

# 루옌의 『보성론석』 분석에 대한 연구 - 불이성(不二性)의 강조를 중심으로

최성호 (서울대학교 철학과 박사과정)

## 국문요약

본 논문에서는 루옌의 『보성론석』에 대한 분석에서 나타나는 그의 여래장 사상 해석을 재구성하는 것을 목표로 한다. 특히 『보성론석』에 인용된 『승만경』에 대한 그의 분석을 중점적으로 검토하고자 한다. 『보성론석』에 인용된 『승만경』 구절과 거기에 대응하는 티벳역 『승만경』에는 몇 가지 차이가 있다. 가장 눈에 띄는 차이는 법신에 수반된 붓다의 속성에 대한 수식어이다. 『승만경』에는 붓다의 속성에 해탈지(muktajña)가 내재해 있다고 서술하고 있는 반면, 『보성론석』 인용에는 불이적 인식(amuktajña)이 내재해 있다고 서술하고 있다. 루옌은 이런 차이가 『보성론석』이 여래장과 그에 수반된 속성을 반야경적인 공성의 이해에 기반하여 설명하고자 하기 때문

이라고 주장한다. 『보성론』이 속해 있는 해석전통은 고통의 소멸이 고통을 하나하나 물리적으로 제거해 나가는 것이 아니라 고통이 본래 없었다는 사실을 강조하고 있으며, 그런 의미에서 고통이 수반된 상태(여래장)와 고통과 분리된 상태(법신)가 다르지 않다는 인식을 강조하고 있다는 것이다. 그리고 이러한 반야경적 공성이해에 기반하여 여래장과 그 속성을 설명하고 있기 때문에, 『보성론』의 여래장 사상이 여래장이라는 궁극적인 실재를 인정하고 있다고 하더라도 그것은 베단파철학에서 설명하는 아뜨만 개념과는 다르다고 주장한다. 예컨대, 여래장에 자아가 있다는 서술은 사실은 자아가 본래 없었다(無我)는 사실을 설명하는 데 초점이 맞추어져 있다. 다시 말해 여래의 자아란 무아로서의 자아이다.

주제어: 루엑, 여래장, 법신, 보성론, 승만경

## 1. 들어가며

이 글에서는 루엑(David Seyfort Ruegg)이 1969년 출판한 단행본 *La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra*를 중심으로 해서, 여래장사상에 대한 그의 입장을 재구성해보고자 한다. 루엑은 서구학계에서 인도 여래장 사상에 대한 논의를 이끌어간 대표적인 학자 중 한 명이며, 특히 인도 여래장 사상이 티벳에서 수용되고 발전된 양상을 소개하는 데 중요한 역할을 한 학자이다. 따라서 인도 여래장 사상을 연구할 때 반드시 검토해야 할 학자 중 한 명이라고 생각된다. 이 글을 통해서 그의 인도 여래장 사상에 대한 논의의 장을 열어보고자 한다.

이 글에서는 그의 『보성론석』 분석을 중점적으로 검토하고자 한다. 루엑

이 인도 여래장 사상을 분석할 때 다루고 있는 문헌에는 모든 여래장계열 경전들을 비롯하여 유식, 중관의 대표적인 논서와 니까야 문헌이 포함된다. 따라서 그의 여래장 사상의 면모를 파악하기 위해서는 이런 방대한 문헌들에 대한 그의 연구성과를 모두 검토해야 하겠으나, 한편의 글에서 이 모든 것을 다루기는 무리일 것이다. 아울러 필자는 그의 『보성론석』 분석만을 중점적으로 검토하는 것만으로도 그의 입장을 어느정도 재구성할 수 있다고 생각한다. 우선 『보성론』 자체가 “인도에서 찬술되어 현존하는 여래장 사상에 관한 유일한 논서”<sup>1)</sup>라는 점도 한 가지 이유이다. 하지만 더 중요한 이유는 루엑이 『보성론석』의 경전인용에 나타나는 특징을 매우 상세하게 분석하고 있다는 점 때문이다.

『보성론석』에서는 『보성론』의 계송에 대한 산문해석이 있는데, 거기에는 다양한 경전들을 인용하며 계송의 의미를 설명하고 있다. 그런데 인용을 할 때 원래 경전의 맥락과 다르게 인용하거나, 경전과 인용문 사이에 단어가 상이한 경우가 종종 있다. 루엑은 그의 저서에서<sup>2)</sup> 그러한 상이점을 확인하고 이 이유를 설명하는 데 상당한 부분을 할애한다. 필자는 이 상이점에 대한 설명에서 그의 입장이 비교적 명확하게 드러난다고 생각한다.

필자가 생각하기에 루엑의 『보성론』 분석의 특징은 여래장의 불이(不二)적 속성을 강조하는 데 있다. 그는 여래장에 대한 모든 종류의 분석적 사유 방식에 대한 배제와 반야적인 지혜를 통한 여래장의 인식이 여래장 사상에 근거한 수행론의 핵심이라고 보고 있다. 이러한 해석의 타당성에 대해서는 논쟁의 여지가 있지만, 그의 분석이 여래장 사상에 대한 한 가지 이해방식이며 후대의 여래장 사상 발전과정을 이해하는 데 중요한 단서를 제공하는 것은 분명해 보인다. 루엑 자신도 다른 저서에서 제시하고 있듯이, 루엑의

1) 안성두(2011), p.14.

2) Ruegg(1969).

입장은 티베트의 Bu ston rin po che 등의 여래장 설명방식에서 비슷하게 발견된다.<sup>3)</sup>

아래에서는 『보성론』의 『승만경』 인용에 대한 루엑의 분석을 중심으로 논의를 전개하겠다. 원문과 인용문 사이에 분명한 차이가 나타나는 구절이 『승만경』 구절이고, 루엑도 이에 대해 매우 상세하게 분석하고 있기 때문이다. 루엑의 분석에 대한 이해를 위해 그가 제시하는 공성이론을 먼저 설명하고, 그 후 『승만경』에 대한 루엑의 분석을 검토하겠다. 그 후 루엑이 자신의 분석에 근거해서 설명하고 있는 여래장 사상에 대해 설명하겠다.

## 2. 상대적인 공성(itaretaraśūyatā)

‘모든 중생에게 여래장이 있다’는 여래장 사상의 기본명제를 공성(空性) 이론과 정합적으로 설명하는 방식은 각각의 여래장 계열 경전에서 조금씩 다르게 나타난다. 이는 어떤 것이 모든 사람에게 보편적으로 있다는 주장이 공성이론과 연결될 때 발생하는 충돌 때문일 것이다. 루엑 또한 이 문제를 인지하고<sup>4)</sup> 여래장 사상을 소개할 때 이 문제를 중점적으로 다루고 있다. 루엑이 『보성론』의 여래장 사상을 분석할 때에도 이 문제를 해결하는 데 실마리를 제공할 다양한 공성이론들을 소개하고 있다.<sup>5)</sup> 그 중에서 그는 『능가경』과 『승만경』 등에 소개된 ‘상대적인 공성이론(itaretaraśūyatā)’에 주목한다. 아래는 그가 제시하는 『능가경』 구절이다.

itaretaraśūnyatā punar mahāmate katamā yad uta yady atra nāsti tat

3) Ruegg(1973), pp.122-128.

4) Ruegg(1969), p.314.

5) *Ibid.*, pp.314-328.

tena śūnyam ity ucyate/ tad yathā mahāmate śṛgālamātuḥ (?) prāsāde  
 hastigavaīḍakādya na santi/ aśūnyaṃ ca bhikṣubhir iti bhāṣitaṃ mayā  
 sa ca taiḥ śūnya ity ucyate/ na ca punar mahāmate prāsādaḥ prāsādabhāvato  
 nāsti bhikṣavaś ca bhikṣubhāvato na santi/ na ca te 'nyatra hasti-  
 gavaīḍakādya bhāvā nāvatiṣṭhante/ idaṃ mahāmate svasāmānyalakṣaṇaṃ  
 sarvadharmāṇāṃ itaretaraṃ tu na saṃvidyate/ tenocyate itaretara-  
 śūnyateti/...eṣā ca mahāmate itaretaraśūnyatā sarvajaghanyā sā ca  
 tvayā parivarjayitavyā//<sup>6)</sup>

마하마띠여, 또한 상대적인 공성(itaretaraśūnyatā, gcig gis gcig stong pa nyid)이란 무엇인가? 어떤 것이 없는 장소는 그것의 공(空)이라고 말한다. 예를 들어, 마하마띠여, 나는 녹모강당(鹿母講堂?: mṛgāramāṭṛ, ri dvags 'dzin gyi ma'i khang pa)에는 코끼리, 소, 양은 없지만 비구의 공(空)은 아니라고 (dge slong dang/ dge slong ma la sogs pas ni stong pa nyid ma yin no) 설명했다; 그리고 나는 바로 그것들(코끼리, 소, 양)의 공(空)이라고 설명했다. 마하마띠여, 강당은 강당이라는 사태가 없는 것이 아니고(khang pa yang khang'i dngos po med pa ma yin), 승단이 비구의 사태가 없는 것도 아니다.(dge slong gi ngo bor med pa ma yin te); 코끼리, 소, 양의 개체가 개별적으로 존재하지 않는다는 것도 사실이 아니다.(gud na mi 'khod pa'ang ma yin no) 마하마띠여, 모든 개체들의 고유하고 동질적인 특징은 상대적으로 존재하지 않는다. 이것이 내가 상대적인 공성이라고 말하는 이유이다... 마하마띠여, 이 상대적인 공성은 모든 [공성에 대한 일곱 가지 공성] 중에 가장 열등한 것이니, 그대는 거부해야 한다.

6) LAS(2, p.75). Ruegg(1969), p.321에서 재인용.

『능가경』에서 설명하는 상대적인 공성이론은 어떤 장소(A)에 어떤 것(B)은 없고 어떤 것(C) 있다면, 그 A에서 B는 공(空)이고 C는 불공(不空)이라는 이론이다. 붓다가 설법을 행한 녹모강당에는 코끼리, 사슴, 양 등은 없었고 설법을 듣기 위해 모인 비구들은 있었다. 그런 의미에서 녹모강당에서 코끼리, 사슴, 양 등은 공이고, 비구들은 불공이다. 이 명제는 코끼리, 사슴, 양 등의 존재 자체를 부정하는 것이 아니고, 특정한 장소에서 그것들이 없다는 사실만을 주장한다.

『능가경』에서는 이러한 공성이론을 열등한 이론이므로 배제해야 한다고 비판하고 있다. 이런 비판이 있었다는 사실은 『능가경』이 성립될 당시에 이러한 공성에 대한 이해가 있었다는 것을 반증하는 것으로 볼 수 있다. 아울러 루엑은 여기에서 염두에 두고 있는 비판의 대상을 『승만경』의 공성이해라고 추정하고 있다. 『승만경』에 비슷한 구조로 여래장에서의 공과 불공을 설명하는 구절이 있기 때문이다. 또한 이 구절을 『보성론석』에서 여래장과 공성의 관계를 설명하는 부분에서 인용하고 있기 때문에, 루엑은 위의 상대적인 공성이론을 『보성론석』의 공성이론을 이해하는 실마리로 생각하고 있다.

『보성론석』에서 인용하고 있는 『승만경』 구절은 아래와 같다.

tata ucyate/ sūnyas tathāgata-garbho vinirbhāgair mukta-jñaiḥ sarva-  
kleśa-kośaiḥ/ aśunyo gaṅgā-nadī-vālikā-vyativṛttair avinirbhāgair amukta-  
jñair acintair buddha-dharmair iti//<sup>7)</sup>

다음과 같이 전해진다. “여래장에는 분리되고 지혜가 분리적인<sup>8)</sup> 일체의 번뇌의 창고는 공이지만, 갠지즈강의 모래의 수를 뛰어넘는, 분리되지 않고, 지혜

7) RGVV1,155. 이하 『보성론석』의 한글번역은 Ruegg(1969)과 안성두(2011)를 참조하였다.

8) mukta-jña의 번역을 둘러싼 논점이 있다. 이 부분은 뒤에서 설명하겠다.

가 비분리적이며 불가사의한 붓다의 속성(buddha-dharma)은 불공(不空)이다.”

위의 구절은 녹모강당에 코끼리 등은 없지만 비구들은 있다는 설명과 비슷한 방식으로 여래장을 설명하고 있다. 어떤 것이 여래장인 한에서 그것은 분리적이고 지혜가 분리적인 일체의 번뇌가 없고, 분리되지 않고 지혜가 비분리적이며 불가사의한 다양한 속성은 있다.

『능가경』의 비유와 달리 『승만경』의 설명은 여래장을 상대적인 공성이론에 더욱 구체적으로 적용시키고 있기 때문에, 상대적인 공성이론이 여래장 사상을 설명하는 데 어떤 함의가 있는지를 더 구체적으로 분석할 수 있다. 『능가경』의 비유는 어떤 장소에 무엇이 존재하고 무엇이 없다는 것을 설명하고 있지만, 『승만경』은 어떤 존재에 어떤 속성이 있고 어떤 속성은 없다는 것을 설명하고 있다. 다시 말해 『능가경』의 비유는 공간과 존재의 관계에 대한 설명이지만 『승만경』은 존재와 그 속성에 관한 설명이다. 따라서 『승만경』에 따르면 상대적인 공성이론은 특정 속성들을 내포하는 어떤 존재를 상정하고 있다. 즉, 속성이 공하든지 공하지 않든지 간에 존재하는 어떤 것이 있다.

상대적인 공성이론과 『승만경』 인용문을 분석하는 루역의 태도에 근거할 때, 그는 여래장 자체를 없는 것으로(空한 것으로) 보고 있지는 않다. 어떤 방식으로 있는지에 대해서는 주의깊게 살펴보아야 하겠지만, 『보성론』이 궁극적인 실재가 있다는 것 자체를 부정한다고 보지 않는다. 문제는 여래장이 어떤 방식으로 있는가 하는 점이다. ‘상대적인 공성이론’을 통해 여래장과 공성을 정합적으로 설명할 수 있다고 해도, 이러한 설명방식이 모든 것은 내재적인 속성이 없다는 불교의 전통과 어떻게 연결될 수 있는지 추가적인 설명이 필요하다.

우선 여래장에서 없는 것이 아니라(不空)고 했던 속성들을 분석하겠다. 『보성론』에서 인용하고 있는 『승만경』에서 여래장에 내재적인 붓다의 속성들의 특징은 다음과 같다. 무한히 많음(gaṅgānadivālikāvyativṛtta), 분리되지 않음(avinirbhāga), 지혜(인식)가 비분리적임(amuktajña), 불가사의함(acinta). 이 용어들은 어떤 것과 어떤 것이 분리되지 않음을 특징으로 하고 있다. 루엑은 이 비분리성(이하 ‘불이성(不二性)’)을 『보성론』의 특징으로서 강조하고 있다. 『보성론』의 인용문은 불이성에 맞게 조금씩 변형이 가해져 있기 때문이다.

그러한 상황은 『승만경』에서 대표적으로 볼 수 있다. 위에서 제시한 『보성론』의 『승만경』 인용에 대응하는 티벳역 『승만경』 원문은 다음과 같다.

bcom ldan ‘das/ de bzhin gshegs pa’i snying po nyon mongs pa thams cad kyi sbubs dang tha dad du gnas pa **ma grol bas shes pa** rnams kiyis stong pa dang/ bcom ldan ‘das de bzhin gshegs pa’i snying po sang rgyas kyi chos tha dad du mi gnas shing/ **grol bas shes pa** bsam gyis mi khyab pa gang ga’i klung gi bye ma las ‘das pa snyed dag gis mi stong pa lags so//<sup>9)</sup>(굵은 글씨 - 필자)

세존이시여, 여래장은 일체의 번뇌와 분리된, 해탈하지 못한 것으로서의 지혜(amuktajña)가 공입니다. 세존이시여, 비분리적이고, 해탈한 것으로서의 지혜(muktajña)이며, 불가사의하며, 갠지즈강의 모래알 수를 넘어서는 붓다의 속성은 불공입니다.

티벳역 『승만경』에서는 여래장의 공하지 않은 속성에 grol bas shes pa (분리적인 지혜)가 포함되어 있고, 이는 산스크리트어의 muktajña에 대응

9) ŚMDSSp.P.278b2-b6.

하기 때문에 위의 『보성론』의 amuktajña와 대비된다. 루역은 한역경전을 제시하고 있지는 않지만, 그가 제기하는 이 문제는 한역(漢譯)을 참조했을 때 더욱 분명히 드러난다. 『승만경』의 한역은 현재 두 종류가 전해진다.

구나발타라(ŚMDSSg): 世尊。不空。如來藏。過於恒沙不離不脫不異不思議  
佛法。<sup>10)</sup> (밀줄 - 필자)

보리류지(唐, ŚMDSSb): 不空。如來藏。具過恒沙佛解脫智不思議法。<sup>11)</sup>  
(밀줄 - 필자)

구나발타라 역에서 ‘여래장은 불가분리적인 붓다의 속성이 공하지 않다’로 번역되어 있는 반면, 보리류지 역에서는 ‘여래장에 부처의 해탈지가 공하지 않다’로 번역이 되어 있다. muktajña가 해탈지(佛解脫智)로 번역이 되어 있는 것이다. 루역은 (a)muktajña의 용례에 차이가 있는 것은 『승만경』의 해석에 관하여 두 가지 서로 다른 전통이 있었기 때문으로 추정한다.<sup>12)</sup> 그 중 『보성론』은 불이성을 강조하는 전통에서 있었기에 그에 상응하는 방식으로 『승만경』을 인용했다고 본다.

아울러 『보성론』에서 강조하는 불이성은 번뇌와 열반의 불이, 부정과 청정의 불이를 의미한다. 이러한 점은 『보성론』의 또다른 『승만경』인용에서 나타난다.

na khalu bhagavan dharma-vināśo duḥkha-nirodhaḥ/ duḥkha-nirodha-

10) ŚMDSSg, T,12, 353, 221c13-c18.

11) ŚMDSSb, T,11, 310, 677a19-25.

12) Ruegg(1969), p.359.

nāmnā bhagavann anādi-kāliko 'kṛto 'jāto 'nutpanno 'kṣayaḥ kṣayāpagato<sup>13)</sup>  
 nityo dhruvaḥ śivaḥ śāśvataḥ prakṛti-pariśuddhaḥ sarva-kleśa-kośa-  
 vinirmukto gaṅgā-vālikā-vyativṛttair **avinirbhāgair** acintyair buddha-  
 dharmaiḥ samanvāgatā tathāgata-dharma-kāyo deśitaḥ/ ayam eva ca  
 bhagavaṃs tathāgata-dharmakāyo **'vinirmukta-kleśa-kośas tathāgata-  
 garbhaḥ** sūcyate//<sup>14)</sup>(굵은 글씨 - 필자)

세존이시여! 고의 소멸은 요소들의 파괴가 아닙니다. 세존이시여! 고의 소멸이라는 말에 의해 시초가 없고, 만들어지지 않았고, 생겨나지 않았고, 태어나지 않았고, 소멸하지 않았고, 소멸을 떠나고, 영원하며, 지속적이고, 적정하고, 항구적이며, 본성적으로 청정하며, 일체의 번뇌의 덮개와 떨어져 있으며, 갠지스강의 모래보다 많은, **분리될 수 없고** 사랑할 수 없는 붓다의 속성들에 의해 수반되는 여래의 법신이 설시되었습니다. 세존이시여! 바로 이 여래의 법신이 **번뇌의 덮개와 떨어지지 않은 것을 여래장**이라고 설해집니다.<sup>15)</sup>

13) 필자 수정. kṣayāpagataḥ → kṣayāpagato.

14) RGVV1,12: Ruegg(1969), p.358.

15) RGVVd, D.80b5-81a1. "ji skad du/ bcom ldan 'das chos 'jig pa ni sdug bsgal 'gog pa ma lags so// bcom ldad 'das sdug sngal 'gog pa zhes byi ba ni/ thog ma med pa'i dus can/ ma byas pa/ ma skyes pa/ ma byung ba/ zad pa med pa/ zad pa dang dang bral ba/ rtag pa/ brtan pa/ zhi ba/ mi 'jig pa/ rang bzhin gyis yong su dag pa/ nyon mongs pa'i sbubs thams cad las grol ba/ **rnam par dbyer med pa/ bsam gyis mi khyab pa'i sangs rygas kyi chos gang ga'i klung gi bye ma 'das pa dang ldan pa de bzhin gshegs pa'i chos kyi skur** bstan pa ste/ bcom ldan 'das de bzhin gshegs pa'i chos kyi sku 'di nyid nyon mongs pa'i sbubs las ma grol ba ni de bzhin gshegs pa'i snying po zhes byi'o zhes gsungs pa bzhin te/ thams cad rgyas par ni mdo ji lta ba bzhin sdug bsgal 'gog pa'i bden pa rnam par gzhas pa rtogs par bya'o//"(굵은 글씨-필자, 산스크리트 본의 굵은 글씨에 상응하는 부분.)

7,31,1611,824a18-a22. "世尊。所言苦滅者。名無始無作無起無盡離盡。常恒清涼不變自性清淨。離一切煩惱藏所纏。世尊過於恒沙。不離不脫不異不思議佛法畢竟成就。說如來法身。世尊。如是如來法身不離煩惱藏所纏。名如來藏。"(밑줄-필자, 산스크리트 본의 굵은 글씨

이 인용문은 『승만경』에서 앞의 여래장의 공성과 불공성을 설명하기 직전에 나오는 구절이다. 이 구절도 muktajña의 용례에서 『승만경』 티벳역과 차이가 난다.

bcom ldan 'das de bzhin gshegs pa'i chos kyi sku thog ma ma mchis pa'i dus nas mchis pa/ ma bgyis pa/ ma skyes pa/ mi bas pa/ bas pa ma mchis pa/ rtag pa/ brtan pa/ rang bzhin gyis yongs su dag pa/ nyon mongs pa thams cad kyi sbubs nas nges bar grol ba/ sang rgyas kyi chos tha dad du mi gnas pa/ **grol bar shes pa** bsam gyis mi khyab pa gaṅgā'i klung gi bye ma las 'das pa snyed dang ldan pa ni sdug bsngal 'gog pa'i ming gis bstan pa'i slad du ste/ **bcom ldan 'das de nyid la de bzhin gshegs pa'i snying po chos kyi sku nyon mongs pa'i sbubs nas nges par ma(?) grol ba zhes bgyi'o'**<sup>16)</sup> (굵은 글씨, 기울임체 - 필자)

에 상응하는 부분.)

- 16) ŚMDSSp, P.278a7-278b2. 한역을 참고하면 마지막 문장(bcom ldan 'das de nyid la de bzhin gshegs pa'i snying po chos kyi sku nyon mongs pa'i sbubs nas nges par grol ba zhes bgyi'o)에서 nges par grol ba를 nges par grol ba로 수정해서 이해해야 할 가능성을 배제하기 어렵다. 그러나 루옌이 수정하지 않고 인용하고 있기 때문에, 이 글에서는 이에 대해서는 다루지 않겠다. 참고로 이 부분에 대응하는 현존하는 두 한역을 첨부한다.

ŚMDSSg, T.12, 353.221c07-c11. “所言苦滅者。名無始無作無起無盡離。盡常住自性清淨離一切煩惱藏。世尊。過於恒沙不離不脫不異不思議佛法成就說如來法身。世尊。如是如來法身不離煩惱藏名如來藏。

ŚMDSSb, T.11, 310.677a15-a19. “言苦滅者。無始無作。無起無盡。常住不動。本性清淨。出煩惱[穀-禾+卵]。世尊。如來成就過於恒沙具解脫智不思議法。說名法身。世尊。如是如來法身不離煩惱。名如來藏。”

여기서는 여래장과 법신의 관계에 대해 언급되어 있다. 법신의 속성을 설명하고 난 후, 법신이 번뇌의 덮개와 분리되지 않은 한에서 그것을 여래장이라고 지칭한다. 수행의 관점에서 볼 때 법신은 해탈의 결과적인 측면을 가리키고, 여래장은 원인적인 측면을 가리킨다. 그런 면에서 이 구절은 여래장은 수행이 가능한 근거로서 기능한다고 볼 수 있다. 문제는 ‘법신에 번뇌의 덮개가 분리되지 않은 것’이 가능한가 하는 점이다. 바로 인용문의 전 반부 설명에 근거할 때 법신은 어떤 요소가 더해지거나 소멸할 수 없기 때문이다.

위의 인용문은 ‘고통의 소멸이 법신’이라는 명제에 대해 설명하면서 시작한다. 그 설명의 요점은 고통의 소멸이란 고통을 줄이거나 없애는 방법을 지칭하는 것이 아니라, 고통이란 것이 본래부터 존재하지 않았다는 것을 인식하는 것이라는 점이다. 세상의 고통으로부터 벗어나는 것은 고통을 하나 하나 없애나가는 것이 아니라 고통의 본질에 대한 인식(깨달음)에 근거한다고 설명한다. 루엑에 따르면, ‘고통의 소멸이 법신’이라는 명제는 ‘고통의 본질에 대한 인식이 곧 법신’인 것이며, 그런 의미에서 지혜(인식)가 곧 법신이다.

이런 논리는 반야경 계열의 공성 이해에 바탕을 두고 있다. 루엑은 ‘무생(無生, nirjata)’에 대해 설명하는 『팔천송반야경』의 한 부분을 인용하면서 반야경의 논리를 설명하고 있지만<sup>17)</sup>, 그 외에도 『팔천송반야경』에는 다양한 용어, 관념에 대해서 비슷한 논리로 설명을 하고 있다. 인위적인 노력으로 어떤 것을 분석하려고 하거나, 어떤 것을 제거하려고 하는 것은 올바른 방식이 아니며, 본래부터 그런 개념 혹은 그런 요소가 없었다는 것을 인식해야 한다는 것이다.

따라서 법신의 또다른 속성인 ‘본성적으로 청정함’ 또한 비슷한 방식으로

17) Ruegg(1969), pp.350-351.

설명된다.<sup>18)</sup> 청정함이란 더러움과 대비되는 청정함을 의미하지 않는다. 본래부터 더러움이 더해지거나 덜어낼 수 없다는 점에서 본성적으로 청정하다고 설명한다. 따라서 청정한 법신에 더러움 혹은 번뇌를 더한다는 논리도 성립되지 않는다. 그런 의미에서 법신은 인간적이고 이성적인 사유로써 파악할 수 없다(acinta)는 특징을 갖는다.

이처럼 법신의 속성으로 나열되고 있는 것은 반야경적인 인식의 논리로 설명될 수 있는 것들이다. 그런 맥락에서 여래장이 번뇌의 덮개가 분리되지 않은 법신이라는 구절은 이해하기 어려운 점이 있다. 위에서 설명했듯이 법신은 번뇌의 덮개가 더해지거나 덜어질 수 없기 때문이다.

루엑은 이 부분을 불이성의 논리에 근거하여 해석한다. 번뇌의 덮개가 더해져있다고 하더라도, 사실 번뇌의 덮개라는 것은 본래 없었던 것이므로 법신과 여래장은 다르지 않다. 『보성론』에서는 『승만경』 인용문과 병렬적으로 『부증불감경』을 인용하면서, 여래장의 유의어(adhivacana)들을 나열하고 있는데, 승의(勝義, paramārtha), 중생계(衆生界, sattvadhātu), 여래장(如來藏, tathāgatagarbha), 법신(法身, dharmakāya) 등이 유의어라고 설명한다. 『보성론』은 『부증불감경』을 인용하여 여래장과 법신이 다르지 않다는 점을 제시한 후, 『승만경』을 인용함으로써 다소 역설적인 방식으로 불이성을 제시하고 있다는 것이다.<sup>19)</sup>

따라서 『보성론』에서 『승만경』을 인용할 때 법신과 여래장의 내재적인 속성을 일관되게 비분리적인 지혜(amuktajñā)라고 설명하고 있는 것은 인용의 오류가 아니라 『보성론』 전통이 취하고 있는 해석학적 입장 때문이라는 것이 루엑의 입장이다. 이러한 루엑의 입장에 따르면 여래장에 내재되어 있는 속성이란 반야경적인 지혜(amuktajñā)이다.

18) *Ibid.*, pp.351-357.

19) *Ibid.*, pp.360-361.

이러한 루엑의 『승만경』 해석이 불교사적 맥락에서 합당한 것인지에 대해서는 논란의 여지가 있다고 하더라도, 그가 『보성론』의 『승만경』 인용문에서 amuktajña라는 용어에 유의하는 이유는 명확하다. 그는 여래장에 내재되어 있는 속성을 존재론적인(ontological) 측면이 아니라 인식론적인(gnoseological) 측면에서 설명하고자 하기 때문이다. 루엑에게 여래장에 어떤 속성이 있다는 것은 반야경적인 지혜와 그 내용이 있다는 의미이지 어떤 물질적인 요소가 있다는 것을 의미하지는 않는다.

루엑은 이런 설명의 타당성을 『보성론』에서 인용하고 있는 또다른 『승만경』 구절을 통해서도 확인한다.

tathāgatagarbho lokottaragarbhaḥ prakṛtipariśuddhagarbha...tasmād bhagavaṃs tathāgatagarbho niśraya ādhāraḥ pratiṣṭhā sambaddhānām avinirbhāgānām amuktajñānānām asaṃskṛtānām dharmāṇām/ asambaddhānām api bhagavan vinirbhāgadharmaṇām muktajñānānām saṃskṛtānām dharmāṇām niśraya ādhāraḥ pratiṣṭhā tathāgatagarbhaḥ/

이 여래장은 출세간의 태장이며, 自性淸淨한 태장이다”라고 말해진 것이다... 그러므로 세존이시여, 여래장은 [비분리적인 것에 대하여] 결합되고, 분리되지 않고, 비분리적인 것으로 인식하는 지혜인 무위적인 요소들(asaṃskṛtānām dharmāṇām)의 기반이며, 지지(支持)이며, 근거입니다. 세존이시여, 또한 여래장은 [비분리적인 것에 대하여] 결합되지 않고, 분리되어 있는 무위적인 요소들의 기반이며, 支持이며, 근거입니다. (II - 필자)

이 구절은 태장(garbha)이라는 개념을 주제로 하여, 원인으로서의 여래장을 드러내고 있다. 이 구절에 대해서 루엑은 여래장이 우위적인 요소와 무위적인 요소 모두의 원인이 되는 이유를 여래장의 불이성으로 설명한

다.<sup>20)</sup> 번뇌의 원인으로서는 여래장과 청정의 원인으로서는 여래장은 다르지 않다. 이 둘은 같은 여래장이다. 다만 여래장의 속성에서 공한 것과 공하지 않은 것은 분리적 인식과 비분리적 인식이다. 하나의 여래장을 분리해서 사유하는 것은 여래장의 내재적인 속성이 아니며, 비분리적이고 불가사의하다고 인식하는 것이 내재적인 속성이다.

### 3. 올바른 인식과 잘못된 인식의 판단 기준 - 반야적인 인식

위와 같이 반야경적인 인식이 여래장 및 법신의 내재적 속성이라면, 여래장을 불이적인 것으로 인식하는 것은 올바른 인식이고 분석해서 개념화하는 방식으로 인식하는 것은 올바르지 않은 인식이다.

루역은 이러한 불이성의 이론과 『소공경(小空經)』 등에서 유래를 찾을 수 있는 상대적인 공성이론은 불교사상사에서 매우 주목할 만한 역할을 한다고 설명한다. 특히 티베트의 타공설(gzhan stong)의 기초가 된다고 설명한다.<sup>21)</sup> 하지만 불교사상사의 맥락에서 이 개념들에 내재된 철학적인 어려움을 제기한다. 특히 여래장 혹은 법신 등의 궁극적인 것과 그 속성이 있다는 것을 긍정하게 되면, 아뜨만 개념과 유사해지는 문제가 있다. 그리고 그 수식구가 아뜨만의 수식구와 같기 때문에 루역은 이에 대해서 더 상세한 논의를 진행한다.

루역의 논의는 다음과 같이 진행된다. 먼저 궁극적인 것에 대한 긍정적인 수식구에 대해서 살펴보고, 이어서 법신과 연결되는 네 가지 공덕의 완성(pāramitā)에 대해 설명한다. 그리고 『보성론』에서 규정짓는 방식이 아

20) *Ibid.*, p.358.

21) *Ibid.*, p.362.

뜨만에 대한 설명과 어떻게 다른지 정리한다.

먼저 붓다의 본성에 대한 수식구를 살펴보자. 붓다의 본성을 규정할 때 사용되는 수식구는 상주성(nitya), 견고함(dhruva), 청량함(행복함, śiva) 영원함(śāśvata)이다. 『보성론』에서는 다음과 같이 설명한다.

acintyaṃ nityaṃ ca dhruvam atha śivaṃ śāśvatam atha  
praśāntaṃ ca vyāpi vyapagata-vikalpaṃ gaganavat/  
asaktaṃ sarvatrāpratigha-paruṣa-sparśa-vigataṃ  
na dṛśyaṃ na grāhyaṃ śubham api ca buddhatvam amalam//<sup>22)</sup>

붓다의 본성은 불가사의하고 상주하고 견고하고 청량하고(śiva) 영원하네. 그것은 걱정하고, 번재하며, 분별과 떨어져 있으며 허공과 같다네. 염착되지 않고, 일체처에서 장애가 없이 거친 접촉을 여의었고, 보이지 않으며 파악되지 않으며 청정하고 무구(無垢)하다네.

이와 비슷한 일련의 수식구들은 붓다의 청정한 조건의 불변성이라는 개념과 연결된다.

na jāyate na mriyate bādhyate no na jīryate/  
sa nityatvād dhruvatvāc ca śivatvāc chāśvatatvataḥ//  
na jāyate sa nityatvād ātmabhāvair manomayaḥ/  
acintyapariṇāmena dhruvatvān mriyate na saḥ//  
vāsanāvyādhibhiḥ sūkṣmair bādhyate na śivatvataḥ/  
anāsravābhisamṣkāraḥ śāśvatatvān na jīryate//<sup>23)</sup>

22) RGV2,29; Ruegg(1969), p.362.

23) RGV1,80-82.

그 [본질dhātu]은 생하지도 죽지도 않으며, 병들지도 않고 늙지도 않는다네. 상주하기 때문에 견고하기 때문에 적정하기 때문에 영속하기 때문이네. 그것은 상주하기 때문에 마음으로 만들어진 신체들을 통해 생하지도 않았고, 견고하기 때문에 불가사의하게 번역함에 의해서 죽지도 않는다네. 적정하기 때문에 미세한 습기의 병에 의해 괴롭힘을 받지 않는다네. 영속하기 때문에 무루의 강력한 의욕작용에 의해서도 늙지 않는다네.

『보성론』에서는 여래성에 대한 이러한 수식구들이 법신<sup>24)</sup>과 여래장<sup>25)</sup>에도 적용된다. 루역은 같은 수식구가 궁극적인 실체인 법신에 대한 서술에서도, 여래장에 대한 서술에서도 부여되어 있다는 것은 앞에서 언급했던 법신의 이중적인 역할<sup>26)</sup>을 강조하는 것이라고 설명한다.<sup>27)</sup> 그런 후 이러한 수식구 - 상주성(nitya), 즐거움(sukha), 자아(ātman), 청정(śubha) - 로 표현된 공덕들을 완성하는 방법이 『보성론』에서 어떻게 제시되고 있는지를 보여준다. 그에 따르면, 『보성론』에서 제시되고 있는 수행법은 전도된 견해를 바로잡는 데 초점이 맞추어져 있다.

루역이 제시한 전도된 견해는 『보성론』에서 제시된 네 가지 장애이다.<sup>28)</sup>

caturdhāvaraṇaṃ dharma-pratigho 'py ātma-darśanam/ saṃsāra-duḥkha-  
bhīrutvaṃ sattvārthaṃ nirapekṣatā// icchantikānāṃ tīrthyānāṃ śrāvakāṇāṃ  
svayaṃrbhuvām/ adhimukty-ādayo dharmās catvāraḥ śuddhi-hetavaḥ//

4종의 장애: 가르침에 대해 미워함, 자아가 [존재한다는] 견해, 윤회의 고통

24) RGV1,83.

25) RGV1,65.

26) 번뇌의 덮개로 부터의 해방과 번뇌의 덮개에 덮여있는 상태이라는 이중성을 말한다.

27) Ruegg(1969), p.364.

28) RGV1,32-33.

에 대한 두려움, 중생의 이익에 대한 무관심은 [차레대로] 욕망이 과도한 자들(icchantika), 비불교도들, 성문들과 연각들의 [장애이네.] 믿음 등의 요소들은 네 가지 청정의 원인이라네.

여기서 믿음은 붓다의 가르침에 대한 증오와 반대되고, 반야의 지혜를 닦는 것은 자아가 존재한다는 견해와 반대되고, 허공장 삼매를 닦는 것은 윤회에 대해 고통이라고 생각하는 것과 반대되고, 대비심을 닦는 것은 중생의 이익에 무관심한 것과 반대된다. 네 종류의 수행(믿음, 반야, 삼매, 대비심)을 통해 이에 대응하는 네 종류의 장애를 극복하고 이를 통해 청정해질 수 있다고 설명하고 있다.

여기서 쉽게 이해하기 어려운 점은 청정의 결과가 어떤 것인가 하는 점이다. 전도된 견해를 네 종류의 수행을 통해 전환시켰을 때 완성되는 것은 붓다의 네 가지 공덕 - 청정함(śubha), 자아(ātman), 적정함(sukha), 상주함(nitya) - 이다. 위에서 제시한 네 종류의 장애에는 자아가 있다는 잘못된 견해가 포함되어 있다. 그런데 그 장애를 치료했을 때 나타나는 결과가 자아가 있다(ātman)는 인식이라고 한다면, 이는 쉽게 이해하기 어렵다.

이러한 어려움에 대해서 루엑은 『보성론』의 다음과 이에 대한 『보성론석』의 산문주석을 통해 해결하고자 한다.

phalam eṣāṃ samāsenā dharmakāye viparyayāt/

caturvidhaviparyāsapratipakṣaprabhāvitam//

이 [여래의 본질을 정화하는 네 요소들의] 결과는, 요약하면 법신 속에서 역전된 것이기 때문에(change of value) 네 가지 잘못된 인식의 치료책을 통해 특징지어진다네.<sup>29)</sup>

29) RGV1,36; Ruegg(1969), p.364.

이에 대한 『보성론석』의 산문주석에서는 『승만경』을 인용하면서 전도된 견해와 그에 대비되는 올바른 견해를 제시한다. “무상한 것에 대해 상주한다는 생각을 갖고 있고, 고통스러운 것에 대해 즐거움이라는 생각을 갖고 있고, 무아인 것에 대해 자아라는 생각을 갖고 있고, 부정한 것에 대해 청정하다는 생각을 갖고 있는<sup>30)</sup> 중생은 전도된 것이다. 반면 법신을 상주하고, 즐겁고, 자아이고, 청정하다고 생각하는 중생은 올바로 인식하는 것이다.

이러한 『승만경』의 구절에 대해서 『보성론석』은 다음과 같이 설명을 전개한다. 무아인 것에 대해 자아가 있다고 생각하는 잘못된 견해에 대해서, 반야를 통해서 무아라고 관찰한다. 이러한 자아라는 잘못된 인식을 무아라고 인식함으로써 여래의 자아가 완성된다. 다시 말해 여래의 자아란 무아로서의 자아이다.<sup>31)</sup> 루옌은 이러한 해석방식이 『보성론』이 반야경의 ‘주하지 않는 방식으로 주한다(sthito ‘sthānayogena)’라는 명제를 해석하는 방식이라고 설명한다.<sup>32)</sup>

따라서 루옌의 설명에 따르자면, 법신의 자아는 무아와 다르지 않다. 자아와 분리된 무아는 진정한 법신의 속성이 아니다. 그런 맥락에서 『보성론』은 무아, 공성에 집착하는 성문과 연각에 대해 비판적인 입장을 취하고 있다. 반야경적인 불이성에 기반해서 무아 혹은 자아를 관찰해야 진정한 의미의 자아를 이해할 수 있다. 그리고 이러한 반야경적 지혜가 근저에 깔려 있기 때문에 아뜨만과 법신이 같은 수식구로 수식되고 있더라도 그 함의는 다르다는 것이 루옌의 입장이다.

30) RGVV1,36. “anītye nitya-saṃjīñāḥ/ duḥkhe sukha-saṃjīñāḥ/ anātmany ātma-saṃjīñāḥ/ aśubhe śubha-saṃjīñāḥ”

31) RGVV1,36; Ruegg(1969), pp.366-367.

32) Ruegg(1969), pp.366-367.

#### 4. 나가며

이상으로 루엑이 상대적인 공성이론과 반야경적인 지혜에 근거하여 『보성론』을 어떻게 해석하고 있는지를 살펴보았다. 『능가경』에서 비판적으로 제시하고 있는 상대적인 공성이론은 어떤 장소에 A가 없고 B가 있다면, 그 장소에서 A는 공(空)이고(없고), B는 불공(不空)이라(있다)는 이론이다. 루엑은 이런 설명방식을 『보성론석』에 인용되어 있는 『승만경』구절에서 여래장의 공과 불공을 설명하는 구절과 연결시켜서 여래장과 공성이론을 정합적으로 설명하고자 한다. 먼저 공성이론이 반드시 여래장의 존재 자체를 부정해야 하는 것은 아님을 보여주고, 여래장에서 공한 것과 공하지 않은 것이 어떤 것인지를 제시한다. 공한 것은 분리적인 속성들이고 공하지 않은 것은 비분리적인 속성이다.

루엑이 『보성론석』에 제시되어 있는 『승만경』 인용에 대해 상세한 설명을 제시하는 이유는 이 부분에서 『보성론』의 사상적 특징이 잘 드러난다고 보기 때문이다. 『승만경』에 따르면, 여래장은 수행의 원인적인 측면을 설명하고 법신은 수행의 결과적인 측면을 설명한다. 또한 여래장의 속성은 번뇌로부터 떨어지는 지혜(muktajña)를 수반하고 있다고 해석할 여지가 있다. 하지만 『보성론석』에서는 『승만경』을 인용하면서 일관되게 여래장의 속성을 비분리적인 지혜(amuktajña)를 수반하고 있다는 점을 강조한다. 또한 루엑의 분석에 따르면, 『보성론석』은 번뇌의 덮개와 떨어지지 않은 여래장과 번뇌의 덮개와 떨어진 법신이 사실은 둘이 아니라는 점을 보여주고자 한다. 따라서 『보성론』에서는 여래장이 있다는 것의 의미를 비분리적인 속성이 있는 한에서 여래장이 있다는 의미로 해석해볼 수 있다.

이런 해석이 정당화된다면, 여래장에 대해서 제기될 수 있는 난점을 해결할 수 있다. 먼저 여래장이 있다는 의미가 물질적인 것이 있다는 의미보

다는 새로운 차원의 지혜(인식)가 있다는 의미가 되기 때문에, 여래장이 실체론적이라는 비판을 피할 수 있다. 또한 비분리적인 지혜는 반야경 계열의 문헌에서 강조되기 때문에, 『보성론』에서 여래장과 공성이론을 정합적으로 설명하는 방식이 이전의 불교사상과 단절된 것이 아니라 반야경적인 전통을 이어받고 있는 것이라고 설명할 수 있다.

그리고 반야경적인 지혜에 기반하고 있기 때문에, 여래장 혹은 법신에 아뜨만(Ātman)과 똑같은 수식구 - 청정함(subha), 자아(ātman), 적정함(sukha), 상주함(nitya) - 를 붙인다고 해도 아뜨만과는 구분된다. 아뜨만의 속성과 여래장의 속성은 사실상 반대이기 때문이다. 예컨대, 여래장에 자아가 있다는 것은 어떤 대상에 대해 자아가 있다는 것과 반대의 의미가 있다. 어떤 대상에 대해 자아가 있다는 견해는 잘못된 견해이고, 그러한 견해를 가진 사람은 반야적인 지혜를 통하여 그 대상에 자아가 없다는 것을 인식해야 한다. 그리고 여래장에 자아가 있다는 인식은 바로 어떤 대상에 자아가 없다는 인식을 말한다. 즉 무아로서의 자아이다. 그런 면에서 아뜨만의 자아와 반대가 된다.

약 호

LAS: 『능가경』, Laṅkāvatārasūtra,

RGV: 『보성론』, Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra.

RGVV: 『보성론석』, Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra  
Vyākhyā,

RGVVd: 『보성론석』의 티벳역 (sDe dge 판 西藏大藏經)

ŚMDSSp: 『승만경』(Śrīmaladevisiṃhanādasūtra)의 티벳역 (北京版 西藏大  
藏經)

ŚMDSSg: 『승만경』 구나발타라 한역.

ŚMDSSb: 『승만경』 보리류지 한역.

참 고 문 헌

〈1차 자료〉

『보성론』. 안성두 역(2011). 소명출판. (『보성론』 및 『보성론석』 산스크리트  
원문 참조)

RGVVd. *D. mDo* 'grel. phi. 74b1-129a7.

ŚMDSSp. *P. dKon brtsegs. 'i.* 257b1-285a7.

ŚMDSSb. 勝鬘夫人會. *T.310.11.672c13-678c4.*

ŚMDSSg. 勝鬘師子吼一乘大方便方廣經. *T.353.12.217a3-0223b15.*

〈2차 자료〉

Ruegg, David Seyfort (1969). *La Théorie du Tathāgatagarbha et du  
Gotra*. Paris: École Française d'Extrême-orient.

Ruegg, David Seyfort (1973). *Le Traité du Tathāgatagarbha de Bu Ston Rin Chen Grub*. Paris: École Française d'Extrême-orient.

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

안성두 (2003). “티베트불교에서의 여래장 해석 - 자공설과 타공설의 차이를 중심으로 -”. 『인도철학』 18. pp.103-129.

## Abstract

## D. S. Ruegg's analysis of RGVV- emphasis on non-duality

Choi, Seongho

*Ph.D. Candidate, Department of Philosophy, SNU.*

This article reconstructs D. S. Ruegg's analysis of *Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantrasāstra Vyākhyā (RGVV)*. It focuses on the analysis of difference between *RGVV* and *Śrīmāladevīsīṣhanādasūtra (ŚMDSS)*. *RGVV* frequently cites passages of *ŚMDSS*, but the citations are little different from original text of *ŚMDSS*. The most evident difference is epithets to *buddhadharma* of *dharmakāya*. While Tibetan *ŚMDSS* explains that *dharmakāya* entails the knowledge of *nirvāṇa (muktajñā)*, *RGVV* says that *dharmakāya* entails the recognition of non-duality (*amuktajñā*). Ruegg argues that this difference originates from different hermeneutical traditions. *RGVV* stands on a hermeneutical tradition which interprets *śūnyatā* as based on *prajñāpāramitā* sutra. This tradition emphasizes that *dharmakāya*, which is separated from all suffering, is not different with *tathāgatagarbha* which is not yet separated from all suffering. This is because sufferings are

not something to eliminate but by nature non-existent.

As *RGVV* stands on this tradition, the absolute which *RGVV* describes are different from *Ātman* which *Vedānta* explains, although *RGVV* describes the absolute in exactly same way as *Vedānta*. For example, although *RGVV* describes that tathāgatagarbha has *ātman*, this *ātman* actually means *anātman*. That is, *RGVV*'s aim is to explain *ātman* does not exist in the nature so there are no difference between epithets of *ātman* and *anātman*.

**Key Words** : D. S. Ruegg, tathāgatagarbha, dharmakāya, *RGVV*, ŚMSS

2011년 12월 19일 투고

2011년 12월 26일 심사완료

2011년 12월 28일 게재확정