

중도포럼2026

중도中道와 문화

: 문화생활과 중도

일자 2026년 10월 17일(토) 오후 1시 ~ 5시

장소 〈고요한소리〉역경원(전북 남원)

주 최 사단법인 고요한소리

후 원 한국불교 **BTN**
대표방송

사전 신청 〈고요한소리〉홈페이지

<http://www.calmvoice.org/>



중도포럼2026

‘중도中道와 문화’

- 문화생활과 중도 -

중도포럼2026 ‘중도(中道)와 문화’

- 문화생활과 중도 -

■ 중도포럼2026 ‘중도(中道)와 문화’를 열며

(사)고요한소리(회주 활성 스님)는 ‘중도포럼2026’ “중도(中道)와 문화(부제: 문화생활과 중도)”를 개최합니다.

지난 포럼에서는 정치와 경제, 사회와 종교 등을 다양한 분야를 다루었습니다.

이번 주제인 ‘문화’는 오늘날 인류의 삶을 구성하는 가장 거대하고도 다층적인 영역입니다. 그러나 오늘날 가상 세계와 쾌락에 취해 정작 삶의 본질을 잃어버린 채 살아가고 있습니다.

이번 ‘중도포럼 2026’에서는 부처님의 근본 가르침인 ‘중도’의 눈으로 현대 문화의 흐름을 새롭게 읽어내고자 합니다. 혼돈의 시대에 삶의 진정한 지혜와 평정심을 회복하는 이 여정에 여러분을 초대합니다.

- 사단법인 고요한소리 -

중도포럼2026 ‘중도(中道)와 문화’

- 문화생활과 중도 -

■ 행사 순서

시간	내용	진행
11:30~12:30	점심 공양	
〈개회 및 인사〉		
13:00~13:05	개회 삼귀의, 반야심경	최제용 이사
13:05~13:10	경과보고	최제용 이사
13:10~13:15	개회 인사	변영섭 공동대표
13:15~13:20	좌장 소개, 인사	최제용 이사
13:20~13:25	활성 스님 소개 청법가, 입정	임승택 이사
〈주제 발표〉		
13:25~13:45	《초전법륜경》독송	집전 스님
13:45~14:45	활성 스님 기조법문	활성 스님
14:45~14:50	자리 정돈	
14:50~15:50	발표. 중도와 문화	명법 스님
15:50~16:05	휴식	-
〈종합 토론〉		
16:05~16:25	종합 토론 : 전체 참가자 질의응답	임승택 이사
16:25~16:40	중도포럼을 마치며	활성 스님
16:40~16:45	폐회 인사	변영섭 공동대표
16:45~16:50	공지사항	최제용 이사
16:50~16:55	사홍서원 폐회	최제용 이사

중도포럼2026 ‘중도(中道)와 문화’

- 문화생활과 중도 -
(연자 발표문)

■ 차례

발표.	... 1
1. 중도와 문화 요약문	
2. 중도와 문화 발제문	... 3

- 명법 스님 (해인사 국일암 감원)

중도와 문화

명 법(해인사 국일암 감원)

문화의 세기라고 하는 오늘날, 인간은 과거와 비교할 수 없을 정도로 문화적인 삶을 살고 있다. 문화는 사회가 구성되는 핵심적인 차원이 되었으며 그 범위뿐만 아니라 영향력도 과거와 비교할 수 없을 정도로 확대되었다. 이런 변화와 더불어 ‘문화’ 개념은 경제 및 권력과 밀접한 관계를 갖게 되었다. 오늘날 문화는 지역적, 민족적, 젠더적, 세대적 정체성을 수단으로 삼는 정체성 정치와 밀접하게 관련되어 있으며, 인종적 종교적 갈등 및 국제사회 질서와 관련하여 문화는 다원주의라는 새로운 관계와 문제들과 직면하고 있다.

우리 삶의 기본적인 관계와 조건들, 제도들이 일상적 삶의 과정에서 수행되는 상징적 행위들을 통해 구성되고 있다는 인식은 문화에 대한 새로운 관심을 불러일으켰다. 20세기 이후 문화연구의 범위는 예술을 넘어 정치, 종교, 경제의 영역으로 확대되었으며 문화 연구는 예술이론뿐 아니라 사회학, 역사학, 정치학, 심리학 등 다양한 학문분야에서 이루어지고 있다. 종교 역시 교리나 사상보다 상징과 의미체계로서 이해하는 새로운 경향이 나타났다.

불교적 관점에서 볼 때 상징과 의미체계는 양변에 머문다. 불교에서 양변은 고통과 집착의 원천이므로 오직 양변을 여윈 ‘중도(majjhimā patipadā)’만 열반으로 가는 길이 될 수 있다. 그런데 중도는 한편으로 ‘양변을 여윈다’는 점에서 상징과 의미체계에서 벗어나지만 다른 한편으로 ‘열반으로 가는 길’이라는 의미와 그 구체적 실천방법으로서 제시된 팔정도는 가치지향적이다. 이런 특별한 용도의 의미체계를 불교에서는 ‘방편’이라고 부른다.

문화는 라캉이 말한 바 대타자로서 우리 삶을 구성하지만 실재가 아닌

이름으로 구성하기 때문에 ‘상징계’에 속한다. 반면 ‘열반’, ‘깨달음’은 일상적 삶을 구성하는 의미와 상징으로 파악될 수 없지만 그럼에도 불구하고 실재다. 라캉의 말을 빌리자면 ‘실재계’에 속한다. 결코 실재가 될 수 없는 문화에게 불교가 허용할 수 있는 유일한 위치가 있다면 그것은 방편이다. 실재는 아니지만 실재를 향하는 길로서 방편은 잠정적이지만 유의미한 가치를 가질 수 있기 때문이다.

오늘날 전지구적인 교류 증가는 서로 다른 상징체계를 바탕으로 형성된 문화권 사이의 이해를 증가시키기보다 충돌과 갈등, 위기를 고조시키고 있다. 다원성, 차이, 다양성, 주변성에 대한 관심은 우리의 시야를 확대시키고 다른 문화에 대한 이해를 넓히기도 했지만 다원주의와 상대주의라는 미명 아래 갈등을 분산시키고 현실의 고통을 직시하지 못하게 만들기도 하였다. 그 결과, 극우 민족주의와 근본주의 종교가 다시 횡행하고 도덕과 인간 보편의 가치에 대한 무정부주의적이고 허무주의적 냉소가 번지고 있다.

자기 삶에 대해 느끼는 의미는 자신이 무언가를 할 수 있다는 느낌, 삶이 살만한 것이라는 느낌을 주며 궁극적으로 현실세계를 변화시킬 수 있는 힘으로 느껴진다. 하지만 도덕적 무정부주의와 허무주의적 냉소를 극복하기 위해 과거의 이분법적 의미체계로의 회귀가 해결책은 아니다. 양변에 빠지지 않으면서도 스스로 가치 있는 삶을 산다는 감각을 얻기 위해 우리에게 필요한 것은 불교에서 말한 ‘방편’으로서의 중도다. 에드워드 홀이 말한 것처럼 무의식적으로 자신을 얹어매는 문화적 습관을 자각하고 새로운 습관을 개발하는 자발성을 갖출 때, 인간은 더 넓은 세계로 확장될 뿐 아니라 자신에 대한 이해에 도달하며 그가 가진 탁월성을 입증하게 된다. 나아가 문화적 가상, 즉 상징계를 벗어나 실재로 나아가게 된다. 수행도로서 중도는 현대문화의 다종다양성에 의해 초래된 의미의 부재, 가치의 상실을 해결하고 문화의 차원을 실재로 고양하는 길이다.

중도와 문화

명 범(해인사 국일암 감원)

1. 들어가는 말

문화의 세기인 오늘날, 인간은 과거와 비교할 수 없을 정도로 문화적인 삶을 살고 있다. 도시의 건물과 공원, 각종 설치물 등 공적 공간뿐 아니라 개인의 주거공간도 미적 수준이 높아졌으며 스마트폰을 켜기만 해도 웹툰, 드라마, 영화, 가요는 물론이고 고전음악과 미술작품을 손쉽게 즐길 수 있게 되었다. 산업혁명 이후 인간의 생산물은 그 이전 시대와 비교할 수 없을 정도로 증가했다. 생산물의 증가와 함께 문화는 사회가 구성되는 핵심적인 차원이 되었으며 그 범위뿐 아니라 영향력도 과거와 비교할 수 없을 정도로 확대되었다. 이와 더불어 ‘문화culture’라는 용어는 다양한 의미로 사용되고 있다. 전통적으로 사용되던 “때로 철학, 학문과 역사를 포함하기도 하는...음악, 문학, 회화 그리고 조각, 연극, 영화라고 보는 견해”¹⁾를 넘어 ‘K-culture’, ‘문화산업’, ‘정치문화’, ‘농촌문화’, ‘하층문화’, ‘대중문화’, ‘기업문화’ 등등 인간 활동의 거의 모든 영역에서 사용되고 있다.

20세기 이후 문화연구는 예술이론뿐 아니라 사회학, 역사학, 정치학, 심리학 등 다양한 학문분야에서 이루어지고 있으며, 종교를 교리나 사상보다 상징과 의미체계로서 이해하는 새로운 경향이 대두한 것도 이와 무관하지 않다. 이런 변화와 더불어 ‘문화’ 개념은 경제 및 권력과 밀접한 관계를 갖게 되었다. 오늘날 문화는 지역적, 민족적, 젠더적, 세대적 정체성을 수단으로 삼는 정체성 정치와 밀접하게 관련되어 있으며, 인종적 종교적 갈등 및 국제 사회 질서와 관련하여 문화 다원주의라는 새로운 문제들과 직면하고 있다.

이 글은 문화 개념의 변화를 살펴보고 오늘날 문화와 관련된 문제들을 짚어본 후, 불교의 중도 개념이 어떻게 문화와 연관될 수 있는지 살펴보려

1) Williams. *Keywords*, London, Fontana. 1983. p.87

한다. 나아가 불교 안에서 가능한 문화의 위치를 확인하고 오늘날 문화와 얽힌 다양한 문제들을 해결하는 불교적 해법을 모색해보려 한다.

2. 문화 개념의 변화

현대사회에서 문화의 의미는 지속적으로 확장되고 있다. 영국의 문화연구가 레이먼드 윌리엄스(Raymond Williams)가 지적하듯 “일상적인 삶 전체와 거의 동일해지는 지경에 이르게” 되었다. 윌리엄스는 문화 개념이 복잡한 의미를 갖는 까닭에 대해 “주요하게는 이 단어가 몇몇 다른 지적 분과와 몇 개의 변별적이고 양립할 수 없는 사상체계 속에서 중요한 개념으로 사용되어 왔기 때문”²⁾이라고 말하고 있는데, 문화의 의미가 고정적이지 않고 사용자의 편의와 이해관계에 따라 손쉽게 도구화된다는 점 또한 그 복잡함을 가중시키고 있다.

어떤 사상체계에서 논의하느냐에 따라 달라지는 문화의 의미를 영국의 문학평론가이자 문화이론가인 테리 이글턴(Terry Eagleton)의 분류에 따라 다음 네 가지로 나눠보겠다. 첫째, 예술적이고 지적인 작업들 전체, 둘째, 정신적이고 지적인 발전 과정, 셋째, 사람들이 살아가며 따르는 가치, 관습, 신념, 상징적 실천들, 넷째, 총체적 삶의 방식. 이를 다시 두 가지로 분류하면, 예술로서의 문화와 삶의 방식으로서의 문화로 나뉘어진다. 예술로서의 문화가 고전적 개념이라면 삶의 방식으로서의 문화는 근대 이후 이루어진 전근대사회에 대한 연구에서 도출된 개념으로 인류학적 개념이다.

‘culture’의 번역어 ‘문화’는 ‘경작(cultivation)’과 ‘숭배(cult)’와 같은 어원에서 유래한 말이다. 르네상스 이후 ‘문화’는 학습을 통한 인격과 습관의 향상을 의미하는 용도로 사용되었는데, 농업기술과 토지 활용이라는 개념의 은유적 확장으로 볼 수 있다. 이때 ‘문화’ 개념은 ‘교양이 있다’, ‘교양이 없다’와 같은 표현에서처럼 행동과 양식의 세련됨을 의미했다. 이와 같은 문화 개념은 인문학적 개념으로, 그리스의 파이데이아(Paideia)의 전통을 잇는 것이라고 볼 수 있다.

2) Williams. 위의 책, 1983. p.87

서양사에서 문화가 중요한 의미를 갖게 된 시기는 산업혁명부터다. 산업화된 사회에서 탄광이나 면직공장의 노동은 비문화적인 것으로 여겨졌다. 물론 그 이전 시기의 노동이 더 열악했지만 산업혁명과 더불어 문명에 대한 저항이 일어남에 따라 문명은 정신적으로 파산한 것으로 여겨졌다. 이때부터 ‘문화’는 비문화적, 반노동적인 것에 대한 비판으로서 사용되었으며, 사실의 문제를 가리키는 ‘문명’과 달리 정신적이고 이상적인 것으로 상찬되었다. 문명이 더 물질적인 것으로 변해갈수록 문화는 더 고귀하고 현실초월적인 것으로 여겨졌으며 돌아갈 수 없는 과거에 잃어버린 유토피아이며 상실된 유기적 사회를 의미했다.

18세기 들어 확장된 ‘문화’는 “예술가와 지식인들이 생산한 실제 작품뿐만 아니라 교양을 갖춘 엘리트들이 예술을 추구하는 것과 연관되어 있는 일반적인 문명의 상태”를 의미했다. 그런 점에서 문화는 사회의 진보를 지칭하기도 했는데, 19세기 유럽은 스스로 문화를 대변한다고 자부하면서 아프리카를 야만 상태라고 규정하고 그들과 구별지었다. 부르디외가 지적하듯 문화는 ‘구별짓기’의 수단이었으며 도덕적이고 계급적인 의미, 나아가 가치평가적인 의미가 덧붙여졌다.

19세기 발생한 낭만주의적 민족주의는 민족 고유의 예술 문화를 고취하며 예술로서의 문화와 삶의 방식으로서의 문화를 연결시켰다. 낭만주의는 하나의 나라, 하나의 지역, 하나의 계급사회, 하나의 민족집단의 삶을 반영하는 문화 본래의 경향을 민족적 정체성을 표시하는 수단으로 전환시켰다. ‘민속문화folk culture’ ‘민족문화national culture’ 개념이 등장한 것도 이때부터다.

낭만주의적 민족주의는 유럽에서는 후발 산업국가 독일 통일의 원리였으며 나치의 교리로 작동하였으며, 서구 제국주의에 의해 식민화된 지역에서는 피식민지인이 자결권을 얻기 위한 수단으로 혁명적 역할을 했다. 헤르더 같은 낭만주의적 민족주의자는 민족을 단일하고 자기창조적이며 자결적이라고 보았는데, 그는 민중이 문화를 대표한다고 주장하면서 민중문화가 예술가들에게 영감을 주는 집단무의식의 원천이며 죽은 문명을 구원할 희망이라고 믿었다. 이제 “문화는 살아가는 방식에 대한 모델, 자기 정체성의 구축 혹은

자기실현의 형식, 소규모 집단이 만들어낸 결과물 혹은 전체 인민의 생활 형태, 현재에 대한 비판 혹은 미래의 이미지”가 되었다.

이글턴에 따르면, 바로 여기서 문화 개념의 거대한 역사적 변화가 일어났다. “혁명적 민족주의의 발흥과 더불어 문화는 해결책이 아닌 문제의 일부”가 되었으며 “언어, 믿음, 친족관계, 상징, 유산, 조국은 오늘날 갈등을 치명적으로 만드는 잠재적 원천”이며 “분쟁의 지점”이었다. 민족주의에서 문화는 정체성의 정치로 작용하였으며, 오늘날 페미니즘, 종족 분쟁, 동성애자 인권 문제 등에서도 같은 형태가 반복되고 있다. 20세기 이후 세계적으로 발생한 디아스포라의 결과로 단일민족국가들이 다문화국가로 바뀌게 되자 문화는 서구뿐 아니라 한국사회에서도 “일상적인 논란의 주제”가 되었다.

문화 개념은 18세기 후반, 산업주의에 대한 비판으로 각광받았으며 낭만주의적 민족주의의 토대였다. 19세기에 들어와 문화 개념은 식민주의와 관련하여 식민지 주변부에 상상적 거주지를 마련했다. 식민주의자들은 문명을 가졌지만 피식민지 주민은 문화를 가졌다는 오리엔탈리즘의 낭만적 투사가 피식민지의 문화적 정체성 형성에 기여했다. 다른 한편, 근대적 문화 관념은 종교를 대체하는 역할을 하였다. 문화는 이성, 정신, 예술, 과학, 민중, 민족, 인류 등등 신의 죽음을 대체할 수 있는 것들 중 가장 그럴듯한 것으로 여겨졌다.

20세기에 들어 사진, 영화 등 새로운 예술 장르의 등장으로 ‘대중문화’라는 새로운 개념이 출현함과 함께 문화가 포괄하는 범위가 확장되었다. 하지만 대중문화는 ‘문화적 소양이 있는 개인’의 세련된 취미라는 관념의 확대를 의미하기보다 엘리트들이 향유하는 고급문화와 구별되는 대중들의 문화라는 가치평가적인 의미를 갖는 한정적인 용법으로 사용되었다. 문화는 주요 산업의 하나로 성장했으며 새로운 방식으로 대중의 의식 속으로 들어갔다.

대중문화는 그 영향력을 사회 거의 모든 분야로 확장하였고 사회적 존재의 다른 영역들을 통합하기 시작했다. 문화와 사회 사이의 구별은 점점 희미해졌으며 “정치는 갈수록 이미지, 아이콘, 스타일, 스펙터글의 문제”가 되었다. 교역과 생산은 포장, 디자인, 브랜드, 광고, 홍보에 더 의존하게 되었으며

개인들 사이의 관계는 기술적 텍스트와 이미지에 의해 중재되었다. 이와 함께 포스트모더니즘의 시대가 시작되었다.

19세기와 20세기에 걸쳐 문화 개념은 많은 논쟁을 겪었다. 인류학과 사회과학 연구를 통해 제시된 총체성(totality) 개념을 바탕으로 문화 개념은 전혀 새로운 의미를 획득하게 되었는데, 문화는 한 사회가 생산하고 축적한 모든 것, 더 나아가 일정한 인간 집단에 관한 ‘모든 것(complex whole)’³⁾을 포괄하는 개념으로 확장되었다. 인간의 모든 사회적 행위, 예를 들어 의상, 유행, 외모, 몸짓의 언어 등이 상징적 차원을 갖고 있으며 바로 이 상징화와 의미의 차원을 말할 때 ‘문화’라는 개념을 사용하게 되었다. ‘문화’의 의미가 “인간의 고상한 정신적 창조물인 예술”이라는 고전적 의미와 무관한 방식으로 사용되었으며, “한 사회의 행동양식이나 상징체계”라는 인류학적 의미까지 다양한 의미를 포괄했다. 이러한 용법의 문화 개념은 하나의 사물(예술)이나 상태(문명)라기보다 사회적 실천을 의미한다.

후기산업사회의 등장과 함께 창조행위와 생산행위로서의 문화에 새롭게 주목하면서 개인적인 향유의 영역에 머물던 문화예술은 시장으로 나와 소비와 체험의 대상이 되었다. 문화는 새로운 첨단 기술과 부를 창출하는 가장 큰 원동력이 되었다. 이렇게 개척된 새로운 시장은 1930년대 아도르노와 호르크하이머가 비판적으로 사용한 ‘문화산업’이란 용어를 경제 전체를 이끌어가는 최첨단 산업을 가리키는 말로 만들었다. 문화산업과 대중문화의 등장과 함께 문화의 생산과 소비의 문제가 새롭게 인식되었으며 이런 변화와 더불어 ‘문화’ 개념은 경제 및 권력과 밀접한 관계를 갖게 되었다. 20세기 중반, 문화는 새로운 형태의 정치적 갈등의 핵심 요소, 즉 “다문화주의와 정체성 정치라는 모습으로 불쑥 등장한 현상”이다. 다른 한편으로 “21세기는 문화의 세기”라는 구호에서 보는 것처럼 ‘문화’의 가치지향적인 의미가 다시 논의되고 있다.

3) Tylor, Edward Burnett Sir, *Primitive Culture*, New York : Harper, 1958.

3. 문화와 다원주의

문화와 관련된 문제들 중 불교적 관점에서 의미 있는 것은 다원주의와 세속성이다. 포스트모던 이후 다원주의와 세속성은 문화 담론에서 논박할 수 없는 주장으로 받아들여지고 있지만 실제 삶에서는 정치사회적 문제들을 야기했으며 탈종교화 경향을 가속화시키고 있다.

오늘날 문화담론에서 주된 논쟁거리인 정체성 정치와 다원주의는 세계화와 함께 서로 다른 국가와 종족, 문화들 사이에서 발생한 혼종과 관련 있다. 혼종은 단일민족문화를 자부하는 한국사회에서도 더 이상 낯설지 않은 현상이다. 전 지구적으로 발생한 혼종의 결과, 다양성을 존중하고 다른 문화와 가치관에 대해 ‘틀림’이 아니라 ‘다름’으로 받아들여야 한다는 관용의 태도가 형성되었지만 동시에 타문화에 대한 혐오와 비하, 배타적 태도도 빠른 속도로 확산되고 있다. 이 문제는 국가적 결속력의 문제, 인종차별의 문제와 연계되어 있는데, 특히 테러와의 전쟁 이후, “문화적 친연성, 종족 정체성, 종교적 신념 등이 국제정치의 갈등 속에서 중요성을 획득”했다. 이글턴이 우려하듯이, 종족, 문화, 성, 계급 등의 정체성을 기반으로 하는 정체성 정치는 자기비판적 정신보다 이른바 ‘국뽕’ 같이 자신에게만 몰입하는 편향성을 갖기 때문에 심각한 사회 문제를 야기한다. 초국가적 자본주의는 이 문제들을 더 악화시켰다. 이글턴에 따르면, “초국가적 자본주의는 세계시민을 만들어내기 보다는 수많은 세계시민 주체들 사이에 편협성과 불안정을 야기하여 그들을 자신의 영향 아래 두는 경향이 있기” 때문에 그 불안정이 인종주의와 국수주의를 부추기고 있으며, “이런 의미에서 혼합과 다양성은 새로운 형태의 위계와 분할을 낳고 있다.”

다원주의는 “일부 포스트모던 이론가들이 1980년대 이래 모든 인간사를 문화로 설명하는 문화주의 신조를 수용하기 시작”하면서부터 등장했다. 문화주의는 다수의 문화, 다양한 생활 형태의 존재 자체를 바람직한 일로 보는데, “인간 존재에 보편적 토대가 있다는 믿음”을 환상으로 여기며 총체적인 사회질서를 불신하는 한편, 특정한 사회적 정체성을 무조건적으로 옹호한다.

그 결과, “인간은 더 이상 하나의 종으로 공통적인 필요와 능력을 가진 자연적이고 물질적인 동물이라고 여겨지지 않았고, 대신 시종일관 문화적인 동물로만 파악”되었다.

이글턴은 현대사회에서 문화의 중요성이 실제보다 과장되어 있다고 보았는데, 문화가 전 세계적으로 확장된 것은 문화 자체의 힘 때문이 아니라 숨겨져 있는 이윤 동기 때문이며, ‘문화산업’이라는 말 자체가 “문화 생산이 근대 문명을 관통하며 얼마나 멀리까지 영향력을 확장했는지 보여주며” 그 “핵심 동기가 문화적인 것이 아님을 환기”시켜준다고 지적한다. 그는 ‘문화정치’의 양상으로 드러나는 오늘날의 정치가 실제로는 다양성과 포용성 같은 문제에 도전하지 않을 뿐 아니라 문화 배후에 있는 경제적 불평등 같은 현실적인 문제를 은폐한다고 지적하면서, 문화연구담론이 “다원성, 차이, 다양성, 주변성에 대한 관심은 귀중한 성과들을 만들어냈음”에도 불구하고 그것이 “더 물질적인 다양한 이슈에서 관심을 돌리게 하는 역할”을 했다고 주장한다. 또한 문화연구담론 자체가 배타적이며, 다양성 존중은 그 자체가 하나의 주장으로서 다양성이 존립하기 위해 요구되는 각각의 문화가 갖는 자기 정체성을 상실하게 할 위험이 있다고 비판한다.

미국의 문화인류학자 에드워드 홀 또한 문화가 오늘날 세계가 당면하고 있는 문제와 깊이 연루되어 있다고 보았다. 그는 인구와 환경의 문제와 지구상에 거주하는 수많은 개인과 집단 사이에서 이루어지는 관계에서 발생하는 문제가 모두 문화와 관련되어 있다고 주장한다. 현대적 위기 극복의 방법으로 홀이 생각한 것은 다양성이다. 그는 문화가 본질적으로 인간이 만들어낸 연장물이지만 그것이 다시 인간의 삶에 개입하여 영향을 미치면서 인간의 본성을 억압한다고 보았다. 그의 주장에 따르면, 인간이 자기 외부의 연장물을 진화시킴으로써 자신의 약점을 보완해왔지만 자신이 진화시킨 연장물이 가져다주는 편리함에 젖어서 그 연장물의 구속을 눈치채지 못한 채 문화의 지배를 받게 되었다는데, 이처럼 “인간이 자신의 연장물, 특히 언어, 도구, 제도를 진화시키면서 스스로 창조한 괴물을 통제할 능력을 잃게 된” 현상을 홀은 ‘연장의 전이(extension transference)’라고 명명한다. 그가 보기에, 진보는 인간이 스스로 연장시켜온 자신의 일부를 대가로 지불한 것이며 그 결과 인간의 본성은 다양한 형태로 억압되었다. 결국 이 문제는 인간이 “자신

의 외부세계에 집중하던 관심을 방향전환시켜 내부의 상실되고 소외된 본연의 자아를 다시 찾는 일로 향하게 함”으로써만 해결될 수 있다는 것이 그의 결론이다.

홀에 따르면, 문화의 속박에서 벗어나려는 노력은 우리 자신을 진정으로 알고자 하는 일이다. 그러기 위해 무의식 중 당연시되는 문화적 습관을 알아내어 그것에서 벗어나 새로운 습관을 자발적으로 익혀야 한다. 그는 “문화가 인간에게 부과된 것일 뿐만 아니라 넓은 의미에서 문화 그 자체가 인간이며 삶이 풍부한 의미를 지니게 되는 것은 복잡다양한 문화에서 수백만 가지 가능한 결합을 이끌어낸 결과”이므로 다른 문화 연구를 통해 “자신의 삶에 생동감과 새로운 인식을 부여”할 수 있을 뿐 아니라 “삶에 대한 관심은 대조와 차이라는 충격을 통해서 비로소 촉발”될 수 있다고 주장한다.

다양성을 해법이라고 본 홀과 달리, 이글턴은 다양성 자체가 문제 해결이 아니라고 본다. 이글턴은 비교문화적 관점이 우리 자신에 대한 새로운 이해와 다른 문화에 대한 포용성을 가져다 줄 수 있지만 오늘날 문화에 내포되어 있는 다양한 문제를 해결해주지 못한다고 주장한다. 그가 보기에, “다양성이 그 자체로 가치 있지는 않으며” 남아프리카 공화국의 인종차별정책 철폐의 경우에서 보듯이 오히려 “다양성이 아니라 연대가 필요할 때가 있다.” 또한 현실적으로 인간에게는 적당한 안정감이 요구되므로 “모든 획일성이 치명적인 것도 아니며” 자기 문화에 매몰되는 것을 비난할 것만도 아니다. 그는 “모든 단일성이나 의견 일치가 ‘본질주의’로 악마화될 일도 아니”며, “반대로 단일성이나 의견 일치가 훨씬 더 많을수록 전적으로 환영받을 수도 있다.”고 주장한다.

이글턴의 문화 다양성 비판은 문화의 자율성을 주장하는 문화주의에 초점이 맞춰져 있는데, 그는 문화주의가 문화를 “신, 정신, 물질, 인간 본성, 생명력, 변증법, 역사의 진전, 우주의 구조 등에 의지하지 않는” 자율적인 것이라고 주장하면서 “경제적이고 정치적인 이슈들도 문화적인 이슈라는 프레임 속에 다시 배치”했다고 비판한다. 또한 문화주의가 “인간이 공유한 필수적 특징들을 공통 인간성으로 나타내는 일은 겉만 그럴싸한 보편성이라는 이름으로 문화적 차이를 억누르는 일”로 간주한 것에 대해서도 문제를 제기한다.

문화의 다양성에 대한 두 사람의 입장 차이는 문화의 자율성에 대한 견해 차이에서 비롯된다. 홀이 문화가 인간 자체라고 보면서 문화의 대조와 차이가 삶에 대한 관심을 촉발할 수 있다고 보는 반면, 이글턴은 문화를 일종의 상징체계라고 보았기 때문에 모든 인간의 행위를 문화적 맥락 속에서 이해하는 문화주의를 반대한다.

문화에 대한 홀과 이글턴의 평가는 다르지만 두 사람은 문화를 넘어야 한다는 점에서는 의견을 같이 한다. 인공지능의 등장 이후, ‘연장의 전복’은 인류의 생존을 위협할 정도의 위력을 갖게 되었다. 문화를 극복하는 일은 더 중요하고 더 절박해졌지만 ‘문화를 넘어서기’는 더욱 어려워졌다. 홀은 문화를 넘어서기 어려운 까닭은, 문화가 의식적 차원만 아니라 무의식적 차원을 갖기 때문이라고 보았다. 문화가 “예술적이고 지적인 작업이라는 의미에서 가장 정교한 인간의 의식 행위에 속하지만” “눈앞에 너무 가까이 있어서 그것이 무엇인지 알아차리기 힘들 정도로 당연한” 것이기도 하다.

20세기 초 작가 T.S. 엘리엇 역시 문화의 무의식적 특징을 주목했는데, 그는 문화를 “본능, 편견, 경건함, 정서, 반쯤 형태를 갖춘 의견들, 자연스러운 추정 등이 차 있는 이 광대한 저장고”로서 “일상 행위의 근거가 되고, 거의 의문을 제기하지 않는” ‘사회적 무의식’이라고 주장한다. 그러므로 “사실이 추정 중 일부는 너무나 깊이 흐르고 있어서 삶에 어떤 중대한 변화가 없다면, 즉 처음부터 다시 이 일부를 인지할 수 있게 만드는 그런 일이 없다면 문제 제기 자체가 쉽지 않다”고 보았다. 이글턴은 심지어 “실제로 끊임없이 사회적 무의식의 작동방식을 탐구하려 든다면, 우리는 아예 기능하지 못할 것”이라고 단언한다.

흥미롭게도 이글턴은 엘리엇이 말한 ‘사회적 무의식’을 자크 라캉의 ‘대타자’와 연관시키는데, “우리의 말과 행동이 하나의 전체가 되어 개별적인 의미를 획득할 수 없다는 맥락에서”, 그리고 “이 맥락은 우리 자신을 형성하고 있어서 그것이 작용한다는 것 자체도 의식하지 못하는 것들”이라는 점에서 라캉이 말한 ‘대타자’와 같다고 보았다.

라캉은 우리가 살고 있는 현실세계가 언어로 이루어져 있으며 언어를 통

해 관계 맺는 세계라고 주장한다. 그는 이 세계를 ‘상징계’라고 명명했는데, 아버지는 이 상징적 세계의 질서를 대표하는 대표자이자 주체가 동일시하는 ‘대타자’다. 라캉이 주목한 것은 상징적 질서 안에서 아버지가 차지하는 위치이다. 여기서 아버지는 ‘아버지의 이름’으로 주어지는 이 세계의 질서를 말한다. ‘아버지의 이름’으로 주어지는 사회적 질서와 법, 금기를 받아들임으로써 아이는 어머니와의 상상적 동일시에서 벗어나 욕망하는 주체가 된다.

라캉의 이론은 정신분석에 소쉬르의 구조주의 언어학을 적용한 것으로, 언어의 의미가 발화자가 부여하는 것이 아니라 기표들의 차이에 의해 결정되는 것처럼 무의식은 의미작용의 구성물로 이루어져 있다고 보았다. 저 유명한 “무의식은 언어와 같이 구조화되어 있다.”는 명제는 무의식이 우리의 통제 너머에 있는 의미작용의 과정임을 보여준다. 라캉에 따르면, 자아는 담론과 여타의 문화적 힘에 의해 구성된 것이며, 언어와 문화는 욕망을 형성하고 사람들에게 이른바 주체 위치를 제공하기 위해 의식적, 무의식적 마음 모두에 작용한다. 무의식과 인간 주체성을 포함한 모든 것들이 상징들과 상징계의 법에 따라 배열되고 구조화되는데, 개개인의 주체보다 상징계 안에서 작용하는 방식이 우위에 있다. 라캉은 “한 사람의 행동이 가진 진실은 자신의 의도나 경험이 아니라, 말하자면 대타자, 즉 의미 영역 전체에 위치한다.”고 주장한다.

라캉에 따르면, 주체의 욕망은 상징계의 질서에 갇혀 있기 때문에 그 너머로 나아가지 못한다. 욕망은 기표들 사이를 미끌어져 가는 방식으로 움직이기 때문에 상징계 너머로 나아가지 못한다. 실재계란 욕망이 최종적으로 목표로 하는 지점이자 절대로 도달할 수 없는 세계다. 그 세계는 상징계가 균열을 일으키거나 구멍이 뚫릴 때 언뜻언뜻 드러날 뿐이다. 결여는 욕망 사이로 생명을 움직이게 하지만, 엘리 래글랜드 설리번이 지적하듯 인간은 친숙한 상징계로부터 떨어져 나와 실재계의 외상과 공백 안으로 추락하기보다 그것이 아무리 고통스럽다 할지라도 상징계 안에서 어떤 경험이든 참아내려 한다.

가장 근본적인 의미에서 실재계는 상징계의 의미화 작용이 실패로 돌아가는 지점이므로 실재계는 외상(트라우마)이라는 개념과 연관된다. 외상은 상징화의 흐름을 정지시키고 주체를 초기발달 단계에 고착시킨다. 외상이 상징

화될 수 없이 남아있는 한, 그것은 실재계이며 주체의 중심에 자리 잡은 영속적 어긋남이다. 우리가 우리의 고통을 언어로 표현하여 상징화시키기 위해 아무리 노력한다 해도 항상 어떤 것이 남겨지게 된다. 이 초과분이 바로 실재계로, 라캉은 실재계와 조우하는 것이 불가능하다고 강조한다.

현대문화이론이 밝힌 것처럼, 문화는 “가치와 의미작용을 다루며, 사회의 이쪽 끝에서 다른 쪽 끝까지 스며들으로써, 사회 전체의 상징적 차원을 의미한다.” 모든 지점에서 일상생활과 맞물려 있기 때문에 “기호와 가치 없이 인간 활동을 특징지을 수 없다.” 그렇다면 과연 문화를 넘어 다른 문화로 나아가는 도전을 통해 무의식 깊이 침전된 문화를 넘어설 수 있을까? 홀의 희망처럼 모든 사람이 다양성을 기꺼이 받아들인다면 연장의 전이에서 자유로워질 수 있을까? 다른 문화를 받아들이고 대조하는 방식, 다시 말해, 기표들의 차이로 미끌어져가는 방식으로 인간 본성을 회복하기는 쉽지 않아 보인다. 더구나 이글턴이 지적하듯이 새천년 인류가 대면한 핵심 질문은 문화적인 것이 아니고, 더 현세적이며 물질적인 것이라면 말이다.

4. 중도와 수행도

전통사회에서 종교가 맡았던 역할, 즉 모든 의미의 근본이며 의미를 총체화한 상징체계로서 선과 악, 진리와 거짓의 기준을 제공할 뿐 아니라 그 자체 절대 선으로 자부했던 역할은 오늘날 거부되고 있을 뿐 아니라 문화에 의해 대체되고 있다. 우리 삶의 기본적인 관계와 조건들, 제도들이 일상적 삶의 과정에서 수행되는 상징적 행위들을 통해 구성되고 있다는 주장은 모든 것이 무상, 고, 무아라는 불교의 가르침과 통한다. 다시 말해, 의미화된 세계는 가치의 세계이며, 라캉의 표현에 따르면, 기표와 그 결여로 특징지어지는 상징계일 뿐 실재계가 아니기 때문이다.

동아시아에서 양극화된 가치체계는 오래전부터 의심스러운 것으로 여겨졌다. 그 한계에 대한 인식이 중국문화권에서 ‘중’에 대한 관심을 이끌었던 것으로 보인다. 그리스 문화와 달리 동아시아에서 ‘진’과 ‘선’이 아니라 ‘중’이 일찍이 지혜의 원천으로 받아들여졌다. 중국문화의 기초를 형성하는 가장 중요한 개념인 ‘중용’은 변화하는 두 대립자 사이의 조화를 도모하는 실용적

지혜를 의미한다. 역경의 세계관에 따르면, 세상만물은 양과 음이라는 두 극의 변화 과정이다. 시시각각 변화하는 음양의 변화 속에서 그때그때 적절하고 균형적인 지점(時中)을 찾아내는 일은 난세를 살아가는 사람들에게 절실하게 요구되는 기술이다. 중국문화의 정신을 대표하는 중용은 바로 변화에 적응하는 사람들에게 실천적인 지혜이자 일종의 처세술로 작용했다.

불교 역시 양극화된 가치체계를 비판하면서 새로운 길인 ‘중도’를 제시했다. 초기불교에서 ‘중도(majjhima patipada)’는 고의 원인을 제공하는 쾌락도 아니고 그런 쾌락에 대한 부정으로서 고행도 아닌 실천을 말한다. 중도의 구체적 실천방법으로서 팔정도가 제시되었는데, 그 까닭은 비구 보디가 설명하듯 “팔정도가 고에서 벗어나기 위한 두 가지 잘못된 시도인 양극단을 피하는 것이기 때문”이다.

실천적 지혜를 뜻한다는 점에서 ‘중도’는 ‘중용’과 같은 함의를 갖지만, 중도는 열반에 도달하는 방법으로, 양극단에 의해 초래되는 고통에서 궁극적인 해방을 약속한다. 그렇기 때문에 그때그때 상황 판단에 맡겨진 중용과 달리, 중도는 열반이라는 뚜렷한 목적을 향한 수행과정인 팔정도라는 특별한 매뉴얼에 따라 실천되어야 한다. 이 점이 중도가 변화 속에서 균형점을 찾는 실천적 지혜인 ‘중용’과 혼동할 수 없는 지점이다.

양변은 쾌락과 고행이라는 개념쌍에서 ‘좋은/나쁨’, ‘선/악’, ‘미/추’ 등 다양한 대립개념의 쌍으로 확장될 수 있다. 강의 양쪽 기슭을 의미하는 한자어 양변(兩邊)의 비유처럼 모든 개념은 그 개념이 성립함과 동시에 그것과 반대되는 개념이 성립된다. 불교에서 양변은 ‘모든 개념은 반대 개념을 자신의 타자로 갖는다’는 논리학적 설명에서 그치지 않고 의식이 작용하는 방식을 설명하는 데 사용한다. 쾌락이 그것에 대한 집착을 불러오는 것과 마찬가지로 고행도 쾌락에 대한 집착을 부정적으로 투사한 고행 또한 집착을 불러온다. 의식은 기본적으로 무언가에 달라붙으려는 경향을 갖는데, 의식의 대상이 된 그것은 그 반대를 부정적으로 투사함으로써 확고하게 성립된다. 따라서 그 부정적 투사 역시 고택의 대상이 된다. 이처럼 양변은 의식이 작동하는 기본적인 방식이며 집착을 유발하여 마침내 고통의 원인이 된다.

자기 속에 대립자를 갖고 있는 의식은 그 부정적 투사와 쌍을 이루며 양

자 사이에서 고통 받을 뿐, 진정한 고의 해소는 불가능하기 때문에 불교에서는 고통으로부터 완전히 벗어나려면 의식이 그 어디에도 매달리지 않아야만 한다. 다시 말해, 양변에 집착하지 않는 실천만 의식을 모든 종류의 고착에서 벗어나게 할 수 있다. 따라서 양변의 어느 하나에도 치우치지 않은 상태란 산술평균적인 중간이나 균형점이 아니라 자기 속에 대립자가 사라진 상태다. 중도는 어떤 대립이나 갈등, 집착이 없는 상태이므로 반대되는 두 극 사이의 변화에 따라 적절하게 대응하는 중용과는 다르다.

양변에서 벗어난 중도의 실천으로 도달한 상태인 열반은 쾌락이든 고행이든 그 어디에도 집착하지 않는 상태, 바로 모든 고착된 의식에서 벗어난 상태다. 즉 열반은 양변에서 벗어난 상태이자 양변에서 벗어난 중도의 실천으로만 얻을 수 있으며 중도는 모든 고착된 의식으로부터 벗어나게 하는 방법이면서 동시에 모든 고착된 의식으로부터 벗어난 상태다.

그렇다면 중도를 ‘양변을 여임’이라는 부정적 방식이 아닌 적극적인 방식으로 정의하는 것은 불가능할까? 모든 개념이 그렇듯이 중도 역시 정의하는 순간, 그 반대 개념이 성립하므로 양변에 떨어진다. 중도는 오직 ‘양변을 여임’이라는 부정적 방식 외의 다른 어떤 방식으로든 정의될 수 없다. 그러나 이 정의될 수 없음이 중도가 실재하지 않는다는 의미는 아니다. 중도는 있는 그대로의 실재에 대한 통찰로부터 시작하며 어떤 집착도 발생하지 않으며 따라서 그 자체 실재다.

중도는 언어가 제공하는 의미의 세계에서 벗어나 있는 실재적인 사태를 가리키는 개념일 뿐, 어떤 적극적인 의미를 갖지 않는다. 불교에서는 이런 언어 사용을 ‘방편’이라고 부른다. 방편은 부처님의 가르침을 전달하기 위한 제한된 용법으로만 허용된 언어다. ‘중도’라는 말은 언어로 정의될 수 없는 실재하는 사태를 가리키는 하나의 방편에 지나지 않는다.

그런데 중도의 실천으로서의 ‘팔정도’는 ‘올바른 길’이라는 적극적인 의미를 갖는다. 그것은 그 부정인 ‘잘못된 길’이 있음을 의미한다. 다시 말해, 팔정도는 양변을 갖는 ‘올바른’이라는 의미에 기대어 성립하지만 그 올바름이란 ‘양변에 떨어지지 않음’을 의미한다. 언어의 본질적인 한계 때문에 불가피하게 양변에 떨어지는 개념을 사용하는 것을 ‘잠정적’으로 허용한 것이다. 방편이 없다면 올바른 길을 제시하는 것이 불가능해지고 수행도 열반도 성립하지 않을 것이기 때문이다. 중도는 의미로 이루어진 세상의 허망함을 자각하

고 어떤 정체성도 배타적으로 고집하지 않으면서, 진리를 부정하는 허무주의나 불가지론, 또는 다원주의에 빠지지 않은 채 진실한 삶과 조우하게 하는 길로 재평가될 수 있다.

5. 중도의 실천적 가능성

세속성은 현대문화의 특징이자 한계이다. 탈종교화 시대에 문화는 종교를 대신하여 일상의 상징과 의례가 되었다. 물질적 생산과 소비, 노동과 자원의 분배 과정뿐만 아니라 의미와 가치의 생산까지 시장 시스템을 통해 이루어지고 있는 오늘날, 대중을 위해 생산되고 대중에 의해 소비되는 대중문화는 일상의 삶에서 상징 생산의 기능을 수행하고 있다. 동시에 문화는 탈신비화되었다. 문화는 문명 비판적 성격을 상실하고 오직 주체의 자기긍정에만 기여하는 소비와 향유의 대상으로 축소되었다. 심지어 추함, 악마적인 것, 공포와 경악을 불러일으키는 것들조차 오락산업으로 소비되며 매끄럽게 포섭되었다.

이글턴이 지적하듯 “우리가 만나는 거의 모든 것이 우리 손에서 나온 세상은, 초월성이 사라져버린 곳처럼 보일 것”이다. “그 세상에서 현실은 초월 대신 그저 우리의 필요와 우리가 가진 힘에 대해 말하기” 때문에 초월성보다 욕망이 앞서게 된다. 라캉이 지적하듯, 주체의 욕망은 결여에서 비롯되기 때문에 “욕망은 결핍으로 존재를 뒤덮고, 주어진 것을 넘어 손아귀를 벗어나는 모든 것을 향하도록 우리에게 박차를 가하면서, 인간을 구멍 난 존재로 만든다.” 이글턴은 욕망이 과거부터 현재까지 서양 문명의 핵심 테마 중 하나이며 오늘날 문명화된 존재를 움직이는 원동력이라고 보았는데, 현대사회에서 욕망은 “초월성의 세속화된 판본”으로 작용하고 있다고 주장한다.

종교조차 욕망 충족을 위한 수단으로 전락한 후기현대에, 사라진 ‘초월성’ 담론을 다시 끄집어낸 것은 포스트모던 사상가인 미셸 푸코이다. 홀과 마찬가지로 푸코는 외부로 향한 시선을 인간 자신에게로 돌려야 한다고 보았는데, 그 사례로 고대 그리스의 ‘자기배려(epimelesthai heautou)’ 문화를 주목했다. 말년의 저작 <주체의 해석학>에서 그는 지식고고학적 탐구를 통해 고

대 그리스에 존재했던 ‘자기배려’를 통해 주체를 새롭게 해석했다. 푸코는 서양철학에서 소크라테스의 ‘너 자신을 알라’라는 ‘자기인식’이 강조되면서 ‘자기배려’가 잊혀졌지만 사실상 보편적 계율이자 윤리적 실천으로서 그리스 문화 전반에 퍼져 있었다고 주장하였다. 그에 따르면, 이 시기에 ‘자기인식’은 오히려 자기배려의 실천에 종속되어 있었으며 나 자신을 알아야 하는 이유도 나 자신을 배려하기 위해서였다.

푸코는 자기를 배려해야 한다고 주장하는데, 이때 자기는 무엇인가? 그는 그것을 영혼이라고 부른다. 그는 과도한 종교적 해석을 경계하면서 영혼을 “신체가 활동을 할 때 신체를 사용하는 것”이라고 정의한다. “자기의 영혼을 돌보아야 한다”라고 할 때 ‘영혼’은 실체로서의 영혼이 아니라 주체로서의 영혼이며, ‘영성’은 인식이 아니라 주체가 존재의 진실에 도달할 권리를 갖기 위해 자기 자신을 변화시키고 변형시키는 것을 말한다. ‘자기배려’는 단지 자신을 친절하고 상냥하게 대하는 일이 아니다. 푸코는 ‘자기배려’가 ‘정신적인 태도라기보다 행동의 형식이며 응용적이고 규칙화된 경계 행위’에 가깝다고 보았는데, ‘자기배려’란 어떤 경지에 이르기 위해 매일 운동이나 무술을 익히는 것처럼 스스로를 단련하는 행동적이고 규칙적인 수행이다.

‘자기배려’는 자신의 삶 전체에 대한 배려이고 삶을 예술작품처럼 빚어내기 위한 배려이다. 그것은 자신을 윤리적 주체로 인식하고 구성하는 실천적인 과정으로서의 존재의 기술인데, 주체의 윤리적 성찰과 훈련을 위해 결단과 용기가 요구된다. 위험을 무릅쓰고 진실을 말하는 ‘파레시아(parrêhesia)’는 자기배려의 기술로서, 내가 진실과 맺고 있는 관계에서 나오는 실존적이고 개인적인 선택이다. 고대인들은 자신은 자신이 진실과 맺고 있는 고유한 관계이며 이 관계는 삶 속에서 구체화되어야 한다고 생각했다. 진실은 얇은 것이 아니라 그치는 것이 아니라 발언하고 그 발언에 부합하는 삶을 영위하게 만드는 것이었다. 진실과 맺는 관계로서 자기배려는 말과 삶의 조화로운 관계를 유지하도록 하는 윤리적 실천이자 주체로서 자기 삶을 변화시키는 자율적인 자기수양이었다.

푸코는 기원 후 1~2세기가 자기배려의 황금기로, 자기배려가 신분과 관계없이 만인에게 부과된 보편원칙이었음을 상기시킨다. 철학자들에게 자기배

려는 평생의 일로 여겨졌는데, 그것은 성년이 되어서야 실천하기 때문에 노년은 ‘자기배려’의 최고점이며 보상의 순간이다. 세네카가 노년에 이르러야 자기만족을 얻을 수 있기 때문에 늙기 위해 살 필요가 있다고 말한 것도 자기배려가 그의 평생의 일이었기 때문이다. 그는 언제 죽더라도 완벽한 포만 상태, 노년에 접어든 사람처럼 행동해야 한다고 믿었으며, 개인을 교육하기보다 모든 불행, 모든 사고를 품위있게 견뎌낼 수 있도록 교육하는 것이 중요하다고 여겼다. 내면의 악을 없애고 영혼을 정화하도록 자신을 변화시켜야 하기 때문에 지식의 전달이 아니라 수행적 측면이 강조되었다.

그런데 자기배려는 혼자 완성할 수 없다. 아직 자기를 배려하고 있지 않은 사람은 자기 자신과 관계를 갖지 못한다. 자기 자신과의 관계를 갖기 위해 타자, 즉 철학자가 필요하다. 스승은 위인을 제시해주거나 행동 모델을 제공하거나 소크라테스처럼 무지에서 벗어나게 하는 존재이다. 소크라테스가 제자 알키비아데스에게 가르쳤듯이 스승은 행위의 주체, 능력을 사용하는 주체로서 제자의 영혼을 배려해야 한다.

동서양을 막론하고 고대문화는 자기배려의 문화가 존재했다. 동양에서 인도의 요가, 중국의 태극권, 기공과 같은 양생술과 유교의 경 공부, 불교의 명상 수행 등 수행전통 또한 자기배려의 문화로 해석될 수 있다. 그리스로마 이후 단절된 자기배려의 문화와 달리, 동양의 수행전통은 오늘날까지 단절 없이 계승되고 있다. 근대화 이후 한국사회에서 이런 전통의 중요성이 폄하되고 욕망이 사회를 추동하는 동인이 되었지만, 오늘날까지 불교의 수행전통은 이천년 이상 승가에서 실천되고 있다. 20세기 이후 서양 지식인에 의해 현대적 삶에 적용된 명상은 종교적 색채를 배제하고 자기계발과 심리치료의 수단으로 대중화되었다. 명상을 비롯한 불교의 다양한 수행은 깨달음이라는 종교적 초월보다 사회적 성공과 심리적 평안 등 개인적 웰빙을 위해 실천되고 있다.

문화의 차원으로 내려온 종교는 모든 이에게 친절하며 다른 문화와 종교에 개방적이지만 문화적 소비의 대상으로 전락하기 쉽다. 불교가 지향하는 목표인 ‘열반’ 또는 ‘깨달음’은 문화의 차원을 넘어선다. 따라서 불교의 미래는 승가의 청정성이나 수행 전통의 보존 여부보다 초월의 힘을 보존하고 있느냐 여부에 달려 있다고 해도 과언이 아니다.

불교가 문화에게 허용해줄 수 있는 위치가 있다면 그것은 오직 ‘방편’으로서의 위치뿐이다. 설사 교단 안팎에서 다양한 종류의 상징물이 제작되었고 법패 작무 연극 따위가 연행되었다 하더라도 불교에서 문화는 ‘방편’에 지나지 않으며 그것도 깨달음을 위한 수행 방법이라는 제한 아래서 허용된다.

앞서 설명했듯이, 의미와 가치의 체계는 양변에 떨어지는 것이다. 자칫 문화에 대한 폄하, 그 무용성에 대한 주장, 나아가 인간의 삶 전체에 대한 부정으로 비취질 수 있는 이 관점이 반문화적인 것이 아닌 까닭은 ‘중도’의 이중성 덕분이다. 중도는 양변에 떨어지지 않기 위해 잠정적으로 양변에 떨어지는 방편이다. 다시 말해, 중도는 의미와 가치 체계에 포섭되면서도 의미와 가치의 차원에서 파악될 수 없는 열반을 실현하기 위한 실천법이다. 이 예외적인 위치는 오늘날 문화로부터 발생하는 문제들에 대한 새로운 해결을 제시한다. 상징과 의미체계로서 문화는 양변에 떨어진다. 그러나 양변에서 벗어나기 위해 다시 상징과 의미체계를 받아들이는 방식으로, 수행으로서의 문화는 오늘날 개별 주체들이 상징계라는 개념화된 사회질서 속으로 진입하여 사회적 정체성이라는 틀에 자신의 몸과 영혼을 맞추며 겪을 수 밖에 없었던 상처와 실패를 치유하고 진실한 삶을 회복하는 방법이 될 수 있다. 또한 이것이 ‘정신적이고 지적 발전 과정’이라는 문화의 의미를 복원하는 길이기도 하다.

MEMO
