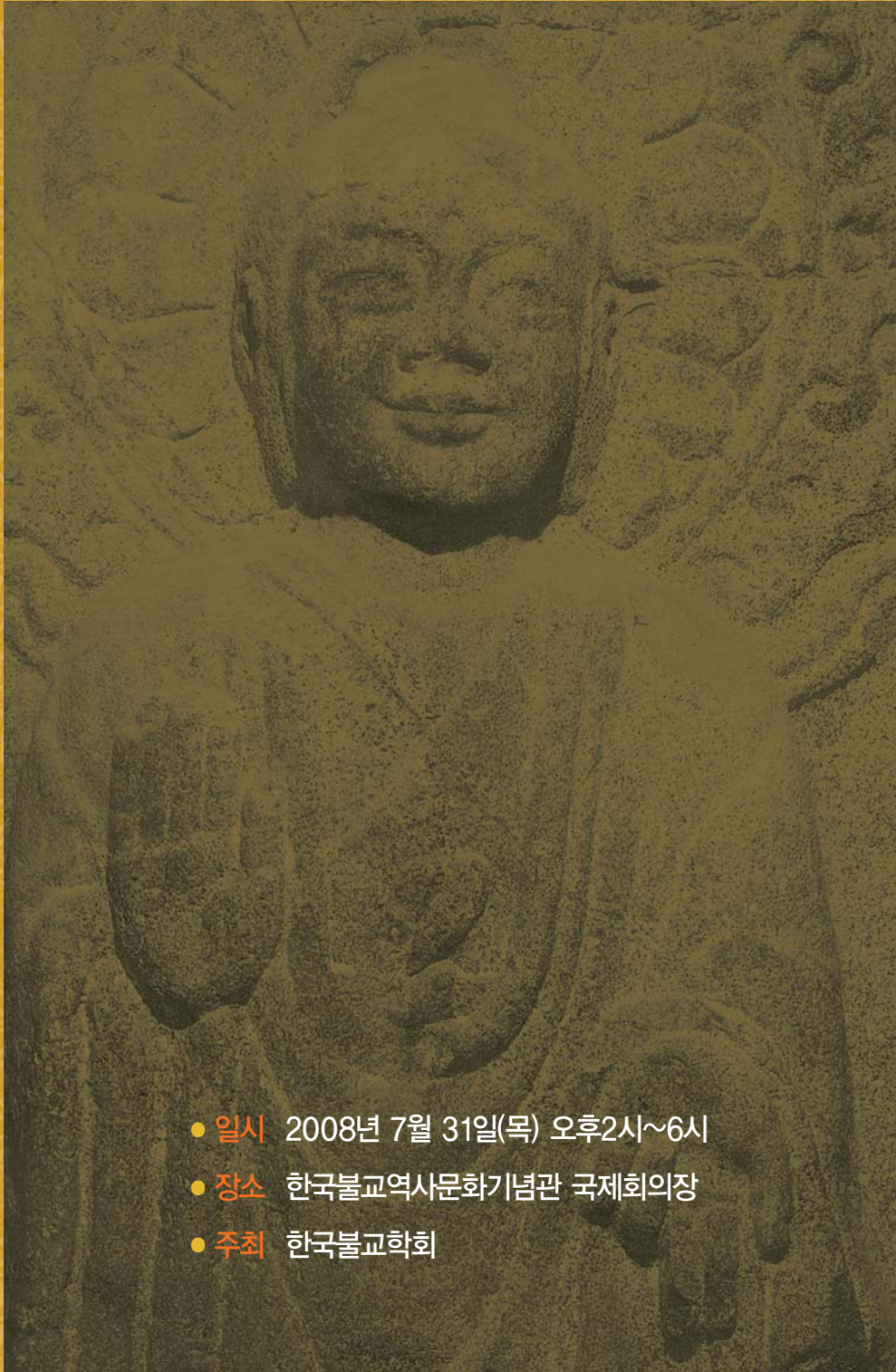


불교와 사회참여

한국불교학회 2008여름 학술워크숍



- **일시** 2008년 7월 31일(목) 오후2시~6시
- **장소** 한국불교역사문화기념관 국제회의장
- **주최** 한국불교학회

불교와 사회참여

한국불교학회 2008여름 학술워크샵

『한국불교학회』 2008여름 학술워크숍

●일시 : 2008년 7월 31일(목) 14:00 ~ 18:00

●장소 : 한국불교역사문화기념관 국제회의장

식순

제1부 개회식

14:00 ~ 14:30

사회 : 하춘생(총무이사/동방대 교학처장)

삼귀의례
반야심경 봉독
감사패 증정
기금전달
회장인사
축사
참가자 소개
공지사항

제2부 workshop주제발표

14:40 ~ 17:40

주제 : 불교와 사회참여

사회 : 신규택(연구이사/연세대 교수)

기조발제 : 불교와 사회참여

발 표 자 : 박광서(서강대 교수/종교자유정책연구원 공동대표)

주제발표1 : 역사적 접근/전통시대 한국사회의 불교공동체

발 표 자 : 황인규(동국대 교수)

주제발표2 : 현실적 접근/현대사회의 구조적 모순과 한국불교의 사회참여

발 표 자 : 유승무(중앙승가대 교수)

제3부 총평

17:40 ~ 17:50

김선근(본 학회 회장/동국대 교수)

폐회식

사홍서원

저녁공양



인사말

오늘, 한국불교학회가 2008년도 여름 학술워크숍을 한국불교의 심장부인 대한불교 조계종 조계사 내 한국불교역사문화기념관 국제회의장에서 개최하게 된 것은 참으로 여러 가지 깊은 뜻을 담고 있습니다. 이곳은 이번 학술워크숍의 주제로 선정한 ‘불교와 사회참여’라는 기조와 잘 어울리는 현장이기 때문입니다.

지금의 조계사 자리는 3.1독립선언서를 인쇄한 보성인쇄소가 위치했던 곳으로, 그 역사적 상징성이 매우 높다고 하겠습니다. 1927년 5월 중앙교무원과 불교사(社) 등 관련 기관이 이전하면서 그간 일제 사찰령에 의해 31개 본산으로 분할·운영되어오던 산만한 교단을 통합하겠다는 원력아래, 1929년 조선불교선교양종 종헌 제정 및 1938년 총본산 대응전 건립과 해방이후 교단정화불사의 진통을 겪으면서 부처님의 정법과 한국불교의 전통복원을 서원한 역사적 현장으로서, 한국불교 총본산의 위상을 드높이며 오늘에 이르고 있는 곳입니다.

이런 서원의 도량에서 우리 학회가 학술워크숍을 개최하는 것은 선배 불교인들의 의지를 창조적으로 계승하여 불교학문의 근본적 물음에서부터 시대적 문제에 이르기까지 실천적 학문을 추구하는 노력을 지향하고자 한다는 취지에서 그 의의가 매우 크다고 생각합니다.



주지하시는 바와 같이 부처님께서 초기의 와라나시(Varanasi)의 전도선언에서 다음과 같이 설하셨습니다.

“여러 사람의 이익을 위해, 여러 사람의 안락을 위해, 세상 사람들과의 공감을 위해, 그리고 천계의 신들과 인간의 이익과 안락을 위해 가라. 두 사람이 한 길을 가지 말라. 처음도 중간도 마지막도 이치에 맞는 법을 설하라. 홀로 안전하고 순결하며 청정한 행을 보이도록 하라.”

부처님의 이러한 전도의 자세는 불교의 특징으로 간주됩니다. 우리 선조들과 깊은 인연을 맺고 있는 1,700년이란 한국불교의 역사는 매우 다양하게 전개되어 왔습니다. 고난 극복의 중첩된 우리의 역사가 파란과 곡절로써 아로새겨질 때마다 선조 불교인들은 시대적 과제 앞에 일대사인연을 자각한 사명감으로 피와 땀의 역사를 일구어 왔습니다. 신라의 통일불교·고려의 호국불교·조선의 구국불교·근세의 독립불교가 바로 그것입니다. 다시 말하면 정치운동으로, 사회운동으로, 문화운동으로 우리 선조들은 시대적 과제에 대한 창조적 응전의 자각운동을 줄기차게 계속해 왔던 것입니다.

이제, 건국과 근대화에 성공한 대한민국이 향후 지향해야 할 21세기적 과제는 무엇인가? 아니, 우리가 이 시대에 풀어야 할 새로운 역사적 과제에 대한 불교인의 의제는 무엇이어야 하는가? 저는 그것을 ‘불교의 선진화’라고 주창합니다.

그렇다면 불교의 선진화는 무엇인가? 저는 서울대 국제대학원 박세일 교수가 지난 6월 19일 본 학회가 주최한 학술강연회에서 주장한 바와 같이 “불교의 선진화는 ‘선진불교’를 만드는 것을 의미한다. 선진불교란 21세기라는 시간과 대한민국이라는 공간에 빛과



광명이 되는 불교를 의미한다. 이 21세기라는 시간대와 대한민국이라는 공간대에 사는 오늘 우리 중생들의 문제들, 우리가 고민하고 있는 당면문제들과 어려움을 풀어주는 불교를 의미한다”는 논리에 동의하고 그것을 선양하고자 합니다.

저는 오늘의 ‘선진불교’는 통일신라시대의 불교를 향도한 원효(617~686)스님의 ‘창조적 패러다임’을 배워야 한다고 생각합니다. 우리의 정신적 태양인 원효스님은 부처님의 전도선언을 자기 삶의 원으로 삼아 대승불교의 개론서인 『대승기신론』을 자기의 독특한 구상과 방식의 해석으로 당시의 사람들로 하여금 눈에 보이는 현실과 보이지 않는 영원한 실상(實相)의 의미를 깨닫도록 하여 깊은 인생관과 세계관을 제시해 주었습니다. 그의 저술은 현대에 이르기까지 그 참신성을 드러내는 올바른 인생관을 담고 있습니다. 그의 『대승기신론소』의 영향을 받은 중국 화엄종 제3조인 법장(643~712)스님은 중국사상계, 즉 화엄종·선종·정토종·유식학과·성리학 등에 크게 영향을 끼쳤습니다. 이것은 원효스님이 당나라 사상계에 끼친 간접적인 영향이라 할 수 있습니다.

원효스님의 생존 당시 당나라의 불교계는 13개 종파가 세워져 서로의 학설이 옳다고 주장하던 때입니다. 이런 흐름이 신라에도 전래되어 불교의 심오한 뜻을 천명하려 하기보다 자기 일파의 이익을 도모하고자 아전인수의 해석과 고집이 여러 종파를 낳게 하였습니다. 바로 이 점을 문제 삼아 각 파의 장점을 받아들여 그들의 이론의 설 자리를 마련해주고, 동시에 그 단점을 지적하여 서로의 길은 다르나 근본목적은 같다는 것을 인식시켜 조화된 한국불교를 건설한 것이 원효의 『십문화쟁론』입니다. 이것은 일승불교(一乘佛敎)로 원융(圓融)시켰던 논리적 근거를 제시한 것이니, 이것이야말로 한국불교의 역사적인 최초의 창조적 해석의 자각이라 하겠습니다.



‘선진불교’를 갈망하는 오늘의 우리 불자들도 원효스님의 창조적 해석의 패러다임을 배워 실천하는 것이 ‘불교의 사회참여의 정로(正路)’라고 생각합니다. 이 길은 참회와 발원으로 백척간두에서 진일보해야 하는 험난한 길입니다. 오늘 우리 학회의 워크샵에 발표자로 모시게 된 세 분의 훌륭한 학자들께서 무척 뜻 깊은 담론을 펼칠 것이라 기대합니다. 부디 오늘의 워크샵을 통해 좋은 결론을 도출할 수 있도록 사부대중의 적극적인 동참을 당부합니다.

끝으로 오늘 우리 학회의 워크샵에 참석해 주신 사부대중 여러분께 감사한 마음을 전하며, 하시는 일이 원만히 성취되어 항상 안락하시기를 기원합니다.

2008년 7월 31일

한국불교학회 회장 **김선근** 합장



목차

기조발제

- 불교와 사회참여 **11**
발표자 : 박광서(서강대 교수/종교자유정책연구원 공동대표)

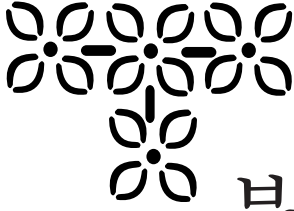
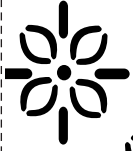
주제발표1

- 역사적 접근/전통시대 한국사회의 불교공동체 **37**
발표자 : 황인규(동국대 교수)

주제발표2

- 현실적 접근/현대사회의 구조적 모순과 한국불교의 사회참여 **57**
발표자 : 유승무(중앙승가대 교수)





불교와 사회참여

박광서

(서강대 교수/종교자유정책연구원 공동대표)

1. 들어가며
2. 한국불교의 현주소
 - 가. 한국종교의 지형변화
 - 나. 한국불교의 정치사회적 위상
 - 다. 2등 국민 대접받는 불자들
3. 절실한 불자의식 변화
 - 가. 출가승단의 문제
 - 나. 재가불자의 문제
4. 불교의 사회참여
 - 가. 사회참여의 교리적 배경
 - 나. 동남아 참여불교의 등장과 그 특징
 - 다. 사회책임과 보시정신
 - 라. 사회참여의 내용과 한계
5. 맺으며

불교와 사회 참여

박광서 (서강대 교수/종교자유정책연구원 공동대표)

1. 들어가며

삶의 저변의 한 축을 이루는 종교계가 깊어져야 할 사명은 결코 가볍게 볼 수 없다. 불교는 자리이타, 스스로의 변화를 통해 자신과 타인의 행복을 위한 길을 제시하는 종교이다. 그러나 오늘날 불교가 사회적 고통을 감싸고 치유하기보다 자체 무게를 감당하기조차 힘겨워하는 것은 아닌지 돌아보게 된다.

부처님의 가르침을 따르고 실천하는 이들은 어떻게 살아야 하는가? 한국불교의 현주소를 돌아보면서 극복해야 할 과제들은 어떤 것이 있는지, 불교의 가치로 우리 사회를 맑고 따뜻하며 만들기 위한 불자들의 몫, 특히 사회참여의 교리적 근거, 참여불교의 특징, 사회의식의 제고, 그리고 구체적인 사회참여의 내용과 한계 등은 무엇인지 함께 생각해 보고자 한다.

불교학이나 사회학 전공자가 아닌 발제자로서는 불교의 사회참여에 대해 학술적으로 심도 있는 발표를 하기엔 미흡하다. 본고는 한국불교의 사회참여에 관한 학문적 접근이라기보다 불교운동의 현장에서 피부로 느꼈던 점들을 정리해 본 글이라는 점을 밝힌다.



2. 한국불교의 현주소

가. 한국종교의 지형변화

2006년 5월 통계청이 발표한 2005년 인구주택총조사 결과에 따라 종교마다 희비가 엇갈리고 있다. 특히 지난 10년간의 종교인구 변화는 천주교의 약진, 불교 정체, 개신교 쇠퇴로 요약되어 한국의 종교지형이 크게 변화해왔음이 확인되었다.

불교 인구는 1995년에 비해 3.9% 늘었으나, 같은 기간 동안의 인구증가율 5.6%나 종교인구 전체 증가율 10.5%에는 오히려 못미쳐 결과적으로 인구 구성비는 23.2%에서 22.8%로 0.4% 감소한 셈이 되었다. 반면에 천주교는 10년 동안 74.4%(219만 명) 증가하여 신자 수가 514만 명이 됨으로써 인구 대비 10%를 넘어섰고, 개신교는 오히려 1.6% 감소한 것으로 조사되었다. <표1 참조>

<표1>

종교유형별 인구 추이

(단위: 천명, %)

	1995		2005		증 감	
	인구	구성비	인구	구성비	인구	구성비
총 인 구	44,554	100.0	47,041	100.0	2,488	5.6
종교 있음	22,598	50.7	24,971	53.1	2,373	10.5
• 불교	10,321	23.2	10,726	22.8	405	3.9
• 기독교(개신교)	8,760	19.7	8,616	18.3	-144	-1.6
• 기독교(천주교)	2,951	6.6	5,146	10.9	2,195	74.4
• 유교	211	0.5	105	0.2	-106	-50.4
• 원불교	87	0.2	130	0.3	43	49.6
• 기타	268	0.6	247	0.5	-21	-7.7
종교 없음	21,953	49.3	22,070	46.9	117	0.5

통계청, 2005 인구주택총조사

물론 조사방법상의 문제점이 전혀 없을 수 없고, 종교마다 스스로의 신자 기준도 달라 여러 가지 해석이 있을 수는 있지만, 천주교의 급부상은 분명히 주목할 만하다. 그 이유를 어느 학자는 대내외적 이미지에 있어서 청렴성·저항성·조직력·(정치사회적)결속력이 크게 작용했다고 분석하고 있고, 실제로 사회지도력 제고 및 지도자의 부정적 이미지 차단과 함께 불교 및 전통문화를 유연하게 소화한 소위 '토착화 전략'도 신뢰도를 높이는 데 기여했다고 평가받고 있다. 반면에 불교와 개신교는 대중에게 신뢰를 주는 데 상대적으로 실패했다고 할 수밖에 없을 것이다.

2004년도 갤럽조사의 결과를 보자. 우선 종교지도자에 대한 신뢰도에서 '소속 종교 단체 성직자에 대해 만족한다'는 응답이 개신교인은 76.1%, 천주교인은 67.4%인 데 비해 불교인은 58.0%로 불교인들의 교계지도부에 대한 만족도가 가장 떨어지는 것으로 나타났다. '사랑과 자비를 잘 실천하고 있다'는 응답도 개신교인은 73.8%, 천주교인은 63.0%, 불교인은 56.9%로 답해 역시 종교의 사회적 역할도 불교가 상대적으로 낮음이 확인되었다.

한 가지 흥미로운 것은 2005년 갤럽조사에서 무종교인의 호감종교가 불교 37.4%, 천주교 17.0%, 개신교 12.3%로 나타나 불교가 가장 높았다는 사실이다. 이 결과는 그동안 수십 년간 천주교가 1위를 차지했던 점을 고려하면 미래사회에 불교가 다른 어떤 종교보다도 가능성을 갖고 있다는 점을 시사하는 것이라고 하겠다.

결론적으로 불교의 경우 외부 여건은 호의적인데도 불구하고 내부 구성원들로부터 지도자들에 대한 신뢰도나 사회적 실천에 대한 불신이 크며, 따라서 불자들 스스로 자부심을 갖고 생활하거나 포교할 수 있는 사회적 분위기를 형성하는 데 한계가 있었고 결과적으로 정체를 면치 못하게 된 것이 아닌가 싶다.



나. 한국불교의 정치사회적 위상

조선조 수백 년의 탄압으로 역사의식을 상실했던 불교인들이 일제 침략기에 사상적으로 동질적인 일본에 강한 친화력을 보여 해방 후 한반도가 미·소 중심의 세력판도로 재편되는 과정에서 상대적으로 소외될 수밖에 없었던 상황에 비하여, 많은 순교자를 배출하며 한불전쟁 끝에 선교의 자유를 획득한 천주교와 미국을 비롯한 서양의 강력한 후원 아래 교육·의료·복지 등 물량선교를 시작한 개신교의 활동 여건은 너무나 일방적이어서(특히 해방 이후) 불교와는 비교조차 할 수 없이 유리했다는 사실은 잘 알려져 있다. 특히 이승만은 일본 친화적이고 민족문화 전통으로 영향력이 살아 있는 불교계에 의도적으로 내분을 조장하여 시대적 상황에 합당한 사회적 역할을 담당할 기회마저 박탈함으로써 상대적으로 친미사상과 기독교의 선교 공간을 열어놓았다.

청소년 ‘토지’의 머리말 〈청소년에게 드리는 말씀〉에서 박경리는 “40년 동안 우리 민족문화가 난도질당한 데는 삼박자(三拍子)가 맞았다고나 할까요? 일제는 나라를 빼앗고도 민족을 말살하기 위해 우리 문화 파괴에 혈안이 돼 있었고, 기독교 문화와 동경 유학파, 그러니까 새로운 지식인들이 일본에서 들고 돌아온 소위 계몽주의는 각기 그 속셈은 달랐지만 우리 문화를 부정하고 파괴하는 데에는 손발이 맞았습니다. … 기독교 문화는 세계에 대한 인식을 넓혀주었고 새로운 문물에 눈뜨게 한 공은 있었지만 종전에 있어 온 고유의 종교, 가치관, 생활양식을 배격했습니다. 새로운 지식인들 역시 서양의 합리주의를 신봉하고 새 시대를 뛰어넘어야 한다는 성급한 마음에서 오랜 세월 동안 쌓아올린 것들을 부정했습니다.”며 우리 것을 스스로 부정함으로써 재기불능으로 만든 문화사대주의를 탄식하고 있다.

이러한 역사적 배경 속에서 불교는 사회적 영향력을 상실한 채 신행형태도 사회성이 탈각되고 개인중심의 기복신앙 성격에 머물게 되면서 이른바 은둔불교·산중불교·치

마불교로 굳어지게 되었고, 그 결과는 불교의 급격한 사회적 영향력 감소라는 당혹스런 현상을 빚고 말았다.

사회현상에 가장 민감하다는 정치인을 예로 들어 보자. 1987년 정치인이 본 서울시민의 종교성향은 개신교 20.9%, 천주교 6.0%, 불교 5.8%였다. (월간 중앙 1994년 4월호) 그에 비해 1991년 인구대비 종교인 분포는 불교 27.6%, 개신교 18.6%, 천주교 5.4%로 발표되었다.

국회의원의 종교분포도 종교세력을 가늠하는 잣대의 하나가 될 수 있다. 14대(1996년)까지 역대 국회의원 당선자 1983명 중 자료가 있는 842명의 종교분포를 분석한 결과 개신교 367명(18.5%), 불교 283명(14.3%), 천주교 156명(7.9%), 유교 36명(1.8%) 등으로 평균 종교인 비율은 42.5%, 불교계 대비 기독교계 의원 수가 1.8배 정도 되는 것으로 파악되었다. 16대(2000년)부터 종교인 비율은 점점 늘어 18대(2008년)에는 82.6%까지 증가했으나, 불교인은 오히려 17대(2004년)에 34명(11.4%)까지 급격히 줄었다가 18대에 56명(18.7%)으로 다시 증가하여 겨우 숨을 돌리는 정도이다. 불교인 대비 기독교인(개신교+천주교) 증가 역시 16대에 4.1배, 17대에 5.1배로 최대치를 기록하더니 18대에 이르러 3.4배로 감소세로 돌아섰으나 아직 국민 평균 종교인 비율과는 차이가 크다.

한마디로 불교는 정치사회적으로 제 구실을 못하고 있었다는 말이다. 그러나 안타깝게도 그러한 경중에 대해 불교지도자 누구 하나 심각성을 알리고 대책을 마련하고자 노력한 흔적은 보이지 않았다. 문제는 그렇게 사회에 초연하거나 무관한 모습이 불교의 원래 속성인 양 자포자기하는 태도이다. 물론 교리 해석을 포함한 불교 내부의 근본적인 책임을 회피할 수는 없을 것이다. 그러나 그것은 교리 자체보다 역사적 배경에 대한 몰이해와 현재의 불교지도자들의 의식부족에서 문제점을 찾아야 한다. 다른 종교에 비해 사회성이 현격히 떨어지는 한국불교의 현실을 이제 더 이상 불교교리 자체가 사회성이 취약하다는 근거 없는 논리로 불교를 왜곡, 스스로 패배감에 머물러 있을 필요가 없다는 것을



동남아와 티베트의 활발한 참여불교에서 배울 수 있어야 한다.

다. 2등 국민 대접받는 불자들

“다종교 국가 중 한국만큼 비기독교인으로 사는 데 불편을 느끼는 나라는 없다”는 말이 있다. 그것은 ‘힘송배’의 종교인 기독교가 모든 국민이 공유해야 할 공공영역마저 배타적으로 독점하려는 공격성과 패거리문화 때문일 것이다. 종교의 오염이나 무례, 더 나아가 종교차별과 종교폭력 등 인권침해까지 감당하면서 살아야 하는 한국사회를 ‘불안한 동거’라고 표현했던 어느 학자의 말이 실감난다.

종교의 권력화가 사회문제로 등장한 지 오래다. “종교와 정치는 분리된다”는 헌법 20조가 무색할 일들이 다반사로 벌어지기 때문이다. 국민으로부터 위임 받은 공직 신분을 이용한 종교 활동은 공권력의 사적 도용이며, ‘세속적 권력’과 ‘종교적 권위’를 함께 이용하는 위헌적 행위이다. 일부 몰지각한 개신교인 공직자들이 자신의 지위를 이용해 도시선교 사업을 지원하는 소위 ‘성시화(聖市化)운동’도 편파적 정보제공이나 권력집행에 대한 의혹을 살 만한 대표적인 정교유착이며 종교권력화 현상이다.

건국 초기부터 친기독교로 일관한 정책 때문에 지난 수십 년 간 불교가 홀대를 받아 온 것은 세상이 다 아는 바이다. 군승제도 도입(68년), 부처님오신날 공휴일 제정(75년), 불교방송 개국(90년)이 군목(48년), 크리스마스(49년), 기독교 방송(54년)에 비해 각각 20년, 26년, 36년이나 뒤쳐진 것도 파행적 기독교 우대정책의 결과임은 두말 할 나위 없다.

이명박 대통령도 2004년 서울시장 시절 ‘서울시를 하나님께 봉헌’하여 물의를 일으키더니, 2005년 청계천 준공식 때도 “하나님이 해주신 것이기에 먼저 목사님을 모시고 예배를 드리고 테이프를 끊었다”고 자랑하여 일반시민들은 어리둥절했다. 지난해 8월 한

나라당 경선에서 대선후보로 선출된 직후 그가 국립묘지에 이어 가장 먼저 달려간 공식 방문지는 한국기독교총연합회였다는 사실은 무엇을 말하는가. 실용정부 1백일 동안 불거진 종교편향 사건들이 참여정부 5년 간 있었던 종교문제 건수와 같다고 한다. DNA에 새겨진 장르 대통령의 기독교 색깔이 근본 원인이라한다.

현직 목사가 청와대 비서관이란 사실도 일반국민으로서는 이해가 안 된다. 촛불집회의 배후를 언급하면서 ‘사탄의 무리’ 운운했던 추부길 목사가 물러나온 다음에도 김진홍 목사의 비서를 역임했던 박영모 목사가 다시 청와대로 들어갔다고 하니 이제 목사가 정치에 직접 뛰어드는 것은 새삼스러울 것조차 없게 되었다. 최근 국토해양부가 주관하는 수도권 대중교통정보시스템 ‘알고가’ 에서 작은 교회까지 소개되면서 대형사찰마저 의도적으로 모조리 빼버린 사건, 어청수 경찰청장의 전국 ‘경찰복음화’ 대성회 광고 사진 게재, 경기여고 교장의 불교문화재 훼손 등 공직사회의 연이은 반불교적 행위에 불자들은 불안하다.

종교사학 내 종교 강요 문제, 종교사학에서의 교직원 채용 시 종교제한 등도 위헌소지가 큰 종교차별이자 인권침해다.

공교육 현장에서 아직 성숙과정에 있는 학생들에 대해 가해지는 인권침해는 심각하다. 종교가 없거나 다른 게 무슨 죄라고 노예처럼 강제로 설교를 듣고 교리를 배우며 찬송가를 부르고 기도를 해야 하나. 2004년 6월 헌법에 보장된 종교자유를 위해 ‘예배 선택권’을 달라던 당시 대광고 학생회장 강의석 군 사건에 대해 2007년 10월 1심은 “종교 의식 강요로 기본권을 침해당했다”는 강 군의 손을 들어주었다. 마치 2004년 헌법재판소가 “흡연권(吸煙權)은 상위의 기본권인 혐연권(嫌煙權)을 침해하지 않는 한에서 인정되어야 한다”고 밝힌 논리와 유사하다. 그러나 지난 5월 8일 고등법원은 “입학 당시 선서, 고2까지 별다른 의사표현 없이 참석했으므로 강제 교육이라고 보기 어렵다”며 원심을 뒤집었다. 평준화 제도 아래 학교 선택권도 없고, 종교사학일지라도 국고지원이 중·고등



학교의 경우 각각 82%, 51%가 넘고 재단전입금은 평균 1.8%도 안 되어 실질적으로 공립 학교나 마찬가지로인데다, 더 본질적으로는 언제 어디서든지 허용되어야 할 ‘개종의 자유’ 까지 고려하면, 개인의 기본권보다 학교의 재량권을 지나치게 확대 해석한 항소심 판결은 받아들이기 어렵다.

더 꺼림직한 것은 법원이 예민한 종교인권 문제에 세심한 배려 없이 독실한 개신교인 재판장에 사건을 배정한 사실이다. 더구나 재판장은 대광고를 설립, 운영하고 있는 교단 소속 교회의 장로라고 한다. 뒤로 내통하여 정치적 입김이 작용한 것 아니냐는 의혹이 제기되고 있는 이유다. 자신의 종교를 위해 결론은 미리 내려놓고 공색한 변명을 찾으려 했을 것이란 시각이 지배적이다. 힘 있는 자는 권력을 동원해 조용히 자기 뜻대로 일을 꾸민다. 촛불집회 소용돌이 속에, 부처님오신날 축제 기간에 슬그머니 내놓은 개신교인 재판장의 판결은 그래서 더욱 충격적이다.

전국적으로 170여 개의 기독교 중·고등학교에서 15만여 명의 학생들이 자신들의 의사와 무관하게 강제로 예배를 보고 종교교육을 받아야만 하는 종교야만국이자 인권후진국으로는 선진사회 진입은 불가능하다. 국민의 세금으로 운영되는 학교의 교사임용을 특정종교인으로 제한하는 것은 차별이므로 시정하라는 국가인권위원회의 권고에 기독교 학교들이 끄떡도 하지 않는 현실에서 사회통합은 꿈꿀 수 없다.

‘기독교공화국’이란 비난만으로는 아무것도 얻을 수 없다. 종교자유와 정교분리의 헌법정신을 지켜내기 위한 불자들의 의식화와 단호한 결단 없이는 2등국민 대접을 면할 길은 없어 보인다.

3. 절실한 불자의식 변화

가. 출가승단의 문제

우선 승려 개개인의 수행자 또는 지도자로서의 자질 문제를 들지 않을 수 없다. 사관 승 중의 일부는 출가의 동기도 불확실하며 수행도 하지 않고 전문성도 부족하면서 너무 많은 권한을 독점하고 있고 있다. 자질과 의식이 부족하다 보니 출가 정신은 실종되고 도덕적 해이로 인해 현실과 부딪치는 접점에서 여러 가지 문제들을 일으켜 전체 승가의 권위와 신뢰를 떨어뜨리고 있다. 사설사암은 날로 증가하여 개별생존시대가 되어버렸고, 말사 주지 인사 시 금품수수, 국고보조금 횡령 등 각종 낫 뜨거운 부정과 비리가 끊이지 않고 있으며, 대중공의의 전통은 사라지고 파벌과 금권이 지배하고 있으니 교단의 뿌리가 흔들린다는 우려가 결코 과장이 아닌 듯하다.

출가자에게 재가자보다 욕심 없고 청정하며 자비롭고 참을성 있기를 바라는 소박한 기대마저 접을 수는 없다. 반사회적 행위로 불교계를 먹칠하는 승려는 소수라며 항변하고 또 그렇게 믿고 싶지만, 종교계나 교육계에 대해서는 기대치가 높기 때문에 소수의 비리라도 사회적으로 큰 지탄을 받게 된다는 점을 잊어서는 안 된다.

한편 모든 권한과 의무가 출가 승단에 집중되어 있다 보니, 과도한 업무와 비전문성에 의한 운영의 부실화, 그리고 재물을 직접 다루는 데서 오는 출가승의 세속화와 타락이 필연적으로 따르게 마련이다. 대부분의 승려들이 본업인 '수행과 교화'는 휴업 또는 태만인 채 재정·인사·행정이나 건물·산림·문화재 등의 관리, 그리고 각종 의식 및 재(齋)를 주관하는 일로 많은 출가 인력이 소모되고 있는 상황이다. 한마디로 '재산관리자' 또는 '영혼관리자'로 전락하지는 않았는지, 재가지도자나 지식인 또는 사회여론 주도층의 참여봉쇄나 관리부실로 방관과 이탈을 방치하지는 않았는지, 그래서 결과적으로 작은



것을 챙기고 큰 것을 잃는 우를 범하지는 않았는지 되돌아 볼 일이다.

교단 차원의 승풍 진작과 개혁 의지의 상실 또한 중병을 방치하게 된 큰 요인 중의 하나이다. 조계종은 94년 개혁과 98년 사태 이후 승려교육·종단안정·사회참여·신도조직 정비 등 여러 측면에서 나아진 점이 분명히 있으나, 오히려 그 조그만 성과에 자족하며 안주해 온 업을 이제 받고 있지 않나 싶다. 게다가 내부 문제에 발목이 잡혀 헤어나지 못하는 사이 사회적 의제나 갈등 해소에 대한 불교적 대안제시 및 선도적 통합능력의 부재로 인해 국민은 물론 불자들에게마저 신뢰를 확보하지 못하고 있다고 할 수 있다.

나. 재가불자의 문제

불교가 인류의 가장 높은 가르침이란 자부심은 그것이 어떻게 이 사회에 적용되는가에 따라 그 가치가 드러날 것이다. 또한 불교를 믿는 사람들이 가르침을 얼마나 잘 이해하느냐의 여부는 그것이 불자들을 어떻게 변화시키는지를 보면 알 수 있을 것이다.

우선 지나치게 기복적(祈禱的)이고 사회성이 부족하다. 많은 불자들이 자기 자신이나 기껏해야 자기 가족의 복을 구하는 일에만 매달릴 뿐, 이웃이나 사회의 고통에는 별 관심이 없다. 사회성, 즉 함께 살아가야 하는 공업중생(共業衆生)의 개념이 현저히 부족하다는 얘기다. 물론 기복 자체를 나무랄 수는 없다. 다만, 그렇게 시작하더라도 점차 더 큰 '나'인 '사회'에 대한 보살핌으로 의식이 진화하지 않는다면 저차원의 종교로 전락하고 말 것이다.

한 개인의 행복은 그 사람이 몸담고 있는 그 사회의 구조적 모순과 병폐가 남아 있는 한 지켜지지 않는 법이다. 자기 자신만을 위한 기복 행위나 수행만으로는 끝까지 그 개인의 행복이나 평안을 보장받을 수 없다는 것이다. 자기 자신과는 무관할 것 같은 교단 또

는 사회의 문제들이 결국 그 개인에게까지 영향을 미치게 된다는 사실을 우리는 쉽게 잊고 산다. 모든 문제들은 근본적으로 같은 시대에 살고 있는 사회구성원 모두의 책임이라는 자각이 바로 불교의 연기세계의 눈뜸이요 대승보살의 밑거름 아닌가.

대승불교 최고의 실천덕목인 육바라미의 첫 번째인 보시에도 인색하다. 재물·지식·시간 등을 이웃을 위해, 불교를 위해, 사회를 위해 기쁜 마음으로 보시하는 것이야말로 불자들의 일차적인 의무이자 보살행이 아닐 수 없다. 그럼에도 불구하고 보시금이 모든 분야에서 대체적으로 기독교의 1/10 수준이라는 사실은 나눔 문화가 정착되고 있지 않다는 증거이다.

사찰이나 스님들이 재정문제를 십시일반 보시로 해결하기 위해 시종일관 포교와 교육에 열중하기보다 주로 하드웨어적인 건축 불사(佛事)나 천도재 등 각종 영혼관리비 또는 입장료 등 비교적 손쉬운 방법으로 해결하려다 보니 신도들의 보시행태에 대해 교육하고 지도하는 데 소홀하다는 점도 간과할 수 없다. 게다가 이런 상황을 개선하는 데 앞장서야 할 재가지도자들의 솔선수범이 부족한 것도 문제이다.

보시 문화가 척박한 것은 재보시에만 한정된 것이 아니다. 생명나눔이나 봉사활동 등 사회적 고통 분담 전반에 우리 불자들의 나눔 정신이 부족한 것은 종교인으로서 치명적 결함이 아닐 수 없다.

불교가 사회적 신뢰를 얻지 못하는 것은 출가지도자들에게 일차적인 책임이 있다. 그렇다고 해서 불자들의 99.8% 이상을 차지하고 있는 재가신도들, 특히 그 중 재가불교지도자들에게 면죄부가 주어지는 것은 아니다. 불자들의 낮은 의식수준도 우리 교단의 발전에 걸림돌이 되고 있기 때문이다. 불자들의 사고와 일상적인 삶은 대체로 불교적 가르침과 관련성이 적거나 아예 반대인 경우마저 있다는 지적이 있는 것도 사실이다. 주인의식이 부족하고 ‘종교 따로 삶 따로, 가르침 따로 행 따로’이며, 따라서 한국불교가 사회적 영향력을 발휘할 수 없는 것은 어찌 보면 당연한 결과일지 모른다.



불자들이 체계적인 교육과 훈련을 받을 기회가 없다는 것이 그 원인으로 꼽히고 있으며, 시급히 해결해야 할 과제이다. 재가교육이 불교의 이상 구현의 현장일 뿐만 아니라 종단발전을 위한 기본 토양이 되며, 지엽의 문제가 아니라 본질적이고 가장 핵심적이며 최우선 과제라는 문제의식 없이는 불교발전과 사회참여는 힘겨울 수밖에 없다. 매사에 사부대중이 함께하는 것이 이상적이겠지만, 그렇다고 견고한 출가승 벽을 지나치게 의식하는 것은 생산적이기보다 소모적일 가능성이 많다. 재가불자들이 승가의 인식전환과 종단의 실천의지 부족만을 탓하고 있을 만큼 한국불교는 여유가 없다. 경우에 따라 재가불교운동이 출가승단에 새로운 자극제가 되고 건전한 경쟁 및 협력을 유도한다면 금상첨화일 것이다. 스스로 공부하고 스스로 훈련하는 평생교육 체제를 구축하지 않고는 불교의 희망을 말하기 어렵다는 말이다.

4. 불교의 사회참여

현대사회에서 한국불교는 전통에 걸맞은 제 기능을 다하고 있지 못하고, 그 주된 이유는 출제가 지도자들의 자질과 의식 부족, 그리고 교리의 현대적 해석을 통한 사회적 담론 형성의 실패에 있다고 할 수 있다. 우리 사회에서 불교가 새롭게 제자리를 찾기 위해서 주인의식을 가지고 불교적으로 사유하고 불교적으로 행동하는 스스로의 훈련이 필요하다. 불교의 사회참여의 교리적 배경은 무엇인지, 동남아에서 시작된 참여불교 정신은 어떤 것인지, 사회참여를 위해 해결되어야 할 전제조건들, 그리고 그 참여의 내용과 한계는 무엇인지 살펴보자.

가. 사회참여의 교리적 배경

이 세상에 ‘존재하는 모든 것은 다른 모든 것들에 의해서 존재한다’는 상의상존적(相依相存的) 질서에 대한 확신이 깨달음의 본질이자, 불교의 사회성을 뒷받침하는 기본 가르침인 불교의 이른바 연기적(緣起的) 세계관이다.

부처님께서는 연기적 세계와 깨달음의 사회성에 관해 간곡하게 이르셨다. <무량수경>에서 “내가 부처가 될 수 있다고 해도 그 국토의 사람들이 미혹에서 헤어나지 못하고 있다면 절대로 깨달음을 얻지 않으리라” 하였고, <보현행원품>에서는 “보리는 중생에 속한 것이니 중생이 없으면 일체 보살이 마침내 무상정각을 이루지 못 하느니라” 하셨음을 상기하라. 미혹한 중생과 사회가 있는 한 깨침을 뒤로 미루며 심지어 위없는 깨침을 얻을 수조차 없다고 하신 것이다. <화엄경>에서도 ‘회진향속(回眞向俗) 회지향비(回智向悲)’라 가르치지 않았는가. 부처님 재세 시 가까운 도시에 와 계신 부처님을 빨리 뵈기 위해 죽어가는 환자를 돌보지 않고 지나쳐 온 제자들을 향해 부처님은 그것이 옳은 행동이 아니었다고 꾸짖었다고 한다. 그만큼 중생의 고통과 함께 하는 것이 수행자의 도리라는 것을 일깨우셨다는 얘기다.

그런 점에서 부처님께서 깨달음을 얻으시고 난 후 대중들에게 설할 것인가 말 것인가 21일 간 고민을 하시다가 제석천왕의 간청에 의해 비로소 입을 여셨다는 얘기는 후세에 부처님법의 심오함을 부각하기 위해 꾸민 이야기일 수 있다. 왜냐하면 깨달음이란 개인 안에 머무는 특이한 심리 상태를 이르는 것이 아니라 사회 속에서 어울려 검증될 때 비로소 완성되는 것으로 누누이 말씀하셨고, 부처님 자신이 일생을 그렇게 사셨기 때문이다. 10여 년 전 불교계에 ‘깨달음의 사회화’란 말이 등장했을 때 현실적으로는 피부에 와 닿기도 했지만, 본질적으로는 이치에 맞지 않다는 생각이 들었던 것도 바로 이런 이유 때문이었다.



남을 위해, 사회를 위해 무엇인가를 하고자 하는 사람들의 아름다운 마음이 이 세상을 맑고 따뜻하게 바꿀 뿐만 아니라 결국 자기 자신도 넉넉하게 변화시킬 것이다. “남을 위해 살면 내가 죽는 줄 알지만, 그것만이 진실로 내가 사는 길”이란 성철스님의 사자후가 귓가에 생생하다. 사회구조적 고통을 내 고통으로 받아들이고 불교적 대안을 부단히 제시하고 실천하여 해결하지 않으면 불교적 삶이라고 할 수 없다는 말이다.

이 점에서 우리는 승속을 넘나들며 중생구제의 현장에서 온 몸으로 부딪치며 살아간 만해의 종교관에 주목하지 않을 수 없다. 만해는 종교가 본질적으로 중요한 것은 그 종교가 인류를 행복, 희망, 그리고 문명으로 이끄는 데 기여하느냐 못하느냐에 달려있다고 보았다. 불교야말로 신에 의지하지 않는 자력종교, 자유와 평등의 현대적 가치에 가장 합치되는 종교, 연기론과 보살의 이타정신으로 인류를 묶어낼 수 있는 종교, 따라서 인류문명의 이상에 합치되는 유일한 종교라는 결론을 내리고, 중생제도의 목적이 없는 수행만을 위한 ‘고요한’ 수행에 반대하면서 ‘생사에 집착하는 것 못지않게 깨달음을 얻었다고 중생구제에 힘쓰지 않고 열반에 안주하고 있는 것’을 강하게 질타하였다.

만해의 사상은 불교에서 나온 것이지만, 그러나 불교만을 위하지도, 불교에만 머무르지도 않았던 점이 가장 만해다운 대목이 아닐 수 없다. 만해 스스로 말한 것처럼, ‘입산 동기가 단순한 신앙만을 위한 것이 아니었던’ 만큼, 민족이 고통 받고 있는데 자기 자신만이 자유롭게 되는 해탈은 그가 바라는 바가 아니었고, 또 그것이 가능하다고 생각하지도 않았다. 그러기에 만해에게는 민족독립운동이 중생구제의 현장일 따름이며 불교운동과 별개의 활동으로 보지 않았던 것이다. 자주독립=중생구제라는 등식이 뼈 속 깊이 배인 승려로서, ‘세속에 있되 물들지 않았고, 산간에 있되 중생을 품에 안는 자유자재의 수행자’가 바로 만해였던 것이다.

나. 동남아 참여불교의 등장과 그 특징

1963년 남베트남의 수도 사이공 거리에서 틱 콕득(Thich Quang Duc) 스님이 고딘 디 엠 정권의 압제에 항의하여 스스로의 몸을 불사르는 충격적인 사건이 있었다. 당시 화염에 휩싸인 채 명상하고 있는 틱 콕득의 모습은 텔레비전을 통해 전 세계에 알려졌다. 틱 콕득에 이어 다른 36명의 승려들, 그리고 한 명의 여신도로 소신공양(燒身供養)이 확산되면서 베트남전에 대한 그들의 고통과 저항의 메시지는 ‘참여불교(Engaged Buddhism)’라는 이름으로 세계인들의 가슴에 각인되었다. 반전평화운동 지도자 틱 닛한(Thich Nhat Hanh)이 역설한 ‘사회참여적인’ 불교는 이때부터 참여불교라는 용어로 널리 쓰이기 시작했다.

사회의 부정적인 요소-독재, 반인권, 폭력과 전쟁, 환경파괴와 무분별한 개발, 나아가 부패한 교단까지-에 대한 참여불교운동의 촉발, 그리고 참여불교 지도자들의 대거 등장은 20세기 초중반 이후 불교사에서 가장 특징적인 사건이었고, 은둔의 종교였던 불교가 실천의 종교, 사회적 종교로 탈바꿈해 가기 시작한 것은 20세기 세계 사상사와 종교사를 통틀어서도 가장 의미 있는 변화의 하나였다고 할 수 있다. 각국에서 자생적으로 생겨난 참여불교운동의 흐름은 이제 아시아 국가의 울타리를 넘어 서구사회로 알려지고 있다.

참여불교의 출발의 배경은 무엇이이었을까. 그것은 급변하는 세계에서 ‘불교적 가치로 세상을 바꿀 수 있다’는 확신에서 시작되었다. 20세기의 참여불교는 ‘상구보리 하화중생’, 즉 ‘내적 수행과 사회적 실천의 조화’라는 대승불교의 근본이념을 삶의 현장에서 구현함으로써 대부분 국가권력의 주변에서 안이하게 머물고 있던 기성교단에 경종을 울렸다. “내 수행도 안 되어 있는 내가 어떻게...”라며 사회적 실천을 뒤로 미루기만 했던 많은 불자들은 그동안 관념적으로만 인식했던 수행과 실천, 나와 남, 사람과 자연의 조화가



현실적으로 가장 절실한 문제임을 자각하기 시작했다. 개인과 사회가 분리될 수 없듯이 ‘깨달음과 보살행’을 함께 추구할 수 있고 바로 그것이 붓다의 가르침에 가장 근접한 삶이라고 판단하기 시작한 것이다. 참여불교는 개인의 수행을 중시하되 사회적 실천을 통해 이를 검증하려 한다.

그러나 참여불교는 단순한 실천불교와 또 다른 분명한 의미를 내포하고 있다. 즉 사회적 실천만을 강조한다 해서 이를 바로 참여불교라고 하기에는 미흡하다는 얘기다. 티베트의 달라이 라마나 베트남의 틱 낫한과 같은 대표적인 참여불교지도자들은 세간의 고통을 돌보는 보살행과 자신을 돌보는 수행이 결코 둘로 나뉘거나 자기 수행을 끝내고 나서 중생을 돌보겠다는 선후 또는 단계의 문제가 아님을 강조한다. 철저히 연기의 관점에서 보아 자기수행과 보살행이 마치 동전의 양면처럼 함께 이뤄져야 한다고 주장한다. 예컨대 달라이 라마의 경우는 보다 완전한 자기수행은 깊은 산중에서 혼자 이룬 어떠한 경지를 말함이 아니라, 타인을 통해 비치는 자기 모습, 타인을 위해 내뿜는 자기 마음과 에너지로 검증할 수 있다고 말한다. 즉 중생이라는 거울을 통해 비친 수행이야말로 진정한 수행이라는 의미다. 따라서 참여불교라고 할 때 피해갈 수 없는 두 가지 조건은 첫째, 불교적 사유로 해답을 내놓아야 하고, 둘째, 말이 아닌 실제 현장에서 중생고를 치유하는데 나서야 한다.

다. 사회적 책임과 보시정신

효율적인 사회참여를 위해서는 의식 있는 사람이 가장 중요하다. 건강한 사부대중 공동체의 복원이 시급한 것도 같은 이유에서일 것이다. 하지만 우리는 이미 출가승단의 자기보호 본능과 의식 부족으로 변화와 혁신을 기대하기 어렵다는 것을 확인하였다. 이대로라면 사회변화의 속도를 못 따라가 결국 죽어버린 과거의 종교로 도태되고 말 것이다.

필요하다면 승가의 변화를 기다려가며 일정 기간 동안 재가신도 자원들을 스스로 재교육·재조직함으로써 자각된 재가공동체로 먼저 묶어세우는 방법밖에 없을 듯싶다. 불교계가 사회적 역량을 키우기 위해서는 사회적책임의 의식화와 보시문화의 체질화 작업이 선행되지 않으면 안 된다.

첫째, 사회문제를 회피하지 않고 사회적책임에 대해 의식화 된 주체를 형성하는 일이다. 생산적이고 능동적인 재가불자의 수행은 어떤 방식이라야 할까? 매일 틈틈이 예불·참선·염불기도·경전읽기·사경 등에서 전통적인 자기 돌아보기 방법들 중 한두 가지 맞는 방법으로 자기 점검을 하는 것도 물론 필요하고 유효할 것이다. 그러나 그런 방법은 많은 시간을 내서 할 수 없으므로 수행이 일상적으로 이루어지기 위해서는 ‘지금 여기’의 현실적인 문제를 화두로 들어야 한다. 아무데도 없다(nowhere)는 ‘부정과 절망’을 지금 여기(now here)라는 ‘긍정과 희망’으로 세상 바꿔 읽기를 가르쳐야 한다. 만해 한용운 스님은 그 시대를 살아가는 생활인으로서 ‘민족의 독립’을 화두로 삼았음을 상기하라. 오히려 ‘이뉘꼬’나 ‘뜰앞의 잣나무’ 보다는 자기 본업이나 사회문제를 화급한 문제로 들고 온 심신을 바쳐 풀어가야 한다. 정치인과 공무원은 국민을 행복하게 하는 방법을, 기업인은 돈을 벌어 많은 사람들을 먹여 살리는 일을, 학자는 가르치고 연구하는 것을, 군인은 국방의 업무를, 시민운동가는 사회의 구석구석 막힌 곳을 뚫는 것을, 직장인은 회사의 번영과 개인의 전문성 제고를, 주부는 가족의 건강과 친척 간의 화합을, 운전하는 이는 승객의 안전과 아늑한 여행을, 건설인은 안전과 쾌적한 시설 마련을, 청소인은 청결과 상쾌한 환경 조성을 자기 화두로 삼아야 한다.

다시 말하면 처해진 곳에서 일상생활의 8만4천 가지 번뇌를 피해가야 할 잡사로 치부하기보다는 오히려 적극적으로 안고 가야 할 수행거리로 삼기에 8만4천 가지 화두를 드는 셈이다. 또 그렇게 할 때만이 생활인으로서의 성공과 불자로서의 수행이 하나로 통합될 수 있을 뿐만 아니라 불교의 사회적 탈각을 벗어나는 지름길일 수도 있다. 다만, 때



때로 자신을 돌아보며 모든 일상을 중생을 위한다는 마음만 놓지 않으면 된다. 재가불자들에게는 일상적으로 부딪치는 모든 중생사를 ‘피하거나 싫증 낸 없이’ 백퍼센트 살아내는 것이 자신과 이웃을 이롭게 하는 새로운 수행운동이라는 확신으로 살아갈 것을 제안하고 싶다.

둘째, 보시문화의 정착이다. 불자는 가진 것을 어떻게 나누며 살 것인가를 구체적으로 논의하기 시작해야 한다. 현실적으로도 자본주의 사회에서 돈 없이 큰일을 해내기는 쉽지 않다. 하루 일과 시간이나 한 달간 벌어들이는 수입을 어떻게 써서 회향할 것인가? 이미 잘 알려진 것처럼 개신교는 수입의 10%, 즉 1/10조 현금이 비교적 뿌리를 내리고 있고, 천주교의 경우는 30일 한 달 일한 것 중 하루치는 하나님 일에 쓰도록 3% 정도를 현금할 것을 가르친다고 한다.

전통적으로 그런 기준을 만들어 오지 않은 것이 불교이기는 하지만, 복잡한 현대인들에게 보시 기준만이라도 단순히 만들어 우리 의식구조 속에 뿌리내리도록 끊임없이 교육시킬 필요가 있다는 생각이다. 그렇다면 재가불자들의 보시 기준은 어떻게 하는 것이 바람직할까? 농경시대와 달리 종교가 차지하는 비중이 상대적으로 줄어들었고, 생활구조가 복잡한 현대에 10% 보시는 무리일 수 있고, 3%는 종교인의 보시 기준으로 삼기에는 부족한 느낌이며 대승불교의 실천덕목인 육바라밀(六波羅蜜)을 기준 삼아 수입의 6%를 보시하는 것을 제안하고 싶다. 이 6%를 어떻게 나누어 보시할 것인가는 개인에 맡겨도 좋겠지만, 대체로 3%는 직접적인 불교 일에, 나머지 3%는 불교를 통한 사회 회향에 쓰는 습관을 들이면 어떨까 생각해 본다. 재보시에 대해 한 가지 더 생각해 볼 게 있다면, 사후 유산의 회향이다. 유산도 불교발전과 사회회향을 위해 각각 10%씩 보시하는 전통을 세우면 불교와 사회발전에 불자들이 크게 기여할 것으로 예상된다.

한편 재보시 외에도 개인이 갖고 있는 재능이나 시간을 남을 위해 쓰는 봉사도 중요한 보시 형태가 될 것이다. 시간은 생명이다. 유용하고 의미 있게 쓰지 않은 시간은 죽은

시간이다. 바람직한 재가불자의 삶을 위해서는, 하루 24시간 중 먹고 자는 데 필요한 기본 시간 8시간을 제외한 나머지 16시간(960분) 중 적어도 3%, 즉 30분 이상을 자기를 돌아보는 수행에, 3%를 불교활동이나 이웃을 위해 각각 할애하는 것이 어떨까 생각해 본다. 일주일이면 각각 3시간30분 정도씩, 즉 오전 또는 오후 반나절씩 자기성찰의 시간과 남을 위한 봉사시간으로 쓰는 습관을 기른다면 불교의 생활화와 사회적 순기능은 빠르게 뿌리내릴 수 있지 않을까.

라. 사회참여의 내용과 한계

불교가 이 시대와 함께 호흡하는 종교로 어엿이 서기 위해 어떤 사회참여가 가능할 것인가? 국가와 시민 사이에 다리 역할을 하는 ‘공익사업’과 국가나 특정 권력으로부터 시민을 지켜내는 ‘시민운동’ 등 크게 두 가지로 구분해 볼 수 있을 것이다.

국민의 심신의 건강과 직결되는 4대 공익사업은 교육, 의료, 복지, 종교이다. 이 네 분야는 그 중요성에 비해 국가가 전부 감당하기에는 어려운 분야이다. (물론 종교분야만은 개입이나 지원 자체가 부적절하기도 하지만.) 따라서 국가는 민간단체의 공익사업 참여를 적극 권장할 뿐만 아니라, 참여하는 법인에 대해 각종 세제 혜택을 주거나 경우에 따라 국고로 직접 재정적 지원을 하는 것도 바로 그 공익성 때문이다. 따라서 희생과 헌신이 몸에 밴 종교인들이 나머지 세 분야에 적극적으로 참여하는 것은 바람직하다.

실제 기독교는 정부수립 후 미국의 전폭적인 지원 아래 학교와 병원, 그리고 복지기관을 많이 세워 어려운 시기에 국민을 감싸 안거나 훈련시켰고 이는 곧바로 지난 수십년 기독교의 이미지 제고와 세력 신장의 원동력이 되었던 것은 부인할 수 없다. 그에 비해 불교는 정화불사라는 깃발 아래 폭력유입·재산망실·교육부재·지도력 상실이라는 뼈아픈 과정을 거쳐야만 했다. 최근에 와서야 종단이 비교적 안정되고, 그나마 복지



사업은 과거에 비해 상대적으로 많은 참여가 이루어져 바람직하기는 하지만, 학교와 병원만은 기독교계의 1/10에도 훨씬 못 미치는 수준이다. 최근에는 인도주의와 문화상대주의에 입각한 해외원조 및 자원활동도 활발히 전개되고 있는 추세인데, 이 분야 역시 불교계의 참여단체는 기독교에 비해 숫자나 규모 면에서 비교가 안 될 정도로 열세를 면치 못하고 있다.

공익사업이 왜 중요한가? 전체 예산 중 상당한 비율이 국고지원이기 때문에 상대적으로 재정 부담이 적을 뿐 아니라, 불자들의 일자리 자체로서도 중요하고 이를 통해 행정·홍보·모금·인맥 등 일정 수준 이상의 훈련된 인재를 양성할 수 있는 프로그램들이라는 장점이 있다. 결국 사회에서 필요로 하는 고급인력을 배출하는 공식적이고 효과적인 통로 중의 하나로서, 이러한 인재풀의 형성은 결국 우리 사회를 지배하는 기제로서 작용, 사회전반에 미치는 파급효과가 얼마나 큰지는 모든 불자들이 피부로 느끼는 바이다. 한 가지 위로가 되는 것은 국가예산이 집행되는 프로그램의 경우 비록 불교가 후발 주자이지만 종교간 균형이란 명분 때문에 유리할 수도 있다는 점이다.

국가가 인정하는 공익사업 외에 불교는 어떤 분야에 참여하고 기여할 수 있을까? 인류의 행복, 희망, 그리고 문명을 위해서 어떤 가치들을 지켜나가야 할 것인가? 그것은 자유·평등·생명·평화·문화가 아닐까 싶다.

인류의 역사는 '자유'를 극대화하기 위한 지난한 투쟁의 역사가 아니었던가. 또한 20세기 초중반까지 전 지구적으로 위세를 떨쳤던 사회주의운동이 설득력을 가질 수 있었던 것도 결국은 '평등'이란 인류의 꿈을 실현하기 위한 명분 때문이었다. 인종차별이나 성차별의 금지와 장애인 권익 찾기 등 약자나 소수자의 인권운동은 대표적인 평등운동에 다름 아니다. 지구촌 화두가 되어버린 환경문제는 인류에게 '생명'을 다시 돌아보게 하고, 세계 곳곳에서 벌어지는 있는 크고 작은 전쟁은 공존의 지혜를 찾는 '평화'운동을 절실히 필요로 하며, 물질지상주의와 단선적인 세계화로 인한 다원성 및 '문화' 파

괴의 심각성은 무엇을 위한 세계화인지 되묻게 한다.

종교도 이와 같은 인간과 사회의 기본 가치를 지키기 위한 노력에 동참할 때만이 대중으로부터 지지를 받을 수 있을 뿐 아니라, 그 역할 또한 결코 가볍다 할 수 없다. 불교 NGO나 불교시민운동이 생소하기는 해도 최근 여러 분야에서 일반국민들의 주목을 받는 것은 다행한 일이다. 특히 연기적 세계관에 의한 생명사상과 평화사상은 환경운동과 평화운동의 귀의처가 되고 있고, 한국사회에서 불교가 시민들로부터 박수를 받은 일도 환경운동이나 생명나눔운동, 그리고 사회갈등을 탄력적으로 흡수했던 평화적 이미지가 아니었던가 싶다. 수십 년 간 학교와 공공영역 곳곳에서 종교로 인해 차별 받고 억압 받는 이들의 인권과 정교분리의 헌법정신을 지키기 위한 종교시민운동을 불교계가 주도하고 있는 것도 비폭력과 자유·평등의 불교적 가치를 이 땅에 뿌리 내림으로써 쾌적한 선진 자유민주사회로 나아갈 수 있다는 신념이 그 바탕이 되고 있다. 종교인권의 박탈감은 실제 불자들이 수십 년 간 피해자였기 때문이라도 불교계의 각별한 관심이 요청되는 문제이기도 하다. 한편 97년도 ‘고속철도경주도심통과백지화’ 운동 같이 불교도 좋은 문화운동으로 국민들에게 다가가서 호소하고 설득하면 불교적인 방향으로 사회를 움직일 수 있다는 자신감을 얻게 된 것도 무엇으로도 바꿀 수 없는 소중한 경험이었다.

우리 몸의 굳어진 근육을 풀어주고 원활한 순환을 돕기 위해 육신을 움직여주는 운동이 필요한 것처럼, 우리 사회의 벽을 허물고 막힌 곳을 뚫어줌으로서 함께 공생하는 사회를 만들기 위해서는 역시 시민사회운동이 필요하다. 불교시민운동의 중요성 역시 두말할 필요가 없다. 그리고 불교운동을 통한 사회참여를 논의할 때, 불교적 가치를 담는 내용 못지않게 결론을 끌어내는 과정, 즉 논의의 진행방식 또한 중요하기에 사부대중 공의체가 조속히 회복되길 기대한다. 출가한 스님들이 불성이란 씨앗을 품고 재가불자들은 척박한 땅을 고르는 일을 마다하지 않음으로써, 적절한 역할 분담을 통해 설득력과 힘을 얻을 때 의미 있는 사회불사로 회향할 수 있을 것이다.



그러나 참여의 한계도 분명하다. 우선 모든 활동은 비폭력이어야 한다는 점은 재론의 여지가 없다. 또 국가나 일반시민운동단체들이 나서서 더 효율적으로 할 수 있는 일들을 불자들이 나서서 대신하는 것은 소모적이다. 모든 분야를 다 하겠다는 것은 비효율적일 뿐 아니라 현재 불교계의 역량으로 보아 가능할 것 같지도 않다. 불교적으로 흔쾌히 할 만한 일을, 아니 불교계이기 때문에 더 잘 할 수 있는 일을, 가능하면 불교의 발전과도 관련되는 일에 집중해야 할 것이다.

한편 정치권과는 일정한 거리를 두어야 한다. 물론 정교분리의 지나친 이분법적 해석은 오히려 사회파괴를 묵인하는 결과를 초래할 수도 있기 때문에 종교의 정치참여를 반드시 부정적으로만 볼 수는 없다. 그러나 종교가 무원칙하게 정치를 넘나들 때 종교도 타락하기 쉽고 국민들도 불안해한다. 따라서 권력을 쟁취하거나 흔들기 위한 것이 아니라 인간의 기본권 확보를 위해 국민을 감싸 안을 때만 종교의 최소한의 정치행위는 인정될 수 있다는 한계를 늘 잊지 말아야 할 것이다.

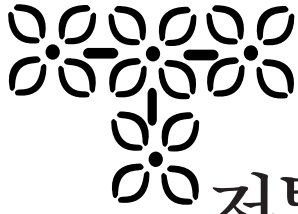
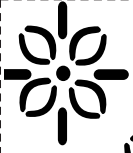
5. 맺으며

“불교는 있는데 불교문화가 없다”라고들 한다. 불교정신이 이 사회에 그 향기를 뿜어내고 있지 못하고 고목화 되었거나 병들어 있어 현대인들의 생활에 영향을 줄 수 없다는 말이다. 한국불교가 그동안 불교적 가치관을 이 사회에 뿌리내리게 하는 각종 교육불사, 복지불사, 그리고 시민사회운동과 같은 사회로 열린 불사를 외면해온 자업자득의 결과이다.

일상적인 삶이나 구체적인 행동양식과 무관한 종교가 얼마나 생명력이 있을까. 박제화 된 문화, 제도화 된 전통의 무게만으로 대접받는 종교를 살아있는 종교라 할 수 없다.

한국불교는 역사의 유구함에 대한 자부심과 사상의 심오함만을 유물로 간직한 채, 중생고와 사회고를 치유해야 하는 본연의 역할을 다하기는커녕 오히려 천박한 정치권력과 경제논리에 지배당하는 무기력한 종교, 반시대적 종교로 전락해 버리지는 않았는지 되돌아보아야 한다.

부처님의 가르침이 산중에 갇혀 있거나 경전 속에 묻혀 있어서는 안 된다. 불교는 사회와 호흡하고 소통하는 연습을 더 해야 한다. 의식화 된 대중만이 사회를 변화시키기 때문이다. 누군가 나서서 해주겠지 하고 기다리기만 하는 것은 노예근성이요 무임승차에 다름 아니다. 우리 사회는 근본을 살피고 자기를 희생하여 어지러운 사회를 보듬고 함께 해 줄 보살을 기다린다. 아름다운 세상을 위한 정치보살·경제보살·통일보살·인권보살·환경보살·복지보살·문화보살이 많이 배출되어야 한다. 그것이 바로 연기의 법칙이고 동체대비요 공업중생의 가르침 아니겠는가.



전통시대 한국사회의 불교공동체

황인규

(동국대 교수/역사교육과)

1. 서론

2. 본론

가. 도량 - 승가공동체

나. 결사 - 수행공동체

다. 향도 - 마을공동체

라. 승도 - 생활공동체

3. 결론

전통시대 한국사회의 불교공동체

황인규 (동국대 교수/역사교육과)

1. 서론

불교가 이 땅에 들어온 이래 우리 사회에 지대한 영향을 끼쳤음은 누구도 부인하기 어렵다. 무종단 산증불교라고 지칭되었던 조선시대에도 그 기능과 역할을 다 하였음은 1700여개의 사찰과 『동사열전』에 실린 고승들을 통해 짐작할 수 있다.

고려후기 성리학을 사상적 무기로 하여 등장한 新進士類들은 자기들의 사회적·경제적 입지를 넓히기 위하여 불교를 비롯한 기존의 사상체계를 부정하기 시작하였다. 조선왕조의 국시로 받아들여진 性理學은 ‘하나(唯一)임’만 인정하고 다양성을 부정하는 폐쇄성을 드러냈다. 따라서 성리학적 입장이나 유교사관에 의해 간행된 『조선왕조실록』·『고려사』·『삼국사기』 등 전통시대 사회의 중요 기록물에서는 우리 사회의 진정한 모습을 찾기란 쉽지 않다.

다행스럽게도 불교사관에 의해 편찬된 『三國遺事』가 있어서 우리 사회의 참모습을 일부나마 엿볼 수 있다. 일연은 70이 넘는 고령임에도 불구하고 경상도 일대를 중심으로 자료를 모아 역사서를 편찬했다. 그 책에서 일연은 우리의 역사가 요임금과 같은 시기의 단군으로부터 시작되었다고 하면서 弘益人間의 정신을 내세웠다.¹⁾ 본고에서는 전근대시

1) 우리나라 건국이념이자 교육이념인 弘益人間이라는 이념이 불교에서 유래되었다는 사실을 잘 모르는 경우가 많다. 즉 元曉가 『增一阿含經』 31권 「역품」에서 弘益衆生을 이야기 했고 당나라 고승 道宣(596~667)이 찬술한 『속고승전』의 「僧



대인 전통시대 불교가 우리의 사회에서 어떠한 역할을 하였고 그 모습은 무엇이었는가 조명해 보았다.²⁾

2. 본론

가. 도량 - 승가공동체

고구려 소수림왕 2년(372) 前秦에서 승려 順道가 불상과 불경을 전한 그 이듬해 肖門寺와 伊弗蘭寺가 創建된 후³⁾ 이 땅에 수많은 사찰들이 건립되었다. 중국사서에 ‘寺寺星張 塔塔雁行(절들은 별처럼 자리잡고 탑들은 기러기 날 듯하네.)’라고 하였다. 신라의 경우 서역인 墨胡子和 阿道가 수도 경주에서 아주 멀리 떨어진 경북 善山지방의 아주 궁벽한 鄉僻曲인 도개부곡에 위치한 毛禮의 집 속에 堀室에서 숨어 가면서 포교를 해야 했다.⁴⁾

그리고 결정적으로 법흥왕 14년 異次頓의 순교가 있고서야 불교가 비로소 공인되었다.⁵⁾ 이차돈은 법흥왕과 의논하지 않고 군신귀족세력의 신앙처인 토착신앙장소 天境林에 사찰을 건립하였다고 하여 矯命罪로 殉教되었다. 그는 생명을 맞바꿀 만큼 불교의 가르침이 중요하다는 숭고한 믿음에서 죽음을 맞았다. 이차돈은 이러한 7곳 伽藍 터⁶⁾ 가운데 하나를 선택해 흥륜사를 지었지만 迦葉佛宴坐石, 皇龍寺丈六 등도 그러한 정신의

鬮傳」에 흥익인간이라는 말을 사용했다.

2) 본 글은 새로운 연찬을 통한 본격 학술논문이 아니라 선학의 연구성과를 수용하여 그동안 한국불교사를 공부하면서 다룬 글들과 필자가 작성한 글들 가운데 일부를 조합 정리 보강한 것임을 밝혀둔다. 일부 입증이 미약하거나 논란이 소지가 있을 수 있고 글이 지리하게 이루어지는 등 여러 문제들이 노출되어 있다. 이러한 점은 앞으로 다듬고 보충할 것이다.

3) 『삼국유사』 권3 흥법 제3 順道肇麗.

4) 『삼국유사』 권3 흥법 제3 阿道基羅.

5) 『삼국유사』 권3 흥법 제3 原宗興法.

6) 『삼국유사』 권3 흥법 제3 阿道基羅.

소산물이었다.

그리하여 한국불교의 독특한 사찰문화 형성하여 갔다 사찰입구의 장승이나 돌무더기, 冥府殿, 十王殿, 山神閣, 七星閣, 가람배치, 寺刹緣起說話, 燃燈會, 八關會, 탕화 등에서 그러한 모습을 찾아 볼 수 있다. 특히 가람배치상 山神閣이 상위, 佛堂이 중위, 장승이 하위에 위치하는 삼중구조를 이루고 있다. 이는 상당으로 관념되는 산신당, 중당으로 관념되는 서낭당, 하당으로 관념되는 장승과 솟대 同祭堂으로 삼중구조와 상호가 관련이 되어 있다고 한다.⁷⁾

이렇듯 불교는 기존의 사회와 그 문화를 배척하거나 파멸시키지 않고 포용하였다.⁸⁾ 仙桃聖母隨喜佛事도 그러한 사례 가운데 하나이다. 진흥왕대 지혜 비구니가 선도산 聖母의 도움을 받아 안흥사를 수리하였다.⁹⁾ 신라 중대 義相이 세운 華嚴十刹도 신라의 五嶽信仰을 수용하여 건립한 것이고 후의 9산문도 화엄십찰을 염두에 둔 개창이 이루어진 것이 아닐까 추정된다. 이들의 도량이야 말로 당시 사회에 있어서 최고의 문화센터였다. 그리고 도선도 聖母의 유축을 받아 사원을 건립하였다고 한다.¹⁰⁾

도선이 우리사회의 풍토와 그것을 지키는 聖母의 도움으로 사찰을 건립했다는 것이다. 이것이 바로 裨補寺刹이다.¹¹⁾ 비보사찰은 산천의 순역을 사람의 병에 비유하여 寺塔에 의하여 지세를 비보하는 것이다. 태조는 고려왕조가 여러 부처의 힘을 입어 창업되었음을 밝히고 도선의 설에 따라 산수의 순역을 推占하여 개창하였다고 하였다.¹²⁾

7) 최광식, 「무속신앙이 한국불교에 끼친 영향 - 산신각과 장승을 중심으로 -」, 『백산학보』 26, 백산학회, 1981.

8) 허흥식, 「제 2장 불교사회사에서 본 중세의 범위」, 「제 3장 중세의 불교와 사회사상」, 『한국중세불교사연구』, 일조각, 1994.

9) 『삼국유사』 5, 감통 7, 「仙桃聖母隨喜佛事」.

10) 『儒釋質疑論』 下.; 동국대 불교문화연구소, 『한국불교전서』 7, 동국대출판부, 1986. 277~278쪽.

11) 이후 비보사찰에 관련된 부분은 필자의 다음의 논문 가운데 일부를 수정 정리한 것이다. (황인규, 「고려 裨補寺刹의 設定과 寺莊運營」, 『東國歷史教育』 6, 1998.; 황인규, 『고려후기 · 조선초 불교사연구』, 혜안, 2003.

12) 『고려사』 권2, 태조세가, 태조 26년 4월조.



비보사찰은 개경을 중심으로 하여 전국에 걸쳐 배치되었고 역대 왕실에서는 개경이나 개경부근에 眞殿寺院을 창건하여 지방제의 편성원리에 맞추어 국가의 불교행사 등을 주관하고 민을 지배하고 하였다. 다시말해 국가는 비보사찰을 지정하여 부곡제인 村莊인 寺莊을 지배 또는 운영하였다. 주군의 屬縣과 鄉·部曲과 莊處에는 외관이 파견된 바 없으므로, 그곳의 土姓吏民인 향리에 의해 지배되었는데, 사원에 소속된 村莊도 이와 같았을 것이다. 사찰의 주지도 향리와 더불어 촌장을 지배 또는 운영하였는데 적지 않은 역할을 하였다.

그런데 사원의 村莊인 寺莊에는 후술하는 바와같이 在家和尚이나 隨院僧徒가 있었으며 그들이 寺莊의 토지를 경작하였고 국가에서 지정한 비보사찰에 소속되어 국가의 공적인 일에 동원되기도 하였다. 비보사찰은 태조와 역대 왕들이 매우 중요시했던 것이며, 국가나 왕실의 불교행사를 주관하였다.¹³⁾ 중앙뿐만 아니라 지방에도 비보사찰이 설치되어 각종 불교행사를 하였다.¹⁴⁾

국가와 왕실의 사원과 더불어 양경인 개경·서경·4도호·8목인 대읍에서 불교행사를 하도록 한 것을 알 수 있다. 대읍 뿐만 아니라 제 군현에서도 불교행사를 하였다.¹⁵⁾ 실제로 모든 군현에서 그러한 행사를 하였는지 확인하기 어려우나 『고려사절요』에 의하면 鎮兵法席같은 행사는 151곳의 비보사찰에서 행사가 이루어졌다.¹⁶⁾

여말선초에 이르러서도 다음의 기록에서 보는 바와같이 비보사찰에도 祈恩道場·別祈恩 設行道場 法席·國卜祈恩·年終還願佛事 등의 불사가 행해졌다.¹⁷⁾

그러나 조선건국후 태종대에 이르러 교단에 대한 대대적인 정리시 비보사찰설의 원

13) 『고려사』 권18, 의종세가, 의종 22년 3월 무자조, “崇重佛事 時當末季 佛法漸衰 凡朝宗時開創禪補寺社 及高麗定行法席寺院 與別祈恩寺社 如有殘? 主掌官 隨即修葺……”.

14) 『고려사』 권7, 문종 즉위년, 11월, 병오조

15) 『고려사』 권7, 문종세가, 문종 1년 1월 정유조

16) 『고려사절요』 권32, 신우 9년 9월조, “大設鎮兵法席于中外佛寺 共一百五十一所”

17) 『고려사』 권45, 공양왕세가, 공양왕, 2년, 9월, 임진조.; 『정종실록』 권6, 태종 즉위년, 12월, 22일 임자조

리가 처음으로 무너지기 시작했다.¹⁸⁾ 당시 無學自超의 제자 涵虛己和는 도선의 국가비보 사상이나 불교 국가 역할론을 강조하기도 하였으나 역부족이었다. 다행히도 조선중기이 후 산중중심의 불교시대가 전개되면서 각 사찰에서는 도선의 비보사찰설을 강조하기 시작하였는데 이는 불교계 및 사찰의 수호와 발전의 지구책이었다고 생각된다.

나. 결사 - 신행공동체

결사란 여러 사람이 공동의 목적을 이루기 위하여 사회적인 결합 관계를 맺는 것이나 그 단체를 의미하며, 社會라고 했다.¹⁹⁾ 신앙결사는 4세기 말 東晉의 慧遠(334~416)이 중심이 되어 백련사를 결성한 것이 처음이다. 혜원은 51세(384) 때부터 여산에 들어가서 東林寺를 건립하여 제자를 지도하였다. 그는 60세(393)부터 여산의 산문 밖을 나가지 않을 것을 결심하여 83세(416)의 나이로 입적할 때까지 30여년 동안 이를 지켰다고 한다. 따라서 이후 혜원의 백련결사를 전형적이고 이상적인 것으로 표방하는 경우가 많았다. 심지어는 후술하는 바와같이 고종세는 물론이고 조선시대에도 ‘蓮社’ ‘香社’ 라고 표방하고자 하였다.²⁰⁾

우리나라에서 불교가 수용된 후 최초의 결사는 고구려 사회에서 찾을 수 있다. 즉 고구려의 경우 延嘉 7년명 금동여래상은 東寺主 敬을 비롯한 승려들과 徒 40인이 조상하였는데²¹⁾ 신앙결사 보다는 마을결사인 향도의 모습이 더 짙은 듯하다.

그후 경덕왕대의 念佛萬日結社가 주목된다.²²⁾ 康州의 阿干 貴珍 등 善士 수십 인이 1

18) 고려시대에는 군현과 관련한 사찰은 군현의 治所와 가까운 경우가 많았는데 이제는 그렇지 않게 되었다(『세종실록』 권 7, 세종 2년, 1월, 을축조).

19) 정병삼, 「9세기 신라 佛教 結社」, 『韓國學報』 85, 1996.; 韓普光, 「信仰結社의 類型과 그 役割」, 『佛教學報』 30, 1993.

20) 이러한 사례를 두 건만 들면 다음과 같다. (南公轍 「次蓮社諸少年韻」, 『金陵集』 卷3.; 金安國, 「與諸伴宿長興寺」, 『慕齋集』 卷8, 詩. “塵中一落病相侵 香社風流廢討尋 今日復成山寺會 依然談笑舊年心.”)

21) 「延嘉 七年銘 延嘉七年銘金銅如來立像」: 『譯註 韓國古代金石文』 I, 1992.)

22) 고대사회에서 오대산의 신앙결사도 매우 중요하나 본고에서는 생략한다.



만 일을 기약하고 염불하여 극락왕생을 비는 것이었다.²³⁾ 이 결사에 노비 郁面이 참가하여成佛하였다고 한다.²⁴⁾ 결사에 천민여성이 참여한 사실도 중요하거니와 성불한 것도 매우 주목된다. 그 만큼 우리 불교사회의 독특한 자유분방함을 읽을 수 있다.

신앙결사는 불교가 당시의 사회에서 자기모순을 인식하고 이를 개혁하려는 의도에서 출발한 자각 반성운동이라고 할 수 있다. 고려시대의 경우 각 종파에서 신앙결사가 이루어졌다.²⁵⁾

인종대에 유가종계 승려 진억이 지리산일대에서 베푼 결사는 뒤의 결사의 선구를 이루고 있다. 12세기 말에서 13세기에 접어들면서 知訥(1158~1210)의 定慧結社와 了世(1163~1245)의 백련결사는 기존의 개경 중심의 불교계의 타락상과 모순에 대한 비판에서 출발했다. 이들 결사는 지방토호층과 일반 민들의 지지를 받게 되었고 최우와 중앙관직자, 많은 문신관료층의 지지를 받았다. 유가종과 선종 뿐만 아니라 화엄종계도 결사가 있었다.²⁶⁾ 이러한 화엄종계의 결사는 원나라 간섭기 후반 體元의 결사로 계승되었다. 이와 더불어 서재를 적극 활용하여 한국 최초의 讀書클럽이라고 할 해동기회회가 탄생하게 되며, 이를 중심으로 결사를 이루었다. 이러한 사실에 대해 알아보기로 한다.²⁷⁾

무신집권기 문신 崔 (1135~1211)은 서재를 독서의 공간으로 활용하는 것에 그치지 않고 한국 역사상 최초의 독서클럽이라고 할 耆老會를 조직하였다. 기회회는 당나라 白

23) 辛鍾遠, 「삼국유사 郁面婢念佛西昇條에 대한 一考察」, 『사충』 26, 1982.

24) 『삼국유사』 권5, 감통 7, 郁面婢念佛西昇.

25) 權適(1094~1147), 「智異山水精社記」, 『동문선』 권64, 記.

26) 이규보(1168~1241), 「華嚴律의 章疏를 강습하는 結社文 남을 대신해서 지었다.」, 『동국이상국전집』 권25, 雜著. : 이규보(1168~1241), 「水巖寺에서 『華嚴經』을 강론하기 위해 結社하는 데 대한 문」, 『동국이상국후집』 권12, 雜著.

27) 이하 해동기회회와 서재와 사찰독서에 관련된 부분은 필자의 다음 논고들 가운데 일부를 수정 정리한 것이다. (황인규, 「고려유생의 하과와 사찰독서」, 『종교교육학연구』 22, 한국종교교육학회, 2006. ; 황인규, 「고려후기 유생의 사찰독서」, 『한국불교학』 45, 2006 ; 황인규, 「고려시대 유생의 서재와 그 문화」, 『한국교육사학』 28-2, 한국교육사학회, 2006.

樂天이 주도하여 최초로 만든 것이지만 우리나라에서는 처음 있는 일이다.

그는 자신의 서재에서 아우 崔誥과 張自牧·高瑩中·白光臣·李俊昌·玄德守·李世長·趙通 등 대관 9명을 모아 耆老會를 조직하였다. 최당의 서재인 쌍명재에서 열린 기로회는 고위관직에서 은퇴한 자들이 교유 또는 유희하는 공간으로서 도가적인 성격을 띠었으나 시간이 흐를수록 아예 불교적 성격으로 전환되어 갔다.

그런 한편 樂軒居士 李藏用(1201~1272)의 서실에 金百鑑·李松縉 두 유생과 승려 卓然이 방문하여 회합하였다. 따라서 이장용은 서재에서 독서를 즐겼을 것이며, 그의 서재 역시 교유의 장소로 삼아 활동하였는데, 여기서 멈추지 않고 지방의 결사운동에 참여하였다. 이는 독서클럽인 해동기로회의 정신이 결사운동으로 연계된 중요한 사실이라 생각된다. 그는 통진의 서재에 머물면서 거기서 가까운 문수사와 선월사 등의 사찰에 들르기도 하고 심지어는 지방의 남단에 있었던 강진의 白蓮社의 結社에 참여하였다. 그러면서 그는 眞靜國師 天, 修禪社 고승 卓然 그리고 당대의 문인 林桂一·柳暉·金坵·金祿延 등 당대의 문인들과도 교류하였다. 이들은 蓮經(법화경)을 30년간 설법하였고 香社 즉 結社를 표방하고 있는 것을 볼 수 있다. 당시 유생들은 무신집권하에서 지방의 山莊이나 書室에서 자신들의 독서와 회합 또는 교육이나 신앙결사운동에 참여하면서 사회개혁적인 성향으로 새로운 문화를 만들어갔다. 무신집권기 유생들은 무신들의 화를 피해서 일부는 지방의 사찰에 출가하여 당시의 사회개혁운동이라 볼 수 있는 신앙결사운동에 참여하였다.

대부분의 유생들은 자신의 서재보다는 사찰에서 독서 내지 공부한 경우도 적지 않았다. 그 대표적인 사례를 고려후기 성리학을 수용하는데 중심인물이었던 稼亭 李穀(1298~1351)과 그의 아들 牧隱 李穡(1328~1396)을 중심으로 한 新進士類들에게서 찾아지고 있는 것은 전혀 우연이 아니다. 즉 雪谷 鄭麟譜(1309~1345)의 詩題에 의하면, 이곡이 洪언박(1309~1363)·이달중·이달준(1313~1340)·김두·정포 등과 함께 결성한 曉香



會는 독서를 하는 香徒의 結社體였다.²⁸⁾

이색은 그의 나이 8세에 한산에 있는 崇政寺에서 친구 白璘과 독서하였고, 역시 그의 친구 吳소도 삼각산에서 독서하였다. 그런데 그는 그의 아버지가 그의 知人들과 더불어 曉香會라는 香徒의 結社體를 만들어 독서회를 통해 독서를 한 사실이 있었는데, 그도 역시 향도의 결사체라고 할 契를 만들어 그의 知人들과 천태종 승려 懶殘子가 함께 하였다.²⁹⁾ 이와같이 이곡과 이색 부자의 독서하는 모임인 향도의 결사체를 주도하였을 뿐만 아니라 그의 아들이나 손자들에게도 산중에서 독서를 장려하였다.

당시의 문인 四佳亭 徐居正(1420~1488)은 당시 고승들과 혜원의 백련사결사를 본받아 결사를 열자고 하였던 것이다.³⁰⁾ 여기에 참여한 고승은 一菴學專은 태조의 능침사찰인 開慶寺 주지였지만 유생들에 의하여 목을 베어 죽임을 당한 순교승이었고³¹⁾ 萬德은 그의 도반인 듯 하다.³²⁾ 하지만 이러한 결사는 조선후기 성리학적 예제가 정착되면 유자들만의 詩社會로 변질되어갔다고 생각된다.³³⁾

다. 향도 - 마을공동체

향도는 앞서 언급한 것처럼 동진의 백련사 결사에서 비롯된 것이지만 신행결사와 마을 결사로 각기 발전해갔다.³⁴⁾ 다음은 신라시대 이차돈의 순교를 기념하기 위해 모인 결

28) “奔走雖非爲此身 儒衣還愧路岐塵 遙知吾黨燒香會 醉後題詩少一人”(鄭, 〈寄呈燒香會諸公 先生嘗與洪政丞彥博 李稼亨毅 金密直, 李霽亭達中, 李摠郎達尊結社, 日以焚香讀書爲事 人號燒香會〉, 『雪谷先生集』 上, 詩.); 황인규, 「고려 후기 유생의 하과와 사찰」, 『한국종교교육연구』 22, 2006.

29) 이색, 『吳全傳』, 『동문선』 권100, 傳.

30) 서거정, 「道峯山 靈國寺에서」, 『사가시집』 권5, 詩類.

31) 『성종실록』 권117, 성종 11년, 5월, 28일 정미조.; 황인규, 「조선전기 불교계의 고승탄압과 순교승」, 『불교사연구』 4·5 합, 중앙승가대 불교사학연구소, 2004.; 황인규, 『고려말· 조선전기 불교계와 고승연구』, 혜안, 2005.

32) 서거정, 「雨中寄一菴萬德兩上人」, 『사가집』 시집 권20.

33) 예컨대 다산 정약용이 그들의 동지와 함께 만든 竹欄詩社 등을 가리킨다. (정약용, 「竹欄詩社帖序」, 『다산시문집』 권13, 序. 그리고 권만의 경우 蓮社會도 그러한 사례라고 생각한다. (權萬, 「感題蓮社者會錄後」, 『江左先生文集』 卷1, 詩.)

34) 향도에 대한 대표적인 연구성과를 소개하면 다음과 같다. 李泰鎭, 「禮泉 開心寺石塔記의 分析」, 『歷史學報』 53·54,

사이며, 이는 신행적 성격이 짙다.³⁵⁾ 이런 한편 김유신의 경우처럼 사회속의 공동체로 승화되었으니 그것이 바로 龍華香徒이다.³⁶⁾ 이들 용화향도는 國仙徒라고 불렸다.³⁷⁾ 국선도는 화랑도로 알려진 풍월도이다. 이들은 ‘道義를 닦고 혹은 서로 歌樂으로 즐거이 놀며 名山과 大川을 편력했는데 풍류도라도 했다.’³⁸⁾

신라의 향도는 마을 또는 군현을 단위로 지역민들을 포괄하거나 지역 마을내 유력민들로 구성되어 공동체를 이루어갔다. 이러한 것은 고려시대로 계승되어 갔다. 여기서 예천 開心寺石塔記의 향도의 경우의 사례를 보기로 한다. 개심사의 향도의 경우 1010년(현종 1) 2월 1일 시작되어, 이듬해인 1011년 4월 8일 마쳤다. 戶長家가 棟梁으로서 석탑조성을 주도하면서 光軍조직까지 동원하였고, 참여향도는 彌勒香徒·稚香徒 등의 조직을 중심으로 군현민 전체 1만인이 참여하는 대규모의 공동체적 면모를 보였다.³⁹⁾ 이들은 ‘사방으로 널리 몸과 마음을 위하여[四弘爲身心], 위로 부처님의 은혜에 보답하기 위하여[上報之佛恩], 국가를 위하고 공덕을 바르게 하기 위하여[爲國正功德], 일체의 만물에 퍼지게 하기 위하여[普及於一切]’ 모인 공동체였다.⁴⁰⁾

이 보다 앞선 시기인 997년(성종 16) 竹州 長命寺의 5층석탑을 건립했던 향도는 호장·倉正등의 읍사 구성원들이 주축이 되어 결성한 것이었다.⁴¹⁾ 그런데 향도에는 불교인 뿐만 아니라 仙郎이나 산신 신앙과 관련된 모습을 찾을 수 있다. 여기서 향도의 우리사회

1972. 김필동, 「삼국-고려시대의 향도와 계의 기원」, 『한국전통사회의 구조와 변동』, 1986.; 채웅석 「高麗時代 香徒의 社會的 性格과 變化」, 『國史館論叢』 2, 1989. 그리고 신앙결사에 관련한 대표적인 연구는 다음과 같다.(한보광, 『신앙결사연구』, 여래장, 2000.)

35) 『삼국유사』 권3, 흥법3, 原宗興法 厭?滅身.

36) 『삼국사기』 권41, 金庾信열전 상.

37) 『三國遺事』 卷3, 塔像 4, 彌勒仙花 未尸郎 眞慈師.

38) 『삼국사기』 권4, 신라본기, 진흥왕.

39) 李泰鎮, 「禮泉 開心寺石塔記의 分析」, 『歷史學報』 53·54, 1972.

40) 「開心寺址五層石塔」, 『韓國金石全文』中世 上篇, 1984.

41) 「長命寺五層石塔誌」, 『韓國金石全文』中世 上篇 1984.



에 대한 참여이자 포용성을 엿볼 수 있다.

이처럼 고려 전기에 있어서 향도는 군현 또는 마을 규모로 지방의 사회에 참여하였지만 고려 후기에 이르러 향도의 조직과 성격이 다양화되기에 이른다. 중앙의 고관, 여성, 향촌 小民 등 계층별 단위별로 구성된 향도가 출현하고 불교신앙의 요소가 드러나지 않고 마을공동체적 기능이 강화된 향도도 나타났다. 향도의 일도 불상·석탑·사찰의 조성 등 대규모 불사에 참여했던 반해 고려후기에 이르러 齋會, 燒香,⁴²⁾ 염불, 상호부조 행위 등이 소규모로 변해갔다. 뿐만 아니라 사회에 지나친 참여로 향도의 반사회적 기능을 한 향도도 출현하기도 한다. 승려들과 속인들이 향도를 결성해 그 이름을 만불향도라고 하면서 불교신행활동과 더불어 불법 상행위까지 한다는 것이다.⁴³⁾

조선초부터 불교신행활동보다 향촌마을 공동체적인 모습이 더 부각되는 향도의 출현이다. 예컨대 태조 7년 이미 향도가 변질되어 있음을 지적하고 있는 것이다.⁴⁴⁾ 즉 外方의 백성들은 그 부모의 장삿날에 이웃의 香徒 모아서 술을 마시며 노래를 부르고 피리를 불면서 애통하지 않는다고 하였다.⁴⁵⁾ 북한에서 ‘鄉徒’라고도 하는 향도는 마을을 기반으로 조직되었고 會飲의식, 장례시의 부조 행위 등이 주된 활동 내용을 이루었다.⁴⁶⁾

이제 마을공동체의 실체가 되어 온 향도는 17세기이후 두레가 담당하게 됨에 따라 喪葬의 일만을 수행하는 상두꾼으로 잔존하게 되었다. 성호이익은 “우리나라에 이른바 香徒라는 것은 곧 남의 상여[喪]를 메고 그 품값을 받는 자이다.”라고 했다.⁴⁷⁾ 그런데 향도는

42) 본고에서는 燒香을 마을결사가 아닌 신앙결사로 분류하였다.

43) 『고려사』 권85, 형법 2, 禁劄, 인종 9년, 6월조. ; 채웅석 「高麗時代 香徒의 社會的 性格과 變化」, 『國史館論叢』 2, 1989.

44) 『국조보감』 권6, 世宗朝2 11년(기유, 1429)

45) 『태조실록』 권15, 7년(1398), 12월, 29일 신미. ; 『세종실록』 권10, 2년(1420), 11월, 7일 신미. ; 『세종실록』 권44, 11년(1429), 4월, 4일 기묘.

46) 『연려실기술』 별집, 제2권, 祀典典故, 「士·庶人의 상례와 제례」. ; 『세종실록』 권87, 21년(1439), 10월, 10일 을유

47) 『성호사설』 권12, 人事門, 香徒.

조선후기에도 수원승도적 기능이 남아있어서 임진난 때 군으로 동원되기도 하였다.⁴⁸⁾

하여튼 불교의 대사회 참여의 역군이었던 향도는 대표적인 마을공동체 질서를 담당했지만 17세기이후 향약과 더불어 성리학적 성격을 지닌 두레와 상두꾼으로 변모했던 것이며,⁴⁹⁾ 아쉽게도 오늘날 그 불교 흔적조차도 아는 이가 드물다.

라. 승도 - 생활공동체

신라이래 고려시대에는 국사와 왕사를 비롯해 많은 고승들이 왕실과 백성들의 존경을 받았다. 고려사회는 흔히 문벌귀족사회라 부르며, 승려 역시 대부분 문벌귀족의 자제였다. 즉 왕사나 국사로 책봉되거나 추증된 승려들이나⁵⁰⁾, 열전이나 묘지명을 보게 되면 승려로 출가한 인물을 쉽게 접할 수 있다.⁵¹⁾

승려는 당시 공동체 사회의 국가의 지도자로서 왕사와 국사를 비롯해 내원당 감주, 각 사찰의 고승 등이 각급 공동체의 정신적 수장으로서 활동했다. 그들은 사원의 세력과 경제력이 커지면서 그것을 담당할 인물인 승도들의 숫자도 증가해갔다.

불교가 사회에서 무엇을 했는가 하는 문제에 관련해 수행승인 스님과 더불어 승도들도 사회속에 광범위하게 존재하고 각 사회분야에서 역할을 다하였다. 이러한 사실은 전 근대 사회속에서 좀 더 구체적으로 살펴보기로 한다.

이와 관련해서 불교가 국가적 공인을 받은 후 고려나 조선의 승도가 얼마나 되었는지 그 구체적인 정보가 밝혀진 바 없지만 전근대시대 승도의 수는 전체 사회인구속에서 차지하는 비중이 매우 컸다. 예컨대 조선초 승려들 숫자가 고려말에 비해 1/10로 축소되었음에도 조선초 승려의 수가 얼마나 되었는지 정확한 기록은 없지만 백성의 3/10이

48) 柳壽垣(1694~1755), 「論閑民」, 『迂書』 권9.; (『선조실록』 권133, 34년(1601) 1월, 4일 계묘)

49) 이태진, 「17·18세기 香徒組織의 分化와 두레 발생」, 『震檀學報』 67, 1989.

50) 허홍식, 「고려시대 국사 왕사제도와 그 기능」, 『역사학보』 67, 1975.

51) 이에 대해서는 『고려사』 열전 및 『고려묘지명집성』을 참조바람.



나⁵²⁾ 10만에 달하였다고 한다.⁵³⁾

태종 6년에서 세종 6년 사이 불교계에 대한 대대적인 탄압이 가해졌다. 불교의 각종 파가 통폐합되고 그 물리적 기반인 사원과 승도수의 대폭적인 감축으로 이어졌다. 즉 세종 6년 선교양종 36사를 국가공인의 법정사찰로 지정하고, 여기에 머물 수 있는 국가공인 승려의 수를 태종대 5,500여명에서 3,790명(선종 1970명, 교종 1800명)으로 한정하였다.⁵⁴⁾

그러나 조선시대 사찰의 규모는 1600여에 이르고 승려수도 국가공인승려 5500여명 외 많은 수의 승도들이 있었던 것이다. 사실 태종·세종대 불교탄압 이후에도 전국의 사찰수는 아직 방대하였다. 성종대 전라도의 경우 ‘도내의 절이 큰 고을에는 100여나 되었고 작은 고을에는 40, 50이었으며, 새로 짓는 것이 많았다.’⁵⁵⁾고 하였다. 또한 조선중기에 편찬된 『신증동국여지승람』이나 조선후기에 편찬된 『여지도서』에 여전히 사찰의 수가 1700여에 달하고 있다.⁵⁶⁾ 不憂軒 丁克仁(1401~1481)은 선교양종에 소속한 사찰이 9500여에 달하고 승려가 10만 5,6천이라 하였다.⁵⁷⁾ 세조 성종대의 승려수도 큰 차이를 보이고 있다. 세조 13년 호패발급시 승려 수가 30만, 성종 11년 정극인 상소에서는 10만 5,6천이라 하였다.⁵⁸⁾ 1만여의 사찰과 10만의 승려는 오늘날 사찰 수의 4배, 승려 수의 10배에 달하는 규모이다.⁵⁹⁾

조선초 사찰수 10만, 승도 10만이라 볼 때 그들 모두를 우리가 흔히 지칭하는 수행승이

52) 『태조실록』 권7, 태조 4년(1395), 2월, 19일, 계미조.

53) 정도전, 『조선경국전』, 『삼봉집』.

54) 『태종실록』 권11, 태종 6년(1406), 3월, 27일 정사조. 『세종실록』 권24, 세종 6년(1424), 4월, 5일 경술조.

55) 『성종실록』 권259, 성종 22년, 11월, 29일 신축조.

56) 이병희, 「조선초기 사사전의 정리와 운영」, 『전남사학』 7, 1993. ; 이병희, 「조선시대 사찰의 수적 추이」, 『역사교육』 61, 1997.

57) 『성종실록』 권122, 성종 11년, 10월, 26일 임신조.

58) 보다 자세한 것은 다음의 논고를 참조바람(이봉춘, 「조선 성종조의 유교정책과 배불정책」, 『불교학보』 28, 1988.)

59) 이재창, 「조선조 사회에 있어서의 불교단」, 『한국사학』 7, 1986.

라고 보기 힘들다. 우선 세종 6년 불교교단 정리시 선교양종 36사와 거기에 각기 분속된 恒居僧 3790명의 승려는 수행승이라고 생각되지만 그 나머지 10만여 승려는 수행승이 아니다. 당시 10만여 승려들은 국가에서 공인하지 않은 승려였다. 수행승은 官壇에서 계를 받고 僧科에 응시하여 僧階를 받았음에 비해 隨院僧徒나 在家和尚은 非僧非俗人이었다.⁶⁰⁾

고려 인종초반 송나라 청년인 서공은 당시 수행승이 아닌 승도들의 모습을 잘 전하고 있다.⁶¹⁾ 『고려사』 지리지에도 ‘花開, 薩川 2개의 부곡이 있는데 그 우두머리는 다 머리를 깎고 僧首라고 불렀다고 한다.’⁶²⁾ 앞서 언급한 대로 지방관이 파견되지 않은 鄉·部曲에는 사찰이 중요 민정기능을 하였는데 이렇게 僧首로서 역할을 하고 있는 것이다. 그 뿐만 아니라 수원승도는 국가 위급시 전쟁의 임무까지 행한 오늘 예비군 역할도 하였다고 생각된다.

윤관이 별무반 설치시 서울과 지방의 隨院僧徒를 징발하여 각 군대에 소속했다는 것이다.⁶³⁾ 향도가 군사적 역할을 하는 모습인데 앞서 살펴본 在家和尚처럼 평시에는 對社會事業에 참여했던 것이다. 이와 관련하여 조선초에도 승려를 修行僧·教化僧·齋僧(緣化僧) 세 부류로 나누어 이해하였던 바 있다.⁶⁴⁾

그들 모두가 우리가 알고 있는 승려, 즉 수행승이라고 보기 힘들고 在家和尚이나 隨院僧徒라고 불리는 부류로 생각된다. 非僧非俗人은 조선초 유생들이 법을 알고 계를 지키는 승도들과는 달리 환속의 대상으로 삼았던 道衆과 같은 부류였다고 생각된다. 여기서 道衆이 고려의 在家和尚이나 隨院僧徒와 같은 부류이며⁶⁵⁾, 조선조 내내 문제가 되고

60) 승도에 대한 부분은 필자의 다음의 논문 가운데 일부를 수정 정리한 것이다.(황인규, 「한국불교사에 있어서 度牒制의 시행과 그 의미」, 『보조사상』 22, 2004.; 대한불교조계종 불교교육원 불교사연구위원회 워크 샵 발표자료집, 「한국의 승니와 현대 불교정화」, 불교역사기념관, 2007. 8.31(금)~9.1(토).

61) 『宣和奉使高麗圖經』 卷18, 釋氏, 在家和尚.

62) 『高麗史』 권57, 지리2, 晉州牧.

63) 『高麗史』 卷81, 兵志 1, 兵制.

64) 『태조실록』 권7, 태조 4년(1395), 2월, 19일, 계미조.

65) 『태종실록』 권1, 태종 1년, 윤 3월, 신해조.



있었던 居士라고도 불리었으며, 道士에 비교되는 非僧非俗人인 社長⁶⁶⁾의 부류이다.⁶⁷⁾

당시 실록에 보듯이 그들은 鄉吏·日守·正兵·船軍·公私賤隸 등의 출신이었다.⁶⁸⁾ 백성을 속이고 꺾어 집을 버리고 남녀가 뒤섞여 살면서 심한 자는 아내를 거느리고(帶妻) 자식을 키우면서 민간에 살았다.⁶⁹⁾ 승도들의 문제의 부류로 분류되었고 여선초 승유억불 운동이 본격화되자 혁거의 대상이 되었다.

그들이 바로 隨院僧徒나 在家和尚, 道衆 혹은 社長이라는 부류들인데, 불교의 도량인 사찰 뿐만 아니라 마을에서 在家를 이루고 살았다. 그들은 조선후기 척불의 분위기속에 마을 공동체나 놀이공동체를 이루기도 하였지만 때로는 조선정부의 위협적인 존재인 黨聚, 즉 '땡추'가 되기도 하였다고 생각된다.

땡추들은 山賊이나 明火賊처럼 산과 도시를 넘나들면서 자기네 조직원끼리 알아볼 수 있는 옷이나 암호 따위의 信標를 지녔다. 전국을 돌아다니면서 변혁세력과 손을 잡고 때로는 민심을 충동하는 유언비어를 만들어 퍼뜨렸다.⁷⁰⁾ 그들은 조선후기에 이르러 민중 운동과 편승해서 사회변혁운동을 꿈꾸기도 하였는데 그 대표적으로 숙종대 張吉山과 승도 雲浮의 예에서 찾을 수 있다.⁷¹⁾ 대체적으로 맞는 이야기인 듯 하다. 그들의 연원은 앞

66) 『예종실록』 권6, 예종 1년, 6월, 신사조.; 『세종실록』 권122, 세종 30년, 12월, 정사조.

67) 社長에 대해서는 세종 30년에 처음 보이며(『세종실록』 권122, 세종 30년, 12월, 정사조.) 이능화가 조선전기의 사장이 조선후기에 이르러 사당(捨堂·社堂·寺堂)이라 규정한 이래(『朝鮮解語花史』) 사당패의 무리라고 보는 설이 우세하나(송석하, 『社堂考』, 『한국민속』, 일신사, 1960.; 전경욱, 『才僧 계통의 연희자』, 『민속학연구』11, 2002.; 박은용, 『사당패들의 활동정형』, 『고고민속』 4, 1964.; 전신재, 『거사고』, 『한국인의 생활의식과 민중예술』, 성균관대 대동문화연구원, 1983.), 최근 불교사학분야에서 社長에 대한 단일 주제로 논문이 발표되어 주목되며(진나라, 『조선전기 사장의 성격과 기능 -불교신앙활동을 중심으로-』, 『한국사상사학』 22, 2004.) 앞으로 이에 대한 본격적인 연구가 기대된다. 필자의 생각에는 고려시대 사회문제가 되었던 연화승 부류나 향도·재가화상·수원승도와 같은 부류로 보아야 할 것이다.

68) 『세종실록』 권122, 세종 30년(1448) 12월, 5일, 정사.

69) 『예종실록』 권5, 예종 1년, 5월, 임진조.

70) 이이화, 『숙종기 민중의 동요』, 『역사속의 한국불교』, 역사비평사, 2002.

71) 『숙종실록』 권31, 숙종 23년(1697), 1월, 10일 임술조

서 언급한 바와 같이 고중세의 香徒나 在家僧徒, 조선시대의 社長이나 道衆에서 찾아야 할 것이다.

근대에 이르러 도심불교를 주창하였던 山中僧들은 근대불교교육을 전개하였지만 일본승려들과 결합된 일부 친일 수행승과 社長類의 대처승은 신분의 상승과 더불어 근대적인 지향성을 보였다고 생각된다. 한편 산중에서 수행을 해온 경허와 만공을 비롯한 근대 불교 고승들은 한국 불교의 전통성을 외치면서 그들과 대립할 수밖에 없었고 해방후 각기 정체성을 찾으면서 정화운동으로 전개되었다고 생각된다.

4. 결론

이상으로 전근대시대인 전통시대 한국사회에서 불교의 역할과 그 모습에 대하여 살펴 보았다. 우리의 역사속의 사회에는 고려시대까지 불교의 緣起論的인 世界觀이 크게 작용하였고 적어도 그 시기는 대체로 불교가 우리의 고유의 문화를 포용한 시기와 일치한다.

우리 고·중세사회는 皇帝國의 指向體制를 견지하면서 '정치는 유교로 정신 및 생활은 불교'로 하였다. 태조왕건이 지은 훈요십조나 최승로의 시무상소문에 의하면 우리나라 사람들의 성품과 풍속 등이 다르듯이 우리의 문화적 주체성을 강조했다. 사대주의자로 알려진 김부식조차 원찰을 두고 승려와 교유한 설당거사였다. 그 뿐만 아니라 최충, 윤언이, 이규보 등 당시 사회를 대표했던 지식인들은 해동의 공자라고 자부하였지만 불교신행심이 강한 거사였다. 이는 바로 우리나라 사회만이 간직해 온 고유성 때문이기도 한데 反控은 바로 그러한 사례 가운데 하나이다.

우리나라 사람들은 노래 춤을 비롯한 온갖 놀이(歌舞百戲)를 즐겼다. 놀이 뿐만 아니라 공부도 매우 열심히 했던 열정적인 사람들이다. 다시 말해 우리나라 사람들은 고대부



터 역동적이고 진취적인 사회를 만들어 나갔던 것이다.

또한 우리나라 사람들은 아들과 딸이 구별되지 않고 자식이 없다(立後)고 해도 근심하거나 입양하지 않았다. 佛敎的 緣起觀에 의해 살았기 때문이다. 남녀의 사랑도 자유분방하게 하고 재산도 딸과 아들이 함께 상속받았으며, 딸도 제사를 지냈다.

또한 本家 뿐만 아니라 妻家와 外家 모두가 존중되는 그런 개방적이고 다양한 사회였다. 그러나 성리학적 예제만 정식으로 허용되었던 17세기 이후인 조선사회는 이미 조선 건국초부터 제후국을 자처하였고 중화사상을 받아들여 小中華로서 중국의 아류임을 자처했다. 이에 중국적 종법질서를 받아들여 장자중심의 가부장 중심의 단일적이고 종속적인 사회가 되고 말았다.

그러면 전통시대에 있어서 불교가 사회에 어떠한 역할과 모습을 하였을까?

불교의 사찰인 道場은 승가공동체의 중심이었고 사찰에서 열린 승속의 모임인 신앙결사는 사회가 불교에 참여한 사례이다. 신앙결사에서 마을공동체의 주류를 이루었던 香徒는 불교가 사회에 참여한 경우라고 할 수 있다.

도량은 사람들의 접근을 허용치 않는 성역이 아니라 우리 고유의 사회정신과 문화를 포용했던 사람들의 공동체 공간이며, 놀이터였다. 산신각, 명부전 칠성각, 삼성각 등이 바로 그러한 것이다. 마을의 구조를 그대로 받아들인 것이 사찰도량이기 때문이다.

지역 마을의 신인 聖母의 도움으로 불사를 하기도 하고 사찰을 건립하기도 했다. 선각국사 도선의 가르침으로 전국의 사찰이 國家裨補寺刹로 운용되었다. 중앙과 지방에서 地方制의 역할을 하였을 뿐만 아니라 지방민들과 더불어 불교행사를 하는 공간이었다.

신앙결사는 불교가 들어온 이래 불사를 중심으로 있어왔다. 신라 경덕왕대 결사에서 만일염불결사에 귀족들 뿐만 아니라 천민들의 참여속에 이루어졌다. 주목되는 것은 여자노비 육면이 성불까지 하였다는 기록이 바로 그것이다. 이는 불교 뿐만 아니라 사회의 고유한 것으로 간주될 만하다.

그후 고려시대 각 종파에서 이루어진 결사는 불교도량내에서의 불교계 결사라고 당연히 말할 수 있지만 천태종계와 조계종계의 수선사와 백련사결사는 사회개혁운동 성격을 지니기도 하였다.

그리고 한국최초의 독서클럽이라고 할 海東耆老會가 무신집권기에 결성되었는데 지방남단의 신앙결사에 연계되어 운용되기도 하였다. 또한 고려말 이색을 비롯한 당대 문인들이 결성한 曉香會나 서거정을 비롯한 조선초 문인들이 열고자 했던 결사도 승속이 어울린 불교공동체였다.

이러한 불교공동체 가운데 완전히 사회화된 것이 마을 공동체인 향도라고 할 수 있는 이는 신앙결사에서 비롯된 것이다. 우리의 고대사회에서 유신의 龍華香徒와 같은 것이 풍월도 국선도의 주체가 되면서 우리사회의 정신적 공동체가 되었다. 고려시대에 이르러 예천의 開心寺의 향도와 같은 마을공동체가 결성 활동했다. 이 모임은 승려를 중심으로 향리, 전체 군의 주민들, 국가병사(광군) 등 1만명이 모인 거대 공동체였다.

그렇지만 고려후기에 이르러 향도는 계층별·단위별 소규모로 결성되기도 하였고 지나친 사회문제가 되기도 하였는데 그것이 바로 『고려사』에 등장하는 萬佛香徒이다. 여기에 참여한 僧俗雜類는 『고려도경』에 나타나는 在家和尚이나 윤관이 별무반 설치시 참여한 隨院僧徒와 같은 부류인데 승려의 對社會化한 단적인 사례이다. 이들은 후술하는 바와같이 고려시대 뿐만 아니라 조선시대 非僧非俗人 社長과 같은 부류로 비견된다.

이러한 마을공동체 향도는 고려후기 사회에서 불교의 신행과는 거리가 먼 부류로 변모해가고 있었고 승유억불기 혁거의 대상이 되기도 하였다. 결국 조선건국후 향도는 불교 신행활동보다 마을 공동체적 모습이 부각되어 성리학적 성격을 지닌 두레나 喪葬을 담당하는 상두꾼으로 변질되기에 이른다. 그리하여 17세기 이전 한국 고중세 사회에 있어서 향도는 사원의 寶⁷²⁾와 契 등과 더불어 불교를 기반으로 하는 마을共同體의 주역이었다.

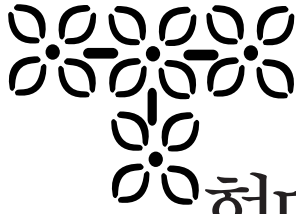
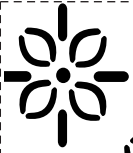
72) 만해 한용운은 최초의 근대불교학교인 명진학교의 재학생과 동창회로 이루어진 공동체 廣學會를 결성했다. 이것이 바



마지막으로 불교와 사회에 있어서 가장 중요한 인적 구성인 僧徒는 성직자인 僧侶와 信徒가 결합된 사부대중을 지칭하는 것이다. 승도속에 포함된 신도는 승려라는 이름으로 불릴 지라도 엄밀한 의미의 修行僧과는 다른 존재인 것이다. 이들이 바로 隨院僧徒나 在家和尚, 道衆 혹은 社長이라는 부류들인데, 불교의 도량인 사찰 뿐만 아니라 마을에서 在家를 이루고 살았다. 이들은 조선후기 척불의 분위기속에 마을공동체나 놀이공동체를 이루기도 하였지만 때로는 조선정부의 위협적인 존재인 黨聚, 즉 ‘땡추’가 되기도 하였던 것이다.⁷³⁾ 이들의 존재는 불교의 인구가 증가했기 때문이기도 하지만 이들을 사회화 내지 생활공동체를 이루어나갔고 역사속의 우리의 모습을 되새겨보아야 할 때이다.

로 동국대학교 최초의 동창회라고 할 수 있는데 이는 고려 定宗代에 보이는 ‘廣學寶’의 정신을 되살린 것이다.

73) 실록을 비롯한 諸記錄에 나타나는 修行僧이라 일컫는 스님들의 非行들을 어떻게 이해할 것인가 이다. 이도 역시 崇儒 抑佛의 탄압이 자행되었던 시기의 기록이었다는 점에서 액면 그대로 보기는 힘들며, 앞으로 이에 대한 적극적으로 정 치한 연구가 뒤따라야 할 것이다.



현대사회의 구조적 모순과 한국불교의 사회참여

유승무

(중앙승가대 교수/사회학)

1. 서론
2. 한국불교의 사회참여 : 종교적 필요성
 - 2.1 붓다의 사회참여
 - 2.2 사회참여의 시대 : 사회참여와 사회적 영향력의 비례
3. 한국불교의 반성 - 사회참여와 관련하여
 - 3.1 하화중생의 부차화
 - 3.2 사회참여의 실태와 문제점
4. 동아시아 참여불교의 사례
5. 한국불교의 사회참여 : 무엇을 그리고 어떻게?
 - 5.1 '목표 설정' 과 관련하여
 - 5.2 '주체 형성' 과 관련하여
 - 5.3 '방법의 개발' 에 대하여
6. 나오는 말

현대사회의 구조적 모순과 한국불교의 사회참여

유승무 (중앙승가대 교수/사회학)

1. 서론

- 오늘날 우리는 점차 신자유주의의 광풍 속에 휩싸이고 있다. 신자유주의 세계화란 개념이 이미 시사하듯이, 신자유주의는 전 세계인의 생활세계 구석구석까지 스며들고 있다. 그 결과 현대사회의 구조적 모순 즉 환경위기, 불평등, 소외 등이 훨씬 더 심화되고 있다.

- 그러나 오늘날 국가를 비롯한 제도 권력 혹은 제도정치는 이러한 모순을 해결할 수 없다. 수잔 스트레인지는 이를 ‘국가의 퇴각’이라 부르기도 했다. 더욱이 대의제민주주의는 본질적으로 민주정치의 차선책일 뿐이다. 이제 시민들은 자신들의 삶의 문제와 관련된 정치적 의제에 대해 관심을 가질 수밖에 없고, 그러한 의제를 결정하는 정치과정에 직접 참여하지 않을 수 없게 되었다. 바야흐로 스민참여의 시대가 도래한 것이다. 한국사회의 경우를 보더라도 1980년대 이후 사회의 민주화와 더불어 시민사회는 국가에 의한 식민화(하버마스)로부터 점차 벗어나고 있으며, 이른바 ‘촛불’에서 볼 수 있었던 듯이 풍요의 시대를 살아가는 풍요의 세대들이 물질적 가치보다 탈물질적 가치를 추구함에 따라 (잉글하트, 기든스), 시민사회는 시장영역으로부터 분리되는 양상까지 보인다(맑스주의적 시민사회론의 한계).



- 요컨대 오늘날 한국불교는 사회참여를 강제하는 사회적 압력으로부터 자유롭지 못하다. 그리고 한국시민사회에서 한국불교의 몫은 결코 작지 않다. 한국불교는 비록 미조직된 다중이기는 하지만 1천만 불자라는 시민사회의 예비군을 보유하고 있다.

- 이에 우리는 한국불교의 사회참여와 관련하여 그 종교적 정당성, 역사성, 참여불교의 사례, 그리고 향후 전망 등을 차례차례 이야기해 보고자 한다.

2. 한국불교의 사회참여: 종교적 필요성

2.1 붓다의 사회참여

- 주지하듯이, 붓다는 바라문교의 전통과 권위를 근본적으로 부정했다. 그러한 사상적 결단 위에서 붓다는 당시 인도사회의 계급 불평등뿐만 아니라 국제관계의 불평등 현상을 해결하려는 실천적 문제의식을 끝까지 견지하였다.

- 실제로 사문유관 이후 붓다의 화두는 ‘어떤 것이 다른 것들보다 우세하게 된 이유가 무엇인가?’ 였다. 그리고 스스로도 부, 권력, 명예 등을 모두 버리고 출가하여 수행자의 삶을 선택했다. 그리고 마침내 붓다는 연기법의 원리를 깨달았다. 연기법에 입각하여 붓다는 인간의 사회적 지위가 출신성분에 의해 결정된다는 전통과 그 전통의 권위는 바라문들이 인위적으로 조작한 것일 뿐이며, 오로지 그 자신의 행위에 의해 결정되는 것이어야 한다고 천명하였다.

- 뿐만 아니라 붓다는 사회불평등의 모순적 현실을 고발하는데서 그친 것이 아니라 그러한 현실을 극복하기 위한 실천을 결행하였다. 승가는 그러한 실천의 구현체에 다름 아니었다. '바라문, 크샤트리야, 바이샤, 수드라' 따위의 구별은 바라문이 만든 구분일 뿐입니다. ... 모든 강물들이 바다에 이르렀을 때 그들의 각기 다른 이름을 잃게 되듯이, 모든 종족과 출신계급은 우리들의 승가에 들어옴으로써 예전의 차별을 버리게 되는 것입니다. 이는 기존의 사회질서를 근본적으로 부정하고 새로운 사회질서를 구축해야 한다는 사회혁명을 선포한 것이나 마찬가지이다. 게다가 당시 출가수행자들의 탁발유행은 민중 속에서 민중과 함께 만나고 담마를 전파함으로써 개인적·사회적 문제의 해결을 추구하는 실천수행이었다.

- 이렇듯 혁명적인 주장과 실천은 기존의 사회질서와 도저히 양립할 수 없는 것이었다. 바라문교의 사회규범의 허용범위를 벗어난 것은 물론이다. 그럼에도 불구하고 붓다의 깨달음, 붓다의 뜻, 붓다의 말, 그리고 붓다의 실천행은 모두 불제자들에게는 큰 가르침이다. 특히 당시 계급사회의 모순에서 파생된 사회적 고통(social suffering)을 해결하기 위한 붓다의 사회참여 및 정치참여도 오늘날까지도 불제자들의 사회참여의 소중한 교리적 근거로 작용하고 있다.

2.2 사회참여의 시대: 사회참여와 사회적 영향력의 비례

- 오늘날 우리시대의 메가 트렌드 중의 하나는 단연 '시민사회의 참여'다. 특히 1980년대 이후 운동의 정치가 주목을 끌기 시작하였고 그로 인해 1990년대부터는 제도 권력의 상대적 약화현상과 시민운동의 제도화가 급격히 진행되기 시작하였다. 그 결과 2000년 이후 시민사회의 사회참여 및 정치참여는 대폭 증가하고 있다. 한국사회의 연도



별 시민단체등록 현황(행정자치부, 07년)에 따르면, 중앙부처의 경우 2000년 261개에서 2006년 740개로 늘었고, 자자체의 경우 2000년 1928개에서 2006년 6738개로 늘어났다.

- 이는 사회참여와 사회적 영향력이 비례관계를 형성하게 된 정치사회적 배경이다. 그 결과 이제는 특정한 시민사회단체가 사회적 이슈를 개발하거나 선점할수록 그들의 사회참여는 활발해지고 그럴수록 그 시민사회단체의 사회적 영향력은 증가하는 현상이 나타나게 되었다. 종교도 예외가 아니다. 그동안 개신교의 급성장이나 최근의 천주교의 급성장에는 모두 그들의 활발한 사회참여가 큰 영향을 미친 것으로 파악되고 있다. 오늘날 한국사회의 종교지형은 그 결과다. 이러한 맥락에서 볼 때, 한국불교의 사회참여는 시급한 과제이다.

3. 한국불교의 반성 - 사회참여와 관련하여

3.1 하화중생의 부차화

- 불교의 신행은 '상구보리 하화중생'의 공식에 입각하여 이루어진다. 그리고 연기법의 이치에 따르면 상구보리와 하화중생은 분리될 수 없다. 그럼에도 불구하고 현실적으로는 다반사로 분리가 발생한다. 특히 고도의 수행문화를 요구하는 선불교적 전통을 지닌 한국불교의 경우 상구보리에 비해 하화중생이 부차화될 개연성이 크다.

- “선불교 중심의 질서가 야기하는 문제는 ‘선의 엘리티시즘’이다. ... 본의는 아니겠

지만 선불교는 대중과의 괴리를 내포하고 있다. 스스로 상승근기를 위한 가르침이라고 규정하고 있거니와 전생의 인연이나 업보에 따른 특별한 능력이 있는 이들만이 알아듣고 또 닦아서 깨달음을 이룰 수 있다는 일종의 ‘선민의식’이 선불교의 한 특성을 이루고 있음을 부인할 수 없는 사실이다. ... 은연중에 몸에 밴 하근기 중생과 상근기 수행인과의 차별의식은 그만큼 고압적인 태도를 낳는다. 그러한 자세는 불교에서 가장 경계하는 자만·아만의 근인(近因)이며, 선불교가 일반신도에 대한 배려나 중생구제를 비효율적으로 가능하게 하는 한 원인(遠因)이다.”(심재룡, ‘한국선 무엇이 문제인가?’, “불교평론” 제 2 권 1호).

- 이 인용문은 선(수행)을 중지로 삼고 있는 한국불교의 관행이 대중의 구원이라는 대승불교의 이념과 괴리될 수 있는 가능성을 잘 지적하고 있다. 문제는 이러한 관행으로 말미암아 한국불교의 사회참여가 극히 소극적이거나 심지어 무관심의 대상으로 전락한 다는데 있다. 잠시 사회참여의 실태와 문제점을 살펴보자.

3.2 사회참여의 실태와 문제점

- 2006년 현재 정부중앙부처에 등록된 불교단체는 20 여개 내외로 추산된다. 한국 불교가 한국사회의 최대 종교라는 사실과 2006년 정부중앙부처에 등록된 비영리민간단체가 약 740여 개 었다는 점을 동시에 고려할 때, 이러한 수치는 한국불교가 자신의 사회적 위상에 비해 상대적으로 매우 미약한 사회참여 역량만을 지니고 있음을 잘 보여주고 있다.

- 이러한 실태는 불교계 자체의 조사를 통해서도 재차 확인할 수 있다. 1998년 대한



불교조직중의 “깨달음의 사회화운동 기획단”에서 조사한 사회단체는 등록·미등록 단체를 모두 포함하여 총 53개 단체에 불과했다. 이러한 단체들 중 압도적으로 큰 비중을 차지하는 단체가 바로 복지 및 봉사단체였으며, 어린이 및 청소년 교화 영역이 그 다음으로 큰 비중을 차지하고 있었다. 그 밖에 상담(3), 보건의료(3), 민족통일(6), 구호(4), 교단개혁(3), 의식개혁(3), 소비자(1), 인권(1), 환경(2), 여성(1), 교육(2), 학술(4), 기타(5) 등으로 나타났다.

- 이러한 사회단체들은 회원의 자격을 특정한 성격으로 제한하고 있기 때문에 회원의 규모가 크지 못하다. 실제로 불교계 사회단체의 회원 수는 100인 이하가 가장 큰 비중을 차지하고 있는 것으로 나타났다. 물론 이러한 수치조차도 참여도를 고려하지 않은 단순집계에 불과하다는 점을 고려하면, 실질 회원의 규모는 훨씬 작아진다. 또한 이러한 사회단체들 중에는 상근자가 1 명도 없는 단체도 있었으며, 1-2 명의 상근자만을 두고 있는 사례가 가장 큰 비중을 차지하고 있다. 게다가 이러한 단체들 중에서 최근 2년간 일반인이나 회원을 상대로 교육프로그램을 운영한 사례는 15개 사례에 불과하였다. 끝으로 재정 규모도 매우 영세하여 운영비 정도만 충당하고 있는 경우가 대부분이다.

- 이렇게 볼 때, 불교계의 사회참여정도는 문자 그대로 유명무실하다고 밖에 달리 표현할 길이 없다. 보다 구체적으로 말하면 불교계의 사회참여 실태는 다음과 같은 문제점을 안고 있다. 첫째, 단체의 이름에서 알 수 있듯이 단순한 친목모임의 성격을 가진 신행단체가 대부분이다. 둘째, 수명이 매우 짧다. 비록 사회단체가 사회추세를 어느 정도 반영한다는 사실을 감안하더라도, 불교계 사회단체의 수명은 너무 짧다. 셋째, 사회단체의 가장 중요한 요소인 자발적 회원 수가 너무 적다. 넷째, 물적 토대가 너무 빈약하여 활동가의 활동을 지원하기도 힘들 뿐만 아니라 심지어 상근자의 급료조차도 충분히 마련해

주지 못하고 있는 실정이다. 다섯째, 사전 준비나 연구도 부족하고 창의적인 교육 프로그램을 개발하지도 못하고 있어서 기존의 활동을 그대로 반복하거나 다른 단체의 활동을 추수하는데 급급하다. 여섯째, 단순 친목 중심의 단체가 많다는 점에서 알 수 있듯이, 특정한 전문영역의 사회현실을 변화시키려는 목적의식적 활동을 거의 수행하지 못하고 있다. 일곱 번째, 전문성이 결여되어 있다. 물론 실천승가회, 선우도량, 재가연대, 정토회 등 상대적으로 완성한 활동을 전개하고 있는 단체들도 존재하지만, 그러한 단체들조차도 전국적인 조직망을 갖추지 못하고 있을 뿐만 아니라 불교계 내부에서도 큰 호응을 얻지 못하는 경우가 많다.

4. 동아시아 참여불교의 사례

- 참여불교는 20세기를 거치면서 아시아 각국의 다양한 환경 속에서 개별적으로 발생하였다. 따라서 아시아 각국이 직면한 저마다의 사회문제를 해결하기 위한 참여불교의 양상은 적극적인 사회참여를 특징으로 하는 불교운동이라는 점에서 공통점을 갖지만, 그 내용은 다양한 스펙트럼을 이루고 있다.

- 암베드까르, 상가락시타 등으로 대표되는 인도의 참여불교는 카스트 제도에 기반한 계급차별에 대한 저항운동으로 규정할 수 있다. 이것은 인도인들의 참된 해방이 엄격한 신분적 차별을 규정하고 있는 카스트 제도로부터 벗어나는 것에서 시작된다고 보고 있기 때문이다. 인도 참여불교의 상징인 암베드까르는 불교가 인간의 자유와 평등을 가르치는 가장 뛰어난 종교이며, 현세에서 사람들을 구제하려는 붓다를 가장 위대한 종교 지도자로 생각하였다. 상가락시타는 TBMSG라는 단체를 설립해 불교로 개종한 불가촉



천민들에게 불교적 교육과 수행의 기회를 제공하는 담마운동을 벌여나갔고, 이를 통해 자신과 사회를 변화시킬 수 있다고 생각하였다. 이와 함께 '바후잔 히타이' 라는 사회봉사활동을 통해 어린이와 여성에 대한 교육, 빈민운동, 직업교육, 다양한 문화활동 등을 펼치고 있다.

- 아리아나트네에 의해 창설된 스리랑카의 '사르보다야 슈라마다나' 운동은 불교적 가치와 원리에 따라 스리랑카의 정신적·경제적 재건을 위한 봉사활동을 전개했다. 다르마팔라의 영향을 받은 아리아네트네는 사회적 관심과 세속적 관심을 결합한 불교에 대해 비판적이었고, 개인의 자유와 사회의 자유 사이에는 필연적이고도 의존적인 관계가 존재하므로 개인적 해방의 길은 사회적 해방을 통하지 않을 수 없다고 주장한 사르보다야 운동은 속제를 통해 진제로 나아가야 한다는 점을 분명히 하고 있다. 촌락의 깨달음 운동 등을 통해 사르보다야는 개발이 물질적인 목적이 아니라 정신적인 목적을 바탕으로 해야 함을 보여주었다.

- 붓다다사는 태국 사회가 경험한 급격한 현대화와 경제 성장이라는 사회적 분위기 속에서 불교의 현실 적합성을 높이기 위해 노력했으며, 현대 사회 구조의 부도덕성과 이기주의에 대해 강도 높게 비판해 왔다. 붓다다사는 세계의 평화를 불교의 목표로 믿었으며, 정치와 경제를 개인적 고통과 사회적 갈등의 원천으로 보았다. 무명과 탐욕, 집착과 아집에서 비롯된 고는 우리를 이기주의적 삶으로 이끌므로 이기심과 집착을 모두 벗는 것만이 고를 궁극적으로 소멸시킬 수 있다는 것이 붓다다사의 기본 입장이었다. 한편 붓다다사는 자연에 대해 마음 깊이 존중하고 조화를 이루며 살 것을 주장하였고, 불교와 평화, 불교와 민주주의 등의 주제를 불교의 핵심교리를 이용해 설명하였다.

- 현대 참여불교운동을 대표하는 술락 시바락사는 태국의 타락한 정치·사회 현실을 바로잡기 위해 불교를 재해석하고 있다. 그는 전통 불교에서 존중하는 내면의 깨달음과 함께 또하나의 깨달음에 대해 말한다. 불교적 해탈을 위해서는 욕망(貪), 분노(瞋), 어리석음(癡)을 해소하는 내적인 깨달음뿐만 아니라 개인의 욕망, 분노, 어리석음이 사회에 어떤 해악을 미치는가에 대한 외적인 깨달음도 필요하다는 것이다. 그에 따르면 불교란 기본적으로 고립된 자아의 한계를 이겨내는 길ियो, 자기만의 운명에 골몰하지 않고 살아있는 모든 생명체들과 함께하라는 삶의 지침이다. 그러므로 불교 역시 자연스럽게 사회, 정치적인 문제에 관심을 갖게 된다. “불교는 인간을 새롭게 할 수 있을 뿐만 아니라 사회를 변화시킬 수도 있다”고 한다. 인격적 변화와 사회구조의 변화는 분리될 수 없다. 이러한 맥락에서 그는 불교 전통에는 개인적 구원과 사회적 정의가 상보적인 관계로 상호 중시된 전통이 있었다고 한다. 나아가서 그는 불교 오계(五戒)의 현대적, 사회적 의미를 재해석하며, 다양한 사회적 문제들, 가령 폭력이나 여성문제, 세계화, 소비자본주의, 개발, 발전 등의 현대 사회 현상들에 대한 불교적 대안을 제시한다.

- 베트남 전쟁의 참상을 통해 베트남의 정치적·사회적 투쟁에 적극 참여하게 된 틱낫한은 사성제와 공, 보살도와 자비 등의 불교 교리를 현실의 문화와 조건에 어울리게 함으로써 불교를 현대화하였다. 특히 일상적 삶의 모든 영역에 참여하고 봉사하는 불교를 지향하였다. 그리고 전쟁과 평화, 종교성과 물질주의, 인류 공동체의 안녕 등과 같은 세계 차원의 문제와 더불어 현대화, 출-재가 관계, 은둔과 사회 행동주의 같이 오늘날 불교가 당면하고 있는 주요 문제들을 제기하고 있다. 틱낫한에 따르면 흔히 비폭력으로 해석되는 아힘사를 실천하기 위해서는 먼저 우리 자신부터 이를 실천해야 한다. 우리들 내면에는 어느 정도의 폭력과 비폭력이 존재한다. 우리 내면에 존재하는 폭력을 알지 못하면 전쟁과 사회의 부조리를 초래했다고 느껴지는 이들을 탓하고 비난하게 될 것이므로 우리



자신부터 시작해서 우리가 비난하는 사람들과도 함께 노력해야 한다. 이들에게도 사랑의 마음으로 다가가 이들이 비폭력의 길로 나아가도록 최선을 다해 도와야 한다. 분노하는 마음으로 평화를 위해 일한다면 성공하지 못할 것이다. 평화는 결과가 아니다. 평화롭지 아니한 방법으로는 절대 이룰 수 없다. 비폭력을 실천하기 위해서는 자신의 몸과 마음과 타인들을 향한 온화함과 자비심과 기쁨과 평정이 필요하다. 참된 평화는 통찰력과 이해를 기초로 해야 하며 그렇기 때문에 일상생활 속에서의 모든 행동과 생각을 깊이 성찰해 보아야 한다.

- 티베트의 지도자 달라이 라마는 중국 공산당의 침략에 평화적으로 저항하다가 인도로 탈출한 후 다람살라에서 망명정부를 이끌어오고 있다. 국제분쟁과 인권문제, 지구적 환경문제의 해결과 평화 활동을 해 온 달라이 라마는 관용과 상호존중을 바탕으로 세계 문제들을 평화적으로 해결할 것을 주창해 오고 있다. 그에 따르면 증오, 분노, 질투, 극단주의, 탐욕 등의 부정적 감정을 줄이고 자비, 인정, 관용 등을 함양하기 위해 애써야 하는데, 훈련과 교육을 통해 무지와 분노, 증오를 결국은 줄일 수 있고, 자비와 관용을 개발할 수 있다고 한다. 이와 같은 달라이 라마의 노력은 불교의 근본 교리를 평화와 비폭력이라는 인류 보편의 가르침으로 승화시켰다고 평가된다.

- 이상에서 살펴본 바와 같이 아시아 각국의 참여불교는 각각의 고유한 역사적·문화적 맥락 속에서 독특한 참여불교의 전통을 만들어내고 있다. 이러한 사실은 인도의 참여불교는 카스트 제도에 대한 저항의 의미를 지니는 계급차별을 핵심 이슈로 하고 있고, 베트남과 티베트의 참여불교가 비폭력과 평화를, 한국의 참여불교가 민주화와 통일 등의 이슈를 주요 목적으로 삼고 있음에서 잘 나타나고 있다. 이러한 다양한 스펙트럼 속에서도 참여불교는 아시아 각 국가들이 경험하고 있는 현대사회의 병폐들을 사회적 고(苦)로

인식하고 이를 해결하기 위해 불교적인 인식틀과 방법론을 동원하고 있다는 점에서 공통적이다. 비폭력과 정신적 수행 등을 강조하고 있고, 불교교리의 현대적 재해석, 연기론에 입각한 생명관과 자비정신 등이 중요한 이론적 토대를 제공하고 있다. 또한 참여불교는 불교의 뚜렷한 특징인 다른 종교와 다른 세계관에 대한 수용과 개방을 강조한다.

- 요컨대, 한국불교의 사회참여는 미미한 반면에 달라이라마, 틱낫한, 아웅산 수지여사 등 동아시아 불교국가의 참여불교지도자들이 오히려 전 세계적 주목을 끌고 있다. 한국불교(지도자)의 사회적 영향력은 상대적으로 낮은 까닭이 여기에 있다.

5. 한국불교의 사회참여: 무엇을 그리고 어떻게?

5.1 '목표 설정' 과 관련하여

- 불교의 최종 목표는 불국토를 건설하는 것이다. 그리고 불국토 건설을 위해서는 자신의 완성과 사회의 완성을 동시에 이룩해야 한다. 특히 대승불교를 표방하고 있는 한국 불교는 지혜와 자비, 자리와 이타를 동시에 실천함으로써 이상사회에 도달하고자 한다.

- 한편, 불교와 사회가 본질적으로 불이적 관계에 놓여 있다. 때문에 사회참여의 필요성은 세속사회의 정치경제적 조건에서 발생할 수도 있다. 게다가 오늘날 우리가 살아가는 사회현실이 붓다 당시의 인도사회와는 다르며, 그 속에서 살아가는 인간이 대면하는 사회적 고통도 다를 수밖에 없다. 때문에 오늘날 한국불교의 사회참여는 지금 현재 진행 중인 사회현실에 대한 냉철한 이해를 전제하지 않으면 않을 수 없다. 그렇다면, 한국



불교의 사회참여의 필요성을 강제하는 사회현실은 무엇인가?

- 무엇보다도 우리는 세계화현상에 주목하지 않을 수 없다. 사회주의체제의 붕괴와 함께 가속화되기 시작한 세계화는 정치, 경제, 과학기술, 민족주의 등 다양한 영역에서 빠르게 진행되고 있다. 그럼에도 불구하고 기존의 민족국가와 그 체제는 이렇듯 세계화되고 있는 문제를 다룰 만한 능력을 갖고 있지 못하며, 유엔과 같은 국가기구도 무력할 뿐만 아니라 세계정부는 아직도 형성되지 않고 있다. 자본주의시장경제가 세계화되면서 자본, 노동력, 재화 등이 국경을 초월하여 이동하고 있고 제 3 세계의 빈곤화는 양적으로나 질적으로 가속화되고 있음에도 불구하고, 이를 해결할 수 있는 제도적 장치는 전무하며 기존의 사회운동은 이의 해결을 부차화하고 있다. 또한 과학기술의 세계화는 전 지구적 차원에서 환경위기와 생명 그 자체의 위기를 심화시키고 있음에도 불구하고 이를 제지할 수 있는 지구적 차원의 환경운동은 아직까지도 미약하기만 하다. 설상가상으로 사회주의체제의 붕괴와 함께 민족국가의 제도적 틀은 약화되고 있음에도 세계정부가 구성되지 못하고 있기 때문에 세계 각지에서 민족주의는 오히려 강화되고 있으며 그로 인한 약육강식의 전쟁은 끊이지 않고 있다. 이렇게 본다면, 세계화로 인해 야기되는 제반 사회 문제를 해결하는 것이야말로 사회참여의 목표일 수밖에 없다. 이러한 목표는 동아시아 참여불교 사례가 사회참여의 목표로 설정하고 있는 것이기도 하다.

- 한편, 비록 국제적으로는 민주주의가 확산되고 있음에도 불구하고 국내적으로는 기존 정치체제가 민주주의의 심화에 본질적인 한계를 드러냄으로써, 사회적 약자의 정치적 불평등은 줄어들지 않고 있으며 일상적인 삶의 정치에서는 아직도 비민주성이 그대로 방치되고 있다. 그 결과 사회적 약자는 공동체의 의사결정과정에서 배제되어 왔고, 이는 절차적 민주주의라는 제한적 민주주의로 합리화되고 있다. 그러나 절차적 민주주의는 국민

의 의사를 왜곡할 가능성과 강자 및 다수의 횡포를 야기할 수 있다는 점에서 결정적인 한계를 지니고 있다. 또한 오늘날의 자유민주주의는 정치제도적 측면에서도 결정적인 한계를 지니고 있다. 대의제와 선거제도는 국민의 의사를 대변하지도 반영하지도 못하고 있으며, 복수정당제도도 겉모습과는 달리 현실적으로는 국민의 정치적 선택의 폭을 충분히 보장해 주지 못하고 있다. 바로 이러한 한계로 말미암아 사회적 약자의 사회적 고통은 해결되지 않고 장기간 방치되고 있으며, 공공선에 대한 정치적 관심은 약화되고 있다. 이렇게 볼 때, 한국사회의 각종 사회문제는 물론 지역사회의 민생 현안은 모두 사회참여의 목표로 설정 가능하다. 특히 후자의 경우는 이른바 지역사회조직사업의 목표가 되어야 할 뿐만 아니라 ‘풀뿌리민주주의’ 즉 NGO의 목표일 수밖에 없다.

5.2 ‘주체 형성’ 과 관련하여

- 사회참여의 주체는, 자신의 인생살이는 물론 다른 사람과 더불어 살아가야 하는 세상살이를, 부처님의 가르침에 따라 해결하고자 하는 모든 불제자 즉 사부대중이다. 그러나 사회참여는 일종의 집합행위이기 때문에, 이른바 주체 형성 즉 행위주체의 의식과 그러한 주체들로 구성된 조직이 형성되어야 한다.

- 그렇다면 우리는 어떻게 행위주체로 하여금 사회참여의 의식을 형성하도록 할 것인가? 그 시작 지점은 역시 교육이다. 교육을 통해 지역사회의 민생현안에 대해 관심을 가지면 행위자는 그것을 어떻게든 해결하려고 노력하게 되고 그러한 과정에서 사회의식이 자연스럽게 형성되기 때문이다. 또한 실천을 통한 의식형성의 길도 있다. 그 길의 출발지점은 봉사활동이다. 봉사활동의 현장 경험이야말로 지역사회의 민생현안 해결의 필요성 및 의지를 갖게 하는 소중한 계기를 제공해 줄 것이기 때문이다.



- 한편 조직형성의 문제를 논의해 보자. 조직 형성과 관련해서는 무엇보다도 기존의 사회단체의 활성화 방안을 모색하는 데에서 시작해야 할 것이다. 문제는 앞에서 검토했듯이 기존의 사회단체의 역량만으로는 우리에게 요구되는 사회참여 수요를 감당할 수 없다는데 있다. 그러나 포기할 일은 아니다. 1000만 예비군을 보유하고 있기 때문이다.

- 조직 형성과 관련하여 우리는 크게 두 가지 길을 제안하고 싶다. 우선 한국사회의 고유한 사회문제의 해결을 위해서는 이른바 NGO와 같은 사회단체를 결성하는 것이 그 하나의 길이다. 다른 하나는 지역사회의 현안을 해결하기 위하여 단위사찰이나 교구를 중심으로 지역사회조직사업(CO)을 전개해 나가는 것이다. 그 구체적인 방법에 대해서는 참고자료를 이용하기 바란다.

5.3 '방법의 개발'에 대하여

- 한국불교의 사회참여 방법은 여타 시민사회단체의 사회참여방법과는 차별성을 가질 수 밖에 없다. 참여의 목표와 주체가 다르기 때문이다. 또한 한국불교의 사회참여방법이 차별성을 가질 때 오히려 한국불교의 사회참여는 비로소 가치를 가질 수 있다.

- 무엇보다도 부처님의 방법은 우리의 전범이 되기에 충분하다. 부처님의 약육강식의 현실과 계급차별의 불평등문제를 해결하기 위해 물리적 투쟁의 방법보다는 정직한 사상논쟁을 선택했다. 오히려 물리적 투쟁을 지적 대결로 유도했다는 편이 더 정확할 정도이다. 또 하나, 부처님께서서는 사문유관이후 이미 주어진 부, 권력, 명예를 모두 버리고 출가함으로써 고통을 해결하는 실천행의 모범을 제공하셨다. 이렇게 본다면, 부처님께서서는 세속사회의 사회문제의 현장에 개입하여 행위자들의 사고방식을 바꾸어 주거나 혹은 스

스로 모범을 제공함으로써 민생현안이나 사회문제를 해결하셨다.

- 이러한 부처님의 사회참여방법은 영국의 식민정치에 맞서 인도의 독립운동을 주도한 간디의 비폭력전략으로 꽃을 피운바 있으며, 앞에서 살펴 본 세계적인 참여불교운동으로 계승되고 있다.

- 이렇게 볼 때, 한국불교가 사회적 고통을 해결하는데 참여하는 길은 자본주의사회 속에서 살아가는 사회구성원 개개인의 물질주의적 사고방식을 전환시켜 스스로 소외를 극복하도록 유도해 주고, 나아가 이를 점 사회적 차원으로 확산하는데 동참하도록 하는 방법이 바람직해 보인다. 이는 일종의 헤게모니 전략이다. 다만 이를 위해서는 우선 1000 만 예비군을 조직하는 일부터 착수해야 한다.

6. 나오는 말: 생략



韓國佛教學會

100-715

서울시 중구 필동3가 동국대학교 교수회관 127호

Tel. 02-2260-3130 Fax. 02-2273-3133

<http://kobs.org>