

공 사상을 통해 해석한 불교적 여성관

— 『유마힐소설경』 제 7품에 나오는 천녀와 사리불의 대화를 중심으로 —

최 성 호
(서울대 철학과 대학원)

1. 서론

불교에서 여성을 바라보는 시각은 양면적이다. 한편으로는 여성을 수행자의 일원으로 인정하고 여성 수행자 집단도 유지하고 있다는 점에서 긍정적인 면도 보인다. 하지만 여성을 부정적으로 보는 시선도 매우 많이 발견할 수 있다. 싯다르타가 여성들로부터 그들이 출가자 집단에 들어갈 수 있도록 허락해달라는 부탁을 받았을 때, 싯다르타는 처음엔 여성들이 교단에 들어오면 수행에 방해된다는 이유를 들어 부탁을 거절한다. 그 후 그의 제자인 아난의 부탁을 듣고 생각을 바꿔 여성을 교단의 일원으로 인정하게 된다.¹⁾ 이처럼 싯다르타가 살아있을 때부터 여성들을 남성에게 비해 수행하기 힘든 존재, 남성들의 수행에 방해가 되는 존재로 인식하는 관행이 불교 내에도 있었다. 또한 출가자들이 따르는 계율을 보더라도 여성출가자는 남성출가자들보다 항상 낮은 지위에 있었다.²⁾

현존하는 대부분의 종교에서 이러한 여성을 비하하는 남성 중심적 시각을 볼 수 있다. 여성주의 운동³⁾은 종교의 이러한 성격을 문제시

1) 리타 그로스, 김윤성·이유나 역, 『페미니즘과 종교』, 청년사, 1999, p.236.

2) 강정희, 『비구니술에 나타난 불교의 여성 교육관』, 동국대학교, 1982.

3) 본 논문에서 여성주의를 경우에 따라서 페미니즘이라고 쓰는 경우가 있는데, 둘 다 같은 뜻이다. '여성주의'라는 단어를 주로 썼지만, 여성주의의 여러 분파를 설명할 때 참고한 책의 용어를 그대로 따라 페미니즘이라는 단어를 쓰기도 했다. 예를 들어 '에코 여성주의'라고 하지 않고, 참고한 책을

하며 해결방안을 모색한다. 첫 번째 해결방안은 여성들이 새롭게 구성한 종교를 만드는 것이다. 기독교에서 볼 수 있는 영성운동이 대표적인 경우다.⁴⁾ 영성운동을 추진하는 사람들은 기존의 종교는 교리를 비롯해 교단의 운영 방식, 규범 등이 모두 남성중심적이고 그것을 벗어날 수 없기 때문에 여성의 시각에서 새로운 종교(혹은 교단)를 만들어야 한다고 주장한다.

이와 달리 종교가 처음 발생할 당시의 문제의식, 기본 교리, 원초적 사상을 연구하고 여성주의적 시각으로 새롭게 재구성하여 기존의 종교를 남녀가 공평하게 공유할 수 있는 종교로 재탄생시키려는 노력도 보인다.

불교에서도 불교의 교리를 여성주의적 시각으로 재구성하려는 시도가 활발히 진행되고 있다. 이런 시도에서 눈에 띄는 점은 불교가 원래는 남녀를 차별하지 않았다는 것을 밝혀내는 것에 그친 것이 아니라 남녀를 차별하지 않아야 불교의 진정한 목적을 달성할 수 있다는 사실을 증명하고 있다는 점이다.

본 논문은 이 점에 주목하여 『유마힐소설경』(維摩詰所說經) (이하 『유마경』)을 여성주의적 관점에서 해석해보았다. 『유마경』은 대승불교의 경전으로 공(空) 개념을 바탕으로 출가자와 재가자의 관계, 남성과 여성의 관계 등에서 나타나는 여러 가지 이분법의 불교적 극복 방법을 보여주고 있다. 특히 제 7품에는 남성인 사리불과 여성인 천녀가 대화하는 부분이 있는데, 이 대화가 여성의 몸을 직접적으로 다루고 있기 때문에 불교를 여성주의인 관점에서 재구성하는 데 매우 중요한 단서를 제공한다.

그래서 본 논문은 천녀와 사리불의 대화를 해석하는 작업을 일차적으로 수행한다. 이를 위해 먼저 불교적 사유의 가장 기본이 되는 문제인 ‘삶의 고통’이 발생하는 원인, 극복방안 등을 정리할 것이다. 그 다음에 그러한 불교관을 바탕으로 대승불교에서 내놓은 개념이 공(空)이며 『유마경』에서도 이 개념이 중심으로 드러나고 있다는

따라 ‘에코 페미니즘’이라고 썼다.

4) 리타 그로스, pp.55-61.

점을 밝히고, 공(空) 개념에 입각해 천녀와 사리불의 대화를 해석할 것이다.

두 번째로 이러한 해석이 가지는 여성주의적 함의를 검토하는 작업을 할 것이다. 천녀의 논변과 천녀의 존재 자체가 가지는 의미를 정리하고, 이러한 것들이 기존의 페미니즘 담론에 어떻게 기여할 수 있을지 보고자 한다.

2. 불교의 세계관과 공(空) 개념

인간은 고통을 느끼며 산다. 그 이유는 상당 부분 인간의 시간적·공간적 개체성 때문이다. 시간적·공간적이라 함은 이런 것이다. 예컨대 인간이 고통을 느끼는 이유는 자기와 타인을 비교하기 때문이다. 자신보다 더 많은 권력과 부를 가진 사람을 봤을 때 느끼는 상대적 박탈감이 사람을 고통에 빠뜨린다(개체들 간의 공간적 차이). 또한 자신의 현재 모습이 과거의 모습, 한창 시절의 모습보다 추해졌다고 느낄 때 괴로움에 빠진다. 그리고 미래에는 현재보다 더 늙고 추해질 것이며 결국 죽을 것이라는 것을 알고 두려워한다(개체의 시간적 차이).

인간은 이런 상대적 박탈감, 세월에 대한 두려움(生老病死)을 극복해야 고통에서 벗어날 수 있다. 종교는 바로 이 문제를 해결하는 것을 핵심적인 목표로 삼는다. 종교마다 그 극복의 방식은 상이하지만 개체의 초월을 통한 극복의 논리를 제시한다는 점에서는 동일하다.

불교도 마찬가지다. 불교도 개체성에 대한 집착을 버림으로써 고통에서 벗어날 수 있다는 내용을 주요 골자로 하고 있다고 생각한다. 그리고 이 내용이 그저 당위적인 구호로만 제시되고 있는 것이 아니라 논리적인 체계성을 가지고 주장되고 있다. 이것을 이해하기 위해 먼저 불교의 기본 개념에 대해 살펴보면, 흔히 불교의 종지로 삼법인(三法印)을 드는데, 제행무상(諸行無常), 제법무아(諸法無我), 일체개고(一切皆苦)를 그 내용으로 한다. “모든 것은 변화한다. 이 세상에 영

원히 존재하는 그 어떤 것이란 없다. 그럼에도 불구하고 영원한 것으로 생각하고 집착하는데 바로 그렇기 때문에 고통이 따른다.”⁵⁾

여기서 알 수 있듯이 불교는 영원히 고정불변한 개체를 인정하지 않는다. 왜냐하면 만물은 인(因)과 연(緣)⁶⁾에 의해 일시적으로 생겼다가 사라질 뿐이기 때문이다. 따라서, “모든 존재는 연기법의 지배를 받고 있는 조건적이고 상대적인 존재이므로, 여러 인연이 갖추어져 화합하여 어떤 것이 만들어질 때 그것은 여러 인연에 소속된 것이므로 독자적으로 존재할 수 있는 자성(自性, 자체의 고유한 성질 내지 실체성)이 없다는 것이다. 실체성이 없으므로 공하고, 공 또한 공이라고 한다. 즉 모든 것은 다양한 조건 속에서 상호 의존하여 존재한다는 인식에서 출발하여, 조건의 변화에 따라 제각기 변화하고 스스로 독립하여 존재하는 것이 없는 존재의 그런 모습을 공이라고 부르는 것이다.”⁷⁾

개체가 자성이 없다는 것을 구체적 예를 들어 살펴보자. 어떤 개체가 더러운 상태(汚)에 있다고 할 때, 이 개체의 더러움은 두 가지 이유에서 실재한다고 볼 수 없다. 첫째, 그 개체는 원래 더러웠던 것이 아니라 시간의 흐름 속에서 더러워졌기 때문이다. 시간의 흐름 속에서 원래는 가지고 있지 않던 때(垢)가 그 개체에 낀 것이다. 둘째, 더러움이라는 개념이 절대적인 것이 아니라 깨끗함(淨)이라는 개념의 상대적인 개념으로서 생긴 것이기 때문이다. 깨끗함이라는 상대적인 개념이 없었다면, 혹은 그 개체와 비교될만한 더 깨끗한 다른 개체가 없었다면 ‘더럽다’라는 생각이 생기지 않았을 것이다.

앞에서 인간 고통의 근원으로 살펴본 상대적 박탈감이나 생로병사에 대한 두려움도 이와 같다. 자신이 가난하다, 비천하다는 생각에서

5) 심재룡, 『동양 철학의 이해1』, 집문당, 2002, p.90.

6) 인(因)과 연(緣)은 둘 다 원인을 말한다. 인은 결과를 낳게 하는 직접적인 원인을 말하고, 연은 인을 조성(助成)하는 사정·조건 즉 간접적인 원인을 말한다. 예를 들어 과(果)로서의 벼를 돌아나게 하는 종자가 인(因)인데 대해 땅이나 물은 연(緣)이 된다. 이상의 설명은 『불교용어사전』, 경인문화사, 1998, p.1344(인에 대한 설명)과 p.1141(연에 대한 설명)을 참조하였음.

7) 조은수, 『공』, 이동철, 최진석, 신정근 엮음, 『21세기의 동양철학』, 을유문화사, 2005, p.25.

오는 고통은 상대적인 것이다. 만약 모든 사람의 부(富)나 지위의 정도가 똑같다면 그런 고통을 느끼지 않을 것이다.

또한 삶과 죽음의 문제도 이와 비슷하게 생각할 수 있다. 존재(有)는 무존재(無)에 의해서 생겨난다(生). 아기의 출생을 생각해 보자. 태어나기 전에는 아기는 없었다(無). 그러나 두 성인 남녀에 의해서 아기가 존재하게 되었다(有). 따라서 세상의 생명체(육신)는 여러 가지 원인과 환경에 의해 일시적으로 생겨난 것일 뿐이다. 그렇다면 죽는다는 현상도 이상할 것이 없다. 현실 세계의 이 생명(육신)이 인연에 의해 생긴 일시적인 것이고, 죽음 또한 태어남에서 이미 예견된 자연스러운 일이기 때문이다.

그리고 무존재, 죽음이라는 관념은 존재, 삶이라는 관념이 있기 때문에 생겨난 상대적인 것이다.⁸⁾ 예컨대 태어난 아기는 언젠가 ‘죽는다’는 사실이 문제가 되고, 불안해하는 이유는 ‘태어남’이라는 상대적·대립적 사건이 있기 때문이다. 이런 의미에서도 죽음과 죽음에 대한 불안이 야기하는 고통은 상대적인 것이고, 인연에 의한 현상(연기(緣起))⁹⁾이다.

그래서 『아함경』은 인, 연, 연기의 관계를 다음과 설명하고 이것을 제대로 아는 것이 매우 중요하다고 말한다. 즉 “인(서, 직접적 원인)과 연(緣, 환경적 조건)에 의하여 생겨난 현상(즉, 緣起)과, 이렇게 하여 일어난 세상의 존재들은, 무상(無常)하고 고(苦)이며 공하다. 또한 이것을 ‘나’라고 동일화해서는 안 된다. 이것을 잘 숙고하고 그 이치를 따져보고, 찬찬히 관찰하여 이해하도록 하라”고 하는 것이다.¹⁰⁾

8) 시간상으로는 무가 유보다 선행할지도 모른다. 그러나 인간의 관념에는 유라는 관념이 생긴 이후에 무라는 관념이 생겼을 것이다.

9) 연기는 의존하여 생긴다는 뜻이다. “모든 현상은 무사한 원인이나 조건이 서로 관계하여 성립되고 있는 것이며, 독립자존(獨立自存)하는 것이 아니라 제조건이나 원인이 없으면 결과도 저절로 없어진다는 것. 불교의 기본적인 교설. 현상적 존재가 서로 의존하여 생기고 있는 일. 이론적으로는 항구적인 실체적 존재가 하나도 있을 수 없음을 나타내며, 실천적으로는 이 인과 관계를 밝히고, 원인이나 조건을 제거함으로써 현상(懸象)세계(고통의 세계)로부터 해방되는 것을 지향함.”(『불교용어사전』, p.1143.)

10) 조은수, 「공」, p.24. 아함경에 대한 더 자세한 논의는 조은수, 「아함경」, 서울대학교 엮음, 『권장도서해제집』, 서울대학교 출판부, 2005, p.273 참조.

우리를 고통스럽게 하는 요소들이 사실은 절대적인 것이 아니고, 인연에 의해서 생겨난 일시적인 것에 불과하다. 따라서 우리가 그런 것들 때문에 고통스러워 할 이유가 없다. 따라서 그것에 집착하지 말고, 곰곰이 생각해보고 거기에서 벗어나라. 이것이 불교에서 고통으로부터 벗어나는 방법으로 제시한 것이다. 이런 생각이 사성제(四聖諦)로 정리되어 있다. 삶에는 고통이 있는데(苦), 그 고통은 집착이 원인이 되어 생긴 것이다(集). 또한 불교에서는 이런 고통이 없어진 상태가 있다고 말하면서(滅), 고통을 없애고 깨달음에 이를 수 있는 상태까지 제시하는 것이다(道).¹¹⁾

따라서 불교에서 제시하는 초월의 논리는 ‘수행을 통한 깨달음’이 그 중심에 있다. 인간이 고통을 받는 원인은 상대적인 것, 변화(變化)하는 것을 절대적인 것, 고정불변하는 것으로 생각하는 데에 있다. 앞에서 봤듯이 그 어떤 것도 절대적으로 존재하는 것(有)도, 절대적으로 존재하지 않는 것(無)도 아니다. 따라서 이런 양극단의 생각에 치우쳐서는 안 된다. 이것이 『중론』¹²⁾에서는 공(空)·가(假)·중(中)의 논리로 표현되어 있다. 즉, 일체의 존재는 공이지만, 또한 임시방편적인 이름<假>을 가지고 이 세상의 현상으로 존재한다. 그러므로 존재한다<有>, 비존재한다<無>는 두 가지 모습 다 존재를 올바르게 설명하는 것이 아니므로, 그러한 두 가지 존재 이해 방식을 떠나서 사물을 보는 것을 중도라고 한다. 『중론』에서 ‘중’이라는 개념은 초기 불교의 중도 개념을 이어받는 것으로, “존재한다는 관념은 향상된 것에 집착하는 것이고 존재하지 않는다는 관념은 단멸에 집착하는 것이다. 따라서 현명한 사람은 존재와 비존재라는 관념에 집착하지 않아야 한다.”¹³⁾ (< >안 필자)

어떤 것에도 집착하지 말고 중도를 지키라는 말은 매우 엄한 요구이다. 모든 극단적인 생각, 개념에서 벗어나야 한다면, 깨끗함과 더러

11) 심재룡은 불교가 고통을 떨하는 방법까지 적극적으로 제시하고 있다는 점을 들어, 불교의 이론이 단순한 허무주의가 아니라고 말한다. (심재룡, p.91)

12) 인도의 학자 용수의 저서.

13) 조은수, 「공」, p.24.

움이라는 양극단에서 벗어나야 한다. 그런데 수행에만 전념하는 출가자들은 속세가 더럽다고 생각해 거기서 벗어나 깨끗하게 수행하기 위해서 출가를 한다. 양극단의 생각에서 벗어나기 위해서 하고 있는 출가자 생활에 또 다른 양극단의 함정이 있다는 것을 볼 수 있다. 출가자와 재가자라는 두 범주가 있고, 출가자는 청정한 사람, 재가자는 속세의 때에 찌든 사람이라는 이분법이 보이기 때문이다.

사실 대승불교는 이런 문제의식에 기반해서 생겼다고 할 수 있다. 대승불교는 그 이전의 불교를 소승(小乘)불교라고 비판하면서 등장한 불교 운동이다. 기존의 불교는 출가자만이 깨달을 수 있다고 생각하는 출가자 중심주의를 깔고 있었다. 이에 반해 대승불교는 이런 출가자 중심주의를 비판하고 재가자도 깨달을 수 있다고 주장한다.

출가자만이 깨끗한 사람이고, 청정한 출가자만이 깨달을 수 있다는 논리는 출가자와 재가자를 나누는 이분법적인 논리이다. 따라서 이것은 불교의 진정한 가르침에 위배되는 논리이다. 출가자, 재가자라는 개체성도 또한 넘어서야 진정으로 깨달을 수 있고, 고통에서 벗어날 수 있다.

이 같은 논리는 공 개념에 이미 내포되어 있다. 세상 만물, 개념이 공한 것이라면, 공이라는 개념도 임시적인 것(假)이므로 공(空)한 것이다. 따라서 공이라는 것에도 집착해서는 안 된다.¹⁴⁾ 마찬가지로 출가자를 속세에서 벗어난 청정한 삶을 추구한다고 해서 임시적으로 ‘깨끗하다’, ‘속세로부터 벗어나 있다’고 임시적으로 말하고 있지만 여기에 집착해서는 안 된다.

3. 공(空) 사상에 근거해 해석한 『유마경』의 여성주의적 함의

3.1. 공에 근거해서 분석한 천녀와 사리불의 대화

이렇게 불교가 모든 양극단적인 사유로부터 철저하게 벗어나야 한다고 주장한다면, 여성-남성의 극단도 예외가 될 수 없다. 『유마경』

14) 심재룡, 앞의 책, p.137.

제 7품 천녀와 사리불의 대화는 이 문제에 대한 대화이다. 여기서는 천녀의 입을 통해 여성-남성을 구분하는 것이 옳지 않다는 것을 말하고 있다. 여기서 천녀의 논변은 앞에서 말한 공에 근거하고 있다.

우선, 제 7품에서 천녀는 꽃을 흩뿌리면서 등장한다. 앞서 석가모니의 지시에 따라 문병을 온 여러 사람들에게 주인공 유마힐은 그들의 무지한 면을 지적해 주고, 가르침을 편다. 그 가르침에 감동한 천녀가 자신의 마음을 꽃을 흩뿌리는 것으로 표현하면서 유마힐과 석가모니의 제자가 있는 방에 등장한다.

천녀의 첫 번째 대화는 이 흩뿌린 꽃에 대한 제자들의 반응에 의해서 촉발된다. 그 정황은 다음과 같다.

그때 유마힐의 집에 있던 한 천녀가 여러 어른들이 설법하는 것을 보고 홀연히 그 몸을 나타내어 하늘의 꽃을 여러 보살들과 대제자들 위로 뿌렸다. 꽃은 제 보살들 위에 이르러 다 땅으로 떨어졌으나, 제자들에게 이르러서는 몸에 붙어 떨어지지 않았다. 제자들은神通력으로 그 꽃을 떼려고 애썼으나 떼내지 못했다.¹⁵⁾

(爾時，維摩詰室有一天女，見諸大人聞所說法，便現其身，即以天華散諸菩薩大弟子上。華至諸菩薩即皆墮落，至大弟子便著不墮，一切弟子神力去華，不能令去。)

제자들에게 붙은 꽃이 떨어지지 않는 것은 그들이 아직 공에 대해 완벽하게 깨닫지 못했다는 것을 상징적으로 보여준다. 양극단의 사유를 철저하게 배제해야 진정한 공의 의미를 깨달을 수 있다. 그런데 제자들은 자신들에게 붙어있는 꽃을神通력까지 써가면서 애써 떼어내려고 한다. 이것은 꽃을 자신들 몸에 붙어있어서는 안될 부정적인 것으로 보고 있다는 것을 의미한다. 어떤 대상을 이런 정도로 혐오스럽게 본다는 것은 극단의 사유에서 아직 벗어나지 못했다는 것을 의

15) 『維摩詰所說經』(『大正藏』14, p.547c23-26). 한글 번역은 이기영, 『유마경 강의(하)』, 한국불교연구원, 2000를 참조하였다.

미한다. 천녀는 이 점을 다음과 같이 날카롭게 지적한다.

그때 천녀가 사리불¹⁶⁾에게 물었다. 「왜 꽃을 떼려고 하십니까?」 사리불이 대답했다. 「이 꽃은 여법¹⁷⁾하지 않소. 그래서 이것을 떼내려고 하는 것이요.」 천녀가 말했다. 「이 꽃이 여법하지 않다고 말하지 마십시오. 왜냐하면 이 꽃 자체는 분별 따위를 하는 일이 없는데, 당신이 스스로 분별상(分別想)¹⁸⁾을 일으키고 있을 뿐입니다. 만약 출가자가 불법에 있어서 분별하는 바가 있으면 그것이야말로 여법하지 않은 것입니다. 만약 분별하는 바가 없으면 그것이 곧 여법한 것입니다. 저 보살들을 보십시오. 보살들에게 꽃이 달라붙지 않는 것은 그들이 이미 일체의 분별상을 끊어버렸기 때문입니다. 비유컨대 어떤 사람이 겁이 많다고 합시다. 그러면 귀신이 곧 그 허점을 치고 들어올 것입니다. 이와 같이 제자들은 생사를 두려워하기 때문에 색·성·향·미·촉¹⁹⁾이 그 허점을 치고 들어오는 것입니다. 이미 두려움을 떠난 사람에게는 일체의 오욕이 아무 짓도 하지 못하는 것입니다. 번뇌망상의 악습이 다 없어진 사람에게는 꽃이 달라붙지 않습니다.²⁰⁾

16) 리영자는 『유마경』에서 사리불이 소승불교의 승려를 상징한다고 주장한다.(리영자, 『불교와 여성』, 민족사, 2001, p.96.)

17) 여법은 산스크리트어로 *yogya*이다. ‘법대로’, ‘완전히 있을 것이 있는 그대로’라는 뜻이다. “경전에서는 새로이 주목해야 할 실상의 세계를 언급하니 그것은 곧 ‘그러한 것[여(如)]’의 세계이다. “제법의 실상은 오직 붓다와 붓다만이 능히 다 알 수 있는 것으로 모든 법은 그러한 정체·그러한 방식·그러한 표현·그러한 특성·그러한 자성을 지닌다.[梵本 法華經 方便品]” 여기서 그러한 정체 내지 그러한 자성은 ‘그러한 것’이라는 최종적인 경지에 대한 자세한 표현들이다.....최상의 깨달음의 대상은 최종적인 ‘여’라고 해야 할 것이다.“(최봉수, 『불교관 무엇인가』, 부디스트웹닷컴, 2000, pp.61-62.)

18) 분별상(分別想)은 양극단의 사유에 의해 생긴 상을 말한다.

19) 불교에서는 인간이 외부사물을 눈(眼), 귀(耳), 코(鼻), 혀(舌), 몸(身)이라는 다섯 가지 감각기관을 통해 받아들인다고 말한다. 이 다섯 가지에 사유 기관인 의(意)를 더해 육근이라고 부른다. 이 육근이 인식하는 대상이 각각 색(色), 성(聲), 향(香), 미(味), 촉(觸), 법(法)이며 이 여섯 가지를 육경(六境)이라고 부른다. 육근과 육경을 합해 십이처(十二處)라고 한다.

20) 『維摩詰所說經』(『大正藏』14, pp.547c26-548a6).

(爾時，天問舍利弗：「何故去華？」答曰：「此華不如法，是以去之。」天曰：「勿謂此華爲不如法。所以者何？是華無所分別，仁者自生分別想耳。若於佛法出家，有所分別，爲不如法，若無所分別，是則如法。觀諸菩薩華不著者，已斷一切分別想故。譬如人畏時非，人得其便，如是弟子畏生死故，色聲香味觸得其便也。已離畏者，一切五欲無能爲也。結習未盡，華著身耳；結習盡者，華不著也。」)

출가 수행자인 사리불은 꽃을 여법하지 않다고 생각하고 있다. 꽃은 말초적인 감각을 불러일으키는 것이어서 속세의 욕망, 쾌락을 떨쳐내야 하는 출가자에게는 해로운 물건이라고 규정하고 있는 것이다. 불교에서는 보통 속세와 관련된 것을 때, 먼지(塵)와 같이 더러운 것으로 본다. 수행을 위해서는 속세 생활에 대한 미련을 과감하게 떨쳐내야 하기 때문에 이러한 시각은 나름의 의미가 있다. 하지만 앞에서 살펴봤듯이 이런 시각이 고착화되면 안 된다. 그것은 양극단의 사유에 빠지는 것이고 공의 진정한 의미를 이해하지 못한 것이기 때문이다.

따라서 꽃을 여법하지 않다고 생각해 신통력까지 써가면서 떼어내려는 자세는 아직 깨닫지 못했다는 것을 의미한다. 제자들의 마음속에 여법한 것과 여법하지 않은 것이라는 ‘이분법’이 남아있기 때문이다. 이런 분별지가 남아 있는 한 깨달음에 이를 수 없다. 그래서 천녀는 사리불을 비판한다. 그녀는 “제자들에게 꽃을 여법하지 않다고 말하지 말”라고 하며, “분별하는 바가 없으면 그것이 곧 여법한 것”이라고 말한다. 그렇게 생각하는 것 자체가 아직 깨닫지 못했다는 것을 보여주는 것이기 때문이다. 이 대화에서 천녀가 사리불을 비판하는 내용이 공(空)에 입각하고 있다는 것을 알 수 있다.

다음에 살펴볼 대화는 사리불이 천녀가 여성인 점을 문제 삼는 부분이다. 사리불은 그토록 지혜가 뛰어난 천녀가 왜 여성의 몸을 하고 있는지 묻는다.

사리불이 말했다. 「당신은 왜 여인의 몸을 바꾸지 않소?」 천녀가 말했다. 「내가 12년 전부터 여기 있으면서 줄곧 여인의 상을

찾아보았지만, 찾을 수 없었습니다. 그런데 뭘 바꾼단 말입니까? 비유컨대 요술쟁이가 요술로 가짜 여인을 만들어 놓았다고 합시다. 어떤 사람이 그 허깨비에게 당신은 '왜 여인의 몸을 바꾸지 않소?'하고 묻는다면, 그것이 올바른 질문이 된다고 생각하십니까?」 사리불이 말했다. 「말이 안 되지요. 허깨비에게는 고정된 상이란 게 없는데, 어찌 그것을 바꾼다 하겠소?」 친녀가 말했다. 「일체제법이 또한 이와 같아 고정된 상이 없는 것입니다. 그러니 어찌 여인의 몸을 바꾸지 않느냐고 물을 수 있겠습니까?」²¹⁾

(弗言：「汝何以不轉女身？」天曰：「我從十二年來，求女人相了不可得，當何所轉？譬如幻師化作幻女，若有人問：『何以不轉女身？』是人爲正問不？」舍利弗言：「不也。幻無定相，當何所轉？」天曰：「一切諸法，亦復如是，無有定相，云何乃問不轉女身？」)

여기 인용에서 보듯이 사리불의 질문은 당시 사람들이 여성의 몸에 대해 어떻게 생각했는지 보여준다. 여성이 높은 지혜를 가지고 있다는 사실을 이상하게 여기고 있는 데서 알 수 있듯이 여성을 수행할 수 없는 존재로 생각하고 있는 것이다. 인도인이 여성을 수행에 있어서의 장애물로 인식하게 된 이유를 카모디는 다음과 같이 설명한다.

고대의 인도인들은 자유 연상을 통해 여성과 섹스, 출산, 어머니, 양육, 풍요, 풍작, 동물의 다산을 쉽게 일치시킬 수 있었다. 이러한 관념 아래 불교의 어떤 저술가들은 여성을 지킬 줄 모르고 성적 교접과 아이 낳기에 몰두하는 존재로 묘사하였다. 여성의 이러한 욕구는 엄청나게 크기 때문에 이들이 이러한 욕구를 채우기 위해서 어떤 수단을 사용하더라도 그들에게는 잘못이 없다는 것이다. 초기의 보수적인 불교(테라바다 불교)는 끊임없는 변화의 영역인 삼사라에 상응하는 여성의 욕망과 생명력의 끊임없는 재분배를 관련이 있는 것으로 간주하였다. 삼사라<samsara, 再生, 끊임없이 이 세상에 태어나는 것>는 적이고 함정이기 때문에 여성적인 것도 마찬가지로 적이고 함정이다.

21) 『維摩詰所說經』(『大正藏』14, pp.548b22-548b27).

따라서 여성은 카르마의 끈을 대표하는 상징적인 힘이다. 붓다가 욕망과 세속의 신인 마라의 딸들을 만나는 이야기에서 여성에 대한 이러한 견해를 살필 수 있다. 붓다가 깨달음을 얻게 되면 자신의 삼사라의 영향력에서 벗어나게 되기 때문에 마라는 이것을 막기 위해서 자신의 아름다운 세 딸인 욕망과 쾌락 그리고 열정을 붓다에게 보냈다. 붓다는 이러한 유혹에 대한 거부, 다시 말해서 매력적이고 감각적인 세계와 여성들의 세계에 대한 승리를 통해서 니르바나<열반, 깨달음의 경지>에 들어가 고 구제의 진리를 얻을 수 있었다.²²⁾< >안은 필자)

즉, 인도인들은 여성의 몸이 세속적인 욕구를 추구할 수밖에 없도록 자연적으로 타고났다고 생각했기 때문에 부적합한 몸이라고 생각했다. 위에서 사리불의 의문은 이렇듯 여법하지 않은 여성의 몸으로 어떻게 그런 높은 수준의 지혜를 가질 수 있었느냐는 것이다. 이것은 앞에서 살펴본 꽃에 대한 반응과 비슷하다. 어떤 대상의 특성이 실재한다고 생각하는 양극단의 사유에 빠져있는 것이다.

이같은 사리불의 질문에 천녀는 이와 같이 대답한다. “여인의 상(여성의 몸)을 찾아보았으나 찾을 수 없었습니다.” 공을 깨달은 자는 절대적으로 실재하는 상을 상정하지 않는다. 따라서 여성의 몸, 남성의 몸도 또한 실재하는 것으로 생각하지 않는다. 따라서 여성의 몸이나 남성의 몸이라는 데에 집착하지 않는다. 수행에서 중요한 것은 양극단의 생각에 치우치지 않는 것이다. ‘있다(有)-없다(無)’의 관계처럼 ‘여성-남성’의 관계(개념)도 연기에 의해 일시적으로 생겨난 것일 뿐이다. 두 가지를 실재하는 것으로 생각하지 않고, 그것들을 초월해 중도를 찾을 때 깨달음에 이를 수 있다. 천녀는 이런 가르침을 사리불에게 체화(體化)시키기 위해 사리불을 여성의 몸으로 바꾸는 방편²³⁾을 쓴다.

이렇게 말하고 즉시 천녀는神通력으로 사리불을 천녀와 같이 변하게 하고, 자신은 사리불 같이 변하게 했다. 그리고 이렇게

22) 카모디, D.L., 『여성과 종교』, 서광사, 1992, pp.62-63.

23) 방편은 방법, 수단이라는 뜻이다. 더 자세한 설명은 뒤에서 하겠다.

물었다. 「당신은 왜 여인의 몸을 바꾸지 않습니까?」 천녀의 모습을 한 사리불이 대답했다. 「내가 지금 어떻게 여인의 몸으로 바뀌었는지를 알 수 없소.」 천녀가 말했다. 「사리불이여, 만약 당신이 이 여인의 몸을 능히 바꿀 수 있다면 다른 모든 여인도 능히 몸을 바꿀 수 있을 것입니다. 사리불이 여인이 아니면서 여인의 몸을 나타내듯이 모든 여인도 또 그와 같은 것입니다. 비록 여인의 몸을 나타내고 있지만, 여인이 아닌 것입니다. 그러므로 부처님께서 ‘일체제법은 남자도 아니고 여자도 아니다’라고 말씀하신 것입니다.」 그리고 즉시 천녀가神通력을 거두어들이니, 사리불도 옛날과 같은 몸으로 되돌아왔다. 천녀가 물었다. 「사리불이여, 여인의 몸의 특징이 지금 어디에 있습니까?」 사리불이 말했다. 「여인의 몸의 색상은 있는 것도 없는 것도 아니요.」²⁴⁾

(即時, 天女以神通力變舍利弗令如天女, 天自化身如舍利弗, 而問言: 「何以不轉女身?」舍利弗以天女像而答言: 「我今不知所轉而變爲女身。」天曰: 「舍利弗! 若能轉此女身, 則一切女人亦當能轉。如舍利弗非女而現女身, 一切女人亦復如是, 雖現女身而非女也。是故, 佛說: 『一切諸法非男非女。』」即時, 天女還攝神力, 舍利弗身還復如故。天問舍利弗: 「女身色相, 今何所在?」舍利弗言: 「女身色相, 無在無不在。」天曰: 「一切諸法, 亦復如是無在無不在。夫無在無不在者, 佛所說也。」)

이상에서 여인의 몸에 대한 사리불의 질문에 천녀는 공에 입각해서 설명하고 있다는 사실을 알 수 있다. 본질적이지 않은 것을 본질적인 것으로, 고정 불변한 것으로 보기(집착) 때문에 고통이 생긴다. 수행자는 고통에서 벗어나는 것을 목표로 하므로 그러한 일체의 집착을 벗어버리고 중도를 찾아야 한다. 따라서 여성의 몸은 본질적으로 욕망 덩어리이고, 여법하지 않다고 생각하는 한 진정한 깨달음을 얻을 수 없다. 따라서 여성에 대한 고정관념은 오히려 수행에 방해가 된다. 우리는 여성에 대한 고정관념을 떨쳐 버려야 한다. 천녀는 사리불에게 이러한 가르침을 주고 있는 자이다.

24) 『維摩詰所說經』(『大正藏』14, pp.548b27-548c9).

3.2. 천녀와 사리불의 대화의 여성주의적 함의

천녀와 사리불의 대화는 여러 가지 면에서 중요한 여성주의적 함의를 가진다. 먼저 여성을 수행자를 유혹하고 방해하기만 하는 부정적인 존재가 아니라 여러 가지 긍정적인 면을 가지는 존재로 묘사한 점을 눈여겨 볼만하다. 여성도 남성처럼 불교의 지혜(반야)를 가질 수 있다는 점, 그리고 그 지혜를 바탕으로 사람들의 깨달음을 도울 수 있다는 점을 보여준다.²⁵⁾

여기서 불교의 지혜란 공을 말한다. 천녀는 이 공이라는 지혜를 바탕으로 많은 사람들을 깨달음으로 이끄는 방편 역할을 한다. 방편은 빨리어 우빠야(upaya)의 번역어로서 수단이라는 의미이며, 초기불교 경전에서 선교방편(善巧方便) 즉, 우빠야-꼬살라(upaya-kosalla)는 다르마(法)의 현시, 혹은 수단의 능숙한 사용이라는 의미로서 훌륭한 스승의 징표인 것으로 인식된다. 하지만 방편의 가치가 좀 더 중시되는 것은 대승불교에서이다. 대승에서 선교방편은 보살의 특징 가운데 하나로서 지혜와 동등한 가치를 지닌 깨달음에 필수적인 것으로 이야기 된다.²⁶⁾

이와 같이 불교에서 방편은 수행에 도움을 줄 수 있는 수단을 뜻한다. 천녀는 남성과 여성 모두에게 방편으로서 중요한 역할을 할 수 있다. 사리불을 통해서 볼 수 있듯이 일반 사람들(특히 남성)은 여성이나 꽃을 요사스럽고 수행에 도움이 안 되는 더러운 것으로 인식하고 있다. 하지만 그러한 편견을 가지고 있으면 진정한 깨달음에는 이를 수 없다. 깨달음의 가장 큰 장애물인 분별지(양극단의 사유)를 확고하게 가지고 있기 때문이다. 천녀는 여성임에도 불구하고 매우 뛰어난 지혜(반야)를 가지고 사리불의 문제점을 날카롭게 파악하고 적절한 방법(방편)을 써서 그 문제를 해결해 준다. 천녀는 신통력으로 자신의 몸을 남성으로도 바꿀 수 있었다. 그러나 여성의 몸으로 나타

25) 조승미는 이것을 반야적 여성관과 방편적 여성관이라는 말로 정리했다. 이에 대한 설명은 조승미, 「여성주의적 관점에서 본 불교수행론 연구-한국 여성불자의 경험을 중심으로」, 동국대학교대학원 박사학위 논문, 2004, pp.16-29 참조

26) 위의 논문, p.17.

나 서 여성과 공의 지혜가 공존하는 모순적 상황을 보여준다. 이것이 일종의 화두(話頭)로서의 기능을 한다. 그리고 꽃을 뿌리고, 사리불을 여성의 몸으로 바꾸는 방법을 써서 그 화두를 풀고 깨닫게 하는 데 도움을 준다.

천녀는 여성에게 이것 외에도 또다른 의미의 방편이 될 수 있다. 부처의 화신과 비슷한 기능을 할 수 있기 때문이다. 대승불교에는 부처의 삼신설(三身說)을 주장한다. 이것은 부처는 법신(法身), 보신(普身), 화신(化身)이라는 세 가지 몸을 가지고 있다는 설이다. 법신은 깨달은 부처 혹은 부처의 깨달음 자체를 말한다. 보신은 영원히 존재하는 부처의 몸을 말하는 것으로 이 몸은 일반 중생의 생노병사를 경험하지 않는다. 마지막 화신은 현실세계에 나타나 생노병사를 실제로 경험한 역사적으로 실존했던 석가모니를 말한다. 부처가 석가모니로 태어나(化身) 중생들과 같은 고통을 겪은 이유는 중생들이 깨달음에 이를 수 있도록 돕기 위해서이다. 일반 중생과 똑같은 존재였던 석가모니가 여러 고통을 극복하고 깨달음에 이르는 것을 보여줌으로써, 중생들이 자신도 깨달을 수 있다는 자각, 자신감, 용기를 갖게 하고 따라해야 할 수행의 방법을 제공해주는 것이다.²⁷⁾

이와 마찬가지로 천녀도 여성들이 깨달음에 이를 수 있도록 돕는다. 더럽고 여범하지 않은 것으로 간주되었던 여성이 높은 경지의 깨달음을 얻은 것을 보여줌으로써 여성들이 자신도 깨달을 수 있다는 사실을 깨닫고 수행을 해야겠다는 마음(發心)을 낼 수 있도록 도와주고 있는 것이다. 또한 여성으로서 깨달은 자가 가지고 있는 지혜가 어떤 모습이며, 주위의 비난에 어떤 방식으로 대응할 수 있는지 보여줌으로써 일종의 모범, 본으로써의 역할도 하고 있다.

이처럼 불교의 가르침에 따라 여성도 깨달을 수 있다는 것을 논리적으로 증명했다는 것 말고도 『유마경』은 깨달음에 이르는 구체적 경로, 과정도 다른 경전과는 조금 다르다는 점을 주목할 만하다.

예컨대 『불설초일명삼매경』에는 혜시라는 여주인공이 나온다. 그녀

27) 삼신설에 대한 더 자세한 설명은 平川 彰(히라카와 아키라) 외, 정승석 역, 『대승불교 개설』, 김영사, 2005, pp.228-239 참조.

는 상도라는 비구²⁸⁾가 여성은 성불할 수 없다고 주장하며 혜시의 성불(成佛서원)을 비웃는다. 이에 대해 혜시는 이렇게 말한다.

보살의 뜻을 일으켜 일체중생을 제도하려 하면서 ‘본래 없음’을 부처님의 몸의 형상에 집착하는 것은 위없이 바르고 참된 도를 얻지 못한다. 일체 모든 것에는 상(相)이 없거늘, 어찌 남자와 여자가 있겠는가?²⁹⁾

이런 반응은 사리불의 질문에 대한 천녀의 대답과 유사하다. 하지만 그 후 혜시가 부처가 되는 경로는 『유마경』과 조금 다른 양상이 보인다. 이런 혜시의 말을 들은 부처님이 혜시를 남자의 몸으로 바꾼 후 부처가 되도록 하기 때문이다. 이것은 대승불교가 그 이전의 불교 보다는 여성에 대한 생각이 발전했지만 여전히 남성중심성이 상당히 많이 남아있다는 사실을 보여준다. 이런 양상을 상당히 많은 경전에서 찾아 볼 수 있다. 상당수의 경전에서 ‘중생→보살’이 되는 과정이 여성에게는 ‘여성→남성’의 과정과 동일시되고 있다는 것이다.³⁰⁾

반면 유마경의 천녀는 “줄곧 여인의 상을 찾아보았지만, 찾을 수 없었습니다. 그런데 뭘 바꾼단 말입니까?”라고 말하며, 끝까지 여성의 몸으로 남아 있게 된다. 천녀 자신이 신통력으로 남자의 몸으로 바꿀 수 있는데도 여전히 여성의 몸을 유지한다는 점에서 더 큰 의미가 있다고 생각한다. 남성이 바로 부처가 될 수 있다면, 여성도 바로 부처가 될 수 있다는 점을 보여주고 있는 것이다. 공(空) 개념을 더욱 철저하게 밀고나가 여성의 성불가능성을 더욱 적극적으로 인정하고 있다.

이러한 점은 여성주의 내부에서 매우 긍정적으로 수용될 수 있다. 예컨대 여성의 역할을 고정하지 않는 태도는 자유주의 페미니즘 진영에서 긍정적으로 수용될 수 있다. 자유주의 페미니즘은 여성만의

28) 비구는 산스크리트어 비슈의 음역으로서, 남성 출가자를 말한다. 여성 출가자는 비구니라고 한다.

29) 『불설초일명삼매경』 권하(『대정장』 15, pp.541b-542a). 조승미, p.53에서 재인용.

30) 이 주장에 대한 자세한 설명은 조승미, pp.52-54를 참조할 것.

고정적인 특징이 있다는 것을 거부한다. 자유주의 페미니즘의 문제의식은 사회 전반에 여성이 남성보다 천성적으로 지적 능력과 육체적 능력이 부족하다는 인식이 퍼져 있다는 데에서 출발한다. 이런 입장에 있는 여성주의자들은 현재 많은 여성이 이성적인 능력이 부족하고 감성에 치우치는 경향을 보이게 된 데에는 사회 환경의 요인이 크다고 주장한다. 따라서 사회 환경, 즉 교육 제도, 관습, 제도 등을 개선하게 되면 여성도 남성과 똑같은 능력을 발휘할 수 있다고 말한다. 조승미는 이런 자유주의적 페미니즘이 “여성의 종속을 정당화하는 논리인 본성론을 조건에 기인하는 것으로 전환하여서 현실적인 조건을 개선하려는 실천력으로 이어지게 하는데 공헌”³¹⁾했다는 점에서 이 이론을 어느 정도 긍정한다.

이것은 앞에서 살펴본 공 사상의 장점이기도 하다. 다만 자유주의적 페미니즘은 여성도 조건만 갖추어지면 '이성적 능력'을 남성 못지않게 충분히 갖출 수 있다는 점을 부각시키는데 이 점은 경계할 필요가 있다. 이성을 중시하는 풍토는 절대적이고 보편적인 현상이 아니라 근대에 들어와서³²⁾ 그리고 일부 여성주의자에 따르면 남성에 의해서 형성된 풍토이다. 자유주의는 이 점을 간과했기 때문에 이성적 능력이라는 일원화된 기준을 바탕으로 남성과 여성을 똑같은 출발선상에서 경쟁시키는 체제를 구상하고 있다.

불교의 공 사상은 자유주의 페미니즘의 기본적 문제의식과 동일하지만 이러한 문제점을 지양할 수 있는 이론 또한 가지고 있다는 점에서 자유주의 페미니즘의 발전에 중요한 기여를 할 수 있다. 불교는 어떤 역할, 지위도 고정불변한 실재로 보는 것을 반대하기 때문에 ‘이성 중심의 평등한 경쟁 체제’라는 자유주의 페미니즘의 구상을 반성할 수 있게 해주기 때문이다.

그러나 천녀로 대표되는 여성상은 이러한 긍정적인 면뿐만 아니라 한계점과 논쟁점 또한 드러낸다. 리타 그로스는 (대승)불교의 여성주의와 관련해서 긍정적으로 기여한 것 중 하나가 여성에게만 내재되어

31) 위의 논문, p.22.

32) 위의 논문, p.22.

있는 어떤 특성이 있다는 본질론적인 혐의를 제거한 점이라고 한다.³³⁾

리타 그로스는 불교가 “급진적인 방식으로 관습적인 젠더 제도와 유형화에 의문을 던지게 한다”³⁴⁾고 주장한다. 급진이라고 하는 이유는 여성의 성역할에 대한 문제제기가 보다 근본적인 진리의 측면에서 이루어지고 있기 때문이다. 한 마디로 불교적인 지혜에 따르면 그 어떤 역할, 지위도 실재하는 것이 아니다.

이러한 시각은 여성을 더러운 존재로, 깨달을 수 없는 존재로 규정지어 버리는 편견에 대해서는 긍정적으로 기능할 수 있다. 하지만 공 사상에 따르면 모든 여성성을 논리적으로 부정해야 하는데 이 지점에서 논쟁이 일어날 수 있다. 상당수의 여성주의자들은 여성성의 보존과 육성이 여성해방은 물론 세계의 평화에도 큰 역할을 할 것이라고 생각하기 때문이다.

예컨대 길리건은 여성의 도덕적 관점이 남성의 관점과 다르다고 주장한다.³⁵⁾ 여성은 그들 고유의 여성의 모성, 보살핌의 윤리를 가지고 있다. 이는 경쟁, 주체/대상 등의 남성적 미덕과 구분된다. 남성이 경쟁과 갈등을 바탕으로 한 세계관을 가지고 있고 힘의 균형을 중심으로 한 평화 관념을 가지고 있는 반면, 여성은 모성과 보살핌의 윤리를 바탕으로 한 상호 간의 평화를 중시하고 있다고 말한다. 이러한 입장에 따르면 여성적 윤리는 버려서는 안 되는 것이고 사회의 발전을 위해서는 보존하고 확장해야 하는 것이다.

이와 비슷한 관점을 ‘에코 페미니즘’에서도 찾아볼 수 있다. 에코 페미니즘에서는 “억압의 대상이었던 여성과 자연의 숨겨진 가치를 드러내면서, 여성의 기르고 양육하는 특성의 가치를 복원”³⁶⁾ 시키고자 한다. 이들은 여성의 모성을 실재하는 것으로 보고, 그 모성을 만물을 기르는 자연의 진정한 가치와 동일시한다는 것이다. 또한 인간의 문명화 역사는 자연의 파괴의 역사였다고 진단하고, 이것은 남성이 여성을 억압한 역사와 궤를 같이 한다고 말한다. 그리고 문명화와

33) 위의 논문, p.14.

34) 위의 논문, p.14.

35) 위의 논문, p.25.

36) 위의 논문, p.26.

남성적인 특성 동일시하고, 자연과 여성적인 특성을 동일시하면서 자연과 여성적인 것의 회복을 적극적으로 주장한다.³⁷⁾

이런 입장에서는 공 사상을 긍정적으로만 볼 수 없다. 앞에서 봤듯이 공사상에 따르면 여성의 모성, 보살핌의 윤리 의식 또한 여성에게 고유하게 실재하지 않는 것으로 봐야 하기 때문이다. 이 경우 몇 가지 문제가 발생한다.

먼저 공 사상이 현실 생활에서 여성의 지위 향상과 이어지기가 어렵다는 점이다. 대승불교에서는 여성의 몸을 실재하지 않는 것으로 보고 중요한 것은 자신의 개체를 뛰어넘는 것이라고 말한다. 이것은 사람이 어떤 위치와 지위에 있든 간에 열반이 가능하다는 것을 말해준다. 하지만 한편으론 특정 위치와 지위에 대해 문제제기하고 그것을 더 나은 방향으로 바꾸려는 모든 활동을 무의미한 것으로 간주해 버릴 위험도 또한 가지고 있다. 예컨대 여성주의에서는 가정에서의 가부장적인 제도에 대해 비판한다. 그 구조 속에서 여성은 자신의 가치를 온전히 인정받지 못하고 억압받고 있다는 것이다. 그래서 이러한 구조를 바꿔야 한다고 주장한다. 그러나 불교적 입장에서는 그런 시도가 무의미하게 보일 수 있다. 가부장적 구조 속에 놓여있는 가정주부도 열반에 이를 가능성이 있다. 중요한 것은 현재 자신의 위치에 집착하지 않는 것이다. 자신이 존귀하다거나 비천하다는 생각을 버리고 결국 공(空)하다는 것을 깨닫는다면 열반에 이를 수 있다. 이것은 가정주부도 자신을 무조건적으로 비하하는 데에 빠지지 않고 자기 자신에 대해 자신감을 가질 수 있다는 점에서는 긍정적인 면을 지닌다. 그러나 가부장제 하에서 남성과 여성의 위계 자체는 변화시키지는 못한다는 점에서 보수적인 이데올로기로 흐를 수 있다는 문제가 있다.

이런 점은 천녀와 사리불의 대화에서도 드러난다. 천녀는 여성의 몸이 여법하지 않다는 사리불의 시각을 날카롭게 비판한다. 여성의 몸이 여법하지 않다고 보는 시각 자체가 공 사상을 철저히 체득하지 못했다는 점을 보여주는 것이기 때문이다. 그런 비판을 통해서 공

37) 통, 로즈마리, 이소영 역, 『페미니즘 사상-종합적 접근-』, 한신 문화사, 2000, pp.487-495.

사상을 분명하게 드러내고 여성도 그런 지혜를 가질 수 있다는 것을 또한 열반할 수 있다는 것을 보여주고 있다. 그러나 이런 논쟁이 천녀의 승리로 끝나더라도 천녀와 사리불의 위계는 변함이 없다. 둘 다 깨달을 수 있는 존재이긴 하지만 사리불은 부처님의 대제자이자 출가자이고, 천녀는 유마힐을 시종드는 사람일 뿐이다. 이점이 여성주의자 입장에서 문제될 수 있다. 기존의 남성중심성을 유지하는 이데올로기로 작용할 수 있기 때문이다.

위에서 언급한 길리건이나 에코페미니즘의 입장에서는 여성성은 실재하는 것으로 결코 부정할 수 없는 것이다. 여성들이 자신들을 해방시키는 방법은 그런 여성성을 긍정하고, 여성성, 자연성을 비하하려고 하는 남성, 문명에 대항하는 것이다. 그런 면에서 길리건이나 에코페미니즘은 남성성과 여성성을 실재하는 것으로 보고, 그 두 특성이 본질적으로 대립하고 융합할 수 없는 것으로 본다.

그런데 우리는 문명이 탈성화된 것이라고 잘못 이해하고 있고, 여성도 이런 이해를 가지고 있기 때문에 자신들의 특성을 비정상적인 것으로 치부하는 잘못을 범한다. 탈성화의 이런 위험성은 대승불교에서도 존재한다. 여성의 열반 가능성을 인정하고 있지만 탈성화된 방식의 깨달음을 제시한다. 하지만 수행의 구체적 방식은 기존의 남성 수행자가 만들어 놓은 방식이라는 점에서 여전히 불교의 남성중심성은 은폐되어 존재하고 있을 가능성이 있다.³⁸⁾ 여성성을 실재하는 것으로 보는 입장에서는 이런 문제제기가 충분히 가능할 것이라고 생각한다.

그러나 다른 페미니즘, 특히 포스트모던 페미니즘은 절대적이고 보편적인 여성성이 존재한다는 생각에 반대한다. 이쪽 입장의 여러 이론가들은 여성을 모성, 보살핌의 윤리로 특징짓는 것을 경계한다. 같은 여성이라도 각각은 서로 다른 경험과 가능성들을 지니고 있다. 따라서 모성, 보살핌의 윤리만을 여성적인 것으로 규정하게 되면, 수많은 다른 가능성들의 발현을 억제하는 것이 된다. 따라서 그 어떤 것도 여성 고유의 특징으로 규정해서는 안 된다. 한 인간이 가지고 있는 ‘여성’이라는 속성은 하나의 하위 속성일 뿐이기 때문에, 다른

38) 그로스, 리타 M., 1999, pp.170-171.

하위 속성(경험)과의 결합 등을 통해 다양한 특징이 형성될 수 있다.

이런 입장은 그 어떤 절대적인 특징을 인정하지 않는다는 점에서 대승 불교의 여성관과 매우 흡사하다. 그러나 이런 입장은 앞에서 살펴봤듯이 여성성을 실재하는 것으로 보는 입장에 있는 사람들에게 많은 비판을 받게 된다. 가장 큰 비판은 ‘이런 이론이 지금의 여성들에게 무슨 도움이 될 수 있는가?’하는 점이다. 고정된 여성성이 없고, 여성성을 중심으로 여성을 긍정하고 여성의 지위를 향상시키려는 시도도 오히려 여성에게 억압적일 수 있다고 주장한다면, 결국 아무 것도 못하지 않겠는가? 이걸 페미니즘 운동의 동력을 꺾는 보수적이고 반동적인 이론이 아닌가?³⁹⁾

이런 물음에 대한 답변 역시 공 사상을 중심으로 생각해 볼 수 있다. 우선 여성성이 태초부터 실재했는지 안했는지를 증명하는 것은 더 많은 고고학적 자료를 연구한 후에 결정을 내릴 수 있을 것이다. 여기서는 여성성을 실재한다고 주장하는 사람들이 논리적으로 부딪히게 될 문제점을 짚어보고, 그 문제의 해결에 불교적 관점이 기여할 수 있는가 하는 점을 살펴보겠다.

여성성이 실재하는 것으로 보는 입장에서는 여성과 남성 혹은 여성적인 가치와 남성적인 가치를 대립되는 것으로 볼 수밖에 없다. 이렇게 되면 사회 내에서 양자는 힘의 우위를 놓고 갈등하고 경쟁할 수밖에 없다. 한 사회에서 한 쪽의 가치가 헤게모니를 잡게 되면 다른 쪽은 힘을 잃고 억압을 받을 수밖에 없기 때문이다. 이 경우 가장 이상적인 상태는 양자가 타협해서 일정한 수준에서 균형점을 찾은 상태가 된다. 그러나 이런 균형점을 찾기는 쉽지 않다. 더구나 이 양상을 좀 더 자세히 들여다보면 이 문제가 두 개체 사이의 균형점을 찾는 문제가 아니라는 사실을 알 수 있다. 최근 여성주의 내부에서는 이른바 ‘여성적 가치’라고 규정된 것에 대해서 문제가 제기되고 있다. 여성주의 운동이 서구 유럽에서 출발하면서 여성적인 가치라고 규정된 것이 서구의 중산층 백인 여성을 모델로서 해서 지정된 것이라는 지적이 나오고 있기 때문이다. 흑인 여성, 제 3세계의 여성, 빈민층 여성은

39) 포스트모던 페미니즘의 답변은 통, 로즈마리, pp.371- 405 참조.

기존의 여성적 가치와 괴리된 경우가 많다.⁴⁰⁾ 모성을 중심으로, 자연과 여성을 동일시하면서 여성의 해방을 주장하는 방식이 어떤 지역·어떤 계층의 사람에게는 적절하지 않을 수 있는 것이다.

이렇게 되면 앞에서 말한 균형점은 매우 다양한 개체들 사이에서 고안되어야 한다. 이것은 매우 어려운 작업이고, 균형을 잡았다고 해도 국제 사회에서 국가간의 힘의 균형처럼 일시적으로 불안정한 균형이다.

하지만 모든 것이 상대적인 것이고 조건적인 것이라는 공 사상에 입각하면 남녀의 문제는 갈등이 아닌 평화적인 조화로 해결할 가능성이 생긴다. 남성의 몸과 여성의 몸의 차이 혹은 남성적인 가치와 여성적인 가치의 차이는 부차적인 것이고, 오히려 이런 차이가 공하다는 것을 깨닫는 것이 중요한 것이라면 남성과 여성은 깨달음이라는 목표를 향해 함께 나아가야 할 동지(도반)가 된다. 또한 여성성이라는 것을 절대적인 것으로 보지 않게 된다면, 서구 중심적 모델로 여성성을 규정짓는 것을 반성하고 다양한 목소리를 수렴할 수 있게 될 것이다. 이렇게 볼 때 불교의 공 사상은 여성주의가 스스로를 발전시키는 데에 상당한 기여를 할 수 있을 것이라고 생각한다.

4. 결론

불교에서 인간이 삶의 고통으로부터 해방될 수 있는 방법으로 제시하는 것은 모든 것이 공(空)하다는 것을 깨닫는 것이다. 통시적인 차원에서 모든 사물은 변하고, 공시적인 차원에서 모든 것들은 상대적으로 생겨난 것이기 때문에 자성(自性)이 없다. 그런데 인간은 만물을 고정불변하는 것으로 보는 집착에 빠져 고통에 이르게 되므로, 이러한 양극단의 사유에서 벗어나 사물을 볼 수 있게 되면 고통에서 벗어날 수 있다.

따라서 수행자는 양극단의 사유를 철저히 배제해야 한다. 출가

40) 한국여성연구소, 『새 여성학강의』, 동녘, 1999, pp.51-55.

자를 깨끗한 존재로 재가자를 속세에 찌든 더러운 존재로 보는 사유를 경계해야 하고, 남성과 여성을 차별하는 편견도 극복해야 한다. 이 편견을 극복해야 진정한 의미의 공(空)을 체득한 것이라고 할 수 있고, 이 상태에 이르러서야 비로소 고통에서 벗어나 진정한 깨달음에 이를 수 있다.

이렇게 공에 입각해 남녀의 차별을 극복하는 논리를, 그것도 천녀라는 ‘여성’을 통해서 보여주는 『유마경』은 불교를 여성주의적 시각으로 재해석하는 데 매우 중요한 근거를 제공해 주고 있다. 여성을 욕망 덩어리로, 남성들의 수행에 방해가 될 뿐 자신은 깨달을 수 없다는 기존의 편견을 수정해야 함을 요구하고 있기 때문이다.

하지만 여성주의적 입장에서 이러한 사유를 좀 더 거부감 없이 수용하기 위해서는 몇 가지 해결해야 할 문제점도 있다. 성역할에 대한 기존의 편견을 수정하게 만든다는 점에서는 긍정적이지만, 여성성 자체를 부정해야 한다는 점과 기존의 남성과 여성의 위계를 바꿀 수 있는 동력은 제공해 주지 못한다는 점이 문제다.

그러나 기존의 페미니즘 진영에서 주장하는 여성성이 서구의 중산층 백인 여성이 생각하는 여성성이라는 문제가 빈민층, 유색 인종, 비 서구권 여성들로부터 제기되고 있다. 여성들 내부에서도 여성성에 대한 이미지와 입장이 다양하고, 다양한 여성집단 사이의 위계가 불평등하다는 점이 드러나고 있는 것이다. 이렇게 되면 다양한 집단 간의 위계를 평등하게 만드는 작업이 매우 어렵게 된다. 고려해야 할 개체가 너무 많기 때문이다.

이렇듯 고유한 개체성을 인정하면서 그 개체들 사이의 균형, 평등을 모색하는 것은 어려움이 따른다. 개체들간의 질적 차이는 상황마다 매우 다양하게 분화될 수 있기 때문이다. 불교적 관점은 이러한 문제의 해결에 긍정적으로 기여할 수 있다. 만물을 자성(自性)이 없는 것으로 보기 때문에 특정한 성질을 고정된 것으로, 어떤 집단을 대표할 수 있는 것으로 보는 태도를 경계하고 반성할 수 있게 해준다. 이를 바탕으로 좀 더 많은 입장과 집단을 포괄할 수 있는 가능성과 여유를 제공한다. 또한 불교 내부에서는 남성 수행자와 여성수행자가 동등한 위치에서 함께 수행해 나가는 동지(도반)가 될 수 있

는 근거 또한 제공해 준다.

앞으로 더 연구해야 할 영역을 제기하면서 정리를 하고자 한다. 공 개념은 수행자에게 이분법을 철저히 배격할 것을 요구한다. 심지어 출가자와 재가자를 구분하고, 출가자를 수행에 더 적합한 사람으로 규정하는 것도 엄밀히 말하면 공에 위반된다. 하지만 불교에서 출가제도 자체를 폐기할 수는 없다고 생각한다. 삶의 고통에서 벗어나려면 인(因)과 연(緣)을 초월해야 하는데, 가장 먼저 끊어야 하면서 가장 끊기 어려운 것이 속세에서의 인과 연이다. 그런 의미에서 출가는 수행의 첫 시작이고, 출가자는 재가자가 수행을 해야겠다는 마음을 내게 하는 본보기가 된다. 따라서 불교에서는 출가(자)를 재가(자)보다 더 높은 것으로, 즉 여법한 것으로 볼 수밖에 없다. 그러면 불교에서는 출가자 제도와 공 사상의 공존을 설명할 수 있는 논리가 필요하다.

이것이 본 논문과 관련해서 문제가 되는 이유는 이 논리가 어떤 식으로 고안되느냐에 따라 『유마경』의 여성주의적 의의가 달라질 수 있기 때문이다. 앞에서 지적했듯이 천녀는 사리불이 여성을 여법하지 않은 존재로 보는 ‘시각’을 문제로 삼고 있지, 여성을 남성과 동등한 존재라고 주장하고 있지는 않다. 모든 것이 공하기 때문에 남성과 여성을 나누는 이분법을 가지고 있는 한 진정한 깨달음에 이를 수 없다는 점을 지적하고 있을 뿐이다.

그런데 출가자와 재가자를 분별하는 것이 진정한 깨달음(空)에 이르는 데 방해가 되는 건 사실이지만 그래도 출가자 제도는 인정할 수밖에 없다면, 자칫 남성과 여성을 분별하는 것이 진정한 깨달음에 방해가 되는 건 사실이지만 그래도 여전히 남성이 여성보다 우월하다는 것은 인정할 수밖에 없다는 논리로 이어질 수 있다. 출가자 제도와 공 사상의 공존을 어떻게 설명하느냐에 따라 천녀와 사리불의 대화의 여성주의적 위상이 낮아질 수도 있는 것이다. 따라서 이 부분에 대한 더욱 깊이 있는 연구가 필요하다고 생각한다.

참고문헌

[원전]

『維摩詰所說經』(『大正藏』 14, p.547c23-26).

[번역서]

이기영, 『유마경 강의』, 한국불교연구원, 2000.

[기타]

강정희, 『비구니율에 나타난 불교의 여성 교육관』, 동국대학교대학원 석사학위 논문, 1982.

경인문화사 편, 『불교용어사전』, 경인문화사, 1998.

리영자, 『불교와 여성』, 민족사, 2001.

심재룡, 『동양 철학의 이해1』, 집문당, 2002.

오윤희, 『매트릭스, 사이버스페이스 그리고 禪』, 호미, 2003.

조승미, 『여성주의적 관점에서 본 불교수행론 연구 -한국 여성불자의 경험을 중심으로』, 동국대학교 대학원 박사학위 논문, 2004.

조은수, 『공』, 이동철, 최진석, 신정근 엮음, 『21세기의 동양철학』, 을유문화사, 2005, pp.23-30.

_____, 『서문에 대신하여』, 『동아시아의 불교전통에서 본 한국 비구니의 수행과 삶』, 한마음선원 국제학술대회 프로시딩스, 2004, pp.vi-xix.

_____, 『아함경』, 서울대학교 엮음, 『권장도서 해제집』, 서울대학교 출판부, 2005, pp.272-277.

최봉수, 『불교란 무엇인가』, 부디스트웹닷컴, 2000.

한국여성연구소, 『새 여성학강의』, 동녘, 1999, pp.51-55.

카모디, D.L., 『여성과 종교』, 서광사, 1992.

그로스, 리타 M., 김윤성·이유나 역, 『페미니즘과 종교』, 청년사, 1999.

통, 로즈마리, 이소영 역, 『페미니즘 사상 -종합적 접근-』, 한신문화사, 2000.

平川 彰(히라가와 아키라) 외, 정승석 역, 『대승불교 개설』, 김영사, 2005.