

듀이 교육철학에서의 교호작용과 불교 연기설

김무길(金戊吉)*

논문 요약

듀이의 프래그머티즘과 동양의 불교 사상은 그 시공적 격차와 지향하는 삶의 목적의 차이에도 불구하고, 전통철학의 불변적 실체관을 부정하고 상호 관계성이라는 존재론적, 인식론적 원리에 입각해 있다는 점에서 상호 유사한 인식의 지평을 보여준다. 듀이와 불교적 관점 모두 '나'라는 존재성과 인식작용이 자족적이고 독립적인 것이 아니라, 타자와의 관계맺음으로 말미암아 형성되고 계속적으로 변화해가는 것임을 보여주기 때문이다. 이러한 관계론적 시각에 입각해볼 때 듀이의 교호작용과 불교 연기설의 관점은 구체적으로 존재의 가변성과 자아의 탈주체성이라는 공통된 인식의 관점을 드러내고 있다. 그러나 이러한 공통된 관점 이면에 깔려있는 양자의 차이점도 주목되어야 한다. 즉, 듀이가 인간의 욕구를 경험의 생성과 재구성을 위한 적극적 동인으로 파악하는 데 비해서, 불교 연기설에서는 무명을 탈피하고 제법실상의 진리에 이르기 위해서 끊고 버려야 할 대상으로 파악하고 있는 것이다. 또한 이에 따라 욕구와 진리의 관계에서도, 듀이가 당사자의 욕구라든가 동기, 삶의 맥락으로부터 진리가 분리될 수 없다고 보는 데 비해서 불교에서는 탐착의 욕구로부터 분리된 청정하고 평화로운 마음의 자유를 진정한 깨달음이요, 진리라고 보는 것이다. 본 연구는 듀이 사상과 불교 연기설에 드러나는 이와 같은 공유점과 분기점의 원천이 무엇인지를 이해하고, 동시에 이러한 논의가 현대 교육에 어떤 시사를 주는지를 탐색하고자 하였다.

■ 주요어 : 듀이, 불교, 교호작용, 연기, 탈주체성, 깨달음

* 성균관대학교 강사

I. 문제의 제기

이 글은 제목에서 그대로 드러나듯이 듀이(J. Dewey) 철학에서의 교호작용(transaction)과 불교의 연기설(緣起說; pratitya samutpada)을 비교, 검토하는 데에 일차적인 목적이 있다. 물론, 서양 교육철학에서 ‘프래그머티즘’의 주창자로 알려져 있는 듀이의 사상을 동양 전통의 불교 사상과 비교한다는 것은 아마도 불가능하거나, 심지어 무모한 시도로도 보일 수 있을 것이다. 분명히 불교에서 말하는 열반(涅槃)이라든가 적멸(寂滅)의 경지는 듀이적 프래그머티즘에서는 본격적으로 논의되지 않을 뿐만 아니라, 경험 개념을 중심으로 한 그의 교육적 관심과도 공유되고 있지 않기 때문이다. 사실, 듀이가 직접적으로 불교를 언급한 구절은 쉽게 찾아보기 어려울 뿐만 아니라, 불교를 언급한 구절이라고 하더라도 동양적 수행(修行)의 관점을 고려하여 불교를 해석했다고는 보기 어렵다. 예컨대, 듀이가 불교를 “염세적 분위기의 종교”(Dewey, 1913: 296)로 묘사한다거나, 불교에서 설하는 ‘무위’(無爲)에 대해서 “인간 활동의 도달된 결과를 단지 부정적 측면에서만 본다.”라고 말하거나, “욕구의 충족을 통한 평형감 혹은 습관과 본능 간의 내적 투쟁이 없어진 경지”(Dewey, 1922: 173) 정도로 생물학적 측면에서 해석하는 것이 그것이다. 확실히 이 점은 듀이가 과연 동양 전통의 불교를 정당하게 해석하고 있는가 하는 의문이 들게 한다.

형편이 이와 같다면, 도대체 본 연구에서 시도하는 듀이 사상과 불교 연기설의 비교는 문자 그대로 통약(通約) 불가능한 시도일지도 모른다. 그러나 그럼에도 불구하고 본 연구에서 양자를 비교, 검토하고자 하는 이유는, 듀이가 인식했던, 인식하지 못했던 간에 그의 철학 밑바탕에는 불교적 인식론과 상호 관련되는 모종의 교차 지점이 존재한다고 파악되기 때문이다. 즉, 그것은 우선적으로 듀이의 상호 관계적 인식 원리로서의 교호작용과 불교의 연생연멸(緣生緣滅)의 법칙인 연기설에 관한 것이다. 이 두 가지 동서양의 인식 원리는 표면상 상이한 인간관, 세계관에 입각한 것으로 보이지만, 그 인식 원리의 밑바탕을 파고 들어가면 상호 관계성을 중심으로 한 특정한 존재론과 인식론의 맥락을 공유하는 것으로 파악된다. 물론 이는 결코 듀이와 불교 사상이 일치한다거나 동일하다는 것을 말하고자 하는 것이 아니다. 본고에서 말하고자 하는 것은 다만, 이때까지 상호 별개의 영역으로만 간주해왔던 듀이와 불교 사상이 표면상의 상위(相違)에도 불구하고 존재론과 인식론의 측면에서 특정한 관련성을 드러내고 있으며, 이 관련성에 비추어 양자를 보다 의미 있게 해석할 여지가 있다는 것이다.

이러한 맥락에서 본 연구에서는 듀이 철학과 동양 사상을 접목하는 하나의 시론(試論)으로서 듀이의 교호작용과 초기 불교의 『맛지마니까야』(阿舍經)에 나타난 연기설을 중심으로

양자의 관련성을 재해석해보고자 한다. 이러한 문제의식은 곧 듀이의 교호작용과 불교의 연기 사상이 어떤 점에서 상호 공통되며, 또 어떤 점에서 차이점을 드러내는가에 관한 것이다. 만약 이러한 논의를 통하여 양자의 관련성이 밝혀진다면, 이는 듀이 철학은 물론 불교 사상을 쌍방에 비추어 재이해하는 동시에 듀이와 불교 사상의 관계에 대한 해석의 지평을 넓히는 계기를 마련해줄 수 있을 것이다. 이러한 문제의식 하에 본 연구에서 다루어질 논의의 순서는 다음과 같다. 먼저 듀이와 불교 연기 사상에 나타난 존재론과 인식론의 측면들, 즉 양자의 자아관, 진리관, 그리고 욕구관을 비교, 검토하고 이를 통하여 양자에 있어 상호 조응(照應)되는 지점과 상치(相馳)되는 부분을 확인하고자 한다. 그리고 나서 듀이 철학과 동양 불교 사상에서 드러나는 상이점과 공유점이 우리에게 어떤 인식의 지평을 열어주는지, 그리고 그러한 두 관점이 현대 교육에 어떤 시사점을 제시해주는지를 모색하고자 한다.

II. 듀이와 불교의 교차점: 교호작용과 연기

듀이의 교호작용(transaction)은 우리의 인식작용을 포함하여 모든 사물이 그 자체의 독립적인 실체나 고정된 본질로 귀착됨이 없이 상호작용을 하는 존재임을 보여주는 용어이다(Dewey & Bentley, 1949: 101-102). 전통적 인식론에서와 같이, 주관과 객관, 인식작용과 인식대상은 확연히 분리되어 있는 것이 아니라 교호작용을 통하여 상호 밀접한 영향을 주고받으며 변화되어 간다. 이러한 교호작용의 원리에 따르면, 존재하는 모든 사물은 그것이 인식되고 인식될 수 있는 한 다른 사물들과 상호작용을 하는 것이며(Dewey, 1925: 138), 그러한 상호작용의 결과로 양자 모두 질적인 변화를 겪게 된다. 오직 한 방향으로만 진행되는 활동이라든가, 자기는 움직이지 않으면서 다른 것을 움직이게 하는 존재(unmoved mover)라든가 하는 관념은 희랍 물리학의 유물일 뿐이다(Dewey, 1925: 65). 인식작용에 있어서 “주체와 객체의 분리에 근거한 해석은 편협한 해석”(Dewey, 1925: 184-185)일 뿐이며 양자는 교호작용을 하여 상호 변화를 일으키고 있기 때문이다.

예컨대, 우리가 특정한 과학적 실험을 한다는 것은 피실험 대상에 무엇인가 변화를 가하는 것이며, 동시에 그 행위의 작용으로 말미암아 그 실험의 사태나 결과를 바라보는 우리의 인식에도 모종의 변화가 일어난다는 것을 의미한다. 예술가의 그림을 보고 자신의 경험에 비추어 나름대로 그 의미를 해석한다는 것은 그 그림을 액면 그대로 받아들이는 것이 아니라 그것의 질적 특성을 변형하여 지각하는 것이며, 동시에 것처럼 지각된 그림이 개인의 의식에 변화를 일으키고 있다는 것을 의미한다. 또한 누군가 자신의 진로에 대해 심각한 고민

을 한다는 것은 엄밀히 말해 독립적인 것이 아니라 그를 둘러싼 사회, 문화적 환경과의 교호작용을 반영하는 것이며, 동시에 그러한 사고로 말미암아 자신이 인식하는 삶의 조건에 무엇인가 변화를 초래하는 것이다. 이처럼 인식작용은 서양 철학의 이원론적 전통에서 드러나듯이 외부에 고정된 인식의 대상이 있어서 그것을 받아들이는 데서 이루어지는 것이 아니라 인식자와 환경간의 교호작용으로 말미암아 이루어진다.

여기서 주목할 점은, 이러한 교호작용으로서의 인식과정이 어떤 고정되고 제한된 시공간이 아니라 “시간적 지속과 공간적 장(場)”(durations in time and areas in space)(Dewey & Bentley, 1949: 4)의 결합을 전제로 하여 성립된다는 것이다. 즉, 우리의 인식과정은 과거, 현재, 미래의 연속이라는 광범위한 종적(縱的) 교호작용과 우리를 둘러싼 환경과의 횡적(橫的) 교호작용의 결합으로 이루어지는 것이다. 비록 그 범위와 정도상의 차이는 있다고 하더라도, 이러한 시공간상 확대된 결합은 일체의 유의미한 하나하나의 경험들이 성립하기 위해서 받아들이지 않으면 안 되는 인식원리이기도 하다. 예컨대, 우리가 어떤 고장 난 기계를 고치는 동안에 그 기계의 작동 원리를 알아낸다거나, 심각한 숙고 끝에 삶의 문제 상황에 대한 해결의 실마리를 떠올린다거나 하는 일 등등은 결코 독립적인 관념에 의해 생기는 것이 아니라 우리의 마음과 특정한 사건이 시공간적으로 광범위하게 교호작용을 하고 있기 때문에 가능한 일이다.

듀이의 교호작용의 관점이 불교의 연기설과 특정한 교차점을 드러내는 것도 바로 이 점에 있다고 파악된다. 즉, 우리들의 인식작용을 포함한 환경 내 모든 존재들이 독립적인 것이 아니라 통합적인 교호작용 속에서 변화해간다는 듀이의 관점은, 이 세상에 존재하는 어떤 것도 독립적으로 항존(恒存)하는 것이 아니라 타자와의 관계 속에서 존재가 유지되고 소멸된다는 연기적 인식론과 유사한 맥락에 놓여져 있는 것이다. 다시 말하면, 듀이에게 있어 존재와 자아는 고정된 실체가 아니라 삶의 상황 속에서 환경과 상호 영향을 주고받아 변화해가는 것이라고 볼 때, 이는 고정된 주체를 부정하는 불교 연기설의 탈자아적 관점과 유사한 맥락에 놓여져 있다고 파악되는 것이다. 사실, 듀이가 미국 프래그머티즘의 비조(鼻祖)로 칭해지지만, 동시에 “가장 동양적인 철학자”(박철홍, 1994: 99)로서의 재평가 가능성이 있는 까닭도 관계성을 강조하는 그의 반이원론적인 관점에 기인한 것으로 보인다. 불교의 연기 사상은 널리 알려진 바 있듯이 다음의 유명한 구절에 압축적으로 표현되어 있다.

이것이 있을 때 저것이 있으며, 이것이 생겨남으로써 저것이 생긴다.

이것이 없을 때 저것이 없으며, 이것이 소멸함으로써 저것이 소멸한다(전재성 역, 2003a: 164, 168).

문자 그대로 보면 ‘연기(緣起)’라는 말은 ‘말미암아 일어난다’는 뜻이다. 일체의 존재는 모

두 그럴만한 조건이 있어서 생겨났다는 것, 홀연히 우연히, 혹은 조건 없이 존재하는 것은 이 세상에 아무 것도 없다는 것이다. 이를 역으로 말하면, 일체의 존재는 그것을 성립시킨 조건이 없어질 때 그 존재 또한 없어진다는 것을 의미한다(增谷文雄, 1989: 135). 현상적으로 보면 개개 사물들은 모두 떨어져 있어 서로 아무 관계가 없는 것처럼 보이지만, 내적으로는 모두 복잡한 상관관계로 얽혀 있다. 세계는 많은 존재들이 모여 생긴 것으로, 그들은 이것 있음으로 저것이 있고 이것이 없음으로 저것도 없어지는 그런 연기의 이치로 서로 연결되어 있기 때문이다(정대련, 1999: 2. 참조). 부처의 제자인 사리불(舍利佛)이 말한 바와 같이, 세계안의 존재는 마치 혼자 있으면 쓰러지고 서로 의지하면 지탱할 수 있는 갈대단과 같이 독자적으로 성립 가능한 것이 아니라 상호 의존 관계를 맺어 성립하고 있는 것이다(相應部經傳, 12, 67; 增谷文雄, 1989: 136에서 재인용).

본래 불교의 연기설은 12연기, 즉 ‘무명’(無明)으로부터 시작하여 12지분으로 나아가는 일련의 연쇄적인 인연의 맺음으로 알려져 있다. 무명, 행(行), 식(識), 명색(名色), 육처(六處), 촉(觸), 수(受), 갈애(渴愛), 취(取), 유(有), 생(生), 사(死)로 나아가는 것이 그것이다. 무명, 즉 ‘밝힘 아닌 것’을 연하여 12지분의 제 결합이 생기게 되며, 이 12지분이 모두 모여 하나의 커다란 괴로움의 근간(蘊)을 형성하게 된다. 따라서 불교의 연기설은 그 시간적 측면에서 볼 때 이 12지분을 통하여 인간의 생, 로, 병, 사라는 고통의 근본적 원인이 ‘무명’에 있으며, 이 무명의 상태를 제거하는 것이 생사의 문제를 극복하고 괴로움의 근간을 멸하는 길이 된다는 것을 설하고 있는 것이다(최봉수, 1998: 176-177). 이른바 붓다¹⁾의 팔만 사천의 대기설법(對機說法)은 이와 같은 연기의 깨달음을 그때그때의 상황이나 대화 상대방에 따라 다양한 방식으로 전달하는 것이다. 또한 붓다의 가르침의 골격이 되는 고집멸도(苦集滅道)의 사성제(四聖諦)도 집착과 탐욕을 끊는 연기의 깨달음을 가르치는 진리의 말씀인 것이다.

요컨대, 불교의 연기설은 인간의 고(苦)의 근원을 밝히고 고의 멸진(滅盡)에 이르는 부처의 인과의 법칙을 설하는 것으로서, 종적인 측면에서는 무명에서 사(死)에까지 이르는 연생연멸(緣生緣滅)의 법칙을, 횡적인 측면에서는 사물과 존재들 사이를 연결하는 상의상관성(相依相關性)의 법칙을 보여준다. 말할 것도 없이 이와 같은 연기의 종적, 횡적 측면은 개념상 구분일 뿐, 사실상 분리 불가능한 상태로 전개된다고 보아야 한다. 왜냐하면, 우주 내의 모든 존재를 포함하여 우리의 삶의 조건 그 자체가 시공간적 인연의 결합으로 일어나기 때문이다.

1) 부처는 ‘붓드흐’(budh)의 과거분사형의 표현인 ‘붓다’(buddha) 혹은 ‘불타’(佛陀)와 같은 말이다. 이렇게 붓다를 과거분사형으로 표현하는 것은 부처가 깨달은 진리가 인위적으로 만들어낸 것이 아니라 옛적부터 있어 온 것을 깨달은 것이기 때문이다. 따라서 진리는 만들어가는 것이 아니라 그냥 스스로 존재하는 것일 따름이다(방인, 1994 : 118). 다시 말하면, 깨달음은 자기 밖에 주어진 어떤 새로운 것에 대한 깨달음이 아니라 항상 거기 있었던 옛것 혹은 ‘오래된 길’(古道)에로 눈뜨는 것을 의미한다(노상우 외, 2005: 196; 增谷文雄, 1989: 133-134).

앞서 언급한 바와 같이, 이러한 불교의 연기설은 특정한 측면에서 듀이의 교호작용의 관점과 맥을 함께 하고 있다. 즉, 듀이와 불교적 관점 모두, '나'라는 존재성과 우리의 인식작용이 고립적이거나 자기충족적인 것이 아니라 타자와의 시공간적 관계맺음 속에서 형성되고 계속적으로 변화해 가는 것임을 보여주는 것이다. 이러한 공통된 존재적 인식은 현대 교육에 큰 영향을 끼친 서양의 교육철학자인 듀이와 열반²⁾과 깨달음의 길을 설파한 기원전의 부처를 시공을 현격히 달리 하는 가운데에도 상호의 관점에 비추어 조망, 비교할 가능성을 우리에게 제시해주고 있는 것이다.

III. 듀이와 불교의 자아관: 변화와 의타기성

앞서 언급했듯이, 듀이에 있어서 자아는 본래부터 독립적인 주체나 고립적 자아를 가리키는 것이 아니라 환경과 영향을 주고받는 교호작용적 자아를 의미한다. 즉, 자아는 “이미 만들어져 있는 것이 아니며 행동의 선택에 의하여 끊임없이 형성되고 있는”(Dewey, 1916: 361) 것이다. 듀이가 그의 『경험과 자연』에서 언급한 바 있듯이 “정신적 사건은 자연적 사건들의 고도로 복잡한 상호작용에서 일어나고 성취를 가져올 수 있다.”(Dewey, 1925: 95-96). 듀이의 이 말은 원천적으로 하나의 환경적 맥락으로부터 떨어져 나온 유기체나 고립적인 부분들은 존재할 수 없다는 것을 의미한다. 예컨대, 우리들은 섬들이 바다 위에 떠 있는 것을 볼 때 표면상 그것이 주변의 매개물과의 관계성 없이 독립적으로 떠있는 것처럼 생각할 수도 있다. 그러나 충분히 짐작할 수 있는 바와 같이, 섬들은 홀로 존재하는 것이 아니라 우리가 걸어 다니는 바로 그 대지 위의 돌출부일 뿐이다. 육안으로 드러나지 않으나 거기에는 연속적 관계성이 배어 있기 때문이다(Dewey, 1925: 111-112). 자아도 이와 마찬가지로 맥락에서 해석된다. 즉, 그것은 환경과 삶의 상황으로부터 떨어져 나간 독립적인 존재가 아니라 환경적 맥락 안에서 교호작용으로 말미암아 생성, 변화해 가는 그런 자아요, 주체성인 것이다.

이러한 듀이의 존재론에서 자아와 환경의 상호작용은 환경 내 고립적인 ‘부분들 그 자체’(part-in-itself)와의 상호작용이 아니라 ‘하나의 맥락적 전체’(a contextual whole)(Dewey, 1938: 72)와의 상호작용으로 나타난다. 왜냐하면, 환경 내의 부분들은 타 부분과 무관하게 독립적으로 떨어져 나가 독자적이고 고정된 위치를 확보하는 것이 아니라 하나의 인식된 전체

2) ‘열반’은 붓다가 설정한 궁극의 목표였다. 이는 내세에 위안을 찾으려는 것, 예컨대 상천(上天)이니 왕생(往生)이니 하는 것과 다르다. 열반은 ‘닙바나’(nibbana) 혹은 ‘니르바나’(nirvana)의 음사(音辭)인 바, 마음속에 타고 있는 걱정의 불꽃이 꺼진 상태를 의미한다. 붓다는 이 말로 마음속에 어지러움이 없는 자유롭고 평화로운 경지를 가리킴으로써 그것을 인간의 이상(理想)으로 제시하고 있는 것이다(增谷文雄, 1989: 105-106).

의 부분들로 포섭되기 때문이다(Dewey, 1925: 59). 예컨대, 우리는 통상적으로 설탕이 가진 고유한 속성을 '단 것'으로 생각하는 경향이 있다. 그러나 엄격히 말하여 '달다'라는 것은 설탕의 고유한 내재적 속성이 아니라 환경 내 상호 관계적 변인들의 작용이나 시간계열에 따른 조작적 실험 행위의 결과로서 성립된다(Dewey, 1938: 131-132). 곧, 설탕의 맛은 그것을 둘러싼 주위의 환경 조건이라든가 우리 몸의 상태나 미각의 정도 등에 따라 달라질 수 있는 것이다. 다시 말하면 설탕은 '단 것'으로 고착화된 실체가 아니라 그것과 교호작용 하는 환경적 맥락에 따라서 변화를 겪게 되는 것이다. 이와 같은 변전(變轉)의 관계성으로부터 벗어난 궁극적 인식의 대상이라는 것은 그 의미를 잃어버리고 만다. 왜냐하면 원천적으로 우리들의 인식작용과 분리된 불변의 실체라든가 영원히 존재하는 실체는 없으며, 모든 존재가 끊임없이 맞물려 돌아가는 시공간적 톱니바퀴 앞에서 스러지고 또한 새롭게 생성되어 나가는 것이기 때문이다.

분명히 이와 같은 듀이의 존재론은 사물의 '자성'(自性)은 없다는 불교의 '비자성적'(非自成的) 존재론과 유사한 맥락에 놓여져 있다. '자성'은 물리적으로 분리된 개별 존재가 자신으로부터 원인하는 성질에 의해 존재하는 존재성을 의미한다. 이에 반해 '비자성'은 성질의 근거가 존재 자신에게 있지 않은 것으로서 타와의 관계성으로서의 존재성을 의미한다. 불교의 존재관에서는 사물의 실체가 있다는 생각을 부정하고 모든 존재를 비자성적인 관계론적 시각에서 본다.³⁾ 예컨대, 구리나 철은 그 존재의 성질이 그 존재 자체 내로부터 발현되는 것이 아니라 그 존재가 존재함에서 이루고 있는 관계 속에서 발현하고 있다. 다시 말하면, 구리나 철 같은 사물은 그것이 존재하는 관계의 조건을 변화시키면 다른 것으로 변화될 개연성을 가지고 있는 것이다(신용국, 2003: 23-25). 인식자와 인식대상의 관계에 있어서도 이와 동일한 이치가 성립된다. 즉, 인식은 인식자에 의해서만 일어나는 것이 아니라 인식자에 작용하는 대상이 함께 함으로써 일어나는 것이다. 인식자의 성질과 대상의 성질은 별개인 듯 보이지만, 이 둘이 자타(自他)의 별개로서가 아니라 서로 의존하는 일체성이 인식과 그 인식의 현상에 실현되어 있는 것이다(신용국, 2003: 110, 124).

이러한 비자성적 존재관은 불교 유식론(唯識論)의 '의타기성'(依他起性)의 관점과 밀접한 관련을 맺는다. '의타기'는 범어로 '파라탄트라'(paratantra)라고 표기되며 그 자체로 대자적(對者的) 개념을 나타내준다. '파라탄트라'라는 용어 자체가 '타자'(antra)에 '대한'(para)을 뜻하기 때문이다(방 인, 1994: 142-143). 의타기성이 의미하는 것은 인간의 삶이나 인식작용이

3) 불교에서 고정불변의 실체가 있다는 것은 욕계(欲界)에 속하는 일종의 환상으로서 유신견(有身見)이라 불리며, 이는 낮은 경지의 장애(五下分結) 중 하나에 속하는 것이다. 즉, 실체가 있다는 환상인 유신견, 모든 일에 대한 의심의 상태인 의(疑), 미신과 터부에 대한 집착인 계금취(戒禁取), 감각적 쾌락에 대한 욕망인 욕탐(欲貪), 마음의 분노를 의미하는 유대(有對)가 그것이다(전재성(역주), 2003a: 85).

의식의 지향성에 의해 연기하여 존재한다는 것이다(이지중, 2004: 83-84). 곧 인식은 의식의 지향성에 의해 인식작용(能取)과 인식대상(所取)이 함께 함으로써 일어나는 것이다. 이 중 어느 하나가 없으면 양자 모두 존재의 의미를 잃게 된다. 의미가 사라지면 대상도 사라지며, 대상이 사라지면 의식도 사라지고 없는 것이다. 인식대상은 실체로서 존재하는 것이 아니라 오직 상호 관계적 의식작용에 의한 의미의 형성물일 뿐이기 때문이다. 예컨대, 물결이라든가 빛, 빨강이라는 고정된 실체나 인식대상은 없으며 그것은 오직 주체의 인식작용과 맞물려 그러한 존재 의미를 부여받게 될 뿐이다. 인간의 자아를 포함한 모든 존재는 연관 구조로 인해서 형성된 것이며, 그 관계성이 사라지면 모든 존재도 괴공(壞空)되고 마는 것이다.

이처럼 우주 내의 모든 존재는 의타기성으로 인하여 자기의 원인만으로는 생기기 어렵고 서로 다른 존재와의 관계성 하에 존재가 성립되고 또한 그 관계성 하에 존재가 소멸된다. 의타기적 관점에 따르면, 우리들의 자아라든가 마음이라는 것도 타자와의 연기적 관계성으로 인하여 영원불변의 실체성을 지닐 수 없다. 마음이란 가장 빨리 '회전'하는 것으로서 마치 "원숭이가 이 가지를 놓고 다른 가지를 잡듯이 순간순간 바뀌어 무상한 것인데, 어리석은 자들은 이를 '자아'라고 집착하는 것이다."(최봉수, 1999: 315). 이와 같이 볼 때 불교 수행의 근본은 곧 참다운 내가 있다는 아상(我相)을 벗어나는 데 있다고 말할 수 있다. 자아의식의 제거가 필요한 이유는, 존재적 측면에서 원천적으로 자아 자체가 타(他) 존재에 의지하여 발생한 것이며, 수행적 측면에서는 그것이 이른바 말나식(末那識)의 작용으로 인한 번뇌와 자아에 대한 집착을 벗어나는 길이 되기 때문이다. 『맛지마니까야』에서 붓다가 "이것은 나의 것이 아니고 이것이야말로 내가 아니고 이것은 나의 자아가 아니다"(전재성 역, 2002: 190)라고 말씀한 이유가 여기에 있다.⁴⁾

물론 이때까지의 논의로 보아 그 범주상 듀이의 교호작용과 불교적 관점에서 말하는 자아의 본질이 전적으로 동일하다고 볼 수 없을 것이다. 듀이에 있어 자아는 삶의 상황 속에서 환경과의 교호작용을 통하여 변화해 가는 자아이며, 하나의 경험이 성립된다는 것은 변화하는 상황 속에서 사물과 현상의 관계성을 새롭게 파악하는 것을 의미한다. 듀이가 말한 바와 같이, "보다 넓고 큰 자아는 관계를 거부하는 것이 아니라 포섭하는 자아이며, 이러한 자아는 이때까지 예측하지 못했던 관련을 자기 자신의 것으로 받아들여서 점점 확대되는 것이다."(Dewey, 1916: 362). 이는 행위의 상호 관계성의 파악이 자아의 확대와 인식수준의 향상에 그 목적이 있음을 보여준다. 반면, 불교적 자아는 넘어서고 '초월'해야 할 대상이다. 불교에서의 수행은 근본적으로 일체의 탐착(貪着)에서 벗어나 삶의 근원적 지혜의 깨달음을 추구하는데에 그 목적이 있으며, 이러한 깨달음에 도달하기 위해서는 자아에 대한 집착을 끊는 끊임없

4) 전재성 역주(2002: 190)에 의하면, "이것이 나의 것이다"는 '갈애'에 대한 집착이고, "이것은 나이다"는 '자만'에 대한 집착이고, "이것은 나의 자아이다"는 '견해'에 대한 집착이다.

는 마음의 수행이 요구되는 것이다. 물론 불교에서도 ‘자아의 확대’가 추구되는 면이 있을 수 있다. 그러나 그 자아의 확대는 듀이적 의미의 확대라기보다는, 자아의 범위에 머물지 않고 자아를 초탈해서 삶의 근원과 이치를 깨닫는 심적 자각(自覺)과 관련된 것이라고 보아야 한다. 말할 필요도 없이, 듀이적 관점에서 자아를 ‘확대’한다는 것과 불교적 관점에서 자아를 ‘초월’한다는 것은 동일한 관점이 아니다. 그러나 한 가지 분명한 것은, 이러한 상위(相違)에도 불구하고 듀이 철학과 연기 사상은 공통으로 자아를 불변적 실체가 아니라 탈주체적 변화의 관점에서 파악한다는 점에서 그 존재론적 궤(軌)를 함께 한다고 볼 수 있다는 것이다.

IV. 듀이와 불교의 진리관: 보증된 단언과 제법실상

서양의 전통적인 인식론에서는 인간의 인식작용과 분리된 참된 ‘실재’의 세계를 상정하였다. 실재는 변화하지 않는 인식의 대상으로서, 이는 경험적 차원의 불안정하고 유동적인 감각이나 의견의 상태와는 달리 영원불변의 것이다(Dewey, 1929: 21). 우리들 눈앞에 보이는 존재의 다양성과 변화, 일시성은 존재의 불완전한 점을 반영하는 것이며, 그리하여 그런 가변적이고 허망한 대상에게 ‘참된 실재’라는 칭호는 부여될 수 없다. 예컨대 플라톤의 ‘이데아’라든가 아리스토텔레스의 ‘본질적 형상’의 개념에 따르면, 진리는 유동적 경험의 대상과는 달리 변화가 불가능한 궁극적 인식의 대상이다. 그러나 듀이는 이러한 전통적 인식론의 관점을 단호히 거부하고 있다. 듀이에 의하면 전통 철학에서 가정하는 영원불변의 진리라든가 실재의 대상은 존재하지 않으며, 모든 것이 상호 영향을 주고받아 변화하는, ‘관계적 그물망’에 놓여져 있는 것이다. 듀이가 그의 『경험과 자연』에서 말한 바 있듯이, “세계는 위험한 무대이고 불확실하며, 신비스러운 정도로 불안정한 것이다.”(Dewey, 1925: 43). 이러한 듀이의 발언은 확실히 우리를 둘러싼 세계가 어떤 궁극적 법칙에 의해서 움직여 가는 획일화된 확정성이 담보된 세계가 아니라 상호 영향을 주고받는 관계성에 얽혀 항상 유전(流轉)하는 불확정적 세계임을 말하고 있는 것이다.

세계는 완성되지 않은, 어디로 가며 무엇을 할 것인지를 끊임없이 결정하지 않은 세계이다. 만약 우리가 이러한 세계를 자의적(恣意的)인 것이라고 부른다면, 그 자의성은 우리들의 자의성이 아닌, 존재 그 자체의 것이다(Dewey, 1925: 67).

듀이가 의도하는 것은 곧 불변적이고 궁극적인 실재를 상정하는 서양 철학의 ‘관람자적 지식론’(spectator theory of knowledge)과 절대적 신(神)의 존재를 신뢰해 온 전통적 유신론

(唯神論)에 대한 전면적 거부에 있으며, 이는 '실재'의 세계를 현재의 불확정적 경험의 세계로 받아들임으로써 우리들의 삶과 경험 속으로 '실재'의 위치를 끌어내리고 있는 것이다. 즉, 실재는 우리와 별도로 있는 완전무결한 그 무엇이 아니라 우리와 환경간의 교호작용적 사건, 사태를 의미하는 것이다. 다시 말하면, 우리를 둘러싼 '실재'하는 세계는 "실체라기보다는 사건들로 구성되어 있으며, 이는 역사성, 즉 처음부터 끝까지 진전되는 변화의 연속성으로 특징지어지는 것이다."(Dewey, 1925: 6). 이러한 듀이의 관점에서 보면, 진리는 고정적으로 존재하고 있어 관조나 명상을 통해 도달해야 할 대상이 아니라, 경험적 상황 속에서 사고가 개입된 탐구 활동의 결과물이다. 곧, 듀이의 진리관은 경험적 사태가 갖는 가능성에 '먹구름'을 던진 비경험적, 관념론적 철학을 부정하는 것이며(Dewey, 1925: 40-41), 동시에 지식 획득 주체로서의 개인의 위치를 부각시키는 것이다.

그러나 말할 필요도 없이 이러한 듀이의 진리관을 이른바 '무정부적 상대주의'로 해석해서는 안 된다. 듀이에 있어서 진리는 결코 무정부적 인식론에서 드러나는 바와 같이 각자의 주관적, 임의적인 판단에 근거한 것이 아니라, 예견된 결과(end-in-view)와 행위적 검증의 교호작용으로 이루어지는, 엄격하고도 객관적인 확신에 근거해 있기 때문이다. 듀이는 이와 같이 진리에 대한 객관적 확신에 근거하여 '발견'되는 지식을 '보증된 단언'(warranted assertion)(Dewey, 1938: 145)이라고 부른다. 듀이가 말한 바와 같이, "진리나 허위는 사람들이 반성적인 사건을 관찰하는 실험을 주의 깊게 수행할 때 '발견'되는 것이다."(Dewey, 1925: 35). 듀이의 이와 같은 관점은 인간의 활동과 분리하여 궁극적 진리의 대상을 상정하는 전통 철학의 이원론을 거부하고, 진리의 의미를 존재적 관련(existential reference)으로 확장하여, 변화의 과정이 의도된 성취로 수렴되는가 하는 여부를 진리의 준거로 삼고 있는 것이다(Dewey, 1925: 128). 객관적 확신으로서의 진리는 영원불변하는 관조의 대상이 아니라 새로운 단위상황 속에서, 새로운 탐구 행위의 결과로 변경될 수 있기 때문이다.

한편, 불교 유식론에 의하면 존재는 우리의 인식능력 혹은 인식상태에 따라 유식삼성(唯識三性)이라는 세 가지 차원의 성품, 즉 허구적 존재, 현상적 존재, 그리고 궁극적 존재의 모습으로 나타난다. 유일하게 있는 것은 우리들의 의식작용일 뿐이지만, 그 의식작용 모두가 참된 것은 아니다. 그 의식의 수준에 따라 베이컨(F. Bacon)의 '우상'과도 같이 거짓되고 오류투성이의 인식이 될 수도 있고 참된 '에피스테메'로서의 인식이 형성될 수도 있다. '유식삼성'은 바로 이 점을 드러내어주고 있다. 즉, 허구적 존재가 범부 중생의 망정(妄情)만 있는 변계소집성(遍計所執性)이라면, 현상적 존재는 인식의 존재 근거인 의타기성(依他起性), 그리고 궁극적 존재는 사물의 실상(實相)을 꿰뚫는 참된 인식의 상태인 원성실성(圓成實性)으로 표현된다. 이 세 가지 성품은 불가에서는 '사승마'(蛇繩麻)에 비유되어 풀이되기도 한다. 즉, 광명이 없이 어슴푸레한 때에 새끼토막이 있으면, 이를 새끼토막으로 보지 않고 잘못 봐서

뱀(蛇)으로 보는 것이 변계소집성이라면, 현상적으로 보이는 새끼토막(繩)을 인식하는 것이 의타기성이다. 원성실성은 사물의 참된 모습, 즉 새끼토막을 이룬 본질인 짚이나 삼(麻)을 꿰뚫어 보는 것을 의미한다(청화 법문). 그리하여 이 3성(三性)의 차원은 마치 플라톤 『국가론』의 ‘동굴 비유’에서 나오는 바와 같이, 죄수들이 ‘동굴 안’의 허망의 세계로부터 ‘동굴 밖’의 실재의 세계로 나와 실물과 태양을 대면하게 되는 이치와 마찬가지로, 환영(幻影)에서 탈피하여 참된 깨달음으로 나아가는 수행의 단계를 시사해준다.

그렇다면, ‘원성실성’과 ‘의타기성’의 관계는 어떠한가? 사실 양자는 전적으로 동일하지도 않으며, 그렇다고 하여 전적으로 상이하지도 않다. 다시 말하면, 원성실성은 깨달음의 차원에서 의타기성과 동일한 것은 아니라고 하더라도 현상적 세계를 넘어선 그 무엇이 아니라 현상적 세계와 관련된 ‘非異非不異’인 관계를 형성하고 있는 것이다. 원성실성의 세계는 저 피안(彼岸)의 세계에 존재하는 것이 아니라 의타기성의 세계 그 안에 들어있기 때문이다(정화, 2004: 14; 방인, 1994: 139-144). 따라서 불교에서 깨달음을 완성한 상태인 원성실성은 홀연히 고립적으로 일어난다기보다는 이 세계에 존재하는 연기의 이치를 올바르게 깨닫는 데서 나온다고 볼 수 있다. 즉, 불교에서 깨달음은 “연기를 보면 곧 법을 보고 법을 보면 곧 연기를 보리라”(中部經典, 28, 象跡喻大經 MN I: 190-191; 김재성 역, 2006: 105-106에서 재인용)라는 부처의 말씀과 같이, ‘무명’이라는 ‘복(覆)의 상태’를 벗어나서 있는 것을 있는 그대로 보는(無碍正見), 이른바 제법실상(諸法實相)의 상태에 이른 것을 말한다. 제법실상은 ‘원성실성’의 개념에서도 드러나듯이, 전도(顛倒)되지 않고⁵⁾ ‘덮여 있지 않은 것’으로서의 깨달음을 의미한다는 점에서 희랍적 진리인 ‘알레테이아’(aletheia)와도 유사한 의미를 가진다.

예컨대, 물통에 물이 가득 채워져 있을 때, 그 물이 부글부글 끓거나 물결이 인다거나 이거나 풀로 덮여 있을 때에 우리는 그 물의 참 존재를 여실히 파악할 수 없을 것이다. 사물의 실상을 참되게 보는 것은 마치 햇불을 가지고 어두운 방에 들어갈 때 그 어두움이 없어

5) ‘복(覆)의 의미와 관련하여 사리불은 다음과 같은 비유적 표현을 써서 목갈라나에게 말한 바 있다. “벗이여, 마치 시장이나 대장간에서 가져온 청동 발우가 먼지나 때로 덮여도, 주인이 그것을 사용하지 않고 닦아내지 않고 먼지 구덩이 속에 방치해 둔다면, 벗이여, 그 청동 발우는 나중에 점점 더 더러워지고 때가 끼게 되는 것과 같습니다.”(전재성 역, 2002: 155). 이는 자신에게 더러움이 있음을 알지 못하는 자를 빗대어 그 기대되는 결과를 말한 것으로서, 끊임없는 수행의 필요성을 제기하는 것이다.

6) 본래 ‘전도(顛倒)는 판단의 순서가 엇바뀌고 진상을 오해하는 일을 가리킨다(增谷文雄, 1989 : 88-93). 『맛지마니까야』의 여러 권 여기저기에서 재가 신도들이 부처를 칭송하거나 불교에 귀의(歸依)하는 말로서, “세존이신 고탐마시여, 마치 넘어진 것을 일으켜 세우듯이, 가려진 것을 열어 보이듯이, 어리석은 자에게 길을 가리켜주듯이, 눈 있는 자는 형상을 보라고 어둠 속에 등불을 들어 올리듯이, 세존이신 고탐마께서는 이와 같이 여러 방법으로 진리를 밝혀주셨습니다.”(전재성 역, 2002: 152; 2003a: 425, 434, 448, 471)라는 구절이 많이 등장함을 볼 수 있다. 이는 ‘사전도’(四顛倒), 즉 상(常), 악(樂), 정(淨), 아(我)의 전도와 관련된 것으로서, 이러한 전도의 상태를 탈피하여 진상(眞相)을 바르게 파악하는 데에 부처의 가르침의 본질이 있음을 시사해준다.

지고 광명만이 남는 것과 같다. 맑은 마음으로 객관을 대할 때 일체의 존재는 그 진상을 드러내기 때문이다(增谷文雄, 1989: 26-28, 93). 이와 같은 진리관은 궁극적 깨달음의 경지인 불교적 '열반'의 의미에도 그대로 담겨져 있다. 불교에서 "참으로 청정한 삶은 열반으로 드는 것이며, 열반을 목표로 하는 것이며, 열반을 궁극으로 하는 것이다."(전재성 역, 2002: 289). 곧 열반은 일체의 고(苦)의 상태를 벗어나서 청량(淸涼)하고 행복을 경험하며 거룩한 존재로서 스스로 지내는 경지를 일컫는 것으로 수행의 목적이 되는 것이다(전재성 역, 2003a: 384, 389). 물론 이와 같은 깨달음의 증득(證得)은 중생 범부의 상태를 뛰어넘은 해탈의 경지로서, "불방일(不放逸)의 정진과 노력"(전재성 역, 2003a: 132-134)을 통하여 점진적으로 체득되어 간다고 보아야 한다.

지금까지 살펴본 바와 같이, 진리의 본질에 대해서 듀이는 불변의 것이 아니라 인간의 사고와 검증 행위가 개입하여 진보적으로 재구성해 나가는 것이라고 보는데 비하여, 불교에서는 무명에서 벗어나 존재의 실상을 참되게 보는 연기의 깨달음으로 규정한다. 사실 진리가(眞理價)를 지닌 지식을 계속적으로 재구성해 나간다는 입장과 이미 존재해 있는 진리를 전도되지 않은 상태로 깨닫는다는 것은 동일한 입장이 아니다. 양자의 이와 같은 차이는 곧 인간 경험의 생성적 차원과 종교의 수행적 차원의 차이를 반영한다. 그러나 우리는 이와 같은 진리의 위상(位相)의 차이에도 불구하고 각각의 진리의 파악에 있어 드러나는 인식과정상의 공유점을 간과해서는 안 된다. 즉, 불교의 연기설은 연기적 세계 속에 살아가면서 동시에 그 연기의 이치를 올바르게 파악해야 한다는 점에서 듀이가 말한 삶의 '상황'의 인식 논리와 유사한 점을 보여주는 것이다. 듀이적 관점에서 경험을 확대, 성장시키기 위해, 변화하는 삶의 단위 상황 속에서 행위에 따른 교호작용의 관계성을 계속적으로 파악해 가지 않으면 안 되는 것과 마찬가지로, 연기적 세계에 살아가는 우리는 '연생연멸'과 '상의상관성'이라는 관계성의 법칙을 올바르게 깨달아야 하는 것이다. 이렇게 볼 때, 양자는 비록 '객관적 확신으로서의 진리'와 '실상의 근원적 깨달음'이라는 진리에 대한 시각의 차이를 드러낸다고 하더라도, 적어도 현상 세계의 반이원론적 관계성에 대한 통찰에 있어서는 상호 공유된 인식을 드러내는 것이다.

V. 듀이와 불교의 욕구관: 충족과 단절

그렇다면, 앞서 살펴본 진리와 인간의 욕구(desire)는 어떤 관계로 파악해야 하는가? 인간의 욕구가 중요한 화두로 떠오르는 까닭은 지식 혹은 진리 획득의 주체가 삶을 살아가는 개

인인 이상 현실적으로 작용하는 욕구의 개입을 어떻게 파악해야 하는가 하는 문제가 심각하게 대두되기 때문이다. 물론 듀이가 추구한 욕구를 ‘즉각적인’ 욕망이나 필요의 충족으로 해석하는 것은 듀이 프래그머티즘에 대한 근본적 오해를 반영하는 것이다. 왜냐하면, 듀이는 “즉시적 쾌락에 의해 형성된 흥미는 비정상적인 것이고 에너지 분산의 신호이며, 생활이 일련의 단절된 반응으로 절단되는 징후이다”(Dewey, 1913: 173)라고 말하면서, 분명히 일시적인 충동이나 욕구의 충족을 반대하였기 때문이다. 그러나 주목할 점은 듀이가 일체의 욕구를 부정한 것은 아니라는 데에 있다. 오히려 그는 교육에서 추구할 만한 특정한 욕구, 즉 활동 내부에서 목적인 바를 성취하는 데서 오는 만족한 결과로서의 흥미(interest)(정건영, 1995: 160)를 강조하였다. 이러한 욕구의 성취에 의해 형성된 흥미는 고정되어 있는 것이 아니라 의식의 수준을 보다 높은 수준으로 상승시키는 추진력(Dewey, 1902: 281)으로서, 그것이 앞으로 다가올 경험의 재구성을 위한 동인(動因)이 되는 것이다. 요컨대 듀이에 있어서 바람직한 욕구는 순전한 심리적 욕망이 아니라, 개인과 환경간의 교호작용을 통하여 생성되는 유목적적 행위의 동인으로서 경험의 계속적 성장을 위한 요소가 된다고 보아야 한다.

한편, 불교에 있어서 욕구는 색(色), 수(受), 상(想), 행(行), 식(識) 등 ‘오취온’(五取蘊)과 연계된 것으로서 버려야 할 부정적 대상이다. 왜냐하면, 인간의 욕구는 수행에 방해가 되는 탐착(貪着)으로서 태워버리고 끊어야 할 대상이기 때문이다. 물론 불교에서 ‘욕구의 단절’은 주의 깊게 해석되어야 한다. 사실 욕구 그 자체는 무기(無記)라고 볼 수 있으며, 『맛지마니까야』에 나타난 붓다는 일체의 욕구를 부정했다기보다는 지나친 탐착과 쾌락의 추구를 경계했기 때문이다. 이 점에서 붓다가 그의 ‘소나’라는 제자에게 거문고의 줄을 비유로 들면서, 고행과 쾌락 중 어느 한 쪽에 치우칠 것이 아니라 수행의 방법으로서 중도(中道)를 권했다는 것은 주목할 만한 사실이다. 이는 지나치게 편벽된 수행을 경계하는 ‘불교적 프래그머티즘’을 나타내는 것이다(增谷文雄, 1989: 53, 181-182). 따라서 ‘단절’의 상태는 서양의 전통적인 이분법적 사고에 배태(胚胎)된 ‘유’(有)와 대립된 ‘무’(無)의 의미가 아니라, 오히려 유와 무를 분별하지 않는 ‘공’(空) 사상이나 무분별지의 깨달음의 상태로 이해해야 할 것이다. 이 점에서 이하에서 말하는 불교의 ‘욕구’는 건전하고 발전적인 욕구가 아니라 버리고 끊어야 할 욕구, 즉 사물이나 자아에 대한 집착이나 갈애와 같은 인간의 욕망으로 해석해야 한다.

‘갈애’는 팔리어로 ‘tanha’이며, 이는 마치 목마른 자가 물을 바라마지 않듯이 사납게 타오르는 욕망의 작용을 가리킨다(增谷文雄, 1989: 143). 인간은, “갈애를 버리고 그 뿌리를 끊고 밀둥치가 잘려진 야자수처럼 만들고 존재하지 않게 하여 더 이상 미래에 생겨나지 않게 할 때”(전재성 역, 2003b: 203) 비로소 바른 지혜로써 고의 멸진(滅盡)에 도달한 자가 되는 것이다. 붓다가 출가를 결심하는 대목에서 탐착(貪着)과 진에(瞋恚), 우치(愚癡)의 불길이 꺼질 때 마음이 행복해질 것이라는 믿음도 이와 무관하지 않은 것이다. 이와 같이 보면, 듀이에 있어

서 욕구가 '충족'의 대상으로서 전향적(forward) 의미를 가지는데 비하여, 불교에 있어서는 끊고 버려야 할 '소멸'의 대상으로서 후향적(backward) 의미를 가지고 있는 것이다. 물론 불교에서 말하는 욕구의 끊음이 반드시 후향적이고 부정적인 의미를 가지는 것은 아닐 것이다. 왜냐하면, 탐착의 욕구, 갈애의 욕망을 끊는 데에는 오히려 상당히 적극적인 의미에서의 삶의 결단과 실천적 의지가 동반되기 때문이다. 여기서 말하고자 하는 것은 다만, 욕구를 해석하는 방향에 있어 듀이의 입장이 목적과 수단의 관계에 연속적으로 개입하는 욕구를 부각시킨다는 점에서 '전향적'이라면, 불교에 있어서는 자아나 대상에 지나치게 머물러 있는 마음을 경계한다는 의미에서 '후향적'이라고 표현한 것이다.

이러한 상이한 욕구의 개념을 감안해보면 이른바 진정한 깨달음으로서의 열반의 의미도 듀이에게 있어서는 상이하게 평가되는 것이 당연해 보인다. 불교적인 의미와 달리, 듀이에 있어서 열반은 다소간 비판적이고 부정적인 것으로 해석되는 것이다. 듀이가 분석하기에 열반은 아리스토텔레스적 목적의 개념이 심오한 심리학과 결합하여 종교적으로 나타나는 것이다.⁷⁾ 아리스토텔레스에게 있어 목적은 최고의 탁월성을 지닌 것으로서 자기의 자족(自足)만을 명상하는 자기중심적이고 자기충족적인 사고 형태일 뿐이다(Dewey, 1922: 122). 듀이의 이와 같은 해석이 과연 불교 열반의 본질을 정당하게 해석했는가 하는 데에는 확실히 의문의 여지가 있다. 그러나 여기서 말하고자 하는 것은 듀이 해석의 정당성 여부가 아니라 그가 어떻게 것처럼 열반을 해석했는가 하는 데에 있다. 듀이는 이 점에 대해 다음과 같이 말하고 있다.

이러한 사상들이 나타내는 공통적 오류는 어떤 조건 하에서만 참인 것이 어느덧 보편적인 진리로 받아들여진다는 데에 있다. 다시 말하면, 아무런 한계도 조건도 없이 참이라고 주장할 수 있다고 상상하는 데에 오류가 있다. 성공은 특정한 노력의 결과로서의 성공이요, 만족도 특정한 욕구의 만족이다. 따라서 성공이나 만족은 욕구나 고투(苦闘)가 달성된 것일 뿐이다. 성공과 욕구, 만족과 욕구를 따로 분리시키거나 보편화해서 생각한다면 무의미한 것이다. 열반의 철학은 분명히 이런 사실을 인정하는 데까지는 가 있으나, 열반을 달성하려고 해도 영원히 달성할 수 없는 원망적

7) 아리스토텔레스에 있어서 삶의 궁극적 목적은 여가(leisure; schole)를 올바르게 누리는 데에 있다. 일은 여가와 분리된 것이 아니라 여가를 위해 존재하는 것이다. 아리스토텔레스가 말하는 '여가'는 오늘날 일상적으로 쓰이는 단순한 휴가나, 시간을 한가롭게 보내는 것 따위를 뜻하는 것이 아니라 영혼이 신(神)의 모습을 보고 거기서 최선의 행복을 맛보는, 그런 사변적인 삶을 향유하는 것을 의미한다. 따라서 이러한 여가를 누리려면 이성(理性)의 적극적인 활동이 수행되어야 하며 이를 돕도록 하는 데에 교육의 역할이 있는 것이다(Boyd, 이흥우(역), 1994: 64-65). 듀이가 아리스토텔레스의 '목적' 개념을 자기중심적, 자족적인 사고 형태로 간주한 까닭도 바로 이와 같은 순수한 형상(形相)에 대한 이성적 관조와 명상을 중심으로 하는 아리스토텔레스적 입장과 관련된 것으로 보인다. 결국, 듀이는 변화가 모든 사물과 존재의 본질임에도 불구하고 완성된 고정적 존재만이 필연적인 우월성을 지닌다고 주장하는 아리스토텔레스 논리학의 관점을 비판하고 있는 것이다(Dewey, 1925: 47-48).

(願望的)인 것이라고 생각하는 것이다(Dewey, 1922: 122-123).

듀이가 불교의 열반을 아리스토텔레스적 목적과 결합시켜 해석한 것은 그것이 인간의 활동이나 경험과는 분리된 것으로서, 욕구 충족을 통해서도 달성될 수 없는 것으로 파악했기 때문이다. 범부 중생이 도저히 열반의 경지에 이르기 어렵고 그저 원망적 수준에서 열반을 바라볼 수밖에 없다면, 그것은 듀이가 보기에 초월적인 경지의 규정일 뿐이다. 왜냐하면, 열반은 이미 개별 수행자들에게 주어져 있는 완성된 표준으로서, 수행의 출발점에서부터 지향해야 할 궁극적인 심적(心的) 상태를 의미하기 때문이다. 듀이에 있어서는 이처럼 최종 목적으로서의 깨달음의 경지는 상정되지 않으며, 오직 탐구의 맥락과 결부하여 변화, 생성되어 가는 '확신된 진리'(ascertained truth)가 존재할 뿐이다. 이러한 확신된 진리는 구체적이고 개별적인 삶의 역사성이라든가 경험과 분리되어 보편적으로 규정될 성질의 것이 아니다. 예컨대, 누군가 모종의 과학적 발견을 했다는 것은 그야말로 그냥 일어난 것이 아니라, 당사자의 흥미, 탐구의 욕구라든가 그 발견과 관련된 선행(先行) 지식이 전제되어 있는 것이며, 동시에 거기에는 그 탐구의 상황에 직접적으로 참여(partaken)해 봐야만 알 수 있는, 모종의 질적 특성(quality)을 갖춘 특수한 깨달음이 반영되어 있는 것이다(McCarthy & Sears, 2000: 214-215). 더욱이 이러한 깨달음은 고정 불변의 정지 상태로 머물러 있는 것이 아니라 환경과의 교호작용으로 인하여 변화되어 간다고 보아야 한다.

이와 같이 볼 때, 듀이가 불교의 열반을 궁극적 원망(願望)의 대상으로 파악한 것은 깨달음과 욕구의 관계를 특정하게 해석하는 그의 방식과 관련되어 있다. 사실상 그에게 있어 '깨달음'은 불교에서와 같이 보편적이고 완성된 진리, 즉 삶과 무관하게 이미 정해져 있는 영원 불변하는 수행 목적으로서의 경지가 아니라(박철홍 외, 2005: 109), 항상 개인의 동기와 관심, 욕구와의 관계성 하에서만 의미를 가진다. 왜냐하면, 그가 말하는 '깨달음'은 환경과의 시공간적 교호작용 속에서 이때까지 형성된 삶의 경험이나 다양한 의미부여의 수준을 반영하는 것이기 때문이다. 이 점에서 듀이와 불교에 있어 '깨달음'의 의미는 가변성 대 초월성의 차원에서 각각 상이하게 부각되고 있다. 불교의 '깨달음'의 경지가 종교적 차원에서 삶의 일체 개고(一切皆苦)를 벗어난 해탈의 경지를 의미한다면, 듀이가 말하는 확신된 진리로서의 '깨달음'은 인간의 욕구와 흥미가 살아 숨쉬는 삶의 구체적 맥락과 결부하여 무한히 생성되고 또한 역동적으로 변화해가는 것이다. 듀이에 있어서 원천적으로 목적과 활동, 존재와 본질, 현상과 실재를 가르는 고정된 장벽은 존재하지 않기 때문이다(Dewey, 1925: 27, 133).

VI. 논의: 듀이와 불교의 상치(相馳)와 조응(照應)

이상에서 살핀 바와 같이, 듀이와 불교사상은 그 밑바탕에 들어있는 인식 원리상 상호 공통점과 상이점을 동시에 드러내고 있다. 우선, 듀이와 불교가 근본적으로 상치(相馳)되는 부분은 이제까지의 논의에 비추어보아 다음과 같은 세 가지 측면에서 요약할 수 있을 것이다. 첫째, 자아의 변화 문제이다. 듀이에 있어서는 상호 관계성의 파악을 통하여 '자아의 확대'가 추구되지만, 불교에 있어서는 사리(私利)와 샅된 욕망을 배제하고, "육경(六境)에 머물지 않고 아무데도 머무는 데 없이 마음을 내는"⁸⁾(홍정식 역, 1981: 81-82) '자아의 초탈' 상태를 추구하게 되는 것이다. 이는 양자에게 있어 자아의 변화를 바라보는 시각이 상이하다는 것을 의미한다. 즉, 불교에 있어서는 갈애와 탐심을 제거하고 평화롭고 맑은 마음 상태를 추구하지만, 듀이에 있어서는 그런 마음의 상태는 상정되지 않으며, 인식작용의 계속성이 반영된 자아의 확대 과정이 부각되고 있는 것이다. 물론 양자에게 있어 개별적 자아는 공통으로 고정된 실체가 아니라 상호 관계성으로 인하여, 예컨대 (자아A)→(자아B)→(자아C) 식으로 변화의 과정이 부각된다. 그러나 그 변화 과정이 지향하는 최종적 도달점이 과연 있는가 하는 데에서 양자는 상이점을 드러낸다. 확실히, 일체의 고(苦)로부터 벗어나 궁극적으로 청정한 삶의 지혜로운 상태를 지향하는 자아와, 끊임없이 변화하는 환경 속에서 유기적으로 적응하고 삶의 문제를 해결하는 자아는 동일한 의미를 가지지 않는다. 요컨대 양자의 자아 변화관의 차이는 내적인 불심(佛心)의 발현과 궁극적 깨달음에로의 도약 가능성을 상정하는 불교의 종교적 차원과, 목적과 수단이 매개된 인식의 계속성을 추구하는 듀이의 경험적 차원의 차이를 반영한다.

둘째, 진리 인식의 문제이다. 불교에서 참된 진리가 궁극적으로 지향하는 삶의 근원적 지혜의 깨달음이라면, 듀이에 있어서 진리는 새로운 상황 속에서의 변화 가능성을 열어두는 '객관적으로 확신된 진리'를 의미한다. 물론 사실상 사람마다 상이한, 이런 저런 다양한 수준의 깨달음이 존재할 수 있다. 그러나 불교에서의 참된 진리는 이런 '만들어간다'는 의미의 진리가 아니라 무명의 상태를 벗어나 참된 존재의 실상을 보는 것을 의미한다. 불교의 이와 같은 깨달음은 지적인 이해나 사고의 성숙으로부터 온다기보다는 정신적 각성을 통해 이루어진다고 보아야 한다(노상우 외, 2005: 197). 반면 듀이에게 있어 진리의 의미가 변화 가능하다는 것은 '깨달음'의 인식작용이 각자의 임의적 판단이나 세계에 대한 고립적 관조로부터 야기되는 것이 아니라 다양하게 변화하는 삶의 맥락에 참여하여 현상이나 존재의 관계성을 새롭게 포착하는 것임을 의미한다. 듀이에 있어서 진리치를 가진 지식 자체는 최종적으로

8) 不應住色生心 不應住聲香味觸法生心 應無所住 而生其心

완성된 진리가 아니라 '시간화'(temporalization)의 개념을 내포한 것이며, 따라서 가변성을 띠기 때문이다. 요컨대, 듀이와 불교의 진리관은 깨달음의 위상의 차이, 즉 '진리의 맥락적 재구성'과 '이미 존재하는 진리의 깨달음'이라는 상이점을 드러낸다.

셋째, 욕구의 문제이다. 듀이와 불교에 있어서 공통으로 지나친 욕구는 부정되지만 적절한 욕구의 개입은 인간의 삶에 불가피한 것으로 인정된다. 다만 듀이와 불교에서 인간의 욕구 일반을 바라보는 시각이 상이한 것으로 보인다. 즉, 듀이에 있어 적절한 욕구는 경험의 성장을 위한 행위의 '긍정적' 동인(動因)을 의미하지만, 불교에 있어 욕구는 집착과 갈애로 흐르기 쉬운 것으로서 진정한 깨달음에 이르기 위해 과감하게 끊고 버려야 할 '부정적' 단절의 대상인 것이다. 누구든지 몸과 목숨을 가지고 있는 한 사적인 욕망이나 탐착에 흐를 수 있음을 경계하는 것이다. 곧 듀이에 있어 욕구가 적극적 고려의 대상이 되지만, 불교에 있어서 욕구 일반은 치우침과 지나침으로 흐르지 않게 하기 위한 부정적 경계의 대상인 것이다. 이는 이미 여러 차례 언급한 바와 같이 양자가 추구하는 삶의 목적이 상이한 데서 비롯된 것이라고 볼 수 있다. 즉, 듀이에 있어서는 유목적적 욕구와 사고가 개입된 경험의 계속적 재구성을 지향하지만, 불교에 있어서는 아집과 망념을 잠재우고 '오탁악세'(五濁惡世)⁹⁾의 어지러운 세파에 휘둘리지 않는 마음의 평정과 완전한 자유를 지향하는 것이다.

그러나 이러한 제반 차이점에도 불구하고 듀이와 불교사상에서 상호 양립 가능한 부분이 존재한다는 것을 간과해서는 안 된다. 그것은 앞서 여러 차례 언급한 바와 같이, 연기의 법칙과 교호작용에서 공통으로 드러나는 상호 관계적 인식의 원리에 있다. 즉, 양자의 공통점은 우리의 인식작용이 독립적으로 홀연히 이루어지는 것이 아니라 시공간적인 관계맺음으로부터 야기된다는 데서 비롯되는 것이다. 불교에서 육근(六根)과 육경(六境)의 상호작용으로 육식(六識)이 일어나고¹⁰⁾ 업(karma)과 외연(外緣)의 관계성을 통해 일체의 인연(因緣)이 성립되는 것과 마찬가지로, 듀이의 통합적 인식론에서도 인식주체와 대상의 교호작용으로 인식작용이 일어나고 능동과 수동의 관계성을 통해 일체의 경험이 성립되기 때문이다. 곧 엄격한 의미에서 독자적인 인식은 없으며, 오직 상호 관계성에 의해서만 하나의 불교적 '인연'이 성립되고 듀이적 의미에서의 '하나의 경험'이 확립된다. 따라서 듀이와 불교에 있어서 인식의 대상은 공통으로 저 편에서 인간의 인식을 기다리기만 하는 고정불변의 속성을 지닌 대상이 아니라 유기체로서의 개인이 맺은 관계성의 의미를 드러내는 것으로 보아야 한다. 이러한 상호 관계성을 벗어난 영원불변의 완전한 존재는 허구이며, 만약 이를 상정한다면, 그

9) 법화경의 '방편품'에서는 우리의 세계를 겁탁(劫濁), 번뇌탁(煩惱濁), 중생탁(衆生濁), 견탁(見濁), 명탁(命濁)으로 구분하며, 우리가 사는 세상이 맑지 못하고 혼돈되고 어지러운 세계임을 설명하고 있다(동국역경원역, 1989: 26; 최봉수, 1998: 310-313).

10) 불교에서 인식작용은 우리들의 감각대상인 색(色), 성(聲), 향(香), 미(味), 촉(觸), 법(法)의 '육경'과 안(眼), 이(耳), 비(鼻), 설(舌), 신(身), 의(意)라는 '육근'의 상호작용으로 이루어진다.

것은 듀이에 의하면 전통적 관념론과 실재론의 오류이고, 부처의 가르침에 의하면 브라만니즘(brahmanism)의 존우론(尊祐論)에서 드러나는 신(神) 중심적 숙명론의 오류에 다름 아닌 것이다.

이와 같은 공통된 인식 원리 밑바탕에는 우리가 살아가는 세계가 모던 철학에서 상정하듯 고유한 본질이나 확정성이 담보된 세계가 아니라 변전(變轉)을 거듭하고 불확정성을 띠는 삶의 세계라는 인식이 깔려 있다. 이는 근대 과학에 대한 맹목적 신뢰나 독립적 주체의 강조로 인한 이분법적 실체관을 부정하고 모든 존재를 관계론적 시각에서 보아야 함을 의미한다. 우리가 사는 세계는 신(神)이라는 절대적 존재자의 운명적 계시에 따른 획일화된 질서를 갖춘 세계이거나, 근대 기계론적 과학에서 말하는 것과 같이 인식자와 분리된 채 과학적으로 과신(過信)되는 그런 결정론적 세계도 아니다. 근본적으로 주객의 상호 관계성을 벗어난 확고부동한 인식의 토대는 존재하지 않는 것이다. 이러한 듀이와 불교의 세계관은 정초주의(foundationalism)를 부정하고 변화하는 삶의 텍스트(texte)를 강조하는 포스트모던적 철학의 관점과 유사점을 보여준다(김무길, 2003: 22-29). 포스트모던적 관점에서 '아르키메데스적 기점'이라든가 인식의 궁극적 기초가 부정되는 것과 마찬가지로, 연기와 교호작용이 진행되는 세계에서는 영원불변의 고정된 실체인 '아트만'(atman)이라든가 세계의 궁극적 원인인 '브라만'(brahman)은 존재하지 않기 때문이다.

물론 우리는 인지상정(人之常情)으로 삶에서 무엇인가 확정적인 방향을 추구해 가기 마련이다. 그러나 그럼에도 불구하고 우리들의 삶은 항상 확정적인 것이 아니라 다시 새로운 불확실한 사태가 고개를 드는 것이다. 사실 이 점에서 보면 모종의 확정성만을 구하고 시급히 불확정성에서 빠져 나오려고 하는 것은 불안 그 자체일 뿐, 삶의 근원적 문제 해결에 그다지 도움을 줄 수 없을지도 모른다. 왜냐하면, 우리의 삶의 세계는 그 끝이 확정되어 있는 것이 아니라 타와의 관계성 속에서 계속적으로 변화되어 가기 때문이다. 이로부터 불교적 '인연'과 듀이적 '경험'의 세계에서는 비록 그 지향하는 삶의 목적은 상이하다고 하더라도, 공통으로 현재의 인식수준에 안주(安住)하는 것이 아니라 그것을 '깨고', 보다 확실한 진리와 깨달음을 끊임없이 증득(證得)하기 위한, 성실하고도 진지한 삶의 태도가 요구되는 것이다. 이것은 변화의 관점에서 자아와 세계를 파악하는 양자의 공통된 관점에서 따라 나오는 귀결이다. 만약 듀이와 불교의 조응에 대한 이러한 시각이 크게 틀린 말이 아니라면, 불교적 인연과 듀이적 경험의 관점은 동일한 관계적 인식의 원리를 놓고, 불교 쪽에서는 끊임없는 수행에서 해탈로 이어지는 '깨달음'의 길로, 듀이 쪽에서는 단위 경험으로부터 '성장'으로 이어지는 경험의 연속적 노정(路程)으로, 각기 상이한 인식의 지평에서 풀어놓은 것이라고 말할 수 있을 것이다.

VII. 맺음말

이제까지 본고에서는 듀이의 교호작용과 초기 불교의 연기설의 관점을 비교, 검토해보았다. 물론 제한되고 시론적(試論的)인 논의의 수준이어서 듀이 철학과 불교의 방대한 사상 체계를 풍부하게 상호 관련지으며 논의를 하지 못했다. 특히 본고는 듀이의 교호작용과 불교의 연기설을 주로 현상적인 상호 관계성을 중심으로 다루었기 때문에 불교의 제8식인 아뢰야식(阿賴耶識)이라든가 열반에 들기 위한 칠각지(七覺支)의 수행 과정 등 심층적인 의식작용과 관련지어 논의하지 못했다는 한계점을 지니고 있다. 이는 후속 과제로서 보완되어야 할 것이라고 본다. 그렇지만 적어도 본고의 논의에서는 상호 관계망 속에서 유기체로서의 인간과 세계를 파악하는 양자의 공통된 시각과, 진리의 인식과 욕구의 관계를 파악하는 양자의 상이한 관점을 확인할 수 있었다. 이제, 이러한 듀이와 불교 사상의 상호(相照)가 현대 교육에 구체적으로 어떤 의미를 시사해주며, 동시에 앞으로 제기되는 연구과제가 어떠한지를 세 가지 측면에서 모색하고자 한다.

첫째, 듀이와 불교적 시각에서 상이하게 드러나는 깨달음의 의미를 포괄적으로 고려할 필요가 있다는 것이다. 듀이 철학에서는 최종적으로 완성된 깨달음이 아닌, '깨달음'이라는 경험의 과정이 중요한 의미를 가진다. 이러한 깨달음은 어느 지점에 정지해 있는 것이 아니라 끊임없이 다가오는 삶의 단위 상황 속에서 새로운 탐구와 검증의 과정을 거쳐 변화하게 된다. 반면 불교에 있어서 깨달음은 무명과 집착으로부터 벗어나 삶 전체를 꿰뚫는 '연기'의 근본적 깨달음으로 귀결된다. 이와 같은 깨달음은 '논리적인' 사고로부터 얻어진다고보다는, 오취온(五取蘊)과 연계된 무명의 연쇄 고리를 깊게 관찰하고 이들을 끊어버리는 마음의 수행으로부터 이루어진다고 보아야 한다. 우리가 주목할 것은, 두 관점 중 어느 하나가 다른 하나를 포섭하는 것이 아니라 양자를 교육적 사태에서 진리의 깨달음을 보는 상이한 두 시각으로 존중할 필요가 있다는 것이다. 듀이의 관점은 시간적 차원에서 지식을 지식 그 자체가 아니라 학습자와의 교호작용을 통하여 형성되는 인식수준과 안목의 변화 과정에 주목할 필요가 있다는 것을 보여준다. 반면, 불교의 연기 사상은 무시간적 차원에서 표피적 지식의 습득이 중요한 것이 아니라 삶과 존재를 깊이 있게 성찰하는 삶의 태도가 중요하다는 것을 보여준다. 부처가 자신의 노력으로 통해서 '위없는 완전한 깨달음'(無上正等覺)을 이룬 것과 마찬가지로, 불교에서 진정한 깨달음은 시간적 흐름에 구애받지 않고 청정하고 평화로운 마음의 자유에 도달한 것을 의미하기 때문이다. 이와 같이 볼 때, 우리는 교육의 사태에서 듀이의 교호작용과 불교적 연기 사상이 지니는 시간적인 차원과 무시간적인 차원을 동등하게 존중할 필요가 있으며, 앞으로 교호작용과 연기론을 각각 인식수준을 확대시키는 경험의 생성적 측면과 정신적 해탈

(解脫)을 추구하는 경험의 종교적 측면에서 재조명할 필요가 있을 것이다.

둘째, 듀이와 불교적 시각에서 공통으로 드러나는 교육에 대한 관계론적 시각을 주목할 필요가 있다는 것이다. 듀이와 불교 사상에 의하면, 일체의 사물과 현상은 상호 변용의 교호작용과 연기의 결과로서 형성된다. 이와 마찬가지로 일체의 교육적 행위도 객관화된 교사와 학습자간의 단선적 관계가 아니라 수많은 시공적 변인들의 관계성으로 말미암아 성립된다. 이러한 관계성은 현상학의 측면에서 교육의 새로운 과제를 제기하게 된다. 예컨대, 하이데거의 철학은 고립적, 유아론적(唯我論的) 인식을 부정하고, 존재의 실존을 자기 자신으로부터가 아니라 사물이나 환경, 그리고 타인들과 더불어 존재하는 관계성 속에서 규정한다(Heidegger, 1998: 396-398). 하이데거는 주객의 대립을 떠나서 모든 존재자들을 존재의 구성 속에 해체시키면서 현 존재의 존재 영역 안에 현상화 되는 것만을 사실로 존중하고 있는 것이다. 소박하게 말하자면, 인간은 그가 관심을 갖고 있는 수준만큼 보고 듣고 말할 뿐이다(김형효, 2000: 80-83). 사실 교육적 사태에서 개별 학습자는 교사가 전달하는 지식을 액면 그대로 받아들이는 것이 아니라 각자의 경험의 범위 내에서 그것을 변형하여 내면화 하는 존재이다. 곧, 교사가 전달하는 지식이나 가치 규범은 학습자의 인식수준이나 교호작용 하는 경험의 범위 내에서만 진정한 의미를 가질 수 있는 것이다. 이 점은 교호작용과 연기론에 나타난 '관계성'의 포착과 인식수준의 변화를 현상학적으로 재해석할 가능성을 제시해준다. 즉, 학습자의 관심과 경험의 수준을 민감하게 고려하면서도 그의 인식수준을 새로운 지평으로 한 단계 도약시키는 문제가 중요한 교육적 과제로 대두되는 것이다. 이와 관련하여 학습자의 잠재 가능성에 대한 교사의 인식이라든가 언어적, 심미적, 과학적 측면에서 학습자의 관심 수준과 교사의 이해 수준을 적극적으로 연계시키는 현상학적 동인(動因)에 대해 탐색해 볼 필요가 있을 것이다.

셋째, 교육적 관계로서의 학습자 존중의 의미를 재해석할 필요가 있다는 것이다. 학습자를 존중한다는 것은 현대 교육이론에서도 '학습자중심 교육'이니 '자기 주도적 학습'이니 하여 매우 강조가 되고 있는 것임에 틀림없다. 그러나 교육자와 학습자의 관계에서 학습자 존중이 정확히 어떤 의미로 해석되어야 하며, 과연 어떤 존중의 방향으로 나아가야 하는지에 대해서는 좀 더 진지한 탐색과 논의가 필요하다.¹¹⁾ 이러한 맥락과 관련하여 볼 때, 듀이는 “아

11) 예컨대, 엔트윅슬(Entwistle)은 분석철학적 관점에서 교육의 구체적 사태에서 쓰이는 '학습자 존중'이라는 말을 두 가지 상이한 의미, 즉 기술적 의미(technical meaning)와 규범적 의미(normative meaning)로 구분하여 설명한다. 기술적 의미의 학습자 존중은 아동을 성인과 '다르게' 대우해야 한다는 것으로서, 이는 교육방법적 차원에서 학습자의 욕구와 특성, 현재의 이해수준 등을 고려해서 가르쳐야 한다는 의미를 가진다. 반면, 규범적 의미의 학습자 존중은 아동을 성인과 '같이' 대우해야 한다는 것으로서, 이는 사회철학적 차원에서 학습자를 수단이 아니라 그 자체로 목적으로서 대해야 한다는 것, 즉 아동을 성인과 동등한 하나의 인격체로 존중해야 한다는 의미를 가진다. 이와 같은 분석은 교육적 논의에서 쓰이는 '학습자 존중' 혹은 '학습자 중심'이라는 말의 애매성을 밝히는 데에 도움을 준다(Entwistle, 1970: 17-18; 이환기, 1988: 11-19. 참조).

동기는 성숙을 위해 존재하는 것이 아니다.”(Dewey, 1925: 84)라고 한 그의 언명에서와 같이, 학습자를 성인과 차별화된 일방적 지식의 수용자가 아니라, ‘능동적인 참여자’(Dewey, 1938: 50)로서 존중해야 함을 분명히 강조하고 있다. 또한 부처의 비유법이나 대기설법에서 드러나듯이 그의 가르침은 개별 학습자의 특성과 이해수준을 우선적으로 고려하는 것이었다. 더욱이 부처가 열반에 들기 직전에 “자신을 등불로 삼고 진리를 등불로 삼으라”(自燈明 法燈明)고 한 유명한 설법에서 드러나듯이, 그의 가르침의 본질은 학습자의 ‘주체적’ 깨달음을 존중하는 것과 동시에 진정한 해탈의 길로 나가도록 유도하는 것이었다. 이 점에서 듀이와 불교적 교육은 비록 그 지향하는 교육의 목적은 상이하다고 하더라도, 적어도 학습자의 안목의 전환과 깨우침을 위해서 지식의 주입이 아니라 학습자의 경험 혹은 근기(根器), 이해수준을 교육의 ‘출발점’으로 삼고 있다는 점에서 공유된 특징을 가지고 있다. 이와 같이 볼 때, 우리는 듀이와 불교적 교육방법이 공통으로 현대 교육학적 의미에서의 학습자존중을 내포하고 있다는 것, 따라서 전통교육과 현대교육이 단지 그 시간상의 경계선으로만 구분되어서는 안 되며, 오히려 과거의 교육이론 속에서도 학습의 동기와 깨달음의 계기를 마련하기 위한 교육학적 지혜가 담겨있다는 것을 유념해야 할 것이다. 이러한 작업의 일환으로 앞으로 듀이 철학의 재해석은 물론, 전통 유학이나 불교 경전에 나타난 교육적 관계와 학습자 존중의 의미를 새롭게 재해석해가는 연구가 필요할 것이다. 어찌 보면, 이것이 현대 교육에서 쏟아지는 다양한 교육방법적 기법이나 제안보다도 더 깊은 교육의 지혜를 우리에게 선사할지도 모를 일이다.

참고문헌

- 高崎直道(1988). 흥사성(편역). 불교입문. 서울: 우리출판사.
- 고진호(1991). 불교의 연기론과 실상론에 관한 교육철학적 고찰. 학생생활연구. 6. 동국대학교 학생생활연구소. 26-36.
- 김무길(2003). Dewey 교육철학에서의 교호작용과 포스트모더니즘. 교육학연구. 41(3). 19-45.
- _____(2005). 존 듀이의 교호작용과 교육론. 서울: 원미사.
- 김형효(2000). 하이데거와 마음의 철학: '존재와 시간'을 소화하기 위한 해석. 성남: 청계출판사.
- 노상우, 박성자(2005). 불교사상에 나타난 탈자아중심적 교육관 고찰. 교육철학. 33. 교육철학회, 191-210.
- 동국역경원(역)(1989). 法華經 外. 서울: 동국대학교 부설 동국역경원.
- 馬鳴, 眞諦(한역). 이홍우(역주)(1991). 大乘起信論. 서울: 경서원.
- 박선영(1983). 불교와 교육사회. 서울: 보림사.
- 박철홍(1994). 성장의 방향은 없는가?: 삶의 특성과 성장 방향의 불확정성. 교육철학. 12(1). 교육철학회. 69-101.
- 박철홍, 허경섭(2005). 교육활동 속에서 형성되는 목적의 교육적 의미. 교육철학. 34. 교육철학회. 105-122.
- 방 인(1994). 불교의 실재관. 정해창 외(편). 동서양의 실재관. 성남: 한국정신문화연구원. 115-184.
- 신용국(2003). 인드라마의 세계: 유기체 세계와 인식자로서의 인간. 서울: 도서출판 하늘북.
- 이돈희(1994). 존 듀이: 교육론. 서울: 서울대학교 출판부.
- 이지중(2004). 교육과 언어의 성격: 『유식학』의 관점을 중심으로. 서울: 문음사.
- 이환기(1988). Dewey의 교육이론에 나타난 아동존중의 의미. 서울대학교 대학원 교육학과 석사학위논문.
- 전재성(역주)(2002). 빠알리 대장경: 맛지마니까야. 제1권, 한국빠알리성전협회.
- _____(역주)(2003a). 빠알리 대장경: 맛지마니까야. 제2권, 한국빠알리성전협회.
- _____(역주)(2003b). 빠알리 대장경: 맛지마니까야. 제3권, 한국빠알리성전협회.
- 정건영(1995). John Dewey의 교육적 경험의 원리에 대한 연구. 정건영 외(편). 듀이 교육론의 이해. 서울: 문음사.
- 정대련(1999). 화엄경 입법계품에 대한 교육적 조명. 교육철학. 22. 교육철학회,
- 정덕희, 고진호(2005). 법장의 화엄사상과 그 교육적 의미. 교육철학. 33. 교육철학회, 245-262.

- 정화(2004). 삶의 모습을 있는 그대로: 생활 속의 유식 30송. 서울: 도서출판 法供養.
- 中村 元(1998). 양정규(역). 불교의 본질. 서울: 경서원.
- 増谷文雄(1989). 이원섭(역). 阿舍經 이야기. 서울: 현암사.
- 정화 법문. www.guisinsa.org/h/bubmun/bubmun36.htm
- 최봉수(1998). 근본 불교의 가르침. 서울: 불교원전 번역연구소 출판부.
- _____ (1999). 아함경여설. 서울: 불교원전 번역연구소 출판부.
- 홍정식(역주)(1981). 金剛經. 서울: 중앙일보사.
- Boyd, W.(1952). *The History of Western Education*, Adam & Charles Black, London; 이
홍우, 박재문, 유한구(역). 서양교육사. 서울: 교육과학사, 1994.
- Dewey, J.(1902). *The Child and the Curriculum*. in J. A. Boydston(ed.), *John Dewey : The
Middle works 1899-1924*, Vol. 2: 1902-1903, Carbondale and Edwardsville: Southern
Illinois University Press, 1976. (이하 Dewey 문헌의 출판사항은 이와 동일함.)
- _____ (1913). *Interest and Effort in Education*. MW7. 1979.
- _____ (1916). *Democracy and Education*. MW9. 1980; 이홍우(역)(1987). 민주주의와 교
육. 서울: 교육과학사.
- _____ (1922). *Human Nature and Conduct*. MW14. 1983.
- _____ (1925). *Experience and Nature*. LW1. 1981.
- _____ (1929). *The Quest for Certainty*. LW4. 1984.
- _____ (1930). Qualitative Thought. LW5. 1984. 243-262.
- _____ (1938). *Logic : The Theory of Inquiry*. LW12. 1986.
- _____ & Bentley, A. F.(1949). *Knowing and the Known*. LW16. 1991.
- Entwistle, A.(1970). *Child-Centered Education*. London: Methuen & Co. Ltd.
- Heidegger, M.(1927). *Die Grundprobleme der Phanomenologie*. Marburger Vorlesung
Sommersemester. 이기상(역). 현상학의 근본문제들. 서울: 문예출판사. 1998.
- Liotard, J. F.(1979). *La Condition Post-Moderne*. Les Editions de Minuit. 유정환 외
(역). 포스트모던의 조건. 서울: 민음사. 1999.
- McCarthy, C. & Sears, E.(2000). Deweyan pragmatism and the quest for true belief,
Educational theory. Spring. 50(2), 213-227.
- Nyanatiloka.(1981). *The Word of Buddha*. Buddhist Publication Society. Kandy · Sri Lanka.
김재성(역). 붓다의 말씀. 서울: 도서출판 고요한 소리. 2006.

* 논문접수 2006년 2월 15일 / 1차 심사 2006년 2월 28일 / 2차 심사 2006년 3월 1일

* 김무길: 서울교육대학교와 성균관대학교를 졸업하고 서울대 대학원에서 교육학석사, 성균관대 대학원에서 철학박사 학위(교육사·교육철학)를 취득하였다. 현재 성균관대학교 사범대학에 출강하고 있으며, 주요 논저로는 "듀이의 교육적 경험론에 내재된 transaction의 의미", "듀이의 교호작용과 언어관", "열린교육의 재미: 지식교육의 관점", "듀이의 상황 개념과 교육" 등이 있다.

* e-mail: kmoogl@hanmail.net

Abstract

A Comparative Study of Dewey's Transaction and Buddhism's 'Pratitya Samutpada'

Kim, Moo-Gil*

Dewey's philosophy and Buddhism have been generally considered as different trends of thought of the Orient and the Occident. But in this study, there is underlying assumption that Dewey's pragmatism and Buddhism's thought show similarity in that they commonly base on the identical principle of ontology and epistemology. The identical principle is a principle of 'correlationship' between knowing and the known, self and the world. Dewey's philosophy and Buddhism commonly reject the traditional viewpoint of permanent, unchanged entity in view of correlationship. The correlationship in Dewey's view means transaction, in Buddhism's view means 'pratitya samutpada'(緣起). The two commonly show that the existence and knowing of 'self' are not self-sufficient, but are continually being changed by the relationship between self and the other. All existences in the world cannot be isolated because of this correlationship. In view of this relational viewpoint, Dewey's thought and Buddhism's common viewpoints can be summarized as follows: the viewpoint of variance of existence, post-subjectivity of self, and the correlationship of the world. But also it must be pointed out that there are different points between the two. Firstly, in Dewey's view, man's desire is a positive motive for the becoming and reconstruction of experience, but in Buddhism's view, it is an object of abandonment for the acquiring of the wisdom of 'Nirvana'(涅槃). Secondly, in Dewey's view, the relation between the truth and the desire can not be separated, but in Buddhism's view, truth ultimately means the calm state of mind separated from the desire of 'tanha'(渴愛). In this context, this study is to understand the source of the two's similarity and difference in view of the ontology and epistemology, and to inquire into some implications for modern education.

Key words: Dewey, Buddhism, transaction, pratitya samutpada, post-subjectivity, Enlightenment

* Lecturer, SungKyunKwan University