

진제역 『불성론』 역주 (2) *

김성철 (금강대학교 HK교수)

일러두기

본 역주에 대한 간단한 해제는 김성철(2012a: 149-151) 참조.

- * 역자가 추정한 산스크리트 단어 혹은 문장을 의미한다.
- () 동일한 내용의 설명을 의미한다.
- [] 원문에는 없지만 역자가 보충한 설명을 의미한다.
- < > 원문에는 있지만 역자가 삭제한 단어나 문장을 의미한다.
- 【 】 석왕 혹은 그에 해당하는 문장이나 문단을 의미한다.
- [] 다카사키의 과단 번호를 의미한다.

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

번역

『불성론』 〈변상분〉 제4중 「사능품」 제4(799c16)

〔IV-4 불성의 기능〕

〔IV-4-1 고통에 대한 혐오와 열반에 대한 희구〕

또 다음으로 [불성의] 기능(karman)이라는 특징의 의미를 알아야 한다. 이 청정의 [불]성(淸淨性, buddha-dhātu-viśuddhi-gotra)¹⁾의 기능에는 두 가지가 있다. 첫째는 생사의 고통에 대해 혐오감을 일으킬 수 있다. 둘째 열반에 대한 욕망(chanda), 희구(icchā), 바람(prārthanā), 서원(praṇidhi) [을 일으키는 것]이다. 만약 청정의 [불]성이 없다면(agotrāṇam) 이와 같은

1) ‘청정의 불성’이라고 번역한 ‘淸淨性’에 대응하는 산스크리트 복합어는 ‘buddha-dhātu-viśuddhi-gotra’(RGV 36,2)이다. 역자는 이미 이 산스크리트 복합어의 번역으로 ‘불성을 정화하는 중성’을 제시한 바 있다. 그 번역에 대한 근거로 이전 논문의 논의를 옮기면 다음과 같다: ‘이 복합어를 ‘불성을 정화하는 것을 목적으로 하는 중성’ 혹은 ‘불성을 정화하는 것을 동기로 가진 중성’으로 이해하여 위와 같이 번역하였다. 복합어로 사용되는 buddhadhātuvīśuddhigotra의 경우 buddhadhātu와 viśuddhigotra를 동격으로 이해하는 것은 부자연스럽기 때문이다. 게다가 viśuddhi는 gotra를 수식하는 형용사로 사용할 수도 없다. 이러한 해석과 번역은 아래에 나타나는 āgantukamalaviśuddhigotra(우연적인 더러움을 정화하는 중성)의 경우도 동일하다. 또한 viśuddhi가 포함된 복합어의 해석용례를 보여주는 『중변분별론석소』(MAVṬ 129: 14-16)의 다음과 같은 문장의 지지를 받을 수 있다: kleśāvaraṇaviśuddhaye kleśāvaraṇaviśuddhau vā jñānaṃ kleśāvaraṇaviśuddhijñānaṃ / kleśāvaraṇaviśuddhiprayojanaṃ tannimittaṃ vety arthaḥ / (김성철 2012: n.35); 하지만 『불성론』의 “淸淨性”이라는 번역은 ‘buddha-dhātu’를 생략하고 ‘viśuddhi-gotra’만 번역한 것으로 보인다. 직후에 나타나는 ‘若無淸淨之性’이라는 한역어는 ‘agotra’라는 한 단어의 번역어이기도 하다. 한역 『보성론』은 물론 『불성론』도 buddha-dhātu와 buddha-gotra를 구별하지 않고 佛性이라고 번역하고 있다. 여기서도 淸淨性은 3중 불성의 경우와 마찬가지로 ‘(viśuddhi-)gotra’의 번역어임이 명확하다. 본 번역에서는 산스크리트 복합어의 원래 의미와 한역어의 뉘앙스를 함께 고려하여 청정의 불성이라고 번역하였지만, 여기서 불성은 중성의 의미로 이해해야 할 것이다.

두 가지 사실은 불가능하다.²⁾

그러므로 경전³⁾에서 [다음과 같이] 설한다. “세존이시여, 만약 여래장이 없다면 생사에 대해 혐오하는 마음이 없고, [열반에 대해] 욕망·희구·바람·서원하는 마음이 없을 것입니다.” 그러므로 부정취중생⁴⁾ [조차(āpi)] 다음의 두 가지 사실을 일으키는 것을 [불성의] 작용으로 삼는다. 첫째 생사의 고통에 대해 단점을 관찰하는 것을 의지처로 삼아(samsāre ca duḥkha-doṣa-darśana-niḥśrayeṇa) 부정취중생의 혐오감을 일으키기 때문이다 (nirvidam utpādayati). 둘째 열반의 즐거움에 대해 장점을 관찰하는 것을 의지처로 삼아(nirvāṇe sukhānuśaṃsa-darśana-niḥśrayeṇa) 부정취중생이 [열반에 대한] 욕망(cchanda), 희구(icchā), 바람(prārthanā), 서원(praṇidhi)을 낳[기 때문]이다.

욕망·희구·바람·서원⁵⁾이라고 하는 이 네 가지 마음은 어떤 차이가 있

2) 이 구절은 RGV I-41cd에 해당한다.

3) 『승만경』(대정12, 222b14-15); RGV 36,1-2: tathāgata-garbhaś ced bhagavan na syān na syād duḥkhe 'pi nirvin nirvāṇecchā-prārthanā-praṇidhir* veti /

* Schmithausen(1971: 145)에 따라 nirvin na nirvāṇa icchā vā prārthanā vā praṇidhir를 이와 같이 교정하였다.

4) RGV(36, 2f.)에서는 ‘부정취중생’ 대신 ‘사정취중생(mithyatva-niyata-sattva)’이라고 하고 있다. 티벳역(中村 1967: 69,14) 또한 'log pa nyid du nges pa'i sems can'이라고 하여 RGV와 일치한다. 하지만 한역 『보성론』은 『불성론』과 마찬가지로 ‘부정취중생’이라고 번역하고 있다. 이로 미루어 현존하는 산스크리트본 및 번역연대가 늦은 티벳역과는 달리 한역 『보성론』과 『불성론』의 저본에는 원래 ‘부정취중생’이었을 가능성이 있다. 그러나 ‘부정취중생’이 원래 형태였다고 한다면 아래에서 인용하는 『화엄경』 「성기품」(혹은 『지광명장엄경』)이 ‘사정취중생’을 언급하고 있는 것과는 모순된다. 이 경전은 RGV 및 한역 『보성론』 그리고 『불성론』에 모두 나타나기 때문에 후대의 부가로 보기는 힘들기 때문이다. 만약 이 경전의 인용이 후대의 부가라고 한다면 현존하는 산스크리트본 RGV가 성립하고 한역 『보성론』의 번역이 이루어지기 전까지 매우 짧은 시기에 부가되었을 가능성도 있지만 현재로서는 이를 확증할 수 없다.

5) 원문은 욕망·희구·서원·바람이지만 앞 문단에서 욕망·희구·바람·서원의 순서로 나와 있고, 이하의 설명에서도 욕망·희구·바람·서원의 순서로 설명하므로 원문의 순서와는 달리 욕망·희구·바람·서원의 순서로 번역하였다. 아래의 설명은 RGV나 한역 『보성론』과 비교하

는가?

- (1) 먼저 욕망이란 믿음이라고 이름한다.⁶⁾ 믿음에는 네 가지가 있다.⁷⁾ 첫째 [불성의]⁸⁾ 존재(astitva)를 믿는 것이다. 둘째 [불성의] 불가사의 함⁹⁾을 믿는 것이다. 셋째 [불성을] 획득할 수 있음(śakyatva)을 믿는 것이다. 넷째 [불성에] 무량한 공덕(guṇavattva)이 있음을 믿는 것이다. 이 네 가지 의미를 갖추고 있으므로 [믿음이 곧] 욕망이라고 이름한다.
- (2) 둘째 회구란 이 법(=불성)에 도달하기 위해 마음이 항상 부지런히 회구하고 물러서거나 후회가 없는 것(asaṃkoca), 그것을 이름하여 회구라고 한다.
- (3) 셋째 바람이란 방편에 부합하는 것과 부합하지 않는 것을 판별하는 것(upāyaparimārgaṇa)이다. 【방편에 부합하는 것이란 열반을 일컫고 방편에 부합하지 않는 것이란 생사를 일컫는다. 열반을 판별하여 [열반을] 빨리 증득하는 것을 구하지 않고, 생사를 판별하여 [생사를] 버리고 떠나는 것을 구하지 않는다. 그러므로 바람이라고 이름한다.】

면 매우 자세하게 이루어지고 있다.

- 6) 高崎(1989: 63 + 271, n.1)가 티벳역 및 한역에 따라 보충한 ‘이 중에서 욕망은 희망이다(tatracchando 'bhilāṣaḥ)’라는 구절에 해당하는 것으로 보인다. 하지만 희망(abhilāṣa)은 이하에서 설명하는 믿음(śraddhā)과는 일치하지 않는다.
- 7) 이하의 내용은, 두 번째 불가사의를 제외하면, RGV V장의 믿음에 대한 세 가지 설명, 곧 astitva, śakyatva, guṇavattva과 일치한다. 이 세 가지에 대해 순서대로 인정, 청정함, 희망을 믿음의 정의로 하는 것은 유가행파의 문헌에도 나타난다: AS(G) 16, 7; AS(P) 6, 9-10: śraddhākatamā / astitvagūṇavattvaśakyatveṣv abhisampratyayaḥ prasādo 'bhilāṣaḥ /; 『대승아비달마집론』(대정장31, 664b6-7).
- 8) 이 단락의 문맥에 따르면 열반의 존재에 대한 믿음이라고 하는 것이 더 어울리지만, RGV 말미에서는 불성/여래장에 대한 믿음의 공덕을 설명하고 있으므로 이와 같이 번역하였다.
- 9) 이 두 번째 불가사의라는 항목은 RGV나 유가행파의 문헌에는 나타나지 않는 『불성론』 독자의 설이다. 위 각주 7) 참조.

(4) 넷째 서원이란 지금부터 발원하여 미래의 끝까지 항상 서원으로 모든 중생을 섭수하고 포기하지 않는 것이다. 가야 할 길을 따르고 함께 보리에 들어가 서원의 바다에 포함된다. 자리 때문에 열반을 버리지 않고 이타 때문에 생사를 버리지 않는다.¹⁰⁾

그러므로 두 가지 관찰이 있다. 첫째는 생사에 대해 고통이라는 단점을 관찰하는 것이다. 둘째 열반에 대해 즐거움이라는 장점을 관찰하는 것이다. 그러므로 정분(淨分)에 [속하는] 사람(suklāṃśa ... pudgala)은 청정의 [불]성¹¹⁾으로 말미암아(gotre sati) 이러한 관찰을 이룰 수 있다.

【‘정분’이란 첫째 복덕분, 둘째 해탈분, 셋째 통달분이다. 복덕분이란 전생의 선근이다. [이 전생의 선근이] 현생의 몸을 초래하고 여러 감관을 완비하여 법을 받는 그릇이 되는 것이다. 해탈분이란 이미 공덕의 종자를 심어 미래에 해탈이라는 결과를 초래할 수 있는 것이다. 통달분이란 성스러운 수행도로 말미암아 진여를 통달할 수 있는 것이다. 이를 정분이라 이른다.】

이 사람은 정분을 조건으로 하고 청정의 [불]성을 원인으로 하기 때문에 이러한 관찰을 이루는 것이지, 원인과 조건이 없[이(nāhetukaṃ nāpratyaṃ)] 이루는 것은 아니다. 만약 이 두 가지 사실로 말미암지 않고, 관찰을 이루는데 원인과 조건이 없다면, 일천제와 같은 열반의 [중]성이 없는(apar-inirvāṇagotraka) 사람도 이러한 관찰을 할 수 있을 것이다. 그러나 일천제에게는 이미 이러한 관찰은 없다. 그러므로 반드시 원인과 조건을 필수로 하여 [두 가지] 관찰이 바야흐로 나타날 수 있다고 알아야 한다.

이 청정의 [불]성은 우연적인 [번뇌에] 오염되지 않지만(āgantuka-mala-viśuddhi-gotra)¹²⁾, 삼승에 따라서 [그중] 일승에 대한 믿음(trayāṇām

10) 서원에 대한 설명은 『보성론』의 설명(RGV 36,6-7: praṇidhir yābhilaṣitārthe cetanā cittābhi-saṃskāraḥ /)과 일치하지 않는다. 『불성론』 독자의 설로 보인다.

11) 여기서도 gotra라는 한 단어를 “청정의 [불]성”으로 한역하고 있다.

12) 산스크리트 원 단어는 앞서 나타난 ‘buddha-dhātu-viśuddhi-gotra’와 같은 이유로 ‘우연적

anyatama-dharmādhimuktiṃ) 일으키지 않고, 또 아직 좋은 친구를 가까이 모시는 것¹³⁾ 등을 하지 않으며, 네 가지 성륜(catuḥcakra¹⁴⁾)과도 아직 상응(satpuruṣa-saṃsargādi-catuḥcakra-samavadhāna-yogena)하지 않는 한, [두 가지 관찰을 일으킬 수 없다.]

[IV-4-2 네 가지 성륜에 대한 보충 설명]

【4륜이란 첫째 적절한 장소에 머무는 것(pratirūpadeśavāsa), 둘째 좋은 친구에 의지하는 것(satpuruṣāśraya), 셋째 자기 자신을 억제하는 것(ātmanaḥ samyakprañidhānam), 넷째 전생에 선근을 심는 것(*pūrvakṛta-puṇyātā)이다.¹⁵⁾

윤(cakra)에는 세 가지 의미가 있다.¹⁶⁾ 첫째 아직 얻지 못한 것을 얻게 하고 얻은 것을 잃어버리지 않게 하는 것이다. 둘째 건널 수 있는 것이다. [곧] 여기에서 저기에 이르고, 다른 사람(*parasamtāna)으로부터 자신

인 번뇌를 정화하는 것을 목표로 하는, 혹은 동기로 가진 종성'이라는 의미로 이해된다.

13) 이어서 나타나는 4륜에 대한 설명에서는 선지식을 가까이 모시는 것이 두 번째에 나타난다. 高崎(2005: 296)는 선지식을 가까이 모시는 것을 첫 번째로 하는 4륜이 별도로 있었을 가능성도 제시한다.

14) RGV 36,14에는 catuḥśukla로 되어 있지만 Schmithausen(1971: 145)에 따라 교정하였다.

15) 4륜에 대한 이 설명은 Mvy 1603-1607과 일치하며, 동일한 내용이 『장아함경』 「십상경」(대정1, 53b9f.: 四輪法; 一者住中國, 二者近善友, 三者自謹慎, 四者宿植善本)에도 나타난다. 4륜에 대한 자세한 연구는 武邑(1977: 307ff.) 참조.

16) 高崎(2005: 296f.)는 윤(cakra)에 대한 설명으로서 다음과 같은 전거를 제시하고 있다. 『대비바사론』(대정27, 911b25-27): 問: 何故名輪輪, 是何義? 答: 動轉不住義, 是輪義. 捨此趣彼義, 是輪義. 能伏怨敵義, 是輪義. 由斯等義, 故名爲輪.; 『유가사지론』(대정30, 569a27-29): 最初能轉, 從此已後餘復爲餘, 如是展轉梵所推運, 周旋一切有情衆中故名梵輪.; 진제역 『섭대승론석』(대정31, 2502-5): 諸菩薩名大人集, 是菩薩衆親近善友, 正聞正思正修等是輪體. 如聖王金輪能從此至彼, 未得令得, 已得令不失, 能上下平行此是輪用.; 이 중 『유가사지론』의 설명은 두 번째 의미에 해당하고 진제역 『섭대승론석』의 설명은 첫 번째와 두 번째 의미에 해당한다. 다만 진제역 『섭대승론석』의 설명은 현장역에는 보이지 않는다.

(*svasam̐tāna)에게 [이르며,] 자신으로부터 다시 다른 사람에게 이르는 것이다. 셋째 태울 수 있는 것이다. [곧] 생사로부터 열반에 이를 수 있는 것이다.

[4륜 중에서] 첫째는 좋은 장소에 머무는 것이다. 이것(좋은 장소)은 정행을 닦는 선인(善人)이 머무는 장소다. 만약 [좋은 장소]에 머물면, 항상 이 사람(=선인)을 보기 때문에 각의(覺意, *bodhicitta)를 얻는다. 각(*bodhi)이란 깨달음이고 의(*citta)란 선심이다. 이 때문에 선법 등의 현상[事]을 받아 지닌다. 그러므로 붓다가 계송으로 말한다.

이는 것이 없고 좋은 친구가 없으며 나쁜 친구는 정행을 훼손한다.
[독]거미가 우유에 빠지면 이 우유는 독으로 변한다.¹⁷⁾

이를 적절한 장소에 머물러야 하는 것이라고 이른다.

둘째는 좋은 친구¹⁸⁾를 가까이 하는 것이다. 좋은 친구에는 일곱 구성요소¹⁹⁾가 있다. 계송과 같다.²⁰⁾

보시(*dānā), 존중(*gaurava), 신뢰(*śraddheya), 설법(*deśaka),
인내(*kṣamaṇa/adhivāsana),
심오한 [이치를] 설명(*gambhīranaya-deśika)[하는 사람이] 좋은
친구가 되고,

17) 이 계송의 출전은 알려져 있지 않다.

18) 이하의 설명에도 드러나지만, 좋은 친구란 결국 붓다를 가리킨다.

19) 高崎(2005: 175, n.17)는 『유가사지론』(대정30, 534c29ff.)에 보살이 스스로 선우가 되기 위한 여덟 가지 조건(住戒, 多聞, 具證, 哀愍, 無畏, 堪忍, 無倦, 善詞)을 들고 있지만 『불성론』의 그것과는 다르다고 지적한다.

20) 이 계송의 출전은 알려져 있지 않다.

[마지막으로] 제자를 적절한 장소에

편안히 [머물게] 하는 것(*sugati-nivehaka)[을 행하는 사람이 좋은 친구가 된다.]

일곱 구성요소란 첫째 보시다. 보시를 하기 때문에 다른 사람²¹⁾으로 하여금 어여삐 여기고 아끼게 한다. 아끼므로 존중한다. 존중하기 때문에 신뢰할 만하다. 신뢰할 만하므로 설법할 수 있다. 설법할 수 있으므로 외부의 재난을 참을 수 있다. 참을 수 있으므로 심오한 이치를 설하여 좋은 친구를 이롭게 한다. 심오한 가르침을 설하기 때문에 좋은 친구를 편안히 하여 좋은 장소에 머물게 한다. 만약 이 일곱 가지 구성요소를 구비한다면 의지하여 좋은 친구로 삼을 만하다.

만약 이 일곱을 총괄하여 논한다면 세 가지 뜻을 벗어나지 않는다. 첫째 불쌍히 여기는 것(*anukampaka)을 즐기는 것, 둘째 총명한 것(*medhāvin/vidvas), 셋째 참는 것(*kṣamaṇa/adhivāsana)이다.

세 가지 뜻 중에서 만약 한 가지라도 부족하면 좋은 친구가 아니다. 만약 불쌍히 여기는 것만 있고 총명하지 않다면, 마치 부모가 자식의 병을 걱정하지만 고칠 수 없는 것과 같다. 만약 총명하기만 하고 불쌍히 여기는 것이 없다면 원수 집안의 의사가 상대방의 병을 고치지 못하는 것과 같다. 만약 참는 것이 없다면 자신의 수행이 부족하여 불쌍히 여기는 것과 총명함도 완성되지 못하기 때문이다.

분리하면 일곱 가지지만 합하면 셋을 벗어나지 않는다. 보시와 존중과 신뢰, 이 세 가지는 불쌍히 여기는 것에 포함된다. 설법과 심오한 이치의 설명, 이 두 가지는 총명에 포함된다. 인내는 참은 것에 포함된다. [불제자를] 좋은 장소에 편히 [머물게] 하는 것은 세 가지에 모두 통한다. 그 총명

21) 원문은 地이지만 他로 교정하여 번역하였다.

한 것이란 어리석음을 떠나는 것을 나타내고, 참는 것이란 범부와 다름을 나타낸다. 세 번째로 불쌍히 여기는 것은 2승과 다름을 나타낸다. 오직 불세존만이 이 세 가지 덕성을 갖고 있기 때문에 중생의 진정한 좋은 친구가 될 만하다.

셋째 자신의 마음을 제어한다는 것은, 바른 가르침대로 행하고, 들을 때는 산란한 마음(*vikṣipta-citta)이 없고, 생각할 때는 교만한 마음(*avajñā-citta)이 없으며, 닦을 때는 전도된 마음(*viparīta-citta)이 없는 것이다. 만약 자신의 마음을 제어하지 못한다면 좋은 장소와 좋은 친구가 소용이 없다.

넷째 전생에 선근을 심는 것이란, [전생에 선근을 심은 결과가] 해탈분이 되기 때문에,²²⁾ [전생에서] 선근을 닦는 것이다. 선근이란 믿음(*śraddhā)과 지계(*śīla)와 청문(*śravaṇa)과 회사(*parityāga)과 지혜(*jñāna)를 일컫는다. 믿음이란 3보에 대한 정념을 떠나지 않는 것이다. 지계란 선도(善道)를 떠나지 않는 것이다. 청문이란 스스로 듣고, 다른 사람으로 하여금 듣게 하며, 다른 사람이 전도되게 듣지 않게 하고, 다른 사람이 듣는 것을 방해하지 않는 것이다. [이상의] 네 가지 청문 때문에 현생에서 문·사·수 등을 얻어 법의 그릇이 되고 [문·사·수] 3혜를 완비할 수 있다. 회사에 는 두 가지가 있다. 첫째 전생에 재물을 회사하여 다른 사람에게 줌으로써 현생에 탐애(*rāga/trṣṇa)을 줄이는 것이다. 둘째 전생에 가르침을 회사하여 다른 사람에게 줌으로써 현생에 무명(avidyā)을 경감하고 소멸시키는 것이다. 이 회사로 말미암아 탐애와 무명이 함께 점점 가볍고 얇아지고, 이 인연으로 말미암아 해탈이라는 결과를 얻는다. 지혜란 이 사람이 이미 전생에서 3보와 4제를 판별했으므로 현생에서 세간의 정견[부터] 진지 및 무생지²³⁾를 얻는다. 이와 같은 사람이 비록 [4륜 중에서 앞의] 3륜을 갖추었더

22) 이는 앞서 설명한 정분 중 두 번째인 해탈분의 내용을 가리킨다.

23) 세간의 정견과 진지 및 무생지는 10지 중의 첫 번째와 아홉 번째 열 번째 지혜를 각각 가리킨다.

라도 만약 전생의 선[근]이 없다면 현생에서 [믿음, 지계, 청문, 희사, 지혜라는] 5근을 발생시켜도 완전하지 못하다. 곧 이 [사람은] 8년²⁴⁾ 등이 있는 곳에 태어난다. 그러므로 만약 전생의 선근이 없다면 곧 앞의 3륜이 다시 소용이 없다는 것을 알라.

통틀어서 이 네 가지 의미는, 그것을 비유하여 바퀴로 한다. 네 [바퀴 중] 만약 하나라도 모자라다면, [온전한] 바퀴를 이루지 못하고 해탈이라는 이름이 성립할 수 없다. 이 네 가지 법이 화합하기 때문에 해탈도를 얻을 수 있는 것은, 바퀴가 돌고 구를 수 있지만 해탈에 이르렀을 때는 다시 [돌고 구를] 수 없는 것과 같다. [또는 전륜]성왕의 바퀴가 네 가지 부속을 갖추고 있는 것과 같다. 이른바 바퀴통, 바퀴테, 바퀴살, 바퀴축이다. 이 네 가지가 없다면 바퀴가 되지 못한다. 이 뜻으로 말미암아 아직 4륜과 상응하지 않는다면, 이때는 생사를 염리하는 관찰과 열반의 공덕에 대한 관찰이 모두 성립할 수 없다.】

【IV-4-3 일천제의 성불】

그러므로 경전²⁵⁾에서 설한다. “일천제와 사정취[중생]²⁶⁾에게는 두 가지 몸²⁷⁾이 있다. 첫째는 본성으로서 법신이고, 둘째는 수의신이다. 불일의 지

24) 불법을 듣기 힘든 여덟 가지 생존 형태를 가리킨다. 곧 지옥, 축생, 아귀 등의 3악취와, 장수 천, 변경, 감관이 결여된 상태, 사건이 가득한 곳, 마지막으로 붓다가 출세하지 않는 세계를 일컫는다.

25) 한역 『보성론』(대정31, 831b2)의 대응하는 부분에서는 『화엄경』 「성기품」이라고 하고 있다. 高崎(1989: 274)는 『화엄경』 「여래성기품」(대정8, 616b14ff.)에서도 유사한 구절이 보이지만, 그 보다는 『지광명장엄경』(대정12, 242c23ff. = JĀA 60, 7-10)의 구절이 더 유사하다고 지적한다. 하지만 『불성론』의 문장과 축자적으로는 일치하지 않는 일종의 취의로 보인다.

26) 이 경전의 인용문에서는 ‘사정취중생’이라고 하지만, 위에서 본 것처럼 한역 『보성론』과 『불성론』의 본문에서는 ‘부정취중생’이라고 하고 있다.

27) 두 가지 몸에 대한 설명은 RGV와 『보성론』에서 인용하는 경전에서는 나타나지 않는 『불성론』 독자의 설이다. 高崎(2005: 178, n.4)는 내용상 본래 상태의 중성(prakṛtiṣṭha-gotra)과 개

혜의 빛은 이 두 몸을 비춘다.”

【법신이란 진여의 이치다. 수의신(隨意身)이란 [진]여의 이치로부터 발생한 것이다.²⁸⁾ 붓다의 광명이 일천제의 두 가지 몸을 연민하게 된다는 것은, 첫째 법신으로 하여금 발생할 수 있게 하기 위해서이고, 둘째 [수의신으로 하여금] 노력을 오래하게 하여 보리행을 닦기 위해서다. 그러므로 [두 가지] 관찰이 성립한다.】

또 어떤 경전에서 설한다. “일천제 중생에게는 결코 반열반할 수 있는 속성이 없다(icchantiko 'tyantam aparinirvāṇa-dharmā)” 만약 그렇다면 두 경전²⁹⁾이 스스로 모순된다.

이 두 설명을 회통하면 하나는 확정적 의미(了義, nītārtha)이고 다른 하나는 잠정적 의미(不了義, neyārtha)이다.³⁰⁾ 그러므로 서로 모순되지 않는다. [반열반의 속]성이 있다고 말하면 이를 확정적 의미이라 이른다. [반열반의 속]성이 없다고 말하면 이는 잠정적 의미이다. 그러므로 붓다가

발된 중성(samudānīta-gotra)과의 대응 관계가 보인다고 지적하고 있다. 이는 아래에설 설명하는 본성법신과 수의신을 여래의 삼신 중 자성신 및 수용신과 변화신에 대응한다고 할 때 전자는 본래 상태의 중성을 원인으로 하고 후자는 개발된 중성을 원인으로 한다는 RGV I-150에 근거한 것으로 보인다. ‘수의신’이라는 용어의 원어와 의미가 불명확한 이상 확증할 수는 없지만, 아래의 주석적 설명에 나오는 내용은 이를 지지한다.

- 28) 高崎(2005: 179, n.8)은 ‘여리로부터 발생한 것’이라고 번역하고 이를 여량지와 관련시켜 수의신을 이해하고 있다.
- 29) 일천제 불성불설을 설하는 이 경전은 경명이 특정되어 있지 않지만 아마도 『열반경』에서 유래할 것이다. 이러한 일천제 불성불설을 설하는 경전이 직전에 인용한 경문과 모순된다는 의미다.
- 30) 일천제와 사정취중생에게도 불성이 있다고 하는 경전이 요의경이고 일천제 불성불설을 설하는 경전을 불요의경으로 간주함으로써 두 가지 모순된 주장을 조화시키는 설명이다. 이에 대해 RGV 37,3에서는 후자의 설을 別時意趣(kālāntarābhiprāya)라고 설명한다. 별시의취란 반열반할 수 있는 속성이 궁극적으로(atyanta) 존재하지 않는 것이 아니라 일정한 기간 동안만 존재하지 않는다는 의미로서, 그 기간 이후 반열반할 조건이 갖추어지면 반열반이 가능하다는 의미다.

“만약 대승을 믿지 않는다면 일천제라 이름한다”³¹⁾ 라고 설한 것은 일천제의 마음을 버리게 하고자 한 것이다. 그러므로 일천제에 머물³²⁾ 동안은 결코 해탈이 없다고 설한다.³³⁾ 만약 어떤 중생이 본질적으로 청정한 [불]성 (praktivīsuddhi-gotra)³⁴⁾ 을 가지고 있으면서도 영원히 해탈을 얻지 못한다고 한다면, 그런 경우는 없다. 그러므로 붓다는 모든 중생에게 [청정한] 본성이 있으므로(viśuddhi-bhavyatā) 나중에 반드시 청정한 법신을 얻는 것을 관찰한다.

그러므로 경전³⁵⁾ 에서 계승으로 말한다.

총명한 사람은 순서대로 자주 세세하게 닦아
자신의 때를 제거한다. 마치 제련사가 금을 제련하듯이.

‘총명한 사람은 순서대로’라고 한 것은 이 사람에게 [수행의 방식에 대한] 이해가 있어서 반대로 닦지 않고 순서대로 배우는 것을 밝힌다. ‘자주’란 적절한 때에 잠시도 버리는 일이 없이 항상 스스로 연마하고 구하는 것이다. ‘세세하게’란 미세한 것에서부터 드러난 것에 이르는 것이다. 문[혜]와 사[혜]와 수혜를 세세하게 닦는 것과 같다. ‘자신의 때를 제거한다’는 것은 무명 및 무집거나 가벼운 여러 번뇌를 점점 제거하고 청정의 본성으로 하여금

31) RGV 37,2에서 ‘대승에 대한 혐오가 일천제의 원인이다(mahāyāna-dharma-pratigha icchantikatve hetur iti)’라고 한 문장에 해당한다.

32) 원문은 作이지만 住로 교정하여 번역하였다.

33) 이 문장은 RGV에서 설하는 별시의취에 해당한다. 각주 30) 참조.

34) 원문은 自性清淨淨이지만 自性清淨性으로 교정하여 번역하였다.

35) 高崎(2005: 179, n.20)에 따르면, 『법구경』(대정4, 568b19-20: 慧人以漸 安徐稍進 洗除心垢 如工鍊金)에 유사한 내용의 계승이 있다. 해당하는 팔리어 원문은 다음과 같다: anupubbena medhāvī thokathokaṃ khaṇe khaṇe / kammāro rajatasseva nidhame malam aṭṭano //(Dhp. 239)

영원히 드러나게 하기 때문이다. ‘제련사가 금을 제련하’는 것에 비유하여 설한 것은 찌꺼기를 제거하면 아직 다듬지 않은 금이 깨끗한 빛을 얻을 수 있는 것과 같다는 의미다.

〈변상분〉 제4중 「총섭품」³⁶⁾ 제5(801a5)

[IV-5 불성과 여러 덕성의 결합]

[IV-5-1 두 가지 결합]

또 다음으로 결합[總攝]³⁷⁾의 의미를 알아야 한다. 결합에는 두 가지가 있다. 첫째는 원인과의 [결합]이고, 둘째는 결과와의 [결합]이다.

[IV-5-1-1 원인과의 결합]

원인과의 결합이란 여래성의 청정이 네 가지 원인³⁸⁾을 가진 것이다 (tathāgata-dhātor hetu-samanvāgama). [네 가지 원인의] 세 가지 범주

36) 이 품은 여래장 10의 제5 결합(yoga)에 해당하지만, 「법보품」과 「승보품」, 그리고 「보리품」의 내용과 다른 경론의 내용도 포함하고 있다.

37) 결합이라고 번역한 ‘總攝’은 품명에도 나타나는 단어로서, 품명으로서의 여래장 10의 중 다섯 번째인 결합(yoga)에 해당한다. 하지만 아래의 설명에 나타나듯이 총섭이 다시 因攝(hetu-samanvāgama)과 果攝(phala-samanvāgama)으로 나뉘고, 이를 통틀어 총섭이라고 한 점에 비추어 보면, 총섭 혹은 섭은 ‘samanvāgama’의 번역어로 볼 수도 있다. 여래장 10의 중 ‘yoga’는 다양한 의미를 갖고 있지만, 여기서는 ‘samanvāgama(구비, 구유)’의 의미로 사용하고 있는 것이다. 나아가 RGV 38,7-8에서는 ‘samanvāgama’를 ‘sambandha(결합)’의 의미로 풀이하고 이를 ‘yoga’의 의미라고 해석한다. 여기서는 『불성론』과 대응하는 RGV의 원의를 고려하여 ‘(由)因攝’, ‘(由)果攝’을 각각 ‘원인과의 결합’과 ‘결과와의 결합’으로 번역하였다. 高崎(2005: 180, n.6) 참조.

38) 『불성론』 「명인품」(김성철(2012a: 168-175))에서 설명하는 여래장 10의 중 두 번째인 원인을 가리킨다. 네 가지 원인이란 곧 대승에 대한 믿음, 무분별의 반야, 파허공 등의 삼매, 보살의 대비를 가리킨다.

가 세 가지 비유와 유사하므로 바다를 취해 비유로 삼는다(trayānām sthānānām ... trividhena mahāsamudra-sādharmyeṇa). 세 가지 범주란 첫째 법신을 청정하게 하는 원인(dharma-kāya-viśuddhi-hetu), 둘째 붓다의 지혜라는 덕성이 발생하는 원인(buddha-jñāna-samudāgama-hetu),³⁹⁾ 셋째 붓다의 은혜(=자비)라는 덕성이 [발생하는] 원인(tathāgata-mahākaruṇā-vṛtti-hetu)이다.

법신을 청정하게 하는 원인이란 ① 대승에 대한 믿음을 수습하는 것이라고 알아야 한다. 붓다의 지혜라는 덕목을 발생시키는 원인은 ② 반야와 ③ 선정을 수습하는 것이라고 알아야 한다. [붓다의] 자비라는 덕목을 발생시키는 원인은 ④ 보살의 대비를 수습하는 것이라고 알아야 한다.

(1) ① 대승에 대한 믿음을 수습하는 것은 그릇과 유사하다(bhājana-sādharmya). 이 [그릇] 안에 무량한 선정과 지혜라는 큰 보물이 가득하기 때문이다. 그러므로 그릇과 유사하다고 설한다. (2) ② 반야와 ③ 선정을 수습하는 것이 보석과 유사하다(ratna-sādharmya). 이것은 반야는 무분별이기 때문이고, 선정은 불가사의한 공덕의 근거이기 때문이다. [따라서] 반야는 깨끗한 보석과 같고 선정은 여의주와 같다. (3) ④ 보살의 대비를 수습하는 것은 깨끗한 물과 같다(vāri-sādharmya). 모든 세간의 중생에 대해 윤회이라는 같은 맛(parama-snigdha-bhāvaika-rasa-lakṣaṇa)이기 때문이다. 비유하면 바다가 오직 같은 짠맛 뿐인 것과 같다. 보살의 대비가 중생을 적시는 것도 이와 같다.

그러므로 이 세 가지 범주는 원인의 단계에서 토대[所依]와 토대에 의존하는 것[能依]⁴⁰⁾이 되기 때문에 결합[總攝]이라고 설하고⁴¹⁾ 여래성의 바다⁴²⁾

39) 高崎(2005: 181, n.10)는 ‘佛智德生因’을 ‘佛智得生因’으로 교정하여 번역하였지만, 한역어의 뉘앙스로는 智德과 恩德의 대비라는 이해도 가능하므로 이와 같이 번역하였다.

40) 여기에서 무엇이 토대이고 무엇이 토대에 의존하는 것인지는 분명하지 않다. 대응하는 RGV 에도 나타나지 않는다. 하지만 불성을 중심으로 놓고 볼 때 불성이 토대고 네 가지 원인이

라고 이름한다. 이를 원인과의 결합이라고 이름한다.

[IV-5-1-2 결과와의 결합]

다음으로 결과와의 결합이란 여래의 법신이 세 가지 속성을 가진 것이고, [그 세 가지 속성이] 세 가지 비유와 유사하므로 결합할 수 있는 것을 밝힌다. 세 가지 비유와 유사한 것이란 해⁴³⁾에 세 가지 [측면]이 있는 것과 같다. 첫째 해 자체[體], 둘째 햇빛[光], 셋째 햇빛[明]이다. 이 [세 가지가 여래의] 3신과 유사하기 때문이다.⁴⁴⁾

[여래법신의] 세 가지 속성이란 첫째 신통(abhijñā), 둘째 번뇌의 소멸(*āśrava-kṣaya), 셋째 현저한 청정(*vaimalyaviśuddhitā)이다.⁴⁵⁾ 첫째 신통이란 해가 햇빛(āloka)을 가진 것에 비유된다. [신통은] 자신의 대상을 가리는 무명이라는 어둠을 제거할 수 있는 것(arthānubhava-jñāna-vipakṣāndhakāra-vidhamana)을 작용으로 삼기 때문에 햇빛과 유사하다. 둘째 번뇌의 소멸이란 진[지](盡智)와 무생지(無生智)를 일컫는다. [진지와 무생지는] 업과 번뇌를 남김없이 태워 없앨 수 있는 것(niravaśeṣa-karma-kleśendhanadahana)을 작용으로 삼기 때문에 햇빛과 유사하다. 【소멸이란 곧 이 진실한 지혜가 바로 번뇌를 제거할 수 있기 때문에 소멸이라는 이

토대에 의존하는 것이라고 간주하는 것이 자연스러운 것이다. 이는 불성과 결과의 관계에서도 동일하게 적용될 것이다. 불성을 중심으로 하여 네 가지 원인과 그 결과는 인과관계(hetu-phala-bhāva)를 가지지만, 불성과 네 가지 원인은 인과관계가 아니라 소의능의관계(āśrayāśrita-bhāva)로 이해하고 있는 것으로 이해할 수 있을 것이다.

41) 결합의 의미를 능의와 소의의 관계로 이해하고 있음을 명확히 보여주는 문장이다.

42) 高崎(2005: 118, n.9)에 따라 ‘如來法海’을 ‘如來性海’로 교정하여 번역하였다.

43) 대응하는 RGV 38,11에서는 해가 아니라 등불의 비유를 들고 있다.

44) 이 문장은 여래의 3신이 아니라 여래의 법신이 가진 세 가지 속성이 세 가지 비유와 유사한 측면이 있다는 전후의 설명과는 조금 어긋난다.

45) RGV 38,14에서는 세 가지 속성을 신통(abhijñā), 누진지(āśraya-kṣya-jñāna), 누진(āśraya-kṣya)이라고 하여 『불성론』과는 일치하지 않는다.

름을 준다. [진지(盡智)에서] 진이란 곧 번뇌 없을 때를 이룸하여 해탈이라고 하기 때문에 진이라는 명칭을 준다.】 셋째 현저한 청정이란 진[지]와 무생[지]의 대상을 전의(āśraya-parivṛtti)⁴⁶⁾라고 이룸하는 것을 일컫는다. 궁극적으로⁴⁷⁾ 청정(viśuddha)하고 무구(vimala)이며 맑게 빛나기(prabhāsvara) 때문에⁴⁸⁾ 해 [자체]와 유사하다.⁴⁹⁾

청정이란 해탈에 대한 장애⁵⁰⁾가 소멸했기 때문이다(vimalaḥ kleśāvaraṇa-prahāṇāt). 무구란 모든 [소]지장이 소멸했기 때문이다. 맑게 빛남이란 우연적 번뇌에 오염되지 않는 것이다. 본성적으로 청정하기 때문이다(tatra vimalaḥ kleśāvaraṇa-prahāṇāt / viśuddho jñeyāvaraṇa-prahāṇāt / prabhāsvaras tad-ubhayasyāgantukatāprakṛtitaḥ⁵¹⁾).

46) 전의라는 개념은 RGV 제2장의 핵심주제다. 거기서(RGV 79,2-4)는 무구진여가 전의로 확립된다: tatra katamā nirmalā tathatā yāsau buddhānām bhagavatām anāsrava-dhātau sarvākāra-mala-vigamād āśraya-parivṛttir vyavasthāpyate /; 『보성론』에서도 직후에 RGV 제2장에 해당하는 내용을 가져와서 전의 개념을 설명하고 있다.

47) 대응하는 RGV 38,17에 따르면 ‘궁극적으로(atyanta)’라는 단어는 세 청정, 무구, 징정을 모두 수식하는 것으로 이해된다.

48) 대응하는 RGV 38,17f.에서는 무구(vimala), 청정(viśuddha), 징정(prabhāsvara)이라고 하고 있어 무구와 청정의 순서가 바뀌어져 있다. 아래의 설명에서도 무구와 청정의 내용이 바뀌어 있다.

49) 이상 세 가지 비유의 설명은 위에서 든 해의 세 가지 측면과는 순서가 반대다.

50) 해탈장이 무엇을 의미하는 지는 명확하지 않지만 이어서 나타나는 [소]지장에 대응하는 개념으로 본다면 번뇌장(kleśāvaraṇa)을 가리킬 것이다. 대응하는 RGV 39,1f.에서도 번뇌장을 끊었기 때문에 무구(vimalaḥ kleśāvaraṇa-prahāṇāt /)라고 하고 있다.

51) Schmithausen(1971: 147)에 따라 tad-ubhayāgantukatāprakṛtitaḥ를 이와 같이 교정하였다. 『보성론』은 세 번째 맑게 빛남에 대한 설명을 光明者, 如自性清淨體, 彼二是客塵煩惱로 한역하고 있다. 『보성론』과 『불성론』은 ‘āgantukatāprakṛtitaḥ’를 ‘āgantukatā-prakṛtitaḥ’로 이해하고 있는 것이다. 이에 비해 티벳역(中村 1967: 75,8)은 ‘glo bur ba nyid kyi rang bzhin ma yin pa’i phyir ro’(우연적 번뇌를 본성으로 하지 않기 때문이다.)라고 하여, ‘āgantukatā-aprakṛtitaḥ’로 이해하고 있다. 산스크리트 원문의 의미는 티벳역에 가까운 것으로 보인다. 한편 高崎(2005: 183f.)는 이 문단을 주석적 설명으로 간주하지만, RGV에 대

[IV-5-2 전의에 대한 보충 설명]

[IV-5-2-1 전의의 네 가지 특징]⁵²⁾

근거의 전환(*āśraya-parivṛtti*, 轉依)이란 [여래의 법신이 의지하는 법] 성문·독각·보살이라는 세 가지 [종류의] 사람이 의지하는 법보다 뛰어나기 때문이다. 또 [전의에는] 네 가지 특징이 있다고 알아야 한다. 첫째는 발생의 근거(生依, **pravṛtṭy-āśraya*)다. 둘째는 소멸의 근거(滅依, **apravṛtṭy-āśraya*)다. 셋째는 [인식대상을] 잘 숙려한 결과(善熟思量果, **jñeya-suparikalpa-phala*)다. 넷째는 청정한 법계를 특징으로 하는 것(法界清淨相, **dharmadhātuviśuddhilakṣaṇa*)이다.⁵³⁾

첫째 발생의 근거란 붓다의 무분별한 [수행]도가 상속하는 근거다. 만약 이 법을 조건으로 하지 않으면, 무분별한 [수행]도가 발생할 수 없다. 이 [법을] 조건으로 하는 것에 의지하기 때문에 이 법을 [수행]도가 발생하는 근거[道生依]라고 이른다.⁵⁴⁾

둘째 소멸의 근거란 모든 번뇌와 습기가 궁극적으로 소멸하여 발생하지 않는 것이다. [번뇌와 습기의] 근거가 없기 때문이다. 만약 이 전의라는 법에 의지하지 않고 궁극적으로 번뇌를 소멸시킨다고 한다면, 성문과 독각과 붓다가 번뇌를 소멸시키는 것이 다르지 않을 것이다. [사실은 성문과 독각

용하는 부분이 있으므로 여기서는 본문으로 간주하였다. 다만 RGV와 정확하게 일치하지는 않는다.

52) 高崎(2005: 184, n.1 + 298 補註)에 따르면, 전의의 네 가지 특징과 관련하여 『유가사지론』(대정30, 707a6ff.)과 『현양성교론』(대정31, 517a5ff.)에 같은 내용이 보인다고 지적하고, 아마도 『유가사지론』이 『불성론』의 전거가 되었을 것이라고 추측하고 있다.

53) 『유가사지론』(대정30, 707a6ff.)에서는 각각 生轉所依相, 不生轉所依相, 善觀察所如果相, 法界清淨相이라 하고 있다. 본문의 환역 범어는 『유가사지론』의 티벳역에 근거하여 高崎(2005: 184, n.3)가 환번한 것이다.

54) 『유가사지론』(대정30, 707a8-11): 生轉所依相者; 謂佛相續出世間道, 生轉所依. 若不爾不得此轉依, 此道應當不生不轉. 若遠離彼而有此事, 未轉依時先應有此.

과 붓다가 번뇌를 소멸시키는 것이] 같지 않기 때문에, 그러므로 이 [전의 라는] 법이 궁극적으로 번뇌를 소멸시키는 근거가 된다는 것을 알라.⁵⁵⁾

셋째 [인식대상을] 잘 숙려한 결과란 [다음과 같다.] 잘 바르게 통달한 [인식대상,] 【다시 말해 오랫동안[長時], 공경(恭敬)하고, 끊임없고[無間], 남김 없이[無餘] 수습한】⁵⁶⁾ 인식대상인 진여가 이 전의의 결과다. 【만약 수행도 가운데 있다면 전의는 원인이 된다. 만약 수행도 이후에 있다면 곧 [전의를] 결과라고 이른다.】⁵⁷⁾ 만약 전의가 [바로] 이 잘 숙려한 결과가 아니라면, 모든 붓다의 본질은 마땅히 [인식대상을] 다시 숙려해야 하고 다시 [번뇌와 습기를] 소멸시켜야 하며 다시 정확시켜야 한다. 그러나 그렇지 않다면(=다시 번뇌와 습기를 소멸시키고 정확시킬 필요가 없다면), 전의가 잘 숙려한 결과가 된다는 것을 알라.⁵⁸⁾

넷째 청정한 법계를 특징으로 한다는 것은 모든 망상이 [그 법계]에서 모두 소멸했기 때문이다. 이 법계는 사랑을 넘어서고 언설을 넘어서는 것으로 특징지어지기 때문이다. 그러므로 청정한 법계를 특징으로 한다. 【이것은 곧 마음이 활동하는 장소가 소멸하고(*citta-pravṛttisthāna-nirodha), 언어의 길이 끊어져서(*vākpatha-pariccheda), 설명하여 이름붙일 수가 없다(*anabhilāpya). 바로 이것이 지각할 수 없는 진여의 이치를 지각하는 것이기 때문이다.】⁵⁹⁾

55) 『유가사지론』(대정30, 707a11-14): 不生轉所依相者: 謂一切煩惱, 及諸習氣, 不生轉所依, 若不爾不得此轉依, 一切煩惱, 及諸習氣, 便有衆緣和合, 不生不轉應不可得.

56) 高崎(2005: 299)에 따르면 長時, 恭敬, 無間, 無餘 등의 네 가지 수습은 전생의 붓다가 닦은 네 가지 수습이라고 한다. 그는 『집이문론』(대정26, 395c)를 전거로 들고 있지만 확인되지 않는다. 또한 이 네 가지 수습은 『유가사지론』에는 나타나지 않는다.

57) 이 구절 또한 『유가사지론』에는 나타나지 않는다.

58) 『유가사지론』(대정30, 707a14-16): 善觀察所知果相者: 謂此轉依, 是善通達所知眞實, 所知眞如果, 若不爾, 諸佛自性應更觀察, 更有所斷, 更有所滅.

59) 『유가사지론』(대정30, 707a16-19): 法界清淨相者: 謂此轉依, 已能除遣, 一切相故, 是善清淨法界所顯, 若不爾, 此應無常, 應可思議, 然此轉依, 是常住相, 不可思議.

[IV-5-2-2 이욕과 이욕의 원인으로서는 전의(여덟 가지 법)]⁶⁰⁾

또 다음으로 여래의 전의에는 여덟 가지 법이 있고 [전의에] 포함된다고 알아야 한다. 여덟 가지 법이란 첫째 불가사랑(acintyātva), 둘째 둘의 비존재(advayatā), 셋째 무분별(nirvikalpatā), 넷째 청정(śuddhi), 다섯째 드러남의 원인(abhivyakti), 여섯째 치료제(pratipakṣa), 일곱째 이욕(virāga), 여덟째 이욕의 원인(virāga-hetu)이다.

이 여덟 가지는 합하여 두 가지 뜻을 가진다. 첫째는 이욕으로서 이것은 멸제다. 둘째는 이욕의 원인으로서는 이것은 곧 도제다. 앞의 불가사랑 등 세 구절은 [이욕으로서] 멸제에 귀속되고 뒤의 청정 등 세 구절은 [이욕의 원인으로서는] 도제에 귀속된다.

[IV 5-2-2-1 이욕]

처음으로 이욕에는 세 구절이 있다.

첫째 불가사랑이란 무엇인가? 존재 · 비존재 등의 4구에 대해⁶¹⁾ ① 논리적 사유가 통달할 수 없기 때문이다(asat-sat-sadasan-nobhaya-prakāraīś caturbhir api tarkāgocaratvāt). ② 모든 중생의 언어, 명사, 문장의 맛 등이 표현할 수 없기 때문이다(sarva-ruta-ravita-ghoṣa-vākpatha-nirukti-saṃketa-vyavahārābhilāpair anābhilāpyatvāt). ③ 오직 성인의 무분별 지만이 직접적으로 인식할 수 있는 대상이기 때문이다(āryāṇām ca praty-ātma-vedanīyatvāt). 그러므로 불가사랑이라고 이름한다.

둘째 둘의 비존재란 경전⁶²⁾에서 설한 것과 같다. “사리불이여. 모든 붓다

60) 이 단락은 『보성론』 「법보품」(RGV 10,15-13,20; 대정30, 823b23-824b24) 전체에 해당하는 내용이다.

61) RGV I,9: yo nāsan na ca san na cāpi sad-āsan nānyaḥ sato nāsato / ... (비유인 것도 아니고, 유인 것도 아니며, 유이면서 비유인 것도 아니고, 유인 것과 다르지도 않고 비유인 것과 다른 것도 아니며 ...)

의 법신은 둘의 비존재(advaya)를 속성으로 하고 무분별을 속성으로 한다.⁶³⁾ 둘이란 번뇌와 업이다. 이것을 둘이라고 이른다. 여래의 법신에는 이 두 가지 법이 없다. 그러므로 둘의 비존재라 이른다.

셋째 무분별이다. [먼저] 분별이란 번뇌와 업의 발생원인(習, samudaya-hetu)⁶⁴⁾인 바르지 못한 사유다(vikalpa ucyate karma-kleśa-samudaya-hetur ayoniśomanasikārah). 바르지 못한 사유로 말미암아 둘(=번뇌와 업)을 일으킨다. [바르지 못한 사유의] 본성[이 본래 소멸해 있다는 사실]을 통달하므로(tatprakṛti-nirodha-prativedhāt) 둘을 소멸시킨다. [소멸시킨 후에는] 이 둘과 분별은 결합하지 않고 [따라] 가지 않는다(dvaya-vikalpāsamudācāra-yogena). 【결합하지 않는 것이란 활동하고 있는(上心, *paryutthāna)의 번뇌⁶⁵⁾가 결합하여 함께 가지 않는 것이다. [따라] 가지 않는 것이란 수면(anuśaya)의 번뇌가 함께 따라가지 않는 것이다. 곧 이 두 범주(處)와 결합하지 않고 따라가지 않기 때문이다.】 그러므로 여래의 법신 [에]는 고가 소멸하여 궁극적으로 영원히 생기하는 일이 없다고 설한다.

왜 이와 같은가? 하나의 법을 소멸시키기 때문에 소멸이라고 이름하는 것은 아니다. 본래 발생하지 않기 때문에 소멸이라고 이른다(yo duḥkhasyātyantam anutpāda idam ucyate duḥkha-nirodha-satyam / na khalu kasyacid dharmasya vināśād duḥkha-nirodha-satyam paridīpitam /).

『무상의경』⁶⁶⁾에서 설한 것과 같다. “아난이여, 발생하지 않고 소멸하지

62) RGV 12,2: śivo ayaṃ śāriputra dharmā-kāyo 'dvaya-dharmāvikalpa-dharmā /; 『부증 불감경』(대정16, 467b3-4): 舍利弗, 如來法身清涼, 以不二法故, 以無分別法故.

63) 이 경전은 내용상 두 번째 둘의 비존재와 세 번째 무분별의 교증이다.

64) 원문 ‘煩惱業家習’의 ‘家’는 ‘應得家因’의 경우와 마찬가지로 고대 중국어의 구어표현으로서 현대 중국어의 的과 동일한 의미다. 石井(2012: 112ff.) 참조.

65) 뒤이어 나오는 수면의 번뇌에 대비된다는 점에서 纏(paryutthāna) 곧 현재 활동하고 있는 번뇌라는 의미로 이해하였다. 高崎(2005: 187, n.12)는 samudācarita로 환법하고 있다.

66) 高崎(2005: 187, n.15)에 따르면 『무상의경』(대정16, 469b1f.)의 문장이다. 그러나 정확하

않는 법에서는 심과 의와 식이 결코 발생하지 않기 때문이다. 【주석하여 말한다. 심이란 곧 6식심이다. 의란 아다나식이다. 식이란 아리아식이다. 여기에서(=발생하지 않고 소멸하지 않는 법에서) 셋이 발생할 수 없기 때문이다.⁶⁷⁾⁶⁸⁾ 여기에서(=발생하지 않고 소멸하지 않는 법에서) 만약 세 가지 식(=심·의·식)이 없다면, 곧 무분별이다. 분별이 이미 없으므로 또한 바르지 못한 사유 등도 없다. 이미 세 가지 식(=심·의·식)이 없다면 곧 무명을 일으킬 수 없다. 이로써 아래의 범신이 바르지 못한 사유와 분리되기 때문에 무명을 일으키지 않는다. 만약 무명을 일으키지 않는다면 열두 가지 윤회적 생존 방식은 발생의 조건이 되지 못하므로 불생이라 이른다.”

또 『승만경』⁶⁹⁾에서 설한다. “이 고의 소멸이란 법을 소멸시키고 파괴하는 것을 고의 소멸이라고 이르는 것이 아니다. 【파괴란 3계를 파괴하고 진리를 보아서 유여열반을 얻는 것이다. 소멸이란 네 가지 생사⁷⁰⁾를 제거하고

계 일치하지는 않는다. RGV(12,6-10)는 경문을 들지 않은 채 다음의 경문을 인용하고 있다: anupādānirodhe mañjuśrīś cittamanovijñānāni na pravartate / yatra cittamanovijñānāni na pravartate tatra na kaścit parikalpo yena parikalpenāyoniśomanasikuryāt / sa yoniśomanasikāraprayukto 'vidyām na samutthāpayati / yac cāvidyāsamutthānam tad dvādaśānām bhavāṅgānām asamutthānam / sājātir iti vistaraḥ /; 高崎(2005: 300)는 『불성론』의 문장이 『무상의경』보다는 『지광명장엄경』에 더 가깝다고 지적한다.

67) 이 문장을 직역하면 ‘이 셋에서 발생하지 않기 때문이다’ 정도가 되겠지만 이대로는 잘 이해되지 않는다. 여기서는 高崎(2005: 187, n.18)에 따라 번역하였다.

68) 이 구절은 직전의 심의식에 대한 주석이지만, 설명의 내용상 심과 식이 바뀌어 있고 의를 아다나식으로 간주하는 특이한 설명이다.

69) 『승만경』(대정12, 221c7-11); RGV 12,10-14: na khalu bhagavan dharmavināśo duḥkha-nirodhaḥ / duḥkhanirodhanāmna bhagavann anādikāliko 'kṛto 'jāto 'nutpanno 'kṣayaḥ kṣayaḥpagato nityo dhruvaḥ śivaḥ śāśvataḥ prakṛtipariśuddhaḥ sarvakleśakośavinirmukto gaṅgāvālikāvyatīrttair avinirbhāgair acintyair buddhadharmaiḥ samanvāgatas tathāgatadharmakāyo deśitaḥ /

70) 高崎(2005: 188, n.3)는 진제역 『섭대승론석』에 등장하는 방편생사, 인연생사, 유유생사, 무유생사를 가리킨다고 한다. 하지만 이 네 가지 생사는 이미 『불성론』 「현과품」(대정31, 799a8-29, = 김성철 2012a: 183-184)에서 네 가지 怨障의 내용으로 설명되고 있다. 동일한

번뇌를 사유하여 무여열반을 얻는 것이다. 그러므로 소멸과 파괴라고 한다.】⁷¹⁾ 고의 소멸이란 이름 때문에 무한한 과거로부터(anādikālika) [업을 짓지도 않고(akṛta), 태어나지도 않으며(ajāta), 소멸이 없고(akṣaya), 다함을 여의었으며(kṣayāpagat), 상주하고(nitya), 늘 적정하며(śiva), 담연하고, 본질적으로 청정하며(prakṛti-pariśuddha), 모든 번뇌의 껍질로부터 해탈해 있고, 공덕이 갠지스강의 모래수보다 많은 것을 특징으로 가지며, [지혜와] 분리되지 않고 지혜를 버리지 않으며, 불가사의하고 여래의 속성과 결합해 있는 여래의 법신[을 설한다.]”

[이상으로] 모든 붓다가 설하는 바 이 여래의 법신을 설하여 이욕이라고 이름한다.

【IV-5-2-2 이욕의 원인】

둘째 이욕의 원인이란 이 법신을 획득하기 위한 견제도(darśana-mārga)와 수도(bhāvanā-mārga)에 속하는 [도제]다. [도제가 무분별지의] 대상이기 때문에 무분별지에 세 가지 의미가 있어 해와 유사하다고 설한다. (1) 무루이자 청정하기 때문에 해바퀴[日輪]와 유사하다. (2) 모든 대상을 비출 수 있으므로 햇빛[日明]과 유사하다. (3) 모든 [종류의] 진리를 보는 것을 방해하는 어둠(sarvākāra-satya-darśana-vibandha)을 치료할 수 있으므로 햇빛[日光]과 닮았다.⁷²⁾

내용이 RGV 32,16에서는 무루계에 머무는 아라한과 연각들 그리고 자재력을 얻은 보살에게 존재하는 네 가지 장애가 되는 특징으로 설명된다. 네 가지 장애가 되는 특징이란 조건이라는 특징(pratyaya-lakṣaṇa), 원인이라는 특징(hetu-lakṣaṇa), 발생이라는 특징(sambhava-lakṣaṇa), 소멸이라는 특징(vibhava-lakṣaṇa)을 가리킨다. 이 네 가지 특징은 마치 유루계에서 12연기의 과정에 따라 윤회하는 것에 비유되는 성인들의 윤회방식을 가리킨다.

71) 이 구절은 경전의 滅壞에 대한 주석이다. 멸괴의 원어가 vināśa임을 고려할 때 멸과 괴를 나누어 설명하는 것은 인도적 주석방식이 아니라 한역에 근거한 중국적 주석방식이다.

72) 이상 해가 가진 세 측면에 대한 비유는 「총섭품」 서두에 나타나는 비유와 내용상 동일하다.

【주석하여 말한다. ‘진리를 보는 것을 방해하는 어둠’이란 구족상(具足想), 번뇌난, 업난, 과보난을 일컫는다. 구족상이란 잠재적 성향의 번뇌(anuśaya)를 원인으로 하고, 다섯 가지 대상에 대한 욕망(paryutthāna)⁷³⁾을 조건으로 하며, 바르지 못한 사유를 동시적 발생의 원인으로 한다. 이 셋을 갖추고 있으므로 구족상이라고 이른다.】

이 ‘진리를 보는 것을 방해하는 어둠’은 욕망과 분리된 법신이 일계(一界, eka-dhātu)라는 사실을 여실하게 보지 못하고 알지 못하므로 발생할 수 있다(ekasya dhātor yathābhūtam ajñānād adarśanāc ca pravartate). 여러 법신의 이욕을 이와 같이 보아야 하고 알아야 한다. 어떻게 보아야 하고 알아야 하는가? 여실하게 사랑하여 심적 이미지(nimitta, 想)도 보지 않고 인식대상(ārambana)도 보지 않는 [방식으로 보아야 하고 알아야 한]다(sa ca tathā draṣṭavyo yathā parigaveṣayan na tasya kiṃcin nimittam ārambaṇaṃ vā paśyati).

【‘대상’이란 분별성이라 이름하고 ‘심적 이미지’란 의타성이라 이름한다. 분별성과 의타성 둘을 보지 않으므로 진실로 일계를 보고 안다고 이른다. 또 ‘심적 이미지’란 사람이고 ‘대상’이란 법이다. 이 사람과 법을 ‘심적 이미지’와 ‘대상’으로 보지 않으므로 2공이라 이른다.】⁷⁴⁾

73) 다섯 가지 대상에 대한 욕망은 내용상 앞서 나온 잠재적 성향(anuśaya)에 대응하는 개념으로서 활동하고 있는 번뇌(paryutthāna)에 해당한다. cf. RGV 13,1-2: vibandhaḥ punar abhūta-vastu-nimitārambaṇa-manasikāra-pūrvikā rāga-dveṣa-mohotpattir anuśaya-paryutthāna-yogāt; 『불성론』의 釋曰에 나타난 설명은 RGV의 설명에 대한 요약으로 보인다.

74) 釋曰 부분의 설명에서 ‘심적 이미지’를 의타기성으로 간주한 것은 한역어 想에 따른 설명으로 보인다. 한역어 想은 현장 이후에는 saṃjñā의 번역어로 정착되었지만, 『불성론』의 예에서 알 수 있듯이, nimitta의 번역어로도 사용되었다. 현장은 nimitta를 주로 相으로 번역한다. 한편 구마라집역 『금강경』에서는 ātma-saṃjñā 등이 我相 등으로 번역된 경우도 발견된다. saṃjñā와 nimitta는 주객으로 대응하는 개념으로서, 이는 AKBh I-14cd에 따르면 saṃjñā의 정의가 nimittoḍgraha로 제시되는 것에서 확인할 수 있다. 이러한 사정을 염두에 놓고 볼 때, 이 釋曰 부분의 문제는 nimitta가 객관적 측면에 해당하는 개념인데 비해, 의타기성은 주관

이와 같이 모든 법을 여래는 남김없이 보고 남김없이 안다. 완전히 동일하게 여실한 진실을 통달했기 때문이다(abhisambuddhāḥ samatayā samā). 인식대상과 인식이 동일하여 더한 것도 덜한 것도 없는 것을 평등관이라고 이름한다. 이 [평등]관은 진실을 보는 것을 방해하는 어둠을 제거할 수 있다. 이것이 여래의 법신을 획득하는 원인(dharma-kāya-prāpti-hetu, 至得家因)이다. 견도와 수도라는 2도에 포함되기 때문이다.

【IV-5-2-2-3 여리수와 여량수에 대해】⁷⁵⁾

이러한 의미 때문에 이 이육의 원인은 두 가지 수행과 분리되지 않고⁷⁶⁾ 완성될 수 있다. 두 가지 수행이란 첫째는 여리수(如理修, yathāvad-bhāvikatā)고 둘째는 여량수(如量修, yāvad-bhāvikatā)이기 때문이다.⁷⁷⁾ 세간의 인식 대상은 두 가지뿐이다. 첫째는 사람이고 둘째는 법이다. 만약 이 둘이 공함을 통달할 수 있다면, 영원히 여실함의 궁극(koṭi)과 결합할 수 있기 때문에, 그러므로 여리〈와 여량〉이라고⁷⁸⁾ 이름한다. 【궁극이란 근원을 궁구하고 본성을 통달하여 법계의 근원을 구명하였기 때문에 궁극이라고

적 측면을 가리키는 개념이라는 점이다. 따라서 이 설명은 엄밀하게는 想이라는 한역어의 산스크리트 원어를 samjñā로 이해한데 따른 오류로 보인다.

75) 이하의 논의는 『보성론』 「승보품」(대정31, 825a2-20; RGV 13, 21-15, 14)의 일부 내용에 해당한다.

76) 이 구절은 ‘분리되지 않은 채’, 혹은 ‘분리되지 않아야’ 정도의 의미가 더 타당해 보인다.

77) 이 두 가지 수행은 『유가사지론』 〈성문지〉와 〈보살지〉에서 유래하는 개념이다. 현장은 如所有性과 盡所有性이라고 한역하고 있다. 전자는 5온, 12처, 18계 등에 포함되는 모든 법을 가리키는 양적인 개념으로서 전체성을 의미한다. 반면 후자는 그러한 모든 법의 본질로서 진여와 동일한 개념이다. 따라서 진실성 혹은 본질성을 가리킨다. 안성두(2011: 259, n.37) 참조. 『불성론』에서는 이러한 대상적 의미보다는 그것을 대상으로 수행하는 주체적 측면을 강조하고 있는 것으로 보인다.

78) 高崎(2005: 191, n.10)는 衍字로 보고 번역하지 않았다. 내용적으로 如量은 번역하지 않는 쪽이 타당하다.

이름한다.】

(1) 여러수란 사람과 법을 무너뜨리지 않는 것이다(pudgala-dharmāvināśa-yogena). 왜 그런가? 이와 같은 사람과 법은 본래부터 미묘하고 극진하여 적정을 본질로 하기 때문에(ādiśantasvabhāva), 늘어남도 줄어듬도 없고 존재도 아니고 비존재도 아니다. 적정을 특징으로 하는 것이란 [마음이]⁷⁹⁾ 본질적으로 청정하고, 모든 번뇌가 본래 발생함이 없는 것이다. 이 [아와 법의]⁸⁰⁾ 2공을 보는 것이 적정을 특징으로 하는 것이라고 명명된다. 【자성청정심을 도제라고 이름한다. 번뇌가 본래 발생하는 것이 없고 청정한 마음이 집착하지 않는 것을 멀제라고 이름한다.】

이 마음에는 본질적으로 청정함이 있고 번뇌라는 장애가 있다. 이 두 법과 같이 무루계에서 선심과 악심은 홀로 스스로 활동하기 때문에(ekacaratvāt), [그리고] 한 [찰나의] 마음에 두 마음이 결합하지 않기 때문에 이 두 법은 통달하기 어렵다(etad dvayam anāsrave dhātau kuśalākuśalayōś cittayor ekacaratvād dvitīya-cittānabhisaṃdhāna-yogena paramaduṣprativedhyam).⁸¹⁾

『승만경』⁸²⁾에서 설하는 것과 같다. “세존이시여, 선심은 찰나찰나 소멸하

79) 高崎(2005: 190 + n,15)에 따라 보충해서 번역하였다.

80) 高崎(2005: 191, n,16)는 자성청정심에 객진이 없는 것과 번뇌가 가현으로서 본성이 없는 것이라고 하지만 이해하기 어렵다.

81) 찰나찰나 생멸하기 때문에 번뇌가 선심을 물들일 수 없다고 하는 이상과 같은 이해는 『유가사지론』 〈사소성지〉의 승의가타에 나타나는 자성청정심 개념 이해와 매우 유사하다. 한번 발생한 선심은 한 순간에 소멸하고 따라서 영원히 번뇌에 물들지 않기 때문에, 그러한 의미에서 모든 선심은 본질적으로 청정하기 때문이다. 자성청정심과 관련한 승의가타의 해석에 대해서는 Schmithausen(1987: 7,1B,2.1,4,2, d) 참조.

82) 『승만경』(대정12, 222b25-29); RGV 15,3-7: kṣaṇīkaṃ bhagavan kuśalaṃ cittam / na kleśaiḥ saṃkliśyate / kṣaṇīkaṃ akuśalaṃ cittam / asaṃkliṣṭam* eva tac cittam kleśaiḥ / na bhagavan kleśās tac cittam sprśanti / [nāpi cittam kleśān]* katham atra

여 머물지 않습니다. [따라서] 모든 번뇌가 [선심을] 물들일 수 없습니다. 악심은 찰나찰나 소멸하여 모든 번뇌가 또한 물들일 수 없습니다. 세존이시여, 번뇌는 마음과 접촉하지 않고 마음은 번뇌와 접촉하지 않습니다. 접촉하지 않는 법이 마음을 물들일 수 있겠습니까?”

이와 같이 아는 것을 여리지라고 이른다.

(2) 여량지란, 궁극적으로 모든 대상을 궁구하여 아는 것을 여량지라고 이른다. 만약 모든 중생이 대상을 있는 그대로 아는 지혜[如境智]와 어긋난다면 생사를 이루는 것을 본다. 만약 대상을 [있는 그대로] 아는 지혜[境智]를 도와 따른다면 열반을 얻는 것[을 본다.] 모든 여래의 가르침은 이러한 의미 때문에 여량이라고 이른다.

초지에 이른 보살은 이 두 지혜를 얻어⁸³⁾ 편재하는 법계의 이치를 통달하므로(sarvatragārthena dharmadhātu-prativedhāt) 생사와 열반이라는 두 가지 법을 함께 인식한다.

또 이 두 지혜는 자증의 지견이다. 【스스로 이해를 얻지 다른 사람이 얻은 것을 따르지 않는다. 다만 스스로 직접적으로 인식할 뿐이고 다른 사람으로 하여금 알게 하지 않으므로 자증의 지견이라 이른다.】

또 이 두 지혜에는 두 가지 특징이 있다. 첫째는 무집착(asaṅga)이고 둘째는 무장애(apratigha)다. 무집착이라고 하는 것은 중생계가 본질적으로 청정한 것을 보는 것(sattvadhātu-prakṛtīviśuddha-viśayatva)을 무집착이라 이르고 이것은 여리지의 특징이다. 무장애란 무량하고 무변한 대상

bhagavann asparśana-dharmi cittaṃ tamaḥ-kliṣṭaṃ bhavati / asti ca bhagavann upakleśaḥ / asty upakliṣṭaṃ cittaṃ / atha ca punar bhagavan prakṛti-pariśuddhasya cittasyopakleśārtho duḥprativedhyaḥ /

* Schmithausen(1971: 138)에 따라 na asaṅkliṣṭaṃ을 이와 같이 교정하였다.

** Schmithausen(1971: 138)에 따라 추가하였다.

83) 高崎(2005: 193, n.9)는 대응하는 RGV가 여리수에 대해서만 설명하고 있다고 지적하지만, 이는 오류다. 반대로 여량지에 대해서만 설명하고 있는 것으로 이해된다.

[界]⁸⁴⁾을 통달하고 볼 수 있기 때문에(ananta-jñeya-vastu-viṣayatvād) 이것을 무장애라고 이름하며 이것은 여량지의 특징이다.

【또 이 두 가지 지혜에는 두 가지 의미가 있으니 여리지는 원인이 되고 여량지는 결과가 된다. 여리[지]가 원인이 된다고 하는 것은 생사와 열반의 원인을 지을 수 있는 것이다.⁸⁵⁾ 여량지가 결과가 된다는 것은 이러한 이치로 말미암아 여래의 진속 등의 법을 알아 완전히 완성하는 것이다.

또 여리지란 청정의 원인이다. 여량지란 완성의 원인이다. 청정의 원인 이란 여리지로 말미암아 세 가지 번뇌⁸⁶⁾가 완전히 소멸하기 때문이다. 완성의 원인이란 여량지로 말미암아 세 가지 덕성⁸⁷⁾이 완성되기 때문이다.】

〔IV-5-2-3 결과와의 결합 및 여덟가지 전의의 결론〕

앞의 불가사량과 무이와 무분별 등의 셋을 이욕이라고 이름한다. 청정, 드러남의 원인, 치료제 등의 셋을 이욕의 원인이라고 이름한다. 이것을 여래의 전의가 여덟 가지 공덕을 포함하는 것이라고 이름한다.

84) 이 ‘계’를 ‘dhātu’가 아닌 ‘경계(viṣaya)’ 곧 대상의 의미로 간주하고 번역하였다.

85) 여리지가 열반의 원인이 된다는 것은 이해할 수 있지만, 생사의 원인이 된다는 것은 이해하기 어렵다. 高崎(2005: 193, n.18)은 ‘생사즉열반을 아는 원인’이라는 의미를 제안한다.

86) 高崎(2005: 193, n.20)은 세 가지 잡염, 곧 번뇌잡염, 업잡염, 생잡염을 제안한다.

87) 高崎(2005: 193, n.21)은 붓다의 세 가지 덕성, 곧 智德, 斷德, 恩德을 제안한다.

약호 및 참고문헌

- AKBh: *Abhidharmakośabhāṣya*, ed., by P. Pradhan, Tibetan Sanskrit Work Series 8, Patna, 1967(repr. 1975).
- AS(G): “Fragments From the Abhidharmasamuccaya of Asaṅga”, JRAS, Bombay Branch, New Series 23, 1947, 13–38.
- AS(P): *Abhidharmasamuccaya*, ed., by P. Pradhan, Visva-Bharati Series 12, Santiniketan, 1950.
- BoBh: *Bodhisattvabhūmi*, ed., by U. Wogihara, Tokyo, 1930–1936(repr. Tokyo, 1971).
- Dhp: *Dhammapada*, P.T.S. 1914
- JĀA: *Jñānālikālaṅkāra*, 梵藏漢對照『智光明莊嚴經』, ed. by Study Group on Buddhist Sanskrit Literature, Tokyo, 2004. (校訂本: 『梵文校訂智光明莊嚴經』, 『空海の思想と文化』, 2004).
- MAVṬ: Sthiramati, *Madhyāntavibhāgaṭīkā*, par S. Yamaguchi, Nagoya, 1934(repr. Tokyo, 1941)
- Mvy: *Mahāvvyutpatti*, ed. R. Sasaki, repr, 1962.
- RGV: *The Ratnagoṭra-vibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*, ed. by Edward H. Johnston, Patna: The Bihar Research Society, 1950.
- ŚrBh: *Śrāvakaḥṛīmi of Ācārya Asaṅga*, ed., by Karunesha Shukla, J. P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1973.

『장아함경』 後秦 佛陀耶舍共竺佛念譯, 大正藏 1, No.1.

『법구경』 吳 維祇難等譯, 大正藏 4, No.210.

『화엄경』 東晉 佛馱跋陀羅譯, 大正藏 9, No.278.

- 『승만경』 劉宋 求那跋陀羅譯, 大正藏 12, No.353.
 『무상의경』 梁 眞諦譯, 大正藏 16, No.669.
 『부증불감경』 元魏 菩提流支譯, 大正藏 16, No.668.
 『대비바사론』 五百阿羅漢 造, 唐 玄奘 譯, 大正藏 27, No.1545.
 『유가사지론』 唐 玄奘譯, 大正藏 30, No.1579.
 『현양성교론』 唐 玄奘譯, 大正藏 31, No.1602.
 『불성론』 陳 眞諦譯, 大正藏 31, No.1610.
 『보성론』 後魏 勒那摩提譯, 大正藏 31, No.1611.
 『섭대승론본』 唐 玄奘譯, 大正藏 31, No.1594.
 『섭대승론식』 陳 眞諦譯, 大正藏 31, No.1595.
 『대승아비달마집론』 唐 玄奘譯, 大正藏 31, No.1605

김성철

- 2012 「보성론에 나타난 중성의 성격」, 『보조사상』 38, 서울: 보조사상연구원, 381-413.
 2012a 「진제역 『불성론』 역주 (1)」, 『불교학리뷰』 11, 논산: 금강대학교 불교문화연구소, 149-190.

안성두

- 2011 『보성론』, 서울: 소명출판.

武邑 尙邦(Takemura, Shoho)

- 1977 『佛性論研究』, 京都: 百華苑.

高崎 直道(Takasaki, Jikido)

- 1989 『寶性論』, 東京: 講談社.

- 2005 『佛性論・大乘起信論』, 東京: 大藏出版.

中村瑞隆(Nakamura, Zuiryu)

1961 『梵漢對照 究竟一乘寶性論研究』, 東京: 山喜房佛書林

石井 公成(Ishii, Kosei)

2012 「眞諦關與文獻の用語と語法-NGSMによる比較分析」, 『眞諦三藏研究論集』(船山徹編), 京都: 京都大學人文科學研究所, 87-120.

Schmithausen, Lambert

1971 “Philologische Bemerkungen zum Ratnagotravibhāga”, Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens, vol. 15, Wien.

1987 *Ālayavijñāna – On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, Part I & II, Tokyo: the International Institute for Buddhist Studies.