

토론에 대한 답변:

토론자의 질문과 의견에 대한 답변

박 선 영

(동국대 교수)

I.

김정호 교수님의 토론에서는 본 발표자의 현대 문화에 대한 비판과 현대 교육의 문제점에 대한 지적에 대해서는 대체적으로 공감하고 동의하지만 이러한 현대문명화와 현대 교육에 대한 진단이 지닌 구체적인 상호관계가 직접적으로 다루어지지 않아 명료하지 않다는 지적을 했다. 그러면서도 본 발표자가 논리 전개 방식의 미숙과 부분적으로는 지면의 제약으로 야기된 위와 같은 미비를 본 발표자의 글에 대해 이른바 “行間”에까지 깊이 검토하고 보완하여 정리해 주었다. 이점 김교수님께 감사드리고자 한다.

나의 발표 내용에 대한 김교수님의 토론은 전반적으로 보아 견해를 달리하거나 의문을 제기한 것은 없다고 생각된다. 단지 몇 가지 점에서 조언과 보충을 해주었다고 하겠다. 특히 중도의 논리학은 종래의 전통적인 교육방식보다는 새로운 방식을 통해서 가능할 수 있다고 하면서, “기본적으로 중도의 사고방식은 정보처리의 방식에서 볼 때, 선형적(linear) 처리와는 대비되는 비선형적(nonlinear) 처리방식이라고 할 수 있으며”라고 하는가 하면, 이러한 비선형적 처리능력은 명상과 같은 修行을 통해 체험적으로 잘 얻어질 수 있는 것이지만 우화와 같은 교훈적 이야기에 나오는 비유를 통해서도 기대될 수 있는 것이라는 김교수님의 조언은 본 발표자에게는 불교적 세계관에 입각한 교육의 실천 문제를 탐구함에 있어서 매우 값지고 귀한 것이라고 여겨진다. 깊이 경청하면서 감사의 뜻을 전하고자 한다.

II.

토론자 윤영해 선생님은 이번의 학술회의가 한국종교교육학회 창립을 기념하기 위한 행사임에 유의하여 이 한국종교교육학회의 정체성에 대한 의문을 제기하였다. 이와 함께 이 학회의 목적이 종교적인 것이냐 아니면 학문적인 것이냐에 대해서도 질문했다. 윤선생님의 이와 같은 질문이 본 발표자에 대하여 제기된 것은 본인이 이 학회 창립의 준비위원회의 대표라는 점과 그리고 이 창립기념 학술회의에서 발표한 주제가 불교의 입장에서인 것이기 때문인 것으로 이해된다.

이 학회 창립을 위한 발기인 모임 겸 준비위원회 구성모임에서도 윤선생님께서 제기한 문제가 부분적으로는 논의된 바 있다. 이러한 논의의 결과에 저 자신의 생각을 합하여 위의 질문에 대해 되도록이면 간결하게 답하고자 한다. 이 한국종교교육학회의 창립을 위한 발기인 모임에서 합의한 바에 의하면 이 학회는 “불교를 중심으로 한 종교교육에 관한 광범위한 이론과 실제 문제를 연구함으로써 이 분야의 학문발전을 도모하는 것을 목적으로 한다”로 되어 있다. 이 학회창립을 위한 발기인 모임 겸 준비위원회 구성모임에도 참여했던 저의 이해에 의하면 위와 같은 목적규정에 의해서도 명백하듯이 이 학회는 분명히 학문적 관심과 노력을 위한 모임이다. 그러나 이러한 목적이 “종교적” 다시 말해 “종교를 위한” 관심과 노력을 배제하는 것은 결코 아니라고 생각한다. 비록 “종교를 위한” 관심과 노력에서 출발한다 하더라도 학문적 차원에서 검토될 수 있다고 보기 때문이다. 그리고 이러한 학문적 차원에서의 검토를 통한 비판이야말로 크게 볼 때에는 진정한 의미에서 “종교를 위한” 것이 된다는 것은 종교학사가 증언해주고 있다고 하겠다. 한편 이 학회의 목적규정에서 “불교를 중심으로 한 종교교육에 관한”이라는 표현은 “불교의 종교교육에 관한”이라는 표현과는 차이가 있다고 있다고 생각한다. 전자의 표현은 불교를 중심으로 하지만 다른 종교의 종교교육을 배제하지 않는다는 것을 뜻하는 것이라 하겠고, 후자의 표현은 불교교육 이외의 종교교육은 배제되는 것이라 하겠다. 전자의 입장에서 서 있는 본 종교교육학회에서는 여러 특정 종교를 넘어서서 종교 일반의 종교교육은 물론이고 서로 다른 여러 특정 종교들의 종교교육을 비교하는 연구도 필요하다고 생각한다.

그러나 “불교를 중심으로”라는 표현은 새로 창립하는 한국종교교육학회의 독자적인 특성을 나타내는 것이라 할 것이다. 윤선생님께서도 미국에서 1903년에 창립된 REA라는 종교교육학회에 대해 잠시 언급한 바 있지만, 이 REA를 포함하여 구미의 수 많

은 종교교육학회들이 거의 예외가 없다 해도 지나친 말이 아닐 정도로 실제로 있어서는 기독교 계통의 종교교육학회이다. 이는 구미의 전통적인 문화가 전반적으로 기독교에 그 뿌리를 두고 있어 온 것에 기인하는 것이라 하겠다. 그러나 좁게는 한국을 위시하여 중국과 일본 등 극동 지역, 나아가 극동과 동남아시아의 지역에서는 대부분 불교가 전통문화의 중심적인 요소가 되어 있다. 이런 점을 고려할 때 새로 창립하는 한국종교교육학회가 불교를 중심으로 하는 것은 자연스럽다 할 것이다. 본 주제발표자의 개인적 생각으로는 “불교를 중심으로 한 종교교육에 관한”이라는 표현을 “한국의 불교를 중심으로 샤머니즘과 같이 한국에서 가장 오래된 종교를 포함하여 천도교, 원불교, 대순진리회 등 근대 이후 한국에서 自生한 민족종교들에서 발견할 수 있는 종교교육의 요소들에 관한” 의미로 이해하고 싶다. 이는 한국종교교육학회를 다른 나라나 지역의 종교교육학회와 차별화시켜 독자성을 지니게 할 수 있는 길인 동시에 한국의 문화풍토에 뿌리를 둔, 그래서 한국 문화를 더욱 精華시키는 종교교육학의 개발이기도 하다 하겠다. 그리고 이러한 종교교육학은 한국의 종교교육학계가 다른 나라나 지역의 종교교육학계보다 상대적인 의미에서 많은 기여를 세계의 종교교육학계에 할 수 있는 것이라 하겠다.

한편 윤선생님께서서는 한국의 중등교육에 있어서 종교교육의 문제 상황에 대한 예리한 진단과 함께 이러한 상황의 개선을 위한 많은 관심과 노력을 학회차원에서 경주할 것을 제안하기도 했다. 한국중등교육에 있어서의 문제 상황에 대한 윤선생님의 진단과 의견에 대해 본 발표자도 대체적으로 의견을 같이 하고 공감한다는 것을 첨가하여 말하고자 한다.

III.

다음으로 이제학 교수님께서 저의 주제발표 내용에 관해서 예리한 질문과 견해를 주신데 대해 감사의 마음과 함께 경의를 표해 마지 않는다. 이교수께서 본인의 주제발표 논문을 몇 차례 읽어도 그 내용을 “산뜻하게” 파악할 수 없다고 한데 대해서 대단히 미안하게 생각한다. 이는 어디까지나 본 발표자의 부족한 이론전개방식과 문장 능력에 기인한 것으로 생각된다. 아울러 이교수님이 제기한 질문과 견해에 대한 답변을 통해서 어느 정도나마 저의 의도가 보다 분명해졌으면 하는 마음 간절하다.

이교수님의 첫째 질문은 불가의 수양을 통해서 얻게 되는 지혜와 관련된 것으로 知

慧와 智慧가 어떻게 다른가, 객관적 지식과 그리고 체험적 지식으로서의 앎인 智慧와의 보다 분명한 개념적 차이는 무엇인가, 불가에서 말하고 있는 智慧 즉 般若智라고 하는 “탁월한 지혜”는 “깨달음” 뒤에 획득되는 것으로 이해하고 있는데 발표자는 이에 대해서 어떻게 생각하고 있는가 등에 대한 것들이다.

한자 문화권의 불교에서는 지혜라고 하면 어디까지나 智慧를 말하는 것이지 知慧라는 용어는 잘 사용하지 않는다. 知解라는 용어를 사용하는 경우가 더러 있으나 이 때의 지혜는 인지적 차원의 지식이나 이해를 뜻하는 것으로, 거의 예외가 없을 정도로 버려야 할 것 또는 지혜와 다르다는 것을 말하기 위해서 사용하고 있다. 이런 점에서 볼 때 이교수님이 제기한 知慧는 불교의 입장에서는 최대한 좋은 의미로 해석한다 하더라도 知性에 가까운 용어라고 할 수 밖에 없다 하겠다. 그리고 이 지성은 본질적으로 언어를 매개로 한 논리적 사고에 기초하는 것이라 할 것이다. 이에 비하여 불교에서, 그 가운데서도 특히 대승불교에서 말하는 般若智로서의 지혜는 언어를 매개로 한 논리적 사고에 기초하는 것이 아니다. 오히려 이러한 논리적 사고를 가라앉히고 고요하게 자신의 내면을 淨化시켜감으로써 직관적으로 나타나는 정신적 “밝음(明)”이라고 하겠다. 이 정신적 밝음으로서의 지혜를 굳이 “앎”의 일종이라고 한다면 단순한 認知的 차원의 앎과는 구분하기 위하여 全人的 차원의 “체험적 앎”이라고 할 수 밖에 없다. 언어는 역사적이고도 사회적인 성격을 지닌 문화 가운데 하나이다. 따라서 문화 가운데 하나인 언어라는 “중간세계”를 매개로 한 인지적 차원의 앎은 일면적이거나 아니면 문화라는 중간세계에 의하여 왜곡 또는 굴절되어진 앎이라 하겠다. 이러한 점은 이교수님께서 제기한 객관적 지식과 체험적 지식으로서의 지혜와의 구분 문제를 해명함에 있어서 핵심적인 것이라 하겠다. 물론 “객관적 지식”이라고 할 때, “객관적”이라는 말은 경우에 따라 여러 의미가 있지만, 그러나 일반적으로는 인식주관과 인식객관이 분리된 상태에서 인식주관의 인식주체가 인식객관인 대상에 대해 언어를 매개로 한 인지적 차원의 인식 내용을 말하는 것이다. 이에 비하여 앞서 말한 바, 불교에서 말하는 체험적 앎으로서의 지혜는 언어의 중간 세계를 통하지 않고 사물을 그 자체에 있어서 체험적으로 분명하게 깨닫는 직관적 앎이다. 지혜의 이러한 성격을 불교적 표현을 곁들여 규정한다면 “인식주관과 인식객관이 하나인 경지 즉 自他不二의 경지에서 全人的 차원의 체험적 앎”이라 할 것이니이다. 또한 불교에서 말하고 있는 진정한 의미에서의 지혜 즉 般若智는 깨달음 뒤에 획득되는 것이라고 하는 김교수님의 견해에 대해서는 논리적으로는 “그렇다”고 하겠다. 그러나 이것도 한마디로 단언하기 어려운 점이 있다. 초기 불교에서는 교리적으로나 실천수행에 있어서나 점진적인 성

격이 근본을 이루고 있어서 과정의 단계에 따라 그 체험적 앞에도 차원의 다름이 있는가 하면 후대의 불교 특히 중국의 禪불교에서는 이러한 과정상의 단계를 부정하는 입장도 있다는 점을 지적하고 싶다. 다시 말해서 불교의 사상이나 실천수행이 과정 그 자체에 중요성을 두고 있느냐 아니면 마지막 도달점으로서의 목표에 무게를 두고 있느냐 하는 문제에 대해 어떤 입장을 지지하느냐에 따라 이교수님의 질문에 대한 답은 달라질 수도 있다 하겠다. 이 문제와 관련되는 것으로서 최근 세계적으로 불교는 과정 중심의 사상과 실천 수행을 그 특성으로 하고 있다는 견해가 부각되고 있다는 것을 첨언하고 싶다.

이제학 교수님의 두번째 질문은 인간교육에 있어서 불교의 수행방법이 크게 기여할 수 있을 것이라고 한 본 발표자의 의견에 관련된 것이다. 널리 알려져 있듯이 불교의 수행방법은 일반적으로 명상이다. 이 명상을 본 발표자는 “자기자신에 대한 존재론적 성찰”이라고 했다. 여기에서 “성찰”이라는 용어는 한국인의 일상언어에서는 주로 사색이나 심사숙고 등을 뜻하고 있다. 그리고 이러한 사색이나 심사숙고는 그 어떤 대상에 대한 사색이고 심사숙고이다. 이에 반하여 불교의 수행방법인 명상에서는, 이미 위에서 언급한 바에 의해서도 어느 정도 분명해졌으리라고 생각하지만, 이러한 사색이나 심사숙고 등 일체의 思念을 가라앉혀 자기의 내면을 정화시켜가는 것을 그 특징으로 한다. 이러한 특징은 모든 불교의 수행에서 강조되는 것이지만 특히 중국과 한국의 禪宗에서는 대단히 강조되고 있다. 본 발표자가 “자기자신에 대한 존재론적 성찰”이라는 용어를 사용하면서도 구태여 “다소 오해나 왜곡의 위험성이 있음을 무릅쓰면서”라는 조건을 붙인 것은 바로 이 때문이었다. 이 교수님은 본 발표자의 “자기자신에 대한 존재론적 성찰”이 선종의 문답법과 맥을 같이하는 것이 아니냐고 질문했다. 본 발표자가 인간교육에 있어서 이러한 수행법이 필요함을 제안한 것은 그 동안 학교교육이 인지적 조작행위로서의 사고방식이나 이러한 인지적 조작행위에 의해 획득되어진 지식에만 치중해온 것에 대한 비판으로 제기한 것이다. 단순히 결과로서의 지식만을 지니게 하는 지식중심의 교육에 대한 비판은 이미 국내외를 막론하고 널리 이해되어 있으므로 이에 대해서는 더 이상 논의를 하지 않아도 좋을 것 같다. 그러나 사고하는 방법이나 습관에 대한 교육의 필요성에 대한 강조는 최근 세계적으로 널리 퍼져 있다. 하지만 여기에서 사고의 방법이나 습관이라고 할 때 그 “사고”는 어떤 성격의 것인가. 그것은 두말할 나위 없이 좀 전에 언급한 인지적 조작행위로서의 사고이다. 이 인지적 조작행위로서의 사고에서는 그 자체가 항상 인식주관과 인식객관이 분리되어 있다. 따라서 여기에서는 자기중심성을 벗어날 수 없다. 자기중심성을 극복하기 위

해서는 이러한 사고에서 벗어나 “너”와 “나”가 하나인 경지에서의 전인적 체험이 필요하다 본 발표자는 생각한 것이다. 다시 말해서 명상이 필요하다고 본 것이다. 본 발표자가 이러한 명상을 “자기자신에 대한 존재론적 성찰”이라는 이름으로 제안한 것은 꼭 “禪”만을 염두에 둔 것은 아니지만 분명히 禪과도 연관되고 있는 것이다. 본 발표자의 개인적인 계획이기도 하지만 앞으로 기회가 닿는 대로 禪의 정신세계나 문답법에 대해 교육학적인 검토를 해보려 하고 있다.

세번째 문제는 불교의 중도논리학에 관한 것이다. 이 문제와 관련한 이교수님의 질문은 크게 보아 ① 불교의 중도논리방식은 아리스토텔레스의 형식논리와 병렬적인 관련을 맺고 있는 논리방식이나 사고방식이 아니라 형식적 조작단계를 넘어서 “초형식논리”, “탈형식논리”, “메타논리”라고 할 수 있을 것 같다는 것, ② 이러한 논리방식은 인격의 발달단계라는 측면에서 보면 쥘 피아제(Jean Piaget)의 형식논리 이후의 단계라고 할 수 있지 않느냐 하는 것, ③ 이러한 중도논리는 불교만이 아니라 道家나 周易의 논리방식과도 동일한 차원의 논리방식이고 사고방식이 아니냐 하는 것의 세가지로 요약될 수 있을 것 같다. 이러한 질문들에 대한 본 발표자의 견해는 다음과 같다. 주제발표에서도 언급한 바와 같이 아리스토텔레스의 논리학은 모든 사물은 그 자체 내에 실체를 지니고 있다는 존재론에 근거한 논리학인데 반해 불교의 이른바 중도논리학은 철학적으로는 그 어떤 사물도 실체가 아니라는 무실체 다시 말해 “無我(空)”의 존재론에 기초하고 있다고 생각하고 있다. 이러한 관점에서 보면 중도논리학은 일단은 아리스토텔레스 이래의 형식논리학과 정반대의 논리학이라 하겠다. 따라서 중도논리학이 아리스토텔레스 이래의 형식논리학과 병렬적 관련에서의 정반대의 논리학이라 할 수도 있을 것 같다. 그러나 불교 특히 대승불교의 존재론은 단순한 無我論이 아니라 “無我也 또한 無我이다”-空도 또한 空이다-라는 존재론이다. 따라서 유와 무의 이분법적 차원을 넘어서고 있다. 이러한 존재론에 터한 불교의 중도논리학 또한, 이른바 용중률에서 확인되듯이, 형식논리학에서의 긍정과 부정을 모두 부정하면서 다시 이 모두를 포용하고 있다. 이런 점에서 보면 형식논리학을 대표로 하는 지금까지의 이른바 일반논리학과는 분명히 차원의 다름이 있다. 불교논리학의 특징이랄까 본질은 바로 이 점에 있다고 여겨진다. 이 점에서 이교수가 불교의 중도의 논리나 사고방식은 “초형식논리”, “탈형식논리”, “메타논리”라고 하는 견해에 대해 전적으로 동의한다. 이러한 논리나 사고방식은 쥘 피아제의 형식논리 이후의 단계라고 생각하는 이교수님의 견해에 대해서는 전적으로 동의하기에는 망설여진다. 잘 알려져 있듯이 쥘 피아제의 심리학은 인간의 인지발달이론이다. 이 인지발달이론에서는 그 발달단계가 크게 보아

전조작기와 조작기로 나누어지고, 조작기는 다시 구체적 조작기와 형식적 조작기로 나누어진다. 여기에서 전조작기, 구체적 조작기, 형식적 조작기의 세 단계는 인지발달에 있어서 모든 인간이 거치게 되는 점진적인 과정으로 되어 있다. 그리고 짱 뻘아제의 경우에는 언어를 중심으로 하여 기호나 부호 등 상징을 매개로 한 형식적 조작기 이후의 단계에 대해서는 분명치 않은 것 같다. 그러나 불교의 깨달음에 있어서는 이러한 인지발달의 과정을 꼭 거쳐야 되는 것으로는 말하지 않고 있다. 이교수의 의견에 딱 호감이 가면서도 전적으로 동의하기가 망설여지는 것은 바로 이 점이다. 한편 이교수님이 제기한 바, 불교의 중도논리학의 논리방식이나 사고방식이 道家나 주역의 논리방식과 동일차원의 것이 아니냐의 문제에 대해서는 앞으로 좀 더 깊이 연구할 과제를 본인에게 주었다고 하겠다. 다만 여기서는 잠정적으로 이에 대한 나의 견해의 일단을 밝혀 두고자 할 뿐이다. 도가의 논리방식은 중도의 논리이기보다는 역설의 논리라고 생각되며, 그리고 주역의 논리방식은 음과 양의 상보논리인 동시에 전반적으로는 순환의 논리라고 생각하고 있다. 그러나 논리학은 철학적으로는 존재론과 안팎의 관계에 있다고 보는 본 발표자의 입장에서는 위와 같은 도가와 주역의 논리방식이 불교의 중도논리와 어떤 점에서 접근하고 또 어떻게 차이가 나는가 하는 문제는 無我의 空觀에 터한 불교의 존재론을 도가와 주역 각각의 존재론과 면밀하게 비교하면서 검토해 봄으로써 밝혀질 수 있다고 생각한다.