보성론』 I. 3 계승을 토대로 한 그의 텍스트 독법과 밀접하게 연결되어 있다.³²⁾ 특히 옥 로덴세랍은 주요인이 無漏의 法性인 여래장으로서의 界이고, 나머지 세 가지 금강구인 불·법·승 삼보를 주요인인 여래장으로서의 界와 동시에 일어나는 보조인으로 언급한다.³³⁾ 이러한 네 가지 원인을 토대로 붓다의 깨달음과 공덕과 행위라는 결과가 도출된다고 옥 로덴세랍은 설명하고 있다.

『보성론』 I. 3 계승에 대한 옥 로덴세랍의 텍스트 독법과 관련해서 꺾잡제는 비판하고 있다.

이(=일곱 가지 금강구) 관점과 관련해서 라마이면서 위대한 번역가 [옥 로덴세랍]은 ①무주처열반론과 ②[삼]보론이라는 맥락에서 두 가지 설명방식을 해석하였다. 그 중에서 전자(=①무주처열반론)는 뒤에 [일곱 가지 금강구의] 순서를 설명하는 계승 구절(= I.3)³⁴⁾을 통해 [옥 로덴세랍이] 이해해서 해석하였다. 하지만 논서(=『보성론』)의 핵심 의미 (don gyi gtso bo)는 [전자가 아닌] 후자(=②[삼]보론)의 설명 방식대로

32) Kano 역시 I. 3 계승이 무주처열반의 바퀴와 관련한 해석과 연계됨을 지적하고 있다. 이에 대해서는 Kano(2016) p. 252 참조.

33) Kano(2016) p. 255.

34) 필자가 상기의 인용문에서 일곱 가지 금강구의 순서를 설명하는 구절을 『보성론』 I. 3 계승으로 한정할 이유는 옥 로덴세랍이 I. 1, 2, 3 계승을 각각 주제와 數, 그리고 순서와 관련된 계승으로 배대하기 때문이다. A 1b3: B 2a1-2, “de la bstan bcos 'dir dang por lus rnam par gzhag pa ni | rdo rje'i gnas (B 2a2) rnams kyi dngos po nye bar dgod pa dang | grangs dang | go rim ston pa'i tshigs su bcad pa gsum po yin te | rim pa bzhin no ||.” “그(=티묵오법) 중 먼저 이 논서(=『보성론』)의 골격(論體 *sāstrasya śāstra*)을 설명하는 부분. ①[일곱 가지] 금강구의 주제(= I.1계승)를 배열하는 부분, ②[금강구의] 수(= I.2계승), ③[금강구의] 순서(= I.3계승)를 설명하는 세 가지 계승(*tshigs su bcad pa*)인데, 순서를 따라 차례대로 배열된다.”: 이 인용문에서 ‘ni’는 과단(쌈째 *sa bcad*)을 지칭하는 것으로 보인다. 아마도 옥 로덴세랍이 번역문헌이 아닌 현존하는 티베트의 저작 중에서 가장 먼저 과단을 활용한 인물일 것이다.

승인되어야 한다고 [나(=겔잡제)는] 생각한다.³⁵⁾

겔잡제는 무주처열반론과 관련한 옥 로덴쎄랍의 해석이 일곱 가지 금강구의 순서를 설명하는 계송 구절인 『보성론』 I. 3 계송과 연결된다고 밝히고 있다. 겔잡제는 『보성론』 I. 3계송이 『보성론』의 일곱 가지 금강구의 인과관계(*anuśleṣa/saṃbandha=hetuphalabhāva*)에 대한 중심적인 내용이 아니기 때문에, 삼보와 계가 원인이고 나머지 세 가지 금강구가 결과라고 하는 옥 로덴쎄랍의 무주처열반론과 관련한 해석이 임의적으로 고안된 것일 뿐이라고 평가절하하고 있다. 겔잡제가 이 인용문에서 직접 언급하고 있지는 않지만 앞에서 살펴본 이제와 수행자 자신과 타인의 마음 상속이라는 두 가지 상속도 동일한 맥락에서 이해해야 할 것이다. 결국 겔잡제는 『보성론』 I. 2와 26 계송과 주석 부분을 바탕으로 한 삼보론의 관점에서만 일곱 가지 금강구의 원인과 결과를 이해해야 한다고 주석하고 있다. 겔잡제의 지적은 『보성론』의 제명기도 정확하게 일치하는 부분이라고 할 수 있다.³⁶⁾

2) 삼보의 바퀴에서 바라본 일곱 가지 금강구의 상호 관계

무주처열반의 바퀴에 이어 삼보의 바퀴에 대한 옥 로덴쎄랍의 설명을 살펴보자.

35) 『보성론주석』(*rGyud bla ma'i tika*) 6b1-2, "dir bla ma lo ts+tsha ba chen pos | mi gnas pa'i mya ngan las 'das pa'i 'khor lo'i dbang du byas pa dang | dkon mchog gi 'khor lo'i dbang du byas pa'i bshad pa'i tshul rnam pa gnyis mdzad pa'i snga ma ni | 'og nas go rim(rims) ston pa'i tshig gi sgras zin la brten nas bshad pa mdzad pa yin yang bstan bcos kyi don gyi gtso bo ni | 'chad tshul phyi ma ltar 'thad par sems so |."

36) 각주 26 참조.

그러므로 세 가지 성향(gotra)을 가진 자가 추구하는 대상인 결과로서의 삼보, 주요인인 界, 보조인인 조건으로서의 깨달음 등 세 가지인데, 즉 오직 원인과 조건 일곱 가지로 결정되는 것이 삼보의 바퀴와 결합해서 이 숫자만으로 사람의 목적이 완전하게 성취되기 때문에 [일곱 가지] 숫자가 결정되었다.³⁷⁾

위 인용문에서 세 가지 성향을 가진 이란 붓다, 독각, 성문의 성향을 지닌 자를 지칭한다.³⁸⁾ 세 가지 성향을 지닌 이는 모두 결과로서의 삼보에 의지하기 때문에 일곱 가지 금강구 중 결과란 오직 삼보로, 원인은 다시 주요인과 보조적인 조건으로 나뉘는데 각각 界와 붓다의 깨달음과 공덕과 행위에 배대된다는 것이 삼보의 바퀴와 관련한 정의이다. 이러한 옥 로덴세랍의 정의는 『보성론』 I. 2 계승의 주석 부분, 그리고 26 계승과 그 주석 부분의 내용에서 언급하고 있는 관계(anuśleṣa), 즉 원인과 결과의 관계와 연결된다.³⁹⁾

원인(=④界)과 조건(=⑤깨달음, ⑥공덕, ⑦행위), 이 네 가지 [금강구]도 두 가지로 확립된다. ㉔[수행자 자기] 자신의 마음흐름에 속하는 직접적인 원인과 ㉕타인의 마음흐름에 속하는 간접적인 원인이다. 첫 번째(=㉔)는 정견(samyagdr̥ṣṭi)을 세우고서(前行, pūrvagamam kṛtvā) 해탈을 위해 노력하는 이, 즉 자량도(sambhāramārga)부터 보살 칠지까지 획득한 이가 본질로 삼고 있는 善(kuśāla)의 자량에 의해 잘 성취된

- 37) A 3b5-6; B 5b6-6a1, “de ltar na rigs can gsum gyi don du gnyer ba'i yul 'bras bu dkon mchog gsum dang | nye bar len pa'i rgyu khams dang | lhan cig (B 6a1) byed pa'i rkyen byang chub la sogs pa gsum ste | rgyu 'bras bdun kho nar (A 3b6) nges pa dkon mchog gi 'khor lo dang sbyar nas kyang grangs 'di tsam gyis skyes bu'i don ma tshang ba med par gnas pas | grangs nges so ||.” 해당 구절에 대한 『요의』 번역으로는 차상엽(2013) p. 263 참조.
- 38) A 2a4-6; B 3a5-3b2. 해당 구절에 대한 『요의』 번역으로는 차상엽(2013) pp. 253-254 참조.
- 39) Kano(2016) p. 256.

(正行, pratipatti) 공성(sūnyatā)을 본질로 지니는 마음흐름(心相續 cit-tasamtati)이야말로 주요인이고 계이다. 그 후(=보살 칠지 이후) 팔지[구지, 십지] 등 [보살이] 깨달음을 향한 노력(加行, prayoga), 즉 大, 中, [小의] 세 가지라는 측면에서 획득한 깨달음과 공덕과 행위 세 가지가 보조인이다. 주요인과 보조인, 이 네 가지도 간극이 없는 도(無間道, ānantaryamārga)에 의해 포섭된 금강에 비유되는 삼매(金剛喻定, vajropamasamādhi)라는 한 순간에 모인다고 알아야 할 것이다. 첫 번째(=㉓)가 획득되었다는 점에서 확신을 통해서 수습하는 상태(勝解行地, adhimuktīcaryābhūmi)에서 [보살] 칠지까지는 [세 가지 보조인과 결합하지 못한] 오직 계만에 의해 깨달음 등이 획득되지 못하였기 때문에 깨달음을 팔지에서 확립하고, 구지에서 공덕을 확립하고, 보살 십지에서 붓다의 행위를 확립한다. 계를 그것들(=팔지에서 십지까지의 地) 이전에 확립할지라도, [이 네 가지] 전체는 바로 [간극이 없는 도(無間道)에 의해 포섭된 금강에 비유되는 삼매(金剛喻定)라는] 한 찰나에 결국 모이는 것이다. 별개의 상속에 속하는 간접적인 원인(=㉔)이란 해탈을 촉진하는 道(*mokṣamārga)에서 노력하지 않는 이, 정견이 아직 일어나지 않은 자인 경우에 존재하는 계를 본질로 하며, 주요인이다. 왜냐하면 [주요인인 계가] 자신의 올바른 작의(內正作意, pratyātmayoniśomanasikāra)의 근거이기 때문에, 삼보[를 산출시키는] 원인이기 때문이다. 과거세 여래의 깨달음과 공덕과 붓다의 행위들은 보조인이다. [붓다와 같은] 다른 사람의 말(他音, paratoghosa)을 토대로 삼기 때문이다.⁴⁰⁾

40) A 2b5-3a2: B 4a4-4b4, “rgyu rkyen bzhi po 'di yang rnam pa gnyis su (B 4a5) gnas te | nye ba'i rgyu rgyud gcig tu gtogs pa dang | ring ba'i rgyu rgyud tha dad pa'o || dang po ni | yang dag pa'i lta ba sngon du btang nas thar pa'i don du brtson pa tshogs kyi lam nas brtsams te byang chub sems dpa'i sa bdun pa'i bar du thob (A 2b6) pa'i rang bzhin gi dge ba'i (B 4a6) tshogs kyi legs par bsgrubs pa'i sems kyi rgyud stong pa nyid kyi rang bzhin ni | nye bar len pa yin te | khams so || de'i 'og tu sa brgyad pa la sogs pa sangs rgyas pa'i sbyor ba che 'bring rnam pa gsum la thob pa'i byang chub dang yon tan dang 'phrin las gsum ni (B 4b1) lhan cig byed pa yin no || nye bar len pa dang lhan cig byed pa 'di bzhi (A 2b7) yang bar chad med pa'i lam gyis bsdu pa'i rdo rje lta bu'i ting nge 'dzin gyi skad cig gcig gi gnas skabs na tshogs pa yod par blta'o || dang po thob pa'i dbang du byas nas mos pas spyod pa'i (B 4b2)

위의 인용문에서 옥 로덴쎬랍은 『보성론』 I. 2, 26 계송과 주석 부분에 해당하는 원인과 조건(pratyaya)의 네 가지 금강구를 수행자 자기 자신의 마음흐름과 타인의 마음흐름이라는 두 가지 관점으로, 그리고 이를 다시 직접적인 원인과 간접적인 원인으로 나눈다.⁴¹⁾

옥 로덴쎬랍은 직접적인 원인으로 팔정도의 첫 번째인 올바른 견해를 수행자 자기 자신이 정립해야한다고 말하고 있다. 여기서 정견이란 별다른 설명이 부가되어 있지는 않지만 여래장의 가르침에 대한 올바른 견해 혹은 판단(samyagdr̥ṣṭi)일 것이다. 이 여래장이 성불을 향한 핵심적 요소인 원인(dhātu)으로 작동하지만, 여래장은 실재하지 않는 비존재(abhāva)로서의 공성(sūnyatā)이라는 점을 강조한다.⁴²⁾

한편으로 옥 로덴쎬랍은 여래장의 가르침과 관련해서 다양한 수행계위를 언급하고 있다. 여래장에 대한 올바른 견해를 확립한 이가 머무르는 자량도 혹은 순해탈도를 출발점으로 여래장의 가르침에 대한 믿음이 일어나는 승해행지 혹은 신해행지를 거쳐 보살 십지를 순차적으로 밟아가야 한다고 언급한다.⁴³⁾ 옥 로덴쎬랍

gnas skabs nas sa bdun pa'i bar du ni khams 'ba' zhid pas byang chub
la sogs pa ma thob pas byang chub sa brgyad pa la bzhag cing | yon tan
dgu pa la | 'phrin las bcu pa la | (A 3a1) khams de'i gong du bzhag kyang
thams cad skad cig ma gcig kho na la mthar (B 4b3) tshogs pa nyid
do || ring ba'i rgyu rgyud tha dad pa ni | thar pa'i lam la mi brtson pa
yang dag pa'i lta ba ma skyes pa'i dus kyi khams kyi rang bzhin te nye
bar len pa'i rgyu yin te | rang gi tshul bzhin yid la byed pa'i gnas yin
pas | dkon mchog gsum gyi rgyu yin (B 4b4) pas so || de bzhin (A 3a2)
gshegs pa snga ma'i byang chub dang | yon tan dang | 'phrin las rnams
ni | lhan cig byed pa'i rgyu yin te | gzhan gyi sgra'i rten yin pa'i phyir
ro || ." 해당 구절에 대한 『요의』 번역으로는 차상엽(2013) pp. 257-259 참조.

41) Kano(2016) p. 256.

42) Kano(2016) p. 257.

43) Kano(2016) p. 260의 도표 참조.

은 수행자가 보살십지에 이르러서도 界와 붓다의 깨달음과 공덕과 행위가 개별적으로 작동하기 때문에 여래장의 교설에서 말하는 궁극적인 단계에 이르지 못한다고 말한다. 그는 십지에서 한 걸음 더 나아가 금강유정이라는 삼매에서 일곱 가지 금강구 중 界 등의 네 가지 금강구가 한 찰나에 모일 때, 바로 그 직후에 비로소 궁극적인 단계인 불지에 도달하기 때문에 無間道라고 설명하고 있다. 옥 로덴세랍은 상기의 인용문에서 한 찰나에 주요인과 보조인이 다 모인다고 설명한다. 이 첫 번째 찰나가 바로 불보를 구성하는 것이고, 이후 법보와 승보가 두 찰나에 이루어져서 삼보의 출현이 이루어지고 다시 네 가지 주요인과 보조인이 씬 없이 작동하게 되는 것이다.⁴⁴⁾ 무주처열반의 바퀴와 마찬가지로 삼보의 바퀴에서도 일곱 가지 금강구가 씬 없이 굴러가기 때문에 이들 금강구의 관계(anuśleṣa)는 인과관계(hetuphalabhāva) 속에서 끊임없이 움직이게 된다.

이어서 유가행과의 수행계위와 옥 로덴세랍의 상기 설명을 비

44) A 3b1-2; B 5a6-5b2, “de las ni 'bras bu skad cig ma gcig la chos thams cad mngon par byang chub pas sangs rgyas (B 5b1) dkon mchog | mtshungs pa med pa'i yon tan gyi che ba skad cig ma gnyis pa la thob pas ni chos dkon mchog ste | chos kyi 'khor lo bla na med pa'i yan lag thob pa'i phyir ro || de nas (A 3b2) 'phrin las dbang 'byor bas tshogs yongs su sdud pa'i nus pa thob pas ni dge 'dun (B 5b2) dkon mchog yin ste | sku gsum thob pa na de ltar dkon mchog gsum 'byung ba thob par blta'o || kun rdzob tu tha snyad kyi lam du ni dus physis 'gyur bar zad do ||.” “그(=보살 십지) 후 한 찰나의 결과 속에 모든 법이 現等覺하기 때문에 불보, 비할 데가 없는 공덕의 위대함이 두 번째 찰나에서 성취되기 때문에 법보[이다.] 왜냐하면 [두 번째 찰나에서] 위없는 법륜의 구성요소가 성취되기 때문이다. 그 후(=세 번째 찰나) 자재한 행위에 의해 무리(衆, *gana*)를 모으는 힘이 성취되기 때문에 승보이다. 삼신이 획득되면, 즉 현현하는 삼보(=삼보의 출현)가 성취된다고 알아야만 한다. 세속제의 측면에서 언설의 도와 관련해서는 [삼보가] 나중에 [성취]될 뿐이다.” 해당 구절에 대한 『요의』 번역으로는 차상엽(2013) p. 262 참조; Kano(2016:259-260) 참조.

교하고자 한다.

나가오 가진(長尾雅人)의 연구 성과를 정리해보면, 유가행과의 다섯 가지 道(五道, pañcamārga)는 『대승아비달마집론』에서 상술하고 있는데, 자량도(saṃbhāramārga)와 가행도(prayogamārga)와 견도(darśanamārga)와 수도(bhāvanāmārga)와 구경도(niṣṭhamārga)를 지칭하며, 五道를五位라고도 명명하는데, 『섭대승론』에서는 가행도를 신해행지로 명칭하고 있다는 것이다.⁴⁵⁾ 단 유가행과가 말하는 신해행지는 唯識에 대한 믿음이다. 하지만 옥 로덴세랍이 정의하고 있는 신해행지의 믿음은 여래장을 자각한 이후의 여래장에 대한 확신을 강조하고 있기 때문에 그 차이점이 존재한다.

그리고 나가오 가진에 의하면, 『섭대승론』의 금강유정이란 가장 미세한 번뇌를 파괴하는 삼매이고 바로 그 삼매 직후에 깨달음을 성취하기 때문에 무간도라고도 지칭한다는 것이다.⁴⁶⁾ 그런데 옥 로덴세랍은 界와 붓다의 깨달음과 공덕과 속성이라는 네 가지 원인이 보살 칠지와 팔지와 구지 그리고 십지에서 개별적으로 현현하며, 이 십지에서 한 걸음 더 나아가 금강유정이라는 한 찰나에 네 가지 금강구가 한 순간에 모이고, 이 찰나 이후에 궁극적인 단계로서의 깨달음, 즉 삼신을 완전하게 구현한 붓다의 세계로 다시 나아갈 수 있기 때문에 무간도라고도 지칭한다고 해석하고 있다. 그 후 붓다에서 다시 가르침으로, 가르침에서 다시 승이라는 삼보가 세간에 출현하는 것이다. 결국 일곱 가지 금강구가 씌움이 풀려가게 되는 점을 삼보의 바퀴에서도 밝히고 있다. 이러한 옥 로덴세랍의 여래장 교설 관련 수행 단계의 언급은 유가행과의 용어를 사용하면서도 여래장 교설에 맞추어서 이를 새롭게 재해석하고 있는 그의 철학적 입장을 대변하고 있다.

45) 長尾雅人(1987) pp. 12-14.

46) *ibid.*, pp. 334-335.

그러므로 한 가지 주요인에서 세 가지 보조인의 힘으로 세 가지 결과가 일어난다(=삼보의 출현)고 알아야만 한다. 그것에 의해 삼보라는 결과, 네 가지 직접적인 원인과 조건, 그리고 네 가지 간접적인 원인과 조건, 이 모든 것들도 또한 界인 것이다. 따라서 공성을 본질로 가지는 마음의 상속이야말로 界이다.⁴⁷⁾

그러므로 절대부정(*prasajyapratishedha, med dgag)이라는 언설(vyavahāra)의 대상이 되는 界는 절대부정이라는 언설의 대상이 되는 법신의 주요인을 말하는 것이다. 하지만 발생의 대상(*janya)과 발생의 주체(*janaka)가 실재하는 것은 아니다. ‘언설의 대상’이라는 용어는 절대부정이 본질로 확립되었다는 의미, 즉 진실이라는 측면에서 비존재(abhāva)라는 의미이다.⁴⁸⁾

원인과 결과의 관계(anuśleṣa)로 이루어진 일곱 가지 금강구가 결국은 여래장으로서의 界로 집약된다고 옥 로덴세랍은 설명한다. 일곱 가지 금강구 중 가장 핵심적 원인인 界를 옥 로덴세랍은 상대부정이 아닌 절대부정이라는 측면으로 요약한다. 그는 ‘모든 중생이 여래장을 지니고 있다’고 언설로 선언한 이러한 여래장이 깨달음의 주요한 원인으로 작동하지만, 다름 아닌 여래장을 절대부정의 맥락에서 비존재, 즉 공성이라고 다시 한 번 상기시킨다.⁴⁹⁾

47) A 3b1-2; B 5b2-3, “de ltar na nye bar len pa gcig las lhan cig byed pa'i rkyen gsum gyi dbang gis 'bras bu gsum 'byung bar (B 5b3) blta'o || des na 'bras bu dkon mchog (A 3b2) gsum dang | nye ba'i rgyu rkyen bzhi dang | ring ba'i rgyu rkyen bzhi po ni mtha' dag kyang khams nyid do || 'di ltar stong pa nyid kyi rang bzhin du gyur pa'i sems kyi rgyud ni khams yin no ||.” 해당 구절에 대한 『요의』 번역으로는 차상엽(2013) p. 262 참조.

48) A 2b3-4; B 4a2-3, “des na med par dgag pa'i tha snyad kyi yul du gyur pa'i khams ni med par dgag pa'i tha snyad kyi yul (B 4a3) du gyur pa'i chos kyi sku'i nyer len du brjod kyi bskyed par bya ba dang bskyed par (A 2b4) byed pa'i don nyid ni dngos su yod pa ma yin no || tha snyad kyi yul zhes bya ba ni | med par dgag pa rang bzhin du grub pa de kho nar med pa'i don to ||.” 해당 구절에 대한 『요의』 번역으로는 차상엽(2013) pp. 256-257 참조.

이러한 그의 입장은 그 자신이 중관학자(Mādhyamika)로서의 철학적 입장을 견지하고 있음을 드러내는 것이다. 왜냐하면 그는 진실한 측면에서 성불의 원인 혹은 가능성(thob tu rung ba)으로서의 여래장도 다름 아닌 공성(sūnyatā)이라고 해석하기 때문이다.⁵⁰⁾ 그런데 『보성론』 I. 154와 155 계송에서는 여래장이 공성

49) ‘med par dgag pa/(med dgag)’은 다른 함축적인 의미를 지니지 않는 절대부정의 맥락에서 사용하는 용어이다. 『번역명의대집』(Mvy)의 no. 4509에 의하면, 이 용어는 범어 ‘prasajyapratishedha’에 대한 티벳 번역술어이다. 한역에서는 ‘無遮’라고 번역한다. 예를 들면, 모든 현상이 무상하다고 할 때 이는 무상하지 않은 어떤 것, 즉 영원한 것을 염두에 두지 않는다. 키류논중중관학파(*Prāsaṅgikamādhyamika)에서는 공성을 이러한 절대부정의 맥락에서 사용한다. 이와 대조적인 개념으로 Mvy의 no. 4510에 ‘상대부정(ma yin dgag)’이 있다. 이는 ‘paryudāsapratishedha’에 대한 번역어이며, 한역에서는 흔히 ‘非遮’라고 번역한다. 상대부정은 예를 들면 ‘나는 학생이 아니다(ma yin)’고 할 때, 학생이 아닐 뿐 다른 어떤 존재일 가능성이인 선생일 수 있다는 것이다. 즉, 여기에 남아있는 것 그것은 여기에 실재한다고 여실하게 인식하는(yat punar atrāvaśiṣṭam bhavati/ tat sad ihāstīti yathābhūtam prajānāti/) 것이다. ‘절대부정’을 지향하는 티벳 키류논중중관학파(*Prāsaṅgikamādhyamika)의 입장에서 볼 때, 이러한 상대부정은 『보살지』 「진실의품(BoBh 32. 12-23)」에 등장하는 선취공(sugrhitāsūnyatā)의 이해와 맞닿아 있다고 보며, 아울러 티벳 조낭학파(jo nang)의 타공(gzhan stong)설 이해도 그러하다고 여긴다. 후대의 조낭학파에서는 『보살지』를 토대로 선취공의 ‘남아있는 그 어떤 실재성’을 강조하면서, ‘paryudāsapratishedha’를 ‘붓다의 공덕’이나 ‘열반’, ‘붓다의 지혜’ 등과 연계되는 실재적인 개념으로 해석하면서 명상주의적인 전통(sgom lugs)을 강조하고 있다.

50) 법신(dharmakāya), 진여(tathatā), 종성(gotra)이라는 여래장의 세 가지 의미에 대한 옥 로덴세랍의 해석에 대해서는 차상엽(2011) pp. 141-146 참조: 옥 로덴세랍은 미륵 오법 중 『보성론』을 확정적인 의미인 요의(nitārtha), 『현관장엄론』과 유가행과의 문헌인 『대승장엄경론』과 『법법성분별론』 그리고 『중변분별론』의 가르침을 잠정적인 의미인 미요의(neyārtha)의 가르침으로 간주한다. 어떤 연유인지는 모르겠지만 그는 『반야경』의 주석서인 『현관장엄론』을 미요의의 가르침이라고 주석한다. 옥 로덴세랍은 여래장의 가르침을 최고의 가르침으로 평가하면서도 중관학적인 입장에서 여래장과 공성, 그리고 유가행과의 교의를 융화하기 위해 공력을 기울이고 있음을 알 수 있다. 미륵오법을 미요의와 요의의 가르침으로 분류하는 것에 대해서는 차상엽(2013) pp. 240-243 참조. 옥 로덴세랍이

으로 규정되는 것이 아니라, 단지 비본질적인 번뇌인 객진번뇌 (āgantukakleśa)가 공이라고 옳조리고 있다. 그렇다면 옥 로덴쎬랍이 여래장과 공성을 일치시키는 것은 『보성론』 원 맥락의 입장을 충실하게 반영한 것이 아니라고 할 수 있다.

이상의 내용을 종합해 보면, 옥 로덴쎬랍은 공성이라는 철학적 토대를 바탕으로 한 설계도면 속에 여래장이라는 가상의 건축물을 구현하고자 한 11세기의 티벳 중관학자(Mādhyamika)라고 평가할 수 있다. 결국 그는 일곱 가지 금강구의 인과관계(anuśleṣa)도 세속적인 측면에서 본다면 언설로 이러저러하다고 나름대로 정의를 내릴 수 있다하더라도, 궁극적인 측면에서 본다면 일곱 가지 금강구도 다름 아닌 공성(sūnyatā)으로 귀결된다고 보고 있다.

IV. 결론

이상의 내용을 정리하는 것으로 결론을 대신하고자 한다.

첫 번째로 『보성론』 I. 3 계송의 ‘anuśleṣa’는 ‘saṃbandha’와 동일한 의미를 지니는데, 단순한 ‘관계’의 의미가 아니라 일곱 가지 금강구 상호간의 ‘인과관계(hetuphalabhāva)’라는 뜻을 지닌다. 이러한 정의는 『보성론』을 티벳어로 번역한 옥 로덴쎬랍이 ‘anuśleṣa’와 ‘saṃbandha’를 동일하게 델와(‘brel ba)로 번역하고 있다는 점(RGVTib 11.2-5), 그리고 그의 『보성론』 주석서인 『요의』에서 이 두 술어들을 일곱 가지 금강구 상호 간의 ‘인과관계(rgyu ‘bras kyi ‘brel ba)’로 설명하고 있다는 점(A 1b5-6; B

『보성론』만을 요의, 미륵오법 중 나머지 네 가지 논서를 미요의로 배대한 것에 대한 후대 티벳사상가들의 비판에 대해서는 Kano(2016) p. 250 참조.

2b1-2)에서 지지받을 수 있다.

두 번째로 옥 로덴쎄랍은 『보성론요의』에서 일곱 가지 금강구 상호간의 인과관계(anuśleṣa)를 ‘자신의 마음상속과 타인의 마음상속’이라는 두 가지 상속, 그리고 ‘무주처열반의 바퀴’와 ‘삼보의 바퀴’라는 해석학적 틀로 해석하고 있다. 그의 이러한 해석학적 골격은 『보성론』 I. 3 계송의 텍스트 독법과 연결됨을 지적하였다. 옥 로덴쎄랍은 그의 텍스트 독법과 연관된 I. 3 계송의 이해와 I. 2, 26 계송 및 주석 부분에 등장하는 일곱 가지 금강구의 인과관계에 대한 설명이 차이가 난다고 인식하고, 두 가지 마음흐름과 두 가지 바퀴라는 해석학적 프레임을 통해 일곱 가지 금강구의 인과관계를 상호 모순 없이 해결하고자한 것이다.

끝으로 그는 일곱 가지 금강구의 상호 인과관계(anuśleṣa) 중 가장 핵심적인 원인으로 등장하는 여래장으로서의 界를 비존재(abhāva), 즉 공성(sūnyatā)으로 규정하고 있다. 이러한 정의를 통해 그가 중관학자(Mādhyamika)라는 철학적 입장을 바탕으로 여래장을 재해석하고 있다는 점을 알 수 있다.

약호 및 참고 문헌

- A : *bKa' gdams gsung 'bum 'phyogs sgrig thengs dang po.*
ed. dPal brtsegs bod yig dpe rnying zhib 'jug khang, Vol. 1, Si khron mi rigs dpe skrun khang, 2006.
- B : *Theg chen rgyud bla ma'i don bsdus pa dge slong Blo ldan shes rab kyis sbyar ba bzhugs so.* Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1993.
- BoBh : *Bodhisattvabhūmi.* ed. N. Dutt, Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1978.
- MS : 長尾雅人. 『攝大乘論 和譯と注解 下』. 東京: 講談社, 1987.
- Mvy : *Mahāvvyutpatti.* 翻譯名義大集. ed. R. Sakaki, 2 Vols, Kyoto, 1916(repr. Kyoto, 1983).
- RGV : *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra.* ed. E. H. Johnston. Patna: The Bihar Research Society, 1950.
- RGV_{Tib} : 中村瑞隆. 『藏和對譯 究竟一乘實性論研究』. 東京: 鈴木學術財團, 1967.
- TD : 大正新脩大藏經.
- 『보성론석』(*rGyud bla ma'i 'grel*) : *Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos snying po'i don mngon sum lam gyi bshad srol dang sbyar ba'i rnam pa'i 'grel ba phyir mi ldog pa seng ge'i nga ro zhes bya ba.* Kong sprul Blo gros mtha' yas(1813-1899/1890). Sikkim: Rum btegs, 1972.
- 『보성론주석』(*rGyud bla ma'i tikā*) : *Theg pa chen po rgyud bla ma'i tikā.* rGyal tshab Darma rin chen(1364-1432), sKu 'bum: sKu 'bum Byams pa gling Par khang, 1982.
- 『梵英辭典』 : Monier-Williams, Monier ed. *A Sanskrit-English Dictionary.* rev. ed.; 東京: 名著普及会, 1986.
- 『藏漢大辭典』 : 张怡荪 主編. *Bod rgya tshig mdzod chen mo*, Vol. 1. 北京: 民族出版社, 1993.
- 『藏英辭典』 : Jäschke, Heinrich August. 1st ed. *A Tibetan-English Dictionary.* rev. ed.; Kyoto: Rinsen Book Company.

안성두(2011). 『보성론』. 서울: 소명출판사.

차상엽

2011 「옥 로덴쎬랍(rNgog Blo ldan shes rab)의 여래장 이해」,
『불교학리뷰』 10집. 논산: 금강대학교 불교문화연구소,
pp. 127-161.

2013 『옥 로덴쎬랍의 보성론요의 여래장품』. 서울: 도서출판
씨아이알.

2015 「보성론 제1장 27-28계송에 대한 룡똥 쎬자퀸릭의 이해」,
『한국불교학』 76집. 서울: 한국불교학회, pp. 341-364.

高崎直道

1974 『如来蔵思想の形成』. 東京: 春秋社.

1989 『インド古典叢書 寶性論』. 東京: 講談社.

Burchardi, Anne (2006). “A Provisional list of Tibetan
Commentaries on the Ratnagotravibhāga”, *The Tibet
Journal*, Vol. 31, No. 4, pp. 3-46.

Eimer, Helmut (1974). *Berichte über das Leben des
Dīpaṃkaraśrījñāna: eine Untersuchung der Quellen*. Bonn:
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität.

Isaacson, Harunaga & Sferra, Francesco (2014). *The Sekanirdeśa
of Maitreyanātha (Advayavajra) with the
Sekanirdeśapañjikā of Rāmapāla: Critical Edition of the
Sanskrit and Tibetan Texts with English Translation and
Reproduction of the MSS*, With Contributions by
Klaus-Dieter Mathes and Marco Passavanti. Napoli:
Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”.

Kano, Kazuo

2014 “Six Tibetan Translations of the *Ratnagotravibhāga*”,
China Tibetology, Vol. 23, pp. 76-101.

2016 *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.

Abstract

rNgog Blo ldan shes rab's Understanding of the
Anuśleṣa between Each Topic of the Seven
Vajrapadas

Cha, Sangyeob

(Geumgang Center for Buddhist Studies, Geumgang University)

The word *anuśleṣa* appears in the verse I.3 of the *Ratnagoṭravibhāga*. This paper attempts to show that the meaning of *anuśleṣa* is not simply a connection, but a causal relation (*hetuphalabhāva*) between each topic of the seven *vajrapadas* and other topics in the RGV.

Tibetan 'brel ba of corresponding to that verse (RGVTib 11.2-5) and rNgog Blo ldan shes rab's commentary on the RGV (A 1b5-6; B 2b1-2) support the meaning suggested above. Especially, he discusses two different positions of causal relation of the seven *vajrapadas* which were taught differently in the RGV I.2, I.3, and I.26.

He analyzes the different positions as two hermeneutic perspectives. One of these two perspectives is that of the practitioner's own continuum (*svasamtāna*) and the continuum of others. From the other perspective, he expounds the analytical frames of **apraṭiṣṭhitanirvāṇacakra* and **triratnacakra*.

Concerning the causal relation of the seven *vajrapadas*, rNgog Blo ldan shes rab points out this inconsistency in the

RGV and respectively calls the system presented in RGV I.3 “*apraṭiṣṭhitanirvāṇacakra*,” and that of RGV I.2 and I.26 “*triratnacakra*.” He interprets *dhātu* as *tathāgatagarbha*, which is the most important cause of the seven *vajrapadas*, as a non-affirming negation (**Prasajyapraṭiṣedha*). The fact that he interprets the *dhātu* as *śūnyatā* reveals that his philosophical position is that of a Mādhyamika.

Keywords: Ratnagotravibhāga, seven vajrapadas, rNgog Blo ldan shes rab, Theg chen rgyud bla'i don bsdu pa, **apraṭiṣṭhitanirvāṇacakra*, **Triratnacakra*, Causal relation (*anuśleṣa*), *tathāgatagarbha*, **Prasajyapraṭiṣedha*, *Śūnyatā*, Mādhyamika

투고 일자 : 2017년 3월 31일

심사 기간 : 2017년 4월 5일 ~ 16일

게재 확정일 : 2017년 4월 17일