

포스트모던 시대의 종교적 영성과 불교*

김 용 표

동국대학교 / 서울캠퍼스

〈요 약〉

본 연구는 포스트모던 시대의 종교적 영성에 대해 불교에서는 어떠한 인식과 반향을 하고 있는가를 알아보려는 시도이다. 첫째, 불교에서는 종교적 영성의 개념을 어떻게 이해하고 있는가? 둘째, 현대 포스트모더니즘의 사조에 대해 불교는 어떠한 해석을 하고 있는가? 셋째는 21세기 포스트모더니즘의 사조와 새로운 영성문화의 변화 속에서 불교에서 일어나고 있는 새로운 영성 운동에는 어떠한 것이 있는가? 이러한 문제의 탐색을 통하여 포스트모던의 시대의 제 문제에 대해 불교는 어떤 응답을 하고 있는지를 포괄적으로 밝히고자 하였다. 포스트모더니즘은 서구정신사의 주류를 이루어 오던 실체론적 신학과 형이상학 전통의 허구성과 폐쇄성을 비판하면서 이성 중심의 철학 체계를 해체하고자 한다. 이성의 절대화가 인간의 자유정신을 가로막는다는 인식에서 모든 고정된 이념에서 자유로워지고자 하는 것이다. 이성보다는 직관을 중시하는 포스트모더니즘은 자연스럽게 인간의 영성 계발에 더 관심을 갖게 되었다. 포스트모던 시대의 영성은 다원성과 열린 정신을 그 특징으로 한다. 이러한 포스트모던 운동은 자연스럽게 가치 다원주의적 이념의 부활을 가져왔다. 인류문명사의 조류는 영성 문화 시대로 접어들고 있으며, 미래 사회의 영성은 개성과 다원성을 존중하는 방향으로 나아가고 있다. 이러한 점에서 불교와 포스트모더니즘은 그 방향을 같이 하고 있다고 볼 수 있다. 현대 포스트모더니즘 사조에 대한 불교의 해석은 양면성이 있다. 본고에서는 이 두 사상 사이에 유사성과 아울러 그 근본적인 차이점을 밝혔다. 포스트모던 시대의 영성은 불교가 본래 지니고 있던 영성 원리의 재발견을 촉진케 하여 대화운동이나 평화운동 등 다양한 영성 운동을 낳게 하였다. 특히 서구에서 일어나고 있는 불교운동은 포스트모더니즘의 전개에 영향을 미치고 있으며 인류의 문명사에 큰 변화를 몰고 올 요인이 될 것으로 전망된다.

핵심 주제어: 포스트모더니즘, 불교, 영성, 불성, 공사상, 관계론

* 본 논고는 씨튼연구원 종교대화 강좌 '현대영성의 이해: 불교적 응답'(2004년 8월)을 주제로 한 강연 초록을 논문화한 것이다.

I. 논의의 방향

본 연구는 이른바 포스트모던 시대로 불리는 현대 사회의 종교적 영성에 대해 불교에서는 어떠한 인식과 반향을 하고 있는가를 알아보고자 하는 문제의식에서 시작되었다. 포스트모더니즘(postmodernism)은 서구의 모더니즘이 지니고 있는 문제점에 대한 반성에서 시작되었다. 이 운동은 서구정신사의 주류를 이루어 오던 실체론적 신학과 형이상학 전통의 허구성과 폐쇄성을 비판하면서 이성 중심의 철학 체계를 해체하고자 한다. 이성의 절대화가 인간의 자유정신을 가로막는다는 인식에서 모든 고정된 이념에서 자유로워지고자 하는 것이다.

이러한 포스트모던 운동은 자연스럽게 다양성을 존중하고 인정하는 ‘가치 다원주의’이라는 이념의 부활을 가져왔다. 절대이념을 거부하는 포스트모더니즘은 개성과 다양성을 중시한다. 획일적이고 고정된 사고에서 벗어나 열린 정신세계를 지향하는 것이다. 기존의 전통과 절대 이념의 해체는 새로운 영성운동을 촉발시켜, 1960년대 이후, 뉴 에이지(New age) 운동을 비롯한 새로운 사회, 문화, 예술운동으로 전개되기에 이르렀다. 이런 의미에서 포스트모더니즘은 20세기 후반의 시대정신과 함께 전개되고 있는 새로운 문화 패러다임이라고 볼 수 있다.

포스트모더니즘은 서구의 형이상학과 종교문화에 대한 반작용으로 일어난 이념이었으므로, 이에 대한 기독교의 반응은 당연히 비판적이었다. 기독교는 초월적 절대자나 고정된 실체를 해체하고자 하는 포스트모더니즘을 새로운 형태의 무신론으로 받아들였다. 그러나 일부 개혁적인 신학자들은 포스트모더니즘과 신학을 접목한 포스트모던 신학이나 종교신학(theology of religion)의 영역을 개척하고 있다.¹⁾

이에 반하여, 불교는 그 교리적 성격상 포스트모더니즘 사조에 그리 민감한 반응을 보이지 않았다. 그 이유는 포스트모더니즘의 성향이 본래 불교가 주장해 온 기본 입장과 유사한 사유구조를 지니고 있기 때문이다. 사실 이념적으로는 불교가 포스트모더니즘의 선구적인 사상이라고도 볼 수 있다. 불교는 본래 실체론적 세계관을 비판하면서 생긴 종교이므로, 그 시원이 현대 서구의 포스트모더니즘 발흥 배경과 유사하다.

본 논고는 ‘포스트모던 시대의 종교적 영성과 불교’라는 주제에 대해 다음의 몇 가지 주안점을 가지고 살펴보고자 한다. 첫째, 불교에서는 종교적 영성의 개념을 어떻게 이해하고 있는가? 둘째, 현대 포스트모더니즘의 사조에 대해 불교는 어떠한 해석을 하고 있는

1) 포스트모던 사상을 긍정적으로 보는 신학에서는 다음과 같은 도전적 과제들에 대한 새로운 해석을 시도하고 있다. 그 주요 주제로는 ‘그리스도 중심 신학과 내세 지향적 구체사관 극복, 그리스도의 절대주의에서 건강한 다원론의 형성, 성직계의 사회적 교회 내적 권위의 정상화, 가난한 이들의 영성 주체화와 존중, 어린이, 여자들과 성령과의 관계 입체적 접근, 자연과 환경을 돌보는 영성형성’ 등이 있다. 황종렬, 『포스트모던시대의 도전 2: 종교문화』, 『2004년 씨튼 연구원 종교대화 강좌 자료집』, 8쪽.

가? 셋째, 21세기 포스트모더니즘의 사조와 영성문화의 변화 속에서 불교는 어떠한 새로운 영성 운동이 일어나고 있는가? 이러한 문제의 탐색을 통하여 포스트모던 시대의 제 문제에 대해 불교는 어떠한 응답을 하고 있는지를 고찰해 보고자 한다.

II. 영성, 종교성, 불성

포스트모더니즘은 인간의 영성(靈性, spirituality)에 대한 관심을 증폭시켰다. 이성을 초월한 직관과 다양한 정서적 체험을 중시하는 포스트모더니즘은 자연스럽게 인간의 영성을 개발하고 활용하려는 방향으로 나아가게 되었다. 21세기의 지구촌은 영성 문화 시대로 접어들었으며, 미래 사회는 영성의 시대가 될 것이라는 관측도 생기게 되었다. 이성 중심주의와 과학 만능주의로 잊혀졌던 생래의 정신적 본성을 재발견하여 인류 공동의 종교성을 다시 찾고자 하는 것이다.

영성이라는 용어는 종교성보다 광범위한 외연을 가진 용어로서 여러 학문분야에서 다양한 의미로 사용되고 있다. 그러나 영성이라는 개념은 추상적이기 때문에 이에 대한 명료한 이론을 전개하는 데는 한계가 있을 수밖에 없다. 본고에서는 영성의 의미를 종교성과 유사한 개념으로 사용하고자 한다. 영성은 종교성과 밀접한 관계를 지닌 정신력으로서 우주적 정신이나 초월적 존재와의 관계를 연결하는 역할을 한다. 또한 영성은 인간이 지닌 심리적 요소 가운데 가장 심층의 영역에 자리한 전인적인 힘의 원천으로 자기 삶의 의미와 목적을 통합하는 핵심적 요소이다. 물질적 삶보다 정신적인 삶을 추구하는 심리의 근저에 영성이 있는 것이다.

종교적 영성은 여러 정서적 요소로 구성되어 있다. ‘청정감, 장엄감, 희열감, 신성감, 안온감, 외경감, 장엄감, 신비감, 감사감, 자비감, 자타일체감’²⁾ 등의 심리적 요소를 합하여 종교적 영성이라고 부르는 것이다. 현세적인 것을 벗어나려는 초월적 의식이라는 특징이 있는 이 종교적 영성의 개념에는 두 가지 측면이 있다. 첫째는 내적인 종교성이고, 둘째는 외적 자비정신이다. 기독교에서 영성이라는 말은 ‘하느님에게서 오는 생명력, 예언능력, 지혜, 성령체험’³⁾을 말한다. 인간의 모든 삶 안에서 우주적 에너지와 생명인 성령을 체험하는 능력이라는 것이다. 영성의 외적 차원은 생명에 대한 자비(慈悲), 즉 사랑(慈)과 연민(悲)으로 나타난다. 영성은 본래적으로 내재하는 생명에 대한 존중과 사랑, 용서와 이해의 정서를 포함하고 있다.

내적 종교성으로서의 영성은 모든 인간이 소유하고 있는 종교적 본성이라고 할 수 있

2) 박선영, 『종교와 인격교육』, 한국종교교육학회 편, 『한국종교와 인격교육』(아름다운 세상, 1998), 28쪽.

3) 김승혜, 『현대 영성이란?』, 『2004년 씨튼 연구원 종교대화 강좌 자료집』, 1쪽.

다. 인간의 보편적인 종교성은 종교마다 다른 언어와 형태로 나타나고 있다. 힌두교에는 아트만(ātman)이라고 부른다. 아트만은 신아(神我) 즉, '신적인 자아'이다. 도교에서는 도성(道性)이나 천성(天性)이라고 표현된다. 그리이스 철학의 로고스(logos), 불교의 불성(佛性), 유신론적인 종교에서의 신성(神性), 유교에서의 심성(心性) 등이 이에 해당된다. 이러한 용어들은 모두 인간의 종교적 본성을 달리 표현하는 말이다.

종교를 떠난 세속적 영성이라는 말도 사용되고 있는데, 이는 어떤 이데올로기나 이념에 따라서 자신을 헌신하는 정신력을 뜻한다. 미국의 제3심리학자 아브라함 매스로우(Abraham Maslow)는 자신이 타고난 모든 능력을 실현하는 인간으로서의 '자기실현적 인간(self-actualizing people)'이라는 개념을 제시하고 있다.⁴⁾ 자기실현적 인간이 되기 위해서는 인간이 경험할 수 있는 최고 도달점에 이르러야 한다는 의미에서 지고경험(至高經驗, peak experience)이라는 개념을 사용하고 있다. 이 개념을 확대하고 보편화시켜 보면 지고경험에서도 종교적 영성과 유사한 성격을 발견할 수 있다. 매스로우는 지고경험의 종교적 차원을 25가지로 분류하여 제시하고 있는데, 그 내용을 정리해보면 다음과 같은 덕목이 추출된다.

- (1) 일체의 이분법적 갈등이나 분열이 사라진 초인간적 무욕이 초탈한 상태이다.
- (2) 확고부동한 자기 주체성과 자기 동일성을 확립한다.
- (3) 사랑으로 가득한 무아의 심성이 된다.
- (4) 물질세계의 법칙에서 자유로운 마음이 된다.
- (5) 공포 · 불안 · 혼란 · 방어 · 갈등이 사라진다.
- (6) 융합 · 평화 · 아름다움 · 선 · 행복 등의 충만한 마음이 된다.⁵⁾

이러한 지고경험의 요소들은 종교적 영성의 한 요소도 될 수 있다. 이는 어느 종교를 떠나서 종교인들이 공통적으로 경험할 수 있는 내용이고, 비록 종교인이 아니라고 하더라도 정신적인 세계를 추구하는 사람들에게 나타나는 감성이다.

그러면 불교에서는 영성이라는 개념을 어떻게 이해하고 있는지 살펴보자. 불교 전통에서는 '영성'이라는 용어를 잘 사용하지 않는다. 그 이유는 영성이라는 말이 절대 불변의 영혼을 상징하는 실체론적 뉘앙스를 지니고 있기 때문인 듯하다. 여기에서는 영성을 불성(佛性)이라는 개념과 연관시켜서 논의해 보고자 한다. 산스크리트어로 '부처의 본성'을 뜻하는 'buddha-ta', '부처다운 것'을 뜻하는 'buddha-tva', '부처의 세계(佛界)'를 뜻하는 'buddha-dhātu', 그리고 '붓다의 종성(種姓)'을 뜻하는 'buddha-gotra'를 중국 역경가들은 '불성(佛性)'이라고 번역하였다. 이와 똑같은 내용으로, '여래의 태반(胎盤)'이라는 의미로 '여래장(如來藏, tathāgata garbha)'이라는 말이 동의어로 사용된 경우도 많다.⁶⁾ 불성은 '부처의 성

4) Abraham Maslow, *Religions, Values, and Peak-experience*(New York: The King Press), p.37.

5) 위의 책, pp.59-68.

6) '佛性'보다 '如來藏'이 더 오랜 된 용어이다. 『如來藏經』이 『열반경』보다 오래된 경전이므로, 불성론은

품’, 또는 ‘깨달을 수 있는 가능성’과 ‘깨달음에서 나타나는 정신적 명확성’ 등의 의미를 가지고 있다.

『대승열반경(大乘涅槃經)』에 ‘일체중생 실유불성(一切衆生 悉有佛性)’이라는 설법이 나오는데,⁷⁾ 이는 ‘모든 중생은 부처가 될 수 있는 성품을 지니고 있다’는 뜻이다. 달리 말하자면 모든 중생의 마음에 부처가 될 수 있도록 하는 씨앗이 은밀히 숨어 있다는 것이다. 『대방등여래장경(大方等如來藏經)』⁸⁾에는 모든 중생은 여래를 자신 속에 갖고 있는 여래의 태(胎)라고 설한다. 이 경에는 여러 비유를 들어 중생이 본래 여래의 씨앗인 불성을 지니고 있음을 입증하고자 한다. 여래장이 중생의 몸에 감추어져 있다는 아홉 가지 비유는 다음과 같다.

- (1) 시든 연꽃 가운데 앉아 있는 부처님 (2) 꿀벌 무리 가운데 감추어져 있는 꿀 (3) 단단한 껍질 속에 감추어져 있는 열매 (4) 더러운 곳에 떨어져 감추어져 있는 순금 (5) 가난한 집에 있는 보물 (6) 암라나무 열매 안에 들어 있는 씨앗 (7) 누더기에 싸여 있는 순금의 상 (8) 비천한 여인이 임신한 존귀한 왕의 아들 (9) 진흙에 묻힌 황금의 상.⁹⁾

『구경일승보성론(究境一乘寶性論)』에는 이 아홉 가지 비유를 아홉 가지 번뇌에 대비하여 다음과 같이 상술하고 있다.

- (1) 연꽃이 처음 필 때는 보기 좋아도 시들어 질 때는 보기에 좋지 않다. 탐욕의 번뇌도 처음에는 즐거웁듯 하지만 나중에는 즐겁지 않다. (2) 벌의 무리들은 꿀을 만들기 위하여 성내는 마음으로 꽃을 문다. 성내는 마음이 일어날 때는 많은 고통과 번뇌가 생긴다. 중생의 성내는 번뇌를 설명한 것이다. (3) 벼는 안에 곡식을 지니고 있지만 밖은 단단한 껍질과 거로 덮여 있다. 이와 같이 중생은 어리석음의 번뇌로 인하여 안에 여래장이 있음을 보지 못한다. (4) 더러운 오물과 같이 지혜를 보는 탐내는 마음도 이와 같고, 욕심이 일어날 때 번뇌에 묶여있는 것은 마치 더러운 오물과 같다. 이것은 중생이 일으키는 탐욕의 번뇌의 참 모습을 설명한 것이다. (5) 중생은 땅속에 있는 진귀한 보물을 보지 못한다. 마찬가지로 자재로운 지혜가 무명번뇌로 덮여 있어도 중생은 지혜의 눈이 없어 보지 못한다. (6) 과일의 씨앗은 나중에 싹을 틔운다. 이와 같이 견도(見道)에서 끊어지는 번뇌는 다음의 수행계위를 가능하게 한다. 이것은 번뇌의 연기법을 설명한 것이다. (7) 보살의 제7지에 있는 모든 번뇌는 마치 태아와 같다. 이것은 번뇌를 끊고, 무분별의 지혜로 들어가야 하는 것을 설명한 것이다. (8) 보살의 7, 8, 9지는 진흙 틀의 진흙과 같이 아직은 번뇌를 지니고 있다.

『여래장경』으로부터 출발하여 『열반경』, 『승반경』, 『不增不減經』으로 발전하여 『究境一乘寶性論』에 와서 완결지어 진 사상이다.

7) “一切衆生皆有佛性 以是性故 斷無量億諸煩惱結 即得成阿耨多羅三藐三菩提” 『大乘涅槃經』(大正藏 12), p.404c.

8) 『如來藏經』은 東晉 불타발타라 한역본, 『大方等如來藏經』(*Arya tathagatagarbha nama mahayana sutra*)과 唐 不空 번역본 『大方廣如來藏經』이 현전한다.

9) 『大方等如來藏經』(大正藏 16), pp.457a-460b.

대지혜를 지닌 모든 보살은 금강의 지혜로써 번뇌를 끊는다. 이것은 대보살의 경지를 비유로써 설명한 것이다. (9) 연꽃에서 진흙 틀에 이르는 아홉 가지 비유는 탐냄, 성냄, 어리석음의 아홉 가지 번뇌를 보여주고 있다는 의미이다.¹⁰⁾

이러한 설명을 종합해보면, 연꽃에서 진흙 틀에 이르는 아홉 가지 비유는 결국 삼독[탐냄, 성냄, 어리석음]으로 인해, 자신이 태에 있을 때부터 항상 빛을 비추는 여래[常放光如來]의 모습을 보지 못한다는 것이다. 여래장은 중생이 본래 여래에 함장(含藏)되어 있다는 뜻이다.

포스트모던 시대의 영성은 다원성과 열린 정신을 그 특징으로 한다. 불교의 불성관도 이러한 영성과 그 맥락을 함께하고 있다. 불성은 모든 유정에게 평등하게 내재되어 있다는 점에서 다원적이며 개방적인 성격이 있다. 불성은 ‘자성 청정심(自性淸淨心)’이나 또는 ‘깨끗하고 빛나는 마음’이라고 표현되기도 한다. 불교에서의 영성은 번뇌에 가려져 있지만 본래 중생의 마음속에 내재되어 있는 ‘깨끗하고 빛나는 부처의 마음’이며, 지혜롭고 자비로운 불성이다. 위의 비유들에서 알 수 있듯이, 불성사상은 모든 중생이 여래와 꼭 같은 지혜와 공덕을 갖출 수 있다는 교육적 가능성을 가르치고 있다.

Ⅲ. 포스트모더니즘 사조와 불교

1. 해체, 공성(空性), 깨달음

현대의 포스트모더니즘 사조와 불교는 어떠한 관계가 있을까? 흔히 포스트모더니즘을 불교와 유사한 사상이라고 생각하는 이가 많다. 두 사상 사이에는 유사성이 많은 것도 사실이나 근본적으로 다른 점이 있다. 또한 서구 문명사의 흐름 속에서 보는 포스트모더니즘과 불교도들이 이해하는 포스트모더니즘 사이에도 현격한 맥락적 차이가 있음을 간과해서는 아니 될 것이다.

포스트모더니즘¹¹⁾은 20세기 후반의 프랑스와 미국의 지성 층으로부터 시작되었다. 포스트모던 사조의 핵심적인 동기는 자유에 대한 인간의 원초적 욕구에서 비롯되었다고 할 수 있다. 그 대표적인 선구자는 쇼펜하우어(Arthur Schopenhauer, 1788~1860)였다. 그는 헤겔의 절대정신 철학에 반대하여 의지의 형이상학과 실존철학적 비합리주의를 주창하였

10) 『究境—乘寶性論』(大正藏 31), pp.837a-840c.

11) Zygmunt Bauman은 포스트모더니즘의 네 가지 성격으로, ‘the decline of the West, the legitimization crisis, the intellectual marketplace, and the process of deconstruction’ 등을 들고 있다. Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity*(London: Routledge, 1992), pp.35-52.

다. 쇼펜하우어는 실존주의, 정신분석학, 그리고 해체주의에 결정적인 영향을 끼쳤으며, 니체, 프로이트, 키에르케고르, 베르그송, 비트겐슈타인을 비롯한 이른바 반형이상학적 계열의 사상가들은 모두 그의 영향을 받았다.

쇼펜하우어는 서구의 불교 수용의 선구적인 존재였다. 그는 비록 불교 사상을 정확하게 이해한 것은 아니지만 불교에서 상당한 영향을 받았다.¹²⁾ 그의 사상체계는 불교적 사유구조와 유사점이 많이 발견된다. 그의 대표작 『의지와 표상으로서의 세계』 3판(1859년)에서는 불교에 대한 광범위한 이론이 전개되고 있다. 쇼펜하우어는 인간은 맹목적인 의지에 의하여 삶을 전개하게 되며, 여기에서 고통이 생긴다고 주장한다. 이 세계는 고통으로 가득 차 있다. 고통으로부터 벗어나려면 ‘나’로부터 벗어나야 하며, 완전한 자기의 무화(無化)에 도달할 때 비로소 진정한 해탈이 가능하다고 본다. 그러기 위해서는 맹목적인 삶의 의지 자체의 완전한 소멸이 필요하다는 것이다.

이 점을 불교의 사성제(四聖諦) 원리와 비교해 보면, 불교에서는 고통의 원인을 무명과 집착으로 보고 그 치유 방법으로 8정도의 실천을 제시하는 데 반하여, 쇼펜하우어는 의지의 부정을 통하여 고통을 치유할 수 있다고 본다. 쇼펜하우어는 맹목적 의지가 소멸된 경지에서 비로소 타인의 고통에 대한 자각과 희생이 가능하며, 자타를 분별하지 않고 타인의 고통에 동참하게 된다. 이러한 ‘동고’(同苦, Mitleid)¹³⁾의 감정은 불교의 자비사상과 유사하다 하겠다.

니체(Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844~1900)는 서구철학사에서의 반형이상적인 전통을 계승하고 있다. 그는 형이상학적 사상의 구축과 체계화를 주장하는 철학의 허구성을 비판했다.¹⁴⁾ 니체는 기존의 전통적 가치와 사상체계를 해체하고 우상을 파괴하는 철학적 작업을 수행하고자 했다. 그의 ‘권력의지(will to power)’나 ‘조망주의(perspectivism)’ 등의 사상도 불교사상과 유사한 계보에 속한다. 니체에게는 기존의 형이상학과 철학적 이성, 그리고 그리스도교 등이 파괴의 대상이었다. 플라톤, 그리스도교, 칸트 등이 추구한 이념과 종교는 형이상학적 오류였으므로 이제 종말을 고해야 한다는 것이다.

이러한 니체의 해체철학은 기존의 서양철학사가 특정한 사상이나 명제를 하나의 절대적인 진리로 선언하기 위해 체계화하고 논리화하는 작업에 몰두해온 일에 대한 신선한 도전이었다. 어떤 철학적 명제가 나올 경우 그에 반론이 제기되게 된다. 그 경우, 반론을

12) 쇼펜하우어는 우파니샤드와 불교에 심취하였으나 불교의 열반을 허무적 염세주의로 이해하였다. 쇼펜하우어당시 출판되었던 뷔르누프의 『인도불교사 입문』(1844)과 스펜스 하디의 『불교입문』(1853), 켈르 바르텔레미 생틸레르의 『붓다와 그의 종교』(1858) 등의 서적 등을 통해서 불교사상에 접했을 것으로 추정된다. 그는 불교를 다른 종교보다 보편성을 지닌 수승한 종교로 평가하였다.

13) 쇼펜하우어는 세계의 위대한 종교의 창시자 등의 가르침의 공통점으로 사랑, 연민, 동정, 정적주의, 금욕주의 등을 들고 있다. 자기 무화와 맹목적 생의 의지를 부정하는 것이 모든 성인들의 공통된 가르침이라는 것이다.

14) 프리드리히 니체, 백승엽 역, 『우상의 황혼』, 『니체 전집』 제15권(책세상, 2002), 5-8쪽 참조.

제기한 사람은 자기가 펼치는 주장의 타당성을 체계화시켜야 한다. 그러나 해체주의는 이러한 사상의 체계화 행위 자체의 무의미함을 강조한다. 이는 이성 중심의 철학적 행위 자체를 비판한 것이기도 하다. 이러한 맥락에서 볼 때 모든 학문적 작업 자체도 이성이라는 특권을 무기로 형성된다는 점에서 비판의 대상이 될 수 있다.

니체의 의도는 어떤 견해를 만들고 고정시키려는 학문적 의도 자체를 본질적으로 문제시하는 것이었다.¹⁵⁾ 이성적 논리로 새로운 이론을 체계화시키려는 학문 방법으로서 ‘모순의 보편화’를 추구한다.¹⁶⁾ 그 결과 하나의 입장이나 견해를 만들게 되고, 이 관점에서 모든 사물을 보게 되는 것이다. 니체의 이러한 입장은 불교의 중관학(中觀學, Mādhyamika)적 방법과 유사하다. 모든 철학 체계는 이러한 견해(dṛṣṭi)를 세우려고 하는데 중관사상은 이것이 문제의 씨알(gotra)이 된다고 본다.¹⁷⁾ 그러므로 중관의 반야공 변증법은 새로운 철학이나 견해를 구축하려는 것이 아니라 이러한 철학 체계를 해체하려고 하는 것이다.¹⁸⁾

자크 데리다(Jacques Derrida, 1930~2004)는 서양철학사의 중심에 있던 로고스 중심주의를 비판하며 인간의 사유를 특정한 틀로부터 자유롭게 해방시키려 하는 행위를 포스트모던 운동이라고 보았다. 데리다는 서구의 존재 신학적 형이상학은 말 중심주의와 이성 중심주의의 울타리에서 밖으로 나가지 못하도록 만류시켜 왔기 때문에 이를 해체시켜야 한다고 주장했다. 신이나 절대, 진리, 실재 등과 같은 실체적 개념이 절대화될 때 더 이상 다른 사상으로 나갈 수 있는 길을 차단하기 때문이다. 이와 같이 포스트모더니즘의 사상적 배경에는 포스트구조주의가 있다. 포스트구조주의는 자아라는 고정된 실체와 확실성을 부정한다. 확실성의 부정은 곧 차이와 다원성을 존중하는 사상이 된다. 결과적으로 포스트모더니즘 사상은 가치 다원적 성격을 지니게 되는 것이다.

여기서 다원주의란 진리는 하나가 아니라 여럿이라는 뜻이다. 한 사람의 주장만이 절대화될 수 없고 차이를 인정해야 한다는 것이다. 해체주의는 고정된 사유를 파괴하는 방법론을 가지고 있다. 모든 진리가 하나라는 확일주의에서 다원주의적 사고 정신으로 나아가고 있다. 그리고 인간 중심의 이기주의보다는 인간을 자연의 일부로 생각하는 인간-자연주의와, 테두리와 경계를 넘어서 열린 정신을 지향한다. 이러한 정신은 자연스럽게 이원적 사유(二元的 思惟, dualistic thinking)구조를 해체하는 방향으로 나아가게 되는 것이다.

포스트모던 이전의 철학이 논리를 세우고 이론을 구축하고자 하는 철학이라고 한다면, 포스트모더니즘은 논리를 해체하는 철학이다. 그런데 논리를 해체하면서 어떻게 철학을

15) Steven Seidman and David G. Wagner ed. *Postmodernism and Social Theory* (Cambridge, MA: Blackwell, 1992), p.6.

16) T. R. V Murti, *Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Madhyamika System* (London: George Allen & Unwin, 1960), p.125.

17) Yong-pyo Kim, “The Problem of a Drsti as Truth Claim in Sunyata Hermeneutics”, *International Journal of Buddhist Thought and Culture* Vol. 14(2010), p.92.

18) 김용표, 『불교와 종교철학』(동국대학교 출판부, 2002), 318쪽.

구성할 수 있는지에 대한 물음에서 딜레마에 빠지게 된다. 그것은 곧, 논리를 해체할 수 있는 논리 역시도 해체할 수 있는가 하는 물음 때문이다. 이런 문제를 명료하게 규명하기 위해서는 불교의 반야(prajñā)와 공성(空性, śūnyatā) 사상의 논리와 연관하여 설명할 필요가 있겠다. 이원적 사유 구조의 해체는 불교의 연기(緣起)나 반야 공사상의 중심 과제이기도 하기 때문이다.

포스트모더니즘에서 기존의 세계관에 대한 인식 방법의 대전환이 이뤄졌다. ‘실체론적인 사유방식(substantial way of thinking)’에서 ‘관계론적인 사유방식(relational way of thinking)’으로 바뀌게 된 것이다. 실체론적인 사유는 고정 불변하는 실체가 있다는 생각이다. 불교는 그 시초부터 실체론적인 사유구조를 가졌던 브라만과 아트만의 실체설을 반대하며, 연기론(緣起論)을 주창했다. 서양 철학사에서는 플라톤에서부터 내려오는 모든 실체론적인 사유 구조를 형이상학이라고 한다면, 니체로부터 시작된 해체주의 전통은 그런 실체론적인 사유를 파괴하려는 해체주의로 나갔다. 그러므로 포스트모더니즘의 사유구조도 불교의 연기론적인 사유구조와 같은 관계론적 사유의 한 패턴으로 이해할 수 있다.¹⁹⁾ 서구의 이러한 새로운 관계적 사유방식은 불교적 사유방식과 상당히 통하는 점이 있음을 주지의 사실이다.

포스트모더니즘은 19세기 이전 서구사회의 진리관의 바탕이 되었던 아리스토텔레스식의 모순율의 논리를 거부한다. 모순율의 논리란 동일한 것이 참이면서 동시에 거짓일 수 없다는 것이다. 포스트모더니즘의 진리관은 비절대적이고 비고정적인 것이다. 즉 상대적이고 관계적인 성격을 그 특징으로 하고 있다. 그 이전의 진리에 대한 개념이 절대적(absolute)이고 정적(static)이며 배타적(exclusive)이었던 것에 반하여, 비절대적(deabsolutized)이고 역동적(dynamic)이며, 대화적(dialogic)인 것, 한 마디로 말하여 ‘관계적(relational)’인 것이 되었다.²⁰⁾ 이러한 관계적 진리관이 등장하게 된 이유에 대해 레널드 스위들러(Leonard Swidler, 1929~)는 역사학적, 사회학적, 언어철학적, 해석학적, 실천적, 대화적인 진리관의 재해석에서 유래된 것으로 해석하고 있다.²¹⁾

19) 관계론과 상대주의를 데리다는 파르마콘(pharmakon)의 개념을 통해 설명한다. 유와 무, 이것과 저것은 상의상존적으로 不二의 관계를 이룬다. 마치 약과 독이 동시에 존재하는 것처럼 보충하고 대리는 것이 파르마콘이다. Jacques Derrida, *De la Grammatologie*(Paris: Minuit, 1967), p.308.

20) Leonard Swidler, "Interreligious and Interideological Dialogue: The Matrix for All Systematic Reflection Today", *Toward a Universal Theology of Religion*(Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1987), p.7.

21) 첫째는 진리 결정의 역사성이다. 진리는 과거와 미래라는 시간상에서 특히 미래에서 중요한 역할을 하는 지향성과 행위와 함께 비절대화 되고 역동화 된다. 둘째는 지식사회학의 영향이다. 진리는 지리, 문화 그리고 사회적 입장에 따라서 비절대화 된다. 셋째는 언어의 한계이다. 어떤 진리에 대한 의미, 특히 초월적인 것을 언어로 표현할 때 진리는 인간 언어가 지닌 본성 때문에 비절대화 된다. 넷째는 해석학적 관점에서 볼 때, 모든 진리와 지식은 해석된 진리와 지식이라는 것이다. 그러므로 모든 진리와 지식은 관찰자에 의해서 비절대화 된다. 관찰자는 항상 해석자이기 때문이다. 다섯째 의도성이란 진리의 서술 바탕에는 어떤 행위를 향한 의도가 깔려 있다고 보는 것이다. 인간은 어떤 문제에 있어서 궁극적인 무엇을 하는 것을 원하기 때문에 대답을 위한 질문으로써 혹은 특수한 지식을 추구하기 위한

관계론적인 사유는 모든 존재가 상호 상관성으로 존재한다고 본다. 불교에서는 이를 연기(緣起)라고 하는데, 불교 철학의 가장 핵심적인 교설이 된다. 어떤 사물은 이것과 저것의 상호 함수 관계에 의해서 존재하지, 하나로서 단일하게 존재할 수 없다. 이것이 연기설의 기본 구조이다. 이러한 연기론적인 사유 구조가 보다 철학적으로 전개되면서 대승불교에서는 공(空)사상이 나타난다. 사상사적으로 공은 초기 불교의 연기의 교설을 대승 불교적 용어로 재구성한 것이다. 그러므로 연기설과 공사상은 동의어로 볼 수 있는 것이다. 공사상은 간단하게 고정된 실체를 부정하며, 어디에도 집착하지 않는 마음을 나타내는 용어이다. 본래 공성(śūnyatā)이라는 말은 ‘텅 빈’이라는 의미의 형용사 ‘śūnya’에다 ‘tā’라는 명사형을 더한 것이다.

공사상은 존재론적 의미, 인식론적 의미, 그리고 종교 수행적 의미 등 세 차원으로 설명할 수 있다.²²⁾ 존재론적 의미의 공의 개념은 모든 존재는 실체가 없다는 무아설(無我說), 무자성(無自性)이나 연기설과 같은 의미로 사용된다. 눈에 보이는 모든 것은 실질적으로 항상 변해가는 제행무상(諸行無常)의 현상 안에 있기 때문에 영원히 변하지 않는 고정된 것이 있음을 부정한다.

인식론적 의미에서의 공은 얻을 것도 없고 얻어야 할 진리라는 관념도 없다. 인식의 주관인 몸과 마음의 요소, 즉 감각·지각·사고뿐만 아니라 인식의 대상이 되는 외적 객관도 모두 실체가 없다. 그렇게 깨달아야 할 법이 없기 때문에 깨달은 것도 없고 그런 주체도 없다고 할 수 있다. 이러한 의미에서 공사상은 이원론(二元論)을 극복하는 도구라고 할 수 있다. 이원론이란 주관과 객관, 나와 너를 구분하는 생각이다. 서양의 종교나 철학은 이런 이원론적 토대위에 형성되었다. 신과 인간의 관계, 피조물과 창조물의 관계, 죄악과 구원, 천당과 지옥 등의 교리가 바로 이원론적 구조로 되어있다. 이러한 이원적 사유 구조에서 벗어나려고 노력한 신비사상가들도 있었지만,²³⁾ 근본적으로 서구사상은 여기에서 벗어나기 어렵게 되어있다. 이에 반하여 공의 논리는 불이(不二)의 논리이다. 주관도 없고 객관도 없어서 아무것도 아니라는 식으로 잘못 이해한다면 불교를 허무주의적

목적을 세워 놓고 사물을 인식한다는 것이다. 여섯째, 대화적 진리관이란 세계를 수동적으로 받아들이지 않고 대화를 통해 능동적으로 만나는 태도이다. 세계는 인간이 이해할 수 있는 사고의 범주와 언어를 통해서만 말하고 교통할 수 있으므로 질문과 대답을 통해 이해해 나간다는 것이다. Leonard Swidler, *After the Absolute: The Dialogical Future of Religious Reflection*(Minneapolis: Fortress press, 1990), pp.7-14 참조.

22) 김용표, 앞의 책, 109-129쪽 참조.

23) 서양 정신사의 전통에서 이원론을 극복하고자 시도한 신비신학자로 독일의 마이스터 에카르트(Meister Eckhart, 1260년경~1327년)가 있다. 에카르트는 ‘超脫(Von Abgeschiedenheit, detachment)’이라는 마음 상태를 강조하며, 초탈이 사랑이나 겸손보다도 더 중요한 덕이라고 말한다. 사랑이나 겸손은 이원론적인 구조 안에서 ‘나’와 ‘너’가 설정될 때 맺어질 수 있는 관계이다. 반면에 초탈은 이원적 구조를 넘어서 주관과 객관을 초월하는 것이다. 신은 무심의 경지에 이른 마음에 자신을 내어준다고 한다. 레이몬드 블레크니, 이민재 역, 『무심에 대하여』, 『마이스터 에카르트 1』(다산글방, 1994), 150-163쪽 참조.

으로 보게 되는 위험에 떨어진다. 진정한 의미에서의 공은 어디에도 집착을 일으키지 않고, 인식하는 데에도 집착을 일으키지 않아야 하는 것이다.

종교 수행적 의미에서의 공은 무명과 번뇌를 타파하고 희론(戲論, prapanca, language game)을 적멸케 하는 수행 방법이다. 이것은 마음속의 번뇌나 나라는 생각을 스스로 논파하는 방법이다. 공을 수행한다는 것은 곧 '나'라는 생각을 끊임없이 버리는 것이다. 자신을 공하게 만드는 것이다. 이를 기독교 신비주의 전통의 말을 빌려 말하자면, 자신을 무화(無化)시키는 것이다. 이런 끊임없는 수행의 작용을 공관의 수행이라고 하는 것이다. 이런 수행의 끝에 얻어지는 마음을 테두리 없는 마음, 머무르지 않는 마음(無住心)이라고 한다. 마음이 어디에라도 집착을 일으킨다면 곧 번뇌를 일으켜 괴로움이 생기게 된다. 그렇기에 공한 마음은 어디에도 집착하지 않는 끝없이 열려있는 마음이다.

테두리 없는 마음의 상태에 있을 때 자연스럽게 무연자비(無緣慈悲)의 실천이 따르게 된다. 무연자비는 자신과 아무런 인연이 없는 존재에게도 자기 생명으로 느끼고 우러나오는 자비심을 말한다. 그렇기에 불교에서 말하는 자비심은 어디에도 머무르지 않는 공의 지혜를 깨달았을 때 필연적으로 나오게 되는 것이지 의도적인 동정심에서 나오는 것이 아니다. 그러므로 불교에서는 지혜와 자비를 둘로 따로 보지 않다. 지혜를 몸으로 보게 된다면 자비를 몸에서 나오는 빛으로 파악한다. 지혜가 태양 자체라면 자비는 태양의 빛인 것이다. 종교적으로 공사상은 절대 부정을 통한 절대 긍정의 삶의 길이라고 말할 수 있다. 공성의 세계를 보는 것은 '모든 존재의 있는 그대로의 참된 모습(諸法實相)'을 보는 것이다. 제법실상을 바르게 보는 것이 공이고 지혜이다. 있는 그대로의 참된 사물의 모습은 여여(如如, suchness)한 것이다. 모든 것을 비웠기 때문에 스스로 가득 차는 것이다.

그러면 불교에서의 깨달음이 해체사상과 어떤 관련이 있을까? 포스트모더니즘은 모든 고정된 절대 개념을 해체함으로써 마음의 자유를 얻으려 한다. 그러나 서구의 해체주의는 공사상에 비교하면 그 해체의 강도가 나이브하다고 볼 수 있다. 공사상은 모든 집착에서 벗어나게 하는 해체의 방법론이다. 만일 어떤 이가 진리를 깨달았다고 생각한다면, 그 마음이 일어난 순간 이에 대한 집착을 일으키게 된다. 그래서 그 진리를 고정된 틀 속에 가두게 된다. 공의 방법은 바로 그 순간에 그런 생각을 바로 해체하고자 하는 것이다. 이러한 이유에서 공은 끊임없는 부정의 방법을 사용하는데, 그 구체적인 방법이 바로 사구부정법(四句否定法)이다. 이것은 우선 긍정을 하고 난 뒤에, 그것을 부정을 하고, 그 다음으로 긍정과 부정을 모두 부정한다. 마지막으로 긍정 부정에 대한 부정을 재부정하는 것이다. 사구부정은 네 단계의 부정이지만 그 원리는 여기서 끝나는 것이 아니라 끝이 없는 무한부정의 연속을 지시하는 것이다.

공변증법의 방법은 한결같이 전 단계에서 인식한 진리의 개념을 예비적인 가명으로 부정하면서 한 단계 더 높은 세계로 향하게 하는 향고성(向高性)의 방법을 사용한다. 이러한 변증법적 진리 이해

는 사람을 낮은 진리에서 보다 더 높은 차원의 진리로 인도하는 데 그 요점이 있다. 이것은 파사와 현정의 동시성을 통한 변증법적 수행체계로 “파사 즉 현정(破邪 卽 顯正)”이라는 것이다. 바른 공관의 수행 과정은 곧 깨달음의 과정이며 궁극적 변화의 길 자체인 것이다. 이러한 종교적 회심과 변화는 분별과 개념적 이해의 해체, 즉 끊임없는 변증법적 부정의 과정에서 가능한 것이다.²⁴⁾

그렇다면 이러한 부정에는 끝이 있느냐는 문제가 생긴다. ‘이것이 진리다’라는 생각을 부정하고 또 부정한 세계에서 떠오른 또 다른 진리를 부정하는 과정을 계속하는 것이다. 중관학파에서는 절대적인 긍정을 염두에 두고 부정을 한다고 생각하는 스바탄트리카(Svātantrika)파가 있는가 하면, 마지막의 긍정 도달점은 있을 수 없으며 부정은 끊임없이 계속되어야 한다는 프라상기카(Prāsaṅghika)파도 있다.

그런데 이렇게 끊임없이 모든 진리를 부정하는 방법은 사람들로 하여금 불안에 빠지게 할 수 있으며, 허무주의나 회의주의에 빠질 수도 있다. 그러나 이와 반대로 끊임없는 부정 자체가 깨달음이라고 보는 사람이 있다. 어딘가에 머무르려는 마음을 가진 사람은 끊임없는 부정이라는 방법 자체가 불안하게 느껴질 수 있다. 그러나 어디에도 머무르지 않는 마음(無住心)에 공 수행의 참된 의미가 있다.

불교의 공사상은 어떠한 진리, 언어, 실체, 사상이라도 철저하게 해체하고자 한다. 이런 끊임없는 부정은 사람을 낮은 진리에서 높은 진리로 인도하는데 요점이 있다. 그리고 어떤 진리라든가 개념에 대한 집착을 깨뜨리는 데에 목표가 있다. 그러므로 파사(破邪), 즉 해체하는 것이 진리를 드러내는 것 자체가 되는 것이다[破邪 卽 顯正]. 이는 또한 해체를 통한 깨달음, 즉 ‘Destruction=Enlightenment’라는 관계를 성립케 하는 것이다. 그렇기에 해체 자체가 깨달음이지, 깨달음이 따로 존재하는 것이 아니다. 깨달음이 따로 존재한다고 하는 생각 자체는 공사상과는 거리가 먼 것이다. 한글에 ‘깨치다’라는 말이 있는데, 이는 두 가지 뜻을 가지고 있다. 하나는 ‘깨뜨리다’는 것이고 다른 하나는 ‘깨우치다’이다.²⁵⁾ 파괴하는 것과 깨어나게 하는 의미가 이렇게 동시에 같은 표현으로 쓰이기 때문에, 이 말은 해체주의나 공의 방법과 같은 맥락을 가지고 있다. 마음속에 일어나는 모든 집착을 깨뜨리는 것이 마음을 깨어나게 하는 길이 되는 것이다. 철저한 해체는 곧 깨달음이 되는 것이다.

2. 문자로서의 책과 열린 경전

포스트모더니즘은 태두리 없는 열린 정신세계를 지향한다. 이러한 이론을 뒷받침하는 것으로 데리다의 텍스트 이론을 살펴보자. 데리다의 텍스트 이론은 책(le livre)과 텍스트

24) 김용표, 앞의 책, 319쪽.

25) Sung-bae Park, *Buddhist Faith and Sudden Enlightenment*(Albany: SUNY Press, 1983), p.123.

(le texte)를 구분하는 데서 시작한다.²⁶⁾ 책은 의미의 체계이고 의미를 함축하고 있는 전체성의 구성체이다. 글로 개념화한 모든 것은 책이 된다. 그는 서양의 문명은 책의 문명이며, 글자 속에 간혀져 있는 문명으로 평가했다. 이에 반해 텍스트는 단순히 문자화된 책만을 텍스트로 보지 않고 우리 인간과 자연, 사회와 우주, 그리고 모든 역사를 텍스트와 문자로 보는 것이다.

이러한 의미에서 진정한 텍스트는 책이 말하는 ‘세계의 바깥’에서 찾을 수 있다. 텍스트는 단순히 인쇄된 문자나 언어에 갇힌 진리가 아니고, 시간과 공간에 존재하는 모든 것이라고 할 수 있다. 이와 같이 책과 텍스트의 차이는 아주 크다. 이 사회와 역사, 우주, 자연 모두가 텍스트라면 이것을 누가 읽을 수 있는가가 문제가 되는 것이다.

이와 유사한 아이디어로 선불교(禪佛教)의 ‘불입문자 교외별전 직지인심 견성성불(不立文字 教外別傳 直指人心 見性成佛)’이라는 표어가 있다. 즉 ‘문자를 세우지 않고 경전 밖에 따로 전하며 인간의 마음을 바로 가리켜서 불성을 보아 부처를 이룬다’는 것이다. 선종에서는 경전 보는 것을 금기하고 자신의 마음이 부처이며, 부처님의 법은 따로 마음과 마음으로 전해지는 것이지 경전에는 없다고 말한다. 그래서 경전을 읽을 필요가 없다는 것이다. 자신의 불성이 곧 경전이기 때문이다. 이러한 경전관은 데리다가 이야기한 텍스트 개념과 유사한 구조를 가지고 있다.

선종의 대표적인 선서인 『육조단경(六祖壇經)』에서 혜능(慧能)은, ‘보리자성이 곧 경전(菩提自性即經典)’임을 설한다. 이는 ‘깨달음의 자기 본성이 부처님 경전’이라는 것이다. 그러므로 경전의 문자에 이끌려가는 이는 참 경전을 알지 못한다. 혜능과 그의 제자인 법달(法達)과의 법화경에 대한 문답에서 이 점을 명확하게 이해할 수 있다.

부처의 지견을 열면 법화경을 굴리고
중생의 지견을 열면 법화경에 굴리게 된다.²⁷⁾

13세기 일본의 조동종을 개창한 도오젠(道元, Dogen, 1200~1253)²⁸⁾은 우주 삼라만상에 서 경전을 발견하였다.

복숭아꽃을 보고 깨닫고,
대나무 소리를 듣고 깨달으며

26) 김형효, 『데리다의 해체철학』(민음사, 1993), 16-18쪽 참조.

27) “開佛知見 轉法華 開衆生知見 被法華轉”, 청화 역주, 『六祖壇經』(광륜출판사, 2003), p.226.

28) 도오젠 당시의 일본 스님들은 송나라에 유학가는 것이 유행이었다. 도오젠은 송나라의 천동여정(天童如淨)이라는 큰 스님 문하에서 공부하고 깨달음을 인가받았다. 그런데 일본 사람들은 일단 외국에 나갔다 하면, 외국의 모든 체계와 문물을 자신의 나라로 가져오는 특징을 지니고 있다. 도오젠도 중국의 많은 경전을 가지고 일본으로 돌아가야 했지만 이를 모두 버리고 홀로 배를 타고 일본으로 돌아왔다고 한다. 도오젠은 산하대지와 일월성신이 모두 경전임을 깨달았기 때문이었다.

밝은 달을 보고 깨달으니,
 이 모두는 불경의 지혜를 가르쳐 준다.
 산하대지와 일월성신이 곧 경전이다.
 경전은 모든 시방 세계이니,
 경 아닌 곳이 없고 경 아닌 때가 없다.²⁹⁾

도오젠은 있는 그대로의 삼라만상의 모습에서 경전을 발견한 것이다. 제법실상(諸法實相)이 곧 텍스트라고 본 것이다. 대승 불교의 아버지로 불리는 용수(龍樹)의 이야기에는, 그가 화엄경 경전을 얻으러 용궁으로 들어가서 40화엄과 80화엄을 가져왔다고 한다. 그러나 실제로 그가 너무 방대하여 가져오지 못한 경이 있는데, 그것은 곧 우주법계라는 화엄 경이었다. 이러한 용수의 화엄경관도 언어로 된 경전과 본래 모습으로서의 경전의 차이를 비유로 알려주고 있다.

3. 불교와 포스트모더니즘의 차이점

이상과 같이 외면적으로는 불교와 포스트모더니즘이 대단히 유사하다고 느낄 수 있을 것이다. 해체주의 이론과 불교에서의 연기관과 공사상은 매우 유사하다. 불교 입장에서 보면, 2500년 전에 붓다가 설한 연기사상에 포스트모던 사상이 접근해오고 있다고 생각할 수 있다. 그리고 포스트모더니즘의 영향을 받은 서구 사상이나 종교는 그들의 기존의 전통을 해체하며 불교적 세계관을 향해 다가오고 있다고도 이해한다. 결과적으로 포스트모더니즘은 서구사상이 불교에 접근하는 데 용이하도록 도와주고 있다고 보는 것이다.

그러나 포스트모더니즘과 불교가 똑같은 것은 아니다. 불교는 포스트모더니즘에서 강조하는 이성 중심주의를 부정하는 것이 아니기 때문이다. 오히려 초기 불교의 붓다의 설법 방법은 매우 합리적인 이성주의에 기초하고 있었음을 주목할 필요가 있다. 붓다는 경험에 의해 확증되지 않은 사실을 맹목적으로 믿으려는 태도를 비판했다. '전통이나 권위 때문에 어떤 교설에 이끌리지 말고, 다만 스스로 유익하고 온전하며 선한 것일 때 받아들이고 그것을 따르도록 하라'³⁰⁾는 붓다의 조언은 이성적 비판 정신으로 독단론의 도그마에 빠질 오류를 방지해주는 가르침인 것이다.

포스트모더니즘이 반이성, 반철학, 반과학주의를 내세우는 반면, 불교는 이성주의를 강조하면서도 이성을 초월한 무분별심을 동시에 강조하고 있다. 이러한 의미에서 불교는 불이적 이원론(Non-dualistic Dualism)이라는 논리 구조를 지니고 있다고 볼 수 있다. 즉 생사와 열반, 성과 속, 중생과 부처를 본질적으로 하나로 체득하면서도 구체적인 현실 세계

29) 道元, 『佛經卷』 『正法眼藏』.

30) 증지부경전 I. 189, 『갈라마경』, 『중아함』 17.

에서는 묘용을 다투는 것이다. 불교의 공사상은 하나와 여럿, 동일함과 차이점을 동시에 파악하고자 하는 것이지 둘이 아님만을 체득하려 하지 않는다.

길장(吉藏, 549~623)은 “왜 불이법(不二法)만 받아들이고 이분법은 거절하는가? 여기에 대해 우리는 가명을 파함으로서 제법 실상을 설한다고 말한다. 가명은 또한 실상과 같으므로, 이를 거부할 이유가 없다”³¹⁾고 말한다. 인간은 이성을 통해서 이성을 초월한 길을 갈 수 있다. 특히 중관학파에서는 경전언어의 위험성을 이야기하면서도, 언어와 경전을 통하지 않으면 깨달음에 이를 수 없다면서 언어의 효용성을 말한다.

우리는 언어의 종속성에 좌우되지 않는다. 반대로 언어의 진리는 그것의 효율적 힘(sakti)에 있다. 우리는 어떤 이가 사용하는 언어의 의도로부터 의미만을 취하는 것이다.³²⁾

언어는 그 본성상 사물에 고착되는 성향이 있는 반면, 또한 그 고착화를 극복하는 것도 언어의 한 기능이다. 언어가 실재를 나타내 보인다는 데는 회의적이면서도, 언어와 이성을 통하여 언어를 초월할 수 있다.³³⁾ 그렇기에 무조건 이성을 부정하지 않는 것이다. 인간의 제 문제가 이성과 지성의 본질적인 결함에 의해서만 파생된 것이 아니라 잘못된 이성의 판단에서 발생한다. 그러므로 잘못된 판단을 부정하는 바른 이성의 힘은 필요한 것이다. ‘이성에 의해 이성을 비판한다’는 프랑크푸르트학과 학파의 사고는 유용하다.³⁴⁾ 불교의 공사상도 모든 생각을 부정하여 허무적 사고로 떨어지는 것이 아니라 사건을 논파하고자 하는 것이다.

이와 같이 불교는 포스트모더니즘과 해체주의 논리를 다 수용하지 않는다. 오히려 갑자기 근대주의와 이성주의를 비판하면 오히려 동양적 문화 발전에 손해가 될 수 있다는 주장도 있다.

근대주의를 거부하는 것이 현대사회의 요구인가? 불교가 그 요구에 답하는 것이 옳은 일인가? 그렇지 않다고 생각한다. 우리는 인권이나 개인주의, 민주주의, 사회개혁과 같은 근대의 프로젝트를 모두 거부할 필요도 없으며 그렇게 해서도 안 된다.³⁵⁾

서양에 비해 동양에서는 이성의 전통이 강하지 않았다. 현대 민주주의나 과학주의는 동양의 현대화 운동에 도움이 되어왔는데, 이를 모두 비판하면 서구의 문명을 받아들이고

31) 吉藏, 『二諦義』(大正藏 45), p.92a.

32) Candrakīrti, *Mādhyaṃakavṛtti-Prasannapadā*, English tr. M. Sprung, *Lucid Exposition of the Middle Way*(Boulder: Prajna Press, 1979), p.38. 23:3계.

33) 김용표, 앞의 책, 169쪽.

34) Shiro Matsumoto, “Buddhism and Postmodernism”, 『21세기 문명과 불교』(동국대학교 출판부, 1996), 76쪽.

35) 위의 책, p.93.

동양 문명을 현대화할 수 없다는 것이다. 포스트모더니즘을 비롯한 현대 서구의 철학이 불교에 가깝게 접근해오고 있지만 불교와는 아직 큰 차이가 있다. 특히 불교가 이성의 효용성을 부정하지 않는다는 점에서 포스트모더니즘과 불교는 근본적인 차이를 지니고 있다고 할 수 있다.

Ⅳ. 포스트모던 시대의 불교적 영성 운동

1. 개방성, 다원주의, 대화 운동

포스트모던시대의 영성운동의 중요한 정신적 지향점은 고정된 이념의 해체와 가치의 다원화를 추구하는 데 있다. 서구에서 포스트모더니즘의 영향으로 일어나고 있는 영성운동의 대표적인 것으로 뉴에이지 운동,³⁶⁾ 생태운동, 명상운동, 여성운동 등을 들 수 있는데, 이러한 흐름의 배경에는 문화적 다원주의, 평등주의, 몸과 체험을 중시하는 현재주의 등의 사상이 담겨져 있다. 포스트모던 시대의 영성운동은 초월적 존재에의 신앙보다는 자기 내부의 영성을 개발하려는 경향이 강하게 나타나고 있다.

그러면 이러한 포스트모던 시대에서 불교에서는 어떠한 사상운동이 일어나고 있으며, 포스트모더니즘에 대해 불교는 어떠한 응답을 하고 있을까? 서구 문명이 불교 문화권을 비롯한 동양사회에 전파되기 시작한 이래, 자기 전통보다는 산업화와 기계적 세계관을 추종해온 것도 사실이다. 이에 대한 반성적 자각으로 불교 본래의 세계관에 바탕을 둔 문화의 전개가 필요함을 자각하기 시작하고 있다. 그러나 대부분의 불교도들은 이 시대의 새로운 불교운동들이 포스트모더니즘의 영향을 받았다고 생각하지는 않는다. 포스트모더니즘은 이러한 불교 문명이 지닌 본래의 모습을 일깨워 주었다고 할 수 있지 않을까?

포스트모던 세계에서 불교계에서 일어나고 있는 운동을 보면 연기론적 개방성과 해체론적 자유사상에 바탕을 두고 있다. 구체적으로는 불교도간의 대화와 종교 간의 대화 운동, 환경 생태 운동, 여성 평등, 인권, 빈곤 사회 정의와 평화 운동 등이 있다. 틱낫한(Thich Nhat Hanh, 釋一行, 1926~)³⁷⁾이 주도하고 있는 참여불교 운동(Engaged Buddhism)은 불

36) Walter J. Hanegraaff는 '뉴 에이지 운동은 동양종교의 산물이 아니라 서구적 반문명 운동의 틀에다 맞출 수 있는 만큼만 동양종교에서 아이디어를 가져온 것이다. 동양종교의 상징을 빌려와서 참된 영성이라는 이미지만 첨가한 것이다'라고 해석한다. Walter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*(State University of New York Press, 1998), p.515.

37) 틱낫한은 참여불교(Engaged Buddhism)라는 새로운 종교운동을 펼치면서 현대사회에서 불교와 불교수행의 방향을 분명하게 제시하고 있다. 1982년에는 임제종의 분파인 접현종(接現宗)을 창설하고, 플럼빌리지를 중심으로 활동하고 있다. 그의 저서 『화』, 『마음에는 평화, 얼굴에는 미소』, 『이른 아침 나를

교의 새 영성운동을 대표하고 있으며, 구체적인 ‘영성수행을 위한 14개 지침(14 Mindfulness Trainings)’을 제시하고 있다.³⁸⁾

틱낫한의 첫 번째 계명인 개방성은 종교다원주의나 대화 운동의 정신적 기초가 된다고 볼 수 있다. “불교 사상을 포함하여 어떠한 교리 · 이론 · 사상을 숭배하거나 집착하지 말며, 그것을 다른 사람에게 받아들이라고 강요하지 말라”³⁹⁾는 말은 열린 마음을 강조하는 공사상의 실천적 지침이라고 할 수 있다. “현재의 지식이 변치 않을 절대적 진리라고 생각하지 말며, 다른 사람의 관점을 이해하기 위해 자신의 관점에 집착하지 않는 방법을 배우고 수행하라”는 두번째 계명도 이와 같은 맥락에 속해 있다. 이는 앞서 공사상에서 언급한 대로 진리의 고정화 · 절대화를 부정하는 것이다. 모든 도그마와 사상, 궁극적으로는 진리에 대한 집착으로부터도 자유로워야 함을 가르치는 것이다.

자기 종교에 대한 집착에서도 벗어나야 함을 많은 불교의 선지식들이 강조해온 덕목이었다. 한국 조계종의 개조인 태고 보우(太古 普愚, 1301~1392)는 불법도 버리고 부처도 버려야 한다고 설파했다.

조주(趙州) 고불(古佛)은 ‘나는 부처라는 말을 좋아하지 않는다’ 하였다.

그러나 나는 좋아하지 않는다는 그것조차 좋아하지 않는다.⁴⁰⁾

불교는 교리의 장벽, 전통의 장벽, 언어의 장벽, 경전의 장벽, 그리고 마침내는 불교라는 신앙의 장벽조차도 돌파해야 함을 강조하고 있다. 모든 이원적 사고에서 벗어나 무애 자재한 마음에 있을 때, 비로소 종교 간의 대화의 문을 열 수 있다. 모든 종교나 이데올로기마다 자기가 최고라는 진리 주장을 하고 있지만, 그러한 주장을 버리지 않는 한 대화의 길은 열리지 않을 것이다. 태고는 오히려 이러한 진리 주장으로부터 완전한 마음의 자

기억하라], 『마음을 멈추고 다만 바라보라』, 『힘』, 『삶에서 깨어나기』 등 20여 권의 저술이 한국어로 번역되었다.

- 38) ‘영성수행을 위한 14개 지침은 다음과 같다. 1) 개방성(Openness): 2) 견해에 집착하지 않음(Non-attachment to Views): 3) 사고의 자유(Freedom of Thought): 4) 고통을 알아차림(Awareness of Suffering): 5) 단순하고 건강한 삶(Simple, Healthy Living): 6) 화 다루기(Dealing with Anger): 7) 이 순간에 행복하게 살아가기(Dwelling Happily in the Present Moment): 8) 공동체와 의사소통(Community and Communication): 9) 진실되고 사랑 가득한 말하기(Truthful and Loving Speech): 10) 상가 공동체의 보호(Protecting the Sangha): 11) 바른 생계 활동(Right Livelihood): 12) 생명에 대한 경외(Reverence for Life): 13) 관용(Generosity): 14) 바른 행위(Right Conduct).

http://www.charlottemindfulness.com/index_files/Page596.htm.

- 39) “Aware of the suffering created by fanaticism and intolerance, we are determined not to be idolatrous about or bound to any doctrine, theory or ideology, even Buddhist ones. Buddhist teachings are guiding means to help us learn to look deeply and to develop our understanding and compassion. They are not doctrines to fight, kill, or die for.”

- 40) “趙州古佛道 佛之一字 吾不喜聞 太古不然 不喜的也不喜”, 『太古和尚語錄』, p.676a. ‘迦智山 寶林禪寺 入院 說法’

유를 얻는 길을 가르치고 있는 것이다. 이러한 바탕이 있어야 비로소 종교 간의 대화에 임할 수 있는 준비가 되었다고 할 수 있다.

불교의 교리체계를 보면, 불교야 말로 종교 간의 대화에 가장 앞장서야 할 종교임이 확연함에도 불구하고 종교계 상황에서는 가톨릭 등의 서구 종교가 오히려 종교다원주의 이론이나 대화 운동을 활발하게 전개되고 있다. 적극적인 대화운동에 나서는 불교단체는 많지 않으며 실질적으로 이 운동을 주도해 오지도 못하고 있었다. 1987년에 ‘불교학-기독교학연구협회(Society for Buddhist-Christian Studies)’가 창립되어, *Christian-Buddhist Dialogue*라는 잡지를 출간하고 있다. 최근 2006년부터 한국교수불자연합회가 주관하는 불자-기독교수 공동학술회의가 4회에 거쳐 이루어졌다. 그 주제로는 ‘인류의 스승으로서 붓다와 예수(2006)’, ‘오늘 우리에게 구원과 해탈은 무엇인가(2007)’, ‘현대사회에서 종교권력, 무엇이 문제인가(2008)?’, ‘국가와 종교(2009)’ 등이 논의되었다.⁴¹⁾

종교마다 여러 종파가 서로 자신이 정통성을 계승하고 있다고 주장하고 있다. 그런데 과연 그 정통성이 무엇인가라는 질문을 해 보면 대단히 객관성이 없는 경우가 많다. 정통성의 기준은 무엇인가? 현대는 만인의 만인에 대한 이단의 시대라고 한다. 서로가 서로를 이단이라고 지적하고 자신이야말로 정통이라고 주장하는 것이다. 불교에서도 역시 이렇게 정통성 논쟁이 많다. 이른바 소승 불교라는 부파 불교 시대에는 20개 이상의 파가 존재했었고 대승 불교에도 13개 파가 있었다는 점을 감안한다면 불교 자체 내에서도 이미 33개가 넘는 종파가 있었다. 이러한 상황으로 미루어 볼 때 불교내의 대화 운동의 필요성이 있는 것이다.

현대 세계의 불교를 보면 크게 세 가지 전통이 있다. 상좌부(上座部, Theravada)는 태국이나 미얀마, 스리랑카 등의 나라에 있는 남방불교이다. 대승불교(Mahayana)는 북방불교라고 하여 중국이나 일본, 우리나라가 해당된다. 밀교는 금강승(金剛乘, Vajrayana)이라고도 하는데 티베트나 몽고가 주류를 이루고 있다. 이렇게 크게 세 가지 불교권이 있지만 그 내부에는 여러 파가 존재하고 있다. 실제로 내부에 들어가 보면 서로가 같은 불교 신자라고 이야기하기 어려울 정도로 다른 수행과 경전을 주장하고 있다.⁴²⁾ 세계불교도우회(World Fellowship of Buddhists)에서 불교도간의 대화 운동을 시작하고 있지만 아직까지 그렇게 활발하게 진행된 것은 아니다.

41) 한국교수불자연합회, 한국기독교교수협의회 편, 『인류의 스승으로서 붓다와 예수』(동연, 2006), 『오늘 우리에게 구원과 해탈은 무엇인가』(동연, 2007), 『현대사회에서 종교권력, 무엇이 문제인가?』(동연, 2008), 『국가와 종교』(동연, 2009).

42) 불교도간의 대화원리와 방법에 대해서는, Yong-pyo Kim, "Intra-Buddhist Dialogue between Theravada and Mahayana: A Hermeneutical Search for Common Unity", *International Journal of Buddhist thought and Culture* Vol. 3 (2003), pp.145-167 참조.

2. 평등과 평화 운동

세계불교계에서 일어나고 있는 새로운 불교 사회운동을 개략적으로 소개하자면 먼저 참여불교 국제네트워크(International Network for Engaged Buddhists)라는 단체의 활동을 들 수 있다. 태국의 술락 시바락사(Sulak Sivaraksa)는 생명 존중이나 비폭력, 평화운동을 주도적으로 펼치고 있다. 인도에서 암베드카르(Ambedkar)가 주도한 불가촉천민(不可觸賤民)의 불교 개종운동이 있다. 인도는 11억 인구 중에서 불가촉천민이 2억을 차지하고 있다. 인도 헌법은 카스트 제도를 부정하고 있지만, 실질적으로 인도에서 이 카스트 제도는 작용하고 있다. 불가촉천민과 같은 계급제도는 인도인들만의 문제라 할 수 없고, 세계 인류의 공통 문제라 할 것이다. 암베드카르는 1956년에 인도에 하층 카스트에 속한 50만 명을 일시에 불교로 개종시키는 운동을 펼쳤다. 한국재가단체는 매년 1만 명의 불가촉천민들이 불교로 개종하는 일에 지원하고 있다.

태국의 경우, 모든 국민에게 종교의 자유가 있다 하더라도 왕은 불교 신자이어야 한다는 헌법이 있다. 태국의 붓다다사(Buddhadasa)라는 스님은 담마사회주의를 제창했다. 여기서 담마(Dharma)는 불교에서의 법(法)을 이야기하는 것이다. 그렇기에 이는 불교 사회주의라고 할 수 있다. 이는 기존의 마르크스 사회주의와는 다르게 불교 고유의 평등주의를 실천하려는 운동이라고 하겠다.

일본에는 창가학회(創價學會) 운동이 있다. 니치렌(日蓮, 1222~1282)이라는 일본 스님으로부터 내려오는 일련정종(日蓮正宗)과 맥락을 같이하는 신흥종교이다. 창가학회는 불교 이념을 기초로 해서 사회·정치·문화 운동을 하고 있으며, 일본에서 2000만 명 이상의 상당한 세력을 가지고 있다. 그리고 공명당(公明黨)이라는 이 종교의 정당이 의회에 진출하기도 했다. 창가학회의 교리는 약간 배타적인 면모가 있으나, 국제 창가학회 활동을 통해서 세계 평화나 반전운동, 원자폭탄이나 수소폭탄 폐기 운동 등 적극적인 평화 운동을 펼치고 있다. 우리나라에도 창가학회라는 단체가 대학에 많이 진출되어 있다.

한국에서는 한국 참여불교 재가연대라는 단체가 있다. 이 단체는 교단 자정운동, 국가 권력과 교단과의 관계에서 불투명하고 비도덕적인 형태를 극복하기 위한 활동, 교단의 개혁을 위한 종교 간의 연대, 환경(생명)운동 등의 영역에서 활동하고 있다. 요즘에는 양심적 병역 거부 운동과 사형 폐지 운동, 그리고 학교에서의 종교의 자유 확보를 위한 운동을 펼치고 있다.

그 다음으로 불교 페미니즘 운동을 생각해 볼 수 있다. 불교는 처음부터 비구니 성직자 교단을 성립시킨 세계 최초의 종교이다. 불교에는 여성 수도자인 비구니 교단이 있고, 남녀평등의 가르침 원리에 의하면 비구니 스님도 출가자로서의 평등한 위상을 가지고 있다. 그런데 비구 중심의 승단에서 비구니 스님들을 차별하는 전통이 생겼다. 여인오장설(女人五障說)이라던가 팔경법(八敬法) 등을 불교의 율장에 포함시킴으로써 비구 스님과 비

구니 스님이 완전히 차별된 것이 사실이다. 여인오장설은 여자는 부처가 될 수 없고 범천도, 제석천도, 전륜성왕도, 마왕도 부처가 될 수 없다는 규정이다. 불교의 이런 사상이 남녀평등 사상과 다른 것이 아닌가 하는 주장이 있다. 그러다보니 이를 변형시키기 위해 변성불설(變性成佛說)이 생겨 여자가 다음 생에 남자로 태어나면 부처가 될 수 있다는 교리가 후에 나오기도 했다. 남자로 태어나기 위해서는 좋은 복을 쌓아야 한다는 논리가 담겨 있다.⁴³⁾

최근 세계 불교여성운동으로 '샤카디타(Sakyadhita) 운동'이 있다. 샤카디타에서 '샤카'는 '석가모니 부처님'을 의미하고, '디타'는 범어로 '딸'을 의미한다. 서양에 비구니 스님들이 많이 생겼고, 남방 불교에서는 없어진 비구니 승단을 재건하고, 또한 여성들의 역할을 강조하자는 뜻이다. 샤카디타 멤버들은 한국의 비구니 스님들이 비교적 다른 나라에 비해서 평등한 대우를 받고 있다는 사실을 밝힌 바 있다. 한국의 비구니 스님들은 교육의 수준이 높고 또한 숫자 측면에서도 많다. 그래서 다른 나라에서도 이런 한국의 비구니 승단을 본받아야 한다는 결의문을 채택한 바도 있다.

다음으로는 오계과지운동(pancasila movement)이다. 오계는 불교의 재가 신자들이 지켜야 할 다섯 가지 계율[五戒]이다. 이는 불살생(不殺生), 불투도(不偷盜), 불망어(不妄語), 불음주(不飲酒), 불사음(不邪淫) 등의 보편적인 덕목이다. 오계과지 운동은 세계불교도우회(World Fellowship of Buddhists)에서 시작되었다. 1998년도에 WFB 정기대회에 오계과지운동을 불교도의 공통된 윤리운동으로 전개기로 하였으며, 오계 덕목을 긍정적으로 해석함으로써 세계의 지구 윤리에 보편성을 획득할 수 있다는 내용을 정립했다. 예컨대, 5계 중의 하나인 불살생의 경우, 이는 생명을 죽이지 말라는 의미를 지니기도 하지만 넓게 해석하자면 생명을 사랑하고 살려야 한다는 이른바 방생(放生) 운동을 뜻하는 것이다. 살생을 하지 말라는 소극적인 운동에서 적극적으로 생명을 살리자는 것으로 나아가자는 것이다. 마찬가지로 불투도의 경우, 주지 않는 것을 갖지 않는 것일 뿐만 아니라 적극적으로 베풀어주어야 한다는 것이다. 불사음은 청정한 남녀 관계에서 순결의 운동으로 나가고 있다. 그리고 불망어는 거짓말을 안 하는 것뿐만이 아니라 친절하고 진실한 언어생활을 하라는 것이다. 불음주는 술이나 마약과 같이 취하게 하는 것을 마시지 말라는 것뿐만 아니라 항상 깨어있는 정신으로 살라는 것으로 해석한다. 이러한 오계의 적극적 해석을 통하여 오계를 보편적인 지구 윤리운동으로 전개하자는 것이다.⁴⁴⁾ 사실 이 오계에 나오는 내용은 세계 모든 종교윤리의 공통요소가 되는 덕목이라고 할 수 있다.

43) 불교에 비구니 스님을 차별하는 교리가 생겨난 이유에 대해서는 여러 가지 해석이 있다. 당시에 인도에 부처님 제자가 된 비구 스님 중의 절반 이상은 브라만 계급 출신이었다. 그 브라만 계급에서는 여인을 천민과 같이 인식했다. 그러한 연유로 불교 교단에서도 인도 사회의 인습이 작용되었다는 설이 있다.

44) 김용표, 『불교오계와 지구윤리 교육』, 『초월과 보편의 경계에서』(동국대학교 출판부, 2008), 211-240쪽 참조.

3. 포스트모더니즘과 서구의 불교운동

현대 서구의 불교에 대한 관심은 그 초기에는 영성적 관점보다 학문 차원에서 시작되었다. 서양불교학의 아버지로 불리는 프랑스의 위젠 뷔르누프(Eugene Burnouf, 1801~1852)의 불교 관련 저술이 영어로 번역되기 시작하면서부터 영어권에서도 불교연구의 붐이 일기 시작했다. 뷔르누프 문하에서 수학했던 막스 뮐러(Friedrich Max Müller, 1823~1900)에 의해 많은 불교고전이 영어로 번역되었다.⁴⁵⁾ 그의 가장 위대한 업적은 1870년부터 시작한 동방성서 시리즈의 편찬 작업이었다. 당대의 동양학 분야의 대가들이 대거 참가하여 완성한 『동방성서』(SBE)의 출판은 19세기에 이룩한 동양종교학에 대한 금자탑이라 할 만한 일이었다. 그러나 막스 뮐러는 베다와 비교종교학에 대한 업적에 비하여 불교학 연구에 대한 기여는 잘 알려져 있지 않다.⁴⁶⁾ 막스 뮐러는 불교가 염세적이고 허무적이라고 해석하였는데 이는 당시 서구 불교연구가들의 일반적인 인식이었으며 이러한 불교이해는 20세기 중반에 이르기까지 교정되기 어려웠다.⁴⁷⁾

미국의 불교는 1950년대 후반부터 중국인들이 대거 이민을 오게 됨에 따라 중국불교가 자연스럽게 유입되면서 활기를 띄기 시작했다. 19세기 후반에 뉴욕에서 창립된 신지학회(神智學會)의 주요 멤버가 불교도가 되면서 서구의 불교는 순수한 학문적 관심에서 문화와 철학을 통한 삶의 지표로인 신앙으로 받아들이고 있다. 특히 1893년에 열린 세계종교회의는 미국의 불교의 흐름을 바꾸어 놓은 역사적 사건이 되었다. 불교도들이 이 회의를 주도적으로 이끌었기 때문이다. 현재는 구미 각국에 10만개 이상의 선 센터(Zen Center)

45) 뮐러는 직접 번역과 감수로 50권의 『동방성서』 출간에 결정적인 기여를 하였다. 이 편찬 작업은 그의 사전에는 계획했던 3권이 완결되지 못한 상태였다. 나머지 작업은 그의 사후에서야 완성되었다. 『동방성서』의 출판에 힘입어 그 후 수많은 동양종교 연구서가 출간되기 시작했다. 『동방성서』에 수록된 내용을 살펴보면 막스 뮐러의 주요 관심사가 어디에 있었는지를 알 수 있다. 『동방성서』 50권 가운데 인도고대종교 관련 문헌이 20권이며 불교문헌은 10권이다. 1881년에 『동방성서』 제10권으로 출판된 법구경(Dhammapada)은 빠리어에서 영역한 것이다. 제49권에 수록된 『금강경』, 『대품반야심경』, 『소품반야심경』, 『아미타경』, 『무량수경』 등 산스크리트 대승경전도 번역하였다. 제49권 가운데 『관무량수경』은 대정신수대장경의 편찬자 다카쿠스 준지로(高楠順次郎)가 번역한 것이다. 이 밖에도 『동방성서』에는 『법화경』(제21권), 『불소행찬』(제19권), 그리고 『율장』(제13, 17, 20권)과 『미린다왕문경』(제35, 36권) 등이 수록되어 있다.

46) 막스 뮐러는 「열반의 의미」, 「붓다와 불교」, 「불교의 순례자들」, 「불교 허무주의」, 「비밀불교」 등의 논문을 통하여 서구사회에 불교를 소개하는 데도 노력한 불교연구가였다. 뮐러의 불교에 관한 논문들은 *Studies in Buddhism*(Winsome Books india) 등의 책에 재수록 출판되었다.

47) 평생이 1925년에 저술한 열반(Nirvāṇa)에서도 뷔르누프와 마찬가지로 '절대적 순수허무주의'라는 관점을 벗어나지 못한 수준이었다. 19세기 서구학자들의 불교 이해의 수준은 불교의 반야사상이 처음 중국에 소개되었을 때 있었던 격의 불교적 이해 현상과 같은 왜곡된 불교이해에서 벗어나지 못하고 있음을 볼 수 있다. 그들은 불교용어를 기독교적 의미를 지닌 용어로 번역하였고, 그로 인하여 그 용어의 본래 의미가 왜곡되게 한 점이 많았던 것이다. 이러한 서구식 격의불교는 지금까지도 완전히 극복되지 못하고 있는 것으로 보인다.

가 건립되었고 명상 센터가 붐을 이루고 있다. 특히 요즘에 각광을 받고 있는 웰빙(Well-Being)문화와 불교문화가 접목된 문화적 현상이 일어나고 있다.

이러한 사실에서 볼 때, 서구 종교사에 일대 전환점이 오고 있다는 것을 감지할 수 있다. 현재의 미국 사회는 다종교화 되어가고 있는 추세에 있다. 청교도 중심의 미국 사회가 바뀌면서 기독교가 쇠퇴하고 불교가 새로운 종교로 부상하고 있다. 그리고 미국의 각 대학에서 불교학 강좌가 대단히 인기 있어서 수강신청하기가 어려울 정도이고, 매년 이 강좌가 확대되고 있는 추세이다. 이는 미국의 젊은이들에게도 불교가 매력적으로 다가오고 있다는 사실을 보여주는 실례이다.⁴⁸⁾

불교가 부흥하게 된 배경으로는 서양의 명상문화가 다양화되고 있는 추세에 있다는 점이다. 본래 일본의 선불교가 서양의 새로운 문화로 접목되는 경우가 많았다. 그러나 이에 비해 한국의 선불교는 그만큼 확장되지는 못한 추세에 있다. 과학이나 의학이나 사회의 교육학과 선의 명상 문화를 응용하려는 움직임이 일어나고 있다. 특히 ‘신과학’의 대표적인 인물인 프리초프 카프라(Fritjof Capra, 1939~)는 현대문명의 위기를 극복하기 위해서는 뉴턴의 고전물리학에 입각한 기계론적 결정론에서 유기체 생태학적 패러다임으로 전환해야 함을 주창한 이래 불교는 신과학 운동이나 생태 운동의 이론적 기반이 되고 있다.⁴⁹⁾

서구에서 불교는 유대-기독교의 신에서 벗어난 ‘무한한 내적 자유의 추구’와 같은 내적 수행의 종교로서의 이미지가 있다. 서구의 불교 붐은 포스트모더니즘의 영향과 아울러 기존 서양 문화의 획일주의에서 벗어나 불교를 비롯한 동양사상에서 새로운 삶의 이념을 찾으려는 움직임으로 생각된다.

V. 맺음말

지금까지 포스트모던 시대의 종교적 영성에 대해 불교는 어떠한 응답을 하고 있는가 하는 문제에 대해 살펴보았다. 이성보다는 직관을 중시하는 포스트모더니즘은 자연스럽게 인간의 영성 계발에 더 관심을 갖게 되었다. 서구의 전통 종교인 기독교에서는 이러한 새로운 포스트모던 문화운동에 대해 강한 거부감을 표시한다. 일부 신학자들은 이들과 대화

48) 미국에서 불교가 인기를 끌게 된 또 한 가지의 이유로는 대중문화의 영향을 들 수 있다. 미국에서 활동하는 대중문화의 스타들 중에서 불교에 심취한 사람들이 많이 생겨나고 있다. 이로 인해 스타를 따라하려는 대중문화의 성향 때문에 일반 팬들도 불교에 관심을 가지기 시작한 경우가 많다.

49) 불교의 생태학은 불교의 연기 이론을 여러 인접학문과 접목함으로써 생태학과 불교와의 학문 체계를 완성하고자 한다. 본래 생태학은 인문학보다는 생물학이나 지질학 계통의 학문이다. 생태학은 ‘생명학적 생태학’이 되어야 한다. 이것은 모든 자연 존재를 생명체로 보는 자연불성 사상, 즉 일체 존재가 불성이라는 사상에 기초한 것이다. 무정이나 초목, 돌과 나무에도 불성이 있다는 자연 생명체 사상에 바탕을 둔 생태학이 생명론적 생태철학이다.

를 시도하기도 한다. 그러나 인류문명사의 조류는 영성 문화 시대로 접어들고 있으며, 미래 사회의 영성은 개성과 다원성을 존중하는 방향으로 나아가고 있다. 이러한 점에서 불교와 포스트모더니즘은 그 방향을 같이 하고 있다고 볼 수 있다.

첫째, 불교에서는 영성이라는 용어를 잘 사용하지 않으나 영성을 종교성으로 이해한다면 불성(佛性)이라는 개념과 유사하게 사용할 수 있다. 불성은 부처의 성품으로 깨달을 수 있는 가능성이다. 또한 깨달음에서 나타나는 정신적 명확성을 의미한다. 중생은 본래 여래에 함장(如來藏)되어 있다. 이 如來가 될 수 있는 영성은 본래 중생의 마음속에 내재되어 있는 깨끗하고 빛나는 부처의 마음이다. 즉 깨끗하고 빛나는 마음인 영성은 번뇌 속에서 빛나고 있는 것이다. 그러므로 불성사상은 모든 사람이 언젠가 여래와 같은 깨달음을 얻을 수 있다는 교육적 가능성을 사사하는 것이다.

둘째, 현대 포스트모더니즘 사조에 대한 불교의 해석은 양면성이 있다. 포스트모더니즘과 불교는 동일하다고 보는 견해가 있는 반면, 이에 대한 비판이론도 있다. 본고에서는 이 두 사상 사이에 유사성과 아울러 그 근본적인 차이점을 밝혔다. 포스트모더니즘은 실체론적인 사유방식을 관계론적인 사유방식으로 전환시켰다. 이 점에서 불교와 유사한 사유방식을 지니고 있다. 니체로부터 시작된 해체주의 전통은 실체론적 형이상학을 해체하고자 하였다. 포스트모더니즘은 연기론적 사유구조인 관계론적 사유의 한 패턴이다. 그러면서도 불교는 이성 중심주의를 비판하는 포스트모더니즘을 다 수용하지는 않는다. 불교는 이성의 중요성을 강조하면서도 이로부터의 초월을 가르치고 있기 때문이다. 붓다의 설법은 오히려 합리적인 이성주의에 기초하고 있었으며, 붓다는 전통이나 권위에 의지하지 말고 이성에 기초한 진리판단을 강조했다. 이성적 비판 정신은 도그마의 오류를 방지해주기 때문이다. 포스트모더니즘이 반이성주의를 내세우지만 불교는 이성과 무분별심을 동시에 강조하는 불이적 이원론(Non-dualistic Dualism)의 논리 구조를 지니고 있다. 불교의 공사상은 불이적 세계와 이원적 세계를 동시에 인식할 것을 요구하는 것이다.

셋째, 21세기 포스트모더니즘의 사조와 새로운 영성 문화의 변화 속에서 불교에서 일어나고 있는 여러 영성 운동에 대해 소개한 바와 같이 새로운 불교의 영성 운동은 다원성과 열린 정신에 기초하고 있다. 개성과 자율성, 그리고 다양성을 중시하는 포스트모더니즘은 진리의 절대화를 거부한다. 그러므로 기존 종교의 권위와 이데올로기를 부정하는 전통 해체주의로 나가게 되었다. 포스트모던 시대의 영성은 불교가 본래 지니고 있던 영성 원리의 재발견을 촉진케 하여 대화운동이나 평화운동 등 다양한 영성 운동을 낳게 하였다. 특히 서구에서 일어나고 있는 불교운동은 포스트모더니즘의 전개에 영향을 미치고 있으며, 인류의 문명사에 큰 변화를 몰고 올 요인이 될 것으로 전망된다.

넷째, 포스트모던 시대의 불교는 새로운 방향을 모색하고 있는 과정에 있다. 불교가 교의나 이론적으로 대단히 훌륭한 체계를 갖추고 있지만, 실천적인 사회 활동 측면에서 뒤떨어지는 바가 많기 때문에 실천을 중시하는 운동이 일어나고 있다. 이른바 신승불교(新

乘佛教, Navayana Buddhism)라는 운동이 그것이다. 'nava'는 '새롭다'는 뜻이고 'yana'는 '수레바퀴'란 뜻을 가지고 있다. 이 신승불교 운동은 현재의 대승불교가 가지고 있는 부정적인 요소를 제거하고, 현대 사회에 적응하고 시대를 이끌어 갈 수 있는 종교를 만들고자 한다. 현재 한국의 불교계 내에는 대승불교의 정통성에 대한 비판, 전통 토속신앙과 습합된 불교에 대한 비판, 불교 교단이 교리적으로 대승이면서 소승적으로 운영되고 있다는 비판도 있다. 이런 비판을 넘어서 교리를 새롭게 해석하고 교단조직도 개혁하며, 재가불자의 역할을 강조해야 한다는 자각도 일어나고 있다. 불교의 여러 전통을 포괄하는 새로운 경전 편찬과 시대에 맞는 계율을 제정하여 21세기의 영성의 시대에 부응하는 불교를 만들고자 하는데 포스트모던 시대에 걸 맞는 신승불교 운동의 지향점이 있다. 불교의 연기적 세계관이나 관계론적 사유체계가 포스트모던 사회의 보편적 사상으로 융합되어 미래 사회를 이끌 대안 사상으로 다시 태어날 수 있다고 본다.

참고문헌

- Bauman, Zygmunt. *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge. 1992.
- Candrakīrti. *Mādhymakavṛtti-Prasannapadā*. English tr. M. Sprung. *Lucid Exposition of the Middle Way*. Boulder: Prajna Press. 1979.
- Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*, Paris: Minuit. 1967. *Of Grammatology*. Tr. G.C. Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 1976.
- Hanegraaff, Walter J. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. SUNY Press. 1998.
- Kim, Yong-pyo. "The Problem of a Drsti as Truth Claim in Sunyata Hermeneutics". *International Journal of Buddhist Thought and Culture* Vol. 14. 2010.
- Matsumoto, Shiro. "Buddhism and Postmodernism". 『21세기 문명과 불교』. 동국대학교 출판부. 1996.
- Measlow, Abraham. *Religions, Values, and Peak-experience*. New York: The King Press. 1970.
- Park, Sung-bae. *Buddhist Faith and Sudden Enlightenment*. Albany: SUNY Press. 1983.
- Seidman, Steven and Wagner, David G. ed. *Postmodernism and Social Theory*. Cambridge. MA: Blackwell. 1992.
- Swidler, Leonard. "Interreligious and Interideological Dialogue: The Matrix for All Systematic Reflection Today", *Toward a Universal Theology of Religion*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books. 1987.
- Swidler, Leonard. *After the Absolute: The Dialogical Future of Religious Reflection*. Minneapolis: Fortress press. 1990.
- http://www.charlottemindfulness.com/index_files/Page596.htm.
- 「太古和尚語錄」
- 『究境一乘寶性論』(大正藏 31).
- 『大方等如來藏經』(大正藏 16).
- 『大乘涅槃經』(大正藏 12).
- 吉藏. 『二諦義』(大正藏 45).
- 김승혜. 「현대 영성이란?」. 『시튼연구원 종교대화 강좌 자료집』. 2004.
- 김용표 편. 『초월과 보편의 경계에서』. 동국대학교 출판부. 2008.
- 김용표. 『불교와 종교철학』. 동국대학교 출판부. 2002.
- 김형효. 『데리다의 해체철학』. 민음사. 1993.
- 道元. 『正法眼藏』. 「佛經卷」.
- 레이몬드 블레크니. 이민재 역. 『마이스터 에크하르트 1』. 다산글방. 1994.
- 박경일. 「해체철학의 선구들: 노자로부터 엘리엇, 데리다까지」. 『동서비교문학저널』 3호. 2000.
- 한국종교교육학회 편. 『한국종교와 인격교육』. 아름다운 세상. 1998.
- 『증지부경전』 I. 189, 「칼라마경」.

『중아함』 17.

청화 역주. 『六祖壇經』. 광륜출판사. 2003.

프리드리히 니체. 백승엽 역. 「우상의 황혼」. 『니체 전집』 제15권. 책세상. 2002.

한국교수불자연합회. 한국기독교교수협의회 편. 『인류의 스승으로서 붓다와 예수』. 동연. 2006.

한국교수불자연합회. 한국기독교교수협의회 편. 『오늘 우리에게 구원과 해탈은 무엇인가』. 동연. 2007.

황종렬. 「포스트모던시대의 도전 2: 종교문화」. 『시튼연구원 종교대화 강좌 자료집』. 2004.

원고접수: 2010년 1월 20일 1차심사: 1월 31일 게재승인일: 2월 5일

연구자 소개: 김용표

① 전공: 종교학, 불교학, 종교교육학 / 소속: 동국대학교 불교학부 교수

② 관심영역: 불교교육학, 불교경전해석학, 비교종교학

③ 주요논저: 『불교와 종교철학』, 『경전으로 본 세계종교』(공저), 『초월과 보편의 경계에서』(편저)

④ E-mail: sunyata@dongguk.edu

Abstract

Religious Spirituality and Buddhism in Postmodern Era

Kim, Yongpyo

Dongguk University-Seoul

The present study is concerned with the problems of spirituality in postmodern era, and its relationship with Buddhism. In this study, the following issues are examined: (a) How does Buddhism understand the concept of spirituality in the postmodern context? (b) How does Buddhism interpret postmodern philosophy? (c) What are the Buddhist spiritual movements in postmodern era? Especially, the study focuses on the meaning of spirituality as Buddha nature and concept of deconstruction as enlightenment. As a method of study, we emphasize similarities rather than differences in order to open dialogue between postmodernism and Buddhism. But the context of differences are also carefully reviewed.

Postmodernism is a cultural and intellectual phenomenon in this era. Religions in the late 20th and early 21st centuries are also influenced on this movement. Postmodernism was originally a reaction to modernism. It is used in critical theory to refer to culture of modernity, particularly in relation to critiques of rationalism, universalism, or traditional systems of morality. Thinkers of postmodernism emphasize deconstruction of tradition and thought system concerning substantial truth and reality.

Postmodernism has a common unity with Buddhist thought. There are striking doctrinal parallels between deconstruction and Buddhist idea of sunyata. Even though there are fundamental differences in history of thought, they both emphasize anti-substantialism and pluralism. Poststructuralism examines that there was no intrinsic essence to a text, merely the contrast of difference. However, a similar postmodern ideology already existed in Buddhism. Postmodernism deconstructs all absolute centeredness in existent phenomena as Buddhist doctrines of sunyata and dependent origination attempt to transcend all concepts of reality, theories, and boundaries.

Key word : postmodernism, spirituality, Buddhism, Buddha-nature, sunyata, relational way of thinking