

인도 인문 포커스

India
Humanities
FOCUS

Vol.12

해탈로부터 해탈하기: 해탈의 과잉을 생각한다

박효엽

한 학기 내내 인도철학이나 불교철학 수업에서 ‘해탈’이라는 말을 입에 물고 산다. 학생들은 한 학기 내내 해탈에 세뇌당하지만 그들에게서 해탈이란 애매모호함으로 둘러싸인 채 온전히 ‘남의 떡’이기만 하다. 인도철학도 불교철학도 그저 ‘생각(삶)의 한 방식’을 전해줄 뿐인데 왜 해탈만은 저리도 알기 힘든 ‘생각(삶)의 한 방식’일까? 학생들을 은근하게 설득하려고 해봐도 설득의 결과는 대개 성공적이지 못하다. 주로 서구적 합리성으로 무장된 그들과 인도적 합리성에 기반하고 있을지도 모를 해탈 사이에는 거대한 장벽이 놓여 있는 듯하다.

몇 년째 해탈의 과잉에 대해 생각한다. 꼬리에 꼬리를 무는 질문이다. 인도에서 발생한 철학이나 종교가 오직 해탈만을 지고선으로 삼았을까? 대부분의 인도인(무슬림 인도인은 제외함)에게 해탈이라는 것이 실제로 의미 있는 것이었을까? 논리를 사랑하고 논증에 몰두한 인도의 탁월한 논사들은 해탈을 어떠한 것으로 이해했을까? 해탈을 말하지 않고서도 고대 인도인의 라이프스타일(lifestyle)을 누군가에게 온전히 전달할 수 있을까? 만약 해탈이라는



말을 삭제해 버린다면, 정말 무엇을 통해 저 유구한 전통의 특수성을 알려줄 수 있을까? 몇 년째 해탈의 과잉에 대한 생각을 되풀이한다. 현실에서는 여전히 해탈에 대한 말이 과잉이다.

해탈이 인도인의 ‘삶의 목표’일 수 있을까?

보통의 고대 인도인에게서 삶의 최종적 목표는 해탈이 아니다. 상식적으로 그럴 수밖에 없다. 어떻게 대부분의 보통 사람들이 해탈과 같은 비일상적인 것을 삶의 최고 목표로 삼을 수 있겠는가. 해탈은 상징성을 가지는 ‘지향적 목표’에 더 가깝다. ‘실질적 목표’는 아니다. 마치 고대 인도에서 카스트의 엄정한 위계질서가 실질적 목표라기보다 지향적 목표에 가까웠던 것과 유사하다.

힌두교도에게서 ‘인간의 목표’(puruṣa-artha) 또는 ‘삶의 목표’는 4가지이다. 그것들은 쾌락(kāma), 번영(artha), 정의(dharma), 해탈(mokṣa)이다. 일반적으로 쾌락과 번영보다는 정의가 더 중요하고, 정의보다는 해탈이 더 중요하다고 이야기하곤 한다. 하지만 다음과 같은 몇 가지 사실을 간과해서는 안 된다.

첫째, 인간의 목표는 4가지가 ‘모두’ 예외 없이 중요하다. 쾌락과 번영과 정의는 균형 있게 추구되어야 한다. 또한 추구되어야 하는 목표는 나이에 따라 그 중요도가 달라지기도 한다. 둘째, 4가지 사이의 위계는 확정적이지 않고 다양하게 해석될 수 있다. 번영이 최고의 목표로 간주되기도 하고(Artha-śāstra), 정의가 최고의 목표로 간주되기도 한다(Dharma-śāstra). 해탈을 앞세우는 측에서는 해탈이 ‘지고한’(parama) 인간의 목표라고 강조되기도 한다. 셋째, 인간의 목표 사이에는 꾸준히 긴장 관계가 지속되어 왔다. 세속적 행위에 의거하는 쾌락과 번영은 탈세속적인 해탈과 대립해 왔다. 또한 의례와 관련되는 정의는 지혜와 관련되는 해탈과 오랫동안 충돌해 왔다.

‘다행히’ 해탈은 유일한 인간의 목표가 아니다. 아니어도 된다. 사람에 따라, 인생 단계에 따라, 특정 계기에 따라, 다양한 목표들이 추구된다. 그로부터 삶의 어울림이 만들어지고 세상의 어울림이 만들어진다. 오히려 해탈은 어울림의 대척점에 서 있다. 고대 인도에 해탈을 추구하는 자들은 브라흐마나(brāhmaṇa)든 슈라마나(śramaṇa)든 ‘문화적인 삶을 포기한 자’이다. 업으로부터 해탈하기 위해서는 업을 최소화하는 방식의 삶을 선택할 수밖에 없기 때문이다. 해탈은 관계를 끊는 반사회적인 삶의 길이다. 반사회적인 해탈 관념이 힌두교의 중심에 들어온 것은 참 아이러니한 일이 아닐 수 없다.

‘해탈’의 어원을 따져보아도 해탈이 인간의 목표에 포함된 것은 놀랍기만 하다. ‘해탈’을 뜻하는

‘mokṣa’나 ‘mukti’의 어원은 동사 어근 ‘√muc’이다. 이는 ‘해방시키다, 놓아 주다’ 등을 뜻한다. 부정적인 것이나 부정적인 상태에서부터 벗어나게끔 해주는 것이다. 어원적으로 해탈은 ‘어떤 것을 향한 자유’(freedom to)가 아니라 ‘어떤 것으로부터의 해방’(freedom from)이라는 의미인 셈이다. 해탈이 본격적으로 등장하는 우빠니샤드 시대에도 해탈은 이러한 의미였다. ‘이 세상으로부터의 해방’이든 ‘이 세상에서의 해방’이든 우빠니샤드는 해방의 담론에 충실했다. 해방의 대상은 재생, 죄악, 고통, 육체, 사멸, 시간, 제의 실행의 필요성 등이었다(D. Killingley, “Knowledge and liberation in the Upaniṣads”, *The Upaniṣads: A Complete Guide* (eBook), Oxon: Routledge, 2018, p.158). 결국 해탈은 ‘무언가를 획득하는 것’이 아니다. ‘쾌락’과 ‘번영’과 ‘정의’라는 목표는 각각 쾌락과 번영과 정의를 획득하는 것이지만, ‘해탈’이라는 목표는 무언가로부터 탈피하는 것이다. 인간의 목표 4가지 가운데 해탈만이 유독 부정적인 방향이다. 해탈에 ‘인간의 참된 상태’나 ‘완전성의 상태’와 같은 긍정적인 의미가 부여된 것은 비교적 후대의 일이다. 해탈이 인간의 목표에 포함된 것 자체가 비교적 후대의 일이다.

현실에서는 부정적인 목표를 삶의 목표로 간주하지 않는다. 예컨대 공무원 시험에 합격하는 것이 목표이지 백수로부터 탈피하는 것이 목표이지는 않다. 사랑하는 사람의 마음을 얻는 것이 목표이지 외사랑의 상태를 벗어나는 것이 목표이지는 않다. 해탈은 애당초 해방이다. ‘획득하는 상태’가 아닌 ‘해방되는 상황’에 대한 말이다. 삶의 목표로는 그다지 어울리지 않는 말이다.

누가 해탈을 실제의 목표로 삼았을까?

인도의 철학사와 종교사에서 해탈은 다기원적이고 다층적인 개념이다. 초기의 베다(Veda)적이고 제의적인 해탈은 요가(Yoga)적이고 명상적인 해탈의 등장과 함께 새로운 국면을 맞이한다. 후대에는 박띠(bhakti) 형태의 해탈도 추가된다. 여러 학파와 종파가 해탈을 중심 개념으로 받아들이는 데도 꽤 오랜 시간이 필요했다. 일례로 미맘사 학파는 8세기의 꾸마릴라 밧따(Kumārila Bhaṭṭa)에 이르러서야 비로소 해탈을 수용한다. 각 학파와 종파에 따라 이 개념은 재조정되기 때문에 학파와 종파의 수만큼 해탈은 다양한 양상을 가질 수밖에 없었다.

불가피하게 ‘육파철학’이라는 말을 써야 한다면, 이 육파철학도 모두 해탈을 실제의 목표로 삼지 않는다. 물론 육파철학은 구원론적인 목표로 해탈을 제시하기 때문에 ‘해탈학’(Mokṣa-śāstra)이라고 불릴 수 있다.

하지만 실질적으로 해탈을 전면에 내세우는 학파는 상크야(Sāṃkhya), 요가(Yoga), 베단파(Vedānta) 뿐이다. 바이세쉬까(Vaiśeṣika)는 존재하는 것들의 구조화에, 느야야(Nyāya)는 논리적인 주제들에 관심을 집중한다. 미맘사(Mīmāṃsā)는 인식론과 제의행위학에 전력을 쏟는다. 해탈학이라는 견지에서는 차라리 베단파 등이 불교나 자이나교(Jainism)의 해탈 담론과 더 흡사하다고도 말할 수 있다. 육과철학의 모든 학파들이 베다의 권위를 ‘실질적으로’ 존중하지는 않듯이 모든 학파들이 해탈을 ‘실질적인’ 핵심 탐구 주제로 삼지는 않는다.

힌두교 학파든 불교나 자이나교 학파든 논리적 성향이 강한 학자들은 해탈에 크게 반응하지 않았을 것이다. 성자 취향보다는 학자 취향을 가진 이들의 경우이다. 귀류논증파의 찬드라끼르띠(Candrakīrti)는 자립논증파의 바비베까(Bhāviveka)를 논리적 확실성만을 추구하는 자로 비판한다. 상까라(Śaṅkara)의 제자인 수레슈바라(Sureśvara)는 스승과는 달리 ‘연속과 불연속’(anvaya-vyatireka)이라는 논리적 방법을 해탈의 수단으로 격상시킨다. 상대적이지만 바비베까나 수레슈바라는 학자 취향이 더 강한 학자이다. 학자 취향이 더 강할수록 논리적 명료성에 더 기울기 십상이다. 논리적 명료성을 자신의 철학적 과업으로 삼는 자에게서 해탈이라는 것은 어쩌면 보여주기 위한 장신구에 지나지 않을지도 모른다. 오직 해탈을 위해 논리를 동원하는 자에게서도 과연 해탈에 대한 진정성이 있는지 가끔 의구심이 들기도 한다.

하물며 일반 신도들이야 말해서 무엇하랴. 일반 신도들에게서는 해탈이라는 것이 대체로 ‘그들만의 리그’로 받아들여졌을 것이다. 이는 마치 인도 불가촉천민들의 행위규범과도 유사하다. 그들은 행위의 기준을 단지 그들 공동체 내의 규범에서만 찾는다. 그들의 삶과 무관한 사성계급의 규범은 전혀 쳐다볼 필요도 없는 것이다. 먹고사는 일에 매달리는 일반 신도들도 마찬가지이다. 그들 가운데 누가 언감생심 해탈을 꿈꾸겠는가.

실제로 해탈에 관해서라면 일반 신도들은 꽤 다른 이야기를 한다. 과거의 전통을 잘 보존하고 있는 현재 힌두교의 촌락에서 힌두교도의 생각과 삶을 지배하는 것은 무엇일까? 업, 윤회, 해탈과 같은 관념이 아니다. 그들은 대부분 비슈누(Viṣṇu)의 천국에 관해 이야기한다(M. Witzel, “Macrocosm, mesocosm, and microcosm”, *International Journal of Hindu Studies* 1, 3, 1997, p. 503, 505). 물론 비슈누의 천국도 해탈의 일종이지만 ‘천국에 관한 이야기’를 한다는 것이 중요하다. 더 나아가 해탈에 관해서라면 일반 신도들은 아예 이해하려고 하지 않는다. 스리랑카나 미얀마 등지에서 불교 신도들은 과연 불교 교리를 얼마나 알고 있을까? 해탈에 대해서는 제대로 알지 못한다. 그들은 심지어 공덕과 업에 대해서도 관심을 가지지만 그 적절한 의미를 알지 못한다(R. Gombrich, *Buddhist Precept and Practice*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2008, pp. 84-87; M. Spiro, *Buddhism and Society*, Oakland: University of California Press, 1982, pp. 88-89). 기복적인

성격이 더 강한 불교 문화권에서는 사정이 더 심각할지도 모른다.

이쯤 되면 인도의 철학이나 종교는 해탈을 중심으로 ‘재구성된’ 체계라고 볼 수밖에 없다. 해탈은 닿을 수 없는 이상이다. 이 이상은 나머지 모든 현실적인 것들을 뒤덮어버린다. 그곳에는 전통이라는 이름의 오래된 권력이 득세한다. 삶의 구체성과 일상성이 소거된 채 추상과 관념이 판을 친다. 해탈과 관계된 것이라면 실오라기마저 해탈을 위한 것으로 치환된다. 해탈 지상주의로 해석되는 그곳에는 다만 사람이 존재하지 않는다. 해탈을 실제의 목표로 삼는 이는 극소수이고, 그 목표를 이룬 사람은 극소수의 극소수이다. 해탈은 영원하고 사람은 무상하다. 해탈은 살아남고 사람은 사라진다.

해탈 담론은 어떤 방향으로 나아가야 할까?

‘해탈’은 극소수에게만 가슴을 두근거리게 하는 말이다. 대다수에게 설렘과 감명과 울림을 주는 말이 아니다. 『비베까 쭈다마니 *Viveka-cūdāmaṇi*』에서 말하듯이, 해탈은 그것을 ‘갈망하는 것’조차 인간에게 쉽지 않은 것으로서 신의 은총이 필요할 정도이다. 해탈은 마치 그 불가능성을 통해 권위를 휘둘러 온 듯하다. 그러니 해탈 담론은 조금 축소될 필요가 있는 셈이다. 해탈에 관한 수다를 줄인다고 해서 인도의 철학이나 종교가 붕괴하는 것도 아니다. 오히려 더 건전하고 더 역동적인 방향으로 나아갈 수도 있다. 어떤 이론은 해탈과 무관하게 그 자체로 세계를 이해하는 방식이라고 해석될 것이다. 어떤 실천은 해탈을 목적으로 하지 않는 수행 그 자체로 해석될 것이다. 이제는 그 누구의 것도 아닌듯한 해탈에 고정된 시선을 다른 곳으로 돌릴 필요가 있다.

인도의 철학과 종교에서 ‘해탈은 가장 핵심적인 것이다’. 적어도 현재 통용되는 자료와 통용되는 담론에 한정한다면, 그렇다고 인정할 수밖에 없다. 쉽게 부정할 수 있는 명제가 아니다. 하지만 이 명제가 신성불가침의 진리성을 가지는 것은 결코 아니다. 무엇보다도 해탈을 절대화하는 습관적인 담론을 성찰해야 한다. 해탈에 대한 비판적인 담론이 들어설 자리를 마련해야 한다. 맹목적인 것에 대한 적절한 비판이 언제나 환영받는다면, 맹목적인 해탈 중심의 접근과 맹목적인 해탈 찬양도 견제되어야 하지 않을까? 해탈을 둘러싼 철용성이 무너지고 해탈에 주어진 면죄부가 사라져야 하지 않을까?

해탈의 과잉은 인도에서 산출된 철학과 종교를 자기수양의 차원으로 한정시켰다. 물론 오늘날 자기수양과 같은 요소는 ‘철학’의 영역에 다소간 포섭되기도 한다. 인도에서는 자기수양의 차원이 사회적

차원으로 확장되는 것이 쉽지 않은 편이었다. 현재도 마찬가지이다. 인도의 해탈 담론은 현대 사회의 여러 문제에 말을 걸 수 있는 여지가 거의 없는 편이다. 한 가지 가능성을 생각해볼 수는 있다. ‘해탈’이 아닌 ‘해방’에 초점을 맞추는 것이다. 애초에 해탈은 ‘어떤 것을 향한 자유’보다는 ‘어떤 것으로부터의 해방’에 가까웠다. 해방의 대상은 시대와 장소에 따라 달라질 수 있다. 고대 인도에서는 재생, 죄악, 속박 등으로부터 해방되는 것을 말했다면 오늘날은 억압과 착취, 불평등, 환경파괴 등으로부터 해방되는 것을 말할 수 있다. 이는 참여불교(Engaged Buddhism)의 목표와 크게 다르지 않다. 불가능한 이상적 해탈이 아니라 가능한 현실적 해방에 몰두하는 일이다. 해방에 관한 이야기가 더해질 때 어쩌면 해탈에 관한 이야기에 사람의 이야기가 섞여들지도 모른다.

사실 해탈의 원형으로서 ‘해방’은 역사적인 이야기이다. 우빠니샤드 시대에는 브라흐마나든 슈라마나든 다양한 해방을 제시했다. 그 해방은 당대의 삶을 속박하는 여러 가지로부터 자유로워지는 것이었다. 단지 욕망의 속박, 마음의 속박, 무지(무명)의 속박만이 아니다. 강제된 제의의 속박, 불가피한 죄악의 속박, 고통스러운 삶의 속박과 같이 당대를 살아가는 사람들이 흔히 가질 수 있는 속박도 포함된다. 속박의 유형이 다양한 만큼 해방의 유형도 다양하다. 속박이 역사적인 이야기인 만큼 해방도 역사적인 이야기이다. 이러한 역사적인 해방이 오늘날 다시 재현되는 것은 전혀 불가능한 일만은 아닐 것이다.

해탈이 그 위상을 잃는다면 그 ‘나간 자리’가 생각보다 클 것이라고 염려할 수 있다. 인도의 철학이나 종교의 ‘정체성’을 해탈이 아닌 다른 무엇으로 제시할 수 있을지 걱정스러울 수 있다. 하지만 단일한 정체성을 부여하는 것은 늘 위험스러운 일이다. 교육적 차원에서는 단순화가 필요하기도 하다. 연구적 차원에서는 그렇지 않다. 도리어 해탈의 신화가 자승자박의 꼴을 낳았을지도 모른다. 해탈의 신화가 역사 속에서 어느 정도 만들어진 것이라면 그 신화를 해체하는 것은 전혀 억지스럽지 않다. 해체된 자리에서 새로운 가능성들을 발굴하는 것 또한 전혀 억지스럽지 않다.

최근 옥스퍼드(Oxford, 2017)와 라우틀리지(Routledge, 2018)에서 출간한 인도철학(사)는 육파철학에서 벗어난 방식으로 구성된다. 해탈에 관한 언급도 줄어든 편이다. 해탈의 대체개념이 될 만한 ‘무언가’들도 보이는 듯하다. 늘 해탈의 대체재나 보완재를 훑어보는 중이다. 역시 대학에서 학생들과 함께하는 시간만큼은 그들을 뒤흔들 ‘무언가’가 필요하다. 인도철학과 인도종교의 핵심을 꿰뚫을 그 ‘무언가’에 대한 강박증이 작용하는 모양이다. 해탈의 과잉에 대한 생각은 해탈의 대체개념에 대한 생각의 과잉으로 넘어가고 있다.

불교의 사성제를 학생들에게 흥미롭게 가르치기 위해 혹자는 ‘상황판단’(속박)과 ‘문제해결’(해탈)의 모형을 적용하기도 한다. 고성제와 집성제는 고통과 속박의 상황을 인지하는 것이다. 멸성제와 도성제는 고통과 속박을 극복하는 방법을 모색하는 것이다. 불교의 사성제는 상황을 판단하고 문제를 해결하는 썩 괜찮은 방법으로 탈바꿈한다. 그런데 학생들은 요지부동이다. 문제해결은 차치하고서라도 상황판단부터 현실적인 것으로 다가오지 않기 때문이다. 문제 자체에 관심을 가지지 않으면 문제에 대한 풀이가 아무 소용이 없다. 속박이 현실적이지 않으면 해탈은 더더욱 현실적이지 않다. 게다가 내용을 바꾸지 않으면 형식을 바꾸어도 잠시 반짝 효과를 볼 뿐이다. 내용을 바꾸는 일에는 지난한 과정이 요구된다. 때로는 삼시간에 바뀌기도 한다. 해탈로부터 해탈하고자 하는 이 모든 과잉의 생각들을 무화시키는, 신선하고 튼실한 생각을 슬뻏슬뻏 고대해본다. 언젠가, 누군가, 무언가.

저자 프로필

박효엽

인도 뭄바이 대학교에서 2005년 베단따 철학으로 박사학위를 취득했고, 경북대학교 등 국내 여러 대학교에서 강사로 재직했다. 베단따와 관련하여 대표적으로 『브라흐마 수뜨라 주석』(전 4권)을 번역했고, 『베단따의 힘』을 저술했으며, 수십 편의 논문을 발표했다. 최근에는 우빠니샤드 및 불교철학 등으로 관심의 영역을 넓혀가고 있다. 현재 부산대학교 철학과 교수로 재직 중이다.