

참여불교의 관점에서 바라본 갈등시대 한국불교의 사회참여

유승무
중앙승가대학교

1. 왜 참여불교의 관점인가?
2. 개념적-이론적 논의
3. 한국사회의 종교적 균열과 한국승려의 사회의식
 - 3.1. 다종교화와 세속화로 인한 한국사회의 종교적 균열
 - 3.2. 종교 갈등시대 한국승려의 사회의식
4. 갈등시대 한국불교의 사회참여, 무엇을 어떻게?
5. 결론

이 글에서는 사회갈등의 시대인 오늘날 한국불교의 사회참여문제를 체계적으로 논의함으로써 그 실천적 함의를 도출해 보는데 있다. 이러한 목적을 달성하기 위해 이 글은 참여불교의 관점을 채택하였다. 그 이유는 크게 두 가지 때문이었다. 첫째, 아시아의 참여불교는 한국불교의 '은둔'의 전통을 극복하는데 적합한 실천적 모델이나 준거를 제공해 줄 수 있기 때문이다. 둘째, 아시아의 참여불교는 사회갈등의 조건 속에서 불교의 사회참여방법의 지침을 제시해 주기 때문이다. 보다 직접적으로 말하면, 아시아의 참여불교는 사회개혁이나 대안의 사회를 추구하기 위한 수단으로 불교문화운동 및 불교사회운동을 성공적으로 전개하고 있기 때문이다.

문제는 한국불교다. 과연 오늘날 한국사회의 객관적 조건은 한국불교로 하여금 사회참여운동을 자극할 정도로 무르익어 있는가? 그리고 오늘날 한국불교는 사회운동을 추동해 나갈 수 있는 주체적 역량을 얼마나 갖추고 있는가? 무엇보다도 오늘날 한국사회는 다종교 사회적 특성과 종교의 세속화로 인해 심각한 균열(한국사회의 종교

적 균열)을 경험하고 있는데, 이는 불교사회운동을 추동할 조건이 어느 정도 갖추어져 있음을 의미한다. 그러나 집합적 사회운동을 추동해 나갈 수 있는 주체적 역량(주체의 의식이나 조직)은 매우 부족하다. 다만 갈등시대를 경험하면서 최근 한국불교의 핵심적 담지자(agent)인 승려들의 사회참여의식이 다소 높아지는 현상이 나타나고 있다. 그렇다면 국가와 불교 사이의 갈등과 같은 갈등시대라는 조건 속에서 한국불교의 효과적인 사회참여방법은 무엇인가? 한마디로 이렇다. 즉 일종의 NGO로서, 정치적 이슈나 공공의 문제에 보다 적극적인 관심을 갖고 시민사회에 폭넓게 참여하는 것이 바람직하다.

주제어-----

참여불교, 갈등시대, 은둔, 사회참여, 불교사회운동, 불교문화운동

1. 왜 참여불교의 관점인가?

마치 말발굽을 따라다니는 수레바퀴처럼, 한국불교의 사회참여를 논의하는 자리에는 어김없이 ‘은둔의 유령’이 나타난다. 그리고는 자신(은둔)이야말로 (한국)불교의 적자이고 사회참여는 서자라고 강변하면서 거드름을 피기도 하고, 스스로를 불교의 몸통으로 과시하면서 사회참여를 ‘깃털처럼 가벼운’ 그 무엇이라고 조롱한다.¹⁾ 그러면서 한국불교의 위기가 도마 위에 오르면 자신의 ‘도도한 동시에 편협한’ 태도를 성찰하기 보다는 도리어 사회참여의 무능력을 질타하기에 바쁘다.

바로 이 유령의 배후에 압도적인 괴력을 발휘하는 두 괴물이 자리하고 있다. 하나는 ‘한국불교의 은둔의 전통’이고 다른 하나는 ‘서구

1) 이에 대한 비판적 논의로는 Greg Bailey and Ian Mabbett(2003) 및 이 책에 대한 서평(유승무, 2009c)를 참고하기 바란다.

의 거울이 비친 불교의 모습'이다. 불교를 '허령하고 허황된 사상'으로 비판한 조선조 사대부들의 불교비판과 불교를 '현세거부적(세계도피적/내세지향적) 신비주의(Max Weber)'로 이해하는 제국주의 시대 서구인들의 주장은 '은둔' 즉 반사회성(혹은 반정치성)이란 공통점을 갖고 있다. 게다가 두 괴물은 '은둔'이라는 공통분모를 공유하기 때문에 서로가 서로를 강화할 뿐만 아니라 강력한 후방효과를 갖는다. 불교는 처음부터 공공영역이나 공공부문에는 참여하지 않는 반정치적인 사상이며 사회봉사의 전통은 없다는 '은둔'의 논증 및 담론이 오늘날까지도 면면히 이어지고 있다.²⁾ 설상가상으로 오늘날 한국불교가 이를 실증함으로써 암묵적으로 동의하는 효과를 내고 있다.³⁾ 이는, 한국불교를 지배하고자 하는 지배자의 관점에서 볼 때, '은둔'의 이데올로기가 자신의 지배를 정당화하는 헤게모니로 쉽사리 치환되는 조건이다.

이러한 상황에 이르면 문제는 심각해진다. 굳이 그람시(A. Gramsci)를 인용하지 않더라도, 헤게모니는 물리적 폭력보다도 더

2) 맑스의 '마대자루 속 감자' 비유에서처럼, 헤겔이나 베버는 물론 대부분의 맑시스트조차도 불교를 포함한 동양사상 및 문화를 역사발전의 부정적 요인으로 간주하고 있으며 오늘날의 많은 서구 불교학자들조차도 불교의 근본적 속성을 '반사회성(혹은 반정치성)'으로 이해하고 있다. 후자에 관한 구체적인 근거는 크리스토퍼 쿤·셀리 킹(2003)을 참고하기 바란다.

3) "선불교 중심의 질서가 야기하는 문제는 '신의 엘리트리즘'이다. ... 본의는 아니겠지만 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, 2000)."

강력한 정치적 지배력을 발휘한다. 실제로 한국불교에 덧씌워진 ‘은둔’의 이데올로기는 한국불교 스스로가 스스로를 공공영역 및 공론장으로부터 철저히 배제하는 정치적 효과로 수렴될 뿐만 아니라 불교의 근본사상인 연기사상에서 기인한 불교 본래의 사회성마저 자발적으로 탈각시키도록 강제한다. 그 결과 근현대한국사회에서 중앙정부, 지방정부, 준공공기관 등 공적 기구에 의한 국가정책 형성과정에서는 물론이고 교육, 복지, 병·의료, 심지어 사회운동에 이르기까지 공적 영역 속에서 발생하는 종교적 수요는 불교 이외의 종교가 차지하게 되었다(특히 이명박 정부의 경우 기독교 라이트가 독점할 수 있게 되었다).

이는, 한국불교를 지배하고자 했던 조선조 사대부, 조선을 영구히 지배하고자 했던 일제 식민주의 통치자, 대한민국을 기독교화하고자 했던 미군정과 이승만 정부, 그리고 19세기 동양사회를 식민지화하고자 했던 서구 제국주의자가 바라마지 않았던 지배의 의도와 정확하게 부합한다. 이렇게 볼 때, 한국불교에게 붙여진 ‘은둔’의 꼬리표(label)는 지배자가 자신의 지배 욕망을 충족시키기 위해 창조하고 조작한 지배자의 생산물이며 바로 그러한 점에서 한국불교에게는 자기소외의 상징이기도 하다.

반면에 강요된 ‘은둔’의 엔티테제로 등장한 아시아의 참여불교는 은둔의 이데올로기를 초극할 수 있는 탈제국주의적/탈식민지적 담론의 원천이다. 그리고 아시아의 참여불교 지도자는 견고한 ‘은둔’의 진지를 함락시킨 명장들이다. 실제로 아시아의 참여불교는 인간 내면에 지혜의 씨앗을 뿌리고 가꾸어서 그 결실을 자비의 실천으로 사회에 회향함으로써 선한 인간과 그들로 구성된 선한 사회를 만들어

가는 불교문화의 정확한 일부이면서도(그러한 점에서 불교의 전통을 공유하면서도) 정치적 주체로서 삶의 공적 영역에 참여하여⁴⁾ 근대문명의 본질적 한계, 즉 환경 및 생명과괴, 불평등 및 소외 등을 초극하기 위한 정치적 실천을 지속하고 있다. 때문에 탈식민지적이고 주체적인 정치참여가 요구되는 오늘날 한국불교의 전범으로 참여불교를 주목하는데 이의를 제기할 사람은 많지 않을 것이며, 이는 우리가 참여불교의 관점을 채택하려는 첫 번째 이유다.

이렇듯 참여불교의 관점을 채택하는 첫 번째 이유가 한국불교의 사회참여와 연관되어 있다면, 두 번째 이유는 갈등의 시대와 연관된다. 오늘날 전세계가 신자유주의적 질서로 재편되면서 ‘정글의 법칙’이 철저히 관철되고 있으며, 이명박 정부 등장 이후 한국 정부는 각종 FTA를 통해 이러한 추세에 발빠르게 편승하고 있으며 앞으로도 편승해 갈 것이다. 국내적으로도 이명박 정부는 자유주의적 정책을 강력하게 추진하고 있을 뿐만 아니라 이에 대한 비판세력 및 저항세력을 차례차례 무장해제해 나가고 있다. 게다가 이명박 정부의 친기독교적 행보마저도 멈추지 않고 있어, 한국불교는 사회적으로 배제되고 있을 뿐만 아니라 최소한의 정치적 개입의 여지마저 축소되고 있다. 그럼에도 불구하고 그리고 국가와 불교의 갈등 및 종교간 갈등의 심화는 한국불교로 하여금 사회참여의 압력을 높이고 있음에도 불구하고, 갈등시대 한국불교는 기존의 사회참여 관행을 따를 수도 없을 뿐만 아니라 갈등론적 사회참여의 관행도 없어 난감해 하고

4) 인간 삶의 기본조건으로서 공적 영역과 사적 영역 및 그 관계와, 공적영역에의 참여가 어떻게 인간의 자유(해방) 및 행복으로 이어지는지 등에 대한 자세한 논의는 한나 아렌트(2008)를 참고하기 바란다.

있다.

그러나 10.27 법란이 한국불교의 갈등론적 사회참여의 역사적 계기를 만들었듯이, 갈등의 시대 혹은 배제의 시대가 불교의 갈등론적 사회참여의 계기를 형성해 가고 있다. 그리고 바로 그렇기 때문에, 근대자본주의문명과 갈등을 회피하지 않고 정직하게 맞서 온 아시아 참여불교의 사례는 갈등의 시대에 놓인 한국불교가 선대미답의 새로운 사회참여 방안을 모색하는데 본보기가 되기에 충분하다.

실제로 아시아의 참여불교는 그동안 실제로 깃털처럼 가벼워져 버린 한국불교의 사회참여활동을 반성하고(그동안 한국불교는 사회참여에 무관심하였거나 기껏해야 호국 및 사회통합의 관점에서 참여하는 보수적인 사회참여를 지향해 왔다), 나아가 한국불교로 하여금 동시대와 사회가 요구하는 사회참여활동을 실천하도록 방향전환을 시도함에 긴요한 이정표로서 손색이 없다.

특히 사회해체(social decay)의 시대, 즉 사회통합이 아니라 이익 갈등 및 가치분열의 시대인 오늘날 새로운 사회참여의 방향을 찾아야 하는 한국불교에게는 아시아의 참여불교의 경험이야말로 값진 앞날을 비춰주는 불빛이다. 우리가 참여불교의 관점을 채택하는 두 번째 이유다.

2. 개념적—이론적 논의

20세기에 들어서면서 시작된 서구 열강의 제국주의적 팽창은 서세동점이라는 세계사의 흐름을 형성하였고, 그 결과 아시아 각국의

불교는 식민지 지배라는 억압적 상황에서 서구적 가치관과 문물 수용을 강요당하는 방식으로 근대성과 조우하게 된다. 이러한 긴장은 불교에 대한 비판적 성찰과 개혁에 대한 요구를 불러 일으켰다. 특히 제2차 세계대전 이후 식민통치를 벗어나는 과정 속에서 아시아 각국은 진정한 의미에서 정치·경제적 예측으로부터의 해방, 자유와 평등에 기반한 민주주의의 완성, 산업화를 통한 경제개발, 평화와 안전 등 다양한 사회문제들에 직면하게 된다. 동아시아 불교권 국가의 불교(혹은 불교지도자)가 이와 같은 공적 문제의 해결에 조직적이고 집합적으로 개입하면서 '참여불교'라는 새로운 불교운동이 등장하였다.

그런데, 불교 전통 속에서 해방은 다양한 의미를 갖는다. 상좌부 불교에서는 욕망이나 열정, 번뇌로부터의 자유를 의미하고, 대승불교에서는 존재에 대한 고정된 인식으로부터의 자유를 뜻하고, 티벳 불교에서는 도덕과 윤리라는 이원론으로부터의 자유를 의미한다. 이러한 자유의 상태는 모든 물질적·정신적·사회적 제약을 초월하여 열정과 집착이 사라진 평화의 상태, 즉 열반의 경지에 다다른 것이 곧 해방이다(크리스토퍼 킨·샬리 킹, 2003).

그러나 참여불교가 추구하는 해방은 이러한 전통적 해방의 의미를 넘어선다. 탐진치에 대한 제도적·정치적 차원의 성찰, 자본주의적 소외로부터의 자유, 전쟁·불의·빈곤과 불관용 등에 대한 대응을 통한 개인의 내적 평화와 세상의 평화 등에 관심을 갖는 세간적 깨달음이 참여불교가 추구하는 해방이다. 다시 말해 개인적이고 피안적인-그래서 베버로 하여금 불교를 반정치적 종교로 규정하게끔 하였던-해방이 아니라 사회·경제적이고 세속적 의미의 해방에 보

다 적극적인 관심을 기울이게 된 것이다.

불교의 존재이유는 중생의 고통을 해결하는데 있지만 고통의 종류도 다양하거나와 그 해결수단도 다양하기 때문에 개인이나 종단만이 아니라 참여불교에게도 '세상은 넓고 할 일은 많다'. 불교의 사회적 정당성은 부처님의 가르침을 회향하는 활동 즉 인간 내면적으로는 지혜를 함양하고 사회적으로는 자비를 실천하는데 있기 때문에 불교를 믿는 개인이든, 그들의 교단이든, 혹은 불교 관련 사회단체(혹은 조직)이든 불제자가 주체가 되어 그러한 활동을 실천해 나갈 윤리적(종교적) 의무를 지닌다고 할 때, 대체로 공적 영역에 참여하여 사회고를 해결하기 하려는 조직적이고 집합적인 활동을 실천하는 참여불교는 어쩌면 이러한 의무를 가장 성실하게 이행하는 사회운동이다. 요컨대 참여불교운동은 사회고를 해결하기 위해 불교의 이념을 세속사회 속에 실천해 나가는 일종의 불교문화운동이자 불교사회운동이다.

그러나 참여불교의 내부를 보면, 나라마다 그리고 참여불교 지도자의 특성에 따라 다양한 편차가 드러난다. 예컨대 암베드까르, 상가락시타 등으로 대표되는 인도의 참여불교는 카스트 제도에 기반한 계급차별에 대한 저항운동으로 규정할 수 있다. 아리아나트네에 의해 창설된 스리랑카의 '사르보다야 슈라마다나' 운동은 불교적 가치와 원리에 따라 스리랑카의 정신적·경제적 재건을 위한 봉사활동을 전개했다. 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. 베트남 전쟁의 참상을 통해 베트남의 정치

적·사회적 투쟁에 적극 참여하게 된 티벳한은 전쟁과 평화, 종교성과 물질주의, 인류 공동체의 안녕 등과 같은 세계 차원의 문제와 더불어 오늘날 불교가 당면하고 있는 주요 문제들을 제기하고 있다. 티벳의 지도자 달라이 라마는 국제분쟁과 인권문제, 지구적 환경문제의 해결과 평화 활동을 해 오고 있다. 그 밖에도 지면관계상 일일이 소개할 수 없었던 수많은 참여불교 지도자들이 저마다 자신이 처해 있는 사회 속에서 참여불교운동을 실천하기 때문에 참여불교의 유형은 실로 다양하다.⁵⁾

그러나 이러한 다양성을 이론적 차원으로 압축해 보면, 참여불교는 몇 가지 유형으로 재분류된다. 즉 다양한 형태의 참여불교를 크게 목표와 수단으로 구분하고, 목표는 다시 개인의 구원과 사회(혹은 세계)의 변화로 구분하고 수단은 다시 불교문화운동과 불교사회운동으로 구분하였을 때, 크게 4 가지 참여불교의 유형이 나타난다. <표1>은 그 결과를 도표화한 것이다.

<표1> 참여불교의 유형

목적 수단	개인구원	사회(세계)변화
불교문화운동	I (수형실수형 참여불교)	III (대안문명추구형 참여불교)
불교사회운동	II (자비실천형 참여불교)	IV (대안사회추구형 참여불교)

위의 <표1>에서, I 유형과 II유형은 참여불교인가(혹은 아닌가)

5) 이에 대한 보다 자세한 논의는 크리스토퍼 퀴·샬리 킹(2003)을 참고하기 바란다.

의 문제를 야기할 뿐만 아니라⁶⁾ 사회적 조건으로부터 거의 영향을 받지 않지만 III 유형과 IV 유형은 앞서 논의한 참여불교의 보편적 성격을 모두 갖추고 있을 뿐만 아니라 각 나라의 불교가 처해 있는 정치사회적 조건으로부터 직접적인 영향을 받는다. 특히 후자(III 유형과 IV 유형)는 사회갈등적 조건에서 발생하는 참여불교유형이기도 하지만 스스로가 사회갈등의 한 축을 형성하기도 하는 참여불교이다. 이렇게 볼 때, 갈등시대 한국불교의 사회참여 유형은 두 가지 유형 즉 III 유형(대안문명추구형 참여불교)와 IV 유형(대안사회추구형 참여불교)중 하나를 선택하든가 혹은 두 가지 모두를 선택하는 것이 적절할 것으로 판단된다.

여기에서 문제는 ‘I 유형과 II 유형’에서 ‘III 유형과 IV 유형’으로의 변화야말로 한국불교가 기존의 관행과는 다른 새로운 사회참여의 길을 선택하는 것을 의미한다. 게다가 그 길은 불가피하게도 이명박 정부의 국가 정책은 물론 다른 종교의 이해관계와 갈등관계를 형성한다. 때문에 만약 갈등시대에 놓인 한국불교가 불가피하게 갈등론적 사회참여의 길을 선택해야 한다면, 사전에 그 조건과 영역을 정밀하게 따져봐야 한다. 해서, 아래에서는 우선 한국불교의 갈등론적 사회참여의 객관적 조건 및 주관적 조건을 검토해 보고자 한다.

6) Ken Jones(1989)는 복지활동이나 심지어 대안적 생활 및 정명과 같은 올바른 삶까지도 참여불교에 포함시키고 있지만, 탁났한이 사용한 앙가즈망이란 의미의 참여불교는 공적 영역에 개입만을 의미한다.

3. 한국사회의 종교적 균열과 한국승려의 사회의식

3.1. 다종교화와 세속화로 인한 한국사회의 종교적 균열⁷⁾

주지하듯이 한국사회는 산업화이후 압축적 성장을 경험하였다. 이는, 사회변동의 시간이 짧고 변화의 진폭이 급격하다는 의미 이외에도 사회를 지탱하고 구성하는 근원적 가치가 다원화되어 복잡한 균열구조를 형성하고 있음을 의미한다. 실제로 오늘날 한국사회에는 전근대적 가치, 근대적 가치, 탈근대적 가치가 혼재하고 있을 뿐만 아니라 계층갈등 및 노사갈등, 도농갈등 및 지역갈등, 세대갈등, 이념갈등 및 정치적 보수·혁신갈등, 서구문화와 전통문화의 갈등 등의 축을 따라 다양한 가치가 복합적 균열구조를 형성하고 있다. 설상가상으로 한국사회는 세계에서 유일한 분단국가로 남아 있다. 종교사회학적 관점에서 보면, 바로 이러한 한국사회의 가치다원성이 종교에 영향을 미칠 때, 종교 갈등은 야기될 수밖에 없다.

또한 종교지형 내부를 보더라도 한국사회는 단일종교사회가 아니라 다종교사회인데, 한국사회의 종교적 다원성은 종교간 사회균열의 구조적 조건이다. 역사적으로 보더라도 삼국시대 이후부터 한반

7) 이 장은 박병진·유승무(2009)의 일부를 수정한 것인데, 박병진·유승무(2009)의 전반부는 유승무가, 후반부(KGSS 자료 분석)는 박병진이 각각 분담하였음을 밝혀 둔다. 특히 후반부의 분석에 따르면, 종교가 사회균열의 축으로 알려진 지역, 세대, 이념, 계급(여기에서는 직업)과 비교할 때 종교가 지역, 세대, 계급과 같은 정도의 강력한 균열의 기준은 아니지만 이념보다는 더 큰 요인으로 밝혀졌는데, 이러한 결과는 한국사회의 종교적 균열 현상에 대한 논의가 중요한 종교사회학적 함의를 가지고 있음을 암시하고 있다.

도에는 이미 민간신앙, 불교, 유교 등 다양한 전통종교가 공존해 왔을 뿐만 아니라 서세동점 이후 한반도에 상륙한 천주교와 개신교도 어느덧 종교인구의 절대 다수를 차지하게 되었고, 최근에는 외국인 노동자의 유입과 함께 이슬람교도 점차 가시권에 들어오고 있다. 그 결과 오늘날 한국사회의 종교지형은 복합적 종교지형을 이루고 있다. 여기에서 복합적 종교지형은 다양한 종교의 공존 가능성뿐만 아니라 종교간 갈등의 가능성을 동시에 함의한다.

이렇듯 한국사회는 구조적으로 종교 갈등의 가능성을 배태하고 있다. 그렇다면 그러한 가능태가 현실화되는 메카니즘은 무엇인가? 종교 교리의 관점이 아니라 특정 종교의 사회적 현실(혹은 구체적 이해관계)에 주목하는 종교사회학적 시각에서 보면, 오토 마두로(1988)가 제시하는 남미의 사례에서처럼 종교는 그 자체로 종종 계급갈등 혹은 사회갈등의 역동적 일부를 구성하는 경우도 있지만 피터 버거가 주장하듯이 종교적 다원화가 종교시장 상황(religious market situation)을 초래하여(peter Berger, 1967) 종교간 경쟁 및 갈등을 유도하기도 한다.

그런데 최근 한국사회의 종교 갈등은 계급적 연관을 갖기 보다는 자신의 집단적 이해관계와 관련되어 있다는 점에서⁸⁾ 후자의 대표적

8) 유승무(2009a)는 이를 자세하게 논의하고 있다. 최근 몇 년간 한국개신교의 경우 성직자의 증가에 비해 신도수 증가가 정체를 보이면서 시장의 포화상태를 경험하고 있을 뿐만 아니라 일부에서는 위기의식을 경험하면서, 국내외적으로 매우 공격적인 선교활동을 펼치고 있는데, 이는 종교간 평화로운 공존이 아니라 종교간 경쟁이 치열해져서 '충성 없는 전쟁'이 발발하고 있음을 의미한다. 특히 서구적 기원을 갖는 개신교와 전통적인 동양종교인 불교가 한국종교시장을 양분하면서 한국종교지형의 양대 축을 형성하고 있다는 점은 종교간 균열에 동서양의 문화적 가치의 차이가 개입되어 있음을 의미하며, 그러한 점에서 종교간 균열의 정도가 결코 가벼운 것이 아님을 시사한다.

사례로 생각된다. 이는 종교간 사회균열을 유발하는 구체적인 메카니즘이 시장상황이고 그 요체가 바로 종교의 세속성(혹은 세속적 이해관계)이란 의미이다. 다시 말하면 오늘날 한국사회의 종교적 균열 및 종교 갈등의 도화선은 종교교리의 차이나 논쟁이 아니라 각 종교의 세속적 이해관계에서 연유한다는 의미이다. 여기에서 제기되는 이론적 문제는 한국의 세속화현상이 버거의 세속화이론과 부합하지 않는 특징을 보인다는 것이다.

주지하듯이 지금까지 세속화 개념은 크게 두 가지 유형으로 나누어져 논의되고 있다. “피터 버거 이전에 논의된 세속화의 개념은 유럽의 경험을 바탕으로 한 것으로 유럽사회의 세속화는 종교적인 전통에 의해 지배당하던 사회가 종교전통으로부터 벗어나는 것을 의미했다. 그러나 미국의 경우에는 세속화가 유럽에서와 달리 종교 또는 교회 자체가 세속적인 가치나 이념들에 의해 지배당하는 방식으로 이루어졌다. 다시 말하면 유럽의 경우는 사회가 종교로부터 세속화되는 과정으로 ‘사회의 세속화’라 할 수 있고, 미국의 경우는 종교 자체가 세속화되는 과정으로 ‘종교의 세속화’라고 할 수 있을 것이다 (정재영, 2008).” 이 경우에 대하여 이원규는, 유럽의 경우를 “밖으로부터의 세속화”(secularization from without)라 부르고, 미국의 경우를 “안으로부터의 세속화”(secularization from within)라 부르고 있다(이원규, 1987).

전자가 사회가 종교로부터 멀어지는 현상에 초점을 둔 세속화 개념이라면 후자의 개념은 종교가 사회와 가까워지는 현상에 초점을 두고 있다는 차이점에도 불구하고, 두 사례는 공히 종교의 사회적 영향력이 약화된다는 공통점을 지니고 있다. 이러한 이유 때문에 일반

적으로 세속화란 ‘종교적 사고, 의식 및 기구들이 사회적 의미와 중요성을 잃게 되는 과정(Wilson, 1982)’으로 정리되고 있다.⁹⁾ 그러나 서구의 결과와 다르게 한국사회에서 종교 인구는 지속적으로 증가해왔으며 최근에도 종교인구가 감소하고 있지 않다. 뿐만 아니라 각 종교의 조직 및 자원 그리고 활동은 팽창하고 있다.¹⁰⁾ 이는 한국사회의 세속화현상이 유럽의 사례뿐만 아니라 미국의 사례와도 다를음을 의미한다.

그렇다면, 이러한 한국사회의 세속화현상을 어떻게 설명할 것인가? 한국의 사례를 이해하기 위해서는 다종교사회라는 사회구조, 종교의 세속화와 관련된 제도적 조건, 그리고 유교와 같은 한국 전통 종교에서 유래한 한국인 특유의 현세지향적 태도를 동시에 고려해야 한다. 우선 다종교사회라는 구조적 조건은 종교시장상황을 만들

9) 그 과정은 두 가지 경로를 통해 발생하고 그에 따른 두 가지 결과도 수반된다. 그 하나는 사회가 종교로부터 멀어지는 현상 즉 ‘종교로부터 사회의 분리(disengagement of society from religion)’라는 과정을 통해 세계상의 탈주술화라는 결과를 낳는 것이고, 다른 하나는 종교가 세속사회와 가까워지는 현상 즉 속세와의 동조(conformity of this world), 혹은 종교의 세속화를 통해 종교적 신앙과 제도의 세속적으로 변형(transformation of religious beliefs and institutions)되는 결과를 초래하는 것이다. 이러한 세속화테제에 따르면 세속화된 현대사회에서 종교는 쇠퇴하여 사회적 영향력을 잃기 때문에 결코 사회균열이 축이 될 수 없다.

10) 특히 근대이후 한국사회의 종교지형이 기독교의 급성장과 전통종교의 상대적 위축으로 변화해 왔다. 실제로 서세동점 이후 유교의 영향력은 급속히 감소하였고 불교의 경우도 느린 성장 혹은 제자리걸음에 머물고 있었던 반면에 지난 반세기 동안 한국 개신교의 양적 성장은 전 세계가 주목할 만큼 폭발적이었다. 1945년 2,793개의 교회에 459,721 명이던 신도가 1990년 35,869 개 교회에 12,091,837 명으로 급격하게 증가하였다(노치준, 1995). 특히 단일 교회로는 전 세계에서 가장 많은 신도수를 자랑하는 순복음 교회를 비롯하여, 매우 보수적이고 근본주의적이고 배타적인 특성을 지닌 몇몇 대형교회의 급성장이 두드러지는데, 이는 종교간 갈등의 세속적 동원 능력이 충분히 갖추어졌음을 의미한다.

어 내고, 이렇게 형성된 시장은 종교로 하여금 고객의 기호(세속적 가치)를 반영한 시장생산을 강제할 뿐만 아니라 그렇게 상품화된 종교를 판매하는 과정에서도 시장기회를 독점할 수 있는 특혜를 찾아다니지 않을 수 없도록 한다. 오늘날 한국사회의 사회제도들은 이를 촉진시키는 제도적 장치로서의 역할을 충실하게 수행한다. 자본주의적 시장제도가 종교의 상품화를 정당화해 준다면, 주기적 선거제도에 기초한 민주주의적 정치제도는 종교의 권력화를 자극함으로써 적극적으로 공공영역에 진입하도록 유혹한다. 여기에다가 한국인 특유의 현세지향적 태도가 결합하여 오늘날 대부분의 한국인이 물질의 크기와 권력의 크기를 성공의 유일한 척도로 간주한다. 이는 신도는 물론 오늘날 대다수 한국인들이 각 종교기관 및 종교지도자들이 추구하는 성공전략 즉 세속화를 통한 몰랑화 및 권력화에 동조함을 의미한다. 결국, 이러한 메카니즘이 작동하는 한 그리고 과포화상태의 단일한 종교시장을 두고 다양한 종교가 각축을 하고 있는 상황에서는, 세속화야말로 성장 혹은 성공의 유일한 길이다.

이렇듯 세속화가 종교적 성공을 담보하는 상황 속에서 각 종교의 세속적 이해관계에 직접적인 영향을 미치는 한국사회의 주요 쟁점 가치가 사회적 이슈로 떠오른다면, 한국사회의 각 종교가 그 이슈로 인한 자신의 이해득실을 계산하는 것은 자명한 이치이다. 그런데 한국사회는 단일종교사회가 아니라 다원적 가치에 기초한 다종교사회이기 때문에 각 종교 사이, 특히 한국의 최대종교인 불교와 개신교 사이에서는, 이해관계의 대립이 발생한다. 예컨대 촛불정국에서 잘 나타났듯이 친미적 사회 환경을 선호하는 보수 교회는 미국산 쇠고기 수입을 포함하는 '한미 FTA'를 적극적으로 지지하지만 전통종

교에게는 그것이 한국농촌문화의 상징인 한우의 죽음으로 독해되고 그것은 곧 정체성의 위기를 초래할 것이란 우려로 전개되기 때문에 반대의 태도를 갖는다. 바로 이러한 이유에서 2008년 8월 27일 시청 앞 광장에서 세속적 인연을 단절한 삭발염의한 출가사문들은 ‘이명박 OUT’이란 구호를 외친 반면에, 비슷한 시기 일부 보수교회 신도들은 ‘한미 FTA를 지지함을 상징하기 위해 성조기를 흔들었던 것이다.

3.2. 종교 갈등시대 한국승려의 사회의식¹¹⁾

주지하듯이 종교사회학은 종교공동체 내부에서 발생하는 사회현상에도 관심을 갖지만, 사회가 종교에 미치는 영향을 논의하기도 하고 종교가 사회에 미치는 영향을 논의하기도 한다. 통상 전자는 주로 종교공동체 내부의 제도, 조직, 인간관계, 고유한 문화 및 전통 등에 주로 관심을 기울이지만 후자는 종교와 사회 사이의 인과관계를 따진다. 불교사회학도 마찬가지이다(유승무, 1997). 이렇게 볼 때, 종교(혹은 성직자)의 사회적 역할을 논의하는 것은 종교가 사회에 미치는 영향을 논의하는 학문적 담론 즉 종교사회학의 중핵을 이룬다.

실제로 불교의 핵심 담지자(혹은 담지계층)로서 승려의 사회적 역할에 대한 논의는 종교사회학(필자는 이를 불교사회학이라 부른다)의 고전적 주제였다. 특히 베버(Max Weber)는 승려 계층의 사회적 역할이 소극적이었던 사실과 함께 불교의 사회적 역할이 시민사회를 ‘주술의 정원’으로 둔갑시켰기 때문에 불교가 사회의 근대

11) 이 절은 유승무(2009b)의 일부를 수정한 내용임을 밝혀 둔다.

화(혹은 발전)에 장애가 되었다고 주장한 바 있다(유승무, 1996). 그러나 이러한 주장은, 종교의 사회적 기능에 초점을 맞추고 있는 기능주의적 이론 틀에서만 의미를 가질 뿐이며, 갈등적 조건에서 승려의 사회적 역할을 확대해야 하는 상황 및 그러한 맥락 속에서 수행되는 승려의 사회참여 활동과 관련해서는 별로 도움이 되지 않는다. 그렇다면 이 글의 관점은 무엇인가?

통상 종교는 두 가지 방식으로 사회에 영향을 미친다. 하나는 종교가 사회통합에 어떤 방식으로든 영향을 미친다는 것이고, 다른 하나의 유형은 종교가 사회변동에 어떤 방식으로든 영향을 미친다는 것이다. 굳이 뒤르켐(Emile Durkheim)의 이론을 끌어오지 않더라도, 통상 세속사회가 종교인으로서 승려에게 기대하는 사회적 역할은 전체사회의 사회통합에 기여해 달라는 것일 것이다. 그러나 기독교의 공세 앞에서 수세적 저항의 요구에 직면한 한국불교가 전체사회의 통합을 주장하기는 어려울 뿐만 아니라 설령 주장한다하더라도 그 효과는 극히 미미할 뿐이다. 오히려 성과 속의 구분에 따른다면 종교는 세속적인 논리보다는 순수한 종교 논리로 대응하는 것이 바람직할 수 있는데, 이럴 경우 불교와 사회는 통합보다는 긴장 및 갈등관계를 형성한다. 게다가 이명박 정부와의 갈등을 비롯하여 자본주의적 경제제도를 비롯한 근대적 사회제도와 불교 사이에는 팽팽한 긴장과 갈등이 조성되기 십상이다.

이렇게 볼 때, 종교(혹은 승려의 사회적 역할)는 사회통합적 기능을 수행할 수도 있지만 사회갈등을 야기하거나 그 당사자가 될 수도 있다(오토 마두로, 1988). 어쩌면 다종교사회 속의 종교(혹은 승려의 사회적 역할)는 내집단(in-group)의 사회통합적 기능을 수행하

기 때문에 오히려 외집단(out-group)과의 불가피한 갈등을 초래할 수밖에 없는지도 모른다. 결국종교적 균열이 심화되고 있는 최근 한국사회의 정치적 국면 속에서 승려의 사회적 역할은 불가피하게도 사회통합과 사회갈등의 이중주를 연주(perform)하는 의도하지 않은 결과를 초래할 가능성이 짙다.

여기에서 어느 쪽의 비중이 커질 것인가의 관건은 행위 주체의 사회의식에 달려 있다. 최근 대한불교조계종 교육원에서 실시한 승려상 정립 관련 설문조사 결과는 승려의 사회의식(혹은 그 변화)을 들여다 볼 수 있는 좋은 증거들이다. 이 설문조사를 분석하고 있는 박수호(2009)에 따르면 이상적인 승려의 역할에 대한 의식이 상구보리에서 하화중생으로 이동하고 있다. 또한 김응철(2009)에 따르면, 참여불교운동에 동의하는 비율이 무려 60.4%로 나타났다. 게다가 유승무(2009b)에 따르면, ‘스님께서는 평상시에 다음 중 어떤 역할을 가장 많이 하고 계십니까?’라는 문항에 대해 응답자의 24.7%는 ‘깨달음을 얻기 위한 수행에 전념하는 것’을, 응답자의 24.2%는 ‘자비의 정신을 사회에 구현하는 것’을 각각 선택한 것으로 나타나 비슷한 응답률을 나타냈고, ‘교학을 비롯해 폭넓은 지식을 갖추는 것’ 17.3%, ‘계율을 지키면서 청정하게 생활하는 것’ 11.6%, ‘사찰의 운영과 관리를 잘 하는 것’ 10.4%, ‘대중을 선도하고 사회적 지도자로 활동하는 것’ 8.1%, 그리고 ‘기타’ 3.8%로 나타났다.

이상에서 살펴보았듯이, 이론적 차원에서 보나 경험적 차원에서 보더라도, 종교 갈등 시대의 종교의 사회적 역할은 종교시장을 둘러싼 경쟁 및 갈등 상황을 반영하는 사회갈등의 한 축을 형성할 개연성이 매우 높다.

4. 갈등시대 한국불교의 사회참여, 무엇을 어떻게?

앞에서 우리는 한국불교 사회참여의 객관적 조건이 갈등적 조건임을 살펴보았고 주관적 조건들 중의 가장 결정적인 조건인 승려의 사회의식에서도 사회참여의식이 상대적으로 강조되고 있음을 살펴 보았는데, 결국 이 두 가지 조건을 결합하면 한국불교는 그 이전보다는 상대적으로 갈등론적 사회참여의 길을 더 자주 선택하지 않을 수 없게 된다. 그렇다면 갈등의 시대 한국불교는 무엇을 어떻게 해야 하는가?

바로 이 때 아시아 참여불교의 사례는 망망대해의 조타수와 같은 역할을 한다. 무엇보다도 마지막까지 승보에 귀의하기를 거부한 암베드까르의 사례가 시사하듯이 참여불교(혹은 참여불교 지도자)는 전통으로부터의 저항을 받지 않거나 받더라도 전통의 현대화를 통해 잘 극복하고 있는데, 이는 한국불교의 사회참여에 있어서도 가장 중요한 요소 중의 하나로 생각된다. 오늘날 한국불교의 경우 특히 ‘은둔’의 전통은 반드시 극복되어야 하고 불교본래의 사회성은 회복해야 한다.

다음으로 ‘대문자 B’가 아니라 ‘소문자 b’의 불교를 주장한 술락시 바라사의 사례나 틱날탄의 사례처럼 불교의 교리를 범부들의 일상 생활 속에서 실천 가능한 형태로 대중화해야 한다. 계율을 우수마발이 모두 실천할 수 있는 형태로 창조적으로 계승해야 하고 수행문화는 생활화하여 실천할 수 있도록 해야 한다. 한국불교에서 이에 가장 근접한 사례는 단연 정토회(JTS)의 ‘모자이크 불교’다. 정토회는 “개개인은 아직 중생심에 허덕이며 고통과 고뇌에서 헤어나지 못

하지만, 사람들 안에 있는 작은 '선한 의지'를 모아 모자이크를 만들어 크게 깨달음을 실천해 나간다는 것이다. 나아가 정토회뿐만 아니라 사회단체들끼리도 각자의 부분과 부분이 서로 힘을 합치고 교류 협력하여 한국사회뿐만 아니라 세계를 '선한 의지'로 모자이크하여 깨달음의 세계를 이룩하겠다."라는 취지아래, 소수의 활동가 중심의 활동을 포기하고 일반 신도 회원들이 모든 일에 주체가 되어 생활공동체, 수행공동체, 사회운동조직 등을 만들어 가고 있다.

셋째, 근대자본주의문화에 맞서 싸운 붓다다사나 남성중심주의에 맞서 비구니 교단을 설립하려고 노력하는 참여불교 여성지도자의 사례들처럼, 한국불교도 불교의 교리에 위배되는 현실에 맞서 이를 비판적이고 주체적으로 수용해야 한다. 나아가 저 유명한 달라이라마나 일본 창가학회의 이케다의 사례가 보여주듯이 한국불교의 사회참여도 국수주의와 같은 특수주의를 넘어서서 보편주의적 주제, 즉 인류평화나 전지구적 생태복원과 같은 주제에 더 많은 관심을 기울여야 한다.

마지막으로, 오늘날 한국불교는 자신이 처한 특수한 조건에서 파생되는 활동 즉 종교 갈등 시대가 요구하는 사회적 참여활동도 전개해야 한다. 특히 오늘날 한국불교는 현세적 이해관계와 갈등을 겪더라도 그 길이 현세의 질곡에서 고통스러워하는 중생들을 구제하는 길이라면 그 길을 가야 한다. 특히 오늘날 한국불교는 현대물질문명의 병리현상을 치유할 수 있는 불교적 대안을 제시하고 실천해야 한다. 물론 이러한 실천이 생태위기, 불평등, 소외와 같은 본질적인 문제를 배태하고 있는 근대사회의 질서를 부정하는 길이며 심지어는 이명박 정부의 정치와 갈등을 겪을 수밖에 없는 길이더라도 오늘날

한국불교는 불교교리에 입각하여 초지일관 자신의 길을 가야한다. 어쩌면 불교교리에 입각하여 세속화된 사회질서에 대한 대안을 마련하고 나아가 미래사회를 선한 사회로 바꿀 수 있는 비전을 제시함으로써, 문자 그대로 인천의 사표로서의 역할을 적극적으로 실천해야 하는 것이 물질만능주의시대를 살아가는 현대인들이 한국불교에게 바라는 사회적 기대인지도 모른다. 한국사회의 민주화과정에서 사회정의의 편에 섰던 가톨릭에 대한 사회적 신뢰가 높다는 사실이 증명하듯, 한국불교도 인천의 사회로서의 역할을 복원할 때 사회적 신뢰는 다시 싹트기 시작할 것이다.

문제는 실천이다. 무엇보다도 오늘날 한국승려는 호국불교의 전통 및 관행으로부터 과감하게 벗어나야 한다. 종교 갈등 시대 그리고 특히 친기독교정부인 이명박 정부의 정치적 국면 속에서, 오늘날 한국불교가 국가(국가기구 및 지방자치단체를 포함)를 통해 사회적 역할을 한다는 것은 득보다 실이 많을 가능성이 농후하기 때문이다. 그리고 김응철(2009)에 따르면, 한국불교가 일본의 공명당이나 기독교처럼 직접적으로 정치에 참여하는 것에는 응답자의 57.0%가 동의하지 않는 것으로 나타났는데, 이는 이에 대한 주체적 조건도 갖추어져 있지 않음을 의미한다.

그렇다면 대안은? 전통사회와는 달리 시민사회가 발달한 오늘날의 정치적 조건 속에서는 비정부조직(혹은 기구)를 통해서도 얼마든지 공적 영역에 개입하여 앞서 언급한 승려의 사회적 역할을 수행할 수 있다. 게다가 21세기 정보화시대에는 사이버공간을 통해서도 공론장에 개입하여 공적 담론을 펼쳐갈 수 있는 조건이 활짝 열려 있다. 이렇게 볼 때, 종교 갈등의 시대인 오늘날 한국불교는 NGO(혹

은 NPO)로 활동하는 것이 바람직할 것으로 생각된다.

또 하나의 문제는 조직이다. 개인차원이나 종단차원의 사회참여와는 달리, 참여불교는 조직을 통해 사회참여를 전개해 나갈 수밖에 없다는 점에서, 조직적 역량이야말로 참여불교의 사활을 결정한다. 그러나 기존의 불교사회단체가 가진 조직적 역량으로는 아무 일도 할 수 없다. 유승무(2002)에 따르면, 기존 불교사회단체는 다음과 같은 문제점을 지니고 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, 물질토대가 너무 빈약하여 활동가의 활동을 지원하기도 힘들 뿐만 아니라 심지어 상근자의 급료조차도 충분히 마련해 주지 못하고 있는 실정이다. 다섯째, 사전 준비나 연구도 부족하고 창의적인 교육 프로그램 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. 이렇게 볼 때, 한국불교가 일회성 행사를 넘어서서 꾸준히 한국형 참여불교활동을 전개해 나가기 위해서는 무엇보다도 조직역량을 배가하지 않으면 안 된다. 특히 갈등시대 사회참여의 경우 항상 반동(Anti-movement)이 수반된다는 점에서 더욱더 그러하다.

5. 결론

이 글의 서론에서 우리는 한국불교 사회참여 담론에는 늘 은둔의 유령이 출몰한다고 적었다. 그러나 종교간 경쟁과 갈등의 시대를 맞아 은둔의 유령이 배회할 여지는 점점 더 줄어들고 있다. 오늘날 한국불교는 ‘은둔의 유령’을 유령의 집에서 폭 쉬게 해야 할 때를 맞이하고 있다.

이에, 이글에서는 사회갈등의 시대인 오늘날 한국불교의 사회참여문제를 체계적으로 논의함으로써 그 실천적 함의를 도출해 보는데 있다. 이러한 목적을 달성하기 위해 이 글은 참여불교의 관점을 채택하였다. 그 이유는 크게 두 가지 때문이었다. 첫째, 아시아의 참여불교는 한국불교의 ‘은둔’의 전통을 극복하는데 적합한 실천적 모델이나 준거를 제공해 줄 수 있기 때문이다. 둘째, 아시아의 참여불교는 사회갈등의 조건 속에서 불교의 사회참여방법의 지침을 제시해 주기 때문이다. 보다 직접적으로 말하면, 아시아의 참여불교는 사회개혁이나 대안의 사회를 추구하기 위한 수단으로 불교문화운동 및 불교사회운동을 성공적으로 전개하고 있기 때문이다.

문제는 한국불교다. 과연 오늘날 한국사회의 객관적 조건은 한국불교로 하여금 사회참여운동을 자극할 정도로 무르익어 있는가? 그리고 오늘날 한국불교는 사회운동을 추동해 나갈 수 있는 주체적 역량을 얼마나 갖추고 있는가? 무엇보다도 오늘날 한국사회는 다종교 사회적 특성과 종교의 세속화로 인해 심각한 균열(한국사회의 종교적 균열)을 경험하고 있는데, 이는 불교사회운동을 추동할 조건이 어느 정도 갖추어져 있음을 의미한다. 그러나 집합적 사회운동을 추

동해 나갈 수 있는 주체적 역량(주체의 의식이나 조직)은 매우 부족하다. 다만 갈등시대를 경험하면서 최근 한국불교의 핵심적 담지자(agent)인 승려들의 사회참여의식이 다소 높아지는 현상이 나타나고 있다. 그렇다면 국가와 불교 사이의 갈등과 같은 갈등시대라는 조건 속에서 한국불교의 효과적인 사회참여방법은 무엇인가? 한마디로 이렇다. 즉 일종의 NGO로서, 정치적 이슈나 공공의 문제에 보다 적극적인 관심을 갖고 시민사회에 폭넓게 참여하는 것이 바람직하다.

그러나 본 연구의 한계도 결코 작지 않다. 무엇보다도 참여불교의 객관적 조건과 주관적 조건과 관련된 경험적 자료가 이차자료란 점은 결정적인 한계이다. 그리고 한국형 참여불교의 사례와 그 조직적 역량에 대해 충분히 논의하지 못한 아쉬움도 크다. 이러한 한계는 이 글의 숙제로 남겨두고자 한다.

참고문헌

- 김용철, 2009, '승가지도력 강화를 위한 교육 및 기타 방안 연구', "승가상 정립을 위한 승려 의식조사 자료집". 대한불교조계종 교육원.
- 박병진·유승무, 2009, '한국사회의 종교와 사회균열- 중요쟁점가치를 중심으로-', "전기사회학대회발표자료집", 한국사회학회.
- 박수호, 2009, '바람직한 승려상에 대한 조계종 승려의 인식과 과제', "승가상 정립을 위한 승려 의식조사 자료집". 대한불교조계종 교육원.
- 심재룡, 2000, '한국선 무엇이 문제인가?', "불교평론" 제 2권 1호, 불교평론사.
- 유승무, 1996, '베버의 대승불교 해석에 대한 비판적 검토', "중앙승가대학 논문집" 제 5 집, 중앙승가대학교.
- , 1997, '불교사회학의 성립조건(1)', "중앙승가대학논문집" 제6집, 중앙승가대학교.
- , 2009a, '범불교도대회를 통해 본 종교갈등: 총성없는전쟁', "동양사회사상" 제19집, 동양사회사상학회.
- , 2009b, '한국사회의 종교적 균열과 한국승려의 사회적 역할', "승가상 정립을 위한 승려 의식조사 자료집". 대한불교조계종 교육원.
- , 2009c, '초기불교의 사회학?', "불교사상과 문화", 중앙승가대학교 불교학원구원.
- 이원규, 1987, "종교의 세속화", 대한기독교출판사.
- 정재영, 2008, '근대화와 한국 개신교-세속화론을 중심으로-', "2008년 기획학술대회 발표 논문집", 동양사회사상학회.
- 오토 마투로/강인철 옮김, 1988, "사회적 갈등과 종교", 한국신학연구소.
- 피터 버거/이양구 옮김, 1983, "종교와 사회", 종로서적.

- 크리스토퍼 퀴 · 셸리 킹/박경준 역, 2003, “아시아의 참여불교”, 초록마을.
- 한나 아렌트/이진우 · 태정호 옮김, “인간의 조건”, 한길사.
- Bryan R. Wilson, 1982, *Religion in Sociological Perspective* (Oxford University Press).
- Greg Bailey and Ian Mabbett, 2003, *The Sociology of Early Buddhism* (Cambridge University Press).
- Ken Jones, 1989, *The Social Face of Buddhism* (Wisdom Publication, London).
- Peter Berger, 1967, *The Sacred Canopy* (New York: Doubleday).
- Robert N. Bellah, 1960, *Tokugawa Religion—The Values of pre-Industrial Japan*—(The free press, N.Y).

Korean Buddhism's Social Participation in the Age of Conflicts from Engaged Buddhism's Perspective

Lew, Seung-mu

Joongang Sanga University

This paper examines Korean Buddhism's social engagement issues today, age of social conflicts, and deduces Korean Buddhism's practical implications in such social engagements. In order to achieve this objective, this paper has adopted the Engaged Buddhist perspective. There are two primary reasons for choosing Engaged Buddhism. First, Asian Engaged Buddhism can provide an appropriate model to follow or criteria in overcoming Korean Buddhism's tradition of "seclusion." Second, Asian Engaged Buddhism offers a guide to Buddhism's social participation to respond to social conflicts. To put it more directly, Asian Engaged Buddhism has led a Buddhist cultural movement, as well as a successful Buddhist social movement, as a means to achieving social reformation or alternative society.

What's in question, however, is Korean Buddhism. Have

objective conditions in Korean society today matured enough for Korean Buddhism to mobilize a social participation movement? Also, how capable is today's Korean Buddhism of leading a social movement? Above all, today's Korean society is witnessing a severe chasm (religious chasm in Korean society), due to multi-religious social characteristics and secularism. This means the conditions to organize a Buddhist-led social movement exist to a certain degree. However, the principal capabilities (consciousness of actors or organizations) to lead an assembled social movement are seriously lacking. Albeit, the monks, Korean Buddhism's core agents, are seen to have more social participatory consciousness lately, as they experience conflicts. What, then, is the effective method of a social participation for Korean Buddhism? It is desirable for Korean Buddhism to take on an NGO-kind of a role and participate in a wide variety of civil societal matters by paying more attention to political issues and public affairs.

Key Word -----

modern Buddhist scholarship, memory, recollection,
Buddhist text, canonization, codification

✎ 투고일자 2009.12.10 | 심사일자 2009.12.15 | 게재확정일자 2009.12.22