

종교교육학연구 제15권. pp.57~77

서울: 한국종교교육학회, 2002.

원형적 관점에서 본 불교의 정치적 이상과 교육의 역할

尹世遠

(인천전문대)

《요약》

본 연구는 두 부분으로 이루어진다. 첫째는 불교의 교육적 성격을 붓다라는 인격의 교육자적 성격과 상가공동체의 교육집단으로의 성격에 관한 것이다. 불교는 열반이라는 분명한 자체 교육목표를 제시함에 의하여 성립된 종교이다. 붓다는 인간향상에 한계를 두지 않은 인류 역사상 가장 위대한 교사이다. 둘째는 불교의 교육적 성격이 어떻게 정치사회적인 의미를 갖게 되는지를 살펴보는 것이다. 물론 이 부분에서는 불교와 정치와의 관계 그리고 불교교육을 통한 도덕적 성숙이 정치적인 측면과 어떻게 관계되는 것인지가 포함된다. 그리고 이 작업의 효율성을 위하여 필자는 텍스트를 초기 경전으로 제한한다.

핵심 주제어 : 전륜성왕, 붓다, 법, 열반, 상가, 사회계약, 정치적 가치, 복지사회.

I. 논의의 성격

사람들은 그들의 영구적 관심 및 합리적 의지의 대상인 공통의 도덕적 목적을 소유함으로써 공동생활을 할 수 있다. 국가란 정치적 이상 즉 가장 바람직한 공동생활의 실현체로서 사람들로 하여금 이와 같은 목적을 실현하게끔 도와주기 위한 고안물이다.¹⁾ 우리는 이 '정치적 이상'과 '공통의 도덕적 목적'이라는 개념에서 정

1) Robert N. Beck, *Handbook in Social Philosophy*, (New York: Macmillan Co., Inc., 1979), p.125.

치와 종교의 원초적 관련성을 감지할 수 있다. 정치는 효율적으로 그 목적을 달성하기 위하여 인민에 대한 교육적 장치들이 필요하게 되고, 종교 역시 그것이 표방하는 가치들을 실현하고, 사람을 설득하기 위하여 스스로의 교육적 기능을 강화하지 않을 수 없다. 이러한 과정에서 권력은 종교가 갖는 도덕적 권위를 권력의 효율화 혹은 정당화에 동원하고 싶은 유혹을 받게 되고, 종교 역시 그들의 가치를 더욱 효과적으로 실현하고 전파할 수 있도록 사회를 조직하고 싶은 유혹에 노출되는 것이다.

인간문제의 해결에 관한 최후의 대안이 종교이고, 현실적으로 가장 포괄적인 대안이 정치라고 할 수 있다. 그러나 종교가 가장 본질적이고 근본적인 최후의 대안이라고 하더라도 인간의 종교행위는 정치의 영역 안에서 이루어진다. 따라서 정신적 요소로서의 종교는 정치영역을 초월하는 것이지만, 한 사회 내에서 제도로서의 종교나 구체적인 신앙행위를 하는 국가 구성원으로서의 개인이나 조직화된 집단으로서의 종교조직은 국가가 자체 목적 달성을 위하여 제시하는 질서나 통제의 영역을 벗어나기가 어렵다. 하지만 이러한 관계가 정치의 영향이 종교에 일방적으로 미친다는 단순 도식을 증명하는 것은 아니다. 그 역의 관계 역시 간과 할 수 없는 측면이 있다. 국가목적은 국가 스스로에 의하여 설정되는 것이 아니라, 국가의 운영에 관계하는 사람들의 세계관에 의하여 해석되어지는 것이다. 정치인이면서 종교인인 자연인이 국가목적 설정과정에 참여하게 될 경우 정치의 내용은 종교적 세계관이나 인간관의 영향을 받지 않을 수 없는 일이지만, 그 인과관계를 명확히 규명하기가 쉽지 않을 뿐이다. 이렇게 볼 때, 정교분리의 원칙이라는 명분과는 달리 정치 역시 종교적 사유의 영향으로부터 완전히 자유로울 수는 없다는 것은 분명한 사실이다.

이러한 내면적 불가분의 관계에도 불구하고, 오늘날 대부분의 나라에서 정교분리의 원칙과 신앙의 자유 보장이라는 원칙 하에 공교육에서는 종교교육이 배제되고 있다. 하지만 이러한 공교육에서의 종교교육 배제가 국가 사회에 종교적 가치가 필요 없기 때문이 아니라는 사실은 분명한 것이다.²⁾

본 논문은 정치와 불교와의 관계 그리고 불교교육을 통한 도덕적 성숙이 정치적인 측면과 어떻게 관계되는 것인지를 현실적인 차원에서가 아니라 원론적 차원에서 불교적 입장을 중심으로 탐색해 보는 것이다.³⁾ 먼저 II에서는 불교의 종교

2) 박선영, 「초·중등학교와 종교교육」, 서울: 한국종교교육학회, 《종교교육학연구》 제3권, 1997, 10쪽.

3) 여기서 원론적 차원이란 장구한 불교역사에서 형성된 다양한 관점들 중에서 근본적인 입장이라는 의미와 현실적 역학관계나 실현 가능성 등에 구애받지 않는다는 두 가지 의미이다.

적 특징 자체가 교육적인 성격의 것임을 살펴본다. 여기에는 붓다라는 인격의 교육자적 성격과 상가공동체의 자체교육과 규율이 재가사회에 미치는 교육적 영향이 중요 관심사가 될 것이다. 그리고 Ⅲ의 불교의 정치적 이상은 경전 상에 나타나는 국가의 기원과 통치자질 등의 성격을 규명해 보고, 그 속에 내재된 불교의 정치적 이상을 실현하는 매개체로서 교육의 역할을 살펴 볼 것이다. Ⅳ에서는 불교의 가치인 정신적 성숙이 갖는 정치적 의미를 살펴보고, 일반적 관점에서 종교의 도덕적 권위가 어떻게 권력의 정통성 문제에 영향을 미치는지를 살펴보고자 한다. 그리고 마지막으로 그러한 불교적 입장이 어떤 의미를 갖는 것인지를 생각하면서 글을 맺고자 한다.

Ⅱ. 불교의 교육적 성격

1. 교사로서의 붓다

종교와 교육 사이에는 많은 차이와 갈등적 요인이 개재되어 있고, 기능적으로도 상호 독립적이다. 그럼에도 불구하고 양자는 서로 밀접한 관계를 가지고 있고, 이 밀접한 관계의 기점이 인간이라는 데서 두 요소는 상호의존적이다. 교육은 궁극적으로 인간교육에 귀결되는 작용이요, 인간교육의 완성은 교육의 작용만으로는 불가능하다는 한계성이 교육을 종교에로 연결시켜주는 한편, 종교의 궁극적 지향점이 인간을 어떻게 하면 인간답게 살 수 있게 하는가 하는 인간회복의 문제에 귀착된다고 볼 때, 종교는 결국 인간교육에로 연결되지 않을 수 없는 것이다. 이런 점에서 교육은 종교적이고, 종교는 교육적이라는 말이 가능해진다.⁴⁾

특히 종교와 교육은 전인교육이라는 면에서 밀접한 관계를 가진다. 전인적·종합적 교육은 궁극적으로 종교와의 결합을 통하여 가능한 일이기 때문에 종교를 배제한 교육은 생각하기 어려운 것이다.⁵⁾ 프뢰벨(F.W.Froebel)과 페스탈로찌(J.H.Pestalozzi)의 교육사상에 내재된 종교와 교육에 대한 공통적 견해를 참고하면,⁶⁾ 불교는 매우 교육적인 종교라고 할 수 있다. 인간에 대한 사랑, 생명에 대한

4) 張眞鎬, 「宗教와 教育」, 『종교와 국민윤리』 (서울: 국민윤리교육 연구회편, 1978), 17쪽.

5) 小原國芳, 『全人教育論』, (東京:王州大學出版部, 1969), 15쪽.

6) 장진호는 이 두 교육 사상가의 종교와 교육에 관한 공통적 견해를 다음과 같이 요약하고 있다. 1.종교와 교육의 공통 기점은 인간관에서 찾을 수 있고, 인간의 문제를 중심으로 할 때 종교와 교육은 불가분의 관계를 가지게 된다. 2.인간성 속에 신성(향상의 가능성 혹은 불성-필자)을 내재하고 있다. 3.인간성 형성에 있어서 종교와 교육이 만나는 곳은 머리에서 보다

존경심이 기초가 되어 교육적 만남이 이루어지는 것이라면, 세상이 연기한다는 사실을 깨닫고 생명에 대한 자비심으로 충만한 사람보다 더 적절한 교육자는 있을 수 없을 것이다. 붓다는 그의 교육목적이 “나의 이익을 얻기 위해서도 아니고, 명예를 얻기 위해서도 아니며, 오직 중생을 가없이 생각하여 지혜로서 전하는 것”⁷⁾임을 천명하였다.

정각 직후 망설이든 설법을 하기로 결심한 붓다는 맨발에 탁발을 하면서 250Km를 걸어 녹야원으로 최초의 설법 대상을 찾아갔다. 그리고 녹야원에서 5비구를 대상으로 그들을 깨달음으로 이끌기 위하여 이루어진 초전법륜의 전경은 깨달은 자의 자비심이 아니고는 도저히 이루어질 수 없는 사명감에 찬 치열한 교육현장 그 자체였다.⁸⁾ 그리고 붓다는 녹야원에서 60명의 제자가 깨달음을 이루자 그 유명한 전도선언을 한다. 이 선언의 내용과 의미는 불교라는 종교의 교육적 특징을 매우 극명하게 보여주고 있다고 생각된다.

전도의 목적을 “많은 사람들의 이익과 행복을 위하여” “人天의 이익과 행복과 안락을 위하여”라고 분명하게 규정하여 보편적 인간애에 기초된 자비심이 강력한 사회적 유대의 실천으로 연결됨을 보여 주고 있으며, 방법으로는 한 사람이라도 더 구제하기 위하여 “한 길을 둘이 함께 가지 마라” “처음도 좋고, 중간도 좋고, 마지막도 좋게 조리와 표현을 갖춘 법을 설하라”라고 하였다. 또한 붓다는 제자들만 보낸 것이 아니라 “나도 가겠다”⁹⁾고 천명하여 앎과 실천이 하나가 되는, 실천수범의 윤리를 확립하였다. 그리고 그의 교육 방법과 내용 그리고 결과는 “마치 넘어진 사람을 일으켜 주시듯이, 숨겨진 것을 드러내듯이, 길 잃은 사람에게 길을 가리켜 주듯이, . . . 어둠 속에서 등불을 밝히듯이”¹⁰⁾ 분명하고 명료한 것이었고, 그는 일생 동안 쉽 없이 깨달은 대로 가르치고 가르친 대로 행하였다.

설법을 하기로 한 결심이 교육을 통한 법(dhamma)의 사회성 획득이라는 의미를 갖는 것이라면, 전도선언은 교단 즉 상가공동체의 교육적 성격과 사회적 유대의 확립이라는 의미를 갖는 것으로 해석된다.

붓다의 교육대상은 카스트의 차이나 빈부귀천 지위의 고하에 구애받지 않았고, 종성의 차이에 따른 별도의 프로그램을 만들지도 않았다. 그러나 그의 교육 내용

가슴에서이다. 이는 인간애의 감정을 통한 진정한 만남에서 인간교육이 이루어진다는 말이다. 4. 인간이 관계된 일체 현상, 즉 사회와 문화 속에 종교가 개재되어있다는 사실이다. 5. 종교와 교육의 공통된 관심사는 인간과 사회의 문제로서, 이것은 주체와 장(場)의 문제라고도 할 수 있다.

7) 『장아함경』 제1, 「대본경」.

8) 『율장』, 「대품」 1, 6.

9) 『상응부경전』 4, 5 ; 『잡아함경』 39, 16.

10) 『중아함경』 제3, 「비파경」.

은 자신의 체험에 의하여 증득되고 스스로 확인과정을 거친 잘 준비된 것이었고, 철저히 피교육자의 이해수준에 맞춘 다양한 맞춤교육을 실시하였으며, 통치자에게도 다음과 같이 당당한 교육자적 태도를 견지하였다. 붓다는 당시 인도 대륙 전체에서 가장 강대국이었던 코살라의 파사익(Pasenadi)왕에게 “통치자로서 당신이 당신에게 충고와 교육을 시킬 수 있는 모든 것을 다 아는 사람(一切智者)인 나를 무시하는 것은 바람직하지 않습니다. 통치자는 법의 원리 하에서 자신의 나라를 왕의 의무로서 진지하게 숙고하여 통치하여야 합니다. 즉 그의 국민을 다스리는 것을 부모가 그 자식들을 대하는 것처럼 해야 합니다.”¹¹⁾라고 설하였다. 붓다의 이러한 교육자적 입장과 처신은 교육대상은 물론이고 장소와 때를 가리지 않았고, 그의 생애 마지막 순간까지도 수미일관 되게 계속되었다.

2. 교육공동체로서의 상가

불교의 교육은 전체적으로 다음의 세 가지 원리 혹은 문화화의 구도 속에서 형성되어진다. 첫째는 도덕적 원칙들의 체내화를 위한 훈련, 둘째는 정신집중의 실천 그리고 최고의 단계는 지혜의 증득이다. 붓다는 “도덕성의 기초가 잘 연마되어진 정신집중은 위대한 결과요 이익이다. 정신집중의 기초가 잘 연마되어진 지혜는 위대한 결과요 이익이다. 지혜의 기초가 잘 연마된 마음은 오욕으로부터 아주 자유로운 상태에 놓인다”고 반복해서 설하였다.¹²⁾ 최상의 지혜 혹은 열반으로 향하는 불교의 교육방법은 이렇게 반복적인 훈련과 단계적인 향상을 기본으로 이루어진다.

불교사회는 정치현상과의 관계에서 전혀 다른 입장을 취하는 승가공동체(Sangha)와 재가사회라는 두 종류의 그룹으로 이루어진다. 상가공동체와 그 구성원들은 위에 제시된 교육의 구도 속에서 그들의 실제적인 생활 양식이 열반(Nirbana)에의 도달에 전념하도록 되어 있지만, 그들이 평신도 그룹과 관련되어 있기 때문에 그들의 일상적인 존재는 정치·사회적 환경으로부터 무관하지 않다. 이러한 환경 하에서 승가의 구성원들은 정신적 도덕적 복지를 수행하고, 지도자, 선생님, 철학자 그리고 친구의 자격으로 통치자에게 법의 길을 가르쳐 준다. 그리고 승려는 통치자에게 법을 널리 알리고 구현하도록 하며 뿐만 아니라 이 법을 사회·정치적 분야에 적용하도록 조언하며 권고한다. 정의를 지켜나가는 것과 관련된 것으로서의 승려의 조언은 자비와 평화, 도덕적 발전과 정신적 복지를 구현

11) 『Jataka』, IV.

12) 『대반열반경』.

하고 발전시키는 성향이 있다. 수계하고 출가한 승려는 수행하고, 엄격하게 그리고 명예롭게 준수해야 할 계율에 따라서 세속적인 욕망을 삼가 하지 않을 수 없다. 붓다는 “하나의 길은 세속적인 욕망으로 유도하고, 고차원적인 다른 하나의 길은 해탈로 유도한다. 이러한 것을 깨닫고 승려는 세속적인 욕망과 사치를 갈망해서는 안되며 해탈의 덕을 발전시켜야 한다.”¹³⁾고 설하였다.

불교교리의 핵심인 연기적 입장에서는 어떠한 관점에서도 신적인 권위나 절대자로서의 신이 상정될 수 없다. 때문에 승려는 의식의 거행이나 숭배행위 따위를 통한 신과 인간사이의 중재자가 될 수 없으며, 더욱이 타인의 악행에 대신 용서를 구하는 것과 같은 일도 할 수 없다. 평신도에 대한 승려의 기본적인 의무는 사회에서 도덕과 또 다른 정신적 가치를 증진시키고 가르치며 안내하는 사람으로서 그리고 그러한 가치의 모델로서 행동하는 것이다. 승려는 붓다의 생활방식과 충고를 따르면서 사람들이 그에게 준 보시를 단지 소비하면서 살아가는 것이 아니라, 선한 의지를 개발하고 발전시키는 것으로 재가사회의 보시에 보답한다.¹⁴⁾ 그리고 승려는 인간에게서 나타나는 더러움의 독을 중화시키는 해독제로서, 그 더러움의 병을 완화시키고 회복하게 하는 진통제로서, 더러움의 홍수를 헤쳐나가게 하는 선박으로서, 인간에게 모든 목적을 가져다주는 귀중한 보석으로서, 다가오는 사막을 넘게 해 주는 대상(隊商)의 우두머리로서, 인간에게 나타나는 세 가지 맹렬한 불꽃을 끄는 바람으로서, 사람의 마음을 중대한 생각으로 가득 채우게 하는 비구름으로서, 사람이 스스로를 건전하게 훈련할 수 있도록 하는 선생으로서 그리고 사람들에게 안전에로의 길을 알려주는 좋은 안내자로서 행동한다. 잘 교육받고 잘 훈련받고 잘 수양을 쌓으며, 가르침을 옹계 수용하고 그것을 이론과 실제에 맞게 옹계 해석하는 승려는 사람들과 신의 이익, 복지, 행복을 책임질 수 있는 사람으로 간주된다.¹⁵⁾ 이는 상가공동체와 그 구성원 역시 붓다처럼 재가자 뿐만 아니라 신들의 스승 역할을 할 수 있도록 해야 함을 규정한 것이다.

상가공동체 구성원들이 세속적인 문제에 초연한 입장을 견지하더라도, 승가사회와 재가사회는 상호 고립되거나 단절될 수 없기 때문에 상가 역시 한 국가 사회의 정치적 환경으로부터 완전히 자유로울 수는 없다. 두 사회가 이러한 관계를 형성하게 되는 첫째 이유는 세속적인 정치 경제질서의 영향하에서 있는 재가사회가 경제논리가 아닌 방식으로 승가사회의 경제적 기반이 되고 있으며, 둘째는 재가자들은 상가 구성원들의 지계와 수행을 최고의 가치를 갖는 인간의 삶으로 그리고

13) Siddhi Butr - Indr, *The Social Philosophy of Buddhism*, (Bangkok: Mahamakut Buddhist University, 1979), p.138.

14) 『증일아함경』, 1.

15) 위의 경.

승가사회를 가장 이상적인 인간 공동체의 모델로 생각한다는 점이다. 따라서 이러한 사실은 상가공동체 내부에서 이루어지는 열반으로 향하게 방향 지워진 생활방식과 또한 그것을 위한 지속적 교육과 반복적 훈련이 도덕적 권위를 형성하게 되고, 이 권위가 자연스럽게 재가사회를 정화시키고 교육시키는 역할을 하게 됨을 의미하는 것이다.

상가공동체는 내부적으로는 구성원들이 자신의 정신적 성숙을 위하여 각자의 성숙도에 따라 상호 교육시키고 받는 교육 공동체이고, 재가사회와의 관계에서는 내부적 교육으로 도야된 인격으로 인천(人天)의 스승 역할을 해야 하는 교육자 집단이라고 할 수 있다. 이러한 상가의 교육적 역할에 지표가 되는 것은 역사적인 붓다의 삶 그 자체이고, 그로부터 흘러나오는 무한한 자비심이 그 원천적 동력이라고 할 수 있다.

Ⅲ. 불교의 정치적 이상

전통적인 관점에서 보면, 정치와 불교는 본질적으로 무관계하다는 인식이 일반화 되어있다. 그러나 이러한 인식은 불교에 대한 부당한 오해일 뿐만 아니라, 정치에 대한 곡해라고 생각된다.¹⁶⁾

정치를 보는 견해는 매우 다양하지만,¹⁷⁾ 본고에서는 정치의 개념을 주어진 경계 내에서, 특정 인물이 행사하는 힘의 뒷받침을 받는 공동규칙 밑에서의 공존생활'이라고 하는 문승익의 정의를 따른다. 이 경우 공존생활이 허위의식이나 가짜가 아니기 위해서는 공동규칙에 의거하여 만들어지는 공존질서가 적어도 “인간의 본성을 위해하지 않는” 것이어야 한다.¹⁸⁾ 정치를 이렇게 개념 정의할 경우, 정치적 사유에서 가장 큰 쟁점이 되는 것은 인간 본성'이 어떤 것이냐 하는 문제가 된

16) 필자의 이러한 인식은 원형적 불교에서 비롯되는 것이지 불교사 전반에 대한 평가는 아니다. 이러한 인식에 대한 참고 자료로는 U.N.Ghosal, *A History of Indian Political Ideas*, (Oxford Univ. Press), 1956; Piyasena Dissanayake, *Political Thought of Buddha*, (Colombo: Sri Lanka), The Department of Cultural Affair, 1977; 尹世遠, 佛陀의 政治思想에 관한 研究, 중앙대학교 대학원 박사학위 청구논문, 1985; 尹世遠, 「法(dhamma)의 社會性과 中道の 政治倫理的 性格」, 伽山 李智冠스님華甲紀念論叢 『韓國佛教文化思想史』, 1992, 924-941쪽 등을 참조.

17) 정치가 무엇이며, 정치현상이란 다른 현상들과 어떻게 다른가? 많은 정치학들이 이 질문에 대한 대답을 위하여 지적 고민을 해 왔고, 이러한 노력들을 범주화해 보면, 정치를 권력관계 현상'으로 인식하는 H. Lasswell류의 정치개념, 국가현상'으로 규정하는 M. Weber류의 정치개념 그리고 정책형성 및 집행과정'으로 보는 구조기능주의적 개념 등으로 대별할 수가 있을 것이다.

18) 문승익, 『政治와 主體』 (서울: 中央大學出版部, 1984), 21 -22쪽.

다.¹⁹⁾

그래서 공자나 소크라테스 이래 오늘날까지 무수한 정치사상가들이 끊임없이 해 온 정치적 사유의 결과로 개진한 정치사상은 각양각색이지만, 한가지 공통점은 인간본성에 관한 내용을 사상의 출발점으로 한다는 사실이다. 따라서 성격상 정치적 사유는 윤리적 성격을 가진다. 이러한 의미에서 “사람됨의 고유한 가치는 모든 정치사상의 기초”²⁰⁾이고, 국가는 “전체 도덕세계의 수호자”²¹⁾라고 정의하는 것이 가능한 것이다.

재가사회 구성원들은 그들 스스로를 세속적인 정치에 관여시킬 수밖에 없고, 이 경우 그들은 법에 의한 도덕적 기준을 정치의 운용에 적극적으로 적용시켜야 한다. 붓다의 생애 동안에 인도에는 두 가지 형태의 세속적인 정부, 즉 군주정부와 귀족적 공화 정부가 있었다. 그러나 붓다는 둘 중의 하나를 비난도 하지 않았지만 칭찬하지도 않았다.²²⁾ 붓다가 실제로 강조했던 것은 어떠한 체제의 정부도 국가의 물질적 번영의 중요성과 필요성뿐만 아니라 도덕적 정신적 발전의 중요성과 필요성을 무시해서는 안 된다는 것이고, 이런 내적 목적을 달성하기 위해서 법의 원리를 성실하게 준수해야만 한다는 것이다.

불교에서 제시한 인간관(무아)과 그에서 연유되는 인간의 가치(붓다가 될 수 있는 가능성) 그리고 그 가치를 실현하기 위한 도덕적 기초(계율)는 불교의 정치적 사유와 이상을 해명하는 결정적 요소들이다. 그리고 실제로 앞으로 언급될 경전에서는 이 요소들과 일관되게 논리를 진행시키고 있다.

1. 국가의 기원

붓다 당시의 인도에는 국가의 기원에 대한 두 가지의 중요한 견해가 있었다. 국가를 신이 창조했다고 하는 견해와 인간이 계약을 통하여 만들었다고 보는 사회

19) 이 질문에 대한 대답은 삶의 의미와 삶을 보는 사유방식을 결정할 뿐만 아니라, 종교에서는 救援의 論理를 형성하는 根據가 되고, 政治哲學에서는 좋은 사회 혹은 이상적인 정치공동체의 원리를 도출하는 기반이 되는 것이다. 사실상 인간을 구원의 대상으로 하는 종교가 그 대상의 본성을 모르고는 구원 자체가 불가능하거나 구원이라는 사이비 논리와 환상에 빠질 뿐이고, 정치공동체의 기본 구성요소인 인간의 자연적인 품성에 대한 검토 없이 정치사상을 전개한다는 것은 일종의 넌센스일 것이다.

20) Robert N. Beck, *ibid.*, p.29.

21) *ibid.*, p.122.

22) 붓다는 분명히 공화제적 정부를 선호하였다는 사실을 유추할 할 수 있는 단서들이 초기 경전의 여러 곳에서 감지되고, 상가 역시 공화제와 많은 유사성을 갖는다. 이에 대한 자세한 논의는 尹世遠, *ibid.*, 1985를 참조.

계약론이 바로 그 둘이다. 붓다는 국가도 여러 가지 조건이 모여서 만들어진 것이라는 연기의 원칙으로 본다. 이러한 입장은 당연히 사회계약론적 관점이 되었고, 그것은 불교전통의 정치적 사유와 이상에 의하여 유지·전승되어 오고 있다. 프라사드는 “국가 창조라는 주제에 대한 불교적 입장에는 신성(神性)의 영향이 전혀 없다. 오로지 인간의 이성과 편의만이 국가의 형성을 결정한다”²³⁾고 보았고, 이는 매우 타당한 평가이다. 연기적 관점에서는 국가는 물론이고, 계급제도 역시 인간적 편의 이외의 자의적이고 궁극적인 의미를 가진 것일 수 없다.

장부경전에는 기세인본경(起世因本經)이라는 경이 있다. 이 경에는 프라사드의 주장을 뒷받침하는 위와 같은 내용들과 그 진행과정에 대한 설명이 아주 상세하게 나타나고 있다. 최초의 왕이 인민들과의 계약에 의하여 왕위를 얻었으며, 이것은 아마도 세계에서 가장 오래된 국가계약이론일 것이다. 위대한 선출자로 불리우는 왕은 사회의 무정부적인 상황이 종식되기를 원하는 인민의 요구를 수렴하였고, 인민들은 그를 그들의 지도자로 선출한 것이다. 사회와 그리고 그것과 구별되는 대표자 사이의 쌍무적 계약을 통하여 나타난 이 제도의 창조는 사회의 도덕성 회복과 인민의 안전을 위한 근본적인 사회조직의 토대를 의미한다.²⁴⁾ 이 이론은 정부의 수뇌로서 지도자는 도덕성 회복을 주임무로 하는 사회의 공복이며, 궁극적으로는 국민에 의한 선거를 통하여 그 지위를 얻는다는 것을 의미한다.

국가의 존재에 주목할 때, 그 근원은 인민의 자발적인 동의에 기초한 정부에 대한 사회계약론의 특징적 원리 속에서 확인된다. 그리고 그 동의는 그들의 이익과 의도를 만족시키기 위하여 스스로 만들어 내었다는 점에 있다. 그들은 가족과 사유재산의 안전과 보호를 위하여 국가 혹은 정부를 탄생시킨 것이다.²⁵⁾ 따라서 정부는 공공질서, 재산, 도덕성을 보호하고 공공 복지를 증진시킬 책임을 가지고 있으며, 이러한 책임의 수행은 ‘당근과 채찍’이라는 방법으로 이루어진다고 보고 있다.

이에 반하여 인민들은 정부에 납세를 통한 기여와 정부의 권위에 대한 복종으

23) B. Prasad, *Theory of Government in Ancient India*, (Allahabad, 1927), p.206.

24) U. N. Ghosal, *A History of Indian Political ideas*, (Oxford Univ. Press, 1956), p.66.

25) 『기세인본경』에 대한 선행 연구들은 국가나 국왕의 성격을 “치안유지청부업자”(中村 元)라고 한 정의도 있고, 국왕은 인민의 이익을 지키기 위하여 인민이 선택한 사람과의 사이에서 맺어진 인민안전청부계약의 결과로 생긴 것’(金岡秀友)이라는 주장도 있다. 또한 고살(Ghosal)은 인민이 국왕에게 기대한 것은 모두 절도와 폭력에 의지하는 사람으로부터 자신의 생명과 재산의 보호라는 것이었기 때문에 국가발생의 견지에서 볼 때, 논리상 지배자의 역할이 공공질서 유지로 한정되는 야경국가라는 개념과 연결된다고 결론지었다. 고살의 이러한 주장에 대하여 피야세나 디사나야케(Piyasena Dissanayake)는 그것은 불공정한 평가라고 반박하고 있다.

로 계약의 임무를 수행한다. 이 납세의 성격을 선출된 왕이 자신의 생계수단에 전념할 수 없기 때문에 공동체가 왕의 봉사 대가로 그의 생계를 유지시켜 주는 봉사로라고 명시하고 있다. 정치적 이상과 관련하여 이 정의 가장 중요한 기여는 통치자의 직무, 즉 정의의 원리를 효과적으로 적용토록 하는 의미의 엄격한 도덕율에 대한 강조이다. 이렇게 함으로서 정의 원리가 강화되고 질서 있고 안전하게 생존할 수 있을 것이다. 이러한 불교적 입장의 천명은 인간과 인간사회의 제도들을 신성창조로 믿는 베다적(vedic) 전통에 공개적인 도전의 의미를 갖는 것이었다. 붓다는 출생의 차별을 주장하는 바라문들의 주장을 세 가지의 논리로 정면 거부하였다.²⁶⁾

기세인본경에 개진된 우주와 인간사회의 진화 단계는 기본적인 자연상태에서 가족의 확립, 재산의 확립, 정부의 확립, 다양한 사회단체의 확립이라는 5단계가 순서대로 나타나고 있다. 정부의 확립이라는 네 번째 단계는 사회의 복잡성이 증가함에 따라 탐욕적인 속성을 가진 인간들 사이에서 부도덕성이 어떻게 발생하는가를 설명하고 있다. 그리고 자신의 재산에 대한 스스로의 보호가 불가능한 상황이 필연적이면서도 자연적으로 정부의 발생을 유도한 것으로 설명하고 있다. 즉 사람들은 도덕성 회복과 안전을 확보하기 위하여 그들 중에서 가장 평판이 좋고 유능한 사람과 계약을 맺은 것이다. 결국 정치적 실체로서의 국가 혹은 정부는 견딜 수 없는 문제 상황을 해결하고, 자연상태에서 인간이 자연적으로 누리는 권리를 보장하기 위한 수단으로 고안된 장치라는 것이다.

2. 이상적 통치자 상

국가 혹은 통치자가 소유한 정치권력은 사용 방향이 없는 중립적인 것이 아니라, 공공적 공존생활을 가능케 하기 위하여 행사되는 힘, 즉 정치를 가능케 할 내재적 목적과 존재이유를 갖는 것'이기 때문에 중립적일 수 없다. 그리고 이 존

26) 첫째, bramin들의 아내들도 다른 계급의 아내들처럼 여성적인 생리현상이 있고, bramin의 아이들도 그 어머니의 자궁으로부터 태어난다는 사실을 지적한다. 그래서 그들의 주장은 절대적으로 잘못된 허황한 논리라는 것이다. 둘째, 진화론적 시각에서 같은 인간의 기원은 누구를 위해서 그렇고 누구를 위해서는 그렇지 않은 것이 아니라 동일한 종류의 존재라는 것이다. 이러한 입장은 법의 부재에 연유하는 것이 아니라, 법에 의하여 그렇다는 것이다. 세 번째, 인간에게서 나타나는 선악의 기질은 한 계급이나 집단의 전유물이 아니라, 오로지 각자의 행위에 의하여 판단된다는 것이다. 출신 성분에 관계없이 지혜롭고 선한 행위를 하는 사람은 인간과 신들 중에서 훌륭하고 고귀한 존재라는 것이다.

재이유가 정치권력이 소수의 특정인에게 독점될 수 있는 유일한 근거가 된다. 만약 공존의 불가피성과 공공적 생활에 공공적 힘의 불가피성이라는 객관적 기준이 없다면, 우리는 여타 하위적 개념으로서의 힘과 통치자의 권력을 구분할 방법이 없어진다. 중립적 성격의 힘과 정치권력과의 명료한 차이에 대한 인식이 없이는 통치자나 정치권력의 본질에 대한 이해는 불가능한 것이 된다.²⁷⁾

고전적 이론가들에게 있어서 통치자질 혹은 통치적성이라는 문제는 그들의 정치적 사유에서 매우 높은 우선순위를 차지하는 테마였다. 이는 정치가 존재하는 이유가 있고 또한 그것이 내재적 목적 가진다고 할 경우 당연한 논리적 귀결이다.²⁸⁾

이미 국가의 기원에서 통치자의 출현을 공존이 불가능한 상황에서 공존이 가능한 상태로의 전환을 위하여 공공의 힘을 행사하기 위한 수단으로 설명하고 있음을 지적하였다. 이는 불교적인 관점에서든 통치권력은 공존을 가능케 하기 위한'이라는 분명한 내재적 목적과 존재이유를 갖는 것으로 본다. 물론 이 경우에도 공존의 목표는 정신적 성숙과 도덕적 생활이다. 이러한 존재이유와 목적을 달성하기 위해 불교는 통치자에게 어떤 자질을 요구하는가에 대한 대답이 장부경전에 있는 전륜성왕사자후경(轉輪聖王獅子吼經)에서 찾아 질 수 있다고 생각된다.

불교의 정치적 이상은 통치자의 선출방법이나 정치체제 자체에 있는 것이 아니라, 그것의 존재이유와 내재적 목적 달성정도에 의하여 판단되는 것이다. 이 경에는 통치자의 출현 과정에 대한 언급이 없이 통치자 그 자체는 일단 존재하는 상황에서 시작된다. 선출된 통치자이나 존재하는 통치자이나에 관계없이 정치의 목적 달성 능력인 통치능력을 소유한 통치자일 수도 있고, 그렇지 못할 경

27) 정치를 힘의 현상으로 파악하고 이론을 전개한 사상가는 Thomas Hobbes를 효시로 꼽을 수 있을 것이다. 이후 그의 지적 후예들은 정치권력을 강제함으로써 정치의 본질마저 강제하였고, 힘의 획득능력과 통치능력을 동일시하는 결정적인 오류를 범하게 되었다. 이 오류는 권력의 획득능력과 유지능력을 통치능력과 구분하지 못한 것에서 연유되는 것으로, 정치와 반정치적인 힘의 사용이 동일 범주로 취급되는 결과를 초래하였다.

28) 플라톤은 통치를 국민들이 덕성 높은 생활을 하도록 만드는 일'이라고 보고 이 일을 제대로 하기 위해서는 지식 중에서도 최고 수준의 지식인 경의에 관한 지식의 소유자(Guardian Class)들이 다른 사람들보다 좀 더 통치적성을 갖진 것으로 보았다. 한편 자연의 의도에 의하여' 삼라만상에는 서열이 있기 때문에 사물의 계층적 전체 속에서 인간과 사회의 위치를 결정해야한다'고 생각한 아리스토텔레스는 이 자연질서에 내재하는 서열의 최 상층부에 있는, 즉 인간의 'Form'을 완전히 가깝도록 실현한 사람이 좀 더 통치적성을 갖는 사람이라고 보았다. 또한 통치자의 주된 임무가 정신적 구원을 추구할 수 있는 현세적 여건의 조성 있다고 믿은 아퀴나스(St. Thomas Aquinas)가 본 통치적성은 '신의 뜻하심을 아는 사람이어야 했다. 그리고 보수주의의 원조라 할 수 있는 버어커(Edmund Burke)는 격정(passion)이 이성(reason)을 압도하는 인간의 본성을 고려할 때, 전통적 질서를 유지하는 일(적어도 영국에 있어서는)'인 통치에 있어서 가장 중요한 자질을 신중성(prudence)이라고 본 것이다.

우도 있을 것이다.

전륜성왕이라는 개념은 힘과 머리와 감성이 동일 인물 속에 통합되어 나타나는 이상적인 통치자질의 전형을 제시해 주고 있다는 점에서 의미가 있다. 물론 이 '전륜성왕'이라고 하는 이상적인 통치자 상은 불교에서 나온 독창적인 개념이 아니라, 붓다 시대 이전부터 그 맹아가 형성되어 있었던 것으로 생각된다.²⁹⁾ 초기 불교도들은 이 이상적인 통치자상의 용어와 관념에 연기론적인 세계관과 일관성을 유지하게끔 개념을 더 발전시킨 것으로 보여지며, 이러한 개념의 완성과정에서 아쇼카(Asoka)왕의 통치라는 구체적인 역사적인 경험의 결정적인 역할을 했을 것으로 유추된다.³⁰⁾ 이후 불교인들은 붓다와 전륜성왕을 정신적인 측면과 세속적인 측면을 상징하는 동일 인격의 양면으로 보는 전통을 만들어 온 것이라고 생각된다.

이 경에서 통치자질과 관련된 의미 있는 내용은 다음과 같이 요약할 수 있다. 첫째, 왕권의 세습은 단순히 혈통만으로 정당화되는 것이 아니라는 점의 강조이다. 비록 세습에 의한 왕권일지라도 그것이 존재이유와 목적 달성에 맞게 행사되지 않으면, 전륜성왕의 상징인 금륜(金輪)이 스스로 사라져버린다는 것이다. 금륜이 사라져버림은 훌륭한 통치자로서의 자격을 상실했음과 도덕적 의무의 수행에 실패했음을 의미한다. 이 실패의 정도가 심해지면 왕권은 도적의 힘과 차이가 없어진다.³¹⁾ 다른 경에서는 통치자의 인격적 기준에 해당되는 왕이 준수해야 할 윤리적 덕목이 제시되어있다. 국왕의 10선덕이라 일컫는 이 윤리적 덕목³²⁾의 핵심

29) 전륜성왕이라는 통치자상이 붓다시대 이전부터 존재했는가 아닌가 하는 문제는 이 경의 성립시기 그리고 Asoka왕의 비문내용 등과 관련하여 매우 중요한 주제이지만, 별도의 논의가 필요할 것으로 생각하여 여기서는 다루지 않는다.

30) Asoka왕의 비문 내용은 이 경의 내용과 매우 유사한 부분이 많다. 상호간의 영향관계에 관해서는 더 많은 연구가 필요할 것이다. Asoka의 비문에 관한 자세한 소개는 塚本啓祥, 『アショカ王 碑文(第三文明史, 東京, 1976), 13-26쪽을 참조하고, Asoka과 불교와의 관계에 관해서는 尹浩眞, 『Asoka王과 佛教』 『佛教思想論叢』 1991년을 참조 바람.

31) 『增一阿含經』 40.

32) 『增一阿含經』 42, 結禁品에는 국왕의 윤리적 덕목 다음과 같은 열가지 제시하고 있다. 첫째: 國王은 財物에 執着하지 않고 화를 내지 않으며 또 조그만 일로 해치려는 마음을 일으키지 않을 것. 둘째: 國王은 群臣들의 諫言을 받아들여 그 말을 거스르지 않을 것. 셋째: 國王은 항상 널리 베풀기를 좋아하여 즐거움을 백성과 함께 할 것. 넷째: 國王은 法으로써 재물을 거두고 非法으로써 하지 않을 것. 다섯째: 國王은 남의 여자를 탐하지 말고 항상 자기 아내만을 보호할 것. 여섯째: 國王은 술을 마시어 마음이 거칠거나 어지럽게 되는 일이 없도록 할 것. 일곱째: 國王은 虛笑하지 말 것이며 外敵을 降伏시킬 것. 여덟째: 國王은 法에 따라 敎化하고 비틀어짐이 없을 것. 아홉째: 國王은 臣下들과 화목하여 다툼이 없도록 할 것. 열째: 國王은 病이 없고 氣力이 强盛할 것 등으로 열거되어 있는데, 이 내용들은 대개가 힘의 비공공적 행사'를 억제하는 내용으로 이루어져 있음을 확인할 수 있다.

적인 내용은 공공성의 유지, 즉 권력의 행사가 공공성을 가져야한다는 점에 초점이 맞추어져 있다. 이 점은 치자의 감정적 성숙과 정치권력의 공공성을 요구하는 것이다. 둘째는 통치자의 일차적인 직무는 백성들로 하여금 오계를 지키게 하여 도덕적인 사회를 건설하는 것이라는 점을 분명히 하고 있다. 이것은 정치권력은 중립적인 것이 아니라, 도덕적인 사회 건설³³⁾이라는 분명한 내재적 목적과 존재 이유를 갖는 것임을 알려주고 있는 대목이라고 할 수 있다. 여기서 우리는 오계가 기능적인 측면에서 정치·사회적 윤리로 전환되고 있음을 확인할 수 있다³⁴⁾. 셋째는 경제적 안정이 사회의 도덕적 기반을 구축하는 중요한 요인이라는 점을 강조하고 있고, 넷째는 사회적 문제의 해결이나 죄악의 근절은 경제적 조건의 개선이 아닌 처벌만으로는 이루어지지 않는다는 점을 지적하고 있다. 이 셋째와 넷째 번의 지적은 도덕적 사회의 건설³⁵⁾이라고 정의된 공공적 공존생활이라는 목적을 달성하기 위하여 필요한 공존질서의 정책방향을 제시해 주고 있다.

정법이 인간의 삶 속에서 현실적이고 구체적으로 실현된다는 것은 이상적인 공공적 공존생활이 가능한 공존질서가 형성·유지된다는 의미이고, 이를 위한 최소한의 조건이 불살생·불투도·불사음·불망어·불음주 윤리의 실천이라고 할 수 있다.

이 경은 통치가 중립적인 것이 아니라 구체적인 목적과 방향을 갖는 것으로 보고, 특히 힘과 감성과 머리가 동일 인물 속에 있는 전형적인 치자를 묘사하고 있는 것이다. 따라서 진륜성왕이란 붓다와 동일 인격의 세속적 역할자 개념이라고 할 수 있다. 왜냐하면, 붓다가 가르친 진리에 의해서 인간은 근본고로부터의 해방이 가능하며, 공존의 난맥상이라는 사회고는 진륜성왕의 통치에 의하여 제거될 것이기 때문이다. 이 양면의 노력이 동시에 진행되어야만 비로소 모든 고로부터의 해방이라는 불교의 원대한 목표인 완벽한 도덕적 생활과 완전한 정신적 성숙이 이룩될 것이다. 이를 위해 초기 불교도들은 붓다가 가르치고 행한 대로 무한대의 보상 없는 희생과 조건 없는 자비심, 즉 보편적인 인간애와 그것의 실천을 통치자

33) 이 도덕적인 사회의 모습은 '마땅히 正法으로 다스리고 敎化하여 치우치거나 굽게 하지 말고 나라 안에 法답지 않은 행이 없도록 하라. 스스로 殺生하지 말고 다른 사람으로 하여금 殺生·偷盜·邪淫·兩舌·惡口·妄語·綺語·貪取·嫉妬·邪見의 사람들이 되지 않도록 하라, 이것이 곧 다스리는 法이니라'(長阿含經 18, 世紀經 轉輪聖王品 第3)하는 경구에서 추론이 가능할 것이다.

34) 五戒의 정치·사회 윤리적 성격에 관해서는 尹世遠, *ibid.*, 1992.을 참조.

35) 이 정책방향에 관한 中部經典의 Kutadanta經에 있는 農夫에게는 농사 짓는데 필요한 필요한 편의가 제공되어야 하고, 상인에게는 자본이 제공되어야 하며, 고용자에게는 적절한 임금과 급료가 지불되어야 하고, 재정적인 어려움에 처한 사람에게는 면세의 혜택이 주어져야 한다'는 내용은 좋은 참고가 될 것이다. T.W.Rhys Davids & C.A.F.Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, PTS, Vol.1, pp.173-185.

에게 적극적으로 요구한 것으로 해석된다.

무소불위의 왕권이 이미 확립되었던 시대에 제왕에게 이러한 무한대의 도덕적 책임이 부여된 이상적인 통치자 상을 제시한다는 것은 예사 일이 아니라고 생각된다. 이는 왕권을 강화하기 위한 것이라기보다 오히려 공공성이 없거나 그것을 상실하고도 절대적인 힘을 소유한 왕권에 대한 강력한 견제책 혹은 통치권자의 타락 예방책으로 보는 것이 타당할 것이다.³⁶⁾

3. 정치적 이상의 실현과 교육의 역할

종교와 정치의 그 본질이 다르기 때문에 서로 혼동될 수도 없고, 대치할 수도 없지만, 현실적인 악과 부정을 찬양하거나 방치 혹은 외면하는 정치나 종교는 없을 것이다. 이러한 이유 때문에 정치와 종교는 윤리적인 영역에서 필연적으로 조우하게 된다. 윤리적 영역은 본래 인간의 양심 문제와 관련된 것이기 때문에 정치권력만으로는 통제나 교화가 불가능한 특징을 갖는다. 여기에 교육 혹은 종교교육과 정치의 접점이 있다. 그래서 근대 이전에는 대부분의 교육이 이념적으로나 실천적으로나 종교와 불가분의 관계를 맺고 있기 때문에 교육은 종교를 떠나서는 존재할 수 없었다.³⁷⁾ 이는 불교적 관점에서도 교리적으로 보나 역사적 붓다의 행적으로 보나 그 타당성이 확인이 되는 사실이다.

위에서 정의한 정치의 개념에 비추어 볼 때, 정당성이 배제된 권력은 정치권력이라기 보다는 오히려 정치과외적인 힘이다. 그래서 오거스틴(St. Augustinus)은 “정의가 배제된 국가는 강력한 도둑의 집단으로 전락”한다고 경고한 것이다.³⁸⁾ 모든 권력은 정당성의 요구에 직면하게 된다. 종교는 권력현상이 아니지만, 권력의 정당성에 매우 심대한 영향을 미친다. 권력의 정당성은 권력 그 자체로서 확보되는 것이 아니기 때문에 정당성이 결여된 권력일수록 종교교육의 유혹을 더 강하게 느끼게 된다.

36) 이러한 이상적인 통치자 상으로서의 전륜성왕 개념은 가끔 불교에 대한 오해의 원인이 되기도 한다. “초기 불교는 왕자계급을 위한 종교”이고, “신흥 실권계급인 크샤트리아 계급의 새로운 종교에 대한 필요성이 불교의 성립원인”이라는 견해(김두진)가 있으나, 이는 원인과 결과를 혼동한 주장으로 생각된다. 엄격한 계급사회 내에서 불교의 교리가 계급의 평등을 주장하는 것 자체가 바라문 계급의 기득권이나 지배력을 약화 혹은 붕괴시키는 결과를 초래할 수는 있을 것이었고, 그것이 신흥실권계급인 크샤트리아 계급의 입장에서 대단히 매력적인 것일 수는 있지만, 그것을 목적으로 불교가 성립되었다거나, 그것이 곧 바로 불교가 성립된 원인이라고 하는 주장은 논리의 비약으로 보인다.

37) 박선영, *ibid.*, 8쪽.

38) 백상진, 『정치사상사』(서울: 一潮閣, 1977), 110쪽.

정치적인 측면에서 종교교육은 양면성을 지닌다. 종교적 표현 즉, 개개인의 마음속에서 자기중심적인 충동을 억누르고, 개인을 훈련시켜 외적 현실에 객관적으로 대처할 수 있게 해 주는 종교의 기능은 사회를 구성하는 요소가 되는 것이다. 그래서 종교적 심성교육은 장기적인 측면에서 한 사회를 유지 혹은 변화시키는 사람들의 근본적인 태도와 관련된다. 반면에 정치적 가치와 종교적 가치가 충돌할 경우 종교교육은 권력의 정당성 기반을 허무는 강력한 수단이 될 수도 있다. 근본적으로 정치와 종교는 상호보완적이면서 동시에 긴장관계이다.

붓다는 개인적으로 뿐만 아니라 사회적으로 인간의 삶의 몇 가지 조건을 개선하는 문제에 깊은 관심을 보였다. 그것은 국민들에게 물질적 복지를 지원해야 하는 바로 현대국가의 과제들과 깊은 관계가 있다. 그러나 동시에 그는 인류의 정신적 발전을 강조하였다. 그는 삶의 조건을 개선하는 이 문제의 해결을 사회·정치적인 방법으로 시도하지 않았다. 그것은 기아와 빈곤의 극복 그리고 질병의 치료와 환자의 간호 등을 중요한 주제로 한 가르침이었다.³⁹⁾ 뿐만 아니라 붓다는 통치자들에게 노인과 고독한 사람들을 잘 받들어야 할 것이며 가난한 사람이나 어려움에 빠져있는 사람들을 물리치지 않아야 한다.⁴⁰⁾고 노인과 고독한 사람들에 대한 정책적 배려를 강조하였다.

복지국가의 중요 정책 내용에 해당되는 이러한 정책적 아이디어가 치자에게 교육되었다는 것은 당시로서는 정치 영역의 획기적인 확장이라고 보아야 할 것이다. 여기서 불교의 정치적 이상이 정신적 물질적 복지국가의 건설임을 알 수 있다.

한편 승려는 선한 의지와 자비심에서 재가사회에 대한 의무를 이행하기 위하여 우선 도덕성, 정신집중의 성향, 지혜를 가진 사람으로서의 본보기가 되어야 하고 사회에 있어서 도덕적 행동으로 대중의 스승, 조언자 그리고 안내자로서 행동하여야 한다. 이러한 승려의 입장은 통치권자에게도 예외는 아니다. 이러한 상가의 교육적 역할은 결국은 통치의 효율성과 권력의 정당성 문제와도 연결이 될 수 있는 성격을 지닌다고 보아야 할 것이다.

불교의 정치적 이상은 통치자를 선출하는 제도나 군주제 혹은 공화제 등의 정부형태에 있는 것이 아니다. 이미 국가의 기원과 이상적인 통치자 상에서 반복적으로 강조된 것이지만, 불교의 정치적 이상은 정치가 존재해야 될 이유와 목적 달성에 합당한 내용이 권력을 통하여 실천되도록 하는 것이다. 제도나 정부형태 등은 무상의 범주, 즉 시간의 경과와 사회적 여건의 변화가 생기면 얼마든지 변할

39) 이는Ⅲ.2 이상적인 통치자 상에서 전륜성왕사자후경의 통치자질에 관련된 부분의 분석 중에서 세 번째와 네 번째에 관계되는 내용들이다. 좀 더 자세한 논의는 尹世遠, *ibid.*, 1992를 참조 요.

40) 『전륜성왕수행경』.

수 있는 것들이다. 그러나 인간인 이상 공존생활을 해야 한다는 사실은 변할 수 없는 일이고, 공존이 가능하기 위해서는 인간 본성을 위해하지 않는 공존질서가 있어야 한다. 그리고 이 공존질서는 구성원들이 물질적 결핍 없이 도덕적인 생활을 영위할 수 있고 정신적인 성숙이 가능하도록 방향 지워져야 한다는 것이다. 이를 위하여 치자와 피치자 모두에게 지속적인 교육이 필요하게 된다. 이 점은 일반적으로 정치적 사유를 현실에서 실현시키기 위하여 사람들을 설득시키고, 참여시킬 수 있는 교육적 방법을 제시함으로써 자체완결적인 정치사상이 되는 것과 같은 것이다.

결국 도덕적이고 구성원들의 정신적 성숙이 가능한 복지사회의 건설이라는 불교의 정치적 이상은 권력을 통하여서가 아니라 권력자를 포함한 전체 구성원들에 대한 지속적인 교육을 통해서만 그 실현이 가능한 것이라고 본다는 사실을 알 수 있다. 여기서 불교자체의 교육적 성격이 확연히 드러나고, 정치적 이상과 관련하여 재가사회에 대한 불교교육의 의미가 명료하게 나타난다고 할 수 있다.

IV. 정신적 성숙의 정치적 함의

종교는 사람을 그의 존재의 궁극적 조건에 관계 짓는 상징적 형태와 행위로 나타난다. 정치는 권력으로 통제하고, 종교는 상징으로 통제하는 차이점이 있다. 단기적인 관점에서는 현실적으로 권력에 의한 통제가 훨씬 강력하고 효과적인 측면이 있지만, 어떤 면에서는 도덕성이 뒷받침된 상징체계를 통한 통제의 침투력이 권력을 통한 통제보다 훨씬 강하고, 비용 면에서도 훨씬 낮고 강력하며 영속적이기 때문에 권력은 이 상징체계를 권력과 일치시키려는 유혹을 항상 받게 되며, 실제로 그러한 노력을 포기한 적이 없었다고 보아야 할 것이다.

인간들은 단순한 본능과 충동이 아닌 어떤 도덕적, 정신적 가치 요소의 합리적 적용, 즉 궁극적으로 말하면 소위 '사회적 유대라는 인간도덕'에 의하여 함께 살아가며 서로에게 구속된다. 불교에 따르면 사회적 관계를 설립하고 유지하고 발전시키며 강화시키기 위해서 그 사회의 구성원들은 상호 자비를 실천함으로써 우애심을 발전시키고 모든 사람과의 일체감을 발전시켜야 한다. 때문에 어느 곳에서나 그 자신이 자신에게 가장 소중한 존재인 것과 같이 다른 사람들을 소중한 존재로서 여겨야 한다. 그래서 자신을 사랑하는 사람은 다른 사람에게 악을 짚어지게 하지 않아야 한다고 가르친다.⁴¹⁾

정교 분리의 원칙이 강조되는 것은 양자의 뿌리가 깊이 얽혀 있다는 반증이기

41) 『Udana』, 5, 1.

도 하다. 우리는 이스라엘의 예언자와 국왕, 이슬람의 올라마와 술탄, 기독교의 교황과 황제, 유교적인 관료학자와 지배자 등의 관계에서 정치행위가 정치적 권위만으로는 최종적으로 행사되기가 매우 어려운 것이라는 사실을 확인할 수 있다. 뿐만 아니라 이러한 관계는 종교도 그 자체만으로는 현실에서 자신의 궁극적인 가치 실현이 어렵다는 사실을 보여주는 것이기도 하다. 그러나 불교는 출발에서부터 강력한 정치적인 입장을 표명하였음에도 불구하고 붓다는 결코 자신이 통치자나 사회개혁가가 되는 것을 거부해 왔고, 권력자와 파트너쉽 발휘할 수 있는 종교적 제도도 만들지 않았다. 이 점은 이후 불교역사에서 지속적인 전통으로 남아있다. 이는 바로 현실 정치와 관계를 맺는 역사상에서 아주 특이한 불교적 방식이라고 할 수 있다.

이는 불교의 가치 지향적인 특성에서 비롯된 것으로 보인다. 이 가치지향의 실천은 상가 구성원과 재가자 사이에 방법상의 차이가 나타난다. 상가의 경우 공동체의 차원에서건 구성원의 개인적 차원에서건 직접적인 권력의 소유나 실질적인 참여를 통하여 성취하려는 방법이 아니라, 그 참여의 한계를 정치적 이상을 일깨우고 교육하는 스승의 역할로 제한하고 있다는 점이다. 이러한 역할은 바로 불교라는 종교의 영역이고, 불교에서 보여주는 정치와의 공동영역인 것이다. 그러나 재가자의 경우는 다르다. 재가자의 권력 소유나 현실참여는 당연한 것이고, 단지 문제가 되는 것은 방법의 정당성과 이상의 실질적인 실현 여부이다. 아마도 그 대표적 사례는 아쇼카왕과 찰룽 씨무앙이라고 해야 할 것이다.

종교의 정신적 원리들이 사회적인 가치, 이상 그리고 이익의 의미로 전환될 수 없거나 혹은 가치 있는 세속적인 일들에 영향을 미칠 수 없다면, 그러한 원리들은 종교와 분리되지 않은 전체로서의 사회 속에서 생명력을 갖고 존재할 수 없을 것이다. 그러나 만약 한 사회나 국가가 어떤 형태의 도덕률에 기초되어 있다면, 그 사회나 국가는 그렇지 못한 국가나 사회보다는 잘 유지될 것이다. 이와 같은 관점에서, 종교는 한 사회의 근본적인 통치원리를 뜻하는 도덕률로 이해된다. “참된 종교는 사회의 토대이며, 모든 참된 시민정부가 의지하는 근거이고, 사회와 시민 정부 양자 모두에 대한 제재(sanction)이다.” “만약 종교가 인간의 필수적인 선으로 유지되어진다면, 다른 기준은 아무런 의미도 가질 수 없을 것”라고 인도 불교부흥운동의 주역이었던 암베드카의 주장⁴²⁾은 중요한 정치적 함의를 갖는다고 할 수 있다.

정치는 종교의 정신적 지도성 때문에 그것을 한 사회의 도덕적 세력으로 인식하여 그 영향이 행정부의 체계 안에서 작용되어 그들의 정당성이나 정통성 강화

42) B. R. Ambedkar, *Annihilation of Caste*, (Jullundur City, India, 1948), p.89 ; p.124.

에는 도움이 되기를 원하면서도 종교질서 자체는 정치밖에 있기를 요구한다. 종교는 기존 사회질서의 정통화 내지 보강의 기능과 그 반대 기능을 동시에 가지고 있는 무시할 수 없는 도덕적 힘을 갖는다. 그러나 양자가 추구하는 가치는 인간을 중심으로 동질성을 갖는 것이지만, 가치를 추구하는 방식과 수단은 전혀 다르기 때문에 우선 이러한 차이에 대한 분명한 인식이 매우 중요하다고 생각된다. 그리고 이러한 긴장관계의 해소는 교육을 매개로 한 역사적 실존으로서의 붓다가 그 전형을 보여주고 있다고 생각된다.

5. 맺는 말

정치와 종교 그리고 교육과의 관계에서 볼 때, 사회가 옳게 조직될 때 그 사회는 완전하고 이상적인 사회라고 할 수 있다. 그러나 이 ‘옳게’ 혹은 ‘완전’ 등의 기준이 무엇인가라는 문제에 봉착하게 된다. 이 문제를 해결하는 핵심은 인간 본성의 문제가 될 것이고, 옳고 완전하게 조직된 사회란 인간본성에 적합하게 조직된 사회를 말한다. 이 경우 인간본성에 대한 정의는 대개 종교의 교리 내에서나 그 연장선상에서 제시된 철학적 논의 속에서 발견될 수 있을 것이다. 이러한 노력의 과정과 결과는 반드시 다음세대에 전달되어야 중요한 자산이라고 해야 할 것이다. 이 자산의 보존은 종교교육이라는 틀 안에서 이루어져야 할 것으로 생각된다.

그러나 오늘날 우리의 현실은 공교육제도 부문에서 나타나는 종교와 교육간의 갈등은 심각한 문제로서, 이 문제에는 국가의 교육정책이라는 정치적인 요소까지 혼합되어 있다. 여기에 원형적 불교는 하나의 시사점을 주고 있다고 생각된다. 원형적 불교는 매우 정치적 주장이 매우 강한 종교이지만, 그것은 어디까지나 인간 가치실현의 수단으로 정치현상에 주목하는 것이지, 사회의 지배력을 장악하거나 권력을 행사하는 것에 매력을 느낀 것은 아니었다. 이러한 점에서 불교는 매우 독특하게 비정치적인 종교라고 할 수 있다. 이러한 불교의 정치적 입장은 목적의 유사성에도 불구하고 실천상의 한계를 분명히 한다는 점에 기인하는 것이라고 생각된다. 이 한계가 바로 불교와 정치와 교육이 만나는 현장이고, 교육의 중요성이 아무리 강조되어도 지나침이 없는 이유라고 생각된다.

정치와 교육은 내재적으로 종교성을 지니지 않을 수 없는 것이고, 종교와 정치의 가치의 실현과정에서 교육을 수반하지 않을 수 없는 것이다. 때문에 편협하고 독단적인 종교는 교육과 정치를 파괴하고 인간의 정신적 성숙을 저해하며 공동체의 질서 유지에도 역기능적이다. 반면에 편협하고 독단적인 정치는 종교와 교육을 파괴하고 궁극적으로는 인간성을 파괴한다. 그리고 잘못된 교육은 장기적으로 중

교와 정치의 기반을 허무는 일이 된다는 사실을 이 연구를 통해서 알 수 있다.

《참고문헌》

- Ambedkar, B. R., *Annihilation of Caste*, Jullundur City, India, 1948.
- Beck, Robert N., *Handbook in Social Philosophy*, New York; Macmillan Co., Inc., 1979.
- Bellah, R. N., *Beyond Belief*, New York; Harper and Row, 1970; 陳英石編譯, 社會倫理와 宗教, 서울, 형설출판사, 1982.
- Ghosal, U.N. *A History of Indian Political ideas*, Oxford Univ. Press, 1956.
- Piyasena Dissanayake, *Political Thought of Buddha*, Colombo, Sri Lanka, The Department of Cultural Affair, 1977.
- Prasad, B. *Theory of Government in Ancient India*, Allahabad, 1927.
- Rhys Davids, T.W. & Rhys Davids, C.A.F. *Dialogues of the Buddha*, PTS, Vol. I. II III
- Siddhi Butr - Indr, *The Social Philosophy of Buddhism*, Bangkok: Mahamakut Buddhist University, 1979.
- 강귀희 역, 『붓다의 마지막 여로』, 서울: 민족사, 1991.
- 김두진, 「초기불교의 성격」, 『한국사 2』, 서울: 국사편찬위원회, 1978.
- 문승익, 『정치와 主體』, 서울: 中央大學校出版部, 1984.
- 박선영, 「초·중등학교와 종교교육」, 서울: 한국종교교육학회, 《종교교육학 연구》 제3권, 1997.
- 백상건, 『정치사상사』, 서울: 一潮閣, 1977.
- 성열위음, 『부처님 말씀』, 서울: 범등, 1992.
- 尹世遠, 「法(dhamma)의 社會性과 中道の 政治倫理的 性格」, 伽山 李智冠스님華甲紀念論叢, 『韓國佛教文化思想史』, 1992.
- 尹世遠, 佛陀의 政治思想에 관한 研究, 中央大學校 大學院 博士學位 請求論文, 1985.
- 尹浩眞, 「Asoka王과 佛教」, 『佛教思想論叢』 1991.
- 李太載, 「宗教와 國家」, 국민윤리교육 연구회편, 『종교와 국민윤리』, 서울, 1978.
- 이미령역, 「기쁨의 언어」, 『진리의 언어』, 서울: 민족사, 1991.
- 張眞鎬, 「宗教와 教育」, 국민윤리교육 연구회편, 『종교와 국민윤리』, 서울, 1978.
- 金岡秀友, 金喜午譯, 『佛教의 國家觀』, 서울: 總和閣, 1978.
- 中村 元, 『宗教と社會倫理』, 東京: 岩波書店, 1959.
- 小原國芳, 『全人教育論』, 東京: 王州大學出版部, 1969.

塚本啓祥, 『アショカ王 碑文』, 第三文明史, 東京, 1976.

Buddhist Political ideas and education focused on original view

Youn, Sae-Weon

(Incheon City College)

《Abstract》

This article consists of two parts. The first part is the character of Buddha and his sangha as a group of pedagogues. Buddhism is a religion to suggest clearly self- educational aim so called Nibbana. Assuming unlimited ability of human progress, Buddha is the greatest teacher in the history of mankind. The second part is a investigation of socio-political meaning of the educational character of Buddhism. This part contains the relations between the Buddhism and politics focused on political aspects of moral mature through the education of Buddhism. For the sake of efficiency, writer confined texts of this work in early suttas.

Key word; Cakkavatti king, Buddha, dhamma, sangha, nibbana, political value.
social contract.