

어둠이 곧 빛이다: 존 던의 「신성한 소네트」, 불교의 공(空)사상으로 읽기*

이상엽 (경희대)

I.

우리는 독자로서 영국의 17세기 시인 존 던(John Donne, 1572-1631년)의 「신성한 소네트」(“The Holy Sonnets”)를 어떻게 읽을 것인가? 대부분의 독자들은 던의 「신성한 소네트」를 읽을 때 화자가 어떤 내적 성장을 향해 순차적으로 나아가는 모습으로 읽고 있다. 그랜트(Patrick Grant)는 그의 논문, 「아우구스투스적 영성과 존 던의 신성한 소네트」(“Augustinian Spirituality and the Holy Sonnets of John Donne”)에서 던의 「신성한 소네트」는 인간의 원죄와 신의 은총을 강조하는 전통적인 아우구스투스주의(Augustinianism)라는 정신세계를 특징적으로 보여주고 있다고 말한다. 스타인(Arnold Stein)은 그의 논문, 「죽음 다루

* 이 논문은 2008년도 정부재원(교육인적자원부 학술연구조성사업비)으로 한국학술진흥재단의 지원을 받아 연구되었음(KRF-2008-327-A00627).

기: 공적 명상을 하는 존 던」(“Handling Death: John Donne in Public Meditation”)에서 던은 『신성한 소네트』에서 “훌륭한 죽음”(good death)의 모델을 여러 예를 통해 제시하고 있다고 말한다. 그는 이러한 예들은 공적이고 낙천적이어서 비록 참회에 관한 기존의 규칙들을 다루고 고행이라는 것에 대해 독자를 교육시키는 실질적인 면도 있으나 결국에는 정당화된 위안과 희망이라는 목적을 향해 나아간다고 말하고 있다. 다소의 시각 차이는 있으나 몇 편의 논문에서 볼 수 있듯이 대개가 기독교적 관점에서 죽음을 통한 구원의 길로 나아가는 화자의 내적 성장과정을 밝히는 글들이다. 구원은 인간의 노력으로 이룰 수 없는 것이기에 그리스도를 통한 신의 은혜를 믿음으로써 이루어지게 된다는 것이며, 던은 이러한 구원관을 내적 갈등과 죽음과의 격렬한 투쟁에서 얻게 되었다는 취지이다. 이와 같이 대부분의 논문들은 화자가 죄와 죽음의 문제를 극복하여 신에 의한 구원/은총을 확신하게 되는 과정으로 보면서 결국 인간의 죄는 인간의 육신으로 온 그리스도를 통해 해결될 수 있다는 논지이다.

던의 『신성한 소네트』는 모두 19편으로 되어 있는데, 예외적인 작품을 제외하고서는 1, 2, 3, 4, 5, 10, 14편을 포함하여 약 10여 편의 작품은 마치 홉킨스(G. M. Hopkins)의 “고통의 소네트들”(terrible sonnets)처럼 신에게 죄를 회개하고 용서받고자 하지만 오히려 신은 침묵으로 일관함으로써 신으로부터 소외를 당하는 한 인간의 일종의 고해(告解/苦海)의 소네트들이라고도 할 수 있다. 그러므로 단순히 1편부터 19편까지 어떤 내적 성장을 향해 순차적으로 나아가는 것만은 아니다. 19편 중 마지막 소네트인 『오, 나를 괴롭히기 위해서 상반된 것들이 만나 하나가 된다』(“Oh, to vex me, contraries meet in one”)에서 말하고 있듯이, 변덕이 오히려 변함없는 습관이 되어 맹세와 헌신은 늘 변하고 마는 것이다. 화자는 신의 구원에 대한 확신은커녕, 죄로 인해 신의 매질이 두려워 떨고 있는 자신의 모습을 상상하고 있다. 다른 작품과 마찬가지로 소네트 13번, 『만약 지금이 세상의 마지막 밤이라면 어쩐다지?』(“What if this present were the world’s last night?”)에서도 어조로 볼 때 화자가 신의 명백한 구원에 이르렀는지는 의문을 갖게 한다. 이 시에서 던은 최후의 날과 십자가에 못 박힌 그리스도

를 제시하고 있는데, 8행연(octave)에서 세상 최후의 날을 직면한 화자는 그리스도에 대해 혼란에 빠져있는 모습을 보이고 있다. 요컨대 이 시는 화자의 구원을 표현했다기보다는 최후의 죽음 앞에서 자신의 죄로 인하여 천국으로 갈지 지옥으로 갈지 알 수 없었던 화자의 두려움을 나타낸 것이다. 또한 마지막 2행연에서 하나의 반전으로서 화자는 십자가에 못 박힌 그리스도의 희생을 생각하고 신의 진정한 모습에 대한 해답을 발견한 뒤 은총을 받은 변화된 모습을 보인다고 하는데 이것도 납득하기 어려운 부분이다. 이 마지막 2행연은 신의 은총을 받은 화자의 변화된 모습이 아니라 앞의 행들에서 논한 것과 같은 맥락의 연장선에서 그리스도의 선한 모습과 가혹한 모습이라는 상반된 두 가지 모습을 보임으로써 정작 죽음이라는 최후의 시간에 이르렀을 때 과연 자신은 신의 선택을 받을 것인가 아니면 신으로부터 소외당하여 지옥으로 갈 것인가를 두려워하는 화자의 모습을 나타낸 것이다. 다시 말하면 신으로부터 구원의 확신을 얻지 못한 한 인간의 두려운 감정을 나타내고 있는 것이다.

이러한 관점에서 종교시는 진지하고 엄숙해야 한다는 믿음을 가진 독자라면 「신성한 소네트」의 결말을 불만스럽게 생각할 수도 있다. 진지해야 할 종교시가 개인적 갈등의 몸부림을 표현하거나 세속적인 요소들을 담고 있어 종교시로서의 본질을 잃어버리고 있다고 생각하기 때문이다. 샌더스(Wilber Sanders)는 던의 종교시를 “고함지르는 궤변”(126)이라고 말했고, 윌리엄슨(George Williamson)은 “신에게 지르는 개인 심정의 울부짖음”(104)이라고 평가절하 했다. 사실 가드너(Helen Gardner)도 지적했듯이, 「신성한 소네트」는 “영혼의 질병”(xxx)을 드러내어 신성한 시라는 주제와도 맞지 않고 사제라는 작가의 신분과도 어울리지 않는 절망의 색채를 나타내고 있다. 스테츠티스키(John Stachniewski)는 그의 논문, 「존 던: 신성한 소네트의 절망」(“John Donne: The Despair of the Holy Sonnets”)에서 던의 「신성한 소네트」에 끼친 칼빈(Jean Calvin)의 영향력을 지적하면서 하나의 주제로서 구원을 스스로 가져올 수도 없고 또한 거부할 수도 없는 절망의 분위기가 작품 전체를 지배하고 있다고 말하고 있다. 월(John N. Wall)은 만약 이 작품에 어떤 흐름이 있다면 그것은 기대했던 만족스런 결말로 향하는

흐름은 결코 아니라고 말한다(203).

그렇다면 독자는 이 작품을 어떻게 이해해야 할 것인가? 물론 「신성한 소네트」를 진지하게 속죄하면서 어떤 정신적 구원을 얻기 위하여 신을 찾고 있지만 신으로부터 분명한 응답을 받지 못한 채 괴로워하는 한 개인의 모습으로 당연히 볼 수 있다. 그러나 이 작품이 어떤 예상했던 만족스러운 결말이 결여되어 있다고 하여 구원을 향한 진취적인 내적 성장이 없다고 단정하고 오로지 절망의 이미지로만 볼 수도 없는 것이다. 오히려 여기에서 우리는 이러한 신의 침묵은 무엇을 의미하는 것인가 하는 질문을 가질 필요가 있다. 신의 침묵이 오히려 화자로 하여금 한층 더 높은 새로운 신의 존재를 알게끔 몰고 가는 것은 아닐까 하는 것이다. 비록 시작은 정신적 고통 속에 있지만 화자의 모습은 결국은 옆에서 지켜주는 신의 존재를 느끼고 위안과 정신적 건강을 찾아가는, 그래서 신에 대한 굳은 믿음을 향해 나아가는 것은 아닌가 하는 물음이다. 이에 대한 해답으로 매로띠(Arthur F. Marotti)는 던이 그의 종교시에서 절망과 희망, 정신적 자존심과 겸손, 그리고 죄와 회개와 같은 주제들을 표현하고 있다(251)고 말하고 있는데, 본 논문도 매로띠의 견해를 따르면서 신의 침묵으로 인한 화자의 절망적 고통/어둠이 오히려 신의 구원/빛으로 연결되는 하나의 방편(方便 upāya)이 될 수도 있을 것이라는 전제에서 출발한다. 그러나 이러한 답을 찾는 과정에서 기존의 시가과는 달리 역시 하나의 방편으로서 동서비교의 차원에서 대승불교의 공(空 śūnya)¹⁾사상을 통해 그 해답의 단초를 찾아보려고 한다. 왜냐하면 불교에서 이러한 어둠은 깨달은 자가 얻을 수 있는 구원이요, 불교적으로 말하면 보리(菩提 bodhi)이고 열반(涅槃 nirvāṇa)²⁾에 이를 수 있는 수단이 될 수 있기 때문이다.

1) 공(空)이라는 용어는 어원적으로 śūnya라는 의미로 별레에 물러 ‘부풀어 올라 속이 텅 빈’, ‘공허한’ 등의 의미를 갖는다. ‘부풀어 오른’ 모양에서 속이 비어 있음을 말한다. 『반야경』(Prajñāpāramitāhṛdaya Sūtra)에서 본격적으로 다루어지는 공사상은 용수에 의해 철학적 체계를 가지고 대승불교를 발생시키는 계기가 되었다. 이러한 의미를 가진 śūnya라는 말이 불교에 도입되어 空으로 한역되고, 특히 『반야경』을 중심으로 한 대승불교에 이르러서 불교사상의 근본적인 개념으로 다루어진다.

2) 열반은 어원적으로 ‘바람이 불어서 꺼지다’(nir + va)의 뜻이다. 본 논문에서는 열반의 의미를 괴로움의 원인을 극복하고 제거하여 모든 속박과 집착으로부터 자유로운 상태

그에 앞서 하나의 연결고리로서 기독교적 관점에서 ‘부정의 길’(via negativa)을 먼저 이해하고 이것과 연계하여 이와 유사한 불교의 공사상으로 접근하려고 한다. 던은 ‘부정의 길’을 알고 있었다는 점에서, 그리고 ‘부정의 길’은 불교의 공사상과 연관이 있다는 점에서 던의 작품을 불교의 공사상으로 접근하는 것은 가능하며 이것은 새로운 연구 가치가 충분히 있는 것으로 판단된다. 던은 ‘부정의 길’이라고 하는 기독교적 신비주의 전통에 있는 작가이므로³⁾ 그는 이러한 ‘부정의 길’ 전통을 절망의 전통이 아니라 오히려 신이 인간에게 자신의 침묵과 부재를 경험하게 함으로써 인간을 구원하려 한다는 것을 이해하고 있는 것이다. 웨인 라이트(William J. Wainwright)는 불교를 체험적 종교로 설명하면서 제2의 불타라고 칭송받는 용수(龍樹 Nāgārjuna, 150-250년)보살이 대표하는 중론(中論 Mādhyamika)/중관(中觀)학파의 공사상이야말로 “신비적 경험”(34)이라고 주장한다. 던이야말로 ‘부정의 길’ 전통에 있는 작가들과 같이 인간의 이성(理性 buddhi)과 인간의 언어는 매우 무력하다는 것을 인식하고 있는 것이다.

II.

던의 「신성한 소네트」는 그의 연애시보다는 좀 더 정확한 연대를 알 수 있다고 비평가들은 말하지만 몇 편을 제외하고는 정확한 연대를 파악하기란 역시 매우 어렵다. 던은 1631년 사망하기 10년 전인 1621년에 공직으로의 꿈을 접고 성공회 사제장으로서 성직자의 길을 가게 된다. 커리(John Carey)는 던의 「신성한 소네트」의 주요한 몇 편의 작품은 1609년에서 1610년에 쓰여졌다(91)고 말하지만, 거스(Edmund Gosse)와 그리어슨(H. J. C. Grierson)교수는 「신성한 소네트」

로 전제한다.

- 3) 심슨(E. M. Simpson)은 신비주의를 던 사상의 절대요소로 보면서, “던의 신비주의는 그의 사상에서 분리할 수 없다. 왜냐하면 그의 모든 철학은 중세 스콜라 작가들이 물려받은 신플라톤 전통에서 성장한 기독교 신비주의자의 철학이기 때문”(Itrat-Husain 61 재인용)이라고 말한다.

가 쓰여진 시기를 그의 부인인 모어(Anne More)가 사망한 1617년 이후로 보고 있다(Gardner xxxviii). 아무튼 『노래와 소네트』(“The Songs and Sonnets”)가 1590년대에 쓰여졌다면 『신성한 소네트』는 1600년에서 성직 취임 이후까지로 볼 수 있겠다. 모어와의 비밀 결혼 후 사회적·경제적 어려움에 처하게 되어 던은 절망의 시간을 보내게 된다. 절박한 경제적 몰락은 그를 불안하게 만들었고 이러한 상황에서 쓰여진 종교시의 성격 역시 연애시처럼 정신적 갈등의 표출이었다. 특히 로마 가톨릭에서 성공회로의 개종은 신념을 배반하는 고통을 그에게 주었을 것이다. 그의 마음속 깊이 자리 잡고 있는 죄의식이 무엇인지는 구체적으로 나타나 있지는 않지만 『신성한 소네트』는 이러한 정신적/종교적 갈등을 반영하고 있다.

던의 『신성한 소네트』에서 우리는 신으로부터의 분명한 응답은 없는 가운데 정신적 구원을 위하여 신에게 간청하고 참회하는 한 개인의 이미지를 찾아볼 수 있다. 『신성한 소네트』는 신과의 합일을 갈망하지만 자력으로는 이룩할 수 없는 개인의 모습을 드러내고 있는 것이다. 가령, 『나는 교묘하게 만들어진 작은 세계입니다』(“I am a little world made cunningly”)에서 화자는 자신의 죄지음(sinfulness)⁴⁾을 인정하고, 이러한 “검은 죄악”(black sin)은 끝없는 밤에 몸과 영혼이라는 두 세계를 드러내어 양쪽 모두를 죽게 한다고 한탄한다. 『내 가슴을 때리소서, 삼위일체의 신이시여』(“Batter my heart, three person’d God”)에서도 자신의 죄지음을 신의 적대자들과 관계/약혼하고 있기 때문이라고 말하고 사탄과의 파혼을 시켜 달라고 간절히 애원하고 있다. 그러나 신의 응답은 없이 화자는 사탄과의 약혼으로 인해 오히려 신과는 단절된 상태에 있게 된다. 역시 『마땅히 많은 명칭으로 저는 맡깁니다』(“As due by many titles I resigne”)에서도 이러한 소외의식 때문에 화자는 절망에 이르게 된다. 이 시에서 화자는 신에게 자신을 맡기지만 신은 자신을 선택하지 않을 것이라고 단정하고 신에게 “일어나서 당신의 작품을 위해 싸워야 한다”고 강하게 요구한다.

4) 이를 불교에서는 괴로움(苦 dukkha)이라고 한다. 불교라는 종교적 특성은 모든 괴로움으로부터의 자유/해방, 즉 열반인 것이다.

그런데 어찌하여 악마는 저를 부당하게 요구하나이까?
왜 그는 당신의 권리인 것을 훔칩니까, 아니 강탈합니까?
당신께서 일어서서 당신 자신의 과업을 위해 싸우지 않으면,
오 저는 절망할 것입니다. 제가 보게 되는 때에는
당신께서 인류를 무척 사랑하시나, **저를 선택하지 않으시고**,
또한 사탄이 저를 중요하지만, 저를 잃어버리기 싫어하는 것을.)⁵⁾

Why doth the devill then usurpe on mee?
Why doth he steale, nay ravish that's thy right?
Except thou rise and for thine owne worke fight,
Oh I shall soone despaire, when I doe see
That thou lov'st mankind well, yet *wilt'not chuse me*
And Satan hates mee, yet is loth to lose mee. (9-14, 필자 강조)

화자는 악마가 자신을 부당하게 요구하고 있고 훔치는 것도 모자라 강탈까지 하고 있다고 말하면서 왜 그래야 하는지 신에게 묻고 있지만 신은 아무 응답이 없다. 화자는 신에게 간청하기를 일어나서 당신의 과업을 위해 싸워 줄 것을 요구하고 있지만 신의 응답이 없자 화자는 그렇다면 “절망”할 것이라고 말하고 그때는 신이 인류를 무척이나 사랑하지만 화자는 “선택”받지 못하게 될 것임을 알게 된다고 말한다. 반면에 사탄은 화자를 중요하면서 계속 소유하게 될 것이라고 말한다. 이와 같은 연속적인 질문들과 절망적인 표현들은 신에 대한 화자의 의구심을 보이는 것이다. 과연 신은 자신과 같은 존재를 구원할 수 있을지 화자는 깊이 탐구하고 숙고한다. 결국 그는 불가피한 의문과 당황감에 빠지게 되고 이것으로 인해 그는 신에 대한 불확실함과 회의감을 갖는 것이다.

「당신께서 저를 만드셨는데, 당신의 작품이 부패하겠습니까?」(“*Thou hast made me, And shall thy worke decay?*”)에서와 같이 죽음을 명상한 시에서도 화자가 정작 두려워하는 것은 죽음 그 자체에 대한 공포가 아니라 죄지음으로

5) 이하 존 던의 시 원문 인용은 H. J. C. Grierson이 편집한 *Donne: Poetical Works*에서 인용했음을 밝힌다.

인한 죽음 때문에 신으로부터 영원히 단절된다는 두려움이 그를 더욱 엄습한다.

당신께서 저를 만드셨는데, 당신의 작품이 부패하겠습니까?
 저를 이제 고쳐주소서, 지금 저의 종말이 재촉하기 때문입니다.
 저는 죽음을 향해 달려가고, 죽음도 저를 급히 만나려 합니다.
 그리고 저의 모든 쾌락은 어제와 같기에,
 저는 감히 저의 흐릿한 눈을 어느 쪽으로 움직이지 못합니다.
 절망은 뒤에서 그리고 죽음은 앞에서
 이런 공포를 던지고, 저의 연약한 육신은 쇠하여 가고
 그 속의 죄로 인해, 지옥을 향해 기울어집니다.

Thou hast made me, And shall thy worke decay?
 Repaire me now, for now mine end doth haste;
 I runne to death, and death meets me as fast,
 And all my pleasures are like yesterday;
 I dare not move my dimme eyes any way,
 Despair behind, and Death before doth cast
 Such terrour, and my feeble flesh doth waste
 By sinne in it, which it t'wards hell doth weigh.... (1-8)

화자는 먼저 신의 예술품(artifact)/창조물인 자신의 몸을 왜 쇠퇴/부패하도록 허락하느냐고 신에게 묻는다. 그리고는 자신의 죽음이 임박해있으므로 “고쳐 달라”고 간청한다. 그는 자신의 죄지음으로 인해 자신의 육신을 탕진했음을 인정하면서 그로 인해 죽음이 빠르게 엄습해오므로 지금 당장 “고쳐 달라”고 간절히 간구하는 것이다. 그의 쾌락은 과거 속으로 사라졌고 죽음으로 운명 지어진 미래는 그에게 공포감만 주고 있기에 현재는 오로지 절망만이 남아있는 것이다. 일반적으로 기독교인들에게는 신에게 충실했다면 비록 몸이 사망하여도 영혼은 영원하기에 둘 다 부활할 것이라는 믿음이 있지만 이 작품의 화자는 죄의식으로 인해 공포와 불안과 후회로 고통을 받고 있는 것이다. 불교에서는 이것을 가리켜 지혜를 증득하지 못해 해탈(解脫)하지 못하고 영혼이 무상유전(無常流轉)의 윤회(輪

廻 samsāra)속에 사로잡혀 있다고 말하는데 화자는 바로 이와 같은 상태를 두려워하는 것이다. 다음 6행연에서 화자는 다시 한 번 일어설 수 있도록 신에게 구원을 간청한다. 그러나 사탄이 계속 화자를 유혹하고 있기 때문에 화자는 자신을 “유지할”(sustain) 수 없다고 한탄한다. 마지막으로 화자는 형이상학적 기상을 이용하여 신의 은총이 화자에게 날개를 달아 악마의 술책을 막고 자석처럼 화자의 쇠 심장을 끌어당겨 달라고 애처로이 간원한다. 「당신께서 저를 만드셨는데, 당신의 작품이 부패하겠습니까?」에서 보듯 화자는 신의 개입을 진실로 원하고 있지만 그러나 신은 침묵으로 일관한다. 던의 연애시에 등장하는 여인들처럼 신도 묵음(默音)이다. 확실한 신의 은총에 이르지 못하는 화자는 신과의 소외를 더욱 분명하게 인식하게 된다. 「내 가슴을 때리소서」에서도 화자는 자신을 신이 유쾌되어 있는 성벽으로 둘러싸인 도시로 묘사한다. 이와 같이 침묵으로 일관하는 신으로 인해 화자는 신과의 소외를 느끼게 되고 더 나아가 신의 존재를 의심하게 되는 것이다. 스태츄니스키도 지적하고 있듯이, 이러한 점에서 던의 작품은 “절망을 표현한 것”(expression of dominant mood of despair, 677)으로 보기에 충분하다.

III.

불교의 공의 목적을 간단히 말한다면 깨달음을 이루어 괴로움에서 벗어나는 것, 곧 번뇌와 망상에서 벗어나 완전한/절대적 자유(mokṣa)를 실현하는 것이라고 말할 수 있다. 공에 대한 성찰은 영적인 어둠에서 벗어나 자유와 해탈을 실현하는 초월적 지혜로 인도하는 것이다. 그런데 이러한 해탈을 방해하는 것 중에 하나가 번뇌/망상인데 이것은 대부분 잘못된 언어와 개념 때문에 빚어지는 것이다. 언어와 개념은 분명 진리에 이르는 하나의 방편임에도 불구하고 「신성한 소네트」의 화자들처럼 깨닫지 못한 중생/범부들은 언어와 개념이 실재하는 것으로 착각하여 언어와 개념 자체에 집착함으로써 번뇌/망상에 휩싸이게 된다(윤종갑

40). 언어의 속성이 무엇인가에 대해서는 후론하겠지만 흔히들 열반/실재(實在 Reality)는 언어의 영역을 초월해 있는 불가설적인 것이라고 말한다. 월칭(月稱 Candrakirti, 600-650년경)은 마음속에서 언어로 인해 끊임없이 나타나는 사고를 침묵으로 나타나게 하는 것이 공의 목적이라고 설명한다(자아테마 상 95 재 인용). 그러므로 언어는 궁극적으로는 제거되어야 할 필요악이 되는 것이다(Matilal 10장 참조). 지식(知識)의 수단으로서 언어를 거부하고 침묵이라는 수단을 수용하여 모든 지식을 폐기해야 한다는 것은 기독교 전통에 있는 많은 신비가들에서도 찾아 볼 수 있다. 예컨대 5세기말과 6세기 초에 위(僞)-디오니시우스(Pseudo-Dionysius)는 신을 알기 위해서는 진정한 신비적인 무지의 암흑 속으로 뛰어 들어가야 한다고 말한다(Asanga Tilakaratne, 213). 곧 이성과 지식을 초월하여 신을 알고자 하는 신비신학은 알 수 없는 어둠속에서 신의 현존과 사랑을 느끼고자 하는 것이다. 위-디오니시우스는 인간의 이성과 지식은 신에 대해 불충분한 진술 이외에는 그 어떠한 진술도 공식화 할 수 없다고 주장한다. 왜냐하면 일반적으로 기독교에서는 인간은 신에 대해 말할 수 없으며(ineffable) 신을 인간의 이해로 파악할 수도 없는 것으로서 신은 인간의 모든 긍정적인 주장을 “넘어서며”(beyond) 동시에 모든 부인도 초월해 있기 때문이다(Pseudo-Dionysius, 141). 그래서 위-디오니시우스는 신에게 다가가는 가장 최선의 방법으로 지적인 활동이 아니라 침묵과 무지(ignorantia)⁶⁾를 통해야 한다고 말한다(Levaio 10). 초월적이면서 신비로운 신을 있는 그대로 보여주기에는 역부족이라는 입장으로서 ‘신은 무엇 무엇이다’라고 표현하기보다는 ‘신은 무엇 무엇이 아니다’라는 부정적인 진술을 통해 신을 드러내고자 하는 것이다.

늘 위안을 주었던 신이 갑자기 우리의 일상으로부터 사라졌을 때 그 이유를 파악하려는 시도들이 있었는데, 그 중에 하나가 바로 ‘부정의 길’이다. ‘부정의 길’은 신은 인간의 언어로는 표현할 수 없는 존재라는 생각에 바탕을 두고 있다.

6) 철학에서 ‘현명한 무지(無知)’라는 뜻으로, 자기의 무지에 대한 자각을 이르는 말이다. 인식의 최고 수단의 하나인 오성(悟性)적 인식의 극한에서 자기의 무지를 자각할 때 신의 절대적 인식에 도달할 수 있다는 것이다(= 지적 무지).

이러한 관점에서 불교의 공사상은 부정을 통해서(via negativa) 신에게 이르는 부정신학(否定神學 Theologia Apofatica)과 어떤 면에서는 궤를 같이 한다고 볼 수 있다. 신에 대해 알 수 없다는 부정신학적 이론은 신의 존재는 충분히 인정할 수는 있지만 신의 본질은 인식될 수 없다는 것이다. 15세기 때의 니콜라스 쿠자누스(Nicholas of Cusa, 1401-1464년)도 자신의 저서 『학식있는 무지에 대하여』(Of Learned Ignorance)⁷⁾에서 신플라톤주의에 입각하여 부정신학에 동감하고 ‘부정의 길’에 대한 개념을 발전시켰다. 신을 알려고 하는 욕망은 매우 인간적이지만 오히려 그러한 욕망이 신으로의 길을 방해한다는 것이다. 유한한 인간의 지성은 무한한 진리를 알 수 없다는 것인데, 그것은 신은 인간이 구성하는 모든 논리적 대립을 초월해 있기 때문일 것이다. 그러므로 인간은 직접 신을 알 수 없기에 먼저 신의 창조를 이해하는 데에 정진해야 하고 신이 창조한 예술품을 통해 신이라는 예술가를 이해하거나 아니면 신에 대한 잘못된 진술들을 제거하는 과정에서 신성을 파악해야 한다는 것이다(8). 신을 아는 방법으로서 ‘부정의 길’은 신은 긍정적인 방식으로는 결코 알 수가 없다는 것을 항상 인정하면서 그러나 위-디오니시우스와는 달리 쿠자누스는 ‘신은 무엇 무엇이 아니다’라는 부정에서 다시 ‘신은 무엇 무엇이다’라는 긍정으로 다가가는 것이다.

물론 위-디오니시우스나 니콜라스는 ‘긍정의 길’(via affirmativa)을 부정하는 것은 아니다. 그들은 자연의 질서와 아름다움뿐만 아니라 성서의 말씀과 우주의 광대함과 장엄함은 신의 존재를 증명하는 것이라고 긍정한다. 그러나 신의 존재감이 아무 이유도 없이 갑자기 사라졌다면 그때는 ‘부정의 길’이 신을 이해하는 데 더 도움이 된다는 것이다. 절망의 교리와는 달리 ‘부정의 길’은 신의 부재를 고통스럽게 인식할수록 오히려 신의 존재를 경험하게 되는 것이다. 십자가 성 요한(Saint John of the Cross, 1542-1591년)은 이러한 경험을 “영혼의 어두운 밤”(dark night of the soul)⁸⁾이라고 말한다. 이때의 신앙인은 신보다 더 가치를

7) Of Learned Ignorance(De Docta Ignorantia)는 3부로 되어 있는데 각각 신/세계/그리스도를 논하였다. 책의 이름은 ‘학식있는 무지에 대하여’ 또는 ‘무지의 지(知)’라는 뜻이다.

두었던 모든 것을 철저히 제거하거나 비워 나가는 시기이며 신앙인의 존재를 재조정하는 시기인 것이다. ‘부정의 길’에 따르면 신은 이와 같은 정신적 어두움의 시기에 부재해 있는 것이 아니라—겉으로는 무위(無爲 inactivity)의 상태에 있지만—신앙인으로 하여금 인간의 유한한 한계를 깨닫게 하고 신앙인과 자신과의 관계를 새롭게 정립하는 발판을 마련해 주는 것이다(Cronk 45-9). 던의 『신성한 소네트』를 읽은 때에는 비스톤(Lawrence Beaton)의 지적대로 ‘부정의 길’로 접근하는 것이 도움을 줄 수 있다(99-101). 왜냐하면 던이 ‘부정의 길’의 전통을 잘 알고 있었을 것이며 또한 신의 침묵 혹은 부재를 다루고 있는 ‘부정의 길’의 영향을 받았을 가능성이 높기 때문이다. 그 하나의 예로 던이 로마 가톨릭의 배경을 가지고 있었다는 점을 고려한다면 로마 가톨릭의 대표적인 신비주의자 중에 하나인 예수의 성 테레사(Saint. Teresa of Jesus, 1515-1582년)나 에스파냐의 신학자이며 신비사상가인 루이스 드 그라나다(Luis de Granada, 1504-1588년), 그리고 십자가 성 요한과 같은 그 당시 ‘부정의 길’ 전통에 있던 기독교 신비주의자들을 잘 알고 있었을 것이다. 그러므로 『신성한 소네트』를 정신적 절망의 소산물로 결론 내리기보다는 부재 속에서도 존재하는 신뿐만 아니라 신비로운 신과 타자로서의 신에 대한 경험을 묘사한 것으로 보는 것이 좋을 것이다.

『신성한 소네트』의 화자들은 온갖 방법으로 신의 응답을 구하려고 하지만 모두 허사가 된다. 이것은 다른 각도에서 보면 곧 신은 인간의 변덕이나 아무리 진지한 갈망에도 종속되지 않는다는 것을 의미하는 것이며, 신의 행위는 예측할 수 없고 화자들이 신에게 의도하고 요구하는 여러 가지 다양한 역할들을 신은 거부한다는 것으로 해석할 수 있다. 이러한 신의 침묵은 인간과 신 사이의 근본적인 분리의 표시일 뿐만 아니라 인간의 이성과 언어의 한계를 나타내는 것이다. 결국 『신성한 소네트』의 화자들은 신의 침묵과 신에 대한 무지에 이르게 된다.

8) “영혼의 어두운 밤”은 신비의 길(Mystic Way)의 첫 단계인 정화(淨化)의 길이다. 밀워드(Peter Milward)교수에 따르면 죄를 벌하는 동시에 죄인을 구원하는 신의 섭리의 신비로운 길이다. 형벌인 현상 세계의 고통과 절망은 동시에 신의 사랑의 표현이라고 할 수 있는 것이다(97).

그들은 그들이 하는 어떠한 말도 신이 행위 하도록 하지 못한다는 것을 인식하기 때문에 침묵에 이르게 되는 것이고, 그들은 신을 알 수 없다는 것 때문에 무지를 인식하게 되는 것이다. 이것은 던은 이성이 구원에 매우 중요하다는 것을 알고 있지만 정신적 진리를 분명히 말하고자 할 때, 혹은 정신적 진리를 이해하고자 할 때에는 이성적 도구를 사용하는 인간의 능력은 불안정하다는 것을 독자가 이해하기를 원하는 것이다. 그는 독자가 인간의 한계를 결코 잊지 말기를 원하고 있는 것이다(Teebeux 211). 그는 신의 은총에 대한 화자의 외침과 신의 침묵을 나란히 놓음으로써 자신의 욕망을 성취하기 위한 어떠한 행동도, 어떠한 말도 아무 소용없는 상황에 빠져있는 화자의 모습을 더욱 강렬하게 표현하고 있다.

IV.

앞서 언급했듯이 「신성한 소네트」에서 던은 ‘부정의 길’ 전통에 있는 작가들과 같이 인간의 이성과 언어는 매우 무력하다는 것을 인식하고 있는 것이다. 그렇다면 인간의 언어와 지식과 사고와 개념은 어떠한 성격을 갖고 있기에 신/열반/실재의 세계에 이르는데 방해가 되는 것인가? 아마도 그것은 언어는 개념적 영역 안에서만 가능한데 반하여 열반의 세계는 언어로 표현될 수 없는 것으로서, 이성적 사유를 넘어선 것이기 때문일 것이다. 이명섭교수에 따르면, 현상세계의 개념들은 독립성을 결여한, 실체가 없는 공이라는 사실을 깨닫게 되면 그러한 독립성이 결여된 사고와 언어를 초월할 수 있게 된다고 핵심적으로 말한다(381-82). 이것을 보다 구체적으로 설명하기 위해서 먼저 불교의 공사상이란 무엇인가를 살펴 볼 필요가 있다. 자야데바 싱에 따르면, 공은 두 가지가 있는데, 하나는 현상학적인 관점에서 이 세상 모든 삼라만상/현상세계는 그 고유한 독립적 실체가 없다는 의미의 공이 있고, 다른 하나는 절대적인 관점에서 언어와 사고, 그리고 다수성(多數性)이 결여된 상태를 말하는 공이 있다(87). 이 두 가지 공은 결국 같은 의미인데, 전자의 경우는 모든 사물은 홀로 자성(自性

svabhāva)/실체(實體 dravya)/본성(本性 prakṛtir)/자아(自我 ātman) 등과 같이 인간이 궁극적인 것으로 간주하는 본체/본질적인 것들을 실제로는 가지고 있지 않다고 하는 의미이다. 자성과 본체와 같은 이러한 개념들은 오직 인간의 인식/개념 안에 있는 것으로 실제로 이러한 것들은 존재하지 않는다는 것이다. 용수는 모든 사물이 다른 사물에 의존하고 관계하여 야기된다고 하는 불타가 깨달은 연기(緣起 pratītya-samutpāda)법과 일치하여 공은 곧 무자성(無自性)임을 말하고 있다. 용수는 모든 사물은 각기 독자적인/독립적인 존재가 아니라 상호의존적인 연기의 관계로 이루어졌기 때문에 공이라고 하는 것이다. 그는 이 세상의 모든 사물들은 자성이 결여되어 있기에 상호의존적인 관계 속에 있다고 보고 연기와 공을 등식화하여 연기이기 때문에 공하다는 것이다.

연기하는 것을 우리는 곧 공성(空性)이라고 한다. 이 공성을 가명이라고도 하며 이 공성이 바로 중도(中道)이기도 하다(제24장 18계승).⁹⁾

사물들이 상호의존 관계에 있다면 독립해서 존재할 수 없기 때문에 사물들은 “영원히 자기 동질성을 유지하는 본질이나 실체가 없다”(가지야마 유이치 23)는 논리이다. 용수는 모든 사물들은 혼자 설 수 없기에 실체/자성이 없다, 혹은 공하다는 말로 표현한 것이다. 이처럼 용수가 고정불변한 자성의 개념을 부정한 것은 그 자성의 관념이 인간의 망상에서 일어나는 것임을 알았기 때문이다. 스트렝(Frederick J. Streng)의 말대로 용수는 부정(via negativa)을 통하여 말로 표현할 수 없는 어떤 절대적인 존재를 묘사하려고 했던 것이 아니라 독자적으로 존재하는 실체가 있다는 망상을 부정하려고 하는 것이 목적이었다(146).

9) yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatām tāṁ pracakṣmahe /
sā prajñaptirupādāya pratipatsaiva madhyamā //

衆因緣生法，我說卽是無。亦爲是假名，亦是中道義。

이하 인용은 프레데릭 J. 스트렝 지음·남수영 옮김, 『용수의 공사상 연구 - 그 종교적 의미에 대하여』에서 인용한 것임을 밝힌다. 한편 우리말 번역은 Frederick Streng의 *Emptiness: A Study in Religious Meaning*을 참조했다.

두 번째 의미의 공은 1) 언어로서는 표현할 수 없는 것으로서 2) 유(有), 무(無), 역유역무(易有易無), 비유비무(非有非無)라는 4구분별의 사유와 관념, 혹은 언어가 그것에 적용되지 않는 선험적인 것임을 말하고 3) 다수성으로부터 자유로워 부분들로 나누어질 수 없는 전체를 말하는 공이다(자아테마 싱 89). 자아는 영원한 동일성을 인간에게 제공하는 것으로 특히 인간이 사용하는 언어 속에 내재된 본질적인 속성을 가리킨다. 그러나 이 세상에는 수없이 많은 언어들이 있는데 그 가운데 어느 특정 사회의 언어는 그 언어 공동체 안에 있는 사람들의 약속에 의거한 임의적인/자의적인 언어로서 영원불변의 절대적인 세계가 아닌 것이다. 모든 언어는 다른 것과의 관계에서 의미를 얻는 상대적인 것이며, 언어학자 소쉬르의 말대로 언어는 다른 것과의 차이와 관계를 통하여 의미를 드러내는 것이다. 그렇기 때문에 언어 그 자체도 공인 것이다. 그럼에도 불구하고 중생은 언어를 불변하는 것으로 착각하여 그로 인해 번뇌를 일으키는 것이다. 언어라고 하는 것은 분절성(分節性)을 가지고 있어 항상 이 세계를 분리하고 나누는 성질이 있다. 언어는 인간이 세계를 바라보는 틀이므로 인간은 언어를 통해서만 세계를 인식할 수가 있다. 그러나 실제의 세계는 연속하는 것이기 때문에 불연속적인 인간의 언어로는 이 세계를 불연속적으로 파악할 수밖에 없다. 만약 인간의 언어가 연속적이라면 인간은 세계를 있는 그대로 파악하겠지만 실제로는 그렇지 못한 것이다. 가지야마 유이치에 따르면, “언어는 사물의 진실을 언급할 수 없는 것이고, 사물의 진실로부터 나온 것도 아니며, 그 자신이 실재하는 것도 아니다”(64)고 말한다. 개념 내지 개념적 체계란 상대적이어서 어떠한 개념도 독립적으로 진리를 생산하지는 못하는 것이다. 한 체계에 의해 생성된 진리는 반드시 다른 것에 의해 생성된 것에 의존하므로 결국 어떠한 체계도 절대적인 진리와 타당성을 주장할 수는 없다.

공사상을 이해하는데 중요한 키워드 중에 하나가 ‘분별’(分別 *vikalpa*)이고 다른 하나가 그 부정형인 ‘무분별’(無分別 *nirvikalpa*)이다. 이러한 관점에서 공은 분별을 없애고 무분별지에 이르는 수단인 것이다. 인간의 사유는 논리적으로 작동하는데, 그 논리적 사유란 개념을 설정하고 그렇게 설정된 개념들을 연결하

여 판단(判斷)을 만들고 판단들을 모아 삼단논법과 같은 추론식을 작성함으로써 진행된다. 그런데 실재에 대한 모든 이론은 개념적 구성/조작이며 각 구성/조작은 특정한 측면과 관점만을 강조하게 된다(빨리간들라 94). 이것이 바로 불교에서 말하는 ‘분별’이며 이러한 분별은 나누어지지 않는 전체(不二 advaya)를 이분화하고 고정하고 실체화하는 것이다(이지수 47). 체르바츠키(Th. Stcherbatsky)에 따르면, “전체는 개념과 언어에 의한 어떠한 표현도 용납하지 않기 때문에 개념적 언어로 실재를 이분화하게 되면 결코 실재를 직관하지 못한다”(50)고 말한다. 일반적으로 인간은 개념에 의한 분석으로 명석하게 사물의 이치를 파악할 수 있다고 생각하지만 이것은 망상인 것이다. 인간이 판단하고 있을 때에는 직관 안에 있고 단일성과 전체성을 분석에 의해 잃어버리게 되고 본래의 세계를 인간의 입장에서 분석하게 되면 직관적 순수성은 파괴되고 마는 것이다.

분별은 언어에만 있는 것으로 언어, 엄밀하게 말하면, 개념이라는 것은 늘 세계를 둘로 나누는 성질이 있다(가지야마 유이치 97). 그러므로 둘로 나누는 이분법적인 분별은 곧 판단, 혹은 분석적 사유로서 언제나 미혹의 근거가 되는 부정적인 의미를 지니게 된다. 이것이 바로 전체를 부분들로 나누어서 그 어떤 한 부분을 전체라고 생각하는 사견(邪見 *dr̥ṣṭi*)이며 변견(邊見 *catus-koti*)이며 편견(偏見)인 것이다(이명섭 11). 한 부분을 절대적인 것으로 보면 그것에 집착하게 되고 그러한 집착은 전체를 보지 못하도록 방해하는 것이다(11). 용수는 이러한 집착으로부터 벗어나기 위해 변견들을 모두 부정했던 것이다. 분별과 변견은 선/악(善/惡), 시/비(是/非), 증/애(憎/愛)와 같은 양면으로서 일종의 흑백논리이며, 어떤 대상이 좋다거나 좋지 않다고 판단하는 사고이다. 판단은 다양한 생각에 의해 일어나는데 다양한 생각이란 일상적인 개념들로서 모두 인간이 머릿속에서 구성/조작해 낸 희론(戲論 *prapāñca*)이라는 것이다. 언어사용에 필연적으로 수반되는 이러한 희론은 모순적이고, 상대적이며, 불합리함을 드러내어 이원론적 분별을 조장하는 것이다. 용수는 언어와 개념으로 인해 발생하는 허망한 말을 희론으로 정의하고 공의 언어로 희론과 분별로 인한 사건의 병을 치료하고자 했던 것이다. 다음의 『중론』 제18장 5계송을 보면,

업과 번뇌가 사라지면 해탈이 있게 된다. 업과 번뇌는 분별에서 생겨나고, 분별은 희론에서 생겨난다, 그러나 희론은 공성에 의해 사라진다.¹⁰⁾

희론으로부터 분별이 생겨나고, 분별로부터 윤회와 고통의 원인인 업과 번뇌가 생겨난다는 것이다. 그러나 반대로 희론의 소멸로부터 분별이 소멸되고, 분별이 소멸될 때 업과 번뇌가 소멸되어 결국 불교의 궁극적인 목표인 해탈, 즉 열반이 실현되는 것이다. 용수는 희론을 윤회의 궁극적인 원인으로 그 희론은 공성에 의해 소멸되어야 할 것으로 보고 있는 것이다. 공의 목적은 희론을 적멸하는 것, 곧 희론적멸(戲論寂滅)이요, 열반이고 길상이고 불생불멸의 법성이고 실상이다 (이지수 49). 용수는 『중론』 귀경계(歸敬偈)에서 팔불계(八不偈: 不生, 不滅, 不去, 不來, 不一, 不異, 不斷, 不常)를 말하고 모든 형태의 실체론, 모든 형태의 이원론, 모든 형태의 정태적 사고를 희론이라고 비판했다.¹¹⁾ 그는 진리 자체는 오로지 인연생기(연기)법 그 자체요, 공이고, 그러한 진리를 깨닫는 참 지혜를 일컬어 분별지(分別智)와 구별하여 무분별지(無分別智), 곧 ‘반야’(般若 *prajñā*)라고 했다. 희론과는 반대로 반야는 무분별지로서 그 대상인 진여, 혹은 공성, 법계는 언어와 분별을 초월한 것으로 모든 언어와 분별 활동이 지멸한 경지이다. 이것이 바로 공의 언어인 것이다. 이러한 진여/열반의 세계는 어느 부분 하나만으로는 표현할 수 없는 불가설적인 세계이다.

다른 것에서 생겨나지 않으며, 고요하고, 희론에 의해 만들어지지 않고, 규정되지 않고, 분별되지 않는 것이 진리의 실상이다(제18장 9계승).¹²⁾

10) *karmakleśakṣayānmokṣah karmakleśā vikalpataḥ /
te prapañcātprapañcastu śūnyatāyānī nirudhyate //*
業煩惱滅故, 名之爲解脫. 業煩惱非實, 入空戲論滅.

11) 이것은 용수의 『중론』 첫머리에서 연기(緣起)를 팔불중도(八不中道)로 규정하며 제불(諸佛)에 대해 예배를 올리는 시구(詩句)이다.

12) *aparapratyayaṁ śāntaṁ prapañcairaprapañcitam /
nirvikalpamanānārthametattattvasya lakṣaṇam //*
自知不隨他, 寂滅無戲論, 無異無分別, 是則名實相.

이것이 용수의 변증법으로서 그는 모든 언어와 사고, 혹은 견해는 한쪽으로 치우친 것으로서 필연적으로 모순을 지니고 있다고 간파한다. 그러므로 인간의 사고에 의해 파악되는 것은 제거/배척되지 않으면 안 된다고 하는 것이 그의 주장이다. 열반의 세계는 사고를 초월하고 있기 때문에 그것을 불확정적인 것으로 밖에는 이해할 수 없다는 것이다. 용수의 『중론』에서 언어관을 잘 보여주는 또 하나의 계송은 제18장의 7계송이다.

마음의 대상이 사라지면 언어의 대상이 사라진다. 생겨나지도 않고 사라지지도 않는 것이 바로 열반인 것이다.¹³⁾

앞서 몇몇 작품에서 보았듯이 「신성한 소네트」의 화자들은 신에게 강한 논박을 하기도 하고 분노를 터트리기도 하고 위협을 하기도 하고 심지어는 후회와 회개까지 하면서 신의 응답을 구하려고 하지만 모두가 허사가 된다. 주지의 사실이지만 던 시의 특징으로서 연애시든 종교시든 그의 시에 나타난 화자는 늘 여인, 친구, 죽음, 신 아니면 자기 자신과 긴급한 열띤 논쟁(argument)에 빠져 있다. 또한 던은 그의 작품에서 늘 자신을 화자로 내세우는 작가이다. 그는 다른 작가들보다 더 단호히 ‘나’(I)를 사용하고 있다는 점에서 자기본위적(egotistical)이라고 할 수 있다(Reid 65). 커리도 던의 자기본위주의를 언급하면서 이로 인해 던의 작품은 그 어떤 영국 작가의 작품보다 더 “자아의 특징”(the stamp of self)을 지니고 있다고 말한다(98). 던은 자신에 대한 관심을 독자들이 느끼도록 자신을 작품 속에 녹아있게 한다. 크롭츠(T. E. V. Crofts)에 따르면, 던은 자신에게 사로잡혀 있는 자기만의 드라마로부터 벗어나지 못한다(133). 가령 던의 연애시에서 보면, “그가 정작 쓰고자 하는 것은 사랑에 대해 쓰고자 하는 것이 아니라 사랑을 하는 자신에 대해 쓰고자 했던 것”(133-4)이다. 이렇듯 던은 자신에게서

13) *nivṛttamabhidhātavyaṁ nivṛtte cittagocare /
anuppannāniruddhā hi nirvāṇamiva dharmatā //*
諸法實相者, 心行言語斷. 無生亦無滅, 寂滅如涅槃.

벗어나지 못하고 불교식으로 말하면 고정된 자아 속에 사로잡혀 괴로움에 빠져 있는 것이다. 「신성한 소네트」의 화자들은 분명한 신의 응답만을 갈애(渴愛 *trṣṇā*)하는 집착에 빠져있는 것이다. 그러므로 그들이 진정으로 신의 구원/은총, 즉 해탈/자유를 얻기 위해서는 이러한 무명(無明 *avidyā*)이라는 분별하는 자아로부터 벗어나 무분별이라는 지혜로 향하는 깨달음이 있어야 하는 것이다.

언어로는 실재에 이를 수 없으며 분별로는 진여실체(眞如實體)를 깨달을 수가 없는 것이다. 이것은 분별에서 벗어난 언어를 초월한다. 그러나 여기서 유의해야 할 것은 열반의 세계에서는 언어와 분별이 지멸된다고 하여 언어의 존재마저도 부정한다는 의미는 결코 아닌 것이다. 진여를 보기 위해서는 언어를 초월해야 한다는 것은 맞지만 그렇다고 하여 언어 그 자체를 부정하는 것은 아니다. 동물과는 달리 생각하는 인간이 어떻게 언어와 사상을 부정할 수 있겠는가. 인간의 사고는 언어 없이는 불가능한 것이어서 인간에게 있어 언어 없는 사고는 생각할 수 없는 것이다. 언어의 분절기능에 얽매인 중생의 말과 언어의 분절기능에서 벗어난 성자의 말, 이 두 가지 차원이 있는 것이지 언어 그 자체를 부정하는 것은 아니다. 전자의 언어관에서 이 세상을 보면 이 세상은 생멸(生滅), 단상(斷常), 일이(一二), 내출(來出)이 있게 되는데, 이러한 분별의 세계는 언어의 분절기능에 얽매인 본질주의자들의 언어인 것이다. 반면에 앞서 언급한 불생 등 8가지 부정 표현과 같은 공의 언어는 모두 본질주의자들이 주장하는 존재의 본질을 부정하는 것으로서 모두 무분별에서 나온 말이다. 중관학에서 언어와 사고에 의해 구성된 모든 것은 논리적 모순에 빠진다는 점을 가르치긴 하지만 중관학 역시 언어와 사고를 이용하여 공을 논증하기 때문에 언어와 사고에서 벗어날 수는 없는 것이다.¹⁴⁾

14) 다시 말해서 ‘모든 이론이 다 틀렸다’고 할 경우 ‘모든 이론이 다 틀렸다’는 말도 ‘이론’ 중 하나이기 때문에 이 역시 ‘틀린 것’이어야 할 것이다. 예를 들어 어떤 깨끗한 벽에 ‘낙서금지’라는 말을 쓸 경우, 이 말도 낙서에 속하기에 자가당착에 빠진다. 그러나 누군가가 먼저 벽에 낙서를 해 놓았을 때 그 위에 ‘낙서금지’라는 말을 쓸 경우에는 그 ‘낙서금지’라는 말은 앞으로 다른 낙서를 금지시켜 주는 효용/효과를 가지게 된다. 이것이 곧 다른 불교 교리가 그러하듯이 중관학 역시 응병약약(應病與藥)의 가

세상의 언어 관습에 의존하지 않고서는 최고의 진실을 설할 수 없다. 최고의 진실을 따르지 않고서는 열반을 깨달을 수 없다(제24장 10계승).¹⁵⁾

비록 모순적인 것처럼 보이지만 용수가 인간의 언어를 희론과 분별을 일으키는 부정적인 것으로만 보지는 않았던 것이다. 연기하는 모든 것은 자기동일적 본질이 없는 무자성 공이지만 동시에 가명/가유/가설(假明/假有/假設)로서는 존재하는 것이다. 용수의 전략은 처음에는 양변을 부정하지만 그러나 다시 양변을 모두 긍정하는 것이다. 그러므로 색은 곧 공(色卽是空)이지만 공이 또한 색(空卽是色)이기도 한 것이다. 마지막 색은 가설로서의 색으로서 그것은 공의 부정을 거쳐 긍정된 색이다. 그러나 이때의 색은 처음과 색과는 다른, 부정을 통하여 정화된 색인 것이다. 공은 희론/분별에서 나온 그릇된 견해에 대한 집착을 소멸시키지만 동시에 가설로서의 이 현상계를 긍정하고 다시 살려내는 것이다.

V.

이렇게 볼 때, 용수의 공사상은 모순적이고 자기당착에 빠진 것으로 생각할 수 있다. 그러나 용수는 진리에 대해 이중적인 관점을 제시하고 있는 것이다. 이것은 용수의 이제설(二諦說)에서 알 수 있는데, 이제설은 공사상을 논할 때 공과 연기에 대한 기준을 마련해주고 있다. 용수는 승의제(勝義諦 paramārtha)/제일의 제(第一義諦)/진제(眞諦)와 세속제(世俗諦 saṃvṛti)/세제(世諦)/속제(俗諦)라는 이제설을 제시하고 있는데, 속제는 모든 만물이 상호관계하고 의존하여 이루어지는 세계이며 조건에 의해 생겨나는 연기의 세계이다(이태승 131-32). 진제는 연기적인 사유가 극대화되어 의식상에서 공에 대한 철저한 인식과 이해가 완전

르침이 있음을 말하는 것이다.

15) vyavahāramānāsritya paramārtho na deśyate /
paramārthamanāgamyā nirvāṇam nādhigamyate //
若不依俗諦, 不得第一義. 不得第一義, 則不得涅槃.

히 구현된 경지를 말한다. 이러한 경지에서는 절대적이고 실체적인 개념, 즉 자아, 자성, 본질 같은 개념은 철저하게 사라지게 된다. 용수는 이러한 상태를 적정하며 모든 희론을 떠나고 일체의 분별을 떠난 진실한 모습으로 보았다(131-32). 무르티(T. R. V. Murti)에 따르면, 전체로서의 절대적인 궁극적 진리는 진제이고, 모든 부분들이 서로 의지하고 있는 상대적인 현상적 진리는 속제다(230-31). 용수는 이 두 가지 진리를 제대로 이해해야만 부처의 근본 뜻을 이해할 수 있다고 말하면서 진제는 공의 진리로서, 속제는 연기의 진리로서 서로 밀접하게 연관되어 있음을 암시하고 있다. 속제를 모르고 진제만 추구할 경우 가치판단이 상실되는 공견에 빠져 막행막식하는 폐인이 되기 쉽고, 진제를 모르고 속제만 추구할 경우 기껏해야 하늘나라에 태어날 뿐 결코 해탈할 수 없기 때문이다.

모든 부처님들의 교법은 두 가지 차원의 진리에 의존하신다. 세간 사람들이 일반적으로 이해하는 진리(속제)와 최고의 진실로서의 진리(진제)이다(제24장 8계승).¹⁶⁾

만약 이 두 가지 진리를 보지 못한 자들이 있다면, 그들은 붓다의 가르침의 깊은 진실을 알지 못한다(제24장 9계승).¹⁷⁾

그러므로 『중론』에서는 무명의 눈으로 본 현상에 관한 사견도 완전히 무가치한 것으로 여기지는 않는 것이다. 그것이 진리에 이르는 사다리 역할을 하는 방편이라면 그 나름대로의 가치가 있는 것이다. 무르티도 역시 같은 주장을 하고 있는데, 진제는 중생이 추구해야 할 중국의 목표인 반면에 속제는 그 목표에 도달하는 방편인 것이다(253). 즉 속제는 궁극적 목적에 도달하기 위한 사다리 혹은

16) *dve satye samupāsṛitya buddhānāṃ dharmadeśanā / lokasāṃvṛtisatyāṃ ca satyāṃ ca paramārthataḥ //*
諸佛衣二諦，爲衆生說法。一以世俗諦，二第一義諦。

17) *ye 'nayorna vijānanti vibhāgarāṃ satyayordvayoḥ / te tattvaṃ na vijānanti gambhīrāṃ buddhaśāsane //*
若人不能知，分別於二諦。則於深佛法，不知真實義。

은 디딤돌 역할을 하는 것으로서 속제는 방편이고 진제는 목표인 것이다. 그러므로 중국적인 승의로 나아가는 길은 언어습관에 기반을 두어야 하는 것이다(253). 무르티는 분별적인 사고와 언어의 매개체 없이 직관에 의해서만 파악되는 실재/열반/절대자를 공이라고 하며, 열반은 공을 통해서만 가능하다고 말한다. 그러나 그는 또한 상호의존 관계로 현상을 생성하는 연기를 공이라고도 한다(142). 왜냐하면 공성 역시 독자적인 존재성을 가지고 있지 않은 공한 것이기 때문이라는 것이다.¹⁸⁾ 무르티는 같은 단어를 실재를 가리키는 말로 사용하기도 하고 현상을 지시하는 말로도 사용하고 있는 것이다. 그는 사고와 언어는 바로 여기에서 그 대상인 실재와 일치한다는 것을 주장하고 있는 것이다.

순야와 순야타라는 용어는 현상과 절대 양자 모두에게 적용된다. 현상들은 자성을 결여하고 있기 때문에 공한 것이 된다. 현상들은 서로 서로 의존해 있기 때문이다. 절대는 공하다. 왜냐하면 그것은 ‘이다’와 ‘아니다’라는 개념적 구분을 완전히 결여하고 있기 때문이다(Murti 142).

그러므로 공과 연기는 같은 의미를 지닌 서로 다른 표현이라고 할 수 있겠다. 현상적인 요소들/부분들은 개별적으로 볼 때에는 상대적이고 의존적이고 비-실재적인 공이지만(속제), 전체적으로 볼 때는 궁극적이며 실재적인 공이 된다(진제). 용수는 이 두 가지 진리가 따로따로 있다고 말하고 있는 것이 아니다. 최고의 입장에서는 모든 것에 실체가 없다는 것이 진제다. 그러한 공에 의해서만 모든 세간의 언어적 관행이 임시적인 것으로서 있을 수 있다는 것이 속제이다.

18) 용수가 공사상에서 부정의 부정을 거듭한 이유는 공 역시 하나의 이론으로 고착되는 것을 막으려는 것으로서 단공(斷空)에 빠지지 않고 진공(眞空)에 이르기 위함이다. 공 역시 독자적 존재성을 가지지 않은 공한 것이다(Streng 47). 용수는 제13장 9계승에서 이러한 공견의 위험성에 대해 경고하기를 “부처님께서 온갖 사건에서 벗어나게 하시려고 공의 진리를 말씀하셨다. 그러나 만일 공이 있다는 견해를 다시 갖는 자가 있다면, 어떤 부처님께서도 그런 자를 구제하지 못 하신다”고 말한다. 용수는 또한 “너희는 공의 목적을 모른다. 공은 오직 공이다. 그 자체만의 목적을 위하여 이론으로서 사용되어지는 것이 아니다”(제14장 7계승)고 말한다.

그러므로 이 두 개의 진리는 방편과 목표의 차이만 있을 뿐 “동전의 양면과 같다”(가야지만 유이치 148)고 해야 할 것이다. 이렇게 공이 비-실재이면서 동시에 실재인 이유는 공한 현상밖에 실제의 공이 존재하는 것이 아니기 때문이다. 무분별이라는 지혜의 눈으로 보면 바로 현상 안에/속에 실재가 들어있는 것이다. 열반은 현상과 독립된 실체가 아니어서 현상 속에 열반이 있고 열반 속에 현상이 있다. 단지 무명의 눈에서 보면 그것은 하나의 현상일 뿐 현상의 본래 모습은 실재인 열반인 것이다. 곧 깨달은 지혜의 눈으로 본 현상의 실상은 다름이 아닌 열반인 것이다. 그러므로 무분별지는 열반/실재와 생사/현상을 다르지 않게 보는 것이다.

궁극적 진리는 언어와 사유를 넘어진 침묵이다. 그러므로 용수는 제25장 열반의 비판에서 “모든 취득의 적멸이 희론적멸이며 길상이다. 붓다계선 어디에서도 누구에게도 그 어떤 가르침도 실시하지 않았다”(24계송)라고 말한다. 그러나 그러한 희론적멸의 진제는 또한 세간의 언어적 관행에 의존하지 않고서는 도달할 수가 없는 것이다(Kalupahana 137). 그것은 강을 건너기 위한 뗏목으로서, 혹은 달을 가리키는 손가락으로서 필요불가결한 방편인 것이다. 이것은 열반/실재의 세계에 이르기 위해서는 유한/무한, 어둠/빛, 동/정, 낮음/높음, . . . 과 같은 이원론적 분별을 부정한 뒤에 다시 재 긍정해야 하는 것이다. 이것이 바로 진정한 의미에서의 무분별지이다. 진여의 모양은 형용할 수도, 분별할 수도 없으므로 모든 사고와 분별을 초월한 지(智)와 혜(慧)로 이해할 수 있는 것이다. 용수는 그의 중론 제18장 8계송에서 대 긍정에 이른다.

일체는 진실이다, 진실이 아니다, 진실이기도 하고 진실이 아니기도 하다, 진실도 아니고 진실이 아닌 것도 아니다. 이것을 모든 부처님의 법이라고 부른다.¹⁹⁾

19) sarvaṃ tathyaṃ na vā tathyaṃ tathyaṃ cātathyameva ca /
 naivātathyaṃ naiva tathyametadbuddhānuśāsanam //
 一切實非實, 亦實亦非實, 非實非非實, 是名諸佛法.

이러한 경지가 실재이며 열반인 것이다. 이러한 경지는 비-이원론적인 직관(直觀 intuition)인 반야의 지혜에 의해서만 깨달을 수가 있는 것이다. 그와 같은 세계는 인간의 개념에 의한 한정이나 제한을 거부하고 오로지 전체적인 의식, 즉 비-감각적이고 비-사고적인 직관에 의해서만 인식될 수 있는 것이다. 중관학에서는 절대는 불이(不二)의 직관, 즉 반야/지혜에 의해 인지된다고 말한다(Murti 236). 무르티에 의하면 “절대는 직관 그 자체인 것이다”(It is that Intuition itself 236). 그러나 절대적 세계가 초월적이라고 해서 그것이 현상밖에 존재한다고 생각해서는 안 되는 것이다. 절대란 눈앞에 나타난 것들의 실체로서 그것들의 진정한 본질인 것이다. 바꾸어 말하면 현상이란 단지 절대의 가리어진 모습, 또는 그릇된 외현(=겉모습)일 뿐이지 무르티의 말대로 절대와 현상은 “동일한”(identical) 것이다(233).

이러한 맥락에서 용수는 제25장 19계송에서 “열반과 생사(生死 saṃsāra) 사이에는 전혀 차이가 없다”는 그 유명한 말을 한다. 즉 불교의 최고 원리인 중도를 깨달아 모든 존재의 여실한 모습을 보게 되면, 생사와 열반이 다르지 않고 번뇌가 곧 깨달음이므로 생사와 열반은 깨달은 자와 깨닫지 못한 자의 차이일 뿐 근본적인 차별은 없다는 것이다.

열반은 세간과 조금도 구별되지 않는다. 세간도 열반과 조금도 구별되지 않는다. 윤회가 열반과 구별되는 그 어떤 것도 없다. 열반이 윤회와 구별되는 그 어떤 것도 없다.²⁰⁾

아마도 열반 세계인 실재와 현상 세계인 생사는 서로 분별하여 생각할 수 없다는 의미일 것이다. 이 둘은 따로 떨어져 존재하는 분리된 것이 아니라 동전의 양면처럼 다른 관점에서 본 동일한 실재인 것이다. 또한 용수는 제15장 10계송에서 ‘존재’(常)에도 집착하지 말고 ‘비-존재’(斷)에도 집착하지 말라고 주장한다. 상

20) na saṃsārasya nirvāṇātkiṃ cidasti viśeṣanam /
na nirvāṇasya saṃsārātkiṃ cidasti viśeṣanam //
涅槃與世間，無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別。

과 단은 해탈에 방해가 되기 때문인데, 용수가 하고자 하는 요체는 바로 사물 자체에는 변화가 없다고 주장하려는 것이다. 존재론적으로 보면 사물 자체에 변화가 있는 것이 아니라 사물을 보는 인간의 태도에 변화가 있다는 것이다. 무르티에 따르면, “지혜의 기능은 실재를 변화시키는 것이 아니라 그것에 대한 인간의 태도를 변화시키는 데에 있다”(273-74)고 말한다. 변화는 인식론적/심리적인 것이지 존재론적/객관적인 것이 아닌 것이다. 이처럼 실재에는 존재론적 변화가 없기 때문에 열반과 생사에는 차이가 없다는 것이다. 실재와 현상은 동일한 것의 두 상태가 아니지만 동시에 두 개의 서로 다른 실체도 아닌 것이다(不一不二). 둘은 같으나 단지 어두운 무명의 눈으로 보면 그것은 현상이요, 밝은 지혜의 눈으로 보면 그것은 실재가 된다. 분별심으로 인한 인간의 집착을 제거하게 되면 현상 세계가 열반의 세계로 변하게 되는 것이다. 의식이 변한 깨달은 자에게는 이 세상이 열반인 것이다. 무분별이라는 깨달은 지혜의 눈으로는 현상이 실재요 실재가 현상이며, 현상 속에 실재가 있고 실재 속에 현상이 있는 것이다. 존재가 비존재이며 비존재가 존재이고 존재 속에 비존재가 있고 비존재 속에 존재가 있는 것이다. 그러므로 어둠 속에 빛이 있고, 빛 속에 어둠이 있는 것이다. 어둠과 빛이 서로 대립하는 것이 아닌 것이다.

VI.

이와 같은 관점에서 볼 때, 던의 『신성한 소네트』에서 화자들은 신으로부터 불가피하게 소외되었지만 그러나 그것이 절망의 원인일 필요는 없게 되는 것이다. 왜냐하면 비록 화자들은 의식하지 못하지만 독자의 견지에서 영혼의 어두운 밤과 같이 비록 신은 비-존재로 경험되고 있지만 신은 또한 화자의 삶을 재조정하는 하나의 원동력으로서 존재할 수 있기 때문이다. 헤라클레이토스의 말대로 “올라가고 내려오는 길이 하나이고 똑같다.” 올라가는 길, 즉 ‘긍정의 길’에 나타난 신의 모습은 자비의 얼굴로 나타나는 반면에 내려가는 길인 ‘부정의 길’

에 나타난 신의 모습은 냉정하고 차가운 모습입니다. 그러나 둘 다 사랑의 사다리의 계단인 것이다. 엘리엇(T. S. Eliot)의 말대로 내려가는 길은 신이 겸허를 통해 인간을 정화하려는 “날카로운 자비”(sharp compassion, Kearns 82 재인용)인 것이다. 비록 『신성한 소네트』의 화자들이 내적인 성장을 달성하지 못했다 하더라도, 또한 비록 신으로부터의 소외로 인한 두려움이 결코 치유되지 않았다 하더라도, 오히려 이것은 깨달음의 가능성을 열어놓고 있는 것이다. 이것을 독자의 견지에서 볼 때는 신은 화자로부터 간청의 말을 듣고 있으며 염원이 되고(invoked) 있는 것이다. 그러므로 화자들의 내적 어둠의 고통은 그들을 신의 은총으로 결합하게 하는 “신비로운 연결 고리”(mysterious links, Teresa 216)가 될 수 있는 것이다. 어둠이야말로 신에 대한 화자들의 강한 동경심이 닿는 “접촉”(contact, 216)인 것이다. 이러한 동경심은 오로지 숨은 신의 존재를 통해서만 가능한 것이다. 이러한 점에서 신은 존재한다는 것을 알 수 있으며 또한 화자들은 신에 대한 의문으로 몰두해 있다고 하는 점에서도 신은 존재한다는 것을 알 수 있는 것이다.

가령, 『내 가슴을 때리소서』에서 화자는 자신의 이성이 “포로가 되어 미약하고 진실하지 못한 것으로 입증되 된다”고 토로한다. 이것은 곧 신이 행동할 때까지 기다려야만 한다는 것을 화자가 깨닫게 되는 경지에 있음을 말하는 것이다. 화자는 이것을 신이 “강탈”해 주지 않으면 그는 결코 순결해질 수 없다는 말로 표현하고 있다. 이것은 곧 인간 이성의 부족함/불완전함을 말하는 것이다. 이렇게 화자가 신에게로 돌아서는 것은 신의 존재에 대한 깨달음의 가능성을 암시하는 것이라고 볼 수 있다. 『만약 유해한 광물들과, 만약 그 나무가』(“If poisonous minerals, and if that tree”)에서 보면, 『좋은 아침』(“The good-morrow”)에서 남자가 사랑하는 여인의 눈 속을 바라보듯이, 신은 간청하는 화자의 삶을 바라보면서 자신의 모습이 화자의 기도 속에 반영되어 있음을 보고 있는 것이다. 단지 그동안 화자는 분별심에 싸여있었기 때문에 이것을 깨닫지 못하고 반항적인 어조로 말했던 것이다. 8행연까지는 신에게는 영광된 손쉬운 자비를 신은 왜 자신에게는 베풀지 않고 냉혹한 분노에 싸여 자신을 위협까지 하느냐고 반항하던 화

자의 어조가 다음 6행연에서는 바뀌고 있다. 그 동안 화자의 불안과 괴로움은 분별하려는 자기중심적인 주관인 ‘나’(I)로 인해 생겨났지만 이제 ‘나’가 없으면(無我 anattā) 모든 것은 옳다, 그르다는 생각이 일어나지 않을 것이다. 이러한 경지에 이르게 되면 모든 차별과 막힘과 얽매임이 없어지게 된다. 여기에는 주객이 있을 수 없고 현상과 본체가 따로 없으므로 진속일여(眞俗一如), 물아일여(物我一如)²¹⁾의 경지에 이르게 된다. 따라서 삼라만상은 진여일심(眞如一心)의 작용이기에 객관적 대상이 아니라 나와 하나가 되는 동일체의 경지로 접어든다. 이때의 자이는 자연과 일체가 되어 서로 조화를 이루면서 무심과 무애(無碍)의 경지로 승화하여 신/열반/실재의 세계에 이르게 되는 것이다. 신의 응답이 거울처럼 기도자에게 비추어지는 순간이다. 이제 신의 성령이 분노에 찼던 화자의 정신을 압도한다.

그러나 오 하나님, 당신과 감히 논쟁하는 저는
 누구란 말입니까? 오! 당신의 유일한 값진 보혈로,
 그리고 저의 눈물로, 천상에 망각의 홍수를 만들어,
 그 속에 저의 검은 죄의 기억을 익사케 하소서;
 당신이 그 죄들을 기억하는 것을 어떤 이들은 은혜라고 하지만,
 만약 당신께서 잊으신다면, 저는 그것을 자비로 여기겠나이다.

But who am I, that dare dispute with thee
 O God? Oh! of thine onely worthy blood,
 And my teares, make a heavenly Lethean flood,
 And drowne in it my sinnes blacke memorie;
 That thou remember them, some claime as debt,
 I think it mercy, if thou wilt forget. (9-14)

그러므로 화자에게는 신의 부재는 절망의 원인이 아니라 오히려 깨달음의 방편

21) 대승불교에서는 물아일여, 진여일심을 공사상의 바탕이 되는 연기(緣起)의 본원으로 여긴다.

으로서 수용해야 할 그 무엇이 되는 것이다. 『저자의 마지막 독일 방문에 즈음하여 그리스도께 바친 성가』(“A Hymne to Christ, at the Authors last going into Germany”)의 마지막 연에서 화자는 말한다.

그러니 제 이혼장을 봉인하여 주소서,
 더 어린 사랑의 빛이 비추어진 모든 이들에게;
 젊어서 사랑하던 이들과 결혼하게 하소서
 명성과 기지와 희망(부정한 애인들)을 당신께 뿌렸던 이들과.
 빛이 가장 적게 드는 교회가 기도하기에 가장 좋습니다.
 하나님만을 보기 위하여, 저는 시야를 벗어나렵니다.
 그리고 폭풍의 날들을 피하기 위하여, 저는 선택합니다
영원한 밤을.

Seale then this bill of my Divorce to All,
 On whom those fainter beames of love did fall;
 Marry those loves, which in youth scattered bee
 On Fame, Wit, Hopes (false mistresses) to thee.
 Churches are best for Prayer, that have least light:
 To see God only, I goe out of sight:
 And to scape stormy dayes, I chuse
An Everlasting night. (25-32, 필자 강조)

여기에서 독자는 화자가 분명히 어둠 속에서 신의 존재를 느끼고 있음을 알 수 있다. 화자는 한낮에 “명성”과 “기지”와 “희망”을 추구한다는 명백한 행복감이 오히려 그의 궁극적인 구원에는 방해가 된다고 인식한다. 오히려 그는 신에게 더 가까이 갈 수 있는 구원이야말로 어둠이라고 하는 암담하고 절망적인 고통의 시간에 이루어진다는 것을 깨닫게 된다.²²⁾ 깨달은 사람은 번뇌와 보리가 원래 하

22) 엘리엇(T. S. Eliot)도 그의 작품, 『네 개의 사중주』(*Four Quartets*)의 『이스트 코우커』(“East Coker”)에서 말하고 있듯이 죽음과 같은 어둠이 바로 “신의 어둠”이다.

나라고 보는데, 이와 같이 번뇌즉보리(煩惱卽菩提)²³⁾처럼 고통스러운 어둠을 통해 분별적인 인간의 의식이 정화되면 새로운 의미의 신에 대한 인식을 갖게 되는 것이다. 부재 속에 있는 신의 존재(divine presence in absence)와 같은 유사한 상황이 「신성한 소네트」에서도 재현되는 것이다. 그러나 그동안 화자에게는 무명이 절망과 불안과 괴로움의 원천이었는데 이 무명은 바로 신에 대한 자신만의 개념적 사고에 집착했기 때문에 생겨났던 것이다. 이제 신은 화자에게 인간의 언어와 이성의 한계를 입증해 주고 있으며 그러므로 화자로 하여금 인간의 의지/의도와 감정과 지식과 논박과 같은 것에 의존하지 말고 직관적으로 신에게 의존할 것을 요구하고 있다. 반면에 분별적인 언어 속에서 신을 파악하려는 깨닫지 못한 화자와는 달리 이분법적인 언어와 개념적인 구성을 버리고 분별을 초월해 있는 독자는 이미 마치 극적 아이러니(dramatic irony)에서와 같이 화자의 절망 속에서 인간의 언어와 이성 너머에 존재하는 침묵하는 존재(silent presence)로서의 신이 있음을 인식할 수 있는 것이다.

주제어: 존 던, 「신성한 소네트」, 빛, 어둠, 신의 침묵, 부정의 길, 용수, 공사상, 연기

나는 내 영혼에게 말했다. 고요하라, 어둠이 네게로 오게 하라
그 어둠은 신의 어둠이 될 것이다.

I said to my soul, be still, and let the dark come upon you
Which shall be *the darkness of God*. (필자 강조)

23) 번뇌는 미혹이며 보리는 깨달음이다. 미혹과 깨달음은 정반대이지만 그것이 즉(卽), 같다는 것이다. 미혹과 깨달음이 일체불이(一體不二)가 되는 것을 “번뇌즉보리”라고 하는데 여기에는 두 가지 설이 있다. 하나는 미혹의 번뇌를 소멸시켜 깨달음의 보리를 득한다고 설하는 것이 있고 다른 하나는 무수한 몸의 번뇌가 그대로 보리로 변한다는 것이다.

인용 문헌

- 가지야마 유이치. 김성철 옮김. 『공입문』. 서울: 동국대학교출판부, 2007.
- 윤종갑. 『공의 언어와 깨달음: 龍樹의 四句分別과 戲論寂滅을 중심으로』, 『동서 철학연구』. 한국동서철학회논문집. 제40호, 2006. pp. 39-58.
- 이명섭. 『불교와 데리다의 연기(緣起/延期)와 시간관』. 『동서비교문학저널』. 제2호, 1999. pp. 9-85.
- 이지수. 『불교의 언어관』. 『과학사상』. 제35호. 서울: 범양사, 2000. pp. 34-62.
- 이태승. 『을유불교산책 - 깨달음에서 지혜로』. 서울: 정우서적, 2006.
- 자야테비 싱 / 金石鎮 譯. 『龍樹의 마디아마카哲學: 中論/대승불교사상의 형성』, 그 변증법과 공의 세계. 서울: 민족사, 1987.
- Asanga Tilakaratne. 공만식 · 장유진 옮김. 『열반 그리고 표현불가능성』. 서울: 도서출판 씨·아이·알, 2007.
- R. 빨리간들라 / 이지수 옮김. 『인도철학』. 서울: 민족사, 1991.
- 프레데릭 J. 스트렝 지음 · 남수영 옮김, 『용수의 공사상 연구 - 그 종교적 의미에 대하여』. 서울: 시공사, 1999.
- Beaston, Lawrence. "Talking to a Silent God: Donne's Holy Sonnets and The *Via Negativa*." *Renascence: Essays on Values in Literature* 51:2 (1999): 95-101.
- Carey, John. *John Donne: Life, Mind and Art*. New York: Oxford UP, 1981.
- Crofts, T. E. V. "John Donne." *Essays and Studies* 23 (1935): 128-43.
- Cronk, Sandra. *Dark Night Journey: Inward Re-patterning Toward a Life Centered in God*. Wallingford, PA: Pendle Hill Publications, 1991.
- Eliot, T. S. "East Coker." <http://www.tristan.icom43.net/quartets/coker.html>
- Gardner, Helen. Ed. *John Donne: The Divine Poems*. Oxford: Clarendon, 1964.
- Grant, Patrick. "Augustinian Spirituality and the Holy Sonnets of John Donne." *ELH* 38 (1971): 542-61.

- Grierson, H. J. C. Ed. *Donne: Poetical Works*. London: Oxford UP, 1912.
- Itrat-Husain, M. A. *The Mystical Element in the Metaphysical Poets of the Seventeenth Century*. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1948.
- John of the Cross. *Spiritual Canticle*. 3rd revised ed. Garden City, N.Y.: Doublebook, 1961.
- Kalupahana, David J. *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*. Honolulu: UP of Hawaii, 1976.
- Kearns, Cleo McNelly. *T. S. Eliot and Indic Traditions: Study in Poetry and Belief*. Cambridge: Cambridge UP, 1987.
- Levao, Ronald. *Renaissance Minds and Their Fictions: Cusanus, Sidney, Shakespeare*. Berkeley: U of California P, 1985.
- Marotti, Arthur F. *John Donne, Coterie Poet*. Madison: U of Wisconsin P, 1986.
- Matilal, B. K. "Mysticism and Reality: Ineffability." *Journal of Indian Philosophy* 3. Dordrecht: D. Reidel, 1975.
- Milward, Peter. *A Commentary on the Holy Sonnets of John Donne*. Tokyo, Japan: Renaissance Institute, c1988.
- Murti, T. R. V. *The Central Philosophy of Buddhism*. London: George Allen and Unwin, 1955.
- Nicholas of Cusa. *Of Learned Ignorance*. Trans. Germain Heron. London: Routledge and Kegan Paul, 1954.
- Pseudo-Dionysius. *The Complete Works*. Trans. Colm Luibheid. New York: Paulist Press, 1987.
- Reid, David. *The Metaphysical Poets*. New York: Longman, 2000.
- Sanders, Wilbur. *John Donne's Poetry*. Cambridge: Cambridge UP, 1971.
- Stachniewski, John. "John Donne: The Despair of the 'Holy Sonnets.'" *ELH* 48 (1981): 677-705.

- Stcherbatsky, Th. *The Concept of Buddhist Nirvana*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1977.
- Stein, Arnold. "Handling Death: John Donne in Public Meditation." *ELH* 48 (1981): 496-515.
- Streng, Frederick J. *Emptiness: A Study in Religious Meaning*. Nashville: Abingdo Press, 1967.
- Teebeux, Elizabeth. "Memory, Reason, and the Quest for Certainty in the Sermons of John Donne." *Renascence* 43 (1991): 195-213.
- Teresa. *Mother Teresa: Come Be My Light*. Ed. Kolodiejchuk, Brian. New York: Doubleday, 2007.
- Wainwright, William J. *Mysticism: A Study of its Nature, Cognitive Value and Moral Implication*. Wiconsin: U of Wiconsin P, 1981.
- Wall, John N., Jr. "Donne's Wit of Redemption: The Drama of Prayer in the 'Holy Sonnets'." *Studies in Philology* 73 (1976): 189-203.
- Williamson, George. *The Donne tradition: a study in English poetry from Donne to the death of Cowley*. New York: Noonday Press, 1958.

Darkness is Light: Reading John Donne's “The Holy Sonnets” in Terms of śūnyatā of Buddhism

Abstract

Sangyeop Lee

The speakers in some sonnets of John Donne's “The Holy Sonnets” recognize that they are very sinful, so they desperately ask God for grace because they don't fear death itself but fear a death which will separate them from God forever. They have a strong desire for God's intervention, but, like the mistresses in Donne's love poems, Donne's God is silent. As a result, the sense of estrangement leads them to despair. The experience of God's silence/absence is an experience frequently dealt with in Christian literature. The believer can experience God through the painful awareness of his absence. However, although God is thought to be not absent in a time of spiritual darkness, he exists as a helper in order that the enlightened person may understand the limits of human mind and language. In this point, this paper tries to explain the relationship between darkness and enlightenment in terms of śūnyata (空思想) of Buddhism.

In *Madhyamika* there is the denial of all categories and doctrines because all dogmatic systems are regarded as *Drṣṭi* (thought and judgment), while *Prajñā* (wisdom) is regarded as the essential entity to get rid of all concepts and differences. The heart of Buddhist teaching is the doctrine of śūnya—interdependence of things. Such rejection of substance in all things provides the foundation for the dialectic of *Nāgārjuna*. This (緣起, *pratītya-samutpāda*) means, in other words, that since there is no thing whatever originating independently, there is no thing that exists which is not empty. “Emptiness” too is empty of any inherent being. *Nāgārjuna* declares that there is not the

least difference between the Absolute and the world. The Universe, viewed as a whole, is the Absolute; it, viewed as a process, is the phenomenal. He says that the absolute is the only real; it is identical with phenomena. The two aspects are closely connected, and, may, indeed, be regarded as different aspects of a single entity.

The enlightened and wise person who is freed of ignorance (無明, avidyā) may see the world as Nirvāṇa, while the distracted mind with ignorance may see the world as a world of differences and degrees, Saṃsāra. In this respect, light can be said to be darkness, while darkness can be said to be light. When we as the readers see, as in dramatic irony, “The Holy Sonnets” in the context of śūnyatā of Buddhism, we can understand that the absence of God need not be read as evidence that God does not exist, or that he is unconcerned, even though owing to his heated arguments and self-assertions (分別) the speaker doesn’t recognize that darkness or spiritual agony can be actually the mysterious link that will unite him to God’s grace. His deep longing for God is possible only through God’s own hidden presence. The silence of God in Donne’s works may be seen as a sign that God is actually at work reordering the life of the speaker as in “dark night” experience. The readers can see evidence in the speaker’s words and attitudes of the presence of God as a silent presence beyond human words and human reasoning.

Key Words

John Donne, “The Holy Sonnets,” light, darkness, silence of God, *via negativa*, Nāgārjuna, śūnya, pratīya-samutpāda

논문 투고 일자 : 2009. 12. 11.

게재 확정 일자 : 2010. 2. 2.