

교육에 있어서 신체지각과 미적(美的) 체험의 중요성 - M. Heidegger와 佛教的 수행을 중심으로 -

정 혜 정

동국대학교

〈요 약〉

우리는 몸을 통해 자신과 세계를 형성하고 몸은 신체화된 마음이기 때문에 몸의 지각적 내용에 교육의 관심을 두어야 할 것이다. 그리고 이는 곧 미적 교육으로 이어진다. 여기서 몸은 생물학적 몸이 아니라 존재를 지각하는 실존의 주체로서 몸을 말한다. 따라서 미적 교육은 심신일여로서의 몸 이해에 기초하여 몸의 지각을 통해 형성하는 감정구조를 미적 체험으로 정화해 가는 것을 지칭한다고 할 수 있다. 미적 교육이란 분별을 떠난 미적 체험을 통해 지각적 감수성을 높이기 위함이다. 흔히 예술지상주의자들은 “예술을 위한 예술”을 말하고 탈가치적인 예술로서 보편성과 거리를 두지만 이미 예술은 세상에 구속되어 있고 세상을 드러내는 사회문화적인 것이며, 궁극성과 완전성을 지향하는 가치를 갖지 않을 수 없다. 즉 미적 체험은 지극히 개인적인 것이고 미적 태도 여하는 인격·도덕과는 관계가 없는 것이라 할 수 있지만 인간 자신을 정화하고 질적인 비약을 낳는 가치로운 쾌감이어야 한다. 그러므로 교육에서 미적 체험을 강조하는 것은 하이데거의 표현을 빌리면 미적 체험과 표현 가운데 자신의 본래성이 드러나기 때문이고, 불교적으로 표현하면 미적 체험을 통해 세계의 실상이 깨달아지기 때문이다. 이에 본 연구는 하이데거가 갖는 존재론적 인식과 불교 수행 속에서의 신체지각과 미적 체험이 갖는 위치 및 내용을 분석하는 것이 목적이다. 그리고 이를 통해 현대교육에서 소외되어 온 몸의 지각과 미적 교육의 중요성을 부각시키고자 한다.

핵심 주제어 : 신체화된 마음, 세계-내-존재, 언어예술, 탈은폐, 심신일여, 만다라, 삼밀가지

I. 서론

심신이원론과 근대적 이성의 패러다임을 대체할 몸 담론의 탈근대적 모색이 교육학계에 시도되고 있다. 근대가 주장했던 이성적 사유는 곧 감성적 인식에서 오고 그 감성적 인식을 이루는 근본 핵이 몸임을 자각한 것이다. 다시 말해서 감성과 이성은 결코 분리될 수 없고 감성이 이성보다 앞서며, 이성 또한 감성을 지도하는 상호 의존적 관계임을 우리는 주목하게 된 것이다. 따라서 최선의 정신지평을 이루는 것은 가장 아름답고 가치로운 지각 경험과 그 구조에 있기에 교육과 미적 체험은 분리될 수 없다. 최고의 미적 체험에서 최고의 진리가 인식된다. 교육이 의도해야 할 것은 이러한 미적 체험을 유도하는 조건의 마련에 있다 할 것이다. 특히 진리개념은 문화적인 것이기에 그 문화가운데서 가장 가치로운 것을 체험하는 문제는 미적 교육으로 이어질 수밖에 없을 것이다.

몸공부 및 예술교육과 관련한 교육학계의 기존 연구는 10편¹⁾ 정도이지만 활발한 전망을 보이고 있다. 그리고 이제 미적 교육은 교육의 한 부분일 뿐만 아니라 교육의 전체라는 사실, 그리고 이는 예술교과교육에 제한하지 않고 교사의 삶 전체와 수업 내용 전체가 예술적이어야 한다는 사실을 강조하고 있다.²⁾

몸을 통해 우리는 자신과 세계를 형성하고 몸은 신체화된 마음이기 때문에 몸의 지각적 내용에 교육의 관심을 두어야 할 것이다. 그리고 이는 곧 미적 교육으로 이어진다. 여기서 몸은 생물학적 몸이 아니라 존재를 지각하는 실존의 주체로서 몸을 말한다. 미적 교육은 심신일여로서의 몸이해에 기초하여 몸의 지각을 통해 형성하는 감정구조를 미적 체험으로 정화해 가는 것을 지칭한다고 할 수 있다. 칸트에 의하면 미적 체험이라는 것은 무관심, 자유, 능동적 놀이, 쾌감 등으로 표현된다. 즉 이해득실을 떠난 순수성의 무관심과 자기만족감과

1) 한명희, 《교육의 미학적 탐구》, 집문당, 2002; 고진호, 〈교육과정에 있어서 신체성의 문제: M. Merleau-Ponty의 신체의 철학에 내포된 교육과정적 의미 탐색〉, 《교육과정연구》 13, 1995.3; 송순재, 〈문화환경의 변화에 따른 예술교육의 방향찾기〉, 《민족예술》 48, 1999.7, pp.14-20; 송순재, 〈유학공부론의 심미적-예술적 성격〉, 《신학과 세계》 51, 2004, 겨울호; 송순재, 〈몸공부에 관한 교육학적 단상 모음〉, 실천하는 교사들은 위한 대안교육 직무연수자료집, 《만남과 소통: 대안교육과 공교육의 접점찾기》, 대안교육연대, 2005, pp.16-44, 참고; 김대열, 〈심미교육과 종교-불교적 심미교육에 관한 시론〉, 《종교교육학연구》 3, 한국종교교육학회, 1997; 조상식, 〈윌리엄 제임스의 의식이론의 관점에서 본 미학교육의 가능성 모색〉, 《교육철학》 29, 교육철학회, 2003.2, pp.121-148; 전석환, 〈비판이론을 통해 본 미적 교육의 문제: M. Horkheimer와 Th.W. Adorno의 『계몽의 변증법』을 중심으로〉, 《교육철학》 29, 2003.2, pp.75-100; 고요한, 몸에 대한 교육인간학적 연구, 연세대학교 박사학위논문, 2002; 이경후, 〈존 듀이의 심미적 경험과 예술교육〉, 《교육철학》 12-1, 교육철학회, 1994; 정혜정, 〈『유식삼십승(唯識三十頌)』에 나타난 인격구성과 현상학적 이해: 유식의 '식전변(識轉變)'과 Maurice Merleau-Ponty의 '몸의 현상'을 중심으로〉, 《한국교육사학》 26-2, 2004.10

2) 송순재, 위의 글, 1999, 19쪽.

해방을 주는 자유와 놀이로서 이는 모두 인간의 내면을 향상시키고 정화시키는 역할을 한다. 그러므로 미적 교육이란 분별을 떠난 미적 체험을 통해 지각적 감수성을 높이기 위한 것이다. 흔히 예술지상주의자들은 “예술을 위한 예술”을 말하고 탈가치적인 예술로서 보편성과 거리를 두지만 이미 예술은 세상에 구속되어 있고 세상을 드러내는 사회문화적인 것이며, 궁극성과 완전성을 지향하는 가치를 갖지 않을 수 없다. 즉 미적 체험은 지극히 개인적인 것이고 미적 태도 여하는 인격·도덕과는 관계가 없는 것이라 할 수 있지만 인간 자신을 정화하고 질적인 비약을 낳는 가치로운 것이어야 한다. 그러므로 교육에서 미적 체험을 강조하는 것은 하이데거의 표현을 빌리면 미적 체험과 표현 가운데 자신의 본래성이 드러나기 때문이고, 불교적으로 표현하면 미적 체험을 통해 세계의 실상이 깨달아지기 때문이다. 하이데거와 불교 모두 몸의 지각에 의해 진리가 현현하거나 인식된다. 불교에 있어서는 인간 삶 속에서 분리시켜온 전체와 객체, 마음과 몸을 심신일원의 수행을 통해 이들을 다시 결합시켜 세계의 실상을 깨닫고 경험하게 하는 수행차원이 곧 미적 교육이라 할 것이다. 불교의 종교체험인 깨달음과 수행에는 미적 체험이 개입되어 있다. 그리고 하이데거에 있어서는 언어를 통해 본래성을 드러내고 예술적 행위와 주객일치의 감정이입을 통해서 본래적 존재를 드러내는 계기를 미적 교육으로 말할 수 있다. 하이데거의 세계-내-존재로서의 실존은 곧 心身적 존재를 전제하는 것으로 자기를 드러내는 존재론적 표현을 미적 체험으로 놓는다. 이에 본 연구는 하이데거가 갖는 존재론적 인식과 불교 수행 속에서의 미적 체험이 갖는 중요성과 그 내용을 분석하는 것이 목적이다. 특히 불교의 미적 체험은 실상을 깨닫는 직관(intuition)이라 할 것이고 이러한 경험은 삼매적 수행에서 비롯될 것이다. 인격교육의 궁극적 목적이 지평의 전환과 내면의 성장이라 할 때 이를 가져오는 감수성의 고양과 미적 체험은 중요시되지 않을 수 없다. 따라서 현대교육에서 소외되어 온 몸의 지각과 미적 교육의 중요성은 아무리 강조해도 지나치지 않을 것이다.

II. 근대성에 기초한 현대교육과 소외된 ‘몸’, 소외된 ‘미적 교육’

동양적 전통에서 몸과 마음은 통합되었지만 서구 전통은 이 양자를 구별시켜 왔다. 절대자로서 神은 인간 몸이 아니었기에 몸과 분리되어야 善으로 간주되었고 몸은 죄의 씨앗으로 여겨져 왔다. 중세와 다른 교의체계를 주창한 종교혁명과 이로부터 기인한 서구 근대³⁾ 역시

3) 서구 근대는 흔히 과학적 세계관, 자본주의의 성립, 이성주체의 계몽주의, 인민주권의 법치주의 등의 성격으로 특징짓는다. M. Weber는 자본주의의 성립과 근대 과학의 출현 등 일련의 특징들이 비합리적이고 맹목적인 개신교 신앙윤리에서 도래했음을 말한 바 있다.(Max Weber, trans. by Talcott Parsons, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Charles Scribner's Sons, 1958, pp.27, 42.) 루터의 만인사제, 칼빈의 예정설과 직업소명론, 부와 노동의 긍정이 그 근간을 이룬다. 일찍이 중세 교부들은 타락 이전의 인간은 노동도 사유 재산도 알지 못했다는 사실을 현세부정 속에서 여

심신 이원론에 기초해 있다. 특히 근대가 몸과 마음을 분리하고 인간과 자연을 분리한 것 역시 기독교 교의에 대한 새로운 이해로부터 출발했다고 볼 수 있다. 〈근대 과학〉이 발달한 것은 합리적 지식을 통해서 자연에 감추어 있는 신의 계시를 찾아 나서도록 강제한 신앙 동기에서 비롯된다. 신의 뜻은 신의 창조물인 자연에 대한 지식으로부터 알려질 수 있다는 믿음이 그들을 자연탐구로 내몬 것이었다. 그러므로 17·18세기의 경험주의는 자연에 내재하는 신의 법칙을 경험적으로 파악함으로써 도달할 수 있다고 믿었고 이는 ‘자연 속에 있는 신’을 찾아내는 금욕 실천의 수단이었다. 물질적 기술적 관심의 산물로 과학이 발달한 것이 아니라 신앙이 과학과 이성을 내세운 것이다.⁴⁾

감성과 이성을 분리시킨 〈이성 주체의 계몽주의〉가 품미한 것도 자연에는 신의 계시가 깃들여 있듯이 신의 형상대로 지음 받은 인간에게는 그 신의 형상으로서 이성이 있다고 믿었기 때문이었다. 코메니우스가 가졌던 인간이해의 출발점도 ‘인간은 神의 형상을 따라 창조되었으므로 인간은 인간성의 타락에도 불구하고 다른 피조물들과 구별되는 우월한 이성적 존재’⁵⁾ 라는 것이다. 따라서 인간은 신의 으뜸 되는 피조물로서, 다른 피조물들을 지배할 수 있고 선택과 행위의 자유를 내재하고 있으며, 이성의 빛을 부여받았기 때문에 지혜롭게 선택과 행위를 결정할 수 있다고 믿는 이성만능으로 나가게 되었다.

러 가지 방식으로 가르쳐왔다. 그러나 개신교 교의와 윤리에 의해 성립된 〈자본주의〉 특징은 인간에 있어서 무한한 영리 추구와 자본 축적이 허용되는 것은 물론이고 더 나아가서 이것이 인간에게 하나의 의무로 강요된다. 또한 노동 자체가 모든 사람이 감당해야 하는 성스러운 의무로 인정된다. 중세 카톨릭과 달리 개신교에게 있어서 현세적인 노동행위는 칼빈의 예정설에 의해 구원의 수단적 의미가 된 것이다.(차성환, 《막스 베버와 근대의 의미 세계》, 서울: 학문과 사상사, 1997, 47쪽.) 특히 칼빈이즘에 따르면 인간은 신의 영광을 증대시키기 위해 자신의 방자한 감각적 욕구를 억제하고, 이 현세를 신의 나라에 접근시키고자 노력해야 한다. 이것은 신도들의 최대의 의무일 뿐 아니라, 현세를 선하게 만들려는 작업을 진척시키는 행위로서 자기 자신이 신에 의해서 구원받았다는 증거로 삼는다. 구원의 예정은 오직 신에게 그 권한이 있는 것이고 인간은 다만 그 예정을 자신의 직업노동 가운데서 확증 받는다. 신이 준 물질을 탐욕으로부터가 아니라 생산력을 높이고 민중의 생활을 풍부하게 하는 가운데 늘려야 하며 근면, 성실, 절제의 신앙윤리와 일치하는 영리 추구 속에서 근대 자본주의가 싹튼 것이다. 또한 신에 의해서 선택된 개신교인들은 현실 세계에서 신이 지시한 계명을 실천하여 창조자를 영화롭게 해야 한다. 그러나 신이 인간에게 명령한 이웃 사랑은 수단이 되고 말아 인간과의 관계를 상징하지 않게 되므로 결국 비인격적 특성을 띠게 된다. “세속적인 직업노동은 이웃 사랑의 외적 표현이다. ... 이웃 사랑은 신의 영광을 위한 것이지 결코 인간에 대한 봉사가 아니다. 이 때문에 그것은 무엇보다도 신이 피조물에게 부여한 직업적 과제를 성취하는 데서 표현되게 된다. 그 경우 이웃사랑은 사물적이고 비인격적이다.”(Max Weber, pp.81, 108.)

4) Ibid., p.249. (“이성적 인간은 신앙이 없을 수 없고 신앙 있는 사람은 비이성적일 수 없다.”)

5) 이숙종, 《코메니우스의 교육사상》, 교육과학사, 1996, 137쪽 재인용.

1. 서구 근대 철학에 있어서 '몸'의 분리

흔히 말하듯이 서양 근대철학에 있어서 마음과 몸의 전통적 개념은 이원론에 기초해 있다. 사유는 인간 두뇌에 의해 수행될 수도 있지만 그 구조는 인간의 몸이나 두뇌와는 독립적인 보편 이성에 의해 규정된다. 근대철학자들에게 있어 인간 이성은 탈신체화된 이성이다. 즉 인간 이성은 몸과 분리되어 있고 독립되어 있으며 지각이나 신체적 운동, 감정, 정서, 등의 신체적 능력과는 관계가 없는 것이었다.⁶⁾

특히 데카르트는 인간 주체를 오직 “생각하는 주체”로서 정의하여 몸으로부터 정신을 분리했고, 로크 또한 이원론의 사유를 바탕으로 마음과 물질, 그리고 개체와 세계를 말했다. 이러한 심신이원론은 서구 근대의 성립이 그러하듯이 이 역시 기독교적 이원론에 기초한 것이다. 데카르트에게 있어 神은 인간의 정신에 수많은 단순 관념들을 부여하였는데, 이들 관념에는 물질에 관한 올바른 이해 일반을 위해 필요한 모든 것들이 포함되어 있다. 데카르트의 관념 이론에서 감각은 결코 대상을 반영하는 것이 아니고 단지 주변 물체로부터 충격을 받아들이는 뿐이다. 사물이나 심지어는 색, 질감, 온도와 같은 것들을 반영하는 것도 이성적인 영혼이다. 그러므로 모든 관념은 본유적인 것이다. 데카르트에게 있어 관념은 선천적인 것이고, 실제로 신이 인간을 창조함에 있어서 마치 細工匠이 그의 작품에 자기의 이름을 새겨 놓듯이 스스로의 관념을 인간의 내부에 박아 놓는다는 것은 자연스러운 일이다.⁷⁾

한편 로크는 모든 지식이 경험으로부터 온다고 믿었고 본유적인 관념을 부정했다. 인간 마음은 경험으로부터 썩어지는 백지임을 그는 말했다. 그에게 있어 경험의 감각적 지식은 확실한 것이었고⁸⁾, 그 감각 지각에는 인과적 메카니즘이 있으며, 그 결과는 마음속에 이성을 얻는 것이라 하였다.⁹⁾ 보편적 이성은 인간 몸과 마음 밖에 있고 오직 인간 주체는 감각 지각을 갖고 있어 보편적 이성의 일부를 소극적으로 받아들일 수 있다. 인간이 의무적으로 몸을 튼튼하게 하고 활발하게 해야 하는 것은 이 보편적 이성을 얻기 위함이다. 몸을 훈련하여 건강하게 함으로써 마음의 힘도 그렇게 될 수 있고 위대한 법칙과 모든 덕과 가치의 기초 역시 이 몸에 놓여 있기 때문이다.¹⁰⁾ “건전한 신체에 건전한 정신”. 이는 로크의 교육적 견해를 직접적으로 표현한 말이다. 즉 마음과 물질, 주관과 객관세계 양쪽을 모두 이분화하여 정당성을 부여하는 것으로 객관세계는 지식의 내용, 즉 마음의 작용이 관계해야 할 대상을 제공하고 인간 주관은 이 대상인식을 통해 이성을 확정짓는 마음의 능력을 제공한다.

6) G. 레이코프·M.존슨, 임지룡 외3 역, 《몸의 철학》, 박이정, 2002, 798쪽.; George Lakoff and Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh*, New York: Basic Books, 1999, p.553.

7) 데카르트, 《성찰》, 대양서적, 1977, 486쪽.

8) Vere Chappell ed., *Locke*, New York: Oxford University, 1998, pp.8, 27.

9) I.C. Tipton ed., *Locke on Human Understanding*, New York: Oxford University, 1977, p.58.

10) John Locke, H. R. Penniman ed., *On Politics and Education*, New York: D. Van Nostrand Company, Inc., 1947, pp.228-229.

로크는 지각을 재료로하여 복합적인 관념을 구성하는 원천으로 간주하고, 마음을 밖으로부터 들어오는 어떤 대상들을 담는 그릇으로 간주했다. 여기에는 두 가지 특징적인 은유가 읽혀진다. 먼저 밖으로부터 들어오는 기본적 지각에 대한 ‘그릇’으로서의 마음이 그것이고, 또 하나는 ‘건축가’로서의 마음인데 여기에서 마음은 지각들을 받아들이고 그것들로부터 복합 관념을 구성한다.¹¹⁾ 로크의 경험론은 합리론과 달리 이성보다 경험을 앞세워 인간정신에는 아무런 생득원리도 없고 신에 대한 관념도 태어날 때부터 가지고 있는 것은 아니라고 말한다.¹²⁾ 이성은 다만 수동적일 뿐이며 감각과 내성에서 얻은 관념을 보존하고 재생·기억하는 과정에서 이성은 얻어질 뿐이다.

2. 근대성에 기초한 현대교육과 소외된 ‘몸’, 소외된 ‘미적 교육’

오늘날의 교육기반은 근대에 형성된 구조체계이다. 세계전체로부터 분리된 자아의 독립과 기계적 자연관을 통해 주·객을 분리시키고, 이러한 이분에 따른 몸과 마음의 분리, 감성과 이성의 대립, 인간과 자연의 대립, 개체와 전체의 대립은 교육시스템에 암묵적으로 잔존하고 있다. 이제 교육은 몸과 마음이, 그리고 개체와 전체가 결합된 인간관과 세계관을 토대로 새로운 교육철학의 성찰을 가져와야 한다. 불교와 하이데거의 현상학은 이러한 전일적 인간관과 세계관을 담지하고 있기에 이 둘의 사유체계와 수행을 주목할 필요가 있다.

오늘날 근대교육의 연장으로서 자아실현의 강조는 다시금 새롭게 검토되어야 한다. 근대의 자아주체라는 것은 근본적으로 자기라 할 것이 없는 타자로 이루어진 것이다. 이는 전체의 구조를 내재한 부분(개체)과 전체의 구조를 인식하는 개체로 재정립되어야 한다. 하이데거의 “세계-내-존재가 갖는 구심적 전체성(Totality)” 혹은 “공동현존재”¹³⁾, 그리고 메를로 폰티의 “無와 얽혀 있는 공동존재”¹⁴⁾가 이를 설명해주고 있다. 메를로 폰티는 “지각 경험을 말하고자 할 때 나는 사람들이 내 속에서 지각한다고 말해야 하고 내가 지각한다고 말해서는 안된다”¹⁵⁾고 말한다.

11) G. 레이코프·M.존슨, 앞의 책, 2002, 298쪽.

12) 듀이에 있어서는 경험론과 합리론의 오류는 모두 각각 다른 관점에서이기는 하나 감각자극과 사고가 기존의 경험을 새로운 경험에 적용하는 경험의 재조직, 그리고 그로 인한 삶의 계속성과 일관성의 유지에 관련된다는 점을 간과했다는 데에 있다. 따라서 듀이는 사물이 우리에게 하는 일, 그리고 그 사물에 변화를 일으키기 위하여 우리가 그 사물에게 할 수 있는 능동성, 이 양자의 결합이 경험을 이룸을 강조했다.(J. Dewey, *Democracy and Education*, The Free Press: New York, 1944, p.417) 즉 로크가 단순관념을 기저로 내부에서 모든 수동적인 관념을 통일시키는 가운데 이성의 획득을 말하는 반면 듀이는 내부뿐만 아니라 외부와의 상호작용 속에서 끊임없이 경험을 통일시켜나가는 것에 이성의 획득을 말했던 것이다.

13) M. 하이데거, 이기상 역, 『존재와 시간』, 까치, 1998, 125, 160쪽.(하이데거는 공동현존재란 “나의 타인과 더불어 있음”을 뜻한다고 했다.)

14) M. 메를로 폰티, 류의근 역, 『지각의 현상학』, 문학과지성사, 2002, 329쪽.

근대의 인간은 자신의 이성과 의지에서 출발해 스스로 규범과 규칙을 확립하려는 존재이고 세계 전체를 지배하기 위해 자신의 모든 능력을 자율적으로 펼치고자 한다. 이러한 자기 중심적 Monologue는 결국 적개심과 전쟁, 죽음으로 이끌어간다.¹⁶⁾ 교육이란 이제 이원론적 근대교육의 담론에서 전일성의 교육담론으로 전환시키고, 이를 위해 그동안 교육에서 간과되고 소외되었던 몸의 감성적 인식과 미적 교육을 중요시해야 한다. 몸의 지각은 인간이 공동존재임을 말하고 미적 교육은 그 몸이 갖는 감성적 인식을 최고의 상태로 고양시키고, 전일적 자아로서 완전을 향하게 해준다. 그러므로 교육은 자아를 타인과 자연에 대하여 무한히 확장시키고자 하는 대립적 삶이 아니라 세계 전체와 하나의 그물망으로 연결되어 있고 모두의 생명이 하나로 연결된 전일체적 삶으로 고양되도록 담론을 형성해가야 한다.

거듭 말하지만 근대교육의 가장 기본 화두는 이성 연마에 의한 자아의 지배와 확산에 있었다. 그러나 자아는 실체가 아님을 불교와 하이데거는 말한다. 어떠한 개체도 고정된 실체나 동일성을 지니지 않기 때문이다. 모든 개체는 관계지위집 속에서만 존재하고 하나의 실체는 그 자체로서 파악될 수 없다. 자아는 전체와의 관련 속에서 끊임없이 생성되어가는 하나의 구성물이다. 인간 자체는 자기 실체성이나 중심성을 갖지 못하고 쏠쏠하다. 단지 상호의존적인 발생 속에서 자신을 형성할 뿐이다. 그러므로 세계를 독립된 개체들의 합이 아니라 거대한 하나의 관계적 체계임을 교육에서 말해야 하고 이를 교육에서 실천할 필요가 있다.

특히 불교는 모든 존재의 전일성과 상호 연관성을 깨달아 내 자신이 개별아라는 관념을 넘어서는 것을 가르친다. 개별아를 넘어서는 때 궁극적 깨달음이라 할 수 있는 전일적 체험이 가능하고 그 세계의 실상, 그 진리가 만다라, 무드라, 다라니 등으로 표현된다. 이는 곧 교육의 인간형성에 있어 중요한 미적 체험이라 할 것이다. 따라서 몸의 지각을 통한 미적 체험은 교육에서 중요한 요소로 자리매김 되어야 할 것이다.

III. 하이데거의 현상학에 있어서 몸과 미적 체험

우리는 몸을 통해서만 개념을 형성할 수 있고, 세계, 우리 자신, 타인들에 대한 모든 이해는 우리의 몸에 의해 형성된 개념들의 관점에서만 틀지어질 수 있다. 우리의 관념들이 무의식적이고 신체화된 개념체계의 관점에서 짜여지기 때문에 판단과 지식은 신체화된 이해에 의존한다. 인간 몸은 마음을 이루는 몸(즉 신체화된 마음)으로서 단순한 생물학적 몸이 아니라 비객체로서 지각의 과정을 포함하는 몸을 의미한다.¹⁷⁾ 일찍이 몸의 지각을 강조한

15) 같은 책.

16) Kiyul Chung, *Donghak(東學) Concept of Heaven/God: Religion and Social Transformation*, A Dissertation Submitted to The Temple University Graduate Board in Partial Fullfilment of the Reaquirements for the Degree PhD., 2005, p.132.

17) Dermot Moran and Lester E. Embree ed., *Phenomenology*, vol.2. London: Poutledge, 2004, p.265.

M. Merleau-Ponty는 인간 실존을 비이원론에서 파악하여 몸의 현상학을 발전시켜 왔다.

나는 나의 몸과 정면으로 마주하고 있지 않다. 나는 몸 안에 있고 오히려 나는 몸이다. 인간은 자신의 몸을 매개로 하여 세계의 의식을 이룬다. 즉 의식은 몸의 상호매개를 통하여 형성된다.¹⁸⁾

우리들이 맺는 세계와의 최초의 관계는 우리들 자신의 신체화된 행동 안에 있다. 우리들은 우리들의 세계에 속해 있고 그것의 능동적인 부분으로서 있으며, 이는 사회문화적인 체험과 행동에 의해 생산된다.¹⁹⁾ 게다가 체험된 몸의 근원적인 구조나 조직은 그의 현존 속에서 끊임없이 개정된다. 이 구조조직을 "신체도식(Body image)"라 하는데 이는 습관적인 지각경험이 잔존하여 형성되는 일정한 구조 틀을 말한다. 우리는 신체도식을 통해 감각으로부터 들어온 표상을 정돈·조합하고 인식한다. 이 신체도식이 없으면 사물은 개념지여지지 않는다. 흔히 추상적 개념 또는 추론이라고 생각되는 것들이 실제로는 우리의 신체적 경험으로부터 도출되는 도식들에 의존하고 있다.²⁰⁾ 그러므로 몸의 행위는 주체-객체 구분에 선행한다. 또한 인간은 공동존재로서 날 때부터 다른 사람이 행하는 것을 행하고 그 사람이 경험하는 것을 경험함으로써 다른 사람들을 모방하고 다른 사람이 되는 것을 생생하게 상상하는 능력을 가지고 있다. 유일무이한 세계는 공통세계이다.²¹⁾ 그러므로 우리 몸은 문화적 내용과 기술에 의존하고 지각 경험에 의해 수정되는 것으로서 언급된다.

1. 몸의 지각과 '손 안의 존재자'

하이데거에 의하면 현상이라는 용어는 그리이스 표현 파이노메논(φαινόμενον)으로, '자신을 내보여준다'를 의미하는 동사 파이네스타이(φαίνεσθαι)에서 나왔다.²²⁾ 현상이란 '자기 스스로를 드러내는 것'을 말한다. 이렇게 드러내게 하는 능력은 사람만이 갖고 있다. 즉 인간에게서만 있음이 드러난다. 저것은 돌이다. 저것은 컵이다. 이렇게 존재를 project하는 것은 사람뿐이다. 동물은 이러한 존재이해 능력을 갖고 있지 않다. 왜냐하면 감각을 통한 기억·지각·연상의 능력과 언어, 그리고 '세계'가 없기 때문이다. 현상(現象)은 어떤 것을 의미 짓

18) M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, Routledge & Kegan Paul, 1962, p.150.(류익근 역, 《지각의 현상학》, 문학과지성사, 2004, 참고)

19) The Aberdeen Body Group ed., *Body*, vol.4, 2004, p.221.

20) M. 존슨 저, 노양진 역, 《마음 속의 몸: 의미·상상력·이성의 신체적 근거》, 철학과현실사, 2000, 29쪽, 참고.

21) M. Merleau-Ponty, 남수인·최의영 역, 『보이는 것과 보이지 않는 것』, 동문선, 2004, 26쪽.

22) 이기상 역, 《존재와 시간》, 까치, 1998, 49쪽.(Martin Heidegger, trans. by John Macquarrie & Edward Rpbinson, *Being and Time*, New York and Evanston: Harper & Row, Publishers, 1962, p.51)

는 탁월한 만남의 양식이다. 우리에게 ‘있음’이 나타남은 몸의 지각을 통한 “손안의 존재자”²³⁾로서 내보여지는 것이다. 이는 존재자 자체 안에 있는 지시의 연관을 의미한다. 하이데거에 있어 세계-내-존재로서 인간이해는 몸의 지각 즉 “손안의 존재자”를 통한 세계 구성에 기초하고 있다. 객관적 세계나 정초된 진리는 그에게 있어 부정되고 몸의 습기에 의한 세계형성임을 강조한다. 존재자를 인식하는 지각경험은 문화적으로 염색되어 있으며 그 자체로 독립하여 존재하는 것이 아니라 언제나 다른 것과의 연관 속에서만 존재한다.²⁴⁾ 모든 존재자는 그 자체로 독립하여 있는 실체가 아니다. 또한 개별 도구에 앞서 이미 그때마다 도구전체성이 발견되어 있다. 이는 화엄에서 말하는 ‘一卽多 多卽一’을 의미하게 된다. 모든 개별 도구는 도구전체의 그물망으로 연결되어 있기에 전체로부터 개별체를 떼내어 이해될 수 없다. 화엄에서는 이를 육상가운데 총상(總相)과 별상(別相)으로 비유한다. 집을 예로 든다면 집 전체를 총상이라 하고 이를 이루는 기둥, 기와, 창 등을 별상이라고 할 수 있다. 기둥, 기와 등의 개별체는 집이라는 전체의 연결 속에서 그리고 관계의 구조 속에서만 각기 기둥으로서, 기와로서 사용성을 지닌다. 전체의 집 역시 집을 이루는 개별체의 관계에서만 존재할 수 있다. 만약 기둥을 집이라는 전체로부터 떼어내면 이미 기둥은 기둥이 아니어서 기둥의 존재를(사용성) 말할 수 없다.

다시 하이데거의 표현을 들면 구두를 만들기 위한 망치, 대패, 못 등은 구두 ‘그것을 위해서’로서 그 도구 나름의 존재양식을 가지고 있다. 그 각 물건은 ‘그것을 위해서’와 함께 사용성이 주어진다.

손안의 것의 존재성격은 사용사태이다. 사용사태에는 어떤 것을 가지고 어떤 것에 사용하도록 함이 깔려 있다. 손안의 것이 어떤 사용사태를 가지는가 하는 것은 그때마다 사용사태 전체성에서부터 앞서 윤곽지어진다.²⁵⁾

망치는 바로 이 “지시연관”의 다양성에 따라서, 예컨대 못을 박기 위한 연관하에서 못을 박기 위한 것으로서 해석될 수 있고 벽들을 깨트리기 위한 연관하에서는 “벽들을 깨트리기 위한 것”으로서 해석될 수 있다. 거꾸로 망치는 이러한 가능한 “그것을 위한 -연관들”으로 기획투사되어 있고 이해되어 있다. 또한 사용을 떠난 양식에서 다시 말해서 관찰함의 양식에서 만날 수 있기 위해서 우리는 도구로부터 그것의 사용사태 또는 ‘그것을 위한-연관’을 떼어내야 한다. 사용을 떠난 도구는 이제 더 이상 “손안에 있음”이라는 존재양식을 가지는 것이 아니라 눈앞에 있음의 존재양식을 가진다. 도구는 이제 그것 자체로부터 관찰될 수 있는 관찰 대상이 된다. 모든 형태의 사용과 이용에서 벗어난 눈앞의 것이 바로 이론적 행동관계의 대상인 것이다. 세계는 1차적으로 도구적 존재로 구성되어 있고 이것이 2차적으로

23) 하이데거는 일상의 배려에서 만나게 되는 ‘손안의 존재자’를 도구라고 이른다.

24) M. 하이데거, *이기상역*, 앞의 책, 100-101쪽.

25) M. 하이데거, 앞의 책, 120쪽.

객관적 존재로 나타난다. 도구적 존재에서 사물적(객관적) 존재가 나온다. 그러므로 인간 자신은 곧 세계이다.²⁶⁾

세계-내-존재는 주객을 관계 짓는 것이다. 여기서 객관과 주관, 정신과 육체의 이원화는 거부된다. 보는 자가 있어 보이는 것이고 세상은 보이는 것과 보는 자가 포함되어 있기에 자기 세상을 통해 자기 세상의 사물을 보는 것이다. 그 만나는 방식을 자각한 자가 진정 참된 실존이다.

우리는 관심에서 만나게 되는 존재자를 도구라고 이름하고 모든 도구적 사물은 인간의 배려 즉 지각경험의 습기에 의해서 도구연관과 세계 귀속성을 가진다. 도구전체적 지시연관을 하이데거는 유의미성 혹은 세계성이라 한다.²⁷⁾

인간의 기호(언어)는 하나의 존재적 순간의 것이며 이러한 특성의 도구로서 동시에 순간에 있음, 지시전체성 그리고 세계성의 존재론적 구조를 계시하는 어떤 것으로서 기능한다.²⁸⁾ 도구 존재가 지시의 구조를 가지고 있다고 하는 것은 그것이 그것 자체에서 지시되고 있음의 성격을 가지고 있음을 말한다. 그러므로 언어는 단순한 의사전달의 도구가 아니라 본래성을 드러내는 미적 차원의 것이다. 그러나 말²⁹⁾은 한번 언어에서 밖으로 말해져 근원적인 세계이해와 존재이해에서부터 떨어져 나오게 되면 밖으로 말해진 것을 눈앞에 놓여 있는 것으로 간주하여 그 근원을 잃게 될 위험이 생기게 된다. 이 때 세계-내-존재를 하나의 구분된 이해 안에서 드러내려고 애쓰지 않고 오히려 세계-내-존재를 폐쇄시키고 세계 내부 존재자를 덮어버리는 구체적 일상성의 말을 하이데거는 잡담이라고 칭한다. 일상의 현존재로 남아있어서 그들의 보이지 않는 명령에 따라서 존재하게 될 때에는 본래적인 자기 자신으로 존재하지 못하게 되기에 그것을 비본래성이라 칭하고 그러한 ‘그들-자신’으로부터 자기 자신을 되찾아 자신의 존재를 떠맡아 자기 자신으로 존재하는 양태를 본래성이라고 칭한다. 그러나 현존재에게 이 두 양태 중 하나를 택하고 하나를 버리는 식의 결단은 가능하지 않다. 현존재는 그의 독특한 존재구조상 끊임없이 ‘더불어 있음’과 ‘자기 본래성으로 있음’의 긴장 속에서 존재하고 있기 때문이다.³⁰⁾

26) M. Heidegger, op.cit., p.102.

27) M. 하이데거, 앞의 책, 118쪽.

28) 같은 책, 118쪽.

29) 하이데거는 《존재와 시간》에서 언어(Sprache)보다 말(Rede)을 더 근원적인 것으로 해석한다. 말은 인간 현존재가 세계-내에-존재하는 존재방식의 하나로서 만나는 존재자를 그의 세계의 의미전체성에서부터 구체적으로 분류파악하여 어떤 것으로 말 건네 취하며 남과 더불어 그것에 대해서 이야기함을 의미한다. 후기에 가서는 언어에도 근원적인 의미가 부여되며 그래서 ‘언어는 존재의 집’이라고 규정되기에 이른다(이기상 역, 584쪽.).

30) 이기상 역, 앞의 책, 582쪽.

2. 본래적 존재의 '탈은폐'로서 미적 체험

하이데거의 불안은 현존재로서의 인간이 그의 존재론적인 자각이나 깨달음에 이르기 위하여 친숙한 세상과 그 세상이 가르쳐주는 공식성의 세론에서부터 자기 일탈을 감행하는 고독의 행위이다. 이로부터 존재론적인 본래성이 회복된다. 세상 사람은 세론에 따라 말을 한다. 그런데 이 불안과 양심의 목소리는 세론과는 정반대로 현존재가 세상의 공식적인 삶과 유혹에서 떨어져 나와 단독성을 되찾을 때 솟아오른다. 던져져 있는 존재이기에 현존재는 자기의 근거를 스스로 창조한 것이 아니다. 현존재는 받아들여야 하는 그러한 제약성을 상징한다. 현존재는 자기존재이면서 자기가 던져진 것이므로 자기가 처음부터 없음을 말하는 無를 운명적으로 안을 수밖에 없다. 그러므로 無의 사유는 우리로 하여금 존재자에 집착하는 사유를 부정하게 한다. 무는 無化시킨다. 무를 자각하면 실체가 아님을 알고 무아임을 알며 내가 세계전체임을 안다. 독립적 개체로서 고정불변한 실체처럼 보는 존재자적인 사고방식은 불식되어야 한다. 무의 사유는 곧 해방이다. 하이데거는 인간 현존재의 무에 대한 근원적인 경험을 통해서 존재에 이르는 길을 모색하고 있다.

서양전통철학에 있어 역사적으로 無는 거부되어 왔고 실속이 없는 것이라고 하여 버림을 받아왔다. 무는 존재자의 총체의 완전한 부정이다.³¹⁾ 우리가 불안의 꺼림칙한 기분 속에서 가끔가다 그 허전한 정적을 아무렇게나 되는데로 지껄임으로써 깨뜨려 보려고 애쓰는 것은 무의 현존을 증명할 뿐이다. 불안이 무를 드러낸다는 것은 불안이 물러갔을 때, 비로소 인간 자신이 확인한다. 우리가 그것에 대하여 그리고 그것 때문에 불안해했던 것은 <본래> 아무것도 아닌 것이었다. 인간이 그의 현존재가 되는 변화를 수행함으로써 그 속에서 드러나는 無를 그것이 스스로 알리는 그대로 파악하여야 한다.³²⁾ 오직 무의 근원적인 열려져 있음을 밀뿌리로 할 때에 인간의 현존재가 존재자에 접근할 수 있으며 또 그것을 문제삼을 수 있다. 그러나 현존재가 그 본질에 따라서 존재자와 현존재 자신인 존재자에 관계하고 있는 한 현존재는 그러한 현존재로서 언제나 이미 드러난 무로부터 유래한다. 현존재란 無 속으로 들어서 있는 것을 뜻한다. 만일 현존재가 미리 앞서서 무속에 들어서 있지 않다고 하면 현존재는 결코 존재자에 관계할 수 없을 것이요 따라서 자기 자신에게도 관계할 수 없을 것이다. 무의 근원적인 열려져 있음이 없이는 자기 존재도 없고 자유도 없다. 無는 인간의 현존재에게 존재자 자체가 드러나는 것을 가능하게 한다. 그러나 우리가 일상적인 활동 속에서 더욱더 존재자에게 마음이 끌리면 끌릴수록 우리는 더욱더 철저히 우리 자신을 현존재의 공공적인 외면생활로 몰아넣는다.³³⁾ 우리는 고유한 자기의 의미에서 존재하지 않고 오히려 그들의 방식으로 타인으로 존재한다. 하지만 현존재가 자신의 평균성을 극복하여 자기의 본

31) M. 하이데거, 최동희 역, 《형이상학이란 무엇인가》, 삼성출판사, 1982, 74쪽.

32) 위의 책, 80쪽.

33) 위의 책, 82쪽.

래성으로 재귀한다고 해서 그 본래적 자기성이 ‘세상사람 자신’과 별개로 존재하는 것은 아니다.

본래적인 자기 자신의 존재는 ‘그들’에서부터 분리된, 주체의 예외적 상태에 기인하는 것이 아니라, 오히려 본질적인 실존법주의 하나로서의 ‘그들’의 실존적인 변양태의 하나이다.³⁴⁾

본래적인 자기존재는 일상성의 실존적 변형이다. 오히려 나의 자기성이 타자성에 의해 이미 부여되어 있다는 그 사실성은 동시에 자기성이 경우에 따라 이 우주만큼 넓어질 수 있다는 전일체의 사실성과 함께 할 수 있다.

3. 언어예술을 통한 미적 체험과 표현

미란 쾌감을 주는 것이고 우리의 감각적 지각에 의한 형식상의 여러 관계의 통일이다. 미감에는 삼단계가 있는데 첫째는 색, 소리, 몸짓, 기타 더욱 복잡하고 정의할 수 없는 많은 물리적 반응을 순전히 지각하는 일이며 둘째는 이러한 지각을 쾌감을 주는 모양과 패턴으로 배열하는 일이다. 셋째는 이러한 지각의 배열을 정서나 감정의 기왕 있었던 어떤 상태와 일치시킬 때 일어나는 단계이다. 이 때 우리는 정서나 감정이 표현되었다고 한다. 표현은 감각적인 지각 및 형식상의 쾌감을 주는 배열에 의존한 마지막 과정이다. 미적 표현은 어떤 뜻에서는 개성의 해방이다. 여기에는 해방뿐 아니라 양양이 있고 긴장이 있고 승화가 있다. 자기가 경험한 감정을 자신 속에 불러일으킬 것, 자신 속에 불러일으킨 연후 운동, 선, 색채, 음 또는 언어로 표현된 형식에 의하여 다른 사람도 그와 같은 감정을 경험하도록 그 감정을 전달한다. 이것이 예술의 활동이다. 예술은 인간이 어떠한 외적인 기호에 의하여 그가 체험해 온 감정을 의식적으로 다른 사람에게 전하면 그 사람은 그 감정에 감염되고 또한 그것을 경험한다는 사실에 입각한 인간활동인 것이다. 예술의 참된 기능은 감정을 표현하고 이해를 전달하는 일이다.³⁵⁾

하이데거는 언어의 존재론적-실존론적 본질로서 파악된 말이 자기 자신의 고유한 “세계적” 존재 양식을 드러낸다고 말한다. 언어는 존재의 언어이고 언어의 본질은 존재를 드러내는 것에 놓일 수밖에 없다는 것이다. 존재는 스스로를 밝히며 언어로 나타난다.³⁶⁾ 그러나 기존의 언어는 가치중립적이고 실증적인 기호로 변해가 황폐화되었고 이러한 황폐화는 언어로부터 미학적, 도덕적인 책임을 제거시키고 있다. 정보화된 사회에서 언어는 그러한 언어가 나타나게 된 근원에 대하여 관심을 갖기보다, 탈인격화되고, 중립적인 정보를 전달하는

34) Ibid.

35) H. 리이드, 윤일주 역, 《예술이란 무엇인가》, 을유문화사, 1969, 16-39쪽.

36) M. Heidegger, op.cit., p.114.

기능으로서 파악되고 있다. 따라서 기존 언어 쓰임새와 다른 새로운 언어가 필요하다. 현대 사회에서 언어는 “존재자를 지배하는 도구”로서 인간의 단순한 욕망과 충동에 내맡겨져 있기 때문이다. 그리고 일반적으로 일상적 인간들은 언어의 본질에 들어가기 꺼린다.

언어는 단순히 어떤 의미를 전달하는 기호가 아니라 그 안에 인간의 본질이, 한 민족의 역사성이 드러나는 존재의 집이다. 하이데거는 언어의 전회를 시도함으로써 새로운 언어로부터 존재에 대한 새로운 사유가능성을 모색한다. 하이데거가 추구하는 언어의 본질은 존재의 집으로서 놀라움과 더불어 경험할 수 있는 일상성에서 깨어난 정신이고, 예술 역시 언어와 더불어 존재의 계시나 현시를 인간에게 알려주는 차원의 것이다. 존재의 드러남이 언어요 예술이며 모든 예술은 언어예술의 변종이다.

예술은 있는 그대로 열어 보이는 양태로 이끄는 것으로서의 창조 안에 놓임과 동시에 작품이라는 것을 활동시켜 존재를 열어 보인다.³⁷⁾

예술은 존재를 드러내 보임이다. 그 드러내 보임 안에 처음으로 인간을 위해 있는 것이 있는 것으로서 열어 보이는 것이다. 건축도 회화도 진실이 만드는 것과 대응하는 특수한 양태에 지나지 않는다. 예술은 진실을 만드는 것에 놓인다. 예술은 무엇인가를 드러내고 튀어나오게 한다는 것, 본질의 유래로부터 설계하면서 드러내어 그 무엇인가를 있음 안에 옮긴다는 것, 이것이 하이데거에 있어 詩作이라고 하는 의미이다. 그러므로 예술작품은 자신의 고유한 세계를 열어 놓는 것이다. 즉 몸의 지각을 통한 감성적 인식을 객관화 한 것이 예술작품으로 하이데거는 이를 詩作에서 불교는 그 깨달음의 객관적 표현으로서 만다라, 무드라 등에서 찾는다.

하이데거는 진실을 그리스 말 ‘아레테(Alete, 숨겨져 있지 않음)’에 세우고 있다. 그리스인들은 있는 것이 있는 그대로 있다고 하는 것을 “숨겨져 있지 않음”이라 불렀다. 그리고 이를 ‘명백함’이라고 번역한다. 이것은 아레테에 있어서 ‘탈(奪)한다’는 의미를 강조하는 것이다. 진실은 인식되지 못한 것이나 오류(잘못 인식된)의 은폐로부터 탈(奪)하여 나온 것을 말한다. 이를 불교적으로 이해할 때 이 존재의 은폐는 무명(無明)에 해당하고 그 은폐로부터 탈하여 나온 것은 깨달음에 속한다. 비은폐성이란 것은 사전적으로는 “진리”를 뜻하는 그리스 낱말, ἀλήθεια(알레테이아)를 하이데거가 사유하며 옮겨 놓은 것이다. 예술이란 그 안에서 존재자의 비은폐성이 발생하는 탁월한 방식이며³⁸⁾ 존재자의 탈은폐의 사건으로서 비은폐성은 진리의 근원적인 본질이다. 미적인 것은 “진리가 현성하는” 다시 말해 이중적인 은닉을 띤 탈은폐로서의 진리의 본질이 전개되는 탁월한 방식 중의 하나이다.

그러므로 은폐된 언어나 왜곡된 견해들은 현상학적 해체를 통해 견어내져야 한다. 미적

37) マルティン ハイデッガ, 菊池榮一 譯, 《藝術作品のはじまり》(ハイデッガ-選集XII), 理想社, 昭和49(1974), 104頁.

38) F.W. 폰 헤르만, 위의 책, 186-187쪽.

교육은 곧 해체작업으로서 일상성의 개념적 규정들의 파괴와 소멸을 말하는 것이 아니라 오히려 이 개념들이 걸어 내어진 원천을 향해 비판적으로 헤어냄을 말한다. 그런 연후에만 우리는 현상학적 환원에서 사물을, 그것의 참된 사물존재가 부각될 수 있게끔, 드러내 보일 수 있다.

4. 감정이입으로서의 미적 체험

우리나라 말에 지식을 알고 있는 최고의 경지를 지칭하는 말로 체득이라는 용어가 있다. 체득이란 문자 그대로 자신의 신체를 통해서 지식을 의미화했다는 뜻으로 받아들일 수 있다. 점에서 체득이란 지식의 신체화라고 볼 수 있다.³⁹⁾ 이 신체화된 마음과 개념의 주된 기능은 감정이입적이다. 감정이입은 마음의 객관적 투사, 객관대상의 자기화, 주객일치, 지각적 대상의 도구존재로부터 본질직관에 이르는 것을 뜻한다. 즉 개인 일상에서부터 시작하는 해석학적 이해 가운데 드러나는 세계성, 혹은 존재의 본래성이 감정이입이요 미적 체험이라 할 것이다. 우리가 우리의 환경을 알게 되고, 우리가 어떻게 그것의 일부이며 어떻게 그것이 우리의 일부인지를 이해하는 것은 감정이입적 투사를 통해서이다. 감정이입이란 대상과 자신이 하나가 될 수 있는 능력으로 미적 가치를 이룰 수 있는 기본적인 길이다.

우리의 관념들이란 항시 존재와의 접촉 및 문화와의 접촉을 표현하는 것이므로 그것들이 표현해야만 하는 자연과 문화의 장에 대해 항상 그들을 열어 놓고 있기만 한다면 진리일 수가 있다고 말해야 한다.⁴⁰⁾ 우리가 타민족의 문화를 알기 위해서 무엇보다도 예술에 의존하는 중요한 사실을 비추어 보면 진정한 의미에서의 인류의 상호이해는 예술에 의한 상호이해의 문화교육에 있음을 알 수 있다. 거기에는美라고 하는 공통된 감정이입이 가능하기 때문이다.

거듭 말해서 감정이입이란 타자를 자기화하는 내적인 공동작용으로서 감정을 함께 나누어가짐이다. 이는 대상의 지각 중에서 인간의 감정이 일어나고 그 대상과 감정이 융합하는 작용이라 할 것이다. 즉 자신의 감정을 대상의 지각에 융합시키고 그것을 객관화하여 대상을 표출하는 것을 의미하는 것으로 표상과 감정의 결합을 말한다. 대상을 주관화하는 것은 생명을 이입(移入)한다는 말이고, 이 주관적인 생명화는 자신의 감정을 투영하고 반영하는 것을 뜻한다. 객관세계에 생명을 부여하여 의인화하는 것이 그 예이다. 미적 체험은 바로 이러한 감정체험으로서 이를 객관화 시킨 것이 곧 예술작품이라 할 것이다. 그러므로 이입되는 것은 대상 자체가 아니라 이입하는 주체 곧 인간의 지각세계이다. 대상의 자기화는 역설적으로 자신을 대상화하는 것이 된다.⁴¹⁾ 그리하여 대상은 자신과 동일하게 되며 주관과 객

39) 고진호, 《교육과정에 있어서 신체성의 문제: M. Merleau-Ponty의 신체의 철학에 내포된 교육과정적 의미탐색》, 앞의 글, 232-234쪽.

40) 메를로 뽁띠, 오병남 역, 《현상학과 예술》, 서광사, 1983, 68, 70쪽.

41) 정순목, 《예술교육론》, 교육과학사, 1983, 64-65쪽.

관의 융합에서 오는 자타일치의 공동존재로 나타나게 된다.

그러므로 미적 교육은 감정교육으로서 다른 사람들의 체험된 세계를 철저히 드러내는데 있고, 또한 잘 공감하고 잘 평가하며 보다 새로운 지평을 창조적으로 표현할 수 있는 방법을 배우는 것에 있다.⁴²⁾ 우리는 가장 잘 표현된 존재의 드러남, 즉 본래적 존재의 진실을 예술적·문화적 대상에서 포착하여 제시하고 교수방법 자체도 그 진실의 감정이입을 드러내는 행위과정을 생각해야 한다. 예를 들어 교사는 교육적 감정이입을 통하여 진실을 드러내고 학생은 그 가르침을 체험한다. 교사의 가르침을 경험하는 학생의 체험세계는 객관적 현실이 아니라 현상학적 텍스트로서 미적 체험의 대상이다. 학생과 교사가 상호작용하는 교육적 생활세계는 단순히 아동세계의 일부가 아니라 구체적으로 살아 움직이는 상호주관적 경험세계이므로 지도행위는 학생의 미적 체험의 대상이 된다.⁴³⁾

개인이 성장을 이룬다는 것은 지식의 세계와 경험의 세계에 관련되는 의미에 대한 여러 영역의 이해를 확산시키는 것이다. 예를 들어 음악이 일상생활에 미치는 영향은 음악에 의미를 부여하는 데에서, 그리고 음악적 경험을 다른 일련의 생각과 사회적 경험을 연결시킨다는 면에서 비롯된다. 우리는 과거의 입장을 유지함으로써 그 상황을 향상시키는 것이 아니라 우리가 사는 형태를 선택한 세계의 어떤 부분에서든 우리들의 이웃과 공통적인 관계를 나눔으로써 그 상황은 향상된다. 그러므로 미적 교육의 노력은 새로운 의미를 발견하는 내적인 노력이다.⁴⁴⁾

IV. 불교에 있어서 ‘몸’과 미적 교육

1. 불교 밀교와 요가 수행에 있어서 ‘몸’

불교 입장에서 볼 때, 외부 대상으로부터 분리된 내부 세계, 정신적 영역으로부터 분리된 몸, 또는 무의식적 내용에 반하는 자아의 분리와 같은 이원론적인 분리는 무지(無智) 혹은 무명(無明)에 해당한다. 인간의 무지란 자신이 “무아(無我)이기에 전일체(全一體)”라는 것을 알지 못하고 오히려 실체화되고 객관화된 개체로서 다루는데 있다.

불교는 무아의 진리를 선언하고 모든 존재는 자성이 없어 공(空)하다는 것을 가르친다. 무아는 연기(상호의존적 관계 속에서의 일어남)라는 말 속에서 존재가 이해되어지기 때문에 존재와 비존재 양자를 모두 거부하고 생성되어 가는 것 속에서 중도임을 말한다. 중도 사상

42) Edited by Victor Sögen Hori, Richard P. Hayes and J. Mark Shields, *Teaching Buddhism in the West*, London: RoutledgeCurzon, 2002, pp.ix-xxv, 참고.

43) 한명희, 《교육의 미학적 탐구》, 집문당, 2002, 168-172쪽.

44) Malcolm Ross, 김동구 역, 《교육미학》, 문음사, 1987, 105-106쪽.

은 상호 의존적으로 모든 것이 관련되어 있음 속에서 생성 소멸하는 창조적인 과정을 나타낸다. 그러므로 불교는 연기(緣起), 무상(無常), 무아(無我), 공(空), 중도(中道)를 주장하면서 인간 자신을 ‘형성되어가는’ 과정으로서 전체아(全體我), 창조자, 통합자[全一者]로 본다.⁴⁵⁾ 우리 자신이 이러한 완전한 몸-마음의 결합을 체험할 때 전일자임이 깨달아진다. 한 사람이 붓다가 된다는 것은 바로 이 몸 안에서 그리고 이 몸을 통해서이다. 깨달음이란 결국 개인의 몸-마음의 결합 속으로 몰입하여 붓다의 몸-마음의 결합으로 들어감⁴⁶⁾을 의미한다.

일찍이 불교의 한 종파인 밀교에서는 삼밀가지(三密加持)라 하여 몸, 말, 생각(身·口·意) 세 가지를 통합하고 정화하는 수행에 의해 즉신성불(即身成佛)의 깨달음을 얻고자 하였다. 즉신성불이란 지·수·화·풍·공·식의 우주전체의 육대(六大)가 연기하여 법신을 이루는데 인간이 바로 그 통일체임을 자각하는 것에서 깨달음이 성취된다. 즉신의 身은 心身一如[自他不二]의 인격적 주체로 이는 초월즉내재(超越即內在), 유즉무(有即無), 왕환상즉(往還相即), 아즉법계(我即法界)로서의 통일체이다.⁴⁷⁾

실재와 현상이 자기의 一身에서 융합하는 즉신성불은 우주가 그대로 진리이고 그 진리가 그대로 살아 활동하는 붓다이다. 이것을 ‘우주즉여래(宇宙即如來)’라고 말한다. 이 즉신은 곧 삼밀로 삼업을 짓는 중생에게 갖추어져 있다. 그러므로 삼밀의 수행이란 실재로서의 여래의 삼밀을 현상으로서의 중생의 삼밀의 위에 투영하고 이 체험 안에 하나로 하기 위한 훈련을 말하는 것이므로 무엇보다도 우선 양자가 하나 되는 것을 강조한다. 붓다의 신(身)·구(口)·의(意)의 삼밀은 나를 포함한 우주의 활동 모든 것이지만 이 일체관(생불일여·불범일체)의 안에 생겨나는 불삼밀(佛三密)의 상징형식을 반복전념하는 것에 의해 양자의 분리는 점차 또는 순간에 달성된다. 이와 같이 실재로서의 우주의 활동과 현상으로서의 인간활동이 일치하는 경지를 삼밀가지라고 하는 것이다.⁴⁸⁾ 다시 말해서 삼밀가지는 6대(六大: 地·水·火·風·空·識), 즉 객관과 주관, 육체와 마음이 결합된 모든 요소가 그대로 진실의 세계이고 그것이 곧 붓다의 현현이며, 불·중생·자신을 하나의 전일체로서 자각하도록 가르치는 것이다.⁴⁹⁾ 이와 같이 밀교에서 지향하는 몸-마음의 수행은 심신일여의 사상 속에서 마음과 몸이 상호 균형을 이루고 조화로운 전일체로서 자유로운 인격을 이루는데 있다.

한편 yoga에 있어서는 심신의 조어(調御)를 통해서 우주적인 것과 합일된다고 하거나 브라만이라는 일원의 독존을 기하는 경향이 있다.⁵⁰⁾ 요가는 인도인의 정신생활의 뿌리이며 종교

45) The Aberdeen Body Grouped., vol.1, op.cit., pp.297-298.

46) The Aberdeen Body Group ed., vol.4, op.cit., pp.104-105.

47) 吉原瑩覺, 『即身の哲學』, 東京: 理想社, 1970, 52-53頁.

48) 金剛秀友, 『密敎の哲學』, 東京: 平樂寺書店, 1969, 200頁.

49) 齋藤昭俊, 『日本佛教敎育史』, 國書刊行會, 1978, 44-45頁.

50) 인도에서는 심신수련의 행위와 기법을 요가(Yoga)라고 말하는데 이는 의식을 단계적으로 변용시켜 궁극적으로 순수의식에 도달하거나 브라만과 합일하는 것을 목적으로 한다. 요가 수행에는 여러 종류가 있는데 일반적으로 지체의 수행법인 가나 요가, 信愛의 수행법인 박티 요가, 무욕행의

적 실천의 공통된 지주이다. 요가라는 말은 yuj(결합한다)라는 말의 어근으로부터 파생된 말로 ‘결합’을 의미한다. 그러나 이것이 다시 여러 가지 개념으로 발전되는데 근본 뜻은 마음을 하나의 대상에 집중시키는 것, 곧 정신통일의 수행이다. 이러한 뜻이 다양한 개념으로 발전하는 가운데 육체의 억제나 정신의 억제를 뜻하기도 하고 주관과 객관이 하나가 되는 삼매의 뜻도 되고 이러한 수행의 결과로 얻어지는 무아의 세계나 신과 합일한 세계, 관상의 세계나 의식의 전주, 해탈이나 覺의 세계에 들어간 것 등을 뜻하기도 한다.⁵¹⁾ 인도 전통에 있어서 궁극적인 진리에 대한 인식은 지식이 아닌 지혜에 의해서 가능한데 지혜는 현상적인 의식 속에서 나오는 것이 아니라 침잠된 의식 즉 인간 내면에 잠재되어 있는 초월의식 속에서 지혜는 발현된다. 이러한 지혜의 발현을 위하여서는 오히려 현상적인 의식 작용은 억제되어야 한다. 그리고 육체적인 수행의 마지막 단계가 감각기관의 억제이다. 이 감각기관을 억제함으로써 마음이 하나의 대상에 집중하도록 하는 것이 制感이다. 그래서 “제감이란 감각기관들이 (그것과 대응하는) 대상과 결합하지 않고 마음의 본래 상태에 따르는 것”을 말하는데, 이러한 심신작용의 억제가 요가수행의 주요 목적이다.⁵²⁾ 마음이 억제되면 감각기관도 따라서 억제된다. 따라서 이는 분명 심신일치의 수행을 강조하는 불교와는 다소 구별되는 측면이라 할 것이다.

2. 선무도(禪武道: Zen Martial Art)와 심신일여의 체험

전통적으로 인도철학에서 몸은 서구적인 의미에서의 몸과 마음을 모두 아우르는 개념으로 사용되어 왔다. 몸과 마음에 대한 어떤 뚜렷한 구분은 지양되었고 오히려 하나의 연속체로서 사리라(sarīra)라고 불린다. 이 속에는 세계와 직접 부딪치는 물질적인 육체뿐만 아니라 세계를 감지하고 향수하는 정신기능도 포함된다. 이른바 감정과 욕망뿐만 아니라 사유과정도 몸의 개념에 속하는 것이다. 몸에 대한 힌두철학의 긍정적 입장은 여성의 중요성에 대한 강조로 나타났고 남녀의 성교야말로 해탈에 이르는 유일한 길이라는 가르침으로 이어졌다. 탄트라派的 성행은 성교를 해탈의 중요한 수단으로 자리잡게 했으나 인도에서 이러한 경향의 결말은 성적인 문란이었다. 흔히 힌두철학이 몸에 대한 긍정적인 입장을 가진 반면 불교는 부정적이라고 말한다.⁵³⁾ 즉 불교에서 몸은 악한 것, 부정한 것, 고통의 원인으로서 육체적 존재로부터 해방하는 것이 불교가 지향하는 완전한 해방이라는 것이다. 그리고 흔히 불교의

까르마 요가, 심혼적 에너지를 일깨우는 쿤달리니 요가, 수행으로 변용되는 의식을 자각함에 의하여 자아의식을 소멸시키는 라야 요가, 통합적인 수행 체계로서의 라자 요가, 신체와 호흡의 수행법인 하타 요가, 그리고 만트라 요가 등으로 나눈다.(김관영, 〈만트라 요가의 심신수련〉, 《종교연구》 34, 2004 봄, 165-196쪽, 참고.)

51) 정태혁, 〈요가의 발전과 불교에의 수용〉, 《인도철학》 제8집, 11쪽.

52) 이태영, 〈요가수행에 대한 고찰〉, 《인도철학》 2, 1992.9, 83-96쪽.

53) 이거룡 외, 《몸 또는 욕망의 사다리》, 한길사, 1999, 34-35쪽.

수행을 정신적인 것에 초점을 둔 것으로 이해한다. 그러나 종파마다 강조점이 다를 뿐이지 그 근본정신은 심신일여의 체험에 있다. 禪불교의 행·주·좌·와의 삼매가 그러하고 근본 불교의 사념처관⁵⁴⁾ 역시 그러하며 유식학이 그러하다. 특히 유식학은 신체화된 마음과 마음의 신체화를 잘 말해주고 있다.⁵⁵⁾ 수행법의 대부분은 몸과 마음의 현상에 대하여 관심을 갖고 그에 대한 수련을 기본으로 한다. 본 절에서는 그 예로 한국의 선무도를 고찰하고자 한다.

선무도(禪武道, Korean Martial Art)는 단순한 무술이 아니라 선(禪), 천태학(天台學), 밀교(密敎) 등 불교 철학을 바탕으로 한 몸-마음의 수행 관법이다. 선무도는 한국의 양익선사가 보존하여 전수하고⁵⁶⁾ 그의 제자 설적운에 의해 개칭된 현대화된 명칭이다. 선무도의 본래 명칭은 불교금강영관(佛敎金剛靈觀)으로 이는 근본불교 계통의 밀교적인 수행법이다. 이 수행법에서는 사념처를 관하는 위빠사나가 가장 기본인데 이는 항상 일상생활 속에서도 사유와 행위의 근본자리를 놓치지 않고 깊이 관하여 삼매를 구하는 것을 이름 한다. 즉, 신(身)·구

54) 신(身)·수(受)·심(心)·법(法)의 사념처관(四念處觀)은 身心 가운데에, 먼저 몸의 修習 즉 身念處를 맨 처음으로 내세운다. 왜냐하면 중생들은 몸에 집착하여 이를 통해 모든 것을 느끼고 생각하고 행하고 집착하여, 결국은 四大로 이루어진 육신의 한계를 벗어나지 못하기 때문이다. 붓다는 사념처관에 대해 다음과 같이 말했다. “중생 마음을 깨끗이 하고 걱정과 두려움에서 건지며 고뇌와 슬픔을 없애고 바른 법을 얻게 하는 유일한 길이 있으니 곧 사념처관이다. 몸(身)과 느낌(受)과 마음(心)과 법(法) 이 네 가지에 대해 올바르게 관찰하고 끊임없이 정진하여 바른 생각과 지혜로써 집착을 끊어야 한다. 몸을 바로 관찰한다는 것은 숲속이나 나무 밑 혹은 고요한 곳에서 몸을 바로 하고 앉아 오로지 한 생각으로 호흡을 조절하되 길게 들이쉬고, 내쉴 때는 그 길다는 것을 알고 짧게 들이쉬고 내쉴 때에는 그 짧다는 것을 알고, 온 몸으로 들이쉬고 내쉬는 것을 알아 마음을 다른 데로 달아나지 못하게 하는 것이다. 어떤 사물에도 집착하지 말고 다만 이 몸 관찰하는 데에 머물게 하라. 이와 같이 이 몸의 굴신과 동작의 상태를 사실대로 관찰하여 한 생각도 흩어지지 않게 되면 몸에 대한 형상이 눈앞에 드러나 바른 지혜가 나타나며 이 세상 어떤 환경에도 집착하지 않게 될 것이다. 다음은 느끼는 감각작용에 대해 어떻게 관찰할 것인가. 즐거울 때는 즐거운 줄 알고 괴로움을 당할 때는 괴로운 줄 알아 자기 몸과 마음에서 일어나는 느낌을 사실대로 관찰하면 느낌이 눈앞에 나타난다. 느낌이 시시로 변해 고정된 괴로움이나 즐거움이 없음을 알아 어떤 것에도 집착하지 않는다. 이것이 느낌에 대해 관찰하는 법이다. 마음과 대상(법) 역시 일어나는 것과 사라지는 것을 관하여 눈앞에 대하듯 하면 세상의 어떤 집착이라도 놓아 버리게 된다. 이것이 마음과 법을 관찰하는 법이다. 마음[心]은 순간적으로 생기고 멸한다는 것이며, 모든 것[法]은 영원한 본체(本體)를 가지고 있지 않다는 것이다.”-《아함경》, (《우리말 팔만대장경》, 법통사, 1963, 142-146쪽.)

55) 정혜정, <『유식삼십송(唯識三十頌)』에 나타난 인격구성과 현상학적 이해: 유식의 ‘식전변(識轉變)’과 Maurice Merleau-Ponty의 ‘몸의 현상’을 중심으로>, 《한국교육사학》 26-2, 2004.10, 241-266쪽, 참고.

56) 선무도의 전통은 한국고대시기부터 형성되어온 신라의 화랑도, 시기적으로 더 내려와서는 임진왜란 때 일어났던 승군(僧軍)들에게로 연맥된다. 고구려의 조의선인도 재가화상으로 불려진 일종의 승군이었고 고려 시기에는 항마군(降魔軍)으로 불려져 거란 침입에 맞서 싸웠다. 이들은 무술로 단련된 승려들이었던 것이다.(설적운, 《선무도 교본》 上, 도서출판 다다, 1997, 43-44쪽, 참고)

(口)·의(意) 삼업(三業)을 정화하여 신·구·의 삼밀(三密)의 조화와 진리가 현현한 상태인, 무드라(身-진리의 몸짓: Mūdra), 다라니(口-진리의 말: Dhāraṇī), 사마타(意-진리의식으로 머뭇: Samādhi)를 지향하는 데 있다. 실제 선무도의 수행에 있어서는 음(Om)의 진언과 심신일여의 호흡, 그리고 영정관(靈靜觀)·영동관(靈動觀)의 무드라⁵⁷⁾를 주된 훈련방법으로 사용한다.

특히 구밀은 말로 나타나는 소리를 통해서 붓다가 나에게로 들어오고 내가 붓다에게로 들어가는, 다시 말해서 전체와의 합일을 꾀하기 위한 방법이다. 이 구밀은 진언이라고도 말하는데 진언이란 깨달음의 심경(心境), 또는 진리의 의미를 직관적으로 체험함을 표현한 말이다. 이는 전일체의 진실을 표현하는 언어이고 진리와 결합된 말을 의미한다.⁵⁸⁾ 선무도에서 쓰는 진언 중에 가장 보편적인 진언이 ‘음(Om)’이지만, 특히 ‘옴마니반메훔(Ommanipadmehum)’이라는 진언은 “온 우주에 충만하여 있는 지체와 자비가 모든 존재에게 그대로 실현될지라.”는 뜻을 가지고 있다. 음(Om)은 태초 이전부터 울려오는 우주의 소리(에너지)를 의미하여 보통 성음(聖音)이라 한다. 그리고 마니(ṃani)는 여의주(如意珠)로서 깨끗한 지체를 상징하고, 반메(padme)는 연꽃으로서 무량한 자비를 상징한다. 마지막으로 훔(Hum)은 우주의 개별적 존재 속에 담겨 있는 소리를 의미하며, 우주 소리(Om)를 통합하는 기능을 가지고 있다.⁵⁹⁾

이러한 진언은 곧 구업을 정화하는 길이요, 아울러 몸과 마음의 조화를 유지하는 호흡법과 깊은 연관이 있다. 불교에서는 의식(儀式)이나 수행의 한 방법으로 염불을 봉송하는데 이는 염불 본래의 뜻도 중요하지만 곧 호흡운동으로 연결된다. 밀교의 구밀(口密)에 속하는 호흡법은 리그베다의 찬가나 고대 원시종교의 주창적 관념에서부터 그 기원을 찾아 볼 수 있다.

호흡법⁶⁰⁾은 흡식(吸息)·지식(止息)·호식(呼息) 세 단계로 나뉘어진다. 몸과 마음, 호흡은 같이 한다. 불교에서는 일찍이 호흡이 인간의 정신과 육체를 결합시키고 관통하는 것임을 통찰하여 왔다. 이것이 곧 ‘아나파나사티(anapanasati)’인데, 아나(ana)는 입식이고 파나(pana)는

57) 인계(印契)라 함은 몸가짐으로써 부처의 세계와 계합하는 것을 나타내는 상징적인 동작의 형태로 범어로는 무드라라고 하는 것이다. 보통 印 이라고 하기도 하고 印象이라고도 한다. 인계라고 할 경우에 일차적으로 수인(手印)을 가르키는 것이지만 나아가서는 수인과 계인 외에 불상이나 진언을 가리키기도 한다.

58) 金剛秀友, 앞의 책, 32쪽.

59) 김무생, 〈六字진언의 상징의미〉, 《밀교학보》 창간호, 위덕대학교밀교문화연구원, 1999, 26쪽.

60) 보통사람들이 무의식적으로 호흡하는 것은 흡식호흡이다. 즉 가슴으로 얇은 숨을 쉰다. 이는 환경공해적 요인과 현대인의 정신건강 즉 심리적 상태와 깊은 연관이 있다. 일반인들의 호흡수는 평균 1분에 18회 정도라고 한다. 좌선을 수행하는 사람들은 1분에 4-5회 가량되고 좀 더 전문적으로 수행하는 선승이나 요가들은 1분에 1-2회 정도이며 완전히 삼매에의 경지에 들었을 경우 2-3분에 한 번 숨을 쉴 수가 있다. 이같이 의식적으로 호흡을 고르게 조절하는 것을 조식법이라고 한다. 바른 호흡을 갖춤으로서 심신이 안정되고 빠른 삼매지경을 얻을 수가 있다. 호흡은 지각작용에 따라 달라지고 심신도 그에 상응한다. 가령 어떤 대상에 의해 심하게 화가 났을 때는 숨이 멈춰지고 가슴이 갑갑하며 머리가 무거워진다. 반면에 기분이 상쾌하고 마음이 편안하면 호흡이 길고 깊어지며 머리도 맑아진다(설적운, 1997).

출식을 의미한다. 이는 몸과 마음을 일치시키도록 정화하는 직접적인 방법으로서 붓다는 “무상(無常)을 관(觀)하면서 숨을 들이쉬고 내쉬라.”⁶¹⁾하였다.⁶²⁾

3. 깨달음의 직관과 미적 체험

불교의 깨달음이 미적 체험으로서 고찰되는 것은 몸과 마음의 일치를 통하여 존재의 전 일체적 본질의 실상을 직관적으로 지각하기 때문이다. 인간은 태어나는 순간부터 개체와 전체의 분리, 몸과 마음의 분리를 진행시킨다. 불교에 있어서 밀교나 선무도의 수행은 호흡에 집중하면서 몸과 마음을 결합시키고, 마음과 몸이 일치될 때 무주관과 전일체관을 관하여 몸과 마음을 진리로 돌이키고 정화한다. 호흡에 집중하고 몸에 집중하여 의식과 몸이 하나로 되어 전일자임을 깨달을 때 미적 삼매⁶³⁾가 체험될 수 있다. 서양 미학은 예술작품을 하나의 대상으로 즉 넓은 의미에서의 감각적 지각의 대상으로서 받아들였다. 이 지각을 오늘날 체험이라고 부른다.⁶⁴⁾ 불교의 직관 역시 주객일치적 미적 체험으로 읽혀질 수 있다. 다선 삼매(茶禪三昧)가 그러하고 자연과 하나 되는 전일체적 체험이 그러하다. 어떤 이는 다선 삼매를 다음과 같이 표현한다.

고요한 자리에 앉아서 차를 반쯤 마셨지만 향기는 처음 그대로이고
그 향과 맛 미묘하게 교감했을 때 깨달음의 경계에 이른다.
꽃물차 한잔 기울이니 겨드랑이에 바람이 일 듯 몸 가벼워지고
마음 맑은 경지에 오른다.
대숲소리 물결소리 같은 솔바람 소리 다 서늘하고,
해맑고 차가운 기운 뼈에 스며이고
마음과 애간장을 서늘하게 일깨워 준다.⁶⁵⁾

61) 《아함경》(《우리말 팔만대장경》, 법통사, 1963, 160쪽.)

62) Mirko Frýba는 호흡을 통한 전적인 몰입과정을 8가지로 제시한다. ① 가능한 한 편안하게 똑바로 앉아서 무릎위에 손을 이완시켜 쉬게 한다. ② 너 자신에게 조용히 말하면서 다음의 결정을 따른다: 지금 3분 동안 나는 오직 나의 날숨과 들숨을 관찰하겠다. ③ 약간의 주시와 함께 숨을 내쉰다. ④ 자연스럽게 통제되지 않은 들숨을 지금 느낀다. 그리고 너 자신에게 마음속으로 말한다: “숨을 들이쉴다. 숨을 들이쉴다.” ⑤ 날숨을 느끼고 이를 지속하면서 내면적으로 명령을 수행한다: “숨을 내쉴다. 숨을 내쉴다.” ⑥ 다시 들숨이 시작될 때 주시한다. “숨을 들이쉴다. 숨을 들이쉴다.” ⑦ 숨을 멈추게 되면 마음속으로 말한다: “멈춘다. 멈춘다.” ⑧ 관찰과 과정을 지속한다. “숨을 들이쉴다. 들이쉴다. 그리고 숨을 내쉴다. 내쉴다.” 1-2분 동안 지속한다.(Mirko Frýba, The Art of Happiness: Teachings of Buddhist Psychology, Shambhala; Boston & Shaftesbury, 1989, p.114.)

63) 미적 삼매라 말하는 것은 독자들에게 매우 생소한 표현으로 느껴질 것이다. 그러나 앞서 밝힌 바와 같이 미적 교육을 진실되고 가치로우며 아름다운 감성적·직관적 인식을 위한 교육이라 했을 때 미적이라는 말을 깨달음의 경지에 붙인다고 해서 이상할 것은 없다고 본다.

64) M. 하이데거, 오병남·민형원 공역, 『예술의 철학적 해명』, 경문사, 1979, 151쪽.

일찍이 불교의 한 종파인 밀교에서는 삼밀가지(三密加持)라 하여 몸, 말, 생각(身·口·意) 세 가지를 통합하고 정화하는 수행에 의해 즉신성불(卽身成佛)의 깨달음을 얻고자 하였다. 즉신성불이란 지·수·화·풍·공·식의 우주전체의 육대(六大)가 연기하여 법신을 이루는데 인간이 바로 그 통일체임을 체험하는 것에서 성취된다. 이 즉신은 곧 삼밀로 삼업을 짓는 중생에게 갖추어져 있다. 삼밀의 수행이란 실재로서의 여래의 삼밀을 현상으로서의 중생의 삼밀의 위에 투영하고 이 체험 안에 하나로 하기 위한 훈련을 말하는 것이므로 무엇보다도 우선 양자가 하나 되는 것을 강조한다.

불삼밀(佛三密)의 상징형식인 무드라, 다라니, 만다라, 삼마디 등을 반복·전념하는 것에 의해 양자의 분리는 점차 내지 순간에 달성된다. 이와 같이 우주전체의 활동과 현상으로서의 인간활동이 일치하는 경지를 삼밀가지라고 하는 것이다. 다시 말해서 불교의 미적 체험이라 할 수 있는 삼밀가지는 6대(六大: 地·水·火·風·空·識), 즉 객관과 주관인, 육체와 마음이 결합된 모든 요소가 그대로 진실의 세계이고 그것이 곧 붓다의 현현이며, 불·중생·자신을 하나의 전일체로서 자각함이다.

이와 같이 불교에서 지향하는 몸-마음의 미적 체험은 심신일여의 사상 속에서 특정 경험 세계와 동일시된 자아분리와 왜곡을 심신일치의 삼매를 통해 깨달음을 얻고 이를 표현하는데 목적이 있다. 그러므로 불교의 몸공부를 위한 미적 교육은 지각의 선택적이고 제한적인 성격(=집착과 무명)을 바꾸고, 우리가 외계에 반응하는 습관적인 방법을 변화시키려는 시도라고 생각할 수 있다. 몇몇 교파에서는 언제나 자동적으로 일어나는 행위에 자각을 환기시킬 목적으로 특정한 수련을 행하는데 그것은 탈습관화와 흡사한 수행이다. 선불교에서는 그 수행으로부터 얻어지는 삼매의 경지를 “광명세계 만법로로(光明世界 萬法露露)”라 표현하고 어떤 이는 “눈물이 넘쳐나는 자비의 청정심(淸淨心)”으로 말하기도 한다.

V. 결 론

현상학에서 본래적 존재의 드러남으로서 강조되는 미적 체험은 언어·예술, 감정이입 등을 들 수 있다. 하이데거가 추구하는 언어의 본질은 존재의 집으로서 놀라움과 더불어 경험할 수 있는 일상성에서 깨어난 정신이고, ‘예술’ 역시 언어와 더불어 존재의 계시나 현시를 인간에게 알려주는 차원의 것이다. 존재의 드러남이 언어요 예술이며 모든 예술은 언어예술의 변종이다. 그러므로 현상학에 있어 미적 교육의 관건은 다른 사람들의 체험된 세계를 철저히 드러내는데 있고, 또한 잘 공감하고 잘 평가하며 보다 새로운 지평을 창조적으로 표현할 수 있는 방법을 배우는 것에 있다.

불교의 미적 체험은 인간 삶에서 끊임없이 분리, 고착시켜온 마음과 몸, 자신과 세계를

65) 초의, 《東茶訟》(한승원, 《초의》, 김영사, 2003, 9, 278쪽 재인용).

심신일여의 삼매수행 속에서 전일체성을 체험하는 것에 있다. 다선삼매나 자연과의 일체감, 선무도나 밀교에서 행하는 삼밀가지의 수행은 이러한 불교적 미적 체험의 예라 할 것이다.

이상으로 볼 때 불교와 하이데거의 현상학이 갖는 심신일치로서 몸에 대한 입장과 미적 체험들은 상호 유사성과 보완성을 갖는다고 할 것이다. 특히 하이데거가 말하는 불안과 無의 통찰로부터 얻어지는 본래성의 체험은 불교에서 말하는 무상관(無常觀)의 위빠싸나 수행에 대응시켜 볼 수 있고 언어, 예술, 감정이입을 통해 드러나는 본래성의 미적 경지는 불교에서 말하는 만다라, 무드라, 진언 등의 미적 표현에 대응시킬 수 있을 것이다. 그러나 하이데거가 갖지 못하는 점은 불교의 수행차원이다. 분리와 고착의 습관을 벗어나기 위한 몸과 마음의 일치, 즉 미적 삼밀가지와 같은 체계적인 수행은 찾아볼 수 없다는 점이다. 오히려 세계-내-존재로서의 인간실존으로부터 드러나는 본래성을 어떠한 여과 없이 진리라 말하는 주관적 상대성을 갖는다. 레비나스는 하이데거의 한계로서 ‘탈윤리적’이며 ‘탈인격적’이라 비판한다.⁶⁶⁾ 진리를 발견하고 소유해야 할 과제가 인간에게 있는 것이 아니라 오히려 진리가 인간을 키우고 지탱한다. 여기서 주체성은 설사 그것이 의미가 있다 하더라도 존재의 구조를 드러낸 뒤, 스스로 물러가기 위해 등장할 뿐이다. 반면 불교의 깨달음은 왜곡시키고 분리시켜온 신·구·의 삼업을 정화하는 주체적인 수행 속에서의 미적 체험을 강조한다. 미적 교육에 있어 현상학과 불교는 사유체계에 있어 공통적인 부분이 많지만 미적 체험의 방법에 있어서 현상학은 존재를 드러내는 예술적 표현과 감정이입적 체험을 강조하고 불교에서는 심신일치의 수행을 통한 전일적 삼매체험에 강조를 둔다. 그러나 감정이입이나 예술적 표현 그리고 심신일치의 수행 모두가 주객일치의 체험상태를 이루는 것이고 양자의 미적 교육 모두가 직관을 통한 통합을 의도하는 것이기에 상호 상보적인 시사점을 줄 수 있을 것이다. 또한 몸의 지각에 의한 미적 체험은 분명 인간 내면의 성장에 필수적인 것이고 진리인식과 결부되는 것이기에 오늘날 현대교육에서 그 중요성을 인식하지 않으면 안 될 것이다.

참고문헌

- 《아함경》 (《우리말 팔만대장경》, 법통사, 1963)
- 강성원, 《미학이란 무엇인가?》, 사계절, 2000
- 고진호, 〈교육과정에 있어서 신체성의 문제: M. Merleau-Ponty의 신체의 철학에 내포된 교육과정적 의미 탐색〉, 《교육과정연구》 13, 1995.3
- 김광명, 《삶의 해석과 미학》, 문화스랑, 1966
- 김대열, 〈심미교육과 종교: 불교적 심미교육에 관한 시론〉, 《종교교육학연구》 3, 한국종교교육학회, 1997

66) 김희성 외, 《전통·근대·탈근대의 철학적 조명》, 철학과현실사, 1999, 116-117쪽 재인용.

- 김무생, 〈六字진언의 상징의미〉, 《밀교학보》, 위덕대학교밀교문화연구원, 창간호, 1999
- 김형효, 《하이데거의 마음의 철학》, 청계, 2000
- _____, 《하이데거와 화엄의 사유》, 청계, 2002
- 설적운, 《선무도 교본》 上·下, 도서출판 다다, 1997
- 송순재, 〈문화환경의 변화에 따른 예술교육의 방향찾기〉, 《민족예술》 48, 1999.7
- _____, 〈유학공부론의 심미적·예술적 성격〉, 《신학과 세계》 51, 2004, 겨울호
- _____, 〈몸공부에 관한 교육학적 단상 모음〉, 실천하는 교사들은 위한 대안교육적무연수 자료집, 《만남과 소통: 대안교육과 공교육의 접점찾기》, 대안교육연대, 2005, 16-44
- 이거룡 외, 《몸 또는 욕망의 사다리》, 한길사, 1999
- 오병남, 《미학강의》, 서울대학교출판부, 2003
- 정순목, 《예술교육론》, 교육과학사, 1983
- 정태혁, 《금강대승밀교총설》, 정우서적, 2003
- 정혜정, 〈『유식삼십송(唯識三十頌)』에 나타난 인격구성과 현상학적 이해: 유식의 '식전변(識轉變)'과 Maurice Merleau-Ponty의 '몸의 현상'을 중심으로〉, 《한국교육사학》 26-2, 2004.10
- 조상식, 〈윌리엄 제임스의 의식이론의 관점에서 본 미학교육의 가능성 모색〉, 《교육철학》 29, 교육철학회, 2003
- 편집부 엮음, 《미학사전》, 논장, 1988
- 한명희, 《교육의 미학적 탐구》, 집문당, 2003
- 金剛秀友, 원의범 역, 《밀교철학》, 경서원, 1982
- 金剛秀友, 『密敎の哲學』, 東京: 平樂寺書店, 1969
- 吉原瑩覺, 『卽身の哲學』, 東京: 理想社, 1970
- 데카르트, 《성찰》, 대양서적, 1977
- 메를로 뵈띠, 오병남 역, 《현상학과 예술》, 서광사, 1983
- 툼소렐, 문창옥 역, 《데카르트》, 시공사, 1999
- Cleo H. Cherryholmes, 박순경 역, 《탈구조주의 교육과정 탐구》, 교육과학사, 1998
- F. W. 폰 헤르만, 이기상·강태성 옮김, 《하이데거의 예술철학》, 문예출판사, 1997
- G. 레이코프/M.존슨(1999), 《몸의 철학》, 박이정, 2002.
- H. 리이드, 윤일주 역, 《예술이란 무엇인가》, 을유문화사, 1969
- M. Heidegger, 이기상 역, 《존재와 시간》, 까치, 1998
- Malcolm Ross, 김동구 역, 《교육미학》, 문음사, 1987
- M. 존슨 저, 노양진 역, 《마음 속의 몸: 의미·상상력·이성의 신체적 근거》, 철학과현실사, 2000
- M. Merleau-Ponty, 남수인·최의영 역, 『보이는 것과 보이지 않는 것』, 동문선, 2004
- 今道友信(이마미치 도모노부), 백기수 역, 《美論》, 정음사, 1980(今道友信, 美 について, 講談社, 現代新書 324, 1974)

- 齋藤昭俊, 《日本佛教教育史》, 國書刊行會, 昭和53(1978)
- マルティン ハイデッガ, 菊池榮一 譯, 《藝術作品のはじまり》(ハイデッガ-選集XII), 理想社, 昭和49
- Dermot Moran and Lester E. Embree ed., *Phenomenology*, vol.2. London: Poutledge, 2004
- George Lakoff and Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh*, New York: Basic Books, 1999
- I. C. Tipton ed., *Locke on Human Understanding*, New York: Oxford University, 1977
- Jo Ann Boydston ed. *John Dewey: The Middle Works(1899-1924)*, vol.9, London & Amsterdam: Southern illinois University Press, 1962
- John Dewey, *Democracy and Education*, The Free Press, New York, 1944
- John Locke, H. R. Penniman ed., *On Politics and Education*, New York: D. Van Nostrand Company, Inc., 1947
- John Welwood, *The Meeting of the ways: Exploration in East/West Psychology*; 존 웰우드 편저, 박희준 역, 《동양의 명상과 서양의 심리학》, 범양사, 1987
- Martin Heidegger, trans. by John Macquarrie & Edward Rpbinson, *Being and Time*, New York and Evanston: Harper & Row, Publishers, 1962; 이기상 역, 《존재와 시간》, 까치, 1998
- M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, Routledge & Kegan Paul, 1962; 류의근 역, 《지각의 현상학》, 문학과지성사, 2004
- Mirko Frýba, *The Art of Happiness: Teachings of Buddhist Psychology*, Shambhala; Boston & Shaftesbury, 1989
- The Aberdeen Body Group ed., *Body*, vol.1, vol.4, 2004
- Vere Chappell ed., *Locke*, New York: Oxford University, 1998

원고접수: 2006년 5월 7일

1차심사: 5월 18일

게재승인일: 6월 10일

연구자 소개: 정혜정

① 전공: 교육사상, 한국교육사 / 소속: 동국대학교 강사

② 관심영역: 교육철학, 불교교육, 동학교육사상

③ 주요논저: 《한국교육사상》, 《『유식삼십송(唯識三十頌)』에 나타난 인격구성과 현상학적 이해: 유식의 '식전변(識轉變)'과 Maurice Merleau-Ponty의 '몸의 현상'을 중심으로》, 《천태학의 세계관과 지관의 수행》

④ E-mail: jhjnim@hanmail.net

Abstract

Perception of Body and Esthetic Education - Attaching Importance to M. Heidegger and Buddhism -

Jung, Hye-Jung

Dongguk University

Esthetic education is not to provide a basis for reason or not to sensible education for the sake of reason in dualism of separating body and mind but emphasis to body's subject as the integration of body and mind. Through body, we form the world and ourself. Because the body is embodied mind and we have to concern the education of body's perception. Esthetic education is emphasized by this context. M. Heidegger notes that our true Self is expressed by esthetic experience as language art, empathy of unifying subject and object, unease, nothingness, and so forth. On the other hand esthetic education of Buddhism is to restore the oneness of mind. Oneness mind is an integration of the individual as a whole: subject and object, mind and body. It is wrong to separate mind from body and regard the mind as more important, because every true consciousness comes from body. The World (environment) is not an "other" to us, nor is it a collection of things that we encounter. Rather, it is the whole of our being, the locus of our existence and identity, we cannot, and do not, exist apart from it. It is through the experience of oneness in subject and object that we understand ourselves as holistic Being. An integrative embodied mind is universal spirituality, described as big (holistic) mind.

Key words : esthetic education, Buddhism, M. Heidegger, imbody mind, empathy, esoteric Buddhism