

윤리와 열반

심재룡(서울대 철학과)

I. 머리말 : 문제의 제기

1. 불교적 삶의 목표는 열반을 증득함 즉 성불이다

우리는 무엇 때문에 사는가? 아무렇게나 되는 대로 사는 사람들에게도 바로 그렇게 제멋대로 사는 삶을 정당화하는 어떤 이론이 있는 법이다. 하물며 불교인들이라! 저들이 불교인으로서 사는 목적은 부처의 가르침대로 부처가 되는 데[成佛] 있다.

부처가 된다 함은 무명 중생(無明衆生)의 굴레를 벗어나 대자재-해탈(自在-解脫)의 경지 즉 열반을 성취함이다. ‘대자재’라는 말은 크고 훌륭하다는 형용사를 제외하고 말 그대로 자재(自在) 곧 자유로운 존재를 뜻한다. 즉 자기가 짓는 온갖 행동거지의 원인이 곧 자기인 삶 즉 자기의 인생을 남에 의해 구속받거나 무슨 명령에 따라 자동 기계처럼 움직이지 않는 삶, 자기 스스로의 뜻대로 자기의 의지로 삶을 꾸려나간다는 뜻이겠다. 여기에 불교만의 독특한 개념 이른바 열반(涅槃)이 보통 사람들도 이해하는 자유 또는 자유 의지(自由意志)와 연결되는 소지를 발견한다.

불교가 제시하는 인생의 궁극적 목표인 열반을 어떻게 이해하면 좋을까? 열반이란, 소극적으로 말하면 일체의 고통으로부터 해방된 삶이겠고, 적극적으로 풀이하면 자유롭고 행복한 삶이 되겠다. 열반은 온갖 굴레를 벗어난 인생 즉 해탈한 인생을 가리킨다.

열반에 대한 불교의 표현에는 적극적 표현보다는 소극적 표현이 많다.

그래서 온갖 굴레를 벗어난다니까, 자칫 잘못 생각하면 열반을 삶 자체가 끝난 경우와 혼동할 수도 있다. 그러나 열반은 결코 인생 자체가 끝난 영원한 죽음, 또는 삶과 죽음을 모두 초월한 상태를 가리키는 말이 아니겠다. 그럼에도 불구하고 우리는 일상적으로 죽음을 ‘열반에 드셨다’는 말로 호도한다. 또는 예술 작품의 감상이나 창조적 행위에 수반하는 기쁨의 감정과 비교하여 더욱 강도높은 기쁨 내지 영원한 행복의 상태를 열반인 줄 여기는 수도 있다. 열반에 대한 이해(理解)와 오해(誤解)가 역사적으로 만만치 않게 많은 이유가 바로 여기에 있다.¹⁾

2. 성불하는 길은 팔정도이다

불교적 인생의 목적을 성불 즉 열반이라 일단 인정하더라도 어떻게 그 목적을 성취할 수 있을까? 그 방법에 대하여 여러 가지 논의가 있을 수 있다. 소극적으로 다만 고통에서 해방되려면 어떠한 삶을 영위해야 하는가? 불교에 따르면 여덟 가지 바른 길이 있다. 불교인들이 걸어야 할 정도(正道)로서 제시된 팔정도(八正道)는 흔히 비-불교인들도 이야기하는 인간의 도덕적 삶과 별반 다르지 않은 길을 포함하고 있다. 불교식 정답에 따르면 팔정도를 지킬 때에 적어도 열반을 성취하기 위한 필요조건이 갖추어진다고 할 수 있다.

만약에 불교의 팔정도가 보통 사람들이 이해하는 바 윤리적 삶과 크게 다를 것이 없다면, 불교도가 아닌 보통 사람들도 윤리적 삶을 영위하기 만 하면 얼추 불교의 열반에 도달할 수 있다는 말도 되겠다. 불교가 특정 불교도 이외의 일반인들에게까지 일종의 도덕적 호소력을 갖는 이유가 이로써 짐작된다. 도덕적 삶과 자유가 어떤 상관 관계에 있는지를 따지

1) 웰본(Guy Richard Welbon)은 서구인들의 열반에 대한 이해가 아직도 미흡하다고 인정한다. (*The Buddhist Nirvana and its Western Interpreters*, Chicago, 1968). 그러나 열반에 대해서는 서구에서뿐만 아니라 불교사의 각 전통마다 서로 다른 이해를 지니고 있다고 보아야 한다. 이 작은 글은 그래서 주로 초기 불교의 기록들을 참고하여 열반과 팔정도와의 관계를 살핀다.

는 철학적 논의를 차치하고서라도 일반인들이 거의 당연한 것으로 여기는 일종의 ‘정의의 원칙’ 즉 ‘착한 사람이 잘되고 악한 사람은 벌받아 마땅하다’는 생각—인과 업보(因果業報)로 흔히 정형화되어 있다—이 불교 교리의 한 부분을 차지한 데에 불교의 팔정도가 도덕적 호소력을 갖게 되는 상식적 전거가 된다고 말할 수 있다.

그런데 열반에 도달하는 길 즉 부처가 되는 길, 성불(成佛)의 방법이 팔정도라는 공식은 어떻게 정당화되는가? 과연 팔정도라는 윤리적 삶의 방식이 열반이라는 지고의 정신적 경지를 얼마나 보장할 수 있는가? 인간의 삶을 규제하며 동시에 승화시키는 윤리적 삶과 열반 적정(涅槃寂靜)의 경지 사이에는 무슨 연결 고리가 있는가? 열반은 윤리적 삶의 결과로써 당연하게 성취되는가? 아니면 제멋대로 아무에게나 가능한가? 또 아니면 마치 은총처럼 기적적으로 다가오는가? 혹시 윤리적 삶과 해탈 또는 열반의 경지와는 아무 상관 관계도 없는 것인가? 이것이 우리가 다루려는 문제의 핵심이다.

여기서 우리는 불교의 맥락에서 논의하는 팔정도(도덕적 삶)와 열반(해탈 / 자유)을 연결하는 일종의 ‘느슨한’ 인과 관계를 설명해야 하는 윤리적 요청에 직면한다. 부처가 제시한 연기(緣起)의 공식은 곧 도덕과 자유를 연결하는 인과적 고리의 재확인에 다름 아니다.

그러나 부처가 발견한 진리 즉 연기에 대하여 아직까지도 여러 가지 오해가 있다. 마침 우리의 논의를 시작하는 시발점으로 삼아도 좋겠다. 우리의 논의는 그 오해를 척결하는 데 있다. 그 오해를 살펴보자. 그리고 먼저 말한 ‘느슨한’ 인과 관계의 참뜻이 어디에 있는지를 밝혀보기로 한다. 바로 그 ‘느슨한’ 곳에 오해와 이해의 갈림길이 있기 때문이다.

II. 연기론에서 본 자유 의지

우리는 일단 불교에서 이야기하는 팔정도가 윤리적 삶이라는 전제와,

불교적 삶의 목표인 열반이 자유라는 전제를 엄밀하게 논의하지 않은 채 그 두 전제들을 연결하는 고리 즉 연기의 공식이 윤리적 삶과 자유를 연결하는 정당성을 부여하는지의 여부를 따지는 작업에 바로 직핍(直逼) 하려 하고 있다. 논리적 선후를 따지자면 그 두 전제의 정당성부터 따져 보아야 할 것이로되, 어차피 우리의 논의가 전개되면서 그 전제들 즉 연기의 관계 항에 대한 논의도 필연적으로 따라올 것이므로, 이 사고의 실험은 문제의 초점을 그 연결 고리 즉 관계 자체에 맞추고, 정당한 이해보다도 그에 대한 오해로부터 시작하기로 한다.

오해로부터 이해로 나가는 방식은 단지 우연한 사고 실험의 하나에 그치지 않는다. 실은 석가모니 붓다가 역사적 발견이라고 주장한 연기법의 깨달음이 그와 같은 시대에 살았던 사상가들과의 비판적 만남에서 비롯되었음을 기억해 보자. 우리는 연기에 대한 오해를 먼저 기술함으로써 석가모니 붓다의 깨달음을 추체험(追體驗)하는 계기를 만들 수 있다고 믿는다. 즉 석가모니 붓다의 진리 추구 방식은 불쑥 자기의 견해를 밝히기보다는 그와 같은 시대를 사는 여러 사상가들의 견해를 섭렵 비판하고 그들의 오해를 척결하면서 동시에 자신의 정당한 견해를 이해시켜 설득하는 순서를 밟았던 것이다.

오늘날에도 불교 학자들조차 불교가 비-결정론적 연기법과 함께 의지의 자유를 인정한다는 사실을 간과하여 불교를 운명론으로 오해한다.

예를 들면 『불교백과사전(Buddhist Encyclopedia)』의 주편집인역을 맡고 있는 말라라케세라(Malarakesera) 같은 대석학도 동서철학자대회(East West Philosophers' Conference 1954 at Hawaii)에서 발표한 논문에서 다음과 같은 발언을 서슴지 않았다고 한다.

“자유 의지에 대해서 무슨 말을 할 것인가? 부처는 그런 문제를 다루지 않았다. 만약 다루었더라도 아마 이렇게 대답했을 것이다. 그런 문제는 생길 수 없거나 부적절한 문제라고 했을 것이다. 왜냐하면 이 세상의 온갖 현상을 구성하는 인과적 고리밖에 따로 자유 의지라는 것은 있을 수 없기 때문이다.”²⁾

2) G. P. Malarakesera, “The status of the Individual in Theravada Buddhist

불교 승려이자 학자인 왈폴라 라훌라도 다음과 같이 위와 비슷한 오해를 심어주고 있다.

“자유 의지란 문제는 서양 사상·철학에서 꽤나 중요한 자리를 차지한다. 그러나 불교 철학의 연기법에 따르면 이런 문제는 생기지도 않고 생길 수도 없다. … 이른바 ‘자유 의지’는 자유롭지 않을 뿐만 아니라, ‘자유 의지’라는 생각 자체도 연기법으로부터 벗어나는(자유로운) 게 아니다.”³⁾

그러나 불교 윤리에서는 인간 행동의 귀책 사유를 밝히는 연기법을 운명론으로 이해하지 않는다. 오히려 일체의 고통으로부터 해탈할 수 있는 자유와, 동시에 그런 고통이 전무한 열반으로 나아가는 자유를 모두 인정하는 법칙이 바로 연기법이라고 한다. 한마디로 연기법은 인간의 자유 의지를 부정하는 운명론이 아니라, 고통으로부터의 자유(freedom from)와 열반에로의 자유(freedom to)를 둘 다 아우르는 독특하게 불교적인 인과율이다. 특히 우리가 문제삼고자 하는 도덕적 인과율로서의 연기법은 다음과 같은 네 가지 교리로 이루어져 있다. 불교 윤리는 바로 그 네 가지 교리를 사실적 진리라고 주장하지 않는 한 아무 의미가 없다.⁴⁾

- (1) 첫째, 인간에게는 자유 또는 자유 의지가 있다.
- (2) 둘째, 인간은 사후에도 계속 존재한다.
- (3) 셋째, 인간이란 존재는 악행을 피하고 선행을 닦으며 마음을 정화하여 보다 나은 존재가 될 수 있고, 그 반대 행위는 반대의 결과를 낳는다.
- (4) 넷째, 마음이 깨끗하여 일체의 불순한 상태로부터 벗어난 궁극적 자유의 상태 즉 열반이 사실적으로 존재한다.

Philosophy,” *The Status of the Individual in East and West*(Charles A. Moore 편), Honolulu:University of Hawaii Press, 1966, 73쪽.

3) Wapola Rahula, *What the Buddha Taught*, Bedford:Gordon Fraser, 1959, 54~55쪽. 이 책은 한국말로도 번역되어 있다.

4) 아래의 논지는 주로 David Kalupahana와 그의 스승 K. N. Jayatilleke, 특히 그의 통속적 강연 원고를 모은 *The Message of the Buddha*(Ninian Smart가 편집한 유고집)(New York:Free Press, 1974) 15장 “Buddhist Ethics”(239~249쪽)를 많이 참조한다.

(2) · (3) · (4)를 따로따로 증명할 엄청난 책무가 소위 불교 철학자에게 있을 터이다. 그러나 우리가 당면한 과제는 (3)의 도덕적 인과율에서 특히 도덕적 삶과 (1)의 자유 의지와의 상관 관계를 해명하는 것이다.

도덕적 인과율도 불교의 포괄적 인과 이론인 연기법을 떠나지 않는다. 불교 연기법의 맥락에서 ‘자유 의지’란 어떻게 정의되어야 하나? 결코 인간의 의지적 선택에 영향을 끼치는 여러 가지 요소들로부터 완전히 자유롭다는 뜻은 아닐 것이다. 그런 요소들에 조건지어지는 것은 틀림없는 사실이지만, 우리의 자발적 행위 내지 자유로운 의사 또는 선택은 전적으로 또는 엄격하게 저 영향을 끼치는 조건들에만 꽉 매여져 있지는 않다는 뜻이겠다. 다시 말해서 인간에게는 일종의 자발적 요소가 있다는 주장이다. 그렇기 때문에 일정한 한계 내에서 우리는 우리의 자유로운 의사와 선택에 영향을 끼치는 저 조건들에 저항할 수 있다는 뜻도 된다. 다시 말해서 우리가 그렇게 행동하지만 그렇게 하지 않을 수도 있다는 여유——자유 의지를 빼고 윤리적 책임을 물을 수는 없겠기에 말이다.

부처가 발견한 연기법은 당시를 풍미하던 결정론 및 우연론이라는 극 단적 견해를 비판하고 새롭게 제출한 소위 중도(中道) 사상이었다. 그런데도 오늘날까지 연기법을 결정론 또는 그 한 갈래인 운명론 내지 숙명론으로 오해하는 사람들이 있다는 것은 불법의 진리가 아직도 그 완전한 설득력을 발휘하지 못하는 때문이기도 하고, 인간의 무지 무명(無知無明)이 그렇게, 불교식으로, 두텁게 덮혀 있어서 깨침의 경지에 이르기가 어렵다는 말도 되겠다.

위의 오해를 풀기 위해 우리는 역사적으로 석가모니 부처 생존 당시의 인도 사상계에는 두 갈래의 결정론자들과 또 한 무리의 우연론자들이 있었음을 상기하는 것이 좋을 것이다. 결정론의 한 갈래로 신의적(神意的) 결정론이 있다. 유일신론적 인생관을 지닌 사람들은 인간의 행위를 포함한 이 세상 현상은 모두 전지전능한 신의 뜻에 달렸다고 한다. 그렇다면 인간이 저지르는 선하고 악한 모든 행동에 대한 책임은 신에게 귀속한다. 인간은 한갓 신의 도구이기 때문에 어떠한 행동에도 책임질 필요도

의무도 없게 된다.

불교는 무신론이다. 만약에 인간의 자유 의지를 인정한다면, 그처럼 전지전능한 신을 상정할 필요가 없다. 불교가 무신론이라면 바로 그와 같이 전지전능한 신을 인정하지 않는다는 의미에서 무신론이다. 따라서 불교가 무신론임을 인정하는 사람들은 반드시 불교가 또한 인간의 자유 의지를 인정해야만 한다는 사실을 인식해야 한다. 인간의 자유 의지와 전지전능한 유일신은 결코 양립할 수 없다. 특히 기적적으로 인간의 자발적 노력 없이도 일체의 구제가 가능하다는 신의적 결정론을 부정하는 의미에서 불교의 무신론은 인간의 자유 의지를 증거하는 의미에서 독특한 지위를 갖는다.⁵⁾

석가모니 부처는 자연적 결정론도 비판한다. 그 중 하나는 우리 인간의 경험이나 선악을 포함한 모든 행동은 결국 유전적인 생리적 구조에 따라 결정된다는 학설이다.(生來的 原因:abhijati-hetu) 또 하나는 마치 최근세의 프로이트처럼 우리의 현재 행위가 전적으로 과거의 행위 여하에 따라 결정된다는 학설이다.(宿業因:pubbekata-hetu) 세번째로 부처 당시에는 모든 사건은 자연의 여러 힘들이나 요소들에 의해서 완전히 결정된다는 학설도 있었다.(自性論者들:svabhavadins) 흔히 육사 외도(六師外道)의 하나로 지목되는 푸라나 카사파(Purana Kassapa)가 그런 학설을 주장하는 결정론자(niyativadi)였다. 그가 동시에 인간의 행동에 선악의 평가를 내릴 수 없다는 도덕부정론자라는 점에 주목해야 한다. 원시 불교가 모든 종류의 결정론에 반하는 인간의 자유 의지를 인정하지 않고서는 성립할 수 없는 이유는 명백하다. 도덕적 선악 판별은 인간의 자유 의지를 상정하고서야 그 책임을 물을 수 있기 때문이다.

결정론이 인간의 책임을 물을 수 없는 것과 마찬가지로, 우연론도 인간의 책임 소재를 분명히 할 수 없기 때문에 부처에 의해 비판된다. 불

5) 불교의 무신론적 논증에는, 인간의 자유 의지와 전지전능한 유일신이 양립할 수 없다는 점을 지적하는 길과 더불어, 이 세상의 온갖 악과 비리가 존재하는 현실을 인정함과 동시에 선하고 전지전능한 유일신이 존재한다는 주장은 양립할 수 없다는 논증도 있다.

교의 연기법은 결국 인간 행위는 물론 자연 현상의 경우에도 일종의 비 결정적 요소를 인정하는 듯이 보인다. 이것이 인간 행위의 경우 일종의 자유 의지를 인정하는 것으로 나타난다. 다시 말하면 인간의 행동은 이에 영향을 끼치는 여러 가지 요소 내지 힘들에 의해서 조건지어지지만 결코 완전히 결정되는 것은 아니라는 뜻이다.

부처는 연기법이 결정론 또는 그 극단의 형태인 숙명론 등의 이론과 분명히 구별되어야 한다고 역설하면서, 동시에 인간에게 자유 의지가 있다는 점을 확실하게 다지고 나간다.

즉 어느 때인가 당대의 지식계급 브라만 한 사람이 부처에게 다가와 자기는 물론 남에게도 자유 의지는 없다는 견해를 피력했다. 그러나 부처는 부드럽게 “어찌 자네가 제 발로 나에게 걸어와 그런 견해를 피력하면서도, 자네는 물론 남에게까지 자유 의지가 없다는 말을 하는가?”라고 타이른다. 이 때 부처는 인간에게는 일종의 자발성(arabbha-dhatu) 같은 것이 있어서 그 때문에 인간이 스스로 무슨 행동을 시작하는 것을 관찰할 수 있다고 주장한다. 이를 일러 부처는 사람들의 행동에 영향을 주는 일종의 자유 의지(sattnam atta-karo)가 있다고 천명했던 것이다. 계속해서 부처는 인간에게 자유 의지뿐만 아니라, 자기 스스로 일을 꾸미려는 의지, 노력하려는 의지, 힘쓰고 참는 등 자발적 의지 및 노력의 요소가 있음을 분명히 했다. 이 모든 요소들은 한데 합쳐 우리가 바로 자유 의지라는 한가지 이름으로 부를 수 있는 현상들이다. 부처는 이렇게 인간에게 자유 의지가 있다는 상식적 사실을 확인시켜 보여준 것이다.⁶⁾

위의 초기불교 경전과 상식에 근거하여 우리는 부처가 현대의 몇몇 불교 학자까지도 오해하듯이 자유 의지라는 문제를 회피하거나 결정론적 생각을 갖고 있기는커녕 그 문제 제기에 정면 대결하여 개인격에 자유 의지가 있음을 보여주었고, 동시에 이 자유 의지는 이에 영향을 끼치는 요소들에 의해 완전히 결정되는 것이 아니라 다만 부분적으로 조건지어

6) *Anguttara Nikaya* 3권, 4장 “Devata-Vaggo. 38. Attakari” 337쪽 · 338쪽. 이에 상응하는 한역 아함경은 雜阿含 17. 4 自作(大正藏 2. 117 하단) 참조.

진다는 점을 분명히 밝혔다는 것을 알 수 있다. 이것이 우리가 이 글의 머리말에서 암시했듯 초기 불교의 연기법에 대한 이해가 왜 일종의 ‘느슨한’ 인과율인가를 이해하는 관건이 된다. 왜냐하면 이 세상에는 우리가 꼼짝없이 복종해야 하는 물리·생리적 현상이 있는가 하면, 동시에 어느 한도 내에서는 우리의 자유 의지를 행사할 수 있는 여유가 있기 때문이다. 예컨대 아무리 애써도(자유 의지를 발동하여도) 일 분에 천 마디의 말을 할 수 없지만 ‘어느 정도’ 노력만 하면 그 속도를 빨리 할 수는 있듯이, 그 ‘어느 정도’에 해당할 만큼의 자유 의지를 긍정하는 것이 불교의 ‘느슨한’ 인과율인 이른바 연기법이다.

자유 의지를 전혀 인정하지 않고 부정하는 운명론자에게 위와 같이 분명한 어조로 그 실재를 보여주었다면, 과연 그런 자유 의지가 인간에게 있을까 하고 의심하는 사람들에게 부처는 어떤 논법을 펴울까? 자유 의지뿐만 아니라 인간은 과연 죽은 다음에도 잔존하는가? 도대체 인간은 꼭 도덕적 책임을 져야만 하는가? 이런 식으로 인간의 자유 의지와 사후 잔존 및 도덕적 책임 등 불교의 세 교리를 사실로서 받아들이지 못하는 회의론자가 있을 경우, 부처는 합리적 계산법을 동원한다. 이 때 부처는 일종의 방편으로 파스칼이 신의 존재를 증명하기 위해 동원한 ‘도박꾼의 논리(wager argument)’와 비슷한 논법을 쓴다. 즉 자유 의지, 사후 잔존, 도덕적 인과율에 의심을 갖더라도 일단 저 세 가지가 사실임을 믿는 것이, 그 반대 즉 그것들을 거짓이라고 믿고 행동하는 것보다 유리하고 합리적임을 설파한다. 그 대략적 내용은 간단히 다음과 같다.⁷⁾

자유 의지, 사후 잔존, 도덕적 인과율을 참으로 믿고 행동할 경우, 무슨 일이 일어나도 그렇게 믿는 자는 뛰을 것이 없다. 왜냐하면 정작 그렇게 믿은 것이 사실로 드러나면, 다음 생에서 행복한 결과를 얻을 것이요 이승에서도 슬기로운 사람들의 당연한 찬사를 받을 것이다. 그러나 이런

7) *Apannaka Sutta. Majjhima Nikaya* 60. 여기에 정확하게 상응하는 한역 아함경은 없다. 그러나 이런 논법은 예컨대 지옥의 존재 여부를 두고 儒佛對論에 참가한 고려 말·조선조 초기에 살았던 函虛 得通 스님의 「顯正論」 등에도 나타날 정도로 불교 경전에는 흔히 나타난다.

믿음을 지니지 않은 채 행동해서 만약 저 세 가지가 사실로 드러나면 다음 생에서 불행한 과보를 받을 것이요, 그것들이 사실로 드러나지 않더라도 이승에서는 도덕적 책임감 없이 행동한다고 슬기로운 세상 사람들 의 비난을 받을 것이기에 말이다.

III. 팔정도와 열반 : 불교적 윤리와 자유

개인격의 행동에 선악을 수반하는 윤리적 행위는 즉 개인의 윤리적 귀책 사유(歸責事由)는 위와 같이 세 가지 사실을 논리적 연결 조건으로 인정하는 것으로 충분하다.⁸⁾ 불교에서 윤리와 자유 의지의 문제를 느낀 한 연결 관계 즉 연기법으로 해명함으로써 우리의 과제는 일차적으로 끝난 듯이 보인다.

그러나 불교에는 선악을 판별 선택하는 윤리적 행위에 덧보태어, 이미 지적했듯이 인생의 목표로 무명과 고통의 굴레를 벗어나 ‘절대 자유=열반’을 증득하여 ‘깨친 자=부처’가 되어야 한다는 지상 명령이 있다. 열반 또는 해탈이라 불리는 이 인생 최고의 목표를 달성하기 위한 이론적 탐구는, 제멋대로 살자는 순세파(順世派: carvaka)적 경향의 유물론자들을 제외하곤 인도의 거의 모든 철학자들이 수천 년을 두고 고심하는 문제이다. 부처가 최초로 설법한 사성제는 열반을 증득하기 위한 연기법적 수순을 제공하는 데 있음을 분명하게 밝히고 있다.

사성제는 불교 내부의 종파적 분열이나 불교 외부의 비판에도 불구하고

8) 만약 이처럼 개인의 행동에 선악과 그에 따른 책임을 인정하는 윤리를 부정할 경우, 우리는 겨우 비난과 칭찬의 대상으로서 사회적 윤리만을 인정하게 된다. 개인의 윤리적 책임을 물을 근거를 잃고 만다. 요즘 사회 복지의 이론은 개인의 책임을 묻지 않고 사회적 책임을 강조하는 현대 사회의 부산물인 듯싶다. 한편 불교가 개인의 도덕적 업보만을 강조하여 사회적 책임을 도외시한다는 비난이 있으나, 연기법의 특징은 어느 한 곳에만 집중적으로 책임을 돌리는 게 아니라, 개인의 행동에 영향을 끼친 모든 요소들을 골고루 생각해 보자는 데 있다.

고 뚜렷하게 언제나 불교의 중심 교리로 제출되는 것이다. 사성제는 얼핏 네 가지 진리의 말씀으로 들리지만, 부처 스스로 자신의 설법은 오직 한 가지 사실을 가리킴에 지나지 않는다고 한다. 불법 일미(佛法一味)로 일컬어지는 사성제의 요체는 무엇인가? 한마디로 “이 세상에는 고(苦)가 있다. 나는 그 고를 제거하는 길을 일러 준다.”는 것이다. 그러나 사실 고를 지적하고 고를 제거하는 방법의 제시는 통상 인도 철학의 모든 전통이 지닌 공통점이다. 부처가 자신있게 한 가지 맛이라고 하는 것도 결국 인도 철학이 모두 공유하는 것이지 불교만의 고유한 특징은 아니다. 만약에 불교만의 특징을 찾자면 어디서 찾을 수 있을까?

우리는 이미 불교의 연기법이 부처 당대의 여러 가지 사상적 조류를 비판하고 제시된 중도(中道)라는 점을 지적하였다. 불교적 중도의 특징은 그 느슨한 연기법에 있다. 즉 결정론과 우연론의 양극단적 이론을 비판하고 제출된 것이 연기법이라는 불교 특유의 이론이다. 그런데 문제는 그 한 가지 이론 속에 윤리적 행위와 동시에 고로부터 해탈하여 열반으로 나아가는 길을 다 함께 아우르고 있다는 데 있다. 얼핏 생각하면 아무런 문제도 아니라고 보일 수도 있다. 본시 불법은 윤리적 행위와 그 책임을 설명하고 동시에 일체의 고통이 제거된 절대 자유의 경지를 제시할 뿐만 아니라 그곳(?)에 이르는 방법까지를 친절하게 가르치는 [연기]법이라고 무심코 넘겨버릴 수도 있다.

그러나 팔정도는 한 가지 길이 아니라 여덟 가지 길이다. 그 각각의 방법이 과연 어떻게 한 가지 맛을 보여주는 것일까? 여덟 가지 길이 어떻게 한 가지 열반으로 가는 방법일 수 있는가? 이런 의문을 제기하는 사람은 부처 생존 당시에는 없었으리라고 여겨진다. 그 분의 엄청난 카리스마가 작용했든가 아니면 능란한 그의 언변에 넘어갔든가? 그러나 불교를 철학적으로 정초하려는 이들은 역사적으로 사성제를 연기법 한 가지로 설명해 내는 이론적 작업에 몰두하게 된다. 윤리와 자유를 연결짓는 큰 과제의 하나로 불교의 경우를 따지는 우리의 작업은 여기서 두 가지 의문에 답하는 것으로 국한시키겠다.

(1) 어째서 여덟 가지 방법이 결국 한 가지 결과를 낳게 되는가? 이 방법의 불일치를 척결하기는 비교적 쉬울 듯싶다. 그러나 (2) 어떻게 똑같은 한 가지 연기법이라는 이론이 한때는 고통을 낳고 다른 한때는 고통이 없는 상태 즉 열반을 낳는가? 이를 설명하기는 그 초견적 모순이 가리키듯 그리 쉽지 않아 보인다. 어정쩡하게 ‘느슨한’ 관계로서 연기법을 들어 윤리적 행위에 대한 책임 규명의 소재를 분명하게 가리기 위해 개인적의 자유 의지를 강조하기는 쉬워도 일체의 조건에 얹매이지 않는 절대 자유 즉 열반의 달성 여부는 쉽사리 설명하기 어려울 것 같다. 영원불변하는 개인적 실체로서 자아(自我)의 실재를 인정하지 않는 무아(無我)의 교설과 더불어, 아마도 여지껏 불교의 지상 목표인 열반이 제대로 이해되지 않는 까닭도 바로 이 팔정도와 열반을 연결짓는 이론적 난점에 있다고 여겨진다.

우선 쉽게 생각되는 첫번째 방법론적 불일치를 따져 보자. 고통의 원인을 설명하는 열두 가지 인과의 고리는 소위 “삶의 수레바퀴(有輪 :bhava-cakra)”로 정식화되어 있고, 고통의 해소(解消)와 제거(除去)⁹⁾를 가리키는 올바른 삶의 길은 팔정도가 말하듯 일견 여덟 가지 방법들로 정식화되어 있다. 그 두 정식은 “이것이 생기면 저것이 생기고, 이것이 없어지면 저것도 없어진다.”는 연기법의 일반 공식에 의해 연결지어지는 것으로 설명하고 있다.

연기의 일반 공식은 두 부문으로 나뉜다. (1) “이것이 생기면 저것이 생긴다”는 전반부는 일체 현상의 발생 조건을 지시한다. (2) “이것이 없어지면 저것도 없어진다”는 일체 현상의 소멸 조건을 지시한다. 이 두 가지 정식을 구체적으로 고통과 그 제거에 적용함으로써 우리는 사성제에

9) 해소라고 할 적에는 고통이라는 문제를 문제로서 인정하지 않음으로써 문제를 풀 어버리는 방식을 뜻함이고, 제거는 문제가 되는 원인을 제거함으로써 그 문제를 해결한다는 뜻이다. 흔히 불교의 연기법을 공(空)으로 해석함으로써 고통의 원인 부재를 선언한 용수의 경우와 그 이후의 몇몇 선불가는 해소의 길을택했고, 그 이전의 초기 불교 및 대소승 대부분의 불교 전통은 무지와 집착을 제거하는 해결의 길을택한다.

도달한다. 즉 제1성제는 ‘고통은 존재한다’는 진리이다. 제2성제는 그 고통의 원인을 지시한다. 고통의 원인(이것)이 있으면, 그 결과 고통(저것)이 존재한다. 제1성제와 제2성제는 이렇게 원인과 결과의 고리를 형성한다. 그리고 제3성제 ‘고통이 없는 상태 즉 열반이 있다’를 결과 항으로 하고, 제4성제 즉 팔정도를 원인 항으로 하여 [고통을 없애는 팔정도를 원인으로, 고통이 없는 열반이라는 결과를 얻는다는] 원인과 결과의 두번째 고리가 제시되어 있다. 하나는 고통을 발생하는 인과의 고리이며, 또 하나는 고통을 제거하는 인과의 고리이다. 언뜻 연기법의 공식이 그대로 적용된 간단하고도 쉬운 실례를 보는 것 같다.

그러나 여전히 팔정도를 통해서 12연기법의 어떤 고리가 없어지는지, 아니면 그 고리 전체가 그만 허물어지는지가 분명하지 않다. 이것이 우리의 첫번째 의문이다. 물론 8정도는 12고리가 아니므로 당연히 1:1로 대응하는 고통제거법이 기술되어 있지 않다는 것쯤은 짐작이 가고도 남는다. 그래서 다음으로 생각할 수 있는 것은 12고리 가운데 하나라도 끊어지면 전체의 연결 고리 즉 고통의 수레바퀴는 굴러가지 않게 되리라는 가능성이다.

초기불교 경전에 따르면 석가모니 부처도 그런 가능성을 시사했다. 즉 12고리 가운데 가장 끊기 쉬운 곳은 설명의 편의상 ‘처음에’¹⁰⁾ 두는 무명(無明)과 그 중간에 두는 애착(愛着)이라는 고리들이다. 따라서 이 두 고리 가운데 하나만이라도 끊기면, 다시는 생로 병사(生老病死)의 인생이라는 고통의 바다를 헤어날 수 있으리라는 발상을 했을 것이다. 이것이 바로 강한 결정론도 아니고 약한 결정론도 아닌 조건적 연기론의 강점일 것이다. 즉 고통을 유발하는 조건 가운데 무지와 애착이 단연 다른 조건보다 제거하기가 수월하므로, 무지를 제거하는 참다운 지혜와, 애착을 제거하는 도덕적 행위 그 중에도 남에게 자기의 것을 아낌없이 베푸

10) 인생 유전(人生流轉)의 인과(因果) 고리를 보면 열두 마디가 모두 연결되어 있는 원(圓)임에도 불구하고 설명할 적에는 흔히 무명(無明)을 처음으로 하여 그 고리를 시작한다. 본래 원에는 시작도 없고 끝도 없다. 무시 무종(無始無終)의 인도적 세계관이 불교에도 그대로 반영된 탓이다.

는 자비의 보시행을 강조함으로써¹¹⁾ 팔정도의 구체적 내용을 형성했을 것이다. 따라서 무지를 제거하는 참다운 지혜의 발생은 선정이라는 전통적 방법을 차용하고, 선악을 판별하여 선을 증진하고 악을 방지함에는 도덕적 계행을 강조했을 것이다. 흔히 팔정도는 계정혜(戒定慧)라는 세 가지 방법으로 대별할 수 있다고 한다. 자, 이렇게 세 가지 방법을 모두 결합한 팔정도는 과연 부처가 생각하듯 열반에 이르는 확실한 길일까? 단지 열두 가지 고리와 여덟 가지 길이 똑부러지게 대응하지 않는다는 유치한 반론보다 도대체 계정혜 삼학(戒定慧三學), 즉 도덕의 길, 선정의 길, 지혜의 길을 과연 어떻게 조화하여, 아니면 어느 하나의 길만으로 도, 또는 어느 한 길이 다른 길로 차례로 인도하여 무명 중생을 열반으로 나아가게 하는 길이냐는 의문이 남는다. 하나의 목표인 열반을 달성하는데 세 가지 방법들, 더 자세히는 여덟 가지 길들을 어떻게 순열 조합해야 하는지가 애당초 어리석은 중생에게는 문제가 되지 않을 수 없다.

사성제를 처음으로 설법한 부처 자신은 애매성과 포용성이 두루 함축된 다음과 같은 중언을 남겼다. “계행이 충만한 선정은 훌륭한 열매를 맺는다.; 선정이 충만한 지혜는 훌륭한 열매를 맺는다.; 지혜로 충만한 마음은 온갖 고통으로부터 벗어난다.”¹²⁾

그리고 더 자세하게 고통을 제거하는 해탈-연기적 고리를 아난에게 다음과 같은 정식으로 제시하였다. “…(1) 계를 지키면 후회함이 없게 된다. 후회가 없으므로 매사에 만족한다. 만족은 기쁨을 가져온다. 기쁜 마음에 안정이 온다. 안정으로 인하여 즐거움이 생긴다. 즐거운 마음은 선정에 들기 쉽다. (2) 아난아! 성스런 나의 제자들은 선정으로 인하여 세상을 있는 그대로 보는 지혜를 얻는다. 세상을 있는 그대로 보면 그런 세상은 싫다는 생각이 듈다. 싫어하는 마음으로 인하여 그런 세상에 더 살려는 욕심이 없게 된다. 욕심이 없으면 속박으로부터 해탈한다. 일체의

11) 곧 출판될 예정인 책 *Buddhist Soteriology* 가운데 선근 공덕(善根功德)의 뿌리를 찾아본 Buswell의 논문에 따르면 보시야말로 해탈의 기본이라 한다.

12) *Digha Nikaya* 16.

삿된 생각, 노여움, 어리석음으로부터 해탈한 자는 이제 스스로 해탈하였음을 깨닫는다. 이 삶이 다하도록 청정한 범행을 닦음으로써[즉 계를 지킴으로 인하여] 이 삶이 다하면 다시는 또 다른 생을 받지 않게 된다. [생사의 윤회로부터 벗어난다] (3) 아난아! 이처럼 모든 법(현상)들이 서로 도움이 되고 서로 원인이 된다. 이처럼 계행을 지킴으로 시작하여 결국 가장 좋은 경지인 열반에 이르게 된다. 이른바 ‘이 언덕’[즉 생로병사 등의 고통]을 넘어 ‘저 언덕’[즉 열반]에 다다른다.”¹³⁾

위의 구절들을 분석해 보면, 세 가지 방법도 결국 크게 나누어 두 가지 방법에 귀착한다는 사실을 알 수 있다. 즉 첫번째 지계로부터 선정에 이르는 길 이른바 후회가 없는 도덕적 삶의 길이 하나요, 두번째 그로 인하여 얻어진 선정은 곧바로 사물을 있는 그대로(부처님이 보여준 대로 이 세상은 그대로 고통의 덩어리임을 안다) 보는 지혜의 길로 직결됨을 알 수 있다. 즉 선정의 길은 도덕의 길과 지혜의 길을 매개하는 항이기에 따로 선정의 과정을 자세히 설명함이 없이 선정으로 인하여 곧바로 해탈지에 이른다고 이야기하고 있다. 그러므로 해탈-열반에 이르는 방법은 결국 크게 나누어 도덕의 길과 지혜의 길이다.

여기서 우리는 부처의 해탈관이 지닌 포용성을 본다. 도덕적 행동과 더불어 참된 인식을 지님으로써만 절대 자유의 열반을 증득한다는 부처의 설법은 인간을 포괄적으로 보는 것이다. 이로써 우리는 도덕과 선정과 지혜를 한묶음으로 한 전인격의 완성을 통해야만 해탈이 가능하다는 점을 알 수 있다. 사실 인간은 원래 한 덩어리이다. 그러나 어떻게 한 덩어리인가? 여기에 부처가 제시한 팔정도 내지 삼학을 열반과 관계맺는 연기법의 애매성이 들어 있다. 포용성은 필연적으로 애매성을 내포한다.

13) 中阿含 卷第十 習相應品何義 第一 大正藏. 第一卷, 485 中段. 이하: “…是爲 (1) 阿難. 因持戒便得不悔. 因不悔便得歡悅. 因歡悅便得喜. 因喜便得止. 因止便得樂. 因樂便得定. (2) 阿難. 多聞聖弟子 因定便得見如實知如眞. 因見如實知如眞便得厭. 因厭便得無欲. 因無欲便得解脫. 因解脫便知解脫. 生已盡梵行已立. 所作已辦不更受有知如眞. (3) 阿難 是爲法法相益法法相因. 如是此戒趣至第一. 謂度此岸得至彼岸.”

인간의 몸·가짐을 규제하는 도덕의 길과, 인간의 마음·가짐 내지 자신 및 대상을 인식하는 지혜는 별개의 영역이라고 보는 것이 상식적 견해이다. 우리는 도덕적으로 성숙하고 완전한 사람을 도덕군자라 부르고, 참된 지혜를 지닌 사람을 현인 내지 철인이라고 불러서 서로 구별한다. 물론 도덕군자가 동시에 현인으로서 그 둘은 한몸과 마음에 구현할 수도 있다. 그러나 통일된 전인격의 완성에 그 둘을 한데 아울러야 한다는 표현과, 도덕과 지혜는 선정에 의해서 매개된다는 표현은 다르다. 전자가 보통 상식인의 견지라면, 후자는 부처 내지 그를 따르는 불교 신자들의 표현이다.

상식적으로도 몸과 마음이 일종의 상호 영향을 주고받음으로써 몸가짐이 고요할 때 마음도 안정을 찾아 사물을 있는 그대로 본다고 생각한다. 이런 상식적 체험을 확대 부연하여 부처는 도덕과 지혜를 연결하는 특수 체험 즉 선정을 매개 항으로 도입한다. 사실 마음을 안정하면 사물을 보다 있는 그대로 바라볼 수 있다는 경험은 부처가 특별히 지적하지 않아도 보통 인간사회에서는 누구나 경험하는 것이다. 그렇다고 선정을 통하여 어떻게 몸의 상태가 마음의 상태를 바꾸어 드디어 해탈로 나아가게 하는가? 상호 영향은 몸에서 마음으로인가? 마음에서 몸으로인가? 아니면 동시적인가? 도대체 몸과 마음은 결국 하나이기에 그런 영향이 가능한가? 다르다면 어떻게 영향을 주고받을 수 있는가? 해탈한 부처는 다시 생사의 고해를 벗어난다 하였으니, 과연 몸과 마음을 떠나 어떤 특수한 상태에 있는가? 형이상학적 동물인 인간들로부터 부처 당시에도 이런 질문들이 우후죽순으로 나왔을 것임에 틀림없다.

부처는 고통의 제거를 위한 저 연기법적 이론의 포용성과 애매성을 호도하기 위하여, 그리고 고통을 제거해야 한다는 실천적 당위가 우선임을 강조하여 위와 같은 형이상학적 사변에 제동을 걸었다. 이른바 14무기(無記)이다. 세상에 끝이 있느냐 없느냐? 있기도 하고 없기도 하느냐? 몸과 마음은 같으냐? 다르냐? 같기도 하고 다르기도 하냐? 같지도 않고 다르지도 않느냐? 해탈한 부처는 다시 태어나느냐 마느냐? 이런 질문 따

위를 놓고 시간을 허비할 필요도 없고 허비할 수도 없다. 이 현실적 고통은 바작바작 인간의 실존을 얹매여 온다. 온세상이 불에 타고 있다. 종교적 결단을 내려야 한다. 즉 사성제의 진리를 받아들이고 팔정도와 삼학을 닦는 것이 급선무이지 더 이상 형이상학적 사변을 놓할 틈이 없다는 것이었다. 그러나 부처 사후 제자들 그리고 이론적 정합성을 추구하는 불교학자들은 바로 석가모니 부처의 애매하고 포괄적인 언설들을 이론적으로 훼여맞추는 작업을 진행하지 않을 수 없었다.

IV. 남은 말: 열반의 문제

우리가 위에서 제기한 두번째 질문도 따지고 보면, 부처의 측면에서는 얼핏 14무기 이외의 또 다른 무기임에 틀림없다. 그러나 사태는 전통적 14무기가 지닌 형이상학적 사변이 아니라, 바로 고통을 제거하는 해탈의 연기법이 바로 고통을 발생하는 연기법과 하나도 다르지 않다는 데 대한 의문이라는 점에서 부처의 호통을 회피할 수 있을 것 같다. 우리의 의문을 다시 정리하면 다음과 같다.

열반은 말 그대로 일체의 고통과 구속이 없는 상태이다. 온갖 고통에 얹매인 생사적 인간 조건을 벗어나 저 일체의 조건이 없는 절대 자재의 경지이다. 자유 발생에 조건이 붙는다면, 그런 자유는 어떤 자유인가? 열반의 존재론적 지위가 궁금하다.

아마도 부처의 사후 온갖 학파가 난립한 것도 따지고 보면 어쩔 수 없는 인간의 형이상학적 요구를 효과적으로 제어했던 권위자가 없어지자 생겨난 현상이기도 하고, 또 부처 자신이 묘하게 금줄로 그어 놓은 14무기에 대한 금기가 인간의 고통을 제거하는 해탈의 연기법에 대한 존재론적 지위를 따지는 작업에까지는 그 권위를 발휘할 수 없었다는 데 있을 것 같다.

우리는 여기서 전통적으로 불교의 형이상학적 사변의 역사를 조술할

수 없다. 윤리적 삶과 종교적 해탈 곧 불교의 팔정도와 열반을 어떤 식으로 관계맺느냐는 데에는 세상의 구성 요소를 무엇으로 생각하느냐에 따라 대략 다음과 같이 세 가지 해결 내지 해소가 가능하다고 볼 수 있다.

첫째, 한편으로는 상식적으로 몸과 마음의 이원론을 주장하면서 그 상호영향론을 주장하여 무명을 타파하는 일종의 반-작용자(反-作用者)를 마음의 어느 미세한 경지로 주장하였을 것이다.

둘째, 다른 한편으로는 아예 몸을 무시하고 마음의 흐름만을 존재의 전체로 보는 유심론(唯心論)을 주장하여, 그 속에서 훈습(薰習)이라는 묘하게 작용자와 반작용자의 기능을 함께하는 기능을 인정하고 고통과 해탈을 동시에 유심적 인과의 고리로 연결할 수 있었을 것이다.

셋째, 제일 기가 막힌 방법은 원인과 결과라는 개념이 몽땅 서로 상대적으로만 인정되는 연기적 관계임에 착안하여, 도대체 원인과 결과를 따지는 작업을 포기 지양하여 일체의 고통을 단지 개념 내지 그 구체적 언표인 말의 감옥에서 벗어나지 못하는 까닭으로 치부하는 불교식의 초월적 변증법이 있을 수 있겠다.

아마도 선불교에서는 중생을 교화하는 방편으로 첫번째 길 즉 무명 타파라는 약을 처방하고, 선승 스스로는 일체가 유심조라는 제2의 방법을, 더 나아가 일체가 공이라는 제3의 방법을 경우 경우에 따라 처방전으로 내렸음직하다.

이로써 윤리와 자유의 문제는 불교의 경우 적어도 세 가지 방편적 해결 내지 해소가 있었음을 알 수 있다.