

연민과 공성 – 대승의 정신성과 구제(利)의 목적*

람버트 슈미트하우젠
(Lambert Schmithausen)

일역자 사이토 나오키(齊藤直樹)
(게이오(慶應義塾) 대학 문학부 철학강사)

역자 양영순(동국대 인도철학과)

1. 구제(利)의 종극인 붓다의 경지로 향하는 계기가 되는 연민

첫 번째 논문(「평정과 자비」)에서 필자가 보여준 대로 초기불교의 정구문헌

* 역주: 『불교학리뷰』 16호에 게재된 함부르크 대학 람버트 슈미트하우젠 교수의 논문 번역 「평정과 자비」에 이어서 본 논문을 게재한다. 두 논문이 수록되어 있는 원서 *Der Buddhismus als Anfrage an Christliche Theologie und Philosophie*의 성립 및 슈미트하우젠 교수의 업적에 관해서는 전 호에 실은 일본 역자(사이토 나오키)의 머리말을 참조하길 바란다. 거기서 언급했듯이 「평정과 자비」와 「연민과 공성」은 쌍을 이루는 연작으로서, 슈미트하우젠 교수는 일역자에게 두 논문 중 어느 하나만 번역하지 말고 두 논문을 모두 번역할 것을 당부한 바 있다. 이에 따라 한국어 번역도 두 논문을 모두 번역하여 게재한다.

에 이미 자신이 발견한 구제(利)의 길을 타자에게도 알리려는 붓다의 결단동기로 자비(kāruṇā), 연민(anukampā), 그리고 동정(anuddayā)이라는 동의어가 열거되어 있다. 후대 제 문헌에서는 보수적인 학파도 포함하여, 붓다의 이 자비가 종종 ‘**위대한** 연민(mahākaruṇā 大悲心)’으로서 일상적인 동정과 구별될 뿐 아니라 성문(śrāvaka, 즉 고래의 보수적 구제의 길을 신봉하는 자들)이 무량(apramāṇa, 각주23 참조)의 하나로 수습하는 연민과도 다른 것으로 여겨졌다.¹⁾ 성문의 그것과는 대조적으로 연민은 이미 자기 자신의 정신적 완성에 도움되는 것이 아니라 다만 타자의 구제를 위해서만 도움이 되었다.²⁾ 그것은 불행한 중생을 단지 불쌍하게 여기는 것만이 아니라 그 중생을 실제로 돕는 것으로 특징지워진다.³⁾ 이 점은 설일체유부의 교의에서 ‘통상적인’ 연민이 ‘증오를 갖지 않는 것(adveṣa)’중의 하나로 열거되는 반면 위대한 연민의 본질은 ‘미망을 떠난 것(amoha)’으로 규정되는 것⁴⁾과 부합한다.

또한 필자는 붓다 자신이 발견한 구제의 길을 알리려는 결의에 이른 것이 깨달음 이후였고, 게다가 몇 가지 전승에 의하면 그 길을 피하기까지 했다는 인상을 표준적인 정구문헌에서 받았음을 드러내고자 했다. 후대의 문헌(보수적인 학파도 포함해서)에서는 이에 대해 미래불(=석가모니불)이 (아직 깨달음을 추구하고 있는) 보살이었을 때⁵⁾ 일찍이 타자구제를 위해 광범위한 활동의 기

1) Mppś III: 1705ff(광범위한 전거를 들고 있다.)

2) MPPU 210b19-21(Mppś III:1259) 참조. 그러나 여기에서는 성문의 ‘무량(無量)’과 보살(각주7 참조)의 우애(그 외)가 대비되어 있다. — 위대한 연민이 타자의 구제(이타)와 연결되어 있음은 다음과 같은 기술에도 나타난다. 즉, 연민은 중생이 극심하게 고통받는다는 이유만으로 그들에게 보내는 것이 아니라 극심한 것이든 약한 것이든, 혹은 무상함 자체로 인해 생기는 고통까지 포함하는 것이다. 무릇 그들이 고에 처해있는 한 **구제할 수 없는** 자들에게 향하는 것이다.

3) Vi 428a22-26; AKBh 415,9f(VP VII: 79); MPPU 256b24-c2(Mppś III: 1710; 1707 참조)

4) Vi 428a15f; AKBh 415,7(VP VIII: 78); Mppś III: 1707. 최후 부분에는 양자를 다르게 구별하는 것도 설해져있다.

5) VETTER, T. 2000. “Der Mahāyāna-Buddhismus(Anfänge, Wesen)”, in *Der Buddhismus als Anfrage an Christliche Theologie und Philosophie*, 376 n.5; *Sāratthappakāsini* II: 21, 12f 참조.

반으로 (일체지성이라고도 불리는) 붓다의 경지를 목표로 내걸고 있었고, 그래서 긴 전생을 거치는 동안 이미 그 목표를 향해 자기희생이라는 파국까지 이르는 보시공덕을 행했다는 견해가 나타난다.⁶⁾ 그리하여 대승에서는 처음부터 타자구제를 위한 광범위한 활동에 바쳐진 이 붓다의 경지가 — 처음에는 아마도 같은 경로를 거친 — **수행자 자신도** 그곳에 도달하려 **노력해야 하는** 목표로서 확장해간다. 그곳을 향하는 결의와 결의를 실현하려는 결정적인 계기로 인정되는 것은 어디까지나 이론상의 사항이지만 ‘역사상의’ 보살이나 그들을 따르는 보살들⁷⁾에게 역시 바로 연민일 뿐이다.⁸⁾ 많은 대승불전은 적어도 어느 정도의 성숙도에 도달한 보살의 연민도 ‘위대한 연민’으로 부르고 있다.⁹⁾

6) *Cariyāpitaka* 73(1.1.10:sabbaññutā; 75(1.4.9: sambodhi); 81(1.9.52f); 88(2.6.12:bodhi); *Jātaka* I : 14,2,ff.

7) 이 말이 (제1의적으로) 대승의 구제의 길을 신봉하는 것으로 파악될 경우 이를 보살이라고 표기한다.

8) 예를 들어 BoBh 8,21-23; 10,12f; MSA XVII.31a(uttamabodhibījam, sc. karuṇā); BhKrl 188,1f 와 190,13ff(vB3;6); BhKr 23,10ff; MPPU 256c16ff(MppsIII: 1711): 우애와 연민. — 그러나 실제로는(HARRISON [1995: 주86을 보라], 19에 서술되었듯이) 초일상적인 힘,神通력, 혹은 사회적 지위라는 것의 매력도 동기로 감안해야 한다. 이 점은 BoBh 9,12-18에 명확하게 설해져있다. 불교도가 역사상 붓다의 (보살로서의) 전생에 투영한, (대부분은 前불교적인) 역사에서도 연민은 어떠한 역할도 하지 못하는 경우가 많았다. 예를 들어 유명한 *Vessantarajātaka(Jātaka* VI: 479ff[No. 547])에서는 연민에 대해서는 한 번도 말하지 않고, 적어도 팔리본의 오래된 구절에는 자신의 처자식을 현상한다는 놀라운 행위에 이르기까지 보시의 영웅적 실천은 주인공 **자신이 천계에** 도달하기 위한 요인이었고, 이후에 쓰여진 산문 주석과 그것에 인용된 *Cariyāpitaka* 운문은 단지 ‘일체지성’=붓다의 경지를 본래 목표로 내건 것에 그치고 있다(ALSDORF, L. hrsg. v. WETZLER, A. 1974. *Klein Schriften*, Wiesbaden: 277f; 317). 여기에서 파생된 복잡한 문제에 대한 상세한 고찰은 본고의 범위에서는 행하지 않을 것이다.

9) 예를 들어 T XI: 236a24ff; Akṣ I : 87ff, 특히 89,19ff(II:353ff, 특히 361f); Śiṣṣ 286,6-287,8; MPPU 211b20-24(Mpps III: 1269); 또한 256b21ff(Mpps III: 1710); BhKrl 190,7-10(vB 6) 참조.

2. 자기구제(自利)와 타자구제(利他)

대승에서는 추구되어야 할 구제(利)의 중국인 붓다의 경지가 강조되어 있는데, 그것은 자기구제(自利)를 전면에 내세우는 전통적인 구제를 위한 노력에 관한 평가의 전환과 관련되어 있다. 첫 논문에서 말했듯이 오래된 성전의 많은 부분에서 이미 자기구제(자리)와 **타자구제 양쪽**으로 노력하는 자들이 자기구제(자리)만을 추구하는 자들보다 높게 평가되어 있다. 그러나 이로 인해 자기구제(자리)만을 추구하는 것의 정당성을 되묻는 일은 **없었고** 그 의의를 저하하고자 의도되지도 않았다. 그것과 완전히 대립되는 경향이 대승에서 보인다. 몇몇 계통에서는 자기의 해방에 집중하는 오래된 구제의 길은 결국은 과를 얻지 못하기 때문에 일종의 돌아가는 길, 혹은 좋게 말해도 중계점이라고 간주되고, 붓다의 경지로 이끄는 보살의 길이 **유일한** 구제의 길(ekayāna:一乘)라는 점이 분명해지기까지 그 경향이 진전된다.¹⁰⁾ 다른 대승 계통은 이에 대해서 오래된 구제의 길에서 자기해방을 달성할 가능성을 부정하지는 않더라도¹¹⁾ 그것을 더 열등한 선택지로 하고,¹²⁾ 잠재적으로 보살이 타락하는 길로 소개하고 있

10) 특히 잘 알려진 것으로 *Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra* (예를 들어 ed. Kern/Nanjio 40f; 46(2.54)가 있다. 여래장계통에 관해서는 제7절을 보라. RUEGG, D. Seyfort. 1969. *La théorie du tathāgatagarbha et du gotra*, Paris: 177ff 참조.

11) 특히 유가행파(제7절을 보라). BoBh 113,3-5도 그것에 관해 주의를 끈다. 그곳에서는 자기의 구제(자리)를 생각하여, 타자의 구제(이타)에 관심을 가지지 않는 ‘성문’에게는 무위에 머무르며 행동을 일으키지 않는 것이 어울리지만, 보살에게는 그것이 어울리지 않는다고 한다. 그러나 제4절에서 소묘하는 Aṣṭa 제20장의 입장도 참조하라. 그것은 오래된 의미에서의 구제의 중국인 열반으로의 오입을 보살이 주의해야할 현실적인 가능성으로서 전제하고 있다. Akṣ I; 86,22-24 (II:351)등, 게다가 다른 부분도 참조.

12) 이것은 특히 전통적인 구제의 길을 ‘소승’(hīnayāna: 예를 들어 BoBh 228,6; MSA(Bh) I.10, VIII.5, IX.8 등)이라 부를 때 말해지는 것이다. 또한 CONZE, E. and IIDA, Sh. 1968. “‘Maitreya’s Questions’ in the Prajñāpāramitā”, in: *Mélanges d’Indianisme à la mémoire de L. RENOUE*, Paris: 229-242, VII. 82-86. 참조.

다.¹³⁾ 그러나 이 점이 보살에게 자기의 구제(svārtha)를 지향할 여지가 남아있지 않다는 점을 의미하는 것은 아니다.¹⁴⁾ 깨달음을 추구하는 것이 바로 해탈이기도 하다.¹⁵⁾ 그러나 그것은 바로 타자의 구제(parārtha)를 위한 광범위한 활동과 연결된 해탈의 형식이고¹⁶⁾, 게다가 완전한 붓다의 설법이라는 방식의 활동뿐 아니라 모든 종류의 원조와 자선이라는 방법으로서 이미 보살의 길에서 행해진 활동과 관련된 해탈의 형식이다.¹⁷⁾ 그때 붓다의 경지로 가는 길 대부분은(즉, 페터(Vetter)의 세 번째 논문¹⁸⁾에서 논해졌듯이 돈오나 밀교적인 불교를 빼면) 지난한 긴 시간을 필요로 하는 것으로 특징지어지고¹⁹⁾, 그러므로 자

13) 제4절을 보라. 예를 들어 MSABh ad X VII.30(124,14); Aṣṭa 116,5ff(163f 참조; T VII: 810c8-14도 참조; 오래된 판본에는 발견되지 않는다): 보살은 성문이나 독각처럼 홀로 자기수련에만 몰두하고, 고요하게 하거나, 열반을 추구해서는 안 되고, 그 짐을 열의의 결여(alpotsukatā 116,27)쪽으로 던져서는 안 되며, 일체중생의 구제(利)를 위해 일해야 한다.

14) 예를 들어 CONZE/IIDA 1968, VI.71; MSA(Bh) II.12(9,23f); IV.1(13,23;14,2f); V.1(19,14); X VII.66b(132,2); V.8cd(21,10f) 참조: 보살은 항상 타자의 구제(이타)를 위해 노력하고 바로 그로 인해 자기의 구제(자리)와 타자의 구제(이타)를 성취하며, (무주처)열반의 기쁨을 얻는다. BoBh 15,15도 참조. 그 기술에 의하면 보살은 자기의 구제·이익만을 추구해야하는 것도, 타자의 구제·이익만을 추구해야하는 것도 아니라 (보살이 예를 들어 불교의 구제의 가르침을 스스로 실천하지 않고, 누군가에게 그것을 설하려는 것. 16,11f.), 타자와 결부된 구제와 이익을 추구해야한다(16,6-9와 19-21); 그것에 대해 타자에게만 이익을 주면서 게다가 자기의 완성에 기반하여 행해진 행위(예를 들어 보살이 이미 도달한 선정의 단계, 혹은 해탈을 얻은 붓다가 지닌 능력을 중생의 안녕을 위해 포기하고, 더 하위의 영역에 나아가 귀환하는 것)라면 그 모방이 채용된다.(16,12-19)

15) 예를 들어 BoBh 29,15f(HS. …… śikṣate mahāyānenāyatām ātmanaḥ parinirvāṇaya); 62,1ff; 63,17f; 64,6; MSA(Bh) V.11b(22,8): 보살의 실천은 최상의 걱정, 즉 ‘무주처’ 열반을 동반한다. (-anugata)(제7절을 보라); RGV(V) I.93(58,10ff); II.8(81,1-4); T X XXI: 55b20f.

16) BoBhD 16,15-17; 281,13-15(kṛtyāvihāniḥ로 읽어야 한다; T X XVI: 327B 18-28 그리고 X XI: 58b21-26(‘자리·이타’의 관점에서 본 ‘佛身’); POUSSIN, de La Vallée 1928-29, 711). 자세히는 제7절.

17) BoBh 16,6f 그리고 14f;29,7,11 그리고 13f; 80,16ff(보시); 97,9-24; 100, 13ff(중생의 구제·이익을 위한 선행)

18) 역주: 주 5 참조.

기의 해탈이 크게 늦어진다고 생각하는 범위 안에서 타자의 구제에 분명히 우선권이 주어진다. 바수반두²⁰⁾(400년경?)는 이 지연과 어려움을 스스로 받아들이는 보살의 각오를 다음과 같이 분명하게 기록한다. 즉, 타자의 구제를 위해(혹은 타자의 이익과 관련하여) 진정으로 연민에 가득찬 자에게는 타자의 구제 곧 이익과 자기의 그것이 **같은 것**이고²¹⁾, 타자의 고통은 그를 고통스럽게 하지만²²⁾ 그 자신의 고통은 자신을 고통스럽게 하지 않는다고 말이다.

3. ‘무량’²³⁾의 재해석

대승에서 타자구제가 가장 강조된 점을 감안하면, 무량을 논할 때도 이 측면이 더 많이 언급된 점도 이상한 일은 아니다. 대승의 제 문헌 중에서 ‘무량’이라는 틀에서도, 타자구제를 위한 활동에 동기를 부여하는 것이나 ‘위대한 연민’이라는 의미에서 연민을 파악하는 경향이 보이는 경우에는 타자구제의 강조는 연민에서 가장 현저하게 나타난다.²⁴⁾ 이와 동시에 많은 대승문헌은 연민

19) 예를 들어 MSA IX.1-3; MSABh 171,17. 마찬가지로 Vi 428b19-29와 AK(Bh) 181,3f(VP III: 188f)라는 보수파 계통의 문헌. 그 외 POUSSIN, de La Vallée 1928-29, 732f 참조.

20) AKBh 182,3ff(VP III: 191f); 보수파 계통의 문헌이지만 그 부분에서는 분명하게 대승 정신의 영향이 나타난다. 구사론에 준하여 구성되어 있지만 엄격하게 보수적인 문헌인 중현(Saṃghabhadra)의 **Nyāyānusāra*(『순정리론』)에는 당연하게도 이것과 대응하는 부분이 발견된다.

21) MSA(Bh) V.2(19,22f) 참조: ‘누가 타자의 구제(이타)를 자기의 그것보다도 중대하게 볼 것인가, 무엇이 자기의 구제(자리)를 위한 것인가, 타자의 구제(이타)란 무엇인가’(Bh.,: ‘그에게 이 두 가지 사이에 차이는 없다.’

22) MSA(Bh) IV.27b; X VII.52a(Bh 128,25: *karuṇayā bodhisattvaḥ paraḍuḥkhair duḥkhitāḥ*) 참조; 이어서 보살은 타자에게 행복을 전하는 것에 의해 스스로도 행복해진다는 보완적인 견해가 설해진다.

23) 역주: ‘헤아릴수 없는 것(*apramāṇa*, 無量)’이란 우애(*maitrī*, 慈), 연민(*karuṇā*, 悲), 기쁨(*muditā*, 喜), 평정(*upekṣā*, 捨)이라는 4가지의 수양덕목으로 이뤄진 정신의 단계적 구조. 주25에서 소개된 MAITHRIMURTHI의 저작은 ‘무량’에 관한 포괄적 연구서로 뛰어난 성과이다.

에 더 높은 위치를 부여하고 있다.²⁵⁾ 때로는 연민이 ‘무량’ 중에서 가장 뛰어나며, 가장 중요한 것이라고 분명히 설해진 경우도 있다.²⁶⁾ 또한 가끔 우애(maitrī)에도 일정한 우위성을 인정하는 경우가 있는데²⁷⁾, 이는 특히 우애가 위대한 우애(大慈)로서 붓다나 보살의 위대한 연민(大悲)과 함께 등장하고²⁸⁾, 근본적으로 다른 중생의 구제(利)에 도움되는 경우이다.²⁹⁾ ‘무량’ 중의 하나인 보살의 우애는 타자구제를 향한 것으로 특징지워진다.³⁰⁾ 다만 자기의 정화와 구제(利)와 수호가(부분적으로는 우위에 서며) 동기로서 열거되는 경우도 있다.³¹⁾

평정(upekṣā)을 대승의 정신성숙에 넣으려고 할 때 그 말이 어디까지나 무집착 혹은 무관심이라는 울림을 가지는 한 특히 곤란한 문제가 생긴다. 왜냐하면 중생에 대한 무관심이라는 태도는 보살에게 어울리는 것이 아니기 때문이다.³²⁾ 이런 점에서 평정이라는 말을 경우에 따라서 이타적인 의미로 확장하거나 재해석하는 일이 생겼다. 그것은 예를 들어 몇몇 문헌에서 나타나는 ‘**자기와 타자**를 지키기 위한 평정’이라는 문장에서 분명해진다.³³⁾ 많은 문헌에서 중생을 번뇌에서 해방시키고 싶은 서원으로서 평정을 파악함으로써 해석이 확장되어 있다.³⁴⁾ 어떤 문헌에서는 평정(upekṣā)이 수습의 종국 혹은 최고지점

24) 예를 들어 T XI: 236a24ff(PAGEL, U. 1995. *The Bodhisattvapitaka*, Tring: 142 참조); Akṣ I : 87ff(II: 353ff)

25) 예를 들어 BoBh 167,1ff와 MSA XVII,29ff(텍스트의 교정에 관해서는 필자의 첫 번째 논문 시작에 소개한 M. MAITHRIMURTHI의 학위논문을 보라(한국어 역에서는『평정과 자비』, 『불교학리뷰』 16호 181이하임. -역주).

26) 예를 들어 BoBh 63,25와 197,23.

27) MPPU 211b12f와 25(Mpps III: 1268f)

28) MPPU 256b10ff(Mpps III: 1709ff; 1705ff도 참조)

29) MPPU 256b10ff(Mpps III: 1709ff; 1705ff도 참조) 참조.

30) MPPU 210b19-26(Mpps III: 1259)

31) T XI: 235b12ff(PAGEL 1995, 140f); Akṣ I : 85,26ff(II: 345ff).

32) MSABh 16, 27f(ad IV.17b); 18,24(ad IV.27)

33) T XI: 238B15(PAGEL 1995, 143); Akṣ I :92; II:373.

이라는 본래의 지위를 잃고, 우애와 연민에 앞서 불공평한 감정을 제거하기 위한 **예비적인 수습**으로 격하되었다는 점에서 중점의 근본적인 이행이 분명해졌고, 대승이 오래된 불교보다도 우위에 놓여져 있다.³⁵⁾

4. 정신성의 상보적인 양극인 연민과 공성간의 긴장

그러나 이미 말했듯이 붓다의 경지는 해탈에 도달한 상태이기도 하고, 해탈 그 자체로서 **세계 내 속박을 극복함**으로써만 획득되는 것이다. 세계 내 속박의 극복은 (*해탈에 이르기 위한)³⁶⁾ 모든 요인중 **하나**이고, 페터가 논한 문헌 곧 『팔천송반야경(*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*)』에서는 완전한 지혜(*prajñāpāramitā*)의 성취³⁷⁾, 계다가 보살의 길에서는 이미 (거의) 그것을 성취한 것으로 간주되어 있다. 페터가 보여주었듯이 완전한 지혜에 머무는 것은 공성(*sūnyatā*)에 머무는 것을 포함한다³⁸⁾ 그러나 공성에 머무는 것은 사물을 **ㄱ**

34) 예를 들어 BoBh 166,14-16; MSA(Bh) XVII.18(121,22); ASBh 124,15-17; 여기에서 평정은 분명히 ‘바라보다’=‘염려하다’라는 의미로 해석되어 있다. MPPU 210a2-6(MppśIII:1255)도 참조. 여기에서는 평정이 이하와 같이 해설되어 있다. 즉 중생은 락도 아니고 고도 아니며, 평온한 상태에 있기를 바라고 있다고 이해하려는 ‘원망’, 계다가 이어서(210a6-9), 우애, 기쁨을 함께 하는 것, 그리고 연민에 의해 행자 자신 속에서 생기는 동정이나 슬픔에서 행자가 ‘**벗어나는 것**’, 그 후(210b4ff; MppśIII: 1258), 우애 등에서 생겨난 **비현실적인** 소원인 역측을 극복하는 ‘수단’, 최 후에는(210b12-14; MppśIII: 1258f), 심지어 중생을 포기하는 것(중생을 일시적으로 그들 자신에게 맡겨버린다는 의미인가?), 즉 강한 감정에 휩싸이기 쉬운 ‘무량’의 다른 세 가지 덕목과는 달리 해탈을 쉽게 하는 ‘평정’(upekṣā)이다.

35) BhKr2 5,17ff.

36) 역주: *에 이은 괄호안의 문장은 역자에 의한 보충이다. 이하와 같다.

37) Aṣṭ 26, 31(Co.104); 94,30ff(Co.144ff); T VIII: 442b22ff)도 참조, 특히 95,17,96,11 그리고 97,21; 102,28ff(Co.152) 참조.

38) Aṣṭa 17,30(Co. 97; T VIII: 429b5f). ‘완전한 지혜’와 공성의 명상(공삼매 *sūnyatāsamādhi*)와의 관계에 관해서는 BREET, J.A. DE. 1992. “The Concept *Upāyakaūśalya* in the *Aṣṭasāhasrikā*”

정할 때 그것을 **공으로** 고정하는 것이 아니라³⁹⁾ 명상(samādhi) 상태 속에서 사물이 더 이상 그 규정성에 의해 지각되지 않는다는 것이다. 어떤 곳에서는 ‘특징없음(無相, ānimitta)’, 즉 모든 현상과 표상이 사라진 상태도 같은 의미로 말하고 있다.⁴⁰⁾ 이렇게 하여 ‘해체(부정)된’ 세계에 인간은 더 이상 갇히지 않으며, 그러므로 이 삼매는 열반과 통한다는 것이 분명해진다. 그러나 ‘해탈(부정)’은 『팔천송』에서는 열반과 연결되어 있다⁴¹⁾. 아마도 ‘해체(부정)’가 보살의 관심 대상이 될 수 있었던 것은 특히 이(*‘해체(부정)’와 열반의 연결)에 의한 것일 것이다. 즉 ‘해체(부정)’는 세계에의 집착 혹은 세계로부터 이탈하고자하는 열반을 향하는 노력에서 해방된다는 것이다.⁴²⁾

그러나 페터가 말했듯이 이 논의는 보살의 미래 목적, 즉 붓다의 경지까지도 해체(부정)된다는 흡인력에 삼켜질 위험을 품고 있다. 이 문제는 『팔천송』 제 20장에서 주제로 논해진다. 여기에서도 보살은 공성(sūnyatā)과 ‘특징없음(ānimitta)’의 명상에 주해야 하지만⁴³⁾, 동시에 이들 명상은 그의 목적 즉, 붓다의 경지를 획득하는 것을 위협하게 한다는 것을 염두에 두고 있다.⁴⁴⁾ 그러나 여기에서 주어지는 해결책은 보살이 이들 명상에 완전히 몰입하면 **안 된다**는

Prajñāpāramitā”, in WZKS 36: 202-216, 특히 206ff를 참조.

39) Aṣṭa 95,5f(Co.144)도 참조.

40) 예를 들어 Aṣṭa 170,11(Co.209). 오래된 정규문헌 속의 공성과 ‘특징없음’의 결부에 대해서는 MNIII: 108f와 111,6-8; 명확한 구별은 MN I :297f를 참조.

41) Aṣṭa18,29ff(Co.97); 20,21(Co.99)

42) Aṣṭa26,31(Co.104); 19,13ff참조(Co.98). 그러나 세계의 ‘해체(부정)’가 타자구제(이타)를 위해 세계 속에 머무는 것을 즐거움으로 여긴다는 의미에서 그것은 이미 같은 효과를 갖고 있다. Aṣṭa 14,23-47(Co.93); MSA IV,24도 참조; MAVBh ad I .18c(25,16f)

43) Aṣṭa I 83, 3과 9(Co.222); T VIII: 458b16f와 21); 184,28과 30f(Co.224; T VIII: 458c11과 13); 185, 3f, 18과 25f(T VIII: 458c24-26). YUYAMA, A. ed. 1976. (*Prajñāpāramitā*-*Ratnaṅgaṅgā-saṃcayagāthā*, Cambridge: X X. 4d 참조.

44) Aṣṭa 119, 32ff(Co.167)도 참조; VETTER, T. 1984. “A Comparison between the Mysticism of the Older Prajñāpāramitā Literature and the Mysticism of the Mūlamadhyamakakārikās of Nāgārjuna”, in *Acta Indologica* 6: 479 참조.

지극히 명쾌한 것이다. 보살은 이에 익숙한 것은 좋지만 그에 대한 직접지(체협)를 줄속으로 ‘현전화(sākṣāt-kr-)’해서는 안 되며, 그것들에 ‘빠져(pat)’서는 안 된다.⁴⁵⁾ 즉 보살은 **일체의** 악한 영향, 즉 세계에 대한 집착이 소멸되고 말 정도(āsravakṣaya: Aṣṭa 183, 14f)로 공성과 ‘특징없음’이 그를 이른바 무아상 태로 만들어버려서 — 오래된 구제의 길의 신봉자같이⁴⁶⁾ — 그를 바로 열반으로 이끌고 말 정도로 그 명상들에 집중적으로 생사를 걸고 몰두해서는 안 된다. 보살이 붓다의 본성을 아직 완전히 체현하지 않았다면, 그는 (옳든 그르든) 그 점을 피해서는 안 된다⁴⁷⁾. 그때까지 보살은 공성과 ‘특징없음’에 거리를 두지 않으면 안 된다. 보살은 그것을 성취하기 위해서 사람들 앞에서 실제 명상에 들어가기 전에 그렇게 할 것을 단호히 결의하고⁴⁸⁾, 나아가 일체중생에 대한 공평한 우애⁴⁹⁾나 연민의 수양이 요구된다⁵⁰⁾.

45) Aṣṭa 183,7ff(Co.222; T VIII: 458b19ff; bhūtakoti와의 대응을 필자는 T.No. 224속에서 확인할 수 없다. 그러나 Aṣṭa 123,19=T VIII: 448b26이라는 대응은 확실히 발견된다.); 184,31f(Co.224; T VIII: 458c11f와 13f); 185,3ff, 10f, 15, 18과 27ff(T VIII: 458c15, 19f, 23, 27과 29); 186,3ff(T VIII: 459a4f) 등.; VETTER 1984, 506 참조. 또한 DBhS VIII과 VI.O(52,14f: 보살은 조건지워진 것(유위법)은 한편으로 철저하게 악으로 향하고, 한편으로 실체를 갖지 않기 때문에 실제로는 항상 이미 무로 돌아가 있다는 통찰에 의해 확실히 세계로의 몰입에서 벗어나 있다. 그러나 먼 과거부터 적정에 도달해 있는 상태라고 완전하게는 말할 수 없다. 왜냐하면 연민 때문에 다른 중생을 무시하면서까지 붓다의 경지를 얻고 싶다고는 생각하지 않기 때문이다.); BhKr2 67,17ff.

47) Aṣṭa 184,28(Co.224; T VIII: 458c10f; 458c20도 참조) 참조. BhKr2 67,17ff.

47) Aṣṭa 185,5f(Co.224; T VIII: 458c15f); 11ff(T VIII: 458c19ff); 27f; 186,31f. Aṣṭa 121,10ff(Co. 168; T VIII: 448a16f)도 참조. 그곳에서 세계에 등을 돌리고 현세에 이미 열반해 있다는 선언은 보살에게 대한 악마(Māra)의 행위(즉 ‘시험’)로 간주되어 있다.

48) Aṣṭa 183,10ff(Co.222; T VIII: 458b21ff). 이 문맥에서 텍스트는 upāyakaūśalya ‘교묘한 방법, 선교방편’을 화제로 올리고 있다. (184,20f와 24; 185,11과 27; T VIII: 458c19와 26f; 117,30-32 [Co.165]; VETTER 1984, 506)도 참조.

49) Aṣṭa 184,26f(Co.224; T VIII: 458c8-10; KIMURA, T. ed. 1990. *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, IV, Tokyo: 195, 16-18); *Ratnagūṇasamcayagāthā* X X.4b 참조. 또한 Aṣṭa의 제1장(14,15ff; Co.93)에 있는 모든 중생을 어머니로 보라는 것과 같은, 특정한 심적 수습에 있어서 같은 의미를 VETTER가 상정하고 있다. 다만 그곳에서는 그러한 수습이 보살의 실천(즉

공성의 지혜는 자동적으로 일체중생에 대한 연민을 일으킨다⁵¹⁾는 특히 눈에 띄는 주장은 적어도 『팔천송』에는 적합하지 않음이 분명해진 듯이 보인다. 더 말하자면 공성과 연민은 두 극을 이루고 있고 양자는 붓다의 경지와 관련하여 불가결한 것이지만 분명히 어떤 종류의 긴장 하에 놓여져 있으며 서로 균형을 이루지 않으면 안 되는 듯 보인다. (다른 제 문헌 속에서 이 인상이 뒷받침된다.)⁵²⁾ 게다가 연민의 수습에 의한 공성의 관찰뿐 아니라, 역으

중생을 위한 자기투입이나 자기희생)을 쉽고 즐거운 것으로 하기 때문에 그것들이 ‘작은 것’에서 동기 지워진 것에 지나지 않지만. (VETTER, T. 1994. “On the Origin of Mahāyāna Buddhism and the Subsequent Introduction of *Prajñāpāramitā*”, in *Asiatische Studien* 48.4: 1257, n.31도 참조)

- 50) T VIII: 58c11(Aṣṭa에 대응은 없다; 그러나 Aṣṭa 184,20과 186,7f: upekṣā도 포함하여 무량전제); b25(Aṣṭa [183,17]에 대응은 없지만, *Ratnagūṇasamcayagāthā* X X.1에 부합한다. 그곳에서 보살은 명상에 머물 때 중생을 연민으로 배려하고, 그렇게 함으로써 붓다의 본성을 얻는다고 설해져있다). 주57, 게다가 MPPU256c19-23(MppśIII: 1712): 위대한 우애와 위대한 연민.
- 51) Streng, F.J. *Sūnyam and Sūnyatā* 항, in ELIADE, M.(ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol.14: 154(왼쪽 편) 참조: ‘……공성이라는 개념은 「공이라는 존재방식」으로의 존재를 지각하는 실천과 밀접하게 연결되어 있고, 그것은 한편으로……연민……을 발생시킨다’(그것에 대해 id.154 [오른쪽] ‘……공성의 인식은 연민과 결부되어 있다……’). 필자의 첫 번째 논문 주 40(한국어 역에서는 주47)을 참조.
- 52) 예를 들어 DBhS VII.A.1: 보살은 공성의 명상과 그 외에서 정신을 단련하지만, 그러나(붓다의 경지를 얻기 위한) 선행과 지식을 쌓아간다; T X: 106c11f; ‘제 보살은 중생은 (진실로) 존재하지 않음을 파악하고 있음에도 불구하고 그들은 그러나 중생을 무시하지 않는다’(GOMEZ, L. 1993. in TAKEUCHI, Y. ed., *Buddhist Spirituality*, New York: 167); MPPU 175a2f=Mppś II 950 참조: ‘제법의 실상은 무위무작이라는 것을 알고도(글자 그대로는 ‘행하는 것도 없고 행하지 않음도 없이’) 본원의 대비로 중생을 건너게 하고자 하기 때문에’, *Bodhicittavivarana* 90 (LINDTNER, C. 1982. *Nagarjuniana*, Copenhagen: 210f. 참조): ‘보살이 ‘번뇌’라는 쉼을 공성이라는 지혜의 불로 태워버렸다 해도 연민에 의해 풍부해지고 있다’; BhKr1 217, 18f(vB 38): 모든 존재요소에는 실체가 없다는 것을 알고 있음에도 불구하고 보살은 일체중생을 걱정하는 것을 그만두지 않는다; 221,12-1: 지상의 진실을 보고 있음에도 불구하고 보살은 세속의 생존을 끊지 않고 중생구제를 위한 연민에 기반하여 행동한다.; *Dīpaṅkarasrījñāna, Sūtrārthasamuccayopadeśa*, Peking-Tanjur Ki: 354b와 Gi: 37a(MOCHIZUKI, K. ed. Sep. 1996. *Nihon shūkyō gakkai*: 3, 6): ‘모든 존재요소에는 본체가 없다는 것을 알고 있음에도 불구하고 그는 중

로 공성의 관찰에 의한 연민이라는 관계도 보인다. 예를 들어 『입보리행론(Bodhicaryāvatāra)』에 대한 프라즈나카라마티(Prajñākaramati)의 주석에는⁵³⁾ 다음과 같이 설해져있다. 즉, 보살은 연민 때문에 윤회에 머물러 있음에 **도 불구하고** 공성의 지혜에 의거하여 윤회의 과오들에 의해 염오되지 않는다. 환언하면 보살이 조급하게 (무여)열반에 들어가지 않게 작용하는 연민은 공성의 지혜의 의해 유지되어 있다. 보살이 윤회에도 열반에도 머물지 않는 상태는 바로 이 두 계기의 균형에서만 가능한 것이다. 그 자체로 본다면 반대의 방향성을 가진 두 계기의 상보성이 후대 논사의 한 계승에 간결하고 적확하게 표명되어 있다. ‘연민을 거부하고, 공성에만 집착하는 자, 그 자는 최상의 도(즉 붓다의 경지)에 이를 수 없다. 반대로 단지 연민만을 행하는 자는 수천번의 생을 거처도 해탈을 얻을 수 없다. 그러나 양자를 연결하는 방법을 안다면, 생존에도 열반에도 묶이지 않는다.’⁵⁴⁾

‘지혜(prajñā)’가 공성을 그 내용으로 가지고, 방편(upāya 즉, 특히 보시 등 다른 완전한 덕)⁵⁵⁾으로의 역행이 연민에 기반한 경우에는 이 두 가지 계기가 각각 ‘공성’과 ‘연민’을 대신한다. 키말라설라⁵⁶⁾(AD. 8세기후반)는 다음과 같이

생에 대한 연민을 증대시킨다. (chos thams cad bdag mad par śes kyañ sems can la sñiñ rje bskyed pa'o).

53) BCAP 211,9-11(ad IX.53).

54) SHABIDULLAH, M. 1928. *Les chants mystiques de Kāṇha et de Saraha*, Paris: 130(제 16-17계승); Saraha, SĀNKṚTYĀYANA, R. ed., *Dohakośa*, 1957. Patna: 4ff(제16송c-17송d); BENDALL, C. ed. 1903/1904. *Subhāṣitasamgraha*, in *Le Muséon*: 8과 249f; 텍스트의 세부 사항은 확실치 않다.

karuṇā chaḍḍī jō suṇṇahī laggā ṇaū so pāvaī uttima maggā /

ahavā karuṇā kevala bhāvaī jammasahassahī jammasahassahī(v.l: so saṃsāraha)

mokkha na pāvaī /

suṇṇakarūṇa jāī(v.l.: jāī puṇu beṇṇi vi) joṇa sakkāī ṇaū bhavē ṇaū nivvāne(ṇ) thakkāī //

55) BhKr1 197,2(vB 13); BhKr2 59,16. 참조.

56) BhKr2 67,11-20; 69,9-11과 21-25; 65,8-21과 BhKr1 197,1ff(vB 13)도 참조.

말한다. 즉, 지혜만을 행할 때 보살은 ‘성문’이 추구하는 (무여)열반에 ‘빠지게’ 될 것이다. 반대로 ‘방편’만을 실천한다면 그는 보통사람들처럼 윤회에 속박될 것이다. 그는 (‘성문’처럼) 공성을 현전시키지(sākṣāt-kr-)않고 다만 공성의 지혜를 ‘방편’과 연결시켜서 행함으로써만 무주처열반(apraṭiṣṭhita-nirvāṇa: 제7 절을 보시오), 즉 해탈에 도달한 상태로 세간에서 활동할 수 있는 장에 도달한다.

이상의 논술에서 ‘깨달음(즉 붓다의 경지)에 이르는 [길]은 공성과 연민을 포함하고 있다⁵⁷⁾’는 언명도 양극의 상보성이라는 의미에서 이해되어야 한다. 그리고 이 양극성이 내포한 긴장이 여기에서는 명백하게 드러나 있지 않지만, 부정되지 않는다는 점이 분명해졌다고 본다.⁵⁸⁾

5. 유정(有情)없는 연민

그런데 연민과 모든 존재요소의 무실체성인 공성간의 이 같은 긴장은 연민과(상주하는 전체적이고 통일적인 실체로서의) 인격 혹은 유정을 비존재로 간주하는 보수적인 관점의 공성간에도 보인다. 『입보리행론』에 다음과 같이 말한다. ‘[유정]이 존재하지 않을 때 연민이 누구에게 향해야할지 묻는다면, (다

57) *Ratnāvalī* 4.96: śunyatā-karuṇā-garbhāṃ……bodhisādhanam. BhKr1 221,3f(vB 41); BhKr2 55,24f; 73,23-25; Śikṣ 270,8; 275,10. 272,9ff에는 經(Ratnacūḍa)에서 그것과 관련된 다음의 인용을 들고 있다. 보살은 ‘모든 뛰어난 특질(?)을 가진 공성’(sarvākāravāropetā śūnyatā라는 형태의 명상—Aṣṭa 183, 10(Co.222)에서도 보살에게 어울리는 것으로 되어있다—을 실현하고, 그때 보시등과 특히 우애(와 연민?)을 채우는 공성(의 명상)이 중시된다.

58) 금강승의 제 문헌도 이 점을 말하는지에 대해 필자는 그 방편의 전문가들에게 맡길 수밖에 없다. 예를 들어 SHASTRI, H. ed. 1927. *Advayavajrasaṃgaraha*, Baroda: 24, 7f(‘공성과 연민은 등불과 빛처럼 다른 것이다; 공성과 연민은 등불과 빛과 같다.’)등은 오히려 양자의 동적인 통일성을 나타내는 듯 보인다. 이것은 금강승이—의례적·명상적인 선취라는 형태로—一道로서의 果(즉 붓다의 경지)를 실천하는 것이라고 말해진 것과 관련된 것이다. 공성과 연민간의 긴장이 붓다에게 해소된 것에 대해서는 제7절을 참조.

음과 같이 대답할 수 있을 것이다. (붓다의 경지라는) 목적을 위해 (보살의 의도적으로) 몸에 걸친 미망에 의해 분별된(prakalpita) (유정에게)이다.⁵⁹⁾

주석자는 이 계송을 주석할 때 이제설을 근거로 한다. 즉 ‘유정’은 실재하지 않는다는 승의제와 유정의 정립을 적어도 잠정적으로 인정하는 세속제이다. 승의제는 지혜를 대상으로 하며, 그것 없이는 모든 그릇된 표상에서 벗어난다는 의미의 붓다의 지위를 얻을 수 없다.⁶⁰⁾ 이에 반해 연민은 한정된 진실의 영역에서 작용하는 것이다. 왜냐하면 그것은 승의제의 입장에서 본다면 이미 말했듯이 단지 가설적인 것에 지나지 않는 실체적인 존재인 유정을 향한 것이기 때문이다.⁶¹⁾ 이 규정에 따르면 필자가 첫 논문의 끝에 인용한, 비바사사(毘婆沙師)의 입장에 나타나는 무집착과 연민간의 긴장처럼 지혜와 연민간의 긴장이 붓다에게도 있게 된다. 이 점은 주석자 프라즈냐카라마티가 그 논제와 관련해 인용한 계송문에 분명히 표현되어 있다.⁶²⁾ 즉 ‘지혜는 진실을 대상으로 하고 [한편으로] 연민은 세속을 [대상으로 하기] 때문에, 진실하게 사유하는 당신(붓다)에게는 중생이 존재하지 않음(이 분명하다). 그러나 [당신이] 10력을 지닌 자(=붓다)의 모태인 연민으로 가득 찰 때, 당신에게는 자식에 대한 부모처럼 고통받는 중생에 대한 사랑이 생겨난다.’

그러나 주석자는 다른 한편으로 연민은 ‘중생’이라는 관념이 없어도 가능하다는 것을 시사하고 있다. ‘비인격적인’ 존재요소(dharma)만을 대상으로 하여

59) BCA IX,76; 구관(SAITO, A. 1993. *A Study of Akṣayamatī(=Śāntideva)’s Bodhisattva-caryāvatāra as Found in the Tibetan Manuscripts from Tun-huang*, Mie University: 18f)에서는 다소 다르다. ‘목적을 위해(주석 ib,79f: 실제적인 배려에서) 허락되는 한 자기자신으로 여겨진 (다른) 자에 대해서’. DBhS VIIA.2도 참조: 실체적인 자기, 인격 혹은 유정은 존재하지 않는다는 것을 통찰하고 있음 **에도 불구하고** 보살은 ‘무량’의 수습을 그만두지 않는다.

60) BCAP 228,25-27; 229,3.

61) BCAP 228,28f; AKBh 414,17f(VP VII:77) 및 MppśIII도 참조: 1706(3.a)와 1715(설일체유부의 견해지만, MPPU의 작자는 그것을 붓다와 관련시켜 부인하고 있다.)

62) BCAP 229,5-8(=*Guṇāparyantastotra* 33).

가지는 연민이 있고, 나아가 어떤 대상도 갖지 않는(anālabhāna) 연민까지 있다고 한다.⁶³⁾ 이와 함께 비교적 초기 대승경전에 나타나는⁶⁴⁾, 우애와 연민을 공성과 조화시키려는 시도로 보이는 견해가 도마 위에 올려진다. 존재요소만을 대상으로 하는 연민은 존재요소의 단순한 집합체(인 중생)⁶⁵⁾, 그중에서도 특히 ‘고(불쾌감)’라는 요인을 드러내고 있는 집합체에 향한다. 대상을 가지지 않는 연민은 존재요소도 무가치한 것으로 하는 공성과 존재요소에 집착하지 않는다는 의미의 공성과 상응하며⁶⁶⁾, 또한 아마도 승의제로 향하는 지혜의 영역에서 유지되는 순수한 심정이나 기질로서 가장 잘 이해될 수 있음에 틀림없다. 연민의 이 형식은 제불(諸佛)⁶⁷⁾의 경우, 높은 경지에 도달한 보살⁶⁸⁾에게 주어진다. 그것에 대해 그 외의 보살에관해 말해지는 것으로 잘 알려진 견해로 바꿔보면, 카말라실라의 다음과 같은 확언이 있다. 즉, 깊은 명상에서 생겨난 승의제(paramārtha)로 향하는 초세속적 지혜의 경지에서는 방편(즉, 위대한 연민과 그것에 상응하는 행위)의 수습은 불가능하다. 그러나 그러한 수습은 이하와 같은 지혜라면 완전히 양립될 수 있다. 즉 초세속적인 지혜를 가져오거나 그것에 이어서 생겨나는 지혜, 그리고 사물(즉 다양한 현상)을 지각하는 동시에 그것들의 진실한 본성(즉 공성)을 바르게 파악하는 지혜이다. 이는 예를 들어 주술사가 자신이 스스로 만들어낸 환영을 보지만 동시에 그 허구적 본성을 보고 있는 것⁶⁹⁾과 같은 것이다.

63) BCAP 228,30f.

64) PAGEL 1995, 141; Akṣ I :86과 165; II:351f; 이것들 두 개의 텍스트에서는 그러나 우애(maitrī)에 관해서만 서술하고 있다. MPPU 209b 28ff(Mppś III: 1250ff, 다른 자료도 열거하고 있다.)와 350b25-28(우애와 연민)도 참조. ‘무량’의 모든 것에 표면화하여 전용되고 있는 예로서는 BoBh 166,2-10(MAITHRIMURTHI 1999 [「평정과 자비」(「불교학리뷰」16호) 250]과 특히 258-262. 참조.

65) MPPU 209b29ff(Mppś III: 1253); BoBh 166,6-8. 참조.

66) MPPU 209c6ff(Mppś III: 1253); 350b28; BoBh 166,8f. 참조.

67) 제불에 한정한다고 하는 부분으로 MPPU 209c7(Mppś III: 1253); 350b25-28.

68) PAGEL 1995; Mppś III: 1251f. 인용된 전적으로서 특히 BoBh166,2f도 참조.

6. 공성지의 발로로서 연민

공성을 내재화한 후에 연민이 발생한다고 해서 공성 경험 자체가 반드시 연민으로 종착되어야 한다고 이해될 필요는 없을 것이다. 환언하면 (나가르주나의 중론송 *Madhyamaka-kārikā* 24장에서 말하는 의미의 공이 아니라, ‘존재적’ 세계로서는 고유한 실체의 불변성이라는 측면에서 어떤 변화와 움직임의 여지도 허용하지 않는 한) 공성이 **존재론적으로** 연민의 **필수적**인 조건도 아닐 뿐 아니라, **인식적으로(의식적으로 경험된 것으로서)** 그것의 **충분한** 이유라는 것을 의미하지는 않는다.⁷⁰⁾ 그러나 상술한데서 말할 수 있는 것은 오히려 다음 사항뿐이다. 즉 공성지에는 틀림없는 몇 가지 상(세속적인 것에 대한 모든 집착이나 윤회에 대한 두려움, 그것과 가능한 한 빠르게 열반에 이르려는 노력, 이러한 것을 버리는 것)이 포함되어 있는데, 공성지가 그 정도로 강력하게 돌출하지 않는 한 이들 상이 연민에게 힘을 더해주고 그것을 안정된 것으로 하는데 도움이 된다는 것이다. 그러나 공성지 이후에 연민이 실제로 나타난다는 것은 연민이 — 대승문헌에서 일반적인 의미에 한정해서 말하자면(예를 들어 *BoBh* 10, 12f) — 이미 **이전에** 주도적인 동기로서 눈에 보이는 형태로 혹은 지속적으로 발생하고 있었음(그래서 바로 그렇기에 때때로 공성지에서도 ‘대상을 가지지 않는’ 혹은 기질로서 존속하고 있는)을 전제하고 있다. 아마도 적어도 연민은 공성지에서 자연적으로 나온다는 인상을 주는 몇 가지 표현(관견에 의한 한 그 수는 그 정도로 많지 않은데, 아마도 비교적 후기 문헌에서 보인

69) *BhKr*1 221,15ff(vB 42: *jñānaprayogaprṣṭhabhāvinī* and *abhiniveśinī*로 읽음); *BhKr*2 71, 10ff. 참조.

70) 아직 자신의 해탈만을 추구하는 ‘성문(*Śrāvaka*)’이라도 ‘존재요소의 공성을 이해하겠지만, 그로 인해 그들에게 연민이 생기지는 않는다는 중관파 학승 찬드라키르티의 견해(유가행파의 입장과 대립하여. 주76을 보라)는 이 견해를 지지한다. (*Candrakīrti, Madhyamakāvatāra*, de La Vallée POUSSIN, ed. 1907-12. St. Petersburg: 19, 17ff; *Prasannapadā*, de La Vallée POUSSIN, ed. 1903-13. St. Petersburg: 351-53. 참조; RUEGG, Seyfort 1969, 171 및 311). 참조

다)은 그러한 의미에서 해석되어야 할 것이다.⁷¹⁾ 예를 들어 다음과 같이 말해진다. ‘정신적인 실천에 전념하는 자가 이러한 공성[의 고찰이나 지]를 쌓는다면, 그 자에게 타자의 구제를 위해 활동하려는 의심할 여지없는 의지가 생긴다.’⁷²⁾ 혹은 ‘[보살]’은 모든 존재요소가 공임을 인식하기 때문에 그들 중에서 중생(=유정)에 대한 연민의 흐름이 이후에 일어난다.’⁷³⁾

그러나 그러한 표현은 정말 연민이 공성지의 결과라는 것을 주장하려 했을 가능성도 있다. 그런데 그것은 연민이란 원래 공성지 뒤에 비로소 가능해지는 것(연민은 처음부터 보살의 길과 함께 있다는 생각과 모순된다)이라는 의미에서 당연히 그렇게 된다는 것이 아니라 이른바 공성지가 연민에 새로운 깊은 기반을 부여한다는 의미이다. 그러한 가능성이 열리는 것은 공성을 현상의 **무가치**로 상정하는 경우가 아니라 공성의 편재 즉, 현상으로 편재한다기 보다 오히려 중생으로 편재하는 공성으로서 일체중생에게 공통된 진정한 본질(그래서 이 의미에서 중생의 **진정한 자기**, 즉 그의 **아트만**임을 출발점으로 할 때이다. 이 견해는 특히 유가행파의 몇몇 문헌에서 나타난다. 그곳에서는 타자에 대한 보살의 활동은 보살이(황금울이라는 의미에서) 모든 중생을 자기 자신과 같다고 보고⁷⁴⁾, ‘위대한 자아라는 견해’(mahātma-dṛṣṭi)를 받아들이는 것으로 기초지워진다.⁷⁵⁾ 게다가 이 점은 보살(초기의 보살)은 모든 중생에게서 진정한

71) 금강승 전문가에게 더욱 타당한 해석에 관한 가르침을 받고 싶다.

72) *Bodhicittavivarāṇa* 73(LINDTNER 1982, 206f) *Dīpaṅkaraśrījñāna, Ratnakaraṇḍakodghāta*, Peking-Tanjur A: 108b2f(전기불명의 인용) 참조: [모든 것]은 본래 생겨난 적이 없다는 것을 근본적으로 안다면, 윤회의 진흙탕에 속박된 [유정]에 대한 연민이 자연스럽게(nān giis) 일어난다.] 어느 경우든 다음에 드는 인용과는 달리, ‘왜냐하면’이 아니라, 단지 ‘~라면’이라고 말하고 있다.

73) *Samvṛtibodhicittabhāvanopadeśāvarṇasamgraha*(Aśvaghōṣa에 귀속되지만, 꽤 의심스럽다): Peking-Tanjur A: 15b6f; Gi : 157a5 chos kun stoñ pa ñid rtogs pas // 'gro la sñiñ rje'i churgyun 'bhuñ //

74) 예를 들어 MSA(Bh) IV.9(15,24); IX.76(48,1f); XVI.45(110,11f) XVII.35(125,17f); XIX.4(161,3f); XX-XI.28(180,17f). Aṣṭa 14,18ff(Co.93)도 참조.

75) MSA XIV.37(95,24f)

현실성(dharmadhātu)의 동등성 및 변재성(sarvatraga(tva))을 보는 것에서도 출된다.⁷⁶⁾ 그러나 진정한 현실성은 모든 중생과 ‘중생을 구성하는’ 구성요소(dharma)가 본체를 갖지 않는(nairātmya)다는 점, 즉 공이라는 것에 다름 아니다.⁷⁷⁾ 편재하는 진정한 본질에 대한 지혜, 또한 그런 의미에서 자기 자신과 타자 간에 공통된 자아(ātman)의 지혜인 공성지는 보살에게 자아의 새로운 차원을 개시한다.⁷⁸⁾ 그 차원은 이전 자아의 한계를 없애고 또한 그 차원에서 그 자아는 의식이 다양성의 세계에 귀환한 후에도 일찍이 있었던 수승한 단계에는 두 번 다시 들어서지 않게 된다.

그 외에 더 강력한 기반으로서 타자에 대한 윤리적인 행동의 근거지움이 여래장계통의 제 문헌에 나타난다. 여래장사상에 의하면 (동물도 포함해서: RGV I.119f) 모든 중생은 여래의 자궁(즉 불성)에 덮힌 형태나 소질로서 이미 항상 자기 속에 있다.⁷⁹⁾ 그러므로 누구든지 모든 중생에게, 붓다에 대한 것과 같은 경의를 표하지 않으면 안 된다.(RGV I.166). 그러나 여기에는 유가행파의 그것과 같은 논거도 보인다. 즉 모든 중생에게는 동질 혹은 동일한 진정한 본성, 즉 불성 — 다른 곳에서는 분명하게 자아(ātman)로 쓰여있다 — 이 갖춰져 있다는 그 교설이나 통찰은 자기에에 등을 돌리고 자기와 타자 간의 구별을 받아들이지 않는 위대한 우애(mahāmaitrī 大慈心)로 통하며, 다른 중생에게

76) MSA(Bh) X IV.30(94,12f); MA VBh ad II.14(35,10f); BCAP ad VI.126과 BhKrI 225,2-4 (vB 46; dharmadhātoḥ sarvatragatā-prabodhāt [혹은 -pra<ti>vedhāt로 읽음]). 같은 논의가 T X X XI: 55c14f(T X L III: 597b26-c1도 참조.)에서도 기초를 이루고 있다고 여겨진다. 그러나 그곳에서는 단지 ‘성문(Śrāvaka)’에게서 어느 특정한, 해탈의 모습이 되지 않는 제한 즉, 그들은 진정한 현실성(*tathatā)을 존재요소의 공성이라는 상(相) 아래에서 보는 것이 아니기에 위대한 연민을 일으킬 수 없다는 제한이 작용하고 있음을 말한 것에 불과하다.

77) MSA(Bh) IX.23(38,1ff: 계승에서는 nairātmyātmāgra로 읽음); MAV 1.14.

78) MSA(Bh) IX.23(38,1ff); 다만 여기에서는 붓다에 관해서 설해져있다. 초발지에 닿는 것으로써 시작된 활동만이(MSABh ad X VII,35=125,17f; X X - X XI.7=176,27f 참조), 붓다에게는 완성에 이르렀다. (MSABh ad IX.15=36,22f 참조)

79) RGV(V) I.156cf; I.27-28(26,3f와 5); I.95ff; 68,13(ad I.133); 72,8-12(ad I.149-152)

해를 끼치는 일이 없는 결과를 낳는다.⁸⁰⁾

7. 붓다의 본질이라는 교리에서 구제활동과 해탈의 결합

마지막으로 세속에서 직접적인 활동으로서의 붓다의 경지와 해탈에 도달한 상태로서의 붓다의 경지 간에 있는 긴장이라는 또 하나의 특징을 좀 더 고찰해 보자. 『팔천송』의 제20장에 의하면 전술했듯이 붓다의 속성(buddha-dharma)을 완전히 몸에 지니기까지 보살은 직접지로서 공성을 현전화하는 것(sākṣātkāra, 즉 붓다의 경지를 삶에서 실현하는 것)을 피해야 한다. 붓다의 특성을 완전히 몸에 지닌 **후라면** 보살은 공성지를 완전히 현전화하는 것이 허용되며⁸¹⁾, 실제로 붓다가 되기 위해서 그것은 불가결한 것이기까지 하다. 왜냐하면 붓다의 경지가 해탈인 한, 그 경지에 도달한 그 순간에 모든 번뇌(āsrava), 즉 존재에 결부된 모든 요인이 소멸하지 않으면 안 되기 때문이다. 그러나 그와 함께 붓다가 세속에 머무르는 것과 세속에서의 그 매개없는 활동간에 기한이 설정되게 된다. 즉 그 죽음과 함께 붓다는 무여열반에 들어설 것이다.⁸²⁾

이상의 사항은 초기불교의 제 문헌(과 또한 『보살지(Bodhisattvabhūmi)』 같은 많은 다른 대승문헌⁸³⁾)의 견해와 완전히 일치한다.

생존 중에 오염의 원인이 소멸한 상태, 이른바 ‘유여의열반(존재요소(신체)

80) Peking-Kanjur mDo Tsu: 202b2ff, esp. 203b8ff; T II:540a18ff, esp. c2ff(*Āṅgulimālaya-Sūtra*).

81) 그렇게 Aṣṭa 185,12-14에서 분명히 말하고 있다. (Co.224f; T VIII: 458c21에서는 ‘보살은 그리하여 붓다가 된다’고만 말해진다.

82) Aṣṭa50,11f(co.118) 참조; 19,3f(Co.97; 문맥에서는 보살은 그러한 생각에 결코 구애되어서는 안 된다는 것인데, 그러나 그것은 그 생각을 무언가 다른 생각으로 바꾸자는 것은 아니다); 201,5ff(Co.99) 참조, 그곳에는 열반은 완전한 깨달음 뒤에 나타난다.

83) BoBh 45,12f 참조. (주90을 보라). *Yogācārabhūmi*의 다른 편에도 같은 언명이 보인다. 예를 들어 T XXX: 582a11f.

가 아직 남아있는 열반’(sopadhiśeṣaṃ nirvāṇam)에 이어서 죽음과 함께 ‘무여의열반(존재요소도 더 이상 남지 않은 열반)’(nirupadhiśeṣaṃ nirvāṇam), 혹은 ‘무여열반’이 온다. 이는 붓다나 일반적인 해탈자에게 대해 말해진다. 붓다의 사후에 해탈을 추구하는 자들에게 붓다에 의해 확립된 가르침과 그들 자신의 노력만이 의지처가 되었지만, 신자집단에게 그것은 만족되지 않는 것이었다. 그 점은 예를 들어 (슈타인켈러와 페터 논문에서 이미 서술하고 있듯이) 유골 숭배의 발전⁸⁴⁾과 유골이 아직 살아있다는 관념⁸⁵⁾이나 (이것도 또한 슈타인켈러가 이미 언급하고 있듯이) 붓다는 실제로 죽지 않았고 상상을 뛰어넘는 초 세속적 낙원에서 영화에 둘러싸인 채 영원히 살고 있는데, 지상에는 아주 짧은 기간동안 나타난 것이 구제(利)를 촉구하기 위한 겉모습에 지나지 않는다는 관념의 등장⁸⁶⁾에 나타나 있다.

타자구제를 위한 가능한 한 광범위한 활동이라는 이상을 내건 대승에서도 활동의 기한이 문제시되었을 것이다.⁸⁷⁾ 필자가 보는 한 근본적으로 이질적인 두 가지 해결방법을 들 수 있다. 첫째는 (고위의) 보살에 대해서 이미 붓다와 동등한 구제활동을 요구하고, 보살로서의 활동 기간을 연장하는 — 때로는 **결코** 붓다가 되지 **않는다**는 극단적인 보살관까지 간다 — 경향을 볼 수 있다.⁸⁸⁾

84) Aṣṭa 50,11-13(Co.118); Mppś III: 1259. 참조.

85) SCHOPEN, G. 1997. *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, Honolulu: 125ff.

86) 1982. “Sanskrit Fragments of a Lokottaravādin Tradition”. in HEERCUS, L.A. 외 ed., *Indological and Buddhist Studies*(Vol. in Honour of Prof. J.W. DE JONG), Canberra: 211ff 참조; HARRISON, P. 1995. “Some Reflections on the Personality of the Buddha” in: 大谷學報74: 1-28.

87) 같은 문제는 붓다의 고귀한 지위와 불가사의한 힘이 붓다의 경지를 추구하여 노력하기 위한 가장 중요한 동기였다는 것에 관해서 생긴다.

88) NANJIO, B. ed. 1923. *Laṅkāvatārasūtra*, Kyoto: 66, 5ff(SUZUKI, D.T. 1973. *The Lankavatara sutra*, 59; GOLZIO, K.H. 1996. *Die makellose Wahrheit erschauen*, Bern etc: 84). 또한 WILLAMS, P. 1989. *Mahāyāna Buddhism*, London 외: 239 및 LAMOTTE, E. 1965. *La Concentration de la Marche héroïque*, Bruxelles: 145-147 참조: 바로 초세속적 붓다와 같은

또 다른 시도는 초세속적인 붓다를 상징하는 중에 그 수명을 **사실상** 혹은 **명확하게** 영원한 것으로 제시하거나⁸⁹⁾, 붓다의 힘을 무여열반에까지 확장함⁹⁰⁾으로써 붓다의 활동 기한을 무화시켜버리는 것이다. 이 두 가지 계기는 최종적으로 다음과 같은 교리로 수렴되어 간다. 즉 붓다에게는 생존시의 열반 국면과 한결같이 무한으로 이어지는 새로운 상태인 무여열반, 즉 (슈타인켈너가 이미 지적인) ‘무주처열반’(apraṭiṣṭhita-nirvāṇa)⁹¹⁾의 국면이 융합되는 것이다. 이

것으로 말해진 보살은 무리의 우두머리나 선장처럼 중생을 목적 즉, 피안(열반)으로 이끌고 게다가 스스로는 또 다른 중생을 구하기 위해서 (*세속으로) 돌아온다. 필자가 보는 한 보살의 이러한 행위의 기한에 대해서는 아무것도 언급되지 않는다. 그렇다 해도 기한이 분명히 무시되고 있는 것은 아니다. RGVV 48,10-12 참조. (ad I.68; *Sāgaramatipariprcchā*에서 인용): 위대한 연민 때문에 보살은 최종적으로 모든 속박에서 해방되어 있음에도 불구하고 자신의 의지로 재생으로 돌아온다. 주91 참조.

- 89) 예를 들어 *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* 제15장(Tathāgatāyuspramāṇaparivarta) 혹은 『대무량수경』(INAGAKI, H. 1994. *The three Pure Land Sūtra*, Tokyo: 243) 법장 보살(미래의 아미타불) 제13서원.
- 90) 초기 유가행파에서 붓다가 무여열반에 들어간(즉 불멸) 후에도 적어도 일정기간 존속하는 것, 스승이 자기 모습의 현현을 살면서 나타내는 것,(BoBh 45,12f. kiñcīca nirmāṇam adhiṣṭhāti yad uparate 'pi……tathāgate……anuvartata eva), 혹은 스승이 전생의 서원 때문에 선정에서 나오듯이 무여열반에서 한번 다시 몸을 일으키는 것(SCHIMITHAUSEN, L. 1969. *Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Vinīścayasamgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ*, Wien: 54f와 159f)에 의해 보증된다는 관념들을 찾을 수 있다. 다른 제 문헌에 의하면(예를 들어 MSABh 109,12ff(ad XVI.41); 125,17(ad XVII.35; 136,29(ad XVIII.25); 141,12(ad X8i.3-44); ASBh 109. 10f; 123,21), 타자 구제(이타)를 위한 보살의 활동에서 탁월성은 무여열반(nirupādhiśeṣa-nirvāṇa)에 들어선 후에도 끝나는 일이 없다(akṣaya). 이는 열반의 두 가지 국면의 통합에 적어도 정당하게 접근해있다.
- 91) 예를 들어 MSA(Bh) IX.45와 70; BhKr1 197,1ff(vB13); BhKr2 65,16ff; 69,21ff. 보살에 관해서도 다음과 같이 말할 수 있다. 보살은 세속에 상처받지 않고, 연민에 기반하여 자신의 의지로 세속에 머물기 때문에 열반에도 윤회에도 정착하는 일이 없다(예를 들어 MSABh ad XVII.32; *Abhidharmasamuccaya*, Peking-Tanjur Li: 108b4f도 참조: 붓다와 보살의 ‘무주처열반’ CONZE/IIDA 1968, VI.66ff도 참조: 보살의 열반은 그가 윤회와 열반 양쪽을 즉, 한쪽으로는 타자구제(이타)를 위해 또 다른 한쪽으로는 자기 자신의 구제(자리)를 위해 버린다는 것으로 특징 지워진다.

하에서 그 교리 중 두 가지를 소개할 것이다.

이미 언급한 여래장계통의 견해에 의하면 모든 중생 속에 이미 항상 갖춰져 있는 원인도 없이 상주하는 진정한 현실성⁹²⁾ — 그 완전한 현전이 열반이 된다 — 은 동시에 불성으로 간주된다.⁹³⁾ 즉 진정한 현실성은 실체로서 중생에 속하고 본질적으로 그들에게 융합하고 있는 탁월성⁹⁴⁾과 분리될 수 없다. 또한 이 탁월성은 중생을 구제하기 위해 자발적으로 중단되는 일이 없다고 하는, 똑 같이 본질적인 활동에 부여하는 것이다.⁹⁵⁾ 한편 이에 이어 이 계통에서 해탈은 불성으로서만 가능하다는 것⁹⁶⁾, 다른 한편으로 붓다의 구제활동(세속에서 그 육체적인 외양의 현현을 포함해서)은 상주하는 진정한 현실성에서 나오는 자연적인 발로로서 **무기함**⁹⁷⁾이라는 견해가 나타난다.

또 하나의 해법은⁹⁸⁾ 유가행파의 후기 문헌 예를 들어 인도를 순례한 중국 역경가 현장에 의해 편찬된 바수반두의 『유식삼십송』에 대한 주석 『성유식론』⁹⁹⁾ 등에 체계적으로 논술되어 있다. 그곳에서 진정한 현실성(tathatā 진여)

92) RGV I.35; 1.79ff. 이하의 논술에 관해서는 FRAUWALLNER, E. 1994. *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin: 256f; RUEGG, Seyfort 1969, 245ff(와 SCHMITHAUSEN, L. 1973. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasien* 17: 129ff.에서의 필자의 언급); RUEGG, Seyfort. 1989. *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective*, London: 17ff. 참조

93) RGV I.84와 87.

94) RGV I.42; 155; RGVV 21,10f(ad I.24); 22,8f(ad I.25); 39,5ff(ad I.44); 76,8f(ad I.154f); 91,2ff(chap.III). ‘공성’이라는 개념은 진정한 현실성을 향하는 경우에 중생은(그 본질에서) 외적·우연적인 오염(객진)에 관해서 공이라는 의미로 쓰인다. 그러나 중생은 상기의 실체적인 탁월성에 관해서는 공하지 않다. (RGV I.155).

95) RGVV 21,11-13(ad I.24); 24,9f(ad I.25); 98,2ff(chap.IV).

96) RGV I.94.

97) 예를 들어 RGV IV.1; IV.12; 4.53-56; IV.91.

98) 어느 정도는 오래된 ‘무여열반’이 ‘유여(즉 생존 중의) 열반’에 통합되어 있다. 여래장계통에서는 오히려 그 역이 발생되었다.

99) 이하에서 나타내는 전거에서는 앞에는 한역(T X XI no.1585) 부분, 뒤에는 프랑스어역 POUSSIN, L. de La Vallée. 1928-29. *Vijñaptimātratāsiddhi: La Siddhi de Hiuanhsang*,

은 — 내재화된 직접지로서 — **다만** 열반만(55b3ff/670f)을 현성하고, 그때 보수적인 구제의 길인 열반은 대부분 유가사의 견해에 의하면 무시되어도 상관 없는 것이다. 그러나 이 경우 진정한 현실성은 ‘개아로서의 공’이라는 관점에서만 알려지는 것이다.(55c4f/674). 이 점에서 재생을 조건짓는 부정(不淨)한 심적 요소로부터의 해방인 해탈이 얻어지고, 이어서 해탈한 자의 죽음과 함께 그 개인으로서의 생이 모두 사라진 후(그 자의 진정한 본질을 이루는) 진정한 현실성만이 남게 된다(55c9-11/675)는 것이다. 그러나 붓다가 되고자 염원한다면 진정한 현실성보다 깊은 지(知) — 그 지(知)와 함께 (대승이 생각하는) 모든 것에 편재하는 ‘존재요소의 공성’이라는 관점이 파악되어야 할(55c14-16/677f) — 뿐 아니라 **이에 더해** 더욱더 **산출되는** 정신적 탁월성의 총체(56a7ff/681ff)까지도 불가결한 것이 된다. 이 탁월성은 일반 중생을 구성하고 있는 부정한 정신적 요인의 총체를 청정한 정신적 요인의 총체로 전환한 결과에 다름 아니다.(56a12ff/ 681ff; 56b2-6/ 684) 이 탁월성은 진정한 현실성의 내재뿐 아니라(56c4ff와 14ff/ 688ff), 일체지성(56c6f와 19f/ 688ff)¹⁰⁰, 위대한 연민(56a18/ 683) 등을 포함하기에 세속에서 붓다의 능력을 위한 기반도 이룬다(56a25ff/ 683). 탁월성은 심적 성질의 것, 즉 개개의 순간적인 요인의 연쇄일지라도 연쇄로서 무기한(그리고 부분적으로는 단절하지 않고) 존속하기에(56a10ff/ 681ff)¹⁰¹ 붓다(혹은 일체제불) 활동의 유효성은 미래영겁에 걸쳐 보증된다.(55b18/ 671) 붓다가 가지는 청정한 요인의 이 총체는 동시에 그 자신의 상상을 뛰어넘는 행복을 포함하기 때문에(57c27f/ 705), 이 구조에서 타자구제의 노력이 동시에 ‘단순한’ 열반보다 높은 가치를 갖는 자기구제(자리)라는 존재방식과 결부된다.¹⁰²

Paris 부분을 들고 있다.

100) T X XXI: 302c20-23.

101) 57c6-10/700f와 T X XXI: 326b11f.

102) 그러나(다른 제 문헌 속에) 붓다의 ‘무주처열반’에서야말로 절대적 고유로서의 열반을 단념한

스스로 붓다의 경지를 추구하여 힘을 다하고, 또한 자리와 함께 특히 이타도 행하도록 사람들에게 호소한다는 음조를 가진 위에서 말한 흐름과는 별개로, 그것과 전혀 다른 전개가 있음을 덧붙이지 않으면 안 된다. 예를 들어 아미타 불에 대한 승배에서는 신자가 자리와 이타에 대한 배려를 멀고도 가깝게 계시는 초월적인 붓다에게 모든 것을 맡길 수 있다는 것, 아니 오히려 맡겨야 한다는 것이다.¹⁰³⁾

다는 견해를 암시하는 듯한 부분도 있다. 예를 들어 Bhkr25,9ff, 그곳에서는 다음과 같이 말한다. 제불은 자신의 해탈을 완전히 획득하고 있고 열반성에 오르지 만족하고 있음 **에도 불구하고** ‘성문’과는 달리 그곳에 들어가지 않고, ‘고통받는’ 중생을 심사숙고하여 작열하는 철로 지어진 집을 피하듯 열반성을 우회하여 그 위대한 연민 때문에 해탈에 도달하지 못한 중생이 있는 한 세간 속에서 ‘무주처열반’의 상태 그대로 머문다고 한다.

103) 이 계통과 붓다 일반과 아미타불의 본질에 관한 교리에 대해서는 INAGAKI 1994, 3ff를 참조.

약호 및 참고문헌

- AK(Bh): Vasubandhu, *Abhidharmakośa(bhāśya)*. PRADHAN, P. ed. 1967. Patna; POUSSIN, L. de La Vallée, tr. 1923-31. *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, Paris.(=P)
- Akṣ: *Akṣayamatīnirdeśasūtra*. BRAARVIG, J. ed. and tr. 1993. Oslo.
- AN: *Aṅguttara-Nikāya*. NYANATILOKA tr. 1969. *Die Lehrreden des Buddha aus der Angeriheten Sammlung*, Köln.
- ASBh: *Abhidharmasamuccayabhāṣya*. TATIA, N. ed. 1976. Patna.
- Aṣṭa: *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*. VAIDYA, P.L. ed. 1960. Darbhanga; CONZE, E. tr. 1973. *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & its Verse Summary*, Bolinas.(=Co)
- BCA(P): Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra*, with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramatī. VAIDYA, P.L. ed. 1960. Darbhanga; STEINKELLNER, V.E. übers. 1981. *Śāntideva, Eintritt in das Leben zur Erleuchtung*. Düsseldorf/ Köln; CROSBY, K., SKILTON, A. tr. 1995. *Śāntideva, The Bodhicaryāvatāra*. Oxford/ New York.
- BhKr1: Kamalaśīla, *First Bhāvanākrama*. TUCCI, G. ed. 1958. in *Minor Buddhist Text II*, Rome: 187ff; BROECK, J. VAN DEN. tr. 1977. *La progression dans la méditation*, Bruxelles.(=vB)
- BhKr2: Kamalaśīla, *Second Bhāvanākrama*. GOSHIMA, K. ed. 1983. Kyoto.
- BoBh: *Bodhisattvabhūmi*. N. DUTT, N. ed. 1966. Patna.
- Co.: Aṣṭa. 참조.
- DBhS: *Daśabhūmikasūtra*. RAHDER, J. ed. 1926. Paris; HONDA, M. tr. 1968. "Annotated Translation of the Daśabhūmikasūtra" in SINOR, D. ed.

- Studies in South, East, and Central Asia*. New Delhi: 115-276.
- Dhp: *Dhammapada*. CARTER, J.R., PALIHAWANDANA, M. tr. 1987. *The Dhammapada*, New York/ Oxford.
- DN: *Dīgha-Nikāya*. WALSHE, M. tr. 1987. *The Long Discourses of the Buddha*, London; FRANKE, R.O. first tr. 1913. *Dīghanikāya: Das Buch der Langen Texte des buddhistischen Kanons*, Göttingen.
- MAV(Bh): *Madhyāntavibhāghāṣya*. NAGAO, G.M. ed. 1964. Tokyo; St. ANACKER tr. 1986. *Seven Works of Vasubandhu*, Delhi: 211ff.
- MN: *Majjhima-Nikāya*. HORNER, I.B. tr. 1954-59. *Middle Length Sayings*, London; BHIKKHU ÑĀṆAMOLI, BHIKKHU BODHI tr. 1995. *The Middle Length Discourses of the Buddha*, Boston.
- MPPU: 『大智度論』(*Mahā-prajñāpāramitā-upadeśa): T X V: 1509; tr.: Mppś. 참조
- Mppś: LAMOTTE, E. 1944-80. *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*, Louvain.
- MPS: *Mahāparinirvāṇasūtra*. WALDSCHMIDT, E. ed. 1950-51. Berlin.
- MSA(Bh): *Mahāyāna-sūtrālaṅkāra*. LÉVI, S. ed. 1907. Paris; LÉVI, S. tr. 1911. *Mahāyāna-sūtrālaṅkāra*, II, Paris; THURMAN, R.A.F. ed. 1979. *Maitreyanātha's Ornament of the Scriptures of the Universal Vehicle*, American Institute of Buddhist Studies.
- Ny.: VisM. 참조
- RGV(V): *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantrasāstra*. JOHNSTON, E.H. ed. 1950. Patna (V=Vyākhyā (산문에 의한 주석)); TAKASAKI, J. tr. 1966. *A Study on the Ratnagotravibhāga*. Rome.
- Śiḥṣ: Śāntideva, *Śiḥṣāsamuccaya*. BENDALL. C. ed. 1957. 再版: 's-Gravenhage;

- BENDALL, C, ROUSE, W.H.D. tr. 1922. *Śikṣā-samuccaya*. London.
- Sn: *Suttanipāta*. K.R. NORMAN, K.R. tr. 1992. *The Group of Discourses*, Oxford 1992.
- SN: *Samyutta-Nikāya*. C.A.F. RHYS DAVIDS, C.A.F., WOODWARD, F.L. tr. *The Book of the Kindered Sayings*. 1917-1930. London; 초역: W.GEIGER, W. first tr. 1930, 1925. *Samyuttanikāya, Die in Gruppen geordnete Sammlung aus dem Pāli Kanon der Buddhiste*. München-Neubiberg; ÑYANAPONIKA 에 의한 보유편을 수록한 재판: Wolfenbüttel: 1990.
- T: 大正新修大藏經, 東京 1924ff.
- Th: *Theragāthā*. NORMAN, K.R. tr. 1969. *The Elders' Verses*, I, London.
- Uv: *Udānavarga*. BERNHARD, F. ed. 1965. Göttingen.
- vB: BhKr1. 참조
- Vi: 『大毘婆沙論』(*Abhidharma-Mahā-Vibhāṣā(-Śāstra)*) 현장역: T X XVII: 1545.
- Vi2: 『大毘婆沙論』, 浮陀跋摩역: T X XVIII: 1546.
- Vi3: 『毘婆沙論』, 尸陀槃尼撰: 僧伽跋澄역: T X XVIII: 1547.
- Vin: *Vinaya(-Piṭaka)*. OLDENBERG, H., RHYS DAVIDS, T.W. tr. 1879-85. *Vinaya Text*, Oxford. 재판: Delhi: 1965; HORNER, I.B. 1938-66. *Book of the Discipline*, London.
- VisM: *Buddhaghosa, Visuddhimagga*. WARREN, H. C. ed. 1950. rev. by Dh. KOSAMBI, Cambridge, Mass. ÑYANATILOKA, tr. 1975. *Visuddhi-magga oder Der Weg zur Reinheit*, Konstanz(=Ny.).
- VP: AK(Bh). 참조