

유교와 도교, 그리고 불교의 다원주의 가능성

윤 영 해*

I. 이끄는 말

다종교 사회에서 타종교를 만나고 인식하는 태도는 매우 다양하지만 일반적으로 배타주의, 포괄주의, 상대주의, 다원주의의 네 가지로 구분한다.¹⁾ 여기서는 자기완전성 혹은 자기절대성의 주장이라는 기준에서 이 넷을 간단히 일별 해본다.

배타주의는 전통적으로 유대교, 이슬람교, 기독교 등, 유일신을 믿어온 종교들이 타종교를 대하는 태도이다. 이들은 자신의 종교만을 유일한 참 종교라고 여긴다. 그렇다면 자신 이외의 것은 모두 허위거나 오류일 수밖에 없다. 배타주의의 입장에서 보면 타종교는 흑세무민이나 미신일 뿐이기에 척결의 대상이다. 그래서 배타주의는 보이는 모든 사람들을 개종시키려는 개종주의거나 그것이 불가능하면 처단해버리고 마는 聖戰主義다.

포괄주의는 자신의 종교가 다른 모든 종교들을 예외 없이 포괄한다고 믿

* 동국대학교 교수.

1) Leroy Rouner, (ed), *Religious Pluralism*. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984) 참조 이 주제에 관해서는 수많은 명저들이 있지만, 몇 마디로의 간명한 이해를 위해서는 불교교재편찬위원회, 『불교사상의 이해』(불지사, 1997), pp.392-397을 참조

는다. 그러나 이는 일단 다른 종교들을 송두리째 무시하지 않고 일부 인정한다는 점에서 배타주의와 다르지만, 그 일부가 부분적인 참에 불과하기에 궁극적으로 타종교는 전체적으로 완전한 자신의 종교에 포섭될 수밖에 없다고 본다. 결국 포괄주의는 자신의 종교와 타종교를 우열 관계로 파악함으로써 자신의 종교만 최고의 진리요 최종적인 진리라고 주장하는 것이다.

상대주의는 모든 종교의 동등함을 분명하게 인정함으로써, 참 종교가 여러 개 있을 수 있다고 여긴다. 따라서 이들은 개종주의를 지향하지 않으며 상호공존의 입장을 취한다. 이 상대주의는 매우 객관적이며 개방적인 듯 보인다. 그러나 상대주의 역시 앞의 두 경우와 조금도 다른 없는 자기 완전성 및 자기 절대성의 폐쇄주의에 갇혀 있다고 할 수 있다. 왜냐하면 종교들은 각자 나란히 달리는 철길처럼 영원히 만날 가능성이 없다고 보기 때문이다.

다원주의는 다수의 참 종교를 인정한다는 점에서 상대주의와 비슷하다.²⁾ 그러나 다원주의는 무관심하게 자신의 길만을 가는 상대주의와 달리, 타종교에 대한 진지한 이해를 추구한다. 다원주의는 앞의 세 경우와 달리 자기 완전성이나 절대성을 고집하지 않는다. 다원주의는 자기 완전성을 잠정적으로만 주장함으로써 자기 쇄신과 자기 발전의 가능성으로 열려 있고자 하는 것이다. 흔히 말해 다원주의는 열린 종교이기를 희망하는 것이다.

불교가 유교와 도교를 만나는 과정을 다원주의적 관점에서 고찰해보는 것은 의미 있는 일이다. 이러한 시도는 그 문제 자체만의 의미뿐만 아니라, 무엇보다도 최근 기독교의 종교신학적 논의³⁾에 긍정적 시사를 줌으로써 그

2) 다원주의는 John Hick, Paul Knitter, Wilfred Cantwell Smith, Leonard Swidler, Raimundo Panikkar 등이 대표하지만, 이들의 입장이 다양하여 그 성격을 한마디로 정확하게 규명하는 것은 쉽지 않다. 이들의 입장에 대해서는 Harold Coward, 『종교 다원주의와 세계종교』(한국종교연구회 옮김, 서광사, 1990), pp.58-103 참조.

3) John Hick and Brian Hebblethwait(ed), Christianity and Other Religions. (Philadelphia:

들을 열린 종교로 인도하는 데에 도움이 되리라 믿는다. 나아가 이러한 논의는 종교가 전쟁의 기폭제 역할을 하고 있는 요즘 문제가 도사린 근원을 분명하게 적시해 줄 것이다.

불교가 유교, 도교와 처음 만났을 때의 양상이 갈등과 알력이었던 것은 어쩌면 너무나 당연했다. 유교와 도교는 인도라는 전혀 다른 문화적 배경을 가진 이 오랑캐들의 종교에 극심한 거부감을 느꼈다. 불교가 수입되던 漢代의 중국인들은 고유의 사회문화적 환경에 따라 형성된 독특한 행동규범들을 엄격히 준수하고 있었다. 이런 그들에게 삭발과 袈裟, 그리고 출가수행은 도저히 용납할 수 없는 일탈이었다. 그들은 곧장 비판에 나섰다. 그러나 그 갈등이 2000여 년 내내 종교전쟁이라고 하는 폭발적 수준으로 터져 나오지는 않았다. 세 종교는 대체적으로 융화와 일치를 향해서 걸어왔다. 이런 점에서 세 종교의 만남에서 다원주의적 가능성을 찾는 일이 그다지 어

Fortress Press, 1981), pp.87-91. 다원화 현상과 이에 뒤따른 다원주의*는 포스트모던 시대 전반에 걸친 일반적 문화현상이지만, 이에 가장 영향을 크게 받고 있는 영역은 종교다. 근대이후 세계가 하나의 사회가 됨으로써 모든 종교가 한 공간에서 만나게 되는 이른바 다종교사회가 되었다. 종교다원주의의 논의는 만남과 대화가 불가피한 다종교사회에서 일신론을 믿는 종교들의 문제로 시작되었다. 일원적인 唯一-絕對의 궁극적 실재를 믿는 일신교들은 자기부정과 자기개방을 요구하는 포스트모던 시대의 노도와 같은 문화현상인 다원주의 앞에서 당황하고 있다. 특히 기독교는 전통적으로 기독교만이 참 종교요 절대종교라고 믿는 기독교 절대주의(christian absolutism)의 입장을 견지해 왔다. 종교다원주의의 대두는 기독교에 큰 도전과 위협이 되고 있다. 이러한 위협에 당면하여 맨 먼저 새로운 입장을 정리한 것은 로마 가톨릭 교회다. 가톨릭 교회는 제2차 바티칸공의회(1965)를 분수령으로 전통적인 기독교 절대주의로부터 절대주의와 다원주의의 중간 길이라 할 수 있는 포괄주의(inclusivism)로 입장을 전환했다. 이제는 근본주의적 경향이 강했던 개신교에서도 종교다원주의자들이 속속 등장하고 있다. [* 다원주의(pluralism)는 분야와 학자에 따라 현재 다양한 의미로 쓰이고 있으나, 로체(Lotze, Rudolf Hermann, 1817-1881)가 그의 저서 『形而上學』(1879)에서 처음 쓴 말이다. 그는 세계는 반드시 2개 이상의 요소로 구성되며, 이들 요소들은 서로 독립적이어서 다른 것으로는 절대 환원될 수 없다는 뜻으로 이 말을 썼다.]

려울 것 같아 보이지는 않는다.

그러나 문제가 그리 간단하지는 않다. 세 종교가 처음 만나서 주고받은 비판의 내용은 무엇이었으며 그 양상은 어떠했을까? 또한 세 종교가 결국 융화하고 일치를 향해 나아갈 수 있었던 요인은 무엇이었을까? 여기까지는 이미 잘 알려진 삼교일치론에 대한 간단한 일별로 충분할 지도 모른다. 그러나 그럼에도 불구하고 남는 문제가 있다면 이는 무엇이며, 과연 진정한 다원주의적 요소는 무엇이어야 할 것인가? 세 종교 가운데서 불교는 과연 어떠한 점에서 다원주의에 관한 가능성을 담보하는가? 불교가 갖는 진정한 다원주의적 성격에 관심을 갖는 작업은 의미 있는 일임에 틀림없을 것이다.

II. 만남, 각축, 융합

1. 유교의 불교비판

먼저 충돌한 쪽은 도교였으나⁴⁾ 불교에 대한 본격적인 비판은 유교 쪽에

4) 중국사상과 불교가 충돌하는 최초의 사건은 불교가 전래된 직후인 後漢의 明帝(C.E. 58-75) 때에 도교와 불교 사이에 일어났다는 주장이 있다. 도교에 속했던 사람들이 불교 쪽으로 출가하는 일이 빈번하게 일어나게 되자 道士들은 이 신흥세력을 단번에 일축하고자 계획을 세웠다. 그들은 白馬寺의 뜰 동서 양쪽에 각각 壇을 설치하고 동쪽의 단 위에는 도교의 경전을 서쪽의 단 위에는 불경과 승리를 안치하고 불을 지르기로 했다. 도사들은 方術로써 자신들의 우월함을 증명하고자 했으나, 그들의 방술은 실패했고 성공을 거둔 쪽은 오히려 불교였다. 따라서 불교는 이 사건을 통해 위신을 세우고 자신을 널리 펼칠 수 있는 좋은 기회를 얻었다. 『古今佛道論衡』(智昇, 『古今佛道論衡』, 『大正藏』, 52, No. 2105.)의 이 기록은 후대의 虛偽이라는 견해도 있지만, 당시에 도교와 불교 사이에 어떤 형태로든 갈등관계가 존재했었음을 짐작할 수 있다. 王治心, 『전명용 옮김, 『中國宗教思想史』(도서출판 이론과 실천, 1988), pp.85-86 久保田量遠, 『支那佛道交涉史』(東京: 大藏出版社, 1943), pp.17-21

서 시작하였다.⁵⁾ 유교의 본격적 비판은 두 종교가 충돌한 지 오래지 않아 성립된 『牟子理惑論』⁶⁾에서 잘 나타나고 있다. 이 책에서 나타나는 유교의 불교비판에 관한 주요한 내용을 보면 대략 다음과 같이 요약될 수 있다. 첫째, 불교는 불효의 가르침이다. 왜냐하면 身體髮膚는 부모로부터 물려받은 것이기 때문에 추호도 손상되어서는 안 되는 것인데 沙門들은 머리털을 바싹 깎아버림으로써 효자의 도를 어기기 때문이다. 둘째, 불교는 인간의 행복을 저버린다. 왜냐하면 인간의 행복 중에서 後嗣를 두는 것보다 더한 것이 없고 인간의 불행 중에서 후사가 없는 것보다 더한 것이 없는데 사문은 妻子를 버리고 죽을 때까지 독신으로 지내면서 오히려 남을 더 사랑한다고 하기 때문이다. 셋째, 불교는 예의와 法度를 모르는 가르침이다. 왜냐하면 사문들은 붉은 가사를 입고 사람을 보아도 일어났다가 다시 앉는 예의를 모르기 때문이다. 사람은 服飾과 예절에 따라 귀해지기도 하고 천해지기도 하는 것이다. 넷째, 불교는 사람이 죽었다가 다시 태어난다고 주장하며 영혼의 존속과 輪廻轉生, 인과응보를 말함으로써 惑世誣民을恣行한다. 다섯째, 불교는 堯·舜·周公·孔子의 道를 버리고 오랑캐의 두목을 섬김으로써 中華를 망하게 한다. 여섯째, 사문들은 도덕적으로 타락해 있다. 왜냐하면 그들은 술을 좋아하고 처자를 거느리며 짠 것을 비싸게 파는 등 사기를 일삼고, 행동보다 말을 앞세우며 앉아서 是非曲直만을 따지기

5) 중국에서 진행된 불교비판을 개괄적으로 알 수 있는 연구서로는 久保田量遠의 『支那儒佛道交涉史』 및 『中國儒佛道三教史論』과 常殷大定の 『支那における佛敎と儒敎道敎』가 통시적인 접근을 한 단행본으로서 대표적이다.

6) 久保田量遠, 앞의 책, pp.27-35

牟子は 유교가 불교를 비방하는 것을 보고서 불교를 옹호하는 입장에서 儒佛道 삼교의 융합을 주장하기 위해 책을 썼다. 불교적 시각에 의해 재논술이라는 한계는 있지만, 유교의 불교비판도 상당한 수준까지 알 수가 있다. 『牟子理惑論』의 本論 총 38조 가운데서 1-8은 불교의 우월성에 관한 총론이고 29-38은 도교와 불교의 관계에 관한 것이며, 유교의 불교비판과 그에 대한 옹호론은 9-28에 걸쳐 있다.

때문이다.7) 이상의 비판들은 후세까지도 계속해서 제기되는 불교비판 이론의 주제들로서 불교와 유교 사이의 문제가 생길 때마다 논쟁의 중심 주제가 되었다.

초기 儒佛道三教 교섭사에서 가장 첨예한 논쟁거리였던 사후 영혼의 존속 여부에 대한 논쟁으로서 范縝(450-515)의 『神滅論』⁸⁾은 불교의 영혼불멸설과 인과응보설을 통박한다. 그는 육체가 없으면 영혼도 있을 수 없다는 것을 주장하기 위해서, 육체를 영혼의 質이라고 하고 영혼을 육체의 用이라고 하면서 이 둘을 칼과 칼의 날카로움에 비유하고 있다. 즉 칼이 없으면 날카로움도 있을 수 없는 것처럼 육체가 없으면 영혼도 즉시 따라서 소멸하고 말기 때문에 육체가 없는 영혼은 있을 수 없다고 주장했다.

이에 대해 불교 쪽에서는 后稷을 하늘과 땅에 제사지내며 文王을 明堂에서 제사지내고 上帝에 配屬시켰다는 기록과, 또한 모든 이들이 조상들이 오는 것을 좋아하고 가는 것을 슬퍼하면서 제사지내는 것을 들어, 만일 영혼이 없다면 이러한 행위들은 모두 어떻게 되느냐고 반박하였다. 범진은 이에 대해 그런 것은 백성들의 情意에 따른 것일 뿐이라고 한다. 즉 죽어서도 영혼이 있다고 하면 경외의 마음이 없어지지 않지만 그렇지 않다고 하면 제사를 업신여기는 마음이 생길까봐 정성을 다하여 제사를 모시도록 할 뿐이라는 것이다. 그는 또 불교의 인과응보설을 반박하여 인생을 바람에 날려 떨어지는 꽃잎에 비유하였다. 어떤 꽃잎은 방석 위에 떨어지고 어떤 꽃잎은 분노통에 떨어진다. 방석이 떨어지는 것은 귀한 인생과 같고 분노통에 떨어지는 것은 천한 인생과 같다. 꽃잎이 어디에 떨어지느냐, 즉 귀한 인생으로 태어나느냐 천한 인생으로 태어나느냐는 오직 天命에 달린 것일 뿐 인간이 자기 인생의 원인과 결과를 만들 수는 없는 것이라는 주장이다.

7) 같은 책, pp.22-27

8) 이 책은 전하지 않으나 蕭琛의 『難神滅論』에서 그 내용을 미루어 알 수 있다.

4세기 말에 君主를 향한 출가수행자들의 예경기피에 대하여 桓玄 등에 의한 비난이 일어나자 慧遠(334-416)은 『沙門不敬王者論』을 저술하여 대응함으로써 두 종교는 다시 충돌하였다.⁹⁾ 유교의 禮敬法으로 불교를 왕권에 종속시키려는 시도는 불교 측의 강한 반발로 성공을 거두지 못했다.

불교가 전성기 다할 때쯤인 당의 중기에 이르러 불교에 대한 배척론을 강력하게 들고 나온 이가 바로 韓愈(768-824)였다. 한유는 당시 만인이 불교에 경도되어 있던 때에 용감하게 홀로 나서서 불교 배척을 주장한다. 그는 『原道』, 『論佛骨表』, 『與孟簡書』 등에서 불교와 도교를 모두 비판했다. 그는 첫째 『열반경』에서 말하는 ‘모든 존재는 無常하다. 그러므로 寂滅로써 樂을 삼는다’는 가르침에서 불교가 무위도식하는 종교라고 비판한다. 둘째 불교는 세상을 버리고 은둔하여 마음닦는 법만을 가르치며 천하를 돌보지 않아 하늘이 부여한 常道를 무너뜨린다고 말한다. 그는 또한 ‘오랑캐들에게 왕이 있는 것이 중국에 왕이 없는 것만 못하다’¹⁰⁾는 『논어』의 말에 근거하여 불교는 천박한 오랑캐들의 문화라고 비판한다.¹¹⁾

유교의 불교비판이 본격화 된 것은 중국에서 불교의 전성기가 지나고 난 송대에 이르러서였다. 그 중에서도 歐陽修(1007-1072)는 불교를 가장 극렬하게 비판한 이였다. 그는 한유의 『原道』를 읽고 크게 느끼는 바가 있어 불교비판에 부족하다고 느낀 점을 보충하여 『本論』을 지었다고 한다. 또한 그가 함께 편찬한 『新唐書』, 『五代史』 등에서도 역시 강력한 불교 비판의 의지를 보이고 있다.

張橫渠(1020-1077), 程明道(1033-1107), 程伊川(1032-1085), 楊龜山(1053-1135) 역시 불교를 비판한 대표적인 성리학자들이다. 이들의 불교비판 역시

9) 윤영해, 『주자의 선불교비판 연구』(민족사, 2000), pp.46-47

10) “夷狄之有君不如諸夏之亡也”

11) 熊 琬, 『宋代理學與仏學之探討』(台北: 文津出版社, 1984), pp.25-30 참조

대체로 전대에 이루어졌던 불교비판의 중심주제처럼 불효, 불충, 오랑캐 문화, 흑세무민, 타락으로 요약된다. 이들에 의하면, 첫째 불교는 무엇보다도 자신만의 안일을 위해 처자와 가정을 버리고 떠나므로 비인간적이다. 둘째 불교는 백성된 자로서의 책무인 국가와 황실에 대한 헌신을 저버리므로 비사회적이다. 셋째 불교는 중국의 고유하고 고귀한 문화를 파괴하고 천박한 오랑캐의 문화를 퍼뜨리므로 비문화적이다. 넷째 불교는 윤회니 업이니 인과니 하는 비현실적이고 헛된 가르침을 퍼뜨려서 선량한 백성들을 흑세무민한다. 다섯째 불교는 거짓된 삶을 살기 때문에 당연히 타락할 수밖에 없다는 것 등이다.

이들 송대 초기 성리학자들의 사상은 朱子라는 저수지에 모여 종합화되고 체계화된다. 불교에 대한 비판 역시 주자에 이르러 종합화되고 체계화되며 그러한 과정에서 그만의 독특한 불교비판의 경지를 구축한다. 그는 존재론, 심성론, 공부방법론, 인생관, 사회윤리 등 다양한 주제를 가지고 본격적으로 사상적인 차원에서 불교를 비판하기 시작한다.¹²⁾ 불교를 향한 그의 사상적 비판은 결국 중국의 지성들을 설득하는 데 성공하고 중국인들은 드디어 불교를 등지고 다시 유교로 향한다. 한국에서 불교비판을 본격화한 儒者로는 鄭道傳이 있지만 그를 비롯한 주자 이후의 불교비판은 모두 주자의 아류이다.

2. 도교의 불교비판

도교는 불교와 밀접한 관계를 유지해 오면서도 한편으로는 西晉(265-317) 때가 되면 서로 첨예한 대립의 양상을 보이기 시작한다. 東晉(317-420) 때의 道士 王浮는 沙門인 帛遠과 항상 서로 다투었는데 왕부는

12) 윤영해, 앞의 책, 제2부, pp.169-457 참조

백원과의 논쟁에서 참패하자 설욕을 위해서 『老子化胡經』이라는 책을 僞作해 내었다. 이 책은 노자가 인도로 가서 석가모니불로 化現했다는 주장한다. 노자는 만년에 關을 떠나 어디로 갔는지 그 간 곳을 알 수 없다고 전하는 바 이런 전설은 노자가 서쪽으로 가서 석가모니로 化現했다는 이야기를 지어내기에 안성맞춤이었다.¹³⁾ 도교 쪽에서 위조된 경전을 만들어 가면 서까지 불교를 꺾으려 했다는 점으로부터 불교가 중국사회에 점차로 상당한 영향력을 확보해가고 있었다는 사실을 미루어 짐작할 수 있다.

한편 北魏(386-534)의 太武帝(424-452)는 444년 道士 寇謙之(363-448)와 그를 깊이 믿었던 崔浩(?-450)의 使嗾에 의해 승려들을 살해하고 經論과 佛像 등을 태워버린 廢佛 사건을 일으킨다. 이것은 도교 쪽에서 일으킨 불교탄압 사건이다. 태무제는 어려서부터 老莊의 사상을 접해왔으며, 젊은 시절 武功을 쌓는 데 전념했고, 도사 구점지의 方術을 믿었으며, 불교를 비방하는 최호의 진언을 무조건 신뢰했다. 그런데 長安의 절 안에서 승려들이 비행을 일삼았으며, 많은 사찰들이 지나치게 많은 재산을 축적하고 있었던 일 등이 폐불 사건의 원인이 된 것으로 보인다. 이 사건은 도교 측에서 당시의 집권자를 부추겨서 불교를 탄압한 사건이었다.¹⁴⁾

後漢 때의 『모자이후론』으로부터 제기되었던 불교와 중국종교 사이의 논란은 梁나라의 武帝(502-549) 때에 이르기까지 400여년 간에 걸쳐 유교와 불교의 이론적 갈등 요소로 작용했다. 이러한 논란의 역사는 불교를 돈독하게 따랐던 무제에 의해 일단락 되는 듯 보였다. 무제는 당대의 석학들의 의견을 수렴하여 논란을 해결하도록 莊嚴寺의 法雲에게 칙령을 내렸다.

13) 아이로니컬하게도 『老子化胡經』은 처음에 불교를 깎아내리기 위해 만들어졌으나, 나중에는 불교 쪽에서 이것을 적극적으로 받아들여 손질을 가함으로써 노자가 석가보다도 늦게 태어난 것을 한탄하거나 혹은 석가의 제자가 되어 罽賓國에서 교화했다는 이야기로 변조하기도 하였다.

14) 久保田量遠, 앞의 책, pp.125-131

중국의 제왕들 중에서 불교적 신심이 경건하기로 가장 유명한 이 황제는 결국 영혼은 육신이 죽고 난 뒤에도 계속 존속한다는 쪽으로 결론을 유도했던 것이다. 이리하여 수세기 동안 계속되어 오던 논란은 황제의 欽定說에 의해 일단 종지부를 찍는 듯했다. 그러나 이러한 논란이 결코 인위적인 통제로써 끝날 수는 없었다. 유교는 기회가 있을 때마다 이 문제를 가지고 불교를 비판하고 나서게 된다.

北周(557-588)의 武帝(560-578)는 道士 張賓과 衛元崇을 총애하는 등 도교에 호의를 가지고 있었다. 그는 불교배척의 명분을 찾기 위해서 처음에 여러 학자들을 시켜 불교와 도교를 비교 연구토록 하여 그 우열을 가리도록 하였다. 그러나 두 종교에 속해 있는 수많은 사람들 사이에 끊임없는 논란만이 계속될 뿐 결국 판단을 내리지 못하였다. 처음에는 도교에 호의를 가지고 불교를 배척하고자 했던 그는 불교 쪽의 뛰어난 論師들에 의해 도교가 확실한 우위를 차지하지 못하자, 드디어 574년 두 종교를 모두 폐하는 조치를 취하였다. 도사와 승려들을 환속시키고, 모든 종교적 의례들을 금지시키고, 경전과 彫像들을 부숴버렸으며, 종단의 재산을 몰수해버렸다. 무제는 577년에 北齊(550-577)를 멸망시킨 뒤 그 지역에서도 역시 불교를 탄압하였는데 여기서는 도교를 남겨 두고 불교만을 박해한 것이 분명하게 나타난다.

당나라가 건국한 직후인 621년에 道士 傅奕(555-639)은 『高識傳』을 지어 불교를 배척한 사람들을 상세히 열거했지만 이 책은 전하지 않고, 국가와 인민을 이롭게 하기 위해서 황제에게 11개 조항의 진언을 올려 불교의 폐해를 지적하고 배척한 기록이 남아 있다. ‘불교는 오랑캐로부터 전래한 것이므로 중국인이 믿어서는 안 된다. 불교는 머리를 깎고 양친을 섬기지 않으며 국왕에게 절하지 않고 兵役에서 제외되며 조세를 피한다. 또 生死나 罪福을 설하여 사람들을 미혹하게 한다. 불교의 사원은 음란한 장소이

다. 흠으로 빛은 우상을 숭배하는 것은 미신이다. 국가와 인민을 이롭게 하기 위해서는 군대를 강하게 하고 농업을 권하는 정책을 강구해야 한다. 그러기 위해서는 절과 승려의 숫자를 줄여 불교를 누르고 유교와 도교의 禮가 행해지도록 해야 한다'고 하였다.¹⁵⁾ 부혁의 11조 진언에 의해 도교와 불교는 계속해서 주도권 다툼을 위한 對論과 논란을 거듭했으며 불교 쪽에서도 많은 반박서들이 만들어졌다.

3) 비판의 성격

1000여 년 이상 계속된 두 종교의 불교비판을 간략하게 일별한 결과 나타나는 가장 큰 특징은 그것이 배타주의적 비판이 아니라는 점이다. 유교와 도교의 불교비판은 적어도 포괄주의적 비판이었다고 할 수 있다.

두 종교의 불교비판에서 드러나는 첫 번째 특징은 그것이 현상적 차원과 문화적 차원에 집중되고 있다는 점이다. 현상적 차원의 비판대상은 그것이 개별적인 경우이기 쉽다. 불교의 부패현상은 시간적으로나 공간적으로나 개별적일 수밖에 없다. 어떤 한 지점과 시점의 현상이 불교 전체의 것이라고 하기는 어렵다는 점에서 이러한 비판은 치명적일 수는 없다. 유교와 도교가 불교를 향해 가한 비판들은 대부분 문화적인 비판이다. 이러한 비판은 그것이 우리와 '다른' 문화이고 우리에게는 '맞지 않는' 문화라는 점에서 진행된 비판이다. 그것 자체로서 절대 '잘못된', 혹은 완전히 '나쁜' 것이라는 그래서 남김없이 없애버려야 한다는 배타주의적 비판은 아니다.

따라서 이러한 비판은 모두 상대적인 비판이다. 나의 것이 절대적으로 옳고 너의 것은 절대적으로 그르다는 그런 배타주의적 비판은 아니다. 그런 점에서 도교와 신유교 이전의 유교의 불교비판은 공존의 여지를 남기는 비

15) 王治心, 『中國宗教思想史』, p.170 참조

판이다. 배타주의는 자기 것은 절대적으로 온존시키고 남의 것은 절대적으로 絶滅시키고자 한다. 이러한 배타주의의 단점은 타자로부터 아무것도 배울 수 없다는 점이다. 배타주의는 자기 완전성과 절대성을 주장하기 때문에 타자로부터의 배움을 통한 자기발전이 원천적으로 봉쇄된다.¹⁶⁾

송대에 이르러 주자에 의해 집대성된 성리학의 불교비판은 종래의 그것과 달리 본격적으로 사상적 차원에서 이루어졌으며 현실적으로 불교로부터 역사적 주도권을 앗아가긴 했으나, 그것 역시 겉모습과는 달리 내실은 불교 사상을 흠뻑 수용함으로써 이루어진 것이었다.¹⁷⁾ 신유교의 불교비판은 이전과 달리 배타주의적 비판으로 변했다. 고려 말에 수입되어 새 왕조의 통치이념이 된 조선의 신유교, 즉 성리학은 배타주의의 전형이다. 그러나 조선의 유교도 개인적 차원이나 문화적 차원에서는 서로를 인정하는 등 많은 포괄주의적 태도를 보여주기도 한다.

한편 불교를 비판하던 유교와 도교든 이에 삼교합일론(三教合一論)으로 대응하던 불교든, 모든 종교는 드러난 겉모습은 다르지만 그 근원과 궁극적 실재는 하나라는 생각이 지배적이었다. 유교는 삼라만상을 모두 天 혹은 理의 발현으로 보았고, 도교는 道의 顯現으로 보았다. 그리고 이들 근원적 실재는 결코 둘일 수 없으며 반드시 하나여야 하고 하나일 수밖에 없다는 생각이었다. 이러한 생각이 결국 구체적으로 삼교합일론이 되어 나타나게 되는 것이다.

16) 불교교양교재편찬위원회, 『불교사상의 이해』(불지사, 1996), pp.398-409 참조

17) 성리학의 불교수용에 대해서는, 常殷大定, 『支那における仏教と儒教道教』(東京: 東洋文庫 1930), 熊 琬, 『宋代理學與佛學之探討』(台北: 文津出版社 1984), 友枝龍太郎, 『朱子の思想形成』(東京: 春秋社 1983), 荒木見悟, 『仏教と儒教』(東京: 平樂寺書店 1954), 久保田量遠, 『支那儒佛道交涉史』(東京: 大藏出版社 1943), Charles Wei-Hsun Fu, "Chu Hsi on Buddhism," *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, ed. by Wing-tsit Chan, (University of Hawaii press. 1986) 참조

Ⅲ. 삼교합일론, 포괄주의

1. 삼교합일론

유교와 도교 측의 강력한 비판에 대해서 불교가 취한 자세는 적극적 반격이 아니라 주로 화합과 수용이었다. 불교는 유교나 도교를 변별하는 데에 역점을 둔 것이 아니라 자신들의 체계 안으로 융합하려는 태도를 취하였다. 이것은 이질적인 문화풍토에 적응하기 위한 전략적 태도 때문만이 아니라 불교 자체가 갖고 있는 본질적인 조화의 성격 때문이었다. 구체적으로 불교는 三敎合一論, 혹은 三敎一致論으로 응수하였다.¹⁸⁾ 한편 삼교합일론은 불교 측에서뿐만 아니라 유교나 도교 측에서도 제기되었다.

삼교합일론은 불교가 중국에서 어느 정도 세력을 펴고, 도교가 呪術, 민간신앙 등을 집대성하여 종교로서 체제를 갖추기 시작한 漢(BCE202-CE220) 말기부터라고 볼 수 있다. 앞에서 본 牟融의 『理惑論』은 儒道 양교의 불교비판에 대한 대답을 목적으로 삼았지만 삼교의 조화를 처음으로 내세운 저술이기도 하다. 그는 유교는 외면을 닦는 것이고 佛道 양교는 내면을 닦는 것인데 내외가 호응해야 비로소 무위를 체득할 수 있다고 주장한다.¹⁹⁾ 이 책이 삼교합일론을 처음으로 주장했다는 사실 외에 더욱 중요한 점은 불교를 상위에 두고 도유를 차례로 하위에 두면서 삼교를 보완적 관계로 보며 융합하려고 하는 포괄주의적 입장을 보였다는 점이다. 이러한 포괄주의적 입장은 중국유불도 삼교교섭사 내내 유지되는 기본입장이 된다. 『이혹론』 이후 晉宋(265-419, 420-478)시대로 이어지면서 많은 학자들이 삼

18) 삼교에 관한 일치론이나 조화론은 중국의 토착문화와 동질성을 확보함으로써 문화적 이질감을 融解하고자 했던 불교 쪽으로부터 제시되는 경우가 대부분이었다.

19) 구보타료온/최준식 옮김, 『中國儒佛道三敎의 만남』(민족사, 1990), p.25

교합일론을 폈다. 隋唐(581-618-907)대에 팔목할만한 발전하여 宋明代(960-1279, 1368-1644)에 만개함으로써 중국에서의 유불도 삼교교섭사의 주류를 이루게 된다.²⁰⁾

南齊(479-502)의 張融은 자신의 저서 『門律』에서 도교의 입장에서 불교를 합치려고 했는데, 도불 양교가 드러나는 모습은 다르지만 그 근본은 하나이며 드러나는 모습이 다른 것은 당시의 시대가 다르기 때문이라고 하였다.²¹⁾ 周顒은 유불은 근본이 서로 다르다고 장용을 비판하면서도 ‘나는 마음에는 불교의 가르침을 품고 행동할 때에는 유교의 말씀을 중히 여긴다’라고 함으로써 역시 유불을 보완적 관계로 파악한다. 두 사람의 논의에 뒤이어 孟景翼은 『正一論』에서 ‘법이 수없이 많은 것은 인연에 따라 생긴 것일 뿐 도의 입장에서 보면 모두 하나로 돌아간다. 이 하나를 불교에서는 法身이라하고 도교에서는 玄牝이라고 한다’고 함으로써 도불 양교의 동일성을 주장한다.²²⁾

東晉(317-420) 때의 孫綽은 『喻道論』에서 유교와 불교는 다같이 살생을 금지하며, 周公은 현재의 폐단을 없애는 데에 주력하였고 붓다는 깨달음의 근본을 명확히 했기 때문에, 가르침에 차이가 있는 것처럼 보이나 양교의 가르침은 합쳐져서 인편을 이룬다고 보았다. 梁나라 武帝 때의 沈約(441-513)은 『均聖論』(『廣弘明集』 제 5장)을 지어 붓다는 內聖이며 공자는 外聖이라고 주장했으며, 불교와 유교의 여러 계율들도 서로 일치하는 것이라고 주장하였다. 北齊의 顏之推 역시 유교와 불교의 융합을 주장했는데 불교의 인과응보설을 현세에만 적용시키고 五戒를 五常에 조화시키며 불

20) 최준식, 「중국종교전통의 유불선 삼교교섭약사(I)」, 『韓國哲學宗教思想史』(如山柳炳德博士華甲紀念, 원광대학교출판국, 1990), p.1250 참조.

21) 구보타료은, 앞의 책, p.105

22) 같은 책, pp.107-108

교와 유교를 内外의 종교로 보려고 하였다. 隋(581-617)의 李士謙과 王通 등도 삼교의 융합과 조화를 주장하였다. 이사점은 불교의 입장에서 三教鼎立說을 펼쳤는데, 불교는 해와 같고 도교는 달과 같으며 유교는五星과 같아서 삼교간에는 우열이 있기는 하지만, 삼교가 모두 그 덕을 하나로 하고 있어 그 중에서 어느 하나라도 빠질 수가 없다고 논하였다. 왕통은 유교의 입장에 서서 유불도 삼교가 다른 듯이 보이지만 中의 입장에 서서 이들을 행하면 中正을 얻게 되어 삼교가 일치 융합될 것이라고 하였다.²³⁾

그 후 唐의 李翱(772-841)가 쓴 『復性書』, 白樂天(772-846)의 『三教論衡』, 元의 劉謐이 쓴 『三教平心論』, 明의 林兆恩의 『三教會編』 등은 모두 삼교합일론의 입장을 내세운 논설이다. 이들은 비판에 맞서 자기종교를 옹호하기 위해서 쓰기도 하고 상대의 약점을 지적하여 논파하는 입장에 서기도 한다. 그러나 기본적으로 자신의 위치를 최고에 놓고 타종교를 자신을 보완하는 것으로 간주함으로써 역시 포괄주의적 입장을 견지한다. 포괄주의는 『원인론』에서 전형적인 교상판석을 실행하여 타종교를 포함한 당시까지의 모든 교파를 位階지은 종말에게서 가장 잘 드러난다.

공자, 노자, 붓다는 다 성인이다. ... 그러나 權과 實에서 다름이 있다.

유교와 도교는 방편일 뿐이나 불교는 방편과 진실이 모두 있다.²⁴⁾

당 이후 삼교일치론의 한 특징은 유도 양교가 불교로부터 사상적 수혈을 시도했다는 점이다. 현실적인 관심에 치우쳐 심성론, 수행론, 우주론 등 깊이 있는 사상적 천착이 부족함을 느끼던 유교나 의례나 제도 등 종교적 체

23) 같은 책, pp.141-145

24) 宗密, 『原人論』(『大正藏』45, 708a), “然孔老釋迦 皆是至聖 ... 而有實有權 二教唯權 佛兼權實”

계의 미비를 느끼던 도교는 이러한 요소들을 풍부하게 가지고 있던 불교로부터 수용하려 했다. 이러한 시도는 송 이후 성리학의 성립으로 연결된다. 이러한 시도를 가장 처음으로 시작했던 사람은 唐의 梁肅(751-793)이라고 할 수 있다. 양숙은 유자로서 불교를 깊이 이해하고 불교의 내용을 유교식으로 이해하고 설명하는 최초의 인물이라고 할 수 있는 사람이다. 양숙으로부터 시작해서 이러한 풍조가 점차 유행되어 李翱의 『復性書』를 비롯하여 불교를 유교식으로 이해하고 설명하는 유사한 유의 저술들이 뒤를 잇게 된다. 그는 천태종의 제 6祖 荊溪湛然(711-782)으로부터 불교를 배웠는데 그의 불교 이해 수준은 儒者로서 『天台止觀統例』²⁵⁾라는 불교 저술을 낼 정도였다. 양숙은 불교의 止觀을 窮理盡性 등 유교의 용어로 풀이함으로써 겉모습은 유교이지만 실제 속내용은 불교라는 평가를 받았다. 그에 의하면, ‘性은 다름 아닌 理로서 만물에 두루해 不生不滅하나 어두움[昏]과 움직임[動]으로 인해 차별과 생멸이 일어난다. 이 차별을 초월하고 생멸을 다하게 하기 위해서는 먼저 性으로 돌아가지 않으면 안 된다. 성으로 돌아가게 되면 無物이지만 無가 아닌 경지로 들어갈 수가 있다. 그러므로 止觀으로써 사물의 어두움을 밝히고 사물의 움직임을 조용하게 함으로써 性으로 돌아간다[復性]’고 논한다. 그는 이것이 바로 유교에서 말하는 窮理盡性と 같은 것이라고 논한 것이다.²⁶⁾

송대 이후의 유자들은 주로 불교를 비판하는 입장에 섰지만 한편으로는 겉으로는 유자의 모습을 띠면서도 내심으로는 오히려 불교의 입장에 선 이들도 있었다. 陳搏은 ‘공자는 心意를 정성스럽게 하여 이 몸을 닦으며 노자는 身氣를 단련하여 이 몸을 키우며 석가는 심성을 밝게 모아 이 몸을 깨달아야 한다고 말하는데, 이것으로 보면 삼교는 修身, 養生, 悟心の 가르침

25) 『仏祖統記』 제49장에 收錄되어 있다.

26) 久保田量遠/최준식 옮김, 『中國儒佛道 三教의 만남』(민족사, 1990), pp.172-173

이다'라고 하여 鼎立的 관점에서 삼교를 보았다. 張商英은 '유교는 피부의 질환을 고치고 도교는 핏줄의 질환을 고치며 불교는 뼈속의 질환을 고치는 것이므로 삼교는 각각 서로 의존해야 비로소 一貫된다'고 하여 역시 불교를 정점으로 한 포괄주의적 입장에 선다.²⁷⁾

이후 명대 懸山德清(1546-1623)의 『大學決疑』나 林兆恩의 『三教會編』 불교중심이나 유교중심이나가 달랐을 뿐 역시 포괄주의적 입장이라는 점에서 다르지 않다. 이후에도 삼교합일론은 끊임없이 계속 제기되었지만 결국은 모두 포괄주의적 입장에서 벗어나지 못하였다.

2. 삼교합일론의 한계

삼교합일론 혹은 삼교일치론은 중국 유불도 삼교교섭사의 가장 주된 중심주제다. 삼교합일론은 불교와 도교, 유교와 불교 사이에서 상대를 논파하기 위한 입장에서 진행되기도 하고 때로는 상대의 비판에 대한 대응으로서 제기되기도 했으나 결국은 어떠한 경우에도 삼교는 서로 통한다거나 합치될 수 있다거나 혹은 일치한다는 입장이었다. 다만 겉으로 합치나 일치를 주장하면서도 속으로는 대부분 자기 종교를 최고의 정점에 두고 타종교를 하위에 두거나 혹은 자기종교를 보완하는 위치에 있다고 보는 포괄주의적 입장이었다.

삼교일치론은 얼핏 보기에 때로는 수평적인 역할분담론²⁸⁾적인 태도도 없지 않으나 기본적으로 불교의 敎相判釋²⁹⁾의 전통에서 벗어나지 않는다.

27) 같은 책, p.207

28) 이는 불교는 내면적인 자기수양에 고유한 역할이 있으며 유교는 사회를 이끄는 세속적 정치에 그 고유한 역할이 있다고 보는 등, 불교와 유교가 각각의 고유한 역할이 있다는 주장으로서 어느 한 쪽만의 정당성을 주장하는 태도는 아니지만 결국 포괄주의적 입장을 벗어나지 않는다.

불교의 교상판석은 어디까지나 불교를 최고 우위에 놓고 도교와 유교를 그 아래에 배치하는 포괄주의적인 태도임에 틀림없다.

관용적 포괄주의로 규정될 수 있는 삼교일치론은 중국종교사에서 지대한 역할을 했다. 격의불교, 선불교, 도교의 종교적 체제구축 등이 그 좋은 예이며 우주론, 형이상학, 심성론, 수양론 등 다방면에서 불교를 수용하여 새롭게 등장한 신유학의 성립이 그 정점이다.

이 점은 불교 측에서도 마찬가지다. 유도 양교의 불교비판은 불교를 꺾어 몰아내기보다는 오히려 불교의 발전에 이바지했다. 그것은 외래종교인 불교가 토착종교의 비판을 자기발전의 자극제로 수용할 수 있었기 때문이었다. 중국종교의 불교비판은 불교 쪽에서 보면 자신을 중국문화에 토착화시키고 발전시켜 나아가는 촉매제 역할을 했던 것이다.

그러나 세 종교는 크게 작게 끊임없이 갈등의 역사를 만들어 왔다. 유불도 삼교가 끊이지 않는 갈등의 역사를 만들어 온 것은 결국 겉으로는 일치를 주장하면서도 실상은 자신을 최고시하고 상대를 열등하게 보는 포괄주의적 태도 때문이었다.³⁰⁾ 기독교가 불자더러 너는 잠재적인 기독교자이며 결국에는 기독교적 진리에 도달하리라³¹⁾고 한다면 인정하고 싶지 않을 것이다. 그 역도 마찬가지다. 관용적 포괄주의도 종교간의 완전한 화해나 일치

29) 불교는 서로 다른 다양한 교리와 종파들을 하나로 버리지 않고 모두 수용하기 위해서, 그것들을 하나의 일관된 체계 안에서 해석하고 위치시키는 체제를 개발하여 이렇게 이름 붙였다. 대표적인 교상판석으로는 華嚴五教判과 天台四教判이 있다. 吉藏(549-623)은 『三論玄義』의 교상판석에서 유교와 도교를 소승교의 밑에 놓았으며, 宗密(780-842)은 『原人論』에서 유교와 도교를 人天教로 분류하여 가장 초보적인 단계에다가 배치하였다.

30) 게다가 신유교 성립 이후의 주류 유교에서는 포괄주의보다도 배타주의적 성향이 더 강했다. 이는 불교의 영향을 부정해야하는 태생적 혹은 역사적 요인 탓이 크다.

31) Karl Rahner, 'Christianity and the Non-Christian Religions', Christianity and Other Religions, (Philadelphia; Fortress Press, 1981) p.63.

를 이루지는 못한다. 포괄주의는 끝내 갈등을 생산할 수밖에 없는 구조인 것이다. 이것이 포괄주의의 한계다. 불자는 어디까지나 불자이고 기독교는 어디까지나 기독교로서 독자성을 인정받으며 서로 조화롭게 공존할 수 있어야 한다.

모든 것이 하나로 통하고 합쳐진다는 데까지는 좋다. 그러나 그 하나가 자기여야 한다는 데 이르면 역시 갈등으로 연결될 수밖에 없다. 따라서 어떠한 갈등의 가능성도 배제된 완전한 화해와 일치를 위한 또 다른 전망이 필요하다.

IV. 불교의 다원주의적 성격

자기와 똑같은 차원으로 타종교를 인정할 때 우리는 종교다원주의라고 할 수 있다. 그러면서도 상대주의와는 달라야 한다. 상대주의는 서로를 동등하게 인정하지만 서로 각자의 길을 갈 뿐이다. 상대주의는 나는 내가 옳다고 여기는 대로 살아갈 터이니 너는 내가 옳다고 여기는 대로 살아가면 그뿐이라는 태도가 된다. “너는 너대로, 나는 나대로”의 상대주의적 태도는 他者에 대한 방관일 수밖에 없다. 즉, 상대주의는 타종교의 신자들에 대한 적극적 관심이나 애정을 갖지 않는다. 배타주의나 포괄주의가 개종주의 때문에 문제가 된다면 상대주의는 자기 만족에 안주하여 타종교에 대한 관심의 여지가 전혀 없다는 점에서 문제가 될 수 있다. 엄밀하게 말하자면 상대주의 역시 자기 폐쇄적일 수밖에 없다는 것이다.

그렇다면 서로를 완전히 인정하면서 또한 서로에게 진지하게 열려 있어야 하는 다원주의는 어떻게 가능한가? 다원주의의 성격은 ‘자기부정’에서 가장 극명하게 드러난다. 자기가 있는 한 자기가 먼저고 남은 다음일 수밖에

에 없다. 자기를 세우는 한 배타주의, 포괄주의, 상대주의에서 벗어날 수 없다. 이들은 자기를 얼마나 강하게 주장하고 고집하느냐 하는 자기폐쇄성에 따른 분류라고 해도 과언이 아니다. 자기완전성, 자기절대성을 주장함으로써 자기폐쇄를 유지하는 한 그러한 두 개체의 만남에는 갈등이 존재하기 마련이다. 완전한 다원주의는 자기부정에서 이룩된다.

불교의 가장 독특한 성격은 자기부정에서 잘 드러난다. 이 자기부정의 성격은 불교의 正體性을 확립해주는 가장 뚜렷한 주제의식이라고 할 수 있다. 이는 불교 전체를 관통하는 중심사상이지만 특히 근본불교의 무아사상과 용수의 『중론』 그리고 선종의 선사상에서 가장 극명하게 나타난다.

신비스러운 어떤 것에 우리가 부여하는 이름이 무엇이든지 간에 — 神, 혹은 궁극적 실재, 혹은 절대, 혹은 아트만, 혹은 자아, 혹은 브라흐만, 혹은 도, 혹은 이성, 혹은 무한자, 혹은 공, 혹은 無 — 그것은 항상 이해할 수 없는 것으로 우리 앞에서 존재하거나 혹은 나와 너, 자아와 비자아, 주관과 객관, 신과 피조물의 이원성 뒤에서 항상 이해할 수 없는 신비로 존재한다.³²⁾

유교는 天 혹은 理라 하면서 도교는 道 혹은 理라 하면서 베다는 브라흐만이라 하고 우파니샤드는 아트만이라 하면서, 쉼족들은 아훼 혹은 알라라고 하면서 현상적 존재들의 이면에 영원하고 절대적이고 완전한 어떤 실체적 존재가 존재한다고 믿는다.³³⁾ 배타주의나 포괄주의는 자신이 믿는 이

32) D. T. Suzuki, 'Basic Thoughts Underlying Eastern Ethical and social Practice', *The Eastern Buddhist*, Vol., 31, No. 2, 1998, p.156.

33) 스즈끼는 불교마저도 궁극적 실재의 존재를 상정한다고 본다. 그러나 이는 온당한 불교이해라고 할 수 없다. 스즈끼의 이러한 불교이해에 대한 반박으로서 Robert H. Sharf. 'Whose Zen?: Nationalism Revisited', *Rude Awakening: Zen, the Kyoto*

실체를 중심으로 다른 모든 것들을 배타하거나 포괄하려 드는 것이다. 이러한 절대적 실체가 있다며 그것은 결코 부정되거나 극복될 수 없다.

그러나 불교는 이러한 존재를 상정하지 않는다. 도리어 불교는 이러한 존재를 단연코 부정한다.

몸뚱이[色]는 모인 물거품 같고 느낌[受]은 떠있는 거품 같고 생각[想]은 마치 아지랑이 같고, 의지[行]는 마치 파초 같으며, 의식[識]은 허깨비의 법과 같다.³⁴⁾

파초를 재목으로 슬고자 뿌리를 끊고, 잎을 자르고 껍질을 벗기고 단단한 알맹이를 찾으려다 다 벗겨 보아도 단단한 것은 모두지 없는 것과 같다.³⁵⁾

눈 따위[눈이라는 감각기관 혹은 보는 작용]에 선형적 자아나 실체[本住]는 없다. 금후[보는 작용이 끝난]에도三世에 걸쳐 없는 까닭에 있다느니 없느니 하는 분별조차도 할 것 없다.³⁶⁾

그러나 불교는 어떠한 실체적 존재도 인정하지 않는 까닭에 절대적으로 지키고 위해야 할 그 무엇이 없다. 절대적 그 무엇을 상정한다면 자기부정이 불가능하다. 그러나 불교는 어떠한 절대적 실체도 인정 않기에 자기부정

School, & the Question of Nationalism, James W. Heisig & John C. Maraldo(ed), (University of Hawaii Press, 1995) 참조

34) 『增一阿含』 권27, 35, 9; 大正, 권2, p.701c.

35) 『雜阿含』 권9, 248; 大正, 권2, p.59c

36) 大正, 卷30, 『中論』 제2장 20번 제 계승. “眼等無本住 今後亦復無 以三世無故 無有無分別”

이 가능하다. 이 자기부정이 진정한 다원주의를 가능케 한다.

불교에서는 끝내 고수해야 할 어떤 절대가 없다. 불교는 불교마저도 절대시하지 않는다. 불교가 믿는 진리도 어디까지나 수단[方便]이다. 만일 누가 진리를 절대시하려 든다면 그것은 진리에 대한 집착[法執]으로서 잘못된 태도[妄念]이다.

어떤 종교든 자신을 수단으로 알지 못하고 목적으로 여겨 집착한다면 그것은 事物化(reification)의 태도라고 할 수밖에 없다. 가령, 영화나 드라마에서 영웅의 역할을 맡았던 배우를 만나면 시청자들은 그를 실제의 영웅으로 착각하고 동경한다. 반대로 악역을 맡았던 배우를 만나면 그를 실제의 악인으로 여기고 비난하거나 심지어 해치고자 하는 경우도 있다. 배우는 작가가 그리고 싶었던 인물의 성격을 표현하는 도구요 수단일 뿐이다. 그런데 시청자들은 도구나 수단일 뿐인 그 배우를 실재하는 인물로 착각하는 것이다. 이런 행위를 두고 사물화의 과정, 혹은 偶像化의 과정이라고 한다.

종교 역시 이렇게 되기 쉽다. 불교는 모든 종교를 진리를 가리키는 수단이라고 여긴다. 그런데 진리를 가리키는 수단에 불과한 종교를 진리 자체인 줄로 안다면 이는 종교를 사물화시키는 것이다. 종교도 사물화시키게 되면 그것에 집착하고 노예가 되기 십상이다. 임시적이고 상대적인 것을 영원하거나 혹은 절대적인 것으로 잘못 알고 집착하는 것이 이상화다. 자기종교를 이상화한 결과에 뒤따르는 것이 다름 아닌 종교간의 갈등이다.

불교는 이 이상화나 사물화의 과정을 철저하게 배격한다. 그래서 중국 선불교 전통의 정점에 섰던 임제선사는 ‘붓다를 만나면 붓다를 죽이고 祖師를 만나면 조사를 죽여라’라고 갈파했다. 이는 사물화된 붓다나 조사에 대한 철저한 타파를 의미한다. 그는 붓다나 조사 역시 자신의 깨달음을 위한 수단[方便]일 뿐이라고 강조하고 있는 것이다. 붓다나 조사를 절대시함으로써 그것에 집착하고 노예가 되는 것을 질타하는 것이다. 불교는 자신이

진리로 여기는 것으로부터도 자유로워야 한다고 역설한다.³⁷⁾

이처럼 불교는 자신을 부정하고 초월하는 데에 익숙하다. 불교는 이러한 자기 초월적 부정을 통해서 진리에로의 향상을 기도하는 것이다. 하느님을 절대시하는 기독교 전통에서는 ‘하느님을 만나면 하느님을 죽이고 예수를 만나면 예수를 죽여라’는 자기부정이나 초월이 있을 수 없다. 하느님이신 예수 그리스도는 절대적 진리 그 자체이므로 결코 부정될 수도 초월될 수 없다. 유교에서 天理는 절대 부정될 수 없는 것이며 도교에서 道는 결코 초월될 수 없다.

그러나 불교는 이처럼 자기부정을 통한 자기초월의 가능성에 열려 있는 탓에 진정한 종교다원주의의 가능성을 담보하고 있는 것이다.

V. 맺는 말

동북아시아는 어느 사회보다도 오래 전부터 다종교사회였다. 한국의 경우는 심지어 종교의 백화점이라고 불릴 만큼 전형적인 다종교 사회다. 다종교 사회에서는 종교간의 갈등이 필연적 현상으로 존재한다. 다종교 상황과 종교간의 갈등지수는 비례하기 쉽다. 그러나 동북아시아는 종교간의 갈등을 극단적 수준으로 경험하지는 않았다. 이것은 순전히 동북아시아의 주요 종교전통이었던 불교, 도교, 그리고 유교 일부의 포괄주의적 성격에 기인하는 바가 크다.

종교간의 갈등요인은 다양하지만 주로 종교가 갖는 배타주의적 성격 탓이 가장 크다. 유대교, 기독교, 이슬람교 등 자신의 신념을 절대시하는 唯一神 종교전통이 배타주의인데 비해, 유불도 삼교는 타종교를 일부라도 수용하는

37) 불교교양교재편찬위원회, 앞의 책, pp.404-409 참조

포괄주의다. 포괄주의는 자신의 종교를 최고로 여기고 타종교를 열등하게 여기지만 타종교를 깡그리 없애야 할 악으로 여기지는 않는다. 유훈도 삼교의 이러한 포괄주의적 성격에 힘입어 동북아시아에서는 삼교합일론이라는 이름으로 삼교가 서로 자극하고 반응하면서 상호발전을 이루어 왔다.

그러나 포괄주의는 종교간의 궁극적인 일치나 완전한 화해를 이룰 수는 없다. 이는 동북아시아의 삼교교섭사가 크고 작은 갈등과 알력과 반목으로 계속되어 왔음을 보아 알 수 있다.

종교간의 궁극적 일치나 완전한 화해는 진정한 다원주의적 태도에서만 가능하다. 다원주의는 상대를 있는 그대로 온전하게 인정하는 것이어야만 한다. 그러면서도 각자의 길만을 가는 상대주의와도 달라야 한다. 상대를 배워 자기를 쇠신하겠다는 의지, 즉 심지어 개종의 가능성마저 열어 들만큼 자신을 상대 앞에 온전히 개방해야 한다. 선교를 위한 전략적 개방이 아닌 이 정직한 자기개방은 자신의 신념을 잠정적으로 유보[epoche]할 경우에만 진정으로 가능하다. 이 잠정적 자기부정 없이는 자기초월이 불가능하고 자기초월이 없이 타자와의 진정한 화해나 일치는 불가능하다. 진정한 다원주의는 이처럼 자기부정에서 가능해진다.

불교는 이 자기부정이 가능한 유일한 종교다. 불교의 자기부정의 근거는 근본불교의 무아사상과 연기법, 『중론』의 중관사상, 방편사상, 마조나 임제의 日常주의와 法執否定주의 등에서 분명하게 나타난다.

불교의 최대매력인 이 자기부정의 전통은 종교전쟁의 질곡으로 스스로를 함몰시키고 있는 이 시대 배타주의적 종교인들은 물론, 그 모순의 끝에서 새 길을 탐색하고 있는 기독교 종교신학자들에게 새로운 깨달음의 기쁨이 될 수 있을 것이다.

주제어: 종교다원주의, 포괄주의, 유교, 도교, 불교, 불교비판, 삼교합일론, 자기부정

The Possibilities for Religious-Pluralism of Confucianism, Taoism and Buddhism

Yoon, Young Hae

Far eastern Asia has been multi-religious society. Especially Korea is called a department of religions. In multi-religious society, troubles among religions are inevitable. But the far eastern society has experienced religious troubles not in radical level. This is due to the religious inclusivism of Buddhism, Taoism, and Confucianism which were main religious tradition of this area.

The causes of troubles between religions are diverse but mainly attributable to the religious exclusivism. The religious inclusivism regards their own faith as the best and others' as inferior, but does not consider other religions to be destroyed completely. Indebted to this religious inclusivism of them, Buddhism, Taoism and Confucianism stimulate and respond each other and can be developed by the name of 'three religions, but one teaching(三教合一論).

But religious inclusivism can't make ultimate reconcile or agreement. We can notice this by the fact that three religions of the far eastern Asia go on making troubles, conflicting and being hostile to each other.

The ultimate religious reconcile or agreement can be accomplished only by multi-religious pluralism. Multi-religious pluralism admit others as it is. But at the same time it