

ISSN 2671-8065

宗學研究

제7집 · 2022년 6월

동국대학교 불교학술원
종학연구소

宗學研究

제7집

Ⅱ 보일스님(양성철) Ⅱ

- 디지털 휴먼에 대한 불교적 관점 5
- 악업의 증장인가, 선교방편(善巧方便)인가-

Ⅱ 허남결 Ⅱ

- 불교와 성 35
- 수행의 영역인가, 행복의 영역인가-

Ⅱ 이범수 Ⅱ

- 현대 한국사회의 자살과 불교적 관점 69
- 불교사회공동체 역할 보완(補案)을 중심으로-

Ⅱ 정운스님(신명희) Ⅱ

- 『경덕전등록』에 나타난 나말여초 선자(禪者) 117

- 종학연구소 규정 149
『宗學研究』 논문 투고 규정 155
『宗學研究』 편집규정 167
『宗學研究』 심사규정 169
『宗學研究』 연구윤리규정 173

디지털 휴먼에 대한 불교적 관점

- 악업의 증장인가, 선교방편(善巧方便)인가 -

보일스님(양성철)*

1. 시작하며
2. 디지털 휴먼(Digital Human)
3. 악업의 증장(增長) 도구로서의 디지털 휴먼
4. 선교방편(善巧方便)으로서의 디지털 휴먼; 여환자비(如幻慈悲)
5. 디지털 휴먼과 트랜스·포스트 휴머니즘, 불교적 제어
6. 끝맺으며

■ 한글요약

이 연구는 ‘4차 산업혁명’ 속 첨단기술 혁신 중에서 ‘디지털 휴먼’에 대한 불교적 관점을 제시하려는 고찰이다. 이러한 접근이 필요한 이유는 디지털 휴먼 기술이 가지는 고도의 인간상 구현 능력이 향후 인류에게 문화적 측면과 아울러 종교적, 철학적 측면에도 영향을 미칠 것으로 예상되기 때문이다. 또한 역으로 디지털 휴먼을 통해 인간의 철학적, 종교적 물음들을 새로운 관점에서 제기할 수도 있을 것이다. 대부분의 최신 과학 기술이 등장할 때마다 긍정적 혹은 부정적 관점이 대두되듯이, ‘디지털 휴먼’ 기술도 명암이 존재하게 마련이다. 즉, 양극단의 관점이 제기될 수 있는데, 불교적 관점에서는 이 기술이 인간에게 악업을 확장하는 도구로써 역기

* 해인사승가대학 학장

능 하는 측면과 대승불교의 보살도를 실천하는 ‘선교방편(善巧方便)’이라는 순기능적인 측면을 고려할 수 있다. 이처럼 중도적 접근이 필요한 이유는 디지털 휴먼을 인간 욕망의 산물이라고 경시하거나 반대로 새로운 인격의 출현이라는 관점에서 과대평가하면서 속단하기에는 그 파급력이 적지 않기 때문이다.

본고에서는 디지털 휴먼에 대한 불교적 관점 정립을 위해 현재 디지털 휴먼 기술의 발전 현황은 물론 그 불교 철학적 의미를 고찰하고 다양한 대승 경전 속에 등장하는 메타버스 속 디지털 휴먼 기술의 논거가 되는 대목들을 검토한다. 그리고 디지털 휴먼 기술의 발전 방향과 실제 적용 사례들을 고찰함으로써 이 논의가 ‘희론(戲論)’이 아닌, 지금 우리 주변에서 벌어지고 있는 일상이자 바로 오늘의 문제임을 강조하고자 한다.

주제어 ● 4차 산업혁명, 디지털 휴먼, 메타버스, 선교방편, 보살도

1. 시작하며

1.1 연구의 배경

제4차 산업혁명¹⁾ 시대를 맞아, 첨단기술이 보여주는 변화의 유속은 더

1) 2016년 세계경제포럼(WEF)은 의제로 ‘4차 산업혁명의 이해(Mastering the Fourth Industrial Revolution)’가 채택했다. 이후 ‘4차 산업혁명’이라는 변화의 실체에 대한 유무 논쟁부터 이 용어의 사용이 적절한지에 이르기까지 다양한 논쟁이 전개되고 있다. ‘4차 산업혁명’ 실체에 대한 비판적 관점의 연구로는 홍성욱·김소영·김태호·홍기빈·남궁석·김우재(2017)의 『4차 산업혁명이라는 유행』이 있다. 하지만 일반적으로 알려진 ‘4차 산업혁명’이라는 용어의 전통적 용례와는 달리, 원래 4차 산업혁명이라는 용어는 루치아노 플로리디(Luciano Floridi)가 그의 저서 *The 4th Revolution*(2014), 87-94; *Information*(2010), 8-14.에서 ‘4차 혁명’이란 용어를 처음

욱 거세지고 있다. 먼 미래에나 등장할 것으로 생각했던 첨단 기술이 코로나 팬데믹으로 말미암아 지금 바로 사용해야 하는 상황에 놓이게 되었다. AI, 자율주행차, 빅데이터, 가상(VR)·증강(AR)현실, 메타버스, 블록체인, 비트코인, 사물인터넷(IoT), NFT, 클라우드, 웹3.0 등등 기존 기술에 더해 혁신 기술이 급증하고 있다. 이 와중에 코로나 팬데믹은 이른바 ‘언택트(비대면)’라는 문화 현상을 만들어냈고, 사람들의 디지털 의존도는 더욱 심화한다. 시절 인연이 도래한 것인지, 그간 답보상태였던 인공지능은 딥러닝 기술의 개발로 비약적 혁신을 이루었다. 그리고 디지털 데이터를 활용하는 사업을 하는 빅테크 기업들의 약진은 디지털 데이터의 폭증을 가져왔다. 그 데이터는 인공지능을 비롯한 4차 산업혁명 기술에 필수적인 혈관과 같은 역할을 하고 있다. 또한 양자컴퓨터에 비견될 수준의 컴퓨터 연산 능력의 발전은 이전과는 확연히 구분되는 변화를 가져오고 있다. 이러한 요인들이 상호견인하면서 이른바 ‘디지털 대전환(Digital Transformation)’²⁾ 현상을 가속화하고 있다. 즉 현실 세계의 모든 물리 정보를 인터넷 온라인 세계 속의 디지털 데이터로 전환하는 작업이 전 지구적으로 진행되고 있다. 이러한 전개는 디지털 대전환 속에서 완전한 디지털 세상을 구현하는 기술인 ‘메타버스’가 주목받는 이유이기도 하다. 그 메타버스 공간에서 인간을 대신하거나 혹은 자율적으로 활동하는 존재가 바로 ‘디지털 휴먼(Digital Human)’이다.

1.2 연구목적 및 방법

본고에서는 그 다양한 변화양상 가운데서 ‘디지털 휴먼’ 기술을 중심으

사용한다. 플로리다는 코페르니쿠스의 지동설, 다윈의 진화론, 프로이트의 무의식 개념 등이 제시한 이전의 혁명적 관점에 이어 ‘정보혁명’을 ‘4차 혁명’의 중심 내용으로 주장한다.

2) 보일(2021), 28-29.

로 고찰하고 불교적 관점을 제시해 보고자 한다. 이러한 접근이 필요한 이유는 이 디지털 휴먼 기술이 가지는 고도의 인간상 구현 능력이 향후 인류에게 문화적 측면과 아울러 종교적, 철학적 측면에도 영향을 미칠 것으로 예상되기 때문이다. 역으로 디지털 휴먼을 통해 인간의 철학적, 종교적 물음들을 새로운 관점에서 제기할 수도 있을 것이다. 대부분의 인류문명 신기술이 그러하듯 ‘디지털 휴먼’ 기술에도 명암이 존재하게 마련이다. 이 문제에 대해서는 양극단의 관점이 제기될 수 있는데, 불교적 관점에서는 이 기술이 인간에게 악업을 증장하는 도구로서 기능하는 측면과 대승불교의 보살도를 실천하는 선교방편으로 기능할 수 있을지에 대한 질문을 제기할 수 있다. 이를 위해 현재 디지털 휴먼 기술의 발전 현황은 물론 그 철학적, 종교적 의미를 고찰하고 다양한 대승 경전 속에 등장하는 메타버스 속 디지털 휴먼 기술의 실마리가 되는 대목들을 선별해서 제시하고자 한다. 그리고 디지털 휴먼 기술의 발전 방향과 실제 사례들을 제시함으로써 이 논의가 희론(戲論)이 아닌, 지금 우리 주변에서 벌어지고 있는 일상이자 바로 오늘의 문제임을 강조하고자 한다.

1.3 선행연구

디지털 휴먼에 대한 불교적 관점을 다룬 연구는 아직 시도된 바 없다. 다만 디지털 인문학이라는 관점에서 디지털 불교학에 대해 연구³⁾하거나 디지털 인문학에 대한 불교학의 대응 현황⁴⁾ 등의 방법론에 대한 연구는 진행되었다. 본고는 크게 세 부분으로 나누어 선행연구를 검토하였다. 첫째 디지털 휴먼 기술에 대한 연구, 둘째, 디지털 휴먼 기술을 불교적으로 적용한 사례 조사, 셋째, 포스트휴머니즘에서 주제로 삼는 가상성에 대한 연구

3) 김바로(2017).

4) 박보람(2016).

등을 살펴보았다.

첫째 디지털 휴면 기술 그 자체에 대한 최근의 연구로는, 오문석·한규훈·서영호(2021)의「메타버스를 위한 디지털 휴면과 메타휴면의 제작기법 분석연구」가 있고, 이 기술의 정의를 어떻게 내릴 것인가에 대한 직접적 연구로는 송원철, 정동훈(2021)의「메타버스 해석과 합리적 개념화」등이 있다. 둘째, 디지털 휴면 기술을 불교적으로 적용한 대표적 사례 연구로는, 박진호·김상현(2021)의「인공지능형 디지털 휴면 개발: 전곡선사박물관 ICEMAN 외씨 콘텐츠 개발 및 가상 융합 체험관 구축」과 설연수·주정민·유종원(2021)의「디지털 문화유산의 메타버스 활용방안 연구」가 있다. 이 연구에서는 인공지능형 디지털 휴면 제작 사례 중의 하나로 휴정·신겸스님을 구현한 디지털 휴면을 소개하고 있다. 디지털 휴면 기술의 약용사례 조사에서는 허경미(2021),「메타버스 내 청소년 아바타 성 착취 처벌 관련 쟁점 연구」를 참고하였다. 셋째, 포스트휴머니즘과 관련한 디지털 휴면 논의로는 초기 포스트 휴먼 담론을 이끌었던 로버트 페레렐의『포스트휴먼의 조건』이 있다. 페레렐은 1995년에 이 책의 초판 발행 당시에, ‘포스트-휴먼’이라고 표현했었지만, 그간의 비약적인 기술 발전과 변화로 말미암아 더 이상 중간에 ‘-’을 붙일 필요 없이 ‘포스트휴먼’이라고 표기하게 되었다고 소개한다. 이외에도 로지 브라이도티(2015)의『포스트휴먼』과 최근까지의 포스트 휴먼 담론 지형을 정리한 야니나 로(2021)의『트랜스휴머니즘과 포스트휴머니즘』을 참고하였다. 이 책에서는 특히 트랜스·포스트휴먼 논의와 관련하여 가상공간 속의 가상인간을 다루고 있다.⁵⁾ 전체적으로 디지털 휴면이라는 주제에 대한 연구 동향은 다양한 방면에서 최근 전개되는 메타버스나 디지털 휴면 기술의 변화양상에 대한 연구는 증가하고 있지만, 불교학적 관점의 접근은 이제 막 시작 단계라고 할 수 있다.

5) 야니나 로, 조창오 역(2021).

2. 디지털 휴먼(Digital Human)

인류는 줄곧 생물학적 한계를 넘어서려는 욕망을 품고서, 수많은 시도를 통해 그 실현을 꿈꿔왔다. 그 과정에서 예기치 못한 사고나 결과 때문에 공동체 전체가 위협에 직면하기도 한다. 그럼에도 불구하고 인류는 과학 문명을 일구고 현재까지 이 지구상에서 생존하고 있다. 최근의 메타버스와 디지털 휴먼 기술은 인간 존재의 공간적 한계나 단일한 신체에서 오는 생물학적 한계를 극복하려는 그 도전 중의 하나이다. 즉 디지털 휴먼을 매개로 한 ‘탈 육체성’⁶⁾의 시도이다. 일반적으로 디지털 휴먼을 가상공간 즉 메타버스에서 활동하게 되는 아바타 정도로 이해한다. 하지만 최근 디지털 휴먼이 주목받는 이유는 이전에는 단순히 인터넷 공간에서 나를 상징하는 아바타가 활동하는 것이었다면, 현재의 디지털 휴먼 기술은 현실 세계와 가상 세계의 경계를 초월해서 두 세계가 상호작용 즉 상즉상입(相卽相入)하는 구조이기 때문이다. 즉 메타버스 세계가 인간의 일상으로 들어오고, 인간의 일상 또한 메타버스 세계에서 구현되는 상태이다. 따라서 메타버스는 디지털로 구현된 가상(virtual) 세계임에도 불구하고 그 세계관과 사유 방식이 현실과 단절된 허구가 아니라 현실 세계를 관통되고 상호 영향을 주고받는 구조라고 할 수 있다. 메타버스 기술은 최근 빅 데이터 기술의 상용화, 그 데이터의 전송을 뒷받침해주는 인터넷 5G 기술, 고도의 컴퓨팅 능력 등이 결합하면서 비약적으로 고도화·정밀화되었다. 그리고 여타의 4차 산업혁명 기술 즉 사물인터넷(Iot), 가상·증강현실, 블록체인, NFT 등이 메타버스를 통해 수렴·집약되면서 기능과 성능이 다변화·증대되는 상황이다.

6) 이인영(2004), 13.

2.1 디지털 휴면의 정의

‘디지털 휴면’ 또한 기술의 발전 속도에 비해 그 개념 규정은 지체되어 있으며, 학계나 업계마다 각각 관점 차이가 드러난다. 일단 공학적 관점의 접근인 온톨로지 기반 디지털 휴면 모델의 작업 적응성 제고 방안을 연구한 강수호·손미애는 “특정 업무를 수행하는 대표 작업자들의 신체 특징, 자세 및 모션 등을 모사할 수 있는 객체”⁷⁾라고 정의한다. 그리고 인공지능형 디지털 휴면 개발과 관련한 연구를 진행한 박진호·김상현은 “실제 인간과 거의 똑같은 수준의 모습과 사람 동작까지 거의 흡사하게 재현해 낼 수 있는 컴퓨터그래픽이 창조한 인물”⁸⁾로 본다. 또한 이승환·한상렬은 메타버스 기술에서 제기되는 문제점과 전망에 대한 연구를 통해 “인간의 모습/행동과 유사한 형태를 가진 3D 가상 인간”⁹⁾이라고 규정한다. 메타버스의 상용화 이전에도 ‘아바타(Avatar)’ 혹은 ‘에이전트(Agent)’라는 이름으로 인터넷 게임이나 가상현실 속에서 나를 대신하여 활동하는 캐릭터 개념은 있었다. 이들 캐릭터에 대해서는 통제 주체를 기준으로 “인간에 의해 제어된다면 아바타이고, 컴퓨터 알고리즘에 의해 제어된다면 에이전트로 구분”¹⁰⁾한다. 아바타는 현실의 나를 가상 세계에 단순히 투영하는 일종의 디지털 복제에 머무는 개념이었다. 이에 반해 현재의 메타버스 상의 디지털 휴면은 인터넷 온라인 공간에서 나의 책임과 권리를 위임받아 경제적, 사회적, 문화적 활동을 영위하며, 그에 따른 법적, 윤리적 책임을 지는 존재이다.¹¹⁾ 즉 디지털 휴면은 인간과 생동감 있게 상호작용하고 교감이 가능한 가상인간이라고 할 수 있다. 디지털 휴면을 상용화하는 업계

7) 강수호·손미애(2012), 79.

8) 박진호·김상현(2021), 166.

9) 이승환·한상렬(2021), 14.

10) 송원철·정동훈(2021), 8.

11) 정혜균(2022), 157.

에서는 “사실적인 3D 인간 모델”이라고 하여 단순한 정의를 내리고 있다. 학계나 업계의 연구 방향과 목적의 차이에서 오는 결과라고 할 수 있다. 다만 “사람의 외형과 행동양식을 모방 또는 모사하거나 그 역할을 대체한다는 점에서 공통”¹²⁾된 기반을 확인할 수 있다. 따라서 현재까지의 디지털 휴먼 기술의 발전과 세계관을 바탕으로 정의해 보자면, 디지털 휴먼이란 “3D 컴퓨터 그래픽 기술을 기반으로 한 가상 세계와 현실 세계간의 상호 작용 속에서 인간을 대리하거나 자율적으로 활동하는 인간모방형 디지털 알고리즘”이다.¹³⁾ 이러한 이해는 메타버스와 현실세계 사이의 상호작용을 중시하는 관점을 반영한 개념이라고 할 수 있다.

2.2 디지털 휴먼 기술의 발전 현황

최근 인터넷뿐만 아니라 각종 메타버스 공간에서 디지털 휴먼이 등장하는 빈도가 증가하고 있다. 최근 활동하고 있는 대표적인 디지털 휴먼으로는 ‘로지’¹⁴⁾, 릴 메켈라,¹⁵⁾ ‘김래아’¹⁶⁾, ‘수아’¹⁷⁾ 등등이 활약 중이다. 현

12) 오문석·한규훈·서영호(2021), 136.

13) 박진호·김상현,(2021), 이승환·한상렬(2021)의 내용을 종합하여 저자 정의.

14) 최근 국내의 한 금융회사는 자사의 새 광고모델로 ‘로지’라는 이름의 디지털 휴먼을 선보였다. 마치 실제 인간처럼 인스타그램을 통해 나이는 22살, 키는 171cm, 여행과 운동을 좋아한다고 소개한다. 세상에 나온 지 1년 만에 팔로워는 6만 명을 훌쩍 넘겼다. ‘로지’는 개성 넘치는 외모와 아이돌처럼 능숙한 춤 솜씨를 자랑한다. [https://www.mk.co.kr/news/it/view/2022/02/143175/\(2022.5.2.\)](https://www.mk.co.kr/news/it/view/2022/02/143175/(2022.5.2.))

15) 가상 인플루언서로서, SNS 계정에는 브라질계 미국인 여성으로 설정되어 있다. 300만 명이 넘는 팔로워가 있으며, 명품 브랜드 모델을 하다가, 자신의 브랜드를 내걸고 패션 사업을 진행 중이다. 실제로 이 디지털 휴먼은 매년 한화 130억 원이 넘는 수익을 올리고 있다. [https://www.joongang.co.kr/article/24100336#home\(2022.5.2.\)](https://www.joongang.co.kr/article/24100336#home(2022.5.2.))

16) 2021년 CES에서 LG에서 선보인 디지털 휴먼이다. ‘미래에서 온 아이’라는 뜻을 가진 이름으로 직업은 싱어송라이터 겸 DJ로 설정되어 있다. [https://www.hankyung.com/it/article/2021060799617\(2022.5.2.\)](https://www.hankyung.com/it/article/2021060799617(2022.5.2.))

17) 디지털 아이돌로서 10대와 20대 젊은 세대들에게 인기를 끌고 있다. 실제 사람과

재는 주로 유튜브 인플루언서, 광고모델이나 인간의 감정노동 업무를 대신하는 일을 한다. 박물관 큐레이터나 은행 상담 안내원 등의 업무를 디지털 휴면이 대신할 경우 기존에 챗봇을 통한 대화보다도 좀 더 고객 친화적으로 도움을 줄 수 있다. 이와 같은 디지털 휴면 기술은 극사실적인 디지털 표현 기술에 기반하고 있다. 따라서 원본인 인물과의 일치율은 물론 원본을 초월하는 수준까지 구현할 수 있다. 이 이 기술은 인공지능 딥러닝 얼굴·음성합성 기술을 통해 인간을 디지털 공간에 복제하는 방식인데, 최근 기술 수준은 사진 1장과 30초 정도의 목소리 데이터만 확보된다면 디지털 공간에 새로운 디지털 휴면을 만들어 낼 수 있을 정도이다. 인공지능 딥러닝(Deep Learning) 기술을 활용한 이른바 ‘인공지능형 디지털 휴면’도 이미 개발이 진행 중이다. 광고주들이 상업용 디지털 휴면을 선호하는 이유는, 인간 모델 전속 계약시 발생할 수 있는 다양한 스캔들 등의 위험 부담을 최소화할 수 있다는 점이다. 그리고 인간 모델이 가진 표현상의 한계나 생물학적 한계, 시공간의 한계 등을 초월해서 무제한적 활동이 가능하다는 점도 이점으로 고려된다.

3. 악업의 증장(增長) 도구로서의 디지털 휴면

3.1. 욕망의 심화 ; ‘딥페이크’

『금강경』에서는 모든 존재와 현상에는 공성(空性)이 관통하고 있음을 설한다. 즉 우리가 언어적 개념작용을 통해서 형상을 만들고 끊임없이 의

구분되지 않을 정도로 자연스러운 표정과 사실적인 피부 등 고도의 그래픽 기술이 구현되어 있다. [http://www.unitysqaure.co.kr/madewith/industry/view?bidx=2&idx=297\(2022.5.2.\)](http://www.unitysqaure.co.kr/madewith/industry/view?bidx=2&idx=297(2022.5.2.))

미와 가치를 부여하지만, 본질적으로 그 대상은 확정적, 고정적 실체가 없다는 말이다. 디지털 휴먼 기술도 이와 같은 관점에서 이해할 수 있다. 다만 언어를 사용하는 인간들 사이에 그렇게 지칭하고 사용하기로 의미를 부여했기 때문이다. 고정적, 확정적 실체는 아니지만 다만, 유용한 도구로써 활용 가치가 있는 것이다. 그런데도 선사들이 말하듯이, 사람들은 꿈속에서 꿈을 꾸듯 왜곡된 인식 대상에 허구를 거듭 더하게 된다. 금강경에서는 존재와 현상을 인식하는 함에 있어서 집착 없이 환영처럼 잠정적 상태로 볼 것을 설하고 있다. 확고부동한 실체라고 여기는 현실 세계조차도 그렇게 인식해야 한다는 것이다. 가변적이고 유동적인 디지털 데이터의 흐름에 기반하고 있는 메타버스나 디지털 휴먼 기술에 대한 시선 또한 다르지 않다. 하지만 인간은 그 환영(maya)에 집착하거나 왜곡하고 굴절시키기를 서슴지 않는다. 그 구체적 실체가 바로 디지털 휴먼 기술을 악용하는 ‘딥페이크’ 기술이다.

현상계는 꿈과 같고 환상과 같고 물거품 같으며 그림자 같고,
이슬 같고 또한 번개와 같으니 마땅히 이처럼 볼지니라.¹⁸⁾

‘딥페이크(Deepfake)’는 일종의 영상 조작 기술을 말한다. 딥페이크는 ‘딥러닝(Deep Learning)’과 ‘거짓(Fake)’의 합성어이다.¹⁹⁾ 딥페이크 기술은 단순히 흉내 낸 모조품이 아니라 완전히 날조품을 만들어내는 것이다. 예를 들어, 미 대선 직전 유튜브에서 유포된 오바마 전 미국 대통령의 트럼프 비하 동영상²⁰⁾이 화제가 된 바 있다. 사실은 동영상에 등장한 오바마는

18) 『金剛般若波羅蜜經』(T08, 752b23-b28), 「一切有為法, 如夢、幻、泡、影, 如露亦如電, 應作如是觀。」

19) 그 어원은 지난 2017년 말, 소셜 뉴스 웹사이트인 레드(Reddit)에서 “deepfakes”라는 닉네임을 가진 사람이 어떤 머신러닝 알고리즘을 이용하면 연예인 사진을 선정적인 영상을 만들 수 있다고 글을 게시하기 시작하면서부터이다

20) 이 동영상은 미국의 온라인 매체 버즈피드(BuzzFeed)가 딥페이크의 위험성을 경

오바마의 얼굴, 손짓, 목소리까지 완전히 복제한 가짜 오바마 대통령이었다. 만약 일반 대중들에게 미리 가짜 오바마라는 것을 알려주지 않았다면, 정치적 혼란과 갈등을 야기할 수도 있을 정도였다. 이 ‘딥페이크’ 기술에 사용된 알고리즘은 “GAN(Generative Adversarial Networks), 생성적 적대 신경망”²¹⁾이다. 이 “GAN” 알고리즘이 만들어내는 이미지는 단순히 복제한 것이 아니라 존재하지 않는 것을 창조해내는 완전한 ‘가짜(fake)’이다. 이 알고리즘이 작동하기 위해서는 우선 수많은 사진 이미지가 인공 신경망에 데이터로 확보가 선행되어야 한다. 이 데이터를 기반으로 두 개의 신경망 즉 이미지를 생성하는 신경망(generator)과 이것을 판별하는 신경망(discriminator)이 한 세트를 이루어 보다 정교한 이미지를 거듭 창조해내는 방식이다. 예를 들자면, 위조지폐범(generator)과 이를 식별하는 경찰(discriminator)과의 관계로 비유할 수 있다.²²⁾ 위조지폐범은 경찰을 속일 수 있도록 학습하고, 경찰은 위조지폐와 진짜 지폐를 잘 구분할 수 있도록 학습하게 된다. 즉 위조지폐범 네트워크는 계속 속이려고 하고, 반면 경찰 네트워크는 계속 속지 않으려고 하는 것이다. 이 GAN 알고리즘도 이와 유사하다. GAN 알고리즘은 기본적으로 대립하는 두 개의 신경망을 기반으로 한다. 하나는 이미지를 만들어내는 생성자 신경망이고 다른 하나는 그 이미지를 진짜인지 가짜인지를 판별하는 식별자 신경망이다. 생성자 신경망이 확보된 데이터 이미지를 바탕으로 이미지가 생성할 때마다 식별자 신경망이 다른 이미지와 경쟁을 하듯이 비교하여 보다 원하는 최종목표에 근사한 이미지를 식별해 내는 방식이다. 이렇다 보면 최종적으로는 원본조차 능가해 버리는 조작된 이미지나 동영상을 만들어 낼 수 있

고할 목적으로 인공지능 딥러닝 기술을 기반으로 제작했다. <https://www.youtube.com/watch?v=YclIT-CSSGoU> (2022.5.2)

21) 지난 2014년, 구글 브레인에서 머신러닝 연구를 하고 있는 이안 굿펠로우(Ian J. Goodfellow)가 제안한 신경망 모델이다.

22) 김대식(2018), 58-63. 이안 굿펠로는 GAN 알고리즘을 설명하기 위해 대표적으로 이 비유를 제시한다.

게 되는 것이다. 이처럼 인공지능 딥러닝과 디지털 휴먼 기술이 결합했을 때, 그 경이로운 만큼이나 위험성도 비례한다. 인간의 욕망과 파괴적 본능 충족을 위해 디지털 휴먼을 조종하거나 통제하는 경우, 디지털 휴먼은 기만과 파괴의 도구로 기능하는 것이다. 다시 말해 디지털 휴먼은 인간의 욕망이 현실 세계에 더해 가상 세계까지 몇 겹으로 구축해 가면서 악업의 깊이를 더해가는 도구가 될 위험성이 크다.

3.2. 욕망의 확장; 디지털 성범죄

인간은 디지털 휴먼을 통해 욕망을 확장할 뿐만 아니라 그 심도를 더해 가기도 한다. 최근 사회적으로 큰 문제를 일으켰던 디지털 성범죄가 그 한 가지 예이다. 대표적인 예로 ‘가짜 연예인 음란 동영상’이나 소위 ‘지인 능욕’이라는 ‘딥페이크’ 음란 동영상 문제이다. 이 신종 디지털 성범죄는 ‘딥페이크’ 기술을 이용하여 피해자의 얼굴과 음성을 위조하여 합성된 영상물을 유포하는 행위를 말한다. 과거에는 연예인이나 유명인의 얼굴이 주로 표적이 되곤 했지만, 최근에는 일반인의 얼굴을 음란물과 배경영상을 합성해서 디지털 공간에 유포하는 ‘지인 능욕’도 발생하고 있다. 소위 ‘페이스스왑(Face Swap)’ 기술이다. 원래 소스로 쓰이는 사진 또는 영상을 가지고 원하는 목표 타겟 인물(희생자)에 끼워 넣는 방식이다. 이것은 ‘지인 능욕’이란 신조어를 만들어 낼 정도로 사회문제가 되었다. 또한 메타버스 공간에서의 디지털 휴먼을 이용한 성추행 사건도 지속적으로 증가하는 추세²³⁾이다. 실제로 미국에서는 메타버스 서비스 플랫폼인 ‘호라이즌 월드’ 이용자가 메타버스 공간에서 가상 성폭행·성추행을 당하는 사건이 발생했다.²⁴⁾ 이 사건을 계기로 ‘호라이즌 월드’는 유사 상황을 미연에 방

23) 국내 디지털 성범죄도 급증하고 있다. 디지털 성범죄 피해 현황을 살펴보면, 2015년부터 2020년 사이에 10배 가까이 증가했고, 2020년(2,087명)과 2021년(4,973명) 사이에도 2.4배의 증가세를 나타낸다. [여성가족부 통계]

지할 목적으로 디지털 휴면 간 4피트(약 120cm)의 ‘거리 유지’기능을 도입하기에 이르렀다. 사건 피해자들은 현실 세계와 동일한 고통과 트라우마를 겪고 있다고 진술했다. 과거에도 가상현실 플랫폼 안에서 벌어지는 성범죄는 줄곧 문제가 되어왔지만, 현재의 고도화된 메타버스 환경에서는 현실 세계와 동일한 피해가 발생하고 있다는 점이다. 더 나아가 메타버스 플랫폼에서 오감을 완전히 느낄 수 있는 ‘인공감각’ 기술²⁵⁾이 구현된다면 사실상 그 피해의 규모와 내용은 현실 세계와 다르지 않을 것이다. 이처럼 디지털 휴면 기술의 발전은 현실 세계에 제한되었던 욕망의 폭을 가상 세계까지 확장할 뿐만 아니라 그 욕망의 폭과 깊이 또한 심화시키고 있다.

“능가왕이여, 물과 거울 속에 비추어진 자기 모습에 놀라는 사람처럼, 등불과 달빛 속에서 자신의 그림자를 타인으로 오해하는 것처럼, 산의 골짜기에서 그 메아리를 듣고 분별하는 마음을 내어 집착을 일으키는 것처럼, 법과 비법은 ‘마음의 투사물일 뿐’이고 ‘오직 분별일 뿐’이다. 분별하기 때문에 능히 버리지 못하고, 오직 모든 허망한 생각으로 증폭되어 적멸을 얻지 못한다.”²⁶⁾

『능가경』에서는 [물과 거울 속에 비추어진 자기 모습에 놀라는 사람처럼, 등불과 달빛 속에서 자신의 그림자를 타인으로 오해하는 것처럼] 모든 존재와 현상은 마음이 투사된 것이고 오직 분별일 뿐이라고 설한다. 메타버스가 구현하는 매혹적인 색과 형상, 소리, 감촉들도 다름 아닌 인식의 조

24) <https://www.hankookilbo.com/News/Read/A2022020711570005513>(2022.4.21)

25) 웹 3.0 시대가 되면, 메타버스에서 현실세계에서 느끼는 촉감을 ‘햅틱 글러브’를 통해 그대로 상호 전달 가능해질 것이다. 이와 관련해서는 리넷존스, 경기육 최승문 역(2020), 11-17).

26) 『大乘入楞伽經卷』, (T16, 590b17-b23) 「楞伽王! 譬如有人於水鏡中自見其像, 於燈月中自見其影, 於山谷中自聞其響, 便生分別而起取著, 此亦如是. 法與非法唯是分別, 由分別故不能捨離. 但更增長一切虛妄不得寂滅. 寂滅者所謂一緣, 一緣者是最勝三昧, 從此能生自證聖智, 以如來藏而為境界。」

작일 뿐이다. 결국 인식대상이란 것이 사실은 ‘마음의 투사물일 뿐’이고 ‘오직 분별일 뿐’이라고 설하고 있다. 다만 현실 세계든 메타버스이든 그 법계가 펼쳐질 때마다 허망한 분별을 일삼는 것이 문제이다. 인간이 원본이라는 인식하는 현실 세계든 가상이라고 믿는 가상세계든 어차피 마음의 분별 작용이다. 하지만 인간을 모방한 디지털 휴먼에 대해 또 다른 욕망의 시선으로 대하거나 성적 대상 혹은 폭력의 대상으로 투사하는 것은 모두 허망 분별일 뿐이다. 디지털 휴먼은 마치 인간이 스스로 물과 거울에 비추어진 자기를 보고 놀라는 것과 같다. 디지털 휴먼은 다른 그 무엇도 아닌 바로 나 자신의 거울인 셈이다. 원본을 복제한 세상이든, 그것이 원본보다 수승하든 열등하든, 메타버스가 인간의 마음에서 욕망을 투사하는 대상에 불과하다면 그 또한 욕망의 확장에 불과할 것이다.

4. 선교방편(善巧方便)으로서의 디지털 휴먼 ; 여환자비(如幻慈悲)

디지털 휴먼 기술은 인간의 욕망을 부추길 수 있다는 위험성만 있는 것은 아니다. 반대로 인간의 생물학적 한계나 공간의 물리적 한계를 초월한다는 장점을 더욱 적극적으로 디지털 휴먼을 선교방편으로 활용할 수도 있다. ‘선교방편(upāya-kausalya)’²⁷⁾이란 대승의 부처와 보살이 중생들의 근기에 맞게 다양한 수단을 활용하여 중생을 제도한다는 의미이다. 즉 중

27) 『大乘本生心地觀經』(T03, 0329b10-b13), “이때 부처님께서 능히 잘 청정한 법계에 평안히 머무르시니, 3세가 평등하여 처음도 없고 끝도 없으며, 움직이지도 아니하여 당연히 항상 끊고 다 함이 없으며, 큰 지혜의 광명이 널리 세계를 비추며, 선교방편과 방편과 변화하는 신통으로 시방의 국토를 교화하시니, 두루하지 않음이 없었다.(爾時薄伽梵, 能善安住清淨法界, 三世平等無始無終, 不動凝然常無斷盡, 大智光明普照世界, 善巧方便變現神通, 化十方土 靡不周遍...)”

생구제뿐만 아니라 수행자 자신의 깨달음을 위한 방편이다. 인간의 육근은 외부 인식 대상에 노출됨으로써 끊임없이 탐욕과 집착을 낳게 되므로 그 육근을 잘 보호하고 간수하는 것에 주안을 두었다. 그 자체로서 수행이자 수행자의 일상생활 태도라고 할 수 있다. 하지만 대승불교에서는 중생에 대한 자비심이 그 동기와 귀착점이 될 수 있다면, 방편으로서 적극적으로 그러한 방편도 운용할 수 있다는 입장으로 전화한다. 이를 뒷받침할만한 사례는 다양한 대승 경전에서 찾아볼 수 있다. 여기서는 대승의 불보살이 선교방편으로서 다양한 빛과 그림자를 활용하여 자유자재로 공간과 인물을 구현해내는 그 대표적 장면들을 제시하고자 한다.

4.1 『화엄경』 〈세주묘엄품(世主妙嚴品)〉의 비유

『화엄경』에서는 교화 방편의 수단으로 다양한 형태의 공간과 등장인물을 빛과 그림자로 구현하는 장면이 자주 등장한다. 대표적으로 <세주묘엄품>에서는 아난이 부처가 비로소 깨달음을 얻으신 직후의 광경을 묘사하는 장면이 소개된다. 그 장엄을 일일이 묘사하면서 부처님의 위신력으로서 도량의 모든 장엄이 영상으로 비치게 한다는 내용이다. 현재의 기술로 바꿔 말하자면, 홀로그램이나 메타버스의 구현으로 이해할 수 있을 것이다.

여러 가지 보석으로 된 그물과 미묘한 향기가 나는 꽃다발들이 두루두루 드리워져 있었고, 마니보석이 자유자재로 변화하는 모습이 나타났습니다. 무궁무진한 보석들과 여러 가지 아름다운 꽃들이 소낙비가 내리듯이 그 대지에 흩날렸습니다. 보석으로 된 나무들이 줄지어 있는데 가지와 잎들은 무성하게 빛나고 있었습니다. 이 모든 것이 부처님의 위신력으로서 이 도량의 모든 장엄들이 그 가운데서 영상으로 나타나게 하였습니다.²⁸⁾

28) 『大方廣佛華嚴經』(T10, 279c01-c04), “眾寶羅網, 妙香華纓, 周匝垂布; 摩尼寶

뒤이어서 법회에 참석 대중을 일일이 호명하는 과정에서 선화단엄 천왕의 경계를 설할 때는 [‘부처님의 환술과 같은 지혜 걸림이 없음이여’]²⁹⁾라고 하면서 부처님의 지혜를 일종의 환술(幻術)에 비유하고 있다. 『화엄경』에서는 대승의 보살들에게 사바세계를 제도할 구체적 실천의 임무를 부촉하면서 그 자비와 지혜를 발휘하면서 그 어디에도 구속됨이 없어야 함을 강조한다. 그러다 보니 그 방편이 잠정적 가변적 유동적 속성을 말하려는 의도로 ‘환(幻)’이라는 표현이 다수 등장한다. 『광찬경』에서는 이처럼 자유자재로 무엇이든 구현하고 어디든 관통할 수 있는 보살의 삼매에 대해서도 ‘여환삼매(如幻三昧)’로 정의하고, 보살은 삼매에 머물면서 다양한 변화를 통해 자유자재하게 이동하고 머물면서 중생을 제도한다고 설명한다. 부처님은 지혜와 자비를 써서 중생들을 제도하지만, 그 지혜와 자비는 실체가 있는 것이 아니라서 환술과 같다는 것이다.

“어째서 보살의 ‘여환삼매’라고 합니까?”

“이러한 삼매에 머무는 보살은 모든 것을 변화로 나타낼 수 있으며, 들어가 지 못할 바가 없고, 마음으로 생각하는 곳이며 어느 곳에도 머물지 못할 곳이 없기 때문이니라.”³⁰⁾

이외에도 『화엄경』 <십회향품(十迴向品)>에서는 구체적 실천행을 구현하는 보현보살이 어떻게 중생을 제도하는지에 대한 구체적 방편을 제시한다. 그중에 주목할 만한 점은, “자비와 반야의 지혜를 환술과 같이 써서”라는 부분이다. 실체가 없는 환술이라고 할지라도 중생을 미혹으로 이

王, 變現自在, 雨無盡寶及眾妙華分散於地; 寶樹行列, 枝葉光茂. 佛神力故, 令此道場一切莊嚴於中影現.”

29) 『大方廣佛華嚴經』(T10, 009a17-a18), “佛如幻智無所礙, 於三世法悉明達, 普入眾生心行中, 此善化天之境界”

30) 『光讚經』(T08, 222b26-b28), “何謂菩薩如幻三昧? 住此三昧菩薩則能變現一切, 無所不入, 心無所處故.”

끄는 환영이 아닌, 깨달음으로 인도할 수 있는 방편이 된다면 기꺼이 수용한다는 내용이다. 특히 이 <십회향품>에서는 자비와 지혜를 드러내는 방식이 잠정적이고 가변적인 상태를 더욱 강조하고 있음을 알 수 있다. 대승의 보살은 디지털 휴먼과 같은 허깨비 같은 지혜를 내는 데 주저함이 없다는 말이다.

보살행을 닦고 보현의 도에 머물러 글이나 글의 뜻을 다 여실히 알아서 그림자와 같은 지혜를 내고, 자비와 반야의 지혜를 환술과 같이 써서 꿈과 같은 지혜를 내고, 헛깨비 같은 지혜를 내고, 메아리와 같은 지혜를 내고 환화와 같은 지혜를 내고³¹⁾,.....

4.2 『법화경』 〈화성유품(化城喩品)〉의 비유

『법화경』〈화성유품〉에서도 선교방편으로써 환술이 적극적으로 활용되는 이야기가 등장한다. 진귀한 보물을 구하기 위해 나선 사람들을 인도하던 한 사람의 도사가 피로에 지치고 두려움에 빠진 일행을 위해 환술로 환상의 성을 만들어 휴식을 취하게 했다는 이야기이다. 현대적 서사로 말하자면, 이 일화에서의 인도자는 일종의 메타버스 세계를 구현함으로써 대중들의 집단 불안과 공포에서 벗어나게 하는 방편을 쓴 셈이다.

이 모든 사람이 앞에 있는 환술로 이루어진 성에 들어가 이미 제도 되었다는 생각으로 안온하여 피로함을 풀고 휴식 얻은 것을 알게 된 도사는 환술로 이루어진 성을 다시 없애고, 여러 사람에게 말하였느니라. “그대들은 따라오라. 보물 있는 곳이 가까우니라. 앞에 있던 큰 성은 그대들을 휴식하게 하려고 내가 환술로 만들었노라.”³²⁾

31) 『大方廣佛華嚴經』(T10, 169b02-b04), “修菩薩行, 住普賢道, 若文若義皆如實知 ; 生如影智, 用如幻悲智, 生如夢智, 生如幻智, 生如響智, 生如化智,”

32) 『妙法蓮華經』(T09, 262a09-a13), “於是眾人 前入化城, 生已度想, 生安隱想。爾

흥미로운 점은 사람들이 환술로 만들어진 성에서 휴식을 취해 기력이 회복되었음을 알고 나서, 바로 그 환상의 성을 사라지게 했다는 대목이다. 『법화경』에 따르면 [그 도사가 말하기를 “그대들은 따라오라. 보물이 있는 곳은 가깝다. 앞에 있던 큰 성은 그대들을 휴식시키려고 내가 거짓 환상으로 만들었던 것에 불과하다.”고 했다.] 라고 덧붙인다. 이 서사가 은유하는 것은 일불승(一佛乘)에 의한 부처의 열반이야말로 진실한 것이지만, 중생들이 약하고 졸렬한 근기로 인해 중도에 포기할 것을 연민하여 성문과 연각이라는 이승방편(二乘方便)으로써 중생들을 이끌었다는 것이다. 즉 ‘환술로 만든 성’이라는 것은 임시방편으로써 성문, 연각에 해당하는 과정이다. 하지만 그 ‘환술로 만든 성’은 궁극의 목표가 아니므로 최종도착지가 아닌 휴식처에 불과한 것이다. <화성유품>에서는 환상의 성이 환술로 만들어진 것이어서 소멸해 버리듯이, 현실 세계에서 우리가 구축해 놓은 다양한 물리적, 생물학적 한계도 고정적, 확정적인 경계가 아니라는 가르침을 제시하고 있다. 이것은 메타버스를 통해 현실 세계에서의 사유 방식과 태도를 재정립할 수 있다는 통찰을 제공한다. 이처럼 『법화경』은 환술이라 할지라도 중생구제의 방편이라면 적극적으로 활용할 수 있다는 실례를 <화성유품>을 통해 제시하고 있다.

4.3 디지털 휴먼을 통한 전법교화 ; 디지털 휴먼

: 혜초, 서산, 신검의 환생

디지털 휴먼 기술은 메타버스뿐만 아니라 이미 다양한 영역에서 활용되고 있다. 최근 국내에서도 불교와 디지털 휴먼 기술의 융합된 역사적인 물이나 문화재를 메타버스에서 구현하거나 디지털 휴먼을 제작한 실례가

時導師，知此人眾既得止息，無復疲倦。即滅化城，語眾人言：「汝等去來，寶處在近。向者大城，我所化作，為止息耳。」

있다.³³⁾ 2018년, 신라의 구법승 혜초(慧超)를 3D 기반 디지털 데이터 작업을 통해 국내 최초의 역사인물형 디지털휴면으로 되살렸다. 이 디지털 휴면은 2008년에 만든 혜초의 3D 데이터에 그의 『왕오천축국전(往五天竺國傳)』 번역본을 바탕으로 빅데이터를 제작하여 사람 모습으로 말하는, 마치 살아있는 듯한 혜초를 만들어낸 것이다. 그뿐만 아니라 2021년 2월에는 국립중앙박물관 전시 공간에서 서산대사 휴정과 화승(畫僧) 신겸(信謙)³⁴⁾이 AI 기술과 디지털 휴면 기술이 융합하여 구현되었다. 두 스님은 서로 말을 주고받다가 관람객이 다가오면 먼저 말을 건넨다.³⁵⁾ 관람객들로 하여금 역사적 발자취를 남긴 큰 스님들과 대화하면서 인생의 지혜와 통찰을 얻을 기회를 제공하는 역할을 하고 있다.

5. 디지털 휴면과 트랜스·포스트 휴머니즘; 불교적 제어

지금까지 불교적 관점에서 디지털 휴면 기술이 내포하고 있는 순기능과 역기능을 구분 지어 고찰하였다. 하지만 그 경계가 반듯이 그어지는 것은 아니다. 긍정적 측면을 추구하지만, 중국에는 부정적 결과를 낳는 경우가 있을 수 있고 그 역의 경우도 가능할 것이다. 대표적으로 최근 인공지능과 디지털 데이터 기술의 고도화로 말미암아 더욱 주목받고 있는 [트랜스·포스트 휴머니즘] 논의가 바로 그런 범주에 해당한다. 이 논의는 첨단 기술의 발전상과 인간의 관계를 재정립할 수 있는 유망한 이론 지평으로서 주목받아 왔다. 로지 브라이도티 또한 포스트휴먼 이론은 “인간 행위자들과 인간-아닌 행위자 둘 다와 우리가 맺는 상호작용의 기본 신조를 지구행

33) 박진호·김상현(2021), 170 ; 설연수·주정민·유종원(2021), 5-7.

34) 조선 18세기 후반부터 19세기 전반에 활동했던 화승이자 대선사로서 사불산 대승사(大乘寺) 중심의 화단을 대표하였다.

35) [http://www.aitimes.com/news/articleView.html?idxno=137405\(2022.5.2.\)](http://www.aitimes.com/news/articleView.html?idxno=137405(2022.5.2.))

성적 규모로 다시 생각하는데 도움을 준다.”³⁶⁾고 본다. 지금부터 전개할 논의에서 다루는 ‘디지털 휴먼’은 현재 수준의 메타버스에서 상호 소통하는 디지털 휴먼이 아니라, 컴퓨터에 마음을 업로딩³⁷⁾할 수 있다는 전제에서 출발해서 인간이 완전히 디지털 휴먼으로 전이되는 수준을 다룬 한 발 더 나간 쟁점이다. 디지털 휴먼을 중심으로 설명하자면, 트랜스휴머니즘이란 디지털 휴먼이 인간의 육체 능력을 증강하는데 도움을 주거나 메타버스에서 자신을 대신할 복수의 디지털 휴먼과 상호작용하면서 능력을 확장해 가는 것을 말한다. 기본적으로 트랜스휴머니즘과 포스트휴머니즘은 인본주의에 대한 연속성과 불연속성을 동시에 내포하고 있다. 둘 다 인본주의에 기원을 두고 있지만, 트랜스휴머니즘은 인간이 기술을 통해 인간의 능력을 증강해 나갈 것을 주창하는 반면, 기술적 포스트휴머니즘은 인간중심주의적 관점을 거부하고 기술적 개선을 거듭해 육체를 제거하고 궁극적으로 완전히 ‘인간’을 초월하는 것을 이상으로 삼는다. 본고에서는 기술에 대한 사유를 전면적으로 다루지 않는 비판적 포스트휴머니즘은 논의의 집중을 위해 별도로 고려하지 않는다.

5.1 복제된 복수(複數)의 디지털 휴먼; 트랜스휴머니즘

트랜스휴머니즘(transhumanism)은 첨단기술을 통해 인간의 지능, 수명, 기관 등의 생물학적 한계를 넘어서기 위한 철학, 문화 혹은 운동이다. 그래서 트랜스휴머니스트들은 인간의 극단적인 생명 연장, 노화 억제, 신체 능력 증강 등을 위해 노력한다. 다만 트랜스휴머니즘은 인간이 자신을

36) 로지 브라이도티, 이경란 역(2015), 13-14.

37) 마이 오코넬은 인간의 마음을 디지털 데이터로 변환하여 외부 컴퓨터에 저장한다는 개념으로 설명한다. 그에 따르면 트랜스휴머니스트들은 포스트휴먼으로 가는 과정에서 이루어지는 이 작업을 ‘전뇌(全腦) 에뮬레이션(whole brain emulation)’이라고 규정한다고 설명한다.(2017), 78.

개발하고 개선할 필요가 있지만, 과거 휴머니즘에서처럼 교육받거나 개인 수양을 하는 방법이 아니라 기술을 통해서 이를 성취할 수 있다고 주장하는 관점이다. 트랜스휴먼은 현재의 인간 수준에서 포스트휴먼으로 가는 사이에 좌표가 설정된다. 하지만 이 둘 간에 근본적인 지향점은 다른데, 트랜스휴머니즘은 인간의 정신을 생물학적 기체로 전환하려는 시도이고 포스트휴머니즘은 인간을 아예 디지털 데이터로 전환하려는 시도이다.³⁸⁾ 그래서 디지털 데이터로 구현된 자아가 활동할 공간인 메타버스가 트랜스휴머니스트에게 중요한 의미를 갖게된다. 트랜스휴머니즘에서는 메타버스를 “인간향상”에 중요하고 새로운 인간지각과 현존의 새로운 공간이 탄생하는 것으로 이해한다. 왜냐하면 이들은 이 가상공간 속에서 인간은 일종의 ‘마음연장기술(*extended-mind-Technology*)’³⁹⁾인 디지털 휴면을 통해 자아를 더욱 확장해 나갈 수 있고 그 과정에서 고도화되고 다양한 형태의 지각능력을 개발할 수 있다고 믿는다. 가상성의 도움으로 이들은 인종, 성(性), 나이 등의 족쇄로부터 자유로워질 수 있다고 생각한다. 이들은 현실 세계에서 자아를 다양한 디지털 휴면을 통해 더 많은 활동을 하고, 더 많은 성취와, 더 많은 행복을 누리하고자 한다. 이들의 방향은 이른바 ‘더 많이가 더 좋다’⁴⁰⁾라는 구호로 요약될 수 있다. 육체가 강해질수록, 외모가 더 아름다워질수록, 지능이 더 좋아질수록 좋다는 입장이다. 또한 모라벡은 “(인간이) 자기 자신의 복제물을 만들어 각각의 복제물이 자신의 모험을 겪을 가능성” 즉, 복수(複數)의 디지털 휴면 운용에 대해서도 언급한다. 그래서 이들은 생명 연장과 불멸, 사이보그, 가상성과 우주공간 같은 주제에 주목한다. 특히 이들이 앞서 주목한 가상성이 바로 메타버스 그

38) 한스 모라벡(2011), 199.

39) 야나나 로(2018), 63.는 컴퓨터, 내비게이션, 스마트폰과 같이 정신 능력을 확장하여 정신을 최적화하는 기술을 ‘마음연장기술’로 설명한다.

40) 위의 책, 64. 야나나 로에 따르면, ‘더 많이가 더 좋다’는 트랜스휴머니즘의 암묵적인 신념으로 파악한다.

리고 그 기반으로 활동하는 디지털 휴면을 말한다. 레이 커즈와일은 『특이점이 온다』에서 트랜스휴머니즘에 대해 생물학적 육체를 지닌 인간은 향상된 새로운 능력의 도움으로 최적화되고 자신의 한계를 넘어서면서 그 생물학적 제한을 지양할 수 있다고 본다. 그에 따르면, 인간 뇌를 컴퓨터에 업로딩하는 것을 수년에 걸쳐 단계적인 전이의 과정으로 그리고 우리의 지능과 인격을 비생물학적 부분으로 확장하는 과정이라고 주장한다.⁴¹⁾ 즉 포스트휴머니즘은 첨단기술을 통해 완전히 육체를 버리고 자아가 디지털 데이터의 형태로 메타버스 공간에서 영원히 불멸을 얻는 것을 추구한다. 그러나 이들의 주장대로라면, 인간의 주체성은 점차 소멸하게 되고, 기술이 인간 위에 군림하면서 인간은 결국 기술을 위해 봉사하고 실험되는 존재로 전락할 위험성도 배제할 수 없다.

5.2 디지털 휴면을 통한 불멸의 추구; 포스트 휴머니즘

포스트휴머니즘(posthumanism)은 기술을 통해 인간 자체를 디지털 데이터로 환원하려 한다. 포스트휴머니즘은 인간중심주의를 배제하고 기술적 초지능을 추구하면서 스스로 ‘인간임’을 넘어서는 것을 목표로 한다. 이들이 주목하는 주제는 마음 업로딩, 특이점, 인공적 초지능등이다. 로버트 페레렐에 따르면 포스트휴먼은 이전에 없었던 신체적 지적 심리적 능력을 갖춘 사람들로, 자기-프로그램화되고 자기 규정적이며 불멸의 잠재성을 갖고 제한받지 않는 개인들로 정의한다.⁴²⁾ 그리고 한스 모라벡은 『마음의 아이들』에서 인간의 육체성 자체가 제거되면서부터 진정한 의미의 포스트휴먼이 도래한다고 설명한다. 모라벡에 따르면 이 경우 최소한 어떤 형태로 육체의 환영을 필요로 할 것⁴³⁾이라고 주장한다. 여기에서 환

41) 레이 커즈와일(2017), 269-273.

42) 로버트 페레렐, 이선주 역(2003), 270.

43) 아니라 로, 조창오 역(2018) 133 재인용 ; 한스 모라벡(2011), 213-214.

영은 모라벡의 상상한 ‘미술 안경 인터페이스’를 통해서든, 3D방식이나 홀로그램에 기반하든 ‘디지털 휴면’을 상정할 수 있을 것이다. 즉 육체는 없지만 적어도 가상적으로 존재를 상징하고 표현할 장치라고 할 수 있다. 이때의 인간 즉 완전히 디지털 휴면화 된 존재가 바로 포스트휴먼이라고 할 수 있다. 모라벡은 “특이점이 도래하게 되면, 인간의 마음은 점점 많은 껍데기에 불과한 육체를 벗어던지고, 더 나아 보이는 형상을 갖춘 인공적인 용기 속으로 들어가게 된다.”⁴⁴⁾고 주장한다. 페레렐 또한 “디지털 세계에서 사람의 신체적 속성들은 ‘가상현존(virtual presence)’이나 ‘원격현존(telepresence)’보다 덜 중요한 것처럼 보인다.”⁴⁵⁾고 본다. 여기서 언급되는 ‘용기(容器)’나 ‘가상현존’이 디지털 기반의 수용체, 바로 디지털 휴면이 될 것이다. 그러나 이러한 포스트휴머니즘의 관점을 견지한다면, 결국 인간에게 있어 육체가 부정되고, 오직 다른 용기 속에 인간의 마음이 담겨 있게 되는데, 과연 그때의 그 존재를 인간이라고 규정할 수 있을지 의문이다. 예를 들어, 디지털 휴면이라면 디지털 복제가 가능할 것인데, 복수의 디지털 휴면에 대해서 각각의 인격성을 부여해야 할 것인지 등의 문제가 제기될 수 있다.

5.3 불멸(不滅)과 열반(涅槃)

; 진공묘유(眞空妙有)로서의 디지털 휴면

트랜스휴머니즘과 포스트휴머니즘은 공통으로 현재의 인간에 대한 신뢰보다는 불신과 절망⁴⁶⁾에서 출발한다. 트랜스휴머니즘의 경우 인간이 가진 결핍과 결여, 생물학·신경적 한계에 주목하고 기술을 통한 인간개선을 추구한다. 그래도 트랜스휴머니즘은 인간개선을 위해 ‘탈 육체’를

44) 위의 책, 143 재인용.

45) 로버트 페레렐, 이선주 역(2003), 23.

46) 로지 브라이도티는 “‘인간’에 대한 향수는 없다,‘ 고 말한다. 위의 책, 207 재인용.

전제하지는 않지만, 포스트휴머니즘은 인간개선이 아니라 완전히 육체를 벗어나야 한다고 주장한다. 하지만 인간을 대체할 수 없는 고유의 불성(佛性)을 지닌 존재로서 이해하는 불교적 관점에서 보자면 처음부터 좁힐 수 없는 간극이 분명 존재한다. 그리고 기술적 포스트휴머니즘이 견지하고 있는 궁극적인 ‘불멸’이라는 상태도 육체로부터는 해방되는지 모르겠지만, 결국 자아에 대한 또 다른 집착에 다름 아닐 것이다. 로지 브라이도티 또한 앤 발사모(Anne Balsamo)의 주장에 동의하면서 “디지털 기술은 불멸성이라는 꿈과 삶과 죽음을 통제한다는 꿈을 촉진한다.”⁴⁷⁾고 진단한다. 예를 들어 포스트 휴머니즘의 경우, 첨단 과학기술을 통해 인간이 육체로부터 해방되고 불멸의 자아를 얻을 수 있다고 주장하지만, 그것은 해방된 다기보다는 더욱 견고한 디지털 감옥 속으로 자신을 가둬놓고 고도화된 자아를 공고히 해 나가는 과정에 지나지 않을 수도 있는 것이다. 자연스럽게 포스트휴머니즘에서는 ‘불멸’을 인간이 육체로부터 해방됨으로써 성취할 수 있는 궁극의 경지로서 설정할 수 있다. 하지만 불교의 관점 즉 열반(涅槃, nirvāna)은 마치 바람에 의해 불이 완전히 꺼지듯, 미혹과 집착을 끊고 모든 속박에서 해탈하는 것을 말한다. 모든 번뇌와 고뇌가 흔적과 자취도 없이 소멸한 상태이다. 포스트휴머니즘의 구상처럼, 육체로부터는 해방되고 정신은 디지털 휴면에 그대로 업로딩해서 영원히 자아를 지속시키려는 시도와는 근본적으로 다르다. 가변적이고 유동적인 디지털에 기반한 디지털 휴면 일지라도 현실 세계의 인간 육체와 초연결되어 상호작용하면서 현실 세계의 목표를 성취하는 데에 그 기술 구현의 의미가 있을 것이다. 바로 ‘진공묘유(眞空妙有)’의 관점에서 디지털 휴면을 이해할 필요가 있다. 이처럼 적어도 불교적 관점에서는 고도의 디지털 휴면 기술의 필요성과 당위성을 역설하는 트랜스·포스트휴머니즘의 전개에 있어서 방향과 목표 설정에도 불교적 접근을 통한 비판과 제어가 유용할 것이다.

47) 로지 브라이도티, 이선주 역(2015), 147.

6. 끝맺으며

지금까지 디지털 휴면 기술이 가진 영향에 대한 두 가지 불교적 관점을 다루었다. 때로는 인간의 가치가 기술에 반영되지만, 반대로 기술이 인간의 생각과 태도를 변화시키기도 한다. 거대한 디지털 대전환의 시대에 매 순간 각각의 기술 변화가 가져오는 영향과 그 의미에 대한 다각도의 성찰이 필요한 이유이기도 하다. 만약 인류가 그 성찰에 방일한다면 기술 만능주의는 혁신 단계마다 새로운 철학과 만나고 연계하면서, 인류가 애초에 상상했던 번영과 공생의 지점과는 한참 거리가 먼 곳에 가 닿을 수도 있을 것이다. 그 기술 중의 하나인 디지털 휴면 기술도 이와 다르지 않을 것이다. 디지털 휴면 기술이 불교적 관점에서 흥미로운 점은, 무엇보다 기본적으로 공성(空性)에 기반한 사물의 실재성에 대한 불교적 이해와 디지털에 기반한 기술들이 가변적이고 유동적인 속성에 부합하기 때문일 것이다. 그 부합의 정도가 높을수록 이 기술을 통해 경전을 다각적으로 이해할 수 있고, 불교가 디지털 휴면 기술 개발에 통찰을 제시할 수도 있을 것이다.

이제 기술은 과거처럼 단순히 인간의 도구로서 기능하는 것이 아니라 우리 삶의 생존조건으로 변모하고 있다. 따라서 기술과 인간의 관계 설정은 향후 미래의 숙제가 아닌 바로 지금 삶의 문제이다. 과학기술의 가치가 인간의 가치 위에서 균림하게 된다면, 그것은 결국 인간의 고통으로 귀결될 것이 명확하다. 불교가 이 변화에 관심을 가져야 하는 이유이기도 하다. 불교적 관점에서 기술과 인간의 새로운 관계 정립에 관한 다양한 이론과 철학에 대한 본격적인 비판적 검토는 후일의 연구 과제로 남겨둔다.

<참고문헌>

『妙法蓮華經』, T09.

『金剛般若波羅蜜經』, T08.

『大乘入楞伽經卷』, T16.

『大乘本生心地觀經』, T3.

『大方廣佛華嚴經』, T10.

『光讚經』, T8.

강수호·손미애(2012), 79 「온톨로지 기반 디지털 휴먼모델의 작업 적응성 제고 방안 연구」, 『한국CAD/CAM 학회 논문집』 17, 한국CAD/CAM 학회.

김바로(2017), 「디지털 인문학의 관점에서 본 디지털 불교학」, 『불교학보』 86. 동국대학교 불교문화연구원.

박보람(2016), 「디지털 인문학 시대, 불교학의 대응 현황과 과제」, 『불교학보』 76, 동국대학교 불교문화연구원.

박진호·김상헌(2021), 166. 「인공지능형 디지털 휴먼 개발: 전곡선사박물관 ICEMAN 외씨 콘텐츠 개발 및 가상융합 체험관 구축」, 『글로벌문화콘텐츠』 46, 상명대학교.

송원철·정동훈(2021), 8. 「메타버스 해석과 합리적 개념화」, 『정보화정책』 28 제3호, 한국지능정보사회진흥원.

이인영(2007), 13. 「가상인간과 육체」, 『현대문학의 연구』 32, 한국문학연구회.

이승환·한상렬(2021), 「메타버스 비긴즈: 5대 이슈와 전망」, 『소프트웨어정책연구소 이슈리포트』, 116호, 소프트웨어정책연구소.

오문석·한규훈·서영호(2021), 「메타버스를 위한 디지털 휴먼과 메타휴먼의 제작 기법 분석연구」, 『한국디자인리서치』 6, 한국디자인리서치학회.

서영호·오문석·한규훈(2021), 「디지털 휴먼의 현재와 미래」, 『방송과 미디어』 26, 한국방송·미디어공학회.

설연수·주정민·유종원(2021), 「디지털 문화유산의 메타버스 활용방안 연구」, 스마

트미디어저널 10, 한국스카프미디어학회.

정혜균(2022), 『메타버스 시대의 라이프로그: 기술적 과제와 사회적 이슈』 『한국공간디자인학회논문집』 17, 한국공간디자인학회.

김상균(2021), 12. 『메타버스』, 서울: 플랜비디자인.

마이 오코넬, 노승영 역(2017), 『트랜스휴머니즘』, 서울:문학동네.

로버트 페레렐, 이선주 역(2003), 『포스트휴먼의 조건』, 서울:아카넷.

로지 브라이도터, 이경란 역(2015), 『포스트휴먼』, 서울:아카넷.

레이 커즈와일, 김영남·장시형 역(2017), 『특이점이 온다』, 서울:김영사.

리넷존스, 경기옥 최승문 역(2020), 『햅틱스』, 서울: 김영사.

보일(2021), 『AI 부디즘』, 서울: 담앤북스.

야이나 로, 조창오 역(2021), 『트랜스휴머니즘과 포스트휴머니즘』, 부산: 부산대학교출판문화원.

한스 모라벡, 박우석 역(2011), 『로봇의 아이들』, 서울: 김영사.

홍성욱·김소영·김태호·홍기빈·남궁석·김우재(2017), 『4차 산업혁명이라는 유령』, 서울: 휴머니스트.

Luciano Floridi(2014), *The 4th Revolution*, Oxford university press; New York.

_____ (2010), *Information*, Oxford university press; New York.

<https://www.mk.co.kr/news/it/view/2022/02/143175/>(2022.5.2).

<https://www.joongang.co.kr/article/24100336#home>(2022.5.2).

<https://www.hankyung.com/it/article/2021060799617>(2022.5.2).

<http://www.unitiesquare.co.kr/madewith/industry/view?bidx=2&idx=297>(2022.5.2).

<https://www.youtube.com/watch?v=YcITT-CSGoU>(2022.5.2).

<https://www.hankookilbo.com/News/Read/A2022020711570005513>(2022.4.21).

<https://100.daum.net/encyclopedia/view/47XXXXXb2287>(2022.5.2).

<http://www.aitimes.com/news/articleView.html?idxno=137405>(2022.5.2).

■ Abstract

A Buddhist Perspective on Digital Humans

Yang Sungcheol(Ven, Boihl)

This study is a consideration seeking to present a Buddhist perspective on ‘digital humans’ among cutting-edge technological innovations in the ‘Fourth Industrial Revolution’. This approach is necessary because the high-level human image realization ability of digital human technology is expected to affect not only the cultural aspect but also the religious and philosophical aspects of mankind in the future. Conversely, it would also be possible to raise human philosophical and religious questions from a new perspective through digital humans. Just as positive or negative perspectives arise whenever most of the latest science and technology emerge, there are also bound to be both bright and dark sides of ‘digital human’ technology. In other words, two extreme perspectives may be raised. From a Buddhist perspective, both the negative function of this technology as a tool for extending bad karma to humans and its positive function as the ‘skillful means’ of practicing the bodhisattva path of Mahayana Buddhism can be considered.

To establish a Buddhist perspective on digital humans, this paper considers the current status of the development of digital human technology as well as its Buddhist philosophical meaning, and reviews passages serving as grounds for an argument for digital human technology in the

metaverse, which appear in various Mahayana scriptures. And by considering the development direction of digital human technology and some cases of its actual application, this paper seeks to emphasize that this discussion is not a ‘conceptual elaboration’ but a daily routine taking place around us and one of today’s issues.

Keywords ● The ‘Fourth Industrial Revolution, Digital human, Metaverse, Skillful means, Bodhisattva path.

■ 논문투고일 : 2022. 5. 30 ■ 심사완료일 : 2022. 6. 13 ■ 게재확정일 : 2022. 6. 15

불교와 성

- 수행의 영역인가, 행복의 영역인가 -

허남결*

- I. 문제의 제기
- II. 성적 비행의 정의와 쟁점
- III. 경전의 ‘성’ 관련 언급 검토
- IV. 불교와 성의 관계:사구분별(四句分別)의 적용
- V. 맺음말:성은 수행의 영역인가, 행복의 영역인가

■ 한글요약

“출가수행의 상징은 독신주의다.” 붓다는 깨달음의 길에 가장 큰 장애가 성욕(性慾)이라고 가르쳤다. 성은 무섭고 위험한 본능인가 하면 동시에 누구나 자신의 행복을 위해 사용할 수 있는 자연의 선물이기도 하다. 우리는 불교의 성이 수행의 영역으로만 제한되는 것도 행복의 영역으로만 치부되는 것도 모두 경계해야 할 시대가 되었음을 자각할 필요가 있다. 불교의 사부대중은 출가자와 재가자를 아우르는 폭넓은 공동체 개념이다. 성이 금지되는 독신 출가자가 있는가 하면, 성이 허용되는 미, 기혼 재가자도 있다. 더욱이 동성애와 제3의 성도 권리의 관점에서 인정받아야 한다는 것이 세계적인 추세다. 당연히 그들도 사부대중에 포함될 수밖에 없다

* 동국대학교 불교학부 교수

는 말이다. 지금은 개인의 권리와 선택이 강조되는 행복주의의 시대다. 출가자의 성에 대해 언급하는 것은 조심스럽지만, 어떤 식으로든 승가에도 변화의 바람이 불 가능성은 있다고 본다. 성을 ‘수행’의 영역으로 보고 통제하는 승가와 성을 ‘행복’의 영역으로 보고 허용하는 재가의 솔직한 대화가 요청된다. 성은 막기만 해서도 안 되고 풀기만 해서도 안 되는 영원한 도덕적 딜레마다. 이제 성은 출, 재가자를 막론하고 ‘수행이나 도덕’의 영역에서 ‘행복과 권리의 영역’으로도 인식되기 시작했다는 점을 지적하고 싶다. 종교는 과거의 가르침이자 현재의 반영이며 더 나아가 미래의 나침반이 될 때 비로소 고유의 생명력을 계속 유지할 수 있을 것이라는, 문제의 식을 던지는 것으로 결론을 대신한다.

주제어 ● 깨달음, 성욕, 수행의 영역, 권리와 선택, 행복의 영역, 도덕적 딜레마

I. 문제의 제기

불교에서 가장 먼저 떠오르는 이미지는 삭발염의한 출가자의 청정무구한 독신주의(celibate monasticism)다. 그래서인지 사람들은 불교의 ‘성 윤리’란 이미 결론이 나와 있는 따분하고 지루한 주제라는 편견을 갖는 경우가 많은 것 같다. 이는 불교가 “성에 부정적인 종교(a sex-negative religion)”¹⁾라는 일부 학자들의 평가와도 크게 어긋나지 않는다. 그와는 별도로 불교의 역사문화에서 성(sexuality)을 둘러싼 복잡다기한 환경들을 고려해 볼 때 여전히 다양한 해석의 여지가 있는 것도 사실이다. 푸코(Michel Foucault)는 빅토리아 시대의 성문화를 예로 들면서 금욕적인 성의 교육과 강조가

1) Langenberg(2018), 567.

반드시 개인의 도덕적인 성생활을 담보하지 않는다고 주장한다.²⁾ 인간들은 금지나 억압된 성으로부터 도망갈 수 있는 출구를 끊임없이 찾아낸다는 것이다. 이는 성이 살아 있는 생명체의 원초적 본능인 것과 무관하지 않을 것으로 보인다.

빨리 율장에는 바라이죄에 저촉되는 출가자들의 성적 위반 혹은 패배(pārājika)의 사례가 자세하게 적시되어 있다. 표현과 묘사가 너무 적나라해서 어떤 경우에는 마치 외설적인 포르노그래피를 보고 있는 것 같은 착각이 들 정도다. 가능한 온갖 종류의 성행위가 한꺼번에 열거되어 있다는 느낌을 받기도 한다. 유·무형의 인간 형상과의 성관계뿐만 아니라 기발한 방법의 각종 자위행위와 심지어 수간(獸姦)과 시간(屍姦)에 대한 언급까지 총망라되어 있다. 성행위 과정에서 단계별로 변화하는 당사자의 내밀한 심리상태도 조목조목 점검해서 바라이죄의 충족 여부를 따졌다.³⁾ 그렇다고 해서 불교가 역사적 전개 과정에서 언제나 독신 수행 공동체를 고수할 수 있었던 것은 아니었다. 탄트라불교의 제의(祭儀)들은 성적 욕망의 종교적 고양이자 해소 수단이었다는 지적을 받기도 한다.⁴⁾ 란젠버그(Langenberg)는 불교의 성 윤리가 예외 없는 적용을 받는 도덕적 의무이기에 앞서 역사적 상황과 사회적 맥락 속에서 한 개인의 ‘인격적 성숙(personal thriving)’⁵⁾에 도움이 되는 방향으로 재구성될 필요가 있다고 주장한다. 이는 우리가 성을 ‘불교의 성’에서 한 걸음 더 나아가 ‘인간의 성’이라는 관점에서도 더욱 진지하게 다루어야 할 이유가 되지 않을까 싶다. 이 글의 부제인 ‘수행의 영역인가, 행복의 영역인가’는 이런 문제의식을 공유하고 있다는 인식의 흔적일지도 모르겠다.

붓다의 가르침은 2,500여 년의 역사적 발전과정을 거치는 동안 다르마

2) 같은 논문, 같은 페이지에서 재인용.

3) 전재성(2020), 1328-1619.

4) Numrich(2009), 62-73. Langenberg(2015), 276-286.

5) Langenberg(2018), 568.

의 수레가 지나간 지역의 문화와 사상을 받아들여 한층 더 풍부한 콘텐츠를 가지게 되었다. 그런 만큼 불교가 성을 부정적으로만 볼 것이라고, 미리 단정하는 태도는 종합적인 접근방법이 아닐 수도 있다. 그동안 교단의 스승들과 수행자들은 서로 다른 많은 방식으로 성을 사유했고 말했으며 더 나아가 행동으로 옮겼다.⁶⁾ 불교에서도 성의 문제를 수행이나 계율의 측면에서만이 아니라 개인의 행복과 권리의 입장에서도 해석할 수 있는 여지가 없지 않다는 말이다. 이와 관련하여 키온(Keown)은 “성 윤리에 관한 불교의 가르침에는 불분명한 부분이 많고, 좀 더 주의 깊게 생각되어야 할 점도 많다.”⁷⁾라고 평가한 바 있다. 이는 불교가 성의 기능과 역할에 대한 시대적 고민을 요청받고 있었다는 사실을 보여준다. 달라이 라마도 비슷한 문제의식을 공유하고 있는 것으로 알려졌다.⁸⁾ 이어지는 논의는 이런 관점들을 바탕으로 논자의 시각을 정리해 본 것이다.

II. 성적 비행의 정의와 쟁점

초기 불교에서 ‘성적 비행(sexual misconduct)’은 글자 그대로 “성적 욕망에 있어서 그릇된 행동(kāmesu micchācāra)”을 의미한다. 쉽게 말해 오계 가운데 세 번째인 불사음계(不邪淫戒)가 금지하고 있는 부도덕한 행위를 범하는 것이다. 전통적으로 인도에서는 성적인 금기(taboo)의 대상들이 정해져 있었다.⁹⁾ 이들과 성적인 접촉을 하는 경우 그는 성적 비행, 즉 샷된 음행을 저지르게 된다.

6) angenberg(2015), 278.

7) Keown(2005), 68. 다미엔 키온, 허남결 역(2007), 100-101.

8) 같은 책, 같은 쪽.

9) Ven. Pandita(2019), 151-152.

그는 샷된 음행을 한다. 어머니가 보호하고, 아버지가 보호하고, 오빠가 보호하고, 언니가 보호하고, 친지들이 보호하고, 법으로 보호하고, 남편이 있고, 몽둥이로 보호하고, 심지어(혼약의 징표로) 화환을 두른 그러한 여인들과 성 행위를 한다. 장자들이여, 이것이 몸으로 [짓는] 세 가지 법에 따르지 않는 그릇된 행실들이다.¹⁰⁾

이 가운데 앞의 다섯 여성은 누군가의 보호가 필요한 어린 여성들이며, 뒤의 네 여성은 각각 동료 신자들의 보호를 받는 여성(수행자), 이미 결혼했거나 태어났을 때 혹은 어릴 때 남편이라고 약속한 여성(기혼녀와 정혼녀), 그녀와 성관계를 하면 처벌을 받게 되는¹¹⁾ 여성(접근금지 여성), 약혼의 징표로 남성의 화환을 받아 목에 두른 여성(약혼자가 있는 여성) 등이다. 여기서 보듯이 성적 비행의 주체는 항상 남성으로 기술되고 있다. 그렇다고 해서 여성이 성적 비행을 전혀 저지르지 않는다는 말은 아닐 것이다.¹²⁾ 남성의 성적 비행 대상은 주로 여성이었으므로 자발적이든 비자발적이든 여성 또한 상응하는 도덕적 책임으로부터 결코 자유롭지 못했다. 다만 언어의 습관상 남성을 행위 주체로 삼은 것에 지나지 않은 것으로 보인다. 그러나 붓다고사(Buddhaghosa)는 성적 비행에서 남성과 여성의 책임이 조금 다를 수 있다는 주석을 내놓고 있어 흥미롭다.¹³⁾

판디따 스님(Ven. Pandita)은 붓다고사의 해석을 중심으로 성적 비행의 당사자가 된 두 남녀의 도덕적 관계를 알기 쉽게 설명하고 있다. 그대로 인용해 보는 것도 사안의 이해를 돕는데 많은 도움이 될 것 같다.

10) 대림스님(2007), 448-44; 대림스님(2012a), 278.

11) 대림스님(2007), 449, 각주) 270. 대림스님(2012a), 278, 각주) 236. “이러이러한 여인에게 접근하는 사람에게는 몽둥이(danda)로 이만큼의 벌을 준다.’라고 마을이나 집이나 길에다 형벌을 알린 그런 여인들을 ‘몽둥이로 보호하는(여인들)’이라고 한다.”

12) Ven. Pandita(2019), 152-153.

13) Ven. Pandita(2019), 153-154.

1. 만일 어떤 여성이 결혼을 했거나 혹은 아직 결혼은 하지 않았지만 이미 특정한 남성에게 자신의 성을 맡겨둔 여성이라면, 다음과 같은 원칙이 적용된다.
 - (a) 그녀는 자신의 파트너를 제외한 모든 남성들에게 금지된 대상이다. 따라서 모든 다른 남성들은 그녀에게 금지된 대상들이다.
 - (b) 그러므로, 만일 그녀가 자신의 파트너 이외의 어떤 다른 남성과 성관계를 갖는다면 그녀와 그 남성 두 사람 모두 성적 비행의 죄를 범하는 것이다.

2. 만일 그녀가 미혼이지만 자신의 성을 부모 등으로부터 보호받고 있다면, 다음과 같은 원칙이 적용된다.
 - (a) 그녀는 자신의 보호자들이 허락하지 않는 한 모든 남성들에게 금지된 대상이다. 그러나 어떠한 남성도 그녀에게 금지된 대상은 아니다.
 - (b) 그러므로, 만일 그녀가 자신의 보호자들의 허락 없이 어떤 남성과 성관계를 갖는다면, 그녀의 파트너는 성적 비행의 죄를 범하게 되겠지만 그녀는 아무 죄가 없는 상태(그대로)로 남는다.¹⁴⁾

이와 같은 해석이 실제로 붓다의 견해를 대표하는 것인지는 확신할 수 없다. 하지만 우리가 붓다고사의 주석에 동의한다면 성적 비행에서 여성의 역할과 책임에 대한 불교 성 윤리의 입장은 대략 이렇게 정리될 수 있을 것 같다. “기혼여성은 남편에게 충실할 필요가 있지만, 미혼여성은 도덕적 죄책감에 구애받지 않고 자신들이 좋아하는 것은 무엇이든지 할 수 있다.”¹⁵⁾ 그런데 이러한 태도는 두 가지 혼란스러운 메시지, 즉 남성들은 낙담하게 만들고 미혼여성들은 보호자가 우려하는 일과 상관없이 대담하게 행동할 수 있도록 할 것이라는 메시지를 내보낸다. 기혼여성의 성적 비행에는 남녀 모두의 쌍무적인 책임이 따르지만, 미혼여성의 성적 비행에는 보호자의 허락을 받지 않은 남성의 일방적인 책임만 묻는 독특한 논리구조를 보여준다. 이는 붓다가 미혼여성의 성적 결정권을 무기(無記)로 대

14) Ven. Pandita(2019), 154.

15) Ven. Pandita(2019), 155.

변한 것일지도 모르겠다는 생각이 든다. 지혜로운 붓다가 이런 중의적(重義的)인 메시지를 일부러 의도하지는 않았을 것이다. 다만 붓다는 남성의 행위를 단속함으로써 상대방인 여성의 성적 비행을 사전에 방지하는 자연스러운 효과를 염두에 뒀을 수는 있겠다. 이는 현실적으로 남성이 성의 주도권을 행사하고 있던 환경과도 무관하지 않을 것으로 보인다. 그런 점에서 붓다는 어쩌면 세심한 페미니스트이자 휴머니스트였다는 평가도 가능하지 않을까 싶다.

물론 전체적으로 볼 때 여성들은 자기의 의사와 상관없이 남성들의 성적 금기가 되었을 뿐 자신의 의지를 반영한 성의 선택과 결정권을 행사하지 못했다. 그런 가운데서도 붓다는 여성들을 자상하게 배려하려고 노력했던 것으로 추정된다. 초기 불교 윤리에서 성적 비행의 문제가 쟁점이 되었을 때 우리의 관심을 끄는 것은 강간(rape)과 성적 비행(sexual misconduct)을 어떻게 구분했는가일 것이다. 이 두 개념은 서로 겹치는 경우가 많지만 때로는 미세한 차이점을 드러내기도 한다. 빠디따 스님의 설명을 계속 인용해 보기로 한다. 그의 깔끔한 개념 정리는 이 논문의 요지를 드러내는 데도 큰 도움이 된다.

1. 한 남성이 자신에게 성적으로 금기의 대상인 어떤 여성과 서로 동의한 성관계를 가졌다면, 이것은 강간이 아니라 성적 비행이다.
2. 한 남성이 자신에게 성적으로 금기의 대상인 어떤 여성을 강간한다면, 이것은 성적 비행일 뿐만 아니라 강간이기도 하다.
3. 한 남성이 자신에게 성적으로 금기의 대상이 아닌 어떤 여성(예컨대, 남편이 자신의 아내를 강간하는 것)을 강간한다면, 이것은 단지 강간일 뿐 성적 비행은 아니다.¹⁶⁾

여기서 우리는 반대의 경우, 즉 여성에 의하거나 같은 남성에게 의한 남성

16) Ven. Pandita(2019), 158.

강간도 고려해 볼 필요가 있다. 만일 우리가 남성들은 결혼을 했던 하지 않았든 간에 성적으로 금기의 대상이 아니라는 점을 상기한다면, 우리는 다음과 같은 기획(scheme)에 이르게 될 것이다.

1. 한 남성이 다른 남성과 서로 동의한 성관계를 갖는다면, 이러한 행위는 강간도 아니고 성적 비행도 아니다.
2. 한 남성이 다른 사람과 결혼한 어떤 여성에게 강간을 당한다면¹⁷⁾, 그녀는 (자신의 남편에게 불충실한 행위로 말미암아) 성적 비행뿐만 아니라 강간도 범하게 된다.
3. 한 남성이 다른 남성에 의해, 자신의 아내에 의해, 혹은 부모 등과 같은 보호자가 있는 미혼 여성에 의해 강간을 당한다면, 이러한 행위는 단지 강간일 뿐 성적 비행은 아니다.¹⁸⁾

이처럼 만일 세 번째 계인 불사음계가 강간을 포함하지 못한다면, 우리는 강간을 오계의 기획 안에서 어떻게 자리매김해야 할 것인가? 이에 대해 빠띠따스님은 이렇게 대답한다. “강간은 두 번째 계인 불투도계가 금지하고 있는 ‘도둑질’의 범주 안에 들 것이다. 왜냐하면 빠리어에서 도둑질을 가리키는 개념인 ‘adinnādāna’는 글자의 의미 그대로 ‘주어지지 않은 어떤 것을 취하는 것’을 의미하는데, 이는 강간의 본질을 정확하게 꿰뚫고 있기 때문이다.”¹⁹⁾ 이처럼 만일 강간이 일종의 도둑질로 여겨진다면 성적 비행도 같은 종류의 행위로 판단되어야 할 것이다. 그 이유는 성적 비행이 다른 남성의 아내를 훔치거나 다른 부부의 딸 등을 훔치는 것을 함축하고 있기

17) 남성 강간은 여성 강간의 경우보다 흔한 일은 아니지만, 발생빈도가 점점 증가하고 있다는 보고가 많다. 성은 신체적으로 월등한 남성이 주도한다는 선입견도 이제 불식될 필요가 있을지 모르겠다. 신체적으로나 사회적으로 남성보다 힘센 여자들도 많아졌기 때문이다. 물론 아직은 남성이 여성을 성폭행하는 경우가 훨씬 더 많긴 할 것이다. 다만 여기서는 여성에 의한 남성의 강간도 심심치 않게 일어나고 있다는 사실만 지적해 두기로 한다.

18) Ven. Pandita(2019), 158-159.

19) Ven. Pandita(2019), 159.

때문이다. 그렇다면 여기서 오계의 구성에 문제가 발생한다. 말하자면 세 번째 계인 불사음계가 두 번째 계인 불투도계(不偷盜戒)에 흡수, 통합되어 결과적으로 오계는 사계가 되고 말 것이라는 의미다. 뻘디따 스님은 이 대목에서도 탁견을 제시한다. 성적 비행은 도둑질과 어떤 점에서는 비슷하지만, 그 둘 사이에는 중요한 차이가 있다고 보는 것이다.

그의 견해에 따르면 초기 불교 윤리에서는 상호동의로 이루어진 거래, 즉 “주어진 것을 취하는 것(dinnādāna)”²⁰⁾은 도둑질로 보지 않았다는 것이다. 이를 성적 비행의 경우에 적용해 보면 서로 동의하에 이루어진 성관계는 남녀 모두에게 불투도계의 죄를 물을 수 없다는 말이 된다. 두 사람은 불투도계가 아니라 금지의 대상인 이성과 성관계를 함으로써 불사음계를 어긴 것이다. 경우에 따라서는 적극적으로 유혹한 어느 한쪽이 불사음계를 어기는 반면, 그 또는 그녀가 금지의 대상인 줄 몰랐던 상대방은 불사음계를 묻기가 어려운 경우도 발생할 수 있다. 다른 계목과 달리 불사음계의 두드러진 특징은 설령 불투도계를 어기지 않았다고 하더라도 상대방의 남편이나 아내 혹은 부모와 보호자들, 즉 제3자(a third party)에게 깊은 마음의 상처를 준다는 점일 것이다. 이는 물건을 도둑맞은 상실감과 차원이 다른 의미의 정신적 고통이 될 수 있다. 뻘디따 스님의 독특한 관점은 초기 불교 윤리를 결과주의적(consequentialist)으로 해석할 수 있는 지적 공간을 열어준다. 이는 이기주의적이고 쾌락주의적인 현대인에게도 어필할 수 있는 윤리학적 감각을 발휘하고 있다. 결국 불투도계와 불사음계는 오계의 구성요소로서 각각 제 몫을 충분히 다할 수 있게 되었다. 우리는 사계가 아니라 오계의 구속을 받는 출, 재기불자들임을 항상 자각할 필요가 있겠다.

20) 같은 책, 같은 페이지.

Ⅲ. 경전의 ‘성’ 관련 언급 검토

(1) 수행자의 경우

소속공동체에서 영원히 쫓겨나는 처벌은 예나 지금이나 중대한 잘못을 저지른 사람들에게 부과되는 범죄이다. 세속의 사형제도가 대표적이다. 승단 추방 죄에 해당하는 바라이(pārājika)는 수행자에게 계율을 지키지 못했다는 의미의 도덕적 ‘패배(defeat)’뿐만 아니라 승단으로부터의 ‘추방(expulsion)’²¹⁾이라는 실질적인 불이익을 가져다준다. “성적 교섭에 참여한 수행승은 어쨌든 패배한 자이며, 그는 더 이상 공동체 안에 머물 수 없다.”²²⁾ 그와 함께 살 수 없다는 것은 곧 그와 공동체의 가치를 공유하지 않겠다는 뜻이다.²³⁾ 율장과 경전에서는 출가자의 성적 비행과 관련된 언급들이 자세하게 나온다. 그것은 무엇보다도 수행과 깨달음의 길에서 결정적인 방해물이 된다고 보았기 때문이다. 수행자는 욕망을 잘 다스려서 율장에 기술된 특정한 행동을 범하지 않도록 몸(身)과 입(口)과 마음(意)을 끊임없이 단속하지 않으면 안 된다. 출가자의 이런 청정한 행동을 가리켜 통상 ‘범행(brahmacarya, 梵行)’²⁴⁾이라고 부른다. 종교적으로 순결한 학생 정도의 의미겠다.

알려져 있듯이 율장에는 성적 행동의 위반 수준에 따라 승단 추방죄 법인 ‘바라이(Pārājika)’, 승단 잔류 죄 법인 ‘승잔(Saṅghādisesa), 부정 죄 법인 ‘이부정(Aniyata)’, 상실 속죄 죄 법인 ‘니살기바일제(Nissaggiya)’, 단

21) 빠알리어 ‘pārājika’는 어원상 ‘패배’를 의미하는 ‘parā-√ji’와 ‘추방’을 의미하는 ‘parā-√aj’로 분석될 수 있는 것으로 알려져 있다. 이 글에서는 어떤 의미를 적용해도 큰 문제는 없을 것으로 보인다. 전재성(2020), 1295.

22) Langenberg(2018), 574; Numrich(2009), 65에서 재인용. 바라이죄에 따르는 일정한 후렴구다.

23) 전재성(2020), 1358.

24) Langenberg(2018), 568.

순 속죄 죄 법인 ‘바일제(Pācittiya)’²⁵⁾ 등의 단계별 처벌 조항이 마련되어 있다. 먼저 ‘성적 교섭(sexual intercourse)’에 대한 『율장』의 정의를 살펴본 다음 논의를 계속 이어가기로 한다.

‘성적 교섭’은 부정한 짓, 비속한 짓, 저열한 짓, 추악한 짓, 밑물하는 짓, 은밀한 짓, 짝짓기가 있는데, 그것이 성적 교섭이다. ‘행한다.’라는 것은 성적 특징을 성적 특징에, 성기를 성기에 서로 **깨알만큼이라도** 집어넣는다면, 그것이 행하는 것이다. ‘축생과 함께 조차도’라는 것은 축생의 여성과 함께 조차 성적 교섭을 하면, 그는 수행자가 아닌 것이고, 싸끼야의 아들이 아닌 것인데, 하물며 인간의 여인과는 말해 무엇하겠는가.(중략) ‘세 가지 여성’이라는 것은 인간의 여성, 비인간의 여성²⁶⁾, 축생의 여성을 뜻한다. ‘세 가지 양성(양성구유자)’이란 것은 인간의 양성, 비인간의 양성, 축생의 양성을 뜻한다. ‘세 가지 뺨다까’²⁷⁾라는 것은 인간의 뺨다까, 비인간의 뺨다까, 축생의 뺨다까를 뜻한다. ‘세 가지 남성’이라는 것은 인간의 남성, 비인간의 남성, 축생의 남성을 뜻한다.²⁸⁾

이처럼 수행자가 성적 교섭을 하면 바라이죄를 짓게 되는 대상들에는 ‘인간의 여성, 비인간의 여성, 축생의 여성; 인간의 양성, 비인간의 양성, 축생의 양성; 인간의 뺨다까, 비인간의 뺨다까, 축생의 뺨다까; 인간의 남성, 비인간의 남성, 축생의 남성’ 등 12가지 형상들이 있다. 여기서 우리는 상상할 수 있는 거의 모든 종류의 섹스, 즉 (인간, 비인간, 축생) 여성과의

25) 전재성(2020), 1293-1305.

26) 비인간(amanussa)에는 신, 야차, 나찰, 다나바, 건달바, 긴나라, 마호라가 등이 있다. 이들은 인간의 형상으로 변할 수 있는 영령들(spirits)로 볼 수 있다. 전재성(2020), 1358의 각주 3327 참조.

27) 뺨다까(pandakas)는 양성구유자와 비슷한 유형의 인간으로 보기도 하지만, 츠빌링(Zwilling)은 “우리가 영어에서 허약하거나 무기력한 남성(반대의 여성도 포함)에 대해 말할 때 ‘불알 없는 놈’이라고 하듯이 비유적인 방식으로 사용되었다고 주장했다.” 쉽게 말해 중성적인 남성 혹은 여성을 가리켰던 개념으로 보인다. Harvey(2000), 413-414. 피터 하비, 허남결 역(2014), 754-755.

28) 전재성(2020), 1358.

섹스, (인간, 비인간, 축생) 양성과의 섹스, (인간, 비인간, 축생) 뺨다까와의 섹스, (인간, 비인간, 축생) 남성과의 섹스를 발견할 수 있다. 솔직히 말해 이런 종류의 섹스가 세상에 존재한다는 사실을 『율장』에서 처음 알게 되었다. 어쩌면 역사적 사건과 도덕적인 요청이 미래의 예방조치라는, 율장 조항으로 정립된 것이 아닐까 싶기도 하다. 계속하여 성적 교섭의 방식에 대한 언급이 이어진다. 구체적이고 적나라한 장면들이 너무 많이 나와 놀라움을 금할 수 없었다.²⁹⁾ 하지만 전적으로 공상의 산물이라고만 볼 수도 없다. 어떤 경우에는 실제로 일어났던 사건을 계기로 공동체 내부의 규율을 다시 확립할 필요에서 포함된 것일 수 있기 때문이다. 쉰딘나(Sudinna) 비구의 에피소드와 암원승이를 유혹하여 성적 교섭을 맺은 수행자의 사례가 대표적이다.³⁰⁾ 두 가지 사례에서는 특히 행위자의 성적 의도(cetanā)가 쟁점이 되었다. 자연스럽게 유사한 사건을 경계하기 위한 세부 조항들이 추가되었을 것이다. 다소 길게 인용된 다음의 언급들은 불교가 출가자의 성 윤리를 얼마나 엄격하게 다루었는가를 그야말로 조목조목 보여준다. 그것은 역설적으로 승가 공동체 안에서도 성과 관련된 사건들이 끊임없이 일어나고 있었음을 반증하는 것이기도 하다. 자연인 ‘성’은 인위의 ‘도덕’과 충돌하는 가운데 조금씩 사회적인 모습을 갖추게 되었다. 『율장』의 계율도 결코 예외일 수 없다.

인간의(비인간의, 축생의) 여성과 세 가지 방식, 즉 향문과 성기와 구강으로 성적 교섭을 행한다면, 바라이죄를 범하는 것이다.

인간의(비인간의, 축생의) 양성과의 세 가지 방식, 즉 향문과 성기와 구강으로 성적 교섭을 행한다면, 바라이죄를 범하는 것이다.

29) Langenberg(2018), 574; Numrich(2009), 66. 율장의 성적 표현의 문제에 대해서는 전재성(2020), 1297의 설명을 참조할 것.

30) 전재성(2020), 1328-1358에는 사건의 발단과 전개 과정 및 붓다의 입장 제시가 일목요연하게 잘 정리되어 있다. Langenberg(2018), 574-578; Numrich(2009), 64-65에도 관련 언급이 보인다.

인간의(비인간의, 축생의) 뺨다끼와 두 가지 방식 즉, 항문과 구강으로 성적 교섭을 한다면, 바라이죄를 범하는 것이다.

인간의(축생의, 비인간의) 남성과 두 가지 방식, 즉 항문과 구강으로 성적 교섭을 한다면, **승단추방죄**를 범하는 것이다.(중략)³¹⁾

이어서 가능한 경우의 상황들을 일일이 열거하면서 바라이죄에 해당하는 성적 교섭의 사례들을 언급하고 있다. 여기서는 성행위 과정에서 느끼는 각 단계의 즐거움을 바라이죄의 적용 기준으로 판단한다. 다음의 ①, ②, ③, ④ 가운데 어느 하나의 즐거움이라도 느꼈다면 바라이죄를 범하게 되며, 네 가지 즐거움을 모두 느끼지 않았다면 바라이죄를 짓지 않게 된다고 보는 것이다. 다만 죽어서 거의 무너진 어떤 대상과의 섹스는 바라이죄 대신 추악죄, 즉 투란죄³²⁾를 범한 것으로 생각한다는 점이 약간 다르다. 이것은 성적 끌림의 반복 가능성이 사실상 존재하지 않는다고 봤기 때문으로 보인다.³³⁾ 여기서 우리는 『율장』의 진술이 치밀하게 분석적이고, 철저하게 논리적임을 재확인할 수 있을 것이다. 그것의 일부만 인용해 보면 다음과 같다.

수행승의 적대자들이 인간의 여성을 수행승의 앞으로 데리고 와서 그녀의 항문에(성기에, 구강에) 그의 성기를 들어가게 할 경우, 그러한 ① 적용시에 동의하여 즐거움을 느끼고, ② 삽입시에 동의하여 즐거움을 느끼고, ③ 유지시에 동의하여 즐거움을 느끼고, ④ 인발(사정)시에 동의하여 즐거움을 느끼면 바라이죄를 범하는 것이다.

수행승의 적대자들이 깨어있는 인간의 여성을 수행승의 앞으로 데리고 와서 그녀의 항문에(성기에, 구강에) 그의 성기를 들어가게 할 경우, 그러한 ①

31) 전재성(2020), 1358-1360.

32) 전재성(2020), 45. 추악죄(醜惡罪)는 바라이죄와 승잔죄를 범하려다가 미수로 끝난 죄를 말하는데, 빨리어로는 ‘뿔랏짜야(thullaccaya)’, 한역으로는 음사하여 투란차(偷蘭遮) 또는 투란죄라고 불렀다.

33) Numrich(2009), 67.

적용시에 동의하여 즐거움을 느끼고, ② 삽입시에 동의하여 즐거움을 느끼고, ③ 유지시에 동의하여 즐거움을 느끼고, ④ 인발(사정)시에 동의하여 즐거움을 느끼면 바라이죄를 범하는 것이다.

수행승의 적대자들이 잠든 인간의 여성을 수행승의 앞으로 데리고 와서 그녀의 항문에(성기에, 구강에) 그의 성기를 들어가게 할 경우, 그러한 ① 적용시에 동의하여 즐거움을 느끼고, ② 삽입시에 동의하여 즐거움을 느끼고, ③ 유지시에 동의하여 즐거움을 느끼고, ④인 발(사정)시에 동의하여 즐거움을 느끼면 바라이죄를 범하는 것이다.

수행승의 적대자들이 술취한 인간의 여성을 수행승의 앞으로 데리고 와서 그녀의 항문에(성기에, 구강에) 그의 성기를 들어가게 할 경우, 그러한 ① 적용시에 동의하여 즐거움을 느끼고, ② 삽입시에 동의하여 즐거움을 느끼고, ③ 유지시에 동의하여 즐거움을 느끼고, ④ 인발(사정)시에 동의하여 즐거움을 느끼면 바라이죄를 범하는 것이다.

수행승의 적대자들이 정신착란된 인간의 여성을 수행승의 앞으로 데리고 와서 그녀의 항문에(성기에, 구강에) 그의 성기를 들어가게 할 경우, 그러한 ① 적용시에 동의하여 즐거움을 느끼고, ② 삽입시에 동의하여 즐거움을 느끼고, ③ 유지시에 동의하여 즐거움을 느끼고, ④ 인발(사정)시에 동의하여 즐거움을 느끼면 바라이죄를 범하는 것이다.

수행승의 적대자들이 방일한 인간의 여성을 수행승의 앞으로 데리고 와서 그녀의 항문에(성기에, 구강에) 그의 성기를 들어가게 할 경우, 그러한 ① 적용시에 동의하여 즐거움을 느끼고, ② 삽입시에 동의하여 즐거움을 느끼고, ③ 유지시에 동의하여 즐거움을 느끼고, ④ 인발(사정)시에 동의하여 즐거움을 느끼면 바라이죄를 범하는 것이다.

그다음엔 죽은 시신의 부패 정도에 따른 죄의 경중을 묻는 언급이 나온다. 각각의 단계마다 행위대상만 다를 뿐 형식과 내용 및 결론은 그대로다. 이런 방식으로 수행승의 적대자들이 각각 ‘비인간, 축생, 인간의 양성, 비인간의 양성, 축생의 양성, 인간의 뺨다까, 비인간의 뺨다까, 축생의 뺨다까, 인간의 남성, 비인간의 남성, 축생의 남성’을 데리고 와서 또한 각각 ‘깨어있는, 잠든, 술 취한, 정신착란된, 방일한, 죽었지만 아직 무너지지 않

은, 죽었지만 대체로 무너지지 않은, 죽어서 거의 무너진' 상태의 대상과 위와 같은 행위를 하는 경우 바라이죄를 범하게 된다고 보았다. 그 뒤에 이어지는 문장들은 위에서 인용한 문장 형식에서 주어가 '수행자의 적대자들'을 포함하여 '적대자의 왕들', '적대자의 도적들', '적대자인 건달들', '적대자인 깡단들' 등으로 확대된다. 그리고 중간에 “그녀는 유격(santhatāya, 有隔)이고 수행승은 무격(asanthatassa, 無隔)³⁴⁾이고, 그녀는 무격이고 수행승은 유격이고, 그녀도 유격이고 수행승도 유격이고, 그녀도 무격이고 수행승도 무격이고 간에”³⁵⁾라는 문구가 더 들어간다. 그 외의 다른 것, 즉 성적 교섭의 대상과 방법 및 처벌의 적용은 똑같다. 예컨대, 다른 대상과의 성적 교섭은 바라이죄가 되지만 ‘죽어서 거의 무너진’ 것을 대상으로 삼는 성적 교섭은 앞에서와 마찬가지로 바라이죄가 아니라 투란죄의 적용을 받게 되는 것이다.

지금까지 우리는 성적 교섭의 행위 주체가 남성 수행자, 즉 비구인 경우만 살펴보았다. 여성 수행자인 비구니와 관련된 성적 교섭의 문제에 대해서는 별도의 논의가 더 필요할 것이다.³⁶⁾ 상대적으로 ‘자위(masturbation, 自慰)’와 관련된 내용이 많다는 정도만 지적해 두겠다. 문헌에는 다양한 자위 방법과 자위 기구가 등장한다. 대체로 그와 같은 위반은 바라이죄의 대상이 아니었다. 일시적이고 가벼운 성적 욕망은 참회와 재발 방지의 차원에서 관리하려고 했던 것으로 보인다. 자연의 본능은 때때로 종교의 율타리를 벗어난다. 이러한 접근은 승단의 질서를 해치지 않는 범위 내에서 성적 욕망의 비교적 안전한 탈출구였을지도 모른다는 평가도 있다.³⁷⁾ 그

34) 유격은 ‘성기를 감싼 것’을 뜻하고, 무격은 ‘성기를 드러낸 것’을 뜻한다. 전재성(2020), 1505, 각주) 3329.

35) 전재성(2020), 1505-1606.

36) 붓다교사의 『청정도론』에서도 추가적인 설명을 찾아볼 수 있다. 대립스님(2004), 126-216.

37) Langenberg(2018), 576-578; Numrich(2009), 67-68. 전재성(2020), 2541-2939에는 비구니의 성적 교섭과 관련된 내용이 체계적으로 잘 기술되어 있다.

것은 무엇보다도 임신의 가능성과 무관한(antinatalism)³⁸⁾ 행동이었기 때문이다. 현실적이면서도 지혜로운 처방이었다는 생각을 해본다. 여기에서도 우리는 율장의 가르침을 지범개차(持犯開遮)의 행위원리로 재정립할 수 있는 근거를 발견한다. 그것은 윤리신학에서 말하는 상황윤리(situation ethics)와도 유사하다.

(2) 재가자의 경우

전통적으로 불교는 성과 출산을 전제하는 세속의 삶보다 금욕에 바탕을 둔 출가 수행자의 삶을 훨씬 더 높게 평가해왔다. 『앙굿따라 니까야』에서 붓다는 단도직입적으로 “비구들이! 두 종류의 행복이 있다. 그것은 어떤 것인가? 속가의 삶이 주는 행복과 출가의 삶이 주는 행복이 그것이다. 두 가지 중에서 출가의 삶이 주는 행복이 월등하게 더 낫다.”³⁹⁾고 말했다. 그래서인지 비구와 비구니의 성 윤리에 관한 규정들은 지나칠 정도로 구체적이었으나 재가자의 성에 대해서는 상식적인 수준에서 두루뭉술하게 넘어가고 있다는 비판을 받기도 했다. 이처럼 불교는 처음부터 출가자와 재가자의 성 윤리를 두 가지 트랙으로 설정하고 있었다. 하비(2020)는 불교가 종교의 특성상 “독신의 사원 생활에 가장 높은 관심을 가져왔지만, 또한 독신자의 삶에 헌신할 수 없는 사람에게는 결혼과 가정생활이 매우 적합하고, 수많은 가치 있는 성질들이 길러지는 영역”⁴⁰⁾으로 본다고 말했다. 하지만 재가자의 성 윤리에 대한 경전의 관심은 출가자의 그것에 한참 못 미치는 것도 사실이다. 그렇다고 아무런 반응을 보이지 않았던 것은 아니었다. 『선생경(善生經)』 혹은 『육방예경(六方禮經)』으로 알려진 『싱갈로와다 슛따(Singālovāda Sutta)』에는 재가자의 기본적인 성 윤리가 언급

38) Langenberg(2018), 571-573.

39) Numrich(2009), 68에서 재인용.

40) Harvey(2020), 103; 허남결(2014), 200-201.

되고 있다.

장자의 아들이여! 남편은 다음의 다섯 가지 경우로 서쪽 방향인 아내를 섬겨야 한다. 존중하고, 알보지 않고, 바람피우지 않고, 권한을 넘겨주고, 장신구를 사준다. 장자의 아들이여! 이와 같이 남편은 서쪽 방향인 아내를 섬긴다. 그러면 아내는 다시 다음의 다섯 가지 경우로 남편을 사랑으로 돌본다. 맡은 일을 잘 처리하고, 주위 사람들을 잘 챙기고, 바람피우지 않고, 가산을 잘 보호하고, 모든 맡은 일에 숙련되고 게으르지 않다. 장자의 아들이여! 이러한 다섯 가지 경우로 남편은 서쪽 방향인 아내를 섬기고 아내는 다시 이러한 다섯 가지 경우로 남편을 사랑으로 돌본다. 이렇게 해서 서쪽 방향은 감싸지게 되고 안전하게 되고 두려움이 없게 된다.⁴¹⁾

아소카(Asoka) 대왕과 붓다고사는 『싱갈로와다 슛따』를 가리켜 “제가 자들의 율장 즉, 수행 규정(code of discipline)”⁴²⁾이라고 기술할 정도로 중요하게 다루었다. 아내와 남편은 각자 성의 역할에 맞는 방식으로 서로 존중하고 사랑해야 한다. 남편은 아내가 좋아할 만한 일을 하고 아내는 다시 남편과 가정의 화목을 위해 상응하는 의무를 다하는, 평등한 관계다. 라훌라(Rahula) 스님의 표현을 빌리면 “남편과 아내의 관계는 거의 종교적이거나 신성한 것으로 여겨지고 있다. 그것은 ‘성스러운 가정 생활(sadāra-Brahmacariya)’으로 불린다.”⁴³⁾ 이처럼 남편과 아내는 상대방 외의 어떤 다른 사람과도 성적 교섭을 갖지 않는 세속적 의미의 범행을 지킨다. 『율장』이 수행자의 삶을 청정한 것으로 만든다면 『싱갈로와다 슛따』는 결혼 생활을 신성한 것으로 만드는 방법을 가르친다. 두 사람의 결혼생활이 만족스럽고 행복했다면 “함께 다시 태어날 수도 있을 것이다.”⁴⁴⁾ 이런 인식

41) 각목스님(2006), 327-328.

42) Harvey(2020), 97; 허남결(2014), 192.

43) Numrich(2009), 69에서 재인용.

44) 같은 논문, 같은 쪽에서 재인용.

의 연장선상에서 재가자의 성 윤리는 오계의 불사음계가 판단기준이 될 수밖에 없을 것으로 본다. 그러나 재가자의 이런 삶은 지금보다 더 행복한 삶을 가져다줄 수 있을지는 모르나 불교의 궁극적인 목적인 열반과는 여전히 거리가 있는 것으로 인식되었다. 이러한 종교적 거리두기는 불교의 변함 없는 근본 입장임을 항상 유념할 필요가 있을 것이다.

불사음계의 글자 그대로의 의미는 “나는 성적 욕망(愛慾)에 있어서 그릇된 행동을 삼가는 계법을 수지한다.”⁴⁵⁾이다. 계의 자발적 수지(受持)는 그것의 자율적 실천(實踐)을 함축(含蓄)한다. 성적 비행의 판단에 대해서는 앞에서 논의한 적이 있다. 재가자가 피해야 할 불사음계의 구체적 행동에 대해서는 『우바새계경(優婆塞戒經)』의 「업품(業品)」을 참고할 만하다.

만약(올바른) 때와(올바른) 장소가 아닌 곳에서 여자가 아니거나 처녀 혹은 남의 아내를 자기에게 속하게(성관계를) 한다면, 이를 사음이라고 한다. (중략) 만약 축생이나, 계를 파한 자나, 승(僧)에 속하거나, 욕에 간헐거나, 도망하는 자이거나, 스승의 부인이거나, 출가한 사람이거나 간에 이와 같은 사람을 가까이 하면 사음을 범했다고 한다. (중략) 만약 혼자나 다른 사람과 함께 길옆이나 탑 옆이나 사당 옆이나 대중이 모이는 곳에서 범행이 아닌 짓을 하면 사음죄를 얻는다. 만약 부모, 형제, 국왕이 지키고 보호하거나, 혹은 먼저 남과 더불어 약속을 했거나, 먼저 남에게 허락했거나, 먼저 재물을 받았거나, 먼저 부탁을 받았거나, 나무와 진흙으로 만든 형상 및 죽은 시체로서 이러한 사람들의 옆에서 범행이 아닌 짓을 하면 사음죄를 얻는다. 만약 자신에게 속한 것(아내)을 다른 사람에게 속한 것으로 생각하거나, 다른 사람에게 속한 것(남의 아내)을 자신에게 속한 것으로 생각한다면 역시 사음이라고 한다. 이처럼 사음에도 역시 가벼운 것과 무거운 것이 있으니, 무거운 번뇌를 따라 중죄를 얻고, 가벼운 번뇌를 따라 가벼운 죄를 얻는다.⁴⁶⁾

45) “Kāmesu micchācārā veramanī sikkhāpadam samādiyāmi.”, Numrich(2009), 69에서 재인용함.

46) 『大正新修大藏經』, Vol. 24, No. 1488. 「優婆塞戒經」, “若於非時非處非女處女他婦. 若屬自身是名邪婬.(中略) 若畜生若破壞. 若屬僧若繫獄. 若亡逃若師婦. 若

거의 대동소이하지만 조금씩 다른 내용이 붓다고사의 『아비달마구사론』과 캄포파의 『해탈보장론』에도 기술되어 있다. 불사음계에 해당하는 구체적인 성적 비행들임은 두말할 나위도 없다. 불교의 윤리적 가치와 함께 사회적 질서의 확립을 돕기 위한 것이지만 오늘날에도 새겨들을 부분이 많다. 여전히 이를 어기는 사람들이 적지 않은 것으로 알려져 있고 나 자신도 몸가짐을 스스로 되돌아보게 된다. 예나 지금이나 다음의 행위는 금지의 대상으로 여겨졌다.

1. 금지되는 여성, 즉 다른 사람의 아내, 자신의 어머니, 자신의 딸, 혹은 자신의 아버지 쪽 친척이나 어머니 쪽 친척과의 성행위
2. 자신의 아내와 금지된 부위(손, 구강, 항문 등)를 통한 성행위
3. 적절하지 않은 장소에서의 성행위, 즉 노출된 곳, 사찰 경내나 숲속에서의 성행위
4. 적절하지 않은 때, 즉 아내가 임신했을 때, 수유 중일 때, 혹은 아내가 수행하는 동안의 성행위⁴⁷⁾

- 『아비달마구사론』 -

1. 부적절한 신체 부위, 예컨대, ‘입이나 항문을 통한’ 성행위
2. 부적절한 장소, 예컨대 스승의 수행처 주변, 사원, 탑, 많은 사람들이 모이는 곳에서의 성행위
3. 부적절한 때, 예컨대, ‘여성이 수행 중이거나 임신 또는 아이에게 젖을 먹일 때’, 혹은 ‘대낮 동안’의 성행위

出家人近如是人。名爲邪婬。(中略)若自若他。在於道邊塔邊祠邊大會之處。作非梵行得邪婬罪。若爲父母兄弟國王之所守護。或先與他期。或先許他。或先受財。或先受請。木涅畫像及以死尸。如是人邊作非梵行。得邪婬罪。若屬自身而作他想。屬他之人而作自想。亦名邪婬。如是邪婬亦有輕重。從重煩惱則得重罪。從輕煩惱則得輕罪”。 번역은 담무참, 석법안 역(2017), 200-201을 참고, 수정함.

47) Keown(2005), 60; 허남결(2007), 90에서 재인용. 흥미롭게도 『디가 니까야』에는 사가족의 조상이 혈통을 보존하기 위해 남매간의 결혼을 허용했다는 기록이 나온다. 근친상간에 거부감이 없었던 사례라고 볼 수 있겠다. 각목스님(2006a), 『암밭타 경』, 282-284.

4. 너무 잦은, 예컨대 ‘연속 5회 이상의’ 성행위
5. 통상 부적절한 방식, 예컨대 강압에 의하거나 (같은) 남성과의 성행위⁴⁸⁾

- 『해탈보장론』 -

지극히 상식적이어서 별도의 설명이나 해석이 필요 없을 정도로 공감할 수 있는 성적 비행의 사례들이다. 이처럼 불교의 성은 일상의 관습이나 도덕을 존중하고 그것에 크게 어긋나지 않는 범위 내에서 보편적인 수준의 성을 제안하고 있다. 거기에는 여성에 대한 인간적인 배려도 포함되어 있음을 알 수 있다.

알다시피 신부와 수녀들도 스님들과 마찬가지로 독신 성직자들이다. 그러나 그들 사이에는 건강한 성에 대한 논의가 활발하다. 성은 종교의 것이기 이전에 바로 인간의 것이기 때문이다. 가톨릭 평신도들의 사회의식이 높은 것은 이런 태도와도 무관하지 않다. 이제 불교도 인식을 바꿀 때가 되었다. 비혼주의자가 많이 증가하는 현실에서 출가 수행자의 독신생활이 언제까지나 도덕적 존경의 대상이 될 수도 없다. 우리가 살펴본 『율장』에서의 성도 언뜻 보면 절대적인 금지의 대상으로만 보이나 사실은 승가의 삶이 위협받게 되는 다양한 문제들의 발생을 미리 방지하는 효과를 고려한 공동체적 장치이기도 했다.⁴⁹⁾ 성적 교섭에서 비롯되는 임신과 출산, 위생과 안전 등은 수행자의 삶과 직결되는 최우선적인 관심사였을 것이 분명하다. 자위나 동성 간의 신체적 접촉이 조심스럽지만 드물지 않게 이루어지고 있었다는 기록들은 역설적으로 시사하는 바가 크다.⁵⁰⁾ 그것은

48) Keown(2005), 60; 허남결(2007), 90에서 재인용.

49) Langenberg(2018), 567-591;

50) 동성애에 대한 불교적 입장은 하비(2020)의 다음과 같은 평가가 인상적이다. “남방불교와 북방불교에서 일반인들 사이의 동성애 행위는 간혹 부도덕한 것으로 비난받았지만, 동성애 행위를 한 사람들을 박해했다는 증거는 어디에서도 찾아볼 수 없다. 무덤덤한 관용의 태도가 존재했었다. 중국에서는 좀 더 관대했고, 일본에서는 적극 옹호했다.” Harvey(2020), 411-434; 허남결(2014), 749-790; Keown(2005), 61-68; 허남결(2007), 91-101 등. 이종철 역주(2015), 『근품(根品)』도 참조

무엇보다도 임신과 직접적인 관계가 없는 성행위였기 때문일 것이다.

IV. 불교와 성의 관계:사구분별(四句分別)의 적용

인도에서 출발한 불교는 2,500년이 넘는 시간 동안 많은 지역의 역사와 문화를 접촉, 경험, 수용하는 가운데 전개, 변화, 발전해 왔다. 그 과정에서 ‘성’을 대하는 태도와 방식도 시대적 상황에 따라 다른 모습을 띠게 되었다. 정리하면 불교는 성을 반드시 ‘부정적(negative)’으로만 보지는 않았던 종교라는 말이다. 이런 관점은 청정 독신 수행을 표방하는 불교의 이미지와는 다소 거리가 먼 것처럼 보일 수도 있겠다. 그러나 불교의 ‘성’도 과거의 것에만 머물 수 없으며, 현재와 미래의 ‘성’으로도 거듭날 수 있어야 한다. 조심스럽긴 하지만 서구의 일부 국가들에서 불자 동성애 단체들이 많이 결성되고 있는 현상은 이런 가치를 반영한 것으로 보인다. 성뿐만 아니라 다른 사회문제에서도 불자들이 스스로 발언권을 가지려고 할 때 비로소 불교가 어제의 담론이 아니라 오늘과 함께 내일의 가치가 될 수 있을 것이다.

성은 역사적으로 정치·사회·문화적 경험의 산물이다. 불교의 성도 예외가 될 수 없다. 그것은 지나온 시간만큼이나 다양하고 복잡하며 자연스럽게 풍부한 콘텐츠를 가지게 되었다. 그런 만큼 이 문제를 다룰 때는 조심스럽게 접근하지 않으면 안 된다. 마침 불교와 성의 관계를 ‘사구분별(四句分別, catuṣkoti)’의 형식을 빌려 분석하고 있는 흥미로운 논문이 있어 간략하게 소개해 보기로 한다.⁵¹⁾ 서구에서는 그리스어 ‘tetralemma’로 번역되는 사구분별은 네 가지 논리적 가능성, 즉 “~이다(有); ~아니다(無); ~이

할 것. 최근에 발표된 Artinger(2021), 294-338은 이 문제에 대한 종합적인 평가를 확인할 수 있다.

51) Langenberg(2015), 276-286. 이 장의 내용은 그의 논문을 요약하고 알기 쉽게 재구성한 것임을 밝혀 둔다.

기도 하고 ~아니기도 하다(亦有亦無); ~이지도 않고~아니지도 않다(非有非無)”로 구성되어 있다. 이는 위대한 불교 철학자인 나가르주나(Nāgārjuna, 龍樹)가 즐겨 사용했던 논증 방식이기도 하다.

(1) 불교는 성에 부정적이다.

불교의 전통은 인간의 성에 대해 부정적으로 말해왔다. 근본적인 이유는 불교가 성적 욕망을 깨달음과 양립 불가능한 것으로 보았기 때문이다. 욕정은 탐·진·치 가운데 하나로 고통을 낳는 원인이다. 윤회의 연료일 뿐이었다. 붓다에 의하면 욕망(tanhā)은 살갓을 태우는 불꽃과도 같다. 그것은 삶을 송두리째 불태워 버릴 수도 있는 것이다. 성은 욕망 가운데서도 가장 강력하고 따라서 가장 위험한 것이다. 썩던나 비구도 대를 잇기 위한 가족의 특별한 사정이 있었다고 하더라도 결국 불사음계를 어겼다는 불명예를 얻게 되었다. 붓다는 썩던나에게 감각적 쾌락의 욕망에 대해 이렇게 말씀하셨다.

어리석은 자여, 오히려 맹독을 지닌 독사뱀의 아가리에 그대의 성기를 집어넣을지언정, 결코 여인의 성기에 집어넣지 말라. 어리석은 자여, 오히려 검은 뱀의 아가리에 그대의 성기를 집어넣을지언정, 결코 여인의 성기에 집어넣지 말라. 어리석은 자여, 오히려 뜨겁고 불타고 작열하는 숯불화로에 그대의 성기를 집어넣을지언정, 결코 여인의 성기에 집어넣지말라. 그것은 무슨 까닭인가? 어리석은 자여, 그것을 인연으로 죽음에 이르거나 죽음에 이르는 고통을 겪게 되기 때문이다.⁵²⁾

붓다가 성적 욕망을 얼마나 부정적으로 인식하고 있는가를 단정적으로 보여주는 유명한 가르침이다. 여기서 우리는 섹스를 인간이 경험하는 모

52) 전재성(2020), 1339-1340.

든 고통의 제일원인으로 보고 있는 불교의 성 윤리를 두 눈으로 확인할 수 있을 것이다. 붓다의 비유도 끔찍할 정도로 자극적이다. 하지만 성적 욕망은 인간의 여러 가지 열정 가운데 하나에 불과하다. 그리고 무엇보다도 모든 욕망의 부정은 심지어 깨달음도 불가능하게 만들 수 있다. 깨달음을 얻고 난 다음 붓다가 널리 자비를 베풀겠다는 욕망을 품지 않았다면 오늘날 우리가 알고 있는 붓다의 가르침도 존재할 수 없었을 것이다. 그런 점에서 성적 욕망도 고유의 역할과 가치를 제대로 인정받을 수 있는 열린 사회적 공간을 마련할 때가 되었다고 본다.

앞에서 봤듯이 빨리 율장은 성적 비행과 관련된 바라이죄를 범한 비구와 비구니들이 승가 공동체 안에 그대로 머무는 것을 허용하지 않았다. 그러나 티베트에서 사용되던 근본설일체유부(根本說一切有部, Mūlasarvāstivāda)와 동아시아에서 사용되던 법장부(法藏部, Dharmaguptaka)와 같은 다른 율장 전통들에서는 바라이죄를 지은 비구와 비구니가 계속 승가에 머물 수 있는 제도적 통로를 열어 두고 있었다. 물론 그들의 승단 내 지위는 위반의 정도에 따라 한두 단계씩 강등되었겠지만 말이다. 독신 수행의 전통은 불교의 오랜 전통이자 어떤 측면에서는 가장 중요한 가치이기도 했지만, 『율장』의 제정자들은 인간의 성적 욕구가 갖는 복잡성에 대한 인간적 이해와 함께 이를 기꺼이 검토할 마음의 준비가 되어 있었다. 더 나아가 놀랍게도 성적 일탈행위를 묵인하거나 용서하기도 했다.⁵³⁾ 결론은 불교가 ‘성에 부정적인 것만은 아니었다.’라는 사실이다. 수많은 맥락을 가진 불교와 성의 관계도 다층적으로 이해될 필요가 있겠다.

(2) 불교는 성에 긍정적이다.

삶의 고통으로부터 완전한 자유를 얻는 것을 가리켜 불교에서는 ‘열반

53) Langenberg(2015), 276-279.

(nirvāṇa)’ 혹은 해탈이라고 부른다. 그것은 불교가 지향하는 궁극적인 목적으로 널리 알려져 있다. 글자 그대로의 의미는 욕망의 불이 ‘꺼진 (extinguished)’ 상태다. 이는 붓다의 깨달음을 종종 열이 식어서 가라앉은 상태인 ‘cool’로 표현할 수 있는 이유다. 그러나 붓다 개인의 성적 이미지는 상상 이상으로 ‘hot’했다. 붓다의 페니스는 수말이나 황소 또는 숫코끼리처럼 평소에는 칼집에 꽂혀 있다가 밖으로 드러나는 순간 다른 남성들은 감히 쳐다보지도 못할 정도의 굵기와 크기를 과시한 것으로 묘사되었다. 붓다의 페니스 자체가 상대방을 설득하고 조복시키는 중요한 수단이 되었다는 기록도 있다.⁵⁴⁾ 그는 섹시한 몸과 이글거리는 눈빛과 부드러운 목소리를 가진 인기 절정의 연예인이었으며, 무엇보다도 당대의 섹스 심볼(sex symbol)이었다. 붓다와 제자들은 어디를 가든 거기에 모인 여성 청중들의 눈길을 사로잡았다. 출중한 외모와 훌륭한 인품이 돋보였기 때문이다. 『맛지마 니까야』의 「짱끼경」에는 붓다의 외모를 찬탄하는 언급이 나온다. “존자들이여, 사문 고타마께서는 수려하고 멋지고 환하며 최상의 외모를 갖추고 기품있는 아름다움과 당당한 위세를 가졌으며 친견하기에 모자람이 없는 분이십니다.”⁵⁵⁾ 이와 함께 붓다와 그 제자들의 금욕적인 이미지는 오히려 여성들에게 성적으로 매력적인 인상을 심어줬을 가능성이 크다. 그들의 몸과 마음에서 동시에 우러나오는 아우라야말로 최고의 성적 매력이자 가장 완벽한 즐거움이었을 것으로 보인다.

대승불교의 자비로운 보살 이미지도 붓다와 제자들의 실제 이미지와 겹치는 극적인 효과를 불러왔다. 못생긴 불상이나 보살상은 어디에서도 찾아볼 수 없다. 여성들에게는 멋진 남성적인 이미지로 다가오고 남성들에게는 멋진 여성의 이미지로 나타나는 불상과 보살상은 성적인 매력을 강조하기 위한 기법이었을지도 모를 일이다. 한마디로 불교는 붓다와

54) Langenberg(2018), 579-583.

55) 대림스님(2012b), 477.

그 제자들의 남성성(masculinity)을 매우 긍정적으로 소비하고 있었다고 볼 수 있겠다. 그들은 “남자다웠고, 힘이 넘쳤으며, 성적으로 끌리는”⁵⁶⁾ 상남자들(puruṣottama)이었다. 붓다는 지혜를 구체화한 뛰어난 종교 지도자였을 뿐만 아니라 이상적인 남성성을 갖춘 전사계급(kṣatriya)이기도 했다. 그는 말 그대로 사나이 중에 사나이(puruṣarṣabha)였으며, 그를 보는 여성들을 거의 기절하도록(caused women to faint) 만들어 마침내 그의 제자가 되도록 했다. 파워스(Powers)는 고대의 인도 경전들에서 전혀 다른 버전의 붓다를 발견하고 한동안 자기 눈을 의심할 정도였다고 고백한 적이 있다.⁵⁷⁾ 대승불교의 보살은 중생을 구제하기 위해서라면 자기의 몸을 성적인 도구로 삼는 것을 조금도 망설이지 않았다는 기록들도 많다.⁵⁸⁾ 이외에도 탄트라 불교에서 성을 깨달음의 중요한 수단으로 대하는 태도 등도 불교가 성을 긍정적으로 평가했다는 증거의 하나로 볼 수 있을 것이다.⁵⁹⁾ 이 과정에서 남성은 무사정(non-ejaculation)을 원칙으로 삼았는데, 이는 초기 불교윤리에서 출산을 금지한 독신 수행의 전통을 계승하고 있다는 증거로 보기도 한다.⁶⁰⁾

(3) 불교는 성에 부정적이기도 하고 긍정적이기도 하다.

청정과 오염, 욕망과 독신 등의 이분법을 부정하는 섹스 요가와 탄트라

56) Langenberg(2018), 579.

57) Langenberg(2018), 579에서 재인용.

58) Upāyakaūśalya-sūtra, Śūraṅgamasamādhi-sūtra, Vimalakīrti-sūtra, Bodhisattvabhūmi 등.

59) 학자들의 연구에 의하면 네팔과 티베트 및 일본에서는 가족을 거느리면서 수행하는 소규모 승가 공동체도 적지 않았다고 한다. 이것은 불교가 성을 멀리하지 않았다는 역사적 증거가 될 수도 있을 것이다. 그러나 지역의 특수성도 있었던 만큼 이를 빌미로 불교가 청정 독신 수행의 전통을 완전히 포기했다는 결론은 성급한 일이 될 것으로 본다. Langenberg(2015), 279-281.

60) Langenberg(2018), 582-583.

는 불교의 성에 대한 악명 높은 사례 가운데 하나다. 불교의 수행에 성을 끌어들이므로써 탄트리즘은 욕망을 깨달음에 이르는 수단으로 복권시키고 있는 것처럼 보인다. 성을 부정하는 기존의 불교에 좌절된 사람들이 탄트리즘에서 위안을 찾는 것은 흔한 일이다. 그러나 진정한 탄트라불교 신자가 실제로 성에 긍정적일까? 탄트리즘은 인간의 정신적 잠재력과 이성간의 섹스를 동일선상에 놓고 본다는 점에서 확실히 ‘성에 긍정적’이다. 하지만 여기서도 ‘성에 부정적’이라는 말을 들을 수 있는 다양한 방식들이 존재한다. 탄트라의 섹스 요가는 섹스를 전면에 내세우고는 있지만 어쩌다가 한번(욕망을) 뿌리 뽑는 방식으로 섹스를 하려고 할 뿐이다. 불교의 출가주의가 갖는 역동성에 관심이 있는 인도-티베트 탄트라의 권위 있는 스승들은 청정 비구들이 성적인 액체보다는 종교적 대용물을 사용해서 제의를 진행하고 나아가 실물 파트너보다는 모형 파트너와 함께 섹스 요가를 해야 할 것이라고 충고하기도 했다.

몇 년 전 뉴욕에서 열렸던 대규모 탄트라 의식에서는 규정된 정액과 월경 피 대신에 요구르트와 빨간색 계토투레이가 대용물로 등장하기도 했다. 탄트라 의식의 성적 관련성을 종교적 차원으로 승화할 것을 과감하게 제안하고 있는 셈이다. 탄트라 의식의 상징성을 기호학적 관점에서 해석한다면 반드시 성적인 것으로만 볼 필요가 없다는 뜻이다. 실제로 섹스에 들어갔을 때조차도 초기의 탄트라 수행자는 성행위 자체보다는 성적 분비물을 수거하는데 더 중요성을 부여했다. 후기 인도-티베트 탄트라의 복잡한 섹스 요가에서 생물학적인 반응인 섹스 리듬은 의도적인 방해와 좌절을 겪어야 했다. 두 사람이 섹스 행위에만 몰입할 수 없도록 종교적인 제의를 구성했다는 의미이다. 요약하면 탄트라 수행자들의 섹스는 심리적이고 제의적 상징의 맥락을 갖는 고도의 인공적 이벤트인데, 때로는 상대방 인간과의 신체적 접촉마저 차단해버렸다. 인도-티베트 탄트리즘은 강력한 호기심을 불러일으킬 정도로 성에 긍정적이긴 하지만, 성의 특정한 체

위와 경험 그리고 목적은 상당히 좁게 구획되어 있으며 다양한 방식으로 구속을 하기도 하고 제한을 받기도 한다.⁶¹⁾ 그런 점에서 탄트리즘은 성에 부정적이기도 하고 성에 긍정적이기도 했다.

(4) 불교는 성에 부정적이지도 않고 긍정적이지도 않다.

오랫동안 불교는 모든 젠더가 이원론적인 것도 아니며, 모든 성이 규범과 어긋나는 것도 아니라는, 새로운 성의 개념과 싸워야 했다. 이제 ‘제3의 성(trtīyāprakṛti)’을 가진 개인들과도 협상할 준비가 되어 있어야 한다는 말을 듣는다. 상황이 이렇게 된 만큼 우리는 인도·불교 경전 안에서 성적으로나 해부학적으로 기존의 규범과 일치하지 않는 사람들에 관한 언급을 찾아보아야 할 것 같다. 서구 사회에서는 이성적이지 않거나 어느 한쪽의 젠더가 아닌 ‘퀴어(queer)’ 정체성들은 특별하고도 중요한 성격성의 소유자들로 대우받는다. 이성애자, 게이, 레즈비언, 양성애자, 무성애자, 성-정체성이 의심스러운 자, 간-성애자, 성전환자라는 범주들은 주체적인 측면과 사회적인 측면 양자 모두에서 자신의 성-정체성을 형성한다.

현재 미국 불교에서는 성 소수자와 다르마 간의 대화가 활발하게 일어나고 있다. 이는 성 소수자들이 자신의 성 정체성을 불교의 가르침에서 발견하고 싶어 한다는 것을 뜻한다. 각자 성격이 조금씩 다르긴 하지만 미국에는 많은 성 소수자 단체들이 조직되어 있다. 성 소수자들은 무아 또는 공성의 교의와 성 소수자 정체성의 유동성 또는 중간성(in-betweenness) 사이에는 특별한 공명이 이루어지고 있다고 지적하면서 자신들을 가리켜 ‘다르마로 들어가는 문’이라고 기술하기도 한다. 이들의 주장에 따르면 “게이나 성 소수자의 의식은 이원론적인 사고에 도전하고 이를 비-이원론적인 의식으로 대체하며 나아가 사람들 간의 동의로 구성된 현실을 뒤집

61) Langenberg(2015), 281-283.

어엿는다. 이것이야말로 불교가 진술하는 목적이다.”⁶²⁾ 이와 같은 성 소수자 불교는 남성-여성의 이분법을 찢어놓을 뿐 아니라 근본적으로는 정체성의 핵심인 젠더와 성의 중요성을 분산시키는 결과를 가져왔다. 이는 불교의 자원을 사용해서 젠더와 성을 비-이원론적인 포스트모던의 개념으로 수정하려는 교학적 접근의 하나라고 볼 수도 있을 것이다.

서구 공동체 속의 성 소수자 불교는 ‘불교가 성에 부정적이지도 않고 긍정적이지도 않다.’라는 명제를 검토하는데, 많은 도움이 된다. 그것은 불교의 교의가 성을 도덕적 정체성의 중심에서 끌어내리는 수단으로 작용할 수 있는 양식들을 제안한다. 연기법과 공성의 가르침은 성이 정체성을 결정하는 하나의 중요한 사물이라는 전제를 폭넓게 비판하는 일에 참여할 수 있도록 만들어 주었다. 이들에 의해 이성애적 도덕 규범은 해체되고 있다. 성 소수자 단체의 지도자들은 동성 간의 결혼식에 주례를 선다. 그들은 오직 자신들의 성적 관심사에만 주의를 기울이는 삶을 살려고 노력해 왔다. 남의 일에 신경 쓸 만큼 한가하지 않다고 생각하는 것이다. 이성애자들의 따가운 시선에도 전혀 아랑곳하지 않는다. 성 소수자의 관점에서 보면 “불교는 성에 부정적이지도 않고 긍정적이지도 않으며, 동성애적인 것도 아니고 탈규범적인 것도 아니다.” 왜냐하면 불교의 더욱 절박한 종교적 관심사는 이것과는 다른 방향, 즉 깨달음을 지향하고 있기 때문이다. 그들은 이성애자와 동성애자 그리고 다른 성 소수자 사이에 깨달음의 자격요건이 결코 다를 수 없다고 본다.

비유하면 ‘불교’는 완전히 정착한 하나의 물건이 아니라 장소, 시간, 경전, 언어, 문화와 사회적 맥락을 공유하는 가운데 끊임없이 형성, 변화, 발전해 온 살아있는 사물이기도 하다.⁶³⁾ 불교의 ‘성’도 그런 과정을 동시에 경험하면서 실로 다양한 빛깔과 향기를 품게 되었다고 본다. 부정적이기

62) Langenberg(2015), 283-284.

63) Langenberg(2015), 285.

도 했고, 긍정적이기도 했으며, 부정적이기도 하고 긍정적이기도 했으며, 부정적이기도 않고 긍정적이지 않기도 했다. 그러므로 불교와 성의 관계는 위의 네 가지 측면을 모두 함축하고 있다고 보는 것이 오히려 합리적이다. 선부른 성격규정을 피해야 하는 이유다.

V. 맺음말: 성은 수행의 영역인가, 행복의 영역인가?

성은 옛날처럼 엄격한 계율이나 도덕의 영역이 아니라 점차 개인의 자유로운 선택과 권리의 영역으로 받아들여지는 추세다. 자신의 개인적 행복을 무엇보다 중시하는 시대가 되었다는 말이다. 그런 만큼 불교에서도 성의 욕망을 깨달음의 방해물이 아니라 행복의 동반자로 과감하게 수용할 수 있는 이론적 근거를 마련할 때가 되었다고 본다. 이는 출, 재가자의 성 윤리가 좀 더 진지하게 논의될 필요가 있다는 말이기도 하다. 교회와 성당에서는 성과 결혼에 대한 담론이 일상적이지만 사찰에서는 감히 그런 프로그램을 준비할 엄두를 내지 못하는 것 같다. 어딜 가나 비슷비슷한 산사 음악회는 다시 보고 싶은 마음을 빼앗아 가버린다.

성은 금욕과 방종의 경계선을 위협하게 넘나들며 우리의 도덕성과 수행력을 시시각각 범거량하고 있는 것으로 느껴진다. 출가자가 율장의 ‘지배’를 받는다면, 재가자는 오계의 ‘관리’를 받는다. 지배와 관리의 차이는 분명히 존재할 것이다. 다만 성은 출, 재가자를 막론하고 누구에게나 평생의 화두가 되고 있음을 있는 그대로 받아들였으면 좋겠다. 출가자는 출가자대로 재가자는 재가자대로 나름의 본능적 한계가 있을 수밖에 없을 것이라고 본다. 우리는 성의 문제에 있어서 얼마나 도덕적인가? 각자의 준비된 답변이 있을 것이다. 판단은 오직 그(녀)의 몫이다.

승가 공동체 안에서도 성은 언제나 중요한 관심사였다. 그 많은 율장의

조항들이 오롯이 가정적 차원의 고려일 수는 없다. 대부분 실제로 일어났던 사건을 계기로 율장이 제정되었다고 보는 것이 이성적이다. 당연한 말이지만 출가자도 성의 문제에서 완전히 자유롭기는 어려웠을 것으로 본다. 다만 바라이죄와 함께 다른 하위법도 존재했다는 사실은 성적 비행과 관련된 수행자들의 구제를 염두에 둔 조치일 수도 있겠다 싶었다. 이와 관련하여 실제로 승단에서 추방된 수행자에 관한 이야기는 『율장』에 거의 찾아볼 수 없다는 사실도 눈길을 끈다.

붓다는 깨달음의 길에 가장 큰 장애가 성적 욕망이라고 가르쳤다. 그만큼 성은 무섭고 위험한 본능인가 하면 누구나 자신의 행복을 위해 사용할 수 있는 자연의 선물이기도 하다. 우리는 불교의 성이 수행의 영역으로만 제한되는 것도 행복의 영역으로만 치부되는 것도 모두 경계해야 할 세상이 되었음을 자각했으면 좋겠다. 사부대중은 출가자와 재가자를 아우르는 폭넓은 사회집단 개념이다. 성이 금지되는 독신 출가자가 있는가 하면, 성이 허용되는 미, 기혼 재가자도 있다. 더욱이 동성애와 제3의 성도 권리의 관점에서 법적으로나 사회적으로도 인정받아야 한다는 것이 세계적인 추세다. 당연히 그들도 사부대중에 포함될 수밖에 없다는 말이다.

원하든 그렇지 않든 지금은 개인의 권리와 선택이 강조되는 행복주의의 시대다. 출가자의 성에 대해 언급하는 것은 조심스럽지만, 어떤 식으로든 승가에도 변화의 바람이 불 가능성은 있다고 본다. 출가자의 성도 재가자의 성 못지않게 본격적으로 논의할 때가 되었다고 보는 것이다. 개인적인 의견이지만 불교가 성을 수행의 걸림돌로만 인식하는 것처럼 보이는 것도 21세기의 위대한 종교답지 않다고 생각한다. 성을 ‘수행’의 영역으로 보고 통제하는 승가와 성을 ‘행복’의 영역으로 보고 허용하는 재가의 솔직한 대화가 요청된다. 성은 막기만 해서도 안 되고 풀기만 해서도 안 되는 영원한 도덕적 딜레마다. 그런 만큼 승가와 재가는 서로의 삶을 존중하면서도 상대방에 대해 평등한 관계를 유지하는 것이 필요하다고 본다. 이

제 성은 출, 재가자를 막론하고 ‘수행이나 도덕’의 영역에서 ‘행복과 권리의 영역’으로 확실히 자리매김되고 있다는 말로 결론을 대신한다. 아울러 서구에서는 불교의 성이 억압의 대상이었다는 기존의 인식을 바꾸는 많은 연구 결과물이 쏟아지고 있음도 부연해 두겠다.

<참고문헌>

- 각목스님(2006a), 『디다니까야(1)』, 울산: 초기 불전연구원.
- 각목스님(2006b), 『디다니까야(3)』, 울산: 초기 불전연구원.
- 담무참, 석법안 역(2017), 『우바새계경』, 서울: 도서출판 안심.
- 대림스님(2007), 『앙곳따라니까야(6)』, 울산: 초기 불전연구원.
- 대림스님(2012a), 『맛지마니까야(2)』, 울산: 초기 불전연구원.
- 대림스님(2012b), 『맛지마니까야(3)』, 울산: 초기 불전연구원.
- 대림스님(2004), 『청정도론』, 울산: 초기 불전연구원.
- 다미엔 키온, 허남결 역(2007), 『불교 응용 윤리학 입문』, 서울: 한국불교연구원.
- 이종철 역주(2015), 『구사론-계품·근품·파아품』, 경기 성남: 한국학중앙연구원 출판부.
- 전재성 역주(2020), 『비냐야빠따까』, 서울: 한국빠알리성전협회.
- 피터 하비, 허남결 역(2014), 『불교윤리학 입문-토대, 가치와 쟁점』, 서울: 씨아이알.
- Artinger, Brenna Grace(2021), “On Pāli *Vinaya* Conceptionsof Sex and Precedents for TransgenderOrdination”, *Journal of Buddhist Ethics*, Volume. 28.
- Harvey, Peter(2000), *An Introduction to Buddhist Ethics-Foundations, Values and Issues*. Cambridge University Press.
- Langenberg, Amy Paris(2015), “Sex and Sexuality in Buddhism: A Tetralemma”, *Religion Compass* 9/9.
- Langenberg, Amy Paris(2018), “Buddhism and Sexuality”, *Cozort, Daniel& Shields, James Mark eds. The Oxford Handbook of Buddhist Ethics*, Oxford University Press.
- Keown, Damien(2005), *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Numrich, Paul David(2009), “The Problem with Sex According to Buddhism”, *Dialog: A Journal of Theology*, vol. 48. no.1.
- Ven. Pandita(2019), “Sexual Misconduct in Early Buddhist Ethics: A New Approach”, *Journal of Buddhist Ethics*, Volume 26.

■ Abstract

Buddhism and Sexuality

- Is it the Realm of Practice or the Realm of Happiness?

Heo, Nam Kyol

“The symbol of Buddhist practice (出家修行) is celibacy.” The Buddha taught that the greatest obstacle on the path to enlightenment is sexual desire. To that extent, sexual desire is a scary and dangerous instinct, and at the same time, it is a gift from nature that anyone can use for their own happiness. We need to be aware that the time has come when we need to be on the lookout for both sexuality in Buddhism that is limited only to the realm of training and to be dismissed only as the realm of happiness. The Four Sections of Buddhists (四部大衆) are a broad community concept that encompass Buddhist Monks and Lay Buddhists. There are celibate Buddhist Monks where sex is prohibited, while there are the married or unmarried Lay Buddhists, where sex is allowed. Moreover, it is a global trend that homosexuality and third sex should be recognized in terms of rights. Of course, they too have no choice but to be included in the general Buddhists. Now is the era of Eudemonism, where individual rights and choices are emphasized. Typically, people are cautious discussing Buddhist Monk sexuality, but there is a possibility that the winds of change are blowing in the Buddhist world in some way. An honest conversation between Sangha (僧伽), who sees and controls sexuality as the realm of

‘practice’, and “lay devotee,” (在家) who views and allows sex as the realm of ‘happiness’ is requested. Sexuality is an eternal moral dilemma that cannot only be prevented or allowed without restrictions. Now, I would like to point out that sexuality is beginning to be recognized by all Buddhist practitioners from the realm of ‘practices or morals’ to ‘the realm of happiness and rights’. This study replaces the conclusion by raising the question that only when Religion is a teaching of the past, a reflection of the present, and a compass for the future, it will be able to maintain its own vitality.

Keywords ● Enlightenment, Sexual Desire, The Realm Of Practice, Rights And Choices, The Realm Of Happiness, Moral Dilemma

■ 논문투고일 : 2022. 5. 30 ■ 심사완료일 : 2022. 6. 13 ■ 게재확정일 : 2022. 6. 15

현대 한국사회의 자살과 불교적 관점

- 불교사회공동체 역할 보완(補案)을 중심으로 -

이범수*

- I. 들어가는 말
- II. 한국사회의 자살현황과 원인
- III. 불교의 생명관과 자살 이해
- IV. 자살의 종교사회적 책임론
- V. 종교사회 공동체 역할 강화 양식
- VI. 나가는 말

■ 한글요약

근래 한국 사회는 지난 18년간 OECD 1위의 심각한 아노미(anomie)성 자살 문제로 부심(腐心)하고 있다. 1960년대 산업화 이전의 한국 사회는 전통 가족공동체 중심 문화와 종교를 신봉하던 사회였다. 그러나 근대화 이후, 우리 사회의 격심한 변화는 사회 구성원들에게 감당하기 어려운 변화를 강요하고, 많은 낙오자를 양산하고 있다. 다행스럽게 최근 들어 자살 방지책에 대한 대안을 아노미성 상황의 책임 당사자인 사회가 나서 구성원들을 다시 보듬어주고, 사회구성원으로서의 소속감과 존재감을 회복시키는 방안이 부상하고 있다. 최근 국회의 국회자살예방포럼, 정부의 생명운동정책민간협의회 등의 정부 단체들이 나서면서, 한국종교인연대, 불

* 대한불교조계종, 불교상담개발원

교상담개발원, 한국생명운동연대, 생명존중시민회의 등의 종교단체나 민간사회단체들이 합세하는 자살예방 사업은 요지부동의 한국의 자살률 감소에 실마리를 제공할 것으로 보인다. 특히 한국 사회의 불교는 시민단체 등과 연합하여 종교공동체 양식, 신가족공동체 강화 양식, 시민사회와의 종교문화적 연대 양식, 영성을 개발하는 종교문화적 양식, 사이버 시대의 적응 양식 등으로 그동안 공동화(空洞化)로 취약해진 불교사회공동체 역할을 강화하여 한국사회의 원기를 회복시켜 자살예방 운동에 이바지해야 할 것이다.

주제어

- 자살, 아노미성 자살, 가족공동체, 종교사회공동체, 불교사회공동체

I. 들어가는 말

근래 한국 사회가 부심하고 있는 OECD 1위의 심각한 자살문제는 급속한 경제발전으로 촉발된 물질 우선시 풍조의 만연, 치열한 생존경쟁, 빈부 격차 증대, 취업난, 고 이혼율, 고령화와 저출산, 1인 가구 증가, 인공지능, 핵전쟁 위협, 4차 산업의 등장으로 양산된 혼란과 불안감 등에 원인이 있다. 1997년 IMF 외환위기나 2008년 금융위기 사태와 연동하여 급작스럽게 튀어 오른 자살률과 연계해 보면 쉽게 이해할 수 있다. 뒤르케임은 이렇게 심각한 사회변화에 의해 집단적 질서가 흔들리는 위기에서 발생하는 자살을 아노미성자살이라 하였다.¹⁾ 아노미(anomie)란 말은 사회적 질서나 규범이 없어졌다는 말이다.

1) 에밀뒤르케임(2021), 『자살-사회학적 연구』, 변광배 옮김, 세창출판사, 320.

기존의 한국 사회는 끈끈한 가족주의를 바탕으로 한 집단지향성이 강하고, 순종과 복종에 익숙한 전통문화와 전통 종교를 신봉하던 사회였다. 그러나 근대화에 접어든 이후 우리 사회에서 일어난 격심한 변화는 많은 사회구성원들에게 감당하기 어려운 변화를 강요하고 낙오자를 양산시키고 있다. 한국 사회의 구성원들이 의존하던 전통 사회공동체를 뒤흔들고 과거 사회 질서나 규범에 되돌리기 어려운 양태로 전환시키고 있다.

특히 1997년 IMF 사태와 2008년 금융위기 사태 이후 급등한 자살률을 보면, 한국사회가 유지했던 전통 가족주의 공동체 등을 와해시킨 결과와 자살률과의 정적 상관관계를 통해 한국 사회를 휩쓸었던 아노미성 혼란의 자취를 확신할 수 있다.

그런데도 한국 사회의 높은 자살률에 대한 대응방안 강구책은 여전히 개인 귀책론에 의한 의학적 영역 중심 해결 방안을 맴돌고 있었다. 다행스럽게 최근 들어 자살 방지책에 대한 대안을 사회통합적 모델로 전환하려는 움직임²⁾은 매우 바람직하다. 사회적 혼란과 분열로 급증한 자살현상에 대한 대안으로 아노미성 상황의 책임 당사자인 사회가 구성원들을 다시 보듬어주고 사회구성원으로서의 소속감과 존재감을 회복시키는 방안을 적용해보자는 것이다.

최근 국회의 국회자살예방포럼, 정부의 생명운동정책민간협의회 등의 단체들이 나서고 한국종교인연대, 한국생명운동연대, 생명존중시민회의 등 시민단체들을 중심으로 “생명을 지키는 일, 우리 모두의 책임입니다.”라는 슬로건으로 운동을 벌이고 있다. 종교계나 민간사회단체들이 본격적으로 사회적 책임을 의식하는 자살예방 사업의 방향성 전환은 요지부동인 한국의 자살률 감소에 실마리를 제공할 수 있을 것으로 보인다.

불교계도 이러한 자살예방정책 전환에 보조를 맞추며 불교상담개발원

2) 홍창영(2017), 「우리나라 자살예방정책과 국가의 역할」, 『제11회 자살예방종합학술대회, 여전한 의문, 한국인의 자살』, 한국자살예방협회, 27-28.

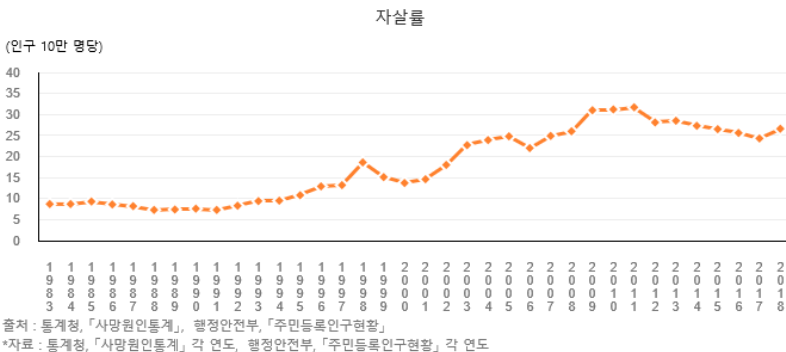
이 앞장서 불교 고유의 연기사상과 사회적 연대성과 책임을 강조하며 생명존중운동과 자살예방 활동에 적극적으로 하고 있다.

논자는 한국사회의 자살 현황과 불교의 자살에 대한 관점을 살펴보고, 과거 한국사회의 틀로 기능했던 전통 종교사회공동체 공백을 보충할 방안을 제안해보고자 한다.

II. 한국사회의 자살현황과 원인

1. 한국의 자살 현황³⁾

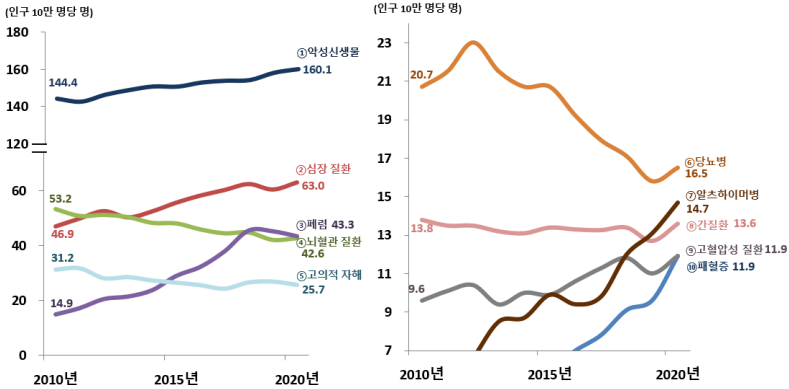
한국의 자살률은 한국이 1996년 12월 OECD에 가입하기 이전에는 10만 명당 10명대로 OECD 평균 정도의 자살률을 유지해왔다. 그러나 1997년 IMF 외환위기 사태가 발생하고 1998년부터 자살률은 급속히 튀어 오르고 최근에는 OECD 평균 자살률의 2배에 이르고 있다. 2011년 금융위기 시 자살률 31.7명으로 정점을 이룬 이후 서서히 가라앉았다 2018년 26.6명, 2019년 26.9명, 2020년 25.7명으로 교착상태에 머무르고 있다.[그림-1]



[그림-1] 1983-2018 한국의 자살률(10만명 당)

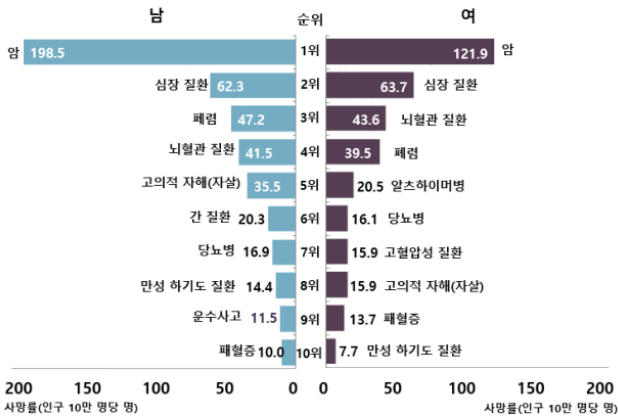
3) 통계청, 2020년 사망원인통계 결과 보도자료, 2021.9.28.

○ 한국의 자살은 2010년부터 2020년 사이의 사망원인 중 암, 심장질환 폐렴, 뇌혈관 질환에 이어 5위를 차지하고 있다.[그림 2]



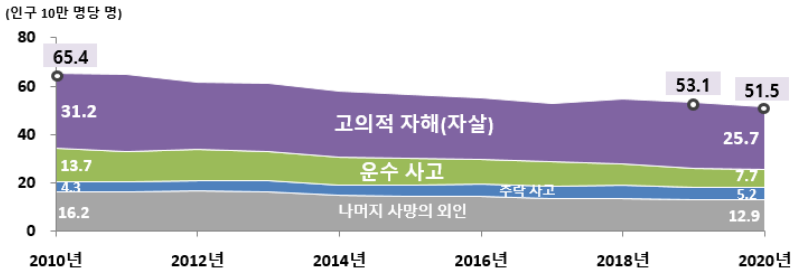
[그림 2] 주요 사망원인별 사망률 추이, 2010-2020

○ 한국의 자살은 2020년 남녀의 사망원인 중 암, 심장질환 폐렴, 뇌혈관 질환에 이어 35.5명으로 5위, 여성은 15.9명으로 8위를 차지하고 있다.[그림-3]



[그림-3] 성별 주요 사망원인별 사망률

○ 외인(外因) 사망률은 자살(25.7명), 운수사고(7.7명), 추락사고(5.2명) 순으로 높았다[그림-4].



[그림-4] 2010-2020 외인 사망률

[표 1] 연령별 5대 사망원인 사망률 및 구성비, 2020.

(단위 : 인구 10만 명당 명, %)

	0세	1-9세	10-19세	20-29세	30-39세	40-49세	50-59세	60-69세	70-79세	80세 이상
1위	출생전 후기에 기원한 특정 병태	악성신 생물	고의적 자해 (자살)	고의적 자해 (자살)	고의적 자해 (자살)	악성신 생물	악성신 생물	악성신 생물	악성신 생물	악성신 생물
	116.7	1.6	6.5	21.7	27.1	39.8	113.0	270.6	677.5	1375.6
	(48.5%)	(18.0%)	(41.1%)	(54.4%)	(39.4%)	(28.3%)	(36.6%)	(42.4%)	(35.7%)	(17.6%)
2위	선천 기형, 변형 및 염색체 이상	운수사고	악성신 생물	악성신 생물	악성신 생물	고의적 자해 (자살)	고의적 자해 (자살)	심장 질환	심장 질환	심장 질환
	41.1	0.7	2.2	4.1	13.2	29.2	30.5	55.9	186.8	971.5
	(17.1%)	(8.0%)	(14.0%)	(10.2%)	(19.1%)	(20.8%)	(9.9%)	(8.8%)	(9.9%)	(12.4%)
3위	영아 돌연사 증후군	가해 (타살)	운수 사고	운수 사고	심장 질환	간 질환	심장 질환	뇌혈관 질환	뇌혈관 질환	폐렴
	21.4	0.6	2.0	3.8	4.1	11.5	26.2	38.9	142.9	819.2
	(8.9%)	(7.3%)	(12.9%)	(9.4%)	(6.0%)	(8.2%)	(8.5%)	(6.1%)	(7.5%)	(10.5%)

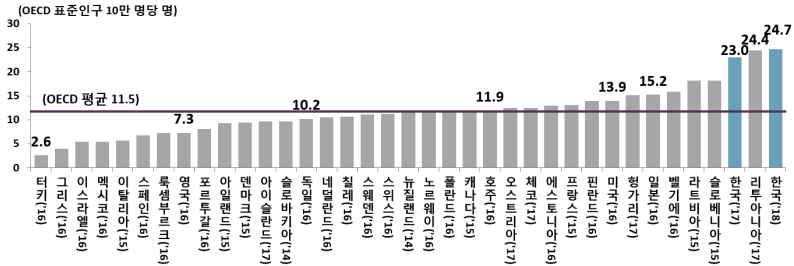
4위	가해 (타살)	추락	심장 질환	심장 질환	간 질환	심장 질환	간 질환	고의적 자해 (자살)	폐렴	뇌혈관 질환
	6.1	0.6	0.5	1.5	3.4	11.2	24.3	30.1	127.7	624.8
	(2.5%)	(6.4%)	(3.4%)	(3.8%)	(4.9%)	(8.0%)	(7.9%)	(4.7%)	(6.7%)	(8.0%)
5위	패혈증	선천 기형, 변형 및 염색체 이상	익사 사고	뇌혈관 질환	운수사 고	뇌혈관 질환	뇌혈관 질환	간 질환	당뇨병	알츠하이머병
	1.8	0.5	0.3	0.5	3.2	7.5	17.7	24.8	62.6	340.9
	(0.7%)	(6.1%)	(2.1%)	(1.3%)	(4.6%)	(5.3%)	(5.7%)	(3.9%)	(3.3%)	(4.4%)

- 연령별 사망원인 중 10세부터 39세까지 사망원인 1위, 40세부터 59세까지 2위, 60세에서 69세까지 4위는 자살이다. [표 1]
- 연령별 사망률(인구 10만 명당 명)이 높은 사망의 외인은 다음과 같다.
 - 0세 : 타살(유기 등)(6.1명),
 - 1-9세: 운수사고(0.7명), 타살(0.6명), 추락사고(0.6명)
 - 10세-69세 : 자살(25.7명)
- 2020년 자살사망자는 13,195명으로 인구10만 명당 25.7명으로 2019년 대비 1.2명(4.3%) 감소한 1일 평균 36.1명이다. [그림-5]



[그림-5] 2018년 평균 OECD 평균 이상의 자살률 성별 및 연령 구분

- 우리나라의 자살률은 2003년부터 2020년까지 2017년(OECD 2위) 한 해를 제외하고 18년간 OECD 1위를 유지하고 있다. [그림-6] OECD 국가 간 연령표준화자살률*(OECD 표준인구 10만 명당 명) 비교 시 OECD 평균 1.5 명에 비해, 한국은 24.7명**('18년 기준) 수준이다.



[그림-6] OECD 국가 연령표준화 자살률 비교(출처: 한겨레모바일)

- * 국제 비교를 위하여 OECD 기준인구로 연령구조 차이를 제거한 표준화 사망률
- ** OECD에는 2016년까지 공표되어 OECD 표준인구로 자체 계산한 수치

2. 가라앉지 않는 한국의 자살률

한국의 정신의학자들은 자살자의 80% 정도가 겪게 되는 우울증 등의 정신질환은 그 증상을 완화하였을 때 자살을 예방할 수 있다고 주장⁴⁾하는 경우가 많다. 그러나 우울증 등 내적 정신질환에 집착하다 보면 자살자들이 처한 사회적 상황과 환경 같은 외적 원인을 충분히 고려하지 못하여 적절한 대응책을 놓칠 수 있다.

1998년에 급격한 자살사망률 증가를 경험했던 일본과 OECD 국가들과

4) Suh, D. W.(2003), Current status of suicide in Korea and the role of Mental Health Center. Paper presented at the Second Workshop Community Mental Health Program Workers, Seoul, Korea.

비교분석을 한 Chen, Choi, & Sawada(2009)의 연구에서 OECD 평균적인 국가들에서는 GDP 성장률, 실업률, 여성의 경제참여율, 출생률과 같은 사회경제적인 요인들이 자살사망률과 유의한 관계를 갖지 않지만, 일본에서는 유의한 관계를 가진다고 설명한다.⁵⁾ 또 다른 연구에서도 사회경제적 요인에 관한 연구에서도 거시적인 수준에서 경기 불황과 높은 실업이 나타나는 시기에 자살이 증가한다는 연구 결과들을 볼 수 있으며⁶⁾, 개인 차원에서도 직업을 가진 사람들보다 실업자들에게서 자살이 더 많으며⁷⁾ 경제적 수준도 자살과 관련이 있는데 특히 노인 자살의 경우 경제적 문제는 우울함에 이어 가장 큰 원인이라고 하였다.⁸⁾

2019년 경찰청 변사자통계에 따른 동기별 자살 현황은 정신적·정신과적 문제가 4,638명(34.7%)으로 가장 많고, 뒤이어 경제생활 문제 3,564명(26.7%), 육체적 질병 문제 2,518명(18.8%), 가정 문제 1,069명(8.0%), 직장 또는 업무상의 문제 598명(4.5%), 남녀 문제 373명(2.8%), 사별 문제 113명(0.8%), 학대 또는 폭력 문제는 4명(0.0%) 순으로 많다.⁹⁾[그림 7]

자살을 사회 구조적 병리 현상으로 보는 사회학적 관점은 자살을 사회 구조의 압력과 강제력이 작용한 결과라고 주장한 뒤르케임(Durkheim, 1979)의 자살론을 따른다면, 관계의 단절, 경쟁사회의 구조, 경제위기와 같은 거시적 차원에서 자살에 접근할 수 있을 것이다.¹⁰⁾

5) Chen, J., Choi, Y. J., & Sawada, Y.(2009). How is suicide different in Japan? *Japan and the World Economy*, 21, 140-150. 강은정, 이수형 「자살과 사회경제적 요인과의 관계에 있어서 한국과 다른 OECD 국가들과의 차이」, 『보건교육건강증진학회지』 31-1, 2014, pp.45-56.에서 재인용.

6) Varnik, A., Wasserman, D., & Eklund, G. (1994). Suicides in the Baltic countries. *Scandinavian Journal of Social Medicine*, 22, 166-169

7) Morrell, S., Taylor, R., Quine, S., & Kerr, C. (1993). Suicide and unemployment in Australia 1907-1990. *Social Science and medicine*, 36, 749-756.

8) Kim, HS.(2002), A study on the factors related to suicide ideation of the Korean elderly. *Journal of the Korea Gerontological Society*, 22(1), 159-172. 강은정, 이수형 (2014), 앞의 논문, p.46. 재인용.

9) 경찰청, 2019년 변사자통계] 성별에 따른 동기별 자살 비율.



[출처: 경찰청, 2019년 변사자통계]

[그림-7] 2019년 성별에 따른 동기별 자살 비율(단위: %)

호주와 미국, 핀란드 등의 국가들이 높은 자살률을 큰 폭으로 줄일 수 있었던 이유는 자살 낙인에 초점을 두고, 자살 위험에 처한 사람들이 손쉽게 도움을 요청할 수 있도록 사회적 환경을 조성했기 때문이라 한다.¹¹⁾¹²⁾

자살위험자에 대한 평가는 자살위험자에 대한 어떤 인식을 바탕으로 분석하는가가 결정한다. 그러므로 우리 사회가 가지는 고유의 경제, 문화, 사회적 환경의 바탕에서 자살에 대한 비주류화, 개인귀인화, 낙인화 등의 개인책임 귀인화의 영향과 그들이 생성하는 인식과 태도를 분석하고 평가해서 자살 예방 전략에 반영하고 새로운 차원의 방안으로 그 방향성을 전환해야 한다. 그를 위해서는 자살위험자들이 소속된 사회구성원에 대한 책임의식 위에서, 자살의 원인이 되는 사회적 요인을 고려한 요소로 자살자에 대한 개인귀인론의 인식과 태도에 균형을 맞춰 적용한다면 효과

10) 이하나·안순태(2017), 위의 논문, 97.

11) Dumesnil, H. & Verger, P. (2009). Public awareness campaigns about depression and suicide, A review, *Psychiatric Services*, 60(9), pp.1203-1213.

12) Mann, J. J., Apter, A., Bertolote, J., Beautrais, A., Currier, D., Haas, A., ... & Mehlum, L.(2005). Suicide prevention strategies: a systematic review. *Journal of the American Medical Association*, 294(16), 2064-2074.

적인 활동과 평가에 접근할 수 있을 것이며, 자살의 위험성이 감소하는 사회 환경에 접근할 수 있을 것이다.

그러므로 일본과 유사한 전철을 밟아온 한국사회에서도 자살과 연관된 개인적인 요인인 과거의 자살 시도 경력, 정신장애, 알코올 장애, 무망감(無望感), 고립감, 사회적 지지 결여, 학대 경험, 정서적 문제, 만성 통증을 포함한 만성질환 등의 개인적 요인¹³⁾과 함께 개인 및 거시적 수준에서의 사회문화적인 요인들을 고려한 대책 마련해야 한다.

Ⅲ. 불교의 생명관과 자살 이해

1. 불교의 생명사상

불교에서는 생명을 '살아있는 목숨, 태어나서 목숨을 유지하는 존재'라고 정의한다. 생명을 유지하는 살아있는 존재는 호흡(呼吸)해야 하므로 생명은 호흡에 달려있는 것으로 간주한다. 그래서 죽고 사는 것(生死)은 호흡에 달려있고, 생명이 일어나고 사라짐도 물거품과 같다¹⁴⁾고 설명한다.

불교에서는 이러한 생명이 잉태된 존재를 유정(有情)이라 한다. 유정은 감각적으로 수용하는 능력을 설명하는 정식(情識)과 무명(無明)¹⁵⁾ 하에 살아온 결과로 생긴 업(業)으로 업상(業相)을 갖게 된다고 한다. 이렇게 생명(生命)이란 이러한 정식과 무명의 업의 결과로 얻어진 명(命)을 살아가는 과정(生, 壽)이라 설명한다.

13) World Health Organization. (2012). Public Health Action for the Prevention of Suicide: A Framework. Geneva, Switzerland: World Health Organization.

14) 『규봉밀선사좌우명(圭峰密禪師座右銘)』, (대정장 48, 1052c6) “死生在呼吸, 起滅若浮漚”

15) 탐욕(貪欲), 진에(瞋恚) 치암(痴闇)의 불교의 진리를 깨닫지 못하는 당체.

그러므로 생명을 잉태한 유정은 비록 무상하고 무아의 성격을 지녔더라도 존재론적 가치로서 증명되어야 한다. 그러한 가치는 생존하며 겪는 고통을 느끼면서 오히려 증명된다. 유정이 고통을 느낄 줄 아는 능력을 갖는 것은 고통을 느끼는 다른 존재에 대한 동병상린(同病相憐)을 갖게 되는 것을 뜻하며 유정의 존재는 그러한 고통을 통해 존중받게 되는 것이다.

이는 관계적 조건에서 잉태하는 생명의 연기적 고유성과 일치되는 맥락으로서 그러한 일치성을 통해 같은 특성을 지닌 존재로서 함께 존재할 수 있는 명분을 공유할 수 있게 된다. 이러한 맥락 아래에 타 유정과의 유기적 일체성을 강조하게 되면, 나와 타인의 존재적 근거와 형태가 서로 연결되어 있음을 말하는 공업중생(共業衆生)이라는 의미가 정당화되고 산출된다. 이는 동시대의 시공을 공유하며 유정들이 동반(同伴)하여 짝어지고 살아가야 하는 공업(共業) 중생을 말하는 것이기도 하다.

이러한 연대적 책임 의식에는 부정적인 기능만 강조되는 것은 아니다. 오히려 순기능적인 작용 하에서 다 같이 행복한 열반의 세계로도 힘을 모아 진입하는 것도 가능하게 한다. 이와 같이 생명은 다 같이 공동으로 가지고 있다고 해도 과언이 아니므로, 다른 이들의 생명을 보호하고 아끼는 행위는 곧 자신의 생명을 보호하고 아껴주어 생명을 더 연장시키는 과보를 받게 된다고 설명한다. 『분별선악보응경(分別善惡報應經)』에서는 “오래 살도록 하는 과보를 받게 하는 업에 대해 첫째, 스스로 죽이는 것을 여의는 것, 둘째, 다른 이를 시켜서 죽이도록 권하는 것, 셋째, 죽이는 것에서 쾌감을 느끼는 것을 여의는 것, 넷째, 즐거운 마음으로 죽이는 것을 여의는 것, 다섯째 형벌로 감옥에서 당하는 죽음을 구해주는 것, 여섯째, 살아있는 것을 놓아주는 것, 일곱째 다른 이의 두려움을 제거해주는 것, 여덟째, 아픈 사람을 구휼하는 것, 아홉째, 음식을 베푸는 것, 열 번째, 번등을 공양하는 것 등이라 하였다.¹⁶⁾ 공업중생은 연결성과 확장성, 책임성, 그리고 원용성

16) 『분별선악보응경(分別善惡報應經)』, 권상 (대정장 1,896c 24) “云何業獲報長命

(圓融性)을 가진 유기적 세계관을 말하는 것이며 자신을 포함한 타인과 못 생명들이 가진 다양성을 평등하게 수용함과 포용함을 의미한다. 이러한 수용성과 포용성은 평등과 자유로움, 나아가서는 사랑과 자비를 바탕으로 잇드는 생명성의 전제가 된다.

2. 불교에서의 자살과 과보

불교에서는 인위적으로 수명을 단축하거나 하는 일들이 허락되지 않는다. 자살은 『본생경(本生經)』에서 보듯이 축생계에서도 발생할 수 있으나, 주로 인간계에서 발생하며 스스로 자신을 죽이는 행위를 말한다.

석가모니 부처는 2500년 전에 이미 승가법인 계율을 통해 자살을 예방하고 규제하였다. 부처는 사상적 가르침으로 자살의 무의미를 강조했다. 부처는 자신의 생명을 죽이는 자살을 타살과 같은 죄로 간주하였으며 자살 의사가 없는 자에게 자살을 결심하게 교사하거나, 자살을 결심하고 있는 자를 도와 자살을 용이하게 하는 방조도 모두 자살에 의한 살인죄의 범주에 속한다고 하여 바라이죄(승단에서 추방되는 죄)라는 가장 엄한 벌로 다스렸다.

구체적으로 자살을 이루는 개념에는 자신의 생명, 자신의 생명을 생각함, 자살할 마음, 자살을 실행함, 자살에 의한 죽음의 다섯 가지 부분으로 구성된다. 자살은 죄를 지을 때 마음이 직접적으로 작용하는 유심(有心)에 속하며, 몸과 입의 행위에 의해 저지르는 신구업(身口業)에 속하고, 선심(善心), 불선심(不善心), 무기심(無記心) 가운데 불선심(不善心)에 의해 발생한다. 자살은 하지 말아야 할 것을 짓는 작[作]이고, 본성적으로 저지르는 자연죄인 세간죄에 속한다. 자살하면 결국 고수(苦受)가 생긴

有十種業 何等爲十一離自手殺 二離勸他殺 三離慶快殺 四離隨喜殺 五救刑獄殺 六放生 七施他無畏 八慈恤病人 九惠施飲食 十幡燈供養”

다. 또한 자살은 세 가지 법, 즉 선법, 불선법, 무기법 가운데 불선법 (akusala-dhamma)에 속하며 자살은 살인과 마찬가지로 명근[命根]이 대상이 되고, 괴로움, 즐거움, 즐겁지도 괴롭지도 않음의 세 가지 느낌 가운데 괴로운 느낌[苦受]으로 일어나며, 신구의 삼업(三業) 가운데 몸이 겪는 일이다.¹⁷⁾

불교의 율장(律藏) 『사분율(四分律)』에서는 “만약 비구가 손수 사람의 목숨을 끊거나, 칼을 지니고서 남에게 주거나, 죽음의 즐거움을 찬탄하고 죽음을 권하기를 ‘납자여, 슬프다. 이 나쁜 삶이 무슨 소용이 있겠는가? 차라리 살지 않고 죽는 것이 낫다’라고 하며, 마음으로, 사유함으로, 여러 가지 방편으로 죽음의 즐거움을 찬탄하고 죽음을 권하면 이 비구는 바라이이며 불공주(不共住)이다.”¹⁸⁾라 하였다. 즉 타인에게 자살을 유도하거나 자살을 돕거나, 자살할 수 있는 환경을 고의로 조성하고, 교사 방조하는 것은 세간의 형법과는 달리 불교에서는 타살과 마찬가지로의 죄과인 ‘바라이죄’라고 한다.

불교에서는 자살의 원인으로 내적 요인을 중요시한다. 자살에 관해 『증지부(Āṅguttaranikāya)』에서 설명하기를 “살아있는 것을 죽이는 것은 탐욕, 성냄, 어리석음의 세 가지를 원인으로 한다.”¹⁹⁾라고 있다. 『분별론(Vibhaṅga)』에서도 분노와 어리석음, 즉 분노[瞋]와 어리석음[痴, 癡]과 삶의 무의미, 잘못된 인식과 실천수행, 질병의 고통, 종교적 승화, 외적으로는 자신의 목적(출가 등)을 성취하기 위한 수단으로, 병의 고통에서 벗어나기 위해서, 내적으로 그릇된 견해 때문에, 무명과 갈애에 의한 속박,

17) Samantapāsadikā II. p.463. samuṭṭhānādīro imaṃ sikkhāpadam ti-samuṭṭhānam kāyacittato vācācittato kāyaevācācittato ca samuṭṭhāti. kiriyā, saññāvimokkham, sacittakam, lokavajjam, kāyakammaṃ, vacīkammaṃ, akusalacittam, dukkhavedanam.

18) 『四分律』(『大正藏』22, 576中). 若比丘故自手斷人命. 持刀與人歎譽死快勸死. 咄男子用此惡活爲寧死不生. 作如是心思惟. 種種方便歎譽死快勸死. 是比丘波羅夷不共住.

19) Āṅguttaranikāya V. 261f.

또는 나와 세계와의 연기적 관계, 존재의 모습을 바르게 이해하지 못해 발생한다고 강조한다.

3. 불교의 자살예방 원리 ‘연기법’

불교에서는 생명을 다른 생명이나 무생물과 서로 의존하는 관계에서 가합(假合)된 존재로 설명한다. 따라서 생명은 우주만물의 무상(無常)한 시간 속에서 연속적인 실체가 없는 존재²⁰⁾이므로 동일한 실체로 지속할 수 없는, 주체가 없을 수밖에 없는 존재로 한정한다.

인간의 생애는 ‘인간’으로 가합하여 유지하다 해체되는 과정이라 할 수 있다. 생애 중 겪는 존재론적 한계는 존재하는 모든有情들은 환경과의 사이에서 발생하는 관계적 괴로움(八苦)에서 벗어날 수 없다. 그래서 불교에서는 현세에서 삶의 고통과 질병이 말끔히 없어지기를 기대하는 것은 현명하지 않다고 말한다.

현대문명이 아무리 발달해도 결국 인간은 일시적으로 가합된 존재의 한계성을 벗어날 수 없기 때문이다. 그러한 태생적 한계가 개체별 생명에 주는 고통(苦)과 더불어 생명 유지의 필수 조건인 주변 생명과 환경과의 관계성에서 가해지는 괴[苦]로운 삶을 살 수밖에 없는 것이다.

그러한 괴로움을 받게 되는 근본적인 원인도 불교에서는 인간의 행위(karma)에 의해 결정되는 선인선과(善因善果), 악인악과(惡因惡果)의 업설(業說)로 설명하고 있다. 인간의 고(苦)와 락(樂), 행복과 불행, 자유와 책임은 다 당사자들에게 달려있다고 규정하는 것이며 이러한 과보는 개인에게만 해당되는 것이 아닌 세간을 함께하는 모든 중생이 함께 받는다. 이를 공업과보(共業果報)라 하며 『성유식론(成唯識論)』에 ‘여러 가지 악

20) Saṃyuttanikāya Ⅲ. 182-183, Vibhaṅga. 70. 무상(無常), 고(苦), 무아(無我)로 [변이법(變異法): 변화에 속하는 것]에 대해 언급하고 있다.

이 생기면 이 고통을 같이 받는다. 이러한 공업(共業)으로 말미암아 이곳에 함께 태어나기도 한다. 만약 이것이 다르다면 태어나기도 어렵고, 하물며 피해를 받겠는가.’²¹⁾라고 사회집단의 연계성과 그로 인한 과보(果報)에 대해 설명하고 있다. 그러나 불교에서는 그러한 문제 상황을 숙명론으로 받아들이지 않고 해결 방법 또한 인과의 원리를 적용하고 있다. 이러한 방법을 부처는 연기법으로 설명하고 있다.

자살자들이 처하는 문제 상황에는 정신질환(우울증, 조현병), 신체질환(장애, 지병, 갑작스러운 발병 등), 스트레스 등과 같은 개인적 문제 상황, 경제적 실패(빈곤, 부채, 실직 등), 취업이나 진학실패 등), 취업이나 진학 실패 등과 같은 사회구조적 문제 상황, 갈등(가족 내 갈등, 따돌림, 부적응 등), 단절(고독감, 소외감), 이별, 사별 등과 같은 사회 관계적 문제 상황, 생명에 대한 관점, 자살에 대한 인식, 미디어 환경 등과 같은 사회 환경적 문제 상황²²⁾으로 구분하여 대응하는 것이다.

사회의 유대와 통합이 붕괴되고 질서 있는 사회적 상호작용이 이루어지지 않을 때 자살이 발생하고, 개인이 자신의 문제를 자신이 속한 사회를 통해서 극복할 수 없다고 생각하는 경향이 높을수록 자살은 증가한다.²³⁾ 자살은 사회의 유대감과 통합의 부족이 결과인 동시에 사회의 유대와 통합을 저해하는 원인이 되기도 하는 순환의 고리 안에 존재하게 한다.²⁴⁾

이는 사람의 생명 유지와 소멸을 생명 간 중중(重重)으로 연결되었다는 연기법 즉 사회적 관계로 설명하는 불교의 공업(共業)의 사상과 상통한다고 할 수 있다. 따라서 기존의 자살예방 방안을 개인책임론에서 사회통합 모델로 전환하여 경제성장률, 사회양극화지수, 실업률, 지역적 특성들을 고

21) 『성유식론(成唯識論)』, (대정장 31), 85a “諸惡生 同受斯苦 由彼共業 俱生此處 若異此者 生尙難得 況受害耶”

22) 박형민·이은주(2014), 「한국의 자살발생의 사회적 요인에 관한 연구-자살교사, 자살방조」, 『형사정책연구원 연구총서』, 형사정책연구원, 16.

23) 에밀 뒤르켐(2008), 황보종우 옮김, 『자살론』, 청아출판사, 249-261.

24) 박형민·이은주(2014), 위의 논문, 15.

려한 사회적인 문제 상황들을 개인적 특성과 함께 고려하여 대책을 마련 제시가 필요하다.

인간은 집단을 만들고 공동생활을 하며 사회를 만든다. 사회의 흐름은 사회를 구성하는 사람 간의 관계와 유대의 원활함과 개인의 독립성이 적절히 통합되어 있다는 뜻이다. 그러한 사회는 구성원들 간의 관계를 규정하고 공동체적 규범과 경계선을 알리는 사회문화적 신호를 바탕으로 만들어진 통합된 가치관과 신뢰를 중심으로 유대와 통합 그리고 질서 있는 사회적 상호작용을 공유할 수 있어야 한다. 따라서 이해타산으로 혼란해질 사회적 상황에 분명한 기준인 도덕성을 제시할 종교공동체의 분명한 역할이 이 지점에서 더욱 절실하다.

IV. 자살의 종교사회적 책임론

뒤르케임은 자살을 하나의 사회현상으로 분석하였다. 그는 사회학이 자연과학처럼 자살 현상을 객관적으로 연구할 수 있으며 사회적 사실, 사회 또는 집단이 가진 특성과 영향력이 자살과 관련한다고 주장하였다.²⁵⁾

그는 사회의 변천 과정이 야기한 사회통합과의 관계에서 종교사회, 가족사회, 정치사회로 표현되는 3가지의 통합된 정도와 개인에 대한 사회의 규제 정도에 반비례하여 자살률이 발생한다고 설명하였다.²⁶⁾ 그는 사회적 규제나 결속이 약해지면 자살이 많이 발생하는데, 이는 사회의 급격한 변화와 위기 등으로 인해 발생한, 개인의 욕망을 규제할 수 없어서 생기는 아노미(anomie)²⁷⁾현상 때문이라 하였다.²⁸⁾ 그가 이러한 종교 가족 정치

25) 최현석(2020), 「인간의 모든 죽음」, 파주: 서해문집, 177.

26) 에밀 뒤르케임(2008) / 황보종우 옮김, 「자살론」, 청아출판사, 173-261, 262-295, 296-345

27) 사회의 가치 기준과 규범·윤리관·세계관의 혼돈과 전도로 인한 불확실성 시대

변천 과정 즉 종교사회적 변화로 인한 아노미 상태가 사회해체를 야기하고 도덕성의 약화와 더불어 개인적이고 이기적 요인이 자살률 상승의 동인으로 작용해 발생한 것이라는 것이다.

특히 아노미적 자살은 경제인·상공인 등에서 많이 발생하는데 급성장 혹은 급하강의 경제적 격변, 공황, 급속한 변동, 불안정성이 클 때, 기존의 규범이 제대로 작동하지 못할 때, 소속감 상실, 규범의 부재, 희망의 부재 등으로 사회 적응이 쉽지 않을 때 일어난다고 하였다.²⁹⁾ 그는 자살률을 상승시키는 요인으로 산업화, 도시화, 경제우선화, 세속화 등으로 일어난 경제적 변화, 도시의 인구 집중, 종교 세속화 문제로 보고 있으며 현재 한국의 상황과 매우 유사하다.

따라서 심각한 자살현상으로 부심하고 있는 한국사회의 자살은 단순히 개인적인 문제가 아니라 사회 구조적인 문제로 접근하는 것이 적절한 방안이다.

그중 자살과 연관성이 깊은 종교와 사회 공동체의 통로로 접근한다면 자살률 감소의 유용한 실마리를 찾을 수 있을 것 같다. 비록 뒤르케임의 이론이 시대적, 문화적, 상황적 배경에서 제한점이 있지만 지금의 한국사회의 자살 현상을 고려할 때 달리 방안이 없기 때문이다.

1. 전통 사회공동체 훼손과 자살

한국사회는 1960년대 이후 급격한 산업발달과 경제적 발전으로 과거 농경사회의 협업적 사회체계가 쇠퇴 내지 붕괴되고, 가족사회, 친인척사회, 지역사회가 제공하던 사회적 역할은 약화되었다. 우리민족 고유의 가족공동체를 중심으로 누려왔던 친족공동체, 자연과의 지속적인 접촉, 그

에 나타나는 사회적 현상.

28) 에밀 뒤르케임/황보중우 옮김(2008), 위의 책, 163-172, 249.

29) 에밀 뒤르케임, 위의 책, 173-261, 262-295, 296-345

리고 경제·사회·문화 등 여러 방면에 걸친 생활공동체로서의 가족 간 연대와 삶의 안정성 등이 크게 훼손되었다.³⁰⁾

이러한 과거와 같은 전통 사회적 공동체의 물리적, 정신적 부재는 다른 한편으로 사회적 소외나 단절 현상을 만연하게 하고, 무한한 경쟁사회 아래 개인주의적이며 이기적인 사회로 변화하였다. 이러한 산업화과정을 거치면서 한국 사회에서의 가족은 독신자와 노령인구의 증가 등으로 대가족에서 소가족으로 핵가족, 일인가족으로 변하면서 한국 가족의 새로운 양상이 형성되고 있다.

현대 한국인의 가족가치관에는 일제 식민지 시대, 6·25전쟁, 군부독재, 문민정부 등 지난 반세기 동안 압축적으로 이루어진 굴곡진 역사가 반영되었으므로, 당연히 급격한 사회적 변화가 끌어낸 다원성이 존재한다. 그뿐만 아니라 집합주의적 가족구조와 개인주의적 가족구조 이데올로기가 중첩되어 가족의 일상을 지배하는 가치 공유가 실현되지 못하고 있는 실정이다 한국인의 50대 후반과 60대는 빈곤 타파가 그리고 40대와 50대 초반은 민주화 정착이 그들의 확실한 사회적 삶의 목표였으나 오늘의 20대 전후세대의 사회적 삶의 목표는 너무나 다양하다.

다음의 표를 보면 한국 사회가 전통적 공동체를 통해 영위해왔던 삶의 구성원리가 어떻게 급격히 변모했는지 쉽게 이해할 수 있다.[표-2]

[표-2] 한국의 전통적 공동체주의와 신공동체주의의 구성원리 비교³¹⁾

	한국의 전통적 공동체주의	신공동체주의
방법론	방법론적 총체주의	방법론적 총체주의
도덕	명분주의, 현실주의, 인간주의	목적론적 윤리
인간관	역할 속의 개인	과잉사회화된 개인

30) 이용수(2017), 「서구적 근대화와 한국 가족공동체의 변화- 건강하고 조화로운 가족공동체 문화의 출발점-」, 『평화학논총』, Vol.7, No.1, 107.

31) 최경애(2007), 「한국의 전통적 공동체주의와 신공동체주의의 구성원리 비교」, 『사회과학연구』, 제46집 2호, 199.

공공선/권리	공공선	공공선
정치적 참여	가족주의, 연고주의, 혈연주의	성원권

신공동체주의자들은 자유주의의가 상정하는 자아는 인간 스스로 독립된 규범을 판단할 수 있는 정당성과 이성을 가진 존재로서 사회적 전통으로부터 고립된 모든 역사나 공동체로부터 독립된 주체적 인간을 의미하므로. 오늘날 도덕규범은 개념적으로 공약 불가능해졌으며 인간 소외, 무규범이 야기되었다고 진단한다.³²⁾ 위의 두 공동체주의의 구성 원리는 사회구성원의 공동체적 일치성을 일차적으로 중요시 여긴다는 점에서 비슷해 보이기는 하지만 신공동체주의자들이 인간의 본성 그 자체를 행복을 추구하는 목적으로 간주하며 수단화 여기는 것에 반대한다면, 현실 유교주의적 세계관을 가진 세대의 인간관은 다분히 공동체 유지를 위한 일부라는 의식이 강하다.

빠르고 급진적으로 여과 없이 이루어진 한국 사회 변화 속에서 각 세대가 경험하는 사회는 매우 이질적인 차이를 가질 수밖에 없다. 이에 따라 오늘날 가족주의는 그것의 정의 및 속성이 세대별, 성별, 계층 등에 따라 다양하면서도 상호 상충하기도 하는 다원적이고 복합적인 양상을 보인다.³³⁾ 혼재하는 두 개의 가족관의 충돌로 형제자매 간 친인척 간 그리고 부모와 자녀 간의 관계가 소원해지거나 아니면 해체되고 있다. 특히 사회문화적 여과 없이 서구에서 유입된 핵가족 및 1인 가족 현상 보편화되어가는 실정이며 이로 인하여 가족공동체가 파괴되고 있다.

가족공동체의 부정적 기능은 사회적 관계 나빠지는 부모 자녀와의 관계 친인척과의 관계 등만이 아니라 저출산이나 이혼율의 증가 그리고 독신의 증가 등은 가족의 해체를 가속화 할 뿐 아니라 저출산과 이혼율,

32) 최경애(2007), 앞의 논문, 197.

33) 강유진(2014), 「현대 한국사회의 가족주의 - 건강한 가족 창출을 위한 전통 가족의 재해석」, 『한국지역사회생활과학회 학수대회 자료집』, 한국지역사회생활과학회, 84.

OECD 최고의 자살률을 야기하는 사회적 요인 중 하나이다. 이는 한국 가족구조의 위험수위를 의미하는 사회현상으로 한국 사회의 실상을 보여준다는 점이다.

그뿐만 아니라 생활고로 인한 자살과 더불어 전문직, 관리직 종사자의 자살률이 2013년을 기준으로 최근 5년간 12배 증가한 것은 계층이나 직업과 상관없이 사회가 주는 스트레스, 직업 체계의 경쟁 스트레스, 가족 친화적이지 않은 사회 문화적 시스템 등 자살이 모든 계층에서 일상적으로 벌어지고 있는 아노미적 자살에 해당한다. 이하준은 뒤르케임의 자살 유형론을 비판적으로 성찰하면서, 최근의 한국 사회에서 가장 흔히 일어나는 자살이 아노미성-이기적 자살임을 제시한다.³⁴⁾

자살위험자에 대한 평가는 자살위험자에 대한 어떤 인식을 바탕으로 분석하는가가 결정한다. 그러므로 우리 사회가 가지는 고유의 경제, 문화, 사회적 환경의 바탕에서 자살에 대한 비주류화, 개인귀인화, 낙인화 등의 개인책임 귀인화의 영향과 그들이 생성하는 인식과 태도를 분석하고 평가해서 자살 예방 전략에 반영하고 새로운 차원의 방안으로 그 방향성을 전환해야 한다. 그를 위해서는 자살위험자들이 소속된 사회구성원에 대한 책임의식 위에서, 자살의 원인이 되는 사회 환경을 고려한 요소로 자살자에 대한 개인귀인론의 인식과 태도에 균형을 맞춰 적용한다면 효과적인 활동과 평가에 접근할 수 있을 것이며, 자살의 위험성이 감소하는 사회 환경에 접근할 수 있을 것이다.

자살을 사회 구조적 병리 현상으로 보는 사회학적 관점은 자살을 사회구조의 압력과 강제력이 작용한 결과라고 주장한 뒤르캬(Durkheim, 1979)의 자살론을 따른다면, 관계의 단절, 경쟁사회의 구조, 경제위기와 같은 거시적 차원에서 자살에 접근할 수 있을 것이다.³⁵⁾ 호주와 미국, 핀

34) 이하준, 『고전으로 철학하기』, 139.

35) 이하나·안순태(2017), 위의 논문, 97.

란드 등의 국가들이 높은 자살률을 큰 폭으로 줄일 수 있었던 이유는 자살 낙인에 초점을 두고, 자살 위험에 처한 사람들이 손쉽게 도움을 요청할 수 있도록 사회적 환경을 조성했기 때문이라 한다.³⁶⁾³⁷⁾ 자살자들은 자살 생각, 자살 시도, 자살행위의 궤도를 달리면서 그 목적을 향해 간다. 결국 그 시발은 자살 생각이라 할 수 있다. 한국의 자살 문제는 자살자와 사회와의 연결망이 그 역할을 제대로 하지 못하는 데서 시작되었다. 문제는 애초에 자살 생각을 하는 사람들의 이야기를 들어줄 수 있는 공동체가 부족해졌다는 것이다. 바로 가족공동체가 한국 사회 전체 자살을 방지하는 첨병이라는 시각이 필요한 것이다.

현대 한국 사회에서 다양한 가족 형태의 등장, 가족 관련 가치관의 변화 등 점차 더 복잡해지는 가족의 속성을 보면서 가족 해체의 시대에 가족주의를 답론하기 전에 우리는 ‘가족’을 통해 찾고자 하는 것이 무엇인가를 물을 필요가 있다. 이 점을 염두에 둔다면, 가족에 대한 부정적 시각을 넘어 새로운 관점이 제기될 수 있을 것이다.³⁸⁾

해방 이후 한국 사회가 겪어온 압축적인 역사적 흐름은 유교적 가족주의 전통을 매우 복합적이고 다원적인 맥락과 내용으로 ‘변화’시켰음이 분명하다. 현대 한국인들의 삶에서 여전히 가족이 중요하며, 한국 사회의 가장 큰 특징이 가족을 중시하는 가족중심적인 전통에 있다 하더라도, 오늘날의 가족주의 가치관은 과거의 것과 달리 매우 이질적이고 다원주의적 속성을 지니고 있음을 이해해야 한다.³⁹⁾

36) Dumesnil, H. & Verger, P.(2009). Public awareness campaigns about depression and suicide, A review, *Psychiatric Services*, 60(9), 1203-1213.

37) Mann, J. J., Apter, A., Bertolote, J., Beautrais, A., Currier, D., Haas, A., ... & Mehlum, L.(2005). Suicide prevention strategies: a systematic review. *Journal of the American Medical Association*, 294(16), 2064-2074.

38) 권용혁(2013), 『한국 가족, 철학으로 바라보다』, 이학사, p.212, 김경호(2020), 『한국사회의 ‘가족주의’ 답론과 ‘유교 가족주의’에 대한 성찰』, 『민족문화연구』 제86호, 고려대 민족문화연구원, 410. 재인용.

39) 강유진(2014), 앞의 논문 84.

가족공동체가 중요하다는 전제에는 동의하더라도, 가족을 삶의 중심축에 둔다는 것이 구체적으로 성별과 세대에 따라 어떠한 방식, 어떠한 내용일 것인지를 가늠하기란 쉽지 않다.⁴⁰⁾

가족원이 행복하다는 것이 구체적으로 개인에 무엇을 의미하는 것일까?

아내가 생각하는 가족의 행복, 남편이 생각하는 가족의 행복, 부모가 생각하는 효도, 자녀가 생각하는 효도가 과거 전통사회처럼 모두 같은 의미, 동일한 방향을 향하는 모습일까?

현시대를 살아가는 사회구성원들은 더욱이 세대별로 살아가는 사회가 다르고 문화가 더욱 다양해지고 있다. 복합적이고 다양한 가족 구성원들로 이루어진 가족공동체의 양태로 인해 가족 구성원 간에 다양성과 차이 그리고 갈등은 더욱 증폭될 가능성이 늘어날 수밖에 없다.

이러한 시점에 앞으로 자살과 마주할 가족공동체를 어떻게 재구성할 것인지에 대한 진지한 논의가 필요한 시점이다.

2. 종교공동체의 불명한 역할과 자살

현대 한국 사회의 종교공동체들은 단일 도덕 공동체의 이상이 점차 쇠약해가는 시점을 맞이하고 있다. 한국 불교공동체는 신도의 물질적 번영과 행복을 위한 기도에서 한발 더 나아가 사회의 공익을 추구하는 “현실의 삶을 포용하도록 돕는 종교”로서의 역할을 자임하고 있는가?

현대 불교공동체들은 개인적이기도 하고 사회적인 도덕적 비전과 사회적 사명감을 규정하고 있음에도 그 역할을 하지 못하고 있다는 비판을 받고 있다. 이러한 문제 제기는 종교공동체로서 개인주의와 공동체주의라는 종교사회학의 차원의 개입 필요성과 연관된다.

40) 강유진(2014), 위의 논문, 79-80.

종교는 성(聖)스러움의 특성 자체를 근원으로 삼으며 현실 사회에서 드러나는 비도덕성을 비판하고, 종교적 실천성을 발휘하여 인간 생명의 존엄성을 위주로 하는 사회적 변동의 활력을 끌어낸다. 뒤르케임도 ‘인간성의 종교’라는 개념을 확실히 조명하여, 종교는 이제 인간의 존엄성을 인간 개념 자체에서 찾아 제시하고 활성화해야 한다고 주장하였다.⁴¹⁾

개별화의 시대에도 인간에 대한 이해를 일깨우기 위해서는 여전히 드높은 ‘공동의 믿음’에 희망을 걸 수밖에 없다. 절대적이고 “최종적인 보증”이 사라진 시대⁴²⁾에도 여전히 사회 구성원들이 합의할 만한 최소한의 규범 토대는 공동의 믿음으로 남아 있고 그것은 그 전통에서 인간성에 대한 이해를 촉진시키는 종교의 힘으로 활성화될 수 있다.⁴³⁾

즉 종교적 제도에서 인간을 수단화하지 않고, 제도에 대해서 인간이 내적 자율성을 확보함으로써 종교적 조직이나 제도가 ‘인간의 얼굴’을 할 수 있도록 해야 한다는 것이며, 그러한 ‘경계’에서 개방과 수용과 조화의 ‘꽃’을 피울 수 있어야 한다고 말한다.⁴⁴⁾ 퍼트남(Robert Putnam)과 캠퐀(David Campbell)은 종교를 도덕적 운반체(moral freighting)로 칭하며 종교를 중요한 ‘사회적 자본’(social capital)의 요소로 간주하고 있다는 사실에서 종교사회적 비중을 확인할 수 있다.

그러한 가능성 중 영성적 담론과 실천은 개인의 종교적 영역에 머무르지 않고 사회화될 수 있다. 영적 자산이 맞물린 영성공동체는 이데올로기적 설득력과 정서적인 공감력을 쉽사리 제공해준다. 영성은 개인 차원은 물론 사회 차원의 평화와 치유제로 활용될 수 있다. 특별히 집단의 위기감

41) 이황직(2006), 「종교사회학에서 본 개인주의와 공동체 형성의 문제: 헤겔과 뒤르케임의 종교론을 중심으로」, 『사회이론』, 한국사회이론학회, 29호, 241.

42) 최종렬, “뒤르케임의 「종교생활의 원초적 형태」에 대한 담론이론적 해석”, 한국사회학회(유음), 『한국사회학』 38권 2호(2004), 1-31.

43) 이황직(2006), 위의 논문, 242.

44) 이찬수(2016), 「공동체의 경계에 대하여: 세계화시대 탈 국가적 종교공동체의 가능성」, 『大同哲學』大同哲學會논문집 제74집, 219.

과 시대적 동요가 팽배할 경우, 영성적 자원이 사회의 구조적 모순을 혁파하는 주요 원천이 될 수 있다.⁴⁵⁾

종교는 기존의 영토, 민족 혹은 국가적 경계를 넘어 새로운 경계를 세워가는 세계화(globalization) 현상의 원조랄 수 있다.⁴⁶⁾ 종교사상과 회통하고 가족공동체는 물론 지역공동체, 국가, 세계에 이르게 할 수 있는 통로의 기능을 가진다는 것이다, 세상이 공통으로 종교 문제에 관심을 기울이고 있는 것은 지역의 차이, 그리고 학문적 전통의 차이에도 불구하고 이들 모두 도덕관념에 엄격한 비판적인 잣대를 가지기 때문이었을 것이다. 이러한 엄격한 도덕적 관념하에 양성된 효과적인 제도들은 활력 있는 종교공동체와 더불어 우리에게 풍성하고 충분히 인간적인 삶으로 나아가는 기회를 창조하게 할 수 있다.

좋은 사회의 핵심 요인으로는 공동체가 그 중심에 있다.⁴⁷⁾ 그러나 때로는 종교는 자신만의 경계를 세워나가는 과정에 새로운 경계의 가능성을 제한하기도 한다. 종교공동체가 근본주의로 가는가, 아니면 시민화로 가는가의 갈림길이 여기서 비롯된다. 자기만의 경계를 세워가는 과정이 타자에게 불편과 피해를 입힐 때, 흔히 그것을 근본주의(fundamentalism)라 하고 피해를 의식하는 타자에게 경계 대상이 된다.⁴⁸⁾ 현대가 세계화 시대를 맞이하듯 종교공동체도 타자를 적으로 삼거나 제거하는 데서 벗어나 ‘공존체(共存體)’로서의 존속을 모색해야 할 때이다. 공동체의 핵심은 구성원들을 동일한 목적에 위치하기보다, 함께 어울리고 공존하는 상생적 삶과 자세에 있다는 전제하에 ‘우리’라는 인류의 연대적 공동체성을 확보하는 과제를 가져야 하는 것이다.⁴⁹⁾

45) 박광수(2022), 「종교적 영성의 사회적 치유역할」, 『한국종교』 제51집, 211.

46) 이찬수(2016), 위의 논문, 210.

47) 전명수(2015), 「좋은 사회를 위한 종교의 역할과 종교기반 시민단체의 의의: 로버트 벨라의 재성찰」, 앞의 논문, 155-156.

48) 이찬수(2016), 앞의 논문, 214.

49) 이찬수(2016), 위의 논문, 225.

이와 같이 종교는 우리의 삶 우리 공동체 역동성으로 우리 사회와 함께 사회문제로 나아가는 근거이고 배경이며 해결점이 될 수 있다, 그러므로 종교가 사찰 교회 성당에 갇혀있기보다는 적극적으로 사회로 나와 문제의 해결에 기여해야 한다는 그의 논리와 관점이나 방식은 오늘날 사회가 요구하는 종교의 역할과 방향을 재정립하기 위해서는 반드시 재정착 될 필요가 있다.⁵⁰⁾

뒤르케임은 종교는 그것을 추종하는 모든 사람을 통합시킬 수 있다 하였다. 그는 사회 통합의 구심점으로 분업과 종교를 제시하는데, 분업의 역할이 연대감 형성으로 유기적 통합을 이루고 사회를 발전시킨다면, 종교는 독립변수로서 집합적 의식과 이상을 창조하고 국가의 통합과 질서를 연결하는 시멘트 역할⁵¹⁾하기 때문이라는 것이다.

한국의 종교가 사회 통합에 기능적이지도 못하면서 사회 변동을 뒷받침할 만한 대안적 가치를 제시하지도 못하는 상황에서 ‘종교 간의 대화’ 이전에 먼저 ‘종교의 공공성’을 되새기는 것이 절실히 요구되는 까닭은 바로 그 점에 있다.⁵²⁾

그러나 ‘화쟁’은 공동체의 한국적 가능성을 구체화해 줄 보이지 않는 동력이다. 이 정신은 오늘날 한국인이 세계시민주의적 자세를 소화하도록 이끄는 동력이자, 공동체의 원리와 공동의 주체성을 잘 설명해주는 자세들이기도 하다. 한국인의 무의식 속에서 작동해온 역사적 경험을 다시 소환하고 현재의 지평에서 결합해 자신만의 최대주의적 경계 설정에 골몰하는 종교는 물론 자국 중심의 폭력적 근대 국민국가 체제 안에서 있고

50) 전명수(2015), 위의 논문, 148.

51) 에밀 뒤르케임(1992), 『종교 생활의 원초적 형태』, 노치준·민혜숙 옮김, 민영사, 11-22.

52) 박영신, “종교적 물질주의 : 우리의 전통과 사회구조”, 한국사회이론학회(여음), 『종교와 우리 사회』(서울현상과 인식, 1995), 43-66, 이황직(2006), 『종교사회학에서 본 개인주의와 공동체 형성의 문제: 헤겔과 뒤르케임의 종교론을 중심으로』, 『사회이론』, 한국사회이론학회, 29호, 210에서 재인용.

살았던 세계시민주의적 종교공동체성의 기초를⁵³⁾확립해야 할 때이다.

이와 같이 세상이 시대와 지역의 차이, 그리고 학문적 전통의 차이에도 불구하고 도덕관념에 비판적인 종교공동체의 재할만이 우리의 풍성하고 충분히 인간적인 삶으로 나아가는 기회를 창조할 수 있다.

V. 종교사회적 공동체 역할 강화 양식

한국 사회는 반(反)생명적 사회 분위기가 널리 퍼진 상황에 있다. 이러한 상황에 처한 한국 사회 구성인의 행복을 위해 현시대의 불교는 무엇을 할 수 있는가? 다문화 상황으로 더욱 복잡하고 다양해진 한국 사회에 한국 불교는 사회통합의 새로운 기준을 제시할 수 있는가?

자살이 급증하고 20여 년 동안 낮아질 기미가 보이지 않는 반(反)생명적 분위기가 사회에 팽배한 우리 사회의 실태를 점검하면서, 개인적 문제를 넘어 종교·사회적 문제로 대두된 자살 문제의 해결을 위해 방안을 모색해야 한다. 따라서 한국 사회의 자살 현상을 제지할 사회적 책임론에 입각한 불교적 방안을 모색하고자 한다.

한국 사회의 심각한 자살 현상에 대한 불교적 방안으로 급격한 가족주의, 연고주의, 혈연주의 등의 변화로 전통공동체에 발생한 공백은 명분주의, 현실주의, 인간주의 역할 속의 개인, 가족주의, 연고주의, 혈연주의를 목적론적 윤리, 과잉 사회화된 개인, 성원권의 신공동체주의가 대체하면서 기존의 사회적 공동체의 명분에 심각한 충격을 가하고 있다.

이와 같은 종교 사회적 영역에서 발생한 공동체 역할의 공동(空洞)을 보충하는 방안은 시대 적응적 공동체 양식이 보공(補空)해야 할 것이며 그야말로 진정한 현대의 자살 문제 등을 진정시킬 불교사회적 공동체라

53) 이찬수(2016), 앞의 논문, 225.

할 수 있다. 불교사회공동체의 구성원들은 우리를 공동의 주체로 형성한다. 불교사회공동체는 생명이 다시 움트는 자리의 주체 역할을 한다. 불교사회공동체는 우리를 구성하고 결속한다. 불교사회공동체는 역동적인 만남의 과정을 지속하면서 재창조된 생명을 형성되게 할 수 있다. 자살이 기승을 부리는 한국 사회의 공공성 가치의 재생과 치유를 위해 다음과 같은 양식을 제시하고자 한다.

1. 종교사회공동체 보완 양식

현대 시대의 자살에 대한 사회의 의견은 뒤르케임의 시대처럼 크게 두 가지로 구분되는데, 첫째는 자살을 개인의 권리와 책임으로 보는 것이고 둘째는 사회적 책임과 처벌받는 죄로 보는 것이다.⁵⁴⁾ 뒤르케임은 개인이 앓는 정신병이나 잘못된 판단으로 일어난 개인적인 사건이 아닌 중대한 사회적 현상으로 일어난 사건이며, 사회가 힘을 합쳐 해결해야 할 문제임을 명확히 하고 있다. 자살이 자살 생각, 자살 시도, 자살행위의 세 단계로 진행되는 것을 볼 때 이들을 중심으로 전문가 집단을 포함한 사회가 종교공동체를 형성하고, 상호 의존과 상호 책임의 연대를 이루는 것이 필요하다.⁵⁵⁾ 이러한 분열과 해체를 경험하는 현대 사회에서 공동성을 지향하는 종교공동체는 고유의 공동체와 공동체 일원으로서의 정체성(identity) 형성과 교육 주체로서의 역할을 수행할 수 있기 때문이다.

한국 사회 구성원들은 불교와 유교적 가치관의 직간접적 영향을 받으며 사회화된 세대들로 경제지향주의 세대인 60대, 이념지향주의 40대, 자유지향주의와 가치관의 다원화를 지향하는 20대로 집단으로 나눌 수 있다. 그들은 1950년 한국동란 이후 급진적으로 전개되고 있는 문화이식과

54) 에밀 뒤르케임, 앞의 책, 6.

55) 김형희(2021), 앞의 논문, 179.

정(Akkulturationsprozess)에서 탈문화과정(Dekulturationsprozess)의 피해자인 동시에 신문화 형성과정의 (Neokulturationsprozess) 창조자 역할을 하고 있는 집단이며⁵⁶⁾ 이 세대가 지향하는 가치는 1950년대 한국전쟁을 경험한 세대부터 민주화운동, 구미 선진사회의 자유주의 가치관을 가진 세대들이 혼재된 사회공동체이다.

이러한 사회 구조 속에서 한국 사회의 대다수 구성원은 자신들의 문화를 수용할 참된 공동체와 공동체의 삶(경험)에 대해 목마름을 앓고 있다. 한국 사회는 외적으로 거미줄처럼 그물망으로 연결된 사회처럼 보여도 대부분의 자살자는 익명의 섬에서 고립, 소외, 단절을 경험한다. 이것은 한국 사회 구성원이 경험하는 관계망은 일회성 관계와 약한 고리를 상징하는 ‘티슈(tissue) 인맥’처럼 미약하여 외부의 도전으로부터 보호받지 못하고 도태되고 있다.⁵⁷⁾ 공동체의 사전적 의미는 “생활이나 행동 또는 목적 따위를 같이 하는 집단”이다. 공동체를 공동체가 되도록 해주는 것은 그 목적이나 규모보다 ‘같이 하는’ 자세에 있다. 집단 자체보다는 ‘같이 함’이 공동체의 실질적 근간이다.⁵⁸⁾ 그러므로 그동안의 격변하는 시대에 개인주의와 공동체 형성에 대해 고민하고 사유의 과정을 재해석하여, 이를 바탕으로 한국 사회의 개인과 공동체의 문제에 대한 이론적 개입의 가능성을 탐색하는 것⁵⁹⁾은 매우 바람직하다.

특히 종교공동체는 교육 과정을 통하여 변화의 흐름 속에서 일정한 목표를 설정하고 새로운 공동체 형성과 통합 그리고 사회화를 이룰 수 있는 집단이다. 공동체 운동은 타의에 의한 구조적 연계에 가능한 덜 휘둘리면서 비슷한 삶의 목적을 지닌 이들이 모여 그에 어울리는 주체적 관계를 맺

56) 유도진(2005), 「청소년에게 조명된 가족공동체」, 오토피아년 겨울 제 20권 제1호, 258-2599.

57) 김형희(2021), 앞의 논문, 166.

58) 이찬수(2016), 앞의 논문, 207.

59) 이황직(2006), 앞의 논문, 212.

으려는 움직임들이라 할 만하다.⁶⁰⁾ 그러나 개인주의는 다른 사람의 이해 문제를 고려할 여지가 없어서 좋은 사회를 위한 종교의 역할과 종교 기반 시민단체의 의미와 공동체의 더욱 큰 관점을 잃어버리는 지점에까지 왔다고 비판한다.⁶¹⁾

공동체는 일련의 핵심 가치인 도덕적 문화를 공유한다, 그 때문에 공동체가 추구하는 훌륭한 사회란 세대를 통해 전승되어 온 가치 있는 사회적 관행에 의해 통치되는 사회가 된다. 그들은 전승되어 온 전통과 사회적 의미를 획득하는 새로운 가치들은 공동체가 공유하는 문화를 구성하기 위해서 구성원들 간의 도덕적 대화(moral dialogue)에 의존한다.⁶²⁾ 이를 통한 사회적 합의를 가능하게 하는 자원은 그 사회의 밑바탕을 형성하기 시작했던 종교공동체에서 우러나오기 때문에, 이 시기의 유효한 대응 방안은 훗날 벨라가 개념화했던 ‘시민 종교’의 이상을 실천하는 것이다.⁶³⁾

그러한 문화 아래에 도덕적 대화를 구사하는 공동체의 구성원들은 ‘우리’라는 개념은 너와 내가 더불어 형성하는 공동의 주체다. 종교공동체에 대한 논의에서 누가 공동의 주체나 여부이다. 주체는 특정 단위나 개별적 실체가 아니다. 그것은 공동체에 속하는 사람들은 그 공동체가 안과 밖으로 맺는 생명이 다시 움트는 자리의 주체가 되는 것이다. 그러한 주체들이 종교공동체를 통한 생명의 만남이 자살과 같은 터널에서 벗어나게 하며 ‘우리’를 구성하는 결속제가 될 것이다. ‘우리’는 역동적인 만남의 과정을 지속하면서 재창조된 생명이 형성되게 할 것이다.

60) 이찬수(2016), 위의 논문, 206.

61) 전명수(2015), 앞의 논문, 156.

62) 전명수(2015), 위의 논문, 158.

63) Bellah, Robert N., *Beyond Belief* (New York : Harper & Row, 1970), 이황직 (2006), 「종교사회학에서 본 개인주의와 공동체 형성의 문제: 헤겔과 뒤르케임의 종교론을 중심으로」, 『사회이론』 29호, 한국사회이론학회, 241에서 재인용.

2. 신 가족공동체 강화 양식

전통적으로 한국 사회에서 자신을 스스로 사회적 역할로 인식하고 규정하였다. 우리가 전통적 가족제도라고 칭하는 가족제도는 조선시대의 유교적 이념에 토대를 둔 부계 혈연중심의 가부장적 가족제도였다. 유교적 ‘가족’ 이념은 개인과 가족의 삶 원리의 중심이었으며, 국가의 작동원리와 사회 통합의 역할로도 기능하였다.

전통적 한국 가족의 양태는 가족의 건강성을 가족에 집중하지 않고 지역사회에서의 가족의 건강한 역할을 찾으며 보다 활발히 친인척의 혈연사회나 지역사회와 상호작용하는 방향을 지향하였다. 또한 한국 불교의 특이인 호국불교적, 대승불교적 성격의 영향을 받아 공동체 구성 원리로 현실주의, 자비 정신을 삼기도 했다. 한국불교는 원융회통을 내세운 통불교적 전통과 현실 정토사상 등을 통해 고려시대 이후 극난을 극복하고 계층을 통합하는 데 있어서 인보공동체적 성격을 띠는 등 사회보장 제도로서의 역할을 수행했기 때문이다. 한국 불교의 현세성과 호국적 성격을 이어받아 우리의 전통적인 가족공동체관도 현세지향적 이상향을 추구하였다.⁶⁴⁾

그러나 전통적인 가족공동체 의식은 산업화와 자본주의화 과정을 거치면서 가족단위 생존의 필요에 의해 가족이기주의적인 공동체 의식으로 변화하기 시작하였다. 한국 사회에서는 산업화와 도시화 과정 그리고 사회의 기능적 세분화 과정으로 60년대 이후 가족의 형태를 소가족 핵가족화로 변화시켜왔다.

그러나 그럼에도 진정한 의미의 서구의 핵가족개념은 아직 한국에는 일반화되어 있지 않아 소가족이라는 개념을 사용해야 하는 혼란한 상태에 머무르고 있다. 게다가 사회의 다원화는 가족적인 생활영역은 직업적

64) 최경애(2007), 앞의 논문, 196.

인 생활영역으로 대체되고 있고 학교 제도는 가정교육을 대신하고⁶⁵⁾ 가족의 기능과 가족의 영향은 약해지고, 가족의 연대감은 느슨해지고 있다. 공동체적 사회적 관계가 가족에서뿐만 아니라 직장이나 지역사회, 활동단체에서 급속도로 약화되고 있는 실정인 것이다.

우리는 스스로 지역사회의 자살 상황에 대해 공유하고 자살자 예방 및 생명존중 운동에 함께 참여하는 공동체를 제안할 수 있는데, 이것은 사회적 통합을 견인할 수 있는 발판이 될 수 있다. 이의 구체적 실천 방안은 종교적 차원·가족적 차원·사회적 차원에서 사회 통합력을 높이고, 다른 한편으로는 사회 안전망 구축하는 것이다.

그러나 현대 한국 사회에서 다양한 가족 형태의 등장, 가족 관련 가치관의 변화등 점차 더 복잡해지는 가족의 속성을 보면서 '가족이 중요하다'는 대전제에는 모두 동의할 수 있다 하더라도, 가족을 삶의 중심축에 둔다는 것이 구체적으로 성별과 세대에 따라 어떠한 방식, 어떠한 내용일 것인지를 가늠하기란 쉽지 않다.

오히려 복합적이고 다양한 가족주의의 모습으로 인해 가족 구성원들 간, 그리고 가족들 간 갈등이 증폭될 가능성은 더욱 커졌다. 이 때문에 가족이 건강하다는 것이 무엇인지, 앞으로 우리 가족의 전망은 어떠한 것인지에 대한 진지한 논의가 필요한 시점이다.⁶⁶⁾ 가족 해체의 시대에 가족주의를 담론하기 전에 우리는 '가족'을 통해 찾고자 하는 것이 무엇을 의미하는 것인가를 확인할 필요가 있다.

가족공동체가 건강할 때 그 사회와 국가도 건강하다. 건강한 가족공동체는 부부애를 기반으로 가족 구성원 상호 간의 기능적인 역할 분담에 자발적으로 참여하고 봉사함으로 가능하다.⁶⁷⁾

65) 유도진(2005), 앞의 논문, 279.

66) 강유진(2014), 「현대 한국사회의 가족주의 - 건강한 가족 창출을 위한 전통 가족의 재해석」, 『한국지역사회생활과학회 학수대회 자료집』, 한국지역사회생활과학회, 80.

가족공동체는 돈독한 부부애로 자녀들의 정상적인 사회화를 돕고 구성원 간의 정서적 유대를 강화하며 사회를 지속해서 유지 시킬 수 있는 재생산과 경제적 활동을 하게 한다.

건강한 사회에서는 보편적인 제도와 공동의 기억·목적·가치관·전통·신념을 공유하고, 상호 대면, 여러 세대, 역할 통합이 공동체에서 일어난다. 그뿐만 아니라 공동체의 의식, 관계(경험), 활동을 통해 공동체를 세우고 발전시키기도 한다. 이를 위한 생명의 존엄성 및 생명의 가치와 의미를 경험할 수 있는 의식과 의례를 많이 구비하기도 한다. 이러한 개념과 실천을 통해 상호 의존과 상호 책임으로 연결된 신실한 작은 공동체를 구성할 수 있게 되며 그 속에서 삶의 의미와 가치를 소통하고 공감하도록 공동체의 삶(경험)을 제공하는 것은 자살 예방 및 생명 존중 운동의 선제적 대안이 될 수 있다. 이러한 조건을 갖춘 가족공동체는 건강한 사회의 구성원들은 사회공동체의 발전을 위하여 참여하고 봉사하며 건강한 국가의 국민들은 단결하고 애국하며 인류공동체 발전에 기여할 수 있다.⁶⁸⁾

가족공동체가 건강할 때 그 사회와 국가도 건강하다 건강한 사회의 구성원들은 사회공동체의 발전을 위하여 참여하고 봉사하며 건강한 국가의 국민들은 단결하고 애국하며 인류공동체 발전에 기여한다.⁶⁹⁾ 오늘날 한국 사회는 더욱 다양해지고 있다. 사회의 통합과 발전을 위해서는 이러한 다양성들을 배제하고 다시 구분하려 하기보다, 다양성의 가치를 존중할 필요가 있다. 다양성을 가치 있게 받아들인다면, 우리는 보다 개방적 시각으로 사회를 바라볼 수 있게 되며, 이것은 자연스럽게 지역사회에 대한 책임 의식을 강조하는 지역공동체 의식을 성숙시킬 수 있을 것이다. 앞으로 우리 가족의 건강성은 가족 내부의 건강성뿐 아니라, 가족이 속한 지역사회의 건강성으로 확산되어야 할 것이며, 가족의 공동체 의식은 지역사회 내

67) 유도진(2005), 위의 논문, 259-260.

68) 유도진(2005), 앞의 논문, 259.

69) 유도진(2005), 위의 논문, 259.

다른 가족과 구성원들에 대한 책임감과 헌신으로 결속되어야 할 것이다.

3. 시민사회와의 문화적 연대 양식

사회공동체가 마주해야 할 6개 공적 영역에 국가, 미디어, 시장, 종교단체, 학교, 시민사회가 있다. 시민사회는 NGO, NPO, 다양한 이익집단들, 캠페인이나 사회운동 단체들과 더불어 지역사회 공동체를 포함한다.

그는 시민사회에 관해 설명하면서 시민사회는 첫째, 시민사회는 개인이나 가족 단위가 국가 사이에 중재적 위치에 놓여 있는 영역이라는 것이다. 다시 말해 시민사회는 사적 영역과 공적 영역의 사회적 삶을 이어주는 다리 역할을 한다. 둘째, 시민사회는 연합(association)과 참여의 영역으로 이해될 수 있다. 공동의 유익과 공동의 관심을 중심으로 자발적인 공적 협력을 시도하게 된다. 셋째, 도덕, 세계관, 상징체계 등을 공급함으로써 개인을 더 큰 사회적 구조에 연결하는 역할을 수행한다. 제도들을 통합하는 틀로서의 도덕적 내용들은 시민사회의 개념 자체에서 도출되는 것이 아니라 특정한 제도들로부터 발생한다. 그래서 사회적 변화를 긍정적으로 이끌 제도들이 요청된다. 넷째, 시민사회는 태생적으로 다원주의적이다. 개인의 선택 자유와 다양성이 인정된다. 다섯째, 시민사회는 자결적이다. 시민사회에 참여함은 강요될 수 없고 참여자들의 자유로운 결정에 달린 것이다. 이는 개인의 능력을 초월하는 사회적 유대감을 의미할 수도 있고 국가가 결코 개입할 수 없는 부분이다.⁷⁰⁾

우리가 궁극적으로 추구하는 사회는 좋은 사회가 아닌. 시민사회여야 한다는 주장이 제기되었다 앙드레 베테이유(André Béteille)는 시민사회

70) Scott R. Paeth, "Religious Communities and Global Civil Society," in Deirdre King Hainsworth and Scott R. Paeth eds, *Public Theology for a Global Society*, 161-64. 성석환(2014), 「지역공동체의 문화복지를 위한 공공신학의 실천적 연구」, 『선교와 신학』 33집, 256에서 재인용

의 개념이 좋은 사회보다 훨씬 받아들일 점이 ‘더 많은 것으로 판단한다. 그는 이론적으로도 시민사회에 대한 이해가 좋은 사회에 대한 것보다 훨씬 더 크다는 것으로 사회학자들은 시민사회의 이해에 기여할만한 유용한 것이 있는데 비해 좋은 사회는 책임 있는 시민들이 말할 수 있는 것 이상의 어떤 것을 그들이 말할 수 있는지는 회의적이라고 단정한다.

종교시민단체는 종교와 시민사회의 조합이지만 벨라의 관점처럼 시민사회가 좋은 사회 속에 용해된 것이 아니라 종교와 시민사회가 결합된 단체여서 종교적 측면과 시민사회적 측면이 서로 갈등하면서 조화를 이룰 수 있다고 하였다.⁷¹⁾

감소하는 사회적 자본(Declining Social Capital) 항목에서 처음으로 이루어졌다 벨라는 푸트남이 정의한 사회적 자본의 범주에서. 대상으로 한 거의 모든 종류의 사회적 결합관계 구체적으로 투표하는 것에서부터 정치적 행동주의 다양한 시민조직의 멤버십 비공식적 사교생활 자기 가족과 저녁 먹기, 종교시설가기 등등에 이르기까지 십여 년 전에 비해 오늘날 좀 더 약화된 것을 발견한다. 그러나 사회 자체가 이전과는 매우 다른 사회이기 때문에 모든 종류의 사회적 결합은 감소 이상의 변화가 있는데 그것은 다른 사람들에 대한, 충성보다는 그들의 이기심을 극대화하려는 노력에 몰두하는 것이라고 요약한다.⁷²⁾

벨라는 사회적 자본에 대해 언급하면서 하나는 사회적 자본이 시민사회와 연결될 때 그 의미가 열리는 것이라 했으며, 미국이 많은 다른 국가들보다 여전히 사회적 자본이라 불리게 된 것을 더 많이 갖고 있으나 그것은 우리들이 그것을 보존하고 증가시키기 위해 종교적 그리고 시민 그룹에

71) 전명수(2015), 앞의 논문, 168.

72) Bellah, Robert N(2006c). “Texts, Sacred and Profane.” in *The Robert Bellah Reader*, edited by Robert N. Bellah and Steven M. Tipton. Durham and London: Duke University Press. 490-503, 전명수(2015), 「좋은 사회를 위한 종교의 역할과 종교기반 시민단체의 의의: 로버트 벨라의 재성찰」, 『종교연구』 제75집 4호, 한국종교학회, 161~162.

서 필사적으로 일할 때만 살아남는다고 했다.⁷³⁾

무엇보다 좋은 사회에 대해 종교 신자와 비신자들이 동일하게 받아들일 수 있는 개념이 없으나 양측이 시민사회의 기본 특성에 동의하는 것은 가능하다는 것이다. 좋은 사회는 종교적 정권이나 전체주의적 정권하에서 단일적인 개념을 보여주지만, 시민사회는 진보적이고 다원주의적이며 세속적인 정권들 아래에서 키워진 것으로 시민사회가 국가 시민권 대학 도서관 출판사 정당과 같은 열린 세속적인 제도들을 기본 틀로 하고 있다고 본다.⁷⁴⁾

종교시민사회 공동체는 사회의 구석구석에 말초 혈관처럼 뻗어서 학습자 삶의 이야기를 담아내고 생명의 양분을 공급할 수 있는 토대가 되기 때문에 중요하다. 이것은 현장, 지역 종교시설, 종교교육이 이루어지는 곳을 넘어선다. 교육은 특정 시기, 특정 장소에서만 이루어지는 것이 아니다. 삶의 모든 시간과 공간이 교육의 현장이 되기 때문이다. 수많은 시민이 포함된 공동체가 연결된 사회, 연결된 그물망의 역할을 수행하면서 사회적 통합을 지향하는 환경이 중요하다.⁷⁵⁾

사회 내에서 돌봄의 중요성은 아무리 강조해도 지나침이 없다. 부모들은 그들의 아이들을 돌보는 것이 필요하고 사람들은 그들 자신을 지탱하고 공동체를 돌보기 위해 일하는 것을 필요로 하며 종교시민단체와 같은 공동체는 사람들이 일하고 서로를 돌보며 대중 속으로 들어가 목소리를 내는 것을 필요로 한다. 그것은 가난한 이들을 돌보는 것이 바로 정의로운 사회로 가는 길이기 때문이다.⁷⁶⁾

73) Bellah, Robert N.(2006a). "Is There a Common American Culture?" in The Robert Bellah Reader, edited by Robert N. Bellah and Steven M. Tipton. Durham and London: Duke University Press. 319-332, 전명수(2015), 위의 논문, 163에서 재인용.

74) Bêteille, André. 2001. "Civil Society and the Good Society." Sociological Bulletin 50(2): pp.286-307, 전명수(2015), 앞의 논문, 151에서 재인용

75) 김형희(2021), 앞의 논문, 182.

한국의 자살 문제는 사회를 연결한 그물망이 그 역할을 제대로 하지 못하는 데 있다. 그 이유는 우울증을 비롯한 자살 생각을 드러내는 사람의 이야기를 들어주고 돌보아 줄 공동체가 부족하기 때문이다. 이 문제를 타파하기 위해 우선 우리는 한국 사회를 거대한 하나의 돌봄을 받을 권리가 있는 시민들이 모인 공동체로 바라보는 관점이 필요하다. 이러한 방식은 장기적으로는 종교사회공동체 안전망을 시민단체들의 원활적 역할을 통해 정상하는 방안이 될 수 있으며, 그 사회 내부의 시민사회단체가 중요한 역할을 감당할 수 있게 하는 환경을 설정하는 것이다.

4. 영성을 계발하는 문화적 양식

사회의 한 부분에 여전히 피어있는 성숙한 영성은 종교에 대한 신앙만이 아니라, 이웃인 ‘너’를 배려하고 존중하는 연결된 마음 자세가 될 수 있다.

종교적 영성이 어떻게 사회 공공의 가치를 실현하고 병든 사회의 다양한 문제들을 치유하는 원천적 에너지를 제공할 수 있을 것인가는 종교가 개인과 사회를 끊임없이 성찰하고, 구조적 모순을 비판하고, 직접적으로 사회적 참여와 실천함으로써 가능해진다. 종교의 사회적 실천은 어느 시대에서나 필요한 담론이다. 문명 전환의 시대에 평화로운 이상적 사회는 탈 민족주의, 탈 국가주의, 탈 종교주의 등 세계시민정신과 관련한 대동(大同)의 공공적 가치와 열린 종교문화의 실천에서 가능하다.⁷⁷⁾

한국에는 최근 불교를 선두로 종교적 신앙을 강요하지 않으면서도 마음의 안정과 깨달음, 몸의 건강을 추구하는 불교를 비롯한 동양 종교에 깊은 관심과 참여가 늘어나고 있다. 한국의 경우에도, 1980년대를 전후하여 마음

76) Bêteille, André. 2001. “Civil Society and the Good Society.” *Sociological Bulletin* 50(2): 286-307, 전명수(2015), 앞의 논문, 150에서 재인용.

77) 박광수(2022), 「종교적 영성의 사회적 치유역할」, 『한국종교』 제51집, 193.

의 행복, 영성을 추구하는 정신운동의 모임 또는 단체들이 증가하여 제도화된 종교를 벗어나 인간의 정신적 가치를 중요시하는 ‘영성(spirituality)’시대를 맞이하고 있으며, ‘신영성운동’(new spiritual movement)’이 확산되고 있다.⁷⁸⁾

영성(spirituality)’의 의미는 인간의 마음, 본질적인 심성, 또는 절대적 신의 영적 세계를 표현한 것이기에 어느 한 전통에 따라 단적으로 정의하기는 어렵다. 영성은 성품(性稟)과 정신(精神), 불교 유식학의 심의식(心意識), 서양철학의 이성(理性)과 감성(感性), 분석심리학의 의식의 3형태(의식·잠재의식·무의식), 영혼(靈魂)과 심령(心靈) 등 다양한 언어로 표현되어 왔던 것이 사실이다. 따라서, 같은 언어를 쓰면서도 그 뜻이 종교 전통과 경전의 문맥에 따라 다른 의미를 지니게 된다.⁷⁹⁾

종교적 영성은 근본적으로 자신의 마음 세계와 타자의 마음 세계를 연결하는 본질적인 정신세계이다. 인간은 영성 안에서 궁극적으로 희망과 행복을 추구하며 열린 영성을 통해 끊임없이 자신의 한계를 넘어 타인의 마음을 치유하는 힘을 발휘하기도 한다. 따라서, 영성은 “인간을 하나로 묶어줄 뿐만 아니라 자신을 치유할 수 있는 매우 유용한 내적 계기로 작용한다. 때문에 ‘영성 치유’는 인격의 성숙을 의미하며 의식의 확장을 통해 마음의 상처를 치유하는 것이다. 나와 너의 원한과 대립의 관계를 해원과 조화의 관계를 회복한다는 점에서 ‘인문 치유’와 ‘마음 치유’를 가능하게 한다.⁸⁰⁾

이러한 인문 치유와 연계할 수 있는 문화복지는 문화공동체, 문화사회를 지향한다. ‘문화사회’란 문화를 체험하는 수준을 넘어, 개개인이 자기 삶의 주체적 결정권자가 되어 자신이 원하는 삶을 살 수 있는 상태에 이르는 문화복지의 혜택을 향유할 수 있는 공공영역으로서의 문화사회 패다

78) 박광수(2022), 위의 논문, 201.

79) 박광수(2022), 앞의 논문, 201.

80) 박광수(2022), 「종교적 영성의 사회적 치유역할」, 위의 논문, 202.

라임을 설정하여 지역사회와 시민사회에 실현하는 것이다.

거기서 주민인문학 모임, 마을기업 공동 운영, 지역개발의 공론장 형성, 지역사회 도서관 운영 등과 같은 문화 서비스를 개인의 참여와 자치가 극대화되도록 지원하는 것이다. 이를 통해 주민의 일상적 삶에 미학적 자각이 발생하여 자신들의 삶을 스스로 품격 있고 윤리적인 방식으로 재구성할 수 있도록 돕는 것이다.⁸¹⁾

문화적 종교공동체가 향후 세속사회에서 윤리적, 도덕적 가치의 재구성에 기여하고 공공선을 고양하는, 모든 이들이 그들에게 영향을 미치는 정책의 결정을 내리는 데 평등한 시민으로서 책임감을 느끼고 참여할 수 있게끔 공동체 생활의 사회적, 정치적 측면을 변형(변혁)시키는 것⁸²⁾ 문화 변혁적 기능을 감당해야 할 것이다.

5. 사이버 시대의 적응 양식

종교는 인간의 전인적 반응이다. 따라서 몸이 지속해서 영성적 자극을 유지하지 못하면 사이버공간 내의 종교공동체는 일시적이고 잠정적일 수밖에 없을 것이다. 인간이 주는 개인적 몰입도 간과할 수는 없기에 이 둘에 대한 절충적 보완이 향후 사찰이 지향해야 할 방향일 것이다. 몸을 지닌 인격체의 사회적 공감과 교류를 이어가면서도, 개인적 차원에서 영성 훈련을 위한 일상의 몰입을 위한 도구로 사이버공간을 활용한다면 몰입과 촉각을 동시에 만족하게 하며 지속성을 갖춘 불교공동체의 표본이 될 것이다.

특히 사이버공간에서 해결하기 어려운 법석(法席)의 경험을 담아내기 위해서는 사찰 경험은 필수적이다. 왜냐하면, 불교공동체를 통해 몸을 지

81) 성석환(2014), 「지역공동체의 문화복지를 위한 공공신학의 실천적 연구」, 『선교와 신학』, 33집, 261.

82) 설한(2003), 「공동체주의: 협동, 책임, 참여의 정치사회학」, 『도시공동체론』, 한국도시연구소 편, 한울, 33.

닌 인간으로서 사회적 공감과 교류를 이어가면서도, 개인적 차원에서 영성 훈련을 위해 참선과 명상의 공간을 활용한다면 몰입과 촉각을 동시에 만족하게 하며 지속성을 갖춘 온·오프 교회공동체의 모델이 세워질 것이다.⁸³⁾

치테스터의 촉각론을 수용한다면 대중문화나 종교 모두 촉각적 자극이 매우 중요하게 된다. 결국, 종교나 문화 모두 인간의 전인적 존재와 관계하기 때문이다. 따라서 논리적 설득만으로 종교적 동기가 유지되기 어렵다. 종교공동체에서 활동하고, 의례에 참여하는 지속성은 해당 종교가 주는 촉각적 자극이 있을 때야 가능하기 때문이다.

VI. 나가는 말

과거 한국 사회는 끈끈한 가족주의를 바탕으로 한 집단지향성이 강하고, 순종과 복종에 익숙한 전통문화와 종교를 신봉하던 사회였다. 그러나 근대화에 접어든 이후 우리 사회에서 일어난 변화는 많은 사회 구성원들에게 감당하기 어려운 변신을 강요하고 낙오자를 양산시키고 있다. 한국 사회의 구성원들이 의존하던 전통 사회공동체를 뒤흔들고 사회 질서나 규범에 되돌리기 어려운 양태로 전환시키고 있는 것이다.

특히 1997년 IMF 사태와 2008년 금융위기 사태가 발생한 시기 이후 급등한 자살률을 보면, 한국 사회가 유지했던 전통 가족주의와 공동체를瓦解시킨 결과와 자살률과의 정적인 상관관계를 통해 한국 사회를 휩쓸었던 아노미성 혼란의 자취를 확신할 수 있다.

인간의 생명 유지와 소멸을 생명 간 중중(重重) 연기로 설명하는 불교의 공업(共業) 사상은 한국이 처한 생명에 대한 견해, 자살에 대한 인식, 사

83) 이길용(2018), 앞 논문, 96.

회 관계적 문제 상황 인식, 미디어 환경 등과 같은 종교 사회적 관점으로 대응하게 할 수 있는 적절한 방안이 될 수 있다.

이러한 방안 마련은 자살에 대한 종교와 사회의 책임 의식에서 출발할 수 있다. 뒤르케임도 사회적 사실, 사회 또는 집단이 가진 특성과 영향력이 자살과 관련한다고 주장하였다. 그는 사회의 변천 과정이 야기한 사회통합과의 관계에서 종교사회, 가족 사회, 정치사회로 표현되는 3가지의 통합된 정도와 개인에 대한 사회의 규제 정도에 반비례하여 자살률이 발생한다고 설명하였다. 그가 주장한 한국의 아노미적 자살은 경제인·상공인 등에서 많이 발생하는데 급성장 혹은 급하강의 경제적 격변, 공황, 급속한 변동, 불안정성이 클 때, 기존의 규범이 제대로 작동하지 못할 때, 소속감 상실, 규범의 부재, 희망의 부재 등으로 사회 적응이 쉽지 않을 때 일어나며, 자살률을 상승시키는 요인은 경제구조, 도시화, 세속화 등이며 경제의 변화, 도시의 인구 이동, 종교 세속화의 문제로 보고 있다.

따라서 전통 사회공동체 훼손으로 인한 과거의 역할 공동(空洞)현상과 종교공동체의 미약한 역할론에 현시대의 불교공동체는 응답해야 할 처지에 있다고 봐도 과언이 아니다. 이에 대해 한국 사회 특히 한국불교는 종교공동체 양식, 신 가족공동체 강화 양식, 시민사회와의 종교 문화적 연대 양식, 영성을 계발하는 종교 문화적 양식, 사이버 시대의 적응 양식 등으로 종교의 사회공동체로서의 역할을 강화하여 한국 사회의 원기를 회복시켜야 할 것이다.

<참고문헌>

<경전류>

Āṅguttaranikāya V . p.261f.

Samantapāsādikā II .

Samyuttanikāya III .

Dīgha-Nikāya III 74; 각목 스님(2006), 『디가니까야』 3권, 초기불전연구원.

『규봉밀선사좌우명(圭峰密禪師座右銘)』

『분별선악보응경(分別善惡報應經)』 권상

『四分律』

『성유식론(成唯識論)』(대정장 31), p.85a, “諸惡生 同受斯苦 由彼共業 俱生此處
若異此者 生尚難得 況受害耶”

<단행본>

데미언 키언(2000), 『생명윤리학』 불교시대사.

에밀 뒤르케임(1992)/노치준·민혜숙 옮김, 종교 생활의 원초적 형태 (서울: 민영사)

에밀 뒤르케임(2008)/황보중우 옮김, 『자살론』 서울: 청아출판사

에밀뒤르케임(2021), 『자살-사회학적 연구』, 변광배 옮김, 세창출판사.

이하준, 고전으로 철학하기,

Sebastian Kim, Theology in the Public Sphere, 12

윌프레드 캔트웰 스미스(1991), 『종교의 의미와 목적』, 길희성 옮김, 서울 분도출판사.

<논문류>

Dumesnil, H. & Verger, P.(2009). Public awareness campaigns about depression and suicide, A review, Psychiatric Services, 60(9), pp.1,203-1,213.

- E. W. Burlingame tr.(1999), *Buddhist Legends(Dhammapada-Commentry)*, vol.2, New Delhi, Munshiram Manoharlal Pub. pp.20-22; 거해, 1992, 『법구경』 1권, 서울 고려원, pp.152-155.
- J. Wach, *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian*, The University of Chicago Press, Chicago 1951,
- Kim, HS. (2002). A study on the factors related to suicide ideation of the Korean elderly. *Journal of the Korea Gerontological Society*, 22(1), 159-172. 강은정, 이수형(2014), *앞의 논문*, p.46 재인용.
- Mann, J. J., Apter, A., Bertolote, J., Beautrais, A., Currier, D., Haas, A., ... & Mehlum, L.(2005). Suicide prevention strategies: a systematic review. *Journal of the American Medical Association*, 294(16), pp.2064-2074.
- Mann, J. J., Apter, A., Bertolote, J., Beautrais, A., Currier, D., Haas, A., ... & Mehlum, L.(2005). Suicide prevention strategies: a systematic review. *Journal of the American Medical Association*, 294(16), pp.2,064-2,074.
- Morrell, S., Taylor, R., Quine, S., & Kerr, C. (1993). Suicide and unemployment in Australia 1907-1990. *Social Science and medicine*, 36, 749-756.
- Suh, D. W.(2003). Current status of suicide in Korea and the role of Mental Health Center. Paper presented at the Second Workshop Community Mental Health Program Workers, Seoul, Korea.
- Varnik, A., Wasserman, D., & Eklund, G. (1994). Suicides in the Baltic countries. *Scandinavian Journal of Social Medicine*, 22, 166-169
- World Health Organization. (2012). *Public Health Action for the Prevention of*.
- 강유진(2014), 「현대 한국사회의 가족주의 - 건강한 가족 창출을 위한 전통 가족의 재해석」, 『한국지역사회생활과학회 학수대회 자료집』, 한국지역사회생활과학회.
- 김형희(2021), 「한국 사회의 자살 현상과 사회적 통합을 지향하는 기독교교육-뒤르케임(Émile Durkheim)의 자살론을 중심으로-」, 『대학교와 선교』.
- 박광수(2022), 「종교적 영성의 사회적 치유역할」, 『한국종교』 제51집.

- 박영신(1995), “종교적 물질주의 : 우리의 전통과 사회구조”, 한국사회이론학회 (역음), 『종교와 우리 사회』(서울:현상과 인식).
- 박형민·이은주, 「한국의 자살발생의 사회적 요인에 관한 연구-자살조사, 자살방조」, 『형사정책연구원 연구총서』(형사정책연구원, 2014).
- 박효중(2002), 「공동체와 국가: 한국 공동체주의의 특성을 중심으로」, 이용필 편, 2002, 『세계화 과정에서 공동체주의』, 도서출판 신유.
- 설한(2003), “공동체주의: 협동, 책임, 참여의 정치사회학,” 한국도시연구소 편, 『도시공동체론』, 한울.
- 성석환(2014), 「지역공동체의 문화복지를 위한 공공신학의 실천적 연구」, 『선교와 신학』 33집.
- 심광현(2003), 『문화사회와 문화정치』, 서울:문화과학사.
- 이용수(2017), 「서구적 근대화와 한국 가족공동체의 변화- 건강하고 조화로운 가족 공동체 문화의 출발점-」, 『평화학논총』 Vol.7, No.1.
- 이찬수(2016), 「공동체의 경계에 대하여: 세계화시대 탈국가적 종교공동체의 가능성」, 『大同哲學』 大同哲學會논문집 제74집.
- 이황직(2006), 「종교사회학에서 본 개인주의와 공동체 형성의 문제: 헤겔과 뒤르케임의 종교론을 중심으로」, 『사회이론』 29호, 한국사회이론학회.
- 장현섭(1993), 「한국 사회는 핵가족화하고 있는가: 가족 정책의 발전을 위한 기초 연구」, 『사회와 역사』 39.
- 전명수(2015), 「좋은 사회를 위한 종교의 역할과 종교기반 시민단체의 의의: 로버트 벨라의 재 성찰」, 『종교연구』 제75 집 4호, 한국종교학회.
- 최경애(2007), 「한국의 전통적 공동체주의와 신공동체주의의 구성원리 비교」, 『사회과학연구』 제46집 2호.
- 최종렬(2004) “뒤르케임의 「종교생활의 원초적 형태」에 대한 담론이론적 해석”, 한국사회학회(역음), 『한국사회학』 38권 2호.

〈기타 자료〉

통계청, 2020년 사망원인통계 결과 보도자료.

경찰청, 2019년 변사자통계] 성별에 따른 동기별 자살 비율

Suicide: A Framework. Geneva, Switzerland: World Health Organization.

■ Abstract

**Suicide and Buddhist Perspectives in Contemporary
Korean Society**

- Focusing on common roles of religious and social communities -

Lee, Pum Soo

Recently, Korean society has been struggling with the most serious suicide problem in the OECD for the past 18 years. This suicide phenomenon in Korea is an anomie-type suicide that occurs in a crisis in which the collective order or norms are weakened by serious social change as argued by Durkheim.

Prior to industrialization in the 1960s, Korean society was a society that believed in a culture and religion centered on a traditional family community, with strong group-orientation based on strong familialism, and familiar with obedience and obedience. However, since modernization, the drastic changes in our society are forcing changes that are difficult to bear on members of the society, producing many left behind. It is disrupting the traditional social community upon which members of Korean society depended and transforming the past social order or norm into a form that is difficult to reverse.

Nevertheless, the countermeasures for countermeasures against the high suicide rate in Korean society were still revolving around the medical field-centered solution based on the individual attributable theory. In

addition, the religious community, who is stingy with a weak role, is also in a position to respond to the phenomenon of hollowing out the role of the traditional family community due to the damage of the traditional social community.

Fortunately, recently, as an alternative to suicide prevention measures, the society responsible for the anomalous situation has emerged to take care of its members and restore their sense of belonging and presence as a member of society.

Recently, government organizations such as the National Assembly's Suicide Prevention Forum and the government's Life Movement Policy Private Council have come forward, and religious and private social organizations such as the Korean Religious People's Solidarity, Buddhist Counseling Development Center, Korea Life Movement Union, and Respect for Life Citizens' Association have joined forces. The suicide prevention project is expected to provide a starting point for reducing the suicide rate in Korea.

In particular, Buddhism in Korean society, in association with civic groups, has become common in the form of a religious community, a form of strengthening the new family community, a form of religious and cultural solidarity with civil society, a religious and cultural form of developing spirituality, and a form of adaptation in the cyber age, it is necessary to strengthen the role of the Buddhist social community, which has become vulnerable, to restore the vitality of Korean society and to contribute to the suicide prevention movement.

Keywords

- Suicide, Anomorphie Suicide, Family Community, Religious Social Community, Buddhist Social Community

■ 논문투고일 : 2022. 5. 31 ■ 심사완료일 : 2022. 6. 13 ■ 게재확정일 : 2022. 6. 15

『경덕전등록』에 나타난 나말여초 선자(禪者)

정운스님(신명희)*

- I. 들어가면서
- II. 『경덕전등록』은 어떤 사료적 기록인가?
- III. 『경덕전등록』에 나타난 나말여초 선자(禪者)
- IV. 나가면서
: 『경덕전등록』에 나타난 나말여초 선종의 특징 및 갈무리

■ 한글요약

『경덕전등록』은 1004년에 법안종의 도원이 엮은 책이다. 본고는 이 『경덕전등록』에 기록된 우리나라 승려뿐만 아니라 재가자를 살펴보는 것을 목적으로 작성되었다. 『경덕전등록』은 총 30권, 과거 7불로부터 서천(西天) 28대(代), 동토 6조(祖)를 거쳐 법안문익에 이르기까지 1,701명 승려들의 행적(行蹟)과 기연(機緣)이 언급되어 있다. 그러나 951명 선사(僧師)의 행적만 전하고, 이외 이름만 전하지만 선종의 중요한 사서(史書)이다. 당나라 초기에는 교종이 발달했으나 중기 이후로는 선종이 발달하면서 나말여초 승려들도 중국으로 건너가 선(禪)을 하고, 법맥을 받아왔다. 법을 받아들인 선자(禪者)들 가운데는 승려도 있지만 대왕(大王)들도 포함된다. 신라 말기에는 승려들이 남약 계 선사들로부터 법을 받아들였으나 고려 초기로 들어가면 청원 계 선사들로부터 법을 받아들인 경우가 대부분이다. 『경덕

* 전(前) 대한불교조계종 교육원 불학연구소장

전등록』에도 나말여초 승려들의 행적과 기연(機緣)이 전한다. 이 사서에 기록된 우리나라 선사 행적을 통해 고대 한국불교의 면모를 알 수 있다.

주제어 ● 『경덕전등록』, 나말여초, 선자(禪者), 법맥(法脈), 선종(禪宗)

I. 들어가면서

『경덕전등록』은 1004년 법안종 도원이 쓴 선종 사서로서 역대 선자들의 기록이다. 법맥에 충실해 선자들을 기록하고 있지만, 법맥 이전 선자들·청규·수행지침서·좌선법·오도송 등 다양한 내용이 전개되고 있어 선종사나 선사상을 추론하는데, 유익한 자료이다.

나말여초 승려들도 중국으로 들어가 선사들로부터 법을 받아와 우리나라에서 선종을 전개하였다. 그렇게 법을 전제한 선사들이 『경덕전등록』 각 권마다 나타나고 있는데, 각 권에 드러난 나말여초 승려들의 행적과 사상을 살펴보려고 한다. 그러나 이 『경덕전등록』의 자료만으로는 나말여초 선사들의 행적을 정확히 알 수 없고, 이름만 등장하거나 단편적인 기록뿐이다. 이에 정(靜)·균(筠) 두 선승에 의해 편찬된 『조당집(祖堂集)』¹⁾을 참고삼아 선사의 행적을 소개한다. 또한 선사들의 비문을 참고해 이 논을 전개하고자 한다. 이 논문은 대략 세 단락이다.

1) 『조당집(祖堂集)』은 20권이며, 952년 당말 오대 복건성(福建省) 천주(泉州) 초경사(招慶寺)의 정(靜)·균(筠) 두 선승이 편찬하였다. 1245년 고려 때 분사대장도감(分司大藏都監)에 판각되어 고려대장경에 수록된 이래로 『조당집』은 유일무이하게 한국에만 전하고 있다. 1권에서 20권까지 과거 7불, 가섭으로부터 달마까지 28조, 동토 6조 혜능, 청원 문화 8세인 설봉 의존, 남악 문화 7세 임제의현까지 모두 253인의 전기 및 법어, 전승 상승의 역사가 기록되어 있다. 또한 신라 선승들에 대해서도 수록되어 있어 고대 한국불교 연구에 중요한 자료이다.

첫째, 『경덕전등록』에 나타난 우리나라 승려들이 누구에게서 법맥을 받았으며, 어떤 선종을 전개했는지를 살펴보고자 한다.

둘째, 『경덕전등록』에 전하는 우리나라 선자들의 행적을 살펴보는데 있어 부족한 부분은 『조당집』과 탐비(塔碑)를 통해 살펴보고자 한다.

셋째, 『경덕전등록』에 전하는 선자들이 우리나라 사회에 어떤 영향을 끼쳤고, 후대 불교사에 남긴 영향력을 중심으로 살펴보고자 한다.

II. 『경덕전등록』은 어떤 사료적 기록인가?

『경덕전등록』 30권은景德(景德) 원년(元年)인 1004년 법안종(法眼宗)의 승천 도원(承天道原)이 엮었다. 양억(楊億)이 교정하고, 송나라 진종(眞宗, 997~1021 在位)에게 상진하여 입장(入藏)이 허락되었다. 당시 진종의 연호를 붙여 『경덕전등록(景德傳燈錄)』이라고 하였다. 선종의 전등록 가운데 가장 대표적인 문헌으로 꼽는다. 도원이 처음 지었을 때의 이름은 『불조동참집(佛祖同參集)』이라고 하였다. 도원에 관해서는 생몰연대가 밝혀지지 않았으나 법안종에 속했던 스님으로 천태 덕소(天台德昭, 890~972)의 제자이다.

『경덕전등록』은 선종사의 법을 전한 내력을 담고 있는 사서(史書)로 중국 선종의 계보가 밝혀져 있는 책이다. 모두 30권으로 구성되어 있으며, 한 자 글자 수가 3십 2만 천 여 자에 달한다.²⁾ 『경덕전등록』은 801년 『보림전』, 952년 『조당집』을 이은 선종의 사서이다. 또한 이 『전등록』에 영향을 받아 남송 때, 보제(普濟)에 의해 『오등회원(五燈會元)』이 편찬되었다(1252년). 즉, 『보림전』→『조당집』→『경덕전등록』→『오등회원』이다.

『경덕전등록』에는 과거 7불로부터 서천(西天) 28대, 동토 6조를 거쳐

2) 이지관(1992), 『한국불교연구소의 경전연구』, 가산불교문화원, 1080.

법안 문익에 이르기까지 1,701명 선사들의 기연(機緣)을 언급하고 있다. 951명 선사들의 전기만 전하고, 750여명은 이름만 등장한다. 즉 5가(五家) 52대에 이르기까지 법맥 순서대로 행적·법어·게송·오도송·선문규식(禪門規式)·법계(法系)·전법(傳法) 등에 관해 기록된 방대한 전등서이다.

이 『경덕전등록』이 사료적·선종사적 대표적인 문헌으로 선종의 매우 중요한 자료이다. 즉 1권~26권까지는 선종 5가의 선사들을 자세히 다루었다. 27권~30권까지는 선종의 중요한 어록과 법맥에 해당하지 않은 선자(禪者)들을 언급하고 있다. 27권에는 법계나 법맥에는 해당하지 않지만 동아시아 선자로 널리 알려진 분들을 소개한다. 즉 보지(寶誌)·선혜(善慧)·혜사(慧思)·천태 지의·승가(僧伽)·법운공(法雲公)·풍간·한산·습득·포대화상 등 10명의 선자들의 행적 및 법어가 전한다.

28권에는 본문에서 자세히 다루지 못한 어록 및 법어가 실려 있다. 즉 남양 혜충·하택 신회·마조·약산 유엄·대주 혜해·분주 무엄·남전 보원·조주 종심·임제 의현·현사 사비·나한 계침·법안 문익 등 12인의 어록 및 광어(廣語)가 실려 있다.

29권에는 찬(讚)·송(頌)·계(偈)·시(詩)를 수록하였다. 보지공의 『대승찬(大乘讚)』 10수·『십이시송(十二時頌)』 12수·『십사과송(十四科頌)』·백거이의 『팔점계(八漸偈)』 8수 등 18인의 게송이 실려 있다.

제30권에는 명(銘)·기(記)·잠(箴)·가(歌)를 수록하였다. 부대사의 『심왕명(心王銘)』, 3조 승찬의 『신심명』, 우두 법용의 『심명(心銘)』, 무명 선사의 『식심명(息心銘)』, 달마의 『이입사행론(二入四行論)』 하택의 『현종기(顯宗記)』, 석두의 『참동계(參同契)』, 오운(五雲)의 『좌선잠(坐禪箴)』, 영가 현각의 『증도가』, 등등화상의 『요원가(了元歌)』, 단하 화상의 『완주음(斲珠吟)』 등 선자들에게 귀감이 되었던 23편이 수록되어 있다.

한편 이 논문의 주제이기도 한 『경덕전등록』에 나타난 우리나라 나말여

초 승려들의 행적도 전하고 있어 한국불교사 연구에도 중요한 자료이다.

Ⅲ. 『경덕전등록』에 나타난 나말여초 선자(禪者)

『경덕전등록』은 고려 진각 혜심(眞覺慧諶, 1178~1234)의 『선문염송』³⁾과 함께 우리나라 승과(僧科) 및 선종선(禪宗選)의 시험과목으로 채택되었다. 선사들은 이 책의 내용을 문답식 공개 시험에서 해독해야만 선사나 대선사의 품계를 받을 수 있었다. 또한 고려 중기에 진각 국사 혜심이 『선문염송』을 찬술할 때 중요한 저본이 되었다. 근자에도 우리나라 선원에서 선객들이 널리 애독하는 사서이며, 학자들의 논문에도 가장 많이 인용되고 있는 저본이다.

대략 『경덕전등록』에 나타난 나말여초 승려들을 전체적으로 보면, 이리하다.

6권에 신라국 본여(本如), 9권에는 도의·혜철·홍척·무염·현육·각체 등 6명, 10권에는 도윤·범일·가지(迦智)·충언(忠彦)·대모(大茅) 등 5인의 행적이 전한다. 11권에는 언충(彦忠)·대증(大證)·대증의 법사인 문성대왕과 현안대왕, 홍척[실상산문]과 법사인 흥덕대왕과 선강태자의 이름이 전한다.

12권에는 순지(順支)·지리산화상(智異山和尚)의 기록이 전하며, 16권에는 흠충(欽忠)·행적(行寂)·낭(朗)·청허(淸虛) 등 4명의 기록이 전하고, 17권에는 금장(金藏)·청원(淸院)·와룡(臥龍)·서암(瑞巖)·박암(泊巖)·대령(大嶺)의 기록이 전한다. 19권에는 대무위(大無爲)의 기록이 전하며, 20권에는 운주(雲住)·경유(慶猷)·혜(慧) 등 3명의 기록이 전하

3) 당대(唐代)를 비롯해 북송대(北宋代)에 이르기까지 선사들에 대한 기록 및 그에 대한 후인의 염(拈)·송(頌) 등 착어[著語: 공안에 붙이는 짚막한 평]를 모아서, 조사들의 전등(傳燈) 순서에 따라 배열한 것이다. 공안의 숫자는 1,472칙이다.

고, 25권에는 고려 도봉 혜거의 기록이 전하며, 26권에는 고려 영감(靈鑑)의 기록이 전한다.

1. 신라 중기 - 6권, 남악 회양⁴⁾의 2세 법손

6권 「회양장」에 의하면, 본여의 기록이 있다. 즉 “남악 회양의 제자에는 9명이 있었다.”라고 명기한 뒤, 마조 이외에도 ‘신라국 본여스님을 비롯해 7명의 제자가 있다’는 기록이 전한다.⁵⁾ 본여에 대해서는 정확한 기연은 전하지 않고, 이름만 전할 뿐이다[법맥은 6조 혜능·회양·본여].

2. 신라 말기 - 9권 회양의 4세 법손

9권에는 남악 회양의 3세인 서당 지장(西堂智藏, 735~814)을 거론한 뒤 서당의 법사인 계림(鷄林) 도의선사(道義禪師)·신라국(新羅國) 혜선사(慧禪師)·신라국 홍직선사(洪直禪師) 이름을 거론하고 있다[법맥은 회양·마조·서당지장·도의·혜·홍직]. 이 신라 선사 3인에 대해서는 기연할 어구가 없어 기록하지 않고, 이름만 기록되어 있다.⁶⁾ 이어서 회양의 3

4) 5가(五家)는 육조 혜능(六祖慧能, 638~713)의 제자인 청원 행사(靑原行思, ?~740)와 남악 회양(南岳懷讓, 677~744)으로부터 비롯된다. 남악 문하에서 마조 도일(馬祖道一, 709~788)이 배출되었고, 청원 문하에서 석두 희천(石頭希遷, 700~791)이 등장한다. 마조 문하에서 위양종·임제종, 석두 문하에서 운문종·조동종·법안종이 형성되었다. 더 나아가서는 남악 문하에서 간화선, 행사문하에서 묵조선이 발전하였다. ; 남악 회양에 관해서는 『경덕전등록』권5 「남악회양장」(T51, 245b)에 전하는 기록을 보자. 회양의 속성이 두씨(杜氏), 산둥성(山東省) 김주(金州, 현 興安府 安康縣) 출신이다. 15세에 형주 옥천사(玉泉寺)의 홍경 율사(634~712)에게 출가해 계율을 공부하다가 동학인 탄연(坦然)과 함께 송산(高山)의 혜안(慧安)을 참문했다. 혜안은 5조 홍인의 제자로서 혜능과 동문이다. 회양은 혜안에게서 ‘여하시조사 서래의지(如何是祖師西來意旨)’란 문답으로 깨달음을 얻은 뒤에 혜안의 권유로 6조 혜능을 참문한 뒤, 혜능의 법맥을 받았다.

5) 『景德傳燈錄』卷5 「南岳懷讓章」(T51, 245b), “南岳懷讓禪師法師 第一世九人”.

세인 포주(蒲州) 마곡산(麻谷山) 보철(寶徹) 선사(禪師)의 법사로 2인을 거론하는 가운데, 신라국 무염(無染)을 들고 있다. 무염에 대해서는 기연할 어구가 없어 기록하지 않고, 이름만 전하고 있다[법맥은 회양-마조-보철-무염].⁷⁾

다음 회양의 3세인 경조(京兆) 장경산(章敬山) 회휘(懷暉)의 법사 16인을 거론하며 신라국 현욱선사(玄昱禪師)·신라국 각체선사(覺體禪師)를 포함하고 있다[법맥은 회양-마조-회휘-현욱·각체]. 여기서 신라국 두 선사도 기연할 어구가 없어 기록하지 않고, 이름만 기록되어 있다.⁸⁾

Ⅲ-2장에서는 기록이 온전히 전하고 있는 도의·혜·홍직·무염·현욱에 대해서만 행적과 사상을 살펴보고자 한다.

1) 가지산문 도의

현재 조계종 종헌(제 2장 6조)종법에 의하면 ‘本宗은 신라 헌덕왕 5년에 조계 혜능의 증법손 서당지장에게서 심인을 받은 도의국사(道義國師)를 종조로 하고 고려의 태고보우국사를 증흥조로 하여 청허와 부휴 양 법맥을 계승한다’라고 하였다.⁹⁾ 조계종은 종헌 서문에도 ‘우리 종조 도의국사께서 조계의 정통법인을 사승하사 가지영역에서 종당을 계양함으로부터……’라고 하였다.

도의국사(?~825)는 조계종의 종조이다.¹⁰⁾ 도의는 선덕왕 5년(784)에

6) 『景德傳燈錄』卷9 (T51, 264a).

7) 『景德傳燈錄』卷9 (T51, 264a).

8) 『景德傳燈錄』卷9 (T51, 264b).

9) 대한불교조계종 중앙총회(2019), 『종법집』, 5.

10) 도의에 관해 알 수 있는 기록은 몇 가지 단편적이다. 「봉암사지증대사적조탑비(鳳巖寺智證大師寂照塔碑)」에 의하면 ‘도의를 교리를 이해하지 못하고, 마어라고 비난하여 도의는 설악산에 몸을 감추었다....’라고 한다. 「보림사보조선사창성탑비(寶林寺普照禪師彰聖塔碑)」에 그의 행적과 법맥이 전한다.

입당했다. 『조당집』에 의하면, 입당해 오대산에 참배를 한 뒤에 광동성 광주 보단사[寶壇寺, 현 대법사]에서 구족계를 받고 조계산으로 가서 6조 혜능을 모신 조사당에 이르렀다. 참배를 하려고 하는데 조사당의 문이 저절로 열리고 삼배를 올리고 나오니 또한 문이 닫혔다는 신이한 고사가 전한다.¹¹⁾ 도의는 강서성(江西省) 홍주(洪州) 개원사[開元寺, 현 佑民寺]에서 서당(735~814)을 참알하고 의심하고 있던 바를 물어 그 의문점을 풀었다. 서당은 마치 돌더미에서 아름다운 옥(玉)을 얻은 듯 하고 조개 속에서 진주를 주워낸 것처럼 기뻐하며 말했다.

“진실로 법을 전한다면 이런 사람이 아니고 누구에게 전하랴?”

이런 뒤 서당은 그에게 호를 ‘도의’라 고쳐주었다.

도이는 서당 문하에서 수행한 뒤, 백장산으로 갔다.

그곳에서 도의는 서당을 모시는 것과 똑같이 백장을 스승으로 섬겼다.

백장이 도의에게 말했다.

“강서의 선맥(禪脈)이 모두 동국의 승려에게 넘어가는구나.”¹²⁾

도의는 37년 동안 당나라에 거주하며 법을 구한 뒤, 821년 귀국했다. 그러나 도의는 교종으로부터 심한 비판을 받았다. 비문에 의하면, 그는 신라에 돌아와 선리를 설했다. 그때 사람들은 오직 경교(經敎)와 습존관심(習存觀心)의 법을 숭상하여 아직 무위임운지종(無爲任運之宗)을 알지 못하고 오히려 황당한 소리라고 하며 존송하지 않았다. 그것은 마치 양무제가 달마의 법을 이해하지 못함과 같았다.¹³⁾ 그는 설악산 진전사(陳田寺)에 은거하며 수행하다, 제자 염거(廉居, ?~844)에게 법을 전했다.¹⁴⁾

11) 『祖堂集』卷17「雪岳陳田寺元寂章」(K45, 338b).

12) 『祖堂集』卷17「雪岳陳田寺元寂章」(K45, 338c), “誠可以傳法 非斯人而誰 改名道義 於是頭陀而謁百丈山懷海和尚處 一似西堂和尚曰 江西禪脈總屬東國之僧歟.”

13) 『조선금석총람(朝鮮金石總攬)』上(1976), 武州 迦智山 寶林寺「謚普照禪師 靈塔銘并序」, 62.

2) 실상산문 홍직(洪直)

홍직은 당시 도의와 쌍벽을 이루어 북산의(北山義) 남악척(南岳陟)¹⁵⁾이라고 했으며, 나말여초에 최초로 산문을 열었다.¹⁶⁾ 『경덕전등록』에 나타난 홍직(洪直)이 홍척(洪陟)이다. 810년에 당나라에 들어가 서당의 법을 받고 도의보다 5년 뒤인 826년에 귀국했다.¹⁷⁾ 홍덕왕과 선강태자의 후원으로 지리산 실상사를 개산(開山)하였다. 홍척은 왕실과 통로를 열었던 최초의 인물이기도 하지만, 9산선문 가운데 왕궁과 가장 밀착한 산문이기도 하다.¹⁸⁾ 홍척은 830년 무렵, 지리산에 머물다 홍덕왕의 초청으로 경주로 옮겨갔다. 이후 836년 무렵, 설악산으로 옮겨가 머물렀다. 홍척이 설악산에 머물 때, 수철(秀澈, 817~893)이 찾아와 그를 제자로 하여 법을 전했다.¹⁹⁾

14) 앞에서 전개한 내용은 武州 迦智山 寶林寺 「諡普照禪師 靈塔銘并序」, 『朝鮮金石總攬』上(1976), 62페이지에 있는 기록을 정리한 것이다. 보조 체징은 염거로부터 법을 받은 뒤, 837년 당나라에 들어가 공부하다 840년 신라로 돌아왔다. 이후 체징은 전남 장흥(長興) 가지산(迦智山) 보림사(寶林寺)에 산문을 열었다. 이후 이 산문에는 800여명의 승려들이 운집해 수행했다고 하니, 도의의 선법이 당시 널리 알려졌음을 알 수 있다. 이로써 볼 때, 산문은 분명히 3조 체징이 열었지만, 가지산문에는 도의의 선사상이 확립되었음을 알 수 있다.

15) 『조선금석총람(朝鮮金石總攬)』上(1976), 「鳳巖寺智證大師 寂照塔碑」 95, “北山義與 南岳陟”.

16) 북산(北山)이란 설악(雪岳)의 진전사(陳田寺)에 은둔했던 도의와 역성사(億聖寺)에 머물렀던 염거를 두고 하는 말이다.

17) 『조선금석총람(朝鮮金石總攬)』上(1976), 深源寺 「秀澈和尚 楞伽寶月塔碑」 60. 말미에 “祖西堂□父南岳陟 化衆十方爲師”라고 새겨져 있다. 즉 “할아버지는 서당지장, 아버지는 남악홍척, 시방중생 교화하여 한나라 스승이 되었네.”

18) 『조선금석총람(朝鮮金石總攬)』上(1976), 深源寺 「秀澈和尚 楞伽寶月塔碑」, 56-60.

19) 『조선금석총람(朝鮮金石總攬)』上(1976), 深源寺 「秀澈和尚 楞伽寶月塔碑」, 60.

3) 동리산문 혜선사

혜선사(慧禪師)는 바로 혜철(惠徹, 791~861)을 말한다. 혜철은 10여세에 출가해 처음 부석사에서 화엄을 배웠다. 『화엄경』을 공부하다 이 교학으로 해탈할 수 없다고 탄식한 뒤, 헌덕왕 5년(813)에 당나라로 들어갔다. 입당한 혜철은 서당(735~814)을 만났다. 서당은 스승 마조에게서 “경(經)은 서당에게 돌아간다.”라는 말을 들을 만큼 서당은 경에 있어서도 뛰어났던 것으로 보인다.²⁰⁾ 이렇게 어느 정도 교학에 밝은 선사였기에 신라의 승려들이 귀의했을 것으로 본다. 혜철이 서당과 만났을 때의 문답이 「대안사적인선사비명(大安寺寂忍禪師碑銘)」에 나온다. 혜철은 서당에게 말했다. ‘소승은 동국에서 태어나 하늘과 땅에 길을 물어 먼길을 멀다고 하지 않고 당나라에 와서 법문 듣기를 청합니다. 만일 훗날 무설(無說)의 설(說), 무법(無法)의 법(法)이 바다 건너 해동에 있다면 매우 다행이겠습니다.’ 이후 얼마 안 있어 혜철은 스승 서당에게 법을 받았다. 이 내용이 「옥룡사선각국사혜등탑비(玉龍寺禪覺國師慧燈塔碑)」에 전한다.²¹⁾

혜철은 서당이 입적하자, 여러 곳을 행각하다 839년 귀국하였다. 동리산으로 들어가 현 곡성 태안사에서 산문을 개산하였다. 이 문하에서 고려 초, 풍수지리에 밝은 도선이 나온다.²²⁾

4) 성주산문 무염

랑혜 무염(朗慧無染, 800~857)은 태종무열왕 8세손인 진골 출신으로

20) 「景德傳燈錄」卷6 「百丈章」(T51, 249b~c), “經入藏”.

21) 「조선금석총람(朝鮮金石總攬)」上(1976), 玉龍寺 「先覺國師 證聖慧燈塔碑」 “大師 傳密印於西堂智藏禪師 開堂演說於桐裡山 … 凡所謂無說之說無法之法 虛中授受 廓爾超悟.”

22) 도선은 道乘으로도 불리며 시호가 了空이다. 白溪山 玉龍寺에 머물렀기 때문에 玉龍子라고도 하였다. 그는 고려를 개국하는데 도움을 주었으며 뒷날 肅宗 때 王師가 되기도 했다.

13세에 설악산 오색석사에 출가하였다. 마침 이곳에서 무염은 중국에서 능가선(楞伽禪)을 익히고 돌아온 법성(法性) 스님에게 『능가경』을 배웠고, 이어서 화엄을 공부했다. 821년 입당해 서안 종남산 지상사(至相寺)에서 또 다시 『화엄경』을 공부하였다. 이후 사교입선(捨教入禪)하여 낙양 불광사(佛光寺)의 불광 여만(佛光如滿)과 도담(道談)을 나누었는데, 여만은 무염에게 “내가 많은 사람들을 보았는데, 그대는 매우 뛰어난 인물이다. 훗날에 중국의 도가 끊기면, 신라에 가서 도를 물어야 할 것이다.”²³⁾라고 하였다. 이후 마조의 법사인 마곡 보철(麻谷寶徹)을 참문한 뒤에 그에게 법을 받았다.²⁴⁾ 문성왕 7년(845)에 귀국해 충남 보령에 성주산문을 개산하였다. 「성주사 대랑혜화상 백월보광탑비(聖住寺大朗慧和尚白月葆光塔碑)」에 의하면, 그는 국사로 책봉되었는데, 경문왕·헌강왕의 국사이면서 세속에 물들지 않고 선지를 제시한 대가로 알려져 있다.²⁵⁾

무염이 888년, 입적해 시호는 대랑혜(大朗慧)이고, 탑호는 일원보광(白月葆光)이다. 무염의 문하에는 승량·보신·대통·여엄·심광 등 2천여 명의 제자가 있었다.²⁶⁾

신라 선종의 대표 사상인 무설토론(無舌土論)은 무염의 법문이다. 무설토론은 천책(天頌)의 『선문보장록(禪門寶藏錄)』에도 전하는데, 불교와 조도(祖道)를 구별하여 불교(유설토)는 응기문(應機門)·언설문(言說門)·예토문(穢土門)으로 하고, 조도[무설토]는 정전문(正傳門)·무설문

23) 『祖堂集』卷17, 「崇巖山 聖住寺 無染章」(K45, 340a), “吾聞人多矣罕有如是東國人 他日中國失禪之時 將問之東夷”

24) 『祖堂集』卷17 「崇巖山 聖住寺 無染章」(K45, 340a).

25) 『조선금석총람(朝鮮金石總攬)』上(1976), 聖住寺 「朗慧和尚 白月葆光塔碑」, 79.

26) 심광(深光)은 진성왕 때에 덕유산(德裕山) 영각사(靈覺寺)에서 무염의 선종을 신앙했다. 그는 무염의 제자 가운데 무염의 법을 정통으로 계승한 자인데, 그에 관한 행적이 자세하지 않다. 대통(大通)은 856년 중국에 들어가 양산(仰山)의 법을 받고 866년에 귀국하여, 충주 月光寺에 거주하였다. 월광사는 무열왕계 후손의 경제적 도움을 받아 도증(道證)이 창건하고 있는 것으로 보면, 성주산문과 연결된 절이다.

(無說門)· 부정불예문(不淨不滅門)이라고 하였다. 즉 무염은 선교(禪敎) 차원에서 선사상은 무설토에 역점을 두되 유설토와의 관계를 끊고 모든 사상을 이끌 수 있는 길로 무상무위무전(無相無爲無傳)을 주장하였다.

5) 봉림산문 현옥

원감 현옥(圓鑑玄昱, 789~869)은 21세에 출가해 구족계를 받고 헌덕왕 16년(824)에 당으로 들어가 장경 회휘(章敬懷暉, 754~815)에게서 법을 받았다. 837년 귀국해 실상사에 머물다, 해묵산 고달사로 옮겨가 선종을 전개하였다. 『경덕전등록』에 의하면, 봉림산문의 독특한 사상은 전하지 않고 삼승 이외의 특별한 사상이 있는데 이것을 일원상으로 표현하여 선이 교와 다른 점을 지적하였다는 기록이 전할 뿐이라고 주장하였다.²⁷⁾ 현옥의 뒤를 이은 제자 심희(審希, 854~923)가 있다.

3. 신라 말기 - 10권, 회양의 4세 법손

남악 회양의 3세인 남전 보원(南泉普願, 748~834)의 법손 17인을 거론하며 ‘신라국 도균(道均)’ 이름이 전하는데, 기연할 어구가 없어 기록하지 않고, 이름만 기록되어 있다[회양-마조-남전-도균]²⁸⁾

남악 회양의 3세인 항주(抗州) 염관 제안(鹽官齊安, ?~842)의 법사 8인을 거론하며 신라국 품일(品日) 선사를 거론하고 있다[회양-마조-염관-품일].²⁹⁾

27) 『景德傳燈錄』卷7「章敬章」(T51, 252c)에 담긴 내용은 다음과 같다. “三乘敎外別立心如何 師曰 汝見目前 虛空麼 曰 信知常在目前 人自不見 師曰 汝莫認影像 曰 和尚作麼生 師曰 以手撥空 三下 曰 作麼生 即是 師曰 汝向後會去在 有一僧來 繞師三匝 振錫而立”.

28) 『景德傳燈錄』卷9 (T51, 273b).

29) 『景德傳燈錄』卷9 (T51, 273b).

남악 회양의 3세인 명주(明州) 대매 법상(大梅法常, 752~839)의 법사 3인을 거론하며 신라국 가지(迦智)와 충언(忠彦)을 포함시킨 뒤에 기연할 어구가 없어 기록하지 않고, 이름만 기록되어 있다[법맥은 회양·마조·법상·가지·충언].³⁰⁾

남악 회양의 3세인 여산(廬山) 귀종사(歸宗寺) 지상(智常)의 법사 6인을 거론하는 가운데 신라 대모화상(大茅和尚)이 전하는데, 기연할 어구가 없어 기록하지 않고, 이름만 기록되어 있다[법맥은 회양·마조·귀종지상·대모].³¹⁾

Ⅲ-3장에서는 기록이 온전히 전하고 있는 도균·품일의 행적과 사상을 살펴보고자 한다.

1) 사자산문 도균

도균(道均)은 사자산문의 개산조(開山祖)인 철감 도운(徹鑑道允, 798~868)을 말한다. 시호가 철감, 18세에 출가하였다. 도운은 경전의 이치보다는 심인(心印)의 묘용(妙用)을 깨닫고자 선수행을 마음에 두었다. 그는 헌덕왕 17년(825)에 입당해 남전 보원(南泉普願, 748~834)에게 법을 받았다. 남전에게 법을 받은 내용이 『증효대사보인탑비(澄曉大師寶印塔碑)』에 강조되어 있다. 내용은 “금강산 도운화상이 오랫동안 중국에 있다가 돌아왔다는 소문을 들었다. 산문에 나아가 공경히 오체투지를 하였다. 도운화상은 중국에 들어가 남전을 침알하고, 남전의 법을 받았다. …우리 도운화상의 덕이 높고 뛰어나다.”³²⁾이다.

30) 『景德傳燈錄』卷9 (T51, 273b).

31) 『景德傳燈錄』卷9 (T51, 273c).

32) 『朝鮮金石總攬』上(1976), 『興寧寺澄曉大師 寶印塔碑』, 158, “企聞楓岳長潭寺有道允和尚久遊華夏返故鄉特詣禪扉自投五體…和尚纔中國先謁南泉…其高會(峻)可知矣”.

도윤은 문성왕 8년(847)에 귀국하여 금강산에 머물다가 전라도 화순 쌍봉사(雙峰寺)로 옮겨가 크게 선법을 펼쳤다. 경문왕 8년(868)에 입적했다. 도윤의 제자로는 절중(折中, 826~900)이 있다. 절중은 강원도 흥녕선원興寧禪院에서 선풍을 크게 진작시켰다.

2) 사굴산문 품일

품일(品日)은 사굴산문의 통효 범일(通曉梵日, 810~889)이다. 범일은 당나라에까지 그의 수행력이 널리 알려져 있었다. 범일은 15세에 출가해 『능가경』을 공부하다가 헌덕왕 6년(831)에 입당했다. 범일은 여러 지역을 발초침풍해 선지식을 참문하다 마침내 염관 제안(鹽官齊安, ?~842)을 만났다. 범일이 염관제안과 범거량을 하였는데, 그 일화가 『조당집』에 전한다.

염관제안이 물었다.

“어디서 왔는가?”

“동국에서 왔습니다.”

“수로로 왔는가? 육로로 왔는가?”

“두 가지 길을 모두 밟지 않고 왔습니다.”

“그 두 가지 길을 다 밟지 않았다면 어떻게 여기까지 이르렀는가?”

“해와 달에게 동(東)과 서(西)가 무슨 장애가 되겠습니까?”

“그대는 동방(東方)의 보살이로다.”³³⁾

범일은 염관에게서 법을 얻고 문성왕 9년(847)에 귀국했다. 처음 백달산에서 수행하다가 문성왕 12년(851년)에 사굴산문을 개산하였다. 그는

33) 『祖堂集』卷17「溟州堀山通曉章」(K45, 339a), “鹽官齊安大師 大師問曰 什麼處來 答曰 東國來 大師進曰 水路來陸路來 對云 不踏兩路 來既不踏兩路 闍梨爭得到這裏 對曰 日月東西有什麼障礙 大師曰 實是東方菩薩”.

71세로 열반에 들었고, 시호는 ‘통효(通曉)’, 탑명은 연휘(延徽)이다. 범일의 대표적인 선사상은 진귀조사설(眞歸祖師說)이다. 스님의 진귀조사설은 고려 진정 천책(眞靜天頤, 1206~?)의 『선문보장록(禪門寶藏錄)』과 서산 휴정(西山休靜, 1520~1604)의 『선교석(禪教釋)』에 실려 있다.³⁴⁾

범일의 제자로는 걸출한 제자 10인이 있으나 행적이 전하는 이는 행적(行寂)과 개청(開淸)뿐이다.³⁵⁾ 후대 고려 때 보조 지눌(普照知訥, 1158~1210)도 사굴산문의 승려이다. 또한 고려 초기에 입송해 정인(淨因) 선사에게 선법을 얻고 귀국해 선풍을 전개한 혜소(慧炤) 국사가 있다.

4. 신라 말기 - 11권, 회양의 5세 법손

회양의 4세인 천룡(天龍) 화상의 법사로 신라국 언충(彦忠)이 등장하는데, 기연할 어구가 없어 기록하지 않고, 이름만 기록되어 있다[법맥은 회양-마조-법상-천용-언충].³⁶⁾

회양의 4세에 해당하는 신라 대증(大證) 선사의 법사 2인으로 문성대왕과 현안대왕이 있다. 두 대왕은 기연할 어구가 없어 기록하지 않고, 이름만 기록되어 있다[법맥은 회양-마조-대증-문성대왕·현안대왕].³⁷⁾

회양의 4세에 해당하는 신라 홍직선사의 법사 2인이 나오는데, 흥덕대왕과 선강태자 2인은 기연할 어구가 없어 기록하지 않고, 이름만 기록되

34) 『禪門寶藏錄』 「頓教對辨門」, 25則 (H6, 470), “眞歸祖師在雪山 叢木房中待釋迦 傳持祖印壬午歲 心得同時祖宗旨 達磨密錄”; 진귀조사가 설산에 계시면서 석가를 기다렸다가 석가에게 心印을 전해 주었다는 설이다. 이렇게 석가도 진귀조사 [眞歸祖師, 문수보살의 화신]를 만남으로서 진정한 정법안장을 전수받고 종지를 증득했다는 설이다. 이 설은 유일하게 한국에만 존재하는 선사상이다.

35) 행적(行寂, 832~916)에 대해서는 Ⅲ-6장에 언급한다. 개청(開淸)은 범일 문하에 있다가 강릉 보현사(普賢寺)에 거주하며 선풍을 전개했다. 훗날 고려 왕건의 귀를 받았다.

36) 『景德傳燈錄』卷9 (T51, 382a).

37) 『景德傳燈錄』卷9 (T51, 382a).

어 있다[법맥은 회양-마조-서당지장-홍직-홍덕대왕·선강태자]38)

5. 신라 말기 - 12권, 회양의 6세 법손

회양의 5세 법손인 임제 의현(臨濟義玄, ?~867)의 법사로 20인의 이름이 전하는데, 여기에 ‘신라국 지리산화상(智異山和尚)’의 이름이 전한다. 지리산화상에 대해 기연할 어구가 없어 기록하지 않고 이름만 제시되어 있다[법맥은 회양-마조-백장-황벽-임제-지리산화상].39)

회양의 5세 법손인 원주袁州 양산 혜적(仰山慧寂, 807~883)의 법사로 10인의 기록이 전하는데, 여기에 신라 오관산(五冠山) 순지(順支)가 등장한다[법맥은 회양-마조-백장-위산-양산-순지].

Ⅲ-5장에서는 기록이 온전히 전하고 있는 오관산문 순지 화상의 행적과 사상을 살펴보고자 한다.

오관산 순지의 행적에 대한 자료는 요오화상비(了悟和尚碑)와 『조당집』권 20에 「서운화상장」, 『경덕전등록』등 여러 곳에 전하는데, 『조당집』은 이 비문에 의거하여 내용이 실려 있다.40)

순지는 평안도 패강(溟江) 출신으로 속성은 박씨이고, 지방 호족출신이다. 서운사화상(瑞雲寺和尚)이라고도 한다. 오관산 오관사에서 삭발하고 속리산에서 구족계를 받았다. 순지는 858년 현안왕 때 당나라에 들어가 바로 강서성(江西省) 원주(袁州) 양산 혜적(803~887)에게 배우고, 그의 법통을 이어받았다. 처음 양산과 순지가 만나 대화를 나누었는데, 이때 두 사람에 대해 『조당집』에서는 순지가 양산의 곁을 떠나지 않고 현현한 종지를 물으니 “마치 안회가 공자 곁에 있는 듯하였고, 가섭존자가 부처님

38) 『景德傳燈錄』卷9 (T51, 382a).

39) 『景德傳燈錄』卷9 (T51, 289b).

40) 김영태(1975), 「삼국신라시대불교금석문고증(三國新羅時代佛教金石文考證)」, 326.

의 곁에 있는 듯하였다”라고 묘사하고 있다.⁴¹⁾

순지는 양산의 법을 받고 신라로 돌아와 874년 오관산에 산문을 개창했다. 순지는 양산에게서 97개의 원상(圓相) 법문을 구한 뒤, 신라로 돌아와 위양종의 일원상을 신라에 전했다. 순지는 양산으로부터 원상 법문을 전해 받은 뒤 표상현법(表相顯法)으로 정리하였다. 즉 견성성불(見性成佛)의 단계와 원리를 원상으로 표현한 것으로 3단계[四對八相·兩對四相·四對五相]라는 16개의 원상으로 나타내고 있다. 순지의 원상 법문이 드러난 부분을 보기로 하자.

한 승려가 물었다.

어떤 것이 서쪽에서 오신 뜻입니까?

순지가 불자를 세우니, 승려가 말했다.

“그것만이면 되지 않겠습니까?”

순지가 불자를 던졌다.

“‘이(以)’자도 아니요, ‘팔(八)’자도 아니면 그것이 무엇입니까?”

대사가 원상을 그려보였다.

어떤 승려가 대사의 앞에서 다섯 고리의 원상을 그리니, 대사가 지워 버리고 따로 원상 하나만을 그렸다.⁴²⁾

그러나 순지의 원상 법문은 보편화되지 못했으며, 후대까지 전승되지 않았다. 『조당집』에 전하는 순지의 법문에는 「표상현법(表相顯法)」1편, 「삼편성불론(三遍成佛論)」1편이다. 「삼편성불론」의 세 가지는 방법과 근거에 따른 세 가지 구별을 밝힌 것으로 세 가지가 서로 유기적인 관계로 연결되어 있다.⁴³⁾ 즉, ㉠ 증리성불(證理成佛)· ㉡ 행만성불(行滿成佛)· ㉢

41) 『祖堂集』卷20 「五冠山 瑞雲寺章」(K45, 356a), “若顏回於夫子之下 如迦葉於釋尊之前.”

42) 『景德傳燈錄』卷9 (T51, 294a), “新羅五觀山順支本國號了悟大師 僧問如何是西來意 師豎拂子 僧曰 莫遮箇便是 師放下拂子 問以字不成八字不是 是什麼字 師作圓相示之 有僧於師前作五花圓相 師畫破別作一圓相”.

시현성불(示顯成佛)인데, ㉠ 증리(證理)는 깨달음, ㉡ 행만(行滿)은 실천, ㉢ 시현(示顯)은 교화를 말한다. 즉 마음을 깨달으면 부처가 된다는 견해에서 깨달음만으로 성불이 완성되는 것이 아니라 ㉠ 깨달음·㉡ 실천·㉢ 교화 등 세 번의 성불을 통해서 진정한 성불이 된다는 것이다.

6. 신라 말기 - 16권, 청원 행사⁴⁴⁾의 6세 법손

길주(吉州) 청원산(靑原山) 행사(行思)의 5세 법사인 담주(潭州) 석상경저(石霜慶諸, 807~888)의 법을 이은 법사로 41인의 기록이 전한다. 여기에 신라 흠충(欽忠)·신라 행적(行寂)·신라 낭(朗)선사·신라 청허(淸虛)는 기연할 어구가 없어 기록하지 않고, 이름만 기록되어 있다[법맥은 행사-석두-약산유엄-도오원지-석상경저-흠충·행적·낭·청허].⁴⁵⁾

Ⅲ-6장에서는 기록이 온전히 전하고 있는 사굴산문 2세 낭공 행적의 전기와 사상을 살펴보고자 한다.

낭공 행적(朗空行寂, 832~916)은 사굴산문 승려로서 조동종 석두계 선사상을 처음으로 전한 인물이다. 물론 행적보다 앞서서 동산 양개(807~869)에게 수학한 승려 금장(金藏)이 있었으나 기록이 전하지 않는다.⁴⁶⁾ 행적은 가야산 해인사에서 화엄을 배우고, 문성왕 17년(855)에 복천사(福泉寺) 관단(官壇)에서 구족계를 받았다. 사굴산문 범일선사를 찾아가 입실을 허락받고, 수년 간 공부하였다. 이후 행적은 경문왕 10년

43) 『祖堂集』卷20「五冠山 瑞雲寺章」(K45, 357b).

44) 청원 행사(靑原行思, ?~740)는 江西省 吉安 출신으로 속성은 유瀏씨다. 어려서 출가하여 여러 곳을 참방하다 6조 혜능(638~713)의 제자가 되었다. 혜능과 법거량 이후 혜능은 청원의 수승함을 인정하고, 법맥을 받았다. 이후 행사는 여러 제방을 다니며 수행하다, 714년 자신의 고향인 길안으로 돌아와 청원산 정거사에서 선풍을 펼쳤다.

45) 『景德傳燈錄』卷9 (T51, 325c).

46) 다음 Ⅲ-7장에 금장이 재 언급된다.

(870)에 당나라로 건너갔다. 당에 머문 지 얼마안되어 황제의 칙명을 받고 입내설법하였다. 의종(859~873 在位)이 선사에게 물었다.

“멀리서 바다 건너 여기까지 무엇을 하러 왔습니까?”

“소승은 다행히도 상국의 불교에 대해 조금이나마 들었습니다. 이에 도를 찾고자 왔습니다. 그런데 오늘 이렇게 폐하의 은혜를 받고 불교의 풍속을 볼 수 있는 기회를 얻어 다행입니다. 그러니 여기서 널리 불적을 돌아보고, 마음 깨치는 구슬을 찾아서 고국으로 돌아가 법을 전하려고 합니다.”

황제가 행적에게 감화를 받아 선사에게 많은 공양물을 올렸다. 이후 행적은 오대산 화엄사에 이르러 문수보살을 예참하고, 874년(희종 2년) 사천성 성도에 이르러 정중사淨衆寺의 무상(無相) 대사 영당에 예를 올렸다. 이후 석두계인 석상 경저(石霜慶諸, 807~888)의 문하로 들어갔다. 신라 승려로서 석상을 참례한 경우는 행적이 처음이다. 행적은 석상에게서 법을 얻었다.⁴⁷⁾ 이후 행적은 여러 곳을 행각하며 선지식을 찾아다녔다.

행적은 고국을 떠난 지 15년만인 885년(헌강왕 11)에 귀국하였다. 돌아와 범일을 뵈고 다시 운수행각을 떠났다. 889년, 행적은 범일의 입적에 즈음해 스승을 찾아가 심인을 받았다. 행적이 삭주(朔州: 강원도 춘천) 건자난야(建子蘭若)에서 산문을 개산하니, 사람들이 모여들었다. 효공왕이 즉위하여 사신을 보내어 행적을 궁궐로 초청하였다. 왕이 선사에게 예를 다하며 귀의하자, 왕에게 나라 다스리는 법에 대해 조언을 해주었다.

915년 고려 태조가 그를 국사로 임명하고, 실제사(實際寺)를 선찰(禪刹)로 하여 이곳에 머물도록 하였다. 이후 행적의 여제자 명요(明瑤) 부인이 석남산사(石南山寺)를 선사에게 보시해 머물도록 하였다. 이듬해 917

47) 행적처럼 신라 사문으로서 석상 경저에게서 법을 얻은 자는 흙종(欽宗)·법허(法虛)·량(朗)이 있다. 한편 석상의 제자 구봉 도견(九峰道虔) 문하에 신라승려 국청(國淸)이 있고, 雲蓋志元(운개지원) 문하에 와룡(臥龍)이 있으며, 곡산도연(谷山道緣) 문하에 긍양이 있다.

년 병이 들어 85세로 석남산사에서 좌탈하였다. 시호는 낭공(朗空), 탑호는 백월서운(白月棲雲)이다. 이후 경북 봉화 태자사에 탑비를 세웠다.⁴⁸⁾ 제자에 500여명이 있을 정도로 행적의 선풍이 당시 크게 드날렸다. 행적의 직계 제자로서 법을 이은 선사는 양경(讓景)이다. 양경의 할아버지는 원성왕의 표래손[表來孫, 외가로 5대손]이요, 현강왕의 장인으로 집사시랑執事侍郎을 지냈고, 아버지 순례(詢禮)도 집사함향(執事含香)을 지냈다.

이렇게 행적처럼 신라사문으로서 석상경저에게 법을 얻은 승려는 흙종 欽宗·법허法虛·랑朗이 있다. 또 석상의 제자인 곡산 도연(谷山道緣)에게서 법을 얻은 희양산문의 공양(兢讓, 878~956)이 있다[석두-약산-도오원지-석상경저-곡산도연-공양]. 또 석상의 제자인 구봉 도건(九峰道虔) 문하에 신라 승려 국청(國淸)이 있다[석두-약산-도오-석상경저-구봉도건-국청].

7. 고려 초기 - 17권, 행사의 6세 법손

행사의 5세인 원주(袁州) 동산 양개(洞山良价, 807~869)의 5세에 26인을 기록하는 가운데 “신라국 금장화상(金藏和尚)”을 언급하고 있다. 금장에 대해서는 기연할 어구가 없어 기록하지 않고, 이름만 기록되어 있다[법맥은 행사-석두-약산유엄-운암담성-양개-금장].⁴⁹⁾

행사의 5세인 균주(筠州) 구봉 도건(九峯道虔)의 법사 10인의 기록이 전하는 가운데 “신라 청원(淸院)화상”을 언급하고 있다. 기연할 어구가 없어 기록하지 않고, 이름만 기록되어 있다[법맥은 행사-석두-약산유엄-도오원지-구봉도건-청원].⁵⁰⁾

48) 『朝鮮金石總攬』上(1976), 奉化 太子寺 朗空大師白月棲雲 塔碑.

49) 『景德傳燈錄』卷9 (T51, 334a).

50) 『景德傳燈錄』卷9 (T51, 334b).

행사의 5세인 담주(潭州) 운개산(雲蓋山) 지원(志元) 선사의 법사 3인의 기록 가운데 “신라 와룡(臥龍)화상”을 언급하고 있다. 와룡에 대해 기연할 어구가 없어 기록하지 않고, 이름만 기록되어 있다[법맥은 행사-석두 … 지원-금장].⁵¹⁾

행사의 5세인 담주(潭州) 곡산(谷山) 장(藏)선사의 법사 3인의 기록이 전하는데, 신라 서암(瑞巖)·신라 박암(泊巖)·신라 대령(大嶺), 3인을 언급하고 있다. 3인에 대해서는 기연할 어구가 없어 기록하지 않고, 이름만 기록되어 있다[법맥은 행사-석두 … 석상경저-곡산-서암·박암·대령].⁵²⁾

8. 고려 초기 - 19권, 길주 청원 행사의 7세 법손

복주(福州) 설봉 의존(雪峰義存, 822~908)의 문도 42인을 언급하고 있는 가운데 ‘신라국 대무위(大無爲)’가 기록되어 있다[법맥은 행사-석두-천황도오-용담승신-덕산선감-설봉-대무위].⁵³⁾

9. 고려 초기 - 20권, 행사의 7세 법손

행사의 6세인 길주 운거산 도응 선사의 법사 27인을 언급하고 있다. 이 가운데, ‘신라 운주(雲住)화상’이 나오고, 이어서 신라 경유선사(慶猷禪師)·신라 혜선사(慧禪師) 이름이 나란히 기록되어 있다[법맥은 행사-석두-약산유엄-운거도응-동산양개-운거도응-운주·경유·혜].⁵⁴⁾

Ⅲ-9장에서는 기록이 온전히 전하고 있는 운주·경유의 행적과 사상을 살펴보고자 한다.

51) 『景德傳燈錄』卷9 (T51, 334b).

52) 『景德傳燈錄』卷9 (T51, 334b).

53) 『景德傳燈錄』卷9 (T51, 353b).

54) 『景德傳燈錄』卷20 (T51, 360c).

신라 운주 화상에 대해서는 우리나라 자료에서는 찾을 수가 없다. 다만 『경덕전등록』에 전하는 운주화상의 범거량을 보자.

어느 승려가 물었다.

“여러 부처님들이 말씀하시지 못한 것을 누가 말합니까?”

“내가 말할 수 있다.”

“부처님들이 말씀하시지 못한 것을 화상께서 어찌 말씀하시겠습니까?”

“부처님들이 나의 제자이다.”

“그 뜻을 말씀해 주십시오.”

“군왕을 상대하지 않았더라면, 스무 방망이는 때렸어야 했구나.”⁵⁵⁾

경유(慶猷, 871~921)는 사자산문⁵⁶⁾ 2세인 징효 절중(澄曉折中, 826~900)의 제자이다. 경유에 의해 사자산문의 선풍이 크게 진작되었다. 즉 경유는 사자산문 3조에 해당한다[법맥은 도윤-절중-경유].⁵⁷⁾ 경유의 조상은 본래 중국 한족으로, 당진 지역의 호족으로 성장했다. 경유는 15세 에 훈종(訓宗)에게 출가해 18세 때 근도사(近度寺) 영종율사(靈宗律師)에게 구족계를 받았다. 경유는 선을 배우기 위해 입당사를 따라 당나라에 들어가 도응 문하에 들어갔다. 얼마 후 도응은 선사에게 “경유, 한 사람만이 능히 내 마음을 열었구나.”라고 하면서 심인을 전해주었다.

경유는 908년 38세 때 무주의 회진(會津)으로 귀국하였다. 경유의 비문에 의하면, 법경은 나말여초의 혼란을 피해 산속에 묻혀 살다가 궁예를 만나 후고구려로 들어갔다. 궁예의 폭정으로 후고구려가 멸망하자 고려 태

55) 『景德傳燈錄』卷20 (T51, 363b), “新羅雲住和尚 問諸佛道不得什麼人道得 師曰 老僧道得 曰諸佛道不得 和尚作麼生道 師曰 諸佛是我弟子 曰請和尚道 師曰 不對君王好與二十棒”

56) 구산선문 가운데 하나인 사자산문은 앞 Ⅲ-3장-(1)에 언급된 도균(道均)을 말한다. 사자산문의 개산조가 도균[도윤]이고, 경유는 2세인 절중(折中)의 제자이다. 즉 법맥은 도윤-절중-경유이다.

57) 경유는 무염의 제자라고 하지만, 실은 산문이 정확하지 않게 보는 학자도 있다.

조 왕건이 선사를 왕사로 모셨다. 이 비문에는 궁예에 대한 기록이 남아있는 점으로 유일하다고 한다. 태조는 경유에게 백성을 다스릴 훈계를 물었고, 경유는 이에 맞는 법을 설해주었다. 921년 선사는 일월사(日月寺)에서 입적해 다음 해에 법구가 용암산(踊岩山)으로 옮겨졌다. 문하에 정(定)○, 장현(裝玄) 등이 있다.⁵⁸⁾ 선사 입적 후, 70여년인 994년에 황해북도 개풍군 영남면 오룡사지에 탐비[五龍寺 法鏡大師 普照慧光塔碑]가 세워졌다. 경유의 탐비는 북한 국보 153호이다. 수미산문의 이엄·경유·여엄·형미 선사는 모두 891년에서 896년 사이, 운거 도응의 법을 받았다. 이 네 선사를 사무외대사(四無畏大士)라고 한다. 사무외대사란 “두려울 게 없는 경지에 이른 네 분의 스님”이라는 뜻이다. 사무외대사 명칭은 중국이 아닌 고려에서 명명되었는데, 언제부터 불러 졌는지는 정확히 알 수 없다. 다만 그 유래는 학계에서 경유의 탐비에 전하는 내용에 의한 것이라고 사료된다.

“이엄·여엄·경유·형미를 모두 사무외대사라고 하였다. 도응 선사가 말하기를 ‘말을 걸어보면 선비임을 알고, 얼굴을 보면 그 사람의 마음을 알 수 있다. 이들은 만리에 동풍(同風)이요, 천년에 한번 만날 수 있는 사람들이다.’라고 하였다. 이들 사현(四賢)은 마음으로 흠모하면서 불경을 배우고, 감개하면서 개당하여 이후 선풍을 펼쳤다.”⁵⁹⁾

대경대사 여엄의 비문을 통해 볼 때, 사무외대사 가운데 형미와 여엄은 공사상을 근간으로 선풍을 전개했고, 이엄과 경유는 심법의 본성을 깨쳐 일상적인 선에 근거해 법을 펼쳤다. 네 분의 대사들은 공통적으로 조동종 도응의 법을 받았으며, 귀국해 고려에서 왕성한 활동을 펼친 인물들이다. 사무외대사 가운데 『경덕전등록』에 이름이 전하는 선사는 경유뿐이다. 사

58) 『朝鮮金石總攬』上(1976), 五龍寺法鏡大師普照慧光塔碑,

59) 『朝鮮金石總攬』上(1976), 五龍寺法鏡大師普照慧光塔碑.

무외대사는 태조 왕건과의 인연으로 승려의 정치적인 면모가 드러나 있다. 하지만 태조 왕건 입장에서 볼 때는 민생 안정을 위해 선사들의 법연이 필요했을 것이요, 선사들 입장에서는 혼란한 시기에 권력층과 민중에 정신적인 안정을 도모함으로써 중생을 향한 자비의 방편이라고 본다.

10. 고려 초기 - 25권, 행사의 10세 법손

행사의 9세 법손 법안 문익[法眼文益, 885~958]의 법사 30인이 거론되어 있다. 이 가운데 “고려 도봉 혜거(道峰慧炬, ?~974) 이름이 나오면서 기연이 전한다[법맥은 행사-석두-천황도오-용담승신-덕산선감-설봉의존-현사사비-나한계침-법안문익-영갑].

『경덕전등록』에 선사로서 혜거의 모습에 대해 “처음에 정혜에게 법을 얻었는데, 본국의 왕이 사모하여 사신을 보내오라고 청하므로 본국으로 돌아갔다. 본국의 왕이 마음으로 법문을 듣고, 예를 갖추어 대우하였다.”⁶⁰⁾는 기록이 전한다.

“선사가 위봉루에서 법을 설하는 중에 위봉루를 가리키면서 대중에게 말했다. ‘위봉루가 여러 상좌들을 위해 벌써 다 거량을 마쳤다. 여러분, 알겠는가? 만일 알았다면, 어떻게 아는가? 혹 모른다면 위봉루를 어째서 모르는가? 여기서 법을 끝냅니다.’”⁶¹⁾

이렇게 선사의 위용을 언급하면서 ‘혜거는 중국에서 법을 펼치지 않았고, 입적도 잘 알려지지 않았다’고 『경덕전등록』에 전하고 있다.

60) 『景德傳燈錄』卷9 (T51, 414b), “始發機於法眼之室 本國主思慕 遣使來請 遂回故地 國主受心訣禮待彌厚.”

61) 『景德傳燈錄』卷9 (T51, 414c), “一日請入王府上堂 師指威鳳樓 示眾曰 威鳳樓為諸上座舉揚了 諸上座還會麼 儻若會且作麼生會 若道不會 威鳳樓作麼生不會 珍重.”

11. 고려 초기 - 26권, 행사의 10세 법손

26권은 길주 청원 행사의 9세로부터 11세 법손까지의 기록이 전한다. 여기에 법안 문익의 법손으로 고려 영감선사(靈鑑禪師)의 내용이 기록되어 있다[법맥은 행사-석두-천황도오-용담승신-덕산선감-설봉의존-현사 사비-나한계침-법안문익-영감]. 영감의 법거량이 『경덕전등록』에 전하는데, 내용을 보자.

어떤 승려가 물었다.
 “어떤 것이 청정한 가람입니까?”
 대사가 답했다.
 “쇠 우리이니라.”
 “어떤 것이 부처입니까?”
 “이 어리석은 놈을 끌어내라.”⁶²⁾

영감에 관한 기록은 위의 법거량 하나이지만, 하나만으로도 영감의 대기대용을 엿볼 수 있다.

IV. 나가면서

: 『경덕전등록』에 나타난 나말여초 선종의 특징

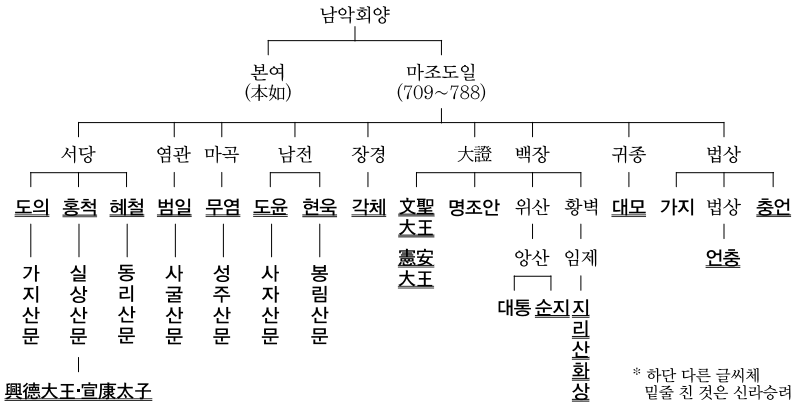
당나라 초기에는 교종이 발달했으나 중기 이후로는 선종이 발달하면서 나말여초 승려들도 중국으로 건너가 선(禪)을 하고, 법맥(法脈)을 받아왔다. 앞에서 보았지만, 법맥은 회양 계와 청원 계의 제자들이다. 먼저 회양

62) 『景德傳燈錄』卷20 (T51, 420c), “僧問 高麗靈鑑禪師 師曰 牛欄是問如何是佛 師曰 拽出癩漢著.”

계 마조 문하의 신라 법손들을 보자.

회양의 4세 법손으로 서당 지장의 제자로 도의[전등록 9권]·홍척[전등록 9권]·혜철[전등록 9권], 마곡 보철의 제자인 무염[전등록 9권], 장경 회휘의 제자로 현욱[전등록 9권], 각체[전등록 9권], 염관 제안의 제자로 범일[전등록 10권], 남전 보원의 제자로 도윤[전등록 10권] 대매 법상의 제자로 가지[전등록 10권]·충언[전등록 10권], 귀종 지상의 제자로 대모[전등록 10권], 백장 회해의 제자로 명조안[전등록 10권]이 전한다. 다음 회양의 5세 법손으로 천용의 제자 언충[전등록 11권], 염관 제안의 법손인 범일[전등록 10권]이다. 또 회양의 6세인 양산의 제자 순지[전등록 12권], 임제의 제자인 지리산화상[전등록 12권]이 있다.

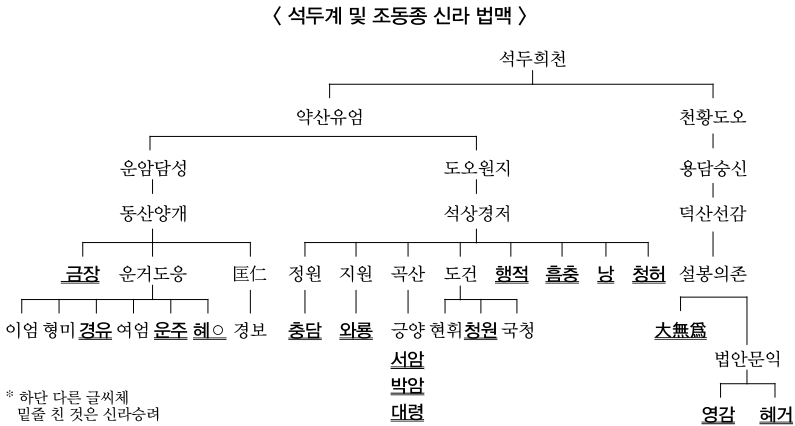
〈경덕전등록에 전하는 남악·마조 계 나말여초 禪者들〉



☞ 도표 1

다음 청원 계 석두 희천의 법손을 보자. 행사의 6세 법손으로 석상 경저의 제자로 흠충·행적·낭선사·청허[전등록 16권], 청원의 6세 법손인 동산 양개의 제자인 금장[전등록 17권], 행사의 6세 법손인 구봉 도건의 제자인 청원[전등록 17권], 행사의 6세 법손인 운개산 지원의 법사인 와룡[전

등록 17권], 행사의 6세 법손인 곡산의 법사인 서암·박암·대령[전등록 17권], 행사의 7세 법손인 설봉 의존의 제자인 대무위[전등록 19권], 행사의 7세 법손인 운거 도응의 제자인 운주·경유·혜[전등록 19권]이다. 행사의 10세 법손인 법안 문익의 제자인 혜거[전등록 25권]·행사의 10세 법손인 영감의 기록이 있다[전등록 26권].



☞ 도표 2

『경덕전등록』에 전하는 선사들의 선풍을 정리해보자.

첫째, 신라 말기에는 승려들이 남악 회양 계통의 선사들로부터 공부를 하고, 법을 받아왔으나 고려 초기로 들어가면 청원 행사 계통의 선사들에게 법맥을 받아왔다. 『경덕전등록』에 나타난 선사들을 볼 때, 흥주종·위양종·임제종·조동종·법안종 등 다양한 선풍이 나말여초에 전개되었다.

둘째, 신라 산문은 오로지 선만을 내세우는 산문도 있었지만 선교 융합을 주장한 산문도 있었다. 즉 가지산문 도의나 사굴산문 범일이 교를 배제하고 오로지 선만을 주장했던 것과는 대조적으로 동리산문 혜철은 선교 융합을 꾀했던 인물이다. 이는 선사들마다 제접하는 방편이 다를 뿐 누구의 사상이 더 수승한지를 논할 필요는 없다고 본다. 고대 한국불교사에 다

양한 선풍이 전개됨으로서 후대 한국불교의 초석이 되었다.

셋째, 나말여초에는 선종 9산선문이 개산하였다. 『경덕전등록』에 전하는 이들 가운데 9산선문에 속하는 선사를 보면, 가지산문 도의·실상산문 홍척·동리산문 혜철·사굴산문 범일·성주산문 무염·사자산문 도운·봉림산문 현욱·오관산문 순지이다. 이외 수많은 선사들이 입당해 법을 받았으나 산문을 개산하지 않은 경우도 많다.

넷째, 청원 계에서 법을 받아들인 선사들인 경우는 9산선문에 포함되지 않은 점으로 보아 신라 선풍은 회양·마조계의 선사상이 주류였음을 알 수 있다. 이런 영향으로 인해 임제계에서 나온 대혜 종고의 간화선 선풍이 고려 때 발전되었음을 추론할 수 있다.

『경덕전등록』에 나타난 우리나라 나말여초 승려들의 행적은 한국불교사 연구의 주춧돌 역할을 한다. 중국이 주변국[우리나라 포함]을 오랑캐라고 하면서도 나말여초의 승려들이 『경덕전등록』에 기록되어 있는 점을 볼 때, 한국불교의 저력이 드러남을 엿볼 수 있다. 역사 없는 미래는 발전할 수 없다. 앞으로도 여러 제현의 우리나라 선지식 발굴이 이어지기를 바란다.

<참고문헌>

『祖堂集』 K45

『禪門寶藏錄』 H6

『無問關』, T48

『法寶壇經』, T48

『宋高僧傳』, T50

『景德傳燈錄』, T51

『宗門十規論』, X110

『禪門拈頌』, H5

지관스님(1992), 『경전연구』, 한국불교연구소

『朝鮮金石總覽』上(1976), 서울: 亞細亞出版社

■ Abstract

**The *Seonja* During the Time from the End of Shilla to
the Beginning of Goryeo Appearing in
'*Gyeongdeokjeondeungrok*'**

Sin, Myunghee(Ven, Jungun)

'*Gyeongdeokjeondeungrok*' is a book that had been written by the Buddhist monk Dowon of the Fayan School in the year 1004. There are 30 volumes of this book. It has been mentioning about the whereabouts and the affinity opportunities of 1701 Buddhist monks from the 7 Buddhas in the past to the 28th generation of the *Seocheon*, to the *Dongto 6 jo*, and until reaching the *Beopanmunik*. However, although it conveys only the whereabouts of 951 Buddhist monks and only their names other than these, it is an important book of Zen Buddhism that has recorded the historical facts. Although, in the beginning of the Tang Dynasty, the non-Zen Buddhism had been developed, after the middle period, with the Zen Buddhism developing, the Buddhist monks, too, during the time from the end of Shilla to the beginning of Goryeo had done the zen and had received the Buddhist doctrine by going over to China. Although, among the Zen Buddhists (performers) who had received Buddha's teaching, there had been the Buddhist monks, too, the great kings, too, have been included. Although, during the last period of Shilla, the Buddhist monks had received Buddha's teaching from the Buddhist monks of the *Namak* faction, entering

into the beginning of Goryeo, most of them had been the cases in which they had received Buddha's teaching from the Buddhist monks of the *Cheongwon* faction. The whereabouts of the Buddhist monks during the time from the end of Shilla to the beginning of Goryeo appearing in '*Gyeongdeokjeondeungrok*' are the important materials for the research, too, of the history of Korean Buddhism.

Keywords ● '*Gyeongdeokjeondeungrok*', the time from the end of Shilla to the beginning of Goryeo, Zen Buddhist, Buddhist doctrine, Zen Buddhism.

■ 논문투고일 : 2022. 5. 31 ■ 심사완료일 : 2022. 6. 13 ■ 게재확정일 : 2022. 6. 15

종학연구소 규정

제1장 총 칙

제1조(명칭 및 소재) 본 연구소는 동국대학교 종학연구소(이하 “연구소”)라 칭하고, 동국대학교 불교학술원 산하기관으로 서울캠퍼스 내에 둔다.

제2조(목적) 본 연구소는 한국불교를 대표하는 대한불교조계종의 전통과 역사, 수행가풍과 정체성 정립 및 지속가능한 불교의 발전과 한국불교 정신문화의 비전 제시를 목적으로 한다.

제3조(사업) 본 연구소는 제2조의 목적을 달성하기 위하여 다음과 같은 사업을 한다.

1. 간화선 및 묵조선 등 선 수행법 연구
2. 간화선 세계화 사업 및 불교수행 연구
3. 간화선 국제학술대회
4. 한국선 정리사업
5. 근현대 고승연구사업
6. 대외교류(간화선 중심의 국내·외 네트워크 구축)
7. 한국의 간화선 편찬 사업
8. 한국 선학 편찬 사업
9. 조계종 종책 연구 사업
10. 조계종 교육 및 포교, 복지에 대한 연구
11. 생활선 연구(선 심리, 선 상담, 선 치료, 선 문화, 선 예술 등)

12. 비교명상 연구(불교 이외 수행법과 비교)
13. 유관 학문(선과 4차 산업, 선과 치유, 선과 철학, 선과 현대 사회 등)
14. 불교의 정신문화와 물질문화(의식주)

제2장 기구 및 임직원

제4조(기구)

- ① 본 연구소에는 운영위원회와 연구위원회를 둔다.
- ② 각 전문 분야의 연구를 위하여 다음과 같은 연구부를 둔다.
 1. 간화선 세계화 연구부
 2. 한국선학 연구부
 3. 조계종 종책 연구부
 4. 생활선 연구부

제5조(기능)

- ① 간화선 세계화 연구부는 선 수행법 연구, 간화선 세계화, 간화선 국제 학술대회 및 대외교류에 관한 사업을 관장한다.
- ② 한국선학 연구부는 한국선 정리사업, 근현대 고승연구사업, 한국의 간화선 편찬 및 한국 선학 편찬에 관한 사업을 관장한다.
- ③ 조계종 종책 연구부는 조계종 종책 연구사업, 조계종 교육 및 포교·복지에 관한 사업을 관장한다.
- ④ 생활선 연구부는 생활선 연구, 비교명상 연구, 유관 학문, 불교의 정신문화와 물질문화에 관한 사업을 관장한다.

제6조(임직원) 본 연구소의 임직원은 다음과 같다.

1. 연구소장 1인

- 2. 연구부장 각 1인
- 2. 운영위원 약간인
- 3. 연구위원 부별 약간인
- 4. 연구원 약간인

다만, 필요에 따라 조교 약간인을 둘 수 있다.

제7조(자격 및 임명)

- ① 연구소장은 전임교원 중에서 불교학술원장의 제청으로 총장이 임명한다.
- ② 연구부장, 운영위원 및 연구위원, 연구원은 본 대학교 전임교원 및 관련분야 전문가로서 연구소장의 제청으로 불교학술원장이 위촉한다.
- ③ 조교는 본 대학교 해당 규정에 따른다.

제8조(임기)

- ① 본 연구소의 임원(소장, 부장, 위원)의 임기는 2년으로 한다.
- ② 연구원 및 조교는 본 대학교 해당 규정에 따른다.

제9조(직무)

- ① 소장은 본 연구소를 대표하며, 연구 및 운영에 대한 일체의 업무를 총괄한다.
- ② 연구부장, 연구위원 및 연구원은 운영위원회에서 결정된 사업 및 연구를 수행한다.
- ③ 조교는 본 연구원의 제반 업무를 보조한다.

제3장 운영위원회

제10조(운영위원회)

- ① 본 연구소의 학술 연구 사업을 기획하는 운영위원회(이하 “위원회”)를 둔다.
- ② 운영위원회의 위원장은 소장이 겸임한다.
- ③ 위원은 각 연구부장을 당연직 위원으로 하며, 운영위원 중 약간인을 위원장의 제청으로 불교학술원장이 위촉한다.
- ④ 운영 위원의 임기는 2년으로 하되, 연임할 수 있다.

제11조(심의사항) 위원회는 다음 각 호의 사항을 심의한다.

1. 본 연구소의 사업 기획 및 관리
2. 규정의 제정 및 개폐
3. 예산 및 결산

제12조(회의) 위원회는 재적위원 과반수의 출석으로 성회하며 의결이 필요한 경우, 출석위원 과반수의 찬성으로 의결한다. 다만, 가부동수일 경우, 위원장이 결정한다.

제4장 연구위원회

제14조(연구위원회)

- ① 본 연구원의 운영과 사업을 심의하기 위하여 연구위원회(이하 “위원회”)를 둔다.
- ② 연구위원회의 위원장은 소장이 겸임한다.
- ③ 위원은 각 연구부장을 당연직 위원으로 하며, 연구위원 중 약간 인을

위원장의 제청으로 불교학술원장이 위촉한다.

④ 위원의 임기는 2년으로 하되, 연임할 수 있다.

제15조(심의사항) 위원회는 다음 각 호의 사항을 심의한다.

1. 연구 사업 계획 수립
2. 연구 과제 선정 및 평가
3. 연구기금의 조성 및 관리

제16조(회의) 위원회는 재적위원 과반수의 출석으로 성회하며, 의결이 필요한 경우 출석위원 과반수의 찬성으로 의결한다. 다만, 가부동수일 경우 위원장이 결정한다.

제5장 재정 및 보고

제17조(재원) 본 연구소의 재원은 교비 보조금, 교육사업의 수익금 및 기타 찬조금으로 운영한다.

제18조(회계연도) 본 연구소의 회계연도는 본교의 회계연도에 따른다. 단 외부지원기관의 보조금에 대해서는 지원기관의 회계연도를 따른다.

제19조(보고)

- ① 연구소장은 회계연도 종료 후 1개월 이내에 연구기관 운영보고서(당해연도 연구비 수혜 현황 및 연구 활동 실적) 및 결산서를 작성하여 연구위원회의 심의를 거쳐 총장에게 보고하여야 한다.
- ② 연구소장은 회계연도 종료 1개월 전까지 사업계획서 및 예산서를 운영위원회의 심의를 거쳐 총장에게 제출하여 승인을 얻어야 한다.

- ③ 연구소장은 연구비 수혜 현황 및 연구 활동 실적을 연구처장을 경유하여 수시로 총장에게 보고하여야 한다.

제17조(해산)

- ① 불교학술원장은 이 연구소의 업적을 심사하여 그 업적이 부진하다고 인정될 경우에는 불교학술원 자체 심의를 거쳐 해산을 명할 수 있다.
- ② 연구소가 해산될 경우 그 재산은 본교에 귀속된다.

부 칙(2018.6.4. 제정)

제1조(시행일) 이 규정은 2018년 6월 4일부터 시행한다.

제2조(경과조치) 이 규정 제정 전 이루어진 업무에 대해서는 이 규정에 의한 것으로 본다.

『宗學研究』 논문 투고 규정

제1조 (원고제출기한)

1. 『宗學研究』는 연 2회(매년 6월 30일, 12월 31일) 발간하며, 논문의 모집 사항에 대한 정보는 본 연구소 홈페이지(<https://jonghak.dongguk.edu/>)의 공지사항 게시판에 별도로 공고합니다.

제2조 (논문체제 및 분량)

1. 저널에 수록되는 논문은 ① 한글요약 ② 주제어(5개) ③ 본문 ④ 참고문헌 ⑤ 영문요약(Abstract) ⑥ 영문주제어(key-words 5개)의 체제를 갖추어야 합니다.
2. 종학연구소는 외국어로 된 논문의 투고를 권장합니다. 한국인이 투고할 경우 해당언어를 모국어로 하는 전문학자의 교정(proof reading)을 받도록 요청하며 또 한국어 요약문도 첨부해야 합니다. 외국인이 투고할 경우에는 영문요약문을 첨부해야 합니다.
3. 투고된 원고매수는 200자 원고지 기준 총 150매를 초과하지 않도록 하며, 투고된 원고매수가 200자 원고지 기준 총 150매의 분량보다 20% 이하이거나 이상일 경우는 투고가 거부될 수 있습니다.
4. 한글요약은 600자 이내, 영문요약은 200단어 이내 분량으로 제한하며, 한글 및 영문 주제어는 각 5개이고 참고문헌 목록은 본문에 인용·참조된 문헌만을 수록합니다.

제3조(투고요령)

1. 원고는 워드프로세서(한글과컴퓨터 한글 또는 MS Word)로 작성합니다. 다만 국문 원고의 경우 한글의 사용을 권장합니다.

2. 원고의 기본 형식

용지설정 : A4	본문 글자크기 : 10p (들여쓰기 10mm)
여백주기 : 왼쪽·오른쪽 50	큰 제목 : 14p (가운데 정렬)
위쪽·아래쪽 50	중간제목 : 12p (왼쪽 정렬)
머리말 10	작은제목 : 11p (왼쪽 정렬)
꼬리말 20	머리말·인용문·목차 : 9p
	각주 : 8p
	줄간 : 160%
	장평 및 자간 : 조정 없음
	한자표기 : 한글(한자) 병기

3. 중학연구소 이메일(jonghak@dongguk.edu)을 통해 전송하며, 연구소에서 접수 확인 회신을 합니다.

4. 학술대회 발표문의 경우 원고의 분량 등은 해당 대회의 공지문에 따르며, 중학연구소의 원고모집규정에 따라 작성한 후 E-mail로 제출합니다.

5. 투고자의 ① 성명(한자 및 영문 표기) ② 소속 및 지위 ③ 연락처(전화/E-mail)를 반드시 명기해주시기 바랍니다.

제4조 (사무처)

주소: 서울특별시 중구 퇴계로 36길 2 동국대학교 충무로영상센터 본
관 302호

TEL: 02-6713-5141

E-mail: jonghak@dongguk.edu

제5조 (학술지 수록여부) 본 연구소 편집위원회 주관 하에 논문심사위원
의 심사를 거쳐 결정되며, 제출된 원고의 파일은 일체 반환하지 않습니다.

제6조 (원고작성 시 유의사항) 심사위원의 심사를 통과한 논문일지라도
아래의 준수사항에 부합하지 않은 원고는 게재를 유보할 수 있으므로
준수해 주시기 바랍니다.(한국불교학술단체연합회 개정안인 “각주 및
참고문헌 형식 통일안” 참조)

각주 및 참고문헌 형식 통일안

한국불교학술단체연합회 개정안 (ver. 20170602)

I. 각주

1) 각주 작성의 기본원칙

- (1) 각주는 간략히 작성하고 ‘저자(연도), 쪽수.’ 방식으로 하며, 온전
한 서지정보는 참고문헌에 기입한다.
- (2) 약호를 사용하고 필요한 경우 줄 수를 표기하며 연도는 서기를

쓰는 것을 원칙으로 한다.

예) 松本史朗(1990), 156. [平成2년, 불기2534 등은 쓰지 않음]
AKBh, 98, 12-13줄.

(3) 자신의 논저를 인용할 경우에는 ‘줄고’ 등이 아닌 성명으로 표기한다.

(4) 여러 권의 저서나 논문 등을 함께 표기할 때는 단락을 나누지 말고 쌍반점(;)으로 연결하여 표기한다.

예) 홍길동(1987), 30-37 ; AKBh, 130.

(5) 페이지는 ‘p.’나 ‘pp.’ 없이 쪽수만 표기하고 범위는 ‘-’로 표기한다.

예) 홍길동(2017), 140-142.

(6) 재인용 논저는 출처를 밝힌 후 재인용이라고 표기한다.

예) 홍길동(2013), 100 재인용.

(7) 저자의 경우 성과 이름을 모두 표기하나, 서양어권 저자의 경우 성만 표기한다.

예) 홍길동(2017), 14 ; 中村元(1960), 50. Schmithausen(1981), 23.

(8) 학문 분야 또는 전공 별 특수한 표기는 관례에 따른다.

2) 인용문헌의 표기

(1) 논저[1인 저자의 경우]

‘저자(연도), 쪽수.’의 형식으로 표시하되 같은 해에 발간된 동일 저자의 논저는 발간순서에 따라 a, b, c 순으로 구분한다.

예) 홍길동(2016a), 20.

[2016년 2월에 발간된 홍길동의 논문 20쪽을 의미함]

홍길동(2016b), 3-4.

[2016년 10월에 발간된 홍길동의 저서 3-4쪽을 의미함.]

(2) 논저[2인 이상 저자의 경우]

2인 공저의 경우 저자를 모두 표기하고, 3인 이상의 경우 ‘대표저자 외 ○인’만 표기한다.

가. 동양어권 : 가운데점(·)으로 연결한다.

예) 홍길동·장길산(2013), 30.

홍길동 외 3인(2014), 50-60.

나. 서양어권 : and기호(&)로 연결한다.

예) Alexander & Stefan(2013), 35.

Alexander 외 2인(2014), 40.

(3) 사서(史書) 전집(全集)류

아래와 같은 용례에 준하여 표기한다.

예) 『三國遺事』卷5, 義解5, 寶壤梨木.

『世宗實錄』 권122, 30년 12월 1일.

『삼국사기』 권7, 신라본기7, 문무왕 21년.

(4) 번역서

번역서에서 기재하고 있는 저자명과 역자명을 병기하고 번역본의 출판연도, 쪽수를 표기한다.

예) T.R.V. 무르피, 장길산 역(1995), 99.

미즈노 고젠, 홍길동 역(1996), 40.

단, 편역서의 경우 편역자만 기재해도 무방하다.

예) 백련선서간행회(1995), 47-48.

- (5) 학술지 이외의 정기간행물(일간지, 주간지, 월간지 등)의 경우는 ‘<간행물명>(발행일자), 면.’ 순으로 표기하며, 권·집·호 등을 쓰고자 할 경우 간행물명 뒤에 병기한다.

예) <불교신문>(1989.2.1), 9.

<불교> 100호(1994.8), 3.

- (6) 대장경(大藏經), 전서(全書)류의 경우 약호를 사용하여 표시한다. 인용한 원문은 쌍따옴표(“ ”) 안에 표기하되 한국어 번역을 병기할 경우 “번역문(원문)”의 형태로 표시한다. 자세한 내용은 다음과 같은 예를 참고하여 작성한다.

가. 약호

예) 고려대장경 : K

한국불교전서 : H

대정신수대장경 : T

만신찬속장경 : X

이 외의 문헌은 해당 학문(전공) 분야에서 통용되는 약호를 사용하되 본문에서 사용한 약호는 모두 참고문헌에서 다시 밝힌다.

나. 한문(漢文) 문헌

예) 『○○○經』(K7, 512c-513a), “원문”

『○○○疏』(T42, 148c-149a), “번역문(원문)”

다. 티벳 문헌[P.: Peking판, D.: Derge판, N.: Narthang판, C.:
Cone판]

예) P.103, 15a2-3. [Peking판, 불전 No.103, 15면 상단, 둘째
줄부터 셋째 줄까지를 의미함]

라. 팔리 문헌[권수는 로마자로 표기한다]

예) DN.II, 135. [Dīgha Nikāya Vol.2, p.135를 의미함]

Sn, 342계. [Suttanipāta verse 342를 의미함]

Vism, 542, “번역문(원문)” [Visuddhimagga, p.542를 의
미함]

마. 범어 문헌[권수는 로마자로 표기한다]

예) RV.IX, 48cd ; AKBh, 393.

(7) 인터넷 정보 인용의 경우, 온전한 URL 정보와 검색일자를 아래
와 같이 표기한다.

예) <http://www.studies.worldtipitaka.org> (2013.2.15).

II. 참고문헌

1) 참고문헌 표기의 기본원칙

- (1) 참고문헌에는 본문(각주 포함)에서 인용한 문헌만 정리·표기한다.
- (2) 본 규정에 명시된 약호를 포함하여 본문에서 사용한 모든 약호는
참고문헌의 서두에 밝힌다.

(3) 1차 자료와 2차 자료로 구분하여 정리한다. 1차 자료는 원전 및 사전류, 2차 자료는 논문 및 저역서, 학술지 이외의 정기간행물, 인터넷 정보 등의 순서로 정리한다. 단, ‘1차 자료’, ‘저역서’ 등의 표현은 사용하지 않는다.

(4) 각주에서 제시한 정보의 온전한 서지사항을 제시하되 ‘저자명 (연도), 서명, 출판지역: 출판사.’ 순으로 표기하는 것을 원칙으로 한다. 단, 단행본은 출판지역을 밝히고, 학술지의 경우는 발행기관만 표기해도 무방하다. 각주의 온전한 정보를 확인함에 혼란이 없도록 각주에서 사용한 약호 및 저자명 등이 서지사항 맨 앞에 오도록 유의한다.

예) 홍길동(2012), 『아티샤의 중관사상』, 서울: 동국출판사.

上田真啓(2008), 「普遍と特殊をめぐって」, 『印度学仏教学研究』通号116, 日本印度学仏教学会.

(5) 동양어권 자료의 경우 저자의 성과 이름을 붙이고 홑낫표(「」), 겹낫표(『』)를 사용하여 논문과 저역서를 표기한다. 서양어권의 자료는 저자의 성명을 ‘성, 이름’ 순으로 표기하고 논문은 쌍따옴표(“ ”), 저역서는 *이탤릭체*로 표기한다.

예) 松本史朗(1988), 「空について」, 『駒澤大學佛教學部論集』19, 駒澤大學 佛教學部研究室.

Kulkarni, V.M.(1994), “Relativity and Absolutism”. *Filliozat, Pierre Sylvain etc ed. Pandit N.R.Bhatt Felicitation Volume.*

Isted, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

(6) 배열순서는 아래 2), 3) 항목에서 제시하는 기준에 따라 A, B, C 또는 가, 나, 다 순으로 한다. 단, 동일저자의 논저는 번역서를 포

함하여 함께 배열하는 것을 원칙으로 한다.

예) 水野弘元(1972), 『修證義の佛教』, 東京: 春秋社.

미즈노 고젠, 홍길동 역(1996), 『경전의 성립과 전개』, 서울: 시공사.

Murti, T.R.V.(1983), *Studies in Indian thought: collected papers of Prof. T.R.V. Murti*, edited by Harold G. Coward, Columbia: South Asia Books.

T.R.V. 무르띠, 홍길동 역(1995), 『佛敎의 中心哲學: 中觀 체계에 대한 연구』, 서울: 동국출판사.

2) 1차 자료의 표기

- (1) 작성하는 논문의 성격에 따라 분야별로 구분하여 정리한다.
- (2) 본문에서 사용한 모든 약호와 그 온전한 정보를 아래와 같이 표기한다.

예) T: 대정신수대장경 J: 일본대장경

SN: *Saṃyutta-nikāya*, PTS.

AKBh: *Abhidharmakośabhāṣya*, ed., by P. Pradhan, Tibetan Sanskrit Work Series 8, Patna, 1967(repr. 1975).

AKVy: *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* by Yaśomitra. ed. by U. Wogihara, Tokyo, 1932-1936(repr. Tokyo: The Sankibo Press, 1971)

Vism: *Visuddhimagga*, ed by H.C. Warren, revised D. Kosambi: Harvard, 1950.

- (3) 원전의 출처가 일반 출판물이 아니거나 원전 편역자의 의견을 본

문에서 인용한 경우에는 편역자명과 발행연도만 밝히고 해당 서지정보를 2차 자료에서 자세히 표기한다.

예) AP: *Anekantapraveśa*. 藤永伸(1997 ; 1998).

NA: *Nyāyāvātāra*. Balcerowicz(2001).

[2차자료에서]

藤永伸(1997), 「Haribhadra作Anekāntavādapraveśa 「積極的多面說入門」 翻譯解説(1)」, 『ジャイナ教研究』通号3, 京都: ジャイナ教研究會.

藤永伸(1998), 「Haribhadra作Anekāntavādapraveśa 「積極的多面說入門」 翻譯解説(2)」, 『ジャイナ教研究』通号4, 京都: ジャイナ教研究會.

Balcerowicz, Piotr(2001), *Jaina Epistemology in Historical and Comparative Perspective, Critical Edition and English Translation of Logical-Epistemological Treatises: Nyāyāvātāra, Nyāyāvātāravivṛti Nyāyāvātāra-Tippāna with Introduction and Note*, Stuttgart.

3) 2차 자료의 표기

(1) 논문과 저서 구분 없이 저자의 성명 순으로 정리한다. 동일 저자의 문헌은 발행연도 순으로 하되 동일저자의 동일연도 발행 문헌은 a, b, c 순으로 구분한다.

예) 장길산(2017), 『불교학개론』, 서울: 서울출판사.

홍길동(2008a), 「용성의 불교 근대화 기획」, 『대각사상』 21, 대각사상연구원.

홍길동(2008b), 「불교의 근대성과 대중불교」, 『한국불교학』

50, 한국불교학회.

홍길동(2010), 『한국 현대선의 탐구』, 서울: 도피안사.

(2) 2차 자료는 동양어권, 서양어권으로 나누어 정리하되 동양은 한국, 중국, 일본 등의 순서로 한다.

예) 末木文美土(2006), 『日本佛教の可能性』, 東京: 春秋社.

Schmithausen, Lambert(1981), “On Some Aspects of Descriptions or Theories of ‘Liberating Insight’ and ‘Enlightenment’”, *Studien zum Jainismus und Buddhismus, Gedenkschrift für L. Asldorf*, Wiesbaden.

(3) 2인 이상 공저의 경우 가능한 한 저자를 모두 표기하되 동양어권은 가운뎃점(·), 서양어권은 and기호(&)로 연결한다. 단, 필요에 따라 ‘-외 ○인’으로 표기할 수 있다.

예) 홍길동·장길산(2013), 『한국불교사상사』, 서울: 동국대출판부.

Alexander, Marcus & Stefan, Cleanth(2013), *A Study of Ganhwaseon*, New York: Buddhist Pub.

Alexander, Marcus 외 5인(2017), *A Study of Wonhyo*, New York: Buddhist Pub.

(4) 번역서의 경우 책에서 기재하고 있는 저자명과 역자명을 표기하되 저자명을 기준으로 작성한다. 또한 필요에 따라 원서명과 원서의 출판정보를 표기할 수 있다.

예) 미즈노 고젠, 홍길동 역(1996), 『경전의 성립과 전개』, 서울: 동국출판사.

탈만 페터, 장길산 역(2009), 『초기불교의 이념과 명상』, 서

을: 동국출판사.

B.K. 마티랄, 홍길산 역주(1993), 『고전인도 논리철학』, 서울: 동국출판사(Matilal, Bimal Krishna, *Epistemology, logic, and grammar in Indian philosophical analysis*).

(5) 학술지 이외의 정기간행물(일간지, 주간지, 월간지 등)의 경우는 ‘<간행물명>(발행일자), 면수, 「기사제목」.’ 순으로 표기한다. 단, 전문연구자 기고문의 경우 논문 형식을 따르며 저자의 다른 논문과 함께 표기할 수 있다.

예) <불교신문>(2017.4.3), 8면, 「소셜 네트워크…불교 안내하는 소통수단으로」

<불교> 100호(2017.4.23), 「진영에 깃든 선사의 삶과 사상 -99, 아도(阿度)」(<http://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=156850>)

홍길동(2016), 「불교와 정치」, <한겨레신문>(2016.3.1), 9.

제7조 (저작권 활용 동의) 중학연구에 게재된 논문의 저작권은 중학연구소에 귀속되며, 필자가 본 학회에 논문을 게재할 때에는 본 연구소의 홈페이지 등에 해당 논문을 일반인 및 연구자들이 무료로 이용할 수 있도록 공개 서비스하는 것과 또한 향후 전자 저널 출판이나 논문 선집의 편집 등의 형태로 본 학회가 해당논문을 자유롭게 이용하는 것에 동의하는 것을 전제로 한다.

부 칙

1. 본 규정은 2019년 4월 1일부터 시행한다.

『宗學研究』 편집규정

제1조 (목적) 중학연구소(이하 ‘본 연구소’라 칭함)는 본 연구소의 정기간행 학술지인 『宗學研究』의 편집과 발행에 관한 시행규정을 아래와 같이 정한다.

제2조 (학술지 발행일) 『宗學研究』은 매년 6월 30일, 12월 31일자로 연 2회 발행한다.

제3조 (편집위원회의 구성)

1. 『宗學研究』의 기획·편집 및 발행에 관한 제반업무는 본 연구소의 편집위원회가 관장한다.
2. 편집위원회는 편집위원과 편집위원장으로 구성한다.
3. 편집위원은 박사학위를 소지한 회원 중 학술활동과 업적이 뛰어난 중진연구자들로 구성하며, 본 연구소 운영이사회회의 심의를 거쳐 연구소장이 위촉한다.
4. 편집위원장은 본 연구소의 연구소장이 겸직한다.
5. 편집위원장과 편집위원의 임기는 2년으로 하며 연임할 수 있다.

제4조 (편집위원회의 업무) 편집위원회는 다음 사항을 의결하고 집행한다.

1. 학회지 발행을 위한 투고논문 접수
2. 표절시비, 중복게재 및 이중투고 등의 문제성을 검토하여 심사대상 논문 선정
3. 논문심사위원 위촉 및 심사의뢰, 심사보고서 수합 및 심사결과의 심의 판정

4. 원고모집규정에 따라 원고가 작성되었는지에 대한 예비심사 수행
5. 학회지의 편집 및 기획
6. 학회지의 출판 및 배포
7. 기타 출판물의 편집 및 발행

제5조 (논문의 투고와 게재)

1. 학회지에 게재되는 논문은 불교학과 관련된 주제를 다루어야 한다.
학제적 연구는 권장하지만 논문의 성격상 불교학과와의 관련성이 인정되어야 한다.
2. 투고할 논문은 ① 한글요약 ② 주제어 ③ 본 논문 ④ 참고문헌 ⑤ 영문 요약 ⑥ 영문주제어의 체제를 필히 갖추어야 한다.
3. 공동저술의 논문일 경우 제1저자가 있으면 이를 명시하고, 그 외 공동저자는 가나다순으로 명기한다.
4. 투고된 논문은 편집위원회의 주관 하에 소정의 심사과정을 통해 게재 여부를 정하며, 게재순서는 분야와 주제 등을 고려하여 편집위원회가 결정한다.
5. 논문의 투고와 작성에 관련된 기타 자세한 사항은 별도로 공시한다.

제6조 (논문의 심사) 논문심사에 관한 제반사항은 편집위원회가 주관하며, 심사기준 및 절차 등은 별도규정을 두어 시행한다.

부 칙

1. 본 규정은 2019년 4월 1일부터 시행한다.

『宗學研究』 심사규정

제1조 (목적) 『宗學研究』에 투고된 논문의 심사 및 게재에 관한 시행규정을 아래와 같이 정한다.

제2조 (심사절차) 투고된 논문의 심사절차는 다음을 따른다.

1. 편집위원회는 심사대상 논문의 학문분야와 동일한 전공학자 3인을 위촉하여 심사를 의뢰한다.
2. 편집위원회는 해당 전공분야의 책임자가 없다고 판단될 경우 심사가 능한 인접분야의 학자에게 의뢰한다.
3. 편집위원도 심사위원으로 위촉할 수 있다. 다만, 다른 편집위원이 투고한 논문의 경우 심사를 맡을 수 없다.
4. 심사의뢰 시 성명을 비롯하여 논문의 저자를 인지할 수 있는 모든 표시를 삭제하여 송부한다.
5. 학제적 연구논문의 투고는 권장하지만 논문의 성격상 불교학과의 관련성이 희박할 경우 심사위원 위촉이나 게재를 거부할 수 있다.
6. 심사위원은 정해진 심사보고서 양식에 따라 평가하고 최종심사결과는 ‘게재가’ ‘수정후 게재’ ‘수정후 재심사’ ‘게재 불가’로 판정한 후 편집위원회에 송부한다.
7. 심사보고서가 취합되면 편집위원회는 심사결과를 종합하여 판정한다. 다만, 편집위원회는 다음 항목에 해당하는 심사자들의 심사결과서에 대해서 심사를 진행하여, 심사결과를 무효화하고, 재심사하거나 편집위원회에 회부하여 심사를 할 수 있다.

<항목1> 투고자에 대한 인격적인 모독이나 무시하는 듯한 어투로 이루어진 심사

<항목2> 평가의 판정은 단정적인 데 비하여 그렇게 판정하는 근거 제시가 없는 심사

<항목3> 판정과는 무관하게 심사의견이 너무나 소략하게 주어진 경우

<항목4> ‘수정후 재심사’의 8점에 해당하는 경우만 전체 심사내용을 편집위원회의 검토 후 최종 결정할 수 있다.

8. ‘수정후 게재’ 또는 ‘수정후 재심사’로 판정된 논문은 필자에게 심사 내용을 첨부하여 수정을 요구하고, ‘게재 불가’로 판정된 논문은 심사내용과 결과를 필자에게 통보한다.
9. ‘수정후 게재’ 논문의 필자는 어떻게 수정하였는지 ‘수정보고서’를 제출하며, ‘수정후재심’의 경우 편집위원회가 다시 심사자를 결정한다.
10. 논문의 수정기간은 학술지 해당호의 출판에 지장이 없는 범위 내에서 정하며, 정해진 기간을 엄수하지 못할 경우 게재에서 제외하고 이를 필자에게 고지한다.
11. 편집위원회는 논문이 취합되면 그 게재여부를 최종 결정하고 그 결과를 15일 이내에 필자에게 통보한다.
12. 그 밖의 사항은 편집위원회의 결정에 따라 시행한다.

제3조 (심사기준) 심사위원은 다음 항목을 채점하여 A(100~90점, 게재가), B(89~85점, 수정후 게재), C(84~80점, 수정후 재심사), D(79점 이하, 게재 불가)로 논문을 평가한다.

1. 연구주제의 독창성 및 내용의 창의성 (20점)
2. 논문구성 및 논지전개의 명료성과 논리성 (20점)
3. 문장기술 및 용어사용의 명확성 (20점)
4. 선행연구의 활용성, 연구결과의 기여도, 초록의 적절성 (20점)
5. 참고문헌의 인용, 각주처리 등의 정확성과 일관성 (15점)
6. 불교학술용어표준안의 활용도 (5점)

제4조 (심사결과 판정) 심사위원은 정해진 심사기준에 따라 평가한 결과와 상세한 심사평을 기재한 심사보고서를 제출하고, 편집위원회는 수합된 심사보고서를 종합하여 해당논문의 심사결과를 판정한다. 심사결과 판정의 최소요건은 다음 표와 같이 한다.

심사결과				최종판정
계재가	계재가	계재가	AAA(12)	계재가 (11~12점)
계재가	계재가	수정후계재	AAB(11)	
계재가	계재가	수정후재심사	AAC(10)	수정후계재 (9~10점)
계재가	수정후계재	수정후계재	ABB(10)	
수정후계재	수정후계재	계재가	BBA(10)	
계재가	계재가	계재불가	AAD(9)	
수정후계재	수정후계재	수정후계재	BBB(9)	
계재가	수정후계재	수정후재심사	ABC(9)	
수정후재심사	수정후재심사	계재가	CCA(8)	
계재가	수정후계재	계재불가	ABD(8)	
계재가	수정후재심사	수정후재심사	ACC(8)	
수정후계재	수정후계재	수정후재심사	BBC(8)	
계재가	수정후재심사	계재불가	ACD(7)	
수정후계재	수정후계재	계재불가	BBD(7)	
수정후재심사	수정후재심사	수정후계재	CCB(7)	
수정후재심사	수정후재심사	수정후재심사	CCC(6)	
계재불가	계재불가	계재가	DDA(6)	
수정후계재	수정후재심사	계재불가	BCD(6)	
수정후재심사	수정후재심사	계재불가	CCD(5)	계재불가 (3~5점)
계재불가	계재불가	수정후계재	DDB(5)	
계재불가	계재불가	수정후재심사	DDC(4)	
계재불가	계재불가	계재불가	DDD(3)	

* A=4, B=3, C=2, D=1.

제5조 (심사보고서) 심사보고서는 편집위원회가 정한 양식에 따라 작성한다. (※ 양식별첨)

부 칙

1. 본 규정은 2019년 4월 1일부터 시행한다.

『宗學研究』 연구윤리규정

제 1 장 총 칙

제1조 (목적) 이 규정은 연구윤리 및 진실성의 확보를 위한 절차와 그 업무 수행을 위한 위원회의 설치 및 운영에 관한 사항을 규정함을 목적으로 한다.

제2조 (적용대상) 이 규정은 연구활동을 수행하거나 그에 참여하는 이에 대하여 적용한다.

제3조 (적용범위) 연구윤리의 확립 및 연구의 진실성에 관한 검증과 관련된 사항은 이 규정을 따른다.

제4조 (연구부정행위의 범위)

1. 연구부정행위(이하 “부정행위”라 한다)라 함은 연구의 제안과 수행, 연구결과의 보고 및 발표 등에서 행하여진 다음 각 호의 행위를 말한다.
 - 1) 존재하지 않는 데이터 또는 연구결과 등을 허위로 만들어 내는 행위
 - 2) 연구재료·장비·과정 등을 인위적으로 조작하거나 데이터를 임의로 변형·삭제함으로써 연구내용 또는 결과를 왜곡하는 행위
 - 3) 타인의 창의적인 연구내용이나 연구결과 등을 정당한 승인 또는 인용 없이 도용하는 표절행위
 - 4) 연구내용 또는 결과에 대하여 공헌 또는 기여를 한 사람에게 정당한 이유 없이 논문저자 자격을 부여하지 않거나, 공헌 또는 기여를 하지 않은 이에게 감사의 표시 또는 예우 등을 이유로 논문저자 자

격을 부여하는 부당한 논문저자 표시행위

- 5) 본인 또는 타인의 부정행위의 혐의에 대한 조사를 고의로 방해하는 행위
 - 6) 기타 제2항의 위원회가 자체적인 조사 또는 예방이 필요하다고 판단되는 부정행위
2. 제1항의 행위에 관한 연구소의 자체조사를 위하여 연구소 안에 연구윤리위원회(이하 “위원회”라 한다)를 둔다.

제5조 (용어의 정의)

1. “제보자”라 함은 부정행위를 인지하고 관련 증거를 위원회에 알린 자를 말한다.
2. “피조사자”라 함은 제보 또는 위원회의 인지에 의하여 부정행위의 조사대상이 된 이 또는 조사 수행과정에서 부정행위에 가담한 것으로 추정되어 조사의 대상이 된 이를 말하며, 조사과정에서의 참고인이거나 증인은 이에 포함되지 아니한다.
3. “예비조사”라 함은 제보 또는 인지된 부정행위의 혐의에 대하여 공식적으로 조사할 필요가 있는지 여부를 결정하기 위한 절차를 말한다.
4. “본 조사”라 함은 부정행위의 혐의에 대한 사실여부를 조사하기 위한 절차를 말한다.

제 2 장 위원회의 설치 및 운영

제6조 (기능) 위원회는 다음 각 호의 사항을 심의·의결한다.

1. 연구윤리와 진실성에 관련된 제도의 수립 및 운영에 관한 사항
2. 연구윤리강령 등 관련규정의 제·개정에 관한 사항
3. 부정행위 제보접수 및 처리에 관한 사항

4. 본 조사의 착수 및 조사결과의 판정·승인 및 재심에 관한 사항
5. 제보자 및 피조사자 보호에 관한 사항
6. 연구진실성의 검증결과 처리 및 후속조치에 관한 사항
7. 기타 위원회 운영에 관한 제반사항

제7조 (구성)

1. 위원회는 위원장을 포함하여 총 7인으로 구성하며 위원장 및 위원은 이사장이 위촉한다.
2. 부위원장은 위원 중에서 호선한다.
3. 위원의 임기는 2년으로 하고 연임할 수 있다.

제8조 (위원장)

1. 위원장은 위원회를 대표하며 회의를 주재한다.
2. 부위원장은 위원장을 보좌하고 위원장의 부재 시에 직무를 대행한다.

제9조 (간사) 위원회는 간사 1인을 두어 제반 행정사항을 처리한다.

제10조 (회의)

1. 위원장은 위원회의 회의를 소집하고 그 의장이 된다.
2. 회의는 재적위원 과반수 출석과 출석위원 과반수 찬성으로 의결한다. 다만, 제6조 3항 내지 6항의 사항은 재적위원 3분의 2이상의 출석과 출석위원 3분의 2이상의 찬성으로 의결한다.
3. 위원회는 비공개회의를 원칙으로 하며 필요한 경우 관계자를 출석하게 하여 의견을 청취할 수 있다.

제 3 장 제보 및 접수

제11조 (부정행위 제보 및 접수) 제보자는 위원회에 서면 또는 전자우편 등의 방법으로 제보할 수 있으며 관련된 증거는 반드시 서면으로 제출하여야 한다. 다만, 실명제보를 원칙으로 한다.

제12조 (제보자의 권리보호)

1. 위원회는 제보자의 신원을 보호하여야 하며, 제보자의 성명은 필요한 경우가 아니면 제보자 보호차원에서 공개해서는 안 된다.
2. 위원회는 제보자가 부정행위 제보를 이유로 징계 등 신분상 불이익, 근무조건상의 차별, 부당한 압력 또는 위해 등을 받은 경우 피해를 원상회복하거나 제보자가 필요로 하는 조치 등을 취하여야 한다.
3. 제보내용이 허위인 줄 알았거나 알 수 있었음에도 불구하고 이를 신고한 제보자는 보호대상에 포함되지 않으며 사안에 따라 관련사실을 해당 소속기관에 통보할 수 있다.

제13조 (피조사자의 권리보호) 위원회는 부정행위 여부에 대한 조사가 완료될 때까지 피조사자의 명예나 권리가 침해되지 않도록 주의하여야 하며 무혐의로 판명된 피조사자의 명예회복을 위하여 노력하여야 한다.

제14조 (이의제기 및 변론권 보장) 위원회는 제보자와 피조사자에게 의견진술, 이의제기 및 변론의 권리와 기회를 동등하게 보장하여야 하며 관련절차를 사전에 알려주어야 한다.

제 4 장 예비조사

제15조 (예비조사위원회) 위원장은 제보접수일로부터 10일 이내에 3인 이내의 위원으로 예비조사위원회를 구성한다.

제16조 (예비조사의 기간 및 방법)

1. 예비조사는 제보접수일로부터 15일 이내에 착수하고, 예비조사 시작 일로부터 15일 이내에 본 조사 실시여부를 결정하여야 한다.)
2. 제보의 접수일로부터 역산하여 만 2년이 경과된 부정행위에 대해서는 이를 접수하였더라도 처리하지 않음을 원칙으로 한다.
3. 예비조사에서는 다음 각 호의 사항에 대한 검토를 실시한다.
 - 1) 제보내용이 제4조 1항 소정의 부정행위에 해당하는지 여부
 - 2) 제보내용이 구체성과 명확성을 갖추어 본 조사를 실시할 필요성과 실익이 있는지 여부
 - 3) 부정행위가 제보일로부터 역산하여 만 2년이 경과되었는지 여부

제17조 (예비조사 결과의 보고)

1. 예비조사 결과는 위원회의 의결을 거친 후 10일 이내에 제보자 및 피 조사자에게 문서로 통보한다. 다만, 제12조 3항의 허위제보에 의한 경우에는 그러하지 아니한다.
2. 예비조사 결과보고서에는 다음 각 호의 내용이 포함되어야 한다.
 - 1) 제보의 구체적인 내용
 - 2) 조사의 대상이 된 부정행위 혐의사실
 - 3) 본 조사의 실시여부 및 판단의 근거

제 5 장 본 조사

제18조 (본 조사 착수 및 기간)

1. 본조사는 위원회의 본 조사 실시 결정 후 15일 이내에 착수하며, 이 기간 동안 본 조사 수행을 위한 위원회(이하 “조사위원회”라 한다)를 구성하여야 한다.)
2. 본조사는 본 조사 시작일로부터 45일 이내에 완료한다.)
3. 조사위원회가 기간 내에 조사를 완료할 수 없다고 판단할 경우 위원회에 그 사유를 설명하고 1회에 한하여 기간연장을 요청할 수 있다.

제19조 (조사위원회의 구성)

1. 조사위원회는 5인 이상의 위원으로 구성한다.
2. 조사위원회 위원구성 및 위촉기간은 위원회의 의결을 거쳐 결정하고 조사위원회의 위원장은 조사위원 중에서 호선한다.
3. 조사위원회는 해당분야의 전문적인 지식 및 경험이 풍부한 자를 2분의 1 이상 포함하며 공정성과 객관성 확보를 위하여 연구소 소속이 아닌 외부인사를 5분의 1 이상 위촉한다.
4. 당해 조사사안과 이해관계가 있는 자를 조사위원회에 포함시켜서는 안 된다.

제20조 (출석 및 자료제출 요구)

1. 조사위원회는 제보자·피조사자·증인 및 참고인에 대하여 진술을 위한 출석을 요구할 수 있으며, 만약 출석을 포기할 경우 별지 제1호 서식의 “진술권 포기서”를 위원장에게 제출하여야 한다.
2. 조사위원회는 피조사자에게 자료의 제출을 요구할 수 있으며, 증거자료의 보전을 위하여 이사장의 승인을 얻어 적절한 조치를 취할 수 있다.

제21조 (본 조사 결과보고서의 제출)

1. 조사위원회는 본 조사 종료 후 10일 이내에 본조사결과보고서(이하 “최종보고서”라 한다)를 위원회에 제출하여야 한다.
2. 최종보고서에는 다음 각 호의 사항이 포함되어야 한다.
 - 1) 제보의 구체적인 내용
 - 2) 조사의 대상이 된 부정행위 혐의사실
 - 3) 관련 증거·증인 및 진술서
 - 4) 조사결과

제 6 장 본 조사 이후의 조치

제22조 (판정)

1. 판정은 예비조사 시작일로부터 6개월 이내에 이루어져야 한다.
2. 위원회는 판정결과를 이사장에게 보고하고 제보자와 피조사자에게 통지하여야 한다.
3. 제보자 또는 피조사자가 판정에 불복할 경우에는 통지를 받은 날로부터 30일 이내에 이유를 기재한 재심의 요청서를 위원장에게 제출하여야 한다.

제23조 (재심의)

1. 위원회는 재심의 요청서를 접수한 날로부터 10일 이내에 재심의 여부를 결정하여야 한다.
2. 재심의 절차 및 방법은 위원회가 별도로 정한다.

제24조 (결과에 대한 조치)

1. 위원장은 관련자에 대하여 이사장에게 후속조치를 건의할 수 있으며

- 해당 기관장에게 통보한다.)
2. 징계조치에 관한 사항은 다른 관련규정에 의하거나 별도로 정할 수 있다.

제 7 장 자료의 보관 및 비밀엄수

제25조 (기록의 보관) 예비조사 및 본 조사와 관련된 기록은 5년간 보관한다.

제26조 (비밀엄수) 제보·조사·심의·의결 및 건의조치 등 조사와 관련된 일체의 사항은 비밀로 하며, 조사에 직·간접적으로 참여한 자(위원회 위원·간사 등을 포함한다)는 조사 및 직무수행 과정에서 취득한 모든 정보에 대하여 누설하여서는 안 된다. 다만, 합당한 공개의 필요성이 있는 경우 위원회의 의결을 거쳐 공개할 수 있다.

제 8 장 보 칙

제27조 (운영예산) 위원회의 운영 및 조사에 필요한 예산은 별도로 책정하여 지급할 수 있다.

제28조 (예외사항) 이 규정에 명시되지 않은 사항은 관련 상위법을 준용한다.

부 칙

1. 이 규정은 2019년 4월 1일부터 시행한다.

운영위원	종호스님(동국대) 서광스님(동국대) 형운스님(동국대) 정영희(동국대)	미산스님(카이스트) 정운스님(동국대) 현건스님(동국대)	정덕스님(동국대) 혜주스님(동국대, 경주) 김홍근(동국대)
편집위원장	정도스님(동국대)		
편집위원	김방룡(충남대) 김지연(동국대) 안유숙(동국대) 이석환(동국대) 정운스님(동국대)	김성은(동국대) 박인석(동국대) 오용석(원광대) 일미스님(예일대) 주석스님(쿠무다)	김유리(동국대) 버스웰(UCLA) 원법스님(운문사승가대) 정영희(동국대) 혜명스님(동국대, 경주)
편집간사	정영희(종학연구소 전임연구원)		

宗學研究 제7집

발행일 | 2022년 6월 30일
 발행인 | 정도스님
 편집인 | 정도스님
 발행처 | 동국대학교 불교학술원 종학연구소
 편집제작 | 주호기획

종학연구소 연락처 |
 서울특별시 중구 퇴계로 36길 2 동국대학교 총무로영상센터 본관 302호
 전화 | 02)6713-5141

전자우편 | jonghak@dongguk.edu
 홈페이지 | jonghak.dongguk.edu
 논문투고 | jonghak@dongguk.edu