

헤세의 단일성 사상과 유식불교의 여래장*

- 소설 『싯다르타』를 중심으로

인성기 (부산대)

I. 들어가는 말

본 연구는 헤세의 소설 『싯다르타』(1922)에 형상화된 불교사상을 유식(唯識) 불교라는 관점에서 연구하고자 한다. 헤세는 동양의 종교에 관심이 많아 이와 관련된 많은 에세이를 남겼으며¹⁾ 1911년에는 직접 동남아 기행에 나서기도 했다. 그는 동양의 종교와 정신이 유럽인들의 문명과 물질주의를 치유할 수 있기를 기대했다. 중국인들의 현실주의적 균형 감각이나²⁾ 인도인들의 명상적 삶은 그에게 유럽인들의 새로운 대안적 삶으로 비추어졌던 것이다. 본 연구는 이에 대해 특히 동양불교의 한 계보인 유식불교의 관점에서 연구하려는 것이다.

현재까지 헤세의 작품들에 형상화된 불교적 문학세계에 관한 연구사를 보면 그 세계가 실제의 종교로서의 불교와는 무관한 것이라고 지적하는 논문이 많아지는 추세에 있다.³⁾ 사실상 헤세는 유럽인의 관점에서 동양을 이해하였고

* 이 논문은 2010년도 부산대학교 인문사회연구기금의 지원을 받아 연구되었음

1) Vgl. Hermann Hesse, *Aus Indien, Aufzeichnungen, Tagebücher, Gedichte, Betrachtungen und Erzählungen*. Um Texte aus dem Nachlaß erweitert von Volker Michels, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980; Adrian Hsia, *Hermann Hesse und China*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002.

2) 중국의 헤세 전문가인 Adrian Hsia는 헤세의 『싯다르타』가 장자, 노자, 공자의 사상과 유사한 부분들이 있다고 지적한다. Vgl. Adrian Hsia, *Hermann Hesse und China*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002, S. 237-248.

3) 예컨대 김인수 교수는 헤세의 불교사상이 유럽의 “허무주의”에 뿌리를 두고 있다고 평가하며, 류진상 교수도 이와 유사하게 “개인주의” 문화의 한계 내에 있다고 지적한다. 김인수, 「허무주의 관점에서 본 헤세의 동양정신과 구원의 의미 - 한국 독자의 수용을 중심으로」, 『헤세연구』 16집 (2006), 65-88쪽; 류진상, 「<싯다르타>와 <화엄경>」, 『헤세연구』 24집 (2010), 23-46쪽.

그런 한에 있어 역시 그의 동양 이해는 피상적인 측면이 있을 것이다. 하지만 본 논문은 작품 『싯다르타』 분석을 통해 그가 나름대로 불교의 한 계보인 유식불교를 잘 이해하고 있었음을 밝히고자 한다. 다시 말해 그 작품이 우리에게 유럽인들의 낭만적 오리엔탈리즘으로 비쳐지는 까닭은 유식불교 자체의 고유한 인식론적 특성 때문이다. 그것은 우리가 알고 있는 대승불교와는 차이가 있다.

유식불교는 중국과 한국 그리고 일본을 비롯한 북방불교보다는 남방불교의 발전에 더 많은 영향을 미쳤으며 오늘날도 그 수행법은 위빠사나⁴⁾라고 하여 북방불교의 간화선(看話禪)과 차별화된다. 그것은 화두에 대한 명상보다는 자신의 심신을 객관적으로 관찰하는 방법이다. 사회적 실천보다는 자아의 의식을 중시한다는 측면에서 거기에는 역시 소승적 요소가 강하다. 반면에 우리 한국인이 알고 있는 불교는 주로 화엄경 계열의 대승불교다.

본 연구가 헤세 작품에서 이런 문제의식에서 헤세의 유식불교적 특성을 고찰할 때 사용할 방법은 작품 『싯다르타』에 나타난 “단일성 Einheit”⁵⁾ 사상을 유식불교의 여러장 사상과 서로 비교하는 방법이다. 더 구체적으로는 “단일성” 사상을 원효의 기신론(起信論) 불교의 “일심(一心)” 개념과의 비교를 통하는 방법이다. 이를 통해 원효의 불교관과 대조되는 헤세의 소승불교적 특성이 잘 드러날 것이다. 원효는 자신의 일심 개념 하에 이미 7세기 경에 이전의 수많은 불교 종파들의 교리논쟁을 “화쟁(和諍)”시키는 데 성공했고 사회통합적 대승불교를 발전시켰다. 헤세도 이와 비슷하게 “단일성” 사상을 가지고 있었다. 작품 『싯다르타』 역시 동시대인들을 ‘집단화와 권위로부터 벗어나게 하고 이리하여 차별화된 개인을 다시 내면의 소리를 듣게 하여 전체성, 사회성 그리고 사회로 통합’⁶⁾시키려는 의도에서 집필된 것이다.

4) 소승불교의 참선수행법인 위빠사나 Vipassanā란 용어는 분리(off), 혹은 떠남(away)을 의미하는 접두어 vi와 보다(to see) 혹은 인식하다(to recognize)를 의미하는 passati가 결합된 낱말이다. T.W. Rhys Davids, *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, p. 627, p. 447 참조 (<http://blog.daum.net/clinicalpharmacy/15813452> 에서 재인용).

5) 세계관적 분열을 합일하려는 헤세의 단일성 개념에 대해서는 Hermann Hesse, *Die Einheit hinter den Gegensätzen. Religionen und Mythen*. Zusammengestellt von Volker Milches, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986 참조.

6) Vgl., *Hermann Hesses Brief an Georg Reinhart* v. 15. 8. 1921; GB I, 475-476. (Zit. nach

원효의 일심 개념은 그 자체로 매우 폭넓은 존재론적 함의를 담고 있다. 거기에는 그가 연구한 수많은 불교 경전들에 대한 종합적 이해가 담겨 있기 때문이다. 그는 박식한 지식인이었다. 예컨대 그가 『금강삼매경』을 주해하기 위해 저술한 자신의 저서 『금강삼매경론』에서 인용하는 경전의 숫자는 『능가경』을 비롯해 11편이며 논서도 『기신론』 등 12편이나 된다.⁷⁾ 본 연구는 그 중에서도 핵심이 되는 일심 개념을 헤세 연구를 위한 비교의 축으로 고정하고 이 지점에서 헤세의 소설 『싯다르타』에 나타난 단일성 형상을 고찰하여 그 차별점을 중심으로 헤세의 유식불교적 특징을 밝히려는 것이다. 이 작업을 위해 본문에서는 우선 원효의 불교사상에 대해 좀 더 자세히 살펴볼 것이다.

II. 원효의 일심 사상

일반적으로 불교의 교리는 우리의 눈에 보이는 현상세계가 미망(迷妄)으로서의 무명(無明)일 뿐이므로 그것을 초월하는 진리 세계에 들어가야 한다는 진속이제(眞俗二諦)의 세계관에 입각하고 있다. 원효의 일심 사상도 바로 이 화두를 중심으로 전개되었다. 그 이원적 세계의 장벽의 극복을 위해, 이미 부처의 사망 이후에 그의 ‘윤회 sansara[緣起]’설에 대한 해석을 둘러싸고 제자들 간에 격렬하게 논쟁이 진행되었는 바 그 해석 전략에 따라 다양한 부파(割派) 불교들이 성립되었다. 여기서 다양한 이론적 입장은 이후 기원후 1세기부터 약 5세기에 이르기까지 차츰 소승적 차원을 벗어나 중관(中觀)불교와 유식불교[유가파(有伽)불교]라는 두 종류의 대승불교로 운곽이 잡혔지만 이 두 계파의 해석학적 대립은 여전하여 원효의 시대인 7세기까지도 계속 되었다. 그가 당나라로 유학을 떠나는 길에 어두운 동굴에서 얻은 깨달음 역시 바로 그 화두에 대한 나름대로의 해법이었다. 그것은 ‘현상세계[俗]와 진리[眞]가 둘이 아니라 하나’라는 인식을 핵심내용으로 하는 불이(不二) 사상이어서 헤세의 단일

Martin Pfeifer, *Hermann Hesse, Kommentar zu sämtlichen Werken*, Berlin: Suhrkamp, 1990, S. 204).

7) 이기영, 「<대승기신론소별기>의 해제」, 『한국의 불교사상, 원효 · 의상 · 지눌』(이기영 역주), 삼성세계사상 11, 삼성출판사, 1993, 49-50쪽 참조.

성 사상과 일맥상통하는 측면이 있다.

원효는 무엇보다도 2세기경 인도의 마명이 형이상학적 관점으로 불교통합을 이룬 기념비적 논서 『대승기신론(大乘起信論)』에서 대승 개념을 자신의 일심 사상의 논리적 근거로 끌어들이었다. 그 논서가 그 개념을 통해 진속이제(眞俗二諦)의 두 가지 문(門)이 일심으로 통하고 있음을 이미 교훈하고 있기 때문이다. 다시 말해 생멸(生滅)하는 변덕스런 마음을 내려놓으면 우리는 모든 경계 개념을 초월한 마음으로서의 ‘불성(佛性)’에 들어갈 수 있다는 것이다. 변하는 것이 마음이지만 변하지 않는 것도 마음이며 이 영원한 마음의 측면이 우주에 충만해 있음을 가르치는 것이다. 마명의 『대승기신론』은 이 일심을 대승(大乘) 즉 ‘큰 수레’라고 부르며 그것의 세 가지 측면인 체(體)·상(相)·용(用)에 관해서 논증한다.⁸⁾ 체는 본체이고 상과 용은 그것의 다양한 모습과 작용의 측면이다.

원효는 이 『대승기신론』의 일심에 내재한 종합명제적 세계관에 힘입어, 부처의 연기법을 두고 대립했던 중관불교와 유식불교의 서로 다른 수행법을 하나로 통합해 한국적 대승 불교로 발전시킨다. 이 목적을 위해 그는 『대승기신론소(疏)』과 『대승기신론별기(別記)』를 비롯해 7~8편의 해설서를 집필한다. 거기서 그는 대승적 일심을 ‘바다와 파도’의 비유를 통해 설명한다.⁹⁾

이 뜻이 무엇인가? 모든 것이 의식(意識)의 상(相)에 의한 것이니 다 무명(無明)이다. 무명의 상은 의식을 떠나지 않으니 파괴되는 것도 아니요 파괴되지 않는 것도 아니다. 마치 큰 바다 물과 같아서 바람으로 인해 파도가 칠 때 물의 형상과 바람의 형상은 서로 버리거나 떠날 수 없이 연관되어 있다. 물의 본성은 움직이지 않으므로 만일 바람이 그치면 물의 움직이는 모습도 즉시 소멸한다. 물의 투과되는 속성이 파괴되지 않듯이 이와 같이 중생의 자성(自性)은 청정한 마음이다. 무명으로 인해 바람이 일어나며 마음과 무명은 공히 형상이 없으므로 서로 버리거나 분리되지 않으나, 마음은 원래 움직이는 본성이 아니므로 만약 무명이 멀하면 생멸하는 모습도 사라지니, 이는 지혜의 본성은 파괴되지 않는 까닭이다.¹⁰⁾

8) 마명(진제 한역, 이홍우 국역), 『대승기신론』, 경서원, 1991, 특히 67쪽 참조.

9) 이기영, 앞의 책, 35쪽 참조.

10) 此義云何 以一切心識之相 皆是無明 無明之相 不離覺性 非可壞, 非不可壞 如大海水 因風波動 水相風相不相捨離 而水非動性, 若風止滅 動相則滅 溼性不壞故 如是衆生自性清淨心 因無明風動, 心與無明 俱無形相 不相捨離 而心非動性 若無明滅 相續則滅 智性不壞故. 원효, 「대승기신론소·별기」, 『한국의 불교사상, 원효·의상·지눌』, 491쪽 참조.

원효는 여기서 잔잔한 바닷물의 진여 세계가 무명의 출렁이는 생멸계에서 동요되는 모습을 예로 들어 생멸의 지양 필요성을 설법하면서도 동시에 “중생의 자성(自性)은 청정한 마음이다”라는 표현처럼 현실적으로 인간 본성의 불성적(佛性的) 측면을 잊지 말아야 한다는 것을 가르친다. 이런 해석은 개개의 중생이 그 무상성에도 불구하고 모두 평등하다는 사상의 논거가 된다. 그에게는 진과 속이 별개의 것이 아니며[眞俗一如], 더러움과 깨끗함도 둘이 아닌 것이다[染淨不二]. 이런 불일불이(不一不異) 이념은 모든 가시적인 현상과 죽음까지도 서로 다른 것이 아니라 그 배후에서 공통적으로 밝게 빛나는 “진여불성[眞如佛性] 자리”¹¹⁾를 공유하고 있음을 설법한다.¹²⁾ 원효의 이러한 일심 사상은 그의 『대승기신론소(疎)』의 서두에서 종체(宗體)를 설명할 때 다시금 천명된다.

그것이 미세하다고 말하고 싶어도 무한히 큰 것을 싸고도 남음이 있다/ 그것을 있다고 말하고자 하나, 한결같은 진리의 이치[일여]가 그것을 사용하되 비어 있으며/ 그것을 무(無)라고 표현하자고 하나 만물이 그것을 타고 생기(生起)하므로/ 그것을 어떤 말로 표현할지 몰라서, 억지로 일컬어 대승이라 한다.¹³⁾

세계에 충만한 종체는 일심의 다른 표현 즉 ‘모든 것을 함께 태우고 가는 큰 수레’로서의 대승(大乘)이다. 그러나 다른 한편 그것은 개별자의 마음 속에도 존재하므로 미세한 것이다. 원효는 이 대승의 이념으로 인간 세상의 모든 대립적 모순들을 화쟁(和諍)시키는 무애(無碍)사상을 발전시켰다. 이 일심의 대승적 의미는 그 이전의 불교 사상사의 학설들과 비교해 볼 때 특징이 잘 드러난다.¹⁴⁾ 그것은 심리적인 것과 모든 삼라만상을 하나의 불성 즉 마음의 현상으로 봄으로써 소승불교와 대승불교뿐만 아니라, 대승불교 내에서도 중관(中觀)불교와 유식불교의 서로 다른 수행법이 서로 대립되는 것이 아니라 하

11) 청화, 『가장 행복한 공부』, 시공사, 2004, 62쪽.

12) 청화, 『진리의 길. 淸華큰스님 어록2』, 광주: 사회문화원, 2002, 120쪽 참조.

13) 欲言微矣 苞無外而有餘, 引之於有 一如用之而空, 獲之於無 萬物乘之而生, 不知何以言之 強號之謂大乘. 원효, 「대승기신론소·별기」, 『한국의 불교사상, 원효·의상·지눌』, 473쪽 참조.

14) <http://blog.daum.net/nakey625/16150403> (검색:2011.3.21) 참조.

나의 진리에 이르는 서로 다른 길로 인정하기 때문이다.

중관불교와 유식불교의 서로 다른 수행법이 어떻게 통합될 수 있는지 그 의의를 잘 알려면 원효 이전의 불교 역사에서 대립되는 존재론 논쟁을 서로 비교해 볼 필요가 있다. 우선 초기 소승 불교 시대에는 『청정도론』에서 보는 바와 같이 진속이계의 이원론적 관념이 아직 뚜렷이 존재하지 않던 단계가 있었다.¹⁵⁾ 이 단계에서는 부처의 연기설(緣起說)의 가르침을 해석할 때 현상계의 가시적 오온(五蘊)의 모든 현상들에만 관심을 기울여 제법(諸法)의 고통과 차별성(種性)을 극복하기 위해 나름대로의 논리로 해석하려는 다양한 입장들이 서로 대립하고 있었다. 마치 고대 그리스의 소피스트 시대처럼 혼란스럽던 이 부파불교의 시기에 생겨난 위빠사나의 수행법은 그런 유법론(唯法論)적 세계관의 반영임과 동시에 그것을 극복하려는 것이었다. 지금도 위빠사나는 개인주의의 차원에서 오온의 제현상에 주목해 거기에 거리를 두고 관(觀)하여 극복하려 하고 있다. 요컨대 이 아비달마 시대의 유법불교는 세속의 실재는 부재하지만 그럼에도 불구하고 식은 존재한다는 유법론적 입장으로 이 법을 통해 진여의 승의제에 도달하고자 한다.

이와 대립되는 사상이 중관학과(中觀學派) 계열의 공관(空觀)이다. 우리에게 반야심경(般若心經)을 통해 잘 알려져 있는 이 중관불교 역시 이제설에 입각하고 있으며 색즉시공(色卽是空), 공즉시색(空卽是色)의 공관(空觀)을 통해 유식불교와는 차별화되는 독특한 진리관을 확립했다. 그 완성자는 용수(서기 150?~250?)였다. 그는 철저한 공성의 입장에 서서 식(識)의 실재론적 주장마저도 부정한다. 『대승기신론』을 저술한 마명보다 1세기 가량 뒤늦은 때 살았던 것으로 추정되는 용수는 자신의 기념비적 저술 『중론(中論)』에서 ‘상(相)으로서의 법도 또 그 배후의 기체(基體)로서의 본질도 존재하지 않는다’라는 혁명적 입장에 서서 오온과 만물을 존재 망상으로 단언했다. 일체의 범유를 부정하는 이 입장은 연기의 근본이 공성이며 그것은 생멸을 떠나 있음을 가르친다.¹⁶⁾ 『대승기신론』이 대승을 설명할 때 ‘대승은 동시에 비어있으며 또한 공덕으로 가득 차있다’라고 가르친다면 『중론』은 그 두 진술 중 어느 쪽도 진리로서

15) <http://blog.daum.net/clinicalpharmacy/15813452> 참조.

16) 平川彰 外 (윤종갑 역), 『중관사상』, 경서원, 1995, 116쪽 이하 참조.

확언할 수 없다는 양비적(兩非的) 입장을 취한다. 그리고 더 나아가 이 양비적 관점마저도 부정한다. 모든 것은 유(有)도 아니고 무(無)도 아니라는 비유비무(非有非無)의 이 난해한 사상은 아비달마 불교의 논법을 귀류논증적으로 사용하여 현상의 제법의 논리를 초월한 배후의 법성(法性)으로서의 공성이 연기의 근본임을 설파하려는 것이다. 『중론』이 공성을 입증하는 그 귀류(歸謬)논증 방식이 어떠한 것인지는 이 저술에서 예컨대 관연가연품(觀燃可燃品)(제16계승)을 보면 쉽게 알 수 있다.

만일 불이 장작과 같다면, 불타는 사건과 그것을 일으키는 원인자는 하나가 된다. 만일 불이 장작과 다르다면, 장작 없이도 불이 있게 된다.¹⁷⁾

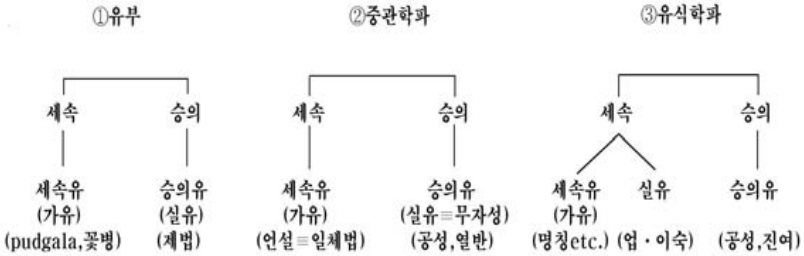
뜨겁게 타오르는 불은 장작 없이는 존재할 수 없으므로 장작 속에 있어야 하지만 장작은 불이 불기 전에는 불을 가지고 있지 않다. 불은 그 자체로 존재하지 않을 뿐 아니라 그 원인 속에도 존재하지 않는 것이다. 용수는 이 귀류논증법으로 모든 존재자의 자성(自性)이나 인과적 설명을 부정하여 존재망상으로 돌린다. 그는 논증의 대상뿐만 아니라 그 논증을 행하는 주체마저도 공(空)으로 귀결되지 않을 수 없음을 보인다. 중생은 이런 허상성을 잘 인식하여, 탐욕과 성냄과 어리석음에 빠져 있음을 참회하고 수행 정진을 통해 해탈에 이르도록 해야 한다. 이 끝없는 자기부정의 수행방식이 실제로 어떤 결과를 낳을 것인지에 대해서는 파키스탄 북부에서 1세기에서 5세기에 걸쳐 유행한 간다라 미술에서 추측해볼 수 있다. 거기서 부처상은 금욕과 고행을 하느라 해골처럼 말라 있다.

초기 인도 대승불교의 다른 한 계보인 유가파(唯伽派, Yoga · 요가)¹⁸⁾의 유식(唯識)불교도 역시 기본적으로는 중관학파의 공관에 입각하고 있다. 다만 유가파는 공관이 세속제(世俗諦)의 제법(諸法)을 모두 공으로 환원시킴으로써 허무주의적 공견으로 떨어질 수 있다는 위험성에 대해서는 비판적 거리를 취한

17) 용수(김성철 옮김), 『중론』, 경서원, 2001, 186쪽 이하 참조. 若燃是可燃 作者則一 若燃異可燃 離可燃有燃.

18) 유식불교는 핵심경전이 없으며 5세기경 미륵(彌勒)의 『유가사지론』, 세친(世親) 『유식삼십송』 그리고 『해심밀경(海深密經)』, 『십대승론』, 『대승장엄경론』, 『중변분별론』 등의 경전과 논서가 있다.

다. 그러면서 다시 원시 부과계열의 유법론적 관점으로 회귀하는 경향을 보인다. 즉 우리의 의식작용으로서의 식(識)은 승의제의 범성으로서 공성의 차원과 별도로 세속제에도 실재한다는 견해인 것이다. 즉 유식불교는 이 부분을 가유(假有)와 구분되는 실유(實有)로 인정한다.¹⁹⁾



유식불교는 이 실유 부분을 칸트의 인식론에서 선験론적 인식 범주처럼 분석함으로써 여기서 승의제로의 이행 가능성을 모색한다. 실유는 현실의 대상이 아니라 그 대상을 인지하는 주관적 측면을 가리킨다. 유식불교는 이 주관성의 실유 부분으로부터 아라야식(識)으로서의 여래장(如來藏) 개념을 발전시킨다. 그것은 인간의 경험적 식(識)을 초월하는 근원적 식이며 그것의 연기적(緣起的) 발생이 세속을 구성한다. 우리의 모든 경험적 식(識)이 희노애락을 막론하고 거기에 저장되며 거기서부터 우리의 모든 경험적 식이 씨앗처럼 발아하여 우리의 자아를 구성하게 된다는 것이 그 요체다.²⁰⁾ 그것은 허망한 제법상(諸法相)을 출현시키는 인자(因子)로서의 근원적 장식(藏識)인 것이다. 이런 식(識)의 순환의 관점에서 보면 우리의 인식은 저차원의 인식인 안식(眼識), 이식(耳識), 비식(鼻識), 설식(舌識), 신식(身識)에서부터 시작해 이것들과 더불어 작용하는 “제6식”으로서의 의식(意識) 그리고 이 식들을 성찰적으로 다시 의식

19) 유식불교의 존재론에 대해서는 김재권, 「초기 유가행파의 존재론의 형태와 그 의의. 삼성과 이계의 관계를 중심으로」, 『인도철학』 27집 (2009), 283-313쪽 참조할 것 (본문에서는 296쪽의 도표 재인용).
 20) 광진희, 『<中邊分別論>의 傳衣 思想』, 『한국불교학』 2006 (46집), 173-218쪽, 특히 186-187쪽 참조.

하는 자의식으로서 “제7식” 즉 말라식(末那識)을 거쳐 그 종착역으로서 고차원의 심층식인 “제8식” 즉 아뢰야식(阿賴耶識)에 이를 수 있다. 하지만 이런 견해는 다시금 자아의 의식작용을 사실상 인정하는 결과로 귀결되므로 중관파의 일체법 무자성이라는 공관과는 현격히 대조된다.

유식불교는 가유, 실유, 승의유 개념을 삼자성설(三自性說)로 발전시킨다.²¹⁾ 여기서 삼자성이라 함은 의타기상(依他起相), 변계소집상(遍計所執相), 원성실상(圓成實相) 세 가지를 가리키는 말로서, 이에 대해 쉽게 설명하자면 변계소집상은 예컨대 우리가 산길을 가다가 새끼줄을 뱀으로 착각해 놀란 경우처럼 이 경악은 뱀에 대한 우리의 미망(迷妄)에 의한 것이며, 의타기상은 새끼줄 자체도 원래 존재하는 것이 아니라 짚을 엮은 것일 뿐이라는 것이며 원성실상은 짚도 썩으면 없어질 것이라는 것이다.²²⁾ 그리고 삼무자성이라 함은 승의제의 관점에서 그 모든 인지적 현상에 자성이 없음을 깨닫는 측면을 말한다. 이 위치에서 보면 제법은 형상도 생성도 없다.²³⁾

선남자여, 만일 모든 보살이 능히 모든 법의 의타기상(依他起相) 위에서 여실히 변계소집상(遍計所執相)을 깨달으면 곧 일체 모습 없는 법을 깨달으며, 만일 모든 보살이 여실히 의타기상을 깨달으면 곧 여실히 일체 잡되고 물든 모습[雜染相]의 법을 깨달을 것이며, 만일 모든 보살이 여실히 원성실상을 깨달으면 곧 일체 청정한 모습의 법을 깨달으리라.²⁴⁾

그러나 유식불교의 이런 의식비판적 인식론으로도 여전히 해결될 수 없는 문제가 남아있다. 우선 식의 현상에서 각(覺)과 불각(不覺)을 서로 구분하는 객관적 기준의 설정 문제가 그것일 것이다. 그 판단은 궁극적으로 개인의 경험적 차원의 판단에 맡길 수 있을 뿐이다. 그리고 무엇보다 문제가 되는 것은 우리가 경험적 식에서 훗설의 현상학적 환원론처럼 주관적 망상을 거둬내면 그

21) 위의 김재권 논문 참조.

22) 김명우, 『유식삼십송과 유식불교』, 예문서원, 2009, 221쪽 참조.

23) http://cafe.naver.com/bodhisattva.cafe?iframe_url=/ArticleRead.nhn%3Farticleid=107 (검색일: 2011.3.20)

24) 해심밀경(解深密經), 제2권, 제4 일체법상품(一體法相品). <http://blog.naver.com/peterjay?Redirect=Log&logNo=87879450>에서 재인용 (검색일: 2011.4.19).

것의 최종적 근원식으로서의 정법(淨法)에 도달할 수 있을 것이라는 희망을 갖게 하지만 결국 그 종착역으로서의 제8식은 폭포수와 같이 흐르고 있는 추상적이며 규정 불가능한 “무부부기(無覆無記)”²⁵⁾일 뿐이고 더 나아가 이것은 다시 고통스런 경험적 식을 생기시키기 위한 고통스런 원인으로서의 전단계일 뿐이다. 즉 모든 식 작용에 대해서는 일체의 가치판단 기준을 결여한 형이상학적 영역으로의 판단중지적 천연(遷延)만으로는 고통스런 식의 역방향으로의 유전(流轉)을 막을 수 없어 새로운 고통스런 경험적 식을 낳을 것이다. 그러므로 유식불교에서는 그 순환을 막는 것이 중요하다.²⁶⁾

종합적으로 볼 때 중관불교와 유식불교가 각각 공(空)과 유식(唯識)의 입장에서 진속이제를 극복하려 하지만 각자의 방법론적 논리만 고수한다면 각각 해체주의처럼 모든 사유를 부정하거나 또는 유식불교처럼 사유를 내재적으로만 분석함으로써 결국 사유 자체를 비판할 수 있는 외부적 관점을 확보할 수 없게 되는 문제점을 낳을 것이다. 이에 원효는 그 두 관점을 대립적인 것이 아니라 상보적인 것으로 재해석하는 입장을 취한다. 그 두 관점은 두 개의 서로 다른 진리관이 아니라 하나의 진리에 도달하기 위한 서로 다른 방편일 뿐임을 직시하는 것이다. 그의 『대승기신론』 해설서들은 그런 취지에서 기술된 것이다.

이 <논>[대승기신론]은 세우지 않음이 없고 깨뜨리지 않음이 없다. <중관론>과 <십이문론> 등은 여러 집착을 모두 깨뜨리고, 또한 이 깨뜨림마저 깨뜨려버리고 이리하여 깨뜨리는 주체와 깨뜨려지는 대상을 다시 허용하지 않는다. 이를 일컬어 이것들은 ‘가기는 하되 두루 펼쳐지지는 못하는 논’이라 말한다. 반면에 <유식론>과 <섭대승론> 등은 깊음과 얕음을 서로 통하게 하여 세우며 범문을 판단하되, 스스로 세운 법을 녹여 보내지 못하므로 이를 일컬어 ‘주되 빼앗지 못하는 논’이라고 말한다. 거기에 비해 이 <논>[대승기신론]은 이미 지혜롭고도 어질며, 심오하고도 보편적이어서 세우지 않음이 없으면서도 자신을 버리지 않음이 없으며, 논파하지 않음이 없으면서도 다시 돌려주지 않음이 없다. 다시 돌려준다는 것[還許者]은 그 포기되는 것[彼往者]이 끝까지 가서 다시 두루 선다는 것을 드러낸다는

25) 김명우, 앞의 책, 116쪽 참조.

26) 지·관(止觀) 수행법은 그 중요한 방법이 된다. 지는 무분별영상을 지양하는 정법(定法)이고 관은 유분별영상을 지혜로 분석적으로 사유하는 관법(觀法)이다. 妙法, 「<해심밀경>의 ‘분별유가품’에 나타난 지관행법체계」, 『종교연구』 12권 (1996), 217-239쪽 참조.

것이다. 스스로 남는다는 것[自遺者]은 이 주는 것[此與者]이 끝까지 주되 다시 빼앗음을 밝힌다는 것이다. 이를 일컬어 논쟁들의 으뜸이요 여러 쟁론들을 평정하는 평주라고 말하는 것이다.²⁷⁾

중관불교의 ‘가기는 하되 두루 펼쳐지지 않는 논’이 생멸문을 부정하는 데에만 관심을 쏟고, 다른 한편 유식불교의 ‘주되 빼앗지 못하는 논’은 유식의 관점에서 생멸문의 식(識) 작용을 관찰하여 체제화하는 데에만 관심을 쏟는다면, 원효는 『대승기신론』의 체·상·용의 삼위일체 개념이 그 양자의 편향을 균형 잡을 가능성을 제공한다고 판단하는 것이다. 즉 중관불교와 유식불교의 대립되는 수행법들은 역시 진여문의 바다를 구성하는 저마다의 파도가 된다. 다시 말해 대승은 “돌려주는 주체[還許者]”로서 드넓은 바다에서 덧없는 파도들에게 순간적으로 그 형상을 마음껏 허용하여 여래장으로서의 바다 전체에 가득 차게 하며, 다른 한편 “스스로 남는 주체[自遺者]”로서 파도를 모두 부수고 자신 고유의 물의 본성을 끝까지 유지한다는 것이다. 이리하여 진여로서의 대승은 세속제의 파도에게 생멸을 전부 주면서도 그 자체로 진여로서 모자람이 없게 된다.

이런 일심의 대승적 관점에서 볼 때 혜세의 단일성 사상은 어떠한 것인가? 일심이 세속제에서 공관의 부정변증법과 유식관의 긍정변증법이라는 이원론적 대립을 다시 통합할 수 있게 하는 무애의 관점이라면, 혜세 역시 유럽과 동양의 전통적인 다양한 정신 문화적 요소들을 자신의 작품 속에 수용하면서 그 모든 것을 결국 전체적 질서의 필수적 요소로서 긍정하므로 일맥상통할 수 있다. 예를 들어 소설 『동방순례 Morgenlandfahrt』에서 주인공은 허무를 느끼면서도 결국 ‘순례단 Bund’이 존재함을 깨닫고 동서양의 모든 전통문화와 자신의 예술과 그것이 하나가 됨을 체험하며, 소설 『데미안』에서 싱클레어는 범죄자, 정신문화의 전수자, 금욕주의자, 관능, 남녀추니 등 다양한 인간적 요소를 대표하는 여러 인물들을 전체적 단일성의 부분들로 긍정하는 데 이른다. 다만

27) 爲論也 無所不立 無所不破, 如中觀論 十二門論等, 遍破諸執 亦破於破, 而不還許 能破所破, 是謂往而不遍論也. 其瑜伽論攝大乘等等, 通立深淺判於法門, 而不融遺自所立法, 是謂與而不奪論也, 今此論者, 既智既仁 亦玄亦博, 無不立而自遺, 無不破而還許, 而還許者, 顯彼往者往極而遍立, 而自遺者, 明此與者窮與而奪, 是謂諸論之祖宗, 群爭之評主也 「大乘起信論別記」, 『한국의 불교사상, 원효·의상·지눌』, 473쪽.

문제는 여기서 ‘헤세의 이 문학적 자아가 어떤 방식으로 단일성을 추구하는가?’ 일 것이다. ‘그것이 과연 유식불교처럼 식에만 관심을 두고 식의 통합이라는 단선적 논리로만 나아가려는 것인가?’ 아니면 ‘그것이 중관학파처럼 식을 모두 공으로 지양하는 방식으로 자아성찰적인 것인가?’ 아니면 ‘원효처럼 그 양자의 태도를 모두 적용하여 상대화하면서도 결국 상보적인 것으로 통합하려는 것인가?’ 등이 본 논문의 인식관심이 되는 것이다. 이제부터는 이런 문제의식을 가지고 작품 『싯다르타』의 불교관을 분석해보기로 할 것이다. 그 방법은 용수의 공관, 유가파의 식관 그리고 원효의 대승적 일심의 잣대를 작품 분석에 차례로 적용하는 방식이 될 것이다.

III. 작품 분석

작품 『싯다르타』는 바라문 출신의 주인공 싯다르타가 ‘진정한 자아 Atman’을 찾아가는 과정을 주제화 하고 있다.²⁸⁾ 인도의 상류층 가문에서 성장한 그는 고매한 인격을 갖추고 있으며 부족한 것이 없이 여유로운 생활을 하고 있지만 인생 자체에 회의를 느껴 번민에 사로잡혀 있다가 우연히 젊은 순례자들의 행렬을 목격하게 되어 출가를 하여 갖가지 체험을 한다. 그의 절친한 친구 고빈다도 그를 따라 나서며 고행이라는 힘든 길을 선택한다. 하지만 싯다르타는 고행보다는 인생을 긍정하는 길을 선택한다. 그는 우연히 만난 아름다운 창녀를 통해 인생의 환락을 알게 되고 상인을 만나 돈벌이 기술도 배워 부자가 되어 도박과 유희의 즐거움에 대해서도 알게 된다. 그러나 그는 인생의 허무를 다시 느끼지 않을 수 없으며 뒤늦게 알게 된 자신의 아들로 인해 아버지로서의 고통을 맞본다. 그는 뱃사공으로 일하면서 강물의 변함없는 모습을 통해 언어의 세계를 초월한 우주적 진리를 깨닫고, 과거에 만났던 붓다처럼 “단일성의 미소 Lächeln der Einheit”²⁹⁾를 짓는다.

28) Vgl. Hermann Hesse, *Siddhartha, Gesammelte Werke in zwölf Bänden*. Fünfter Band, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987, S. 353-471.

29) Ebda., S. 470.

1. 중관불교의 '논파하는 논'의 측면에서

우선 중관불교의 관점으로 보았을 때 이 작품의 주제와 그 묘사는 공관과는 관련성이 적은 것으로 확인된다. 이런 특징은 싯다르타가 처음으로 고타마를 만나 설법을 들었을 때 벌써 시사된다. 즉 주인공은 고타마의 설법에 감동을 받지만 윤회의 가르침과 해탈의 필요성의 가르침에 대해 의문을 제기한다. 그 양자의 가르침은 양립할 수 없는 모순이라고 생각하는 것이다.³⁰⁾ 고타마 붓다는 윤회의 고통에서 벗어나기 위해 인연의 고리를 끊어야 한다고 설법하지만 싯다르타는 굳이 그 희노애락의 인생을 부정할 필요가 있느냐는 태도다. 주인공의 이러한 현실긍정적 태도는 작품의 마지막까지 유지되며 헤세의 단일성 사상을 중관불교의 공관과 거리가 먼 유식불교적인 것이 되게 하고 있다. 공관이 진속이제에서 세속의 끝없는 지양을 통해 진여에 도달하려 하는 반면에 싯다르타의 단일성 추구는 자아의 극복에 관심이 없으며 세속제 내에서의 현상들의 다양성을 긍정하며 다극적으로 통합하려 할 뿐이기 때문이다.

싯다르타는 상인 카마스바미의 집에서 장사기술을 배워 많은 돈을 벌고 또 그 돈을 흥청망청 낭비할 때에도 현세에 집착하지는 않지만 결코 그 지양의 필요성을 느낀다던가 혹은 종교적 초월을 시도하지 않는다. 그는 현실에 대해 그 자체로 자족하며 현실과 더불어 유희할 뿐이다.³¹⁾ 또한 그는 창녀 카말라와의 쾌락적 삶에서도 그런 유희적 자세를 유지한다. 그녀는 그에게 쾌락뿐만 아니라 죽음을 동시에 느끼게 하지만 그는 이 죽음까지도 기꺼이 받아들일 것다는 태도로 그 모든 감정에 대해 수수방관할 뿐이다.³²⁾

내면이 낭만적으로 확장된 세계와 객관적 사회 간의 충돌을 특징으로 하는

30) Ebda., S. 379-380, “- aber die Einheit der Welt, der Zusammenhang alles Geschehens, das Umschlossensein alles Großen und Kleinen vom selben Ströme, vom selben Gesetz der Ursachen, des Werdens und des Sterbens, dies leuchtet hell aus deiner erhabenen Lehre, [...] aber ist [...] diese Einheit und Folgerichtigkeit aller Dinge dennoch an einer Stelle gebrochen, [...] das ist die Lehre von der Überwindung der Welt, von der Erlösung. Mit dieser kleinen Lücke [...] ist das ewige und einheitliche Weltgesetz wieder zerbrochen und aufgehoben.”

31) Vgl. ebda., S. 401.

32) Vgl. ebda., S. 415.

독일 교양소설의 전통에서 볼 때도 헤세의 단일성 사상은 매우 특이한 예외적인 현상을 보인다. 예컨대 독일의 고전주의 교양소설인 괴테의 『빌헬름 마이스터』에서는 주인공이 고전주의적 품성을 갖춘 이상주의적 자아의 일체감을 얻기 위해 현재의 삶에 안주하지 않고 끝없이 편력의 길을 떠난다. 헤세의 전일성 사상은 낭만주의의 무한한 것에 대한 동경으로서의 이로니 정신과는 더욱 거리가 멀다. 헤세의 전일성 사상은 예정조화된 것인 것이다. 예를 들어 그의 소설 『데미안』에서도 주인공은 처음부터 기독교 집안의 밝은 세계와 대문 밖 골목의 어두운 세계에 동시에 강렬한 호감을 느끼며 마지막에 가서는 아브락사스라는 통일성의 상징적 새가 역시 자신의 유년시절에 집 대문 위에 있던 석재의 부조상임을 깨닫고 모든 양극적인 것을 긍정하게 된다.

작품 『싯다르타』에서 주인공은 자의식에 대한 지양의 의지 없이 세속계 내에서 생멸 전체를 긍정하며 그 전체를 자신의 내면 안으로 한없이 받아들일 뿐이다. 그의 이런 단일성 사상은 그의 동료 고빈다의 고행 생활과 현저히 대조된다. 고빈다는 붓다처럼 탁발을 하며 남루한 옷을 입고 고통스럽게 살아가지만 싯다르타는 그런 고행을 헛수고라고 말하면서 초월 의지조차 버려야 한다고 말한다. 그런 고행이나 계율을 통해서서는 불안감을 떨칠 수 없기 때문이라는 것이다.³³⁾ 그러면서 그는 삼라만상의 다양한 현존재가 현재의 상태 그대로 고유의 의미가 있다고 말한다.³⁴⁾

쇼펜하우어의 염세주의 철학과 대조되는 이런 낙관론은 헤세가 모든 개별 존재자들에게 무명이지만 파도로서의 자성(自性)과 바다로서의 진여적 속성을 동시에 인정하겠다는 것으로 해석될 수 있을 것이다. 개별자의 자성을 오온(五蘊)에 불과한 것으로 끝없이 부정해 버리려는 공관의 세계관과는 정반대인 것이다. 하지만 그 태도는 포스트모더니즘의 상대주의처럼 다문화주의의 관점에서 ‘주는 논’은 될 수 있을지 모르지만, 역시 자기를 비판할 계기가 약하므로 가치 상대주의로 전락할 위험성도 아울러 내포하고 있다. 원효의 말을 빌어

33) Vgl. ebda., S. 460.

34) Vgl. ebda., S. 465: “Es gibt Steine, die fühlen sich wie Öl oder wie Seife an, und andre wie Blätter, andre wie Sand, und jeder ist besonders und betet das Om auf seine Weise, jeder ist Brahman, zugleich aber und ebensowohl ist er Stein, ist ölig oder seifig, und gerade das gefällt mir und scheint mir wunderbar und der Anbetung würdig.”

다시 표현하자면, 싯다르타의 관점은 ‘가는 자[彼往者]’가 두루 설 수 있을 뿐 그것을 ‘주는 것[此與者]’의 관점에서 다시 뺏을 수 있는 구체적 방법이 결여되어 있는 것이다. ‘가는 자’들이 유아론적으로 자신을 절대시할 때 이 절대성을 비판할 수 있는 가치판단의 외부적 관점이 요구된다 하겠다. 이런 문제에 대해서는 3장 원효의 ‘논파하는 논/두루 세우는 논’에서 다시 한 번 언급할 것이다.

2. 유가파의 ‘두루 세우는 논’의 측면에서

해세의 소설 『싯다르타』에 나타난 불교관은 중관불교와는 거리가 멀지만 유식불교와는 가까운 양상을 보인다. 유식불교에서도 세속제의 실재에는 관심이 없으며 오직 식(識)의 다양한 형태가 유전한다고 본다. 즉 우리의 모든 식은 아라야식에서 기원하며 존재망상을 낳다가 다시 아라야식으로 되돌아가 축적된다. 이 작품에서 핵심에 해당하는 부분인 강물의 비유는 이 유식불교와 비슷한 세계관을 반영하고 있다. 즉 주인공 싯다르타는 강을 건너려다가 만난 뱀사공 바수데바를 통해 강물의 물소리에서 수 만 가지의 목소리를 듣게 되는 법을 배우는 바, 그것은 인간의 언어는 아니지만 모든 존재자들의 모습을 그 속에 반영하는 것으로 묘사된다.³⁵⁾

다시 말해 강물은 인류 전체의 기억을 담고 있는 우주적 아라야식과 유사한 것으로 묘사된다. 범죄자 자식을 둔 싯다르타의 아비로서의 고통도 그 강물 속에 저장될 것이며³⁶⁾ 다시 그곳에서 다른 사람들의 의식을 통해 재탄생할 것이다. 실제로 그는 나중에 그 속에서 미래의 아이, 범죄자, 사형수, 시체를 환상처럼 본다.³⁷⁾ 강물에는 신들과 악마들이 서로 천 가지의 복잡한 애증관계 속에 뒤엉켜 있다. 그것은 그에게 삼라만상의 식의 윤회의 상징인 것이다. 그는 이런 사실을 순순히 받아들임으로써 자신이 붓다가 된다. 강물이라는 “가

35) Vgl. ebda., S. 458: “Schon konnte er die vielen Stimmen nicht mehr unterscheiden, nicht frohe von weinenden, nicht kindliche von männlichen, so gehörten alle zusammen, Klage der Sehnsucht und Lachen des Wissenden, alles war eines.”

36) Vgl. ebda., S. 168.

37) Vgl. ebda., 469.

면이 싯다르타의 미소였으며 [...] 정확히 고타마, 붓다의 그 동일한 미소, 조용하고 섬세하고, 불가해하고, 선한 듯하면서도 조롱하는 듯한 현자의 수천 개의 미소였다.”³⁸⁾

강물은 시간을 무시간적인 평면적인 것으로 만들어 모든 존재자들을 그 여래장에서 붓다로 통일한다. 헤세의 이런 단일성 사상에서는 존재자들에게서 실재와 식의 구분을 불필요하게 만든다. 모든 존재자들이 차별성 없이 순환할 뿐이며 거기서 해탈해야 할 필요성도 없으며 그 전체가 긍정될 뿐이다.³⁹⁾ 이렇게 모든 대상을 여래장의 아라야식으로 수용하는 관점은 엄밀히 말해 인간의 모든 언설에 내재하는 모순을 더 이상 모순으로 보지 않는 매체주의적인 것이므로⁴⁰⁾ 중관불교에서 식을 지양하려는 태도와는 차별성이 있을 것이다. 강물의 비유는 식의 “의타기상”과 “변계소집상”을 위빠사나로 깨달으려는 인물의 고통스런 노력 없이 작가로서 헤세 자신의 유식불교 지식의 표현처럼 작용하는 측면이 있다. 다시 말해 “원성실상”의 작가적 직관이 낭만주의적 언어마술을 통해 문학적으로 형상화되는 것은 아닌가 하는 의구심이 드는 것이다. 다시 말해 헤세는 구체적 역사적 개별자들에게 고유의 반복불가능한 차별적 개성을 부여하기보다는 그것들의 가역성을 강조한다. 즉 그것들을 식(識)작용으로 환원시켜 동질화시킬 뿐이며 그들의 현재 모습과 미래의 탄생 그리고 그 모든 것의 발전적 지양 노력마저도 불필요한 것으로 만든다. 그런 체념적 입장은 헤세가 여기서 삼성설의 세 단계들을 “상무자성(相無自性)”, “생무자성(生無自性)”, “승의무자성(勝義無自性)”이라는 유식불교의 소극적 측면으로 극복하려 하기 때문이라고 판단된다.

3. 원효의 ‘두루 세우는/논파하는 논’의 측면에서

원효가 『대승기신론소』와 『대승기신론별기』에서 주장하는 일심은 개별자들

38) Ebda., S. 470: “diese Maske war Sddharthas lächelndes Gesicht, [...]war genau das gleiche, stille, feine, undurchdringliche, vielleicht gütige, vielleicht spöttische, weise, tausendfältige Lächeln Gotamas, des Buddha.”

39) Vgl. ebda., S. 212.

40) Vgl. ebda., S. 215.

을 끝까지 긍정하여 ‘두루 서게 하며’(1) 그림에도 불구하고 그 운동을 일으키는 전체의 관점에서 보면 그것들을 다시 부정해 그 개별적 자성을 ‘빼앗는다’(2). 이런 전체와 부분간의 변증법적 관계의 관점에서 보았을 때 이 소설은 그런 역동성의 측면이 미약한 것으로 확인된다. 본 연구자의 가설이지만 우선 ‘되돌려 주는 자[還許者]’(1)의 측면을 묘사하려면 이 작품은 싯다르타를 포함한 모든 개별자들에게 끝까지 각자의 개성을 충분히 발휘하게 해야 할 것이다. 아마도 대하소설 형식이 이를 위해 적절할 것이다. 인물들이 사회의 다양한 구성원으로서 고유의 캐릭터로서 감성과 이성을 갖추고 주체적으로 행동할 것이 요구된다. 물론 이 작품에도 주인공의 친구, 상인, 창녀, 아들, 뱃사공 등이 사회 각계각층의 대표자격으로 등장하지만 그들은 개성적 존재라기보다는 모두 주인공 싯다르타의 분신으로서 식물처럼 정적인 존재처럼 보인다. 즉 그들은 사회 전체를 구성하는 실제의 역동적 민중이라기보다는 혜세의 유식불교적 자아 관념에 따른 형상처럼 보인다. 혜세는 이처럼 개별자들에게 ‘끝까지 주어 두루 서게 하는데’ 있어 취약하다. 요컨대 혜세는 개별자들에게 자성(自性)을 끝까지 되돌려주지 못하는 것이다.⁴¹⁾

다른 한편 ‘스스로 남는 자[自遺者]’ 즉 진여 바다의 입장에서 본다면(2) 그 모든 개별자들은 그 개성들에도 불구하고 그들의 일회적 특성을 빼앗기고 결국 전체 사회의 질서 속에서 의미 있게 유기적으로 하나로 통합되어야 할 것이다. 혜세에게는 이 통합적 서사 부분이 미흡하다. 예를 들어 불경 『화엄경(華嚴經)』에는 선재(善財)라는 소년이 차례로 보살, 비구, 비구니, 소년, 소녀, 의사, 뱃사공, 신, 선인, 외도인(外道인), 바라문 등 53인을 찾아가 도를 구하는 이야기가 실려 있는바 이 내용을 소재로 한 영화 <화엄경>(장선우 감독)에서는 주인공 선재가 나중에 자신이 만난 모든 인물들이 자신이 찾던 하나의 어머니였음을 깨닫는다.⁴²⁾

혜세의 소설 『싯다르타』에서는 이런 통합적 인식의 과정에 대한 서사보다는 혜세 개인의 고통스런 체험을 허구적 인물 싯다르타에게 투영하고 이를 통해 그 고통을 이겨내려고 한 측면이 강하다.⁴³⁾ 작품에서 창녀 출신의 아내가 죽

41) 이런 부분에 대해서는 본 논문 “각주3)의 류진상 교수 논문 참조.

42) 이 작품은 고은의 불교소설 『화엄경』을 각색한 것이다.

43) 1916년 혜세의 부친이 사망하고 막내아들이 중병에 걸렸으며 1919년에는 정신병원에

고 아들마저 범죄자가 되어 도주하는 상황은 헤세가 아내를 정신병원에 입원시키고 세 아들의 양육을 친구에게 위탁할 수밖에 없었던 개인적 체험이 반영된 것처럼 보이는 것이다.⁴⁴⁾ 그러므로 작품의 다른 등장 인물들, 예를 들어 주인공의 부친, 고타마, 고빈다, 상인, 창녀, 아들, 뱃사공 등의 등장인물들은 모두 서로 소외된 채로 병렬적으로 나열되어 있다는 느낌을 주며 그들은 강물의 비유에도 불구하고 진여의 바다 전체로 합일된다기보다는 싯다르타의 몽상 속에 형체와 윤곽을 상실한 듯한 느낌을 준다.

헤세의 그런 ‘유아론적 문학적 자아를 어떻게 해석할 것인가?’가 문제일 것이다. 본 연구자의 관점에서 볼 때 그것은 역시 유럽의 기독교적 문화 전통에 따른 개인주의적 자의식 관념의 유산이다. 이와 동시에 그것은 유식불교의 자아 중심적 수행법에 내재된 것이기도 하다. 작품의 마지막에 친구 고빈다가 주인공에게 경배하는 장면은 그런 한계를 재확인시켜주는 상징적 사건이다.⁴⁵⁾ 자아를 타아 속에서 지양하기보다는 자아의 주관적 관점을 포기하지 않으려는 이런 개인주의적 작가 정신은 김동리의 불교소설 『등신불』과 비교된다. 거기서는 만적이라는 하찮은 인물은 자신의 부모와 인간들이 저지른 죄업을 씻기 위해 소신(燒身)공양을 결심한다. 그의 고통스런 수행의 형식은 역설적으로 독자에게 그 배후에 밝게 빛나는 우주적 진여자리에 대해 생각하게 한다. 그 깊고도 폭넓은 울림에 비해 헤세의 작품은 서정시적 분위기로 인해 역시 서구의 개인주의적 전통 그리고 소승적 유식불교에 접맥하고 있는 것으로 보인다.

IV. 나오는 말

지금까지 헤세의 『싯다르타』에 형상화된 단일성 사상을 원효의 일심 사상과 비교하면서 고찰하였다. 헤세는 단일성 사상으로 생과 사, 선과 악, 현재와 미

있던 아내와 이혼하여 헤세는 자식들을 친구집에 맡겨야 했다. 이 작품은 1921년에 저술되었다.

44) Vgl. Christian Immo Schneider, *Siddharta. Eine indische Dichtung*, in: *Interpretationen. Hermann Hesse, Romane*, Stuttgart: Reclam, 1994, 52-75, hier S. 57.

45) Vgl. ebda., S. 470.

래 등 삶의 다양한 측면을 주관적으로 통합하려 함으로써, 원효가 일심 개념으로 각(覺)과 불각(不覺)의 진속이제를 대승적으로 극복하려 한 것과 차이를 보인다. 그의 단일성 형상은 존재자의 제법을 식의 현상으로 돌리는 인도의 유식불교에 근접한 것이다. 원효의 일심이 제법의 식을 유심론적 입장에서 인정하면서도 결국 그것을 중관불교의 공으로 지양할 때에만 다시 그 이면의 보편적 전체로서 진여 자리로 나아갈 수 있다고 보는 변증법적이고도 거시적인 것임에 비해 헤세에서는 이런 자기지양의 내재적 운동이 부족하며 그 결과 진여 자리로 재통합되는 측면의 넓은 외연운동도 역시 부족해 보인다. 구체적으로 말해 헤세의 단일성 추구는 개인주의적 자아의 주관적 범주 내에서 식이 좁게 진동하는 양상을 보이며 수동적 여래장으로 추상화되는 경향이 보인다. 만약에 헤세의 단일성 형상화 의도가 종교적인 것이라기보다는 파시즘적 전체주의 사회에서 그 추상성에 저항해 개별자들에게 개성을 되돌려줌으로써 역동적 시민사회를 창조하려는 사회비판적인 것이었다면 이런 계몽적 효과를 위해서라도 그는 각 개별적 인물들에게도 더 많이 자율적 개성과 활동가능성을 부여했어야 할 것으로 판단된다.

참고문헌

일차문헌

- Hesse, Hermann, *Siddhartha*, in: H.H., *Gesammelte Werke in zwölf Bänden*. Fünfter Band, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987, S. 353-471.
- Hesse, Hermann, *Aus Indien, Aufzeichnungen, Tagebücher, Gedichte, Betrachtungen und Erzählungen*. Um Texte aus dem Nachlaß erweitert von Volker Michels, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980.
- Hesse, Hermann, *Die Einheit hinter den Gegensätzen. Religionen und Mythen*. Zusammenestellt von Volker Milches, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.

이차문헌

- 김명우, 『유식삼십송과 유식불교』, 예문서원, 2009.
- 김인수, 「허무주의 관점에서 본 헤세의 동양정신과 구원의 의미 - 한국 독자의 수용을 중

심으로」, 『헤세연구』 16집 (2006), 65-88쪽.

김재권, 「초기 유가행파의 존재론의 형태와 그 의의. 삼성과 이제의 관계를 중심으로」, 『인도철학』 27집 (2009), 283-313쪽.

류진상, 「<싯다르타>와 <화엄경>」, 『헤세연구』 24집 (2010), 23-46쪽.

마명(진제 한역, 이홍우 국역), 『대승기신론』, 경서원, 1991. 광진희, 『<中邊分別論>의 傳衣 思想』, 『한국불교학』 2006 (46집), 173-218쪽.

묘주, 「<해심밀경>의 ‘분별유가품’에 나타난 지관행법체계」, 『종교연구』 12권 (1996), 217-239쪽.

용수 (김성철 옮김), 『중론』. 경서원, 2001.

이기영, 「대승기신론소·별기」, 『한국의 불교사상, 원효·의상·지눌』, 삼성세계사상 11, 삼성출판사, 1993.

이인웅, 「헤르만 헤세의 종교적 편력」, 『헤세연구』 14집 (2005), 5-23쪽.

청화, 『가장 행복한 공부』, 시공사, 2004.

청화, 『진리의 길. 淸華큰스님 어록2』, 광주: 사회문화원, 2002.

平川彰 外 (윤종갑 역), 『중관사상』, 경서원, 1995.

Hsia, Adrian, *Hermann Hesse und China*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2002.

Pfeifer, Martin, *Hermann Hesse, Kommentar zu sämtlichen Werken*, Berlin: Suhrkamp, 1990.

Schneider, Christian Immo, *Siddharta. Eine indische Dichtung*, in: *Interpretationen. Hermann Hesse, Romane*, Stuttgart: Reclam, 1994, 52-75.

<http://blog.daum.net/clinicalpharmacy/15813452>

<http://blog.daum.net/clinicalpharmacy/15813452>

<http://blog.daum.net/nakey625/16150403>

http://cafe.naver.com/bodhisattva.cafe?iframe_url=/ArticleRead.nhn%3Farticleid=107

Zusammenfassung

Hesses Auffassung von ‘Einheit’ und das Alayavijnana des Yogacara-Buddhismus.

- Eine Analyse des Romans *Siddhartha*

In, Seongki (Pusan National-Uni)

Die vorliegende Studie untersucht anhand von Hesses Roman *Siddhartha* die Auffassung von ‘Einheit’, die die dichotomisch zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven, dem Guten und dem Bösen, der Heiterkeit und der Traurigkeit aufklaffenden Abgründe lebensphilosophisch wiedervereint. Der Untersuchungsschwerpunkt liegt auf der sogenannten Mahayana-Perspektive des buddhistischen koreanischen Mönchs Wonhyo (元曉; 617-686), mit der er die Debatte über Buddhas Lehre von der Ursachenfolge dialektisch zu regulieren suchte. Dabei vermittelte er den Widerstreit zwischen dem nihilistischen Sunyata-Buddhismus (中觀派) und dem weltbejahenden Yogacara-Buddhismus (瑜伽行派), die in ihren methodischen Ausführungen auseinandergingen, auch wenn sie in ihrem Interesse an der endgültigen Aufhebung der vergänglichen Welterfahrungen im unsichtbaren Universalen in die gleiche Richtung gingen.

Die Untersuchung führt zur Erkenntnis, dass Hesses Auffassung von der ‘Einheit’ scheinbar kaum Gemeinsamkeiten mit dem Sunyata-Buddhismus hat, weil ihr das Negativ-Denken fehlt, das durch *reductio ad absurdum* allerlei Thesen kritisch prüft und als grundlos verwirft. Der Held Siddharta nimmt all seine Erfahrungen, die ihm widerfahren und unverständlich sind, spielerisch und resigniert hin. Diese Lebenshaltung, die er von dem Bild des Flusses ableitet, ist der Auffassung vom Alayavijnana des Yogacara-Buddhismus ähnlich. Auch der Yogacara-Buddhismus affirmiert all das menschliche Wissen noch als einzig Wahrnehmbares, gliedert es in all seinen verschiedenen Formen und stellt eine erkenntnistheoretische Hierarchie des Wissens her, das von instinktiven Empfindungen der 5 Sinne über das Selbstbewußtsein bis zum als Ziel angestrebten ursprünglichen “8. Wissen” als Unbewusstsein reicht. Das Wissen als einzig existierende Wahrheit kreist in dem unendlichen Zirkel des Ich.

Schließlich, aus der zugleich ‘gebenden’ und ‘zurücknehmenden’ Perspektive

Wonhyos gesehen, der durch Neuinterpretationen des Begriffs Cittamatra (Nur-Geist, 一心) den Sunyata-Buddhismus und den Yogacara-Buddhismus als verschiedene Wege zur Erkenntnis der einen buddhistischen Wahrheit synthetisiert, entbehrt der Roman Hesses einer derartig dynamisch umfangreichen Dialektik zwischen dem ‘Gebenden’ eines Positiven und dem ‘Zurücknehmenden’ eines Negativen.

【주제어】 헤세, 싯다르타, 원효, 일심, 유식불교, 여래장

【Schlüsselwort】 Hermann Hesse, Siddhartha, Wonhyo, Cittamatra,
Yogacara-Buddhismus, Alayavijnana

【필자 E-Mail】 insk@pusan.ac.kr

논문투고일: 2011.4.27. 논문심사일: 2011.5.26. 게재확정일: 2011.6.10.