

불교수행론과 젠더문제

조 승미(동국대학교 박사과정 수료)

I. 서 언

젠더의 시각으로 본 최근 우리나라의 불교/불교학계의 큰 변화로는 ‘재가 여성들의 수행참여 확대’¹⁾와 ‘여성주의 불교학을 위한 모색’²⁾의 두 가지를 들 수 있다. 그런데 지금까지 여성과 관련한 불교연구의 내용은 불교 텍스트에서와 제도적인 불교문화에서의 ‘여성에 대한’ 연구가 주를 이루고 있고, 여성의 수행 현실과 여성주의 불교연구라는 두 흐름은 아직 연결되지 못하

1) 재가여성들의 시민선방 참여율은 80.7% (전국 25개 시민선방 참여자 4051명 중 3271명)로 나타났다. 범보신문, 2002, 1, 30일자.

2) 불교와 페미니즘을 특집으로 다룬 『불교평론』 2000 여름호는 여성주의 불교학의 담론화에 큰 기여를 하였다. (안옥선, 「왜 “불교와 페미니즘”을 말해야 하는가;」; 하정남, 「불교 페미니즘의 이상과 현실 : 해외 불교 페미니즘의 동향」; 이창숙, 「불교페미니즘의 회복을 위하여;」; 이현옥, 「여성의 관점에서 본 “여성성불론”;」; 민성효, 「한국여성 불자의 위상과 역할」)

그 밖에, 안옥선, 「초기 경전에 나타난 여성 성불 불가설의 반불교성 고찰」 『철학연구』 68, 1998. 11; 김은희, 「불교에서 보는 여성관」 『불교와 문화』 18, 2001. 1·2; 하정남, 「불교와 페미니즘, 공존 가능한가」 『불교학연구』 2, 2001. 6; 황혜숙, 「성(gender)의 관점에서 본 한국역사와 종교」 『세계의신학』 52, 2001. 9; 김인숙(세등), 「八敬法의 해체를 위한 페미니즘적 시도」 『성평등연구』 6. 2002; 조승미, “Dharma, Interpretation and Buddhist Feminism” *International Journal of History of Buddhist Thought* Vol.1 No.1: Dongguk University Brain Korea 21, 2002. 등의 연구가 이어지고 있다. (불교여성개발원, 『불교여성학 논저 목록집』, 2003 참조)

고 있는 실정이다.³⁾

이 두 가지를 연결하는 데에 있어서 어려움 중의 하나는 불교수행에 대한 젠더중립적 태도이다. 이런 태도는 여성주의 학자에게서도 보이는데 즉, 수행은 가부장적 실천이 아니기 때문에 그것을 페미니즘 실천으로 변화시키는 일은 있을 수 없다고 하면서 제도와 관습의 변화만이 필요하다고 주장하는 것이다.⁴⁾ 하지만 종교경험 자체는 성별차이를 초월하는 것이나 그 경험은 특정한 전통을 통해 전달된다⁵⁾는 것을 기억할 때 종교경험은 그것을 설명하는 전통적 담론을 떠나 이야기 될 수 없으며, 따라서 담론이 가진 가부장성으로부터도 완전히 자유로울 수 없는 것이다.

이와 같이 불교의 가부장성을 제도적인 측면에서만 지적하는 것은 불교수행을 통한 탈가부장적 전망을 확립하는 일을 불완전하게 만들 것으로 생각된다. 따라서 불교수행, 특히 여성의 수행 담론을 여성주의적 시각에서 읽는 것은 매우 중요한 일이며, 이것은 본 연구의 배경이 된다.

이 논문의 또 다른 연구배경은 여성주의 이론의 흐름 속에서도 찾을 수 있다. 궁극적 억압의 산물로서의 ‘여성’ 개념을 해체하자고 주장하는 입장과 여성의 본질적 차이론을 중심으로 여성주의를 전개하는 학파들 사이에서 여성관에 대한 논쟁이 진행되고 있는데, 이로 인한 사상적 혼란은 여성주의 실천의 제약으로 작용하고 있기 때문이다.

여성관을 새롭게 정립하기 위해서는 불교의 중도적 통찰의 기여가 요구된다. 그런데 그러기 위해서는 여성주의를 불교적으로 정의하고, 이것을 불교 수행으로 포섭하는 작업이 필요하다. 불교의 개념만 빌려오는 응용이 아

3) 불교여성개발원 제2차 정기세미나에서는 여성 불자의 수행과 삶에 대한 조명으로 두 편의 논문이 발표되었다. (백경임, 『초기불교시대의 여성제가불자의 수행생활』; 김정희, 『현대여성불자의 수행과 삶』 2003, 10) 하지만 여성주의 불교와 여성의 수행은 각각 따로 고찰되면서 상호간의 연관성에 대한 인식은 아직 보이지 않는다.

4) 리타그로스, 『페미니즘과 종교』, 김운성, 이유나 역, 청년사, 1999, 259쪽

5) Carmody, Denise Lardner, 『여성과 종교』 강돈구 역, 1992. 서광사, 16쪽

나라, 불교의 가치관으로 진지하게 접근하는 만남이라야 진정한 기여가 가능할 것이기 때문이다. 또한, 여성주의는 분절된 것을 가려내고 통합적이고 총체적인 사고와 행동의 전망을 제시한다는 점에서⁶⁾ 불교수행으로서의 가능성을 찾을 수 있게 하는데, 이러한 면들은 여성주의 불교수행론을 정립할 수 있는 근거가 될 것이다.

연구방법으로는 불교의 눈으로 젠더읽기(Ⅱ장), 그리고 젠더의 눈으로 불교읽기(Ⅲ장)라는 병행의 방식을 취할 것이다.

먼저, Ⅱ장에서는 여성관에 대한 논쟁을 불교의 용어로 회통하고, 젠더문제를 불교적 시각에서 해석할 것이다. Ⅲ장은 불교수행론의 고찰로서, 먼저, 여성수행에 대한 담론을 분석하면서, 불교여성들이 수행하는 정신적인 환경이 어떠한가를 검토할 것이다. 그리고 둘째로는, 수행론의 원리적인 구조를 고찰하고자 한다. 여성이 억압되는 방식은 수행원리가 규제되는 방식과 연관성을 가질 것으로 생각되는데, 이러한 분석은 여성이 억압된 의식으로부터 해탈하고, 마음의 치유와 함께 수행의 성취를 좀더 효과적으로 이루기 위한 방법적 도구를 발견하는 계기가 될 것이다. 또한, 이러한 원리와 여성관의 관계에 대해서도 살펴볼 것이다. 마지막으로, 기존의 수행론을 해체한 전통의 예로서 선불교를 고찰하면서, 새로운 수행담론이 형성될 수 있는 가능성과 함께 한계점은 무엇인지 읽고자 한다. 이것은 여성주의 수행론에 남겨진 과제도출의 의미가 될 것이다.

6) 여성주의가 지식과 문화의 전 영역을 가로지르면서 거기서 나타나는 분절적이고 편파적인 측면들을 헤집어 내고 이로부터 좀더 통합적이고 총체적인 사고와 행동의 전망을 제시한다는 점에서, 그 자체로 하나의 ‘영적인 운동’이라고 평가되기도 한다.(Usala King, *Women and Spirituality: Voices of Protest and Promise*, Houndmills, U.K.:Macmillan, 1989. 6쪽) 또한, 킹은 여성주의적 전망을 해방과 평등을 향한 영성의 전망과 조화시키면서 종교학이 이를 위한 중요한 이론적 실천적 기여를 할 것을 기대한다.(김윤성, 「비교의 렌즈와 젠더의 렌즈」, 『종교학 연구』 22집, 2003, 74쪽)

II. 젠더문제에 대한 불교적 해석

1. ‘여성’에 대한 통찰

여성주의 이론은 여성이 배제된 영역에의 참여를 주장하는 자유주의를 시작으로, 성불평등이 사회경제적 구조와 연관되는 것을 밝힌 마르크스주의, 그리고, 여성억압을 사회구조의 부산물로 보는 시각으로부터 그 독립적인 성격을 구해내어, 남성의 수혜성을 밝히고 가부장제 이데올로기를 무의식의 측면에서까지 분석한 급진주의이론 등으로 발전해 왔다.

한편, 포스트모더니즘에 입각한 여성주의에서는 남성과 여성의 이분법에 기초를 둔 분석은 필연적으로 본질주의의 오류에 시달리게 된다고 주장하여 여성들이 공유하는 공통분모를 강조하는 유형의 페미니즘 이론을 공격한다. 또 해체주의는 여성성의 관념 속에 있는 ‘차이’들에 관심을 끊으로써 여성의 범주를 파편화하는 것을 강조한다.

한편, 길리건과 같은 심리학자는 여성의 도덕적 관점은 남성들의 관점과 ‘다름’을 보여준 것을 시작으로, 여성주의 윤리학에서는 보살핌의 윤리 등 여성적인 것을 재평가하기 시작했다. 또, 이리가라이 등으로 대표되는 정신분석학의 여성주의에서는 가부장적 사회에 의해 억압된 본질적인 여성성이 있다고 암시한다. 가부장제를 성적으로 무관심한 즉 성적차이를 인정하지 않는 상징계라고 진단하며, 아버지라는 하나의 통제된 범의 필요성에 도전한다.⁷⁾ 그리고 남근상에 의해 대표되는 가부장적 상징적 질서는 합리적 질서이지만 여성의 질서는 달라서, 여성은 가부장적 합리성을 완전히 거부해야만 하며, 그렇지 않으면 여성은 자신의 것이 아닌 세계 속에 갇히게 될 것이라고 주장한다.⁸⁾

7) 엘리자베스 라이트 편, 『페미니즘과 정신분석학사전』 박찬부, 정정호 외 역, 한신문화사, 285쪽, 481쪽.

이와 같은 다양한 관점들에 대해서, 본질론을 비판하는 입장을 보면, 우리가 극복해야 할 것은 이성에 대한 감정 등의 한 가치에의 편중함이 아니라, 이원적 사유로 인한 인간유형화와 불구화라고 비판하고,⁹⁾ 또, 여성의 경험에 입각하여 제출된 개념을 보편화하는 것은 문제가 있으므로, 성차가 전제되지 않은 개념으로 대안 제시가 필요하다¹⁰⁾고 한다. 또한, 급진주의 페미니즘의 모성담론이 가부장제적 이득에 봉사하는 이념적 근거로 쓰일 수 있는 위험이 있으며, 본질주의적 여성정체성의 강조는 페미니즘이 우선적으로 도전해야 할 성적 양극성을 재강화한다¹¹⁾고 지적한다.

한편, 여성의 차이를 강조하는 입장에서는 본질론 비판주의에 대해 다음과 같이 평가한다. 먼저, 자민족중심주의나 ‘본질주의’로 빠지지 않을까 하는 우려가 페미니즘을 점점 무력하게 하며¹²⁾, 여성의 경험을 정확히 인식할 수 있게 하는 ‘여성’의 범주화는 필요한 것으로서, 여성들은 공통적 체험이 분명히 있다. 따라서 ‘여성’ 범주가 실제적인 것임을 밝히려 한다¹³⁾고 말한다. 또한 해체주의에 맞춘 이론들은 남녀간의 권력 관계의 사회적 맥락에 대한 시각을 잃게 되며, 여성성의 본질적 관념을 깨뜨리는 데 초점을 맞추다 보니 여성다움의 공통된 경험에 대한 시각도 잃게 된다고 비판한다.¹⁴⁾

그렇다면, 불교에서는 어떤 여성관을 읽을 수 있는가? 여성을 어떻게 볼 것인가의 문제는 대승경전에서 주로 다루어졌는데, 여기서 제출된 여성관은 첫째로, ‘여성의 실체는 없다’는 것으로, 유마경으로 귀결되는 일련의 여

8) 실비아 윌비, 『가부장제이론』 이화여대출판부, 1998, 148-9쪽

9) 한자경, 『일심의 철학』, 서광사, 2002, 108-109쪽

10) 안옥선, 『불교윤리의 현대적 이해』, 불교시대사, 2002, 295-298쪽

11) 강남순, 「종교근본주의 담론과 젠더」, 한국여성학회 18차 춘계학술대회자료집, 2002, 129쪽

12) 수잔보르도, 『참을 수 없는 몸의 무거움』, 박오복 역, 또 하나의 문화, 2003, 277쪽

13) 장필화, 『여성 / 몸 / 성』, 또 하나의 문화, 1999, 246쪽

14) 실비아 윌비, 앞의 책, 158쪽

성의 공성논쟁의 산물¹⁵⁾이 있다. 그리고 두 번째는, 경전의 주류 담론 속에서 거의 주목을 끌지 못한 것이었지만, 여성의 입장에서 볼 때 매우 중요한 관점인데, 즉 여성보살이 여성의 몸을 방편으로 여성중생들을 구제한다는 사상이다.

일체보살은 신통과 지혜의 힘으로 여자의 몸을 보일 뿐이니, 중생을 조복하려고 하기 때문이다. 보녀보살은 오랫동안 한량없는 겁동안 남녀의 몸을 떠났다. 이러한 몸이란 곧 방편의 몸이니, 이 방편의 몸으로 이 세계를 교화하여 9만 2천 여인들이 위없는 완전한 깨달음의 마음을 내게 한다.¹⁶⁾

여기서, 여성의 몸은 여성을 고통에서 벗어나게 하는 방편이 된다. 앞에서 말한 ‘여성의 실체는 없다’는 반야적 여성관으로, ‘여성의 몸으로 구제한다’는 것은 방편적 여성관이라고 명명할 수 있는데, 반야적 여성관은 여성주의에서의 ‘여성은 없다’는 여성관과 통하고, 방편적 여성관은 ‘여성은 다르다’는 여성관과 사상적 연관성을 갖는다.

그리고 반야와 방편의 두 관점은 不一而不二觀, 즉 하나도 아니지만 둘도 아니라고 보는 중도관으로 통일되어, 상보적인 기능을 발휘할 수 있다. 즉, 반야의 눈이 남녀가 따로 없는 인간의 보편성을 말할 때, 방편의 눈은 그곳에 내재하는 여성과 남성의 차이를 드러낸다. 반대로, 방편의 눈이 ‘여성’ 혹은 ‘남성’이라는 보편적 범주로 나누어 현실을 읽으려 할 때, 반야의 눈은 그 범주가 본래 비어있는 공임을 상기시키는 것이다.¹⁷⁾

또한, 여성을 구제하기 위한 방편은 여성의 공성을 보는 반야를 망각해서

15) 줄고, 앞의 논문, 198쪽

16) 『대방등대집경』 「보녀품」 (『대정장』 13, 33b); 『보녀소문경』 「문보녀품」 (『대정장』 13, 460b)

17) 비교의 렌즈와 젠더의 렌즈가 상호 보완적 역할을 하면서 균형을 잡아 비교종교학이 종교학의 본령에 자리 잡을 수 있게 한다는 김운성의 개념을 빌려온 것이다. 김운성, 앞의 논문, 88쪽

는 방편의 궁극적 목적을 이룰 수 없는 것이다. 그리고 여성의 공성을 말하는 것이 여성을 억압구도에서 벗어나게 하기 위한 자비심에서 비롯된 것이 아니고, 여성에 대한 외면과 무관심에서 비롯된 것일 때, 그 공성의 답론은 악취공에 빠진 것이라는 비난을 피하기 어려울 것이다.

2. 젠더문제와 사성제

여성주의와 불교의 유사성에 대해서는 이미 고찰된 바가 있는데¹⁸⁾, 여기서는 여성주의를 불교적 용어로 정의하기 위해, 여성주의와 불교의 유사성에 근거하여 젠더문제를 사성제 개념으로 해석하고자 한다.

먼저, 불교는 괴로움의 인식에서 출발한다. 부파불교 수행론의 중심은 사성제의 진리를 관찰하는 것에 있는데, 이 중 고성제 즉 괴로움의 진리를 관찰하는 것은 수행자가 가장 오랫동안 수행해야 하는 것으로 중시된다. 이와 유사하게, 여성주의는 여성의 억압상황에 대한 인식에서 시작한다. 여성주의의 각각의 이론마다 여성 억압의 원인을 다르게 설명하고 있지만, 여성의 억압상황에 대한 인식은 모든 이론의 공통점이라 할 수 있다.

둘째로, 근본적인 원인을 향한 철저한 분석 태도를 들 수 있다. 불교에서 고통 즉 생사윤회의 원인을 찾는 것처럼, 여성주의도 여성억압의 원인에 대한 진지한 분석이 진행되어 왔다. 자유주의적 여성주의에서는 여성에게 공격기회를 배제하는 제도적 불평등을 지적하였고, 마르크스주의에서는 사적

18) 리타 그로스는 불교와 페미니즘의 유사성을 4가지 점에서 고찰하면서, 불교는 페미니즘이라는 주장을 펴고 있다. 4가지 점은, ① 경험으로부터 출발하며, 경험으로 이해된 것을 중시한다. ② 타고난 기질을 거스르며 나아가 진리와 통찰을 붙잡는 의지와 용기 ③ 습관적인 예고의 패턴이 행복을 방해하는 것을 밝힌다. ④ 해방을 인간 존재의 핵심으로, 모든 존재들이 얻고자 하는 목표로 설정한다. (Gross, Rita M. ed. *Beyond Androcentrism: New Essay on Women and Religion*. Missoula, Mont: Scholars Press 1977, 130-132쪽. 정미숙 역, 「불교는 페미니즘이다」 『불교평론』 2002, 겨울호, 269-271쪽)

소유제와 자본주의의 노동착취를 말했다. 그리고 급진주의에서는 여성의 재생산을 통제하는 가부장제를 억압의 원인으로 분석했다.

이러한 여성주의에서 제출된 원인을 불교적 시각에서 생각해 보겠다. 먼저, 자유주의이론에서의 여성차별 원인은 타자에 대한 남성의 분심과 연관된다. 자유주의적 여성주의자들이 지적한 대로, 여성은 남성의 타자이고, 제1성인 남성에게 비해 열등한 제2의 성인 것이다. 남성의 나와 ‘다름’에 대한 분심은 다시 두려움에 기인한다. 분심은 여성을 배제하게 하고, 두려움은 여성을 통제하게 한다. 둘째로, 원시농경시대 여성에 대한 지배가 잉여의 직접적 원천이 된다는 연구¹⁹⁾와 여성들은 세계에서 필요로 하는 노동의 60퍼센트를 하면서 10퍼센트의 임금을 받으며, 오직 1퍼센트의 재산만을 소유한다는 보고²⁰⁾에 의하면, 여성의 물질적, 정신적 고통은 여성들의 노동의 착취와 관련되어 있고, 이러한 착취는 다시 남성들의 탐욕과 관련되어 있음을 알 수 있다. 세 번째로, 여성의 재생산과 성애를 통제하는 것은, 남성들이 자기의 자손을 자아의 영속화로 생각하는 무지에서 비롯된 것으로 해석된다.

이와 같이, 젠더문제에 대한 불교적 해석은 이것이 인간의 근본변뇌인 탐·진·치와 연관되어 있는 뿌리 깊은 문제라는 인식을 제공한다. 이와 관련하여, 무의식에 대한 이론 없이는 여성억압을 이해할 수 없다는 주장이 미첼과 같은 여성주의자에 의해 제안되기도 하였는데, 이것은 사람들의 정신 속에 새겨진 가부장적 이데올로기를 이론화하기 위해서는 무의식개념이 필요하기 때문이며, 가부장적 관습들은 우리 마음이 규제되는 방식 때문에 세대에서 세대로 지속된다는 내용을 포함하고 있다.²¹⁾

즉, 여성억압은 관습, 제도, 경제구조, 사유방식, 인간의 번뇌가 모두 연기

19) 조옥라, 「가부장제에 관한 이론적 고찰」, 『한국여성연구1 -종교와 가부장제』, 청하, 1998, 124쪽

20) 1980년도 UN보고서 (강남순, 「종교·가족·페미니즘」 『기독교사상』 1997년, 10월, 대한기독교서회, 146쪽 재인용.)

21) 실비아 월비, 앞의 책, 147쪽

(緣起)된 상황이라 할 수 있다. 그리고 ‘마음이 규제되는 방식’이 이런 상황을 지속시키고 있다는 지적은, 이것을 해결하기 위해 어떠한 방법론을 펼쳐야 하는 지에 대한 암시를 준다. 특히 마음에 관한 세밀한 이론을 가진 불교의 안목을 통해서서는 여성과 남성 모두의 마음이 젠더유형화와 관련하여 어떻게 규제되는지에 대해서 고찰할 수 있으며, 불교는 젠더화된 마음을 성찰 대상으로 삼는 계기를 얻을 수 있을 것이다.

여성주의가 지향하는 것은 해방이다. 그런데, 이 해방에 대한 정의는 이론들마다 너무나 다양하다. 가장 근본적인 해방이라고 제안된 견해에는 ‘양성 균형적 인간모델의 확립’이 있다(리타 그로스 1977 : 129). 여성과 남성의 공동 인간성(co-humanity)이라고도 표현되는데, 이것은 젠더의 역할로 인한 유형화로부터의 해방을 통해 이룩된다고 한다.

그런데, 앞에서 젠더문제의 원인을 근본변뇌의 탐진치와 연관된다고 고찰한 것은 여성의 해방도 궁극적으로 이러한 탐진치의 극복과 연결된다는 결론으로 이어진다. 그런데, 이 말은 탐진치 극복을 위한 개인적인 수행을 중심으로 한 노력 외에, 별도의 공동의 여성주의적 실천이 필요없다는 것으로 해석되어서는 안 될 것이다. 이것은 구체적인 여성문제를 해결하기 위한 노력 속에서 탐진치의 극복과제가 인식되어야 한다는 수행론적 성찰임과 동시에, 구체적인 문제들의 해결의 총합이 궁극적으로 해방을 주는 것은 아니며 인간의 내면적인 변혁이 수반되어야 한다는 거시적이고 장기적인 비전으로의 여성주의 확대로 해석되어야 한다.

이러한 고찰에 입각하여, 여성주의는 궁극적인 젠더의 해방을 위한 총체적 방법론 혹은 수행론으로 정의될 수 있다. 젠더의 해방이란 여성의 억압을 해결하는 일에서 출발하지만, 궁극적으로는 남성의 젠더유형화로 인한 억압문제까지도 과제로 삼기 때문에, 여성주의라는 용어는 여성의 문제에만 한정되지 않으며, 다만 이러한 과제를 해결하기 위한 방편적이고 임시적인 이름이라고 할 수 있다. 젠더문제를 사성제로 해석한 내용을 정리하면 다음

과 같다.

<표1> 사성계로 해석한 젠더문제

젠더문제(여성억압)	고성제
여성억압의 원인 -탐진치의 가부장제	집성제
젠더의 해방(양성균형적 인간모델 확립)	멸성제
여성주의	도성제

3. 여성주의와 보살수행

반야와 방편은 불보살을 낳는 부모이자, 보살이 닦아야 할 수행덕목이다. 보살은 일체를 공하다고 보면서, 한편으로는 어떤 중생도 외면하지 않겠다는 서원으로 무장한다²²⁾. 반야를 잊거나, 중생을 구제하기 위한 방편을 개발하지 않는 것은 진정한 보살이라 할 수 없다.

따라서, 젠더문제를 해결하고자 하는 여성주의의 실천은 이 시대의 보살도에 다름 아니다.²³⁾ 여성의 억압을 인식하고, 이것에서 반드시 벗어나야겠다는 의지는 바로 보살의 발심²⁴⁾이기 때문이다.

여성주의 보살수행은 여성에 대한 반야와 방편의 두 여성관을 통일적으

22) 『소품반야경』 「청양보살품」 (『대정장』 8, 576b)

23) 리타그로스도 페미니즘을 수행으로 정의하고 있는데, 페미니즘이 효과적이기 위해서는 자신의 언어, 기대, 정상성에 대한 생각들을 변화시키는 수행을 지속적으로 할 필요가 있기 때문으로 설명한다.(정미숙 역, 앞의 글, 266쪽) 하지만 그로스도 그러한 페미니즘의 수행대상으로서의 불교수행론을 고려하지 않는 한계점을 보인다.

24) 발심과 여성주의의 관계는 이보다 더 깊은 의미를 갖는다. 화엄경에서는 발심할 때가 바로 정각을 이룰 때라고 보는데, 이것은 발심할 때와 정각을 이룰 때가 따로 있는 것으로 본다면 情識생멸이고 발심이라고 할 수 없기 때문이라는 것이다.(이통현, 『신화엄경론』, (『대정장』 36, 873c) 즉 발심은 ‘둘이 아닌 관점(不二觀)’의 내면화를 요하며, 이것은 여성주의의 수행론과 다시 연결되는 것이다.

로 이해하여 현실을 고찰한다. 여성에게 실체가 없다는 반야적 관점은, 여성에 대한 본질론적 인식이 만든 제 담론 즉, 여성비하와 멸시, 교묘한 배제와 소외 혹은 여성 찬미론까지도 거부한다. 또, 여성문제를 여성만의 문제가 아니라 여성을 억압하는 정신적 물질적 구조의 제 문제로 확대하여 볼 수 있게 한다. 이것으로 수많은 인간 삶의 영역에서 반성적 성찰이 수반되는 계기가 될 것이다.²⁵⁾

그리고, 여성에 대한 방편적 관점은 억압된 여성의 목소리를 통해서 그녀들의 경험을 언어화하고, 그것으로 해탈의 도구를 삼는다. 여성의 고통을 해결하는 것은 경험의 언어화와 깊은 관련이 있다. 종교는 여성들의 경험을 사회적 열등감으로 윤색하여 종교적 신비 앞에서 여성들의 동등성을 좌절시킨다는 분석에서 볼 수 있듯이,²⁶⁾ 여성의 경험은 자신의 목소리로 표현되지 못했으며, 남성적 관점에 의해서만 설명되어왔다. 그리하여 여성은 자신을 설명해줄 언어의 부재로 말미암아 보이지 않는 감옥에 갇힌 대상화된 존재가 된다.

또한, 공식화 되어있지 않은 경험의 공식적 진술은 그것을 듣고자 하는 집단의 존재 그리고 그 경험을 의미화 시켜주는 언설의 존재 유무와 관련되어 있다²⁷⁾는 연구가 보고 되었다. 이것에 의하면, 표현되지 못한 혹은 남성의 시선으로만 왜곡되어 설명된 여성의 종교경험은 그것을 진지하게 듣고자 하는 존재집단의 형성과 그것을 의미있게 해석해 줄 수 있는 언어가 필요하다는 것을 알 수 있다. 따라서, 여성주의 보살수행은 여성의 경험을 공식적

25) 여성 위에서 지배하는 남성의 권력이 모든 형태의 사회적 위계와 억압의 모델이라고 보고 있다. 더 나아가 가부장제를 호전주의나 생태계를 위협하는 환경 착취와 연결짓기도 한다. 리타그로스, 『페미니즘과 종교』 35-36쪽

26) 카모디, 앞의 책, 16쪽

27) 김은실, 「식민지 근대성과 여성의 근대 체험: 여성경험의 서사화와 경험 해석에 관한 방법론적 모색」, 한국여성연구원 학술자료집, 『글로벌라이제이션과 성의 정치학』 2001, 10. 58쪽

인 담론으로 만드는 작업을 포함한다.

그런데, 이와 같이 여성주의적 실천을 불교수행으로 해석하는 것은, 모든 불교수행이 그대로 여성주의적 성격을 갖는다거나, 모든 여성주의적 실천이 불교와 지향하는 바가 같다는 말로 환원될 수는 없다. 그리고 이 말이 갖는 함의는 중요한 성격을 갖는데, 즉 “불교수행은 여성주의에서 다루는 여성억압의 문제보다 훨씬 심오하고 근본적인 것을 다루기 때문에²⁸⁾, 불교수행으로 인한 깨달음은 곧 여성억압을 비롯한 모든 차별적인 세계의 모든 문제들이 다 해소된다”는 생각 - 이것을 ‘깨달음절대주의’라고 부르려고 한다 - 을 경계하는 것이다.

여성주의와 불교수행이 만나는 것은 서로를 변화시키는 일을 수반한다. 따라서 ‘불교에는 모든 것이 다 있다’는 태만이나, ‘깨달음은 무엇이든지 할 수 있다’는 절대주의는 이러한 변화를 인정하지 않는 것이다. 이것은 여성억압과 깊이 관련되어 있는 종교 근본주의로 연결되는 태도이다.²⁹⁾

여성주의와 만난 불교의 수행론에서는 인간의 괴로움과 ‘함께’ 여성의 억압을 말하며, 이 억압의 사슬이 함께 풀리는 곳에서 깨달음이 일어난다고 본다. 이것은 여성주의와 불교수행론의 변화라고 표현했지만, 사실은 여성주의의 진정성과 불교수행의 진정성이 회복되는 일이라고 할 수 있다.

28) 리타그로스는 불교의 괴로움은 가부장적인 결과가 아니므로, 탈가부장적인 사회조건에서도 제거되지 않을 그런 것이라는 것을 페미니스트들이 기억해야 한다고 충고한다. 그런데 그녀가 말하는 불교는 텍스트 속의 불교의 의미로만 읽힌다. 그녀가 깨달음의 절대주의를 주장하는 것은 아니지만, 괴로움을 이원화하여 이해하고, 근원적인 것을 구체적인 것과 분리하는 것은 여성주의실천과 불교수행을 연결할 수 있는 근거를 희박하게 한다. (리타 그로스, 1977 : 132쪽)

29) 종교 근본주의자들의 공통적인 특성은 성서에 아무런 오류가 없다고 문자 그대로 굳게 믿고 있는 성서무오설을 주요무기로 삼으며, 그들이 설정한 이상적 규범들이 도전 받을 때 그 도전은 반신앙적이라는 용어로 규정되고 악이나 사탄의 역사로 정죄되는, 어떤 종류의 회의주의도 배격하여 타협이나 의심을 용납하지 않는 배타성이라는 유사성을 갖는다. 강남순, 「종교 근본주의 담론과 젠더」, 120쪽

Ⅲ. 젠더의 관점에서 본 불교수행론

1. 여성수행 담론의 문제점

1) 여성/여성임에 대한 혐오를 가르친다.

남성에게 가르쳐지는 여성혐오는 성적인 욕망과 관련이 있다.³⁰⁾ 그런데 욕망의 주체인 남성은 이야기 속에서 사라지고, 여성의 몸이 곧바로 욕망과 동일시된다. 이것은 욕망에 대한 투사로서, 자신의 것이면서 자신의 것이라고 인정하고 싶지 않은 주체의 충동들을 객체의 탓으로 돌리는 것³¹⁾이라고 말할 수 있다. 남성의 이러한 수행태도는 다시 교단문제에 관한 남성의 책임전가 태도³²⁾와도 연관이 있다.

여성에게 가르쳐지는 여성혐오론에는, 욕망의 원인과 고통의 원인이 있다. 욕망과 관련된 혐오는 여성의 몸은 욕망의 결과물이므로 버려야 할 것으로 이야기되는 것이고, 고통의 원인은 여성의 몸이 고통의 원인이 되기 때문에 여성의 몸을 버릴 것을 말하는 것이다.

예를 들면, 『대반열반경』에서 아난은 열반에 드신 붓다께 공양을 올리고자 모여든 인파 속에서 비구니와 우바새 등 여성들이 힘이 없어 앞으로 못나올까봐 제일 먼저 공양을 올리게 한다³³⁾. 그런데 다른 텍스트에서는 여성들에게 붓다의 음장상을 보인 아난의 죄를 추궁하는 상황이 첨가되면서, 아

30) 『아난동학경』 (『대정장』 2, 874b-c)

31) 심진경, 「전향소설에 나타난 남성주체의 탈이념적 욕망과 이분화된 여성 — 『수난의 기록』을 중심으로」, 2002 한국여성학회 춘계학술대회자료집, 12쪽

32) 여성의 출가로 인한 정법감소설은 타교단의 비방, 교단의 침체의 모든 책임을 비구니에게 전가시킨 것이라고 지적된다. (전해주, 비구니교단의 성립에 대한 고찰, 『한국불교학』 제11집 1986, 334쪽)

33) 『대반열반경』 하권. (『대정장』 1, 207a)

난의 태도가 여성비하와 혐오를 가졌던 것으로 윤색되어 다음과 같이 전해지고 있다.

여인들은 욕정이 치성하기 때문에, 세존의 음장상을 보며 ‘부처님같이 되어지이다’라고 서원하게 만들고자 했습니다.³⁴⁾

즉, 아난의 여성에 대한 배려의 행동은, 여성들은 자신의 몸이 가진 더러운 욕정을 스스로 혐오하는 마음을 내고, 욕정을 여인 부처님 같아지기를 서원하라는 메시지로 바뀌었다.

그리고, 『반야경』의 항가제바여인에 대해서는, 욕정이 많아 여성이 되었으나, 수기를 받고 번뇌가 없어져 내생에는 남자가 될 것이라고 이야기 된다.³⁵⁾ 그리고 그녀가 남자가 되어서는 범행 즉 금욕수행을 닦는다고 하는데,³⁶⁾ 여성에 대한 설명에서도 여성의 몸은 욕망과 동일시되고 있음을 알 수 있다.

두 번째로 여성의 몸은 고통의 원인이 되기 때문에 여성들에게 여성임을 혐오하여 벗어나라고 가르쳐진다.³⁷⁾ 벗어나는 길은 남자가 되는 것이다. 그리고 정도계 경전에서는 여성들이 여성의 몸을 싫어한다는 담론이 이미 설정되면서 보살의 서원이 이루어지고 있다.³⁸⁾

여성주의의 고전으로 알려진 『제2의 성』의 보바르는 다음과 같은 여성의 몸에 대한 편견을 지적한다.

34) 『근본설일체유부비나야잡사』 39권 (『대정장』 24, 405b)

35) 『대지도론』 75권 (『대정장』 25, 591a-c)

36) 『소품반야경』 7권 「항가제바품」 (『대정장』 8, 568b)

37) 『불설전녀신경』 (『대정장』 14, 919b)

38) 『무량수경』 (『대정장』 12, 268c) “중생들이 여자 몸을 싫어하고서도 목숨이 다한 뒤에 다시 여인이 된다면 정각을 이루지 않겠다.”

남성은 자신의 몸이 직접적이며 정상적인 관련을 맺고 있다고 생각하여 객관적으로 이해하고 있다고 믿는 반면, 여성은 여성의 몸이 장애이고 감옥이며 여성의 몸에만 있는 온갖 특유한 것에 짓눌려 있다고 여긴다.³⁹⁾

이러한 여성의 몸에 대한 남성의 오해와 편견으로 여성에 대한 동정의 담론에서조차 여성의 몸은 혐오적 시선의 대상이 된다. 여성혐오의 이데올로기는 여성에게 내면화할 것이 요구되었을 때 심각한 문제를 갖는다. 먼저, 여성은 스스로를 혐오해야 하기 때문에 자기 존중감이 없는 조건에서 불교수행을 해 나가야 한다. 불교에서는 자아의 실체가 없음을 말하는 비중만큼, 자기를 의지할 것을 중시한다. 그런데 여성들은 여성으로서의 자기 존재를 혐오하므로 자기를 긍정하고 의지할 수 있는 근거를 찾기가 어려운 것이다. 둘째는, 혐오의 원인인 욕망이 자기욕망에 있지 않고, 남성의 대상으로서의 욕망에 있다는 점이다. 이러한 대상적 존재로서의 자기규정은 자기를 혐오하는 것보다 더 심각한 식민화된 자기인식의 산물이다.

2) 여성의 성취는 남성이 된 것으로 표현된다.

붓다의 이모이자, 최초의 비구니로 알려진 마하파자파티 고타미는 붓다의 입멸 얼마 전에 500명의 비구니들과 함께 먼저 열반에 들었다고 하는데, 이때 붓다는 고타미의 사리를 들고, 비구니들에게 이렇게 말했다고 한다.

“이것은 여인의 사리이다. 본래 악한 몸으로 급하고, 악하고, 사납고, 가벼운 마음으로 자주 변하며, 질투하였다. 그러나 마하파자파티 고타미는 여인의 몸을 버렸고, 남자라야 얻을 수 있는 것을 이미 얻었다.”⁴⁰⁾

39) 시몬느 드 보봐르, 『제2의 성』, 리타 그로스, 『페미니즘과 종교』 30쪽 재인용.

40) 『불설대에도반니원경』(『대정장』 2, 869a) 『중일아함경』과 제52 『대에도반열반품』에는 앞의 열반상황에 대한 언급은 같으나, 끝에 이런 언급은 보이지 않는다.

최고의 경지인 아라한을 성취한 여성수행자의 반열반에 대해서, ‘남자라야 얻을 수 있는 것을 얻었다’고 평가되고 있다. 이것은 여성에 대한 찬탄의 맥락으로 이해되지만, 아라한을 남성의 영역으로 분리하고자 하는 태도는, 최고의 성취에 대한 상징의 젠더화를 예고하게 한다.

즉, 대승경전에 오면, 여성은 남성이 된 것으로써 깨달음의 성취를 증명한다. 이것을 가장 극적이고 시각적으로 말하고 있는 것이 『법화경』의 용녀 성불이다. 주인공 용녀는 ‘여인은 성불할 수 없다’는 남자수행자의 이야기를 듣고는 잠깐사이에 성불하는 모습을 직접 보여준다.⁴¹⁾ 성불을 눈으로 보여준다는 것은 여인이 32상을 갖춘 남성으로 변한 것을 보여준다는 것을 말하는데, 음마장상을 포함하는 ‘32상을 갖춘다’는 표현은 여성에게 남성으로의 변성을 필연적으로 요구하는 개념이라고 이해되고 있다.

그런데, 음마장상은 붓다가 오랫동안 근신하여 에욕을 떨리힌 결과라고⁴²⁾ 설명된다. 그렇다면 음마장상을 포함하는 32상은 수행에서의 섹슈얼리티를 부정하는 근거로 사용되어야 하는데, 오히려 그것은 붓다의 남성성의 상징으로 사용되고 있는 것이다. 즉, ‘남성의 성기가 숨어있는 모습’이라는 뜻의 음마장상은 본래 ‘숨는다’가 강조되어야 할 것이, 여성에게는 숨어야 할 ‘남성의 성기가’가 강조되고 있는 아이러니를 볼 수 있다.

한편, 여성 혹은 남성의 섹슈얼리티가 수행에 장애가 된다는 생각은 성적 욕망과 관련이 있다. 그런데 『반야경』에서는 욕망의 공성까지도 인식하는 보살의 반야수행을 말하고 있기 때문에⁴³⁾ 여성과 남성의 성애가 수행에서 문제가 된다는 것은 『반야경』에서는 최소한 성립할 수 없게 된다. 하지만 『반야경』에서는 이에 대해 아무런 설명 없이 여성의 변성성불 관념을 그대로

41) 『법화경』 「제바달다품」 (『대정장』 9, 35b-c)

42) 『보녀소문경』 4권 (『대정장』 13, 469a) “여래의 남근이 말의 음장과 같은 대인의 모습을 갖춘 과거세에 몸을 근신하여 에욕을 떨리하였기 때문이다.”

43) 『소품반야경』 제10권 「살타파륜품」 (『대정장』 8, 580b)

수용한다.⁴⁴⁾ 이것은 『반야경』 자신의 반야의 해석과 명백히 모순되는 것이다.

그리고 이러한 여성성취의 남성상징의 문제는 현대에도 재현되고 있음을 볼 수 있다. 즉 견성을 인가받은 비구니에 대해서, “출가비구니가 되어 세속의 여성성을 벗었으니, ‘장부가 된 것’이나 다를 바 없는 일이다.⁴⁵⁾”라고 평가되고 있는 것이다.

이러한 방식으로, 수행을 하여 깨달음을 성취한 여성들은 남성이 되는 길로 들어가 (혹은 들어갔다고 이야기 되어), 여성으로서의 수행의 길을 남기지 않고 있다. 이것이 동시대 여성들의 수행에 미치는 영향은 우선 역할모델의 부재의 측면에서 찾을 수 있다. 여성은 역할모델이 없는 조건에서 남성적 상징을 자기 수행의 성취모델로 만드는 일을 계속해야 하기 때문이다. 여성 구루의 존재의 중요성을 지적해온, 리타그로스(1999: 283)는 이에 대해 다음과 같은 과제를 제안한다.

여성 페미니스트들이 영적인 진보를 이루었을 때는 당연히 구루로 여겨져야 한다. 그리고 그들에게 탈가부장적 불교를 더 온전히 표현하는 주된 책임이 맡겨져야 한다.(1977: 252)

그런데 한편으로, 불교의 텍스트와 역사 속에서는 여성의 몸으로 깨달음을 얻고자 서원하면서, 이러한 여성성취의 남성적 상징에 대해 저항해온 예를 발견할 수 있다.

그것은 『수마제녀경』의 수마제녀와 『반야경』의 항가제바여인 그리고 현대에 텐진팔모 비구니이다. 『수마제녀경』에서는 ‘여성의 몸으로 법안을 얻겠다’는 스스로의 서원이 경전 속에서 전해지고 있다.⁴⁶⁾ 또, 항가제바 여인

44) 『소품반야경』 7권 「항가제바품」 (『대장장』 8, 568b)

45) 조영숙 엮음, 『법의 기쁨 사바세계에 가득: 법회선사 그의 생애와 선』, 민족사, 1998, 147쪽

이 여인의 몸으로 수기를 받는 것에 대한 『대지도론』의 설명은, ‘욕정이 많아 여인이 되었는데, 나서기 좋아하는 성격 때문에 모두가 침묵하고 있는 가운데 서원을 말해서 수기를 받았다’는 비하적인 입장이 먼저 소개되어 나오지만, 이어서 다른 측면의 설명이 다음과 같이 짧게 소개되고 있다.

이 여인은 전생에 사람들이 여인을 업신여긴 것을 보았기 때문에, 여인의 몸으로 수기 받기를 원한 것이다.⁴⁷⁾

이 설명에 의하면, 항가제바의 여성수기는 여성들이 무시되는 것에 대한 저항적 의미와 함께, 여성들에게 희망적인 대안이 되기 위해 의도적으로 여성의 몸을 한 보살의 방편행이라고 해석할 수 있다. 그리고 이것은 현대불교를 특징짓는 서구출신 비구니인 텐진팔모의 서원에서도 계승되고 있다.⁴⁸⁾

3) 여성적 역할론, 모성 찬미론의 억압성

욕야에게 가르쳐진 것으로 전하는, ‘7가지 종류의 아내⁴⁹⁾’, 시부모와 남편에 대한 덕목으로서의 ‘5선과 3악⁵⁰⁾’ 등의 교설은 대표적인 불교의 여성 역

46) 『수마제녀경』 (『대정장』 2, 837)

47) 『대지도론』 75권 (『대정장』 25, 591)

48) Mackenzie, Vicki. *Cave in the snow : Tenzin Palmo's Quest For Enlightenment*. NY&London : Bloomsbury Publishing, 1998; 세등 역, 『나는 여성의 몸으로 붓다가 되리라』 김영사, 2003.

49) 7종은 어머니, 누이, 친구, 아내, 종, 원수, 살인자 같은 아내.(『욕야녀경』, 『욕야경』, *Sattabhariyā Sutta*) 이 밖에 5종류로 설하는 경전은 『불설욕야녀경』이고, 『증일아함경』에 속하는 『선생경』에서는 4종류가 설해진다.

50) 5善 : ① 늦게 자고 일찍 일어나며 맛있는 음식을 먼저 먹지 않는다. ② 때리고 욕을 해도 화내거나 한탄하지 않는다. ③ 남편을 향해 한마음을 갖고 사욕하지 않는다. ④ 남편의 장수를 원하고 출행하면 집안을 잘 정돈한다. ⑤ 항상 남편의 좋은 점을 생각하고 나쁜 점은 생각하지 않는다. 3惡 : ① 남편을 가볍게 여기고 시부모

할론이다. 이 교설이 설해진 동기는 교만한 며느리의 버릇을 고치기 위한 시아버지(급고독장자)의 의도에서 비롯된 것인데, 이러한 배경은 이 경전이 재현되는 맥락을 암시하게 한다. 여성 역할론의 또 하나의 축을 형성하는 것은 모성 찬미설이다. 『부모은중경』을 중심으로 한 모성의 위대함에 대한 찬미는 대중 범문 가운데 매우 인기 있는 내용이기도 하다. 또한 대승경전에서는 중생을 구제하는 보살의 품성을 자주 모성에 비유하여 설명하기도 한다.⁵¹⁾

그런데, 이러한 경전의 성역할 담론이 여성들에게 억압적으로 작용하는 것은 경전 자체의 내용보다는 여성들이 가져야 할 태도를 훈계하기 위한 현 시대 불교 범문 속에서 이 경전들이 재현되는 방식에 있다. 예문을 통해 살펴보자.

예문1) 한 여성으로서 아내의 길과 어머니의 길이 있다. 자꾸 거칠어지는 남성들의 마음을 순화시키는 길은 모든 아내, 모든 어머니들이 관세음보살이 되는 길이다.⁵²⁾

예문2) 여성의 특징은 근본적으로 아기를 갖고 키운다는 점에 있다. 여성이 갖추고 있는 특성과 남성이 여성에게 바라마지 않는 욕구는 일치하는데, 이 일치점이 바로 모성에인 것이다.⁵³⁾

예문3) 반야를 통해서 우리들의 마음을 순화하고 그릇된 것들을 비워버렸을 때, 자기 내면에 이미 깃들여 있는 생명의 본 빛이 저절로 나오게 되는 것이다. 가정주부가 외형성으로 내닫고 기능화로 내닫고 모성의 덕성을 외면하면, 자신과 가정 모두 불행해지고 사회는 문제의 연속이 된다.⁵⁴⁾

에게 순종하지 않는다. ② 한 마음으로 남편을 생각하지 않고 다른 남자를 생각한다. ③ 남편이 일찍 죽어서 다시 시집가기를 바란다. (『육야경』 (『대정장』 2, 865a)

51) 『잡비유경』 (『대정장』 4, 502a-b) 보살이 중생들을 제도하는 것은 마치 젖먹이는 어머니가 아기를 기르는 것과 같다고 설명한다.

52) 송산, 『아내의 길, 어머니의 길』, 불교방송국 편성제작국, 『진리의 수레바퀴 불교방송 5분설법집 1』, 1993, bbs 불교방송 89쪽

53) 팽덕, 『행복의 법칙』, 불광출판부, 1990. 140쪽

예문4) 가정주부, 안혜는 집안의 해라는 뜻으로, 하늘의 해는 온 천하를 밝히지만 자신의 밝음을 누리지 않는 것처럼, 주부들도 끝없는 봉사만이 안혜의 길이라는 점을 명심해야 할 것이다.⁵⁴⁾

여기서 보면, 여성의 정체성을 성역할(아내와 어머니)로 규정하며, 여성의 수행은 남성들의 마음을 순화시키기 위한 길에 있다 하여 남성과의 관계 속에서만 의미를 제한적으로 부여하고 있다.(예문1) 그리고, 모성은 여성에게 본래적으로 갖추어진 것이며, 이러한 특성은 남성들이 여성에게 원하는 모성적 기대와 일치한다고 생각한다.(예문2) 이것은 남성들의 욕구에서 만든 관념을 여성의 본성이라고 설명하는 전형적인 남성중심적 사고를 드러낸다. 또한 모성과 모성적 존재로서의 여성을 자연의 이치에 비유하는데(예문3의 생명의 본 빛, 예문4의 하늘의 해), 자연에의 비유는 그것을 거스르기 어려움을 암시하게 하고, 이를 외면하는 것은 불행의 초래를 감수해야 할 것으로 생각하게 한다.

이러한 불교의 여성 역할론은 종교근본주의에서의 여성담론을 연상시킨다. 종교근본주의는 여성에게 모성을 정체성의 가장 핵심적인 것으로 만들고 있으며, 가정을 여성의 본연의 자리로 재확인하고, 섹슈얼리티가 없는 무성적(無性的)인 여성을 이상화함으로써 이타적이고 순종적인 존재로서 표상화하고 있다. 그리고 여기에는 어머니는 극도로 찬양되지만, 여성은 비하되는 가부장제의 이중적 여성담론의 모순성이 적나라하게 담겨 있다.⁵⁵⁾ 모성을 찬미하면서 여성을 모성적 존재로 규정하고, 여성에게 다른 길은 없으며 오직 모성으로서의 길만이 행복의 길이라고 가르치는 불교의 담론이 종교근

54) 광덕, 「마음과 가정을 다스리는 길」, 법산 편, 『물 속의 물고기가 목말라 한다』, 매일경제신문사, 1998. 172쪽

55) 월운, 「주부의 역할」, 불교방송국 편성제작국, 『진리의 수레바퀴 불교방송 5분설법집 1』, 1993, bbs 불교방송, 19쪽

56) 장남순, 「종교 근본주의 담론과 젠더」, 128-9쪽

본주의의 여성관과 얼마나 거리가 있는지 의문이다. 이러한 여성관은 근본주의의 경우에서처럼, ‘성서무오설’, 즉 근본적인 가르침을 말하는 성서에는 절대 오류가 없으며, 따라서 성서에 대한 어떠한 회의도 결단코 용납되지 않는⁵⁷⁾ 배타적 절대주의로 이어질 위험이 있다.

또한 가부장제는 근본적으로 ‘성차에 따라 고정된 역할’에 의존하기 때문에, 가부장제의 문제는 성차에 따른 역할의 존재 자체에 있으며, 탈 가부장제는 바로 그 역할로부터 벗어나는 것이라는 고찰(리타그로스 1999: 37-8)에 근거하면, 모성을 중심으로 하는 불교의 여성 역할론은 여성을 가부장제의 관념 틀로 구속하는 일이 된다. 특히 여성에게 가정 외에는 자아실현의 영역을 인정하지 않는 기제로 작용한다는 점에서 더욱 그러하다. 모성이 중요한 역할을 하는 것임에는 분명하지만, ‘여성’에게만 존재하는 ‘본성’으로의 모성론은 해체되어야 한다.

2. 이원적 수행원리의 위계 구조

붓다는 6년간의 고행을 포기하면서, 농경제에서 언어적 분별의 사유와 숙고⁵⁸⁾를 갖춘 초선을 성취했던 것을 떠올리며, 이것이 깨달음에 이르는 길이라는 의식이 생겨났다고 한다. 그리고 나서는, 이와 같이 그 동안의 수행관을 반성하였다.

감각적 쾌락에 대한 욕망이나 악하고 불건전한 상태와는 관계없는, 즐거움에 대하여 두려워할 필요가 있을까?⁵⁹⁾

즉, 즐거움의 감정에 대한 그동안의 두려움을 회의하면서, 고행을 통한 몸

57) 강남순, 앞의 논문, 120-1쪽

58) vitaka(尋, 사유)와 vicara(伺, 숙고)는 言行으로 규정된다. MN i, 301쪽

59) MN. i, 246쪽

의 억압의 포기과 함께 감정을 억압한 태도를 수정한다. 그리고 초선을 깨달음으로 가는 바른 길이라고 생각한 것은 깨달음에 있어서 언어적 사유의 중요성을 인식한 것으로 읽을 수 있다.

감정, 몸, 언어는 이전의 붓다의 수행에서는 철저히 배제되었던 것이었지만, 고행의 포기를 계기로 오히려 이 세 가지에 대해 반성적으로 성찰하면서 수행관을 수정하였다고 할 수 있다. 붓다가 깨달은 ‘가운데 길(中道)’의 모델은 이러한 배제의 태도에 대한 반성의 순간 발견된 것이 아닐까? 수정된 수행관은 5비구로 대표되는 기존 수행집단의 비난을 감수해야 하는 엄청난 변혁의 감행이기도 했다. 그러나, 이어서 붓다는 우유죽으로 기운을 회복하고, 보리수 아래에서 하루에 초선을 시작으로 사선정을 체험하고, 삼명(三明)을 얻었으며, 이것은 궁극의 열반에까지 이르게 하였다.

그런데, 이후에 전개되는 불교의 수행론에서는 다시 감정/지혜, 몸/마음, 언어/침묵이 우열로 나뉘면서 이원화되고 위계적인 구조를 형성하게 된다. 각 항의 이원화된 수행담론을 살펴보면 그 성격을 고찰해 보기로 하겠다.

1) 감정 혹은 감정체험의 배제

불교수행에서 감정⁶⁰⁾의 배제는 세 가지 차원에서 고찰된다. 첫째는 긍정

60) 여기서 말하는 감정은 감각(vedanā)과 다르다. 감각은 감정적 반응을 촉발하는 보다 근원적인 원리이며, 감정에 비하여 몸과 좀더 밀접한 관련성을 갖는다. 그런데, 감정에 해당하는 불교의 술어와 그 원어를 찾는 일은 쉽지 않다. 긍정적인 기능의 감정은 자비, 기쁨 등의 개별적인 이름은 있으나 이를 총칭하는 술어는 볼 수 없으며, 이에 반해 부정적인 감정들은 대개 번뇌를 따르는 수번뇌 등으로 총칭된다. 그리고 이들 긍, 부정의 감정을 하나로 묶는 개념 역시 찾기 어렵다. 불교에서 번뇌를 표현하는 용어가 매우 다양한 것은 번뇌와 연관되는 것에 주로 초점이 맞추어져 있기 때문이고, 긍정적인 감정들과 이들을 하나로 묶는 것은 불교에서 매우 낮은 분류인 것으로 생각된다. 다만 『구사론』에서는 3가지 감각(苦,樂,捨)과 함께 정신적인 기쁨(喜)과 근심(憂)을 묶어 5受라고 표현하는 예가 발견되기도 한다.(대정장』 29, 13c-14c 등)

적인 감정이 주류수행론에서 배제되는 것이고, 둘째는 부정적 감정의 배제를 기대하는 통찰수행의 해석 문제가 있으며, 셋째는 감정의 관찰수행에 있어서의 감정 체험 배제이다.

먼저, 긍정적 감정이 배제되는 문제이다. 불교가 지혜와 더불어 자비를 강조함에도 불구하고, 불교수행은 주로 지혜의 계발에 초점이 맞추어지면서, 자비심으로 대표되는 긍정적인 감정의 계발방법은 체계화된 수행론에 거의 포함되어 있지 않고⁶¹⁾, 보완적인 역할을 하는 것으로만 이야기된다. 즉 긍정적인 역할을 하는 감정을 계발할 수 있는 수행법이 주류 수행담론에서는 배제되어 있는 것이다.

그러면 수행론에서 부정적인 감정은 어떻게 다루어지는가? 마음작용의 분류에 있어서는 선, 불선, 무기의 마음작용에 모두 감정의 요소가 포함되어 있다. 그런데, 이 중 불선과 중성무기의 감정은 번뇌에 속하는 것으로 분류된다. 아비달마에서는 번뇌의 여러 이름들이 설명되고 있다. 즉, 번뇌는 허물을 밖으로 새어 나오게 하는 것(漏)이고, 폭포가 쏟아지듯이 감정이 격해서 거역할 수 없게 되는 것은 폭류이며, 잘 감지되지 않는 미세한 것은 멍에(軛)로 분류된다.⁶²⁾ 유정을 계박하여 생사의 감옥에 가두기 때문에 ‘전(纏)’이라고 하는데, 이것이 원인이 되어 온갖 악행을 일으키며 나쁜 세계(惡趣)로 잡아 가둔다고 한다.⁶³⁾ 이렇듯 폭류와 같은 감정을 비롯하여 미세한 감정의 흐름까지 모두 지혜를 통해서 그것의 속박으로부터 벗어나는 것이 수행의 과제가 된다.

한편, 사념처를 비롯한 초기불교의 통찰 수행에서는 ‘있는 그대로’를 알아차리는 것을 중시하는데, 이것은 부정적인 감정에 대해서도 마찬가지이다.

61) 다만, 선정수행과 연관된 감정의 요소로서 정신적인 기쁨의 흥와 평정심의捨는 37 조도품 중의 칠각지에 포함되어있다. 이것은 붓다의 성도과정에서 선정 속의 기쁨을 인정할 것을 근거로 하여 그 내용이 교리적으로 포함된 것을 생각할 수 있다.

62) 『아비달마구사론』, (『대정장』 29, 108b)

63) 『아비달마장현중론』, (『대정장』 29, 907b)

즉 슬픔이나 실망을 느낄 때, 슬픔과 실망이라는 감정의 상태라고 ‘있는 그대로’ 알아차리는 것이 통찰수행의 내용인 것이다.⁶⁴⁾ 그리고 이와 같은 마음의 상태를 알아차리는 심념처 수행뿐 아니라, 법의 속성을 관찰하는 법념처 수행에 있어서도 감정을 대상으로 하는 통찰은 실행된다.

『대념처경』의 설명을 보면, 심념처수행의 내용은 어떠한 마음작용이 지금 있는지 혹은 없는지 관찰하는 것을 중심으로 한다. 이에 반해 법념처 수행에서는 한 법이 있을 때와 없을 때 그리고 없던 것이 생길 때와 있던 것이 사라질 때를 알아차리는 것을 중요하게 여긴다.⁶⁵⁾ 심념처가 작용하고 있는 법의 내용을 중시한다면, 법념처에서는 그 법의 형식을 중시하는 것으로 보인다. 대념처경에서의 법념처는 5蘊의 번뇌를 중심으로 고찰하지만, 다양한 감정을 대상으로 삼는 것도 가능할 것이다.

이와 같이 번뇌를 일으키는 감정일지라도 있는 그대로의 통찰법은 그대로 유지되기도 하지만, 한편으로는 제거에 초점이 맞추어진 해석도 볼 수 있다.

법의 관찰에서는, 욕망이나 악의 등이 있을 때, ‘있다고 알며’, 없을 때 ‘없다고 안다’. 또, ‘어떻게 제거하는지’, ‘어떻게 하면 다시 일어나지 않는지 안다.’⁶⁶⁾

64) 사야도 우 자나카 가르침, 『위빠사나 수행』, 정원 옮김, 보리수선원, 2001. 20쪽

65) *kāmacchandam 'atthi me ajjhataṃ kāmacchando'ti pajānāti asantaṃ vā ajjhataṃ kāmacchandam 'natthi me ajjhataṃ kāmacchando'ti pajānāti. Yathā ca anuppanassa kāmacchandassa uppādo hoti tañca pajānāti, yathā ca uppanassa kāmacchandassa pahānaṃ hoti tañca pajānāti, Yathā ca pahīnassa kāmacchandassa anuppādo hoti tañca pajānāti.*(DN ii, 300-1쪽) 안으로 감각적 욕망이 있을 때, ‘나에게 안으로 감각적 욕망이 있다’고 알아차린다. 혹은 안으로 감각적 욕망이 없을 때 ‘나에게 안으로 감각적 욕망이 없다’고 알아차린다. 또한 생겨나지 않은 감각적 욕망이 생겨날 때 바로 그것을 알아차린다. 또한 이미 생겨난 감각적 욕망이 사라질 때 바로 그것을 알아차린다. 또한 사라진 감각적 욕망이 이후에 생겨나지 않게 되었을 때 바로 그것을 알아차린다. (임승택, 『사념처의 심리적 지평에 관한 일고찰』, 『인도철학』 제 16집, 71쪽 참조)

이것은 앞에서 살펴본 해석에서 일어나고 사라지는 것을 그대로 관찰하는 방법과 달리, 적극적으로 사라지게 하고자 하는 의도를 읽을 수 있다. 따라서 이러한 수행은 ‘번뇌라는 적과의 싸움’, ‘번뇌를 죽여 없애는 전쟁’, ‘권투시합’ 등으로 비유되기도 하는데, 그것은 번뇌라는 상대가 약해지면, 꿰뚫어 보는 앞(지혜)이 생겨나는 것으로 보기 때문이다.⁶⁷⁾ 하지만 이러한 감정배제의 의도는 관찰수행의 의의를 퇴색시킬 수 있고, 번뇌를 끊는 효과 면에서도 오히려 부정적일 수 있다. 끊으려고 하는 마음과 작용하려는 마음의 한바탕 싸움에 수행의 에너지를 소모할 수 있기 때문이다.

마지막으로, 감정에 대한 순수한 통찰수행에서도 배제되는 것이 있는데, 그것은 바로 감정의 체험이다. 즉 감정에 대한 통찰수행은 감정이 일어나고 사라지는 것에만 중심을 두며, 그 감정의 내용에는 마음을 기울이지 않는 것이 원칙이다. 하지만, 통찰의 방법만으로는 그 감정의 속박에서 벗어나기 어려운 경우를 볼 수 있다. 억압된 감정의 경우 더욱 그러하다. 따라서 감정에 대한 알아차림을 잃지 않으면서도, 그 감정을 체험하여 감정과 대화하는 방법을 취한다면, 감정과 싸우거나 내용에 무관심할 때 보다, 더 효과적으로 번뇌의 굴레가 벗겨질 수 있다고 생각한다. 따라서 감정체험이 배제된 수행 원리는 이 부분을 포함하기 위해 변형을 시도할 필요가 있다고 생각한다.

2) 마음의 원리에 통합된 몸의 소의성

불교는 마음을 밝히는 가르침이라고 정의되곤 한다. 이에 비해 몸은 우리가 갖는 집착의 주요 근원지로 생각되어 실체가 없는 것, 허깨비같은 것이라고 설해진다. 이처럼 마음을 중시하는 태도와 몸에 대한 집착의 경계가

66) 각목 역, 『네 가지 마음챙기는 공부』, 초기불전연구원, 2003, 27쪽

67) 김제성 역, 『위빠사나 수행의 길 - 우 뻘디따 스님의 가르침』, 호두마을, 2002, 86-99쪽

연결되어서, 마음은 몸을 포함하여 모든 것을 포섭하는 제1원리로 이야기되고, 몸은 그 속에서 아무런 의미가 없는 것으로 무화되어 왔다.

마음의 원리로 일체를 설명하는 대표적인 사상은 화엄과 유식이다. 먼저, 다음의 『화엄경』구절을 살펴보자.

‘삼계는 허망하여 단지 한 마음이 지은 것이고, 12인연분은 모두 마음에 의한 것이다.’⁶⁸⁾

12인연분 중에는 육처 즉 감각과 인식기관으로 표현되는 몸이 포함되어 있다. 그런데 이 몸이 모두 마음에 의한 것이고 마음이 만든 것이라고 보는 것이다. 유식사상에서는 보다 적극적으로 몸을 마음의 원리로 해석한다.

유근신(有根身)[개체적인 몸]은 識의 執受 [대상개념]이다.⁶⁹⁾ 共相인 산하대지에 반해, 不共相인 인간 각자의 신체는 아뢰야식에 혼숙된 불공상 종자로부터 각각 현행한 것이다.⁷⁰⁾

유식사상에서 모든 것이 식의 원리로 통합되는 이론의 매개에 종자개념이 있다. 종자는 아뢰야식에 내장되었다가 조건을 만나면 현행하는데, 개별적인 종자의 현행은 몸이고, 공유하는 종자의 현행은 산하대지의 세상이라고 한다. 그리고 감각기관으로서의 신체는 인식을 떠나 실재하는 것이 아니므로, 모두 감각이라는 단일한 현상인 ‘인식 안에 포함’되게 되었다.⁷¹⁾

몸을 마음의 원리로 이해하는 것이 곧 바로 몸의 무화로 이어지는 것은 아니었다. 하지만 이러한 마음중심의 사상에서는 몸에 대해서 더욱 무관심

68) 『60권 화엄경』 권25, (『대정장』 9, 558c)

69) 『성유식론』, (『대정장』 31, 10a)

70) 김동화, 『유식철학』 보련각, 1973, 249쪽

71) 한자경, 『유식무경』, 예문서원, 60쪽

한 태도를 보이면서, 그 수행론에서도 몸을 근거로 하는 원리는 찾기 어렵게 되었다. 그리고, 마음은 몸에 대한 상대적 의미를 뛰어 넘고, 몸을 포섭한 인식의 개념도 초월하여, 점차 절대적인 개념의 이름으로 해석되어 갔다. 즉, 화엄에서 말하는 마음은 결코 심의식이 전변한 마음이 아니고, 모든 것을 갖춘 총해만유(總該萬有)의 ‘한 마음’이라고⁷²⁾하여서, 그 때의 한 마음은 상대적인 하나가 아니라, 절대의 ‘하나’로 차별화되었다. 원효에게서도 이와 유사한 이야기를 들을 수 있다. 원효는 ‘한 마음’이라는 표현에 대해서, 다음과 같이 자문자답식으로 설명한다.

(한 마음이라는 것은) 둘이 없는데, 어떻게 하나가 있는가? 하나도 있는 바가 아닌데, 무엇을 가지고 마음이라고 하는가? 이런 도리는 말을 여의고 생각을 끊은 것이니, 억지로 이름 붙여, ‘한 마음’이라고 한 것이다.⁷³⁾

원효에 의하면 이 마음은 마음이 아니다. 하지만 억지로 일지라도 마음이라 불리면서, 몸은 이제 마음이 되었다. 한 마음의 ‘하나’라는 표현은 이 마음 외에는 없다는 선언으로, 몸은 더욱 설 곳이 없게 된다. 몸을 말하고자 해도, 마음 밖에 무엇인가 설정하는 것이 된다는 우려는 몸을 더욱 읽기 어렵게 한다. 모든 것이 마음에 속하게 된 통합으로 인해서 몸이 마음으로 불려야 하는 소외성을 극복하기 위해, 몸이 무엇인가의 성찰은 불교수행에서 다시 시작되어야 할 것이다.

3) 진리에 도달할 수 없는 언어의 제약성

경전에서 언어와 침묵이 비교된 예로 대표적인 것은 ‘유마의 침묵’이다. 『

72) 김익석, 『화엄학개론』, 법륜사, 1986. 165-6쪽

73) 『기신론소』 (『한불전』 1, 75a)

유마경』에서는, 어떤 것이 ‘둘이 아닌 법에 들어가는 문 (入不二法門)’인가에 대한 토론이 벌어졌다. 모두가 제각기 설명을 한 끝에, 문수사리가 답하길, “내 생각에는 일체법에 대해 언설이 없고, 보이고 인식하는 것도 없어, 여러 문답을 여윈 것이라고 생각합니다.” 라고 하면서 이 질문을 유마에게 던진다. 그런데 유마는 이 질문에 대해 그 유명한 ‘침묵’을 보이고, 문수사리는 이 침묵에 대해서 다음과 같이 평가한다.

훌륭하십니다. 선남자여. ‘문자 언어가 없는 것’. 이것이 ‘진실로’ 보살이不二에 들어가는 것입니다.⁷⁴⁾

유마의 침묵은 문수보살의 “말이 없다”는 ‘말’과 비교되어, ‘진실로’ 진리에 들어가는 문이라는 찬탄을 듣게 된다. 문수보살의 역할은 언어가 침묵에 미치지 못함을 보이려는 구도에서 비롯된 위치라고 생각된다. 유마경에서는 ‘둘이 아님’을 논하는 가운데에서 이와 같이 언어와 침묵, 이 둘의 우열적 차이를 보이고자 한다.

한편, 언어와 진리의 답론은, ‘진리는 언어가 끊어진 것’이라는 설명과 ‘언어로는 도달할 수 없다’는 설명으로 나누어 볼 수 있다. 먼저, ‘진리는 언어가 끊어진 것’이라는 설명은, 화엄가 의상이 ‘無名無相絶一切 즉, 이름도 모양도 모두 끊어졌다’⁷⁵⁾라는 말로 증분을 나타낸 것과, 마명의 『대승기신론』에서 ‘일체법은 본래부터 언설상, 명자상, 심연상을 여의었다’⁷⁶⁾는 것이 해당한다.

그런데 원효는 기신론의 이 말을 주석하면서, “언설은 임시로 붙인 이름에 불과하기 때문에 실성에 있어서는 끊어버리지 않을 수 없으며, 또 저 언

74) 『유마경』 (『대정장』 14, 551c)

75) 의상, 『일승법계도』 (『한불전』 2, 1a)

76) 『대승기신론』, 권2, (『대정장』 21, 576a)

설이 단지 망념에 따라 생긴 것이므로 진지에 있어서는 여의지 않으면 안 된다”고 하는데,⁷⁷⁾ 이는 진리의 성격을 기준으로 설명한 기신론 원문에 대해서, 언어의 성격을 근거로 ‘언어로는 도달할 수 없다’는 설명으로 원효가 바꾼 것이다. 이러한 원효의 언어관은 다음의 저술에서 보다 더 구체적으로 드러난다.

열반의 道는 지극히 멀기 때문에 말만을 따라가면 일천시겁을 멀리 지내면서도 그 도에는 이르기 어렵고, 지극히 가깝기 때문에 말을 잊고 반조하여 찾으면 한 생각을 지내지 않고서도 스스로 알아진다.⁷⁸⁾

진리와 언어의 관계에 대해서 원효는 주로 언어의 속성을 문제 삼는 입장을 보인다. 그래서 말을 따르면 이르기 어렵고, 말을 잊으면 쉽게 알아진다 고 비교한다. 여기서는 쉽고 어려움으로 표현되었지만, 이것은 앞의 유마의 입장과 통한다. 그래서, 언어는 ‘진리에 미칠 수 없는 것’, 그리고 ‘끊어야 하는 것’이 되었다.

이와 같이, 이원화된 수행원리에 대한 담론을 살펴보았는데, 이러한 이원화는 다시 다음과 같은 단계적 구도를 보이면서 위계성을 갖는 것으로 추론된다.

제1단계는 감정의 배제는 보이지만, 수행 과정에서의 몸의 역할은 무시되지 않으며, 언어의 역할도 역시 간과되지 않는다.⁷⁹⁾

제2단계에서는 몸이 마음의 원리 속에 귀속되어 몸의 역할이 무화된다.

77) 원효, 『기신론소』 (『한불전』 1, 76a)

78) 원효, 『열반경중요』 (『한불전』 1, 524a)

79) 사념처 수행 중에 몸에 관한 관찰(身念處)은 매우 중시되는데, 호흡이나, 몸에서 일어나는 제 현상을 그대로 관찰하는 것을 내용으로 한다. 하지만 몸의 요소들을 하나 하나 관하는 수행의 내용은 ‘있는 그대로’ 관찰한다고 이야기 되지만, 몸의 더러움을 ‘생각’하는 것에 초점이 맞추어져 있다. 하지만 동시에 몸 그대로의 관찰법도 중요시된다.

하지만 이 단계의 수행에서는 언어가 무시되지는 않는다.⁸⁰⁾

제3단계에서는 언어의 역할도 제약을 가진 것으로 설명되면서, 언어는 말이 끊어진 진리의 자리 아래에 놓이게 된다.

이와 같이, 감정, 몸, 언어는 3단계의 과정을 통하여, 순서대로 열등한 수행원리로 규정되었는데, 이 순서는 다시 수행상의 가치를 함축하는 의미를 가지므로, 이 세 가지의 관계는 다시 위계성을 갖는다. 이러한 이원적 수행원리의 위계적 구도를 도식화하면 다음과 같다.

감정 < 몸 < 언어 <<<<<<< 지혜/마음/진리

지금까지 고찰한 이원적 수행원리의 위계화 과정과 내용을 다음과 같이 표로 정리하였다.

표2. 이원적 수행원리의 위계화 과정과 내용

위계화 단계	우월한 원리	하열한 원리	이원적 수행 담론의 내용
3단계	침묵	언어	언어는 진리에 미칠 수 없다. (제한성)
2단계	마음	몸	몸은 마음에 귀속된다. (소외성)
1단계	지혜	감정	감정은 지혜로 통제되어야 한다. (종속성)

80) 유가행과 고유의 수행법이라 할 수 있는 유식관은 교법을 대상으로 하는 수행법을 배경으로 하는데, 여기서 意言 개념은 교법과 그 의미가 현현하는 근거, 그리고 일체법이 현현하는 근거로 기능함으로써 유식관 수행에 일관하는 키워드로 자리 잡는다. (김성철, 「유가행파의 수행에서 意言의 역할과 의의」, 『보조사상』 제21집, 2004, 160쪽)

3. 젠더 - 이원적 수행원리의 관계 이해

이원성에 대한 여성주의의 비판은 포스트모더니즘의 근대성 고찰에서 본격화 되었다. 근대성은 ‘나’라는 주체를 중심으로 설정하고 타자(타인/세계 / 자연)를 대상화하는 이분법적 사고에 기반하여, 타자를 정복하고 세계를 경영하려는 기획으로 분석된다. 그리고 이것은 한편으로는 주체/타자, 이성/감성, 문명/자연 등의 일련의 이항대립이, 또 한편으로는 통일되고 자기 동일한 주체의 능동성에 대한 믿음이 이 세계관을 지탱해 준다고 지적된다.⁸¹⁾ 여기서 여성의 위치는 주체이기 보다는 타자의 위치에 선다는 인식이 젠더와 이원적 사유의 관계에서의 일차적 근거지이다.

그렇다면, 수행론에서 살펴본 이원성과 젠더의 관계는 어떠한가? 앞에서 고찰한 바와 같이 수행론은 감정/지혜, 몸/마음, 언어/침묵의 이원성을 볼 수 있었는데, 여기서 지혜, 마음, 침묵은 지배적 가치로(남성중심적 구도에서의 주체의 위치), 감정, 몸, 마음은 종속적 가치로 평가되었다. 그런데 이 둘 종속적 가치가 억압되는 방식은 여성의 억압 방식과 유사하다.

먼저, 감정은 지혜의 통제를 받아야 한다고 설명된다. 이것은 여성이 남성 의 통제를 받아야 한다고 믿어지는 것과 같은 구도인데, 여기에는 ‘여성은 감정적 존재’라고 하는 편견과 감정은 이성보다 열등하다는 가치관이 통제의 이데올로기로 작용한다.

둘째는, 몸이 마음의 원리로 통합되면서 발생한 소외성이다. 그리고 이것은 남성성이 인류를 대표하면서 여성성이 여기에 통합되는 것과 같은 유형 이라고 할 수 있다. 통합된 원리는 독자적 영역을 인정하지 않는 태도로 종속 가치를 억압한다. 즉, 성적인 차이를 인정하지 않는 상정제를 가부장제라고 진단하는 분석에서처럼, 여성성은 보편적 인류라고 믿어지는 남성성과의 독자적 차이를 인정받지 못하고, 몸은 절대적 마음의 원리 안에서 아무 의

81) 한국여성연구소, 『새여성학 강의』, 동녘, 1999, 53쪽

미도 없는 것으로 무화된다. 그리하여 수행론에서 ‘몸성’적 가치는 사라져간다.

세 번째로, 언어는 진리에 미칠 수 없는 ‘제약된 것’, 그리하여 궁극에 ‘버려져야 할 것’으로 이야기되는데, 이것은 여성수행 담론의 성격과 가장 유사한 면을 보인다. 즉, 여성은 언어와 마찬가지로 제약조건을 많이 가진 존재로서, 남성보다 불리(=열등)⁸²⁾하고, 그래서 수행을 성취한 여성은 ‘남성의 일을 한 것’, ‘남성이 된 것’으로 표현된다. 여성은 성불하기 위해, ‘남성이 되었다’ 혹은 ‘되어야 한다’는 수행담론(변성성불)은 언어를 버리듯이 ‘여성 입’을 버려야 할 것으로 규정한다.

이와 같이, 남성중심의 이원적 사유구조에서 여성과 함께 종속적 위치에 있는 감정·몸·언어는 동일한 방식으로 억압되는 것을 볼 수 있다. 따라서 여성이 이원적 구도의 억압에서 벗어나기 위해 여성의 경험을 중시하는 실천 속에서, 이러한 종속적 원리들에 대한 평가는 다시 이루어져야 할 것이다.

하지만, 이것을 여성성으로 규정하려는 태도와는 단호히 결별해야 한다. 감정·몸·언어가 여성의 경험을 여성의 눈으로 인식하고 이야기하기 위한 중요한 도구가 뭘에도 불구하고, 이것을 여성성으로 정의하는 태도는 여성을 억압하는 기제인 남성중심의 이원구도를 수용하는 것이기 때문이다. 그리고 ‘상징적 여성성은 여성의 경험과 다르다’고 한 예리한 지적에 의하면⁸³⁾, 이들 종속적 원리들을 여성성으로 명명하는 태도를 ‘상징적인 여성성’으로 분류하면서도, 이것을 여성의 본질로 이해하거나 여성의 경험으로 적용하려는 시도는 피해야 하는 것이다.

또한, 이것은 리타 그로스가, “금강승에서는 남성적인 것과 여성적인 것

82) 여성의 불리한 삶의 조건이 열등한 본질로 평가되는 것이 남성중심주의의 특징이다.

83) 이상화, 「페미니즘, 페미니스트 철학, 페미니스트 윤리학」 Alison M. Jaggar와의 대담, 철학문화연구소 『철학과 현실』 제31권, 1996, 12, 205쪽

을 상징으로 사용하면서도, ‘남성은 남성적이어야 하고 여성은 여성적이어야 한다’는 따위의 생각과 완전히 결별할 것을 요구한다”(1999 : 40)고 말하는 것과 연관되는 태도이다. 하지만, 그로스에게서는 여성의 경험을 읽으려는 노력을 찾기가 너무 어렵다. 아마도 젠더유형화에서 벗어나는 것을 그녀가 가장 중시하기 때문으로 보이는데, 유형화에서 벗어나기 위해서라도 여성의 경험은 해석되고 언어화되어야 한다고 보는 것이 필자의 견해이다. 이 과정은 젠더유형화로부터의 해탈이라는 목적과 다소 대립적으로 여겨질 지도 모른다. 그것이 여성주의에서 논란을 쉽게 그치지 못하게 만드는 요인이 되기도 한다.

하지만 여성성의 해체와 더불어 상징적 여성성 역시 여성의 경험해석에 유용한 도구가 될 수 있다. 그리고 그것의 가능성은 본질론을 해체하는 반야와 상징적 여성성을 활용하는 방안을 균형 있게 실천하는 여성주의 보살 수행에 달려있다고 본다.

4. 이원적 수행론의 해체 가능성과 한계점 - 선불교 전통

선불교는 기존 불교 수행론에 대해서 두 가지 측면의 해체성을 갖는다. 그것은 곧 언어분별이라는 매개방식의 해체와 相에서 性으로 환원하는 방식에 대한 해체이다. 이러한 성격을 갖는 선불교 전통을 고찰하면서 이원적 수행 담론이 해체될 수 있는 가능성을 생각해 보고자 한다.

먼저, 선불교는 기존의 언어를 해체하면서 자기 정체성을 세웠다. 그래서 다음과 같이 ‘진리는 말을 떠났다’라는 말조차도 모두 알음알이로 규정하여 거부하는 태도를 보인다.

“행주좌와 모든 행동 속에서 다만 화두를 붙잡고 깨달을 뿐이며, 그 심성의 도리에는 ‘이름을 떠나고 형상을 끊었다’는 알음알이(知解)가 전혀 없고, 연기

무에의 알음알이 또한 없다. 모두 내려놓되, 내려놓았다거나 앓았다거나 하는 헤아림조차도 없는 것이다.⁸⁴⁾

기존의 불교를 ‘교(敎)’라는 이름으로 명명하면서, 교와의 차별성으로 선불교 실천의 정체성을 삼는다. “‘말없음’에서 ‘말없음’으로 이르는 것이 선(禪)이고, ‘말있음’에서 ‘말없음’에 이르는 것이 교”⁸⁵⁾라는 설명은 언어적 매개의 배제성이 교와의 차별성의 근거가 되고 있음을 알 수 있다. 그리고 이 차별성은 다시 선이 기존의 틀을 벗어난 것(격외)에 있다는 표현으로 더욱 강화된다.

조사가 서쪽에서 온 뜻이 무엇입니까? 뜰 앞에 잣나무이니라 하였는데, 이것이 이른바 격외의 禪旨이다.⁸⁶⁾

언어적 매개방식이 만들어 놓은 답론을 해체한 이 ‘틀 밖의 이야기’는 ‘곧바로 가리킨다(直指)’는 새로운 방식을 제시한다. 이것은 진리가 어디서나 분명하게 드러나 있다는 진리관에 입각한 것이고, 모든 인식수단을 동원하여 파고들수록 본래 캐내려는 그것이 아니라는 반성에서 비롯된 것이다.

하지만, 이렇듯이 언어적 분별의 철저한 배제를 말하는 조사선은 역설적으로 다시 언어를 적극적으로 활용하면서, 언행의 배후에 불성, 마음 등 제2의 그 무엇을 남기지 않는다. 마조 이후의 조사선에서 이전의 선법과 구별되는 특징은 相을 性으로 환원시키는 見性보다 相 속에서 활발하게 발휘되는 작용을 중시하는 것으로 평가되기도 한다⁸⁷⁾.

따라서, 끊임없이 마음으로 모든 것을 환원시키는 방식으로 선불교를 읽

84) 지눌, 『간화결의론』, (『한불전』 4, 733b)

85) 서산대사, 『선가구감』, (『한불전』 7, 635b)

86) 서산대사, 앞의 책, 636b.

87) 김영육, 「조사선을 어떻게 볼 것인가」, 『오늘의 동양사상』 제5호, 2001, 322쪽

는 것은 선불교가 해체한 분별의 매개를 다시 이용하는 것이고, 기존 수행관이 갖는 ‘相을 극복하고 性으로’ 라는 틀 속에 다시 들어가는 일이라 할 수 있다.(김영옥 : 325)

선불교 전통에서 얻을 수 있는 유용한 유산의 하나는 바로 진리에 대한 상황적이고 경험적인 해석의 가능성이다. 진리는 보편적이고, 무조건적이라는 말과 연관되어서만 이해되었다. 하지만, 선불교의 직지의 방법은 그때그때의 상황과 상대의 조건에 따라 이루어지면서, 조건이 변하면 직지의 대상도 그에 따라 변하며 확정되어 있지 않다. 직지의 진리는 항상 감각할 수 있는 대상을 통하여 드러낸다. 그리고 다시 그것으로부터도 벗어나는 반전의 묘를 끊임없이 발휘하는 까닭에 직지의 가능성은 단절되지 않는다.(김영옥 : 322)

여기서 몸의 감각, 감정, 언어 등은 더 이상 진리와 거리가 먼 원리들이 아니다. 오히려 그 자체로 진리를 나타내는 역동적인 의미를 가질 수 있다. 또 여기에는 어떤 제1원리로 귀속하기 위한 공간이 남겨있지 않다. 무언인가 만들어 질 것 같으면 다시 부수어 버리는 선불교의 긴장감은 절대적 가치에 의하여 억압된 경험의 의미를 다시 살려낼 수 있는 방법의 하나로 생각된다.

그런데 한편으로, 선불교의 해체정신을 대표하는 ‘格外’는 ‘別傳’ 즉, ‘따로 전해져 내려온다’는 생각과 연결되었는데, 이것은 선불교 문화의 계보주의⁸⁸⁾적 이데올로기의 근거로 작용해 왔음을 지적하지 않을 수 없다. 또한 이러한 계보성은 지극히 가부장적인 성격을 띠는데, 이러한 가부장성은 남

88) 비록 선불교에만 한하는 것은 아니지만, Faure에 의하면 이러한 계보주의는 동아시아불교 출가교단의 독특한 성격이라고 지적한다. “붓다는 성욕이 인간을 긴 족보에 얽매이게 한다는 것을 깨닫고 ‘집을 떠나는’ 소위 출가를 단행하는데, 동아시아불교에서는 출가를 아이러니하게도 붓다의 족보(석씨문중)로의 가입 즉, ‘또 하나의 (정신적인) 가족’으로의 결연인 것으로 보게 되었다.” Faure, Bernard, *The Red Thread: Buddhist Approaches to Sexuality*, Princeton Univ. Press. 1998. 16쪽

성 간에도 배타적으로 작용하고 있음을 다음의 글을 통해 볼 수 있다.

한 집안은 아버지를 중심으로 이루어지듯이, 한 선지식을 중심으로 수행자들이 모여 자연스럽게 하나의 집단을 이루게 된다. 그것이 바로 문중이라는 것이다. 문제는 그런 집단 형성의 과정이 아니라, 이미 형성된 집단들 사이의 관계가 완전히 절연되어 있다는 데에 있다.⁸⁹⁾

여기서는 문중 형성 자체는 문제 삼지 않으며, 문중 간의 배타성만을 지적하고 있다. 하지만 문중이 형성되는 과정을 보여주면서, 선지식의 위치를 아버지의 그것에 비유한 것은 그 문중 구조가 기부장적임을 잘 드러내는 표현이라 할 수 있다. 즉 할아버지 조사(祖師)로부터 아버지 선지식으로 이어지는 계보주의는 자아의 확대를 꿈꾸게 하면서 수직적 관계를 중시하는 문화를 형성하였다. 그리고 이것은 다른 문중을 타자로 여기게 되면서 이들과의 수평적 관계에 대한 무관심 내지는 배타성을 낳게 하였다. 근현대 한국 선불교 교단의 역사와 문화에서 읽을 수 있는 폭력성은 이러한 성격과 연관되어 있음이 지적되기도 한다.⁹⁰⁾

이와 같이 여성주의 불교 수행론을 모색함에 있어서 선불교는 이중적 의미를 갖는다. 즉, 선불교는 기존의 수행론을 비판적으로 해체하여 이원성이 극복될 수 있는 비전을 제공했지만, 배타적 계보주의를 비롯한 기부장성은 남성중심주의의 극치를 보인다.

IV. 결어

불교의 수행을 통한 여성주의적 실천을 모색하기 위해, 본 연구에서는 불

89) 심재룡, 「한국선, 무엇이 문제인가」, 『불교평론』 제2호, 2000, 봄호, 25쪽

90) 김경호, 「조계종 종권분쟁 연구」, 『불교평론』 제2호, 2000, 봄호, 362쪽

교의 관점에서 젠더문제를 해석하고, 젠더의 관점에서 수행론을 분석하는 작업을 병행하였다.

Ⅱ장에서는 기존에 진행되어온 여성주의 이론에서의 여성관을 논쟁 중심으로 정리하고, 이것을 불교의 여성담론에서 해석된 여성관과 연결시켰다. 그 결과 반야적 여성관과 방편적 여성관이라는 이름을 제안하였으며, 이 두 가지는 상보적 관계를 유지하면서, 젠더문제를 해결할 수 있는 가능성이 있음을 찾아보았다. 또한 여성주의는 여성억압으로부터의 해탈을 발심한 보살 수행으로 정의하였다.

Ⅲ장은 젠더의 관점에서 불교수행론의 분석을 시도하였다. 먼저, 여성수행의 담론 고찰에서는, 여성에게 혐오를 가르치는 교설을 여성수행자의 자긍심 문제의 측면에서 비판하였고, 여성의 성취가 남성이 된 것으로 표현되는 것에서 소외성을 지적하였다. 또한 여성의 성역할론과 모성찬미론을 종교근본주의적 태도와 비교하면서 그 해체를 주장하였다.

이어서 이원적 수행원리의 내용과 그것이 위계적으로 심화되는 과정을 살펴보았는데, 그 내용은 먼저, 지혜를 계발하는 수행에 이어서 감정과 감정의 체험이 배제되는 것을 지적하고, 마음의 통합성에 몸이 소외되는 의미를 고찰하였다. 또한 침묵적 진리에 대해 언어의 제한성 담론을 살펴보았다.

그리고 이러한 이원적이고 위계화된 수행원리와 젠더의 관계성을 분석하였는데, 감정의 종속성, 몸의 소외성, 언어의 제약성의 내용이 여성에게 적용되는 것과 연관되는 것을 볼 수 있었다. 여성이 억압적인 담론의 구속으로부터 벗어나기 위하여 여성의 경험을 담론화하는 것이 중시되는데, 이러한 종속가치들의 재평가는 그 도구가 될 수 있을 것으로 기대된다. 하지만, 그것이 여성을 종속적 위치로 다시 정립하는 일이 되어, 남성중심적 사유구조를 재강화하고, 여성을 본질론적으로 규정하는 오류를 피하기 위해, 상징적 여성성과 여성경험이라는 개념으로 분별하는 방법을 생각해 보았다.

마지막 절에서는 기존 불교수행론에 있어서의 이원성을 해체하며, 현상

그 자체의 진리성을 인정할 수 있는 가능성을 선불교에서 모색해 보았다. 그런데, 선불교의 가부장적 계보주의 문화는 남성중심적 불교수행론의 한계성으로 생각되며, 이것은 불교전통의 유산을 여성주의적 전망으로 수용하기 위해서 젠더의 관점에서의 정밀한 재평가의 작업이 필수적임을 다시 확인시켜주는 일이 되었다. 이러한 계보주의를 다시 해체하는 것은 여성주의 불교에 남겨진 과제라 할 수 있다.

주제어

불교수행론 (The Theory of Buddhist Practice), 젠더문제 (Gender Issues), 여성주의 불교 (Feminist Buddhism), 반야 (Prajñā), 방편 (Upāya), 보살수행 (Bodhisattva's Practice), 남성중심주의 (Androcentrism), 계보(lineage), 선불교 (Zen buddhism), 이원성 (Dualism)

The Theory of Buddhist Practice And Gender Issues

Jo, Seung-Mee

The basic problem of theoretical dispute among the contemporary feminists is whether the femininity different from maleness exists as nature or not. Some feminists argue that woman equals man, so feminity is not exist. But others criticize that opinion, and say that because woman are different from man distinctly, the liberation of woman means that the world of woman is separated from that of man.

In reference to this controversy, I present the view of woman based on the *prajñā* and the *upāya* which are in pairs of the Mahāyāna thought.

According to the sight of *prajñā*, there is no substance in woman. And according to the vision of *upāya*, the characteristic experience of woman will be the meanings of way that save women. In addition, the *bodhisattva*'s practice will keep balance of these two sights.

I interpret gender trouble as suffering in the Four Noble Truths of Buddhism. So feminism represents the fourth Noble Truth, namely the path, and is defined as the *bodhisattva*'s practice of the recent times in this paper.

In the third chapter, I investigate the theory of Buddhist practice with feminists point of view. In the first place, the discourse on woman's practice is analyzed critically.

The dualism in the doctrine of buddhist practice reveals another obstacle to solve gender issues through the buddhist practice. The doctrine includes dualistic composition, that is, feelings/wisdom, body/mind, statement/silence. Moreover, these elements constitute the hierarchical frame.

Zen buddhism is appreciated that has dissolved the established discourse of buddhist practice. Therefore, we can find the possibility of breaking down the conventional notion from the tradition of zen buddhism. But, in spite of usefulness like this, because zen buddhism has formed androcentric lineage, this problem remains to be solved for feminist buddhism.

Feelings, body, and statement are thought to play important roles in the practice of feminist buddhism which aims to solve the suffering of suppressed women, but we must not allow the idea that these elements belong to the female nature.

Nevertheless, it is expected that new discourse contains these elements will transform the current theories of buddhist practice considerably.