

티벳불교사 연구의 한 방법: 전기(傳記, *rnam thar*)의 서사(敍事) 읽기*

조석효

독립학자

sokhyo@gmail.com

I. 머리말

II. 세계의 건립: 깔라짜끄라판뜨라 기반

타공

III. 타공과 자공: 대립의 직시

IV. 타공: 해탈과 구원

V. 나오면서

요약문

불교사·불교철학 관련 정보를 많이 담고 있는 장르인 전기(傳記, *rnam thar*. 이하 남탈)를 이용하기 위해서는 그 서술 방식에 대한 이해가 선행되어야 한다. 왜냐하면, 남탈은 상징·알레고리 등의 문학적 장치들로 업(業), 무상과 영원의 대립, 해탈에 대한 염원/열망, 그리고 깨달음/해탈/구원 등을 라마의 삶의 시간적 전개에 따라 배치하는 도덕적 서사이기 때문이다. 따라서, 그 문학적 장치들의 의미를 이해하기 위한 현대 독자·학자들의 해석적 작업은 상관 텍스트들과 기존의 연구 성과를 참조하는 해석학적 순환의 과정이 된다. 이러한 열린 텍스트로서의 남탈 이해는 불교사·불교철학 연구에 도움을 받으면서도, 동시에 그것들의 연구를 풍부하게 한다. 본 연구에서 필자는 『조낭빠 남탈』(1465) 나온 꺄가꺄(이하 나온. 1285~1379) 부분의 연구를 통해 그러한 점들을 다음과 같이 보여준다: 이 남탈의 저자는 해탈로 향해가는 시간

* 이 논문은 2021년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2021S1A5B5A17049970).

적 구조 내에 상징과 알레고리들을 배치하여, 낚은의 삶의 순간순간들에 깔라짜끄라판뜨라(Kālacakratāntra) 수행에 기반한 타공(gzhan stong)의 가르침을 드러내 보인다. 무상과 영원이라는 대립되는 시간적 구조 내에서 초월적 실재인 타공을 알레고리적 순간에 드러냄으로써, 조낭빠적 깨달음과 구원을 구체화한다. 독자는 이 남탈을 통해, 15세기 저자가 14세기 자파(自派) 타공 교의의 연속성과 우월성을 역사적·비역사적으로 재구성한 방식, 그 지점에서 내려진 낚은에 대한 자파의 확고한 평가 등을 읽어낼 수 있다. 그에 기초하여, 조낭빠 타공 교의의 의미와 중요성에 대한 정당한 지성사를 구성할 수 있다.

주제어

남탈, 상징, 알레고리, 지성사, 『조낭빠 남탈』, 낚은 꺾가뻐, 깔라짜끄라 판뜨라 기반 타공

I. 머리말

티벳불교에서 전기(傳記, *rnam thar*. 이하 남탈)는 교파 내 사승(師承) 관계에 의해 주로 직제자가 스승의 행적과 학문 전반에 대해 서술하는 장르로, 불교사·불교철학 연구에 있어서 필수적인 장르이지만 그것을 이용하기 위해서는 그 서사 방식이나 구조에 대한 이해가 필요하다. 왜냐하면 그것에는 역사적 사실들이 비유¹⁾ 특히 알레고리, 그리고 상징²⁾ 등에 의한 문학적 서사(敘事)들로 제시되어 있기 때문이다.

그런 의미에서 현대 학계에서는 남탈의 문학적 요소들을 분류적으로 접근하려는 시도들이 있어 왔고, 사실적 측면을 도덕적 효용·윤리적 의미 측면과

1) 비유(trope)는 은유(metaphor), 환유(metonymy), 제유(synecdoche), 아이러니(irony), 알레고리(allegory) 등 문자 그대로의 의미와는 다른 언어 사용을 말한다. 가령, 남탈에서 정형적인 구절인 ‘꽃비가 내렸습니다’(*me tog gi char 'bab bo*)는 라마(*bla ma*)의 열반을 의미하는 비유이다.

2) 상징과 알레고리의 구분은 대상을 표현하거나 기표(記表, *signifiant*)하는 방식의 차이에서 비롯된다. 상징은 대상 너머의 의미로 향해 있기는 하지만, 대상이 고정적 의미망 속에 존재하여 표현 대상과 의미하는 관념의 일체적 결합이 상정되는 수사이다. 반면, 알레고리는 특정한 의미의 단순한 재현이 아니라 숨겨진 의미를 암시적으로 보여준다. 기의(記意, *signifié*)와 기표가 다소 느슨하게 연결되어 있거나 불일치하여 유동적 의미들의 망을 형성하며, 표현 대상과 의미하는 관념은 다중적 결합을 가진다. 즉, 표현과 의미의 사이에는 간극이 존재한다.

구분하는 연구들이 등장하였다.³⁾ 그 중, 남탈 연관 장르인 불교사(*chos 'byung*, 이하 *최중*)⁴⁾ 서사의 도덕적 측면을 연구한 쟁 베르켄(Zeff Bjerken)의 연구들인 Bjerken 2001, Bjerken 2002은 필자의 논문 방향과 관련하여 두 가지 측면에서 시사하는 바가 있다. 먼저, 베르켄의 이론적 배경은 헤이든 와이트(Hayden White, 1928~2018)이 이론화한 역사 이해의 연장선에 있다. 와이트에 의하면 역사란 역사적 사실들을 픽션으로 전위한 것이다. 역사가들은 사건들을 유의미한 상관성을 가진 체계로 구성하기 위해 비경험적인 사고 유형인 상상력에 의존하기 때문에, 역사적 서사는 비유에 의존할 수밖에 없다는 것이다.⁵⁾ 그런 의미에서, 역사적 서사의 내용은 언어적인 차원의 허구이며, 도덕적 의도라는 정치성 역시 지니게 된다.⁶⁾ 역사 서술이 도덕적 판단의 산물이라는 이러한 와이트의 주장을 받아들이면서, 베르켄은 최중은 그 독자에게 불교나 교파적 가르침에 대한 믿음을 환기시키고 그러한 믿음을 집단적 기억으로 형성·승화시키는 데 그 목적이 있다고 본다. 그로써 티벳 사원과 공동체가 올바르다고 믿는 종교적 방향과 도덕적 토대를 가지게 된다는 것이다. 최중 작가 측면에서는 “알레고리 작

-
- 3) 가령, Willis 1995는 남탈의 사실적·영적(靈的)·도덕적 측면을 각각 ‘역사적’(historical)·‘영감을 주는’(inspirational)·‘교육적인’(instructional) 차원으로 분석했고, Templeman 2003과 Rheingans 2010는 영적·도덕적 측면에 치중하여 남탈을 분석하였다.
 - 4) 최중과 남탈 공통적으로 학자의 영적 발전에 그 서술의 초점이 있다. 이것들은 고도의 종교적 사회였던 티벳에서 지배적인 장르들이었으며, 많은 역사적 사실을 담고 있기 때문에 불교사 연구에 필수적인 장르들이다. 티벳 전통에서 역사 문헌으로 분류될 만한 장르들로는 편년사(編年史, *lo rgyus*), 왕통기(王統記, *rgyal rabs*), 사책(史冊, *deb ther/gter* < 위구르어(Uyghur)-몽골어 *debter*), 법사(法嗣, *gdan rabs*), 세계(世系, *gdung rabs*) 등이 있다—각각에 대한 설명은 이 논문에서는 생략한다. 이들은 장르 간의 경계가 명확하지 않고, 상호 유동적이다. 또한 설명의 초점만 다를 뿐 서사에 있어 비유를 채용한다는 점에서는 동일하다.—
 - 5) 와이트은 『메타역사』에서 역사서술에는 서사의 일반적인 구조를 드러내는 문학적 형식이 존재하는데, 이를 ‘선행 형식에 의해 지시하는’(prefigurative) 내지 ‘전(前)개념적 언어적 프로토콜이 적용되는 지배적인 언어의 비유적 사용과 관련된 모드’(the dominant tropological mode in which the preconceptual linguistic protocol is cast)라고 설명한다. White 1973, 30 참조. 이는 역사적 상상력의 기본 층에 비유가 존재한다는 지암바티스타 비코(Giambattista Vico, 1668~1744)와 미셸 푸코(Michel Foucault, 1926~1984)의 ‘역사적 아 프리오리’(historical a priori) 관념의 연장선에 있는 설명이다. 즉, 비코는 인간의 역사는 ‘신의 시대’에서 시작해 ‘영웅의 시대’를 거쳐 ‘인간의 시대’로 거기서 다시 ‘신의 시대’로 돌아가며, 각 시대에는 그 시대와 긴밀히 결합되어 있는 지배적인 비유 언어, 즉 은유, 환유, 제유, 아이러니가 존재한다고 본다.
 - 6) White 1980, 18: “확실히 사실에 입각한 스토리텔링과 아마도 기능적 스토리텔링에서도, 내러티브 성(narrativity)은 기능은 아닐지라도 현실을 도덕화하는 충동과 밀접하게 관련되어 있다.”

가로서 궁극적으로 합법성(legitimacy)과 도덕적 권위(moral authority)를 얻는데 관심을 갖는다.”⁷⁾ 하지만 이런 주장은 티벳에서 역사 서술이 종교적 서사에 초점을 두는 비유로 가득 찬 도덕적 드라마로만 강조될 가능성을 가진다. 베르켄 식의 남탈 성격 규정은 믿음을 가진 그리고 가질 인-그룹(in-group) 독자층의 내적 논리 옹호와 긴밀히 결합되어 있다. 하지만 독자는 인-그룹 독자들만으로 제한되는 것이 아니다. 남탈이 인-그룹 독자들에게는 내적인 논리인 도덕적 서사로 작동하지만,⁸⁾ 불교사·불교철학 연구자를 포함하는 아웃-그룹(out-group) 독자 및 현대의 넓어진 독자들은 남탈을 도덕적 차원보다는 해석의 영역으로 바라보는 경향이 있을 수 있다. 또한 전통적으로 인-그룹 통용 텍스트인 남탈에는 교파적 편견(sectarian bias)이 포함되어 있는데, 아웃-그룹 독자의 입장에서는 그런 교파적 견해를 분석적으로 선별해내는 것이 남탈 연구의 선결 사항일 수 있다. 그런 고려를 통해서 남탈의 서사 구조에 대한 지성사(intellectual history)적 이해 역시 시도될 수 있기 때문이다.

다음으로, 와잇은 역사 서술의 형식적 측면을 설명하기 위해 ‘형식의 내용’(the content of the form)이라는 개념을 도입한다. 일반적으로 생각하듯이 내용이 서술 형식을 결정하는 것이 아니라, 그 역이라는 것이다.⁹⁾ 이 관점을 받아들여 베르켄은 업(karma), 염원/열망, 깨달음¹⁰⁾ 등이 최중의 공통적인 서사 패턴으로서 비유와 결합된 내용으로 존재한다고 설명한다. 하지만 필자는 여기서 더 나아가, 이런 알레고리적 패턴들이 실제 파악을 위해 가지는 종교적 도구성과 시간 지향성에 중점을 두어 남탈을 이해할 필요가 있다고 본다. 먼저, 남탈의 인-그룹 저자와 독자들에게 있어 세계는 상징과 알레고리로 파악된다. 세계는 그것들로 구조화되어 있으며, 그들은 그것들을 표면적인 서술만큼이

7) Bjerken 2002, 181.

8) 인-그룹 독자는 남탈 읽기를 통해 현재의 시간, 지금-순간을 카이로스(Kairos)적 충만한 시간으로 변화시킨다. 즉, 읽기를 통해 지금-즉각적 해탈이 가능할지 모른다.

9) White 1987, Preface 참조.

10) Bjerken 2002, 218에서, 시간적 연속성을 설명하는 서사 형식의 내용으로, ‘인과[응보] 관계의 업 이론, 화신(化身, *nirmānakāya*) 교의, 기도와 저주의 예지력’을 들고 있다.

나 진실된 것으로 받아들인다. 또한, 남탈은 그것의 원 의미이기도 한 ‘해탈’(*rnam par thar pa*)이라는 궁극적 지점으로 향해 가는 라마의 학문과 수행의 시간 순 배치이다 보니,¹¹⁾ 탈시간적인 깨달음인 해탈과 구원의 종교적 의미를 시간적 구조 내에 제시해야 하는 모순 상황에서 서 있다. 그러다 보니, 해탈이라는 수렴점으로 향해 가는 시간적 구조를 가지는 서사의 형식에서 근원적 실제 지점을 드러내는 방식을 취할 수밖에 없는데, 알레고리는 이에 적합한 방식일 수 있다. 남탈 저자는 그림자만을 서술할 수 있을 뿐 실재를 직접 보여줄 수는 없으며, 실재는 알레고리의 시간적 구조에 의존하여 드러나는 것이다. 그런 의미에서, 알레고리는 도구적이면서 종교적인 것이다.

이런 생각들 하에서, 필자는 립덴 겐와 조상 뽕상뽕¹²⁾(Rigs Idan Rgyal ba Jo

-
- 11) 상징과 알레고리는 시간성과 관련하여 다음의 차이가 있다. 전자는 기의가 고정적으로, 탈시간적·탈역사적이다. 해석자와 무관하게 의미가 존재한다. 반면 후자는 시간 내적이며, 역사와 관계한다. 해석자가 속한 역사적·사회적·종교적 배경에 따라 다른 의미를 가진다. 달리 말해, 알레고리 해석은 대상의 의미 부여가 시간적 구조에서 가능하다. 시간과 관련한 상징과 알레고리의 차이와 관련하여, 발터 벤야민(Walter Benjamin. 1892~1940)은 『독일 비극(Trauerspiel)의 기원』(Osborn 영역본 1977), 165-66에서, 상징에 대해 ‘순간의 총체성’(momentary totality), 알레고리에 대해 ‘일련의 순간들의 진행’(progression in a series of moments)이라는 게오르크 크로이저(Georg Kreuzer, 1771~1858)의 직관을 언급하면서, 상징의 경우, 경험하는 시간의 척도로 숨겨진 내부에 의미를 부여하는 ‘신비로운 순간’(mystical instant)을, 알레고리의 경우, ‘시각적 존재’(visual being)를 의미와 분리시키는 깊이로 몰두하는 ‘관조적 고요함’(contemplative calm)에 기호의 의도에 존재하는 자족성(自足性)이 부재함을 설명하였다. 이런 구분은 알레고리의 변증적이고 시간적·역사적인 성격에 주목하여, 파편적이고 순간적인 것들로부터 역사를 재구성하고자 했던 벤야민의 의도를 보여준다. 비슷하게, 필자는 이 논문에서 알레고리가 가지는 파편적 순간성의 시간적 구조에 주목하여, 초기 조낭빠 타공 지성사 구성을 생각해 본다.
- 12) 립덴 겐와 조상 뽕상뽕이라는 이름은 많은 의미를 담고 있다. 먼저, 립덴(lit. 종성(種姓. *gotra*)을 가진. 깔끼(*kalki*)은 깔라짜끄라판뜨라를 전승한 삼바라(Śambhala) 왕들을 가리킨다. 즉, 조낭빠의 깔라짜끄라판뜨라 가르침 전승을 의미한다. 겐와는 보통 ‘승리자’(jina)를 의미하나, 깔라짜끄라판뜨라 시스템에서는 숫자 24를 의미할 수 있다.—25명의 립덴 중 24번째 립덴의 화신일 가능성을 제기해 볼 수 있다—조상은 지역명일 수 있으나—비슷한 맥락에서 ‘조상’ 대신 ‘조낭’(Jo nang/Jo monang. 지역명)으로 등장하기도 한다—*pa/ba*와 결합되지 않는 한 이상하다. 티벳어에서 ‘조’(jo)가 포함된 단어들의 의미 파악이 어려운 경우가 있다. 일반적으로 현대 티벳어에서 *jo*는 ‘형’(兄, *jo jo*)으로 이해된다. 하지만, 초기 문헌에서 높은 신분과 관련되는 *jo sras*, *jo mo*(높은 신분(女)), *jo bo*(낮은 신분(男) 등) 등이 보인다. 여기서 신분은 단순히 사회적 신분이라기보다는 종교적 신분 역시 관여되어 있는 듯 보인다. 다시 돌아와서, 필자는 ‘조상’에서 ‘조’의 의미를 알지 못한다—마지막으로, 그의 이름에서 뽕상뽕은 그가 샴카슈리바드라(Śākyasrībhadrā, 1127~1225)의 근본설일체유부(根本說一切有部) 위나야(*mūlasarvāstivāda vinaya*) 전통에 있음을 의미한다. 그것은 산따락시따(Śāntarakṣita, 725~788), 달마팔라(Dharmapāla, 10세기? 11세기?) 전통과 함께, 티벳 승가의 형성과 전개에 필수적이었던 세 수제(受戒) 전통 중 하나이다.

bzang dpal bzang po, 이하 겔와)¹³⁾의 『조낭빠 남탈』¹⁴⁾에서 초기 조낭빠 사상사의 중요 학자 중 하나인 나온 꺄가뵐(Nya dbon Kun dga' dpal, 1285~1379)¹⁵⁾ 부분

13) 겔와는 15세기에 활동한 것으로 추정되며, 『조낭빠 남탈』의 콜로폰(『조낭빠 남탈』, 630)에서 제시되어 있는 *sa skyong(pārthiva. = shing bya*, 목유(木酉); 중국력의 *yiyou*(乙酉)―‘목유’는 필자의 조어(造語)이다. 음양(陰陽)을 추가하면 목음유(木陰酉, *shing mo bya*)이다―은 1405년보다는 1465년으로 추정한다. *pārthiva*는 와즈라빠니(Vajrapāṇi, Phyang na rdo rje. c. 10-11세기)의 『짜끄라상와라(Cakrasamvara) 전반부(‘stod’) 주석』(*Bde mchog stod 'grel*. 『차나돌지의 전반부 주석』(*Phyang rdor stod 'grel*)―작돌(Phyang rdor)은 차나돌지의 간칭―으로도 불림) 즉 『라구판뜨라따까』(*Laghutantarāṭikā*. 전칭은 *Laksābhīdhānāḍ uddhṛta-laghu-tantra-piṅḍārtha-vivarana*. 티벳 뎡규르 D.1402/P.2117)에 전하는 남인도 목성(木星) 주기(60년 주기) 브르하스빠띠짜끄라(*brhaspatiacakra*)―브르하스빠띠는 목성의 의인화이다―에서 찾아볼 수 있다. Cicuzza 2001, 65 참조. 이 『라구판뜨라따까』는 소위 깔라짜끄라판뜨라 전통의 ‘보살들(Bodhisattva)의 3부 주석’(*sems 'grel skor gsum*) 중 하나요, 요기니(*yoginī, rnal 'byor ma*) 공양에 관한 내용을 담고 있다. 에드워드 헨닝(Edward Henning, 1949-2016)이 입력한 http://www.kalacakra.org/mandala/100y_man.htm 참조 [2022/4/30 검색]. 와즈라빠니 외, 나머지 두 보살은 와즈라가르바(Vajragarba)와 뵐다리카(Puṅḍarīka)로, 각각의 주석은 헤와즈라판뜨라(Hevajratantra) 주석인 『헤와즈라 요의/섭의(要義/攝義) 주석』(*Hevajrapīṅḍārthāṭikā*. D.1180/P.2310)과 깔라짜끄라판뜨라 주석인 『위말라쁘라브하/무구광(無垢光)』(*Vimalaprabhā*. D.845, D.1347/P.2064)이다. 이들에 관한 요약적 설명으로 Almogi 2020, 41. n.42 참조. 밑줄친 부분으로 돌아가서, 브르하스빠띠짜끄라에 기초한 명칭, 가령 *sa skyong*보다 티벳에서 보다 보편적인 방식은 *shing mo bya*, 즉 중국력(역시 60년 주기)과 연관시킨 오행(五行)-음양-십이지(十二支) 결합형이다. 이를 일반적으로 ‘랍중’(*rab byung, prabhava*)이라 부르지만, *prabhava*는 브르하스빠띠짜끄라의 첫 1년의 명칭이기도 하다. 이는 후자 방식으로는 *me mo yos*(화음묘(火陰卯)정도로 번역)이다.

14) 이 텍스트는 조낭빠의 실질적인 개조(開祖)인 돌뵐빠 세랍겔첸(Dol po pa Shes rab rgyal mtshan, 1292~1361. 이하 돌뵐빠)과 그의 열넷 제자들의 남탈 모음집이다: 1. 돌뵐빠, 561-66. 그의 수제자들(2-15): 2. 꺄뵐 꺄작뵐상(Kun spangs Chos grags dpal bzang, 1283?~1363? 이하 꺄뵐뵐), 566-73. 3. 로도뵐(Blo gros dpal, 1299~1353/1354), 573-77. 4. 사상 마미 뵐첸 로도겔첸(Sa bzang Ma ti Paṅ chen Blo gros rgyal mtshan, 1294~1376. 이하 마미 뵐첸), 577-82. 5. 나리 최체 촉레남겔(Mnga' ris Chos rje Phyogs las mnam rgyal, 1306~1386. 이하 촉레남겔), 582-88. 6. 지궁 로짜와 마니까슈리나냐/가나('Bri gung Lo tsā ba Ma ṅi ka shrī dznyā na(Maṅikaśrīṅāna), 1289~1363), 589-93. 7. 상톤 가요 소남작빠(Zhang ston Rgya bo Bsod nams grags pa, 1292~1370), 593-97. 8. 나온, 597-602. 9. 탕보체 꺄가뵐(Thang po che Kun dga' 'bum, 1331~1402), 602-05. 10. 멘추 카와 로도겔첸(Sman chu Kha ba Blo gros rgyal mtshan, 1314?~1389?), 605-11. 11. 린첸 출뵐 뵐상뵐(Rin chen tshul khirms dpal bzang po, 1297?~1368?), 611-15. 12. 가릉와 라이 겔첸(Gha rung ba Lha'i rgyal mtshan, 1319~1401), 615-19. 13. 꺄뵐뵐 뵐상뵐(Phun tshogs dpal bzang po, 1304~1377), 619-23. 14. 탕뵐 중와 로도뵐(Thang ston Chung ba Blo gros dpal, 1313~1391), 623-25. 15. 닙푸와 소남상뵐/뵐민빠(Gnyag phu ba Bsod nams bzang po. aka Mtshal min pa, 1341~1433), 625-28. 이들 관련 초기 조낭빠 지성사는 Stearns 2010, Duoji Nyingcha 2014 참고. 돌뵐빠 남탈은 『조낭빠 남탈』 외에도 다수 존재하는데, 베이징 민족출판사(Mi rigs dpe skrun khang)에서 2000년 발행된 『위대한 전지/편지(全知/遍知) 조낭빠(= 돌뵐빠)의 본생담(本生譚, *skyes rabs, jataka*)-아와다나(*rtogs brjod, avadāna*)』(*Kun mkhyen jo nang pa chen po'i skyes rabs rtogs brjod*)에 꺄뵐뵐과 마미 뵐첸의 돌뵐빠 남탈인 『사의(四依)를 갖추신 전지(=돌뵐빠)의 본생담-남탈-계승(偈頌), 일체 번뇌와 번민을 제거하는 법의 빛: 맑은 달빛』(*Kun mkhyen rton pa bzhi ldan gyi skyes rabs rnam thar tshigs bcad ma kun nyon tsha gdung 'phrog pa'i chos snang 'od dkar zla ba'i bsil zer*)과 『대(大) 전지 법왕(法主)(= 돌뵐빠)의 수승(殊勝) 본생담』(*Chos rje kun mkhyen chen po'i skyes rabs khyad par du 'phags pa*)이 실려 있다. 이에 대한 소개로는 Chen 2011 참고. *skyes rabs*과 *rtogs brjod* 장르에 관해서는 Roesler 2020 참고.

서사의 상징·알레고리 등의 의미를 제시한다. 『조낭빠 남탈』은 조낭빠 초기의 사상적 지형을 이해하는 데 필수적인 텍스트로, 돌보빠가 설하고 그의 제자들이 발전시킨 조낭빠의 실재 이해인 깔라짜끄라판뜨라(Kālacakrantra) 수행에 기반한 타공(他空, *gzhan stong*)¹⁶⁾을 그 핵심 메시지로 가진다. 그것은 판뜨라 불교의 궁극적 실재로 초월성/비시성(非時性) 관념에 기초한다.¹⁷⁾ 즉, 탈역사적인 지점에서 그 종교적·철학적 근거가 성립된다.

그러면, 이런 깔라짜끄라판뜨라 수행 기반의 타공과 조낭빠 남탈들이 향해가는 해탈의 관계는 어떻게 설정될 수 있을까? 필자의 견해로는, 삶과 수행에서 구체화된 타공을 서술한 것이 조낭빠 남탈들의 의미이며, 그럴 때 역사적 시간을 살고 가는 라마의 해탈이라는 측면에서 비시적 시간과 맞물리는 수증론은 타공을 외재적인 철학 체계로만이 아니라, 개개 라마의 삶과 학문을 타공의 체화로 읽어낼 필연성을 의미한다고 본다. 한계적 시간을 살다가는 인간 존재가 해탈이라는 초월적 시간을 현세 그리고 죽음/열반의 순간에도 체험함을 알레고리의 시간적 구조를 통해 구체화해야 할 필요가 있기 때문이다.

이런 의미에서, 『조낭빠 남탈』의 나온 후반부 서사들은 해탈로 향해가는 시간적 구조에 배치되어 있는 알레고리들이 가지는 의미들, 즉 현재적 시간에서 그 현재적 시간을 초월하는 시간성을 극적으로 보여주고 있다. 이 남탈의

15) 나온에 관해서는 Cyrus Stearns이 입력한 <https://treasuryoflives.org/biographies/view/Nyawon-Kunga-Pel/3673> [2022/4/30 검색]; Duoji Nyingcha 2014, 59-63 참조.

16) 돌보빠의 깔라짜끄라판뜨라에 기반한 타공 맥락은 잘 알려져 있다: 겔룩빠(Dge lugs pa) 학자 투겐로상 최키니마(Thu'u bkwan Blo bzang chos kyi nyi ma, 1737~1802)의 『종의(宗義) 수정경(水晶鏡)』(*Grub mtha' shel gyi me long*) 연구에 기초한 Seyfort Ruegg 1963, 82, 폭빠 전통(Phug lugs) 천문학자 케츨 놀상가초(Mkhas grub Nor bzang rgya mtsho, 1423~1513)의 『위말라쁘라브하에 대한 장엄(莊嚴)』(*Dri med 'od kyi rgyan*)의 번역인 Kilty 2016, *passim*, 그리고 Hookham 1991, 159 등 참조. 타공의 스펙트럼은 교파, 학자마다 상이한 수뜨라·판뜨라 배경에 따라 다층적이다. 초기 조낭빠 학자들의 타공 이해조차 동일하지는 않다. 가령 돌보빠, 마띠뽀첸, 촉레남겔, 나온 각각 그 세부적인 이해는 다르다: 궁극적 실재에 대해서 돌보빠가 근원지(根源智, *ye shes*)를 공하지 않은 기반으로 보는 반면, 마띠뽀첸은 법계(法界, *chos dbyings*)와 근원지를 공하지 않은 기반으로 본다. 촉레남겔의 경우, 『보성론』(寶性論, *Ratnagotravibhāga*)의 여래장(*tathāgatagarbha*)이 요의(了義, *nītārtha*)라는 것에 주안점이 있으나, 나온의 경우, 여래장 같은 긍정적인(*cataphatic*) 용어 사용이 많지는 않다. 이러한 차이는 이 논문에서는 다루지 않는다. 그럼에도, 조낭빠 학자들의 공통점은 깔라짜끄라판뜨라에 기반한 타공, 즉 깔라짜끄라판뜨라 수행에 기반한 실재 이해를 보여준다는 점이다.

17) 이에 관해서는 조석효 2021, 96-7 참조.

초점은 열다섯 개개 라마의 해탈로 향해 가는 선형적·역사적 시간 구조 내에서 파편화된 순간적인 사건들을 배열하는 서사들이 타공이라는 초월적 지점을 어떻게 드러내는가 하는 것이고, 해탈과 직결되는 문제로서의 타공을 중심으로 하는 교파적 우월성과 14세기 조낭빠 초기 타공 지성사에 대한 15세기 자파적(自派的) 평가를 제시하는 것이다. 아래에서 다룰 나온 부분은 그런 점들을 명확하게 드러내 보여 준다.

II. 세계의 건립: 깔라짜끄라판뜨라 기반 타공

먼저, 나온이 돌뽀빠로부터 학문적으로 독립하여, 제첸 사원(Rtse chen dgon pa)에 주석하게 되는 과정이 다음과 같이 묘사되어 있다.¹⁸⁾

연세 56세(c.1340년)까지 법왕 린뽀체(= 돌뽀빠)의 시중으로 지근에서 모셨고, 그리고 나서 낭피(낭 계곡 상류)¹⁹⁾에 어떤 까추빠²⁰⁾가 초대해서 제첸 사원과 부속지, 서적(h.), 하텐(lha rten)²¹⁾을 바치셔서 거기에 머

18) 『조낭빠 남탈』 나온 전반부에 의하면, 나온은 20대에서 56세 정도까지 조낭 사원(Jo nang dgon pa)에서 돌뽀빠를 모시면서 깔라짜끄라판뜨라 가르침 등을 전수받았고, 초레남겔에게서도 깔라짜끄라판뜨라의 가르침을 전수받았다. 창셈 겔와 예쉐(Byang sems Rgyal ba ye shes)의 『깔라짜끄라 스승들의 남탈』, 178-83에도 동일 내용이 실려있지만, 이 텍스트는 티벳어 교정에 오류가 많다.

19) Vitali 2015, 516-17에 의하면, 『낭 지역 불교사』(Myang/Nyang chos 'byung)—낭은 ‘낭피’, ‘낭메’(Myang smad. 낭 계곡 하류)를 아우르는 지역임—에 제첸 사원(낭 소재)에서의 나온의 가르침과 활동 내용이 실려 있다.

20) 까추빠(*dka' bcu pa*)는 열 개의 어려운 텍스트/분야 공부를 마친 라마를 말한다.—*bka' bcu pa*로도 종종 보이는데 어의상 *dka' bcu pa*가 더 적확하다—Dreyfus 2003, 144에 의하면, 까담빠(Bka' gdams pa)에서 14세기 초에 까시빠(*dka'/bka' bzhi pa*)—네 개의 어려운 텍스트/분야(즉, ‘팔친’/반야(*phar phyin, prajñāpāramitā*), 중관(*madhyamaka*), 위나야(*vinaya*), 아비달마(*abhidharma*)) 공부를 마친 라마—타이틀이 존재하고 있었고, 까시빠 이후 생겨난 까추빠 타이틀을 얻은 비교적 이른 시기의 라마는 겔잡 달마린첸(Rgyal tshab Dar ma rin chen. 1364-1432)이다. 이를 받아들인다면, 상기 티벳문에서 즉 1340년에 ‘까추빠’의 존재는 설명할 수 없게 된다. 까추빠 타이틀의 형성에 관해서는 진전된 연구가 필요하지만, 여기서는 단순히 겔와가 까시빠와 까추빠를 혼돈하고 있거나, 14세기 초에 이미 까추빠 타이틀이 날탕(Snar thang) 지역 까담빠 전통에서 존재하고 있었을 수 있다는 정도 언급하는 데 그친다. 날탕은 상푸(Gsang phu)와 더불어 까담빠의 주 근거지였고, 이 타이틀들은 날탕의 가르침 전승과 연합되어 있었다.

무셨고, 인명(因明·논리학·인식론)²²⁾과 『라구탄뜨라』(Laghutāntra, D.0362, D.1346/P.0004)와 『위말라쁘라브하』(Vimalaprabhā)²³⁾를 향시 가르치고 연구하셔서, 지적으로 타고난 많은 이들과 명석한 이들 일체가 거기에 모였습니다. [째첸] 사원도 매우 확장되고 가르침이 전파되었고, 경당(經堂)²⁴⁾ 조성과 더불어, 금사(金寫) 『십만송반야경』(十萬頌般若經),²⁵⁾ 『라구

- 21) 여기서 ‘하텐’의 의미가 명확하지 않다. *lha*는 ‘신’(神), *rten*은 ‘소의’(所依, *āśraya*), ‘기반,’ ‘용기’(容器) 등의 뜻이다. 따라서, ‘하텐’은 ‘신의 기반, 의지처’이며, 신성한 기물, 신상(神像), 신을 모시는 사당이나 사원 등일 수 있다. 일반적으로, *lha*는 보통 *yul lha*(‘토착 신’)로 이해되는데, 토착 신을 모시는 ‘사당’을 *lha tho—tho*는 ‘돌무더기’(*tho yor*)이다—로 부른다.
- 22) 나온은 달마끼르피(Dharmakīrti)의 『량평석』(量評釋), *Pramāṇavārttika* 주석을 썼지만, 현재 전하지 않는다. 그는 내주연론자(內周延論者, *antarvyāptivādin*)로 알려져 있는데, 내주연(內遍充), *antarvyāpti*, *nang gi khyab pa*)은 인도-티벳에서 지배적인 입장은 아니었다. 인도에서는 라트나끼르피(Ratnakīrti, 11세기), 라트나카라산띠(Ratnākaraśānti, 11세기 추정) 등에 의해 지지되었고, 티벳에서는 그 전통의 출발점이자 절대적 권위인 상푸 네우톡(Gsang phu Ne'u thog) 전통과 이후 겔룩빠 전통에서 연구되었지만, 적극적으로 수용되지는 않았다. 내주연의 문맥은 다음과 같다: 인도-티벳 논리학에서 주연(遍充, *vyāpti*, *khyab pa*)은 내주연과 외주연(외遍充, *bahirvyāpti*, *phyi'i khyab pa*)으로 나뉘는데, 내주연은 인(因, *hetu*, *gtan tshigs*)의 삼상(三相, *tshul gsum*, *trairūpya*)의 동품(同品; 동류(同類), *sapaḥsa*, *mthun phyogs*)의 제시와 관련하여, 주어(主語; 주제(主題); 有法(유법), *dharmin*, *chos can*) 외에 유례(喩例, *dr̥ṣṭānta*, *dpe*)가 불필요하며, 주연 관계는 주어 그 자체로 파악될 수 있다는 입장이다. 외주연은 그 반대의 입장으로, 유례의 제시를 필수적으로 보는 입장이다. 인의 삼상에서, 주제 외 유례가 없을 때 그 1상인 주제소속성(主題所屬性, *paksadharmatā*, *phyogs chos*)은 무의미할 수 있다. 이럴 때 소위 반소증 배척 논증(反所證排斥檢證), 즉 소증(所證, *sādhya*, *bsgrub bya*)의 모순(*viparyaya*)에 인(因)이 일어나는 것을 배척(*bādha*)하는 논증이 문제가 되는데, 소증과 모순인 것이 있는 곳에 능증(能證, *sādhana*, *sgrub byed*)이 없음을 보이는 것에 의해 양자의 논리적 필연관계를 확정하는 것이 불가능하게 되기 때문이다. 가령, 주제 외 유례가 없는 소위 ‘찰나성 논증’(*ksaṅkātvanūmāna*)에서 다음과 같이 설명된다: 달마끼르피의 ‘찰나적이지 않은 것은 존재할 수 없는 것’이라는 논증식은 ‘찰나적인 것’(소증이 논증의 주제인 ‘찰나적이지 않은 것’(반소증)이 효과적 작용(*arthakriyā*, *don byed nus pa*)—달마끼르피의 존재의 정의!—을 할 수 없는 것임을 증명하는 것이다. 즉, ‘효과적 작용을 하는 것’과 모순되면 배척될 수 있고, 그에 의해 논증식의 매우 명제인 ‘일체 존재는 찰나적인 것’이 증명된다. 이 때, 내주연은 주제소속성에 위배되는 ‘찰나적이지 않은 것’ 같은 비실재/비존재의 주제를 유례에 근거한 지각이 아니라 연역적 추론에 의한 인식 근거(*pramāṇa*, *tshad ma*)로 간주한다. ‘능변(能遍, *vyāpaka*, *khyab byed*)의 비인식’(*vyāpakānupalabdhi*, *khyab byed ma dmigs pa*)—가령, ‘어떤 곳에 나무(능변)가 없다면, 그곳에 소나무(소변)(所遍, *vyāpya*, *khyab bya*)는 없다’와 같이 능변이 부정되면, 소변이 필연적으로 부정되는 경우—을 반소증 배척 논증의 인식 근거로 간주하는 것이다.
- 23) 문맥상 *rgyud 'grel*은 갈라짜끄라탄뜨라 문헌인 『라구탄뜨라』와 『위말라쁘라브하』이다.
- 24) *gtsug lag*은 ‘학문/ 신성한 문헌’이다. 이러한 문헌을 보유하고 있는 건물이 ‘쭈라강’(*gtsug lag khang*) 즉 경당이다.
- 25) 『현관장엄론』(現觀莊嚴論, *Abhisamayālaṅkāra*, *Mngon rtogs rgyan*. 티벳 전통에서는 미륵(彌勒, Maitreya)-무착(無着, Asaṅga) 저술로 봄)은 티벳 승가 교육, 특히 이후 겔룩빠 교육 체계에서 핵심이 되는 ‘붓다의 말씀을 전하는 다섯 텍스트들’(*bka' pod lnga*) 중 ‘팔친’의 주 텍스트로, 티벳 전통에서 ‘열 일곱 모자(母子) 텍스트들’(*yum sras bcu bdun*)—여섯 ‘모’(*yum*, *yum*은 그 자체로 반야부 경전을 뜻함) 텍스트, 열하나 ‘자’(*sras*) 텍스트—로 전하는 반야부 경전들에 대한 주석서이다. 상기

판뜨라』와 『위말라쁘라브하』를 제작·안치하는 랍네(*rab gnas*) 의식(儀式)²⁶⁾을 법왕 린보체(= 돌보빠)의 여행이 어려워져서, 랍네 켄보(*mkhan po, upādhyāya*) 마띠 뻬첸을 초대하여 의례를 하실 때, 하늘에서 소리와 무지개 빛, 꽃 비, 땅의 흔들림이 있었습니다.²⁷⁾ 마띠뻬첸이 떠나갈 때, 배웅을 하셨습니다. 법왕 린보체의 꾸림(*sku rim*)²⁸⁾에 힘쓰도록 마띠 뻬첸에게 계속 권고하였고, [아쉬워] 서로 돌아보기를 계속 하셨습니다. 이후, 기반(*rten*, 소의)²⁹⁾의 아래에는 불이 붙어도 타지 않았습니다. 가을에 위에 비가 심하게 내려도 젖지 않았습니다. 땅 먼지로 중간이 더럽혀지지 않았고, [신격들을 위한] 신성한 등불을 유지할 수 있었습니다.³⁰⁾

『십만승 만야경』(*Śatasāhasrikā prajñāpāramitā, Shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag brgya pa*)은 ‘모’ 텍스트들 중 하나이다. Sparham 2008-2013에서 알 수 있듯, 나온의 ‘현관장엄론’ 연구인 『현관장엄론 주석』(*Bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan 'grel bshad*, 1371)은 겐륙빠의 절대 권위인 풍카빠 로상작빠(*Tsong kha pa Blo bzang grags pa*, 1357~1419. 이하 풍카빠)의 『현관장엄론』 이해에 지대한 영향을 끼쳤다: 풍카빠는 『훌륭한 가르침: 황금 화환(*mālā*)』(*Legs bshad gser phreng*)(1390년과 1392년 사이 완성)에서 와수반두(*Vasubandhu*, 4세기), 하리바드라(*Haribhadra*, 8세기)와 더불어, 나온을 자주 인용한다. 이에 관해서는 Haas 2008 또한 참고.

26) ‘랍네’(*rab gnas = rab tu gnas pa*)는 붓다의 신구의(身口意, *sku gsung thugs*)—즉 불상, 불경, 불탑. 각 주 29 참고—를 안치(安置)하는 관정(灌頂) 의식을 의미한다. 이 구절에서 ‘랍네’는 경당 조성과 더불어 『라구판뜨라』와 『위말라쁘라브하』의 판본 또는 사본 역시 완성하여, 그것들을 경당에 안치하는 ‘랍네’이다. ‘랍네’의 산스크리트 동의어로 *pratiṣṭhā*(lit. ‘설립’, ‘기반’ 등등)가 언급된다. 산스크리트 접두어 *pra-*가 주로 티벳어 *rab tu*(lit. ‘완전히’), *prati-*가 *so sor*(lit. ‘개별적으로’)로 번역된다는 점을 생각해 볼 때, ‘랍네’라는 번역은 흥미롭다. 산스크리트 문헌에서도 *prasthā*는 잘 보이지 않는 형태로 판단된다. ‘랍네’의 의미에 관해서는 Bentor 1996a, 11; Bentor 1996b 등 참조. 필자는 ‘랍네’ 원어를 사용하지만, 이의 번역어로는 건립(建立), 안립(安立), 안치, 안주(安住) 등이 가능할 것이다. Tanemura 2003은 ‘봉납’(奉納)을 사용하였다. 마찬가지로, 봉행(奉行) 역시 가능할 것이다. 중국 쪽에서는 개광(開光)을 주로 사용한다. 비슷한 의미에서, 개안(開眼) 내지 점안(點眼) 역시 가능하지만, 이 용어들은 의식 중의 특정 행위에 방점을 두는 표현일 수 있다.

27) 이것들 역시 ‘꽃비가 내렸습니다’ 류의 남탈의 정형적 비유들이다.

28) ‘꾸림’은 장수를 기원하는 기도 의식이다.

29) ‘신구의 소의’(*sku gsung thugs rten*)/‘삼소의’(*rten gsum*)에서, 붓다의 몸을 담은 기반은 불상(신소의(身所依), *sku rten*)이고, 붓다의 말씀을 담은 기반은 불경(구소의(口所依), *gsung rten*)이고, 붓다의 마음의 기반은 불탑(의소의(意所依), *thugs rten*)이다. 이것들은 붓다의 현존을 구현하는 것들로, 승배의 대상 즉 종교 실천의 대상들이다.

30) 『조낭빠 남탈』, 599-600: ...*dgung lo nga drug gi bar du chos rje rin po che'i zhabs drung du nye bar bsten te/ de nas nyang stod du dka' bcu pa'i* (sic. pas) *gdan'dren mdzad nas/ rtse chen dgon gzhi* [Rgyal ba Jo bzang dpal bzang po, 600] *phyag dpe lha rten dang bcas pa phul nas/ der bzhugs shing tshad ma dang rgyud 'grel rtag tu 'chad nyan mdzad pas/ mkhas pa'i skyes thob mang po dang/ blo gsal thams cad der 'dus so/ dgon pa yang shin tu rgyas te bstan pa spel te/ gtsug lag khang dang gser 'bum dang rgyud 'grel bzhengs pa'i rab gnas chos rje rin po che'i 'gro 'dug dka' nas/ rab gnas mkhan po sa bzang pañ chen gdan drang nas/ cho ga mdzad pa'i tshe nam mkha' la sgra dang 'ja' 'od/ me tog gi char sa g.yo ba byung ngo/ ma ti pañ chen byon dus su skyel thung mdzad do/ chos rje rin po che'i sku rim la brtson pa'i zhal ta*

나온은 제첸 사원 확장, 깔라짜끄라탄뜨라 문헌 출판 등의 불사(佛事)를 행했다.—불경과 더불어 ‘삼소의’인 불상과 스투빠(*stūpa, mchod rten*) 역시 조성했을 것으로 판단한다— 이런 깔라짜끄라탄뜨라 세계³¹⁾의 건립은 미르차 엘리아데(Mircea Eliade, 1907~1986)의 중심 상징³²⁾으로 이해될 수 있다. 우주적 실재는 중심 상징에 참여함으로써 실현된다는 이 해석에 의하면, 조낭빠의 스투빠와 그것이 위치하는 불교 사원은 의례의 중심지로 변형된 깔라짜끄라탄뜨라 우주관의 중심이자 ‘세계축’으로 해석될 수 있을 것이다. 하지만, 이 서사에는 이런 시간 초월적인/너머의 정적인 상징적 의미 뿐 아니라, 역사적인 알레고리 의미 요소가 숨겨져 있다.

이 서사에서의 깔라짜끄라탄뜨라 세계 건립의 알레고리적 연관을 이해하기 위해서는, 돌뽀빠의 깔라짜끄라탄뜨라에 기반한 세계 이해와 그에 연관되는 깨달음의 의미를 이해할 필요가 있다. 먼저, 돌뽀빠는 스스로를 깔끼 뽀다리까(Kalki Puṇḍarīka)³³⁾의 화신으로 믿었다.³⁴⁾ 무엇보다, 그는 1330년 정도에 『위말라쁘라브하』의 우주론을 재현하는 스투빠를 건축하기 시작한다. 이는 초푸 로짜와 참바뽀(Khro phu Lo tsā ba Byams pa dpal, 1172~1236. 이하 초푸 로짜와)³⁵⁾에 의해 건립된 초푸 사원(Khro phu dgon, 1212년 창건)의 스투빠(1234

yang yang sbran cing phyi mig yang yang phan tshun blta bar mdzad do/ phyi dus rten gyi 'og tu me shor kyang ma tshig go/ ston khar steng du char chu drag tu babs (sic. 'bab) kyang ma rlon no/ bar du sa rdul gyis ma gos/ dkar me 'dzin nus so/ .

- 31) 깔라짜끄라탄뜨라 문헌들과 와수만두의 『아비달마구사론』(阿毘達磨俱舍論. *Abhidharmakośabhāṣya*) 3장 세간품(世間品. *lokanirdeśa*)은 수미산을 염부주(閻浮洲. *Jambudvīpa*) 세계의 축으로 묘사한다. 전자의 세계관과 우주관에 관해서는 Schuh 1973, 47-63; Wallace 2001, 88; 헤닝이 입력한 <http://www.kalachakra.org/phyinang/phyin1.htm> [2022/4/30 검색] 등등 참고. 양 시스템의 차이에 관해서는 Kilty 2016, 145-57 참고.
- 32) 엘리아데는 『이미지와 상징』(*Images et symboles*, 1952)에서 신화적 우주적 성현(hierophany)을 설명하기 위해 우주론(cosmogony)과 상징주의를 결합한 ‘세계축/중심’(axis mundi)으로 표현되는 중심 상징을 설명한다.
- 33) 1대 깔끼는 야샤스(Yaśas. 역사적 인물? 기원전 2세기로 주장)로 『라구탄뜨라』를 저술했고, 2대 깔끼는 뽀다리까(Puṇḍarīka. 역사적 인물? 기원전 176~76로 주장)로 『위말라쁘라브하』를 저술했다고 한다.
- 34) Stearns 2010, 29 참조.
- 35) 초푸 로짜와는 사카슈리바드라와 그의 제자들을 티베트로 초청한 당대 걸출한 학자였다. 그는 1230년 정도에, 사카슈리바드라의 사리(*śarīra*)와 유물을 보관할 목적으로 스투빠 건설을 시작하였다.

년 완성) 참관 후 그가 줄곧 가지고 있었던 염원을 실현하기 위한 것이었다. 스투빠 건립 중에, 돌뽀빠는 최초로 자공(自空, *rang stong*)과 타공의 차이에 대한 깨달음을 설명하였고, 소위 ‘보면 해탈(*grol ba, mokṣa*)하는 십만 불상을 갖춘 위대한 조낭 꿈뽀’(Jo nang sku 'bum mthong grol chen mo. 이하 조낭 꿈뽀)³⁶⁾으로 불리는 이 스투빠가 1333년 완성되었을 때, “나는 수미산을 올린 것으로 바다를 분출하게 했다고 생각한다”라는 게(偈. *tshigs [su] bcad [pa], tshig le'ur byas pa*)³⁷⁾를 읊조렸는데, ‘수미산’(須彌山, Meru, *lhun po, ri rab*)은 조낭 꿈뽀, ‘바다’(*rgya mtsho*)는 그의 타공 사상의 요체인 『산법』을 의미한다.³⁸⁾ 이 조낭 꿈뽀는 갈라짜끄라판뜨라 가르침의 세계 건립이라는 상징과 더불어, 타공의 깨달음과 공덕의 완성이라는 알레고리적 의미를 가진다: 돌뽀빠에 의하면, 공덕의 완성은 자리적(自利的) ‘해탈이라는 씨앗’(*thar pa'i sa bon*)이 이타적 관념과 결합된 상태이다.³⁹⁾ 즉, 그것은 역사적·시간적 구조 내에서 이타적 해탈을 실현하는 것이다. 조낭 꿈뽀 완성 이후, 돌뽀빠는 여러 차례 깊은 명상에서 갈라짜끄라판뜨라 가르침의 원천인 샴바라를 직관하고, 갈라짜끄라판뜨라 타공 사상을 확증한다.⁴⁰⁾ 이런 맥락에서, 나온의 불사 역시 갈라짜끄라판뜨라 세계의 건립이라는 상징과 더불어, 갈라짜끄라판뜨라 기반 타공의 확립이라는 알레고리와 연결 지점이 성립되는 것이다.

36) 조낭빠의 갈라짜끄라판뜨라 기반 타공 가르침의 심장과도 같은 이 스투빠의 이미지는 <https://jonangfoundation.org/sites/great-stupa-mountain-hermitage> 참조 [2022/4/30 검색]. 꿈뽀(*sku 'bum*)은 ‘십만 불상을 가진 스투빠-사원’을 말한다. 이런 형태의 스투빠-사원은 티벳 전역에 남아 있는데, 간제(*Rgyal rtse*)의 뽀콜취데(*Dpal 'khor chos sde*)가 대표적이다. 조낭빠 부흥을 이끈 따라나타(*Tāranātha*, 1575~1634) 역시 이 스투빠에서 명상을 통해 타공을 확증하였다. 이에 관해서는 Mathes & Sheehy 2019, 13 참조.

37) 9자(字, *tsheg bar*)로 고정된 행(行, *tshig rkang*) 열 두 개로 구성된 게의 부분이다. 티벳어 *tshigs bcad* 는 *kārikā, śloka, gāthā* 등의 번역(rendering)에 공히 사용되었으므로, 개개 용례에 대해서는 보다 면밀한 연구가 필요하다.

38) Stearns 2010, 22 참고. 『산법』 = 『산법요의해론(山法了義海論)』(*Ri chos nges don rgya mtsho*). 『산법』의 경우 이 조낭 꿈뽀 완성 전 완성되었다.

39) Stearns 2010, 19: 돌뽀빠 왈, “이 스투빠를 누구든지 보거나 듣거나 만지는 것만으로도 해탈되고(*grol ba*), 해탈(*thar pa, mukti*)이라는 씨앗을 심을 것이고, 위대한 이타(利他)가 일어날 것(*gzhan don rgya chen po 'byung ba*)이라는 데 의심의 여지가 없다.”

40) 돌뽀빠의 조낭 꿈뽀 건립에 관련된 이 내용은 Stearns 2010, 19-22 참조.

나온의 상기 서사가 전해주는 또 다른 알레고리 지점은 불사의 랍네 의식을 위해 마띠뽀첸을 초청한 것이다. 돌뽀빠는 1334년 쯤, 마띠 뽀첸과 로도뽀에게 『라구판뜨라』와 『위말라쁘라브하』에 대한 재번역—‘조낭빠 신역(新譯)’(*jo nang gsar 'gyur*)⁴¹⁾—을 맡겼을 정도로 마띠뽀첸의 깔라짜끄라판뜨라 이해를 높이 평가하였다. 또한, 마띠뽀첸은 다와겔첸(*Zla ba gyal mtshan*)이라는 이의 초대를 받아 사상간덴 사원(*Sa bzang dga' ldan dgon*)⁴²⁾에서 『위말라쁘라브하』를 가르쳤다. 또한, 스뚜빠 상징과 관련해서는, 마띠 뽀첸은 말년에(연도 미상) 데바 돌빠(*Sde pa Dol/Tol pa*)⁴³⁾라는 이의 초청에 응해 참바링(*Byams pa gling*)⁴⁴⁾에 ‘조낭빠 길상탑’(*Jo nang dpal kyi mchod rten*)을 건립한다. 『조낭빠 남탈』은 다음과 같이 서술한다:

[마띠 뽀첸은] 데바 돌빠에 의해 참바링에 초청받아, [참바링에 가서서] 상서로운 조낭(= 조낭 꿈뽀)과 동일한 크기[의 스뚜빠]를 세우셨지만, 크기를 세 번이나 재었어도 그와 같이 할 수 없어서 [데바 돌빠가] 마띠 뽀첸에 보고함에, “릭텐 화신(=돌뽀빠)과 경쟁할 수 없다. 뭐든 되는대로 하라”라고 말씀하시고 나서, 위대한 기반/소의(=스뚜빠)를 완전/원만하게 세우셨습니다. 스뚜빠 안에 [마띠] 뽀첸은 많은 손(h.)을 가진 서 있는 사람 크기⁴⁵⁾의 깔라짜끄라 금동 불상을 세우셨습니다.⁴⁶⁾

41) 티벳 전통에서 『라구판뜨라』와 『위말라쁘라브하』는 십여 번 이상 번역이 시도되었던 만큼 난해한 텍스트였다. Reigle 2018에 의하면, 조낭빠 신역은 이전 번역들과 크게 차이나지는 않는다. 개인적인 견해로는, 이 텍스트들의 5장 구성에서 ‘기’(g*zhi*)에 해당하는 첫 두 장은 각각 천문학/우주론, 의학/생리학/발생학 내용으로 다소 전문적이라 수정하기 어려웠을 것이고, ‘도(lam)-과’(bras bu)’에 해당하는 나머지 3장은 수행 관련 내용이라 소소한 부분을 제외하고 수정할 곳이 없었을 것이다. 또한, 이 텍스트들의 번역에는 최소한 두 난점이 존재했는데, 일단 산스크리트 원본의 산스크리트 자체가 문제가 있었고, 다음으로 그 운율인 스라다라(*sragdharā*)를 대응되는 티벳어 운율로 번역해야 하는 어려움이 있었다. 여기서는 간단히 언급하는 데 그친다.

42) 사상간덴 또는 간덴사상 사원은 사까중(*Sa skya rdzong*)에 위치한다. <https://library.bdrac.io/show/bdr:G2169?uilang=bo> 지도 참고. [2022/4/30 검색]

43) *sde ba*는 ‘마을/지역’이고 *sde pa*는 ‘마을/지역 대표’의 뜻이므로, *sde pa*로 읽는다.

44) 티벳에 참바링이 몇 군데 있어, 이 사원을 특정할 수 없다.

45) ‘서 있는 사람’(mi 'g*reng ba*)는 차상엽의 제안을 수용하였다. ‘*tsam*’의 경우, ‘바로/딱 그만큼’의 강조 의미이므로, 굳이 번역하지 않았다.

46) 『조낭빠 남탈』, 581: *byams pa gling du sde ba (sic. pa) dol pa (sic. pas) bskul nas/ jo nang dpal gyi tshad*

이 스투빠 건립은 깔라짜끄라판뜨라 세계의 구현을 의미하는 상징일 뿐 아니라, 돌뽀빠의 깔라짜끄라판뜨라 기반 타공의 확립인 조낭 꿈뽀의 연장선에서 이해되는 알레고리이기도 하다. 게다가, 말년에 마띠 뽀첸은 스스로를 돌뽀빠의 조낭 꿈뽀 건립 열망을 자극했던 초푸 로짜와의 환생이라고 말하였다.

“초푸 로짜와가 나다”라고 말씀하시고서는, “초푸 로짜와의 스투빠 안에 내가 인도에서 가지고 온 *lcags kyi spar khri*⁴⁷⁾, 나가르주나(Nāgārjuna. c.150~c.250)의 명상 벨트(*sgom thag*),⁴⁸⁾ 사라하(Saraha. c.8세기)의 석장(錫杖)⁴⁹⁾이 있다”라고 인지하는 것으로 [그들의] 마음(h.)을 아시길 많이 하셨다.⁵⁰⁾

이 서사는 깔라짜끄라판뜨라의 우주론적 시간을 의미하는 스투빠를 깔라짜끄라판뜨라의 순환적 시간⁵¹⁾의 부분인 시간 내 존재로서의 마띠뽀첸 자신의 자각과 연결시킨다. 순환적 시간관은 초월과 유한, 영원과 시간 내 존재 사이의 모순에 대한 변증적 자각이며 극복 방식이다. 순환은 영원을 향하기 때문이다. 실재는 반복적 시간을 통해 과거에 선행된 사건들을 차이나는 반복으로 재생산한다. 이전에 존재했던 것들의 의미는 현재와의 연관에서 재창조되며, 그것은 알레고리인 세계를 읽어내는 방식으로서의 환생이 가지는 의미이다.

dang ldan pa bzhengs na'ang/ tshad lan gsum bcad kyang de bzhin du byung ma nyan pas/ pañ chen la zhus pas/ rigs ldan sprul pa'i sku dang 'gran mi thub/ gang nus shig gyis gsungs nas/ rten chen yongs su rdzogs par bzhengs so/ bum (sic. 'bum) pa'i nang du pañ chen gyi (sic. gyis) gser sku dus kyi 'khor lo phyag mang mi 'geng ba tsam bzhengs so/ .

47) *spar*는 ‘인쇄본’(*spar/dpar/par ma*)을 의미할 수 있다. 티벳에서는 일반적으로 ‘목판’(*shing par. xylograph*)이다. *khri*는 숫자 ‘만(萬)’일 수 있다. 그러면, *lcags kyi spar khri*는 ‘만 권의 첩판 인쇄물’일까?

48) ‘명상 벨트’는 요기(*yogī*), 요기너들이 명상 중 자세 유지를 위해 사용하는 벨트이다.

49) 사라하의 *phyag mkhar/’khar*이 무엇인지 명확하지 않다. 일반적인 지팡이를 의미하는 ‘석장’으로 번역하였으나, 사라하가 판뜨라불교 대성취자(*mahāsiddha*)인 점을 고려하면, 카트왕가(*kaṭvāṅga*)를 의미하는 것이 아닌가 생각한다. 카트왕가는 Beer 2003, 102-07 참조.

50) 『조낭빠 남탈』, 581: *lo tsā ba byams pa de nga yin gsungs nas/ khro phu 'bum pa'i nang du/ ngas rgya gar nas 'ongs pa'i lcags kyi spar khri dang/ klu sgrub kyi sgom thag/ sa ra ha pa'i phyag mkhar yod zhes ngos bzang gyis thugs shes mang du mdzad/ .*

51) 이 의미에 관해서는 조석효 2021, 96 참조.

그 재생산의 순환적 지점에 깔라짜끄라판뜨라의 수행을 지시하는 기물들은 환생 관념의 핵심인 마음과 결합되어 있는 것이다.

다시 나온으로 돌아와서, 나온의 사원 확장과 깔라짜끄라판뜨라 문헌 조성은 돌뽀빠에서 마띠 뽀첸과 나온으로 이어지는 깔라짜끄라판뜨라 가르침의 정통성을 의미하면서, 돌뽀빠와 마띠뽀첸의 스투빠 건립에서 보듯 깔라짜끄라판뜨라 세계 건립이라는 스투빠 상징의 연장선상에서 이해할 수 있다. 하지만 그것은 시간에 제약받지 않으면서 동일하고 고정적 의미를 유지하는 정적인 상징에 머무는 것이 아니라, 유동적인 의미가 형성되는 알레고리의 망 내에 있는 것이다. 즉, 깔라짜끄라판뜨라 세계 건립은 그 너머의 타공이라는 실재를 향해 있다. 나온의 세계의 건립이 숨기고 있는 의미인 이 타공은 돌뽀빠가 설명했듯이 깨달음과 공덕의 완성으로 ‘해탈이라는 씨앗’과 이타적 관념의 결합이다. 이것은 타공이라는 실재를 깔라짜끄라판뜨라의 우주 뿐 아니라, 나온이라는 한 개인 삶의 해탈/구원의 시간적 구조에 배치하는 방식이기도 하다. 스투빠 건립을 통해 타공이라는 의미가 솟아오르는 해탈의 알레고리 지점이 설정되고, 그 타공의 의미는 깔라짜끄라판뜨라의 초월적 시간과 한 인간의 제약적 시간인 알레고리의 시간과 역사가 변증적으로 연결되는 방식이다.

아래의 서사들에서도 나온 개인의 학문과 수행이 해탈로 향해 가는 과정과 타공이라는 실재 사이의 관계 형성, 즉 나온 삶의 시간적·역사적 전개 속에 드러나는 타공을 알레고리적 구조를 통해 확인해 볼 수 있다.

III. 타공과 자공: 대립의 직시

사카빠(Sa skya pa) 학자 런다와 손누로도(Red mda' ba Gzhon nu blo gros, 1349~1412. 이하 런다와)는 나온과 마띠 뽀첸에게서 배웠고, 이후 겔룩빠 학자 종카빠와 케쥬 게릭뽀상(Mkhas grub Dge legs dpal bzang, 1385~1438)을 가르쳤다.⁵²⁾ 나온과 런다와의 갈등이 다음과 같이 만들어진 서사로 제시되어 있다:

그리고 나서, 많은 제자·지자(智者)들이 출현한 중에, 린다와를 인도의 가람왕축(Dga' rab dbang phyug)⁵³⁾이 해하려는 것을 아시고서, “낮에 자지 마라”라고 명하였고, [린다와는] 항상 [잠들기를] 조심하다 한 번은 잠에 들어, 위대한 나온이 선정에 드셨을 동안 뿔 [모양의] 부리와 새 발톱 [같은] 손발을 가진 인도로부터 온 검은 사람이 이 쪽(=제첸 사원)으로 와서는 린다와의 집 주위를 배회하는 것을 보셨고, 선정에서 깨어나 금강수(金剛手. Vajrapāni)로 변하자, 그(= 검은 사람)는 한 마리의 벌로 변하여 [린다와의] 콧구멍으로 숨어버렸고, [나온(=금강수)이] 제첸 사원으로부터 린다와에게 팔(h.)을 뺀어 화환⁵⁴⁾-채찍으로 [린다와의] 얼굴로 던짐에, 그 벌은 [터] 안으로 들어가 버린 후 [린다와는] 깨어났고, 그 때부터 가르침(= 조낭빠 타공)의 적으로 등장하였습니다. 그리고 나서, 이후 [린다와가] 나온을 만나러 와서, 이전에 전지 법왕(= 돌뽀빠)께서 열반에 드실 때 그(= 린다와)에 대해 나쁜 예언을 하셨기에, “가게 하라”라고 말씀하시고서는 다시는 원치 않으셨다. 그들(= 린다와와 가람왕축/검은 사람 또는 린다와와 그의 학생들)은 이후 예를 표하고 나서 뒤돌아가버렸습니다.⁵⁵⁾

이러한 나온과 린다와의 극단 대립 묘사는 조낭빠 타공 사상의 역사적 전개

52) 나온 당시에는 교파에 구애받지 않고 여러 사원을 방문하여 공부를 하던 ‘자골’(grwa skor) 풍토가 지배적이었다. 즉, 당시의 학문적 분위기는 리버럴했으며, 이후처럼 교파적이지 않았다.

53) 가람왕축은 힌두 전통의 Kāmeśvara가 아니라, 마라(魔羅, māra, bdud)이다.

54) 'phreng/phreng ba는 ‘화환’(mālā) 또는 ‘염주’(japamālā)이다. 전자는 티벳어로 정확히는 me tog [gi] 'phreng/phreng ba로, 'phreng/phreng ba 그 자체에 ‘꽃’의 의미는 없지만 일반적으로는 화환으로 이해된다. 다만, 이 문맥에서 'phreng/phreng ba가 화환인지 염주인지는 명확하지 않다. 나온이 선정 상태에서 던진 기물이기 때문에, 염주가 더 적확할 수도 있다.

55) 『조낭빠 남탈』, 600-01: de nas slob ma mkhas pa mang du byung ba'i nang du/ re (sic. red) mda' ba la rgya gar gyi dga' rab dbang phyug gis bar chad brtsam pa mkhyen nas nyin mor ma gnyid ces bsgo ba dang/ rtag tu 'dzem nas lan gcig gi dus su gnyid shor bas/ nya dbon chen po ting nge 'dzin la bzhugs pa'i ngag du/ rgya gar nas 'ongs pa'i mi nag rwa'i mchu can/ rkang lag bya sder can gcig tshur 'ongs nas re (sic. red) mda' ba'i khang par bskor ba gzigs pa dang/ ting nge 'dzin las langs te phyag na rdo rjer sprul nas/ khong sbrang bu zhig tu gyur te/ sna sgor ngal gso ba dang/ rtse chen nas re (sic. red) mda' bar phyag brgyang nas 'phreng lcag gis gdong la brgyab [Rgyal ba Jo bzang dpal bzang po, 601] pas/ sbrang bu nang du thal nas sad par gyur te/ de nas brtsams te bstan pa'i dgrag langs so/ de nas dus phyis su nya dbon pa la mjal 'phrad du song (sic. 'ong) nas/ sngar kun mkhyen chos rje 'das khar khong la lung bstan ngan pa mdzad pas song du chug gsungs nas lar ma bzhed/ khong tso (sic. tsho) phyir phyag 'tshal nas phyi rjes su thal lo/ .

를 결정지은 사건에 대한 알레고리적 묘사이다. 역사적 시간을 초월하지 않는 이 타공과 자공의 대립의 서사 문맥은 다음과 같다: 런다와는 깔라짜끄라판뜨라를 정통성이 없는 텍스트이자 수행으로 간주했기 때문에, 깔라짜끄라판뜨라 수행에 기초하여 법신(法身, *chos sku*)을 상주불변으로 간주하는 조낭빠의 타공 해석을 부정하였다.⁵⁶⁾ 이런 런다와의 비판은 그의 제자 쯡카파 이후 연이은 겔룩빠 학자들에 의해 본격적으로 전개되는 조낭빠 타공 비판의 도화선이 되었다. 따라서, 이 서사는 당시 이런 격렬한 비판을 목도하고 있던 겔와의 초기 타공 교의의 논쟁적 전개에 있어서의 매우 중요한(critical) 지점에 대한 지성사적 평가에 기초한 문학적 재구성이다.

이 서사에는 표면적인 차원에서 런다와의 마라에 씌임과 변질이 나온의 금강수로의 변신과 치료 시도와 대립하여 존재한다. 마라는 런다와에 변형을 가하여 런다와의 타공 비판의 부당함이라는 이면의 의미를 전하는 알레고리적 요소이다. 마찬가지로, 나온의 금강수로의 변신은 타공의 진리성을 의미하는 알레고리이다. 알레고리는 역사적 시간을 초월하지 않고 과거에 존재했던 것들의 의미들을 재창조하며, 변형, 변신, 의인화 등이 그 방식일 수 있다. 이런 방식들은 이 서사에서 자파의 의견이 옳다는 겔와의 교파적 우월성에 대한 강력한 메시지를 인그룹 독자들에게 전달하고 있다. 즉, 조낭빠적 입장에서의 타공의 정당화이다. 다른 측면에서는 타공 관련 조낭빠 내의 나온에 대한 확고한 평가 역시 전하고 있다. 런다와가 나온과 타공에 관해 토론하길 원했다는 것은 나온이 조낭빠 타공 전승의 주요 인물이라는 자파의 평가를 반영하는 것이기 때문이다.

56) 런다와의 타공에 대한 비판적 입장은 런다와의 제자 상계체모(*Sangs rgyas rtse mo*, 14세기)가 저술한 런다와 남탈 『상서로운 위대한 런다와의 남탈』(*Dpal ldan red mda' ba chen po'i rnam thar*. 이하 『런다와 남탈』)에서도 읽어낼 수 있다. 『런다와 남탈』은 Roloff 2009에 의해 연구되었다. Thubten Jinpa 2009는 런다와가 『보석 화환: 깔라짜끄라의 분석에 관하여 [해당] 가르침의 수지자(受持者)들에게 답변 요청함』(*Dus kyi 'khor lo'i dpyad pa las brtsams te bstan 'dzin rnams la 'phrin las gsol ba nor bu'i phreng ba*)과 이에 대한 스스로의 답변인 『편지글 보석화환에 대한 스스로의 답』(*Phrin yig nor bu'i phreng ba'i rang lan*)에서 깔라짜끄라판뜨라 텍스트와 명상 전통에 대해 비판적인 입장을 취했음을 보여주었다.

심층적인 차원에서 이 대립의 서사는 스뚜빠의 확립으로 표현된 타공의 확립 즉, ‘해탈이라는 씨앗’과 이타적 관념의 완전한 결합이 현실에서 실현되지 않았음을 의미한다. ‘치료’가 의미하는 종교적 구원과 결부된 이타적 구원의 시도가 실현되지 않음은 타공의 역사적 전개에 있어서의 시련과 고난을 시간 초월적이지 않은 방식으로 보여주는 알레고리적인 방식인 것이다.

이러한 역사적 전개에 있어서 발생한 타공의 종교적 권위에 대한 위협에 대해, 켈와는 종교적 연속성을 위한 예언의 알레고리를 도입하여 극복하려 한다. 돌보빠가 죽기 전 나온에게 했던 예언으로 켈와는 시간을 동결시키면서, 영원함과 해탈, 타공을 재확립한다. 서사의 시간성을 동결시키면서 종교적 완결성(integrity) 문맥을 부여한다. 이질적이고 파편적인 사건들에 연속성을 되돌려주는 돌보빠의 예언은 역사적 사실이 아닐지라도, 표면적인 표현만큼 진실인 것이다. 이런 돌보빠의 예지의 도입은 역사적 시간성, 선후성, 시간적 차이는 불가피성을 비틀고 회피하려는 시도이지만, 역사 그 자체를 외면할 수는 없다. 흐르는 시간에 대한 동결을 통해 예정된 제약받지 않는 시간을 지시하면서 역사적 시간을 재구성하려는 이 시도는 역사와 비역사 사이의 간극과 역사 그 자체에 대한 직시으로써, 구체적으로는 타공의 전개사를 직시해야만 했던 켈와의 현실적인 고통을 드러내는 것이다. 하지만, 이런 깨닫지 못함과 깨달음, 비실재와 실재 등의 대립적 간극에 대한 변증적 직시는, 시간적 제약 내에서 타공의 전개와 시간적 제약 너머의 ‘해탈이라는 씨앗’이라는 초월적 기반의 결합을 순간적으로 동시적으로 드러내는 방식이기도 하다. 역사적 시간과 초월적 시간은 동시적이며, 탈역사적이고 초월적인 본원적 실재는 순간에 드러나면서 은폐된다.

이 서사에서 나온의 런다와에 대한 확고한 거부는 타공의 한 축인 이타적 구원의 포기가 아니다. 그렇다기보다는, 그것은 켈와의 조낭빠의 타공에 대한 확고한 신념의 표현으로 보아야 할 것이다. 하지만, 해탈로 향해 가는 시간적 구조 내에서 타공이라는 궁극적 실재는 이타라는 종교적 구원에 의해서만 완성된다. 이타는 ‘해탈이라는 씨앗’과 함께 타공의 한 축이고, 삶과 수행에 체화된

타공은 타자에 대한 책임이라는 대승적 표현을 가질 수밖에 없기 때문이다. 이는 아래 서사에서 구원의 현실화, 즉 다른 시·공간에 다시 약동하는 구원의 염원이 실현됨을 통해 구체화된다.

IV. 타공: 해탈과 구원

타공은 돌보빠 사후 그의 제자들이 활동하던 시기에 티벳에서 이미 뜨거운 논쟁 주제로 등장해 있었다. 그와 관련, 약테 뵤첸 쏘뉘달게(G.yag sde Paṅ chen Brtson 'grus dar rgyas, 1299~1378. 이하 약빠)와⁵⁷⁾ 관련한 다음의 만들어진 서사가 실려 있다:

그리고 나서, 마하판디따(*mahāpaṇḍita*) 약빠와 큰 논쟁을 하셔서, 중국에 자공 타공으로 3일 동안 논쟁하심에, 누구도 구별할 수 없어서(= 누가 이겼는지 알 수 없어서) “누구든지 거짓으로 되는 자는 죽을 때 우연한 사고로 갑작스레 죽은 후 우박이 내리고, 진실로 된 그는 죽을 때 지금강(持金剛. Vajradhara)의 무드라(*mudra*, 수인(手印))를 하고서 땅이 평안하고⁵⁸⁾ 무지개 빛과 꽃으로 가득하게 하소서!”라고 기원하고서는, 한 때에 마하판디따 약쑤(*g.yag zhon* = 약(*g.yag*, 동물)을 탄 이) 즉 약(*g.yag*)과 함께인 이⁵⁹⁾(= 약빠)는 [약에서] 떨어져서는 살과 뼈가 파편으로 박살이 나

57) 약빠에 대해서는, <https://treasuryoflives.org/biographies/view/Yakde-Panchen-Tsondru-Dargye/6738> [2022/4/30 검색]

58) *yul 'jam*. ‘yul’(장소, 고향)을 *sa*(‘땅’)로 해석하였다. ‘*jam*’은 ‘평안한’의 뜻이지만, 낚은의 출생이 문수(文殊, *jam dpal*(Mañjuśrī), *jam [pa'i]* dbyangs(Mañjughoṣa), *jam dpal dbyangs*(Mañjuśrīghoṣa) 등으로 불림)와 관련되는 점을 염두에 둔 표현일 수 있다. 『조낭빠 남탈』, 597-8에 보면, 낚은은 출생시 하늘에서 Arapacana(= Mañjuśrī)라는 소리가 났고, 이후 여러 상서로운 일들이 발생했고, 4세에 조낭 사원에서 ‘잠양살마의 환생자’(*jam dbyangs gsar ma'i sku skyes*)—잠양살마는 lit. ‘신(新)문수,’ 낙폭빠 세랍외셀(Nag phug pa Shes rab 'od zer. 13세기)을 가리킨다—로 밝혀진다. 이 열반 부분은 출생 부분과 비슷하게 대응되는 방식으로, 의도적으로 서술한 듯 보인다.

59) 약빠는 짱(Gtsang) 지역 약테(G.yag sde) 출신이다. 약테의 ‘약’이 동물 약(*g.yag*)과 동일한 데서 나온 언어유희(*pun*)이다. 참고로 약은 수컷이고, 암컷은 지(*bri*)이다. 약의 혼종으로 수컷 쥬(*mdzo*), 암컷 쥬모(*mdzo mo*)가 있다.

고, 눈보라 바람(*rlung yug*)⁶⁰에 우박이 내렸습니다. 이 법왕(= 나은)도 [그를 위해] 회향(廻向, *pariṇāmana*, *bsngo ba*)을 계속 하셔서, [약빠를] 바르도(*bar do*, 중유(中有))로 이끄셨습니다. 『량평석』 등 수승한 가르침(h.)도 계속 많이 하셨습니다. 그리고 나서, 견해-행위-명상(수습(修習))⁶¹의 이해/실현⁶²을 완전히 다하셨을 때, 연세 95세 토음미(土陰未, 1379년) 6번째 달⁶³의 6일에 열반(涅槃)하실 때, “이전에 친구(= 약빠)와 큰 말(= 기원)을 한 게 있다”라고 말씀하시고서는, 법의(法衣) 하의(下衣)를 갖추어 입으시고서 두 다리(h.) 가부좌와 지금강의 무드라를 하시고서 요가 응시⁶⁴로 적정(寂靜)한 상태로 열반하셨습니다. 그와 같이, 8일 동안 최니외셀⁶⁵ 상태에 계셨습니다. 시신에서는 많은 빛이 뿔어져 나왔고, 좋은

60) *rlung yug*은 흔히 보이는 단어가 아니다. 문맥상 *rlung yug*에서 *yug*을 눈보라를 뜻하는 *bu yug*의 *yug*으로 보는 게 합리적일 것이다.

61) 티벳불교 수행에는 비슷하게 들리는 여러 삼위일체적(*triune*, *tripartite*, *triad*) 표현들이 존재한다: 1) 상기 티벳문 ‘견(見)-행(行)-수(修)’(*lta spyod sgom*)는, 관용적으로는 ‘견-수-행’(*lta sgom spyod*) 또는 ‘견-수-행-과(果, *’bras bu*)’로 등장한다. 이는 수행자의 ‘도(道, *lam*, *mārga*)’ 측면의 전 영역을 포괄적으로 지칭한다. 가령, Broido 1985, 14-6에 제시되어 있는 죽빠 까규(‘Brug pa bka’ brgyud) 빠마 깔보(*Pad ma dkar po*, 1527~1592)의 ‘견-수-과’ 분류를 보라. 2) 필자가 1)에서 언급한 ‘도’는 또 다른 삼위일체적 표현인 ‘기(基)-도(道)-과(果)’(*gzhi lam ’bras bu*)의 ‘도’이다. ‘기-도-과’ 구도는 포괄적인 상위 개념으로 수뜨라, 가령 Dorji Wangchuk 2019, 특히 283은 닝마빠(*Rnying ma pa*) 학자 주미팸 남겔야초(‘Ju Mi pham Rnam rgyal rgya mtsho. 1846~1912)의 전체 철학 구도에서 ‘기-도-과’의 의미를 해명하고 있다—주로 탄트라 수행의 해석과 연관된다. Broido 1984, 5; Broido 1985, 24는 이 구도를 주로 『비밀집회탄트라』(*Guhyasamājatantra*)와의 연관에서 설명하지만, 탄트라 불교는 기본적으로 이 구도를 가진다. 가령, 사까빠(*Sa skya pa*) 도과법(道果法, *lam ’bras*) 전통은 이를 삼속(三續, *rgyud gsum*)이라 부르고, 조낭빠 깔라짜끄라탄트라 전통에서는 우주론적, 생리적(이상 ‘기’), 종교 수행적(‘도’·‘과’) ‘기-도-과’ 해석을 취한다. 이런 구도에서 기본적인 문제는 ‘기’, ‘도’, ‘과’ 삼자의 관계이다. 기본적으로 탄트라적 측면에서는 기와 과의 동일성이 강조된다. 과와 기의 불가분의 관계(*yuganaddha*, *zung ’jug*, 쌍입(雙入))가 강조되는 것이다. 가령, Broido 1984, *passim*, 특히 8-9 참조. 그렇기 때문에, ‘기’에서 ‘도’ 그리고 ‘도’에서 ‘과’라는 범주들의 선형적 전개에 기초한 해석이나, ‘과’를 성취하기 위해 ‘기’를 정화하는 과정이 ‘도’라는 식의 인과 관계 해석은 일견 맞는 듯 보여도, ‘기-도-과’ 상호 범주 간의 일의적(一義的, *don gcig*) 측면과는 거리가 있다. 단순히 ‘도’의 결과가 ‘과’가 아니기 때문이다. ‘기-도-과’가 수뜨라·탄트라 의 개별 텍스트나 전통에서 이해되는 방식에 관해서는 많은 연구가 필요하다. 3) ‘문(聞)-사(思)-수(修)’(*thos bsam sgom*)가 있다. 이는 붓다의 가르침에 대한 올바른 이해라는 목적을 위해, 수행자의 지혜(*prajñā*, 반야(般若))를 계발하는 과정이다.

62) *dgongs pa*는 의도(*abhiprāya*), 목적(*prayojana*), 념(念, *smṛti*), 심(心, *citta*) 등의 번역일 수 있다. 여기서 *buddhi*(*rtogs pa*)의 뜻이다.

63) ‘토음미’는 *sa mo lug*에 대한 필자의 조어로, 브르하스빠띠짜끄라의 *don grub/siddhārthin*, 중국력 *jīwei*(己未)에 해당한다. *chu stod zla ba*에 관해서는 Jo 2016, 80-2 참조.

64) ‘세 요가의 시선’(*lta stang gsum*)은 위, 옆, 그리고 아래로의 시선을 의미한다. 각각의 의미는 Hatchell 2014, 377-78 참조.

향이 났고, 먼지에 의해 더럽혀지지 않는 등⁶⁶⁾ 기적(奇跡)이 많이 발생하였습니다.⁶⁷⁾

먼저 지성사적 배경에서 보면, 약빠는 돌뽀빠와 사카빠 학자 부똥 린첸쭈 (Bu ston Rin chen grub, 1290~1364, 이하 부똥)의 제자였다. 부똥은 『여래장(如來藏, *tathāgatagarbha*)을 명확히 하는 장엄(莊嚴)』(*De bzhin gshegs pa'i snying po gsal ba'i rgyan*)(1359)에서, 여래장과 법신(法身, *dharmakāya*)의 궁극적 동일성을 주장하는 조낭빠 타공에 대해 비판적 입장을 취하였다. 약빠는 ‘부돌’(*bu dol*. 부똥과 돌뽀빠)의 제자로서 ‘부’ 입장을 취했기 때문에, 겐와에게는 타공의 구원 드라마에 적합한 소재로 보였을 것이다. 이런 측면에서, 약빠와 나온의 죽음을 역사적 사실과 무관하게 서술하는 이 서사는 타 학파의 비판에도 굳건한 조낭빠의 타공에 대한 강한 교파적 신념을 반영하면서, 타공을 설한 나온의 사상사적 위치 역시 부각시키고 있는 것이다.

이 서사의 알레고리의 의미는 다음과 같다. 먼저, 약빠가 나온과 공 논쟁을 벌인 후 천벌을 받는다는 이 문학적 서사는 독자로 하여금 타공을 도덕화하게 하려는 의도를 가지는 알레고리이다. 알레고리는 서사의 부분들의 배열에 의해 연관성이 드러나는데, 이 서사의 순간적 파편적 기술들은 인과응보의 업이

65) ‘최니외셀’은 ‘광명(光明) 범성(法性)(= 실재) 바르도’(*chos nyid 'od gsal gyi bar do*)를 가리킨다. 3, 4, 5, 6단계로 분류·설명되는 바르도들 중에서, 4, 6 단계 설명법에서 보인다. 바르도에 대해서는 Cuevas 2003 참조.

66) 남탈에 등장하는 열반에 대한 정형적인 비유들이다.

67) 『조낭빠 남탈』, 601-02: *de nas mkhan chen g.yag pa dang rtsod pa chen po mdzad pas/ mthar rang stong gzan stong gis bgro gleng nyi ma gsum du mdzad pas/ shan phy'e (sic. phyed/ 'byed) pa su yang med pa la/ gang sus rdzun du gyur pa de 'chi ba'i tsh'e grir shi nas rdo char 'bab cing/ 'bden tshig tu gyur pa de ni 'chi ba'i tsh'e nar do rje 'chang gi phyag rgya byas nas yul 'jam zhing 'ja' 'od me tog gis gang bar shog cig/ ces smon lam btab nas/ re zhig na mkhan chen g.yag zhon de g.yag dang bcas pa 'dril nas sha ru so sor 'thor zhing rlung yug gis rdo char 'bab po/ chos rje 'dis kyang bsngo ba yang yang mdzad de bar dor 'dren par mdzad do/ tshad ma'i 'grel chen la sogs gsung chos khyad par can yang yang (sic. mang) du mdzad do/ de nas lta spyod sgom gsum gyi dgongs pa rdzogs pa'i tsh'e/ dgung lo go lnga pa sa mo lug gi chu stod zla ba'i tshes drug la gshegs pa'i tsh'e/ sngar grogs mched dang tshig chen gnam pa yod gsungs nas/ chos gos sham thabs legs par gsol nas zhabs gnyis skyil krung dang bcas pas rdo rje 'chang gi phyag rgya mdzad de lta stangs dang bcas par zhi bar gshegs so/ de bzhin du zhag brgyad chos nyid 'od gsal gyis (sic. gyi) ngang du bzhugs so/ spur la 'od zer du ma 'phro ba dang/ dri bzang gi [Rgyal ba Jo bzang dpal bzang po, 602] ngad ldang ba dang/ rdul gyis mi gos pa sogs ngo mtshar mang du byung ngo/ .*

라는 방식으로 배열되어 있다.

겔와는 약빠의 죽음의 알레고리적 서술을 세계 속에 재배치하면서, 과거에 연기(延期)되었던 나온의 염원을 되살린다. 나온의 기원과 저주의 예지력은 구원의 알레고리를 구성하는 요소들이다. 나온이 죽은 약빠와 맺은 약속을 이행하는 이 서사에서, 그것들은 해탈로 향해 가는 일방향의 시간 구조에서 과거에 대한 구원은 현재와의 관계 내에서만 가능성을 보여준다. 현재화된 미래로서의 어느 한 순간에 갑작스럽게 발생한 약빠의 죽음은 과거 시간과 현재 시간의 간극을 무화시키는 예언의 방식으로, 구원이라는 의미를 드러내는 것이다.

이 서사에서 한계적인 시간과 한계 없는 시간의 변증적 관계는 알레고리적 순간을 만든다. 나온은 무상함에 대한 통찰과 무상함을 영원으로 구원하고자 하는 염원을 동시에 표출한다. 즉, 타공이라는 초월적 실재를 약빠의 상정된 무의미한 파괴적 소멸과 연합시키면서, 이타적 관념이 타공의 한 축임을 설한다. 구원은 타공을 깨달은 자만의 몫으로 타공과 불가분이다. 다른 측면에서는 그런 구원은 타공에 대한 정당화와 확신이라는 교파적 우월성의 표현이기도 하다.

이제는 나온 스스로 구원받을 차례이다. 열반은 남탈을 완성하는 필수적인 요소이다. 한 개인의 역사 즉 과거가 구원으로 연결되는 지점인 열반이 없으면, 남탈은 완결되지 않는다. 과거들은 열반처럼 흐름이 중단되는 순간에 구원되기 때문이다. 남탈이라는 도덕 드라마는 상서로운 징조를 보이는 시신들이 있어야, 달리 말해 시신들이 상서로이 배치되어야 완결될 수 있다. 나온의 열반에 나타난 그러한 징조들은 타공의 진리성을 증명한다. 즉, 여기에서 나온의 시신은 알레고리적 요소이다. 죽음-바르도 기의로서의 시신은 나온의 스스로의 죽음에 대한 예언과 바르도라는 서사 패턴과 결합하여 타공의 항상(恒常, *rtag pa*)한 진리성을 지시한다. 자신의 죽음에 대한 예언은 흐르는 시간성을 동결, 현재화하여 의미를 생동시키는 영원한 현재-순간을 도입하는 것이다.

삶과 죽음의 중간 상태인 바르도는 죽음이라는 시간적 계기를 통해 삶의 매순간이 해탈이었음을 확증하게 한다. 실재는 항존하기 때문에, 깨달은 자는 현재의 매 순간 그리고 열반이라는 물리적 순간에도 해탈되어 있다고 보아야 할

것이다. 매 순간이 바르도이며, 지금-순간 바르도는 현생과 내생 사이의 죽음 순간의 바르도와 다르지만, 해탈의 측면에서는 다르지 않다. 해탈은 특정 기호들을 동반하는 열반이라는 지점에서 만크이나, 이미 삶에서 이루어져 있다. 한계 지워지지 않는 시간적 차원이 알레고리적 순간에 롤랑 바르트(Roland Barthes, 1915~1980)의 폰크툼(*punctum*)처럼 두드러지는 것일 뿐이다. 비유적으로 말하면, 물방울들은 이미 상호 불가분인 채로 깔라짜끄라라는 대해(大海)의 부분들이다. 윤회의 시간은 초월의 시간과 항시 병존하지만, 그럼에도 물방울들은 윤회의 시간을 벗어나 있지는 않다. 깔라짜끄라 대해의 깨달음의 세계에 용해되어 있는 이 물방울들은 ‘해탈이라는 씨앗’과 해탈이 다르지 않는, 즉 ‘기’와 ‘과’가 다르지 않는 깔라짜끄라판뜨라의 가르침, 조나 꿈뵈의 우주론적 깨달음을 구성하는 부분들이다. 실재라는 구조와 현재적 이 순간-실재의 생동함, 모순적이면서 모순적이지 않은 시간 양태들이 남탈에서의 알레고리적 순간들이다. 그것은 시간 제약에서 시간을 극복하는 변증적 시간의 알레고리로 타공이라는 의미와 연결된다.

타공이라는 근원적 기반은 시간 초월적으로 항상한 실재이고 조나빠의 해탈은 타공이 체화된 삶이다. 타공은 실재에 대한 체험적(*experiential*) 접근이라는 의미에서 인식적인(*epistemic*) 것이고, 근원적 깨달음은 지금-순간의 바르도를 관통하는 근원적 마음에 기반하는 것이다. 다만, 열반이라는 지점에서는 시신, 해탈, 구원이 타공이라는 의미를 지향하기 위한 긴밀한 연합체로 결합·배치되는 것이고, 그런 방식으로 타공의 확증과 해탈의 확증은 동치됨과 동시에, 남탈이라는 자리이타적 구원의 타공 드라마는 완성되는 것이다.

V. 나오면서

남탈에는 라마의 해탈로 향해 가는 선형적 시간적 구조에 상징, 알레고리 등이 배치되어 있다. 해탈과 실재가 연결되는 지점은 파편적이고 순간적인 알레

고리의 의미가 수렴하는 지점이다. 그 서술의 시간적 흐름은 해탈의 시간초월적 궁극 지점을 보여주기 위해, 알레고리적 순간을 취한다. 물론, 남탈 저자에 따라 문체의 차이가 있고, 교과 별로 해탈의 의미는 상이한 수뜨라·판뜨라 배경에 따라 달리 묘사될 수 있다.

『조낭빠 남탈』 서사에서 해탈의 의미는 깔라짜끄라판뜨라 수행에 기반한 타공 깨달음이다. 선형적, 역사적, 일반적 시간에 기대는 서사만으로는, 타공의 정당화는 가능하지 않다. 알레고리의 변증적 구조를 통해, 순간적으로 타공을 드러낼 수 밖에 없다. 역사와 비역사, 시간내와 시간 너머의 변증적 긴장을 통해 초월적 영원한 지점은 순간적으로 드러나는 것이다. 그 현현의 순간은 알레고리를 구성하는 부분 부분들의 긴밀하게 연관된 의미가 솟아오르는 순간이다. 무상함 내에서 조낭빠 라마의 체화된 항상한 비시적 타공을 설하는 서사의 변증적 시간 구조는 궁극적으로는 타공을 드러내기 위해 무상함의 요소들을 의도적으로 배열하는 것으로 볼 수 있다.

남탈을 어떻게 읽을 것인가라는 고민은 아웃-그룹 독자들 중 지성사 연구자들에게는 근본적으로 남탈의 내용을 티벳불교 지성사 문맥에 두는 방법론에 대한 고려를 포함한다. 그들에게 남탈은 기본적으로는 티벳불교 지성사에 대한 해석의 깊이를 가져 오는 핵심적인 연구 장르이다. 가령, 『조낭빠 남탈』 나온 부분에서 초기 조낭빠 타공의 의미와 전개, 조낭빠와 비(非)조낭빠 전통들을 포함하는 사상적 지형에서 나온 이 자리매김 되는 방식 등을 간취할 수 있었다. 이런 지점들이 중요한 이유는 교과 내적인 보이스의 반영이 불교지성사·철학 연구에 대한 정확한 평가와 이해를 가져오기 때문이고, 『조낭빠 남탈』에서의 연구와 나온의 타공 논서들과의 연결을 통해 나온의 타공 사상에 대한 종합적인 이해를 시도하는 종합적 연구들이 가능해지기 때문이다.⁶⁸⁾

마지막으로, 남탈 그리고 상징과 비유 등의 서사에 의존하는 티벳의 여타 역

68) 『일반적인 가르침에 대한 주석』(*Bstan pa spyi 'grel gyi 'grel ba*), 『마음의 의혹을 제거함: 기·도·과에 관한 의문에 대한 답변』(*Gzhi lam 'bras gsum las brtsams pa'i dris lan yid kyi mun sel*) 등에서, 나온의 궁극적인 실재에 대한 이해를 읽어낼 수 있다.

사 장르(각주 4 참고)를 이용하여 철학사나 지성사를 재구성하려는 목적과 관련, 제기될 수 있는 이론적 문제들을 간략히 언급한다. 먼저, 해석학적 순환이다. 이 장르들은 티벳불교 지성사 연구에 필수적인 장르들이기 때문에 우리의 지성사적 맥락에 대한 이해를 증진시키지만, 그 이해를 위해서는 지성사적 맥락에 대한 이해가 필요하다. 즉, 상관 텍스트들과 기존의 연구 성과를 참조하여 그것들의 서사의 의미를 발견하는 해석은 순환적인 것이다. 하지만 그런 순환성은 이 장르들과 지성사·철학의 불가분성을 증명하는 것이기도 하다. 다음으로, 열린 텍스트 관념이다. 이 장르들, 가령 남탈 저자는 알레고리를 통해 남탈에 암시된 의미를 남겨 두어, 독자들의 참여를 유도한다. 즉, 남탈 이해에 있어 독자는 필수적인 부분이다. 독자는 지성사를 구성하는 부분인 것이다. 이럴 때 제기될 수 있는 알레고리에 대한 독자들의 자의적 해석 가능성에 대해, 필자는 알레고리 읽기는 지성사에 대한 단일한 이해를 전제하지 않는다는 점을 언급하고 싶다. 알레고리에는 기표와 기의의 일치가 존재하지 않을 뿐 아니라, 의미의 동일성 역시 존재하지 않는다. 의미 해석은 열려 있다. 알레고리는 다른 시간, 다른 역사적 배경에서 달리 해석될 수 있다. 과거는 의미가 축적된 만큼 현재에서 소급 재구성, 재해석되는 것이고, 알레고리의 의미는 유동적이다. 또한, 남탈 읽기는 지성사 연구의 과정이지 종결점이 아니다. 끝나지 않을 진행 과정에서 독자들이 스스로를 다양한 텍스트들의 유동적 망 속에 위치시키는 것을 통해 즉 중첩적이고 반복적인 해석학적 순환을 통해, 오류적 해석은 줄어든다. 다양한 해석이 오류적 해석과 동일한 것은 아니다.

참고 문헌 REFERENCES

◆ 약호 및 일차 문헌 ABBREVIATIONS AND PRIMARY SOURCES

- c. *circa*
- D. 데게(Sde dge)판 깐규르(*Bka' 'gyur*)와 땀규르(*Bstan 'gyur*)
- ed. 또는 eds. edited
- h. 경어(敬語)
- lit. literally
- P. 북경(Peking)판 깐규르와 땀규르
- sic. *sic erat scriptum*
- tr. 또는 trs. translated
- 『조낭빠 남탈』 Rgyal ba. 1992. 『매우 빛나는 경이: 위대한 전지(全智) 법왕, 영적 아버지와 그의 열넷 영적 아들의 축약된 남탈들』 (*Chos kyi rje kun mkhyen chen po yab sras bco lnga'i rnam thar nye bar bsdus pa ngo mtshar rab gsal*), In *The Collected Works of Dol po pa*, vol. 1, 559-630. Delhi: Shedrup.
- 『갈라짜끄라 스승들의 남탈』 Byang sems. 2004. 『조낭빠 전승에서의 상서로운 갈라짜끄라 스승들의 남탈』 (*Dpal ldan dus kyi 'khor lo jo nang pa'i lugs kyi bla ma brgyud pa'i rnam thar*). Beijing: Mi rigs dpe skrun khang, 143-209.

◆ 이차 문헌 SECONDARY LITERATURE

- ALMOGI, Orna. 2020. *Authenticity and Authentication*. Hamburg: Universität Hamburg.
- BEER, Robert. 2003. *The Handbook of Tibetan Buddhist Symbols*. Boston: Shambhala.
- BENTOR, Yael. 1996a. *Consecration of Images and Stūpas in Indo-Tibetan Tantric Buddhism*. Leiden: Brill.
- _____. 1996b. "Literature on Consecration," In *Tibetan Literature*. Ithaca: Snow Lion, 290-311.
- BJERKEN, Zeff. 2001. *The Mirrorwork of Tibetan Religious Historians*. PhD Thesis, University of Michigan.
- _____. 2002. "Hall of Mirrors," *Acta Orientalia* 64, 177-223.

- BROIDO, Michael. 1984 “Padma Dkar-po on Tantra as Ground, Path and Goal,” *Journal of the Tibet Society*, vol. 4, 5-46.
- _____. 1985. “Padma dKar-po on the Two Satyas,” *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 8, no. 2, 7-59.
- CHEN, Qingying (陈庆英). 2011. 「元代西藏的传记文学的精品-《笃布巴本生传》」 [“The Finest Biographical Literature of Tibet in the Yeke Yuwan Ulus - Dol po pa’s *Skyes rabs rtogs brjod*”], 『西藏民族学院学报』 (*Xizang minzu xueyuan xuebao*), vol. 32, no 1, 1-8.
- CICUZZA, Claudio. ed. 2001. *Vajrapāṇi, The Laghutantraṭīkā*. Roma: Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente.
- CUEVAS, Bryan. 2003. *The Hidden History of the Tibetan Book of the Dead*. Oxford: Oxford University Press.
- Dorji Wangchuk. 2019. “Where Buddhas and Siddhas Meet,” In *The Other Emptiness*. Albany: Suny Press, 273-322.
- DREYFUS, Georges. 2003. *The Sound of Two Hands Clapping*. Berkeley: University of California Press.
- Duoji Nyingcha. 2014. *Gha rung pa Lha’i rgyal mtshan as a Scholar and Defender of the Jo nang Tradition*. PhD Thesis, Harvard University.
- HAAS, Michaela. 2008. “A Comparison of Rdza dpal sprul’s spyi don and Tsong kha pa’s Legs bshad gser phreng,” *The Tibet Journal*, vol. 33, no. 1, 66-95.
- HATCHELL, Christopher. 2014. *Naked Seeing*. Oxford: Oxford University Press.
- HOOKHAM, Susan. 1991. *The Buddha Within*. Albany: SUNY Press.
- JO, Sokhyo (조석효). 2016. *Topics on the History of Tibetan Astronomy*. PhD Thesis, Harvard University.
- _____. 2021. 「공성과 아이온의 시간」 [“Emptiness and the Time of Aion”], 『불교학연구』 (*Korea Journal of Buddhist Studies*), vol. 69, 81-111.
- KILTY, Gavin. tr. 2016. *Mkhas grub Nor bzang rgya mtsho, Ornament of Stainless Light*. Boston: Wisdom.
- MATHES, Klaus-Dieter & Michael SHEEHY. 2019. “Introduction,” In *The Other Emptiness*. Albany: SUNY Press, 1-27.
- OSBORN, John. tr. 1977. Walter BENJAMIN, *The Origin of German Tragic Drama*.

- London: NLB.
- REIGLE, David. 2018. “Studies in the Jonang Revised Translation of the Kālacakra-tantra: 1.1-1.3,” Unpublished. [<http://prajnaquest.fr/blog/category/tibetan-buddhism-traditions/kalacakra/>].
- RHEINGANS, Jim. 2010. “Narratives of Reincarnation,” In *Lives Lived, Lives Imagined*. Boston: Wisdom, 241-97.
- ROESLER, Ulrike. 2020. “Between Self-Expression and Convention,” *Life Writing*, vol. 17, no. 2, 163-86.
- ROLOFF, Carola. 2009. *Red mda' ba*. Wiesbaden: L. Reichert.
- SCHUH, Dieter. 1973. *Untersuchungen zur Geschichte der tibetischen Kalenderrechnung*. Wiesbaden: Steiner.
- SEYFORTH RUEGG, David. 1963. “The Jo nang pas,” *Journal of the American Oriental Society*, vol. 83, 73-91.
- SPARHAM, Gareth. tr. 2008-2013. Tsong kha pa, *Golden Garland of Eloquence*. 4 vols. Fremont: Jain.
- STEARNS, Cyrus. 1999/2010. *The Buddha from Dōlpo*. Albany: SUNY Press.
- TANEMURA, Ryūgen (種村 隆元). 2003. 「インド密教における *pratiṣṭhā* 儀禮の意味」[“Meaning of the *Pratiṣṭhā* Rite in Indian Esoteric Buddhism”], 『東方學』 (*Tōhōgaku*), vol. 106, 123-11.
- TEMPLEMAN, David. 2003. “The Mirror of Life,” In *Religion and Biography in China and Tibet*. Richmond: Curzon, 132-47.
- Thubten Jinpa. 2009. “Rendawa and the Question of Kālacakra’s Uniqueness,” In *As Long as Space Endures*. Ithaca: Snow Lion, 317-30.
- VITALI, Roberto. 2015. “The Book of Names of Nyang stod bla ma-s,” *Revue d’Études Tibétaines*, vol. 31, 511-76.
- WALLACE, Vesna. 2001. *The Inner Kālacakratantra*. Oxford: Oxford University Press.
- WHITE, Hayden. 1973. *Metahistory*. Baltimore: The Johns Hopkins University.
- _____. 1980. “The Value of Narrativity in the Representation of Reality,” *Critical Inquiry*, vol. 7, no. 1, 5-27.
- _____. 1987. *The Content of the Form*. Baltimore: The Johns Hopkins University.
- WILLIS, Janice. 1995. *Enlightened Beings*. Boston: Wisdom.

A Methodology of Research of Tibetan Buddhist History: Reading Narratives of the Genre of *Rnam thar*

JO, Sokhyo
Independent Scholar

Tibetan Buddhist biographies are rich in information related to Buddhist history and philosophy. However, this information is inaccessible without an understanding of the biographical narrative method and its structure, since authors used literary devices such as symbols and allegories to describe definitions of karma, the aspiration for liberation, the conflict between impermanence and eternity, and their subject's realization, for the purpose of producing a moral narrative. Attempting to interpret the meanings of such literary devices is therefore a process of hermeneutic circulation involving reference to corresponding texts and existing research results. Thus in understanding the biography as an open text, both a reliance on the study of Buddhist history and philosophy, and an enrichment of this field by the biography are made apparent. Herein, I demonstrate this through reading the section on Nya dbon Kun dga' dpal (hereinafter Nya dbon) in *Jo nang Masters' Biographies* (1465). By placing symbols and allegories within a temporal structure leading to liberation, its author reveals the doctrine of the Kālacakratanttra-based other-emptiness in moments of the life of Nya dbon. Through showing the doctrine in an allegorical moment using the opposing temporal structures of impermanence and eternity, the author embodies the notion of the enlightenment and salvation of Nya dbon, in the Jo nang sect. This is also the author's way of establishing the continuity and superiority of the doctrine. Through an interpretation of this narrative style, readers can verify the self-appraisal of the doctrinal development in 15th century Jo nang

pa, and also acquire a firm evaluation of the 14th century lama, Nya dbon, within the sect in terms of the doctrine. In addition, the meaning and significance of the Jo nang doctrine of other-emptiness can be deduced. In other words, meaningful intellectual history can be derived.

Keywords

rnam thar, narrative, symbol, allegory, intellectual history, *Jo nang Masters' Biographies*, Nya dbon Kun dga' dpal, Kālacakratāntra-based *gzhan stong*

2022년 05월 13일 투고

2022년 06월 10일 심사완료

2022년 06월 12일 게재확정