

쇼펜하우어의 불교관에 대한 비판*

윤 채 우**

주제분류 독일철학, 종교철학

주요어 칸트, 쇼펜하우어, 선험적 관념론, 염세주의, 의지의 부정, 무아

요약문

쇼펜하우어는 자신의 철학과 불교의 친화성을 강조하며 ‘유럽 불교’의 형성에 주도적 역할을 한 사상가다. 그러나 ‘쇼펜하우어적 불교’는 그의 의지의 형이상학을 구성하는 ‘염세주의’와 ‘의지의 부정’에 의해 왜곡된 불교다. 쇼펜하우어는 의지 부정의 사상의 증좌로 기독교, 브라만교, 불교, 그리고 정적주의, 금욕주의, 신비주의 등을 포괄한다.—이는 의지의 부정 개념에 의거한 ‘통합론’이다. 그의 통합론에서 불교는 의지의 부정을 설파하는 또 하나의 염세적 종교로 규정된다. 이러한 의미에서 그에게 불교는 기독교, 브라만교, 신비주의 등과 동질적이다. 이러한 왜곡의 근원은 그가 견지한 ‘본질주의’에 있다. 쇼펜하우어의 본질주의는 불교의 반-본질주의와 심층에서 충돌한다. 필자는 쇼펜하우어의 의지의 형이상학을 불교의 삼특상 및 열반과 비교하며 양자의 심층적

* 본고는 필자의 박사학위논문: 윤채우, 「독일 비판철학의 계보: 칸트-쇼펜하우어 硏究—물자체 개념의 생철학적 전회에 따른 理性의 正位를 중심으로」(경북대학교, 2018) 가운데 8.3. 「쇼펜하우어 비판철학의 한계」의 논의를 잇되 여기에서 다루지 않은 내용을 상론한 논문이다. 본고는 필자가 불교학연구회·경북대학교 인문대학 철학과가 공동주최한 2019년 가을 논문발표회 ‘불교와 수행을 읽는 시선들’(2019년 9월 20일)에서 발표한 논문이다. 단, 기존의 보론: 「바가바드기타와 불교」는 주제와 직접적인 관련이 없어 삭제하고 「쇼펜하우어와 인도 사상의 비교 연구를 위한 선결 요건」을 보론으로 실었다. 아울러 읽는 이의 이해를 돕기 위한 해설을 각주로 보충하고(각주 15, 17, 19, 32, 45, 71, 75, 81, 83, 84), 본문에는 글라제납(H. v. Glasenapp), 키산(B. V. Kishan), 자프란스키(R. Safranski), 매니언(G. Mannion), 니콜스(M. Nicholls), 쿠퍼(D. E. Cooper)의 인용문을 추가하였다.

** 경북대학교

<https://doi.org/10.33156/philos.2020.58..003>

상위를 구명하고자 한다. 이 과정에서 불교는 기독교, 브라만교, 신비주의 등과 통합될 수 없음이 드러난다.

1. 들어가는 말

쇼펜하우어는 『충분근거율의 네 겹의 뿌리에 관하여』 1장 1절: 「방법」에서 플라톤과 칸트가 한 목소리로 권고한 “철학함의 방법을 위한 하나의 규칙”이 있음을 일깨운다. 그 규칙은 “**동질성(Homogenität)의 법칙**”과 “**특수성(Spezifikation)의 법칙**”을 대등하게 취급해야 한다는 것이다.¹⁾ 쇼펜하우어에 따르면 전자는 사물들의 유사성에 주목하여 사물을 종류(Arten)에서 유(Gattung)를 거쳐 종(Geschlecht)으로 통합하여 “일체를 포괄하는 최상위 개념”에 이르게 하는 법칙인데 반해, 후자는 각각의 유를, 나아가 그 아래 포함된 종류들을 잘 구분하고, 하위의 종류를, 더군다나 개별자를 직접 종개념 하에 포섭하는 비약을 일삼지 말 것을 권고하는 법칙이다.²⁾

쇼펜하우어가 철학자로서의 여정에서 우선 충분근거율을 바로잡는 일에 착수한 배경에는 객관의 종류와 그에 따른 인식능력에 대한 명료한 구분 없이 충분근거율을 무분별하게 적용하는 행태가 철학의 관행으로 지속되어온 현실이 있었다. 그는 이러한 관행에 맞서 특수성의 법칙을 충분근거율에 적용하고자 한다.³⁾ 이렇게 특수성의 법칙에 의거하여 충분

1) WSG, § 1, 13쪽. 본고에 인용된 쇼펜하우어 원전 구절은 Arthur Schopenhauer, *Zürcher Ausgabe, Werke in zehn Bänden*, Zürich: Diogenes Verl., 1977에서 발췌되었으며, 원전의 약호는 다음과 같다:

-*Die Welt als Wille und Vorstellung I* [WWV I]

-*Die Welt als Wille und Vorstellung II* [WWV II]

-*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* [WSG]

-*Über den Willen in der Natur* [WN]

-*Parerga und Paralipomena II* [PP II]

아울러 칸트의 『순수이성비판』(Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verl., 1998)은 KrV로 약기한다.

2) Ibid, § 1, 13-14쪽.

근거율을 일신하는 작업은 인식의 질서를 바로잡고 이로써 존재 자체를 구명하기 위한 올바른 길을 닦기 위한 비판철학적 기획이다. 그러므로 쇼펜하우어의 『충분근거율의 네 겹의 뿌리에 관하여』는 제2의 『순수이성 비판』이라 할 만하다.

이처럼 쇼펜하우어는 지식/인식에 있어서 개별자들의 다양성과 차이를 명료하게 분별할 것을 요청한다. 이에 반해 행위/윤리에 있어서는 동질성의 법칙에 따라 불교를 포함하여 주요 종교들을 통합한다.—이 통합론의 근거는 ‘의지의 부정’이라는 개념이다. 그에 따르면 기독교·브라만교·불교는 의지의 부정을 설파한다는 점에서 본질적으로 동일하다. 그러나 의지의 부정이라는 개념에 의거한 통합론 하에서 불교는 뿌리에서부터 왜곡될 수밖에 없다.—본고의 목표는 이를 구명하는 일이다.

통합론은 ‘가는 길은 달라도 목적지는 같다’ 혹은 ‘종교는 달라도 같은 길을 간다’는 모토를 내걸고 ‘경계 사유’를 과기하는 자들에게 악용될 위험이 크다. 사상의 뿌리에서 이질적인 종교들을 통합하는 일은 불가능하므로 종교 간 대화는 피상적인 담론에 그칠 수밖에 없다.⁴⁾ 오늘날 종교

3) Ibid, § 2, 14쪽.

4) 이와 관련하여 도올 김용옥, 『인도로 가는 길: 달라이라마와 도올의 만남 3』(서울: 통나무, 2002), 536-546쪽 참고 바람. “저도 달라이라마께서 베네딕토 수도회 세계 그리스도교 명상공동체(The World Community For Christian Meditation)에서 주관하는 존 메인 세미나에서 행하신 연설을 묶어낸 『더 굿 하트』(The Good Heart)라는 책을 감명 깊게 읽어보았습니다. 그러나 그 책 속에서는 아무런 본질적 논의가 오가고 있지 않다는 데 많은 사람들이 실망을 느낄 것입니다. …… 거두절미하고 복음서들의 몇 구절을 달라이라마께서 느끼신 대로 강의한다는 것은 매우 인상론적, 그러니까 좀더 솔직하게 표현하면 피상적인 인상 몇 마디를 주고 받는 것에 지나지 않습니다(539쪽)”는 김용옥 선생의 지적에 대해 달라이라마는 그러한 비판을 달갑게 받았다고 한 후 다음과 같이 말한다. “내가 종교의 대화라는 말을 할 때에는 종교간의 상이성을 거부한다는 맥락이 전혀 개입되어 있지 않습니다. 나는 종교간의 공통점을 찾기 위해서 대화를 해야한다고 생각하지도 않습니다. 오히려 종교는 서로간의 차이를 명료하게 인식하기 위해서 대화를 해야하는 것입니다(540쪽).”

간 화합이라는 명분 하에 종교 간 대화의 장이 마련되고 있다. 그러나 그 대화에 참여한 종교들이 근본적으로 상이한 사상들이라면 화합이라는 세속적 명분으로 본질적 차이를 덮을 수는 없다. 사상의 본질적 차이를 은폐하는 일은 경계 사유를 파기하려는 시도이며, 타종교를 자신이 속한 종교 내로 통합하려는 제국주의적 욕망에서 비롯된다. 더군다나 종교 간 대화뿐 아니라 종교와 과학의 대화가 가능하며 또 필요하다는 주장까지 횡행하고 있다. 가령 카톨릭에서는 다윈 진화론과 신앙이 상보적인 관계에 있다는 교리를 천명하고 있다. 이는 과학을 포용·존중하는 듯하지만, 실상은 과학을 기독교 내로 흡수·통합하는 전략이다.

크로스는 『쇼펜하우어와 인도 사상의 만남』에서 쇼펜하우어와 인도 사상의 관계에 대한 연구 방법을 “역사적 탐구”(historical inquiry)와 “*비교 철학적 접근*”(comparative approach)으로 구분한다. 전자는 인도 사상이 쇼펜하우어에게 끼친 영향의 범위를 추적하며, 후자는 양자의 “상동성”(homologies)을 검토하는 것으로 철학적 판단이 큰 비중을 차지한다. 크로스는 비교철학적 접근으로 쇼펜하우어 철학과 불교·인도 사상의 유사점을 탐구하고자 한다.⁵⁾ 필자 역시 비교 연구를 수행하고자 한다.—그러나 필자는 본질적 상위성(相違性)에 초점을 둘 것이다. 우리는 비교 연구가 선부른 통합론으로 귀착하는 것을 경계해야 한다. 왜냐하면 유사성으로 보이는 점이 실상은 심층적 차이를 통찰하지 못한 데서 비롯된 피상적이거나 잘못된 판단일 수 있기 때문이다.

쇼펜하우어는 때로는 기독교, 불교, 브라만교의 차이점을 언급한다.—이는 그가 당대 유럽의 인도학자·불교학자들의 누적적인 연구 성과를 따라가며 지식을 심화한 덕이다. 그럼에도 그는 기독교의 그늘에서 벗어나지 못한 채 기독교의 틀로 불교를 해석하였다. 또한 우파니샤드와 불교의 심층적 차이를 파악하지 못했다. 이렇게 미비한 이해에 기초하여

5) S. Cross, *Schopenhauer's Encounter with Indian Thought: Representation and Will and Their Indian Parallels*(Honolulu: Univ. of Hawai'i Press, 2013), 3쪽.

그는 저 세 종교들을 의지 부정의 사상으로 통합하였다. 쇼펜하우어의 의지 부정의 통합론에서 특히 불교는 왜곡될 위험에 처하는데, 이는 불교의 철학적 혁명이 통합 논리에 의해 은폐되고 유실되기 때문이다. 그의 통합론은 불교는 ‘동양의 기독교 사상’이자 ‘우파니샤드의 아종’이라는 주장에 귀결할 수밖에 없다. 그는 통합론의 근거로 ‘염세주의’와 이것의 귀결인 ‘생의 의지의 부정’을 제시한다. 쇼펜하우어에 의해 ‘유럽 불교’는 ‘염세주의적 불교’, ‘또 다른 기독교’로 각인되었다.⁶⁾

쇼펜하우어와 인도 사상의 비교 연구사를 거슬러 올라가면, 1895년에 발표된 헤커(M. F. Hecker)의 『쇼펜하우어와 인도철학』(*Schopenhauer und die indische Philosophie*)을 보게 된다. 이후 지금까지 쇼펜하우어와 불교의 비교 연구물이 간간히 발표되어 왔다.⁷⁾ 이 가운데에는 쇼펜하우

6) 이에 관해서는, F. 르누아르(양영란 옮김), 『불교와 서양의 만남』(서울: 세종서적, 2002), 3장: 「쇼펜하우어와 염세주의적 불교」(131-154쪽) 참고. 쇼펜하우어의 영향을 받은 독일 불교학자 올덴베르크(Hermann Oldenberg, 1854~1920)와 노이만(Karl Eugen Neumann, 1865~1915)은 불교를 기독교적 틀로 해석하였다. 이에 관해서는, 박용희, 「독일 불교학자들의 불교인식: 불교연구 초기단계 두 독일 문헌학자를 중심으로」, 『독일연구』 제36호, 2017 참고.

7) 본고에 인용한 논저 외에 필자가 이번 연구를 위해 검토한 비교 연구물은 다음과 같다: 『쇼펜하우어 연보』(*Schopenhauer-Jahrbuch*, 이하 SJ로 약기)에 게재된 논문들로서, S. Krampe, “Schopenhauers Erlösungslehre und das Christentum”, in *SJ*, 1914, 137-178쪽; G. Grimm, “Thema und Basis der Lehre Buddhas”, in *SJ*, 1915, 43-77쪽; P. Deussen, “Schopenhauer und die Religion”, in *SJ*, 1915, 8-15쪽; K. Nebel, “Schopenhauer und die brahmanische Religion”, in *SJ*, 1915, 168-184쪽; H. v. Glasenapp, “Der Vedānta als Weltanschauung und Heilslehre”, in *SJ*, 1928, 86-90쪽 / “Schopenhauer und Indien”, in *SJ*, 1955, 32-48쪽; B. V. Kishan, “Arthur Schopenhauer and Indian Philosophy”, in *SJ*, 1964, 23-25쪽; G. Dharmasiri, “Principles and Justification in Morals: The Buddha and Schopenhauer”, in *SJ*, 1972, 88-92쪽; A. Hübscher, “Schopenhauer und die Religionen Asiens”, in *SJ*, 1979, 1-16쪽; F. Mistry, “Der Buddhist liest Schopenhauer”, in *SJ*, 1983, 80-91쪽; H. Ohly, “Der Christ liest Schopenhauer”, in *SJ*, 1983, 92-100쪽; Y. Kamata, “Schopenhauer und der Buddhismus”, in *SJ*, 1984, 233-237쪽; U. App, “Schopenhauers Begegnung mit dem Buddhismus”, in *SJ*, 1988, 35-56쪽. 이 논문들은 JGU Mainz대의 Yukiko Hayashi-Baeken 박사가 필자의 요청에 응하여 전자

어와 불교의 차이점을 구명하려는 연구도 있다. 그러나 이러한 연구물에도 불충분한 점이 발견된다. 가령, 폴 드루아(Roger-Pol Droit)는 양자의 공통점뿐만 아니라 차이점도 지적한 소수의 연구자에 속하는데, 그가 제시하는 세 번째 공통점은 다음과 같다: “세 번째 공통점으로는 불교에서 말하는 아나타(anatta), 즉 무아를 들 수 있다. 개개인의 인간이나 사물에 게는 고유한 성질, 즉 본질이라고 할 만한 것이 없다. 그러므로 무지에 의해 생겨나는 개별적인 자아에 대한 환상을 없애야 한다. 이 환상에서 깨어나면 모든 중생과 고통에 대해 연민을 느끼게 된다. 위에서도 보았듯이, 이 같은 관점은—이는 비단 불교에만 국한된 것이 아니라 인도의 다른 주요 철학 사조들에서도 발견된다—개별화 원칙의 환상으로부터 깨어나면 “인간은 더 이상 이기적으로 자기 자신과 타인을 갈라서 생각하려 들지 않으며, 타인의 모든 고통에 대해서 진정한 동정심(Mitleid)을 느낀다”고 말한 쇼펜하우어의 생각과 다르지 않다.”⁸⁾ 그러나 이 설명은 다음과 같은 문제가 있다: 우선, 무아론에 의거한 불교와 자아론에 의거한 인도 주류 사상을 뒤섞고 있다. 둘째, 쇼펜하우어에게 ‘개별화의 원리를

메일로 보내주셨다. 이 지면을 통해 다시 감사의 말씀 올린다. 단행본으로는, W. Halbfass, *India and Europe*(Albany: State Univ. of New York Press, 1981), 105-120쪽; B. Magee, *The Philosophy of Schopenhauer*(New York: Oxford Univ. Press, 1997), ch. 15. A Note on Schopenhauer and Buddhism, 340-345쪽; W. Caldwell, *Schopenhauer's System In Its Philosophical Significance*(New York: Charles Scribner's Sons, 1896), ch. VIII. Schopenhauer's Philosophy of Religion, 367-431쪽; M. Dobrzański, *Begriff und Methode bei Arthur Schopenhauer* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017), 244-251쪽; D. Schubbe/M. Koßler(Hrsg.), *Schopenhauer Handbuch*(Stuttgart: J. B. Metzler Verl., 2014), 394-397쪽. 할프파스는 7장에서 쇼펜하우어 철학의 주요 개념들을 베단타 및 불교와 엮어 논의하는 가운데 칸트의 선형철학을 언급하기도 하지만, 쇼펜하우어 철학의 입문용으로 적합한 개론 수준의 간명한 해설이며, 본고의 통합론 비판에 직접 부합하거나 관련되는 내용은 없다. 이에 반해 칼루파하나는 그와 관련성이 커 본고에서 비중 있게 등장한다.

8) F. 르누아르(양영란 옮김), 『불교와 서양의 만남』, 143-144쪽.

통찰하고 이로부터 벗어난다’는 것은 만유의 본질은 동일하다는 ‘본질 인식’을 의미하므로 본질 인식에 의거한 동정심과 반-본질주의(anti-essentialism) 입장을 견지하는 불교의 자비를 동질적으로 보는 것은 피상적인 관점이다. 불교는 개별적인 자아를 지양하고 진아(眞我) 혹은 본체적 자아를 추구하는 사상도, 모종의 본질이나 실체를 상정하는 형이상학적 사유도 아니다. 그러므로 폴 드루아가 공통점으로 제시하는 무아는 불교를 다른 인도 주류 사상이나 쇼펜하우어 철학으로부터 분리하는 핵심으로서 차이점에 대한 논의에서 다루어야 한다.

불교와 쇼펜하우어 철학이 동정의 윤리를 말하기에 유사한 사상들로 보일지라도, 우리는 상이한 심층에서 발원하는 동정심의 질적인 차이를 변별할 필요가 있다. 독일의 인도학자 글라제납은 쇼펜하우어 연보에 기고한 논문에서 이렇게 말한다: “여기에서 불교의 핵심으로서 명시된 바는 쇼펜하우어 학설의 핵심과 완전히 조화된다는 점에 더 이상의 부연 설명은 전혀 필요하지 않다. 왜냐하면 쇼펜하우어는 자신의 도덕을 동정, 즉 “다른 이들을 해치지 말고, 그들을 돕고자 애쓰라”는 데 근거를 두기 때문이다.”⁹⁾—이러한 주장은 본고의 논의를 통해 피상적인 판단임이 밝혀진다. 불교와 쇼펜하우어는 유일신이나 절대자를 상정하지 않는 윤리를 말한다는 점에서는 일치하지만, 후자의 윤리는 본질 인식에 기반한 형이상학적 윤리라는 점에서 일치하지 않는다.

콘체는 “쇼펜하우어가 …… 불교와 매우 유사한 정신으로 호흡했다”고 평가한 바 있다.¹⁰⁾ 그러나 필자는 쇼펜하우어 철학과 불교의 심층적 차이를 밝히는 데 주력하고자 한다. 이 과정에서 피상적 유사성이 아니라 심층적 유사성도 함께 드러난다.

불교는 초기불교에서 대승불교에 이르기까지 장구한 세월 동안, 또한

9) H. v. Glasenapp, “Schopenhauer und Indien”, in: *SJ*, 1955, 47쪽.

10) E. Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*(Mineola/New York: Dover Publ., 2003), 210쪽.

문화권마다 다양한 형태의 사상을 꽃피웠다. 불교 교리들 중에서 어느 지엽적인 교리나 특정 부과의 논설을 쇼펜하우어 철학과 비교하는 것은 본고의 목표가 아니며, 또 그러한 접근으로 ‘쇼펜하우어의 불교 이해에 오류가 있다’거나 ‘쇼펜하우어는 불교를 오해했다’고 결론내리는 것은 그에게 공정치 못한 처사다. 쇼펜하우어는 평생 동안 당대에 축적되어간 유럽 불교학의 연구 성과를 참조하였으며, 초기불교와 대승불교의 주요 경전의 존재를 일부나마 알고 있었다.¹¹⁾ 그럼에도 그가 접한 당대 유럽 불교학의 깊이나 축적 수준이 오늘날의 불교학에 미치지 못한다는 것은 당연지사다. 그의 주저인 『의지와 표상으로서의 세계』 초판이 출판되었을 당시, 즉 그의 철학의 근본 원리가 정립되었을 시점에는 유럽 대륙에 특기할 만한 종합적인 불교 연구 성과는 거의 전무했다. 쇼펜하우어 철학의 골조는 그가 불교를 본격적으로 참고하기 전에 이미 완성되어 있었으며, 그는 말년까지 자신의 근본 원리를 고수하였다. 그는 말년에도 불교를 자신의 철학에 통합하는 데 역점을 두었을 뿐, 불교에 대한 이해가 깊어짐에 따라 자신의 관점을 수정한 적이 없었으며, 키산이 지적하는 바와 같이 특별히 선호하는 불교학파도 없었다.¹²⁾

이에 필자는 불교의 줄기나 잎이 아니라 뿌리에 집중할 것이다. 초기 불교에서 발원하여 모든 불교 전통을 관통하는 근본 교리인 삼특상(三特相, tilakkhaṇa)[무상(無常, anicca)-고(苦, dukkha)-무아(無我, anattā)]에 열반(涅槃, nibbāna)을 더해, 무상-고-무아-열반을 쇼펜하우어 철학과 비교하

11) 쇼펜하우어는 『자연에서의 의지에 관하여』, 「중국학」(*Sinologie*) 편 각주에서 유럽어로 저술된 방대한 불교연구물을 소개한다(WN, 327쪽). 또한 그는 주저에서 『범구경』(*Dhammapadam*)(WWV II, Kap. 48, 730쪽)과 슈미트(I. J. Schmidt)의 『대승과 반야바라밀에 관하여』(*Ueber das Mahajana und Pradschna-Paramita*)를 언급한다(WWV I, § 71, 508쪽). 이는 그가 당대 유럽 불교학의 발전상을 따라 가고 있었음을 방증한다.

12) B. V. Kishan, “Schopenhauer and Buddhism”, in *Schopenhauer: His Philosophical Achievement*, ed. M. Fox(Sussex: The Harvester Press, 1980), 255쪽.

여 양자의 심층적 차이를 구명할 것이다. 무상-고는 염세주의에, 무이는 의지에, 열반은 의지의 부정에 대응시켜 불교와 쇼펜하우어 철학을 비교 고찰할 것이다. 그 전에 쇼펜하우어 철학의 골조를 구성하는 요소를 확인함으로써 이후 논의의 토대를 마련하고자 한다. 쇼펜하우어는 『의지와 표상으로서의 세계 I』 1판 서문에서 자신의 강론을 듣기 위한 선이해의 대상으로 “칸트 철학”을 지목한 후, **배다**의 우파니샤드에 대한 이해가 겸비되어 있다면 독자로서 최적의 준비를 갖춘 것이라고 말한다.¹³⁾ 쇼펜하우어는 기독교 철학자임을 자인(自認)하는바, 필자는 쇼펜하우어 철학의 골조를 칸트적 요소, 기독교적 요소, 우파니샤드적 요소로 대분하여 논의할 것이다.

2. 쇼펜하우어 철학의 구성 요소

2.1. 칸트적 요소: 현상과 물자체의 구분

쇼펜하우어에 따르면 “**칸트의 최대 공적은 현상을 물자체로부터 구분한 것이다.**”¹⁴⁾ 쇼펜하우어는 현상과 물자체의 구분이라는 칸트의 유산을 자신의 철학의 뼈대로 삼아 ‘의지의 형이상학’을 정립한다. 이로써 독일 근대철학에서 칸트—쇼펜하우어 계보가 형성되는바, 칸트는 ‘선의지의 형이상학’을, 쇼펜하우어는 ‘살려는 의지의 형이상학’을 정립한다. 쇼펜하우어는 물자체가 유기체를 통해 ‘살려는 의지’로 개시된다고 보고 이를 무기물에까지 확장하여 ‘형이상학적 의지’를 정립한다.

현상과 물자체의 구분을 요체로 하는 칸트의 ‘선험적 관념론’(transzendentaler Idealismus)¹⁵⁾을 해석하는 방식은 칸트학자들 사이에

13) WWV I, 11쪽.

14) WWV I, Anhang: *Kritik der Kantischen Philosophie*, 514쪽.

15) 필자는 본고에서 칸트—쇼펜하우어 계보를 규정하는 핵심 술어인 ‘transzendental/transcendental’은 ‘선험적’으로 옮기며, ‘내재적’(immanent)과 대비되는 용어인

서 ‘인식론적’ 접근[이중적 관점]과 ‘존재론적’ 접근[두 세계론]으로 구분된다.¹⁶⁾ 이중적 관점은 두 세계론과 달리 현상과 물자체를 ‘하나의’ 실재의 두 면으로 보는 입장인바, 두 가지 해석 방식은 실재를 하나로 보느냐 둘로 보느냐는 입장 차이이다. 요컨대 현상과 물자체에 대한 존재론적 관계 설정의 문제다. 우리는 칸트의 직설에 충실할 필요가 있다.

칸트 철학은 선형적 감성론에서 시작하여 도덕형이상학을 거쳐 도덕신앙으로 종결된다. 그리고 칸트의 도덕신앙은 도덕을 통한 신의 요청으로 귀결되므로 ‘요청신앙’이라 할 수 있다. 칸트철학은 요청신앙이라는 측면에서 보면 두 세계론을 지지하는 듯 보이나, 신과 영혼은 어디까지나 실천이성의 요청 대상일 뿐이지 이론이성[사변이성]의 직관 대상이 아니요, 지성의 구성 대상도 아니다. 다시 말해 칸트철학에서 신과 영혼은 이론이성의 적극적 실재물이 아니다.

‘초제적’(transzendent/transcendent)은 ‘초월적’, ‘초험적’, ‘초감성적’, ‘초감각적’과 같은 의미로 사용한다. 본고에서 ‘초제적/초험적/초감성적/초감각적=경험 세계[감각 세계]를 넘어선다’는 의미다. 본고에 인용된 인도학/불교학 저술들에서는 ‘초제’가 ‘초월’이라는 용어로 번역되어 있으므로 필자는 이에 맞춰 개념상의 혼란을 막고자 ‘초월’을 ‘초제’를 의미하는 용어로 일관되게 사용했다. 칸트학계에서 ‘transzendental’을 ‘초월적’으로 새겨 종래의 ‘선형철학’이라는 표현을 ‘초월철학’이라고 옮기자는 제안이 있었고, 이 제안은 합당한 근거가 있다(백중현, 『칸트 이성철학 9서 5제』, 서울: 아카넷, 2012, 54-78쪽 참고). 그러나 칸트철학 밖에서 쇼펜하우어 철학을 인도철학과 함께 논의할 경우에는 문제가 발생한다. 왜냐하면 인도철학 저작에서는 ‘초제적’을 우리말 어감에 맞게 ‘초월적’으로 옮기는 사례가 있기 때문이다. 가령 이지수 선생은 빨리간들라의 저작을 번역하는 과정에서 “immanent”를 “내재적”으로, “transcendent”를 “초월적”이라고 옮겼다(R. 빨리간들라, 『인도철학』, 이지수 옮김, 서울: 민족사, 2006, 214쪽). 필자는 지금까지 생산한 모든 논문에서 ‘transzendental’은 “선형적”으로, 이와 대비되는 용어인 ‘empirisch’는 “경험적”으로, ‘immanent’는 “내재적”으로, 이와 대비되는 용어인 ‘transcendent’는 “초제적”으로 옮겼다. 본고에서 “초제”는 인도학/불교학 인용문의 번역 술어인 “초월”과 같은 술어로 사용되며, 이 사실은 논의의 흐름에서 명료하게 드러나 있다.

16) E. Watkins, *Kant and the Metaphysics of Causality*(New York: Cambridge Univ. Press, 2014), 317-318쪽.

칸트철학을 전통철학으로부터 변별하는 핵심은 “사고방식의 변혁된 방법”(die veränderte Methode der Denkungsart)이며 이 방법의 본질은 “이중적 관점”(doppelte Gesichtspunkte)으로 요약된다(KrV, Vorrede, BXVIII-XIX).¹⁷⁾ 쇼펜하우어는 칸트로부터 이중적 관점의 세계 독해법을 물려받았다. 여기에서 우리는 쇼펜하우어는 “내재”(Immanenz)를 주장하며 “이 인식 가능한 현실 세계”를 철학적 고찰 대상으로 삼았음을 주목해야 한다; 그는 “절대적인 것”, “무한한 것”, “초감성적인 것” 따위를 논하며 “공허한 허구의 끝없는 영역”을 추구하지 않았다.¹⁸⁾ 물자체로서의 의지는 현상계로부터 독립된 별종의 존재론적 실체가 아니다.—쇼펜하우어의 의지의 형이상학은 내재주의에 입각한 ‘경험 형이상학’이며 풍부한 현상을 철학적 고찰의 재료로 삼아 현상의 심층 의미, 즉 “본질”(Wesen)¹⁹⁾을

17) “이중적 관점”은 “사고방식의 변혁된 방법”의 각주에 등장한다. 그런데 그에 앞서 “um dem wesentlichen Stücke der Umänderung der Denkart, …”(B XVI)”라는 표현이 등장한다. 이 구절에서 언급된 “사고방식의 변경의 본질적인 부분”에 대한 논의는 곧 이어 “이중적 관점”의 소개로 귀결한다. 결국 칸트의 이른바 ‘코페르니쿠스적 전회’라는 새로운 방법의 본질 혹은 요체는 “이중적 관점”이다.

18) WWV I, § 53, 345쪽.

19) 쇼펜하우어 철학에서 “본질”(Wesen)은 중요한 개념임에도, 독일어 및 영어권의 단행본이나 쇼펜하우어 사전은 이에 대한 논구가 누락되어 있다. 단적인 예로 V. Spierling, *Schopenhauer ABC*, Leipzig: Reclam, 2003과 D. E. Cartwright, *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, 2nd ed., Lanham: Rowman & Littlefield, 2016과 같은 쇼펜하우어 사전에도 이 개념은 등재되어 있지 않다. 또한 본고의 논의를 따라가기 위해 쇼펜하우어의 “본질” 개념에 대한 이해는 필수적이므로 필자는 이 개념을 상론할 필요성을 느낀다. 필자는 쇼펜하우어의 본질 개념과 그의 형이상학이 지닌 철학사적 의의에 관해 다음 논문에서 상론한 바 있다: 「의지와 이성 간의 이중적 관점에서 조명한 비판적 이성주의자 쇼펜하우어」(경북대학교 석사학위논문, 2011), 46-67쪽; 「쇼펜하우어의 현존재 분석」, 『철학·사상·문화』 제26호, 동서사상연구소, 2018, 98-100쪽. 본고에서는 이들 논문에서 언급하지 않은 내용을 상론하고자 한다. 쇼펜하우어는 세계에 대해 ‘무엇-물음’(Was-Frage), 즉 ‘본질-물음’을 제기한다. 그의 철학에서 “세계의 본질”, “사물의 본질”, “현상의 본질” 등의 표현은 “물자체”(Ding an sich)를 가리킨다. 주저 I에서는 7장에서 “세계의 가장 내적인 본질”(das innerste Wesen der Welt)(WWV I, § 7, 59쪽)이라는 표현이 등장한 이래로 “의지로서의 세계”를 고찰하

탐구하는 ‘현실론’이다.

2.2. 기독교적 요소: 원죄와 은총의 나라

쇼펜하우어는 『여록과 보유Ⅱ』 14장 163절에서 자신의 기독교관을 압축한다.²⁰⁾ 그는 “나의 윤리학과 유럽 철학의 모든 윤리학의 관계는 신약과 구약의 관계와 같다, 이러한 관계에 대한 교회의 개념에 따른다면”이라고 운을 뗀 뒤, “이러한 의미에서 나의 가르침을 진정한 기독교 철학이라고 부를 수 있을 것이다”라며 끝맺고 있다. 쇼펜하우어에 따르면 신약은 “은총의 나라”로 가는 길로 “신앙, 이웃사랑, 그리고 자기 자신의 철저한 부정”을 설교하며, 그 고유한 정신은 “금욕 정신”(der asketische Geist)인바, 이 정신이 바로 “삶의 의지의 부정”이다. 이어 그는 구약에는 “율법의 지배”, “활동을 통한 정당화”, “죄와 죽음의 지배”를, 신약에는

는 17장부터 물자체는 “본질”/“본질 자체”라는 용어와 병렬하여 사용된다. 실례로 22장에서 “Ding an sich”는 “Wesen an sich aller Erscheinung” “das innerste Wesen jedes Dinges in der Natur” 등의 표현과 함께 등장하며 상호교환 가능하다. 쇼펜하우어 철학에서 “Wesen”이 물자체를 지시할 경우에는 “존재”보다는 “본질”이라고 옮기는 것이 보다 적절하다. (물론 “존재”로 옮겨야 적절한 경우도 있다.) 왜냐하면 “Seyn”이라는 용어가 그의 “충분근거율”의 한 형태인 “존재의 충분근거율”(Satz vom zureichenden Grunde des Seyns)을 위해 사용되기 때문이다(이와 관련하여 필자의 박사학위 논문, 97-98쪽을 참고 바람). 단, 쇼펜하우어는 “ein Seyn an sich”이라는 표현으로 인식 주체의 조명으로부터 물러나는 “존재 자체”를 의미하는 데 “Seyn”을 사용하기도 한다(WWVⅡ, Kap. 18, 227쪽). 덧붙이자면, E. F. J. Paync은 『의지와 표상으로서의 세계 I·Ⅱ』 영역본에서 물자체를 가리키는 “Wesen”을 “nature”, “essence”, “being” 등으로 옮긴다. 한편 칸트는 쇼펜하우어와 달리 “Wesen”을 물자체와 직접 교환 가능한 용어로 쓰지 않는다. 칸트 철학에서의 “Wesen” 개념에 대한 아이슬러의 설명에 따르면, 물자체는 인식 불가하지만, 가능한 경험 대상으로서의 사물의 본질은 규정 가능하다(R. Eisler, *Kant Lexikon*, Hildesheim, 2008, 604쪽). 쇼펜하우어 철학에서는 원리적으로 규정 불가한 물자체가 “맹목적 의지”로 ‘규정’된다는 점을 감안하면, “Wesen”을 “본질”로 옮기는 것이 적절하다. 이제 물자체와 더불어 본질을 의지 가리키는 용어로 사용하는 쇼펜하우어의 용어법이 이해된다.

20) PPⅡ, Kap. 14, § 163, 341-342쪽.

“은총의 지배”, “중개자에 의한 구원”, “그리스도 안에서의 영생”을 배속시키고, 구약에서 신약으로의 이행은 순전히 도덕적인 덕에서 삶의 의지의 부정으로 이행함과 같다고 말한다. 결국 쇼펜하우어는 신약의 교리를 자신의 윤리학의 귀결인 의지의 부정과 동일시한다.

쇼펜하우어는 본질에서 구약은 “순전한 유대교(적나라한 전제적인 유신론)”라며 자신의 철학과 일치하는 것은 신약이라고 못 박는다. 그에게 구약의 전제적인 유신론은 곧 낙천주의를 의미한다. 그렇다면 그는 구약을 전적으로 폐기하는가? 그렇지 않다. 그는 구약 가운데 자신의 사상과 합치하는 유일한 교리를 “인간의 타락이라는 신화”(Der Mythos vom Sündenfall)로 보고 이 원죄설에 “형이상학적인—다만 우의적이긴 하지만—진리”를 부여한다.²¹⁾ 그럼 그 “형이상학적인 진리”란 무엇인가? 우리는 이에 대한 명시적인 해답을 주저 I에서 발견할 수 있다: “참으로 원죄설(의지의 긍정)과 구원설(의지의 부정)은 위대한 진리인바, 기독교의 핵심을 이룬다 …… 따라서 우리는 예수 그리스도는 언제나 생의 의지의 부정의 상징 혹은 인격화로 파악해야 하며 …….”²²⁾ 쇼펜하우어에 따르면 원죄설은 의지의 긍정이라는 형이상학적 진리를 응변한다. 나아가 신약은 “제1의 신성”이며, 신비주의자들은 “제2의 신성이다.”²³⁾

이상의 논의에서 ‘쇼펜하우어의 기독교관’을 정리하면 다음과 같다:

쇼펜하우어의 기독교관		
구약	신약	신비기들
원죄설	은총의 나라	신과의 합일
의지의 부정 = 금욕주의		
의지의 부정의 상징·인격화 = 예수		

21) WWV II, Kap. 46, 679쪽.

22) WWV I, § 70, 501쪽.

23) WWV I, § 68, 479쪽.

2.3. 우파니샤드적 요소: *Tat tvam asi*

쇼펜하우어는 아마 서구 근대 철학자들 가운데 인도철학 연구에 진지하게 착수한 최초의 인물일 텐데, 또한 자신의 형이상학에서 의지에 주요한 위상을 부여한 철학자였다. 그가 제안한 의지 개념은 우파니샤드의 자아 개념과 같은 것이자 내적 통제자이며, “대 확장”(great extension)을 통해 세계의 만유를 포괄하였다. 그는 심지어 우파니샤드의 저 유명한 공식 *tat tvam asi* (“그것이 곧 그대이니라”)를 인용하였다. 우파니샤드에서 자아는 중국에는 도덕적 절대자와 합일한다고 생각된다는 점에서 목표 지향적인데 반해, 쇼펜하우어에게 의지는 비합리적인 힘, 궁극의 목표나 계획 없이 작동하는 맹목적이고 분투하는 힘이다. 이리하여 의지는 끊임없이 투쟁과 긴장을 낳는다. 이는 쇼펜하우어의 극도로 염세적인 세계관의 내용이다. 그는 두 가지 개념들—하나는 우파니샤드적 개념이고, 다른 하나는 불교적 개념—을 가공하여 결합하였고, 이로써 각각의 정신을 모두 유실하였다.²⁴⁾

칼루파하나의 이러한 분석에는 쇼펜하우어의 불교관이 우파니샤드적 요소로 인해 왜곡되었다는 귀결이 내장되어 있다. 쇼펜하우어는 내감에서 발견한 의지를 물자체로 규정하고 만유의 본질로 확장하였다.—이를 칼루파하나의 “대 확장”이라는 말로 표현하였다. 쇼펜하우어의 의지의 형이상학은 우주의 모든 현상과 만유를 총괄하는 ‘대통일 이론’이다. 칸트의 물자체는 복수로 표기되기도 하여 다분히 로크적 자취를 남기고 있으나, 쇼펜하우어의 물자체 개념은 칸트보다 물자체 규정에 더욱 철저하여 ‘개별화의 원리’(principlum individuationis), 즉 시간·공간 형식에서 자유로운 ‘단일한’ 우주적 힘이다.

쇼펜하우어는 “*Tat tvam asi!*”를 자신의 철학의 주요 원리에 해당하는

24) D. J. Kalupahana, *Ethics in Early Buddhism*(Honolulu: Univ. of Hawai'i Press, 1995), 47-48쪽.

“개별화의 원리를 통찰하는 것”(die Durchschauung des *principii individuationis*)으로 전용한다; 개별화의 원리라는 장벽을 뚫고 만유의 본질은 곧 나의 본질과 같다는 전향적인 인식이 일어나면, 이러한 인식은 생의 의지의 완전한 포기과 “모든 사랑(아가페, 카리타스)은 동고이다”(Alle Liebe(αγάπη, caritas) ist Mitleid)의 실천으로 이어진다.²⁵⁾

3. 쇼펜하우어 철학의 프리즘을 통한 불교

3.1. 염세주의와 고성제(苦聖諦)

사실, 쇼펜하우어 철학과 불교가 정말로 같은 공기를 호흡하는 사상들이라는 문제는 논란의 여지가 있을 수 있다. 쇼펜하우어는 세간의 현존에 관해 불교가 염세관을 견지했다고 자주 강조하나, 그의 매우 심각한 세계관과 비교할 때, 불교는 대체로 쾌활한 것 같다. 산스크리트어 *duḥkha*—붓다의 사성제의 첫 번째 진리에서 실존은 이것으로 대표된다—는 보통 ‘고통’(suffering)으로 번역되지만, 그것은 또한 ‘불안’(unrest)이라는 함축도 있다. 사실, 첫 번째 진리는 삶의 무상함과 이것이 어떻게 인간에게 내적 평화를 갖아가는지에 관한 것이다. 확실히, 이것은 쇼펜하우어가 말한 것에 반대되지는 않지만, 그의 학설의 특징인 삶에 대한 순전한 혐오는 없다.²⁶⁾

불교에서 고의 진리는 무상의 진리와 연계된다.—아벨젠은 지금 이를 지적하고 있다. 라홀라에 따르면 “불교에서 괴로움은 일반적 의미에서의 고통이 아니라 ‘무상한 것이면 무엇이든 괴롭다’라는 의미에서의 괴로움이다.”²⁷⁾ 칼루파하나 역시 같은 취지로 말한다: “이 세상이 무상하다는

25) WWV I, § 66, 464쪽.

26) Peter Abelsen, “Schopenhauer and Buddhism”, in *Philosophy East & West*, vol. 43(Univ. of Hawaii Press, 1993), 255쪽.

27) 월폴라 라홀라(전재성 역), 『붓다의 가르침과 팔정도』(서울: 한국빠알리성전협회,

사실로부터 모든 것은 불만족스럽다(*dukkha*)는 것이 도출된다. 두카 *dukkha*라는 단어는 문맥에 따라 문맥에 따라 ‘아픔’, ‘괴로움’, ‘고통’ 등으로 다양하게 번역된다. 그러나 예를 들어 오온五蘊에 대한 집착(*pañc’ upādānakkhandha*[五取蘊])은 두카라는 맥락에서 그 용어는 ‘불만족스럽다’의 의미로 보다 넓게 쓰인다. 바로 이 사실을 간과했기 때문에 일부 서구의 해석자들은 불교를 염세적이라고 간주했던 것 같다.”²⁸⁾

쇼펜하우어 역시 우리의 생애 무상의 진리를 관철한다. 그는 1806년 11월에 모친에게 보낸 서신에서 다음과 같이 말한다. “…… 덧없는 삶에서 그 어떤 것도 원래 상태로 버틸 수 없을 것입니다. 끝나지 않는 고통도 없고, 영원한 기쁨도 없고, 영속적인 인상도 없고, 지속적인 열광도 없고, 고원한 결의도 없습니다.—이것이 삶에 타당하겠지요. 일체는 시간의 흐름 속에서 해체됩니다.”²⁹⁾

아벨젠에 따르면 무상성은 불교와 쇼펜하우어 철학의 공약수로 인정되지만, “삶에 대한 순전한 혐오”는 그렇지 않다. 삶에 대한 혐오와 그로 인한 삶의 의지의 부정을 노래하는 쇼펜하우어에 의해 당대 유럽에서 불교는 ‘염세적인 종교’로 이해되기에 이른다. 쇼펜하우어에게 염세주의는 인생관에 그치지 않고 종교관에 닿는다.—그에게 “모든 종교의 근본적 차이”는 유신론/다신론/범신론/무신론이 아니라 낙천주의/염세주의에 있다.³⁰⁾ 쇼펜하우어에게 종교를 변별하는 준거는 신의 유무(有無)나 일다(一多)가 아니라 낙천주의/염세주의에 있다. 이는 신의 존재론적 위상 문

2002), 46쪽. MN. I, 90: “무상한 것이면 무엇이든 괴롭다.”(*yad aniccaṃ tam dukkham*)

28) 칼루파하나(나성 옮김), 『불교철학: 역사분석』(서울: 이학사, 2019), 78쪽.

29) A. Hübscher(Hrsg.), *Arthur Schopenhauer: Mensch und Philosoph in seinen Briefen*(Wiesbaden: F. A. Brockhaus, 1960), 15쪽: “……nichts soll standhalten in vergänglichem Leben. Kein unendlicher Schmerz, keine ewige Freude, kein bleibender Eindruck, kein dauernder Enthusiasmus, kein hoher Entschluß, der gelten könne fürs Leben. Alles löst sich auf im Strom der Zeit.”

30) WWV II, Kap. 46, 677쪽.

제를 도외시한 채 모든 종교를 염세관의 유무로 환원하는 사상이다. 쇼펜하우어에 따르면 기독교·브라만교·불교는 염세적인 종교인 데 반해, 유대교·이슬람교는 낙천적인 종교다. 이러한 환원론은 동시에 강력한 통합론인바, 그는 참된 기독교에는 인도의 혈통이 있다는 결론에 이른다. 필자의 이러한 분석은 제너웨이의 논지와 일치한다: “염세적인 즉 ‘세계를 부정하는’ 종교는 신약 기독교 (적절히 해석된다면), 브라만교, 그리고 불교다. 쇼펜하우어는 이 세 종교들을 너무나도 강력하게 동화시키다 보니 신약은 분명히 ‘어떤 식으로든 인도에서 기원했을 것이다(P2 380-1/H. 6, 404-5)’라고 확신한다.”³¹⁾

이러한 통합론을 따르면 ‘불교는 본질적으로 기독교적이다’라는 귀결이 도출된다. 그러나 쇼펜하우어는 이 귀결을 비판적으로 고찰하지 않았다. 불교는 신이라는 최고 존재자를 인정하지 않는다는 점에서 기독교와 근본적인 상위가 있다. 구약과 신약, 정통과 이단, 종파를 막론하고 기독교는 유일신이라는 최고 존재자를 숭앙하는, 유대교 혈통의 종교다. ‘절대 유일신의 현존’에 대한 믿음은 ‘사막 종교’(desert religions)라 일컬을 수 있는 유대교·기독교·이슬람교의 뿌리다. 신의 현존을 부정하거나 회의하는 입장은 사막종교와 통합될 수 없다. 쇼펜하우어의 염세주의는 ‘의지의 부정[금욕주의]’으로 귀결되는 가운데 은총, 원죄, 신과의 합일 등의 개념들과 내밀하게 얽혀 있다. 그러나 이들 신학적 개념은 불교 전통에서는 결여된, 매우 낮은 교리들이다.

이처럼 쇼펜하우어 철학은 의지의 부정이라는 귀결에서는 불교와 큰 차이를 드러내지만, 양자는 공히 고통의 현실에 대한 예민한 감수성에서

31) C. Janaway, “Schopenhauer’s Pessimism”, in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed. C. Janaway(New York: Cambridge Univ. Press, 1999), 320쪽. 쇼펜하우어는 “신약 기독교는 그러한 교리가 있다, 왜냐하면 신약 기독교의 정신은 인도적이며 따라서, 심중팔구는, 인도에서 기원했을 터이기 때문이다. 다만 이 집트를 경유한 것이지만”이라고 말한다(WWV II, Kap. 41, 572쪽). 이 구절에서 “그러한 교리”란 “영생론”(Unsterblichkeitslehre)을 가리킨다.

출발한다. 삶의 근원적 슬픔과 부조리를 느끼지 못하는 ‘실존론적 마비’ 상태에 있는 자들은 쇼펜하우어 철학과 불교에 입문하지 못한다. 고통의 현실에 대한 실존적 자각은 불교를 포함하여 인도 사상의 출발점이다.³²⁾ 이 점에서 쇼펜하우어 철학의 등장은 같은 어족에 속하는 유럽 철학과 인도 사상을 ‘고성제(苦聖諦)의 문화권’으로 통합했다는 의의가 있다. 쇼펜하우어는 서구의 유구한 전통인 유신론과 목적론적 세계관을 파기하고

32) 권오민, 『인도철학과 불교』(서울: 민족사, 2006), 27-30쪽 참고. 필자는 쇼펜하우어가 직면한 고의 현실과 싯달타가 직면한 고의 현실을 보다 세밀하게 분석할 필요가 있다고 본다. 다케무라 마키오에 따르면 “불교는 인간의 고통이라는 것을 원점으로 하여 그것으로부터의 해방을 설한 종교이다. 그 고통의 원점이란 가난과 질병 그리고 전쟁과 같은 현실에서 느끼게 되는 부정적인 고통이라기보다는 욕망의 과도한 충족이었던 것 같다. 에로스의 궁극에 타나토스[죽음]와의 갈림길이 사라져가는 지평에서 우두커니 멈추어 서서 감당할 수 없는 고뇌를 뼈저리게 느꼈던 것이 석존의 깨달음으로 가는 길의 시작이었던 것이다(다케무라 마키오, 『인도불교의 역사』, 도웅 스님·권서용 옮김, 부산: 산지니, 2018, 33쪽).” 요컨대 “풍요로움 끝에서의 고뇌”(32쪽)라는 것이다. 그러나 쇼펜하우어 철학은 부정적인 고통의 현실에 대한 직시에서 출발한다. 소년 쇼펜하우어는 프랑스 툴롱에서 ‘갤리선의 노예들’의 참혹한 현실을 보고 전율한다. 쇼펜하우어가 생애 최초로 직시한 고통의 현실은 가혹한 노동에 내몰린 노예들의 고통이었다.—이는 몸을 침식하는 극한의 부정적인 고통이다. 그리고 그는 부정적인 고통의 현실을 생존투쟁의 현상으로서의 자연에 내던져진 유기체-현존제에게서도 발견한다. 동물에게 풍요로움 끝에서의 고뇌라는 것은 불가하다. 동물의 실존 양상에서는 굶주림을 면하고 천적이나 포식자를 피하기 위한 노력이 가장 큰 비중을 차지한다. 동물에게 욕망의 과도한 충족이란 자연의 이치에 어긋나기에 불가하다. 동물은 생존과 번식을 위한 기본적인 욕구/필요에 이끌려 살아간다. 인간 역시 본질적으로는 동물과 같다고 보는 쇼펜하우어에게 고통의 현실은 냉혹한 자연에서 굶주림을 비롯한 온갖 고통에 내몰린 유기체 일반의 현실이다. 그는 인간을 포함하여 모든 유기체에서 확인되는 생의 의지를 유기체 일반의 본질로 규정하고 이를 무기계에까지 확장하여 ‘의지의 형이상학’을 제창하였다. 쇼펜하우어는 풍요와 충족 끝에 찾아오는 “권태”를 다루며, 불교 역시 부정적인 고통의 장면에 주목하지만, 우리는 고통이라는 원점의 성격을 고찰할 필요가 있다. 쇼펜하우어는 유기체 일반에게서 확인되는 일차적이고 보편적인 고통, 즉 부정적인 고통의 현실에서 출발하여 이 고통의 근원을 몰자체로서의 생의 의지로 규정한다. 그러나 붓다는 이러한 형이상학적 성격의 사유를 펼치지 않았으며 본질주의나 실체론을 거부하였다.

고통의 현실을 여실하게 폭로함으로써 유럽이 인도와 만날 수 있는 가교 역할을 한 셈이다.

실존의 고통을 원점으로 하여 고통으로의 해방을 추구한다는 점에서 쇼펜하우어 철학은 인도 사상과 동종적이지만, 무신론적이며 절대자 개념을 배격한다는 점에서 불교에 가장 친화적이다. 그러나 쇼펜하우어는 불교가 철저한 무신론 종교임을 알고 있었음에도 불구하고³³⁾, 불교가 형이상학적 담론을 희론으로서 배격하고 무신론적 입장을 견지한 이유를 이해하지 못한 것으로 보이며, 또 실제로 그의 저작들에서 이에 대한 논설을 찾아볼 수 없다. 그 이유는 쇼펜하우어의 염세주의와 불교의 고성제를 결정적으로 가르는 것이다: 불교는 절대자·유일신·영혼과 같은 형이상학적 주제는 인간의 가장 강력한 집착 대상으로서 인간만이 겪는 고통의 근원임을 간파했다.—불교가 브라만교를 거부한 연유는 여기에 있다. 불교에서 불 때, 우파니샤드가 추구하는 자아[영혼]—브라만[절대자]의 합일이라는 목표야말로 인간만이 앓는 형이상학적 질병이다. 자아와 절대자를 형이상학적 실체로 상정한 후 이를 발견하려는 노력은 인간의 또 다른 강렬한 갈애(渴愛, tanhā)에서 비롯된 것이다. 그렇다면 그 갈애의 본질은 무엇인가?

라홀라는 다음과 같이 답한다: “인간 내부에 심리적으로 깊이 뿌리박힌 두 가지의 관념, 곧 자기보호와 자기보존이라는 것이 있다. 자기보호를 위해서 인간은 신을 창조하고 어린아이가 부모에 의존하듯이 그에게 자기의 보호와 안전과 안녕을 위탁하는 것이다. 또한 인간은 자기보존을 위해서 영원히 살 수 있는 불멸의 영혼인 아트만이라는 사상을 만들어냈다. 무지와 나약함과 두려움과 욕망 속에서 인간은 자기를 위로할 그러한 두 가지를 필요로 했던 것이다. 그리고는 인간은 그 두 가지에 깊이 빠져드는 것이다. …… 붓다에 의하면 신이나 영혼이라는 우리의 관념은

33) WSG, § 34, 142쪽.

환상이며 공허한 것이다. 이론적으로 고도로 발달되어 있다고 하더라도 그것들은 복잡한 형이상학이나 철학의 옷을 입고 있는 극도의 미묘한 정신적 투영에 불과하다.”³⁴⁾ 칼루파하나 역시 “우파니샤드의 ‘자아’ 이론은 자기 보존이라는 인간의 뿌리 깊은 갈망을 만족시키기 위한 것이다”³⁵⁾라고 말한다.

불교가 우파니샤드의 틀을 파기했다는 점은 인간 현존재에게 형이상학적 환영을 완전히 걷어내 그로 하여금 고성제를 철저히 인식하도록 유도하였음을 의미한다. 쇼펜하우어는 이러한 철저한 인식에는 이르지 못한다.—그의 염세관은 의지의 부정에 이르러 불교를 기독교 및 우파니샤드와 동질적으로 취급함으로써 불교의 고성제가 보여주는 인식의 깊이를 은폐하는 역효과를 낸다.

3.2. 의지와 무아

쇼펜하우어 철학에서 의지(Wille)는 만유의 본질로서 형이상학적 위상을 지니는 데 반해, 불교의 무아(無我, anattā)는 그러한 본질이나 실체가 없다는 교설이다. 이 점에서 양자의 사상적 골격은 정면으로 상충한다. 쇼펜하우어 철학은 ‘무엇-물음’(Was-Frage), 즉 ‘본질-물음’에 천착하는 본질주의다. 그러나 불교는 반-본질주의(anti-essentialism)·반-실체주의(anti-substantialism)를 표방한다.—이는 불교의 핵심 교의인 연기(緣起, paṭiccasamuppāda)의 이치에서 비롯된다.

쇼펜하우어에 따르면 “세계에 대한 참된 철학적 고찰방식, 즉 우리에게 세계의 내적 본질을 인식하는 법을 가르쳐주고 그래서 현상을 넘어가게 하는 것은, 바로 세계에 대해 어디로부터(Woher) 그리고 어디로(Wohin) 그리고 왜(Warum)를 묻는 것이 아니라, 언제 어디서나 무엇

34) 월폴라 라홀라(전재성 역자), 『붓다의 가르침과 팔정도』, 150-151쪽.

35) 칼루파하나(나성 옮김), 『불교철학: 역사분석』, 80쪽.

(Was)만을 묻는 것이다.”³⁶⁾ 이 구절에서 우리는 쇼펜하우어가 철학적 탐구의 좌표를 세계의 시원과 목적에 두지 않고, 오로지 세계의 본질에 두고 있음을 확인할 수 있다. 한편 그는 “세계의 악의 기원이라는 문제의 답은 세계의 기원이라는 문제의 답과 일치한다”³⁷⁾고 말하며, 더군다나 “세계창조자이자 물자체로서의 의지”(der Wille als Weltschaffendes, als Ding an sich)³⁸⁾라는 표현을 쓴다.

쇼펜하우어 철학은 경험에서 출발하는 경험 형이상학이다: “나는 경험과 자연적으로 만인에게 주어진 자기의식에서 출발하여 의지라는 유일한 형이상학자로 귀결하고, 따라서 상승적·분석적 길을 취한다는 것이다.”³⁹⁾ 쇼펜하우어의 철학함은 누구나 자기의식에서 발견할 수 있는 의지 활동(Willensaktes), 다시 말해 내감의 미시적 현상인 의욕(Wollen)을 “형이상학적 유일자”(das einzige Metaphysische)로 확장하는 길을 간다. 이는 내감의 미시적 경험을 실마리로 하여 세계의 본질을 추궁하는 방법이다. 그러나 그는 상승적·분석적 길과 어울리지 않는, 다분히 브라만교적인 “세계창조자로서의 의지”라는 표현을 쓰고 있다.⁴⁰⁾ 이 표현으로 인해 쇼펜하우어의 의지의 형이상학은, 반-본질주의 입장을 견지하고 세계의 기원을 알 수 없다고 보는 불교에서 상당히 멀어지게 된다.

다른 한편으로 쇼펜하우어의 본질주의는 내용 면에서 우파니샤드와 일치하지 않는 점이 있다. 쇼펜하우어 철학에서 본질은 부정[기각] 대상이지만, 우파니샤드에서 본질은 합일 대상이다. 니콜스는 물자체, 곧 궁극적 실재를 세계의 무한한 고통의 근원으로 보는 쇼펜하우어의 관점이 브라만(Brahman)을 성스러운 힘으로서 모든 가치의 근원이면서 진·선·미

36) WWV I, § 53, 346쪽.

37) WWV II, Kap. 50, 754쪽.

38) WWV I, Anhang: *Kritik der Kantischen Philosophie*, 614쪽.

39) WWV II, Kap. 50, 754쪽.

40) 이와 관련하여, 무유가(Nāsadiya-sūkta)에 대한 칼루파하나의 분석 참고, 칼루파하나(김종욱 옮김), 『불교철학의 역사: 연속과 불연속』(서울: 운주사, 2008), 26-34쪽.

의 핵으로 보는 베단타의 불이론(Advaita)의 관점과 양립할 수 없음을 지적한다.⁴¹⁾ 쿠퍼는 브라만이 자신의 의지 개념에 대응한다는 쇼펜하우어의 주장은 설득력이 거의 없음을 적절하게 짚는다.—왜냐하면 “희열”로 기술되는 브라만과 달리 “쇼펜하우어적 의지”는 “탐욕스러운 괴물”이며 우리가 반드시 극복해야 할 목표이기 때문이다.⁴²⁾ 세계의 본질로서의 의지를 세계에 편만한 고통의 근원으로 보는 세계관에서는 해탈을 위해 그러한 본질을 기각해야 한다는 결론에 이른다. 세계의 본질로서의 의지를 논의의 편의상 절대자라고 할 때, 쇼펜하우어가 말하는 의지의 부정은 절대자의 파기를 의미한다는 점에서 그는 불교에 친화적이다. 의지의 부정은 궁극적 실재와의 합일을 의미하는 게 아니다.

쇼펜하우어는 서구의 본질주의 전통을 따라 인간과 세계의 본질을 천착했지만, 영혼 개념을 파기하고⁴³⁾ 무신론적 사유를 전개하며 목적론적 세계관을 거부했다는 점에서 불교에 친화적이다. 쇼펜하우어 철학과 불교에서는 인간 현존재가 합일해야 할 절대자나 신이라는 거대 목적이 상정되지 않는다.⁴⁴⁾ 그러므로 양자에는 박티(bhakti) 신앙이 발붙일 근거가

41) M. Nicholls, “The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer’s Doctrine of the Thing-in-Itself”, in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed. C. Janaway(New York: Cambridge Univ. Press, 1999), 181-187쪽.

42) D. E. Cooper, “Schopenhauer and Indian Philosophy”, in *A Companion to Schopenhauer*, ed. B. Vandenberg(Wiley-Blackwell, 2012), 273쪽.

43) WWV II, Kap. 18, 231-233쪽.

44) 우리는 대승불교가 무르익었을 시기에, 다시 말해 대중들에게 한창 각광받은 시기에 힌두교적인 요소가 침입하기 시작한 것을 알고 있다. 절대주의적인 사유가 등장하기 시작한 것이다. 그럼에도 그것이 불교의 근본정신에까지 완전히 침투한 것은 아닌 것 같다. 이에 관해서는, 칼루파하나(김종욱 옮김), 『불교철학의 역사: 연속과 불연속』, 17장: 「법화경과 개념적 절대주의」 참고. “『법화경』이 지닌 종교적인 호소력은 종종 『바가바드기타』에서 나라야나Nārāyana를 표현한 것—가장 경광된 지고의 지배자, 세상에 빛과 생명을 주는 자—과 비교될 수도 있으나, 이 두 가지 묘사는 그 의도에서 전혀 상이하다. 『바가바드기타』는 고집불통인 아르주나Arjuna로 하여금 자신을 포함한 전 우주가 전능하신 신의 창조물이라는 점을 깨달음으로써 의무 개념을 받아들여게끔 하는 데 관심이 있는데 반해서, 『법

없다.—이는 힌두교가 우파니샤드를 거쳐 『바가바드기타』의 박티 신앙으로 귀결된 것과 대조적이다.⁴⁵⁾ 이처럼 쇼펜하우어 철학은 무신론적이라는 점에서 불교에 친화적이지만, 그는 불교의 무신론이 연기론의 필연적 귀결이라는 점을 간취하지 못한다. 다음 구절은 그 단적인 예다: “전술한 역사-철학자들과 역사-찬미자들은 그렇기 때문에 순진한 실재론자들이며, 게다가 낙천주의자들이자 행복주의자들이므로, 천박한 부류이자 필리스틴인들의 화신이며, 더군다나 나쁜 기독교인들이기도 하다; 왜냐하면 기독교의 참된 정신이자 핵은, 브라만교와 불교에서도 그러하듯이, 세속적 행복의 덧없음에 대한 인식, 그러한 행복에 대한 완전한 경멸과 완전히 다른 종류의, 실로, 정반대로 정립된 현존재로의 전회이기 때문이다: 이것이야말로, 나는 말하건대, 기독교의 정신이자 목적이며, ……; 그러나 그것은, 그들이 생각하는 것과 달리, 일신교가 아니다; 그러므로 바로 **무신론적인**(필자 강조) 불교가 기독교에 훨씬 더 가까이 동종적이다, 낙천주의적인 유대교와 그 변이인 이슬람교보다도.”⁴⁶⁾ 쇼펜하우어에게 “무신론적인 불교”는 염세주의-낙천주의라는 준거에 따라 유신론적-낙천주의적인 유대교와 대척적인 종교로서, 즉 ‘무신론적-염세주의적인 종교’로 규정될 따름이다.

화경』에서의 붓다는 그런 역할을 전혀 하지 않는다(366-367쪽).

45) 『바가바드기타』의 개괄적 이해를 위해 라다크리슈난의 논설을 참고하였다: S. Radhakrishnan, *The Bhagavadgītā* (New Delhi: George Allen & Unwin Ltd., 1976), Introductory Essay, 11-78쪽. 박티는 “신에 대한 봉사”를 의미하며 “신을 향한 애착”이다; 나라다(Nārada)에 따르면 “신을 향한 강렬한 사랑”이며, 산딜야(Śaṅḍilya)에 따르면 “신을 향한 최고의 열망”이다(Ibid., 60쪽). “피조물과 창조주의 구분은 박티 종교의 존재론적 기반이다(Ibid., 61쪽).” “리그베다의 찬가와 기도, 우파니샤드의 염상(念想, upāsanas)과 바가바타 종교의 열렬한 신앙심이 기타의 저자에 영향을 미쳤다(Ibid., 59쪽).” “유신론적 강조가 스페타스바타라 우파니샤드에서 두드러지게 된다(Ibid., 23쪽).” 우리는 스페타스바타라의 유신론적 강조는 기타의 박티 신앙으로 표출되었다고 말할 수 있다.—박티의 뿌리는 우파니샤드의 근본 개념인 절대자 브라만이다.

46) WWV II, Kap. 38, 522쪽.

불교의 무아론은 본체적 자아로서의 영혼을 인정하지 않는다. 그러므로 영혼 개념에 필연적으로 동반되는 절대자/신이라는 개념 역시 파기된다. 쇼펜하우어 역시 영혼 개념을 파기했으나, 인간 현존재가 내장한 생의 의지를 그의 본질로 규정함으로써 ‘의지의 형이상학’을 주창하였다. 쇼펜하우어에 따르면 의지가 생의 고통의 근원이다. 본질주의적 관점에 기초하는 그의 염세관은 의지의 전면적 폐기, 즉 생의 완전한 부정을 통한 구원이라는 엄혹한 구원론으로 치닫게 된다.

3.3. 의지의 부정과 열반

쇼펜하우어가 내감의 미시적 경험에서 발견한 의지를 ‘형이상학적 의지’로 승격함으로써 초래된 효과는 고통의 현실과 구원이라는 주제에까지 미친다. 우선 칼루파하나의 주장을 들어보자: “우파니샤드적 관점은 그 성격이 보다 낙천적인 데 반해 쇼펜하우어가 명료하게 기술한 저 학설은 철저한 염세주의를 띤다. 불만족스러움 혹은 고통에 대한 불교의 개념은 모든 성향적으로 조건지어진 (saṅkhata) 현상에 한정되는데 반해, 쇼펜하우어는 고통을 보편적 현상으로 전환하였다.”⁴⁷⁾ 고통을 보편적 현상으로 전환했다는 것은 고통을 우주적 차원의 고통으로 확장함을 의미한다. 이는 “불교의 고에 본체론적 의미를 부여한 것이다.”⁴⁸⁾ 쇼펜하우어 철학은 세계를 현상과 물자체로 구분하는 ‘선험적 관념론’(transcendental idealism)이지만, 불교는 ‘철저한 경험주의’(radical empiricism)에 가깝다.

고통의 근원을 인간 현존재 및 세계의 본질로 규정하면, 고통으로부터 벗어나는 길은 ‘본질 폐기’일 수밖에 없다. 쇼펜하우어는 본질 폐기를 ‘의지의 부정’이라고 표현한다. 의지의 부정은 몸의 부정으로 귀결된다. 왜냐하면 몸은 의지의 객관화이기 때문이다. 성욕은 모든 의욕 중 가장

47) D. J. Kalupahana, *Ethics in Early Buddhism*, 48쪽.

48) 김용욱, 『스무살, 반야심경에 미치다』(서울: 통나무, 2019), 125쪽.

강렬한 욕망이므로 의지의 부정, 곧 몸의 부정의 핵심은 성욕의 완전한 폐기다; 성욕의 불이 꺼지면 인간은 “순수의 상태”로 돌아간다.⁴⁹⁾ 쇼펜하우어는 “구원의 길”(Heilsordnung)에서 성욕의 멸절이 선결 조건이자 가장 중요한 요건임을 강조하고 있다. 그는 성욕에서 벗어난 상태를 “순수”(Unschuld)한 상태로 규정하는바, 순수는 곧 죄(Schuld)를 짓지 않음이다. 쇼펜하우어에 따르면 인간 현존재는 아담의 자식들로서 성욕의 긍정이라는 원죄를 이어받고 있다⁵⁰⁾; 그리고 우리가 아담으로부터 이어받은 원죄는 “생식”(Zeugung)을 통해 계속된다.⁵¹⁾

이처럼 쇼펜하우어는 기독교 신학에 입각하여 성욕의 긍정은 인류의 태고의 죄라는 강한 본질주의적 해석을 취한다. 이러한 해석에 따르면 우리는 더 이상 죄를 짓지 않기 위해서 성욕을 멸절시켜야 한다. 성욕의 멸절과 함께 생식 활동이 중단되면 새로운 고통과 원죄가 세대를 거치며 지속되는 흐름을 끊을 수 있다. 그러므로 성욕의 부정은 그 자체로 “의지의 자발적인 자기 지양”이다.⁵²⁾ 쇼펜하우어의 구원론을 정리하면 다음과 같다: 고통의 근원으로서의 의지=인간 현존재의 본질→본질 폐기=의지의 부정→몸의 부정→성욕의 멸절⇒금욕주의.

이처럼 본질주의에 기초하여 성욕의 멸절에 초점을 둔 금욕주의는 고행주의라는 극단으로 치닫기 쉽다:

그는 의지 자체를 억제하는 것과 마찬가지로 의지의 가시성이자 객관화인 신체를 억제한다. …… 그리하여 그는 단식하고, 나아가 금욕과 고행을 하는데, 이는 끊임없는 고통과 고통을 통해 의지를 더욱 더 분쇄하고 죽이기 위해서이다; 그는 의지를 자기 자신 및 세계의 고통스러운 현존의 원천으로 인식하고 혐오한다. — 마침내 죽음이

49) WWV II, Kap. 49. Die Heilsordnung, 747쪽.

50) WWV I, § 60, 410쪽.

51) WWV I, § 70, 500쪽.

52) WWV I, § 62, 416쪽.

찾아와 의지의 이 현상을 해체할 때—의지의 본질은 여기에서, 자기 자신을 자유롭게 부정함으로써, 이미 오래전에, 이 신체의 생기로써 현상한 미약한 잔재를 제외하고 사멸하였다—죽음은 고대하던 구원으로서 대단히 환영하며 기쁘게 받아들여지게 된다. 이제 죽음과 함께 끝나는 것은, 다른 경우와 달리, 현상만이 아니라, 여기 현상에서 그리고 현상을 통해서만 미약하게 현존했던 본질 자체가 폐기된다; 의지의 이 미약한 현존은 부서지기 쉬운 마지막 유대도 끊어버리고 마는 것이다. 이렇게 끝나는 자에게는 동시에 세계도 끝난다.⁵³⁾

우리는 이 구절에서 쇼펜하우어의 본질주의가 본질을 폐기하기 위한 고행주의로 경도되고 있음을 확인할 수 있다. 쇼펜하우어는 위 구절에 이어 이러한 삶이 그리스도교와 힌두교와 불교의 성자들과 그 밖의 다른 성자들의 삶이라고 규정한다. 그러나 본질 폐기를 위한 고행은 ‘비존재/단멸을 향한 욕망’일 수 있다. 불교는 이를 무유애(無有愛, vibhava-taṇhā)로 규정하며 욕애(欲愛, kāma-taṇhā), 유애(有愛, bhava-taṇhā)와 더불어 해탈을 가로막는 강력한 갈애로 본다.⁵⁴⁾

불교의 갈애론을 쇼펜하우어의 의지론을 통해 이해하면, 유애는 생존에 대한 갈망 즉 살려는 의지에 해당하며, 욕애(감각적 쾌락에 대한 갈애)는 성욕으로 압축된다. 마지막으로 무유애의 경우, 쇼펜하우어는 자살을 ‘의지의 긍정’ 현상으로 본다는 점에서, 그를 무유애를 전적으로 찬미하는 사상가로 볼 수는 없다. 그러나 다른 한편으로 의지의 부정이 곧 성욕의 멸절과 함께 신체의 완전한 부정을 의미하는 죽음으로 귀결된다는 점에서 그리고 이 사태가 본질 폐기로 이해된다는 점에서 다분히 무유애에 근접한다. 위 인용문에서 드러나듯이, 본질 폐기는, 필연적으로, 의지를 압살하기 위해 의지의 객관화인 신체를 압살하는 것, 즉 “고행”(Selbstpeinigung)으로 치닫게 된다.—고행주의는 본질주의의 필연적

53) WWV I, § 68, 473쪽.

54) 각목 스님, 『초기불교 이해』(울산: 초기불전연구원, 2010), 96-100쪽 참고.

귀결이다. 반-본질주의를 표방하는 불교가 고행주의를 또 하나의 극단으로 보고 배격한 것도 필연적 귀결이다. 그는 불교가 브라만교와 달리 “엄혹하고 과도한 금욕주의”에서 벗어난 종교임을 언급하나⁵⁵⁾, 불교가 금욕주의를 경계한 이유를 통찰하지는 못한 것 같다.

한편 불교 역시 생존 욕구, 살려는 의지에 주목한다. 라홀라는 윤회의 원인/조건이 되는 네 가지 자양분 가운데 “의도의 자양분”(意思食, *manosañcetanā āhāro*)을 “살고 존속하고 다시 살고 존속하고 계속해서 더 살려고 하는 의지”라고 설명한다.⁵⁶⁾ 그러나 불교에서는 그러한 의지가 인간의 불변의 형이상학적 본질로 규정되지는 않는다.

칼루파하나는 『초기불교의 윤리』 4장: 「세계와 의지」(*The World and the Will*)⁵⁷⁾에서 칸트-쇼펜하우어로 대표되는 독일 의지철학에서의 의지 개념과 비교하여 불교의 *saṅkhāra* 혹은 *sañcetanā* 개념(*sañcetanā*는 *saṅkhārā*의 유사 개념으로 사용되기도 한다)의 차별성을 상론한다. 칼루파하나는 칸트 도덕철학의 의지를 “완전히 자율적인 의지”(a completely autonomous will)로, 쇼펜하우어의 의지를 “비합리적인 힘, 궁극의 목표나 계획 없이 작동하는 맹목적이고 분투하는 힘”(a nonrational force, a blind, striving power that functions without ultimate purpose or design)으로 표현한다.⁵⁸⁾ 필자가 보충 설명하자면, 칸트 도덕철학에서 자율적인 의지는 “선의지”로 이어지는 데 반해 쇼펜하우어에게 그러한 의지는 만유를 통해 자기 개현하는 “맹목적의 의지”다. 칼루파하나에 따르면 “불교 텍스트에는 의지(*will*)라는 용어와 등가 개념으로 간주될 수 있는 단일한 용어는 없다. 이는 이른바 의지라는 것이 단일한 통제적 힘이 아니라, 일

55) WWV II, Kap. 48, 710-711쪽.

56) 월폴라 라홀라(전재성 역자), 『붓다의 가르침과 팔정도』, 64쪽. 네 가지 자양분과 관련하여, 전재성 역주, 『맛지마니까야』(서울: 한국빠알리성전협회, 2009), 158쪽, 각주191 참고.

57) D. J. Kalupahana, *Ethics in Early Buddhism*, 47-53쪽.

58) *Ibid.*, 47쪽.

군의 모든 경향성임을 의미한다.”⁵⁹⁾ 이 구절에서 전자의 의지는 독일 의지철학에서 말하는 형이상학적 의지에 해당하며, 후자의 의지, 즉 불교적 의지는 인간 현존재의 신(kāya)·구(vacī)·의(mano) 삼업과 관계된 총체적 경향성들을 가리킨다. 칼루파하나는 쌍웃따 니까야의 『부미자경』(Bhūmija-sutta)에 등장하는 의도(volition, sañcetanā) 개념과 관련한 심리적 설명을 제시한다. 이 설명에 따르면 의도는 행위의 원천이며, 행위(action)는 성향(disposition)을 낳는다.⁶⁰⁾

의도는 행위로 이어지고, 그 행위는 인격을 특정한 성향으로 굳어지게 만든다. 불교는 행위를 통해 성향으로 굳어지는 의도/의지를 말할 뿐, 모종의 형이상학적 의지나 실체적 의지를 말하지 않는다. 불교에 따르면 우리가 경계해야 할 뿌리 깊은 성향은 영원한 자아 개념에 집착하는 성향이다. 이는 영원한 자아를 실제/본질로 보는 조작적 사유다. 이러한 조작적 사유, 다시 말해 아상(我想)에 빠진 사유가 바로 무명이다.—이 무명을 조건으로 행(行, saṅkhārā)이 일어나고, 우리의 경험세계는 행에 의해 창출되고 행에 물든다.⁶¹⁾

범아일여(梵我一如) 사상은 불멸의 자아에 탐착하는 성향의 산물이다. 그리고 이러한 아애(我愛)의 뿌리 깊은 성향은 신애(信愛, bhakti)로 이어진다. 절대자/신은 자아의 확장태인바, 신애는 곧 아애다. 이 점에서 브라만교/힌두교는 인간의 뿌리 깊은 욕망의 산물이며 행(行)에 의해 조작된 매트릭스다. 인간은 스스로 지어낸 매트릭스 세계 속에 갇혀 그에 영원히 안주하려는 자승자박의 현실을 자각하지 못한다. 불교는 무아와 연기법으로 이 매트릭스를 분쇄하려는 사상운동이었다. 쇼펜하우어는 “내 삶의 위안이었으며 내 죽음의 위안이 될 것이다”⁶²⁾며 찬탄한 우파니샤드

59) Ibid., 49쪽.

60) Ibid., 52쪽.

61) 이와 관련하여, 임승택, 『초기불교: 94가지 주제로 풀다』(서울: 종이거울, 2013), 327-330쪽 참고.

사상을 불교가 왜 비판했는지 간과하지 못했다. 그는 우파니샤드 사상이 ‘의지 긍정의 사상’일 가능성을 간과했다.

쇼펜하우어가 죽기 6년 전인 1854년에, 바이겔트(G. C. Weigelt)는 『최근세 철학사에 관한 통속적 강의』(*Zur Geschichte der neueren Philosophie, Populäre Vorträge*)에서 쇼펜하우어의 기독교관을 다음과 같이 비판하였다: “기독교는 물론 세계의 부정 혹은 의지의 부정을 요구하지만, 이는 그야말로 부정 자체를 위해서가 아니라, 천국에서의 영생을 위한 길이기 때문이다. 기독교적 부정은 그러므로 근본적으로 또 본질적으로 생의 의지의 가장 강력한 긍정이다(Weigelt 1855, 154쪽).”⁶³⁾ 그러나 이 예리한 주장은 바이겔트의 비판자로 나선 벡커(J. A. Becker)에 쇼펜하우어가 전적으로 동조하는 가운데 무시된다. 레만스키 역시 벡커에 동조하는 가운데 바이겔트의 쇼펜하우어 해석을 “선형적·규범적”(linear and normative) 해석에 입각한 오류로 보고 배격한다.⁶⁴⁾ 그러나 바이겔트의 저 주장은 레만스키가 옹호하는 “비-선형적·기술적”(anti-linear and descriptive) 해석에 부합하지 않는다는 이유만으로 쉽게 논파되거나 폐기될 수 없다.—왜냐하면 바이겔트의 주장은 쇼펜하우어가 의지의 부정에 해당한다고 기술한 현상들이 실제로는 그에 부합하지 않을 수 있음을 지적하기 때문이다.

천국에서의 영생이라는 교리는 지옥불의 협박과 함께 기독교를 번성케

62) PP II, § 184, 437쪽.

63) J. Lemanski, “The Denial of the Will-to-Live in Schopenhauer’s World and His Association between Buddhist and Christian Saints”, in *Understanding Schopenhauer through the Prism of Indian Culture*, eds. A. Barua · M. Gerhard · M. Koßler (Berlin/Boston: De Gruyter, 2013), 155쪽에서 재인용: “Das Christentum fordert freilich Verneinung der Welt oder des Willens, aber diese ja nicht um ihrer selbst willen, sondern weil sie den Weg zu einem nie endenden seligen Leben ist. Die christliche Verneinung ist somit ihrem Grund und Wesen nach die stärkste Bejahung des Willens zum Leben.”

64) Ibid., 153-161쪽.

한 강력한 장치다. 영생이라는 교리가 그토록 강력한 이유는 생존의 갈망을 현생뿐만 아니라 내생에까지 확장함으로써 인간의 생의 의지를 무한히 긍정하기 때문이다. 이 점에서 기실 거의 모든 종교는 ‘영생교’라 칭할 수 있다. 이집트의 피라미드는 자연의 순리를 거스르는 영생의 탐욕이 객관화된 것이다. 인간의 내면에는 그러한 피라미드가 축조되어 있다. 그러나 쇼펜하우어에게 “그리스도 안에서의 영생”(ewiges Leben in Christo)⁶⁵⁾은 곧 의지의 부정을 의미한다. 이처럼 그는 피상적으로 이해된 의지의 부정이라는 하나의 기준으로 불교의 열반을 기독교 신학의 도식에 끼워 맞추다: “양쪽의 신화는 별도로 하고 가장 깊은 근원에서는 붓다의 윤회와 열반(Sansara und Nirwana)이 아우구스티누스의 두 개의 civitates[나라들]와 동일한바, 여기에서 세계는 civitas terrena와 coelestis[지상의 나라와 하늘의 나라]로 나뉜다 ……”⁶⁶⁾

쇼펜하우어는 『의지와 표상으로서의 세계 I』의 종장에서 “의지의 완전한 부정”을 “환희, 황홀경, 깨달음, 신과의 합일”로 표현하고 의지의 폐기와 함께 표상도 세계도 사라지는 무(Nichts)의 전망을 제시하며 주저를 끝맺는다; 그런데 그는 무를 각주에서 반야바라밀이라고 규정한다: “이것이 바로 불교도의 반야바라밀, 모든 ‘인식의 저편’, 즉 주관과 객관이 없는 경지다.”⁶⁷⁾ 그에게 생의 의지의 부정은 우파니샤드의 “크고 깊은 잠”, 불교도의 “열반”, 신플라톤주의자의 “επεκεινα [저편]”과 같다.⁶⁸⁾ 의지의 부정은 또한 “정적주의”, “금욕주의”, “신비주의”와 같다.⁶⁹⁾

‘쇼펜하우어적 불교’는 무아 대신 열반에 초점을 둔다. 그는 불교의 열반을 자신의 형이상학적 틀에서 이해하는데, 이는 반야바라밀에 대한 언

65) PPⅡ, § 163, 341쪽.

66) PPⅡ, § 177, 407쪽.

67) WWV I, § 71, 506-508쪽.

68) PPⅡ, § 161, 339쪽.

69) WWVⅡ, Kap. 48, 717쪽.

급에서 드러난다: “이로부터 나오는 결론은, 현상 너머에서, 모든 사물의 존재 자체에서는—존재 자체는 시간·공간과 무관하며, 따라서 다수성도 없다—어떠한 인식도 가능하지 않다는 점이다. 불교는 이를 **반야바라밀**, 즉 모든 인식 너머의 저편이라고 나타낸다. (이에 관해서 **I. J. 슈미트**의 『대승과 반야바라밀에 관하여』를 보라.) 따라서 “물자체에 대한 인식”은, 이 말의 가장 엄정한 의미에서, 불가할 것이다 ……”⁷⁰⁾ 이 구절에서 “모든 사물의 존재 자체에서는”이라는 표현에 주목해보자. 쇼펜하우어는 ‘모든 사물의 존재 자체에 대한’이라고 하지 않고 “모든 사물의 존재 자체에서는”이라고 표현하여 존재 자체, 즉 물자체가 한계개념(**Grenzbegriff**)이라는 인식론적 의미가 아니라 존재론적 의미로 해석될 여지를 남기고 있다. ‘사물의 존재 자체에서는 인식이 가능하지 않다’는 명제와 ‘사물의 존재 자체에 대한 인식은 가능하지 않다’는 명제는 의미가 다르다. 후자에서 물자체는 한계개념으로 사용되지만, 전자에서는 경험 세계를 떠난 별종의 초월적[초재적] 세계로서 오해될 여지가 있다. 물론 쇼펜하우어는 이 구절에서 물자체를 인식론적 의미로, 즉 한계개념으로 사용하고 있다. 필자는 앞서 칸트—쇼펜하우어 계보의 형이상학은 두 세계론이 아니라 이중적 관점의 세계관임을 밝혔다. 쇼펜하우어는 물자체 개념을 경험 세계와 무관한 초월적 실재를 가리키는 개념으로서가 아니라 경험 세계 내의 모든 존재자들에게서 확인할 수 있는 본질이라는 의미로 사용한다. 이처럼 쇼펜하우어가 말하는 물자체 혹은 본질은 강한 존재론적 위상을 지닌 플라톤적 개념이 아니다.⁷¹⁾

70) WWV II, Kap. 22, 321쪽: “Hieraus ist zu schließen, daß jenseit der Erscheinung, im Wesen an sich aller Dinge, welchem Zeit und Raum, und deshalb auch die Vielheit, fremd seyn muß, auch keine Erkenntniß vorhanden seyn kann. Dieses bezeichnet der Buddhismus als **Pradschna Paramita**, d. i. das Jenseits aller Erkenntniß. (Hierüber siehe **I. J. Schmidt**, “Ueber das Maha-Jana und Pradschna Paramita”.) Ein “Erkennen der Dinge an sich”, im strengsten Sinne des Worts, wäre demnach schon darum unmöglich, ……”

“나는 이를테면 당신에게 물자체를 뜬구름 같은 공상의 나라(다시 말해, 유대인의 신이 기거하는 곳)에서 찾지 말고, 이 세계의 사물들에서, — 곧 당신이 글을 쓰는 책상, 당신의 엉덩이를 대고 앉는 의자에서 찾아야 한다고 썼는데 헛수고였습니다. …… 나의 철학은 뜬구름 같은 공상의 나라가 아니라 이 세계를 말합니다. 즉 나의 철학은 내재적(immanent)이지, 초재적(transzendent)이지 않습니다.”⁷²⁾—이 글은 쇼펜하우어가 프라우엔슈테트(Julius Frauenstädt)에게 쓴 편지(1852년 8월 21일자)

71) 니콜스는 쇼펜하우어의 의지의 부정론이 “영속적인 성질을 띤 것”으로서의 “물자체”를 상징하는, 다시 말해 “실체 존재론”(substance ontology)을 상징하는 논의로 해석될 수 있는데 반해, 불교의 열반은 실체 존재론을 전제하지 않는다는 점이 양자의 “중대한 차이”임을 짚는다. 또한 그는 쇼펜하우어가 불교는 실체 존재론을 거부한다는 사실을 이해하지 못했을 가능성이 있다고 말한다(M. Nicholls, “The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer’s Doctrine of the Thing-in-itself”, 193-194쪽). 필자는 ‘들어가는 말’에서 쇼펜하우어와 달리 불교는 반-본질주의 사상임을 짚었다. 불교의 반-본질주의 입장에서 조명하면, 쇼펜하우어의 본질 개념은 비록 내재적 개념이라 하더라도 강한 의미의 실체, 즉 존재론적 실체로 보일 수 있다. 다시 말해 쇼펜하우어의 본질 개념은 플라토니즘에서 보면 전통적인 의미의 강한 실체가 아니지만, 불교에서 보면 강한 의미의 실체로 보인다는 것이다. 여기에서 우리는 쇼펜하우어의 본질주의가 ‘물자체 구멍’, 즉 ‘형이상학적’ 단계에서 구원론, 즉 ‘윤리적’ 지평으로 이행하면 ‘본질 기각’(=의지의 부정)과 금욕주의/고행주의를 노래하는 엄혹한 구원론으로 귀착한다는 점을 놓치지 말아야 한다. 형이상학적 구멍 단계에서 쇼펜하우어는 칸트를 따라 비판철학자로서 인식의 한계를 철저히 견지하여 ‘의지’를 절대자나 절대적 의미의 물자체로 규정하지 않고, 다만 ‘물자체에 가장 근접한 정보’로 본다. 그러므로 내재주의의 울타리 안에서 한계개념이라는 물자체의 근본 규정을 견지하는 가운데 도출된 [본질=의지]라는 명제는 전통 형이상학과 같은 강한 의미의 실체 존재론이라 할 수 없다. 그러나 구원론에서 본질로서의 의지는 지양 대상으로 지목되면서 그 반동효과로 강고하게 실체화되기 쉽다. 그 징후로 붓다가 반대한 엄혹한 금욕주의나 고행주의가 쇼펜하우어에게는 의지의 부정으로 보였다는 사실을 지목할 수 있다. 물론 쇼펜하우어는 “생의 의지의 부정”을 “실체의 절멸”로 이해하지 말라고 경고한다(PP II, § 161, 339쪽). 그러나 의지의 부정이 기성 종교와 통합되어 논의되는 구도는 의지 개념이 강한 의미의 실체로 수용되기 쉬운 여건으로 작용한다.

72) A. Hübscher(Hrsg.), *Arthur Schopenhauer: Mensch und Philosoph In Seinen Briefen*, 150-151쪽.

가운데 일부이다. 쇼펜하우어 철학의 진도사로 나서며 그의 철학을 널리 알리는 데 큰 공을 세운 프라우엔슈테트조차 그의 철학을 오해했다는 사실은 칸트—쇼펜하우어 계보의 형이상학적 입장을 정확하게 이해하는 사람들은 예나 지금이나 찾기 어려움을 웅변한다. 자프란스키는 프라우엔슈테트가 “의지”를 경험을 초월하는 절대자로 변용한 것은 신학자들의 입맛에 맞게 하기 위해서였을 것으로 본다.⁷³⁾ 그러나 쇼펜하우어는 절대자 개념을 배척했으며 그의 의지 개념은 신학에 동조하지 않는 개념이다. 그럼에도 그는 윤리학의 단계에서, 즉 의지 부정의 단계에서 의지의 부정을 통한 구원론을 기성 종교들과 통합함으로써 그의 형이상학이 종교에 동조하며 종결되는 듯한 모습을 보였다. 이러한 모습은 다음과 같은 평가의 빌미가 될 수 있다: “결국, 쇼펜하우어의 체계는 그가 함께 대화한 종교 체제들을 넘어선 게 아니라, 바로 저 종교 체제들에 기생하기 때문에 지금과 같은 철학적 성취를 이루고 통일성을 유지하는 것이다.”⁷⁴⁾

만일 경험적 인식을 허용하지 않는 초월적 세계가 실재하고, 이러한 세계와 교섭할 수 있는 능력을 인간이 구유하고 있다면, 그러한 특별한 능력은 초감각적 직관일 것이다. 이는 이원론적 전체에 기초한 사상이다: 감각적 자아와 본체적 자아, 그리고 이에 각각 대응하는 현상계와 본체계. 감각적 욕망의 포로인 육체의 구속에서 해방된 본체적 자아만이 직관할 수 있는 본체적 세계가 있다는 사상이다. 나아가 그 전체는 가치론적 우열로 이어져 본체적 자아 및 본체적 세계가 곧 진·선·미를 대표한다고 선포된다. 서양에서는 영육이원론이 고대 희랍에서 피타고라스-소

73) R. Safranski, *Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie*(Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verl., 2001), 486쪽.

74) G. Mannion, *Schopenhauer, Religion and Morality: The Humble Path to Ethics* (London · New York: Routledge, 2003), 290쪽: “Ultimately, Schopenhauer’s system did not surpass those religious systems with which he engaged in dialogue, but achieves what it does and maintains what coherence it has because it is parasitic upon those very religious systems.”

크라테스-플라톤 사상을 통해 형이상학적 세례를 받았으며, 이에 더해 중세 기독교 시대에는 신학적 세례를 받기에 이른다. 요컨대 헬레니즘과 헤브라이즘이 영육이원론을 중심으로 해후한 셈이다. 달리 말해 영육이원론이 헬레니즘과 헤브라이즘의 접합으로 강화된 것이다. 우파니샤드의 범아일여도 영육이원론의 한 양상이다.—육체적·가멸적 자아가 지양될 때 드러나는 본체적 자아가 곧 우주 영혼과 동일하다는 불이론에는 인간 현존재의 ‘존재론적 분열’이 전제되어 있다.

이러한 이원론은 정통 신학뿐만 아니라 신비주의, 정적주의, 고행주의 등의 심층 구조를 형성한다. 이원론적 기저를 띠고 있는 모든 형태의 사상은 결국 육체의 부정을 표방한다. 쇼펜하우어는 육체의 부정을 의지의 부정으로 해석한 탓에 그러한 사상을 자신의 철학을 뒷받침하는 증거로 삼았던 것이다. 그에 따르면 육체는 ‘의지의 객관화’인바, 육체의 부정은 곧 의지의 부정을 의미한다. 불교가 고행주의를 배격하고 중도(中道, madhyamā-pratipad)를 선포한 것은 인간의 강력한 잠재 성향인 이원론적 사유 습성을 전면적으로 기각함을 의미한다. 그러나 쇼펜하우어의 통합론에서는 불교의 이러한 의의가 포착되지 않는다. 물자체로서의 의지 개념은 내재적 개념임에도 의지의 부정을 통한 구원이라는 윤리적 단계에서 통합론을 펼친 탓에 쇼펜하우어는 자신의 철학을 이원론적 전통으로부터 변별되기 힘들게 했다.⁷⁵⁾ 이와 함께 불교 역시 이원론적 전통과 동질적

75) 매니언의 ‘신학적 해석’은 쇼펜하우어 체계의 이러한 약점으로 인한 오독 가능성을 대표하는 해석이다. “왜냐하면 그의 방법은 칸트를 ‘완성’하고자 했을 뿐만 아니라, 앞으로 논의하겠지만, 신비가가 초제[초월](the transcendent)의 영역에 들어서는 길을 따르기 때문이다(G. Mannion, *Schopenhauer, Religion and Morality: The Humble Path to Ethics*, 33쪽).” “실로, 우리는 쇼펜하우어가 특히 세 가지 주요 신앙, 즉 기독교, 불교 그리고 힌두교의 영향을 받았음에 주목했다. 쇼펜하우어는 특히 많고 다양한 형태의 신비주의에 영향을 받았다. 그는 당연히 신비주의가 자신의 선형적 관념론을 보충하는 것으로 보았다(Ibid., 89쪽).” “‘결허한 길’은 다음과 같이 규정할 수 있을 것이다. 쇼펜하우어는 초제에 대한 어떤 ‘의식’(awareness)을 추구하지만, 자신의 형이상학 자체는 ‘내재적’이라고 주장하

인 종교로 오해되기 쉽게 되었다.

쇼펜하우어의 불교 이해는 염세주의와 물자체라는 두 가지 틀에 입각한다. 그는 반야바라밀을 주객 이분을 초월한, 그리하여 물자체와 관계하는 직관지로 규정한다. 이러한 반야바라밀 규정은 그의 통합 논리에서 우파니샤드적 일원론으로 오해되기 쉽다. 즉, 경험적 인식 혹은 분별지를 담당하는 유한한 자아를 지양할 때 드러나는 본체적 자아가 시공 너머의 궁극적 실재를 직관함으로써 양자가 동일하다는 직관지를 획득하는 것이다. 그러나 이것이 과연 불교가 말하는 열반인가?76) 만일 그렇다면 우리는 불교를 정통과의 아류로 보는 라다크리슈난의 관점77)이 옳다는 결론

는 역설적인 방법을 채용한다(Ibid., 89쪽).” “그의 체계는 읽는 이를 덕과 성스러움으로, 신비주의로 그리고 어떤 언표 불가능한(ineffable) 평화 혹은 열반의 성취—이는 마침내 궁극적 실재와의 합일을 이룬 경지다—로 나아가도록 촉구한다. 그런데 쇼펜하우어는 이 상태를 적극적인 용어로 기술하려는 시도를 하지 않고, 겸허한 태도로 부정 신학(apophatic theology)의 방법인 부정의 길(via negativa)을 채택한다(Ibid., 288쪽).” 매니언의 주장은 요컨대 쇼펜하우어의 철학적 방법은 내재적 형이상학의 입장을 취하면서도 부정의 길(via negativa)을 통해 모종의 초제적 의식을 추구하는 역설적인 방법이라는 것이다. 그러나 쇼펜하우어는 선험적 관념론자로서 인식의 한계를 견지하며 의지의 부정을 통해 전망되는 ‘상대적 무’의 가능성을 기술했을 뿐이다. 이 지점에서 한발 더 나아가 쇼펜하우어 체계를 끊임없는 부정의 길(via negativa)을 통한 모종의 궁극적 실재와의 합일이나 종교적 초월의식을 추구하는 사상으로 보는 것은 과도한 해석이다. 쇼펜하우어가 신비주의를 비롯하여 기독교, 힌두교 등에서 취한 핵심은 그가 ‘의지의 부정’이라고 본 측면이지—필자는 그의 이러한 관점이 오관임을 밝혔다—‘초재로의 진입’이 아니다. 그럼에도 그의 통합론 하에서 ‘의지의 부정을 통한 무의 경지’는 ‘초재로의 진입’과 착종되기 쉽고 이러한 구조는 오독을 초래한다.

76) 미네시다 히데오는 쇼펜하우어의 반야바라밀 해석을 다음과 같이 평가한다: “그러나 쇼펜하우어는 여기에 주석을 달면서 근거에 있는 이 무야말로 불교의 반야바라밀(般若波羅蜜)이고 모든 의식의 피안이며 결국은 주관도 객관도 없는 경지라고 말한다. 이것은 불교의 교의를 잘 이해한 듯한, 그러면서도 이해하지 못한 말이다.” 미네시다 히데오(김승철 옮김), 『서양철학과 불교』(서울: 황금두뇌, 2000), 218-219쪽.

77) S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. 1(New Delhi: Oxford Univ. Press, 1999), 360쪽: “초기 불교는 전적으로 독창적인 교설은 아니다. 그것은 인도 사

에 이르게 된다. 불교가 베단타의 아류라면, 우리는 싯달타가 일으킨 혁명은 요란한 빈강통에 불과하다는 결론에 이른다.—이는 호교론적 주장이 아니라 논리적 필연이다. 불교가 철학적으로 베단타와 본질적으로 다를 바 없다면 ‘가는 길은 달라도 목적지는 같다’는 통합론이 유효할 것이다. 그렇다면 우리는 불교가 일으킨 새로운 사상운동의 의의를 열반/해탈로 가는 보다 신속하고 안락한 길을 제시한 것으로, 다시 말해 궁극적 실재나 절대자와의 신비로운 합일로 가는 ‘지름길’을 제시한 것으로 이해해야 할 것인가? 과연 고타마 싯달타는 힌두교의 신들 가운데 하나의 신에 불과한가?

쇼펜하우어의 통합론은 불교의 열반이 시공을 초월한 세계에서 주관과 객관의 경계가 사라지는 신비적 황홀경을 가리키는 것으로 이해되는 통로를 개시했다. 그러나 아상가는 “불교에서의 초월성”에 관해 이렇게 말한다: “다음으로 초월성에 대한 불교적 사유를 고찰해 보자. 초월적 사고는 여기에서 논의되고 있는 모든 종교들의 공통된 특징임을 주목할 필요가 있다. 세간적 존재가 불만족스럽다는 것은 바로 이 생각 때문이며, 이것은 모든 종교의 공통적인 모습이다. 이러한 생각은 그 다음 생각을 불러온다. 즉 낙(樂)을 증득하기 위해 이 세상을 초월해야만 한다는 생각을 불러온다. 이러한 사고에 의해 일원론자들은 모든 세간적 경험을 부정하는 ‘차별 없는 일자(一者)’로 불리는 것을 주장해왔다. 유신론자들은 육체적, 지적으로 세상을 초월한 신 속에서 해결책을 찾아왔다. 이러한 문제에 대한 불교적 해결책은 주, 객(主, 客)이 소멸하지도 않고 ‘물리적’으로 세상을 초월하지도 않는 열반이다.”⁷⁸⁾

상의 전개에서 결코 변종이 아니다.”

78) Asanga Tilakaratne(공만식·장유진 옮김), 『열반 그리고 표현불가능성: 초기불교의 언어·종교철학』(서울: 씨아이알, 2006), 310쪽.

4. 맺는 말

죄는 행위에, *operari*에 있지만, 죄의 뿌리는 우리의 *essentia et existentia* [본질과 실존]에 있다, 왜냐하면 이들로부터 *operari*는 필연적으로 비롯되기 때문이다.—이에 대해서 나는 의지의 자유에 관한 현상 논문에서 설명한 바 있다. 그러므로 본래 우리의 유일한 참된 죄는 원죄다. 기독교 신화는 실로 이 원죄가 인간이 이미 현존한 이후에야 성립하도록 하고, 이를 위해 인간에게 *per impossibile* [불가능한 것], 즉 자유 의지를 부여한다. 기독교 신화는 그러나 다만 신화로서 이렇게 한다. 기독교의 가장 내밀한 핵이자 정신은 브라만교 및 불교의 그것과 같다. 이 종교들은 모두 인류의 현존으로 인한 중죄를 가르친다.⁷⁹⁾

위 구절에서 확인할 수 있듯이, 쇼펜하우어의 불교관은 본질주의에 기초한다. 그는 본질주의에 입각하여 인간 현존재의 원죄를 말한다. 그의 염세주의는 곧 ‘원죄론적 세계상’이다. 이러한 세계상에서는 인간 현존재는 자신의 현존 자체가 죄악이므로 현존의 부정, 곧 생의 부정으로 치닫게 될 수밖에 없다. 또한 죄를 씻어내기 위해 성욕의 멸절에 초점을 두는 금욕과 고행이 필요하다. 그러나 불교는 원죄를 말하지 않고 무명(無命, *avijjā*)을 말하며 고행을 말하지 않고 팔정도(八正道, *ariyo atthangiko magga*)를 말한다.

쇼펜하우어는 자신의 철학의 결론과 일치하는 최고의 종교는 가장 많은 신자들을 거느린 불교라고 적시한다.⁸⁰⁾ 이처럼 그는 불교에 최고의 경의를 표하지만, 불교의 고유성을 심층적으로 이해하려는 노력을 경주하지는 않았다. 그는 의지의 부정이라는 단순한 통합 논리로 불교를 기독교, 브라만교, 정적주의/신비주의와 동질적인 것으로 취급했다. 심지어 그

79) WWV II, Kap. 48, 707쪽.

80) WWV II, Kap. 17, 197쪽.

에게 불교는 또 다른 **자이나교**였다.⁸¹⁾ 그의 의지 부정의 통합론에는 오르페우스·피타고라스·플라톤의 육체 부정주의⁸²⁾에서부터 신플라톤주의, 우파니샤드, 기독교 신비주의까지 망라된다.

쇼펜하우어는 불교의 무아론이 지닌 혁명적인 함의를 이해하지 못했다. 기실 박티(bhakti), 신애(caritas), 범아일여, 신과의 합일 등의 종교적 열정이나 이상은 ‘아상의 확장’에 불과하며 갈애와 집착의 근원이다. 따라서 이를 자기 부정으로 보는 것은 피상적인 판단이다. 영원불변의 실체적 자아/영혼이 파기되면 그와 연동하는 절대자/신도 파기된다. 그러한 파기와 함께 나의 존재가 공화(空化)될 때 나는 자비심으로 충만할 수 있다. 기독교를 위시한 유일신교의 역사가 종교전쟁과 살육으로 점철된

81) WWV II, Kap. 48, 712쪽. 우리는 일부 인도학자들조차 불교와 자이나교를 두고 슈라마나(sramana) 전통에 속하는 매우 유사한 종교로 평가하거나 심지어 ‘98%의 일치와 2%의 차이’를 말하는 경우를 볼 수 있다. 그러나 이러한 시각은 이미 자신도 모르게 배타적 입장에 선 평가라는 점을 필자는 우선 지적하고 싶다. 배타 경전을 숭앙하는 브라만교에서 볼 때, 배타의 권위를 인정하지 않는 불교와 자이나교는 뒷산에 굴러다니는 도토리들일 수밖에 없다. 그러나 자이나교는 불교와 더불어 배타의 권위를 인정하지 않는다 하더라도 개별적인 영혼(jīva)의 실재를 인정한다는 점에서 불교와 다르며, 이는 커다란 차이점이다. 영혼의 실재에 대한 긍정은 금욕주의적 윤리로 이어지는 경향이 있다. 자이나교는 강한 고행주의를 실천하는 종교로서 업물질로 인해 오염되는 영혼을 순결하게 정화하기 위해서, 다시 말해 영혼으로부터 업물질을 씻어내기 위해 끊임없이 고행해야 한다는 교리를 설파한다. 영혼의 실재성에 대한 긍정은 논리적으로 고행주의로 이어진다. 자이나교와 달리 불교가 고행주의를 기각한 사상적 배경에는 영혼과 같은 실체를 인정하지 않는 무아의 교리가 있다. 불교가 고행주의로 경도되지 않는 근본 이유는 불교에는 고행주의를 지지하는 ‘존재론적 근거’가 없기 때문이다. 그러므로 우리는 불교와 자이나교의 공통점으로 인정되는 다른 사항들—가령 불살생(ahimsā)과 같은—도 이러한 존재론적 근거의 유무에 따른 질적인 차이의 가능성을 검토해야 한다. 뿐만 아니라 중도와 극단적 고행의 길은 실존 양식 면에서 크게 차이 난다; 영혼의 정화를 위한 금욕이나 고행은 기실 자기 분열 및 자기 소외에 불과할 수 있고, 이는 여전히 자아 관념에 포착된 유아론적인 실존 양식이다. 그러므로 불교와 자이나교는 동질적인 종교로 취급되어서는 안 된다. 양자는 통합될 수 없는 종교들이다.

82) Ibid., Kap. 48, 712쪽.

것은 우발적인 현상이 아니라 그 본질에 기인한다: 신 혹은 절대자는 아상의 허구적 확장으로서 아상을 통해 깃드는 이기심의 산물이다.⁸³⁾ 자아

- 83) 유일신교에 대한 이러한 논리적 비판에 대해 일반인들은 말할 것도 없거니와 여러 학자들도 흔히 유교의 사문난적 척결, 종교 전쟁이 없는 오늘날의 서구 유럽 사회 등을 반례(反例)로 든다. 본고의 목적은 특정 종교를 옹호하거나 드높이는데 있지 않다. 필자는 특정 종교 체제에 봉사하는 종교인도 신자도 아니다. 유일신교를 비판하는 필자의 논리에 맞서려면 유교의 사문난적 척결 등을 언급할 게 아니라 유일신을 믿지 않는 불교 역시 폭력에서 자유롭지 않은 사례로 정면 대응해야 한다. 그 좋은 사례로 미얀마에서 일어난 불교도와 무슬림 사이에 벌어진 유혈 충돌 사태가 있다. 이 사태의 중심에는 미얀마 내 무슬림들에 대한 증오와 폭력을 부추겨온 불교 승려 위라투(Ashin Wirathu)가 있다(2013년 7월 1일자 TIME지에 실린 “When Buddhists Go Bad”, 14-21쪽 참고). 필자는 이 현상을 설명하기 위한 통찰을 진화생물학/진화심리학으로부터 얻을 수 있다고 본다.—진화 과정에서 인간의 심리에는 내집단-외집단이라는 이분적 관념이 뿌리 깊게 자리 잡았다. 종교는 인간 집단을 내집단과 외집단으로 가르는 강력한 장치에 속한다. 그러므로 종교는 외집단에 대한 적개심을 자극할 가능성이 항존하며 불교도 예외가 될 수 없다. 종교, 사상, 이데올로기 등 인간의 관념 체계는 인간 집단을 내집단과 외집단으로 갈라서게 하는 장치로 작동할 수 있다. 그러므로 유교와 불교는 유일신 종교가 아니라 할지라도 그것이 인간의 의식을 지배하는 제도화된 관념 체계인 한, 외집단을 향한 적대 심리를 자극할 가능성이 항존한다. 한편 오늘날 서구 사회에서 중세 시대에서 벌어진 것과 같은 대규모의 종교 전쟁이 일어나지 않는 이유는 ‘민주주의 체제’에서 찾아야 한다. 세속주의와 정교 분리, 그리고 헌법에 의한 종교의 자유 등을 성취한 민주주의 체제는 종교 전쟁을 억지하는 장치로 기능한다. 세속주의 윤리가 강하게 지배하는 오늘날의 서구 유럽 사회에서 기독교는 사실상 과거의 유물에 불과하다. 특히 사회 보장 제도가 잘 갖춰진 북유럽 국가들은 무신론자의 비율이 압도적으로 높다. 그러나 서구 유럽을 벗어나면 오늘날에도 여전히 유대교와 이슬람교 문화권을 중심으로 유일신교의 폭력성은 지속적으로 분출하고 있으며, 인도에서도 힌두교 근본주의자들이 폭력적으로 발호하고 있다. 모든 종교에는 배타적 근본주의의 가능성이 내재하며, 특히 유일신교는 유일신이라는 교리를 통해 타종교인에 대한 배타성과 적개심을 그만큼 더 강렬하게 자극할 수 있다. 이 점에서 힌두교도들의 성서 『마가바드기타』 역시 언제든지 폭력과 살상 기제로 작용할 수 있다. 주지하다시피 기타의 뿌리 가운데 굵고 큰 뿌리로서 절대자 브라만을 중심 교리로 내세우는 우파니샤드가 있다. 기타는 우파니샤드의 ‘유신론적 응축’이라 할 수 있다. 이에 반해 유일신 교리를 기각하고 무아의 교리를 관철하는 불교는 유신론 종교에 비해 인간의 배타성과 폭력성을 자극할 가능성이 현저히 떨어지며, 불교가 종교 전쟁의 역사가

의 확장체인 신에 대한 사랑에서 발원하는 이웃사랑과 무아에서 발원하는 자비는 표면적으로는 자기 부정적 사랑으로 보일지 모르나 심층에서는 상이하하다.⁸⁴⁾ 빨리간들라의 말을 들어보자: “예를 들어 유대교, 기독교, 이슬람은 신이 그것을 명하기 때문에 친절과 동정과 비이기를 권고한다. 그러나 흥미롭게도 이 세 종교는 모두 영속적인 영혼 혹은 자아를 인정하며, 이것은 오직 신의 뜻에 복종함으로써만 구원받을 수 있다. 이들 종교는, 일단 인간에게 영속적 자아가 허용되면, 비이기적이기가 어렵다는 것을 알지 못한다.”⁸⁵⁾ 엑카르트(Meister Eckhart)와 같은 신비가가 자기 부정을 설했다고 보는 것은 피상적인 판단이다. 이른바 신과의 합일 혹은 신으로의 침잠이라는 사태에서 인간의 자아는 사실 사라진 게 아니라 ‘신적 자아’로 옷을 갈아입은 것에 불과하다. 절대자/신을 상정하는 종교와 사상에서 인간은 절대자/신의 표상에서 벗어날 수 없다. 다시 말해 절대자/신이라는 표상은 인간 현존재의 실존 양식의 전제로 작용한다. 절대자론은 인간에게 절대자라는 가장 강력한 집착 대상을 부여한다는 점에서 근원적 무지의 심화 기제에 불과하다.

없는 근본적인 이유는 여기에 있다. (필자는 불교도가 아니기 때문에 이러한 논리적 분석을 자유롭게 개진할 수 있다.) 그럼에도 전술한 바와 같이 불교 역시 하나의 제도 종교인 한, 인간의 진화 과정에서 형성된 ‘편 가르기’ 심리를 자극하여 배제와 차별과 증오의 언어, 나아가 물리적 폭력과 살상으로 이어질 가능성이 잠재한다.—이는 ‘교리’로서의 불교와 ‘제도’로서의 불교 사이의 간극이라 하겠다.

84) 이러한 이유로 다음과 같은 주장은 설득력이 없다: “불자는 자기부정을 무아와 연기와 공과 중도를 깨달음으로써 터득한다. 그리고 이 자기부정의 실천인 자비로써 해탈과 부처님 나라를 성취한다. 기독교는 자기부정을 하느님의 뜻 안에서 믿는다. 그리고 자기부정의 행함인 사랑으로 구원을 완결하고 하느님 나라를 성취한다. 두 종교가 자기부정을 해명하는 양식은 다르나 성취하는 결과는 둘 다 자유와 평화이다. 성취의 결과가 같은 것은 불자와 기독교자의 삶의 양식인 자비와 사랑이 자기부정의 실천이라는 점에서 같기 때문이다(윤영해, 『불교와 기독교의 자기부정의 의미』, 『불교문화연구』, 2000, 260쪽).” 이 주장은 ‘가는 길은 달라도 목적지는 같다’는 전형적인 통합론이다.

85) R. 빨리간들라(이지수 옮김), 『인도철학』(서울: 민족사, 2006), 120쪽.

쇼펜하우어의 본질주의는 원죄에 의거한 염세주의에서 출발하여 본질 폐기를 위한 엄혹한 금욕주의로 귀착한다. 쇼펜하우어는 철학의 주제에서 영혼과 신을 몰아내고 고통의 현실과 동고의 윤리를 말한다는 점에서 불교에 가까이 다가설 수 있는 입지를 마련했으나, 그럼에도 그가 취한 본질주의는 불교의 반-본질주의와 충돌하며, 이러한 심층적 차이에 대한 그의 무지는 무분별하고 피상적인 통합론으로 이어졌다. 본고의 논의에서 다음과 같은 사실이 명백해졌다: **기독교와 우파니샤드는 동질성의 범칙으로 묶어야 하며, 불교는 그 특수성을 고려하여 별도로 다루어야 한다.**

이제 필자는 통합론을 비판하는 본고의 결론을 아상가의 말로 갈무리하고자 한다: “이 책은 특히 모든 종교에 공통적인 초월적인 접점은 존재하지 않는다는 점을 밝히고자 하였다. 아트만과 브라만에 대한 힌두교적 사고를 거부하고 고(苦)의 소멸로 가는 도덕적 길을 채택한 붓다는 초월성 없이도 종교가 가능함을 보여주었다. 붓다 시대의 브라만교는 이것을 믿을 수 없었고 붓다를 당시의 허무주의자로 분류했다. 이러한 시각은 현재에도 여전하며, 신, 창조, 영원한 천국과 지옥 같은 그러한 것 없이 종교를 믿는다는 것은 불가능하다는 사고에 여전히 직면해 있다. 본 연구는 초월적 해석의 모순성을 밝힘으로써 초기 불교 본연의 자연주의적 입장을 재확인하였다. 여러 종교들의 외관상의 유사성에 바탕한 다양한 비교종교학을 해온 사람들에게 이러한 결론은 유쾌하지 않을 수도 있을 것이다. 만일 종교들 간의 평화를 위해 모든 종교에 공통적인 접점이 틀림없이 존재한다고 비교종교학에서 가정한다면, 이 책은 이러한 가정이 잘못되었음을 밝혀 줄 것이다.”⁸⁶⁾

86) Asanga Tilakaratne(공만식·장유진 옮김), 『열반 그리고 표현불가능성: 초기불교의 언어·종교철학』, 314쪽.

[보론]: 쇼펜하우어와 불교 및 인도 사상의 비교 연구를 위한 선결 요건

본고는 ‘쇼펜하우어의 불교관에 대한 비판’을 주제로 한 국내 최초의 심층 연구라는 의의가 있다. 필자는 이번 연구를 통해 통합 논리를 비판하는 가운데 쇼펜하우어 철학과 불교 및 우파니샤드 사이의 심층적 차이를 밝히고 ‘쇼펜하우어적 불교’는 ‘왜곡된’ 불교임을 증명하는 데 주력하였다. 본고는 이러한 학술적 의의 외에 연구 방법 면의 의의가 있다: 그것은 ‘칸트 연구’에 기반한다는 점이다.

쇼펜하우어 연구는 칸트 연구에 기반해야 한다. 왜냐하면 쇼펜하우어 본인도 이를 요구하고 있거니와, 쇼펜하우어 철학의 근본 틀은 칸트의 유산인 ‘선험적 관념론’(transzendentaler Idealismus)이기 때문이다. 칸트 연구는 쇼펜하우어와 불교 및 베단타의 비교 연구를 위해서도 선결 요건이다. 그러므로 쇼펜하우어 철학은 불교학자/인도학자라고 해도 그가 칸트 연구에 천착한 적이 없거나 칸트 철학에 대한 정밀한 이해를 결여하고 있다면 선불리 논의하기 힘든 사상이다. 기실 쇼펜하우어 철학은 연구하기 매우 까다롭다. 쇼펜하우어 연구를 위해서는 칸트 연구, 특히 칸트 인식론과 윤리학에 대한 정밀한 연구와 피히테·셸링·헤겔 철학에 대한 이해를 겸비해야 하는데다, 불교 및 우파니샤드의 핵심 교리에 대한 지식까지 갖춰야하기 때문이다. 쇼펜하우어 철학은 칸트적 틀 위에 불교적 요소와 우파니샤드적 요소가 착종되어 있다. 그러므로 그 엉클어진 요소들을 풀기 위해서는 칸트적 틀에 대한 정확한 이해가 선행되어야 한다. 재차 강조하지만, 쇼펜하우어 연구는 칸트 철학, 특히 칸트 인식론 및 윤리학에 대한 세밀한 연구에서 출발해야 하며, 이러한 요구는 쇼펜하우어—불교·인도 사상의 비교 연구에도 적용된다.

참고문헌

- 각목 스님, 『초기불교 이해』, 울산: 초기불전연구원, 2010.
- 권오민, 『인도철학과 불교』, 서울: 민족사, 2006.
- 다케무라 마키오, 『인도불교의 역사』, 도웅 스님·권서용 옮김, 부산: 산지니, 2018.
- 도올 김용옥, 『스무살, 반야심경에 미치다』, 서울: 통나무, 2019.
- _____, 『인도로 가는 길: 달라이라마와 도올의 만남 3』, 서울: 통나무, 2002.
- 르누아르, F. 『불교와 서양의 만남』, 양영란 옮김, 서울: 세종서적, 2002.
- 미네시다 히데오, 『서양철학과 불교』, 김승철 옮김, 서울: 황금두뇌, 2000.
- 박용희, 「독일 불교학자들의 불교인식: 불교연구 초기단계 두 독일 문헌학자를 중심으로」, 『독일연구』 제36호, 2017.
- 백종현, 『칸트 이성철학 9서 5제』, 서울: 아카넷, 2012.
- 빨리간들라, R., 『인도철학』, 이지수 옮김, 서울: 민족사, 2006.
- 윌폴라 라홀라, 『붓다의 가르침과 팔정도』, 전재성 역저, 서울: 한국빠알리성전협회, 2002.
- 윤영해, 「불교와 기독교의 자기부정의 의미」, 『불교문화연구』, 동국대학교 불교사회문화연구원, 2000.
- 윤채우, 「의지와 이성 간의 이중적 관점에서 조명한 비판적 이성주의자 쇼펜하우어」, 경북대학교 석사학위논문, 2011.
- _____, 「쇼펜하우어의 현존재 분석」, 『철학·사상·문화』 제26호, 동서사상연구소, 2018.
- _____, 「독일 비판철학의 계보: 칸트-쇼펜하우어 研究—물자체 개념의 생철학적 전회에 따른 理性的 正位를 중심으로」, 경북대학교 박사학위논문, 2018.
- 임승택, 『초기불교: 94가지 주제로 풀다』, 서울: 종이겨울, 2013.

- 전재성 역주, 『맛지마니까야』, 서울: 한국빠알리성전협회, 2009.
- 칼루파하나, 『불교철학: 역사분석』, 나성 옮김, 서울: 이학사, 2019.
- _____, 『불교철학의 역사: 연속과 불연속』, 김종욱 옮김, 서울: 운주사, 2008.
- Tilakaratne, Asanga. 『열반 그리고 표현불가능성: 초기불교의 언어·종교철학』, 공만식·장유진 옮김, 서울: 씨아이알, 2006.
- Abelsen, Peter. “Schopenhauer and Buddhism”, in *Philosophy East & West*, vol. 43, University of Hawaii Press, 1993.
- App, Urs. “Schopenhauers Begegnung mit dem Buddhismus”, in *Schopenhauer Jahrbuch*, 1988.
- Caldwell, William. *Schopenhauer's System In Its Philosophical Significance*, New York: Charles Scribner's Sons, 1896.
- Cartwright, David E. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, 2nd ed., Lanham: Rowman & Littlefield, 2016.
- Conze, Edward. *Buddhism: Its Essence and Development*, Mineola/New York: Dover Publication, 2003.
- Cooper, David E. “Schopenhauer and Indian Philosophy”, in *A Companion to Schopenhauer*, ed. B. Vandenabeele, Wiley-Blackwell, 2012.
- Cross, Stephen. *Schopenhauer's Encounter with Indian Thought: Representation and Will and Their Indian Parallels*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013.
- Deussen, Paul. “Schopenhauer und die Religion”, in *Schopenhauer Jahrbuch*, 1915.
- Dharmasiri, Gunapala. “Principles and Justification in Morals: The Buddha and Schopenhauer”, in *Schopenhauer Jahrbuch*, 1972.
- Dobrzański, Michal. *Begriff und Methode bei Arthur Schopenhauer*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2017.

- Eisler, Rudolf. *Kant Lexikon*, Hildesheim: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 2008.
- Glaser, Helmuth v. “Der Vedānta als Weltanschauung und Heilslehre”, in *Schopenhauer Jahrbuch*, 1928.
- _____. “Schopenhauer und Indien”, in *Schopenhauer Jahrbuch*, 1955.
- Grimm, Georg. “Thema und Basis der Lehre Buddhas”, in *Schopenhauer Jahrbuch*, 1915.
- Halbfass, Wilhelm. *India and Europe*, Albany: State University of New York Press, 1981.
- Hübscher, Arthur(Hrsg.), *Arthur Schopenhauer: Mensch und Philosoph in seinen Briefen*, Wiesbaden: F. A. Brockhaus, 1960.
- _____. “Schopenhauer und die Religionen Asiens”, in *Schopenhauer Jahrbuch*, 1979.
- Janaway, Christopher. “Schopenhauer’s Pessimism”, in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed. Christopher Janaway, New York: Cambridge University Press, 1999.
- Kalupahana, David J. *Ethics in Early Buddhism*, Honolulu: University of Hawai’i Press, 1995.
- Kamata, Yasuo. “Schopenhauer und der Buddhismus”, in *Schopenhauer Jahrbuch*, 1984.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998.
- Kishan, B. V. “Arthur Schopenhauer and Indian Philosophy”, in *Schopenhauer Jahrbuch*, 1964.
- _____. “Schopenhauer and Buddhism”, in *Schopenhauer: His Philosophical Achievement*, ed. Michael Fox, Sussex: The Harvester Press, 1980.
- Krampe, Siegfried. “Schopenhauers Erlösungslehre und das Christentum”, in

- Schopenhauer Jahrbuch*, 1914
- Lemanski, Jens. “The Denial of the Will-to-Live in Schopenhauer’s World and His Association between Buddhist and Christian Saints”, in *Understanding Schopenhauer through the Prism of Indian Culture*, eds. Arati Barua · Michael Gerhard · Matthias Kößler, Berlin/Boston: De Gruyter, 2013.
- Magee, Bryan. *The Philosophy of Schopenhauer*, New York: Oxford University Press, 1997.
- Mannion, Gerard. *Schopenhauer, Religion and Morality: The Humble Path to Ethics*, London · New York: Routledge, 2003.
- Mistry, Freny. “Der Buddhist liest Schopenhauer”, in *Schopenhauer Jahrbuch*, 1983.
- Nebel, Karl. “Schopenhauer und die brahmanische Religion”, in *Schopenhauer Jahrbuch*, 1915.
- Nicholls, Moira. “The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer’s Doctrine of the Thing-in-Itself”, in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed. Christopher Janaway, New York: Cambridge University Press, 1999.
- Ohly, Hans. “Der Christ liest Schopenhauer”, in *Schopenhauer Jahrbuch*, 1983.
- Radhakrishnan, S. *Indian Philosophy*, vol. 1, New Delhi: Oxford University Press, 1999.
- _____. *The Bhagavadgītā*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1976.
- Safranski, Rüdiger. *Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2001.
- Schopenhauer, Arthur. *Zürcher Ausgabe, Werke in zehn Bänden*, Zürich: Diogenes Verlag, 1977.

_____. *Die Welt als Wille und Vorstellung I*

_____. *Die Welt als Wille und Vorstellung II*

_____. *Parerga und Paralipomena II*

_____. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*

_____. *Über den Willen in der Natur*

Schubbe, Daniel/Koßler, Matthias(Hrsg.), *Schopenhauer Handbuch*, Stuttgart:
J. B. Metzler Verlag, 2014.

Spielring, Spielring. *Schopenhauer ABC*, Leipzig: Reclam, 2003.

“When Buddhists Go Bad”, in *TIME: The Face of Buddhist Terror*, July
1, 2013.

Watkins, Eric. *Kant and the Metaphysics of Causality*, New York:
Cambridge University Press, 2014.

Critique of Schopenhauer's View of Buddhism

Yoon, Chae U (Kyungpook National Univ.)

Schopenhauer, emphasizing those affinities between his own philosophy and Buddhism, was a thinker having played a leading role in the formation of 'European Buddhism'. However, the 'Schopenhauerian Buddhism' is a distorted one by 'pessimism' and 'denial of the will' which constitute his metaphysics of the will. Schopenhauer includes as evidence of denial of the will Christianity, Brahmanism, Buddhism, quietism, asceticism, mysticism, and so forth,—which is the integration theory based on the concept of denial of the will. In that theory, Buddhism is defined as another pessimistic religion teaching denial of the will. In this sense, for him, Buddhism is intrinsically identical with Christianity, Brahmanism, mysticism, and so forth. The source of such distortion lies in his maintained essentialism. Schopenhauer's essentialism conflicts with Buddhism's anti-essentialism in the depths of thought. I will elucidate the in-depth disparities between his metaphysics of the will and Buddhism by comparing the former with the latter's *tilakkhaṇa* and *nibbāna*. In this process, it is to be revealed that it is impossible to integrate Buddhism with Christianity, Brahmanism, mysticism, etc.

Key words: Kant, Schopenhauer, Transcendental Idealism, Pessimism, Denial of the Will, Anattā

철학탐구 제58집

윤채우 e-mail : necrosanct@hanmail.net

투 고 일	2020년 04월 15일
심 사 일	2020년 04월 24일
게재확정	2020년 05월 18일