

종교, 교육은 가능한가?*

- 뇌과학과 선불교를 중심으로 -

안호영
경주 동국대

【요약】

오늘날 우리는 두뇌와 의식의 관련성에 대한 수많은 과학적 증거가 쏟아져 나오고 있는 상황을 목도하고 있다. 마음과 생각 자체에 대해 근본 물음을 제기하는 선불교(禪佛敎)도 뇌과학(腦科學, brain science)이 제시하는 결과에 영향을 받을 수밖에 없을 것이다. 그러나 뇌과학이 선불교의 전개 및 교육에 어떤 기여를 할 것인가를 논하기 전에, 무엇보다도 먼저 이 두 분야가 만날 수는 있는 것인가에 대한 반성이 선행되어야 할 것이다.

만남에 대한 반성이 필요한 이유는 선불교의 전개와 뇌과학의 연구가 각각 무형(無形)인 마음과 유형(有形)인 뇌에서 시작하여 서로의 극단을 향하기 때문이다. 선불교는 교육 방법이나 목표 자체를 문제 삼음으로써 마음이 현전(現前)하는 매우 보기 드문 종교라 할 수 있다. 한편, 뇌과학은 뇌의 물질성을 강조하지만 결과적으로 상식적으로 수용했던 물질의 범위를 벗어나 비물질적 마음이나 의식으로 향한다. 논자는 그 중심에 앎과 상(相)의 문제가 놓여있음을 보여줌으로써 논의를 시작할 것인데, 앎은 과학뿐만 아니라 종교의 원인 및 근원 과도 맞닿아있기 때문이다. 그러므로 과학적 앎도 '무엇에 대한 앎'으로 규정되지만, 종교적 앎과 마찬가지로 '앎 자체의 앎'으로도 규정될 수 있는지의 문제는 본 논의에서 다루어야 할 중요한 문제가 될 것이다.

먼저 '무엇에 대한 앎'은 대상에 대한 것이며 相과 관련된 문제임을 보인 후, 이를 뇌과학을 통해 검토할 것이다. 그리고 '앎 자체의 앎'은 어떤 相에도 머무르지 않는 것이며 非相의 문제가 됨을 보인 후, 이를 선불교를 통해 검토할 것이다. 그러나 뇌과학이 탐구하는 것은 相일 뿐이고 선불교는 非相을 촉발시킨다하더라도, 뇌과학도 '앎 자체의 앎'일 수 있음을 또 선불교도 '무엇에 대한 앎'일 수 있음을 보인 후, 이를 근거로 『금강경(金剛經)』을 통해 相과 非相의 간극을 분명하게 밝힐 것이다. 끝으로 "종교교육으로 이러한 간극을 무화시킬 수 있는가?"라는 문제를 제기한 후, '체험된 직접성'의 의미와 더불어 '종교교육 논변'을 논구할 것이다.

핵심주제어: 선불교, 뇌과학, 보는 눈, 상과 비상, 체험된 직접성, 종교교육

I. 서론

뇌과학(腦科學, brain science)¹⁾과 선불교(禪佛敎)²⁾는 그 자체로 매우 역설적인 면모를 지닌다. 선불교는 화두와 문답으로 선(禪)을 교육하는 체계를 갖추고 있으면서도, 불입문자(不立文字)임을 당연시하고 살불살조(殺佛殺祖)를 강조한다. 그렇지만 화두와 문답 자체가 문자를 주고받는 것이며, 교육 체계를 강조할 때 부처와 조사에 대한 존경이 없이는 불가능하다는 측면에서 방법 및 목표 자체를 문제 삼을 때 오히려 방법 및 목표를 긍정하게 되는 매우 보기 드문 종교라 할 수 있다. 한편, 뇌과학은 신경과학으로도 불리며, 신경일반에 대한 물리적·화학적·생물학적 연구를 포괄한다. 뇌를 물질적 대상으로 보고 잘 확립된 이론적·실험적 방법을 통해서 연구함에도 불구하고, 연구의 방향은 물질성을 강조하지만 연구 결과는 상식적으로 수용했던 물질의 범위를 벗어나 비물질적 마음이나 의식으로 향하게 한다. 오늘날 몇몇 연구들은 종교적인 신비체험도 뇌과학으로 접근할 수 있으며, 적절한 자극을 통해 인위적으로 이러한 상태에 도달하게 할 수 있다고 주장한다는 측면에서 현대과학의 정점에 서 있다.

이처럼 과학의 발달과 더불어, 뇌과학을 통해 도출된 연구 내용과 선불교를 통해 심성이 촉발되는 것이 이제 서로의 극단을 향해 나아가고 있는 것처럼 보인다. 오직 ‘성품 보는 법’(見性法)만을 전하는 선불교가 마음에서 시작하는 것이라면, 뇌의 구조와 기능을 연구하는 뇌과학은 물질에서 시작하는 것이다. 그리고 마음 수행을 통해 일상적 삶의 태도를 변경하려는 시도와 뇌과학을 통한 자극-반응 속에서 마음의 안정을 얻으려는 시도로 알 수 있듯이 서로의 방향성이 맞물려 있다. 이러한 방향성 때문에

* 본 논문은 한국종교교육학회 추계학술대회(2017년 11월 3일)에서 발표한 글을 수정, 보완한 것입니다.

- 1) 뇌가 신경다발임을 감안한다면, 뇌과학보다는 신경과학(神經科學, neuroscience)이 더 적합한 용어일 것이다. 그러나 몸과 마음의 이원론에서 마음이 거주한다고 여겨지는 뇌를 과학의 대상으로 삼는다는 측면에서 뇌과학이라는 용어가 훨씬 효과적인 것이다.
- 2) 논의를 위해 “선불교가 무엇인가?”를 ‘정의’하는 것은 무용한 일이지만 필요한 일이다. 예컨대, 한병철은 『선불교의 철학』(한충수 옮김, 이학사, 2017)에서 ‘신 없는 종교’나 ‘아무도 아닌 자’ 등을 내세운다. 이러한 표제는 그가 생각하는 ‘신’이나 ‘아무’를 탈-은폐시켰을지는 몰라도, ‘신 없는 종교’를 마주한 ‘신’이나 ‘아무도 아닌 자’라고 하는 ‘아무개’는 은폐시키고 있다. 이처럼 ‘정의’는 相으로 탈-은폐시키지 않는다면, 非相으로 은폐될 것도 없다는 측면에서 필요성과 무용성은 빛과 그림자처럼 떼려야 뗄 수 없는 것이다. 따라서 논자는 이러한 필요성에 의거하여 선불교를 ‘화두와 문답으로 자신의 성품을 직관하는 종교’로 정의할 것이며, 『금강경』과 『육조단경』을 인용함으로써 무용한 노력을 보완할 것이다. 우리의 논의에서, 무용함은 선(禪)은 그 자체로 깨달음인 非相을 본질로 한다는 것과, 그리고 필요함은 相인 화두와 문답으로 인해 자신의 심성을 직관한다는 것과 관련된다.

선불교의 어떤 측면과 뇌과학의 몇몇 연구 성과가 어떤 지점에서 조우할 수 있으리라는 기대가 날로 증가하고 있다. 물론 이러한 기대에 대한 반론도 만만치 않다. 선불교는 근본(根本)을 묻는 것인 반면에, 뇌과학은 원인(原因)을 탐구하기 때문이다. 즉, 선불교는 인간 존재에 대한 근본 물음을 제기한다고 받아들이는 반면에, 뇌과학은 인간 존재의 구조와 기능에 초점을 맞춘 연구를 진행한다고 받아들인다.

따라서 뇌과학과 선불교가 보여주는 놀라운 상보성(相補性)의 측면을 인정할 수밖에 없는 수많은 증거들을 마주하고 있음에도 불구하고,³⁾ 그들 사이의 간극은 생각보다 깊을 뿐만 아니라 어떤 측면에서는 건널 수 없을 만큼 다른 것은 아닌가 하는 문제제기가 가능하다. 자세한 논의는 본문에서 다루겠지만, 전통적으로 ‘근원에 대한 물음’(why)은 철학이, ‘원인에 대한 물음’(how)은 과학이 담당해왔다는 사실은 잘 알려져 있다. 근원(arche)은 지혜이자 인간 심성을 촉발시키는 것이지만, 원인(cause)은 이후 결과에 앞서는 그리고 이전 결과에 뒤따르는 연쇄 속에서 지식을 축적하는 것과 맞닿아 있다. 그러므로 그러한 간극이 지혜와 지식 사이에 놓여있는 것이라면, 비록 지식의 양이 증가함으로써 질적인 비약이 가능하다는 논거를 받아들인다하더라도 지혜와는 다르지 않겠는가? 이와 관련된 논거는 선불교의 소의경전(所依經典)인 『금강경(金剛經)』에 등장하는 상(相)과 비상(非相) 또는 즉비(卽非)와 시명(是名)이라는 개념에서 찾을 수 있다. 그렇지만 이와 관련된 논란은 더욱 심각한 문제를 불러일으키는데, 과학이나 철학은 말할 것도 없고, 종교도 “무엇인가를 알고 있다.”는 주장과 맞닿아 있기 때문이다. 즉, 질적인 비약을 통해서 획득된 것이라 하더라도 그것은 결국 상이며 이름[名]일 뿐일 것이기 때문이다.

이러한 상황에서 ‘종교교육’에 대한 논의로 나아가기 위해서는 종교의 기능과 종교교육의 성격에 대한 반성이 필요하다.⁴⁾ 종교교육은 특정 종교의 신념체계에 입각해서 인간의 완성을 위한 교육, 즉 종단교육과 종교일반에 관한 체계적인 지식을 교육함으로써 자기 자신의 신앙은 물론 사회문화적 사태에 대한 정확한 판단과 대응능력을 함양시키는 종교 문화교육으로 구별해서 볼 수 있다.⁵⁾ 그러나 종교교육에 대한 개념적 정의는 다양할 수밖에 없는데, 종교를 ‘종교적’이라는 형용사로도 이해할 수 있기 때문이다. 따라서 그 의미의 한계를 명료히 하지 않으면 혼란을 자초하게 될 것이다. 이런 측면에서 종교교육을 ‘종교의 교육(education of religion)’, ‘종교적 교육(religious education

3) 오스틴, 제임스 H., 이성동 옮김, 『선과 뇌의 향연』(서울: 대숲바람, 2012), 5-17쪽.

4) 본 논의는 종교와 교육에 대한 반성이지 설명에 있지 않음을 분명히 할 필요가 있다.

5) 윤이흠, 「종교 다원문화 속에서의 종교교육」, 『종교연구』 2(서울: 한국종교학회, 1986), 7-8쪽.

in narrow meaning)’ 그리고 ‘종교에 관한 교육(education about religion)’으로 구분하는 경우가 있다.⁶⁾

일반적으로 ‘종교의 교육’은 특정 종교의 입장에서 교육을 뜻하며, 각 종파별로 진행되는 교육을 뜻한다. 그리고 ‘종교적 교육’은 인간교육을 위해서 종교가 지니고 있는 세계관이나 삶의 자세와 방식이 매우 귀중한 교육적 가치라고 판단하고 이를 실시하는 교육을 뜻한다. 그 핵심은 사고방식, 감정이나 느낌과 관련하여 ‘종교성’을 어떻게 형성하고 고양토록 할 것인가에 모아진다. 끝으로 ‘종교에 관한 교육’은 종교의 본질과 삶의 방식, 그리고 그것들이 지니는 개인과 사회에 있어서의 의의, 종교의 문화 현상 등에 대해 이해하고 수용하는 교육을 뜻한다. 물론, 이러한 구분은 절대적이지 않으며 우연적인 측면이 강한만큼 어느 정도의 겹침이 있고, 교육을 하는 과정 중에 구분을 넘나드는 경우도 발생할 것이다. 예컨대, ‘종교의 교육’이 진행되는 동안 종교성을 획득할 수도 있고, 종교의 문화 현상에 대한 깊은 통찰에 도달할 수도 있을 것이다.

본 논의는 ‘종교적 경험’을 중심으로 진행된다는 측면에서 ‘종교의 교육’을 받은 사람과 그렇지 않은 사람의 경험은 어떻게 구별되는가에 초점을 맞출 것이다. 그렇지만 이러한 질문은 ‘종교적 교육’을 받은 사람과 ‘종교에 관한 교육’을 받은 사람에게도 그대로 적용되는 질문임에 틀림없다.⁷⁾ 경험은 논리와 더불어 논의 상대자들이 서로 기댈 수 있는 몇 안 되는 토대일 것이기 때문이다. 종교의 어원과 관련해서도 경험의 중요성이 더욱 강조될 수밖에 없다. 즉, 종교란 우리가 본받을 만하다고 여기는 성인의 가르침을 으뜸으로 삼는다는 뜻[宗敎]과 원죄를 범하여 신의 나라에서 쫓겨난 아담과 이브의 자손인 인간이 신과의 계약에 의해 다시 신과 결합[re-ligion]한다는 뜻을 담고 있다. 종교의 정의에 등장하는 ‘본받을 만’ 및 ‘쫓겨난’이라는 용어는 실제적으로 근본에 대한 문제를 제기하는 것이지만, 이러한 용어를 이해하려는 시도는 ‘종교적 경험’이 구체적으로 표현되어 있는 실재적 삶의 공간에 의거할 경우에만 가능할 것이다. 그러므로 경험적 자료의 분석과 문헌을 토대로 인간의 전인격에서 나올 수밖에 없는 “종교, 교육은 가능한가?” 또는 “종교적 경험을 과연 교육할 수 있는가?”에 대해 뇌과학과 선불교를 중심으로 검토하는 것은 경험적 근거와 논리적 근거를 따르는 논의가 될

6) 박선영, 「초, 중등학교와 종교교육」, 『종교교육학연구』 제3권(서울: 한국종교교육학회, 1997), 14-15쪽.

7) 종교학 교과는 종교와 연관된 지식, 경험, 생활 등에 관해 ‘스스로 성찰할 수 있는 안목과 태도’를 갖추어 종교에 관한 인지적·정의적·자발적 실천 능력을 기르기 위한 과목이다. 그리고 다종교·다문화 사회에서 종교에 관한 성찰적 안목과 태도를 기르는 데에 주안점을 두고, 종교 문화 이해력, 비판적 성찰 능력, 의사소통 능력, 다문화 감수성, 윤리적·사회적 실천 능력 등의 역량을 기르기 위한 과목이다. (『고등학교 교육과정』(교육부 고시 제2015-80호 [별책 4], 교육부 고시 제2015-74호의 부칙개정, 2015.12.1.), 1470-1471쪽)

것이다.

논의의 시작은 삶의 현장에 개입하는 종교와 도덕에는 두 개의 원천이 있음을 근거로, 종교적 앎과 과학적 앎의 성격이 어떻게 같은지 또는 다른지 논의할 것이다. 선입견을 배제하기 위해서 지식과 지혜를 통칭해서 앎이라 부를 것이며, 다만 ‘무엇에 대한 앎’과 ‘앎 자체의 앎’⁸⁾으로만 구분할 것이다. 물론 과학적 앎은 ‘무엇에 대한 앎’으로 규정되지만, 종교적 앎과 마찬가지로 ‘무엇에 대한 앎’과 ‘앎 자체의 앎’으로 구체화될 수 있다는 사실을 외면하지 않을 것이다. 먼저, ‘무엇에 대한 앎’은 대상이 있으며, 곧 相의 문제가 됨을 보인 후 뇌과학을 통해 검토할 것이다. 이어서 ‘앎 자체의 앎’은 어떤 相에도 머무르지 않는 것이며, 곧 非相의 문제가 됨을 보인 후 선불교를 통해 검토할 것이다. 그러나 뇌과학이 탐구하는 것은 相일 뿐이고, 선불교는 非相을 촉발시킨다 하더라도, 뇌과학도 ‘앎 자체의 앎’이 또 선불교도 ‘무엇에 대한 앎’일 수 있음을 근거로 『금강경(金剛經)』을 통해 相과 非相의 간극을 분명하게 밝힐 것이다. 끝으로 “종교교육으로 이러한 간극을 무화시킬 수 있는가?”의 문제와 ‘종교교육 논변’을 통해 ‘체험된 직접성’의 의미를 논구할 것이다.

II. 종교적 앎의 두 원천

베르그송은 『도덕과 종교의 두 원천』의 도입부에서 다음과 같은 질문을 던진다. “만일 우리가 사회적인 명령의 배후에서 종교적인 계명을 통찰한다면, 어떻게 될까?” 그가 보기에는 종교와 사회의 관계가 본질적인 것이든 우연적인 것이든 관계없이, 종교는 언제나 사회적인 역할을 해왔으며, ‘단힌사회’와 정적 종교가, ‘열린사회’와 동적 종교가 서로를 뒷받침하면서 전개된다고 보았다. 예컨대, 정적 종교는 사회를 지탱하는 도덕의 본성에 기초하여 한 사회의 보존과 이익에만 관심을 기울이며 집단 이기주의의 기초가 된다. 기존의 질서 및 그 질서와 관련된 앎을 통해 사회는 단힌 채로 존속하고 스스로 움직이지 않는 종교를 만들어내는 것이다. 이처럼 정적 종교는 생동하는 ‘종교적 경험’도 교리나 규범으로 고착시켜 누구나 본받아야 하는 앎이 되게 함으로써,

8) 오해를 불식시키기 위해 ‘앎 자체의 앎’과 ‘앎 자체에 대한 앎’을 구분할 필요가 있다. ‘앎 자체의 앎’은 ‘안다’는 사실 그 자체로부터 촉발되는 심성의 자각인 반면에, ‘앎 자체에 대한 앎’은 앎 자체라 하더라도 이미 ‘무엇에 대한 앎’이 되어버린다. 따라서 자각한 사실이 대상이 될 수는 있어도 자각 자체는 대상이 될 수 없으므로, ‘앎 자체의 앎’은 무한퇴행 또는 무한소급의 문제와 무관하다.

그러한 경험을 ‘무엇에 대한 앎’으로 전락시킨다. 반면에 본능과 공간적 사유에 뿌리를 둔 이기심을 넘어 인간의 조건을 초월하는 도약을 통해 ‘열린사회’로 나아가는 것을 강조하는 동적 종교는 스스로 움직이면서 사회에 역동성을 부여한다. 교리나 규범 대신에 부처나 예수 등의 성인들이 몸소 실천해 보였던 도덕적 영웅들을 흠모하고, 그들의 삶에 정서적으로 감동하고 자발적으로 분출하는 심성을 촉발하려 할 뿐이다. 도덕적 영웅이 보여준 언행을 전범(典範)으로 삼지 않으면서도 오히려 이를 통해 심성을 어떻게 촉발시킬 것인지를 끝없이 되물을 때, 문득 안다는 것에 대한 근원적인 의문으로 ‘앎 자체의 앎’을 마주하게 된다.

그렇지만 대다수 사람들의 기대와는 다르게, 이러한 종교의 두 원천에 대해 어떤 것이 옳다고 하거나 그르다고 하는 관점이나 주장은 지양되어야 할 것이다. 왜냐하면 정적 종교와 동적 종교가 담아내는 ‘종교적 경험’은 말 그대로 분리 불가능하고 서로가 서로를 뒷받침하고 있기 때문이다. 다만, 현상적으로 다가오는 종교적 앎의 두 원천은 때로는 종교의 경직성을 일깨우는 촉매제로, 때로는 종교의 역동성을 담아내는 상징이나 은유로 작용한다는 사실을 알아채고 반성하는지의 문제만 남을 뿐이다. 그러므로 우리는 근원적 상징이나 은유에 대한 앎에 머물지 않고, 그 앎에 담겨있는 역동성을 어떻게 자기화할 것인지, 또는 촉매제에 대한 앎에 머물지 않고 그 앎을 통해 어떻게 스스로를 일깨울 것인지의 문제로 향해야 할 것이다.

한편으로 자기화하는 노력이나 일깨우는 노력을 하는 것과는 별개로, 도킨슨이 『이기적 유전자』에서 제기한 종교에 대한 수많은 반론으로 ‘단힌사회’나 정적 종교도 강제로 개방되어 변모해야만 될 지경에 이르렀다.⁹⁾ 과학의 급격한 발전으로 인해 지금까지 상상이나 가상의 영역으로만 여겨졌던 수많은 도덕적이고 윤리적 딜레마를 현실로 소환하고 있다. 예컨대, 유전공학과 의학 등이 발전하면서 다음과 같은 질문이 제기됨으로써 기존의 생명윤리에 도전하기에 이르렀다. 배아나 태아는 어느 시점부터 인간이라고 할 수 있는가? 인지 기능의 상실(식물인간)과 뇌기능 상실(뇌사 상태)은 어떻게 다른가? 이런 질문을 마주한 ‘단힌사회’는 수많은 논란의 격전장이 되었고, 정적 종교에 균열이 발생하고 있으며, 이제 종교계도 이런 시대의 흐름을 수용하지 않을 수 없는 지경에 이르렀다.

물론 심각한 문제만이 이러한 균열을 조장하는 것은 아니다. 어느 정도 완화된 질문

9) 예컨대, 도킨슨은 인간의 생존은 ‘불멸의 코일’로 명명된 유전자를 후손에게 남기기 위해 필사적으로 적응에 매달리는 것과 관련된다고 주장한다. 따라서 그는 종교를 포함하여 수많은 문화 현상도 인간의 적응에 도움이 된다는 측면에서 강조될 뿐이라고 본다.

이라 할지라도 우리 삶과는 밀접하게 연결되어 있기 때문이다. 제기된 질문들은 뇌과학 또는 신경과학의 발전과 궤를 같이 한다. 예컨대, 집중력 향상을 위해 많은 학생들이 암암리에 복용한다는 주의력결핍장애(ADHD) 치료제 일명 ‘공부 잘하는 약’ 리탈린(ritalin)을 어떻게 볼 것인가? 이런 약을 복용하고 시험을 치렀다면 부당한 행위로 보고 성적을 무효 처리해야 할까? 그러나 강제를 동반하는 법정에서의 딜레마는 더욱 심각하다. 술을 먹고도 심신미약이라 인정받듯이 뇌기능의 이상이나 뇌손상을 이유로 살인을 저지르고도 무죄를 주장하는 경우는 어떻게 해야 할까? 이러한 윤리문제는 오늘날 매우 현실적인 것으로, 이를 신경윤리학(neuroethics)의 도전으로 규정한 후 신경과학을 통해 적절한 답을 찾으려 한다.

‘신경윤리’라는 말은 2002년 윌리엄 새피어가 뉴욕타임스에 기고하면서 처음 만들어졌다. 마이클 가자니가는 신경윤리를 “질병, 정상성, 죽음, 삶의 방식과 같은 사회적 문제들을 다루고자 하는 방식에 대한 고찰이자 뇌 메커니즘에 대한 이해를 통해 특징지어진 삶의 철학”이라고 정의한다. 뇌와 신경에 대한 연구가 쌓이면서 앞으로 펼쳐질 미래는 예단하기 어려울 것이다. 뇌신경과학자인 버나드 바스는 이러한 상황을 잘 정리하고 있는데, “인지 신경과학에서 지난 십여 년은 ‘놀라운’, ‘혁명적인’이란 단어를 쓰지 않고는 제대로 표현할 길이 없다.”한다. 예컨대, 영상기술의 발전은 인간의 뇌와 행동 사이에 확고한 다리를 놓았고 그 결과 신경과학은 유전학, 생화학, 생리학, 병리학, 약리학 등에서 출발해 점차 심리학, 컴퓨터공학, 통계학, 언어학, 철학 등 인간과 관련된 거의 모든 학문 분야와 결합하고 있다.

그렇다면 신경과학이 도출한 대답은 정적 종교에서 동적 종교로 나아가게 하거나 나아가게 할 수 있는 어떤 동력을 제공하는가? 다시 말해서 신경과학 혹은 뇌과학을 통해 역동적 종교가 지향하는 도덕적 영웅들의 삶에 대한 정서적 감동과 그 자발적 실천의 문제를 객관화 할 수 있는가? 뇌과학의 성공은 이런 기대감을 갖게 한다. 그러나 해답을 찾는 노력이 곧 수포로 돌아갈지도 모른다. 즉, 이러한 질문을 탐구하는 것과 별개로 그러한 시도 자체만으로 그러한 노력은 삶과 질서에 대한 과도한 열망이 낳은 강화된 또 다른 열망이 될 것이며, 이러한 열망의 충족이 만들어내는 사회와 종교는 또 다른 의미의 ‘단힌사회’ 그리고 정적 종교가 되지 않겠는가는 비판에 직면할 수 있다. 예컨대, 실증과학의 검증대 위에 올라선 사회와 종교는 개인의 주관성에서 해방되면 해방될수록, 그 만큼 과학의 객관성보다는 ‘객관성의 요구’에 더욱 더 움짱달썩할 수 없게끔 옥죄이게 될 것이다.

삶과 질서를 과도하게 열망하는 것은 근대와 탈근대가 중층화(重層化)된 구조를 이루는 과도기에 우리가 살고 있기 때문일지도 모른다. 예컨대, 근대 세계가 이성 중

심주의와 과학적 합리주의를 근간으로 로고스(logos)가 중심이 되는 세계라고 한다면, 탈근대(postmodern) 세계는 탈중심주의와 해체주의, 그리고 생명이 주목을 받으면서 뮈토스(mythos)가 중심이 되는 세계라고 할 수 있을 것이다. 로고스는 우주가 어떻게 생성되었고 또 어떻게 운행하는가를 지배하는 이법(理法)이며, 이를 합리적으로 사고하여 이해할 수 있는 이성을 뜻한다. 이때의 이성은 개념적이고 분석적이며 종합적으로 판단하는 사고의 능력을 뜻하는데, 이를 바탕으로 우리는 자연의 규칙적 운행에 이해함으로써, 그러한 삶과 질서에 근거해서 삶을 존속시키는 문명을 건설하였다. 그러나 로고스로는 인간의 유한성과 사유의 우연성에서 기인하는 실존적 불안을 덜어줄 수 없다는 비판이 제기될 때, 뮈토스 즉 신화에 의지하려는 경향은 더욱 분출될 수밖에 없다. 신화란 단순한 허구가 아니라 유한한 존재임을 자각한 인간이 우연적 실존의 불안을 해쳐나갈 수 있는 삶의 지혜와 맞닿아 있다.

그렇지만 로고스와 뮈토스를 이렇게 한정하여 설명하는 것은 부당하다는 반론이 제기될 수 있다. 궁극적으로 삶과 질서에 대한 과도한 열망 혹은 비판은 오히려 그러한 열망 혹은 비판에 함몰된 우리 자신의 문제이지 로고스나 뮈토스의 문제가 아니지 않겠는가? 따라서 우리의 열망 혹은 비판 때문에, 로고스의 끝은 ‘삶 자체의 삶’이 되거나 뮈토스의 끝은 ‘무엇에 대한 삶’이 될 가능성이 있다. 예컨대, 우리의 논의를 따를 때, 로고스가 ‘무엇에 대한 삶’인지 의심하거나, 또 뮈토스는 ‘삶 자체의 삶’이라고 단정할 수도 있을 것이다. 그러나 그러한 의심은 스스로 촉발된 심성을 마주하고서 삶을 반성함으로써 ‘삶 자체의 삶’이 더욱 강조될 수도, 또 그러한 단정도 곧 삶에 근거하므로 오히려 ‘무엇에 대한 삶’이 강조될 수도 있다. 당대의 로고스 개념을 수용한 후, 로고스가 옹결 수 없는 뮈토스에 대해 토마스 아퀴나스가 제기한 언명은 신전하게 다가오는 이유는 신에 대해 사용하는 모든 언어는 유비에 불과한 것임을 거듭 강조하기 때문이다. 존재 자체가 선험 자체와 같은 신에 대한 묘사는 실상 유비적 표현에 불과할 뿐 우리는 그 정확한 의미를 알 수 없다는 것이다.¹⁰⁾ 아퀴나스의 신 존재증명은 로고스로 뮈토스의 영역을 침범하는 것이 아니라, 오히려 로고스의 영역 너머에 뮈토스의 영역이 있음을 보여주려는 것과 관련이 있다. 이는 비트겐슈타인이 『논리철학논고』에서 “말할 수 없는 것에 대해서는 침묵을 지켜야 한다.”는 것과 일맥상통한다. 이처럼 로고스와 뮈토스는 빛과 그림자만큼이나 분리 불가능하다. 그렇지만 상식적으로 빛을 로고스로 그림자를 뮈토스로 받아들였던 것과는 달리, 오히려 빛이 뮈토스이며 그림자가 로고스일 수도 있다. 우리의 논의는 이 지점에서 시작되는 데, ‘무엇에 대한 삶’과

10) Aquinas, T., *Summa Theologica*, Q. 13, A. 5, pp.106-109.

‘앎 자체의 앎’이 각각 과학과 철학의 고유 영역임을 그대로 받아들여야 하는가의 문제를 직면할 것이기 때문이다.

물론, 뫼토스에 속하는 계시에 기초한 신조, 교리, 의례 등의 불합리성이 과도하게 부각되는 현상에 대해 근대과학만에 책임을 돌리는 것은 부당한 측면도 있다. 왜냐하면 이러한 요소들이 종교적 경험을 담아내고 전달하는 도구로서 역할을 했지만, 오랫동안 일상적인 경험의 문제에 대해서도 올바르게 유일한 해답을 제시할 수 있다는 주장에 공공연하게 동원됨으로써 그러한 불합리성을 스스로 노정하고 있 때문이다. 그러므로 근대과학이 로고스의 영역 너머에 설정된 뫼토스의 영역을 미신과 광신의 온상으로 보고 이를 계몽의 대상으로 삼은 것은 필연적인 것이다. 이것은 도킨스의 『만들어진 신』이 제기하는 문제의식과 일맥상통한다.¹¹⁾ 그렇지만 분명한 것은 법전이나 의식 등과 같은 외적인 것들이 없다면 종교는 절대자에 대한 메시지와 경험을 특정한 역사적 시기의 특정 사회에 살고 있는 사람들에게 전달할 수 없을 것이다.¹²⁾ 물론 이러한 전달은 심성을 촉발시키고 일깨우는 것으로 끝나야 하는 것임을 분명히 해야 했는데도 불구하고, 말하는 쪽이나 받아들이는 쪽의 열망이 워낙 강하였으므로 이것은 고착화되어 우상화되거나 교조화 되기 일쑤였다. 지금까지 철학의 반성적 역할이 그 몫을 다해왔다고 강변할지 모르지만, 오늘날 이러한 역할마저도 언어에 함몰되어 이미 고착화되어버린 상황을 목도한다면 ‘반성에 대한 반성’은 가능할는지 몰라도 ‘반성의 반성’은 어떻게 가능한지 난감하다.¹³⁾

종교적 경험에 대한 진화론 및 뇌과학적 설명이 맹위를 떨치는 것은 바로 이 지점이다. 아무리 종교현상은 정적인 현상이 아니라 언제나 역동적으로 움직이고 있는 현상이므로 지성적이고 논리적인 그물에 포착될 수 없는 것이라 강변해도 소용이 없다. 예컨대, 우리의 신경계가 외부의 자극을 받아들인 후 대부분의 반사는 지연시키고 특정한 반응만을 습관적으로 수행하게 된다면, 필연적으로 지연된 반사를 합리화하는 과정이 발생하게 되며, 이것은 적응도를 높이는 과정으로 개념화된다.¹⁴⁾ 이런

11) 과학의 영역과 종교의 영역이 다르다고 주장하기 전에, 종교가 우리의 삶을 얼마나 풍요롭게 했는지를 주장하기 전에, 그 다름과 풍요로움에 기대어 종교가 얼마나 일상을 왜곡했는가를 먼저 반성해야 할 것이다.

12) Knitter, P. F., *No Other Name?*(New York: Orbis Books, 1985), p.39.

13) ‘반성에 대한 반성’은 ‘반성’을 대상화하는 것인 반면에, ‘반성의 반성’은 ‘반성한다’는 사실 그 자체로부터 촉발되는 심성의 자각이다.

14) 진화론에서는 근본적으로 앎을 지연된 반사로 보는데, 다양한 지연된 반사 중에서 몇 가지만이 행동으로 드러나기 때문이다. 이에 비해서 본능은 신경계가 어떤 행동을 위해 준비되어 있고 고정되어 있는 것이다. 물론 생존에 필요한 앎도 점점 습관화되면서 신경계를 준비시킨다.

상황에서는 종교도 인간의 적응도를 높일 수 있는 수단으로 전략할 수 있는데, 그것은 능동적인 의미에서라기보다는 수동적인 의미에서 더욱 강조된다. 적응의 입장에서 볼 때 종교를 받아들이는 주체에게 그 효과성이 매우 크다는 것이 일반적으로 받아들여지기 때문이다. 특히 종교가 삶을 지속할 수 있는 생존의 현장에서 요구되는 즉각적인 행동을 제지하거나 억제하는 행위를 습관화한 것일 수 있다는 측면에서 더욱 그렇다.¹⁵⁾

물론, 삶을 생존에 직면한 인간이 적응도를 높이기 위한 생존 조건으로만 보는 것이 타당한가에 대해서는 수많은 의문이 제기될 수 있다.¹⁶⁾ 그러므로 확신에 찬 대답을 내놓기 전에, 신념을 위해서 목숨을 돌보지 않는 도덕과 종교의 영웅들의 추상과 같은 결단을 마주한 우리는 자못 진지해야 할 것이다. 또한 “오늘날 대단한 위세를 떨치는 진화론의 사실들과 이론들이 인간은 누구나 자신의 생존을 위해 그리고 적응도를 높이기 위해서 노력한다.”든가, 그렇지 않다면 “집단의 생존을 확보하고 적응도 높이기 위해서 자신을 희생할 수 있다.”든가 하는 주장을 뒷받침하는 수많은 증거를 내놓는다 하더라도 우리는 더욱 진지해져야 한다. 윌리엄 제임스가 자신의 종교연구를 인간 개 개인의 종교적 경험을 연구하는 ‘개인적 종교(personal religion)’¹⁷⁾ 연구라고 명명한 것은 개인의 삶 전체를 포괄하기 때문이다. 따라서 종교교육은 정적 종교의 질서에 또는 동적 종교의 신비에 함몰된 정신의 방향을 바꾸는 것이어야 하며, 이런 측면에서 ‘종교적 교육’이 의미를 지닐 것이다.

III. 뇌과학과 相의 문제

그렇다고 하더라도, ‘종교적 경험’은 근본적으로 물질적인 것이므로 뇌과학의 연구

-
- 15) 어떤 것이 유리한지 또는 불리한지를 어떻게 알 수 있겠는가? 따라서 이런 호불호에 대한 습관화된 행동이 종교라고 한다면 사실 종교의 역할의 매우 불품없는 것이다. 이와는 반대로 일상의 경험이 아무리 강렬하더라도 이러한 질문 자체가 본래 없는 것에 대한 자각이라면 이야기는 달라진다.
- 16) 앙리 베르그송, 김재희 옮김, 『도덕과 종교의 두 원천』(서울: 지식을만드는지식, 2013); 데이비드 슬론 윌슨, 김영희 옮김, 『진화론의 유혹』(서울: 북스토리, 2010).
- 17) 그 특징은 첫째, 종교적 경험이란 반드시 궁극적이고 성스러운 실재와의 관계 속에서 일어난다. 둘째, 종교적 경험의 의미는 그 경험을 갖기 이전의 상태와는 달리 완전한 삶의 변화를 보여준다. 셋째, 종교적 경험의 특징은 예술이 제공해주는 것보다 훨씬 고차원의 심미적 삶을 갖도록 해준다. 다섯째, 종교적 경험의 특징은 매우 도덕적이고 윤리적인 모습을 지니고 있다.(윌리엄 제임스, 김재형 옮김, 『종교적 경험의 다양성』(서울: 한길사, 1999), 34-35쪽)

대상이기도 하다는 사실을 부정할 필요는 없다. 즉, 뇌과학은 종교적 교육의 효과를 검토할 수 있음을 보여주려 하고, 종교에 관한 교육의 입장에서든 유의미한 결과를 산출할 수 있음을 밝히려는 시도와 맞닿아있다. 뇌과학의 입장에서 보면 자극을 받아들이는 뉴런들(neuron)이 시냅스(synapse)를 이루는 것도 물질이고, 그 결과 뇌가 총체적으로 운동하는 것도 결국 물질의 운동이며, 그런 과정에서 마음 또는 의식이 창발하더라도 결국은 물질에 수반되는 것이다.¹⁸⁾ 종교도 경험 가능한 현상임을 당연시할 때, 종교학자와 철학자, 물리학자, 심리학자 그리고 뇌과학자들이 지금까지 열띤 논쟁을 펼쳐왔다는 것은 놀라운 일이 아니다. 종교를 추구하는 생물학적인 뇌를 인정할 때, 신의 존재나 종교의 가치에 영향을 미치는 어떤 현상이 있다면, 그것은 뇌과학의 영역이 될 것이다. 예컨대, 극단적으로 보면 두뇌의 구조로 인해 신을 만들어내었다거나, 반대로 신이 숭배를 목적으로 이러한 뇌를 만들었을 수도 있다는 것은 뇌과학의 연구를 통해 접근이 가능할 것이다.

이러한 논의는 ‘뇌가 윤리에 미치는 영향’ 및 ‘윤리가 뇌에 미치는 영향’의 문제와도 맞닿아 있다.¹⁹⁾ 최근 신경과학 분야의 새로운 발전이 이루어지면서 신경과학, 인지과학, 교육학 그리고 종교학 분야 관련자들의 발 빠른 협력을 바탕으로 ‘학습과학’ 및 ‘종교과학’에 새 지평이 열리려 하고 있다.²⁰⁾ 이제 윤리와 도덕을 포함한 모든 정신현상을 뇌와 뉴런들의 활동으로 소급시키는 환원주의적, 특히 뉴런과 뉴런 사이의 전기-화학적 상호작용으로 설명하려는 시도는 매우 강력한 방법적 틀이 될 것이다. 예컨대, 뇌영상조영술을 통해 여러 가지 정신기능의 국제화에 대한 설명이 가능해지고 여러 심리현상의 신경적 또는 의식적 상관자들이 확인되면서, 그리고 신경약물이 사람들의 성격적 특성들에 미치는 영향들이 속속 드러나게 되면서 인간성 또는 종교성의 물리적 기초에 대한 생각은 더욱 강화될 것이다.

마찬가지로 종교와 뇌의 만남도 두 가지 방향에서 진행될 수 있다. 첫째, 종교가 뇌에 미치는 영향, 둘째, 뇌가 종교에 미치는 영향 등이 그것이다.²¹⁾ 종교가 뇌에 미치는 영향은 최근 들어 활발하게 연구되고 있다.²²⁾ 예컨대, “신을 영접하는 순간 뇌에서 별

18) 김재권, 하중호 옮김, 『물리주의』(서울: 아카넷, 2007), 2장.

19) 가자니가, 마이클 S., 김효은 옮김, 『뇌는 윤리적인가』(서울: 바다출판사, 2015), 10-13쪽.

20) ‘뇌기반 학습과학(Brain-Based Learning Science)’, ‘교육신경과학(Educational Neuroscience)’, ‘신경교육학(Neuroeducation)’, ‘신경종교학(Neuroreligion)’, 신경신학(neurotheology) 등이 있다.

21) 오스틴, 제임스 H., 앞의 책, 5-17쪽.

22) 라이오넬 타이거, 마이클 맥과이어, 김상우 옮김, 『신의 뇌』(서울: 와이즈북, 2003), 2장. 영상으로 뇌 구조 살펴보니 종교 활동 추구하도록 돼 있으며, 영적 체험 땀 특정영역 활성화. 인간 진화의 결과인지 신비 작용 탓인지 결론 못내. 명상과 기도에 몰입하면 전두엽과 하두정엽 동시 활성화되고, 종교

어지는 일에 대한 연구”, “명상을 하는 동안 뇌활동의 변화에 대한 연구”, 또는 “종교의 유무와 뇌구조 관계 연구” 등이 있다. 이런 연구는 인간이 종교활동을 지속하는 이유를 종교적 체험은 뇌의 특정 영역이 활성화되는 것과의 관련성에서, 혹은 종교적 체험이 뇌에 유익하다는 것에서 찾는다. 또한, 종교가 보이지 않는 상상물이라 할 때, 유발 하라리는 종교가 상상력을 통해 공통체를 형성하는 것과 밀접하게 연결되어 있다고 본다.²³⁾ 이것은 영혼을 가정하지 않더라도 인간의 고귀한 정신작용이 충분히 가능하다는 입장을 대변한다. 종교란 본질적으로 삶의 애착에서 비롯되는 죽음에 대한 공포와 불안, 부조리한 삶을 벗어나기, 그리고 사후 세계를 통한 구원 등에 기반을 두고 있으면서 물질적 토대 없이도 존재하는 영혼을 요청한다. 그러나 종교가 생물학적 대 뇌활동에 불과하다는 뇌과학의 주장을 받아들인다면, 영혼이 기반을 둔 세계도 흔들릴 수밖에 없다.²⁴⁾

최첨단 뇌영상 기술로 명상에 빠진 스님이나 깊은 기도에 몰두한 수녀의 뇌를 조사했다. 명상에 깊이 몰입하면 뇌활동엔 비정상적 변화가 일어났고, 초월적인 종교적 경험을 아주 생생한 현실처럼 인식하게 된다는 사실을 알아냈다. 현실과 무관하게 외부 자극이 없이도 마치 무언가가 존재하는 것처럼 생생한 각성을 경험했다. 그들은 영적 체험을 하는 사람의 감정과 행동을 통제하는 전두엽과 사고 기능을 조절하는 하두정엽이 나란히 활성화한다는 사실을 발견했다. 어떤 종교를 믿느냐에 관계없이, 영적 체험을 하는 사람의 뇌활동 상태는 거의 비슷한 변화를 보인다.²⁵⁾

정재승은 이러한 현상을 인간의 뇌에서 대뇌피질이 차지하는 의미와 연결시킨다. 명상에 들어가면 이마 바로 뒷부분인 전전두엽피질에서 오른쪽은 활동이 떨어지고 왼쪽은 활동이 늘어나는 현상이 발견된다는 것이다. 이는 오른쪽 전전두엽피질은 스트레스와 싸우는 작용을 하고 왼쪽은 만족감을 증가시키는 작용을 하는 것과 연결된다. 그러

종류 관계없이 동일 반응. 뇌의 특정 부위 자극하면 종교적 믿음 현저히 약해져 초월적 경험도 신경학적 관찰 가능하다. (https://en.wikipedia.org/wiki/Neuroscience_of_religion) (2017년 11월 3일)

23) 유발 하라리, 조현욱 옮김, 『사피엔스』, 서울: 김영사, 2015, 297쪽.

24) 종교적 믿음이 생존이나 짝짓기에 큰 이득을 제공하기 때문에 자연선택 혹은 성선택이 종교적 행위가 쉽게 일어나도록 하는 신경학적 기구를 강화해왔다고 가설은 뉴버그와 그의 동료들에 의해서 제시되었다. (Newsweek neurotheology article, May 2001)

25) http://www.hani.co.kr/arti/science/science_general/754475.html#csidx0ae2daaeb5011b68baae26f91ec4055. (2017년 11월 3일)

므로 부정적 사고의 소유자는 오른쪽 전전두엽피질이 발달해 있지만, 낙관적 사고의 소유자는 왼쪽이 더 활성화되어 있어 열악한 상황 속에서도 더 열정적인 태도를 보인다는 것이며, 이는 곧 적응력의 향상과 연결된다. 그러므로 명상을 통해 뇌를 훈련할 경우 왼쪽 전전두엽피질을 활성화시켜 스트레스를 줄일 수 있다는 추론이 가능하게 된다. 일반적으로, 대뇌피질이 두꺼울수록 신경세포들의 연결망이 더 발달해 있다는 것을 의미한다. 그 결과 정보처리 속도는 빨라지고, 자극에 대한 반응도 기민하게 된다. 이런 이유로 ‘일반뇌’에 상대해서 종교가 있는 사람이 그렇지 않은 사람보다 대뇌피질이 더 두껍다는 사실은 주목을 받는다.²⁶⁾

사실 이런 객관적인 사실보다 우리의 궁금증을 자아내는 것은 그 이유다. 추론해보자면 우리는 그 이유를 삶의 문제와 밀접한 관련이 있다는 사실에서 찾을 수 있다. 진화를 통해서 형성된 인간의 뇌는 적응도를 높이고 생존에 유리한 측면에서 모호함과 불확실성을 싫어하며, 분명하고 예측 가능한 것을 좋아한다. 이 과정에서 앎은 형태와 모습 또는 개념으로 구체화되는데, 이것을 총칭하는 용어가 불교 용어로 相이다.²⁷⁾ 인간의 뇌는 相을 활용하여 불확실성을 줄이기 위해 무진 애를 쓰는데, 종교도 어떤 相으로 작용함으로써 삶의 불확실성을 줄여나가는데 일조하게 된다. 아마도 뇌가 이성과 감정을 조절하는 물질적 기관으로서 믿음을 반영할 수 있다면, 따라서 종교적 믿음을 통해 어떤 확신을 갖게 된다면, 미지의 일을 대비하기 위한 스트레스가 줄어들 수도 있을 것이다. 이처럼 적응도를 높여주는 종교적 믿음은 교리나 교의의 형태로 구체화될 것인데, 그러한 교리나 교의의 역동적 의미를 외면한 채 정적인 의미에 함몰될 때, 종교적 믿음은 相과 非相 사이에서 줄다리기를 한다.

종교와 관련된 相에 대한 주목할 만한 연구는,²⁸⁾ 우울증 환자들에게 가한 강력한 자기장이 종교적 믿음을 약화시켰다는 실험이다. 그러한 믿음은 죽음 후 맞이할 어떤 것에 대한 불안 때문이었는데, 실험 후 신이나 천사, 천국과 같은 것들에 대한 믿음이 현저히 줄어들었다는 것이다. 이것은 뇌활동에 가한 영향과 종교적 체험의 관계에 대한 인과관계를 보여준다. 그렇다고 종교적 체험은 단지 두뇌의 산물이며 두뇌 이외

26) 미국 컬럼비아대학 정신과 미나 와이즈먼 교수 연구팀이 성인 남녀 103명의 뇌를 분석하고 그들의 종교활동 유무를 알아본 결과 밝혀낸 사실이다. 여기서 ‘일반뇌’는 다수의 뇌에서 확인한 뇌기능의 공통성을 토대로 재구성한 뇌를 말한다.

27) 『금강경』에 등장하는 相은 온갖 종류를 다 포괄한다. 예컨대, 아상, 인상, 중생상 그리고 수자상 등이 그러하다.

28) http://www.hani.co.kr/arti/science/science_general/754475.html#csidx0ae2daaeb5011b68baae26f91ec4 055. (2017년 11월 3일)(2015년 ‘후방 내측 전두엽 피질’ 자기장을 받는 39명의 피험자들은 영국 요크대학 이즈마 교수와 그의 동료들이 한 실험)

의 것과는 별다른 관련이 없다는 주장을 하려는 것은 아니다. 다만 종교적 믿음도 과학의 인과관계로 접근 가능한 相으로 볼 수 있음을 주장하려는 것이다. 앤드류 뉴버그는 종교의 질긴 생명력의 뿌리가 신비체험에서 온다고 주장했는데,²⁹⁾ 이러한 주장은 종교가 왜 그렇게 신비체험을 강조하는가에 대한 이유와 맞물려 있다.³⁰⁾ 명상을 포함하여 다양한 방식으로 뇌를 자극할 때, 우리는 신비체험을 하고 스스로 여섯 가지 감각의 속박을 벗어나는 경험도 한다. 앞에서 제시했듯이 뇌를 자극한 결과로 논리와 이성을 초월하는 어떤 것이 가능할 수도 있음을 다양한 사례를 통해 확인할 수 있다.

그렇다면 신비체험도 과학의 영역에 속한다고 할 수 있을 것이라 기대할 수 있을 것이다. 즉, 신비체험 자체도 相일 수 있는 가능성을 인정한다는 측면에서 신비체험도 과학적 연구의 대상이 된다. 예컨대, 일상적으로 경험하지 못하는 것에 대해 신비체험이라 부르고, 그 내용은 어떤 말로도 표현할 길이 없다는 것을 받아들인다 하더라도 그것을 우리 삶 전체와 연관지어 ‘떠올리고’, ‘생각하려’ 하는 한 신비체험도 어떤 相일 될 뿐이기 때문이다.³¹⁾ 그러므로 과학적 방법 자체가 相임은 말할 것도 없지만, 신비체험조차도 相이 될 수 있으니 뇌과학으로 만들어내는 신비체험은 신비체험의 相을 뇌과학의 相으로 만드는 것일 뿐이라고 지적할 수 있다. 이처럼 인간의 뇌, 마음 그리고 컴퓨터를 연결하려는 시도는 종교성 같은 내부적 품성의 ‘양육’(raising)을 중심으로 해오던 종교교육의 방향이 외부로부터의 ‘설계’(designing)란 쪽으로 흘러갈 것이라는 우려를 낳기도 한다.³²⁾ 이것은 인간 자체와 관련된 문제로서, 인간성 관련 문제를 ‘인간 이해’와 관련된 영향 문제로 범주화하려는 것에 지나지 않는다. 이제 ‘인간은 더 이상 자율적, 초월적 존재가 아니다’라는 인간관을 직면하게 된다. 지금까지의 인간관이 자율성, 자유의지, 더 나아가서는 신체에 대한 정신우위, 심지어 영성(spirituality)을 구비한 존재로서의 인간의 모습이었다는 것을 감안한다면 급진적인 변화인 것이다.

29) Newberg, Andrew B. D'Aquili, Eugene G. Rause, Vince. *Why God Won't Go Away. Brain Science and the Biology of Belief*(New York: Ballantine Books, 2002), p.90.

30) 물론 오랜 옛날부터 사람들은 신비체험을 해왔고, 지금도 많은 사람이 그러한 경험을 하고 있는 것은 바로 사람의 뇌 자체에 그러한 능력이 들어 있기 때문이라고 볼 수도 있다.

31) 지금까지 ‘신비체험’을 매개로 얼마나 많은 종교 및 유사종교 단체가 사랑과 조화의 이름으로 마음을 조정하고, 증오를 유발시키며, 전쟁을 조장했는지 대해 생각할 필요가 있다. 이런 식의 신비체험이라면, 뇌과학이 촉발한 신비체험은 명상이나 수련의 노력과 시간을 단축시킨 것에 불과할지도 모른다.

32) 한일조, 「교육신경과학의 윤리문제와 교육철학의 역할」, 『교육철학』 52집(서울: 한국교육철학회, 2014), 273-274쪽.

우리의 관심을 끄는 문제는 뇌과학이 만든 相으로도 종교적 반성에 이를 수 있는가 하는 것인데, 왜냐하면 과학적 앎과 종교적 앎을 대비하는 한에서 종교적 반성은 非相의 체험을 강조하기 때문이다. 물론 非相 자체를 인식하는 것은 뇌과학과 무관하며, 相으로는 非相을 이해하지 못한다는 측면에서 우리 논의의 범위를 넘어서는 것이라고 강변할 수 있다. 지성적 존재는 지성을 매개해서만 자신에게 영향을 미칠 수 있을 뿐이다. 그렇지만 앞에서 논의한 것처럼 非相이라고 떠올리거나 명명하는 즉시 그것은 相이 될 것이고, 相 자체를 그대로 관조하는 즉시 그러한 관조 자체는 非相이 될 것이라는 반론도 가능하다. 그러므로 相과 非相의 차이를 분명하게 구분하지 못한다면, 근원없는 원인의 무한퇴행이나 非相을 체험했다는 자가당착의 확신에 빠져 자신도 모르게 그 相에 갇혀 ‘닫힌사회’와 정적 종교에 젖어들게 될 것이다.

IV. 선불교와 非相의 문제

원인과 근원의 차이를 그대로 물려받은 과학과 종교 사이의 간극은 相과 非相의 문제에서 극대화된다. 相에는 뚜렷한 모양과 형상 그리고 어떤 정의(definition)가 있지만, 非相은 어떤 것으로도 정의될 수 없기 때문이다. 그렇지만 ‘非相’이라 표현된 이상, 이미 그 자체로 ‘相’으로 고착되어버릴 수 있다는 문제를 이미 살펴봤다. 더욱이 『금강 경』의 논리를 따른다면,³³⁾ ‘非相’이라는 것은 곧 ‘非相’을 말하는 것이 아니고 [卽非‘非相’], 이름이 ‘非相’이다.[是名‘非相’] 이로부터 相과 非相 사이에 존재하는 거리는 이중적인데, 한편으로는 더욱 뚜렷한 것처럼 보이면서도, 다른 한편으로는 매우 희미하게 보인다고도 할 수 있다. 설명과 이해로 접근할 수 있는 相이 아닌 非相은 禪수행을 통해서 직관되는 ‘종교적 경험’이라 할 때 相과 非相의 거리는 뚜렷하여 동적 종교로 나아가지만, 이러한 ‘종교적 경험’이 강력한 교조적 의도를 반영하는 정적 종교로 고착될 때 거리는 그리 멀지 않을 것이다. 이는 앞에서 선불교를 ‘화두와 문답으로 자신의 성품을 직관하는 종교’로 정의한 것과 관련이 있다. 즉, 선(禪)은 相인 화두와 문답으로 非相인 자신의 심성을 직관한다면, 종교를 교육의 측면에서 이러한 ‘종교적 경험’은 교수될 수 있는 것인지, 아니면 스스로 체험해야만 하는 것인지를 문

33) 예컨대, “如來不應以具足諸相見。何以故? 如來說諸相具足, 卽非具足, 是名諸相具足。”(『金剛般若波羅蜜經』, 0751c09)

제가 남는다.

相과 非相 사이에서 교수 또는 체험되는 ‘종교적 경험’은 『금강경』을 수지독송(受持讀誦)하는 것과 맞닿아 있다. 특히, 『금강경』의 사구게(四句偈)에서 非相의 체험이 한 생각이 일어나기 전(前)을 직관하는 것임을 분명히 한다는 점을 눈여겨 볼 필요가 있다. 『금강경』 전체가 사구의 계송으로 이루어져 있으므로, 막연하게 경을 지니고 다니면서 전체 내용을 읽는 것이 ‘수지독송’하는 것이라 생각하기 십상이기 때문이다. 그러나 단순히 입으로만 경문을 읽어 내려가는 것은 아마도 좋은 인연을 짓게 될지는 모르지만, 아상(我相), 인상(人相), 중생상(衆生相), 수자상(壽者相) 등과 같은 相은 영원히 소멸되지 않을 것이며, 따라서 보살(菩薩)이 될 수도 없을 것이다.³⁴⁾ 이런 측면에서 이러한 相을 무화시키는[非相] 직관을 담은 사구계를 가려내는 것은 매우 중요한데, 논자는 그 실마리가 다음의 사구계에 있다고 생각한다.

무릇 있는 相은 모두 虛妄한 것이다. 만일 모든 相이 相 아닌 줄만 보게 되면 바로 如來를 볼 것이다.³⁵⁾

이어지는 질문은, 그렇다면 어떻게 하는 것이 ‘相이 相 아닌 줄만 보는 것인가? 어떤 대답도 相을 벗어날 수 없는 만큼, 선수행이 물음의 본질을 직관하는 과정에서부터 시작된다는 것에 집중해보자. 물음은 묻는 이의 심성이 생각의 형태로 그대로 투영되는 것이므로 묻는 것 자체가 곧장 심성을 직관하는 선수행으로 자신의 본모습에 다가갈 수 있기 때문이다. 예컨대 “무엇이 부처인가?”를 묻는 즉시, 물음으로 인하여 부처에 대한 의문이 스스로 일어나는 것을 관조하게 만들기 때문이다. 나아가 마조는 “일어나는 그 마음을 간파하라”³⁶⁾라고 말한다. 물음의 본질을 모르고서는 부처를 알 수 없음을 일깨우는 것이다.

또 육조 혜능은 다음과 같이 말한다.

34) 『金剛般若波羅蜜經』, 0749a05: “若菩薩有我相, 人相, 衆生相, 壽者相, 即非菩薩.”

35) 『金剛般若波羅蜜經』, 0749a23: “凡所有相, 皆是虛妄, 若見諸相非相, 則見如來.” 崔惠菴은(妙峰禪師 撰譯, 『祖師禪예로의 길』(서울: 해암문도회, 1987), 148-150쪽) 이 사구계가 『금강경』 전체를 대신한다고 주장한다.

36) 마조, 이리야 요시타카, 박용길 옮김, 『마조어록』(서울: 고려원, 1988), 186쪽. ‘부처가 무엇입니까?’ 마조가 말했다. ‘자네의 마음이 바로 그것이다.’ 대매가 묻다. ‘그것은 어떻게 체득합니까?’ ‘빈틈없이 지켜나가야 한다.’ ‘달마의 의도는 무엇이었습니까?’ ‘자네의 마음이 바로 그것이다.’ ‘그럼 달마에게는 아무런 의도도 없었다는 말입니까?’ ‘그 마음을 간파하라.’

一法도 가히 얻을 것이 없지만 바야흐로 만법을 능히 일으켜 세울 수 있느니라. 만일 이 뜻을 알면 곧 이름을 불신이라고도 하고 보리열반(菩提涅槃)이라고도 하며 해탈(解脫)이라고도 부른다. 성품 본 사람에게는 내세워도 좋고 아니 내세워도 좋아서 오고가매 자유롭고, 막히거나 걸림이 없다.³⁷⁾

그러므로 화두를 참구(參究)하는 것은 本性の 측면에서 볼 때, 善에 대한 철학적 촉발이자 실천적 각성이라고 할 수 있을 것이다. 서산대사의 언명은 더욱 직접적인데, ‘간화선은 성품을 스스로 자각할 수 있는 가장 강력한 수단이다.’³⁸⁾

그렇지만 이처럼 자신의 성품으로 직입(直入)하는 선불교의 가르침은 非相 자체라 하더라도, 이러한 각성과 촉발이 주는 경험에 함몰될 때 스스로 정적 종교에 젖어들게 된다는 것은 시사하는 바가 크다. 그러므로 우리가 생각을 존재로 삼고, 생각을 지성의 먹이로 삼는 것은 禪에서 보면 잔피에 불과하다. 그리고 이러한 생각으로 인해 우리는 스스로 생사(生死)³⁹⁾의 경계를 만든다. 역설적이게도 이러한 경계는 도리어 화두가 생각을 먹이로 하여 생각의 본질을 직관하게 하는 방편으로 활용될 수 있다. 禪은 화두 참구를 통해 다만 생각의 본질을 비춤으로써 생사의 경계가 뚜렷한 묘용을 밝히고 있기 때문이다. 그리고 묻고 답할 때 헤아리는 생각을 관조함으로써 생사의 실체가 분명하게 드러나는 것과 맞닿아 있다. 따라서 화두를 방편 삼아 선수행으로 정각을 이룬 조사들이 걸어온 자취에서 분명히 확인할 수 있을 것이다.

만일 생각으로 헤아려 얻는 것이 있다면 이미 몸도 목숨도 잃은 것이며, 본래 허공과 같이 텅 비어서 티끌 한 점도 없어서 이름도, 모양도, 빛깔도, 소리도, 냄새도 없는 그것을 얻었다고 한다면, 제 몸도 건지지 못한 것이라니, 그곳에 무슨 말을 붙잡아 탈 것이며, 무슨 생각이나 잔피로 어름덜 것인지 입만 뻥끗하면 어긋나고, 생각만 내면 어그러진다.⁴⁰⁾

결국 선수행을 통해 자신을 보지 못한다면, ‘배고프면 밥 먹고 잠이 오면 잠 잔다.’

37) 法海, 印宗 著作, 『육조단경』(德異 本)(서울: 현문출판사, 1990), 289쪽.

38) 서산대사, 이종익 강설, 『선가구감』(서울: 보성문화사, 1992), 304-317쪽.

39) 위의 책, 87쪽. 서산 대사가 말하시길 “생각을 일으키고 생각이 사라지는 것을 일러 생사라 하니, 죽음을 당하여 더욱 화두를 힘껏 들어야 한다. 만일 화두에 사이가 있고 끊어짐이 있으면 생사라 하고 번뇌라 하며, 만일 화두가 어둡지 않으면 이것은 본래의 그 사람의 자기 집이다.”

40) 위의 책, 311쪽.

는 이 평범한 일도 자유롭게 행할 수 없게 되는 것이다. 마찬가지로 혜능도 지적하고 있듯이, 진정한 계율은 ‘마음속에서 시비를 일으키지 않는 것이라’⁴¹⁾고 말하는 것과 일맥상통한다. ‘시비’는 是와 非로 읽는데, 옳다고 하거나 그르다고 하는 견해를 의미한다. 따라서 이런 견해 자체를 문제 삼지 않고서, 옳기 때문에 정당하고 그르기 때문에 부당하다고 말해서는 안 될 것이다. 옳은 것은 옳은 만큼 시비하는 마음을 일으킨 것이고, 그른 것은 그른 만큼 시비하는 마음을 일으킨 것으로 보기 때문이다. 만약 시비 없는 마음이 그 자체로 각자의 마음이며 곧 非相임을 받아들인다면, 선과 악, 죄와 벌 등 우리의 마음에서 일어나는 모든 분별 작용은 相임을 받아들여야 할 것이다. 이것은 『마조어록』에서도 그대로 드러난다.

선을 취하지도 말고 악을 버리지도 말아야하며, 더럽거나 깨끗한 쪽에 모두 의지하지 않아야 한다. 죄의 성품이 공함을 통달하면 생각생각 어디에도 죄를 찾을 수가 없는데, 이는 자기 성품이 없기 때문이다.⁴²⁾

결국 ‘종교적 경험’이 相 또는 非相이라고 하는 것은 뇌과학인지 선불교인지의 문제가 아닌 오로지 ‘보는 자’의 문제일 뿐이다. 다시 말해서 ‘종교적 경험’의 相에서 우리가 스스로의 허물 볼 때 非相을 체험하는 것이다. 『육조단경』에서는 이 보는 것이 바로 참회(懺悔)이며, 이 참회야말로 불교의 본질이 될 것임을 보여준다.⁴³⁾ 즉, 참회는 모든 조사들의 오도(悟道)한 견처(見處)에서 이루어져야 마땅한 非相의 본질이라는 것이다. 이런 이유로 ‘종교와 도덕의 영웅들이 그렇게 했다’는 생각을 일으키는 것이나, 그러한 행을 따라하는 것은 相이며 이미 분별이 전제된 허물임을 자각해야 할 것이다. 따라서 참회하는 바로 그 때의 마음이 곧 非相이라면, 참회하는 그 때 마주한 것이 뇌과학이든 선불교든 중요하지 않을 것이다.⁴⁴⁾

41) 法海, 앞의 책, 163-165쪽.

42) 마조, 앞의 책, 51-52쪽.

43) 法海, 앞의 책, 169-171쪽.

44) 오직 중요한 것은 뇌과학과 선불교가 만나서 인간이 삶에서 가장 중요하게 생각하는 문제가 무엇인지를 탐구하는 것이다. 우리는 태어나자 함께할 수밖에 없는 것이 생·노·병·사이므로, 그 원인을 탐구하는 것은 앞으로도 인류의 근본문제가 될 것이다.

V. 종교적 경험과 체험된 직접성

논의가 ‘종교적 경험’을 중심으로 진행된다는 측면에서 ‘종교의 교육’을 받은 사람과 그렇지 않은 사람의 경험은 어떻게 구별되는가에 초점을 맞출 것임을 서론에서 밝혔다. 사실 이 물음에 대한 실마리는 서두에서 시도한 선불교를 정의하고 설명하는 부분에서 이미 확인할 수 있다. 선불교를 ‘종교의 교육’이라는 측면에서 본다면, 그러한 교육을 받은 사람은 ‘신 없는 종교’, ‘아무도 아닌 자’, ‘불입문자’, 그리고 ‘살불살조’ 등등에서 그렇지 않은 사람은 생각하기 힘든 ‘신’, ‘아무개’, ‘문자’, ‘불(佛)’, 그리고 ‘조(祖)’가 탈-은폐되는 경험을 할 것이다. 요컨대, 相으로 무언가를 탈-은폐시키지 않는다면, 非相으로 은폐될 심성의 촉발도 없다는 것이다. 즉, 선(禪)은 그 자체로 깨달음인 非相을 본질로 한다고 설명하는 순간 이 깨달음은 곧바로 어떤 相이 되겠지만, 다른 한편 그 물음으로 인해 자신의 심성을 직관할 수 있게 된다는 것이다. 그렇지만 이것은 또 다시 무한퇴행에 빠질 수 있는데, 이렇게 직관했다는 생각에 머물자마자 그러한 생각은 곧바로 相으로 형상화 되어버릴 것이다. 따라서 ‘종교의 교육’을 받는 경우 非相만을 경험하는 것이 아닌, 오히려 더 생생한 相을 경험할 수도 있다. 이런 설명에도 불구하고 문득 떠오르는 의문은, 그렇다면 ‘종교의 교육’을 받지 않은 사람은 非相을 체험하지 못한다는 말인가? 논자는 이 의문에 직접 답하려하기보다는 스스로 음미할 때, 非相의 체험 속으로 한걸음 더 다가갈 수 있으리라 생각한다. 그리고 이러한 음미 속에서 非相의 경험이 어떻게 相으로 고착되는가의 문제로 직입할 수 있을 것이다.

먼저 생생한 경험이 어떻게 相이 되는가를 검토해보자. 신체를 경계로 안과 밖을 나눈다면, ‘밖에 있는’ 무엇인가에 대한 접촉을 전제하는 것이므로 신체 자체는 간접적이고 매개적인 존재가 된다. 과학의 눈부신 발전은 신체 자체를 연구대상으로 만듦으로써, 이러한 경험의 간접성과 매개성을 더욱 강화시켜왔다. 더욱이 ‘안에 있는’ 무언가를 떠올릴 때, 부지불식간에 이것을 언어나 공간 등과 같은 매개물로 개념화해버림으로써 相을 만드는 것이므로 그 자체로 이미 간접적인 것이 될 수밖에 없다. 그렇다면 우리는 언제나 매개하는 존재일 뿐이거나 매개물을 통해서만이 안과 밖을 간접적으로 경험할 수밖에 없는가? 동·서양의 사상사 속에 등장하는 수많은 현인과 철인들은 그렇지 않다는 것을 몸소 보여주고 있다.⁴⁵⁾ 우리가 항상 매개하는 존재일 수는 없으며,

45) 칼 야스퍼스, 황필호 옮김, 『소크라테스 공자 석가 예수 모하메드』(서울: 강남대학교출판부, 2000);

오히려 스스로가 무매개적인 존재임을 자각하는 것을 통해서 직접성을 체험하는 순간이 있을 뿐만 아니라, 인간이라면 마땅히 이러한 직접성을 체험해야 한다는 것을 역설하고 있기 때문이다.

직접성의 문제를 논의하려고 할 때, 문자 및 언어와 같은 추상적인 수단이나 신경과학 같은 구체적인 수단의 도움을 받아야 하는지 어떤지에 대해 의문이 생긴다. 왜냐하면 ‘무엇’의 체험을 중시하는 한에서, 문자적인 의미는 ‘무엇’을 향한 우리의 열망(熱望)을 강화시킬 수는 있을지언정 그리고 과학적인 의미는 ‘무엇’에 대한 증거를 강화시킬 수 있을지언정,⁴⁶⁾ 바로 그것을 체험하게끔 우리를 이끄는 데에는 한계가 있을 것이라 생각되기 때문이다. 이것은 뇌과학과 선불교가 마주하는 문제였으며, 또한 이것이 相과 非相 사이에 존재하는 거리의 문제임을 앞에서 확인했다. 결과적으로, 이 거리의 무화(無化)는 말이나 글 또는 과학으로 가능하지 않으며 오로지 직접 체험하는 것일 뿐임이 드러났다. 그러므로 우리의 논의를 따른다면, ‘종교의 교육’을 받은 사람은 어떤 相 또는 相에 고착될 가능성이 오히려 높아 보인다고 지적할 수 있는데, 그렇지만 ‘종교의 교육’을 받지 않은 사람은 非相의 계기를 만나기가 난망(難望)하다는 문제가 제기될 수 있다. ‘종교의 교육’을 받지 않은 상태에서 항상 相만을 따라 움직이는 육근(六根)을 돌이키는 일이 쉽지 않기 때문이다.

그렇다면 相을 마주하고서 어떻게 非相을 경험할 수 있는지를 검토해보자. 『금강경』의 사구계와 관련된 논의에서 분명하게 드러났듯이 相과 非相의 문제는 ‘보는 자’의 문제라는 점은 시사하는 바가 크다. ‘보는 자’의 문제가 될 때, 우리의 경험이 뇌를 자극하는 것에서 촉발된 것인지 혹은 화두와 문답에서 촉발된 것인지를 구분하지 않기 때문이다. 예컨대, “부처는 무엇인가?”라는 물음과 “뉴런은 무엇인가?”라는 물음을 마주하는 우리의 경험을 살펴보자. 이때 경험한다는 사실이 상식적으로 분명하다면, ‘부처’는 ‘뉴런’으로 경험되어 相이 될 수 있고 ‘뉴런’은 ‘부처’의 경험으로 非相으로 이어질 것이다. 물론 “뉴런은 무엇인가?”라는 질문을 마주하고서 뇌과학의 연구 결과를 떠올리는 것은 당연하다고 여기는 그 만큼 非相의 경험보다는 相의 경험이 강화될 것이다. 그럼에도 불구하고 이런 경험은 뇌 자극을 통해 가능하다고 하더라도, 이 자극을 어떻게 받아들이는가는 당사자의 문제일 뿐 경험의 원인과는 무관하다는 사실은 변함이 없다. 결과적으로 우리는 다양한 경험을 통해 삶을 풍요롭게 함에도 불구하고, 곧

『東經大全』; 앙리 베르그송, 김재희 옮김, 『도덕과 종교의 두 원천』(서울: 지식올만드는지식, 2009).

46) 예컨대, 진화론의 성과를 따라 인간 진화의 종착지가 사피엔스를 넘어 호모데우스에 이를 것이라는 열망도 있다.(유발 하라리, 김명주 옮김, 『호모데우스』(서울: 김영사, 2017), 482-483쪽)

이 종교적 경험에 한정할 필요가 있는가라는 근원적인 의문에 봉착하게 된다. 어떤 경험을 하든, 그러한 경험은 非相의 체험으로 이어질 수 있고, 어떤 종교적 체험도 相의 체험으로 이어질 수 있으므로, 이것은 오롯이 ‘보는 자’의 문제가 되기 때문이다.

이렇게 함으로써 ‘종교의 교육’을 받지 않은 사람의 경험도 非相의 체험이 가능하다는 놀라운 결론에 도달한다. 이제 선불교를 통한 경험이든 뇌과학을 통한 경험이든, 경험 자체로는 非相의 구별이 불가능하다는 사실이 분명해졌다. 오히려 이러한 경험을 마주하고서 스스로 ‘경험을 했다’거나 혹은 ‘안다’는 생각을 내는 자신의 ‘보는 눈’이 문제가 된다. 그러므로 뇌과학을 통한 ‘종교적 경험’을 마주하고서 ‘안다’는 생각을 내지 않는다면 그 자체로 非相을 경험하는 것이며, 비록 선불교를 통한 ‘종교적 경험’을 마주하고서도 ‘안다’는 생각을 낸다면 이미 相에 집착하는 것이 될 것이다. 결국, 오직 문제가 되는 것은 “어떻게 하는 것이 안다는 생각을 내지 않는 것인가?” 혹은 “어떻게 하는 것이 모르는 줄 아는 것인가?”이다. 이로부터 相과 非相은 ‘무엇에 대한 앎’과 ‘앎 자체의 앎’이 된다는 것이 분명하며, ‘보는 눈’과 체험된 직접성을 통해 종교교육 논변의 문제가 자연스럽게 제기될 것이다. 그리고 “종교교육으로 이러한 간극을 무화시킬 수 있는가?”와 관련된 물음은 종교교육의 문제가 아닌 相과 非相을 ‘보는 눈’의 문제로 변한다.

이제 相과 非相을 ‘보는 눈’과 체험된 직접성이 어떻게 연결될 수 있는지를 검토해 보자. 직접 체험하는 문제는 육조 혜능(惠能)이 법을 펼치기 위해 세상으로 나와 설법하는 장면에서 확인할 수 있다. 인종(印宗)이 혜능에게 묻기를 “황매(黃梅)께서 부촉(咐囑)하시매 어찌 가르치시며 무엇을 맡기시었나이까?” 이 물음에 대한 혜능의 답변은 매우 놀랍다. “가르치시거나 맡기신 것은 하나도 없고 오로지 ‘성품 보는 일’만을 의논하며 선정(禪定)이니 해탈(解脫)이니 하는 것은 논하지 아니하였습니다.”⁴⁷⁾ 그렇다면 ‘성품 보는 일’을 의논하는 것에 대해 어떻게 해서 ‘가르치신 것이 없다’고 할 수 있는가? 이것에 대한 실마리는 오조(五祖) 홍인과 혜능이 서로를 배웅하는 장면에서 찾을 수 있다.

서로 배웅해가며 祖께서 九江역으로 곧장 다다르시니 배 한척이 게 있거늘 祖께서 惠能으로 하여금 배에 오르게 하시며 손수 노를 잡아 저으려 하시자 惠能이,
“청하옵건대 和尚께서는 앓으소서. 제자가 노를 저음이 옳은가 하나이다.”사되니 祖께서는

47) 法海, 앞의 책, 70쪽: “宗 復問曰黃梅付囑 如何指授. 能 曰指授即無. 唯論見性 不論禪定解脫.”

“너를 내가 건네어 줌이 옳으니라.” 하시매
 惠能이 사되되,
 “모를 때는 스승이 건네어 주시려니와 알고 나서는 제 스스로 건네는 것이오니,
 비록 건넨다는 이름은 한가지이오나 쓰이는 경우가 같지 않은가 하나이다. 惠能
 변방에서 태어나 말과 소리가 바르지 못하옵더니 스님께서 法말기심을 입사와 이
 제 이미 깨우침을 얻었사오니 오로지 제 성품을 제 스스로 건넬이 옳은 일인가 하
 나이다.”고 여쭙었느니라.⁴⁸⁾

이 대화를 통해서 홍인은 “이후로 부처님 법이 너로 말미암아 크게 떨치리로다.”라 하여 혜능을 찬탄한다. 눈여겨 볼 대목은 ‘스승이 건네어 주는 경우’와 ‘제 스스로 건네는 경우’에 대해 건넨다는 이름이 같을 뿐 쓰이는 경우가 같지 않다고 주장하는 것이다. ‘스승이 건네어 주는 경우’는 ‘가르치신 것이 있는’ 것을 지시하며, ‘제 스스로 건네는 것’은 곧 ‘자성을 보는 일’을 지시한다. 그리고 우리의 논의를 따르다면 자성을 보자마자 스스로 ‘보는 눈’을 뜨게 되는 것이다. 이처럼 혜능은 스스로 ‘보는 눈’을 뜨자마자 자신의 성품을 보며, ‘체험된 직접성’이 어떤 것인가에 대한 훌륭한 전범을 보여준다.⁴⁹⁾ 제 스스로 건네자마자 ‘보는 눈’을 뜨는 것이며, 그 자체로 체험된 직접성이다. 이렇게 “종교교육으로 이러한 간극을 무화시킬 수 있는가?”로 제기되었던 간극은 무화된다.

VI. 결론

변화하고 움직이는 세계에서는 정지도 움직임의 한 형태일 뿐이다. 앎은 본래 非相이며 변화와 운동과 관련되어 있음에도 불구하고, 오랜 세월 동안 앎이 정지해있는 것이고 고정되어있는 것[相]이라는 오해를 받아왔다. 그것이 육화된 형태의 앎이 의례(儀禮)며 의식(儀式)이고 율법(律法)일 것이다. 아마도 앎은 논리적인 형태로 또 육체적인

48) 法海, 앞의 책, 60-62쪽: “相送 直至九江驛邊 有一隻船子 祖令惠能上船 五祖把舫自搖 惠能言 請和尚坐 弟子合搖舫 五祖云 合是吾渡汝 能云 迷時師度 悟了自度 度名雖一 用處不同 惠能生在邊方 語音不正 蒙師傳法 今已得悟 只合自性自度.”(渡와 度の 뜻 강조)

49) 안호영, 「직접성의 문제와 六祖壇經의 自性自度」, 『동아시아불교문화』 20집(부산: 동아시아불교문화학회, 2014), 203-208쪽.

형태로 끊임없이 움직이고 있지만, 논리적인 것은 정지해있고 고정되어있다는 생각을 일반화함으로써 형성된 이런 오해는 우리의 오래된 고정관념과 습관에 기인하며 누구나 가지고 있는 ‘보는 눈’을 가린다. 그러므로 스스로 이런 고정관념과 습관에 의문을 제기하지 않는다면, 우리의 앎은 한갓 흰색의 종이위에 묻어있는 검은색일 뿐이다. 의문의 제기와 관련하여 ‘무엇에 대한 앎’과 ‘앎 자체의 앎’에 의거할 때, 정적 종교의 앎은 相으로 ‘알 수 있는 것’들에 대한 것이지만, 동적 종교는 非相으로 ‘모르는 줄 아는 것’과 관련될 것이다. 그리고 이러한 논의는 소크라테스와 더불어 수많은 철학자들이 주장하는 지행합일(知行合一)의 전통에서 ‘모르는 줄 아는 것’에 대한 자기반성으로 이어지고, 삶이 무엇인지를 다시 묻는 질문으로 나아가게 한다. 또한 ‘모르는 줄 아는 것’은 선불교의 단지불회(但知不會)와도 일맥상통한다.

이제 뇌과학과 선불교가 서로의 극단을 향한다면, 어느 지점에서 만날 수밖에 없을 것이라는 서두의 언급을 다시 떠올려 보자. 그러나 제시된 논의를 따라 도달한 지점은 뇌과학이나 선불교의 문제가 아니라는 사실이 드러났다. 오히려 그것은 相이나 非相, 또는 ‘무엇에 대한 앎’이나 ‘앎 자체의 앎’을 어떻게 볼 것인가와 관련된 ‘보는 눈’에 대한 것이기 때문이다. 예컨대, 선불교로도 相과 非相의 간극을 극복하지 못할 수 있으며, 뇌과학의 경험을 통해서도 이런 간극을 무화시킬 수도 있다. 논의를 통해 “종교교육으로 이러한 간극을 무화시킬 수 있는가?”와 관련된 물음은 종교교육의 문제가 아닌 相과 非相을 ‘보는 눈’의 문제로 변한다는 것을 확인할 수 있었다.

지금까지의 논의로부터 우리가 논문 제목으로 제시한 “종교, 교육은 가능한가?”라는 물음이 어떤 결론에 도달했는가를 검토할 수 있게 되었다. 우리 논의가 다다른 곳에 근거한다면, 선불교와 뇌과학이 검토하는 교육의 가능성은 종교적 교육을 받았는지 혹은 그렇지 않은지와 무관하다. 또한 서두에서 논의한 것처럼 ‘종교적 경험’은 ‘종교의 교육’을 받았는지 혹은 그렇지 않은지와도 무관하다. 그러므로 교육의 가능성과 종교적 경험은 가르치는 방식에서 찾을 것이 아니라 스스로를 일깨우는 방식에서 찾아야 한다. 결과적으로 선지식을 찾아 참문하고, 화두를 통해 물음의 본질을 직관하는 방식을 강조하는 선불교에서는 오직 자기 자신을 교육시킬 수 있을 뿐이다.

그렇다면 교육이 이루어지고 있음을 어떻게 알 수 있는가? 그리고 뇌과학과 연계된 종교교육은 어떠한가? 이 물음들은 “인공지능이 생각할 수 있는가?”와 관련된 ‘튜링테스트’나 “생각할 수 있다는 것이 이해한다는 것인가?”와 관련된 쉼의 ‘중국어방 논변’을 떠올리게 한다. 즉, 뇌과학의 연구를 통해 종교적 경험이 相에 또는 非相에 관련된 것인지를 판별할 수 있는지 없는지를 보여주는 ‘종교교육 논변’을 구성할 수도 있을 것이다. 예컨대, 튜링테스트를 통과한 인공지능은 ‘약한 인공지능’이며, 쉼의 중국

어방 논변을 통과한 인공지능은 ‘강한 인공지능’이라는 식이다.⁵⁰⁾ 다시 말해서 뇌과학이나 명상 등을 포함하여 선불교 등을 통해 초월적인 종교경험이나 영적 체험을 하더라도 그것이 相에 의지하는 한 ‘약한 종교교육’이며, 뇌과학이나 선불교로 ‘보는 눈’으로 非相에 대한 체험된 직접성을 촉발시킨다면 그것은 ‘강한 종교교육’이라 할 수 있다. 그리고 이 논변에서 참과 거짓의 판정이 요구된다면, 그 판정의 기준은 스스로 ‘안다’ 또는 ‘체험했다’는 생각을 일으켰는지 어떤지를 ‘보는 눈’과 관련될 뿐이다. 이것은 “법이라 말하지도 못하고 법 아닌 것이라 설하지도 못한다.”는 『금강경』의 구절과 맞닿아 있다. 만약 그러한 생각을 일으켰다면 앞의 경이가 또는 체험의 생생함이 相으로 남을지 몰라도, ‘보는 눈’은 이미 감겨버린다. 그러므로 그 어떤 생각도 곧 相일 뿐이라 할 때 문득 非相으로 이끄는 선불교의 경험은 오직 이점에서 여타의 종교적 및 과학적 경험과 차별을 드러낼 뿐이며, 『금강경』에서 “무위법으로 차별을 둔다.”는 말의 의미일 것이다.⁵¹⁾

논의를 마무리하기 전에, ‘종교적 경험’에 대한 뇌과학의 연구 성과가 비록 의미하는 바가 매우 크다고 하더라도, 그럼에도 불구하고 근원적인 문제는 여전히 해소되지 않은 채로 남아있다는 사실을 지적할 필요가 있다. 즉, 뇌 자극을 통해 그러한 자극을 받은 사람이 “어떻게 하는 것이 모르는 줄 아는 것인가?”라는 물음을 스스로 체험할 수 있는가의 문제가 남아 있기 때문이다. 이러한 논의는 눈부신 과학의 성과를 수용하면서도 종교 자체가 지향하는 바는 그대로 유지할 수 있는 종교교육은 어떠한지 하는 지와 관련된 논의를 우리를 이끌 것이다.

50) 송하석, 「중국어 방 논변과 인공지능」, 『철학적분석』 2권(서울: 한국분석철학회, 2000), 145-148쪽.

51) 『金剛般若波羅蜜經』, 0749b13: “須菩提言, 如我解佛所說義, 無有定法名阿耨多羅三藐三菩提, 亦無有定法, 如來可說. 何以故, 如來所說法, 皆不可取、不可說、非法、非非法. 所以者何, 一切賢聖皆以無為法而有差別.”

참고문헌

- 『金剛般若波羅蜜經』, 『大正藏』 8.
 『東經大全』.
 『六祖大師法寶壇經』, 『大正藏』 48.
- 『고등학교 교육과정』, 교육부 고시 제2015-80호 [별책 4], 교육부 고시 제2015-74호
 의 부칙개정, 2015.12.1.
- 김재권, 하종호 옮김, 『물리주의』, 서울: 아카넷, 2007.
 데이비드 슬론 윌슨, 김영희 옮김, 『진화론의 유혹』, 서울: 북스토리, 2010.
 라이오넬 타이거, 마이클 맥과이어, 김상우 옮김, 『신의 뇌』, 서울: 와이즈북, 2003
 마이클 S. 가자니가, 김효은 옮김, 『뇌는 윤리적인가』, 서울: 바다출판사, 2015.
 마조, 이리야 요시타카/박용길 옮김, 『마조어록』, 서울: 고려원, 1988.
 法海, 印宗 著作, 『육조단경』(德異 本), 서울: 현문출판사, 1990.
 박선영, 「초, 중등학교와 종교교육」, 『종교교육학연구』 제3권(서울: 한국종교교육학회,
 1997)
- 서산대사, 이종익 강설, 『선가구감』, 서울: 보성문화사, 1992.
 베넷, 맥스웰, 피터 마이클 스티븐 해커, 안호영 외 5인 옮김, 『신경과학의 철학 - 신
 경 과학의 철학적 문제와 분석』, 서울: 사이언스북스, 2013.
 송하석, 「중국어 방 논변과 인공지능」, 『철학적분석』 2권(서울: 한국분석철학회, 2000)
 승현준, 신상규 옮김, 『커넥톰, 뇌의 지도』, 서울: 김영사, 2014.
 안호영, 「윌슨 ‘통섭’의 전제로서 뇌과학」, 『철학논총』 56권(새한철학회, 2009)
 안호영, 「직접성의 문제와 六祖壇經의 自性自度」, 『동아시아불교문화』 20집(부산: 동아
 시아불교문화학회, 2014)
- 안호영, 김영숙, 「기억된 경허와 실천의 문제-오도송과 무애행을 중심으로」, 『동아시아
 불교문화』 30집(부산: 동아시아불교문화학회, 2017)
- 안호영 외, 『마음학 - 과학적 설명 + 철학적 성찰』, 부산: 백산서당, 2010.
 양리 베르그송, 김재희 옮김, 『도덕과 종교의 두 원천』, 서울: 지식을만드는지식, 2013.
 윌리엄 제임스, 김재형 옮김, 『종교적 경험의 다양성』, 서울: 한길사, 1999.
 유발 하라리, 조현욱 옮김, 『사피엔스』, 서울: 김영사, 2015.
 유발 하라리, 김명주 옮김, 『호모데우스』, 서울: 김영사, 2017.

- 윤이흠, 「종교 다원문화 속에서의 종교교육」, 『종교연구』 2(서울: 한국종교학회, 1986)
- 제임스 H, 오스틴, 이성동 옮김, 『선과 뇌의 향연』, 서울: 대숲바람, 2012.
- 崔惠菴, 妙峰禪師 撰譯, 『祖師禪에로의 길』, 서울: 혜암문도회, 1987.
- 칼 야스퍼스, 황필호 옮김, 『소크라테스 공자 석가 예수 모하메드』, 서울: 강남대학교 출판부, 2000.
- 한병철, 한충수 옮김, 『선불교의 철학』, 서울: 이학사, 2017.
- 한일조, 「교육신경과학의 윤리문제와 교육철학의 역할」, 『교육철학』 52집(서울: 한국교육철학회, 2014)

- Aquinas, T., *Summa Theologica*, Q. 13, A. 5, pp.106-109.
- Fuchs T. Ethical issues in neuroscience. *Curr Opin Psychiatry*, 2006, 19(6), pp.600-7.
- Knitter, P. F., *No Other Name?*(New York; Orbis Books, 1985).
- Newberg, Andrew B. D'Aquili, Eugene G. Rause, Vince. *Why God Won't Go Away. Brain Science and the Biology of Belief*(New York: Ballantine Books, 2002).
- Roskies A. Neuroethics for the new millenium. *Neuron*, 2002, 35(1), pp.21-3.

https://en.wikipedia.org/wiki/Neuroscience_of_religion.(2017년 11월 3일)

http://www.hani.co.kr/arti/science/science_general/754475.html#csidx0ae2daaeb5011b68baae26f91ec4055.(2017년 11월 3일)

원고접수일: 2017년 11월 16일 심사일: 2017년 12월 3일 게재확정일: 2017년 12월 27일

연구자소개: 안호영

① 전공: 근대 프랑스철학, 근대 동양철학, 물리학 / 소속: 동국대학교 경주캠퍼스 파라미타칼리지

② 관심영역: 종교교육, 과학교육

③ 주요논저: 복잡성 논증의 일상언어적 이해와 INUS조건, 『코기토』 82호, 2017.

④ E-mail: gongahn@naver.com

Abstract

Religion, Is It Possible to Be Taught?

- With Brain Science and Zen Buddhism -

Ho-Young Ahn

Gyoungju Dongguk University

In these days, we witness tremendous scientific evidences for the relation of the brain with the consciousness. Zen buddhism also which presents the fundamental question of the mind and the thought itself has been affected by brain science. But prior to discussions about facts which brain science gives a contribution to progresses and educations of zen buddhism, first of all we should contemplate in advance the encounter with theses two areas.

It is the reason, which needs to contemplate for this encounter, that progresses of zen buddhism and studies of brain science initiate from the mind with the non form and the brain with the form respectively, and then orient to the ends of each others. Because zen buddhism which the mind has appeared abruptly by questioning the course of education or the goal itself, it is very rare to find. Meanwhile brain science emphasizes the materiality of the brain, but finally orients to the non material mind or consciousness beyond the region of matter which we have accepted commonly. We have started by addressing the problem of the knowledge and the form in the center of this situation, since the knowledge relate not only to the science but also to the origin of religion. Then the scientific knowledge also could be oriented to 'the knowledge about something', but it is important problem in this discussion that whether to 'the knowledge of knowledge itself' as like the religious knowledge or not.

First, we show that 'the knowledge about something' is about the object and relates with the form, then could be investigated by brain science. And we show that 'the knowledge of knowledge itself' is not fixed by any forms and relates with the non form, then could be investigated by zen buddhism. Nevertheless in the base of these facts, revealing knowledge that both the form which brain science has studied and the non form which zen buddhism

has prompted to, we show that brain science could prompt to ‘the knowledge of knowledge itself’ and zen buddhism to ‘the knowledge about something’, we have shed light on the gap between the form and the non form by the 金剛經. Finally, after “By the religion to be taught, could we eliminate this gap?”, then we would argue ‘the argument of religion to be taught’ through the meaning of the experience immediacy.

Key words: Zen Buddhism, Brain Science, the Eye to See, the Form and the Non Form, the Experienced Immediacy, Religion to be Taught