



본각이란 무엇인가?

궁극적 관심사를 둘러싼 두 가지 사유방식과 관련하여

What is the Enlightenment in itself(?)

저자 (Authors)	박태원 Park, Tae-Won
출처 (Source)	철학논총 93 , 2018.7, 127-159(33 pages) Journal of the New Korean Philosophical Association 93 , 2018.7, 127-159(33 pages)
발행처 (Publisher)	새한철학회 The New Korean Philosophical Association
URL	http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE07520868
APA Style	박태원 (2018). 본각이란 무엇인가?. 철학논총, 93, 127-159
이용정보 (Accessed)	삼성현역사문화관 183.106.106.*** 2019/11/01 14:36 (KST)

저작권 안내

DBpia에서 제공되는 모든 저작물의 저작권은 원저작자에게 있으며, 누리미디어는 각 저작물의 내용을 보증하거나 책임을 지지 않습니다. 그리고 DBpia에서 제공되는 저작물은 DBpia와 구독계약을 체결한 기관소속 이용자 혹은 해당 저작물의 개별 구매자가 비영리적으로만 이용할 수 있습니다. 그러므로 이에 위반하여 DBpia에서 제공되는 저작물을 복제, 전송 등의 방법으로 무단 이용하는 경우 관련 법령에 따라 민, 형사상의 책임을 질 수 있습니다.

Copyright Information

Copyright of all literary works provided by DBpia belongs to the copyright holder(s) and Nurimedia does not guarantee contents of the literary work or assume responsibility for the same. In addition, the literary works provided by DBpia may only be used by the users affiliated to the institutions which executed a subscription agreement with DBpia or the individual purchasers of the literary work(s) for non-commercial purposes. Therefore, any person who illegally uses the literary works provided by DBpia by means of reproduction or transmission shall assume civil and criminal responsibility according to applicable laws and regulations.

본각이란 무엇인가? *

- 궁극적 관심사를 둘러싼 두 가지 사유방식과 관련하여 -

박태원 (울산대) **

[한글 요약]

본각本覺은 불교철학, 특히 대승불교철학과 원효철학의 궁극적 관심을 반영하는 개념이다. 본각에 대한 독법에는 두 가지 상이한 사유방식이 혼재하는 것으로 보인다. 그 하나는, 본각이라 부르는 '불변의 참된 것/온전한 것'이 이미 인간 내면이나 존재의 이면에 존재한다고 생각하는 사유방식으로서, 형이상학적 유형이다. 다른 하나는, 본각이라 부르는 '참됨/온전함', 달리 말해 '온전한 경험지평' 혹은 '궁극적 이로움을 누리는 경험지평'은, 아직 경험되지 않았으며 그래서 존재하지 않았던 것을, 이제부터 확보하는 능력에 의해 비로소 경험하게 되고 또 존재하게 되는 것이라 보는 사유방식으로서, 경험주의적 유형이다. '불변의 참된 것/온전한 것'의 내면적/이면적 선재先在를 설정하는 형이상학적 사유방식과, '참됨 및 온전함'의 경험적/역동적 후현後顯을 주장하는 경험주의적 사유방식의 차이인 것이다. 형이상학적 사유방식으로 보면, 본각이라 할 '불변의 참된 것/온전한 것'은 언어와 분별망상에 가려 드러나지 않다가 언어를 초월하고 분별의 베일을 거두면 환하게 나타나는 것이다. 그러나 경험주의적 사유방식으로 보면, 존재나 삶의 '참됨/온전함'은 마음이나 내면에 이미 있지만 가려져 있던 것을 마치 보물 캐내듯 드러내는 것이 아니라, 마음/인지능력의 전의轉依적 향상을 통해 비로소 그 지평에 눈떠 경험으로 품게 되는 것이다. 그리고 참됨/온전함을 경험하기 위한 마음/인지능력의 향상은, 언어와 사유의 퇴행적 폐기가 아니라 '언어와 사유' 능력의 전진적 차원 향상에 의해 이루어진다.

주제분야 : 동양철학, 불교철학, 한국철학

주제어 : 본각, 원효, 형이상학적 이해, 경험주의적 이해, 언어와 사유

* 이 논문은 2018년 울산대학교 연구비에 의하여 연구되었음.

** 울산대학교 철학과

I. 왜 본각인가?

필자가 보기에, 현재 한국의 동양철학 내지 불교철학계는 크게 네 가지 논쟁적 담론거리를 확보하고 있다. 돈점담론, 깨달음의 사회화 담론, 깨달음의 방법론 담론, 불교 정체성 담론이 그것이다. 최근 몇 십 년 사이에 전통불교의 환경과는 전혀 다른 새로운 내/외적 환경과 맞물려 형성된 담론거리들이다. 그 가운데 ‘돈점담론’만이 학문적 수준을 지닌 내용을 지속적으로 축적해 왔고, 나머지는 아직 담론거리에 머물 뿐 본격적인 담론의 자격을 갖추지 못하고 있다.

‘돈점 담론’은 선종을 중심으로 오랫동안 지속적 논란거리였던 돈점론(頓漸論)이 성철스님의 문제제기를 계기로 폭발적으로 재점화한 것이다.¹⁾ ‘깨달음의 사회화 담론’은 ‘깨달음과 세속사회의 접점은 무엇이며, 어떤 내용을 어떻게 확보해야 하는가?’에 대한 관심과 성찰인데, 민중불교론, 참여불교론, 사회참여론, 비판불교론 등이 이 담론 범주에 해당한다. ‘깨달음의 방법론 담론’은 ‘깨달음은 어떻게 얻어질 수 있는가?’를 묻는 것인데, 참선을 깨달음의 중요한 방법으로 간주하는 태도를 ‘비불교적 선정주의’로 비판하거나 선종의 깨달음관을 ‘깨달음 지상주의’라는 말로 비판하는 ‘선禪 비판 담론’, 지적知的 이해가 곧 깨달음이며 또한 깨달음은 유일한 방법이라고 주장하는 ‘이해불교론’ 등이 이에 해당할 것이다. ‘불교 정체성 담론’은 전통교학들 가운데 비불교 내지 사이비 불교로 의심할 수 있는 교학들에 대한 문제제기들인데, ‘여래장사상 비불교론’이 대표적이다. 근대불교학 이후 이 정체성 담론의 적용대상은 주로 대승교학과 선종에 집중되고 있지만, ‘아비달마의 존재론에 대한 대승의 비판담론’도 이 정체성 담론의 전형이며, 그 철학적 의미는 결코 가볍지가 않다.

이 네 가지는 별개의 독자적 담론이 아니다. 초점이나 특징의 차이에도 불구하고, 이들 네 가지 담론은 내면적으로 상호 깊숙이 연관되어 있다. 어느 하나를 다루다 보면 필연적으로 다른 세 담론들의 영역으로 들어가게 된다. 그런 점에서 이 네 가지 담론은 서로 꼬여 하나의 줄을 구성하는 네 가닥 끈이다. 이 네 가지 중에서 어느 하나라도 제대로 작동하기 위해서는 다른 세 가지와 상호작용 할 수밖에 없다. 따라서 이 네 가지 담론을 다룰 때에는, 각자의 초점이나 내용이 차별화된다는 점에서는 개별적으로 취급해야 하지만, 내적으로 연관되어있다는 점에서는 언제든지 다른 담론들과 연결할 수 있어야 하며, 모든 담론을 상호 개방시켜야 한다.

1) 필자의 『돈점 진리담론』(세창출판사, 2017)은 이 문제에 대한 탐구이다.

필자가 본각의 문제를 주목하는 것은 무엇보다도 본각이 이 네 가지 담론들 모두와 직결되기 때문이다. 본각을 어떻게 이해하느냐에 따라 네 가지 담론을 채우는 내용이 현저하게 달라진다. ‘돈점 담론’, ‘깨달음의 방법론 담론’, ‘불교 정체성 담론’, ‘깨달음의 사회화 담론’은 본각에 대한 관점에 따라 전혀 다른 내용이 구성된다. 그리고 본각은 유식/여래장/불성/화엄 계통 대승교학의 핵심 개념이나 이론과 밀접한 관련이 있다. 따라서 본각을 어떻게 이해하느냐에 따라 이들 대승교학에 대한 이해와 평가가 결정된다. 아울러 본각은 원효사상에서도 핵심부를 차지한다. 『대승기신론』은 본각·시각·불각의 관계구조를 통해 대승불교의 깨달음 사상을 종합하고 있으며, 원효는 이 『대승기신론』의 깨달음사상을 근거지로 삼아 통섭적通攝的 불교철학을 수립하고 있다. 원효의 일심一心사상에 그 연장선에 있다. 따라서 일심철학을 비롯한 원효철학의 이해와 평가는 본각 문제와 맞물려 있다. 마지막으로, 붓다의 법설에 대한 지금까지의 이해를 근원적이고도 전반적으로 재성찰하기 위해서도 본각은 매우 중요한 개념이다. 교학, 즉 불교해석학의 체계는, 그 이론의 다양성만큼이나 상이한 관점들이 존재한다. 본각은 불교해석학의 발전양상이나 해석학적 변질 내지 이탈 가능성을 짚어보는데 매우 유용한 개념적 관문이다.

본각이라는 용어는 원효가 불교철학 이해의 근거지로 삼은 것으로 보이는 『대승기신론』에서 비로소 등장하는 것으로 알려져 있다. 그러나 비록 용어는 다를지라도 본각과 관련 있는 다양한 개념들이 『대승기신론』 이전에 등장하여 여러 교학이론들과 결합되어 왔다. 불성, 여래장, 자성청정심, 제9식, 진여 등이 대표적이다. 이런 용어들이 『대승기신론』이나 원효가 구사하는 본각 개념과 일치하는 것이라고까지는 말하기 어려워도, 적어도 밀접한 연관이 있는 것은 분명하다. 본각과 관련된 개념과 사유방식의 계보는 그 범주나 층이 광범위하고 또 깊다고 할 수 있다.

필자는 이 본각 개념을 읽는 사유방식에 따라 ‘불교 정체성 담론’과 ‘깨달음의 방법론 담론’이 근원에서부터 출렁일 수 있다는 점을 특히 주목하고 있다. 달리 말해, 본각 개념을 어떻게 읽느냐에 따라 붓다의 깨달음 법설에 대한 해석학적 연속과 불연속이 결정될 수 있다고 본다. 본각에 대한 독법에는 두 가지 상이한 사유방식이 혼재하는 것으로 보인다. 그 하나는, 본각이라 부르는 ‘불변의 참된 것/온전한 것’이 이미 인간 내면이나 존재의 이면에 존재한다고 생각하는 사유방식으로서, 형이상학적 유형이다. 다른 하나는, 본각이라 부르는 ‘참됨/온전함’, 달리 말해 ‘온전한 경험지평’ 혹은 ‘궁극적 이로움을 누리는 경험지평’은, 아직 경험되

지 않았으며 그래서 존재하지 않았던 것을, 이제부터 확보하는 능력에 의해 비로소 경험하게 되고 또 존재하게 되는 것이라 보는 사유방식으로서, 경험주의적 유형이다. ‘불변의 참된 것/온전한 것’의 내면적/이면적 선재先在를 설정하는 형이상학적 사유방식과, ‘참됨 및 온전함’의 경험적/역동적 후현後顯을 주장하는 경험주의적 사유방식의 차이인 것이다.

전자인 형이상학적 사유방식으로 보면, 본각이라 할 ‘불변의 참된 것/온전한 것’은 내면에 이미 본래부터 존재하는 것이며, 언어와 분별망상에 가려 드러나지 않다가 언어를 초월하고 분별의 베일을 거두면 환하게 나타나는 것이다. 그러나 후자인 경험주의적 사유방식으로 보면, 존재나 삶의 ‘참됨/온전함’은, 비록 ‘본래 그러한 것’(本然) ‘스스로 그러한 것’(自然)이라고 말할 수 있는 것이지만, 그것은 마음이나 인간 내면에 이미 존재하는 ‘불변의 그 무엇’이 아니다. 인간의 지각은 아직 한 번도 그 본래의 참됨/온전함에 눈뜨거나 그것을 경험으로 간직해 본 적이 없다. 그 ‘참됨/온전함’은, 마음이나 내면에 이미 있지만 가려져 있던 것을 마치 보물 캐내듯 드러내는 것이 아니라, 마음/인지 능력의 전의轉依적 향상을 통해 비로소 그 지평에 눈떠 경험으로 품게 되는 것이다. 그리고 참됨/온전함을 경험하기 위한 마음/인지 능력의 향상은, 언어와 사유의 퇴행적 폐기가 아니라 ‘언어와 사유’ 능력의 전진적 차원 향상에 의해 이루어진다.

필자는 후자의 경험주의적 사유방식이 더 타당하며, 붓다의 깨달음 범설에도 상응한다고 생각한다. ‘불교적 깨달음’은 경험주의적 사유방식에 의해 그 적절한 내용이 확보될 수 있다. 『대승기신론』이나 원효가 구사하는 본각의 언어, 선종의 돈오견성의 언어도, 후자의 경험주의적 사유방식으로 읽어야 한다고 본다. 불성佛性이라는 개념에 입각한 ‘본래 부처’ 해석학도 마찬가지이다. ‘불변의 참됨/온전함/완전성의 내면적 선재先在’를 설정하는 형이상학적 사유방식은 전형적인 우파니샤드적 관점이며, 붓다가 결별했던 인도 전통개념 체계로의 복귀이다. 그래서 붓다 범설로부터의 근원적 이탈이라 본다.

II. ‘궁극적 참됨/온전함’에 대한 두 가지 사유방식

이 글에서 필자는 ‘궁극적 참됨/온전함을 보는 사유방식’의 문제를 ‘붓다 이전 인도전통 시선과의 대비’를 통해 ‘무엇이 참됨/온전함에 대한 불교적 사유방식인가?’를 생각해 보고자 한다. 이때 ‘붓다 이전 인도전통 시선’은 우파니샤드의 관점

을 염두에 둔 표현이다. 구체적으로는 ‘형이상학적 사유방식’과 ‘경험주의적 사유방식’의 대비이다.

삶은 누구에게나 늘 불안하다. 인생이 원하는 대로 운영되지 않는다는 것을 ‘인지’하기에, 인간의 불안은 관념적으로 증폭되고 장기 기억을 통해 오래 지속된다. 개념적으로 경험하는 능력과 재인지하는 능력을 장착한 이래, 인간은 삶의 불안과 고통을 본능적 방식만으로는 감당하지 못하게 되었다. 인지능력이 없어놓은 불안과 고통의 하층은 그대로 안고 살기에는 너무도 버거워졌다. ‘인생이 원하는 대로 되지 않는다’는 인지경험을 발생시키는 핵심조건 두 가지를 꼽을 수 있다. 하나는 ‘원하는 대로 있어주지 않고 변한다’는 것이고, 다른 하나는 ‘원하는 대로 차지하거나 마음대로 부릴 수 없다’는 것이다. ‘변화로 인한 상실’과 ‘소유욕/지배욕 충족의 좌절’을 끊임없이 반복적으로 확인하고 기억하며 또 예상해야 하는 것은 견디기 어려운 심층의 지속적 불안/고통이다. 특히 쉽 없는 변화는 모든 불안/고통의 심층요인으로 작용한다. 많은 경우, 변화가 소유욕/지배욕 좌절의 원인이 된다.

‘인지 인간’은 자신의 인지능력을 총동원해 이 문제를 해결하려 든다. 개념적 분석과 논리적 판단, 평가와 예측 등 인지능력으로 가능한 모든 방법과 수단을 동원해 본다. 신체수명이나 물질 존속기간을 늘려 변화의 위협에 대처해 보고, 생산능력을 높이고 생산물의 양과 질을 풍요롭게 하여 소유 갈등에 대응해 보기도 하며, 권력을 쥐어 지배욕을 충족시켜 보기도 한다. 그러나 문화와 문명의 모든 방식을 동원하여도 끝내 넘지 못하는 벽이 있다. 경험세계에서 ‘변화로 인한 상실’과 ‘소유욕/지배욕 충족의 좌절’ 문제를 완벽하게 해결하는 것은 경험세계의 속성상 불가능하다. 영원히 살 수 없고, 원하는 대로 차지할 수도 마음대로 부릴 수도 없다. 끝내 채울 수 없는 밑 빠진 그릇이다.

일상인들은 적절히 타협하고 적당히 체념한다. 영원할 수도 없고 원하는 대로 차지하거나 마음대로 지배할 수도 없다는 현실이 불안하고 달갑지 않지만, 어쩔 수 없음을 수용한다. 변화의 불안과 동요, 소유/지배 좌절의 고통과 체념적으로 동거한다. 그러나 이런 일상인의 삶에 끝내 동조하지 못하는 사람들도 있다. 변화의 불안을 완벽하게 해소하고, 완전한 소유와 지배를 성취하려는 희망을, 도저히 포기할 수 없는 사람들도 있다. 그들이 해법 마련을 위해 의지할 수 있는 것도 역시 인간 특유의 인지능력뿐이다. 어쨌거나 이 능력을 활용하여 해법을 마련해야 한다. 그럴 때 선택지는 두 가지로 압축된다. 하나는, 경험세계에서는 존재하지

않는 것을 설정하여 탈출구를 마련해 보는 것이다. 이른 바 ‘형이상학적 해법’이다. 다른 하나는 인지능력을 더욱 진화시켜 경험세계를 만나는 새로운 능력을 갖추어 문제를 해결하는 방식이다. 형이상학적 해법에 대비시켜 ‘경험적 해법’이라 불러보자. 변화하는 현상들과 만나면서도 변화를 불안으로 겪지 않는 능력, 소유하고 사용하면서도 ‘소유의 영속과 소유물의 극대화’ 충동에 시달리지 않는 능력, 지배를 통해 자기를 확인하려 하지 않는 능력을 계발하여, 그 능력의 주체로서 경험세계와 새롭게 만나려는 방식이다.

필자가 보건대, ‘경험세계와 인지능력의 만남에서 발생하는 원초적/근원적 불화와 균열’(필자는 이것이 중생의 현실세계를 고통이라고 판단한 붓다의 문제의식이었다고 본다)을 궁극적으로 해결하려는 사람들이 선택한 길은 대부분 ‘형이상학적 해법’이었다. 철학의 이름이든 종교의 이름이든, 동서양 불문하고 대부분의 선택은 다양한 유형의 ‘형이상학적 해법’이었다. 고통의 ‘근원적’ 문제 상황을 ‘궁극적’으로 해결하기 위해 ‘경험적 해법’을 추구한 경우는 매우 드물다. 성공하기 어려운 해법이라 여겨진 것이 가장 큰 이유였을 것이다. 그러나 경험적 해법의 추구를 포기하지 않고 마침내 성공한 사례도 목격된다. 필자의 눈에는 세 사람 정도가 들어온다. 붓다와 노자 그리고 장자이다. 이들 가운데 가장 탁월한 수준의 성취와 정밀한 성찰적 사유, 정교한 논리와 언어의 구사를 모두 보여준 인물은 단연 붓다라고 생각한다. 필자의 견식에서는 그렇다.

그런데 주목해야 할 대목이 있다. 붓다 이전 인도전통 철학/종교체계에서는 이른바 형이상학적 해법이 그 어느 전통보다도 발달하여 압도적 영향력을 행사하고 있었고, 붓다는 그 인도전통의 철학/종교적 관행과 주류에서 완벽하게 탈출하는 경험적 해법을 성취하고 있다는 점이다. 너무나도 상반되는 장면이라 이를 부자연스럽게 여길 수도 있다. 그리하여 어떤 방식으로든 붓다의 해법을 기존 인도전통 해법의 연장선에서 이해하거나 결부시키려는 노력도 등장한다. 예컨대 붓다의 선법禪法和 선정禪定을 기존의 인도 명상전통의 연장선에서 파악하거나 뒤섞어 버리는 태도가 대표적 사례이다. 그러나 필자는 이 두 해법의 이질성을 직시해야 한다고 생각한다. 이 대조적 장면은 부자연스러운 것이 아니라 오히려 자연스럽다고 생각한다. 경험적 해법과는 전혀 상반된 형이상학적 해법이 기존에 거세계 작동하고 있었기에, 경험적 해법을 추구하는 붓다로서는 선명한 대비를 보여주는 내용으로 그 전통해법에 대한 비판적 성찰과 대안의 선택이 가능하였다고 본다. 삶과 세계에 대한 붓다의 성찰방식과 문제해법은 인도전통 선행 체계의 그것과는

너무도 다르다. 선행 체계의 개념들과 용어를 차용할 뿐, 그 개념과 용어들로써 개진하는 내용은 너무도 이질적이다.

이 글에서 필자의 관심은, ‘참됨/온전함을 보는 사유방식’의 문제를 ‘붓다 이전 인도전통 시선과의 대비’를 통해 ‘무엇이 참됨/온전함에 대한 불교적 사유방식인가?’를 생각해 보는 것이다. 그리고 ‘붓다 이전 인도전통 시선’은 우파니샤드의 관점을 염두에 둔 것이다. 참됨/온전함에 대한 사유방식을 주목하는 것은, 그것이 ‘경험세계와 인지능력의 만남에서 발생하는 원초적/근원적 불화와 균열’, 다시 말해 고흘의 ‘근원적’ 문제 상황을 ‘궁극적’으로 해결하기 위한 해법과 직결되어 있기 때문이다. 형이상학적 해법이든 경험적 해법이든, 그 궁극적 해법을 추구한 사람들은 공히 자신들의 해법을 ‘참됨/온전함을 성취하는 길’이라 여기기 때문이다. 붓다 이전 인도 전통해법과 붓다 해법의 차이를 포착할 수 있는 다양한 좌표들 가운데, ‘참됨/온전함을 보는 사유방식의 차이’라는 좌표를 선택하는 것은 매우 근원적 지점에 해당하는 것이라고 생각한다.

‘본각’은 ‘참됨/온전함과과의 관계에서 비로소 의미와 내용을 확보하는 것’이기 때문에, 본각에 대한 두 가지 사유방식은 곧 ‘참됨/온전함에 대한 두 가지 사유방식’이기도 하다. 하나는 ‘불변의 참된 것/온전한 것’이 이미 인간 내면이나 존재의 이면에 존재한다고 생각하는 사유방식이고 형이상학적 해법을 추구한다. 다른 하나는 ‘참됨/온전함’의 경험지평은 이제부터 확보하는 새로운 능력에 의해 비로소 경험하게 되고 또 존재하게 되는 것이라 보는 사유방식이며 경험적 해법을 추구한다. ‘불변의 참된 것/온전한 것’의 내면적/이면적 선재先在를 설정하는 형이상학적 사유방식 및 그 해법과, ‘참됨 및 온전함’의 경험적/역동적 후현後顯을 주장하는 경험적 사유방식 및 그 해법의 차이인 것이다.

Ⅲ. ‘궁극적 참됨/온전함’에 대한 우파니샤드의 사유방식

우파니샤드 문헌의 형성은 붓다의 등장 훨씬 이전부터 이후에까지 광범위한 기간에 걸쳐 있지만, 그 문헌들을 관통하는 사유방식은 일관되고 뚜렷하다. 그리고 붓다는 우파니샤드의 사유방식과 주장들을 익히 알고 있었으며, 동시에 우파니샤드적 사유방식의 극복을 통해 깨달음을 성취하였다는 점도 분명해 보인다. 그런데 붓다의 무아 통찰을 거론할 때 흔히 하는 것처럼, 아뜨만을 ‘불변의 독자적 실체’ 정도로 언급하는 존재론적 방식으로는, 붓다의 무아 통찰에 접근해 가는데 매우 부족하다. 또한 붓다 이전의 요가 수행과 붓다의 선禪, 붓다의 연기적 세

계관과 우파니샤드적 세계관, 붓다 이전의 해탈과 붓다의 해탈이 어떻게 다른지를 탐구해 가는 과정에서, 이런 정도의 아프만 개념으로는 심히 부족하다. ‘붓다의 해탈/깨달음’ 및 ‘해탈/깨달음의 구현방법’과 관련한 모든 것을 붓다 이전 인도전통의 그것과 대비시켜 그 차이를 명확히 포착하려면, 아프만/브라흐만을 설정하는 사유의 내용과 그 의미를 원점에서부터 거듭 성찰해야 한다. 이 차이를 명확하게 포착해 내지 못한다면, 붓다/불교와 우파니샤드적 인도 전통사상은 혼란스럽게 뒤섞여 버릴 가능성에 늘 노출될 것이다.

인간은 자신의 모든 경험을 ‘재인지’하는 능력을 지녔다. 그리고 이 인지적 인간에게, 모든 경험은 ‘원하는 대로 있어주지 않고 변하는 것’이며, 또 ‘원하는 대로 차지할 수 없고 마음대로 부릴 수 없는 것’으로 거듭거듭 재인지된다. ‘변화로 인한 상실’과 ‘소유/지배 욕망의 좌절’은 경험세계와 인지능력의 접촉에서 발생하는 근원적 불화와 균열이다. 이 원초적이고도 반복적인 문제에 대해, 망각이나 완화 등 일상적 방식으로 대응하는 미봉책에 불만을 느껴 궁극적이고도 완전한 해결을 추구하려는 사람들은 어떤 해법을 선택할 수 있을까? 경험세계의 모든 현상은, 예외 없이 그리고 어쩔 수 없이, ‘원하는 대로 있어주지 않고 변하는 것’이며 ‘원하는 대로 차지하거나 부릴 수 없는 것’이라는 사실은, 삶의 고통에 예민한 성찰적 영성들에게는 방치할 수 없는 문제이다. 간절히 해결하고 싶지만 도무지 마땅한 출구가 보이지 않는 문제이다. 이때 그들이 선택할 수 있는 출구는 무엇일까? 두 가지 유형 가운데 하나를 선택할 수 있다. 하나는 경험적 해법이고, 다른 하나는 형이상학적 해법이다.

경험적 해법은, ‘감관의 지각경험에 근거한 인지경험’ ‘감관 지각현상과 접속되는 개념들’ 안에서 출구를 마련하는 것이다. 이 경험적 해법으로는 두 가지가 선택되곤 한다. 하나는 이성적 방식이고, 다른 하나는 윤리적 방식이다. 이성적 방식은, ‘모든 경험 현상은 변하는 것’이라는 이해를 수립하고 수용함으로써 ‘불변에 대한 기대’와 ‘변화하는 현실’ 사이의 간극을 줄이는 것이다. 윤리적 방식은, 원하는 욕구를 줄여 ‘원하는 것’과 ‘차지하는 것/지배하는 것’의 간극을 줄이는 것이다. 이른 바 소욕지족少欲知足의 길이다. 무상관無常觀과 무아관無我觀, 즉 무상無常과 무아無我에 대한 이해를 통해 실존의 근원적 불안과 고통에서 벗어나려는 불교의 이해방식 수행은 이성적 방식, 계학戒學이라는 행위방식 수행은 윤리적 방식의 모범적 전형이다. 욕망의 제어와 축소를 주장하는 모든 유형의 윤리와 종교의 금욕주의적 방식은 윤리적 방식에 속한다. 필자의 생각에, 경험적 해법

은 대개 이 두 가지 유형에 포섭된다. 그런데 붓다가 열어준 길은 이 두 가지를 안으면서도 새로운 지평으로 안내하는 제3의 경험적 해법이다. 이 해법은 '이성적 방식으로서의 무상관無常觀/무아관無我觀'이나 '윤리적 방식으로서의 계학'만으로는 충분히 포착되지 않는 길이다. 이 점은 기존의 교학이나 현행 불교학에서 아직 충분히 거론되거나 탐구되지 않은 지대라고 생각한다. 밑그림을 충분히 그리면서 거론해야 하는 주제이므로 여기서는 더 이상 언급하지 않는다.

형이상학적 해법은, '감관의 지각경험을 근거로 갖지 않는 인지적 상상' '감관 지각현상과의 접속이 끊긴 개념들' 속에서 출구를 마련하는 것이다. 형이상학적 철학과 신앙종교가 선택한 해법이다. 이 해법은 '영원히 변하지 않는 존재' '원하는 대로 차지하고 마음대로 부릴 수 있는 능력'을 설정함으로써 '변화로 인한 상실'와 '소유/지배 욕망의 좌절'에서 탈출하고자 시도한다. 감관의 지각경험을 근거로 갖는 모든 인지경험은 '변화'와 '제한'에 연루되어 있기 때문에, 아예 '변화와 제한 범주로부터의 탈주'를 꿈꾸어 보는 것이다. 그러나 그 탈주는 애초부터 지각 경험적 근거를 가질 수 없는 '몽상적 상상'일 수밖에 없다.²⁾

수많은 우파니샤드 문헌들을 일관하는 사유방식은 아프만과 브라흐만에 관한 주장들에서 극명하게 드러난다. 특히 아프만/브라흐만 개념에 부여된 대표적 속성들을 주목하는 것이 우파니샤드 사유방식의 특징과 의미를 확인하는데 요긴하다. 우파니샤드에서 목격되는 아프만/브라흐만의 속성은 형이상학적 해법의 전형이다. 아무리 그럴듯한 철학적 수사와 종교적 평가로 장식할지라도, 아프만/브라흐만에 관한 언어의 핵심은, 인도전통이 선택한 '고통으로부터의 형이상학적 출구' 이상도 이하도 아니라고 본다. 그리고 바로 이 점에서 붓다는 근원적으로 인도전통과 결별하고 있다. 붓다의 경험적 해법과 인도전통의 형이상학적 해법은 애초에 섞일 수 없을 정도로 다르다. 길의 초입부터 갈라지는, 달라도 너무 다른 길이다.

붓다가 열어주는 길을 인도전통의 형이상학이 걷는 '신비주의적/주술적/몽환적/신앙종교적' 길과 뒤섞어 버리는 순간, 붓다와의 대화는 막히게 된다. 인도전

2) 경험적 해법과 형이상학적 해법의 차이를 정의하기 위해서, 필자는 '감관의 지각경험에 근거한 인지경험/감관 지각현상과 접속되는 개념들'과 '감관의 지각경험을 근거로 갖지 않는 인지적 상상/감관 지각현상과의 접속이 끊긴 개념들'이라는 기준을 설정하였다. 그런데 이 기준의 의미 및 그것과 붓다 경험주의와의 관련을 명확히 하려면, '지각경험과 인지경험'의 차이를 '언어 및 개념'과 관련시켜 거론해야 한다. 이에 대한 필자 나름의 정리된 소견이 있지만, 글의 초점에 집중하기 위해 자세한 논의는 다른 기회로 넘긴다.

통의 형이상학적 해법을 ‘신비주의적’이라 부른 것은 신비체험을 통해 ‘경험 불가능한 것과의 합일’이 가능한 것처럼 주장하기 때문이고, ‘주술적’이라 부른 것은 ‘경험 불가능한 것을 경험할 수 있는 방법’을 주장하기 위해서는 주술과 같은 비합리적 방법을 내세울 수밖에 없기 때문이며, ‘몽환적’이라 부른 것은 꿈을 꾸는 것처럼 현실을 외면하기 때문이고, ‘신앙종교적’이라 부른 것은 전능에 대한 기대를 충족하기 위해 전능성이 투사된 신들에 대한 신앙을 요구하기 때문이다. 붓다의 길에서는 이러한 의미의 ‘신비주의/주술/몽환/신앙종교’가 뿌리 채 뽑혀 버린다. 그런 점에서 붓다의 길은 근원과 지말 모두에서 분명 반反인도적이다. 더 정확히 말하면, 동서를 막론하여 모든 유형의 형이상학적 해법을 결연히 외면하는 길이다. 게다가 붓다의 경험적 해법은 이전의 경험적 해법에서 볼 수 없는 전혀 새로운 지평을 열고 있다.

‘변화로 인한 상실’과 ‘소유/지배 욕망의 좌절’에서 발생하는 고통을 근원적이 고도 궁극적이며 완전하게 해결하려는 형이상학적 해법이 요구하는 조건은 명백하다. ‘변하지 않을 수 있는 영원불변’과 ‘마음대로 차지하고 부릴 수 있는 전능한 힘’이다. 끝없이 밀려드는 변화의 풍랑에도 흔들리지 않을 수 있는 ‘불변의 성체 城砦’, 원하는 것은 무엇이든 마음대로 차지하고 뜻대로 부릴 수 있는 ‘전능의 권좌權座’를 확보하면 된다. 그런데 경험세계 속에서는 이러한 성체와 권좌를 확보할 수가 없다. 본래 존재할 수 없기 때문이다. 그렇다면, ‘변화로 인한 상실’과 ‘소유/지배 욕망의 좌절’에서 발생하는 경험세계의 고통을 완전하게 해결하기 위해, 경험세계 속에서는 목격되지도 존재하지도 않는 것을 확보해야 한다는 딜레마에 봉착한다. 이 모순적 난관을 돌파해야 출구가 확보된다. 그런 일은 어떻게 가능할까? 묘수가 하나 있긴 하다. 인간이 지니게 된 ‘개념적 사고능력’이라는 독특한 면모를 활용하는 방법이다.

경험세계에서 동일성과 전능성은 존재하지 않는다. 동일성이 확보되려면 변화가 거부되어야 하는데, ‘지각경험을 반영하는 경험세계’에서 변화의 예외는 없다. 또 전능성이 존재하려면 모든 현상을 마음대로 주재主宰하는 일점一點 권능이 있어야 하는데, 그런 권능자는 세계 안에 본래 없다. 그러한 동일성과 전능성은 오직 개념과 언어 관념에서만 확보될 뿐이다. 경험세계에서 운명으로 겪는 ‘변화의 상실’과 ‘소유/지배 욕망의 좌절’에서 벗어나기 위해 ‘영원불변의 성체’와 ‘전능의 권좌’를 확보하려던 사람들이라면, 개념 안에서 희망을 발견할 수 있다. 비록 현실의 경험세계에서는 ‘불변과 전능’이 존재하지 않지만, 개념으로는 존재할 수 있기 때문이다. 바로 이 지점에서 ‘불변의 성체’와 ‘전능의 권좌’를 확보하기 위한

‘형이상학적 해법’이 출발한다. 형이상학적 해법은 ‘지각경험에 의거한 경험을 반영하는 해법’이 아니라, ‘오직 개념에서의 해법’이고 ‘오직 언어적인 해법’이다. ‘불변의 영원’이나 ‘전능의 주재主宰’는 개념과 언어 관념에서만 존재할 수 있기 때문이다.

개념적 사고는 인지인간의 운명이다. 그리고 이 개념적 사고의 구조적 특징은 ‘상반되는 이항異項들의 상호의존성’이다. 모든 개념은 그 개념과 반대되는 개념과 짝지어 존립한다. 단독 절대적으로 존립하는 ‘순수 독자적 개념’은 없다. ‘반대되는 개념의 상호 조건성’이 개념적 사고의 보편구조이다. 경험세계에서 엄습해오는 불안과 고통으로부터의 출구를 형이상학적으로 모색하려는 사람들은, 개념적 사고의 이러한 구조적 속성에서 희망을 발견한다. ‘변화한다’라는 개념에 기대어 성립하는 ‘불변’이라는 개념, ‘불완전하다’라는 개념에 짝지어 있는 ‘전능의 완전함’이라는 개념 속에서는 ‘불변과 전능’의 기대가 충족될 수 있기 때문이다.

인간의 모든 경험은 속속들이 언어적 개념에 의존하고 있다. 개념과 무관한 인간의 경험은 사실상 비非인간적 현상이다. ‘변화’에 대한 경험도 ‘개념적’이라 보아야 한다. 아무런 개념적 매개 없이 직접 지각되는 변화는 인간에게 ‘변화’로서 지각되지도 인지되지도 이해되지도 않는다. 개념과 무관한 ‘변화’는 ‘변화’가 아니라 그저 현상일 뿐이다. 그리고 그런 단순현상은 인간에게 의미가 없다. 또한 인간은 변화하는 현상을 ‘변화에 대한 인지적 지각’ 이전의 ‘현상 자체’로 경험할 수 없다. 인간이라는 존재를 성립시키는 조건이 본래 그러하다. 만약 ‘인지적 지각 경험’ 이전의 ‘현상 자체에 대한 경험’을 하고 싶다면 동식물이 되어야 한다. 그러나 그런 퇴행은 불가능하다. 그러한 지각/인지적 퇴행은 불가능할 뿐 아니라 굳이 추구할 필요도 없다. 따라서 인간의 경험은 어느 수준에서든 언어/개념과 무관할 수가 없다.

붓다가 해탈의 첫 관문으로 삼은 고통(苦) 판단도 지각경험의 문제가 아니라 인지경험의 문제로 보아야 한다. 우리 인간들, 그리고 붓다에게도, ‘문제 설정과 그 해결은 인지경험 범주의 현상에 초점 맞추어져 있다’고 해야 할 것이다. ‘언어/개념과 연루되어 있는 인지경험에서 발생하는 문제를 어느 수준, 어떤 차원까지, 또 어떤 방식으로 해결하는가 하는 것이, 인간의 과제이고 붓다의 관심사’였다. 기존의 불교 인식논리학에서 설정하는 ‘실재에 대한 직접지각’이 만약 ‘언어/개념이 배제된 국면에 대한 상상(필자는 상상이라고 본다)이라면, 그리고 인지화 이전의 ‘뜨거움’ ‘차가움’과 같은 1차 지각을 ‘있는 그대로의 실재에 대한 직접지

각'이라고 상상하는 것이라면, 그런 관점은 붓다의 법설과 상응할 수 없는 일탈이라고 본다. 그리고 그런 인식론적 기초 위에서 깨달음을 전망하고 수행론을 수립하려 한다면, 붓다의 법설과도 맞지 않고 인식론적으로도 맞지 않으며 경험적으로 성공할 수도 없는 '깨달음 형이상학'에 불과하다고 생각한다. 붓다 법설의 '있는 그대로'에 대한 해석학적 오독誤讀이라고 본다.

인지경험은 언어/개념과 연관되어 있고 어떤 경우에도 언어/개념과 무관할 수 없다는 점, 따라서 인지경험에서 발생하는 그 어떤 문제도 언어/개념을 삭제하는 방식으로는 성공할 수 없다는 점을 유념해야 한다. 특히 해탈이나 깨달음을 궁극 과제로 삼는 불교에서 이 문제를 진지하게 성찰해야 할 필요가 있다. 붓다의 법설에서는 찾아볼 수 없는 '언어/개념에 대한 이해와 태도'가 후학들의 교학에서 흔히 목격되기 때문이다. 이 문제를 성찰하다 보면, 언어와 실재, 깨달음 및 수행론과 관련된 기존의 불교해석학(교학) 가운데, 핵심부의 상당 부분은 그 전제부터 바꾸어야 할지도 모른다는 생각이 든다. 과격한 문제제기이지만, 필자는 그런 지점까지 열어놓고 탐구해야 붓다와의 새로운 대화가 가능하다고 생각하고 있다. 붓다의 법설을 해석하는 기존의 교학 전통 안에서는 <언어 이전의 완전한 실재'나 '언어적 경험 이전의 순수 경험'이 존재론적으로나 인식론적으로 선제先在하다>고 설정한 후, 그에 의거하여 교학이나 수행론을 구성하는 경우를 목격하게 된다. 필자의 소견으로는, 이러한 전제 자체가 원점에서부터 비판적으로 성찰되어야 붓다와 제대로 만날 수 있다고 본다.

우파니샤드에서 목격되는 아프만/브라흐만의 속성은 형이상학적 해법의 전형으로서, 인도전통이 선택한 '고통으로부터의 형이상학적 출구'이다. '변화로 인한 상실로부터 구원받기 위한 우파니샤드의 형이상학적 해법이 구사하는 언어전략은 이러한 이해를 입증하고도 남는다. 변화에 위협받지 않는 '불멸의 성체'에 거주하는 자가 되려면, 그 성체가 '본래부터 이미 완전한 존재³⁾이고, '영원하고 불멸하는 존재⁴⁾이며, '동일성을 유지하는 존재⁵⁾여야 한다. 또 감각의 지각적 근거를 지닌 모든 경험은 변하는 것이므로, 불멸의 성체에 거주하는 자는 '모든 경험을 아는 이면의 존재⁶⁾, '이면에서 경험을 만들어 내는 존재⁷⁾, '감관지각을 가능

3) 이샤 우파니샤드, 『우파니샤드』(이재숙 옮김, 한길사, 1997. 이하 우파니샤드 인용은 이 책에 의거한다), p.55; 아이따레야 우파니샤드, pp.498-499 등.

4) 찬도기야 우파니샤드, p.469; 까타 우파니샤드, p.139 등.

5) 까이왈리야 우파니샤드, p.903.

케 하는 존재⁸⁾, ‘가장 심층의 존재⁹⁾, ‘모든 것의 관망자¹⁰⁾로서 경험의 변화에 무관할 수 있어야 한다. 또한 사람들이 변화를 확인할 수 없는 지위에 위치시켜야 ‘불변의 존재’라는 주장이 먹힐 수 있으므로, ‘극미/극대/최고最古의 존재¹¹⁾, ‘초감각/불가사의의 순수의식¹²⁾, ‘순수한 지고至高의 존재¹³⁾, ‘언어 이전의 비非언어적 존재¹⁴⁾, ‘사유의 대상이 아닌 존재¹⁵⁾, ‘무한한 존재¹⁶⁾, ‘유일한 초월자¹⁷⁾여야 한다. 이러한 속성을 지닌 존재라면 변화의 위협으로부터 벗어난 ‘영원불멸의 자리’를 차지할 수 있을 것이다. 아프만/브라흐만이 그런 존재라는 것이다.

‘소유/지배 욕망의 좌절’에서 벗어나려는 우파니샤드의 해법도 일관된 형이상학적 전략을 구사한다. 가지고 싶은 대로 차지하고, 하고 싶은 대로 할 수 있으려면, 전능의 힘이 있어야 한다. ‘전지전능全知全能한 자¹⁸⁾, ‘창조자¹⁹⁾, ‘주재主宰하는 자²⁰⁾, ‘주인²¹⁾, ‘모든 것의 원인²²⁾, ‘편재遍在하는 자²³⁾, ‘모든 것을 발생시키고 모든 것이 내재하며 모든 것이 그곳으로 돌아가는 근원존재²⁴⁾여야 한다. 이런 속성들을 소유한 존재라면 ‘전능의 주재능력’을 지니고 ‘마음대로 차지하고 부릴 수 있는 전능의 권좌’를 차지할 수 있을 것이다. 아프만/브라흐만이 그런 존재라는 것이다.

아프만/브라흐만에 ‘부여하는’, 정확하게는 말하자면 ‘기대하는’, 이 영원불멸과 전지전능의 면모는, 삶의 고통에서 벗어나 행복을 누리려는 인간의 갈망이 고

6) 뿌라사나 우파니샤드, p.168.

7) 까타 우파니샤드, p.136.

8) 까타 우파니샤드, p.126; 켄나 우파니샤드, pp.76-77 등.

9) 까이왈리야 우파니샤드, p.904.

10) 까이왈리야 우파니샤드, p.904.

11) 까이왈리야 우파니샤드, p.905.

12) 까이왈리야 우파니샤드, p.905.

13) 까이왈리야 우파니샤드, p.905.

14) 켄나 우파니샤드, p.75; 까타 우파니샤드, p.123.

15) 까이왈리야 우파니샤드, p.905.

16) 찬도기야 우파니샤드, pp.392-394.

17) 까타 우파니샤드, p.130, pp.136-138.

18) 찬도기야 우파니샤드, p.467, pp.469-470.

19) 아이따레야 우파니샤드, pp.498-499.

20) 찬도기야 우파니샤드, pp.469-470.

21) 찬도기야 우파니샤드, p.469.

22) 아이따레야 우파니샤드, pp.498-499.

23) 찬도기야 우파니샤드, p.467, pp.469-470; 이사 우파니샤드, pp.61-62.

24) 까이왈리야 우파니샤드, p.905.

스란히 반영된 것이다. ‘다툼과 불안’ 대신 ‘평화와 평온’, ‘고통과 슬픔’ 대신 ‘기쁨과 환희’, ‘유한한 것’이 아닌 ‘무한한 것’을, 마음껏 차지하여 영원히 누리고 싶은 세속적 염원의 노골적 투영이다. 그래서 아프만/브라흐만은 ‘영원한 평화, 영원한 기쁨, 최고의 환희를 누리는 존재(sat)이고 의식(cit)이며, 둘이 아닌 존재, 무한한 존재’여야 한다.

“영원하지 못한 사물 가운데 유일하게 영원하며, 의식 있는 것들 가운데 그 의식의 근원이 되며, 여럿 중에 하나이고, 홀로 여럿의 욕망을 채워주는 이가 있도다. 현명한 자는 그 아프만을 깨닫고 영원한 평화를 누리리라. 그러나 그 외 다른 이들은 그러지 못하리라. 온 세상에 유일한 모든 사물 속에 든 아프만은 하나로 여러 가지를 만들어내도다. 현명한 자는 그 아프만을 깨닫게 되어 영원한 기쁨을 얻으리라. 그러나 그 외 다른 자들은 그렇지 못하리라. ‘그는 바로 이렇다’ 하고 현자들은 깨닫지만 아프만은 말로 표현할 수 있는 것이 아니니 단지 최고의 환희라 할 뿐이로다.” 25)

“브라흐만에 집중하라. 존재하는 아프만이며, 의식이며, 환희이며, 둘도 아닌 그 브라흐만에, 존재(sat)이며, 의식(cit)이며, 환희(ananda)이며, 둘이 아닌 그 브라흐만에 집중하라. 이것이 우파니샤드의 가르침이다.” 26)

“야자밭끼야가 대답했다. “ ‘그대가 바로 그이다.’ ‘그대는 브라흐만의 머무르는 자리이다.’ ‘내가 브라흐만이다.’ 등의 위대한 구절들에 명상하라. ‘그’라고 한 것은 초월적인 존재나, 전지주지의 속성과 환영력(幻影力, maya)을 가진 자, 참(sat), 의식(cit), 환희(ananda)로 된 자, 세상의 근원인 자를 말함이라. 또한 그 존재가 바로 내부의 감각들에 감화되고, 자각의식을 갖게 되는 ‘그대’라고 불린 자이다. ‘그’와 ‘그대’라고 불린 지고의 아프만과 개체 아프만이 그들을 감싸고 있던 환영력과 무지를 버리고 나면 아프만과 다르지 않은 브라흐만이 된다.” 27)

“즐거움이란 무한함에 있는 것이다. 유한한 것에는 즐거움이 없다. 무한한 것만이 즐거움을 주는 것이다. 그러니 이 무한함이란 무엇인지 알아야 한다. 무한함이란 누가 누구를 보지 않고, 누가 누구를 듣지 않고, 누가 누구를 알지도 않는 그런 곳에 있는 것이다. 유한함은 누가 누구를 보고, 듣고, 이는 그런 곳에 있는 것이다. 무한함은 불멸이며 유한함은 죽음이다. 그의 무한함은 아래요, 위요, 뒤요, 앞이요, 남쪽이요, 북쪽이다. 그는 모든 것이다. 자각의식을 통해서 사람은 “나는 ’아래 ’이다. 나는 ’ 위 ’이다. 나는 ’ 서쪽 ’이다. 나는 ’ 동쪽 ’이다. 나는 ’ 남쪽 ’이다. 나는 ’ 북쪽 ’이다. 나는 이 모든 것이다.” 라고 생각한다. 그 무한함은 아프만이다. 이 아프

25) 까타 우파니샤드, pp.137-138.

26) 와즈라수찌 우파니샤드, p.860.

27) 빠잉갈라 우파니샤드, pp.884-885.

만이 아래, 위, 뒤, 앞, 서쪽, 동쪽, 남쪽, 북쪽. 아프만이 이 모든 것이다. 이 아프만이 보고, 마음으로 성찰하고, 진정 아는 자이다. 이것을 아는 자는 아프만 안에서 유희를 누리고, 아프만 안에서 희열을 느끼고, 아프만 안에서 하나가 되고, 아프만 안에서 기쁨을 느끼고, 아프만 안에서 스스로를 마음대로 할 수 있다. 그러한 사람은 모든 세상에서의 모든 움직임에서 자유롭다. 그러나 그렇지 않은 자들은 자신이 아닌 또 다른 통치자 아래로 간다. 결국 파멸로 이르는 세계로 가게 된다. 그들은 어떤 세상에서도 스스로의 뜻으로 마음대로 할 수가 없다.”²⁸⁾

이처럼 아프만/브라흐만에게 부여하는 속성은 인간의 세속적 염원을 형이상학적 방식으로 채워보려는 시도이다. 우파니샤드에서는 이러한 의도와 목적이 노골적으로 천명되고 있다. 아프만/브라흐만을 알게 된 자가 확보하게 되는 능력과 이익은, ‘늙지 않고 죽지 않으며, 질병이나 슬픔, 걱정도 없이 완전한 건강으로, 원하는 것은 모두 얻고 하고 싶은 것은 다 할 수 있는 삶’이다.

“이와 관련하여 이런 말씀도 있다. <깨달은 자에게는 죽음도 질병도 슬픔조차도 없다. 깨달은 자는 모든 것을 보고, 모든 곳에서 모든 것을 얻는다. 그는 하나가 된다. 그는 세 개가 되기도 하고, 다섯이 되기도 하고, 일곱이 되기도 하고, 아홉이 되기도 한다. 그리고 그는 열하나가 되기도 하고, 백 열개가 되기도 하고, 혹은 천이십 개가 되기도 한다. 음식이 깨끗하고 성스러우면 소화기관이 깨끗해지고, 소화기관이 깨끗하면 기억력이 좋게 되고, 기억력이 좋게 되면 가슴속 모든 매듭이 풀어진다.>”²⁹⁾

“아프만이란 무엇인가. 조물주 뿌라자빠띠가 말했다. “어떠한 죄악도, 늙음도, 죽음도, 슬픔도, 배고픔도, 목마름도 없는 그 아프만은 참 욕망을 가졌으며 참 의지를 가졌으니, 그것이 그대들이 알아야 할 것, 그대들이 찾아 깨달아야 할 것이다. 아프만을 알고 나면 그 사람은 모든 세계를 얻고 모든 욕망을 이루리라.”³⁰⁾

아프만/브라흐만은 이처럼 지각경험적 근거를 갖지 않는 형이상학적 설정이기 때문에, 아프만/브라흐만을 알고 만나 하나가 되는 방법도 이러한 형이상학적 구조에 상응하는 내용으로 채워진다. 우파니샤드에서 보이는 아프만/브라흐만의 체득 방법으로는 ‘지식과 이해’³¹⁾ ‘감각 제어 - 고행, 금욕, 요가’³²⁾ ‘집중과 삼매’³³⁾ ‘요가삼매와 망야忘我’³⁴⁾ ‘비의秘義적 방법 - 오옴(Om, aum) 수행’³⁵⁾이

28) 찬도기야 우파니샤드, pp.392-394.

29) 찬도기야 우파니샤드, p.395.

30) 찬도기야 우파니샤드, p.405.

31) 카이왈리야 우파니샤드, p.901, p.906; 까타 우파니샤드, pp.119-121.

32) 까타 우파니샤드, p.125, pp.144 -146; 뿌라샤나 우파니샤드, p.156; 문다까 우파니샤드, p.202.

있다. '변화로 인한 상실의 불안과 고통' 및 '소유/지배 욕망의 좌절로 인한 불만을 해결하기 위해 형이상학적 해법이 마련한 수행론이다. 그러므로 이들 수행법은 경험세계의 속성인 '변화와 욕구충족의 제한성'과, 아뜨만/브라흐만에 부여한 속성인 '영원불멸과 무제한의 전능'이 대비되는 구조로 구성되어 있다. '변화와 욕구충족의 제한성'을 뒤로 하고 '영원불멸과 무제한의 전능'으로 향하는 '상반적 대비구조'로써 읽으면, 이 수행론을 관통하는 일관된 발상이 뚜렷하게 보인다.

'지식과 이해'는, 아뜨만/브라흐만에 부여된 '불멸의 영원성'과 '전능의 주재력'에 관한 지식을 습득하고 그 논리/이론적 정합성에 대한 이해를 수립하려는 노력이다. 모든 형이상학적 주장은 오직 개념/언어적 설정일 뿐이기에, 자기주장의 내용을 담은 '지식'과 그 지식의 논리적 정합성에 대한 '이해'가 전면적으로 받아들여져야 한다. 경험적 근거에 의해 검증할 수 있는 지식이나 이해들은 언제든지 부당한 내용을 수정하면서 진화해야 살아남는다. 더 견실한 근거와 내용으로 자신을 보완한 지식이나 이해일수록 신뢰도가 높아지고, 높아진 신뢰도만큼이나 수용 가능성도 커지기 때문이다. 이에 비해 형이상학적 주장은 처음부터 무흠결의 완전성을 유지해야 한다. 애초부터 경험적 검증이 불가능한 주장이기 때문에, 자신이 세운 지식이나 이해가 검증을 통한 수정이나 보완을 필요로 하지 않는다. 오히려 그 형이상학적 전제에 조금이라도 내용수정이 발생하면 그 주장의 전체체계가 무너진다. 모든 형이상학적 주장은, 논리적 일관성이나 정합성은 갖출 수 있어도, 자기수정을 허용할 수 없다는 점에서 폐쇄적이고 자기 완결적인 지식/이론이다.

따라서 형이상학적 주장이 요구하는 지식이나 이해는, 견실한 경험적 논거들을 요구하는 '넓고 깊고 역동적으로 형성되는 합리적 성찰'이 아니라, 수정이나 변화를 거절하는 '폐쇄적으로 완결된 내용과 논리'에 대한 지적 수용일 뿐이다. '아뜨만/브라흐만에 대한 지식과 이해'도 그런 것이다. 이때의 지식이나 이해는, 자기수정에 열린 합리적 태도와 성찰적 능력의 계발을 요구하는 것이 아니다. 그런 점에서 우파니샤드의 지적知的 수행론은, 합리적이거나 성찰적 노력을 요구하는 것이라고 말할 수는 없다. 무릇 합리나 성찰은 변화하기 마련인 경험적 근거에

33) 빠잉갈라 우파니샤드, pp.883-885.

34) 까타 우파니샤드, p.14434) 까타 우파니샤드, p.125, pp.144 -146; 뿌라샤나 우파니샤드, p.156; 문; 마이뜨리 우파니샤드, p.795, pp.797-798; 빠잉갈라 우파니샤드, p.893.

35) 만두끼야 우파니샤드, pp.214-219; 뿌라샤나 우파니샤드, p.169, p.172; 까타 우파니샤드, p.114; 문다까 우파니샤드, pp.196-197; 마이뜨리 우파니샤드, p.777, pp.797-799, p.801.

개방적이어서 생명력을 지닌다. 우파니샤드의 수행론은 변화하는 모든 지각경험적 근거를 뛰어넘으려는 형이상학에 기대어 있기 때문에 애초부터 합리와 성찰의 개방적 역동성을 외면한다.

감각의 제어를 특징으로 삼는 '고행이나 금욕에 의거한 요가 수행'도 합리적 전통의 윤리적 노력과는 그 맥락이 다르다. 경험적 근거에 열려 있는 합리적 전통에서는, 변화하고 유한한 감각적 욕망에 대한 금욕적 자기 통제력을 통해, 경험적 근거를 지닌 합리적 성찰과 삶의 주도력 및 경험의 질적 향상을 추구한다. 어떤 방식의 금욕적 노력일지라도, 불변의 공간이나 전능의 힘을 목표로 삼지는 않는다. 이에 비해 우파니샤드의 금욕적 감각제어 수행 노력은 '변하고 한정적인 감각 경험'을 넘어 '불변의 완전함과 전능'을 지향한다. 모든 감각적 욕망은 '변하고 유한한 것'이기 때문에, '불변의 완전함과 전능'을 목표로 삼는 수행론에서는 경험적 욕망이 근본적으로 절연絶緣의 대상이다. 따라서 이 수행론에서의 금욕수행은 극단적 유형이 되기 쉽다. '욕망 제어'에 그치지 않고 '욕망 소거'를 지향하게 된다. 고행이 모범적 유형으로 일반화되는 이유이다.

마찬가지로 형이상학적 해법에서의 '집중과 삼매'도 경험주의적 전통에서 지니는 의미와는 다를 수밖에 없다. 경험주의 전통의 수행론에서 '집중과 삼매'는 일반적으로, 목표달성을 위한 일정한 정신적 초점 유지와 안정을 '변하는 경험현상과의 관계' 속에서 추구한다. 이에 비해 우파니샤드의 수행론은 '불멸의 영원'과 '전능의 힘'을 목표로 하기 때문에, '집중과 삼매'는 경험현상과의 절연絶緣을 요구하는 것이다. 과연 경험현상과 격리된 집중이나 삼매가 가능한 것인지는 또 다른 문제로 제쳐두더라도, 아뜨만/브라흐만을 겨냥하는 집중과 삼매의 의미는 그렇다고 보아야 한다. 목표가 다르면 같은 수단이라도 의미와 내용이 달라진다. 집중과 삼매의 의미나 수행자가 추구하는 내용은, 경험주의적 해법의 수행론과 형이상학적 해법의 수행론에서 다를 수밖에 없다.

붓다의 무아 통찰, 그리고 무아를 체득적으로 확인하는 수행에서 등장하는 삼매는, 처음부터 끝까지 지각적 근거를 지닌 경험현상과의 관계에서 이루어진다. 그래서 붓다의 무아 통찰은 처음부터 끝까지 경험현상 범주를 떠나지 않는다. 우파니샤드가 말하는 '요가삼매를 통한 망야忘我' 역시 자아에 대한 환각을 벗어버리는 것이므로 붓다의 무아와 같은 것이라고 여기기 쉽다. 그러나 이 '요가삼매와 망야'는 어디까지나 아뜨만/브라흐만의 '불변의 동일성'과 '만능의 주재력'을 만나기 위해 채택된 방법이라는 점에서, 경험적 자아의 무아 지평에 관한 언어가 아

니다. 경험적 자아 속에서는 ‘불변의 동일성’과 ‘전능의 주재력’이 목격되지도 확보되지도 않기 때문에, 우파니샤드의 수행론은 어떻게든 경험적 자아를 떠나려 한다. ‘변화하는 경험적 자아’를 버리고 그 자리를 ‘불변의 형이상학적/개념적 자아’로 채우려 한다. 그러므로 우파니샤드 수행론이 말하는 요가삼매는 경험적 자아를 잊으려는 수행이고, 망야忘我는 경험적 자아의 삭제에 염두에 둔 기호이다. 그런 삭제가 과연 가능한 것이며 의미 있는 것인지는 불문하더라도 말이다.

우파니샤드 수행론의 현실적 중심은 비의秘義적 방법인 ‘오움(Om, aum) 수행’에 놓여있는 것으로 보인다. 무릇 합리성은, 지각적 근거를 가진 경험을 통해 검증되는 이해와 법칙일 때 보편성을 지닐 수 있고 이로온 문제해결력을 지닐 수 있다. 자연과학적 합리성이 그토록 탁월한 보편적 호소력과 문제해결력을 보여주는 이유이기도 하다. 인문학적 합리성도 검증가능성을 회피하지 않는 경험주의적 합리성이어야 건강한 보편적 호소력과 이로온 문제해결력을 지닌다.

경험주의적 합리성은 지각적 근거를 지닌 경험을 중시하며 검증가능성을 수용하기 때문에, 경험주의적 해법에서 제시하는 수행론은 합리성을 벗어나지 않는다. 검증가능한 조건인과에 의거하고 또 호소하기 때문이다. 그래서 경험주의적 합리성에 의거한 붓다의 수행론은 일관되게 ‘합리적’이다. 선禪 수행이나 삼매 현상도 예외가 아니다. 그 어떤 신비주의적 비약이나 주술적 비의秘義가 없다. 다만 붓다 수행론의 ‘합리성’은 지적 사변의 범주에 국한되지 않는 ‘폭 넓고 층 깊은 합리성’을 보여준다. 이에 비해 형이상학적 설정에 의거한 수행론은 합리성을 유지할 수가 없다. 경험을 통해 검증될 수 있는 합리성을 채택하면 형이상학적 전제가 무너지기 때문이다. 형이상학에 의거한 수행론도 형식논리적 정합성이나 일관성은 지닐 수 있다. 그러나 경험적 근거를 지닌 합리성, 검증에 열려있는 합리성에는 애초부터 막혀 있다. 그런데 수행론은 ‘경험적 체득과 구현’을 목표로 하는 체계이다. 그렇다면 불변의 동일성이나 전능의 주재력 같은 ‘비경험적 목표’를 ‘경험세계’에서 체득하거나 구현할 수 있다고 주장하는 것이 우파니샤드의 수행론인 셈이다. 그 원점에서부터 경험적 범주를 이탈한 형이상학이, 경험범주를 벗어난 목표를 경험세계에서 구현하려는 것. - 이것은 근본적인 자기모순이다. 그럼에도 불구하고 우파니샤드는 수행론을 포기할 수 없다. 그들의 형이상학적 해법이 단지 공상이 아니라고 설득하기 위해, 그들의 해법이 진리의 위상을 차지하고 종교적 권위를 확보하기 위해, 수행론으로써 자신을 둘러싸는 전략을 취한다. 일종의 위장막이고 속임수다. ‘경험할 수 없는 것의 경험적 구현’에 관한 주장을 펴뜨리고 설득력을 확보하려는 기만적 위장전술이다.

바로 여기에 문제가 있다. 그들의 수행론은 근본적으로 ‘경험을 통한 조건인과의 합리성’을 끌어안을 수가 없다. 그럼에도 불구하고 사람들에게 신뢰와 기대를 갖게 해야 한다. ‘합리적이지만 호소력 있는 방법’이 필요하다. 합리적 설득력은 없어도 강력한 호소력을 발휘할 수 있는 무엇인가가 필요하다. 무엇이 대안인가. 비의秘義적 방법을 선택할 수밖에 없다. 그리고 주술이나 주문이 비의秘義적 방법의 고전적 전범이다.

주문이나 주술은 합리적 설득력은 없어도 강력한 현실 호소력을 지니고, 비의秘義적 장치는 현실과 비현실, 경험과 비경험을 비합리적/심정적으로 결합시키는 고리가 된다. 주문이나 주술, 제의祭儀는 이러한 비의적 장치의 전형이다. 인간은 힘든 현실의 경험을 비약적으로 넘어설 수 있는 방법에 언제나 끌린다. 시간과 노력을 요구하는 합리적 방식보다는, 단번에 뛰어넘을 수 있는 불합리한 비의秘義적 방식에 끌린다. 일종의 황재 심리랄까, 현실을 단번에 넘어설 수 있는 비술秘術은 언제나 시선을 끄는 강한 유혹이다. 비의秘義적 도약에 대한 기대와 유혹은 언제나 강력했고 지금도 여전하다. 얼마나 많은 사람들이 이 비의적 유혹에 휘말려 삶의 합리적 향상진화의 가능성을 탕진해 버렸던가. 이 비의적 유혹의 속성을 이용하여 허위의 권좌에 앉아 세상을 농락한 사람들은 또 얼마나 많았던가. 지금도 이 소모적 탕진과 기만적 농간의 대열에 끼어보려고 줄서 있는 사람들은 또 얼마나 많은가.

경험세계의 운명과도 같은 속성인 ‘변화’와 ‘주재력의 제한’에서 발생하는 문제를 완벽하게 해결하려면 ‘불변’과 ‘전능의 주재력’이 확보되어야 하는데, ‘불변’이나 ‘전능의 주재력’은 경험세계에서 목격되지 않으므로 경험세계와의 고리가 끊긴 개념적 설정으로만 확보된다. 그러나 이 개념적 설정은 애초부터 경험세계와의 고리가 끊긴 것이므로 경험적 검증이나 구현이 불가능하다. ‘불변’이나 ‘전능의 주재력’을 부여한 개념적 존재를 수립한 이유는 ‘변화’와 ‘주재력의 제한’에서 발생하는 경험세계의 문제를 완벽하게 해결하려는 것이지만, 문제를 해결하려고 마련한 해법은 경험세계와의 고리가 근원에서부터 끊어져 있다. 그리고 이 자기모순적 상황에도 불구하고 형이상학적 해법의 경험세계적 타당성을 주장해야 한다. 게다가 종교나 철학의 옷을 입은 사람들은 이런 주장이 ‘진리’나 ‘깨달음’ 같은 궁극적 가치로 대접받길 원한다.

이 자기모순은 합리적 방식으로 해결할 수 없다. 원인과 결과의 인과적 관련을 경험적 검증의 근거 위에서 주장하는 인과법칙의 승인범주에서 처음부터 이탈하고 있기 때문이다. 그것도 의도적으로. 그렇다면 남은 선택은 무엇일까? 형이상학에 기대고 있는 종교에서는 이 딜레마를 해결하기 위해 ‘묻지도 따지지도 말고

그냥 믿어라'는 명제를 만들어 퍼뜨린다. 신앙심에 호소하는 신앙종교는 그렇게 형성된 것이다. 그러데 수행론을 축적해 온 전통에서는 신앙 명제만으로 형이상학적 주장을 보호하기가 어렵다. 그렇다면 과연 무엇으로 현실과 비현실, 경험과 비경험의 단절된 계곡을 이어놓을 수 있을까? 합리적 방식이 아예 불가능하다면 남은 선택지는 무엇일까? 결국 비의秘義적 장치들이 지닌 주술적 호소력에 기댈 수밖에 없었다. 아프만/브라흐만을 세운 우파니샤드 전통에서, 아프만/브라흐만과 만나는 수행방법으로서 '오움 수행'이라는 비의秘義적 방법을 선택한 이유는 아마도 이런 것이었을 것이라고 생각한다. '오움'이라는 소리가 아프만/브라흐만이라는 형이상학적 존재를 만나는 통로가 될 수 있다는 주장을 펼치기 위해 우파니샤드 사상가들이 구사하는 의미부여의 해석학은, 필자가 보기에 애잔할 정도로 진지하다.

“오움, 이 오움이야말로 모든 것, 즉 과거에 있었으며 현재에 존재하고 미래에도 존재할 모든 것이다. 이들 시간 이외의 모든 것, 그것들 또한 오움이다. 이 모든 것은 브라흐만이며, 아프만이 바로 브라흐만이다. 이 아프만의 네 부분이 있으니, 깨어있는 상태에 머물며 외부세계를 분별하는 자, 일곱 부분과 열아홉 개의 입을 가지며 물질세계를 먹고 사는 바이슈바나라가 그 첫 부분이다. 꿈꾸는 상태에 머물며 내적 세계를 분별하는 자, 일곱 부분, 열아홉 개의 입을 가지며 덜 물질적인 세밀한 것들을 먹고 사는 타이지사가 그 두 번째 부분이다. 아무 것도 바라지 않으며 아무런 꿈도 꾸지 않는 상태는 바로 아주 깊은 숙면 상태. 그 깊은 숙면 상태에 머물며 희열로만 들어져 있으며 희열만을 먹고 사는 '의식意識'이라는 입을 가진 '쁘라자'가 그 세 번째 부분이다. 그(쁘라자)는 모두의 주인이며 모든 것을 아는 자, 내부의 통치자이며 모두의 근원, 모두의 시초이자 모든 생명체들의 종말이다. 내적인 것을 구별하는 지혜도 아니고, 외부의 물질세계를 구별하는 지혜도 아니고, 그 둘을 구별하는 것도 아니며, 의식의 덩어리도 아니고, 의식도 아니고, 의식이 아닌 것도 아니며, 보이지 않으며, 말로 설명할 수도 없으며, 잡을 수도 없고, 특징지을 수도 없으며, 상상해 볼 수도 없고, 어떤 이름으로 부를 수도 없고, 오직 하나의 핵심인 진리이며, 세상을 복되게 하는 그 어떤 것이며, 둘이 아닌 그 아프만을 성인들은 네 번째 '푸리아'라고 말했나니, 그가 바로 아프만, 그가 바로 우리가 진정 알아야 할 존재로다.

바로 그 아프만의 글자로서의 모습이 '오움'이다. 아, 우, 머의 세 글자로서 그는 서 있다. 그의 세 부분이 아, 우, 머, 세 글자들이니, 아, 우, 머는 그를 이루고 있는 부분들이다. 우리의 의식이 깨어있는 상태에 머무는 그 바이슈바나라는 신들 중에 바쳐진 제물을 가장 먼저 먹고, 그것을 다른 신들에게 전하며, 이것은 아, 우, 머의 첫 글자 '아'와 같이 맨 처음 나서니, 이들은 '처음'이라는 공통점을 가지고 있다. 꿈꾸는 상태에 머무는 타이지사는 바이슈바나라와 뿌라자 사이에, 그리고 '우'는 '아'와 '머' 사이에 위치하는 공통점이 있으므로, 일치되는 바가 있다. 이러한 지혜를 아는 사람은 그의 지식이 날로 늘 것이오, 세상사에 구별을 두지 않으며,

그 가문에는 브라흐만을 알지 못하는 자가 태어나지 않으리라. 깊은 숙면 상태에 머무는 그 뿌라자는 오음의 세 번째 글자 ‘머’와 공통점이 있다. 이 둘은 각기 앞의 두 가지를 서로 잘 모아 어울려 적용시킨다는 점과 다른 것들이 이것에 와서 합쳐진다는 점에서 일치한다. 이것을 아는 사람은 세상을 모아 어울려 적용하게 할 수 있으므로 ‘참 모습’을 알게 되며 세상의 근원에 와서 합쳐지리라. 글자로 온전히 표현될 수 없는 오음은 그 어떤 이름으로도 칭할 수 없는 ‘제4의 아프만’이다. 그는 말로 설명할 수 없고, 세상의 복 그리고 돌이 아닌 오로지 유일한 모습이며, 그러므로 오음은 그 자체가 아프만이다. 이것을 아는 사람은 그 자신 안의 아프만 속으로 들어가 하나가 되어 다시 세상에 태어나지 않으리라.”³⁶⁾

IV. 『대승기신론』과 원효의 본각 이해

『대승기신론』은 선행하는 대승교학의 통찰들을 종합하기 위해 존재나 주체 긍정형 기호들을 적극적으로 채택한다. 이러한 현상은 원효의 저술에서도 일관되게 목격된다. 대승교학, 특히 동아시아 대승교학의 두드러지는 특징 가운데 하나는 이러한 긍정형 기호들이 대거 등장한다는 점이다. 불성佛性, 여래장如來藏, 본각本覺, 진여眞如, 일심一心, 진심眞心, 자성정정심自性淸淨心 등이 대표적이다. 그리고 원효의 저술에는 이 대승교학의 긍정형 기호들이 종합적으로 등장한다. 원효시대에는 이 긍정형 기호들이 불교 이해와 서술을 위해 활발하게 유통된 것이 주요 배경이지만, 원효가 사유의 기본 열개를 구축하는데 결정적으로 활용한 것으로 보이는 『대승기신론』의 영향이 결정적이었다. 『대승기신론』은 대승교학에서 새롭게 채택한 긍정형 용어들을 거의 망라하면서 강요綱要적 불교 종합이론을 펼치고 있는데, ‘일심一心’ ‘심진여心眞如’ ‘여래장如來藏’ ‘진여眞如’ ‘진여성眞如性’ ‘진여정법眞如淸法’ ‘진여법眞如法’ ‘진심眞心’ ‘불생불멸不生不滅’ ‘심원心源’ ‘구경각究竟覺’ ‘본각本覺’ ‘진각眞覺’ ‘자성정정심自性淸淨心’ ‘법신法身’ ‘여래법신如來法身’ ‘심체心體’ ‘자성自性’ 등의 용어가 모두 채택되고 있다. 바로 이러한 이유 때문에 『대승기신론』이나 원효사상, 그리고 이런 용어들을 구사하는 동아시아 대승교학과 선종의 불교적 정체성에 대한 의구심이 끊이지 않는다. 아닌 게 아니라, 이런 긍정형 기호들의 의미와 텍스트에서의 용법을 어떻게 읽느냐에 따라 불교적 정체성에 대한 판단이 크게 달라진다. 해석학적 선택에 따라서는 이런 용어들이 불교의 내용을 깊고 풍부하게 할 수도 있고, 반反·비非 불교적 일탈의 증거가 될 수도 있다. 필자의 생각으로는, 적어도 원효의 경우라면 이런 용어들이 불교적 정체성의 심화와 풍요에 기여했던 쪽으로 해석될 수 있다고 본다.

36) 만두끼야 우파니샤드, pp.214-219.

『대승기신론』이 채택하고 있는 긍정형 기호들 가운데서도 본각은 특히 돋보이는 개념이다. 다른 용어들은 선행 문헌들과 교학에서도 찾아볼 수 있지만, 본각이라는 용어는 『대승기신론』에서 비로소 등장하기 때문이다. 깨달음에 관한 대승의 통찰을, 『대승기신론』은 본각本覺·시각始覺·불각不覺이라는 세 가지 개념을 연결시켜 통합하고 있다. 『대승기신론』은 본각本覺·시각始覺·불각不覺에 대해 이렇게 설명한다.

“이른바 ‘깨달음의 면모’(覺義)란 ‘마음의 본연’(心體)이 ‘[근본무지에 따라] 분별하는 생각’(念)을 벗어난 것을 말한다. ‘[근본무지에 따라] 분별하는 생각’(念)을 떠난 지평’(離念相)은 허공세계처럼 모든 곳에 두루하여 ‘모든 존재가 하나로 만나는 지평’(法界一相)이니, 이것이 바로 ‘진리와 같아진 분’(如來)의 ‘평등해진 진리 [그 자체인] 몸’(平等法身)이다. 이 ‘진리 [그 자체인] 몸’(法身)을 조건으로 ‘본연적 깨달음’(本覺³⁷⁾이라 부르니, 어째서인가? ‘본연적 깨달음의 면모’(本覺義)란 것은 ‘비로소 깨달아 가는 면모’(始覺義)에 대응하여 설하는 것이니, ‘비로소 깨달아감’(始覺)이란 것은 바로 ‘본연적 깨달음’(本覺)과 같기 때문이다. ‘비로소 깨달아감의 면모’(始覺義)란 것은, ‘본연적 깨달음’(本覺)을 조건으로 하여 ‘깨닫지 못함’(不覺)이 있고 [다시 이] ‘깨닫지 못함’(不覺)을 조건으로 하여 ‘비로소 깨달아감’(始覺)이 있다고 말하는 것이다.”³⁸⁾

텍스트의 의미맥락을 무시하고 용어만을 본다면, 심체心體·법신法身·본각本覺 등의 용어는 마치 ‘현상의 이면에 존재하면서 불변의 본질을 속성으로 지니고 있는 독자적 실체’를 지시하는 것으로 보일 수 있다. 그러나 『대승기신론』의 언어용법에서 나타나는 ‘용어들의 상호관계’, 다시 말해 의미를 발생시키는 ‘개념들의 상호 조건성’을 주목한다면, 이런 용어들이 실체적 존재를 지시하는 독자적 개념이 아니라는 점이 분명해진다. 『대승기신론』에 의하면, 본각과 시각 및 불각은

37) 필자는 그간 본각을 ‘본래적 깨달음’ 혹은 ‘본연적 깨달음’으로 번역해 왔다. 그런데 번역어를 접하는 독자의 반응을 고려할 때, ‘불변의 참된 것/온전한 것이 이미 인간 내면에 존재한다고 생각하는 사유방식’과 더 쉽게 결합하는 것은 ‘본래적 깨달음’이라는 말로 보여, 이제는 ‘본연적 깨달음’이라는 말을 번역어로 사용하고 있다. ‘본연적’이라는 말도 ‘참된 것/온전한 것의 내면적 선재先在’라는 사고방식과 결합할 수 있는 것이지만, ‘본래적’이라는 말보다는 그 정도가 덜 하다고 여기기 때문이다. 따라서 필자가 본각을 ‘본연적 깨달음’이라는 말로 번역할 때는, ‘참된 것/온전한 것의 내면적 선재先在’를 설정하는 사유방식의 표현이 아니라, ‘참됨/온전함의 경험적/역동적 후현後顯’의 사유방식을 반영하려는 것이다. ‘본연本然’이라는 개념의 구체적 내용도 이러한 사유방식의 연장선에서 부여하려고 한다. 더 적절한 번역어를 찾으면 언제든지 수정할 것이다.

38) 『대승기신론』(T32, 576b11~16): 所言覺義者, 謂心體離念. 離念相者, 等虛空界, 無所不徧, 法界一相, 即是如來平等法身. 依此法身說名本覺, 何以故? 本覺義者, 對始覺義說, 以始覺者即同本覺. 始覺義者, 依本覺故而有不覺, 依不覺故說有始覺.

상호 조건적으로 성립하는 개념이어서 각 용어에 해당하는 독자적 본질을 지니는 것이 아니다. 본각과 시각과 불각은 불변의 본질이나 독자적 실체를 지시하는 용어가 아니며, 그 기호에 담기는 내용과 의미는 어디까지나 상호 조건적으로, 다시 말해 연기적으로 구성된다. 역동적으로, 본각이 ‘깨닫지 못함’(不覺)과 ‘비로소 깨달아감’(始覺)을 조건으로 삼아야 성립하는 것이라면, 본각은 본래부터 이미 마음이나 내면에 독자적으로 존재하는 ‘불변의 참된 것/온전한 것’이라 볼 수 없다. ‘비로소 깨달아감’(始覺)에 의해 ‘깨닫지 못함’(不覺)을 극복할 때라야 존재하게 되기 때문이다. 그러므로 본각은, 마음이나 존재 내면에 이미 선재先在하는 ‘불변의 참된 것/온전한 것’이 아니라, ‘깨닫지 못하고 있는’(不覺) ‘지금 여기’에서, 자각과 노력을 통해 비로소 확보하게 되는 ‘비로소 깨달아감’(始覺)을 조건으로 삼아, 역동적으로 구현되는 후현적後顯的 ‘참됨/온전함’인 것이다.

본각本覺과 시각始覺 및 불각不覺이 상호 조건적으로 성립하는 개념이므로 독자적 실체나 불변의 본질을 지시하는 기호가 아니라는 점을, 원효는 정확하게 간파하고 있다.

“여기에서 [말하는] 요지(大意)는, ‘비로소 깨달아감’(始覺)은 ‘깨닫지 못함’(不覺)이라는 조건에 기대어 있고 ‘깨닫지 못함’(不覺)은 ‘본연적 깨달음’(本覺)이라는 조건에 기대어 있으며 ‘본연적 깨달음’(本覺)은 ‘비로소 깨달아감’(始覺)이라는 조건에 기대어 있다는 것을 밝히려고 하는 것이다. 이미 서로에 [조건으로서] 기대어 있기에 곧 [불변의 독자적 본질/실체(自性)가 없으니, [불변의 독자적 본질/실체(自性)가 없다는 것은 곧 [불변의 독자적 본질/실체로서의] 깨달음(覺)이 있지 않다는 것이다. [불변의 독자적 본질/실체로서의] 깨달음(覺)이 있지 않다는 것은 서로가 [조건으로] 기대어 있기 때문인데, 서로가 [조건으로] 기대어 이루어지니 곧 깨달음(覺)이 없지도 않다. 깨달음이 없지 않기 때문에 ‘깨달음’이라 말하는 것이지, [불변의 독자적 본질/실체(自性)가 있어서 ‘깨달음’이라 하는 것은 아니다. ‘두 가지의 깨달음을 간략히 설명함’(略明二覺)을 여기에서 마친다.”³⁹⁾

“만약 그대가 ‘[본래 번뇌가 끊어져 있는] 본연적 깨달음이 있기 때문에 본래 범부가 없다’고 말한다면, 끝내 [깨달아 비추는 작용으로 번뇌를 끊는] ‘비로소 깨달아감’(始覺)이 없을 것인데, 무엇에 의거하여 [현실적으로 존재하는] 범부가 있는 것이겠는가? 그 범부에게도 끝내 ‘비로소 깨달아감’(始覺)이 없다면 [범부에게는 비로소 깨달아감으로 회복해야 할] ‘본연적 깨달음’(本覺)도 없을 것인데, 어떤 [있

39) 『기신론소』(1-708): 此中大意. 欲明始覺待於不覺. 不覺待於本覺. 本覺待於始覺. 既互相待. 則無自性. 無自性者. 則非有覺. 非有覺者. 由互相待. 相待而成. 則非無覺. 非無覺故. 說名為覺. 非有自性名為覺也. 略明二覺竟在於前.

지도 않은 ‘본연적 깨달음’에 의거하여 범부가 없다고 말하겠는가? [이런 주장은, [본래부터 번뇌가 끊어져 있는] ‘본연적 깨달음’ (本覺)이 있기 때문에 ‘깨닫지 못함’ (不覺)은 본래부터 없고, ‘깨닫지 못함’ (不覺)이 없으므로 끝내 [깨달아 비추는 작용으로 번뇌를 끊는] ‘비로소 깨달아감’ (始覺)이 없을 것이며, ‘비로소 깨달아감’ (始覺)이 없으므로 [비로소 깨달아감으로 회복해야 할] ‘본연적 깨달음’ (本覺)이 본래부터 없다고 말하는 것임을 알아야 한다. [그러나] ‘본연적 깨달음이 없다’ [는 말에] 이른 것은 그 연원이 ‘본연적 깨달음이 있다’는 것에서 비롯하는 것이니, ‘본연적 깨달음이 있다’는 것은 ‘비로소 깨달음이 있다’는 것에서 비롯하고, ‘비로소 깨달아감이 있다’는 것은 ‘깨닫지 못함이 있다’는 것에서 비롯하며, ‘깨닫지 못함이 있다’는 것은 ‘본연적 깨달음’ (本覺)을 조건으로 삼기 때문이다. 아래 [『대승기신론』의 문장에서 <‘본연적 깨달음의 면모’ (本覺義)란 것은 ‘비로소 깨달아 가는 면모’ (始覺義)에 대응하여 설하는 것이니, ‘비로소 깨달아감’ (始覺)이란 것은 바로 ‘본연적 깨달음’ (本覺)과 같기 때문이다. ‘비로소 깨달아감의 면모’ (始覺義)란 것은, ‘본연적 깨달음’ (本覺)을 조건으로 하여 ‘깨닫지 못함’ (不覺)이 있고 [다시 이] ‘깨닫지 못함’ (不覺)을 조건으로 하여 ‘비로소 깨달아감’ (始覺)이 있다고 말한다>40)라고 한 것과 같다. 이와 같이 거듭하여 바뀌어가면서 서로 조건으로 삼음을 알아야 하니, [이것은] 바로 모든 것은 없는 것도 아니고 있는 것도 아니며, 있는 것도 아니고 없는 것도 아니라는 것을 드러낸 것이다.” 41)

위에 인용한 『대승기신론』의 내용 가운데 “이른바 ‘깨달음의 면모’(覺義)란 ‘마음의 본연’(心體)이 [근본무지에 따라] 분별하는 생각(念)을 벗어난 것을 말한다”라는 구절에 등장하는 ‘마음의 본연’(心體)이라는 용어를 어떻게 이해해야 하는가의 문제는 매우 중요하다. 이것은 곧 『대승기신론』과 원효가 구사하는 ‘본각本覺’ ‘일심一心’ ‘진심眞心’ ‘심원心源’ ‘진각眞覺’ ‘자성청정심自性淸淨心’ ‘법신法身’ ‘여래법신如來法身’과 같은 긍정형 기호에 대한 이해와도 직결되는 문제이다. 사유방식을 기준으로 삼아 볼 때, 해석학적 선택지는 앞서 거론한 두 가지 가운데 하나이다. 하나는 ‘마음의 본연’(心體)을 <마음이나 존재에 이미 내재하는 불변의 ‘참된 것’ ‘완전한 것’>으로 읽고 그 기호들에 ‘불변의 본질적 속성’이나 ‘현상 배후의 독자적 실체’의 의미를 부여하는 것이다. 그리고 다른 하나는 ‘마음의 본연’(心體)을 <새로운 능력을 확보할 때 비로소 역동적으로 구현되는 ‘참됨’ ‘온전함’>으로 읽고 그 기호들에 ‘본질적 불변성’이나 ‘실체적 독자성 및 배후적

40) 『대승기신론』(T32, 576b14~16).

41) 『별기』(1-683b-684a): 若汝言由有本覺本來無凡, 則終無始覺, 望何有凡者? 他亦終無始覺則無本覺, 依何本覺以說無凡? 當知由有本覺故本無不覺, 無不覺故終無始覺, 無始覺故本無本覺. 至於無本覺者源由有本覺, 有本覺者由有始覺, 有始覺者由有不覺, 有不覺者由依本覺. 如下文云, “本覺義者, 對始覺義說, 以始覺者即同本覺. 始覺義者, 依本覺故而不覺, 依不覺故說有始覺.” 當知如是展轉相依, 即顯諸法非無而非有, 非有而非無也.

지위'의 의미를 부여하지 않는 것이다.

본질이나 실체를 지시하는 기호로 해석하는 전자의 사유방식을 채택한다면, 이러한 기호들로 직조된 교학이나 이론은 불교적 사유 정체성과 결별하게 된다. 그것은 동, 서양에 걸쳐 넓게 포진한 '본질/실체를 설정하는 형이상학적 사유방식'과 연대하는 것이며, 붓다가 혁명적으로 극복한 우파니샤드의 형이상학적 개념체계로 다시 복귀하는 것이다. 필자가 볼 때, 이런 기호들에 대한 근대 이전의 이해에는 두 가지 사유방식이 혼재하고 있는데 비해, 학문적 발전을 자부하는 근대 이후의 불교학에서는 오히려 전자의 사유방식에 의한 독법이 압도적인 것으로 보인다.

'마음의 본연'(心體)이나 '본연적 깨달음'(本覺)을 <새로운 능력을 확보할 때 비로소 역동적으로 구현되는 '참됨' '온전함'>을 지시하는 것으로 읽을 때, 이 용어들은 필연적으로 또 하나의 의미를 내포하게 된다. '참됨/온전함을 후현後顯시킬 수 있는 잠재적 능력 혹은 잠재적 가능성'이 그것이다. 참됨/온전함을 경험지평에 구현시킬 수 있는 조건들(始覺)을 확보해 갈 수 있는 능력이 깨달음의 주체에 잠재되어 있다는 전제가 깔려 있어야 한다. 이런 까닭에 '마음의 본연'(心體)이나 '본연적 깨달음'(本覺)은 두 가지 의미를 지니게 된다. 하나는 '후현後顯된 참됨/온전함'이고, 다른 하나는 '참됨/온전함을 후현後顯시킬 수 있는 잠재력'이다. 실제로 『대승기신론』과 원효는 이들 용어들에 두 가지 의미를 모두 부여하고 있다. 결국 '본연적 깨달음'(本覺)이라는 용어에는 '후현後顯되는 참됨/온전함'과 '참됨/온전함을 후현後顯시킬 수 있는 잠재력'이라는 두 가지 뜻이 모두 담겨 있다. 그리고 이 두 가지 의미를 결합시켜 보면, 본각이라는 용어는 <새로운 능력을 확보할 때 비로소 역동적으로 구현되는 '참됨' '온전함'>을 지시하는 것이 된다. 원효는 '참됨/온전함을 경험지평에 드러낼 수 있는 새로운 능력'(始覺)을 계발하는 과정에서 작동하는 힘을 '본각이 지닌 불가사의한 훈습熏習의 힘'이라고 부른다.

“ ‘깨달음의 면모’ (覺義)라는 것에는 곧 두 가지가 있으니, ‘본연적 깨달음’ (本覺)과 ‘비로소 깨달아감’ (始覺)을 말한다. ‘본연적 깨달음’ (本覺)이란 이 마음(아리아식)의 ‘본래면모’ (性)가 ‘깨닫지 못함의 양상’ (不覺相)을 벗어난 것을 말하니, 이 [마음의] ‘깨달아 비추는 본래면모’ (覺照性)를 ‘본연적 깨달음’ (本覺)이라 부른다. 아래 『대승기신론』의 문장에서 <이른바 [‘참 그대로임’ (眞如) ‘스스로의 본연’ (自體)에 위대한 지혜 광명의 면모가 있기 때문이다>⁴²⁾라고 한 것과 같다. ‘비로소 깨달아감’ (始覺)이란, 곧 이 마음(아리아식)의 ‘본연’ (體)인 ‘본연

적 깨달음(本覺)이 ‘근본무지’(無明)라는 조건에 따라 움직여 ‘[근본무지에 따라] 잘못 분별하는 생각’(妄念)을 짓지만, ‘본연적 깨달음’(本覺)의 ‘거듭된 영향력’(熏習力) 때문에 점점 ‘깨달음의 작용’(覺用)이 있게 되다가 궁극에 이르러서는 ‘본연적 깨달음’(本覺)과 다시 같아지니, 이것을 ‘비로소 깨달아감’(始覺)이라 부른다.”⁴³⁾

“이 ‘[분별망상의] 네 가지 양상’(四相)을 총괄하여 ‘[분별하는] 첫 생각’(一念)이라 부르니, 이 ‘[분별하는] 첫 생각’(一念)과 ‘[분별망상의] 네 가지 양상’(四相)에 의거하여 ‘네 가지 지위’(四位)에 차례로 나아감을 밝혔다. [이것은 다음과 같은 내용]을 밝히려고 하는 것이다. 본래 ‘근본무지의 깨닫지 못하는 힘’(無明不覺之力)에 의거하여 ‘생겨남의 양상’(生相) 등 갖가지 ‘허망한] 꿈과 같은 분별하는 생각’(夢念)을 일으켜 ‘마음의 본원’(心源)을 동요시켜 바꾸어서 [마침내 분별망상의] ‘사라짐의 양상’(滅相)에까지 이르고, 오랫동안 ‘[근본무지를 조건으로 삼는] 모든 세계’(三界) 속에 꿈꾸듯 빠져들어 ‘여섯 가지로 과보를 받는 세계’(六趣)로 흘러 다니다가, 이제 ‘본연적 깨달음의 불가사의한 거듭되는 영향’(本覺不思議熏)을 받아 [분별에 이끌리는 것을] 싫어하고 [온전한 진리세계를] 즐겨워하는 마음을 일으켜, 차츰 ‘본래적 근원’(本源)으로 향하여 처음으로 [분별망상의] ‘사라짐의 양상’(滅相)을 [깨달아] 그치고, 나아가 [분별망상의] ‘생겨남의 양상’(生相)을 깨달아 그치는데]에 이르러 환하게 크게 깨닫고, 자기 마음이 본래부터 동요한 것이 없음을 확연하게 깨달아, 이제 고요한 것도 없고 본래 평등하여 ‘[온전합과] 하나로 같아지는 자리’(一如床)에 머무르게 된다. [이것은] 『금광명경(金光明經)』에서 말한 ‘꿈속에서 강물을 건너가는 비유’⁴⁴⁾와 같은 것이니, 이 경전에서 자세하게 설명한 요지도 이와 같다.”⁴⁵⁾

그런데 본각을 이해하는 사유방식의 문제를 이상과 같이 형이상학적 유형과 경험주의적 유형으로 대별하여 정리하고 나면, 곧이어 또 하나의 과제가 기다렸

42) 『대승기신론』(T32, 579a15): “復次, 真如自體相者, 一切凡夫、聲聞、緣覺、菩薩、諸佛, 無有增減, 非前際生、非後際滅, 畢竟常恆。從本已來, 性自滿足一切功德。所謂自體有大智慧光明義故。”

43) 『별기』(1-683b5~11): 言覺義者, 卽有二種, 謂本覺始覺。言本覺者, 謂此心性離不覺相, 是覺照性, 名爲本覺。如下文云, “所謂自體有大智慧光明義故。”言始覺者, 卽此心體隨無明緣動, 作妄念, 而以本覺熏習力故, 稍有覺用, 乃至究竟, 還同本覺, 是名始覺。

44) 대정장(大正藏) 권16, 『금광명최승왕경(金光明最勝王經)』, p.410a29~b3.; 대정장(大正藏) 권16, 『합부금광명경(合部金光明經)』, p.364c1~3.

45) 『기신론소』(1-709a24~b8): 總此四相名爲一念, 約此一念四相, 以明四位階降。欲明本依無明不覺之力, 起生相等種種夢念, 動其心源, 轉至滅相, 長眠三界, 流轉六趣, 今因本覺不思議熏, 起厭樂心, 漸向本源, 始息滅相乃, 至生相, 朗然大悟, 覺了自心本無所動, 今無所靜, 本來平等, 住一如床, 如經所說夢度河喻, 此中應廣說大意如是。

다는 뜻이 다가온다. <참됨/온전함을 경험지평에 드러낼 수 있는 새로운 능력(始覺)과 이 비로소 확보하는 새로운 능력(始覺)으로 인해 드러나는 본각 지평은 구체적으로 어떤 내용인가? 그것은 인간의 경험실존에서 어떤 문제를 어떻게 해결하는 것인가?>라는 질문이다. 원효가 언급한 '본각이 지닌 불가사의한 훈습熏習의 힘'의 정체도, 이 질문에 응답한 내용에 따라 드러나게 된다. 이 질문은 기존의 교학이론으로만 해결되는 문제가 아니다. 이 질문에 응답해 보려는 과정은 붓다 및 원효와 다시 대화해 보는 여정이다. 또한 붓다 법설에 대한 지금까지의 해석학적 성취들과의 '만남과 헤어짐'이 개방적으로 거듭되어야 비로소 걸을 수 있는 길이다.

V. 깨달음 독법의 새로운 모색

궁극적 관심사라 할 본각을 읽는 형이상학적 사유방식은, <본각은 '불변의 참된 것/온전한 것'이며, 그것은 인간 내면이나 존재의 이면에 선재先在한다>는 독법을 선택한다. 이에 비해 경험주의적 사유방식은, <본각이라 부르는 '참됨/온전함'은 존재론적으로 선재先在하는 것이 아니며, 이제부터 확보하는 능력에 의해 비로소 경험하게 되고 또 존재하게 되는 것이다>라는 독법을 선택한다. '불변의 참된 것/온전한 것의 내면적/이면적 선재先在'를 설정하는 시선과, '참됨 및 온전함의 경험적/역동적 후현後顯'을 주장하는 시선의 차이이다.

본각을 보는 시선은 곧 수행론의 내용에 반영된다. 본각을 형이상학적 시선으로 읽으면, '불변의 참된 것/온전한 것'은 내면에 이미 본래부터 존재하지만 언어와 사유(혹은 분별대상)에 가려져 있다. 그러므로 그 '불변의 참된 것/온전한 것'을 드러내고 만나려면 언어와 사유를 초월해야 한다. 따라서 형이상학적 시선에 의거한 수행론에서는 인지인간의 운명적 면모인 언어와 사유를 부정적/적대적으로 처리한다. 언어와 사유를 지우거나 벗겨냄으로써 가려져 있던 '불변의 온전함'을 드러내는 것이 수행론의 핵심부를 차지한다.

그런데 본각이라는 궁극적 관심사와 수행에 대한 이러한 시선은, 불교인(특히 동북아시아 대승/선종 권역 구성원과 한국불교인)에게 혹 매우 익숙한 것은 아닌가? <내면에 혹은 우주에 '본래부터 존재하는 불변의 완전한 것'이지만 언어와 분별사유에 의해 '가려져 있는 존재'>라는 존재론적 시선, <언어와 사유의 장막을 벗겨내면 감추어져 있던 '불변의 완전하고 참된 것'이 일시에 통째로 드러나 빛을 발할 것>이라는 인식론적 시선, 이 형이상학적 존재론과 인식론이 결합한 시선이,

자성自性·본성本性·불성佛性·여래장如來藏·일심一心·진여眞如·본각本覺이라는 긍정기호들을 읽는 ‘깨달음 독법’으로 작동하고 있는 것은 아닌가?

선종 선불교의 돈오견성頓悟見性 언어와 화두 참구에도 이러한 깨달음 독법을 적용하고 있는 것은 아닌가? 견성見性은 <감추어져 있던 내면의 ‘불변의 완전하고 참된 것’을 보게 되는 것이고 그것이 깨달음이다>는 식의 이해가 혹 널리 공유되고 있는 것은 아닌가? <불성佛性·자성自性·본래면목·주인공은 ‘본래부터 존재하는 불변의 완전한 것’이고, 그것을 직접 체득하게 하는 것이 선종 선불교의 ‘직지인심直指人心’ ‘즉심시불卽心是佛’ ‘본래 부처’의 도리이다>라는 이해, <그 본래부터의 완전한 존재가 지금 그대로 현현하고 있다는 생각을 쟁겨가는 것이 묵조선默照禪의 도리이다>라는 이해가, 선불교의 깨달음 독법을 장악하고 있는 것은 아닌가?

만약 그렇다면, 이러한 유형의 깨달음 독법은 ‘우파니샤드 형이상학의 불교적 유형’이라는 혐의를 벗기는 어려울 것이다. 인도뿐 아니라 모든 문명권 사유의 질긴 경향이자 강력한 유혹인 형이상학적 해법이 불교의 옷을 입고 여전히 곳곳에서 활개 치는 것일 수 있다. 이러한 의문의 근거가 타당한 것이라면, 불교 내부에 자리 잡은 가장 비비불교적인 사유방식에 의해 불교의 자기 정체성과 생명력이 훼손되어 온 범위가 의외로 광범위할 수 있다. 이 형이상학적 사유방식의 개입은 교학 형성의 가장 이른 시기부터 이루어졌을 가능성을 고려해야 한다. 형이상학적 사유방식의 발자국은 상좌부 아비담마의 교학과 수행론에서부터 목격된다는 것이 필자의 소견이다. 남전과 북전 모두에서 교학과 수행론을 막론하고 다양한 모습으로 내부에 자리 잡은 형이상학적 사유방식을 확인하고 성찰하며 치유하는 것은 불교철학의 근원적 과제이다. 교학과 수행론에 반영된 형이상학적 사유는 대부분 무아無我나 공空의 언어 뒤에 숨어 있기 때문에, 확인과 성찰 및 치유가 매우 어렵게 되어 있다는 점도 직시해야 한다.

특히 주목해야 할 것은, ‘본각’이나 ‘참됨/온전함’의 의미를 읽어내는 두 가지 상이한 사유방식이 ‘한국불교에 대한 두 가지 비판담론’과 직결되어 있다는 점이다. 한국불교, 특히 선종을 계승하는 불교에 대해 언제나 거론되는 두 가지 비판대상이, 다름 아닌 ‘깨달음을 보는 형이상학적 사유방식과 해법’에서 발원하고 있다. 두 가지 비판대상이란 ‘깨달음 한견주의’와 ‘깨달음 반인지성주의·반언어주의’이다. 한국불교 전반에는 ‘한 번 깨닫기만 하면 모든 것이 일시에 완결될 것이’ 다리는 기대가 수행인들의 마음을 장악하고 있고, 특히 선종의 전통 속에서 수행하는 사람들 가운데서 쉽게 목격된다는 것이 ‘깨달음 한견주의 비판’의 핵심이다.

또한 한국불교 구성원들은, 지적 성찰이나 언어적 표현을 깨달음의 장애요인으로 간주하는 태도, 다시 말해 반인지성·반언어의 태도를 취하는 경향이 강하다는 것이 ‘깨달음 반인지성주의 비판’의 요지이다. 필자는 ‘깨달음 한건주의’와 ‘깨달음 반인지성주의·반언어주의’가 모두 ‘깨달음에 관한 형이상학적 사유’와 맞물려 있다고 생각한다.

‘깨달음 한건주의’라는 것은, 깨달기만 하면, 화두 의심만 깨뜨리면, 단번에 완전한 깨달음을 일시에 확보할 수 있다는 신념이다. 그래서 단번에 무에도인으로 비약할 수 있다는 기대이다. 깨달음이 한 번 터지지만 한다면, 원하던 모든 경지를 한꺼번에 모두 획득할 수 있을 것이라는 벽찬 설렘으로 수행에 임하는 태도이다. 그리고 이런 태도들은 특히 선종 선문의 돈오頓悟를 그 신념의 강력한 근거로 채택한다. 불교사상사, 특히 선종사의 돈점담론은 돈오를 둘러싼 형이상학적 시선과 경험주의적 시선의 충돌 문제로도 읽을 수 있다.⁴⁶⁾ 돈오는 선禪과 깨달음에 관한 선종의 관점을 파악하기 위한 핵심 관문이다. 필자는 돈오의 문제가 붓다의 법설을 탐구하는 데에도 매우 중요하다고 생각한다. 그러나 돈오에 관해 교계와 학계에서 진행된 현재까지의 탐구내용으로는 돈오가 지니는 이러한 위상을 드러내기 위해 부족하다고 본다. 새로운 독법의 다양한 시도를 기다리고 있는 문제 영역이다. 필자도 나름대로 음미해 왔지만 향후에도 지속적으로 탐구해 보려고 한다.⁴⁷⁾ 다만 돈오를 ‘깨달음 한건주의’의 근거로 채택하는 것은 엉뚱한 오독誤讀이라는 것이 필자의 관점이라는 점은 밝혀둔다.

‘깨달음 반인지성주의·반언어주의’의 태도를 취하는 학인들은 ‘진리나 깨달음의 불가사의不可思議·불가언설不可言說’을 주장한다. ‘지적 성찰과 언어는 깨달음의 방해물’이며, ‘진리나 깨달음은 사유나 언어에 의해 파악할 수도 없고 그것들에 담아낼 수도 없다’는 관점에 선다. 이들은 모든 지적 성찰을 분별망상으로 취급하는 신비주의 인식론을 선호하고, ‘언어를 지우거나 언어에서 빠져나가야 진리/깨달음을 얻는다’고 보는 신비주의 언어관을 채택한다. 선종의 ‘불립문자不立文字’ 천명은 신비주의 언어관이 즐겨 채택하는 논거이기도 하다.

‘진리나 깨달음은 불가언설不可言說’이라는 식의 언어부정적 시선은 불교의 개념체계 내에서도 그 연원이 깊다. 붓다는 ‘언어’와 ‘인간의 사유 및 욕망’의 ‘조건 인과관계’(연기)를 깊이 통찰한 것으로 보인다. 그러나 언어에 관한 붓다의 태도

46) 이에 관한 필자의 생각은 따로 정리해 볼 계획이다.

47) 필자는 돈점담론을 주목해 왔는데, 이에 관한 탐구를 『돈점 진리담론』(세창출판사, 2016)으로 정리한 바 있다. 앞으로도 관련 탐구를 지속적으로 추가해 볼 생각이다.

는 명백히 경험주의적 시선의 연장선에 있는 것이며, 형이상학적 시선에 의한 신비주의 언어관과는 다르다. 그럼에도 불구하고 붓다의 후학들 가운데는, 아마도 매우 이른 초기부터, 형이상학적 사유의 신비주의 언어관과 결탁해 버린 경우가 많은 것으로 보인다. 붓다는 ‘언어와 사유·욕망·행위의 상호 조건인관’에 대한 깨달음을 통해, 언어가 지닌 부정적 역할과 긍정적 역할을 모두 ‘조건적으로’ 통찰한다. 그리하여 깨달음과 관련하여 언어를 대하는 태도 역시 긍정과 부정 모두를 아우르는 양가적兩價의 태도를 보여준다. ‘진리나 깨달음은 언어에 의해 가려지기도 하고 드러나기도 한다’는 것이 붓다의 태도인 것이다. 그리고 언어가 진리나 깨달음을 드러내는 것이 되게 하려면, 그 언어주체는 새로운 언어능력자가 되어야 한다는 것이 붓다의 태도이다.

궁극적 진리나 깨달음을 위해 언어를 지우거나 언어에서 빠져나가는 ‘신비주의의 언어부정적 태도’를 취하는 것이 아니라, 언어의 덫을 풀기 위해 ‘새로운 언어능력’을 확보하는 길을 여는 것이 붓다의 입장이며, 선종은 이 붓다의 입장을 선禪의 범주에서 개성 있게 계승하고 있다는 것이 필자의 이해이다. 또 개인적으로도 붓다와 선종이 보여주는 이러한 언어관에 동의하고 있다. 여기서 ‘새로운 언어능력’은 언어 자체의 문제가 아니라, 언어와 상호 조건적으로 관계 맺고 있는 ‘이해와 마음 및 행동’의 새로운 지평이다. 깨달음이나 진리 체험 등 인간의 그 어떤 경험현상의 발생도 언어를 떼어놓고는 불가능하다는 것, 그러므로 언어에서 발생하는 문제는 ‘언어와의 절연’을 통해 해결할 수 없고 ‘언어와의 새로운 관계’를 통해 해결될 수 있다는 것이 붓다의 입장으로 보인다. ‘언어와 접촉한 채 언어의 덫을 푸는 제3의 길’을 연 것이 붓다라고 생각한다. 그리고 이 제3의 길이 중도中道의 한 의미라고 본다. 언어를 어떤 관점으로 대하는가에 따라, ‘진리나 깨달음에 대한 관점’ ‘진리/깨달음이 구현되는 세상의 내용과 그에 대한 전망’ ‘진리를 구현하는 과정’ 및 ‘깨달음 체득의 수행론’ 등에 관한 탐구방향과 내용이 달라진다.⁴⁸⁾

48) 불교 언어관은 필자의 지속적 관심사이에 「불교의 언어이해와 불립문자不立文字」(고려대학교대학원 석사논문, 1984); 「원효의 언어이해」(『신라문화』 3/4합집, 동국대신라문화연구소, 1987); 「언어, 불듣기와 여의기 그리고 굴리기-화두 의식과 돈오 견성의 상관관계와 관련하여-」(『동아시아불교문화』 7집, 동아시아불교문화학회, 2011); 「원효 선관(禪觀)의 철학적 읽기-선과 언어적 사유의 결합문제와 관련하여-」(『동아시아불교문화』 16집, 동아시아불교문화학회, 2013); 『돈점 진리담론』(세창출판사, 2017) 등을 통해 생각을 가다듬어 왔다. 향후 이 글에서 거론하는 ‘형이상학적 사유와 경험주의적 사유의 차이’ 문제를 언어관과 연관시키면서 그간의 탐구를 체계적으로 종합해 보려는 계획을 갖고 있다.

형이상학적 사유방식은, <불변의 참됨/온전한 것>이 인간 내면이나 존재의 이면에 선재先在한다>라고 보는 시선이다. 그리고 이러한 사유방식에 의거한 ‘깨달음 신비주의’는 <언어와 사유의 장막 뒤에 감추어져 있던 ‘불변의 완전하고 참됨 것’과 직접 만나는 것이 깨달음이다>고 보는 시선이다. 따라서 ‘깨달음 신비주의’는, <내면에 혹은 우주에 ‘본래부터 존재하는 것’이지만 언어와 분별사유에 의해 ‘가려져 있는 존재’>라는 존재론적 시선과, <언어와 사유의 장막을 벗겨내면 감추어져 있던 ‘불변의 완전하고 참됨 것’이 일시에 통째로 드러날 것>이라는 인식론적 시선을 수립한다. 그리고 이러한 ‘깨달음 신비주의’의 존재론과 인식론이 결합하면 ‘깨달음 한건주의’와 ‘깨달음 반인지성주의·반언어주의’를 발생시킨다. 이렇게 보면, <완전한 것/모든 것을 한꺼번에 다 얻을 것이다>라는 ‘깨달음 한건주의’와 <지적 선찰과 언어는 깨달음의 방해물이고, 진리나 깨달음은 사유나 언어에 의해 파악할 수도 없고 담아낼 수도 없다>는 ‘깨달음 반인지성주의·반언어주의’는 결국 깨달음 신비주의의 산물이다. 동시에 이 깨달음 신비주의는 ‘깨달음에 관한 형이상학적 사유’에 의거하고 있다. 결국 한국불교 비판담론의 주요 내용인 ‘깨달음 한건주의’와 ‘깨달음 반인지성주의·반언어주의’는 모두 ‘깨달음에 관한 형이상학적 사유’의 표현인 것이다.

‘깨달음 한건주의’와 ‘깨달음 반인지성주의·반언어주의’의 발생 연원을 이렇게 파악한다면, 이 문제를 극복하는 길도 분명해진다. 깨달음에 관한 ‘형이상학적 독법’을 ‘경험주의적 독법’으로 바꾸는 것이 그 길이다. 깨달음 독법의 사유방식을 형이상학적 유형으로부터 경험주의적 유형으로 바꾸는 것이 문제를 근원에서부터 푸는 길이다. ‘불변의 참됨 것/온전한 것의 이면적/비언어적/비사유적 선재先在’를 설정하는 형이상학적 신비주의 시선은 놓아야 한다. 그리고 ‘참됨 및 온전함의 경험적/역동적 후현後顯’을 전망하는 시선, 언어와 사유의 긍정적이고 적극적인 역할을 수용하는 시선을 채택해야 문제가 풀린다.

참고 문헌

- 마명 저, 진제 역, 『대승기신론』, T32.
원효, 『대승기신론 별기』, 한불전1.
_____, 『대승기신론소』, 한불전1.
『우파니샤드』, 이재숙 옮김, 한길사, 1997.
박태원, 『돈점 진리담론』, 세창출판사, 2016.
_____, 『원효의 화쟁철학』, 세창출판사, 2017.
_____, 「 ‘깨달아 감’ 과 ‘깨달음’ 그리고 ‘깨달아 마침’ 」, 『 깨달음, 궁극인
가 과정인가』, 운주사, 2014.
_____, 「 깨달음 담론이 갖추어야 할 조건들」, 『불교평론』 66, 2016.

[Abstract]**What is the ‘Enlightenment in itself’(本覺)? ***

Park, Tae-Won (Ulsan Univ.) **

‘Enlightenment in itself’(本覺) is the ultimate concept of the philosophy of Mahayana Buddhism and Won-Hyo(元曉). There are two-way of thinking to understand ‘Enlightenment in itself’(本覺). One is the metaphysical way of thinking, the other is the empirical way of thinking. The metaphysical way of thinking asserts that there exists an unchanging perfect substance corresponding to ‘Enlightenment in itself’(本覺) in Human or behind Existence. While on the other side, the empirical way of thinking asserts that the horizon of reality corresponding to ‘Enlightenment in itself’(本覺) has not yet experienced, thus not yet existed to human, and asserts that it would be experienced and existed by the capability which would be secured hereafter.

To the metaphysical way of thinking, ‘Enlightenment in itself’(本覺) is screened by language and thoughts, therefore if we transcend language and remove the veil of thoughts, ‘Enlightenment in itself’(本覺) could be presented brightly. But to the empirical way of thinking, ‘Enlightenment in itself’(本覺) could be experienced and presented by way of improvement of mind/cognitive capability, and the improvement of mind/cognitive capability can be accomplished by improvement of language/thought capability.

Key Words : ‘Enlightenment in itself’(本覺), metaphysical way of thinking, empirical way of thinking, language, thought

투고일 : 2018년 5월 15일

심사일 : 2018년 6월 6일

게재결정일 : 2018년 7월 21일

* This treatise is accomplished by the research funds of Ulsan Univ.

**Professor of Ulsan Univ.