

‘열린’ 가족 담론에 대한 불교적 검토

유승무(중앙승가대 교수) · 박수호(성균관대 CSB 연구교수)

I. 들어가는 말

바야흐로 우리사회에서도 ‘인류 최대의 발명품(가족)’이 갑론을박의 도마 위에 올랐다. 일부 여권론자(feminist)가 가부장제(patriarchism)를 요리하기 시작한 것은 그 신호탄에 불과했다. 전통적 가족 패러다임이 근본적으로 변하면서(paradigm shift)¹⁾ 가족 제도 그 자체의 지속 여부를 의심하지 않을 수 없는 상황에 이르고 있다.²⁾ 실제로 최근 우리사회에서도 혼인에 의한 부부관계와 혈통주의적 부모-자식 관계로 구성된 전통적 가족 유형 이외에도 혼인 가족, 노인단독 가족, 재혼 가족, 동거 가족, 입양 가족, 한부모 가족 등 다양한 형태의 가족들이 급격히 증가하고 있다.³⁾ 심지어 최근에는 외국인의 급

1) 통계청의 ‘2005년 인구주택 총조사 가구 주택부문’에 따르면, 이른바 ‘나 홀로 가구’는 317만 1000 가구로 전체에서 차지하는 비중은 20.0%로 나타났다. 5 가구 중 한 가구가 1인 가구인 셈이다. 또한 이 조사에서는 편부모 가정도 137만 가구로 2000년의 112만 4000 가구에 비해 21.9%나 증가하였으며, 조부모와 손자 손녀로 구성된 가구도 2000년의 4만 5000 가구에서 5만 8000 가구로 28.5% 증가하였다. 이러한 현상은 핵가족을 포함한 전통적인 가족형태가 급격히 해체되고 있음을 잘 보여주고 있다.

2) 물론 서구 사회의 경우 이러한 현상은 이미 오래 전부터 나타나기 시작했다. 이와 관련해서는 영국 가족의 경험적 사례를 중심으로 가족제도 그 자체가 변하는 것인가 혹은 지속하는 것인가에 대해 논의한 Elliot, *The Family: change or continuity?* (Macmillian Education, 1986)를 참고하기 바란다.

3) 한국사회에서도 1994년 유네스코 한국위원회가 ‘세계 가정의 해’를 맞이하여 가족 형태의 다양성을 본격적으로 논의한 바 있으며, 이제는 이를 해석하는 이론적 논의가 심도 있게 진행되고 있다(문소정, 「한국사회의 가족 다양화 담론」, 한국가족학회

중에 따른 코시안 가족도 점점 더 늘어나고 있다. 더불어 이혼, 출산율 저하, 자녀양육 문제, 노인부양 문제 등 가족 변화와 관련된 문제들이 심각한 사회 문제로 부각되고 있다.⁴⁾

사회문제란 늘 해결노력(problem-solving)을 수반한다. 어쩌면 그 해결노력은 이미 사회문제에 전제되어 있기도 하다. 주체의 의식이나 해결 의지 및 해결 노력이 전제될 때, 잠재적 사회문제가 비로소 현재적(顯在的) 사회문제로 부상하기 때문이다.⁵⁾ 우리사회에서도 이미 핵가족의 위기 혹은 가족해체에 대응하려는 다양한 집합적 반응이 존재하고 있음을 쉽게 확인할 수 있다. 실제로 국가의 정책적 개입 이외에도, 공동체가족의 실험⁶⁾과 같이 대안적 가족 모델을 만들기 위해 민간 차원에서 자발적으로 전개하고 있는 크고 작은 사회운동(social movements)이 존재해 왔다.⁷⁾ 일종의 대안가족 운동으로서 ‘열린’ 가족 운동도 그러한 실험들 중의 하나이다.

이제 한국사회에서도 ‘열린’ 가족이란 새로운 실험은 일종의 ‘마음의 습속’⁸⁾과 긴장관계를 형성하게 될 것이다. 그리고 새로운 실험의 성패 여부나 성공의 정도는 오랜 시간 동안의 사회화의 결과인 ‘마음의 습속’을 극복하는 정도에 비례할 것이다. 결국 새로운 실험이 성공하기 위해서는 전통적 가족

2005년 춘계학술대회자료집(한국가족학회, 2005). 가족 형태의 다양성과 관련한 경험적 분석에 대해서는 장현섭, 「가족의 현황과 전망」, 한국여성개발원 가족세미나 자료집(한국여성개발원, 1994)을 참고하기 바란다.

4) 실제로 최근 우리사회의 이혼율, 저출산율, 노령화율 등의 지표가 세계 1 위로 나타나 경각심을 불러일으킨 바 있다.

5) 유승무, 「사회문제를 바라보는 불교적 시각」, 『논문집』 제7집(중앙승가대학교, 1997).

6) ‘두레마을’이나 ‘한울타리가족’ 등은 그 대표적인 사례이다. 이러한 사례에 대한 보다 자세한 논의는 변화순, 변화순, 「공동체적 삶을 향한 가족」, 『열린사회와 가족』(여성개발원 및 유네스코 한국위원회, 1994)를 참고하기 바란다.

7) 박숙자·한미라, 「가족과 지역사회」, 『한국가족문화의 오늘과 내일』(사회문화연구소, 1995).

8) Bellah, R. *Habits of the Heart* (New York: Haper & Row Publishers, 1985).

형태를 ‘정상가족(normal family)’으로 설정하고 ‘열린’ 가족의 다양한 형태들을 ‘비정상가족’으로 간주하는 ‘마음의 습속’을 바꾸어야 한다. 그러나 ‘열린’ 가족이란 새로운 실험조차도 ‘가족의 공동체적 본질’⁹⁾까지 포기해서는 안 된다. 목욕물을 버리면서 얘기까지 버리는 우를 범해서는 안 되기 때문이다.

그렇다면 오늘날 한국불교는 ‘열린’ 가족이란 실험이 성공하도록 하는데 어떻게 공헌할 수 있을 것인가? 이를 논의하기 위해 본 논문에서는 우선 가족의 구조 및 기능 변화에 대해 간략히 살펴 본 후, ‘열린’ 가족과 관련된 기존의 이론적 논쟁을 불교의 인식론적 관점에서 비판적으로 검토해 보고, ‘열린’ 가족이 가족 형태의 다양성 혹은 변이를 다루는 개념이라는 점에서 다양성 혹은 변이를 바라보는 불교적 시각의 기본적인 특징을 제시할 것이다. 다음으로는 불교의 각종 경전적 근거를 활용하여 가족을 바라보는 불교적 관점을 보다 구체적으로 정리해 보고, 이것이 이른바 ‘열린’ 가족과 얼마나 친화성을 지니고 있는지를 논의해 볼 것이다. 여기에서는 특히 ‘최소한 교리적’으로 볼 때 불교는 혈통주의 문제를 어떻게 바라보는지, 그리고 가부장제에 대해서는 어떠한 입장을 취할 수밖에 없는지에 초점을 맞출 것이다. 마지막으로는 이상의 논의를 토대로 하여 오늘날 한국불교가 ‘열린’ 가족이란 실험의 성공에 기여할 수 있는 실천적 방안을 제시해 보고자 한다.

II. 가족의 구조 및 기능 변화

가족은 사회를 구성하는 가장 기본적인 단위로서 다양한 기능을 수행하는 핵심적 사회제도이다. 일반적으로 가족은 구석기 시대 이전부터 존재해 온 가장 오래된 사회제도로서 혼인 및 혈연관계를 토대로 하여 형성되어 재생

9) 이효재, 「한국사회의 민주화와 가족」, 『한국가족문화의 오늘과 내일』(사회문화연구소, 1995).

산(출산) 기능, 경제적 기능, 양육 및 보호 기능, 정서적 기능, 여가적 기능, 사회화 기능, 통제 및 감시 기능 등을 수행하는 것으로 간주되고 있다.¹⁰⁾

가족은 사회적 환경과 맥락의 변화에 상응해 다양한 변화를 거듭해 왔다. 농경사회에서는 생산 단위로서의 기능에 보다 충실할 수 있는 대가족이 가족의 이념형으로 제시되었던 것에 비해, 직업적 이동에 대한 요구가 커진 산업사회에서는 핵가족이 가족 제도의 중심에 자리하고 있었다. 최근에는 정보화와 세계화, 성역할 변화 등의 요인에 의해 가족의 형태가 다양화되고, 가족 행동 및 가치관에도 변화가 나타나고 있다. 특히 혼인과 혈연관계, 가부장적 질서와 성별 분업에 토대를 둔 전통적인 ‘정상가족’의 개념으로는 이해하기 어려운 비정상적 가족이 급속히 늘고 있는 것이 현실이다. 이러한 가족의 변화를 한편에서는 가족의 재구조화로, 다른 한편에서는 가족의 해체 혹은 위기로 인식하고 있다. 우리가 검토하고자 하는 ‘열린’ 가족 논의도 이와 같은 현실에서 출발하고 있다.

여기서는 ‘열린’ 가족에 대한 본격적인 논의에 앞서 현재 나타나고 있는 가족의 변화를 구조와 기능의 차원에서 나누어 간략히 정리하고자 한다.

1. 가족 구조의 변화

가족 구조의 변화는 가족 형태, 가족 행동, 가족 가치관의 변화를 통해서 확인할 수 있다.

가족의 형태 변화는 가족 구성원의 규모, 세대수 등에서 찾아볼 수 있다. <표 1>에 의하면 1975년에는 평균 5명이었던 가족 구성원의 수가 30년이 지난 2005년에는 2.9명으로 줄어들었으며, 가구원 수의 감소가 일시적 현상이 아니라 지속적으로 진행되고 있음을 확인할 수 있다. 3세대 이상으로 구성된

10) 현승일, 『사회학』(서울: 박영사, 1989); 김태현, 「가족원간의 기능」, 『가족학논집』 7집(한국가족학회, 1995), 257-292쪽.

가구가 줄어드는 반면, 1세대 가구가 증가하고 있다는 점과 1인가구의 분포가 30년 동안 거의 5배 이상 증가하고 있다는 점도 주목할 필요가 있다.

〈표 1〉 가족 형태의 변화

연도	가구원수별 가구분포					평균 가구원 수	세대수별 가구분포		
	1인가 구	2인가 구	3인가 구	4인가 구	5인이 상가 구		1세대	2세대	3세대 이상
1975	4.2	8.3	12.3	16.1	59.0	5.0	7.0	71.9	21.1
1980	4.8	10.5	14.5	20.3	49.8	4.5	8.8	73.1	18.2
1985	6.9	12.3	16.5	25.3	39.0	4.1	10.5	73.3	16.3
1990	9.0	13.8	19.1	29.5	28.6	3.7	12.0	74.1	13.9
1995	12.7	16.9	20.3	31.7	18.4	3.3	14.7	73.7	11.6
2000	15.5	19.1	20.9	31.1	13.4	3.1	17.1	72.9	10.1
2005	20.0	22.2	20.9	27.0	10.0	2.9	20.6	70.5	8.8

출처: 통계청(<http://kosis.nso.go.kr/Magazine/NEW/KP/KP02.xls>)

이러한 사실은 독신과 이혼의 증가, 출산기피 현상 등으로 인해 1인가구나 1세대 가족이 늘어나고 있음을 단적으로 보여주고 있다. 한편 이혼율의 증가는 재혼이 증가하는 결과를 초래하게 되는데, 이로 인해 한 부모가족, 복합가족 등 다양한 가족유형이 등장하는 원인이 되고 있다.

가족행동의 차원에서는 결혼이나 이혼, 재혼 등 혼인 관련 행동에서 개인적 선택이 중시되는 경향, 가장 권위의 약화, 이혼율의 상승, 노인 문제와 청소년 문제 등의 증가, 세대간의 단절 등 가족의 불안정성이 증가하고 있다. 여성의 경제활동 참여가 늘어나면서 나타나기 시작한 여성의 탈가족화 현상은 성별 분업의 변화를 가져왔으며, 노인인구의 증가와 맞물려 자녀 양육과 부모 부양에서도 변화가 나타나고 있다.¹¹⁾

가족 가치관의 차원에서는 전통적 가족가치관과 근대적 가족가치관이 혼

11) 안호용·김홍주, 「한국 가족 변화의 사회적 의미」, 『한국사회』 제3집(고려대 한국사회연구소, 2000), 94쪽.

재해 있다. 남아선호나 ‘효’를 강조하는 전통적 가족가치관이 여전히 중요하게 인식되고 있지만,¹²⁾ 친밀성을 중심으로 하는 우애적 부부관계가 혈연적 부모-자녀 관계보다 우선시 되고, 평등성과 개방성·자율성을 중시하는 현실을 통해 현재 우리 사회의 가족 가치관은 과도기적 상황을 경험하고 있음을 알 수 있다.¹³⁾

2. 가족 기능의 변화

가족 구조의 변화는 가족 기능의 변화를 수반하게 된다. 농경사회에서 가족은 전술한 바와 같이 재생산(출산) 기능, 경제적 기능, 양육 및 보호 기능, 정서적 기능, 여가적 기능, 사회화 기능, 통제 및 감시 기능 등 사회 전반에 걸친 다양한 역할을 수행해 왔다. 그러나 산업사회의 출현과 함께 일어난 사회 전반의 제도적 분화로 인해 가족은 대부분의 기능을 분화된 전문 제도들로 넘겨주게 되었다. 생산 영역의 비중이 우세했던 경제적 기능은 소비 영역으로 축소되었고, 양육 및 사회화의 기능은 학교를 축으로 하는 교육제도로, 통제 및 감시의 기능은 강화된 국가기구로 분화되었다. 물론 정서적 기능은 오히려 강화된 측면이 있지만, 전반적으로 가족의 기능은 약화되거나 상실되었다고 할 수 있다. 이러한 가족 기능의 변화에 대하여 파슨스는 산업사회의 가족 변화를 핵가족화¹⁴⁾로 규정하면서 농경사회에서 가족과 친족은 경제,

12) 김혜영, 「한국 가족문화의 계층별 특성에 관한 경험적 연구」(고려대 박사학위논문, 1996).

13) 박수호, 「정보사회의 가족 관계 변화와 불교적 가족가치관의 검토」, 『동양사회사상』 제6집(동양사회사상학회, 2002), 47-79쪽; 정서린, 「정보화가 가정생활 구조에 미친 영향」(고려대 석사학위논문, 2000); 함인희, 「정보화와 가족생활의 변화」, 『여성연구논총』 제15집(서울여대 여성연구소, 2000), 59-80쪽.

14) 산업사회에 들어서게 되면서 친족 집단이 수행하였던 다양한 기능들이 가족 이외의 사회조직체로 이행되면서 어느 정도 사회로부터 고립되고 독립적이며, 친족 집단으로부터도 자율적인 단위로서의 핵가족이 보편화되는 현상을 의미한다(김홍주, 「한국

종교, 정치, 교육의 기능을 담당하였으나, 산업화와 더불어 사회의 여러 제도들이 이러한 기능을 담당하게 되었고, 가족은 정서적 기능과 재생산과 사회화 기능으로 축소되었다고 보았다.¹⁵⁾

가족 기능에 대한 주요 논의들을 요약하면 가족은 재생산 기능, 정서적 기능, 교육기능, 경제적 기능, 복지 기능을 담당한다고 정리할 수 있다.¹⁶⁾ 현재 이들 가족 기능이 경험하고 있는 변화는 다음과 같다.

재생산 기능은 자녀를 출산하고 양육하여 사회 구성원을 재생산해 내는 것을 의미하는데, 이는 가족의 기본적인 기능이자 가족만의 고유한 기능이다. 시대나 사회구조와 무관하게 가족은 재생산 기능을 담당해 왔지만, 산업화 과정에서 가족의 생산 기능이 상실되고 자녀교육이 강조되면서 자녀는 경제적 부담으로 인식되기 시작하였다. 이러한 인식은 인구억제 정책의 확산과 더불어 급격한 출산율 저하의 원인이 되었고, 현재 한국사회에서 가족의 재생산 기능은 점차 축소되고 있는 실정이다.

산업사회의 출현 이후 남녀 간의 사랑을 매개로 형성된 가족은 부부관계를 중심으로 하면서 가족구성원에 대해 정서적인 안정감과 친밀한 관계를 제공하는 정서적 기능이 부각되었다. 그러나 주로 가정에 머물면서 정서적 기능을 제공하던 기혼 여성의 경제활동이 증가하면서 여성에게 정서적 기능의 제공을 요구하는 것이 어렵게 되고 있다. 또한 가족이 더 이상 구성원에게 친밀감을 제공하지 못하고 부부간에 애정이 없어질 때 가족의 해체 가능성은 높아지게 된다. 실제로 통계청 자료에 따르면 1980년에는 인구 천명당

가족 문제의 특징: 기능주의 가족 문제론 비판, 『사회와 역사』 39(한국사회사학회, 1993), 177쪽).

15) Parsons, T. "The American Family: Its Relations to Personality and to the Social Structure", in Parsons, T. & Bales, R. *Family Socialisation and Interaction Process*(Free Press, 1955).

16) 강홍렬 외 24인, 『정보화로 인한 가족관계와 가족역할의 미래 변화 총괄보고서』(서울: 정보통신정책연구원, 2006).

이혼율이 0.6%에 불과하였으나, 2005년에는 인구 천명당 이혼율이 2.6%로 증가하고 있어서 한국 사회의 이혼율이 급격히 상승하고 있음을 알 수 있다.¹⁷⁾

보편적인 교육기관이 없었던 전통사회에서 가족은 사회구성원으로서 갖춰야 할 기본소양을 전수하고, 생계를 위한 기술교육이 이루어지는 교육의 장이기도 했다. 그러나 산업화 이후 전문 교육기관의 설립과 공교육 체계의 확립에 의해 가족의 교육기능은 대폭 축소되었다. 최근에는 영·유아를 대상으로 하는 각종 교육시설이 늘어나고 있어 가족의 자녀 양육 및 교육·사회화 기능은 대부분 가족 이외의 교육기관에 의해 대체되고 있다.

농경사회에서 가족은 공동생산의 단위로 기능하면서 동시에 소비의 단위였으나, 산업사회의 등장과 더불어 생산영역에서 분리되었고, 현재는 소비단위로서의 기능만을 담당하고 있다.

가족은 가족 구성원을 보호하고 그들의 복지에 기여하는 중요한 역할을 수행한다. 특히 자녀와 노인 부모, 장애인 가족원 등 노약자들을 돌봄으로써 사회의 공적 복지를 지원한다. 그러나 최근에는 전반적인 가족 규모의 축소와 노령화, 가족구성원 간의 유대 약화로 인해 복지 기능의 지속적 수행을 장담하기 어려운 상황이 연출되고 있다.

이상에서 살펴본 바와 같이 그동안 가족이 수행해 왔던 고유한 기능들은 점차 사회의 전문화된 기관으로 이관되거나, 상업적 서비스의 형태로 제공되고 있어 가족의 기능적 경계는 점차 모호해지고 있다. 그러나 사회질서의 유지를 위한 가족 기능의 중요성은 상존하기 때문에 가족 기능의 변화로 인한 사회문제에 적극적으로 대처할 필요성이 제기된다. 따라서 과거 가족 기능의 기능적 대체물로서 등장한 다양한 의사가족적(疑似家族的) 서비스 대행자¹⁸⁾

17) 통계청 온라인간행물(<http://kosis.nso.go.kr/Magazine/NEW/KP/KP0212.xls>)을 참고하라.

18) 예를 들어 교육 기능과 관련해서는 담임교사가, 재혼부부의 경우는 양부모가 부모의 역할을 대신할 의사가족적 서비스 대행자라고 할 수 있다.

들과의 협력은 매우 중요한 과제가 된다.

III. ‘열린’ 가족에 대한 불교 인식론적 검토

1. 상변통고(常變通考)에서 상변무애(常變無碍)로

본 논문의 키워드는 ‘열린’ 가족이다. 그러나 ‘열린’ 가족을 개념화하기는 쉽지 않다. 어려움의 요체는 ‘열린’이란 접두사에 놓여 있다. 열림은 닫힘을 전제로 비로소 실제적인 의미를 갖는데, 여권론적 관점에서 보면 가부장제 가족은 닫힌 가족이며, 따라서 가부장제의 벽을 부수는 것이야말로 열린 가족 운동이 될 것이고, 그 운동의 전리품이 열린 가족이 될 것이다. 마찬가지로 입양가족이나 재혼가족의 입장에서는 혈통주의 가족이야말로 닫힌 가족이며, 따라서 혈통주의라는 벽을 헤어버리는 것이야말로 열린 가족 운동이다. 포스트모더니즘의 시각에서 볼 때는 전통적 가족 패러다임을 정상가족으로 설정하는 것이야말로 닫힌 가족을 고집하는 것으로 간주될 것이기 때문에 다양한 형태의 가족을 정상가족으로 인정하려는 운동이야말로 진정한 열린 가족 운동이 될 것이다. 경제적 이유로 이혼한 이혼가족 혹은 한부모 가족의 관점에서 보면 중산층 이상의 부부-자녀로 구성된 가족이야말로 오히려 편견의 온상 역할을 하며, 그러한 편견을 제거하는 운동이 열린 가족 운동이 될 것이다. 코시안과 같은 ‘세계가족(world-family)’의 입장에서 보면, 그리고 덧붙여 세계화 추세를 고려해 보면 우리 사회의 지배적인 다수인 ‘동일 민족내혼 가족’이야말로 닫힌 가족이다. 이렇게 따져보면 열린 가족 운동이란 개념은 무한히 넓어질 뿐만 아니라 각각의 열린 가족 운동들 사이에서도 운동노선은 물론 전략 및 전술상의 합의에 도달하기도 불가능하며, 운동의 사회적 결과도 사뭇 달라질 수밖에 없다.

어쩌면 ‘열린’ 가족이란 개념은 태생적으로 ‘열린’ 개념, ‘열린’ 논의, ‘열린’ 결과를 지향하고 있는지도 모른다. 그러나 혹은 바로 그렇기 때문에, 개념적 논의를 위해 조작적 차원에서 ‘열린’ 가족에 관한 최소한의 고정성을 확보할 필요가 있다.

‘열린’ 가족에 관한 고정성은 ‘닫힌’ 가족과의 관계 속에서 비로소 확보된다. 본 논문에서는 ‘가부장제’ 가족과 ‘혈통중심주의’ 가족을 ‘닫힌’ 가족으로 전제하고자 한다. 이 경우 ‘닫힌’ 가족은 “형태상으로는 결혼을 통한 남녀의 결합과 이들의 자녀로 구성되며, 기능면에서는 자녀의 양육과 사회화를 담당하고 가족 구성원을 보호·부양하며 사회 전체의 질서와 안정을 유지해야 하고, 역할 및 권력 분담의 측면에서는 남녀의 성별과 연령에 따라 역할 구분과 위계질서가 명확하게 각인된” 가족으로 규정할 수 있다.¹⁹⁾

‘닫힌’ 가족을 위와 같이 규정하는 것은 두 가지 이유 때문이다. 첫째, 가족구조의 기본 요소인 부부관계와 부모-자녀 관계가 사회문화적 요인에 의해 왜곡되어 굳어진²⁰⁾ 형태가 바로 ‘가부장제’이며, 또한 자신의 혈통 이외의 혈통에 대해서는 배타적인 태도를 지닌 ‘혈통중심주의’라고 판단되기 때문이다. 둘째, 오늘날 한국사회의 가족 현실에서는 어떠한 형태의 ‘열린’ 가족운동도 공통적으로 ‘가부장제’와 ‘혈통주의’라는 ‘닫힌’ 가족 형태를 극복하지 않을 수 없기 때문이다. 요컨대 본 논문에서 우리는 가부장제와 혈통주의를 특징으로 하는 ‘닫힌’ 가족과는 다른 다양한 형태의 대안가족을 ‘열린’ 가족으로 정의하고자 한다. 그렇다면 우리는 다양한 형태의 대안가족을 어떻게 이해할 것인가?

최근 가족 관련 담론의 키워드는 단연 ‘가족 형태의 다양화’이다. 엘리엇

19) 김홍주, 「한국 가족 문제의 특징: 기능주의 가족 문제론 비판」, 『사회와 역사』 39 (한국사회사학회, 1993), 172-173쪽.

20) 이효재는 한국사회에서 가족구조의 두 가지 구성요소가 왜곡되어 온 과정에 대해서 자세하게 날카롭게 논의하고 있다(이효재, 「한국사회의 민주화와 가족」, 『한국가족문화의 오늘과 내일』 (사회문화연구소, 1995)).

은 지속과 변화의 관계라는 관점에서 가족의 다양한 형태뿐만 아니라 이를 바라보는 다양한 관점, 즉 구조기능주의적 시각, 여권론적 시각, 맑스주의 시각, 포스트모던 시각 등을 잘 설명하고 있다.²¹⁾ 여기에서 이러한 각각의 시각을 상론할 여유는 없지만²²⁾, 지속과 변화라는 관점에서 볼 때 구조기능주의적 시각을 제외한 세 가지 시각은 대체로 지속보다는 변화의 측면을 강조하고 있다. 이효재(1995)도 가족과 사회의 관계를 자율성(가족의 공동체적 본질)과 타율성(사회구조 변화에 종속)의 양면을 함께 인식해야 한다고 전제 하에 가족에 대한 구조기능주의적 시각을 비롯하여 극단으로 치우친 관점들을 비판하고 있다. 또한 신용하·장경섭은 21세기 한국의 가족이 고유한 공동체적 요소를 유지하면서 합리적으로 변화해 나가야 한다고 주장하고 있다.²³⁾ 이렇게 볼 때, 가족의 변화 혹은 가족 형태의 다양화를 둘러싼 각종 담론의 요체는 ‘지속(continuity, 常, 본질)과 변화(change, 變, 현상)의 관계를 어떻게 설정할 것인가?’로 수렴된다.

문제는 기존의 이론만으로는 ‘지속과 변화의 관계 설정’이라는 과제를 흡족하게 해결할 수 없다는데 있다. 그 원죄는 이원적 대립구도(dichotomy)의 설정에서 유래한다. 인간과 사회의 관계, 가족과 사회의 관계, 생물학적 측면과 사회적 측면의 관계, 그리고 지속과 변화 등을 이원적 대립구도로 설정하는 한, 이를 둘러싼 이론적 논의는 본질주의적 관점, 결정론적 관점, 상호작용론적 관점, 갈등론적 관점 등 네 가지 관점의 범주를 벗어나지 못한다. 이러한 관점들을 종합하기 위해서는 기껏해야 지속과 변화의 관계를 시공간적 상황에 따라 변증법적으로 고찰해야 한다는 ‘상변통고’(常變通考)로 마무리 될 수밖에 없다. 따라서 지속(常)은 여전히 상일 뿐이고, 변화(變)은 여전히

21) Elliot, *The Family: change or continuity?*(Macmillian Education, 1986)

22) 가족에 관한 다양한 이론적 논의에 대해서는 박숙자·손승영·조명덕·조은 편역, 『가족과 성의 사회학』(사회비평사, 1995)을 참고하기 바란다.

23) 신용하·장경섭, 『21세기 한국의 가족과 공동체문화』(지식산업사, 1996).

변일 뿐이다. 결국 지속과 변화의 구조는 여전히 해결되지 않고 남아 있는 셈이다.

바로 이 지점에서 이원적 대립구도를 내파할 수 있는 상변무애(常變無碍)의 관점을 논의할 이유가 존재한다. 여기에서 상변무애의 관점이란 모든 이원적 대립자, 즉 지속과 변화의 대립뿐만 아니라 가족과 사회의 이원적 대립 관계를 상의상관적 관계로 보는 관점을 말한다. 그리고 이러한 관점은 모든 현상을 연기적 관점에서 바라보는 불교의 기본 관점에 기초하여 본 논문의 맥락에 조응하여 재구성한 일종의 조작적 인식론이다. 그렇다면 이러한 불교의 연기론적 인식론에서는 가족의 변화와 같은 변이를 어떻게 보고 있는가?

2. 무상(無常)의 무한한 열림

변이 혹은 다양성과 직접적으로 연관된 붓다의 가르침이 바로 삼법인의 하나인 무상(無常)이다. 붓다의 가르침에 따르면, 모든 존재가 다른 존재와의 상의상관적 관계 속에 놓여 있기 때문에 그 어떤 존재의 실체성도 없을 뿐만 아니라(無我) 그 영속성도 결코 보장되지 않는다(無常). 오히려 모든 존재는 변한다는 것만이 불변의 진리라고 말할 수 있다.

문제는 사관들이 자신의 욕망으로 밀미암아 특정한 대상에 대해 집착하게 되고 그것을 실체화하고 영속화하려고 노력한다는데 있다. 자가 자신이란 대상마저도 예외가 아니다. 그리고 대상에 대한 집착과 욕망이 존재하는 한, 증오와 무명은 사라지지 않는다. 때문에 붓다는 탐진치를 삼독이라 불렀고, 이러한 삼독으로부터 자유로워지는 것이야말로 고통으로부터 자유로워지는 길이라 했다. 이를 체계화한 것이 고집멸도라는 사성제의 가르침이다. 사성제의 마지막 진리, 즉 도제(道諦)에 따르면, 고통으로부터 자유로워지는 길, 즉 해탈의 길은 행위자가 스스로 팔정도의 수행을 실천함으로써 비로소 체득하게 되는 경지이다. 바로 이 경지 즉 해탈이야말로 모든 불교인들은 도달하고

자 하는 궁극적 이성이자 목표이다.

이러한 팔정도 수행의 첫 단계가 바로 정견(正見)이다. 정견은 주체의 욕망을 모두 비우고 대상을 존재하는 실상 그대로(如實) 바라보는 것을 말한다. 일종의 판단중지가 요구되는 셈이다. 이렇게 볼 때, 모든 존재를 실체화하지 않고 변화하는 그대로 바라보는 것이야말로 불교의 가장 기본적인 시각이자 수행의 첫 단계이다. 여기에는 털끝만큼의 예외도 없다. 선불교는 이러한 실천의 극치를 보여준다. 살불살조(殺佛殺祖)의 자세만이 요구될 뿐이다. 동시에 이는 대상 및 대상의 변화에 대한 털끝만한 집착이나 실체화도 거부할 것을 요구한다. 여기에는 변화 그 자체의 무한한 열림만이 존재할 뿐이다.

이러한 불교의 기본시각에서 볼 때, ‘열린’ 가족의 ‘열린’이란 수식어조차 오히려 불완전할지도 모른다. 불교적 ‘열림’의 시각에서 보면, 혼인에 의한 부부관계와 이른바 ‘정상가족’이라 일컫는 전통적 가족 유형조차도 열린 가족의 일부이다. 그렇다면 불교적 ‘열림’의 시각에서 볼 때, ‘닫힌’ 가족은 무엇인가? 특정한 계층의 기득권과 권력을 유지하기 위한 협통주의적 가족 형태나 가장의 독점적 권리과 부를 유지하기 위한 가부장제적 가족형태야말로 ‘닫힌’ 가족이다. 그렇다면, 불교는 이러한 ‘닫힌’ 가족에 대해 실천적으로 어떻게 반응해 있는가?

IV. 불교의 ‘열린’ 가족관

불교의 궁극적 목표는 해탈이며, 해탈에 도달하기 위해서는 가족, 재산, 권력이나 명예 등을 모두 단념하고 오로지 수행에만 집중해야 한다. 그 상징적 인물이 바로 봉된다. 봉다는 석가족의 왕자로 태어나 온갖 부귀영화를 누를 수 있었음에도 불구하고, 출가하여 스스로 고행의 삶을 살았고 마침내 깨달음에 도달하였다. 그 후 봉다를 본받아 세속을 초월하여 피안에 도달하고자

하는 사람이 하나 둘 늘어나면서 이른바 승가(僧伽, sangha)가 탄생하였는데, 출가는 승가 구성원이 되는데 필요한 가장 중요한 성원자격이다. 때문에 승가의 구성원을 우리는 통상 ‘집을 나온 사람’이라는 의미의 ‘출가자’라 부른다.

그러나 현실적으로 출가의 길을 선택하여 깨달음에 도달하려고 하는 사람은 극소수에 불과하다. “사람들 중에서 극소수의 사람만이 강을 건너가려고 하고, 나머지의 사람들은 강둑에서 이리저리 뛰어다닐 뿐이다.”²⁴⁾ 비록 불교에서 출가자의 삶이 이상적인 모델로 설정되어 있는 것은 사실이지만, 현실적으로 대다수의 사람들은 세속적인 삶을 살아야 하기 때문에, 그리고 그것을 봇다 스스로가 잘 알고 있었기 때문에 봇다는 세속에서 가족생활을 하고 있는 수많은 보통 사람들의 가족 관련 일상사에 대해서도 세세하게 자문하였다. 바로 이러한 자문의 내용이 바로 우리가 불교의 가족관을 엿볼 수 있는 근거이다.

그런 이유로 불교의 가족관 속에는 팽팽한 내적 긴장이 존재한다. 보다 구체적으로 말하면 한편으로는 세속적인 가족생활을 매우 중시하면서도, 다른 한편으로는 더 큰 목적이나 이상을 위해서는 과감하게 가족을 떠나야 한다는 긴장감이 존재한다. 이는 한편으로는 가족 내부의 가족 관계를 매우 친밀하고 원만하게 유지하도록 하면서도, 개별 가족을 넘어서는 사회적 차원에서는 혈통주의에만 집착하지 않도록 유도하는 결과를 낳는다. 아래에서는 분석의 편의상 불교의 가족관을 크게 개별 가족내부의 가족관계를 내용으로 한 가족관과 가족을 넘어선 사회적 차원의 가족관으로 나누어 살펴보고자 한다.

1. 쌍무적 가족관계와 보은

불교는 모든 생명을 평등한 관계로 인식한다. 일체 만물에 불성이 내재해

24) Ratnapala, *Buddhist sociology*(Delhi: Sri Satguru Publications, 1992).

있어 깨달음을 얻을 가능성을 가지고 있다는 점에서 평등하다는 것이다. 따라서 인간도 모두가 평등한 존재이다. 즉, 남편과 아내, 부모와 자녀는 모두 동등하고, 자율적이며 주체적인 인격체로 인식된다. 이러한 인간관은 자연스럽게 어느 한쪽의 일방적 관계가 아닌 쌍방향적 관계를 형성하게 된다. 불교의 가족가치관은 쌍방향적 관계를 토대로 하여 쌍무적 역할과 보은(報恩)이라는 맥락에서 찾아볼 수 있다.²⁵⁾

우선 부부관계에 있어서 불교는 남편과 아내가 각각 상대방을 위해 다섯 가지 의무를 다하도록 규정하고 있다. 선생자경(善生子經)에서는 “남편은 마땅히 다섯 가지 일로 그 아내를 공경하여야 되느니라. 다섯 가지란 첫째 바른 마음으로 사랑하고 공경할 것이며, 둘째 그 마음에 유감을 품지 않으며, 셋째 다른 여인에게 정을 두지 않으며, 넷째 의식을 잘 공급하며, 다섯째 몸의 장식품을 때에 맞게 주어야 하느니라. 아내가 남편을 공경함에는 먼저 일어나고, 뒤에 앉으며, 부드러운 말을 하고, 남편에게 경순(敬順)하며, 남편의 뜻을 먼저 알아 빙들어 행해야 한다”라고 말하고 있다.²⁶⁾

부모와 자식의 관계 역시도 각각 다섯 가지로 규정하고 있는데, 선생자경(善生子經)에서는 다음과 같이 적고 있다. “부모는 첫째, 자식에게 악을 버리고 선에 나가게 할 것이며, 둘째, 학문을 가르치고, 셋째, 마땅히 율법과 계목을 지니게 할 것이고, 넷째 때에 맞추어 결혼을 시켜 주어야 하며, 다섯째 적절한 시기에 재산을 상속해 주어야 한다.” 반면에 “자식은 부모에게 첫째, 늘 부모의 은덕을 갚기를 생각하며, 둘째, 부모의 가르침과 경계함을 잘 따르고, 셋째, 바른 뜻이나 바른 일은 그 뜻을 잘 빙들어야 하며, 넷째, 유산을 상속받을 만하도록 행동하여야 하며, 다섯째, 부모를 잘 봉양하여 기쁘게 해 드려야 한다.”²⁷⁾

25) 박수호, 「정보사회의 가족 관계 변화와 불교적 가족가치관의 검토」, 『동양사회사상』 제6집(동양사회사상학회, 2002), 47-79쪽.

26) 박수호, 「정보사회의 가족 관계 변화와 불교적 가족가치관의 검토」, 『동양사회사상』 제6집(동양사회사상학회, 2002), 72쪽에서 재인용.

한편, 전통적 가족가치관의 핵심을 차지하는 ‘효’에 대해서도 불교는 일방적 관계를 거부하고 있다. 다른 한편으로 “물질적 공양으로서는 갚을 수가 없으니 부모가 믿음이 없는 자는 바로 믿게 하고, 계가 없는 자는 계를 지키게 하고, 탐욕스러운 자는 보시를 행하게 하고, 지혜가 없는 자는 지혜를 일으키게 하라. 자식이 만약 이렇게 선교 방편으로 부모를 편안히 머물게 한다면 이것은 은혜를 갚았다”고 하고 있다.²⁸⁾ 여기에서 불교의 ‘효’는 보은에 있음이 분명히 드러난다.

이상에서 알 수 있듯이 불교에서는 부부간에는 남편이 아내에 대해 경의를 가지고 봉사하고, 아내는 남편과 가족을 사랑해야 한다는 윤리를 제공함으로써 남편에게 종속되는 아내가 아니라 부부간의 평등한 관계를 지향하고 있다. 또한 부모와 자식 사이에서도 부모에 대한 예경(禮敬)과 자식에 대한 자애(慈愛)라는 상호적 관계를 제시하고 있다. 나아가 불교가 인식하는 ‘효’의 개념은 ‘보은’이라는 것과 은혜갚음의 대상이 일체 중생으로 확대되고 있으며, 은혜갚음의 방법은 단순히 물질적인 봉양에 머물지 않고 정신적인 편안함을 얻게 해야 하며, 은혜²⁹⁾를 갚기 위해서는 부모의 뜻을 거스르더라도 부모가 열반에 이를 수 있도록 이끌어야 한다는 적극적 태도도 확인할 수 있다.³⁰⁾ 다시 말해 불교에서는 가족 내부의 가족관계를 쌍무 관계(twin-role)로

27) 박수호, 「정보사회의 가족 관계 변화와 불교적 가족가치관의 검토」, 『동양사회사상』 제6집(동양사회사상학회, 2002), 73쪽에서 재인용.

28) 신성현, 「불교경전에 나타난 효」, 월운 외, 『부처님이 들려주는 효 이야기』(동국역경원, 2002), 124쪽에서 재인용.

29) 불설대보부모온중경에서 부모의 열가지 큰 은혜를 서술하고 있다. 아기를 배어 수호해 주신 은혜, 해산의 고통을 받으신 은혜, 자식을 낳고 근심을 잊으신 은혜, 입에 쓴 것은 삼키고 단 것은 벨어서 먹이시던 은혜, 아기는 마른 자리에 눕히고 자신은 적은 자리로 나아가신 은혜, 젖을 먹여 기르신 은혜, 부정한 것을 깨끗이 씻어주신 은혜, 자식이 먼길을 떠나면 염려하고 생각하신 은혜, 자식을 위해 나쁜 일을 감히하시는 은혜, 끝없이 자식을 사랑하는 은혜가 부모의 열가지 큰 은혜이다. 이 부모의 은혜는 자식으로서 다 갚을 수 없다고 하고 있다(월운, 「불설대보부모온중경 강화」, 월운 외, 『부처님이 들려주는 효 이야기』(동국역경원, 2002)).

설정하는 특징을 보이고 있다. 그렇다면 이러한 특징은 ‘열린’ 가족과 관련하여 어떠한 함의를 지니고 있는가?

가족 내부의 가족관계를 ‘열린’ 가족과 관련시켜 논의할 경우 가장 큰 장애물은 두말할 나위도 없이 ‘가부장제’이다. 따라서 불교 경전에 나타나는 가족 내부의 쌍무적 가족관계라는 특징이 ‘열린’ 가족과 관련하여 어떠한 함의를 지닐 것인가를 논의하기 위해서는, 그러한 특징이 이른바 ‘가부장제’를 극복하는 데 기여할 수 있는가를 정밀하게 따져봐야 한다. 바로 이러한 기준으로 볼 때, 부부관계의 다섯 가지 의무가 ‘가부장제’를 완벽하게 극복하였다고 보기는 어렵다. 왜냐하면 남편의 역할과 아내의 역할이 일대일 대응 관계를 갖지 않은 항목에서 확인할 수 있듯이, ‘가부장제’의 그것과 부분적으로는 다르지 않기 때문이다. 그럼에도 불구하고 남편의 역할과 아내의 역할이 일대일 대응관계를 나타내고 있는 항목에서처럼 가부장제의 그것과는 큰 차이를 보이는 부분도 존재한다. 그리고 당시 인도사회가 전형적인 계급사회이자 가부장제 사회였다는 사실을 고려한다면, 불교는 초기부터 분명히 ‘열린’ 가족을 지향하고 있었다고 할 수 있다. 특히 부부가 상호 존경해야 한다는 쌍방의 의무는 오늘날 한국가족 내의 부부관계와 비교하더라도 진보적인 면모라 평가할 수 있을 것이다.

2. ‘혈통주의’ 결혼제도의 부정

현실적으로 모든 가족은 다른 가족을 포함한 전체 사회와의 관계 속에서 존재하고 있다. 특히 봇다 재세시의 인도사회는 씨족사회가 지배적인 사회형태였기 때문에 개별 가족이 다른 가족과 친밀한 관계를 맺어가는 가장 중요한 기제는 결혼제도였다. 불교에서도 결혼제도야말로 가족간 유대관계의 형

30) 박수호, 「정보사회의 가족 관계 변화와 불교적 가족가치관의 검토」, 『동양사회사상』 제6집(동양사회사상학회, 2002), 47-79쪽.

성에 결정적인 역할을 하는 것으로 묘사하고 있다.

“한 여인이 결혼을 통하여 하나의 가족 속으로 결합되거나 혹은 한 여인과 결혼한 한 남자는 자신의 기족과 처가의 기족을 친족관계의 망이나 확대가족의 틀 속으로 편입시킨다. … 한 젊은 여인이 결혼 후 새로운 가족으로 들어오게 되면, 그녀는 자동적으로 새로운 아버지와 새로운 어머니를 얻게 되는 셈이다. 동시에 젊은 남자는 부인의 부모를 자신의 제2의 부모로 섭겨야 한다.”³¹⁾

문제는 당시 인도사회가 철저한 계급사회였다는 사실이다. 계급사회가 유지되기 위해서는 일종의 ‘족내혼’이라 할 수 있는 ‘계급내혼 제도’가 정착되어 있음을 시사하며, 이는 혈통주의로 정당화된다. 조선시대의 혼반제도가 이의 전형적인 사례이다. 그렇다면 불교는 계급내혼 제도 혹은 혈통주의에 어떻게 반응하였는가?

붓다의 출가 동기는 강자(세)가 약자(벌레)를 잡아먹는 현실을 극복하고자 하는 데 있었다. 동일한 이유로 그리고 연기법의 관점에서 보면, 붓다는 당시 인도사회의 카스트제도와 그러한 제도로 인한 악업과 착취를 단호하게 부정하지 않을 수 없었다. 붓다는 당시 카스트제도라는 사회적 분위기 속에서도 “인간의 존재가치는 출신성분에 의해 결정되는 것이 아니라 기술, 지식, 도덕 등을 얼마나 성취했느냐에 달려 있다”라고 선언했다.³²⁾ 실제로 붓다는 “출신성분에 따라 생겨난 모든 이익과 불이익, 직업과 사회적 지위 등을 완전히 그리고 절대적으로 무시하였고, 단순한 형식주의에 그친 의례적 불순함과 사회적인 불순함만을 지닌 임의적 법칙들에서 생겨난 모든 장벽과 장애를 없애버렸다.”³³⁾ 출가자의 공동체, 즉 승가는(혹은 불교에서 승가를 이상 사회로 설정한 것은) 이러한 사상을 실천하는 담지자(Trager)에 다름 아니었

31) Ratnapala, *Buddhist sociology*(Delhi: Sri Satguru Publications, 1992).

32) Ratnapala, *Buddhist sociology*(Delhi: Sri Satguru Publications, 1992).

33) Ratnapala, *Buddhist sociology*(Delhi: Sri Satguru Publications, 1992).

다. “내가 가르치는 종교에 있어서 거처 등과 같은 문제에 우선성을 정하는 기준은 승가에 들어오기 이전에 귀족출신이었다거나 브라만이었다거나 부자였다거나 하는 것이 아니다.”³⁴⁾

이렇듯 계급사회를 단호히 부정했다는 것은 봇다가 ‘계급내혼’도 부정했음을 시사한다. “어떤 사람도 최소한 자신의 부모나 7대에 이르는 할아버지들이 결혼관계에서 카스트의 순수성을 유지해 왔다고 말할 사람은 아무도 없다”라고 봇다는 잘라 말했다.³⁵⁾ 이렇게 볼 때, 봇다에게 혈통주의는 계급 사회가 만든 신화에 불과한 것이었다. 실제로 봇다는 자신이 속한 가족이 브라만 계급에 속한다는 이유로 자만심을 드러낸 암바따라 불리는 짧은이와의 대화에서 카스트의 신화를 폭로하기도 했다.

이상에서 알 수 있듯이 불교는 부분적으로는 가부장제를 극복할 수 있는 평등지향적 부부관계를 지향하고 있었다는 점에서, 그리고 당시 인도의 카스트제도를 부정하고 혈통주의적 결혼제도를 단호하게 부정하였다는 점에서 ‘열린’ 가족을 지향하고 있었다고 볼 수 있다.

V. 한국불교와 대안가족공동체운동

한국불교는 조선조 500여 년 동안의 승유억불정책으로 모진 시련을 겪었다. 그런데 승유억불정책의 주요 명분들 중의 하나가 불교의 ‘열린’ 가족관과 연관되어 있다.

역성혁명을 통해 조선을 건국한 신진사대부들에게 가장 시급한 혁명과업은 구체제의 질서를 철저하게 해체하고 새로운 사회질서를 확립하는 일이었다. 교는 새로운 사회질서의 이념으로 받아들인 신진사대부들이 구체제의 사

34) Ratnapala, *Buddhist sociology*(Delhi: Sri Satguru Publications, 1992).

35) Ratnapala, *Buddhist sociology*(Delhi: Sri Satguru Publications, 1992).

상적·문화적 토대였던 불교를 억압한 것은 당연한 것이었다. 조선 건국의 이념적 토대를 제공한 정도전은 불교를 체계적으로 비판한 바 있고, 그러한 비판은 조선조 내내 이어졌다. 그 비판의 요체가 ‘무부무군의 종교’라는 이데올로기였다. 역설적이게도 바로 이러한 비판의 근거가 바로 불교의 ‘열린’ 가족관을 잘 보여 주고 있다. 앞에서도 살펴보았듯이 불교는 교리적으로 혈통주의를 부정하고 있을 뿐만 아니라 쌍무적 가족관계를 강조함으로써 가부장제를 부정하는 효과를 내재하고 있다. 특히 출가는 ‘무부무군’의 생생한 물증으로 쉽게 독해될 수 있는 현상이었다. 따라서 불교는 당시 신진사대부들의 이데올로기적 비판으로부터 수세적인 위치에 놓일 수밖에 없었다.

그럼에도 불구하고 한국불교는 오늘날까지도 불교의 기본사상을 잘 보존하고 있을 뿐만 아니라 독신출가주의를 원칙으로 하는 승가공동체를 유지하고 있다. 이는 앞의 논의에 근거할 때, 한국불교가 ‘열린’ 가족을 지향할 수 있는 사상적이고 제도적인 틀을 유지해 왔음을 의미한다. 게다가 조선조의 승유억불정책 속에서도 한국불교문화는 기충세력을 중심으로 불교 고유의 문화를 이어 왔다. 그 대표적인 예로 불교의 효(孝) 문화를 들 수 있다. 심청전의 사례에서 확인할 수 있듯이, 한국불교의 효 문화는 일가(一家)의 효를 넘어서서 만가(萬家)의 효로 확대되는 구조를 지니고 있었다.³⁶⁾ 이는 불교의 효 문화가 당시의 유교적 사회질서 속에서 어떻게 변형되어 나타났는지를 잘 보여 준다. 구체적으로 말하면 당시 한국불교는 한편으로는 불교 고유의 쌍무적 가족관계 대신에 유교의 효 문화를 수용하면서도 다른 한편으로는

36) 경전에서는 “모든 남자는 다 나의 아버지이고, 모든 여자는 다 나의 어머니이니, 내가 과거생에 태어날 적마다 그들을 의지하여 태어났느니라. 따라서 육도의 중생이다 나의 부모이므로 그들을 죽이고 먹는 자는 곧 나의 부모를 죽이고 동시에 나의 옛 몸을 죽이는 것이 되느니라”고 적고 있다(박경준, 「현대사회와 불교의 효사상」, 월운 외, 『부처님이 들려주는 효 이야기』(동국역경원, 2002), 83쪽). 이것은 불교의 ‘효’ 개념이 혈통적 부모를 넘어서 일체 중생을 대상으로 확장되고 있음을 의미한다.

일가족의 효를 넘어서서 이른바 ‘사회적 효’를 구현하고자 한 것이다. 이러한 한국불교의 효 문화 사례는 ‘불교’의 열린 가족관이 한국사회의 유교적 환경 속에 적응하면서 자신의 유전인자를 나름대로 발현해 온 대표적인 사례로 생각된다.

이렇듯 한국불교는 ‘열린’ 가족에 공헌할 수 있는 교리적 자원과 문화적 자원을 비교적 풍부하게 내장하고 있다. 게다가 오늘날 한국불교는 사찰별로 지속적인 신행생활을 하고 있는 신도조직, 즉 공동된 신념을 공유하고 있는 집단을 보유하고 있고, 그러한 신도들에게 출가자는 일종의 멘토(mentor)의 역할을 수행할 수 있다. 이렇게 볼 때, 오늘날 한국불교는 ‘열린’ 가족이란 새로운 실험의 성공조건을 상대적으로 잘 구비하고 있는 사회적 장이다. 문제는 실천이다.

불행하게도 아직까지도 한국불교는 일종의 대안가족운동으로서 ‘열린’ 가족운동을 실천하지 못하고 있다. 물론 전통적으로 사찰은 사회적 약자를 받아들여 가족처럼 함께 생활하기도 하였고, 최근에는 남원 실상사의 인드라망의 사례에서 보듯이 귀농공동체 및 대안학교 등과 같은 공동체를 실험하기도 한다. 그러나 그러한 실천들은 엄격한 의미의 대안가족운동을 목표로 하는 실천은 아니다.

이러한 비판적 성찰의 토대 위에서 논자들은 ‘열린’ 가족의 실천과 관련하여 한국불교가 개별 사찰별로 일종의 시민사회운동이자 소집단 운동으로서 ‘불교 대안가족공동체운동’을 실천할 것을 제안해 보고자 한다.

물론 이러한 운동을 실행하기 위해서 철저한 사전 준비가 요구될 것이다. 무엇보다 먼저, 불교대안가족공동체운동을 실천하고 있는 일본불교의 사례를 철저하게 파악해야 할 뿐만 아니라 한국사회에서 ‘열린’ 가족을 지향하고 있는 다양한 실험의 준비, 과정, 그리고 그 성과를 면밀히 분석할 필요가 있다. ‘불교대안가족공동체운동’의 타산지석이 될 것이기 때문이다.

둘째, 과연 한국불교의 신도들이 대안가족운동의 필요성을 느끼고 있는지,

느끼고 있다면 누가 그리고 얼마나 절실하게 느끼고 있는지를 구체적으로 파악해야 할 것이다. 왜냐하면 개인에 따라서는 자신(혹은 자기 가족)의 사적 비밀을 유지하고 싶은 욕구를 갖고 있을 가능성도 매우 크기 때문이다. 그럼에도 불구하고 대안가족운동의 조직화에 대한 필요성을 느끼고 기꺼이 동참할 의사를 표명한 자발적 동참자가 존재한다면, 그들이 주체가 되어 자발적으로 소집단 공동체를 구성하도록 유도해야 할 것이다.

셋째, 운동의 조직 원리는 구성원들 사이의 유대 및 친화력을 높이고 심리적 강화 효과를 유지할 수 있도록 대안가족 유형별 소집단으로 구성하는 것이 바람직할 것이다. 예컨대 한부모 가족 공동체, 독신자 가족 공동체, 노인 단독가족 공동체, 코시안 공동체 등등을 각각 하나의 소집단으로 구성하는 것이 바람직할 것이다. 물론 모든 사찰에서 이러한 모든 소공동체를 조직할 필요는 없으며, 오히려 개별사찰의 상황에 따라 단계적이고 순차적으로 확대해 나가는 것이 바람직할 것이다.

넷째, 조직의 운영 및 관리는 다른 집단에서 활용하고 있는 대안가족 프로그램을 원용할 수도 있고, 불교 고유의 프로그램을 창조적으로 개발하여 병행할 수도 있을 것이다.

다섯째, 이러한 소집단의 명칭은 ‘오뚝이 가족공동체’처럼 참여자들이 자발적으로 작명하여 사용할 수도 있고 소집단의 특성을 상징적으로 나타낼 수 있는 불교적 용어를 차용하여 사용할 수도 있을 것이다.

여섯째, 기타 구체적인 활동이나 사업과 관련해서는 반드시 정관으로 정해두는 것이 바람직할 것이다.

주제어

열린 가족(open family), 불교(Buddhism), 가족 구조(family structure), 가족 기

능(family function), 지속(continuity), 변화(change), 쌍무적 관계(twin-role), 보은(repayment), 가부장제(paternalism), 혈통주의(descentism)

A Study on 'Open Family' Discourse From the Buddhist Perspective

Lew, Seung-Mu · Park, Su-Ho

Family deconstruction has become serious social problem in present-day society. Open family movement is one of the alternatives on Family deconstruction. To success of this movement, we have to change 'habits of the heart' that equates normal family with traditional family and look on various forms of open family as abnormal family.

Then, how Korean Buddhism contributes to the success of Open family movement? In order to answer this question, we reviewed changes of structure and function of family. And we criticized existing theoretical debates on 'open family' from the Buddhist epistemological perspective. Next, we offered a Buddhist standpoint on family based on the Sutras, examined affinity of those and open family, especially focused on paternalism and descentism. And to conclude, we suggested practical program for success of open family movement.