

TRANS- HUMANITIES

Title : 禪, 존재론적 평면화와 평등의 정치학

***Seon: Ontological Planarization and the Politics of
Equality***

Author(s) : 이진경 (YI Jinkyung)

Source : *Trans-Humanities*, Vol. 4 No. 3 (2011), pp. 93-121

Published by : Ewha Womans University Press

URL : <http://eiheng.ewha.ac.kr/page.asp?pageid=book10&pagenum=060600>

Online ISSN : 2383-9899

All articles in *Trans-Humanities* are linked to the Homepage of KCI and
Ewha Institute for the Humanities and can be downloaded:

www.kci.go.kr & <http://www.trans-humanities.org/>



이화여자대학교
EWHW WOMANS UNIVERSITY

禪, 존재론적 평면화와 평등의 정치학

이진경

1. 禪과 그 외부

禪에 대해 말하는 게 가능할까? 깨달은 자가 아니고선 제대로 알 수도 없을 뿐 아니라, 알아도 그에 대해 말해주는 것이 또 다른 알음알이만을 야기할 뿐이란 점에서 수많은 선사들이 금지해왔던 것은 잘 알려져 있다. 더구나 간화선이 화두에 대한 疑情을 통해, 그 의정에 목숨을 걸고 백척 간두에서 뛰어내릴 것을 요구하는 수행의 방법인 한, 이는 것을 말해주는 것은 수행의 치명적 장애가 되리라는 점에서, 정말 말하는 것도 듣는 것도, 쓰는 것도 읽는 것도 선의 세계에선 허용될 수 없는 금기임이 틀림없다. 이런 점에서 어쩌면 선은 ‘말할 수 없는 것을 말하는 것’과 동시에 ‘말할 수 있는 것도 말하지 않을 것’을 요구하는 것 같다.

이진경 본명은 박태호. 서울과학기술대 기초교육학부

- 1) 도란 말할 수 없는 것이다. 그러나 말하지 않고선 그것을 알려줄 수도, 가르칠 수도 없다. 그런 점에서 도에 대한 가르침은 ‘말할 수 없는 것을 말할 것’을 요구한다. 블랑쇼는 “말할 수 없는 것에 대해선 침묵해야 한다”고 했던 비트겐슈타인에 반하여 이렇게 말한다. “우리들이 말할 수 없는 것, 그것이야말로 글쓰기가 그 가능성과 필연성을 찾아내는 곳이라고 나는 말하고자 합니다”(Maurice Blanchot 215).

아마도 이는 도나 깨달음이란 언어나 의식의 세계에 속한 것이 아니라 말을 넘어선 세계, 의식되지 않는 영역에 속한 것이기 때문일 것이다. 선은 아니어도, 의식과 다른 무의식이란 심급이 있음이 잘 알려진 지금이라면, 말과 의식을 넘어설 것을 요구하며 ‘알음알이’를, 의식의 차원에 속한 인식을 비판하는 이런 입장을 이해하는 것은 좀 더 쉬운 일이 되었다고 할 것이다. 사실 잘 아는 것조차 아는 대로, 생각대로 움직이지 않는 게 우리의 몸이고 마음 아닌가! 그렇기에 언어가 아닌 신체를 치고 들어가는 ‘방’이나 언어이길 중단한 외침으로서 ‘할’이 가르침의 방법으로 사용되는 것 또한 좀 더 쉽게 이해할 수 있을 것 같다. ‘공부’라는 말이 지식을 획득하는 것으로 간주되고 실행되는 근대적 삶의 방식에서라면, 의식이나 지식으로 환원불가능한 ‘체득’을 강조하는 것은 새로운 삶의 방식을 만들어 가는데 더욱더 중요한 것일 게다.

그러나 선에 대해 말할 수 없고 말해선 안 된다면, 선이란 선사들의 ‘한마디’로 몸과 마음을 휘어잡는 의정을 일으킬 수 있고, 몇 번의 방화로 깨칠 수 있는 ‘최상근기’들의 전유물이 되고 마는 게 아닐까? 도가 일상의 삶 그 자체라면, 그래서 승과 속, 성과 범의 구별조차 끊임없이 깨부수며 가르치고자 했던 것이라면, 그 도란 일상을 사는 사람들의 삶을 바꾸는 것이 되어야 하는 게 아닐까? 더구나 비구계를 받기도 전의 행자에게 의발을 전했던 오조 홍인이나 기왓장을 갈아 거울을 만들겠다면서 앉아서 참선을 하여 부처가 되겠다던 마조를 일깨웠던 남악의 노파심은, 승속의 경계를 가로질러 일상적 삶을 수행처로 만들고 그 일상적 삶을 사는 사람들의 마음을 ‘무생법인’으로 몰들이고자 했던 것이 아니었을까?

말하지 말 것, 읽고 헤아리지 말 것을 요구하는 선가에 어느 교종 못지않은 어록들이 많이 남은 것을, 나는 선사들의 이런 노파심 때문이라고 믿는다. 이는 어떤 금기에도, 어떤 경계에도 머물지 말 것을 가르쳐 왔던 선의 정신에 정확하게 부합한다고 할 것이다. 의정에 목숨을 건

분들이 아니라면, 선에 대해 말하는 것이 결코 치명적인 방해가 된다고 할 순 없을 것이다. 도를 깨치기는커녕 작은 경계마저 제대로 보지 못한 ‘속인’이 도에 대해 말하는 것은 우스운 일일지도 모르지만, 예전의 수많은 수행자들이 선사에게 얻어맞고 깨치거나 다시 시작할 수 있었던 것은 헛짚는 질문, 잘못된 대답을 했기 때문이 아니었을까? 선원에서도 스승들의 방할이나 ‘한마디’를 듣기 어려운 지금이지만, 틀림 없는 침묵보다는 틀림 있는 말이 오히려 선의 정신에 다가가는 길은 아닌가 생각한다. 나아가 전성기의 선이 당시 중국의 상황이라는 연기적 조건의 산물인 것처럼, 지금 선이나 불교의 가르침은 서구적 사유와 삶의 방식, 돈과 자본이 지배하는 ‘지금 여기’의 연기적 조건 속에서 다시 사유되어야 한다고 나는 믿는다. 선이든 불교든, 지금 우리의 삶을 구성하는 이질적인 요소들이 다시 만나는 장이 되어야 한다고, 그 이질적인 것들에 의해 잡스러워져야 하며, 그 잡스러움 속에서 새로운 방식으로 다시 시작할 수 있어야 한다고 나는 믿는다. 선에 대해 말하면서 선의 순수한 정신으로 돌아가려 하기보다는, 그것을 그에 외부적인 것을 끼워 넣어 ‘잡스러움’의 방향으로 나아가려는 것은, 잡스러움 속에서 다시 사유하려는 것은 이런 이유에서다.

협산 스님이 말했다. “대궐에서 천자를 알아보고 선상에서 노승을 알아보는 것은 좋은 솜씨가 아니다. 시끄러운 저자에서 천자를 알아보고, 모든 사물에서 노승을 알아보아야 하리라.”

2. 분별과 경계를 넘어서

1) 분별과 척도

『벽암록(碧巖錄)』 제1칙 달마불식(達磨不識)에 붙인 평창에서 원오

스님은 양무제의 분별심을 깨주는 ‘공덕이 없다’는 말로 달마스님의 얘기를 시작한다. 제2칙은 조주스님의 명구가 되어버린 “지도무난 유험간택(至道無難 唯嫌揀擇)”이라는 구절에 대한 것이고, 알다시피 이 구절은 3조 승찬스님의 「신심명」의 첫 구절이다. 단지 일상적 대상에 대한 분별 뿐만 아니라 부처와 중생, 범성(凡聖)의 분별마저 떠나야 한다. “나의 견처는 … 밖으로는 범(凡)이다 성(聖)이다 하는 생각을 내지 않고 안으로는 근본자리에도 머무르지 않으니 …”(臨濟 49) 이런 점에서 분별을 떠나는 것, 간택을 떠나는 것은 선사들의 가장 일차적이고 근본적인 가르침이라고 해도 좋을 것이다.

그러나 왜 분별을 떠나고 간택을 하지 말아야 하는가? 세상사란 처음부터 끝까지 나아갈 바를 설정하고 대상을 선별하며, 무엇이 참이고 무엇이 거짓인지, 어떤 일을 해야 하는지 하지 말아야 하는지, 잘했는지 잘못했는지를 선택하고 분별하는 것이 아닌가? 분별 없이 대체 무엇 하나 가능한 일이 어디 있을 것인가? 좋은 일과 나쁜 일, 참과 거짓을 말하지 않고선 중생을 좋은 삶으로 제도할 수도 없고, 어떤 실질적인 윤리학도 있을 수 없다. 일상과 도, 승과 속의 분별을 넘어서 도의 실천을 말하는 선사들이 이를 모를 리 없다. 가령 임제스님은 이렇게 말한다: “부처와 미구니를 구분하고 참됨과 거짓을 구분하며, 범과 성을 구분할 수 있어야 한다”(臨濟 50). 그렇다면 대체 왜 선사들은 분별을 경계하고, 분별심을 버릴 것을 설하는 것일까? 분별을 해야 하지만, 분별을 떠나야 한다는 이율배반적인 요구를 설하는 이유는 무엇일까?

답은 명확하다. 분별심을 떠날 때, 깨달음에, 반야에 이를 수 있기 때문이다. 물론 그것은 깨달음이나 반야라는 생각조차 내지 않는 경지, 반야 자체에 대한 분별조차 버린 경지다. 이 경지는 절대적인 지혜를 뜻한다. 그러나 지혜란 실상에 부합하는 올바른 판단이고, 판단이란 분별하는 것이다. 따라서 반야란 실상에 부합하게 판단하고 분별하는 능력이다. 그렇다면 분별심을 버리는 것은 올바른 판단, 지혜로운 분별을 위한 것이

라고 해도 좋을 것이다. 즉 분별심을 버려야 하는 것은 올바른 분별을 하기 위한 것이고, 부처와 마구니를 떠나는 것은 부처와 마구니를 올바르게 구별하기 위한 것이다. 이러한 이율배반적 논리는 굳이 선이 아니라 불교의 경전 전반에서 사용되고 있는 것이기에 결코 생소한 것은 아니다. 하지만 이러한 가르침을 실제로 실행하려면 이 역설적인 사태를 통해 말하려는 바를, 상충하는 글자에 가려 보이지 않는 것을 다시 읽어야 한다. 다시 질문해야 한다. 분별을 떠난다는 것은 대체 무엇을 뜻하는 것일까? 그것이 지혜, 지혜로운 분별의 전제가 되는 것은 무엇 때문일까?

분별한다는 것은 좋은 것과 나쁜 것을 가리는 것이고, 높은 것과 낮은 것을, 성과 범을, 승과 속을, 부처와 중생을 구별하는 것이다. 참과 거짓을 가리는 것이고, 아름다운 것과 추한 것을 가르는 것이고, 불도와 외도를, 음악과 음악 아닌 것, 예술적인 것과 예술적이지 않은 것을 가르는 것이며, 국민과 비국민, 자격 있는 자와 자격 없는 자를 나누고 구별하는 것이다. 그런데 이런 분할과 구별은 단지 선을 긋는 작용에 그치지 않는다. 좋은 것과 나쁜 것을 구별하는 것에는, 좋은 것은 취하고 나쁜 것은 멀리하거나 제거하려는 의지가 따라다닌다. 분별되고 구별된 것 가운데 대개 하나는 좋은 것이고 하나는 나쁜 것이어서, 그 모두에 취하려는 마음(貪心)과 멀리하려는 마음(嗔心)이 항상 따라다닌다. 진리는 좋은 것이고 거짓은 나쁜 것이며, 아름다운 것은 좋은 것이고 추한 것은 나쁜 것이다; 불자에겐 불도가 좋은 것이고 외도가 나쁜 것이듯이, 음악에 마음이 가 있는 사람에게 음악적인 것은 좋은 것이고 그렇지 않은 것은 나쁜 것이다; 학교를 운영하는 자에겐 학생의 자격이 있는 자만이 고려나 관심의 대상이고 학생의 자격이 없는 자는 그렇지 않으며, 국가관료들 입장에서 국민이라는 자격이 있는 자들만이 고려대상이고, 국민 아닌 자, 국내에 체류할 자격이 없는 자들은 고려대상이 아니다.

이처럼 분별한다는 것은 선별하는 것이고, 선별하는 마음, 탐착하는 마음과 싫어하는 마음이 존재하는 무언가를 이런저런 ‘대상’으로 파악하

는 것이다. 희망과 사실을 섞어서 사태를 보는 것이고, 탐착과 증애의 마음을 섞어서 대상을 보는 것이다. 따라서 이런 분별심 속에 있는 한 마주하고 있는 것은 있는 그대로 보이는 게 아니라 분별하는 마음의 호오가 그어놓은 ‘경계’에 사로잡힌 것으로 보인다. 이런 점에서 통상 ‘대상’이라고 명명되는 것을 ‘경계’라는 개념으로 말하는 것이나, ‘경계에 끄달리는 것’을 경책하는 것은 매우 적절한 표현으로 보인다. 이는 범부들의 일상뿐만 아니라 도를 구하는 수행자들의 경우에도 다르지 않다. “부처를 구하면 부처라는 마에 붙잡히고, 조사를 구하면 조사라는 마에 묶인다”(臨濟 67). 임제스님이 ‘상없는 경계(無相境)’를 묻는 학인에게 뜻밖의 대답을 하는 것은 이런 이유에서일 것이다. “한 생각 의심하는 마음이 흠이 되어 가로막히고, 한 생각 좋아하는 마음이 물이 되어 빠지며, 한 생각 성내는 마음이 불이 되어 타고, 한 생각 기뻐하는 마음이 바람이 되어 나부끼는 것이다. 만약 이를 알 수 있다면, 경계에 끄달리지 않고 가는 곳마다 경계를 활용할 것이다”(臨濟 57). 구하려는 마음, 분별하는 마음이 있다면 부처도, 조사도, 상없는 경계도 이런 ‘귀신굴’에 떨어지고 만다. 따라서 분별은 사태를 있는 그대로 보지 못하게 하고, 다가오는 그대로 받아들일 수 없게 한다는 점에서 반야의 지혜가 아니라 자신의 애증으로 눈 먼 무명으로 끌고 간다.

분별하는 마음은 분별하는 기준 내지 척도를 항상 이미 갖고 있다. 척도나 기준 없는 분별은 불가능하기 때문이다. 그 척도에 맞는 것은 ‘좋은 것’이고 그 척도에 맞지 않는 것은 ‘나쁜 것’이며, 그 척도에 맞는 것은 ‘불도’요 ‘아름다운 것’이고 그렇지 않은 것은 ‘외도’요 ‘추한 것’이다. 그 척도는, 분별하는 자에겐 명백하고 자명하여 의심할 여지가 없다. 그러나 이는 동어반복적인 자명함이고 의심하지 않기에 명백한 것이다. 척도가 옳은 것은 그것의 옳고 그름을 자신을 척도로 재기 때문이다. 내가 옳다고 믿는 것이기에, 내가 의문을 갖지 않는 것이고, 의문을 갖지 않기에 자명하다고, 옳다고 믿는 것이다.

따라서 척도란 모든 것을 재는 자신만의 잣대고 자신만의 상, 즉 '아상(我相)'이다. 척도가 옳은 것은 그것이 '나의' 척도이기 때문인 것이다. 그러나 다른 자, 다른 척도를 가진 존재자들에게 그것은 자의적이고 일방적인 척도다. 가령 “테러는 악이다, 따라서 테러를 막기 위해선 어떤 일이라도 필요하다”고 하는 것은, 테러리스트들이 왜 테러를 하는가를 묻지 않는다면, 아무리 자명한 듯이 보이는 척도라 해도 목숨까지 내던져가며 테러를 하는 이들에겐 자의적이고 일방적인 폭력에 지나지 않는다. 그것은 테러리스트를 설득할 수 없을 뿐 아니라 그들의 극단적 행위를 이해할 수 없다. 다만 자신의 척도를 일방적으로 강제하는 것에 지나지 않는다. 테러를 막거나 설득할 수 없을 뿐 아니라 이해하지도 못하는 이러한 판단이 실상을 이해하고 조화롭게 풀어가는 지혜와는 너무도 거리가 멀다는 것은 긴 설명이 필요 없을 것이다.

2) 분별의 저편

분별을 떠나는 것은 분별의 두 범주를 떠나는 것이고, 그 범주에 달라붙어 있는 애증을 떠나는 것이다. 그것은 주어진 사태나 사물 앞에서 아무런 판단을 하지 않는 것이 아니라, 이미 자신이 갖고 있는 아상을 벗어나 사태를 보는 것이고, 호오와 애증의 마음을 일으키지 않은 채 사물을 대하는 것이다. 조주스님이 인용한 바 있는 「신심명」의 첫구절 “지도무난 유험간택(至道無難 唯嫌揀擇)”에는 “오직 애증을 떠난다면 사태의 실상이 통연명백하다(但莫憎愛 洞然明白)”는 말이 이어진다.²⁾ 대주스님은 돈오의 문에 들어가기 위해선 오직 하나 ‘단바라밀을 닦으면 된다’고 하면서, 단이란 ‘보시’라고 주석하여 이렇게 말한다. “성과 악의 성품을 보시해 버리는 것이며, 유무의 성품, 애증의 성품, 공간과 不空의

2) 마조스님의 제자 대주(大珠)스님 또한 이렇게 말한다: “만약 남녀나 일체 색상을 보되 그 가운데서 애증을 일으키지 아니하여 보지 못함과 같은 것이 곧 ‘보는 바가 없는 것(無所見)’이니라”(大珠 174).

성품, 定과 不定의 성품과 淨과 不淨의 성품을 보시해 버려서 일체 모든 것을 전부 보시해 버리면 두 가지 성품의 공함을 얻느니라”(大珠 181). 애증을 떠난다는 것을 좀더 확대하여 대립적으로 작동하는 두 가지 분별의 범주, ‘두 가지 성품’을 버려 성품의 공함을 얻는 것이 바로 깨우침을 얻는 오직 하나의 길이라는 것이다.

애증을 떠나는 것, 선악의 분별을 떠나는 것은 분별의 척도, ‘내가 옳다고/좋다고 믿는 것’을 떠나지 않고선 불가능하다. 이런 점에서 분별을 떠나는 것은 ‘아상’을 벗어날 것을 설하는 불교의 일반적 가르침을 설하는 것이지만, 선에서는 이를 분별의 근거를 극한으로까지 물어 올라가는 방식으로 행하는 것이다. 근거를 물어 올라가는 것의 극한은 그 모든 근거가 사라지는 지점이다. 척도가 사라지는 지점, 아상이 사라지는 지점, 그래서 그 척도로 인해 ‘명백하다’고 간주했던 모든 것이 사라지는 지점이다. 그것이 사라지지 않고선 남의 얘기는 들리지 않으며, 자신의 척도에서 벗어난 것의 실상은 보이지 않는다. 반면 자명하다고 생각했던 것, 명백하다고 판단했던 기준을 버린 곳에서, 이제까지 보이지 않았지만 보이지 않았던 줄도 모르던 것이 드러난다. 아상에서 벗어난, 다른 생각, 다른 모습이 비로소 보이기 시작한다. 이런 의미에서 무아의 철학은 차이의 철학을 뜻한다(이진경 724-725).

『碧巖錄』에서 인용한 조주스님의 어록은 근거 내지 척도를 근본으로, 극한으로 물어 올라가는 이러한 질문의 방식을 아주 잘 보여준다.

“지극한 도는 어렵지 않으니, 오직 간택을 하지 않으면 될 뿐이다. 말했다하면 그것은 간택이 되고 명백함이 된다. 그러나 나는 명백함 속에도 있지 않는데, 도리어 그대들은 이를 애지중지하겠느냐?”(趙州 59; 圓悟, 『碧巖錄』 39).

분별간택을 하는 즉시 그것이 ‘명백함’이 된다함은, 간택에는 항상-이

미 그것의 전제가 되는 척도의 명백함이 전제되어 있음을 뜻한다. 그 ‘명백함’은 묻지 않아서 명백한 것이다. 여기서 조주스님은 간택의 문제를 그 전제의 자명함을 묻는 것으로 밀고 올라간다. 그리고 그러한 명백함에 대해 자신이 말한 것조차 명백하지 않다고 하면서 그것의 전제에 의문부호를 단다. 도를 말하는 자신의 말조차, 사실은 명백한 근거, 누구에게나 자명한 근거를 갖지 않음을 말한다.

그러나 이는 즉시 ‘거짓말쟁이의 역설’에 빠진다. 자신의 말이 자명한 근거를 갖지 않으니 이 말조차 ‘애지중지할 것 없다’고 하는 순간, 앞의 한 말 전체가 타당성을 잃게 된다. 이에 대해 한 스님이 묻는다.: “명백함 속에도 있지 않다면 무엇을 애지중지해야 합니까?” 그 스님은 조주스님의 이 논리적 아포리아를 정확하게 짚은 것이다.³⁾ 이에 대한 조주스님의 대답은 “나도 모른다”이다. 물었던 스님은 이 대답 역시 다시 논리적 아포리아를 담고 있음을 알고 “모르신다면 무엇 때문에 명백함 속에 있지 않다고 하십니까?”라며 묻지만, 이는 조주스님의 대답이 이미 다른 차원으로 넘어갔음을 읽지 못하고 앞의 질문을 반복하는 것일 뿐이다. 그래서 조주스님은 그의 질문을 일축해 버린다: “묻는 일은 됐으니, 절이나 하고 물러가거라.”

여기서 조주스님의 대답 “나도 모른다”는 알다/모른다는 분별하는 차

3) 조주스님의 이 문답에서 서구 수학사 전체를 근본적 위기에 몰아넣었던 난점들을 지적하는 것은 쉬운 일이다. 비유클리드 기하학의 탄생은 수학에서 공리의 자명함을 근본적 의문에 부쳤을 뿐 아니라, 모든 수학적 공리계가 정의조차 되지 않은 채 명백한 것으로 가정하고 있는 개념들에 기초하고 있음을 드러내준다. 이를 해결하기 위해 힐베르트는 무정의개념을 모두 무의미한 기호로 대체하고, 그것들의 공리적 체계의 형식적 정합성을 통해 해결하고자 했지만, 집합론에서 출현한 역설은 형식적 정합성 또한 근본적 아포리아를 면할 수 없음을 보여준다. 나아가 괴델은 거짓말쟁이의 역설의 변형된 명제를 통해 모든 형식적인 공리계에는 공리만으로 참/거짓을 결정할 수 없는 명제가 포함되어 있으며, 어떤 공리계도 자신의 무모순성을 증명할 수 없음을 증명함으로써(‘불완전성의 정리’) 이 모든 시도들을 무로 돌린다. 이는 ‘자명한’ 공리적 전제의 자의성, 어떤 것의 참됨을 그 상위의 근거로 소급하여 확보하려는 근거주의의 불가능성, 그리고 참·거짓의 수학적 분별의 체계조차 불가능함을 드러내 준 것이다.

원에서 ‘알다’ 내지 ‘명백함’의 대개념인 ‘모른다’가 아니라, 분별 이전의 ‘모른다’이고, 분별을 넘어서 ‘모른다’이다. 대주스님은 이에 대해 이렇게 말한다. “아는 것이 없다(無有知者)’는 것은 자성의 모양이 없어서 본래 분별이 없음을 이룸하여 아는 것이 없다고 하느니라”(大珠 173). 그것은 사물을 보지 않는 것이 아니라 바로 보는 것이고, 세상을 모르는 것이 아니라 바로 아는 것이다. 요컨대 분별 혹은 (그것의 짝인) ‘무분별’의 근거를 묻는 질문에 ‘모른다’로 대답함은, 분별하지 말아야 할 이유를 모르겠다는 바보 같은 대답이 아니라, 분별의 척도가 근거를 갖지 않음을 말함으로써 분별간택 자체의 명백함을 다시 한번 의문에 부치는 것이다. 그것은 ‘아는 것임 없는 세계’, 분별 이전의 세계, 이상과 척도가 만든 차별상을 떠난 세계에 눈 돌릴 것을 요구하는 대답인 것이다. 대주스님은 이렇게 스스로 묻고 답한다.

“바로 물건을 볼 때(正見物時)에 보는 가운데 물건이 있습니까?”

“[바로 보는 가운데는 물건을 세우지 못하느니라(見中不立物).

반대의 경우도 마찬가지다.

“[바로 보는 가운데는 물건 없음도 세우지 못하느니라(不立無物)”(大珠 175).

유무를 묻는 질문을 던져 놓고 ‘있다/없다’가 아니라 ‘세우지 못한다’고 대답한다는 점에 주목할 필요가 있을 듯하다. 왜 세우지 못할까? 딛고 설 근거(Grund), 지반이 없기 때문일 것이고, 어떤 사물, 어떤 것을 분별하여 세울 척도를 떠났기 때문일 것이다. 바로 본다는 것은 분별을 떠나는 것이고, 분별의 근거나 척도가 되는 것이 사라지는 것이며, 모든 분별의 지평이 와해되는 것이다. 아마도 하이데거(Heidegger)라면 이러한 근거-없음(Ab-grund)을 ‘심연(Abgrund)’이라고 말했을 것이다 (M. Heidegger 30). 심연, 그것은 분별이 사라진 세계, 어떤 것도 명백함 속에 있지 않은 세계일 것이다. ‘백척간두진일보’란 발 딛고 선 모든 지반, 지평, 근거를 떠나 이 ‘심연’으로 뛰어내리는 것이다.

그러나 근거가 사라진 곳은 ‘심연’이란 말의 이미지와는 반대로 아무 것도 보이지 않는 어둠이 아니라, 척도와 분별의 경계를 떠나 모든 것이 있는 그대로 보이는 세계고, 분별 이전에 작동하는 척도, 내가 옳다고 믿고 내가 좋다고 느끼는 척도를 떠나 있는 그대로 보이는 세계다. 거기에선 “분별이 없는 본체 가운데서 항사묘용(恒沙妙用)을 갖추어서 능히 일체를 분별하여 알지 못하는 일이 없다”(大珠 173). 그것은 어떤 것도 넘을 수 없는 고정된 본성을 갖지 않으며 연기적 조건에 따라 달라지는 양상이 있는 그대로 보이는 세계고, 좋고 나쁨을 가르는 모든 척도와 경계를 떠나 ‘평등’하게 보이는 세계다. 내가 옳다고 믿는 모든 전체가 사라진 세계, 내가 만든 모든 분별의 선과 차별상들이 사라진 세계. 그리하여 애증과 호오에 의해 만들어진 차별상을 넘어 모든 것을 평등하게 볼 수 있는 세계. 분별과 척도를 넘어선 곳, 차별상이 사라진 곳, 거기에선 존재자들의 평등상이 드러난다. 동일함이라고는 결코 말할 수 없는, 각자가 자신인 채 평등한 세계, 그리하여 모든 것을 있는 그대로(如如) 긍정할 수 있는 세계.

3. 존재론적 평면화

1) 척도의 권력과 평면화

분별하는 자가 분별의 근거로 삼는 척도, 그것은 개인적인 경우든 집합적인 경우든, 언제나 이미 옳은 것으로 가정된 자신의 판단기준일 뿐이란 점에서 ‘아상(我相)’이라는 말에 정확하게 부합한다. 분별이란 아상에 지나지 않는 그 척도를 일반적으로 타자들에게 적용하고 그것으로 타자들을 분할하고 선별하는 것이다. 그러한 기준에 부합하는 것은 좋아하며 얻기 위해 치달리고,⁴⁾ 그렇지 않은 것은 배제하고 제거하려 한

다. 경제를 살리는데 필요하다면 전국토를 공사장으로 만드는 한이 있어도 개발을 해야 하고, 돈이 된다면 부동산이든 증권이든 따라다녀야 하고 '과생상품'의 위험정도는 감수해야 한다; 외도는 배제되어야 하고, 체류자격이 없는 이주노동자들은 추방되어야 하며, 테러리스트 혐의가 있는 자들은 '제거'되어야 한다.

아마도 들뢰즈/가타리(G. Deleuze/ F. Guattari)라면 이런 분별의 행위에서 '척도의 권력'을 발견했을 것이다(G. Deleuze, F. Guattari 131-133).⁵⁾ 특정한 척도에 의해 세상을 좋은 것과 나쁜 것으로 가르며, 좋은 것을 하도록 훈육하고 강제하고 나쁜 것을 배제하고 억압하는 권력. 그것은 단지 사람들 사이에 직접적인 강제와 적대가 존재하는 경우로 제한되지 않는다. 그것은 나 자신의 욕망, 나 자신의 마음, 나 자신의 지각이나 인식 내부에서 항상 이미 작동하는 것이다. 이런 점에서 분별한다는 것은 '권력'을 행사하는 것이다. 직접적인 어떤 작용을 가하지 않은 채 그저 호오와 애증의 척도에 따라 분별하는 마음이 일어나는 순간에도, 분할하고 구획하며 선별하고 배제하는 권력이 작동하고 있는 것이다. 동시에 분별하는 것은 권력의 행사를 받는 것이기도 하다. 나 자신이 갖고 있는 척도에 의해 나의 생각이나 지각이 규정되고 분할되는 것이고, 나의 행동이 통제되는 것이다. 그래서 그 척도의 구획, 분절방식에서 벗어난 것은 눈앞에 있어도 이해는 물론 지각조차 할 수 없게 된다. '나'는 척도의 노예, 아상의 노예인 것이다.⁶⁾

이는 분별의 척도가 개인적인 것이 아니라 사회적으로, 집단적으로 습득되고 공유되는 것인 경우에는 더욱더 중요한 문제가 된다. 자신이 용인

4) “좋아하는 경계만을 따라가서 나귀나 소의 뱃속에 태어날 것이다”(臨濟 41).

5) 비슷하지만, 푸코라면 그렇게 분할된 두 개의 집단, 두 개의 항 사이의 관계를 '권력관계'라고 말할 것이다.

6) 따라서 중생을 제도한다는 것은 다른 중생들을 제도하는 것 이전에 “마음 속의 중생을 각기 자신의 몸에 있는 자기의 성품으로 스스로 제도하는 것”이다(慧能 149-150).

할 수 없는 방식으로 판단하고 행동하는 사람들을 일방적으로 ‘악’으로 규정하고, 무고한 사람들, 무고한 생명체들이 살고 있는 곳에 대대적인 폭격을 하기도 하고, 공항에서는 ‘악한’을 분별하기 위한 삼엄한 검색이 갈수록 강화된다. 국민 내지 시민의 자격이 없는 자들은, 자신의 직장이나 노동조건을 선택할 자격도, 부당한 대우에 대해 말할 자격도 주어지지 않으며, 그게 싫어서 직장을 이탈한 자는 체류자격마저 상실한 ‘불법체류자’는 강제로 추방되어야 한다. 자신의 서식처인 습지나 갯벌, 혹은 강이 인간들의 경제적 부를 위해 파괴되어도, 도롱뇽이나 조개가 자신의 존재와 생명에 대해 발언할 자격은 주어지지 않는다. 이미 물리적 권력으로 변환된 판단과 분별, 그 척도가 일방적으로 행사될 뿐이다.

이런 점에서 분별의 문제는 권력의 문제고, 그러한 분별에 대해 의문을 던지는 것은 권력에 대해, 권력행사의 근거가 되는 척도와 기준에 대해 의문을 던지는 것이다. 분별을 떠나 사태를 본다든 것은 척도를 떠나 사태를 보는 것이다. 그것은 척도에 의해 분할되던 두 개의 범주를 좋고 나쁨의 구별, 높고 낮음의 위계를 떠나서 보는 것이며, 선별을 함축하는 위계의 계단을 떠나 동등한 하나의 평면을 이루는 것으로 보는 것이다. 그것은 묶이 있는 자와 없는 자를 가르는 구분선을 횡단하는 것이고, 자격이 있는 자와 없는 자가 하나의 평면을 이루는 것으로 보는 것이고, 양자가 평등함을 보는 것이다.

분별의 범주를 넘어서 양자의 평등함을 본다는 것은 무엇을 뜻하는 것인가? 그것은 차별 없음이란 말에서 너무도 성급히 끄집어낸 ‘정치학’의 개념 아닌가? 이러한 평등의 개념을 통해 ‘평등의 정치학’을 말한다면, 그것은 근거없는 비약 아닌가? 물론 이 ‘평등’이라는 말에서 프랑스 혁명 이후 통속화된 어떤 정치학으로 넘어간다면, 그것은, 무관한 것은 아니라고 하더라도, 너무 성급한 것임이 분명하다. 그보다는 오히려 예술의 벽, 예술과 비예술의 구획을 넘어서려는 현대 예술가들의 시도에서 이 말의 의미를 근본에서 다시 생각할 어떤 단서를 발견할 수 있을

듯하다.

예를 들면 서구의 고전적인 음악은 화음과 불협화음이라는 분별에 기초하여 만들어진다. 불협화음 또한 사용되지만 이는 '조화로운 소리'에 봉사하는 한에서였다. 그리고 이러한 화음/비화음의 구별은 피타고라스의 비례 개념을 근거로 하고 있었다. 조화로운 소리와 그렇지 않은 소리가 예술로서의 음악을 존립가능하게 하고, 음악적 소리와 그렇지 않은 소리의 구별이 음악이 발달하고 있는 근거였다. 그러나 1910년대 말에 미래주의자 루이지 루솔로가 소음을 갖고 음악을 만들기 시작했을 때, 그리고 이후 에드가 바레즈나 피에르 쉐페르 같은 사람들이 사이렌 소리, 채찍소리, 철도를 달리는 기차의 소리, 회전문 돌아가는 소리 등을 갖고 음악작품을 만들기 시작했을 때, 음악적 소리와 비음악적 소리의 구별은 와해되기 시작했다. 소음조차 어떻게 쓰는가에 따라 음악적 소리의 일부가 될 수 있게 된 것이다. 그리고 1952년 존 케이지가 4분 33초 동안 피아니스트를 무대 위에서 아무 연주도 하지 않고 앉아 있도록 했을 때, 그럼으로써 그 '침묵' 속에서 수많은 소리들이 들리게 만들었을 때, 소리 없는 침묵조차 음악적 소리의 일부가 되었다. 그것은 소리의 없음과 있음의 구별을 깬고, 연주와 비연주의 구별, 음악과 비음악의 구별을 깨고 모든 소리를, 소리 없는 소리까지 '평등하게' 음악으로서 다루어질 수 있음을 보여주었다. 이 모든 과정을 통해 조화/비조화, 미/추, 음악적 소리/비음악적 소리 등을 가르는 척도는 사라지고, 모든 소리/비소리가 차별상을 떠나 하나의 평면 위에 있는 것처럼 '평등하게' 다루어질 수 있게 된 것이다.⁷⁾ 이처럼 어떤 분별과 척도를 제거하여 하나의

7) 여기서 사용한 '평면'이란 개념은 들뢰즈/가타리가 사용했던 '일관성의 평면(plan de coexistence)'이란 개념에서 빌려온 것인데(G. Deleuze, F. Guattari 307-308 등), 이 경우 '평면화'란 비교의 근거나 지반이 아니라, 그 모든 위계나 경계를 넘어서 모든 것이 하나로 모여 평면을 이루는 것, 모든 것이 '눌 수 있는' 마당(場)을 구성하는 것이다. 그것은 모든 것이 만나고 결합되며 새로운 것이 되어 출현하기 시작하는 그런 평면이고 마당일 것이다.

동일한 평면을 이루는 것으로 변환시키는 것을 ‘평면화’라고 부르자. 음악과 소음이, 음악과 침묵이 하나의 평면을 이룸으로써, 그 평면은 모든 소리/비소리를 하나로 모아들이고, 그 평면 위에서 이런저런 소리가, 이런저런 음악이 그 평면화된 소리들을 통해 형성될 수 있게 된다. 이런 점에서 20세기 음악의 역사는 음악에서 모든 소리의 평면화과정이었다고 할 수 있을 것이다.

특히 〈4분 33초〉의 존 케이지가 선(禪)의 영향을 크게 받았다는 것은 잘 알려진 사실이다. 케이지 이상으로 선의 영향을 받았고, 그것을 청각예술과 시각예술의 경계마저 넘어서는 지점으로까지 밀고갔던 백남준은, 〈백남준의 머스에 의한 머스〉라는 비디오 작품에서 춤에 대해 이런 ‘평면화’를 시도한다. 그 비디오의 1부에서는 무용가 머스 커닝엄의 무용을 무대 아닌 이런저런 장소로 옮겨놓는다. 집에서, 차도 위에서 추는 춤도 춤인 것이다. 이로써 무대와 무대 아닌 곳의 구별은 사라지고, 모든 공간이 무대가 된다. 다음으로 2부에서는 무용가가 아니라 맨해튼 거리를 달리는 택시의 움직임에 따라가면서 “이것은 춤인가?”를 반복하여 묻는다. 그의 대답은 분명하다: “이것은 택시무용이다.” 무용가의 춤만이 아니라 택시의 움직임 또한 춤이라고 한다면, 모든 움직임이 춤이라고 해야 한다. 모든 장소가 무대로 평면화된 것에 이어, 이번에는 모든 움직임이 춤으로 평면화된 것이다. 그러나 굳이 존 케이지를 다시 끌어들이지 않아도, 정지가 춤의 일부인 한, 움직이지 않는 모든 것도 춤이라고 해야 한다.

움직이는 것도, 움직이지 않는 것도 모두 춤이다. 모든 것은 언제 어디서나 춤추고 있는 것이다! 그것은 춤과 비-춤, 예술과 비-예술을 분별하는 사람의 눈에만 보이지 않는다. 임제스님 식으로 말하면, “춤을 구하는 자는 춤이라는 마에 붙잡히고, 예술을 구하는 자는 예술이라는 마에 묶이기” 때문이다. 모든 것은 음악이다. 모든 것은 언제 어디서나 음악을 연주하고 있는 것이다. 그것은 음악과 비음악, 예술과 비예술을 가

르고, 아름다운 것과 그렇지 않은 것을 분별하는 사람의 눈에만 들리지 않는 것이다. 이 분별을 떠나는 순간, 우리는 그 실상을 보게 될 것이다! 이것이 깨달음의 세계의 비밀이다. “찾을수록 멀어지고 구할수록 어긋나니, 그것을 ‘비밀’이라 부른다”(臨濟 55). 반대로 깨달은 자의 눈에는 “부처도 없고 중생도 없다”(臨濟 51). 아니, 모두가 음악이고, 모두가 춤이듯이, 모두가 본래 부처인 것이다.

2) 존재론적 평면화와 평등의 정치학

모든 것을 하나의 동일한 평면을 이루는 것으로 포착하는 이러한 평면화는 그것들을 분할하는 척도를 추상함으로써 이루어진다. 바이올린 소리와 개 짖는 소리, 합창소리와 아우성소리, 북소리와 자동차 소리를 음악이라는 하나의 동일한 평면으로 평면화하기 위해선 음악적 소리와 비음악적 소리를 분별하는 척도나 기준, 혹은 형식적 규정이 사라져야 하고, 소리와 비소리마저 하나로 묶이기 위해선 소리와 비소리를 구별하는 기준 내지 형식적 규정이 사라져야 한다. 그것이 모두 ‘음악’이라는 하나의 평면으로 평면화되려면 어떤 척도적 규정도 갖지 않는 지점에 도달해야 하고, 좀 더 근본적으로는 절대적 미규정성의 상태에 도달해야 한다. 그것은 사실 ‘음악’이란 말에 포함된 모든 형식적 규정성이 사라짐을 뜻한다. 즉 그 모두를 묶어주는 ‘음악’이란 음악이 아닌 것이다. 음악도 비음악도 아닌, 그러나 그 모두가 음악이 될 수 있는 미규정적 잠재성, 그것이 평면화를 통해 도달한 곳이다. 이를 ‘절대적 잠재성’이라고 하자.⁸⁾ 아마도 중관학에서라면 이를 ‘공’이라고 불렀을 것이다. 평면

8) 이러한 잠재성의 개념은 『차이와 반복』에서 들뢰즈가 말하는 잠재성 개념과 다르다. 들뢰즈는 미규정성과 규정가능성뿐 아니라 완결된 규정성을 갖는 것으로 잠재성을 정의한다(399-400). 반면 여기서 말하는 절대적 잠재성은 단지 규정가능성을 갖는 순수 미규정성을 뜻할 뿐이다. 이에 대해서는 이진경, 『외부, 사유의 정치학』, 그린비, 2009, 124 이하 참조.

화란 이처럼 현행적인 모든 조건과 규정에서 탈영토화하여 절대적 미규정성을 향해 ‘잠재화’하는 것이다.

평면화는 필경 모든 것을, 모든 존재자를 하나로, 규정 없는 순수 잠재성으로 밀고가는 것이란 점에서 ‘존재론적 평면화’다. 그것은 모든 존재자를, 그 모든 규정을 추상하여 하나로 묶어주는 존재론적 잠재화다. 만법귀일(萬法歸一). 다시 말하지만, 여기서 ‘평면’이란 말은 어떤 것을 다른 것과 구별하여 정초하거나 규정해주는 ‘근거’가 아니며, 어떤 것을 반복적으로 그것으로 규정하게 해주는 해석의 ‘지평’도 아니다. 또한 어떤 것들의 키를 재기 위한 공통의 지반도 아니다. 반대로 모든 것이 그런 규정들을 모두 벗어던지고 한데 모일 수 있는 장, 모든 경계를 넘어서 만나고 ‘놀’ 수 있는 장을 지칭한다. 그것은 이미 반복하여 말했듯이 존재자들을 세워서 ‘공정하게’ 비교하게 해주는 어떤 비교의 지반이 아니라, 음악이 음악 아닌 것과 구별불가능하게 되는 ‘심연’이고, 존재가 비존재와 유가 무와 구별불가능하게 되는 ‘허공’이다. 음악과 비음악, 예술과 비예술, 유와 무 등의 양변(兩邊)을 떠난 ‘중도(中道)의 평면’이다.

모든 분별의 경계를 넘어 모든 것을 존재론적 등위성 속에서 보게 해주는 이 존재론적 평면화는 평등의 문제를 근본에서 다시 생각하게 해준다. 그것은 평등의 정치학을 존재론적 차원으로 밀고 올라갈 것을 요구한다. 다시 말하지만, 분별을 떠난다는 것은 분별에 의해 나누어진 두 범주의 존재론적 평등성을 보는 것이다. 음악적 소리와 비음악적 소리의 평등성을, 춤과 춤 아닌 동작의 평등성을. 그것은 음악으로 보이지 않던 것을 음악으로 보이게 하는 것이고, 춤으로 보이지 않던 것을 춤으로 보이게 하는 것이며, 예술로 보이지 않던 것을 예술로 보이게 하는 것이다. 따라서 분별을 떠나는 것은 보이지 않던 것을 보게 만든다. 분별을 떠난 “반야는 보지 못하는 것이 없다”(大珠 173)는 말은 이런 의미 또한 함축한다고 할 것이다.

랑시에르(J. Rancière)는 이처럼 보이지 않던 것을 보이게 만드는 것,

들리지 않던 것을 들리게 만드는 것을 ‘정치’라고 정의한다. 그것은 음악으로서의 자격이 없었기에 들리지 않던 것을, 음악/비음악의 척도를 벗어남으로써 음악으로 들리게 만드는 것이며, 춤으로서의 자격이 없던 것을 춤/비춤의 분별, 예술과 비예술의 척도를 벗어남으로써 춤으로 보이게 만드는 것이다. ‘평등의 정치학’. 그것은 단지 음악이나 예술 상의 문제만은 아니다. 말할 자격이 없는 자를 말할 자격이 있는 자와 평등하게 다루는 것, 체류할 자격이 없는 자와 체류할 자격이 없는 자가 동등하게 살아갈 권리를 갖고 있음을 주장하는 것, 정해진 몫이 있는 자 만큼이나 몫이 없는 자 역시 몫을 주장할 이유가 있다고 생각하는 것, 그것이 랑시에르의 말을 빌어 표현했던 평등의 정치학의 또 다른 의미인 것이다. 이처럼 분별의 상반되는 두 범주, 자격이 있는 것과 없는 것, 몫이 있는 자와 없는 자를 평등하게 다루는 것이 정치(*la politique*)라면, 반대로 자리와 몫, 자격을 분할·할당하고는 그렇게 분배된 분할의 체계를 유지하는 것은 ‘치안(*la police*)’이다(J. Rancière 133-138). 그리고 이 양자가 만나고 대결하는 영역을 ‘정치적인 것(*le politique*)’이라고, 정치적인 사건이 벌어지고 전개되는 장이라고 말한다. 이런 의미에서 분별의 체계와 대결하는 것, 분별의 구획을 넘어서는 것, 그것은 랑시에르의 말을 빌면 바로 ‘평등의 정치학’이라고 말할 수 있을 것이다.9)

9) 따라서 禪과 관련된 역사에서 가장 어이없는 코메디가 일본에서 선의 개념을 빌어 국가주의 역사철학을 구성하고(니시다와 교토학파), 무아란 말을 빌어 카미가제를 ‘설명’한 것(스즈키 다이세츠)이 아닐까 싶다. 왜냐하면 존재론적 평면화란 귀족과 천민뿐만 아니라 박테리아와 인간, 개와 황제가 평등함을 보는 것이기 때문이고, 기왓장과 천황 사이에, 적의 목숨과 나의 목숨 사이에 차별이 없음을 보는 것이기 때문이다. 이런 평등의 철학에서, 천황을 위하여 누군가가 목숨을 바치는 것이, 적을 죽이는 전쟁이, 그런 전쟁을 위해 나의 목숨을 버리는 것이 ‘도’라고 말하는 게 대체 어떻게 가능할까? 차별에 대한 사유가 대개 유기체론을 취하는 것만큼이나 보수주의는 이런 유기체적 사유의 개념을 비는 것이 일반적이다. 따라서 존재론적 평면화는 모든 종류의 차별적 사유, 모든 종류의 보수적 사유와 반대편에 있다고 해야 할 것이다. 모든 평등의 사유가 보수주의와 반대편에 있는 것은 이런 이유에서일 것이다.

그러나 정말 선에서 말하는 ‘분별과 간택을 떠남’이 평등의 정치학이라고 말할 수 있을까? 선에서 설하는 것을 ‘정치학’이라고 말할 수 있는가는 그만두고라도, 분별을 떠나는 것을 ‘평등’이라고 말할 수 있을까? 그것은 현재적인 해석이란 미명 하에 과장과 비약을 통해 선의 요체를 오도하는 것은 아닐까?

확실히 ‘정치학’이나 ‘정치’처럼 선의 이미지와 먼 것은 없는 것 같다. 그것은 반대로 정치의 소란스런 세계로부터 벗어난 것, 고요한 선정의 세계와 결부되어 있고, 정치라는 집단적인 대결과 반대로 개인적인 수행의 세계 속에 있지 않은가? 하지만 이렇게 반문할 수 있을 것이다. 선은 좌선은 물론 ‘뒤를 것도 없음’을 설하고, 일상적 삶 속에서 부처를 볼 것을 요구하지 않는가? 그것은 고요한 세계로 피해가는 게 아니라 소란스런 세계 속에서 ‘고요함’을 보고자 하며, 그 소란스런 세계를 고요하고 편안한 세계로 만들고자 하지 않는가? 그리고 선 역시 ‘대승’을 강조할 때의 불교 전체가 그렇듯이, 중생 속에서 중생들의 삶을 제도하고 인도하고자 하지 않는가? 나아가 자기 개인의 해탈을 피하려는 시도를 ‘소승’이란 말로 비판할 때, 수행이란 이미 처음부터 개인적인 것이 아니라 중생이라는 집합적인 존재와 결부된 것임을 뜻하는 게 아닌가? 그렇기에 “중생 즉 부처”라고까지 말하는 것 아닌가? 그 중생의 삶이 분별에 의해 갈등과 대결, 상충과 상쟁의 고통으로 얼룩져 있을 때, 그 고통을 넘어서는 길을 찾아가도록 촉발하는 것이 중생을 제도한다는 말이 뜻하는 바 아닌가?

그렇다면, 그리고 통념적인 정치의 이미지나 정치학의 관념을 던져버릴 수 있다면, 그리하여 자격 있는 자와 없는 자, 좋은 것과 나쁜 것의 분별을 넘어서 양자가 동등한 하나의 평면을 이루는 것을 ‘평등’이란 말로 정의할 수 있다면, 정치라는 말에 대해 굳이 배제의 선을 그을 이유는 없지 않을까? 석가모니 시대의 불교가 카스트나 성별의 구분에 주어진 차별을 넘어서는 것이었다는 점만큼이나,¹⁰⁾ 홍인스님이 ‘오랑캐’ 출

신인 혜능을 시험하고,¹¹⁾ 교수사였던 신수상좌가 아니라 아직 승려의 ‘자격’도 얻지 못한 행자에게 의발을 부촉했던 것 역시 이와 무관하지 않을 것이다. “깨달으면 원래 차별이 없으나, 깨닫지 못하면 오랜 세월 [분별 속에] 윤회하느니라”(慧能 126).

4. 현행성의 실천철학

모든 것이 본성은 공하다. 그렇기에 연기적 조건에 따라 그때마다의 상이한 ‘규정’을 갖는다. 본성의 공함이 모든 규정성이 사라진 절대적 잠재성의 차원에서의 미규정성이라면, 연기적 조건은 그때마다의 현행적인 규정을 부여한다.¹²⁾ 모든 소리와 비소리가 잠재적으로 음악이지만, 그것이 실제로 음악적 소리가 되는 것은 특정한 연기적 조건에서다. 어떤 조건인가에 따라서 닭 우는 소리도 음악이 되지만, 피아노 소리도 고통스런 소음이 된다. 모든 것이 소리나 춤임을 보는 것은 절대적 잠재성

10) 그래서 영국에서 해방된 뒤에도, 법적인 차별은 없어졌어도 종교적·신분적 차별은 없어지지 않았던 인도에서 그러한 차별을 철폐하는 천민들의 운동에 불교가 사상적인 자원이 되었음은 잘 알려진 사실이다. 이에 대해서는 특히 암베드카르(Ambedkar)의 경우가 중요한 사례를 제공한다. 그는 붓다의 사상이 브라흐만만의 카스트제도에 대한 부정임을 지적하면서(암베드카르 82-83), 하층민, 여성, 범죄자의 귀의를 강조한다(암베드카르 141 이하). 그리고 “다르마는 모든 사회적 차별을 타파해야만 샷다르마정법이 된다”고 확인한다(암베드카르 213 이하). 암베드카르의 삶과 사상에 대해서는 디완 찬드 아히르, 『암베드카르』, 이명권 역, 코나투스, 2005 참조.

11) “너는 영남사람이요 또한 오랑캐이니 어떻게 부처가 될 수 있다는 말이나?” / 혜능이 대답하기를, “사람에게는 남북이 있으나 부처의 성품은 남북이 없습니다. 오랑캐의 몸은 스님과 같지 않사오나 부처의 성품에 무슨 차별이 있겠습니까?” (慧能 95)

12) 불교는 모두 이 두 차원 사이에서 사유한다고 할 수 있을 것 같다. 중관학이 상대적으로 공의 잠재성에 중심을 두고 있다면, 먼지 하나에서도 그것을 규정한 연기적 조건을 우주적 스케일로 확대해서 포착하는 화엄학은 상대적으로 현행성에 중심을 두고 있는 것 같다.

의 차원에서, 그 각각이 갖는 잠재성을 보는 차원에서 그런 것이다.

그러나 선은 단지 규정가능성을 갖는 미규정성의 잠재성에 머물지 않는다. 공적(空寂)한 곳에 머무는 것, 그것은 그곳이 부처의 자리라고 해도 용납되지 않는다. “안팎에 미혹하지 않으면 안으면 곧 양변을 떠난다. 밖으로 미혹하면 모양에 집착하고 안으로 미혹하면 공에 집착한다. 모양에서 모양을 떠나고 공에서 공을 떠나는 것이 곧 미혹하지 않는 것이다”(慧能 231). 일상 세계 전체에서 부처를 보는 것 이상으로, 그런 부처의 눈으로 일상을 보고 그런 부처의 몸으로 일상을 사는 것이 중요하다하는 말일 것이다. 달리 말하면, 현행적인 것의 규정을 탈영토화하여 잠재화하는 것 이상으로, 잠재성을 현행적인 것을 통해 가동시키는 것이 중요하다는 것일 게다. “부처를 만나거든 부처를 죽이라”(臨濟 74)는 임제스님의 격한 말이나, “부처가 있는 곳도 그냥 지나가라. 부처가 없는 곳은 얼른 지나가라”고¹³⁾ 설했던 조주스님의 말은 이런 문제의식을 더할 수 없는 강도로 표현한다. 부처든 공이든, 그것은 일상적인 삶에서 분리된 것이어서 안되며, 현행적인 삶의 순간순간마다 살아있어야 한다. 이런 점에서 선에서는 ‘도’라고 부르던 ‘법’이라고 부르던, 혹은 ‘부처’라고 부르던, 그 무상의 절대를 ‘지금 현재’의 일상적인 삶에서 매 순간 실천할 것을 강조하는 현행성의 실천철학이다.

그렇기에 선은 절대적 차원의 잠재성 이상으로 그때마다의 현행성을 강조하고, 경계를 떠난 부처와 불성을 강조하는 것 이상으로 경계를 떠나지 않는 도를, 무 아닌 유를, 세간의 삶을 강조한다. 만법이 하나로 귀착함(萬法歸一)을 말하지만, 거기에 머물지 않고 다시 묻는다: 그 하나는 어디로 귀착하는가(一歸何處)? 조주스님이 “있음(有)을 깨쳤을 때는 어찌합니까?”를 묻는 것도 이런 이유에서일 것이다. 이에 대한 남전스님의 대답은 명확하다. “산 아래 시주집에 가서 밭을 가는 한 마리

13) 圓悟. 『圓悟心要』1. 장경각, 1993. 76에서 재인용.

물소가 되어야지”(趙州 30). 그래서 ‘부처의 향상인(向上人)’을 묻는 학인의 질문에 조주스님은 “소 끌고 밭 가는 이일 뿐이다.”라고 대답한다(趙州 100). 조주스님이 80세에 이르도록 절에 머물지 않고 세상을 행각하고 다닌 것은 이와 무관하지 않을 것이다.

이런 점에서 모든 경계를 떠나서 본체를 보는 것 이상으로, 그런 경계들 속에서, 그런 경계들을 통해서 작용하고 가동되는 지혜의 현행성이 강조된다. 법과 경계, 도와 경계가 하나라고 하는 것 또한 이런 이유에서일 것이다. “법은 홀로 일어나지 않고 경계를 의지해야만 비로소 생기는 것이니, 경계 때문에 그 많은 지혜가 있는 것이다”(黃檗 293). 분별을 떠나는 것, 분별의 척도를 버리는 것은 이 경계들 속에서 올바르게 분별하고 올바르게 판단하기 위해서다. “법은 원래 세간에 있어서/ 세간에서 세간을 벗어나나니/ 세간을 떠나지 말며/ 밖에서 출세간의 법을 구하지 말라”(慧能 212).

경계들 속에서 법을, 본체를 본다는 것은 경계, 대상, 일상사 하나하나가 바로 법이고 본체며 부처의 일임을 보는 것이다. “일상의 어묵동정간에 모든 소리와 빛깔이 모두 불사 아님이 없거늘, 어느 곳에서 부처를 찾겠느냐? … 그저 다른 견해만 내지 않으면 산은 산, 물은 물이요, 승은 승, 속은 속일 뿐이나라. 산하대지와 일월성신이 모두 너의 본래 면목인 것이다”(黃檗 293). 산과 물의 구별을 떠나 그것들을 하나로 묶고, 승과 속의 구별을 떠나 양자의 경계를 횡단하던 것과 반대로 황벽스님은 여기서 산은 산으로서, 물은 물로서 있는 그대로 본체의 표현임을 강조하고 있다.

따라서 선사들이 도를 깨쳐 찾아낸 것은 일상적인 일, 일상적인 세계 그 자체의 긍정이다. 도란 ‘평상심(平常心)’이라고 하는 남전스님이나 조주스님의 유명한 가르침은 도란 이 일상적인 삶을 긍정하는 것임을 지적하는 것일 게다. 그러나 그렇다면 일상적인 세간의 삶을 사는 중생들의 삶과 선사들이 말하는 평상심은 무엇이 다른가? 산에서 그저 산을

볼 뿐이고, 경계를 대하여 그저 경계만을 볼 뿐인 범부의 눈과는 무엇이 다른가? 그것은 경계에서 경계에 머물지 않고 ‘법’을 보는 눈이 있기 때문이고, 현행적인 것에서 그것의 절대적 잠재성을 보는 지혜가 있기 때문이다. “망념이 일어날 때에도 따라가지 않고, 망념이 멸할 때에도 따로 고요해지지 않으니, 가지 않고 오지 않으며 안정치 않고 어지럽지도 않으며 … 평상대로 자재합니다”(道原 166).¹⁴⁾ 평상심, 그것은 무주(無住)스님의 말을 빌면, “경계를 대하여 마음을 일으키지 않는다”(道原 165)는 의미에서 ‘무생법인(無生法忍)’이라고 해도 좋을 것이다.

그래서 조주스님은 깨달은 사람은 어떻게 수행하는냐는 학인의 질문에 “옷 입고 밥 먹는다”고 대답한다.

“옷 입고 밥 먹는 것은 일상사인데, 수행이랄 것이 있습니까?”

“그럼 말해보아라. 내가 매일 무얼 하더냐?”(趙州 86).

이런 식의 말은 선가의 어록에선 아주 빈번히 등장하는 것이다. 가령 임제스님은 “똥 싸고 오줌 누며 옷 입고 밥 먹으며 피곤하면 눕는 것”(臨濟 49)이 부처님 법이라며 평상의 삶을 말한다. 하지만 여기서도 ‘도인’의 경지와 ‘범부’의 경지는 다르다. 대주 스님은 어떻게 공력을 들여 도를 닦는지를 묻는 질문에 이렇게 말한다.

“시장하면 밥 먹고 피곤하면 잠을 잔다.”

“다른 사람들도 모두 그러하니, 스님과 같이 공력을 들인다 하겠습니까.”

“같지 않다.”

“왜 다릅니까?”

“그들은 밥을 먹을 때는 밥을 먹지 않고 백천 가지 분별을 따지며, 잠을 잘 때에는 잠을 자지 않고 백천 가지 계교를 일으킨다. 그것이 다른 까닭이다”(道原 226).

정말 폐부를 찌르는 말이다. 누구나 잘 알지 않는가? 밥을 먹을 때는

14) 이는 익산 무주(無住)선사의 말이다.

웃 살 생각에 마음이 가 있고, 친구를 만나선 집세 걱정을 하며, 책을 읽을 땐 애인 생각을 하고, 애인을 만났을 땐 돈 생각에 꼬달리는 게 우리의 일상사임. 밥을 먹을 때 밥에 마음이 가 있고, 책을 읽을 땐 그 책에만 몰두하고, 일을 할 때는 일에만 마음을 쓴다면, 우리의 삶은 아주 달라질 것이 분명하다. 그것은 깨달은 자처럼 사는 삶이고, 그렇게 사는 것이 곧 깨달은 자의 삶이다. “부처님 행이 곧 부처님이니라”(慧能 235).

이러한 현행성의 실천철학에서 현행의 시간성을 강조하는 것은 극히 자연스런 것이다. 세간의 모든 경계가 부처임을 보는 것은, 그 세간의 삶의 순간순간을 부처로서, 혹은 부처처럼 살아가기 위한 것이다. 그것은 대주스님 말대로 바로 지금의 순간순간을 살아가는 것이며, 그 순간에 지나간 과거를 끌어들이 부어잡는 것도 아니고, 다가오는 것을 피하려 애써 눈감는 것도 아니다. 또한 그것은 지나가는 이 현재를 붙들고 놓지 않는 것도 아니며, 아직 오지 않은 미래를 잡아당겨 연연해하는 것도 아니다. 『금강경』의 “過去心不可得, 現在心不可得, 未來心不可得”이란 말을 주석하는 것으로 보이는 대주스님의 말은 이를 잘 보여준다.

과거의 일은 이미 지나가 버렸으니 생각하여 헤아리지 아니하면 과거의 마음이 스스로 끊어지니 곧 과거의 일이 없다고 함이요, 미래의 일은 아직 다가오지 않았으니 원하지 않고 구하지 않으면 미래의 마음이 스스로 끊어지니 곧 미래의 일이 없다 함이요, 현재의 일은 이미 현재라 일체의 일에 집착함이 없음을 알 뿐이니 집착함이 없다함은 사랑하고 미워하는 마음을 일으키지 않음이니 현재의 마음이 스스로 끊어져서 곧 현재의 일이 없다고 하느니라.(大珠 185)

선악과 호오, 애증과 집착의 마음을 일으키지 않고 지나간 것은 지나가게 두고 다가오는 것은 다가오는 대로 받아들이며 마음을 일으키지

않는 것, 그것은 지금 현재의 현행적인 것에 전적으로 매진하여 살아가는 것이다. “선종의 견해는 … 바로 지금일 뿐(即時現今) 다른 시절이란 없다(更無時節)”(臨濟 53). 조주스님 역시 이렇게 말한다.

“조사와 부처의 큰 뜻은 누구를 위함입니까?”

“오직 바로 지금(今時)을 위함이다”(趙州 85).

그러나 현행적인 것을 강조한다는 것은 현재 존재하는 것, 현재 존재하는 세계를 그대로 받아들이는 것 아닌가? 그것은 결국 지금 존재하는 세계를 그대로 받아들이고, 그 세계의 질서에 순응하는 것을 뜻하지 않는가? 현재 존재하는 것을 변전시킬 계기가 거기에는 없지 않은가? 단언컨대, 결코 그렇지 않다. 현행적인 일상에 충실하다는 것은 현재 존재하는 것에 머물고 그것을 유지하려는 것과는 전혀 무관하기 때문이다. 일체처에 머물지 않는 것, “머무는 곳 없이 마음을 낸다(應無所住 而生起心)”, 혜능스님으로 인해 더욱 잘 알려진 『금강경』의 명구는 이를 뜻하는 것일 게다. 그것은 앞서 인용한 혜능스님의 말처럼 세간 속에서 출세간의 계기를 언제나 가동시키는 것이다. 세간 속에서 그 세간을 ‘벗어나는’ 방식으로(出世間) 사는 것은 주어진 세간에 들어가 거기서 벗어나는 탈주선을 그리는 삶을 뜻하는 것일 게다. 무상한 변화를 저지하고 자유로운 삶의 흐름을 가로막는 모든 분별의 선들을, 선악호오에 의해 그어진 분할선들을 자유롭게 넘나들고, 닫힌 곳은 열고 막힌 것은 흐르게 하는 자유로운 실천, 기존의 통념에 의해 만들어진 위계와 억압을 통쾌하게 일갈하며 전복하는 삶, 그것이 선에서 가르치는 삶이 아닐까? 선사들이 학인들의 통념을 시원하게 일갈하고 깨주었던 것처럼.

현행성을 보는 것은 현행성만 존재함을 보는 것이 아니라, 그 모든 현행성을 절대적 잠재성으로서, 항상 존재론적 평면화 속에서 보는 것이고, 그리하여 모든 경계에서 법을 보고, 모든 상 있는 것에서 상 없음을 보는 것이다. 현행적인 것에 매여 오직 그것만은 보고, 그 현행성의 유지와 존속에 매여 버리는 것을 ‘범부의 경계’라고 한다면, 모든 현행적

경계를 항상 절대적 잠재성의 ‘공’으로서 보는 것, 존재론적 평면화의 線 속에서 현행적인 것의 점을 보는 것, 그것이 ‘도인의 경계’일 것이다. 그것이 범부의 현행성과 다른 깨달은 자의 현행성일 것이다. 따라서 선에서 말하는 현행성의 실천철학은 현행성에서 잠재성을 보고, 잠재성에서 현행성을 보는 끊임없는 이행 속에서 사는 것이다. 선사들이 본체를 묻는 질문에 경계를 들어 답하고, 경계를 묻는 질문에 본체를 들어 답하는 것은 이런 이유에서일 것이다.

도와 일상이 하나임을 보는 것, 잠재적인 것과 현행적인 것 사이에서 사는 것, 그것은 존재론적 평면화와 평등의 정치학이 만나는 이 현행적인 삶의 지점에서 우리의 삶을 구성하는 것이라고 해야 할 것이다. 따라서 존재론적 평면화를 통해 도달한 평등의 정치학은 ‘지금 현재에 전적으로 충실한 행(行)’이 되어야 한다. 먹을 때는 먹는 데만 마음을 주고, 사유할 때는 사유에만 집중하듯이, 위계나 억압을 전복하고자 할 때에도 오직 그것에 전적으로 충실한 그런 행이. 사실 저지하고 고정하려는 힘, 분리하고 분할하는 힘, 배제하고 억압하는 힘이 작용하기에, 대개는 어떤 ‘결심’ 없이 넘어서기 어렵고 그래서 그 ‘결심’에 거꾸로 매이기 쉬운 것이 그런 탈주선을 그리는 출세간의 실천 아닌가? 그렇기에 망설임과 망념들, 동요와 회한, 분노와 미움이 무엇보다 많은 곳이 그곳 아닌가? 그것이 새로운 분별과 경계를 만들고 새로운 집착과 애증을 만들어 내는 곳이 그곳 아닌가? 그러한 망설임과 동요, 분노와 미움을 일으키지 않으면서, 삶을 정해진 틀 안에 가두고 삶 속에 그어진 넘기 힘든 분리의 벽을 넘어서는 출세간의 탈주선을 그릴 수 있을 때, 그리고 그런 대결이나 항의, 전복의 시간이 지나간 뒤에는 분노든, 원한이든 어떤 마음도 남기지 않고 다시 밥 먹고 걷는데 충실한 행을 살 수 있을 때, 현행성의 실천은, 평등의 정치학은 진정 자유로워질 수 있을 것이다.

참고문헌

- 大珠. 「頓悟入道要門論」. 『禪林寶典』. 性徹 編. 장경각, 1988. 167-226.
- 道原. 『傳燈錄』. 김월운 역. 동국대 역경원, 1987.
- 性徹(편). 『禪林寶典』. 장경각, 1988.
- 圓悟. 『碧巖錄』상. 장경각, 1993.
- 圓悟. 『圓悟心要』1. 장경각, 1993.
- 이진경. 「무아의 철학과 코문주의」. 『노마디즘』2. 휴머니스트, 2002. 709-731.
- 이진경. 『외부, 사유의 정치학』. 그린비, 2009.
- 臨濟. 『臨濟錄·法眼錄』. 장경각, 1989.
- 趙州. 『趙州錄』. 장경각, 1991.
- 慧能. 『敦煌本 六祖壇經』. 장경각, 1988.
- 黃檗. 「傳心法要」. 『禪林寶典』. 性徹 編. 장경각, 1988. 236-345.
- Ahir, D. C. 『암베드카르』. 이명권 역. 코나투스, 2005.
- Ambedkar, D. R. 『인도로 간 붓다』. 이상근 역. 청미래, 2005.
- Blanchot, M. 『정치평론: 1593-1993』. 그린비, 2009.
- Deleuze, G. 『차이와 반복』. 김상환 역. 민음사, 2004.
- Deleuze, G., et Guattari F. *Mille Plateaux*. Minuit, 1980.
- Heidegger, M. 『동일성과 차이』. 신상희 역. 민음사, 2000.
- Rancière, J. 『정치적인 것의 가장자리에서』. 양창렬 역. 길, 2008.

Seon: Ontological Planarization
and the Politics of Equality

Yi-Jinkyung

(Seoul National University of Science & Technology)

In this article, I attempt to interpret the *Chan/Seon/Zen* doctrine of non-discrimination of good and evil from the perspective of the politics of equality. To break away from distinction is to detach oneself from one's own measure for distinguishing between 'good and evil' and 'liking and disliking.' To distinguish based on measure is to exercise "the power of measure" (Deleuze/Guattari), and to break away from it is to jump off all *Grund* (foundation/ground) and plunge into the *Abgrund* (abyss, no ground). Through this act of departure, it becomes possible to arrive at the 'ontological plane' that binds together as an ensemble (*tenir ensemble*) such binaries as music and non-music, dance and non-dance, and so forth. This type of equality is in accordance with Rancière's concept of politics in that it suggests equality between the qualified and the unqualified. *Seon* Buddhism thus implicates a radical 'politics of equality' that has gained an ontological status.

주제어: 선(禪, Chan/Seon/Zen), 존재론(ontology), 평등(equality), 정치학(politics), 잠재성(virtuality), 현행성(actuality), 공(空, sunyata)

논문제출일: 2011. 08. 10
심사완료일: 2011. 09. 05
게재확정일: 2011. 09. 10

www.kci.go.kr