

욕망의 관점에서 본 불교의 교육론 - 라캉의 구조주의 언어관을 중심으로 -

박 범 석

경희대학교

〈요 약〉

본 연구는 욕망이라는 관점에서 불교의 교리를 이해하고, 현대의 욕망과 관련한 담론이 욕망에 대한 불교교육적 관점과 어떻게 소통될 수 있는가를 논의하고자 하였다. 현대의 구조주의 언어관에 의하면 언어는 실제 세계를 온전히 드러낼 수 없는 근본적 결여를 갖는다. 이러한 언어의 한계는 필연적으로 분별을 낳게 되고, 욕망은 분별을 정당화하는 주체의 탄생과 더불어 형성된다는 점에서 불교와 라캉(J. Lacan)의 이론이 만날 수 있다. 나와 나 아닌 것을 분별하기 시작하면서 주관과 객관이 형성되고, 불변의 자아가 있다는 생각 때문에 주체와 타자의 이분법적 구도가 고착된다. 불교에서는 이와 같이 모든 움직임의 배후에 불변적인 주체가 있다는 것을 인정하지 않는다. 괴로움은 있지만 괴로워하는 자는 없다는 것은 결국 욕망은 있지만 욕망하는 주체가 없음을 뜻한다. 라캉이 지적한대로 우리는 타자의 욕망을 자신의 욕망으로 착각하고 스스로 욕망의 주체인 것처럼 오인하지만, 결국은 욕망의 노예라는 점을 자각하지 못하는 것이다. 괴로움의 주체가 없듯이 탐욕과 즐거움의 주체가 없다는 것은 자아가 공(空)하다는 진리를 통해 욕망을 벗어나야 한다는 불교의 가르침을 반영하고 있다.

태생적 한계를 가진 언어에 집착하여 진리를 탐구하거나 본질을 알려고 하는 것은 그 자체가 실현불가능한 욕망임을 뜻한다. 라캉을 통해 불교의 언어관을 이해한다면, 개념들의 연쇄로 이루어진 지식은 그 자체로 공하며 의미란 개념 간 차이들의 놀이로서 파생된 잉여물에 불과하다. 이러한 지식을 불변적인 진리로 착각하면서 학생들은 지식으로부터 소외를 경험하고, 고정된 지식과 역동적인 생활 세계는 서로 통합되지 못하고 끊임없이 미끌어지는 것이다. 불립문자(不立文字)와 언어도단(言語道斷)의 가르침은 현대 교육의 관점에서 볼 때도 파격한 것이 아니라, 결국 언어와 지식의 근본적인 공성을 체득하라는 가르침이라고 이해할 수 있다.

핵심 주제어: 욕망, 무상(無常), 무아(無我), 주체, 무의식, 시니피앙

I. 서 론

인간 본성과 관련한 현대의 담론들이 불교와 만나는 지점에는 어김없이 욕망이라는 키워드가 등장한다. 욕망을 부정적인 것으로 간주해 온 동서의 종교 전통과 욕망을 인간의 불가피한 조건으로 재해석하려는 현대의 담론들은 여전히 복잡한 논쟁거리를 제공한다. 이러한 배경은 세계관의 전환에 따른 인간관 변화를 설명하기 위한 필연적인 담론 형성과정으로 이해할 수 있고, 다른 측면에서는 욕망이라는 용어 자체가 갖는 모호성과 추상성으로 인한 사상체계간의 혼돈에 의한 것으로 설명될 수 있다.

욕망의 사전적 정의와 같이 ‘무엇을 하거나 가지고 싶어 간절히 바라고 원함’이라는 관점에서 보면 불교의 교육론에서 욕망에 관한 관점은 지극히 명쾌하다. 불교의 궁극적 목적인 열반은 고통으로부터의 해탈이며, 이것은 탐욕의 불꽃을 완전히 끄는 것이다. 여기서 탐욕과 욕망이 동일시된다면 결국 욕망은 없애버려야 할 대상이다. 생(生)의 관점에서 보면 욕망이 없어진 열반의 경지는 더 이상 다음 생을 받지 않는 것을 의미한다.

소승이 추구하는 인간상으로서의 아라한(Arahat)과 대승이 추구하는 보살(Bodhi-Sattva)은 수행과정의 차이는 있지만 공통적으로 이들은 윤회의 고통에서 벗어나 다음 생을 받지 않는 존재이다. 즉 아라한과를 얻은 수행자는 다시는 삶을 받지 않는(不受後有) 점은 대승과 금강승의 경우에도 다르지 않다. 이런 점에서 보면 생명에 대한 불교의 관점은 욕망과 직결된다. 단순히 보면 모든 생명은 그 자체가 욕망 덩어리이다. 생명이 탄생한 순간 그 생명은 자기 보존과 결핍을 채우기 위한 무한한 자기 충족과 확장의 길로 들어선다. 다시 말해 생명유지의 욕구와 동기는 결국 생명의 자기존속을 위한 욕망의 전개에 지나지 않는다.

이를 인정한다면 우리는 심각한 실존적인 문제 상황에 직면하게 된다. 모든 욕구는 결국 욕망인가? 욕망을 버리는 것은 곧 생명을 버리라는 것인가? 이러한 불교의 극단적인 관점은 현대의 인권과 생명윤리와도 밀접하게 연관된다. 자칫 불교가 궁극에는 생명에 대한 무자비함을 주장하는 격이 되기 때문이다. 그러나 불교교리의 복잡하고 다층적인 성격과 불교의 가르침이 다양한 비유와 은유로 전개되는 점을 볼 때, 특정한 개념체계를 불교에 덮어 씌우고 비판하는 것은 적절하지 않다. 이미 세계관이 다르고 그 세계를 구성하고 설명하는 언어체계가 다른 이상, 비슷한 개념이나 동일한 용어로 번역되었다 해서 동일시하는 것은 전형적인 범주의 오류(category mistake)로 간주될 수 있다. 우선적으로 선행되어야 할 것은 불교에서 욕망을 무엇으로 진단하고 있는가를 불교의 세계관 속에서 이해하는 것이고, 그러한 이해가 현대의 욕망이라는 용어와 어떻게 소통될 수 있는가를 고민하는 작업이 요구되는 것이다.

본 연구에서는 욕망이라는 관점에서 불교의 교리와 실천을 이해하고, 현대의 욕망과 관련한 담론이 불교의 욕망과 어떻게 소통될 수 있는가를 논의하고자 하였다. 나아가 욕망

을 이해하는 불교 교육론의 과제를 모색하고자 하였다. 논의의 과정에서 두 가지 상반된 측면을 염두해 두어야 했다. 첫 번째는 불교의 욕망에 대한 관점과 라깡의 욕망에 대한 이해라는 상이한 두 체계의 부분적인 유사성이 전체의 동일성으로 간주되어서는 안 된다는 점이고, 두 번째는 두 체계의 지나친 상이성의 부각이 소통의 단절을 가져와서는 안 된다는 이중적인 부담을 안고 논의를 진행하였다.

II. 욕망에 대한 불교의 관점

1. 초기 불전의 욕망 개념

초기 불교에서 선불교에 이르기까지 불교의 일관된 목적은 고(苦, dukkha)를 벗어나 열반에 이르는 것이다. 이러한 고의 원인에 대해서는 초기 경전에서 30여 가지 항목으로 정리되는데, 이를 네 가지로 묶는다면, 첫째 욕망과 그 변형, 둘째 무지와 그 변형, 셋째 인간 존재 자체, 넷째 무상(無常)함으로 정리된다.¹⁾ 고통의 가장 큰 원인은 욕망에서 기원하는 것임은 분명하다. 그러나 욕망에 대한 개념은 그 성격에 따라 조금씩 다르게 표현되고 있다.

경전 안에서 욕망은 크게 두 가지 다른 의미로 활용되는데, 하나는 ‘감각적 기쁨의 대상’(vatthu-kāma)을 말하고, 다른 하나는 ‘감각적 기쁨을 위한 욕망’(kilesa-kāma)을 말한다. 다시 말해, 욕망을 의미하는 kāma는 욕망의 대상과 욕망 그 자체의 두 가지 의미로 사용되었다.²⁾ 초기 불교는 외부 대상 보다는 주로 내면의 심리 상태로서의 욕망의 문제를 다루고 있다. 그러나 그것이 드러나는 방식은 주로 감각적 대상에 대한 집착으로서 집중되고 있다.

비구는 의복으로 말미암아 욕망을 일으키고, 음식으로 말미암아 욕망을 일으키며, 좌구(坐具)로 말미암아 욕망을 일으키고, 의약으로 말미암아 욕망을 일으킨다. …어떤 비구가 의복에 집착하면 나는 그를 좋아하지 않는다. 왜냐 하면, 그가 의복을 얻지 못할 때에는 곧 불평하고 아쉬워하는 생각을 일으키기 때문이다. … 비구들이여, 마땅히 알아야 한다. 나는 지금 의복에 대해 친할 만한 것과 친하지 않아야 할 두 가지 일을 말하리라. 어떤 것을 친하지 않아야 하는가. 만일 의복을 얻어 그 의복에 집착하여 착하지 않은 법이 일어나면 그 의복을 친하지 않아야 한다. 만일 의복을 얻어 착한 법이 일어나고 마음에 애착이 없으면 그것은 친할 만한 것이다. …의약에 있어서도 그와 같다.³⁾

1) 三枝充惠, 『初期佛敎の思想』(東京: 東洋哲學研究所, 1978), pp.278-281.

2) 정준영, 『욕망의 다양한 의미』, 정준영 외, 『욕망 삶의 동력인가 괴로움의 뿌리인가』(서울: 운주사, 2008), 29쪽.

경전에 의하면 물질적 대상이 수행에 문제가 되거나 그 자체로 선과 악을 판단하는 기준이 아니다. 즉 물질적 대상이 내 마음에 애착과 같은 욕망을 일으키지 않으면 문제가 되지 않는다. 물질적인 외물을 멀리하는 것이 아니라, 그것에 대해 집착만 하지 않는다면 가까이 두어도 문제되지 않음을 뜻하는 것이다.

까마는 욕망, 쾌락, 애욕 등을 나타내고 찬다(chanda)는 행위를 하기 위한 의욕이나 욕구를 나타낸다. 여기서 ‘의욕’은 우리가 일반적으로 얘기하는 ‘욕망(kāma)’이나 ‘탐욕(lobha, rāga)’과 구분되어야 한다. 불교 안에서 ‘욕망’이나 ‘탐욕’은 이것저것에 집착하여 매달리는 모든 것을 말하기에 언제나 불선하고 해롭지만, ‘의욕’은 부정적인 면뿐만 아니라 긍정적인 면도 가지고 있다. 왜냐하면 의욕은 그 결과가 선한 것이든 악한 것이든 상관없이 단지 하고자 하는 마음을 나타내기 때문이다. 따라서 찬다는 윤리적이지도 비윤리적이지도 않은 의미를 지니고 있다. 찬다는 무엇과 연결되느냐에 따라 선(kusala, 善)하게 진행되기도 하고 불선(akusala, 不善)하게 진행되기도 한다.⁴⁾

라가(rāga)는 ‘채색하다’는 의미를 지닌 ‘raj’에서 파생된 명사로 ‘탐욕’이라는 의미를 가지고 있다. 라가는 로바(lobha)와 동의어로 탐욕(greed, 貪)이라는 좀더 강한 의미로 사용된다. 즉, 강한 욕망으로 열망, 갈망, 집착, 이기적 욕망들을 나타낸다. 또한 이들은 성냄(dosa, 瞋)과 어리석음(moha, 痴)과 더불어 깨달음에 장애가 되는 근본적인 세 가지 번뇌인 삼독(三毒) 중의 하나이다. 앞서 설명한 찬다와 라가는 경전의 여러 곳에서 동의어처럼 사용되지만, 굳이 이들을 구분한다면 찬다(욕구)는 약한 집착을 지닌 상태를 말하고, 라가(탐욕)는 보다 격렬해진 욕망의 상태를 말한다. 그리고 찬다는 무엇인가를 얻기 위한 욕망이라면 라가는 이미 소유한 것에 대한 집착을 말하는 경향이 있다.⁵⁾

탄하(taṇhā)는 ‘목마름’의 의미를 지닌 ‘trṣ’에서 파생된 명사로 ‘갈망’, ‘갈애’, ‘욕망’, ‘집착’ 등의 의미를 지니고 있다. 또한 라가(탐욕)와도 매우 유사한 의미를 지닌다. 초기 불교 안에서 갈애는 괴로움의 커다란 원인 중의 하나이면서 동시에 윤회의 고리를 반복하게 만드는 원인이기도 하다. 연기법에 의하면 접촉(觸)에 연하여 느낌(受)이 일어나고, 느낌에 연하여 갈애(愛)가 일어나며 갈애에 연하여 취착(取)이 일어난다.⁶⁾

탄하와 같은 욕망의 개념은 무상(無常)과 무아(無我)의 삼법인의 가르침과도 관련된다. 인간은 세상을 연속적인 것으로 보고 변하지 않는 것에 집착하기 때문에 고통을 받는다. 변하지 않는 것에 대한 욕망은 채워질 수 없다는 한계를 알지 못하기 때문이다. 불교에서

3) 『增壹阿含經』卷20 (大正藏2), p.658a. “比丘 緣衣服故 便起愛 由乞食故 便起愛 由床坐故 便起愛 由醫藥故 比丘便起愛…其有比丘 著衣裳者 我不說此人 所以然者 彼未得衣時 便起瞋恚興想著念…比丘 當知 我今當說 衣裳二事 亦當親近 亦當不親近 云何親近 云何不親近 若得衣裳 極愛著衣者 起不善法 此不可親近 若復得衣裳 起善法 心不愛著 此可親近…醫藥亦爾”

4) 정준영, 앞의 글, 41쪽.

5) 위의 글, 45-46쪽.

6) 위의 글, 49쪽.

는 무시무종(無始無終)으로 우주가 성주괴공(成住壞空)을 되풀이 하고 있다고 가르친다. 따라서 모든 사물은 생주이멸(生住異滅)하고 생명을 가진 중생은 생로병사(生老病死)하는 운명을 거스를 수 없다. 이처럼 무상함을 깨닫지 못한 것이 무지에 의한 것이라면 무아를 깨닫지 못하는 것은 주로 소유에 대한 집착과 관련된다. 『담마파다』에서 무아가 소유에 대한 집착에 의한 것임은 여러 차례 반복적으로 제시된다.

사람들은 내 것이라고 집착하는 것 때문에 근심한다. 자기가 소유한 것이 영원하지 않기 때문이다. 이 세상의 것은 단지 변하고 멸할 따름이다. ...

사람이 이것은 나의 것이라고 생각하지만 그것은 그 사람이 죽으면 역시 잃어버리는 것이다. ...

세상에서 저 모든 상태를 구명하고 세상의 어떤 것에도 동요하지 않고 평안으로 귀의하며, 고뇌 없이, 바라는 것이 없는 사람-그는 생과 노쇠를 넘어선 사람이다. ...⁷⁾

변함없는 영원한 것에 대한 집착과 나의 것에 대한 소유로서의 집착은 가장 우선적으로 제거되어야 할 것이기 때문에 무상과 무아의 삼법인으로서 제시된다. 인간의 몸 역시 자기 의지대로 지킬 수 없고 죽으면 소멸하는 것이기에 자기 소유라고 말할 수 없다. 모든 것은 오온(五蘊)의 가합으로서 일시적으로 존재할 뿐이다.

『숫타니파타』『담마파다』와 같은 초기 불전에서는 이처럼 다양한 표현을 통해서 반복적으로 욕망에 대해서 설명하고 있다. 욕망은 부정적인 것이고 마땅히 제거되어야 할 것이라는 단순한 진리에도 불구하고 이와 같이 세부적으로 욕망의 문제를 다루고 있는 것은, 불교의 가르침이 ‘정확히 알고 난 후’ 정진하는 일을 중요시하기 때문일 것이다. 아무리 당연한 일이라 하더라도 설득력을 갖기 위해서는 상세하고 구체적인 논증의 과정이 선행되어야 함은 분명하다. 그런 점에서 “욕망은 만족을 목표로 진행하지만, 만족과 동시에 소멸되기 때문에 욕망은 자기부정적인 모순으로 끝없이 무한하다.”⁸⁾는 사이구사(三枝充惠)의 말은 의미심장하다. 채워질 수 없는 것을 채우려고 하는 욕망의 충족 불가능성의 문제는 다음 장에서 다루게 될 현대의 욕망이론과 상통한다.

2. 대승불교와 욕망

소승불교에서 추구하는 인간상이 자신의 깨달음을 추구하는 아라한이라면 대승불교에서는 중생들을 구제하기 위해 성불을 유보하는 보살을 바람직한 인간상으로 규정한다. 보살의 가장 큰 공덕으로서의 자비는 초기 불교에서 강조하는 지혜와 같은 지위를 갖게 된다. 따라서 대승불교에서는 초기 불전에서와 같이 욕망이라는 개념에 대해 천착하기 보다는

7) 中村元, 『原始佛教』(東京: 日本放送出版協會, 1971), pp.80-81.

8) 三枝充惠, 앞의 글, pp.278-281.

욕망을 벗어나기 위한 수행과 실천체계에 더 관심을 가지고 있으며, 이타행으로서의 중생 구제를 위한 대자비심의 발현에 무게를 두고 있다. 보살은 윤회하는 삶 속에서 수행하며 중생의 구제를 지향하기 때문에 매 순간 옳고 그른 것에 대한 기준이 분명해야 한다. 그만큼 세속적인 욕망에 대한 노출이 쉽기 때문이다.

‘상구보리(上求菩提)’와 ‘하화중생(下化衆生)’이라는 대승보살의 교육이념은 스스로 위로 가는 보리를 구하지만 아래로는 근기가 낮은 중생들을 제도하기 위해 노력해야 한다. 따라서 욕망을 제거하기 위한 보살의 깨달음은 이전의 아라한이 추구하는 깨달음과는 표현상에 있어서 차이를 두고 있다.⁹⁾

첫째, 깨달음이란 미혹의 반대말이지만, 그 내용은 누진통(漏盡通)을 얻었다고 한다. 누는 번뇌의 총칭으로서 누진통은 번뇌의 불을 끈 열반을 뜻한다.

둘째, 누진통의 내용은 해탈로서 일체의 속박이나 고통으로부터의 해방을 뜻한다. 모든 생명이 있는 것들의 고뇌인 죽음의 고통마저 벗어난 것이다.

셋째, 이러한 해탈심은 일체의 잡염이나 번뇌와 같은 의혹이 존재하지 않으며, 공(空)하여 청정한 마음이 되었다는 뜻이다.

넷째, 깨달음을 얻은 자는 언동이 꾸밈없고 자연스러우며, 윤회 전생의 고통으로부터 해방을 원하는 모든 중생의 비원(悲願)을 실현시킨다. 일체의 행위가 그대로 중생을 구제하는 여래의 가르침이 되며, 이것이 불교의 중생 구제인 것이다.

이와 같이 깨달음을 얻은 보살의 관점에서는 모든 집착이나 욕망이 공(空)하기 때문에 때로는 비윤리적이거나 파계의 형태로 드러날 수도 있다. 예를 들어 원효의 사례에서 볼 수 있듯이 대중 속으로 파고 들기 위한 무애행(無礙行)은 그의 사상적 측면만이 아니라 실천적 측면에서의 화쟁적 의미를 담고 있다. 그는 교화의 대상이나 방법에 있어서 특정한 방식을 택하지 않고, 자유자재로 그야말로 무애의 실천행을 한 것이다.¹⁰⁾

정토사상에서는 보살의 절대적인 구제능력이 타력신앙의 한 형태로서 자리잡는 경향을 볼 수 있다. 이것은 누구나 보살수행을 통해서 부처가 될 수 있고, 보살수행의 핵심은 타인구제에 있다는 점을 분명히 한다. 결국 보살수행과 타인구제는 서로가 서로의 실천기반이 되는 선순환적 성격을 갖는다.

부처님께서 말씀하시길 시방세계의 모든 하늘과 백성들이 뜻이 있어 마음으로 아미타 불의 국토에 나려고 하는 자는 세 가지 부류로 나눌 수 있다. 상배는 집과 욕망을 버리

9) Nathan Katz, *Buddhist Images of Human Perfection*(2nd ed: Delhi Motilal Banarsidass, 1989), pp. 269-270.

10) 원효가 계(戒)를 어기면서까지 대중교화를 시도했던 것은 당시 제도권의 불교계에서는 비난받을 일이지만, 중생을 구제하려는 대승의 관점에서는 어디까지나 상구보리(上求菩提), 하화중생(下化衆生)이라는 보살도의 구현으로 보아야 한다. 그것은 선정과 지혜를 닦으면서도 끊임없이 자비를 실천하는 보살의 자리이타(自利利他)행으로서 한 전형을 이룬다고 말할 수 있다.

고 사문이 되어 마음에 탐욕과 바라는 바가 없이 경계를 지키고, 육바라밀을 실천하여 보살업을 닦는다. 오로지 아미타불에 전념하여 모든 공덕을 닦으니 이 사람은 곧 꿈속에서 부처님과 모든 보살과 성문을 볼 것이다. 그가 명을 마치려할 때에 부처님과 여러 보살님들이 와서 맞이할 것이니 곧 칠공덕수로 된 연못의 연화에 화생하여 불퇴전지의 보살이 된다. 지혜와 위력과神通이 자재하여 거주하는 곳은 칠보의 궁전과 집이며, 공중으로 다니며 부처님께서 계시는 곳과 가까운 곳이니 이들이 상배의 왕생인 것이다.¹¹⁾

선불교에 와서는 욕망에 대한 극복의 방식이 차별과 분별의 이분법을 넘어서는 형태로 나타난다. 즉, 금욕과 욕망, 선과 악, 범부와 성인과 같은 상대적인 차별심을 벗어나라는 것이다. 육조 혜능은 “善도 생각 말고 惡도 생각말라. 善惡을 모두 한꺼번에 생각하지 말라”(善惡都莫思量)고 함으로써 본래심으로서의 불성은 분별심이 일어나기 이전의 청정한 마음이라고 본다. 현실에 대한 분별과 차별의 마음에는 항상 번뇌와 망상이 개입하기 때문에 분별과 차별 이전의 마음으로 돌려놓으려는 것이다. 이러한 선불교적인 욕망에 대한 대응방식은 욕망에 대한 판단의 유보가 아니라, 번뇌와 망상이 일어나는 현상에 대한 일체의 부정을 뜻한다. 달리 말해서 분석철학적 표현방식에 의하면 문제가 주어지면 이것에 대한 해결(solve)을 추구하기 보다는 문제 자체를 무의미한 것으로 해소(dissolve)함으로써 근원적인 해법을 찾는 것이다.

Ⅲ. 욕망에 대한 현대적 해석

1. 주체와 욕망

서구적 주체 개념의 형성은 일반적으로 데카르트의 코기토에서 출발한다고 알려져 있다. ‘나는 생각한다. 고로, 나는 존재한다(Cogito ergo sum)’는 언명은 생각하는 주체로서의 ‘나’가 존재의 근거로서 제시된다. ‘주체(subject)’의 라틴어 어원인 ‘subjectum’에서 보이듯이 ‘sub’는 ‘아래로’, ‘jectum’는 ‘던지다’라는 의미에서 주체는 자기 아닌 모든 것을 자기 아래로 던져두고, 자기 의지대로 조종하는 힘을 갖게 됨을 의미한다. 일단 주체가 설정되면, 다른 모든 것들은 대상화되고 주변화되며 수단시된다. ‘주체’를 상징하는 순간 그 외의 것은 객체화 혹은 대상화가 수반되며, ‘중심’을 강조할 때 그에 따른 주변화

11) 『大阿彌陀經...卷下「三輩往生分」』(大正藏12), p.337a. “佛言 十方世界 諸天人民 有志心 欲生阿彌陀佛刹者 別爲三輩 其上輩者 捨家棄欲 而作沙門 心無貪慕 持守境界 行六波羅蜜 修菩薩衆 一向專念阿彌陀佛 修諸功德 是人即於夢中見佛及諸菩薩聲聞 其命欲終時 佛與聖衆 悉來迎致 即於七寶水池蓮華中化生 爲不退轉地菩薩 智慧威力 神通自在 所居七寶宮 宇在於空衆 去佛所爲近 是爲上輩生者”

가 고착됨으로써, 배제와 차별이라는 이분법적 구도가 내면화된다.¹²⁾

그러나 구조주의에 와서 나 라는 존재는 타자, 즉 나 아닌 다른 존재로부터 주어지는 것으로 간주된다. 개인이 타인과의 관계를 맺고 사는 한에서는 사회와 문화라는 구조적 조건에서 벗어나지 못한다. ‘나’는 항상 누군가와의 관계 속에서 의미를 갖게 되고, 그 관계적 존재로서 호명되는 순간에 ‘나’라는 존재가 의식될 뿐이다. 따라서 주체는 자발적으로 생성되는 것이 아니라 구조 속에서 의미를 갖게 되고, 고정된 것이 아니라 구조적 맥락에 따라 다른 모습을 갖게 된다. 구조주의 언어학자인 소쉬르(Ferdinand de Saussure)가 지적하듯이 언어의 요소는 고립되지 않고 항상 요소 사이의 관계로서 존재하기 때문에 특정한 의미로 고정되지 않듯이, 주체 역시 관계로서 의미를 획득하거나 변화될 뿐이다. 결국 데카르트적인 절대적 주체 개념은 구조주의에 와서 해소되어 버린다.

소쉬르에 의하면 언어 기호는 음성적 이미지인 시니피앙(signifiant: 기표)과 그 의미에 해당하는 시니피에(signifié: 기의)로 이루어졌다고 본다. 즉 형식과 내용의 관계처럼 시니피앙과 시니피에는 하나의 짝을 이루며 일반화된 의미작용의 과정을 형성한다. 이러한 구조주의 의미론에서는 주체의 모든 생각이나 느낌이 주체에 의해서 이루어지는 것이 아니라 주체 이전에 존재하는 구조적인 장(field)에서 이루어지는 것으로 간주한다. 다시 말해서 주체의 발화나 행위는 주체 이전에 존재하는 구조의 지배를 받으며 구조 안의 위치에 의해서 의미를 부여받는다라는 것이다.

라캉(J. Lacan)은 이러한 구조주의 언어관에 입각하여 주체 형성의 과정에 관심을 심화시킨다. 그는 소쉬르가 시니피앙과 시니피에의 안정적 결합을 기호의 기본 단위로 본 것과 달리 시니피앙을 언어의 최소단위로 보고 시니피앙에 의해서 주체가 발생한다고 주장한다. 시니피앙은 주체를 초월해 있는 언어의 물질적 실체로서, 상징계를 구성하고 주체의 생성과 이동을 결정하는 단위이다. 라캉에게서 시니피앙은 시니피에를 드러내는 수동적인 기표가 아니라 상징적이고 독립적인 질서를 형성하는 구조적 요소이다. 그러나 시니피앙은 개별적으로는 아무 의미도 없으며 언제나 연쇄적인 사슬 형태로 존재한다. 즉 하나의 시니피앙은 다른 시니피앙과의 관계에 의해서 의미를 갖게 되고, 상호 작용과 대립 속에서만 가치를 부여받게 된다. 시니피앙의 연쇄는 한 번에 그치지 않고 끊임없이 연쇄되면서 의미를 지연시킨다.¹³⁾

시니피앙이 주체를 대리함으로써 상징계를 완성하고 무의식적 욕망을 발생시킨다. 상징적으로는 주체가 상징계를 주도하면서 언어를 주관하는 것으로 생각될 수 있으나, 오히려

12) 박범석, 『서구 근대의 지식관 형성 배경에 관한 비판적 고찰』 『교육철학』 제26집(서울: 한국종교교육학회, 2004), 8쪽.

13) 시니피에는 의미화의 과정과 관련되지만 시니피앙에 의해 일방적으로 지배를 받기 때문에 의미는 가변적이다. 시니피에는 시니피앙 밑으로 끊임없이 미끄러져 들어가며 고정된 기의는 존재하지 않는다는 게 라캉의 강조점이다. 김 석, 『에크리』(파주: 살림출판사, 2009), 117쪽.

시니피앙이 상징계와 주체에 대한 주도권을 갖는다. 라캉에게서 상징계란 언어적인 영역에 속하지만 언어 자체나 의사소통이 이루어지는 상상적 공간을 말하는게 아니라 교환과 차이를 발생시키는 추상적 구조와 형식을 말한다. 상징계는 주체에 선행하며 주체의 바깥에 놓여 있는 선험적 질서로서 시니피앙의 순환에 의해 주체에게 역할을 부여한다.¹⁴⁾ 결과적으로 상징계에서는 확실하게 고정된 의미를 가진 문자는 없으며 순수 형식으로서의 시니피앙의 연쇄와 순환에 의해 의미는 끊임없이 미끌어진다.

라캉은 주체형성의 과정을 단계로서 설명하는데, 먼저 상상적 동일시로 거울 속에 비친 타자적인 이미지를 자신의 것으로 수용함으로써 자아가 형성되는 단계이다. 상상계는 자아를 중심으로 자아의식에 수용되는 이미지들의 세계이다. 이러한 상상계에서 주체는 ‘나’라는 자기의식을 갖고, 자아를 중심으로 대상들을 위치시킨다. 라캉에 의하면 이미지에 대한 동일시를 통해 형성된 자아는 결코 통일되고 안정되는 것이 아니라, 오히려 주체의 소외와 분열을 가져온다. 이미지는 허구이기 때문에 주체를 형성하는 토대가 될 수 없음에도 불구하고 상상계의 아이는 이미지가 실제 세계를 충실히 반영한 것으로 오해한다. 예를 들어 처음으로 거울을 마주하는 아이는 미숙하고 불완전한 자기 몸을 거울 속 이미지를 통해 완벽한 것으로 인식하고 환희와 안도감을 느낀다. 이러한 완벽한 자기모습에 도취됨으로써 나르시시즘이 시작된다.¹⁵⁾ 거울단계는 주체가 형성되는 최초의 순간이지만 이처럼 타자적인 거울의 이미지를 자기와 동일시하므로 영원한 분열과 소외를 경험하는 계기가 된다.

거울단계를 거치면서 가시화된 자아는 진정한 주체가 아니라 주체에 대해 타자적인 성격을 갖는다. 거울 속의 타자의 몸짓과 표정을 상대하면서 그 이미지가 자신이라는 것을 깨닫는 순간에 비로소 자신이 주체임을 확인한다. 그러나 라캉은 이렇게 탄생한 주체는 본질상 타자를 통해 구성되기 때문에 ‘타자를 위해’ ‘타자처럼’ ‘타자를 통해’라는 용어로 설명한다.¹⁶⁾ 이처럼 타자의 이미지로 형성되는 자아는 모든 보편적 진리의 토대가 되는 데카르트의 자아가 아니라 분열과 소외의 자아이다.

타자의 장에서 생겨나는 시니피앙은 그것의 의미효과에 의해 주체를 출현시킵니다. 하지만 그 시니피앙이 진정한 시니피앙으로서 기능하는 것은 오로지 그것이 이러한 과정 중에 있는 주체를 그저 하나의 시니피앙으로 환원시킴으로써입니다. 즉 오로지 그것이 주체에게 주체로서 말하고 기능하도록 호명하는 바로 그 운동을 통해 주체를 돌처럼 굳어버리게 만듦으로써인 것입니다. 바로 여기에 말 그대로 시간적 박동이 있는데, 이러한 박

14) 박찬부, 『기호, 주체, 욕망』(서울: 창비, 2009), 80-81쪽.

15) 위의 글, 147쪽.

16) 김 석, 『소외와 분리: 욕망의 윤리가 발생하는 두 가지 결정적 순간』 『라캉과 현대정신분석』제10권 2호(서울: 라캉과현대정신분석학회, 2008), 60쪽.

동 속에서 무의식 그 자체의 출발을 특징짓는 것, 즉 단합이 설정됩니다.¹⁷⁾

자아가 거울단계의 상상적 동일시를 거쳐 형성되었다면 마지막 단계는 상징계의 상징적 동일시에 의해 완성된다. 상징적 동일시는 오이디푸스콤플렉스의 마지막 단계로서 아버지라는 시니피앙에 대한 무조건적인 동일시를 통해 형성된다. 거세불안을 극복하기 위해 주체는 상징계의 질서를 수용하게 되고 아버지의 시니피앙에 의해 규정되는 이미지들과 동일시한다.¹⁸⁾ 즉, 상징적 동일시를 통해 ‘강함’, ‘씩씩함’ 등의 사회적인 가치들과 규율과 같은 도덕적인 가치들을 수용함으로써 주체로서의 자리를 보장받게 된다.

결과적으로 오이디푸스콤플렉스의 관점에서 욕망이 탄생하는 과정은 어머니와 아이의 상상적 결합에서 벗어나 아버지라는 상징적 질서 속으로 편입되는 과정이다. 거울단계에서 아이는 어머니와의 상상적 결합과 일체감을 느끼지만 스스로 욕망의 주체가 되지 못하고 어머니의 욕망에 철저히 의존된다. 아이는 어머니가 욕망하는 상상적 남근(phallus)이 되려하기 때문에 불안을 느끼면서 항상 좌절하지만, 그러나 상상적 남근이란 실제로 아이가 도달할 수 없는 허구적인 것이기 때문에 필연적으로 결여를 느낄 수밖에 없다. 이때의 아버지의 등장으로 아이는 어머니에게서 분리되고 스스로 어머니의 남근이 될 수 없음을 인정하는데 이것을 라캉은 거세의 원래적 의미라고 밝히고 있다. 상상적 남근이 되기를 포기한 아이는 상징계에서 남근을 찾기 시작한다. 남근은 주체가 욕망하는 것을 지시하는 기표이자 아버지의 권위와 상징계의 법을 상징하는 핵심 시니피앙으로 자리하게 된다. 주체에 이질적이던 시니피앙의 연쇄는 이제 주체의 세계를 이루는 물적 토대가 되면서 욕망을 언어 속에서 구조화 시킨다.¹⁹⁾

2. 무의식과 욕망

프로이트는 무의식과 언어와 욕망이 긴밀하게 연결되어 있음을 일찍이 통찰한 바 있다. 그에 의하면 사회·윤리적 가치체계에 위배되는 개인의 욕망은 의식의 아래로 억압되며 억압된 욕망은 전이에 의해 갈등의 반복을 초래한다고 보았다. 그에게서 언어는 사회적 압력이 검열을 통해 행사되는 곳이며, 억압된 욕망이 사회적 규범을 피해 드러나는 곳이

17) Jacques Lacan, *Le Séminaire livre XI*, 맹정현·이수련 역, 『자크 라캉 세미나11권』(서울: 새물결, 2008), 314쪽.

18) 상상적 동일시가 상징적 동일시의 원천이 된다는 라캉의 발언은 시간적으로 상상계적 단계가 상징계적 단계보다 앞선다는 의미가 될 수 있다. 그러나 라캉은 상징계가 상상계를 포괄하고 있다고 설명하면서 거울단계에 이미 상징계적 요소가 작용하고 있음을 지적한다. 양석원, 『웅시의 저편: 자크 라캉 이론에 있어서의 주체와 욕망』 『안과밖』 제15권(서울: 영미문학연구회, 2003), 64쪽.

19) 데리다는 라캉이 남근을 특권화된 시니피앙으로 파악함으로써 남근적 로고스에 집착하면서 형이상학적 사유의 한계를 보인다고 비판한다. 이러한 남근 중심의 로고스는 라캉뿐만 아니라 프로이트 이후의 정신분석적 사유의 특징인 점을 부인할 수는 없다

다. 따라서 언어는 상황에 따라서 개인이 사회에 복종하거나 반항하는 통로로서 작동한다. 억압된 욕망이 표현된 언어는 표면적으로는 명시적 의미와 잠재된 의미로 분열되며, 정신분석에서는 잠재된 의미를 드러냄으로써 억압된 욕망을 이해할 수 있다고 전제한다.

프로이트의 무의식을 언어학적 방법으로 정교화한 라캉은 무의식은 언어와 같이 구조화되어 있음을 명시한다. 그는 무엇보다 무의식을 구성하는 것은 시니피에가 아닌 시니피앙들이라고 주장한다. 앞서 밝혔듯이 시니피앙의 연쇄로 이루어진 무의식을 하나씩 벗겨낸다고 해도 시니피앙의 순환 속에서 파생되는 시니피에는 계속해서 시니피앙의 밑으로 미끌어지며 신비 속에 남게 된다. 라캉은 이러한 무의식을 설명하기 위해 “무의식은 대타자의 담론이다”는 말로서 정의하고, 나아가 “인간의 욕망은 대타자의 욕망이다”고 말한다. 이 말은 무의식의 욕망은 대타자가 욕망하는 것을 자신의 욕망이라고 여기는 것이고, 다른 의미로는 대타자 자체에 대한 욕망이라고 이해할 수 있다. 욕망은 언제나 대상 자체를 향하는 것이 아니라 타자가 욕망하는 것을 욕망하기 때문에, 주체는 대타자의 욕망을 자신의 목표로 삼는다.²⁰⁾

욕망이 발생하는 과정을 설명하기 위해 라캉은 욕구(need)와 요구(demand), 욕망(desire)을 구분한다. 욕구가 유기체의 생물학적 필요에 의한 것이라면 요구는 이것을 언어로 표현하여 전달하는 것을 뜻한다. 생물학적 욕구와 사회적(혹은 언어적) 요구는 불일치 할 수밖에 없는데, 모든 욕구가 완전히 요구로 변화시키는 것이 불가능하기 때문이다. 라캉은 자연적 욕구가 언어로 기술될 때 불가피하게 어긋나는 부분이 발생하면서 욕망이 발생한다는 점을 『남근의 의미』에서 밝히고 있다.

가령 욕구 중 소외되는 부분이 요구로 전달되지 못하고 남는 어떤 원억압을 구성한다. 그러나 이 억압된 것은 하나의 파생물 속에서 나타나는데, 그것이 바로 인간에게 욕망으로 모습을 드러내는 것이다.²¹⁾

욕구가 언어로 표현될 때 왜곡되거나 어긋나므로 인간은 소외를 경험한다. 언어는 타자와의 관계를 전제하므로 모든 인간 행위의 조건이 되지만, 문제는 개인의 고유한 욕구라 할지라도 언어적인 것을 벗어날 수 없다는 점이다. 인간은 자신의 신체와 만나는 순간에도 언어를 매개로 하며, 언어를 매개로 할 때만이 신체와 세계가 만날 수 있게 된다. 언어로 포착될 수 없는 것은 인간에게서 존재하지 않는 것과 마찬가지로 때문이다. 그러나 언어는 본질적으로 어떤 대상이건 그것을 정확히 지시하거나 포괄할 수 없는 한계를 가지고 있다. 그렇기 때문에 라캉은 언어의 사용과 무의식의 형성은 동시에 일어난다고

20) 라캉이 말하는 대타자(Autre)란 언어가 기원하고 있는 장소로서 상징계의 상징질서를 의미하며 주체의 위치를 알려주는 역할을 한다.

21) 김 석, 앞의 글, 185쪽.

말한다.²²⁾

언어가 온전하게 욕구를 표현하지 못하므로 욕구와 요구사이에는 필연적인 틈이 존재하고, 이러한 결여에 의해 욕망이 발생한다. 따라서 욕구는 충족시키기 위한 대상이 존재하지만 욕망에게는 특정한 대상이 존재하지 않는다. 욕망은 언어를 사용하는 인간존재에게 필연적으로 남아있는 결여에 의한 것이며, 채워질 수 없는 것에 대한 불가능한 갈망을 의미한다. 라캉에 의하면 그것은 어머니와의 결합에 대한 욕망이며 스스로가 남근(phallus)이 되고자 하는 욕망이기 때문이다. 스스로 욕구를 표현할 수 있는 수단을 갖지 못한 어린 아이는 언어를 통해서만이 자신의 욕구를 요구로서 드러내야만 하는 것을 알게 된다. 그러나 욕구는 언어로서 우회하게 된 요구의 형태로만 전달되기 때문에 항상 ‘구멍’으로서의 분열(Spaltung)을 갖게 된다.²³⁾

이와 같이 욕망하는 주체는 무의식적 주체이며 언어적 질서로 온전하게 표현할 수 없는 결여를 메우기 위해 항상 새로운 대상을 찾아 나선다. 주체가 실제로 무엇을 잃어버리거나 결핍된 것이 아님에도 불구하고 채워지지 않는 언어적 경험을 되풀이하기 때문에 주체는 스스로 무엇을 잃어버린 것으로 착각을 한다. 따라서 잃어버린 것이 없음에도 잃어버린 것이 있다고 믿듯이, 채울 수 있는 욕망의 대상이 존재하지 않음에도 불구하고 채울 수 있는 대상이 있다고 믿는 것이다.

IV. 결 론: 욕망에 대한 불교교육적 시사

앞서 불교의 욕망에 관한 관점들을 살펴보고 구조주의 언어관에 입각한 라캉의 욕망에 대한 분석을 논의하였다. 두 사상의 상관성이나 유사성을 논의하는 것이 욕망을 이해하는데 반드시 선행되어야 할 것은 아니다. 무의식·언어·주체 형성의 문제에 집중하는 현대의 정신분석과 오랜 기간에 걸쳐 장대한 우주관·인간관·교육관 속에서 욕망의 문제를 다루는 불교를 단순 비교할 수는 없다. 다만 욕망에 대한 근본적인 진단과 처방을 내리는 불교와 현대 언어학적 관점에서 욕망의 형성과정을 정교하게 설명하는 정신분석은 비교를 통해 우리에게 더 많은 시사와 영감을 줄 수 있다고 생각된다.

언어에 대한 관점에서 불교와 라캉의 주장은 상당히 유사하다. 개별 언어들은 그 자체로서 의미있는 것이 아니라 상호 관계들의 의해서 의미가 형성된다고 보기 때문이다. 언

22) 박혜영, 『라캉의 이론을 통해 본 주체형성에 있어서 언어의 역할과 은유, 환유의 기능』 『불어불문학연구』 제26권(서울: 한국불어불문학회, 1991), 6쪽.

23) 라캉이 말하는 남근(phallus)은 실제 성기를 가리키는 것이 아니며, 프로이트와 같이 아이가 성적 쾌락을 연관지어 상상하는 특정 대상도 아니다. 남근은 철저히 상징화된 것이며 결여를 상징한다. 욕망은 이러한 남근적 기표를 찾기 위해 상징계로 들어가는 것을 의미한다. 김 석, 앞의 글, 204-205쪽.

어로는 실재를 정확히 지시할 수도 없고 사태를 명확하게 설명할 수도 없다. 언어의 구조가 시니피앙의 연쇄로서 이루어지고 이들 연쇄관계와 차이에 의해서 의미가 형성된다는 것은 시니피앙 안에 시니피에(의미)가 꼭 차있는 것이 아니라 텅 비어있다는 것이다. 시니피앙 안에 의미가 비어있으면서도 시니피앙으로 인해 의미가 파생된다고 본다면 불교적 의미에서 시니피앙은 공(空)하다고 말할 수 있다. 하나의 시니피앙(S)은 그 자체로 아무런 의미를 갖지 못하고 다른 시니피앙들($S_1, S_2, S_3, \dots$)을 불러와야하므로 이들의 연쇄인 ' $S_1 \leftarrow S_2 \leftarrow S_3 \leftarrow S_4 \dots$ '의 과정을 이루기 때문이다. 이러한 연쇄는 마치 그 자체가 공하기 때문에 인연생기하는 '무명-행-식-명색 ...'의 과정인 12연기(緣起)를 떠올리게 한다. 개별적인 실체가 공하므로 연기한다는 12연기의 교설과 비어있는 시니피앙의 결여를 메우기 위한 시니피앙의 연쇄적 순환은 서로의 묘한 유비를 가능하게 한다.

기본적으로 언어가 실제 세계를 온전히 드러낼 수 없다는 언어의 근본적 한계와 결여에 대한 관점은 이들 논의의 공통된 언어관이다. 따라서 태생적 한계를 가진 언어에 집착하여 진리를 탐구하거나 본질을 알고자 하는 것은 그 자체가 실현불가능한 욕망임을 뜻한다. 현대의 교육과 지식의 문제에서 불교교육적 시사점을 줄 수 있는 부분이 바로 지식만능에 대한 반성과 비판일 것이다. 불교의 관점에서 보면 개념들의 연쇄로 이루어진 지식은 그 자체로 공하며, 의미란 개념 간 차이들의 놀이로서 파생된 잉여물에 불과하다. 이러한 지식을 불변적인 진리로 착각하면서 학생들은 지식으로부터 소외를 경험하고, 고정된 지식과 역동적인 생활 세계는 통합되지 못하고 끊임없이 미끌어지는 것이다. 불립문자(不立文字)와 언어도단(言語道斷)의 가르침은 현대 교육의 관점에서 볼 때도 과격한 것이 아니라, 결국 언어와 지식의 근본적인 공성을 체득하라는 가르침인 것이다.

언어와 관련한 또 다른 시사점은 불교와 라캉의 담론이 주체 형성과 관련하여 욕망을 설명한다는 점이다. 중관사상에서는 모든 것이 공함을 논증하고, 유식사상에서는 욕망이 일어나는 마음의 과정을 정교하게 논의하고 있다. 불교와 라캉에게서 욕망은 결국 분별에 의해서 생기며 주체의 탄생과 더불어 형성된다. 나와 나 아닌 것을 분별하기 시작하면서 주관과 객관이 형성되고, 불변의 자아가 있다는 생각 때문에 주체와 타자의 구도가 고착된다. 불교에서는 이처럼 모든 움직임의 배후에 불변적인 주체가 있다는 것을 인정하지 않는다.

괴로움은 있지만 괴로워하는 자는 발견되지 않고 행위는 있지만 행위하는 자는 발견되지 않는다. 열반은 있어도 열반하는 자는 없고 길은 있어도 길을 가는 자는 없다.²⁴⁾

괴로움은 있지만 괴로워하는 자는 없다는 것은 욕망은 있지만 욕망하는 주체가 없음을

24) Walpola Rahula, *What the Buddha Taught and Noble Eightfold Path*, 전재성 역주, 『붓다의 가르침과 8정도』(서울: 한국빠알리성전협회, 2007), 62쪽.

뜻한다. 라깁이 지적한대로 우리는 타자의 욕망을 자신의 욕망으로 착각하고 스스로 욕망의 주체인 것처럼 오인하지만, 결국은 욕망의 노예라는 점을 자각하지 못하는 것이다. 괴로움의 주체가 없듯이 탐욕과 즐거움의 주체가 없다는 것은 자아가 공하다는 진리의 다른 표현일 뿐이다. 그런 점에서 오늘날 교육에서 주장하는 자아실현(self-actualization)은 불변적 주체의 완성으로 비취질 수 있다. 이성적 자아의 실현이라는 서구 전통의 관념에서는 자아실현이 곧 자아의 확장이며 이성적 주체의 권능을 의미하기 때문이다²⁵⁾

불성(佛性)의 인간관은 자아실현이 아닌 자아초월(self-transcendence)을 교육적 은유로 삼는다. 자아실현이 자신에게 주어진 잠재력의 실현을 의미하는 반면, 자아초월은 자신에게 주어진 그 어떤 존재론적 전제마저도 초월할 것을 요구한다.²⁶⁾ 고정된 자아를 부정하여 매 찰나 새로운 존재로 태어날 것을 촉구하는 불교의 자아관과, 축적하고 소유하는 교육에서 비우고 버릴 것을 가르치는 불교의 교육관은 욕망의 과잉의 시대를 살아가는 우리에게 적지 않은 시사를 줄 것으로 생각한다.

25) 박범석, 『교육, 욕망의 재생산에서 연기적 자각으로』 『불교평론』제19호, 2004, 109쪽.

26) 김용표 엮음, 『초월과 보편의 경계에서』(서울: 동국대학교출판부, 2008), 6쪽.

참고문헌

增壹阿含經

三枝充惠. 『初期佛教の思想』. 東京: 東洋哲學研究所. 1978.

中村元. 原始佛教. 東京: 日本放送出版協會. 1971.

김 석. 「소외와 분리: 욕망의 윤리가 발생하는 두 가지 결정적 순간」. 『라캉과 현대정신분석』 제10권 2호. 2008.

김 석. 『에크리』. 파주: 살림출판사. 2009.

김형효. 『구조주의의 사유체계와 사상』. 서울: 인간사랑. 1989.

권석만. 「욕망의 자각과 조절」. 정준영 외. 『욕망 삶의 동력인가 괴로움의 뿌리인가』. 서울: 운주사. 2008.

김용표 엮음. 『초월과 보편의 경계에서』. 서울: 동국대학교출판부. 2008.

박범석. 「인간본성에 대한 종교교육적 고찰」 『종교교육학연구』 제16집(서울: 한국종교교육학회. 2003).

_____. 「교육, 욕망의 재생산에서 연기적 자각으로」. 『불교평론』제19호. 2004.

_____. 「서구 근대의 지식관 형성 배경에 관한 비판적 고찰」. 『교육철학』 제26집(한국교육철학회. 2004).

박찬부. 『기호, 주체, 욕망』. 서울: 창비. 2009.

박혜영. 「라캉의 이론을 통해 본 주체형성에 있어서 언어의 역할과 은유, 환유의 기능」 『불어불문학연구』 제26권(불어불문학회. 1991).

양석원. 「웅시의 저편: 자끄 라캉 이론에 있어서의 주체와 욕망」 『안과밖』 제15권(영미문학회. 2003).

정준영. 「욕망의 다양한 의미」. 정준영 외. 『욕망 삶의 동력인가 괴로움의 뿌리인가』. 서울: 운주사. 2008.

Katz, Nathan. *Buddhist Images of Human Perfection*. 2nd ed: Delhi Motilal Banarsidass. 1989.

Lacan, Jacques. *Le Séminaire livre XI*. 맹정현 · 이수련 역. 『자크 라캉 세미나11권』. 서울: 새물결. 2008.

Rahula, Walpola. *What the Buddha Taught and Noble Eightfold Path*. 전재성 역저. 『붓다의 가르침과 8정도』. 서울: 한국빠알리성전협회, 2007.

원고접수: 2009년 10월 23일 1차심사: 11월 15일 게재승인일: 12월 1일

연구자 소개: 박범석

① 전공: 교육철학, 종교교육 / 소속: 경희대학교 강사

② 관심영역: 불교의 교육론, 현대종교와 교육

③ 주요논저: 『교육의 종교적 지평에 관한 연구』, 『교육과정의 관점에서 본 종교적 경험의 통합적 성격』, 『교수-학습 과정의 기호학적 탐구』

④ E-mail: vinetar@lycos.co.kr

Abstract

The Educational Idea of Buddhism from the View of Desire

Park, Beomseok

Professor of Kyung Hee University

This study aims to understand Buddhism in the view of desire and to discuss how to communicate modern theory of desire with the linguistic viewpoints of Buddhism. In modern linguistic structuralism, language has the fundamental lack that makes impossible to show the real world perfectly. Buddhism and J. Lacan's linguistic view have the common feature that the limit of language inevitably makes discrimination that justify to give birth the Subject. The discrimination between I and others constitutes disjunction between subjectivity and objectivity, and these kinds of misunderstanding about immutable self make an obsession of dichotomy between One and Others. In Buddhism, there is no unchangeable subject behind all activities in the world. There is suffering but no sufferer, which means there is desire but no subject of desire. As Lacan's opinion, man takes the other's desires as his owns and mistakes himself for the subject of desire, but he can not realize that he is enslaved to his own desire. As there is no sufferer in the suffering, as there are no subjects in pleasure that teach us to free ourself from the desire through Buddhistic truth such an Emptiness of self.

It is impossible to attain that man adheres to know the truth of world and the essence of things by way of congenitally limited language. In Buddhism, knowledges are composed of chains of concepts which mean Emptiness unto themselves, in other words, meanings are merely formed by the plays of differences in concepts. In that reasons, we experience a sense of alienation from the knowledge and fail to integrate the fixed knowledges with the dynamic life-world. It is available in modern world that teach us to overcome the desire by realizing the true meaning of Emptiness.

Key words : desire, Impermanence, No-self, subject, signifiant, unconsciousness