

# 『법법성분별론』에 대한 미팜(Mi Pham) 주석의 특징

김성옥

(동국대학교 다르마칼리지 조교수)

## 국문초록

『법법성분별론』은 미팜의 5법 가운데 하나이다. 이 논서는 법과 법성의 특징을 분석하고, 법성으로의 전의(轉依)를 설명하는 대표적인 유식문헌으로 간주된다. 티벳의 승려 미팜(ju mi pham rgya mtsho)은 이 논서에 대한 주석에서 이 문헌을 유식뿐만 아니라, 중관의 의취 또한 안립하는 것으로 규정한다. 특히 세속제와 승의제, 이제(二諦)를 결합시키는 유가행·중관의 방식에 상응한다고 말한다. 무분별지의 핵심을 밝힌다는 점에서 유식과 중관은 대승의 공통된 해석이 되기 때문이다.

법의 특징인 ‘소취·능취’가 사라질 때 법성의 특징인 ‘진여’가 현현한다. 이 때 미팜은 ‘소취·능취의 구분이 없는 것’과 함께 ‘자기인식(so so rang gis rig pa)’이라는 개념을 언급한다. 이것은 법성과 진여를 설명하는 방식으로 자기인식이 새롭게 추가되었음을 의미한다. 이 점에서 미팜은 세속적 차원은 물론 궁극적 차원에서도 자기인식을 인정하고 있는 듯하다. 그렇지만 그것을 궁극적 실재라고 주장하지는 않는다. 궁극적 실재라고 주장하는 한, 거기에는 공성의 논리로 제거되어야만 하는 한 가지 미세함이 남아있기 때문이다. 한 가지 미세함마저 단절하는 것이 보다 수승한 가르침, ‘올바른 중관의 길’이라고 강조된다. 미팜은 유식과 중관의 차이를 인정하되, 대립적으로 이해하지 않는다. 이와 같이 유식과 중관의 양립 가능성을 보여주는 일은 미팜 주석의 독특한 특징이 된다.

‘소취·능취의 구분이 없는’, ‘우연적인 오염이 없는’이라는 어떤 것(x)의 부정

을 통해 진여를 기술하는 방식은 조낭과의 타공설로 이해될 여지가 충분하다. 하지만 부정 뒤에 남아 있는 것의 실재성을 인정하지 않는다는 점에서 미팜의 입장은 그들과 구분된다. 또한 자성적으로 공한 것이라고 주장하는 겔룩파의 자공설과 상응하는 측면이 있지만, 진여(=공성)의 현현을 인정한다는 점에서 그들과도 다른 관점을 견지한다. 미팜 저술의 독특한 특징은 궁극적 진여의 본질에 대한 여러 학파들의 서로 다른 사유체계를 종합하는 놀라운 통합의 능력에 있다. 바로 이 점이 그를 무종파 운동의 옹호자로 부르는 한 가지 이유가 될 것이다.

주제어 : 『법법성분별론』, 미팜, 유식, 중관, 자기인식, 타공설, 자공설

## I. 서론

『법법성분별론(Skt. *Dharmadharmatāvibhaṅga*, Tib. *Chos dang chos nyid rnam par 'byed pa*)』은 미륵의 5법 가운데 하나로, 법(法, *chos*)과 법성(法性, *chos nyid*)의 분별을 주제로 한 논서이다. 법과 법성 각각의 특징을 분석하고, 유가행의 실천을 통한 법성으로의 전의(轉依)를 설명하기 때문에, 일찍부터 대표적인 유식문헌으로 간주되어 왔다. 산스크리트 원전은 일부 단간이 발견되었을 뿐이고, 한역은 없다. 티벳역으로 미륵의 계승(P5524)과 산문(P5523), 세친의 석론(P5529)이 현존할 뿐이다.<sup>1)</sup>

티벳의 승려 미팜(*'ju mi pham rgya mtsho*, 1846~1912)은 『법법성분별론』에 대한 주석(*Chos dang chos nyid rnam par 'byed pa'i tshig leur byas pa'i 'grel pa ye shes snang ba rnam 'byed*)을 저술하였다. 그는 낭마파 전통의 주요인물로 오늘날에도 티벳·인도·네팔의 사원에서 연구된다. 그의 저술은 단지 몇몇 불교사상의 영역에 그치지 않는다. 또한 그의 학문적 연구가 명상수행의 결과라는 점에서 그의 철학적 저술은 경험적 성향에 깊이 근거한 것이며, 불교수행을 위한 전형적인 지침으로 읽을 수 있다.<sup>2)</sup>

1) Levi의 앞선 연구를 바탕으로 세친의 석론을 함께 편집한 『법법성분별론』이 山口益(1972)에 의하여 일본어로 번역되었다. 이는 1933년 常盤大定還曆記念 『佛教論叢』에 실린 것을 보완한 것이다. 티벳역에 대한 교정본은 J. Nozawa(1955)에 의해 발표되었다.

2) Duckworth 2011, viii.

이 논문은 인도·티벳의 대표적 불교논쟁 가운데 하나인 자기인식(self-awareness, rang rig)의 문제를 『법법성분별론』에 대한 미팜의 주석을 통해 규명하고자 한다.<sup>3)</sup> 자기인식의 이론은 외부대상의 부정과 맞물려 유식학파의 교설로 자리잡게 된 이후, 인도불교 최후기까지 계승되어 ‘유식’의 동의어로 간주되어 왔다.<sup>4)</sup> 반면에 일체법의 무자성·공성을 주장하는 중관학파는 자기인식을 궁극적인 실재로서 간주하는 것에 대하여 비판적 입장을 취한다. 이러한 유식과 중관의 대립은 인도와 티벳에서 대표적인 논쟁 가운데 하나로 등장하며 다양한 비판과 옹호가 이루어진다.

미팜의 생존연대가 20세기 초에 해당하는 만큼, 그의 주석은 비교적 후대까지 이루어진 교학적 논쟁을 다루게 되는 장점이 있다. 특히 그가 낭마파 전승뿐만 아니라 다른 전승도 연구했으며,<sup>5)</sup> 이른바 무종파주의자(nonsectarian, ris med)로 불리기도 하는 점을 고려한다면, 자기인식에 대한 유식과 중관의 대립은 물론 티벳의 다양한 학파들에 대한 통합적 고찰 역시 가능할 것이다.

이러한 문제의식에서 출발하여, 『법법성분별론』의 교학적 위상에 대한 미팜의 견해를 먼저 살펴보고자 한다. 그리고 법과 법성의 특징을 정의하고 구분하는 과정에서 제기되는 자기인식의 문제를 검토하고, 유식과 중관의 대립을 그가 어떻게 다루고 있는지 고찰할 것이다. 이 과정에서 유식과 중관의 양립 가능성에 대한 미팜의 교학적 입장 및 궁극적인 진여의 본질에 대한 그의 입장도 함께 논의할 수 있을 것으로 보인다.

## II. 『법법성분별론』의 교학적 위상

미팜은 미륵의 5법 가운데 3가지 문헌에 대한 주석을 저술하였다. 『법법성분별론』,

3) 미팜 주석의 티벳어 원문은 Scott(2004)의 영역본 *Maitreya's Distinguishing Phenomena and Pure Being with commentary by Mipham*에 실린 것을 사용하였으며, 미륵과 세친의 티벳어 원문은 Nozawa(1955)에 의해 발표된 편집본 “The Dharmadharmatāvibhaṅga and the Dharmadharmatāvibhaṅgavṛtti, Tibetan Texts, Edited and Collated, Based upon the Peking and Derge Editions”을 사용하였다.

4) 桂紹隆 2012, 7.

5) Duckworth(2011, vii-viii)에 따르면, 미팜은 12살에 낭마파 사원에서 승려가 되었고, 대개 지역에서 발생한 지역분쟁 외중에 삼촌과 함께 라싸로 이주하게 된다. 그의 나이 18세~19세의 일이다. 이 여행 중에 그는 라싸 인근의 겔룩 사원에 한 달간 머물렀고, 이 경험은 불교사상에 대한 겔룩 전통의 주요한 해석과 토론의 과정을 접하는 기회가 된다. Williams(1998, 85) 역시 미팜이 겔룩파의 접근법과 교리를 잘 알고 있었으며, 그의 저술 속에 겔룩파의 주석들이 자주 사용되거나 암시된다고 지적한다.

『중변분별론』, 『대승장엄경론』이 그것이다. 이 3가지는 모두 유식학파의 견해를 설명하는 공통점을 지닌다. 그렇다면 귀류논증학파의 중관적 해석을 최고의 해석으로 간주하는 티베트의 전통 속에서 미팜은 이를 어떻게 바라보았는지를 살펴보는 일은 자못 흥미로운 대목이 아닐 수 없다.

우선 『법법성분별론』의 저자에 관하여 미팜은 “미룩에 의해 완성되었다”<sup>6)</sup>고 간기에 적고 있다. 이 논서가 언제부터 갈착덴까르(dkar chag ldan dkar) 목록 등에 나타났는지는 언급되지 않았지만, 미룩의 5법 모두가 여러 명의 위대한 판디트(pan chen du ma)<sup>7)</sup>에 의해 인도말로 설명된 것을 기록한 것이라고 말한다. 미팜 자신은 가톡(Kathog) 대사원에서 『현관장엄론』과 함께 『법법성분별론』의 주석을 저술하였는데, 3일 만에 완성되었다고 밝혀 놓았다.<sup>8)</sup>

귀경계(歸敬偈)에서 미팜은 “여기에서 대승법의 곳간이자 일체 안에 있는 정수인 심오한 무분별지의 의미를 명료하게 밝히는 위대한 논서가 설명된다”<sup>9)</sup>고 표명한다. 『법법성분별론』의 핵심이 대승법의 무분별지에 있음을 분명히 한 것이다. 이어서 그는 승리자의 아들인 무착(無着)이 미룩보살을 친견하고 가르침을 받은 후에 부처님께서 말씀한 일체의 의도를 해석하였는데, 그것은 “두 개의 장엄, 두 개의 분별, 무상의 탄트라”<sup>10)</sup>, 이른바 5법의 논서라고 말한다. 두 개의 장엄은 『현관장엄론』과 『대승장엄경론』, 두 개의 분별은 『중변분별론』과 『법법성분별론』, 무상의 탄트리는 『보성론』<sup>11)</sup>을 가리킨다.

미팜은 이와 같은 미룩의 5법에 대하여 어떤 학자들은 5가지 모두를 한 계열로 간주하지만 어떤 학자들은 그렇지 않다고 말하면서, 그들의 견해를 다음과 같이 제시한다: ① 처음과 끝의 2가지는 중관, 중간의 3가지는 유식을 해석한 것으로 간주한다. ② 『대승장엄경론』만이 유식이고, 다른 4가지는 중관으로 간주한다. ③ 『현관장엄론』을

6) DDVm 202: mgon po byams pas mdzad pa rdzogs so//

7) Scott(2004, 205)는 pan chen du ma를 ‘켄포, 아짜리아 그리고 다른 학자들’로 번역한 반면에, Dharmachakra 번역팀(2013, 69)은 ‘승원장 Śāntarakṣita와 Padmasambhava를 포함한 많은 위대한 학자들’로 번역하여, 승원장 두 사람의 이름을 구체적으로 거론하고 있다.

8) DDVm 202-204.

9) DDVm 56: gang 'dir theg pa chen po'i chos kyi mdzod/ kun gyi nang na snying por gyur pa yi/ nmam par mi rtog ye shes zab mo'i don/ gsal mdzad bstan bcos chen po'i nmam bshad bya//

10) DDVm 58: rgyan gnyis 'byed gnyis rgyud bla ma ste/

11) 무상의 탄트라(rgyud bla ma)는 『대승최상요의론』(P:5525, *Theg pa chen po'i rgyud bla ma'i bstan bcos*)를 가리킨다. 이것에 대한 주석이 『구경일승보성론』(P:5526)이다. 일반적인 이해를 돕기 위하여 무상의 탄트리를 『보성론』으로 번역하였다.

중관으로, 다른 4가지는 유식으로 간주한다. ④ 5가지 모두 유식의 의취에 머문다고 간주한다. ⑤ 5가지 모두 중관의 의취에 머문다고 간주한다.<sup>12)</sup>

미륵의 5법에 대한 미팜 당대의 해석이 일치하지 않았고, 유식계열과 중관계열을 구분하는 세부적인 분류에 있어서도 차이가 있었음을 알 수 있다. 그렇다면 이 문제를 바라보는 미팜의 입장은 어떠한지 살펴보기로 하자.

① 실제로 『현관장엄론』은 [부처님께서] 중간에 말씀하신 『반야경』의 의취를 해석한 것이며, 『보성론』은 마지막 법륜의 요의인 여래장을 교설하는 경전들의 의취를 해석한 것임에 논란의 여지가 없다. 그 2가지 모두 궁극의 종성과 일승으로 인정하는데, [그 의취는 중관의 의미에 상응할 뿐이다. 『대승장엄경론』은 앞의 2가지에 의해 설명되는 경전과 다른 경전 대부분의 의미를 한 방향으로 정리한 주석서이다. 거기에서 [궁극의 종성과 일승으로 확정되지 않은 교설 등은 대체로 유식 경전의 의취를 주로 해석한 것이 분명하다. 2가지 분별(=『법법성분별론』과 『중변분별론』), 이것은 [대승의 공통적인 광대함과 심원함의 측면을 보여준다. 이들은 3자성과 외부의 대상이 성립하지 않는 방식을 자세하게 보여주지만, 단지 그것만으로 오직 유식문헌이 된다고 확정되지는 않는다. 중관의 의취 또한 이들 법문(法門)의 방식으로 안립하는 것에도 모순은 없다.<sup>13)</sup>

미륵의 5법에 대하여 미팜은 『현관장엄론』과 『보성론』의 궁극적 의취는 중관에 있다고 파악한다. 『대승장엄경론』은 온전한 유식문헌으로 간주한다. 『법법성분별론』과 『중변분별론』은 유식의 문헌으로 간주될 만하지만, 중관의 의취 또한 안립하는 것이

12) DDVm 58.

13) DDVm 58-60: don la mngon rtogs rgyan ni bka' bar pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i dgongs 'grel dang/ rgyud bla 'khor lo tha ma'i nges don bde gshegs snying po bstan pa'i mdo mams kyi dgongs 'grel du rtsod pa med par grub cing/ de gnyis kas mthar thug gi rigs gcig dang theg pa gcig tu 'dod la dbu ma'i don du dgongs pa mthun pa nyid do// mdo sde rgyan ni snga ma de gnyis kyis bshad bya'i mdo las gzhan pa'i mdo sde phal mo che'i don phyogs gcig bsdebs pa'i dgongs 'grel yin la/ der rigs dang theg pa gcig tu ma nges par bstan pa sogs phal cher sems tsam gyi mdo sde'i dgongs pa gtso bor 'grel par gsal lo// 'byed gnyis po 'di ni theg pa spyi yi rgya che ba dang zab mo'i phyogs ston par byed pa ste/ 'di dag tu rang bzhin gsum dang phyi don ma grub pa'i tshul rgya cher ston kyang de tsam zhid gis sems tsam pa'i gzhung kho nar 'gyur ba'i nges ba med de/ dbu ma'i dgongs pa yang chos skad de dag gi tshul gyis bzhag pa tsam la 'gal ba med pa ni/

어서 중관과 유식 어떤 방식으로 보아도 모순이 없다는 입장을 취한다. 특히 『법법성 분별론』에 대해서는 “이제(二諦)를 결합시키는 유가행·중관의 방식과 상응하는 것”<sup>14)</sup>으로 규정하고 있다. 유가행·중관의 의미가 산따락시따(Śāntaraksita, 725~783)를 위시한 학파적 입장을 말하는지는 언급되지 않았지만,<sup>15)</sup> 그 의미는 다음의 인용문을 통해 분명하게 파악할 수 있다.

② 세속의 현상적 세계(chos can)를 인정하는 방식은 유식과 상응하지만, 승의의 범성(chos nyid)을 인정하는 방식은 중관과 상응하기 때문에, 궁극적인 의취는 중관에 머물면서 중관·유식 결합의 방식으로 대승적 견해의 핵심을 보여주는 방식으로 이해하고 설명한다면, 위대한 논서의 의취에 깊숙이 도달한 것으로 설명하게 된다.<sup>16)</sup>

이 구문은 세속제와 승의제를 구분하는 이제설에 바탕을 두고 있다. 미팜은 세속제 차원을 설명하는 방식은 유식에 상응하고, 승의제 차원을 설명하는 방식은 중관에 상응한다고 말한다. 따라서 이 논서는 유식과 중관 어느 한 쪽의 견해가 아니라 ‘중관·유식 결합의 방식’을 보여준다는 것이다. 대승의 궁극적 의미인 무분별지를 명료하게 보여준다는 점에서, 유식과 중관은 모두 심오한 대승경전의 공통적인 해석이 되기 때문이다.

이와 같은 판단에는 ‘무엇이 붓다의 의취에 부합하는가’가 가장 우선적으로 고려되었을 것이다. 이른바 붓다의 궁극적인 말씀을 확정짓고자 할 때, 요의(了義, nyes don)와 미료의(未了義, drang don)를 구분하는 해석적 전통이 생겨난다. 일반적으로 전자가 최종적인 궁극적 진리를 나타낸다면, 후자는 잠정적 진리 혹은 궁극적 진리에 이르기

14) DDVm 62: bden gnyis zung 'jug dbu ma rnal 'byor spyod pa'i tshul dang mthun par/

15) 산따락시따는 유가행·중관학파의 대표적 인물로 간주된다. ‘유가행·중관’이라는 명칭은 본래 학파적 의미가 아니라, 그의 대표적 저술인 『중관장엄론』을 유가행·중관이라 이름붙인 것에서 유래한다. 그 후 이 명칭은 산따락시따와 까말라철라를 중심으로 하는 학파의 이름으로 이해되기 시작한다(이태승 2012, 43). 어떤 이는 그를 자립논증파 혹은 후기중관학파로 분류하기도 한다. 『중관장엄론』에서 비불교도는 물론 유부·경량부·유식학파를 차례로 비판하면서 일체법의 무자성과 공성을 논증하는 중관학과 이론을 최고의 철학으로 간주하기 때문이다. 한편 『중관장엄론』에 대한 미팜의 주석을 분석한 Williams(1998, 37)는 자기인식에 대한 미팜의 이해가 산따락시따로부터 유래된 것이라고 밝혀, 두 인물 사이의 깊은 연관성을 시사한다.

16) DDVm 64: kun rdzob chos can gyi 'dod tshul sems tsam dang mthun la/ don dam chos nyid kyi 'dod tshul dbu ma dang mthun pas mthar thug gi dgongs pa dbu mar gnas shing dbu sems zung 'jug gi tshul gyis theg pa chen po'i lta ba'i gnad ston pa'i tshul du go zhing bshad na bstan bcos chen po'i dgongs pa gting phyin par bshad par 'gyur ro//

위한 수단이 된다. 그렇다면 무엇보다도 그것의 숨겨진 의취를 파악하지 않으면 안 될 것이다.

인용문 ①과 ②를 통해 살펴본다면, 미팜은 중간법륜인 『현관장엄론』과 마지막 법륜인 『보성론』 두 가지를 요의로서 간주하고 있다.<sup>17)</sup> 두 가지 논서를 ‘궁극의 종성’과 ‘일승’으로 인정하기 때문이다. 그런데 미팜은 이들 모두가 중관의 의취에 상응할 뿐 이라고 말한다. 중관을 궁극적 교설로 간주하는 티벳의 전통적인 해석을 고수했다는 것을 알 수 있다.

『대승장엄경론』과 함께 『법법성분별론』·『중변분별론』도 유식의 논서로서 간주될 만하지만, 두 가지 분별론은 대승의 무분별지를 밝힌다는 점에서 중관의 입장과 공통된다. 즉 대승이라는 공통의 범주아래 유식과 중관은 서로 대립하는 것이 아니라, 양립 가능하다는 입장이다.

중관과 유식의 양립 가능성이라는 주제는 미팜의 다른 저술 속에서도 집중적으로 논의된다. 두크워스(Duckworth)는 『중변분별론』·『대승장엄경론』의 주석에서도 미팜은 3자성에 대한 유식학과의 견해를 자세히 설명하지만, 무분별지를 궁극적 진리로 설명하는 데 있어서는 중관과 양립 가능한 방식으로 제시한다는 점이 중요하다고 지적한다.<sup>18)</sup> 그에 따르면, 미팜은 세속적 실재성의 유식적 표현을 궁극적 차원의 중도적 관점 속에 통합하고 있다. 이 점이야말로 유식과 중관의 철학을 유가행·중관으로 흡수하는 방식의 열쇠가 된다고 말할 수 있다.<sup>19)</sup>

### Ⅲ. ‘법-법성’의 분별과 자기인식

『법법성분별론』이라는 논서의 제목이 말해주듯이, 이 논서는 법과 법성에 대한 분별을 다룬다. 일체는 법과 법성 두 가지에 의하여 포섭된다고 미팜은 말하는데, 이는 붓다가 말씀하신 온(蘊)·처(處)·계(界) 일체의 모든 것을 법과 법성이라는 두 가지 범주를 통해 설명하겠다는 의미가 된다.

17) 겐록과 전통에 따르면, 중간 법륜이 요의로서 간주된다. 조낭과 전통에 따르면, 마지막 법륜이 요의로서 강조된다. 미팜은 중간 법륜과 마지막 법륜인 여래장을 요의로서 강조하고 있는데, 이러한 통합은 그의 전통을 이해하는 중요한 부분이 된다(Duckworth 2011, 73).

18) Duckworth 2011, 57.

19) Duckworth 2011, 82.

그렇다면 법과 범성은 각각 어떻게 정의되는가. 미륵 자신의 정의와 세친과 미팜의 해석을 차례대로 살펴보기로 하자. 먼저 법의 특징은 다음과 같이 기술된다.

【미륵】=두 가지와 언설대로 현현하는 허망한 분별이 법의 특징이다.<sup>20)</sup>

【세친】=두 가지로 현현하고 언설대로 현현하는 것이 ‘두 가지와 언설대로 현현하는’ 것이다. 여기에서 소취와 능취인 안[근]과 색[경] 등의 두 가지로 현현하는 것, 그리고 그것에 의지하여 언설대로 현현하는 것을 말한다.<sup>21)</sup>

【미팜】=소취·능취 두 가지로 현현하는 것, 현현하는 대로 그것에 대하여 이러저러하게 파악하면서 여러 가지 명칭의 언설로서 현현을 갖는 것, 바로 그것이다.<sup>22)</sup>

미륵에 의하여 법의 특징은 ‘두 가지’, ‘언설대로’ 현현하는 것으로 정의된다. 이것들은 존재하지 않는 것의 현현이기 때문에 진실하지 않은 것, 이른바 허망분별이다. 예를 들면 눈병 걸린 자에게 머리카락 등이 현현하는 것과 같다. 그것은 실제로 존재하지 않지만, 마음에 현현하는 진실하지 않은 것에 해당한다. 이러한 허망분별은 유식학파의 교설인 3자성 가운데 변계소집이라 부른다.<sup>23)</sup>

세친은 전자인 ‘두 가지’를 소취(所取, gzung ba)와 능취(能取, 'dzin pa)라고 해석하고, 안[근]과 색[경] 등의 두 가지로 파악한다. 후자인 ‘언설대로’는 앞의 것에 의지하여 언설하는 대로 현현하는 것을 말한다. 즉 ‘언설하는 것’으로서 능전(能詮)과 ‘언설되는 것’으로서 소전(所詮)을 가리킨다. 능취와 소취로 현현하는 것에 의지하여 능전과 소전이 수반된다는 점을 고려하면, 전자가 보다 일차적인 법의 특징이라고 말할 수 있다.

미팜의 주석 역시 소취와 능취 두 가지로 현현하는 것, 거기에 현현하는 대로 여러

20) DDV 11: gnyis dang brjod pa ji ltar snang ba yang dag pa ma yin pa'i kun tu rtog pa ni chos kyi mtshan nyid de/

21) DDVv 21-22: gnyis su snang ba dang ji ltar mngon par brjod par snang ba ni gnyis dang ji ltar mngon par brjod par snang ba'o// de la gzung ba dang/ 'dzin pa'i dngos po mig dang gzugs la sogs pa'i gnyis su snang ba gang yin pa dang/ de la brten pa ji ltar mngon par brjod par snang ba gang yin pa ste/

22) DDVm 74: gzung 'dzin gnyis su snang ba dang/ ji ltar snang ba de la de dang de ltar zhen cing ming sna tshogs kysis mngon par brjod par snang ba can 'di nyid de/

23) ‘소취와 능취 두 가지로 현현하는 것’을 주석하는 가운데, 미팜은 실제로 존재하지 않지만 마음에 현현하는 것으로서 ‘머리카락 등이 현현하는 것’을 비유로 제시한다(DDVm 74). 그것은 비존재인 것이지만, 현현으로서 존재하는 것이다. 소취-능취 두 가지는 존재하지 않지만, 허망분별이 있다는 『중변분별론』 I.1 송과 맥락을 같이 한다.



가지 명칭으로 언설하여 현현을 갖는 것으로 설명한다. 그 경우에 “그것은 또한 일체의 방식 모든 경우에 언설되는 대상으로서 성립하는 것이 없으며, 자신의 분별에 의해 가립된 것일 뿐”<sup>24)</sup>이라고 덧붙인다. 이것이 바로 법의 특징인 허망분별의 의미가 된다.

이제 법성에 대한 미륵, 세친, 미팜의 설명을 차례대로 살펴보면 다음과 같다.

**【미륵】**=소취와 능취, 능전과 소전의 구분이 없는 진여(眞如, de bzhin nyid)가 법성의 특징이다.<sup>25)</sup>

**【세친】**=이것은 ‘소취’이고 이것은 ‘능취’라고 하거나, 이것은 ‘소전’이고 이것은 ‘능전’이라고 하는, 두 가지 혹은 소전과 능전이 있을 때에는 구분이 있게 되지만, 그것이 없기 때문에 ‘구분이 없는 진여’이다.<sup>26)</sup>

**【미팜】**=소취와 능취 두 가지로 현현하는 것과 그것을 파악한 후에 언설되고(所詮) 언설하는(能詮) 세간언설에 의하여 구분됨이 없는 것, 자기인식의 경계가 진여이다.<sup>27)</sup>

미륵에 의하면, 법성은 법의 특징으로 지목된 ‘소취와 능취, 능전과 소전의 구분이 없는 것’으로 정의된다. 무시이래로 중생의 무지 때문에 허망분별이 생겨나는데, 그 때문에 능취와 소취의 구분이 일어난다. 그것에 수반하여 능전과 소전의 구분도 생겨나게 된다. 진여(眞如, de bzhin nyid)의 상태를 깨닫기 위해서는 이러한 두 가지 구분이 실재하지 않음을 인식하는 것이 필수적이다. 그러한 구분이 없는 상태가 있는 그대로의 진여, 곧 법성인 것이다.

궁극적 상태는 언어적으로 표현될 수 없고, 사유의 틀로 포착될 수 없는 것에 해당한다. 따라서 굳이 그것을 언어적으로 표현한다면, ‘~이 아닌 것’, ‘~이 없는 것’이라는 부정의 방식으로 기술될 수밖에 없다. ‘소취와 능취의 구분이 없는’, 이와 같이 법성을

24) DDVm 76: de yang rnam pa thams cad nas thams cad du brjod bya'i don du grub pa med cing/ rang gi rtog pas btags pa tsam yin pas (···) /

25) DDV 11: gzung ba dang 'dzin pa dang/ rjod pa dang brjod par bya ba'i khyad par med pa'i de bzhin nyid ni chos nyid kyi mtshan nyid do//

26) DDVv 22: 'di ni gzung ba'o// 'di ni 'dzin pa'o zhes bya ba'am/ 'di ni brjod par bya ba'o// 'di ni rjod par byed pa'o zhes gnyis sam/ brjod bya dang rjod byed yod na ni khyad par yod par 'gyur la/ de med pa'i phyir ni khyad par med pa'i de bzhin nyid do//

27) DDVm 76: gzung ba dang ni 'dzin pa gnyis su snang ba dang/ de la zhen nas brjod par bya ba dang/ rjod par byed pa'i tha snyad kyis khyad par du byar med pa so so rang gis rig par bya ba'i yul de bzhin nyid yin no//

정의하는 방식은 궁극적인 것을 설명하는 한 가지 정형구가 된다. 말하자면 A가 B에 없을 때 B는 A로서의 공이라고 관찰한다. 그러나 그곳에 남아있는 것, 그것은 진실한 것으로서 존재한다고 여실하게 안다. 이러한 이해의 방식은 『유가사지론』 「보살지」, 『아비달마집론』, 『소공경』을 통해서도 찾아볼 수 있다.<sup>28)</sup>

그런데 제시된 인용문에서 주목해야 할 것은 세친과 미팜의 해석에서 보이는 차이점이다. 세친은 두 가지의 구분이 없는 것이 진여, 곧 법성의 특징이라는 미륵의 정의를 반복하고 있다. 반면에 미팜은 그러한 구분이 없는 것과 함께 ‘자기인식(so so rang gis rig pa)의 경계’<sup>29)</sup>라는 기술을 덧붙인다. 무분별의 궁극적 상태를 자기인식이라는 용어를 통해 표현한 것이다. 이것은 법성과 진여를 설명하는 방식으로 세친 이후에 자기인식이라는 용어가 새롭게 추가되었음을 의미한다.

본래 자기인식의 이론은 5~7세기 이후에 등장한 것으로,<sup>30)</sup> 외부대상을 부정하고 유식성(唯識性)을 논의할 때 필연적으로 도달하는 결론이다. 유형상지식론을 통해 설명한다면, 인식의 형상은 대상적 측면(所取, gzung rnam)과 주관적 측면(能取, 'dzin rnam) 두 가지로 나뉜다. 이 두 가지는 본질적으로 분리되어 존재하지 않으며, 인식이라는 단일한 사건의 두 측면일 뿐이다. 이 점에서 인식 속에 나타나는 형상은 인식 밖의 것(=외부대상)이 아니라, 인식 그 자체인 것이다. 따라서 모든 인식은 그 자신의 인식이 된다. 이 이론에 따르면, 자신을 비추고 동시에 다른 대상을 비추는 등불과 같이 마음은 그 자신을 인식할 수 있다.

반면에 중관학과에서는 6식의 집합을 인정할 뿐, 자기인식의 이론을 인정하지 않는다. 찰드라끼르띠(Candrakīrti, 약 600~650년)가 『입중론주』에서 알아야식과 자기인식의 존재를 설하는 유식설을 비판한 것은 주지의 사실로, ‘언설에 있어서도’라는 명확한 한정어와 함께 이 이론은 강하게 부정된다.<sup>31)</sup> 그가 속한 귀류논중학과에서 일체법의

28) 안성두 2005, 112-113.

29) 여기에서 ‘자기인식’은 so so rang gis rig pa(skt. pratisamvitti)의 번역이다. rang gis rig pa(samvitti)는 ‘자신에 의한 인식’, 곧 자기인식(self-awareness)을 의미한다. so so의 의미는 ‘개별적’, ‘각각’ 등으로 해석된다. 이것은 ‘~에 대한’ 직접지각의 의미를 나타내는 접두사 prati-의 티벳어 번역으로 보이는데, 우리말로로는 옮기지 않았다.

30) 자기인식의 이론이 5~7세기 이후 등장한다고 말한 것은 디그나기와 다르마끼르띠에 의해 자기인식이라는 용어가 술어적으로 사용되기 시작한 것을 의미한다. 그들의 저술인 『집량론』과 『양평석』을 통해 모든 인식은 知 자신의 인식이라는 것이 체계적으로 논증된다. 이 이론에 대해서는 대중부 기원설이 Yao(2005, 6-7)에 의해 제기된 바 있다. 또한 桂紹隆(1969, 28)는 자기인식의 이론이 형상의 인식을 주장했던 경량부와 유식학과를 잇는 가교역할을 하였다고 말한다.

31) 松本史朗 2008, 252-253.

무자성·공성을 주장한다는 점을 고려하면, 자기인식은 궁극적인 논리적 고찰을 감당할 수가 없다. 그들에 따르면, 칼날이 자신을 자를 수 없는 것과 같이 마음은 그 자신을 인식할 수 없다.

『중관장엄론』과 『입보리행론』에 대한 미팜의 주석을 분석한 윌리엄스(Williams)는 자기인식에 대한 부정이 중관학파의 기본입장이고, 어떤 차원에서도 존재할 수 없다고 주장한 것이 귀류논증학파의 특징이지만, 그것은 자기인식이 자성적으로 존재한다는 것에 대한 부정이지 세속적 존재에 대한 부정은 아니라고 해석한다. 이러한 시각은 미팜의 주석과 함께 쯙가파의 제자 겔참(rGyal tshab) 등에 의해서도 확인된다. 이들의 주장은 반론자들을 격노하게 만들고 재반박에 나서게 함으로써 티벳에서 자기인식에 대한 논쟁이 격렬하게 일어나는 이유가 된다.<sup>32)</sup>

자기인식에 대한 미팜이 입장이 비교적 분명하게 드러나 있는 것은 『중관장엄론』에 대한 주석이다. 항아리와 같이 물질적인 대상에는 비추고 인식하는 성질이 없다. 그것이 인식되기 위해서는 반드시 그것을 비추고 인식하는 다른 무언가에 의존해야 한다. 반면에 의식의 본성은 그러한 물질과 다르다. 그것이 알려지기 위해서 다른 어떤 조건에 의존하지 않는다. 의식이 일어나는 바로 그 순간 명료하게 아는 일이 가능하다. 따라서 “그것(=知)에 있어서 현현하여 알려지는 것은 무엇이든, 지(知) 자신에 의한 인식과 다르지 않고, 자신에 의해서 분명하게 인식됨으로써 성립하고 있는 그 형상을 버리고, 별도로 그 대상을 상정하는 존재방식은 결코 있을 수 없다.”<sup>33)</sup>

그렇다면 중관과 유식의 대립을 바라보는 미팜의 시각은 『법법성분별론』에서 어떻게 드러나는가. 소취·능취가 사라진 경계에 대한 다음의 기술에서 그의 입장을 확인할 수 있다.

그렇다면 소취와 능취 두 가지의 형상이 모두 제거된다. 경계도 경계를 갖는 것도 없다는 인식은 오직 자성적으로 밝게 빛나는 것, 언설되지 않는 것일 뿐이다. [그것은] 두 가지 아(我)의 공성이 완전하게 성취된 것, 진여와 구분되지 않는 것이다. 그것을 유식학파도 증득해야 한다면, 중관학파는 말해서 무엇 하겠는가.<sup>34)</sup>

32) Williams 1998, 126.

33) 『중관장엄론해설』, 165a5-6; 松本史朗 2008, 190에서 재인용.

34) DDVm 108: de ltar na gzung ba dang 'dzin pa gnyis kyi rnam pa thams cad dang bral te yul dang yul can med pa'i rig pa rang bzhin gyis 'od gsal ba brjod du med pa tsam ni bdag gnyis kyi stong pa'i yongs grub de bzhin nyid dang tha mi dad pa de ni sems tsam pas kyang rtogs dgos na dbu ma pas lta ci smos so//

미팜에 의해 소취·능취의 형상이 제거된 무분별지의 상태는 ‘자성적으로 밝게 빛나는 것’, ‘언설되지 않는 것’으로 기술된다. 또한 ‘아(我)의 공성이 완전하게 성취된 것’ 곧 진여라고 설명된다. 3자성의 원성실성에 해당하는 이러한 교설을 유식학파가 증득해야 한다고 말한다면, 중관학파는 말할 필요도 없지 않겠느냐 반문하고 있다. 완전한 공성의 성취는 모든 언어와 사유의 틀을 넘어서는 것이다. 언설될 수 없는 이러한 궁극적 실재를 주장함에 있어서 중관과 유식이 반드시 대립하는 것은 아니라는 것을 미팜은 보여준다. 오히려 차이점은 이러한 궁극적 진리를 이해하는 방식에 놓여 있다.<sup>35)</sup> 유식과 중관, 양자의 이해방식을 정확하게 구분하기 때문에, 미팜은 공성이라는 전제 아래 그 두 가지의 양립 가능성을 이끌어 낼 수 있었던 것이다. 그렇다면 유식과 중관의 차이점을 그가 어떻게 설명하는지 살펴보기로 하자.

그럼에도 불구하고 언설될 수 없는 그 지(知)의 본성에 대하여 실제(實際)로서 성립한다고 이해하는 방식의 궁극적 교설에는 단지 한 가지 미세함이 남아 있다. 바로 그것을 논리에 의하여 제거할 때, 소취·능취가 없는 지(知) 자체도 또한 실제로서 [성립함] 없는, 공성과 함께 일어나는 자성적인 마음이 무시이래로 청정하게 빛나는 것으로 인정한다면, 올바른 중관학파인 것이다.<sup>36)</sup>

이 인용문에는 중관과 유식을 바라보는 미팜의 입장이 핵심적으로 담겨 있다고 판단된다. 그는 소취·능취가 없는 무분별지 자체를 실제(實際)로서 성립한다고 이해한다면, 거기에는 공성의 논리에 의하여 제거되어야만 하는 ‘한 가지 미세함’이 남아있다고 지적한다. 그것마저 제거될 때, 비로소 공성과 함께 일어나는 자성적인 마음이 청정하게 빛나는 것이다.

만약 어떤 수행자가 선정 중에 소취와 능취가 사라진 상태를 경험하고서 그것이 실제로 존재한다고 집착한다면, 그 경험은 다시 장애가 되고 말 것이다. 미팜은 이러한 미세함마저 단절하는 것이 보다 수승한 가르침, 올바른 중관의 길이라고 강조한다. 그러므로 중관과 유식의 구분은 궁극적 진리를 파악함에 있어서 한 가지 미세함이 단절

35) Duckworth 2016, 189.

36) DDVm 108: 'on kyang brjod med kyi shes pa de yi ngo bo la bden grub tu 'jog tshul gyi grub mtha' phra mo tsam zhih lhag mar lus pa de nyid rigs pas sun phyungs te gzung 'dzin med pa'i shes pa nyid kyang bden pa med pa'i stong pa dang zung du zhugs pa'i rang sems gdod nas dag pa'i 'od gsal nyid du 'dod na dbu ma yang dag pa yin te/

되었는가 그렇지 않았는가의 차이일 뿐이다.

궁극적인 진여의 상태에 대하여 미팜은 ‘소취·능취의 구분이 없는 것’이라는 부정의 방식과 함께, ‘자기인식의 경계’, ‘자성적으로 밝게 빛나는 것’이라는 긍정의 방식으로 기술하고 있다. 이점에서 미팜의 입장은 자기인식을 세속적 차원은 물론 궁극적 차원에서도 인정하는 듯하다. 그렇지만 그것이 궁극적 실체라고 주장하는 것에 대해서는 비판적이었다고 보아야 한다. 궁극적인 실체라고 주장하는 한, 거기에는 공성의 논리로 제거되어야만 하는 한 가지 미세함이 남아있기 때문이다.

#### IV. 진여의 본질에 대한 미팜의 입장

존재하지 않는 것의 현현인 소취·능취의 구분이 사라질 때 진여가 현현한다. 두 가지 구분이 사라진 무분별지의 본성은 자신을 인식하는 것이며, 자성적으로 밝게 빛나는 것이다. 궁극적인 진여의 상태에 대하여 미팜은 “소취·능취 두 가지가 없는 방식을 아는 자는, 그로부터 또한 그 대상에 대하여 심일경성(心一境性)에 들기 때문에, 소취와 능취로 현현함이 없는 것에 대한 직접적인 이해가 성립하고, 불이(不二)의 법성을 보게 된다”<sup>37)</sup>고 설명한다. 이 때 불이의 법성을 보는 일은 궁극적으로 완전한 전의(轉依)가 이루어지는 무분별지에 의한 것이지, 다른 것으로는 결코 얻을 수가 없다. 무분별지가 바로 법성, 진여를 얻는 의지처인 것이다.

『법성분별론』에서 미팜은 이러한 전의의 특징을 10가지로 설명하는데<sup>38)</sup>, 그 첫 번째인 자성의 측면이 다음과 같이 논의된다.

자성을 이해하는 것은 오염이 없는 진여에 있어서 우연적인 번뇌가 현현하지 않고 진여가 현현하는 것이다.<sup>39)</sup>

37) DDVm 110: gzung 'dzin gnyis med pa'i tshul shes pa de las kyang ni de yi don la rtse gcig tu mnyam par bzhag pa las gzung ba dang 'dzin par snang ba med pa la mngon sum du 'jug pa grub ste gnyis su med pa'i chos nyid mthong bar 'gyur ro//

38) 전의의 특징으로 제시된 10가지는 ‘자성’, ‘실체’, ‘개아’, ‘수승함’, ‘목표’, ‘의지처’, ‘작의’, ‘가행’, ‘오류없음’, ‘이익’ 등이다.

39) DDV 14: ngo bo rtogs pa ni de bzhin nyid dri ma med pa la glo bur gyi nyon mongs pa dang de bzhin nyid mi snang ba dang snang ba'o//

미륵은 전의의 자성을 이해하는 것에 대하여 우연적인 번뇌가 현현하지 않는 진여의 현현으로 설명한다. 이것에 대하여 미팜은 “법성인 그 진여는 우연적인 오염이 없는 것이다. 법성은 오염이 제거되어 자신의 본성대로 현현하는 것이다”<sup>40)</sup>라고 해석한다. 그의 해석에서 ‘우연적인 오염이 없는 것’과 ‘법성이 본성대로 현현하는 것’이 동시적으로 언급된다는 점이 눈길을 끈다. 이것은 법성의 특징을 ‘소취와 능취의 구분이 없는 것,’ ‘자기인식의 경계’라고 기술했던 부분과 정확하게 동일한 구조를 보여준다.

여기에서 ‘소취·능취의 구분이 없는 것’으로 제시된 부정의 방식이 절대적 부정(med dgag)인가 상대적 부정(ma yin dgag)인가를 살펴볼 필요가 있다. 상대적 부정은 어떤 것의 긍정적 함축성을 지닌 부정의 방식으로 이해된다. 조낭파 전통에서 주장하는 타공(他空, gzhan stong)<sup>41)</sup>이 여기에 해당한다. 이들에 따르면, 모든 법들이 승의적 공성의 차원에서 부정될 때 실제의 궁극적 토대는 남아 있다. 즉 궁극적인 토대는 부정되지 않는다. 왜냐하면 모든 현상들의 진여이기 때문이다. 그러므로 조낭파 전통에서는 이러한 근거로서의 존재가 모든 오염적 측면의 부정에 의하여 함축적으로 암시된다.<sup>42)</sup> 그것은 구름이 사라진 허공처럼, 어디에나 변재하는 것으로서 존재한다고 설명된다.

반면에 절대적 부정의 방식은 어떤 것의 부정이 또 다른 것에 대한 암시적인 긍정을 함축하지 않는다. 겐룩파의 전통에서 주장하는 공성이 여기에 해당한다. 그들에 의하면, 모든 현상이나 법들은 진실한 존재의 속성, 즉 자성을 결여하고 있는 자공(自空, rang stong)이다. 자성의 결여는 곧 공성 그 자체의 속성이기도 하다. 나가르주나의 중관전통과 찰드라끼르피의 해석을 최고로 간주하는 티벳 불교의 주류전통에서는 일체법이 어떤 본질적 자성도 갖지 않는다는 의미가 공성에 대한 최고의 이해로 간주된다. 일체법에는 유위법뿐만 아니라 무위법도 포함되기에 궁극적인 것조차 어떤 자성을 갖고 있지 않은 것이다.<sup>43)</sup>

다시 말한다면, 자공설은 일체법을 자성적으로 공한 것으로 이해하기 때문에, 법성

40) DDVm 124: chos nyid de bzhin nyid de glo bur gyi dri ma med pa gang yin pa ste chos nyid dri bral rang gi ngo bo ji bzhin par snang ba'o//

41) 타공설은 조낭파에 속하는 돌뽀(DoI po pa, 1292-1361)에 의해 처음으로 체계화되었다. 이 이론에 따르면, 여래장은 다른 외래적 요소의 공이지만(他空), 자체적인 붓다의 공덕이라는 점에서는 공한 것이 아니다. 이 점에 의거하여 그들은 일체가 공하다는, 즉 비존재 한다는 중관적 해석에 이의를 제기한다. 안성두 2005, 110 참조.

42) Duckworth 2011, 108.

43) 안성두 2011, 52-53 참조.

조차 공한 것으로 설명하게 된다. 타공설은 외래적인 요소가 사라진 공성으로 이해하기 때문에, 법성은 실제의 궁극적 토대로서 남아있게 된다. 상대적 부정과 절대적 부정, 타공설과 자공설 등으로 논란의 여지가 많은 구문인 셈이다.

그런데 미팜의 주석을 영역한 스콧(Scott)은 이 구문에 대하여 타공설과 관련된 것으로 설명한다. 우연적인 오염이라는 외래적 요소의 공성을 논의하는 대목으로 이해한 것이다. 그에 따르면, 우선 ‘자성적으로 청정한 것’과 ‘우연적인 오염이 없는 것’을 구분하여 이해할 필요가 있다. 전자의 해석이 궁극적인 본성, 즉 불성(buddha nature)과 같은 것이라면, 후자의 해석은 수행을 통해 오염이 사라진 상태를 가리킨다. 이 경우에 전의의 핵심은 근본적 본성이 변화하는 데 있지 않고, 그 본성의 본래적인 것이 아니거나 외래적인 모든 것을 확정적으로 제거하는 데 있다.<sup>44)</sup>

진여의 상태를 ‘자성적으로 청정한 것’과 ‘우연적인 오염이 없는 것’으로 구분하는 일은 물론 세간언설의 문제일 것이다. 스콧의 해석대로, 법성의 상태를 ‘소취·능취가 없는 것’으로 기술하는 방식은 외래적인 것의 제거라는 점에서 타공설로 이해될 여지가 충분하다. 반면에 자성적으로 청정한 것이라면, 본래부터 존재하는 것으로서 여래장·불성의 해석에 닿아 있을 가능성이 높다.<sup>45)</sup>

미팜의 입장을 스콧과 같이 타공설로 해석할 가능성이 물론 있지만, 그렇다고 해서 그가 조낭과의 주장대로 승의적인 존재의 실재성을 인정한 것으로는 보이지 않는다. 왜냐하면 미팜은 소취·능취의 구분이 없는 공성의 상태를 ‘자성적으로 빛나는 것’으로 인정하지만, 그것에 대한 한 가지 미세함마저 단절해야 한다고 주장할 것이기 때문이다.

마찬가지로 자공설을 주장한 켈룩과와 상응하는 측면이 있지만, 미팜의 입장은 ‘진여의 현현’을 주장한다는 점에서 그들과도 다르다. 두크워스(Duckworth)에 따르면, 켈룩과와 같이 실제성의 분석적 해체를 강조하는 전통에서 제시되는 방식은 ‘현현/공성’

44) DDVm 213, 각주 29) 참조.

45) 『법법성분별론』은 성스러운 봉인의 방식에 의해 후세에 유전되지 않았는데, Maitripa가 어떤 탑의 구멍에서 빛이 새어나오는 것을 보고 『법법성분별론』과 『보성론』 두 개의 책을 꺼내어 다시 세상에 나오게 되었다는 일화가 있다. 이 일화에서 암시되듯이, 『법법성분별론』은 『보성론』과 깊은 연관성을 지니고 있는 듯하다. 내용적으로 여래장·불성의 해석을 담고 있기 때문일 것이다. 안성두(2011, 46)는 “『법법성분별론』에서 오염이 없는 진여(無垢眞如)를 전의와 동일시하는 점은 『보성론』에서 유구진여를 설명한 후에 무구진여를 설하는 방식으로 전의 개념을 설명하는 것과 유사성이 인정된다”고 지적한다. 이 점에서 “대승불교에서 인정되는 중관·유식·여래장의 3가지 체계는 서로 모순되지 않으며, 일반적인 의미에서 그들은 중관의 하위개념으로서 서로를 보완하는 측면이 있다”는 Robertson(2012, 210)의 분석은 매우 타당한 측면이 있다고 생각한다.

의 모델을 통한 것이다. 거기에서 승의는 단지 공성인 것이고, 세속은 현현이다. 하지만 미팜은 공성과 현현을 승의와 세속의 이분법으로 구분하지 않는다. 공성의 상태를 진여의 현현으로 해석하고 있거니와, 그와 같은 해석이 공성의 이해에 어긋나지 않는다고 주장한다. 미팜에게 있어 승의제와 세속제 두 가지 진리는 동전의 양면과 같아서, 현현하는 것은 공한 것이며 공한 것은 무엇이나 현현한다. 이와 같은 방식으로 공성과 현현은 실제로 나눌 수 없는 단일성의 두 측면일 뿐이다.<sup>46)</sup>

미팜 저술의 중요한 주석자인 보르틀(Börtrül, 1898~1959) 역시 다음과 같은 날카로운 분석을 제공한다. “미팜은 궁극적 존재의 공성을 주장하는 꺰룩과와 타공을 주장하는 조낭과에 반대되는 ‘자공과’로서 간주된다. 그는 부정의 대상을 규정하는 다른 방식들에 기초하여 이와 같이 구분한다. 즉 꺰룩과와 조낭과의 전통이 다른 무언가를 부정하는 방식이라고 말한다면, 미팜 전통에서 공성은 모든 법들은 그 자체로 공한 것, ‘자공’이기 때문이다.”<sup>47)</sup>

미팜의 이러한 방식을 무엇이라 부를 수 있을까. “자공과 타공을 어떻게 정의하는가에 따라, 미팜은 양자라고 부를 수 있다. 혹은 모두 아닐 수도 있다”<sup>48)</sup>고 말하는 두 크위스의 고백은 오히려 정확한 측면이 있다. 미팜은 궁극적으로 존재하는 어떤 것도 주장하지 않지만, 무분별지의 상태가 ‘자성적으로 빛나는 것’임을 긍정적으로 기술하고 있다. 아마도 이것은 그의 수행적 경험과 무관하지 않을 것이다. 낭마과의 오래된 전통인 족첸 수행(rdzog chen)<sup>49)</sup>도 중요한 역할을 했을 것으로 보인다.<sup>50)</sup> 하지만 수행적 경험에 대한 어떤 종류의 개념화 혹은 실체화도 거부한다는 점에서 미팜의 교학적 입장은 더욱 빛을 발한다고 말해야 할 것이다.

46) Duckworth 2011, 69-71. 그는 미팜 저술의 지배적인 테마는 바로 이러한 단일성에 있다고 강조한다.

47) Börtrül 1996, 57-58; Duckworth 2011, 111에서 재인용.

48) Duckworth 2011, 117. ‘미팜은 귀류논증 중관학파인가, 유가행 중관학파인가’라는 질문에 대해서도 ‘둘 모두’라고 답하는 것이 최선의 대답이 될 것이라고 Duckworth(2010, 438)는 또 다른 저술에서 말한다.

49) 낭마과는 9승의 교편을 주장한 것으로 알려져 있다. 그 9번째인 아티요가를 족첸(rdzog chen, 大究境)이라고 한다. 그 상태에서 만물은 본래 해탈한 것이며, 마음 그 자체라고 설명된다. 松本史朗 2008, 51-52 참조.

50) Robertson(2012, 18)은 낭마과의 족첸 전통이 미륵계열의 유가행과와 교설을 공유하는 점이 흥미롭다고 지적한다. 우연적인 번뇌는 제거되어야 하고, 실제로 오염된 적이 없는 영역이 나타난다는 점이 특히 그러하다. 실제로 일체소위가 개념적 분별을 특징으로 하는 범부의 인식과 본래적 지각인 불지(佛智)의 토대가 된다고 하는 족첸의 교설은 범신의 개념으로 대체되는 것을 볼 수 있다.



## V. 결론

법과 법성을 분별하고자 하는 이 논서의 목적은 결국 ‘법성으로의 전의(轉依)’를 보여주는 데 있다. 법성, 곧 진여의 상태는 언어와 사유의 틀로 파악할 수 없는 것임이 분명하다. 그것을 설명하고자 할 때, 소취와 능취의 구분이 없는 것으로 진술되는 무분별지의 증득은 핵심적인 필수조건이 된다. 중관과 유식이라는 대승의 두 가지 입장은 서로 다른 견해를 보여주지만, 무분별지에 이르는 공성의 이해에 있어서 반드시 대립하는 것은 아니다. 미팜은 이러한 양자의 양립 가능성에 초점을 맞춘다. 그들의 차이를 인정하되 대립적으로 이해하지 않는 것, 바로 여기에 미팜의 독특한 교학적 입장이 놓여 있다.

따라서 『법성분별론』의 교학적 위상을 유가행·중관의 결합방식으로 규정하고 있는 점, 유식과 중관의 대립에도 불구하고 자기인식을 통해 진여의 상태를 기술하고 있는 점 등은 미팜 주석의 특징을 보여주는 대표적인 사례가 될 것이다. 하지만 그 때에도 ‘올바른 중관의 길’이라는 티벳의 주류 전통은 여전히 관철된다는 것을 확인할 수 있다.

‘소취와 능취의 구분이 없는’, ‘우연적인 오염이 없는’이라는 어떤 것(x)의 부정을 통해 기술되는 진여의 상태는 조낭파의 타공설로 이해될 여지가 충분하다. 하지만 부정 뒤에 남아 있는 것을 실체화 하는 것에 대하여 미팜은 비판적인 입장을 견지한다. 겐륙파의 자공설과 상응하는 측면도 보이지만, 진여의 현현을 인정한다는 점에서 그들과 다른 견해를 취한다. 미팜 저술의 독특한 특징은 진여의 본질에 대한 다양한 학파들의 서로 다른 사유체계를 종합하는 놀라운 통합의 능력에 있다. 바로 이 점이 그를 무종파 운동의 옹호자로 부르는 한 가지 이유가 될 것이다. 자공파와 타공파의 관점에서 미팜의 입장을 어떻게 바라보았는가를 살펴본다면, 그의 교학적 특징이 보다 입체적으로 드러나리라고 생각한다. 이 문제를 다루지 못한 것은 다음 연구과제의 몫으로 남겨두고자 한다.

약호

- DDV Maitreya, *Chos dang chos nyid rnam par 'byed pa*(*Dharmadharmatāvibhaṅga*), ed., by Josho Nozawa, “The Dharmadharmatāvibhaṅga and the Dharmadharmatāvibhaṅgavṛtti, Tibetan Texts, Edited and Collated, Based upon the Peking and Derge Editions”, 『印度學佛教學論叢』, 京都: 法藏館, 1955.
- DDVm Mipham, *Chos dang chos nyid rnam par 'byed pa'i tshig leur byas pa'i 'grel pa ye shes snang ba rnam 'byed*, trans., by Jim Scott, *Maitreya's Distinguishing Phenomena and Pure Being with commentary by Mipham*, Ithaca: Snow Lion, 2004.
- DDVv Vasubandhu, *Chos dang chos nyid rnam par 'byed pa'i 'grel pa*(*Dharmadharmatāvibhaṅgavṛtti*), ed., by Josho Nozawa, “The Dharmadharmatāvibhaṅga and the Dharmadharmatāvibhaṅgavṛtti, Tibetan Texts, Edited and Collated, Based upon the Peking and Derge Editions”, 『印度學佛教學論叢』, 京都: 法藏館, 1955.

2차 자료

- 안성두. 2005. 「티베트 불교에서의 여래장 해석-자공설과 타공설의 차이를 중심으로. 『인도철학』 18: 103-129.
- \_\_\_\_\_. 2011. 『보성론』. 서울: 소명출판사.
- 이태승. 2012. 『산타라크쉬타의 중관사상』. 서울: 불교시대사.
- 松本史朗, 이태승 외 역. 2008. 『티벳불교철학』. 서울: 불교시대사.
- 桂紹隆. 1969. 「ダルマキ ルティにおける自己認識の理論. 『南都佛教』 23: 1-44.
- \_\_\_\_\_. 2012. 「唯識と瑜伽行. 『シリーズ大乘佛教7-唯識と瑜伽行』. 東京: 春秋社.
- 山口益. 1972. 「彌勒造法法性分別論の譯註. 『山口益佛教學文集』上. 東京: 春秋社.
- Dharmachakra Translation Committee. 2013. *Distinguishing Phenomena from Their Intrinsic Nature*. Boston, London: Snow Lion.
- Duckworth, Douglas. 2010. “Mipam’s Middle Way Through Yogācāra and Prāsaṅgika.” *Journal of Indian Philosophy* 38: 431-439.

- \_\_\_\_\_. 2011. *Jamgön Mipam-His Life and Teachings*. Boston: Shambhala.
- \_\_\_\_\_. 2016. "Madhyamaka in Tibet: Thinking Through the Ultimate Truth." 『불교학리  
뷰』 20: 171-197.
- Robertson, Raymond E. 2012. *A Study of the Dharmadharmatāvibhaṅga* vol. 3. Beijing:  
China Tibetology Publishing House.
- Williams, Paul. 1998. *The Reflexive nature of awareness: a Tibetan Madhyamaka de-  
fence*. Richmond: Curzon Press.
- Yao, Zhihua. 2005. *The Buddhist Theory of Self-cognition*. London: Routledge.

## The Characteristics of Mi Pham's Commentary on the *Dharmadharmatāvibhaṅga*

Seongock Kim

(Assistant Professor, Dharma College,  
Dongguk University)

*Dharmadharmatāvibhaṅga* (Tib. *Chos dang chos nyid rnam par 'byed pa*) is one of Maitreya's five works. It is regarded as a representative text of Yogācāra, because it analyzes the characteristics of dharma (法, chos) & dharmatā (法性, chos nyid), and explains its ultimate transformation (轉依). The tibetan monk, Mi pham ('ju mi pham rgya mtsho), defines this text not only as a Yogācāra text but also as a Madhyamaka text in his commentary. In particular, he explains that it corresponds with the union between Yogācāra and Madhyamaka. This is because Yogācāra and Madhyamaka offer commonly accepted interpretations regarding the non-discriminate wisdom, which is the core of Mahāyāna.

When the perceived (所取, gzung ba) and the perceiver (能取, 'dzin pa) disappear, a characteristic of the dharmatā, namely suchness (眞如, de bzhin nyid), manifests itself. At this time Mi pham uses the term 'self-awareness (so so rang gis rig pa)', which means that self-awareness has been newly added as a way of explaining dharmatā and suchness. In this sense, Mi pham seems to approve of self-awareness on the ultimate levels, as well as the secular levels. But he does not claim it to be the ultimate reality. As long

as it is considered to be the ultimate reality, there remains a slight subtle assumption. It must be removed by the logic of emptiness. Breaking down even the slightest subtle assumption is emphasized as a more authoritative teaching, namely ‘the right way of Madhyamaka’. Mi pham acknowledges the difference between Yogācāra and Madhyamaka, but he does not understand that they are actually in conflict with each other. In this way he shows the compatibility between Yogācāra and Madhyamaka, which is a unique feature of Mi pham’s commentary.

The way of describing the state of suchness, which is expressed through the negation of something (x) for example ‘non perceived & perceiver’ and ‘no accidental defilements’, can be sufficiently understood as other-emptiness (他空, gzhan stong) as in the Jonang tradition. However Mi pham’s stance is distinguished from the Jonang tradition. Because he does not accept the reality of what remains behind after negation. There is also a corresponding similarity with the Geluk tradition, which claims the self-emptiness (自空, rang stong). But he maintains a different point of view from them by acknowledging the appearance of suchness (=emptiness). A unique feature of Mi pham’s writings is his incredible ability to integrate different systems of thought from the various schools regarding the nature of ultimate truth. This may be one reason for calling him an advocate of non-sectarian movements.

**key words** : *Dharmadharmatāvibhaṅga*, Mi pham, Yogācāra, Madhyamaka, self-awareness, other-emptiness, self-emptiness

2019년	9월 18일	투고
2019년	10월 10일	심사완료
2019년	10월 12일	게재확정