

붓다론

- 우주적 사실과 마음의 사고방식으로서의 붓다 -

김형호

[국문 초록]

이 글은 붓다를 이해하기 위한 철학적 에세이다. 물론 이 글이 의존하고 있는 철학적 사조는 존재론이고 해체주의적 경향을 말한다. 여기서 말한 존재론은 소유론에 대비한 존재론이고, 해체주의는 진리를 발견하고 구성하기 위한 기존의 철학 방법론적 사고방식에 대하여 완전히 전도된 입장을 말한다. 다시 말해서 붓다론은 철학적 가치론을 옹호하기 위함이 아니다. 철학적으로 가치론은 늘 어떤 가치를 옹호하고 주장하기 위한 소유론의 일종이라고 읽어도 무방하겠다. 정신적 가치를 결정하여 그것을 옹립하고 옹호하는 것은 그 가치를 소유하려는 정신적 태도를 말한다. 우리가 도덕적 가치를 옹호하는 것은 그 가치의 소유를 의미 있다고 주장하는 입장과 다르지 않다. 그러므로 모든 가치론과 그 도덕론은 다 정신적 소유론의 입장과 유사하다. 그런 점에서 붓다는 인간에게 어떤 정신의 가치를 소유하라고 역설하는 그런 가치론을 주장하지 않았다고 볼 수 있다. 그러므로 붓다의 교설은 어떤 가치로서 이 세상을 건설해야 한다고 주장하는 그런 의미를 역설하지 않았다고 볼 수 있다.

붓다의 사상은 세상을 새로운 가치의 발견으로 새 세상을 만들어야 하다는 당위의 설법이 아니고, 도덕윤리의 당위성을 주장하고 거듭 주장하는 당연의 원칙을 설파하는 것도 아니다. 붓다의 주장은 세상을 도덕적으로 개조하

자는 주장도 아니고, 타기해야 할 허위의식을 버려야 한다는 준칙을 세상에 반포하는 것도 아니다. 이런 모든 주장은 다 소유의식의 존재에 해당한다. 붓다의 교설은 철두철미 존재론적 사고방식을 뜻한다. 여기서 말하는 존재론은 반(反)소유론적 마음의 태도를 의미한다. 따라서 재래의 가치철학은 이 가치의 소유에서 저 가치의 소유로 소유개념의 이전을 의미하는 것에 불과하다 하겠다. 철학적 도덕론은 가치소유의 한 관점을 역설하는 소유론에 불과하다. 그런 소유론은 철학적 진리론의 한 장르로서의 구성주의의 세계관과 다르지 않다.

붓다의 가르침은 철두철미하게 존재론의 차원에서 이해되고 해석되어야 한다는 것이다. 재래의 존재자적 형이상학의 차원으로 읽혀져서는 곤란하다. 존재자적 형이상학은 모든 존재를 명사적 존재자로 해석하여 동시적 행위와 같은 존재를 명사적이고 실체적이고 개별적인 존재자로 여기는 사고방식을 말한다. 여기서 말하는 존재는 독일의 철학자 하이데거가 말한 존재와 존재자를 엄밀히 구분하는 의미로 읽혀져야 한다.

존재는 존재자와 달리 의미의 가치 고유소를 지니고 있지 않다. 존재는 무(無)와 마찬가지로 자기 의미를 전혀 갖고 있지 않으나, 무(無)와의 직관적인 차이를 노정하는 기호일 뿐이다. 즉 기호는 자기 의미를 갖는 개념적 의미와 달라 단지 다른 기호와의 차이를 띠 뿐이다. 무(無)가 없으면, 존재는 이해되지 않는다. 존재가 없다면, 무(無)도 직관되지 않는다. 존재와 무(無)는 생명의 행위와 다르지 않다. 그러므로 존재는 무(無)와 같은 차원에서 순간적 행위라고 읽을 수밖에 없다. 존재는 실체로서 명사적 개념으로 잡히는 존재자와 달리 존재하려는 욕망의 순간적 표현과 같다. 붓다는 이 우주를 존재론적으로 관찰하였고, 그 우주의 존재론은 존재하려는 삼라만상의 욕망과 같다고 읽었다. 즉 삼라만상은 생멸하고, 그 생멸은 곧 공(空)으로부터 치솟는 공의 파도와 같다. 존재는 욕망의 치솟는 행위에 불과하다. 한국불교는 욕망을 너무 소유론적으로 읽는다. 이것은 시정되어야 한다. 삼라만상은 존재하려는 욕망을 선천적으로 띤다. 이것이 자연의 법이다. 욕망은 존재와 소유의 경계에 처해 있다. 붓다의 가르침은 욕망을 지능적 소유로 해석하려는 인간의 오랜 습관을 버리고, 본능적 자연의 존재방식으로 치환할 것을 요구하는 사상이다.

주제어 : 존재와 존재자의 구분, 기호론적 차이와 차연, 행위와 실체의 구분, 욕망의 행위로서의 존재, 소유의 도(道)와 존재의 도, 가치와 반(反)가치

1. 붓다의 가르침과 다른 성자들과의 차이점

붓다가 노자와 공자, 소크라테스 그리고 예수와 더불어 인류의 오대 성자라는 것은 익히 다 아는 일이다. 그러나 이들 성자들의 차이가 무엇일까 하는 것은 그렇게 많이 알려져 있지 않다. 여기서 인류의 성자론을 우리가 성찰하려는 것은 아니지만, 붓다의 가르침은 다른 성자들에 비하여 좀 남다르다. 공자와 소크라테스는 학문을 통하여 인류의 빛을 계발하려고 했으며, 예수는 불변적이고 영원한 진리를 학문이 아닌 신앙의 길을 통하여 제시하려고 했다. 학문과 신앙은 영원하다는 진리를 접할 수 있는 제한적 방편이다. 학문과 신앙이 약하거나 없다면, 그런 진리를 결코 취득할 수 없다는 것이겠다. 학문과 신앙심을 기르지 않으면, 진리는 자기 문을 열지 않는다. 그렇게 보면, 진리는 그런 조건 아래서만, 제시되는 듯하다.

노자와 붓다는 서로 유사한 데가 많다. 이 점은 마치 공자와 소크라테스가 학문을 통하여 진리와 도(道)에 이르려고 하는 발상과 아주 유사하다. 자연적 상태의 무식한 인간이 진리를 안다는 것은 자기 개발의 노력이 없이 저절로 성자의 경지에 이르게 된다는 것보다 더 허무맹랑한 이야기겠다. 그러나 예수는 공자와 소크라테스만큼 그렇게 학문의 닦음을 중요시하지 않았다. 그의 제자들은 대부분 무식하고 한미한 직업들의 소유자였다. 무식한 이들에게 지적 계발보다 오히려 신앙의 길이 더 가까울 수밖에 없다. 무식한 사람들도 친근히 여길 수 있는 신앙의 길은 언뜻 보면 매우 혁명적이고 신선하게 보인다. 왜냐하면 그 이전의 길은 거의 대개 유식한 사람들에게 제한적인데, 예수는 그런 제한을 철폐하고 그 굴레를 집어 던졌기 때문이다. 인류의 빛은 반드시 학문을 닦은 이들에게 제한된다는 것은 인류를 해방시키는 자유의 대원칙에 어긋날 것이기 때문이다. 그 점에서 예수는 공자와 소크

라테스에 비하여 훨씬 혁명적이고 감동적이다.

예수의 혁명은 어느 측면에서 보면 자유의 상징이나, 또 다른 측면에서 보면 그것은 또 다른 얽매임의 원천을 제공하고 있다. 인류의 빛이 학문을 배우는 자에게 한정을 두는 것은 예수의 가르침에서는 사라졌으나, 예수는 신앙의 새로운 굴레를 벗어던지지 못했기 때문이다. 강렬한 신앙은 신앙의 강도를 말하기 때문에 신앙의 강도가 강하면 강할수록 오직 신앙만이 모든 빛의 원동력이라는 새로운 제약의 굴레를 뒤집어 쓸 수밖에 없겠기 때문이다. 이미 서구의 기독교사에서 이런 신앙제일주의(fideism)의 사상이 소박한 신앙 전부론을 양산하므로 이를 극복하기 위하여 이성적 신학운동이 새롭게 제기되기도 하였다. 예수의 가르침과 소크라테스의 가르침이 오히려 합일되는 길로 접어드는 계기를 이루었다. 그러나 어쨌든 신앙의 방편은 다시 열렬한 신앙을 최고로 강조하는 감정적 열광주의의 벽을 다시 만들었다. 열광주의(fanaticism)는 스스로 투명하게 모든 것을 밝게 해주는 빛의 원리이기는커녕, 오히려 빛을 빙자한 맹목을 스스로 낳는다. 신앙의 열광주의는 인류의 정신을 해맑게 해주는 빛이기는커녕, 신앙이라는 새로운 부자유의 어둠을 잉태한다. 예수의 가르침이 역사적으로 인류를 경안스럽게 해주지 못하고 무거운 짐을 지게 하는 경우를 우리가 여러 번 체험했다. 우리는 이 역설을 결코 잊어서는 안 된다.

붓다와 노자의 길이 남아 있다. 이 길은 학문과 신앙의 길을 통하여 진리를 터득하는 그런 방편이 아니다. 붓다와 노자의 사상에는 아예 진리를 터득한다는 그런 개념이 없다고 봐야 한다. 진리를 터득한다는 것은 반(反)진리의 유혹에 빠지지 않는다는 것을 전제하고 있다. 진리를 터득한다는 것은 진리를 알든가 믿든가 간에 진리와 반진리를 분별한다는 것을 전제한다. 인간의 의식이 진리와 반진리의 명제에 서서 진리의 편을 선택하는 자세를 생략하는 것을 공자와 소크라테스, 그리

고 예수의 문도들은 용납할 수 없었다. 예수의 길은 공자와 소크라테스에 비하여 그 시작에서 혁명적인 것 같이 보였으나, 결국 진리의 빛은 반진리의 어둠과 대결함으로써 헬레니즘적인 학문은 헤브라이즘적인 신앙과 결부되어 하나로 뭉쳤다.

노자는 학문과 신앙을 아예 자연스럽지 않는 군더더기로서 간주했다. 무엇을 새로 배운다는 것과 열렬한 신앙을 갖는다는 것은 다 자연스럽지 않는 불필요한 것을 첨부하는 방해물이라 여겼다. 자연스러운 것은 이상한 느낌이 없고, 부자연스러운 것은 인간에게 고통만 안겨준다. 자연스런 눈은 어떤 방해물이 없이 그냥 눈뜨면 보이고, 귀는 들리기에 듣는다. 거기에는 진리와 반진리의 구분과 차별이 없다. 자연적 상태에서 별로 새로이 첨가할 것이 없다. 배우거나 열렬히 신앙하거나 다 부질없는 헛수고일 뿐이다. 저항만 일으켜 오히려 우리를 피곤하게 할 뿐이고 괴롭힌다. 그런 와중에 진리와 반진리 중에서 하나를 강렬히 선택한다는 것은 공연히 싸움만 불러일으키는 꼴이다. 인간이 고통을 느끼는 것은 자연적인 상태를 벗어나 인위적인 것을 좋은 것으로 간주하여 그것을 소유하려고 원하기 때문이다. 인류의 빛은 특별히 모색되어야 하는 것이 아니라, 자연의 빛이 바로 인류의 빛이다. 이것이 노자의 가르침이다. 붓다의 가르침도 이와 유사하다. 소크라테스와 공자의 가르침이 상호 유사하듯이, 노자와 붓다의 사상도 서로 비슷하다. 오직 예수의 가르침은 신앙의 강도가 곧 진리의 강도를 의미한다고 하여 다른 전자와 틀리지만, 그 신앙도 인간이 진리를 따르기 위해 갖추어야 할 예비 과정에 불과하므로 학문이나 신앙도 다 진리를 대상으로 하여 그 진리를 취득하는 방편에 해당한다.

여기서 우리는 아주 섬세한 어떤 문제가 등장함을 깨달아야 한다. 공자와 소크라테스와 예수의 가르침은 은연중에 진리를 대상으로 하여 그것을 지식으로 획득하든가, 아니면 신앙으로 삼든가 간에 소유론

적인 사고방식이 숨어 있는 것을 감지할 수 있다. 세상의 빛은 인간에 의하여 지식으로 점유되든지, 아니면 신앙의 대상이 되든지 인간화되어야 하는 필수과정을 품고 있다. 즉 인간화가 없으면 진리는 그 가치를 띠지 못한다. 여기서 우리는 공자, 소크라테스, 그리고 예수의 사상이 다 공통적으로 진리의 빛의 소유와 그것의 인간화, 즉 인간의식의 주체화가 필수적으로 게재되어 있다는 것을 염두에 두지 않으면 안 된다.

거기에 비하여 노자의 사상은 인간의 마음을 학문적으로나 신앙적으로나 준비하거나 무장시킬 필요가 없다. 심지어 인간의 마음을 생각까지 할 필요가 없다. 이 점에서 노자의 사상은 붓다의 사상과 다를 바가 없다 하겠다. 두 성자들과의 사이에 다를 바 없이 유사하다는 것은 사상의 추상적인 원형의 비구상화의 측면에서 그렇다는 것이다. 즉 사상의 구체적 적용의 실례에서는 노자와 붓다의 사이에 차이가 있다는 것이다. 다시 말하자면 붓다의 사상은 노자의 사상에 비하여 매우 구체적이라는 것이다. 붓다는 노자처럼 인간이 자연처럼 무위자연(無爲自然)의 존재방식으로 존재하면, 지혜로서의 세상의 빛으로서 이미 그대로 존재하게 되지만, 실존적으로 인간은 이미 오랜 세월의 습관으로 그런 무위자연의 존재방식을 잃어버렸었다는 것이다. 노자는 원론적이고 추상적이지만, 붓다는 원론적인 바탕을 말할 나위도 없지만 훨씬 구체적이고 실존적이다. 원론적인 무위자연만 설파해서는 인간이 이 세상의 현실 생활에서 당하는 실존적 고통에서 해방되지 못한다는 것이 붓다의 가장 중요한 가르침이다.

2. 소유지향, 자아지향, 의식지향과 다른 길

붓다의 출가 동기는 죽음으로 끝나는 이 세상의 모든 고통에서 어떻

게 그 죽음의 고통을 느끼는 모든 존재자들이 해방될 수 있겠는가를 해결하기 위함이다. 고통을 느끼는 모든 존재자들을 불가적(佛家的) 용어로 중생(衆生)이라고 부르자. 중생의 고통은 도(道)와 진리와 영생을 얻기 위해 그것을 갈구하는 사람들이 적극적으로 무엇을 해야 하는 것과 다르다. 죽음의 사별, 사랑하는 이들과 이별해야 하는 고통, 병마와 심리상 속상해서 생기는 심신의 고통, 미운 이들은 증오하는 마음이 겪는 심고(心苦) 등은 중생이 무엇을 갈구해서 부수적으로 생기는 것이 아니라, 중생의 의지와 무관하게 무의지적으로 생기는 고통이다. 우리는 인간 아닌 다른 중생의 고통이 무엇인지 잘 모른다. 그러나 모두가 살려고 안간힘을 쓰는 것을 보면 일체 중생은 다 고통의 굴레에서 벗어나지 못하고 있다는 것이 명백해 보인다. 일체개고(一切皆苦)이다.

이 개념은 중생이 살고 있는 이 세상이 붓다의 가르침처럼 고행(苦海)임에 틀림없다는 것을 말한다. 붓다는 이 세상의 빛이 무엇인가 묻지 않고, 세상의 고통으로부터 어떻게 해방될 수 있겠는가 라는 현실적 차원의 방도를 모색하고자 하였다. 그는 소크라테스나 공자처럼 지자(知者)들의 물음을 제기하지 않았고, 예수처럼 원한의 감정이 숨어 있는 것처럼 무식한 이들, 억압받은 이들, 가난한 이들만을 특별히 선택한 것도 아니고, 인종간, 계급간의 차이를 막론하고 무의지적으로 다 공통적으로 느낄 수 있는 고통의 괴로움으로부터 벗어날 수 있는 방법을 물었던 것이다. 심신의 고통은 인간에만 국한되는 것이 아니라, 모든 감각적 동물에게도 다 적용된다. 식물에게 고통의 감정이 없다는 이들도 있다. 그러나 식물도 가위로 자르려하면 부르르 떠는 고속촬영의 보고는 아마도 식물도 동물의 범주를 별로 벗어나지 않는다는 것처럼 보인다. 식물의 생식능력이 신통잖아서 껍질을 좀 긁어내면 죽음이 임박한 줄 알고, 다음해에 많은 열매를 맺게 된다는 보고는 식물도

감각능력이 있지 않겠는가 하는 개연적 생각을 더욱 짙게 한다. 그러나 어떤 식물학자가 공식적으로 식물은 느끼지 못한다는 말을 공언하고 있으니, 위의 정황들과 다르다. 이것은 중생에 식물도 포함시킬 것인가 하는 문제를 제기한다. 그러나 나는 식물도 중생의 개념에 포함되어야 하는 것이 아닌가 하는 생각을 멈출 수 없다. 중생은 다 느낀다. 느끼는 현상은 신경작용의 결과라는 의미는 느낌의 현상을 너무 생물학적 신경세포의 작용으로만 객관화시키는 것이라 본다. 신경세포의 작용은 동물적 느낌만을 느낌의 현상으로 축소한 결과론적 말에 지나지 않는다. 식물도 느끼고 심지어 광물도 공동으로 느낀다. 땅 속에서 모든 광물도 다른 물질들과 서로 주고받는 교환의 연관성을 맺고 있다. 느낌의 양식은 모든 물질이 상호 연관작용을 이루고 있음을 말한다. 자연은 거대한 느낌의 상호작용을 뜻한다. 느낌을 단순히 감각기관의 작용이라고 말하기보다, 오히려 느낌을 몸이 존재론적으로 주고받는 상호 공동존재의 관여(participation) 방식으로 해석한 프랑스의 가톨릭 철학자인 가브리엘 마르셀(Gabriel Marcel)의 소론이 더 우리의 생각에 가깝다.

여기서 붓다의 교설이 다른 성자들의 것과 다르다는 것을 우리가 직시할 수 있다. 다른 이들은 노자를 제외하고 다 그 성자들이 말하고자 하는 바를 세상에 펼치려는 의도를 머금고 있다. 노자도 세상 앞에서 세상을 가르치는 자세를 취하지는 않지만, 세상에서 무엇을 하겠다는 의욕을 포기해야 한다는 것을 역설한 점에서 어떤 주의주장을 전혀 개진하지 않았던 것은 아니다. 그러나 붓다는 전혀 그런 교설의 설과를 개진하지 않았다. 초전법륜에서 밝혀진 불교의 근본 사실을 음미해보면, 고통의 사실과 그 고통이 생기는 원인을 해소하는 길로서의 사성제(四聖諦), 그리고 이 세상의 거대한 사실 체계로서의 연기법과 삼법인(三法印)과 팔정도(八正道)의 길을 말했다.

다른 성자들이 초기의 설법에서 무슨 말을 했는지 우리는 잘 모른다. 그들의 자료가 그것을 언급하고 있지 않다. 다만 그들의 일반 자료들을 감안하면, 그들은 노자를 제외하고 이 세상을 바람직스럽게 개혁하고 고치려는 어떤 이상의 가치를 내걸었을 것이라. 좋은 세상이 되기 위해 내건 이상의 가치들과 붓다가 설파한 사성제, 삼법인, 연기법 등은 본질적으로 다르다. 우선 붓다의 가르침은 모든 세상의 괴로움은 욕망의 집착에 기인하고, 그 집착을 버리면 고통의 해방이 생긴다는 것이다. 세상의 모든 불행은 소유의 마음가짐에서 온다는 것이다.

붓다가 가르친 법의 가장 중요한 핵심은 소유의 법에서 존재의 법으로 마음의 방향을 전환하라는 것이다. 언뜻 보면 불교는 소유에서 존재로 법을 전환시키라는 명령으로 들린다. 그러나 붓다는 무엇을 바꾸기 위하여 마음의 자세를 전환시켜야 한다는 것이 절대로 아니다. 소크라테스처럼 세상을 정의롭게 만들기 위하여, 공자처럼 세상이 ‘어진 마을[里仁]’이 되도록 하기 위하여, 예수처럼 세상에 사랑의 공동체를 세우기 위하여 해야 할 새로운 정신의 가치를 붓다는 역설하지 않았다는 것이다. 붓다는 세상이 고통스런 곳으로부터 벗어나기 위하여 새로운 가치의 이념을 설정하여 매진해야 한다고 역설하지 않고, 다만 소유의 허망함과 자아의식의 부제를 통하여 자연스런 공함의 자유와 기쁨이 본래 우주심(宇宙心)의 모습이라고 암시했다. 여기서 우주심이라는 다소 난해한 용어가 도입되었으나, 그 말은 곧 우리의 글을 통하여 저절로 해소될 것이다.

성자로서의 붓다는 통상 사람들이 추정하듯이, 어떤 가치의 창조를 통하여 좋은 세상의 도래를 창도한 것이 아니다. 보통 사람들은 그 동안 가치의 창조 없이 그에 상응할 만한 세상의 창조가 불가능하다고 믿었다. 그러나 우리는 이제 분명히 알아야 한다. 붓다와 노자는 결코 가치의 정립과 창조를 설파한 것이 아니다. 오히려 세상은 인간들의

부단한 가치 창조로 더 혼란스러워졌고, 그만큼 혼란이 더 자주 찾아왔다. 아낙다라삼막삼보리를 증득한 이후에 붓다는 새 가치를 적극적으로 창조한 것이 아니라, 사람들이 유사 이래로 잘못 본 세상의 사실 인식을 바로 말한 것이다. 이것을 불교는 세상의 무명(無明)을 일깨워 주었다고 말한다. 노자와 붓다는 다함께 세상의 무명을 일깨워준 것이다. 다만 두 성자 사이에 차이는 앞에서 언명된 바와 같이, 노자가 무명에 휩싸인 인간들의 실존적 고통을 지적하지 않고 담담히 사실의 진실만을 논술했을 뿐이다. 붓다는 노자보다 더 구체적으로 진행하여 사실의 진실을 인식하기 위하여 선결적으로 마음의 실존적 고통의 발생 원인을 알아야 하고, 인류의 의식이 오랜 세월동안 습관화된 소유론적 사유를 성찰할 줄 알아야 한다는 것이다.

여기서 언명된 소유론적 사유, 자아적 사유, 의식지향적 사유는 다 동일한 개념을 말한다. 우리의 이 글은 점차로 철학적 사유의 핵심으로 들어간다. 소크라테스적 철학과 예수적인 신앙이 융합된 서양의 빛은 앞에서 언급된 소유론적이며, 자아론적이고, 의식지향적 사유의 틀을 강화시켜 나갔다고 보지 않을 수 없다. 마찬가지로 동양의 공자유학은 맹자의 도덕지향 유학과 주자의 도덕정치적 인학(人學)을 통하여 더욱 목적론적 자의식이 분명한 의식의 명분학(名分學)으로 타락했다. 의식의 명분학은 지금까지 한 번도 도덕적 당위학을 넘어서지 못했다. 유학과 불교학이 갈라지는 가장 큰 분기점은 전자가 명분 중심의 당위학으로 실질적 내용이 없는 당연한 당위를 겉으로 반복함에 반하여, 후자는 세상을 개혁 대상으로 간주하기보다, 세상을 바라보는 마음의 눈이 너무 사명감에 차있음을 반조케 하였다. 이런 반조학(返照學)을 세상은 잘 이해하지 못하고, 적극적인 세상개혁의 의지가 없는 둔세학(遁世學)이나 피세학(避世學)으로 단순히 평가했다. 불가의 이런 몰이해는 노장사상에 대해서도 같다. 이런 현상은 그동안 세상이 얼마나

소유학과 의식학에 의하여 깊이깊이 지배되어 왔었던 가를 입증한다 하겠다. 이제 우리는 이런 몰이해로부터 벗어나는 무명의 자각이 더없이 긴급하다. 그러기 위하여 우리는 오랜 세월동안 역사적으로 익숙해 왔었던 소유론적 혁명으로부터 붓다 성도(成道) 이후 교단 안을 벗어나 한 번도 철학적으로 제대로 음미되어 본 적이 없는 존재론적 혁명으로 우리의 세상을 달리 보는 법을 익혀야 한다.

존재론적인 혁명은 설명을 필요로 한다. 그 동안 존재론의 개념은 철학에서 너무 남발되어 왔었다. 심지어 존재의 의미에 인프래의 현상까지 일어나 존재의 용어를 사용하는 동기마저 흐려질 정도다. 우리의 입장은 철두철미 독일의 하이데거(Heidegger)가 규정한 의미의 엄밀한 뜻을 그대로 지킨다. 하이데거를 공부한 많은 이들이 존재의 뜻을 엄밀하게 사용하지 않고 본인들도 모르면서 남발하는 바람에 더욱 그 뜻이 구름 잡는 스타일로 변형되고 말았다. 하이데거의 가르침을 잠시 원용한다. 하이데거는 존재와 존재자의 차이를 강조한다. 물론 존재는 존재자를 떠나서 다른 곳에서 찾아지는 것이 아니라, 존재(das Sein = Being)는 늘 존재자(das Seiende = entities)의 존재다. 존재자가 없으면 존재의 뜻은 불가능하다. 그러나 존재자와 존재는 엄밀히 다르다. 존재자는 문법적으로 언제나 명사를 중심으로 분류된다. 존재자의 명사는 곧 개념과 마찬가지로 하이데거가 말하는 존재자는 곧 개념이다. 서양 전통철학이 말하는 신, 인간, 정신, 영혼 등 전통 형이상학의 모든 명사들은 존재론적(ontologisch = ontological)이 아니고, 존재자적(ontisch = ontical)이다. 따라서 서양의 형이상학은 존재론이 아니고, 존재자적인 형이상학에 해당한다. 다 개념의 학이다. 개념의 학은 한 개념에 하나의 의미가 반드시 논리적으로 내재하지 않으면 안 된다. 한 개념에 상호 모순적이든가 상충적인 뜻이 두 개 이상 있으면, 그것은 초점이 불일치해서 모순이 된다. 모순이 된 개념은 이성이 인정할

수 없으므로 스스로 파기된다. 개념은 자기 의미의 정체성이 있어야 한다. 의미의 자기동일성이 곧 자기의 존재이유다. 개념의 자기동일성은 타자들과의 관련에서 부수적으로 생기는 것이 아니라, 타자의 연관을 떠나서 그 자체 독립적으로 지닌 고유소다.

3. 기호의 상관성과 연기법

오랜 세월동안 철학에서 의미의 고유소를 아주 귀하게 여겨왔다. 이제 그런 생각은 다 환상이고 헛것을 주장하는 것과 같다. 하이데거의 생각을 쉽게 설명하면 존재는 자기근거를 스스로 확립하는 독립적 실체가 아니라, 다만 다른 것들이 있기에 눈에 띄는 기호에 불과하다. 존재자는 개념이지만, 존재는 상관적 차이의 기호다. 존재는 기호로서 자기 고유성을 갖지 않고 다만 차이의 상관성에서 맺어진 흔적이다. 사람의 존재는 <비(非)-사람>의 존재 방식과 같은 흔적에 대한 반사 흔적에 지나지 않는다.

이런 흔적의 흔적, 흔적에 대한 흔적은 프랑스의 해체적 철학자인 데리다(Derrida)가 차연(差延, la différence = differance)이라는 반(反) 개념을 용어로 사용했다. 이 차연의 용어는 앞에서 거론된 기호라는 반개념과 명사적 존재자와 다른 존재의 의미와 서로 유사한 상관성을 형성하고 있다. 데리다가 창안한 차연은 차이(la différence = differance)와 연기(le délai = delay)의 두 단어가 합성된 의미라고 데리다가 언급했다. 차연은 하나의 단어가 아니고, 하나의 의미도 아니다. 그것은 기호의 차이를 알려주는 흔적의 의미가 살아 있다는 것을 말한다. 예컨대 교통표지판에 최대속도 70km로 제한된 경우에 그것은 지금까지의 속도인 100km와의 차이를 지시하면서 운전자는 이전 100km의 기억이 나의 머리에 시간적으로 연기되어 있어야 준법운전

이 가능해진다. 이처럼 모든 기호는 앞 기호와의 차이가 있어야 그 기능을 수행하고, 동시에 앞 기호의 흔적이 시간적으로 연기되어야 기호의 기능이 작용한다. 개념(concept)은 즉자적으로 자기 의미의 고유소를 지니고 있는 것으로 간주되지만, 기호(sign)는 자기의 의미를 스스로 발생시키는 것이 아니라, 타자와의 상관성에 의하여 반사적으로 성립하므로 모든 기호는 정태적인 차이의 표지라기보다 오히려 동태적인 차연의 상관성이라고 읽어야 한다. 그래서 기호 자체는 명사로 등록되어 있으나, 실제적으로 기호는 동사적인 상관성의 주고받음이다.

이처럼 동사적인 기호의 상관성인 차연은 붓다가 설한 연기법의 상관성과 근본적으로 다를 바가 없다. 만상의 존재가 존재자적인 명사들의 독립적 복수로 읽어 온 것이 그동안 동서양의 형이상학의 실체다. 존재를 존재자적으로 읽기를 거부하고 오로지 존재론적인 관점에서 읽기를 제외해 온 유일한 인류의 성자가 붓다와 노자인 것으로 보인다. 왜냐하면 붓다는 만상의 존재를 독립적이고 존재자적인 실체로 읽지 않고, 상호간의 상관관계의 거래와 왕래의 운동으로 읽는 연기법을 역사상 처음으로 도입했고, 노자도 만상(萬象)의 존재를 상호 대대법적인 한 쌍의 상관관계의 묶음으로 보기를 중용했기 때문이다. 노자가 길이의 대·소, 높이의 고·저, 위치의 전·후, 속도의 완·급 등을 다한 쌍의 이중성으로 읽기를 제외했다. 심지어 도덕적인 선악도 대승불교 시절의 붓다와 마찬가지로 노자도 새의 양날개의 운동처럼 생각하기를 권장했다. 노자에 의하면 만상은 다 일가성(一價性)이거나 일의성(一意性)으로 구성되어 있지 않고, 양가적(兩家的)인 이중성(二重性)이 최소의 단위로 구성되어 있다는 것이다. 데리다가 말한 차연과 붓다의 연기법, 그리고 노자의 음양 이중성의 도(道)는 다 존재자적인 명사적 실체의 개념을 해체시키고 하이데거와 함께 이 세상에 본격적인 존재론의 사유를 살아 있게 했다. 이들의 존재론적 사유는 역사적으로

붓다의 연기법에 의하여 본격적으로 등장했다.

하이데거가 존재(das Sein)를 명사적으로 규명하기보다 오히려 동사적으로 생각하는 것을 유도하기 위하여 독일어로 Seyn(존재하다)이라는 용어를 도입하기도 하였다. 존재의 의미를 좀 더 밝혀 보자. <산이 존재한다>, <구름이 존재한다>, <논에 누른 벼가 존재한다> 등은 산, 구름, 논이라는 존재자를 지적하면서 그것들이 존재한다고 언술되어 있다. 그 존재는 무슨 의미를 지니는가? 그 존재는 우선 개념화가 안 된다. 존재는 사유의 대상이 안 된다. <존재한다 = 있다>는 <없다>와 마찬가지로 눈을 뜨면 그냥 직관적으로 바로 알게 되는 순수 직접태이다. <있다>, <없다>를 이해하기 위하여 특별한 내용이나 추리가 필요하지 않다. <있다>, <없다>는 아무런 내용이 없이 그냥 주어진 직관의 차이에 지나지 않는다. 있음은 없음과 차이나는 하나의 기호에 불과하다. 그것들은 개념이 아니다. 있음은 없음에 대한 하나의 차이이고 없음의 흔적에 대한 시간적 연기다. 즉 있음과 없음은 서로 차연의 상관관계에 지나지 않는다. 헤에겔이 존재와 무(無)는 다 순수한 의미에서 서로 일치한다고 본 것은 탁견이다. <있음>은 <없음>이 일어나기에 생기는 행위고, <없음>도 <있음>이 있기에 사라지는 행위다.

우리가 구름이라는 존재자가 생겼다가 사라진다고 생각하지만, 사실상 구름이라는 존재자가 먼저 있었고, 그 다음에 그것이 사라진 것이 아니다. 구름이 존재하게끔 하는 행위가 먼저 있었을 뿐이고, 또 구름이 사라지게끔 하는 행위가 또 일어났을 뿐이다. 이 세상에 연기(緣起)의 행위만이 존재하지, 명사적 실체가 없다. 이 세상의 5대 성자들 중에서 오직 붓다만이 이런 존재론적 법을 설교하였다. 노자도 붓다와 유사한 경지에 갔으나 철저한 존재론적 사유를 천명하지 못했다. 노자와 붓다는 다 개념적 사유를 거부하고 기호적 사유를 제창했지만, 노

자는 기호론적 사유를 통하여 존재론적 사유를 천명하지 못했던 것으로 보인다. 이것은 데리다가 기호론을 전개하였지만, 기호의 차연이 바로 존재의 방식인 것을 모르고 재래적인 실체의 개념을 존재의 의미로 착각한 것과 유사하다.

붓다의 사상은 철학적으로 반(反)개념론적이고, 반(反)명사론적이고, 반(反)실체론적이다. 그가 초기에 설파한 <제행무상(諸行無常)>, <제법무아(諸法無我)>, <열반적정(涅槃寂靜)>의 삼법인(三法印)은 기호론적이며 존재론적 사유를 대변한다. 저 삼법인은 일체가 이 세상에서 존재하는 방식을 가리킨다. 일체의 움직이는 생명은 다 무상하고, 일체의 존재자는 다 자기 고유성을 가지지 않는 무자성(無自性)이며, 오직 공한 고요만이 열반이라 일컫는다는 삼법인은 노자를 제외한 다른 성인들이 강조해 온 도덕적이고 실체론적인 사유를 정면으로 부정한다. 이 삼법인은 좋은 세상이 되기 위하여 인간이 당위적으로 만들어야 하는 이상적 경지가 아니라, 본디 인간의 출현과 무관하게 존재하는 이 세상의 근원적인 모습이다. 한국인들은 흔히 현실을 부정하는 도덕주의적 이상의 실상을 즐기고, 어떤 당위적 관념의 투사를 세상에 던지기를 좋아한다. 그래서 사회주의적인 이상향을 불가의 불국토와 유사하다고 상상한다. 그러나 불국토는 사회주의적 이상향이 가리키는 진선진미한 대상이 아니다. 불국토는 존재론적으로 이해되어야지 존재자적으로 잊혀져서는 안 된다. 불국토는 존재자적인 명사의 실체가 아니라, 동사적인 일체 연기법적인 연관성의 확인이다.

4. 존재는 만남의 계기(契機)와 행위

이 연기법적인 연관성은 20세기 프랑스의 해체철학자인 바타이유(Bataille)가 밝힌 일반 경제(l'économie générale = general economy)

라는 용어인데, 그것은 제한 경제(l'économie restreinte = restricted economy)와 달리 쓰여졌다. 달리 말하자면, 제한 경제는 인간의 사회 생활의 제한적 영역에 해당하는 경제행위로 시장경제를 말한다. 시장 경제는 이익을 겨냥하는 목적으로 제한적인 의미로 서로 물품을 교환하는 것을 말한다. 그에 비하여 일반 경제는 자연 전체 우주 일반에서 쓰이는 개념인데, 자연 모두가 제한 없이 서로 자기 것을 다른 것과 교환해 나가는 경제 행위를 뜻한다. 자연은 무제한적으로 상호 교환해 나가는 거대한 교류의 시장과 같다. 다만 그 시장은 이익만을 추구하는 시장이 아니라, 자연의 존재 자체가 바로 교환이라는 뜻을 함축하고 있다. 노자가 『도덕경』 제1장에서 언급한 <상유욕이관기요(常有欲以觀其微: 항상 有인 존재는 그 오가고 싶어함)>가 바따이유가 언급한 일반 경제의 뜻에 해당하겠다. 하늘의 태양은 주고, 대지는 받는다. 이어서 대지는 또 자기가 받은 것을 다른 것들에게 다시 나누어준다. 이처럼 우주 자연은 주고받음의 길고 끝없는 순환을 반복한다.

붓다가 가르친 연기법은 우주적 사실의 법칙을 말한다. 우주적 사실은 우주가 존재하는 방식을 일컫는다. 우주가 존재하는 사실은 제각각 독자적인 개념으로 존재하는 것이 아니라, 모든 사실이 서로 철두철미하게 얽혀 일파만파(一波萬波)의 방식으로 그물짜기를 이루고 있음을 말한다. 그물의 한 코가 흔들리면, 다른 코들도 동시에 다 흔들린다. 그리고 우주적 존재방식은 현수(賢首) 법장(法藏)스님이 비유한 것처럼, 방 가운데 촛불을 두고 사위에 거울로 둘러싸인 방 전체의 그림과 같다. 거울과 촛불은 서로서로 상대방을 비추면서 상호상영(相照相映)한다. 이 우주의 모든 것은 독자적인 실체가 없고 다 거울처럼 타자의 것을 서로 비추고 있다. 나는 나 자신의 것을 갖고 있지 않고, 모두 다 타자의 것을 받은 그대로 비추고 있을 뿐이다. 그런 점에서 일체(一切)는 자성이 없고 타자의 것을 비쳐주는 거울로서의 기호에 불과하다.

도로표지판의 예시(例示)는 곧 좌회전 거리가 나온다는 타자의 암시가 아닌가? 그것이 없다면 좌회전 도로 표지판이 나올 수 없지 않는가?

일체의 존재는 상호상영의 방식으로 반사하는 흔적의 왕래에 불과하다. 바타이유의 비유를 들면, 일체의 존재는 상호간에 주고받는 교환의 흔적과 같다. 우주적 사실은 우주적 존재방식이 흔적의 흔적, 또 흔적의 흔적의 흔적 등에 지나지 않는다. 데리다의 해체론은 사실상 데리다 자기 자신도 모르는 사이에 자기가 부정한 존재론이고, 그 존재론은 기호론이고, 그 기호론은 곧 흔적론으로 평가된다. 체법무어(諸法無我)라고 붓다가 가르친 진리는 곧 일체의 존재방식이 바로 흔적이요, 아침 햇볕과 함께 사라지는 이슬방울에 불과하다는 것을 가리킨다.

일체의 존재가 자아가 없는 거울과 같고, 이슬방울과 같다면, 이 우주적 사실 가운데서 모든 사실이 제각각 다른 것은 무엇 때문일까? 그 까닭은 이미 우리가 암시한 바대로 일체가 자기동일성을 갖고 있는 것이 아니라, 다른 존재의 영향을 받고 반사해 주는 행위에 불과함을 말한다. 모든 존재는 만남의 인연에 의하여 달라진다. 즉 존재는 만나는 인연의 계기가 다르면 달리 표현된다. 그런 점에서 존재는 만남의 계기와 같다. 불가에서 불교를 상징하는 기호가 <만(卍)>으로 나타내는 것은 존재가 바로 만남의 뜻과 다르지 않다는 것을 말한다. 그 <만자(卍字)>는 역시 같음과 다름의 만남이라고 읽어야 한다.

우리는 흔히 같음과 다름의 상반된 두 가지가 있어서 서로 상대방에 대하여 냉담하고 무관심한 상태라고 여기기 쉬우나, 같음과 다름은 서로 떨어질 수 없는 한 사실의 불가결한 두 가지 요소다. 불가적인 상징인 <만자(卍字)>는 두 가지가 서로 얽혀 만나지만, 그 형상이 또한 움직이는 바퀴의 모습을 보여준다. 즉 존재는 두 사실의 만남이고, 그 사실은 바퀴처럼 부단히 움직인다. 우리는 오랜 세월동안 존재와 생성이 다른 것인 것처럼 착각해 왔다. 존재는 정태적인 동사거나 정태적인

명사인 것처럼 착각해 왔다. 이제 붓다의 가르침은 존재와 생성을 이원적인 것으로 보지 말고, 존재와 생성은 같은 요소를 가리키는 동거의 양면성이라고 읽어야 한다는 것을 말한다. <만자(卍字)>는 동거의 양면성이다. 그래서 붓다는 『능엄경』에서 설파한 것처럼, 움직이는 주체는 없고 그 행위만 있다고 혁명적인 언설을 했다. 오랜 세월을 인간은 명사 중심적 사고에 익숙해서 명사가 주어와 되고 그 다음에 움직이는 동사가 술어가 되어서 뒤따라오는 것으로 착각해 왔다. 이런 사고방식은 소크라테스, 공자와 예수를 다 공통적으로 지배했다. 이런 사고방식을 철학적으로 최초로 고발한 이가 독일의 하이데거다. 그 사고방식은 존재자적인 형이상학이다. 명사 중심의 사고방식이 바로 존재자적인 개념의 형이상학이다.

개념의 형이상학은 자기중심적인 의미를 필수적으로 소유하고 있어야 한다. 여기서 일의적인 개념이든 다의적인 개념이든 그런 구분은 상관없다. 예컨대 민주주의라는 개념은 다의적이다. 어떤 이는 가난의 고통을 먼저 제거하는 국민의 경제적 자유의 향상을 민주주의의 길이라고 주장하고, 또 다른 이들은 국민의 정치적 자유 신장과 그 보호를 민주화의 길이라고 역설하고, 또 다른 이들은 국민의 평등권을 양도불가적인 민주화의 길이라고 주장한다. 다 옳은 주장들이다. 어느 것도 민주주의의 의미에서 벗어나지 않는다. 그러나 사람들은 한꺼번에 이 다양한 가치들을 동시에 다 실현하기 어려우므로 우선순위를 결정하는 것이 매우 실천전략으로 중요하다고 여긴다. 그러나 다양하고 다의적인 개념을 띠는 민주주의도 그 저변에 현실적인 효과가 국민생활에서 입증되어야 한다. 입으로만 떠드는 가짜 민주주의가 늘 현실 정치에서 큰소리치는 위협으로 작용하여 역사적으로 있어 왔었기 때문이다. 개념의 형이상학은 늘 어떤 의미중심의 의식으로 뭉쳐져 있기 때문에, 의미가 없든가 또는 의미의 중심이 흔들리는 명사는 존재할 만

한 가치가 없는 것에 해당한다고 여겼다. 그래서 개념의 형이상학은 이 세상이 절대적으로 의미로 충만되어야 한다는 신앙을 철칙으로 삼았다. 세상이 부조리하다든가 무의미하다는 생각을 가져보지 못했다. 그러나 붓다의 가르침에 의해서 보면, 세상은 의미로 충만되어 있는 것이 아니라, 의미와 무의미가 아울러 혼용되어 있는 회색지대라고 말할 수 있겠다.

그러나 존재론은 존재자의 형이상학과 근본적으로 다르다. 존재론은 독자적이고 자생적인 의미의 주체를 부정하고, 이 세상에 존재하는 현상은 늘 연생적(緣生的)인 타자의 흔적이므로 존재는 자기 발전을 하는 실제적인 고유성이 아니다. 개념은 의미의 고유성이 확고하게 존재하는 어떤 것인데, 존재는 그런 어떤 것이 없는 행위(act)일 뿐이다. 그래서 존재는 개념이 아니고 기호라고 말해진다. 개념은 자기의 고유성을 말하는데 전력을 쏟고 있지만, 기호는 오로지 타자의 것을 지시하는데 그친다. 기호로서의 도로표지판은 자기 아닌 도로 위치를 알리기 위한 행위이고, 동식물과 광물도 독자적이고 지생적으로 존재하는 개체가 아니고, 어떤 지역의 생물과 지리조건을 알려주는 역사적, 현실적, 기호적 흔적들의 얽힘에 불과하다.

자아도 하나의 고유성을 함유하고 있는 개체거나 독자적인 주체가 아니고, 여러 가지 타자들인 역사적, 지리적, 사회심리적, 경제적 인연들이 얽히고설킨 행위들에 불과하다. 어떤 행위들이 반복되면, 그것들은 습관으로 변한다. 주체가 없는데 어떻게 습관이 가능한가? 존재가 명사가 아니고 동사적인 행위하는 것임을 되새겨 볼 필요가 있다. 명사적인 주체가 먼저 있고, 그 다음에 동사적인 행위가 생기는 것이 아니라, 모든 존재는 동사적으로 어떤 행위를 발하는 욕망의 솟음에 다름 아니라고 읽을 수 있다. 다시 말하자면 동물적인 존재자이든 식물적이든 광물적이든, 어떤 존재자의 존재는 다 어떤 욕망을 나타내는

행위에 다름 아니라는 것이다. 이것은 심지어 무생물인 광물의 존재자의 존재에도 예외가 아니라는 것이다. 존재가 명사가 아니고 행위를 나타내는 동사라는 것을 처음으로 밝힌 이가 붓다다. 붓다를 제외하는 동서양의 성자들은 존재를 명사적 정태 개념으로 이해하려고 노력했다. 그런 점에서 존재와 욕망은 유사한 의미로 읽어야 한다.

5. 존재론적 도(道)와 소유론적 도(道)

우리는 오랫동안 도덕주의적 사상의 영향으로 욕망이란 낱말을 역기능적으로 생각하는 방향으로 사고해 왔다. 욕망은 도덕주의적 의지의 행로와 다른 비도덕주의적 방향으로 채색하려는 그런 철학 문화에 젖어왔었다. 한국불교도 이에 영향을 받아서 도덕주의적 경향으로 자신의 입지를 방어하려 하였다. 더구나 고려의 불교시대에 대한 반작용으로 태어난 조선시대의 강력한 숭유억불(崇儒抑佛)의 이데올로기의 영향으로 한국불교는 살아남기 위하여 더욱 유교적 도덕주의의 냄새를 피우지 않을 수 없었겠다. 그래서 불교는 반(反)욕망적, 주자학적 도덕주의와 당위성을 가까이 했다. 이 말은 불교가 기본적으로 반(反)도덕적 사유체계를 갖고 있다는 것은 아니다.

불교가 말하는 계(戒)·정(定)·혜(慧) 삼학(三學) 중에서 계(戒)가 모든 욕망의 금기를 가리키는 것은 아니다. 계율을 사랑하고 지키는 지계(持戒)는 선정(禪定)을 얻기 위한 방편의 의미를 함축하고 있다. 마음의 고요와 깊이를 훼손시키지 않기 위한 준비 작업으로서의 지계는 선정과 함께 비치는 지혜의 출현을 가능케 함에 있다. 불교의 정신적 무게는 도덕주의적 선의 지배를 목적으로 하지 않고, 마음의 고요와 선정을 통하여 존재론적 지혜를 증득(證得)함에 있다. 우리는 하이데거의 철학이 그의 전작을 통하여 도덕적 영역을 거의 언급하지 않음

을 유의해야 한다. 특히 소승불교와 대승불교의 큰 차이점은 전자가 도덕적 규범을 강조하는데 반하여, 후자는 존재론적 사유의 증득을 더 중요시 여기는데 있다고 하겠다. 지금의 한국처럼 범죄가 난무하고, 윤리 기강이 타락하여 반도덕적 행위가 난비하는 현실을 목도하면, 사람들은 즉각 도덕적 윤리주의의 부활을 제창하기가 쉽다. 그러나 도덕주의로 현실 한국의 병을 치유하려고 애쓰는 것은 지엽말단적 대증(對症) 요법에만 열 올리는 어리석음에 해당하리라. 오늘날의 한국병은 한국인들이 평균적으로 마음의 고요와 깊이를 상실하고 허겁지겁 소유의 만족만을 추구하는 소유의 병에서 헤어나지 못하기 때문이다. TV 드라마나 일상생활에서 그리고 정치적 이해관계가 첨예하게 허울 좋은 민주화와 국민이란 대의명분으로 대립하는 도처에 크게 악쓰고 욕설이 난무하는 그런 사회에 당위적인 강요에 의한 도덕주의와 규범주의가 무슨 효험이 있겠는가? 더구나 한국처럼 전통적으로 주자학적 당위적 규범주의가 크게 명분의 무게를 실어온 그런 위선적 사회는 갈수록 평상적 마음으로 지키기 어려운 아득한 이상만 더 강력하게 내세울 뿐이다. 더 높은 이상의 대결은 한국 사회를 더욱 속빈 강정처럼 공허하게 만든다.

이제 우리는 붓다의 교설의 특성을 부각시킬 때에 이르렀다. 붓다와 노자는 다른 성자들과 달리 존재론적 도(道)를 우주적 자연적 사실로 알려준다. 이 자연적 사실을 두고 인간적 진리와 인도(人道)라는 이름으로 당위적 명분과 형이상학적 진리를 고시하는 것은 다 소유론적 진리와 그 도에 해당한다고 보는 것이 붓다와 노자의 교설이다. 다만 노자와 붓다는 자연적 사실을 가르치되, 노자는 차갑게 사실의 메시지만을 현시하지만, 붓다는 존재하는 중생들을 어여뻐 여겨 괴로움에 헤매는 존재자들을 해방시키려는 커다란 연민과 자비를 나타내는 것이 다르다고 하겠다.

우리는 존재론적 도(道)와 소유론적 도(道)의 차이를 직시하지 않으면 안 된다. 존재론의 도는 존재자적인 형이상학과 구분된다. 그 구분은 또한 기호론과 개념론의 차이로 연결된다. 기호론은 전체적 상관론으로 짜여지고, 개념론은 단독적 의미론으로 정립된다. 기호론은 단독적 독자적 사실의 성립을 부인하므로 모든 사실이 양가적 만남의 계기와 같다는 것을 본다. 연기적 만남의 사실은 서로 차이가 나는 두 가지의 교차가 바로 만남이기에 선과 진리의 일방적 승리와 현존은 이 세상의 사실이 아님을 역설한다. 그래서 선·악, 진·위의 양가성은 어떤 선과 진리도 악과 거짓과의 공존 없이 존립할 수 없다는 것을 말한다. 따라서 순수 선과 순수 진리의 주장은 독선적이고 배타적인 교조주의의 발상에 지나지 않는다. 붓다의 가르침은 이 세상을 진선미의 것으로 오로지 돌리려는 발상 자체를 경계한다. 이것은 노자도 마찬가지다. 붓다의 도는 기호론적이므로 실체론이 아니고, 타자와의 관련성을 지으려는 관계론이다. 이것이 <존재하다>라는 동사로 표현된다.

<존재하다>라는 동사는 존재자적인 명사가 아니므로 행위하는 동사다. 이 세상에 명사의 주체는 없고 오로지 행위하는 동사만이 존재한다. 이것은 철두철미 존재론적 사유의 본질이다. 모든 존재는 타자를 지향하고 타자를 욕망한다. 여기서 모든 존재가 타자를 지향하고 타자를 욕망하기에 마치 존재가 주체가 되고 타자는 주체 바깥에 있는 목적어가 되는 것처럼 보인다. 그러나 그렇지 않다. 바다의 파도는 바닷물과 따로 떨어진 파도의 존재가 불가능함을 알린다. 한 파도는 다른 파도와 함께 울렁거리면서 전체가 동시에 다 거대한 파도의 물결이 되어서 함께 작용한다. 바다의 파도에는 주체와 객체가 없고 다 어울려 파도를 일으키고 꺼진다. 존재론적 욕망의 상관성도 이와 같다.

그러나 욕망은 존재(Being)이자 동시에 다른 한편으로 소유(Having)이다. 이것은 인간이 중생이자 동시에 부처라는 가르침과 같이 간다.

인간이 중생의 심리에 젖었을 때에 그는 소유론적 욕망의 화신이고, 인간이 부처의 심리에 안겼을 때에 그는 존재론적 욕망 자체다. 따라서 중생의 욕망과 부처의 욕망은 같은 욕망의 이중성이다. 욕망은 우주론적이지 인간학적인 차원이 아니다. 인간만이 무엇이 되려는 욕망의 의지를 가지고 있는 것이 아니라, 우주 일체가 다 무엇이 되려는 의지의 행위를 갖고 있다. 욕망은 의지의 다른 이름이다. 그동안 의지가 욕망의 다른 이름임에도 불구하고 의지를 높이는 대신에, 욕망을 도덕적 이름으로 폄하하는 사고의 관행을 인류가 범해 왔다. 쇼펜하우어(Schopenhauer)는 욕망이 이 세상의 본질이라고 읽었다. 그것은 타견이다. 인간만이 욕망이 아니라, 삼라만상이 다 욕망의 행위로 존재하려 한다. 이것을 그는 ‘살려는 의지’(Wille zum Leben = will to live)라고 불렀다. 그러나 그는 이 의지를 대단히 비판적인 고통의 원인이라고 읽었다. 니이체(Nietzsche)가 쇼펜하우어를 좋아하면서도 그를 비판한 대목이 여기다. 니이체는 이 살려고 하는 의지를 모든 고통과 우울의 아버지라고 본 사상을 아주 싫어했다. 세상에 가득한 의지를 그는 강하게 존재하려는 힘의 의지(Wille zur Macht = will to power)나 더 많이 지배하려는 권력의지(Wille zur Macht)라고 해석했다. 니이체의 힘의 의지나 권력의지는 이중적으로 번역되는 까닭이 있다. 조금 뒤에 그것이 설명될 것이다.

니이체의 저 말은 이중적 의미를 함의하고 있다. 그런데 니이체 철학 자체의 애매모호성과 그 자신의 명석한 설명의 부재 때문에 사람들이 잘 이해하지 못해서 번역자들 사이에 각각 따로따로 떼어 해석했다. 니이체는 자연의 본능적 강자의지를 힘의 의지(Wille zur Macht)라 번역됨직한 용어를 구사했고, 또 인간들의 사회적 지배의지를 가리키는 권력의지를 가리킬 때에 역시 그는 같은 용어인 Wille zur Macht(will to power)를 사용했다. 니이체는 자연적 힘의 의지와 사회적 권력의지

를 용어상 구별하지 않았다. 이런 우리의 주장에 근거가 있다. 니체
 는 자신의 저술인 『힘의 의지』에서 힘의 의지라는 용어를 때로는 아주
 긍정적으로, 또 때로는 아주 부정적으로 말하는 이중성을 노정하고 있
 다. 아무런 설명 없이 그렇게 이중적으로 개진되는 것을 보고 누구든
 지 매우 당혹스러워진다. 나중에 그 용어가 인간의 차원에서는 부정적
 인 ‘권력의지’로, 자연의 차원에서는 긍정적인 ‘힘의 의지’로 읽혀져야
 한다는 것을 느낄 수 있다.

6. 우주일심(宇宙一心)의 해석

자연적 힘의 의지는 살려고 하는 자기 힘의 극대화를 겨냥하면서도
 약자들이 그 힘에 종속하는 한에서 이들을 괴롭히지 않고 살게끔 용인
 하는 뜻을 지니고 있다. 반면에 권력의지는 사회생활에서 인간들이 타
 인들을 사회적으로 지배하려는 정치적 권력의지를 목적으로 하고 있
 다. 정치적 권력의지는 단순히 우람한 힘의 과시와 그 대결로서 투쟁
 이 끝나는 것이 아니라, 온갖 교활한 방식으로 자기의 지배의지를 추
 구하면서 그 지배의지가 곧 진리의지임을 타인들로부터 인정을 받으
 려고 억압을 행사한다. 힘의 의지와 권력의지의 차이점은 전자가 강자
 의 의지 그 자체의 현시가 목적인데, 후자는 타자들을 지배하는 쾌감
 의 추구가 목적이다. 그래서 지배적 쾌감은 동시에 그 사회의 모든 정
 당성을 인정받는 진리의 절대적 명령과 같은 셈이다.

붓다의 가르침은 오늘날에서 기존의 소유론적 형이상학의 그 많은
 교설들을 넘어서 이미 붓다가 2500여년 전에 깨달았고 가르쳤으나 불
 행히도 소유론적 인류문화사의 흐름에 밀려 순항의 길에 방해를 받았
 던 존재론적 사유의 회복에 있다 하겠다. 존재론적 사유는 소유론적
 사고방식과 멀리 떨어져 있지 않고 오히려 그 사고방식과 너무 가까워

서, 동사적 존재와 명사적 존재자를 혼동할 정도로, 그리고 인간의 의식이 자연적 마음의 의미를 독차지할 정도로 인간중심적 우주관을 형성해 온 인류문화사의 전개과정을 대표하게 되었다. 그리하여 욕망은 오로지 소유론적으로 해석되어 존재론적 욕망의 뜻은 밀려나고, 소유론적 욕망과 도덕적 당위의 의지가 싸우는 것으로 그림이 그려지게 되었다. 그래서 자연의 본능은 비도덕적인 것으로 평가절하되고, 오직 사회적 지능만이 인류가 향상시켜야 할 가치인 것으로 여겨졌다. 니이체의 초인(超人, Übermensch = overman) 철학은 유위적인 기술과 당위적 도덕만이 인류의 모든 관심사로 여겨져 온 문화의 핵심이 된 인간을 파괴하고, 가장 자연적 인간의 본디 모습으로 되돌아가는 길만이 인류를 구원할 수 있다고 주장했다. 즉 세상을 기술적으로 뜯어 고치고 도덕적으로 재편하는 세상 만들기의 철학에서 세상을 본디의 모습 그대로 놓아두는 사유에로 재귀할 것을 그는 생각했다. 그가 말한 초인은 더 높은 가치에로 초월하려는 인간이 아니라, 야만이라고 오해를 받아온 자연의 인간으로 되돌아가기, 사회적 지능에서 자연적 본능에로 다시 건너가기의 의미를 말하는 초인이라 할 것이다. 니이체의 초인철학은 붓다의 존재론적 사유의 교설과 아주 유사해 보인다. 붓다의 존재론은 인간중심적 의식학과 인학(人學)을 버리고, 자연(自然) 일체를 한마음[一心]으로 읽는 물학(物學)의 사유를 가리킨다.

여기서 마음의 본질을 정신주의적 철학이 흔히 말하는 것처럼 영혼과 같은 정신적 실체(spirituality)라고 착각해서는 안 된다. 어떤 명사적인 실체가 이 세상에 없다는 것이 붓다의 가르침이다. 마음은 그런 명사가 아니라, 사고방식(mentality) 행위에 오히려 더 유사한 그런 성질을 띤다. 마음의 사고방식의 행위는 욕망이다. 모든 마음은 욕망의 운동으로 가득 차 있다. 그 욕망이 사회생활로 향하면 소유론적 욕망으로 진행하고, 자연 생활로 향하면 존재론적인 욕망으로 나타난다. 이

처럼 소유와 존재는 지척지간(咫尺之間)의 차이밖에 없다. 그래서 아주 유사하다. 모든 사유가 존재자의 존재인 만큼, 존재자적인 욕망은 다른 존재자를 지배하고 더 많이 소유하고픈 욕망이고, 존재론적 욕망은 대타의식(對他意識)과 무관하게 각 마음의 에너지를 아주 극대화하게 발양하려는 의지요, 자기 마음의 에너지를 아주 창조적으로 원만하게 성취하려는 의지다. 존재론적 욕망과 의지는 결국 같다. 일체유심(一切唯心)은 일체욕망(一切欲望)이요, 일체의지(一切意志)라는 말과 다르지 않다.

과거에 이 말은 인학적이고 의식학적 각도에서 해석한 이들이 너무 많았다. 그러나 『화엄경』에 나오는 저 말은 그런 인간중심적인 시각에서 보아서는 안 된다. 붓다는 소크라테스와 공자와 예수처럼 인간학을 전개하지 않았다. 붓다는 인학(人學)을 물학(物學)으로 되돌리고, 소유론적 사고방식을 존재론적 사유로 건너가는 혁명적 사유를 이야기했다. 인류사가 이 가장 놀라운 사유를 거의 이해하지 못했다. 하이데거의 용어를 빌리면 그 혁명은 인학의 범위 안에서의 ‘사고방식’(Denk-sart = the way of thinking)의 혁명이 아니라, ‘사고 장소’(Denksort = the site of thinking)의 혁명이라 하겠다. 사고 장소의 혁명은 인간만이 생각한다는 인간중심의 테두리를 탈피하여 전 우주가 함께 느낀다는 의미로 읽어야 하겠다. 우주일심은 모든 존재가 함께 느낀다(co-feeling)는 의미겠다.

일체유심조(一切唯心造)는 삼라만상의 존재방식으로서의 욕망이 자기 존재자의 형상을 만든다는 뜻으로 해석해야 한다. 말은 천리를 달리고 싶은 욕망으로 말이 자기 형상을 이룩했고, 소는 화가 나면 뿔로 받고 싶은 욕망으로 자기 형상을 결정했다. 소라는 외각 속에 안주하는 대신에 운동의 진화를 포기한 대가로 정체적 생명의 모습을 띠게 되었다. 이런 우리의 생각은 베르크손(Bergson)이 언급한 창조적 진화

와 생명의 비약(l'élan vital)과 대단히 닮았다. 말과 소의 마음이 자기의 동물적 형상을 선택했다고 볼 수 있다. 식물도 이와 같다. 동물과 느끼는 정도가 다른 식물도 마음의 자기표현이 그 식물의 형상에 실려 있다. 광물도 느끼는 방식이 동식물과 다를 뿐이다. 삼라만상은 다 어떤 점에서 서로 느끼고 함께 느낀다. 인간의 의식이 삼라만상을 만들었다고 주장함은 인간중심주의의 착각을 불교가 범하는 것과 같다.

서로 느끼고 함께 느끼는 삼라만상이 삼라만상의 공명(共鳴), 공생(共生), 공존(共存)의 현상이다. 이것은 붓다가 밝힌 연기법(緣起法)의 법칙과 다르지 않다. 연기법은 우주적 사실의 존재법칙과 같다. 그 사실은 차이의 상관성을 엮고 있는 법칙과 같다. 흑색은 백색과 차이의 대조방식으로 동거하고 있다. 선은 악과의 차이의 대조방식으로 공생하고, 직선은 곡선과 차이의 대조방식으로 존재한다. 모든 사실이 곧 만남이라고 이미 앞에서 언급되었다. 존재는 차이를 지닌 다른 흔적과의 만남에 불과하다. 그 만남의 흔적 자체가 이미 앞에서 본 것처럼 곧 불교의 상징인 <만(卍)>으로 표현된다. 우주자연의 현상은 저 <만자(卍字)>의 무한대로 많은 시공적 흔적이라면, 저 무한대로 엄청난 <만자(卍字)>의 발생과 소멸을 다 포함한 무한은 곧 공(空)일 수밖에 없지 않는가?

붓다가 말한 색(色)의 존재는 시공적으로 가없고 다함이 없다. 그 색이란 존재의 본질은 그 에너지가 고갈되지 않고 끊임없이 샘솟는 무한 에너지를 저장하는 공(空)과 같다. 따라서 공은 무한대를 저장하고 있는 빈 수동적 공간이고, 동시에 무한대의 에너지를 품고 있는 가장 능동적인 힘 자체다. 가장 수동적이고 가장 능동적인 공의 나타난 현상인 존재의 색은 공과 마찬가지로 경계가 없고 한량없다. 색과 공은 같은 무한의 그릇이고 무한의 힘이다. 다만 차이가 있다면, 색은 공의 나타난 흔적이고, 공은 색의 사라진 자리다. 색은 반드시 공의 바탕을 안

고 있고, 공은 색의 무늬를 걸으며 드러내고 있다. 색의 존재가 무늬라면, 공의 무(無)는 무늬를 표시하는 바탕이다. 존재가 공의 바탕에서 솟은 무늬가 아니라면, 그 때에 존재는 하나의 대상적 명사가 되어서 개별적 존재자로 전락한다.

존재와 소유의 차이를 만드는 길은 존재가 공을 바탕으로 솟은 무늬 입에 반하여, 존재자는 공을 배제하고 공이 아무 것도 아닌 것인 양 무시하는 사고방식에 연계되어 있다 하겠다. 우리가 이미 앞에서 거론했듯이, 존재자로서의 삼라만상의 존재방식이 마음이다. 마음은 의식과 달라서 오로지 인간의 것만이 아니라 우주가 함께 느끼는 행위와 같다고 우리가 이미 살폈다. 마음은 느끼는 주체가 없이 함께 느끼는 행위다. 마음은 주체가 없이 느끼므로 공이고 행위이기도 하다. 우리는 원효(元曉)대사가 말한 일심(一心)의 한마음을 인간들의 의식이 하나로 통일된 것처럼 그렇게 착각한다. 일심은 우주적, 자연적 마음이 모두 공을 바탕으로 하여 느끼는 현상적 존재이므로, 야생의 풀 한 포기 아프면 전체 자연의 마음이 다 고통을 함께 느낀다는 것을 일컫는다. 이런 공명현상이 곧 불심(佛心)이다. 마음의 존재는 느끼는 것이다. 느낀다는 것은 온 자연과 더불어 함께 느끼는 행위다. 이 말은 존재한다는 것은 함께 존재한다는 것을 가리키는 것과 같다. 이래서 화엄 육상(六相)의 사상처럼 총상즉별상(總相卽別相)이고, 동상즉이상(同相卽異相)이고, 성상즉괴상(成相卽壞相)이 성립한다.

붓다의 가르침은 이 존재론적 사유의 생활화를 수행으로 가르치는 것과 같겠다. 존재론적 사유는 쉽게 개념화가 안 되고 그림이 그려지지 않는다. 그래서 하늘에 구름 잡는 것처럼 손에 잡히지 않는다. 존재론적 사유는 반개념적이고 의미만의 출현이 없기에 주먹을 불끈 쥐게 하는 박력이 없어 보인다. 그동안 인류는 소유론적 가치 장악과 의미와 물질의 이용에만 모든 것을 바쳤기 때문에 정신적 물질적 소유의

확장에 도움이 안 되는 것을 무가치한 것으로 돌려 버렸다. 인류사는 가치 창출사였다. 지능에 의한 부가가치 창출이 값진 것으로 여겨 왔었다. 자연은 부가가치의 영점지대와 같다. 인간사회의 모든 가치 창출은 반드시 반(反)가치의 출현을 동반한다는 자연의 여법한 이치를 인류는 못 보았다. 그러나 모든 가치철학은 반드시 반(反)가치의 반작용을 동반한다는 것이 붓다의 존재론적 사유다. 왜냐하면 일방적 가치만의 선택은 존재의 사실에 걸맞지 않기 때문이다.

가치와 반(反)가치는 존재의 양면적인 사실이다. 존재의 양면성은 또한 사실적 만남의 양면성이고 일방적인 좋음의 추구가 불가능함을 알려준다. 우리는 낭만적 감정을 버리고 사실의 엄격함으로 되돌아가야 한다. 특히 한국인은 유치한 낭만적 감상의 질병에 깊이 걸려 있어서 세상의 사실을 보지 않으려 한다. 세상은 우리가 꿈꾸는 낭만의 유치한 이상도 아니고, 우리가 새로 만들 수 있는 혁명의 대상도 아니다. 세상은 자연법칙처럼 바뀌지 않는다. 세상에서 바뀌어야 하는 것은 우리 마음의 사고방식이다. 그 마음의 사고방식이 소유론에서 존재론으로 변하지 않는 한, 세상은 늘 불국토가 안 된다. 불국토는 마음의 회심(回心)에서 가능하다. 그것은 이상주의적 관념의 투사가 절대로 아니다. 그것은 고요히 사실의 법에 대한 명상에서 가능하다. 또 그것은 자연적 사실의 법이 공한 마음의 사고방식, 즉 우주적 이심전심(以心傳心)의 사고방식과 다른 것이 아님을 깨닫는 일과 같다. 붓다는 우주적 사실의 법을 말하고, 그 사실의 법이 모든 마음의 공명을 불러일으키는 작용을 말한다. 붓다는 사실을 말함에서 <법>이고, 우주적 마음의 일체 공명을 자아내는 점에서 <님>이다. 그래서 <법>의 인식과 <님>에의 기도는 서로 상통한다.

[Abstract]

On Buddha: as Cosmic Fact and Mind's Mentality

Kim, Hyong-hyo

This is a philosophical essay for understanding Buddha. The philosophical thought on which it is depending is deconstructive and ontological. Ontology talked here is contrary to possessionism (that is to say having), and deconstructionism signifies the attitude perfectly different and inversive from all kinds of philosophical mentality tenaciously conserved through its history. Philosophically my essay is not to defend any value whatever it is. As a matter of fact, the theory of value would be interpreted as a kind of having consciousness, because that theory is made for defending having and justifying it. For to stand for a certain spiritual position is to help occupying a place favorable for having the spiritual value. The case being so, all kinds of value and its morality represent the attitude to maintain positively their having in the deep bottom of the unconscious.

So we can affirm that Buddha has not proclaimed to human being to have a certain value. At the same time, we can say he has not taught us to try to construct our world on our new ideas. Buddha's main teachings do not consist in the fact that we should remake the world by our new brilliant ideas. His affirming ideas neither consist in reconstructing the world on moral ideology, nor in abandoning false consciousness. All these correspond to some residues of having-consciousness.

Buddha's mention corresponds essentially to the way of ontological thinking. This means an anti-having's mental attitude. Therefore traditional

theory of value points out no more than a simple space-moving from having this side of value to having that side of value. We should like to say Buddha's teaching must be understood from the ontological point of view. This means that if we try to interpret metaphysically and ontologically his mention, we would not be able to attain him correctly. Ontological metaphysics consists in misunderstanding Being(Sein) as entities(Sciendes) in the Heidegger's sense of meaning. Ontological or metaphysical way of thinking, different from ontological thinking is like to think Being as something substantive or individualistic. Our affirmation should be understood on the basis of Heidegger's philosophy. Being different from entities does never have any property of significance. Being as well as nothingness does not in the least have any meaning come from itself. But Being does show itself intuitively to be different from nothingness. Conceptually Being is not different from nothingness, because Being is conceptually at the same dimension as nothingness; they don't have any meaning. They are no more than the signs in semiotics. Sign does not have its own proper meaning on the contrary to the concept, but shows up difference only in the relation with the other signs.

Without nothingness, Being cannot be understood. Likewise nothingness is not able to be intuitive without Being. Being and nothingness are not different from the acts coming out of life and death. Being as well as nothingness cannot be read otherwise than instantaneous acts. Being, apart from the substantive entities taken as concept, is like instantaneous expressions through which Being is desiring to show itself up into existence. Buddha has observed this cosmos ontologically, and his ontology has read Being like an immense filet de désirs which are eager to exist. All the things in the universe live and die; such living and dying are like

waves existing from sunyata. Being is no more than act of desire existing from sunyata.

Korean Buddhism is in general reading too much desire from the viewpoint of having. This point of view should be revised. All the things in the universe show up apriori the desire eager to exist. It is the law of the universe. Desire exists between Being and having. The teaching of Buddha lets us abandon traditionally old-fashioned and accustomed way of thinking which has wanted to see and confine desire under the chain of having. And this teaching has not been congruous with human history in which desire has been widely interpreted on the dimension of intellectual having. The case being so, Buddhism thinks that, in affronting with our world lead until now by intellectual power of having, the world should have been in the future replaced by natural power of Being. The moment when such a replacement would happen in the future is a moment when man will be detached from the ignorance which has yoked him under the total obscure.

Key Words: difference between Being and entities, semiological difference and difference, difference between act and substance, Being as act of desire, Way of having and way of Being, value and counter-value

김형효는 서울대학교 철학과를 졸업하고, 벨지움 루뱅대학교에서 철학박사학위를 받았다. 이후 서강대학교와 한국정신문화연구원의 교수를 역임하였으며, 현재 한국학중앙연구원 명예교수이다. 주요 저서로는 『원효에서 다산까지』(2000), 『하이데거와 화엄의 사유』(2004), 『원효의 대승철학』(2006) 등이 있다. 관심분야는 동서 비교철학 및 존재와 소유에 대한 문제이다.

(2009. 9. 9. 투고; 2009. 11. 13. 채택)