

놀이로서 세상보기

김 형 호

(한국학중앙연구원 명예교수)

1. 도구주의와 목적주의의 세상보기를 넘어서

철학은 동서를 막론하고 그 동안 세상을 어떻게 보려고 했을까? 많은 이들이 동서철학의 차이를 강조하려 하나, 내가 보기에 별로 큰 차이가 없다. 철학이 사유의 학인데, 인간의 사유가 심층적으로 그렇게 천 갈래 만 갈래로 나누어지는 것이 아니다. 사유의 학으로서 철학은 동서고금을 막론하고 구성주의 (constructionism)와 해체주의(deconstructionism)가 있을 뿐이다. 전자가 그간 인류의 철학사를 지배해 왔다. 후자는 다만 전자가 지배해 온 인류의 지성적 쌍기를 해체시키려 할뿐이다. 구성주의로서 도구주의는 인류사에 편리의 진리를 쌓으려고 했고, 역시 같은 구성주의로서의 목적주의는 인류사에 정의의 선을 구축하려고 애를 썼다. 도구주의는 세상을 편리하게 만들려 하는 경제기술적 소유

주 제 어: 구성주의, 해체주의, 도구주의, 목적주의, 진리, 반진리, 차연, 상관적 차이, 자아, 놀이, 존재의 이웃, 존재의 목자, 의식, 무의식, 욕망
constructionism, deconstructionism, instrumentalism, finalism, truth, counter-truth, dif-ferance, pertinent difference, It and egoity, play, neighbor of Being, shepherd of Being, consciousness, unconscious, desire

의 진리를 겨냥해 왔고, 목적주의는 세상을 궁극적 정의로서 새 판을 짜려는 성스러운 목적의식이 넘쳐나는 정신적 소유의 진리를 늘 생각해 왔다. 도구주의의 진리는 실용적 진리와 같고, 따라서 도구주의는 세상을 불편스런 문제로 간주하고 그 불편을 일시적으로 해결할 수 있는(solving) 방법을 찾는다 그에 비하여 목적주의의 진리는 도덕적 진리를 함의하고 있어서 세상의 부조리와 불의의 악을 영구히 소멸시키거나 해소하여(resolving) 선의지가 세상을 지배하는 그런 낙원을 늘 상상해 왔다. 서양의 철학에서 신학의 영향을 받은 종말론적 역사의식으로서의 천국론이나, 또는 그 천국을 인간 역사의 최종단계로 실현하고자 하는 공산혁명의식도 다 저런 목적주의적 형이상학의 반영이다. 주지학적 도학주의는 비록 역사적 종말의식을 갖고 있지는 않았지만, 역사의 시작에 등장했던 堯舜사회와 같은 大同사회의 재림을 늘 꿈꾸어 왔다. 이것이 동양사회에서 유교의 도학적 순수주의자들로 하여금 마르크시스트로 나아가게 한 동기가 되었다.

일시적 문제해결의 형이하학적 진리를 생각하는 도구주의이든, 영구적 문제해소를 겨냥하는 형이상학적 진리를 우러러 받들던 목적주의이든, 다 지성의 철학이라는 점에서 공통적이다. 여기서 지성의 개념은 지능의 뜻과 동의어로 이해되어야 한다. 지성은 심리학적 지능의 철학적 변용이고, 지능은 철학적 지성의 심리학적 변용에 해당한다. 지능은 생물학적 본능의 개념을 사회학적 개념으로 전이시킨 것이다. 프랑스의 베르그송(H. Bergson)이 이 양자의 관계를 잘 해명해 놓았다. 생물학적 세계에서 본능은 생명의 자기 생존의 術을 직관적으로 알게 해주는 능력이다. 그 능력은 제한적이고 닫혀 있지만, 또한 신기에 가깝고 완벽한 통찰력을 뜻한다. 그러나 인간은 그런 신기에 가까운 본능의 통찰력을 생존술로서 갖고 있지 못하다. 인간의 본능은 취약해서 본능에 의존해서 생존해 나갈 수 없다. 이 모자라는 본능을 대신해 주는 능력으로서 지능이 등장했다. 이 지능은 『구약』이 말한 금단의 과일을 먹었기 때문에 생긴 是非 分別력이다. 이 分別력이 원죄를 초래했다. 지능의 능력은 본능처럼 직관적이 아니고 시행착오를 거듭하는 실험과 추리의 과정을 겪어야 하지만, 열린 機制이어서 무한한 지식의 축적과 발전을 가능케 한다. 지능이 인간의 생존무기가 됨으로써 인간은 무위적인 자연을 떠나서 능위적인 문명을 구축하지 않을 수 없었다.

자연의 무위는 무의식적 질서이지만, 인간의 문명은 의식적 질서를 형성하지 않을 수 없었다. 문명은 곧 사회생활을 뜻한다. 자연의 본능은 거의 균일하게 각 종에게 배분되어 있지만, 인간의 지능은 균등하지 않고 차등적으로 배분되어 있다. 그래서 차등적 지능은 서로를 필요로 한다. 서로를 필요로 하기에 자의식의 등장은 필수적이다. 너와 내가 다르니까 자의식이 생긴다. 자의식은 이기심과 동의어다. 사회생활에서 내가 먼저 생존해야 한다는 이기심은 타자에 대한 질투와 시기심을 낳는다. 카인이 아벨을 죽인 이야기는 인류사의 최초의 살인이 가장 가까운 형제간에 일어났다는 것을 말한다. 그렇다. 질투심은 경쟁심과 함께 가고, 그 경쟁심은 나와 친근한 사람에게서 일어난다. 멀리 떨어진 사람들에게는 그 강도가 약하다. 능위적인 지능의 이기심과 그 이기심을 이용하는 도구적 지성은 반작용을 낳는다. 그 반작용은 금단의 열매를 먹은 분별심에 대한 원죄의식과 유사하다 하겠다. 분별심은 자의식을 동반하고, 이것이 다시 이기심을 필연적으로 낳음으로써 이기적 도구적 지성에 대한 도덕적 지성의 반작용이 일어나게 되어 있다. 도덕적 지성의 반작용은 이기적 생존을 위한 지능의 피를 불순하다고 간주하고 공동체적 선의지가 세상의 주인이 되기를 회구하는 강력한 목적론적 정신주의를 선양한다.

그런데 지성의 철학은 그것이 도구적이든 목적적이든 세상을 편리하게 그리고 정의롭게 能爲的으로 제조하려는 사고방식을 함축하고 있다. 도구적 능위성은 경제기술적 측면을 주로 조명함으로써 有爲的인 특성을 더 강조하고, 목적적 능위성은 사회도덕적 측면의 정의를 부각시킴으로써 이기심을 극복하려는 도덕적 當爲性과 그 의지를 더 높인다. 의지의 철학은 지성의 철학과 연관되어 先知後行的 실천성을 뜻한다. 좌우간 지성의 철학의 공통성은 다 택일적 판단을 진리와 선의지의 장소라고 여긴다. 판단은 <眞/僞>와 <善/惡>의 대립에서 전자를 선택하고 후자를 버리는 기준을 제공한다. 지성적 판단이 없는 도구적 지성이나 목적적 지성을 불가능하다. 이 말은 택일적 선택을 실행하지 않는 지성의 철학이 성립하지 않는다는 것을 말한다.

그런데 이 지성의 택일적 판단과 판단의 결과를 의지적으로 실천하는 사상이 세상을 과연 오직 편리하고 정의롭게만 만들었을까? 경제기술적으로 편리의 진

리는 그 반진리를 낳지 않았던가? 정신도덕적으로 정의의 진리는 역시 그 반대로 반진리를 잉태하지 않았던가? 편리의 반진리는 기능주의요, 정의의 반진리는 투쟁주의다. 경제기술적 편리의 가치는 반드시 기능주의의 반가치를 잉태한다. 기능주의는 인간을 오직 기능의 가치로서 평가하여 기능이 저하되면 가치를 상실하는 폐품처럼 여기게 되는 반문화를 뜻한다. 기능주의는 시장적 성공과 소유의 증대와 무관한 일은 가치를 띠지 못하는 것을 말한다. 시장의 성공을 통한 소유의 증대는 엄청난 경쟁과 스트레스를 유발하는데, 고요와 휴식은 그런 스트레스를 잠시 완화시키는 또 하나의 사업적 기능으로서 평가될 뿐이다. 이것이 레저 사업이다. 늙은이와 경쟁력이 약한 이들은 기능이 제로에 가깝고, 죽음은 기능의 완전 정지상태로서 폐품처리되는 순간과 같다. 자동차 폐품처리장에 자동차가 찌그러진다. 그것이 죽음이다. 모두가 늙게 보이지 않으려고 안간힘을 쓰나, 그것은 헛수고일 뿐이다. 죽음의 존재론적 의미는 기능주의적 반문화에서 패배자들의 독백일 뿐이다. 컴퓨터는 문명의利器이나, 그 컴퓨터는 동시에 반문명의 害器가 된다는 것을 편리의 문화는 가르치지 않는다.

다른 한편으로 정의의 진리도 역시 필연적으로 투쟁주의의 반문화를 가져온다. 그 동안 인류의 구성주의 철학은 도덕적 선의지의 지배로 인류 사회가 악을 말소시킨 선의 천국이 도래할 것으로 믿었다. 그래서 善의 편에 선 투쟁을 聖戰처럼 여기도록 도덕학은 독려했다. 이점에서 서양의 도덕적 신학이나 동양의 주자학적 도학은 예외가 아니다. 근대에 들어와서 정신적 목적주의의 가치학은 자유와 평등으로 요약된다. 자유의 진리는 부자유의 억압이란 반진리로부터 해방을 뜻한다. 그리고 평등의 진리도 불평등의 차별이란 반진리로부터의 해방을 말한다. 그런데 역사는 자유의 의식에서의 진보란 헤겔(Hegel)의 선언에도 불구하고, 역사는 자유의 진리가 반진리를 동반한다는 것을 헤겔이 보지 못했다. 자유의 반진리는 자유가 인간을 무애하게 하는 모든 내외 방해물 무화시키는 존재의 자유로 자유화되는 것이 아니라, 개인의 자기 탐욕의 소유를 장애받지 않고 지키는 두터운 철용성의 성채를 구성하는 것을 가리킨다. 자유의 반가치는 이기주의를 정당화하려는 자유로 미끄러진다는 데에 있다. 평등의 가치나 진리는 불평등의 차별을 철폐하는데 있다. 그러나 그 평등의 반진리는 재능의 사실적 차이

의 어떤 모습도 차별로 여기고 자기보다 나은 자질을 참을 수 없는 불평등으로 여기는 대등의식을 고취하는데 있다. 그래서 평등의 이름으로 질투와 시기와 하향 평준화의 한풀이가 작용한다. 자유와 평등의 가치가 결핍된 부자유와 불평등의 소유론적 차원을 충족시키려는 의지의 철학과 연관되니, 자연히 더 많은 <나만의> 자유를 이기적으로 지키고 싶고 남들에 비해 불만스런 소유의 결핍을 <너와 같이> 대등하게 향유하고 싶어진다. 정신적 목적의 가치론도 결국 소유론적 차원을 떠나지 않는다.

2. 지성의 철학에서 差延的 사유어로

더구나 도구적 지성이든 목적적 지성이든 판단적 선택의 논리를 견고하게 지킨다. 도구적 지성은 <利害>의 택일을, 목적적 지성은 <善惡>의 대결을 철칙으로 삼는다. 왜냐하면 판단의 논리는 아리스토텔레스(Aristoteles)가 제정한 동일률($A=A$)과 모순률($A \neq \bar{A}$)의 원칙을 한 번도 포기한 적이 없기 때문이다. 택일적 판단의 지성은 도구적일 경우에 이익이 손해와 한 쌍의 짝을 이루고 있고 목적적일 경우에 선이 악과 별개의 것으로 분리되지 않는다는 <선악>의 差延的 법칙(the law of difference)을 외면한다. 이 법칙은 예컨대 선악이 서로 대립 투쟁하는 犬猿之間이 아니라, 선악이 차이를 띠면서도 서로 상관적이어서 선은 악에 자신을 상감시키고 있고, 악도 선에 자신을 공간적으로 연장시키거나 시간적으로 약간 지연해서 연기시키고 있는 관계를 가리킨다. 선악의 差延的(differential) 법칙은 선은 악에 대한 선이고, 악은 선에 대한 악이라는 상호간의 상관적 대대법(pertinent binarism)과 같다. 일체 삼라만상은 상호 상관적 차이(pertinent difference)에 의하여 엮어져 있고 엮혀 있음을 가리킨다. 데리다J. Derrida)가 그의 저서 『散種』(Diss émination)에서 갈파한 것처럼 ‘텍스트 바깥은 없다’(Il n’y a pas de hors-texte.)는 언명은 바로 일체가 다 직물(le textile)처럼 서로 交織되어 있다는 것을 일컫는 말이다. 데리다가 말한 텍스트(le texte)는 교재의 뜻이 아니라, 이야기의 시간 전개가 잘 구성된 목적의식의 책(le livre)

과 구분된 의미에서 세상을 인연이 만나서 짜는 텍스트라고 보는 것을 가리킨다.

지성의 철학은 도구적이든 목적적이든 다 소유의 철학이라고 앞에서 거론했다. 도구주의는 이익의 소유를 겨냥하고, 목적주의는 선의 소유를 욕망한다. 이런 가치의 택일은 차연적 사유에서 보면 곧 이익과 선의 탐욕과 다르지 않다. 세상의 필연적 道가 그렇지 않는데, 그렇게 되기를 우기므로 지성의 철학은 세상의 여실한 사실을 물질적으로나 정신적으로 도외시하고 망가뜨리는 결과를 낳는다. 그 누구도 이 우주의 근원적이고 필연적 사실을 자의대로 변경시킬 수 없다. 이 우주의 필연적이고 근원적 사실을 예로부터 한자문화권에서 道라고 불러 왔다. 우주의 필연적 道는 이익과 선의 일방적 획득이 필연적으로 손해와 악의 오물을 세상에 배설한다는 법을 가르친다. 그러므로 소유론적 지성의 세계에서 이익과 선만을 택일하고자 하는 것은 곧 이익과 선에 대한 집착이고 탐욕과 같다. 자기의 이익에만 사로잡힌 마음은 반드시 세상에 엄청난 손해를 끼치게 되고, 선의지의 투쟁에 몰입된 마음은 그 선에 집착하는 만큼 악의 입김이 그의 마음에 가장 가까운 이웃으로 이미 와있다. 그는 그 악에서 자유롭지 못하다.

馬鳴(인도명=Ashvaghosha)은 그의 『大乘起信論』에서 인간마음의 가장 깊은 무의식인 根本識으로서의 제8식인 아뢰야식(Alayavijñāna)을 眞妄和合識이라고 규명했다. 이 진망화합식은 <참거짓>, <선악>, <바름삿됨> 등이 혼재되어 동거한다는 것을 가리킨 것이다. 이 아뢰야식은 자연적 무의식의 마음이므로 의식적인 <나의> 마음이 아니다. 자연적 무의식의 마음인 아뢰야식이 나의 몸속에 들어와 역시 제6식인 의식보다 더 깊은 무의식인 제7식 말나식(Manasvijñāna)이라는 사회적 무의식의 작용에 붙잡혀서 자아(Ego)라는 생각을 강렬하게 띄웠을 뿐이다.

잠간 世親(인도명=Vasubandhu)의 『唯識三十頌』의 유식사상과 마명의 대승사상을 동시에 언급해 보자. 유식사상에 따르면 아뢰야식은 자연적 무의식으로서 우주 법계의 일체를 한 마음(一心)으로 본 것의 다른 이름이다. 馬鳴은 一心에는 二門이 있다고 보았는데, 眞如門과 生滅門이 그것이다. 진여문은 순수 초탈적인 출세간적인 부처의 세계로서 元曉는 그것을 제9식인 아말라식

(Amalavijñāna)라고 해명했지만 그 아미라식은 인식론적 측면에서 초탈적으로 따로 순수진여를 떼어서 언급한 것이지, 존재론적으로는 순수진여의 세계도 이미 세속적 생명의 세계에 함께 동참하고 있다. 그러므로一心은 진여와 중생이 혼합되어 있는 아미라식에 해당한다고 하겠다. 생멸문은 생멸이 부침하는 세상을 상징한다. 이 세상은 구조적으로 이중적인 진망화합識이다 여기서 識이라는 개념은 인식의 뜻인데, 마음의 본질인 욕망이 인식의 알아차리는 기능을 다 갖고 있다는 것이다. 인간만 인식의 識을 갖고 있는 것이 아니라 일체 삼라만상이 다 생명을 지니는 한에서 그 나름대로 인식을 한다는 것이다. 그래서 ‘一切唯心’이라는 화엄사상은 내 마음이 일체를 빚어낸다는 주관적 관념론이 아니라, 우주의 삼라만상이 다 제각기 마음의 수준만큼 존재의 욕망을 나타내고 그 욕망은 인식의 識을 지니고 있다는 것이다. 이런 일체존재의 본질을 욕망으로 보는 것은 하이데거(Heidegger)도 마찬가지다 그가 『휴머니즘에 관하여』(Über den Humanismus)에서 존재를 ‘욕망의 함(氣)’(Vermögen des Mögens)이라고 지적했다.

아미라식이 진망의 이중적 구조를 띠고 있다는 것은 의미심장하다. 그 아미라식은 <나의> 의식이 아니라, 자연의 필연적 근원적 사실로서의 道를 말한다. 그래서 불가에서 내가 죽어도 그 아미라식은 불생불멸로서 우주의 근원적 힘으로서의 에너지(氣)와 같다고 본다. 그 아미라식은西山대사가 말한 <그것>(漚의 세계고, 에카르트(Meister Eckhart)가 본 존재의 본질로서의 <그것>(Istigkeit = Isness)의 세계고, 하이데거가 갈파한 <그것>(Es)의 세계다. 진망화합식에서 眞如는 존재론적 욕망의 마음을 말하고, 妄念은 소유론적 욕망의 마음과 다르지 않다. 존재론적 욕망의 마음은 자연의 필연성인 ‘<그것>이 無를 증여하고(geben)’ ‘그 無는 현현한다(wesen)’고 하이데거는 『근본개념들』(Grundbegriffe)에서 언명했다. 無의 현현은 無의 욕망과 같고, 그 無의 욕망은 마치 허공에 우주의 삼라만상들이 존재하게끔 자리를 허여하는 것과 같다. 이것은 거대한 바다에서 자동사적으로 솟은 파도나 물결이나 거품과 같다고 하겠다. 無의 사심없는 현현이 존재다. 그래서 하이데거는 ‘<그것>이 無와 존재를 동거시킨다’(Sein: Nichts:Selbes)고 그의 『세미나』(Seminare)에서 암시했다. 無가 지성의 철학이

생각해 왔듯이 허무의 심연이 아니고, 무한대의 고갈되지 않는 無私心의 욕망이므로 하이데거는 ‘無가 현현한다’라고 언명했겠다. 無는 有 존재에로 자신의 욕망을 현존시키고, 有(존재)는 無에로 자신을 은적시키는 순환이 일어난다. 그래서 有는 無의 욕망의 현존이고, 無는 有의 욕망의 은적과 같다. 老子가 『도덕경』 1장에서 無欲을 妙, 有欲을 徼 교환라고 명명했던 이유가 바로 여기에 있으리라. 여기서 無欲은 두 가지의 뜻을 함의하고 있겠다. 사심의 소유욕이 없는 점에서 무욕이고, 또 다른 하나는 無에서 솟는 욕망이라는 뜻에서 무욕이겠다. 무욕에 근거해야 일체의 존재가 존재자적인 소유로 전락하지 않는다. 그러므로 有의 본질(본성)이 無고 無의 현상이 有라고 읽어도 된다. 저 말을 花潭 徐敬德의 氣 철학으로 옮기면, 無는 先天氣인 太虛氣와 유사하고 有(존재)는 後天氣와 닮았다고 봐도 되겠다.

여기서 내가 하이데거의 사유에서 有無의 상관계를 음미하는 것은 그 까닭이 있다. 왜냐하면 마명이 말한 생명문은 곧 생명의 이중성을 동시적으로 언급한 것인데, 이 生滅의 이중성은 하이데거가 말하는 有無의 이중성과 상통하는 것으로 보이기 때문이다. 生滅은 생물학적 개념이고 有無는 존재론적 개념인데, 그러나 生滅과 有無는 자연의 세계에서 서로 화통되는 것 같다. 자연의 일체 생명은 서로 본능적으로 생존하기 위하여 상극관계를 펼친다. 본능적인 생명의 생존은 타자의 생명을 취득함으로써 유지된다. 이것은 낭만적이지 않고 처절하다. 타자의 생명을 취함으로써 자신의 생명을 유지한다는 것은 언뜻 보면 소유론적 욕망인 것처럼 보인다. 그러나 이 본능의 생존은 먹이사슬의 순환론의 과정에 해당 뿐이다. 포식자와 피식자 사이의 관계도 능동과 수동의 관계이나, 그 관계도 다음 단계에서는 수동과 능동의 관계로 교차되기도 하고, 또 포식자가 피식자의 생명 에너지를 상승케 하는데 역설적으로 도움을 주는 상생관계의 이면을 또한 엮고 있다. 순록의 천적은 늑대인데, 늑대의 감소는 순록의 생명의 氣를 약화시켜 주고, 순록의 개체 마리 수를 무한대로 증대시켜줌으로써 오히려 순록의 적절한 생명의 장을 앗아간다. 이처럼 자연의 상극관계는 동시에 상생관계와 별개의 것으로 독립해 있는 것이 아니고, 상극은 상생의 이면임을 보여준다. 그래서 식물은 동물에게 필요한 산소를 공급하고, 동물은 식물에게 역시 필수적인

탄산가스를 제공한다. 이것이 상생관계다 이 상생의 이면에 상극이 또한 숨어 있다. 그러므로 자연계의 相生의 生과 相剋의 滅은 마치 존재론적으로 보면 삶의 有(존재)와 죽음의 無를 一如로 보는 것과 다르지 않다. 자연계의 생물학적 生滅이나 존재론적 有無는 다 같이 존재론적 욕망으로 풀이되는 세계다. 존재론적 욕망은 자이중심의 소유론적 욕망이 전혀 없는 이른바 一者가 他者の 존재를 서로 도와주는 힘의 증여와 같다. 상극의 滅도 상생의 生을 도와주는 이타적 기능을 수행한다. 그 역도 마찬가지다.

생멸문은 이 세상의 존재론적 구조가 양가성의 不一而二의 상관적 차이 관계와 같음을 알려준다. 이것을 다시 하이데거의 존재론으로 옮기면, 이 세상의 구조가 有無의 이중성으로 읽어야 한다는 것을 말하는 것과 같다. 生滅은 서로 반복한다. 有無도 마찬가지다 이것은 삶의 생명이 죽음의 滅相과 이중적 差延의 관계를 맺고 있듯이, 有無의 관계도 서로 보충대리하는 사이다. 하이데거가 無의 욕망으로서의 有를 ‘진리’(Wahrheit)라고 부르고, 有의 은적으로서의 無를 ‘非-진리’(Un-wahrheit)라고 부르는 것은 有無의 상관적 待對法을 상징하는 용어라 하겠다. 진리와 비진리도 하나의 상관적 대대법으로 엮어져 있다는 것은 진리마저도 비진리와의 교차적 교직성의 道를 벗어나지 않는 필연성임을 알려준다. 하이데거는 죽음을 기능주의적으로 가치의 종식인 쓰레기가 되는 순간으로 보지 않고, ‘비-진리’인 無를 담고 있는 ‘성케’(Schrein)라고 표현했다. 無의 이해가 배제된 존재는 기능의 소유적인 덩치로만 여겨진다. 거기에 존재론이 소유론으로 타락한다. 이것이 진망화합식으로서의 아뢰야식에서 眞如의 의미를 띤 측면을 말한다. 아뢰야식의 진여의 측면은 생멸의 존재론적 이중성을 상징한다 하겠다. 그러나 아뢰야식의 妄念의 측면은 생멸이 존재론적 이중성으로 읽히지 않고, 소유론적 태일의 방법으로 읽혀지는 사고방식을 의미한다. 有와 無 삶과 죽음을 양가적으로 읽지 않고, 有는 無를 배제한 소유, 삶은 죽음을 망각한 축적의 만족으로만 간주된다. 그래서 일방적으로 有와 삶에 대한 강한 집착이 일어난다. 그 집착은 無와 死를 反진리(anti-truth)나 反가치(anti-value)로 여겨 이것들을 배척한다. 이런 배척의 원리는 이중공정과 같은 生死一如와 有無一如로 여기는 진여의 이중공정과 전혀 다른 사고방식이다. 生死一如나 有無一如는

논리적 동일성(identity)을 말하는 것이 아니라, 원효와 하이데거와 데리다가 다 같이 천명하는 존재론적 동거성(the same=le même=das Selbe)을 뜻하는 것으로 읽어야 하겠다. 존재론적 동거성은 差延의 존재방식처럼 서로 다르지만 한 쌍의 상관성을 띠고 있는 그런 관계를 말한다. 그러므로 <선약>이나 <利害>가 다 상관적 差延의 동거적 관계를 내포하고 있다. 그것은 生死와 有無가 不一而二의 이중성을 노정하고 있는 것과 같다.

그런데 이 존재론적 동거성으로서의 양면성이 자연상태에서 사회상태로 이전할 경우에 택일성으로 전락한다. 이 택일성이 바로 지성(지능)의 전형이다. 자연성상생성과 상극성의 이중성은 자아(Ego)가 없는 <그것>의 세계라고 앞에서 보았다. 자연성이 생존을 위한 지성(지능)의 사회성으로 전이할 때에, 지능의 차등적 배분과 차이로 사회적 공동체성과 동시에 개인적 경쟁성이 생겼다. 이 개인적 경쟁성이 자의식의 부각을 부채질했다. 소유와 존재의 차이는 자의식의 존재여부에 달렸다. 소유론적 욕망은 자의식을 중심으로 이해타산을 따지고 好惡를 분별하는 판단심리가 반드시 거기에 잠겨 있다. 심리적 好惡가 가치판단의 시비를 가르는 척도다. 심리적 好惡는 이기주의로 진행한다. 이 이기주의가 곧 도구적 지성의 택일과 연관된다. 그러나 인간은 또 이 도구적 지성이외에 목적적 지성이 있다. 이것은 사회생활을 공동체적 도덕으로 무장시키려는 목적을 성스러운 사명으로 품고 있다. 이 목적론적 지성은 개인의 이기적 심리가 아니고, 어떤 보편적 논리에 바탕해야 한다고 서양의 지성철학은 주장해 왔다. 논리적인 보편성이란 무엇인가?

지성철학은 이 보편성을 심리적 <나의> 의식이 아니라, <의식일반>이라 불렀다. 의식일반은 일반적 의식이란 개념이다. 그러나 의식일반의 가치와 진리도 의식일반의 반가치와 반진리(非-진리와 다른 뜻)를 머금고 있다는 것을 우리가 위에서 읽었다. 자유와 평등이 보편적 의식일반의 가치라고 했으나 거기에 자유는 이기적 자유의 소유라는 반진리와 평등에는 원한(恨)의식이 깃들여 있는 대등(對等)의식의 소유라는 반가치를 필연적으로 내포하고 있음을 우리가 보았다. 결국 그 보편성도 이기적 자아중심이나 이기적 계급중심의 사고방식을 떠나서 성립되지 않는다. 도구적 지성이나 목적적 지성이나 다 부분적 인식과 편파적 가치를 배

제한 것이 아니다. 부분성(partiality)과 편파성(partiality)이 衆生의 심리다 이것이 妄念이라는 것이다. 보편적 자아는 심리적 자아를 관념적으로 일반화한 것에 불과하다. 이 자아의식이 진망화합식으로서의 아뢰야식 속에 깃들여 있는 망념으로서의 중생심이다. 사회생활이 지능을 부르고, 지능이 경쟁을 부르고, 경쟁이 자아를 예리하게 한다. 이 자아가 모든 소유론적 욕망과 망념의 진원지다. 이 자아의 무의식은 제7식인 말나식의 思量(지능)에서 비롯된다. 아뢰야식이 자연적 마음의 무의식 상태라면, 말나식은 사회적 마음의 무의식 상태에 해당하겠다. 아뢰야식 속에 진여의 존재론과 중생의 소유론이 동거해 있다. 마찬가지로 아뢰야식 속에 진여의 자연성과 중생의 사회성이 또한 동거해 있다. 아뢰야식 속에 지성의 자의식과 본성(자연성)의 <그것>이 역시 동거해 있다.

3. 놀이하는 마음과 세상의 필연적 사실로서의 道

중생의 소유론과 달리 진여의 존재론은 이중긍정으로 세상의 사실을 여여히 보는 것을 말한다. 이런 여실한 관법을 불교는 원융한 세상읽기라 부른다. 원융한 읽기는 모든 중생의 편파적인 읽기와 다른 측면을 말하는 것이다. 無欲에서 有欲을 老子가 <微>라고 부른다고 앞에서 언급했다. 微는 오고 가는 왕래로서의 교환과 같다고 위에서 해석했다. 微는 無의 妙한 터전 위에서 生起한다. 그 생기는 하이데거가 말한 ‘존재의 性起’(Ereignis)와 ‘無化의 性去’(Enteignis)와 같다. 이 性起와 性去는 如來와 如去의 양면성과 다르지 않다. 그렇다면 이 生/滅과 有/無의 양면성과 이중긍정은 각각 독립적인 존재자(실체)가 아니고, 상대방이 있기에 자기가 성립하는 依他起的인 幻相에 불과하다. <생/멸>과 <유/무>와 <선택>과 <이해>는 다 자가성이 없는 일시적 假相에 지나지 않는 셈이다. 왜냐하면 상대방이 없으면 자기 것이 설립되지 않기 때문이다. 이것이 緣起法의 이치겠다. 생기고 사라지고 또 생기고 사라지는 이런 존재의 반복을 하이데거는 장기판 위에서 놀이하는 어린아이에 비유했다. 이런 존재의 生起와 隱迹은 세상이 어떤 도구라는 것도, 어떤 목적이라는 것도 아니고, 단지 어린아이가

무심코 별 자의식 없이 놀이하는 마음에 다름 아니라고 하이데거가 그의 『근거를』(Satz vom Grund)에서 밝히고 있다. 꽃이 피고 진다. 인간이 살다가 간다. 이 모든 것은 연극무대에서 배우가 어떤 역할을 맡다가 무대 뒤로 사라지는 놀이로서 생각하지 않고 어떻게 사유할 것인가? 어떤 목적의식이 없고 더구나 도구의 식도 없다. “어린이는 놀이한다. 왜냐하면(weil) 그가 놀이하기 때문이다. 놀이에는 무엇 때문의 이유(warum)가 없다. 어린아이는 놀이한다 왜냐하면 그가 놀이하기 때문이다.”

놀이하는 어린아이는 자의식이 없다. 자기를 놀이에서 독자적으로 분리시키지 않는다. 그리고 놀이하는 아이는 자기성의 성체를 굳건히 지키면서 투쟁하지 않고, 서로 타자와 자기를 교환하면서 자기존재를 <사이>(das Unter=l'entre =the between)의 교환과 같은 것으로 여긴다. 하이데거와 데리다는 다 <사이>를 이중공정을 가능케 하는 터전의 뜻으로 풀이한다. 그 터전을 데리다는 또 <空洞>의 뜻인 <l'antre >과 같은 차원으로 해석한다. 불어로 <사이>(l'entre)와 <空洞>(l'antre)을 같은 발음이다. 연상법이 작용했다. 空洞은 가운데 비어 있는 이중부정의 뜻을 함의하고 있다. 老子가 『도덕경』에서 陰陽 兩氣의 이중성을 가능케 하는 바탕에 沖氣라는 비어 있는 空洞을 말했다. 그 가운데의 空洞이 이중공정을 가능케 해 주는 이중부정이다. 화엄학은 만물의 존재방식을 相即相入하는 상호 비쳐주기와 같다고 읽었다. 만물은 고체처럼 딱딱하게 자기 고집을 굳세게 지키는 실체적 존재자가 아니라, 마치 帝釋天의 인드라網의 보석 등처럼 상호 照映하면서 반짝거리는 즉 相即相入하는 그런 거래관계로서 존재한다는 것이다.

따라서 존재는 幻相의 존재방식이 실체의 고착된 존재자가 아니다. 일체 존재를 환상의 존재방식으로 읽는 법은 허무주의나 염세주의를 권장하는 것이 전혀 아니다. 그 동안 인류는 이 존재를 가치를 지닌 도구나 또는 선의지와 동격으로 해석해 왔었기에 택일의 논리와 함께 我執과 法執의 소유에서 해방되지 못했다. 도구주의의 아집보다 목적주의의 법집이 더 위험하다. 왜냐하면 아집의 이기심을 모두 비도덕적이라고 비난하나, 법집의 정의와 진리의지를 사람들은 성스러운 것으로 오해해 왔기 때문이다. 그 법집의 진리의지도 역시 권력의지를

교묘히 감춘 지배의지에 해당한다. 아집과 법집은 다 편리와 정의의 소유론적 진리에 대한 반진리(anti-truth)에 속한다. 일체존재가 相即相入하기에 幻有로 보는 것은 일체 존재에 대한 택일적 선택의 집착을 놓으라는 의미를 담고 있다. 택일적 선택이 세상을 좋게 해주는 것이 아니라, 인간이 세상의 폭군인 것처럼 인간의 자의식만 더욱 강하게 만들어 줄뿐이다. 하이데거가 그의 『강연과 논문집』(Vorträge und Aufsätze)에서 지적한 바와 같이 소유론적 진리의 지배는 근대 세계로 하여금 ‘대상화된 자연’(die vergegenständliche Natur), ‘축진된 문화’(die betriebene Kultur), ‘만들어진 정치’(die gemachte Politik), ‘과도하게 증축된 이상’(die übergebauten Ideale) 등을 낳게 했다

도구적 지성과 목적적 지성으로부터 세상을 해방시키는 것은 인간이 세상에 있는 모든 사물들의 주인이 아니라, 『휴머니즘에 관하여』에서 하이데거가 천명했듯이 인간으로 하여금 ‘존재의 이웃’(Nachbar des Seins) 으로, ‘존재의 牧者’(Hirt des Seins)로, ‘無의 빈자리를 지키는 자’(Platzhalter des Nichts)로 등록시키기 위함이다. 지성의 철학은 인간으로 하여금 소유의 주인으로, 존재를 추방한 자로, 탐욕적인 존재자의 주인으로 군림하도록 했다. 이제 인간은 존재와 無를 지키는 고요한 이웃으로 스스로를 사유할 수 있도록 우리의 마음을 준비해야 한다. 즉 하이데거가 말하였듯이 ‘목자의 본질적 가난’(die wesenhafte Armut des Hirten)을 회복해야 한다. 그러기 위하여 세상을 놀이로서 보는 법을 익혀야 한다. 목자의 본질적 가난은 하이데거가 『훔터린의 시에 대한 해석』(Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung)에서 언급한 바와 같은 해맑고 담백한 ‘가난한 장소’(der arme Ort)로서의 마음과 같겠다. 그런 마음은 곧 無를 닮은 마음이다. 無를 닮은 마음을 그는 위의 책에서 ‘부드러움’(Zärtlichkeit)이라고 묘사했다. 부드럽고 가난한 마음은 화엄학이 말하는 만물과 상입상즉하는 마음 이겠다. 훔터린의 시를 해석하는 자리에서 하이데거는 그런 마음을 <das Geringe>(작고 부드러우며 유연한 것)라고 비유했다. 그럼 마음이 보석(Kleinod)같다는 것이다. 보석이란 독일어의 낱말은 본디 <작다>(klein)는 의미를 함유한 것이라고 한다. 無를 닮은 마음은 부드럽고 가난해서 작고 하찮은 것으로 여겨지지만, 그러나 거대한 것만이 숭상받는 광란의 시대에 그것은 보석처

럼 반짝이는 작고 귀중한 것이라는 것이다. 하이데거는 이 無를 닮은 마음을 훨 더린이 ‘하나의 유연하고 하찮으며 귀중한 접합점’(ein Gering-Füßiges)이라고 불렀다고 알려준다. 마음이 부드럽고 하찮은 듯이 輕安하면, 만물이 내 마음 속에서 서로 동거하여 행복한 결혼식을 이룬다고 훨더린이 묘사했다. 그래서 마음은 만물의 결혼식에서 더불어 즐거워하면서 ‘輪舞의 방식대로’(inder Weise des Reigens) 춤을 춘다

하이데거가 사물(Ding)을 명사적인 고체로 보지 않고, 동사적인 흐름으로 보았다. 사물의 동사격은 <dingen>으로 사물들이 서로서로 주고받으면서 왕래하는 그런 의미의 동사를 상징한다. 노자가 『도덕경』1장에서 존재론적 욕망을 <徼>라고 보았던 의미와 하이데거가 『언어의 도상에서』(Unterwegs zur Sprache)에서 내린 저 해석이 그렇게 멀리 떨어져 있지 않다. 마음이 無를 닮지 않으면 사물들이 소유론적 명사로 보인다. 그래서 그것들은 소유하고 지배하기 위하여 자아의 지성이 발동된다. 그러나 마음이 無의 가난한 장소에 가까워지면 자아의 지성은 옅어지고 거기에 자연성인 <그것>이 나타난다. 마음이 <나>로부터 <그것>으로 탈바꿈하면, 마음은 이미 자연성인 <그것>과 일체를 이루어 마음에서 삼라만성이 서로서로 윤�무의 방식으로 춤을 추는 놀이가 일어난다. 마음은 해맑은 거울처럼 자연성을 존재하는 그대로 비쳐줄 뿐이다. 이것을 하이데거는 ‘거울-놀이’(Spiegel-Spiel)라고 『강연과 논문집』에서 표현했다. 이 책의 「사물」(das Ding)이란 논문에서 그는 매우 알기 어려운 미묘한 언술들을 많이 말했다. 그 중에서 이런 구절이 있다. “고리의 유연한 대회전(das Gering des Ringes)의 놀이를 비추는 거울(der Spiegel-Spiel)에서부터 사물의 거래(das Dingen des Dinges)가 생긴다.” “사물은 세상을 거래시킨다.”(Das Ding dingt die Welt.)

하이데거가 생각한 사물은 존재자적인 실체를 말하지 않는다. 그것은 하이데거 스스로의 표현처럼 輪舞(Reigen)를 추는 놀이의 율동과 같다. 그는 다시 ‘윤�무를 춘다는 것(das Reigen)은 새끼처럼 꼬는 고리(das Ring, der ringt)라고 언명했다. 유연하고 작은 보석(gering)과 같은 無를 닮은 마음에 비친 만물의 존재는 자연적으로 상호 거래하듯이 돌고 돌면서 피비우스의 띠처럼 새끼꼬기를 한다는 것을 뜻한다. 왕래와 거래의 모양이 돌고 돌아 새끼꼬기를 한다. 無를

얕은(gering) 마음은 이런 사물들이 새끼꼬기를 하듯이 ‘뒤틀고 도는’(ringen) 놀이를 그냥 여실하게 비춘다. 사물의 자연적 거래를 하이데거는 사회생활화로 되돌린다. 그래서 사물을 말함과 동시에 그는 ‘사물이 세상을 거래시킨다’고 슬 회하였다. 그 동안 인류는 자연생활과 달리 사회생활을 오로지 지성의 우위로 설명해 왔었기에 오직 도구주의와 구원주의(목적주의)의 입장에서 세상을 고정시켜 왔었다. 도구주의는 세상을 실용적 이익의 관점에서 고착시켰고, 구원주의는 세상의 불의를 구원한다는 목적의식에 의하여 선의지로 포장하려고 애썼다. 그러나 도구주의의 밝은 눈 물신주의의 어둠을 동반했고, 구원주의(목적주의)가 찾고자 하는 빛은 늘 자신의 어둠에 둘러싸여 구원주의가 끝없는 투쟁의 이념적 무기처럼 인식되었다. 오지 않는 구원의 약속이 무한 투쟁의 피로감을 증가시켰다. 하이데거가 ‘거울놀이’를 ‘세상의 세상화’(das Welten von Welt)라고 불렀다는 데 깊은 뜻이 담겨 있다. 세상을 동사화해서 ‘세상화(welten)라고 그가 명명했는데, 여기에 하이데거의 사유의 비밀이 숨어 있는 것 같다. 사물의 동사인 物化(dingen)가 곧 사물들의 왕래를 말하듯이, 세상이란 명사를 동사화한 세상화(welten)는 세상 속에 있는 일체가 서로 相入相即하고 있는 왕래의 사실을 지적한 것이겠다. 이런 相入相即의 왕래하는 거래를 하이데거는 또한 <고리의 유연한 대화전>(das Gering des Ringes)이라는 의미로 표현하고 있다. 여기서 우리는 하이데거가 음운론적으로 유사한 용어들을 사용하고 있음에 주목해야 한다. 이를테면 <Ring(고리반지)/ringen(뒤틀다)/gering(하찮고 유연하고 작은)/Gering(유연한 대순환의 고리)> 등이 쓰인다.

4. 예술미학적 관조와 福樂의 길

그래서 하이데거는 ‘세상의 세상화’를 ‘사물의 사물화(거래)’처럼 사유하기를 종용한다. 우리가 새끼꼬기를 하는 윤무의 춤을 추는 그런 자연의 놀이처럼 세상을 사유하고, 그 놀이를 여여하게 비추는 유연하고 겸허한 ‘목자의 본질적 가난’으로 세상을 관조할 때에, 세상은 이미 도구나 목적의 대상이 아니고 오로지

놀이로서 읽힌다. 놀이로서 세상을 읽을 때에 마음은 이미 어떤 가치에 집착하지 않는다. 모든 가치는 이미 소유론적 의식의 소산이다. 가치와 가격이 영어로 같은 어휘 <value>라는 것은 의미심장하다. 가치에는 두 가지가 있다. 그 두 가지는 도구적 가치로서 경제적 가격과 형이상학적인 정신적 가치다. 경제적 가격(economic value)과 정신적 가치(spiritual value)가 전혀 다를까? 시장이 가격을 결정한다면, 정신적 가치는 무엇이 결정하나? 여론이 결정한다. 자연의 필연성처럼, 사회에는 여론이 최상위의 권능을 지니는 것처럼 보인다. 여론을 능가할 만한 다른 법이 안 보인다. 그러나 그 여론은 개인들의 이해관계에 따라 선악의 선동에 따라 늘 만들어질 가능성을 품고 있다. 여론도 시장가격처럼 여론가격에서 수위를 달리게끔 택일적으로 판단되어진다. 가격과 가치는 철저히 인간중심적이다. 인간이 가격과 가치를 매기고 결정한다. 보편적 인간주의의 사상의 가장 깊은 곳에 인간의 자의식과 자가성의 성체가 숨어 있고, 이기주의가 교활하게 자신을 은닉시키고 있다.

놀이로서 세상보기의 사유는 저 이기적이고 자기중심적 생각을 지우는 가장 좋은 길땀기이다. 놀이에 몰입된 아이를 하이데거는 그의 『근거물』(*Der Satz vom Grund*)에서 세상의 로그스서 비유하였다. 자기를 잊고 운무를 추는 세상의 오기는 법과 일체를 이루고 있는 아이의 마음은 도구적 마음도 목적적 마음도 아닌 예술미학적 마음이었다. 여기서 예술적이라는 낱말은 도덕적이라는 말과 대조적이고, 미학적이라는 것은 논리적이라는 것과 대척적인 의미로 읽혀지기를 바란다. 도구적 마음은 논리적인 분별심에 근거하여 있고, 목적적 마음은 도덕적 심판의식을 늘 금과옥조로 간직하고 있다. 예술미학적 마음은 놀이하는 마음으로서 세상을 양자택일적 판단으로 보지 않는다. 馬鳴의 『大乘起信論』에 의거해서 세상을 보면, 세상은 이미 元曉가 갈파한 것처럼 ‘黑白俱業’이다. 즉 세상은 부처의 종자와 중생의 종자가 혼용되어 공존하고 있다는 것이다. 이것을 흔히 眞妄和合識으로서의 이퇴야식이라고 부른다. 黑白이 서로 돌고도는 새끼꼬기를 하고 있는 것이 세상의 사실이다. 실용주의(도구주의)와 구원주의(목적주의)는 양지택일을 강요하고 ‘돌고도는 새끼꼬기의 고리’(der Ring, der ringt.)를 인정하지 않는다. 오직 예술미학적 사유만이 놀이로서 세상의 세상화(das

Welten von der Welt)를 관조하기에 어느 한 곳을 택일해서 편파적인 편들기를 하지 않는다. 놀이로서 세상보기인 예술미학적 관조는 세상을 ‘동봉의 법칙’(la loi d'inclusion), ‘연좌제의 법’(la loi de co-implication)으로 세상을 읽는 것과 유사하다. 이 용어들은 이미 데리다가 사용한 것을 빌린 것이다.

예술미학적 관조는 세상의 사실을 여여하게 존재하는 그대로 고요히 바라보는 마음뉘기와 다르지 않다. 모든 택일적 사유-도구적 사유와 구원적 사유는 다 바깥의 好惡에 叩달리는 마음을 일으켜 인간으로 하여금 숨가쁜 喘息症을 앓게 한다. 택일적 사유는 인간으로 하여금 마치 로댕(Rodin)의 ‘생각하는 사나이’(le Penseur)처럼 근육의 힘을 쓰게끔 한다. 근육의 힘을 쓰면 쓸수록 마음은 자아의 온상이 되고, 세상일이 뜻대로 안되니 화가 나고, 화가 나니 자존심이 상하여 어리석게 我相에 계속 집착한다. 그것도 선의지의 이름으로 예술미학적 마음의 가장 대표적인 사유가 노자의 『도덕경』(4장)에 나오는 和光同塵이겠다. 빛과 먼지를 好惡로서 분별하지 않고 다 친밀하게 지낸다는 것이 저 和光同塵의 의미겠다. 이 의미는 노자가 역시 갈파한 ‘선인의 불선인의 스승이고 善人不善人之師, 불선인은 선인의 자산(不善人善人之資)(27 장이라는 말과 같이 간다. 선인이 불선인의 스승인 것은 당연하지만 불선인도 선인의 자산이라는 말은 도덕 구원주의에서는 상상할 수 없는 내용이다. 불선인이 선인의 마음을 키우는 자산의 원동력이 되므로 불선인이라고 배제해서는 안 된다는 의미를 담고 있다. 그것은 또 불선인이 결코 이 세상에서 사실적으로 배제되지 않는다는 것을 가리킨 것이기도 하다. 우리가 양가성의 왕복사실을 인정하는 것이 예술미학적 사유라고 부르는 이유는 바로 노자의 사상에 기인한다. 선이라고 좋아하고 불선인이라고 미워하는 격정의 好惡감정은 예술미학적 사유가 아니기 때문이겠다. 왜냐하면 어떤 것을 미워할 때에 예술미학적 사유가 울어날 수 없겠기 때문이다.

노자가 말한 和光同塵은 利害와 正邪와 善惡을 택일하지 않고, 그 두 가지의 것에 얽매이지 않고 마음을 고요히 해서 그 두 가지를 진정시켜주는 그런 마음가짐이다. 놀이하는 아이는 늘 대대법의 마음을 가지고 논다 <엄마/아빠>, <의사/간호사/환자>, <친신/약신>, <아군/적군> 등의 대대법이 모든 놀이의 기본이

다. 그러나 그 놀이가 모순투쟁을 불러오지 않고, 단지 상관적 차이의 관계를 형성할 뿐이다. 중국 선종의 3대조사인 僧璨이 『信心銘』에서 남긴 말이 우리를 인도해준다. “지극한 道는 어렵지 않고 오직 간택을 꺼릴 뿐이다. 미워하고 사랑하는 것을 하지 않으면 통연히 명백해지리라. 참을 구하지 말고 오직 망령된 견해만 설지니라. (...) 잠깐이라도 시비를 일으키면 어지러이 본마음을 잃어리라. (...) 六塵 세상을 미워하지 말라. 六塵을 미워하지 않으면, 도리어 正覺을 얻으리라. (...) 있음이 곧 없음이요, 없음이 곧 있음이니, 만약 이와 같지 않다면 반드시 지켜서는 안 되느니라.” 예술미학적 마음은 生死와 善惡과 是非와 染淨의 이중성을 관조하면서 결정하지 않고 그것들을 진정시켜 마음에 긴장의 근육을 일으키지 않고 그것들이 세상에 차이를 드러내기 위한 놀이로서 읽는 법이다.

和光同塵하는 사유는 결국 無善無惡의 사유에로 나아간다. 無善無惡의 사유는 이 세상이 어떤 경우에도 단가적인 일방의 승리로 끝나지 않는 세상의 사실을 가장 잘 이해하고, 세상에 일방의 승리를 기약하지 않는 實事求是의 태도와 다르지 않다. 도구적 사고나 구원적 사고와 같은 택일적 판단의 지성은 이 세상의 근원적 사실과 필연성을 보지 않고, 인간이 자기중심적으로 사실을 만들어 보려는 강압적 태도와 관계된다. 이제 우리는 양가성의 이중긍정과 그 이중긍정을 놀이로서 보는 非執着의 사고방식이 결국 세상을 가장 이롭게 하는 지혜임을 깨달아야 하겠다. 놀이로서 세상읽기가 결국 세상을 인간중심으로 결정하지 않고, 가장 세상살이를 자연의 존재론적 삶의 방식과 가깝게 일치시키려는 福樂의 길이겠다. 便利와 正義를 찾지 말고, 福樂의 길을 가는 道를 이제부터 물어보자. 원효는 『涅槃經宗要』에서 ‘無苦無樂이 大樂’이라고 읊었다. 그 福樂의 길은 베르그송이 잘 간파한 ‘公平無私한 本能’(l'instinct d'équité)이 가르쳐 주는 지혜의 길이겠다. 공평무사한 본능, 이것은 佛性和 本性和 神性和 良知現成의 길과 다르지 않을 것이다.

<나의> 편리와 <우리의> 정의가 사라진 곳에, <그것>이 지혜의 빛을 띠고 나타난다. 바로 <그것>이 ‘공평무사한 본능’으로 인간을 위시하여 우주의 일체를 다 행복하게 할 근원이리라. 나는 마테복음의 한 구절이 이 ‘공평무사한 본

능'의 가르침을 잘 나타내고 있다고 여긴다. “공중의 새를 보라 심지도 않고 거두지도 않고 창고에 모아들이지도 아니하되 너희 천부께서 기르시나니 너희는 이것들보다 귀하지 아니하냐. (...) 들의 백합화가 어떻게 자라는가 생각하여 보라. 수고도 아니하고 길쌈도 아니하느니라” <자연성의 사회화>, 이것을 인류는 그 동안 망각하고 오직 자연과 단절된 인간의 사회화를 위한 전략만을 강구해 왔다. 인간은 다시 자연으로 되돌아가서 그 자연의 공평무사한 본능을 사회성으로 이전시키는 공부를 해야겠다. 그러기 위하여 인간은 바깥에서 편리와 정의를 찾지도 말고, 안에서 道를 구하는 마음도 쉬어야 한다. 승찬대사의 한 구절이다. “꿈속의 환상과 헛꽃을 어찌 애써 잡으려 하는가 득실과 시비를 일시에 놓아버려라.(夢幻空華 何勞把捉 得失是非 一時放却)”

이런 一切皆幻의 사유를 그 동안 인류는 지성의 철학적 영향으로 은둔적이고 피세적인 도파라고 진단해왔다. 그러나 저 사유만이 세상을 소유의 욕망을 펼치는 대상으로 보지 않고 존재론적인 사유로서 일체와 더불어 ‘존재의 이웃’으로 살아가는 지혜를 줄 것이다. 우리는 이제 존재론적 사유를 생활화하는 길을 닦아야 한다. 존재론은 대학의 어려운 강좌의 제목이 아니라 생활의 지혜를 가르쳐주는 방편으로 여겨야 할 것이다. 존재론적 사유는 자아를 망각하는 사유를 의미한다. 자아라는 의식이 조금이라도 끼는 순간이 모든 존재는 소유로 급전한다. 소유의 철학은 지성의 철학이다 一切皆空이나 一切皆幻의 사유만이 소유와 지성의 철학을 멀리하는 계기를 줄 것이다. 존재론의 사유는 일체가 함께 존재한다고 여겨지는 사유다. 내가 무심코 공부에 몰입해 있을 때에 내 연구실 앞의 산새와 나의 의식은 일체고, 뛰노는 다람쥐와 나는 일체감을 느낀다. 여기서 <나>라는 주어를 썼지만 기실 그 <나>는 전혀 독립적인 의식으로 강조되어 쓰여진 것이 아니다. 그냥 의사전달을 위한 습관적인 용법일 뿐이다. 나는 내가 없는 순간을 보낸다. 조교가 들어 와서 전언한다 나는 조교에게 가장 친절한 모습을 보였을 것이다. 그냥 일체와 더불어 한 몸을 형성했을 뿐이다. 젊은 시절부터 나는 하이데거와 마르셀의 존재론을 관념적으로 공부했으나 그것을 내 것으로 소화하지 못했다. 나이가 耳順을 넘어서야 나는 하이데거와 마르셀이 말한 ‘존재는 공동존재’(das Mit-sein/le co-être)이라는 의미를 절실히 깨달았다. 존