

율장에 나타난 생명과 환경에 대한 연구 —사분율을 중심으로

이재수
동국대학교

I. 서언

율장은 출가 수행자들이 지켜야 될 계율의 갈무리로 세간의 영역을 뛰어넘는 출세간의 영역에 속한다. 그러므로 출세간의 자를 통해 세간의 문제를 논의하고자 하는 것은 잘못된 시도라고 할 수도 있다. 현대 다양한 인간들의 노동[業]의 산물로 빚어지는 사회문제에 직면한 출세간 공동체는 진제와 속제에서 세간과 출세간의 새로운 관계맺음¹⁾을 하지 않고는 현대의 문제를 2,500년 전 율장의 틀 안에 그대로 수용하는 것은 불가능해 보인다.

1) Luis O. Gomez, 최은영 역, 「계율(戒)과 계율을 실천하는 것(持戒)에 관한 담론 Talking about Precepts and Practicing Precepts」, 『불교평론』 제16권(불교평론사, 2003), 298쪽.

율장은 집단 수행생활과 관련된 실증적 종교적 활동의 산물로 隨犯隨制의 원칙을 통해 성립되었다. 절대타자의 일방적인 규제가 아니라, 주체적 실천의지를 지녔지만 완성되지 못한 ‘날것’으로서의 수행들이 개인, 또는 집단생활을 통해 수행의 완성을 향해 나아가 ‘익은것’이 되어가는 과정의 종교사회학적 보고서라고 할 수 있다. 이를 통해 초기불교 교단사를 복원해낼 수 있고, 새로운 삶의 지표로 삼는 해석도 가능하다고 말할 수 있다. 나아가 현대 사회의 제반 문제들을 해결할 수 있는 대처방안을 도출해내기 위한 담론이 존재하리라는 소박한 기대로 고민해보고자 한다.

본 논의는 이상적인 승가공동체의 운영 원리라는 측면에서 율장의 사회적 기능을 가늠해 현대의 가장 중요한 문제인 생명과 환경에 대한 담론을 이끌어내 보고자 한다. 이는 율장에서 생명과 환경에 대한 언급으로 여겨지는 조목을 현재 한국불교 출가 수계 및 계율 전통의 기본인 『사분율』을 중심으로 살피고, 출·재가를 망라한 대승계율의 실천토대인 『범망경』도 살필 것이다. 이를 통해 현재의 생명과 환경의 문제에 대한 불교적 입장과 실천의 문제를 고민하는 데 이바지하고자 한다.

II. 불교윤리의 토대로서의 율장

부처님 당시 출가 수행자는 걸식을 통해 음식을 해결하였고, 여타의 경제활동은 금지되었다.²⁾ 이는 출가와 재가 사이에 역할 구분이 뚜렷하

2) 『雜阿含經』 권18, 「(500)경」(『大正藏』 2, 131c); 『大智度論』 권3(『大正藏』 25, 79c)에

였기 때문이다.³⁾ 출가자는 걸식이라는 최저 생활방식으로 살아가지만 삶의 지향은 최상의 열반을 향한다. 재가자는 출가자에 대한 공양으로 공덕을 짓고 승단의 유지를 위한 경제적 토대를 제공하였다. 그래서 출가자들을 福田이라고 하였다. 밥을 빌면서도 법을 베풀어주는 출가, 밥을 베풀어주면서 법을 비는 재가 사이에는 경제와 진리의 순환을 넘어선 확대재생산 관계에 있다. 그래서 세간의 육체노동과 출세간의 정신노동의 가치가 서로 소외되지 않고 조화를 이루었다. 이 점에서 부처님은 세간의 승단에 대한 평판에 귀 기울여 계율 제정의 계기로 삼았던 것이다.⁴⁾

석존은 처음부터 계율을 먼저 제정치 않았고, 이에 대하여 오히려 부정적인 태도를 가지고 있었다.⁵⁾

“가만히 있으라. 여래가 그 시기를 알아서 할 것이다. 사리불아, 여래는 모든 비구들을 위해 계율을 제정하지 않겠노라. 왜냐하면 비구들 중에서 아직 유루법을 범한 이가 없기 때문이니라. 만일 유루의 법을 범하는 이가 있다면 비로소 여래는 비구들을 위하여 계율을 제정하리니, 그들의 유루법을 끊으려는 때문이니라. …… 그러므로 사리불아, 너는 가만히 있으라. 여래가 때를 알아 하리라.”⁶⁾

출가자의 네 가지의 올바른지 못한 생활 방법에 대해 下口食, 仰口食, 方口食, 四維口食 등을 들고 있다.

3) 박경준, 「印度佛敎戒律에 있어서의 노동 문제」, 『대각사상』 제2집(대각사상연구원, 1999), 167-169쪽.

4) 이자량, 「율장을 통해 본 승단과 현대사회의 조화-율 제정의 배경을 중심으로-」, 『韓國佛敎學』 제45집(한국불교학회, 2006), 173-174쪽.

5) 목정배, 『계율학 개론』(장경각, 2001), 17쪽.

6) 『四分律』 권1(『大正藏』 22, 569c).

이처럼 석존은 처음 유루법을 범한 비구가 등장하기 전에는 계율을 제정하지 않고, 범법 비구가 등장하자 그 상황에 맞춰 계율을 제정하셨음을 알 수 있다. 석존은 열반에 드시려 할 때 小小戒는 버려도 좋다고 하셨다.⁷⁾ 또한 비구들은 향후 경전과 계율에 의지할 것이지만, 사소한 계율에 집착하지는 말라고 당부하였다. 석존이 열반에 든 후 사회 상황에 맞춰 승가를 잘 운영하고 사회 변동에 유연하게 대처하라는 가르침이다. 그러나 율장이 성립될 때 小小戒가 무엇인지 구체적으로 물어보지 못한 것은 아난의 허물로 치부해버리고, 부처님의 말씀 그대로의 경과 율을 따르기로 하였다.⁸⁾ 이러한 부분이 계율에 대한 다양한 입장을 가로막는 출발점이 되었다고 본다.

불교윤리의 가장 기본적인 핵심은 주체적이고 윤리적인 실천으로 비롯된다. 불교의 대의에 대한 답은 “모든 악은 짓지 말고 모든 선은 받들어 행하여 스스로 그 마음을 깨끗이 하라”⁹⁾는 것이다. 불교의 윤리적 근간은 업설의 사회적 투영이다. “최대다수의 최대행복”이라는 공리주의적 맥락에서 업설은 악한 행위로 인한 미래의 과보에서 벗어나는 소극적 의미보다는 선한 행위와 미래의 행복을 강조한다. 대승불교의 善巧方便도 계율 자체에 대한 자구적 존중보다는 성공적 결과의 산출을 우선적으로 고려하는 것에 있다.¹⁰⁾

불교윤리의 출발은 불교적 전통의 定見을 통해 불교 내부를 보려는 것이 아니라, 불교사상을 담고서 正見으로 세상을 바로 보는 것부터 시

7) 『長阿含經』 권4(『大正藏』 1, 26a-b).

8) 『彌沙塞部和醯五分律』 권30(『大正藏』 22, 191c).

9) 『法句經』 권하(『大正藏』 4, 567b).

10) 허남결, 「오계의 일상적 실천을 위한 행위전략 모색」, 『불교연구』 제26집(한국불교연구원, 2007.02), 219쪽.

작해야 한다. 이를 통해 불교는 더 이상의 불교만이 아닌 인류 공동선을 지향하는 보편적 윤리규범의 지위를 얻을 수 있을 것이며, 상식적인 선에서 누구나 공감하는 실천윤리로 자리 잡을 수 있다. 불교적 담론은 현실 고통의 문제를 해결하기 위한 것이므로, 특수한 집단과 계층에 국한되는 것이 아닌 보편적 생활규범을 제안할 수 있어야 한다. “불교는 보편을 지향하는 특수”¹¹⁾이기 때문에 보편성을 갖고 다양성을 풍부하게 할 수 있는 특별함을 전제로 논의해야 할 것이다.

III. 율장에서 읽어보는 생명에 대한 문제

그동안 생명공학의 눈부신 성과는 배아복제, 생명복제는 물론 유전자 조작, 이종장기의 생산과 이식 등과 같은 신기술이 팔목할만한 성과를 이루었다. 생명이라는 분야는 종교영역에서 결코 과학기술에 의한 인위적 개입을 허용해서는 안 된다는 신념을 토대로 한 종교계에서 이에 대한 적극적 대처를 논의하고 있다. 불교의 생명에 대한 논의는 현대 사회의 환경문제에 대한 불교적 성찰과 생명공학과 관련된 불교적 입장에 대한 고찰의 방향에서 이루어졌다. 불교의 근본문제로 자리 잡아 내부의 치열한 논의에서 출발한 것이라기보다 사회적 요구에 대한 불교적 입장에 대한 진지한 고민의 흔적이 엿보인다.¹²⁾

11) 조성택, 「불교의 계율에 대한 새로운 이해」, 『불교학연구』 제8호(불교학연구회, 2004.6), 265쪽.

12) 특히 ‘불교생명윤리 정립을 위한 연구위원회, 『불교생명윤리 정립을 위한 공개 심포지움-현대사회와 불교생명윤리-(2005.12.3.)’의 의미는 매우 중요하다고 하겠다.

불교에서 生(jāti, utpāda)과 命(jivita)을 따로 사용하며, 壽命(āyur)을 쓰기도 하지만, 현재에 논의되는 생명과 근접한 용어로 중생(衆生 sattva, 新譯은 有情)에서 찾을 수 있다.¹³⁾ 불교에서 생명은 세계와 연기적 관계 속에서 상호의존적인 열려진 존재라고 본다. 연기적 관계에서 모든 생명은 현상구성 원리로 보면 상호의존관계(流轉門)에 있지만, 바로 그것을 깨닫는 순간 그 현상을 넘어선다(還滅門). 다양한 인연들의 화합으로 연기된 존재의 실상을 바로 보는 如實知見이 곧 깨달음, 해탈이다. 유전문과 환멸문의 두 차원을 오갈 수 있는 것은 유정의 마음, 즉 識이다. 다양한 인연의 화합으로 임시로 건립된 假의 윤회 굴레 속에 갇힌 衆生心과 정견으로 존재의 실상인 眞의 윤회 고통에서 벗어나 해탈하는 眞如心이 결코 둘이 아니다.¹⁴⁾

연기된 존재는 무아(空)라는 걸 깨닫는 순간, 나에 대한 집착, 남이라 배척하는 윤회의 삶에서 법답게 존재하고 서로 조화를 이루는 새로운 삶으로 질적 전환이 이루어진다. 즉 모든 존재가 불이의 평등적 관계라는 지혜로 무한한 자비가 확장된다. 욕망의 확대 재생산이 윤회하는 존재의 성장동력이라면, 모든 생명은 평등하다는 지혜에서 동체대비의 실천이 도출되는 것이다.

우리는 유전문과 환멸문의 두 구조를 통해 석존의 연기된 현실을 바로 보는 순간 그 고통에서 벗어날 수 있다는 사실을 실했다는 점에서 연기론은 곧 인식론이면서도 실천론을 지향한다는 점에 주목해야 한

13) 김종욱, 「불교생태학적 생명관의 정초 모색」, 『한국불교학』 제38집(한국불교학회, 2004), 203-205쪽.

14) 한지경, 「불교의 생명관과 자비의 마음」, 『불교학연구』 제11호(불교학연구회, 2005), 381-384쪽.

다. 연기의 환멸문의 관점은 불교의 생명관이 ‘무엇’이라는 존재론적 규정보다는 ‘어떻게’ 실현할 것인가에 무게를 둔 가치론적 관점에 주목해야 한다. ‘생이란 무엇인가’라는 질문에 석존은 이리저리한 인연들로 화합하고 태어나서 陰(蘊)을 얻고, 界를 얻고, 入處를 얻고, 命根을 얻는 것¹⁵⁾이라고 하였다. “생이란 무엇인가 諸蘊이 生起하는 것을 말한다”¹⁶⁾고 하였는데, 제온은 여러 인연이 모여 존재하는 다양한 중생의 삶을 의미한다. 여기에서 생의 조건, 즉 衆緣과 관련된 답변을 제시한 것이다. 이를 통해 생명에 대한 가치 지향의 관점을 살펴보자.

1. 인간존중의 최소한의 실천으로서의 불살인계

불교를 비롯한 인도철학에서 언급되고 있는 불살생(不殺生, ahimsā)¹⁷⁾은 身口意 삼업을 통해 다른 생명에게 위해를 끼치거나 살해하지 않는 것이다. 불살생의 출발점은 ‘두려움’과 ‘공감’이라고 한다.¹⁸⁾ 이는 살생 후에 받게 되는 두려움과 자신과 마찬가지로 타인도 고통스러워 한다는 공감과 대자비에서 찾는다.¹⁹⁾ 불교에서 살생은 지옥의 고

15) 『雜阿含經』 권12(『大正藏』 2, 85b).

16) 『阿毘達磨品類足論』 권11(『大正藏』 26, 694a).

17) ahimsā는 “어떤 것도 해치지 않는 것, 無害”라고 하며 himsā는 “傷害, 생명이나 재산에 대한 損害, 傷處, 危害, 惡意를 품는 것과 같은 정신적인 면과 욕설과 같은 언어적인 면, 폭력적인 행동과 같은 신체적인 면 등에 그릇된 것”으로 설명된다. 몸의 경우에는 不傷害, 不殺生으로, 마음과 말의 경우에는 不傷害, 不害, 無害, 사회 정치적 측면에서 비폭력이 적합하다고 하였다.(김미숙, 『자이나교의 불살생론 연구』(동국대학교 대학원 박사학위논문, 2006.2), 25쪽)

18) 랍버트 슈미트하우젠, 김성철 역, 「불살생의 기원에 대한 고찰」, 『불교평론』 제18호(불교평론사, 2004), 280-304쪽.

19) 김치은, 「불살생의 생태적 문화에 대하여」, 『보조사상』 제26집(보조사상연구원,

통을 받는 악한 과보를 받는 가장 큰 행위이다.²⁰⁾

부처님께서서는 수행자가 살생을 범하면 波羅夷(pārajika)라고 하였
다. 이를 범하면 비구·비구니의 자격을 박탈하고 승단에서 영원히 추
방을 당한다.

“어떤 비구가 고의로 제 손에 칼을 들고 남의 목숨을 끊거나 남에게 칼
을 주고 죽음을 찬탄하거나 죽음을 권하기를, ‘쫓쫓, 남자여, 이렇게 나
쁘게 사는 것보다는 차라리 죽어서 태어나지 않는 것이 좋다’고 하거
나, 이런 생각을 하여 갖가지 방편으로 죽음을 찬탄하고 죽음을 권장한
다면 이 비구는 바라이죄이니, 함께 살지 못하느니라.”²¹⁾

이처럼 출가수행자는 자기 손수 하거나, 남을 시키거나, 남에게 권유
하거나 어떠한 방법이든지 살생에 대하여 단호하게 반대하는 입장에 서
있다.²²⁾

불교에서는 생명이 잉태되기 위해 세 가지 조건이 갖추어져야 한다
고 하는데, ①어머니의 몸이 적절하게 갖추어졌을 때, ②어머니와 아버
지가 사랑하는 마음으로 관계를 맺어야 하고, ③진달바²³⁾가 그 자리에

2006,8), 127-130쪽.

20) 『大智度論』 권13(『大正藏』 25, 155c)에 살생에 따른 열 가지 죄를 들고 있다.

21) 『四分律』 권2(『大正藏』 22, 576bc).

22) 같은 책(『大正藏』 22, 576c).

23) 健達縛(Ṭgandhabba, Ṭgandharva)은 欲界 中有에서 다음 생에 태어나려고 하는
의지를 가진 존재이다. 『瑜伽師地論』 권1(『大正藏』 30, 282b). “중유는 여러 명칭이
있는데, 어떤 경우는 죽음과 태어남의 두 가지 종류[類]의 중간에 있으면서 태어나기
때문에 中有라고 하고, 냄새를 찾아가 먹이로 삼기 때문에 健達縛이라고 한다. 意를
의지로 삼아서 태어날 곳[生處]에 가기 때문에 意行이라고도 한다.”

나타나야 한다.²⁴⁾ 『사분율』에서 사람을 “처음의 의식이 생김[初識]으로부터 마지막 의식이 끊어질[後識] 때까지”²⁵⁾라 하였는데, 初識은 처음 모태에 착상된 첫 찰나이며, 後識은 죽을 때 의식이 끊어지는 최후의 찰나이다. 또한 “사람은 어머니의 뱃속에서 이미 안이비설신의 등의 육근이 갖추어진 이후를 말하며, 人胎란 최초로 어머니의 뱃속에 들어간 것을 말하는데, 다만 몸과 목숨과 의식이라는 세 가지 근만 갖추어져 있을 뿐이다”²⁶⁾라고 하였다. 또한 정도의 차이는 있지만 이와 맥락을 같이 한다.²⁷⁾

미산스님은 여러 율장의 주석서를 토대로 사람에 대해 세 가지로 정리 하였다. “첫째는 물질현상과 함께 정신현상이 언제 일어나는가를 중요시하고 있다. 즉 마음의 시작과 끝을 기준으로 사람을 정의한 것이다. 두 번째는 인태와 사람을 구분하여 인태란 단순히 몸과 목숨과 의식이 형성되어 있는 상태를 말하고 사람은 눈·귀·코·혀·몸·뜻, 즉 6가지 감각기관이 갖추어진 상태를 지칭한다. 세 번째는 사람이라고 할 수 없지만 49일 즉 7주간의 태아를 사람이 될 수 있는 가능태로서의 존재라고 생각해 유사한 사람이라 하며, 그 이후의 존재는 사람이라 한다.”²⁸⁾

24) 『瑜伽師地論』 권1(『大正藏』 30, 282b).

25) 『四分律』 권2(『大正藏』 22, 576c).

26) 『根本說一切有部毘奈耶』 권7(『大正藏』 23, 660b).

27) 『五分律』 권2(『大正藏』 22, 8b), “모태에 들어간 이후 49일까지를 似人이라 하고, 이 기간이 지난 이후는 모두 사람이라 한다.”; 『根本薩婆多部律攝』 권3 (『大正藏』 24, 537c), “사람이란 육근이 이미 갖추어져 있는 것을 말하고, 人胎란 모태에 의탁하여 몸과 목숨과 의식이라는 근이 갖추어지는 것을 뜻하는데, 이때부터 사람과 같은 분상으로 포함된다.”

28) 미산, 「생명조작」, 『불교생명윤리 정립을 위한 공개 심포지움-현대사회와 불교생명윤리-』(불교생명윤리 정립을 위한 연구위원회, 2005.12.), 57쪽. 생명공학기술과 관

불교의 태내오위설에 따른다면 불교에서는 인간을 수정 후 입태하여 착상하는 때라고 본다.²⁹⁾ 『사분율』에서는 구체적으로 다양한 경우를 제시하여 사람의 목숨을 끊게 하는 경우에 대한 벌칙을 자세히 설하고 있다. 그러나 미필적 고의와 중병의 환자를 돌보다가 도무지 해치려는 마음이 없었는데 병자가 죽은 것 등의 경우는 죄를 범하지 않는 것임을 인정하고 있다.³⁰⁾ 이처럼 『사분율』에서는 사람을 살해하는 것을 엄금하고 있으며, 그 어떤 경우에도 용인할 수 없는 가장 강력한 죄악으로 여기고 있다.

더욱이 인공유산을 용인하지 않는다. 태아를 죽이려는 마음으로 낙태를 시켰다면 배라이죄를 범한 것³¹⁾일 뿐만 아니라 약을 써서 낙태를 시도하여 태아를 죽이지 못하였다고 하더라도 미수죄(偷蘭遮)에 해당한다.³²⁾ 또한 생명의 크기와 중요성에 대한 척도의 경중과 관계없이 모두 다 존엄하다고 본다.³³⁾ 이 점에서 장차 온전한 생명체가 될 어떤 생명의 ‘연속성’과 ‘잠재성’을 인정하는 것이다.³⁴⁾ 이는 철저하게 생명존중의 기본적인 입장에 서있다고 본다.

2. 생명존중의 적극적 실천

련된 과학적 지식은 우회중, 「생명 조작에 대한 연거진 관점」, 『불교학연구』 제15호(불교학연구회, 2006.12), 57-88쪽 참고.

29) 육체[肉團]가 생기는 3주째 태아인 페시(pesi), 4주째 엽의 조건이 발휘되는 가나(ghana)때부터로 본다. 김종욱, 「불교의 생명 이해」, 『불교학연구』 제12호(불교학연구회, 2005.12), 33-34쪽.

30) 『四分律』 권2(『大正藏』 22, 577b).

31) 『四分律』 권56(『大正藏』 22, 981a).

32) 『五分律』 권28(『大正藏』 22, 184b).

33) 고영섭, 「불교의 낙태관」, 『한국불교학』 제45집(한국불교학회, 2006), 336-337쪽.

34) 허남결, 「불교와 생명윤리」, 『불교학연구』 제12호(불교학연구회, 2005.12), 56쪽.

율장에서는 불살생의 대상을 동물과 곤충까지 확장시킨다. 사람은 물론 동물까지도 살해해서는 안 된다고 한다. 또한 오계에서 제시되는 생명(pāṇa)은 살아 숨쉬는 자로 동물과 곤충까지 그 영역이 확장된다.

“어떤 비구가 누에고치 숨을 쉬어서 새로운 침구를 만들면 니살기바일 제[捨墮] 이니라.”³⁵⁾

“어떤 비구가 고의로 축생의 목숨을 끊으면 바일제[單提] 이니라.”³⁶⁾

“어떤 비구가 물에 벌레가 있는 것을 알면서도 자기가 진흙과 풀에 뿌리던지 남을 시켜 뿌리면 바일제 이니라.”³⁷⁾

“어떤 비구가 땀·상아·뿔 같은 것으로 바늘 통을 만들기 위해 깎으면 바일제 이니라.”³⁸⁾

이처럼 불살생의 대상은 축생에서 곤충에게까지 해당됨을 알 수 있다. 불살생은 자비의 표현이다. 이것은 불교적인 세계관인 연기론적 세계관의 인식 위에서 출발하는 것이다. 여기에서 적극적 의미의 선이란 무엇인가? 바로 생명을 살리는 것이다.³⁹⁾ 대부분의 중생들은 서로를 살생하여 자기의 목숨을 부지해 나가지만, 진정한 생명은 내가 소중한 만큼 남도 소중히 여겨주어야 한다. 곧 연기적 생명관의 전환으로 다른 생명을 아끼고 죽이지 않는 것이 바로 생명을 주는 것이다. 이러한 불살생의 적극적 실천은 곧 慈悲에서 나온다.

35) 『四分律』 권7(『大正藏』 22, 614a).

36) 앞의 책 권16(『大正藏』 22, 677a).

37) 앞의 책 권12(『大正藏』 22, 646c).

38) 앞의 책 권19(『大正藏』 22, 688c).

39) 『正法念處經』 권2(『大正藏』 17, 6c-7a).

IV. 울장에서 읽어보는 환경에 대한 문제

생명과 세계의 본질을 '상호의존성'으로 본다는 점에서 생태학과 불교는 완벽하게 일치한다.⁴⁰⁾ 이러한 불교의 연기적 생명관은 '상호의존(연기)-비실체성(공)-상호존중(자비)'을 기본 구조로 하는 불교생태윤리의 토대이며, "개별적인 생명체들과 전체로서의 생태계가 모두 존중받는 것"⁴¹⁾이다. 연기론적 입장에서 기초하여 못 생명은 서로 어울려 존재하며, 각각 개체에는 고정불변의 실체란 것은 결코 존재할 수 없다는 무아(空)의 원리에 의해서 부정된다. 나아가 나와 남을 평등하게 여기는 동체대비의 자비실천으로 나아간다.

1. 환경에 대한 입장

『사분율』에서는 자연환경 안에 못 생명이 깃들어 있기 때문에 이를 파괴하는 것을 금하고 있다.

“어떤 비구가 손수 땅을 파거나 남을 시켜 땅을 파면 바일제이니라.”⁴²⁾

여기에서 땅은 이미 판 땅이나 아직 파지 않은 땅이거나, 이미 판 땅이 4월이 지나 비에 젖어 본래와 같이 된 것이며, 만일 호미·쟁이·메·

40) 김중욱, 「불교의 생태학적 생명관의 정초모색」, 『한국불교학』 제38집(한국불교학회, 2004), 208쪽.

41) 김중욱, 「자연의 도덕적 지위와 불교적 생태윤리」, 『(佛紀2547년 제2회 불교생태학 세미나)자연, 환경인가 주체인가』(동국대 불교문화연구원, 2003), 76쪽.

42) 『四分律』 권11(『大正藏』 22, 641b).

낫·칼·손톱 등을 사용해 땅을 파거나, 땅 위에 불을 태우거나, 땅에 대하여 땅이라는 생각이 있으면 바일제이다.⁴³⁾ 그러나 고의가 아니면 범한 것이 아니다. 땅을 판다는 것에는 노동이라는 관점 이외에 땅속에 깃들여 있는 수많은 생명을 보호해야 한다는 의미가 강하게 작용한다.

“어떤 비구가 귀신의 마을을 파괴하면 바일제이니라.”⁴⁴⁾

여기에서 귀신이라 함은 사람이 아닌 것이요, 마을이라 함은 온갖 초목인데 쪼개고 끊어서 떨어뜨리므로 파괴한다고 하는 것이다.⁴⁵⁾ 귀신의 마을[鬼神村]은 곧 숲을 말하며, Pāli울에는 草木(bhūtagāma)으로 표현되었다.⁴⁶⁾

“어떤 비구가 병이 없으면서도 자기가 쪼기 위해 한 데다 불을 피우거나 남을 시켜 피우면 특수한 때를 제외하고는 바일제이니라.”⁴⁷⁾

“어떤 비구가 벌레 있는 물임을 알면서도 마시면 바일제[單提]이니라.”⁴⁸⁾

“바루 씻은 물을 속인의 집에 버리지 말 것이니, 衆學法이니라.”⁴⁹⁾

43) 같은 책 (『大正藏』 22, 641b).

44) 앞의 책 권12 (『大正藏』 22, 641c).

45) 같은 책 (『大正藏』 22, 641c).

46) Vinaya-piṭaka, vol. 4, p.34.

47) 『四分律』 권16 (『大正藏』 22, 675b).

48) 같은 책 (『大正藏』 22, 677c).

49) 앞의 책 권21 (『大正藏』 22, 709a).

이상에서 땅, 나무, 물을 바라보는 기본적인 입장은 인간을 위한 도구로 보기보다는 그 안에 수많은 생명이 깃들여 있음을 먼저 보고 이와 함께하는 입장을 취한다. 그러므로 이를 파괴하는 것은 곧 생명을 파괴하는 것임을 밝혀 이를 금하고 있다. 이는 자연을 보호하며, 자비심을 길러 자연과 공존해야 함을 밝히고 있는 것이다.

2. 적극적 비폭력에 대한 입장

『사분율』에서는 폭력에 대해 단호히 반대한다.

“어떤 비구가 성이 나서 악한 마음으로 다른 비구를 때리면 바일제이나라.”⁵⁰⁾

이처럼 수행자 상호간에 저질러지는 폭력을 금하고 있다. 또한 분노심을 갖고 다양한 도구를 사용해 폭력을 행사하는 것을 금하고 있다.⁵¹⁾

“어떤 비구가 성이 나서 기뻐하지 않으면서 손으로 다른 비구를 때리면 바일제이나라.”⁵²⁾

이는 수행자 상호 간에 도구를 사용하거나 직접 신체를 사용하거나, 직·간접으로 교사하는 것 일체를 금하는 것이다. 나아가 제도적 폭력

50) 앞의 책 권18 (『大正藏』 22, 688b).

51) 같은 책(『大正藏』 22, 688c).

52) 같은 책(『大正藏』 22, 688c).

의 참여는 물론 구경 내지는 방관·용인하는 것까지도 금한다.

“어떤 비구가 군사의 진지에 가서 구경하면 특별한 볼 일이 있는 때를 제외하고는 바일제이니라.”⁵³⁾

“어떤 비구가 일이 있으면 군대 안에 가서 두세 밤을 자도록 허락하노니, 지나치면 바일제이니라.”⁵⁴⁾

“어떤 비구가 두 밤, 세 밤 동안 군대 안에 자면서 군인들이 진치고 싸우는 것을 구경하거나 군대, 코끼리, 말 등의 세력 형편을 구경하러 다니면 또한 바일제이니라.”⁵⁵⁾

이와 같이 수행자 개인 간의 폭력에 대해서 엄금하고 있다. 나아가 전쟁은 물론 군대에 가서도 그 일을 구경해서도 안 됨을 말하는데, 이는 불살생의 적극적인 실천을 강조한 것이다.

『범망경』의 “중생을 죽이는 도구를 쌓아두지 말라[畜殺生具戒]”⁵⁶⁾는 것은 자비심의 발현은 물론, 폭력의 잠재적 발생의 조건을 방지하는 적극적인 실천임을 알 수 있다. 또한 나라 일에 참여하고 결코 군대를 일으켜 중생을 살상해서는 안 된다고 한다.⁵⁷⁾ 이는 국가나 전쟁이라는 구조적 폭력에 대해 단호히 거부하라는 적극적 실천이다. 그러므로 그 어떠한 가치보다 생명에 우선하는 가치는 없으며, 생명의 가치는 곧 불살생으로 이어진다. 나아가 불살생을 넘어 비폭력의 적극적인 실천인

53) 앞의 책 권15(『大正藏』 22, 669c).

54) 같은 책(『大正藏』 22, 669c-670a).

55) 앞의 책 권16(『大正藏』 22, 671b).

56) 『梵網經』 권하(『大正藏』 24, 1005c).

57) 같은 책(『大正藏』 24, 1005c).

평화를 향한 노력으로 이어져야 함을 일관되게 말하고 있는 것이다. 불교적 삶의 실천은 평화와 조화를 실천하며 내면의 평화는 물론 연기론적 관계에서 적극적 평화를 향해 나아가야 한다는 것이다.

V. 생명과 환경을 생각하는 계율의 실천

1. 계율의 현대적 적용 가능성

계율이 상황에 따라 다르게 적용되었다고 보는 혜교의 주장은 계율에 대한 시각을 나타낸다.⁵⁸⁾ 이는 율장을 통해 현실에서 그대로 따르기 보다는 상황에 따라 탄력적으로 적용하라는 관점이다.

한국불교는 『사분율』을 통해 수계를 받지만 성문계라 하고, 『범망경』의 대승계의 정신을 높이 평가하는 분위기가 흐른다. 더욱이 선불교 전통으로 깨달음이 최고선이고, 경과 율은 부차적이라는 인식이 지배적이다. 또 한국불교는 전통적으로 엄숙주의적 지계보다 대승불교의 방편론적 開遮法을 훨씬 더 강조하여 계율은 목적 도달을 위한 수단과 강을 건너고 나면 버려도 될 ‘뗏목’으로 여겨왔다.

지눌은 “五戒와 十戒 등을 받아서는 持犯開遮를 잘 알아야만 한

58) 『高僧傳』 권11(『大正藏』 50, 403a). “그러나 그 안에서 제약하는 輕重이 때때로 같지 않기도 하였다. 허락하고[開] 금지하며[遮] 폐기하고[廢] 수립하는[立] 면에서도 작은 차이가 없지 않다. 이는 모두 부처님께서 지난 옛날에 중생들의 근기에 따라 알맞게 응하셨음에서 연유한다. 혹 사람·근기·시절·나라에 따라 이곳에서는 허락한다고 하시다가, 다른 지방에서는 금지하시고, 이쪽 사람에게는 금지한다고 하시다가 다른 사람에게는 허락하셨다.”

다”⁵⁹⁾고 하였는데, 持는 자신이 받은 계를 반드시 지키겠다는 지계의 실천이고, 犯은 자신도 모르게 계를 범했을 때 반드시 참회하여 계율을 세우겠다는 서원이다. 開는 보살행의 방편으로 가령 한 생명이 위험에 처해 있다면 다른 계율을 어기는 과보를 받을지언정 먼저 살리려는 자비심의 방편이며, 遮는 어떤 방편도 통하지 않을 경우 차라리 단아 버리라는 뜻이다. 이는 철저한 계율 실천의 서원으로 보아야 할 것이다.

한국불교 계율 전통 가운데 世俗五戒가 있다. 세속오계는 신라의 원광이 貴山과 笏項이라는 화랑에게 준 가르침으로, 닷째 전쟁에 임해서는 물러서지 않음[臨戰無退]이고, 다섯째 생명을 죽이되 가려서 하라[殺生有擇]는 것이다.⁶⁰⁾ 여기에 여러 가지 해석이 있지만,⁶¹⁾ 이는 전쟁에 나아가 국가를 지켜야 할 화랑들을 위한 계율이지 결코 일반적으로 통용되는 보편적 가르침이라 예단할 수는 없다. 아울러 이는 호국불교를 위한 이론적인 지침과 계율적용의 전범으로 알려져 왔지만, 이러한 관점은 재검토되어야 한다.

21세기 정보화 시대를 살아가는 출가수행자들은 율장 그대로의 실천으로 매일 과계의 명예를 지고 살 수밖에 없는데, 한 가지 예로 돈을 사용하지 않고는 살아갈 수 없다. 『사분율』에 따르면 비구는 금전을 사용할 수 없다.⁶²⁾ 그렇다고 이를 전면적으로 고친다는 것은 쉽지 않은

59) 『誠初心學人文』(『韓佛全』 4, 738a).

60) 『三國遺事』 권4(『韓佛全』 6, 342a).

61) 당시 유교적 국가관의 투영이고, 유교의五常의 불교적 적용이며, 삼교융합의 사상, 불교적 계율관의 계구성 등으로 볼 수 있지만, 원광의 사상적 지향이 『열반경』에 있었으므로 『열반경』의 정법호지 사상을 위해, 계율에 대한 방편적이고 유연한 접근이 드러나 있다고 하겠다. 신성현, 「圓光의 世俗五戒에 대한 再考」, 『불교학보』 제40집 (동국대 불교문화연구원, 2003.12), 113-120쪽.

62) 『四分律』 권8(『大正藏』 22, 619b). “어떤 비구가 제 손으로 금, 은과 같은 돈을 잡거

문제이고 용인되지 않는다.⁶³⁾ 그래서 율장을 현실에 직접 적용하는 문제는 어려운 일이다. 흔히 계율은 지킴으로써 파하고 파함으로써 지킨다고 하였는데, 계율의 근본정신은 계율에만 있지 않고 인간해방의 길에 도달함에 있다. 그러므로 곧 닫기만 하여 율장의 조목에만 매달려 부처님의 근본 가르침을 잃는다든지, 열어만 두어서 작위적으로 해석할 때는 본질을 왜곡할 수 있다. 여닫는 것이 자유롭고, 모든 것이 불교사상에 걸맞는 중도적 실천이 요구된다. 현대사회에서 일어날 수 있는 윤리적 갈등상황을 가정하고, 공리주의적 입장에서 자신이 선택할 수 있는 최선의 행위에 대한 진지한 고민이 우선시 되어야 한다.⁶⁴⁾ 최근 조계종에서 새로운 禪苑淸規 편찬을 위한 노력을 기울이고 있는 점은 바람직한 일이다.⁶⁵⁾ 현대의 제반 문제에 대한 구체적인 실천지침이 청구라는 형태로 전통과 현실적 적용이 만나는 점은 반가운 일이지만, 과거의 선원청규를 재해석하는 데 그친다면 그 의미는 도리어 퇴색될 것이다. 틱낫한스님의 개정 바라제목차⁶⁶⁾의 시도에서 보여준 것처럼 계율의

나, 남을 시켜 잡게 하거나, 땅에 놓게 하여 받으면 니살기바일제이다.”; 같은 책(『大正藏』 22, 620a). “어떤 바구가 갖가지로 보물을 매대하면 니살기바일제이다.”

- 63) “사회적 요구에 의해서 새로운 계율을 만들었음에도 불구하고, 다시 새로운 사회적 요구에 따라 그 계율을 개정하는 것이 불가능하도록 그 길을 막아두고 있는 것이다. …… 설사 불복종이 묵인된다 할지라도 그것은 계율의 개정까지 나갈 수 없다. 진리는 고쳐 쓸 수 있는 게 아니기 때문이다.” 박정록, 「계율에의 불복종」, 『불교평론』 제15집(불교평론사, 2003).
- 64) 허남걸, 「오계의 일상적 실천을 위한 행위전략 모색」, 『불교연구』 제26집(한국불교연구원, 2007.02), 219-229쪽.
- 65) 전국선원수좌회·교육원 불학연구소·불교신문사, 『禪苑淸規 편찬을 위한 학술세미나 자료집』(대한불교조계종교육원, 2007.10.29).
- 66) Dharmacarya Council of the Plum Village Practice Center, “Revised pratimoksha: Recitation Ceremony of the Bhikshu Precepts”, Plum Village, 2003.; 각성스님 옮김, 『개정된 뿌라띠목차: 비구계율 암송의례』(경주: 동국대학교 경주캠퍼스 정각원, 2006).

근본정신을 어기지 않는 범위에서 현실의 적극적 반영이 필요하다.

현재 세간의 트렌드가 된 참살이(Well-being)를 비롯한 대안문화의 흐름에 힘입어 불교의 小欲知足의 전통에 주목하고, 친환경적 실천에 합의하는 사회 분위기와 템플스테이로 대별되는 불교문화 체험의 열기를 호교론적으로만 받아들이는 것을 경계해야 한다. 이는 반대로 한국의 현대사회에 그만큼 불교가 해야 할 일이 많으며, 세상을 이끌 밝은 눈이 되기를 바라는 요구라고 본다. 이를 통해 보다 구체적이고 적극적인 율장의 정신이 반영되는 새로운 생활규범이 정립되기를 바란다.

2. 화합과 살림의 생명 문화

모든 존재는 보호받고 안전을 보장받는 기본적인 욕구가 있어 폭력과 죽음을 거부하고 평화를 갈망한다.⁶⁷⁾ 생명과 평화문화는 타자에 대한 공감을 넘어서 나와 남 모두 한마음으로 생명을 지키고 평화를 갈구하는 것으로 비롯된다. 불교에서 모든 생명은 소중하고 평등하다고 말한다. 생명의 저울 위에 올라선 모든 생명의 무게는 똑같다.⁶⁸⁾ 또한 자기희생과 헌신을 통해서 반드시 지켜야 할 가치가 있다. 나아가 불교에서 생명이란 도덕적 선은 불교적 의미의 자리이타행, 자비행이나 서

67) 『法句經』(『大正藏』 4, 565b). “모든 생명은 죽음을 두려워하고 몽둥이의 고통을 두려워하지 않는 것은 없다. 이를 자신의 몸에 건주어 남을 죽이거나 죽게 하지 말라”; 『大般涅槃經』(36) 권10(『大正藏』 7, 668a). “모든 생명은 칼과 몽둥이를 두려워하며 목숨에 애착하지 않는 것은 없다.”

68) 『六度集經』 권1(『大正藏』 3, 1b-c).

양윤리적 개념의 유용성과 대체되거나 우선시 될 수는 없는 것이다.⁶⁹⁾

현재 인류는 소비의 달콤한 쾌락에 취해 과도한 자원의 약탈을 저지르고 지구 환경을 빠르게 파괴하고 있다. 여기에서 인간과 지구가 하나의 공동체라는 연기론적 생명관에서 더 나아가 불교의 불살생의 실천으로 전환해야 한다. 인간만을 중심에 놓고 사는 인류의 오만함을 내려놓고 자연 앞에 겸허하게 참회해야 한다. 전 지구적 생명과 내가 하나가 되는 공동운명체임을 자각하고 실천하는 새로운 생명문화가 절실히 요청된다. 불살생계의 적극적 실천의 견지에서 살림의 문화의 첫걸음은 채식문화의 정착일 것이다.

초기에 율장에서 출가자들에게는 일부러 고기를 청해 먹는 것을 금하였다. 그러나 3淨肉이라는⁷⁰⁾ 제한된 범위에서 출가자들의 육식이 허용되었다. 그러나 청정한 고기도 병중에 있는 수행자 이외에는 적극적으로 청해서 먹는 것을 허락하지 않았다. 또한 사회적 관계에서 코끼리·말·용·개 등의 고기를 금하였다.⁷¹⁾ 이와 같은 입장은 석존이 승단과 사회적 관계를 중요하게 여겼고, 당시 세간의 평판을 중요하게 생각하였다는 예이다.⁷²⁾

69) 허남걸, 「불교와 생명윤리」, 『불교학연구』 제12호(불교학연구회, 2005.12), 59쪽.

70) 3淨肉(trikoṭi-parisuddha)은 자기를 위해 죽이는 것을 직접 보지 않은 것[不見], 남으로부터 그런 사실을 전해 듣지 않은 것[不聞], 자신을 위해 도살되었다고 의심할만한 이유가 없는 것[不疑]이다. 『四分律』 권42(『大正藏』 22, 872a-b); 『摩訶僧祇律』 권32(『大正藏』 22, 486a).

71) 『四分律』 권42(『大正藏』 22, 868b-c).

72) 코끼리란 왕(국가 권력), 용은 민간신앙을 상징하며, 개로 대별되는 민중들의 관계를 고려한 것이다. 승단이 대중들의 지원과 존경을 받기 위해 대중들이 싫어할 만한 일들을 금하게 한 것이다. 이외에 ①종교윤리적 요청, ②국가권력의 개입, ③용신(Naga)신앙에로의 양보, ④caste-varna제도에서 요청 등으로 정리할 수 있다. 下田正弘, 『涅槃經の研究』(東京:春秋社, 1997), 399-400쪽.

초기불교 교단에서는 육식을 용인하고 있는데 결식 때문만 아니라, 불살생의 실천도 육식금지라는 외부적 환경보다 모든 생명의 존엄성과 고통 받는 생명들에게 자비의 마음을 가지도록 가르치고 있다고 보인다.⁷³⁾ 또한 동물이 부정하다고 생각하는 사회적 편견에 대한 거부이다. 동물에 대한 불교의 태도와 더불어 초기불교에서 육식 허용은 단순한 음식의 문제가 아닌 사회적 편견에 대항하는 불살생 정신의 선양에 더 큰 의의가 있다.⁷⁴⁾

대승불교에서는 자비의 종자를 끊는다는 자비의 적극적인 실천, 모든 중생을 불성을 가진 존재, 즉 여래가 될 수 있는 씨앗을 지닌 평등한 생명으로 바라보기 때문에 육식을 반대한다. 『범망경』에 ‘제3 食肉戒’가 있고,⁷⁵⁾ 『능가경』에서는 모든 중생과 헤아릴 수 없는 인연이 있기 때문에 고기를 먹어서는 안 된다고 한다.⁷⁶⁾ 동체대비의 입장에서 모든 중생을 나와 똑같이 바라보기 때문이다. 또한 우리가 고기를 먹지 않는다면 소중한 생명을 구할 수가 있다는 것이다. 고기의 소비는 곧 동물의 살해에 대한 공동책임이 따르고 있다. 소비자의 올바른 선택만이 살생의 고리를 끊을 수 있다. 깨끗하게 포장된 고기를 사는 하얀 손은 곧 살생의 악업을 행하는 피묻은 손과 맞닿아 있다. 우리의 식생활에서 육식은 곧 동물의 생명을 빼앗는 소비구조를 고착화시킨다. 고기를 사서 먹지 않는다면, 그만큼의 동물은 생명을 건지게 된다는 논리가 성립되는 것이다.

73) 김수아, 「생태불교학을 위한 근본윤리로서의 불교의 불살생」, 『불교학연구』 제16호 (불교학연구회, 2007.4), 319-320쪽.

74) 김수아, 위의 논문, 326-327쪽.

75) 『梵網經』 권하(『大正藏』 24, 1005b).

76) 『楞伽阿跋多羅寶經』 권4(『大正藏』 16, 513c).

불교적인 입장에서 본다면, 모든 것은 절대적인 것이 아니고, 우리가 바꿀 수 없는 것도 결코 아니다. 모든 존재는 서로 밀접한 연관을 맺고 있는 만큼 늘 공존과 조화를 모색해야 한다. 또한 우리의 노력과 힘으로 우리를 둘러싸고 있는 폭력과 죽음의 구조를 부정하고 그것을 극복하려는 상생과 살림을 향한 공동의 노력을 할 때 세상은 변화하는 것이다.⁷⁷⁾

나아가 모든 폭력문화, 폭력을 즐기고 부추기며 확대 재생산하는 것, 향락과 소비를 강요하는 과소비의 조장, 개발이라는 헛된 가치를 앞세워 환경파괴에 앞장서는 무분별한 개발지상주의, 경제적 이익과 국익을 앞세워 자행되는 무자비한 폭력과 반생명의 모든 폭력을 단호하게 거부해야 한다. 이러한 모든 제도화된 폭력과 그 폭력의 순환고리를 끊는 그것이 폭력에 대한 지혜의 성찰이고 자비의 실천이며, 연기의 환멸문이다. 바로 대승적 견지에서 참다운 불살생과 자비의 중도행이다. 그 어떤 가치도 생명보다 우선할 수 없다. 타인의 생명의 희생을 전제로 한 행복은 참다운 행복이 아니며, 또 다른 고통의 윤회의 출발점이기 때문이다.

3. 불살생의 적극적 실천과 사회복무제

불살생의 적극적인 실천이라는 점은 우선 구조적인 폭력에 반대하는 것으로부터 시작된다고 할 수 있다. 아울러 폭력의 구조의 정점에 있는

77) 줄고, 「대승불교와 채식에 대한 연구」, 『대각사상』 제6집(대각사상연구원, 2003), 235-253쪽.

전쟁과 관련하여 수행자의 본분과 불살생의 실천이라는 점에서 사회복무 문제를 살피고자 한다. 국방의 의무는 대한민국 헌법에 명시된 국민의 의무이다.⁷⁸⁾ 특정 종교를 중심으로 ‘양심적 병역거부’⁷⁹⁾가 일어나고 있다. 현재 병역거부의 대부분은 특정 종교 신도들이 대부분이고, 그 외 자신의 신념에 따라 발생되고 있다.⁸⁰⁾ 병역거부자는 매년 750여 명 발생하고 있으며, 대부분 균형법대로 형사처벌을 받는다. 양심적 병역거부와 관련한 2004년 7월 대법원 최종확정판결에 “양심의 자유는 국방의 의무(헌법적 범의)에 우선할 수 없고, 헌법상 기본권 행사는 타인과 공동생활을 영유하면서 모든 기타 법질서에서도 이탈해서는 안 된다”⁸¹⁾고 지적하였다.

국방부에서는 ‘사회복무제도’ 도입을 고려하고 있는데, ‘전과자를 양산하는 현제도는 어떤 방법으로든 개선되어야 한다’는 현실적 필요성을 감안하고, 병역제도 개선에 따른 ‘사회복무제도 도입’과 연계하여, 현역병의 2배 수준으로 조심스럽게 제안하고, 현역을 제외한 대부분의

78) “제39조 ① 모든 국민은 법률이 정하는 바에 의하여 국방의 의무를 진다. ② 누구든지 병역의무의 이행으로 인하여 불이익한 처우를 받지 아니한다.” 법제처 종합법령정보센터(<http://www.klaw.go.kr/>)

79) 이는 “징집대상자로서 종교적 혹은 양심적 동기로부터 나오는 깊은 신념에 따라 군복무 혹은 다른 직·간접적인 전쟁 및 무력행위에 참여하는 것을 거부하는 것”(전쟁없는 세상, <http://www.withoutwar.org/intro1.htm>)이다. 성실하게 국방의 의무를 이행하는 다수의 반론의 여지는 충분히 있겠지만 일반화된 용어이기에 수용한다.

80) 특히 오태양 씨의 경우 불교 신도로서 불살생계를 지키기 위해 병역을 거부한다는 주장은 주목할 사례로 꼽힌다. 오태양·박노자, 「폭력을 거부하는 마음은 인간의 동심이자 본심이다: 양심적 병역 거부를 둘러싼 오태양-박노자의 편지」 『당대비평』 제19호 (생각의나무, 2002.6), 51-68쪽.

81) 장복희, 「양심적 병역거부에 관한 국제사례와 양심의 자유」, 『憲法學研究』 제12-5호 (한국헌법학회, 2006.12), 346쪽.

병역자원은 사회봉사분야에서 복무하게 될 것이라고 주장하고 있다.⁸²⁾ 이와 관련해 이미 2005년 12월 국가인권위원회는 “양심적 병역거부권은 양심의 자유의 보호 범위 내에 있다”고 하고, 대체복무제에 대해 양심적 병역거부권과 병역의무가 조화롭게 공존하게 할 수 있는 방법이라고 권고했다.⁸³⁾

그러나 출가 수행자의 입장에서 국민의 의무가 먼저인가 수행자로서 지체가 먼저인가가 논의의 시작이다. 불살생계를 실천해야 할 출가수행자, 사랑을 실천하는 기독교의 사제와 목회자 등 성직자들에게 일반인들과 동일한 국방의 의무를 이행해야 하는 것은 분단이라는 특수한 상황에도 불구하고 재고의 여지가 있다. 성직자들을 일반인과 똑같은 군사훈련 즉, 집총훈련·각개전투훈련과 전투·사격훈련 등을 일방적이고 통일적으로 적용하는 것은 무리가 있다. 먼저 불교 내부에서 문제제기와 논의가 필요하다. 스님들도 군대에 가는 것은 당연한 의무라는 사회 통념에도 불구하고, 사회복무제도가 공론화되고 이를 용인하는 시점에서 정말로 계율에 위배되는 출가자의 전투 훈련 중심의 군복무가 과연 타당하지 논의가 필요할 것이다. 계율에 배치되는 한국불교의 ‘호국불교’라는 전통적 이데올로기, 특히 원광법사의 세속오계를 들어 살생을 합리화하고 강요할 수 있는가? 이를 개인의 판단, 양심의 문제로만 돌려 개인적으로 그 짐을 지을 수는 없다고 본다. 개인적인 판단 이

82) 국방부, 「사회복무제 편입 추진 방안」, 『양심에 따른 병역거부 사회복무제 도입 정부 발표에 대한 공청회』(양심에 따른 병역거부권 실현과 대체복무제도 개선을 위한 연대회의, 2007.10.17.), 4-6쪽. 여론조사 결과 찬성여론은 23.3%(2005.7. KIDA) ⇒ 39.3%(2006.8. 국방부) ⇒ 50.2%(2007.7. KBS)로 높아졌으며, 사회복무제도 도입 발표 이후 과반수를 차지하고 있다.

83) 장복희, 위의 논문, 347쪽.

전의 출가 수행자의 존재의 문제이기 때문이다. 계율과 의무사이에 빈민하면서 때로는 출가한 사실을 숨기기까지 하면서 군복무를 이행하는 것이 진정한 출가자의 본분인가? 이는 반드시 종단 차원의 검토와 학계·사회·법조계와 함께 논의해야 할 시점이라고 본다. 개인의 양심이 국민적 의무에 앞설 수 있는가?라는 질문에 앞서 출가자의 계율에 대한 해석과 이를 실천하는 한국사회 전반의 역사적 문화적 전통과 함께 논의해야 한다. 사회복지제도는 국민의 의무와 권리 사이에서 소수자의 의견과 입장을 받아들일 수 있는 열린 사회, 성숙된 논의 구조 속에서 가능하다. 물론 여기에는 여러 가지 제도적인 장치와 사회적 합의가 필요할 것이다. 나아가 공동선과 개인적 가치를 존중하며 화해와 타협으로서만이 가능하다고 본다.

성직자들은 일반 사병들과 똑같은 전투훈련 위주의 군복무를 하는 것보다 사회봉사, 교육, 의료기관, 복지기관 등과 같은 분야에서 훨씬 더 훌륭하게 자신들의 의무를 대신 할 수 있으리라고 생각된다.

VI. 결어

율장은 불교윤리 실천의 지침이자 인류 공동선을 지향하는 보편적 윤리규범의 총화이다. 본 논의에서는 율장을 불교사상에 기반을 둔 승가공동체의 운영원리라는 관점과 계율제정의 과정을 통해 부처님 당시 승단은 물론, 일반 사회적 관계와도 조화와 화합을 모색하기 위한 노력의 실증이라는 점으로 바라보았다. 연기론적 관점에서 생명과 생태계는 상호의존적 열린 존재이다. 불교의 생명관은 '무엇'이라는 존재론

적 규정보다는 ‘어떻게’ 가치를 가지는가에 주목하였다. 연기론적 입장에서 생명은 서로 공존하며, 무아(空)의 원리를 통해 평등이 성립하고 나아가 이를 토대로 동체대비의 실천으로 나아간다.

본 논의에서 율장을 통해 생명과 자연에 대한 입장을 살펴보았다. 『사분율』의 바라이죄 가운데 불살인계를 통해 어떠한 경우라도 사람을 죽여서는 안 되며, 살해할 의도를 가지고 자신과 남은 물론 다양한 방편 등 그 어떤 방법도 안 된다는 불살생의 입장을 확인하였다. 이를 어길 경우 수행자는 영원히 승단에서 추방된다. 또한 불살생의 적용의 범위는 인간과 동물은 물론 곤충에게까지도 적용하고 있으며, 적극적 생명존중의 실천으로 나타나고 있다. 또한 자연환경에 못 생명이 깃들 어 있기에 땅을 파거나, 초목의 파괴를 금하고 있음을 살펴보았다. 나아가 적극적 비폭력의 입장에서 폭력의 행사를 금하고 군대를 보러가거나 전쟁을 구경하는 것까지 금하여 권력과 구조적 폭력에까지 반대하며 비폭력의 적극적 실천의 입장을 살펴보았다.

이러한 율장의 생명존중과 자비의 실천이라는 관점에서 생명과 환경을 생각하는 계율의 실천을 살펴보았다. 먼저 계율의 현대적 적용이라는 점에서 율장의 해석과 한국불교의 전통에서 현대적 실천을 고민해 보았다. 모든 생명과 화합하여 살림의 생명문화의 실천이라는 점에서 채식문화에 대해 살펴보았다. 채식문화의 확산을 통해 폭력과 살생에서 상생과 살림의 문화 정착의 출발을 제안하였다. 나아가 모든 폭력의 악순환과 구조화된 제도적 폭력과 폭력문화에 대한 적극적인 반대와 생태윤리의 적극적 실천이 요구된다. 불살생의 구조적 실천이라는 측면에서 사회복지무제에 대해 살펴보았다. 출가 수행자의 본분과 지계와 국민의 의무의 상충이라는 점과 소수자 의견 수용의 열려진 사회적

합의, 자비의 실천이라는 측면에서 사회복지제도에 대한 제안을 해 보았다. 이를 통해 생명과 환경을 살리고 공존과 화합을 통해 참다운 삶을 향하는 율장의 살아있는 실천에 대한 진지한 고민의 계기가 되었으면 한다. 그 어떤 가치도 생명보다 우선하는 것도 없으며 그 어떤 이익도 평화보다 큰 것이 없기 때문이다.

주제어

율장(Vinaya pitaka), 생명(life), 환경(environment),

연기법(mutual dependency), 상호연관성(interrelatedness),

불살생(non-violence), 불살생계(the Precept of ahimsā)

A Study on Life and Environment in the Vinaya Pitaka —Based on the Fourfold Rules of Discipline

Lee, Jae-soo
Dongguk University

The Vinaya Pitaka is a universal ethical rule oriented from common good of mankind as well as a guiding principle in the practicing of Buddhist ethics. This studies that the Vinaya Pitaka is the operational principle of samgha based on Buddhism and the actual proof of an effort to make harmony with a Buddhist community and general social relationship. In the view of dependent origination, life and environment is interdependently open to each other. Buddhist perspective on life focuses on ‘how’ to be valuable rather than the ontological rule such as ‘what’ it is. In the angle of dependent origination, life is co-existent, human being is equalized through the principle of non-self, and

then, it practices mutual compassion based on those.

In this study, it examined a standpoint toward life and environment through the Vinaya Pitaka. According to the severe precept of the Fourfold Rules of Discipline(四分律), precept of non-killing human beings tells us that human should not be killed in any case and should not use any methods to myself and others with killing intention. If breaking this, the practitioner will be exiled from the Buddhist community. In addition, the application of non-violence ranges from human being and animals to insects and it is an active practice of life reverence. Then, there is life in all natural environments so it prohibits to dig in the ground and to destroy vegetation. Also, it prohibits to do any violence, to see the army and to watch a war in the standpoint of active non-violence, therefore, it is against the power and structural violence to practice non-violence actively.

In the view of life reverence and practice of compassion in the Vinaya Pitaka, it examined the practice of precepts considering life and environment. First of all, it mentioned interpretation of the Vinaya Pitaka and modern practice of traditional Korean Buddhism in the aspect of modern application of Buddhist precepts. Then, it examined a vegetable diet culture in the view of practicing of life

culture, living and harmonizing with all life. It suggested the start of mutual living and livelihood from violence and taking life through dissemination of a vegetable diet. Moreover, it required active opposition to a vicious circle of all violence and systemic violence and its culture structuralized, and active practice of life ethics. It looked into the social service system for structural practice of non-violation. It also suggested that for contradiction of a Left-home practitioner's duty, observing the Buddhist commandment and a national obligation, and for open-minded social agreement accepting the minority's opinion and practice of compassion. It could be the chance of an earnest agony for vivid practice of the Vinaya Pitaka giving vividness to life and environment and directing to true life through co-existence and harmony. Because no other value is above life and no other advantage is greater than peace.