

## 번역과 초월언어, 그리고 문학적 사유의 방향

- 한용운의 주해와 창작의 의미를 중심으로 -

박 현 수

(경북대학교 국어국문학과)

### 1. 벤야민의 번역론과 ‘순수언어’의 정체

벤야민의 독특한 번역론, 『번역가의 과제』는 번역의 문제를 통해 언어의 본질과 초월언어의 문제를 다루며, 또한 문학의 바탕이 되는 세계관에 주목하게 한다는 점에서 눈여겨볼 만한 논의다. 그러나 이 글을 실용적인 관점에서 읽으려는 모든 시도는 실패할 수밖에 없다. 이 글의 목적은 이용가능한 번역 방법 혹은 번역론을 제시하는 데 있지 않기 때문이다. 그가 ‘번역가의 과제’로 제시하는 것을 살펴봐도 이 점은 분명하다. “원작의 메아리를 깨워 번역어 속에서 울려 퍼지게 하는 의도, 번역어를 향한 바로 그 의도를 찾아내는”<sup>1)</sup> 것, “낯선 (원작의) 언어 마력에

1) Walter Benjamin(2008), 최성만 옮김, 『번역자의 과제』, 『언어 일반과 인간의 언어에

주제어: 한용운, 『십현담주해』, 『님의 침묵』, 너머-여기, 초월언어, 순수언어, 발터 벤야민

Han Yongun, *Sibyundamjubae*, *Nime Chimnuk*, beyond-here, transcendental language, pure language, Walter Benjamin

걸려 꼼짝 못하고 있는 순수언어를 번역자 자신의 언어를 통해 해방시키고 또 작품 속에 갇혀 있는 언어를 그 작품의 재창작을 통해 해방시키는 것”(최성만: 139)이라는 과제는 실용적인 차원에 적용할 수 없는 이상적인 원론이다. 그래서 해체주의적 관점에서 번역의 근원적 불가능성에 초점을 맞추어 읽으려는 폴 드 만의 논의나, 언어의 낯설음을 환기함으로써 번역의 이국성을 강조하는 탈식민주의적 논의 모두 벤야민의 논점을 자기 관점의 합리화를 위한 제국주의적 읽기의 도구로 소모하고 있을 뿐이다.

물론 관점에 따라서 실용적인 차원에 적용 가능한 시사를 찾을 수도 있다. 가령 번역의 자유와 충실성의 문제, 즉 의역과 직역에 대한 언급이 그것이다. 벤야민은 이를 “의미에 맞게 재현할 자유와 그러한 직무를 수행할 때 낱말에 충실하기”(최성만: 135)로 설명하고 후자에 더 중요한 의미를 부여한다. 의역(문장)과 직역(낱말)의 문제에 대해 벤야민은 “문장이 원작의 언어 앞에 세워진 장벽이라면, 직역이 쫓는 낱말은 홍예문(아치문)”(최성만: 137-8)이라고 시적으로 표현하고 있다. 아이러니하게도 이 부분의 우리말 번역은 직역의 중요성을 환기시키기에 충분하다. 다른 번역에서는 이 홍예문을 “아케이드”(반성완: 330)로 옮기고 있다. 어느 쪽으로 하느냐에 따라 뉘앙스가 달라지면서 해석의 방향이 재조정될 수밖에 없다. 홍예문으로 번역할 경우, 통로로서의 문의 이미지가 중요하게 된다. 그러나 ‘아케이드’로 옮길 경우, 빛을 막지 않고 투명하게 투과시키는 아케이드의 속성이 중시되면서 전혀 다른 감각을 작동시킨다. “문장이라는 의미론적 벽은 순수언어의 빛을 통과시키지 못한다. 의미의 방해에 가로막히지 않는 낱말이라는 아케이드를 통해서만 이 빛은 환히

대하여/ 번역자의 과제 외], 도서출판길, 133쪽. 동일한 글은 반성완에 의해 먼저 번역된 바 있다(Walter Benjamin(1983), 반성완 옮김, 『발터 벤야민의 문예이론』, 민음사). 이 두 텍스트를 기본으로 하며, 이후 각각 ‘최성만: 133’, ‘반성완: 133’처럼 인용 표기하며, 문맥에 따라 더 정확하다고 판단한 번역을 취한다.

드러난다.”(이명호: 241)는 설명도 이로부터 가능해진다. 벤야민이 앞부분에서 진정한 번역의 투명성(“진정한 번역은 투명하다.”, 반성완: 330)에 대해 말하고 있으므로, 이 구절은 원문대로 ‘아케이드’로 번역하는 것이 원전에 충실한 직역이라 할 수 있다.<sup>2)</sup> 이 점에서 ‘홍예문’은 벤야민의 글의 의도에 반하는 번역이다. 홍예문과 아케이드의 차이는 전자가 우리 문화의 익숙함에 동화시키는 서정화 작업의 일환이라면, 후자는 이질성을 강조하는 반(反)-서정화 작업의 일환이라는 데 있다.

번역에 있어서 서정화 작업은 많은 비판을 받아왔다. 자국어의 체계에 자연스럽게 수용되고 동화될 수 있는 이런 번역은 그 동안 가장 중시되어 온 관점이지만, 벤야민이 “번역의 언어가 원문처럼 읽혀진다는 것은 번역이 누릴 수 있는 최대의 찬사가 아니”(반성완: 329)<sup>3)</sup>라고 하였듯이 갈수록 그 위치가 불안정해졌다. 특히 베르만은 이를 “자민족 중심 번역”<sup>4)</sup>으로 비판적으로 규정하고 있다. 이는 곧 “도착언어(번역문의 언어-인용자)를 통해서 그리고 그 안에서 외국어의 낯선 의미가 잘 길들여지고 순화되어져서 도착언어의 독자가 불편해지지 않는 상태에서 외국어 작품이 받아들여지는 번역”(윤성우: 181)인 것이다. 베누티는 이런 종류의 번역을 ‘추문’이라 불렀다. 즉 “외국테스트를 자국의 문화에 봉사하도록 만드는 매끈하고 ‘유창한’ 번역”(이명호: 242)이 그것이다. 유창한 번

2) 이 부분의 원문은 “Denn der Satz ist die Mauer vor der Sprache des Originals, Wörtlichkeit die arkade.”이다. 직역하자면 “문장이 원본의 언어 앞의 벽이라면, 낱말 그 자체는 아케이드다.” 정도가 될 것이다. Walter Benjamin(1991), *Walter Benjamin Gesammelte Schriften IV-1*, Suhrkamp, p. 18.

3) 이 문장에서 생략된 구절, “특히 그것들이 출현한 시대에는”(“vor allem im zeitalter ihrer entstehung”)에 대한 번역은 정반대로 나타난다. “특히 원문이 생겨나는 시대에서는”(반성완: 329), “특히 어떤 번역이 생성된 시대에는”(최성만: 137). 필자가 보기에 문맥상 후자가 더 적절한 것으로 보인다.

4) 윤성우(2007), 『발터 벤야민(W. Benjamin)의 번역론에 관한 소고』, 『번역학연구』 8권 1호, 한국번역학회, 181쪽에서 재인용.

역은 의미 전달에 치중하여 번역자의 자유를 만끽하면서 원문의 불편함을 자국의 문화 속에 동화시킨다. 다음과 같은 번역을 예로 들 수 있다.

찢어진 주머니에 두 손을 찢른 채 나는 출발하였노라.  
나의 외투는 더할 나위 없이 헤어졌구나!<sup>5)</sup>

번역에 있어서 문제적인 부분은 두 번째 행이다. 이 부분의 원문이 “Mon paletot aussi devenait idéal.”(내 외투도 관념적으로 되었어)<sup>6)</sup>임을 고려하면, 위의 번역은 완전한 의역이다. 이런 의역을 택한 이유는, 원문의 글자 그 자체에 충실할 경우 이 구절의 의미가 난해해지기 때문일 것이다. 우리말에서 양복저고리와 같은 구체적인 사물에 ‘관념적’이라는 표현은 사용하지 않는다. 우리말의 관습에 ‘관념적’이라는 말은 주로 생각이나 견해와 관련될 때에만 사용되는 어휘라는 자문화중심적인 관점과 이로부터 파생된 배려가 이런 의역을 하게 만들었다고 할 수 있다. ‘관념적이 된 외투’의 이국적 낯설음을 회피하기 위해, 전달하고자 하는 의미를 옹기하고 있는 ‘번역의 자유’의 전형적인 예이다.

탈식민주의적 접근은 이런 동일성에 바탕을 둔 서정적 작업을 비판하면서, 낯설음에 주목하는 반-서정적 번역의 타당성을 벤야민으로부터 찾으려 한다. 그러나 벤야민의 글에서 그들이 찾을 수 있는 것은 “이 순수 언어를 위해 번역자는 자신의 언어의 낡은 장벽을 무너뜨린다. 루터, 포스, 힐덜린, 게오르케는 독일어의 경계를 확장했다.”(최성만: 139)는 구절 뿐이다. 그래서 벤야민의 전반적인 의도를 무시하고 “바바에게 벤야민의

5) A. Rimbaud(1991), 이준우 옮김, 『랭보시선』, 책세상, 68쪽.

6) 김현은 이 부분을 직역하고 있다. “내 갔지, 터진 주머니에 손 집어넣고/ 양복저고리는 관념적이 되었어.”, 그는 이 구절에 “저고리가 관념적이 되었다는 것은 그것이 너무 헤져서, 저고리라기보다는 저고리라는 관념이 되어버린 것 같다는 표현.”이라는 각주를 붙이고 있다. A. Rimbaud(1974), 김현 옮김, 『지옥에서 보낸 한철』, 민음사, 20쪽.

‘순수언어’란 진리의 언어가 가지고 있다고 상정되는 어떤 기원적 본질이나 오염되지 않은 순수의 결정체가 아니라 문화의 자연스러운 이동에 저항하는 ‘이국성’(foreignness)으로 해석”(이명호: 244)된다면 그것은 명백한 오독이 아닐 수 없다.

벤야민의 번역론은 철저하게 비실용적이며 비인간적이다. 비실용적이기 때문에 비인간적인 것이 아니라, 비인간적이기 때문에 비실용적이다. 다음과 같이 시작되는 그의 글은 아직 시작되지도 않은 번역론의 도착지점을 예고하고 있다.

어떤 예술작품이나 예술형식을 인식하는 데 있어 수용자를 고려하는 일은 결코 생산적이 되지 못한다. 비단 어떤 특정한 수용자층이나 아니면 그들의 대표자를 고려하는 일만이 잘못된 것이 아니라 (이상적) 수용자라는 개념까지도 모든 예술이론적 논의에서 방해요소가 되는데, 왜냐하면 이러한 논의들은 단지 인간의 현존재와 본질만을 그 전제로 하고 있기 때문이다(반성완: 319).

수용이론에 대한 근원적인 부정으로 읽히는 이 서두는, 폴 드 만에 따르면, 아우스와 그 제자들을 공황상태로 몰아넣었으며, 그들은 벤야민의 이런 관점을 본질주의적 예술 이론, 칸트 이전적인 논의로 치부함으로써 그 공황을 처리하였다고 한다.<sup>7)</sup> 그러나 이 구절은 수용이론에 대한 비판이 아니라 인간적이고 세속적인 가치에 집착하는 모든 이론을 싸잡아 평가절하하는 비판이다. 벤야민에게 있어서 진정한 가치를 지니는 논의는 “인간의 현존재와 본질”만을 전제하지 않고 그 이상을 겨냥하는 논의이다. 그가 이 글에서 사용하는 ‘인간’이라는 표현은 대부분 한계와 꺾임의 맥락에 놓여 있다. 예를 들어, “그러한 사유(피상적 사유-인용자)에 대해

7) Paul de Man(2008), 황성필 옮김, 『결론: 발터 벤야민의 (번역가의 과업)』, 『이론에 대한 저항』, 동문선, 164쪽.

서는 특정한 상관 개념들은 그것들이 처음부터 오로지 인간에게만 관련 되지 않는다면 훌륭한 의미, 아니 어쩌면 최상의 의미를 보유할 것이라는 점을 주지할 필요가 있다.”(최성만: 123)는 구절에서 ‘인간’은 일종의 오류의 원천으로 지목되고 있다. 이 구절은 인간적 요소가 제거될 때 개념적 명징성이 확보될 수 있음을 암시한다. 폴 드 만이 이 구절에서 “이 실패가 인간적 실패가 아니라”는 점이 중요하며, 이것이 “어떤 주체적 경험을 지칭하지 않”는다고 지적한 것은 따라서 상당히 정확한 판단이라 할 수 있다.<sup>8)</sup> “유기적인 신체성”, “동물적 요소”(이상 반성완: 321) 등의 표현도 이와 관련되어 있다.

벤야민에게 있어서 인간적인 요소는 배제의 대상이다. 앞에서 살펴본 서정화 번역에 대한 비판도 기본적으로는 이런 인간화에 대한 비판과 맞물려 있다. 따라서 그의 번역론에 수없이 많이 등장하는 “보다 높은”이라는 표현은 인간적인 차원을 넘어선 상태, 즉 초월적이고 선형적인 상태를 가리키기 위한 것이다. 이것이 벤야민의 번역론의 핵심이다. “고유하고 높은 삶”(322), “보다 높은 영역”(322), “보다 높은 언어의 맹아”(325), “보다 높고 보다 순수한 언어”(325), “차원이 높은 언어”(26), “새롭고 보다 높은 차원”(이상 반성완: 331) 등등의 표현은 모두 초월적이고 선형적인 차원을 전제로 하고 있다. 이들 표현은 바로 가장 문제적인 개념, ‘순수언어’(die reine Sprache)로 귀결된다.

오히려 언어들의 초역사적 근친성은 각각의 언어에서 전체 언어로서 그때그때 어떤 똑같은 것이, 그럼에도 그 언어들 가운데 어떤 개별 언어에서가 아니라 오로지 그 언어들이 서로 보충하는 의도의 총체성(Allheit)만이 도달할 수 있는 그러한 똑같은 것이 의도되어 있다는 점에 바탕을 둔다. 그것은 곧 순수언어(die reine Sprache)이다(최

8) Paul de Man, 위의 책, 181쪽. 그러나 폴 드 만은 이 구절의 근원적 의미를 언어적 구조에 연결짓고 있으나 이것은 벤야민에 대한 오독이라 할 수 있다.

성만: 129).

순수언어는 출발언어(원문의 언어)나 도착언어(번역문의 언어)와 같은 세속적이고 인간적인 언어와 무관한 언어이다. 순수언어가 초역사적인 것도 이 때문이다. 모든 언어는 이 순수언어로부터 파생된다. 파생물이기 때문에 지상의 모든 언어의 총합도 순수언어에 도달하지 못한다. 다만 각각의 언어들이 서로 보충하며 도달해야할 의도의 총체성, 그 자체가 순수언어이다. 그렇기 때문에 정확하게 말하자면 순수언어는 세속적 언어와 같은 ‘언어’가 아니다. 이런 선형적이고 초월적인 순수언어를 상정하는 순간, 원문은 번역에 비해 절대적으로 우월할 수 없게 된다. 원문(또는 출발언어)이나 번역(또는 도착언어)은 모두 하나의 파편, 순수언어라는 “보다 큰 언어의 파편”(최성만: 137)에 지나지 않기 때문이다. 그래서 벤야민이 “태초에 말씀이 있었다’(Im Anfang war das Wort)는 말은 번역 분야에서도 유효하다”(최성만: 137)고 한 말은 비유가 아니다. 신과 함께 존재한 이 언어가 바로 순수언어이며, 신적 언어인 것이다. 그래서 리피르가 순수 언어를 “메시아에 대한 기다림을 언어적 차원에서 재현”)한 것으로 본 것이나, 케럴 제이콥스가 벤야민이 “카발라적 티쿰 개념-즉, ‘그릇들의 깨어짐’에서 산산조각 나고 타락된, 사물들의 근원적 존재를, 또 역사(의 근원적 존재)를 한데 기워 맞추고 복구하는 메시아적 복구와 수선-을 염두에 두고 있다”<sup>10)</sup>고 한 것은 정확한 지적이라 할 수 있다.

이제 이 글의 서두에 제시하였던 번역가의 과제가 의미하는 바가 분명해졌다. 번역가의 과제는 원본을 인간적인 차원에서 얼마나 잘 번역하느냐 하는 기술적인 능력에 있는 것이 아니라, 언어와 언어의 사이에서 메

9) 윤성우, 앞의 글, 187쪽에서 재인용.

10) Paul de Man, 위의 책, 189쪽.

타언어적 시각을 지니고 초월적인 순수언어를 호출하고 환기시키는 능력에 있다. 그것은 훔틸린의 소포클레스 번역처럼 “바람이 스치기만 해도 소리가 나는 하프처럼 언어가 의미를 살짝 건드리고 있을 정도”(최성만: 141)의 차원이다. 그것은 불가능한 과제이다. 벤야민이 번역론의 마지막 부분에서 성서에 과도하게 의미부여한 것도 이런 불가능성의 확인에 불과하다. 벤야민은 소포클레스의 비극이나 성서에서 이것이 인간적인 산물이라는 사실, 즉 근원적인 세속성에 애써 눈을 가리고 있는 것이다. 그러므로 이런 번역론으로부터 어떤 실용적인(그래서 세속적이고 인간적인) 논의를 기대할 수는 없다.

## 2. 한용운의 ‘본체가명 양불상병’의 언어

벤야민은 “원작의 메아리를 깨워 번역어 속에서 울려 퍼지게 하는 의도, 번역어를 향한 바로 그 의도를 찾아내는”(최성만: 133) 것이 번역가의 과제라고 했다. 이때 ‘메아리’라는 표현에 주목할 필요가 있는데, 이것은 “진정한 언어”(최성만: 134), 즉 순수언어가 원작의 내부에 존재하지 않음을 가리키는 비유이기 때문이다. 마찬가지로 앞에서 제시한 하프의 비유도 비슷한 의미를 지닌다. “바람이 스치기만 해도 소리가 나는 하프처럼 언어가 의미를 살짝 건드리고 있을 정도”라는 비유에서, 바람으로서의 도착언어는 출발언어에 내재하는 의미라는 하프의 현을 살짝 건드려 (순수언어라는) 소리를 파생시킨다. 여기에서 메아리나 소리는 사물 자체에 존재하는 것이 아니라 그것의 파생물이듯이, 순수언어 역시 세속적 언어의 파생물인 것은 아닌가, 우리는 이런 전복을 시도해볼 수 있다. 이것은 벤야민의 외재적 초월을 내재적 초월(정확한 표현은 후술함)로 거꾸로 세우는 일이 될 것이다. 결국 초월관 혹은 세계관이 문제인

것이다. 번역관은 세계관으로부터 파생된 언어관의 이차적 파생이다.

벤야민의 외재적 초월이 거꾸로 선 지점, 바로 이곳이 한용운이 선 지점과 관련되어 있다. 벤야민의 순수언어와 한용운의 언외지지(言外之旨) 혹은 성의(聖意)는 비슷하면서도 차이가 난다는 점에서 비교해볼 만한 가치를 지닌다. 한용운은 3·1운동과 관련하여 옥고를 치루고 백담사 오세암에 칩거하던 중, 1925년 6월 7일에 선시 주해집인 『십현담주해』(十玄談註解)를 탈고하고 이듬해 5월에 출간하였다. 이 저술은 중국 선종의 한 갈래인 조동종 문중의 동안상찰(同安常察) 선사인 지은 「십현담」(十玄談)이라는 선시에 한용운이 주해를 가한 텍스트다. 이 텍스트는 여러 가지 면에서 『님의 침묵』이라는 시집과 깊은 관계를 맺고 있다. 탈고 시기도 비슷하고, 출간 시기도 비슷하며, 유사한 구절도 꽤 존재한다. 이 두 텍스트의 내적연관성을 번역의 문제와 연관시켜 볼 수 있다.

『십현담주해』는 한용운의 사상적 깊이가 한 단계 더 나아갔음을 보여 주는 중요한 저술이다. 또한 단순한 주해를 넘어서서 자신의 독창적인 경지를 뛰어넘게 표현한 문학작품이기도 하다. 『십현담주해』는 전체가 한문으로 이루어진 텍스트다. 원시 자체가 한문으로 되어 있는데, 한용운은 이것을 우리말로 번역하는 대신에 한문으로 주해를 달고 있다. 이것은 야콥슨이 분류한 바, ‘언어내적 번역’(la traduction intralinguale)으로서 번역의 한 형식이라 할 수 있다.<sup>11)</sup> 문제는 한용운이 왜 이런 방식의 번역을 선택하였을까 하는 점이다. 이것은 비슷한 시기에 한문이라는 고

11) 야콥슨은 언어내적 번역(바꾸어 말하기), 언어 간 번역(본연의 번역), 기호간 번역(기호 변경) 등으로 번역을 분류한 바 있다. 윤성우, 앞의 글, 179쪽 각주 참조. 벤야민은 서로 다른 언어들이 의도 자체에서 서로 보완하는 예를 ‘빵’을 의미하는 독일어(brot)와 프랑스어(pain)에서 찾는다.(최성만: 130) 의도된 것(das Gemeinte)의 관점에서 볼 때 이는 동일 언어 내의 문제이기도 하다. 벤야민이 “마치 방언과 방언이 서로 다른 것처럼 언어와 언어 또한 서로 다르다”는 말이 포함된 루돌프 판비치의 언급을 인용한 것(최성만: 140)도 결국 번역의 문제는 언어와 언어, 방언과 방언 등을 포괄하는 언어 자체의 문제임을 보여준다.

전적인 문어로 『십현담주해』를 쓰고, 우리말로 『님의 침묵』을 쓴 내적 동기에 대한 해명과 관련된다.

한용운은 『십현담주해』의 서문에서 「십현담」에 대한 주해가 두 개나 있음에도 불구하고,<sup>12)</sup> 새롭게 주해를 더하는 이유를 “두 주석은 각기 묘한 데가 있어 원문의 뜻을 이해하는 데는 충분하나, 말 밖의 뜻(言外之旨)에 이르면 때때로 나의 견해와 같거나 다른 곳이 있었다.”<sup>13)</sup>는 데서 찾는다. 거기에 김시습의 삶에 대한 개인적 감회도 내적 동기를 이룰 수 있으나, 근본적인 이유는 그 텍스트가 지시하는 언외지지에 대한 견해차라 할 수 있다. 이 ‘말 밖의 뜻’, 즉 ‘언외지지’로부터 한용운의 번역이 출발하고 있다.

언외지지는 언어에 내재하는 것이 아니라 그 바깥에 존재하는 것으로 상정된다는 점에서 벤야민의 ‘순수언어’와 유사하다. 즉 언외지지는 언어의 지시적 의미 바깥에 존재하는 의미로서, 텍스트의 표면에 나타나지 않는다는 점에서 유사성을 찾을 수 있다. 먼저 한용운이 말하는 언외지지에 대해 살펴보자. 언외지의(言外之意), 언외의(言外意) 등으로도 불리는 언외지지는 언어로 구성된 표현의 일차적인 의미에서는 드러나지 않는 궁극적인 의미이다. 이것은 작가의 창작 의도라 할 수도 없다. 오히려 작가가 의도적으로 겨냥한 전달 가능한 의미 너머의 의미일 수 있다. 고려 후기의 시인 이제현의 언급, “옛 사람의 시는 눈앞의 경치를 묘사하면서도 뜻은 말 밖에 있었다(意在言外). 말은 다할 수 있으나 의미는 다하지 못한다.”<sup>14)</sup>는 언급의 ‘말이 다하고도 끝나지 않는 의미’가 그것일 것

12) 하나는 중국의 선사 청량문익(淸涼文益), 다른 하나는 조선조 김시습의 주해이다. 한용운은 선행 주해를 다 제거하고 자신의 주해만으로 한 권의 소책자를 만들었다.

13) 일연 지음(2002), 이창섭·최철환 옮김, 『일연 스님의 중편조동오위』, 대한불교진흥원, 179쪽.

14) 이제현(2001), 『역옥패설』 후집1; 정대림, 『한국고전비평사-조선후기편』, 태학사, 220쪽에서 재인용. 언외지지는 함축(含蓄)이나 흥(興) 같은 개념들과 연계되어 있다. 이에 대해서는 정대림, 위의 책, 『언외의』, 210-243쪽 참조.

이다. 이 점에서 언의지지는 발화상의 문맥에 의해 결정되는 화용론의 ‘이면적 의미’ 혹은 ‘비문자적 의미’<sup>15)</sup>와도 다르다. 화용론에 동원되는 발화의 맥락, 배경정보 등은 시나 경전 같은 텍스트에서는 무기력하기 때문이다. 이런 텍스트는 맥락으로부터 단절된 것을 특징으로 삼기 때문에 이때 맥락으로부터 도움 받을 수 있는 것은 전혀 존재하지 않는다. 이런 점에서도 언의지지는 벤야민의 순수언어와 비슷하다.

그러나 언의지지는 원문(한용운의 맥락에서는 「십현담」)과 무관하게 존재하는 의미가 아니다. 한용운이 『불교대전』을 편역하면서 내세운 다음과 같은 범례에서도 이를 확인할 수 있다.

인용의 원문은 인도(印度)의 본(本), 지나(支那)의 역(譯)인 고로 역가(譯家)의 윤문(潤文)을 수(隨)하여 혹 구(具)·략(略)·도(倒)·첩(疊)이 유(有)한 경우에는 해독 상 평이(平易)하기 위하여 혹 숫자(數字)의 가감(加減) 개정(改正)을 가(加)하나 원본의 성의(聖意)는 일호(一毫)도 무상(無傷)함.<sup>16)</sup>

방대한 불교 원전을 발췌하여 번역한 『불교대전』의 편찬 의도를 담고 있는 이 범례에서, 번역자로서 한용운은 독해의 평이함을 위하여 원전(여기서는 중국의 한문 번역)의 수정을 시도하겠다는 뜻을 밝히고 있다. 일종의 번역의 자유를 행하면서 그는 “원본의 성의(聖意)”, 즉 원본에 담겨 있는 성스러운 의미는 전혀 손상시키지 않겠다고 하였다. 이때 ‘성의’는 원문 속에 제시되어 있는 불교의 진리를 가리킬 것이다. 그러나 이 성의는 원본과 무관하게 존재하는 것이 아니라 원본에 담겨 있는 것으로

15) 언어학적으로 “단어의 결합에 의해 적법하게 구성된 문장이 표면적으로 나타내는 의미를 ‘문자적 의미’라고 한다면 구체적인 맥락상에서 실제로 전달되는 이면적 의미를 ‘비문자적 의미’라고 한다.” 김종현(2004), 「의미 연구의 방법과 과제」, 『논문집』 8집, 청주교육대학교 교육대학원, 5쪽.

16) 한용운(2006), 『불교대전』, 『한용운전집 3』, 불교문화연구원, 21쪽.

읽힌다. 그리고 그것은 인도의 원본에서도, 중국의 번역본에서도 그대로 담겨 있는 것이라는 점에서 원본과 매개되어 있지만, 번역자나 기록자와 독립적으로 존재하는 어떤 의미라는 점에서 독특한 성격을 지니고 있다. 그러나 그 독립성은 그 성의가 번역자에 의해 손상될 수도 있는 것임을 시사하고 있다는 점에서 텍스트 의존적이다. 텍스트와 무관하게 독립적으로 존재한다면 번역자의 표현과 무관하게 성의는 그 속에 현현되어 있어야 할 것이기 때문이다. 텍스트를 이탈해 있는 성의는 누구도 훼손할 수 없을 것이다. 이 점에서 원본의 의미를 살짝 건드려 환기시키는, 즉 원본의 의미를 매개로 하여 나타나는 벤야민의 순수언어와 다르다.

언어에 대한 생각에서도 이 미묘한 차이는 반복된다.<sup>17)</sup> 한용운은 언어의 한계와 가능성을 분명하게 인식하고 있었다. 『십현담주해』에서 처음부터 다루는 문제는 문자와 형상의 한계와 가능성에 대한 것이다. 그는 자신의 주해를 “뱀을 그린 것도 이미 잘못되었거늘, 발까지 붙여 어찌자는 것인가?”<sup>18)</sup>라는 시적 언술로 시작하고 있다. 첫 편인 ‘심인’(心印), 즉 절대적 경지인 깨달음의 본체를 가리키는 편에서 깨달음의 경지를 설명하려는 시도의 무력함을 인정하고 있다. 그러나 이런 인정은 언어에 대한 전면적인 부정이 아니다. 그는 “이름을 붙여도 잘못이고, 이름을 붙이지 않아도 잘못이다.”<sup>19)</sup>며 언어의 가능성을 떨쳐버리지 않는다. 그가 처음부터 언어를 진리와 짝할 수 있는 존재로 규정하기 때문에 이런 표현은 다소 수사적으로 느껴지기까지 한다. 그는 첫 편의 머리말에 해당하는 부분의 첫 주(註)를 다음과 같이 달고 있다.

17) 한용운의 언어관에 대한 구체적인 검토는 박현수(2012), 『『십현담주해』의 언어관과 한용운의 시론』, 『한국현대문학연구』 38집, 한국현대문학학회 참조.

18) 한용운, (批) 畫蛇已失 添足何爲, ‘심인’, 『십현담주해』, 법보회, 1926, 1쪽; 이창섭·최철환 옮김, 『일연 스님의 중편조동오위』, 대한불교진흥원, 2002, 189-190쪽. 번역은 『일연 스님의 중편조동오위』를 중심으로 수정을 가하며, 앞으로 이 책은 『조동오위』로 표기한다. 구절의 위치를 쉽게 찾기 위해 원시의 편명을 밝힌다.

19) “名之則錯 不名亦錯 天下長廣舌 一時俱斷”, ‘심인’, 『오중동위』, 195면.

(주) 마음은 본래 형체가 없는 것이라 모양도 여의고 자취도 끊긴 것이다. 마음이라고 한 것부터 거짓이름(假名)인데, 어찌 다시 인(印)이란 말을 쓸 수 있겠는가? 그러나 만법은 이것으로 기준으로 삼고, 모든 부처는 이것으로 증명하였기에 ‘심인’이라 이름한 것이다. 본래의 체(本體)와 거짓이름(假名) 두 가지가 서로 병통이 되지 않는 데서 심인의 본뜻이 밝아진다.<sup>20)</sup>

이것은 첫 편인 ‘심인’(心印)의 제목에 대해 설명한 부분이다. 마음, 즉 깨달음의 본체가 언어나 형상으로 표현할 수 없는 것인데 이것을 설명하려고 시도하는 것 자체가 문제가 있지만, 그럼에도 언어를 떠나서 이것의 현현은 불가능하다는 것이다. 마음, 즉 본체를 나타낸 기표는 거짓이름(假名)에 불과하지만, 그것이 본체와 양립할 수 있다는 생각이다. “본래의 체와 거짓이름 두 가지가 서로 병통이 되지 않는”(本體假名 兩不相病) 상태가 된다면 심인을 제대로 드러낼 수 있다는 언급이 바로 그것이다. ‘본체가명 양불상병’의 상태는 본체와 거짓이름이 평화롭게 공존하는 상태로서, 이런 설정 자체가 선불교적 전통이 강한 한국 불교의 언어관과 다소 차이가 난다.<sup>21)</sup> 일반적으로 볼 때에도 불교에서 언어는 절대적인 진리를 표현할 수 없다는 것이 기본적인 명제이다. 심인은 표현의 대상이 될 수 없으며 언어는 일시방편에 불과한 것이다. 가령 다음과 같

20) “(註)心本無體 離相絕跡 心是假名 更用印爲 然萬法以是爲準 諸佛以是爲證 故名之曰心印 本體假名 兩不相病 心印之旨明矣”, ‘심인’, 『조동오위』, 189-190쪽.

21) 물론 이에 대한 반론이 가능하다. 그러나 선불교의 전통이 강한 한국 불교에서는 언어는 본체에 종속된 것으로 즉 “종속관계”(박병기, 63쪽)로서 공존관계가 아니다. 그래서 박병기는 한국 불교의 언어관을 지눌을 통해 접근할 때 “깨달음의 과정에서 말은 불필요한 것인가?”라는 질문에 “그렇다.”고 대답할 수밖에 없다는 결론에 도달한다. 다만 가능성으로 제시되는 설법이나 화두는 방편의 언어에 불과하다. 박병기(2009), 『한국 불교의 언어관과 언어예절』, 『화법연구』 14집, 한국화법학회, 62-64쪽. 불교의 언어관을 ‘무소설’(無所說)로 보고 선종에서 이런 경향이 더 극단화되었다고 보는 관점도 이와 같다. 오세영(2005), 『현대사론에 끼친 불교의 영향』, 『우상의 눈물』, 문학동네, 98-99쪽.

은 대승불교의 언어관이 전형적이다.

『해심밀경』 이래 진여는 이언법성(離言法性) 또는 승의(勝義)라고 불려진다. 승의는 성인이 내면에서 스스로 깨달은 것이며(聖者內自所證), 형상이 없이 작용하며(無相所行), 말로 나타낼 수 없으며(不可言說), 표현할 길이 없고(絕諸表示), 모든 논쟁이 끊어진 것(絕諸爭論)의 다섯 가지 이유에서 일체 사려 분별의 경계를 초월한 것이다. 요컨대 궁극적인 진리는 개념적인 사고의 대상이 아니며, 개념이나 말로써 나타낼 수 없다.<sup>22)</sup>

대승불교의 보편적인 언어관은 이처럼 언어의 한계에 초점을 맞추고 있으며 한국 불교에서 이런 경향은 더욱 강조되어 왔다. 그래서 “흔히 ‘불립문자 교외별전’이니 ‘유마의 일묵’이니 석존의 ‘거룩한 침묵’이니 하는 말들에 의해 언어에 대한 불교의 불신적이고 부정적인 태도를 지나치게 강조”<sup>23)</sup>한다는 견해는 유식불교가 상당한 영향력을 미친 삼국시대와 통일신라시대를 벗어나면,<sup>24)</sup> 선불교의 전통이 강한 한국 불교에서는 일반화되기 힘들다. 기본적으로 선불교에서 언어는 일종의 방편으로 존재할 뿐, 본체와 양립할 수 있는 것이 아니기 때문이다. 이 때문에 한용운의 ‘본체가명 양불상병’의 언어관을 두고 “본체와 가명이 양불상병이라 함은 가명에 집착하지 않음은 물론 본체마저에도 집착을 떠나 본체와 가명을 살려서 보는 용운(龍雲) 선사의 국(局)이 트인 사상적 기반을 찾을 수가 있다.”<sup>25)</sup>는 평가도 가능한 것이다.

22) 橫山紘一(2004), 묘주 옮김, 『유식철학』, 경서원, 32-33쪽.

23) 이지수(2000), 「불교의 언어관」, 『과학사상』 35집, 범양사, 59쪽.

24) 원효가 이언(離言)과 의언(依言)의 상호의존성을 강조한 것도 유식불교의 영향권에 있었기 때문이다. 이후 유식철학은 신라 말 선(禪) 사상의 전래로 쇠퇴의 길을 걷게 되어 그 영향력이 소멸되었다. 이만(2000), 「총론」, 『한국유식사상사』, 장경각 참조.

25) 한종만(1981), 「한용운의 (십현담주해)에서 본 진리관과 선론」, 『한용운사상연구』

한용운의 ‘본체가명 양불상병’의 언어는 자신의 가능성을 극대화시킨 궁극적인 언어, 최상의 언어라 할 수 있다. 이것은 기표를 통해 기의의 가치를 손상시키지 않으며, 깨달음의 본체를 온전하게 가리킬 수 있는 언어이다. 이때 그의 언어와 본체는 흡사 벤야민의 번역어와 순수언어와 대응되는 듯하다. 그러나 한용운의 본체는, 벤야민의 초월적이고 선형적인 순수언어와 달리, 인간과 인간의 언어 너머 따로 존재하는 것이 아니다. 그 본체는 이 지상과 인간 내면에 이미 주어진 것이다. 이런 입장은 한용운의 기본적인 생각이었다. 『조선불교유신론』에서도 본체는 중생의 마음에 존재한다고 단언하고 있다.<sup>26)</sup> 그러나 이때의 말은 일종의 선언적인 주장으로 절실함이 덜하다. 『십현담주해』에 오면 이것은 아주 절실하게 느껴진다. 제2의 득오라 할 만하다.

(비) 박지범부도 본래 스스로 갖추었고, 일체의 성현도 말로써 설파할 수 없다.

(주) 조사의 뜻이 어찌 일찍이 어떤 뜻을 가진 적이 있던가. 중생에게 뜻이 있으면 조사 또한 뜻이 있으니, 조사의 뜻이란 중생의 뜻인 것이다.<sup>27)</sup>

두 번째 편 ‘조사’(祖師)의 제목에 대한 설명이다. 세속과 중생에 대한 강조가 확실하게 나타나고 있다. 이것은 벤야민의 외재적 초월과 반대 방향에 있는 내재적 초월이다. 초월의 대상이 ‘여기’를 떠나 초월적인

2권 1호, 만해사상연구회, 24쪽.

26) “예토(穢土)가 곧 정토라는 말은 들었지만 예토 그 밖에 따로 정토가 있다는 말은 듣지 못했다. 국토에 본디 예토·정토의 구분이 있는 것은 아니며, 다만 마음에 더럽고 청정한 차이가 있을 뿐이다. (…) 모두어 말하면 내 마음이 정토일 따름이다. 경에 이르기를 ‘중생의 마음이 보살의 정도’ 하셨다.” 한용운, 『조선불교유신론』, 『전집2』, 57쪽.

27) “(批)博地凡夫 本自具足 一切賢聖 道破不得 (註) 祖師之意 何嘗有意 衆生有意 祖亦有 祖意者 衆生之意也.” 『조사』, 『조동오위』, 201-202쪽.

‘저곳’에 설정되는 것이 아니라, ‘중생’과 그가 사는 ‘여기’에 설정되고 있다. 한용운은 “섞이지 않는다는(不混) 초월보다도 진세(塵世)를 멀리하지 않는다는 내재(內在)를 통해서 대승의 보살 정신을 더욱 드러내고 있는 것”<sup>28)</sup>이다. 이런 내재화는 ‘지금 여기’에서 초월을 따로 설정할 필요가 없음을 의미한다. 세계관으로 볼 때 이미 이곳이 초월이 이루어진 곳, 즉 지금 이곳이 ‘너머-여기’(beyond-here)라는 것이며, 인간관으로 볼 때 현재의 인간 존재가 이미 초월된 존재라는 의미이다. ‘너머-여기’에서 ‘여기’는 ‘너머’(beyond)의 대상이 아니라, ‘너머’를 통해 도달한 목표이자 결과일 뿐이다. ‘여기’를 넘어서서 따로 존재하는 ‘저기’로 가는 것이 아니라, 여러 ‘너머’의 단계를 거쳐 도달한 곳이 바로 ‘여기’라는 것이다. 그래서 우리는 여기를 넘어서 따로 존재하는 어떤 세계를 구성할 필요가 없으며, 나를 넘어서 있는 어떤 초월적 존재를 설정할 필요가 없다. 세계의 모든 것은 이런 상태의 ‘너머-무엇’(beyond-something)일 뿐이다. 세계는 이미 ‘너머-여기’이며, 우리는 이미 ‘너머-나’인 것이다. 이런 관점에서 보면 우리가 넘어서야 할 것은 ‘여기’로서의 지상이나 ‘나’로서의 인간이 아니라, 별세계로서의 천상의 설정 자체이며 초월, 넘어섬이라는 관념 자체가 된다.<sup>29)</sup> 한용운은 ‘너머-여기’의 사유로서, 현실을 초월한 곳에 ‘저기’를 설정하는 ‘너머-저기’의 벤야민의 사유와 변별점을 지닌다. 한용운의 이런 사유가 한 마디로 드러난 것이 ‘불성은 눈으로 능히 볼 수 있다’는 불성가견론(佛性可見論)이다.

28) 한중만, 앞의 글, 27쪽.

29) 이런 점에서 기존의 ‘포월’(逾越), 그리고 이것의 변종인 ‘包越’, ‘抱越’의 설정도 무의미하다. 김진석의 포월(逾越)도 기어가든 무방항성이든 어떤 ‘넘어섬’을 전제하고 있으며, 초월을 극복의 대상으로 전제하고 있기 때문에 초월을 기본적으로 상정하고 있는 개념이다. 김진석(1994), 『초월에서 포월로』, 솔, 212쪽 참조. 박동환의 “한계 보전적 해탈”이라는 개념도 이와 마찬가지로 한계를 지닌다. 박동환(1993), 『동양의 논리는 어디에 있는가』, 고려원, 30쪽.

그러나 불성(佛性)은 눈으로 능히 볼 수 있느니 성은 형식이 있는 까닭이다. 왜 그러냐 하면 언어도단·심행처멸(心行處滅)한 법성(法性)만이 불성이 아니오, 산산(山山)·수수(水水)·화화(花花)·초초(草草) 어느 것 하나도 불성이 아닌 것이 없는 까닭이다. 그러면 산산·수수·화화·초초는 누구든지 볼 수 있는 것인즉, 일체 중생이 다 견성한 것이어서 하필 참선의 오(悟)를 기다려 비로소 견성한다 하리요 하는 질문이 있을 것이다. 그러나 일체 중생이 다 견성한 것이다. 그러나 미(迷)한 자는 스스로 견성한 줄을 알지 못하느니, 산산·수수·화화·초초가 다 불성인 줄 모르고, 가령 관념적으로 안다 하더라도 어찌하여서 산산·수수·화화·초초가 다 불성인 줄을 모르는 까닭이다. (….) 영운조사(靈雲祖師)는 도화(桃花)를 보고 견성하였느니 그것은 누구라도 아는 일이지만, 영운이 도화를 보고 견성할 때에 그 도화가 영운을 보고 견성한 줄은 천고에 아는 이 없느니 그것은 일대한사(一大恨事)다.<sup>30)</sup>

불성이 은밀하게 감추어져 있는 것이 아니라 현상이 그 자체로 불성이며, 우리의 감각으로 직접 지각 가능한 것이라는 이런 깨달음은 그의 불교적 사유가 새로운 경지에 도달하였음을 보여준다. 바로 이런 생각이 한용운이 말하는 「십현담」의 ‘언외지지’다. 이런 생각을 가졌기 때문에 한용운은 「십현담」을 다시 주해할 수밖에 없었다. 이전의 주해자에 대해 동의할 수 없는 부분이 이처럼 뚜렷하게 존재하고 있었던 것이다.

그리고 주해를 우리말이 아니라 한문으로 하였다. 그것은 원본 「십현담」의 언어가 동북아 공통문어인 한문으로 쓰였기 때문이다. 이것은 단순한 주해자의 위치에 만족하지 않고 새로운 텍스트의 생성에 참여하는 창조자의 위치에 자신을 올려놓는다는 의미이다. 그리고 ‘비(批)와 같은 지극히 함축적인 시적 언어로 주해하여, 선시 주해를 새로운 시로서 대응하는 형세를 취한다. 이를 통해 단순한 주해자가 아니라 창조자의 반

30) 한용운(1931), 「선과 인생」, 『불교』, 2; 『전집2』, 316-317쪽.

열에 오른다. 그래서 그의 주해는 원본과 대등한 새로운 원본으로 존재하는 것이다. 그의 이런 시도는 한용운의 오만이나 객기로 치부될 수 없다. 서준섭이 『십현담주해』를 두고 “마침내 큰 깨달음을 얻고 삶의 활로와 미래에 대한 확고한 비전을 발견하고 나서 완성한 저술”로서, “오도송(1917) 이후의 두 번째 개오”<sup>31)</sup>의 결과로 평가한 것도 이 때문이다. 그래서 석지현이 자신이 사용하고 있는 텍스트가 한용운의 주해인 것을 알지 못한 상태에서 “(비(批)는 원문 십현시(十玄詩)보다 더 빛난다.”<sup>32)</sup>고 평가하기도 한 것이다.

벤야민에게 번역은 원문과의 접점을 통해 순수언어를 환기하는 한계 내적 행위라면, 한용운에게는 원문과 대등한 지점에서 ‘언외지지’라는 본체를 직접 현현시키는 행위라 할 수 있다. 그 밑바탕에는 외재적 초월이 아니라 ‘너머-여기’라는 내재적 초월에 대한 생각이 깔려 있다.(정확히 말하면 내재적 초월이 아니라 ‘완료된 초월’이다) 이런 번역에 대한 태도가 새로운 번역물로 나타난 것이 바로 『님의 침묵』이다.

### 3. ‘언외지지’의 이중언어적 번역, 『님의 침묵』

한용운은 『십현담주해』를 탈고하고 바로 유려한 우리말로 쓴 새로운 경지의 시집 『님의 침묵』도 탈고한다. 그리고 이듬해 거의 동시에 두 책을 출판한다. 이 시집은 『십현담주해』의 시적 대응을, 이중언어인 우리말로 보여준 결과라 할 수 있다. 자신이 체득한 동일한 ‘언외지지’를 우리말로 새로운 차원에서 전개한 것이다. 그래서 두 번역은 서로 상호보

31) 서준섭(2003), 『한용운의 『십현담주해』 읽기』, 『한국현대문학연구』 13집, 한국현대문학회, 220쪽.

32) 석지현(1975), 『선시』, 현암사, 403쪽.

완적이다. 두 텍스트의 상호보완성은 「나룻배와 행인」이라는 시에서 찾을 수 있다. 먼저 시를 보자.

나는 나룻배,  
당신은 행인

당신은 흙밭로 나를 짓밟습니다  
나는 당신을 안고 물을 건너갑니다  
나는 당신을 안으면 깊으나 얕으나 급한 여울이나 건너갑니다

만일 당신이 아니 오시면 나는 바람을 쐬고 눈비를 맞으며 밤에  
서 낮까지 당신을 기다리고 있습니다  
당신은 물만 건드면 나를 돌려보지도 않고 가십니다그러  
그러나 당신이 언제든지 오실 줄만은 알어요  
나는 당신을 기다리면서 날마다 날마다 넓어갑니다

나는 나룻배  
당신은 행인

- 「나룻배와 행인」 전문<sup>33)</sup>

이 작품은 “참된 사랑의 본질인 희생을 표현한 것처럼 보이면서도 실상 그 근원은 불교에서 강조하는 자(慈)와 비(悲), 그리고 인(忍)에 두고 있”<sup>34)</sup>는 시로 해석되는 것이 보편적이다. 희생정신을 다루고 있다는 사실은 분명하지만, 이것을 불교적으로 해석할 때 난점이 생기게 된다. ‘나룻배’의 비유가 여기에 개입되면 더욱 혼란스러워진다. ‘나’, 즉 나룻배

33) 최동호(1989), 『한용운 시전집』, 문학사상사, 37쪽. 이 책은 원문에 없는 문장부호를 넣은 것과 간혹 빠진 구절이 있다는 점이 한계라 할 수 있다. 이 책을 기본으로 원문과 대조하여 인용한다.

34) 송옥(1993), 『전편해설 님의 침묵』, 일조각, 86쪽.

를 ‘불도’(佛道), 혹은 불법(佛法)으로 본다면 ‘당신’은 중생이 된다. 이때 불도로서의 나룻배는 깨달음의 방편으로서 깨달음의 세계에 도달하도록 도와주는 존재이기에 피안에 도달한 순간 버려야 될 것으로 설정된다. 그렇다면 당신이 물을 건너면 돌아보지도 않고 가는 것은 당연한 일이다. 즉 이것을 “중생은 흔히 불도의 은혜를 잊어버리기 쉽다”<sup>35)</sup>고 해석할 수는 없다. 그렇다고 해도 이것을 “교법(教法)까지도 버리지 않으면 안 되는 공(空)의 실천적인 지양의 의지를 강조한 것”<sup>36)</sup>으로 읽을 수도 없다. 이번에는 당신이 돌아온다는 설정이 해석되지 않기 때문이다. 중생이 깨달음의 세계에 도달하였다면 다시 돌아오는 것을 기다리는 행위는 이해되지 않기 때문이다. 방편에 불과한 나룻배로 다시 돌아온다는 것은 어떻게 해석되어야 타당할 것인가.

『십현담주해』에 기댄 다른 논의에서도 이 문제가 명쾌하게 해결되지는 않는다. 이 시를 수록 순서에 입각하여 조의(祖意)편에 대응시키는 논의에서 이를 확인할 수 있다. 조의편에서 한용운이 지닌 기본적인 사유는 공(空)이나 유(有)에 집착하지 않으면 조사의 뜻을 깨달을 수 있다는 것이며, 중생의 뜻이 곧 조사의 뜻임을 내세워 절대평등의 사유를 강조하는 것이다. 이런 관점을 도입하여 나와 당신의 관계를 불이(不二)의 관계로 보기도 한다. 즉 ‘당신’을 공(空)으로, ‘나룻배’를 유(有)의 개념으로 보아 “나는 곧 당신이 되는 불이법문(不二法門)이요 초월인 것”<sup>37)</sup>으로 해석하는 것이다. 서로 차별이나 분별되는 관계가 아니기 때문에 다시 돌아옴을 자연스럽게 확신한다는 것이다. 그러나 이 시를 나와 상대의

35) 송옥, 위의 책, 85쪽.

36) 송혁(1981), 『만해의 불교사상과 시세계』, 『한용운사상연구』 2권 1호, 만해사상연구회.

37) 정광수(1989), 『불교적 상상력과 한용운의 상징시법』, 『교육논총』 9집, 동국대학교 교육대학원, 213쪽. 김광원의 논의도 동일하다. 김광원(2008), 『님의 침묵과 선(禪)의 세계』, 새문사, 83쪽.

일체성으로 읽는 것은 시의 구체적인 장면을 전혀 고려하지 않는 것이 된다. 또는 나룻배를 공(功)의 유무로부터 초탈해 있는 존재로 보고, “무명(無名)의 세계로부터 정각(正覺)의 세계로 행인들을 날라주는 나룻배는 영험한 기틀을 이루며 헌신적인 희생을 통해 이미 열반에 도달되어 있는 것”<sup>38)</sup>으로 평가하는 논의도 마찬가지다. 어떤 경우든 왜 ‘당신’이 다시 ‘나룻배’로 돌아오는 것인가 하는 점에 대한 대답은 될 수 없다. 이런 관점이라면 『님의 침묵』 전편이 관념적인 해석으로 떨어져버릴 것이다.

나룻배의 희생과 헌신, 그리고 당신이 다시 돌아오길 기다리는 상황을 이해하기 위해서는 나룻배가 깨달음을 성취하는 방편임을 인정하고 선의 관점에서 그 돌아옴에 대한 한용운의 생각을 해명해줄 근거를 확보해야 한다. 이것은 『십현담주해』의 ‘회기’(廻機)편에서 확인할 수 있다. 이 편명에 대해 한용운은 “전위(轉位)하면 곧 회기(廻機)가 뒤따른다. 한 번 돌이키고 두 번 돌이킴에는 정해진 궤도나 규칙이 없다.”<sup>39)</sup>는 주(註)를 달고 있다. 진공(眞空)이라는 깨달음의 자리에 이미 와 있다고 해도 그 자리에 머물지 말고 다시 묘유(妙有), 즉 중생이 사는 차안의 세계로 끊임없이 돌아가야 함을 강조한 말이다. 구체적으로 이는 “깨달음에 이른 사람이 그 절대적 차원에 안주하는 대신, 자기와는 다른 중생의 세계 속에 뛰어들어 구제사업을 벌이는 일”<sup>40)</sup>을 가리킴이다. 그래서 한용운이 주에서 말한 ‘돌이킴’은 단순히 관념적인 성찰이 아니라 구체적으로 몸을 돌려 중생의 세계로 돌아가는 행위를 뜻한다. 청량문의 선사가 “몸 돌려 다른 생명들 속으로 간다”(轉身行異類中)고 설명한 것처럼 적극적이고 구체적인 행위인 것이다.

그리고 이 편의 첫 구절, “털 뒤집어쓰고 뿔 달고 저자 오니”(被毛戴角

38) 손종호(1985), 『『님의 침묵』의 시세계 연구-『십현담주해』와의 상관성을 중심으로』, 『어문연구』 14, 134쪽.

39) “轉位則廻機隨之 一廻二廻不在軌則”, 『회기』, 『조동오위』, 292쪽.

40) 이원섭(1992), 『선시-깨달음의 노래』, 민족사, 256쪽.

人(來)라는 구절에 대한 한용운의 비(批)와 주(註)는 다음과 같다.

(비) 삼세의 모든 부처들이 소가 되고 말이 되었다.

(주) ‘털 뒤집어쓰고 뿔 단’ 것은 소를 가리키고, ‘전(鬮)은 저자를 말한다. 이는 정위(正位)에 머물지 않고, 다른 생명들 속에서 행함, 즉 이류중행(異類中行)을 이룬 것이니, 근기에 따라 중생을 접함은 그 응용의 방법이 따로 없다.<sup>41)</sup>

여기에서 말하는 바는 깨달음의 세계에 도달한 이는 다시 소가 되고 말이 되어서라도, 즉 비천한 형상을 빌어서라도 세상 속으로 돌아가야 한다는 것이다. 이것이 조동종에서 사용하는 용어로 정위(正位)에 머물지 않고 편위(偏位)의 세계로 몸을 돌려 돌아가야 한다(轉身行異類中)는 말이다. 그리고 이런 실천을 행하는 자야 말로 불법의 최고경지에 오를 이라 할 수 있는 것이다. 한용운은 이어지는 구절의 비에서 “늘 생각했던 사람이 바로 이 사람이다”(所懷伊人)라고 이런 존재의 가치를 특별하게 강조하고 있다. 이는 한용운이 생각하는 불교의 핵심이 바로 여기에 있음을 보여주는 것이다. 이것은 이전의 다른 불교 논설에서는 발견하지 못하는 새로운 경지임에 틀림없다. 한용운의 불교론이 『십현담주해』를 기준으로 확연하게 달라지는 이유도 여기에서 짐작할 수 있다.

이런 ‘회기’의 관점에서 『나룻배와 행인』을 생각한다면 그 뜻이 더욱 분명해진다. 나룻배가 희생과 헌신을 다하여 강을 건너다주는 존재는 중생이자 동시에 조사(祖師)이며, 나룻배는 이런 중생과 조사가 깨달음에 이를 수 있도록 도와주는 방편이나 수단이다. 나룻배는 진정으로 깨달음에 도달하는 사람을 위해 모든 희생을 다할 각오가 되어 있으며, 자신이 건너다주는 존재가 진정한 깨달음에 도달하여 반드시 몸을 돌이켜 다시

41) “(批) 三世諸佛 爲牛爲馬, (註) 被毛戴角牛也 塵市井也 此言不居正位 從異類中行 隨機接物 應用無方”, 『회기』, 『조동오위』, 293쪽.

이 중생의 세계로 돌아올 것을 확신하는 존재이다. 그렇기에 피안으로 건너주고 그 자리에 있었던 것처럼, 차안으로 돌아오는 길목에서 확신을 가지고 기다리는 것이다. ‘회기’의 내용을 참고하여 시를 읽을 때, 한용운이 이런 사유를 이 시의 바탕에 깔고 있음을 분명하게 인식할 수 있다. 그는 이런 깊이 있는 깨달음의 세계를 잠재적 층위에 놓고 표현적 층위에서는 연인 사이의 사랑으로 드러낸 것이다. 이는 마치 현묘한 깨달음의 세계를 감추고 겉으로 피모대각(被毛戴角)한 상태, 즉 소나 말의 형태를 빌린 것과도 같다.

이처럼 『님의 침묵』은 『십현담주해』의 사유의 연장선상에 놓여 있다. 이 사실은 이 두 텍스트가 한용운의 특유의 ‘언외지지’의 각기 다른 번역임을 확인시켜 준다. 『십현담주해』가 원시에 대한 시적 대응으로서의 번역이라면, 『님의 침묵』은 이중언어로서의 번역이다. 이 모두는 원문 「십현담」에서 깨달은 언외지지로부터 파생된 것이다. 벤야민의 번역론과 엮어 읽을 때 한용운의 성취가 이처럼 뚜렷해진다.

#### 4. 결론

벤야민은 「번역가의 과제」라는 글에서 번역가의 과제를 원본을 인간적인 차원에서 얼마나 잘 번역하느냐 하는 기술적인 능력에 있는 것이 아니라, 언어와 언어의 사이에서 초월적인 순수언어를 호출하고 환기시키는 능력에 있는 것으로 파악하고 있다. 벤야민은 세속적인 언어에 대한 관심을 배제하고 이들 언어의 만남을 통해 암시되는 초월언어를 부각시키는 데서 번역의 궁극적인 목적을 찾고 있다. 이는 철저히 외재적 초월의 관점에서 언어와 번역의 문제를 다룸을 뜻한다.

한용운은 벤야민의 외재적 초월이 거꾸로 선 지점에서 자신의 언어관

과 번역관을 정립시키고 있다는 점에서 주목할 만하다. 한용운은 『십현담주해』라는 주해서에서 자신의 주해가 기존의 주해자와는 ‘언외지지’(言外之旨)의 해석 차이에서 성립하였다고 하였다. 그의 언외지지는 텍스트나 그 언어에 내재하는 것이 아니라 그 바깥에 존재하는 것으로 상정된다는 점에서 벤야민의 ‘순수언어’와 유사하다. 그러나 구체적으로 검토해보면 한용운의 언외지지는 텍스트와 무관하게 존재하는 의미가 아니라 언어에 내재되어 있으면서 초월적인 상태를 떠는 의미라 할 수 있다. 그는 불교 경전 번역에 있어서 이 의미를 ‘성의’(聖意)라고 부른 바 있다.

벤야민과 한용운의 이런 초월언어에 대한 관점 차이는 초월관 혹은 세계관에 대한 차이에서 기인한다. 벤야민이 외재적 초월을 강조한 데 반하여 한용운은 시종일관 내재적 초월을 주장하고 있다. 한용운은 이미 이곳 현실이 초월이 이루어진 곳, 즉 ‘너머-여기’(beyond-here)로 보고 있다. ‘너머-여기’에서 ‘여기’는 ‘너머’(beyond)의 대상이 아니라, ‘너머’를 통해 도달한 결과일 뿐이다. ‘여기’를 넘어서서 따로 존재하는 ‘저기’로 가는 것이 아니라, 여러 ‘너머’의 단계를 거쳐 이미 도달한 곳이 ‘여기’라는 것이다.

이런 관점이 이어진 것이 그의 시집 『님의 침묵』이다. 이 시집은 『십현담주해』의 철학적 대응(시적으로 풀어낸)을, 이중언어인 우리말로 번역한 결과라 할 수 있다. 그래서 이 두 번역은 상호보완적이다. 『십현담주해』가 원시에 대한 시적 대응으로서의 번역이라면, 『님의 침묵』은 이중언어로서의 번역인 것이다. 이 둘의 교집합은 ‘너머-여기’라는 내재적 초월이다. 벤야민의 번역론과 엮어 읽을 때 한용운의 성취가 이처럼 뚜렷하게 드러난다.

## 참고문헌

- 김광원(2008), 『님의 침묵과 선(禪)의 세계』, 새문사.
- 김종현(2004), 『의미 연구의 방법과 과제』, 『논문집』 8집, 청주교육대학교 교육대학원.
- 박동환(1993), 『동양의 논리는 어디에 있는가』, 고려원.
- 박병기(2009), 『한국 불교의 언어관과 언어예절』, 『화법연구』 14집, 한국화법학회.
- 박현수(2012), 『『십현담주해』의 언어관과 한용운의 시론』, 『한국현대문학연구』 38집, 한국현대문학회.
- 서준섭(2003), 『한용운의 『십현담주해』 읽기』, 『한국현대문학연구』 13집, 한국현대문학회.
- 석지현(1975), 『선시』, 현암사.
- 손종호(1985), 『『님의 침묵』의 시세계 연구-『십현담주해』와의 상관성을 중심으로』, 『어문연구』 14.
- 송옥(1993), 『전편해설 님의 침묵』, 일조각.
- 송혁(1981), 『만해의 불교사상과 시세계』, 『한용운사상연구』 2권 1호, 만해사상연구회.
- 오세영(2005), 『우상의 눈물』, 문학동네, 2005.
- 윤성우(2007), 『발터 벤야민(W. Benjamin)의 번역론에 관한 소고』, 『번역학연구』 8권 1호, 한국번역학회.
- 이만(2000), 『한국유식사상사』, 장경각.
- 이명호(2010), 『문화번역의 정치성: 이국성의 해방과 이웃되기』, 『비평과 이론』 15권 1호, 한국비평이론학회.
- 이원섭(1992), 『선시-깨달음의 노래』, 민족사.
- 이지수(2000), 『불교의 언어관』, 『과학사상』 35집, 범양사.
- 일연(2002), 이창섭·최철환 옮김, 『일연 스님의 중편조동오위』, 대한불교진흥원.
- 정광수(1989), 『불교적 상상력과 한용운의 상징시법』, 『교육논총』 9집, 동국대학교 교육대학원.
- 정대림(2001), 『한국고전비평사-조선후기편』, 태학사.
- 최동호(1989), 『한용운 시전집』, 문학사상사.

한용운(2006), 『한용운전집』, 불교문화연구원.

한중만(1981), 『한용운의 ‘십현담주해’에서 본 진리관과 선론』, 『한용운사상연구』 2권 1호, 만해사상연구회.

横山紘一(2004), 묘주 옮김, 『유식철학』, 경서원.

Benjamin, Walter(1991), *Walter Benjamin Gesammelte Schriften IV-1*, Suhrkamp.

\_\_\_\_\_ (1983), 반성완 옮김, 『발터 벤야민의 문예이론』, 민음사.

\_\_\_\_\_ (2008), 최성만 옮김, 『번역자의 과제』, 『언어 일반과 인간의 언어에 대하여/ 번역자의 과제 외』, 도서출판길.

De Man, Paul(2008), 황성필 옮김, 『결론: 발터 벤야민의 ‘번역가의 과업’』, 『이론에 대한 저항』, 동문선.

Rimbaud, A.(1974), 김현 옮김, 『지옥에서 보낸 한철』, 민음사.

Rimbaud, A.(1991), 이준오 옮김, 『랭보시선』, 책세상.

원고 접수일: 2013년 4월 29일

심사 완료일: 2013년 5월 27일

게재 확정일: 2013년 5월 28일

ABSTRACT

---

Translation and Transcendental Language

- Focusing on *Siphyundamjuhae* by Han Yong-un -

Park, Hyunsoo

Walter Benjamin, in his essay “The task of the translator”, argues that the task of the translator does not depend on how well he does in translating the original text with his technical ability at the human level, but on how well does in demonstrating the ability to call and evoke the transcendental ‘pure language’ in the intermediate stage in languages. He found his ultimate goal in the discovery of transcendental language implicitly delivered through the meeting of these languages, thereby excluding concern for secular languages. This means that he deals with the problem of language and translation from the point of view of extrinsic transcendence.

Han Yong-un is noteworthy in that he establishes his view of language and translation by turning Benjamin’s extrinsic transcendence upside down. In the footnotes of his annotated book *Siphyundamjuhae*(십현담주해), Han Yong-un argues that his footnotes have been established by the interpretation of ‘unexpressed meaning’(言外之旨) in which the difference from others exists.(According to Roman Jakobson, translations such as this

are a kind of ‘inner language translation’) His ‘unexpressed meaning’ is similar to Benjamin's ‘pure language’ in that it is not inherent within the text or the language but is supposed to be located outside. But when it is specifically reviewed, Han Yong-un’s ‘unexpressed meaning’ is a meaning that is inherent within the language and, at the same time, keeps the transcendental state rather than the meaning which exists irrelevant to the text. He calls this meaning in the translation of Buddhist scriptures ‘the sacred meaning’.

The difference of views between Benjamin and Han Yong-un regarding transcendental language comes from the difference of views towards transcendence or world. Han Yong-un consistently argues for intrinsic transcendence while Benjamin puts stress on extrinsic transcendence. Han Yong-un regards the earth as the place where transcendence has already been accomplished, namely ‘beyond-here’. The ‘here’ in ‘beyond-here’ is not the target of ‘beyond’ but the consequence arrived through the ‘beyond’. It is not to go ‘there’ beyond or independent of ‘here’ but ‘here’ is the already reached place that has already passed through the several ‘beyond’ waves.

His poem anthology, *Nimui Chimmuk*(님의 침묵) is the accumulation of this point of view. This anthology is the (poetically realized) philosophical response to the *Siphyundamjuhae*, that is, the consequence of the translation with the different language of ours. Therefore, the two translations are mutually complementary. *Siphyundamjuhae* is no more a translation responding poetically to the original poem than *Nimui Chimmuk* is translation as a different language. The intersection of the two is ‘beyond-here’ as the immanent transcendence. The achievement of Han Yong-un is conspicuous when we refer to the voice of Benjamin about translation.