
일반논문

니체의 초인은 부처인가

박 찬 국

(서울대학교 철학과)

1. 들어가면서

그 동안 국내외에서 불교와 니체를 비교하는 많은 글들이 발표되었다. 이러한 글들은 본인의 독서 범위 내에서는 다음과 같이 세 종류로 대별(大別)될 수 있다고 여겨진다.

첫째는 불교를 수동적 니힐리즘으로 보는 불교에 대한 니체의 부정적인 평가를 그대로 수용하는 글들이다. 이러한 글들로는 국내에서는 성진기의 「니체와 불교」와 정영도의 「니체의 힘에의 의지에서 본 기독교와 불교의 Realität」가 있으며, 국외에서는 유다 유타카(湯田豊)의 『ニーチエと 佛教[니체와 불교]』와 『ブツダ vs. ニーチエ[붓다 대 니체]』, Arthur W. Rudolph의 “Nietzsche on Buddhism, Nihilism and Christianity”, Jim Hanson의 “Searching for the Power - I: Nietzsche and Nirvana”이 있다.¹⁾

1) 이 중에서 Jim Hanson의 글은 불교와 니체 사이에 상당한 유사성이 존재한다고

주제어: 니체, 불교, 그리스도교, 초인, 부처

Nietzsche, Buddhism, Christianity, Overman, the Buddha

둘째는 불교에 대한 니체의 부정적인 평가에도 불구하고 불교와 니체 사이의 유사성을 강조하는 글들이다. 이러한 글들로는 박경일의 「탈근대 담론들에 나타나는 관계론적 패러다임들과 불교의 공」, 「불교, 니체, 그리고 포스트모더니즘」, 「니체와 불교: 비교방법론 서설」, 이주향의 「니체와 예수, 그리고 금강경: 실체성 부정에 관한 고찰」, 곽만연의 「불교의 공사상과 니체의 니힐리즘의 현대적 의의」, 김정현의 「니체와 불교의 만남-니체의 불교 이해 및 서양적 무아(무아)사상을 중심으로」, M. D. Faber의 “Back to a Crossroad: Nietzsche, Freud, and the East”, 이진우의 「니체와 동양 허무주의: 영원회귀인가 아니면 운명의 사랑인가」, Freny Mystry의 *Nietzsche and Buddhism: Prolegomena to a Comparative Study*와 Robert G. Morrison의 *Nietzsche and Buddhism, A Study in Nihilism and Ironic Affinities*, Michael Skowron의 *Nietzsche·Buddha·Zarathustra - eine West-Ost Konfiguration*, Purushottama Bilimoria의 “Nietzsche as ‘Europe’s Buddha and ‘Asia’s Superman””, Guy Welbon의 *The Buddhist Nirvana and its Western Interpreters*, R. Okochi의 *Nietzsches Amor fati im Lichte von Karma des Buddhismus*, 아키라 닛타(新田 章)의 「‘ヨーロッパの佛陀’ 對 ‘インドの佛陀’」가 있다.

셋째는 불교와 니체 사이에 존재하는 유사성을 인정하면서도 불교와 니체 사이에 존재하는 차이를 강조하면서 불교 입장에서 니체 철학의 한계를 비판하고 있는 글들이다. 이러한 글들로는 Soraj Hongladarom의 “The Overman and the Arahant: Models of Human Perfection in Nietzsche and Buddhism”, David Loy의 “Beyond good and evil? A Buddhist critique of Nietzsche”, Bret W. Davis의 “Zen after Zarathustra: The Problem of Will in the Confrontation between Nietzsche and Buddhism”, 아베 마사오의 「선

보고 있다는 점에서 첫째 범주에 속하는 다른 글들과는 구별된다. 그럼에도 불구하고 그는 불교가 현실변혁에 대해서 극히 소극적이라고 비판하면서 불교를 니체의 능동적인 의지의 철학에 의해서 보완해야 한다고 보는 점에서, 그는 근본적으로는 불교에 대한 니체의 부정적인 평가를 수용하고 있다고 볼 수 있다.

과 니체』가 있다.

이상에서 보듯이 불교와 니체를 비교하는 연구들 중에서 절대다수를 차지하고 있는 것은 불교와 니체 사이의 유사성을 강조하는 글들이다. 이렇게 불교와 니체 사이의 유사성을 강조하는 글들은 불교와 니체가 문제의식 뿐 아니라 내용면에서도 본질적인 유사성을 갖고 있다고 보고 있다. 이러한 글들은 다시 세 종류로 나눌 수 있다.

그 하나는 곽만연과 김정현 그리고 이진우와 M. D. Faber의 글들로 이들은 니체와 불교 사이의 유사성을 강조할 뿐만 아니라 ‘불교의 유럽적 형태’와 같은 니체의 말을 근거로 하여 니체가 불교를 능동적인 니힐리즘으로 간주하면서 불교에서 미래 철학을 위한 하나의 가능성을 발견했다고 보고 있다. 다른 하나는 Freny Mystry와 Robert G. Morrison, Moad Omar, Purushottama Bilimoria, 아키라 닛타의 글들로, 이들은 니체가 불교를 처음부터 끝까지 수동적인 니힐리즘으로 간주하면서 부정적으로 평가했다고 보면서도 불교에 대한 니체의 이러한 평가를 불교에 대한 오해에 입각한 것으로 보면서 양자 사이에는 현저한 유사성이 존재한다고 본다. 나머지 하나는 박경일과 이주향 그리고 Michael Skowron과 R. Okochi의 글들로, 이들은 불교에 대한 니체의 입장에 대해서는 논하지 않고 양자 사이의 유사성을 주장하고 있을 뿐이다.

그러나 이상과 같은 차이에도 불구하고 그것들 모두는 니체와 불교 사이에는 근본적인 유사성이 존재한다고 보는 점에서는 동일하다. 이들의 이러한 입장은 ‘니체가 불교를 제대로 이해했더라면 자신이 말하는 초인과 부처는 동일한 존재라는 사실을 인정하게 되었을 것’이라는 Robert G. Morrison의 말에서 단적으로 나타나고 있다고 생각된다(Robert G. Morrison 2000: 225).

이렇게 니체의 초인과 부처를 궁극적으로 동일한 것으로 보는 입장은 니체와 불교에 대한 지금까지의 비교연구사에서 주도적인 지위를 점하

고 있는 바, 본인은 이러한 입장과 비판적으로 대결하면서 니체와 불교 사이에는 근본적인 차이가 존재한다는 사실을 드러내려고 한다. 그렇다고 해서 본인은 첫째 범주에 속하는 성진기나 정영도 그리고 유다 유타카와 Arthur W. Rudolph처럼 불교에 대한 니체의 부정적인 평가를 그대로 수용하지는 않을 것이다. 본인은 불교와 니체 사이의 유사성을 강조하는 글들 중 불교에 대한 니체의 부정적인 평가를 비판적으로 검토하고 있는 Freny Mystry와 Robert G. Morrison 그리고 Moad Omar, Purushottama Bilimoria, 아키라 닛타에 못지않게 불교에 대한 니체의 부정적인 평가는 불교에 대한 오해에 입각해 있다고 본다. 그럼에도 불구하고 본인은 불교와 니체 사이에는 유사성보다는 차이가 더 근본적이라고 보며, 더 나아가 불교 입장에서 니체 철학의 한계를 지적할 수 있다고 본다.

이 점에서 본인은 크게는 셋째 범주에 속하는 글들의 필자들 and 입장을 함께 한다고 볼 수 있다. 본인은 셋째 범주에 속하는 글들은 불교와 니체 사이에 보이는 유사성을 넘어서 양자 간에 존재하는 차이에 주목하고 있다는 점에서 불교와 니체의 관계에 대해서 가장 균형 있고 심도 있는 연구 자세를 보여주고 있다고 생각한다.

그러나 셋째 범주에 속하는 지금까지의 글들은 주로 니체의 영원회귀 사상이나 힘에의 의지라는 개념을 중심으로 하여 니체의 초인은 아직 자아에 대한 집착을 버리지 못한 인간이라는 사실을 입증하는 데 시종함으로써, 불교와 니체 사이에 존재하는 차이를 구체적이면서도 선명하게 보여주고 있지는 않다고 여겨진다.

즉 Soraj Hongladarom은 불교의 아라한과 니체의 초인을 비교하면서 불교의 아라한이 자아에 대한 환상과 집착을 완전히 버린 자인 반면에 니체의 초인은 자아에 대한 환상을 완전히 버리지 못한 자라고 보고 있는 바, 그 근거를 그는 니체가 영원회귀사상에서 영원히 회귀하는 동일한 자아를 상정하고 있다는 데서 찾고 있다. 이와 함께 그는 니체의 초인

은 자아라는 개념의 허구성에 대한 니체의 주장에도 불구하고 다른 인간들과 비교되는 자신의 자아가 일상적인 인간의 자아보다도 더 위대한 것이 되기를 바라고 있다고 비판하고 있다(Soraj Hongladarom 2011: 59 이하).

David Loy 역시 니체의 영원회귀사상을 주로 검토하면서 니체는 매 순간의 가치를 그것이 영원히 되돌아오게 하는 것에 의해서만 긍정할 수 있다고 말하면서, 니체는 영원한 존재라는 개념의 환상을 꿰뚫어보면서도 여전히 생성에서 일종의 영원한 존재를 찾으려고 하고 있다고 비판하고 있다(David Loy 1996: 39 이하).

Soraj Hongladarom과 David Loy와는 달리 아베 마사오는 니체의 힘에의 의지를 비판적으로 검토하면서 니체가 말하는 힘에의 의지는 보다 강한 힘을 끊임없이 추구하는 힘이기 때문에 선불교에서 말하는 것과 같이 ‘쉬는 마음’이 아니며 따라서 니체가 말하는 생성의 무구는 참된 의미의 무구와 청정(淸淨)이 아니라고 비판하고 있다(아베 마사오 1996: 231).

그러나 아베 마사오의 경우는 힘에의 의지라는 개념에 대해서 상세하게 천착하지 않은 채 상당히 단도직입적으로 그것에는 무언가를 추구하는 마음이 여전히 남아 있다고 서술하는 것에 그치고 있으며, Soraj Hongladarom과 David Loy도 영원회귀사상에 대한 니체의 진술들 중에서 자신의 논지를 뒷받침할 수 있는 것들만을 실마리로 하여 자신들의 논지를 전개하고 있기 때문에 이들의 연구가 갖는 한계는 상당히 분명하다고 생각된다. 아울러 Bret W. Davis의 글도 니체의 의지 개념을 주로 검토하면서 아베 마사오와 거의 동일한 논지를 전개하고 있을 뿐이다.

그런데 본인은 니체의 영원회귀사상이나 힘에의 의지라는 개념은 니체가 그것에 대해서 말하는 구절들 중 어떤 것을 주요한 실마리로 삼느냐에 따라서 여러 가지로 해석될 수 있다고 생각한다. 따라서 본인은 영원회귀사상이나 힘에의 의지라는 개념보다는 이른 바 이상적인 인간이

구현해야 할 덕들과 성격에 대한 니체의 구체적인 진술들을 실마리로 삼으면서 니체와 불교 각각이 지향하는 덕들과 인간상을 서로 비교할 때 양자 간의 차이가 보다 분명하면서도 구체적으로 드러날 수 있다고 생각한다. 더 나아가 본인은 이런 식의 비교를 토대로 할 때에만, 니체의 영원회귀사상이나 힘에의 의지라는 개념에 담겨 있는 근본정신과 불교의 근본정신 사이의 차이도 보다 분명하게 드러난다고 생각한다.

따라서 본인의 이 연구 역시 크게 보면 셋째 범주에 속하는 것이겠지만, 본인은 불교와 니체 사이에 존재하는 차이에 대해서 기존의 연구들과는 전혀 다른 방식으로, 즉 양자의 차이를 보다 구체적이면서도 선명하게 보여줄 수 있는 방식으로 고찰하고자 한다.

우선 본인은 둘째 범주에 속하는 글들 중에서 니체가 불교에서 미래철학의 가능성을 발견했다고 보는 글들을 비판적으로 검토할 것이다. 이러한 검토를 통해서 본인은 우선 니체가 불교를 어떻게 이해하고 평가했는지를 분명하게 제시하고자 하며(2장) 그 다음에 이를 토대로 하여 불교에 대한 니체의 이해와 평가를 비판적으로 검토할 것이다(3장). 불교에 대한 니체의 이해와 평가에 대한 이러한 비판적인 검토는 한편으로는 불교에 대한 니체의 부정적인 평가를 그대로 수용하고 있는 첫째 범주에 속하는 글들에 대한 비판이기도 하며, 다른 한편으로는 Freny Mystry와 Robert G. Morrison 등을 중심으로 하여 불교에 대한 니체의 부정적인 평가가 불교에 대한 오해에 입각하고 있음을 밝히면서 불교의 근본정신을 밝히고자 했던 연구들의 성과를 수용하고 발전시키는 것이라고 볼 수 있다. 이렇게 불교에 대한 니체의 이해와 평가를 비판하는 방식으로 불교의 근본정신을 분명히 한 후에 니체와 불교 사이에는 유사성보다는 차이가 더 근본적이라는 사실을 보여줄 것이다(4장).

2. 니체는 불교에서 수동적인 니힐리즘을 극복하는 미래철학의 가능성을 발견했는가

곽만연은 ‘불교의 유럽적 형태’라는 니체의 말을 근거로 하여 니체가 불교를 능동적인 니힐리즘으로 간주하면서 그 동안 유럽을 규정해 온 수동적 니힐리즘에 대한 일종의 초극제로서 이용하려고 하는 것 같다고 해석하고 있다(곽만연 1999: 361). 여기서 한결음 더 나아가 곽만연은 니체가 전통적인 형태의 신과는 다른 새로운 형태의 신을 불교에서 시사 받고자 한 철학적 의도가 있었던 것 같다고까지 추측하고 있다. 무욕 속에서 공의 상태에 도달하는 것이 성불(成佛)을 의미하는 한, 이러한 성불은 니체에게는 힘에의 의지를 구현한 초인이라는 새로운 의미의 신으로 시사되고 있다는 것이다(곽만연 1999: 366). 김정현 역시 니체는 불교적 사유가 비록 염세주의적이고 허무주의적 요소를 함축하고 있지만 수동적 허무주의를 극복하고 유럽적 사유의 한계를 극복하는 단서를 포함하고 있다고 보았다고 말하고 있다(김정현 2005: 67-76).

그러나 니체가 불교에서 미래철학의 가능성을 발견했다고 보는 이러한 견해를 가장 상세하게 개진하고 있는 사람들은 M. D. Faber와 이진우라고 여겨진다. Faber는 니체는 초기에는 불교에 대해서 극히 부정적인 입장을 취했고 『도덕의 계보학』을 쓰던 당시인 1886~1887년까지만 해도 불교에 대해서 부정적인 입장과 긍정적인 입장 사이에서 주저하고 있었지만 『안티크리스트』와 『이 사람을 보라』를 쓰던 1887~1888에는 불교를 완전히 긍정적으로 보게 된다고 말하고 있다. 이와 함께 Faber는 니체가 『안티크리스트』에서 불교를 종교라기보다는 위생법으로 보게 된 것은 불교에 대한 니체의 이해가 깊어진 것의 증거라고 보면서 불교에서 니체는 인류의 정신적인 병을 치유할 수 있는 철학을 발견했다고 말하고 있다(M. D. Faber 1988: 41). 더 나아가 Faber는 니체와 프로이트 그리고

불교를 대조하면서 인간에 대해서 비판적인 전망을 가지고 있었던 프로이트와 달리, 니체는 인간에게는 동물의 흔적이 여전히 남아 있다고 보면서도 소수의 개인들은 인식과 존재의 새로운 차원을 실현할 수 있는 힘을 갖고 있다고 보면서 불교에서 그러한 성장을 도울 수 있는 실천적 방법과 인간이 명랑하고 긍정적인 실존을 성취할 수 있다는 것을 보여주는 적극적인 사례를 발견했다고까지 말하고 있다(M. D. Faber 1988: 43).

그러나 본인은 니체의 불교이해에 대한 Faber의 이러한 해석은 『안티크리스트』에서 니체가 개진하고 있는 불교해석에 대한 철저한 오독(誤讀)에 입각하고 있다고 생각한다. Faber는 초기에는 니체가 불교에 대해서 부정적인 입장을 취했다가 『안티크리스트』에 와서는 긍정적인 입장을 취했다고 보고 있지만, 니체는 사실은 자신의 사유도정의 처음부터 끝까지 불교에 대해서 부정적인 입장을 취하고 있다. 또한 『안티크리스트』에서 보이는 불교에 대한 긍정적인 평가는 불교는 ‘제도화된 기독교’에 비해서 더 실증적이고 선악의 피안을 넘어서 있다는 것 정도에 불과한 것이며, 『안티크리스트』에서 니체가 불교에 대해서 취하는 궁극적인 입장은 제도화된 기독교에 대해서 불교가 갖는 차이에도 불구하고 불교는 결국은 데카당한 종교라는 것이다(F. Nietzsche AC: 20번 참조). 이러한 사실은 이진우의 글에 대한 비판적인 검토와 함께 보다 분명하게 될 것이다.

이진우는 니체가 불교를 이중적으로 평가하고 있다고 본다. 즉 한편으로 니체는 불교를 행위보다는 현실도피와 무위를 선호한다는 이유에서 수동적 허무주의라고 비판하면서도 다른 한편으로는 니체는 불교에서 서양의 허무주의를 극복할 수 있는 가능성을 발견했다는 것이다.²⁾ 이진

2) 이진우는 니체가 불교를 수동적 허무주의로 규정하게 된 근거를 니체가 불교를 베타 철학과 혼동하는 경향이 있다는 데서 찾고 있지만, 본인이 보기에는 이진우의 이러한 견해는 이진우 자신도 분명히 말하고 있는 것처럼 니체가 불교를 실증주의적이고 현실적인 종교로 보았다는 사실과는 배치된다(이진우 2009: 367-368). 니체가

우는 이렇게 말하고 있다.

니체는 불교를 수동적 허무주의와 능동적 허무주의의 이중적 관점에서 비판적으로 분석함으로써 동양허무주의의 철학적 지평을 해명했다. 동양 허무주의는 일차적으로 현실을 부정하는 것처럼 보이지만 그 밑바탕에 있는 반(反)형이상학적 요소로 인해 현실을 긍정할 수 있는 미래의 철학으로 발전할 수 있다는 것이다(이진우 2009: 383).

이와 함께 이진우는 니체가 서양 허무주의의 마지막 단계에서 ‘새로운 불교의 개연성’을 언급하고 있다는 사실과 니체가 자신이 허무주의를 극복하기 위하여 발전시킨 영원회귀사상을 ‘불교의 유럽적 형식’이라고 명명하고 있다는 사실에 주목해야 한다고 말하고 있다(이진우 2009: 364-365). 이러한 사실에 근거하여 이진우는 니체가 불교가 우리가 궁극적으로 도달해야 할 능동적 허무주의의 요소를 내면에 함축하고 있다고 보고 있다고 말하고 있다.

그러나 본인은 니체가 불교를 이중적으로 평가하고 있다고 보는 이진우의 견해 역시 Faber의 견해와 마찬가지로 니체에 대한 오독에 입각하고 있다고 생각한다. 본인은 니체는 그의 사유도정의 처음부터 끝까지 불교를 수동적인 니힐리즘으로 보았다고 생각한다. 물론 조금 전에 언급한 것처럼 니체는 불교를 기독교와는 달리 실증적이고 선악을 넘어서 있

불교를 수동적인 허무주의로 본 것은, 이진우가 말하는 것처럼 불교가 인간과 우주의 신비적 합일을 절대화하면서 생소멸하는 삶을 부정하는 베단타의 일원적 형이상학으로 퇴보하기 때문이 아니라 불교가 욕망을 잠재우려고 하면서 고통을 긍정하기보다는 고통으로부터의 해방을 추구하는 금욕주의적인 성격을 갖는다고 보았기 때문이었다. 물론 초기의 니체는 불교를 아폴론적인 현실참여를 부인하고 디오니소스적인 궁극적인 일자와의 합일에서 비롯되는 황홀경만을 추구하는 것으로 비판하고 있지만(니체 2007: 252) 후기의 니체는 불교의 실증주의적인 성격을 인정하면서 불교가 고통과 욕망에 대해서 도피적이고 소극적인 태도를 취하고 있다는 점에서 불교를 비판하고 있는 것이다.

는 종교로 긍정적으로 평가하고 있지만, 그렇다고 해서 니체는 불교를 능동적 허무주의로 보고 있지는 않는 것이다. 이는 니체가 초월적인 인격신 따위는 인정하지 않는 쇼펜하우어나 에피쿠로스의 철학을 전통적인 기독교보다는 훨씬 긍정적으로 평가하고 있지만 그럼에도 불구하고 그것들을 수동적인 니힐리즘으로 보는 것과 마찬가지로이다. 니체에게는 기독교 뿐 아니라 불교도 궁극적으로는 연약하고 피로한 생명력에서 비롯된 데카당한 종교에 지나지 않는다(F. Nietzsche AC: 20번 참조).

니체의 이러한 입장은 다음과 같은 글에서 분명하게 드러나고 있다.

불교에서는 ‘모든 욕망, 즉 욕정을 일으키고 피를 휘젓는 모든 것은 곧 행위로 이끈다’는 생각이 지배하고 있다. - 그러한 한에서만 악이 경계된다. 왜냐하면 행위 - 이것은 아무런 의미도 갖지 않으며 행위는 생존에 매이게 하지만 생존은 아무런 의미가 없기 때문이다. [...] 그들이 추구하는 것은 비존재(Nichtsein)의 길이며, 이 때문에 그들은 욕정으로부터의 모든 충동을 기피한다. 예를 들어 결코 복수하지 말라! 결코 원수가 되지 말라! - 여기서 최고의 가치척도가 되고 있는 것은 피로한 자의 쾌락주의이다(F. Nietzsche WM: 155번).

위의 인용문에서 보듯이 불교는 모든 욕망은 행위를, 즉 다음 생의 원인이 되는 업을 일으키지만 이러한 생존은 고통뿐이고 아무런 의미도 갖지 않기 때문에 궁극적으로 불교는 생존의 원인이 되는 욕망을 기피하게 된다고 말하고 있다. 따라서 니체는 복수하려는 욕망이나 증오 혹은 원한을 버리라는 불교의 가르침도 용서나 관용 자체가 선이라서가 아니라 복수에의 욕망으로 인해서 다음 세상에서 다시 태어날 수 있다는 우려에서 비롯된 것으로 본다. 이 점에서 니체는 불교의 윤회설과 업설은 지상에서의 삶을 흔쾌하게 긍정하지 못하는 피로한 자들의 철학이라고 보고 있는 것이다.

따라서 니체는 불교는 이원론적인 기독교의 금욕주의처럼 인간의 욕망과 충동을 죄악시하거나 경멸하지는 않지만 욕망과 충동이 고통을 초래한다고 보면서 그러한 욕망과 충동을 이룰테면 잠재움으로써 내면적인 마음의 평안을 구하려고 한다는 점에서 불교도 금욕주의적인 성격을 갖는다고 보았다. 이러한 방식은 욕망을 죄악시하지는 않지만 욕망을 가능한 적게 하고 소박한 것으로 만들려고 한다. 이는 에피쿠로스가 말하는 것처럼 행복은 욕망에 반비례하고 우리는 욕망을 적게 하면 할수록 쉽게 만족할 수 있기 때문이다. 욕망이 적으면 우리는 극히 소박한 것으로도 얼마든지 만족을 얻을 수 있는 것이다. 이러한 종류의 금욕주의는 어떤 욕망을 우리가 받아들일 경우 그것은 끊임없이 새로운 욕망을 낳기 때문에 욕망을 가능하면 최소화하고 잠재우는 것이 좋다고 본다.

니체는 이러한 금욕주의의 대표적인 것으로 불교와 에피쿠로스의 철학 외에 쇼펜하우어의 철학을 들면서, 이들이 추구하는 이러한 내면적인 평안을 최면상태와 유사한 것으로 본다. 그러한 철학을 신봉하는 사람들은 사랑하지도 않고, 미워하지도 않으며, 무관심하고, 복수도 하지 않고 부자도 되려고 하지 않는다. 그러한 감정과 노력은 우리의 내면적인 평안을 깨뜨리기 때문이다(F. Nietzsche GM: 17번 참조). 니체는 이러한 종류의 내면적인 평안은 최면적인 무의 상태이고, 가장 깊은 잠의 휴식이고, 고통이 부재한 상태라고 본다. 그리고 니체는 이러한 상태는 고통 받는 자와 삶의 의지가 약화되어 있는 자들이 이상으로 여기는 상태이고, 이들은 이러한 최면적인 휴식 상태를 최상의 선이자 신적인 것으로 여긴다고 말하고 있다. 다시 말해서 이들은 진정한 생명이 사라진 일종의 무(無)의 상태를 신이라고 부르고 신을 무라고 부른다는 것이다. 이런 맥락에서 니체는 또한 이렇게 내면적인 평안으로 도피해 들어가는 것도 기독교의 이원론적인 금욕주의와 마찬가지로 무를 열망하는 의지에 의해서 규정되어 있다고 본다.

이런 맥락에서 니체는 ‘적의는 결코 적의에 의해서 끝나지 않는다. 호의에 의해서만 적의는 끝날 수 있다’는 부처의 가르침도(F. Nietzsche EH: Warum ich so weise bin, 6번 참조) ‘누가 오른 뺨을 때리면 왼 뺨마저 내밀라’는 예수의 가르침과 마찬가지로 복수할 힘을 상실할 정도로 허약해져버린 생리적인 조건에서 비롯된 것이라고 말하고 있다. 니체는 이렇게 말하고 있다.

‘원한감정’보다도 더 빨리 사람들을 소모시키는 것은 없다. 노여움, 병적인 예민함, 복수에 대한 강렬하지만 무력한 욕구, 복수에 대한 갈망, 어떤 의미든 간에 독약을 섞는 것 - 이러한 것들은 쇠약한 자에게는 가장 불리한 반응방식이다. 그러한 반응의 영향은 신경 에너지의 급속한 소모, 유해한 분비의 병적인 증가, 예를 들어서 위장에서 담즙이 병적으로 증가되는 것을 포함한다(F. Nietzsche, *Ecce homo: Warum ich so weise bin*, 6번).

따라서 니체는 다른 사람들에게 부처가 보여준 친절함이나 호의는 고통에 대한 감수성이 지나치게 발달한 연약한 자가 마음의 평정을 잃지 않기 위해서 행하는 자위조치에 불과하다고 본다.

[...] 원한에 대한 투쟁이 모든 불교도의 제일의 과제라고 여겨진다. 왜냐하면 비로소 그와 함께 마음의 평화가 보증되기 때문이다(F. Nietzsche WM: 204번).

니체는 불교가 온화함과 자비를 설파하지만 그것은 병약한 자들이 자신의 에너지의 소모를 방지하기 위해서 취하는 건강법에 지나지 않는다고 보는 것이다.³⁾

3) 위의 인용문은 언뜻 보기에는 니체가 ‘원한을 원한으로 갚지 말라’는 불교의 가르침을 높이 평가하는 구절처럼 보인다. 따라서 불교와 니체를 비교하는 일부 연구자들은 이러한 구절을 니체가 불교를 긍정적으로 평가한 예로 들곤 한다. 그러나 이 구절

따라서 니체는 불교에서 미래 철학의 가능성을 찾기보다는 오히려 당시의 유럽인들이 자신들이 처한 허무주의적인 상황으로부터의 출구를 불교에서 찾게 되지 않을까 크게 우려하고 있다. 니체는 당시의 유럽인들이 전통형이상학과 기독교를 실질적으로는 더 이상 신봉하지 않게 되면서 삶의 의미와 가치를 상실하게 되는 허무주의적인 상황에 처해 있다고 보았다. 그리고 니체는 이러한 상황에서는 쇼펜하우어의 철학이나 불교처럼 문화와 지성에 반하지도 않으면서 사람들에게 내면적인 명랑함이나 평안을 제공하는 철학이나 종교가 병들고 피로한 신경에 대한 치유책으로서 사람들의 호응을 얻을 수 있을 것이라고 보았던 것이다(F. Nietzsche WM: 240번 참조). 실로 쇼펜하우어의 철학이나 불교는 기독교처럼 인격신과 같은 신화적인 개념을 끌어들이지 않으면서도 이 세계의 현상들을 설명하면서 이 세상에서 우리가 겪는 고통에서 벗어날 수 있는 설득력 있는 출구를 제시하는 것처럼 보이는 것이다. 니체는 이렇게 말하고 있다.

어떤 사람은 원하지 않은 우울함과 유약함에 빠져 있으며, 거기에 속박되어 유럽은 새로운 불교에 위협받고 있는 것처럼 보인다(니체 2002: 162).

역시 본인은 ‘불교는 현실에 적극적으로 개입하는 것 대신에 소극적으로 마음의 평안만을 꾀하려고 한다’는 니체의 전반적인 불교이해의 맥락에서 읽어야 한다고 생각한다.

심지어 니체는 부처가 지향하는 온화함과 친절함이 넘치는 삶이란 당시의 인도에서 삶의 활력을 잃고 나태에 빠져 있던 많은 사람들 내에 이미 퍼져 있었던 삶이고 부처는 이러한 삶을 이상화하면서 그것에 최고의 가치를 부여하고 있을 뿐이라고까지 말하고 있다. 즉 부처가 제시하고 있는 이상적인 삶의 모습은 나태함으로 인해서 선량하고 무엇보다도 비공격적이며 마찬가지로 나태함으로 인해서 금욕적이고 욕망 없이 살아가는 그런 유형의 사람들이 살고 있었던 삶이었다는 것이다(F. Nietzsche FW: 353번 참조). 더 나아가 니체는 당시의 인도인들이 무기력에 빠지게 된 주요한 이유 중의 하나를 인도인들이 육식이나 아니라 쌀을 주식으로 한 것에서 찾고 있다(F. Nietzsche FW: 134번 참조).

이 경우 니체가 언급하고 있는 새로운 불교는 쇼펜하우어식의 철학을 가리킬 뿐이며 곽만연이나 김정현 그리고 Faber나 이진우가 해석하는 것처럼 니체 당시의 허무주의적인 상황을 극복할 수 있는 새로운 철학을 가리키는 것은 아니다.

더 나아가 니체는 불교가 지향하는 삶은 이미 당시의 유럽인들에게서 보이기 시작하고 있는 최후의 인간들의 삶과 유사하다고 보았다.⁴⁾ 최후의 인간들이란 야망이나 패기 그리고 정열을 상실한 채 고통을 두려워하면서 적당한 안락만을 추구하는 인간들이다. 최후의 인간들은 자신의 안락이 손상될까 두려워 서로 공격하지 않고 서로 친절을 베풀며, 권태를 내쫓기 위해서 적당하게 노동을 하고, 지배도 복종도 부담스런 일하기에 서로 적당히 존중하면서 살아간다(니체 2000: 24). 물론 니체는 자신이 말하는 최후의 인간들이 지향하는 삶과 불교적인 삶이 동일하다고 직접적으로 말한 적은 없다. 그러나 니체가 불교가 당시의 유럽인들을 사로잡을 수 있다고 보았던 것은 당시의 유럽인들에서 빠져나가고 있는 최후의 인간들의 삶이 불교적인 삶과 본질적으로 동일하다고 느꼈기 때문이었을 것이다.

이러한 사실을 고려해 볼 때, 니체가 불교를 그의 책들의 도처에서 비판하고 있는 것은 단순히 불교 자체가 생명력의 퇴화에서 비롯된 철학이라고 보았기 때문만이 아니라 불교가 당시의 유럽에 퍼져가고 있던 최후의 인간들의 삶에 후광을 부여하면서 그러한 삶의 확산을 크게 조장할 수 있다는 절박한 우려 때문이라고 할 수 있다.

이상에서 분명해지는 것은, 니체가 자신의 철학을 ‘유럽의 불교’나 ‘불교의 유럽적 형식’에 해당하는 것으로 말하고 자신을 ‘유럽의 부처’에 비

4) 유다 유타카 역시 니체가 비판하는 최후의 인간들의 삶과 불교도들의 삶에서 유사성을 보고 있다(湯田豊 1987: 59 참조). 다만 유다 유타카는 불교도들의 삶에 대한 니체의 이러한 묘사를 무비판적으로 받아들이고 있다고 생각된다. 들뢰즈 역시 니체가 말하는 최후의 인간과 불교도들을 동일한 것으로 보고 있다(들뢰즈 1994: 262 참조).

유하고 있지만 이는 니체가 자신의 철학을 불교의 계승이고 심화라고 보고 있다는 것은 아니라는 사실이다. 실로 니체는 불교가 영원불변의 실체나 절대자를 부정하면서 철저하게 실증적이고 현실적인 입장을 취하고 있기 때문에 자신의 철학이 불교와 유사한 점이 있다고 보면서 자신의 철학을 유럽의 ‘불교’라고 말하고 있다. 그러나 니체는 자신이 지향하는 ‘유럽의 불교’와 ‘불교의 유럽적 형식’ 그리고 ‘유럽의 부처’는 인도의 불교와는 달리 지상에서의 고통을 흔쾌히 긍정할 뿐 아니라 심지어 요구할 정도로 강인한 정신에 입각하고 있다는 점에서 자신의 철학을 인도의 불교와는 철저히 대립되는 ‘유럽의’ 불교라고 부르고 있는 것이다. 이러한 사실은 니체의 다음과 같은 말에서 분명하게 드러난다.

나는 유럽의 부처가 될 수 있을 것이다. 그러나 물론 이 경우 유럽의 부처는 인도의 부처에 대한 대립자일 것이다(F. Nietzsche 1977: 111).

이런 맥락에서 니체는 또한 자신이 지향하는 ‘불교의 유럽적 형식’은 불교의 인도적인 형식과는 대립된다고 말할 것이다.

3. 니체의 불교해석에 대한 비판적 검토

본인은 부처는 니체가 생각한 것처럼 연약하고 삶에 지쳤던 사람이 아니라고 생각한다. 부처는 남들이 따라 하기 힘들 정도의 힘겨운 고행을 견뎌낸 강한 정신력의 소유자였을 뿐 아니라 수많은 제자들과 사람들을 지도할 줄 알았던 탁월한 지혜와 지도력을 가졌던 사람이었다. 그리고 본인은 부처의 사랑과 자비는 니체가 말하듯이 연약하고 피로하여 분노도 복수도 할 수 없는 자가 마음의 평안을 얻기 위해서 취하는 위생법이

아니라 자기중심적인 편협한 자아에 대한 집착을 버리고 자신의 마음을 우주적인 크기로 넓힌 자를 채우게 되는 충만한 힘에서 자연스럽게 나타나는 덕이라고 생각한다. 그러한 온화함과 자비는 이러한 힘에서 비롯되는 덕이기에 부처는 깨달은 후에도 현실을 떠나 자신만의 평안을 유지하는 데 급급하지 않고 사람들을 깨우치는 데 진력했던 것이다.

따라서 부처가 자신을 박해하려는 사람들에게 저항하지 말고 자신을 증오하는 자들을 자비로 대하라고 가르친 것은 니체가 주장하는 것처럼 부처가 저항할 힘마저도 상실했기에 저항하려는 욕망이나 행위조차도 자신의 내면적인 평화를 어지럽히는 불쾌한 감정으로 여겼기 때문이 아니며 또한 그러한 욕망이나 행위가 윤회에 빠지게 할 수 있다고 두려워했기 때문도 아니다. 부처가 저항하지 말고 보복하려고 하지 말라고 가르친 것은 부처는 저항이나 보복이라는 행위에서 작용하는 자기주장과 자기애착을 알고 있었기 때문이며, 이와 함께 그러한 저항이나 보복은 우리가 타인들과 대립되는 협애하고 허구적인 자기를 버림으로써 모든 것들과 합일하는 일종의 우주적 자아를 형성하는 것에 도움이 되지 않는다고 보았기 때문이다.

부처는 저항하지 않고 보복하지 않을 뿐 아니라 자신들을 탄압하는 자들에 대한 동정과 자비심을 갖는다. 이는 부처가 자신을 탄압하는 자들이 겪고 있는 고통과 고뇌를 꿰뚫고 보고 있기 때문이며 그들 역시 집착과 번뇌 속에서 헤매는 자들임을 알고 있기 때문이다. 부처는 그들이 자신들이 통제하지 못하는 권력욕과 분노의 노예가 되어 있다는 것을 꿰뚫어 보고 있으며 그들을 그러한 욕망으로부터 벗어나도록 도우려고 한다. 이렇게 볼 때 부처가 주장한 무저항은 니체가 주장하듯이 연약하고 피로한 힘에의 의지에서 비롯되는 것이 아니라 인간들의 고통과 마음의 움직임에 대한 냉철한 통찰과 자신들을 박해하는 자들에 대한 자비심에서 비롯된 것이다.

더 나아가 니체는 불교가 윤회에 대한 두려움에 사로잡혀서 욕망과 행동을 금하는 종교로 보고 있지만 이 역시 불교의 윤회관과 열반관에 대한 오해에 입각하고 있다고 보아야 할 것이다.

윤회에서 벗어나는 것을 문자 그대로의 의미에서 다음 세상에 태어나지 않는 것으로 해석한다면, 윤회에서 벗어나려는 욕망은 생존에 대한 염증과 두려움에 기반하고 있는 것으로 보아야 할 것이다. 초기불교에 문자 그대로의 의미에서 윤회를 벗어나는 것을 목표로 하는 일정한 성향이 존재한다는 사실은 부인할 수 없을 것이다. 그러나 이러한 초기불교마저도 생로병사든 윤회든 그것들을 두려워하고 그것들에서 벗어나려고 하는 것도 하나의 두려움이며 허구적인 자기에 대한 애착에서 비롯된 것이라고 본다.

따라서 불교가 궁극적으로 설파하는 것은 윤회에 대한 두려움과 윤회에서 벗어나려는 욕심마저도 버리고 오히려 생로병사의 현실을 평온한 마음으로 여여(如如)하게 대하는 것이라고 할 수 있다. 불교가 설령 윤회로부터의 탈피를 지향한다고 하더라도, 불교는 그러한 윤회에 대한 두려움마저도 극복한 사람들만이 윤회에서 벗어날 수 있다고 간주하며 심지어 대승불교는 중생을 구제하기 위해서 윤회세상으로 되돌아오는 것을 두려워하지 않는 자만을 진정으로 깨달은 자로 인정하는 것이다.⁵⁾

따라서 불교는 니체가 말하는 것처럼 현실에서 떠나서 내적인 평안에 집착하는 것이 아니라 오히려 그러한 집착까지도 버릴 것을 요구한다. 이러한 내적인 평안에 대한 집착도 아직 우리의 마음이 모든 것을 여여하게 받아들이는 열린 마음이 되지 못한 채 어떤 특정한 상태에 구속되어 있는 상태이며, 내적인 평안을 휘방하는 것을 두려워하고 배척하는 분별심에 사로잡혀 있기 때문이다. 이와 함께 불교는 니체가 비판하는

5) 이러한 사상은 대승불교의 보디사트바 사상에서 잘 나타나고 있다. 보디사트바가 갖는 이러한 성격과 니체의 초인과의 비교와 관련해서는 김진(2004: 49) 참조.

것처럼 윤회에 빠질까 두려워하면서 모든 욕망과 행위를 금하면서 내면적인 정적 속에만 빠져 있을 것을 권장하는 것이 아니라 오히려 자기중심적인 자아를 버린 가운데 모든 욕망과 행위를 내라고 말하고 있다.⁶⁾ 즉 불교는 모든 마음의 움직임이나 행위를 중단할 것을 촉구하는 것이 아니라 금강경에서 말하는 것처럼 ‘그 어떤 것에도 머무르지 말고, 다시 말해서 집착하지 말고 마음을 내라’(應無所住而生起心)고 말하고 있는 것이다.

이 점에서 불교는 모든 욕망과 행위를 금하는 것이 아니라 자기중심적인 자아에 대한 집착에서 비롯된 욕망과 행위만을 금할 뿐이며 이러한 욕망과 행위만이 윤회로 이끄는 업이 된다고 보는 것이다. 이와 관련해서 우리는 부처만 해도 깨달음을 얻고 나서 죽을 때까지 극히 활동적으로 보였다는 사실을 주목해야 할 것이다.⁷⁾

이상의 사실을 고려할 때 불교는 우리에게 현실로부터 고립된 내면세계로 도피할 것을 촉구하는 것이 아니라 정신의 비약과 혁명을 통해서

- 6) 폴 윌리엄스와 앤소니 트라이브는 모든 업, 즉 행위를 그쳐야 한다고 본 종파는 불교가 아니라 자이나교였다고 보고 있다. 자이나교는 업, 즉 행위를 자아를 타락시키고 윤회의 사슬에 묶어두는 더러운 물질과 유사한 것으로 보면서 모든 업을 나쁜 것으로 보았으며, 궁극적으로 우리가 행위하기를 그쳐야 한다고 보았다. 더 나아가 폴 윌리엄스와 앤소니 트라이브는 모든 행위를 그쳐야 한다는 이러한 사상은 자발적으로 성스럽게 아사(餓死)한다는 자이나교의 사상과 결부되어 있다고 보았다. 이와 함께 그들은 부처는 업과 관련하여 의도를 중시하면서 업의 굴레에서 벗어나기 위해서는 ‘내적인 청정’, 즉 심적인 수행이 필요하다고 본 점에서 당대 인도의 사상들과는 전적으로 달랐다고 말하고 있다. 폴 윌리엄스·앤소니 트라이브(2011), p. 102 참조.
- 7) 이러한 사실을 고려할 때, 성진기와 김정현 그리고 Jim Hanson은 니체에 의거하여 불교에는 사회참여에의 정신이 결여되어 있다고 비판하고 있지만 이러한 견해는 잘못된 견해라고 여겨진다(성진기 2000: 466; 김정현 2005: 91; Jim Hanson 2008: 242 참조). 우리는 부처는 정치적인 활동은 안했지만 깨달음을 얻은 그 순간부터 죽는 순간까지 수많은 제자들을 교화하는 데 헌신했다는 사실에 우리가 주목해야 한다. 잘못된 사회구조를 직접적으로 변화시키려는 노력 뿐 아니라 사람들이 자신의 정신을 변혁하는 것을 도움으로써 간접적으로 사회구조의 개선에 기여하는 것도 중요한 현실참여의 한 방식으로 보아야 할 것 같다.

삶과 현실을 새롭게 경험할 것을 촉구하고 있는 것이며, 하이데거 식으로 말해서 새로운 ‘세계-내-존재’로 태어날 것을 촉구하고 있는 것이다.⁸⁾

4. 니체와 불교 사이의 차이

4.1. 니체와 불교 사이의 유사성

우리는 이상에서 불교에 대한 니체의 비판에 대해서 비판적으로 검토해 보았다. 이와 함께 우리는 불교에 대한 니체의 부정적 평가를 그대로 수용하고 있는 첫째 범주에 속하는 글들도 함께 비판한 셈이다. 이상에서 보듯이 불교에 대한 니체의 비판은 불교에 대한 오해에 입각해 있다고 보이며 니체와 불교 사이에는 오히려 그 문제의식과 문제를 극복하는 방법 면에서 오히려 상당한 유사성이 보인다고 생각된다. 니체와 불교 사이에 존재하는 유사성에 대해서는 둘째 범주와 셋째 범주에 속하는 글들에서 다각도로 이루어졌는데 이러한 유사성은 다음과 같이 정리할 수 있을 것 같다.

첫째로 니체와 불교는 고통을 극복하려고 하지만 신과 같은 초월자에 의지하지 않고 인간 자신의 힘에 의해서 극복하려고 한다. 양자는 초월적인 인격신이나 브라만과 같은 형이상학적 원리에 의거하지 않고 경험과 관찰에 입각하여 고통을 극복하는 길을 모색한다는 점에서 철저하게 현실적이고 실증주의적이다.

둘째로 양자는 선악의 피안에 선다. 즉 그것은 어떤 것이 선이고 악인지는 신적인 계율이나 선협적인 양심에 의해서 고정되어 있는 것은 아니라고 본다. 불교는 우리의 정신적인 건강에 도움이 되는 것은 선하다고

8) 하이데거의 세계-내-존재 개념에 대해서는 M. Heidegger(1972: 53 이하) 참조.

보며 그렇지 못한 것은 악하다고 본다. 이는 니체가 우리의 힘에의 의지를 건강하게 만드는 것은 선한 것이지만 그렇지 못하다고 보는 것은 악한 것이라고 보는 것과 유사하다.

니체와 불교 사이에 보이는 이상과 같은 유사점들은 니체 자신이 주목하고 인정한 것이며 바로 그러한 점들 때문에 니체는 불교가 제도화된 기독교보다도 훨씬 더 우월한 종교라고 보고 있다(F. Nietzsche AC: 184).

그 외에 니체와 불교 사이에 보이는 유사점들로 우리는 다음과 같은 것들을 제시할 수 있을 것이다.

첫째로 니체와 불교는 영원불변의 실체로서의 영혼이나 절대자는 인간이 생성 소멸하는 세계의 한가운데에서 자신의 안전을 확보하기 위해서 만들어낸 허구라고 본다. 이렇게 영원불변의 실체나 자아와 같은 것을 부정하면서 니체와 불교는 현상들의 역동적이고 상호의존적인 연쇄를 주장한다.

둘째로, 니체와 불교는 인생의 고통을 인간 자신의 힘을 통해서 극복하려고 하지만 근대적인 계몽주의에서 보는 것처럼 자연의 정복이나 현실사회구조의 변혁보다는 인간 정신의 변화를 통해서 극복하려고 한다. 니체는 사람들로 하여금 고통스런 것으로 보였던 현실을 긍정할 만한 힘을 갖게 하는 것에 의해서 사람들의 고통을 치유하려고 하는 것이다. 그리고 우리는 니체와 마찬가지로 불교도 고통의 진정한 극복은 일상적으로 우리에게 두렵게 여겨지는 생로병사의 현실을 여여하게 받아들일 정도로 힘을 강화하는 것에 의해서 가능하다고 볼 것이라고 말할 수 있다. 즉 양자 모두 인간의 고통의 근원을 인간의 정신력이 병약하거나 왜곡되어 있다는 데서 찾고 있으며 문제의 극복방향을 인간의 정신력을 강화하고 그것의 풍요로운 잠재적 능력을 실현하면서 세계를 새롭게 경험하게 되는 것에서 찾고 있는 것이다.

4.2. 니체와 불교 사이의 차이

4.2.1. 니체와 불교가 지향하는 덕과 인간상의 차이

불교와 니체 사이에는 이상과 같은 유사성이 성립함에도 불구하고 양자 간에는 무시할 수 없는 차이가 존재한다. 무엇보다도 인간의 정신력을 강화하고 풍요롭게 하는 길로서 니체는 힘에의 의지를 강화하는 것을 내세우는 반면에 불교는 우리가 일상적으로 자신의 자아라고 생각하는 것에 대한 집착을 버리는 것을 궁극적인 길로서 제시하고 있다는 사실을 간과해서는 안 된다.

니체가 힘에의 의지를 강화한다는 것으로 무엇을 의미하는지를 분명히 하기 위해서는 니체가 어떤 종류의 인간을 강건한 힘에의 의지의 소유자로 보고 있는지를 살펴보는 것이 가장 좋은 길이라고 생각된다. 니체는 이렇게 강건한 힘에의 의지의 소유자를 고귀한 인간이라고도 부르고 있는데 이러한 인간에 대해서 니체는 다음과 같이 묘사하고 있다.

[...] 그리고 그는 말이 필요할 때와 침묵이 필요할 때를 알고 있으며 스스로를 가혹하고 엄격하게 대하는 데서 기쁨을 느끼며 모든 가혹함과 냉혹함을 존경한다. [...] 이와 같은 유형의 인간은 자신이 동정적인 인간이 아니라는 것을 자랑으로 여긴다. [...] 그런 식의 사고방식을 가진 고귀하고 굳센 인간은 연민이나 타인을 위한 행위나 사심 없는(selbstlos) 행위를 도덕적이라고 규정하는 도덕과는 관계가 멀다. 자신에 대한 믿음, 자신에 대한 긍지, '사심 없는 행위'에 대한 근본적인 적개심과 경멸감 등과 더불어 '온정'과 자비심에 대한 가벼운 멸시와 경계의 태도 등은 모두가 고귀한 도덕의 특질에 속하는 것이다(F. Nietzsche JGB: 209번).

니체가 지향하는 이러한 인간상은 고대 그리스와 로마의 귀족적인 덕들을 구현한 인간이라고 여겨진다. 이와 관련하여 본인은 니체의 철학을

전체적으로 볼 때 니체가 궁극적으로 지향한 것은 대중과 민주주의가 지배하게 되면서 망각되어 가고 있는 귀족적인 덕들을 다시 회복하는 것이었다고 생각한다.⁹⁾ 이러한 덕들은 다른 인간들에 대한 따뜻한 동정과 같은 서민적인 덕보다는 자신에 대한 절제와 자기 자신과 동등한 품격을 갖는 동료들에 대한 긍지 그리고 어떠한 고통과 난관에도 불구하고 삶과 인생을 의연하게 긍정하는 강건한 정신력과 같은 덕이다.

우리는 이러한 덕을 갖춘 인간의 전형을 아리스토텔레스가 말하는 긍지에 찬 인간에서 찾을 수 있을 것이다. 본인은 아리스토텔레스가 말하는 ‘긍지에 찬 인간’이야말로 니체가 지향했던 우아하고 기품 있는 인간과 극히 유사하다고 본다. 아리스토텔레스는 ‘긍지에 찬 인간’을 다음과 같이 묘사하고 있다.

‘긍지에 찬 인간’은 자신이 고귀하고 탁월한 가치를 갖는 인간이라고 생각하는 사람이며 사실 그렇게 고귀한 가치를 갖는 인간이다. [...]

긍지에 찬 사람은 자신이 가장 고귀한 것에 상응하는 가치를 갖는다고 생각하기에 그에게는 외적인 선들 중에서는 오직 하나만이 관심의 대상이 된다. 그것은 바로 명예이다. [...]

긍지에 찬 인간은 이렇게 명예에 관심을 갖지만 그는 부, 권력 그리고 어떠한 종류의 성공과 실패에 대해서도 자신의 고귀한 품격에 적합하게 태도를 취할 것이다. 성공했다고 해도 그는 지나치게 기뻐하지 않을 것이며 실패했다고 해도 지나치게 슬퍼하지 않을 것이다. 왜냐하면 그에게는 사실은 명예조차도 사소한 것이기 때문이다. 남들의 인정을 받고 안 받고에 좌우되는 것을, 다시 말해서 명예의 노예가 되는 것을 그의 고귀한

9) 게오르크 짐멜이나 로버트 솔로몬과 같은 사람들이 필자와 동일한 입장을 취하고 있다. 다음 논문들을 참고할 것. Georg Simmel, “The Morality of Nobility”, in: *Nietzsche: Critical Assessments* III, edited by Daniel W. Conway, London, 1998; R. C. Solomon, “A More Severe Morality: Nietzsche’s Affirmative Ethics”, in: Charles Guignon(edited), *The Existentialists - Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Sartre*, Lanham · Boulder · New York · Toronto · Oxford, 2004.

품격이 허용하지 않는다. 사람들은 명예를 획득하기 위해서 권력이나 부를 추구하지만, 이 명예조차도 사소한 것으로 생각하는 사람에게는 다른 모든 것들은 어떠한 가치도 갖지 않는 것이다. 따라서 그들은 교만하게 보인다. [...]

궁지에 찬 인간은 약간의 일밖에 자신의 고귀함에 상응하는 것으로 생각하지 않기 때문에 사소한 일 때문에 위협에 뛰어들다든지 위험 자체를 좋아하는 사람은 아니지만, 위대한 것을 위해서라면 위험을 두려워하지 않는 사람이다. [...]

그는 자신의 증오와 사랑을 공공연히 표명한다. 왜냐하면 자신의 감정을 숨긴다는 것은 다른 사람들이 어떻게 생각할 것이냐 때문에 자신의 솔직함을 희생하는 비겁한 짓이기 때문이다(아리스토텔레스, 『니코마쿠스윤리학』, 1123b-5a).¹⁰⁾

아리스토텔레스가 말하는 ‘궁지에 찬 인간’은 아리스토텔레스가 살던 당시의 그리스 귀족이 지향하던 이상적인 모습이라고 생각된다. 그런데 니체는 그리스인들을 이상적인 인간형으로 제시하고 있을 뿐 아니라 특히 그의 최후의 저작군에 속하는 『안티크리스트』에서는 로마인들을 자신이 지향하는 건강한 인간들의 표본으로 내세우고 있는 것 같다(F. Nietzsche AC: 58번, 59번 참조).¹¹⁾ 이와 함께 니체는 기독교에 반하는 덕들로 “궁지, 거리를 두는 파토스, 큰 책임, 원기 발랄함, 멋진 야수성, 호전적이고 정복적 본능, 열정과 복수와 책략과 분노와 관능적 쾌락과 모험과 인식의 신격화”를 들고 있는데(니체 2004: 481), 니체는 이러한 덕

10) 여기서는 Reclam판, *Nikomachische Ethik*을 참고했다. 필자와 같이 니체가 말하는 초인의 구체적인 모습을 아리스토텔레스가 그리고 있는 ‘궁지에 찬 인간’에서 찾고 있는 연구자로는 솔로몬이 있다(R. C. Solomon 2004: 65 참조).

11) 또한 니체는 이렇게 말하고 있다.

“인간의 역사 전체를 거쳐 오늘날까지 읽을 수 있는 것으로 남아있는 어떤 저서에 쓰인 바에 의하면, 이 싸움의 상징은 ‘로마 대 유대, 유대 대 로마’를 의미하는 것이다: 지금까지 이 싸움보다, 이 문제 제기보다, 이 불구대천의 적의를 품은 대립보다 더 큰 사건은 없었다.”(니체 2002: 386)

들이야말로 바로 로마인들이 구현했던 덕들이라고 보았을 것이다.

더 나아가 니체는 유럽인들의 힘의 고양을 위해서 아시아 지역의 이른바 후진적인 민족을 지배하고 자연을 지배하는 것이 필요하다고 말하고 있다.

인류는 자연 지배를 통해서 필요한 것보다 더 많은 힘을 획득하게 될 것이다. 예술작품을 창작하는 대신에 사람들은 자연을 수백 년의 노동을 통해서 아름답게 완성할 것이다. 건축의 시대가 올 것이고 로마인들처럼 거대한 건축물을 건립할 것이다. 그리고 이를 위해서 사람들은 아시아의 후진적인 민족들을 노동자로 사용할 것이다. 이러한 미래를 준비하기 위해서 우리는 불만분자들이나 염세주의자들을 제거해야만 한다(니체 1971: 465).

니체가 강건한 힘에의 의지를 구현한 자들로 보는 인간들의 모습과는 달리, 불교가 말하는 깨달은 자의 모습은 다음과 같다.

마음을 비워 고용함을 즐기며 함이 없고 욕심이 없으며 [...] 가난하고 불쌍한 이를 가엾게 여기고, 근심하고 슬퍼하는 이를 크게 위로하며 중생을 길러주고 괴로워하는 사람을 구제하며 [...] (고익진 1996: 10).

불교에서 말하는 깨달은 사람은 명예나 부 등을 무상한 것이라고 생각하기에 그것들에 집착하지 않는다. 물론 아리스토텔레스가 묘사하고 있는 ‘공지에 찬 인간’도 명예나 부 등에 흔들리지 않지만 그가 그것들에 흔들리지 않는 것은 그것들에 의해서 흔들리는 것이 자신의 고귀한 품격에 어울리지 않기 때문이다. ‘공지에 찬 인간’은 불교가 말하는 깨달은 인간과 마찬가지로 외적인 조건들에 의해서 흔들리지 않지만 이는 그가 자신의 고귀한 품격에 대해서 공지를 갖고 있기 때문이다.

이에 대해서 불교는 이러한 금지조차도 하나의 집착으로 볼 것이다.

불교의 깨달은 자는 자신이 다른 사람들보다 더 우월하다거나 고귀하다고 생각하지 않는다. 그는 자신이 깨친 것은 누구나 깨칠 수 있다고 생각하며 자신이 깨달았기 때문에 남보다 더 우월하다고 생각하는 것은 아직 허구적인 자기에 대한 집착을 버리지 못한 채 비교의식에 사로잡혀 있는 징표라고 본다.

특히 대승불교에서 이해하는 부처는 열반을 이 세상이 아닌 다른 세상에서 찾는 것이 아니라 번뇌세상인 윤회의 세계가 바로 열반세상이라고 보는 점에서는 니체와 마찬가지로 이 세상을 긍정한다고도 볼 수 있다 (Soraj Hongladarom 2011: 60 참조). 그러나 이러한 긍정의 태도는 니체의 긍정과는 그 뉘앙스가 사뭇 다르다. 부처는 세계와 대립되는 자아라는 것을 인정하지 않기 때문에 이 세계와의 모든 대결의식을 넘어서 있다. 부처는 그 어떠한 것에도 흔들리지 않는 평정의 마음으로 세계의 인과적인 흐름을 정관하는 식으로 세계를 받아들일 뿐이다. 이 경우 마음은 생성 소멸에 대해서 자신을 주장하려는 것이 아니라 오히려 세계의 생성 소멸을 여여(如如)하게 평정한 마음으로 받아들이는 거울과 같은 것이 된다. 그것은 하이데거 식으로 말하면 세계의 생성 소멸을 여여하게 반영하는 열린 터(*das Offene*), 즉 무아(無我) 내지 공(空)이 된다. 이러한 상태를 우리는 다음과 같이 묘사할 수 있을 것이다.

인간의 마음도 청정무구하며 무심무념으로 자유로이 주위 사물을 대한다. 온갖 상들이 이 맑은 거울에 나타나지만 거울은 그것들에 조금도 흔들리지 않는다. 즐거움도 괴로움도, 희망도 좌절도, 기쁨도 슬픔도 없다. 오직 텅 비고 맑고 밝은 마음이 텅없이 흐르는 강물처럼 말없이 흐를 뿐이다. 이것이 부처님의 마음이고 이것이 중생의 본래 성품이라는 것이다. 모든 대승 불교 사상, 특히 선불교는 이러한 본래적 마음의 회복을 그 궁극 목표로 삼고 있다(길희성 외 1999: 46).

따라서 니체는 강인하고 용감하며 긍지에 찬 정신을 지향하는 반면에, 불교는 자기중심주의에서 벗어난 정신을 지향한다. 니체는 세상과 합일된 영혼보다는 세상에 대해서 우뚝 선 정신을 가리키는 반면에, 불교는 고립된 자기를 벗어나 세상과 합일된 정신을 가리키는 것이다. 니체의 정신은 세상의 고통에 대해서 승자가 되었다고 자부하고 자신에 대해서 긍지를 품는 정신이지만, 불교의 정신은 세상의 모든 고통을 중중무진(重重無盡)으로 얽혀 있는 인연에서 비롯된 것으로 보면서 그것을 여여하게 받아들이면서 평정을 유지하는 정신이다.

니체와 불교 사이의 차이는 인간이 부딪히는 최대의 장애라고 생각되는 죽음에 대한 태도에서 드러난다. 니체는 우리가 중병이 들어서 의사나 주위 사람들에게 의존하면서 목숨을 근근히 연명하기보다는 차라리 자살하는 것이 더 낫다고 생각한다. 그는 우리가 죽음 앞에서 우뚝 서기를 바라며 죽음 앞에서 긍지를 잃지 않을 것을 강조한다.¹²⁾ 이에 대해서 불교는 죽음 앞에서 내세워야 할 자기가 없다고 생각하기 때문에 죽음 앞에서 챙겨야 긍지도 없다고 생각하며 죽음을 다른 모든 사건들과 마찬가지로 인연에 따른 것으로 보면서 평온한 마음으로 받아들일 뿐이다.

단적으로 말해서 니체가 힘의 약화냐 아니면 힘의 강화냐를 문제 삼는 반면에 부처는 자기에나 자기에의 초극이냐를 문제 삼는다. 이에 대해서 니체는 강한 힘에의 의지의 소유자에게 자기를 버릴 것을 요구하지 않는다. 따라서 니체는 자신에 대한 긍지라는 것을 중요한 덕으로 보면서 말세인(die letzten Menschen)이라고 부르는 저열한 인간들에 대한 경멸을 숨

12) 니체는 자살에 대해서 이렇게 말하고 있다.

“자살은 이성의 승리로서 당연히 외경심을 불러일으킬 일이다. 그리고 그리스 철학의 대가들이나 가장 용기 있는 로마의 애국자들이 자살로 죽음을 택했던 그러한 시대에 자살은 실제로 외경심을 불러일으켰다. 이와 반대로 생의 본래 목적에 더 가까이 다가갈 힘도 없으면서 의사의 불안하게 하는 상담과 가장 고통스런 생활방식에 의해서 목숨을 이어가려는 병적인 욕망은 존경할만한 일이 아니다.”(F. Nietzsche MA: 80번).

가지 않고 있다.¹³⁾ 이에 대해서 불교는 긍지보다는 자신을 철저히 낮추는 하심(下心)을 요구하고 있으며 니체가 긍정적으로 평가하고 있는 카이사르나 나폴레옹과 같은 사람은 아직 다른 누구보다도 자아에 대한 집착을 버리지 못한 사람들로 볼 것이다.¹⁴⁾ 또한 불교는 다른 인간들을 아직 깨닫지 못한 인간들로 경멸하는 것 역시 다른 인간들과 자신을 비교하는 의식을 버리지 못했다는 것, 즉 다른 인간들과 비교대상이 되는 허구적인 자아에 대한 집착을 버리지 못했다는 징표로 볼 것이다.¹⁵⁾ 따라서 불교는 니체가 말하는 거리의 파토스를 뛰어넘어야 한다고 본다.

불교는 자신에 대한 긍지가 아니라 자신을 한없이 낮출 것, 즉 하심(下心)을 요구하지만 이는 우리가 자신을 비하하고 학대해야 한다는 것은 아니다. 그것은 오히려 우리가 보통 자랑하는 모든 것들이 무상하고 무의미한 것들이라는 사실을 깨닫고 그것들을 자랑하지 말라는 것이다. 그것들을 자랑하는 것은 그것들에 여전히 집착하고 있다는 것을 의미하며 그러한 집착은 인간을 다시 고통으로 몰아넣는 것이다.

물론 불교도 깨달음을 향한 갈애와 다른 사람들보다 더 깨닫겠다는 거리의 파토스가 깨달음을 위한 수행의 추동력이 될 수 있다는 사실을 인정한다. 따라서 불교도 일정한 단계에서는 그것이 필요하다고 본다. 그러나 불교는 궁극적으로는 깨달음을 향한 갈애마저도 놓아 버릴 것을 요구하며, 남보다 더 깨닫겠다든가와 같은 거리의 파토스마저도 버릴 것을

13) 이와 관련하여 니체는 고귀한 인간에 대해서 이렇게 말하고 있다.

“대체로 그는 ‘올려다’ 보기를 좋아하지 않으며 다만 느긋하게 똑바로 앞을 바라보거나 내려다 볼 뿐이다. 그는 자신이 높은 곳에 있음을 알고 있다.”(F. Nietzsche JGB: 265번).

14) 심지어 니체는 나폴레옹을 가장 현실적인 것(ens realissimum)으로까지 부르면서 괴테와 같은 사람에게 나폴레옹과의 만남은 일생을 통틀어서 가장 큰 체험이었다고 말하고 있다(F. Nietzsche 1969: 145).

15) Arthur W. Rudolph 역시 자신의 미덕은 숨기고 죄는 드러내 보인다는 불교의 하심에 대한 니체의 비판에서 불교와 니체 사이의 중요한 차이를 보고 있다(Arthur W. Rudolph 1969: 37).

요구한다.

더 나아가 불교는 허구적인 자기에 대한 집착을 넘어섰다는 징표를 우리가 모든 것에 대해서 일체감과 자비심을 느끼는 것에서 찾고 있다. 이와 함께 불교가 내세우는 덕들은 니체가 내세우는 덕들과는 달리 부드러운 덕이다. 불교는 긍지나 거리의 파토스가 아니라 하심(下心), 멋진 야수성과 호전적이고 정복적인 본능 대신에 자비, 열정 대신에 항상 청정한 마음, 책략 대신에 진실됨, 분노 대신에 이해와 감싸 안음, 관능적인 쾌락 대신에 열반의 평정, 모험 대신에 조용한 명상, 존재자들을 지배하는 방법에 대한 인식 대신에 존재자들의 성장을 돕는 지혜를 주창한다.

단적으로 말해서 불교가 지향하는 덕은 네 개의 무량한 마음(四無量心)인 자(慈)·비(悲)·희(喜)·사(捨)이다. ‘자’는 자애와 사랑의 마음이며 ‘비’는 연민과 보살핌의 마음이고 ‘희’는 중생의 기쁨을 함께 기뻐하는 마음이고 ‘사’는 모든 것을 있는 그대로 수용하여 좋고 나쁨에 휘둘리지 않는 평정의 마음이다(미산 2010: 361 이하 참조). 그러나 니체가 보기에는 부처가 주창하는 이러한 덕들은 기독교가 주창하는 덕들과 마찬가지로 남성적인 생명력이 거세되어버린 덕들이다(F. Nietzsche WM: 204번 참조).

4.2.2. 세계관의 차이

불교와 니체 사이의 유사성을 주장하는 거의 모든 연구자들은 니체와 불교 모두가 이른바 고정 불변의 자아라든가 실체와 같은 것을 부정한다는 사실을 근거로 하여 니체의 세계관과 불교의 세계관 사이의 유사성을 주장하고 있다. 더 나아가 이들은 니체의 영원회귀설과 불교의 연기설 사이의 강한 유사성을 주장한다.

그러나 우리는 니체의 세계관과 불교의 세계관 사이의 관계에 대해서 논할 때 불교가 말하는 연기의 세계는 니체가 생각하는 관계의 세계보다

도 훨씬 더 넓다는 사실을 간과해서는 안 될 것이다. 부처가 생각하는 연기의 세계는 신들의 세계까지 포함하는 육도윤회(六道輪廻)의 세계다. 이에 대해서 니체는 오직 우리가 그 안에서 살고 있는 이 세계만이 존재한다고 본다. 부처는 윤회를 인정하면서 이 세계 외에 식(識)의 정화 수준에 따라서 우리는 보다 높거나 낮은 세계에서 살 수 있다고 보지만 니체는 오직 이 세계만이 존재한다고 보는 것이다.

이와 관련하여 우리는 종종 제기되곤 하는 다음과 같은 견해, 즉 붓다의 관심이 전적으로 해탈에 있기 때문에 윤회와 재생은 부처의 가르침의 본질적인 부분이 아니라는 견해에 대해서 폴 윌리엄스·앤소니 트라이브가 제기하고 있는 비판에 귀를 기울일 필요가 있다. 이들에 따르면 부처는 윤회사상을 수용했기 때문에 해탈을 구하는 것은 부처에게 아주 중요한 문제였다. 그렇지 않다면 한 번에 그치는 생로병사는 두려운 일이 아니었을 것이라는 것이다. 사람들은 인생이 고통스럽다고 생각하면 자살하면 되는 것이며 죽음과 함께 탐진치와 고통은 모두 소멸하게 될 것이다. 그러나 폴 윌리엄스·앤소니 트라이브는 부처는 생은 이 한번으로 끝나지 않고 윤회로 이어지는 것이라고 보았기 때문에 그에게는 깨달음이 절실한 문제였다고 보고 있다(폴 윌리엄스·앤소니 트라이브 2001: 78 참조).

이렇게 볼 때 부처는 해탈을 위해서는 생로병사의 세계에 대한 집착 뿐 아니라 그것에 대한 염증으로부터도 벗어나야 한다고 생각하지만, 아수라의 세계보다는 인간의 세계가 좋고 인간의 세계보다는 신들의 세계가 좋다고 생각하며 더 나아가 윤회에서 벗어나게 되는 것이 최상의 것이라고 본다. 이런 의미에서 우리가 경험하는 생성소멸의 세계에 대해서 부처는 니체가 자신의 영원회귀사상이나 운명애의 사상에서 주장하는 것처럼 그것이 ‘다시 반복되어도 좋다’고 생각하지는 않으며 또한 그것에 대한 사랑을 역설하지도 않는다고 볼 수 있다. 부처는 생성소멸에 대

한 애착도 염증도 벗어나 항상 평정한 마음을 유지할 것을 요구할 뿐이다.

따라서 삶에 대한 태도 면에서 불교와 니체 사이에는 무시할 수 없는 차이가 있다고 보아야 할 것이다. 부처가 삶을 대하는 태도를 우리는 진흙탕 속에서 싹트고 자라지만 결국에는 물 위로 올라가 그것에 의해서 더럽혀지지 않는 연꽃의 모습에 비유할 수 있을 것이다.¹⁶⁾ 윤희의 세계는 이득과 손실, 호평과 악평, 칭찬과 비난, 행복과 고통과 같은 대조적인 것들에 의해서 규정되지만 깨달은 사람은 그것들에 의해서 흔들리지 않고 청정과 평안을 유지한다(D. J. 칼루파하나 1996: 207 참조).

이에 대해서 니체가 말하는 초인이 삶을 대하는 태도는 험준한 산을 오르고 나서 그 산을 정복한 자가 자신의 강인한 힘을 느끼면서 그러한 산을 흐뭇한 심정으로 내려다보는 것에 비유할 수 있다. 이러한 흐뭇함은 산의 험준함을 한탄하지 않고 그 험준함을 가뿐하게 이겨내는 자신의 힘에 긍지를 느끼는 것이라고 볼 수 있다. 따라서 니체가 말하는 영원회귀의 경험과 운명애는 험준한 산을 오르고 나서 그 산을 정복한 자신의 강인한 힘에 대해서 긍지를 느끼고 그러한 산을 흐뭇한 심정으로 내려다보면서 그 산을 정복하는 과정이 얼마든지 반복되어도 좋다고 호쾌하게 부르짖는 자의 상태라고 할 수 있다.

이런 의미에서 니체에게는 부처에게서는 볼 수 없는 세계와의 대결의식이 있다고 여겨진다. 물론 이 경우 니체는 세계를 우리를 악의를 갖고 압살하려고 하는 적으로 보는 것이 아니라 그것과의 대결을 통해서 우리가 성장할 수 있는 호적수로 본다. 바로 앞에서 니체의 초인을 험준한 산을 정복한 자에 비유했지만 이 경우 그는 자신이 대결한 험준한 산을 또한 숭고한 아름다움을 갖는 것으로서 긍정한다. 따라서 니체가 생각하는 세계와의 대결은 일종의 ‘사랑의 투쟁’인 것이다. 이러한 사랑의 투쟁

16) 이와 관련하여 “소리에 놀라지 않는 사자와 같이, 그물에 걸리지 않는 바람과 같이, 흙탕물에 더럽히지 않는 연꽃과 같이, 무소의 뿔처럼 혼자서 가리”는 스티니 파타의 유명한 구절을 상기해 보라.

은 헤라클레이토스가 말하는 것처럼 전쟁과 투쟁을 통해서 모든 것들이 서로를 강화하고 고양하는 세계이다.

불교의 깨달은 자와 니체가 말하는 초인이 이렇게 현실을 부정하지 않는다는 점에서 유사하게 보이면서도, 부처가 세계에 대해서 취하는 태도는 적극적인 부정과 긍정도 아닌 항상 청정한 평안인 반면에 니체는 세계에 대한 적극적인 긍정을 설파하고 있다는 점에서 양자 사이에는 미묘한 차이가 존재한다. 이와 마찬가지로 불교의 깨달은 자에게 보이는 세계와 초인에게 보이는 세계는 똑같이 완전한 것으로 드러나는 세계라도 미묘한 차이를 갖게 된다. 니체는 초인에게 보이는 세계를 모든 존재자들이 거리의 파토스를 통해서 서로 경쟁하면서 자신들을 강화해 나가는 세계로 그리고 있다. 이러한 세계는 헤라클레이토스가 말하는 전쟁이 만물의 원리인 세계다.

우리에게 지속적인 것으로 나타나는 특정한 성질들은 한 전사의 순간적 우위만을 표현할 뿐이다. 그러나 투쟁은 이로써 끝나는 것이 아니라, 결투는 영원히 계속된다. 모든 것이 이 분쟁에 따라 생겨나고, 이 분쟁이 바로 영원한 정의를 계시한다. 분쟁은 영원한 법칙에 묶여 있는 엄격하고 통일적인 정의의 지속적 지배라고 고찰한 것은 헬레니즘의 가장 순수한 샘물에서 길어낸 경이로운 표상이다. 오직 한 명의 그리스인[헤라클레이토스]만이 이 표상을 우주정당화의 토대로서 재발견할 수 있었다. 그것은 헤시오도스의 불화의 여신 에리스를 세계원리로 변용시킨 것이다. 그것은 또한 개별적인 그리스인과 그리스 국가의 투기(鬪技) 사상을 체육관과 운동장, 예술인들의 경쟁장, 정당과 도시국가들의 분쟁으로부터 가장 일반적인 것으로 전용한 것이다(F. Nietzsche 1973: 319).

또한 니체는 이 세계는 빼놓을 것이 하나도 없을 정도로 완전하다고 보지만, 이러한 완전함은 불완전한 인간들을 자신의 본질적인 구성부분으로서 포함하는 것으로서 완전하다고 본다. 니체는 결코 완전하게 될

수 없는 불완전한 자들이 있다고 보며 대다수의 인간들은 그렇다고 본다. 그리고 이러한 인간들은 노동에 종사함으로써 탁월한 소수가 위대한 문화를 건립하기 위한 지반으로서의 역할을 해야 한다. 이는 높은 문화는 범용한 인간들의 뒷받침을, 즉 육체노동을 전담할 노예계급을 필요로 하기 때문이다. 『안티크리스트』에서 니체는 이렇게 말하고 있다.

불완전, 우리의 발아래 있는 모든 것, 사람과 사람 사이의 거리, 이 거리의 파토스. 찬다라족 자체가 바로 그 완전에 포함된다(F. Nietzsche AC: 57번).

이에 대해서 불교는 세계의 본래 모습을 모든 것들이 서로에게 열려 있으면서 서로가 서로를 돕는 상의상자(相依相資)하는 세계로 본다.

공의 세계는 시적 세계와 마찬가지로 모든 것이 서로 통하며, 모든 것이 될 수 있으며, 사물들이 고립과 단절을 넘어서 서로가 서로를 향해 열려 있으며 서로 받아들이고 감싸고 있는 그러한 세계인 것이다. 화엄철학에서는 이것을 사사무애(事事無碍)의 진리라 한다. 공은 사물의 차별성을 습관적으로 강조해 온 무지가 사라진 지혜와 평등성의 세계이다(길희성 1999: 54).

불교는 모든 것들이 이렇게 떼려야 뗄 수 없이 한 몸이 되어 있다는 사태로부터 우리가 자비행을 실천하지 않을 수 없는 근거를 끌어낸다(미산 2010: 82 참조). 또한 불교는 깨달은 자에게는 이 세계는 그 자체로 아름다운 세계이고 완전한 세계로 보일 수 있다는 사실을 인정하지만, 그렇다고 해서 깨닫지 못한 자들이 깨닫지 못한 상태로 그대로 유지되어야 한다고 보지는 않는다. 따라서 니체는 인간들 간의 대립과 투쟁 그리고 갈등이 불가피한 것이고 제거될 수 없다고 보는 반면에, 불교는 그러한 대립과 갈등을 우리가 극복할 수 있다고 본다. 불교는 그러한 대립과

투쟁은 우리가 자기중심성을 버리지 못한 데서 비롯되는 것이라고 보고 있으며 그러한 자기중심성을 우리가 버릴 경우에는 그러한 대립과 투쟁은 제거될 수 있다고 보는 것이다. 또한 불교는 그러한 대립과 투쟁 그리고 갈등의 제거가 인간 사회가 무기력하게 되는 결과를 초래한다고 보지는 않는다.

이에 반해서 니체는 대립과 투쟁 그리고 갈등이 사라진 세계를 꿈꾸는 평화주의는 힘에의 의지가 규정하는 현실을 보지 못하는 천박한 사상이라고 본다. 니체는 평화주의자의 국가는 이미 죽어가고 있는 국가라고 본다. 이런 의미에서 니체는 이렇게 말하고 있다.

전쟁은 필수적이다. - 인류가 전쟁하는 것을 잊어버렸을 때 인류에게 여전히 많은 것(아니면 그때서야 처음으로 많은 것)을 기대하는 것은 망상이며 감상적인 영혼의 특성이다. 당분간은 우리는 지쳐가는 모든 민족에게 야영지의 그 거친 활력, 비개인적인 깊은 증오, 양심에 거리낌 없는 저 냉혹한 살인, 적을 전멸시킬 때 느끼는 저 공통된 조직적인 걱정, 대규모의 상실에 대한, 자신의 존재와 친구의 존재에 대한 저 의연한 냉정함, 둔중한 지진처럼 울리는 영혼의 진동 등은 그 어느 것에 의해서도 대규모의 전쟁이 행하는 것과 같은 정도로 강력하면서도 확실하게 전달될 수 없다. [...] 어떠한 문화는 정열·악덕·사악함 없이는 전혀 살아남을 수가 없다. - 제국을 이룩한 로마인들이 전쟁에 약간 싫증이 났을 때 그들은 사냥이나 검투사들의 싸움, 기독교의 박해에서 새로운 활력을 얻으려고 애썼다. [...]

(F. Nietzsche 1967: 479).

5. 맺으면서

니체와 불교 사이에 차이보다는 유사성이 존재한다고 보는 많은 연구자들은 니체가 불교를 오늘날처럼 제대로 접할 수 있었다면, 니체는 자

신의 철학과 불교 사이의 유사성을 인정하게 되었을 것이라고 말하고 있다. 이들은 불교에 대한 니체의 비판은 순전히 불교에 대한 니체의 오해에 입각해 있다고 보고 있는 것이다. 그러나 본인은 니체와 불교 사이의 강한 유사성을 주장하는 연구자들처럼 니체가 불교를 오해했다는 사실을 인정하면서도, 니체가 불교를 제대로 알았다고 하더라도 니체는 불교에 대해서 비판적인 입장을 견지했을 것이라고 생각한다. 이는 니체가 예수의 근본정신과 제도화된 기독교 사이의 차이를 분명히 인정하면서도 예수의 근본정신마저도 데카당한 것이라고 보는 것과 마찬가지로(F. Nietzsche AC: 29번, 30번, 31번 참조). 불교는 니체가 묘사하고 있는 예수의 근본정신과 마찬가지로 무사(無私)의 정신을 육성하려고 한다. 그러한 정신은 다른 모든 인간들과의 비교의식에서 해방되고 세계와 자신 사이의 모든 대립에서 벗어난 정신이며 따라서 살아 있는 모든 것들에 대해서 자비와 사랑을 갖는 평화주의의 정신이다. 이 점에서 니체가 예수의 이념과 마찬가지로 불교를 평화운동으로 본 것은 옳았다(F. Nietzsche AC: 42번 참조).

선불교에서 특히 대표적으로 나타나지만 현실세계를 긍정하면서 윤회 세상이 바로 열반세상이라고 보는 대승불교와 운명애와 영원회귀에 대한 니체의 사상 사이에 분명히 어떤 유사성이 존재한다는 사실을 본인은 부정하지 않는다. 그러나 본인은 이러한 유사성은 사실은 외관상의 유사성일 수 있다고 생각한다. 이러한 유사성의 이면에는 사실은 근본적으로 다른 정신들이 서로 크게 갈라져 있을 수 있다고 생각한다. 본인은 이러한 사실을 니체가 높이 평가했던 덕들과 인간상을 불교가 구현하고자 하는 덕들과 인간상을 비교하면서 드러내고자 했다.

물론 본인은 불교와 니체 사이의 관계에 대한 본인의 이러한 해석에 대해서 니체의 글들에 입각하여 많은 반론이 제기될 수 있을 것이라고 생각한다. 이는 주지하듯이 니체의 글들에서는 서로 모순되는 구절들도

술하게 발견되기 때문이다. 니체의 철학을 무정부주의와 가까운 것으로 보는 것에서부터 나치즘에 가까운 것으로 보는 것에 이르기까지 니체의 철학에 대해서 다양한 해석이 제기될 수 있었던 것도 바로 그 때문일 것이다. 그럼에도 불구하고 본인은 본인이 드러낸 니체가 지향했던 덕들과 인간상은 『우상의 황혼』과 『선악을 넘어서』, 『도덕의 계보학』 그리고 무엇보다도 『안티크리스트』와 같은 그의 후기의 글들에서 부인할 수 없을 정도로 분명하게 제시되고 있다고 생각한다.

참고문헌

1. 니체의 저작

- MA: *Menschliches, Allzumenschliches I*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, IV-2, Berlin 1967.
- JGB: *Jenseits von Gut und Böse*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, VI-2, Berlin. 1968.
- GM: *Zur Genealogie der Moral*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, VI-2, Berlin, 1968.
- AC: *Der Antichrist*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, IV-3, Berlin, 1967.
- EH: *Ecce homo*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, VI-3, Berlin · New York. 1968.
- WM: *Der Wille zur Macht*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1996.
- F. Nietzsche(1969), *Götzen-Dämmerung*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, VI-3, Berlin.
- F. Nietzsche(1971), *Morgenröte, Nachgelassene Fragmente Anfang 1880 bis Frühjahr 1881*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, V-1, Berlin · New York.
- F. Nietzsche(1973), “Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen”, in: *Nachgelassene Fragmente Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, III-2, Berlin · New York.
- F. Nietzsche(1977), *Nachgelassene Fragmente Juli 1882 bis Winter 1883/84*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, VII-1, Berlin · New York.
- 니체, 박찬국 옮김(2007), 『비극의 탄생』, 아카넷.
- 니체, 김정현 옮김(2002), 『선악의 저편 · 도덕의 계보』, 책세상.
- 니체, 정동호 옮김(2000), 『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 책세상.
- 니체, 백승영 옮김(2004), 『유고 1887년 가을—1888년 3월』, 책세상.

2. 불교 문헌

- 고익진 편역(1996), 『한글 아함경』, 동국대학교 출판부.
 길희성 외(1999), 『오늘에 풀어보는 동양사상』, 철학과 현실사.
 미산(2010), 『미산스님 초기경전 강의』, 명진출판.
 원효, 은정희 역주(1991), 『대승기신론 소·별기』, 일지사.
 J. 스태프니 외, 김종욱 역(1994), 『서양철학과 禪』, 민족사.
 폴 윌리엄스·앤소니 트라이브, 안성두 옮김(2001), 『인도불교사상』, 도서출판 씨·아이·알.
 E. 콘즈 외, 김종욱 역(1993), 『불교사상과 서양철학』, 민족사.
 E. 콘즈, 한형조 옮김(1990), 『한글세대를 위한 불교』, 세계사.
 E. 콘즈, 안성두·주민항 옮김(1988), 『인도불교철학사』, 민족사.

3. 니체와 불교를 비교하는 문헌

- 곽만연(1999), 「불교의 공사상과 니체체의 니힐리즘의 현대적 의의」, 『니체 철학의 현대적 이해와 수용』, 정영도 외 공저, 세종출판사.
 김정현(2005), 「니체와 불교의 만남 - 니체의 불교 이해 및 서양적 무아(무아)사상을 중심으로」, 『니체 연구』, 제8집, 한국니체학회.
 김진(2004), 「니체와 불교적 사유」, 『철학연구』 제89집, 대한철학회.
 두행숙(2000), 「프리드리히 니체의 동양사상으로서의 접근과 일탈에 대한 고찰」, 『카프카연구』, 제8집, 한국카프카학회.
 박경일(1999), 「불교, 니체, 그리고 포스트모더니즘」, 『동서비교문학저널』, 제2호, 한국동서비교문학학회.
 박경일(1998), 「탈근대 담론들에 나타나는 관계론적 패러다임들과 불교의 공」, 『인문학연구』, 제2호, 경희대학교 인문학연구소.
 박경일(2001), 「니체와 불교: 비교방법론 서설」, 『동서비교문학저널』, 제5호, 한국동서비교문학학회.
 박경일(2001), 「니체와 불교 그리고 해체철학」, 『불교평론』 9호, 불교시대사, 2001.
 성진기(2000), 「니체와 불교」, 『니체 이해의 새로운 지평』, 철학과현실사.
 아베 마사오(1996), 「선과 니체」, 『선과 현대철학 - 선의 철학적 자리매김은 가능한가?』, 변선환 엮음. 대원정사.
 이주향(2005), 「니체와 예수, 그리고 금강경: 실체성 부정에 관한 고찰」, 『니체

- 연구』, 제8집, 한국니체학회.
- 이진우(2001), 「니체와 아시아적 사유」, 『철학연구』, 제53집, 철학연구회.
- 이진우(2009), 「니체와 동양 허무주의: 영원회귀인가 아니면 운명의 사랑인가」, 『니체, 실험적 사유와 극단의 사상』, 책세상.
- 정철호(1999), 「허무주의에 대한 니이체와 초기 불교의 연관성」, 『니이체 철학의 현대적 이해와 수용』, 정영도 외 공저, 세종출판사.
- 정영도(1999), 「니이체의 힘에의 의지에서 본 기독교와 불교의 Realität」, 『니이체 철학의 현대적 이해와 수용』, 정영도 외 공저, 세종출판사.
- Bilimoria, Purushottama(2008), “Nietzsche as ‘Europe’s Buddha and ‘Asia’s Superman”’, *Sophia* 47.
- Brobjert(2004), Thomas H. “Nietzsche’s reading about eastern philosophy”. *Journal of Nietzsche Studies* 28.
- Davis, Bret W.(2004), “Zen after Zrathustra: The Problem of Will in the Confrontation between Nietzsche and Buddhism”, *Journal of Nietzsche Studies* 28
- Elman, Benjamin A.(1983), “Nietzsche and Buddhism”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44(4).
- M. D. Faber(1988), “Back to a Crossroad: Nietzsche, Freud, and the East”, *New Ideas in Psychology*, vol. 6. No. 1.
- Hanson, Jim(2008), “Searching for the Power - I: Nietzsche and Nirvana”, *Asian Philosophy*, 18(3).
- Lincourt, Jared, “Reevaluating Nietzsche and Buddhism: Active and Passive Nihilism”, <http://organizations.oneonta.edu/philosc/papers09/Lincourt.pdf>.
- Loy, David(1996). Beyond good and evil? A Buddhist critique of Nietzsche. *Asian Philosophy*, 6(1).
- Morrison, Robert G.(1997), *Nietzsche and Buddhism, A Study in Nihilism and Ironic Affinities*. Oxford& New York, Oxford University Press, 1997.
- Morrison, Robert G.(2000), “Response to Graham Parkes’ review”, *Philosophy East and West*, 50(2).
- Mystry, Freny(1981), *Nietzsche and Buddhism: Prolegomena to a Comparative Study*. Berlin & New York, W. de Gruyter.
- Okochi, R.(1972), *Nietzsches Amor fati im Lichte von Karma des Buddhismus*, in: *Nietzsche-Studien* Band 1, Berlin · New York.
- Omar, Moad, Dukkha, Inaction, and Nirvana: Suffering, Weariness, and Death? -

- A look at Nietzsche's Criticisms of Buddhist Philosophy, *The Philosopher*, Volume LXXXXII No. 1. <http://www.the-philosopher.co.uk/buddhism.htm>.
- Parkes, Graham. Ed.(1996), *Nietzsche and Asian Thought*. Chicago and London, University of Chicago Press.
- Rudolph, Arthur W.(1969), "Nietzsche on Buddhism, Nihilism and Christianity", *Philosophy Today* 13: 1.
- Skowron, Michael(2006), *Nietzsche·Buddha·Zarathustra - eine West-Ost Konfiguration*, Daegu: Kyungpook National University Press, 2006.
- Soraj Hongladarom(2011), "The Overman and the Arahant: Models of Human Perfection", *Asian Philosophy*, Vol. 21, No. 1.
- Welbon, Guy(1968), *The Buddhist Nirvana and its Western Interpreters*, Chicago.
- 新田 章(아키라 닛타)(1994), 「‘ヨロッパの佛陀’對‘インドの佛陀’」, 『ニーチエ』, 實存思想論集 IX(제2기 제1호), 理想社.
- 湯田豊(유다 유타카)(2001), 『ブツダ vs. ニーチエ』, 大東出版社.
- 湯田豊(유다 유타카)(1987), 『ニーチエと 佛教』, 世界聖典刊行協會.
- 湯田豊(유다 유타카)(1990), 『불교의 서구적 모색』, 이미령 옮김, 민족사.
- Welbon, Guy(1968), *The Buddhist Nirvana and its Western Interpreters*, Chicago.

4. 기타

- 질르 들뢰즈, 신범순·조영복 옮김(1994), 『니체, 철학의 주사위』, 인간사랑.
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1972.
- Simmel, Georg(1998), The Morality of Nobility, in: *Nietzsche: Critical Assessments III*, edited by Daniel W. Conway, London,
- Solomon, R. C.(2004), A More Severe Morality: Nietzsche's Affirmative Ethics", in: Charles Guignon(edited), *The Existentialists - Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Sartre*, Lanham · Boulder · New York · Toronto · Oxford.

원고 접수일: 2011년 10월 31일

심사 완료일: 2011년 11월 17일

게재 확정일: 2011년 11월 24일

ABSTRACT

Is Nietzsche's Overman Buddha

Park, Chan Kook

According to the view-point that occupies the leading position in the history of comparative research of Nietzsche's philosophy and Buddhism so far, there are strong similarities between the two and Nietzsche's Overman is identical with Buddha. Contrary to this view-point, this article tries to demonstrate that between Nietzsche's philosophy and Buddhism the differences are more fundamental than the similarities, even though it is undeniable that there are certain similarities between the two. And unlike the existing researches that tried to reveal the differences between Nietzsche's philosophy and Buddhism by taking Nietzsche's thoughts of the eternal return of the same and the concept of the will to power as major clues for the comparison, this article will show the differences between the two and the limits of Nietzsche's philosophy more concretely and more clearly by comparing Nietzsche's and buddhist views on the virtues that the ideal human-beings should realize. Nietzsche finds such virtues in pride, pathos of distance, flush vigor, strong and tough spirit, while Buddhism finds such virtues in love and kindness, pity and caring, sharing the joys of all living beings, calmness. In addition, Nietzsche finds the rul-

ing principle of the world in the war between all things like Heraclitus, while Buddhism thinks that all things in the world help each other. On the basis of these comparisons, we can say that Nietzsche's philosophy was not able to overcome the spirit that sees itself as being confronted with the other people and the world.

