

현대의 종교문화와 불교의 미래 - ‘세속화’와 ‘마음챙김’ 담론을 중심으로 -*

송현주**

- I. ‘마음챙김’ 명상과 현대 서구불교의 문제 상황
- II. 세속화의 주요 담론과 쟁점
- III. 세속의 종교, 종교의 세속화
- IV. 근대불교에 대한 비판적 성찰
- V. 서구 근대불교 논의와 한국불교의 미래

* 본 연구는 순천향대학교 학술연구비 지원으로 수행하였음. 본 논문은 불연 이기영 탄생100주년기념 학술심포지엄(주최: 한국불교연구원, 주제: 보살사상과 재가불교 장소: 조계사 한국불교역사문화기념관 국제회의장, 2022년 11월 4일)에서 발표한 것을 수정·보완한 것이다.

** 순천향대학교 교수. songcloud@naver.com

요약문

이 글은 현대 종교문화의 흐름과 관련하여 불교의 미래를 전망해보려는 시도이다. 현대의 종교문화는 크게 '세속화 담론'과 '포스트세속 혹은 포스트모던 담론'이라는 두 흐름을 통해 논의되고 있다. '세속화 담론'은 근대화로 인한 종교의 소멸 혹은 쇠퇴, 그리고 사사화(privatization)를 중심으로 전개되었다. '포스트세속 혹은 포스트모던 담론'은 세속화 이론에 대한 수정 또는 보완 담론이라고 할 수 있다. 이 둘 사이에서 초점은 세속화의 역전 가능성 문제로 모아진다.

세속화의 문제는 현대 불교의 위상과 의미를 파악하는 데도 중요하다. 19세기 이후 서구를 중심으로 전개된 소위 "근대불교(modern Buddhism)"는 그 명칭에서 '근대성을 내포한 불교'라는 의미를 함축하고 있다. 이것은 전통불교가 근대화 과정에서 일정 정도 세속적 조건에 맞춰 재편된 것을 의미한다.

그런데 최근 부상하고 있는 새로운 불교의 흐름은 기존 세속화 논의를 복잡하게 만들고 있다. 서구불교를 중심으로 발전해온 '마음챙김(mindfulness)' 수행이 대표적인 경우이다. 이 '마음챙김' 명상이 근대화에 따른 종교성의 적절한 변화의 산물이라는 의견이 있는 반면, 그것은 불교 본래의 전통에서 탈맥락화된 것으로서 '세속화된 불교'라는 비판적 시각이 있다.

이 글은 이러한 논란 속에서 불교의 현재와 미래에 대한 진단과 전망이 어떻게 표출되고 있는지 그 양상을 살펴보고자 한다. 이를 토대로 그것이 한국불교와 관련하여 가지는 의미에 대해서도 살펴보고자 한다.

주제어 :

세속화, 근대불교, 포스트모던 불교, 마음챙김, 자기의 테크놀로지

I. '마음챙김' 명상과 현대 서구불교의 문제 상황

미국 센트럴 플로리다 대학교수 앤 글레이그(Ann Gleig)의 저서 『미국의 달마 - 근대성 너머의 불교(American Dharma: Buddhism Beyond Modernity)』(2019)의 〈서문〉은 한 잡지의 표지 모델에 대한 다음과 같은 묘사로 시작된다.

아름다운 백인 금발 미녀가 눈을 감고, 위로 얼굴을 기울인 채, 기쁨과 고요함을 발산하면서 2014년 2월 3일자 〈타임(Time)〉 잡지의 표지를 장식했다. 그녀의 날씬한 상체를 가로 질러 “마음챙김 혁명(The mindful Revolution)- 스트레스를 받는 멀티태스킹 문화에서 초점을 찾는 과학”이라는 글귀가 쓰여 있다 ... 그 뒤의 〈마음챙김 혁명〉이라는 기사에서 저자는 자신의 8주의 ‘마음챙김에 근거한 스트레스 완화(MBSR)’¹⁾ 프로그램의 경험을 이야기 하면서, 의학·교육·사업·군대와 같은 세속적 영역(secular spheres)에도 점점 더 마음챙김 명상이 적용되고 있음에 대해 논 의한다. 기사는 마음챙김의 성공을 과학적 정당화와 전략적 마케팅에 기인한 것으로 해석하고, 미국인들은 그동안 마음챙김 관련 의학에 40억 달러를 써왔음을 폭로했다. 〈타임〉지는 마음챙김 붐(boom)을 다루는 〈뉴욕타임스〉를 포함한 많은 대중적 뉴스잡지의 하나에 불과하다. 이것은 마음챙김이 이미 미국 주류의 삶 안에 정착되고 있음을 보여준다.²⁾

위의 타임지 기사 내용은 ‘마음챙김(mindfulness)’³⁾ 명상이 건강,

1) MBSR은 Mindfulness-based stress reduction. 1979년 존 카밧진(Jon Kabat-Zinn)이 개발한 마음챙김 명상에 기반한 스트레스 감소 프로그램.

2) Gleig(2019), 1.

3) 팔리어의 사띠(sati, 念)의 영어 번역어로서, 한국어로는 ‘알아차림’, ‘주의 집중’ 등으로 번역되기도 한다. 위빠싸나(vipassanā) 명상의 핵심 개념이다. 현대 심리 치료에서는 주로 존 카밧진이 개발한 MBSR 프로그램을 가리킨다. 이 글에서 ‘마음챙김’이라는 표현은 이 모두를 포괄하는 용어지만, 좁은 의미에서 그리고 부정적 의미로 언급될 때는 주로 심리치료로 활용된 명상 프로그램을 가리킨다.

피트니스, 의학, 교육 등 문화 전반의 ‘세속적 영역’에 유효한 ‘과학(science)’임을 강조하고 있다. 이와 같이 마음챙김은 불교라는 종교의 맥락을 떠나 의학이나 심리학, 웰빙의 영역에 자유롭게 활용되는 것으로 보인다.

그런데 이처럼 영향력 있는 잡지에 ‘마음챙김’이 소개된 것에 미국의 일부 불교도들은 기뻐하기는커녕 오히려 분노를 분출하는 계기가 되었다. 앞에서 본 〈타임〉의 사진과 기사에 대해 많은 미국 불교 공동체들은 비판적 논평과 논쟁을 쏟아냈다. 이들이 분개한 이유는 이보다 약 10년 전인 2003년 8월 4일 〈타임〉은 그때도 날씬한 백인 금발미녀의 모습을 내세워 “명상의 과학(The Science of Meditation)”이라는 표제를 달아 명상의 건강성과 피트니스의 혜택을 선전했었기 때문이다. 그 두 개의 표지는 현재 어떤 유형의 미국인들이, 그리고 어떤 목적으로 마음챙김 명상을 실천하는지에 대해 특정 메시지를 전달한 것이라고 해석되었고, 따라서 많은 불교인들은 그에 대해 비판했던 것이다.

조안나 피아센차(Joanna Piacenza)는 왜 타임지가 두 번씩이나 마음챙김 불교를 대표하는 인물로 백인의 이미지를 선택했는가에 대해 문제를 제기했다. 미국 불교도들의 다수는 사실 아시안-아메리칸임에도 이 기사에서는 그들을 제외했던 것이다. 피아센차는 그 이유로 명상 프로그램의 가격이 너무 비싸서 부유한 백인만이 지불할 수 있기 때문이라는 설명을 내놓았다. 그녀는 ‘불교 가정에서 태어난 사람’과 ‘불교로 개종한 사람’이 구별되며, 후자의 “엘리트” 그룹이 ‘피상적으로 불교를 전유(appropriating)’한다고 비난했다. 그리고 “서구의 근대성 안에서 불교는 당신의 삶에 끼워 맞출 수 있는 것이 되었다. 당신이 불교에 자신의 삶을 맞추어가는 것이 아니다.”라고 말한다. 이와 같은 서구의 불교 접근방식은 본래 종교가 가진 보다 넓은 제도적·윤리적·공동체적 차원을 부정하는 것이며, 철저히 본질이 축소된 불교의 비전(vision)이라고 한탄하면서 다음과 같이 묻는다. “그렇다면 이제 문제는 당신이 전체 이야기(whole story)를 원하는가이다.”⁴⁾

앤 글레이그는 북아메리카의 많은 사람들이 마음챙김 명상의 성공에 대한 “전체 이야기”를 듣기를 원한다고 말한다. 그것은 마음챙김에 대해 그것이 과학적으로 증명된 유익함이 있다는 논문들이 발표되면 동시에 그것의 세속화(secularization)에 관해 걱정하는 다른 논평들이 뒤따르는 것을 통해서 알 수 있다고 한다. 즉 ‘전체이야기’란 마음챙김에 관해 한 쪽으로 치우쳐 바라보는 것이 아니라 다양하고 종합적인 시각을 갖춰야 함을 말하는 것이다.

위에서 살펴본 미국 불교의 양상은 오늘날 현대 불교가 처한 위상을 압축적으로 표현하고 있다. 여기에는 몇 가지 중요한 쟁점들이 중첩되어 있다. 우선 ‘아시아-아메리카인의 불교’와 ‘백인의 불교’라는 이분법이 내재해 있다. 또한 불교의 맥락에서 벗어나 미디어를 통해 노출된 상업화된 명상수행의 모습을 발견하게 된다. 이와 관련하여 서구의 불교에서 왜 명상이 특히 강조되고 있는지에 대한 의문도 제기된다. 결론적으로 서구 근대불교의 세속적 맥락에 대해 다시금 주목하게 된다. 중요한 것은 여기서 ‘근대 불교’, ‘서구불교’, 그리고 ‘세속’이라는 용어들이다. 이러한 용어들은 전근대 아시아의 불교에서는 상상하지 못했던 범주들이다.

이러한 현대 서구불교의 상황을 이해하기 위해서는 보다 폭넓은 종교문화의 역사와 관점에 설 것이 요청된다. 서구의 불교는 근대에 형성된 것으로서 세속화의 영향 속에 탄생된 것이다. 따라서 서구의 불교, 나아가 현대의 불교 상황에 대한 이해는 근대화, 세속화의 시점으로 돌아가야 할 것이다. 한편, 이러한 논의는 개항기 이후 불교의 근대화에 노력해온 한국의 불교에도 관련되어 있는 만큼 서구불교만의 문제가 아니라 우리에게도 시사하는 바가 있을 것으로 생각한다.⁵⁾

4) Piacenza(2014), Gleig(2019), 2 재인용.

5) 2015년 통계청의 한국 종교인구조조사 결과로 인해 한국사회의 탈종교화, 세속화 문제가 집중적으로 조명되었다. 불광연구원과 조계종 포교연구실 공동 주최 학술연찬회(2016); 신대승네트워크 주최 3대종교 토론회(2017); 미디어조계사(2017); 매일종교신문(2017)

세속화는 근대불교(modern Buddhism)의 형성, 나아가 명상 중심의 서구불교의 성격과 관련해서 중요하다. 데이비드 맥마한(David McMahan)을 위시한 일군의 학자들은 서구의 근대불교가 철저하게 근대성(modernity)에 적응된 불교로서, 아시아의 불교가 세속화의 과정을 겪으며 귀결된 산물로 보고 있다. 그것이 시대적 상황에 알맞게 변용시킨 긍정적 결과물인지, 아시아적 맥락에서 일탈하여 서구의 작위적 선택과 종합을 통해 재구성한 결과물로 볼 것인지는 평가가 엇갈린다. 이들의 논의는 단순하지 않고 매우 복합적이어서 두 명의 중요한 학자 — 데이비드 맥마한, 앤 글레이그(Ann Gleig) — 의 견해를 중심으로 살펴보기로 한다.

따라서 이 글은 먼저 세속화 담론의 최근까지의 전개과정을 개관하고, 현대종교문화의 특징을 찰스 테일러(Charles Taylor)와 브라이언 터너(Bryan Turner)의 견해를 중심으로 살펴보기로 한다. 그 후 오늘날 근대불교의 의미와 위상을 검토하고, 나아가 한국불교의 미래를 전망해보기로 한다.

II. 세속화의 주요 담론과 쟁점

1. 세속화론의 두 가지 예언: 종교의 쇠퇴(decline)와 사사화(privatization)

‘세속(secular)’이라는 단어는 라틴어 어원에서 “이 세상적(worldly)” 또는 “현세적(temporal)”을 의미하는 것으로, 성스럽지 않거나(not sacred) 또는 교회에 속하지 않는(not of the church) 것을 의미한다. 따라서 세속화(secularization)란 인간의 활동과 지식이 점차 종교의 영역을 벗어나 세속의 권력이나 지식(과학)의 지배 아래 놓이게 됨을 의미한다.⁶⁾

유럽에서 세속이 성스러움으로부터 분화되기 시작한 것은 17세기로 추정되고 있다. 비서구권 문화는 물론, 17세기 이전의 유럽에서 성스러움과 세속은 일반적으로 정치적 지배의 맥락에서 반드시 분리되는 영역이 아니었다.⁷⁾ 브라이언 윌슨(Bryan R. Wilson, 1926-2004)에 의하면 '세속화(secularization)'라는 단어는 1648년 베스트팔렌조약(the Peace of Westphalia)에서 그 이전에는 교회의 지배하에 있던 영토가 세속의 정치 당국으로 이전되는 것을 묘사하기 위해 처음 사용되기 시작했다.⁸⁾

'세속화'의 정의로 가장 널리 통용되는 것은 "근대성(modernity)의 조건에서 야기된 광범위한 사회적·정치적 변화의 과정"이다. 또한 세속화의 내용은 전형적으로 두 가지 형태로 나타나는데, 하나는 종교적 믿음과 실천의 쇠퇴(decline) 또는 소멸(disappearance), 다른 하나는 종교의 사사화(私事化, privatization)이다. 여기서 말하는 '근대성의 조건'이란 산업화(industrialization), 도시화(urbanization), 그리고 과학(science)의 발전을 말한다. 그리고 그로 인해 이전의 지식 체계에 대한 도전이 일상화되면서 정부·기업·교육 전반에 걸쳐 사회가 합리화·관료화되는 것이 근대화(modernization)였다. 이것을 막스 베버(Max Weber, 1864-1920)는 '세계의 탈주술화(disenchantment of the world)'라고 표현했다.⁹⁾ 이와 같이 '세속화이론(secularization theory)'은 근대화된 세계에 따라 일어난 변화의 궤적을 설명하기 위한 기본 이론이다.¹⁰⁾

'종교의 쇠퇴'라는 명제가 세속화에 대한 일반적 인식이라면, 현대의 많은 학자들은 세속화의 두 번째 측면인 '종교의 사사화'에 주목한다. 세속화 개념은 기본적으로 종교가 공동체, 가족, 개인의 차원에서 존

6) Hedstrom(2016), 931; Menon(2008), 377. 중세시대 언어의 용례에 의하면 수도원에 머무는 삶을 '종교적(religious)'이라고 불렀다고 한다.

7) Menon(2008), 377-378.

8) Wilson(2005), 8214.

9) 막스 베버(2002), 73; Weber(1946).

10) Hedstrom(2016), 931; Bruce(2002); Wallis & Bruce(1992), 8-30; Berger(1991), 75.

속한다 할지라도 공공영역에서는 중요성을 잃거나 사라진다는 공사(公私) 구분에 입각해 있다. 예를 들면 1960년대 미국의 대법원은 공립학교에서 주정부가 지원하는 기도와, 강제적 성경강독을 금지했다. 이 판결은 공립학교의 세속화를 강제한 것이며, 종교적 실천을 ‘가족의 삶’이나 ‘개인의 양심’이라는 사적인 영역으로 물러나게 한 것이다. 그런데 이로 인해 종교는 사적인 영역에서 새로운 변성의 계기를 맞게 된다.¹¹⁾

이와 같은 차원에서 브라이언 윌슨은 세속화를 종교가 공적 영역과 분리된 개인의 내면으로 사사화하면서 하나의 기호품으로 상품화되는 것을 의미한다고 설명했다. 아울러 종교는 더 이상 세상을 감싸주는 상징과 설득력의 구조¹²⁾가 아니라, 세속 사회속의 다양한 공동체 이데올로기 중에 하나 정도로 그 위상이 추락한다고 전망했다. 또 종교가 더 이상 공론장(public sphere)에서 영향력을 갖지 못하고, 쇼펜하우어의 진열대 위에 놓여 있는 상품처럼 개인의 선택 대상 또는 기호품의 운명으로 전락한다고 예견했다. 이 시각에 따르면 개인화되고 사사화된 주체가 종교시장에서 종교상품을 구매하는 소비자(consumer)의 역할을 담당하게 된다.¹³⁾

그러나 이 세속화 이론은 1990년대 이후 도전을 받게 되었다. 피터 버거(Peter Berger)는 『세상의 탈세속화(The Desecularization of the World)』(1999)에서 세속화 이론의 오류를 강조했다. 그는 오늘날도 근대 이전 세계만큼이나 종교적이며, 사회적 차원의 세속화가 반드시 개인의 의식차원의 세속화는 아니라고 주장했다.¹⁴⁾ 호세 카사노바(José Casanova)도 ‘종교성의 쇠퇴’와 ‘종교의 사사화’의 논제는 옳지 않

11) Hedstrom(2016), 931.

12) Berger(1967), 125; Berger(1973/1981), 125. 이 설득력의 구조를 피터 버거는 ‘성스러운 천개(天蓋, sacred canopy)’라고 불렀다.

13) Wilson(1976), 277; Wilson(1991); 송재룡(2005); Luckmann(1967); 송현주(2019)에서도 관련 내용을 다루었다.

14) Berger ed.(1999), 1-18; 피터 버거 엮음(2018), 17-23; Berger & Davie et al.(2008); Davie(2002); Davie(1994). 이와 관련하여 그레이스 데비의 “소속 없는 믿음(Believing Without Belonging)”이라는 표현이 유명하다.

다고 거부한다. 예컨대 근대화를 달성한 미국이 서구에서 가장 덜 세속적이고 종교인구가 많다는 것이 그 반증이며, 전 세계적으로 종교는 '공적 종교(public religion)'로서 여전히 중요한 역할을 하고 있다고 주장한다. 이란의 이슬람혁명(1979), 라틴 아메리카의 해방신학, 동구권 붕괴에 있어서 종교의 역할(1989) 등을 그 예로 든다.¹⁵⁾

한편, 2001년 미국의 9·11 사태 이후, 위르겐 하버마스(J. Habermas)는 종교의 중요성을 환기시키면서, 현대사회를 정치적·공적 영역에서 종교적 믿음의 중요성이 다시 증가하는 '포스트-세속시대(post-secular age)'라고 명명했다. 그는 세속과 종교, 두 영역의 소통불가능성을 현대사회의 난제 중의 하나로 인식하고, '세속적 이성과 종교적 이성 사이에 서로의 견해를 충분히 나눌 수 있는 공론장의 건설'이 필요하다고 주장했다.¹⁶⁾

이처럼 '탈세속화'와 '포스트세속'의 이론이 등장하면서 오늘날 세속화의 테제는 거의 폐기된 듯 보인다.¹⁷⁾ 세속화와 더불어 종교가 사라질 것이라는 전망은 더 이상 지지될 수 없으며, 종교가 어떻게 존재할 것인가의 미세한 양상에 주목해야할 필요성이 강조되고 있음을 알 수 있다.

2. 끝나지 않은 논쟁: 세속화는 현재 진행형

하지만 여전히 세속화론을 지지하는 학자들도 건재하다. 그들은 베버가 말한 '탈주술화'의 방향이 완전히 멈춰서거나 역전되지는 않을 것으로 전망한다. 이 입장을 대표하는 학자로 영국의 스티브 브루스(Steve Bruce)와 미국의 로널드 잉글하트(Ronald F. Inglehart, 1934-2021) 등을 들 수 있다.

브루스는 근대산업사회의 민주주의체제에서 '근대화'를 이루는 여러

15) Casanova(1994); Torpey(2012), 288-289; 최현중(2017), 106.

16) 정대성(2011); 김임구(2014); 최신환((2013).

17) 김성진(2015), 19-21; 송재룡(2005).

변화들의 조합에 기인하여 종교(기독교)는 오래 전에 쇠퇴기에 접어들었다고 주장한다. 개인주의(individualism), 소비주의(consumerism), 사회적 다양성(social diversity), 기술(technology)의 발전이 그동안 종교에 의해 제공되던 많은 문제들에 대한 해결책을 제공하고, 평등주의(egalitarianism)가 종교적 관용(toleration)을 장려하며 사회의 다양성에 대한 평화로운 해결책을 제시했다는 것이다. 브루스는 '세속화는 역전될 수 없다'는 결론에 흔들림이 없으며, 현대사회가 포스트세속의 시대라는 것을 인정하지 않는다.¹⁸⁾ 브루스의 이러한 확신은 세속화된 사회가 도덕적으로 더 진보된 세계라는 그의 신념에서 오는 것으로 보인다.

미시간 대학교 교수이자 세계가치관조사(WVSA; World Values Survey) 창립자 겸 회장이었던 로날드 잉글하트(Ronald F. Inglehart)의 최근 연구 결과도 종교가 현대 세계에서 중요한 역할을 하고 있지만, 이전에는 영구적으로 종교적인 곳으로 간주되었던 국가와 지역(미국 또는 남미)에서도 종교의 중요성이 꾸준히 감소하고 있다고 보고한다.¹⁹⁾ 여기서 잉글하트 역시 더 세속적인 국가들이 더 도덕적이고 살인율도 낮으며 안정된 삶을 산다고 말한 점이 주목된다. 또한 브루스의 견해와 마찬가지로, 미국도 예외 없이 통계수치상 세속화가 진행되고 있다고 주장하는 연구들이 2015년 이후에도 다수 발표되고 있는 점도 주의를 끈다.²⁰⁾

흥미로운 점은 세속화의 두 가지 전망인 '종교의 쇠퇴'와 '종교의 사사회'가 각각 분리된 주제이면서도 동시에 미묘하게 상호작용하면서 존재해오고 있다는 것이다. 세속화론을 주장하는 사회학

18) Bruce(2011), 54-56; Bruce(2022), 357-361.

19) Inglehart(2020). 《포린 어페어스(*Foreign Affairs*)》(2020. 9/10월호)에 실린 〈신에 대한 포기: 종교의 세계적인 쇠퇴〉. 2007년~2020년 조사대상 49개 국가의 43개국이 종교적 색채가 없어졌다고 밝혔다. 잉글하트에 대해서는 송재룡(2013), 109-132.

20) Hedstrom(2016), 930; McCaffree(2017), xiii, 6, 11-12; Voas & Chaves(2016), 1517-1556; Christiano(2015); Smith & Cragun(2019), 319-335.

자들은 “종교의 쇠퇴와 영향력 감소”가 통계적으로 증명되고 있다고 주장한다. 하지만 탈세속화론자들은 “종교의 사사화”에 주목하면서 “종교는 쇠퇴한 것이 아니라 단지 변화한 것(change not decline)”이라는 주장을 반복하고 있다. 반면, 세속화론자들은 이 종교의 변화 또는 변형 자체가 세속화의 다른 증거, 즉 종교의 쇠퇴의 징후라고 재반박한다.

예를 들어 종교 변형론자에 속하는 폴 힐라스(Paul Heelas)는 근대성이 위계적이고 도그마적이고 권위주의적인 기독교를 손상 시켜왔다는 세속화론의 일부를 받아들이면서도, 종교적 감정은 ‘통합적 영성(holistic spirituality)’이라는 새로운 표현 양식을 찾았다고 주장했다. 그리고 그것이 바로 종교의 ‘포스트모더니티’라고 설명했다.²¹⁾ 하지만 브루스는 힐라스가 주장하는 ‘포스트모더니티’의 개념도 불필요하다고 거절했다.²²⁾ 이처럼 세속화론과 탈세속화론이 팽팽한 긴장을 유지하는 가운데, 현대사회에서 종교의 변화와 특징에 대한 다양한 의견들이 등장한다.

III. 세속의 종교, 종교의 세속화

이 장에서는 일정 정도 세속화가 진행된 현대세계에서 종교문화의 양상이 어떻게 표출되고 있는지 살펴본다. 현대 종교문화의 특징을 설명하는 연구들은 국내에도 적지 않다.²³⁾ 이 장에서는 현대종교문화의 특징 중 필자가 주목하는 부분을 잘 설명하고 있는 두 명의 학자의 견해를 중심으로 살펴보기로 한다. 이 두 명의 학자는 세속화된 현대세계에서 종교문화의 변화를 지적하는 데에

21) Heelas & Woodhead et al(2004); Heelas(1998).

22) Bruce(2011), 54-56; Bruce(2022), 357-361; Bruce(1998).

23) 김성건 외 9인(2017); 전명수(2006); 전명수(2010); 우혜란(2016) 등 참조.

공통점을 지니지만, 종교의 지속과 역할을 긍정적으로 전망하는데 있어서는 차이점을 지니고 있다.

1. 표현적 개인주의와 진정성의 문화: 찰스 테일러

캐나다의 철학자 찰스 테일러(Charles Taylor)는 현대사회가 세속화된 세계라는 것을 인정하고, 종교의 존재 조건과 존재양상이 변화했다고 설명한다.²⁴⁾ 테일러는 『세속의 시대(Secular Age)』(2007)에서 현대사회가 “신에 대한 믿음이 아무런 도전을 받지 않으면서 전혀 문제가 되지 않았던 사회로부터, 이제 그 믿음이 하나의 선택사항(option)이 되었을 뿐만 아니라 심지어 믿음을 갖는 것조차 쉽지 않은 사회로 이동하게 되었다”라고 설명한다.²⁵⁾ 그리고 그것을 “믿음을 위한 새로운 조건(the new conditions of belief)”이 등장한 시대라고 표현한다.

이렇게 사회가 변화한 것은, 테일러의 분류에 의하면 현대 세계가 후기-뒤르켐적 사회(post-Durkheimian social forms)가 되었기 때문이다.²⁶⁾ 후기 뒤르켐적 사회란 ‘영적인 것과의 관계가 정치사회(political societies)에 대한 관계로부터 점점 더 분리되고, 종교적 소속이 국가 정체성과 아무런 연관성이 없게 되는’ 사회이다. 또 많은 사람들이 ‘개인적 경험에 초점이 맞춰진 종교생활을 추구하는 것이 확실한’ 사회를 말한다.²⁷⁾

하지만 테일러는 전통적인 세속화론의 입장에 반대한다는 면에서 피터 버거와 같은 입장에 서 있다. 테일러에 의하면 현대사회의 세속성(secularity)이란 사람들의 도덕적·영적인 열망과 종교적

24) 송현주(2019), 24-26 참조.

25) Taylor(2007), 2-3, 20.

26) 테일러는 북미종교의 경향성을 설명하기 위한 이념형(ideal types)으로, Paleo-Durkheimian, neo-Durkheimian, post-Durkheimian의 세 유형을 제시한다. Taylor(2007), 455-504.

27) 찰스 테일러, 김선욱 역(2003), 422-23, 464.

인 경험의 이해방식이 변한 것을 의미하며, 바로 이런 시대 상황의 변화 속에서 종교는 그 이전과 다르게 표출된다. 그런데 이 세속성을 세속화론자들처럼 '공적 영역의 세속화'나 '종교적 믿음과 실천의 쇠퇴'라고 볼 필요는 없다. 테일러는 이러한 현대 종교문화의 특징을 '표현적 개인주의(expressive individualism)'와 '진정성의 문화(culture of Authenticity)'라고 설명한다.²⁸⁾

테일러에 따르면 미국문화는 1960년대를 분기점으로 개인주의화를 향한 획기적 변화를 맞는다. 이 시대는 개인들이 자기 취향에 따라 소비하는 소비자문화가 등장하는 혁명적 시대로서, 권위주의 문화에 항거하고 자기 자신의 감정과 취향을 표현하는 청년문화를 발생시켰다. 그것이 바로 표현주의 문화(expressivist culture)이다. 또한 그 핵심에는 '우리들 각자에게는 자신의 인간성을 실현하는 자신만의 방법이 있다'는 '진정성의 문화'가 놓여 있다. 이것은 종교적·정치적 외적 권위가 부과하는 모델에 대한 순응을 거부하고 자신의 고유한 삶을 발견하려는 태도이다.²⁹⁾

이러한 사회문화의 변화는 종교문화에도 커다란 변화를 초래했다. 유럽과 미국 등 많은 국가에서 무신론자, 불가지론자, 무종교인 숫자가 늘어났다. 또 전통적 종교로 다 포괄하거나 분류할 수 없는 새로운 유형의 종교와 종교성이 폭발적으로 나타났다. 예를 들어 종교에 대한 “중간적 입장(intermediate positions)”의 인구가 늘어났다. 신앙 활동을 하지는 않지만 특정 교파에 소속되어 있거나 신을 믿는다고 생각하는 경우들도 증가했다. 또 동양에 기원을 둔 종교들, 뉴에이지(New Age)형 종교 등 다양한 비기독교적 종교들, 영성(spirituality)과 치료(therapy)를 연결하는 실천들, 기독교와 불교를 혼합하려는 흐름 등 그 전에 볼 수 없었던 현상들이 다양하게 출현했다.

테일러는 과거에도 이와 같은 경우가 전혀 없었던 것이 아니지만, 지금은 그런 것들을 편안한 마음으로 솔직하게 표현할 수 있기 때문에 '세속의 시대'라고 설명한다. 이것은 현대사회의 “표현

28) Taylor(2007), 299.

29) 찰스 테일러, 송재룡 역(2015), 100-103.

주의 문화”가 종교에 영향을 미침으로써 나타난 결과들이다.³⁰⁾ 테일러의 이러한 견해는 현대의 종교문화를 이해하는 데 중요한 참고가 될 수 있다.

하지만 앞에서도 언급했듯이 테일러는 ‘종교의 쇠퇴 또는 소멸’이라는 세속화론의 입장에는 반대한다. 그 이유는 현대사회의 개인주의적 영성이 피상적이고 수준이 낮기 때문에 결국은 ‘강력한 전통적 종교 공동체의 힘’에 의지하는 것이 필요하기 때문이라고 한다. 또 현대인의 영성은 그 자신의 뿌리이자 영적 고향인 종교 전통으로 되돌아갈 가능성이 높다고 본다. 특히 기독교와 관련하여, 서구의 세속화는 기독교의 종언을 의미하지 않으며 서구세계는 영원히 기독교의 영향 아래 남아있을 것이라고 예견했다.³¹⁾

2. 종교 변형의 두 축, 민주화와 상업화: 브라이언 터너

영국 케임브리지 대학 사회정치학과 교수인 브라이언 터너(Bryan S. Turner)는 「후기세속사회-소비주의와 종교의 민주화(*Post-secular Society: Consumerism and the Democratization of Religion*)」(2012)에서 현대 종교문화의 특징을 설명한다.

그는 먼저 자신의 입장이 세속화이론의 한 버전으로서, 후기의 브라이언 윌슨의 입장을 옹호한다고 밝힌다. 그는 윌슨의 연구가 “종교로의 전환”에 대해 열광해온 탈세속주의 사회학자들에 의해 너무 쉽게 묵살되어 왔다고 지적한다. 또 피터 버거가 세속화 이론을 포기한 것은 부적절했다는 스티브 브루스의 견해³²⁾에도 공

30) 찰스 테일러, 김선옥 역(2003), 460-461.

31) 찰스 테일러, 김선옥 역(2003), 419-420, 462; 송현주(2019), 26-28 참조. 하지만 테일러는 현대 종교문화가 후기-뒤르캠적 사회 이전의 과거로 돌아갈 것이라고 보지는 않는다. 과거 사회가 개인에게 부과했던 일치에 대한 강요와 위선, 복음에 대한 내적 반감 등이 여전히 남아 있기 때문이다. 이 점에서 테일러의 종교에 대한 관점이 모호한 점이 있어서 한계로 지적되기도 한다. 이 점에 대해서는 김선옥(2002), 348-351.

감을 표한다. 터너는 아프리카와 아시아에서 종교의 힘이 발견되고 있지만, 그것이 자동적으로 세속화론을 폐기시키는 것은 아니라고 주장한다. 그 사례들은 단지 서구에서 세속화를 산출한 인과요인의 배열이 아시아와 아프리카 사회에는 존재하지 않음을 의미할 뿐이라고 설명한다.³³⁾

터너에 의하면 현대 종교는 크게 두 가지 특징을 가지고 전개되고 있다.³⁴⁾

첫째, 사회적 차원에서 민주화(democratized) 되어 왔다. 전통적인 위계질서와 문자 중심적이고 말로 표현할 수 없는 성스러운 대상을 중심으로 한 종교의 특징들은 약화되어 왔다.

둘째, 종교는 상업화(commercialization)를 통해 민주화되어 왔다. 그 결과 '세속화'는 대형교회(mega-churches)들의 성장, 드라이브인 고해성사(drive-in confessionals), 기도용품 구매사이트, 종교영화, 종교쇼핑아울렛, 부적판매 등을 통해 나타난다.

터너에 의하면 현대 종교문화의 양상은 매우 복잡적이다. 그것을 종교가 생산되는 배경으로서의 “근대사회의 구조와 성격”, “종교상품을 생산하는 종교제도와 세속기업”, “생산된 종교상품을 소비하는 개인”이라는 3가지 차원으로 구조화해서 설명하면 다음과 같다.³⁵⁾

32) Bruce(2001), 87-100.

33) Turner(2012), 135-138. 특히 세속적 종교성(lay religiosity)의 상업화는 브라이언 월슨의 『세속사회에서의 종교(Religion in Secular Society)』(1966)의 견해와 양립가능하다고 한다.

34) Turner(2012), 138.

35) Turner(2012), 135-158.

1) 현대사회의 '종교적 아비투스'(Religious habitus)³⁶⁾

① 터너는 부르디외의 언어를 빌려 현대사회에서 우리의 매일의 생활 세계를 “종교적 아비투스(habitus)”라고 부른다. 근대의 종교적 아비투스에는 민주화, 상업화, 개인의 선택이라는 규범을 향한 압력이 존재한다. 이러한 압력은 근대종교문화의 범주적 특징(generic features)이다.

② 상업주의적 문화의 영향: 근대이후 종교와 국가, 시장이 분화·발전한 결과, 시장이 점점 더 종교적 실천의 형태에 영향을 미치고 있다. 그 결과 경제에 의한 종교의 변화, 종교 내용의 질적인 변화가 초래되었다.

③ 성스러움의 민주적 존재론(democratic ontology of the sacred): 정보화된 세계에서 기존의 성스러운 영역의 ‘말로 표현할 수 없는 신비’는 점차 일반대중에게 접근 가능하고 “표현할 수 있는 것”이 되었다. 성스러운 존재들의 위계질서는 민주화의 자유주의적 에토스에 의해 약화되었다. 평등주의적·직접적·친밀한 관계들이 위계적이고 멀리 떨어진 형식적 관계 보다 가치 있게 여겨진다. 종교는 성스러움과 세계 사이의 의미 있는 대조를 상실함에 따라 세계와 타협적 성격을 갖는다.

④ 현대의 종교적 행위는 자기-실현(self-realization), 개인의 자율성, 감정적 표현성(emotional expressivity)을 강조한다. 이로 인해 초월성의 범위가 다시 축소된다.³⁷⁾

36) 아비투스(habitus): 프랑스 사회학자 부르디외(Pierre Bourdieu) 이론의 핵심. 특정한 시간과 장소에 따라 내면화된 성향의 체계로서, 인간 행동의 생산자이며 인지 및 평가, 행동의 일반적 모습. 또 '사회화된 주관성'. 행위자로 하여금 다양한 상황에 대응하도록 허락해 주는 '행동의 연결원칙'. 의식이나 언어보다 더 근본적이며, 자신의 이익에 유리한 방식을 부과하면서 집단이 계승하는 수단들.

37) Turner(2012), 139.

2) 종교의 상품화와 종교시장을 둘러싼 종교와 세속의 경쟁

① “대중적이고 상업화된 종교”(popular commercialized religions): 대형교회들은 후기 자본주의의 판매전략을 사용한다. 부적·축제·명절·출판·성지관광·종교적 물질 등 종교가 상품화된다. 또한 복지·치유·위안·의미를 제공하는 다른 다양한 세속적 주체들과 경쟁한다. 종교단체들은 “여가 산업(the leisure industries)”이라고 부를 수 있는 방대한 제도들의 방법과 가치들을 인수해오고 있다.³⁸⁾

② 종교 자체, 또는 영성(靈性, spirituality)의 상품화: 종교적 삶의 양식은 소비자의 생활양식에 맞춰 구성된다. 소비사회에서 사람들은 “신이 아니라 상품”을 원함에 따라 새로운 산업이 출현한다. 경건한 삶의 양식들(pious lifestyles)은 영적 시장에서 브랜드화하여 종교사업가들에 의해 팔려나간다. 이러한 라이프스타일은 특정 교회가 아닌 일반적인 영성(general spiritual)을 파는 종교시장에서 유통된다.

③ ‘영성’은 근대사회에서 ‘종교’와 ‘세속’ 사이의 전이의 공간(liminal space)으로서 오래 동안 논의되어 온 제 3의 범주이다.³⁹⁾ ‘영성’의 강조 배경에는 종교를 세속으로부터 분리하는 장벽들이 점차 유동적(fluid)인 것으로 간주되고, 두 영역이 상호 구성적이라는 견해가 부상하는 것과 관련된다.⁴⁰⁾

38) Turner(2012), 155.

39) Gorski & Kim et al.(2012), 7-8; Bender(2012), 70. “spirituality”라는 말은 끝이 없는 증식에 의해 타락한 말이라고 한다. 학자들은 주로 영성을 종교적 제도와 관련 없는 것, 그것을 넘어선 개인적 경험, 느낌, 감정, 도덕적 가치로 본다. 이러한 의미는 19세기 후반 사회학적 문헌에서 처음 나타났다고 한다.

40) Bender(2012), 48. 벤더는 많은 사람들이 “SBNR(spiritual but not religious)”을 주장할 때, 더 많은 사람들이 “spiritual and religious”를 주장한다고 하면서, 영성과 종교의 공유 가능성에 주목한다.

3) 자율적 소비자로서의 개인과 종교상품의 만남

① 현대의 탈-제도화된 종교 신자들의 아비투스¹는 기본적으로 경제의 추동력이 소비에 있는 한, 상업주의적 세계의 라이프스타일과 영합한다. 종교가 ‘근대성’에 참여해온 결과, 종교적 라이프스타일이 세속적 라이프스타일에 따라 그 모델을 형성해왔다.

② 자유롭게 이동하는 종교성(a mobile religiosity): 개인주의적 문화에서 선택의 자유가 중요하여, 현대의 종교인들은 여러 신앙·제도들 사이를 편안하게 이동한다. 영혼의 탐색이라기보다 소비자 브랜드의 변화와 유사하다.

③ “신종교운동”과 “포스트모던” 종교적 성격: 종교 소비자들은 일관성에 대한 고려 없이 수많은 종교들로부터 믿음과 실천의 아이템들을 빌려온다. 그 결과 종교는 교회, 모스크, 사찰 등과 관련 없는 포스트-제도적(post-institutional) 성격, 공식적 교리를 따르지 않는 제설혼합주의(syncretism), 혼합종교(pick’n’mix religions), 자체제작(DIY, do-it-yourself)의 성격을 띤다.

④ 글로벌 대중 종교(global popular religions)의 양상: 새로운 주관성과 사사화된 삶의 형태로서 글로벌 청중들을 갖고 있다. 지역적 컬트들이 아니라 인터넷, 영화, 락뮤직, 티비 쇼, 통속 소설에 의해 전파되면서 급성장하고 있다.

⑤ 종교의 상품화의 결과물: “저강도의 종교(low intensity religion)”로서, 헌신도가 낮고 개인주의적이며 매우 주관적인 종교이다.

터너에 의하면 이러한 현대 종교문화의 에토스에서 제기되는 문제는 현대인의 종교적 아비투스를 이루는 상업주의 세계가 종교적 인격 또는 영적 우월성에 우호적이지 않다는 것이다. 막스

베버의 아이디어인 종교와 세상 사이의 필연적인 긴장(tension between religion and the world)을 상업화가 바로 청산해버리기 때문이다. 또한 민주화가 세계를 수평적(flat) 관계로 만듦으로써 성스러움과 세속의 관계 역시 수평적이 된다. 또 소비에 의해 지배되는 세계는 탐욕이 덕목이 되도록 부추기고, 용기나 지혜, 경건성과 같은 덕성은 영향력을 가질 수 없게 된다.⁴¹⁾

따라서 터너가 말하는 '종교의 세속화'란 종교의 질적인 내용면에서의 쇠락이다. 터너는 다음과 같이 말한다.

“종교적 실천에서 쇠퇴 이상의 무엇인가를 묘사하고자 한다. 그것은 상업화와 민주화의 두 쌍둥이 과정에 의한 종교의 변형으로서, 종교의 양적 침식이 아닌 질적인 변형이다. 사회적 영역에서 근대성은 종교를 점점 더 라이프스타일과 소비사회의 실천양식에 부합하게 만든다. 소비재로서의 종교는 하나의 세속적 실천이 되었으며, 결과적으로 종교와 세속의 긴장은 크게 무너졌고, 또 무너져왔다. 종교가 하나의 라이프스타일의 선택사항으로서 상품의 유통 속에 묻혀버렸기 때문에 종교가 사회를 변화시킬 능력은 사라졌다. 막스 베버는 프로테스탄트윤리의 논제에서 이 세상적 금욕주의(the inner-worldly asceticism)에서 세계와 종교 사이의 구분이 초래한 의도하지 않은 결과가 사회를 변화시켰다고 주장했다. 개신교는 근대의 합리화의 주요 전달자가 되었기 때문이다. 금욕주의적 소명의식과 이 세상적 세계사이의 긴장이 한 번 깨지자, 개신교는 사회의 지렛대로서(social leverage)의 영향력을 상실했다.”⁴²⁾

다음과 같은 터너의 말은 세속화된 현대 종교문화에 대한 총평이라고 할 수 있다.

근대의 종교들은 세상과 종교 사이의 긴장이 소멸되었으므로 타협적이라고 주장할 수 있다. 이러한 전개들을 사회적 세속화의 한 형태라고 정의할 수 있다. 현대의 사회적 분화와 함께 시장은 더 이상 지

41) Turner(2012), 140, 149-150.

42) Turner(2012), 142.

배적인 종교제도의 곡조에 맞춰 춤추지 않는다. 이러한 세속적 전개들은 지역적이기 보다 글로벌하다. 그 결과는 사회학적 역설(sociological paradox) 또는 역설들의 모음이다. 종교는 수많은 급진적 또는 혁명적 운동들 - 이란으로부터 브라질까지, 폴란드로부터 콜롬비아 까지 - 과 관련된 것으로서 공적 영역(public domain)으로 표출되어 왔다. 그러나 동시에 상품화의 결과인 다양한 변화들과 함께 타협해왔다. 정확히 말하면, 종교의 세속화는 이중적 운동 - 민주화와 상업화- 을 통해서 발생해왔다.⁴³⁾

결론적으로 현대사회에서 종교문화의 주요 특징은 전통적 제도들(교회, 전례, 사제직)의 권위의 쇠퇴와 개인주의의 강조, 종교적 믿음과 실천의 상품화로 요약할 수 있다. 그 결과 헌신도가 낮고 매우 주관적인 “저강도의 종교”로 귀결되며, 세속문화와의 타협으로 종교의 윤리적 기능이 실종될 가능성이 있다. 터너에 의하면 이와 유사한 과정이 세계의 모든 주요 종교에서 그대로 나타나고 있다.

IV. 근대불교에 대한 비판적 성찰

1. 포스트모던 불교, 근대성의 비판적 맥락화: 앤 글레이그

앞에서 살펴본 찰스 테일러와 브라이언 터너의 현대종교문화에 대한 성격 규명은 현대 종교문화가 보여주는 여러 양상을 이해하는데 도움을 준다. 그 가운데 터너의 견해는 종교의 현재와 미래에 대한 다소 우울한 전망으로 보인다. 이 글의 1장 “서론”에서 살펴보았던 미국 〈타임〉지의 ‘마음챙김 명상’에 대한 기사는 찰스 테일러가 말한 ‘표현적 개인주의’와 터너가 말한 ‘현대의 상업주의 문화’가 빚어낸 종교의 한 존재양태를 보여준다고 할 수 있다.

브라이언 터너가 ‘근대종교’와 ‘포스트모던 종교’를 뚜렷하게 구분하지 않고 다룬 측면이 있다면, 앤 글레이그(Ann Gleig)는 현대의 종교문화를 근대종교와 구분되는 포스트모던 종교로 봐야 한다고 주장한다. 특히 앞에서 소개한 미국의 ‘마음챙김’ 명상의 유행과 그에 대한 일련의 비판적 움직임을 소개하면서, 그러한 움직임은 근대불교 전반에 대한 비판의 성격으로 확대되고 있다고 평가한다.

1) ‘마음챙김’ 명상 붐에 대한 미국 불교계의 비판

글레이그는 자신의 저서의 2장 “마음챙김 혁명으로부터 마음챙김 전쟁으로(From the Mindfulness Revolution to the Mindfulness Wars)”에서 마음챙김 명상을 둘러싼 논란에 대해 자세히 소개했다.⁴⁴⁾ 그 핵심은 마음챙김 명상이 백인 중산층 중심의 엘리트 불교이며, 금발의 미녀를 내세운 홍보 전략 등을 통해 아시아 인종을 배제하고, 서구불교가 “본질적 불교(essential Buddhism)”이고 아시아의 불교는 “문화적 불교(cultural Buddhism)”라고 보는 서구중심

44) Gleig(2019), 50-83.

의 일방적 시각에 대한 비판이다.

서구불교, 특히 미국불교는 종종 크게 두 유형으로 분류된다. 하나는 개종불교(Convert Buddhism)로서 주로 유럽과 미국의 백인들이 수행하는 화이트 불교(“white Buddhism”)이다. 다른 하나는 “이민(immigrant)불교”, “민족(ethnic) 불교”, “유산(heritage) 불교”이다. 이 후자는 아시아인 아메리카인, 즉 아시아로부터의 이민자와 그 후손들에 의해 믿고 수행되는 불교이다.⁴⁵⁾ 그런데 서구의 불교를 이 두 개의 불교로 나누는 것은 그 만큼 두 부류의 불교 사이에 커다란 간극이 있음을 상징하는 것으로서, 오늘날 심각하게 생각해봐야할 문제의 소지가 되고 있다.

마음챙김 명상에 대한 비판의 범위는 폭넓게 분포하여, 전통주의자의 입장부터 마르크스적 분석에까지 이른다. 전통주의적 입장에서는 2500년의 불교전통이 가진 풍부함과 복합성이 고작 ‘팔정도(八正道)’의 한 요소 즉 ‘정념(正念, Samma-sati)’으로 축소되는 것에 대한 한탄이 있다. 반면에 마르크스적 분석의 입장에서는 마음챙김 명상에 대한 서구 엘리트 불교도들의 불교 가로채기(hijacking)와 신자유주의 이데올로기, 그리고 글로벌 자본주의의 공모성에 대한 비판이 핵심을 이룬다.⁴⁶⁾

특기할 사항은 미국 불교계가 마음챙김에 대한 비판에만 머물지 않았다는 사실이다. 마음챙김의 문제를 보완하고 더 나은 방향으로 나아갈 수 있는 길에 대한 논의가 깊게 이루어졌다. “마음챙김을 넘어서(Beyond Mindfulness)”라는 표제로 모인 한 모임에서, 몇 명의 연사들은 마음챙김의 인간을 변화시키는 능력에 대해 낙관적 전망을 유지하며 구체적 방법을 논의했다. 그 가운데는 “사회적 책임의 마음챙김(Socially Responsible Mindfulness)”, “인종에

45) Numrich(1996); Prebish(1993), 187-206; Baumann(2001). 이 분류들은 주로 찰스 프레비쉬(Charles S. Prebish)의 “두 개의 불교(two Buddhism)”로부터 시작하여 폴 넘리치(Paul Numrich) 등에 의해 사용되었다. 이 밖에도 마틴 보먼(martin Baumann)에 의해 “전통주의(traditionalist) 불교”와 “근대주의(modernist) 불교”의 분류도 제기되었다.

46) Eaton(2014)

대한 마음챙김(Mindful of Race)” 등 공동체와의 연대, 사회정의에 대한 탐색 등이 이루어졌다. 그레이그는 이것을 마음챙김 수행의 사회정의를 향한 전환으로 보았다. 그리고 추상적인 보편주의와 의식의 미세한 주의집중의 문제로부터 사회문화적 맥락으로의 이동으로 보았다. 이것은 마음챙김 명상에서 포스트모던적이고 포스트식민주의의 경향성이 출현하는 것이라고 평가했다.⁴⁷⁾

2) 포스트모더니티의 불교근대주의에 대한 비판

흥미로운 것은 마음챙김 수행의 강조와 그것의 토대가 되었던 미국의 “명상-기반(meditation-based)의 개종불교” 공동체에 대한 저항이 “불교근대주의(Buddhist modernism)” 자체에 대한 광범위한 비판으로 진행되고 있다는 점이다. 그레이그에 의하면 오늘날 많은 미국의 불교인들이 서구의 명상 중심의 불교가 불교근대주의와 밀접하게 연결되어 있으며, ‘서구불교’와 ‘아시안불교’ 사이의 종족적 구분(ethnocentric distinction)에 근거하여 성립되어 왔다고 생각한다. 그레이그는 바로 이것을 “불교계 내부에서 근대주의에 대해 형성된 불안”이라고 표현한다.

불교근대주의는 전통적 불교와 서구의 근대성의 식민주의 시기 만남의 결과로써 발생한 역사적 사건으로서, 근대 이전에는 볼 수 없었던 불교의 형태이다. 데이비드 맥마한(David McMahan)은 근대주의의 특징을 합리적 이성과 명상의 강조, 경전에 대한 재발견, 의례나 불상 예배의 가치의 평가절하, 사회개혁과 민족운동과의 연계로 설명한 바 있다.⁴⁸⁾

근대불교에 대한 서구 학자들의 평가는 다양하다. 우선 맥마한은 근대불교가 근대성의 문제에 대해 아시아와 서구의 불교도가 함께 힘을 합쳐 형성한 정당한 불교로 보면서, 대체로 불교근대주

47) Gleig(2019), 72-83.

48) McMahan(2008), 6-7. “Buddhist modernism”의 의미와 용어의 유래를 설명하고 있다.

의에 대해 공감하는 입장에 서 있다. 반면에 근대불교의 핵심전제에 의문을 제기하는 학자들도 있다. 로버트 샤프(Robert Sharf)는 명상에 대한 근대불교의 강조가 전통적 불교의 법통, 공동체, 의례와의 연속성을 단절시킨다고 문제를 삼는다. 도날드 로페즈(D. Lopez)도 『과학적 붓다: 그의 짧고 행복한 삶(*The Scientific Buddha: His Short and Happy Life*)』(2012)에서 이제는 붓다를 초기의 경험주의자라고 본다거나 불교를 과학적 패러다임으로 환원하는 근대주의적 시각을 회수해야 할 때라고 주장한다. 조셉 체아(Joseph Cheah)는 미국 불교의 근대주의 공동체에서 백인 우월주의를 발견했다.⁴⁹⁾

글레이그는 근대불교에 대한 이러한 비판과 재평가의 분위기가 바로 포스트모더니티를 반영하는 것이라고 본다. 그녀는 미국의 불교에 두개의 모순적으로 보이는 흐름들이 나타나고 있다고 파악한다. 그것은 혁신(innovation)과 보존(preservation), 급진(radicalism)과 복구(recovery)의 정신의 공존이다. 그것은 양방향의 동력을 가지고 있다. 한편으로는 불교의 전통에서 벗어나 세속화의 방향으로 더 진전하여 근대화가 가속되는 측면이 있다. 다른 한편으로는 지금까지 간과되어 온 불교전통의 승가, 의례, 우주론에 대한 관심을 회복하는 측면이 있다.

글레이그는 이처럼 최근 세속화와 더불어 전통의 재평가가 나타나고, 전통과 근대의 다양한 혼종적 조합들이 등장하고 있음을 소개한다. 그리고 이러한 다중적 발전들이야말로 불교 근대주의가 북미에서 의미심장한 변형을 겪고 있음을 보여주고, 불교에서의 포스트모더니티의 지표라고 본다.⁵⁰⁾ 글레이그가 강조하는 포스트모더니티의 핵심은 과학(science)과 보편주의(universalism)라는 근대의 기본 내러티브에 대한 의심이다. 그리고 근대에 폐기되고 폄하된 종교적 인식론·실천·공동체들에 대한 재평가, 차이와 다양성에 대한 칭송, 그리고 동화주의적인 근대 자유주의에 대한 도전이다.

49) Sharf(2007); Lopez(2012); Cheah(2011); Gleig(2019), 3.

50) Gleig(2019), 5-6.

3) 포스트모던불교의 가능성: 근대불교를 넘어서

후기근대의 문화적 감수성은 다양성과 차이, 비판적이고 아이러니한 의식, 유희성(playfulness), 혼종성(hybridity)과 브리콜라지(bricolage)⁵¹⁾의 포용이다. 또 사적 영역과 공적 영역 사이의 경계를 흐리게 하고, 고급문화와 하위문화의 차이를 해소시킨다. 이것은 유럽과 서구 중심성에 대한 비판적 시각인 후기식민주의(post-colonialism)와도 연계된다. 후기식민주의는 근대성의 시각에서 지금까지 “원시적”이라거나 “미신”이라고 무시되어 왔던 전통적 세계관과 문화에 대한 존중을 복원한다.⁵²⁾

클레이그는 이러한 흐름 등을 통해 전통종교가 회복되고, 전통적 상징들이 뉴에이지(New Age) 종교로 자리잡을 수 있으며, 새롭고도 혁신적인 탈제도적 영성의 형태들이 나타날 수 있을 것으로 전망한다. 이른바 폴 힐라스가 범주화한 “포스트모던 종교”에 대해서 호의적이라는 것을 알 수 있다. 힐라스에 의하면 포스트모던 종교는 ‘종교’와 ‘세속’의 상호혼합과 소비주의적 접근의 종교로서 종교들을 상품으로 간주한다. 종교의 참여는 개인의 선택의 문제이며, 실용주의와 상대주의를 선호한다.⁵³⁾

클레이그가 말하는 포스트모더니티의 종교문화는 이 글의 2-3장에서 살펴보았던 현대 종교문화의 특징과 유사하다. 포스트모던 종교는 세속 영역에 종교를 재배치한다. 종교와 영성은 인터넷, 사업, 연예활동과 같은 맥락에 스며들고, 전통적인 교회와 사원이라는 관습적 공간 밖에서 어마어마한 양의 종교적 활동의 결과물들을 쏟아낸다. 여기서 ‘종교’와 ‘세속’이라는 경계가 소멸되며, 두 영역의 이분법에 의존한 종교에 대한 분석이 불충분함을 보여준다.⁵⁴⁾

51) “손으로 하는 수리”를 뜻하는 프랑스어로서 특정한 문화구조 안에서 여러 전통적 요소를 조합하는 지적 활동. 클로드 레비-스트로스가 그의 저서 『야생의 사고』(1962)에서 사용한 것으로 유명하다.

52) Gleig(2019), 9-10, 289.

53) Heelas(1998), 4-5.

54) Gleig(2019), 11; Frisk(2012), 48-61.

이렇게 볼 때 앤 글레이그는 포스트모던의 종교적 특징을 다양성의 발현으로서 파악하고 매우 긍정적으로 평가하고 있음을 알 수 있다. 그러나 그렇다고 글레이그가 포스트모던적 종교나 포스트모던적 불교를 무비판적으로 찬양하는 것은 아니다. 그녀는 대중문화와 소비주의를 ‘포용’하는 영성의 형태들이 성스러움의 상품화에 ‘저항’하는 종교형태들과 나란히 존재하고 있다고 보고 있다. 즉 글레이그는 “후기근대성이 근대성을 확장하는 것과 동시에 저항하는 것처럼, 종교적 표현도 역시 근대의 종교성의 형태를 급진화하면서 또 동시에 힐책하는 양상으로 나타나고 있다.”고 말한다.⁵⁵⁾

그녀의 저서 『미국의 달마: 근대성 너머의 불교』의 8장의 제목은 “비판적, 종합적, 맥락적 전환(Critical, Collective, and Contextual Turns)”이다. 그 제목은 이제 미국의 불교가 불교근대주의에 대해 비판적으로 검토한 후, 그것을 넘어서 자신이 디디고 있는 구체적인 현장의 맥락에서 스스로 불교를 만들어가는 상황임을 보여준다. 글레이그는 포스트모던 불교의 징표로서 다양한 미국불교의 현장을 소개하고 있다. 그 속에는 “명상-기반의 불교”에 대한 내부자적 비판들, 붓다의 해방의 가르침을 공동체와 진지구화한 정치적 지형을 위해 사용하는 요청, 블랙 페미니스트의 관점에 대한 관심, 미국불교 종맥의 사회문화적 맥락에 대한 질문, 포스트근대성의 핵심 측면에 대한 사회문화적 비판 등이 포함되어 있다. 또한 불교의 보편적이고 “초월적”인 가르침이 문화적 맥락(cultural contexts)과 유색인들의 수행의 특수성을 삭제함으로써 흑인과 갈색 인종의 신체에 대한 조직적 배제와 폭력을 재생산했다는 주장 등이 소개되어 있다.⁵⁶⁾

이와 같이 앤 글레이그는 최근 미국의 불교가 식민주의 시기 성립된 서구 근대불교의 유산을 수동적으로 계승하는 것에 그치지 않고, 새로운 시대적 문제의식과 환경에 반응하여 적극적으로 새로운 관점을 모색하는 포스트모던불교의 시기로 넘어가고 있다고 주장하고 있다.

55) Gleig(2019), 11.

56) Gleig(2019), 249-304.

2. 서구 근대불교, '세속'과 '종교' 사이에서: 맥마한

1) 세속화의 맥락에서 본 근대불교의 역사적 의의

근대불교연구자인 데이비드 맥마한은 근대불교가 그 성립 과정에서 '세속화'와 밀접한 관련을 가지고 있음을 분명히 드러내고 있다. 그는 근대불교가 주로 서구의 합리주의·과학·심리학을 통해 전통 불교를 이해해 왔고, 그것은 근대화하는 세계 환경에 적응하는 한 방법으로서 사실상 '세속화'의 과정이었다는 사실을 다음과 같이 설명한다.

(1) 근대불교의 형성과 세속화의 관계는 다음과 같다. 종교는 사라지고 사사화될 것이라는 '세속화의 내러티브'가 근대불교의 형성에 그대로 적용되었다. 근대불교는 세속적 담론에 저항하기보다 그것을 병합하고 조화시킴으로써 변형되고 강화되었다. 불교를 과학과 양립하도록 노력한 사람은 실론의 다르마팔라(Dharmapala), 일본의 샤쿠 소엔(Shaku Soen), 중국의 태허(Taixu), 그리고 헨리 스틸 올콧트(Henry Steel Olcott, 1832-1907) 와 폴 카루스(Paul Carus)가 있었다.⁵⁷⁾ 이러한 불교와 세속적 사고의 초기의 연합은 불교를 독특하게도 근대과학과 양립가능하다는 생각의 토대를 놓았고, 그 생각은 훗날 불교의 세계화(globalization)와 명상의 세속화(secularization of meditation)를 낳는데 공헌했다.

(2) 한편, 이러한 근대불교의 초기 설립자들은 불교의 영성(spirituality)을 강조하는 전략을 함께 구사했다. 그것은 그 시대의 요구인 과학적·이성적 계몽주의의 흐름과 함께 또 하나의 사조였던 개인적이고 우주적인 내면성(personal-cum-cosmic interiority)의 요구, 즉 개인주의적이고 낭만주의적 추구에 부응했다. 그렇게 그들은 명상을 통해 닿을 수 있는 내면의 중요성을 제공하고, 그렇게 함으로써 세속화의 흐름 속에서도 '영성'이라는 보호구역 속에 불교를 보존할 수 있었다.⁵⁸⁾

57) McMahan(2012a), 115; McMahan(2004), 897-933.

58) McMahan(2012b), 205, 223.

나아가 맥마한은 최근의 불교, 그리고 불교에서 파생된 명상과 마음챙김 수행의 전지구적 유행은 식민주의시기에 불교를 과학적이고 세속적인 언어로 재구성했던 초기 불교근대주의자들에게 그 뿌리가 있다고 판단한다. 즉 불교명상이 대중적으로 성공한 이유는 첫째, 아시아 개혁가들이 한 세기 전부터 시작한 세속적-과학적 언어(secular-scientific language)로 불교를 재구성한 것에 있다고 본다. 그것은 ‘종교’(the religious)와 ‘세속’(the secular)의 범주가 상호구성적이어서 양자 사이의 경계가 모호할 뿐 아니라, 이 같은 재구성이 세계 안에서 실제적 효과를 보여주고 있음을 보여주고 있다고 파악한다.⁵⁹⁾

둘째, 고앵카(S. N. Goenka)의 위빠사나(Vipassanā) 수행과 카밧진(Jon Kabat-Zinn)의 마음챙김(Mindfulness)이 세속과 종교를 구별하는 특정 문화의 맥락에 맞추어 명상 프로그램을 적용시킨 것도 성공 요인이라고 파악한다. 특히 카밧진은 불교적 기원에 관한 모호한 요소들을 모두 피하고, 수행을 세속적·치료적·임상적, 그리고 때로는 “영적(spiritual)” 실천으로 재규정함으로써, 그것이 미국을 넘어 전 세계로 급속히 전파될 수 있게 했다. 그것은 글로벌 자본주의라는 고도의 스트레스적·경쟁적 시장과 소비사회의 개인주의적 요구와 민감성에 맞춰져 있다고 한다.⁶⁰⁾

이와 같이 초창기 근대불교의 형성자들은 ‘영성’이라는 최근 주목받는 영역을 일찍이 파악하고 근대불교 형성에 적극 활용하였다. 그들은 ‘종교’와 ‘과학’사이의 중간지대인 ‘영성’을 불교의 한 부분으로 자리 잡게 했던 것이다. 그 결과 오늘날 마음챙김 명상이 서구불교의 대표적인 한 특징으로 자리 잡을 수 있게 된 중요한 원인이 되었다고 할 수 있다.

따라서 맥마한은 오늘날 ‘마음챙김’에 쏟아지는 비판 - 마음챙김이 종교적이지 않고 지나치게 세속적이며 상업적이라는 - 에 대해 일단 유보적 입장을 취한다. 그리고 종교와 세속의 영역의

59) McMahan(2017a), 117.

60) McMahan(2017a), 120-121.

구분은 명확한 것이 아니라는 논리를 내세워 세속적으로 보이는 카밧친의 마음챙김 명상에도 일종의 '종교적' 요소가 있다고 변호한다. 이른바 베버가 말한 '탈주술화'의 반대인 '재주술화'의 성격이 내재되어 있다고 보는 것이다.

마음챙김 운동이 보여주는 세속성(secularity)에도 불구하고 그것은 '종교'를 '세속'으로 단순히 옮긴 것으로 해석될 수는 없다. 오히려 그것은 이들 두 영역 사이의 경계가 매우 흐릿하고 모호한 것임을 보여준다. 많은 사람들은 명상을 단순히 하나의 '세속적이고 치료적인 실천'으로만 생각하지 않고 "영적 삶(spiritual life)"의 일부로 받아들인다. 현대 용어로 표현하면 종교-세속의 이분법(religious-secular binary)에 딱 들어맞지 않는 새로운 태도, 성향, 믿음, 그리고 실천들이다. 마음챙김에 대한 많은 저작들 속에는 모든 일상생활을 재주술화(re-enchant)하고 성화(sacralize)할 수 있다는 의지가 느껴진다. 이들 실천을 통해서 자본주의 시스템에서 소외된 노동으로 인한 무력감, 스트레스, 무의미함이 활력, 윤리적 삶, 사람들과의 조화된 관계로 소생될 수 있다는 느낌이 있다. 따라서 많은 경우에 명상수행은 적어도 종교의 관심을 반영하고 있다.⁶¹⁾

맥마한에 의하면 이와 같이 근대불교와 현대의 마음챙김 명상은 '종교'와 '세속'의 경계의 가변적·혼성적 공존 속에서 성립되었다. 현대사회에서 '종교'와 '세속'의 경계는 분명하지 않고 서로 넘나들 수 있는 다공성(多空性, porousness)의 측면을 가지고 있다고 해석한다. 종교와 세속의 관계는 다양하고 유동적이며 구성적인 것이다. 세계가 단선적 세속화를 하며 불교도 단선적 근대화를 한다는 내러티브는 오늘날 지지되지 않는다. 세속과 종교의 구분은 엄밀한 것이 아니라 각자가 처해있는 국가적·법률적 조건에 따라 타협된 것으로, 그 구분은 영속적이지 않다고 주장한다.⁶²⁾

61) McMahan(2017a), 121-22.

62) McMahan(2017a), 113; Asad(2003); Taylor(2007). 여기서 맥마한은 '종교'와 '세속'의 이분법이 지닌 문제와 관련하여 탈랄 아사드(Talal Asad)와 찰스 테일러 등의 연구를 참고하고 있다.

그러나 맥마한도 마음챙김 명상을 지나치게 과학과 동일시하려는 태도에 대해서는 우려를 표한다. 그는 “불교의 통찰에 대한 과학적 ‘증명’을 지나치게 강조하는 것이 불교의 풍부하고 다양한 실천과 믿음들을 근대의 행복, 스트레스 경감 등 정신건강의 관념에 맞추는 것으로 축소할지 모른다. 불교는 행복을 위한 하나의 과학적 기술 이상의 사회적·윤리적·철학적 지향성을 내포하는 것이다. 불교를 과학에 맞추고 명상을 근대의 심리학적·생리적 건강 모델로 세속화하려는 열정은 자칫 이런 측면들을 소홀히 취급할 위험이 있다.”고 주의를 요청하고 있다.⁶³⁾

2) 동일한 수행, 다른 사회적 맥락 - ‘마음챙김’의 탈맥락화

그런데 맥마한은 2017년의 글에서 마음챙김 명상에 대해 좀 더 근원적인 문제제기를 하고 있다. 비록 상상속이기는 하지만 현대와 고대의 두 명의 명상가의 모습을 비교하면서 그들이 수행하는 명상의 의미에 주목한다. 한 사람은 ‘세속적인 마음챙김 수행’⁶⁴⁾을 하는 미국 여성이며, 다른 한명은 기원 전후, 고타마 붓다가 주도한 운동에 참여했던 승려이다. 그들 모두 진지한 수행자들로서 불교명상의 표준 전거인 『사념처경(四念處經, Satipatthana Sutta)』에 의거해 수행한다. 곧게 앉은 가부좌 자세, 무릎 위에 올린 손 등 비슷한 포즈에 호흡을 가다듬고 명상을 한다. 그렇다면 두 사람의 명상은 동일한 의미를 지니는가? 맥마한은 그들의 모습을 다음과 같이 묘사한다.

63) Lopez(2008); McMahan(2008); McMahan(2012a), 172.

64) McMahan(2017b), 21. 맥마한이 ‘세속적 마음챙김 수행(secular mindfulness practice)’이라고 표현한 이유는, 그것이 불교 명상으로부터 파생되었지만 전적으로 불교의 제도적 차원 밖에 적용되어 의료적, 혹은 웰빙을 위한 심리적 매개로 재사용된 것이기 때문이다. 그는 대표적인 사례로 존 카밧진의 MBSR 프로그램을 들고 있다.

현대의 위빠사나 수행자인 여성은 교육받은 중산층 전문직 여성으로서 멋진 집에서 남편과 아이들과 살고 있다. 위빠사나 센터의 그룹 명상에 매주 참여한다. 거의 매일 명상을 하며, 일상생활 중에도 마음챙김 상태를 유지하려고 노력한다. 그 수행을 “영적(spiritual)”이라고 표현하며, 육체적·정신적 건강에 유익하다고 생각한다. 음식을 신중하게 선택하고 마음챙김을 하며 충분히 먹는다…세상에 대한 관점은 현대과학이 제공한 것으로서, 초자연적 존재나 기적·천국·지옥을 인정할 만한 여지는 별로 없다. 그녀는 자신의 가족과 직장 동료, 친구들과의 소통을 위해서도 수행한다. 마음챙김은 그녀를 현재에 집중하게 하고 과거나 미래에 사로잡히지 않게 한다. 극장과 음악도 영적 삶의 중요한 부분이라고 생각한다.

반면에, 초기 불교 공동체의 수도승은 독신 금욕주의자로서 몇 명의 남자 수행승들과 숲속 오두막에서 살고 있다. 그는 마음 상태에 대한 복잡한 분류학과 계율을 가지고 있다. 가족, 소유물, 사회적 지위를 버리고 떠나왔다. 끝없이 반복되는 생로병사의 상태를 넘어 무시간적이고 초월적이며 초인격적인 상태로 들어가고자 하는 희망에서이다. 높은 목표에 도달할 수 없다면 적어도 동물이나 아귀, 뜨겁거나 차가운 지옥에 다시 태어나지 않기만을 바란다. 그는 성적 충동, 게으름, 휴식, 깨달음을 얻고자하는 동기 등을 항상 경계한다. 부모와 형제에 대한 사랑에서 오는 유혹도 떨쳐내려고 노력한다. 모든 육체적 쾌락에 대한 경멸의 자세를 배웠고 자신의 몸에 대한 혐오의 감정을 교육받았다.⁶⁵⁾

맥마한은 찰스 테일러의 “사회적 상상(social imaginative)”이라는 개념을 빌려 두 명상가를 비교한다. 그리고 그들이 몸담고 있는 세계 즉 현대와 고대의 “사회적 상상”이 너무나 큰 차이가 있는 만큼 두 사람의 명상은 그 맥락(context)이 다르고 따라서 의미도 다를 수밖에 없다고 지적한다.⁶⁶⁾ 맥마한은 인간은 누구나

65) McMahan(2017b), 21-22.

66) Taylor(2004), 23; 테일러(2016), 43. ‘사회적 상상(social imaginary)’이란 찰스 테일러가 사용한 용어로서, “사람들이 자신의 사회적 실존에 대해 상상하는 방식, 사람들이 다른 이들과 서로 조화를 이루어가는 방식, 사

“세계 내 존재(being-in-the-world)”로서 “생활세계(lifeworld)”에 놓여져 있다고 본다.⁶⁷⁾ 따라서 아무리 마음을 비운다고 해도 그 명상은 시공을 초월한 보편적 상태가 될 수 없다. 결국 두 수행자가 같은 경전에 입각하여 수행한다고 해도 그 내용은 질적으로 차이가 있다. 두 사람의 명상의 목적과 세계관이 다르기 때문이다.

맥마한에 따르면 초기불교에서 명상은 금욕과 절제, 오후 불식 등의 수도원 규칙을 통해 개인의 변형을 이루려고 했다. 현상세계로부터의 초탈함(detachment)을 훈련시켜 윤리적 성향을 계발하는 목표를 지닌 것이었다. 그리고 그것을 반드시 “비관주의(pessimism)”나 “세계부정(world-negation)”의 태도로 규정할 수는 없어도, 오늘날 “세속적” 의미의 마음챙김 수행이 지니는 좀 더 “세계-긍정적(world-affirming)” 태도와는 대조된다고 본다.⁶⁸⁾ 맥마한은 이 두 세계의 ‘사회적 상상’의 겹을 어떻게 이해하는지가 불교의 미래에 중요한 관건이 될 것이라고 진단한다.

한편, 맥마한은 ‘맥마인드풀니스(McMindfulness)’⁶⁹⁾와 같은 용어 등을 통해 세속적인 마음챙김 명상에 쏟아지는 많은 비판에 대해서도 주목한다. 일찍이 슬라보예 지젝(Slavoj Žižek)은 ‘서구불교’ 또는 ‘서구불교의 명상’이 “자본주의의 이데올로기적 보충제”이며, ‘정신건강’을 가장하여 “우리를 자본주의의 역동성에 완전히 빠져들게 하는 효과적 방법”이며, 소위 “포스트-이념적” 시대의 “물신주의적 이데올로기 양식(the fetishist mode of ideology)”이라고 비판했다.⁷⁰⁾

람들 사이에서 일이 돌아가는 방식, 통상 충족되곤 하는 기대들, 그리고 그러한 기대들의 아래에 놓인 심층의 규범적 개념과 이미지들”을 말한다.

67) McMahan(2017b), 23-25. “세계내존재”는 하이데거, “생활세계”는 현상학에서 빌려온 것이다.

68) McMahan(2017b), 27-34.

69) Purser(2019), 15; 로널드 퍼서, 서민아 역(2021), 17. “맥마인드풀니스”는 불교교사이자 심리치료사인 마일스 닐(Miles Neale)이 만든 용어로서, “당장은 배부르게 하지만 오래 건강을 유지하는 데는 도움이 되지 않는 식탐 같은 영적 수행”이라는 의미이다; Purser & Loy(2013)에서 “맥마인드풀니스”의 문제를 초기에 제기했다.

70) Žižek(2001), 1, 1-5.

맥마한은 마음챙김 명상이 전통적으로 유지해온 윤리적 틀을 약화시키고 기업화·상업화·상품화되는 것에 대한 논란에 주목할 것을 권한다. 이러한 이슈가 명상수행이 최근에 추진해온 활동과 사업의 문화적·역사적 맥락을 폭로하기 때문이다.⁷¹⁾ 즉 마음챙김은 근대불교가 그 자신의 형성시기에 사용했던 세속화 전략이 정당성을 지니는지를 반성하게 하는 중요한 매개체가 되고 있다고 할 수 있다.

V. 서구 근대불교 논의와 한국불교의 미래

현대 종교문화의 일반적 특징과 서구 근대불교의 상황을 '세속화'와 '마음챙김'에 대한 논란을 중심으로 살펴보았다. 그렇다면 이상의 논의가 한국불교에는 어떤 메시지를 던지고 있는 것일까.

첫째, 세계는 계속 '세속화'의 과정 중에 있다는 세속화론이 여전히 중요한 한 입장으로 존재하고 있음을 알 수 있다. 여기서 주의할 것은 세속화주의자들도 종교의 변화를 부인하는 것은 아니며, 그 점에서는 탈세속화주의자와 만나는 부분이 있다는 것이다. 다만 세속화주의자들은 현대종교문화의 탈세속적 변화가 세속화의 진행을 뒤집을 만큼 큰 의미가 있다고 보지 않는다는 점이 다를 뿐이다. 또한 세속화론자들은 종교의 '기능적(functional)' 정의가 아니라 '실체적(substantive)' 정의에 기초하고 있기 때문에⁷²⁾ 그 입장이 더욱 완고하다는 사실도 고려해야 할 것이다.

하지만 이와 같은 세속화의 논의 구도를 아시아나 아프리카에

71) McMahan & Braun(2017), 14.

72) Bruce(2011), 1; Wilson(2005), 8215; Hedstrom(2016), 931. 기능적 정의에 따르면 풋볼(football)과 민족주의(nationalism)도 다루게 될 것이고, 그렇게 되면 세속화에 대한 의미있는 학문적 연구가 불가능하다고 한다.

도 그대로 적용하는 것은 그다지 적절치 않다는 점도 분명해 보인다. 세속화 논의는 서구에서 오랜 기간 동안 서서히 숙성해온 복선적 전개과정의 예기치 못한 산물이었기 때문이다. 따라서 개별 문화권마다 고유한 문화의 맥락에서 ‘세속화’의 문제를 진지하게 검토해보는 것이 필요한 시점이다. 한국도 세속화와 관련하여 독특성이 지적되고 있는 만큼,⁷³⁾ 한국불교도 우리의 구체적 상황 속에서 세속화 문제를 탐색할 것이 요청된다.

둘째, 찰스 테일러는 현대 종교문화의 특징을 ‘표현적 개인주의’와 ‘진정성(authenticity)의 추구’로 보고, 그에 따라 과거에는 볼 수 없었던 다양한 종교적 양상들이 출현한다고 하였다. 브라이언 터너는 현대종교문화의 특징을 ‘상업화’와 ‘민주화’로 요약했다. 그로 인해 종교의 상품화, “저강도의 종교(low intensity religion)”의 출현, 종교와 세계의 긴장의 소멸에 의한 종교의 윤리적 기능의 축소를 예측했다. 이러한 현대종교문화의 특징은 오늘날 한국불교의 현장에서도 그대로 발견되고 있음을 주목할 필요가 있다.

최근의 몇몇 연구들은 한국불교가 현대 종교문화의 큰 흐름에 영향을 받고 있으며, 그에 따라 다양한 현상이 나타나고 있음을 밝혀내고 있다. 템플스테이에 대한 연구들이 그 경우에 해당한다. 예를 들어 배금란은 한국불교의 템플스테이 사업의 성공과 확산을 현대사회의 특수한 종교문화 현상으로 파악한다.⁷⁴⁾ 불교수행과 수행문화 체험을 기본으로 하는 템플스테이는 종교체험콘텐츠로서, 현대종교문화의 지형 속에서 종교의 사사회와 개인종교화 현상의 흐름 속에 나타난 것이며, 종교나 종교적 주제들이 소비자들에 의해 취사선택되는 상품화 또는 아이콘화 현상의 하나라고 본다. 또 ‘나를 찾아 떠나는 여행’이라는 모토에서 보듯, 종교적 인간으로서의 삶에 대한 실존적 물음과 궁극적 의미 발견의 욕구가 참여 동기가 되고 있다고 평가한다.

한국불교의 템플스테이의 브랜드화 작업과 내러티브를 연구한

73) Baker(2013), 182-194..

74) 배금란(2011), 23-42.

김승수도 현대사회에서 한국불교의 존재 양상이 새롭게 형성되고 있다고 지적한다. 그는 조계종의 템플스테이 사업은 한국불교를 후기근대와 세계화의 맥락에서 전통, 영성, 성스러움, 자아(the self), 진정성(authenticity)의 자리에 고정시키려는 노력이라고 평가한다. 그것은 국가의 문화유산정책, 관광산업, 현대의 브랜드 문화, 새로운 디지털 미디어 등과 상호 긴밀히 연결되어 있다.

이렇게 템플스테이 브랜드에 의해 채색된 한국불교는 세속적인 것과 신성한 것, 세계와 지역, 현대성과 전통, 관광과 영성, 시장과 자아, 상품과 진정성 사이에서 끊임없이 동요한다. 그것은 하나의 “딜레마”적 상황이기도 하며, 동시에 성스럽고 세속적이며, 지역적이고 글로벌하고, 현대적이고 전통적이고, 여행이면서 동시에 수도원적이고, 상업적이고 동시에 진정성있는 양가적인 것이기도 하다.⁷⁵⁾

김승수의 연구에서 특히 주목되는 것은 템플스테이의 브랜드화에서 핵심적인 내러티브가 서구 근대의 ‘진정성의 모델’을 소환하고 있다는 주장이다. 그에 따르면 한국불교의 템플스테이는 경쟁적인 후기근대의 한국사회에 의해 더럽혀졌다고 상상되는 자아를 치료하는 영적 해독제로서, 자신의 내적인 “참된” 자아를 발견하는 ‘자기 테크놀로지(a technology of the self)’의 한 종류로서 브랜드링한다.⁷⁶⁾ 신자유주의 시대에는 “진정성 그 자체가 하나의 브랜드가 되었다”고 주장되기도 하면서, 그것은 찰스 테일러가 말한 현대사회의 ‘진정성의 윤리(The Ethics of Authenticity)’와도 조응한다고 강조한다.⁷⁷⁾ 이와 같은 논의를 통해 한국불교도 세계의 종교문화의 흐름과 긴밀하게 연동하며 전개되고 있음을 알 수 있다.

75) Kim(2017), 117-139.

76) Kim(2017), 119, 126-128. ‘진정성의 모델’이란, ‘서구에서 봉건제의 몰락 이후 이전의 질서와 의미체계가 불안정해지자 외부의 사회구조에 의해 부과된 공적 역할을 거절하고, 진실한 자아(true self)를 실현하는 것을 이상적 인격으로 간주하는 것’을 말한다.

77) Kim(2017), 126-128.

셋째, 앤 글레이그는 미국 불교가 근대불교의 차원을 넘어 포스트모던불교의 단계로 나아가고 있다고 주장한다. 그리고 그 과정에는 근대불교가 표방했던 ‘근대성’과 ‘세속성’에 대한 반성과 비판이 내포되어 있다. 데이비드 맥마한은 초기불교의 명상이 전제하는 세계관과 현대 서구불교 일부의 명상프로그램이 전제하는 세계관의 불일치의 문제를 제기하면서, 서구불교의 명상 수행이 자본주의 세계관에 종속된 인간을 양산한다는 비판이 있음을 지적한다.

불교의 수행과 명상 붐에 대한 반성적 성찰은 한국불교에서도 유사하게 나타나고 있다. 이숙진은 1990년대 이후 한국불교의 수행공간에서 일어난 변화의 성격을 비판적으로 검토했다.⁷⁸⁾ 불교계 힐링 서적과 법문이 유행하는 가운데, 재가자의 눈높이에 맞춘 간화선 매뉴얼과 수행 프로그램이 개발되었다. 위빠사나 수행법과 같은 새로운 형태의 수행 프로그램이 인기를 끌고 있으며, 신자와 비신자에게 템플스테이도 제공되고 있다. 이숙진은 이러한 변화가 신자유주의 통치성에 조응하는 주체형성 장치의 하나로서, 신자유주의와 불교수행의 논리 이면에 공모의 장치가 작동하고 있다고 비판한다. 대중의 눈높이에 맞게 변형된 간화선과 위빠사나 수행법에서 작동하는 ‘자기 테크놀로지’는 신자유주의 통치하에서 작동하는 세속적 자기테크놀로지와 마찬가지로 자기역량강화를 특징으로 하는 주체를 생산한다는 것이다. 이렇게 탄생한 종교적 주체는 사회구조적 모순에 눈을 감고, 불교의 수행공간을 거쳐 획득한 새로운 에너지로 다시 이 거대한 경쟁사회를 돌리는 부속품으로 회수된다고 비판한다. 이러한 비판은 글레이그와 맥마한이 ‘마음챙김’ 명상을 중심으로 제기한 서구 근대불교의 자기 성찰과 동일한 내용이다.

이와 같이 북미를 중심으로 진행되고 있는 서구 불교의 움직임과 한국불교의 동향은 서로 긴밀한 관계를 가지고 있음을 알 수

78) 이숙진(2017), 289-323.

있다. 클레이그와 맥마한의 논의들은 근대화 이후 특별한 자기 점검 없이 무한 확장·발전해온 서구 근대불교가 성찰적 계기를 맞이하고 있음을 보여준다. 불교 근대주의가 보여주었던 세속화의 전략에 대한 재고, '마음챙김' 명상에 대한 심각한 문제제기가 그 예이다. 이러한 서구 근대불교의 고민은 바로 한국불교의 고민이기도 하다.

필자는 여기서 맥마한, 김승수와 이숙진의 연구에서 나타나는 중요한 키워드가 '자기의 테크놀로지'라는 사실에 특별히 주목하고자 한다.⁷⁹⁾ 그것은 오늘날 불교가 불교를 실천하는 각 개인들에게 하나의 '자기의 테크놀로지'로서 기능하고 있다는 사실을 보여준다.⁸⁰⁾ 불교에서 명상을 포함한 수행 일체를 '자기의 테크놀로지'라고 볼 때, 중요한 것은 여기서 '자기(self)'란 단지 자신을 "알아차림(self-awareness)"에서 그치는 자아가 아니라 "윤리적 주체(ethical subject)"로서의 자기이며, 그 자기를 스스로 형성하는 존재여야 한다는 점이다.⁸¹⁾ 그렇지 않으면 명상을 포함한 불교의 수행은 '맥마인드풀니스'와 같은 용어로 희화화될 위험에 놓이고, 불교는 사회정의(social justice)의 문제에서 유대-기독교전통보다 취약하다는 지적을 듣게 될 수 있다.⁸²⁾

그럼에도 오늘날 많은 불교연구자들은 불교가 근대성이 처한 가공할만한 문제들에 대해 해결책을 가져다주리라는 희망을 가지고 있다.⁸³⁾ 서양이 기술적 발전과 물질적 웰빙의 추구 속에서 잃어버린 가치와 실천을 불교가 회복시켜줄 수 있을 것으로 전망한

79) McMahan(2017b), 26; Kim(2017), 119; 이숙진(2017), 297-299.

80) 미셸 푸코 외, 이희원 역(2002), 36. '자기의 테크놀로지'란 미셸 푸코의 용어로서, '개인이 자기 자신의 수단을 이용하거나 타인의 도움을 받아 자기 자신의 신체와 영혼·사고·행위·존재방법을 일련의 작전을 통해 효과적으로 조정하고, 그 결과 자신을 변화시킬 수 있는 힘을 갖추게 되는 것'을 말한다.

81) McMahan(2017b), 26.

82) Kaza(2005), 11.

83) McMahan(2008), 260.

다. 앞에서 브라이언 터너가 지적했듯이 종교는 세상과 일정한 긴장관계를 유지할 때 세상을 변화시킬 지렛대를 가질 수 있을 것이다. 오랜 역사적 전통에 기반한 다양한 문화콘텐츠를 보유하고 있는 한국불교는 변화한 현대의 종교문화 환경 속에서도 종교로서 유의미한 역할을 담당할 것이 기대된다.

참고문헌

- 김선욱(2002), 「표현적 개인주의와 현대 미국의 종교의 특징」, 『미국학』 25.
- 김성건(2015), 「종교의 미래」, 『한국사회학회 사회학대회 논문집』.
- 김성건 외 9인(2017), 『21세기 종교사회학』, 다산출판사.
- 김임구(2014), 「후기세속사회의 문화패러다임 연구 - 하버마스과 라칭어의 대답을 중심으로」, 『독일어문학』 49.
- 로널드 퍼서, 서민아 역(2021), 『마음챙김의 배신』, 서울: 필로소피.
- 막스 베버, 전성우 역(2002), 「직업으로서의 학문」, 『탈주술화』 과정과 근대: 학문, 종교, 정치』, 나남출판.
- 미셸 푸코 외, 이희원 역(2002), 『자기의 테크놀로지』, 동문선.
- 배금란(2011), 「현대종교문화현상으로서 템플스테이 고찰」, 『종교학연구』 29.
- 송재룡(2005), 「종교세속화론의 한계: 탈세속화 테제의 등장과 관련하여」, 『사회와이론』.
- 송재룡(2013), 「종교와 사회발전 - 잉글하트의 수정세속화론과 관련하여」, 『현상과인식』 37(4).
- 송현주(2019), 「세계종교에서 '세속화'와 '탈세속화'의 동시적 전개」, 『불교평론』 통권 79(가을).
- 우혜란(2016), 「동시대 종교현상으로서 '유동적 종교'(Fluid Religion)에 대한 논의」, 『종교와문화』 30.
- 이숙진(2017), 「최근 한국불교 수행공간에 나타난 자기 테크놀로지-자기계발적 주체의 형성을 중심으로」, 『원불교사상과 종교문화』72.
- 전명수(2006), 「포스트모던 사회의 종교문화에 관한 성찰: 포스트모더니즘이 종교에 미친 영향과 전망을 중심으로」, 『신종교연구』 15.

- 전명수(2010), 「개인주의적 영성운동과 세속화 논쟁」, 『담론』 13(3).
- 정대성(2011), 「세속사회에서 포스트세속사회로 - 헤겔과 하버마스 철학에서 '신앙과 지식'의 관계」, 『철학연구』 119.
- 찰스 테일러, 김선옥 역(2003), 『세속화와 현대문명』, 철학과 현실사.
- 찰스 테일러, 송재룡 역(2015), 『현대종교의 다양성』, 문예출판사.
- 찰스 테일러, 이상길 역(2016), 『근대의 사회적 상상: 경제·공론장·인민 주권』, 이음.
- 최신환(2013), 「후기 세속사회의 종교 담론과 시민종교」, 『헤겔연구』 33.
- 최현종(2017), 「세속화」, 김성건 외 9인, 『21세기 종교사회학』, 다산출판사.
- 토마스 루크만, 이원규 역(1982), 『보이지 않는 종교』, 기독교문사.
- 피터 버거, 이양구 역(1983), 『종교와 사회』, 종로서적.
- 피터 버거 엮음, 김덕영·송재룡 역(2018), 『세속화냐? 탈세속화냐? - 종교의 부흥과 세계 정치』, 대한기독교서회.
- Berger, Peter ed.(1999), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center and William B. Eerdmans Publishing Company.
- <매일종교신문> (2017.2.3.), 「탈종교화 시대의 새로운 종교 지형과 영성」,
- <미디어조계사> (2017.3.1.). 「탈종교화시대, 불교의 희망은 어디에서 찾을 것인가」,
- 불광연구원과 조계종 포교연구실 공동 주최 학술연찬회(2016.9.3), 「탈종교화시대, 위기인가 기회인가」.
- 신대승네트워크 주최 3대종교 토론회(2017.1.25.), 「한국의 종교, 탈종교화에 대응할 수 있나?-2015 인구센서스의 종교인구 변동이 던지는 의미와 과제」.

- Asad, Talal(2003), *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press.
- Baker, Don(2013). “Korea’s path of Secularisation”, Ghosh, Ranjan ed., *Making Sense of the Secular: Critical Perspectives from Europe to Asia*, NY: Routledge.
- Baumann, Martin(2001), “Global Buddhism: Developmental periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective”, *Journal of Global Buddhism 2*.
- Bender, Courtney(2012), “Things in their Entanglements”, Philip S. Gorski, David Kyuman Kim, John Torpey, and Jonathan VanAntwerpen, *The Post-Secular in Question: Religion in contemporary society*, New York and London: New York University Press.
- Berger, Peter(1967), *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*, Garden City, N.Y. : Doubleday.
- Berger, Peter(1973), *The Social Reality of Religion*, Penguin University Press.
- Berger, Peter(1991), “Social Change and the Vocation of Sociologist”, *South African Journal of Sociology* 22(3).
- Berger, Peter L. & Davie, Grace & Fokas, Effie(2008), *Religious America, Secular Europe: A Theme and Variation*, Aldershot, England, and Burlington, VT: Ashgate.
- Bruce, Steve(1998), “Cathedrals to cults: the evolving forms of the religious life”, ed. by Paul Heelas, *Religion, Modernity and Postmodernity*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Bruce, Steve(2001), “The Curious Case of the Unnecessary Recantation: Berger and Secularization”, Linda Woodhead, Paul Heelas, and David Martin, ed., *Peter Berger and the Study of Religion*, London: Routledge.
- Bruce, Steve(2002), *God Is Dead: Secularization in the West*,

- Oxford and Malden, MA: Blackwell Publishers.
- Bruce, Steve(2011), *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Bruce, Steve(2022), “Mapping religious change in the UK: the work of Clive Field”, *Journal of Contemporary Religion* 37(2).
- Casanova, José(1994), *Public Religion in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.
- Cheah, Joseph(2011), *Race and Religion in American Buddhism*, Oxford: Oxford University Press.
- Christiano, Kevin J.(2015), “Trends in Religiosity and Religious Affiliation”, ed. by Robert Scott & Stephen Kossyln, *Emerging Trends in the Social and Behavioral Sciences*, John Wiley & Sons, Inc.
- Davie, Grace(1994), *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging*, Oxford: Blackwell.
- Davie, Grace(2002), *Europe, The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*, London: Darton, Longman & Todd.
- Frisk, Liselotte(2012), “The Practice of mindfulness: From Buddhism to secular mainstream in a post-secular society”, *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 24.
- Gleig, Ann(2019), *American Dharma: Buddhism Beyond Modernity*, New Haven & London: Yale University press.
- Gorski, Philip S. & Kim, David Kyuman & Torpey, John & VanAntwerpen, Jonathan(2012), *The Post-Secular in Question: Religion in contemporary society*, New York and London: New York University Press.
- Hedstrom, Matthew S.(2016), “Secularization”, *America in the*

- World, 1776 to the Present*, Charles Scribner & Sons
- Heelas, Paul(1998), *Religion, Modernity and Postmodernity*,
Oxford: Blackwell Publishers.
- Heelas, Paul & Woodhead, Linda(2004), *The Spiritual Revolution:
Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Oxford:
Blackwell.
- Hume, Lynne & McPhillips, Kathleen edt.(2008), *Popular
Spiritualities: The Politics of Contemporary
Enchantment*, Burlington, VT: Ashgate.
- Kaza, Stephanie(2005), *Buddhist Writings on Greed, Desire, and
the Urge to Consume*, Boston: Shambhala Publications.
- Kim, Seung Soo(2017), “Authenticity, Brand Culture, and
Templestay in the Digital Era: The Ambivalence and
In-Betweenness of Korean Buddhism”, *Journal of
Korean Religions* 8(2).
- Lopez Jr., Donald S.(2012), *The Scientific Buddha: His Short and
Happy Life*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Luckmann, Thomas(1967), *The Invisible Religion: The Problem of
Religion in Modern Society*, New York: Macmillan.
- McCaffree, Kevin(2017), *The Secular Landscape: The Decline of
Religion in America*, Palgrave Macmillan.
- McMahan, David L.(2004), “Modernity and the Early Discourse of
Scientific Buddhism,” *Journal of the American Academy
of Religion* 72(4).
- McMahan, David L.(2008), *The Making of Buddhist Modernism*,
Oxford: Oxford University Press.
- McMahan, David L.(2012a), “Buddhist Modernism”, David L.
McMahan edt., *Buddhism in the Modern World*, New
York: Routledge.

- McMahan, David L.(2012b), “The Enchanted Secular: Buddhism and the Emergence of Transtraditional “Spirituality”,” *The Eastern Buddhist* 43(1/2).
- McMahan, David L.(2017a), “Buddhism and Global Secularism”, *Journal of Global Buddhism* 18.
- McMahan, David L.(2017b), “How Meditation Works: Theorizing the Role of Cultural Context in Buddhist Contemplative Practices”, David L. McMahan and Erik Braun ed., *Meditation, Buddhism, and Science*, Oxford: Oxford University Press.
- McMahan, David L. & Erik Braun ed.(2017), *Meditation, Buddhism, and Science*, Oxford: Oxford University Press.
- Menon, Nivedita(2008), “Secular, Secularism, Secularization”, *International Encyclopedia of the Social Sciences(2Nd Edition)*, Macmillan Reference USA.
- Numrich, Paul(1996), *Old Wisdom in the New World: Americanization in Two Immigrant Theravada Communities*, Knoxville: University of Tennessee Press.
- Purser, Ronald(2019), *How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*, Published by Repeater Books.
- Piacenza, Joanna(2014), “Time’s Beautiful, White, Blonde ‘Mindfulness Revolution,’” *Huffpost*, January 29.
- Prebish, Charles S.(1993), “Two Buddhisms Reconsidered,” *Buddhist Studies Review* 10(1).
- Sharf, Robert H.(2007), “Losing Our Religion”, *Tricycle*, Summer.
- Smith, Jesse M. & Cragun, Ryan T.(2019), “Mapping Religion’s Other: A Review of the Study of Nonreligion and Secularity”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 58(2).

- Taylor, Charles(2004), *Modern Social Imaginaries*, NC: Duke University Press.
- Taylor, Charles(2007), *A Secular Age*, Cambridge: Belknap Press.
- Torpey, John(2012), “Religion and Secularization in the United States and Western Europe”, Philip S. Gorski, David Kyuman Kim, John Torpey, and Jonathan Van Antwerpen ed., *The Post-Secular in Question: Religion in contemporary society*, New York and London: New York University Press.
- Turner, Bryan S.(2010), “Introduction: The Comparative Sociology of De-Secularization,”, Bryan S. Turner, ed., *Secularization*, London: Sage.
- Turner, Bryan S.(2012), “Post-secular Society: Consumerism and the Democratization of Religion”, Philip S. Gorski, David Kyuman Kim, John Torpey, and Jonathan VanAntwerpen, *The Post-Secular in Question: Religion in contemporary society*, New York and London: New York University Press.
- Voas, David & Chaves, Mark(2016), “Is the United States a Counterexample to the Secularization Thesis?”, *American Journal of Sociology* 121(5).
- Wallis, Ray & Bruce, Steve(1992), “Secularization: The Orthodox Model,” in S. Bruce, ed., *Religion and Modernization*, Oxford: Oxford University Press.
- Weber, Max(1946). *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. by Hans H. Garth & C. Wright Mills, Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, Bryan(1976), *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, Bryan(1991), “Culture and Religion”, *Schweizerische*

Zeitschrift für Soziologie 17(3).

Wilson, Bryan(2005), “Secularization”, *Encyclopedia of Religion(Second Edition)*, Macmillan Reference USA.

Žižek, Slavoj(2001), “From Western Marxism to Western Buddhism: The Taoist ethic and the spirit of global capitalism”, *Cabinet* 2(spring).

Eaton, Joshua(2014), “Gentrifying the dharma: How the 1 percent is hijacking mindfulness”, Salon, March 5,
https://www.salon.com/2014/03/05/gentrifying_the_dharma_how_the_1_is_hijacking_mindfulness/(2023.1.15.)

Inglehart, Ronald F.(2020), “Giving Up on God: The Global Decline of Religion”, *Foreign Affairs*, September/October,
<https://www.foreignaffairs.com/articles/world/2020-08-11/religion-giving-god> (2023.1.15.)

Purser, Ronald & Loy, David(2013), “Beyond McMindfulness”, *Huffpost*, July 1,
https://www.huffpost.com/entry/beyond-mcmindfulness_b_3519289(2023.1.15.)

Abstract

Contemporary Religious Culture and the Future of Buddhism : Focusing on the discourses of 'secularization' and 'mindfulness'

Song, Hyun Ju
Soonchunhyang Univ.

This article is an attempt to predict the future of Buddhism in relation to the flow of modern religious culture. Modern religious culture is largely discussed through two streams: 'secularization discourse' and 'post-secular or postmodern discourse'. The 'discourse on secularization' developed around the disappearance or decline of religion due to modernization and privatization. 'Post-secular or post-modern discourse' can be said to be a modified or supplementary discourse on the theory of secularization. The focus here is on the reversibility of secularization.

The problem of secularization is also important in understanding the status and meaning of modern Buddhism. The so-called "modern Buddhism," which has been developed mainly in the West since the 19th century, implies the meaning of "Buddhism with modernity" in its name. This means that traditional Buddhism has been reorganized to a certain extent according to secular conditions in the process of modernization.

However, the recent emerging trend of Buddhism complicates the discussion of secularization. The practice of 'mindfulness', which has been developed centering on Western Buddhism, is a representative case. While there is an opinion that this 'mindfulness'

meditation is a product of appropriate changes in religiosity following modernization, there is a critical view that it is 'secularized Buddhism' as it is decontextualized from the original Buddhist tradition.

In this paper, I would like to examine how the diagnosis and prospects for the present and future of Buddhism are being expressed in this controversy, and to examine the meaning it has in relation to Korean Buddhism.

Key Words :

Secularization, modern Buddhism, postmodern Buddhism, mindfulness, technology of the self