

불교에 있어서 여성에 대한 사회교육적 기능

이 창 숙
(동국대학교)

《 요 약 》

석존은 여성을 교단에 받아들여 남성과 같이 정신 세계의 동참자가 되게 하였다. 이로서 인도 여성 사회에는 변화가 왔었는데 그 전통은 불교가 중국을 거쳐 우리 나라에 들어오면서 우리 나라에서도 그대로 적용되었다. 전래 초기부터 여성들이 적극적으로 불교를 수용하면서 여성들의 삶에는 변화가 있었다. 불교는 역사 속에서 한국 여성의 정신적인 지주로서 역할을 해내었던 것이다. 이 글에서는 I. 석존으로부터 시작된 불교에서 여성은 어떻게 표현되고 있으며, II. 초기 불교에서 인도 여성들은 불교를 통해 어떻게 자신을 변화시켰고, III. 그것이 한국 역사에서는 여성들에게 어떤 역할을 했으며, IV. 이 시대에 이르러 여성 불자들의 삶에서 불교가 사회교육적 기능을 할 수 있으려면 어떤 과제를 수행해야 할 것인가를 고찰해 보려 한다.

I

불교에서 여성은 어떤 모습으로 비취지고 있는가. 불교의 여성관은 그 근원은 釋尊으로부터 시작되었으나 불교 사상의 전개 및 그 전개의 배경이 되는 교단 및 그 교단의 사회적인 속성과 궤를 같이 하며 변천하였다. 인도의 불교를 시대에 따라 원시불교, 부파불교, 대승불교로 나누는 통례에 따라 각 시대에서 여성이 어떻게 표현되고 있는가를 요약하면 다음과 같다.

1. 원시경전에서 석존의 언설로서 표현된 여성은 긍정적인 면과 부정적인 면의

양면이 있다. 석존은 여성에 대해 묻는 제자 아난나의 질문에 대해 “여자는 자제력이 없다. 여자는 질투가 많다. 여자는 지혜가 적다. 이러한 이유로 여자는 공석에 못나가고 직업을 가지지 못하며 행위의 본질에 도달하지 못한다”(The Gradual Sayings(Aṅguttara-Nikāya) II, 1979: 92~93)고 대답하고 있다. 반면 코살라의 파세나디왕과 같이 있던 자리에서 왕비가 딸을 낳았다는 소식이 전해지자 왕의 안색이 나빠지는 것을 보고 왕에게 충고를 했는데 “왕이여 딸이 아들보다 더 나은 자식이 될 수 있다. 그녀가 자라서 현명하고 덕이 있으며 시어머니를 잘 공경하고 진실한 아내가 된다. 그녀가 낳은 아들이 위대한 행동을 할 수도 있고 거대한 왕국을 통치할 수도 있다. 고상한 아내의 그와 같은 아들이 그 나라의 지도자가 된다”(The Kindred Sayings(Saṃyutta-Nikāya) I, 1979: 111)고 말하고 있다. 옥야라는 여성을 주인공으로 하는 일련의 경전에서는 ‘여인 신중에 十惡事가 있다’고 하였다(불설옥야녀경. 大正藏2: 864상; 옥야녀경. 大正藏2: 865상; 옥야경. 大正藏2: 866상). 그 십악사를 여성의 일생에 배대해 보면 다음과 같다.

- ① 탄생 — 부모에게 기쁨을 못 준다.
- ② 성장 — 부모에게 양육의 재미를 못 준다.
- ③ 결혼 — 부모에게 걱정을 끼치며 부모와 이별한다.
- ④ 임신과 출산 — 고통이 따른다.
- ⑤ 결혼생활 — 배우자를 두려워한다.
- ⑥ 노년 — 자손의 질책을 받는다.
- ⑦ 대인 — 사람을 두려워한다.
- ⑧ 일생 — 자유가 없다.

이 내용은 당시 인도 사회가 여성에 대해 갖고 있던 편견을 그대로 표현한 것이다. 즉 당시 인도에서는 자식은 현세를 위해서나 내세를 위해서나 꼭 필요한 존재였는데 그 자식의 범위 안에 딸은 포함되지 않았기 때문에 아들이 없는 상태에서 딸을 낳는 것은 거의 저주나 재앙으로 여겨졌다. 이런 남아 선호 사상에서 딸을 부담스러워 하는 당시의 인식이 원시경전에 그대로 표현되고 있는 것이다.

그러나 본질적인 문제, 즉 여성을 남성과 같은 道器로 보느냐 하는 문제에 있어서 석존은 여성을 인정했다. 석존의 양모였던 마하파자파티 고타미가 석가 족의 여인 5백여 명과 함께 와서 출가하여 도를 닦으려 하니 여성들도 교단에 받아들여

달라고 하였을 때 석존은 처음에 세 번 이에 대해 거절하였다. 세 번씩이나 거절을 당하고도 물러나지 않고 더웁고 먼지 많은 먼길을 다시 찾아 온 이들 여인들을 애처롭게 여긴 아난다가 석존에게 여인들의 간청을 들어주실 것을 말씀드렸으나 석존은 이번에도 허락하지 않았다. 이에 아난다는 “여자들이 출가하여 구족계를 받으면 須陀洹果 내지 阿羅漢果를 받을 수 없습니까” 라고 물었다. 즉 여성을 교단에 받아들이지 않는 이유가 여성들은 출가하여 수행해도 성도할 수 없기 때문인가 하는 의미였다. 이에 대해 석존은 여성들도 아라한이 될 수 있다고 분명히 말했다. 여성을 도기로서 긍정한 것이다(사분율비구니건도. 大正藏22: 923상-중).

그러나 여성을 교단에 받아들이는 조건으로 비구니가 비구를 공경해야 할 8가지 계율을 설정하였다고 여러 경전과 율전이 기록하고 있다.¹⁾ 이 계율이 比丘尼八敬法으로서 교단 내에서 여성을 차별하는 근거로 오랫동안 존속되어 온 것이다. 사분율(팔진형수불가과법)에 의거하여 비구니팔경법의 내용을 보면 다음과 같다.

① 비록 백세 비구니일지라도 처음으로 수계한 연소 비구를 보거든 마땅히 일어나서 마지하고 예배하고 깨끗한 자리를 권하여 앉게 하라.

② 비구니는 비구를 욕하거나 꾸짖지 말아야 하며, 또는 파계, 파견, 파위의등을 비방하지 말라.

③ 비구니는 비구의 죄를 들어내거나 기억시키거나 자백시키지 못하며 覓罪, 說戒, 自恣²⁾ 등을 막지 못한다. 비구니는 비구를 꾸짖지 못하고 비구는 비구니를 꾸

1) 마하파자파티 고타미의 출가의 조건이 된 비구니팔경법은 문헌에 따라 명칭과 내용이 조금씩 다르거나 순서가 바뀐 경우가 있다. 불전에 나와 있는 명칭과 그 전거는 다음과 같다.

① 팔진형수불가과법. 사분율비구니건도(대정장22: 923상-중), ② 팔불가율법. 오분율비구니법(대정장22: 185하), ③ 비구니팔경법. 십송율(대정장23: 345하), ④ 팔경법. 마하승지율 제30(대정장22: 471-476), ⑤ 필추니팔존경법. 근본설일체유부비나야잡사(대정장24: 351중), ⑥ 팔경지법. 구담미래작비구니품(대정장4: 158하-159상) 대애도비구니경(대정장24: 946중-하), ⑦ 팔존사법. 중아함경 제28 구담미경(대정장1: 605하-606상), ⑧ 팔중법. 불설구담미기과경(대정장1: 856하-857상) 증지부경전5(남전장21: 199), ⑨ 비구니팔중법. 율장소품비구니건도(남전장4: 380-382)

2) 여름 안거의 마지막 날에 같이 공부하던 스님들이 모여, 안거 동안에 보고 듣고 의심한 3가지 일에 대하여 서로 고백하고 참회하는 행사.

짓을 수 있다.

- ④ 式叉摩那가 계를 배워 마치면 비구로부터 비구니계를 乞受하라.
- ⑤ 비구니는 僧殘罪³⁾를 범하였으면 마땅히 二部僧 중에 보름 동안 那埵⁴⁾를 행하라.
- ⑥ 비구니는 보름마다 비구승 중으로부터 교수해 줄 것을 청하라.
- ⑦ 비구니는 비구가 없는 곳에서 夏安居를 하지 말라.
- ⑧ 비구니가 안거를 마치거든 마땅히 비구승 중에 가서 三事を 구해야 할 것이니, 즉 보고 듣고 의심한 것을 자자하여야 한다.

이 팔경법이 마하파자파티 고타미와 5백여 명의 여성들이 석존의 허락을 받아 교단에 들어오는 시점에서 여성 출가의 조건으로 석존이 제정한 계율이라고 보는 데는 몇 가지 문제점이 있다. 첫째, 팔경법의 내용은 비구와 비구니 사이의 관계에 대해서만 규정짓고 있다. 출가의 절차로서 치러야 하는 구족계를 대신하기에는 너무 편파적이라고 할 수 있다. 비구니의 지위를 비구의 하위에 두려는 의도가 지나치게 드러나고 있다.

팔경법을 말하는 같은 사분율 비구니건도에는 계율의 근본 정신이 무엇인가를 일깨워 주는 기술이 포함되어 있다. 그 내용을 보면 어떤 비구가 수도를 그만두려 하는 것을 알게 된 마하파자파티 비구니는 “비구니는 비구를 꾸짖지 못한다”는 석존의 가르침 때문에 이 사실을 알고도 비구를 꾸짖지 못한다. 이에 마하파자파티는 석존에게 나아가 비구니는 비구를 절대로 꾸짖지 못하는가를 묻는다. 이에 대한 석존의 대답은 다음과 같다.

비구니가 비구를 절대로 꾸짖지 못하는 것이 아니오. 비구니는 비구에게 욕을 하지 말아야 하며, 꾸짖지 말아야 하며, 소견을 깨트렸다, 계를 범했다, 위의를 깨트렸다, 하여 비방하지 말아야 하오. 이렇게 꾸짖지는 못하오. 고타마여, 보다 높은 계를 지니게 하거나 보다 높은 선정을 닦게 하거나 보다 높은 지혜를 얻기 위해서 배워 묻고 경을 외우고 하는 따위의 일은 꾸짖어도 좋소(四分律48. 大正藏

3) 계법의 하나로 여러 스님들께 참회하여 허락을 받으면 구출될 수 있는 죄이다.

4) 비구나 비구니가 승잔죄를 범하였을 경우 이에 대한 치료법으로 6일 낮과 밤을 참회하여 스스로 기쁘하고 대중을 기쁘게 하는 참회법.

22: 927상).

계율의 근본 정신은 어느 집단을 어느 집단의 하위에 두어, 옳고 그름을 가리지 않고 상위 집단이 하위 집단 위에 군림하게 하려는 것은 아닐 것이다.

둘째, 4, 5조에는 식차마나, 육법, 二部衆 등의 말이 나오는데 이러한 말이 들어 있는 것으로 보면 팔경법이 후대의 것이라고 추정할 수 있는 근거가 된다. 즉 마하파자파티 고타미의 출가를 허락하는 시점에서는 아직 비구니 교단이라고 불릴 수 있는 것이 없었는데, 이를 가정하여 이부중이라고 말하기는 어려운 것이며, 또한 이 시점에서는 식차마나도 존재하지 않았기 때문이다. 식차마나는 사미니에서 비구니가 되기 전 만 18세에서 20세 까지 2년간 學法の 기간에 있는 여성으로 비구니 내지 사미니의 존재를 전제로 해야 있을 수 있는 출가자인데 아직 비구니도 없는 시점에서 식차마나에 대한 언급까지 있을 수 는 없는 것이다.

석존이 계율을 제정하는 과정은 隨犯隨制였다. 그런데 팔경법에서 보면 아직 비구니 교단이 형성되어 있지도 않은데 앞으로 있을 수 있는 문제를 가정하여 비구니의 비구에 대한 태도가 규정되어 있으며, 식차마나에 대한 언급까지 있다. 따라서 이것은 비구니 교단이 어느 정도 형성된 후 만들어진 계율이라고 볼 수 있는 것이다.⁵⁾

셋째, 팔경법의 내용이 비구니 구족계(348계)에도 보이고 있으며, 만약 범했을 경우의 벌의 경중에는 차이가 많은 점을 들 수 있다. 즉 사분율에 나와 있는 팔진형수불가과법과 구족계를 비교하면 팔진형수불가과법의 제5 조목을 제외한 모든 조목이 구족계 중 波逸提의 내용과 같다⁶⁾. 178조의 바일제가 제정된 동기를 살펴보

5) 비구니팔경법의 내용으로 보아 후대의 부가일 가능성 높다는 의견은 여러 학자들에 의해 제시되었다.

平川 彰(1970). 律藏の研究. 東京: 山喜房佛書林. p.575.

永崎亮寛(1978). Mahapajapati-Gotami比丘尼の出家具足に關する一考察. 印度學佛敎學研究26(2). 東京: 日本印度學佛敎學會. p.145.

李永子(1985). 불교의 여성관의 새로운 인식. 한국여성학. 서울: 한국여성학회. p.72.

全海住(1986). 比丘尼敎團의 成立에 對한 考察. 韓國佛敎學 11. 서울: 韓國佛敎學會. p.326.

6) 팔진형수불가과법의 제1 조목은 구족계 중 바일제 제175와 그 내용이 같고, 제2, 3 조목은 바일제 제145와 그 내용이 같고, 제4 조목은 바일제 제139와 그 내용이 같

면 대부분이 사소한 사건들을 일으켜서 제정된 것이다. 178 조목 가운데 비구와 비구니 사이에 문제가 생겨서 제정된 것이 11조목이다.⁷⁾ 그 중 8조목이 이미 제정된 것으로 되어 있는 팔경법과 같은 내용을 어겨서 바일제가 된 것이다. 팔경법이 제정된 취지는 앞에서도 서술한 바와 같이 여인 출가의 허용 조건이었다. 교단의 형태가 바뀌는 일대 사의 조건부이고, 마하파자파티 비구니의 출가에는 구족계를 대신하는 것이었다. 그런데 계율 가운데 가벼운 바일제에 같은 내용이 포함되어 있는 것이다.⁸⁾ 팔경법이 구족계를 대신할 만큼 중요한 법이라면 그 별도 엄중해야 할 것이다. 이 두 계 사이에 모순 점이 드러나는 것이다.

이상에서 살펴본 몇 가지 문제점으로 보면 팔경법은 석존이 마하파자파티 고타미의 출가에 즈음하여 제정한 계조목이라기 보다는 비구니 교단이 형성된 이후에 만들어진 것이라고 보는 것이 타당할 것이다. 즉 비구니 교단이 성립된 이후에 여성이 출가하는 것을 귀찮게 생각한 비구 교단이 이를 정리, 제작한 것이라고 추정하지 않을 수 없다(永崎亮寛, 1978: 145). 비구니 교단이 형성됨으로서 발생했던 여러 가지 사건들은 그 책임이 비구니에게 돌려지고 비구니 교단을 마땅치 않게 생각한 비구들이 팔경법과 같은 계율을 제정하여 비구니 교단을 비구 교단의 하위에 두려 한 것은 위에서 열거한 계율 상의 문제점에서 추정할 수 있는 사실이다. 더구나 제1 결집에도 제2 결집에도 비구니가 참가했다는 전설은 전혀 없다. 비구니의 계율은 비구 승가에 의해 결집되었으므로 비구니에 대한 비구들의 의식이 반영되지 않을 수 없었을 것이다.

석존이 여성을 교단에 받아들인 이 결정은 불교사내에서 여성의 위치를 결정짓는데 중요한 획이 된다. 당시 인도 사회에서 여성이 차지하고 있던 지위를 생각할 때 이는 획기적인 일이었다. 그 시대의 인도 남성들은 여자를 신분에 있어서 남성과 같은 존재라고 생각지 않았던 것이다. 바라문 교권 제도 아래서 엄격했던 카스

고, 제6 조목은 바일제 제140, 141과 그 내용이 같고, 제7 조목은 바일제 제143과 그 내용이 같고, 제8 조목은 바일제 제142와 그 내용이 같다. 사분비구니제본. 대정장22: 1038상-중.

7) 바일제 중 75, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 172, 174, 175등은 비구와 비구니 사이에서 문제가 생겨 제정된 것이다.

8) 바일제는 계율 가운데 가벼운 것으로 이를 범한 이는 범계에 관련된 재물을 내놓거나 혹은 다른 이에게 참회함으로써 죄가 없어지는 것이다.

트제도를 부정했던 석존의 평등사상이 가능케 한 것이다. 여성에 대해 부분적으로 부정적인 석존의 언설을 들어 석존이 여성을 차별했다고 할 수는 없는 것이다.

2. 부파불교에서는 여자에게는 五障이 있다고 한다. 여자는 帝釋天과 梵天과 魔王과 轉輪聖王과 부처가 될 수 없다는 사상이다. 佛說超日明三昧經에서는 여자가 이 다섯의 인격이 될 수 없는 이유를 열거하고 있는데 요점은 여자의 성품이 천박하고 수행력이 모자라기 때문이라는 것이다.

부파불교에 이르러 석존에 대한 탐구는 過去佛 사상을 낳았다. 석존과 같은 인격은 왕자로 태어나서 출가하여 6년간의 고행만으로는 이룰 수 없으며 헤아릴 수 없이 오랜 세월 동안 有情類로 태어나서 윤회를 거듭하면서 수많은 부처님 밑에서 수행하고 利他行을 베푼 결과로서 금생에 부처가 될 수 있었다는 것이다. 이러한 사상에서 석존의 과거 세의 행적을 말하는 본생담이 만들어지고 석존 이전에도 이러한 인격이 있었다는 과거불 사상이 생겨난 것이다. 석존의 전생의 수행시대(보살시대) 가운데 제2의 수행시대에 속하는 백겁수행시대에 석가보살은 그 수행의 결과로서 남자로 태어나며 32가지의 묘상을 갖게 된다고 한다. 이 32상은 보통 사람에게 없는 것이다. 32상 가운데 제10상인 陰馬藏相은 여래의 남근이 말처럼 감추어져 있다는 것인데 여자에게는 남근이 없으므로 부처가 될 수 있는 32상을 구비할 수 없다는 것이다. 부파불교의 여성관으로 여인오장 가운데 하나인 여자는 부처가 될 수 없다는 근거는 이 32상에서 유래한다고 본다(橫超慧日, 1975: 98).

부파불교 시대에 불교 내에서의 여성의 지위는 석존 재세 시에 비해 상당히 저하된 것이었다. 1930년에 『원시불교에서의 여성』(*Women Under Primitive Buddhism*)이라는 저서를 내어 서구 사회에 불교의 여성관을 처음으로 소개한 영국의 여성 불교학자 호너는 석존 재세 시에 인도 여성의 지위에 변화가 있었다고 쓰고 있다(I. B. Horner, 1930: 2). 여성들이 이전보다 평등을 더 누리게 되었고, 여성들의 활동이 가사, 사회, 종교라는 일정한 영역 속에 제한되어 있기는 했지만 일반적으로 여성들의 지위는 향상되었다. 여성은 더 이상 노예와 같은 존재는 아니었다. 여성을 남성과 동물 사이의 중간 정도에 위치한 존재로 여기던 인식은 없어졌으며, 남성과 여성은 인간이라는 공통성을 가진 존재라는 인식이 뚜렷해졌다. 이러한 변화의 원동력은 석존의 사성 평등관이었다. 불교가 하나의 종교로서 대중에게 갖고 있던 설득력은 사성 평등에서 나온 것이다. 불교적인 가르침에 젖어 있는 남

성들이 여성도 지성과 의지를 가진 책임감 있는 창조물이라는 것을 부정하기는 어려웠을 것이다. 석존의 법을 따르는 남성들의 입장에서 여성이 남성과 동물 사이의 중간 정도에 있는 존재라는 인식을 고집한다는 것은 모순이었다.

그러나 여성을 비하하는 인도인의 관념이 너무 뿌리깊은 것이기 때문에 “그렇게 위대하고, 폭넓게 존경받았던 고타마의 노력에 의해서 조차도 완전히 제거되지 않았다”고 호너는 지적하고 있다(L. B. Horner, 1930: 26). 석존에 의해 향상되었던 여성의 지위는 석존 입멸 후 시간의 경과와 함께 서서히 저하되어 갔던 것이다. 호너에 의하면 베다시대와 불교시대의 여성에 대한 인식의 차이점은 결혼하지 않은 여성에 대한 태도에서 나타난다는 것이었다. 결혼을 안 하는 것이 불명예라는 강한 생각은 완전히 제거되지는 않았지만 불교시대에 상당히 줄어들었다. 결혼하지 않고도 여성이 떳떳하게 살 수 있었음을 「장노니게」를 통해서 확인할 수 있는 것이다. 그러나 기원전 2세기 후반 경, 즉 부파불교의 시대에 쓰여진 밀린다파랑하에는 비난받아야 하고 경멸 당해야 할 10종류의 사람 가운데 ‘남편이 없는 여자’가 첫 번째로 꼽히고 있다. 당시 불교 내에서의 여성의 지위가 어떠한가를 단적으로 나타내 주고 있다. 「장노니게」에서 보여준 여성상과는 아주 다른 여성관이다.

부파불교 시대에 형성된 佛身觀과 하락한 여성의 지위가 맞물려 여인 오장과 같은 것이 생겨났다고 본다. 그러나 부파불교에서는 남성에게도 석존과 같은 성불의 도에는 제한이 있었기 때문에 여성이 부처가 될 수 없다는 것이 크게 의미가 있었던 것은 아니었다.

3. 보살사상과 여래장(=佛性)사상은 대승불교의 중요한 사상이다. 대승불교의 주체자는 보살이며, 누구라도 보리심을 일으키면 보살이 될 수 있고, 보살이 보리심을 일으켜 수행을 쌓아 가면 성불에 이를 수 있는 근거는 일체 중생에게는 불성이 있기 때문이다.

초기 대승경전에서 여성은 남성과 동등하게 대승불교의 지지자로 표현되고 있다. 선남자·선여인이라는 말이 대승경전의 도처에서 쓰이고 있는 것으로 미루어 보아 대승 교단에서 여성의 지위는 부파불교의 그것과는 달랐음을 알 수 있다. 따라서 대승불교는 교리적으로도, 교단적으로도 부파불교에서 말한 여성의 불성불문제를 해결하지 않으면 안 되는 처지에 직면했던 것으로 보인다. 초기 대승경전에서는 이에 대해 여자는 남자의 몸으로 변해야 성불할 수 있다는 변성남자성불설이

나온다. 변성남자성불설은 여러 경전에서 여러 가지 형태로 설정되어 있다. 부파불교의 여인 오장을 부정하면서 그 해결책으로 변성남자성불을 말하는 경우가 있고(법화경, 불설초일명삼매경, 불설용시녀경), 변성남자성불을 말하면서도 쏘사상에 입각해서 남녀의 차별을 부정하는 경전들(수능엄삼매경, 무구현녀경, 장자법지처경)이 있다. 대승의 수행자는 남녀의 차별에 얽매이지 않고 쏘의 입장에 서서 평등을 관해야 한다고 말하면서도 변성남자를 떨쳐 버리지 못하는 것이다. 또한 남자로 태어나기 위해 수행해야 할 구체적인 덕목들을 밝히고 있는 경전들(전녀신경, 현수경, 대보적경 정신동녀회 등)이 있는데 그 덕목들은 남녀를 불문하고 불도 수행에 뜻이 있는 이라면 누구나 닦아야 할 것으로, 남자라고 하여 이런 수행을 하지 않아도 성불할 수 있다고 말할 수는 없는 것이다. 여성에 대한 편견에서 나온 것에 지나지 않는다. 대승의 교리에 입각해 볼 때 변성남자성불설은 타당성이 결여되어 있다. 그렇다면 대승 교단은 왜 변성남자성불설과 같은 것을 만들어냈을까. 대승경전이 편찬된 시기와 거의 비슷한 시기에 이르러 완성된 마누법전에서 보면 여성은 모멸적으로 취급되고 있다. 당시 인도 사회가 여성을 어떻게 보았는가를 알 수 있다. 변성남자성불설은 여자를 멸시하는 힌두사회를 배경으로 했던 대승 교단이 그 사회와의 조화를 염두에 두고 설정한 타협안이라고 밖에는 볼 수 없는 것이다.

중기 대승경전 가운데 재가의 신자가 주인공으로 등장하는 유마경과 승만경에서는 여자의 몸으로도 성불이 가능함을 말하고 있다. 특히 여래장사상을 말하고 있는 승만경에서는 설법의 주체가 佛陀가 아닌 재가의 결혼한 여성으로 설정되어 있으며 그 여주인공의 설법을 사자후라고 하여 부처의 지위에 올려놓고 있는 것이다. 獅子吼란 부처의 설법에만 쓰는 말로서 부처의 설법만이 사자후가 될 수 있는 것은 그 설법의 내용이 결정설이고 無畏의 설이며 말한 대로 행하고 행한 대로 말하는 언행이 일치한 것이기 때문이다. 여주인공인 승만 부인은 불타 앞에서 설법을 하고 불타는 그 말의 내용이 옳음을 하나하나 증명해 준다. 승만 부인의 설법의 내용은 대승 정신에 입각해 보아도 한치의 틀림이 없다. 승만 부인은 대승보살도를 천명하여 불타로부터 장차 성불하리라는 수기를 받으며 그 성불의 수기를 자신에게만 국한시키지 않고 대승 보살도를 실천하는 선남자와 선여인, 즉 일체 중생에게 확대하고 있다. 즉 正法을 지키고 정법대로 살기 위해 몸과 목숨과 재물을 아끼지 않는 이는 남녀를 가리지 않고 성불할 수 있고 중생의 첨앙을 받을 것이라

고 증언한다. 승만경에서는 여성에 대한 편견은 찾아 볼 수 없다. 특히 일체 중생에게 성불의 가능성인 여래장이 있다고 말하는 여래장계 경전의 주인공으로서 재가의 결혼한 여성이 설정되어 있는 것이다. 승만경은 불교 경전 가운데 여성의 위치를 가장 확실하게 자리 매김하고 있는 경전이며 승만 부인은 가장 이상적인 불교의 여인상이라고 할 수 있다.

이상에서 불교의 여성관은 불교 사상의 전개에 따라 변천했음을 알 수 있었다. 그러나 교조인 석존이 도기로서의 여성을 차별하지 않았다는 것은 불교의 여성관의 핵심이 된다고 하겠다.

II

석존의 교화가 여성들의 삶을 얼마나 변화시켰나 하는 것을 보여주는 문헌으로 「長老尼偈」(Therīgāthā)가 있다. 「장노니게」는 「장노계」(Theragāthā)와 함께 석존의 제자인 비구니들과 비구들의 계송을 모아 놓은 초기 불교문학 작품이다. 석존 재세시부터 후의 아쇼카왕 시대 이후에 이르기까지 2,3백년간에 걸쳐 이루어진 것으로 기원전 80년경에 문자로 옮겨져 오늘날까지 전해 온다. 보수적인 남성 중심의 교단에서 이 기록들이 살아남아 후대에 전해졌다는 것은 초기의 불교인들이 이 문헌을 성전에 넣을 만큼 소중히 여겼다는 것을 말해 주는 것이기도 하며, 그것은 다시 말해 당시의 비구니들의 위상이 결코 낮은 것이 아니었음을 말해 주는 것이기도 하다. 이름이 밝혀지지 않고 있는 비구니를 포함하여 73명의 비구니의 계송 522수가 수록되어 있다.

「장노니게」에 나타난 당시의 여성들의 생활상은 “육신을 굶게 하는 세 가지 — 절구통, 절구공이, 그리고 포악한 남편”이라는 말이 집약해서 보여주고 있다. 여성은 단지 그 필요에 의해서만 가치가 있다가 없어지곤 하는 남성 중심의 사회에서 여성들은 끝없는 육체 노동과 가난, 그리고 편견에 시달리고 있었음이 계송의 여러 군데에서 나타나고 있다. 계송의 작자 가운데는 한 남자를 남편으로 했던 모녀도 있었고 가난한 집의 딸로 태어나 그 빚을 갚기 위해 첩이 되었던 여성도 있고 기생도 있다. 그러나 석존의 가르침은 이들 여성들의 삶을 바꾸어 놓았다.

첫째, 장노니들은 교단에 들어오면 그들이 속해 있던 카스트를 초월하여 ‘여래의 딸’로서 존재하게 된다. ‘나는 여래의 아들’이라는 비구의 자각에 대하여 ‘나는 여래의 딸’이라는 자각을 보여주는 것으로서 이것은 당시 일반 사회의 여성들에게는 허용되지 않던 평등권이었다. 비구니팔경법이라는 석연치 않은 계율을 수지 하겠다는 전제하에 이루어진 비구니 교단이지만 그 들이 세속의 삶을 청산하고 불법 안에 귀의하면서 그들은 평등한 인간으로서 다시 태어나는 것이다. 장노니들의 계승 어디에서도 아라한이 된다는 최고의 목표에 대한 의심을 찾아볼 수 없다. 특히 여성이기 때문에 아라한이라는 목표를 가질 수 없다든가 하는 자기 비하는 어디에서도 발견되지 않는다. 딸, 아내, 어머니라는 여성의 역할에서 오는 제약이나 고통에 대한 호소는 있으나 여성에 대한 본질적인 열등감은 없다. 뿐만 아니라 “마음이 잘 안정되고 지혜가 솟아날 때, 바르게 진리를 관찰하는데 여인이라는 점이 무슨 장애가 되겠는가”⁹⁾라는 당당한 의식도 보여주고 있다.

둘째, 석존이 출가와 재가, 남녀를 구별하지 않고 가르친 근본교설들이 비구니들의 계승에서도 그대로 드러나고 있다. 6根 12處 18界와 4聖諦와 8正道, 五蘊과 37助道品에 이르는 근본교설들이 이들에게 설해졌음으로 알 수 있다. 석존 교단의 평등성은 설법의 내용에 있어서도 그대로 적용되고 있음을 보여주고 있다. 그 가운데서도 비구니들은 사성제라는 진리에 가장 많은 감화를 받고 있었다. 인간의 고통을 직시하고 그 고통의 원인을 파악하고 그 고통을 없애려면 어떤 수행을 해야 하는지에 대해 종교적 열정을 가지고 접근하고 있으며 그 고통으로부터 해방되었다고 외치는 비구니가 적지 않다. 장노니들은 인간이면 누구나 겪어야 하는 고통과 여성이기 때문에 겪어야 하는 고통, 즉 이중고에 대해 토로하고 있으며 그 고통의 원인은 잘못된 견해와 욕망이라고 말하고 있다.

셋째, 「장노니계」의 영역본에서 서문을 쓴 리스 데이비스는 장노니의 시에서 성취된 목표가 ‘해방’, ‘자유의 획득’ 등으로 마음에 그려진 비율(23%)이 장노의 시에서 이에 일치하는 비율(13%)보다 높은 것은 시사하는 바가 있다고 분석하고 있다(Rhys Davids, 1909: x vii). 즉 그 ‘자유의 획득’이나 ‘해방’은 죽음과 재탄생의

9) Therīgāthā 61계, “헤아리기 어려워 선인들만이 체득할 수 있는 경지를, 손가락 두마디 정도의 지혜밖에 없는 여인이 깨달을 수는 없다”라는 악마의 말에 Soma는 이와 같이 대답한다.

순환인 윤회로부터의 해방을 의미하는 것으로서 이는 그들이 아라한의 과위에 올랐음을 증명하는 것이다.

넷째, 장노니계에는 2명의 재가 여성이 과위에 오른 기록을 보여주고 있다. 물론 이들은 과위에 오르자마자 출가하여 비구니가 된다. 이러한 사실로서 원시불교에 있어서 재가 여성의 성도를 일반화하기는 어렵겠지만 성도가 출가자만의 몫이라고 할 수는 없을 것이다.

III

고구려 소수림왕 2년(A.D. 372)에 전래된 이래 불교는 우리 나라 역사에서 여성들의 삶과 밀접한 관계를 갖고 면면히 이어져 내려왔다. 삼국시대, 통일신라, 고려, 조선의 불교가 각각 그 성격이 다른 것과 같이 불교 내에서의 여성들의 지위나 역할, 또는 신앙 형태도 각각 그 모습을 달리하고 있다.

그 가운데 신라를 중심으로 한 삼국시대에 불교에서 여성의 지위가 가장 높았다. 신라에서는 전래 초기부터 왕실 여성들이 중심이 되어 불교의 수용에 참여했다. 신라에서 불교를 공인한 法興王이 興輪寺를 일으킬 때 그 왕비도 왕과 같이 머리를 깎고 승려가 되어 永興寺를 개창했다. 이 때는 불교가 공인된 지 불과 8년 밖에 안 되는 시기로서 왕비에게 상당한 재량권이 있었음을 나타내는 사실이다. 다음 대인 眞興王의 왕비도 비구니가 되어 영흥사에서 살았다. 이들 두 왕비의 행적은 신라 여성들에게 귀감이 되었으리라고 생각되며 뒤이어 비구니가 되는 여성들이 많았으리라고 생각할 수 있다. 진흥왕 12년 고구려에서 온 惠亮法師를 國統으로 삼으면서 국통의 다음 직급에 해당하는 僧職에 都唯那娘을 두고 비구니를 임명하여 비구니들을 통솔하게 하였는데 이로 미루어 통솔할 만큼의 비구니가 있었으며 비구니의 지위가 높았음을 알 수 있다.

백제에서는 위덕왕 24년 경론과 율사와 선사 등을 일본에 파견할 때 비구니도 파견했다는 기록이 있는데 그 이름은 밝혀지지 않고 있다. 고구려에서는 평원왕 때 法明비구니가 일본에 가서 일본 비구니의 교육과 수계를 담당했다고 한다.

특기할 것은 승만경이 신라에 전래되어 신라 상류층 여성들의 신앙에 모범이 되

었다는 사실이다. 진흥왕 37년 安弘法師가 중국에서 돌아오며 가져온 승만경은 신라 여왕의 이름에 그 주인공의 이름이 쓰여질 정도였다. 선덕여왕의 이름은 德曼이며 진덕여왕의 이름은 勝曼이고 진성여왕의 이름은 曼이다. 만의 한자 표기가 다르기는 하나 이는 勝鬘부인을 염두에 두고 지은 돌림자의 이름이라고 할 수 있다. 승만부인의 도덕성과 천부적인 辯才는 지도자가 갖추어야 할 자질로서 신라 왕실의 刹帝利種 의식을 충족시키기에 승만경은 충분히 ‘매력을 느낄 수 있는’ 경전(李基白, 1954: 165)이었을 것이며 이런 인식에서 승만부인의 이름을 따서 여왕의 이름을 지었을 것이다. 특히 세 명의 여왕 가운데 선덕여왕은 그 인품이 승만부인을 연상시킨다. 황룡사 9층탑을 세우는 등 불교적 치세 이외에도 鰥寡孤獨을 위문구제하고, 죄수를 사면하는 등 승만부인이 10大受¹⁰⁾에서 말하는 대승 보살의 행을 보여주고 있다. 선덕여왕의 知幾三事나(三國遺事1. 紀異1. 善德王知幾三事條.) 여왕을 사모하는 평민에게 팔찌를 벗어 주는 일화(大東韻府群玉20. 心火繞塔條) 등에서 대승 보살의 지혜와 자비심을 엿볼 수 있다.

그 외에도 신라불교에서 여성은 女身成佛의 주인공으로 기록되고 있으며(삼국유사5. 郁面婢念佛西昇), 수행자를 시험하고 경책하는 선지식이기도 하고(삼국유사3. 南白月二聖 努勝夫得 怛怛朴朴·삼국유사5. 廣德 嚴莊), 어머니의 신앙심으로 아들을 출가시키거나 눈먼 자식의 눈을 뜨게 하는(삼국유사5. 眞定師孝善雙美·삼국유

10) 승만부인은 부처님 앞에서 10대수의 서원을 세운다. 오늘부터 깨달음을 얻을 때까지 다음과 같은 서원을 지키겠다는 것이다. 10대수의 내용을 요약하면 다음과 같다.

① 받은 바 계에 대하여 범할 마음을 내지 않겠다. ② 여러 어른에 대하여 거만한 마음을 내지 않겠다. ③ 제중생에게 성내는 마음을 내지 않겠다. ④ 다른 사람의 모습이나 밖의 여러 기구에 대하여 질투하는 마음을 내지 않겠다. ⑤ 내 몸이나 내 것에 대하여 아끼는 마음을 내지 않겠다. ⑥ 나 자신을 위하여 재물을 모으지 않겠으며, 받은 것이 있으면 빈고 중생을 성숙시키겠다. ⑦ 스스로 자신을 위하여 사섭법(四攝法)을 행하지 않겠다. ⑧ 가지 가지의 액난과 고통을 당하는 중생들을 보면 마침내 잠시도 버리지 않고, 반드시 편안하게 하기 위하여 의리로서 이익되게 하고 그 고통으로부터 벗어나게 한 뒤에야 떠나겠다. ⑨ 만약 나쁜 짓과 갖가지 계를 어기는 사람을 보게 되면 끝내 그대로 내버려두지 않고 내가 힘을 얻을 때에 여러 곳에서 이런 중생을 보면 마땅히 절복시킬 사람은 절복시키고, 마땅히 섭수해야 할 사람은 섭수하겠다. ⑩ 섭수정법을 거두어 끝내 잊어버리지 않겠다.

勝鬘獅子吼一乘大方便方廣經十受章제2. 大正藏12: 217중-하.

사권제3. 芬皇寺千手大悲盲兒得眼) 등 여러 모습으로 나타나는데 불교적 경지에 있어서 남성과 동등한 모습으로 기록되고 있는 여성이 많다.

고려 여성에게 있어서 불교는 생활의 일부였다. 고려 양반 여인들의 墓誌를 통해 본 당시의 신앙생활은 어릴 때부터 가정에서 습속화되어 그것이 일상화되었음을 알 수 있다. 수행생활에 있어서 매일 佛經을 읽는 것은 필수적인 것이었다. 새벽이면 일어나서 불경을 읽고(江陵郡夫人金氏墓誌. 의종3년), 구체적으로 경전의 이름을 밝혀 항상 小彌陀經, 華嚴經普賢行願品, 千手陀羅尼經을 읽었다던가(李一娘墓誌. 명종2년), 만년에는 부처님 섬기기를 더욱 정성으로 하여 항상 金剛經을 읽었다는 이(參政相國金元義配印氏墓誌. 고종대)도 있었다. 그 가운데서도 화엄경이 가장 많이 읽히는 경전이었다. 염불에 있어서는 阿彌陀佛 신앙이 많았으며, 관세음보살을 염했다는 기록(始興郡夫人皮氏墓誌. 명종25년)도 있다. 특히 임종에 즈음하여 아미타불을 염하는 일이 많았다. “목욕하고 옷을 갈아입고는 자녀를 포함한 측근을 불러 뒷일을 부탁한 뒤 합장하고 아미타불을 불렀다”(務安郡夫人朴氏墓誌. 충숙왕5년)다던가, “병이 난지 15일 되던 날 목욕을 하고 옷을 갈아입고 입으로 아미타불을 외우며 죽었다”(李一娘墓誌)고 기록하고 있다. 임종 전에 스님을 청해서 머리를 깎고 비구니가 되어 法名까지 받고 임종을 맞이하는 일은(樂浪郡大夫夫人崔氏墓誌. 충선왕원년; 茂松郡大夫夫人庾氏墓誌. 충숙왕3년; 務安郡夫人朴氏墓誌) 당시에 흔히 있던 불교 여성들의 풍속이었던 것 같다. “낮에는 길쌈하고 밤에는 바느질하며 부지런하고 게으르지 않아 집안 일을 잘 다스리고 …… 어머니와 여자의 도리를 다 하면서 …… 한편으로는 불교를 잘 받들고 불경을 암송하면서 살다가 …… 병이 들어 죽으려 할 때에 곧 세수를 하고 불경을 외며 잡념을 떨쳐 버리니 안색은 창백하였으나 정신은 흐트러지지 않았다”(平涼郡夫人李氏墓誌. 의종21년)는 기록에서 당시 여성들의 정신 수준을 엿볼 수 있다. 불교의 계율도 엄격하게 지킨 것으로 보인다. 술과 날고기, 오신채 가운데 하나인 파를 금하기도 하고(黃驪郡夫人金氏墓誌. 인종8년), 午後不食의 계를 지키는 여성도 있고(李一娘墓誌), 大乘戒를 받았다는 기록(梁川郡夫人許氏墓誌. 충숙왕11년)도 있다. 많은 아들 가운데 한 둘을 비구로 출가시키는 일은 아주 흔한 일이고 施主로서 절에 보시를 하고, 齋가 있을 때는 버선을 만들어 스님들에게 드리는 풍속(崔婁伯配廉瓊愛墓誌. 의종2년)도 있었다. 장례는 대개 불교 식으로 치렀고 화장하는 일은 예사며 집 근처의 절에서 茶毘했

다.

국가적 外護가 지나쳐서 사원이 경제적으로 비대해지고 祈福攘災에 치우친 불교 행사가 많아지면서 고려 불교는 불교 본연의 모습을 잃게 되는데 여성들도 지나친 신심으로 집과 많은 재물을 절에 바치고 비구니가 되는 사례가 많아졌다. 현종8년에는 집을 내놓아 절로 하는 일과 비구니가 되는 것을 금하는 정도가 되었다(高麗史85. 刑法二 禁令).吉凶禍福에 흔들리기 쉬운 心性을 이용하는 妖僧들도 나왔고 이에 경도되어 불사에 쫓아다니며 여성들이 추태를 연출한 기록도 보인다.

왕건의 妃였던 자매가 뒤에 비구니들이 된 것을 비롯해 공민왕의 妃들도 공민왕이 시해된 뒤 비구니가 되는 등 비구니가 되는 기록들이 보이는데 불교 사회에 공헌한 비구니에 대한 기록이나 승직에 대한 것은 보이지 않으며 그 지위도 신라 사회와는 달랐다. 이렇게 비구니에 대한 기록이 없는 것은 고려사 편찬자의 유교적인 편견이 작용한 영향도 있으리라고 본다(崔淑卿, 1972: 259).

조선시대에 오면 유학이 통치 이념이 되고 불교는 정치, 사회적으로 그 영향력을 잃게 되는데 그러나 여성들은 유교보다는 불교에 더 가까웠던 것 같으며, 山僧佛教¹¹⁾라는 성격을 갖고 있던 조선 불교에서 여성들이 신앙의 주체가 되어 끊임없는 억압과 통제에도 불구하고 조선 후기까지 그 명맥을 유지시켜 나간 것이다(李舜九, 1996: 47). 국가적인 제재에도 불구하고 여성들은 신앙 활동과 불교 행사에 적극적으로 참여했다. 태종이 즉위 후 왕 자신이 “나라에서 행하는 불사는 내가 이미 파하였으나 궁중의 부녀들이 그 아들의 壽를 연장하기를 바라면서 사재를 써서 禮懺를 베풀거나 水陸齋를 행하니 금하고자 해도 금할 수가 없다”(太宗實錄1. 태종11년1월 丁丑條)고 말하고 있는 것에서 당시 여성들의 신앙을 엿볼 수 있다. 세종11년에는 부녀가 절에 가는 것과 승려가 과부의 집에 출입하는 것을 금하였는데(世宗實錄43. 세종11년2월 己酉條) 조선 초기 역대 왕들은 여성들의 불사에 대하여는 강·온의 양면 정책을 쓰며 극단적인데 까지 몰고 가지는 않았다(李舜九, 1996: 51).

왕실 여성들의 불교에 대한 열의는 특기할 만한 것으로 成宗 때 仁粹大妃는 불교를 옹호하는 언문교지를 내렸는데(成宗實錄271. 성종23년11월 戊子條) 그 주장이

11) 金煥泰(1986). 韓國佛教史概說, 서울: 經書院. p.165. 조선시대의 불교를 한마디로 특징지어 山僧佛教라고 하였다.

그대로 받아들여지지는 않았지만 그 가운데 있는 “역대 제왕이 불교를 배척하고 싶어도 끊지 못하는 것은 人心이 동요할 것을 걱정해서이다”라는 내용과 같이 불교를 비공식적으로 묵인하는 효과는 있었을 것이다. 明宗 때의 文定大妃는 불교를 정책적으로 일으키려고 시도하여 僧科를 부활하고 퇴락한 사찰을 복건하는 등의 노력을 기울였으나 문정대비가 돌아간 후 불교의 부흥은 다시 원점으로 돌아갔다. 그러나 문정대비의 이런 노력이 결코 헛된 것만은 아니었으니 西山大師는 문정대비가 부활시킨 승과에 급제하여 산승불교의 법맥을 유지시킨 조선시대의 고승인 것이다. 국가의 기본 정책이 유학에 있기 때문에 불교와 관련된 사건이 조금만 있어도 유생들의 상소가 빗발치는 가부장적인 사회 분위기 속에서 혼자만의 신심에 그치는 것이 아니라 대 사회적으로 의견을 피력하고 불교를 다시 일으키려 했던 이들 왕실 여성에게서 한국 불교 여성의 정신력을 엿볼 수 있다. 법흥왕비에 이어 선덕여왕, 그리고 고려를 거쳐 조선시대의 인수, 문정 양대비에 이르는 상류층 여성과 이름이 회자되지는 않지만 그 정신 수준에 있어서는 수행자를 능가하는 신라의 여성들, 그리고 불교를 생활화했던 고려의 재가 여성들은 이 시대 여성 불자들이 귀감으로 삼아야 할 선조들인 것이다.

IV

오늘날 여성 불자들은 가정과 사회에서 어떤 문화를 형성해 가고 있으며 앞으로 나아가야 할 바람직한 방향은 무엇인가. 두 가지 측면에서 이 문제를 생각해 볼 수 있을 것이다. 하나는 불교 내에서 여성 불자의 위상, 즉 신앙 형태와 성차별의 문제를 생각할 수 있고 다른 하나는 일반 사회 구성원으로서의 여성 불자의 입지에 대한 것을 생각할 수 있을 것이다.

첫째 불교 내에서 여성은 어떤 위치에 있는가. 여성 불자는 한국 불교 내에서 우선 수적으로 대다수를 차지하고 있다. 재가 불자의 7,80%가 여성이며 한국 불교 최대의 종단인 조계종 내에서 비구니는 과반수를 차지하고 있다. 한국 불교를 떠받치고 있는 저력은 여성이라고 말할 수 있는 것이다. 수적으로만 많은 것이 아니라 그 역할도 점점 증대해 가고 있다.

우선 비구니의 경우 수행과 포교에 있어서 그 활동의 폭이 넓어지고 있다. 전통 사찰의 강원과 선원에서 교학과 참선 수행에 정진하는 외에 국내 대학에서 또는 외국 유학을 통해 교학을 연찬하는 비구니들이 늘어나고 있다. 도심의 포교당을 운영하고 유치원 운영에도 참여하며 사회복지 사업에도 적극적이다. 대학에서 박사학위를 받고 교수가 되어 강의하는 비구니의 학생이 비구인 것이 오늘의 현실이다. 그러나 종단 내에서 비구니는 이에 상응하는 지위를 확보하지 못하고 있다. 조계종의 경우 비구니를 교단적으로 관리하는데 비구니가 참여할 수 있는 제도적 장치가 아직까지 없으며 비구니의 권익을 주장할 수 있는 유일한 통로가 종회인데 종회의원 80명 가운데 비구니에게 배당된 수는 5명일뿐이다. 뿐만 아니라 아직까지도 비구니팔경법을 주장하는 비구들이 있다. 이 비구니팔경법은 현실적으로 사문화 되다시피 하였고 또 사문화시키지 않을 수 없는 현실에 직면해 있는데도 필요할 때는 비구니를 통제하는 기능으로 쓰여지고 있는 것으로 보인다.

재가의 여성 불자들은 불교 내에서 사찰 외호의 주역으로서의 역할을 해내면서 간경, 참선, 염불, 진언 등 자신에게 맞는 수행법을 정하여 행하고, 한편 사회 봉사, 불교 문화 행사에 참여하는 여성 불자들도 늘어나고 있다. 그러나 그 신앙의 내용이 아직까지도 대다수가 '기복적'인 것에 머물고 있는 것은 부정할 수 없는 사실이다. 여성 불교에 있어서 기복성은 오늘의 문제만은 아니며 그것은 한국 여성 불교의 전통이라고 할 수 있다. 현재 조계종에 등록되어 있는 불교 교양대학의 숫자는 45개인데 참여자의 다수가 여성이다. 여성 불자들 사이에서 불교 교리를 체계적으로 알아야 하겠다는 지적 욕구가 확산되어 가고 있으나 아직까지 불교 교리 내지 사상에 대한 이해도가 낮은 것도 문제점이다. 한국불교는 '큰스님 불교'라는 어느 학자의 지적처럼 부처님의 가르침에 보다는 스님의 가르침에 더 많이 의존하고 있는 실정이다. 그 스님이 禪僧이면 禪理가 불교의 전부로 알고 그 스님이 學僧이면 教理가 전부인 것으로 알아서 나무만 보고 숲은 못 보는 것이 불교 교리와 사상에 대한 여성 불자의 대체적인 수준이다. 여성 불자이면서 불교의 여성관에 대한 바른 인식조차도 없어서 변성남자성불설과 같은 것이 불교 여성관의 전부인 것으로 알고 있는 여성 불자가 대부분이다.

여성의 신앙 형태가 이렇게 되고 있는 데에 그 책임이 여성에게만 있는 것은 아닐 것이다. 1913년에 발표한 韓龍雲의 『불교유신론』 가운데는 현실적으로 받아

들이기 어려운 것도 있었지만 당시 한국 불교의 문제점을 정확하게 잡고 있었다. 그 내용을 오늘의 한국 불교에 대비시켜 볼 때 그 동안에 달라진 것은 거의 없다고도 할 수 있다.¹²⁾ 이런 한국불교의 문제점과 여성 불자의 신앙 형태는 밀접한 관계를 갖고 있다. 相依相關性이라는 불교의 기초적인 원리가 어떻게 여기서만 적용되지 않겠는가.

다음 일반 사회 구성원으로서의 여성 불자의 입장은 어떠한가.

60년대 말 미국을 중심으로 일어난 여성운동의 이념은 유엔이 정한 「여성의 해」(1975년)를 전후하여 우리 나라에도 도입되었고 그 이후 20여 년간의 여성들의 노력으로 사회적인 여성의 지위는 향상해 가고 있다. 또한 여성 문제 내지 사회문제에 여성들은 기민하게 대처해 가고 있다. 이에 비해 불교 여성들의 여성운동적인 활동은 미약한 단계에 머물고 있다. 여성 불자를 조직화하고 있는 몇몇 불교 여성 단체가 결성되어 있기는 하나 일반 사회와 비교할 때 아직 초보의 단계이다. 여성 지도자의 부재와 결집성의 부족이 원인이라고 생각된다. 자기 절의 신도회는 중요하게 여기면서 이런 여성 단체는 백안시하고 여성들의 발언을 口業이라는 이름으로 차단하는 풍조도 또 하나의 원인이라고 생각된다 여성 불자의 단체는 불교 내

12) 韓龍雲(1913)은 朝鮮佛教維新論에서 다음과 같은 12개항에 대해 불교를 개혁할 것을 주장하고 있다. ① 승려에게 현대 교육을 시킬 것. ② 참선을 올바르게 지도할 것. ③ 염불당을 폐지할 것. ④ 포교를 현대화할 것. ⑤ 사원을 도시로 옮길 것. ⑥ 무속적인 산신, 칠성, 등을 제거하고 釋迦佛만을 봉안할 것. ⑦ 의식을 간소화할 것. ⑧ 승가의 경제적 자립을 이룰 것. ⑨ 승려의 결혼을 허용할 것. ⑩ 주지 결정은 선거에 의할 것. ⑪ 승가의 화합을 꾀할 것. ⑫ 사원을 統轄할 것. 그런데 1982년 4월에 조계종 총무원 주최로 열렸던 ‘한국불교, 어제와 내일’이라는 세미나에서 제기된 한국 불교의 당면 과제는 다음과 같다. ① 산중 불교를 도시로 끌어내려 민중 선교에 임해야 한다. ② 기복과 불사에 집중된 신앙 형태를 지양해야 한다. ③ 정기 법회와 신도 조직에 힘쓰고 적절한 불교 성전의 편찬이 필요하다. ④ 사찰 재정과 운영을 합리화해야 한다. ⑤ 주지직과 종권에 이권이 개입되어서는 안된다. ⑥ 승려의 자질 향상을 위해서는 무엇보다도 먼저 교육이 필요하며 佛典 이외의 학문도 익히도록 해야 한다. ⑦ 승려를 관할할 제도를 정비하고 종단의 행정 체계를 튼튼한 기반 위에 올려놓아야 한다. ⑧ 사회 구제와 민중 포교에 적극성을 띠고 매스컴, 병원 등을 운영할 필요가 있다. 韓龍雲이 주장했던 불교의 개혁 내용은 승려의 결혼 문제를 제외하고는 69년이 지난 시점에서도 문제로서 제기되었다는 것을 알 수 있다. 그런데 그 세미나가 있는 지 다시 15년이 지났는데 15년전에 제기되었던 문제 중 얼마만큼이 개선되었는지 생각해야 할 것이다.

에서 여성의 입지를 확보하는 역할을 해야 함과 동시에 일반 사회의 여성 단체, 시민 단체, 또는 다른 종교의 여성 단체들과 연대를 갖고 여성 문제, 사회문제의 해결에 일익을 담당해야 하는 의무를 부여받고 있으며 이것은 시대의 추세이다.

다방면에서 남녀 평등이 이뤄져 가고 있는 시기에 불교가 이 시대에 맞는 종교로서의 사회적 기능을 다하려면 불교 교단과 불자가 남녀 평등관에 입각한 불교관을 정립하며 그에 맞는 실행 생활을 해야 할 것이다. 그것을 위해 몇 가지 제안을 한다.

첫째 여성 불자 자신들의 정체성의 확립이다. 불교는 자각의 종교로서 그 실행은 자기 존재에 대한 대긍정으로부터 시작되어야 할 것이다. 부처님이나 스님이나 나에게 가르침을 줄 수는 있지만 나를 변화시키는 것은 나 자신일 뿐이다.

둘째 불교를 바르게 믿는 것이다. 바르게 가르치고 바르게 배우며 바르게 믿어야 할 것이다. 이 면에서 바르게 가르치는 쪽의 책임이 더 크다고 생각한다.

셋째 불교 교단은 남녀 평등관에 입각해서 여성 불자를 인정해야 할 것이다. 이에 대해서는 출가와 재가가 모두 포함된다. 대승불교를 표방하면서 소승계를 受持하고 그 수지한 소승계는 현실적으로 지키기도 어렵고 지켜지지도 않는 게 현실이다. 대승사상에 입각한 수계제도를 확립하여 비구니팔경법과 같은 것이 문제가 되지 않아야 할 것이다. 그리고 비구니할당제 같은 것을 만들어 종회 내에서 비구니의 역할을 확대시켜야 할 것이다. 또한 施主로서의 여성 불자의 역할은 인정하면서 道器로서의 여성 불자는 인정하지 않는 이중적인 규범 같은 것은 이제 없애져야 할 시기가 된 것 같다.

넷째 여성 불자를 위한 교육 체계를 세워야 한다. 특히 비구니 강원 of 커리큘럼 속에 여성학과 같은 이 시대 여성에게 필요한 학문이 도입되어야 할 것이다. 교리 공부를 하는 절에서도 여성의 자각을 일깨우는 공부는 회피하고 있는데 불교 여성관의 바른 인식과 같은 것을 통해서 여성이 그 정체성을 회복할 때 기복적인 신앙 형태를 벗어날 수 있을 것이다.

다섯째 여성 불자들의 발언이 표출될 수 있어야 할 것이다. 여성들이 소극성에서 벗어나야 하며 교단은 이를 차단하지 말아야 할 것이다.

한국 불교의 저력인 여성 불자들이 정체성을 확립하고 이에 의하여 바른 실행 생활을 할 때 한국 불교는 더욱 그 기능을 다할 수 있을 것이다.

V. 맺는 말

석존은 여성은 그 본성상 결코 열반을 얻을 수 없다든가, 남성과는 달리 아라한이 될 수 없다고 말한 일이 없다. 道器로서의 여성을 부정한 일이 없었다. 그런데 원시불교에서 부파불교를 거쳐 대승불교에 이르는 사이, 경전에 나타난 여성관을 살펴보면 거기에는 변천이 있었음을 알 수 있었다. 석존 재세시와 입멸 직후에는 아라한이 되어 해탈의 노래를 거침없이 부른 여성들이 있었는데, 부파불교의 시대에 오면 불교 내에서의 여성의 지위는 하락하여 여자는 부처가 될 수 없다는 여성 불성불설이 나타났던 것이다. 그러다가 서기 1세기 전후에 일어난 대승불교의 초기에는 여자가 남자로 변해서 부처가 된다는 변성남자성불설이 나타났고 중기 대승불교에서는 여성이 여성 그대로 부처가 된다는 여신성불설이 나타났다. 이와 아울러 비구니에게는 팔경법이 주어졌다. 계율이란 불교 교단의 기강인데 비구니를 확실하게 비구의 하위에 두었던 팔경법은 여성을 차별하는 근거로서 오랫동안 존 재해 왔다.

불교의 여성관은 불교 사상의 전개, 그리고 그 전개의 배경인 교단 및 그 교단이 속해 있던 사회에서 여성을 어떻게 생각했느냐 하는 것과 궤를 같이 하며 변천해 왔다고 본다. 경전의 결집, 전승, 해석에 있어서 그 주체자는 남자였으며, 여성은 전적으로 배제되었기 때문에 그 주체자들의 가부장적인 사고가 이에 반영되었으리라는 것이다. 그러므로 오늘 날 우리가 이를 어떻게 해석하고 어떻게 받아들여야 하는가 하는 문제가 남는 것이다.

2천5백여 년 전 여성에 대한 편견이 극심했던 인도에서 석존이 여성을 교단에 받아들인 후, 인도 여성 사회에는 변화가 있었음을 장노니계를 통해 알 수 있었다. 석존의 교화로 여성에 대한 통념들이 깨질 수 있었고, 여성도 자신이 원하는 삶을 선택할 길이 열렸던 것이다. 1천5백여 년 전 우리 나라에 들어 온 후, 불교는 우리 나라 여성의 삶에도 변화를 주었다. 남성에게는 서당이나 서원, 성균관 등의 형태로 학교 교육이 이루어졌지만 여성에게는 전통적인 성역할을 중심으로 가정에서의 생활 훈련이 전부였던 19세기말까지 종교는 여성 교육의 일익을 담당해 왔다. 19

세기에 기독교가 들어오기 전까지 불교는 우리 나라 여성들에게 가장 보편적인 종교였다고 할 수 있다. 삼국 시대와 신라, 고려는 물론이고 유학이 통치 이념이었던 조선시대에도 여성들의 불교 신앙은 끊이지 않았으며, 불교의 명맥을 유지시키는 역할까지 했던 것이다. 불교가 나라와 시대에 따라 그 성격이 다른 것 같이 여성들의 신행 생활도 시대에 따라 다른 면모를 보이는데 일관되게 흐르는 것은 불교의 신행 생활을 통해 여성들이 정신력을 키워 왔다는 것이다. 알게 모르게 불교는 우리 역사에서 여성에 대해 사회교육적 기능을 해 온 것이다.

오늘날 우리 사회는 종교 다원화 사회로 가고 있다. 각 종교가 가지고 있는 영향력에는 어느 정도의 한계가 있게 되었지만 전체로 보면 종교가 여성들의 생활에 미치는 영향력은 적지 않다. 그 영향력이 올바르게 작용하려면 종교 자체가 올바르게 믿어져야 할 것이다. 불교도 마찬가지이다. 불교의 교리를 올바르게 이해하고 믿는 일이 중요하다. 불교가 그 본래의 목적대로 바로 설 때, 불교가 여성 불자들에게 바른 영향을 미치고 또 그 범위가 확대되며 사회 교육적 기능을 다 할 수 있을 것이다.

〈참고 문헌〉

I. 經·律·論

根本說一切有部毘奈耶雜事.

大方等如來藏經.

大毘婆沙論.

摩訶僧祇律.

無垢賢女經.

佛說瞿曇彌記果經.

佛說玉耶女經.

佛說轉女身經.

佛說超日明三昧經.

比丘尼品.

南傳大藏經.

大寶積經.

大愛道比丘尼經.

妙法蓮華經.

彌沙塞部和醯五分律.

佛說不增不減經.

佛說龍施

佛說中本起經 하권 瞿曇彌來作

佛說賢首經.

四分比丘尼戒本.

- 四分律. 勝鬘師子吼一乘大方便方廣經.
 十誦律. 女經.
 涅槃經. 玉耶經.
 玉耶女經. 維摩詰所經. 佛說首楞嚴三昧經.
 異部宗輪論. 勝鬘經寶窟(吉藏撰) 長者法志妻經.
 全海住編(1987). 佛教女性學資料集. 서울: 민족사.
 Therīgāthā(P.T.S. Psalms of The Early Buddhists, Psalms of The Sisters)
 Theragāthā(P.T.S. Psalms of The Early Buddhists, Psalms of The Brethren)
 Aṅguttara-Nikāya(P.T.S. The Gradual Sayings, 5 vols.)
 Saṃyutta-Nikāya(P.T.S. The Kindred Sayings, 5 vols.)

II. 史料 및 單行本

- 高麗史. 大東韻府群玉.
 三國史記. 三國遺事.
 朝鮮王朝實錄.
 許興植編著(1984). 韓國金石全文(全3冊). 서울: 亞細亞文化社.
 韓龍雲(1913). 朝鮮佛教維新論. 서울: 佛教書館.
 金煥泰(1986). 韓國佛教史概說. 서울: 經書院.
 崔淑卿·河炫綱(1972). 韓國女性史(古代-朝鮮時代). 서울: 梨大出版部.
 梨大韓國女性研究所編(1977~1986). 韓國女性關係資料集(古代編·中世編). 서울: 梨大出版部
 高翊晉(1984). 現代韓國佛教의 方向. 서울: 經書院.
 岩本 裕(1980). 佛教と女性. 東京: 第三文明社.
 梶山雄一(1983). 空の思想. 東京: 人文書院.
 日本佛教學會編(1991). 佛教と女性. 京都: 平樂寺書店.
 木村泰賢(1936). 原始佛教思想論. 東京: 明治書院.
 平川 彰(1970). 律藏の研究. 東京: 山喜房佛書林
 舟橋一哉(1983). 原始佛教思想の研究. 京都: 法藏館.
 橫超慧日(1975). 法華思想. 京都: 平樂寺書店.

- 増谷文雄(1972). 佛陀時代. 現代佛教名著全集第四卷, 印度の佛教 3. 東京: 隆文館.
- 左藤密雄(1967). 佛教教團の成立と展開. 東京: 教育新潮社.
- Cabezón Jose Ignacio (ed.)(1992). *Buddhism, sexuality, and gender*. Albany: State University of New York Press.
- Gross Rita M. (1993). *Buddhism after patriarchy*. Albany: State University of New York Press.
- Horner. I. B. (1930). *Women under primitive Buddhism*. London.
- Paul Diana Y. (1979). *Women in Buddhism*. Berkeley: Asian Humanities Press.
- Schmidt Hanns-Peter (1987). *Some women's rites and rights in the veda*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

III. 論 文

- 金勝惠(1991). Some sociological and religious implications of the psalms of the early buddhist sisters(Therīgāthā), 李箕永博士古稀紀念論叢. 서울: 韓國佛教研究院.
- 劉教聖(1965). 麗末鮮初의 佛教와 女性. 亞細亞女性研究, 4. 서울: 淑大亞細亞女性問題研究所.
- 劉元東(1968). 李朝前期의 佛教와 女性. 亞細亞女性研究, 6. 서울: 淑大亞細亞女性問題研究所
- 李基白(1954). 三國時代의 佛教傳來와 그 社會的 性格. 歷史學報, 6.
- 李舜九(1996). 朝鮮初期 女性의 信仰生活. 歷史學報, 150.
- 李永子(1985). 불교의 여성관의 새로운 인식. 서울: 한국여성학회
- _____(1991). 불교 교단에서의 여성. 李箕永博士古稀紀念論叢. 서울: 韓國佛教研究院.
- 全海住(1986). 比丘尼教團의 成立에 對한 考察. 韓國佛敎學, 11. 서울: 韓國佛敎學會.
- 中村 元(1965). 原始佛教의 女性觀. 日本佛敎源流研究紀要, 2. 日本佛敎源流研究會.
- 關稔(1985). 釋尊觀の一斷面(釋尊觀, 日本佛敎學會 編). 京都: 平樂寺書店.
- 春日禮智(1966). 女人成佛と男女平等. 印度學佛敎學, 15(1).
- 永田 瑞(1979). 律典의 女性觀. 印度學佛敎學研究, 27(2).

香川孝雄(1975). 佛教の女性觀. 印度學佛教學研究, 23(2).

永崎亮寛(1978). Mahāpajāpati-Gotami比丘尼の出家具足に関する一考察, 印度學佛教學研究, 26(2).

龍村龍平(1978). 變成男子考. 印度學佛教學研究, 26(2).

_____(1979). 續變成男子考. 印度學佛教學研究, 27(2).

源 淳子(1989). 佛教の女性性否定. 印度學佛教學研究, 38(1).