

## 宗教多元主義와 佛敎

세계종교사의 관점에 비쳐진 현대종교와 다원주의를 중심으로

윤 이 흠\*

### I. 서론: 종교다원주의를 보는 시각

종교다원주의(religious pluralism)라는 용어는 입장에 따라 서로 다른 의미로 쓰여지고 있기 때문에 크게 혼돈을 주는 개념이다. 먼저 이는 종교사회가 지향해야 할 질서를 지칭하는 일종의 이념적 가치용어(value term)로 쓰여지는 경향이 있다. 그러나 마치 신비주의(mysticism)라는 말이 신비경험 현상을 단순히 지칭하는 것과 같이, “종교다원주의” 역시 다양한 종교가 공존하는 상황을 지칭하는 단순한 기술용어(descriptive term)로 쓰이기도 한다. 이처럼 종교다원주의라는 용어가 전혀 다른 의미 맥락에서 쓰여지기 때문에, 그 개념적 혼돈이 오늘날 쉽게 일어나게 마련이다.

이러한 개념적 혼돈은 종교다원주의라는 개념이 서로 다른 과정을 통하여 나타났던 것에도 기인한다. 첫째는 19세기 후반에 나타난 현대종교학이 “우리가 사는 지구에는 여러 종교가 공존하고 있다.”

---

\* 서울대학교 종교학과 교수.

는 이른바 다종교상황에 대한 역사적 현실의 각성을 주도하면서 나타난 것이다. 둘째는, 예컨대 힌두이즘으로 강력하게 무장된 힌두교도들에게 기독교를 선교한다는 것은 불가능하다는 사실을 깨달은 인도주재 기독교 선교사들이, 동양종교인과의 관계개선의 필요를 느끼기면서 타종교인의 존재를 인정하기 시작하면서 나타난 것이다. 이처럼 종교학자들의 지성적 각성과, 종교인들의 현실적 각성이 합해서 종교대화(religious dialogue)운동으로 나타났으며, 그 첫 모임인 “쉬카고 회의”가 지금부터 꼭 1세기 전에 열렸다. 그러나 1960년대에 종교대화운동이 전에 없이 활발하게 일어났고 — 예: 제2 Vatican 공의회: 타종교인은 익명의 기독교인이다 — 이와 동시에 진행된 종교대화운동의 이념적 개념화 작업과정에서 宗教多元主義(religious pluralism)라는 용어가 제시되기에 이르렀다.

이처럼 종교다원주의는 20세기 중엽, 종교대화운동의 개념화 과정에서 제기되었지만, 그 당시 종교대화운동의 이념과 목표가 불분명한 상태였기 때문에, 그에서 비롯된 종교다원주의의 의미 역시 혼돈을 피할 수 없었다. 그 혼돈은 앞에서 지적했듯이, 첫째, 종교다원주의가 가치용어라면, 그 개념의 이념적 지향이 무엇인지 불명확하다. 둘째, 종교다원주의가 단순한 기술용어라면, 그것은 多宗教狀況(multi-religious situation)을 지칭하는 것의 이상도 이하도 아니다. 따라서, 이들 두 입장 가운데 어떤 것도 개념적으로 분명하지 못한 것이 사실이기 때문에, 종교다원주의라는 개념 역시 불분명할 수밖에 없다.

이보다 더 중요한 사실은 종교다원주의는 여러 종교가 한 사회에 공존하는 사회적 현실 곧 多宗教狀況에 뿌리를 둔 개념이라는 점이다. 여기서 우리는 인류 역사를 통하여 다종교상황이 아닌 사회와 시기가 있었던가를 자문하게 된다. 우리는 그런 사실을 인류의 종교사에서 발견할 수 없다. 그렇다면, 종교다원주의는 20세기 사회사상의 특성에 근거하여 나타난 현상이 아닐 수 없다. 이러한 근거에서 우리는 종교다원주의가 등장하는 종교사적 과정을 더듬어 볼 필

요가 있다.

역사적으로 말하자면, 엄격한 의미에서 하나의 종교만 존재한 사회는 없었다. 따라서 기본적으로 사회는 다종교상황을 이루고 있다. 그럼에도 불구하고 20세기 중엽에 와서 비로소 종교다원주의라는 개념이 제기 되었다는 점에 우리는 관심을 기울이지 않을 수 없다.

종교는 기본적으로 絶對信念體系(absolute belief-system)이다. 다종교상황은 곧 절대신념체계가 여럿이 존재하는 상태를 의미한다. 그런데 “절대”가 여럿이 존재하는 경우는 이미 모두가 상대화되어 버린다. 그러므로, 종교다원주의 역시 개별종교의 절대신념체계를 상대화하는 결과를 동반한다. “특정 종교와 종교인이 과연 이 사실의 궁정 위에서 종교다원주의라는 용어를 쓰는가”를 우리는 자문하게 된다. 이러한 문제들이 제기된 역사적 배경을 먼저 살펴보기로 하자.

## II. 宗教다원주의의 유형

역사적으로 인간은 여러 종교가 공존하는 사회에서 살아왔다. 그러나 19세기 말에 歷史主義가 등장하면서 “인간의 사상과 경험내용의 역사적 상대성(historical relativity)을 인정하지 않을 수 없게 되었다.” 이러한 사상적 추세는 직접적으로 종교의 절대신념체계를 상대화시켰으며, 이러한 역사상대주의 시각은 급격하게 사회를 현대질서로 재편성하게 하였고, 현대사회질서는 종교다원주의 개념을 배태하기에 이르렀다.

이런 의미에서, 종교다원주의는 종교적 교리나 선형적 요청에 의하여 나타난 것이 아니라, 오히려 현대사회라는 경기장에서 많은 종교

들이 서로 경쟁할 수밖에 없는 일종의 葛藤狀況에서 비롯된 것이다. 미국독립 당시의 헌법에 이미 종교단체는 정치에 간섭하지 않고, 국가는 특정종교를 지원하지 않는다는 이른바 政教分離原則을 밝혔다. 이 원칙은 국교를 거부하였으며, 동시에 종교가 국가구성의 한 요인으로 상대화시키는 결과를 가져왔다. 이러한 전통은 특히 세계 제2차 대전 이후에는 모든 종교가 현대사회체제 안에서 동등한 권리와 의무를 지닌다는 원칙을 수용하기에 이르렀다.

종교는 사회적으로는 절대신념체계(absolute belief system)이다. 따라서 절대신념체계로서의 종교가 타종교와 공존하는 현실을 수용한다는 것은 자신의 相對性을 인정하는 것을 의미한다. 절대란 하나만 존재하는 것이기 때문이다. 따라서 ①종교가 국가를 형성하는 여러 요소들 가운데 하나라는 사실을 인정하고, 나아가서 ②자기종교가 “여러 종교가운데 하나”라는 사실을 인정하는 것은 곧 자신의 절대신념체계의 二重相對性을 인정하는 것이다. 다시 말해서, 현대사회질서는 종교의 二重相對性 강요하고 있다. 따라서 現代宗敎人은 다종교사회에서 주어지는 일종의 外的 葛藤과 摩擦을 피할 수 없게 되었다. 또 다른 면에서, 현대종교인은 자기신앙의 絶對確信을 지켜야 하면서도, 그의 지성적 양심은 현대사회의 世俗規範을 따르는 일종의 內的 葛藤에서 벗어날 수 없다. 결국 현대종교인은 內外的 葛藤을 지니고 살아야 한다. 이러한 內外的 葛藤이 종교다원주의 출현의 출발점이라 할 것이다.

여기서, 종교다원주의의 출발과 그 운영에 있어서 두 가지 원칙이 스스로 드러난다. 첫째, 현대사회라는 경기장에서 모든 종교는 동등한 권리와 의무를 지켜야 한다. 둘째, 종교가 경기장의 규칙을 무시하는 것은 허용되지 않는다. 그것은 종교사이의 갈등과 마찰을 야기하고, 나아가 경기장이라는 현대사회자체 자체를 파괴하는 것이기 때문이다. 나아가 현재사회라는 경기장에서 종교는 종교 이외의 사회단체와도 경기를 하게 되기 때문에 모든 경기참여 단체 곧 국가구성체가 지켜야 하는 동일한 권리와 의무의 범위를 벗어날 수 없다(예: 세금). 이는 곧 現代良識

의 二大原則을 의미하기도 하다.

이 두 원칙을 합하면, 다종교사회에서 종교가 사회의 통합에 커다란 저해요인이 될 수 있다는 사실을 말해주고, 그에 따라 종교가 스스로 저해요인의 제약을 벗어나 현대사회 통합에 기여하는 역사적 책임을 수행해야 한다는 사실을 의미하기도 한다. 바꾸어 말해서 宗教多元主義는 곧 ① 宗教와 ② 現代 社會統合과의 관계에서 제기된다.

역사적으로 종교와 사회통합의 관계는 다음과 같은 세 가지 유형으로 전개되어 오늘에 이르렀다.

1) 단일종교사회(single religion society)

2) 단일종교주도사회(Single-religion-leading Society)

3) 다종교사회(multi-religious society)

1) 단일종교사회(single religion society)

單一宗教社會는 하나의 이론적 또는 이념적 개념은 되지만 역사적 현상으로 존재해 본적이 없다. 따라서 더 이상 언급할 필요가 없을 것이다.

2) 단일종교주도사회(Single-religion-leading Society)

우리가 역사적으로 단일종교사회라고 한다면, 이는 실제로 單一宗教主導社會를 의미한다. 예컨대 중세 유럽은 “카톨릭교회 주도사회”였으며, 조선조는 “유교주도사회”였다. 이러한 단일종교주도사회는 독창적 문화창조를 이룩하고 사회통합을 성공적으로 이룩하게

된다. 그리고, 이처럼 성공적인 단일종교주도사회에서는 宗教對話나 宗教多元主義가 문제되지 않는다.

### 3) 다종교사회(multi-religious society)

다양한 종교가 공존하면서, 특정종교에 의하여 사회가 성공적으로 통합되지 못한 상황이 곧 多宗教社會이다. 종교는 인간의 문화현상 가운데 가장 複合的의 특성을 지니고 있다. 따라서 다종교사회는 실로 다양한 측면을 역사에 드러낸다. 이를 아래와 같이 三段階로 정리할 수 있다.

- (1) 다종교 갈등대립 상황
- (2) 다종교 가치혼돈 상황
- (3) 다종교 개방적다원주의 상황

#### (1) 多宗教 葛藤對立 狀況

종교는 窮極的綜合價値體系이며 絶對信念體系이다. 따라서 다종교사회는 곧 절대신념체계가 여럿이 공존하는 상황을 말한다. 이러한 상황에서 종교간의 갈등과 대립은 곧 그 사회의 마지막 갈등과 대립을 의미한다. 중동과 인도의 종교분쟁이 이를 웅변해준다. 궁극적 가치체계로서의 종교가 대립할 때, 그 대립을 증계할 가치관이 존재하지 않으며, 절대신념체계로 무장된 종교인은 대립의 끝을 볼 결의를 갖기 때문에 다른 대안이 안보이게 된다.

종교의 자기절대화 특성이 특히 역사상대주의로부터 결정적인 도전을 받으면서, 종교의 사회적 위축이 이어지고, 나아가 다종교상황이

현대사회의 통합요청에 대한 저해요인으로 지성적 인식이 공유되면서, 종교의 갈등과 대립이 극복되어야 한다는 운동이 벌어지게 되었다. 그것이 宗教對話運動이었다.

## (2) 多宗教 價値混沌 狀況

종교대화운동은 종교적 갈등과 마찰을 어느 정도 해결하는 대안이 될 수 있다. 그러나 대화운동은 다종교상황이 지닌 본질적 문제를 해결하기보다는 문제를 호도하고나 연기하는 데 기여할 뿐이다.

한국은 대표적인 다종교사회이며, 종교대화운동 역시 활발하게 진행되었다.<sup>1)</sup> 앞에서 지적했듯이, 종교다원주의의 사회적 표현인 대화운동은, 이념적 차원이 아니라, 사회 현실적 현상이다. 따라서 여기서 우리는 한국의 종교대화운동의 역사적 사실을 통하여, 대화운동이 지닌 문제점들을 살펴보기로 하겠다. 한국종교대화운동은 다음과 같은 3유형으로 간추려 볼 수 있다.

- ① 布敎的 對話型
- ② 宗教外的共同目標 對話型
- ③ 共同秩序追求 對話型

### ① 布敎的 對話型

포교 또는 선교적 대화형은 종교대화의 현실적 필요성을 자기종교의 선교에 강점을 두고 시도하는 경우를 말한다. 이 경우 ㉠다종교

---

1) 줄저, 「宗教多元主義에 대한 經驗的 接近 — 한국 종교대화운동의 역사적 고찰을 통하여」, 『한국종교연구 권4』, 집문당.

상황이 현대 사회질서를 위협한다는 인식과, ㉠ 자기종교의 절대성이 시대구제의 기준이 되어야 한다는 신념이 혼합된 형태이다. 따라서 모든 종교대화의 외형적 형식을 갖춘 경우라 해도 타종교와의 대화가 自己宗教中心으로 이루어진다.

이러한 포교적 대화형은 처음부터 의도한 것은 아니라 해도, 결과적으로 대화가 타종교에 대한 懷柔策으로 진행된다. 따라서 이러한 종교대화운동은 다종교사회가 지닌 문제에 대한 근본적 대책이 될 수 없을 뿐만 아니라, 현재의 문제를 유보하거나 한 쪽으로 미루어 두는 결과를 피할 수 없다.

이러한 표교적 대화에는 아래와 같은 두 유형이 있다.

㉡ 직접포교를 위한 소극적 대화

㉢ 간접포교를 위한 적극적 대화

이 가운데 물론 ㉡ 직접포교를 위한 소극적 대화는 사실상 사회적으로 크게 나타나지 못하기 때문에, 여기서는 논의하지 않기로 한다.

㉢ 間接布教를 爲한 積極的對話

이러한 “간접포교를 위한 적극적 대화”는 지금까지 종교대화운동의 실질적인 주류를 이루어 왔다. 그러나 이러한 대화는 결국 첫째, 타종교에 대한 회유책의 한계와 둘째, 현대 다종교상황의 문제에 대한 근본적 해결의 방법이 되지 못한다는 제약을 벗어나지 못한다. 이러한 대화운동의 주류는 이른바 宗教團體 聯合運動의 형태를 주로 띤다. 한국사회에 나타난 이러한 운동은 주로 아래와 같은 사례들에서 찾아볼 수 있다. (다음의 사례 앞의 숫자는 역사적 연대순임)<sup>2)</sup>

- 
- 2) 1. “3.1독립운동”에 동참한 종교인들의 연합운동  
2. 해방 후 6.25동란까지의 수운교를 중심한 “종교연합운동”



2. 해방 후 6.25동란까지의 수운교를 중심한 “종교연합운동”

7. 1960년대부터 지금까지의 “한국종교인협의회”

9. 1970년대 중반부터의 “세계종교평화자회의(WCRP)” 및 “아시아 종교평화자회의(ACRP)”

10. 원불교의 종교연합(UR)운동

13. 1985년 창립된 “한국민족종교연합회 ”

위에서 보는 바와 같이 간접선교를 위한 적극적 대화가 지금까지 한국에서 나타난 종교대화운동의 주류를 이루고 있다는 사실을 알 수 있다.

② 宗教外的共同目標 對話型

종교외적 공동목표를 위한 종교대화운동은 순수한 종교대화운동이

- 
- 3. 1960년대 이후 “크리스찬아카데미 대화운동”
  - 4. 1960년대 이후의 한국의 “대화신학 운동”
  - 5. 1966년 발족된 “한국종교문제 연구소”
  - 6. 1960년대의 “한국종교학회” 결성 이후 지금까지
  - 7. 1960년대부터 지금까지의 “한국종교협의회”
  - 8. 1970년대 이후 “평통(평화통일자문회 ) 종교분과위원회”
  - 9. 1970년대 중반부터의 “세계종교평화자회의(WCRP)” 및 “아시아 종교평화자회의 (ACRP)”
  - 10. 원불교의 종교연합(UR)운동
  - 11. 1980년대 초의 “성남지역 종교연합운동”
  - 12. 1970년대 말 이후의 “삼소회”운동
  - 13. 1985년 창립된 “한국민족종교연합회”
  - 14. 1988년 설립된 “한국종교사회연구소”(한국종교문제연구소)
  - 15. 1990년대의 문화체육부 주도하의 “종교예술제 운동”
  - 16. 기타 특정종교의 신행단체에 의한 종교대화운동

라 말할 수 없다. 이는 예컨대 사회적 필요에 종교단체들이 공동으로 참여하는 경우이기 때문에, 종교단체가 참여하지 않아도 그 운동은 이루어지는 경우이다. 이러한 경우에는, ㉠ 자발적으로 참여하여 대화운동을 전개하는 경우와, ㉡ 정책적 유도에 의한 대화운동으로 나누어진다. 한국종교사에서는 각각 다음과 같은 예를 들 수 있다.

㉠ 자발적으로 참여한 대화운동에는 다음과 같은 사례를 들 수 있다.

1. “3.1독립운동”에 동참한 종교인들의 연합운동

11. 1980년대 초의 “성남지역 종교연합운동”

㉡ 정책유도에 의한 대화

8. 1970년대 이후 “민주평화통일자문회 종교분과위원회”

15. 1990년대의 문화체육부 주도하의 “종교예술제 운동”

이러한 운동들은 그 목적이 완성되거나 또는 일정한 시간이 지나면, 사회에 공헌을 남길 수는 있을지 몰라도, 한국적 다종교상황의 문제에 공헌했다고 말하기에 어려운 점을 많이 지니고 있다.

③ 共同秩序追求 對話型

공동질서를 추구하기 위한 대화가 한국적 다종교상황의 문제를 해결하는 데 전자에 — 1)과 2) — 비하여 보다 직접적으로 공헌할 수 있는 것은 사실이다. 그러나 이들 역시 많은 제약점들을 지니고

있다. 먼저 공동질서를 추구하는 대화는 ㉠ 순수 침묵추구를 위한 대화와 ㉡ 공동질서의 이념이나 사회규범의 모색을 위한 대화로 구분하여 관찰된다.

㉠ 순수침묵 추구를 위한 대화

12. 1970년대 말 이후의 “삼소회”운동

(카톨릭 수녀, 불교 비구니, 원불교 교무들의 침묵단체)

㉡ 공동질서의 이념이나 사회규범의 모색

3. 1960년대 이후 “크리스찬아카데미 대화운동”

4. 1960년대 이후의 한국의 “대화신학 운동”(윤성범, 변선환)

5. 1966년 발족된 “한국종교문제 연구소”(한국종교협회, 한국종교학회의 산파역)

6. 1969년 “한국종교학회” 결성 이후 지금까지

14. 1988년 설립된 한국종교사회연구소(한국종교연감 출판)

특히 공동질서의 이념이나 사회규범을 모색하기 위한 운동은 한국의 다종교상황의 문제해결에 그 목표를 둔 운동들이다. 그럼에도 불구하고, <3.>은 그 본래의 목적을 위한 일관성을 지켰는지가 의심스럽다. <4.>는 그 의도가 어떻든 그 방법과 과정에 있어서 큰 한계를 지니고 있었다. 그리고 <5. 6. 14.>는 각각 종교운동 자체가 아니기 때문에, 쉽게 판단하는 데는 문제가 많지만, 단 한가지 사실은 분명해진다. 그 의도가 아무리 건강했다 해도, 오늘 한국의 종교상황은 크게 변하지 않았다는 사실이다. 그만큼 어떤 형태로든, 이들 역시 한계를 지니고 있었다는 사실을 오늘의 현실이 웅변해준다.

지금까지 우리는 가장 전형적인 다종교사회인 한국에서 일어난 종교대화운동이 결국 ② 多宗教 價値混沌狀況을 크게 치유하지 못하고, 각각 정도의 차이는 있지만, 오히려 가치혼돈을 유발하는 데 편승한 결과에 이르렀다는 사실을 알게 되었다.

이런 맥락에서, 다종교사회는 필연적으로 ③ 多宗教 開放的多元主義 狀況으로 진행되어야 한다는 사실을 인정하게 된다.

### (3) 多宗教 開放的多元主義 狀況

다종교 개방적다원주의란 다종교 상황의 혼돈과 갈등을 개방적 다원주의 원칙으로 통합된 상황을 의미한다. 결국 개방적 다원주의라는 현대사회의 이념과 질서의 근거 위에 개별종교들의 절대신념과 종교인의 절대확신을 지키는 상황을 의미한다. 예컨대, 현대사회는 과거에 비하여 모든 시민이 자신의 個性을 힘껏 펼치며 살아가는 權利를 누리고, 또한 타인의 개성을 존중하면서 사는 義務를 지닌다. 이처럼 자신의 절대신념체계를 지키면서 타인의 절대신념을 방해하지 않는 태도가 곧 개방적 태도다. 개방적 다원주의는 곧 圓熟한 現代社會秩序이며 또한 현대사회의 지향이다. 이처럼 현대사회의 원숙한 질서를 확립하고 유지하는 데 종교가 참여하는 것이 곧 宗教多元主義이다.

다시 말해서 다원주의는 종교 교리 도는 신념의 맥락 밖에서 주어진 가치와 질서이다. 국교가 인정되지 않는 현대사회에서 모든 종교는 동일한 권리와 의무를 부여받는다라는 사실의 인정하는 것이 곧 종교인이 개방적 태도를 갖는다는 증거이다. 이러한 개방적 태도가 종교적 신념의 외적 맥락에서 주어진 종교다원주의라는 현대적 규범을 능동으로 수용한다.

지금까지 우리는 종교다원주의의 역사적 유형들에 관하여 살펴보았다. 그리고 開放的 宗教多元主義가 원숙한 현대사회의 질서이며, 현대사회의 지향이라는 점을 살펴보았다. 이제 이러한 원숙한 종교다원주의를 받아들이고 지키는 데 있어서 불교의 이념과 입장에서 어떤 문제가 고려되어야 하는가를 결론에서 살펴보기로 한다.

### Ⅲ. 결론: 불교와 종교다원주의

우리는 지금까지의 논의를 통하여 첫째, 종교다원주의는 기본적으로 특정한 종교적 이념이나 가치관에 입각한 가치용어(value term)가 아니라, 다종교상황이라는 현실의 기술용어(descriptive term)라는 사실을 알 수 있게 되었다. 이와 더불어 둘째, 종교다원주의가 현대 다종교상황의 문제를 극복하기 위한 대안이라는 사실 역시 확인할 수 있었다. 그러나 셋째, 종교다원주의를 종교적 절대신념체계나 先驗的 價値觀의 틀로 수용하거나 해석하는 경우, 이러한 운동들은 모두 ② 多宗教 價値混沌 狀況으로 귀착된다는 사실 또한 알게 되었다.

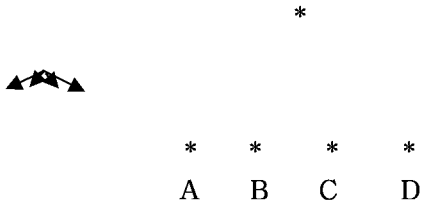
특히 종교다원주의와 불교적 신념체계와의 관계에 나타나는 문제를 조명할 필요가 있다. 불교사상의 특성은 窮極的 實在(Ultimate Reality)를 否定的 論理로 해석하는 데서 두드러지게 나타난다. 선협적 가치관을 가장 잘 보여주는 것이 곧 궁극적 실체의 이해이며, 이러한 이해가, 앞에서 지적했듯이, 결과적으로 ② 다종교 가치혼동 상황으로 이끌어가게 된다.

궁극적 실체는 본질적으로 선협적이다. 종교적 신념에서 출발한 종교다원주의 역시 선협적인 성격을 벗어나기 어렵다. 궁극적인 실체

에 대한 이해는 ① 一者型和 ② 最終實在型の 두 형태로 나타난다.

① 一者型은 인간은 하나의 세계에서 살기 때문에 이세상의 궁극적 실재 역시 하나일 수밖에 없다는 신념을 지닌다. 이 유형에 따르면 각각의 종교는 “하나인 실재”를 각자의 입장에서 달리 해석할 뿐이다. 따라서 어떤 종교의 교리든 그것의 궁극적 의미는 같다. 이처럼 모든 종교인들은 하나의 실재를 추구하는 것이기 때문에 서로 대화를 하는 것이 마땅하다.

<표 1> 궁극적 실재(Ultimate Reality)



<표 1>이 말해주듯이, 일자형의 신념은 기본적으로 演繹的이다. 모든 종교가 그로부터 나오고, 또 그로 돌아가야 할 궁극적 실재는 다름이 아니라 自己宗教의 信條에 불고하다. 예컨대 불교와 기독교의 교리가 추구하는 것은 궁극적으로는 같은 것이라는 주장을 우리는 대화운동의 과정에서 쉽게 접하게 되지만, 그러한 주장이 상대방 타종교인에게 전혀 저항을 받지 않고 받아들여지는 경우를 우리는 찾기 어렵다. 그 이유는 궁극적 실재(U.R.)에 대한 이해의 내용은 개별종교의 선형적 신념내용(A or B)이 투사되는 것이기 때문이다.

② 最終實在型은 歸納的인 태도로 궁극적 실재를 확인한다. 모든 종교가 지닌 共通點들을 찾아, 그 공통점에서 궁극적 실재를 확인

하려 한다. 그러나 이렇게 찾아진 공통점이 곧 궁극적 실재라고 주장하는 데는 엄연한 논리적 모순이 있다.

<표 2> 궁극적 실재(Ultimate Reality)

\*



*	*	*	*
A	B	C	D

다양한 종교들(A and B)은 이미 相對的인 현상이다, 왜냐하면 절대적인 것은 하나일 수밖에 없기 때문이다. 相對的인 것의 공통점이 絶對的이라고 말하는 것은 모순이 아닐 수 없다. 이러한 태도는 종교를 객관적으로 연구하는 전문학자들이나 신종교에서 나타난다. 專門宗敎學者의 태도는 실제로 종교대화운동에 직접 연결되는 경우가 없다. 그럼으로 신종교의 교리형성과정에서 이러한 귀납적 논리가 흔히 나타난다.

귀납적 토론은 그 사유의 출발이 매우 논리적이지만 결국 두 가지 가운데 하나의 제한점에 빠진다. 첫째, 궁극적 실재는 논리적으로 추론하려는 경향이다. 이렇게 찾아진 결과는 신앙의 대상이 되기 어렵다. 둘째, 새로운 종교사상을 탄생시킴으로써 기존의 종교들이 갖는 문제에 하나를 추가하는 결과에 이를 뿐이다. 그 어느 것도 종교대화의 질적인 발전에 크게 공헌할 수 없는 것이 분명하다.

이처럼 차이가 있는 두 유형이 한가지 점에서 같다는 사실에 주목할 필요가 있다. 특히 신종교의 교리형성과정 단계에서 귀납적 논리를 쓰지만 그 의도는 귀납적으로 규명된 궁극적 실재의 선험적 절

대성을 강조한다는 점이다. 따라서 추론과정만 다를 뿐, 궁극적 실재에 대한 선험적 태도에 있어서는 양자가 다를 바 없다.

여기서 종교다원주의를 어떤 형태로든지 궁극적 실재를 전제는 절대신념체계의 틀 안에서 해석하는 것은 다종교 혼돈상황에 귀착된다는 사실을 분명하게 알 수 있다. 그러면, 불교사상 역시 이에서 예외가 될 수 없다는 것인가?

불교사상의 가장 대표적인 특성은 空思想에 있다. 필자는 용수보살의 空사상을 현대 말로 이렇게 바꾸어 말하곤 한다. “인간의 사유의 틀 안에서 인식된 것, 특히 그 것이 언어로 표현되고 개념화된 것은 이미 (실재가 아니기 때문에) 空한 것이다.” 이처럼 “思惟되고 言表된 모든 것의 空性”을 밝히는 데 否定論理에 기댄다. 이러한 부정논리는 순수 논리차원에서 보면 허무주의에 귀결된다. 그러나 용수의 공사상은 결국, “(思惟되고 言表된 모든 것의 空한 것이니, 모든 것을 포기하고) ‘그럼으로 지금 여기서 불법에 귀의하라!’”라는 肯定的이고 絶對的 메시지가 생략된 것이다.

특히 “긍정적 메시지가 생략된 否定論理”는 開放的 사상의 특성으로 흔히 해석되는 경향이 있다. 특히 이러한 부정의 논리로 해석되는 佛敎人의 實踐的 생활은, 예컨대 완전히 긍정적 논리에 근거한 기독교나 유교에 비하여, 보다 활달하고 또 개방적인 것은 사실이다. 그렇다고 해도, 부정의 논리가 제시하는 마지막 肯定的이고 絶對的 메시지가, 기독교와 마찬가지로, 절대신념체계를 형성하고 있다는 사실을 아무도 부인할 수 없다.

따라서 불교적 否定的 論理로 종교다원주의 이념과 원리를 해석하는 경우, 타종교가 그러한 시도를 하는 경우와 마찬가지로, ② 多宗敎 價値混沌 狀況을 극복하는 대안이 될 수 없다.

우리는 여기서, 다시 한 번 더, 종교다원주의는 개방성을 그 본질적 특성으로 삼아야 한다는 사실을 강조하지 않을 수 없다. 개방성의



적극적 수용은 현대사회에서 종교가 당면하는 수많은 난관을 극복할 수 있는 길을 찾는 결정적인 계기가 될 것이다. 역사적으로 현대화과정은 “사람이 사람답게 살 수 있는 古典宗教의 理想”을 점점 상실하는 여정이었다. 정보화시대에 인류사회는 古典理想이<sup>3)</sup> 한층 더 크게 요청되고 있다. 불교를 위시한 고전종교들이 이러한 역사적 사명을 다 하기 위하여 현대사회의 요청을 능동적으로 수용할 수 있는 개방적 태도를 지녀야 할 필요가 있다.

---

3) 古典宗教世界觀의 類型

- A type: Mohotheism
- B type: Humanism
- C type: Concentrism
- D type: Social Pietism

## 불교와 다원주의

木村清孝\*

### I. 머리말 : 현대사상의 현재

현대세계는 정보화 사회, 탈공업화사회 등으로 불리우는 첨단문명으로 단장되었으며, 풍요로운 생활을 누리는 국가와 지역에서, 아직까지 최저한의 생활보장조차 없이 기아·병고·전쟁 등으로 계속해서 고생하는 국가들도 있다. 국가·사회가 다양화·복잡화(diversification)되어가는 것이다. 이러한 사실을 말해주듯이 현대의 사상적 상황은 그야말로 혼미라는 한마디로 집약할 수 있을 것이다. 그 중에서 정치·문화·종교 등의 분야에서는 다원주의 Pluralism, 내지 다원론이 새롭게 옷을 입고 고개를 들고 있다. 그 배경으로서는 통신수단의 급속한 발달과 비중을 더해가고 있는 국제정치에서 대국의 권한 축소 등으로 인해, 지구상에 여러 민족·문화·종교가 존재하며 고유한 정치형태나 사회제도가 존재한다는 것이 널리 알려지게 된 것, 이전에는 일종의 편견에 기초하여 「원시」「미개」「후진」 등의 말을 붙여 경시하거나 혹은 무시하였던 지역

---

\* 鶴見大學校 教授.

들의 독자성과 그 존재의의가 점점 인정되게 된 것 등이 특히 주목되어야 할 것이다.

다른 한편, 종교계에서는 스스로가 신앙하는 신과 그 가르침만을 참된 것으로 믿는 일원주의 Monism 신앙자들 사이에 충돌이 일어났다. 정치계에서는 미국 일국이 초강대국으로서 그 「정의」에 대한 승인과 추종만을 요구하는 일원주의가 영향력을 떨치고 있다. 의학계에서는 일원주의적인 유물론, 혹은 기계론적 인간관이 여전히 세력을 얻고 있다. 사상계에서는, 데카르트 이래의 물심이원론 Dualism의 신봉자들로 아직 적지 않다. 요컨대 각 분야에서 다원주의, 일원주의, 이원론의 조류가 재등장하여 서로 자기주장을 하고 있는 현금의 상황의 본질적인 일면이라고 말할 수 있을 것이다. 최근에는 윤리사회적 관점에서 일원주의 입장의 보편주의 Universalism와 다원주의 입장의 공동주의 Communitarianism간에 진행된 논쟁도 화제가 되었다.

이러한 상황에 대해서 불교는 무엇을 말할 수 있을까. 여기서는 이것을 밝히기 위해 불교사상을 원리적인 관점에서 고찰하고, 다원주의 등과의 관계를 어떻게 이해해야 하는가에 대해서 하나의 문제를 제기하고자 한다.

## II. 두가지 다원주의

생각해보면, 지금까지 세계사에 나타난 다원주의 내지는 다원론은 크게 두종류로 나눌 수 있다. 그 하나는 존재론으로서의 다원주의이고, 다른 하나는 가치론으로서의 다원주의이다.

우선, 여기서 필자가 「존재론으로서의 다원주의」라고 부르는 것은, 기본적으로 존재분석의 관점에서, 존재하는 것은 복수의 원소 element

또는 요소 factor로부터 성립된다고 보는 사유방법이다. 이 사유방법은 역사상, 매우 일찍 출현하였다. 예를 들면, 그리스의 엠페도클레스 Empedokles(기원전 5세기)는 물질은 근본적으로 지·수·화·풍의 4원소(元素)로부터 성립되어 있으며, 애정과 미움이 그것들을 결합·분리시킨다고 생각하였다. 또한 인도에서는 아지타 케사캄발린 Ajita Kesakambalin(B.C. 6-5세기경)이 지·수·화·풍 4원소만이 실재한다고 하였고, 초기불교도에게 가장 심하게 비판되었던 아지비카교의 마갈리·고살라(B.C. 6-5세기경)는 영혼·지(地)·수(水)·화(火)·풍(風)·공(空)·득(得)·실(失)·고(苦)·락(樂)·생(生)·사(死) 등의 12요소설(要素說)을 주장하였다. 중국에서도 기원전 3세기에는 추연(騶衍)이 나와 신변의 사상(事象)을 분석함으로써 목·화·토·금·수의 오행설을 제창하였다. 나아가 근대 서구세계에서는 18세기에 모나돌로지(Monadology)를 제창한 라이프니츠(G.W.Leibniz 1646-1716)나 전(前) 세기에 처음으로 『다원적 우주』를 저술하고, 이후 여러 분야로 확장된 다원주의 조류를 이끌어 간 제임스(W.James 1842-1910)를 대표로 들 수 있을 것이다.

다음으로, 「치론으로서의 다원주의」는 종교론, 문화론, 정치론 등 「가치란 무엇인가」를 테마로 하는 많은 영역으로 퍼졌기 때문에 여기서 그 전체를 논하는 것은 불가능하다. 그렇기는 해도 본 심포지움의 성격상, 종교론에서의 다원주의 사조에 대해서 언급할 필요가 있을 것이다. 다행스럽게도 이 점에 대해서는 윤교수가 폭넓은 시야로 문제를 적확히 정리·분석해주셨기 때문에 교수의 논의에 전적으로 찬동한다.

다만 한가지 서술해두고 싶은 것이 있다. 그것은 이 번에 관한 다원주의의 제창이 20세기 이후 급속히 확대된 배경에는, 총괄적으로 말하자면, 서구열강에 의해 진행되고, 일본도 거기에 따라가게 된 식민주의 Colonialism의 진행과 좌절, 역으로 말하자면, 아시아·아프리카 제국의 고투와 독립, 그리고 급속한 성장이 있다는 것이다. 나아가 최근의 상황을 볼 때, 소위 정보화의 흐름을 여기에 추

가하여 생각해야 될 것이다.

### Ⅲ. 불교의 존재론

불교는 약 2500년의 역사를 보존하고 있으며 광대한 지역에 유포되었다. 그러나 불교에는 근본적인 근거가 되는 붓다의 교설, 즉 성전인 「경」이 수천 권에 이르기 때문에, 이슬람교나 기독교에 비교하여 사상적·문화적 규제력이 매우 미약하다. 이러한 사정으로 불교는 매우 다양하게 전개되었다. 계열만 하더라도 테라바다(上座部)계, 티베트불교계, 선계, 정토계, 법화계 등의 제파를 헤아릴 수 있으며, 각기 크고 작은 규모로 활동하고 있다. 그것들은 불교가 전개해왔던 일정의 단계, 또는 특정지역의 불교를 계승·변용하면서 오늘에 이르렀다고 총괄적으로 말할 수 있다. 이하 불교의 존재론을 고찰하기 위해 역사적으로 불교 전체를 통괄하고, 그 중 큰 흐름을 파악하여 그 특징에 대해서 고찰하고자 한다.

#### (1) 연기론에서 다원주의에

필자의 견해로는 불교의 기본은 연기관이며, 그것은 주로 자기성찰을 통해서 인간생존의 기저에 무명이 있다는 것을 도출하고 이윽고 12인연설로서 체계화된 연기관이나, 현실의 인식경험의 장에서 인간을 보며 신체와 정신의 작용의 통합체로서 인간존재를 이해하는 연기관 — 이것이 오온비아(五蘊非我)의 교설로 정리된다. — 에 구체적으로 나타나 있다.

그러나 이러한 본래의 연기관은, 아트만(ātman)이나 푸드갈라

(pudgala)를 실체적으로 이해하거나 개아의 본질로 보는 인도사상의 본류에 접하고 논쟁하는 과정에서, 오온무아를 주요 방향으로 설정하고 나아가 제법무아, 일체법무아에로 변용함과 동시에 오온법 자체를 실체적 혹은 실재적으로 파악하는데 이르렀다고 생각된다. 이렇게 해서 부파불교시대에는 개아의 공무와 대응하는 형태로 영원히 실재(asti)하는 다수의 법(法)을 인정하는 설일체유부(Sarvāsti-vādin)등과 같은 부파가 큰 세력을 점하게 되었을 것이다. 이것은 명백히 일종의 다원주의로 볼 수 있다.

## (2) 다원주의에서 일원주의로

그런데, 대승불교가 흥기하면서 법의 실체성·실재성을 주장하는 부파의 여러 이론은, 신랄한 비판을 받게 된다. 중관파 공사상의 일면을 나타내는 「아법이공(我法二空)」은 그 전형적인 표현이고, 여기에서 불교의 다원주의는 근본적으로 부정되었다고 할 수 있다.

그러면, 「공」의 입장은 일원주의일까. 필자는 그렇게 부를 수 없다고 생각한다. 왜냐하면 공은 개념화에 의해 성립된 실체성을 철저하게 부정하고, 이른바 관계성에 의해 임시로 존재가 있다는 것만을 인정하는 것에 지나지 않기 때문이다. 여기에는 「一元」도 「主義」도 성립될 수 없다고 생각된다. 그러나 동시에 이 사상이 일종의 허무주의(Nihilism)로 퇴색되어 버릴 가능성을 안고 있는 것도 있어서 안될 것이다.

그런데, 중관파에 대항하여 유가행파가 성립되면서, 의식일원론이라고 불릴 수 있는 사유방식이 등장한다. 모든 현상적 존재를 의식이 만들어낸 것으로 간주하며, 결국 「지 의식뿐」(唯識)이라는 그들의 결론이 그것을 상징적으로 보여준다.

나아가 이 유가행파의 방계로 나타났다고 생각되는 계보의 사람들은 여

래장파로 부를 수 있는데, 그들은 부처와 범부의 일체성을 확신하여 원래 범부가 부처에 포섭되어 있는 것, 또는 범부가 부처를 내포하고 있다고 주장한다. 즉 인간 내지 중생에 본래적으로 갖추어진 여래장(tathāgata-garbha) 혹은 불성(buddha-dhatu)을 절대시하는 것이다. 이 사상조류가 현저하게 일원주의 색채를 띠고 있는 것은 두 말할 것도 없을 것이다.

이상으로 개관한 불교가 중국에 본격적으로 전래되기 시작한 것은 2세기 후반부터이다. 그런데, 중국에는 그 이전에 이미 제사백가라 불리는 상당한 수준에 오른 제사상이 다수 성립되고 유포되어 있었다. 후에 도교로 흡수되어 조직화되어가는 민간신앙의 흐름도 있었다. 불교는 그런 상황 속에서 소개되었기 때문에, 상당한 충동을 일으켰을 것은 짐작하고 남음이 있다.

그러면, 어떤 계보의 불교사상이 중국에서는 특히 환영되고 깊이 침투하였을까. 그것은 상당히 긴 시간이 걸려 결정되었는데 바로 여래장계사상이다. 이것이 중국의 도와 리(理)의 사상과 본래 친연성이 있었기 때문에 가장 잘 수용되었으며, 또한 중국사상과 상호 교류하면서, 중국불교 내지 동아시아불교의 근간을 형성하였던 것이다. 이 사상조류도 또한 일원주의적이라고 해도 좋을 것이다. 이와 관련하여 말하자면, 동아시아불교세계에서 불교의 궁극을 나타내는 것으로서는 즐겨 선양되는 「진공묘유(眞空妙有)」는 불교적으로 심화된 도(道)의 사상에 대한 표현의 하나라고 생각된다.

### (3) 일원주의에서 사상즉시론(事象卽是論), 무성연성론(無性緣成論)으로

중국에 전래하고, 이윽고 동아시아 전역으로 퍼져간 불교는 고유의 도와 리의 사상을 성숙시키는 한편, 원리적인 면, 즉 「원(元)」을 일체 세우지 않는 불교철학을 형성하는데 이르렀다. 그 하나는 총괄적

으로 事象卽是論이라고 불릴 수 있는 사상이다. 이것은 전체적으로 혹은 개별적으로 현존하는 사상(事象)을 그대로 진리의 드러남이라고 보는 것이다. 천태종의 「諸法實相」의 사상, 선종의 「卽心是佛」의 사상, 진언종의 「卽身是佛」의 사상 등이 그것이다. 또 하나는 선종에서 체계화된 「無性緣成」의 논의이다. 이 사상에서는 모든 존재가 본질적으로 상즉하고, 기능적으로는 상입한다는 무애의 관계가 멋지게 이론화되어 있다. 「사사무애(事事無碍)」는 단적으로 그런 사상적 입장을 표명하는 것이다.

#### IV. 불교의 가치론

다음으로 가치론적인 관점에서 볼 때, 불교는 어디에 속할까. 관건에 의하면, 불교에서 가치를 이해하는 방식에는 두가지 타점이 있다. 그렇지만, 궁극의 가치를 열반으로 보는 점에서는 동일하며 전혀 이론이 없다. 이런 점에서 불교의 가치론은 근본적으로 일원주의적이라 해도 좋을 것이다.

즉, 초기불교에서 부파불교시대까지는, 대체로 열반의 세계는 생사의 괴로움을 넘은 곳에 있으며, 사람은 번뇌를 제거하고 혹은 끊어 없애 비로소 그 세계에 도달하는 것이 가능하다고 생각되었다. 즉 「생사에서 열반으로」이다. 그러나 실제적 사유의 과오에 심각한 반성을 더한 대승 불교는 이들 두 세계가 별도로 성립되어 있다는 것에 반대하여, 그 상관성·일체성을 강조한다. 생사가 그대로 열반(生死卽涅槃)이라는 데에는 엄밀히 말하자면 인도불교에는 없는 동아시아적인 것이지만, 인도 불교가운데서 그러한 방향성이 있었다는 것은 허용될 수 있을 것이다. 또 우리가 지금 살고 있는 주체적 현실가운데 부처와 열반이 「현재 드러나 있음(現成)」을 발견하는 여러 사상, 예를 들면, 중국의 馬祖道



—이 말한 「平常心是道」, 일본 천태에서의 「草木成佛」, 일본의 도겐(道元)이 설한 「모두가 지니고 있는 것은 불성이다」 등은, 이 「生即涅槃」을 이론적 기반으로 성립되었다고 말할 수 있다.

그러면, 현대 다윈주의의 성립기반이기도 하고, 또한 첨예한 논의가 일기도 하는 장인 정치와 문화 영역에 대해서, 불교는 그 가치를 인정하고 있는가. 또 혹시 인정한다고 하면, 어떤 의미로, 어떤 정도로 인정하는 것일까.

실제 역사상, 인도의 아쇼카왕이나 일본의 쇼토쿠대자(聖德太子)와 같은 불교정치가가 나타나고 예술적으로 가치가 높은 불교미술이나 불교문학이 남아있는 것을 보아도, 불교는 그것들에 긍정적이지 않았나 상상된다. 그러나 결국, 불교는 정치와 문화의 가치에 대해 기본적으로 부정적이다. 왜냐하면, 그러한 것은 세간에 속하는 것이지만, 그 세간을 넘어선 출세간에서야말로 참된 삶이 가능하다는 것을 설하기 때문이다. 문화면에서 일례를 거론하자면, 세간에 사는 재가신자조차도 「가무를 즐겨서는 안된다」는 계를 포함한 팔관재의 준수가 요청되었던 것이다. 그렇지만 대승불교 흐름 중에 공에 관한 견해를 매개로 세간법이 다름 아닌 불법이러는(世法即佛法) 인식이 성립하자 이 흐름의 세례를 받은 불교자 중에는 문화에 대해 제한적이긴 하지만, 오히려 적극적으로 평가하는 사례도 나타났다. 가령, 일본의 묘에(明惠 1173-1232)가 그러한 인물이다. 그는 風流家, 즉 풍류를 이해할 줄 아는 사람 가운데서 비로소 뛰어난 불교자도 나올 수 있다고 논하고 있다.

## V. 맺음말

이상 불교사상의 전개를 쫓아가면서, 말하자면, 불교 내면에서 불교와 일원주의 및 다윈주의와의 관계에 대해서 논하였다. 총괄적으로

말하면, 존재론적인 측면에서는 다양한 입장을 볼 수 있었다. 한편, 가치론적인 측면에서는 대체로 일원주의적이었다는 것을 알 수 있다. 이와 관련해서 볼 때, 이원주의 사상경향은 어떤 측면에서도 전혀 나타나지 않는다. 예를 들면, 이제(二諦)사상은 일견, 이원주의적으로 보이며, 또한 역사상 실제로 그렇게 기능했던 경우도 있다. 그러나 본래적으로는 어디까지나 공(空)의 진실을 밝히기 위한 방편적인 설정에 지나지 않는다고 생각된다.

그러면, 금후 세계의 존재방식을 생각해볼 때, 우리는 책임있는 불교자 내지는 불교연구자로서 어떤 사상적 입장을 선양해야 할 것인가.

이 문제에 관해서 필자가 제안하고 싶은 것은 두가지가 있다. 그 첫째는 불교 내지 종교의 복수성·다양성을 인정하면서, 그 기저에 무엇인가 원리적인 것을 정립하려고 하는 자체를 버리는 것이다. 즉 어떤 경우에는 「元」을 설정하지 않고, 「主義」를 세우지 않는다는 것이다. 왜냐하면, 용수(Nāgārjuna)나 중국의 장자가 밝혔듯이, 그러한 것이 설정되는 한, 반드시 반대의 입장이 설정됨과 동시에 쌍방간에 다툼이 시작되며, 쌍방의 편견은 한층 고정화되어 근본적으로 쌍방의 입장의 협조·융화는 영원히 달성되지 않기 때문이다. 따라서 우리는 일원주의도 이원주의도 그리고 다원주의로 함께 초월할 수 있는 길을 모색해야만 한다.

둘째로는 어떤 식이든 불교의 사상을 기저로 해서, 새로운 존재와 가치를 제기하는 것이다. 그 점에 대해서 필자가 지금 생각하고 있는 것은 ‘緣成相關(연성상관)’ 혹은 ‘Developing Network’으로 필자 자신이 명명한 이론이다. 이것은 단순하게 말하면, 불교의 연기사상, 특히 화엄교학의 법계연기사상을 주체적·미래지향적으로 변혁시킨 것으로, 한사람 한사람이 상호 깊은 관계성을 자각하여 책임을 갖고 환경형성에 참여하는 삶의 방식을 해명하고 제시하는 것이다. 그 때문에 이 이론은 사회전체 내지는 세계전체로서는 조화

롭고 거대한 네트워크를 형성하는 것을 지향한다. 이 점에서 밀교의 만다라(mandala)가 모델이 된다. 그러나, 이 네트워크 자체도 자기혁신적으로 다이내믹하게, 또한 부단히 발전해나가지 않으면 안된다는 것이 필자가 구상하는 연성상관설의 큰 특징이다.

이 이론에 대해서, 필자는 아직 상세하게 다듬어 이론화시키는 데까지는 이르지 못했다. 그러나 그 방향성에 대해서는 결코 잘못되지 않았다는 확신이 점점 깊어지고 있다. 진실로 諸賢의 판단을 기대하는 바이다.

