

「삶으로서의 수행」의 근거에 대하여

명 범(동국대 강사, 교수아사리)

1.

이 글은 생물학이라는 학문적 기초 위에서 확립된 필자의 오랜 불교적 사색을 바탕으로 하여 불교수행이 특정 집단의 전유물이 아니라 우리 모두에게 주어진 삶의 문제임을 역설하고 있다. 이 글, 아니 필자의 불교적 사색을 가로지르는 문제의식은 불교의 가르침, 특히 “상구보리 하화중생”이라는 대승불교의 이념이 삶의 현장성에 기반하고 있다는 사실에서 출발한다. 이처럼 삶의 현장성을 “모든 존재가 근거하고 있는 상호의존적으로 영향을 주고받으며 계속 변화하는 관계성”(원고 p.2)으로 이해하는 필자의 이해방식은 그다지 특별한 것이 아니지만, “생태적 진화”라는 생물학적 이념을 통하여 그것에 사회적, 역사적 맥락을 부여하고 그것을 생명존중과 비폭력에 대한 실천적 요청으로 만든 점에 이 글의 탁월함이 있다.

따라서 이 글은 우리사회의 중요한 담론으로 자리 잡은 “생태”, “생명”, “비폭력” 개념에 대한 불교적 해석이자 실천에 대한 요청으로 이해될 수 있다. 필자는 또한 이 담론과 불교수행을 연결시킴으로써 자성과 쇄신 결사를 세속의 영역으로 옮겨놓고자 한다. 자연과학과 인문학, 불교를 오가며 펼쳐진 필자의 자유로운 사색과 불교를 시대적 담론 속으로 끌어들이는 노력은 높이 평가되어야 마땅하지만 이 글의 논지를 따라가기는 쉽지 않았다.

전체적인 틀에 대하여 논자는 필자의 관점에 동의한다. 그러나 사유의 비약과 개념의 모호함은 실천력의 약화를 초래하기 때문에 불교학적 관점과 실천적 관점에서 이 글의 몇 가지 문제점을 지적해보겠다.

2.

첫째, 필자가 사용하는 ‘생태적 진화’는 불교적 개념인가? 필자는 그것을 생명의 실상인 연기에 대응하는 생물학적 개념으로 생각하고 있으나 ‘진화’라는 개념에는 근본적으로 ‘목적’ 또는 최소한 ‘방향성’이라는 개념이 개재되어 있다. 그러므로 이 개념은 기독교의 창조설과 반대된다고 간주되지만 사실 그것은 목적을 상정하는 기독교의 종말론적 시간관에 근거를 두고 있다. 반면 ‘윤회’라는 불교의 시간 개념에는 목적은커녕 최소한의 방향성도 없다. 다시 말해 어떤 존재의 상태에서 다른 존재의 상태로의 변화는 어떤 하나의 방향으로 진행되지 않는다. 인간이 천상의 존재가 되는 것도 가능하지만 지옥에 떨어지는 것도 가능하기 때문이다. 발전이나 타락이나를 결정하는 것은 선형적으로 존재하는 역사의 목적이거나 신의 의지가 아니며, 우연하지만 진화하는 ‘종으로서의 인간’이 아니다. 그것을 결정짓는 것은 개체로서의 인간의 행위, 즉 업이다. 불교에서 존재의 상태는 철저하게 행위에 의해 결정된다. 이 점에서 불교는 가장 윤리적인 종교이다.

업의 이론에는 ‘공업’이 존재하지만 그것은 생물학적 진화를 옹호하는 논리가 될 수 없다. 왜냐하면 그것은 동일한 결과를 여러 사람들이 공유한다는 의미가 아니라 유유상종의 원리에 따라 비슷한 업을 가진 사람들이 비슷한 과보로 비슷한 환경에 처하게 된다는 의미이기 때문이다. 따라서 공업의 주체는 종으로서의 인간이 아니라 개체로서의 인간이다.

반면 ‘생태적 진화’에서 시간의 작용은 하나의 방향으로 이루어진다. 그것은 ‘발전’이라는

긍정적 의미를 갖는다. 그러나 그것은 개체의 결정이나 업의 결과라기보다 ‘중으로서의 인간’, 나아가 ‘유적 존재로서의 생명체’의 역사성을 의미한다. 따라서 생물학적 진화나 생태적 진화는 연기와 무관한 개념이다. 논자가 이해하는 한, 연기적 실상은 모든 인간적 의미를 벗어나 있다. 나아가 그것은 시간성도 배제한다.

이 점에서 두 번째 문제가 제기된다. 필자가 말하는 ‘생명’은 ‘생명체’와 어떻게 다른가? 진화론에서 진화하는 주체는 개별적 생명체가 아니라 ‘유적 존재로서의 생명’이다. 그것은 실존적 결단을 통해 욕도를 윤회하는 생명체, 즉 존재자가 아니다. 개체로서의 생명체는 생과 사의 영역, 다시 말해 실존의 영역에 존재한다. 반면, ‘유적 존재로서의 생명’은 역사의 영역, 또는 생물학적 진화의 영역에 존재한다. 필자도 ‘생명’과 ‘생명체’를 구분하고(2) 있지만 “모든 생명은 약 138억년의 시간을 담고 지금 이 순간에 꽃 피운 존재이자 그 자체로 하나의 우주를 표현한다”(2)는 주장에서 “모든 생명”은 ‘유적 존재로서의 생명’이 될 수 없다. 그것은 개체로서의 생명, 즉 생명체를 의미한다. 그런데 앞에서 언급했듯이 개체로서의 생명체는 삶과 죽음이라는 실존의 영역에 속하지 진화의 영역에 속하지 않는다. 실존의 영역에 속하는 ‘일기생사를 하는 존재자’들의 변화와 연속성으로서의 욕도윤회는 ‘유적 존재로서의 생명’이 유전하는 생태학적 진화와 전혀 다른 개념이다. 진화론은 삶과 죽음이라는 실존의 영역이 아니라 유적 존재의 역사성에 대한 담론이다.

또한 “모든 생명이 약 138억년의 시간을 담고 지금 이 순간에 꽃피운 존재이자 그 자체로 하나의 우주를 표현한다”는 필자의 주장은 “한 송이 꽃 속에서 우주를 본다”는 선불교의 관점과 전혀 다르다는 점이 분명히 되어야 한다. 전자는 생명, 정확히 말해 각 생명체에게 존재의 역사가 저장되어 있다는 의미이다. 생물학적으로 말한다면, 그것은 하나의 DNA 속에 모든 생명의 역사가 기록되어 있다는 의미인 반면, 후자는 존재의 공성에 대한 깨달음을 이야기한다.

그렇다면 이 글에서 논하고 있는 것이 생명이 아니라 생명체가 아닌가? 필자가 생명체와 구분되며 생태적 진화의 주체라고 본 생명의 의미가 정확하게 파악되지 않는다. 필자의 부연설명을 부탁드린다.

셋째, 종적 존재로서의 인간의 역사성을 받아들인다고 하더라도 그것을 비폭력과 연결시키는 고리가 분명하지 않다. 필자가 주장하듯이 생명은 “생의 욕망이 바탕이 된”(2) 것이다. 따라서 필자가 “상의상존하는 관계성”(2)이라고 본 비폭력은 욕망의 결과인 생태학적 진화의 토대가 될 수 없다.

넷째, 필자는 폭력을 “관계의 단절이나 왜곡을 가져오는 행위”(3)라고 규정한다. 비폭력은 그와 반대다. 필자는 관계성의 형성을 연기라고 파악하고 따라서 곧 비폭력이라는 결론을 내리고 있다. 그렇다면 연기를 관계성이라고 이해해도 좋은가? 필자가 인용한 초기 경전에 따르면, 연기는 “이것이 있으므로 저것이 있고 이것이 생기므로 저것이 나타나는” 것뿐만 아니라 “이것이 없으며 저것이 없고 이것이 멀하면 저것이 멀하는”(2. 주석) 것이기도 하다. 이처럼 환멸문의 입장에서 연기는 관계의 파괴를 의미한다.

연기의 이러한 측면은 그것의 또 다른 이름인 중도에서 더 분명해진다. 중도란 나와 너라는 관계성이 아니라 대립의 양변을 떠나는 것이다. 그러나 그것은 양변의 중간이나 그 바깥에 또 다른 위치를 점하는 것이 아니라 양변의 공성에 대한 자각을 말한다. 다시 말해 ‘관계짓기’가 아니라 ‘관계성에 대한 통찰’ 또는 ‘관계의 공성에 대한 자각’이다. 그러므로 그것은 관계성의 단절을 의미한다. 그러므로 비폭력이 관계짓기라는 필자의 정의를 따른다면 연기는 비폭력만 아니라 폭력파도 연관되게 된 것이 된다.

여기서 논자가 강조하고 싶은 것은 폭력의 옹호가 아니다. 생명의 관점에서 비폭력은 옹호되어야 하지만, 연기를 비폭력으로 이해하는 것은 적절하지 않다는 점이다. 생명은 앞서 말한 것처럼 연기의 한 측면에 불과하다. 다시 한 번 강조하지만, 논자가 아는 한, 연기실상은 모든 인간적 의미에서 벗어나 있다. 연기란 결코 인간중심적인 것도 아니고 생명친화적인 것도 아니다. 그것은 처연한 그대로의 실상일 뿐이다.

3.

약간의 불일치는 있지만 실천이라는 관점에서 필자의 사유를 적극적으로 해석해보겠다.

제2절 경의 수행 자세와 믿음에서 필자는 수행을 “간절한 기다림”(5)이라는 수동성으로 해석하고 있다. 이 글에서 경에 대한 믿음은 수행이 삶의 현장성을 떠나지 않아야 하며 따라서 상구보리와 하화중생이 둘이 아닌 하나라는 필자의 주장이 근거하고 있는 기초이다. 그러나 “기다림이란 그 어떤 대상이나 깨달음을 기다린다는 것이 아니라 존재의 살아가는 과정 자체로서의 간절한 깨어있음”(4)이며 깨달음이란 더하거나 덜어서 얻어지는 것이 아니며 “못 중생을 제도하지만 제도된 중생이 없음”(4)을 아는 것이기 때문에 “간절한 기다림”이라고 말해도 좋을 것이다.

제3절 삶의 생태적 진화와 수행에서 필자는 수행이라는 개인적 차원의 실천과 참여라는 사회적 차원의 실천을 통합시키고자 한다. 이 통합을 통해 필자는 포스트-성철 시대, 즉 불교의 사회참여의 시대를 열고자 한다. 그리고 생태적 진화라는 역사성을 현재성으로 초점을 맞추으로써 참여, 나아가 수행이 삶의 현장에서 발현되어야 한다고 주장하고 있다.

그런데 필자에 따르면, 사회적 참여는 생태적 진화라는 능동성을 필요로 한다. 더 나아가 필자는 이 능동성, 즉 “분별없는 가운데에도 분별이 있어 능동적 주인공으로서의 삶의 자세”(7)를 강조하기 위하여 금강경에서 부정한 아상을 다시 긍정하고 있으며 욕망의 문제를 끌어들이고 있다. 여기서 생태적 진화의 동력인 삶에 대한 욕망과 ‘나는 누구인가’라는 욕망이 통합되는데, 그러나 필자는 “생명체는 나라는 개체고유성의 지니는 것이 특징이며, 그것이야말로 생명 소중함의 근간이고 모든 깨달음의 씨앗이다”(6)라는 확대된 결론으로 나아간다.

논자는 필자의 사유에 나타난 불일치를 지적하기보다 그것을 수행과 참여를 일치시키기 위한 노력으로 이해하고 싶다. 필자의 주장을 더 잘 이해하기 위하여 논자는 다른 방식의 해석을 제시해보겠다.

논자는 개인적 차원의 수행이 연기실상에 대한 깨달음을 목표로 하기 때문에 그것을 “간절한 기다림”이라는 수동성으로 이해하는 필자의 관점에 동의한다. 수행은 연기실상에 어떤 변화를 가져오기 위한 것이 아니라 있는 그대로의 연기실상을 깨달으려는 것이기 때문에 수동성이라고 말해도 무방하다. 그런데 일반적으로 수행은 이 수동성 때문에 세상을 떠나야만 하는 것으로 간주된다. 그러나 삶의 현장성을 벗어난 깨달음이란 없기 때문에 기다림은 세상을 떠나서 행하는 수행이 아니라 세상 속에서 우리가 행할 수 있는 가장 적극적인 수행임에 틀림없다.

다른 한편, 깨달음과 깨닫지 못한 것은 전적으로 다른 것이다. 이들 사이에는 ‘이것이냐 저것이냐’는 양변만 존재할 뿐, 절충이나 종합은 있을 수 없다. 거기에는 단절만 있다. 따라서 필자가 말한 “관계의 단절”은 폭력이 아니라 깨달음의 필요불가결한 요건이다. 다시 말해 깨달음은 양변을 떠난 중도이지만 중도는 다시 하나의 입장이 됨으로써 한 변에 떨어지게 된다.

이처럼 중도조차 하나의 입장이 되어버리기 때문에 세속제의 차원, 역사적 시간성에서 살아가는 인간은 하나의 입장을 선택하지 않으면 안 된다. 이처럼 하나의 입장을 취하는 것이 바로 참여이다. 역사적 시간성의 차원에서 깨달은 자 역시 하나의 입장을 취할 수밖에 없다. 이제 깨달은 자는 주체로서 삶을 살아가야 한다. 이것이 각유정인 보살이 세상으로 돌아오는 방식이다.

그러므로 필자가 말한 ‘아상’은 주체성의 다른 표현에 지나지 않는다. 그렇다면 ‘아상’이라는 오해되기 쉬운 용어보다 ‘주체’라는 개념이 더 적합하지 않을까? 마찬가지로 오해되기 쉬운 개념인 ‘욕망’도 조심스럽게 판별되어야 한다. 필자가 지적한 것처럼 그 욕망은 “집착하지 않는 욕망”(6)이기 때문에 욕망이라고 부를 수 없지만, 역사적 시간성 속에 사는 주체는 하나의 입장을 가질 수밖에 없기 때문에 ‘욕망’이라고 불러도 무방하다. 불교에서 ‘원력’이라는 더 적절한 개념이 있지만 필자가 ‘욕망’이라는 용어를 사용함으로써 얻고자 했던 것이 참여와 수행에 삶의 현장성을 끌어들이는 것이라면 더욱 그렇다.

그럼에도 불구하고 반드시 지적해야 할 점이 있다. 이 욕망은 단절을 기초로 해야만 한다는 것이다. 앞에서 지적한 것처럼 깨달음과 깨닫지 못한 사이에 존재하는 단절에 근거를 두지 않는다면 사회적 참여에 굳이 불교수행을 끌어들이 필요가 없다. 그것은 결국 사회적 참여와 개인적 수행을 이원화하는 소송적 관점과 다르지 않기 때문에 필자가 주장하는 삶으로서의 수행을 완성하기 위해서는 ‘관계짓기’ 못지않게 ‘단절’이 요구된다. 신자유주의 시대의 욕망과 사회적 참여의 욕망을 구별하고 폭력을 배제하고 비폭력을 실현하기 위해 단절은 필수불가결하다. 만약 그렇지 않다면 이 욕망과 저 욕망은 무차별적으로 동일화될 것이며 깨달음과 미혹도 동일한 것이 되고 말 것이다. 그렇다고 이 단절이 꼭 세상을 떠나는 출가라는 행위에 의해서만 이루어진다고 말하는 것이 아니다. 단절은 외적 형태가 아니라 실존적 결단이며 우리에게 연기실상을 끊임없이 마주하게 만들고 그 긴장을 감내하게 하는 힘이다. 그러므로 삶의 현장성 그 자체에 통일 못지않게 단절이 존재한다는 사실을 잊어는 안 된다.

필자가 주장하는 생태적 진화는 바로 이 역사성의 공간에서 허용될 수 있겠다. 깨달음의 초월성마저 역사적 시간성 속에서 하나의 입장이 될 수밖에 없으므로 우리에게 허용되는 것, 인간이 할 수 있는 최선의 것은 결국 선의 추구, 생명의 입장에 서는 것 외에 다른 것이 없기 때문이다.

‘삶으로서의 수행’에 대한 논평문

윤승용(한국종교문화연구소)

주최 측으로부터 ‘수행결사, 불교 밖에서는 어떻게 해야 하는가’라는 주제에 대한 논평을 부탁받았는데, 뜻하지 않게 수행의 개념을 확대 해석하는 교학적인 글을 받았다. 그러나 불교의 중심 주제인 수행의 개념을 논하고, 그것을 통한 사회적인 참여와 실천을 강조하고 있어서 도리어 한국불교를 다시 생각해 볼 수 있는 기회를 가지게 되었다. 좋은 글에 대한 논평의 기회를 준 주최 측과 필자에게 우선 감사드린다.

이 글 전체는 비록 교학적인 글이나 수행의 사회화를 충분히 이해할 수 있는 상당히 잘 구성된 글이라고 생각된다. 논평자는 필자의 논지에 대부분 동의하면서도 이 글에서 지금 왜 수행 문제를 검토해야 하는가 하는 그 필요성과 배경에 대한 설명이 있었다면 이 글의 의미가 한층 더 빛났을 것으로 생각한다. 그런데 수행에 대한 재해석에만 머물러 있어 아쉬움이 많이 남는다.

그래서 논평자는 이글에 대한 논평 이후에 불교의 수행에 관련한 논평자의 견해를 밝히고자 한다. 먼저 논평을 위하여 논평자가 이해한 필자의 논리를 간략하게 살펴보자.

이글은 불교의 핵심인 수행의 개념을 폭넓게 재정의하여 불교적 수행의 사회화를 주장하고 있다. 말하자면 수행이라는 것이 단순히 현실을 떠난 구도자만이 아니라 모든 불자의 생활이 되어야 한다는 것을 설파하고 있는 것이다. 필자는 이의 주장을 위해 연기의 실상에 대한 통찰로부터 나오는 ‘생명존중과 비폭력’을 중심으로 활용하고 있다.

불교의 연기실상에 의하면 폭력은 존재의 관계성에 대한 무지로 인해 나타난 것인데, 이로 말미암아 인간의 고통이 생겨난다고 한다. 이때 관계의 단절이나 왜곡을 가져오는 모든 행위를 폭력으로 보고 있다. 이에 반해 비폭력은 왜곡되거나 단절된 관계의 회복을 가져오게 하는 모든 행위를 말한다. 자신의 무명으로 인해 알지 못하는 본래의 자신을 되찾는 일도 그리고 너와의 관계, 이웃과의 관계, 사회 속에서의 관계를 온전하게 회복하는 것도 모두 이 비폭력에 해당된다.

또한 필자는 불교의 생명존중의 논리는 불상생의 논리와 다를 바가 없다고 한다. 생명은 어떤 것이든지 생명 상호 관계의 진화 속에 있다며, 이런 진화를 필자는 생태적 진화라고 명명하였다. 생태적 진화에서 생명은 개체의 아상이라고 표현할 수 있는 삶의 욕망을 가진 개체고유성을 가지게 되는데, 이 아상에 대해서는 화엄적인

재인식이 필요하다고 지적한다. 이 같은 적극적인 이해가 반영될 때 깨어있는 아상 즉, 관계가 열린 아상이 되고 이 아상은 생명체의 존재근거로서의 집착하지 않는 욕망으로 승화하여 아상의 문제를 넘어 개체 생명의 중요성을 담보한다고 하였다. 따라서 나라는 존재를 통하여 그 모습을 드러낸 생명은 주위와의 관계에서 전체이면서 부분이고, 부분이면서 전체가 된다고 하였다. 이로써 모든 생명체가 지니는 개체의 소중함이 드러나고 이어 불교적 삶에 핵심인 불살생과 더불어 생명존중으로 이어진다고 한다.

그러면 필자가 말하는 수행이란 무엇인가

필자가 말하는 수행이란 본래의 관계를 회복하는 행위이다. 즉, 연기실상에 대한 철저한 채득을 위해 자신의 온 삶을 내던지는 행위이다. 일반적으로는 개인차원에서는 관계회복이고 사회적 차원에서의 관계 회복을 위한 노력에 참여하는 것이다. 특히, 생태적인 삶은 우리를 억압하는 것이 무엇인지 바르게 알아차려 고치도록 노력하는 것이고, 이것이 바로 수행이라는 것이다. 그래서 수행은 연기적 실상을 깨닫기 위한 것이며 동시에 생명존중과 비폭력이라는 삶의 가치를 삶의 현장에서 구현하기 위한 행위라는 것이다.

나아가 불교는 생명을 ‘관계에 의한 창발현상’으로 바라보고 있기 때문에 모든 생명의 삶이 펼쳐지는 현장과 무관하게 수행을 논의하는 것은 한계가 있다며, 그러한 창발현상에 능동적인 주인공으로서 삶의 자세를 강조한다. 이러한 적극적인 참여가 바로 실천의 문제이자 그것이 수행 문제라고 주장한다.

그리고 필자는 참선, 기도 염불, 사경 등과 같은 특정 형태도 좋은 수행방식이지만 그러한 특정형태의 종교적인 수행방식뿐만 아니라 우리의 일상 행위가 수행이 되어야 한다고 주장한다. 따라서 일상의 삶을 떠난 전문적 수행만을 강조하며 그러한 수행방식에만 권위를 부여하는 것은 일종의 양두구육으로 포장한 종교장사 행위에 불과할지 모른다면 심각하게 불교현실을 우려하고 있다. 특히, 약자의 수탈이 인정되는 신자유주의 시대에는 초월적 수행자상을 보여준 성철스님을 뛰어 넘는 즉 저잣거리 속에서 중생과 더불어 길을 걷는 보살이 필요하다고 역설하고 있다.

1. 이글에 대한 의문점

먼저 이글에 한정해서 몇 가지 질문을 드리고 싶다. 논평자가 불교의 교의를 잘 몰라서 나온 질문일 수가 있으니 그런 점이 있다면 양해 바란다.

1) 생태적 진화에서 개체의 고유성과 욕망을 긍정적으로 평가하고 있는 부분은 이

글의 논리적 전개에서 중요한 부분이라고 생각되는데, 이것이 불교 교리와 상충되는 것은 아닌지 묻고 싶다. 또 같은 맥락에서 금강경의 무아와 화엄의 조화가 생태적 진화에서 같이 결합되고 있다고 생각되는데 이에 대한 보충 설명을 부탁드립니다.

2) 관계에 의한 창발적인 현상과 사회관계 회복에 참여의 당위성에 대한 내용도 더 설명이 필요할 것 같다. 생명이 관계에 의한 창발성 때문에 생기는 결과인지 연기에 의해 생기는 당위성인지 아니면 양자의 결합이라고 보아야 하는지가 궁금하다.

3) 이글의 말미에 신자유주의 시대에는 현실을 떠난 성철과 같은 초월적 수행자가 필요한 것이 아니고 저잣거리 보살이 필요하다고 했는데, 신자유주의 시대만이 아니라 어느 시대나 그런 수행자상이 필요하지 않는가. 이와 관련하여 성철과 같은 초월적 수행자상은 청정비구가 필요했던 당시 불교계 상황이 만든 수행자상으로 볼 수는 없는 지 필자의 고견을 듣고 싶습니다.

4) 종교가 사회적 삶에 참여할 경우 문제가 되는 것이 항상 참여 방법과 수준이 문제가 된다. 필자가 주장한 ‘사회의 관계성 회복으로 만들어지는 사회적 삶의 참여’는 구체적으로 어떤 것이고 어느 정도의 수준인지요.

2. 수행과 관련한 몇 가지 생각들

현재 조계종은 간화선을 중심으로 하는 전문수행자인 비구 중심의 수행공동체로 볼 수 있다. 이런 전문적 수행을 통해 종단 내의 모든 권위가 생성되고 있다. 따라서 종단의 종지, 종단의 성격, 제도나 법규 등 모든 문제가 이러한 권위를 매개로 하여 전문적 수행과 내밀하게 연계되어 있다. 앞서 필자가 지적한대로 ‘일상의 삶을 떠난 전문적 수행만을 강조하며 그러한 수행방식에만 권위를 부여하고 있는 것’이 현 종단의 상황이다. 그 때문에 생기는 문제가 한두 가지가 아니다.

먼저, 전문적 수행에만 종교적 권위를 모두 집중시켜 놓았기 때문에 수행 전문가인 승려가 아니면 누구도 종단 권력에 함부로 접근할 수 없다. 여기에 조계종이 비구 종단으로 정착할 수밖에 없는 태생적 한계가 있다. 아마 종교적 권위의 분산을 위한 제도적인 조치가 없는 한, 독점적인 종교적 권위가 종단의 비종교적인 세속영역에 까지 행사되는 부작용이 계속 나타날 가능성이 많다.

둘째, 전문적 수행자가 종단의 권위를 독점하는 구조에서는 안심인명을 추구하는 재가불자는 이미 설 자리를 잃게 된다. 결국 조계종은 전문적 수행자 중심의 종단으로 계속 남을 뿐 사부대중의 불교가 되기 어렵다. 재가자와 출가자는 종단 내 그 역할과 기능이 다르지만 동일한 불자라는 의식을 가져야만 정상적인 불교공동체가

되는 것인데, 전문적 수행에만 종단의 권위를 집중시킨 결과 그것이 불가능하게 된 것이다. 현재도 많은 재가신도들은 승려들의 전문적 수행을 신앙모델로 삼아 가끔 전문적인 수행을 해야 만이 진정한 재가불자가 되는 것으로 착각하고 있다.

셋째, 개인의 초월적인 전문 수행을 종교의 핵심 문제로 삼고 있기 때문에 상구 보리는 몰라도 하화중생이라는 사회적 실천에는 많은 약점을 가지고 있다. 그 결과 종단의 사회적 영향력 행사에도 어려움이 많다. 이러한 문제들을 해결하기 위해서는 제도적 개선만으로는 한계가 있고, 종교적 권위를 보장해주는 전통적인 수행개념을 근본적으로 수정하지 않으면 아니 된다.

그렇다고 논평자가 종교성과 정체성을 보장하는 전통적인 수행 내용과 방식을 폐지하자는 것은 아니다. 그러한 수행을 통해 종단의 종교성과 정체성을 유지하면서 재가신도들의 종단 내 독자적인 권위와 지위를 보장할 수 있는 길을 모색할 필요가 있다는 주장이다. 그렇게 될 때 진실로 종단의 수행 가치가 사회화될 수 있고, 사부대중의 협력에 의한 진정한 수행결사운동이 가능하다.

전문적인 수행에만 종교적 권위를 집중시킨 것을 좀 다양하게 분산시키고, 나아가 민주화 시대에 맞는 새로운 종교적 권위를 만들어내는 수행의 내용과 방법을 검토할 필요가 있다. 특히, 재가불자들에게도 보다 더 참여의식이 발흥될 수 있도록 확실한 수행적 위상을 보장해 주어야 한다. 그리고 실제로 함께 갈 수 있는 권한과 책임을 부여할 필요가 있다. 이 모든 것이 종단의 권위를 만들어 내는 수행 개념과 관련되어 있다. 그런 의미에서 오늘 발표된 ‘삶으로서의 수행’은 새로운 돌파구를 찾는 데 하나의 디딤돌이 되기를 기대해 본다.

삶으로서의 수행

서울대학교 수의과대학 우희종

부처의 가르침은 언제나 삶의 현장에 기반하고 있다. 비록 후대로 오면서 부파불교 및 지말 분열까지 거치면서 경, 율, 논, 소까지 매우 사변적이며 또한 정치하게 되면서 막대한 분량의 이야기와 해석으로 이루어진 커다란 체제를 갖추게 되었고, 그러한 불교의 체계화와 복잡화는 부처의 가르침을 삶의 현장이 아닌 종교의 울타리 안에 묶어 놓는 데에 일정 부분 기여했다고 볼 수 있다. 이처럼 비대하고 관념적인 불교의 모습에 대하여 자정과 쇄신의 기치 하에 못중생의 구제를 이상으로 하고, 삶의 현장인 현실에서의 자리(自利)와 이타(利他)를 위하여 적극적으로 대중과 함께 하는 보살을 강조하는 대승불교가 등장했다.

연기실상에 근거를 두어 생명 존중과 비폭력이라는 두 수레바퀴와 수행이라는 동력으로 움직이는 대승불교의 모습은 보살행이라고 하는 형태로 나타난다. 따라서 수행은 연기실상을 깨닫기 위한 것이며, 동시에 생명존중과 비폭력이라는 가치를 삶의 현장에서 구현하기 위한 행위라고 볼 수 있다. 보살은 이러한 행위를 통해서 나와 나의 삶이 지닌 생노병사와 애별리고의 현실적 고통으로부터 ‘생사해탈’과 ‘이고득락’이라는 정토 구현을 위해 ‘상구보리 하화중생’이라는 수행의 자세를 표방하게 된다. 분명한 것은 대승불교에 있어서 상구보리와 하화중생은 분리된 두 개념이 아님에도 불구하고¹⁾ 대승불교가 모습을 나타낸 지 약 2천년이 지난 지금도 여전히 선후를 말하고 나와 너를 분별하면서 수행에 대한 논란이 끊이지 않는다.

한편, 수행을 강조하는 불교에 있어서 수행 방법은 매우 다양하다. 각각의 종파에 있어서 고유한 수행 방식은 말하지 않더라도 손쉽게 말할 수 있는 것으로 참선, 기도, 염불, 사경, 더 나아가 요즘은 남방불교에서 다시 수입된 위빠사나 등 여러 가지 형태의 수행방법을 손쉽게 접할 수 있다. 이는 어느 수행법이 특별히 좋다고 보는 수행하는 자의 각각의 근기에 따라 적절한 방식에 따르면 된다. 하지만 나름대로 장단점을 지닌 다양한 형태의 수행방식이 있음에도 불구하고 불교의 수행은 일반적으로 매우 어렵고 경우에 따라서는 특별한 장소나 환경에서나 할 수 있는 것으로 받아들여지고 있다.

물론 부처님 당시에 세속을 떠나 조용히 숲에서 수행하기를 권했고 이에 대하여 이의를 제기할 사람은 없다. 그러나 대승불교 시대에 중생과 함께 하는 보살행이 불제자의 전형(典型)으로서 제시되었다면 수행 방식에 대한 기존의 시각이나 방식에 더하여 시대에 맞는 또 다른 관점이 있어도 좋을 것으로 본다.²⁾ 최근 재가자에 의한 생활 참선 등 다양한 형태로 보다 손쉽게 접근할 수 있는 방식이 시도되고 있

1) ‘대승불교 사상과 사회참여’ 박경준 ‘불교학연구’ vol. 24 p107-146, 2009

2) ‘삶의 주체인 생명, 깨어있는 참여로 가다’ 우희종 p77-94 (서울대 명품 강의 - 우리의 삶과 사회를 새롭게 이해하는 석학강좌’ 서울대 사회과학연구원 기획) 글항아리 2010

지만, 이 글은 구체적 수행 방식의 제시라기보다는 수행을 바라보는 시각에 대하여 언급하고자 한다.

I. 수행의 당위성

불교의 모든 가르침은 연기법(緣起法)으로부터 나온다.³⁾ 모든 존재의 상호의존성을 밝힌 연기법에 의거할 때, 인간이 감각적 인식에만 의존한 채 끊임없이 변화하는 사물의 관계성을 잊어버리고 특정 개념이나 사물에 집착하여 멈추어버리는 것을 경계한다. 그런 면에서 열반(涅槃, nirvana)을 강조하는 불교의 가르침은, 열반적정이라는 말이 담고 있는 욕망의 소멸이라는 표면적 의미⁴⁾와 더불어 공(空) 사상 및 탈속적 수행에 대한 강조로 인해 불교를 잘 모르는 사람들에게 허무한 것으로 또 일상적 삶을 부정하거나 사회적으로도 매우 소극적인 것으로 오해되는 경향이 있다.

그러나 이러한 불교의 가르침은 ‘모든 존재가 근거하고 있는 상호의존적으로 영향을 주고받으며 계속 변화하는 관계성’(연기적 실상)을 말하고자 하는 것일 뿐이다. 존재는 고정되어 있는 것이 아니라 삶의 현장에서 관계로 인해 형성되어 간다.⁵⁾ 따라서 불교는 감각기관에 의해 받아들여지고 형성된 우리의 표면적 인식 체계를 넘어서서 세상의 연기적 실상에 대한 깨달음을 통해 보다 바람직한 본래의 모습을 성찰하고 그에 따라 살아갈 것을 강조한다. 불교의 생명존중과 비폭력은 연기 실상에 대한 통찰로부터 나오고, 비폭력은 생명존중을 구현하는 방식이기도 하지만 두 개념을 분리해서 말할 수는 없다.

인간 지식의 한계 내에서 말할 때 모든 생명은 약 138억년의 시간을 담고 지금이 순간에 꽃 피운 존재이자 그 지체로 하나의 우주를 표현한다. 이런 시각으로 모든 생명을 바라보며 대하는 것이 생명 존중이며, 결코 일반적으로 오해되듯이 죽음과 대비되는 것으로서 받아들이면서 죽음을 회피하고 살아남는 것만이 생명존중이라는 식의 관점은 아니다. 또한 생의 욕망이 바탕이 된 생명과 삶이 존재 간의 열린 관계성에 의해 나타난다는 것은 서로 상의상존하는 관계성과 더불어 상호간의 바람직한 관계 설정이 필요하다는 것을 말해준다. 그 어느 종교보다도 비폭력을 강

3) 연기법은 초기경전인 『아함경』에 다음과 같이 간략히 표현된다. “이것이 있으므로 저것이 있고, 이것이 생기므로 저것이 나타난다. 이것이 없으면 저것이 없고, 이것이 멀하면 저것이 멀한다.”(此有故彼有 此生故彼生, 此無故彼無 此滅故彼滅) 이는 상호의존적 발생이자 항상 변화하는 흐름으로서 나타나는 진화 개념으로 받아들일 수 있다. 불교의 상호의존적 변화에서도 한 개체의 삶에서 나타나는 개선은 있을지언정 차안과 피안을 구분하여 피안을 향한 궁극적인 진보라는 개념은 부정된다.

4) 소쉬르의 랑그(langue)와 빠롤(parole)을 상기할 필요가 있다. 불이 꺼진다거나 혼탁한 흐린 물이 고요하고 맑게 가라앉는다는 문자적 표현인 열반은 욕망의 소멸이라는 랑그의 측면이 있지만 또한 상락아정(常樂我淨)의 빠롤이 있다.

5) 이 점을 강조하여 우리의 존재 양식을 나타내는 데서 틱낫한(Thich Nhat Hanh) 스님은 ‘상호존재’(interbeing)라는 용어를 사용하지만, 필자는 같은 뜻이기는 해도 ‘상호생성’(interbecoming)이라는 표현을 선호한다.

조하는 불교는 존재의 관계성에 대한 무지(無知)로 인해 생겨나는 것이 곧 폭력이며, 이로 인해 모든 존재의 불필요한 고통이 생겨난다고 말한다.

그런 점에서 폭력이란 ‘관계의 단절이나 왜곡을 가져오는 행위’라고 정의할 수 있다.⁶⁾ 폭력을 해를 끼치는 것이라고 간단히 정의를 할 수 있고⁷⁾ 혹은 한나 아렌트와 같이 도구적인 힘으로 타인을 제압하고 자신의 의지를 관철시키는 것으로 볼 수도 있는 것처럼⁸⁾ 다양한 논의가 있지만⁹⁾ 분명한 것은 서로 상의상존하며 변화해가는 관계를 무시하고 타자를 대상화하는 것이 폭력이며, 폭력은 억압으로 나타난다. 모든 존재는 시간과 공간의 씨줄과 날줄이라는 관계의 그물망에서 빚어진 사건(event)로 존재하며, 이렇게 존재가 존재로써 자리 잡는 데 바탕이 되어있는 관계성을 왜곡하거나 단절시키는 모든 것은 폭력이다.

그러므로 연기실상을 바라보지 못하게 하는 우리들의 삼독심 내지 무명과 집착 역시 폭력의 한 형태다. 욕망에 대한 성찰 없이 그 욕망에 종이 되어 살아간다는 것은 스스로 자기 자신을 포함한 생명에 대하여 폭력을 행사하는 셈이고 이는 자신을 포함한 못 생명에 대한 억압으로 나타난다. 중요한 것은 폭력은 강자만이 행사하는 것이 아니라 약자도 체념이나 무관심의 형태로 폭력을 행사한다는 점이다.

그렇기 때문에 사상(四相)에 얽매어 자신과 주위의 못생명에 대한 바람직한 관계를 알지 못해 불필요한 고통을 만들어 내고 스스로도 그 고통 속에서 살아가는 인간은 이고득락을 위해서는 본래의 바람직한 관계를 바라보고 이의 회복을 위해 적극적으로 살아야 한다는 것이다. 이것을 수행이라 부른다. 따라서 수행은 연기실상에 대한 철저한 체득을 위해 자신의 온 삶을 내던지는 행위이다.

한편 폭력을 ‘관계의 단절이나 왜곡을 가져오는 행위’라고 정의한다면, 비폭력은 ‘왜곡되거나 단절된 관계의 회복을 가져오기 위한 모든 행위’라고 말할 수 있다. 이러한 관계 회복은 자신의 무명으로 인해 알지 못하는 본래의 자신을 되찾는 일이자, 내가 너와의 관계에서 규정된다는 연기적 모습을 통해 너와의 관계, 이웃과의 관계, 더 나아가 사회속의 관계에 대하여 바람직한 관계가 무엇인지 항상 고민하며 맺고된 관계를 바로잡는 것으로 자연스럽게 이어진다. 다시 말하면 바람직한 관계의 회복이라는 수행이란 개인, 가족, 집단, 사회 등 다양한 층위에서 언제나 실천되어야 함을 의미한다.

일반적으로 개인 차원에서의 관계 회복을 수행이라 말하고, 사회 차원에서의 관계 회복을 위한 노력을 참여라고 하지만, 생각해보면 그 모든 것이 큰 의미에서 수행이자 부처님께서 강조한 비폭력이다. 방관과 무관심 역시 폭력의 한 형태임을 알 때 바람직한 너와 나의 관계를 위한 능동적 참여는 비폭력을 위한, 비폭력을 향한, 비폭력 그 자체이다. 이것은 긴 시간의 역사 속에서 주변 환경과의 끊임없는 상호작용을 통해 스스로 변화해 적응하고 동시에 주변 환경을 변화시켜오면서 진화해온

6) 우희종, 『생명과학과 선』 (미토스 2006) pp. 208-212

7) 마크 쿨란스키, 『비폭력』 전제아 역, (을유문화사 2007) p. 19.

8) 한나 아렌트, 『폭력의 세기』 김정환 역, (이후 1999)

9) 마이클 네이글러, 『폭력 없는 미래 - 비폭력이 살길이다』 이창희 역, (두레 2008)

생명의 모습이다. 서구사회의 단순한 기계론적 진화와 달리 이런 모습이야말로 생태적 진화의 힘이며 관계론적 진화가 생물학적 진화론을 뛰어넘게 되는 결정적인 다른 속성 중의 하나이다.

특히 생명의 진화를 담지하고 있는 약 138억년의 시간이라는 것도 매일 하루하루의 시간이 누적되어 이루어진다는 점에서 너와 내가 같이 변화해 가는 생태적 진화는 생물학적 진화론과 시각을 달리 한다. 생물학적 진화론에서의 시간은 몇 만년, 몇 억년의 시간대이지만 생태적 진화는 지금 이 자리에서의 오늘 하루의 진화를 말한다. 또한 근대과학으로서의 진화론은 생명체와 환경을 대등하게 놓고 바라보지만 생태적 진화에서는 인간이 진화 과정에 있어서 능동적으로 참여해야 함을 강조한다. 삶의 현장에서의 진화라는 것은 삶의 자세라고 말할 수 있다. 생태적 진화는 삶의 자세이며 그것은 또한 간절한 기다림의 자세다. 기다림이란 그 어떤 대상이나 깨달음을 기다린다는 것이 아니라 존재의 살아가는 과정 자체로서의 간절한 깨어있음이다. 따라서 수행이란 이러한 깨어있음을 향하고 동시에 깨어있는 오늘 하루의 삶의 자세로 말할 수 있다.

II. 경의 수행 자세와 믿음

선종을 표방하며 치열한 수행을 강조하는 종단의 입장에서 보면 포교란 중생과 더불어 같이하는 보살행이라는 점에서 수행와의 관계는 사관과 이관처럼 나뉘는 긴장관계를 형성한다. 이러한 긴장관계는 간단히 ‘상구보리 하화중생’의 선후 논란으로 상징적으로 제시할 수 있다. 소경이 길을 인도한다는 비유를 통해 상구보리를 한 후 하화중생의 길을 갈 수 있다고 분리해서 보는 입장과 상구보리와 하화중생은 말에 의한 표현일 뿐 결코 둘이 아닌 지금 이 자리에서 동시 진행의 형태이어야 한다는 입장이다.

그런데 종단의 소의경전으로서 소중히 여겨지는 금강경에서 제시되고 있는 보살의 모습은 못 중생을 제도하지만 제도된 중생은 하나도 없다는 것으로 요약된다. 그것은 사상(四相)이 없기 때문이다. 나라는 것이 없기에 너라는 것도 없고 제도된 중생도 있지 않다. 물론 그러면서도 보살과 중생이 있기에 치열한 수행이 필요하다.

이러한 금강경의 가르침은 나라고 하는 것이 꿈이나 물거품과 같음을 말해준다. 동시에 법도 단지 이름 하여 법일 뿐임을 누누이 강조하고 있다. 이러한 금강경의 가르침을 누구나 알면서도 내가 먼저 깨달아야 남을 제도할 수 있다고 한다면 이미 그러한 논리에는 상구보리하는 ‘내’가 있다는 것이고, 얻거나 도달해야 하는 보리/피안이 있다. 이는 소의경전인 금강경에 대한 무지거나 아니면 알고 있는 것이 여전히 자신이 삶 속에서는 분리되어 있음을 말해준다. 이것은 ‘앎과 삶의 거리’다.

‘앎과 삶의 거리’는 알고 있는 것이 단지 머릿속 지식으로서의 앎으로 있을 뿐 삶 속에서 체화되어 일상생활에서 자리 잡지 못함을 의미한다. 그런 면에서 수행이란

삶과 삶의 거리를 좁히는 행위이자, 자신의 온 삶을 던져 단지 알음알이로 알고 있는 세계로부터 생생한 삶의 현장으로의 복귀하는 행위이다. 그 삶의 현장이란 이미 자신이 살고 있는 일상 현장이 아니고 그 어디겠는가.

그런데 여기서 믿음의 문제가 제기된다. 수행의 힘은 간절함으로 나오겠지만 수행의 터전은 믿음이다. 금강경의 가르침으로 상구보리 하화중생이 이미 둘이 아님은 자명하다. 그럼에도 불구하고 여전히 상구보리와 하화중생의 논란이 있다는 것은 최소한 소의경전인 금강경에 대한 믿음의 문제다. 사상(四相)이 없어 못 중생을 제도하지만 제도된 중생은 하나도 없다는 것을 믿어 의심치 않는다면 그러한 논란은 더 이상 있을 필요가 없기 때문이다. 믿음이 모든 신행의 어머니란 표현처럼 믿지 못하는 자의 수행이란 허공 꽃과 토끼뽕을 찾는 것과 같을지도 모른다.

따라서 진정한 수행이란 부처님 말씀에 대한 믿음에¹⁰⁾ 근거하여 단지 자신이 알아 믿는 내용과 현실 속 자신의 삶 속에서 나타나는 간극과 괴리를 좁히는 행위이다. 연기 실상에 대한 깨달음을 통해 부처, 중생, 너, 나, 선악 등 단지 이름 하여 있을 뿐인 허망한 것에 끄달리지 않고 ‘모든 중생을 제도하되 제도된 자가 없음을 아는 삶’과 애별리고로 가득 찬 ‘현장 속의 자신의 삶’이 일치할 때, 이것이 깨어있음(覺)이며 수처작주 입처개진이자, 공자가 70세가 되어 알았다는 종심소욕 불유구(從心所欲 不踰矩)가 되어 보살행으로 이어지게 된다.

III. 삶의 생태적 진화와 수행

깨어있음을 통한 진화에의 적극적 참여를 통해 나타나는 삶의 생태적 진화는 생물학적 진화를 뛰어 넘게 되며, 보살행이라는 각자 생활 속에서의 능동적 나눔의 형태로 나타게 된다. 나눔이란 상호 관계성이자 서로 변해가는 단초이다. 그렇기 때문에 근대과학으로서의 진화론과는 달리 생태적 진화는 주변에의 능동적인 참여로 이루어진다. 간절한 기다림의 자세로부터 나오는 깨어있음이라는 수행과 더불어 자신이 처한 일상의 삶 속에서 자신에게 주어진 것에 감사하며 이웃과 더불어 나누는 모습이 된다. 선형적 긴 시간 속의 관계를 언급하는 생물학적 진화론과 달리 비선형적이며 미시적인 진화의 현장을 강조하는 삶의 생태적 진화로 볼 때 이 다양하고 아름다운 생명의 발현이 어우러져 있는 삶의 현장인 생태계와 우리 사회가 보살행이 실현 장소이자 그러한 삶을 가능하게 하는 수행의 장소이다.

불교는 생명을 지금 이 자리에서의 현장성을 떠나 물질만으로 환원될 수 없는 ‘관계에 의한 창발현상’으로 바라보고 있다. 생명의 모습이란 그것이 영위하는 삶으로서 표현되며 삶의 현장에서 규정될 수 있다. 그런 의미에서 생명은 삶을 전제로 하고 있으며, 삶이란 생명체의 구체적 체험의 장이기에 못 중생의 삶이 펼쳐지는 현

10) ‘초기불교의 깨달음과 사회참여’ 김재성 ‘불교학연구’ vol. 24 p57-105, 2009

장과 무관하게 수행을 논의하는 것은 한계를 지닌다.¹¹⁾

한편, 일상의 삶 속의 깨어있는 삶을 위해서는 불교에서 아상(我相)이라고 표현되는 생명체의 개체고유성에 대한 재인식이 필요하다.¹²⁾ 또한 깨어있음에는 아상이 고통의 원인이라기보다는 오히려 다양한 존재가 서로의 차이 속에 차별 없이 상즉(相卽)하는 화엄의 근거가 된다는 점에서 아상에 대한 적극적 해석이 필요하다.¹³⁾ 아상이 주위와의 관계에 있어서 닫혀 있느냐 아니면 열려있느냐의 차이가 아상을 아상 아닌 것으로 만들 수 있다. 아상에 대한 적극적 입장이 반영될 때, 모든 다양한 생명체의 존재 근거로서의 머무르거나 집착하지 않는 욕망은 참으로 소중한 것이다. 따라서 수행의 중심에 있는 ‘나는 누구인가’라는 질문은 욕망의 문제이자 자신의 욕망의 표현인 ‘삶’에 대한 문제로서 ‘나의 삶은 무엇인가’이며, 삶이란 내가 타자와 맺어 온 관계의 누적이라고 본다면 그 질문은 곧 ‘내 삶 속의 너는 누구인가’로 이어진다. 나와 너는 둘이 아니기 때문이다. 나를 통해 너를 보고 너를 통해 나를 본다.

이러한 관계 실상을 볼 때 ‘나’라고 하는 아상이 없으면 화엄세계도 없다. 단지, 아상에 집착하는 마음, 머무르려는 마음, 물든 마음을 경계해야 한다. 생명체는 나라는 개체고유성을 지니는 것이 특징이며, 그것이야말로 생명 소중함의 근간이고 모든 깨달음의 씨앗이다. 그러한 의미에서 불가에서의 불살생이란 모든 생명체가 지닌 개체고유성의 소중함을 의미한다. ‘나’라는 존재를 통하여 그 모습을 드러낸 ‘생명’은 ‘주위와의 관계 속에서 전체면서 부분이고 부분이면서 전체인 창발적 형태’다. 우리 모두가 자유롭고 행복한 생태적 삶은 우리를 억압하는 것이 무엇인지 바르게 알아차려 고치도록 노력해야 한다. 우리의 삶을 억압하며 폭력을 사용하는 것은 다름 아닌 언제나 자기 자신을 중심에 놓고자 하는 닫힌 마음이고 욕망이기에 내 안에서, 내 이웃과의 관계에서, 사회 속의 관계에서 그러한 폭력적 상황을 깨어 바라보고 이를 바로 잡기 위한 모든 노력이 곧 수행이 된다.

생명의 관계성이 생명 진화의 기본적 터전이기에 생명체는 삶이라는 형태로 진화의 과정 속에 놓인다. 생태적 진화가 실천의 문제로서 지금 이 자리에서의 미시적 진화에 초점을 맞추고 있는 것은 기나긴 우주의 역사를 거쳐 내려오는 진화 과정이 지금 이 자리에서의 삶의 현장에서 발현되어 나타나야 하고 또한 일상적 삶의 현장을 통해 진화 과정에 참여하고 있으며, 또 그리 되어야 하기 때문이다.

11) ‘삶의 자세와 십자가의 의미’ 우희종 p28-33 (‘인류의 스승으로서의 붓다와 예수’ 한국교수불자연합회·한국기독교교수협의회 공편) 동연 2006

12) Irun Cohen, *Tending Adam's Garden: Evolving the Cognitive Immune Self* (New York : Academic Press 2000) pp. 3-8 및 마누엘 데란다, 『강도의 과학과 잠재성의 철학 - 잠재성에서 현실성으로』, 이정우, 김영범 역(그린비, 2009) pp. 99-168.

13) 상즉(相卽)의 이(理)로서의 근거는 근본 자성(自性)이지만 사(事)의 측면에서 현장에서의 구체적 질료(質料)로서의 근거는 개체고유성이라는 아상(我相)에 근거하여 펼쳐지고 있음을 인정하여야 살아있는 일상이 그대로 화엄적 표현이 된다는 점이고 이것이야말로 선종이 본래 지향하는 사사무애의 장(場)이다 (생명과학과 선’ 우희종 p184-187 미토스 2006). 다시 말한다면 금강경에서 아상이 무상임을 강조하는 것도 필요하지만, 그것이 일상의 삶 속에서 더 이상 관념적으로 되지 않기 위해서는 무상(無相)으로서의 아상(我相)의 소중함을 말하는 것도 중요하다 (能善分別相 第一義不動 但作如此見 卽是真如用 - 육조단경 중에서).

한편, 우리가 살고 있는 신자유주의 시대에 있어서 우리들의 과도한 욕망과 과학의 힘이 결합하여¹⁴⁾ 사회, 문화, 과학, 종교 등 우리의 삶을 풍요롭게 만들려고 한 것들의 이름으로 우리에게 억압으로 작용한다.¹⁵⁾ 그러나 신자유주의의 시대적 흐름에 깨어있지 못하고 막연히 따라갈 때, 우리의 일상적 삶에서도 시대적 폭력성은 그대로 반영되어 펼쳐진다.¹⁶⁾ 따라서 이를 바로 잡기 위한 불교적 수행과 가르침도 일상의 현장에서 이루어져야 한다. 다시 말하면 자기 내면의 왜곡된 인식 외에도 주변에 단절되거나 왜곡된 관계로 인해 고통 받는 이들이 있다면 적극적으로 그러한 잘못된 관계를 바로 잡도록 노력해야 함을 의미한다. 그러므로 자신의 주변이나 자신이 속한 사회에서 단절되고 왜곡된 관계로 인해 소외되고 억압받는 이들과 함께 하며 그러한 참여의 삶을 통해 수행해 가는 것이 불교적 삶이기도 하다.

현장에서의 수행이 있어서 생물학적 진화론이라는 거대담론의 큰 틀에서 진화를 보면 주객이 따로 없지만 삶의 현장이라는 생태적 시각에 바탕을 둔 미시적 진화에서는 분별없는 가운데에도 분별이 있어 능동적 주인공으로서의 삶의 자세가 강조된다. 생물학에서의 진화와는 달리 생태적인 진화과정에서는 인간이 주인 된다는 점에서 큰 차이가 있다. 비록 모든 생명체는 주위와의 관계를 통해 다양한 모습으로 진화해 가지만 생태적 통찰은 인간이 주인으로서 능동적으로 주위와 바람직한 관계를 맺어가게 한다. 삶의 현장에서의 바람직한 관계맺음을 다시 말한다면 자기 내면의 개인적인 삶이건, 가족과의 삶이건 혹은 사회에 대한 삶이건 적극적인 관계개선을 위해서 노력함을 말한다. 그것은 실천의 문제이자 그것이 바로 수행이다.

불교적 수행이 특징은 너와 내가 관계 속에서 존재한다는 연기 실상에서 보면 이 세상 모든 존재는 존재한다는 그 자체만으로 주위에 빛지고 있으며 동시에 빛을 주고 있다. 삶에서의 수행의 형태로서 일상에 감사하며 또한 내가 주위에서 왜곡된 관계로 인하여 고통 받고 힘들어 하는 이들을 위해 적극적으로 나서야 하는 이치이다. 생명력에 가득 찬 삶이란 주변의 단절되고 왜곡된 관계의 회복을 위해 수행이라는 이름으로 자신의 몸을 과감하게 던질 수 있는 삶이며, 이것이 곧 생명이자 생명존중이며 비폭력이다. 그러므로 참선, 기도, 염불, 사경 등과 같은 특정 형태도 좋은 수행 방식이지만 그들을 포함해서 우리들의 일상적 행위 모든 것이 수행이 되어야 한다. 이것을 굳이 달리 말한다면 참선, 기도, 염불, 사경 등과 같은 특정 형태의 수행방법은 마치 교외의 산 좋고 물 좋은 곳에서 기분 좋게 들이마시는 공기와 같다면 일상에서의 수행이란 희노애락으로 가득 찬 삶의 현장에서 끊임없이 자신의 현존을 바라보며 주어진 공기에 감사하고 기분 좋게 들이마시는 것과 같다. 따라서 일상의 삶을 떠난 전문적 수행만을 강조하며 그러한 수행방식에만 권위를 부여하는 것은 산 속에 들어 앉아 벽돌을 갈아 거울을 만들게 하고자 하는 것으로써 일종의

14) 우희종, “즐거운 과학기술의 달콤한 유혹”, 『문화과학』, 60호(2009), pp. 319-339.

15) 데이비드 하비, “신자유주의 세계화의 공간들” (임동근, 박훈태, 박준 역) 문화과학사 2010

16) 데릭 젠슨, “거짓된 진실”, 아고라 2004.

양두구육으로 포장한 종교 장사 행위에 불과할 지도 모른다. 욕망 만족과 무한경쟁이란 이름 속에 모든 것이 관계의 주체가 아니라 생산성을 위한 대상으로 전락하면서 강자에 의한 약자 수탈이 인정되는 신자유주의 시대는 한국불교가 이제는 초월적 수행자 상을 보여준 성철스님을 뛰어넘어 소위 포스트-성철의 시대, 즉 저잣거리 속에서 중생과 더불어 길을 걷는 보살의 시대를 열어야 함을 강력히 시사한다. 내 안의 무명을 깨듯이, 너와 나의 무명, 우리 사회의 무명, 생명에 대한 무명을 깨는 것이 수행이다.

끝으로 어느 수행에서도 그렇겠지만 삶 속 수행에서는 끊임없는 정진의 중요성이 필요하다. 대오각성(大悟覺醒)에 있어서 오(悟)라는 깨달음이 곧 각(覺)이라는 깨어있음의 현재진행형이 되기 위해서는 깨달음마저 놓아버려 얻는 바가 없어야겠지만,¹⁷⁾ 이것은 일상과 동떨어진 탈세속적이고 초인적인 수행에 대한 강조를 굳이 하지 않더라도 나무하고 물 걷는 일상의 삶의 현장에서도 그리 될 수 있다. 불교적 생명이란 비폭력 그 자체이다. 날이 선 비수와 같은 깨어있음을 바탕으로 욕망에 어두운 자신의 삶과 더불어 소외되어 힘들게 착취당하는 이들에 대한 사회정의와 평화를 위해 적극적인 참여로 자신을 되돌아보며 자신의 온 삶을 과감히 던지는 수행의 장은 지금 여기에서의 실천이며, 이것이 치열한 정진이다. 초발심시변정각이라는 가르침이 있듯이 치열한 참여의 삶이 곧 수행이자 가고자 하는 목적지이다. 삶이라는 수행의 현장에서 빛나는 것은 주체로서의 나일뿐이고, 이는 초심을 잃지 않은 자에게 주어진 인과의 삶이기도 하다. 과정과 목적이 둘이 아니기에 가거나 오는 것도 아니요, 얻거나 잃는 것도 아닌 까닭에 삶이 곧 수행이다. 다만, 그 수행의 요지는 굳이 범화경의 재가수행을 언급하지 않더라도 각자의 일상적 삶의 현장에서 실천되는 과거칠불통계임을¹⁸⁾ 깨어 잊지 않는 것이고, 유마의 좌선의를¹⁹⁾ 기억하는 것이라고 본다.

17) ‘頓者除妄念 悟者悟無所得’ 돈오입도요문론 강설, 성철 p17 장경각, 1986

18) 모든 악은 짓지 말고, 모든 선은 힘써 행하며, 제 마음을 맑게 하라 (諸惡莫作 衆善奉行 自淨其意 是諸佛教).

19) ‘대덕 사리불이시여, 그대가 쫓고 있는 것은 단지 그 방법일 뿐 좌선은 결코 수행의 대상이 될 수 없습니다. 원래 몸도 마음도 삼계(三界) 가운데 그 모습이 내비치지 않도록 해야 참다운 좌선인 것입니다. 멸진정에 들어 있는 그대로 행주좌와를 내 보이는 그런 좌선을 행하소서. 이미 획득한 성자로서의 위의를 잃지 않으면서 평범한 사람들의 성품마저 지니는 그런 좌선을 행하소서. 그대 마음이 안도 아니고 바깥 사물에도 향하지 않도록 좌선을 행하소서. 그릇된 견해까지도 무시하지 않고 37조도 품 위에 모습을 나타내는 그런 좌선을 행하소서. 윤회를 부르는 번뇌마저 끊지 않고 그대로 열반에 드는 그런 좌선을 행하소서. 대덕 사리불이시여, 누구인가 이미 그러한 좌선을 행하고 있다면 세존께서는 반드시 그를 진정한 좌선인(坐禪人)이라고 부르실 것입니다.’ (유마경, 제3 제자품)

‘자성(自省)과 쇄신(刷新) 결사’에 대한 고찰

— 성립가능성과 수행을 중심으로 —

김호성 / 동국대 교수

차 례

- I. 머리말
 - 1. 연구의 목적
 - 2. 연구의 범위와 방법
- II. 성립가능성의 검토
 - 1. 卽非결사
 - 2. 是名결사
- III. 수행결사의 특징과 방향
 - 1. 윤리적 수행, 윤리卽수행
 - 2. 중심 없는 수행, 해체된 결사
- IV. 맺음말

I. 머리말

1. 연구의 목적

2011년은 현대 한국불교사, 특히 결사(結社)의 역사에서 참으로 특기할 해로 기록될 것임을 나는 추호도 의심하지 않는다. 바로 대한불교조계종 총무원(원장 : 慈乘스님)에서 “결사”를 선언하였기 때문이다. 이른바 ‘자성과 쇄신 결사’가 바로 그것이다. 지금까지 불교사 공부를 통해서 배워온 결사운동들은 모두 중앙의 교단권력으로부터 소외된 수행자들에 의하여 중앙의 교단권력과 무관하게 추진되었던 것이다. 그러면서 전체 불교의 새로운 명운(命運)을 함양하고자 했던 것이었다. ‘자성과 쇄신의 결사’가 참조하면서 다소나마 그 계승의식을 내보이는 보조지눌(普照知訥, 1153~1210)의 정혜결사가 그렇고, “부처님 법대로 살자”고 맹세했던 퇴옹성철(退翁性徹, 1912~1993) 등의 봉암사결사가 그렇지 않았던가. 그런데 종래 같았으면 결사운동을 오히려 촉발이나 했을지도 모를, 즉 부정(否定)과 지양(止揚)의 계기로 작용했을지도 모를 종단의 집행부, 즉 중앙의 총무원에서 총무원장이 앞장서서 결사를 선언하고, 동참을 호소하고 나선 것이다. 이러한 의외성에 대해서는 일반 언론계마저 놀

라움을 피력하고 있다.

1962년 통합종단으로 출범한 이래 정권과 갈등과 화해를 되풀이하고 종단분류까지 겪은 조계종이 문제의 원인을 내부에서 찾아 반성하는 결사운동을 종단 차원에서 선언한 것은 처음이다.¹⁾

과연 결사를 촉발하는 부정적 계기가 되어 주기만 했던 종단의 중앙 집행부, 즉 총무원이 앞장서서 ‘결사’를 표방하고 나선 이 사태를 우리는 어떻게 이해해야 할 것인가? 결사운동의 역사를 감안해 볼 때 ‘자성과 쇄신 결사’를 어떻게 평가할 수 있을까? 이러한 물음에 답하는 것이 이 글의 첫 번째 목적이 될 것이다.

그 다음 또 하나의 목적은 ‘자성과 쇄신 결사’ 중에서 수행결사를 살펴보려는 것이다. ‘자성과 쇄신 결사’는 그 전체 결사 아래에 다시 세부적으로 실천해야 할 다섯 개의 영역을 설정한다. 이 역시 ‘결사’라는 이름을 붙여서 ‘5대 결사’로 부르고 있다.

┌ 수행결사
└ 문화결사
‘자성과 쇄신 결사’ ─┬ 생명결사
└ 나눔결사
└ 평화결사

얼핏 외견(外見)적으로 보더라도, 정혜결사나 봉암사결사와 같은 종래의 결사들과 비교해 볼 때 ‘자성과 쇄신 결사’가 보여주는 가장 큰 차이점이 수행결사라는 부분에 있는 것이 아님은 쉽게 알아차릴 수 있을 것이다.

‘수행과 쇄신 결사’는 보다 구체적으로 ‘5대 결사’의 영역으로 세분된다는 점을 생각해 보면, ‘자성과 쇄신 결사’와 종래 우리 불교사가 보여주는 모든 결사와 결정적으로 차이가 나는 부분은 수행결사에서 찾아질 수는 없다. ‘문화·생명·나눔·평화’ 결사가 덧붙여져 있다는 점이 가장 큰 차이점일 것이다. 그런데 이러한 특징은, 오히려 종래의 결사들과 ‘자성과 쇄신 결사’ 사이에서 비교 가능한 분야가 ‘수행결사’ 뿐임을 알게 한다. 양자 사이에 공유하고 있는 부분이기 때문이다.

2. 연구의 범위와 방법

‘자성과 쇄신 결사’는 2011년 1월 26일 탄생하였다. 아직 1년이 채 안 되는 기간이고, 현재 진행형이다. 그런 점에서 살아 꿈틀대는 생물을 고정화시켜서 평가하는 우(愚)를 범할 우려가 없지 않다. 바로 이 점은, 어쩌면 그에 대한 연구를 허락할 수 없는 이유가 될지도 모른다. 그러한 의구심을 갖고서, 나는 관련 자료를 살펴보았다.

자료라고 해봐야, 결사추진본부를 방문²⁾했을 당시 입수한 『자성(自省)과 쇄신(刷新)결사 지침서』(이하, 『지침서』로 약칭함) 단 1권뿐이다. 대한불교조계종에서 ‘본말사 배포용’으

1) 조재희, 「5대 결사운동 제시, 종교화합 강조 — 대정부관계 주목」, 『연합뉴스』(2011. 1. 26) ; 『지침서』, p.41.

2) 2011.10.23, 오후 방문. 전형근 선생과 인터뷰함.

로 발간한, 이 『지침서』에는 다음과 같은 내용들이 포함되어 있었다.

- 「발간사」(총무원장 자승스님)
- 「자성과 쇄신 결사 개요」
- 「자성과 쇄신 결사 실천 선언」
- 「자성과 쇄신 결사 실천 강령」
- 「자성과 쇄신 결사 실천 과제」
- 「자성과 쇄신 5대 결사 실천 방안」
- 부록³⁾ : 자성과 쇄신 결사 참고자료
 - 「담화문 - 범종단적인 〈자성과 쇄신 결사〉를 제안합니다 -」
 - 「종정예하 신년교시」
 - 「진재대중사, ‘자성, 쇄신, 결사는 시대적 소명’」
 - 「전계대화상 고산스님, “5대 결사는 시대에 맞게 잘한 일”」
 - 「자성과 쇄신 관련 언론기사」(10건)

이 밖에 결사추진운동본부 방문시에 더 입수한 자료로서 『중앙종무기관 및 부설기관 일 반직 중무원 토론회』(이하, 『토론회』라 칭함)라 제(題)한 자료집이 하나 더 있다. 이 『토론회』에는 결사추진본부장 도법(道法)스님의 「자성과 쇄신 결사 기초발제」와 「종교 평화선언 설명」이 포함되어 있다. 이 중에 결사와 보다 직접적으로 관련맺고 있는 것은 전자이다. 결사추진본부장이 생각하는 ‘자성과 쇄신 결사’의 방향이 제시되어 있다는 측면에서 중요한 의미가 인정된다.

그러나 나는 앞서 제시한 연구의 목적을 이루기 위하여 시간적 한계를 설정할 필요가 있었다. 과정 중의 결사이므로 그 과정을 다 따라가면서 들여다 보려고 한다면, 그것은 더욱 더 시간을 기다려야 할 것이기 때문이다. 또한 많은 자료를 모아야 한다는 현실적 어려움 역시 없지 않다. 그런데 그것들보다 더 결정적인 이유는 ‘자성과 쇄신 결사’의 애당초의 본래면목(本來面目)을 정초(定礎)해 두고 싶기 때문이다. 이는 장차 이루어져야 할 시간적 전개과정에 대한 평가를 위해서도 시금석(試金石)이 될 수 있으리라 생각된다. 결국 2011년 1월 26일, 결사가 선언된 그 시점에서 그 결사를 발원하고, 선언하고, 추진하였던 결사지도자로서 총무원장 자승스님의 「담화문」⁴⁾에 초점을 두고서 첫 번째 연구목적은 해명키로 하였다.

다음 두 번째 연구목적의 달성은 「자성과 쇄신 5대결사 실천 방안」 중에서 ‘수행결사’의 전문, 실천규약, 그리고 실천방안을 분석해 본다. 이 과정에서 수행과 관련하여 평소 내가 갖고 있었던 생각 하나를 제시하고자 한다.

II. 성립가능성의 검토

3) 원래의 지침서에는 ‘부록’이라는 말이 없다. 그러나 내가 볼 때, 글의 성격상 ‘부록’이라는 말이 있는 것이 더욱 좋을 듯 싶어서 집어넣어 정리하였다.

4) 결사에는 결사의 논리적 이유를 담은 결사의 선언문이 그 결사를 이해하는 데 제일의(第一義)적으로 중요한 텍스트가 된다. 정혜결사의 경우에는 『정혜결사문』이 그것이다. 그런 점에서 ‘자성과 쇄신 결사’의 선언문이라 할 「담화문」을 『지침서』의 제일 앞부분에 편집했어야 하지 않았을까 싶다.

종단 차원의 결사는 1962년 통합종단 출범 이후 처음이라는 사실은 한편으로는 경이로움을 불러오기도 하지만, 다른 한편으로는 과연 '자성과 쇄신 결사'가 결사일 수 있는지 회의(懷疑)하게 만들기도 한다. '자성과 쇄신 결사'가 진정한 결사일 수 있는지 여부에 대한 회의는 당연히 결사에 대한 참여의식의 저조를 가져올 가능성이 있기에, 이 문제는 종차대헌 문제라 하지 않을 수 없다. 이 장에서는 결사의 정의를 고려하면서 '자성과 쇄신 결사'가 과연 결사일 수 있는지를 해명하면서 그 성격을 평가해 보기로 하자.

1. 卽非결사

우리는 이 '결사'라는 말을 법률적 용어으로써 익히 들었고, 써 왔다. 바로 "모든 국민은 언론, 출판, 결사의 자유를 가진다."⁵⁾는 기본적 인권의 한 조항으로 헌법이 보장하고 있기 때문이다. 헌법조차 나서서 보장하는 '결사의 자유'라고 할 때, 결사의 의미는 무엇일까? 국어사전은 다음과 같이 정의하고 있다.

[결사] : 두 사람 이상의 동지(同志)가 공동의 목적을 달성하기 위하여 합의에 의해 지속적인 단체를 조직하는 일, 또는 그 단체.⁶⁾

이러한 사전적 정의에 의하면, '대한불교조계종' 자체가 이미 결사(체)라고 할 수 있다. 그러므로 헌법의 취지는 우리 국민은 누구나가 서로 모여서 '대한불교조계종'과 같은 단체를 만들 수 있음을 밝힌 것이다. 다만 그 모임의 구성원이 갖추어야 할 자격요건에 대해서는 '대한불교조계종' 스스로 결정할 수 있는 자주적 권한을 가져야 할 것이다. 그러니까 '대한불교조계종' 자체가 이미 결사일진대, 거기서 다시 '대한불교조계종'이 '자성과 쇄신 결사'를 선언, 실행한다는 것은 어떻게 보면 옥상옥(屋上屋)이라 할 수도 있다.

그러나 어떤 하나의 단어, 혹은 개념은 그 쓰이는 문맥 속에서 새롭게 정의될 필요성을 가질 때가 있다. 즉 사전적 의미의 정의만을 선형적(先驗的)으로 고집할 것이 아니라 불교사에서 보이는 구체적 결사운동들을 살펴보면 후험적(後驗的)으로 다시 정의할 필요가 있다는 말이다. 이를 위해서 우리가 불교사에 등장한 여러 결사들, 예컨대 '자성과 쇄신 결사'가 다소나마 그 계승의식을 표방하는 정혜결사, 백련결사, 그리고 봉암사 결사⁷⁾ 등은 모두 그 외연을 종단보다는 축소시키고 있는 것이다. 이 점을 확인할 때, 오늘의 '자성과 쇄신 결사'는 그러한 기준에서 일탈해 있음을 알 수 있게 된다. 이를 두고서 '특수한 결사'⁸⁾라고 말할 수 있을지 모르지만, 그 외연이 '종단=결사'라는 점에서 나는 '종단결사'라고 불러 보기로 한다.

5) 『헌법』 제21조 1항.

6) 김민수, 홍웅선 편, 『종합국어사전』(서울 : 어문각)

7) 「자성과 쇄신 5대결사 실천방안」 중 수행결사의 전문(前文)에서 이렇게 말하고 있다. “한국불교는 고려시대 ‘백련결사’로부터 ‘정혜결사’, 그리고 해방후 ‘봉암사결사’에 이르기까지 수행결사를 통해 불교의 내적 성찰과 근본적 변화를 도모하였다”(『지침서』, p.14.). 그런데 이 서술 순서는 “‘정혜결사’로부터 ‘백련결사’”로 수정되어야 한다. 백련결사의 주창자 원묘요세(圓妙了世, 1163~1245)는 보조지눌의 정혜결사에 동참하였다가, 따로 독립하여 백련결사를 행했던 것이다. 뿐만 아니라, 지금의 ‘대한불교조계종’으로 흘러온 영향사(影響史)의 무거움을 비교해 보더라도 ‘백련결사’를 ‘정혜결사’ 앞에 위치시키는 것은 잘못이라 하겠다.

8) 결사추진본부 전형근선생의 표현.

'종단=결사'의 등식은 '종단이 결사이고, 결사가 곧 종단'이라는 것이니 아무런 문제가 없지 않은가 할 수도 있을 것이다. 그러나, 그렇지 않다. 여기 한 출가자가 있다 하자. 그는 행자 생활을 거쳐서 수계를 하고 정식의 출가자가 된다. 바로 종단의 구성원이 된 것이다. 그런데 종단결사에서는 그것이 바로 결사의 구성원이 되기도 함을 의미하는 것이다. 아무런 자의(自意)도 없이 — 물론 출가자로서는 자의가 있었겠지만, 그것은 '종단에의 귀속'일 것이기에 결사에의 자의라고 볼 수는 없다 — 결사의 구성원이 되어 버린 것이다. 그 스님에게 결사는 결코 자발적인 원력의 실천이 아니라 타율적으로, 위로부터 내려온 것일 뿐이 아니겠는가. 이러한 '위로부터의 결사'라는 점은, 애당초 총무원이나 결사추진본부에서도 잘 알고 있는 상황이다. 그래서인지 「자성과 쇄신 5대 결사 실천방안」에서는 다음과 같이 말하고 있다.

★ 아래는 자성과 쇄신을 위한 수행, 문화, 나눔, 생명, 평화 결사에 대한 전문과 실천 규약, 그리고 사찰과 사부대중이 실천할 수 있는 실천방안으로 구성되어 있습니다.

사찰에서는 본 내용을 토대로 대중공사를 진행하며, 사찰과 개인(승가 및 신도)이 자성과 쇄신 결사를 위해 일상생활에서 실천할 수 있는 지침을 정리하여 생활 속에서 실천토록 해야 합니다.⁹⁾

대중공사를 통해서, 하부조직에서까지 결사의 의지가 집약되어야 함을 강조한다. 실제로 현재, 결사추진본부에서는 중앙의 총무원의 결사를 '중앙결사'라 하고, 대중공사를 통해서 하부 조직에서 결사를 내면화, 자기화해서 행하는 결사를 '대중결사'라 부르고 있다.¹⁰⁾ 과연 중앙결사의 결사의지만큼 대중결사들이 강력한 결사의지를 갖고서 5대 결사를 실천해 줄 수 있는가 하는 것이 '자성과 쇄신 결사'의 성공을 가능하게 하는 하나의 기준이 될 것이다.

나 역시 그렇게 되기를 희망하지만, '종단=결사'의 동일시로 등장한 '종단결사'라는 형태는 종단 그 자체를 전체적으로 결사체(結社體)로 삼고 있다는 점에서, 또 하나의 '결사의 해체'라고 볼 수도 있다. 나는 결사의 새로운 정의를 통해서 결사의 동참자가 꼭 2인 이상이 아니어도 무방한 홀로만의 결사, 즉 '홀로결사'도 가능하다고 주장한 바 있다.¹¹⁾ 당연히 많은 의문과 비판이 제기되었다. 비판의 초점은 결사의 사전적 정의에 어긋난다는 데 있었다. 도대체 "두 사람 이상이 모여서"라는 '결사'의 기본조건에 배치되는 '홀로'를 어떻게 '결사'와 결부시킬 수 있는가 하는 것이었다. 그러나 나로서는 '홀로'와 '결사'의 모순되는 개념을 결합하는 모순어법(Oxymoron)이라는 수사법(修辭法)을 구사함으로써 어떤 효과를 추구하고 싶어서 굳이 그 말을 쓴 것이다. 곧 결사의 해체라는 효과를 위해서였다. 결사는 결사 그 자체가 목적이 아니지 않겠는가. 오히려 결사(운동) 같은 것이 일어나지 않아도 좋을, 어떤 상황을 우리가 상정할 수 있어야 하지 않겠는가, 우리 모두가 탈권력의 결사정신을 내면화 함으로써 결사가 권력화되는 것을 극력 피해야 한다는 뜻에서 그러한 주장을 감행해 본 것이다.

종단결사는 홀로결사와는 대극점(對極點)에 서 있는 개념이다. 홀로결사가 2인 이상의 모임이라는 결사의 사전적 정의에 어긋난다면, 종단결사는 '종단=결사'라는 점에서 종단 안의 일부의 구성원들이 종단의 흐름을 우려하면서 새로운 기운을 되살리기 위해서 한다는 불교

9) 『지침서』, p.14.

10) 『토론회』, pp.20~21.

11) 참고, 「결사의 정의에 대한 재검토」, 『보조사상』 제31집(서울 : 보조사상연구원, 2009), p.220.

사 내의 결사 개념에 어긋난다. 특히 종단과 결사가 등호(=)로서 연결될 수 없음을 결사의 전개가 곧 종단의 개창(開創)과는 성격을 달리했다는 점에서 다시 한 번 확인할 수 있다. 일본의 가마쿠라 시대에 새로운 불교를 열었던 호넨(法然, 1133~1212)은, 당시 천태종에 출가하였으나 천태종의 총본산 히에이잔 엔랴쿠지(比叡山 延曆寺)를 내려와서 교토로 간다. 천태의 교학이나 수행법과 다른 영불전수(念佛專修)라는 이념을 실천하기 위해서였다. 우리의 '대한불교조계종' 안에서라면 영불전수의 정토결사로서 귀결될 수 있었을 이 '히에이잔 하산'¹²⁾의 장거(壯擧)는 결사가 아니라 정토종의 개종(開宗)으로 귀결되었던 것이다. 반면 호넨보다 이른 시기의 일이지만 호넨과 마찬가지로 히에이잔 엔랴쿠지의 겐신(源信, 942~1017)은 히에이잔을 떠나지 않고서 정토결사를 성립시킨다. '이십오삼매회(二十五三昧會)¹³⁾라는 이름의 결사가 그것이다. 그는 천태종 안에서 결사를 한 것이다. 이렇게 결사는 종단 내의 일이고, 개종은 종단 밖의 일이라는 점을 통해서 보더라도, 결사와 종단은 서로 다른 범주로 보아야 할 것이다. 그러므로 결사와 종단은 등호로써 연결될 수 없다. 요컨대 종단결사는 홀로결사와 마찬가지로 결사가 아닌 것이다. 결사라고 할 수 없다. 결사의 해체 일 뿐이다.

그런데 홀로결사가 결사가 아니며 결사의 해체를 지향하는 것과 같이 종단결사의 성격을 띠는 '자성과 쇄신 결사' 또한 결사라기보다는 결사의 해체를 의미하는 것으로 보인다. 그 실마리는 결사의 선언문이라고 할 수 있는 「담화문」에 잘 드러나 있다.

자성과 쇄신을 통해 60여 년 전 '봉암사결사' 이후 한국불교사에 남을 만한 획기적 전환의 계기가 되는 '결사'의 정신으로 ...¹⁴⁾

우리 모두, 대한불교조계종 종도들 모두 '결사의 정신으로' 무장하자는 것이다. 비록 형태적으로 '종단'과 '결사'를 결합시킴으로써 결사일 수 없는 경계선을 넘어섰지만, 결사의 본질이 형태에 있는 것이 아니라 그 정신에 있는 것이라고 한다면, '종단결사'의 주장을 우리는 나름으로 이해할 수 있다고 본다. 어떤 배경에서 이러한 '종단결사가 주장되었는지에 대해서는 뒤의 節에서 다시 상술하기로 하겠거니와, 여기서는 또 다른 하나의 측면에서 '자성과 쇄신 결사'와 같은 종단결사는 결사일 수 없음을 논증해 두고자 한다.

이는 결사의 정의에 대한 새로운 모색의 과정에서, 내가 부딪쳤던 문제 하나와 연관된다. 우선 다음과 같이 결사를 새롭게 정의하였다.

[결사] : 불교교단의 문제상황을 극복하기 위한 노력의 하나로서 직접 그 상황 속에 참여하여 개혁하고자 하는 대신, 그 상황으로부터 피은(避隱)하여 먼저 수생함으로써 장차 그러한 상황을 극복하고자 하는 일을 말한다. 그것은 권력이나 정치를 벗어나고자 하는 것이므로, 종단의 제도나 조직을 활용하지 않는 순수민간, 재야(在野) 차원이어야 한다. 또 탈(脫)권력 내지 탈정치를 지향하므로 반드시 2인 이상의 모임이 아니어도 무방하다.¹⁵⁾

12) 히에이잔 하산이 종파의 성립으로 이어진 일본불교의 역사에 대해서는 줄져, 『일본불교의 빛과 그림자』(서울 : 정우서적, 2011), pp.28~33. 참조.

13) 이십오삼매회의 결사에 대해서는 김성순, 『동아시아 영불결사의 연구』(서울대학교 대학원 박사논문, 2011), pp.57~67. 참조.

14) 『지침서』, p.25.

15) 줄고, 「결사의 정의에 대한 재검토」, 앞의 책, p.220.

이러한 새로운 정의는 탈권력에서 결사의 정신을 보았기 때문에 이루어질 수 있었던 것이다. 이러한 정의에 따르면 결사를 표방하지 않더라도 결사일 수 있고, 결사를 표방하더라도 결사일 수 없는 경우가 생기게 된다. 그 현저한 예가 탄허(香虛, 1913~1983)스님의 경우이다. 탄허 스님을 결사운동의 맥락에서 자리매김한 것은 김광식이었다. 오대산수도원을 결사로 평가¹⁶⁾한 것이다. 그러나 나의 새로운 정의에 의하면, 탄허스님의 수도원운동 전체가 다 결사일 수는 없는 것이 된다. 김광식의 관점과는 달리 월정사에서 행한 오대산수도원은 결사일 수 없으며, 그 후에 이어진 삼척 영은사에서 행해진 영은사수도원만 결사라고 나는 주장¹⁷⁾하였다. 그 이유는 월정사에서 오대산 수도원을 할 때, 탄허스님은 강원도 총무원장 신분이었기 때문이다. 강원도총무원장은 지금의 본사주지 이상의 직급으로 생각되거니와, 적어도 본사 주지 이상의 신분이라면 오대산수도원 운영과 같은 일은 총무원장으로서의 본무(本務, svadharma)라고 보았기 때문이다. 이러한 논리로 본다면 총무원장 자승스님이 주창해서 일어나게 된 '자성과 쇄신 결사'는 결사일 수 없게 된다. 왜냐하면 5대 결사의 실천과 같은 일이야말로 총무원장의 본래의무일 뿐이라고 생각되기 때문이다. '순수민간, 재야차원'이라는 말이 그러한 의미인 것이다.

이러한 필자의 관점에 대해서 김광식은 반론¹⁸⁾을 표명하였다. 월정사에서의 오대산수도원의 경우에도 정화 직후의 종단 형편으로 볼 때, '강원도총무원장'이라는 직함을 탄허스님이 갖고 있었다 하더라도 종단차원으로 보기는 어렵다는 것이다. 실제로는 탄허스님 개인의 원력으로 행한 것이지 종단으로부터 어떠한 편의도 볼 수 없었기 때문이라는 논리였다. 실제 그러한 형편이었을 것임은 나 역시 수긍할 수 있는 일이었다. 그러나 나는 끝내 김광식의 논리대로 월정사에서의 오대산수도원과 영은사에서의 영은사수도원 모두를 결사로 평가하지 않았다. 바로 그 점에서 결사를 역사적/실증적으로 이해한 — 현재에서 과거를 보는 — 김광식과, 결사를 철학적/규범적으로 이해한 — 미래에서 과거를 보는 — 나의 입장이 갈라진다. 결사의 새로운 정의와 탄허스님의 결사에 대한 평가를 통해서, 앞으로 장차 결사를 표방하고 일어날 여러 결사운동에 대해서 과연 그것이 결사라고 할 수 있는지를 평가하는 기준을 마련함으로써, 결사가 갖추어야 할 바를 규범적으로 제시하고 싶었던 것이다.

나의 이러한 생각은 지금도 변함이 없다. 그런 점에서 '자성과 쇄신 결사'는 결사가 아닌 것으로 보는 것이다. '5대 결사'와 같은 것도 총무원의 중점사업이라 말해서 좋았을 것이다. 물론 여기서 주의하고 싶은 것은 비록 탄허스님의 오대산수도원을 결사가 아니었다고 평가한다 해서, 오대산수도원의 역사적 의의나 공덕을 인정하지 않는 것이 아니라는 점이다. 그저 '결사'라는 차원에서 보지 않을 뿐이다. 그와 마찬가지로 '자성과 쇄신 결사'를 '결사'가 아니라고 평가한다고 해서, 그것이 갖는 긍정적 의미를 부정한다는 것은 아니다. 이제 그 평가의 문제는 절을 바꾸어서 자세히 논의하기로 하자.

2. 是名결사

『금강경』의 논리를 차용하여 나는 이 장에서 절의 제목으로 쓰고 있다. "결사는 결사

16) 김광식, 「오대산수도원과 김탄허」, 『새불교운동의 전개』 (안성 : 도피안사, 2002), pp.351~397. 참조.

17) 줄고, 「탄허의 결사운동에 대한 새로운 조명」, 『한암사상』 제3집(평창 : 한암사상연구원, 2009), pp.138~142. 참조.

18) 위의 책, p.140.

가 아니며, 결사라 이름할 뿐이다." 왜 "결사가 아니다"라고 평가하는가에 대해서는, 앞에서 상론하였다. 그런데 '즉비(卽非)의 논리'¹⁹⁾에서 '결사가 아니다'라는 말은 곧 '결사라 이름한다'는 것과 마찬가지로 이야기가 된다. 즉비결사는 시명결사인 것이다. '자성과 쇄신 결사'는 결사가 아니지만, 결사라 이름한다. 결사라 이름하는 까닭은 무엇인가? 즉비결사임에도 시명결사라 하는 데에는 어떤 의미가 있는 것일까?

앞서 인용한 바 있는, 결사에 대한 나의 새로운 정의는 결사의 본질은 형태보다도 정신에 있는 것으로 보았기에 가능한 것이었다. 그리고 그 정신은 탈(脫)권력²⁰⁾에 있는 것으로 보았다. 그런 점에서 결사를 윤리에 초점을 두고서 바라보고 있는 나의 관점이 투영(投影)되어 있었다. 정혜결사가 그 현저한 예일 것이다. 강한 윤리성²¹⁾을 담보하고 있는 결사였던 것이다. 이런 점은 '자성과 쇄신 결사'에서도 잘 드러나 있는 것으로 평가할 수 있다. 우선 「담화문」에는 교단이 세속권력으로부터 엄격하게 탈권력의 자세를 견지하지 못함으로써 오늘의 위기를 자초한 면이 없지 않음을 통절히 참회하고 있다.

일제강점기를 거치면서 한국불교의 자존심은 짓밟히기 시작했고, 미군정(美軍政) 속에서의 종교환경 변화, 이어진 군사정권 하에서의 자주성 훼손 등을 겪으며 우리 사회의 혼란스러운 근현대사가 그대로 투영되는 아픔을 겪어야 했습니다. 이러한 시기를 거치면서 한국불교는 생존 자체가 절박한 현실에 놓여졌고, 이는 불교계가 한국 사회 전체를 올바르게 보지 못하고 올바르게 국민들을 보듬지 못하는 한계를 갖게 되는 결과를 낳았습니다.²²⁾

“군사정권 하에서의 자주성 훼손 등”을 지적하고 있음은 정부권력으로부터 독립한 자주불교를 지향하려는 의지의 표명이라 평가해 볼 수 있다. “정치권력에 좌우되지 않는 자립과 자존의 길을 걸어가야 합니다.”²³⁾라고 촉구하고 있기 때문이다. '자성과 쇄신 결사'의 시작이 총무원장 취임과 동시가 아니라 2년차에 이루어지고 있다는 점에서, 결사의 배경에 관심을 집중시킨다. 이는 「담화문」에서 다소 간접적으로 표현되어 있다.

지금 우리는 어려운 길을 걷고 있습니다. 우리 종단은 민족문화에 대한 왜곡된 의식, 편향된 종교적 이해와 종교 갈등 조장, 국민과 사회적 소통을 거부한 일방통행의 국정 운영 등을 비판하며 단호한 대정부 입장을 표명하였습니다.²⁴⁾

이에 비해 일반 언론들의 기사에서는 그 배경과 '단호한 대정부 입장'의 구체적 내용에 대해서 좀 더 직접적으로 명언(明言)하고 있다.

조계종은 지난해 12월 한나라당의 예산안 단독처리 과정에서 템플스테이 지원 예산

19) 즉비의 논리에 대해서는 줄져, 『대승경전과 禪』(서울 : 민족사, 2002), pp.48~51. 참조.

20) 여기서 탈권력은 세속의 정치권력으로부터 자유를 의미함과 동시에 교단 내의 권력으로부터도 자유로울 것을 뜻한다.

21) 정혜결사의 윤리적 성격에 대해서는 줄고, 「정혜결사의 윤리적 성격과 그 실천」, 『한국불교학』 제16집(서울 : 한국불교학, 1991), pp.395 ~ 417. 참조.

22) 『지침서』, p.24.

23) 『지침서』, p.26.

24) 위의 책, p.25.

이 삭감되고 전통사찰 방재 시스템 구축 예산이 누락된 이후 정부, 여당과의 대화거부를 선언하고 관계자들의 사찰 출입을 막고 있다.²⁵⁾

불교계 내부에는 “정부와 불교계는 예산을 사이에 끼고 서로 상대를 이용하는 ‘묘한 동거’ 관계를 꾸려 왔다”는 자기비판의 목소리가 계속 있었다. 정부는 예산지원을 통해 종교계를 관리하고, 종교계는 예산을 더 따내기 위해 정부에 협조하는 식이다. 거기에는 부작용도 따랐다.²⁶⁾

그 ‘부작용’은 여러 가지로 지적될 수 있겠지만, 가장 큰 것은 ‘정치적 중립’을 잃어가고, 정부권력에 예속되는 모습을 보여주었던 것이라 할 것이다. 특히 선거에서의 중립을 잃어버린 것이 「담화문」의 자기고백처럼, “불교계가 한국사회 전체를 올바르게 보지 못하고 옳고 그름을 국민들을 보듬지 못하는 한계”를 초래했던 것은 아닐까.

그런 점에서 볼 때 ‘자성과 쇄신 결사’가 그러한 종래의 관계를 불식하고 자주종단을 구현하려고 한 점은, 특히 정혜결사가 보여주었던 세속 정치권력과 거리두기라는 탈권력의 입장과 맥을 같이하는 것으로 나는 평가하고자 한다. 비록 형태의 측면에서 본다면 ‘자성과 쇄신 결사’는 卽非결사라 할 수 있겠으나, 이러한 결사의 정신은 是名결사라 해서 좋을 것임을 말해주고 있다 하겠다. 진정으로 그러한 결사정신이 결사를 주창한 총무원장의 남은 임기 동안 잘 지켜지고 구현된다면, ‘자성과 쇄신 결사’는 성공한 결사로서 높은 평가를 받을 수 있을 것이다. 그 점에 대해서는 평가할 수 있는 시간을 가져야 할 것으로 생각되거니와, 내 개인적으로는 ‘자성과 쇄신 결사’에서 가장 놀랍고도 가슴 설레게 다가오는 점은 다음과 같이 경제적으로도 자생(自生)불교를 선언하고 있다는 점이다.

그러나 지금은 고되고 힘들지라도 더 근본적인 해결을 모색해야 할 때입니다. 2년, 3년이면 완성할 불사(佛事)를 10년이 걸리더라도 오로지 우리의 힘으로 이루어내야 합니다. 이 과정에서 우리는 혹 우리 내부에 남아 있을지 모르는 권력과 외부를 향한 의존을 과감히 없애야 합니다. 자주권을 불모로 순간의 편안함에 길들여져 있던 우리의 몸과 마음을 깨끗이 정화해내야 합니다. 그리고 사부대중 공동체의 가치, 신도들과 불자들의 소중함을 다시 가슴 속에 간직해야 합니다. 국민들의 감동과 관심을 바탕으로 다시 한국불교의 미래를 만들어가야 합니다.²⁷⁾

아, 우리의 ‘대한불교조계종’은 마침내 여기까지 왔던가! 이제 비로소 이런 선언까지 하기에 이르렀던 것이다! 이 말씀이 포함되어 있기에 「담화문」의 가치는 정점(頂点)으로 치달을 수 있었고, 「담화문」은 현대 한국불교사에서 결코 제외할 수 없는 가치를 지니는 텍스트로서 길이 남을 것으로 나는 생각한다. 이런 내용을 담고 있는 ‘자성과 쇄신 결사’라면 흔쾌히 논문을 쓰고, 흔쾌히 필사(筆寫)해야 할 것이다. 마치 사경(寫經)하는 마음으로. 바로 이 점에서 ‘자성과 쇄신 결사’는 “가깝게는 2008년 8월 시청 앞 광장에서 불교계가 열었던 범불교도 대회의 주제가 ‘헌법파괴, 종교차별 이명박정부 규탄’이었던 것과 비교해도 사뭇

25) 조채희, 앞의 글, 『지침서』, p.42.

26) 이 글에서의 ‘종교계’는 ‘불교계’를 가리키는 말임은 물론이다. 백성호, 「템플스테이 예산 갈등 관련 “지원 기대면 결국 정부에 예속”」, 『중앙일보』(2011. 1. 27); 『지침서』, p.44. 재인용.

27) 『지침서』, p.26.

다르다.”²⁸⁾는 평가를 받을 수 있다고 본다.

정녕 이러한 자세가 굳건히 견지되어서, 가난하지만 자생적으로 자립경제를 이루고, 그럼으로써 정부권력으로부터 떳떳하게 독립하며 선거에서 중립을 지키고 자주중단의 모습을 보여줄 수 있다면, 한국불교는 새롭게 환골탈태(換骨奪胎)할 수 있으리라 본다. 한 작은 결사가 이러한 뜻을 표방한다고 해도 정말 의미있는 일일 터인데 하물며 종단 전체가 이러한 뜻을 표방한 것은 보통 일이 아니다. 비록 「담화문」에서는 여전히 “국가가 지정해 놓은 문화재, 국가 법령에 의해 관리하고 있는 사찰의 재산이기에 국가 차원의 지원을 해야 하는 것이 마땅합니다.”²⁹⁾라고 하면서, 예산지원을 볼모로 한 비(非)자주적인 ‘묘한 동거’ 관계로 돌아갈 수 있는 ‘명분’ 내지 ‘여지’를 열어 놓고 있다는 점에서는 우려스럽지 않을 수 없다 하더라도 말이다. 만약 그렇게 되어 버린다면, 이 「담화문」의 선언은 결국 구두선(口頭禪)에 그치게 될 가능성이 없지 않게 될지도 모른다. 그러나 나는 말의 힘을 믿는다, 믿고 싶다. 서원의 형태로, 계율의 형태로, 결사문의 형태로 표백(表白)해 둔 말들은 그 스스로 힘을 가지면서 우리에게 그 실천을 압박하게 되지 않던가. 어디 그뿐이랴. 이러한 「담화문」의 자생선언은 두고 두고 뜻있는 이들에 의해 현행(現行)될 수 있는 종자(種子)임에랴. 그런 까닭에 나는 ‘자성과 쇄신 결사’가 비록 卽非결사지만 是名결사일 수 있는 윤리성을 결사정신으로 갖추고서 출범한 것으로 평가하고 싶다. 이러한 선언대로 언행일치가 된다면 결사의 촉발 이유는 해소되고 말 것이다. 그렇게 되기만 한다면 ‘자성과 쇄신 결사’가 설사 명실상부 결사가 아닌들 어떠할 것이며, 이름만의 결사 즉 是名결사인들 또 어떨겠는가.

III. 수행결사의 특징과 방향

1. 윤리적 결사, 윤리卽결사

‘자성과 쇄신 결사’의 구체적 실천영역은 수행·문화·생명·나눔·평화결사의 이른바 5대 결사이다. 이 중에서 수행결사에 대해 살펴보고자 한다. 이에 대해서는 「자성과 쇄신 5대 결사 실천방안」 중 '수행결사'에서 전문, 실천규약 그리고 실천방안으로 나누어 서술되어 있다. 우선 전문은 다음과 같다.

부처님께서는 수행을 통해 깨달음을 이루셨으며 불교는 수행의 종교이다.

한국불교는 고려시대 '백련결사'로부터 '정혜결사', 그리고 해방 후 '봉암사결사'에 이르기까지 수행결사를 통해 불교의 내적 성찰과 근본적 변화를 도모하였다.

이제 다시 한 번 불교 본연의 모습을 확립하고 종교적 가르침을 바로 세워 나가기 위한 수행결사를 시작한다. 우리 모두는 수행결사를 통해 깨달음을 구하고, 중생과 사회에 대한 대자대비심으로 보살행을 실천해야 한다. 그리하여 국민과 사회로부터 신뢰와 존경을 받는 한국불교를 세워야 한다.³⁰⁾

28) 조채희, 앞의 글, 『지침서』, p.41.

29) 『지침서』, p.26.

30) 『지침서』, p.14.

「담화문」이 '자성과 쇄신 결사' 전체에 대한 논리적 이유서라고 한다면, 이 「전문(畵文)」은 수행결사에 대한 선언서라 할 수 있다. 세 가지 이야기를 하고 있는 것으로 보인다.

- ┌ 종교적 성격 : 부처님 ~ 종교이다.
- 담화문 ─┤ 결사의 전통 : 한국불교는 ~ 도모하였다.
- └ 수행결사의 방향 : 이제 ~ 한다.

이 중에서 우리의 관심을 끄는 부분은 셋째 '수행결사의 방향'인데, "깨달음을 구하고, 대자비심으로 보살행을 실천"하자고 말한다. 상구보리(上求菩提), 하화중생(下化衆生)의 대승불교 이념을 천명하고 있다. 교과서적이다. 모범답안이라 할 수 있지만, 바로 그렇기 때문에 "도대체 수행결사는 어떻게 하자는 것이지?"라는 의문을 불러일으킬 뿐, 그에 대한 답을 제시하지는 못하고 있다. 결사의 지도자가 가열차게 수행의 방향성을 밝히고 제시하는 「정혜결사문」의 경우와는 많은 차이를 느끼게 한다.

혹시 「실천규약」과 「실천방안」에 그러한 점이 잘 드러나 있는 것일까? 「실천규약」은 결사에 참여한 대중들에게 윤리적 지침을 주는 청규(淸規)와 같은 역할을 한다고 볼 수 있다. 우리의 결사 전통에서는 「정혜결사문」과 같은, 정연한 결사문을 갖추지 못한 경우는 많지만, 「청규」를 갖추지 않은 경우는 거의 없다. 학명(鶴鳴, 1867~1929)의 「내장선원 규칙」³¹⁾과 같이 청규 안에서 결사의 이유나 논리까지 담겨 있는 경우도 있다. 그만큼 청규가 중요한 것이다. 그렇다면 '수행결사'의 「실천규약」에서 그러한 측면을 볼 수 있을 것인가? 「실천규약」의 전문(畵文)은 다음과 같은 4개 조항이다.

- . 부처님의 삶을 따라 수행한다.
- . 수행을 생활화하고 정기적으로 점검한다.
- . 수행을 통한 깨달음을 중생과 사회에 대한 대자비심으로 회향한다.
- . 조계종도로서 정체성을 갖고 애종심과 공심으로 생활한다.³²⁾

이 역시 원론적일 뿐 '도대체 어떤 수행을 어떻게 하자는 말인가?'라는 의문에 대한 답을 제시하지 못하기는 마찬가지다. 마지막으로, 우리의 기대를 풀 곳은 「실천방안」이다. 「실천방안」은 교구, 사찰, 사부대중으로 나누어 제시되어 있다.

- 교구
 - . 포살과 결계를 생활화한다.
 - . 교구별 승가, 신도 청규³³⁾를 제정하여 시행한다.
- 사찰
 - . 출가자 및 재가자가 수행할 수 있는 여건을 마련한다.
 - . 월 1회 포살을 실시한다.

31) 학명의 내장선원에서의 선농불교를 선농결사로 볼 수 있음에 대해서는 줄고, 「학명의 선농불교에 보이는 결사적 성격」, 『한국선학』 제27호(서울 : 한국선학회, 2010), pp.101~129. 참조.

32) 『지침서』, pp.14~15.

33) 교구별로 「승가청규」와 「신도청규」를 각기 제정하여 시행하는 것으로 이해된다. 그러한 이해가 맞다면 '신도' 청규'로 띄어 써야 한다.

· 사부대중

- . 삼귀의, 오계를 수지한다.
- . 1일 1수행을 생활화한다(수행일지 작성, 점검).
- . 부처님의 삶을 배우고 따라 실천한다.
- . 도반과 함께 수행하며 점검을 실천한다.³⁴⁾

사부대중에게 부여된 4개 조항 중에서 세 번째와 네 번째는 각기 「실천규약」의 두 항목과 중복된다. 그래서 그 부분을 제외해 놓고 볼 때, 「실천방안」의 핵심적 술어(key words)는 '포살, 결계, 청규, 삼귀의, 오계'라고 해도 좋을 것이다. 이들은 모두 윤리적 차원의 수행을 의미하는 것이 아닌가. 삼학(三學) 중에서는 계학이다. 그러니까 '자성과 쇄신 결사'에서 세부적 5대 결사의 하나인 수행결사는 계학(戒學)에 관련하는 프로그램을 제시하고 있을 뿐이었다.

계학에 관련하는 것 외에는 사부대중에게 요구하는 것은 '1일 1수행을 생활화한다'는 항뿐이다. 1일 1수행의 생활화에 대해서는 다음 절에서 좀 더 자세히 논술해 나가겠지만, '자성과 쇄신 결사'는 왜 이렇게 수행결사의 구체적 실천방안으로 계학에 관한 것만을 언급하고 마는 것일까? 그 이유의 하나로써 생각해 볼 수 있는 것은 계학의 준수, 즉 지계(持戒)바라미를 통해서 생활을 도덕적으로 영위해 가는 것이야말로 개인적으로는 보다 높은 수행으로 나아가기 위한 기반이 됨과 동시에 교단적으로는 종단결사로서 '자성과 쇄신 결사'까지 행할 수밖에 없게 한 교단의 자기모순을 불식할 수 있는 것으로 보았기 때문이 아닐까 한다.

앞 장에서 나는 '자성과 쇄신 결사'가 是名결사라는 점을 논술하면서 결사의 동기 내지 배경에 놓여 있는 탈권력 내지 탈정치적 맥락을 주의깊게 지적하였다. 그 부분에서 '결사의 정신'을 파악할 수 있다고 하였으며, 이미 「담화문」에는 그러한 측면이 드러나 있다고 하였다. 그런데 5대 결사 중에서도 나머지 4대 결사의 기본으로도 평가³⁵⁾받는 수행결사에서 제시되는 구체적 실천방안 역시 계학에 관한 것이 그 대중(大宗)을 이루고 있음을 볼 때, '자성과 쇄신 결사'는 윤리적 성격의 결사로 평가해서 좋을 것이다.

바로 그러한 점에서 '정혜결사'나 '봉암사결사'의 윤리적 성격과 궤(軌)를 같이 하는 것으로 보인다. 다만 '자성과 쇄신 결사'의 윤리성은 자리(自利)·자각(自覺)을 위한 개인윤리적 측면만이 아니라 생명결사·나눔결사·평화결사 등 3대 결사에서 사회윤리의 차원이 덧보태져 있다는 점에서 정혜결사나 봉암사결사보다 사회 대중들에 봉사하는 결사를 지향하고 있다는 점은 보다 긍정적으로 평가할 수 있게 한다. 하지만 동시에 수행결사의 입장에서는 자리 자각을 위한 개인윤리적 측면이 약하다는 것은 해결하지 않을 수 없는 숙제³⁶⁾로 다가오고 있음도 사실일 터이다. 이제 이러한 점까지 포함하여 계학 이외의 수행의 문제, 즉 정학(定學)과 혜학(慧學)의 문제를 고찰하기로 한다.

34) 『지침서』, p.15.

35) 전계대화상 고산(果山)스님의 해석이 그러한 평가의 일례라 할 수 있다. "수행이라는 말에 모든 결사의 의미가 포함되어 있다."(『지침서』, p.39.)

36) 이러한 문제에 대해서 결사추진본부장 도법스님은 수행과 삶의 불이(不二)를 통해서 문제를 해소시켜 가려고 한다. 삶 그 자체가 수행이며, 수행이 되어야 한다는 입장이다. 그런 맥락에서 봉암사결사의 '부처님 법대로'를 비판하고 있기도 하다.(『토론회』, pp.9~11. 참조) 이는 진제(眞際)스님이 보여주는 수행의 입장(『지침서』, pp.30~37. 참조)과는 대척적인 것으로 생각된다. 이 글에서 내가 문제로 삼고 있는 수행은 도법스님의 입장을 대상으로 하여서 생각하는 수행의 문제가 아니라, 오히려 진제스님과 같은 입장에 놓여 있을 때의 수행의 문제에 대해서 생각해 보고 있는 것이다.

2. 중심없는 수행, 해체하는 결사

'자성과 쇄신 결사'의 구체적 세부영역인 5대 결사 중에서 수행결사의 「실천방안」에 나타난 기본적인 성격이 계학, 즉 윤리적 성격의 것이었음은 앞에서 상술했다. 그것은 수행결사의 수행이 윤리적 수행(윤리→수행)을 뜻하기도 하고, 윤리即수행(윤리=수행)을 뜻하기도 한 것으로 보였다. 그러한 의미는 나름대로 긍정적 평가를 할 수 있게 한다. 그러나 그러한 점은 인정한다 하더라도, 왠지 모르게 수행결사의 구체적 수행법 등에 대해서는 뭔가 허(虛)한 느낌을 금할 수 없었다.

뿐만 아니라 「전문」에서 제시되는 상구보리 하화중생의 수행이념은 보편적인 타당성을 갖고 있지만 「실천규약」과 「실천방안」을 살펴보면 또 다른 혼돈(混沌)을 느끼게도 된다. 「실천규약」의 넷째 조항에서는 "조계종으로서 정체성을 갖고 애중심과 공심으로 생활한다"고 되어 있고, 「실천방안」 중에 사부대중이 행해야 할 것으로 제시된 두 번째 조항은 "1일 1수행을 생활화한다"(수행일지 작성, 점검)고 되어 있는 것이다. 도대체 '조계종으로서의 정체성'은 무엇을 의미하는 것일까? 좀 더 수행과 관련지어서 생각해 본다면, 조계종의 수행의 정체성을 의미하는 것으로 보아도 좋을까? 그 의미가 어떠한 수행결사와 관련해서는, 혹은 수행결사에 관한 서술에서는 현재 대한불교조계종의 딜레마가 그대로 표출되어 있는 것 같다. 한편으로는 '정체성'을 찾고, '정체성'을 지향하는 구심적 방향으로 향하는 것 같고, 다른 한편으로는 그러한 정체성을 강요함이 없이 그 어떤 수행이든지 각자가 스스로 선호(選好)하는 수행법을 스스로 선택(選擇)해도 된다고 말하고 있기 때문이다. "1일 1수행을 생활화한다"고 할 때 '1일 1수행'을 종단에서, 즉 결사의 중앙(=중앙결사)이나 결사추진본부에서 지정해서 그것을 실천 수행하도록 요구하지 않는 것이다. 이는 원심적 방향이다. 구심력과 원심력의 서로 방향을 달리하는 두 가지 힘이 이 수행결사와 관련한 지침들(「실천규약」과 「실천방안」)에서 공존하고 있으므로, 그 양자는 충돌하고 있다고 할 수 있을 것이다. 어쩌면 이러한 충돌 속의 공존, 공존 속의 충돌은 대한불교조계종의 현황을 시사하고 있는지도 모른다. 명확한 철학을 갖지 않는 한 이러한 혼돈은 지속될 수밖에 없으리라.

이러한 혼돈을 해소할 방안은 사람에게 따라서 다양하게 제시되는 것 같다. 우선 정체성의 확립을 통해서 혼돈을 해소하는 방향이 가능할 것이다. 예를 들면, 대한불교조계종은 선종(禪宗)이라거나, 특별히 그 중에서도 간화선(看話禪) 위주의 선종이라고 주장하는 경우가 있다. 만약 그렇다고 한다면, 혹은 그러한 방향에서 정체성을 확립코자 한다면 모든 종도들이 동참하는 수행결사에서 수행해야 할 행법은 선, 특히 간화선이 될 것이다. 이러한 입장이 종단의 표면에서는 종종 논의되는 것 같으나 실제 종단의 전체를 이면까지 포함해서 들여다보면 또 반드시 그런 것 같지도 않다. 이른바 '간화선의 위기'를 불러왔던 초기불교 내지 남방불교의 위빠사나 전통을 받아들여서 수행하는 경우도 있다. 뿐만 아니라 '나무아미타불' 염불을 수행하는 경우, '신묘장구대다라니'와 같은 주력을 수행하는 경우, 108배, 3천 배 등 절을 하는 경우 등 실로 다양한 수행법을 행하는 수행자(출가, 재가)들의 종단이 또한 '대한불교조계종'일 것이다. 이러한 현실의 반영이 「실천방안」 속에서 "1일 1수행을 생활화한다"로 나타난 것이라 본다.

그럼에도 불구하고, 즉 종단의 현실적 수행현황이 다양하고 다원적임에도 불구하고 그 중에 어느 하나를 선택(選擇)하여 그것만을 전적으로 수행하자는 데에서 정체성을 확립코자

한다면, 어떤 문제점이 발생할까? 선택과 전수(專修)가 종파불교의 확립으로 나아간다는 사실³⁷⁾은 일본불교의 중세, 즉 가마쿠라(鎌倉) 신불교가 잘 보여주고 있다. 호넨의 염불선택과 그 전수에 의한 정토종의 개종(開宗)으로 가마쿠라 신불교가 문을 열었는데, 그 선택된 행법이 무엇이든지 그들은 그것(禪, 염불, 題目)을 전수함으로써 종파불교를 형성해 갔던 것이다. 만약 대한불교조계종이 그러한 선택 → 전수의 종파불교를 확립해 가는 방향에서 그 정체성을 확립코자 한다면, 역사적으로는 일본불교와 달리, 좋은 나쁜 이미 그렇게 통불교적으로 형성되어온 대한불교조계종 중심의 한국불교를 해체하여 종파불교로 '헤쳐 모여' 하자는 것으로 보아야 할 것이다. 천태종, 진각종, 총지종과 같은 종파가 존재하는 상황에서 불 때 한국불교는 이미 종파불교가 아닌가 생각할 수 있지만 적어도 대한불교조계종에서 그러한 종파불교를 용인하면서 스스로를 하나의 특정 종파로 '작아지는' 길을 택해야 할 것인가 하는 점은 또 다른 문제라고 본다.

나는 여전히 대한불교조계종은 통(通)불교적 성격을 유지해가면서 여러 가지 수행법이나 수행전통을 포용해 가기를 바란다. 하나의 특정 종(조계종)으로서가 아니라 하나의 불교(대한불교)로 나아가고, 우리나라 불교를 대변하고 대표한다는 자부심을 지켜 가야 하는 것이 아닐까 생각한다. 조계사 일주문에 "대한불교조계종총본산"이 아닌 "대한불교총본산"이라고 내걸었던 뜻이 그러한 데 있는 것이 아니었던가? 대한불교조계종으로 주류가 흘러온 우리의 불교사를 어떻게 평가하는가 하는 점과는 무관하게 모든 불교사상과 수행법 중에 어느 하나를 가장 뛰어난 것으로 판별(判別)한 뒤, 그러한 교판(教判)에 동의하는 사람들이 교판의 주창자를 중심으로 모여들어서 종파를 형성하는 입교개종(立教開宗)의 방식으로 앞으로의 불교가 여전히 진행되어도 좋은 것일까? 과거 교판을 설정할 때의 교통 통신 정보 등의 상황에 비해서 현재 우리가 불교를 이해하는 환경은 현저히 높아졌고 넓어졌는데, 아직도 과거의 방식대로 입교개종의 종파불교를 지향하고, 그러한 방식 속에서 정체성을 굳이 찾아야 할 것인가? 나는 회의적이다.

일본불교의 호넨이 잘 보여준 것처럼 선택과 전수를 통한 정체성 찾기는 사실상 반드시 하열(下劣)하거나 부당(不當)한 것으로 배제되어야 할 필연성이 없는 많은 행법[諸行]을 배제하는 결과를 초래하게 된다. 계율을 지키는 등 제행(諸行)의 수행과 함께 '나무아미타불'을 염불³⁸⁾할 수 있음에도 불구하고, 제행을 다 내다 버리고 오직 염불만을 전수해야 한다는 종파불교의 선택과 같은 그런 방향을 다시 우리가 이 시대에 취해도 좋은 것일까? 선택과 전수가 제행의 배제를 가져오는 데에, 그러한 교판이 사실 정당할 수 있을까? 선(禪)이든 교(教)이든 염(念)이든 주(呪)든 그것을 '100% 완벽하게 수행할 수 있다면'이라는 전제를 충족시킨다는 가정 하에서는 공히 궁극적 경지에 다다를 수 있는 것이 아닐까? 그럼에도 불구하고 선과 교 사이에, 또 염과 주 가운데 어느 하나를 최우수 등급 내지 금메달로 내세워야 하는 것일까? 만약 대한불교조계종을 선종이라 한다면, 그 중에서도 간화선이라 한다면, 그런 맥락에서 그렇지 아니한 행법을 가리켜 저열하다고 치부해 버린다면 그것은 정당한 일일까? 오가종풍(五家宗風)의 차이가 있겠지만, 그 모두가 정법이 아닐까. 그 문도들에 의해서 조동종(曹洞宗)이 형성되어 있으나, 도겐(道元, 1200~1253)이 송나라에서 구하고자 한 것은 '조동종'이 아니라 '정전(正傳)의 불법'이라 했다.³⁹⁾

37) 졸저, 앞의 책, pp.34~36. 참조.

38) 제행과 나무아미타불 염불을 함께 수행하자는 입장을 제행본원의(諸行本願義)라고 한다. 염불 이외의 모든 수행 역시 아미타불의 본원으로 귀결된다고 보는 관점이다. 일본 정토종에서는 호넨의 제자 쇼우사이(長西, 1184~1266)의 입장이었으나, 일본 정토종에서는 주류가 되지 못하였다. 나리타 순지(成田俊治) 외, 『정토종사』(京都: 淨土宗懇話會, 昭和 44년), pp.30~31. 참조.

우열은 없다고 말하지 않았던가. '1일 1수행'으로서 선택하는 그 행법(行法)이 무엇이든지, 간화선이든 목조선이든 위빠사나 등 염불이든 주력이든 간경이든 동등한 가치를 가질 것이다. 그 어느 행법이든 백 퍼센트 완벽하게 통철할 수 있다면 그 모두 아늑다라삼막삼보리를 이룰 수 있는 것 아니겠는가?

여기서 참조해야 할 것이 하나 있다. '자성과 쇄신 결사'의 5대 결사 중에 '평화결사'가 있고, 그 「규약」에 보면 "종교간 소통과 화합을 위한 모든 노력을 기울인다"고 하였으며, 「실천방안」에서도 교구, 사찰, 사부대중 공히 "종교간 평화를 위한 교류, 대화활동을 전개한다", 또 "이웃종교와 대화와 교류사업을 실천한다"⁴⁰⁾고 제시하고 있다. 그런 차원에서 나온 것이 「종교평화 실현을 위한 불교인 선언 —21세기 아쇼카 선언—」이다. 이는 종교와 종교 사이, 불교와 타종교 사이의 평화와 공존을 지향하는 노력으로 보인다. 그런데 타종교와의 사이에 평화와 공존을 모색하는 화쟁(和諍)적 자세를 보이는 만큼, 대한불교조계종은 불교내적인 공존과 대화에도 마찬가지로 노력을 기울여야 할 것이다. 타종교와의 대화는 종교간(inter-religious) 대화라고 한다면, 불교 안에서 종파안 내지 수행법 간의 대화는 곧 종교내(intro-religious) 대화일 것이다. 지금 '자성과 쇄신 결사'에는 전자를 위한 노력은 있어도, 후자를 위한 노력은 보이지 않는다.

결국 「자성과 쇄신 5대 결사 실천방안」의 수행결사에서 느끼게 되는 허(虛)함은 부정적으로 볼 것이 아니라 중심(中心) 내지 정체성(identity)을 갖지 않고, 더욱이 중앙결사에서 일방적으로 선정하여 제시하지 않는다는 점에서 오히려 긍정적 가능성으로 나는 보고 싶다. 정체성 찾기에 나서서 그 정체성을 선택하지 않음으로써 부정적인 것이 아니라 긍정적인 의미가 있는 것으로 보인다. 그 비어 있는 중심은 각 대중결사에서 선정하고, 마침내 사부대중 하나하나가 '1일 1수행'의 행법을 선택해서 성실히 실천하면 좋으리라 본다. 이렇게 중앙결사는 대중결사로, 하나의 선택된 수행법 없이 다양한 수행법으로 해체되고 산포(散布)되는 결사가 될 수 있을 것이다. 결사추진본부에서는 다만 각 대중결사(본사, 사찰, 신도회 등)에서 선택하는 수행법이 어떤 것들인지를 파악하여 그 행법을 충실히 실천할 수 있도록 지도 인력의 지원이나 교재 제공 등만 행해주면 좋으리라 본다. 그들이 지금 선택한 그 수행법이야말로 100퍼센트 완벽하게 실천하기만 한다면 최상승에 이를 수 있는 최상승 수행법이라는 사실을 확신시켜 주면서 말이다.

IV. 맺음말

2011년 1월26일, 대한불교조계종 총무원장 자승(慈乘)스님은 「담화문 — 범종단적인 '자성(自省)과 쇄신(刷新) 결사'를 제안합니다 —」을 발표하였다. 종단 차원에서 결사를 제안하였다는 점에서 충격적인 일이 아닐 수 없다. 더군다나 「담화문」에서는 우리의 현대사 속에서 '대한불교조계종'이 정부권력으로부터 자주성을 상실하고, 그럼으로써 불교의 위기를 불러왔다는 통절한 반성과 함께 '결사'의 정신으로 "정치권력에 좌우되지 않는 자립과 자존

39) 사서(嗣書)열람을 통해서 도겐은 오가종풍을 두루 섭렵했기에 가능할 수 있는 일이었다. 이에 대해서는 줄고, 「입송전법사문 도겐」, 『선과 문화』 제3호(서울 : 선과 문화, 2011), pp.46~52. 참조.

40) 『지침서』, pp.22~23. 참조.

의 길을 기운차게 걸어가”자고 제안하였다. 보다 구체적으로는 불사의 재원을 정부에 의존하는 대신 “2년, 3년이면 완성할 불사(佛事)를 10년이 걸리더라도 우리의 힘으로 이루어내야” 한다고 요구하였다.

비록 템플스테이 예산절감과 전통사찰 방재시스템 구축예산의 누락으로부터 촉발되었으며 ‘자성과 쇄신 결사’의 목적 중의 하나로서 ‘민족문화수호’라는 점이 있기에, 상황전개에 따라서는 결사 당시의 탈권력지향, 즉 정치권력으로부터의 자립 자생하는 자주불교의 건설이라는 결사정신이 희석(稀釋)될 가능성이 없지는 않아 보인다. 실제로 2011년 6월 7일 총무원장 자승스님은 한국불교역사문화기념관에서 기자회견을 열고 “지난 6개월간 진행해온 대정부관계를 정상화하고, 자성과 쇄신 결사에 집중하고자 한다”며 “소통중단과 출입제한의 조치를 해소하고, 전통문화 유산과 문화재를 보전하기 위한 국고지원예산 등도 정상적으로 집행해 나가겠다”고 밝혔다.(『중앙일보』 2011. 6. 8) 대정부관계에서 정치적으로는 자주, 경제적으로는 자생을 선언한 것이야말로 ‘자성과 쇄신 결사’의 정신이었던 것으로 나는 평가하거니와, 이제 결사의 발기자인 총무원장스님은 그 정신의 핵심과 ‘자성과 쇄신 결사’를 분리하는 모습을 보여준다. 민족문화재이기도 한 불교문화재에 대한 예산지원을 받는다는 것이 곧바로 정치권력에의 예속을 가져올 것인가에 대해서, 그렇지 않다고 말할 수는 있을 지도 모른다. 그러나 이미 지적되어 온 것처럼, “정부와 불교계는 예산을 사이에 끼고 서로 상대를 이용하는 ‘묘한 동거’관계”로 다시 돌아갈 가능성을 배제할 수는 없을 것으로 보인다. 그렇게 된다면 결사정신은 희석되고, ‘자성과 쇄신 결사’는 애당초의 취지와는 달리 ‘프로그램’ 내지 ‘형태’만 남을 가능성도 없지 않을 것이다. 그렇지 않다는 점을 앞으로 남은 기간동안 ‘자성과 쇄신 결사’, 특히 총무원장 스님이 직접 리드하는 중앙결사 단위에서 보여 줌으로써, 훗날 이러한 우려가 한낱 기우(杞憂)에 지나지 않았음을 증명해 주기를 염원한다.

2011년 10월 31일 현재, 즉 결사 시작 9개월이 지난 시점에서 이루어진 ‘자성과 쇄신 결사’에 대한 이번 고찰은 이러한 변화과정 전체를 대상으로 삼지 않았다. 그렇게 하기 위해서는 변화의 추이를 추구해야 하는데 자료 수집 등의 문제 역시 없지는 않았다. 그러나 무엇보다도, 나로서는 2011년 1월 26일의 「담화문」 속에 나타난 정치적 자주불교, 경제적 자생불교의 선언이 갖는 의미를 한껏 클로즈 업(close up)하고 싶었다. 설사 그러한 꿈과 의지가 시간과 함께 희석된다고 하더라도, ‘자성과 쇄신 결사’는 그렇게 선언을 했다는 그 사실만으로도, 그러한 말의 종자(種子)를 남겼다는 그 사실만으로도 높은 평가가 지나칠 수 없을 것으로 생각되었던 것이다. 그것은 바로 ‘자성과 쇄신 결사’가 정혜결사에서 볼 수 있었던 탈권력의 윤리성을 결사정신으로 내세웠기 때문이다. 이렇게 결사의 본질은 형태가 아니라 정신에서 찾아야 한다는 점에서 볼 때, 비록 결사구성원을 종단구성원과 동일시함으로써 ‘종단=결사’의 종단결사라는 형태를 취함으로써 즉비(卽非)결사이지만, 그것은 그렇게 결정적인 문제는 아니라고 보았다. 다만 ‘결사’를 표방한 이상 불교사에 등장한 결사들의 맥락, 즉 결사사(結社史)의 맥락에서 평가할 필요가 있기에 즉비결사라 했던 것뿐이다.

다음으로 나는 ‘자성과 쇄신 결사’라는 전체결사를 이루고 있는 부분결사인 5대결사 중에서 수행결사에 대해서 살펴보았다. 문화, 생명, 나눔, 평화결사는 전통적 결사에서 보여주지 못했던 새로운 시도였던 것으로 보이는데, 이에 대해서는 또 다른 관점에서 다시 평가되어야 할 것으로 보인다. 수행결사에 대한 지침은 「자성과 쇄신 5대결사 실천방안」에 나타난 지침을 통해서 살펴보았다. 「전문」, 「실천규약」, 그리고 「실천방안」을 통해서 알 수 있는 것은 두가지였다. 하나는 수행결사의 지침으로 제시된 것이 윤리적 측면 뿐이라는 점이다. 포살, 결계, 청규, 삼귀의, 오계 등의 핵심적 술어(key words)로 나타나 있는 윤리적 성

격은 윤리가 수행의 근본이 된다는 메시지, 혹은 윤리 밖에 수행이 없다는 메시지를 담고 있는 것이 아닌가 한다. 이를 앞서 살펴본 바 있는 자주불교, 자생불교에 함축되어 있는 탈 권력의 윤리성과 함께 고려해 본다면, ‘자성과 쇄신 결사’ 역시 윤리적 성격이 매우 높은 결 사임을 알 수 있게 된다. 다른 하나는 윤리적 지침 외에 “1일 1수행을 생활화한다”고 한 데 에서, 비록 “조계종도로서 정체성을 갖고”라는 말이 있지만, 결국 중심없는 수행을 말한 것 이 아닌가 생각되었다. 어떤 하나의 수행법, 예컨대 간화선과 같은 것을 대한불교조계종의 정체성으로 내세우고 있는 것으로 보이지는 않는다. 또 그러한 시도는 통불교적 전통을 잇 고 있다는 현실적 측면에서 볼 때나, 어떤 수행법이든지 100% 완벽하게 수행할 수 있다면 그 모두는 최상승의 경지로 우리를 이끌어 줄 최상승의 수행법으로 보아야 한다는 원리적 측면에서 볼 때나 바람직한 것으로 생각되지 않는 것이다. 이제 대한불교조계종은 ‘조계종’ 이라는 하나의 종파로서가 아니라 ‘대한불교’라는 보다 넓은 불법의 담지자, 포괄자, 그리고 대표자로서의 자각과 포용성을 갖고 우리 사회와 역사 속에서 자리매김할 수 있었으면 하고 염원한다. 그럴 수 있도록 ‘자성’과 ‘쇄신’을 나날이 새롭게 행해 가는데 이 글이 조금이라도 도움이 되었으면 좋겠다.

(2011년 10월 31일 탈고)

‘자성과 쇄신 결사’에 대한 고찰 토론문

법인(조계종 교육부장)

○ 불교사에 있어서 결사는 대략 두 가지 형태로 출발한다. 하나는 당대 불교계 현실이 도덕적 해이, 세속 권력과의 밀착, 사상적 혼란, 수행기풍의 혼돈으로 정법불교 구현의 본래 목적을 상실하고 교단이 위기에 처한 상황을 극복하고자 결사를 주창한다. 역대의 정혜결사와 봉암사 결사, 그리고 1990년도의 선우도량 결사가 그럴 것이다. 또 하나는 특정한 신앙을 돈독히 하고자 뜻을 같이 하는 향도가 모여 수행하는 결사의 형태이다. 역대의 수많은 염불결사 등이 그 사례일 것이다.

2011년 1월 26일에 탄생한 대한불교 조계종의 ‘자성과 쇄신 결사’는 한국불교가 종도와 사회의 신망을 받지 못하고 불교 본연의 역할을 자리매김 하지 못하는 현실적 위기에서 출발하고 있다. 역대의 결사가 재야의 일각에서 특정한 대중이 주창한 것임에 비해 자금의 ‘자성과 쇄신 결사’는 종단적으로 기치를 걸고 출발했다는 점에서 커다란 의미를 지닌다고 하겠다.

이러한 맥락에서 종단 차원의 결사를 분석하고 그 의미를 체계화한 발제문은 상당히 중요한 가치를 지니고 있다고 하겠다. 본 발제문은 ‘卽非와 是名’이라는 금강경의 논리구조를 차용하여 ‘자성과 쇄신’ 결사의 성립 가능성을 검토하고 있다. 이 결사가 완결의 형태가 아닌 현재 만들어가고 있는 결사라는 점에서, 또한 결사본부의 자료의 한계에도 불구하고, ‘자성과 쇄신 결사’의 정체성을 잘 밝혀 주고 있다. 특히 종단의 결사가 세속의 권력과 도움에 의존하지 않는 자주적인 불교, 나아가 결사의 지평을 중생과 사회에 대한 불교적 가치 실현으로 확대한 사실에 큰 의미를 부여하고 있다.

본 발제문은 ‘자성과 쇄신 결사’의 5대 실천 방안 중에서, 수행결사를 윤리적 결사로 성격을 규정하고 있다. 아직 결사추진본부를 비롯 실행의 단위에서 구체적인 수행결사의 방법과 실천이 뚜렷하게 진행되지 못하고 있는 현실에서 수행결사의 의미분석은 역시 한계를 지니고 있다고 하겠다.

필자는 ‘자성과 쇄신 결사’가 개인적인 윤리와 더불어 생명결사·나눔결사·평화결사 등의 결사 실천이 사회윤리 차원의 결사라고 규정하고, 역대의 정혜결사나 봉암사결사보다 사회대중들에 봉사하는 결사를 지향하고 있다고 평가하는 발제자의 분석에 전적으로 공감한다. 또한 ‘대한불교 조계종이 통불교적 성격을 유지해가면서 여러 가지 수행법이나 수행전통을 포용해 가기를 바란다’는 주장과, 수행방법의 ‘선택과 전수가 제행의 배제를 가져온다’는 시각에 전적으로 동의한다. 이는 조계종이 한국불교의 다양한 사상과 수행법을 포용한 종단이라는 정체성을 잘 대변하고 있기 때문이다.

필자는 본 발제에 동의하면서 종단의 결사가 원만하게 실현되기를 바라는 마음에서 몇 가지 견해를 덧붙이고자 한다.

○ 오늘 우리 불교대중은 진정한 위기의식을 가지고 있는가?

필자는 결사추진본부에서 나온 담화문, 선언, 강령, 과제, 5대 실천방안과 별개로 전체 불교대중이 오늘의 불교현실에 진정한 위기의식을 가지고 있는지 묻고 싶다. 위기의식은 공통적

으로 가지고 있음은 분명한 사실인 것 같다. 그러나 위기감의 원인과 대응은 저마다 다른 것 같다. 위기를 체감하는 내용은 대략 다음과 같다. 인구대비 불교인구의 감소, 신도의 노령화, 젊은 층과 지식층의 불교 외면, 출가자의 감소와 고령화, 재정의 감소, 카톨릭의 약진, 개신교와 카톨릭이 주류를 이루고 있는 한국사회의 현실과 불교계의 박탈감 등이다. 이러한 내용은 위기감의 직접적인 체감이 되겠지만, 필자는 위기의 본질과 원인을 제대로 짚지 못하고 있다고 생각한다. 이런 현실적인 내용을 극복하고자 신도수를 늘리고, 재정을 확충하고, 사회적 영향력을 키우고자 한다면 종교가 배격해야 할 또다른 집단이기주의라고 할 수 있을 것이다.

오늘날 한국불교의 진정한 위기감은, 불교가 불교적 가치를 사회대중에게 올바르게 구현하여 중생의 안락과 행복을 실현하지 못하고 있다는 데에 있다고 하겠다. 도덕적 해이, 윤리의식과 실천의 부재, 사회의 여망에 부응하지 못했기 때문에 국민의 신뢰를 받지 못하고 있는 것이다.

이런 맥락에서 ‘자성과 쇄신 결사’가 종교적 가르침으로 사회를 맑게 하고 종교적 감동으로 국민과 함께 하는 종교 단체로 거듭 날 것을 선언한 것은, 위기의 핵심을 바르게 짚은 것이라고 할 수 있다.

그러나 많은 불교대중이 ‘불교 가치의 사회적 실천’과 ‘중생의 안락과 행복’이라는 직무유기가 불교교단의 진정한 위기이며 원인이라는 통찰과 반성이 있는지는 회의적이다. 결사의 출발은 이런 진정한 위기감에서 출발해야 한다고 본다.

○ 낡은 옷을 벗지 않고 새옷을 입는 기만을 버려야 한다.

자성과 쇄신은 수레의 두 바퀴이다. 파사가 실천되고 현정이 실천된다면, 파사즉현정이며 현정즉파사라고 할 수 있다. 자성은 불편한 진실을 과감하게 드러내어 참회하고 멈추는 일이다. 쇄신의 전제는 자성일 것이다. 필자는 결사가 자성의 낡은 옷을 과감하게 벗어던지지 않고 몇몇의 행사와 캠페인이라는 그럴듯한 새옷으로 가리우고 포장하지 않기를 바란다.

자성의 실천에 있어 오계를 지키고, 낭비하지 않으며, 무분별한 건축불사를 하지 않는 일은 매우 중요하다. 그러나 종단과 모든 사찰이 현실적으로 자성하고 쇄신해야 할 제일의 과제는, 국민과 신도에 헌신하여 그들의 정재로 불사하고 사찰을 운영하지 않고 과거의 관행을 답습하여 일방적으로 국가에 의존하는 구태일 것이다. 10년이 걸리더라도 우리의 힘으로 불사를 이루어내자는 결사 제안 담화문에 담긴 선언의 취지에 공감하고 실천하고자 하는 사찰이 과연 몇이나 될까? 실천이 곧 진정성의 확인일 것이다.

○ 수행의 개념과 방법이 올바르게 서야 한다.

‘자성과 쇄신 결사’의 5대 실천 덕목의 첫째가 수행결사이다. 수행은 곧 불교의 생명이기 때문이다. 그러나 필자는 불교대중이 수행을 강조하면서도, 왜 수행을 해야 하는지? 수행의 개념은 무엇인지? 어떻게 수행해야 하는지?에 대한 점검과 성찰 모색은 소홀하다고 본다.

현실적으로 불교대중에게 인식되고 있는 수행은 참선.염불.간경.주력.참회의 실천이다. 그 중에서도 참선을 강조하고 나아가 간화선이 최상승의 수행법이라고 한다. 그러니까 수행은 명상이 주류를 이룬다. 그런데 과연 그럴까? 이로 인해 나타난 피해는 없는 것일까?

단순 명료하게 수행을 살펴보기로 하자. 수행의 목적은 해탈과 열반의 실현이다. 곧 무명과 번뇌를 지멸하고 지혜와 자비를 체득하여 자유롭고 평화로우며 행복한 삶의 성취에 있는 것이다. 이러한 목적을 실현하는 모든 방법이 수행법이라 할 수 있다. 수행법은 경전에 근거하고 부처님의 지도에 의하면 곧 팔정도, 십바라밀, 사무량심, 사섭법 등이다. 그렇다면 참선, 간경, 염불, 주력만이 수행법이고, 참선만이 주요 수행법이며, 그 중에서 간화선만이 최상승이라고 국집한다면, 팔정도에서 정견, 정사, 정어, 정업, 정명, 정정진 등 일상에서의 올바른 마음쓰기와 실천은 수행이 아닌 한낱 교양일 것인가?

부처님은 십바라밀, 사무량심, 사섭법의 실천이 곧 수행이라 하셨던 원칙에 충실할 때 수행은 일상으로, 보편으로, 개인과 이웃이 안락하고 평화를 성취하는 회향이 될 것이다.

그러므로 5대 결사에서 수행이 결사실천의 독자성을 갖고 있는 것이지만, 문화결사, 생명결사, 나눔결사, 평화결사의 실천 또한 수행의 영역에 포함되는 것이라고 본다. 생명, 나눔, 평화의 실천이 고스란히 십바라밀, 사무량심, 사섭법에 담겨있다고 하겠다.

이렇게 수행의 기본 개념과 실천방법을 회복하고 실천할 때, 수행은 개인을 넘어 개인과 이웃이 결실을 맺을 것이며, 은둔을 넘고 출가수행자의 전유물을 넘고 불교계의 담장을 넘어 일반사회의 영역으로 지평을 열 수 있을 것이다. 이러할 때 수행과 보살행은 一不二의 연기론적 관계 속에서 실천될 수 있을 것이다.

그런데 삶이 곧 수행이라는 대전제에도 불구하고 계율을 지키고 참선과 경전독송, 염불과 참회 수행이 일상에서 꾸준히 실천되어야 할 것이다. 이런 실천이 곧 삶을 올바르게 가져가는 힘의 원천이기 때문이다. 결사추진본부에서 제창하고 있는, 개인에게 맞는 수행이 일상에서 실천될 때 수행결사는 결실을 맺게 될 것이다.

○ 교구본사, 사찰, 신도의 동참이 필요하다

현재 조계종 중앙종무기관의 출가·재가 종무원들은 400일째 수행정진하고 있다. 108배, 경전독송을 하고 있다. 이른바 중앙결사의 형태라고 할 수 있다. 그러나 ‘자성과 쇄신 결사’가 종단결사라고 한다면 무엇보다도 교구본사와 신도의 자발적이고 진정한 동참이 결사의 성패를 좌우할 것이다.

언제부턴가 우리 불교계는 종단의 모든 문제를 ‘종단적 차원’에서 해결하라고 주문하고 있다. 그러나 종단은 교구와 사부대중으로 구성되어 있다. 때문에 모든 문제의 원인과 책임 또한 총무원 등 중앙종무기관에만 있지 않고 교구와 사부대중에게 있는 것이다. 그러므로 교구본사의 책임 아래 교구의 사부대중이 결사의 정신을 투철하게 인식하고 5대의 실천을 각기 환경에 맞게 실천해야 한다고 생각한다.

논평문: "자성(自省)과 쇄신(刷新) 결사'대한 고찰"(김호성)을 읽고

조성택(고려대, 철학과)

I. '희망'이라는 긍정

김호성 교수의 발제문 "자성(自省)과 쇄신(刷新) 결사'에 대한 고찰", 이 글의 가장 큰 미덕은 '희망'이라는 긍정의 힘을 보여주고 있다는 점이다. 더구나 그 긍정이 막연한 바램 이거나 비판적 안목을 결한 것이 아니라는 점에서 이 글의 미덕은 더욱 크게 느껴진다.

2011년 초 조계종단이 천명한 '자성과 쇄신 결사'에 대해 김호성 교수는 '결사의 역사'(結社史)라는 통시적 관점[即非결사]과 '결사의 정신'이라는 철학적 관점[是名결사], 이 두 가지 관점에서 고찰하고 있다. 이 두 가지 관점은 '한국현대불교사'라는 맥락 위에서 검토되고 있어 더욱 더 입체적 완성도가 높다고 평가할 수 있다.

김호성 교수가 바라보는 '결사정신'의 핵심은 우선 '탈권력'에 있다. 김 교수의 통시적 관점에 따르면 한국불교의 '권력'이며 그 권력의 중심인 조계종단의 총무원이 주체가 되는 '결사'란 가능할 수 없다. 역사적으로 볼 때 결사는 항상 권력의 바깥에서 권력의 중심을 비판하는 '탈권력'이라는 동학(動學, dynamics)이었기 때문이다. 그러나 다시, 김호성 교수는 '자성과 쇄신 결사'의 근본 동기와 지향점이 '탈권력'에 있다는 점에 주목을 한다. 국가권력으로부터 벗어나는 자주불교(自主佛敎)와 자생불교(自生佛敎)라는 것이다. 바로 이 지점이 통시적 관점의 '即非결사'가 종교·철학적 관점의 '是名결사'로 전환되는 지점이며, 김 교수의 비판적 안목이 긍정의 희망으로 바뀌게 되는 지평이다.

사실 많은 사람들이 이번 불교계의 '자성과 쇄신 결사'에 대해 **막연한** 우려와 기대를 가지고 있다. 혹자는 '위로부터의 개혁의 한계'를 지적하고 또 혹자는 '찾잔속의 태풍'을 걱정하는 우려를 표명한다. 그러면서도 모처럼 종단이 주체가 된 이 결사에 많은 기대하고 있는 것도 사실이다. 김호성 교수의 글은 이러한 우려와 기대의 본질이 어디에 있는지 정확하게 진단하고 있다. 그것은 바로 '탈권력'의 문제이다. 우려의 본질도 '탈권력'에 있으며 기대의 본질도 '탈권력'에 있다. 칼이 칼을 벨 수 없듯이 권력의 주체가 스스로를 '탈권력'할 수 있을까에 대한 우려이며, 국가의 정치권력으로부터 '탈권력'하여 자주(自主)·자생(自生)하겠다는 데서 또 기대를 갖게 되는 것이다.

김호성 교수는 이번 결사 선언의 많은 문제점을 지적한 후 결국 '희망'을 고백하고 있다. 그렇다고 현재 한국불교를 바라보는 자신의 회의적 전망을 바꾸고자 하는 것은 아니다. 김 교수가 바라보는 결사의 '현재'는 여전히 불투명하다. 그래서 그의 희망이 돋보이는 것이다. 김 교수의 "가슴을 설레게 하고" "흔쾌히 논문을 쓰고, 흔쾌히 필사(筆寫)해야 할" 한국불교의 모습은 지금 현재에 있는 것이 아니라 미래의

모습이기 때문이다.

결론적으로 김호성 교수의 글은 ‘자성과 쇄신결사’에 대한 우리 모두의 막연한 우려와 기대가 어디에 있는 지 정확하게 짚고 있으며, 우리가 희망을 가져야 할 미래 불교의 모습이 어떠한 것이지를 잘 보여주고 있다.

II. 한국불교 미래의 모습에 대한 질문: ‘수행문화’를 중심으로

수행결사에 대해 김호성 교수는 다양한 수행법을 인정하는 ‘다원성’과 종파불교를 지양하는 ‘포용성’을 주문하고 있다. 오늘날 한국불교의 현실적 상황으로 보나, 불법(佛法)이라는 대해(大海)를 생각할 때 김 교수의 이러한 논지에 이견이 있을 수 없다.

그러나 논평자는 김호성 교수가 지적하는 ‘다원성’과 ‘포용성’ 문제 이외에 오늘날 한국불교의 수행문화에는 다음과 같은 근본적인 문제가 있다고 본다.

논평자가 보기에 오늘날 한국 불교의 수행문화의 가장 큰 문제점은 두 가지라고 생각한다. 하나는 수행의 목적을 깨달음에만 두고 깨달음을 일상적 경험과 구별되는 어떤 신비적 체험으로 간주하고 있는 수행관이라고 생각한다. 두 번째는 불교가 지나치게 교리화 혹은 일종의 원리화가 되어 있어 일상적 삶의 지침이 되지 못하고 있다는 점이다.

이 가운데 보다 심각한 문제는 두 번째의 문제이다. 오온, 무아, 연기법, 업설, 만법유식, 삼계허망 등 소위 교리는 부처님의 ‘가르침’을 체계적으로 설명하기 위한 추상적이며 관념적인 개념들이다. 교리는 우리의 지적(知的) 요구를 충족시키고 세계를 지적(知的)으로 이해하는데 도움을 주지만 인격을 변화시키지는 못한다. 불교를 믿는다는 것은 부처님의 ‘가르침’을 통해 내 인격을 변화시키고자하는 것이다. 그리고 수행이란 그 인격변화의 노력과 그 과정이다. 교리를 아무리 공부하고 경전을 외우고 선사들의 문답과 오도송을 줄줄이 외운다고 해도 인격의 변화가 수반되지 않는다면 그것은 수행이 아니요, 불교를 진정으로 믿는 것이라 할 수 없다. 그러나 한국의 많은 불교인들이 교리 이해의 정도를 수행의 척도로 여기고 있는 것 같다. 어려운 법문은 ‘저 분’의 높은 경지를 증명하는 것이고 내가 아직 수행이 덜 된 탓으로 여긴다. ‘깨달음’은 말로 표현 되는 것이 아니니 설사 표현된다고 해도 범인(凡人)들로서는 알 수 있는 경지가 아니다. 나도 모르고 너도 모르는 법문과 선문답을 주고받으면서 불교인이라고 자처하고 있는 것이 지금 한국불교의 현실이라고 생각한다.

한국불교 수행문화에 있어 이러한 점들이 무엇보다도 심각한 현안들이며, 이번 수행결사를 통해 반드시 개선되어야 할 문제라고 생각하는데 이에 대한 김호성 교수의 의견과 그 해결의 방안을 듣고 싶다.