

불교의 계율에 대한 새로운 이해

- 불교 윤리학을 위한 몇 가지 전제들1)-

조 성택(고려대학교 교수)

I. 연구의 목적

불교 혹은 불교학의 전통에서 ‘계율’이란 용어는 그 사용되는 구체적 맥락에 따라 다소 다른 의미로서 사용되고 있다. 이를테면 불교의 경전을 구성하는 경율론 삼장의 하나인 율장을 통칭하는 의미로서 사용되기도 하고 혹은 율장에서 거론하고 있는 구체적 금계와 그 주석을 의미하기도 한다. 그런가 하면 계율은 불교 수행을 구성하고 있는 계정혜 삼학의 하나로서 선정수행을 위한 윤리적 실천 규범을 의미하기도 한다. 혹은 대승 보살의 수행 지침인 육바라밀의 하나로서 이해되기도 한다. 본고에서는 계율의 의미를 보다 포괄적으로 사용하려고 한다. 다시 말해서 승가와 제가를 포함하는 불교 윤리와 도덕의 총칭으로서 뿐 아니라 불교적인 행위 규범과 그 준거를 지칭하는 개념으로 ‘계율’이라는 용어가 사용 될 것이다.

불교 전통은 계율에 관해 양면적인 입장이다. 한편으로 계율은 인간의 도덕적 자아실현을 위한 최소한의 기본 원칙으로서 제시되는가 하면, 다른 한편으로 계율은 열반 혹은 해탈이라는 불교의 궁극적 선을 실현하는 예비적

1) 본고는 기초학문육성 인문사회분야 지원사업의 일환으로 한국 학술진흥재단의 지원 (KRF-2002-704-AM1031)의 제 2년차 연구 결과물임.

실천수행 혹은 뗏목과 같은 도구적 성격으로 규정되고 있다. 계율이 지니고 있는 이러한 양면성은 원칙적으로 조화될 수 없는 것이다. 따라서 계율의 이러한 양면성은 불교의 초기 전통에서 재가와 출가를 도덕적 행위와 그 목적에 따라 구분하는 하나의 중요한 기준으로 사용되기도 하였다. 즉 재가자의 목표는 도덕적 행위의 수련과 그 결과로 인한 세속적 인격의 완성 그리고 적절한 범위 내에서의 종교적 보상 - 이를테면 善業을 많이 쌓으면 내생에 좋은 곳에 태어난다고 하는 등등 - 을 보장받는 것이었고 이런 점에서 윤회는 도덕적 행위의 유일한 근거가 되었다. 한편 출가자의 경우 어떠한 善한 행위도 그 자체 목적 일 수 없고 “존재의 無化”라 할 열반의 도구적 성격에 불과하였다. 열반이라고 하는 초윤리적 가치와 도덕 행위의 현실적 가치의 괴리감을 메우려는 불교적 노력은 인식론적으로는 진제와 속제, 그리고 윤리학적으로는 출세간과 세간이라고 하는 이제(二諦)의 형식으로 드러나기도 했지만 여전히 그 초점은 열반이라고 하는 가치의 초월성을 긍정하는데 있었다.²⁾

대승불교에 와서 열반을 특수한 심적 경험(mental experience)으로 이해함으로써 열반의 초월적 성격이 어느 정도 극복되고 자비를 강조함으로써 현세적 윤리의 중요성을 인정하게 된 측면도 있었지만 수행론의 측면에서 현세적 세간적 윤리는 여전히 부차적이고 하위의 가치체계였다.

계율과 세간적 윤리 행위의 도구적 성격이 극단적으로 강조되는 것은 선 불교에서 이다. 殺佛殺祖의 레토릭은 단지 권위로부터의 탈피를 의미하는 것이 아니라, 깨달음에 관한 한 세간적 윤리의 무용성을 지적하는 선 불교의 반 사회적(anti-social) 반 계율적(anti-nominal) ‘자기 정체성’(self-identity)의 확립을 위한 선언이라고도 볼 수 있다. 선 불교의 修證論에서 계율은 항

2) Luis O. Gomez, "Talking about Precepts and Practicing Precepts," *Chung-Hwa Buddhist Journal*, vol. 6 (1993, 7), 최은영 역 「계율(戒)과 계율을 실천하는 것(持戒)에 관한 담론」, 『불교평론』 vol. 16, 2003, 298쪽

상 도구적인 것으로 이해되고 있다. 뗏목의 비유 등에서와 같이 계율은 초세속적 가치를 실현하기 위한 세속적 차원의 도구일 뿐으로 마치 강을 건너고 나면 더 이상 뗏목은 필요 없을 뿐 아니라 심지어 버려야 할 짐이 된다. 戒에 대한 이러한 이해는 곧 [도덕적 윤리적] 행위의 실체성을 부정하는 무상계(無相戒)를 최상위 개념의 계로 인정하는 데에까지 이르게 된다. 원효나 경허 등의 파계 행위가 비윤리적 행위로서 인식되는 것이 아니라 깨달음을 도리어 증명하는 것으로 인식되는 것도 이러한 이유에서이다. 다시 말해서 마음의 자유는 곧 행위의 자유를 보장한다는 것이다. 이는 극단적으로 깨친 자의 행위는 무엇이나 정당화 될 수 있다는 의미가 되기도 한다. 이런 관점에서는 윤리적으로 혹은 계율을 지키며 산다는 것은 결국 도덕적 하위를 스스로 증명하는 것에 다름 아닐 것이다. 그렇다면 과연 불교는 왜, 어떻게, 그리고 어떤 교리적 정당성에 의해 ‘마음의 자유’(깨달음)가 ‘윤리적 행위’(業)로부터의 자유를 보장하는가? 또한 깨달은 자의 모든 행위는 윤리적인가? 혹은 윤리적 행위는 궁극적 깨달음을 보장 하는가/하지 못하는가? 아니면 깨달음은 윤리적 행위와 아무런 내적 상관관계가 없는가? 이상이 물음들은 불교에 관심을 가진 사람들은 누구나 한번씩 자문하고 있는 것들이고 얼른 한 마디로 답변할 수 없는 내용들이다. 질문 자체가 복합적인 문제를 함의하고 있어서가 아니라 불교 전통 자체가 이 문제에 관한 한 일관된 입장이 아니라 때로는 모호하고 때로는 모순된 다른 입장을 전통 내에서 보존해 왔기 때문이다. 이를테면 초기 불교이래 승려의 不淫戒는 어길 경우 승단에서 쫓겨나게 되는 네 가지 중한 禁戒인 사바라이(四波羅夷)중의 하나이다. 그럼에도 불구하고 7세기 원효나 근대의 경허(1849-1912)의 경우 파계는 비윤리적 행위로 비난받기보다 도리어 그들의 깨달음의 경지를 증명하는 것처럼 이해되고 있다. 물론 그들 이야기의 상징성이나 레토릭이 지닌 종교학적 의미를 인정한다하더라도 그들의 행위는 일정하게 불교 전통이 가지고 있는 초월성과 세간적 윤리 행위간의 불일치를 보여주고 있는 것은 사실이

다. 이런 불일치는 비단 선 불교 전통에서만이 아니다. 초기 불교 경전인 아함경이나 파알리 경전을 살펴보면 불교의 궁극적 목표인 깨달음이라는 초월성과 세간적 윤리의 도덕성의 문체가 항상 일정한 대립적 구도로 설정되고 있고 양자간의 교리적 긴장이 해소되고 있지 않다는 것을 알 수 있다. 다시 말해서 불교의 모든 도덕적 행위의 근거와 정당성이 깨달음의 경험에 근거하고 있는 것처럼 보이지만 실은 깨달음이 반드시 도덕적이지는 않다는 사실이다. 깨달음이 반드시 도덕적이지 않다면, 깨달음은 어떤 '무엇'을 지향하고 있는가? 그렇지 않다. 무위법이란 개념이 의미하고 있듯이 깨달음의 그 자체 목적이요 그 자체 어떤 다른 근거도 필요하지 않는 것이다. 그렇다면 도덕적 행위는 어떻게 깨달음을 보장하는가/하지 못하는가? 그리고 불교에서 도덕은 그 자체 목적일 수 있는가 등등의 윤리학의 기본적인 의문들이 생기게 된다.

본 연구는 불교 윤리의 근거라 할 수 있는 계율을 분석적으로 살펴보고 이 계율이 불교 수행 체계 전체와 어떤 관련을 맺고 있고, 불교의 중심 교리들 이룰때면 무아, 공 특히 해탈이나 열반과 어떠한 내적 관계가 있는지 살펴보는 것을 목적으로 한다. 나아가 그러한 내적 관계가 불교 바깥의 관점에서 어떻게 비판 될 수 있는지 살펴봄으로써 현대적 의미의 불교 윤리학이 성립 할 수 있는 전제 조건들이 무엇인지 살펴 볼 것이다.

II. 불교의 修證論(Buddhist Soteriology)에 대한 이해

초기 불교의 경우 불교는 닦아서(修) 깨달음(證)을 얻는 것을 목표로 한다. 이러한 불교의 목적과 목표는 초기 불교이래 四聖諦에 잘 요약되어 있다. 현 존재의 실상(苦)을 인식하고, 그 원인(集)을 파악하여, 수행(道)을 하면, 열반(滅)에 이를 수 있다는 것이다. 여기서 고 집 멸 도는 한 쌍씩 인과

관계를 이루고 있어 그 원인의 발생과 소멸에 따라 그 결과가 생기고 소멸한다는 불교 고유의 因果律인 緣起法이 四聖諦의 기본적 작동 원리(operating principle)로 되어있음을 알 수 있다. 즉 현 존재의 실상인 苦는 번뇌에 의한 마음의 속박(集諦)의 結果이며, 열반(滅)이라고 하는 마음의 자유로운 상태는 수행(道)의 果인 것이다. 다시 말해서 수행(道)이란 번뇌(集)를 없애는 과정이자 곧 열반(滅)이라는 마음의 자유로운 상태를 얻게 하는 원인이 되고 있는 것이다. 따라서 수행(道)이란 [번뇌를 없애는 점진적] 과정이자 [깨달음이라고 하는 초월적 경험의] 원인이 되고 있는 것이다. 이 “과정”과 “원인”을 불교에서는 구체적으로 八正道라 하여 道諦의 구체적 내용이 되고 있다.

한편 불교에서는 전통적으로 수행을 이루는 세 가지 구성 요소를 戒-定-慧의 ‘세 가지 공부’(三學)라고 한다. 이 세 가지 공부는 서로 유기적 관계 속에서 불교의 기본적 수행체계를 이루고 있다. 戒라고하는 것은 도덕 습관, 또는 도덕적 행위를 일컫는 것이며 定이란 禪定の 경험을 말하는 명상 수행이며, 慧란 선정에서 관찰을 통해 얻어지는 통찰력(解脫智, liberating insight)을 의미한다.

이때 戒란 불교적 도덕과 윤리를 의미하는 것이지만 윤리 신학(moral theology) 등에서도 같이 엄격한 일반 원칙으로부터 추론된 윤리 덕목이나 실천 체계라고 하기보다 해탈의 통찰력을 얻기 위한 목적론적, 예비 수행적 성격을 가지고 있다. 초기불교의 다음 구절은 戒의 이러한 성격을 잘 보여 주고 있다.

아난야! 계를 지키면 후회함이 없게 되고, 후회가 없으면 만족(歡悅)하게 되고, 만족함이 있으면 기쁨(喜)을 가져온다. 기쁨은 [마음의] 안정(止)을 가져오고, [마음의] 안정으로 인하여 喜(喜)가 생긴다. 즐거운 마음은 선정(定)에 [우리를] 들게 한다.

아난아! [나의 가르침에 따라 성자의 지위에 오른] 나의 제자들은 禪定에 들어감으로써 [세계를] 있는 그대로 보는 지혜(見如實知如眞)를 얻게 된다. 있는 그대로 보는 지혜로 [세계를] 보면 [그런 세계가] 싫다는 생각을 하게 된다. 싫어하게 되면 욕심이 없게 된다. 욕심이 없게 되면 속박에서 벗어나고(解脫), 속박에서 벗어나면, 스스로 해탈하였음을 알고, [윤회의] 삶이 끝났으며, [청정한] 범행을 다 닦았으며, 해야 할 바를 다 마쳐 다시 再生함이 없음을 안다.

아난아! 이처럼 [수행에 관한] 가르침들은 서로 도움이 되고 서로 원인이 된다. 이처럼 계를 지킴으로 시작하여 최고의 경지인 [열반에] 이르게 된다. 이른바 [생사 고통의] 이 언덕에서 [열반의] 저 언덕에 다다른 것이다.3)

요컨대 출가 수행자의 경우 戒란 수행의 시작이며, 계를 지킨다는 것은 수행의 최종 목적인 깨달음을 얻기 위한 일종의 ‘필요조건’이 되는 것이다. 한편 해탈을 최종 수행의 목적으로 하지 않는 재가자들의 경우 수행은 곧 戒를 지키는 것을 의미하는 것으로 “다른 생명을 해치지 않는 것, 부적절한 성관계를 갖지 않는 것, 언어와 생활에서의 不正直함과 불성실을 금하는” 등의 다섯 가지 禁戒를 어기지 않는 것이었다. 이 경우도 戒를 지키는 근본적인 이유는 다음 생에서 보다 삶을 보장받기 위한 “목적론”적 성격이 짙다. 윤리적 도덕적 행위의 근거를 인간 本性이라든지 天과 같은 형이상학적 개념에 두는 것이 아니라 “보상적” 혹은 “목적론적”인 입장에서 바라보고 있는 것은 붓다가 도덕적 행위의 이유를 윤회를 바탕으로 善因 樂果 惡因苦果의 인과성에 따른 賞과 罰에서 찾고 있다는 점과도 일맥상통한다. 인간의 도덕적 행위를 “내생의 보다 나은 삶”이라든지 至高의 경지인 열반을 얻기

3) 阿難。因持戒便得不悔。因不悔便得歡悅。因歡悅便得喜。因喜便得止。因止便得樂。因樂便得定。

阿難。多聞聖弟子因定便得見如實知如眞。因見如實知如眞便得厭。因厭便得無欲。因無欲便得解脫。因解脫便知解脫。生已盡。梵行已立。所作已辦。不更受有。知如眞。

阿難。是爲法法相益。法法相因。如是此戒趣至第一。謂度此岸。得至彼岸。

[中阿含經卷第十 習相應品第五, 大正藏 卷 1권 485b 이하]

위한 것이라는 목적론적 입장에서 붓다가 보고 있었다는 것은 윤회를 통한 도덕적 인과성의 법칙을 회의하는 사람들에게 붓다가 설득하는 일종의 '도박꾼의 논리'에서도 잘 드러난다. 그 요지만 소개하면:

도덕적 인과율과 그 賞罰이 이루어지는 場인 윤회를 믿는 사람은 아무런 잃을 것이 없다. 우선, 그 믿은 바가 사실일 경우, 그는 다음 생에서 행복한 결과를 얻을 것이요 이승에서도 사람들의 찬사를 받을 것이다. 그러나 그런 것이 없다고 믿고 비도덕적으로 행동하다가 그것이 사실로 드러나게 되면 다음 생에서 불행한 과보를 받게 되고, 그것이 사실로 드러나지 않는다 하더라도 이승에서 세상 사람들의 비난을 받게 되기 때문이다.⁴⁾

초기불교의 이러한 목적론적 윤리관은 한편으로 一切皆苦라는 고성제의 가르침에서도 잘 드러난다. 인간의 모든 [현상적] 경험이 -- 그것이 행복한 경험이면 행/불행이 아닌 中性的인 것이건 -- 궁극적으로 고타의 경험일 뿐이라고 보는 붓다의 세계관은 다음의 두 가지 점에서 고려될 필요가 있다. 첫째, 현상적 경험이 고타일 뿐이라고 하는 것에는 고타를 강조함으로써 離苦得樂이라는 불교의 출세간적/초세간적 목표를 강조하려는 측면이 있으며, 둘째, 고타의 원인인 貪 瞋 痴 三毒心이 인간의 근본 조건이라 보고 있다. 이런 점에서 보면 붓다는 지극히 현상주의적 인간관을 가지고 있었다고도 볼 수 있다. 이런 붓다의 인간관 및 세계관은 초기 교학 전통인 아비달마 전통에서도 계승되고 있다. 아비달마에서는 인간 존재를 분석하여 비인격적인 요소(impersonal elements)인 법(dharmas)으로 환원하고 있는데 설일체유부 전통의 아비달마에서는 총 51개의 “마음의 요소”(mental factors; 心所法)를 상정하고 이 중 선한 마음 작용에 속하는 善心所가 11개, 악한 마음 작용에 속하는 번뇌 및 수번뇌 심소는 26개에 달한다.(번뇌 심소 6개; 수번뇌 20개). 그러나 단지 이러한 일면적 분석만으로 인도의 초기 불교의 인간관이

4) M I. 287; D I. 55 참조

부정적이라든지 하는 성급한 결론을 내리려는 것은 아니다. 단지 한 가지 지적하고 싶은 것은 후일 불교가 중국에서 전개되는 바와 같이 佛性이 인간 존재에 本有한다든지, 혹은 다른 철학/종교 전통 등에서와 같이 어떤 ‘선형적인 善의 의지’ ‘구원’ 혹은 ‘궁극적 善’의 가능성이 인간 본성에 본래 갖추어져 있다는 생각을 초기 불교에서는 전혀 찾아 볼 수 없다는 점이다. 한편으로 인간의 완전한 淨化의 가능성을 열어두고 있긴 하지만 (수행 이전의) 자연 상태의 인간에 관해서 초기불교는 다소 부정적 관점을 가지고 있었다고 보여 진다.

이상 계-정-혜 세 가지 공부(三學)를 통하여 본 바와 같이 초기 불교 수행 체계가 번뇌의 제거를 통한 점진적인 과정이며, 이 가운데 윤리적 도덕적 행위에 속하는 戒가 목적론적 예비 수행적 성격은 지닌다고 하는 점은 八正道에서도 분명하게 드러난다. 이 팔정도는 正見 正思 正語 正業 正命 正精進 正念 正定(혹은 正三昧)의 여덟 가지의 행위 규범 및 실천 수행으로서 知-情-意 인간의 모든 활동 양상에 관한 기본 지침이라고도 할 수 있다. 바른 견해를 가지고 바른 생각을 하며 바른 언어생활과 바른 행위를 하며 바른 직업관을 가지고, [올바른] 명상을 위한 바른 노력 바른 마음 챙김 그리고 바른 삼매의 생활을 할 것을 가르치고 있는 것이다. 또한 윤리적 덕목의 단순한 나열이 아니라 처음의 ‘바른 견해’(正見)에서부터 시작하여 앞의 덕목이 다음 덕목의 先行 조건이 되는 것으로, 차례로 하나씩 점진적으로 나아가야 하는, 점진적이며 층첩적 구조로 되어 있는 것이 특징이다.

팔정도는 마지막의 正定을 제외한다면 별다른 종교적 색채나 특이할 것도 없는 일상적인 평범한 윤리적 가르침으로 보인다. 과연 이 정도해서 ‘깨달은 자’가 될 수 있나 라는 생각마저 들 정도이다. 그런데 이 팔정도는 붓다 당시부터 오늘날까지, 그리고 여러 다른 종파나 전통, 제가 출가를 불문하고 모든 불교인들의 수행 체계이자 생활 윤리가 되고 있다. 그래서 다른 불교 교리와 마찬가지로 이 八正道의 구체적 실천에는 소위 고도의 출세간

적인 ‘high level’에서의 수행과 일상적인 ‘low level’에서의 수행이 다르게 설정되고 있다. 물론 ‘high level’에서의 수행과 ‘low level’에서의 수행의 구별은 다름 아닌 목표의 높고 낮음에 따른 것이다. 즉 궁극적 깨달음인 열반을 목표로 하는 것이 ‘high level’에서의 팔정도 수행이다. 따라서 여기서 논의의 대상으로 삼는 八正道의 수행은 ‘high level’에서의 수행이다.

팔정도의 시작은 正見에서 시작된다. 바른 견해가 있어야 바른 생각이 있을 수 있고 바른 생각이 있어야 바른 언어활동과 바른 행위 등이 가능하다고 본다면 八正道의 시작이 正見에서 시작된다는 것은 지극히 상식적인 타당함이 있어 보인다. 그러나 정작 이 八正道를 실천하려 들 때 우리는 당장 시작에서부터 당혹감을 느끼지 않을 수 없다. 무엇이 “바른 견해”인가? 실은 바른 견해를 몰라서 깨달음을 얻으려하는 것이 아닌가. 무명을 특징으로 하는 중생이 바른 견해가 있을 리 없을 텐데 어떻게 八正道는 첫 걸음에서부터 바른 견해를 가지라고 하는가? 구체적 실천 단계에서의 이러한 八正道의 문제점은 불교 전통에서 상당히 초기부터 문제가 되었던 듯 하다. 이는 八正道를 계 - 정 - 혜 ‘세 가지 공부’(三學)로 분류하는 데서도 잘 드러난다. 전통적으로 불교 경전에서는 正思 正語 正業 正命 네 가지 덕목을 윤리적 행위 규범인 戒에 속하는 것으로 분류하고, 正精進 正念 正定은 禪定에 그리고 正見이 智慧에 속하는 것으로 분류하고 있다. 계-정-혜 三學의 수행 체계에 따르면 正見은 팔정도의 첫 실천 항목이 아니라 맨 마지막에 와야 할 것이다. 만일 그렇다면 正見을 맨 마지막으로 놓았을 때 문제점은 없는가? 이 경우에도 문제점은 있다. 正思 正語 正業 正命 네 가지 윤리적 행위가 바른 견해(正見)가 없이 가능 할 것인가? 이러한 딜레마적 상황은 이미 초기 불교 (어쩌면 보다 당시부터)에서부터 일어났던 것 같다. 실제로 초기 경전에 속하는 아함경전이나 파알리어 경전에서는 八正道가 아닌 九正道나 十正道가 언급되어 있는 것을 흔히 찾아 볼 수 있다. 九正道, 十正道는 공통적으로 여덟 번째의 正定 다음에 正智慧 혹은 正知을 설정하고

있다. 한편 초기불교의 교학 전통에서는 팔정도의 첫 번째 항목인 正見에 대해 다음과 같은 두 가지 설명 방식을 통해 구체적 실천에 다른 八正道의 문제점을 해결하려하고 있다. 첫 번째 한 가지는 팔정도 서두의 정견의 내용을 지혜에 해당하는 바른 견해가 아니라 ‘경전의 가르침’에 대한 바른 믿음으로 해석하는 경우이다. 이 경우 정견은 내면화된 혹은 체득된 바른 견해가 아니라 경전의 가르침을 “바른 견해”라고 믿고 그 가르침에 입각해서 正思 正語 正業 正命 등의 실천을 하게 되는 것이다. 이런 설명이 상정하고 있는 수행 방식은 후일 회염 등의 대승 교학에서 성립하게 되는 信 - 解 - 行 - 證의 수행 방식과 같은 구조를 가진다고 볼 수 있다. 즉 불도의 가르침이 진리라고 믿고 따라 수행을 하여 그 진리를 스스로의 경험에서 체득하고 검증하게 되는 일종의 변증법적 구조를 이루는 것이다. 또 다른 설명 방식은 정견의 내용을 행위의 도덕적 책임에 따른 인과응보적 상벌 그리고 그 상벌이 구체적으로 일어나는 場으로서의 윤회가 실재한다는 세계관을 받아들이는 것이 바로 正見이라고 설명하는 것이다.

이상에서 살펴본 바와 같이 초기 불교 수행 체계 내에서의 계율은 그 자체 윤리적 합목적성을 가진 것이 라기 보다 궁극적 깨달음인 열반을 얻기 위한 예비 수행적인 성격이 짙다. 이것은 한편으로 초기 불교의 출가 중심주의적 성격을 드러내는 것이기도 하지만 결과적으로는 출가 집단의 세간적 도덕과 윤리에 대한 무관심으로 귀결된다. 나중에 다시 언급하겠지만 현대적 관점의 불교 윤리학을 거론하는 이상 이러한 초기 불교의 출가 중심주의와 깨달음 지상주의 그리고 그것에서 파생되는 세간적 도덕과 윤리에 대한 무관심은 비판적으로 재검토되어야 할 것이다.

1. 대승 불교의 경우

이러한 초기 불교의 출가 중심주의적 성격은 대승인들에게 비판의 대상

이 이 되었다. 대승 불교의 기원과 성격에 대한 최근의 연구들은 대승 운동이 어떤 단일한 이념을 중심으로 일정한 방향을 가진 ‘의식적’ 운동이 아니었음을 보여주고 있다. 그럼에도 불구하고 여러 다양한 형태의 초기 혹은 그 시원(始原)적 형태의 대승 운동의 몇 가지 공통된 특질은 지적할 수 있는데 그 것은 바로 재가-출가 구분의 최소화이며 열반의 초월성에 대한 비판적 관점이다. 여러 다양한 새로운 형태의 수행이 제시되고 무상, 고, 무아 소위 삼법인에 대한 새로운 접근과 다양한 이해가 제시되는 가운데 초기 대승 경전들이 보여주는 하나의 새로운 사실은 재가자의 전면적 등장이며 불교 수행에 관한 재가-출가 구분이 최소화 되고 있다는 점이다.

이제 초기 불교의 이상(理想)인 아라한을 대신하여 보살이 불교적 이상으로 등장하고 이 보살 개념은 그 이전 전통에서의 재가-출가 구분을 무의미하게 만드는 새로운 불교 수행자를 대표하고 있다. 석가모니 붓다가 성불하기 이전 많은 생을 거듭하면서 수행하는 가운데 때로는 출가자로 때로는 재가자로서의 삶을 걸어 왔듯이 “나도 그 삶의 과정을 밟겠다”라고 서원하는 보살에게 있어 그 삶은 석가모니 붓다의 전생이 그러했듯이 출가자일 수도 재가자 일수도 있었다. 요컨대 ‘보살로서의 삶’을 거론하는 이상 출가자나 재가자나하는 구분은 무의미 할 수 있었을 것이다. 이러한 초기 대승인들의 새로운 자각은 팔정도를 대신하는 새로운 대승의 수행도인 바라밀 사상에서 잘 드러난다. 육바라밀을 예로 들어 팔정도와 비교해본다면 그 외관상으로 나타나는 수행의 덕목들은 대체로 비슷하다. 즉 보시 지계 인욕 정진 선정 지혜의 수행 덕목들은 팔정도의 경우와 대체로 일치하고 있다. 하지만 한 가지 주목할 것은 ‘보시’라고 하는 덕목은 분명 이전의 전통과는 구별되는 덕목이다. 전통적으로 보시의 실천은 재가자에게 한정되는 덕목이었다. 물론 대승 경전에서 ‘보시’를 제시, 범시 무외시의 세 가지로 나누어 재가자의 실천 항목과 출가자의 실천을 구분하기도 하지만 수행 덕목으로서의 보시는 생전 공덕을 위한 재가자들의 전형적인 실천 덕목이었다. 대승불교 수행 체

계에서 핵심적 요소라 할 수 있는 바라밀에 보시가 포함되어 있다는 것은 재가-출가의 구분이 무의미하거나 적어도 그 이전 전통에서 만큼 엄격한 구분을 하지 않았음을 의미하는 것이다.

보시라는 덕목이 추가 된 것 이외에 바라밀은 팔정도와 외견상으로는 대체로 비슷하다고 할 수 있다. 그러나 수행의 구체적 내용에 있어서는 바라밀과 팔정도는 전혀 다른 내용이다. 팔정도는 처음의 '바른 견해'(正見)에서부터 시작하여 차례로 하나씩 점진적으로 나아가면서 다음 덕목을 하나씩 중첩적으로 실천해 가는 구조로 되어 있는 것이 특징인 반면, 바라밀은 '완성'이란 말이 의미하고 있듯이 각각 덕목의 완성을 목표로 한다. 다시 말해서 단순한 보시 혹은 지계의 실천이 아니라 보시의 '완성'과 지계의 '완성'을 목표로 하는 실천인 것이다. 즉 "상(相)이 머무름이 없이" 실천하는 보시와 지계 등등 이 진정한 바라밀의 실천인 것이다. "상(相)에 머무르지 않는다" 함은 곧 무아의 완전한 실현이다. 아상 인상 중생상 수자상 등의 유아론(有我論)적 관념을 떠날 때 비로소 진정한 보살의 수행이 가능한 것이다. 이러한 바라밀 수행의 구조는 결국 여섯 덕목의 마지막 도달점인 '지혜의 완성'이 실은 마지막 도달점이 아니라 보시 지계 등 각각의 바라밀을 실천하는 출발점이라는 의미가 된다. 즉 '지혜의 완성'은 바라밀 수행의 목표이자 출발점이 되는 것으로 모든 바라밀 수행은 결국 '지혜의 완성'이라는 하나의 바라밀로 귀결 되게 된다. 후대의 전통에서 깨달음이란 번뇌의 점진적 제거를 통해 얻어지는 것이 아니라 미혹을 깨침으로서 획득되는 것이라고 하는 선 불교 수증론의 한 이론적 근거가 바로 바라밀 수행의 이러한 구조와 관련이 있다고 할 수 있을 것이다. 초기 불교에서의 수증론이 이지적(理智的) 번뇌 보다는 주로 욕망과 관련한 정의적(情意的) 번뇌의 제거를 통해 깨달음에 도달하려고 한 것과는 아주 대조적이다.

요컨대 바라밀 수행이 무아와 사물의 공성을 자각하는 '지혜의 완성'으로 수렴됨으로써 대승 불교 운동, 특히 보살 사상을 통해 모처럼 마련된 세간

적 윤리 도덕에 대한 불교적 관심이 커질 수 있는 가능성은 사라지고 다시금 출세간적인 지혜에 비해 세간적 윤리행위는 하위의 부차적인 가치 체계에 머무를 수밖에 없었다. 특히 보살 사상과 관련하여 발전한 두 개념인 자비와 방편은 초기 불교의 윤리 초월적 입장을 극복하고 불교적 관점의 현세성의 윤리를 건립할 수 있는 원리적 개념이었음에도 불구하고 그러하지 못했던 것은 아쉽다. 이 자비와 방편이라는 두 개념은 구체적 현실과 구체적 삶의 현장을 전제로 하고 있다는 점에서 어디까지나 그 실천의 현장은 출세간이 아닌 세간이어야 한다. 하지만 대승불교 이래의 동아시아 불교사를 보면 이 방편과 자비는 출세간의 비윤리적/초 윤리적 관점을 정당화하는데 많이 사용 되어 왔음을 볼 수 있으며 오늘날 현대 한국 불교계에서도 자비와 방편은 많은 경우 수행자들의 일탈과 비윤리적 행위를 정당화하는 원리가 되고 있음을 흔히 볼 수 있으며, 또 선악의 구별을 모호하게 하고 호도하는 개념으로 조차도 사용되고 있다.

대승 불교를 통해 초기 불교의 출가 중심주의는 어느 정도 극복이 되었다고 볼 수도 있지만 깨달음의 초월성 문제는 여전히 남아 있었다. 초기 불교에서 세간적 윤리를 깨달음을 위한 예비 수행적인 것으로, 도구적인 것으로 이해한 측면이 있다면 선 불교를 포함하는 대승 불교에서는 세간적 윤리의 ‘불완전함’을 강조하는 나머지 세간적 윤리의 실체마저 부정하는 무상계(無相戒)를 주장하는 극단의 형태에 이르게 된 측면이 있다. 앞서 예를 든 원효나 경허의 경우가 대표적이라 할 수 있겠으나 보다 심각한 것은 대승 불교 교리 내에서의 정합성의 결여이다. 주지하는 대로 보살 사상은 기본적으로 타인을 위해 살고자 하는 데에 있다. 그러한 정신은 보살 서원의 대표적인 사홍서원에도 잘 나타나 있으며 중생 구제를 위해 자신의 성불마저 미루겠다고 하는 선언으로 나타나기도 한다. 즉 초월적 깨달음의 추구가 아니라 보살로서 현실의 문제에 적극적으로 참여하겠다는 것이 바로 보살 사상의 한 핵심이라 할 것이다. 그럼에도 불구하고 동아시아에 불교가 들어온 이

래 지금까지 불교는 항상 현실의 문제에서 한 발 비켜나 있었다. 이는 단순한 역사의 문제만은 아니다. 불교가 비 사회적이고 비 현실참여적인 데에는 지역별로 시대별로 그럴만한 역사적 이유가 있었던 것도 사실일 것이다. 하지만 그것으로 불교의 비 사회적 성격을 결코 다 설명할 수는 없다. 대승 불교의 핵심중의 하나라고 입을 모으는 보살 사상은 무엇이란 말인가? 보살 사상은 그 개념으로 보나 그 역사적 기원에서 보나 불교인들의 적극적인 현실 참여를 전제로 한 것이었다. 그러나 ‘행위의 완성’을 지향하는 바라밀 사상은 결과적으로 세간적 행위의 ‘불완전성’을 강조하게 되어 보살의 적극적 현실 참여를 주저하게 하고 현실을 도외시하는 구실을 줄 뿐이었다.

결과론적으로 본다면, 대승 불교의 관점에서는 깨달은 자의 행위만이 정당한 것이며, 행위의 옳고 그름은 그 행위 자체로서 판단 될 것이 아니라 행위자의 수행 정도에 따라 판별 될 뿐인 것이다. 필자가 볼 때 보살 사상은 깨달음을 어떤 목표나 도달점으로 이해하지 않고 끊임없이 추구해나가는 과정으로 이해한데에 그 본래의 정신이 있다고 본다. 과정이라 함은 구체적 현장에서의 시행착오와 역사적 판단의 ‘제한성’을 용납할 수 있다고 하는 의미이다. 그러나 깨달은 자의 ‘완성된 행위’만이 정당하고 유효한 행위라 할 때에 일반적인 불교인들의 현실 참여는 원천적으로 봉쇄될 수밖에 없다. 그러나 불교사는, 특히 동아시아에서의 불교사는 깨달음이 반드시 도덕적이며 윤리적이지는 않다는 점을 보여주고 있다. 더구나 현대 윤리학적 관점에서 볼 때 도덕과 윤리는 반드시 타인을 전제로 하고 있다는 점에서 더욱 그러하다. 현대적 관점에서 볼 때 깨달음과 도덕 윤리는 서로 상관관계가 없다고 볼 수도 있다. 세간적 도덕 윤리는 역사적으로 문화적으로 어떤 제한성을 인정하면서도 반드시 옳음과 그름을 그리고 선과 악을 구분할 것을 전제로 하고 있는 반면 불교적 깨달음은 시공간적인 초월을 강조하고 있기 때문에 애초 이 두 가지는 ‘비교 불가능한’ 범주라고도 할 수 있기 때문이다. 물론 이러한 관점은 불교적 진리만을 진리라고 할 수 없는 다원주의적 현대

사회를 전제로 하고 있는 말이다. 전통적인 불교 사회의 경우는 깨달음 그 자체가 도덕적 윤리적 행위의 원천이고 원리가 될 수 있기 때문이다.

III. 결론: 현대적 불교 윤리학을 위한 몇 가지 전제들

지금까지 우리는 불교의 가르침이 그 출발에 있어 윤리적 규범과 도덕을 강조하는 것임에도 불구하고 세간적 윤리 규범을 위한 가르침으로 적절하게 대응해 오지 못한 이유를 그 수행의 구조와 불교 자체의 역사에서 몇 가지 지적해 보았다. 이러한 지적들이 본 논문에서 충분히 논증되지도 못했고, 또 그 모든 가능한 이유들을 망라한 것은 아니라는 점은 인정하지만 적어도 지금까지 불교학계에서 간과하고 있던 문제라는 점에서 거론할 만하다고 생각 하고 많은 동학들의 질정과 비판을 각오하고 이러한 문제를 성급한대로 언급해 보았다.

오늘날 한국 불교가 맞고 있는 위기중의 하나는 불교의 가르침이 현대 사회가 가지고 있는 복잡다단한 문제들에 적절하게 대응하지 못하고 있다는 점이다. 전통적인 불교 이해로서는 이러한 위기 상황에 대처하지 못한다는 것은 이미 동시대의 많은 불교인들이 공감하고 있는 바이다. 최근 한국 불교계에서 논란이 되고 있는 ‘비구니 팔경법’에 관한 논란도 그 한 예이다. 팔경법의 폐지를 주장하는 법인은 불교의 근본정신에 입각하여 팔경법은 폐지되어야 함을 주장하면서 이 문제에 접근하는 “몇 가지 합당한 전제”를 제시하고 있는데, 이 전제들은 본고의 논의의 주제인 ‘현대 불교 윤리학의 전제’와 긴밀하게 관련이 되고 있어 소개하고자 한다.

1. 붓다께서 제시한 법의 정신에 합당한 것인가를 살펴야 할 것이다. 그 법이란 시대와 지역을 초월하여 평등하고 보편적으로 적용될 수 있는 법이다.

구체적으로 붓다의 주요 교설인 연기법, 무아, 중도의 구체적인 가르침에 계율과 역사적 사건이 부합되어야 한다는 것이다.

2. 비구, 비구니 승가에 대한 전거의 기록들이 수행의 증진과 발달에 장애가 되지 않고 도움이 될 수 있는가를 살펴야 할 것이다.
3. 중생세계에 도움이 될 수 있는가.
4. 승가의 도덕성을 확립하고 질서와 유지, 중흥에 도움이 될 수 있는가.
5. 오늘과 미래에도 법의 정신을 실현할 수 있는가 하는 점이다.⁵⁾

성문으로 확립되어 있는 경전 조목을 바꾼다는 것은 대단히 어려운 일이다. 그 어려움은 한편으로 ‘전통’과 단절하지 않으면서 ‘현대’의 상황에 적절하게 대응해야 하는 어려움이다.

한편 루이스 고메즈도 그의 한 논문에서 이러한 문제를 제기한 적이 있다. 고메즈는 “전통적인 불교 계율은 오늘날 불교 윤리가 처해있는 위기에 결코 적절하게 대응 할 수 없다”고 전제하고 계율에 관한 의미있는 재검토를 하기 위해서는 불교 윤리 사상의 기존 내용과 기초를 재점검할 것을 제안하였다. 그는 나아가 오늘날 시대에 의미있는 불교 윤리를 갖추려면 다음의 네 가지 조건을 구비해야 할 것을 주장하였다. 즉:

1. 과거로부터 이어져온 것과 전통적인 불교 담론에 뿌리를 둔 것이어야 한다.
2. 사회와 개인의 현재 상황을 고려해야 한다.
3. 불교의 목적에 맞으면서도 불교 윤리적 담론에서 가능한한 신비적요소와 화려한 수식을 줄여야 한다.
4. 사회적 현실 뿐만 아니라 개인을 고려해야하며, 그것은 한 개인과 모든 사람을 위한 신조가 되어야 한다.⁶⁾

5) 법인 「비구니 팔경법은 폐지되어야 한다」, 『불교평론』 vol. 18, 2004, 96쪽

6) Luis Gomez, 최은영 역, 앞의 책, 298쪽

이어서 그는 “우리들은 어떤 신비적인 것에 대해 비판을 할 필요가 있으며, 불교의 윤리적 생활을 지지하는 신화와 상징에 대한 새로운 이해를 창조해야한다. 그러나 이것이 결코 종교적 경외의 끝을 의미하는 것은 아니다.”라고 부연하고 있다.⁷⁾

법인이 제시하고 있는 ‘비구니 팔경법’의 폐지 문제를 위한 진지한 논의의 전제 조건들은 특정 사안에 국한되어 있고 주로 출가자 내부의 문제에 초점을 맞추고 있는 것이긴 하지만 법인의 주장은 고메즈의 주장과 일맥상통하고 있다. 다시 말해서 둘 다 공통적으로 ‘전통적 불교 담론의 현대적 이해’의 구체적 내용과 해석 방법론의 전략은 바로 전통과의 연속성이며, 동시에 현대적 상황에의 적응이라고 보고 있는 것이다. ‘전통과의 연속성’은 중요하다. 우선 우리가 논의 하는 것이 일반 철학적 윤리학의 문제가 아니라 불교를 실천하고자 하는데서 출발하는 ‘불교윤리’의 문제이기 때문이다. 따라서 어떠한 논의라 할지라도 그 논의는 불교적 담론 내에서 그 대안을 찾아야 하며, 불교교리의 새로운 현대적 의미와 적용을 모색하는 가운데서도 반드시 그것은 과거와 연결된 것이어야 한다.⁸⁾ 이에 관해 고메즈의 다음과 같은 언급은 시사적이다.

불교 윤리의 전통적 지식에 대한 담론에 있어서, 한편으로 우리들은 반드시 과거와 같은 기호(token)로부터 대안을 찾아야 하며, 다른 한편으로 오히려 현재의 우리와 그 연계를 보존해야만 한다. 예를 들면 우리는 기본적인 교리들로 일상적인 고전과 현대의 변증론자에 의해 늘 쓰여 질 두 가지 교리를 생각한다. 불교도는 도대체 불교의 궁극적 목표를 윤리행위의 기초로 하는 것인가? 아니면 자비의 원칙을 윤리행위의 기초로 하는 것인가? 어쩌면 우리들은 몇 가지

7) Ibid.

8) 이러한 시도의 한 예에 관해서는 줄고, “Selflessness: Toward a Buddhist Vision of Social Justice,” *Journal of Buddhist Ethics*, vol. 7, 76-85쪽; Reprinted in *the Forum for Intercultural Philosophizing*, No. 3 (Justice in Intercultural Perspective), June 2001.

참조

방식으로 이러한 원칙을 인용하여 같은 주제에 대해 단순하게 변주를 반복하는 데 빠지지 않고 진일보된 반성을 계발할 수 있을 것이다.⁹⁾

한편 ‘전통과의 연속성’을 고려하는 가운데 우리가 염두에 두어야 할 것은 바로 현대 사회라고 하는 삶의 현장이다. 전통과 구별되는 현대 사회의 특징염두에 두어야만 “불교적 윤리”를 건립하기 위한 구체적 모습을 비로소 그릴 수 있기 때문이다.

우선 우리의 논의와 관련 해 볼 때 전통 사회와 구별되는 현대 사회의 가장 큰 특징은 전문화와 그에 따른 삶의 분절화이다. 전통적 사회에서 종교란 삶의 총체적 규범이었고 가치체계였다. 관혼상제 등 삶의 전 과정에서, 또한 정치, 경제, 문화와 양육을 포함한 교육 등 사회의 전 부문, 그리고 사농공상 등의 전 직업에 걸쳐, 종교는 가치판단의 기준과 실천의 준거 역할을 할 수 있었다. 하지만 현대사회에 이르러 사회 각 부문의 분업화와 직업의 전문화가 진행되면서 종교의 역할은 점차 축소되어 삶의 한 특정 영역으로서만 그 역할이 축소되게 되었다. 그 결과 종교인들 스스로도 자신의 신행 활동을 자신의 다양한 삶을 구성하는 일부분으로서만 인식하게 되었다.

현대 사회의 또 한 가지 특징은 “다원성”이다. 특히 종교 현상에 있어 “다원성”은 가장 두드러진다. 다시 말해 전통 사회에서는 어떤 주류적 종교가 한 사회의 규범과 가치를 주도하는 사회였는데 반해 현대 사회에서는 다양한 교리와 세계관을 가진 여러 종교가 공존하게 되었다. 다른 종교를 가진 사람들이 같은 직장에서 일하기도 하고, 같은 목적의 사회 활동이나 정치 활동을 하는 시대에 우리는 살고 있는 것이다.

그런가 하면 초 교파적으로 사회의 공동선의 실현을 위하여 함께 협력해야 할 일도 많다. “초 교파적인 사회적 공동선”이란 말은 곧 종교의 교리를 “특수”로 사회적 공동선을 “보편”으로 인식하게 되는 경우조차도 있다는 의

9) Ibid., 312-313.

미이다. 이는 종교가 보편으로 인식되던 전통사회에서의 종교의 역할과는 확연히 구별되는 것이다. 결과적으로 현대사회에서는 종교가 ‘삶의 보편이 아닌 특수’로 인식되고 한 종교의 교리는 절대적 진리가 아닌 상대주의적 진리로 인식되게 된 것이다.

더구나 과학의 발달과 합리성에 대한 과도한 믿음은 종교를 더욱 더 삶의 특수한 영역으로 좁혀 놓았다. 많은 경우에 있어 종교의 교리가 “윤리적 삶”을 위한 가이드라인의 역할도 못하는 경우를 우리는 흔히 본다. 전문직 종사자의 경우 그 사람의 종교가 그의 직업윤리에 큰 영향을 미치지 못하고, 때로 사회 변혁과 개혁을 외치는 사회 운동기들의 사회적 실천 윤리에 그 사람의 종교가 별로 뚜렷한 행동 지침을 주지 못하고 있는 것이 우리의 현실이다.

이러한 현실 인식을 바탕으로 “불교적 윤리”에 대해 얘기하자. 우선 무엇이 불교적인가? 다른 것과 구분되는 것으로 불교적 특징을 드러낼 수 있는 것이 우선 불교적일 것이다. 즉 불교 미술이라든지 불교의 건축 양식이라든지 혹은 출가제도와 참선 등의 수행 방식, 그리고 교리 등은 다른 종교나 문화에서의 그것들과는 구분되는 독특한 불교만의 특징을 보여준다는 점에서 불교적인 “무엇들”이라 할 수 있다. 그런데 우리가 불교적 삶이라 할 때에는 불교적 독특함만을 이야기 할 수 없다. 다시 말해서 불교적 독특함과 아울러 한 사회가 아니 더 나아가 인류가 공동으로 추구하는 공동선이라는 보편적 가치와 맞닿아 있어야 한다는 말이다. 이 점은 특히 현대 한국의 불자들에게 있어서 대단히 중요하다. 다원주의를 특징으로 하는 현대 사회에 있어 어떤 특정 종교나 이념 혹은 가치 체계를 사회의 전 구성원에게 강요할 수 없다는 것은 분명하다. 또한 현대 사회가 가지고 있는 다양하고 복잡한 모든 문제들에 대해 불교가 어떤 해답을 줄 수 있다고 하는 것 또한 가능한 일이 아닐 뿐 아니라 위험한 발상이다. 이 점은 특히 현대 한국에 있어서 대단히 중요하다. 한국의 많은 불교인들이 불교를 잘 이해하지만 하면 현대

의 많은 문제를 해결 할 수 있다고 생각한다. 불교에 대한 자부심도 좋고 패기도 좋지만, 실현의 구체성과 가능성 여부를 따져보는 것은 더욱 더 중요하다.

따라서 불교적으로 산다는 것은 한편으로 불교적 특징을 유지하면서 다른 한편으로 인류의 보편적 가치와 맞닿아 있어야 한다는 두 가지 조건을 다 충족해야 하는 것이다. 그렇다면 “보편적 가치”란 무엇인가? 참으로 어려운 일이다. 다양한 종교, 다양한 가치와 문화를 가지고 있는 다원적 세계 속에서 전 인류가 공동으로 추구해왔고 앞으로도 추구해야 할 최소 공약수를 도출한다는 것은 쉬운 일이 아니다. 그럼에도 불구하고 우리는 다음의 세 가지가 도저히 물러설 수 없는 “최소한의” 공동의 가치라고 생각한다.

- 신체의 자유 등의 기본적 인권
- 최소한의 생계 보장을 위한 경제권(생존권)
- 균등한 교육의 기회 보장

정치 경제 문화에 걸친 세 가지 권리의 보장은 인류가 오랜 역사에 걸쳐 추구해온 것들로 어떠한 정치체제에서나 반드시 보장되어야 할 최소한의 권리들이다.

불교적 윤리를 논의하는 마당에 이러한 기본 인권을 논의하는 것을 의아하게 생각할 수도 있을 것이다. 불교가 다룰 수 없다든지 혹은 불교 밖의 문제라 할 사람들도 있을 것이다. 하지만 이 문제를 언급하지 않고서 불교적 삶을 논한다는 것은 그야 말로 공염불이라 생각한다. 위에서 언급한 기본적 인권의 터전 위에서만 불교적 삶을 영위할 수 있고, 또한 사회 구성원 모두가 이러한 최소한의 인권을 보장받을 수 있도록 노력하는 것이 불교인들의 의무인 것이다. 물론 이것들이 불교의 최종 목표는 아니다. 불교는 이러한 최소한의 인권 보장이라는 기초 위에서 제대로 시행 될 수 있고, 또 불교의 시행 활동은 반드시 이러한 기본 인권이 사회의 전 구성원에게 확대 될 수

있는 방향에서 이루어져야 한다.

물론 불교의 목표는 인류의 공동선의 실현으로 끝나는 것이 아니다. 근대 이후의 정치학, 경제학, 그리고 사회 철학의 목표는 앞서 언급한 공동의 가치를 실현하는데 있고 그 실현으로서 그 목적을 다하는 것이라 할 수 있다. 하지만 불교적 理想은 공동선의 실현을 넘어서는 근본적인 행복의 실현에 있다. 이 점이 불교와 세속적 학문이나 실천 사회 운동과 구별되는 점이다. 그리고 그 실현의 방법에 있어서도 불교는 세속의 사회과학과 구별되어야 한다. “불교는 보편을 지향하는 특수”라 한 것은 바로 이유이다. 보다 구체적으로, 불교는:

첫째, 공동선의 추구에 있어 다른 세속적 방법과 달라야 하고,

둘째, 공동선은 최소한의 인간 생존을 위한 최소한의 조건일 뿐이라는 것을 자각하여 그 너머에 인류가 추구해야할 더 크고 중요한 가치를 제시할 수 있어야 한다.

이 두 가지 점이 현대에 있어서 “불교적 윤리”를 구체적으로 논의하는 기본 전제라고 생각한다.

그렇다면 공동선을 추구하는데 있어 불교적 방법이란 무엇인가? 우리는 20세기 이래 대부분의 사회철학이나 정치 철학이 추구해온 사회적 正義 (social justice)의 이론이 근본적으로 각 사회 구성원의 이기심(self interests)을 인정하는데서 출발하고 있는 점에 주목할 필요가 있다. 교환정의를 주장하던 분배적 정의를 주장하던 모든 세속적 정의론이란 것은 기본적으로 이기심이라는 인간 존재의 현 상태를 불가피하고 개선 될 수 없는 (혹은 개선을 염두에 두지 않는) 것을 전제로 하고 있는 것이다. 하지만 불교적 관점에서 볼 때 인간의 이기심은 극복 될 수 있으며 그 극복은 바로부터 출발할 것을 가르치고 있다. 불교의 가르침은 기본적으로 이기심을 버리고 이타적 삶이 더 행복한 것임을 가르치고 있다. 초기 불교 이래의 무아론, 연기론 등은 단지 인식론적 차원에서가 아니라, 실천적 차원에서 이기심의 극복을 가

르치고 있는 것이다.

지금까지 현대 사회의 몇 가지 특징과 함께 불교적 윤리를 위한 몇 가지 큰 원칙을 살펴보았다. 이러한 원칙을 실현하기 위해 고려해야 할 두 가지 사항이 있다. 그것은 불교 경전에 대한 ‘열린 해석’과 다양한 불교 전통 가운데에서의 ‘선택’의 문제이다.

우리가 불교라 할 때는 두 가지의 의미가 있다. 하나는 진리의 당체로서의 ‘불교’의 의미가 있고 다른 하나는 전자의 역사적 전개라 할 수 있는 것으로, 진리의 당체를 구체적 시간과 공간 속에서 구현하고자 하는 다양한 모습의 불교가 그것이다. 이를테면 우리가 초기 불교, 부파 불교, 소승, 대승, 밀교, 선 불교 등 다양한 불교 사상들은 모두 진리의 당체로서의 ‘불교’를 시간과 장소에 맞게 구현하고자 한 노력의 산물들이라 할 수 있다. 이러한 노력의 과정은 기존의 종교적 권위에 대한 부정 혹은 재해석을 통해 이루어졌으며, 때로는 새로운 경전의 편찬이라는 다소 급진적인 경향을 띠기도 했다. 새로운 교단의 등장은 기존의 교단에 대한 불신감에서 출발하고 그 목표는 석가모니 부처님의 본래의 메시지로 돌아가고자 하는 것이었다. 그러나 본래의 가르침이라 할 진리의 당체로서의 ‘불교’는 의미로 존재하는 것일 뿐 텍스트로 명문화되어 있는 것이 아니다. 대승의 창시자들은 당시 각 부파가 전승하고 있던 경전들은 부처님의 진정한 가르침을 제대로 전한다고 인정하지 않았으며, 따라서 그들 나름의 새로운 경전 편찬을 통해 분다 본래의 메시지를 전하려 하였다. 중국에서 발생한 선 불교는 아예 부처님의 진정한 메시지는 경전에서 찾을 수 없다고 선언하였다. 이렇듯 불교사는 끊임없는 자기부정의 역사이다. 고여 있는 전통에 안주하지 않고 새로운 전통을 만들고, 변화하는 종교 환경에 주체적으로 적응함으로써 오히려 부처님 본래의 메시지를 역사에서 실현하고자 하는 것이다.

지금 현대 한국 불교인들의 욕구는 전통사회에서 재가불자들의 욕구와는 다르다. 그들 스스로 경전을 읽고 나름대로 실천수행을 하고자 한다. 더구나

대승 경전 뿐 아니라 불교사에서의 거의 모든 전통이 번역을 통해 소개되고 있다. 출가자가 거의 독점적으로 누리고 있던 종교적 권위도, 또 대승경전의 배타적 권위도 더 이상 인정 될 수 없는 것이 지금의 새로운 종교 환경이다. 손가락을 보지 말고 달을 보라는 말을 지금도 옳다. 그러나 달을 가리키는 손가락은 하나만이 아니다 또한 손가락이라고 해서 모두 달을 가리키는 것은 아니다. 달을 제대로 가리키지 못하는 손가락은 잘라버려야 한다. 그리고 각자가 서 있는 자리에서 달을 가장 잘 가리키는 손가락을 택할 수 있어야 한다. 그러면 어떤 손가락을 잘라야 하고 어떤 손가락이 나에게 달을 가장 잘 보여주는가 하는 문제는 우리가 함께 고민하고 합의해나기야 할 문제인 것이다.

주제어

계율(precepts), 윤리(ethics), 열반(nirvana), 깨달음(enlightenment), 무상계(precepts of impemence), 마음의 자유(freedom of the mind), 행위의 자유(freedom of the action), 수증론(soteriology), 삼학(the three type of learning), 팔정도(eightfold path), 바라밀(perfection), 보살(bodhisattva), 현대 사회(contemporary society), 목적론적 윤리 (goal-oriented ethics), 다원주의(pluralism)

A New Approach to the Buddhist Precepts in the Modern Society

Jo, Sung-taek

Traditional Buddhism's perspectives on the role of the precepts are two-fold. On one-hand, the precepts are regarded as the least minimum basic requirement that a person performs to be considered a moral being. On the other hand, precepts are perceived as a temporary method (much like a raft used to cross the river) used to attain nirvana or liberation, the ultimate goal of Buddhism. This dual-nature of the precepts is fundamentally irreconcilable. The dual-nature of the precepts had been used by the early Buddhists to differentiate the moral practices and goals of the lay practitioner from the ordained. The goal of the lay practitioners in performing moral actions and cultivation was to ensure perfection of character within the secular and for practical religious benefits, e.g. the assurance of a good birth in the next life through good karmic deeds, and in this regard transmigration became the prime reason for the lay practitioner's moral actions. For the ordained though, any moral actions, regardless of its inherent goodness, cannot be in and of itself be the goal, rather the precepts are just one of the tools to reach what can be termed, "nonexistence of a being".

The present research aims to systematically analyze the precepts, its relationship to the wider Buddhist practices of cultivation, and its intrinsic connections to core Buddhist doctrines such as selflessness, emptiness, and especially nirvana and liberation. Furthermore, by examining how these connections are viewed and criticized outside of Buddhism, the present research seeks to investigate the requirements necessary to establish a Buddhist ethics that holds value for modern society.