



중도포럼 2023 중도와 정치

중도中道와 정치政治

: 정치, 이 시대의 길은?

2023. 10. 14(토) 13:00~17:00

장소 고요한소리 역경원

후원 BTN 불교TV

중도포럼2023

중도中道와 정치政治

- 정치, 이 시대의 길은? -

중도포럼2023 ‘중도와 정치’

- 정치, 이 시대의 길은? -

■ 중도포럼2023 ‘중도와 정치’를 열며

(사)고요한소리(회주 황성 스님)에서 중도포럼 2023 ‘중도와 정치’를 개최합니다.

이 시대는 모든 분야에서 인류 역사상 유래 없는 변화를 겪고 있는 변혁기라고 할 수 있습니다. 물질적으로는 아주 풍요롭고 편리해졌지만 정신적으로는 매우 혼란한 시기를 보내고 있다고 해도 과언이 아닙니다. 우리가 겪고 있는 숱한 문제들에는 여러 원인이 있겠지만 근본 원인을 파고 들어가 보면 결국 가치 혼란 때문이 아닐까요? 가치 혼란이 두드러지게 드러나는 영역이 바로 ‘정치’이기도 합니다. 시대를 초월한 가르침인 중도, 팔정도를 통해서 이 시대의 정치가 나아가야 할 길을 모색하고자 합니다.

- 사단법인 고요한소리 -

중도포럼2023 ‘중도와 정치’

- 정치, 이 시대의 길은? -

■ 행사 순서

| 시간 | 내용 | 진행 |
|-------------|----------------------------------------|----------|
| 11:30~12:30 | 점심 공양 | |
| 13:00~13:05 | 개회 삼귀의, 반야심경 | 최제용 이사 |
| 13:05~13:08 | 경과보고 | 최제용 이사 |
| 13:08~13:11 | 개회 인사 | 하주락 공동대표 |
| 〈주제 발표〉 | | |
| 13:13~13:14 | 활성 스님 소개 | 미산 스님 |
| 13:14~13:15 | 청법가, 입정 | 미산 스님 |
| 13:15~14:05 | 발제 기조법문 | 활성 스님 |
| 14:05~14:10 | 휴식 | - |
| 14:10~14:50 | 발표 1. 진실을 넘어선 정치의 현장에서 불교의 의미를 고민하다 | 강성용 교수 |
| 14:50~15:30 | 발표 2. 중도(中道)의 정치는 어떻게 가능할까? | 박병기 교수 |
| 15:30~15:45 | 휴식 | - |
| 〈종합 토론〉 | | |
| 15:45~16:45 | 종합 토론 : 발표자 및 전체 참가자 | 미산 스님 |
| 16:45~16:55 | 중도포럼을 마치며 | 활성 스님 |
| 16:55~17:00 | 폐회 인사 | 변영섭 공동대표 |
| 17:00~17:05 | 공지사항 전달 사홍서원 폐회 | 최제용 이사 |

중도포럼2023 ‘중도와 정치’

- 정치, 이 시대의 길은? -

■ 차례

발표1.

- 진실을 넘어선 정치의 현장에서 불교의 의미를 고민하다 ... 1
- 강성용 서울대학교 교수

발표2.

- 중도(中道)의 정치는 어떻게 가능할까? ... 11
- 박병기 한국교원대학교 교수

진실을 넘어선 정치의 현장에서 불교의 의미를 고민하다

강성용 서울대학교 교수

<요약>

불교가 제시하는 정치적 지향성에 대한 탐색은 이제 근세 식민시기의 흐름에 갇힌 호교론을 벗어나 구체적인 현재의 정치상황 안에서 불교의 역할을 묻는 살아 있는 질문과 닿아 있어야 한다. 우선 갈라파고스에 갇힌 공허한 “불교적 정치” 담론이 노정시키는 구조적인 한계를 살펴, 이를 타산지석 삼아 우리의 현재적 모색 가능성을 따져보고자 한다. 그리고 나아가 신자유주의의 몰락과 포퓰리즘의 대두, 그리고 반이성주의와 상대주의를 넘어선 탈진실(Post-Truth)의 정치가 벌어지는 현실 안에서 불교적 세계관이 갖는 가능성과 의미를 타진해 보고자 한다.

I. 불교, 그 정치적 맥락에 대한 고민

불교의 사회적 지향성과 정치적 맥락에서의 의미를 해석해 내고 이것을 실현하고자 하는 노력은 역사적으로 항상 있어왔다. “정치”의 영역이 어디까지인지 정하는 것은 이 글의 과제 아니지만 “정치는 사회적 가치의 권위적 배분”(authoritative allocation of social values, David Easton)이라는 일반적인 정의에 따르더라도 초기불교 시기부터 불교의 정치적 참여는 당연한 것이었다. 베다(Veda) 전통에 대한 대안이자 극복을 모색하는 종교로서 불교는 불교의 출가자(만)이 “진정한 사제(brāhmaṇa)”임을 역설했다. 이는 근대적인 의미에서 사적 영역의 문제이거나 세계관에 대한 헤게모니 경쟁이 아니라, 종교적이고 사회적인 규범체계인 다르마(Dharma, 法)의 새로운 지향점을 설정하겠다는 입장의 표명이었고 사회적이며 정치적인 파장이 강력할 수밖에 없는 입장의 견지를 의미했다. 물론 아쇼카(Aśoka) 왕의 적극적인 후원으로 세계종교로 발전하게 되는 발판을 마련한 경험은 불교가 국가권력과의 관계설정, 다시 말해서 아주 좁은 의미의 ‘정치’를 중차대한 관심사로 다루게 되는 계기가 된 것으로 보인다. 하지만 불교가 최초기부터 정치권력과의 관계설정 문제를 의식하고 다루어 왔다는 것은 당연해 보인다. 출가가 징병 회피의 수단으로 이

용되거나, 전염병의 상황에서 의료서비스를 제공받기 위해 출가를 한다거나 하는 상황에 대해 분다는 그 정치적 파장을 고려한 유연한 판단들을 내렸고, 이는 불교가 존립할 수 있게한 유연성을 갖게 했다. 이 유연성은 실제로 불교가 지향하는 바, 즉 출가공동체에 속한 출가자들이 수행에 전념하고 최선의 결과를 만들어 낼 수 있게 해야 한다는 원칙에 따른 것들이었기에 큰 틀에서 논쟁의 대상이 되지 않는 것임으로 보인다. 그렇다고 해서 분다의 활동 시기에 있었던 정치지형의 변화가 항상 편안한 것들은 아니었다. 당시에 일어나고 있었던 인도 동북부 지역 정치지형의 큰 변화, 즉 씨족단위 공동체 중심의 지역 토착세력들의 연립체제(mahājanapada)가 붕괴되고 강력한 왕권을 갖추어 국가체계를 확립한 왕국들의 확장이 이루어지며 나타난 변화는 분다 자신에게도 자신의 출신 지역 사람들의 희생까지도 감내하게 했던 비극을 만들어 내기도 했다.

다층적인 정치의 영역에 불교가 개입되어 있다는 것은 출가공동체 내부에서 보수파들을 중심으로 일어났던 반발, 데바달타(Devadatta)의 예에서 드러나듯 출가공동체 내부의 정치를 피할 수 없었다는 사실에서부터 자명하다. 여러 문제들에 대해 불교 출가공동체 내부의 입장에 따라 다양한 전통들이 입장을 다르게 취해 온 역사 자체가 불교 내부의 정치사라고 할 수도 있겠다. 그런데 우리가 현대의 정치에서 불교의 역할을 묻는 것은 불교가 보여주는 종교로서의 성격과 그 지향점들이 시민의 정치참여를 통한 현실 문제의 해결을 강력하게 추동해 내지 못하고 있다고 보이기 때문일 것이다.

II. 불교에서 정치적 무력감을 느끼는 이유는 무엇일까?

일반적으로 우리는 불교에 대해 정치적 무력감을 연상한다. 그리고 이러한 현상은 성리학을 기반으로 사회질서를 구축하면서 불교전통을 척결해야 하는 사회악으로 상징했던 조선시대의 상황을 연상하는 한국인들에게서만 나타나는 것이 아니다. 불교에 익숙한 대부분의 문화권에서 나타나는 일반적인 불교에 대한 관념이다. 그 이유가 무엇일지 되짚어 보자.

첫째로, 서로 다른 불교들이 너무나 많아서 그 어떤 하나의 불교라거나 혹은 모든 불교가 공통적으로 지향하는 정치적 지향성을 떠올리기 쉽지 않다는 사실이다. 불교는 너무나 다양하게 발전해 왔고 그 모든 불교들은 철학적으로 보

건데 비트겐슈타인(Wittgenstein)의 표현으로 “가족유사성”만을 주장할 수 있는 불교들이라고 할 수 있다. 따라서 불교의 정치적 지향점과 그것을 구체화시킬 수 있는 구조적 통찰을 고민하는 모든 질문들은 단일한 “불교”라는 것이 존재하지 않는다는 현실 앞에서 무력화되는 일이 많다. 여기에서 두 가지 태도가 가능할 것인데, 하나는 불교의 단일성과 통일성(eka-rasa, 一味)을 주장하는 태도를 견지하면서 자신이 생각하는 방식의 불교에 입각해서 정치적 활동에 임하는 것이다. 이러한 태도는 사실 불교 전체가 단일하다는 주장을 하는 것이 아니고 자신이 알고 자신이 신봉하는 불교가 진실한 불교이며, 현재 존재하는 다양한 불교들은 실제로 자신이 이해하는 바 불교의 핵심에 접근하지 못하는 열등한 불교라는 태도의 발현에 불과하다. 불교사의 수많은 사상사적 논쟁들이 이 틀에서 이루어져 왔고, 이러한 입장들은 불교뿐 아니라 인도 정신사를 지배하는 포괄주의(Inklusivismus, Paul Hacker)의 불교적 표현에 그친다. 모두가 각자 다른 “하나의 핵심”(eka-rasa)을 주장하는 현실은 정확하게 이러한 입장의 한계를 잘 보여준다. 또 다른 대응의 태도는 바로 자신이 주장하는 불교가 보다 정확하고 우월하고 원초적인 불교라고 하지 않고, 불교의 출발점을 만들어낸 분다의 구상과 분다의 해답으로 돌아가는 길을 택하자는 태도이다. 이러한 태도는 실제로 불교에만 있던 태도는 아니고 우리가 거의 모든 종교전통에서 자주 보게되는 근본주의적 태도와 맞닿아 있다. 불교의 역사 속에서도 거의 모든 시기마다 항상 새로운 불교 개혁운동은 대부분 “초기불교”, “원시불교”, “근본불교”로의 회귀를 주창해 왔고 이는 지금도 한국에서 그리고 많은 불교문화권에서 벌어지고 있는 현상이다. 각자가 서로 다르게 “분다”를 그리고 있다는 현실에 비추어 볼 때 이러한 관점이 큰 추동력을 얻기는 어려워 보이는 것이 사실이다.

둘째로, 역사적인 불교의 다양성에서 비롯되어 현존하는 세계의 불교(들)이 보여주는 현실은 통합된 정치적 입장을 구성해 내거나 혹은 표명할 구조를 갖추고 있지 않다는 사실이다. 국제정치의 무대에서 정치적 발언권이 약한 것은 물론이고, 국제정치의 맥락에서 불교적인 입장을 묻는 질문 자체가 제기될 필요를 현실정치의 장에서 만들어 내지 못하는 것이 일반적인 현실이다. 그리고 이러한 현실을 만들어 내는 중요한 요소는 불교전통을 가진 수많은 국가들 안에서 불교가 갖는 위상과 역할이 크게 상이하다는 사실이다.

셋째로, 역사적으로 볼 때 불교가 자리잡은 지역 혹은 국가의 정치지형은 불교의 변화에 따라 이루어진 것이 아니었다는 사실 때문에 불교의 변화 혹은 변

혁이 직접 정치적 변화를 이끌어 낸 경험이 드물고 이에 따라 “불교의 변혁을 통한 정치적 변혁”이라는 관념이 부재한 것이 현실이다. 물론 불교적 지향이 정치적 변화를 만들어 낸 요소로 작용한 사례 자체가 전무하다는 것은 아니다. 하지만 “불교”라는 요소가 역사적으로 정치적 변화를 추동한 주된 요소가 아니었다는 사실은 불교의 변화를 이끌어 가는 주체들에게 정치적 변화를 불교적 담론 변화가 이끌어 올 당연한 파급효과로 생각하지 않게 만드는 역사적 경험을 쌓아 왔다.

넷째로, 통치자의 개인적 완성과 불교적 가치를 반영한 태도를 촉구하는 방식의 접근은 정치적 구도와 사회적 변화에 대한 고민의 방향을 개인적인 도덕성의 함양으로 집중시켰다. 도덕성의 함양과 구조적인 문제의 해결 사이에는 큰 간극이 존재한다는 사실 자체를 직시할 때 기존 불교적 도덕 담론이 사회적 실행력을 담보하는 전략적인 사고를 발전시키지 못한 것이 사실이다. 이 맥락에서 우리는 니부어(Reinhold Niebuhr)의 1932년 저작 『도덕적 인간과 비도덕적 사회』(Moral Man and Immoral Society)가 지적한 개인적 도덕성과 집단적 비도덕성의 병렬 문제를 심각하게 고민해야 할 필요가 있다. 개인적 도덕성의 함양뿐 아니라 사회정책과 제도의 개선을 통해 개인의 도덕성이 사회적 구조 안에서 발현될 수 있는 여건을 만들어야 한다고 지적했던 니부어가 신학자였다는 사실에도 주목할 필요가 있다. 기독교적 사랑이 집단이기주의를 극복하기 위해서는 단지 기독교적 사랑의 윤리 이상이 필요하다는 것을 그는 이미 적나라하게 지적했다. 물론 기독교적인 원죄 관념은 물론이고 반-평화주의의 맥락에서 “니부어는 미국의 개신교도들에게 전쟁을 안전한 것으로 만들었다”(Reinhold Niebuhr made war safe for American Protestants: David Hollinger)는 맥락은 별도로 생각하자. 따라서 불경의 어느 구절에서 분다가 왕이나 권력자를 만나, 왕의 정치가 어떠해야 하는지를 설득했다는 구절을 통해 불교전통은 정치적인 문제들에 대한 고민을 계속해 왔으며, 이러한 정신에 입각해서 불교적 정치의 이상은 언제라도 구현이 가능하다는 호교론적인 주장을 반복하는 것은 큰 의미가 없다고 해야 할 것이다.

다섯째로, 불교 정치가 구현된다고 주장하는 현재의 구체적인 예들이 실제로 많은 불교도들에게 동의를 얻거나 지지를 받지 못하는 현실은 불교적 정치가 설정해야 할 지향점에 대한 모색 자체가 가능할지에 대한 회의를 만들고 있다. 미얀마에서 대두되고 있는 극우 불교민족주의 운동은 소수민 로힝야나 여타 비불교도 소수민족들을 박멸해야 하고 이것이 불교의 가르침이자 불교도들의

의무라고 주장하고 있다. 대다수의 승려들이 적극적으로 동참하고 있다고 하기는 어렵지만, 수많은 불교 지도자들과 출가자 공동체는 이러한 흐름에 대해 침묵으로 동조하고 있다. 스리랑카에서 대두되는 불교민족주의도 다수종족이자 불교도들인 썩할리들이 소수종족이며 힌두인 따밀들을 몰아내야 한다는 공격적인 입장을 견지하고 있다. 이러한 예들과 다르게 사회정의의 구현과 평등사회 실현을 강력하게 천명했던 불교의 흐름들도 대다수 불교도들의 지지를 끌어내지 못하는 것이 현실이다. 역사적 경험을 살펴보면, 무신론과 반종교적 태도에 입각한 사회주의가 항상 불교와 대립적인 관계에 있었던 것은 아니었다. 미얀마에서 우누(U Nu) 총리 주도로 1950년대와 60년대에 제기된 불교사회주의(Buddhist Socialism)는 불교도 일반의 지지를 끌어내지 못했다. 정치적 맥락이 달랐던 예로, 태국의 불교 근대화 운동을 주도한 분다다싸(Buddhadāsa Bhikkhu, 1906~1993)가 주창한 다르마 사회주의(Dhammic socialism)에서는 사회주의가 지향하는 사회상이 가장 원초적이고 자연스러운 상태의 구현이고 불교의 다르마에 상응한다고 생각했다. 그리고 14대 달라이라마도 2018년 문답에서 본인을 절반-맑시스트 절반-불교도라고 발언한 적이 있다. 소련연방의 실패는 맑시즘의 실패가 아니라 전체주의의 실패이며, 맑스가 주창한 경제체제가 자본주의 체제와는 다르게 도덕적 원칙들에 기반한 것이라고 했다. 하지만 이렇게 이해된 불교도 다수의 불교도들이 동의하는 불교적인 지향점을 보여주고 있지 못하다.

여섯째로, 아마도 불교가 정치적 아젠다 설정에서 약점을 갖고 있다고 간주되는 가장 큰 이유는 불교가 궁극적으로 내적 수행과 개인의 해탈을 지향하는 종교이며 따라서 사회적 관계 안에서 이루어지는, 특히 이해관계의 조정과 갈등의 해결을 과제로 삼는 정치적 구도 안에서의 활동에서는 강점을 가지지 못하는 종교라는 관념일 것이다. 사회적 가치의 권위적 배분으로서의 정치에 개입하는 활동 자체가 불교가 궁극적으로 극복해야 하는 갈구(trṣṇā, 渴愛)의 발현을 전제한다고 간주되기 때문인 것 같다.

III. 우리는 불교를 어떻게 이해하고 있는 것일까?

현재 한국을 포함한 세계적인 종교지형은 전통적 종교의 후퇴가 일반적인 현상이라고 할 수 있다. 그렇다고 해서 이러한 흐름이 모두 일반적인 탈종교의

흐름이라고 단언하기는 어렵다. 미국을 중심으로 한 서구사회에서는 “종교와 무관한 영성”(Spiritual but Not Religious)의 흐름이 뚜렷하게 강화되고 있기 때문이다. 전통적인 종교 교단에 속하는 방식의 종교인구가 줄어드는 것과 다르게 “영성”이라고 불러야 할 영역에 대한 관심 자체가 약화되거나 사라지는 않는다는 말이다. 그리고 불교와 연관시켜 관찰하자면 이 맥락에서 불교의 수행론이 일반인들을 향한 프로그램으로 재구성되어 제공되는 문화상품 시장의 확대가 주요한 변화로 주목할 만하다. 그 대표적인 예로 비빠싸나(Vipassanā) 수행전통의 상품화를 들 수 있겠다.

Vipassanā(觀, 이와 짝이 되는 것은 Śamatha, 止) 전통을 활용하여 “Mindfulness”라는 이름으로 명상 기술을 치료/치유 시장에 적용한 가장 성공적인 사례는 존 카밧-진(1944~ , 현재 Professor (Emeritus) of Medicine)이 주도한 MBSR프로그램이다. “Mindfulness-based Stress Reduction” 프로그램은 University of Massachusetts의 심리학자인 카밧-진이 1979년 창안했고 현재는 일반적으로 “스트레스 감소 클리닉”(Stress Reduction Clinic)으로 알려져 있으며 세계적으로 600개 이상의 같은 프로그램을 운영하는 클리닉이 만들어져 있고, 현재 그 수는 증가하는 추세이다.

Vipassanā 테크닉은 실제로는 19~20세기에 걸쳐 남아시아 국가들이, 기독교 선교사들과 연관된 계기로, 서구 종교들에 접촉하게 되면서 만들어진 문화적 대응의 결과라고 보아야 한다. 여기에는 “평신도” 혹은 “신자 공동체”라는 낯선 관념을 수용하고 내재화 하는 과정이 개입되어 있으며 서구의 심리학을 수용하면서 중요한 변화를 맞는다. 재가신도 내지는 평신도들이 이러한 변화를 수용하면서 그들을 위한 불교적인 프로그램으로 Vipassanā를 채택한 것은 불교사에서는 큰 변화였다. 예로 버마에서 Mindfulness를 지도하던 마하시 사야도(Mahāsi Sayādaw, 1904~1982)는 이 수행 안에 부정관은 제외한 채로 프로그램을 제시하는 등의 불교적 맥락을 제거하는 작업이 진척되었다. 초창기에는 호흡을 관찰하거나 느낌 혹은 생각에 대한 관찰을 주로 가르치던 Mindfulness 프로그램은 점차 발전해 가면서 사야지 우 바 킨(Sayagyi U Ba Khin, 1899~1971)과 그의 제자 사따 나라얀 고엔카(Satya Narāyan Goenka, 1924~2013)에 이르러서는 몸 전체를 대상으로 삼는다거나(소위 ‘body sweeping’ 접근법) 하는 방식의 확장과 발전과정을 겪게 된다. 버마의 불교 지도자들이 대중적으로 “Vipassanā”라는 이름으로 알려진 개량된 수행법을 대중들에게 제공하면서 이 수행법은 탈종교화된 맥락을 얻어 널리 퍼지기 시

작했다. 수많은 현대 수행자들이나 수행이론서 저자들이 이 수행법을 분다 자신의 수행법으로 가르치고 있지만, 근대적 재구성의 결과물인 것은 분명하다. 특히나 몸의 역겨움이나 시신을 대상으로 삼는 관찰 수행법은 서구로의 전파 과정에서 완전하게 누락되는데, 이것은 심대하지만 표면적인 변화에 불과하다.

고생(duḥkha, 苦)으로서의 세계와 삶에 대한 이해 그리고 해탈(nirvāṇa, 涅槃/解脫)을 지향하는 불교적 세계관과 수행론의 틀이 과연 이러한 현대적 수행론 안에 어느 정도 반영되어 있는지의 질문이 살아 있다. 인간 육체의 부정적인 면에 대한 인식을 강화시키는 훈련이 누락되는 것뿐 아니라 몸에 대한 부정적인 인식 혹은 병적인 편견이 Mindfulness 명상을 통해 극복되고 교정될 수 있다는 것이 현대적이고 서구적인 인식이다. 그런데 이렇게 분다 자신의 수행법이라고 상정되는 현대적인 수행법은 실제로는 불교적 삶의 맥락 자체를 제거한 채로 제공되는 문화상품의 맥락을 가지고 있다. 첫째로 불교에서 가르치는 수행의 프로그램으로서의 여덟 단계 고귀한 길(ariyo atṭhaṅgiko maggo, 八正道)은 출가자의 삶이라는 형식을 전제하는 프로그램이다. 다섯 번째 단계인 바른 생계(sammā-ājīvo, 正命)는 출가자로서의 모든 에너지를 수행에 쏟기 위해 자신의 생존을 위한 노동 내지는 노력을 하지 않는다는 것을 의미한다. 따라서 걸식하는 삶을 유지한다는 의미이다. 최근 다양하게 제시되는 불교경제학의 틀에서 이 ‘바른 생계’를 ‘올바른 경제활동’으로 해석하는 일 자체가 이미 근대적인 변형의 결과인 셈이다. “작은 것이 아름답다”(Small is Beautiful)는 화두를 던진 슈마허(Schumacher)를 따라 제기된 불교경제학이 인간의 한 없는 욕구를 충족시키는 방식의 발전모델이 인류사회에 해답을 주지 못한다는 지적에서 공감대를 얻고 있지만, 그 자체로 지속가능한 실천의 모델을 제시하지 못하는 맥락이 여기에 있다고 보인다. 이러한 탈불교화된 해석은 바른 알아차림(sammā-sati, 正念)과 바른 몰입(sammā-samādhi, 正定)에 선행하는 생활규범의 맥락을 지우고 있다. 다시 말해서 종종 “mindful turn”이라는 용어가 쓰일 만큼 세계적인 영향력을 갖게 된 상좌불교(Theravāda) 전통에서 이루어진 근대화 작업은 불교를 삶의 양식이 아니라 세계관과 정신적 활동의 영역으로 좁혀 두었다. 그런데 이와 함께 더욱 심각한 문제는 명상 수행이 모든 불교도를 위해 누구나 할 수 있는 활동이자, 불교의 모든 것이 되도록 상정하는 흐름을 만들어 냈다는 사실이다.

IV. 불교의 현실은 정치적이었으며 정치적이기 위해 노력해야 한다.

불교가 정치적 활동에 연관된다고 할 때 일반적으로 불교의 도덕과 사회윤리를 논하는 맥락에서 다루어져야 하는 주제는 “규율/습관”(śīla, 戒)이라고 할 수 있다. 그리고 이것은 반복되어 강하게 각인된 나머지 “본질”이라고 불려야 마땅할 지워지지 않는 속성을 의미한다. 근대적 불교의 개인화가 낳은 새로운 불교에 대한 이해는 수행체계로서의 불교가 근저에 깔고 있는 이 도덕성의 구현을 위한 부단한 반복적 연습의 맥락을 지우고 있다. 불교적 정치는 이 생활의 습관(śīla) 속에서 이루어져 온 것이 역사적 현실이었다. 평신도들의 경우만이 아니라 출가공동체의 경우에도 그러했다. 불교전통에서 분파의 현상이 있었을 때, 후대의 이론서들은 세계관에 따른 차이를 명분으로 내세우곤 했지만 실제로 분파가 형성된 이유들은 철학적이거나 세계관에서의 차이가 아니라 생활습관의 차이 때문이었다. 현대사회를 살아가는 각 개인들이 관계 맺는 방식을 규율하는 것에 대한 고민이 불교의 정치적 지향에 대한 고민이라고 한다면, 우리는 다시금 습관(śīla)의 맥락 속에서 불교를 이해해야 할 필요가 있다. 이 습관(śīla)은 개인적인 차원에서 그리고 개인 간 혹은 개인과 집단 간의 관계설정의 맥락에서도 불교적인 삶을 지배하는 실질적인 맥락이기 때문이다. 그리고 이 맥락에서 인간은 육체를 가진 개별 단위로 작동하는 인간인지라 현대사회에서 정치를 따질 수 있는 기본 단위가 될 수 있다. 하지만 불교는 여기에 그치지 않는다. 확장가능한 개인을 주체로 설정하는 수행의 맥락이 뒤따라 제시된다.

우리는 다나(dhyāna, 禪那)의 맥락에서 상정되는 인간 주체는 근대적인 의미에서의 개인이 아니라는 점에 주목할 필요가 있다. 수행의 주체는 확장된 혹은 확장가능한 “나”이고 그러한 주체가 상정될 때만 분다가 구상하고 가르쳤던 수행론이 의미를 얻는다고 할 수 있다. 시대적으로나 내용적으로나 분다 자신의 불교와는 시대적으로 거리가 있는 불교 텍스트에 나타나는 나쁜 일을 하지 말아야 하는 이유에 대한 설명을 예로 들어 보자. “남을 해치는 것은 곧 나를 해치는 것이고, 내가 바르지 못한 성관계를 갖는 일은 내 가족과 성관계를 가지는 일이다.”라는 주장에서 내비치는 바는 수많은 개인들이 윤회의 고리에 얽혀 있기 때문에 너와 내가 구분되지 않는다는 주장을 하는 것이 아니라는 말이다. 이 맥락에서 상정된 개인은 확장된 주체로서의 성격이 강한지라 현대사회의 정치를 논할 때 다룰 수 있는 기본 단위로서 근대적이고 단절된 모나드(monad)로서의 개인과는 맥락이 다르다. 좀 다르게 설명하자면, 수행의 과정

은 개인을 확장시키는 과정이다. 그리고 이 확장의 과정은 개인의 해체를 의미한다고 할 수도 있다.

이렇게 불교는 개별 단위로서의 사회적 개인과 동시에 확장가능한 수행의 주체로서의 개인을 상정해 왔다. 이 맥락이 이제 불교가 탈진실의 시대를 사는 우리들에게 제시할 수 있을 정치적 삶의 가능성에 대한 단초를 줄 수 있지 않을까 상상해 본다. 2016년 옥스포드 사전 위원회가 탈진실(Post-Truth)을 올해의 단어로 선정한 시대에 우리는 살고 있다. 소셜 미디어의 등장으로 가짜 뉴스와 진짜 뉴스를 구분하는 것이 의미가 없는 정치지형에서의 불교적 대안을 고민해야 하는 상황에 우리는 놓여 있다. 탈진실의 흐름이 지향하는 바이자 그 근원이 기존의 사회적 권위에 대한 반대라는 사실을 직시하면, 보다 바른 뉴스들만을 만들고 유통시키도록 지도해야 한다는 접근방식이 가진 허구성은 분명해진다. 미디어 리터러시 교육을 강화해야 한다는 처방도 사실은 탈진실의 흐름이 타도하고자 하는 목표물 자체의 움직임이라는 점에 주목해야 한다. 진실은 결국 인정하고 평가하고 그리고 사회적으로 합의하는 과정을 모두 거쳐서 만들어지는 결과물이어서 사람과 사람의 관계 속에서 구축되어 가는 것인 셈이다. 모든 개인은 인지적인 한계를 가진 이상, 사회적인 방식의 확장을 통하지 않고 필요한 정보를 습득하고 평가할 수는 없다. 그리고 이제 지적 활동은 오직 인간에게서만 구현된다고 했던 믿음이 폐기된지 오래되었다. 기계가 창출하는 정보들이 인간에게 수용되는 과정을 인지적으로 걸러낼 방법(Turing Test 논의)도 없어지고 있다. 탈진실의 시대가 동시에 포스트휴먼의 시대와 겹쳐서 시작되고 있는 것처럼 보인다. 사회·경제적으로는 세계화의 과정에서 드러난 양극화의 피해자들을 엮어 내어 트럼프의 등장을 불러온 현재의 정치지형은 비교우위에 입각한 고전적인 자유무역 이론이 지닌 합리성을 이야기하는 것도 의미가 없어 보이는 국제정세를 만들고 있다. 반지성주의가 정치적 장을 압도하는 흐름이 세계적으로 강화되고 있다. 이 와중에 불교적 정치를 꿈꾸는 사람이라면 습관(sīla)과 다나(dhyāna)가 상정하는 주체로서의 인간이 갖는 이 중성을 건강하게 받아들이는 것부터 시작하는 것이 옳지 않을까 생각한다. 어떤 행동이 불러올 결과를 쉽게 예측할 수 있던 시대의 “의도”(cetanā)가 “행위”(karma)인 틀을 반복하기보다는 그 시대부터 이미 자리잡고 있었던 인간 존재의 개별성과 확장성이라는 이중성을 근거로 미래의 불교적 정치를 고민해 볼 수 있지 않을까 생각하는 것이다. 『이기적 유전자』에서 상식화된 개별 개체가 아닌 진화의 단위에 대한 이해가 가능하듯, 개인의 인식이 온전히 개별적인 인간의 인식일 수 없는 상황에 대한 우리의 고민은 분가가 제시한 바 인간과

인간의 인식에 대한 이해에서 새로운 이해의 단서를 얻을 수 있지 않을까 상상해 본다. 각 개인의 인식은 인식 자체로 개인의 느낌(vedanā, 受), 즉 정서적 지향을 반영하는 것이며 따라서 객관적 사실 그 자체에 대한 인식을 논하는 것은 무의미하다. 인간이 인식을 얻는 과정 자체가 자신의 지향성을 투사하는 일이라는 점을 인간에 대한 이해에서 기본적인 사실로 간주하던 불교전통에 비추어 보면 탈진실을 구축해 내는 개인들이 원초적으로 각 개인들의 지향을 반영하여 가짜 ‘진실’을 만들어 낸다는 사실은 크게 놀라운 일이 아니다. 다만 그러한 인지적 작동방식을 가진 개인들이 자기 자신이 그러하다는 사실을 알아차릴 수 있는 길을 열어주는 것이 불교적인 수행의 길이 되는 셈이다. 분다는 이 수행의 과정에서 도덕성의 담보는 전제되어야 하는 것으로 가르쳤고, 그 길을 통해 도달하는 경지는 확장된 개인의 구현이었던 측면이 강했던 것으로 보인다. 인식 주체로서의 개인이 확장된 개인일 때 이루어지는 인식은 확장된 단위의 지향성을 반영하는 인식이 될 것이다. 또한 이 인식이 분간(saññā, 想)이되어 특정한 성향(saṅkhārā, 行)을 구현할 때에도 이 수행의 단위가 확장 가능한 개인이라면, 우리는 가상으로 상정되는 사실 혹은 진실 자체가 아니라 우리에게 주어지는 혹은 우리가 만들어 내는 인식을 사회적 단위에서 인정할 수 있을 것이다. 인정하는 일은 그것에 대한 반성적 사고에 도달하는 것을 의미하지는 않더라도, 공유하거나 소통하는 일의 출발점이 될 수 있을 것이다.

중도(中道)의 정치는 어떻게 가능할까?

박병기 한국교원대학교 교수

<요약>

우리 정치가 시민의 고통을 해소하기는커녕 가중시키고 있다는 비판을 받고있는 상황 속에서 우리는 ‘고통을 해소하는 방편 중 하나로서 정치’를 다시 설정할 필요성을 느낀다. 현실 속 고통의 해소를 목표로 삼는 불교는 이 과제에 대해 어떤 답을 내놓을 수 있을까? 이 질문이 발제문의 중심이고 주로 초기불교 경전 <대반열반경>과 <숫타니파타>를 중심으로 붙들어보고자 한다. 이 두 경전을 관통하는 진리인 중도(中道)를 출발점이자 도달점으로 삼아, 그 중도의 정치가 어떻게 가능하고 그것을 가능하게 하는 주체는 누구인지에 관한 물음을 연속적으로 던져보고자 한다.

1. 머리말

2023년 10월 한반도 남쪽을 중심으로 함께 살아가고 있는 우리에게 정치란 과연 무엇일까? 지난 대선을 전후로 적대적 공생 체제를 확고하게 다진 양대 정당들이 주도하는 ‘정치(政治)’는 혐오와 배제의 몸짓으로 얼룩져 있고, 진보를 표방하는 정당들은 분열과 무능으로 존재감을 잃은 지 오래다. 여론조사마다 다르기는 하지만 이른바 무당층의 비율이 30%를 오르내린다. 그러나 현재의 체제 속에서는 선거철이 다가왔을 때 그 무당층에 속하는 사람들도 기권하거나 그중 하나를 어쩔 수 없이 선택해야만 할 것이다.

정당이 주체가 되는 정치를 외면하고도 살아갈 수 있다면 그렇게 하는 것이 더 나을 듯하다. 실제로도 그런 정치인들이 우리 일상과 어떤 관련이 있을까 하는 생각이 들 때도 있고, 정당과 관계없이 마을공동체를 형성하여 공동의 문제를 의논하는 풀뿌리민주주의가 더 친근하고 핵심적인 정치 영역이기도 하다. 그러나 사회의 복잡성과 복합성이 심화되어 있을 뿐만 아니라 세계화로 관계망이 확산된 상황에서 국가 단위의 정치를 외면하는 일은 결코 쉽지 않다. 생각보다 훨씬 더 많은 일들이 국가 또는 국제적 수준에서 벌어지고 있기 때문이다.

21세기 들어 국제적 차원의 정치 상황 또한 낙관적이지 못하다. 2001년의 9.11테러에서 시작해서 2023년 현재까지 1년 넘게 진행 중인 러시아의 우크라이나 침공, 북한 핵과 미국 핵잠수함의 지속적인 대립 등이 21세기 국제적인 분쟁을 상징적으로 보여주고 있다. 그 중 어느 것도 우리와 무관하지 않지만, 특히 북한과 미국의 대립은 우리가 종전(終戰)도 아닌 휴전(休戰) 상태에 있음을 일깨우며 둔감해진 시선으로 새삼스럽게 주변을 둘러보게 한다.

이런 상황 인식 속에서 정치란 과연 무엇일까를 묻는 일은 몇 가지 의미를 지닐 수 있다. 우선 ‘정치적 존재로서 인간’이라는 아리스토텔레스적 명제를 이 시점에서 새길 수 있는 가능성을 열어줄 수 있다. 정치로부터 벗어나서는 살아갈 수 없는 인간의 속성이 21세기 초반 한반도를 중심으로 살아가고 있는 우리에게 어떻게 발현되고 있는지를 묻는 일이 될 수 있다는 것이다. 다음으로 이런 사실 차원의 인식을 바탕으로 삼아 그럼 어떻게 발현되는 것이 바람직한지, 또는 그렇게 할 수 있는 방법은 무엇인지와 같은 규범적이고 실천적인 질문으로 불러낼 수도 있다.

정치에 관한 물음은 사실 차원의 인식에 기반한 규범 물음으로 전개되는 것이 바람직할 것이다. 연역적 사고에 익숙해져 있는 사람에게는 역으로 규범적 차원의 지향점을 찾은 후에 그것에 토대를 두고 현실을 비판적으로 인식하는 일이 더 바람직한 방향으로 받아들여질 수 있지만, 이데아와 천명(天命)으로 상징되는 동서양 전통의 온전함이라는 전제는 자칫 현실을 무시하거나 경시하는 결과로 이어질 수도 있다. 현실 정치의 열악함과 왜곡이 아무리 심하다고 해도 바로 그 열악함과 왜곡을 딛고 일어서는 것이 우리의 지향일 수 있고, 그것은 자신이 넘어진 땅을 넘어진 채로 찬찬히 살펴보면서 딛고 일어서고자 하는 지논의 실천을 오늘에 맞게 불러내는 한 방법일 수도 있다.

그럼 왕이 될 수 있는 길을 버리고 수행자의 길을 택한 고타마 붓다는 정치에 대해 어떤 견해를 갖고 있었을까? 열악함과 왜곡이라는 우리 정치의 현실을 어떻게 바라보아야 할까를 묻고자 할 때 떠올릴 수 있는 물음 중 하나이다. 정치에 관한 붓다의 사유, 또는 불교적 견해는 붓다가 직접적인 정치의 길에서 스스로 물러섰다는 점에서 대체로 소극적이거나 간접적인 형태의 것일 수 있겠다는 짐작을 해볼 수 있다. 실제로 무어(M. J. Moore)와 같은 서구 정치철학자는 초기불교가 승가공동체 안에서 정치적 주제와 관련된 논의를 금지했다는 점에 주목하면서 불교 정치이론은 ‘제한적 시민성(limited citizenship)’

이론으로 분류될 수 있다고 말하기도 한다.¹⁾ 그러나 다른 한편 수행자가 아닌 왕과 같은 정치인들을 대상으로 한 붓다의 가르침을 보면 보다 적극적인 역할을 강조하고 있다는 점에서, 제한성만으로는 불교 정치이론을 설명할 수 없겠다는 생각이 들기도 한다.

이 지점에서 한 가지 더 고려해야 하는 문제가 부각된다. 그것은 붓다의 시대와 우리 시대의 차이에서 비롯되는 정치 주체 문제다. 붓다 시대는 왕국과 왕이 정치의 주체가 되는 시대였고, 우리 시대는 신분과 계급 차이를 인정하지 않는 시민이 정치의 주체가 되는 시대다. 그런 점에서 붓다가 왕에게 준 가르침은 이 시대 정치 주체가 된 시민에게 맞게 재구성되어야 하고 오히려 평등한 관계를 전제로 형성된 승가공동체의 정치적 확장성에 더 주목해야 할 필요가 있는지도 모른다. 시민의 관점에서 보면 평등한 관계를 전제로 공동체의 형성과 유지를 펼치고자 했던 승가의 규범 정치적 측면이 시민사회의 정치와 더 친화성을 지닐 수 있고, 또 승가를 전제로 펼쳐진 붓다의 가르침이 지니는 규범적 정치이론으로서의 가치가 새롭게 부각될 수도 있기 때문이다.

2. ‘지금 우리에게 정치란 무엇일까’ 라는 물음과 정치인의 위상

우리는 다른 존재자들과의 연기적 의존을 통해서만 지속적인 생존을 보장받을 수 있다. 삶의 주기 속에서 그 의존성의 정도는 달라질 수 있지만, 의존성을 완전히 배제할 수 있는 존재자는 가능하지 않다. 코로나19 바이러스를 함께 만나면서 우리가 새롭게 인식할 수밖에 없었던 진리이기도 하고, 이때 의존해야 하는 존재자는 인간의 범위를 넘어 동물과 식물, 무생물의 영역까지 확장된다.²⁾

정치는 이 의존성에 기반하여 주고받을 수밖에 없는 영향력의 차원으로 규정

1) 매튜 제이. 무어, 박병기·이철훈 옮김(2020), 『불교, 정치를 말하다』, 씨아이알, 120-121쪽 참조. 그는 제한적 시민성 이론의 특징을 정치가 불가피하고 이익이 될 뿐만 아니라 도덕적으로나 실질적으로 충분히 중요하다는 점을 인정하면서도, 인간의 다른 관심사와 비교하면 개인의 삶에서 진정으로 중시하는 것을 성취하는 데서는 상대적으로 덜 중요하다고 생각한다는 점을 들고 있다. 같은 책, 123쪽 참조.

2) 코로나19 이후 서구 지성들이 주목하고 있는 지점 중의 하나가 우리 몸의 ‘상호 엮임’이다. 메를로 폰티의 개념을 코로나19 상황에 맞게 호출하는 주디스 버틀러는 “나는 이와 같은 사유가 우리 시대에 있어 윤리적이면서도 동시에 정치적인 중요성을 갖고 있다고 제안한다. 왜냐하면 이런 사고 방식은 독립된 신체 속에 고립되어 존재하며 각자 분리되어 있는 개인들의 존재론을 넘어서 나아가는 상호의존성을 이해하는 한 방식을 제공해주기 때문이다.”라고 말하고 있다. 주디스 버틀러, 김응산 옮김(2023), 『지금은 대체 어떤 세계인가』, 창비, 66쪽.

될 수 있다. 스스로 원하는지의 여부와 관계없이 어느 누구도 어떤 사람 또는 상황의 영향력으로부터 온전히 자유로울 수 없다. 이 영향력은 최소한의 수준에서는 상호성을 전제로 펼쳐지고, 그렇게 주고받는 영향력들을 어떻게 인식하고 수용할 것인가가 바로 정치의 핵심 영역을 이루게 된다. 이렇게 주고받는 영향력은 권력(權力)이라는 이름으로 작동하면서 제도화되고 구체적인 정치제도를 만들어낸다.³⁾

현재 우리가 채택하고 있는 정치제도는 모든 구성원들 사이의 평등한 관계를 전제로 권력이 국민으로부터 나온다는 헌법적 질서를 법적 장치로 보장하면서 정착했다. 구체적으로는 1987년 시민항쟁의 결과로 개정된 헌법에 기초하여 일정 연령 이상의 모든 시민이 참여하는 투표로 권력의 운영 주체를 결정짓고 있다. 대통령과 각급 의원, 지방자치단체장 등이 선거를 통해 직접 선출되는 과정을 거치지만, 그 과정에서 정당이 중심이 되어 공직 후보를 추천하는 대의제 민주주의를 채택하고 있기도 하다.

머리말에서 언급한 것처럼, 우리 현실 정치에서 일차적인 문제로 부각된 것은 바로 그 정당들의 독과점으로 인한 선택권의 현저한 약화이다. 특정 지역에서는 특정 정당의 공천이 곧 당선을 의미하는 경우도 있고, 자격 미달 후보를 추천하더라도 다른 선택지가 보장되지 않아 기권 또는 울며 겨자먹기식 투표를 해야 하는 일이 빈번해지고 있다. 더 나아가 상대 후보를 한표라도 이기면 나뿐만 아니라 내가 속한 정당까지 다수당이 될 수 있는 승자독식 구조가 정착해서 가짜 뉴스나 흑색선전을 주요 선거전략으로 채택하는 경우가 일상화되고 있다. 그 결과는 곧 시민의 주권 침식이고, 자칫 시민은 허울뿐인 주권자로 전락할 가능성 또한 높아져 있는 상황이다.⁴⁾ 이런 정치 상황은 20세기 들어 우리가 채택한 ‘민주공화정’의 정착 과정과 함께 세계화된 자본주의의 맥락과 얽히면서 주어지는 것들이다. 1919년 3.1을 기점으로 출범한 대한민국 임시정부에서 ‘정체는 민주공화정으로 한다.’고 선언한 이후, 독립운동과 정부 수립을

3) 한병철은 영향력과 권력은 다르다고 강조한다. “영향력에는 자아 연속체를 구성하는 권력 특유의 지향성이 내재하지 않는다.”라면서, 영향력이 권력이 되기 위해서는 권력관계로의 변환이 전제되어야 한다고 말한다. 그러나 영향력이 그 자체로 특정한 지향성을 지닐 수밖에 없고 그 지향성이 권력관계를 전제로 펼쳐질 수 있는 가능성이 열려 있다는 점에서 이런 엄격한 구별은 다른 혼란을 초래할 수도 있다. 한병철, 김남시 옮김(2011), 『권력이란 무엇인가』, 문학과지성사, 33쪽 참조.

4) 현재의 대의민주주의에 대한 강력한 비판의 하나로 안젤 야페의 진단을 들 수 있다. 그는 “유권자로서 투표하러 가는 당신들은 범죄자이다.”라고 비판하고 있는데, 우리를 억압하고 지배하는 사람들을 대표로 뽑음으로써 우리 자신의 삶을 더 피폐하게 만드는 행위이기 때문이라는 것이다. 최근의 유력 정당들이 벌이는 적대적 공존을 전제로 하는 현실정치가 강요하는 우리의 고통들을 떠올려보면 그가 무엇을 말하고자 하는지 짐작할 수 있다. 안젤 야페, 강수돌 옮김(2021), 『파국이 온다: 낭떠러지 끝에 선 자본주의』, 천년의 상상, 76쪽 참조.

거쳐 1948년 대한민국헌법 규정으로 등장하게 된다.⁵⁾

정치적 영역의 위축 또는 왜곡은 다른 한편 자본주의 체제의 무한 욕망증식 구조와 얽히면서 삶의 의미와 관계 왜곡이라는 다른 뿔로 연결된다. 광복 이후 독재정권을 양산하면서 전개되던 자본주의는 그 국가가 이끄는 ‘국가독점 자본’을 자양분 삼아 성장했고, 1987년 6월 항쟁 이후에는 이른바 문민정부가 등장했음에도 ‘자본축적의 정치적 형식’에 있어서는 그다지 달라지지 않았다. 대의민주주의의 한계와 만나면서 선거에 필수적인 자금과 공천권 확보를 위해서는 자본과의 결탁이 필수적인 요소가 되어버린 것이다. 박현욱(2023)이 ‘자본의 무의식’이라고 표현하는 ‘자본에 의한 정치적인 것의 잠식’이 일상화되었고, 그 결과는 정치자금 관련 부당행위로 이어지며 유력한 진보정치인을 자살로 이끄는 비극으로 나타나기도 했다.⁶⁾

이 시점에서 ‘지금 우리에게 정치란 무엇일까’라는 물음은 복합적이고 중층적인 답변을 요구할 수밖에 없다. 그 정치가 경제는 물론 사회문화 전반과 세계화의 맥락에 깊이 연결되어 있다는 점에서 그러하고, ‘우리’라는 개념에서 추출할 수 있는 우리들 몸과 마음의 상호 얽힘이라는 차원을 고려할 수 있어야 한다는 점에서도 그러하다. 여기서 ‘깊은 연결’과 ‘상호 얽힘’이라는 개념에 주목할 필요가 있다. 그 연결과 얽힘의 구체적인 양상을 제대로 볼 수 있기 위한 전제는 우선 우리 삶의 바탕에 연결과 얽힘이 존재하고 있다는 사실을 인식하고 인정하는 일이다. 정치는 그 연결과 얽힘이 영향력의 차등으로 인해 노출시키는 현상 자체를 의미함과 동시에, 그 차등을 완화 또는 해소시키고자 노력하는 과정과 결과를 의미하기도 한다.

그런 점에서 정치는 정당을 중심으로 하는 대의제민주주의를 전제로 하는 권력 배분 및 행사라는 좁은 의미를 훌쩍 뛰어넘는, 삶 자체가 지닌 속성 중 하나로 정의될 수 있다. 누구나 서로 연결과 얽힘을 전제로 살아갈 수밖에 없고 그 얽힘과 연결에는 영향력의 주고받음이 자동적으로 포함된다는 점에서 그러하다. 21세기 초반 한국사회를 특징짓는 개념 중 하나인 시민사회를 염두에 두면 영향력의 주고받음 또한 평등한 관계 설정이 전제되어야 하지만, 그 평등이 곧 동일한 영향력을 주고받는다라는 의미는 아니다. 각자의 역할에 따라 다른

5) 우리 헌법 1조는 다음과 같다. ①대한민국은 민주공화국이다. ②대한민국의 주권은 국민에게 있고, 모든 권력은 국민으로부터 나온다. 법제처 국가법령정보센터의 ‘대한민국 헌법’에서 인용.

6) 박현욱, 김택균 율김(2023), 『자본의 무의식: 자본주의의 꿈과 한민족공동체를 향한 욕망』, 천년의 상상, 106-107쪽 참조.

영향력이 배정되고, 시민사회의 정치는 그 영향력이 인격적인 만남과 계약을 전제로 투명성과 책임을 동반해야 함을 강조한다.

“인간 가운데서 고을이나 나라를 다스리는 사람이 있다면 바셋타여, 그는 왕이지 고귀한 님이 아님을 알아야 합니다. 나는 출생과 가계 때문에 그를 고귀한 님이라고 하지 않습니다. 무엇인가에 매여 있다면, 그는 ‘존자여’라고 불리는 자일 뿐입니다. 아무 것에도 집착하지 않는 자를 나는 고귀한 님이라고 부릅니다.”(『바셋타의 경』, 『숫타니파타』)⁷⁾

왕과 ‘고귀한 님’을 구별하는 붓다의 음성이 담긴 경전의 한 부분이다. 출생에 따라 고귀한 님이 되는지, 아니면 행위에 따라 고귀한 님이 되는지를 놓고 논쟁을 벌이다가 결론을 내지 못한 바라문의 학인 바셋타와 바라드와자가 “수행자 고타마가 설명하는 대로 그 뜻을 새기도록 하자”(248쪽)라고 합의한 후에 붓다를 찾아와 문자 위와 같이 답변한 것이다. 붓다 시대에는 고을이나 나라를 다스리는 사람은 출생에 따라 정해졌음을 알 수 있고, 그가 권력을 갖고 있다고 해서 ‘고귀한 님’이라고 부를 수 없음을 붓다는 분명히 밝히고 있다.

붓다의 이 답변에서 우리는 이 시대 정치인의 위상에 관한 서로 다른 두 차원의 질문을 던져볼 수 있다. 하나는 이 시대 정치인이 ‘고귀한 님’을 지향하는 자여야 하는가 라는 수행자적 물음이고, 다른 하나는 정치인이 그런 목표를 추구하지 않아도 된다면 정치인은 과연 무엇을 하는 또는 해야 하는 사람인가 하는 정치학적 물음이다. 첫 번째 물음은 시민사회를 전제로 할 경우 시대착오적이라고 할 만큼의 어리석은 것으로 분류될 수 있다. 정치인이면 충분하지 수행자가 되어야 한다는 과업을 그에게 줄 수도 없고 또 그럴 필요도 없다는 반론이 가능한 지점이기도 하다. 그런 수행자적 위상과 역할에 대한 기대는 제정일치 시대에나 통용될 수 있는 것이라는 비판도 가능하다.

출생으로 주어지지 않는 우리 시대 정치인의 위상과 역할은 시민들의 선택과 위임이라는 전제 조건을 토대로 주어질 수 있고, 그 선택과 위임은 시민의 정치역량을 전제로 작동할 수 있을 때라야 비로소 정당화될 수 있다. 대의민주주의의 한계가 충분히 드러난 21세기 정치 상황 속에서는 그 한계를 극복할 수 있는 심의 또는 참여, 더 나아가 일정 영역에서의 직접 민주주의를 요구하고 있기도 하다. 우리 시대 정치인은 정치인이기 이전에 시민이다. 그에게 주어진

7) 전재성 역주(2020), 『숫타니파타』, 한국빠알리성전협회, 253쪽.

것은 임시적인 역할로서의 정치일 뿐이다. 그런 점에서 정치인에게 우선적으로 요구되는 것은 시민의식이고, 그것을 토대로 삼아 자신에게 주어진 임시적인 역할로서의 정치인 의식과 역량을 요구할 수 있다.

불교 정치이론의 특징을 전제로 우리 시대 정치인의 위상과 역할을 바라보고자 할 때 먼저 인식해야 하는 지점이다. 고따마 붓다라는 역사적 존재자의 정치와 정치인에 관한 견해를 불교 정치이론이라고 규정할 경우 그 한계는 비교적 명료하게 드러난다. 붓다 당시의 정치인은 출생에 따라 주어진 특별한 신분이자 역할이었고, 그것에는 비대칭적인 영향력 행사 권한이 폭력적 수단까지를 포함하여 전제된다. 우리 시대 정치인은 다만 시민의 선택과 위임을 토대로 임시적으로 더 많은 권한을 행사할 수 있는 역할을 부여받을 뿐이다.⁸⁾

불교 정치이론은 그런 점에서 일정한 한계를 지닌다는 평가도 가능한 지점이다. 출생에 의해서 부여받은 정치인의 지위와 역할은 시민들의 선택과 위임에 주어진 그것과 근본적인 차이를 지닐 수밖에 없고, 그런 전제 속에서 정치인에게 주어진 붓다의 가르침 또한 전면적인 재해석과 재구성을 거쳐야만 비로소 적용될 수 있다는 것이다. 다만 이 지점에서도 붓다는 그렇게 출생에 의해 주어진 ‘다스리는 사람’의 지위에 대해 높은 평가를 하지 않고, 그의 행위가 어떤 것에도 집착하지 않는 중도의 경지를 지닐 수 있을 때라야 ‘고귀한 님’으로 불릴 수 있다고 강조한 점에 유념할 필요는 있다.

그런 붓다의 정치인을 바라보는 관점은 우리 삶과 사회에서 정치가 차지할 수 있는 비중을 제한적으로 보고 있는 것으로 해석될 수 있고, 그것이 무어(M. J. Moore)로 하여금 불교 정치이론을 제한적 시민성 이론으로 보게 한 근거이기도 하다. 그러나 다른 한편 정치에서 시민의 중심 역할이 부각되어 있는 현재 상황 속에서는 정치의 비중 또한 충분히 확장될 수 있고, 정치를 정의하는 관점에 따라 우리의 모든 일이 영향력의 주고받음이라는 의미의 정치적인 차원과 분리될 수 없다는 주장도 불가능한 것은 아니다. 물론 이때의 정치는 분리된 영역으로서 그것이 아니라 경제와 사회, 문화 등으로 확장되면서 연결되어

8) 같은 맥락에서 유교 정치이론에 기반한 정치인의 위상 또한 전면적인 재구성을 거쳐야만 비로소 시대적 적합성을 지닐 수 있다. 양반이라는 신분을 전제로 하는 과거(科擧)라는 선발제도를 통해 등용된 조선의 관리들은 정약용의 표현과 같이 백성들을 다스리는 목민(牧民)이었고, 이 목민관 의식은 오늘날 날까지 고시라는 선발제도를 통해 ‘등용되는’ 고위 관료들에게 상당 부분 유지되고 있다. 이런 문제의식은 ‘노블리스 오블리주’로 상징되는 서구 전통의 관료의식으로도 잔존하고 있다. 문제를 더 악화시키는 것은 우리 지성계에서 이런 목민이나 노블리스, 즉 ‘고귀한 신분’이라는 개념은 무비판적으로 사용하는 관행이다.

있는 영역을 의미할 것이다.

이처럼 불교 정치이론을 넓은 의미로 확장할 경우, 그것은 붓다의 깨달음에 근거한 지혜와 자비를 우리 시대의 정치에 적용하고자 하는 모든 논의들을 포함한다. 붓다의 깨달음은 모든 존재하는 것들의 연기적 실상과 그것에서 비롯되는 고통에 초점이 맞춰져 있었다. 고통에서 벗어나기 위해서, 또는 고통을 해소하기 위해서는 이 연기법의 실상을 알고 그것을 현실 속에 구현하여 ‘아무 것에도 집착하지 않을 수 있는’, 고귀한 님이 되어야 한다. 그 구체적인 실천 방법이 팔정도(八正道)로 주어졌고, 팔정도는 바로 중도(中道)를 가리킨다.⁹⁾

넓은 의미의 불교 정치이론에 근거하여 우리 시대 정치인의 역할을 부여해보자면, 가장 중요한 역할은 우리 시대와 사회의 고통을 인식하고 수용하여 해소할 수 있는 구체적인 방안을 제시하고 실천하는 일이 된다. 이런 역할을 제대로 수행해낼 수 있으려면, 정치인 스스로 일정한 영역에서는 수행자가 되어야 한다는 당위적 요구가 따라 나온다. 그러나 이런 요구는 시민에게 최소도덕만을 요구할 수 있는 시민윤리적 관점에서 보아도 과도한 것으로 분류될 수 있고, 정치를 시민들의 요구를 반영하여 해결해주는 것으로 규정짓는 시민정치적 관점에서 보아도 역시 과도한 것이라는 평가가 가능해진다. 그렇게 보면 불교 정치이론은 시민사회의 정치이론으로서 부적합한 것이라는 결론에 이르게 될 가능성도 있다.

3 시민사회에서 중도(中道)의 정치는 가능할까...

시민사회는 시민이 주인인 사회다. 그 시민은 시민으로서 자유와 권리를 누림과 동시에, 자신이 속한 시민사회를 유지하고 보다 성숙한 사회로 만들어가야 하는 의무와 책임을 진다. 한편 우리 시민사회는 정치적으로는 자유민주주의, 경제적으로는 자본주의라는 이념을 헌법적 토대로 삼아 탄생했고 정착했다. 자유민주주의는 자유롭고 평등한 개인(個人, individual)을 중심축으로 삼아 모든 권력이 그 개인들로부터 나온다는 전제를 가지고 있는 정치이념이다. 자본주의는 개인의 이기심에 기반한 사적 소유권을 중시하면서 자유로운 경쟁을 통해 재화를 획득하는 것에 도덕적 정당성까지 부여하는 경제이념이다. 그런데

9) “부처님은 중(中)을 설하시면서 ‘양변을 버렸다.’고 하셨습니다. 양변을 떠난다는 것은 고락의 양 극단, 유무의 양 극단을 버리는 것이니, 그러기 위해서 ‘팔정도를 걸어라’고 말씀하신 것입니다.” 황성스님(2017), 『중도, 이 시대의 길』, 고요한 소리, 39쪽.

역사적인 전개 과정에서 자유민주주의와 자본주의는 깊은 친화성을 지니게 되었고, 20세기 중반을 넘어서면서부터 ‘민주자본주의’라는 결합된 형태의 정치경제학적 이념으로 자리잡아 세계를 지배하고 있다.

시민사회의 정치는 이런 맥락에서 경제와의 긴밀한 연계 속에서 전개될 수밖에 없고, 정치인은 그런 연계를 전제로 시민들이 먹고사는 생존의 문제를 일차적인 관심사로 지녀야 한다는 요구를 받는다. 그런데 자본주의 이념에서 생존 문제는 기본적으로 각 개인의 몫으로 분류된다. 자본주의 사회가 각 개인에게 보내는 가장 준엄하고 냉정한 명령은 ‘너 혼자 힘으로 살아 남아라’이다. 이 지점에서 정치인은 시민사회의 구성원들이 자신의 생존을 해결하는데 정치적 이거나 제도적인 도움을 주거나 장애를 없애주어야 한다는 요구를 받는다.

다른 한편 인간은 함께 어울려 살면서 생존 문제를 해결하는 동물이고, 이 ‘어울려 삶’은 곧 정치적 존재로서 인간의 속성을 부각시킨다. 생존을 해결하는 과정은 우선 식욕과 성욕 같은 생물학적 욕구를 충족시키는 것으로 전개되고, 이 욕구는 무언가를 자신의 것으로 만들어 쌓아두는 것으로, 즉 소유욕과 소유권으로 전환되어 일상을 지배하기 시작한다. 자본주의는 그 소유권을 전제로 자리 잡았고, 소비 욕망의 확장을 통해 존속 가능한 체제를 확립되어 오늘에 이르고 있다.

시민사회의 정치는 이와 같은 개인의 자유와 욕구를 함께 어울려 생존 문제를 해결해야만 하는 필연적인 공동체성을 어떻게 조화시켜 보다 나은 시민들의 삶을 가능하게 할 것인가를 과제로 삼는다. 이 과제는 모든 시민들에게 동등하게 주어지는 것이지만, 각자의 삶을 이끌어가기 바쁜 개인들이 자유민주주의라는 이념을 바탕으로 선택과 위임을 통해 정치인을 선발하여 공공의 것들을 해결해주기를 기대하는 체제가 바로 대의민주주의이다. 그 정치인들을 공급하는 대표적인 공간이 정당이고 그런 점에서 대의민주주의는 정당정치를 근간으로 삼는 결과를 낳았지만, 우리가 일관되게 관심을 가져온 것처럼 양대 정당의 적대적인 공생으로 인해 대표성을 상실하고 자신들의 이권만을 위해 투쟁하는 반정치적 상황과 마주하고 있다.

이런 상황을 인지한다면 붓다는 어떤 해석과 해결책을 내놓을 수 있을까? 이 지점에서 우리가 먼저 생각해보아야 하는 것은 붓다가 생각했던 정치 또는 정치가와 시민사회의 정치 또는 정치가 사이의 차별성임을 염두에 두는 일이다.

붓다에게 정치는 기본적으로 왕이 중심이 되어 나라를 안정되게 하고 백성들의 풍요로운 삶을 가능하게 하는 것이었고, 그 왕을 상징하는 개념이 전륜성왕(轉輪聖王)이다. 그런데 앞에서 살펴본 정치인 분류 기준에 따르면, 전륜성왕은 다스리는 자일뿐만 아니라 ‘고귀한 님’이기도 하다. 정치인이면서 수행자인 전륜성왕은 그럼 우리 시민사회의 정치인으로 적합한 인물일 수 있을까...

“아난다여, 그렇게 말하지 말라. 아난다여, 꾸시나라를 조그맣고 척박하고 불품없는 도시라고 그렇게 말하지 말라. 아난다여, 옛적에 마하숫다사나라는 전륜성왕이 있었나니, 그는 정의로운 분이요 법다운 왕이었으며, 사방을 정복한 승리자여서 나라를 안정되게 하고 일곱 가지 보배를 두루 갖추었다. 아난다여, 이 꾸시나라는 마하숫다사나 왕이 다스리던 꾸사와띠라는 수도였다.”(『대반열반경』 『디가니까야』 2)¹⁰⁾

마하숫다사나는 붓다가 전륜성왕의 구체적인 사례로 등장시키고 있는 인물이다. 열반지였던 꾸시나라를 제자 아난다가 ‘조그맣고 척박하고 불품없는 도시’라고 말하면서 다른 곳에서 열반에 드시라고 간청하자, 바로 이곳이 마하숫다사나라는 전륜성왕이 다스렸던 수도 ‘꾸사와띠’라고 상기시키면서 그는 정의로운 분이고 법다운 왕이었다고 강조하고 있다. 그는 나라를 안정되게 했을 뿐만 아니라 일곱 가지 보배도 갖추고 있었다. 이 일곱 가지 보배는 이어지는 「마하숫다사나 경」에서 자세히 묘사되고 있다. 윤보(輪寶)와 상보(象寶), 마보(馬寶), 보배보(寶貝寶), 여인보(女人寶)에 이어 장자보(長子寶)와 국무대신 보배를 전륜성왕이 갖춘 일곱 가지 보배로 들고 있다. 그중에서 정치와 관련지어 특히 주목할 만한 보배는 ‘국무대신 보배’이다.

“다시 아난다여, 마하숫다사나 왕에게는 국무대신 보배가 나타났다. 현명하고 영리하고 슬기롭고 힘이 있어서 전륜성왕이 증장해야 할 것을 증장하고, 없애야 할 것을 없애게 하며 확립해야 할 것을 확립하게 한다. 그는 마하숫다사나 왕에게 와서 이렇게 말했다. ‘폐하! 폐하께서는 편히 계십시오. 제가 통치를 하겠습니다.’라고.”(『마하숫다사나 경』 『디가니까야』 2)¹¹⁾

여기서는 정치가 아닌 통치 개념이 등장하고 있음에 주목할 필요가 있다. 국무대신은 통치를 하는 왕과 같은 역할을 맡고, 전륜성왕은 ‘고귀한 님’까지를 포

10) 대림스님 옮김(2021), 『디가니까야 2』, 초기불전연구원, 275쪽.

11) 대림스님 옮김(2021), 앞의 경전, 319쪽.

괄하는 전능하고 전인적인 인격체로 등장하고 있는 셈이다. 시민사회에서는 이런 형태의 정치인은 부적합함을 앞 절에서 충분히 살펴보았다.¹²⁾ 우리 시대의 정치와 정치인은 시민과 시민사회를 전제로 하고 있고, 그런 점에서 정치인 또한 자신이 시민임을 인식하는 일을 우선적인 과제로 받아들여야 한다. 그런데 그에게는 일반 시민들이 일상에 묻혀서 제대로 해결하지 못하는 공공의 일들을 해결할 수 있는 역량 또한 요구된다. 물론 이 역량은 시민으로 성장하는 과정에서 누구나 갖추어야 하는 것이다. 모든 시민을 대상으로 하는 시민교육은 곧 시민사회의 지도자 양성교육과 분리될 수 없는 셈이다.

그렇다면 시민교육에서 중도(中道)의 교육은 어떤 의미를 지닐 수 있을까? 중도는 나 자신과 내가 처해 있는 현실, 사회를 있는 그대로 알고 보는 여실지견(如實知見)의 지혜와도 통한다. 시민교육 또한 시민과 우리 시민사회가 처한 현실과 상황을 있는 그대로 알고 볼 수 있는 역량을 길러주는 것을 출발점으로 삼아야 하고, 그런 점에서 중도의 교육 자체가 시민교육의 배경으로 자리할 수 있다. 문제가 될 수 있는 지점이 있다면, 좁은 의미의 시민교육에서 ‘어떻게 살 것인가’와 같은 최대도덕 문제는 개인의 몫으로 남겨두어야 한다고 믿어왔던 전통이다. 전통 공동체의 맥락을 제대로 이어받지도 못했고, 그렇다고 서구 시민사회의 근간 중 하나인 공화주의 전통을 수용하지도 못한 우리는 21세기 들러 부모나 교사일지라도 자녀와 제자의 최대도덕 물음에는 간섭할 수 없다는, 강한 자유지상주의적 신념을 갖게 되었다.¹³⁾

이런 신념은 시민사회의 인간과 사회가 지닌 두 가지 측면을 제대로 보지 못하는 데서 오는 잘못된 것이다. 우선 시민사회라고 하더라도 ‘고립되고 이기적인 개인’은 현실 속에서 존재할 수 없는 가상의 존재자일 뿐이라는 사실에 대한 무지에서 오는 것이다. 인간은 다른 존재자들과의 연결을 통해서만 비로소 존재할 수 있고, 또 이기적인 욕구를 제대로 충족시키기 위해서라도 서로 공감하고 협력할 수밖에 없는 본성을 지니게 되었음이 뇌과학 연구를 통해 확연하

12) 그런 맥락에서 불교 경전에 등장하는 대부분의 정치인은 시민들 사이의 수평적인 관계를 전제로 하는 정치가 아니라 수직적인 관계를 전제로 하는 통치(統治)를 하는 사람들임에 유의할 필요가 있다. “법으로써 여자들을 가르치고, 법으로써 왕자나 대신, 관리, 백성들을 가르치고 훈계하며, 사문이나 바라문과 같은 수행자는 물론이요 저 짐승들까지도 법으로써 보살피라”(『전륜성왕수행경전』)나, “나라의 임금은 백성을 자식처럼 사랑해야 한다. 노인들을 양육하고 고독한 이들을 구제하여야 한다.”(『대승본생심지관경』)는 구절이 대표적인 부분이다. 여기서 인용은 성열 편역(2007), 『부처님 말씀』, 현암사, 제7편 ‘정치문제’, 677쪽, 689쪽에서 가져온 것이다.

13) 최근 문제로 부상한 학교 교사의 교육권 실종 문제도 이 상황과 긴밀한 연관성을 지닌다고 볼 수 있다. 자신의 아이가 교사에게 어떤 교육적인 말을 듣고 상처를 받았다면 ‘아동학대’에 해당한다고 생각하는 학부모가 우리 사회 전반에서 급증한 결과물일 수 있다는 분석이다.

게 검증되고 있다. 다른 한 측면은 민주자본주의에 기반한 시민사회의 역사적이고 절대적인 한계에 관한 인식 부족을 들 수 있다. 개인의 욕망을 무한대로 자극하면서 전개된 소비사회로서 시민사회는 기후 위기로 상징되는 절대적인 존립 자체의 한계와 마주하고 있다. 이 위기의 원인을 그 뿌리로 올라가 찾아내 대처하지 않는다면 조만간 지구상에서 인류 자체가 사라질 수 있다는 위기감은 핵무기의 절대량과 상시적인 전쟁 위험과 연결되면서 현실이 된 지 오래다. 어떻게든 이 위기를 극복할 수 있는 근원적인 대안을 찾아내야만 한다는 절박감 속에서 더 이상 각자의 삶은 오로지 각자가 알아서 해야 한다는, 자유지상주의적 신념은 그 정당성의 근거를 상당 부분 상실했다.

시민 모두가 이 위기를 인식하고 자신의 것으로, 또 우리 모두의 것으로 수용할 수 있을 때라야 비로소 극복 또는 해소가 가능하고, 우리 사회의 정치 또한 바로 이 지점에서 자신의 자리를 찾고 정치인은 구체적인 실천 방안까지 마련해 제도화하고 문화를 바꾸는데 앞장 서야 한다는 요구와 마주하고 있다. 중도의 정치는 우리 시민 모두가 이런 전반적인 상황과 맥락을 이해하고 자신의 것으로 수용하는 과정에서 작동할 수 있고 또 작동해야만 한다. 이때의 중도는 우리 인간과 삶, 사회의 실상 자체를 있는 그대로 알고 보는 데서 출발해서 그 과정에서 생겨나는 고통을 직시하고 해소하는 실천까지를 의미한다. 중도의 정치는 같은 과정이 정치라는 차원에서 전개되는 것을 의미하고, 그렇게 본다면 시민사회에서도 중도의 정치는 꼭 필요한 것이라고 말할 수 있다. 또한 모든 시민이 정치인이 될 수 있는 최소한의 자격을 갖추고 있는 만큼 그 역할을 맡게 되었을 때 제대로 수행해낼 수 있는 역량을 갖추어 줄 수 있게 하는 넓은 의미의 정치교육으로서 시민교육의 필수화 요구가 정당화된다.¹⁴⁾

4. '정치의 중도 지향'을 위한 몇 가지 생각

시민사회에서 정치는 모든 사람들의 권리이자 의무이다. 시민의 자유와 시민들 사이의 평등한 관계를 전제로 영향력을 주고받는 과정과 결과를 문화와 제도로 형성해가는 것이 곧 정치의 핵심 영역이 된다. 그런 점에서 시민은 정치의 주체이자 대상이라고 규정지을 수 있다. 시민교육이 시민사회를 유지하고 발전

14) 우리 학교교육의 기본 성격과 목표는 시민교육에 초점이 맞춰져 있다. 특히 유치원에서 중학교에 이르는 의무교육으로서 학교교육은 시민교육 자체라고 할 만하다. 보다 상세한 논의는 박병기(2020), 『우리 시민교육의 새로운 좌표』, 씨아이알, 7장 '우리 학교 시민교육의 목표와 정당화 근거'를 참조할 수 있다.

시키는 필수 요소가 되는 이유이기도 하고, 정치에 관한 무관심을 쉽게 허용할 수 없는 이유이기도 하다.

불교는 이 정치가 펼쳐지는 장에 관한 여실지견의 지혜를 바탕으로 보다 나은 삶과 사회를 위한 정치가 무엇일지에 관한 견해를 제공해줄 수 있다는 점에서 정치이론을 지니고 있고, 그 불교 정치이론은 붓다가 깨친 다르마의 정치 영역에의 적용이라고 볼 수 있다. 그런데 붓다 당시의 정치구조인 왕국 중심의 통치체제가 전문성왕과 같은 이상적인 통치자의 존재를 전제로 했고, 동시에 수행자 공동체의 자율성을 일정하게 존중하는 분위기 속에서 펼쳐진 ‘백성을 위한 정치’를 지향했음을 함께 확인했다.

이 불교 정치이론은 시민에 의한 정치를 출발점으로 삼는 시민사회의 정치와는 일정한 긴장 관계를 드러내는 전통적인 정치이론 중 하나임을 인정하면서도, 우리는 사람과 삶의 실상에 관한 여실지견을 바탕으로 보다 나은 삶과 사회를 지향하는 것이 불교 정치이론의 핵심 목표일 수 있음도 확인할 수 있었다. 그 구체적인 지향을 ‘정치의 중도 지향’이라고 부를 수 있고, 이 중도 지향은 ‘중도의 정치’라는 개념으로 현실 정치의 비판적 분석과 대안 제시의 준거가 될 수 있다. 이러한 정치의 중도 지향을 위한 몇 가지 생각을 지금까지의 논의를 토대로 정리하여 제안하는 것으로 발제를 마무리하고자 한다.

가. 시민의 존재 실상 인식: 연기적 독존(緣起的 獨尊)의 인식과 수용

우리 정치의 현실을 인식하고 극복할 수 있는 불교적 대안을 찾는 과정에서 먼저 주목해야 하는 것은 정치적 존재인 인간의 존재 실상을 있는 그대로 바라볼 수 있는 대안적 관점이다. 독립성과 이기성을 토대로 그 인간들의 이익을 최대화하는 계약의 산물로 사회를 바라보는 서구 근대 이후의 계약론적 관점은 비현실성과 지속 불가능성이라는 두 가지 한계와 마주하고 있다. 인간의 본성 중에서 이기성에만 주목하면서 독립적으로도 생존할 수 있다는 명제는 비현실적일 뿐만 아니라, 비과학적임이 드러나고 있다. 인간은 이기적이면서도 이타적인 존재이고, 누군가에게 의존하지 않으면 존재 자체를 보장받을 수 없는 연기적 존재자이다. 누군가와 의 연기적 의존성은 각 개인의 삶의 의미 영역과 이어지고, 그것은 다시 다른 존재자들을 떠받치는 기반이 되기도 한다는 점에서 존귀함으로 연결된다.

우리 시민사회에서 불교 정치이론은 각 시민의 삶 속에 새겨져 있는 이러한 연기적 독존성(緣起的 獨尊性)을 인식하고 수용할 수 있게 하는 실천적 대안을 제공해줄 수 있다. 연기적으로 얽혀 있을 때라야 비로소 존재성 획득이 가능한 인간을 비롯한 모든 존재하는 것들은 연기성(緣起性)과 독존성(獨尊性)이라는 두 가지 맥락의 속성을 부여받는다. 연기성을 토대로 다른 존재자들을 존재하게 한다는 점에서 존귀하고, 그 존귀함은 거꾸로 나를 존재하게 하는 다른 존재자의 그것으로 연결된다. 인간에게 주어지는 특성이 있다면 그 연기성과 독존성을 인식하여 존재 실상을 있는 그대로 바라볼 수 있는 가능성, 즉 깨달음의 가능성에서 좀 더 유리한 지위를 보장받는 점일 뿐이다.

우리 정치 현실 속에 만연해 있는 혐오와 배제의 몸짓들은 우리 시민의 존재 자체가 지니는 이런 속성들에 관한 무지와 그 무지로 인해 무한히 확장되는 어리석음과 탐욕의 산물이다. 정치적 사안을 바라보는 관점의 차이는 불가피할 뿐만 아니라 각 관점이 지닐 수 있는 진리의 일단들이 모여 보다 나은 관점을 형성할 수 있는 가능성에 열려 있다는 점에서 화쟁적 의미를 지닐 수도 있다. 그러나 자신의 관점만이 진리에 열려 있다는 잘못된 믿음으로 전환될 경우 의견이 다른 사람을 틀린 사람으로 규정하면서 증오하거나 배제하는 결과로 이어질 수 있고, 이미 우리 현실 속에서 쉽게 찾아볼 수 있는 상황이다. 거기에 확증편향에 근거한 일방적인 소식이나 가짜뉴스를 지속적으로 전달하는 소통망이 손안으로 들어오면서, 대립은 점차 극단화되고 혐오와 배제는 일상적인 현실이 되어 가고 있기도 하다.¹⁵⁾

이런 상황을 극복하기 위해서 가장 먼저 필요한 것은 이 실상을 정확히 인식하면서 그것이 얼마나 우리의 존재 실상에 위배되는 일인지를 깨닫는 일이다. 인간을 비롯한 존재하는 것들을 바라보는 불교적 관점은 서로가 서로의 존재를 가능하게 하는 조건이라는 것과 바로 그 사실로 인해 존귀성이 확보된다는 것이다. 홀로 있어도 존귀하고 존엄하다는 붓다의 선언은 바로 이 연기적 독존성을 전제로 한 것으로 볼 수 있고, 이 사실을 인식하는 일이 우리 시민들에게 주어진 가장 시급하고 절박한 과제임을 깨닫게 하는 근거가 되기도 한다. 이는

15) 한국정치학회의 연구 결과(2023)에 의하면, 우리 사회의 정치적 양극화 현상은 이념적 양극화와 정서적 양극화로 나누어 살펴볼 수 있는데 선거철이 다가오면 양대 정당이 모두 중도 정당화되는 경향을 보임으로써 유권자들 자체의 양극화가 지난 20년 동안 좀 더 심각해졌다고는 보기 어렵다고 한다. 그러나 지난 대선 이후의 상황은 양대 정당의 특정 정치인을 향하는 일방적인 지지를 보이는 세력들의 힘이 각 정당 안에서 급격히 강화되고 있다는 증거는 어렵지 않게 찾아볼 수 있다. 한국정치학회 최아진 외(2023), 『한국사회의 과제와 전망』, 경제·인문사회연구회, 55-56쪽 참조.

시민을 주인공으로 하는 정치와 교육이 만나야 하는 접점을 부각시키는 토대이기도 하다.

나. 실천을 통한 인류의 위기 극복: 동체의식(同體意識)에 기반한 실천의 연대

올바른 인식은 실천을 일정 부분 담보한다. 제대로 알고서도 그 자리에 머물러 있기란 쉬운 일이 아니기 때문이다. 물론 인식이 곧 실천이라고 보기는 어렵다. 단박깨침[頓悟]의 가능성을 열어 두어야 하겠지만, 우리가 지니고 있는 습(習)의 무게로 인해 실천은 더디거나 미뤄질 가능성 또한 인정할 필요가 있다.

우리가 몸으로 느낄 수 있을 정도로 심각해진 기후 위기는 그러한 인식과 실천 사이의 거리가 좀처럼 좁혀지지 않아 점점 더 악화되고 있을 뿐만 아니라 파국을 향해 가고 있는 데도 제대로 된 대책을 마련해내지 못하고 있는 대표적인 사례로 꼽을 만하다. 정치를 인간들이 무리지어 살면서 생길 수밖에 없는 갈등과 문제들을 해결하기 위한 장치 중 하나라고도 정의할 수 있고, 이 정의를 수용할 경우 우리 정치의 가장 중심축이 바로 이 기후 위기에 대한 대응책 마련이어야 한다. 그러나 우리 정치 현실에서 기후 위기 문제는 늘 뒷전이거나 말로만 강조하는 구호에 그치고 있다. 기후 위기와 같은 생태 문제를 중심에 두고 출범했다고 강조하는 녹색당이 국회 의석을 한 석도 점유하지 못하고 있고, 양대 정당들의 주요 관심사 속에서 이 문제를 찾아보기는 지극히 어렵다.¹⁶⁾

그럼 어떻게 해야 하는 것일까? 시민사회인 우리 사회에서 이 문제를 해결할 수 있는 주인공은 시민일 수밖에 없지만, 그 시민들 각각은 자칫 자신의 고립성과 무능력을 자각하면서 절망하여 포기할 수 있고, 실제로 많은 시민들이 그런 모습을 보이고 있기도 하다. 그러나 시민의 연기적 독존성을 인식할 수 있게 되면 그 긴밀한 연결 과정을 통해 상상 이상의 전환을 가져올 수 있고, 그것 말고는 다른 대안을 찾기도 어렵다. 바로 이 지점에서 우리는 시민들의 공동체인 시민사회의 연결망을 확인하고 싶어 하지만, 자유주의나 공동체주의, 공화주의 등의 시민사회 정치이론 속에서 이론적 차원이 아닌 실천적인 차원

16) 녹색당은 생태적 지혜와 사회정의, 직접·참여·풀뿌리 민주주의, 비폭력 평화, 지속가능성, 다양성 옹호, 지구적 행동과 국제연대 등 7가지 강령을 내세우고 있다. 그러나 그들이 강조하고 있는 강령들이 실제 우리 사회에서 얼마나 작동하고 있는지에 대해서는 부정적인 평가를 내릴 수밖에 없다. kgreen.org '녹색당 강령' 참조, 20230901 검색.

을 찾아내기란 매우 어려운 일이 되어 있다. 그 이론들이 주로 이론적 차원의 논의에 그치거나, 우리 시대와의 실천적인 접점 모색에서 실패하고 있기 때문일 것이다. 특히 개별화된 시민들 사이의 연결고리를 찾는 지점에서 자신의 이익을 기반으로 하는 계약과 공동체 자체의 독자성, 공공의 것에 인식을 강조하지만, 그것들이 실천적인 영역으로까지 확장되는 과정에서는 현저한 위약성을 노출시키고 있다.

불교 정치이론은 바로 이 지점에서 동체성(同體性)에 관한 인식을 토대로 나와 남을 분리시키지 않으면서도 각자의 자율성을 인정할 수 있는 이론적·실천적 근거를 제시해줄 수 있다. 나와 남은 분리될 수 없지만 그렇다고 해서 하나도 아니라는 불이적(不二的) 관점은 시민사회의 인간관계를 위한 대안이 될 수 있는 가능성을 갖추고 있다. 각자의 삶이 지니는 고유성을 존중하면서도 타자와의 연기적 고리를 전제로 하지 않는 삶이란 존재할 수 없다는 인식을 확장해가면서, 현실공간과 가상공간을 넘나들며 지속시킬 수 있는 새로운 공동체를 설정할 수 있다.

이러한 공동체는 시민들 각자의 실천을 자연스럽게 연결짓는 연대(連帶)를 가능하게 하는 연결고리로 작동할 수도 있다. 각자의 일상에서 존재자의 연기성을 직시할 수 있는 수행을 기반으로 현재 우리가 처한 위기를 극복할 수 있는 소욕지족(少欲知足)을 실천하는 일은 동체의식을 통해 다른 존재자들과 연결될 수 있게 되고, 그 연결망은 탐욕의 노골적이고 지속적인 자극을 통해 끝없이 확장하면서 우리 모두의 삶을 위협하고 있는 자본주의적 삶의 양식에 맞설 수 있는 힘을 지니게 할 수 있다. 그런 연결망을 제도정치체제의 속으로 확산시켜갈 수 있다면 위기에 대응하는 근원적인 해소의 길 또한 열릴 수 있을 것이다.

붓다의 관점에서 정치는 일차적으로 왕이 중심이 되어 전개되는 세속의 정치였지만, 전륜성왕 개념을 통해 확장되는 정치는 출생에 따른 왕의 지위와 역할을 배제하지 않으면서도 수행을 통해 아무 것에도 집착하지 않는 ‘고귀한 님’으로서 왕이 펼치는 정치이다. 그것은 ‘법에 의지하고 공경하면서 백성들과 군대와 크샤트리아와 가신들, 바라문은 물론 읍과 지방민들, 짐승과 새들을 법답게 살피고 감싸고 보호하는 일’이다.¹⁷⁾ ‘모든 존재하는 것들을 위한 정치’라고 볼 수 있고, 그것만으로도 인간을 넘어서는 중생들까지 포용하는 정치라는 점

17) 각목스님 율김(2006), 「전륜성왕 사자후경」, 『디가니까야』 3, 초기불전연구원, 125쪽 참조.

에서 평가받을 만하다. 그러나 우리 시대는 시민이 주인공인 시대이고, 정치 또한 ‘**시민에 의한 정치**’여야 한다는 점에서 한계 또한 뚜렷하게 인식할 필요가 있음을 이 글 전반을 통해 강조하고자 했다. 그런 점에서 우리는 모든 시민이 ‘**왕**’이 되어야 하는 시대를 살고 있다고도 말할 수 있다.

불교 정치이론은 붓다의 관점에서 정치를 바라보는 이론이고, 그것이 현재적 의미를 지닐 수 있기 위해서는 시민이 보살이 되어야 한다는 당위적 명제를 포용할 수 있어야만 한다. 누구나 자신의 삶과 그 삶에 연기적으로 얽혀 형성되고 전개되는 사회의 실상을 있는 그대로 알고 볼 수 있는 능력을 갖추어야 하고, 이를 위해서는 시민 모두가 수행의 과정을 자신의 일상 속으로 포함할 수 있어야 한다는 어려운 요청과도 마주할 수밖에 없다. 이 시대에 불교는 그런 시민보살의 가능성을 입증해내야 한다는 요구와 마주하고 있다고 말할 수도 있다.

불교공동체 구성원들이 이런 요청과 요구를 외면할 수 없다는 사실에 동의할 수 있다면, 다른 한편으로는 붓다가 발견한 존재 실상에 관한 진리인 연기성과 독존성을 우리 시대의 과학과 철학에 근거하여 재구성해냄으로써 시민사회 일반으로의 확장을 기대할 수 있다. 정치 영역 또한 마찬가지로 그것을 우리는 ‘중도의 정치’ 또는 ‘정치의 중도 지향’이라는 표현으로 담아보고자 했다. 그 구체적인 양상으로 제시하고자 한 연기적 독존의 인식과 수용을 통한 시민의 존재 실상 인식이라는 이론이고 교육적인 과제와, 동체인식을 전제로 하는 일상의 실천과 연대라는 실천적 과제를 구현할 수 있는 정치가 불교 정치이론이 제안하고자 하는 바람직한 정치일 것이다.

MEMO

MEMO
