

해제 : 에티엔느 라모트 경전 번역의 정확성

종교는 언어에 의지함

말은 기호이기 이전에 하나의 이미지로서 사람과 동물의 차이를 생각하게 하고 사람 자신에 관해 묻게 하면서 사람을 사람답게 한다. 말을 ‘존재의 집’으로 규정한 하이데거,¹⁾ ‘문체가 곧 그 사람’이라는 뷔퐁, ‘말에는 정말 믿음이 있어야’ 한다는 老子에서 보듯 사람을 사람답게 하는 것은 진정 말이다. 말은 인류의 꿈을 인도하는 지팡이로서, 꿈의 부풀림을 제어하는 절제의 무기로서 태초부터 신과 인간 사이의 가교역할을 해왔다. 그런가 하면 말은 사람을 생각하게 하고(생각이 말하게 하는 것이 아니라), 사람과 사람 사이를 이어주며, 사람과 사람이 함께 이루는 문화의 토대 역할도 충실히 수행하고 있다. 특히 사람을 사람답게 하는 교육의 역사로서 인류의 역사를 바라볼 때, 가르침과 배움이 말 속에서 이루어져 왔음을 생각해 보면 그 구체성을 드러내는 언어는 언어-내-존재로서의 인간의 특성을 규정하는 선형적인 특성을 지닌다. 더구나 교육은, 그것이 유형이건 무형이건, 늘 교과서를 필요로 해 왔으니 교과서와 언어 사이가 이루어 내는 또 다른 정신 영역 속에 스승의 정신이 드러나게 된다. 따라서 스승의 정신은 곧 언어에 의지한다. 언어는 단순한 표현 수단이 아니며, 종교에서 언어가 차지하는 역할에서도 드러나듯 매우 근원적인 성격을 지닌다. 그러기에 우리는 말에 대한 하이데거의 존재론적 사유를 떠올리는 프루동의 다음과 같은 언급을 통해 교육에서의 말의 작용을 가늠해 볼 수 있다.

언어에 물음을 던져 보자. 그러면 언어가 우리에게 답하리라. 언어가 말하도록 하자. 그러면 언어가 우리를 가르치리라. 왜냐하면 세계의 시작 이래 인간에게 주어진 성서가 바로 언어에 보존되어 있기 때문이며, 우리가 원초적 계시를 찾아내게 될 곳도 바로 언어이기 때문이다.(『일반문법론』)²⁾

스승의 경전 내용은 말

종교와 언어 관계는 오랜 역사를 지닌다. 언어가 인류 역사의 출발에 있었듯이 교육 또한 그 역사의 출발에 있었다고 볼 수 있다면, 인류 역사의 근원적인 언어와 종교를 서로 분리된 존재로 바라볼 수 없다. 언어가 하는 말을 들으면서 언어에 인도될 때 우리의 의식은 비로소 신의 아름다움으로서의 성스러움을 기대할 수 있을 것이다. 비단 신의 말씀으로서의 종교뿐만 아니라 아름다움을 추구하는 시 그리고 진실을 추구하는 학문 등의 각 분야에서 사용되는 교범이란 무릇 모두 언어 속에 있어 그 가르침 자체가 있다고 할 수 있을 정도로 언어는 다양한 형태로 변화해 가며 우리를 이끈다. 사실 고전 텍스트들은 스승의 귀감이 되는 말을 그 내용으로 하고 있다. 옹고 그림을 매개로 하는 산파술을 통해 새로운 정신의 가르침을 퍼려다 희생당한 소크라테스, 수사의 정신을 계승하여 제자 네로의 거짓말에 맞서다 극형에 처해졌던 세네카 등 인류의 어둠을 밝히려 했던 스승들의 정신을 담은 경전의 내용은 그들의 말을 내용으로 하고 있지 않은가.

1) 마틴 하이데거, 『말에 이르는 도정』, 장 보프레 역, 갈리마르, 1976, pp. 11-37.

2) 조제프 프루동, 『일반문법론』, 앵프리미르 에디퇴르, 1837, p. 339.

스승의 정신, 진실성과 정확함

스승의 정신 역시 스승의 말로부터 비롯한다. 예술이 아름다움을 추구하고, 학문이 진실을 추구한다면 또 종교가 추구하는 것이 성스러움이라면, 스승의 정신을 새롭게 이루어 가는 종교적 글쓰기는 응당 진실성을 그 자신의 생명처럼 여겨야 할 것이다. 따라서 진실의 그림자를 드리우는 수행자로서 경계해야 할 것은 있는 그대로 전하지 않고 과장과 치장으로 부풀리는 일이다. 과장, 치장, 부풀림은 주로 설득력을 증대시키려는 노력의 일환이지만 자칫 그 정확성의 결여가 거짓으로 이어질 수 있는 중대한 문제를 내포한다. 과거 스승들의 정신이 여전히 우리 시대의 어둠을 밝히고 있는 것은 그 단순 명백한 진실성 덕분이다. 그리고 진실한 스승의 정신은 정확성을 내용으로 한다. 현실의 불행한 경험에서 드러나듯 정확성의 결여는 곧 바로 부풀림으로 드러난다. 앞의 내용은 부풀릴 수가 없다. 부풀린 내용은 부풀림만큼 거짓인 것이다. 의도적이지 않은 부풀림 즉 원치 않는 거짓은 정확함을 결여한다는 공통점을 지닌다. 종교적 글쓰기에서 발생한 원치 않는 거짓은 합리화 될 수 없다. 오늘의 앎을 추구하는 종교적 글쓰기는 정확함을 그 내용으로 해야 한다.

말의 느낌

정확성이 문법적 시각 혹은 형식 논리적 관점에서만 그 의미를 지니는 것은 아니다. 사전적 의미와 형식적 의미만을 문제 삼게 되면 원래 말이 전달하고자 하는 내용을 정확하게 파악하기 힘들게 된다. 말의 형식 이면에는 말하는 사람의 느낌이 담겨 있기 때문에 단순한 생리적 의사소통의 경우를 제외하면 그 어떤 경우라도 말이나 이를 기록한 글의 문제를 그 의미의 영역에만 국한시켜 생각할 수 없을 것이다. “‘아’ 다르고 ‘어’ 다르다”라는 말의 경우에서 보듯 ‘아’와 ‘어’는 정말 다르다. 하지만 형식 논리적 관점에서 살펴보면 ‘아’와 ‘어’ 사이 차이는 그리 대단하지 않다. 그러나 같은 이름을 부를 때도 그 느낌에 따라 응답 태도가 달라지고 교육 효과도 차이 나듯이 ‘아’와 ‘어’는 형태면에서 분명 큰 차이를 보인다. ‘말로 천 냥 빚을 갚는다’는 말은 이러한 말의 느낌을 강조하고 있다. 협의의 교실 문법 의미 혹은 사전 문법 관점에서 ‘아’와 ‘어’는 대동소이한 표현이지만 말의 느낌에 따른 내용의 차이는 실로 현격하다. 따라서 설득을 넘어 협상과 화쟁을 추구하는 경우 그 의미에 앞서 느낌으로 말에 다가가야 한다. 즉 말의 형식만으로 전달할 수 없는 느낌을 담아내는 말의 형태를 문제 삼아야 하는 것이다.

이미지 표현으로서의 예술의 출발점이 느낌의 나눔에 있듯, 표현으로서의 말의 이해 역시 말하는 자와 듣는 자 사이에서 발생하는 느낌의 공유 즉 공감에 있다. 사람의 말은 누구나 그 자신의 느낌을 담고 있기에 일상의 대화에서는 그 느낌의 차이를 중히 여기지 않을 수 없을 정도로, 사적 대화와 공적 대화의 경계 구분을 떠나 서로가 나누는 말의 뉘앙스에 무척 신경을 곤두세운다. 일상 언어의 뉘앙스가 그만큼 중시되듯, 신앙과 동시에 논리의 언어로서의 종교적 글쓰기 역시 그 의미와 더불어 느낌을 중시해야 한다.

언어도단, 언어의 한계

수사의 필요성, 수사의 동기와 목표 역시 이와 무관하지 않다. 따라서 언어 형태는 말 그대로 자연스럽게 인간의 감각과 연결된다. 똑 같은 아름다움을 표현하면서 그 표출 방식의 관점을

모양과 색에 한정시키는 경우라 할지라도, 아름다움의 표출 방식은 각양각색으로 드러나게 되어 있다. 언어 형태로서의 글쓰기의 형태 역시 똑 같을 수 없는 법이다. 글쓰기의 형태에는 저마다 다를 수밖에 없는 작자의 감각이 스며들어 있기 때문이다. 일반적 언어형태의 경우만 하더라도 사변 체계의 언어로서 철학의 언어, 풍자의 언어, 횡설수설, 역설적 표현, 노래, 예언조의 언어, 간곡한 청원조의 언어, 소통 불가능 속에서 해매는 경우의 하소연 등 실로 다양한 형태로 드러나듯이, 같은 내용의 글이라도 제언인가 제언 아닌가, 제언이라면 단언적인가 혹은 호의적인가, 혹은 조소적인가, 혹은 제언 아닌 제언처럼 가볍게 다가오는 말인가 하는 점을 고려해야 해야 할 정도로 글의 형태는 각양각색이다. 이토록 다양한 형태의 언어로 전달된 글은 각각의 논리적 의미를 제대로 전달하고 있는 것도 사실이지만, 완전한 내용의 전달이라는 관점에서는 언어도단이라는 표현에서 명시적으로 드러나듯 스스로 한계를 지닐 수밖에 없다.

푸코의 ‘어떻게’, 말과 사물의 질서

이와 같이 말에 있어서 가장 어려운 문제는 ‘어떻게’ 말하고 쓸 것인가에 있다. 말과 글이 담고 있는 느낌의 전달에 필요한 호소력에, 이성이라는 도구 즉 수사의 틀을 씌울 수밖에 없는 이유가 여기에 있는 것이다. 수사의 틀로서 ‘어떻게’는 언어 방식으로서 의미 문제에 국한되지 않고 언어 형태라는 문제를 제기하고 있다. 이 점에서 전달 도구로서의 이성의 언어를 그 의미 영역에 국한시키지 않고, 호소력을 통해 자연스러운 침투 효과를 기대할 수 있게 하는 훌륭한 도구로서 수사가 필요하다. 즉 수사 효과를 증대시키기 위해 ‘어떻게’에 대한 탐구가 필요한데 수사가 이러한 자신의 고유한 영역을 무시해서는 안 되는 것이다. ‘어떻게’가 서양 철학사 혹은 수사학사에서 제대로 연구된 적이 있었는가 하는 점은 여전히 문제로 남아 있지만 푸코의 다음과 같은 분석에 따르면 서양 사유의 역사에서도 역시 이 ‘어떻게’는 무척 소홀히 다루어져 온 듯하다.

고고학적 차원에서 보면, 실증성의 체계는 18세기와 19세기의 전환기에 거대한 변화를 일으켰음을 알 수 있다. 그 이유는 이성의 진전이 있었기 때문이 아니라 사물들을 분배하여 인식대상으로 제공하는 질서와 사물들의 존재 방식에 심층적인 변화가 있었기 때문이다.[...]아마도 지식들은 서로를 생성하고, 또 사상들은 바뀌어 나가면서 서로 간에 작용하게 될 것이다. (하지만 어떻게? 이제껏 역사가들은 우리에게 이 점을 말해주지 못했다) 3)

말과 사물들 사이의 질서에 담긴 존재방식을 연구 과제로 삼는 푸코는 질서를 매우 실증적인 것으로 바라본다. 사물이 서로 다르게 보이는 것은 서로의 인식체계가 다를 뿐이며, 서로 다른 인식체계는 서로 다른 질서를 생각하게 된다. 서로 다른 인식체계의 소유자들이 서로의 질서를 이해할 수 없는 것은, 서로의 사유 속에 내재하는 실증적 질서를 이해할 수 없기 때문이다. 이러한 이해 불가능성은 선형적인 것이 아니라 서로의 다름을 인정하지 않으려는, 서로 다른 질서를 이해하지 않으려는 다시 말해 서로의 ‘어떻게’를 묻지 않는 인식체계에서 비롯한다. 더구나 서로 같은 인식체계를 지닌 하나의 문화권 내에서도 ‘어떻게’에 관한 물음은 인식이라는 공동의 장에 커다란 파문을 일으키기도 한다.

3) 미셸 푸코, 『말과 사물』, 갈리마르, 1966, p. 14.

니체의 '이와 같이', 언어의 모호성

『짜라투스트라는 이렇게(이와 같이) 말했다(Ainsi parlait Zarathustra)』를 하나의 예로 들 수 있겠다. 니체가 '짜라투스트라는 이와 같이 말했다'고 할 때 중요한 것은 '짜라투스트라가 말을 했다'는 사실이 아니라 그가 말한 내용으로서의 '이와 같이'인 것이다. 난해하기로 유명한 짜라투스트라가 한 말의 내용을 이해하는 것은 이 '이와 같이'에 대한 이해가 선행되어야 한다. 포스트모던적 이해, 해체주의적 이해, 탈구조주의적 이해 등등 니체에 관한 그토록 다양한 해석은 바로 이 한마디에 담긴 다양한 느낌에 따른 이해의 정도에서 비롯하는 것인지도 모른다. 이 '이와 같이'에 물음을 던진 니체 연구서는 하이데거의 『니체(Nietzsche)』를 제외하면 매우 찾아보기 힘들다. 하여튼 거창한 담론 분석보다 그토록 사소한 '이와 같이'라는 말 한마디에 충실하려고 노력하는 것은 진정 니체의 글의 내용, 즉 니체의 사유에 충실하려는 노력의 출발점이 될 수도 있다. 예술 사조에 있어서도 상황은 크게 다르지 않다. 고전주의, 낭만주의, 사실주의, 인상주의 등의 차이는 시와 화폭의 구성에서 비롯하며, 이때 구성이란 무엇보다도 '어떻게'를 문제 삼는 방식에 있다. 이러한 사조들의 차이는 사실 작품이 '어떻게' 구성되어 있는가를 말하는 방식의 차이라고 할 수 있기 때문이다.

'어떻게'에 관한 이해는 '이와 같이'를 이해하려는 노력으로부터 시작되며, '이와 같이'에 관한 이해의 노력은 '이와 같이 말했다'에 대한 이해의 노력으로 시작된다. '이와 같이 말했다'는 '어떻게'를 적극적으로 이해하려는 작가의 자세에서 나온 말이기 때문이다. '이와 같이 말했다'라는 짜라투스트라의 말은 청자의 관점에서는 상당히 도발적인 물음이기도 하다. 사실이 말은 '짜라투스트라가 말한 것처럼 들을 수 있는가'라는 물음을 던지고 있다. 이 말은 곧 자신의 철학을 이해할 수 있는 청자를 찾고 있는 니체의 하소연이기도 하다. 그가 원하는 독자는 짜라투스트라가 '이와 같이' 한 말을 그대로 그렇게 들으려고 애쓰는 자이다. 이 말은 니체가 찾고 있는 청자 혹은 독자를 규명하는 말이기도 한 것이며, 함께 글을 쓰고, 함께 느끼려 애쓰는 공동의 저자를 애타게 기다리고 있는 저자의 처절한 호소이기도 하다. '이와 같이'는 철학적 이해 이전에 그 읽기의 태도에 부합하려는 노력 다시 말해 공감하기 위해서는 느끼려는 노력이 필요함을 말해준다. 니체는 자신의 저서 제명을 통해 '독자로서 나는 과연 그렇게 들으려고 애쓰는가'라고 호소하며, 원치 않는 작가의 고독에서 벗어나길 스스로 갈망하고 있다. 니체의 청원에 응하려고 애쓰는 사람은 스스로 '이와 같이 들었다'라고 답하게 될 것이다. 하지만 이러한 노력에는 한계가 따르기 마련이다. '이와 같이 말했다'와 '이와 같이 들었다' 사이에는 거리가 생성되기 마련이기 때문이다.

이처럼 생성된 거리는 '이와 같이'가 지니고 있는 제한성이기도 하다. 즉 '이와 같이 들었다'라고 말하는 청자는 사실 '단지 이와 같이 들었을 뿐이다'라고 말하고 있는 것이며 여기에서 인간 의식의 한계성이 문제로 부각되는 것이다. 이 제한성, 인식의 한계, 오류의식 즉 내가 혹 잘못 듣지 않았을까 하는 오류 의식으로 인해 정확성이라는 것 자체는 마치 꿈처럼 요원해짐과 동시에 독자에게는 '이와 같이, 단지 이와 같이 밖에 듣지 못했다'라는 듣기와 이해의 불구성이 제기된다. 하지만 이해의 불구성은 어디에나 적용될 수 있는 것은 아니다. 예를 들어 과학적 지식을 옮기는 경우 수학의 계산처럼 말 그대로 반복(1+1=2)하거나 혹은 공식화하는 경우 불구성의 문제가 제기될 리 없다. 이해의 불구성은 지적 능력의 문제가 아니다. 지식의 전달은 반복 혹은 되풀이 영역에 속하나, 지식을 넘어선 영역에서는 항상 '왜 나는 이와 같이 들을 수밖에 없는가'라는 질문이 제기될 수 있으며, 이 영역에서는 명백성과 확실성이 배제될 수밖에 없다. 즉 우리가 이해하고 있는 동일한 언어의 형태 속에도 모호성이 도출되고 있는

것이다.

앎의 명확함, 표현의 불확실성

이처럼 니체의 글을 읽을 때는 첫 페이지부터 모순에 사로잡힐 수밖에 없다. 형식논리만으로 글을 읽으면 확실성을 추구할 수 있겠지만, 그 글에 느낌으로 다가가려는 진정한 독자는 모호성에 이를 수밖에 없는 까닭에, 저자는 불확실성을 묻는 자를 찾고 있다. 앎 그 자체는 매우 명확한 것임에도 불구하고 이 명확함은 표현의 경지를 떠나 있는 것이다. 표현할 수 없는 확실히 깨달은 앎의 경지를 굳이 글로 표현하자면 다음과 같다.

답: 모든 언어⁴⁾를 초월한 길, 사유 기능의 멈춤과 소멸,⁵⁾ 모든 의존의 부재,⁶⁾ 법칙의 비-선언,⁷⁾ 모든 존재의 진정한 특성⁸⁾, 시작-중간-결말의 부재⁹⁾, 불멸,¹⁰⁾ 불변.¹¹⁾

절대적 앎의 내용이 말로 드러날 때면 표현의 정확성은 사라지고 불확실해진다. 앎은 것처럼 분명하고 확실한 것이지만 언어로 표현되면 '이와 같이'라는 불확실한 표현으로 나아갈 수밖에 없다. 이것이 앎을 말로 옮기는 자들의 고통인 것이다. 따라서 말의 내용을 얼마나 이해하느냐 하는 문제는 철저히 받아들이는 사람의 태도에 달려 있다.

이러한 니체의 고통은 붓다의 고통이기도 했다. 종교 언어의 바탕으로서 수사의 필요성은 말의 전달을 위한 이성적 훈련의 필요성을 의미한다. 설득을 목표로 하는 이성의 언어는 부분적 소통을 위한 것이지만, 종교 언어는 여기에서 더 나아가 감각과 호소력이 담긴 전체적 소통을 위한 것으로 소통의 궁극적 목표를 이루어야 한다. 즉 부분만이 아닌 전체에 의해 독자 혹은 청자가 침투당해야 하는 것이다. 깨달음, 법열, 신성 등은 전체로 느껴야 하는 것이다. 반면 느낌을 표현하는 언어는 도단이며, 이성은 전체를 상대할 수 없기에, 언어로서 '이와 같이'는 부분만을 다룰 수밖에 없다. 따라서 화자와의 교감 혹은 동일한 감각이 배제되면 읽을 수 없는 경전들을 대할 때는 이러한 이해의 불구성을 통해서 앎을 이야기 하면서 전체의 느낌을 추구해야 한다. 사소한 말이라도 그것이 제대로 전달되기 위해서는 말의 내용 전체를 상대로 해야 하지만, 말이란 불확실성에 근거하기에 이러한 불확실성의 보완을 위해 수사가 절대적으로 필요한 것이다. 수사는 정확성 다시 말해 부분성을 지향함과 동시에, 이 부분성을 통해 전체를 향한 호소력을 지향해야 한다. 내용 전체는 암시적이지만 부분의 정확성 및 이성의 호소력이 전체를 향한 호소력이 되어야 하며 또한 여기에서 글쓰기의 정확성의 요구가 비롯하고 있다.

4) tout discours, all discourse, *sarvadeśanātikrāntamārga*, 一切語言

5) l'arrêt et la destruction du fonctionnement de la pensée, the arrest and destruction of the functioning of the mind, *cittapravṛttisthitinirodha*, 心行處滅

6) l'absence de tout support, the absence of any support, *anāśśraya*, 遍無所依

7) la non-déclaration des Dharma, the non-declaration of the dharmas, *dharmāṇāṃ anidarśanam*, 不示諸法

8) le vrai caractère des Dharma, the true nature of the dharmas, *dharmāṇāṃ satyalakṣaṇam*, 諸法實相

9) l'absence de début, de milieu et de fin, the absence of beginning, middle and end, *anādīmadhyānta*, 無初無中無後

10) l'indestructibilité, the indestructibility, *akṣayatva*, 不盡

11) l'inaltérabilité, the inalterability, *avipariṇāmatva*, 不壞. 라모트는 이 부분을 명사 구문으로 표현한다.

정확성은 이성의 첫째 능력으로 정확한 분석에 근거한다. 따라서 정신적 현상, 역사적 현상, 사회적 현상, 경제적 현상을 ‘어떻게’ 분석하느냐에 따라 글의 정확성이 좌우된다고 할 수 있다. 정치 연설문은 대부분 선동을 목적으로 하기에 부풀림에 의존하지만, 경전에 대한 학문적 글쓰기는 이성에 의거해야 하기에 정확성에 바탕을 두어야 하며, 이 정확성은 사실성에 근거한다. 여기에 수사 정신의 기본 바탕이 있다. 즉 철학적 담론으로서 수사는 의미보다 진실성을 우선시한다. 따라서 의미만을 중시하는 수사는 수사의 정신에서 벗어난 것이다. 의미도 중요하다. 하지만 의미는 사실에서 비롯한다. 사실이 의미에 선행하며, 논리적으로 선행하는 것이 후행하는 것의 근거가 되기에, 의미의 역할은 사실의 이해를 돕는 것이어야 한다. 의미가 사실을 은폐시키는 것이 아니라 사실을 규명하는 역할을 제대로 수행해야 하는 것이다.

붓다의 깨달음과 고민

무엇보다 정확성을 필요로 하는 종교 경전을 편찬하면서 명확성을 근거로 그 결집 책임자를 선정한 전거를 기록한 논서의 예로 『대지도론』을 들 수 있다. 『성서』의 경우처럼 다양한 논서를 탄생시킨 붓다의 교본은 수사 영역에서의 일반 교본, 보다 광범위한 의미에서의 종교 영역의 예수의 교본, 조로아스터의 교본과 마찬가지로 교과서 본래의 성격을 시사한다. 교본은 원초적이며 궁극적인 의미에서 하나의 법칙(dharma)과 같은 것이다. 역으로 말해 법은 모든 교본의 시원이며 모태이다. 따라서 거짓의 금지 즉 사실성을 기본 정신으로 하는 법은 곧 수사의 기본 정신이며, 수사는 한 마디로 법의 정신의 반영이다. 실증적, 자연적, 신학적, 철학적으로 법의 정신은 계속 성찰의 대상이 되어왔음을 고려할 때 법의 정신의 본질에 대해서는 침묵할 수밖에 없지만, 수사적 글쓰기 측면에서 법의 내용으로서의 정신과 그 드러남으로서의 형태와의 관계는 매우 밀접하다. 법의 언어에 대한 연구가 단순히 이른바 언어학적 측면만 지닌 것이 아니라 정신 영역까지도 포함하고 있기 때문이다.

불법의 깨달음 이후 붓다는 심각한 고민에 빠져들었다. 말을 통한 의사소통만으로는 자신의 깨달음의 본질을 전하는 데 한계가 있음을 미리 간파하고 있었던 그로서는 과연 그 어려운 깨달음의 내용을 대중에게 전달해야 할 것인지 망설일 수밖에 없었다. 하지만 일단 존재 전체에 대한 연민의 정에서 법을 전파하기로 결정을 내리게 되는데, 깨달음 이후 초전법륜 사이에 일어난, 법륜의 동기가 된 사건을 『대지도론』은 다음과 같이 설한다.

마왕 마라세나가 열여덟 나유타의 군사를 이끌고 찾아와 보디사뜨와를 제거하려 하지만, 반야와 지혜의 힘으로 마라의 무리를 물리쳤다. 그는 지고하고 완벽한 깨우침을 얻었다. 이때 삼천대천세계의 주인인 브라흐마데와(범천)들과 마하브라흐마 시킨이라 불리는 그들의 왕, 색계의 제천과 사천왕들이 붓다에게 처음으로 법륜을 굴리기를 청하였다. 그래서 이전의 소원이 생각나기도 하고 대자대비하기도 한 보디사뜨와는 이들의 청을 받아들여 법 즉 심오한 법과 뿌라스나빠라미따¹²⁾를 설하였다. 이것이 붓다가 『마하반야바라밀경』¹³⁾를 설한 이유이다.¹⁴⁾

12) 여기의 뿌라스나빠라미따는 여섯 빠라미따의 하나로서 수행이 아니라 일체 붓다와 보디사뜨와의 어머니로서의 광의적 빠라미따이다.

13) sūtra. √siv(to sew)의 명사형으로 실 혹은 끈. 옛날 붓다의 말씀을 적은 대나무를 뚫어 실로 묶어 가지고 다닌 데서 유래한다.

14) 에티엔느 라모트, pp. 11-12. 에드워드 토마스(Edward J. Tomas)의 『붓다의 삶(Life of Buddha)』(p. 68)에는 붓다의 고행이나 계시와 관련하여 보리수나 마라의 유혹에 관한 언급이 없다. 따라서 『대지도론』은 『精勤經(Padhānasutta)』 같은 당대 최근 원전 그리고 『經集(Suttanipāta)』 v. 425-449;

탄생과 입멸 등 붓다의 초자연적 기행의 사실성을 서지학적, 실증적 문헌 작업을 통해 확인하는 것은 종교적 과제로 남기기로 하자. 여기서는 불멸 후 아난다가 결집한 경전을 통해 전래된 붓다의 생애 가운데 깨달음으로부터 초전법륜에 이르는 과정을 서술하는 나가르주나의 글쓰기 자세 그리고 종교학자로서 나가르주나 저서의 한역본을 프랑스어로 옮기며 확실한 자료에 전거하여 원전의 느낌을 주석으로 담아내려는 라모트의 글쓰기 자세를 살피고자 한다. 나가르주나는 표현의 불확실성 속에서도 앎을 전달하기로 결정을 내리는 붓다의 고뇌에 초점을 맞추고 있고, 라모트는 이러한 나가르주나의 글이 주는 느낌을 담아내는 데 자신의 주석 형태를 이용한다. 나가르주나의 서술은 가능한 한 전래된 경전의 내용을 바탕으로 근거하고 있으며, 라모트 역시 저자에 대한 존경을 드러내듯 꾸마라지바의 한역을 프랑스어로 옮기며 사항과 관련 있는 현존하는 고전어 경전 구절들을 빠짐없이 추가함으로써 독자에게 잃어버린 원전의 정신을 근접시킨다. ‘이와 같이’의 이해는 붓다 생의 이러한 일련의 경험으로부터 연유한다. 이후 45년 동안 붓다는 자신의 법을 설하다 삶의 막바지에 이르러 ‘나는 한 마디도 말한 바 없다’는 유언을 남기며 쿠시나가라(Kuśinagara)의 사라쌍수 밑에서 입멸한다. 그런데 이러한 모호한 유언을 남기고 적멸에 든 스승의 말을 전하는 경전은 하나 같이 ‘이와 같이 나는 들었다’로 시작하고 있다. 기이하게도 오늘날 ‘이와 같이’에 대해서는 아무런 논변도 필요치 않은 듯 특별한 의문이 제기된 적은 없는 듯하다. 그런데 왜 다문제일 아난다(Ānanda)에 의해 결집된 경전들은 ‘이와 같이’로 시작하는가. 불멸 후 7세기가 지나 남인도에서 태어나 북인도에서 교설을 편 나가르주나는 왜 붓다의 말 즉 불법을 전하는 제자들의 글이 한결같이 ‘이와 같이’로 시작하고 있는지에 관해 물음을 제기한다. 그는 『중론』이 그러하듯이 이 논제에 관해서도 스스로 물음을 던지고 답하는 형태를 취한다. 이 글쓰기 자세는 불법을 전하는 붓다가 제자들에게 묻고 답하는 모습을 연상시킨다. 논제의 의미를 전달하는 것이 아니라 불법의 정신을 전달하려는 각고의 산물이었을 것이다.

아난다의 ‘이와 같이’

‘이와 같이 나는 들었다’는 산스크리트 ‘이와 같이 evam, 나에게서 mayā, 들었다 śrutam’에서 유래한다. ‘evam’은 ‘이와 같이’라는 불변화사 ‘evam’의 연성(원래 어휘를 철자 그대로 표기하지 않고 문장에 따라 소리 나는 대로 표기하는 산스크리트 표기법)이며, ‘mayā’는 ‘mad’의 단수 구격으로 ‘나에 의해’로 번역될 수 있고, ‘śrutam’은 ‘듣다’라는 제5류 동사 어근 ‘√śru’의 과거수동분사 ‘śruta’의 단수 대격이다. 이러한 사실에 근거하면 원전의 서두 “Evam mayā śrutam”은, 프랑스어 «ainsi, par moi, il fut entendu»(“이와 같이, 나에 의해, 들려졌다”)로 번역될 수 있다. 수동형 번역을 피하기 위해 우리는 흔히 ‘이와 같이 나는 들었다’라고 옮기는데 영어로도 흔히 «Thus have I heard»로 옮기고 있다. 결국 우리말 번역은 ‘이와 같이 나는 들었다’로 귀결된다고 할 수 있다. “Ainsi parlait Zararhustra”와 마찬가지로 ‘이와 같이’라는 의미로 시작하는 글을 진정하게 대하는 독자는 도대체 ‘이와 같이 들었다’는 ‘어떻게’ 들었다는 말인가라는 의아함에 빠지기 마련이다. 왜 ‘이와 같이’로 시작하는 것이며, ‘무엇을 전하는가’라는 의문을 던질 수밖에 없는 상황에 이르는 것이다.

『因緣談(Nidānakathā)』, p. 70-75; 『佛所行讚(Buddhacarita)』 ch. XII, v. 112-118, XIII, XIV, Lalitavistara, ch. XX-XXII; 『大事(Mahavastu)』 II, p. 267-270, 276-283, 304-349. E. WIDISCHE, *Māra and Buddha*, Leipzig, 1895, p. 229, 332-335에 의거한 내용을 담고 있다.

사실 ‘이와 같이’는 누구나 알고 있듯이 아난다의 말이다. 대부분의 경전은 붓다의 말을 글로 옮기면서 아난다의 ‘이와 같이 나는 들었다’로 서두를 연다. 경전의 말이긴 하지만 붓다의 말은 아닌 것처럼 보인다. 얼핏 보면 니체의 『짜라투스트라는 이와 같이 말했다』의 경우도 ‘짜라투스트라는 이와 같이 말했다’라는 말이 짜라투스트라의 말이기보다는 니체가 쓴 글로 드러나듯이. 두 경우 모두 ‘이와 같이’라고 쓴 주체와 ‘이와 같이’의 내용을 말한 주체가 서로 다른 것으로 받아들여지게 된다. 하지만 짜라투스트라의 말의 내용은 실제로는 니체의 사유를 옮긴 글이며, 아난다의 ‘이와 같이’는 사실 붓다의 말이다. 다만 이 말은 각 장의 말미에 잠언처럼 반복되고 있어 불경에서의 ‘이와 같이 나는 들었다’와는 위치 상 대조를 이룬다. ‘이와 같이’라는 말은 경전을 집결한 아난다의 말로 기록되어 있으며, ‘이와 같이 나는 들었다, 한 때, 세존이...’라는 머리말 뒤에야 비로소 붓다의 말이 시작되는 것처럼 여겨지는 것도 사실이다. 그러므로 붓다의 말로 여겨지지 않는 ‘이와 같이’는 더욱 수수께끼 같은 말이다.

혹자에게는 아무런 의미가 없는 표현일 수도 있겠지만, 붓다 이후 최고의 대승 보디사뜨와로 불리는 나가르주나는 이 아무것도 아닌 말을 문제 삼고 있다. 왜 모든 경전은 제자 아난다의 말 ‘이와 같이’로 시작하는지 나가르주나는 묻는다. 경전 결집 후 약 600년이 지난 시점에서 그는 왜 이 질문을 제기하는가. ‘이와 같이’는 붓다가 불법을 전하는 이유와 심정을 담고 있는 것이다. 나가르주나는 『대지도론』 초입에서 ‘이와 같이’에 관한 물음을 던지기 전에 붓다가 『대반야경』을 설한 이유를 나열하면서, 상대방에게 정확히 자신의 뜻을 전달하기 위해 붓다가 사용하는 수사의 네 가지 관점을 소개한다.

16.15) 또한 붓다는 절대적 관점¹⁶⁾을 설명하기 위해 『마하반야바라밀경』을 설하였다. 관점에는 네 가지가 있다. 1. 세간적 관점(세계실단),¹⁷⁾ 2. 개별적 관점(각각위인실단),¹⁸⁾ 3. 치유적 관점(대치실단),¹⁹⁾ 4. 절대적 관점(제일의 실단).²⁰⁾ 이 네 가지 관점 속에 12부경²¹⁾ 전체와 팔만 사천 법장이 포함되어 있다. 네 가지 관점 모두는 진실하며 서로 상충하지 않는다. 붓다의 법 안에는 세간적 질서로서의 실재, 개별적 질서로서의 실재, 치유적 질서로서의 실재, 절대적 질서로서의 실재가 있다.²²⁾

‘세간적 관점’에서 말한다는 것은 무엇인가? 이것은 편의상 세인들의 화법에 따르는 화법이다. 예를 들어 ‘나’라는 것은 다섯 구성요소의 화합일 뿐 그 실체는 원래 없지만, ‘나’라는 표현 없이는 일상의 대화가 불가능하다. 그래서 붓다가 ‘나’라는 말을 쓰는 것은 세인들과 대화를 나누기 위한 하나의 방편이지 ‘나’가 있음을 의미하지는 않는다. 마치 채, 축, 바퀴, 살의 화합이 수레이고 이 구성 요소들과 별도로 분리된 수레는 없지만 수레라는 말이 있는 것과 같은

15) 쿠마라지바의 한역본을 번역하면서 라모트가 부여한 문단 번호.

16) pāramārthika siddhāntalakṣaṇa

17) laukika siddhānta

18) prātipau siddhānta

19) prātipākṣa siddhānta

20) pāramārthika siddhānta

21) 1. 수다라(sūtra, 산문체 경전) 2. 기야(geya, 수다라에 이어지는 운문, 重頌) 3. 수기(vyākaraṇa, 授記) 4. 가타(gāthā, 사언, 오언, 칠언 절구, 諷誦) 5. 우다나(udāna, 무문자설) 6. 니다나(nidāna, 緣起) 7. 아파다나(apadāna, 비유) 8. 이제왈다가(ittivṛttaka, 붓다와 제자들의 지난 인연, 本事) 9. 사타가(śāṭka, 본생) 10. 비불락(vaipulya, 방대한 진리, 方等) 11. 아부타달마(adbhuta-dharma, 신통을 보인 부분, 미증유법) 12. 우바데사(upadeśa, 論議)

22) 에티엔느 라모트, pp. 27-28.

이유이다. 개별적 관점에서 말하는 것은, 말을 하되 각 개인의 의식 단계를 고려하여 말하는 것이다. 같은 사실을 말해도 혹자는 알아듣기도 하고 혹자는 알아듣지 못하기도 하기 때문에, 상대가 알아듣도록 그 관점을 조절하는 것이다. 치유적 관점에서 말하는 것은 그 사람의 성질을 고려하여 말하는 것이다. 체질과 증상에 따라 처방이 달라지듯이 마음의 병을 고치는 의사로서 붓다는 청자의 상태에 따라 다른 치유의 길을 제시한다. 마지막으로 절대적 관점이란 앞서 언급한 세 가지 관점에서는 통하지 않는 말이 모두 통하게 되는 절대적 의미의 화법이다. 이런 네 가지 관점에서 나온 각각 다른 형태와 그에 따른 대화의 내용 모두를 아난다는 ‘이와 같이’로 요약한 것이다. 즉 ‘이와 같이’는 절대적 관점을 암시하는 말로 듣는 사람에 따라 네 가지 관점에 따른 해석을 내리게 된다.

나가르주나의 ‘이와 같이’

또한 나가르주나는 붓다의 화법을 다음과 같이 나누어 소개한다. 하나는 사람 마음을 제도할 수 있는가 살피며 말하는 것이고, 다른 하나는 제법의 본래 특성을 살피며 말하는 것이라고. 제법의 있는 그대로의 특성을 설하는 『대반야경』의 마하쁘라즈나빠라미따는 ‘공함 śūnya’을 그 성격으로 하고 있으며, 붓다는 만물의 있고 없음을 떠나 늘 지속되는 타고난 진정한 특성인 니르바나를 살핀다.²³⁾ 또 다른 분류 체계로 화법을 구분할 수 있는데, 논쟁을 통해서 깨닫게 하는 것, 다른 하나는 논쟁을 통하지 않고 깨닫게 하는 것이다. 마하쁘라즈나빠라미따는 있음과 없음의 성격을 동시에 지닌다. 물질적이면서 비물질적이며, 의지적이면서 비의지적이며, 적대적이면서 비적대적이며, 낮으면서 낮지 않으며, 세계이면서 세계가 아닌 것과 같다. 보시와 그 이외의 것들 즉 변해가는 것, 고통스러움, 공함에 관한 모든 법은 고요하며, 쓸 데 없는 다툼을 피하기 위한 것이다. 그런데 따라서 논쟁으로 말하는 경우와 논쟁 없이 말하는 두 가지 형태가 가능하다. 나가르주나는 『대반야경』이 논쟁 없이 이야기하는 법을 가르친다고 설명한다.²⁴⁾ 논쟁은 ‘이와 같이’의 내용을 받아들이는 데서 유래하는 것이니, ‘이와 같이’를 있는 그대로 받아들이고 그 느낌에 도달한 사람은 싸울 필요가 없음을 두 가지 화법을 통해 알 수 있다. 하여튼 경전 자체에는 왜 팔만사천 법어 모두가 ‘이와 같이’로 시작하는지에 관해 아무 언급이 없다. 오랜 동안 지속된 부파불교의 다양한 전통에서 제기된 다른 논의들을 제외하고 팔종(八宗)의 조사 나가르주나는 묻는다. 왜 ‘이와 같이’인가? 나가르주나는 『대지도론』 서두에서 붓다가 『대반야경』을 설한 이유를 소개하고, 장로 아난다가 붓다의 말을 전하게 된 경위와 경전 첫 마디가 ‘이와 같이’로 시작하게 된 과정을 설명하며, 아난다의 명확한 결집 능력을 강조한다.

모든 아르하트들은 다시 이와 같이 생각했다. “누가 아비다르마 법장을 명확하게 결집할 수 있는가?” 그들은 생각해 보았다. “오백 아르하트 가운데 장로 아난다가 수뜨라의 의미를 가장 잘 풀어낼 줄 아니 그를 청합시다.” 그리하여 그들은 아난다를 청하며 이와 같이 말했다. “일어나 사좌자에 앉아 붓다가 어디에서 처음으로 아비다르마를 설하였는지 말해 보라.” 상가의 명을 받들어 아난다는 사좌자에 앉아 다음과 같이 말했다. “이와 같이, 나에게는, 들렸다. 한 때 붓다가 슈라바스티에 있었다.²⁵⁾

23) 에티엔느 라모트, p. 51.

24) 에티엔느 라모트, p. 52.

25) 에티엔느 라모트, p. 105.

‘이와 같이’는 아난다가 전할 붓다의 법 내용 전체를 암시한다. 아난다가 경전 결집의 소임을 맡게 된 것은 말로 드러날 때 사라지게 될 붓다의 법이 그에 의해 가장 명확하게 전달되리라는 기대에서 비롯된 것이다. 장로들 가운데는 신통, 두타, 지계, 천안 등 깨달음 면에서 아난다를 능가하는 제자들도 많았다. 하지만 장로들은 아난다를 선택하였고 부름을 받아 온 아난다는 스승의 말을 전달하기 위해 바로 ‘이와 같이 나는 들었다’라고 말하며 설법의 문을 연다. 다문제일이라는 그의 기억력을 암시하는 듯한, 아난다 자신의 한계를 묵시적으로 변론하는 듯한, ‘이와 같이 나는 들었다’는 아난다의 말처럼 여겨지지만 이 말을 아난다 스스로 하게 된 것은 아니다. ‘이와 같이’의 진정한 물음은 ‘이와 같이’가 누구의 말인가 하는 물음에서 시작해야 한다. 『대반야경』 속에서 공관을 논하는 논사들에게 ‘이와 같이’는 아무 것도 아닌 것으로 여겨질 수도 있다. 하지만 붓다의 가르침의 내용과 제자들의 수행 자세가 이 한 마디에 모두 들어 있음을 『대지도론』이 일깨워준다. 다시 말하자면 ‘이와 같이’로부터 붓다의 법 전체가 시작하고, ‘이와 같이’에 관한 논의 속에 『대지도론』을 쓴 나가르주나의 의도가 담겨 있다고 할 수 있다. 이미 ‘이와 같이’에는 앞으로 자신의 말을 듣거나 읽게 될 제자들의 태도에 관한 스승의 간절한 염원이 담겨 있다. ‘이와 같이’의 문법상 주어는 아난다이지만, 사실 ‘이와 같이’는 붓다 자신의 말이며, ‘이와 같이’ 속에는 스스로 깨우쳐 나갈 제자들의 깨달음을 기원하는 붓다의 간절한 염원이 담겨 있다. 붓다는 입멸 직전 아난다에게 수행의 태도와 관련하여 오직 수행자 자신과 법이 수행자의 의지처이며, 당연히 한 마음으로 지혜를 닦고 부지런히 수련하고 정진하여 세간의 탐욕과 이로부터 유래하는 걱정을 버리고, 자신의 몸과 남의 몸을 그렇게 살피라며 마지막으로 아난다에게 다음과 같이 명한다. “또한 세 번의 아승지겁²⁶⁾ 동안 이루어진 귀중한 법보장은 다음과 같은 표현으로 시작해야 한다. ‘이와 같이, 나에게는, 들렸다, 한 때, 붓다는 어느 곳, 어느 나라, 어느 지역, 어떤 숲에 머물고 있었다.’ 왜 그러한가? 과거의 모든 붓다들의 경우에도 경은 항상 이와 같이 시작했으며, 미래의 모든 붓다들의 경우에도 그렇게 시작할 것이며, 마지막으로 현재의 모든 붓다들의 경우에도 니르바나에 들 때면 마찬가지로 이 표현으로 가르쳤다. 이제 나의 니르바나 이후에도 경은 이 표현으로 시작해야 한다. ‘이와 같이, 나에게는, 들렸다, 한 때.’” 붓다는 자신의 말을 어떻게 들어야 할 것인지 그 태도를 말하기 위해 경전은 ‘이와 같이’로 시작해야 함을 미리 제자에게 지시하고 제자와 스승간의 대화의 조건으로서 신뢰성을 강조한 것이다. 사실 있고 없음有無에 관한 가장 난해한 논서 『중송』의 저자로서의 나가르주나의 글 또한 이러한 신뢰를 바탕으로 읽어야 함을 여기에서 느끼는 것이 중요하다.

라모트의 “이와 같이”

“이와 같이 나는 들었다”는 그렇게 전해져 왔다. 아난다가 붓다의 말을 전하게 된 연유는 그의 도력이나 제자들 사이의 신분 서열이 아니라 스승의 말을 명확하게 결집하는 그의 능력 및 제자에 대한 붓다의 신뢰성에 있다. 분명하게 붓다의 지침에 응하는 아난다는 허식 없이 붓다의 말을, 있는 그대로 정확하게 옮기며 자신의 소임을 다하기 위해 첫 마디를 ‘이와 같이’로 시작했던 것이다. 칠백여 년 후 불설을 다시 풀이하게 된 나가르주나는 스스로 ‘이와 같이’로 시작하는 이유에 관해 물음을 던지고 답하는 형태의 글쓰기 속에, ‘이와 같이’가 스승의 정신이 올바르게 전달되길 바라는 간절한 염원이 담겨 있음을 밝힌다. 다시 천 칠백년이 지나 나

26) asaṃkhyeyakalpa

가르주나의 논서를 읽고 깨달은 바 있는 라모트는 한역으로만 전승된 나가르주나의 ‘이와 같이’ 풀이에 고전어 경전의 풀이들을 추가로 제시하며 광의의 에피스테메로서의 ‘이와 같이’의 영역을 확장시킨다. 꾸마라지바가 번역한 한역 경전을 프랑스로 옮기고, 경전 각 구절에 해당하는 어휘를 산스크리트, 빠알리, 티베트어로 환원한 뒤 그 부분에 해당하는 고전어 경전을 찾아 원문을 병기하고, 동서양 전문가들의 작업의 성과를 소개하는 가톨릭 사제의 번역 글쓰기는 수학적 등가, 역동적 등가 같은 번역 이론, 리듬으로서의 번역 혹은 존재론적 번역 등 다양한 번역학자들의 논리 저편에서 글쓰기로서의 번역, 번역 글쓰기, 번역 인문학에 관한 인식 체계의 전환을 요구한다. 나가르주나는 직설적으로 자기 자신에게 묻는다.

물음 : 어찌하여 경전은 모두 ‘이와 같이’ 라는 말로 시작하는 것인가?

답 : 1. 붓다의 법은 하나의 큰 바다라. 믿음이 그 입구요, 앎이 그 사공이니, ‘이와 같이’는 곧 믿음을 뜻한다. 맑고 깨끗한 마음을 지닌 자는 붓다의 법에 들어갈 수 있으나 믿음이 없다면 불법에 들어갈 수 없다. 믿음 없는 사람은 ‘이렇지 않다’라고 말하는데, 이는 바로 믿음 없음을 드러냄이요, 믿음 있는 사람이라면 ‘진정 이와 같이’라고 말한다.²⁷⁾

이 믿음은 이원론적 형이상학이 설정한 존재에 대한 확신을 요구하고, 죄악의 대가를 설정하는 믿음이 아니다. 이 믿음의 세계는 절대자도, 그 존재의 필요성도 묻지 않는다. 이 믿음은 없으면서 남아 있고, 있으면서 없는 듯한, 부재 속의 현존에 대한 느낌에서 출발한다. 라모트는 이렇게 나가르주나의 ‘이와 같이’ 풀이에 느낌을 담고 있다. 예를 들어 ‘이와 같이’에 관한 주석 가운데 나가르주나 이후에 활동한 한 논사의 ‘이와 같이’에 관한 논의 : “붓다고사(Budhaghosa²⁸⁾는 니까야(Nikāya²⁹⁾에 관한 주석서들을 통해 ‘이와 같이’의 가능한 모든 의미들을 추적한다. ‘이 부사는 비유,³⁰⁾ 지시,³¹⁾ 동의,³²⁾ 비난,³³⁾ 감내,³⁴⁾ 양태,³⁵⁾ 지시³⁶⁾ 그리고 확인³⁷⁾ 등의 의미로 해석할 수 있다. 여기 ‘이와 같이 나는 들었다’에서 부사 ‘이와 같이’는 양태를 표현하고, 지칭하여, 지시한다.’³⁸⁾ 그의 주석은 의미 해석의 소개에 그치지 않고 자신의 성서에 대한 느낌을 암시적으로 호소하듯 이 주석에 대한 자신의 느낌까지 명확히 밝힌다. “『대반야경』의 저자에게 ‘이와 같이’는 붓다의 말을 듣고 이를 믿는 불자의 신앙을 상징한다. 몇몇 교본들은 불교를 합리적 체계, 혹은 단순히 이성예의 호소³⁹⁾라고 소개하기도 한다. 하지만 불교의 경우 역시 붓다의 말을 신뢰하여, 비록 부차적이긴 하나 구원의 원칙이라는 관점에서 신앙이 차지하는 역할을 무시할 수 없다.”⁴⁰⁾ ‘이와 같이’는 무엇보다 글을 읽는 이들에게

27) 에티엔느 라모트, p. 56.

28) CE 5세기 전반에 활약한 브라흐만 출신 승려.

29) 部集

30) upamā

31) upadeśa. 라모트는 ‘논의’, ‘정보’ 등으로도 옮기고 있다.

32) ampakṣana

33) garahaṇa

34) vacanasampañiggaṇa

35) ākāra

36) nidassana

37) avadhāraṇa

38) Sumaṅgala(Dīgha 주석서) I, p. 26; 戲論(Papañca), I p. 3, 調御(Sārattha), I, p. 4; 如意(Mañoratha), I, p. 4.

39) 하디E. Hardy, 『붓다(Buddha)』, 라이프치히, 1903, p. 54, 피셀, 레벤, p. 54, 에티엔느 라모트의 재인용.

저자에 대한 신뢰를 느끼도록 호소하는 말이다. 믿음 혹은 신뢰가 인간관계, 사유, 느낌, 사랑 등 모든 것의 여건으로 작용하고 있듯이, 스승의 말을 전하는 글 또한 이러한 사실과 무관할 수 없을 것이다. 모든 경전이 ‘이와 같이’로 시작하고 있다는 이 간단하면서도 미묘한 사실은, 스승은 제자들에 대한 믿음으로 말하고 제자들은 스승에 대한 믿음으로 스승의 말을 느끼면서 새겨들어야 한다는 확고부동한 원칙으로서의 권위와 신뢰의 오고감을 전하고 있다. 이렇듯 스승의 정신으로서의 토포스는 믿음에 호소하고 있으며, 믿음은 부풀림 없는 이렇게 단순 명료함 속에 있다.

라모트가 따르려는 나가르주나의 태도는, 붓다의 가르침에 따라 붓다의 법칙을 있는 그대로 전하려는 아난다의 정신적 계보를 잇고 있다. 이 계보에서 독특한 영역을 이루는 나가르주나는 ‘이와 같이’라는 말의 근본적 의도와 믿음의 관계에 즉 경전이 ‘이와 같이’로 시작하는 사정에 관하여 다음과 같이 다섯 가지 이유를 더 추가하니, 그 이유들을 다음과 같이 요약해 볼 수 있겠다. 첫 번째 이유를 보완하고 있는 두 번째 이유 역시 믿음과 관련된 것이다. 보시하는 자, 다문, 계율, 인욕, 정진, 선정, 지혜를 얻은 자라고 해서 기쁨을 얻는 것도 아니며, 오직 믿음 있는 사람만을 위해 법을 설하니 붓다의 지고하고 깊은 뜻은 미묘하고, 무량하고, 무수, 불가사의하며, 부동하며, 의지함이 없고, 애착함이 없고, 얻은 바 없는 법이라 일체지⁴¹⁾를 얻은 사람이 아니라면 이해할 수 없으니, 붓다의 법 가운데 믿음의 힘이 최우선이며, 믿음으로 붓다의 법으로 들어가는 것이지, 보시, 지계, 인욕, 정진, 선정, 지혜로 붓다의 법에 들어가는 것은 아니라는 것이다. 세 번째 이유, 사람 마음이 착해서 올곧은 신앙을 지닌다면 법을 들을 수 있지만, 이렇지 않으면 법에 관해 전혀 이해 할 수 없다. 네 번째 이유, ‘이와 같이’라는 말이 불법 초입에 나오는 이유는 현세와 미래의 행복, 니르바나의 행복, 모든 행복의 근원이 믿음에 있어 믿음이야말로 매우 위대한 것임을 설하기 위한 것이다. 다섯 번째 이유, 붓다의 법속에서 모든 애욕과 모든 그릇된 견해와 모든 자만을 버리고 이로부터 벗어나기 위한 것이다. 선박, 뗏목에 관한 비유처럼⁴²⁾ 선한 법도 응당 버려야 하거늘, 하물며 선하지 못한 법이야 어떡하겠는가. 붓다 자신은 아무것에도 집착함이 없거늘, 어찌 다른 법에 집착할 것인가? 불경이 ‘이와 같이’로 시작하는 이유는 제자들이 법을 사랑하지도 말며, 법에 물들지도 말며, 패거리를 짓지도 말고, 오직 고통으로부터 벗어나 해탈하여 공허한 논쟁을 벗어난 법의 모습을 구하라는 것이다. 여섯 번째 이유, 자기 법은 진실하며 나머지 법은 그릇된 것이다, 나의 법은 제일이며 나머지 법은 잘못된 것이라는 생각이야말로 논쟁의 근원이니, 이제 ‘이와 같이’의 뜻은 사람들이 다투지 않는 법을 보임으로써, 다른 사람이 말하는 바를 듣고도 “이 사람은 잘못이 없다”라고 말하도록 하는 것이다. 마지막으로 제시된 여섯 번째 이유는 붓다에 대한 신뢰를 넘어 만인에 대한 신뢰를 권고하는 말이다. 신뢰는 서로 자신의 옳음만을 주장하는 데서 벗어나는 것이다. 자신이 옳다는 것은 자신의 존재를 인정하고 내세우기 위한 데서 유래하는 것이기도 하기에, 나의 있고 없음에서 벗어나는 것이 경전 전체의 가르침일 수 있기에 나가르주나는 『대지도론』 도입부 삼귀의 계송으로 이 점을 밝히고 있다.

40) 케른(Kern), 『역사(Histoire)』 I, p. 1 ; 『교본(Manual)』 p. 50, 그 외에 Lav., *Opinions*, p. 132-139 ; Ultramaré, *Tsophihéoe*, pp. 341-342 ; B. M. Barua, *Faith in Bouddhisme*, BS XII, p. 329-349. 에티엔느 라모트의 재인용.

41) sarvajña

42) 신앙은 종종 한 척의 배에 비유되기도 한다 : saddhāya tarati ogham(*Suttaṇipata*, v. 184 ; *Samyutta* I, p. 214 ; *Udānavarga sanskrit*, p. 113. *Śikṣāsamuccaya*(『大乘集菩薩學論(學集論)』)(p. 62)는 “보물섬(rainadvīta)으로 가기 위해 승선한 신앙(śraddhānāva)의 배”에 관해 언급하고 있다, 에티엔느 라모트, p. 56.

있음과 없음⁴³⁾이라는 두 견해 남김없이 없앴이,
붓다가 설한 모든 존재의 진정한 특성,
늘 그러하고, 이어가서, 바뀔 없이, 번뇌를 맑게 하니.
붓다의 존엄한 법에 귀의하노라.

신뢰는 자신에 대한 신뢰에서 출발하며, 신뢰는 자신을 자신의 고유한 영역에 가두지 않고 개방시켜, 나를 나라는 틀로부터 벗어나게 하는 것이다. 해탈이라는 거창한 화두 이전에 신뢰가 우선한다. 자신에 대한 신뢰는 나 아닌 존재에 대한 신뢰로 이어질 것이며, 내가 아닌 존재에 대한 신뢰는 나와 남의 경계를 무너뜨린다. 내가 있고 남이 있는 것이 아니라, 그것은 단지 너와 나라는 관계에 지나지 않는다. 하지만 서로를 신뢰하면 나와 나 아닌 것의 있고 없음은 단지 이름의 차이일 뿐이다. 나아가, 있고 없음 자체는 없음 속에서 있음을 상정할 수밖에 없는 세간적 관점의 표현에 지나지 않는다. 나라는 생각, 내가 있다는 생각에서 벗어나 나를 축소해가면서 결국 나를 백지화하는 길은 오직 불법에 대한 신뢰 속에 있다. 나로부터 벗어나는 모든 종교의 근원이자 예술의 근원으로서 에로티즘의 출발점이기도 하다. 가톨릭 사제 라모트가 불경을 연구하게 된 것은 아마도 이러한 동일한 근원에 대한 확실한 자각이 뒷받침 되었을 것이다. 그는 아마도 ‘만인을 위한 책이자 그 어느 누구를 위한 것도 아닌 책’이라는 부제 속에서 『짜라투스트라는 이와 같이 말했다』의 ‘이와 같이’가 너와 나의 경계를 허무는 초인 정신을 내비치고 있음을 본 듯하다. 만인을 위하면서 어느 특정한 사람을 위한 것이 아니라는 말은 곧 있음과 없음의 경계를 떠나 부제 속에서 현존을 보는 그의 인식체계를 반영한다. 누구보다 예수의 부활을 의미 있는 사건으로 받아들이고 예수의 정신을 타락한 유럽에 복원하려 한 니체가 쓴 글은 결국 ‘이와 같이’라는 한 마디를 그 내용으로 한다. 얼마나 명료하고 확실한가. 나가르주나 역시 있고 없음의 극단으로부터 벗어나는 중관

사상의 핵심을 논서의 첫줄에 시로 표현한 것이다. 이 시구에 관해 라모트는 “여전히 극단의 존재를 믿는 관점으로 통하는, 이 ‘있음’과 ‘없음’이라는 두 견해는 영원⁴⁴⁾과 소멸⁴⁵⁾을 믿는 것이다. 붓다와 나가르주나는 이 견해를 끊임없이 비판한다”라고 자신의 견해를 명확히 한다. 가톨릭 사제가 인용하는 아함의 구절들은 사제 자신의 신앙과 결코 무관할 수 없을 것이다.

‘이와 같이’, 정확성의 경험

나가르주나와 라모트가 강조하는 ‘이와 같이 나는 들었다’는 명실상부한 불법의 ‘공동의 장소 (locus comunus)’로서 제시되고 있다. ‘공동의 장소’는 관용구(common place)라는 의미로 사용되므로 ‘이와 같이’는 말 그대로 관용구이기도 하다. 하지만 하나의 관용구는 단순히 상투적인 표현에 그치지 않고, 하나의 전형, 하나의 범주, 하나의 자리매김, 즉 하나의 토포스를 형성해 간다. 따라서 하나의 관용구는 곧 하나의 공동의 장소이기도 하다. 사물을 ‘어떻게’ 인식할 것인가라는 질문은 곧 사물을 ‘어떻게’ 볼 것인가, 사물을 ‘어떻게’ 공간상에 배치할 것인가, 사물을 ‘어떻게’ 자리매김할 것인가, 사물에 어떠한 질서를 부여할 것인가라는 질문으로 이어지기에 토포스는 자리매김, 범주, 전형, 관용구 등 복합적인 의미로 이해될 수 있다. 다시

43) bhavavibhavadrṣṭi. 있고 없음의 초월이 나가르주나의 공관(空觀)의 핵심이다.

44) śāśvata

45) uccheda

말해 토포스라는 단어는 언어와 공간을 동시에 포함하고 있는 개념어로 이해되어야 하는 것이다. ‘이와 같이 나는 들었다’라는 관용구로 모든 불경이 시작하는 것은 ‘이와 같이’가 흔히 거창하게들 말하는 불법의 공동의 장소이기 때문이다. 공동의 장소에는 질서가 흐르기 마련이다. 불법의 법 역시 질서를 의미하며 불법에 대한 글쓰기 역시 법의 질서에 따른 언어의 질서에 의거해야 하므로 혼돈을 방지하고 정확함에 의거해야 하는 것이다. 정확한 글쓰기는 부풀림의 방지이며 허식의 금지이다. 나가르주나의 논서를 주석하면서 ‘이와 같이’에 부친 라모트의 각주는 나가르주나의 문답 풀이 이상의 분량으로 이루어져 있다. 하지만 ‘이와 같이’에 대한 각주의 방대함 속에서도 사족으로 느껴지는 부분은 찾을 수 없다. 그만큼 필요한 논지만을 명확히 제시하고 있는 것이다. 나가르주나의 글의 정확성을 실감하고 이 정확성을 옮기는 자신의 글쓰기에 대한 자평에서도 우리는 그 철저한 저술 태도를 확신할 수 있다.

독자는 겉만 보고 속단하지 말았으면 한다. 처음 읽는 독자에게는 유치한 구성을 드러내는 듯한 이 서론이 실제로는 단어 하나하나가 제 역할을 수행하는, 엄선된 구절마다 정해진 순서와 명확한 의도에 의해 배열되어 있는 정확한 작품이기 때문이다. 이 저술은 긴 탐구의 결집이다. 그 서문을 올바르게 해석하려면 필수적으로 주석 작업이 따르게 마련인데, 『대지도론』은 이러한 관점에서 바람직한 해설을 모두 제공하고 있다. 대부분 명확한 출전을 제시하고 있지 않지만, 이 논서는 경전의 모든 장르를 아우르는 인용으로 가득한 거대한 보고이다. 나는 경전 문건만큼이나 경전 외 불교 문헌을 통해서 이 인용들의 출전을 확인하려고 노력했다.⁴⁶⁾

라모트와 나가르주나가 추구하는 단순한 주제로서의 ‘이와 같이’는 이렇듯 정확성의 경험으로부터 출발한다. 이 경험은 비록 그 영역이 지극히 한정적이라 할지라도 질서로서의 불법과 일치를 열어 보인다. 그들의 풀이와 주석에 부풀림이 없는 것은 비단 그들이 ‘이와 같이’를 자신들 주석서의 수사 원칙으로 삼고 있기 때문만이 아니라 그 수사 원칙이 경험을 통해 느낌으로 이행되고 있기 때문이다. 여기에 이들이 제시하는 믿음의 승화가 있다. 믿음의 승화는 우선적으로 믿음의 내용에 충실하려는 데서 비롯한다. 사실 논서의 글쓰기가 우리에게 그 신뢰의 언어로 보여주고 있는 것은, 따라서 그 사변의 언어로 우리에게 의미를 전달하지 않는 것은, 다름 아닌 말의 내용이다. 마찬가지로 ‘이와 같이’는 하나의 내용으로 믿음을 승화한다. 믿음의 승화는 믿음의 내용을 그 단순함에서부터 전체적인 조망으로까지 나아가게 한다. 하지만 단순함은 요란한 겉치레의 언어를 금지하면서 신뢰의 가능성을 열어간다. 현란한 글은 부풀림과 과장에 의해 정확성을 훼손시킨다. 정확한 글은 나쁜 글을 멀리하고 좋은 글을 불러 모으는 방식에 있다. 각각의 언어를 정확히 제 자리에 위치시키는 나가르주나의 한역본과 라모트의 역주가 결코 쉽게 읽히는 것만은 아니다. 오히려 불편함을 느끼게 할 정도로 투박한 부분도 없지 않다. 하지만 흔히들 말하는 수사의 기법만을 중시한 듯한 글, 매끈한 글은 언어의 정확성을 저해한다. 수사의 기법만을 중시한 글은 자칫 글을 과장된 몸짓처럼 부풀릴 위험을 소지한다. 정확한 글쓰기는 무엇보다도 부풀림에 대한 견제이다. 그 글은 비록 현란치 않은 언어로 구성되어 있지만 절제되어 있고 또 스스로 정확성을 요구하는 글이다. 신뢰를 붙잡아 두기 위한 정확한 글쓰기는 한순간의 감상과 상념 혹은 한 순간의 발상과 막연한 관념을 표현하지 않는다. 이 언어는 글쓰기의 어려움을 안다. 이 언어는 글쓰기의 기본이 언어의 정확성에 있음을 안다. 왜냐하면 정확성의 언어는 신뢰를 붙잡아 두기 위한 첫째 조건이기 때문이다. 현

46) 에티엔느 라모트, p. XVII.

란치 않은 나가르주나와 라모트의 언어는 믿음에 대한 정확한 시선과 또한 정확한 사유를 바탕으로 하고 있다. 우리에게 그들의 글이 한 편으로는 투박하게 느껴지면서도 또 한 편으로는 무언가 이끌리는 면이 있는 것도 바로 그 정확성 때문이다. 정확성을 추구하는 언어만이 시원함을 추구하는 것이고 또 스스로 현란치 않은 것임을 안다. 학문적 글쓰기는 허식에 대한 견제와 우려이다. 왜냐하면 학문적 글쓰기의 허식은 현대 학문이 안고 있는 근본적인 문제이기 때문이다. 학문적 글쓰기는 그것이 말하는 것보다 더 많은 것을 말하려는 위험을 내포한다. 그러기에 허식은 학문적 글쓰기의 유혹이다. 이러한 학문적 글쓰기의 속성은 또한 연구자의 속성이기도 하다. 때문에 연구자에게 허식에 대한 견제와 우려는 기본자세라 할 것이다. 학문적 글쓰기의 어려움은 실은 과장된 글쓰기를 통제해야만 하는 연구의 어려움이다. 정확함의 추구는 글쓰기에 있어서 허식에 대한 유일한 견제책인 것이다.

특히 종교에 관한 학문적 글쓰기는 숭고함을 숭고하게 전해야 하는 어려움을 안고 있다. 숭고함은 특별함을 뜻하지 않는다. 그것은 허구에 불과한 말, 내용 없는 말의 성격을 지칭하고 있는 허드름, 무질서, 정신적 퇴폐 등과 같은 요소들을 배제하려는 노력의 산물일 뿐이다. 내용없음과 허구에 대한 경계는 거짓에 대한 경고이기도 하다. 정확성을 결여한 글쓰기 요소들은 대부분 거짓으로부터 유래하는 것이며, 거짓말이 드러내는 부정적 양상은 정신을 드러내는 말의 부정적 모습과 일치한다. 종교에 관한 글쓰기는 특히 신뢰를 전제로 하는 까닭에 ‘이와 같이’의 정신으로서 거짓에 대한 경계를 게을리 하며 글을 쓸 수 없게 한다. 말하고 듣기, 쓰고 읽기가 비단 언어에 관한 문제로만 국한될 수 없듯이, 정확성 문제는 사람의 사유와 행동 즉 삶 전체를 대상으로 하고 있다. 이 점에서 가톨릭 신부 라모트의 불교 논술 역주는 학문적 글쓰기의 정확성이 결코 글의 형식에 국한되는 것이 아니라 글 쓰는 이의 삶의 태도 전반에 의거하고 있음을 깨닫게 해주는 교본으로서의 훌륭한 전형을 세우고 있다. 결국 학문적 글쓰기의 정확성에 관한 논의는 정확성을 추구하는 실천의 자세를 견지하려는 혹독한 훈련으로 이어질 때만 실효성을 거둘 것이다. 마치 ‘이와 같이’라는 관용구가 진실하게 사유하려는 사람의 명확한 정신만이 ‘이와 같이’의 내용을 전하는 글을 쓸 수 있음을 암시하고 있거나 하듯.