

아말라식과 알라야식 - 불교 인식론 논고 -

프라우발너 / 김성철 (금강대 불교문화연구소)

『대승기신론(Mahāyānaśraddhotpādaśāstra)』의 신빙성에 관한 탁월한

* 본고는 Erich Frauwallner, “Amalavijñāna und Ālayavijñāna – Ein Beitrag zur Erkenntneslehre Buddhismus”, *Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde : Walther Schubring zum 70. Geburtstag dargebracht von der deutschen Indologie, Alt- und Neu-Indische Studien* 7, Hamburg, 1951, 148–159(rep. Erich Frauwallner, *Kleine Schriften*, Hrsg. von Ernst Steinkellner, Wiesbaden, 1982, 637–648)의 온전한 번역이다. 원문은 독일어로서 한글역은 袴谷憲昭(「フラウワルナー教授の識論再考」, 『唯識文獻研究』, 大藏出版, 2008, 3–99)의 일역에서 옮긴 것이다. 본 논문은 이미 60여년 전에 출판된 논문으로서, 그 이후의 연구성과에 비추어보면 몇몇 오류도 눈에 띈다. 그럼에도 불구하고 이 논문을 한글로 옮긴 이유는 엄밀한 문헌학적 방법론에 기초를 두면서도, 중국불교사상사의 한 논쟁을 중국사상사의 흐름에서 뿐만 아니라, 인도불교 나아가 인도사상사 전체의 흐름으로 거슬러 올라가 파악하고자 하는 그의 거대한 시야와 전망을 소개할 필요성 때문이다. 그는 아비달마와 불교논리학에 정통했을 뿐 아니라, 비록 미완성이긴 하지만, 일반적인 인도철학사도 저술한 인물이기도 하다. 그러한 그의 방법론과 시야는 본 논문에서도 그대로 적용되어 있으며, 이 시점에서 새로 읽어도 유용한 여러 정보와 시사를 제공해 줄 것으로 믿는다.

불교학리뷰(Critical Review for Buddhist Studies)

8권 (2010. 12) 361p~381p

논문¹⁾에서 폴 드미에빌은 기원 6-7세기 중국의 불교학파를 크게 괴롭혔던 흥미깊은 논쟁에 대해 언급하고 있다. 거기에는 아말라식(amala-vijñāna)과 알라야식(ālaya-vijñāna) 중 어떤 것을 식과 모든 현상세계의 토대로 간주할 것인가 하는 것이 문제가 되고 있었다. 드미에빌은 이 상이한 학파의 견해와 논쟁 과정의 요점을 놀랄 정도로 명쾌하게 묘사하고 있다. 그러나 그는 한 가지 점에서 틀렸다. 그가 다음과 같은 말로 기술을 마무리 하고 있기 때문이다(p.46). “그 논의는 실제로는 대단히 허무한 것이었다. 사실은 그 청정한 식을 알라야(ālaya)의 부류로 분류하는가 혹은 그것을 아말라(amala)라는 이름의 제9식으로 하는가 하는 것은 교리의 근본에서는 그다지 중요한 것이 아니기 때문이다. 그러나 중국인들은 늘 언어의 분류에 열중하는 자세를 보여왔고, 따라서 그들이 요점은 차치하고 표면적인 문제에 그 정도로 논의할 수 있었다는 것은 놀랄만한 일도 아니다.” 그 결과 그는 이 논의를 학파간의 사소한 논쟁으로밖에 보지 않았다. 그러나 그것은 올바르게 아니다. 정말로 문제가 된 것은 불교의, 또한 인도 인식론 일반의 가장 근본적이고도 가장 곤란한 물음인 것이다. 따라서 이 점을 제시하고 다시 이 문제를 발달사적인 맥락에서 정리하는 것이 이하 본고의 과제가 될 것이다.

드미에빌이 서술한 것처럼 사실은 이하와 같다.²⁾ 기원 508년에 두 사람의 불교 포교사 보디루치(Bodhiruci, 菩提流支)와 라트나마티(Ratnamati, 勒那摩提)가 인도에서 중국으로 왔다. 두 사람 모두 관념론적인 유가행파에 속하고, 무엇보다 먼저 두 사람 모두 여러 가지 대승 경전에 대한 고바수반두(Vasubandhu, 世親)의 주석에 기반을 두고 있었다. 그 중에서도 그 두 사람 모두 근본전적으로 간주하고 한문으로 번역한 것이 바수반두의 『십지경론』이었다. 그러나 그럼에도 불구하고 그들의 지지자들은 두 가지 다른

1) P. Demiéville, “Sur l’authenticité du Ta tch’eng k’i sin louen”, *Bulletin de la Maison Franco-Japonaise*, série française, Tome II, No.2(1929).

2) Demiéville p.30ff.

학파적 경향을 형성했다. 그 분열로 이끈 논쟁이 도대체 무엇을 둘러싸고 이루어졌던가 하는 것은 보존된 정보로부터 명확히 알 수 있을 것이다. 거기서 문제가 된 것은 모든 식의 토대가 무엇인가 하는 것이었다. 보디루치에 따르면 그것은 알라야식이고 라트나마티에 따르면 그것은 진여(tathatā)다. 후대에 라트나마티의 견해는 546년에 중국에 온 위대한 인도 포교사 파라마르타(Paramāratha, 眞諦)에게서 근거를 찾았다. 파라마르타도 역시 유가행파에 속했고, 나아가 그의 근본전적은 아상가의 『섭대승론』이었다. 파라마르타는 모든 식의 토대가 알라야식이 아니라 보다 넓은 식인 아말라식이라고 가르쳤다. 그러나 이 논쟁은 곧 사그러들었다. 7세기에는 현장의 권위가 최종적인 결말을 가져왔다. 현장은 파라마르타와는 반대로 모든 식의 토대가 알라야식이라고 결정했다.

이 모든 논쟁을 이해하기 위해서는 먼저 두 가지 사항을 확실히 파악해 둘 필요가 있다. 첫째는 전승에서 명백히 알 수 있듯이³⁾ 오랜 전적의 해석에 관한 논쟁이 문제가 된 것이다. 보디루치와 라트나마티 그리고 파라마르타와 현장이라는 두 가지 경향 모두 같은 문헌에 기반하여 자신들의 견해를 취했다. 따라서 그 다른 해석에 대한 논거는 확실히 오래된 문헌에서 발견할 수 있을 것이지만, 문제설정의 표면화나 그에 따른 학파적 대립은 비교적 새로운 것이다. 둘째는 그 전승에 대한 논쟁의 기원이 인도로 거슬러 올라간다는 사실이 중요하다.⁴⁾ 그리고 이것은 원래 명백한 것이라고 말할 수 있다. 위에서 서술한 학파의 지도적 인물은 자기 자신이 인도인이던가 현장처럼 직접 인도전승에 의존하고 있기 때문이다. 그 경우에 아마라식에 대한 교리는 스티라마티(Sthiramati, 安慧) 학파에게, 알라야식에 대한 교리는 다르마पाल라(Dharmapāla, 護法)에게 거슬러 올라간다. 원래 6세기 인도 유

3) Demiéville p.38ff.

4) Demiéville p.43.

가행파의 양상은 아상가나 바수반두의 저작, 특히 바수반두의 『유십삼십송』에 관한 포괄적인 주석자들의 활동에 의해 특징지어져있다. 게다가 그 중심은 위대한 날란다대학이었다. 그러나 6세기 초에 날란다 출신의 유명한 학자인 구나마티(Gunamati, 德慧)가 카티아바르(Kāthiāvār) 반도에 있는 발라비(Valabhī)로 이주하고 거기서 자신의 학파를 창설했는데, 그것은 그의 제자 스티라마티가 활약할 때 충분히 발전하였다. 날란다는 그와 동시대인 위대한 학자 다르마팔라 때 전성기를 누렸다. 따라서 우리는 종종 그 두 학파의 대립에 대해 듣는데, 스티라마티가 옛 스승들(Pūrvācārya)에 따르면 비에 다르마팔라는 더 진보적인 경향을 지지했다는 것은 확실히 말할 수 있다. 때문에 아말라식과 알라야식에 관한 다른 견해 또한 이 두 학파의 대립으로 거슬러 올라간다. 아말라식에 대한 교리는 발라비 학파에 유래한다. 그리고 사실 그 주요한 대표자인 파라마르타는 부근의 말라바(Mālava) 출신이다. 이에 대해 알라야식에 대한 교리는 날란단에 유래한다. 그리고 현장이 다르마팔라에게서 최고의 권위를 찾는 것은 주지의 사실이다.

여기서 그 견해 차이가 어떻게 인도에서 발생하고, 그 근저에는 도대체 무엇이 있는가 하는 질문이 생긴다. 그러나 이 질문에 대답하기 위해서는 다시 거슬러 올라가서 약간 자세히 서술하지 않으면 안 된다. 유일한 근원은 아닐지라도, 고대 인도철학의 가장 중요한 발전의 흐름은 그 근원을 우파니샤드에 두고 있다. 거기서 세계 영혼인 브라흐만(brahman)이나 아트만(ātman)에 대한 교리가 만들어지고, 그것이 그 이후 계속 기준과 규범이 되었다. 그런데 가장 고대에 이미 브라흐만을 모든 세속적인 것을 초월한 지위에 놓고, 파악하기 힘들고 동시에 모든 세속적인 제약으로부터 벗어난 것이라고 명언하는 경향이 나타나 있다. 그리하여 최종적으로 야즈나발카(Yajñāvalkyā)의 이름으로 전승된 가장 유명한 교리에서는, 후기 베단타 학파가 ‘존재-정신-환희(sac-cid-ānanda)’라는 말로 정리한, 세 가지 제

약만 브라흐만에 남겨 두었다. 곧 그것은 존재이고 정신이며 환희인 것이다. 게다가 이와 동일한 경향의 추구는 후대에 같은 발전 조류로부터 출현한 학파 곧 서사시의 관련 교리와 불교 그리고 상카에도 퍼졌다. 그리하여 이 경우에도 최고 실재가 모든 세속적인 것을 초월하고 지양해야 한다는 것이 추구되고, 나아가 극단에 이르기까지 행해졌다. 특히 야즈나발카의 교리에서 고유한 것이었던 환희라는 제약은 일반적으로 폐기되었다. 게다가 존재라는 제약도 종종 최고 실재에 적합하지 않은 세속적인 개념으로 간주되었다. 때문에 이미 서사시의 교리에서 최고 실재는 존재도 아니고 비존재도 아닌 것으로서 표명되는 것이 인정되었다.⁵⁾ 그리고 이것은 불교의 경우 중관학파에서 가장 첨예한 형태로 이루어졌다. 그러나 정신이라는 세 번째 제약은 가장 큰 어려움을 야기했다. 이 제약을 간단히 폐기하는 것은 그 정도로 가볍게 결정할 수 없었다. 인식의 담당자를 영혼으로 인정하는 것은 너무나 명백했기 때문이다. 그러나 그것을 보존한 것은 대단히 불합리한 결과를 낳았다. 최고 실재이기 위해서는 영원한 순결성과 불변성이 특별히 중요하다. 그것에 의해서만 최고 실재는 생성과 소멸, 본질적으로 세속적인 세계에 속하는 고통으로부터 멀어질 수 있기 때문이다. 그러나 그 결과 최고 실재는 활동적인 것일 수 없게 된다. 각각의 활동은 변화와 그로 인한 생성과 발생을 의미하고 있기 때문이다. 특히 활동의 문제는 최고의 창조신에 대한 신앙을 지지하는 사람들을 곤란하게 했다. 같은 곤란은 인식에도 타당하다. 이 인식도 또한 일종의 과정이고 따라서 그러한 한 일종의 변화다. 따라서 인식은 결코 최고 실재에 적합하지 않다는 결론이 나온다. 그렇지만 최고 실재에 인식이 결여되어 있다고 간단히 간주하는 것도 불가능했다. 인간은 최고 실재와 세속적인 존재 사이에 어떤 결합이 일반적으로 여전히 존속하고 있는가, 또 누가 현존재 및 윤회와 해탈을 경험하는가 하고 묻지 않

5) *Mahābhārata* XII, 201, k.27.

을 수 없었기 때문이다.

이러한 곤란을 상가 체계는 다음과 같은 방법으로 해결하고자 했다. 곧 인식 및 일반적으로 말하면 모든 심리적 과정은 아트만 혹은 상가 체계에서 최고 실재에 해당하는 영혼(puruṣa)에 속하는 것이 아니라, 심리적인 유기체에 속하는 것이라고 하는 것이다. 그 인식이나 심리적 과정은 심리적 기관 곧 붓디(buddhi)의 속성이다. 그러나 그것은 스스로 인식하는 능력을 가진 것은 아니다. 정신 자체는 영혼에만 부착되어 있기 때문이다. 따라서 영혼의 성격을 인식의 담당자로 지키면서 다른 한편으로는 그 영혼을 모든 계기와 각각에 연결된 변화로부터 분리하려고 생각했다. 그러나 반론자의 통렬한 지적에 따르면, 각각의 의식생성은, 그것이 최고의 주체로서 영혼에 귀속되지 않으면 안되는 것처럼, 필연적으로 변화와 그것에 동반한 무상성이라는 결과로 귀결되어 버린다. 이 관계에 대해서는 종종 인용되는 다음 계송이 적절하다. 내 추측에 따르면 이것은 바수반두의 『칠십송진실론』에서 유래한다.⁶⁾

varśātapābhyām kiṃ vyomanaś carmaṇy asti tayoh phalam/
carmopamaś cet so 'nityaḥ khatulyaś cet asatphalaḥ/

“비와 햇빛은 허공과 어떤 관계인가. 그 둘은 피부에 결과를 낳는다.

만약 [영혼이] 피부에 비유된다면 그것은 무상하다. 만약 허공과 같다면 결과가 없다.”

이 계송은 많은 공허한 탐구의 결과,⁷⁾ 다음과 같은 이론으로 귀결된다. 붓디는 양면의 거울과 유사하다는 것이다. 곧 한편으로는 지각된 대상이 거울에 비치고 다른 한편으로는 영혼의 정신이 거울에 비쳐서 그 [정신이] 마치 동일한 것인 양 붓디로 옮기고 거기서 대상 인식을 가능하게 하는 것이

6) Yośomitra, *Sphuṭārthā*, p.699,25; *Yuktidīpikā*(Calcutta Sanskrit Series), p.105,4;

Nyāyavārtika(Kashi Sanskrit Series), p.355,4 등.

7) 여기에 대해서는 Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, 제1권 참조.

다. 따라서 인식의 과정에서 모든 발생은 오직 붓디에만 귀속된다고 생각하고, 그럼에도 불구하고 동시에 인식의 원리는 영혼이라고 고집하게 되었다. 그때 영혼과 붓디의 공동작용은 다음과 같이 주의깊게 기술되었다.⁸⁾ aparīṇāminī hi bhokṛśaktir apratisaṃkramā ca pariṇāminy arthe pratisaṃkrānteva tadvr̥ttim anupatati, tasyāś ca prāptacaitanyopagraharūpāyā buddhivr̥tter anukāramātratayā buddhivr̥ttyaviśiṣṭā hi jñānavr̥ttir ity ākhyāyate “인식주체의 능력은 변화하지 않고 이행하지 않지만, 마치 변화하는 대상에 이행하는 것처럼 그것의 작용을 일으킨다. 그리고 그것은 마치 정신활동을 수용하는 것처럼 붓디의 작용과 연결하는 것 뿐으로, 인식 작용은 붓디의 작용과 다르지 않다고 말해진다.” 그러나 이 이론은 너무 인공적이어서 폭넓게 세상에 퍼지지 못했다. 따라서 실제로 그것은 상카 이외의 다른 모든 학파로부터 한결같이 거부당했다.

불교는 현상세계와 최고 실재의 관계 및 인식의 담당자에 대한 질문을 해결할 때 전혀 다른 길을 걸었다. 불교에서는 처음부터 영혼 혹은 최고 존재를 고려하는 일 없이, 모든 심리적 과정을 오직 심리적 요소로 돌렸다. 그것에 의해 위에서 서술한 곤란을 회피했다. 또 그것에 의해 확실히 영혼은 무용지물이 되었고, 특히 설일체유부의 완성된 교리는 영혼을 완벽히 부정하는 것조차 두려워하지 않았다. 그러나 그 정도로 철저하지 못한 학파는 그 오래된 문제가 모든 범위에 걸쳐 다시 지속되었고, 이것은 특히 대승의 여러 학파에게 타당하다. 그들은 삼매에서 체험한 최고 존재에 대한 믿음을 어떻게든 버리지 않으려고 하는 일군의 신비가들로부터 탄생했다. 그러나 그들은 바로 그 때문에 오래된 난제를 여전히 앞에 두고 있었다. 확실히 중관학파 중에서 가장 극단적인 학파는 그 최고 존재의 파악 불가능성을 가장 예리하게 강조하고, 그리하여 현상세계와 대립을 극단까지 밀어붙였지만

8) Vyāsa, Yogabhāṣya(Ānandāśrama Sanskrit Series), p.89,2 및 p197,4.

그 난제에 의한 동요는 거의 없었다. 그들은 결정적인 물음을 제기하지 않았기 때문이다. 이에 비해 유가행파의 경우, 현상 세계를 표상으로 간주할 때 인식의 담당자에 대한 질문은 그들에게도 중심적인 의의를 갖기 때문에, 그 난제는 그만큼 한층 더 큰 문제였다. 따라서 이로써 우리는 탐구의 출발 점이 된 영역에 이미 가까워졌다.

유가행파의 교리를 논하기 위해서 먼저 그 발전 과정을 더듬어 보자. 그것은 대략 다음과 같은 과정을 겪었다. 유가행파는 이미 그 이름이 알려주는 것처럼 원래는 특히 해탈의 문제에 매진하고 나아가 그와 관련한 변쇄철학을 발전시킨 학파였다. 유가행파는 대다수의 대승 학파와 마찬가지로 대중부와 밀접한 관계를 가졌다. 하지만 유가행파는 독자적인 철학체계를 가지지 않았다. 물론 형이상학적 문제에 매진하는 일도 있었지만, 그것은 개개의 부가항목에 머물고 고유의 체계는 문제가 되지 않았다. 하나의 체계를 창출한 것은 마이트레야나타(Maitreyanātha, 彌勒主)의 작품이었다. 마이트레야나타는 갖고 있던 부가항목을 사라마티(Sāramati, 堅慧) 학파의 최고 존재에 대한 교리와 불교학에 일체가 되도록 융합하고, 다시 동시에 중관학파의 교리와 통합도 이루고자 하였다. 그러나 거기에는 여전히 소승학파가 발전시켜온 방법에 관한 충분히 구축된 교리학이 결여되어 있었고, 또 특히 현상세계의 일체법을 체계적으로 조직하여 명백한 철학적 개념형성 아래 취급하려는 교리학도 결여되어 있었다. 이 학파는 이 점에 대해 먼저 아상가에게 신세를 지고 있다. 소승 화지부(Mahīśāsaka) 출신인 아상가는 오래된 학파의 교리를 모방하여 유가행파의 아비달마를 개조하고 오래된 해탈의 변쇄철학을 공동으로 이용하여 마이트레야나타에 의해 닦인 기초 위에 모든 본질적 특징이라는 점에서 끊임없이 그 학파에게 기준이 되어온 압도적인 교리조직을 구축했다.

여기에서 우리가 다루고 있는 문제에 대해 우선 우리는 지금 대승의 여

러 작품 중 가장 많은 곳에서 그 영향이 인정되는 대중부의 한 교리⁹⁾ 곧 순수인식에 관한 교리를 고려하지 않으면 안 된다. 이미 팔리 성전에서 우리는 다음과 같은 문장을 찾아낼 수 있다.¹⁰⁾ pabhassaram idaṃ bhikkhave cittam taṃ ca kho āgantukehi upakkilesehi upakkiliṭṭham “비구들이여, 이 정신은 밝게 빛나고 있다. 그것은 외래적인 오염에 의해 더럽혀지지 않는다.” 여기서 본성상 순수하고, 모든 오염된 것이 본질적으로 결합하지 않고 다만 외래적인 것으로서 부차되어 있을 뿐인 정신의 형태에 대해 서술하고 있다. 대중부는 이러한 견해를 채택하고 확고한 교리로 발전시켰다. 그 교리는 한 유명한 불교학파와 그 견해에 대한 바수미트라(Vasumitra, 世友)의 저작(『이부종륜론』(대정 No.2031, 15c27f, 교리 42[35]¹¹⁾))에서 다음과 같이 번역되었다. “정신의 성질은 본성상 순수하다(prakṛtviśuddhi). 그러나 만약 그것이 외래적인(āgantuka) 오염(upakleśa)에 의해 오염된다면 불순한 것이라고 말한다(心性本淨, 客塵隨煩惱之所雜染, 說爲不淨).” 이 순수정신이 대중부 체계에서 어떤 위치를 차지하고 있었던가는 틀림없이 확정된 것은 아니다. 티벳 전승에 따르면,¹²⁾ 그것은 아훙 가지 무위법(asamskṛtadharmā)으로 열거된다. 그러나 그것이 모든 심리적 과정의 토대 역할을 하고,¹³⁾ 또 그것이 일종의 지속적인 본질로 귀결된다고 하는 것은¹⁴⁾ 확실하다.

9) La Vallée Poussin, *Abhidharmakośa*, VI, p.299, n.1 및 *Vijñaptimātratāsiddhi*, p.109f. 참조.

10) *Āṅguttaranikāya* I, 10 등.

11) 한역은 대정장판에서 인용한다.

12) M. Walleser, *Die Sekten des alten Buddhismus*, Heidelberg, 1927, p.27 참조.

13) 근본식(mūla-vijñāna)에 대해서는 La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, p.178f.; É. Lamotte, “Karmasiddhiprakaraṇa”, *Mélanges chinois et bouddhiques*, IV(1936), p.250; É. Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule*, II, Louvain, 1938, p.27, n.7 참조.

14) 이것은 『대비바사론』과 상가바드라(Saṅgabhadra, 衆賢)의 『순정리론』의 논의로부터 명확하다. La Vallée Poussin, *Abhidharmakośa*, VI, p.299, n.1 참조.

사라마티는 그 순수정신에 관한 동일한 견해를 채용하고 최고존재로 전용했다. 사라마티는 그 최고존재를 자기 교리의 중심에 놓고, 나머지 모든 것을 거기에 귀착시켰다. 따라서 확실히 사라마티의 경우 그 최고존재는 우파니샤드의 아트만과 완전히 유사한 특징을 가지고, 때로는 확실히 파악 불가능성과 표현 불가능성이 강조되어 있다. 그러나 그렇다고 해서 중관학과 처럼 수미일관하게 모든 언어표현이 회피된 것은 결코 아니다. 다음과 같은 서술은 우파니샤드의 어조를 상기시킨다(『구경일승보성론』¹⁵⁾(대정 No.1611, 835a18-25, 오버밀러, 제1장 제77-79송). “그것은 태어나지도 않고 죽지도 않고 병들지도 않고 늙지도 않는다. 그것은 영원하고 지속적이고 순수하며 불변하는 것이기 때문이다. 영원하기 때문에 태어나지 않고 정신적(manomaya) 신체조차 아닌 것이다. 지속적이기 때문에 죽지 않고 지각되지 않고 변화가 없는 것이다. 순수하기 때문에 병들지 않고 번뇌(kleśa)에 의해 물들지 않는 것이다. 불변하는 것이기 때문에 늙지 않고 오염이 없는 상태(anāsravasamskāra)조차 아닌 것이다(不生及不死 不病亦不老 以常恒清涼 及不變等故 以常故不生 離意生身故 以恒故不死 離不思議 清涼故不病 無煩惱習故 不變故不老 無無漏行故).” 게다가 그 외에도 완전히 결정적인 특징이 그 최고존재로 귀속된다. 그것은 예를 들면, 순수성[淨], 자기[我], 환희[樂], 영원성[常]이라는 네 가지 특징이다.¹⁶⁾ 이 최고존재는 붓다의 법신(dharmakāya)이고, 모든 중생에게 요소(dhātu) 혹은 종자(gotra)로서 내재해 있다.

15) E. Obermiller, “The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation, being a Manual of Buddhist Monism, the Work of Ārya Maitreya with a Commentary by Āryasaṅga”, *Acta Orientalia*, IX(1931), pp. 81-306에서 티베터로부터 번역했다. 텍스트는 첨부되지 않아 그의 번역은 점검할 수 없다. 게다가 산스크리트 원전의 단편은, 내가 아는 한, 아직 출판되지 않았다. 지금 나로서는 [티벳어] 논부도 확인할 수 없으므로 라트나마티의 한역을 인용했지만 오버밀러에 따라 계송의 번호를 붙였다.

16) 『보성론』(대정 No.1611, 814a8f.=829b9f.); Obermiller I, k.34.

그 동일한 최고존재는 이제 청정심(viśuddham cittam)의 현저한 특징도 지시하고 있다. 그것은 그 본질로 보면 정신이고,¹⁷⁾ 무구심(vimalam cittam)¹⁸⁾ 혹은 청정심(viśuddham cittam)¹⁹⁾이라고 불린다. 게다가 그것은 특히 본성상 순수한 것이다.²⁰⁾ 윤회를 야기하는 모든 오염된 것은 단순히 외래적인 것일 뿐이다. 따라서 그것은 확실히 보통 사람의 경우에는 완전히 오염된 것이고, 보살의 경우에는 부분적으로 오염되고 부분적으로 순수하며, 붓다의 경우에는 완전히 순수하다.²¹⁾ 그것은 많은 대비를 이용하여 묘사되는데, 허공의 이미지가 가장 선호되고 있다. 많은 예 대신에 다음의 한 가지를 보여주면 충분할 것이다(『구경일승보성론』(대정 No.1611, 814a18-21 … 832c4-7 + 814b7-10 … 832c22-25, 오버밀러 제1장 제51송 이하 및 제61송 이하). “마치 허공이 모든 곳에 편재해 있어도 그 미세함 때문에 티끌에 오염되지 않는 것처럼 붓다의 본성은 모든 생명에 편재해 있어도 번뇌(kleśa)에 의해 물들지 않는다. 마치 모든 세계가 허공에 의지하여 생멸하는 것처럼, 모든 생명력은 오염되지 않은 요소에 의지하여 생멸한다. … 순수정신은 허공과 같이 원인이 없고 조건도 없으며 결합(sāmagrī)이 없는 것이고 발생과 유지와 소멸이 없다. 순수정신은 허공과 같이 늘 밝고 변화하지 않지만, 잘못된 관념에 기반하여 외래적인 번뇌의 오염에 의해 오염된다(如虛空遍至, 體細塵不染, 佛性遍衆生, 諸煩惱不染, 如一切世間, 依虛空生滅, 依於無漏界, 有諸根生滅 … 淨心如虛空, 無因復無緣, 及無和合

17) Obermiller p.187, n.6: sems kyi rang bzhin don dam pa'i bden pa=cittasvabhāva paramārthasatyam; 『보성론』(대정 No.1611, p.814a29=832c15: 自性清淨心).

18) 예를 들면, 『보성론』(대정 No.1611, p.814a17=832b8); Obermiller I, k.48.

19) 예를 들면, 『보성론』(대정 No.1611, p.814b2f.=832c17f.); Obermiller I, k.58f.

20) 自性常不染, 『보성론』(대정 No.1611, p.814a6=828b21); Obermiller I, k.30; 『대승법계무차별론』(대정 No.1626, 892b27) 참조.

21) 『보성론』(대정 No.1611, 814a14f.=832a11f.); Obermiller I, k.46; 『대승법계무차별론』(대정 No.1626, 893a5f.) 참조.

義, 亦無生住滅, 如虛空淨心, 常明無轉變, 爲虛妄分別, 客塵煩惱染.”

이 사라마티의 견해는, 마이트레야나타가 그 체계를 수립할 때 사용한 여러 요소 중 가장 중요한 것 하나를 형성하고 있다. 또 마이트레야나타의 경우에도 많은 경우 법계(dharmadhātu) 혹은 진여(tathatā)라고 불리고 있는 최고존재가 그 체계의 중심점에 위치하고 있다. 그 [최고존재]는 이 [마이트레야나타의] 경우에 증관학파의 강력한 영향력에 호응하여 더 추상적으로 이해되고 있는 것처럼 생각되지만, 그 본질적 특징은 같은 것이다.²²⁾ 그 [최고존재]는 허공과 같이 단일하고 동질적으로 모든 것에 편재해 있다. 그것은 요소(dhātu) 혹은 종자(bīja)로서 모든 생명에 내재하고,²³⁾ 그 순수한 형태에서는 붓다의 본성을 이룬다.²⁴⁾ 그러나 특히 그것은 한편으로는 청정심(viśuddhaṃ cittam)의 현저한 특징도 갖고 있다. 그것은 정신적이고 본성상 순수한 것이며, 다만 외래적으로 오염되어 있을 뿐이다. 이 점을 예를 들면 이하의 『중변분별론』²⁵⁾ 제5장의 계송이 충분히 명료하게 보여주고 있다. 마이트레야나타는 착오가 없는 상태(aviparyāsa)의 여러 가지 존재 방식을 열거하면서, 다음과 같이 서술하고 있다(제19송 후반 - 23송 전반).

chos kyi dbyings ni ma gtogs par // 'di ltar chos yod ma yin te // 19
de'i phyir spyi'i mtshan nyid der // de ni phyin ci ma log pa'o //
phyin ci log gi yid la byed // ma spangs pa dang spangs pa las // 20
de ni ma dag rnam dag ste // de yang de la ma log pa'o //
chos kyi dbyings ni rang bzhin gyis // rnam par dag phyir rnam
mkha' bzhin // 21

22) 이에 대해서는 특히 Sylvain Lévi ed., *Mahāyānasūtrālaṅkāra*, Paris, 1907-1911, IX 참조.

23) 예를 들면, *Mahāyānasūtrālaṅkāra* IX k.15.

24) 예를 들면, *Mahāyānasūtrālaṅkāra* IX k.59.

25) 山口益 編, 『漢藏對照辯中邊論』, 名古屋, 1937; 산스크리트 원전은 아직 출판되지 않았다.

gnyis ni glo bur byung ba ste // de yang de la ma log pa'o //
 chos rnams dang ni gang zag gi // kun nas nyon mongs rnam dag
 med // 22

med phyir de bas skrag dang dngang // med de de 'dir ma log pa'o //

“법계와 분리된 어떤 법도 없기 때문에(dharmadhātuvinirmukto yasmād dharmo na vidyate) 이것은 공통의 특징에 관해 착오가 없는 것이다. 착오를 가진 견해(viparyastamanaskāra)가 끊어지지 않거나 끊어지는 것 때문에 그것(법계)이 불순하거나 순수하게 된다. 그것 또한 그것(법계)에 대해 착오가 없는 것이다. 법계는 본성상 허공과 같이 순수하기 때문에 (dharmadhātor viśuddhatvāt prakṛtyā vyomavat) 이 [불순과 순수] 둘은 외래적이고, 그것 또한 그것(법계)에 대해 착오가 없는 것이다. 법과 아(pudgala)에 오염과 청정이 없고, [그 둘이] 없기 때문에 두려움이 없는 것, 그것이 이것(법계)에 대해 착오가 없는 것이다.” 나아가 마이트레야나타는 그것이 불순하고, 불순하고 순수하며, 완전히 순수한 것에 따른 세가지 본질의 구별도 인식하고 있다.²⁶⁾ 따라서 그는 사라마티와 동일하게 비유로써 최고존재의 오염과 정화를 설명하고 있다. 특히 그는 그것을 물이나 금 혹은 허공이 오염되는 것처럼, 또 그후 다시 본래의 순수성이 나타나는 것처럼, 순수한 외래적 혼탁에 유비하고 있다.²⁷⁾

이상에서 마이트레야나타가 우파니샤드의 아트만과 같이 모든 생명에 내재해 있는 최고존재를 가르치고 있다는 것, 또 그 때문에 그에게는 이 최고존재가 현존재나 인식의 담당자라는 것이 밝혀졌다. 그러나 그와 동시에 우리에게서 마이트레야나타가 위에서 언급한 과제에 대해 어떤 태도를 취했는가, 또 그가 그 최고존재에게 인식과정을 귀결시키는 곤란함을 어떻게 해

26) *Madhyāntavibhāga* IV k.15b-16a.

27) *Madhyāntavibhāga* I k.16, *Mahāyānasūtrālaṅkāra* XI k.13 그리고 *Dharmadharmatāvibhāga* 결어 참조.

석했는가 하는 것이 문제가 된다. 그런데 그는 이런 곤란함은 전혀 존재하지 않는다고 말해야 한다. 그의 교리는 사라마티의 그것처럼 독자적인 발전 과정에서 독자적인 전제로부터 출발한 것이고, 따라서 각각의 문제를 계속 일으키지는 않았다. 우리가 이미 살펴본 것이지만, 사라마티는 최고존재에 주저없이 긍정적인 속성을 부여하고, 따라서 그는 마이트레야나타처럼, 최고존재를 활동적인 것이라고 간주하는데 불쾌감을 느끼는 일도 없었다. 아니 오히려 이것은 양자의 불교학에서 필연적인 것이라고도 말할 수 있을 것이다. 따라서 그들의 경우 그 최고존재는 붓다의 본질을 이루는 것으로서 붓다의 모든 활동이 쉬지 않고 그 [최고존재]로부터 유래해야만 하는 것을, 마이트레야나타는 『대승장엄경론』 제9장에서 가장 명백히 묘사하고 있다. 거기에서 그는 예를 들면 노력(ābhoga)없이 이루어지는 붓다의 활동을 보석이 빛나는 것이나 때리지 않고도 울리는 천고에 비유하거나(제18송 이하), 혹은 노력없이 또 아집없이 또 움직임이 없이 모든 것을 비추는 태양의 비유로 설명하고 있다(제29송 이하와 제51송 이하). 따라서 이후에는 이윅고 다음과 같은 질문, 곧 마이트레야나타는 인식에서 최고존재와 심리적 요소의 동시 작용을 어떻게 상정하고 있는가, 또 그는 일반적으로 심리적 과정을 개별적으로 어떻게 생각하고 있었는가 하는 질문이 남아있을 뿐이다. 그러나 우리는 그의 체계에서 발생하는 균열과 조우한다. 일반적으로 말해서 초기 대승에 소승의 아비달마에 비견할 만한 철학적 개념 형성이나 체계화가 결여되어 있었다는 것은 초기 대승의 가장 큰 특징 중 하나다. 해탈의 변쇄철학과 최고존재와 관련한 형이상학적 문제에 관한 일면적인 관심이 철학체계가 발생하는 것을 방해했던 것이다. 일반적으로 [새로운 교리 체계를 수립할 때] 오랜 정전의 개념을 사용하고, 필요한 경우 소승 교리의 개별적인 표상을 차용했다. 그것은 마이트레야나타의 경우에도 그러했다. 우리는 뭔가 설일체유부의 그것에 비견할만한, 발전한 심리학을 그

에게 구하려 해도 소용없을 것이다. 확실히 그는 여기서, 특히 그의 『중변 분별론』 제1장에서 어떤 변화를 가져온 최초의 인물이다. 그러나 그것은 맹아 상태에 머물고 있다. 그것은 체계화를 결여하고 있는 것이다. 개념과 표현방법은 독자적인 것이어서 평범한 것은 아니다. 그리고 특징적인 것은 예를 들면 후대의 유가행파의 특징적인 술어인 알라야식이라는 명칭은 나타나지 않은 것이다. 여기에서 근본적인 변화를 창시한 것은 먼저 그의 위대한 제자 아상가의 공적이다. 우리는 지금부터 그의 견해를 살펴봐야 한다.

이미 서술했듯이 아상가는 소승의 철학적 개념세계를 체계적으로 유가행파 체계 안에 도입하고, 그것을 필요로 하고 있던 것에 적합하게 했다. 따라서 거기에는 충분히 발전한 심리학,²⁸⁾ 자세히 말하면 이전부터 알려져 있던 여섯 가지 인식 외에 자아의식의 담당자로서 마나스(manas, 意), 마지막으로는 모든 심리적 발생의 토대를 형성하고, 덧붙여 말하면 이미 그 모델은 소승에서 찾을 수 있는 알라야식을 발견한 것이다. 나아가 그는 소승 학파와 유사하게 인식에 부수하는 모든 심리적 요소(caitta, 心所)의 상세한 목록도 제공하고 있다. 그는 이들 요소로부터 그의 심리학을 구축하고, 그것에 의해 모든 심리적 과정을 명확히 하고 있다. 따라서 거기에는 놀랄만한 방식으로 마이트레아나타와 가장 예리한 대답이 나타나 있다. 소승학파와 마찬가지로 아상가에게도 이른바 심리적 요소는 단순히 스스로 활동하는 요인이 아니라 윤회와 해탈의 모든 과정에서 주역을 담당하고, 마이트레아나타의 경우에는 중심에 위치해 있던 최고존재는 완전히 주변부로 밀려나고 말았다. 그것은 언뜻 보기에는 대단히 놀랄만한 것으로 보일지 모르지만 결국은 지극히 자연스런 것이다. 소승은 그 변쇄철학에서 지극히 명확한 사고 형태로써 고도로 발전한 철학체계를 창설했다. 그 탁월한 체계가

28) 『아비달마집론』(대정 No.1605)의 첫 부분과 『현양성교론』의 첫 부분도 일종의 체계적 구성을 포함하고 있다.

독자적인 강고한 철학적 기반없이 그것을 습득하고자 시도하는 사람을 자신의 궤도에 끌어들여 그러한 형태로 사고하도록 강요했다는 사실은 놀랄 만한 것이 아니다. 그렇지 않다면, 먼저 스스로 새로운 자기자신의 사고를 실현하는 것에 전력을 기울여야만 할 것이다. 아상가의 상황은 그런 것이 아니었다. 그 자신은 결국 소승 출신일 수 밖에 없었다. 그리고 이 소승의 변쇄철학은 심리적 과정을 단순히 독립적으로 활동하고 있는 심리적 요소의 일종의 연주로서 인식했다. 아상가의 체계에서는 사라마티의 의미에서 최고존재는 들어설 여지가 없었다. 그리하여 그의 최고존재는 소승양식에 따른 요소의 목록 중, 나머지 요소와 완전히 다른 양식의 본질로서 대립하고 있었던 것이 아니라, 다른 요소들처럼 하나의 요소로서 무위법(asamskrtadharmā)에 포함돼 버린 것이 특징이다.²⁹⁾

따라서 아상가의 경우에는 그의 이해의 독자성이 명백히 나타나는 해탈의 과정은 다음과 같은 방식으로 전개한다. 그는 소승의 교리학처럼,³⁰⁾ 오염된(sāṃkleśika) 법과 순수한(vaiyavadānika) 법을 구별하는 것에서 출발한다. 근본적 인식인 알라야식은 그것에 부착하는 모든 오염된 법과 함께 윤회의 토대를 이룬다. 대승의 교설을 듣는 것과 바르게 이해하는 것에 의해, 그것들의 종자와 함께 알라야식의 심리적 복합체와 연결된 순수한 법이 발생하는 사이에 해탈이 준비된다. 그 순수한 법은 다시 해탈도의 과정에서 강화되고 증대된다. 최종적으로는 표상으로부터 해방된 자유로운 지혜(nirvikalpajñāna)에 의해 해탈이 발생한다. 그 지혜는 해탈도의 최후에 정

29) 화지부의 무위법 목록(세우 조 『이부종륜론』(대정 No.2031, p.17a8f.))과 그 이후 아상가의 『아비달마집론』(대정 No.1605, 666a21ff.)과 『현양성교론』(대정 No.1602, p.484b29ff.)에서 선·약·무기법의 진여 참조; 또 바수반두의 『대승백법명문론』(대정 No.1614, 855c19)과 『오온론』(대정 No.1612, 850a19ff.)을 보라.; 유가행파에서 그 개념의 전개에 대해서는 『성유식론』(대정 No.1585, 6b15ff.(La Vallée Poussin, p.72ff.)) 참조.

30) 바수반두가 『구사론』의 처음에 제시하는 유루법과 무루법의 근본적 구별 참조.

점에 도달한다. 그것이 곧 심리적 복합체의 변모(parāvṛtti)를 야기한다. 그것에 의해 오염된 법은 소멸하고 순수한 법만이 남는다. 그것과 함께 해탈이 달성된다. 이제 다만 존속하기만 하는 더 순수한 법의 복합체가 붓다의 법신(dharmakāya)이다. 그것을 아상가 자신의 말로 표현해보자(『섭대승론』 제9장 제1절).³¹⁾ de la 'khor ba ni gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid de kun nas nyon mongs pa'i char gtogs pa'o// mya ngan las 'das pa ni de nyid rnam par byang ba'i char gtogs pa'o// gnas ni de nyid gnyi ga'i char gtogs pa ste/ gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid do// gzhan gyur pa ni gang gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid de nyid kyi gnyen po skyes nas gang kun nas nyon mongs pa'i cha ldog cing rnam par byang ba'i char gyur pa'o// “의존해 있는 본성(paratantrasvabhāva)³²⁾이 오염된 부분을 형성하고 있는 한 존재의 윤회는 의존해 있는 본성이고, 바로 그것이 순수한 부분을 형성하고 있는 한 열반(nirvāṇa)이다. 토대는 이 두 부분으로 이루어져 있는 의존해 있는 본성이라고 불린다. 그 토대의 전환은, 의존해 있는 본성의 대립물(pratipakṣa)이 발생할 때 오염된 부분을 버리고 순수한 부분이 된다는 사실로부터 성립한다.” 법신에 대해 다시 그는 다음과 같이 서술하고 있다(『섭대승론』 제10장 제3절). gnas gyur pa'i mtshan nyid ni sgrib pa thams cad pa kun nas nyon mongs pa'i char gtogs pa'i gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid rnams par log na sgrib pa thams cad las rnam par grol zhing chos thams cad la dbang sgyur ba nye bar gnas pa rnams par byang ba'i char gtogs pa gzhan gyi dbang gi ngo bo nyid du gyur pa'i phyir ro// “그 [법신]은 토대의

31) É. Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule*(Bibliothèque du Muséon 7) Louvain, 1938의 장절 구분을 인용한다.

32) 유가행파는 현상세계의 미망이 기반을 두고 있는 심리적 요소 전체의 복합체를 이와 같이 부르고 있다.

전환에 의해 특징지워진다. 그것은 모든 장애(āvaraṇa)를 포함하고 오염된 부분을 형성하는 의존해 있는 본성을 버리고, 모든 장애로부터 자유롭기 때문에 모든 법에 대한 지배력을 획득하고 있는, 순수한 부분을 형성하는 의존해 있는 본성이 되었기 때문이다.”

그리하여 우리는 다음과 같이 모든 심리적 생기의 담당자에 관하여 유가 행파의 두 거두 사이에 첨예한 대립이 있다는 사실에 도달했다. 마이트레야 나타는 그것을 법계 곧 최고존재로 간주하는 것에 비해, 아상가는 그것을 알라야식의 주변에 모여있는 심리적 요소의 복합체로 간주하고 있다. 하지만 아상가가 마이트레야나타의 교리를 완전히 배제한 것은 아니다. 양자의 저작은 그 학파의 근본전적으로서 서로 평행하게 계속 전승되어 왔기 때문이다. 다만 그렇다고 하더라도 그 대립이 후대의 학파에 영향을 미친 것은 당연하다. 학파의 내부에서는 그것을 원인으로 하여 상이한 경향이 발생하고, 그 경향이 어떤 경우에는 하나의 이해를 다른 경우에는 다른 이해를 선택하게 하여, 그 결과 전체 전승을 인도적 관습에 따라서 그들의 사고방식에서 명료하게 하도록 추궁되었다. 그리고 그 학파 내부 대립의 마지막 여파가 처음에 서술한 중국의 정보에서 우리를 맞이한 것이다. 사실, 라트나 마티는 마이트레야나타의 경향을 대표하고, 보디루치는 아상가의 경향을 대표한다. 파라마르타는 아상가의 주저를 마이트레야나타의 사고방식으로 재해석하고자 시도했고, 다른 한편 현장은 다시 아상가의 정확한 이해로 되돌아 간 것이다.³³⁾

어쨌든 새로운 연구가 만약 우리들의 눈앞에서 지금도 계속되는 폐허에

33) 현장은 『성유식론』에서 두 사람의 이해를 언급하고 있다. 하나는 진여가 심리적 복합체의 전환의 토대이고, 그때 알라야식은 완전히 소멸한다는 것이고, 다른 하나는 알라야식이 토대고 그 식은 계속 존속하며, 다만 그 상태의 변화만을 겪는다는 것이다(『성유식론』(대정 No.1585, 권9, 51a3ff 와 권10, 55a10ff.; La Vallée Poussin, 610f. 와 665). 현장은 두 번째 견해와 가깝다.

서 유가행파의 역사에 관한 실상을 얻는 것에 성공한다면, 학파의 논쟁이 특히 인도 자체에서 어떻게 진행되었는가를 보여주는 것임에 틀림없다. 그러나 이미 약간의 사실은 알고 있다. 중국의 전승에 따르면 논쟁은 날란다와 발라비 학파의 대립과 관계되어 있다는 것은 아마도 정확할 것이다. 그러나 다르마팔라와 스티라마티가 두 견해의 대표자였던가 하는 것에는 의문의 여지가 있다. 그들은 두 학파의 가장 유명한 대표자로 알려져 있고 그들의 이름은 자주 사례로 나오는데,³⁴⁾ 그들이 어떤 경우에도 이 문제에 대한 대립의 창시자일 리는 없다. 보디루치와 라트나마티가 중국에 왔을 때는 다르마팔라는 아직 태어나지 않았고, 스티라마티는 겨우 어린 아이였을 것이기 때문이다. 게다가 지금까지 발견되어 출판된 스티라마티의 가장 방대한 저작인³⁵⁾ 『중변분변론석소』에는 마이트레야나타의 견해에 관해 스티라마티가 명백히 인정하고 있다는 증거는 발견되지 않는다. 그러나 논쟁의 흔적은 여기서도 발견된다. 곧 스티라마티는 『중변분변론』의 최초의 주석자는 아니고 많은 선구자를 갖고 있는데, 우리는 적어도 그 중 한 명을 찬드라팔라(Candrapāla, 護月)라는 이름으로 부를 수 있다. 때문에 스티라마티는 더 중요한 문제의 경우에는 재삼 약간의 해석을 열거하고 있다. 그리고 그 때 마이트레야나타와 아상가의 교리에 보이는 오래된 대립도 나타나고 있다. 적어도 어떤 예가 이것을 보여주고 있다. 제4장을 주석하는 과정에서 스티라마티는 법신(dharmakāya)에 대해 서술할 때, 다음과 같이 말하고 있다.³⁶⁾ sarvāvaraṇaprahāṇāt tatpratipakṣānāsravadharmabījapracayāc cāśrayaparāvṛtīyātmakeḥ sarvadharmavaśavartī anālaya iti buddhānām

34) 특히 현장은 스티라마티나 다르마팔라의 교리를 소개할 경우에는 그들 자신의 저작보다는 오히려 그가 인도에서 배운 그들 학파의 교리를 염두에 두고 있는 것으로 생각된다.

35) 유감스럽게도 현존하는 티벳역의 여러 저작은 내가 이용할 수 없다.

36) Sthiramati, *Madhyāntavibhāgaṭikā, exposition systématique du Yogācāravijñaptivāda*, éd. par Susumu Yamaguchi, Nagoya 1934, 191, 4ff.

dharmakāyaḥ ... anye tu niḥśeṣāgantukamalāpagamāt suviśuddho dharmadhātur eva dharmatākāyo dharmakāya iti varṇayanti “붓다의 법신(dharmakāya)은 토대의 전환을 본질로 하고, 모든 장애가 끊어진 것과 그것의 대립물인 오염되지 않은 법의 종자가 축적되는 것에 의해 모든 법에 대한 지배력을 가지며, 근본적 인식이 아닌 것이다.³⁷⁾ ... 그러나 어떤 사람은 모든 외래적인 오염의 제거에 의해 완전히 순수해진 법의 요소가 되고, 그 때 법의 본질이 신(身)이고³⁸⁾ [바로 그것이] 법신이라고 불린다고 한다.” 여기서 첫 번째 견해가 아상가의 견해에 해당하고 두 번째는 마이트레야나타의 견해에 해당한다.

이상으로 처음에 제기한 문제는 그 대답을 발견했고, 우리의 고찰도 끝났다. 중국을 기점으로 증언된 유가행파의 다른 대표자들 사이에 있었던 논쟁을 그 연원까지 거슬러 올라가는 것도 마쳤다. 거기서 고대 인도철학의 가장 흥미깊고 논의의 여지가 많은 문제가 그 논쟁의 기초를 이루고 있는 것이 밝혀졌다. 그리고 나는 그것과 함께 그토록 중요한 학파이면서 여전히 이해하기 어려운 유가행파의 역사에 새로운 빛을 비추는 것은 아닐까 하고 기대하고 있다.

부기

본 논문을 집필한 후에 『구경일승보성론』의 산스크리트 원전이 E. H. 존스톤에 의해 비하르 학술협회지 제36권(1950)에 발표되었다. 위에서 한 역으로부터 번역된 곳은 세부적으로는 산스크리트 원전과 차이가 있다. 그

37) 이 때 그것은 오염된 법과 함께 소멸한다.

38) 이것은 법신이라는 표현을 설명하고자 하는 시도다. 그것은 범성신(dharmatā-kāya)에서 접미사 -ta를 탈락시키는 것에 의해 성립한다.

러나 구성 자체에 변한 것은 없다. 오버밀러가 계송을 구분한 것은 종종 불
완전하고, 그가 계송을 세는 방식은 산스크리트본과 차이가 있다. 위에서
인용한 계송의 [산스크리트본의] 대응부분은 아래와 같다. 제30송=제30송,
제34송=제35송, 제46송=제47송, 제48송=제49송, 제51송 이하와 제61송
이하=제52송 이하와 제62송 이하, 제58송 이하=제59송 이하, 제77-79송=
제80-82송.