

공성과 아이온의 시간: 티벳 불교 수행 해석의 한 가능성*

조석효

독립학자

sokhyo@gmail.com

I. 머리말

II. 수행: 뚝모의 의미

III. 뚝모와 공성: 락/공

IV. 공성과 비시성: 초월적 시간 대 불확정적 시간

V. 나오면서

요약문

조낭빠와 닝마빠는 각각 깔라짜끄라 탄뜨라와 족첸이라는 탄뜨라 수행을 통해 체득되는 공성을 수뜨라의 연장선 상에서 설명한다. 두 교파는 이러한 체험적 공성의 묘사에서 동일한 용어와 개념을 공유하지만, 수행의 상이한 접근과 단계에 있어 차이가 있다. 가령 공의 묘사인 락/공(樂空)의 경우에, 조낭빠는 궁극적 실재에 대한 초월적 체험, 닝마빠의 경우 공과 현상의 불가분성 설명에 초점이 있다. 이러한 공의 체험과 해석은 수행에서 핵심적인 이슈인 시간과 불가분인데, 그 묘사 역시 비슷하면서 다르다. 양자는 초월과 내재를 동일한 평면에 둬으로써 근원적인 비시성의 차원을 설명한다. 조낭빠의 경우, 점진적 수행을 통한 정화를 통해 일반적인 마음의 미혹이 제거되어 근원적 상태가 드러나는 깨달음의 상태를 궁극적 실재에 대한 체험이라 한다. 이것은 일반적인 시간 차원과는 다른 차원인 본초불 아디붓다(Ādibuddha)의 근원적 시간에 대한 묘사이다. 반면, 닝마빠의 경우, 일체의 개념적인 분별을 부정하는 궁극적인 차원의 비결정성을 강조한다. 족첸에서 일반적인 마음은 본래적 마음과 다르지도 같지도 않으며, 시간

을 통한 비시간적 차원의 체험 차원이다. 족첸에서 삼세(三世)를 초월하는 ‘제 4시’인 비시간의 시간은 일반적 시간과 불가분인 본초불 사만타바드라(Samantabhadra)의 시간이다. 시간적 차원은 원래 비시간의 근원적 시간 차원으로 환원되지만, 그 근원적 시간은 불확정적 차원에 있다. 이러한 차이에도, 시간성의 차원과 맞물리는 두 교파의 공성 체험에 있어서, 실재는 일반적인 흐르는 크로노스가 아닌 공의 비시간의 시간 즉 아이온이라는 점, 또한 아이온은 흐르는 시간 내에서 흐르지 않는 동시적 시간으로서 체험적 공성의 평면이라는 점은 양자 모두 동일하다고 보인다.

주제어

조낭빠 깔라짜끄라, 닝마빠 족첸, 공성, 락(樂), 시간

I. 머리말

티벳불교에서 수뜨라(*sūtra*)와 탄뜨라(*tantra*)를 연속적인 해석적 영역으로 간주하는 조낭빠(Jo nang pa)와 닝마빠(Rnying ma pa)의 경우 공성(空性, *sūnyatā*, *stong pa nyid*) 이해에서 탄뜨라 수행의 의미는 지대하다. 그것은 겔룩빠(Dge lugs pa)의 수뜨라 본위적 입장에 의거한 소위 무자성(無自性, *niḥsvabhāva*, *ngo bo nyid med pa*) 공 입장과는 상이한 공성 이해 방식이다.¹⁾ 소위 타공(他空, *gzhan stong*)이라 불리는 공성 이해로 알려져 있는 이 교파들의 공 설명은 마음의 공성인 광명(*'od gsal*, *prabhāsvara*)이 수행자의 마음에 반영되는 방식에 대한 해명이다. 동시에, 그것은 깨달은 마음 또는 마음 작용의 시간적 층위에 대한 설명이기도 하다. 마음은 시간과 유리되어 일어나는 것이 아니기 때문이다. 필자의 표시 방식으로 마음/시간이다.²⁾

1) 조낭빠 깔라짜끄라 탄뜨라와 닝마빠 족첸은 티벳에서 ‘수행 전승에 있어서 여덟 마차’(*sgrub bryud shing rta mched bryud*)에 속한다. 중관철학의 시간 관념에 관한 연구들에서 티벳 쪽 연구로는 겔룩빠 귀류논증(歸謬論證, *prasāṅga*, *thal 'gyur*) 시간 관념 연구인 Nemoto 2011 참조.

2) 필자는 이 논문에서 어떤 양자의 개념이 동시 발생적, 동시 존재하는 관계일 때, ‘/’ 기호를 사용한다. 가령, 티벳의 무상유가(無上瑜伽. 무상요가) 탄뜨라(*Niruttarayogatantra*)는 락(*bde ba*)과 공(*stong pa*)의 불가분, 불이(不二)를 설명하는데, 불이성 관념 역시 ‘/’를 사용할 수 있는 경우이다. 락/공(*bde stong*)으로 표기한다. - 락의 의미는 수행 전통마다 다를 수 있다. Geshe Lhundup Sopa 1983,

이 교파들에게서 시간은 존재론의 이슈가 아니다. 이 교파들은 깨달음 차원의 마음 그리고 그 시간 층위를 설명하면서, 시간이 독립적인 실체인지 아닌지 즉 시간의 자성, 무자성에 관해서 설명하지 않는다. 대신, 일반적인 시간과 그 차원으로 환원되지 않는 체험의 시간을 설명한다. 즉, 깨달음의 차원에서는 일반적인 시간과는 다른 시간이 전개됨을 설명한다. 이 교파들은 그것을 비시성(非時性),³⁾ 상주성(常住性),⁴⁾ 실재 등으로 설명한다.

-
- 56은 깔라짜끄라 판트라 전통에서 ‘공을 직접적으로 아는 마음의 경험’으로, Baker 2012, 240, n.33은 족첸 전통에서 ‘주객 이분의 마음에 대한 초월’로 설명한다. 라과 공이 실재의 다른 측면으로 이해되는 것은 아니다. 라/공이 실재 그 자체이며 그 너머의 어떤 실재를 전제하지 않는다- 다음으로, 무상유가와 관련하여 다음이 지적되어야 한다: 1) 용어: De Jong 1984, 93은 인도-티벳 판트라 불교를 크리아(*kriyā, bya ba*), 짜리아(*caryā, spyod pa*), 요가(*yoga, rnal 'byor*), 무상요가(**anuttarayoga, rnal 'byor bla na med pa*)로 분류하는 것은 부톤 린첸쥬(Bu ston Rin chen grub, 1290~1364. 이하 부톤)의 제안임을 보였다. 사실, **anuttarayoga*는 인도의(indian) 또는 인도적(indic) 문헌에서 발견되지 않는, 티벳어 *rnal 'byor bla na med pa*의 현대적 복원이다. 이에 관해서는 Sanderson 1994, 97-8, n.1; Sanderson 2009, 145-7, n. 337 참조. Dalton 2005, 152은 *rnal 'byor bla na med pa*의 인도적 원어로 *niruttarayoga*를 제시하였다. Dalton 2005은 인도에서 10~12세기에 *niruttarayoga*가 마하요가(*mahāyoga*)와 구별되는 과정에 주목하면서, 일반적으로 이용되는 부톤의 구분은 인도 논사들의 정형화나 고정화의 의도가 없는 분류 방식들을 티벳 학자들이 정형화, 고정화하는 과정에서 발생한 것이라고 본다. 전체적인 맥락 이해는 Tribe 2019, 12-3, 19-20 또한 참조. 2) 수행단계: 무상유가는 생기차제(生起次第, *utpattikrama, bskyed rim*)와 구경차제(究竟次第, 圓滿次第, *niṣpanmakrama, rdzogs rim*)로 대별된다. 전자에서 수행자는 신격, 존격(神格, 尊格, *yiḍ dam*), 그 만다라(*maṇḍala, dkyil 'khor*) 등을 관상(觀想, *dmigs pa*)하여, 실재와 자신을 동일시한다. 다음으로, 후자에서 수행자는 신격의 관상과 그와의 동일시를 해체, 공성을 체득, 법신(法身, *dharmakāya, chos sku*)을 성취한다.
- 3) 영미권 학자들의 티벳문헌 번역의 선례들은 그들의 학적 고민과 성취를 보여준다는 점에서 참고할 가치가 있다. 일반적으로 영미권 학계에서 티벳어 *ye*의 번역어로 ‘근원적’, ‘본초적’(*‘primordial,’ existing since the beginning)을 사용한다. *ye shes*는 ‘근원지’(根源, ‘primordial wisdom’ 또는 ‘gnosis’)를 사용한다. 이 번역어들은 *ye*의 의미를 잘 보여준다. *ye*의 번역어로 ‘primeval,’ ‘pristine’ 등이 사용되기도 하지만, 각각 *undveloped*, *basic* 그리고 *fresh*, *uncontaminated* 등으로 이해되는 단어들이라, *primordial*이 더 정확해 보인다. *ye*와 같은 의미로는 *gzhi*가 있다. *gzhi*는 ‘기’(基)로 ‘근원적, 본초적 존재 근거’(primordial ground of existence) 정도로 번역될 수 있다. 이 ‘근원적’ 또는 ‘본초적’은 시간과 무관하다는 의미인 비시(非時)로, ‘무시’(無時)라는 관념, 즉 시간의 유무 차원과는 다르다. 일반적으로 서구어에서 무(無)와 비(非)의 구분이 문제가 된다고 생각할 수는 있지만, ‘not to be’를 생각해 보라.- 동북아시아에서는 역으로 이 구분 때문에 문제를 잘못 또는 더 복잡하게 바라볼 개연성이 있다. 가령, 티벳어 *dus med*는 ‘무시’가 아니라 ‘비시’의 의미이다.
- 4) 시간 용어들의 의미는 다음과 같다. 일상적인 의미에서 ‘시간적’(temporal)의 반대는 ‘시간적이지 않은’(non-temporal)이다. 이 non-temporal은 ‘비시적’(非時的, atemporal)과는 다르다: 비시적은 ‘시간과 무관한,’ ‘시간에 영향을 받지 않는’의 뜻이다. 그것은 ‘비시적’(timeless), ‘항상(恒常)한’, ‘상주(常住)의’(permanent, continuing in the same state), 또는 ‘변하지 않는’, ‘불변의’(unchanging)와 동의어이다. 그리고, ‘항상한’과 ‘영원한’(eternal)은 다르다. 후자는 ‘무시무종(無始無終), ‘무시적’(無時的, ‘무시간적’(無時間的)의 뜻이다. 이 논문에서 설명하는 조나빠와 니마빠의 궁극적 시간의 의미는 ‘비시’이다.

이 논문에서 필자의 요지는 다음과 같다: 이 두 교파들의 만트라 수행에서 시간 체험은 깨달음과 불가분의 관계에 있는 근원성이다. 이 주장의 해명을 위해서는, 수행의 비시성의 층위와 그 체험 그리고 일반적인 시간과 관련되는 다음 이슈들이 설명될 필요가 있다: 공을 체험하는 수행자는 어떤 시간성 또는 비시성의 평면에 존재하는가? 비시성의 차원과 그것의 체험이라는 이 두 차별적인 것처럼 보이는 층위를 어떻게 해명할 것인가? 깨달음의 시간은 어떻게 일반적인 시간과 다르게 전개되는가? 아래에서는 이러한 문제들 즉 깨달음에 있어서 환원되지 않는 시간이 무엇인지, 그리고 수행을 통해 공성이 어떻게 설명되는지 하는 문제에 대해, 이 두 교파들의 비시성 설명에 기대어 설명한다.

구체적인 방법론은 다음과 같다: 조낭빠의 깔라짜끄라 만트라 육지유가(六支瑜伽, 일반적으로 육지요가로 칭함. *ṣaḍāṅgayoga, sbyor ba yan lag drug*)⁵⁾와 닝마빠 구승(九乘, *theg pa dgu*)⁶⁾은 이들 교파 각각의 만트라에 대한 독특한 접근 방식이다. 필자는 전자에 기반한 입장에서 후자 기반의 공성 이해에 의문을 던지는 14세기 조낭빠 학자 나온 쾨가(1285~1379, 이하 나온)의 『마음의 의혹을 제거함: 기(基, *gzhi*)·도(道, *lam*)·과(果, *'bras*)에 관한 의문에 대한 답변』(*Gzhi lam 'bras gsum las brtsams pa'i dris lan yid kyi mun sel*. 이하 『답변』)⁷⁾을 이용하여, 조낭빠의 육지요가 수행과 닝마빠의 족첸(Rdzogs chen. 구승의 최고 단계)⁸⁾ 수

5) 깔라짜끄라 만트라 문헌 중 현존하는 가장 오래된 텍스트 중 하나인 『세코데사』(*Sekoddeśa*)에 이 텍스트에 관해서는 Orofino 1994a, Sferra 2015, 350-1, <https://read.84000.co/translation/toh361.html> [2021년 11월 10일 검색] 참조- 의하면, 근원지(*jñāna, ye shes*)에 이르게 하는 육지요가는 (1) 제감(制感, *pratyāhāra, so sor sdud pa*), (2) 정려(靜慮, *dhyāna, bsam gtan*), (3) 조식(調息, *prāṇāyāma, srog rtsol*), (4) 집지(執持, *dhāraṇā, dzin pa*), (5) 수념(隨念, *anusmṛti, rjes dran*), (6) 삼매(三昧, *samādhi, ting nge 'dzin*)로 구성된다. 각 단계에 대한 설명은, Orofino 1996, Grönbold 1996, 19-33, Newman 2000, Stearns 2010, 104-5, Edward Henning(1949-2016)이 작성한 <http://www.kalachakra.org/6ytheory.htm>, Michael Sheehy가 작성한 <http://www.jonangfoundation.org/jonang-kalachakra-practice-outline> 참고 [2021년 11월 10일 검색].

6) 이에 대해서는 Thondup. tr. 1996, 3-88, Reynolds. tr. 2000, 32-4 참고. 여기서 *theg pa*를 단계 아니면 승(乘, *yāna*)으로 보아야 할지는 경전 해석학과 티벳 지성사에 있어서 논쟁적인 문제로 여러 이견들이 존재한다. 필자는 전자로 본다. 이 논문에서 '9승'은 일반적으로 사용하는 번역을 방편적으로 사용하는 것이다.

7) 이 텍스트에 관해서는 조석효 2021a 참고.

8) 족첸에 관해서는 Samten Karmay 1998, 69-101, van Schaik 2004 등 참고.

행은 나름의 체계적인 접근 방식과 성취점을 통해 공성의 의미와 공성/시간성의 차원에 대해 상이하면서도 상통되는 점들을 제시하고 있음을 밝히도록 한다. 필자는 가능하면 나온 당시의 대표적인 학자들 가령 조낭빠의 경우 돌뽀빠 쉘랍겔첸(Dol po pa Shes rab rgyal mtshan, 1292~1361. 이하 돌뽀빠), 닝마빠의 경우 롱첸 랍잠바 디메외셀(Klong chen Rab 'byams pa Dri med 'od zer, 1308~1363. 이하 롱첸빠) 등의 이해에 기대어 필자의 논리를 체계적으로 구성 하여, 티벳불교의 수행에 있어서 시간과 깨달음의 문제에 대한 가설적 결론을 제시한다.

II. 수행: 똘모의 의미

공성 체득을 궁극적인 지점으로 가지는 수행과 관련하여, 나온은 먼저 특정 닝마빠 수행에 대해 원색적인 비판을 가한다.

또한, ‘7일만에 붓다 되기’(sangs rgyas zhag bdun ma)⁹⁾라는 심오한 가르침으로 주장하는 것이 알려져 있는데, 실로 [그것이] 특별히 심오한 법이며 그것이 많은 사람들을 이롭게 한다면 얼마나 좋은 일이지 않을까 생각하고자서는 타인들에게 행복을 주기 위해 그같은 이름을 거창하게 지었다면 좋겠지만, 그렇지 않다면, 10지(地, bhūmi)를 성취했던 이들에게 보

9) 해당 ‘7일 수행법’(zhag bdun ma)이 정확히 무엇인지는 알 수 없다. 『답변』의 문맥에 의하면, 빠드마삼바와(Padmasambhāva)의 마음을 담고 있는 성취법(成就法, sādhanā, sgrub thabs) 뿔마(pter ma) 텍스트로 추정된다. -뿔마는 닝마빠 경전, 수행, 의식 전반에 걸쳐 빠드마삼바와의 가르침이라는 공통 분모를 형성하는 장르이다- 그런 측면에서 다음 제안이 가능할지 모른다: 나온과 동시대인 롱첸빠의 족첸에 대한 체계적인 설명인 『자연스러움(viśrānta) 3부작』(Ngal gso skor gsum) 중 제 1권 『마음의 본성[에서] 자연스러움 [찾기]』(Sems nyid ngal gso)의 자주(自註)인 『깨달음에의 수승한 길: 족첸[의 가르침]』 『마음의 본성[에서] 자연스러움 [찾기]』의 세 주제들 즉 선(善)의 세 측면에 관한 설명서』(Rdzogs pa chen po sems nyid ngal gso'i gnas gsum dge ba gsum gyi don khrid byang chub lam bzang)에서 족첸 현생 명상법의 7가지 예비 단계(sngon 'gro. 첫 여섯은 각각 7일 수행, 일곱번째는 추가로 며칠 더 수행) 중 첫 단계가 빠드마삼바와 관상법(觀想法)이다. 관련 내용은 Germano 1994, 262, Thondup. tr. 1996, 357-62 참고.

이세요! 그것의 전달자인 당신은 스스로 붓다세요? 바보들을 속이지 혼란시키지 마세요!¹⁰⁾

그의 비판은 붓다에게로 그 가르침이 귀속되는 닝마빠 식의 속성 수행법은 없다는 것이다. 티벳에서 탄트라 수행의 정당성은 구루 전승 계보에 의해 획득된다. 나온이 속한 조낭빠 수행이 어떻게 인도 수행자들로부터 그리고 소급하여 붓다로부터 단절 없는 정통성을 확립할 수 있는지는 알 수 없지만, 수행에 있어서 계보를 중요시하는 그의 태도는 품모(*gtum mo, caṅdālī*, 내열(內熱). lit. ‘맹렬한 여신, 여자’)¹¹⁾에 대한 다음 이해에서도 확인된다.

게다가, 7일 품모 수행(*gtum mo zhag bdun ma*)¹²⁾이라는 것을 수습(修習)함으로써 큰 열이 7일째에 발생하고 천 조각으로 [추위를] 견디는 것으로 붓다[가 되는] 수승한 첩경으로 주장하는 것이 알려져 있는데, 티없는 탄트라부와 구결을 가진 이들께서 설하셨던 품모의 도(道, *mārga*. 수행 방법)라는 것은 와즈라다라¹³⁾께서 순전한 탄트라부로 설하셨던 것처럼, ... 그렇다면, [당신들(= 닝마빠)이] 어떠한지를 모르는 [당신들의] 체험 그

10) 『답변』, 99-100: *gzhan yang sangs rgyas zhag bdun ma zer ba'i chos zab du rlom pa grags te/ don la chos zab mo khyad par can gcig yin cing/ des skye bo mang bo (sic. po) la phan thogs na ci ma rung snyam nas gzhan spro ba bskyed pa'i phyir de lta'i ming 'dog chen po byas pa yin na legs kyi/ gzhan du na sa bcu thob pa rnam la ston mdzod/ de 'bogs mkhan khyed rang nyid sangs rgyas lags sam/ blun po mgo bo ma skor mdzod/.*

11) 품모는 무상유가 탄트라 구경차제 수행이다. ‘짜’(*rtsa, nāḍī*, 맥관(脈管))-‘룽’(*rlung, prāna*, 풍기(風氣))-‘틱레’(*thig le, bindu*, 명점(明點))라는 미세신(微細身, *sūkṣma śarīra*) 정화를 통하여, 락/공을 성취하는 방식이다. 품모 수행 방식은 Torricelli 1998, 394-6 참조. 전반적인 사항에 대해서는 Samuel 1993, 240-1, Schwieger 1999, 85-7, Snellgrove 2002, 209, 291-4 등등 참조.

12) 나온이 언급하는 닝마빠의 ‘7일 품모 수행법’이 무엇인지는 연구가 필요하다. Gyurme Dorje. tr. 2021은 뵈첸 가 로짜와 손누뵈(Dpal chen Rga(또는 Rgwa) Lo tsā ba Gzhon nu dpal. 12세기)의 전통을 계승한 죽빠까규(‘Brug pa Bka’ bgyud) 학자 양곤빠 겐첸뵈(Yang dgon pa Rgyal mtshan dpal, 1213~1258)의 ‘7일 품모 수행법’에 대해 언급하고 있는데, 나온 당시 유행하던 ‘7일 품모 수행법’과 관련하여 참고해 볼 수 있지 않을까 생각한다.

13) 티벳 불교 교파들의 가르침 전승은 역사적 붓다 또는 초월적 붓다인 본초불(本初佛)로 귀속된다. 초월적 붓다는 살마빠의 경우 와즈라다라(Vajradhāra, Rdo rje 'chang. 금강총지(金剛總持), 지금강(持金剛))이고, 닝마빠의 경우 사만파바드라(Samantabhadra, Kun tu bzang po, 보현왕여래(普賢王如來))이다. 와즈라다라와 사만파바드라는 모두 완전한 깨달음을 의미한다는 점에서 본질적으로 동일하다. 사만파바드라의 의미에 관해서는 Thondup. tr. 1996, 347, Kapstein 2000, 169 참조.

런 것을 포기하고서 위대한 요가의 주(主)(*yogeśvara*)¹⁴⁾이신 슈리 잘란다르(*Śrī Jālandhar*, 7세기 이후?)¹⁵⁾의 구결에 의존하여 금계(禁戒) 행위(*vratacaryā, caryāvra*, *brtul zhugs spyod pa*) 낙뽀빠(*Nag po pa < Kṛṣṇāpāda*, 8세기 이후?)¹⁶⁾의 원만(圓滿)한 품모의 도라고 하는 도를 수습한다면 매우 유용할 것입니다(= “큰 이득이 있지 않겠습니까?”, “유용하지 않겠습니까?” 정도로 이해할 수 있음).¹⁷⁾

나온은 품모 수행의 비전(秘傳)을 강조한다. 품모는 나로욕법(*na ro'i chos drug*)이나 사까빠(*Sa skya pa*)의 람데(*lam 'bras*, 도과(道果)) 수행 등 티벳의 여러 판뜨라 전통에서 수행되고 있지만, 조낭빠의 깔라짜끄라 판뜨라 육지요가 수행에서도 중요시되는 수행이다. 즉, 나온의 의구심과 비판은 깔라짜끄라 판뜨라에 기반한 수행을 전제하고서, 닝마빠 수행 그 자체와 공성이라는 지점을 향

14) 다양한 선인(仙人, ṛṣi)들을 가르킨다.

15) Jālandhari, Jālandharipā, Jālandhamāth 등 여러 이름으로 인도적 문헌에 등장한다.

<https://sites.google.com/site/nathasiddhas/jalandhar-nath> 참조 [2021년 11월 10일 검색].

16) 금계(*vrata, brtul zhugs*)는 Stearns 2007, 59-60, Larsson 2012, 214, n.101 등 참조. 티벳 판뜨라 전통에서는 종종 높은 성취를 의미하는 미친 요기(*smyon pa*)의 광기어린 행동을 지칭한다. 여기서 직역인 밑줄 부분의 의미가 통하게 하기 위해서는 다음을 알아야 한다: 낙뽀빠는 금계행위와 관련되는 인도 판뜨라 전통의 위대한 성취자(*mahāsiddha, grub thob chen po*)로 판단되는데, 티벳 문헌에서는 *Nag po spyod pa*(*< Kṛṣṇācārya*)로 등장한다. 이는 ‘행위’(*spyod pa*)가 이름인 특이한 경우로, *brtul zhugs spyod pa*는 *brtul zhugs spyod pa ba*(**Vratacaryāpāda*) 정도로 이해할 수 있다. Wedemeyer 2013, 250, n. 56 참조. - 티벳어 ‘-pa,’ ‘-ba’는 산스크리트어 *pāda*(‘발’, 티벳어로는 *zhabs(h.)*)의 축약형으로, 존경 대상에 쓰인다. 인도, 티벳에서 스승의 발을 만지는 존경의 표현이나 *zhabs drug* 등의 티벳어를 생각해 보라.- 낙뽀빠는 *Kāṇha, Kaṇhapa, Kṛṣṇā, Kaniphanāth* 등의 이름으로도 인도적 문헌에 보인다. 잘란다르는 그의 스승이다. 낙뽀빠에 관한 전반적인 사항은 Templeman 1992-3, van Schaik의 블로그 <https://earlytibet.com/2008/02/11/the-olapati/> 또는 <https://sites.google.com/site/nathasiddhas/kanipa-nath> [2021년 11월 10일 검색], Schott 2019, 72-135, Lopez 2019, 77-8 등 참조. 품모와 관련해서는, 『품모라는 완전한 도(道, *mārga*)』(*Gtun mo lam rdzogs*)가 낙뽀빠의 저술로 귀속된다. 그 외, 『슈리짜끄라상와라 호마 의궤(儀軌)』(*Śrīcakrasaṃvarahomavidhi. D. 1537*) - Gray 2016 참조-와 『헤와즈라 판뜨라』(*Hevajratantra*) 주석서인 『요가라뜨나말라』(*Yogaratanmālā*) 등이 그에게 귀속되지만, 낙뽀빠 역시 인도의 다수 논사들이 그런 것처럼 역사성 문제에서 자유롭지 않다. Snellgrove 1959, 13-4, Torricelli 1996, 4 참조.

17) 『답변』, 100 : *gghan yang gtun mo zhag bdun ma zhes pa bsgoms pas zhag bdun la drod chen po skye zhing ras rkyang thub pa'i (sic. pas) sangs rgyas kyi nye lam khyad par can du rlom pa grags te/ dri ma med pa'i rgyud sde dang man ngag can nas gsungs pa'i gtun mo'i lam zhes pa ni rdo rje 'chang gis rgyud sde rnam dag du gsungs pa bzhin/ ... des na ci 'dra yin mi shes pa'i nyams len de 'dra [add ba] bor nas rnal 'byor gyi dbang phyug chen po shrī dza lan dha ra ba'i man ngag la brten nas brtul zhugs spyod pa nag po ba'i (sic. pa'i) gtun mo'i lam yongs su rdzogs pa zhes bya ba'i lam bsgoms na khe che'o/ .*

해 있다. 하지만, 9승 수행 체계를 설하는 닝마빠에서 뚝모의 수행은 깔라짜끄라 탄뜨라 체계와는 다른 위치와 의미를 가진다. 아래에서 조낭빠와 닝마빠의 뚝모와 상관되는 공성 이해를 비교해보자.

III. 뚝모와 공성: 락/공

나온의 닝마빠 수행에 대한 의구심은 아래의 두 가지 지점으로 이해할 수 있다. 첫째, 뚝모 수행이 닝마빠의 그것에서처럼 조낭빠와 다른 단계, 다른 성취에 대한 묘사와 관련될 수 있는가 하는 점이다. 이 문맥을 이해하기 위해서는 조낭빠와 닝마빠의 공성 체험의 문제 그리고 락/공의 해석을 살펴보는 것이 필요하다. 나온은 공성의 체험과 관련하여 조낭빠의 입장을 반영하여 뚝모에 대해 다음과 같이 설명한다.

요가의 주(主)들이 수행하셨던 수승한 호흡(*prāna*) 요가법과 수승한 관상법 또는 능취(能取, *grāhaka*)가 없는 도를 수습하여 뚝모의 불이 타올라 정수리의 함(*ham*) 자(字)¹⁸⁾를 녹이는 수승한 락(樂)의 열이 심적 흐름(*rgyud*)에 생겨나서 [그들이] 천 조각으로 추위를 견디는 것이라면 [그것은] 붓다의 조건이 되는 뚝모의 도이지만, 그 외 다른 즉각적으로 열이 생기는 약간의 그다지 중요하지 않은(잡다한, *ksudraka*) 예리한(*tīkṣṇa*) 호흡 수행과 관상은 외도(外道, *tīrthika*)에도 존재하기 때문에, [뚝모의] 락의 열과 락/공이라는 영적 체험(*nyams*)¹⁹⁾에 의해 장엄되지 않은 단순히 천 조각으로 [추위를] 견디는 것에는 본질이 없는 것입니다(= 의미없는 것입니다).²⁰⁾

18) 뚝모 *ham*자 관련 문맥은 Kelsang Gyatso 1992, 53-71, Thubten Yeshe 2015, 131-41 참조.

19) *nyams*은 명상 체험이다. *nyams*-때때로 *nyam* 오류 철자법도 보임-과 *mnyam bzahag*(때때로 *mnyam gzahag*, ‘평등한 선정’, ‘등인’(等引, *samāhita*)의 *mnyam*과 혼동하지 말 것.

20) 『답변』, 100: *rnal 'byor dbang phyug rnams kyi thugs nyams su bzhes pa'i rlung gi rnal 'byor khyad par can dang/ dmings pa khyad par can nam/ 'dzin med kyi lam bsgoms pas gtum mo'i me 'bar te spyi bo'i ham yig zhu ba'i bde drod khyad par can rgyud la skyes nas ras rkyang thub pa yin na sangs rgyas kyi rgyur*

나온의 우선적인 비판점은 자파(自派)의 깔라짜끄라 탄뜨라 수행 단계와 성취점과 관련이 있는데, 깔라짜끄라 탄뜨라 수행은 공을 체득하는 효과적인 기술(技術)로 뚝모를 포함하는 육지요가수행을 말하기 때문이다. 그것은 조낭빠의 실질적 개조인 돌뽀빠의 체험적 공성 해석 즉 타공의 연장선에서 이해될 수 있다. 간략히 문맥을 설명하면, 돌뽀빠는 육지요가수행을 통해 본성적인 마음의 광명이 ‘공의 이미지’(śūnyatābimba, stong gzugs)²¹⁾임을 체득한다. 그의 체험은 그 자신의 여러 저서 중에서도 『가르침 주석』에 묘사되어 있는 공에 대한 긍정적(cataphatic) 언어들에 잘 반영되어 있다. 공은 실재하는 것이기 때문에 육지요가수행을 통해 접근 가능한 경험적인 것이다. 이는 또한 관찰가능하며 동적인 특성들을 가진 공에 대해 서술하는 깔라짜끄라 탄뜨라 문헌들에 대한 돌뽀빠 자신의 체험적 재현에 의한 기술(記述)이다.²²⁾ 돌뽀빠의 이런 체험은 그의 타공 확립으로 이어진다. 그는 여래장(如來藏, tathāgatagarbha, de gshegs snying po)이 궁극적인 실재인 법신(法身, chos sku)과 동일함을 육지요가수행의 공성 체험이라는 방식을 통해 확증한다. 즉, ‘공의 이미지’라는 공성 체험은, 타공

'gyur ba'i gtum mo'i lam yin mod/ de las gzhan pa'i rlung sbyor dang dmigs pa phran tshogs rnon po 'ga' res drod 'phral du skye ba phyi rol mu stegs can la'ang yod pa'i phyir/ bde drod dang bde stong gi nyams kyis ma brgyan pa'i re zhig ras rkyang thub pa tsam la snying po med do/

- 21) 탄뜨라 불교의 불이적 실재에 대한 설명은 수행적 공성에 대한 설명인데, 깔라짜끄라 탄뜨라 수행 전통에 기초한 조낭빠의 공성은 ‘내적인 락’(nang gi bde ba)과 근원적 불이성(락/공)에 대한 설명이다. 필자는 수행에 관해 모르지만, 『세포데사』에 의한 설명은 다음과 같다: 완전한 암흑에서 행해지는 첫 번째 지(支)인 제감 단계에서 수행자는 오감(五感)과 마음의 제어를 통해, 외부 대상에 대한 감각이 마음의 내적 대상으로 향하는 체험을 한다. 이 단계의 성공은 연기, 반딧불 등의 현현으로 알 수 있는데, 이러한 ‘공의 이미지들’은 마음의 산물이 아니라 ‘공의 반영, 반사’(stong gzugs)에서 ‘gzugs’은 ‘이미지’, ‘반영’, ‘반사’(gzugs brnyan)이다)라고 한다. - ‘stong’을 미세신으로 보는 해석도 존재한다. Geshe Lhundup Sopa 1983, 64, n. 41 참고. - 이 이미지들은 젊은 여성이 공에 대한 명상 중 거울에 반사되는 ‘마법의, 예지의 이미지’(pratisenā, ‘prognostic image’)에 비견된다. Orofino 1994a, 62-5 참고. Orofino 1994b, 615에 의하면, pratisenā는 ‘반사’(pratibhāsa), ‘반사된 이미지’(pratibimba)와 관련되는 용어이다. 조낭빠는 육지요가수행의 이러한 ‘비전’(vision)-환영(幻影), 환시(幻視) 등으로 번역가능하나, ‘환’이라는 단어가 주는 부정적 뉘앙스는 비전의 의미를 전달하기 힘들다. 따라서, 필자는 굳이 번역하지 않는다-을 철학적 종교적 논의의 기초로 사용한다. 이 첫 단계는 육지요가의 순차적인 진행을 통해 실현되는 공성/락, 근원지 체득에 있어 필수적이고 중요한 단계이다. 이에 관해서는 Seyfort Ruegg 1963, 82, n.47, Geshe Lhundup Sopa 1983, 56, Hookham 1991, 159-60, Wallace 2004, 11, Stearns 2010, *passim*, 특히 124, Kilty 2016, *passim*, Sheehy 2019, 71-3 등등 참고.

- 22) 깔라짜끄라 탄뜨라의 언어에 관한 해석은 Wallace 2004, 11, Hatchell 2014, 102 참조.

체계에서 스스로는 공하지 않는 실재인 여래장에 대해서도 동적이고 관찰 가능하며 인식적인 성격을 부여한다. 이는 공성과 여래장의 통합, 그리고 여래장을 육지요가라는 명상적 수행 기술(技術)을 통해 접근 가능한 것으로 즉 탄트라 불교적으로 변모시킴을 의미한다. 단적으로, 깔라짜끄라 탄트라 내에서 여래장과 공에 대한 이론을 문맥화한 것이 돌뽀빠의 타공 해석이다.²³⁾

나온의 비판점 역시 그의 스승인 돌뽀빠의 이러한 깔라짜끄라 탄트라 수행 체험의 이론화와 연관지어 설명될 수 있다. 먼저, 뚝모는 육지요가 수행의 수렴 단계에서 수행된다. 이 단계에서 ‘수행자는 최고의 향상한 락과 ‘공의 이미지들’에 대한 인식을 연속적으로 증가시키고 안정화시키면서 ‘사회열’(四喜悅, *catuṛānanda, dga' ba bzhi*)을 이끌어낸다. 마지막 단계인 삼매에서 최고의 향상한 락에 대한 비시적, 근원적 인식에 의존하여 법신을 성취한다.’²⁴⁾ 즉, 수행자는 ‘공의 이미지’라는 방식으로부터 접근하여 법신을 성취하며, 락/공은 그 본초적, 근원적 깨달음을 의미한다. 나온이 뚝모의 락을 이야기하는 이유는, ‘공의 이미지’에 대한 체험이 초월적인 공성의 현현에 대한 체험이기 때문이다.²⁵⁾ 육지요가의 성취 목표는 향상한 비시적인 락/공 성취이며, ‘공의 이미지’는 락이나 광명 즉 공성의 현현을 의미하기 때문에 붓다의 깨달은 마음을 성취하는데 필수적인 것이다.

23) 돌뽀빠의 공 이해는 깔라짜끄라 탄트라에 기반한 여래장에 대한 타공 해석이라 할 수 있다. 그의 이러한 창의적인 공 해석은 깔라짜끄라 탄트라에 설명되지 않는 여래장 개념을 깔라짜끄라 탄트라에 결합한 것이다. 이는 깔라짜끄라 탄트라와 여래장계 문헌 공히 실재에 대한 긍정적인 언어와 접근 방식을 채용하는 점과도 연관이 있어 보인다. 하지만, 차이도 존재하는데, 전자는 여래장계 문헌에 보이는 중생에 잠재하는 깨달음의 가능성에 대한 강조보다는, 요가 수행을 통한 실재에 대한 깨달음 즉 공에 대한 비전을 통한 공의 체득을 강조한다. 돌뽀빠의 타공 이해 생성에 있어서 깔라짜끄라 탄트라의 의미에 대해서는 Stearns 1995 참조.

24) 이 설명은 Sheehy가 입력한 <http://www.jonangfoundation.org/jonang-kalachakra-practice-outline> 참고 [2021년 11월 10일 검색], 또는 Orofino 1996 참고. 필자는 ‘희열’(dga' ba)과 ‘락’의 차이를 알지 못른다. 하지만, 양자 모두 뚝모 수행과 관련된다. 그리고 락에 대한 비시적 인식은 주객분별이 사라진 무분별적 인식이다.

25) 나온의 육지요가 수행에 대한 묘사는 돌뽀빠보다 다양한 감각적 통로를 통해 명상으로부터 출현하는 락의 체험과 본성적으로 광명인 공 사이의 관계를 설립하는 특징을 보여준다. 그의 깔라짜끄라 탄트라 수행 입장은 돌뽀빠의 『가르침 주석』에 대한 그의 주석인 『복주』 참고. 이와 관련한 연구는 필자의 다음 논문 참고.

둘째, 나온의 비판점은 품모를 포함한 육지요가 수행의 도²⁶⁾와 수행 목적과 관련된다. 조낭빠의 경우, 수행의 방식과 성취점은 육지요가 수행을 통한 미세 신의 소멸, 그를 통한 분별적인 마음의 소멸과 근원지의 성취이다.²⁷⁾ 근원지의 성취는 구체적으로는 육지요가 수행을 통해 업기(業氣, *karma-vāyu, las rlung*. 업의 미세 에너지 흐름)를 ‘근원지의 기’(*jñānavāyu, ye shes kyi rlung*. 지혜, 근원지의 에너지 흐름)로 변형하는 것이다.²⁸⁾ 업기가 ‘짜’를 통해 순환하면 근원지는 드러나지 않기 때문에, 육지요가 수행이 필요하다. 일반적인 마음이라는 ‘룽’을 멈추는 것이 깨달음을 위해 필수적이며, 그것은 오직 육지요가 수행을 통해 수행자와 붓다의 근원적인 동일성에 대한 장애들을 제거하여 법신을 성취할 때 가능하다. 이런 수행적 배경에서 볼 때 마음의 본성에 대한 깨달음을 설하는 닝마빠의 족첸은 일반적인 염오의 분별적인 마음(*sems*)을 본연의 마음으로 간주하는, 일반적인 마음과 근원지를 구분하지 못하는 견해이자 수행일 뿐이다. 즉, 족첸의 마음은 일반적인 속제(俗諦, *samvṛti*) 차원의 마음으로, 깔라 짜끄라 판뜨라 육지요가 구경차제 수행을 통한 점진적 소멸의 대상인 객진번뇌(客塵煩惱, *āgantuka-mala, glo bur gyi dri ma*)일 뿐, 궁극적인 근원지는 아니다.²⁹⁾

그렇다면, 이에 대응되는 닝마빠의 공성, 락/공 설명과 수행의 도와 목적은 무엇일까? 먼저, 닝마빠의 공성은 ‘쌍운’, ‘연합’(雙運, 連合. *zung 'jug, yuganaddha*), ‘무별’(*dbyer med*)³⁰⁾ 개념을 통해 설명되는 불가분의 공성이다. 9승 중 상위 단

26) 이것은 기(基, *vastu, gzhi*)-도(道, *mārga, lam*)-과(果, *phala, 'bras bu*)의 ‘도’이다. 이 구도는 티벳불교 철학의 설명 방식으로 이용되지만, 판뜨라 체계에서는 연속성-판뜨라의 티벳어가 *rgyud*임을 생각해보라-이 강조된다. 즉, 도와 과는 이미 기에 내재한다. 윤회와 열반은 동일 평면이다.

27) Wallace 2001, 183 참조. 깔라짜끄라 판뜨라 육지요가의 도에 관해서는 돌뽀빠의 『산법』설명 Hopkins. tr. 2006, 197-417 참조.

28) Stearns 2010, 105 참조.

29) Stearns, 2010, 107 참조.

30) 여러 수행 전통들에서 ‘쌍운’, ‘연합’ 이외에 ‘무별’, ‘불가분’(無別, 不可分, *dbyer med*), ‘불이’(不二, *gnyis med*) 등의 용어가 사용되는데, 뉘앙스 차이는 연구가 필요해 보인다. 후기 닝마빠의 대표적 인 학자 주 미팜 남겔가초(Ju Mi pham Rnam rgyal rgya mtsho. 1846~1912. 이하 미팜)의 쌍운 개념에 대한 연구로 Dorji Wangchuk 2019 참고, 특히 닝마빠의 ‘쌍운’, ‘무별’ 개념들의 이해를 위해서는 283-4 참고.

계인 ‘세 개의 내(內) 판트라’(*nang rgyud sde gsum*) 중 비전 명상 체험에 중점이 있는 생기차제 수행인 마하요가는 명료(明瞭, *gsal ba*)와 공성의 불가분성(명공 연합(明空連合), *gsal stong zung 'jug*; 명공불이(明空不二), *gsal stong dbyer med*)으로 정의된다. 다음으로, 아누요가(*amuyoga*)는 구경차제 수행인 뚝모, 까르마무드라(*karmamudrā, las kyi phyag rgya*) 수행을 통한 락공연합(樂空連合, *bde stong zung 'jug*; 락공불이, *bde stong dbyer med*)으로 정의된다. 여기서, 닝마빠 9승 체계에서의 뚝모와 락/공은 깔라짜끄라 판트라 뚝모 수행과는 다른 단계에 위치함을 알 수 있다. 마지막으로, 최고 단계인 아띠요가(*atiyoga*) 족첸은 근원적, 본초적 깨달음을 의미하며, 순수의식(*rig pa*)³¹⁾과 공의 연합, 불이(*rig stong zung 'jug, rig stong dbyed med*)로 정의된다. 이상과 같은 ‘내(內) 판트라들’의 공성의 정의를 기계적으로 단계적으로 이해할 필요는 없다. 그것들은 족첸이라는 단계에서 탑다운(top-down) 방식으로만 규정될 수 있는 공성의 의미들이고, 따라서 족첸 단계에서만 그 의미를 정확히 알 수 있는 공성에 대한 다르면서도 하지만 궁극적으로는 같은 의미를 가진 표현들이라고 보아야 할 것이다.

이제, 족첸의 구조를 간략히 언급하고, 락/공을 다루도록 하자. 족첸 체계에서, 마음의 본체(本體, *ngo bo*. 현상의 본질)는 본초청정(本初淸淨, *ka dag*. ‘공’을 의미)의 비시적 차원이고, 자성(自性, *rang bzhin*. 현상)인 자성, 무공용(自成, 無功用, *lhun grub*. ‘명료’³²⁾를 의미)은 일반적 시간성의 차원이다. ‘*ka dag khregs chod lhun grub thod brgal*’로 부르듯이, 전자는 입단(立斷, *khregs chod*. lit. ‘단단한 것을 자르는’)³³⁾ 명상과, 후자는 보신(報身, *sambhogakāya*, 여기서는 ‘무지개

31) 이에 관해서는 van Schaik 2004, 6 참조.

32) 족첸 전통에서 마음 관련 용어로 ‘명료’(*gsal ba, prakāśa*)와 ‘광명’(*’od gsal, prabhāśvara*)이 있다. 족첸 텍스트에서 *gsal ba'i 'od gsal*라는 용어도 등장하는 것에서 알 수 있듯, 이들은 미묘하게 다른 차원을 가진다: 전자는 마음 본성을 드러내는 인식 작용이나 과정을 포괄하고, 후자는 마음의 본성, 공성을 의미한다. 현대 영미권에서는 주로 전자를 clarity로, 후자를 luminosity로 번역하는데, 티베트어 원어의 의미를 잘 반영하는 단어 선택이라 할 수 있다. 필자가 아는 한 근대 티베트학계에서 비교적 이른 시기 이 두 용어의 차이에 주목한 학자는 주세페 투치(Giuseppe Tucci, 1894~1984)였다: Samuel. tr. 1980, 63-7 참조. Samuel. tr. 1980은 *gsal ba*를 ‘luminosity’로, ‘*’od gsal*’을 ‘light’로 번역했음을 주의하라. 마지막으로, ‘광명’의 경우에 어느 정도 정착된 용어이지만, ‘명료’의 경우 필자의 임시적인 제안임을 밝힌다. 또한, 필자는 문맥에 따라 ‘밝음, 밝힘’이라는 용어를 사용하기도 한다는 점 역시 밝혀둔다.

몸'(ja' lus)) 성취를 이루게 하는 ‘둔초’(頓超, *thod brgal* 또는 *thod rgal*. ‘직접적인 초월’, ‘도약’. lit. ‘위를 건너기’, ‘뛰어넘기’)³⁴⁾와 대응된다. 자비(慈悲, *thugs rje*)는 이 둘의 불가분성으로 보편성(*kun khyab*, ‘순수의식’을 의미)을 의미한다.³⁵⁾ 이 구도에서 알 수 있듯, 족첸의 기본 가르침은 현상, 현현과 본질의 불가분성이다. 마음의 본성은 공하지만 현상적으로는 ‘밝음’(*gsal ba*)을 드러내기 때문에, 마음의 본성은 현현할 수 있는 것이다.³⁶⁾

조낭빠를 포함한 살마빠(*gsar ma pa*)의 최고 단계 수행인 무상유가 판뜨라가 락/공에 대해 설명하는 것처럼, 닝마빠의 최고 단계인 족첸 역시 수행의 목표와 지향점인 락/공에 대해 설명한다. 가령, 『닝마규뵘』(*Rnying ma rgyud 'bum*)에 포함되어 있는 『금강살타(金剛薩陀)의 마음의 거울』(*Rdo rje sems dpa' snying gi me long*)은 족첸이 언설을 초월하는 영역에서 대락(大樂, *mahāsukha*, *bde chen*)으로 현현한다고 설명한다.³⁷⁾ 또한, 9세기 닝마빠 학자 늑첸 상계예쉐(*Gnubs chen Sangs rgyas ye shes*)는 『선정목거(禪定目炬)』(*Bsam gtan mig sgron*)에서 깨달은 마음(보리심)의 본성을 대락의 순수 평면, 영역(*byang chub kyi sems bde ba chen po'i klong dag pa*)으로 설명한다.³⁸⁾ 또한, 룡첸빠는 『자연스러움 3부작』 중 두 번째 저작인 『선정[에서] 자연스러움 [찾기]』(*Bsam gtan ngal gso*)에서 ‘명상적 체험’(*nyams*)을 ‘락’(*bde ba*), ‘명료’(*gsal ba*), ‘분별 없음’(*mi rtoḡ pa*)으로 설명한다.³⁹⁾ 여기서 ‘락’은 똘모 수행을 의미한다.

33) 입단과 일반적인 명상은 다르다. Namkhai Norbu 1999, 113: 전자는 “순수 의식 같이 불이적 상태에 주(住)하는” 것이고, 후자는 전자의 상태로 들어가기 위해 “이원적인 마음을 대상으로 하는 것”이다.

34) 둔초는 짜-롱-티레 미세신과 관련된 비전 수행이다. 둔초 수행의 성취는 죽음의 순간에 ‘무지개 몸’의 성취로 나타나는데, 이는 완전한 깨달음을 의미한다. Hatchell 2014, 9에 의하면, 둔초는 갈라 짜끄라 판뜨라 육지요가 수행과 유사하다. 양자 모두 ‘어둠에 은둔하기’(*mun mtshams*)와 ‘허공 응시’(*nam mkha' ar gtaḡ*)라는 단계적 비전 수행을 통해 신격과 조우한다고 한다.

35) 상기 족첸의 용어들의 의미에 관해서는, Guenther 1975-1976, Guenther 1992, 25ff, Germano 1992, 852-9, van Schaik 2004, 53, 336, n. 179, Deroche & Yasuda 2015 등등 참조.

36) 족첸에서 광명, 근원지는 공하다. 마음은 자연스럽게 일어나고, 그것은 광명의 자기 표현이라 할 수 있다. Dowman. tr. 2010, 100 참조.

37) Valby. tr. 2016, 50 참조.

38) Ying 2010, 268 참조.

39) Guenther 1976, 32: 족첸과 마하무드라(*Mahāmudrā*) 전통에서는 이것들을 ‘세 가지 명상 체험’(*nyams gsum*)으로 지칭한다. 필자는 *rtoḡ med*의 경우 ‘무분별’이라는 용어를 사용하고, *mi rtoḡ pa*의 경우

이상의 논리대로라면, 아누요가 단계에서 뚝뚝 수행과 락 체험이 이미 설명되지 않았느냐고 또는 그 설명은 아띠요가 족첸에서의 설명과는 무엇이 다른지 질문할 수 있다.⁴⁰⁾ 필자의 견해로는, 닝마빠 수행 체계는 각 단계가 족첸의 성취 후에 후험적으로 재정의되는 것이기 때문에, 족첸이라는 축약적 동시적 체계 내에서 수행 전반의 포괄적인, 반복적인(recursive) 또는 반복 가능한 측면을 보여주는 것은 불가피해 보인다.

나온의 의구심과 비판의 경우, 이러한 족첸의 수행 체계 설립의 다른 측면을 언급하는 것이다. 그의 경우 족첸이라는 최고 단계와 수행 방식에 대한 의문은 조낭빠 내지는 당시 티벳 지성사의 경전 해석학적 이슈와 연관되는 측면이 크다. 닝마빠는 소위 전전기(*snga dar*) 텍스트 전통에 의존하여 경전을 분류 확립하고 수행 전통을 설립하였으므로, 후전기(*phyi dar*) 전통인 깔라짜끄라 탄뜨라 전승 계보가 없었다.⁴¹⁾ 따라서, 전전기 전통 기원을 설립한 족첸을 최고 수행 단계로 설립하는 닝마빠의 입장은 깔라짜끄라 탄뜨라 문헌들을 근본 탄뜨라 경전으로 간주하는 조낭빠의 입장에서는 승인하기 어려운 것이었다. 즉, 나온의 닝마빠 수행에 대한 비판은 수행 전통에 맞물리는 경전 전통의 정통성이라는 본질적인 이슈와 관련된다.

다음으로, 족첸의 도와 수행의 목적을 간략히 언급하면 다음과 같다. 족첸은 깔라짜끄라 탄뜨라 수행이 설하는 미세신의 소멸이 아니라, 미세신의 환신(幻身, *sgyu lus*)으로의 변환이 수행의 도이다. 필자는 수행을 모르므로 이 부분 설명은 용이하지 않지만, Geshe Lhundup Sopa의 말을 빌려 다음과 같이 설명할 수 있다: 깔라짜끄라 탄뜨라 수행과 비(非)깔라짜끄라 탄뜨라 수행-특히 비밀

‘분별(합) 없음’을 사용한다. 후자의 경우, *rtog pa*의 동사적 사용(‘분별하다’)과도 연관되기 때문이다.

40) 첫 질문에 대해 경전사적 지성사적 견해에 의거한 필자의 견해는 다음과 같다: Sam van Schaik의 블로그(<https://earlytibet.com/2011/08/03/early-dzogchen-iv/> [2021년 11월 10일 검색])에 의하면, 8세기 아누요가의 락 설명은 아띠요가 족첸의 마음의 본성에 대한 깨달음과 연합되어 있었지만, 10~11세기에 족첸이 독립적인 단계로 분리 등장했다. 이런 점에서 아누요가와 족첸 모두 뚝뚝모와 락/공이라는 공통분모를 가지는 것이 아닌가 생각해 본다.

41) 현재 전하는 닝마빠의 깔라짜끄라 탄뜨라 전승은 19세기 이후 리메(*ris med*, 무종파(無宗派) 운동) 이후 설립된 것이다.

집회(秘密集會) 판뜨라(*Guhyasamājatantra*)-의 차이는, 전자에서는 ‘공의 이미지’라는 방식으로 미세신 계발이 제시되며 환신 관념이 존재하지 않지만 후자에서는 환신과 광명의 연합의 계발이 도(*mārga*)로 제시되는 데 있다.⁴²⁾ 이런 설명은 깔라짜끄라 판뜨라 수행과 족첸 수행의 차이를 설명할 때 역시 이용될 수 있다. 부연하면, 족첸 수행은 위에서 설명했듯 ‘무지개 몸’이라는 보신의 성취를 목표로 한다.

이상처럼, 조낭빠와 닝마빠 공히 수행 체험에 기초한 공성 해명에 있어서 필수적으로 기술(記述)되는 락/공에 대한 단계적 접근 방식과 성취 방식은 동일한 용어의 판뜨라 기술(技術)의 사용에도 불구하고 상이하다. 그것은 경전적으로 뒷받침되는 최고의 판뜨라 단계 설정과도 관련이 있고, 아래에서 설명할 비시성을 설명하는 방식의 차이로도 설명될 수 있다.⁴³⁾

IV. 공성과 비시성: 초월적 시간 대 불확정적 시간

판뜨라 불교의 궁극적인 실재의 불이성이 락/공이라고 할 때, 그것은 공성 체험과 불가분의 관계인 시간, 즉 공성/시간 설명을 통해 그 수행적 차원의 해명에 대한 또 다른 하나의 근본적인 설명 방식을 가질 수 있게 된다. 또한, 그것은 나온의 의구심과 비판 지점과 연관성을 가진다.

먼저, 조낭빠 깔라짜끄라 판뜨라 수행의 경우, 불이(不二)는 다음과 같이 정의된다: 시간(*kāla*)은 자비(*karuṇā*)를 구성하는 방편(方便, *upāya*), 룬(輪 *cakra*)은 공을 구성하는 지혜(*prajñā*, 반야(般若))로 시간은 공과 불이이며 불변의 락이라는 근원지(*akṣarasukha jñāna*)이다.⁴⁴⁾ 달리 말해, 락은 진여(眞如, *tathātā*, *de*

42) Geshe Lhundup Sopa 1983 참조. 족첸 수행 전반은 Tiso 2016 참조.

43) Dorji Wangchuk 2012, 29-30은 티벳 판뜨라 불교의 구원론, 수증론(修證論, *soteriology*) 모델에 대해 ‘자연, 본성 대(對) 양성’(nature vs nurture), ‘계시 대 생성’(revelation vs generation), ‘발견 대 발전’(discovery vs development)으로 대별하였는데, 족첸은 전자, 깔라짜끄라 판뜨라 육지요가 수행은 후자로 볼 수 있다.

44) Wallace 2001, 94-5 참조.

bzhin nyid)를 인식하는 근원지이다. 판뜨라 불교가 설하는 지혜와 방편의 불이는 깔라짜끄라 판뜨라에서는 근원지와 상주하는 락이라는 깨달은 마음의 동일성, 타공, 락/공을 의미한다. 이러한 종교적 시간 관념은 기본적으로는 수행자의 해탈이라는 측면에서 시간 의식과 맞물리는 수증론이 이 판뜨라의 핵심적인 이슈임을 증명한다. 구체적으로는 다음과 같다:

『라구판뜨라』(*Laghutāntra*)와 그 주석 『위말라쁘라브하』(*Vimalaprabhā*, 『무구광』(無垢光))는 ‘외(外)-내(內)-타(他)’(*phyi nang gzhan gsum*) 구조로, 제 1장에서 외(外) 판뜨라, 실재의 대우주(= 외(*bāhya*) 우주)를 설하고, 제 2장에서 내(內) 판뜨라, 실재의 소우주(= 내(*adhyātma*) 개인)를 설한다. 이 첫 2장은 ‘밖(= 대우주, 외)에서 그런 것처럼, 몸(= 소우주, 내)에서 그러한’(*yathā bāhye tathā dehe*)으로 설명되는 대우주와 소우주의 상응 관념에 기초하며, 순환적, 주기적 시간 관념을 공유한다. 대우주 천체의 순환으로 인해 일, 월, 년이 발생하듯, 개인의 몸 내에서도 ‘짜’ 내에서 ‘룽’의 순환이 존재하는데, 외·내 판뜨라에서 설명한 생멸법들을 점진적 수행으로 멸하는 구체적인 방식을 설하는 궁극적 차원인 제 3~5장 타(他) 판뜨라에서, 이러한 불이적 관념이 구원론으로 자연스럽게 연결되게 된다. 구체적으로, 우주라는 것은 궁극적인 차원(진제(眞諦), *paramārtha*)에서는 생멸이 없지만, 일반적인 차원(속제)에서는 순환적 시간에 의한 생멸이 있다. 즉, 이 판뜨라는 궁극적 차원과 일반적 차원으로 현현하는 실재를 설명하는데 이 실재가 본초적 깨달음 그 자체인 본초불(아디붓다(*Ādibuddha*), *Mchog gi dang po'i sangs rgyas*)⁴⁵⁾이다. 원초적으로 윤회로부터 벗어나 있는 이 본초불은 ‘본질적인, 본성적인 광명’(*rang bzhin 'od gsal*)이며 근원지로, 객진변뇌에 속하지 않는다. 본초불의 다양한 현상으로의 현현은 생멸법 차원이다.

돌보빠의 해석에 의하면, ‘항상한 실재’(*rtag dngos*)는 삼세(三世)에 즉 일반적인 시간에 종속되지 않는 궁극적임, 불변함이다.⁴⁶⁾ 궁극적인 상주불변과 일

45) 아디붓다에 관해서는 Hammer 2009, 203-18, Stearns 2010, 260-1 참조.

46) 돌보빠의 『산법』은 인연법에 종속되지 않는 항상한, 상주하는(*rtag pa*) 실재, 즉 타공에 대한 설명이다. ‘상주’(permanent)는 ‘비시적’(primordial, atemporal, timeless) 차원을 의미하며 ‘시간적인’(temporal) 것과의 차별성을 담지한다. 깔라짜끄라 판뜨라의 비시적 초월적 시간관은 Henning

반적인 시간 차원은 차별적이다. 상주불변은 비시적, 초월적 시간이다. 깔라짜끄라 판뜨라는 초월적 공성/초월적 시간에 대한 설명이며, 초월적 시간은 비시적 관념을 담지한다. 즉, 육지요가의 락/공은 근원지, 궁극적 실재에 대한 초월적 체험을 의미하면서, 공성 체득의 시간을 의미한다.

깔라짜끄라 판뜨라의 락/공 체득은 깨달음의 시간, 항상한 실재로서의 시간이 있다면, 그것이 어떻게 전개되고 어떻게 체험되는 것인지에 관한 것이다. 조나빠에 의하면, 근원지는 편재하며(omnipresent) 항존한다(everlasting). 그것은 중생 내에 진실되게 상주하는 붓다이며, 궁극적이고 공하지 않다. 지혜는 본초적이기 때문에 비시적이다. 그래서 항상 모든 중생에 내재적이다(immanent).⁴⁷⁾ 조나빠 수행 체험은 이 내재적 시간의 체험이다. 이 체험은 일반적인 시간 평면 위에서 이루어지면서 동시에 일반적이지 않은, 비시적인 시간의 평면 위에서 이루어진다. 그런 의미에서, 본초불의 의미 역시 현상으로 환원되지 않는 초월의 측면과 포괄적인 시간성이라는 내재의 측면, 즉 포월성을 가지게 된다. 본초불, 근원지/근원적 시간이라는 비시성은 본초시간적(prototemporal)이라는 의미에서 초월, 편재시간적(omnitemporal)이라는 의미에서 내재이다. 실재는 두 측면을 동시에 가진다. 근원지는 편재하며 항존하는 의미에서 초월/내재이며 내재/초월이다. 즉 초월이라는 의미는 모든 중생의 마음에 편재하는 근원지라는 의미에서 내재이며, 윤회와 열반의 기초라는 측면에서 판뜨라 불교의 궁극적 실재의 불이성이다. 그 지점이 깔라짜끄라 육지요가 수행의 기반이다. 아디붓다는 마음의 궁극적인 본성이지만, 수행을 통해 마음의 본성을 현실화한 깨달은 자이기도 하다.⁴⁸⁾ 실재하는 근원적인 지점을 단순히 초월적인 영역에 두지 않고 체험적 영역으로 내재화할 수 있는 것은 육지요가 수행 때문이다. 공성은 ‘공의 이미지’의 현현으로, 초월적 공성 즉 비시

2007, 215, 돌보빠의 비시적 초월적 지혜에 대한 해석은 Mathes 2008, 80-1 참고.

47) 필자의 ‘비시성’ 의미에 대한 이해는 Smith 1988 참고. Smith 1998, 276은 ‘비시적’(primordial)을 ‘no matter where or when’로 정의한다: 실재는 편재하면서 항상적 동일성을 가지며, ‘언제 어디서든’ 접근 가능하다. 판뜨라 불교의 기와 과의 동일성은 초월/내재의 비시적 설명이라 할 수 있다.

48) Wallace 2001, 18.

성의 차원의 체험적 현현이다. 육지요가의 공성 체험은 주객 이분의 마음이 아니다. 깔라짜끄라 따뜨라 수행자의 주객 이분적이지 않은 마음은 여래장을 객체화하는 것이 아니라, 궁극적 실재에 대한 초월적 체험으로 마음을 본초적, 근원적 상태로 환원하는 것이다. 공성 체득의 시간의 의미는 마음의 문제와 불가분이다. 즉, 육지요가 수행은 락과 동시적으로 발생하는 상주불변의 실재, 마음에 대한 깨달음이다. 그것을 마음의 비시성 차원의 초월적 경험이라고 할 때, 이 설명은 일반적 시간과 그 너머의 비시성은 다르다는 뜻이다.

닝마빠의 족첸 역시 시간 문제를 설명하지 않고 깨달음을 설명할 수 없다. 공성/시간성이기 때문이다. 그것은 마음의 본성, 본연적 깨달음을 설한다는 측면에서 점진성(漸進性), 차례성(次第性)과 대(對)가 되는 의미에서 동시성이 시간성 이슈의 중요한 축이 된다. 이 대립 구도의 지성사적 의미를 먼저 살펴보고, 동시성의 의미를 비시성과 연결지어 설명해 보도록 하자.

먼저, 닝마빠 수행은 미세신을 대상으로 하는 수행 단계를 예비적 단계로 하여, 순수의식의 인지 즉 미세한 에너지의 해체되어 있음에 대한 체험인 족첸을 설명한다. 다시 말해, 족첸 수행은 근원지와 순수의식을 강조하는, 미세한 에너지의 완료된 변환을 견지하는 근원적 해탈의 관점이다. 이같은 방식으로 족첸이 점진적 수행과 대립되는 의미에서 동시적 수행으로 규정되기는 하지만, 그것이 단순히 동시적 수행이지만은 않음은 명확하다. 우선 이미 언급했듯이 내(內) 따뜨라의 각 단계마다 상이하고 점진적인 따뜨라 수행이 존재한다. 다음으로, 족첸에 대해 일반적으로 이해하는 방식인 동시적 수행과 그에 대(對)로 설명되는 점진적, 차례적 수행은 수행 방식에 치우친 외관적(外觀的, etic) 구분이라는 점 역시 지적되어야 한다. 이 구분은 티벳 지성사에서 동시론자(*cig char ba*)와 차례론자(*rim gyis pa*)라는 개인적 근기와 관련하여 사용된 내관적(內觀的, emic) 구분과 일치하지 않는다.⁴⁹⁾ 닝마빠 내에서 수행의 의미에 대한

49) 외관적 관점은 외부 관찰자적 관점인 반면, 내관적 관점은 시스템 내의 관점이나 논리를 말한다. 티벳 지성사에서 이 구분에 관해서는 Seyfort Ruegg 1989, 특히 5-13, Seyfort Ruegg 1995, 157 논의를 참조.

획일적인 구분은 존재하지 않으며, 동시적 방식과 점진적 방식의 긴장 관계가 존재할 뿐이다. 일반적으로는 닝마빠 내에서 동시적 수행이 점진적 수행보다 지지되는 경향이 존재하며 이 역시 기와 과의 동일성으로 볼 수 있지만, 닝마빠 학자들의 실제 설명 방식은 외관적 이분법적 구분과는 거리가 있다. 가령, 닝마빠 펠뎨(*ger ston*) 직메링빠('Jigs med gling pa, 1729/1730~1798)는 족첸에 점진적인 탄트라 수행 방식을 통합시키고, 펠마와 순수현전(*dag snang*)⁵⁰⁾ 등의 동시적 접근을 점진적 접근으로 해석하는 방식을 통해 동시적 수행과 점진적 수행의 경계를 불분명하게 만들었다.⁵¹⁾

다음으로, 족첸의 락공불이라는 깨달음과 불가분인 시간성에 대한 설명은, 근원적, 본연적 마음에 대한 깨달음인 족첸을 ‘동시적’ 깨달음이라고 할 때,⁵²⁾ ‘동시적’과 동치되는 근원적 마음의 시간적 층위인 비시성을 설명하는 것이다. 또한 족첸에서 ‘동시적’이 ‘점진적’과 대(對)가 되는 의미로 이해된다는 것은, ‘동시적’이 순차적 시간이 아닌 펠마적 카이로스 시간 내지는 비시적인 시간과 친연적 관계 내지는 상관 관계에 있을 수 밖에 없음을 해명해야 하는 과제를 던지는 것이다. 여기서는 필자가 과문한 탓에, 복잡다단한 의견들을 개진하는 닝마빠 학자들 중에서 롱첸빠의 족첸에 대한 공성/시간성 해명 특히 비시성을 간략히 설명하는 정도로 그친다. 롱첸빠는 그의 족첸 관련 저서들에 걸쳐 근원적, 본초적 근거가 실재하지 않음을 비시성의 측면에서 설명한다.

먼저, 『종의보장(宗義寶藏)』(*Grub mtha' rin po che'i mdzod*)에서, 족첸 방식을 수용과 거부가 필요한 수뜨라적·탄트라적 방식과는 다른,⁵³⁾ 개념적 분별이 없는 순수한 비시적 근원지로 설명한다. 그는 본성상 빛나고 역동적이면서도

50) 이 용어들에 관해서는 조석효 2021b 참조. 펠마와 순수현전은 순간적인 그리고 반복적인 신의 개입과 신과의 조우를 의미하는 카이로스(*kairos*, *καῖρός*)적 시간이라는 동시적 시간성에 기반하는 닝마빠의 성격을 잘 보여준다. 족첸 역시 동시성(동시적 깨달음이라는 의미에서)에 기반하는 것은 이 교파의 일관적인 논리를 의미하는 것일지 모른다.

51) van Schaik 2004, 132에 의하면, 직메링빠의 이러한 점진적 족첸 해석은 직메링빠가 롱첸빠의 롱첸 닝택(*Klong chen snying thig*) 족첸 가르침과 관련하여 자신의 족첸 해석에 권위를 부여하는 방식이다.

52) 윗 단락에서 설명했듯이, 닝마빠 내에서 동시적 깨달음에 관한 다양한 이견이 존재한다는 것은 일단 염두에 두어야 한다.

53) Barron. tr. 2007a, 302 참조.

자발적으로 자연스럽게 일어나는 불변의 비시적인 족첸 수행의 마음 상태를 ‘제 4시’(第四時, *dus bzhi pa*)⁵⁴)로 설명한다. ‘제 4시’는 사만따바드라의 상태, 인과를 초월한 비시적인 순전한 상태로⁵⁵) 깨달음/깨달은 시간이다.⁵⁶) 룡첸빠의 『실상보장, 본성보장(實相寶藏, 本性寶藏)』(*Gnas lugs rin po che'i mdzod*)에 의하면, 능취(能取, *grahāka*)와 소취(所取, *grāhya*)의 이분적 분별적 지각이 사라진 곳에 ‘제 4시’가, 일반적인 마음의 흐름으로부터 본연의 마음이 ‘바로 지금 이 순간에’(*da lta'i dus nas*) 자연스럽게 일어난다.⁵⁷) 즉, ‘제 4시’는 일반적 시간의 부재이면서도 일반적 시간과 동시적으로 일어남이다. 비시성에 대한 체험/일반적인 시간 경험이다. 수행자는 시간을 통해서만 비시간을 체험한다. 그것은 일반적 시간에 있으면서 동시에 일반적 시간을 초월하는 비시성의 평면⁵⁸)에 존재함을 의미하고, 일반적 시간에 지배되면서 지배되지 않는 불가분적인 마음의 상태를 의미한다. 족첸에서 근원적 시간과 현상적인 일반적 시간은 불가분이며 동시적 발생, 존재한다. 본연적 깨달음/본초시간적 초월은 일반적인 마음/일반적 시간과 같지도 다르지도 않은 불가분의 긴장 관계이다. 그런 의미에서 ‘제 4시’는 ‘비시간의 시간’(timeless time)이다.

다음으로, 본연의 마음이 비시적이라는 것은 그것이 일반적인 시간과 독립적으로 존재한다는 뜻은 아니다. 족첸에서 수행의 성취점인 깨달음의 상태인 사만따바드라라는 비시성은 실체의 상정(postulate)이 아니라, 궁극적인 것의

54) 룡첸빠의 4시(*dus bzhi*)에서 이 용어의 사용 용례는 Yao 2007, 515-6 참조.

55) Valby. tr. 2016, 74: 사만따바드라의 족첸 가르침이라 칭해지는 『모든 것을 성취시키는 왕』(*Kulayarāja, Kun byed rgyal po*)은 ‘인과를 초월한 우리의 비시적인 순전한 존재’(our timeless pure perfect presence beyond cause and effect)이다.

56) Thondup. tr. 1996, 320: 룡첸빠는 족첸이 설하는 마음의 본성에 대해 ‘삼세와 사만따바드라의 상태인 비시적 시간에 걸쳐, 불변의(상주의) 완전함이라는 본질은 염오되지 않는다.’고 설명한다. 그의 설명에서 깨달음과 시간성은 별개의 문제가 아니다. 불가분적으로 결합되어 있다.

57) Barron. tr. 2007b, 7.

58) 비시간적 깨달음, 비시성은 실체(substance)가 아니다. 룡첸빠는 법계(法界, *dharmadhātu*)의 비시성을 설명하는 『성전보장, 교언보장(聖典寶藏, 教言寶藏): 『법계장(法界藏)의 주석』(*Chos dbyings mdzod kyi 'grel ba lung gi gter mdzod*)에서 중관 귀류논증에 기초하여 광명, 근원적 순전함 등을 강조하는 닝마빠의 법계는 존재의 비시적 공함(primordial emptiness)을 의미한다고 설명한다. Barron. tr. 2001, *passim*. 즉, 법계는 존재의 근거 같은 실체 개념이 아니다.

불확정성이며 불확정적인 시간이다.⁵⁹⁾ 그것은 부재하는 기(基, *gzhi*)이다. 또한, 조낭빠가 일반적 시간과 궁극적 시간 너머의 제 3의 시간을 설정하지 않는 것처럼, 닝마빠 역시 깨달은 마음과 일반적인 마음, 비시적 시간과 일반적 시간, 깨달음의 시간과 일반적 시간을 초월하는 제 3의 지점을 도입하지 않는다. 양자의 긴장 관계를 설명할 뿐이다. 무한 역행(*infinite regress*)은 체험적 차원보다는 논리적 차원일 뿐이기 때문일 것이다. 하지만 그 긴장 관계는 규정될 수 없이 항상 미끄러진다.

조낭빠와 닝마빠의 공성의 깨달음은 윤회의 일반적인 시간과는 다른 깨달음의 시간에 관한 설명이다. 그 시간은 양적으로 측정되는 흐르는 물리적 시간이 아니라 질적 체험의 시간으로, 일반적인 시간으로 환원되지 않는 시간의 개입으로만 설명될 수 있다. 조낭빠는 초월적 비시적 시간, 닝마빠는 불확정적 불가분의 비시적 시간을 설명한다. 전자에 의하면, 공성/초월적 시간, 후자에 의하면, 공성/시간이 아닌 시간이다. 수행에서 공성과 시간성은 뗄 수 없는 동시에 성립되는 두 차원으로(즉, 공성/시간성), 수행을 통한 깨달음의 상태는 비시성과 불가분이다. 닝마빠나 조낭빠 공통적으로 실재의 비시성에 대한 지점과, 공성 체험이 수행자에 의한 비시성의 현현 체험임을 설명한다. 하지만 양자의 접근 기술(技術)과 방식은 다르다. 이런 측면에서 필자는 외부인의 입장에서 양 교파의 수행에 대해 판단하기는 어렵지만, 그럼에도 나온이 제기한 닝마빠 수행에 대한 비판은 깔라짜끄라 탄뜨라 수행에 기초한 조낭빠 입장의 반영이므로, 『답변』을 보다 넓은 문맥에서 비판적으로 바라볼 필요가 있다는 점을 지적하고 싶다.

59) 비슷한 논의로 미팸의 ‘궁극적인 것의 비결정성’(the indeterminacy of the ultimate)에 대한 설명인 Duckworth 2014, 923 참조. 룡첸빠처럼, 미팸 역시 중관 귀류논증파(*prāsaṅgika*)와 족첸의 혼합적 관점을 보여준다. 하지만, 닝마빠 내에서 궁극적인 차원에 대한 다양한 접근과 관점이 존재함 역시 상기되어야 한다. Kapstein 2019, 235-6 참조.

V. 나오면서

공성/시간성은 비시적이면서도 시간 내 존재들에 항존하는 깨달음의 가능성의 체험적 구체화이다. 그것은 초월 즉 생멸법에 환원되지 않으면서, 내재 즉 생멸법을 포괄한다. 즉 비시적인 편재, 항존, 상존함이다. 초월과 내재는 맞물리는 동일 평면의 측면이다. 조낭빠는 궁극적 공에 대한 욕지요가 수행 체험을 통해 초월적인 내재성을 강조한다. 실재의 본질적인 측면은 현상에 내재한다. 수행을 통해 초월과 내재가 동일 평면임을 깨달을 수 있다. 이 내재적 깨달음은 현상적 전개와 구분되는, 도달해야 하는 본연적 실재이다. 공하지 않은 궁극적인 광명의 마음이다. 닝마빠는 시간성을 통해 공의 평면인 비시간성을 체험할 수 있다고 설명한다. 그것을 ‘제 4시’로 설명한다. 시간 내 존재는 시간 내에서 시간 외로 탈주한다. 하지만, 본연적 마음은 현상과 따로 존재하는 것이 아니다. 공성은 초월적 내재성 내지는 내재적 초월성, 즉 불이적 실재이다. 미팸에 의하면, 순수의식이나 광명 같은 궁극적 실재의 현상적인 측면은 공하지 않으며, 언어적으로 규정될 수 없이 미끄러진다. 그래서, 궁극적 비시적 시간의 체험과 일반적 시간의 체험은 같지도 다르지도 않으며, 하나라고도 다수라고도 할 수 없다.⁶⁰⁾ 죽체의 자연스럽게 일어나는 마음은 동시적, 비시적 깨달음 상태의 반복적 현현, 현실화이지만, 일반적인 시간을 떠나서 존재할 수는 없는 일반적인 시간과 동시에 존재, 발생하는 것이다. 즉, 죽체의 마음은 비시간의 시간이다.

질 들뢰즈(Gilles Deleuze, 1925~1995)를 이용하여 질문을 던지면서 이 논문을 마무리한다. 들뢰즈에 의하면, 사건(event)은 아이온(aion, αἰών)의 순수 생성의 평면에서 일어난다. 사건의 특정 시공간에서의 현실화인 사고(accident)는 역사적, 선형적인 크로노스(chronos, χρόνος) 시간에서 일어난다. 아이온은

60) 이 접근 방식은 닝마빠가 본체에 대한 분석으로 이용하는 ‘하나도 다수도 아님을 보이는 논증’(ekānekaviyogahetu, gcig du bral gyi gtan tshigs)이다. 현상적 존재에 대해 다수로도 복수로도 부정하는 이 논증의 비교적 이른 사용은 7세기 추정 슈리굽따(Śrīgūpta)의 『『진여에 들어감(진여 입문)』에 대한 주석(자주)』(Tattvāvatāraṅgīti, De kho na la 'jug pa'i 'grel pa. P. 5292)이다.

사건의 반복적 시간, 순수생성의 시간으로, 모든 사고에 비시성을 부여하는 비시간의 시간, 초월적 시간이다.⁶¹⁾ 아이온과 크로노스는 동시 발생하고 병존한다. 아이온/크로노스다.

수행에서 공성과 시간성은 동시 발생적 불가분성이다. 즉 공성/시간성이다. 그렇다면, 깨달음은 늘 공존하는 아이온과 크로노스 두 시간의 어느 지점에서 설명되어질 수 있을 것이다. 즉, 공성에 대한 깨달음이라는 순수 생성은 비시적인 아이온의 시간 차원이기 않을까? 깔라짜끄라 판뜨라의 아디붓다의 시간, 족첸의 사만따바드라의 시간은 들뢰즈의 아이온과 동일한 시간이 아닐까? 사물의 지속하는 시간인 크로노스는 현상의 시간이 아닐까?

아이온은 크로노스에 대해 초월적이면서 크로노스에 내재한다. 전자는 후자로 환원되지 않으면서 후자를 포월한다. 조낭빠의 공이라는 초월적인 시간 관념은 비시간이다. 현상과 단절이 아니라 현상과 다른 궁극적 실재, 순수 체험의 영역이 있다. 그렇다면, 조낭빠의 설명은 아이온과 크로노스가 실재의 다른 두 측면이라는 것을 의미할 수 있지 않을까? 거기서 더 나아가, 돌뽀빠가 설명하는 순수 체험의 시간은 체험에 독립적인 깨달음의 시간까지도 의미할 수 있을까? 절대적 시간의 실재성을 의미할 수 있을까? 닝마빠 족첸의 경우, 깨달음은 비시간의 시간과 동치된다. 근원적인 시간과 현상적인 시간 사이의 긴장 관계를 동시성 관념으로 그 연결 지점을 찾는다. 그것은 아이온과 크로노스가 불가분이라고 설명하는 것이 아닐까? 그렇다면, 닝마빠의 관점에서 조낭빠의 공성 설명은 아이온을 개념화 내지는 절대화하는 주장일 것이다.

그럼에도, 조낭빠와 닝마빠는 과연 다른 설명을 하고 있는가? 조낭빠는 실재와 현상 사이의 ‘차이’를 설명한다. 순전한 초월적 체험인지 아닌지를 설명한다. 그렇지만, 조낭빠의 초월적 체험은 너머(beyond)의 피안의 세계를 설명하는 것이 아니라, 내재적 방식으로 수행자의 종교적 실존을 순수화 극대화한다. 이러한 조낭빠의 비시성 설명은 초월과 내재의 동일 평면성에 대한 설명이

61) 이 구분과 아이온에 관해서는 Lester & Stivale. trs. 1990, 52-7, 특히 53 참조.

다. 즉 초월과 내재의 ‘다름’을 초월적 내재, 내재적 초월이라는 ‘불가분’ 개념으로 받아들인다고 할 수 있다. 그렇다면, 조낭빠가 말하는 궁극적 차원과 일반적 차원의 ‘차이’라는 것은 닝마빠의 ‘불가분’의 의미일 수 있지 않을까? 반면, 닝마빠 미팜의 설명에 있어서, 궁극적인 것은 무한히 미끄러지며, 체험 영역과 중관 언어 논리적 영역의 경계가 모호하다. 실재와 현상은 불가분할 뿐 그것들을 초월하는 제 3의 선택지는 없다. 그럼에도, 본연적 마음의 현현인지 아닌지의 구별은 존재한다. 그렇다면, 차이를 전제하지 않고 ‘불가분’이 성립 가능한가? 닝마빠 역시 실재와 현상 사이의 ‘차이’를 전제하고 있지 않은가? 그렇다면, 닝마빠의 ‘불가분’은 조낭빠의 ‘차이’가 아닐까? ‘차이’와 ‘불가분’은 피비우스의 띠처럼 뒤엉키는 것이 아닐까?

마지막으로, 궁극적인 것 즉 타공에 대한 다른 해석은, 동일한 공, 공성에 대한 다른 접근 방식에 의한 것일 뿐이거나 언어적 한계 때문에 다르게 설명되는 것일 뿐인가? 들뢰즈는 프란시스 베이컨(Francis Bacon, 1909~1992)의 회화를 형상(figure), 윤곽(contour), 아플라(aplat)의 3요소로 분석하면서, 촉지적(haptic) 효과를 불러오는 경계를 파도와 해안 사이의 ‘얕은 깊이, 두께’(shallow depth)로 묘사하였다.⁶²⁾ 동일한 공성에 대한 다른 설명일 뿐이라는 주장이 당위적이어야 한다면, 그 ‘얕은 깊이’를 조낭빠와 닝마빠는 다르게 설명하고 있는 것이 아닐까? 초월과 내재가 동일 평면이라면, 그 동일성의 평면에서 이 ‘깊이’는 무엇을 의미하는가? 차이인가? 하나도 다수도 아닌 것인가? 환언하여, ‘얕은 깊이’는 시간과 비시간은 같지 않아야만 공성과 현상을 설명할 수 있다는 뜻인가? 아니면, 시간/비시간 즉 비시간의 시간 또는 시간의 비시간(이게 가능할까?), 시간과 비시간이 하나도 아니고 다수도 아니라는 논리로의 후퇴를 통해서만이 역설적으로 진제의 공성과 속제의 현상을 설명할 수 있는 것인가? 우리는 다시, (타)공/시간성 이슈라는 근원적 문제 지점으로 돌아와 있다.

62) Smith, tr. 2003, 119.

참고 문헌 REFERENCES

◆ 약호 및 일차 문헌 ABBREVIATIONS AND PRIMARY SOURCES

D.	데게(Sde dge)판 깐규르(<i>Bka' 'gyur</i>)와 땀규르(<i>Bstan 'gyur</i>)
ed. 또는 eds.	edited
<i>JIAS</i>	<i>Journal of the International Association of Buddhist Studies</i>
<i>JIP</i>	<i>Journal of Indian Philosophy</i>
lit.	literally
P.	북경(Peking)판 깐규르와 땀규르
<i>RET</i>	<i>Revue d'Études Tibétaines</i>
sic.	<i>sic erat scriptum</i>
tr. 또는 trs.	translated
『가르침 주석』	Dol po pa Shes rab rgyal mtshan. 2014. <i>Bstan pa spyi 'grel</i> . Beijing: Mi rigs dpe skrun khang.
『답변』	Nya dbon kun dga' dpal. 2006. <i>Gzhi lam 'bras gsum las brtsams pa'i dris lan yid kyi mun sel</i> . Beijing: Mi rigs dpe skrun khang.
『복주』	Nya dbon. 2010. <i>Bstan pa spyi 'grel gyi rnam bshad</i> . 'Dzam thang: Mdo sngags slob gling nang bstan rig gzhung rtsom sgrig tshogs pa.
『산법』	Dol po pa. 1988. <i>Ri chos nges don rgya mtsho</i> . Beijing: Mi rigs dpe skrun khang.

◆ 이차 문헌 SECONDARY LITERATURE

- Jo, Sokhyo (조석효). 2021a. 「14세기 티벳불교의 논쟁적 이슈들: 나온 꺾가뻐(Nya dbon Kun dga' dpal) (1285~1379)의 비판적 논의를 중심으로」 [“Polemical Issues in Fourteenth Century Tibetan Buddhism: Centering on the Critical Arguments of Nya dbon Kun dga' dpal (1285-1379)”], 『불교학연구』 (*Korea Journal of Buddhist Studies*), vol. 66, 267-94.

- _____. 2021b. 「시간, 역사적 구체성, 마음, 그리고 경전성: 티벳불교에서의 한 예」
[“Time, Authentication, Mind and Canonicity - An Example from Tibetan
Buddhism”], 『철학사상』 (*Journal of Philosophical Ideas*), vol. 82, 3-36.
- BAKER, Ian. 2012. “Embodying Enlightenment,” *Asian Medicine* 7, 225-64.
- BARRON, Richard. tr. 2001. Klong chen pa, *A Treasure Trove of Scriptural Transmission*.
Junction City: Padma.
- _____. tr. 2007a. Klong chen pa, *The Precious Treasury of Philosophical Systems*.
Junction City: Padma.
- _____. tr. 2007b. Klong chen pa, *The Precious Treasury of the Way of Abiding*. Junction
City: Padma.
- DALTON, Jacob. 2005. “A Crisis of Doxography,” *JlABS* 28, 115-81.
- DE JONG, Jan Willem. 1984. “A New History of Tantric Literature in India,” *Acta
Indologica* 6, 91-113.
- DEROCHE, Marc-Henri & YASUDA Akimori (安田章紀). 2015. “The Rdzogs chen
Doctrine of the Three Gnoses,” *RET* 33, 187-230.
- Dorji Wangchuk. 2012. “Was Mi-pham a Dialectical Monist?,” *Indo-Iranian Journal* 55,
15-38.
- _____. 2019. “Where Buddhas and Siddhas Meet,” In *The Other Emptiness*. Albany:
SUNY Press, 273-322.
- DOWMAN, Keith. tr. 2010. Klong chen pa, *Natural Perfection*. Somerville: Wisdom.
- DUCKWORTH, Douglas. 2014. “Non-Representational Language in Mipam’s Re-Presentation
of Other-Emptiness,” *Philosophy East & West* 64 (4), 920-32.
- GERMANO, David. 1992. *Poetic Thought, the Intelligent Universe, and the Mystery of Self*.
University of Wisconsin Ph.D. Diss.
- _____. 1994. “Architecture and Absence in the Secret Tantric History of the Great
Perfection,” *JlABS* 17 (2), 203-335.
- Geshe Lhundup Sopa. 1983. “An Excursus on the Subtle Body in Tantric Buddhism,”
JlABS 6 (2), 48-66.
- GRAY, David. 2016. “The Three Types of Fire Sacrifice according to Kāṇha’s
Śrīcakrasaṃvara-homavidhi,” In *Homa Variations*. Oxford: Oxford University

- Press, 214-24.
- GRÖNBOLD, Günter. 1996. *The Yoga of Six Limbs*. Santa Fe: Spirit of the Sun.
- GUENTHER, Herbert. 1975-1976. Klong chen pa, *Kindly Bent to Ease Us*. 3 vols. Berkeley: Dharma.
- _____. 1992. *Meditation Differently*. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- Gyurme Dorje. tr. 2021. Kong sprul Blo gros mtha' yas, *Jonang*. New York: Shambhala.
- HATCHELL, Christopher. 2014. *Naked Seeing*. Oxford: Oxford University Press.
- HENNING, Edward. 2007. *Kālacakra and the Tibetan Calendar*. New York: Columbia University Press.
- HOOZHAM, Susan. 1991. *The Buddha Within*. Albany: SUNY Press.
- HOPKINS, Jeffrey. tr. 2006. Dol po pa, *Mountain Doctrine*. Ithaca: Snow Lion.
- KAPSTEIN, Matthew. 1992/2000. “Samantabhadra and Rudra,” In *The Tibetan Assimilation of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 163-77.
- _____. 2019. “Zhentong Traces in the Nyingma Tradition,” In *The Other Emptiness*. New York: SUNY Press, 235-56.
- Kelsang Gyatso. 1992. *Clear Light of Bliss*. London: Tharpa.
- KILTY, Gavin. 2016. Mkhas grub Nor bzang rgya mtsho, *Ornament of Stainless Light*. Somerville: Wisdom.
- LARSSON, Stefan. 2012. *Crazy for Wisdom*. Leiden: Brill.
- LESTER, Mark & Charles STIVALE. trs. 1990. Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*. New York: Columbia University Press.
- LOPEZ, Donald. Jr. 2019. *Seeing the Sacred in Samsara*. Boulder: Shambhala.
- MATHES, Klaus-Dieter. 2008. *A Direct Path to the Buddha Within*. Boston: Wisdom.
- Nanmkhai Norbu. 1999. *The Crystal and the Way of Light*. Ithaca: Snow Lion.
- NEMOTO, Hiroshi (根本裕史). 2011. 『ゲルク派における時間論の研究』 [**A Study of the Dge lugs pa View of Time*], Kyōto : 平樂寺書店 (Heirakutera Book Store).
- NEWMAN, John. 2000. “Vajrayoga in the Kālacakra Tantra,” In *Tantra in Practice*. Princeton: Princeton University Press, 587-94.
- OROFINO, Giacomella. 1994a. *Sekoddésa*. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

- _____. 1994b. "Divination with Mirror," In *Tibetan Studies 2*. Oslo: Institute for Comparative Research in Human Culture, 612-28.
- _____. 1996. "On the Ṣaḍaṅgayoga and the Realization of Ultimate Gnosis in the Kālacakratantra," *East and West* 46 (1/2), 127-43.
- REYNOLDS, John. tr. 1989/2000. Karma Gling pa, *Self-Liberation through Seeing with Naked Awareness*. Barrytown: Station Hill.
- Samten Karmay. 1998. *The Arrow and the Spindle*. Kathmandu: Mandala.
- SAMUEL, Geoffrey. tr. 1980. Giuseppe Tucci, *The Religions of Tibet*. London: Routledge & Kegan Paul.
- _____. 1993. *Civilized Shamans*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- SANDERSON, Alexis. 1994. "Vajrayāna," In *Buddhism into the Year 2000*. Bangkok: Dhammakaya Foundation, 87-102.
- _____. 2009. "The Śaiva Age," In *Genesis and Development of Tantrism*. Tokyo: University of Tokyo, 41-349.
- SCHOTT, Julian. 2019. *Kṛṣṇacaryāpādasya Dohākoṣaṭīke*. Universität Hamburg Ph.D. Diss.
- SCHWIEGER, Peter. 1999. *Die Mtshur phu Ausgabe der Sammlung Rin chen gter mdzod chen mo, nach Hs or 778*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- SEYFORTH RUEGG, David. 1963. "The Jo nang pas," *JAOS* 83, 73-91.
- _____. 1989. *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism*. London: SOAS.
- _____. 1995. "Some Reflections of the Place of Philosophy in the Study of Buddhism," *JlABS* 18 (2), 145-81.
- SFERRA, Francesco. 2015. "Kālacakra," In *Brill's Encyclopedia of Buddhism* I. Leiden: Brill, 341-52.
- SHEEHY, Michael. 2019. "The Dharma of the Perfect Eon," In *The Other Emptiness*. Albany: SUNY Press.
- SMITH, Daniel. tr. 2003. Gilles Deleuze, *Francis Bacon: The Logic of Sensation*. London: Continuum.
- SMITH, Huston. 1988. "Philosophy, Theology, and the Primordial Claim," *Cross Currents* 38 (3), 276-88.

- SNELGROVE, David. 1959. *The Hevajra Tantra*. London: Oxford University Press.
- _____. 2002. *Indo-Tibetan Buddhism*. Boston: Shambhala.
- STEARNS, Cyrus. 1995. “Dol po pa Shes rab rgyal mtshan and the Genesis of the Gzhan stong Position in Tibet.” *Asiatische Studien/ Études asiatiques* 49 (4), 829-52.
- _____. 2007. *King of the Empty Plain*. Ithaca: Snow Lion.
- _____. 1999/2010. *The Buddha from Dölpo*. Ithaca: Snow Lion.
- TEMPLEMAN, David. 1992-3. “A Narrative Account of a Gaṇacakra, and the Fulfilment of Guhyasamāja through Cakrasaṃvara,” *Studies in Central & East Asian Religions* 5/6, 64-77.
- Thondup. tr. 1989/1996. Klong chen pa, *The Practice of Dzogchen*. Ithaca: Snow Lion.
- ThubtenYeshe. 1998/2015. *The Bliss of Inner Fire*. Boston: Wisdom.
- TISO, Francis. 2016. *Rainbow Body and Resurrection*. Berkeley: North Atlantic.
- TORRICELLI, Fabrizio. 1996. “A Tanjur Text on Gtum mo,” *Tibet Journal* 21 (1), 30-46.
- _____. 1998. “The Tibetan Text of the *Karṇatantravajrapada*,” *East and West* 48 (3/4), 385-423.
- TRIBE, Anthony. 2019. *Tantric Buddhist Practice in India*. London: Routledge.
- VALBY, Jim. tr. 2008/2016. *Ornament of the State of Samantabhadra*. vol. 1. Shelburne Falls: Jim Valby Publications.
- VAN SCHAİK, Sam. 2004. *Approaching the Great Perfection*. Boston: Wisdom.
- WALLACE, Vesna. 2001. *The Inner Kālacakrantra*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2004. *The Kālacakrantra: The Chapter on the Individual together with the Vimalaprabhā*. New York: Columbia University Press.
- WEDEMEYER, Christian. 2013. *Making Sense of Tantric Buddhism*. New York: Columbia University Press.
- YAO, Zhihua. 2007. “Four-Dimensional Time in Dzogchen and Heidegger,” *Philosophy East and West* 57 (4), 512-32.
- YING, Chinghui Jianying. 2010. *Being and Knowing in Wholeness*. Rice University Ph.D. Diss.

Emptiness and the Time of *Aion* (αἰών): An Interpretation of the Tibetan Kālacakra tantra and Rdzogs chen Practices

Jo, Sokhyo
Independent Scholar

Emptiness as explained by Jo nang pa and Rnying ma pa, which regard *sūtras* as being hermeneutical realms not independent from *tantras*, is based on their tantric practices, the Kālacakra tantra and Rdzogs chen respectively. Both schools share identical terms and concepts to explain empirical emptiness, but show different approaches and descriptions. For example, regarding bliss/emptiness (*bde stong*), Jo nang pa explains it in terms of the transcendent experience of the ultimate; Rnying ma pa, in terms of the non-duality between emptiness and phenomena. Explanations of time, which are inextricably tied to their explanations of emptiness, are also similar but different. Both Schools explain primordial timelessness by placing irreducible transcendence and omnipresent and ever present immanence on the same plane. However, Jo nang pa emphasizes that, by means of a gradual approach to purify mental obscuration, the primordial state is revealed, which is an experience of the ultimate reality. This is also a description of Ādibuddha's primordial time which is different from the conventional time of sentient beings. Meanwhile, Rnying ma pa emphasizes the indeterminacy of the ultimate. In Rdzogs chen practice, when mind is reduced to the primordial state, practitioners realize that conventional mind is primordial mind. Timelessness is experienced through time. Thus, 'the fourth time', which is beyond past, present and future, is timeless time or an indeterminate time on which Samanthabhadra's realization is grounded,

being nondual with the three times. In this way, experience of emptiness is explained in conjunction with temporality in both Schools. I suggest that they both explain that ultimate reality lies not in a conventionally flowing *chronos* time but in a Deleuzian primordial time of *aion* simultaneous with *chronos* time, and that the time of *aion* can be understood as the plane of empirical emptiness.

Keywords

Kālacakra tantra, Rdzogs chen, emptiness, bliss, primordial timelessness, *aion*

2021년 11월 11일 투고

2021년 12월 13일 심사완료

2021년 12월 15일 게재확정

