

옥 로덴쎬랍(rNgog Blo ldan shes rab)의 여래장 이해 *

- 『대승 최상의 가르침에 대한 요의(Theg pa chen po rgyud bla ma'i don
bsdus pa)』에 나타난 여래장의 세 가지 주제를 중심으로 -

차상엽 (금강대학교 HK 교수)

국문요약

본고의 목적은 『보성론』의 여래장이라는 용어와 개념을 티벳불교에서는 어떻게 수용하였는지를 살펴보는 것이다. 옥 로짜와 로덴쎬랍(rNgog Lo tsā ba Blo ldan shes rab, 1059-1109)은 인도에서 직접 『보성론』을 번역하였으며, 티벳불교 최초로 『보성론』에 대한 주석서인 『대승 최상의 가르침에 대한 요의(텍첸규라매된뒤빠 *Theg chen rgyud bla ma'i don bsdus pa*)』를 남겼다. 본고에서는 옥 로덴쎬랍이 그의 주석서에서 여래장이라는 개념을 어떻게 이해하고 있는지를 고찰하고자 한다.

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

불교학리뷰 (Critical Review for Buddhist Studies)

10권 (2011. 12) 127p~161p

www.kci.go.kr

2장에서는 현존하는 티벳역에 의거해서 11세기 초부터 라뜨나까라싼띠(Ratnākaraśānti, 10세기 말-11세기 초)와 아바이까라굽따(Abhayākaragupta, 1004-1125)의 저작 속에 『보성론』이 미륵의 저작이라는 사실과 함께 『보성론』의 텍스트 제명이 언급되고 있다는 사실을 알 수 있었다. 그리고 인도에서 성립한 『보성론』이 아미싸(Atiśa, 982-1054 혹은 986-1065년경)와 낙쵸 출팀꺄와(Nag tsho Tshul khrim s rgyal ba, 1011-1064)의 번역을 시작으로 11세기 후반에 티벳에 처음 소개되었으며, 옥 로덴쎄랍은 인도 카쉬미르에서 『보성론』을 재발견한 마이뜨리빠(Maitrīpa, 1007/1010-?)의 제자 아난다끼르띠(Ānandakīrti)로부터 가르침을 전수받은 샷자나(Sajjana, 11세기 후반 활동)로부터 『보성론』의 가르침을 직접 배웠다는 것을 알 수 있었다. 옥 로덴쎄랍은 이후 샷자나와 함께 『보성론』을 번역하고 이에 대한 티벳 최초의 주석서를 남겼다. 그리고 『보성론』이 15세기까지 총 6번씩이나 티벳에서 번역되었다는 사실도 괴 로짜와 쇠누뵘(Gos Lo tsā ba gZhon nu dpal, 1392-1481)의 『푸른 연대기(靑史 *Deb ther sngon po*)』에 의해 확인할 수 있었다.

3장에서는 『보성론』 I.27과 28 계송에 나타나는 여래장에 대한 세 가지 주제, 즉 법신과 진여와 종성을 옥 로덴쎄랍이 어떻게 이해하고 있는지를 살펴보았다. 옥 로덴쎄랍은 법신과 진여와 종성이라는 『보성론』의 핵심적인 세 가지 주제를 여래와 중생이라는 측면에서 각각 가설(*btags pa*)인지 실재(*dingos po*)인지를 논하고 있다. 옥 로덴쎄랍의 이러한 주석은 『보성론』 I.27 계송에 나타나는 “붓다의 종성 속에 그것의 결과가 시설되기 때문에 (*baudhhe gotre tatphalasyopacārād*)”라는 문장의 ‘시설(*upacāra*, *nye bar btags pa*)’에 대한 이해와 밀접한 연관 관계가 있다는 사실을 알 수 있었다. 붓다가 될 수 있는 원인이라고 할 수 있는 잠재적인 경향성인 종자(*gotra*)가 중생들 속에 가능성으로 존재하기 때문에 훗날 붓다라는 결과를

낳을 수 있다는 내용을 암시하는 것이다. 옥 로덴쎄랍은 『보성론』 I.27 계
 송에 나타나는 세 가지 주제 중의 하나인 중성의 측면만이 아니라, 법신과
 진여의 측면으로 까지 시설이라는 개념을 확장시키고 있다. 따라서 옥 로덴
 쎄랍은 붓다의 본질(*tathāgatagarbha*)은 법신이고, 무구진여라고 정의하
 고 있는 것이며, 반대로 중생의 본질(**sattvagarbha*)은 붓다의 본질의 원
 인이라고 할 수 있는 유구진여이고, 중성이라고 정의하고 있는 것이다. 그
 리고 ‘툽투룽(*thob tu rung*)’과 ‘시설(*btags pa*)’이라는 용어를 통해서 여래
 장의 가능성이라는 측면을 옥 로덴쎄랍이 부각시키고 있다는 사실을 확인
 할 수 있었다. 그리고 옥 로덴쎄랍의 여래장과 관련한 이해와 가장 차이가
 나는 인물인 싸상 마띠뽀첸 잡양 로되꺄첸(Sa bzang Mati Paṅ chen 'Jam
 dbyangs Blo gros rgyal mtshan, 1294–1376)은 ‘중성’이 비본질적인 장
 애(*āgantukāvaraṇa*)에 의해 설령 장애를 지닌다고 하더라도 ‘법신’과 차이
 가 없다는 점을 강조하기 위해서, 옥 로덴쎄랍의 번역인 ‘시설’을 ‘향유(*nye
 bar spyod pa*)’라는 표현으로 수정한 것이라는 점도 살펴볼 수 있었다. 싸
 상 마띠뽀첸의 이러한 수정은 모든 중생이 붓다의 본질, 즉 여래장을 지닌
 다는 표현을 궁극적인 의미, 즉 승의제에서도 존재하는 것으로 받아들여
 하기위한 해석학적 장치인 것이다. 옥 로덴쎄랍은 여래장의 세 가지 주제들
 이 바로 공성(*śūnyatā, stong pa nyid*)이라고 주석하고 있는데, 여기서 옥
 로덴쎄랍이 여래장을 공성으로 이해하고 있다는 사실을 알 수 있었다. 그리
 고 중생이 여래장을 실체적인 개념으로 오해하는 것을 피하게 하기 위해서,
 옥 로덴쎄랍은 『보성론』 I.28 계송에 나타나는 ‘시설’이라는 용어를 여래장
 이라는 세 가지 주제에 모두 적용시킨 것이다. 옥 로덴쎄랍은 ‘공성’이라는
 주제와 여래장의 가르침을 연결시켜서 이해하도록 하기 위한 해석학적 장
 치로 ‘시설’이라는 개념을 적극적으로 활용한 것이라고 할 수 있을 것이다.

돌뽀빠 세랍겔첸(Dol po pa Shes rab rgyal mtshan, 1292-1361)이 있다. 14세기 티벳에서 활약한 돌뽀빠 세랍겔첸은 여래장의 가르침을 확정된 의미(了義, Skt. *nitārtha*, Tib. *nges don*), 즉 문자 그대로 이해해야만 한다고 주장하였다. 돌뽀빠 세랍겔첸은 여래장과 법계와 법신 등은 상주하고 견고하고 항상(딱 댄 테르숙 *rtag brtan ther zug*)하다는 ‘타공설(샌퐁뎨빠 他空說, *gzhan stong bstan pa*)’을 주창한 인물로 유명하다. 그는 타공설에 관한 유명한 두 권의 저서, 즉 『확정된 의미의 바다(에뉘가초 *Nges don rgya mtsho*)』와 『제4결집(까두시빠 *bKa' bsdu bzhi pa*)』을 저술하였다. 두 권의 저서 가운데 돌뽀빠 세랍겔첸의 말년 저작인 『제4결집』에서는 그의 독창적인 해석학적 틀을 제4결집의 내용에 배대하는 대담함을 선보이고 있다. 이후 부뎨 린첸둡(Bu ston Rin chen Grub, 1290-1364)과 종카빠 립상닥빠(Tshong kha pa Blo bzang grags pa, 1357-1419)와 고람빠 소남쟁게(Go ram pa bSod nams seng ge, 1429-1489) 등 14-15세기의 티벳 사상가들은 돌뽀빠 세랍겔첸의 타공설과 관련한 여래장 이해를 중요한 이슈로 삼아서 비판하였다.

이와 같은 티벳불교 내의 여래장 해석에 대한 논쟁을 이해하기 위해서는 선행하는 11세기 사상가인 옥 로짜와 로덴세랍(rNgog Lo tsā ba Blo ldan shes rab, 1059-1109 이하 옥 로덴세랍)의 사상을 살펴볼 필요가 있다. 왜냐하면 그는 인도에서 직접 『보성론』을 번역하였으며, 티벳불교 최초로 『보성론』 주석서를 남겼기 때문이다. 그의 주석서 제목은 『대승 최상의 가르침에 대한 요의(텍첸규라매뉘뉘빠 *Theg chen rgyud bla ma'i don bsdu pa* 이하 요의)²⁾』인데, 여기서는 여래장의 주제를 법신(Skt. *dharmakāya*, Tib. *chos kyi sku*)과 진여(Skt. *tathatā*, Tib. *de bzhin nyid*)와 중성(Skt.

2) 필자가 저본으로 삼은 것은 『까담전서(까담쑹뽀 *bKa' gdams gsung 'bum*)』 1권에 들어 있는 필기체(우메 *dbu med*)로 쓰여진 옥 로덴세랍의 『요의』이다.

gotra, Tib. *rigs*)으로 도출하고 이에 대해 자신의 입장을 표명하였다.³⁾ 그러므로 옥 로덴쎬랍이 인도에서 발생한 여래장의 가르침을 어떻게 이해하고 있는지를 규명해야지만, 후대에 파생된 티벳사상가들의 여래장 해석과 대비되는 옥 로덴쎬랍의 사상적 위치와 영향을 검토할 수 있을 것이다. 이것이 바로 본고에서 옥 로덴쎬랍의 『요의』를 살펴보는 이유이다.

2. 『보성론』의 티벳 傳承과 옥 로덴쎬랍

옥 로덴쎬랍은 인도의 카쉬미르(Kashmir)에 가서 당시 인도불교의 가르침을 직접 배운 인물이다. 옥 로덴쎬랍은 과연 누구에게, 어느 지역에서 『보성론』의 가르침을 배웠던 것일까. 그리고 11세기 인도에서 『보성론』의 가르침이 널리 퍼져있었던 것인가. 티벳본 자료를 통해 그 내용을 살펴보고자 한다.

11세기 초 이전의 인도문헌에서 『보성론』의 저자와 텍스트를 직접적으로 언급하는 부분은 보이지 않는다. 하지만 11세기 초부터 라뜨나까라쎬띠(Ratnākaraśānti, 10세기 말-11세기 초)와 아바야까라굽따(Abhayākara Gupta, 1004-1125)는 그들의 저작 속에서 『보성론』이 미륵(Maitreya)의 작품이라는 사실과 함께 『보성론』의 텍스트 이름도 언급하고 있다. 용수의 『경집론(Sūtrasamuccaya)』에 대한 라뜨나까라쎬띠의 주석인 『보석과 같이 빛나는 장엄이라고 불리는 경집론에 대한 주석(도핀래뉘뻬쎬빠 린뵤체낭외간제자와 *mDo kun las btus pa'i bshad pa rin po che snang ba'i rgyan ces*

3) 『보성론』 I.27과 28계승은 여래장에 대한 세 가지 주제, 즉 법신과 진여와 종성에 대해 언급하고 있다. 본고에서는 옥 로덴쎬랍이 이 세 가지 주제에 대해 어떻게 주석하고 있는지를 중심 주제로 다루고자 한다.

bya ba, 이하 경집론에 대한 주석)』에서는, “그와 같이 성 미륵도...”⁴⁾ 라면서 『보성론』의 I.27 계송을 인용하는데, 현존하는 범본과 티벳본의 내용과는 상이하다.⁵⁾ 아울러 후반부에 『보성론』의 텍스트 명칭도 “규라마(*rGyud bla ma, Uttarantra*)”라는 사실을 밝히고 있다.⁶⁾ 그리고 미륵의 『현관장엄론(*Abhisamayālaṅkāra*)』에 대한 아바야까라굽따의 주석인 『성자의 의도에 대한 장엄(*Munimatālaṅkāra*)』에서는, “성 미륵의 『보성론(*Theg pa chen po rgyud bla ma*)』에서...”⁷⁾ 라고 명기하고 있다. 비록 티벳역으로만 남아 있는 인도 후기의 저작이기는 하지만 『보성론』의 제명은 ‘*Uttaratantraśāstra*[*vyākhyā*]’ 혹은 *Mahāyānottaratantraśāstra*[*vyākhyā*]’라는 이름으로 티벳에 전승되었으며, 그리고 그 문헌의 저자가 미륵이라는 설도 같이 유입되었다는 사실을 알 수 있다.⁸⁾ 그런데 현존하는 라뜨나까라싼띠와 아바야까라굽따의 주석에서는 무착과 『보성론』을 직접 연결시키고 있지 않다. 그리고 라뜨나까라싼띠는 여래장과 공성(Skt. *sūnyatā*, Tib. *stong pa nyid*)과 안법 이무아의 가르침을 동일시하지는 않으며, 일승의 이론을 위해서 여래장의 개념을 사용한다. 이에 반해 아바야까라굽따는 여래장을 무아로 특징지을 수 있는 법계(Skt. *dharmadhātu*, Tib. *chos dbyings*)와 연결시킨다는 점이 라뜨나까라싼띠와 대조되는 특징이라고 선행 연구자들은 지적하고 있다.⁹⁾

4) D3935.296b1-297a1; Q5331.346a4-5.

5) 좀 더 세부적인 내용에 대해서는 본고의 다음 부분인 ‘『보성론』에 나타난 여래장의 세 가지 주제’에서 다룰 것이다.

6) D3935.325b3; Q5331.379a1-2, “...phags pa byams pas rgyud bla ma las bsdus par rig par bya'o |.”

7) D3903.150a6; Q5299.186b4-5.

8) 7세기 혹은 8세기경의 *Khotanese-Saka*어로 된 『보성론』의 단편 계송에 나타난 미륵 저작설과 텍스트 이름에 대해서는 Bailey, H.W. and Johnston E.H. (1935, 76과 87-89), Ruegg(1977, 287-289과 296-297)을 참조. 11세기 까지 중앙아시아 문헌과 티벳역으로만 남아 있는 인도 문헌에 의거한다면, 『보성론』의 산문 부분을 무착이 썼다는 전승은 보이지 않는다.

『보성론』과 『법법성분별론(*Dharmadharmatāvibhāga*)』의 가르침이 끊어진 이후 이 문헌을 탐에서 재발견한 마이뜨리빠(*Maitrīpa*, 1007/1010-?)¹⁰⁾는 『보성론』의 가르침을 아난다끼르띠(*Ānandakīrti*)에게 전수하였으며, 샷자나(*Sajjana*, 11세기 후반 활동)는 아난다끼르띠로부터 직접 『보성론』의 가르침을 받았다. 옥 로덴쎬랍은 마이뜨리빠로부터 내려오는 『보성론』의 가르침을 1076년과 1093년 사이의 어느 때에 인도 카쉬미르(*Tib. Kha che*)의 안우빠마뿌라(*Skt. Anupamapura, Tib. grong khyer chen po dPe med*)에서 샷자나와 함께 번역하고, 티벳에서 최초로 『보성론』의 내용을 주석하였다. 그렇다면 인도에서 『보성론』이 저작된 이후, 티벳에서는 옥 로덴쎬랍이 『보성론』의 가르침을 최초로 전승했던 것일까.

11세기 이전의 『댄까르마(*lDan dkar ma*) 목록』과 『팡탕마(*Phang thang ma*) 목록』의 번역 리스트에 『보성론』을 번역하였다는 내용이 전혀 나타나지 않기 때문에, 티벳의 초전기 시대에는 『보성론』의 가르침이 소개되지 않았음을 알 수 있다. 11세기에 비로소 『보성론』의 가르침이 전래되었다는 사실을 괴 로짜와 쇠누뵐(*Gos Lo tsā ba gZhon nu dpal*, 1392-1481 이하 쇠누뵐)의 기술을 통해 알 수 있다. 아띠싸(*Atiśa*, 982-1054 혹은 986-1065년경)와 낙쵸 출팀꺄와(*Nag tsho Tshul khriṃs rgyal ba*, 1011-1064)가 『보성론』을 티벳에서 최초로 번역하였다¹¹⁾고 쇠누뵐은 『푸른 연대기(靑史

9) Ruegg(1977), Kano(2008).

10) 마이뜨리빠의 『보성론』 문헌 재발견은 티벳의 ‘텔마(*gter ma*, 매장문헌)’와 ‘텔핀(*gter ston*, 매장문헌의 발견자)’라는 명상적인 전통과 깊은 연계가 있는 듯하다. 마이뜨리빠의 『보성론』 문헌 재발견에 대해서는 쇠누뵐의 『아주 명료한 진실의 거울(*De kho na nyid rab tu gsal ba'i me long* 이하 진실의 거울)』 4.8-11을 참조. cf. 袴谷 憲昭(1986, 247).: 루엑(Ruegg 2000, 83)은 몇몇 문헌에 의거해서 여래장의 가르침과 무작의(*amanasikāra*)의 전통이 마이뜨리빠와 관련되어 있다고 지적한다.

11) 아띠싸도 마이뜨리빠로부터 『보성론』의 가르침을 전수받았다고 쇠누뵐은 언급하고 있다. 이에 대해서는 『푸른 연대기』 987.5-6을 참조. 하지만 뵐첸 쏘남닥빠(*Pañ chen bSod nams*

덱테르윈뵤 *Deb ther sngon po*)에서 설명하고 있다.

주석을 지닌 『보성론』을 조오(=아띠싸)와 낙쵸 [출팀겔와]가 최초로 번역하였다. 이후 옥 로 [로덴세랍](rNgog Lo [Blo ldan shes rab]), 빠잡 로짜와 [니마다](sPa tshab Lo tsā ba [Nyi ma grags], 1055?-?), 야르룽 로짜와 [닥빠꺄첸](Yar klungs Lo tsā ba [Grags pa rgyal mtshan], 1242-1346) 등이 번역하였다. 조낭 로짜와 [로되뵤](Jo nang Lo tsā ba Blo gros dpal, 1299-1353)가 텍스트 자체를 번역하였다. 마르빠 도빠 [최끼왕축](Mar pa Do pa [Chos kyi dbang phyug], 1042-1136)가 미륵5법에 대해 번역을 행하였다고도 한다.¹²⁾

아울러 쇠누뵤이 살던 15세기까지 모두 여섯 차례나 『보성론』 번역이 이루어졌다는 내용도 알 수 있다. 『푸른 연대기』의 내용을 통해 이 번역들을 연대순으로 정리하면 <표 1>과 같다.

grags pa, 1478-1554)는 아띠싸가 마이뜨리빠를 비끄라마쉴라 사원에서 축출하였다는 전설에 의거해서 아띠싸가 마이뜨리빠로부터 『보성론』의 가르침을 전수받았을 것이라는 기술의 신뢰성에 부정적이다. 이에 대해서는 Ruegg(1969, 37)의 소개를 참조. 쇠누뵤의 『푸른 연대기』에서 아띠싸와 낙쵸 출팀겔와의 『보성론』 번역과 관련한 기술에서 『보성론』 주석, 즉 산문 부분이 무차에 의해 쓰였다는 기록이 나온다. 그리고 옥 로덴세랍의 『보성론』 번역과 관련한 콜로폰에서 계승-미륵(Maitreyañātha), 산문 부분-무차(Asaṅga)이라는 언급이 나온다. 쇠누뵤의 기술에 대해서는 『푸른 연대기』 317.7-10을 참조, 옥 로덴세랍의 콜로폰은 D4024.73a7; D4025.129a7; N5525.69a2; N5526.129b6; Q5525.74b5; Q5526.135b6을 참조.

12) 『푸른 연대기』 425.4-7, “rgyud bla ma 'grel pa dang bcas pa jo bo dang nag tshos thog mar bsgyur te | de nas rngog lo | spa tshab lo tsā ba | yar klungs lo tsā ba rnams kyis bsgyur | jo nang lo tsā bas gzhus rkyang la 'gyur mdzad | mar pa do pas byams chos lnga ka la 'gyur mdzad yod ces kyang zer ro |.”

표 1. 싼누빨의 『푸른 연대기』에 나타난 6가지 『보성론』 티벳 번역들¹³⁾

인도 스승	티벳 번역가	번역 연대/ 장소
아띠짜 (982-1054/ 986-1065년경)	낙초 출팀겔와 (1011-1064)	1074-1054 사이의 어느 해/ 딱째중(sTag rtse rdzong)의 예르빠 바랑(Yer pa Ba rang)
삿자나 (11세기 후반 활동)	옥 로덴세랍 (1059-1109)	1076년과 1092년 사이의 어느 해/ 인도의 안우빠마뿌라
	빠잡 로짜와 니마닥 (1055?-?)	11세기 후반/ 카쉬미르 혹은 하싸(1Ha sa)의 사원? ¹⁴⁾
	마르빠 도빠 최끼왕축 (1042-1136년경)	11세기 후반에서 12세기 초반 사이의 어느 해/ ?
	야르룽 로짜와 닥빠겔첸 (1242-1346)	
	조낭 로짜와 로되빨 (1299-1353 혹은 1300-1355)	

현존하는 티벳역에 의거한다면, 11세기 초 라뜨나까라싼피와 아바야까라 굽따의 저작 속에 『보성론』이 미륵의 저작이라는 사실과 함께 『보성론』의 텍스트 이름이 언급되고 있었으며, 인도에서 성립한 『보성론』이 아띠짜와 낙초 출팀겔와의 번역을 시작으로 11세기 후반에 티벳에 처음 소개되었다는 사실을 알 수 있었다. 옥 로덴세랍은 인도 카쉬미르에서 『보성론』을 재발견한 마이뜨리빠의 가르침을 전수받은 아난다끼르피의 제자인 삿자나로

13) 쯤 카오체(bTsan Kha bo che, 1021-?)는 삿자나로부터 『보성론』의 가르침을 전수받았으며, 야르룽빠(Yar lung pa)라고도 불린다. 쯤 카오체는 『보성론』의 명상주의 계통과 밀접한 연결 고리를 가지고 있다. 하지만 번역가가 아니기 때문에 이 표에서 그의 이름은 삭제하였다. 그리고 『푸른 연대기』에 아띠짜와 낙초 출팀겔와가 번역한 『보성론』, 빠잡 로짜와 니마닥이 번역한 『보성론』이 간혹 인용되고 있다. 티벳의 후대 저서에 나타나는 이 내용들을 취합해서 『보성론』 구절의 계승 넘버와 배대하면 각각의 단편 번역들이 옥 로덴세랍의 번역과 어떤 부분이 다른지를 알 수 있을 것이다. 이것은 필자의 추후 연구 과제로 남겨둔다.

14) Ruegg(2000, 47).

부터 『보성론』의 가르침을 직접 배웠다는 것을 확인할 수 있었다. 이후 옥 로덴세랍은 샷자나와 함께 『보성론』을 번역하고 이에 대한 티벳 최초의 주석서를 남겼으며, 15세기까지 총 6번씩이나 티벳에서 『보성론』이 번역되었다는 사실을 싰누뵐의 『푸른 연대기』에 의해 확인할 수 있었다.

3. 『보성론』의 세 가지 주제와 옥 로덴세랍의 이해

1) 『보성론』에 나타난 여래장의 세 가지 주제

『보성론』 I.27과 28 계송에서는 『여래장경』의 “일체중생은 여래장을 지니고 있다”라는 구절을 인용하면서 여래장을 세 가지 주제로 설명하고 있다.¹⁵⁾

15) 범어 ‘*tathāgatagarbha*’를 티벳어에서는 ‘*de bzhin gshegs pa’i snying po*’로, 한역에서는 ‘如來藏’으로, 범어 ‘*buddhagarbha*’를 티벳어에서는 ‘*sangs rgyas snying po*’로, 한역 (T1611, 828a26)에서는 ‘佛性’이라는 말로 번역하였다. 티벳의 『번역명의대집』에 의하면 ‘*garbha*’의 용례는 총 31개 항목이다. 『번역명의대집』에 의하면, 티벳에서는 범어 ‘*garbha*’라는 용어를 ‘닝뵐(*snying po*)’와 ‘앨(*mngal*)’과 ‘케우(*khye’u*)’와 ‘예빠(*yod pa*)’라는 용어로 번역해서 사용하고 있음을 알 수 있었다. 그 중 ‘*snying po*’는 ‘본성, 본질, 정수’라는 의미이고, ‘*mngal*’은 ‘자궁’이라는 의미, ‘*khye’u*’는 ‘아이, 유아’라는 의미, ‘*yod pa*’는 ‘-이 있는, -이 있다.’라는 의미라는 것을 알 수 있다. 신체의 일부나 사람을 지칭하는 경우를 제외하면 ‘본성, 본질, 정수’와 ‘-이 있는’이라는 의미로 사용되는데, 후자의 경우 소유복합어 (*Bahuvrīhi*)에서 사용되는 ‘-*garbha*’라는 용례, 즉 ‘-을 포함하는’이라는 의미와 연결될 수 있을 것이다(cf. Zimmermann 2002, 41과 김성철 2009, 98-103). 『여래장경』을 인용하면서 『보성론』에서 언급하고 있는 ‘*sarvasattvās tathāgatagarbhāḥ*’라는 구문을 초기의 티벳 인들과 옥 로덴세랍은 ‘모든 중생은 여래의 본질을 지닌다(*sams can thams cad ni de bzhin gshegs pa’i snying po can no*).’라는 소유복합어로, 그리고 ‘*garbha*’는 ‘본성, 본질, 정수’로 이해한 것임을 알 수 있다. 그렇다면 ‘불성’과 ‘여래장’이라는 용어는 각각 ‘붓다의 본성, 본질’과 ‘여래의 본성, 본질’이라는 의미로 해석할 수 있을 것이다. I.27과 28 계송에 나타난 중성(*gotra*)의 의미는 루액의 지적을 따라서 ‘정신적인 성향이나 경향, 원인의 의미를 지니는

정각자의 신체는 편재하기 때문에, 진여는 차별이 없기 때문에,
 중성은 존재하기 때문에, 모든 신체를 지닌 이는 항상 붓다의 본질(=여래
 장)을 지니네. || 28 ||

붓다의 지(佛智)가 중생의 범주에 있기 때문에, 본질적으로 그 염오가 없
 는 것은不二이며,

붓다의 중성 속에 그것의 결과가 언어적으로 시설되기 때문에, 모든 중생
 은 여래의 본질(=여래장)을 지닌다고 설하셨네. || 27 ||¹⁶⁾

두 계송에서는 여래장을 정각자의 신체(=법신)와 진여와 중성(*gotra*)이
 라는 세 가지 주제로 분류해서 설명하고 있다. 여기서 I.28의 ‘정각자의 신
 체(*saṃbuddhakāya*)는 편재하기 때문에’라는 구문은 I.27의 ‘붓다의 지
 (*buddhajñāna*)가 중생의 범주에 들어가 있기 때문에’와 연결되는 내용이라
 는 것을 알 수 있다. 타카사키(高崎)는 『화엄경(*Avataṃsakasūtra*)』 「여래
 출현품(*tathāgatotpattisaṃbhavanirdeśa*)」에 나오는 불지(*buddhajñāna*)

중성’으로 이해하였다. 이에 대해서는 Ruegg(1976), Kano(2008), 안성두(2011, 42-43)를
 참조.

- 16) C4578, 53a1-2; C4579, 83a6-7; D4024, 56a2-3; D4025, 88a5-7; G3524, 66a2; G3525, 110b3-5;
 N5525, 49b7-50a1; N5526, 103b6-104a1; Q5525, 56a5-6, Q5526, 90b1-3; RGVV(Tib)
 49, 3-10; 이에 해당하는 범본은 RGV26, 1-26, 6이다. : C4578, 4579, D4024, 4025, G3525,
 N5526, Q5526의 티벳본은 범어 계송 27과 28의 순서가 역으로 되어 있다. 한역(T1611, 828a28-29
 와 828b8-9)의 계송 순서도 앞에서 언급한 티벳역의 순서와 동일하다. 그런데 G3524,
 N5525, Q5525의 RGV에서는 계송 27이 결락되어 있는데, G3525, N5526, Q5526에서는 계
 송 27이 부가되어 있다. G3524, N5525, Q5525에서는 계송 27을 원 계송으로 보지 않은 듯
 하다. 나르탕(Narthatang), 킨샤(Kinsha), 뻬깡(Peking) 판본이 모두 계송 27을 누락시키고
 있기 때문에, 이들 경전 사이의 긴밀성도 어느 정도 엿볼 수 있다.

* C4578, 53a2, C4579, 83a7, D4024, 56a3, D4025, 88a7, G3525, 110b5, N5526, 104a1,
 Q5526, 90b3의 ‘brtags’을 ‘btags’으로 교정해서 읽을 것.

가 각 중생에게 편재하다는 개념이 여래장이라는 용어와 개념의 출현에 일정부분 영향을 끼쳤을 것이라고 지적하였고,¹⁷⁾ 『여래출현품』과 달리 『여래장경』에서는 붓다의 측면이 중생의 측면으로 강조 지점이 바뀌었다고 짐머만(Zimmermann)은 지적하였다.¹⁸⁾ 이를 통해 『보성론』에서는 「여래출현품」에 나오는 ‘불지의 편재’라는 측면이 ‘정각자의 신체’, 즉 ‘법신’의 편재라는 개념으로 외연을 넓히고 있음을 알 수 있다. 『보성론』에서 유구진여는 여래장, 무구진여는 법신이라고 정의하고 있는데,¹⁹⁾ 번뇌가 아직 남아 있기 때문에 여래장이고 번뇌가 제거된 상태가 바로 무구진여, 즉 법신의 상태가 되는 것이다. 중생의 몸이 번뇌로 덮여 있어서 생사윤회를 반복하지만, 성불이 가능한 이유는 여래장이 있기 때문이라는 것이다. 이때 여래장의 세 가지 주제 중 진여라는 측면이 계송 I.27과 28에서 ‘무차별’이고 ‘불이’라는 것을 통해서 확인될 수 있는데, 본질적으로 염오가 없는 진여(=무구진여)가 여래장(=유구진여)과 차별이 없다는 의미와 상통하는 것이다. ‘중성은 존재하기 때문에’라는 구문은 ‘언어적 시설(upacāra)’과 연결된다. 붓다의 중성이 본질적으로 존재하거나 내재하고 있다는 혹은 중생=여래라는 의미가 아니라는 것을 의미한다. 결국 『보성론』은 여래장을 지닌 일체중생이 수행을 통한²⁰⁾ 인식의 전환에 의해 정각자의 신체, 즉 법신을 구비하는 방향으로 가르치기 위해 시설된 것이라는 사실을 알 수 있다.

그런데 흥미로운 점은 I.28과 관련한 또 다른 번역이 티베터로만 남아 있는 라프나까라싼띠의 저작인 『경집론에 대한 주석』에 나타난다는 것이다.

17) 高崎(1974, 574-575), Kano(2008).

18) Zimmermann(2002, 61-62), Kano(2008).

19) RGVV 21,8-10.

20) 『여래장경』에서 최초로 선언한 여래장의 가르침은 非불교도와 非대승불교인들에게 ‘일승’이라는 가르침 하에 대승불교수행을 독려하기 위한 것이라는 Zimmermann(2002, 76)의 지적과 연계될 수 있을 것이다.

그 구문을 인용하면 다음과 같다.

“그와 같이 성 미륵도, “법계는 태양[과 같이] 빛나고, 진여라는 측면에서 차별이 없네. 종성이라는 대상은 존재하기 때문에 모든 [중생]은 선서의 본질 (=善逝藏, sugatagarbha)을 가진다네.”라고 설하였기 때문에...”이다.²¹⁾

‘법계는 태양과 같이 빛나고’라는 이 문장을 ‘*dharmadhātvarkaspharaṇāt*’, 혹은 ‘*dharmadhātvaṃśuspharaṇāt*’라는 범어 문장으로 바꿀 수 있을 것이다.²²⁾ 하지만 여래장의 세 가지 주제라는 내용을 염두에 두고 내용을 전개하는 『보성론』의 흐름 상 ‘정각자의 신체(*saṃbuddhakāya*)’라는 표현이 더 자연스러울 것이다. ‘정각자의 신체’가 더 자연스럽다는 사실은 한역에서도 명확하게 지지해 주고 있다.²³⁾ 그리고 여래장 계통의 경전에서 보이는 ‘선서의 본질’²⁴⁾이라는 용어가 단편적인 부분의 인용이기는 하지만 『보성론』에 나온다는 사실도 알 수 있다.

만약 이러한 상이한 번역들이 티벳 번역가들의 자유로운 번역이 아니라 고 한다면, 라프나까라썬띠는 우리에게 알려지지 않은 다른 전승의 사본을 사용했을 가능성이 있을 것이다. 『경집론에 대한 주석』의 티벳 콜로폰을 조

21) D3935, 296b7-297a1; Q5331, 346a4-5, “de bzhin du 'phags pa byams pas kyang | chos dbyings snang byed 'od 'byung zhing | de bzhin nyid la tha dad med || rigs kyi don ni snang ba'i phyir || thams cad bde gshegs snying po can | zhes gsungs pas...”

* 밑줄은 현존하는 범본 『보성론』 1.28 계승의 티벳 번역문과 상이한 내용을 강조하기 위해 필자가 임의로 삽입한 것이다.

22) 還梵은 Kano(2008)에 의거한 것이다.

23) T1611, 828a28, “佛法身遍滿...”

24) 현존하는 범본 『보성론』에 ‘*sugatagarbha*’라는 용어가 직접적으로 보이지 않지만, 또 다른 번역본에 이 용어가 나타나는 것으로 보아서 『보성론』에 ‘*tathāgatagarbha*’와 ‘*buddhagarbha*’와 ‘*sugatagarbha*’가 모두 동일한 의미로 나타나고 있다는 것을 알 수 있다.

사해보면, 낙뵽쌈(Nag po'i zhabs)과 낙쵸 출팀겔와의 번역이라는 사실을 알 수 있는데,²⁵⁾ 앞장에서 살펴보았듯이 낙쵸 출팀겔와는 아미싸와 함께 최초로 『보성론』을 티벳에서 번역한 인물이다. 『보성론』 I.28 계송과 관련한 옥 로덴세랍의 번역과 상이한 이 계송의 내용은 어쩌면 아미싸와 낙쵸 출팀겔와가 이용한 또 다른 『보성론』 사본일 가능성도 있을 것이다. 왜냐하면 부분적으로 후대의 저작에 인용된 아미싸와 낙쵸 출팀겔와의 번역 단편들이 옥 로덴세랍의 번역과 상이한 경우가 나타나기 때문이다. 하지만 아미싸와 낙쵸 출팀겔와의 I.28 계송에 대한 번역이 현존하지 않기 때문에 단정적으로 말할 수는 없을 것이다.

2) 여래장의 세 가지 주제에 대한 옥 로덴세랍의 주석

옥 로덴세랍은 여래장의 세 가지 주제에 대해 어떻게 언급을 하고 있을까. 각각의 주제를 중심으로 그의 여래장 이해를 살펴보고자 한다.

[I.28 계송의] “정각자의 신체는 편재하기 때문에, [진여는 차별이 없기 때문에, 종성은 존재하기 때문에, 모든 신체를 지닌 이는 항상 붓다의 본질을 지닌다네.]”라는 것 등에서는 결과와 자성과 원인이라는 측면에서 본질을 지니므로 여래의 본질(=여래장)을 지닌다는 점을 의도한다.²⁶⁾

옥 로덴세랍은 『보성론』 I.28에 나타나는 여래장의 세 가지 주제인 법신과 진여와 종성을 각각 결과와 자성과 원인이라는 세 가지 측면으로 연결시

25) D3935.334a3;Q5331.389a8.

26) 『까담전서』 324.5, “ | rdzogs sangs sku ni 'phro phyir dang | zhes bya ba la sogs pa la | 'bras bu dang | rang bzhin dang | rgyu'i snying po can yin pa'i phyir | de bzhin gshegs pa'i snying po can du dgongs pa'o | .”

* 본문과 각주의 인용문 중 굵은 글씨는 『보성론』 원문을 가리킨다.

키고 있다.

그 [세 가지 주제] 중 청정한 진여(=무구진여)는 **정각자의 법신**이다. 그 [법신]이 **편재하다**는 것은 그것에 의해서 편만한 것인데, 즉 모든 중생에 의해서 [정각자의 법신]이 성취될 수 있기 때문에(*thob tu rung ba'i phyir*) 편만한 것이다. 이러한 측면에서야말로 여래는 실재이고, 중생이 이것의 본질(=여래장)을 지닌다는 것은 시설된 것이다. 왜냐하면 그 [정각자의 신체, 즉 법신]이 성취되는 기회가 있다는 측면에서 그것이라는 측면에서 편만한 것으로 시설되었기 때문이다.²⁷⁾

옥 로덴셰랍은 『보성론』 I.28 계승의 법신에 대한 정의가 무구진여와 연결되는 개념이라고 재차 강조한다. 이것은 앞서도 살펴보았듯이 『보성론』의 맥락을 충실하게 계승한 것이라고 할 수 있다. 그리고 예외 없이 누구나 다 법신을 성취할 수 있기 때문에 편만하다고 정의한다. 특히 옥 로덴셰랍은 ‘툽뚜룽(*thob tu rung*)’이라는 용어를 삽입하고 있다. ‘툽뚜룽’이라는 용어는 ‘가능성’이나 ‘잠재적인 능력’을 지니고 있다는 측면인 것이지 이미 모든 것을 완전하게 구비하고 있다는 표현이 아니다. 일체 중생(A)이 결과적인 측면인 정각자의 법신(B)을 완전하게 구비하고 있다는 것이 아니라(A≠B), 일체 중생(A)이 정각자의 법신(B)으로 나아갈 수 있는(A⇒B) 원인이 존재한다는 것이다. 옥 로덴셰랍에게는 ‘성불의 가능성’을 부각시키는 표현이

27) 『까담전서』 324,5-6, “de la rnam par dag pa'i de bzhin nyid ni | **rdzogs pa'i sangs** rgyas kyi chos kyi **sku** yin la | de '**phro** ba ni des khyab pa ste | sems can thams cad kyis *thob tu rung ba'i phyir* khyab pa yin no || phyogs 'di la ni de bzhin **gshegs pa** ni **dnegos po** yin la | **sems can de'i snying po can du ni btags pa** yin te | de thob pa'i skal ba yod pa la des khyab par btags pa'i phyir ro ||.”

* 이탤릭체는 ‘pas’를 ‘pa’로 교정해서 읽음.

** 밑줄 친 내용은 필자의 주제를 보다 선명하게 드러내기 위해서 필자가 임의로 삽입한 부분임.

바로 ‘툽뚜룽’인 것이다. 정각자라고 불리는 붓다의 입장에서 본다면, 법신은 이미 구현된 것이다. 그러므로 옥 로덴셰랍은 붓다에게는 법신이 실재이지만, 중생에게는 법신이 이미 구현된 것이 아니기 때문에 단지 언어적으로 시설된 것이라고 주석하고 있는 것이다.

“진여는 차별이 없기 때문에,”라는 것은 여래와 그것의 본질(=여래장)을 지니는 중생 양자는 실재로 존재한다. 본질적으로 염오가 없는 진여(=무구진여)가 비본질적인 장애(*āgantukāvaraṇa*)를 지닐 때에도 붓다의 자성이 존재하며 중생의 흐름 속에 명백하게 머무르기 때문이다.²⁸⁾

여래장의 세 가지 주제 중 진여를 논의할 때, 옥 로덴셰랍은 ‘비본질적인 장애(客塵障, *āgantukāvaraṇa*)’라는 용어를 사용하고 있다. 이 용어는 『보성론』의 아홉 가지 비유에서도 주요한 키워드로 설명되고 있다.²⁹⁾ ‘비본질적인 장애’라는 표현은 이러한 비본질적인 번뇌(*āgantukakleśa*)³⁰⁾가 실체가 없다는 것이다. 모든 중생이 여래장을 지니고 있다는 선언은 바로 어떤 이도 예외 없이 깨달을 수 있다는 중생구제 혹은 해방의 측면이 발현된 것인데, 중생들은 이를 명백하게 알지 못하며 또한 구체적으로 이를 실현하지도 못하는데 이러한 근거가 바로 비본질적인 장애나 번뇌 때문이라는 것이다. 그렇지만 이를 이해하지 못하는 중생들도 깨달을 수 있는 가능성이

28) 『까담전서』 324.6-7, “**de bzhin nyid dbyer med phyir dang** | zhes bya ba ni | **de bzhin gshegs pa dang** | **sems can de'i snying po can gnyi ga dngos** su yin te | de bzhin nyid dri ma rang bzhin gyis dben pa ni glo bur gyi sgrub pa dang bcas pa'i tshe yang | sangs rgyas kyi rang bzhin yin pa dang | **sems can gyi rgyud la nges par gnas pa'i phyir ro** |.”

* ‘myed’를 ‘med’로, ‘mas’를 ‘ma’로, ‘gyi’를 ‘kyi’로 ‘kyi’를 ‘gyi’로 교정해서 읽음.

29) RGV 59.16-60.6; RGVV(Tib) 117.15-18의 96과 97계승.

30) ‘*āgantukakleśa*’로 쓰인 용례에 대해서는 RGV 59.5; RGVV(Tib) 117.18등을 참조.

중생이라는 흐름 속에 명백하게 유지되고 있는데, 이는 비본질적인 번뇌가 덮여있는 ‘유구진여’의 측면에서 그렇게 설명할 수 있는 것이다. 반대로 붓다는 당연히 유구진여를 지니고 있는 것이 아니라, 법신과 연계되는 무구진여를 가지고 있기 때문에 붓다와 중생에게 모두 진여가 실제로 존재한다는 의미이다.

“중성은 존재하기 때문에”라는 것은 청정한 진여의 상태가 이루어지는 원인인 [해탈에] 유익한 습기로서의 반야와 연민(=悲)의 종자야말로 여래의 원인이기 때문에 여래라고 시설한 것이며, 중생의 본질은 바로 실재이다. “나중에 설명할 것이다.”라는 것은 “시든 연꽃 속의 붓다”라는 것 등 아홉 가지 비유를 설명하는 부분에서 [설명한다는 것이다.³¹⁾

정신적인 성향이나 경향의 의미를 지니는 원인으로서의 중성은 오직 중생에게만 실질적인 의미에서 존재하고 필요한 것이다. 위의 인용문을 통해 그 맥락을 해석하면, 붓다에게는 그러한 원인으로서의 중성이 더 이상 실제적으로 필요하지 않은 것이다. 왜냐하면 이미 청정한 진여인 무구진여가 구비되었기 때문에, 원인으로서의 중성은 더 이상 존재하지 않는 것이 되기 때문이다. 그러므로 옥 로덴쎄랍은 중생에게는 원인으로서의 중성(=씨앗, 種子 *bīja*)이 실재하지만, 붓다에게는 원인으로서의 중성이 실재하지 않는 것이 된다고 주석하고 있는 것이다.

31) 『까담전서』 324, 7-325, 1, “**rigs yod phyir na** | zhes bya ba ni | de bzhin nyid rnam par dag (19a1) pa'i gnas skabs thob pa'i rgyu dge ba'i bag chags shes rab dang snying rje'i sa bon ni de bzhin gshegs pa'i rgyu yin pas de bzhin gshegs pa zhes btags pa yin la | sems can gyi snying po ni dnegos po kho na yin no | **'og nas ston par 'gyuro** | zhes bya ba ni | **sangs rgyas pad ngan** | zhes bya ba la sogs pa dpe dgu ston pa'i skabs su'o | .”

이상으로 옥 로덴쎄랍이 『보성론』 I.27과 28 계송에 나타난 여래장에 대한 세 가지 주제인 법신과 진여와 중생을 어떻게 이해하고 있는지를 살펴보았다. 이를 도표로 정리하면 다음과 같다.

표 2. RGV I.28에 나타난 여래장의 세 가지 주제에 대한 옥 로덴쎄랍의 이해

RGV I.28	rNgog Blo ldan shes rab의 주석서		
1. 법신 (<i>dharmakāya</i>)	결과	(1) 여래	실재 (<i>dnegos po</i> , $A=B$)
		(2) 중생	시설 (<i>btags pa</i> , $A \neq B/A \Rightarrow B$)
2. 진여 (<i>tathatā</i>)	자성	(1) 여래	실재 (<i>dnegos po</i> , 무구진여)
		(2) 중생	실재 (<i>dnegos po</i> , 유구진여)
		비본질적인 장애 (<i>āgantukāvaraṇa</i>)	
3. 중성 (<i>gotra</i>)	원인	(1) 여래	시설 (<i>btags pa</i>)
		(2) 중생	실재 (<i>dnegos po</i>)

옥 로덴쎄랍은 법신과 진여와 중성이라는 『보성론』의 핵심적인 주제를 여래와 중생이라는 측면에서 각각 언어적으로 시설된 것(施設 *btags pa*)인지 실재(*dnegos po*)인지를 논하고 있다. 언어적으로 시설된 것이란 실재가 아닌 명목상으로만 존재한다는 의미이다. 결국 이름뿐이며, 명칭으로만 그렇게 존재할 뿐이다. 옥 로덴쎄랍의 이러한 주석은 『보성론』 I.27에 나타나는 “붓다의 중성 속에 그것의 결과가 은유적으로 언설되기 때문에(*baudhe gotre tatphalasyopacārād*), 모든 중생은 여래의 본질을 지닌다고 설하셨네”라는 문장의 ‘언어적 시설(Skt. *upacāra*, Tib. *nye bar btags pa*)’에 대한 이해와 밀접한 연관 관계가 있다.³²⁾ 붓다가 될 수 있는 원인이라고 할 수

있는 잠재적인 경향인 종자(*gotra*)가 중생들 속에 가능성으로 존재하기 때문에 훗날 붓다라는 결과를 낳을 수 있다는 내용을 암시하는 것이다. 옥 로덴쎬랍은 세 가지 주제 중의 하나인 중생의 측면만이 아니라, 법신과 진여의 측면으로 까지 그 내용을 확장시키고 있다. 따라서 옥 로덴쎬랍은 붓다의 본질(*tathāgatagarbha, sugatagarbha*)은 법신이고, 무구진여라고 정의하고 있는 것이며, 반대로 중생의 본질(**sattvagarbha*)은 붓다의 본질의 원인이라고 할 수 있는 유구진여이고, 중성이라고 정의하고 있는 것이다. 그리고 ‘툽투룅(*thob tu rung*)’과 ‘언어적 시설(*btags pa*)’이라는 용어를 통해서 그것의 가능성을 함축한 것이다.

싸상 마띠뽀첸 잠양 로되꺄첸(Sa bzang Mati Paṅ chen 'Jam dbyangs Blo gros rgyal mtshan, 1294-1376 이하 싸상 마띠뽀첸)³³⁾의 『보성론』에 대한 주석인 『아주 명료한 확정된 의미의 광명(구라매뽀찌끼남빠르쎬빠 에 뉘랍쎬낭와 rGyud bla ma'i bstan bcos kyi rnam par bshad pa nges don rab gsal snang ba 이하 확정된 의미의 광명)』을 소개함으로써 옥 로덴쎬랍의 사상적 특징을 어느 정도 부각시킬 수 있을 것이다.³⁴⁾

법계가 모든 것에 편재하다는 원리는, “붓다의 지가 중생의 범주에 있기 때문이고, 본질적으로 그 염오가 없는 것은不二이기 때문이며, 붓다의 중성 속에 그것의 결과를 향유하기 때문에, 모든 중생은 붓다의 본질을 가진다”라

32) RGV 26.3-4.

33) Stearns(1999, 24와 185).

34) 필자는 대만의 법고대학교에서 열린 국제불교학협회(IABS) 제16차 회의에서 오스트리아 비엔나 대학교의 마테즈 교수를 만났다. 그때 마테즈 교수는 필자에게 옥 로덴쎬랍의 사상적 특징을 연구하는데 있어서 싸상 마띠뽀첸과 연계해서 연구할 것을 권유하였다. 그리고 관련 자료를 훗날 필자에게 보내주었다. 지면상으로나마 그에게 감사를 드린다. 싸상 마띠뽀첸의 사상적 특징에 관한 선행 연구와 싸상 마띠뽀첸의 인용구문에 대한 번역으로는 Mathes(2007, 84-91)를 참조하였다는 사실을 밝힌다.

고 설하였다고도 어떤 인도의 문헌에 있기 때문에…³⁵⁾

싸상 마띠槃첸은 ‘언어적 시설(*nye bar btags pa*)’을 ‘향유(*nye bar spyod pa*)’이라는 용어로 수정하였다. 그는 자신의 내용 수정이 인도의 범어 원전에 의거한 것이라고 밝히고 있다.

나는 또한 [『보성론』의] 아주 심오한 원리에 대한 확신 때문에 성자의 나라인 인도의 원전에 의지해서, 약간 수정해서 명료하게 하였다.³⁶⁾

싸상 마띠槃첸의 이 구절은 자신의 철학적인 입장에 맞게 하기 위해서 수정하였을 가능성이 높다. 왜냐하면 앞 장의 <표 1-선누빨의 『푸른 연대기』에 나타난 6가지 『보성론』 티벳 번역들>에서 살펴보았듯이, 싸상 마띠槃첸은 인도의 학승과 함께 『보성론』을 번역한 것이 아니기 때문이다. 이러한 ‘언어적 시설’을 ‘향유’로 수정한 이유는 조낭학파의 여래장에 대한 긍정적 기술과 밀접한 연관이 있을 것이다. 싸상 마띠槃첸의 동일한 저작 속에 남아있는 ‘향유(*nye bar spyod pa*)’와 관련된 내용을 살펴보면 옥 로덴셰랍과 어떤 차이가 나는지를 더욱 명확하게 밝힐 수 있을 것이다.

깨달음이 성취되는 종성으로서의 계는 장애를 지닐 때에도 그것은 염오가 없는 결과인 법신과 차이가 없이 향유하고 있기 때문에 예외 없이 모든

35) 『확정된 의미의 광명』 128.2-4, “chos kyi dbyings kun la khyab tshul ni | sangs rgyas ye shes sems can tshogs zhugs phyir | rang bzhin dri med de ni gnyis med phyir | sangs rgyas rigs la de 'bras nyer spyod phyir | 'gro kun sangs rgyas snying po can du gsungs | zhes pa'ang rgya gar gyi dpe 'ga' zhid la yod pas…”

36) 『확정된 의미의 광명』 515.6-516.1, “bdag gis kyang mchog tu zab pa'i tshul la lhag par mos pa'i dbangs gis rgya gar 'phags pa'i yul gyi dpe la gtugs te | cung zad bcos shing shin tu dag par bgyis pa'o |.”

중생은 궁극적인 의미(=승의)에서의 붓다의 본질을 지닌다...³⁷⁾

앞에서 살펴본 것처럼 옥 로덴쎄랍은 『보성론』 I.27 계송의 ‘붓다의 중성 속에 그것의 결과가 은유적으로 언설되기 때문에’라는 내용에 의거해서, 세 가지 주제인 법신과 진여와 중성을 각각 실재와 시설이라는 항목으로 나누어서 주석하였다. 그런데 싸상 마띠뽀첸은 ‘중성’이 비본질적인 번뇌에 의해 설령 장애를 지닌다고 하더라도 ‘법신’과 차이가 없다는 점을 강조하기 위해서, 옥 로덴쎄랍의 번역인 ‘언어적 시설’을 긍정적인 기술인 ‘향유(*nye bar spyod pa*)’라는 표현으로 수정한 것이다. 싸상 마띠뽀첸은 이러한 수정을 통해서 모든 중생이 붓다의 본질, 즉 여래장을 지닌다는 표현은 궁극적인 의미에서도 존재하는 것으로 받아들여도록 그 나름대로의 해석학적 장치를 고안한 것이다.

이상으로 『보성론』 I.27과 28에 나타나는 여래장의 핵심적인 세 가지 주제인 법신과 진여와 중성에 대해서 옥 로덴쎄랍이 어떤 견해를 가지고 있는지에 대하여 살펴보았다. 그리고 『보성론』 I.27계송에 대한 싸상 마띠뽀첸의 입장도 살펴보았다.

그렇다면, 옥 로덴쎄랍은 법신과 진여와 중성을 공성과 연계해서 언급하고 있는 것일까.

그러므로 원인이라는 특징 때문에 중성이고, 편재라는 특징 때문에 진여이며, 결과라는 특징 때문에 법신이다. 오직 공성만이 세 가지 측면으로도 된다.³⁸⁾

37) 『확정된 의미의 광명』 128.5-6, “sangs rgyas nyid 'grub pa'i rigs khams sgrub pa dang bcas pa'i gnas skabs la yang de dri ma dang bral ba'i 'bras bu chos sku tha dad med par nye bar spyod cing yod pa'i phyir na | 'gro ba ma lus pa kun don dam pa'i sangs rgyas kyi snying po can...”

옥 로덴쎄랍은 여래장의 세 가지 주제를 특징(*mtshan nyid*)이라는 이름으로 묶고, 그것들이 바로 공성(*sūnyatā, stong pa nyid*)이라고 주석하고 있다. 여기서 옥 로덴쎄랍이 여래장을 어떻게 이해하고 있는지를 명확하게 알 수 있다. 『보성론』을 번역하고 주석을 달았던 옥 로덴쎄랍은 여래장을 공성의 범주 속에서 여래장을 이해하고 해석하였던 중관학자(*mādhyamika, dbu ma pa*)라는 사실을 알 수 있다. 그리고 중생이 여래장을 실체적인 개념으로 오해하는 것을 피하게 하기 위해서, 옥 로덴쎄랍은 『보성론』 I.28에 나타나는 ‘시설’이라는 용어를 여래장이라는 세 가지 주제에 모두 적용시킨 것이다. 옥 로덴쎄랍은 『요의』에서 ‘공성’이라는 주제와 여래장의 가르침을 연결시켜서 이해하도록 하기 위한 해석학적 장치로 ‘시설(*btags pa*)’이라는 개념을 적극적으로 활용한 것이라고 할 수 있을 것이다.

여래장이 공성이라고 한다면 자성이 없다는 공성은 언설로 형언할 수 있는가? 아니면 언설로 형언할 수 없는 것인가? 옥 로덴쎄랍은 궁극적인 의미(=승의)는 개념적인 사유로 알 수 없는 것이기 때문에, 언설로 형언할 수 없으며 또한 분별의 경계가 아니라고 언급하고 있다.

“**증득의 의미**라는 것은 언설의 의미를 소거하는 것이다. [금강구들은] 언설로 형언할 수 없기 때문에 **금강과 같다**고 하는 것이다. 이 7가지 금강구들은 [개념적인] 대상이 없는 찰에 의해 오직 증득되는 것이다. 왜냐하면 언설로 형언할 수 없는 것이 또한 궁극적인 의미의 본성이기 때문이다. 궁극적인 의미는 언설의 대상이 아니기 때문이다. 분별은 세속[제]이므로 궁극적인 의미(=승의제)는 분별의 경계가 아니기 때문이다.”³⁸⁾

38) 『까담전서』 339.7, “des na rgyu'i mtshan nyid nas ni rigs yin la | khyab byed kyi mtshan nyid nas ni de bzhin nyid | 'bras bu'i mtshan nyid nas ni chos kyi sku ste | stong pa nyid 'ba' zhis rnam pa gsum gar yang 'gyur ro ||.”

* 'kar'를 'gar'로 교정해서 읽음.

하지만 차빠 최끼쟁게(Phywa pa Chos kyi seng ge, 1109-1169)는 옥 로덴쎄랍의 궁극적인 의미가 언설로 형언할 수 없다는 설명을 부인한다.

그 중 위대한 역경가(=옥 로덴쎄랍)와 스승 쟁낙빠 [쥘뒤쟁게](gTsang nag pa [brTson 'grus seng ge], 12세기)는 여래의 본질이라는 것이 궁극적인 의미의 진실(=승의제)이라는 측면에서 말한다. 하지만 궁극적인 의미의 진실은 언설과 분별의 대상이라고 생각하지 않는다. 단지 개념적인 대상도 아니라고 설하였다. [하지만] 스승 차빠 [최끼쟁게]는 사태들이 진실이라는 측면에서 공이라는 절대 부정(*prasajyapratishedha*)은 궁극적 의미의 진실이고 그것은 언설과 분별의 대상이라고도 인정한다.⁴⁰⁾

쟁낙빠 쥘뒤쟁게는 여래장의 기술과 관련한 옥 로덴쎄랍의 승의제에 대한 관점을 계승하고 있다는 점을 쉰누뵐의 기술에 의해 확인할 수 있다. 그리고 궁극적인 진실은 언설로 형언할 수 없다는 옥 로덴쎄랍의 견해에 대해서도 쟁낙빠 쥘뒤쟁게가 동일한 입장에서 서 있다는 것을 알 수 있다. 그런데

39) 『가담전서』 295,2-3, “**rtogs pa'i don zhes** bya bas ni brjod pa'i don sel *ba'o* | brjod du med pa'i phyir na **rdo rje lta bu** zhes bya'o | rdo rje'i gnas 'di bdun *dmigs* pa *med* pa'i ye shes kyiis rtogs par bya ba tsam yin gyi | brjod du *med* pa yang don dam pa'i rang bzhin yin pa'i phyir ro | don dam pa ni ngag gi yul ma yin pa'i phyir te | rnam par rtog *pa ni* kun rdzob yin pas don dam pa rtog pa'i yul ma yin pa'i phyir ro | .”
* ‘ces’를 ‘zhes’, ‘pa’를 ‘ba’, ‘myed’를 ‘med’, ‘dmyigs’를 ‘dmigs’, ‘pa’를 ‘pa ni’로 교정.

40) 『푸른 연대기』 424,1-7, “de la lo tsā ba chen po dang slob dpon gtsang nag pa ni de bzhin gshegs pa'i snying po zhes bya ba don dam pa'i bden pa la zer mod kyi | don dam pa'i bden pa ni sgra dang *rtog* pa'i dngos kyi yul ma yin pa lta zhog | zhen pa'i yul tsam yang ma yin zhes gsung | slob dpon phywa pa ni dngos po rnam bden pas stong pa'i med par dgag pa ni don dam pa'i bden pa yin zhing | de sgra rtog gi zhen pa'i yul du yang bzhed | .”

* ‘rtogs’을 ‘rtog’으로 교정.

차빠 최끼쨥게는 여래장이 궁극적인 의미의 진실에서 공이라는 것을 절대 부정의 측면에서 인정하고 있다. 그러한 측면에서 본다면, 차빠 최끼쨥게는 옥 로덴셰랍의 여래장에 대한 이해와 일치한다. 하지만 궁극적인 의미의 진실이 언설로 형언할 수 있는가와 없는가. 그리고 개념적인 분별의 사유 작용으로 도달할 수 있는가와 없는가라는 지점에서 옥 로덴셰랍의 이해와 달리하고 있다. 차빠 최끼쨥게는 승의제도 결국은 언어와 분별로 충분히 이해될 수 있고 획득될 수 있다고 보고 있으며, 옥 로덴셰랍이 주장하는 것과 같이 궁극적인 의미의 본성은 언설로 형언할 수 없다는 것을 인정하고 있지 않음을 알 수 있다.

4. 결론

이상으로 옥 로덴셰랍의 『요의』에 나타난 여래장에 대한 세 가지 주제인 법신과 진여와 종성을 중심으로 그의 여래장 이해를 살펴보았다. 이를 정리하는 것으로 결론을 대신하고자 한다.

2장에서는 인도에서 성립한 『보성론』이 아피싸와 낙쵸 출탐꺄와와 번역을 시작으로 11세기 후반에 티벳에 처음 소개되었으며, 옥 로덴셰랍은 인도 카쉬미르에서 『보성론』을 재발견한 마이뜨리빠의 가르침을 전수받은 샷자 나로부터 직접 『보성론』의 가르침을 배웠다는 것을 알 수 있었다. 이후 샷자나와 함께 『보성론』을 번역하고 이에 대한 티벳 최초의 주석서를 남겼다는 것도 확인할 수 있었으며, 15세기 까지 총 6번 『보성론』이 번역되었다는 사실을 쉰누빨의 기록에 의해 알 수 있었다.

3장에서는 먼저 I.28 계승과 관련해서 라뜨나까라싼띠의 저작인 『경집론에 대한 주석』에 나타난다는 것을 지적하였다. 그리고 여래장의 세 가지 주

제라는 측면을 고려할 때, ‘법계는 태양과 같이 빛나고’라는 계송 구절은 『보성론』의 흐름 상 부자연스러우며, 오히려 한역과 옥 로덴쎄랍의 티벳어 번역과 현존하는 범본이 지지해주는 ‘정각자의 신체(*saṃbuddhakāya*)’라는 표현이 더 자연스럽다는 사실을 언급하였다. 그리고 단편적이기는 하지만 여래장 계통의 경전에서 보이는 ‘선서의 본질(=善逝藏)’이라는 용어가 『보성론』에 언급되고 있다는 사실도 살펴보았다.

옥 로덴쎄랍은 범신과 진여와 중성이라는 『보성론』의 핵심적인 주제를 여래와 중생이라는 측면에서 각각 ‘시설(*btags pa*)’인지 ‘실재(*dingos po*)’ 인지를 논하고 있다는 사실을 고찰하였다. 옥 로덴쎄랍의 ‘시설’과 ‘실재’의 분류는 『보성론』 I.27에 나타나는 “붓다의 중성 속에 그것의 결과가 은유적으로 언설되기 때문에(*baudhe gotre tatphalasyopacārād*)”라는 문장의 ‘은유적 언설(Skt. *upacāra*, Tib. *nye bar btags pa*)’에 대한 이해와 밀접한 연관 관계가 있다는 사실을 지적하였다. 옥 로덴쎄랍은 세 가지 주제 중의 하나인 중성의 측면만이 아니라, 범신과 진여의 측면으로 까지 그 내용을 확장하고 있었다. 반대로 조낭학파의 싸상 마띠뽀첸은 ‘중성’이 비본질적인 번뇌에 의해 설령 장애를 지닌다고 하더라도 ‘범신’과 전혀 차이가 없다는 점을 강조하기 위해서, 옥 로덴쎄랍의 번역인 ‘은유적 언설’을 긍정적인 기술인 ‘향유(*nye bar spyod pa*)’라는 표현으로 수정한 것이다. 싸상 마띠뽀첸은 이러한 수정을 통해서 모든 중생이 붓다의 본질, 즉 여래장을 지닌다는 표현은 궁극적인 의미, 즉 승의제에서 불 때에도 ‘시설’로만 존재하는 것이 아니라 명백하게 진실로 존재한다는 것을 받아들이게 하기 위한 해석학적 장치인 것이다.

옥 로덴쎄랍은 여래장의 세 가지 주제를 특징들이 바로 공성이라고 주석하고 있는데, 여기서 옥 로덴쎄랍이 여래장을 어떻게 이해하고 있는지를 명확하게 알 수 있었다. 그리고 중생이 여래장을 실제적인 개념으로 오해하는

것을 피하게 하기 위해서, 옥 로덴쎬랍은 『보성론』 1.28에 나타나는 ‘시설’이라는 용어를 여래장이라는 세 가지 주제에 모두 적용시킨 것이다. 옥 로덴쎬랍은 ‘공성’이라는 주제와 여래장의 가르침을 연결시켜서 이해하도록 하기 위한 해석학적 장치로 ‘시설(*btags pa*)’이라는 개념을 적극적으로 활용한 것이라고 할 수 있을 것이다.

그리고 옥 로덴쎬랍은 궁극적인 의미는 개념적인 사유로 알 수 없는 것이기 때문에, 언설로 형언할 수 없으며 또한 분별의 경계가 아니라고 언급하고 있다. 이에 반해 차빠 최끼쎬게는 옥 로덴쎬랍의 궁극적인 의미가 언설로 형언할 수 없다는 설명을 부인하고 있음을 살펴보았다.

약호 및 참고문헌

C: Cone edition (TBRC version).

D: Derge edition.

G: Kinsha in Golden Manuscript (TBRC version).

N: Nartang edition (TBRC version).

Q: Peiking edition.

T: 大正新脩大藏經.

RGV: *The Ratnagoṭravibhāga Mahāyānottaratantrasāstra*. Included in the *Ratnagoṭravibhāgavyākhyā*.

RGVV: *The Ratnagoṭravibhāgavyākhyā*. Ed. E.H. Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950.

RGVV(Tib): *The Ratnagoṭravibhāgavyākhyā*. Tibetan text. Ed. Z. Nakamura. 藏和對譯究竟一乘寶性論研究. Tokyo: Suzuki Research Foundation, 1967.

『까담전서』 *bKa' gdams gsung 'bum phyogs bsgrigs bzhug*. Ed. dPal brtsegs bod yig dpe rnying zhib 'jug khang. Vol.1. Chengdu: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 2006.

『번역명의대집』 *Mahāvīyūtpatti*. Ed. R. Sakaki. 2 Vols. Kyoto, 1916 (repr. Kyoto, 1983).

『진실의 거울』 'Gos Lo gZhon nu dpal. *Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos kyi 'grel bshad de kho na nyid rab tu gsal ba'i me long*. Ed. Klaus-Dieter Mathes. Nepal Research Centre Publications, no.24. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2003.

- 『푸른 연대기(靑史)』 'Gos Lo gZhon nu dpal, *Deb ther sngon po*, 2 Vols.
Chengdu: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1984.
- 『확정된 의미의 광명』 Sa bzang Mati Paṅ chen 'Jam dbyangs Blo gros
rgyal mtshan, *rGyud bla ma'i bstan bcos kyi rnam par bshad pa
nges don rab gsal snang ba*. (TBRC version).
- 안성두 (Ahn, Sungdoo)
2011 『보성론』, 소명출판사.
Bailey, H.W. and Johnston E.H.
1935 A Fragment of the Uttaratantra in Sanskrit, *Bulletin of the School
of Oriental Studies* 8-1, pp.77-89.
- 차상엽 (Cha, Sangyeob)
2008 「마츠모토 시로이태승 외 공역, 『티베트 불교철학』(불교시대사, 2008)
松本史朗, 『チベット佛教哲學』(東京: 大藏出版, 1997)」, 『불교학리뷰』
4, 금강대학교 불교문화연구소, pp.231-244.
2011 『티벳문화입문』, 도서출판 싸아아알.
2012 「싸까뻘디따의 마하무드라 비판 - 『현자의 의도를 명료하게 밝힘(*Thub
pa'i dgongs pa rab tu gsal ba*)』 「반야바라밀다」 장을 중심으로-, 『보조
사상』37, 보조사상연구원, 출간예정.
- 袴谷 憲昭 (Hakamaya, Noriaki)
1986 「チベットにおけるマイトレーヤの五法の軌跡」, 『チベットの仏教と社
会』, Ed. 山口瑞鳳, 東京: 春秋社, pp.235-268.
- Kano, Kazuo
2008 *rNgog Blo-Idan-shes-rab's Summary of the Ratnagotravibhāga:
The First Tibetan Commentary on a Crucial Source for the Buddha-*

nature Doctrine, 출간예정.

金 成哲 (Kim, Seongcheol)

2009 「초기 유가행파의 ‘여래장(tathāgatagarbha)’ 개념 해석」, 『인도철학』
27, 인도철학회, pp.91-123.

Mathes, Klaus-Dieter

2007 *A Direct Path to the Buddha Within: Gö Lotsāwa's Mahāmudrā's
Interpretation of the Ratnagotravibhāga*, Boston, Wisdom Publications,
Seyfort Ruegg, D.

1969 *La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra: Etudes sur Sotériologie
et la Gnoséologie du Bouddhisme*. École Française d'Extrême-Orient
70, Paris.

1976 "The Meanings of the Term *Gotra* and the Textual History of the
Ratnagotravibhāga". BSOAS 39. pp.341-363.

1977 "The *gotra*, *ekayāna* and *tathāgatagarbha* theories of the Pra-
jñāpāramitā according to Dharmamitra and Abhayākaragupta" in
Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in Honor of E. Conze,
edited by Lewis R. Lancaster and L. O. Gomez, Berkeley, Berkeley
Buddhist Studies Series, vol.1, pp.283-312.

2000 *Three Studies in the History of Indian and Tibetan Madhyamaka
Philosophy: Studies in Indian and Tibetan Madhyamaka Thought
Part 1*, WSTB 50, Wien.

Stearns, Cyrus

1999 *The Buddha from Dolpo: A Study of the Life and Thought of the
Tibetan Master Shesrab Gyaltsen*, Albany, SUNY Press.

高崎 直道 (Takasaki, Jikido)

1974 如来藏思想の形成. 東京: 春秋社

Zimmermann, M.

2002 *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra: The Earliest Exposition of the Buddha-nature Teaching in India*, Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica VI, Tokyo.

Abstract

**An Understanding of Buddha Nature in the
*Theg pa chen po rgyud bla ma'i don
bsdus pa* by rNgog Blo Idan shes rab**

Cha, Sangyeob

Geumgang University

In this article, I considered some acceptance aspects in tibetan buddhism of terminology and concept of buddha nature in the *Mahāyānottaratantraśāstravyākhyā*. The *Theg chen rgyud bla ma'i don bsdus pa* is the very first tibetan commentary of *Mahāyānottaratantraśāstravyākhyā*, and had been translated by rNgog Lo tsā ba Blo Idan shes rab (1059-1109) in India. To examine rNgog Blo Idan shes rab's interpretation, so it is the initial step to understand controversy in tibetan buddhism about buddha nature.

Based on extant tibetan texts, I could in the second part of this article verify some following philological facts : first the title of *Mahāyānottaratantraśāstravyākhyā* as well as the name of writer, Maitreya has been mentioned in works of Ratnākaraśānti (from the late 10th to early 11th

century) and Abhayākara Gupta (d. 1125) in the early 11th century. Second the first introduction into Tibet of *Mahāyānottaratantraśāstravyākhyā* whose formation was in India, it was through Tibetan translation by Atiśa (982-1054) and Nag tsho Tshul khri ms rgyal ba (1011-1064) in the late 11th century. rNgog Blo ldan shes rab personally inherited the *Mahāyānottaratantraśāstravyākhyā* in Kashmir, India, from Sajjana (late 11th century) whose teacher was Ānandakīrti. The latter figure was a pupil of Maitrīpa (b.1007/1010) who had rediscovered the *Mahāyānottaratantraśāstravyākhyā*. rNgog Blo ldan shes rab since then translated the *Mahāyānottaratantraśāstravyākhyā* with Sajjana, and bequeathed the first Tibetan commentary of the original Sanskrit text. Third according to the *Deb ther sngon po* of 'Gos Lo tsā ba gZhon nu dpal (1392-1481), the *Mahāyānottaratantraśāstravyākhyā* had been translated in Tibet a total of six times until in the 15th century.

In the third part I examined how rNgog Blo ldan shes rab understands three aspects of Buddha nature, i.e. *dharmakāya*, *tathatā* and *gotra* in the *Mahāyānottaratantraśāstravyākhyā*, of verses I. 27 & 28. rNgog Blo ldan shes rab judges whether *dharmakāya*, *tathatā*, and *gotra* are to be understood as nominal (*btags pa*) or actual (*ngos po*) with regard to their existence in sentient beings and the Buddha. rNgog Blo ldan shes rab's commentary is closely related with his understanding of “nominal designation” (Skt. *upacāra*, Tib. *nye bar btags pa*) in a passage of “because its result has been nominally designated as the Buddha's *gotra* (*baudhe gotre tatphalasyo-pacārād*), [the Buddha] taught all sentient beings have the Buddha nature.”(I. 27) This suggests that all sentient beings has the spiritual

potential (*gotra*) inside as Dynamis, as cause of attaining Buddhahood. rNngog Blo ldan shes rab extends the nominal designation into dimension of *dharmakāya* and *tathatā*, beyond dimension of *gotra*. According to him, buddha nature (Skt. *tathāgatagarbha*, *sugatagarbha*) is nothing less than *dharmakāya* and the immaculated *tathatā*. On the contrary to this *sattvagarbha* is the stained *tathatā* (*samalā tathatā*) and *gotra*, the latent cause of buddha nature. He has highlighted the possibility of buddha nature through terms of *thob tu rung* and *btags pa*, whereas Sa bzang Mati Paṅ chen 'Jam dbyangs Blo gros rgyal mtshan (1294-1376) has underlined “the enjoyment” (*nye bar spyod pa*) whose original concept is *btags pa* of rNngog Blo ldan shes rab's interpretation, to say that *gotra* is none other than *dharmakāya*, even though *gotra* has some kind of “adventitious stains” (*āgantukāvaraṇa*). This modification of Sa bzang Mati Paṅ chen is an hermeneutical device to approve the fact that all sentient beings have buddha nature inside and so is even in the ultimate existence (*paramārtha*). rNngog Blo ldan shes rab explains all of three aspects of buddha nature, i.e. *dharmakāya*, *tathatā* and *gotra* as emptiness. This is a crucial point which is suggesting how rNngog Blo ldan shes rab understands buddha nature. He pushfully utilizes the concept of *btags pa* as hermeneutical device, to make understand organically the *sūnyatā* and buddha nature.

Key Words : rNngog [Lo tsā ba] Blo ldan shes rab (1059-1109), *Theg pa chen po rgyud bla ma'i don bsdus pa*, *Mahāyānottaratantraśāstravyākhyā*, buddha nature (Skt. *tathāgatagarbha*, Tib. *de bzhin gshegs pa'i snying po*), *dharmakāya* (Tib. *chos kyi*

sku), *tathatā* (Tib. *de bzhin nyid*), *gotra* (Tib. *rigs*), Sa
bzang Mati Paṅ chen 'Jam dbyangs Blo gros rgyal mtshan
(1294-1376), Phywa pa Chos kyi seng ge (1109-1169)

2011년 12월 19일 투고
2011년 12월 26일 심사완료
2011년 12월 28일 게재확정