

한국불교의 사회적 기능에 관한 비판적 검토

유 승 무

(중앙승가대학교)

《요약》

이 논문은 한국불교의 사회적 기능을 객관적으로 평가해 보고, 나아가 한국불교의 사회적 기능에 영향을 미치는 요인들을 색출해 본 다음, 한국불교의 사회적 기능을 확대할 수 있는 방안을 제시해 보는데 목적이 있다.

우선 평가의 객관성을 확보하기 위해, 이 논문에서는 기능주의적 시각과 합리성이란 평가의 잣대를 전제하였으며, 다음으로 평가영역을 크게 사회화 기능, 사회통합적 기능, 사회제도간 침투성, 그리고 사회복리기능 등으로 구분하였다.

연구결과, 한국불교의 사회적 기능은 그 사회적 위상에 비해 상대적으로 크지 않음이 드러났다. 그리고 그 원인으로는 크게 불교외적 요인뿐만 아니라 불교내적 요인도 작용하고 있음을 알 수 있었다. 이러한 발견을 토대로 본 연구에서는 한국불교가 불교내적 요인을 시급히 극복하고, 자신의 위상에 맞는 사회적 역할을 수행해야 함을 제안하였다.

따라서 본 연구는 한국불교의 사회적 기능에 관한 객관적 평가라는 학문적 가치 이외에도, 보다 적극적인 의미에서 한국불교의 사회적 역할을 확대해 나가는데 필요한 방안을 제안했다는 점에서 다소의 실천적 함의를 지닐 것으로 기대된다.

I. 서론

한국사회의 수많은 종교들 중에서 불교는 중요한 사회적 위상을 점하고 있는 종교 가운데 하나이다. ‘한국인의 반은 종교를 지니고 있고 그러한 종교인들 가운데 반은 불교인구이다’라는 일반적 표현에서 알 수 있듯이, 불교인구는 대략 전체인구

의 1/4 정도(약 1 천만 명)를 점하고 있다.¹⁾이러한 사회적 위상으로 말미암아²⁾ 불교는 종교의 사회적 기능이나 역할과 관련된 담론의 중심에 서 있기도 하다.³⁾

그러나 특정한 종교의 사회적 기능이나 역할을 정확하게 평가하기란 대단히 어렵다. 한국불교의 경우에도 마찬가지이다. 무엇보다도 한국불교의 사회적 역할을 학문적 차원에서 논의하기 위해서는 객관적 시각이 요구된다. 그리고 객관성 주장을 위해서는 현상을 평가하는 잣대가 논리적 설득력을 지니고 있어야 할뿐만 아니라, 평가자의 시각을 분명히 명시해야 할 것이다. 특정한 현상의 선택에 가치가 관련되기 때문에 평가자의 입장이 밝혀져야 하며, 선택된 현상을 평가하기 위해서는 공정한 기준이 요구되기 때문이다. 따라서 이 글은 다음과 같은 두 가지 전제 위에서 시작할 것이다.

첫째, 한국불교의 사회적 기능이나 역할에 관한 평가에 있어서 가장 본질적인 문제는, 평가의 잣대를 합리성을 중심으로 구성할 것인가 혹은 종교성을 중심으로 구성할 것인가에 관한 가치판단의 개입이다. 만약 전자를 평가의 잣대로 삼을 경우 종교 그 자체의 합리화가 대사회적으로 어떠한 기능적 의미를 갖는지를 강조하게 되지만, 후자를 평가의 잣대로 삼을 경우 특정 종교의 종교성에 대한 강조가 여하히 종교공동체 자체의 유지와 발전에 기능하는지에 초점을 맞추게 된다. 이에 대한 연구자의 가치판단을 제시하지 않을 경우, 특정 종교의 사회적 기능에 관한 평가는 편견으로 간주되어 스스로의 정당성을 상실할 수도 있다. 따라서 본 연구의 평가기준이 합리성의 잣대임을 전제해 두지 않을 수 없다.

둘째, 종교의 사회적 기능을 순기능적 측면에 둘 것인가 혹은 역기능적 측면에 둘 것인가 혹은 갈등론적 기능에 둘 것인가에 따라 특정 종교에 대한 평가는 달라

1) 물론 종교인구 그 자체가 특정 종교의 사회적 위상을 전적으로 대표한다고 말할 수는 없지만, 특정한 사회 속에서 특정 종교가 차지하는 위상을 가늠하는 척도로 활용하는 것이 지나친 것도 아니다. 왜냐하면 종교인구의 크기는 특정 종교의 교리 및 종교공동체의 총체적 역할을 어느 정도 반영하고 있기 때문이다. 통계청의 자료(1994) 1993년 12월 현재 한국사회의 불교인구는 전체 인구의 24.4%를 차지하고 있는 것으로 나타났다. 반면에 기독교(개신교 18.2%와 카톨릭 5.9%) 인구는 전체인구의 24.1%를 차지하고 있는 것으로 나타났다.

2) 사회적 위상은 사회적 기능이나 역할 및 역할 기대를 수반하기 때문이다.

3) 최준식, 1999, '한국의 종교, 그 존재 당위성의 여부 문제에 대하여'(한국종교학회 1999년 춘계학술대회 자료집).

질 수 있다. 그리고 특정 종교의 특정한 기능을 순기능, 역기능, 갈등론적 기능 등으로 분류함에 있어서도 다소 자의적인 가치판단이 개입될 여지가 뒤따른다. 따라서 이 글은 한국불교의 사회적 순기능, 즉 개인 및 사회체계의 유지 및 발전과 관련된 기능에만 초점을 맞춘다는 전제를 가정하지 않을 수 없다. 물론 이는 순기능주의적 관점에서 종교의 사회적 기능을 이론화하고, 그러한 이론적 근거 위에서 연구를 시도한다는 전제이기도 하다.

그러나 이 글의 목적이 한국불교의 사회적 기능과 역할의 실재를 객관적으로 평가하는데만 놓여 있는 것은 아니다. 한국불교의 사회적 역할이 어떤 한계를 지니고 있으며, 그 원인은 무엇인지를 밝혀 보는 것은 이 글의 또 하나의 인식관심이다. 지금까지 한국사회에서는 한국불교의 사회적 기능과 역할에 관하여, 타당하고 객관적인 근거도 제시하지 않은 채, 부정적인 평가만이 무성했고, 또한 부정적인 평가는 제시되어 왔으나 그 원인에 대한 진단이나 분석이 수반되지 않았으며, 그 결과 설득력 있는 해결책도 제시된 적이 없었다. 이 글에서는 객관적 평가에 더하여, 만약 그 결과 부정적이라면, 그 원인을 추적해 봄으로써 실천적 함의를 제시하고자 한다. 결국 ‘왜 한국불교는 사회적 기능을 수행하지 못했는가?’에 대한 학문적 해답을 제시하는 것이 이 글의 또 하나의 목적이다. 모든 문제의 해결은 문제의 진단을 넘어서서 그 문제를 파생시킨 원인을 해소할 때 근원적으로 해소되기 때문이다.

이러한 목적을 달성하기 위해서 우선 기능주의적 시각에 입각하여 종교 일반의 사회적 기능을 이론적으로 논의해 보고자 한다. 다음으로는 이러한 이론적 논의에 기초하여 한국불교의 사회적 기능의 실재를 비판적으로 검토해 볼 것이다. 그리고 마지막으로 우리는 한국불교의 사회적 기능에 영향을 미치는 요인들을 색출해 보고, 한국불교의 기능적 한계를 극복하기 위한 과제를 제시해 보고자 한다. 그러나 이 글의 초점이 종교의 사회적 기능에 맞춰져 있기 때문에, 이 글은 종교와 정치의 갈등을 비롯한 종교와 사회의 갈등, 예컨대 한국 근현대사에서 불교와 국가간의 갈등현상이나 한국불교의 사회적 역기능 등의 측면을 다루지 못하는 한계를 내포하고 있다.

II. 이론적 논의

일반적으로 종교의 사회적 기능 및 역할은, 그 순기능적 측면에 초점을 맞출 경우, 크게 세 가지 측면으로 나누어 살펴 볼 수 있다.

첫째, 종교는 인간에게 삶의 궁극적 의미를 제공함은 물론 그 개인에게 특정한 세계관과 사회관을 심어 줌으로써 사회화의 기능 혹은 사회교육적 기능을 수행한다(오경환, 1990). 그렇기 때문에, 이러한 종교적 기능은 폭력적인 기구에 의한 강제적 통제가 아닌 자발적 사회통제의 역할을 수행함으로써 사회의 질서유지에 기능한다. 불교도 예외가 아니다. 라트나팔라(R. Ratnapala, 1992)에 따르면, 불교적 의미에서 사회화는 두 가지 목적, 즉 불전전한 마음의 뿌리를 건전한 마음의 뿌리로 대체하고 나아가 완전한 깨달음에 도달하는 것과 현재의 삶을 즐겁게 해주고 내세의 행복한 삶을 보장해 주는 것을 목표로 이루어진다. 이렇게 볼 때, 불교적 의미의 사회화는 '삶의 행복은 고의 원천인 욕망과 무지를 극복하고 깨달음에 이를 때 가능하다는 붓다의 가르침 혹은 불교적 가치관'의 내면화에 다름 아니다. 그리고 사회화의 내용은 존재의 연기성에 대한 깨달음이다. 따라서 사회구성원들이 그러한 연기성을 체득할 때 그들은 사회적 존재로서 살아갈 수 있는 가능성이 확보된다. 또한 욕망의 충족보다는 욕망의 조절 및 연기 나아가 욕망의 극복을 통하여 삶의 행복을 얻을 수 있음을 가르치고 있는 불교사상은, 한편으로는 사회구성원들로 하여금 한편으로는 강한 성취동기를 심어줌으로- 대표적 모범사례로 선재동자의 모델이 있다- 개인의 목표달성노력에 기여하고 다른 한편으로는 물질적 이기심을 극복하고 이타심을 통해 사회완성에 일정한 기능을 수행한다.

둘째, 종교는 사회통합적 기능을 통한 사회발전에 기여한다. 뒤르켐(E. Durkheim)에 따르면, 종교는 의례를 통해 모래알 같은 구성원들을 통합하는 시멘트의 역할을 수행함으로써 궁극적으로는 사회통합적 기능을 수행한다. 불교의 경우에도 이러한 기능은 지속적으로 수행되고 있다. 출가수행자의 일상적인 예불(아침, 저녁, 발우공양)의례나 불공 및 천도의례의 절차 및 내용을 분석한 박선영(1999)은 불교의례 속에는 불교적 세계관이 독특한 의미구조로 내장되어 있음을 밝혀 낸 바 있

다. 예컨대 불교의 예불에서는 사람만이 아니라 공간적으로는 우주적 차원에서, 그리고 시간적으로는 과거와 현재와 미래를 관통하는 융시적이고 통시적인 차원에서 유정 무정의 모든 존재를 다 자비의 대상인 동시에 깨닫게 해야 할 존귀한 존재로 보는 관점이 드러나고 있다⁴⁾(박선영, 1999). 그렇다면, 불교의례에는 공간과 시간, 과거와 현재와 미래, 그리고 유정의 존재와 무정의 존재 등이 적절하게 구조화되어 있으며, 이 구조는 집합의식으로서 사회구성원 개개인의 의식을 구조화하는 기능을 할 것이다. 이러한 기능은, 사회적 차원에서 보면, 사회통합적 기능에 다름 아니다.

셋째로 종교는 사회의 다른 제도나 영역(정치, 경제, 가족, 교육 등)과 밀접한 관계를 맺고 있으며, 그러한 점에서 그러한 제도의 발전에 영향을 미치는 기능을 수행한다. 파슨스(T. Parsons, 1937)는, 한편으로는 뒤르켐을 계승하여 행위체계모형 속에서 한 사회체계 속의 종교의 기능을 사회통합(Integration)의 기능으로 전제하고 있으며, 다른 한편으로는 그러한 종교가 다른 제도(정치, 경제, 문화)에 영향을 미치는 요인으로 간주하고 있다. 이는 불교의 경우에도 예외가 아니다. 일본의 도쿠가와 시대를 연구한 벨라(R. Bellah, 1960)에 따르면 일본불교는 한편으로는 신도와 결합하여 사회구성원들을 국가이데올로기로 통합하는 기능을 수행하였을 뿐만 아니라 베버의 신교윤리에 필적한 사회적 기능을 수행함으로써 자본축적에 공헌할 수 있었음을 실증적으로 규명한 바 있다.⁵⁾

이상으로 우리는 종교의 사회적 기능을 이론적 차원에서 크게 세 가지 측면으로 나누어 살펴보았다. 이 논의에서 첫 번째 측면이 종교와 개인간의 관계를 이론적으로 논의한 것이라면, 두번째 측면은 종교와 사회구조와의 관계를, 그리고 세 번째 측면은 종교와 다른 사회제도와의 관계를 각각 이론적으로 검토한 것이다. 그러나 인간과 사회구조 및 사회제도 사이의 관계는 상호 밀접하게 연관되어 있기 때문에, 실제로 각 측면은 각각 다른 측면을 매개하는 경우가 대부분일 것이다. 따

4) 그 밖의 나머지 의례의 의미구조에 대해서는 박선영(1999:143-149)를 참고할 것.

5) 벨라는 전자를 종교와 정치의 관계로, 후자를 정치와 경제의 관계로 해석하면서, 일본의 경우 전자의 기능과 후자의 기능이 동시에 존재하였을 뿐만 아니라 실제로 전자의 기능이 우위를 점하였다고 주장함으로써, 베버의 시각과 차이를 보이고 있다. 이에 대한 자세한 논의는 Robert N. Bellah(1960)을 참고할 것.

라서 이러한 분류는 단지 분석적 의도에 따른 것일 뿐이다. 그럼에도 불구하고 이러한 최소한의 고정성과 분류화는 한국불교의 사회적 기능을 검토함에 있어서 불가피하다.

또한 모든 종교는 실천적 차원에서도 중요한 사회적 기능을 수행하고 있다. 종교가 한편으로는 삶의 궁극적 의미를 제공하는 기능을 한다면, 동시에 종교는 삶의 궁극적 좌절이나 고통의 문제를 해결하기도 한다⁶⁾. 불교의 경우 삶의 고(苦)의 문제를 해결하는 것이 최고의 목적이기도 하다. 실제로 모든 종교는 지금까지 사회에 직접 참여하여 개인의 삶의 고통이나 사회의 사회문제를 해결하기 위해 실천적으로 노력해 왔다. 그것을 우리는 종교의 사회봉사기능과 관련시켜 이해할 수 있을 것이다. 기독교의 '사랑'이나 불교의 '자비' 등은 그 종교의 사회봉사기능을 추동하는 이념적 기초이다. 따라서 여기에서는 이러한 기능에 대해서도 간략하게 살펴보지 않을 수 없다.

III. 한국불교의 사회적 기능과 그 한계

1. 사회화 기능과 그 한계

베버의 유명한 전철수(switchman) 비유에서 알 수 있듯이, 종교는 삶의 궁극적 의미나 해석 틀을 제공함으로써 인생의 진로를 결정하는데 결정적인 영향을 미친다.⁷⁾ 나아가 종교는 사회변동의 중요한 요인(essential factor)이나 원동력(driving force)으로 작용할 수도 있다. 그러나 여기에는 단일한 종교사회라는 사회구조적 조건과 개인적 차원에서는 종교신념의 내면화라는 전제가 존재해야 한다. 게다가 충분조건을 양보하더라도 후자는 최소한의 필요조건이다. 다시 말하면, 종교가 중요한 사회적 기능을 수행하기 위해서는 무엇보다도 특정 종교의 가치체계와 신념체

6) 종교학자인 폴 틸리히뿐만 아니라 그의 종교이론을 계승하고 있는 벨라나 기어츠 등이 이러한 측면을 강조하고 있다.

7) 이러한 시각은 기어츠나 벨라 등 기능주의의 종교사회학적 전통에 서 있는 대부분의 학자들이 동의하고 있는 견해이다.

제가 사회구성원들에게 사회화되어 있어야 한다.

일반적으로 사회화(socialization)란 사회구성원들로 하여금 그 사회의 문화나 규범을 학습하여 내면화(internalization)함으로써 그 사회가 요구하는 인간다운 품성(personality)을 형성하도록 하는 과정을 의미한다. 이러한 사회화는 사회구성원 개인에게는 생존의 장치이며 사회적 측면에서는 사회의 질서를 유지함에 있어 필수 불가결한 기능을 하는 장치이다. 사회학에서는 이러한 사회화 기제(mechanism)로서 가정, 학교, 또래, 종교(기관), 지역사회, 직장, 메스컴 등을 중시하고 있다. 특히 산업화로 말미암아 가족의 기능이 극도로 축소되었고, 지역사회는 해체되었으며, 학교는 입시학원 및 취업학원으로 변질되고 있으며, 메스컴은 상업화되어 있는 오늘날 한국사회의 현실 속에서, 사회화 기능과 관련하여 종교에 거는 기대는 그 어느 시대보다도 크다고 할 수 있다.

이렇게 본다면 불교에 있어서 사회화 기능은 교육이나 법회를 통해 붓다의 가르침을 사회구성원들에게 내면화시켜 나가는 과정을 의미하는 바, 이를 불교계에서는 포교(전법, 교화)라 부르기도 한다. 그리고 이러한 포교 혹은 불교사회화 기제로는 포교원, 개별 단위사찰, 교양대학을 비롯한 각종 불교교육기관, 대불련, 청소년 단체 등 계층별, 직능별 단체, 그리고 불교계의 신문, 방송, TV 등을 포함한 각종 매체 등 불교교육적 기능을 일부 수행하는 사회화 기제가 있으며, 교육내용은 주로 붓다의 가르침, 즉 교리와 교양 등이며, 이를 가르치는 사람을 법사(교법사나 포교사를 포함)라 부른다. 한국불교의 신도들은 거의 대부분 이러한 사회화기제에 소속해 있거나 법회 참석경험을 가지고 있으며, 그러한 의미에서 불교의 사회화 기능은 최소한 외형적으로는 모든 신도들에게 교육기회를 제공할 수 있도록 제도화되어 있다.

그러나 그 내용을 들여다보면, 불교의 사회화 기능은 많은 문제점을 지니고 있다. 우선 교육이나 법회에의 자발적 참여율이 저조하며, 교육내용도 주로 교리교육에 편중되어 있다. 또한 몇몇 큰 사찰을 제외하면 개별 단위사찰의 경우 계층별로 교육이나 법회를 행하고 있는 곳은 그리 많지 않다. 예컨대 직능법회의 경우 법사 부족으로 교육이 제대로 수행되지 않고 있으며, 몇몇 소수의 경우를 제외하면 대학생불자회, 거사림회 등의 활동이 거의 중단된 채 겨우 명맥만 유지하고 있는 경우가 대부분이다. 게다가 더욱 근본적인 문제는 종단적 차원에서는 아직도 신도교

육을 중대한 문제로 인식하지 않고 있다는 데 있다. 따라서 실제로 신도들의 사회화 정도는 피상적인 교양수준을 넘어서 전문화단계로 들어서지 못하고 있는 바, 그것이 사회화 기능의 한계이다.

한편, 불교신도의 경우 직접적인 교육 및 사회화의 대상이라면, 비불자의 경우 불교문화로부터 간접적으로 사회화를 경험할 수 있다. 한 사회의 문화를 재생산과 관련된 잠재적 기능으로 간주할 때, 그리고 불교문화가 오랜 세월 동안 민중들의 삶 속에서 깊이 습합되어 왔다는 점을 고려할 때, 비록 양적 지표로 환산할 수는 없지만, 불교는 전 한국인에게 큰 영향을 미치고 있는 것이 사실이다. 심지어 한국의 문화재의 70-80%가 불교문화재라는 점을 고려하면, 그리고 한국인의 삶의 질의 변화에 따른 여가문화(수학여행, 관광, 등산, 휴양 등)의 증대를 고려한다면, 불교는 전체 한국인들에게 간접적인 사회화 기능을 하고 있는 것이 분명하다. 그러나 이렇듯 유리한 포교환경을 구축하고 있는 한국불교가 이들에게 여하히 간접포교의 효과를 극대화할 것인가라는 과제는 여전히 미해결 과제로 남아 있다.

2. 의례를 통한 사회통합적 기능과 그 한계

뒤르켐은 원시사회에 관한 고전적 연구에서 성스러운 것에 대한 종교적 신념이 종교의례를 통해 집합의식으로 고양되며 집합체의 공동체적 연대를 강화시키는 과정을 상세하게 묘사하고 있다⁸⁾. 의례는, 그것이 진행되는 동안 사회성원으로 하여금 공유된 가치나 관념들에 대한 집합적 감정을 강렬하게 불러일으키게 하며, 집합체를 그러한 가치로 재충전시킨다고 보았다(박선웅, 1998a). 결국 뒤르켐에 따르면 사회가 구조적으로 구조화되어 있으며, 그러한 사회에서 살아가는 사회구성원들은 종교를 집합의식으로 받아들일 수밖에 없다. 의례는 집합의식으로서의 종교의 실천적 표상이자 사회구성원들에게 집합감정을 불러일으키는 장치이기 때문이다. 그러나 이 경우에도 한국사회가 단일한 종교사회라는 사회구조적 조건과, 사회구성원의 종교의례에의 참여가 전제되어 있어야 한다. 특히, 전자의 조건은 갖추어져 있지 않더라도, 후자의 조건은 반드시 전제되어야 한다.

8) 의례의 사회적 기능에 관한 뒤르켐의 논의와, 세속의례와 사회통합 및 사회변동간의 상관성에 대한 뒤르켐 학파의 논의에 대해서는 박성웅(1999b)을 참고할 것.

이렇게 볼 때, 한국불교에서 행해지는 모든 집회, 법회, 행사는 모두 의례적 기능을 수행하고 있다. 왜냐하면 이러한 모임에서는 기본적으로 불교를 상징하는 삼보에 대한 귀의(歸依) 의례를 비롯하여, 불교사상 및 교리를 모두 담고 있는 반야심경 봉독을, 집합적으로 거행하기 때문이다. 이러한 불교의례가 진행되는 과정에서 전자가 성과 속의 구조를 상징화하고 있다면, 후자는 교리를 표상하고 있으며, 집합체는 집합적 감정을 불러일으키는 사회적 장(場)으로 기능한다. 게다가 한국불교는 매일 조식예불, 매월 초하루와 보름 행사, 사월 초팔일이나 성도제일을 비롯하여 붓다와 관련된 주요 행사, 그리고 백중이나 방생 등 신도와 중생들을 위한 행사, 그리고 신도들의 생로병사와 관련된 크고 작은 행사 등 수많은 의례가 일상화되어 있다. 게다가 각종 교양대학 및 법회의 교육이나, 불교서적을 비롯하여, 신문, 잡지, 방송매체 등이 불교의례와 그에 담긴 불교적 의미를 해설해 주고 있으며, 전답에 기도하는 등 신도들 스스로가 일상생활의 각종 불교 상징에 대해 의례를 표현하면서 생활하는 모습을 쉽게 발견할 수 있다. 따라서 모든 불교신도들의 신생활은 불교의례와 불가분의 관계를 지니고 있다. 그리고 이러한 의례를 통해 불교신도들은 삶과 죽음의 등 궁극적인 문제에 대한 신념을 비롯하여 선과 악, 진실 및 진리와 거짓, 아름다움과 추함 등에 대한 가치체계를 형성하고, 일상생활의 회노애락 등의 감정을 해소하는 기제와 구조를 갖게 되며, 특정한 정서 및 사회활동의 에너지를 얻게 된다. 결국 이러한 의례를 통해 신도들은, 상징으로서 언어의 기능과 마찬가지로⁹⁾, 한국사회의 사회문화 혹은 문화문법을 구조적으로 받아들이게 된다.

그러나 그 내용을 보면 의례의 사회적 기능도 명백한 한계를 지니고 있다. 우선, 이러한 종교적 기능은 명백히 의례에 동참하는 사람에게 한정될 수밖에 없다. 특히 사찰의례에 참여하는데 있어서 시공간적 제약성으로 말미암아 비불자는 물론 의례에 적극적으로 참여하지 않는 불자에게는 이러한 의례의 혜택은 주어지지 않는다.¹⁰⁾ 따라서 크게 잡아 불자수가 전체 인구의 약 1/4 정도라는 사실과 불자들의

9) 이에 대해서는 소쉬르의 언어이론이나 최근 기호학과 관련된 각종 논의를 참고할 것.

10) 실제로 예불이 정기적으로 여법하게 이루어지고 있는 곳은 대부분 산중사찰인데다가 예불의 시작 시각이 새벽 3시 혹은 4시이기 때문에, 현대사회를 살아가는 일반인들이 참여하기에는 많은 어려움이 뒤따른다. 바로 이러한 점에서 보면, 한국불교의 의례는 출가수행자의

저조한 의례 참석율¹¹⁾을 고려하면, 의례의 영향권은 소수의 신심 있는 불자들이라는 한정된 범위로 좁혀질 수밖에 없다. 게다가 극소수의 신심 있는 불자들조차도, 전문적인 불교교육을 받지 않았다면, 의례의 의미구조를 온전하게 이해하지 못하고 있다. 비록 의례의 의미구조가 개인적 기복과는 거리가 먼 내용으로 구조화되어 있는 것은 사실이지만¹²⁾, 신도들의 기복적 욕구-불자의 종교성을 기복적으로 보게 하는 이유이기도 하다. 또한 의례의 언어적 상징성이 일상생활언어와 거리가 멀 뿐만 아니라 한문으로 구성되어 있다는 점은 의례의 교육적 효과를 반감시키고 있다. 결국 한국불교의 경우 불교의례의 상징적 의미구조가 사회구성원들에 의해 제대로 독해되고 이해될 수 있는 조건을 합리적으로 갖추지 못함으로 인하여, 의례의 사회통합적 효과가 반감되고 있다고 말할 수 있다.

3. 종교와 사회제도의 기능적 관계와 그 한계

대표적인 기능주의 이론가인 파슨스에 따르면, 종교는 인간 및 사회와 직접적인 관계를 통해서만이 아니라 다른 사회제도와와의 기능적 연관을 통해서나 다른 사회제도를 매개로 해서 사회발전에 기능할 수 있다. 제도간 상호 침투성이 존재하기 때문이다. 보다 구체적으로 말하면, 종교와 정치제도, 종교와 경제제도, 종교와 문화 등의 기능적 관계가 존재하고 있기 때문에, 종교는 이러한 기능을 통하여 사회변화 및 발전에 공헌한다는 것이다.

이렇듯 기능주의적 시각으로 한국불교와 한국사회의 기능적 관계를 보면, 최소한 논리적으로는, 불교는 한국사회의 발전에 큰 영향을 끼칠 수 있다. 연기적 세계관에 기초하고 있는 불교의 경우 정치적으로는 민주주의사상 및 평화사상을, 사회경제적으로는 계급평등과 금욕주의 및 합리적 소비사상을, 그리고 문화적으로는 자유사상과 공동체문화를 제공해 줌으로써, 오늘날 현대사회의 이상인 민주사회

수행 생활을 중심으로 구조화되어 있다고 말할 수 있다.

11) 기독교 신도와는 달리, 불교신도의 경우 매주 사찰을 찾는 불자는 거의 없는 반면에 1년에 1-2 회 정도 사찰을 찾는 사람들도 자신을 불자라고 간주하는 것이 현실이다.

12) 박선영(1999)은 심지어 공양의례조차도 개인적 차원이 아니라 전 우주적 차원에서 함께 이루어진다고 공양의 의미구조를 풀이하고 있다.

및 정의사회의 구현에 이바지하고, 나아가 미래의 대안사회로서 공동사회의 구현에도 공헌할 수 있다고 판단된다.¹³⁾

그러나 현실적 차원에서 보면, 우리는 이러한 기능에 결정적인 한계가 존재함을 쉽게 발견할 수 있다. 무엇보다도 한국불교는 조선시대 이후 국가와 갈등관계에 놓이게 됨으로써, 불교적 가치체계가 정치체(the polity)에 반영될 가능성을 갖지 못했다. 오히려 조선시대의 경우는 유교가, 근·현대 들어와서는 기독교가 그 자리를 차지하고 있었고, 이러한 경향이 지속되고 있다. 또한 경제적으로 볼 때도 한국사회는 국가 주도의 산업화를 통해 자본주의사회를 강력하게 추진해 왔으며, 지금도 마찬가지이다. 그런데 문제는 불교의 경우, 금욕적 측면이 자본주의발전에 공헌할 수 있음을 인정한다하더라도, 자본주의경제 원리와는 상반되는 경제사상을 강조하고 있다¹⁴⁾(미야사카 유소, 1991). 문화적으로 보더라도, 한국사회는 일제시대와 미군정, 그리고 근대화과정을 거치면서 문화적으로 급속한 서구화를 경험하고 있다. 게다가 이러한 서구화는 오히려 기독교(카톨릭 및 개신교)의 급성장을 추동한 문화적 배경으로 작용한 것이 사실이다(김병서, 1995). 그 결과 한국 종교인구의 약 반이 불교인이라면 나머지 반은 기독교인이다. 따라서 비록 “한국사회에서 문화재의 70-80%가 불교문화재이다”라는 불교계의 주장을 인정한다하더라도, 한국인의 일상생활에서 불교적 가치는 기독교적 가치 이상의 영향력을 행사하지 못하고 있는 셈이다.

4. 사회참여를 통한 사회복지기능과 그 한계

종교의 사회적 기능 중에서 빼놓을 수 없는 것이 바로 사회봉사기능이다. 사회 복지제도가 제도화 및 양성화되기 전까지 종교는 사회적 약자나 사회적 위험에 처할 가능성을 지닌 사람들이 찾는 마지막 의지처로 기능해 온 것이 사실이다. 그리고 이러한 사회적 기능은 복지제도가 발달해 가고 있는 오늘날조차도 여전히 요구되고 있다. 특히 복지국가 이전 시장의 실패와 복지국가 이후 국가의 실패를 경험

13) 이에 관한 자세한 논의는 줄고(1999)를 참고할 것.

14) 예컨대 불교는 자본주의의 기본원칙인 개인주의적 가치보다는 집단주의적 연대라는 가치를 강조하고 있고, 자본주의가 사적 소유에 기초한 사유재산의 발달에 큰 가치는 부여하고 있다면 불교는 사적 소유 및 소유욕을 경계하는 가치를 강조하고 있다.

한 오늘날, 시민사회적 차원에서 민간부분의 자발적인 복지기능이 크게 요구되고 있는 것이 사실이다. 또한 종교는 교육기능, 의료기능, 사회복지기능, 사회운동 기능 등을 통해 사회의 복리에 기여하고 있다. 실제로 모든 종교는 각종 교육기관, 병원, 의원, 그리고 기타 민간요법기관 등 의료기관, 각종 사회복지기관 및 복지서비스체계, 그리고 한 사회 속에서 발생하는 제반 사회문제를 해결하기 위한 민간 차원의 각종 사회단체 및 사회운동기구를 운영하고 있다.

불교는 사회복지 및 사회봉사와 특히 밀접히 연관되어 있다. 불교, 특히 한국불교와 같은 대승불교는 지혜와 자비의 실천이라는 양대 축을 중심으로 구성되어 있는 바, 이는 '상구보리 하화중생'이나 '자리이타' 등으로 표현되고 있다. 심지어 연기적 관점에서 보면, "불교사상은 모두 복지사상이라 해도 과언이 아니다"(임송산, 1995). 게다가 전통적으로 한국불교는, 오늘날의 제도화된 복지활동과는 다르지만, 실제로 유의미한 복지활동을 계속 수행하여 왔다.¹⁵⁾ 최근에도 한국불교는 복지활동에 많은 관심을 갖고 있으며¹⁶⁾, 실제로 복지사업을 활발하게 전개하고 있다. 또한 삶의 고통의 문제를 해결하는 것을 종교적 목표로 하고 있는 한국불교의 경우에도 종립 중등학교 및 대학교, 불교 한방병원 등 각종 의료기관, 각종 복지기관 및 복지서비스기구, 그리고 각종 단체 및 사회운동기구들이 존재하고 있다.

그럼에도 불구하고, 그 내용을 보면 한국불교의 사회복지 기능은 상대적으로 미약하다. 사회복지활동의 경우 복지기관의 종류 및 수, 클라이언트의 수, 종사자의 수 등에서 아직까지도 기독교나 카톨릭에 비해 매우 뒤져 있다. 뿐만 아니라 불교는 학교교육을 통한 교육활동, 병원이나 의원 등의 의료활동, 환경운동이나 통일운동 등 시민사회운동, 노동운동 등 계급운동 등을 통한 사회참여에 있어서는, 그 영향력이 거의 없거나 극히 미미한 실정이다¹⁷⁾.

15) 불교가 한국사회에 전파된 이래 한국불교는 국가나 지역사회가 자연재해나 재난을 당했을 때, 그러한 문제를 해결하기 위해 적극적으로 노력해 왔을 뿐만 아니라, 현재까지도 한국 불교의 각 사찰에서는 고아, 정신이상자, 혹은 노인 등 사회적 약자를 1-2 명씩 보살피고 있음을 쉽게 볼 수 있다.

16) 1989년부터 1995년까지 행해진 사회조사 자료를 근거로 출가수행자의 사회정치의식의 특성을 분석한 필자의 연구결과(1995)에 따르면, 사회참여 활동 중에서 복지활동은 가장 우선시 되고 있음을 잘 알 수 있다.

17) 1998년 필자는 '간접포교'라는 차원에서 이와 관련하여 그 자세한 자료와 분석결과를 발표

이상에서 알 수 있듯이, 한국사회에 있어서 한국불교는 최소한 이론적으로는 커다란 사회적 기능을 발휘할 수 있는 가능성을 지니고 있다. 그러나 동시에 자명한 사실은 한국불교가 그러한 가능성을 현실화시키지 못하다는 점이다. 그렇다면 가능성의 현실화를 방해하는 원인은 무엇인가?

IV. 한국불교의 사회적 역할의 제약 요인

한국불교의 사회적 역할을 제약하는 요인은 크게 불교 외적 요인과 불교 내적 요인으로 구분해서 살펴 볼 수 있다. 불교와 사회의 상호작용을 인정한다면, 그리고 불교의 사회적 기능이 불교와 사회의 상호작용의 일부라면, 불교 외적 요인, 즉 사회적 요인과 불교 내적 요인은 동시에 영향을 미칠 것이다. 물론, 불교 외적 요인과 불교 내적 요인이 반드시 제약요인으로만 작용하는 것은 아니다. 오히려 내외적 요인들의 일부만이 제약 요인으로 작용할 수도 있다. 그럼에도 불구하고 그러한 부정적인 요인이 없었다는 한국불교의 사회적 기능이 더욱 활발하게 진행될 수 있었다는 가정 하에, 여기에서는 바로 그러한 부정적인 요인을 색출해 보는데 초점을 맞출 것이다.

1. 불교외적 요인

무엇보다도 한국불교의 사회적 기능을 제약하는 요인으로서는 사회와 개인의 세속화 경향을 지적할 수 있다. 실제로 정치와 종교의 분리 및 경제와 종교의 분리로 말미암아 오늘날 경제활동이나 정치활동이 종교의 영향으로부터 자유롭게 되었다. 또한 적자생존적 경쟁사회 속에서 구성원은 그들의 일상생활을 영위함에 있어서 생존경쟁과는 직접적인 관계를 지니고 있지 않은 종교생활을 부차화할 가능성이 크다. 지금까지 필자가 실제로 수행한 불교인의 의식조사에서, 불교인의 신행태도에 관한 설문 중 ‘법회에 참석하지 못한 이유는 무엇입니까?’라는 문항에 대하여,

한 바 있다.

모든 설문조사에서 공통적으로 나타난 현상이 바로 '바빠서'라는 응답이 가장 큰 비중을 차지한다는 점이다. 결국 이러한 조사결과를 보면, 현대 한국사회에서도 종교와 일상생활은 심각한 분리를 경험하고 있음을 알 수 있다.

둘째로, 단일종교사회와는 달리 오늘날 한국사회는 다종교사회이다. 가히 종교백화점이라 부를 수 있을 정도로, 한국사회에는 거의 모든 종교가 존재하며 동시에 지배적인 종교도 없는 상황이다. 이는 종교의 사회적 기능과 관련된 가치관을 포함한 세계관 및 의식과 의례의 상대화를 의미하며, 나아가 갈등을 의미한다.¹⁸⁾

셋째로, 해방 이후 미군정을 계기로 한국사회의 서구화는 급격히 진행되었다.¹⁹⁾ 그에 따라 동양 전통종교는 약화되어 온 반면, 서구종교는 급격히 확산되었다(강인철, 19970). 특히 카톨릭은 로마 교황청으로부터 양으로나 음으로 많은 지원을 받고 있으며, 개신교의 경우 미국으로부터 많은 물질 정치적 지원을 받아 성장하였다.²⁰⁾

넷째로, 한국 불교신도들의 기복적 종교성을 들 수 있다. 그 결과 일부 스님들은 '사주팔자, 관상, 작명 등의 욕구를 충족시켜 주지 못하면 신도들을 잡아 둘 수 없다'라고 푸념하고 있지만, 대다수의 스님들은 이러한 요구와 쉽게 타협해 버리기 일췌이다. 그러나 분명한 사실은, 이러한 기복성은 부다가 경계한 우연론이나 운명론의 일부이며, 따라서 일부 불교학자들은 이를 비-불교적이라고 비판하기도 한다(법성, 1987). 물론 종교에서 이러한 기복적 요소를 완벽하게 제거할 수 없다 하더라도, 이러한 기복적 관행이 지속되는 한 한국불교 신도들의 불교이해는 왜곡될 수밖에 없으며, 이러한 왜곡된 이해는 불교에 대한 불자들의 관심을 개인이나 가족의 범위 내로 묶어 버린다. 그 결과 한국불교 신도들은, 적극적인 종교생활을 하는 신도들조차도 사회적 실천활동에는 매우 소극적인 태도를 보여 주고 있다. 바로 이러한 태도는 최근 종단에서 강력하게 추진한 '깨달음의 사회화 운동'이나 현 집행부의 '자비의 대중화 운동'이 신도들의 생활 속에 착근하지 못한 원인으로 지목할 수 있다. 그 밖에도 불교문화와 친화성을 가지고 있지 못한 물질만능주의 문화

18) 최준식(1999)은 이러한 현상을 잘 지적하고 있다. 그러나 그 신층적 의미를 부각시키지는 못하고 있다.

19) 일부 사회과학자들은 이를 신식민지적 상황으로 해석하기도 한다.

20) 강인철(1997)은 자신의 박사학위논문에서 이를 실증적으로 검토한 바 있다.

이나 개인주의 문화가 한국사회의 자본주의화 과정에 편승하여 광범위하게 확산되었다는 점도 지적할 수 있으며, 부분적으로는 이승만정권 이후 정부의 반 불교정책도 제약요인으로 작용하기도 하였다.

2. 불교 내적 요인

한국불교의 사회적 기능을 제약하는 불교 내적 요인으로는 한국불교의 선불교적 전통의 특성을 지적하지 않을 수 없다. 선불교 전통이 깨달음에 이르는 강력한 방법임을 부정할 수는 없지만, 바로 그러한 강점이 오히려 사회적 기능이나 역할의 중요성을 경시하게 만드는 경향을 지니고 있음을 부인할 수 없다. 비록 한국의 모든 출가수행자가 붓다의 가르침에 따라 자비의 실천을 강조하고 있지만, 동시에 모든 출가자는 출가의 동기를 참선을 통한 득도에 두고 있다. 또한 한국의 모든 신도들이 자비의 중요성과 경전적 가치를 이해하고 있다 할지라도, 그들에게 가장 훌륭한 수행자 상은 자비의 실천행과는 다소 거리를 두고 살아가는 산사의 선승이다. 한국불교에서 이판과 사판은 단순한 역할분담의 의미를 넘어서서 사회적 위광(social prestige)의 차이를 의미한다. 한국불교는 ‘선 득도 후 자비의 실천’이라는 공식은 고사하고 ‘득도’ 그 자체를 목적으로 설정하는데 이의를 제기하지 않는 것이 사실이다. 이상과 같은 불교문화의 전통과 관행으로 말미암아 출가수행자는 물론 재가신도들조차도 진정한 의미의 보살, 즉 자비행의 화신이 되고자 하는 사람은 드물다.

이러한 전통이나 관행과 밀접히 관련된 사실이지만, 교육에 대한 한국불교의 무관심 혹은 경시는 또 하나의 장애요인으로 작용하고 있음에 틀림없다. 재가신도에 대한 교육은 더 말할 것도 없고 심지어 출가수행자에 대한 교육에도 관심이 부족하다.²¹⁾ 그 결과 불교교육과 관련하여 스승의 역할을 하는 출가수행자의 총체적인

21) 한국불교의 유일한 승려 재교육 대학교육기관인 중앙승가대학교의 열악한 교육환경은 이를 웅변하고 있다. 또한 교육의 질이라는 측면에서 보더라도, 전국 강원의 교육수준은 말할 것도 없고 중앙승가대학교의 교육의 질조차도 상대적으로 뒤떨어지고 있는 것이 사실이다. 성직자 교육기관에 관한 종교별 비교에 관해서는 대한불교조계종 포교원(1995)을 참고할 것.

교육역량이 의문시되고 있는 실정이며, 재가신도에게는 교양교육수준 이상의 교육 기회를 제공할 수 없는 실정이다. 특히 오늘날과 같이 모든 교육적 성취도를 규정하는 유일한 척도로 교육경력(career)이 강조되고 있는 사회환경 속에서, 출가수행자의 상대적으로 낮은 교육경력은 커다란 문제점으로 남아 있다. 굳이 연간 학위 소지자의 종교별 분포에 관한 통계를 굳이 제시하지 않더라도, 이러한 문제점은 개신교나 카톨릭의 교육기관 수와 비교해 보더라도 쉽게 이해할 수 있다. 한편, 이렇듯 낮은 교육적 관심은 낮은 교육투자로 이어지고, 낮은 교육투자는 열악한 교육환경, 빈약한 교육내용, 교육자의 자질 저하 등으로 현상된다. 그 결과 한국불교는 사회적 기능과 역할을 수행함에 있어서 절대적으로 요구되는 전문가와 기능인을 자체적으로 재생산해 내고 있지 못할 뿐만 아니라 심지어 이미 특정한 영역에서 전문적 역량을 갖춘 재가신도를 활용할 수도 없는 지경에 이르렀다. 이러한 실정을 감안할 때, 한국불교가 급속하게 분화되고 전문화되어 오늘날의 한국사회의 현실 속에서 결정적인 사회적 역할을 수행해 줄 것을 기대하기도 어려운 실정이다.

물론 이러한 교육의 사례는 의료 영역, 사회복지 영역, 그리고 사회운동 영역에 모두 적용될 수 있다. 결국, 비록 한국불교계의 일각에서 불교의 대중화, 현대화 등의 구호를 외치고 있지만, 현실적으로 한국불교는 불교의 합리화보다는 불교의 종교성 및 교단의 정통성 문제에 더 큰 관심을 둘 수밖에 없었으며, 아직까지도 그러한 경향이 근본적으로 개혁되지는 않았다. 그 결과 이러한 합리적 영역들은 교육, 의료, 사회봉사 등의 전도전략을 통해 한국사회에 성공적으로 정착한 기독교의 몫이 되었던 것이다

V. 결론

이상으로 우리는, 기능주의적 시각과 합리성의 잣대라는 두 가지 전제 위에서, 한국불교의 사회적 기능과 역할을 비판적으로 검토해 보았다.

그 결과를 보면, 한국불교가 그 사회적 기능의 측면에서 높은 평가점수를 받을

것으로 생각되지는 않는다. 사회적 위상과 사회적 역할의 비례관계 - ‘사회적 역할/ 사회적 위상’이라는 공식으로 치환할 수 있다 - 를 고려해 볼 때, 사회적 위상(분모)이 높을수록 그리고 사회적 역할(분자)이 작을수록 사회적 평가점수는 낮아지고, 반대로 사회적 위상(분모)이 낮을수록 그리고 사회적 역할(분자)이 클수록 사회적 평가는 높아진다. 이러한 공식에 입각해서 판단해 볼 때, 지금까지 한국불교는 한편으로는 나름대로의 사회적 역할을 수행해 왔음에도 불구하고 다른 한편으로는 일정한 한계를 가진 것이 사실이다. 평가란 종교문화에 따라 상대적인 측정을 요하는 것이 사실이지만, 비교의 관점(comparative perspective)을 수용하여 기독교의 그것과 비교해 보면, 지금까지 한국불교는 그 위상에 기대되는 사회적 역할 및 기능을 수행하지는 못했다고 평가할 수 있다.

그 원인은 한국불교의 사회적 역할이나 기능을 제약해 온 요인들에서 찾을 수밖에 없는 바, 크게 사회구조적 요인과 불교 내적 요인으로 나누어 볼 수 있다. 우선 사회구조적 측면을 보면, 산업화 이후 한국사회의 변동의 방향이 전반적으로 불교의 사회적 기능을 제약하는 요인들을 양산해 왔음을 살펴보았다. 다음으로 불교 내적 요인을 보면, 한국불교가 불교의 합리화보다는 불교의 종교성 및 교단의 정통성 문제에 더 큰 관심을 둘 수밖에 없었으며, 아직까지도 그러한 경향이 근본적으로 개혁되지는 않았다는 점을 지적하였다.

그렇다면 이러한 결과가 갖는 함의는 무엇인가?

우선, 한국불교가 자신의 위상에 기대되는 사회적 역할과 기능을 수행하기 위해서는 불교 내적 요인을 극복해야 한다는 함의를 도출할 수 있다. 왜냐하면 사회구조적 요인의 경우, 불교계의 노력만으로 변화되는 것은 아니기 때문이다. 그러나 이론적 차원에서 보면, 이러한 결론은 어디까지나 기능주의적 관점과 합리성의 잣대라는 전제하에서만 타당하다. 그런데 종교와 사회의 기능적 연관, 곧 종교의 사회적 기능을 설명함에 있어서 기능주의적 시각의 이론적 우위성을 부정하기란 쉽지 않다.

결국 마지막 남은 것은 합리성의 잣대와 관련된 문제이다. 이 문제의 해결 역시도 한국불교계의 결단과 실천의 문제이다. 한 사회에서 종교가 차지하는 위상과 그 위상에 따른 사회적 기대는 매우 크다. 특히 한국사회에서 한국불교 및 출가수

행자에 대한 기대 수준은 상당히 높게 형성되어 있다. 한국사회에서 한국불교의 사부대중이 여하히 사회적 역할과 기능을 수행하느냐에 따라 한국불교에 대한 사회적 평가는 항상 뒤바뀔 수 있다. 한국불교가 한국사회나 한국인들에게, ‘기대가 큰 만큼 실망도 크게 만들 것인가 혹은 기대이상으로 희망을 줄 것인가’는 전적으로 한국불교 사부대중의 결단과 노력 여하에 달려 있다.

〈참고문헌〉

1. 자료

대한불교 조계종 포교원(1995). 한국불교 중흥을 위한 포교청사진.
통계청(1994). 한국의 사회지표.

2. 국내 단행본 및 논문

- 김병서(1995). 한국사회와 기독교. 서울: 한울.
- 박선영(1999). 한국 불교의례의 절차와 의미구조. **종교연구 제 17집**, 한국종교학회.
- 박선웅(1998a). 문화, 의례와 정치변동. **한국사회학 32** 봄호, 한국사회학회.
- (1988b). 뒤르겐주의 문화사회학. **한국사회학 32집** 겨울호, 한국사회학회.
- 법 성(1987). 한국승가의 반성적 고찰. 한국불교의 현실과 전망. 서울: 지양사.
- 오경환(1990). 종교사회학. 서울: 서광사.
- 유승무(1995). 한국승려의 정치사회적의식에 관한 일 고찰. **논문집 4집**, 중앙승가대학교.
- (1988). 불교의 사회참여와 간접포교. **승가 15호**, 중앙승가대학 학생회.
- (1999). 불교적 사회복지모형의 재구성고 그 현대적 함의. **전통과 현대, 통권 7호(봄호)**, 서울: 도서출판 전통과 현대.
- 임송산(1995). **佛敎社會福祉**. 서울: 弘益齋.
- 최준식(1999). 한국의 종교, 그 존재 당위성의 여부 문제에 대하여(한국종교학회 1999년 춘계학술대회 자료집).

3. 외국서

Parsons, T.(1937). *The structure of Social Action*. New York: McGraw Hill.

Bellah, R.N.(1960). *Tokugawa Religion*. New York: The Free Press. 1960.

Maduro, Otto. *Religion and Social Conflict*. 강인철 옮김(1988). 사회적 갈등과 종교.
서울: 한국신학연구소.

Ratnapala, R. *Buddhist Sociology*. Delhi-India: Sri Satguru Publication. 1992.

미야사카 유소 지음/ 여래 편집부 옮김(1991). 불교에서 본 경제사상. 서울: 여래.