

# 종교경험\*으로서의 깨달음(悟)

— 선불교(禪佛敎)를 중심으로 —

강은애\*\*

- I. 서론
- II. 종교경험(Religious Experience)의 종교학적 의미
- III. 깨달음(悟)의 종교학적 의미
- IV. 결론

## I. 서론

세계 고전 종교 전통들은 각기 인간의 삶에 대한 다양한 진단과 처방을 마련하여 인간 해방(구원)의 길을 제시하였다. 붓다가 세상의 실상을 고(苦) 또는 환(幻)으로 파악하여, 꿈같은 이 세상을 벗어나 해탈(解脫)의 세계로 나아갈 수 있는 길을 열어 놓았듯, 기독교는 하나님의 피조물인 인간이 하나님과의 완전한 관계 회복을 통한 구원(救援)의 길을 제시하였다. 그밖에 이슬람, 힌두교, 유교(儒敎) 등도 각각 독특한 신념체계(belief system)와 실천론(practice)을 제시하여 인간의 자유와 구원을 목표로 삼으며, 수세기에 걸쳐 독특한 종교문화 전통을 축적해 왔다.

이러한 종교문화에 대한 종래의 현상학적 종교 연구는 상징이나 의례, 제도 등의 형태론적인 비교연구에 치중하여 종교의 내적 체험의 구조에 관한 연구는 다

---

\* 종교 경험은 궁극적 실재(Ultimate Reality)로서 경험되어지는 것에 대한 반응이다. Wach, *Types of Religious Experience*, University of Chicago Press, 1951, 32 쪽. 바하의 종교 연구에 있어서 종교경험의 모든 표현은 이론적 표현, 실천적 표현 및 사회적 표현 중 하나에 해당된다고 보았다. 종교는 여러 가지 인간의 문화적 맥락 속에 조건지어지지만, 종교가 단지 하나의 문화현상으로 설명되어 버릴 수는 없다는 것이다. 따라서 그의 종교학은 종교경험을 있는 그대로 이해하려는 해석이론으로서 제시된다. Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions*, Columbia University Press, 1958, 김중서 역, 비교종교학, 민음사, 1988, 86.

\*\* 한국의국어대학교 강사

소 미약하였다.<sup>1)</sup> 그러므로 본고에서는 종교경험이 가지는 종교 내적 의미를 먼저 고찰한 연후에 선불교(禪佛敎)의 독특한 종교경험이라 할 수 있는 깨달음(悟)의 종교학적 함의를 살펴보고자 한다.

## II. 종교경험(Religious Experience)의 종교학적 의미

### 1. 종교경험(Religious Experience)의 의미

종교경험은 언제나 연구자에게는 접근을 차단하는 배타성과 승인하지 않을 수 없는 실재성을 지닌다. 진화론적 종교이론에 대한 비판과 더불어 ‘종교경험’은 종교학의 영역 안에서 종교 현상의 원형으로 간주되었다. 즉 ‘종교경험’이 종교를 교리나 지식체계가 아닌 종교 자체로 보기 위한 범주로 강조되기 시작한 것이다. 그러한 경향은 경험적 인식은 하나의 견해(opinion)이며, 이성만이 경험에 형식을 부여하고 경험의 본질을 표현함으로써 확실성의 토대가 된다는 이성주의에 대한 비판으로서 경험주의의 대두와 무관하지 않다. 윌리엄 제임스는 종교를 개개인의 살아 있는 경험 속에 있는 특수한 힘으로 여기고, 종교 이해의 단서로서 ‘종교경험(religious experience)’이라는 개념을 도입했다. 종교경험의 일차적인 우선성은 특히 신비경험<sup>2)</sup>의 이해에서 두드러진다. ‘종교 경험’이라는 개념을 통해 종교에 대

1) W.C. Smith가 인격론적 종교학 연구의 필요성을 제기한 것도 이러한 이유에서였다. Welfred Cantwell Smith, "Comparative Religion, Whether and Why?", ed., M. Eliade & Katagawa, *The History of Religion*(Chicago, 1959) 참조. Smith의 인격주의적 종교연구에 대해서는 길희성, 「윌프레드 캔트웰 스미스의 인격주의적 종교연구」, 『포스포모던 사회와 열린종교』, 서울: 민음사, 1994, 57-76쪽 참조.

2) 먼저 종교경험과 신비경험의 관계를 살펴볼 필요가 있다. 나학진은 종교경험에 있어서 신비성이 신비주의로 이어지고, 이러한 신비성의 주장은 모든 종교에서 찾아볼 수 있기 때문에 신비주의의 보편적인 성격을 지적할 수 있다고 한다. 그리고 또한 모든 종교에 일찍부터 그리고 보편적으로 나타난 신비주의는 종교의 현상만큼이나 다양함을 긍정해야 한다고 한다. 한편 종교경험과 신비경험이 전혀 다른 것임을 강조하는 사람들은 종교경험과 황홀의 경험(ecstasy 또는 peak experience) 사이의 차이를 염두에 두고 지적하는 것이라고 설명한다. 그러나 신비주의를 어떻게 정의하든 간에 일반적인 종교경험이 높은 차원에서 신비경험으로 될 수 있는 것이고 보면, 종교에 대한 최고의 표현으로서 신비주의를 긍정할 수 있다. 그렇기 때문에 모든 종교에 있어서 가장 활력있는 요소로서 신비주의를 고려하게 되는 것이요, 이런 의미에서 종교와 신비주의의 연결을 지적함이 무리가 아니라고 한다. 나학진, 「신비주의에 대한 연구 —종교윤리학의 관점에서—」, 『신학사상 49』, 한국신학연구소, 1985, 309-310. 결국 종교경험과 신비경험은 경험이라는 관점에서는 같은 범주에 속하지

한 공감적 이해의 지평이 형성되었음에도 불구하고, 경험의 우선성이 인식적 분석을 차단하는 경향을 가지는 것도 사실이다. 따라서 종교경험의 이해에 도달하기 위해서는 종교경험의 그러한 배타적 성격과 대결해야만 한다. 그것은 경험이 역사적 조건과 종교전통이라는 상황(context) 속에서 빚어진다는 성찰을 통해 얻어질 수 있다. 또 종교경험의 힘이 경험자체의 직접성과 강렬함에 있다고 하더라도 결국 그것은 ‘-에 대한 경험’으로 나아갈 수밖에 없음을 인식함에 의해 종교경험은 이해 가능한 영역에 자리잡게 될 것이다.<sup>3)</sup>

경험의 사실성이 담지되는 공간은 체험자의 의식 내부이다. 그러므로 경험은 객관적으로 확인될 수 없고, 소통 또한 불가능한 닫힌 주관적인 경험이다. 그러므로 공유 가능한 것은 경험 내용(content)이 아니라, “경험함(experiencing)” 그 자체에 있다고 할 수 있다.

충분히 발전된 모든 신비체험들과 일치하고, 여타의 체험들과는 다른 신비체험의 가장 중요하고도 핵심적인 특성은 감각이나 이성으로는 알 수 없는 모든 것의 궁극적이고도 무감각적인 통일, 즉 하나 혹은 일자(一者)에 대한 이해가 그 체험들 속에 포함되어 있다는 것이다. 그것은 우리의 감각 지각적 의식을 완전히 초월한다. 그러나 주목해야 할 것은 충분히 발전된 신비체험에서만 일자(一者)에 대한 이해가 나타난다는 사실이다. 많은 체험들은 이러한 핵심적인 특징을 갖지 못하고 단지 다른 신비적 특성만을 가지고 있을 뿐이다.<sup>4)</sup>

종교 연구에서 경험(experience)이라는 용어의 정의를 의도적으로 꺼려하지만, “객관적”, “경험주의(empiricism)<sup>5)</sup>”의 권위에 대하여 주관적, 개인적, 사적인 것에 가치를 둔다는 의미에서 수사적(rhetoric)으로 종종 사용된다. 이러한 용어의

만, 일반적이고 보편적인 종교경험에 비해 보다 특수한 경험의 한 형태를 신비경험이라 할 수 있다. 본고는 이러한 관점에서 논의를 진행해 갈 것이다.

- 3) 안연희, 「일제시대 한국 개신교 부흥회 운동 연구」, 서울대학교 석사학위 논문, 2000, 65쪽.
- 4) Walter Stace, *Mysticism and Philosophy*, Philadelphia: Lippincott, 1960, 강건기·정륜 옮김, 『신비사상』, 동쪽나라, 1995, 22-23쪽.
- 5) 경험주의(empiricism)는 ① 경험적이고, 실험적인 방법 강조 ② 감각지향(touch-mindedness)과 실재론의 태도를 함축한다. 그리스어 “expeiria”에 유래한 “경험(experience)”의 사전적인 의미는 사건들 속에 실제로 살기, 실제적인 즐거움과 고통을 의미하며, 개인적이고 직접적인 인상에 의한 판단이나 감정의 영향이다. “경험(experience)”이라는 개념은 실제적인 삶, 또는 직접적인 느낌에 우선성이 있다. James Alfred Martin Jr., “Religious Experience,” Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 12, New York: Macmillan Publishing Company, 1987.

모호함에도 불구하고, 경험이라는 개념은 종교 연구의 중추적인 역할을 수행해 왔다. 많은 종교 상징, 경전, 수행, 제도들의 의미는 수행자들의 마음 속에서 끌어올린 경험에 바탕하고 있다. 특히 “종교적”, “영적”, “환영의”, “신비적”인 경험의 독특한 양식은 종교의 본질을 구성하는 것으로 여겨지며, 종교 창시자(founder)가 경험한 최초의 초월적 조우나 계시, 구원의 순간, 깨달음 등은 ‘경험’이라는 전통에 그 기원(origion)을 두고 있다.<sup>6)</sup>

어떤 이들은 주체자(수행자)가 신성, 성스러움, 거룩함 등과 일시적이지만 직접적인 관계를 맺음으로써 잠재적인 의식의 변형적 상태라고 해석되는 “신비경험”의 독특한 종교경험에 더욱 관심을 갖는다. 여기서 나는 학문은 종교경험과 신비경험 사이의 관계를 분명히 서술하지 못한다는 것에 주목한다. 그러한 용어의 의미를 분명히 규정하려는 것을 주저함(reluctance), 결국 불가능함을 되풀이하는 것이 이 논문의 주제이다<sup>7)</sup>라고 샤프가 지적하고 있듯이 종교경험이나 신비경험을 언어로 분명히 표현하는 것이 불가능을 알 수 있다. 그럼에도 이 주제를 되풀이하여 언급하는 것은 인간의 내면에 생생한 경험으로 자리하고 있기 때문이다.

카츠(katz)는 신비경험이든 일상적인 경험이든 경험은 전적으로 경험자의 문화적 환경과, 개인사, 교의적 헌신, 종교적 훈련, 기대, 열망 등에 의해 형성된다.<sup>8)</sup> 아시아 신비주의자<sup>9)</sup>들은 인간 정신의 심층을 추구하고, 숭고한 의식의 상태를 탐험하여, 후대 사람들을 위해 상세한 의식의 지도(map)를 남겨 놓았다. 불교, 힌두교는 종교, 철학, 사회 조직이라기보다 수행자의 내면에 궁극적인 변형의 경험을 유도하는 “영적 기술”<sup>10)</sup>로 인간의 내적 경험을 불러일으키는 영적 문화유산이라 할 수 있다.

윌리엄 제임스(William James, 1842-1910)는 각 종교 전통의 종교적 신비주의의 경우에도 역사적·사회적 맥락은 말할 것도 없고, 해당 종교 전통의 해석 내

6) Robert H. Sharf, “Experience,” Mark C. Taylor ed, *Critical Terms for Religious Studies*, The University of Chicago Press, 1998, 94쪽.

7) 같은 책, 95쪽.

8) 같은 책, 97-98.

9) 신비주의자라고 하면 비일상적거나 개인적, 주관적인 체험에 경도되어 나뉘는 내적 체험을 추구하는 범상치 않은 사람이라는 미묘한 뉘앙스가 깔려있는데, 일부 서구 학자들은 동아시아의 선수행자를 보통 신비주의자(mystic)라는 용어로 지칭하고 있다. 이 말의 이면에 선수행자들이 경험하는 내적 체험의 은밀함 또는 말로 표현할 수 없음(不立文字)의 독특한 선불교 전통을 서구의 영적 전통인 신비주의 맥락에서 이해하고 있는 듯하다.

10) 같은 책, 99쪽.

지 인식론적 증거들을 제공해 주는 믿음이나 교리 체계와의 관련성 안에서 신비주의 경험을 이해하지 않고, 오히려 심리학적이고 프래그마티즘적인 해석만을 주로 하였다. 바로 이런 측면은 신비주의 경험도 궁극적으로는 믿음 교리 체계와 근본적으로 밀접히 연결되어 있다는 현대 해석학적인 논의와 많은 갈등을 빚고 있다.<sup>11)</sup> 현대 해석학자들은 궁극적으로 신비주의 경험은 제임스처럼 심층적인 잠재의식에서 독자적으로 생성되는 것이 아니라, 믿음과 교리의 대상인 궁극적인 실재와의 관계성 속에서 체험되는 것이라고 생각한다.

## 2. 종교경험(Religious Experience)의 보편적 특징

기독교와 힌두교의 신비사상 뿐만 아니라 여타의 신비사상에서도 신비체험의 본질은 미분화의 통일 — 비록 각 문화와 종파에서 이것을 자기들의 교의와 교리에 의하여 각기 다르게 해설할지라도 — 인 것을 알 수 있다.<sup>12)</sup> 미분화의 통일은 기독교·이슬람과 같은 유신론 전통에서는 하나님과의 결합(union) 또는 통합(unity) 체험으로 드러나는 한편, 힌두교 전통에서는 브라만과 아트만의 합일(梵我一如) 체험으로 표현된다.

신비체험은 본질적 그리고 그 자체로는 전혀 종교체험이 아니며, 그것이 종교와 맺는 관계가 후속적이고 우연적이라고 주장하는 데에는 몇 가지 근거들이 있다. 우리가 신비체험으로부터 모든 지적 이해 — 이를테면 신비체험을 하나님이나 절대자 혹은 세계 정신과 동일시하는 것 등 — 를 벗겨내 버린다면 남는 것은 단지 미분화의 통일이라는 점은 분명하다. 그렇다면 미분화의 통일에 있어 종교적인 것은 과연 무엇인가? 전혀 없다. 미분화의 통일 그 자체는 어떠한 종교성도 없는 것이다. 서양의 유신론적 종교전통인 기독교, 유대교, 이슬람교에 있어 미분화된 통일의 체험은 ‘하나님과 하나됨’으로 설명될 수 있지만 이것은 하나의 설명일 뿐, 경험 그 자체는 아니다. 동일한 신비체험에 대해서도 문화권이 서로 다르면 설명 방식이 달라진다. 에크하르트와 루이스브뢰크는 미분화의 통일을 하나님의 삼위일체 개념으로 설명한다. 그러나 이슬람 신비주의자들은 이슬람의 유일신으로, 베단타 신비가들은 비인격적인 절대자로서 미분화의 통일을 설명한다. 그리고 불교는 그

11) Wayne Proudfoot, "From Theology to A Science of Religion: Jonathan Edwards and William James on Religious Affections," *Harvard Theological Review*, Aprill, 1989, 168쪽.

12) Stace, 30쪽.

체험이 어떠한 신으로도 설명되지 않는다. 불교에서는 공(空)이나 니르바나로 표현된다. 그러므로 신비체험은 어떤 종교적 옷을 걸치지 않아도 적나라하게 존재함을 알 수 있다.<sup>13)</sup> 즉 신비경험 그 자체는 있는 그대로의 날체험(raw experience)으로 각 종교경험의 원형이라 할 수 있다.

신비경험이 다양한 만큼 그에 대한 현상학적 기술 및 해석도 매우 다양한 것이 사실이다. 그러나 신비경험 사이에 유사성이 있음이 사실이고 그와 같은 유사성을 또 다시 귀일시키려는 의도 밑에는 결합(union 혹은 unity)이라는 개념으로 포괄할 수도 있다. 물론 결합이라는 개념으로 신비경험이 모두 쉽게 포괄된다고 말할 수는 없다. 하지만 이러한 본질에서 벗어나는 듯한 신비주의의 현상들도 '결합'이라는 본질에 조화시켜 설명될 수 있음이 중요하다고 보는 것이다.<sup>14)</sup> 즉 궁극적 실재(Ultimate Reality)의 체험으로서 드러난다.

### 3. 종교경험(Religious Experience)의 표상

웨인라이트(Wainwright)는 신비경험은 서술될 수 있으며, 신비경험의 문화비교적 유형론이 가능하다고 말한다. 뿐만 아니라 신비경험의 서술로부터 신비경험을 해석해 내지 못할 이유가 없다고 한다.<sup>15)</sup> 그러나 신비경험이 다양하게 경험되어지므로 그에 대한 현상학적 기술과 의미를 읽어내는 해석 작업은 결코 간단한 일은 아니다.

신비적인 체험과 그에 대한 해석으로서의 신비 신학은 어느 시대나 있었다. 이 시대에도 신비주의 신학은 여전히 존재한다. 하지만 이 시대의 신비주의 신학은 옛 시대의 신학을 앵무새처럼 되뇌어서는 안된다. 경험이야 예나 이제나 다를 바 없겠지만, 참다운 신학이 되려면 학문 체계가 현대화되지 않으면 안된다. 시대 시대마다 그 시대의 신비주의 신학이 있어야 하며 동시대의 특별한 문제들이 반영된 새로운 신학이 요청되는 것이다.<sup>16)</sup> 오늘날 같은 다종교, 다문화의 공존, 정보

13) William Johnston, *The Inner Eyes of Love: Mysticism and Religion*, London: Collins, 1978, 정창영 옮김, 『내면의 불꽃』, 깊이와 넓이, 1989, 33-34쪽 참조

14) 나학진, 「신비주의에 대한 연구 — 종교윤리학의 관점에서 —」, 『신학사상 49』, 한국신학연구소, 1985, 321쪽.

15) William J. Wainwright, *Mysticism: A Study of its Nature, Cognitive Value and Moral Implications*, Milwaukee: The University of Wisconsin Press, 1981, 27쪽.

16) Johnston, 23-24쪽.

기술로 인한 생활 문화의 일대 변혁, 유전 공학의 발전으로 생명 복제술 논란과 같은 신학적, 또는 윤리적으로 민감한 문제들을 안고 있는 변화의 시기에 인간의 신비체험 또는 종교경험을 새로운 언어로 새롭게 해석하지 않을 수 없다. 이전의 인식 논리로는 더 이상 설득력을 가질 수 없기 때문이다.

신비체험은 본질적으로 사람들로 하여금 기독교인이나 불교인이 되도록 하는 어떤 경향성도 가지고 있지 않다. 신비가가 자신의 체험을 어떤 교의의 구조 속에 세울 것인가는 대부분 그가 살고 있는 문화에 달려 있다. 불교 문화권의 신비가는 자신의 체험을 니르바나에 대한 각득(覺得)이라 설명하고, 기독교 문화권의 신비가들은 자신의 체험을 하나님과 하나가 되는 것, 혹은 에크하르트가 말한 것처럼 하나님을 넘어 신성(Godhead)과 하나되는 것이라고 설명한다.<sup>17)</sup> 신비가들은 그들의 체험은 말로 표현할 수 없는 것이라 누차 말하면서 실제로는 끊임없이 '그 표현할 수 없음'을 설명하고자 하는 욕망을 감추지 못한다. 신비가들의 문헌 속에서 그 욕망의 표출을 우리는 목격할 수 있다. 그 표출들은 대개 두세 줄의 짧은 글로 대부분 일인칭 단수 형식이 아닌 간접적인 표현양식을 띄고 있다. 신비가들은 극도로 신비체험에 대한 직접적인 언급을 회피하려 한다.

선불교(禪佛敎) 체험의 독특한 측면인 '깨달음'의 경지를 말할 때 선사(禪師)들이 '불립문자(不立文字)', '언어도단(言語道斷)' 등의 독특한 선불교(禪佛敎)의 언어 형식으로 표현할 수 없는 내적 경험을 강조하면서도 수많은 선어록(禪語錄)을 남긴 사실은 신비주의 전통이 드러낸 체험과 표상의 아이러니컬한 구조와 연장선상에서 이해해 볼 수 있을 것이다.

신앙과 신앙을 체계화시키는 교리는 구별되어야 한다. 어떤 종교에서든 그 종교의 내부 구조인 신앙과 신앙을 체계화시킨 외부 구조로서의 교리를 구별할 수 있다. 외부 구조인 교리는 문화와 역사의 영향을 받으며 외적으로 표현된 언어인 반면 내부 구조인 신앙은 계시로 말미암아 가슴에 새겨진 내적인 언어를 가리킨다. 내적인 빛 내지 영혼의 깨달음은 외적인 교리가 체계화되기 이전에 주어지는 것이다. 교리적인 체계는 영혼의 깨달음을 언어로 표현해 놓은 것에 지나지 않는다. 그렇다고 교리체계가 중요하지 않다는 뜻이 아니다. 교리 체계는 결코 평가절하되어서는 안된다. 내적인 깨달음인 신앙은 외적인 표현을 요구하고 있으며, 내적인 깨달음만 있고 그것을 체계적으로 표현한 교리가 존재하지 않는다면 깨달음은 담길 그릇이 없는 물처럼 사라져 버리고 말 것이기 때문이다. 내적인 신앙과 외적

17) Stace, 37쪽.

인 교리 체계는 상호 영향력을 주고받는다. 그것은 일종의 내부와 외부의 결혼이며, 그 결혼이 성사되어야만 종교적인 체험은 온전한 것이 된다. 말로 표현할 수 없는 신비체험이라 할지라도 외적으로 표현된 말이 없이는 결코 성숙될 수 없다는 사실을 인정하지 않을 수 없게 된다.<sup>18)</sup> 이러한 내적인 신앙과 외적인 교리의 상관성은 선불교(禪佛敎) 전통에서 선(禪)과 교(敎)의 문체와 유사한 구조를 가진다. 고려시대 보조지눌(普照知訥, 1158-1210)은 이 양자의 병행을 강조한 선사(禪師) 중의 한 사람이다.

신비가들은 우주 만물과 인생의 신비를 언어로 체계화시키려는 노력은 헛수고라고 생각하였다. 그래서 자신들의 체험을 바탕으로 어떠한 교리 체계를 세우기보단 오히려 침묵을 지키는 쪽을 택하곤 하였다. 언어를 사용하여 체험을 체계화시키는 것이 잘못된 것이 아니라, 자기들이 체험한 신비한 세계를 표현하는 도구로서 언어가 적합하지 않다고 생각했기 때문이다. 또한 언어를 사용하여 체험을 체계화시키려면 그것을 기록될 당시의 문화와 역사에 영향을 받을 수밖에 없다. 즉 역사성 내지 삶의 자리를 인식하지 않을 수 없기 때문이다. 그럼에도 불구하고 일부 신비가들은 자신의 체험을 자신의 언어로 표현하고자 노력하였다. 일부 학자들은 아빌라의 테라사형(Teresa, 1515-1582)과 마이스터 에크하르트(Meister Johannes Eckhart, 1260-1327)형으로 구분하여 신비가들이 자신의 경험을 대하는 태도를 유형화시키기도 한다.<sup>19)</sup>

교리 체계는 영혼의 깨달음을 언어로 표현해 놓은 것에 지나지 않는다. 따라서 영혼의 깨달음은 교리 체계를 전혀 가지고 있지 않은 사람들에게도 존재할 수 있다. 내적인 신앙과 외적인 교리 체계를 구분하는 것은 이 시대의 복잡한 종교적인 문제들에 해결의 실마리를 제공해 준다. 흔히 현대를 신앙의 위기 시대라고 일컫는다. 하지만 신앙의 위기 시대라기보다 교리의 위기 시대라는 편이 보다 적절할 것이다. 오늘날 문제되고 있는 것은 종교의 외부 구조인 엄청나게 다양한 교리 체계이지 종교인의 내면의 경험이 아니다. 교리 체계는 도전을 받고 흔들리고 있지만, 내면의 빛으로 말미암아 영혼의 깨달음은 오히려 과거 어느 시대보다 더 강렬

18) William Johnston, 76-80 참조.

19) 에크하르트형: 자신의 내적 체험을 종합 정리하여 하나의 체계를 만들어 보려는 지성적인 작업을 시도. 명민한 지성으로 신비적인 체험을 해석하여 의미를 찾아내고자 함. 감성적 직접 경험, 즉 황홀경(ecstasy) 체험보단 지적이고 사변적인 탐구가 중심.  
테라사형: 하나님과 자신의 영혼과의 내밀한 대화와 약속, 심지어는 영적 결혼의 단계에까지 나아간 개인적 차원의 신비경험을 직접적이고 감성적으로 표현. 김영태, 「퀘이커 신비주의의 공동체 경험 연구」, 서울대학교 박사학위 논문, 1997 참조.



하게 타오르고 있다. 그런데 영혼의 깨달음이 강렬하면 강렬할수록 그 깨달음을 표현해 줄 외적인 교리 체계에 대한 요청도 그만큼 더 커지게 된다. 영혼의 깨달음을 몰이라고 한다면 그 깨달음을 체계화시켜 표현한 교리는 물을 담을 수 있는 그릇과 같은 것이기 때문이다.<sup>20)</sup> 종교의 내적 구조인 신앙의 차원에서 모든 종교의 참여자들이 공감의 장을 마련할 수 있을 것이며, 그 자리에서는 서로가 하나임을 느낄 수 있는 종교적 공동 지반을 찾을 수 있을 것이다.

### Ⅲ. 깨달음(悟)의 종교학적 의미

현대 종교 공동체는 종교경험을 의심할 바 없이 가치 있는 것으로 평가하고, 그러한 종교 경험을 기술, 분석하는 고도로 세련된 언어 체계를 가지고 있다. 불교 역시 직관적이고, 초월적 성격의 지극히 내적인 종교경험을 가르침의 가장 핵심적 요소로 삼고 있다. 견성(見性), 깨달음(悟) 등의 담론으로 회자되는 불교 언어들은 선수행자의 지극히 내밀한 궁극적 체험을 표현한 것이다.

어떻게 깨닫고(悟), 어떻게 닦을(修) 것인가?”라는 문제는 현대 구도자만의 문제만이 아니라, 전 불교사를 통하여 일관되게 논의의 중심 축을 이루어 왔다. 특히 불교의 많은 가르침들 가운데 깨달음(悟)과 닦음(修)이라는 수증론(修證論)에 가장 큰 관심을 가져온 것은 선불교(禪佛敎)라 할 수 있다. 현재 한국불교 수행론의 주류<sup>21)</sup>를 이루고 있는 선수증론(禪修證論)의 위상을 보다 객관적으로 인식할 수 위한 토대를 마련하기 위해 깨달음(悟)의 문제를 보편적인 종교경험의 관점에서 의미를 살펴보고자 한다.

#### 1. 선불교(禪佛敎)의 종교경험(Religious experience)

모든 경험이 종교경험일 수는 없다. 어떤 경험이 종교경험으로 전이되기 위해서는 그 경험을 종교적 맥락에서 설명해 줄 수 있는 이론 체계, 곧 종교적 세계관

20) 같은 책, 9-10쪽.

21) 본고에서 이 말의 의미는 현 한국불교의 주류를 형성하고 있는 조계 종단이 중심 수행법으로 간화선(看話禪)을 표방하여 출가자들의 집중 수행 기간인 안거철에 화두(話頭)를 중심 수행으로 하고 있음을 뜻하는 것으로, 실제 불교신행 현장에서 출가자나 재가자의 실천 수행법은 화두(話頭), 좌선(坐禪), 간경(看經), 염불(念佛) 등 다양한 양상으로 드러난다.

혹은 신념 체계가 수반되어야 한다. 유신론적(有神論的) 전통의 종교경험이 절대 타자가 전제되는 누미노제(Numinose) 혹은 성현(聖顯, hierophany)으로 설명된다면, 불교의 종교경험은 자아(自我) 밖의 존재와 만나는 것이 아니라, 자아(自我) 안에서 절대 진리를 발견하는 우주론적 법열(法悅)의 경험으로 설명된다. 이런 종교경험의 두 유형은 다른 두 종교적 세계관 안에서 설명이 가능해진다.<sup>22)</sup> 그렇다면 불교 특히 선불교(禪佛敎)의 종교경험 역시 선불교(禪佛敎)의 독특한 세계관 내지 신념 체계로 읽어낼 수 있을 것이다.

전 불교사적 흐름에서 볼 때 선불교(禪佛敎)는 동아시아의 대승불교(大乘佛敎) 중에서도 '중국화'의 과정을 거쳐 형성된 여러 종파 가운데 하나에 불과하다. 그러나 선불교(禪佛敎)는 교학(敎學) 전통이 강한 여타 '중국불교'에 대하여 스스로를 그 안티테제로 규정하면서 차별성(敎外別傳)을 강조해 왔다. 그것은 지나치게 난삽해진 교학적 전통의 한계를 딛고, '실천(實踐)'으로 이끈 선불교(禪佛敎)의 강점이기도 했지만 자기 충족성을 가질 수 없는 반명제의 한계를 동시에 노정하는 것이었다. 교외별전(敎外別傳), 불립문자(不立文字)를 표방하는 선불교(禪佛敎) 역시 그 철학적 근거를 교학(敎學)에 의존하지 않을 수 없다. 선불교(禪佛敎)는 여타 대승교학과 다른 사상적 배경을 갖는 '새로운' 불교가 아니라, 교학(敎學)이 제시하고 있는 궁극적 진리에 이르는 실천적 방법론을 강조하고 있는 수행(修行) 중심의 종파(宗派)<sup>23)</sup>로서 직접적인 체험을 중요시하였다.

선(禪)은 일체의 관념이나 지식주의에 대한 부정을 통해 인간의 자성(自性)을 밝히고자 한다. 그렇다고 무(無)가 단지 일체의 부정(否定)이나 초월(超越)만을 의미하는 것은 아니라, 인간이 자신의 참된 자아(自我)를 깨달을 수 있는 정신의 영역이기도 하다. 이와 같이 선불교(禪佛敎)의 무(無)는 연기성(緣起性)과 창조성(創造性)을 지니고 것으로 절대무(絕對無) 또는 자신의 참된 자아(眞我)와의 궁극적 만남의 체험에 대한 선적(禪的) 체험과 응답이 선(禪)에서는 무심(無心)으로 표현된다. 무심(無心)은 사상적으로는 六祖 혜능(慧能, 638-713)의 무상(無相), 무념(無念), 무주(無住) 사상과 관련이 깊다.

진아(眞我)의 불이성(不二性)의 체험은 단순히 내가 나가 아니고, 너가 너가 아닌 내가 곧 너이고, 너가 곧 나인 것이다. 이러한 불이적 이원론(不二的 二元論,

22) 윤이훈, 『성스러운 의미』, 『한국 종교 연구』 II, 집문당, 1986, 69-70쪽.

23) 서정형, 『선불교 수행에 대한 반성』, 『철학사상』 제11호, 서울대학교 철학사상연구소, 2000, 160쪽.

non-dualistic dualism)과 역의 합일의 체험은 언제나 현재성을 갖는다. 공(空)이나 절대무(絕對無)는 인간 밖에 존재하는 어떤 실재가 아니라, 우리가 현재 경험하는 실재의 불이적(不二的) 전개과정 그 자체이다. 깨달음의 현재성을 도원(道元, 1200-1253)은 ‘현성공안(現成公案)’<sup>24)</sup>이라는 개념으로 설명하였다. 도원(道元)의 현성(現成)은 언제나 정적인 것이 아닌 움직이는 역동적 과정으로 경험되는 것이다. 현성공안(現成公案)이란 ‘실재의 현전’이라고 해석할 수 있다. 그것은 옛날의 공안(古則公案)을 관념으로만 이해하는 것이 아니라, 지금 여기에서 살아 숨쉬는 생명으로 살려내는 것이다. 선불교(禪佛敎)는 깨달음의 순간에 온 우주를 참된自我(眞我) 속으로 불러온다. 이러한 체험을 『무문관(無門關)』에서는 다음과 같이 표현한다.

봄에는 꽃이 피고, 가을에는 달빛  
여름에는 시원한 바람  
겨울에는 흰 눈  
만약 사소한 일조차 마음에 걸어 놓은 일 없다면  
하루 하루가 기쁨의 날일세.<sup>25)</sup>

이는 깨달음의 경험에서 있는 그대로의 실상을 인식하는 것(yathābhūtam)이다. 일체법(dharmas)과 깨달음의 대상, 경험과 그 객체가 분리되지 않는 것이 선불교(禪佛敎)의 궁극적 성격이 있다. 일체의 존재는 곧 직접 경험 되어지는 것이며, 모든 일상사의 현전(現前)이 곧 공안(公案)이고, 비사량(非思量)의 마음이 곧 무심(無心)이다.

간화선(看話禪)에서는 공안(公案)이라는 합리적인 의식으로는 풀어지지 않는 수수께끼 같은 문제가 스승으로부터 제자에게로 주어진다. 제자는 ‘뻔어도 나오지 않

24) 대구보도주(大久保道舟) 편, 도원선사전서(道元禪師全書), 『정법안장(正法眼藏)』, 『現成公案』, 東京: 菟馬書房, 1970, 7-10쪽. 도원(道元)은 현성(現成)의 의미를 있는 그대로의 실상을 현전케하는 것으로 보고 이 경지를 “부처의 길을 공부하는 것은 자기 자신을 찾는 것이다. 자기 자신을 찾는 것은 자기 자신을 잊는데 있다. 자기 자신을 잊는다는 것은 만물에 의해 깨닫는 것이다. 만물에 의해 깨달게 된다는 것은 나와 너의 심신(心身)이 다 탈락(脫落)됨이다”(같은 책 7-9쪽). 도원(道元) 외에도 현성공안(現成公案)을 주장한 선사로 극근(克勤), 1064-1136, 대혜(大慧), 1089-1163, 중봉(中峰), 1243-1323 등이 있다.

25) 『無門關』, 第19 平常是道の頌 “春有百花秋有月 夏有涼風冬有雪 若無閑事掛心頭 便是人間好時節”.

는 뜨거운 쇠덩이 같은 자신의 문제 의식을 화두(話頭)로 잡아' 전신이 의문 덩어리가 되어, 이러한 상태가 계속되는 가운데 보통의 의식 상태를 넘어 최후의 한 순간의 비약이 일어나면 의식의 경계를 넘어 본래의 자기 면목을 보게 된다. 이것이 간화선(看話禪)에서 깨달음의 체험인 견성(見性)이다. 견성(見性)은 성철(性徹)스님이 『선문정로(禪門正路)』에서 개진한 선수증론의 가장 핵심이 되는 개념 가운데 하나이다. 성철스님은 선문(禪門)에서 말하는 '견성(見性)'이 바로 '돈오(頓悟)'이며, 견성(見性)에 이르는 첩경은 공안(公案)을 참구(參究)하는 것이라고 역설한다.<sup>26)</sup>

성철(性徹)스님이 말하는 돈(頓)의 의미는 망념(妄念)의 제거와 견성(見性)은 사실상 하나의 사건이다. 각(覺)과 불각(不覺), 불성(佛性)과 중생성(衆生性)의 엄격한 구분에 바탕한다고 풀이할 수 있다. 불각(不覺)의 경지가 완전히 단절되어야 각(覺)이요, 중생성(衆生性, 妄念)이 완전히 제거되어야 불성(無心無念의 眞如自性)이 발현한다는 것이다. 또한 불각(不覺)의 종언이 곧 동시에 각(覺)이요, 중생성(衆生性)의 단멸(斷滅)이 동시에 불성(佛性)의 현전(現前)이라고 하는, 두 가지로 서술되는 일이 실제로는 동시성(同時性)을 가지면서 한 사건을 구성함을 말하고 있는 것이다.<sup>27)</sup> 성철 스님은 『육조단경(六祖壇經)』을 '견성(見性)'의 전거로 삼으며, '견성(見性)'의 경험만을 궁극적인 종교경험으로 규정하고, '견성(見性)' 이외의 이론체계는 선문(禪門)의 정통(正統)으로 보지 않는다.

베르나르 포르(Bernard Faure)는 선문(禪門)에서 말하는 '돈(頓)'의 개념에 다중의 상보적인 의미가 있음을 지적하고, 그것을 ① 신속(迅速, fast) ② 절대(絕對, absolute) ③ 무소의(無所依), 무매개(無媒介)라는 뜻에서 즉각(即刻, immediate or not mediated) 등으로 제시<sup>28)</sup>하였다. 선문(禪門)에서는 어떠한 매개도 거치지 않고 곧바로 자성(自性), 진여(眞如)의 세계로 나아감을 강조한다. 그리하여 간화선(看話禪)의 수행 전통에서는 공안(公案)이라는 독특한 방편(方便)을 활용함으로써 곧바로 진여자성(眞如自性)을 체득하고자 한다.<sup>29)</sup> 이러한 성철스님의 수증론(修證論)에는 동아시아 불교의 특성이라고 할 수 있는 불성론(佛性論, buddha-dhātu) 또는 여래장사상(如來藏思想, tathāgatagarbhavāda)이 밀바탕에 깔려 있다고 볼

26) 性徹, 『禪門正路』, 藏經閣, 1981, 2쪽.

27) 尹元澈, 『禪門正路의 修證論』, 『白蓮佛敎論集』 4, 1994, 35쪽.

28) Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy*, Princeton University Press, 1991, 33쪽.

29) 윤원철·강은애, 「종교언어로서의 공안」, 『종교와 문화』 제7호, 서울대학교 종교문제연구소, 2001, 59쪽.

수 있다. 곧 일초직입 여래지(一超直入 如來地)의 돈오돈수적(頓悟頓修的) 불교 사유형식에서 그 뿌리를 찾을 수 있다.

## 2. 깨달음의 변형적 특징

깨달음이란 사물들의 본질을 분석적, 논리적으로 이해하는 것이라기보다 직관적으로 들여다보는 것이다. 여태까지 지각되지 못한 새로운 세계가 전개되는 것을 의미한다.

선(禪)의 체험인 깨달음은 생 전체와 관련을 맺어야만 한다. 왜냐하면 선(禪)에서 제안하는 것은 영적인 합일(合一)으로써 자기 자신의 혁명과 재평가이기 때문이다. 수학 문제를 푸는 것은 해결로써 끝날 뿐, 자신의 전체적인 삶에는 영향을 미치지 못한다. 역시 다른 모든 부분적인 문제들은 실제적이든 과학적이든 간에 역시 개인의 근본적인 삶의 기저에는 들어갈 수 없다. 그러나 깨달음이 전개되는 것은 삶 그 자체를 개조하는 것이다. 그 깨달음이 진실한 것이라면 — 깨달음에는 유사품이 많기 때문에 — 그것이 사람의 도덕적이고 영적인 삶에 미치는 영향은 가히 혁명적이라 할 수 있다. 그것들은 가혹한 것인 만큼 정신을 매우 고상하게 만들고 순화시킨다. 영적인 체험에서 완전한 혁명이 이루어진다. 새로운 인간의 탄생은 진실로 대변혁<sup>30)</sup>이라 할 수 있다. 선(禪) 체험의 변형적 특성이 中國 당나라 선사(禪師)인 청원유신(靑原惟信)의 다음 글에 잘 드러나 보인다.

노승(老僧)이 삼십 년 전, 참선(參禪)하기 이전에는

㉠ “산(山)은 산(山)이요, 물은 물이었다.”

내가 훌륭한 선사(禪師)를 만나, 선(禪)의 진리를 깨달았을 때

㉡ “산(山)은 산(山)이 아니요, 물은 물이 아니었다.”

그러나, 이제 마지막 설 곳(깨달음)을 얻고 보니,

㉢ “산(山)은 참으로 산(山)이요, 물은 참으로 물이로다.”

대중들이여, 이 세 가지 견해가 무엇이 같고, 무엇이 다른가.<sup>31)</sup>

㉠가 기존의 질서 체계 및 일상언어의 차원을 긍정하는 단계라면 ㉡는 이행,

30) Stace, 137쪽.

31) 『五燈會元』 卷17, 卍續藏 138, p.670上, 老僧三十年前未參禪時 見山是山 見水是水 乃至後來 親見知識 有箇入處 見山不是山 見水不是水 而今得箇休歇處 依前見山祇是山 見水祇是水 大眾 這 三般見解是同是別

전이 단계로서 기존의 경험 세계와는 다른 체험으로 전이되는 혼돈과 무질서의 단계를 겪게 된다. 그러므로 지금까지 익숙하게 사용하던 개념의 표상인 언어체계를 낯설게 경험하고 이러한 일련의 과정을 거쳐 ㉔의 단계에 이르면, 이전과 전적으로 다른 변형된 모습으로 새롭게 기존 질서에 재통합되어 일상언어 체계를 활용한다. 하지만 ㉕의 상황과는 질적으로 다른 차원에서 언어들을 구사하게 되는 것이다.<sup>32)</sup> 이러한 내적 경험을 통해 선수행자는 새로운 실존적 존재로 다시 태어나는 것이다.

### 3. 깨달음의 표상

신비체험을 말로 표현할 수 없는 독특한 내적 체험이라고 할 때, 그 말로 표현할 수 없는 체험을 말로 표현하고자 하면 늘 불완전하게 표현할 수밖에 없다. 그러나 체험을 종합하고, 정리하여 하나의 체계를 만들어 보려는 노력을 완전히 부정하는 반지성적(反知性的) 태도에도 반대한다. 오히려 우리는 명민한 지성으로 신비적인 체험을 해석하고, 의미를 찾아내야 할 필요가 있다. 신비체험 자체는 항상 애매모호할 수밖에 없지만, 애매모호한 거기에서 확실한 의미를 도출해 내지 않으면 안된다.<sup>33)</sup> 즉 신비체험의 표상을 통해 신비체험이 체험 자체로 무화(無化)되어 의식에서 사라지지 않고, 그 생명력을 발휘할 수 있도록 신비체험의 의미를 해석해 내야함을 강조하고 있는 것이다.

니시다 기따로(西田幾多郎, 1870-1945)는 불교의 ‘공(空)’을 ‘절대무(絕對無, absolute nothingness)’라고 표현하면서 서구 세계 특히 기독교<sup>34)</sup>와의 대화에 역

32) 윤원철·강은애, 앞의 글, 66쪽.

33) 서정형 선생님은 수행(修行)과 수행론(修行論)으로 구분하여 현 한국불교 수행문화의 문제점을 지적하고, 수행론의 정립이 시급함을 강조하면서 이론과 실천을 아우르는 불교학의 새로운 가능성을 타진해보고자 노력하고 있다. 서정형, 『한국 불교의 수행 전통과 현대 한국의 불교철학 — 간화선에 관련된 논의를 중심으로 —』, 한국철학회, 『한국철학의 쟁점』, 철학과 현실사, 2000.

34) 어떤 신학자들은 특히 리츨(A. Ritschl), 쉐더블롬(N. Soderblom), 브룬너(E. Brunner), 크래머(K. Kraemer)같은 학자들은 동양의 신비종교와 성서적 예언자의 종교는 상호 배타적이어서 조화할 수 없다고 주장한다. 그러나 네메헤기(Peter Nemeshegyi)는 자신의 뛰어난 논문 『화해 Concilium』에서 동양의 신비종교와 성서적 예언자의 종교는 상호 배타적인 것이 아니라, 오히려 상호 보완적이라는 점을 훌륭하게 보여주고 있다. “내가 알고 있는 한 신비체험은 모든 종교체험의 핵심이자 결정이다. 그리고 그러한 체험은 은둔 수도자의 삶을 통해서 표현되기도 하고, 때에 따라서는 강력한 파워를 가지고 행동하는 예언자의 삶을 통해서 표출되기도 하다.” 또 라너(Karl Rahner)는 다음과 같이 말하고 있다: “예언자적 요소는 신비적인 체

점을 두었다. 그런 과정 속에서 선(禪)의 경험에 대한 논리적 표현을 모색하여, ‘즉비(卽非)의 논리(論理)’를 내 놓았다. 즉비(卽非)의 논리(論理)에 의하면, 실제(實在)는 역설적으로 밖에 말할 수 없으며, 실제(實在)는 ‘절대적 모순의 자기 동일성(自己同一性, self-identity of absolute contradictories)’ 또는 ‘역(逆)의 합일(合一, a coincidence of opposites)’로 표현<sup>35)</sup>될 수밖에 없음을 밝힌다. 불교의 전형적인 표현법인 모순어법이나 부정어법이 이에 속한다고 할 수 있다.

선불교(禪佛敎)는 용수(龍樹, Nāgārjuna, A.D. 150-250)의 공(空, śūnyatā)사상이 실친 형태로 발전된 불교라 할 수 있는데, 용수(龍樹)는 불교의 지혜(prajñā)를 이루는 핵심으로 ‘공(空)’을 가장 본질적인 것으로 파악하여 그의 중관철학(中觀哲學)을 전개하였다. 모든 대승불교(大乘佛敎, Mahāyāna Buddhism)는 이 ‘공(空)’ 개념 위에 성립한 것으로서, 용수(龍樹)에 의해서 명확한 철학적 논리적 지위를 확보하게 되었다.<sup>36)</sup> 이러한 ‘공(空)’의 개념은 인간의 언어에 대한 부정(否定)적인 면을 갖고 드러낸다. 용수(龍樹)에 의하면 언어는 사물의 실재성을 나타내는데 부적절한 것이며, 언어(言語)적 표상의 부적절성에 대한 극단적 견해가 선(禪)이고, 불립문자(不立文字) 전통은 용수(龍樹) 언어관의 결정체라 할 수 있다.

흔히 깨달음뿐만 아니라, 깨달음에 이르는 수행마저도 언어가 미칠 수 없고(言語道斷), 마음으로 사랑할 수 없는(心行處滅) 신비의 영역, 불가지의 영역으로 치부하여 심한 경우 의도적으로 신비화를 조장하는 경우도 왕왕 있었다. 그러나 언어란 그것이 가리키는 대상 그 자체는 아니더라도, 현실적으로 의사 소통을 가능하게 하는 유용한 기호이자 상징이므로 제한적으로 그 공능을 인정하지 않으면 안 된다. 문제가 있다면 언어에 대한 과도한 신뢰 혹은 언어에 대한 이해가 바로 대상에 대한 이해라고 속단하는 묵은 습성<sup>37)</sup>일 따름이다. 선(禪)은 해탈(解脫)과 구원(救援)에 이르는 수행 방법이자, 그것의 철학적 체계<sup>38)</sup>라고 한다면 선체험(禪

---

험과 연결되어질 수 있다”(Encyclopedia of Theology, London, 1975, 1010쪽). 십자가의 성 요한도 위대한 예언자들에게 신비적인 체험이 있었다는 사실을 추호도 의심하지 않았을 뿐만 아니라, 자신의 체험을 설명할 때도 예언자의 경험을 이끌어내곤 하였다, William Johnston, *The Inner Eye of Love: Mysticism and Religion*, London: Collins, 1978, 정창영 옮김, 『내면의 불꽃』, 깊이와 넓이, 1989, 32-33쪽, 주 참조.

35) Jan van Bragt, “Translator’s Introduction,” *Religion and Nothingness*, University of Berkeley: California Press, 1982, 28쪽.

36) Nagao Gadjin M., “The Silence of the Buddha and its Madhyamic Interpretation,” *Studies on Ideology and Buddhology*(Kyoto) 1955, 143쪽.

37) 서정형, 같은 글, 162.

體驗)과 체험의 표상은 불가분의 관계에 있다고 하지 않을 수 없다.

#### IV. 결론

종교 자료나 종교 현상들은 우리(연구자)가 어떻게 보고, 이해하고, 해석하는가 하는 힘겨운 작업을 수행 이전에는 단지 타자로서 우리에게 아무런 의미도 던져 주지 않은 채 침묵할 뿐이다. 특히 종교경험의 현상은 경험 주체의 의식 내부에서 은밀히 일어나는 현상이므로 외적으로 표상화하는 일이 결코 쉽지 않다. 그럼에도 불구하고 신비 체험자들의 그러한 내적 체험을 체험 주체나 연구자가 끊임없이 언어나 여타 다른 양식을 통하여 표상화하고자 노력은 쉽게 무화되어 의식의 저편으로 사라지지 쉬운 체험의 현상을 인간이 이해할 수 있는 소통 가능한 질서체계로 구조화하여 그것의 의미들을 읽어 내고자 하는 지난한 역정이라 할 수 있다.

선불교(禪佛敎)에서 깨달음, 견성(見性) 등의 내적 체험은 매개체(所衣)를 통하여 드러내는 것이 불가능함을 극단적으로 강조하여 불립문자(不立文字), 언어도단(言語道斷), 교외별전(敎外別傳), 이심전심(以心傳心)과 같은 독특한 선불교(禪佛敎) 담론체계를 구축하였다. 즉 윌리엄 제임스(William James, 1842-1910)가 신비주의의 4가지<sup>39)</sup> 특징 중의 하나로 주장한 표현 불가능성(Ineffability)의 특징을 선불교의 표상양식으로 정립한 아이러니를 보여주고 있는데, 그 구체적인 예가 수많은 선어록(禪語錄)들과 공안집(公案集)이라 할 수 있다.

선불교(禪佛敎)는 근원적으로 깨달음이라는 경험적 실재를 가장 중요시하고, 이를 서술하고, 해석하는 것을 극히 꺼려하였다. 경험 내용을 기술하거나 해석하는 일체를 몽둥거리 알음알이, 분별 의식의 소산이라 경시하여 왔음에도 불구하고, 부정(否定)의 표상 체계를 세련되게 마련한 것이다. 이러한 선불교(禪佛敎)의 경험과 부정표상 체계를 종교경험 또는 신비 경험이라는 보편적인 종교현상과 종교경험의 표상이 가지는 유사점을 통하여 선불교(禪佛敎) 경험의 특성을 살펴보고자 하였다.

38) Henry Rosemint, Jr., "Is Zen Buddhism a Philosophy?," 『Philosophy East and West』, vol. XX, no. 1(January, 1970), 63-72쪽, 김종욱 편역, 『선은 철학인가』, 『서양철학과 선(禪)』, 제2장, 민족사, 1993, 67-81쪽.

39) ① 표현불가능성(ineffability), ② 지적 성질(noetic quality), ③ 잠시성(tsansieny), ④ 수동성(passivity).



엘우드(Robert S. Ellwood)는 “신비경험은 종교적인 맥락에서의 경험이며, 직접적, 비이성적인 방법으로 궁극적이며 신(神)적인 실재(實在)와 대면한 것으로 해석되는 그러한 경험인 것이다. 이러한 해석이 즉각적으로 또는 경험 후에 시도되는 것이지만, 이와 같은 경험에서 깊은 일체감과 생동감이 형성되며, 일상적인 영역이 아닌 다른 영역에서 그것이 발생한 것이다”라고 설명하였다.<sup>40)</sup> 엘우드의 정의는 서구 기독교 문화 토양에서 나온 신비주의의 이해로 선불교(禪佛敎)의 깨달음이라는 경험을 설명하기에 다소 부적절한 면이 없지 않으나, 깨달음(悟)이 벌어지는 순간의 직접성이나 비합리적(非合理的) 성격 그리고 궁극적 실재로서 신(神)의 위치에 선불교(禪佛敎)에서 깨달음의 경지로 표상되는 공(空)이나 무(無), 견성(見性), 깨달음, 니르바나를 상정해 본다면 구조적인 면에서 양자간의 유사성을 발견할 수 있고, 神秘主義 맥락에서 선불교(禪佛敎)의 종교 경험적 특성을 이해해 볼 수 있을 것이다.

---

40) Robert S. Ellwood, Jr., *Mysticism and Religion*(Englewood Cliffs, New Jersey: prentice, 1980, 29쪽.

## 참고문헌

- 性徹 『禪門正路』, 藏經閣, 1981.
- Ellwood, Jr Robert S., *Mysticism and Religion*(Englewood Cliffs, New Jersey: prentice), 1980.
- Wainwright William J., *Mysticism: A Study of its Nature, Cignitive Value and Moral Implications*, milwaukee: The University of Wisconsin Press, 1981.
- Stace, Walter, *Mysticism and Philosophy*, Philadelphia: Lippincott, 1960, 강건기·정륜 옮김, 『신비사상』, 동쪽나라, 1995.
- Johnston, William, *The Inner Eye of Love: Mysticism and Religion*, London: Collins, 1978, 정창영 옮김, 『내면의 불꽃』, 깊이와 넓이, 1989.
- Wach Joachim, *Types of Religious Experience*, University of Chicago Press, 1951.
- \_\_\_\_\_, *The Comparative Study of Religions*, Columbia University Press, 1958, 김종서 역, 『비교종교학』, 민음사, 1988.
- 岸本英夫, 『宗教神秘主義』, 東京, 大明堂, 1958.
- 정진홍, 『종교문화의 이해』, 서당, 1992.
- Sharf, Robert H., "Experience," Mark C. Taylor ed, *Critical Terms for Religious Studies*, The University of Chicago Press, 1998.
- Proudfoot Wayne, "From Theology to A Science of Religion: Jonathan Edwards and William James on Religious Affections," *Harvard Theological Review*, Aprill, 1989.
- James Alfred Martin Jr., "Religious Experience," Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 12, New York: Macmillan Publishing Company, 1987.
- Bragt Jan van, "Translator's Introduction," *Religion and Nothingness*, University of Berkeley: California Press, 1982.
- Gadjin M. Nagao., "The Silience of the Buddha and its Madhyamic Interpretation," *Studies on Ideology and Buddhology*(Kyoto)

1955.

- Rosemint, Jr Henry, "Is Zen Buddhism a Philosophy?," *Philosophy East and West*, Vol. XX, No. 1(January, 1970), 63-72쪽, 김종욱 편역, "선은 철학인가", 『서양철학과 선(禪)』, 제2장, 민족사, 1993.
- 나학진, 「신비주의에 대한 연구 — 종교윤리학의 관점에서 —」, 『신학사상 49』, 한국신학연구소, 1985, 321쪽.
- 김영태, 「퀘이커 신비주의의 공동체 경험 연구」, 서울대학교 박사학위 논문, 1997.
- 윤이흠, 「성스러움의 의미」, 『한국 종교 연구』 II, 집문당, 1988.
- 윤원철, 「佛敎와 靈性 — 禪과 敎의 관계를 중심으로 —」, 강남대학교 신학대학 편, 『종교와 영성』, 한들, 1998.
- \_\_\_\_\_, 「禪門正路의 修證論」, 『백련불교논집』 4, 1994.
- 서정형, 「선불교 수행에 대한 반성」, 『철학사상』 제11호, 서울대학교 철학사상연구소, 2000.
- 윤원철·강은애, 「종교언어으로서의 공안」, 『종교와 문화』 제7호, 서울대학교 종교문제연구소, 2001.
- 안연희, 「일제시대 한국 개신교 부흥회 운동 연구」, 서울대학교 석사학위 논문, 2000.