

훈습(熏習)의 교육적 의의 연구

이 지 중

《요약》

교육은 언제나 인간이해를 전제로 한다. 훈습은 불교철학에서 인간의 인식이 어떻게 구성되고 전변하며, 변이하는지를 해명하는 것이다. 우리는 훈습에서 불교철학의 인간이해를 이해할 수 있고, 또 해명할 수 있다. 그래서 필자는 교육의 바람직한 방향의 설정을 위한 인간본질의 이해를, 훈습을 통한 불교 철학적 시각에서 찾고자 한다. 불교철학은 오직 인간의 창조성과 주체성만이 인간의 자유와 평등을 증득할 수 있게 하는 힘이라고 본다. 인간의 인식은 오직 인간 스스로의 훈습에 의해 가능하다. 외부의 실재적 힘이나 권위는 헛된 경계일 뿐만 아니라, 인간의 자유와 평등의 증득에 방해가 된다고 물리친다. 그렇지만 스승의 원조는 반드시 필요한 것이라 여긴다. 이러한 모든 것은 훈습의 개념적 접근으로 해명할 수 있다. 필자는 여기서 훈습의 교육적 의의를 따져보고, 흔히 인간성 상실의 시대라 불리는 현대에 참된 인간성의 실현을 위한 새로운 교육적 방법의 시론적 접근을 모색하고자 한다.

핵심주제어: 인간이해, 언설훈습, 문훈습, 아리아식계, 지혜

A Study of Vāsanā In Education

Ji Joong - Lee

<Abstract>

Education always make premise the understanding what the human beings is. It is Vāsanā (熏習) that elucidates how to be constituted opinions and knowledges of the human beings, to transfer and reform through Buddhist philosophy. We could understand and elucidate the sight

of understanding of what human beings is on the conceptual approach of *Vāsanā*. So, I tried to get a new scope for setting up the desirable educational orientation, which can be possible on the understanding of what is the human being, on Buddhist philosophy of *Vāsanā*. Buddhist philosophy is regarded that human being's creativity and subjectivity is the only power we can attain freedom and peace from. As the constitution of opinions and knowledges can be possible through human being's own *Vāsanā*. Power and the authority of outer object are nothing but the deluded sight(image) and hindrance from attaining freedom and peace of human being. But teacher's assistance is the critical factor in Buddhist philosophy, which can be elucidated by *Vāsanā*. So I want to make clear the educational meaning of *Vāsanā* in Buddhist philosophy, and to try to cast a new scope and sequence what education does for realizing humanity in the contemporary society what is called generally the period of the lost of humanity.

Key words: The understanding what the human beings is, *Vāsanā*(熏習), realizing humanity

I. 들어가는 말

교육은 언제나 인간본질의 이해를 전제로 한다. 동·서양의 문화에서 교육의 어원이 내포하는 공통점은, “인간을 어떤 일정한 방향으로 이끈다”는 의미를 가지고 있다.¹⁾ 이 방향이 “바람직한” “참다운” “올바른” 혹은 “쓸모 있는” 등의 정적(正的)인 것을 뜻한다는 것, 그리고 어떠한 인간이해를 전제로 두고 있다는 것은 분명하다고 할 수 있다. 인간본질의 철저한 이해에 의해서만, 비로소 우리는 교육이 지향할 수 있는 바람직한 방향의 설정과 아울러 교육의 실천을 위한 교육과정의 정립도 가능할 수 있기 때문이다.

훈습(熏習)은 불교철학 가운데 인간의 인식이 어떻게 구성되고 변이하는가를 밝히는

1) 우리말 가운데 교육에 해당하는 말에 「가르친다」는 말이 있다. 이 말은 「가리킨다」, 「가르다」라는 말과 그 어원을 같이 하는 것인데, 교육은 일정한 방향으로의 발전이나 성장의 뜻을 내포하고 있다고 볼 수 있다. 漢字의 교육이라는 어원 역시 「教」라는 글자는 회초리를 손에 잡고 아동을 때려서 교도한다는 뜻이 있고, 「育」이라는 글자의 源義는 아동을 가슴(胸·肉月)속에 품고 그 성장을 조성시켜 착하게 기른다는 뜻으로 쓰여져, 교육을 외부에서 또는 성숙자에 의하여 어린이의 내면적 가능성의 자연적 성장을 조성하는 것으로 보고 있음을 알 수 있다. 또한 영어의 Education이나 불어의 l'education이란 용어는 라틴어에서 유래한 것으로 「e」+ducare=educate이 되어, 「인간이 속에 잠재적으로 지니고 있는 것을 밖으로 끌어낸다」의 뜻으로서 여러 자질을 잘 길러 준다는 뜻이다. 회랍어의 Paidagogos에 어원을 두고 있는 교육학이라는 영어의 Pedagogy 역시 어린이에게 길을 안내한다는 말이다.

것이다. 훈습으로 우리는 불교철학의 인간이해를 해명할 수 있고, 또 이해할 수 있다. 그래서 필자는 훈습을 철저히 이해한다면, 교육이 필요로 하는 인간본질의 이해에 새로운 시각을 얻을 수 있지 않을까 생각하였다. 따라서 필자는 먼저 불교철학이 갖는 인간이해의 기본적 관점과 그 이해의 배경을 연기관(緣起觀)을 통해 밝혀보고, 이어서 이 연기에 의해 구성되는 인간의 마음인 아리야식계를 훈습의 개념적 접근을 통해 살펴볼까 한다. 그리고 훈습이 갖는 교육적 의의(意義)와 교육의 바람직한 방향을 모색할 것이다. 이와 아울러 필자는 교육의 관점에서도 불교철학의 인간이해와 훈습을 살피고자 한다. 일방적으로 불교철학의 관점에서 교육을 논할 때 자칫 범하기 쉬운 도그마적 관점을 지양(止揚)하기 위해서다. 또한 불교철학의 인간이해가 보편적이고 타당한 “교육의 규범”과, 교육학적 이론설정의 대상으로서 그 정당성을 얻기 위해서도 필요한 시각이기 때문이다. 필자가 이 논문에서 논하고자 하는 불교철학의 인간이해는, 진제(眞諦) 역의 『섭대승론석』²⁾의 관점을 중심으로 삼은 것이며, 이것은 유식학의 구유식(舊唯識)을 뜻하는 것임을 미리 밝혀둔다.

II. 인간이해와 교육

인간이해의 바탕 위에서 교육은 그 바람직한 방향과 내용을 이끌 수 있다. 그런데 인간본질의 이해에는 반드시 인간의 삶에서 부정할 수 없는 경험적 사실로서의 교육의 문제를 수반하게 마련이다. 인간은 형식적이든 비형식적이든, 교육을 통하여 인간본질의 가능성을 그의 삶에서 실현할 수 있기 때문이다. 그래서 이미 칸트(Kant)는 그의 교육학의 첫머리에 “인간은 교육되어져야만 하는 유일한 존재다”라고 말하고 있다.³⁾ 그렇지만 그의 사상은 인간의 이해를 위해 의미하는 것은 무엇인가가 문제로 제기되지 않았다. 오히려 외부로부터 주어진 사실로부터 수용된 것이라고 할 수 있다. 이러한 상황에서 랑에펠드(Langeveld)가 “인간이 교육하고 교육받고, 또 교육을 필요로 하는 존재라는 사실이야말로 인간상의 가장 근본적인 특징들 가운데 하나이다.”⁴⁾라고 인간을

2) 眞諦가 번역한 無着論, 世親釋의 섭대승론석(大正藏經 31: 152-270)을 말한다. 이 논(論)은 A.D 4세기경 Āsanga(無着)가, 이 논(論)의 주석서인 석(釋)은 동생인 Vasubāṇḍhu(世親)가 썼다. 대승불교권에서는 이 책이 번역된 시기를 기준으로 眞諦에 의한 번역된 논서를 구유식으로, 당(唐)시대에 현장(玄奘)의 번역을 신유식이라 한다.

3) 임마누엘 칸트, 임태평역, 『교육이론』, (대구 : 이문출판사, 1984), 9쪽.

4) Bollnow, 오인탁·정혜영 공역, 『교육의 인간학』, (서울 : 문음사, 1969), 67-68쪽.

규정하는 것은 매우 적절하다고 할 수 있다.

이러한 점에서 교육을 그 목표와 관련하여 보면, “인간이란 어떻게 살아가야 하는가”라고 하는 질문이 반드시 필요하다는 것을 알 수 있다. 그리고 이 질문은 “인간이란 무엇인가”라고 하는 물음과 불가분한 것이라 할 수 있다.⁵⁾ 따라서 우리가 교육하기 위해서는 교육과 같은 현상이 인간의 삶 속에 있다는 전혀 의심할 수 없는 경험적인 사실로부터 출발하여, 이 사실이 인간의 본질에 관하여 우리에게 가르쳐 주는 것이 무엇인지를 읽어 내는 노력을 게을리해서는 안된다고 생각한다.

여기서 시각을 잠시 1945년 이후 독일을 중심으로 새로운 교육학의 관점으로 성립한 교육인간학으로 돌려보자.⁶⁾ 교육인간학은 기본적 인간학뿐만 아니라 철학적 인간학에 의존하면서 인간학적인 문제를 교육학적인 전망 아래서 연구하려 한다. 철학적 인간학은 경험과학들의 인간이해에 의존하면서 인간의 삶의 세계를 통하여 인간 본질의 이해를 추구하는 것이다. 그러므로 교육인간학의 과제는, 서로 모순되는 독자적인 성격을 가지고 있는 경험과학들의 인간이해를 교육학적 기준에 따라서 정리하여 교육학적인 인간학으로 정립하는 것이라 할 수 있다. 이런 의미에서 보르노(Bollnow)가 “인간이해의 체계적 통일성은 인간학에서 나오는 것이 아니라, 교육학 자신에서 만들어져야 한다”⁷⁾고 지적하고 있는 것은 매우 적절하다. 왜냐하면 철학적 인간학은 인간이해를 위한 철학적 방법일 뿐이기 때문이며, 또한 “철학적 인간학이 추구하는 인간 이해는 그대로 교육학적인 의미를 가졌다”⁸⁾ 하더라도, 철학적 인간학이 그대로 교육학일 수는 없기 때문이다.

그렇다면 교육인간학은 왜 일어났을까. 필자는 그 배경과 한계를 이렇게 보고 싶다. 우선 인간본질의 적절한 이해의 난해함이다. 바꾸어 말하면 철학사상들이 제시하는 다양한 세계관이나 인간본질의 이해는 더 이상 교육적인 전망아래에서 보편적이고 타당한 것이라 할 수 없게 되었다는 것이다. 아울러 특정한 종교적·정치적 관점이나 경험과학적 이론에 의해 제시된 인간이해를 중심으로 전개하여 왔던 교육학의 한계 또한 절실하게 다가왔다는 것도 주요한 이유로 들 수 있을 것이다. 물론 여기에는 교육학자들의 좁은 안목에 가장 큰 책임이 있다고 말할 수 있다. 교육학은 너무나 오랫동안 교육을 학교교실의 표면적인 전망을 통해서만 관찰했었고, 늘 교육방법의 진보와 학교제

5) 和田修二, 『教育的 人間學』, (東京: 放送大學教育振興會, 1994), p.36.

6) 정혜영, 독일교육학 안에서 ‘교육인간학’의 성립과 전개에 대한 연구, 연세대학교 박사학위논문, 1990, 64쪽.

7) Bollnow, 하영석·허재운 공역, 『교육학과 인간학』, (대구: 형설출판사, 1975), 67-68쪽.

8) 위의 글, 67-68쪽.

도의 발전 등만을 문제 삼았다(이규호, 1984: 166-167). 결국 특정한 종교나 철학 사조 그리고 이데올로기의 인간이해에 따른 충실한 시녀노릇으로서의 교육학은 더 이상 설 자리가 없게 되었다는 것이 교육인간학이 대두하게 된 이유이자 한계라 할 수 있을 것이다.

사실 적절한 인간의 본질에 대한 이해의 어려움은 교육학이란 무엇인가라고 하는 규범의 설정에도 매우 곤혹스러운 사태로 주어지는 것이다. 어쨌든 교육을 인간이해로부터 이해하려 하든지, 또는 인간학에 포함된 인간의 본질규정으로부터 교육이 얻을 수 있는 것이 있다면 무엇인가를 물으려 하든지, 문제는 역시 인간이해에 달려 있다. 본 논문의 주된 관심사는 불교 철학적 인간이해를 훈습의 개념으로 접근하는 것이다. 그리고 이 이해를 바탕으로 교육학적인 전망아래 교육의 바람직한 방향의 설정을 모색함에 있다. 이제 불교철학의 훈습이 갖는 교육적 의의에 대해 논술하면서 불교철학의 인간이해가 교육적인 전망아래에서 보편적이고 타당한 것으로 그 정당성을 얻을 수 있는지의 여부를 따져보겠다.

III. 연기사상과 불교의 인간이해

불교철학의 인간이해⁹⁾는 크게 두 가지로 구분하여 말할 수 있다. 첫째, 인간은 만족할 줄 모르는 집착심을 지니고 있다고 본다. 무명(無明) 때문이다. 무명은 인간이 의식하지 못하는 번뇌다. 인간의 삶은 이 무명으로 인하여 고통에 휩싸인다. 둘째로, 그렇지만 “불성(佛性)을 갖춘 인간”으로 본다. 부처의 깨달음을 증득할 수 있는 씨를 가지고 있다는 말이다. 쉽게 표현하자면 인간은 누구나 무명을 벗어나서 자유와 평등을 그의 삶 속에서 구현할 수 있다고 보는 것이다. 즉 불교철학은 인간을 탐(貪)·진(瞋)·치(痴)의 무명에 의한 연기(緣起)에 의해 생사의 현실을 윤회하고 있지만, 그러나 현실의 고통을 넘어 깨침의 세계로 나갈 수 있는 창조적인 능력을 가진 존재로 본다. 열반이란 곧 무명으로 인한 집착을 벗어나서 본인과 타인의 자유와 평등을 우리의 삶과 생활세계에서 함께 구현하는 것이다. 이렇게 불교철학은 중생을 부처와 근본적으로 다르지 않으며 성불할 수 있다고 본다. 그러므로 불교철학의 인간이해는 보편적 평등주의

9) 불교는 대승불교와 초기불교로 크게 구별한다. 이 구별은 서기 1세기 전후로 구분하는 것이 통설이다. 초기불교에 비해 대승불교의 특징은 대중불교라는 것이고, 모든 중생(생명을 가진 모든 유정)은 성불할 수 있다고 하여 보살사상과 多佛사상을 그 근간으로 삼는다. 그래서 인간을 창조성, 주체성을 가진 미혹(迷惑)한 부처라 본다.

입일 알 수 있다.

이러한 인간이해는 삼계유심(三界唯心)¹⁰⁾의 화엄사상을 이어 받은 유식(唯識)철학¹¹⁾에서 인식론적으로 존재론적으로 해명하고 있다. 유식철학은 결코 우리가 지향하는 인식대상이 없이도 인간의 인식이 가능하다는 것을 말하는 것이 아니다. 또한 인간이 지향하는 인식대상을 전부 의미 없는 것으로 여겨야 한다든지, 애써 무시해야 할 가치 없는 것임을 해명하려 하는 것은 더욱 아니다. 유식철학이 밝히고자 하는 것은 인식대상의 본질형상¹²⁾은 그대로 파악되어야 함을 역설하는 것이다. 달리 말하면 인간의 인식현상은 인식대상의 본질형상을 그대로 파악한 것이 아니라, 마음의 무명으로 인하여 곡해(曲解)된 것임과 아울러 어떻게 곡해되는지를 해명하려 하는 것이다. 그리고 그 인식대상의 본질형상은 무명이라는 더러움을 지혜로써 깨끗이 대치(對治)하여 없앨 때, 그대로 우리의 인식에 스스로의 본질형상을 즉자적으로 드러낸다는 것을 해명하려 한다. 그래서 유식철학은 불교학의 이론적 근간이라 할 수 있다.

이제 우리는 불교철학이 해명하고 있는 인간본질을 연기의 이치를 중심으로 살펴볼 때가 되었다. 앞서 말한 것처럼 인간은 불성을 가졌으나 무명으로 인하여 고통스러운 현실을 윤회한다는 말에서, 불교철학은 인간의 본성을 선(善)으로 본다는 것을 알 수 있다.¹³⁾ 물론 이 선은 단순한 상대적 의미로서 그리고 주어진 성선설이 아니다. 이 선은 일체의 고정관념을 극복·지양(止揚)한 가운데 나타나는 적극적 의미의 공(空)이다. 다시 말하면 이 공은 인간이 지혜로서 자신의 인식을 여실히 사유(思惟)할 때 비로소 가능성으로서 드러나는 것이다. 그러므로 공의 의미로서의 불성의 개념은 고정된 실체로서의 개념이 아니라 끊임없는 창조적 가능성으로서, 일체의 대립을 극복함에서 나타나는 ‘정신적 빛’으로 표현될 수 있는 것이다.¹⁴⁾ 이러한 점에서 본다면 불성의 가능성

10) 욕계(欲界), 색계(色界), 무색계(無色界)를 삼계(三界)라 한다. 모두 우리의 번뇌가 끊어진 정도에 따라 구분하는 마음의 세계라 할 수 있다. 이러한 삼계 모두는 오직 마음을 다스리는 것에 의해 달려 있다는 말이다.

11) 삼계유심의 철학을 그대로 이어 받은 대승불교의 근간을 이루는 불교학의 중심철학이다. 순수 의식으로 순수직관의 지혜를 증득(證得)한 청정한 마음이라 할 수 있다.

12) 본질형상(本質形相)이라는 말은 후설의 현상학에서 빌어온 말이다. 순수의식의 입장에서 파악된 형상을 말한다. 필자는 앞으로 불교철학에서 인집(人執)과 법집(法執)을 벗어난 열반의 세계에서 즉자적으로 드러나 파악되는 것으로서 그 의미를 사용하겠다.

13) 유식 철학적으로 보면, 아리아식계에 저장된 인식의 종자들은 선과 악의 자성을 모두 가지고 있는 무기(無記)이기 때문이다. 그 자체로 선과 악이 아니라는 말이다. 즉 종자들은 무기인 상태에서 연기를 기다린다. 그리고 연기에 의해 선과 악의 자성을 가진 종자들은 또 다른 선과 악으로 변이한다. 이것이 혼습이다. 또한 지혜로써 아리아식을 구성하는 것을 대치(對治)라 한다. 문혼습(聞熏習)에 의해 가능하며 중생이 성불할 수 있는 근거이기도 하다. 상세한 것은 ‘아리아식계와 혼습’의 부문을 참조하기 바란다.

14) 박선영, 『불교의 교육사상』, (서울 : 동화출판공사, 1981), 91-92쪽.

은 사람에 따라 발현하지 않을 가능성도 있다고 보아야 한다. 교육의 중요성이 여기에 있다. 교육은 인간의 내면적 가능성을 바람직한 방향으로 구현하게 하는 원조이기 때문이다.

연기의 이치란 불성을 가진 인간은 그렇다면 왜 윤회하는 것일까, 무명의 껍질은 왜 생기고, 이 무명으로 인하여 내면적으로 드러나는 경계(15)를 왜 집착하게 되는가를 해명하는 것이다. 이 이치를 있는 그대로 바르게 사유하여 연기의 굴레를 벗어나 지혜를 얻는 것을 열반을 증득하였다고 말한다.

『자설경(自說經)』의 문장 가운데 소위 “연기의 공식”이라 불리는 구절을 보자.

이것이 있으면 저것이 있다. 이것이 생기면 저것이 생긴다. 이것이 없으면 저것이 없다. 이것이 사라지면 저것이 사라진다.¹⁶⁾

그런데 『섭대승론석』에서는 인간의 마음에는 세 가지 번뇌가 있다고 하여, “이 계(界)와 도(道) 가운데에는 세 가지 번뇌(煩惱)가 있으니, 혹(惑)과 업(業) 그리고 과보(果報)이다. 이 셋은 역시 번뇌라고 하며, 역시 이름하여 탁(濁)이 된다”¹⁷⁾라고 말하고 있다. 그래서 위의 “연기의 공식”은, “이 혹·업·과보가 있으면 저 혹·업·과보가 있다. 이 혹·업·과보가 생기면 저 혹·업·과보가 생긴다. 이 혹·업·과보가 없으면 저 혹·업·과보가 없다. 이 혹·업·과보가 사라지면 저 혹·업·과보가 사라진다”로 해석할 수 있다. 또한 혹·업·과보 이 셋은 번뇌라고 하는 것이므로, 따라서 “연기의 공식”은 다음과 같이 해석할 수도 있다.

이 번뇌가 있으면 저 번뇌가 있다. 이 번뇌가 생기면 저 번뇌가 생긴다. 이 번뇌가 없으면 저 번뇌가 없다. 이 번뇌가 사라지면 저 번뇌가 사라진다.¹⁸⁾

15) 경계라 함은 우리가 의식에 떠올린 인식현상 그 자체를 말한다. 우리가 감각적 지각으로 대상을 인식하는 모든 것은 지혜로서 여실(如實)히 파악하지 않는 한 허망한 집착의 대상일 뿐이다. 경계는 종자의 다른 말이라고 이해하면 된다. 종자식에 의해 미리 훈습되어 있는 경계가 의식으로 현현(顯現)하기 때문이다. 이 경계의 집착은 무명으로 인한 것이며 이 집착은 다시 우리의 마음을 훈습하여 허망한 경계에 대한 집착을 더하게 만든다.

16) “此有故彼有 此起故彼起, 此無故彼無 此滅故彼滅”, 『大正藏』 2권, 67上段; 그 외 85 上段; 98 上段; 100 上段에도 보인다. 대정장은 대정신수대장경(大正新脩大藏經)을 말한다. 앞으로 이를 줄여서 ‘대정장(大正藏經)’이라고 사용한다. 앞으로도 같다.

17) 眞諦譯, 攝大乘論釋, 『大正藏』 제31권 瑜伽部下, 181下段; 변상섭, 『섭대승론석 외』, (서울: 동국역경원, 1997), 213쪽.

18) 소위 연기의 공식에서의 “支”는 연기의 관계성을 나타내는 것이라 생각한다. 『섭론석』(대정장 31권)은 p.181하단의 논에서, 본식의 變異로서 각종 훈습의 인이되는 十一識(의타성상)으로 말미암아 「由如此等識 一切界煩惱所攝」[일체의 계와 도는 번뇌에 포섭된다]라고 하고 있다. 이를 석에서는, 「一切界即三界十八界 一切道即六道 於此界此道中有三煩惱 即惑業果報此三亦名煩惱 亦名謂濁 俗諦不出此等法」라 하여, 중생의 마음인 혹과 업과 과보는 세 가지 번뇌로서 모두 번

이처럼 연기란 우리의 인식현상은 어떻게 생성되고 변이하는 것을 해명하고 있다. 인간의 인식이 연(緣)한다는 것은 곧 의식의 지향성을 말한다. 이 지향성은 지향하는 인식대상에 의해 일어난다[起]. 즉 인간이 분별하는 상(相), 달리 표현하면 경계로 나타나는 상에 의해 의식의 작용성은 일어나게 된다. 그래서 유식철학의 연기설인 삼성설(三性說)¹⁹⁾에서는 이것의 작용성인 의타성을 소분별 즉, 분별되어 생기는 연기의 작용성이라 말한다. 이와 같이 본다면 번뇌에 의해 번뇌가 일어난다고 볼 수 있게 된다. 따라서 열반의 증득은 연기의 지혜를 여실히 사유하여 무명의 번뇌를 끊는다는 말임을 알 수 있다. 연기 자체를 끊는다는 말이 아니다. 그러므로 열반의 세계에서든 당연히 연기는 있다. 이를 수연(隨緣)이라 한다.²⁰⁾ 따라서 인식은 엄밀히 말하면 이렇게 인식

뇌에 포섭된다는 것을 밝히고 있다. 의식의 작용성인 의타성의 연력에 의해, 그리고 아리야식의 인식의 종자를 인으로 중생의 번뇌는 또 다른 번뇌를 이끄는 것임을 말하고 있다. 또 『섭론석』은 p.164중단에, 「離根本八分爲十二分 根本八分不出三法 謂煩惱業果報 煩惱者 譬如從種子生芽等 從煩惱生煩惱 從煩惱生業果 從煩惱生果報」라 하여, 12지 연기는 흑과 업과 과보의 三法을 벗어나지 않으며 이는 번뇌라고 밝히고 있다. 그리고 이 번뇌에 의해 중생의 인식이 번뇌와 업과 과보로 변이하고 전변하는 것임을 말하고 있다. 이를 달리 말하면 허망분별인 의타성의 열한가지식이 혼잡의 인이되어 의타성의 연력에 의해 갖가지 번뇌를 만들어 내는 것이라 할 수 있다.

시각을 『해심밀경』(대정장 16권)으로 돌려서 보면, p.693 상에 「云何諸法依他起相 謂一切法緣生自性 卽此有故彼有 此生故彼生 謂無明緣行 乃至 招執純大苦蘊」이라 하여, 소위 아함의 연기 공식과 일치함을 알 수 있다. 또 『십이인연론』(대정장 32권) p.480하에, 「十二勝上分 因緣所攝法 彼爲三所法 煩惱業及苦 次說應當知 煩惱初八九 業二及以十 餘七說爲苦 三攝十二法 從三故生二 從二故生七 從七生復生三 是故與轉輪 一切世間法」이라 하여, 같은 해명을 하고 있다. 즉 12지 연기는煩惱, 業 그리고 苦의 三法이며,煩惱는 無明과 愛와 取를, 業은 有와 行을, 苦는 나머지 일곱 가지의 支라 하고 있다. 그리고 무명(三)에 의해서 업(二)이, 업(二)에 의해 고(七)가 그리고 고(七)를 좇아서 다시 무명(三)이 생하며, 이런 까닭으로 일체 중생의 인식인 세간법은 바뀌처럼 윤회하며 구른다라고 해명하고 있다. 따라서 12지 연기는 연기의 작용성과 그 작용성에 의해 나타나는 인식의 내용도 포함하는 것이라 할 수 있고, 인과 과의 관계성으로서의 “支”는 의타성의 작용성과 의타성에 의해 일어나는 분별성상을 포함하는 것으로 볼 수 있다. 결국 십이지 연기의 공식이라고 흔히 말하고 있는 「此有故彼有 此起故彼起 此無故彼無 此滅故彼滅」의 12지 연기의 공식은煩惱에 의해 인간의 인식이 변이하고 전변하는 것을 해명하는 것으로 볼 수밖에 없다. 따라서 필자가 이 공식을 「이 번뇌가 있으면 저 번뇌가 있다. 이 번뇌가 생기면 저 번뇌가 생긴다. 이 번뇌가 없으면 저 번뇌가 없다. 이 번뇌가 사라지면 저 번뇌가 사라진다」로 해석하여 보는 것은 정당하다고 본다. 연기설은 결정코 存在事物의 生主壞滅을 설명하는 자연과학적 실증주의도 아니고, 또한 고전적 인식론도 아니다. 불교의 연기는 분명 인간의 인식이 어떻게 변이하고 전이하는 지를 밝히는 것이다.

- 19) 연기설을 대승불교의 유식철학에서 새롭게 해석한 설이다. 분별성, 진실성 그리고 의타성이다. 의타성에 의해 분별성과 진실성은 현상으로서 의식에 생긴다. 따라서 의타성은 인식의 작용성이고 분별성과 진실성은 연기의 작용성에 의해 생기는 상(相)이라 하겠다.
- 20) 열반의 세계에서의 연기인 수연은 있다.'라고 한 것을 보자. 本依인 의타성을 여의고, 無分別智를 얻은 인식주체인 법신은 이 無分別智의 마음과는 다른 「세간이면서 출세간이라 말할 수 있으며, 세간도 아니면서 출세간도 아니라 할 수 있는 지혜」, 즉 삼신의 지혜를 연기 위해 가행

의 지향작용과 인식현상을 함께 포함하는 것으로 보아야 한다.

관점을 달리 하여 보면, 만약 누구든지 “우리가 의식하지 못하는 번뇌”인 무명을 대치하여 물리친다면, 그대로 깨달음을 증득할 수 있다는 엄청난 가능성을 던져주는 것이 바로 연기의 이치이다. 일찍이 분다가 성도(成道)하였을 때, 그는 이 연기의 이치를 꿰뚫는 지혜를 증득하였다. 우리의 생각은 모두 이 무명을 뿌리로 삼는 번뇌에 의해 일어나는 것임을 해안과 지혜로서 체득하였던 것이다. 그리고 그는 이 번뇌를 벗어날 때 누구나 부처를 이룰 수 있음을 몸소 구현해 보인 것이다. 그러므로 연기는 단순히 존재사물의 생(生)·주(住)·괴(壞)·멸(滅)을 설명하는 법칙도 아니며, 어처구니 없게도 자연과학적인 인과론(因果論)으로 보는 많은 이들의 짧은 안목에 합당한 고전적 인식론도 아니다라는 것은 두말 할 필요도 없다.

IV. 훈습과 교육

1. 훈습과 아리야식계

훈습(熏習)이란 옷에 향기가 지속적으로 스며들어, 향기와 옷이 서로 호응하고 함께 생멸하다가, 나중엔 자신도 모르게 이 옷이 향기를 만드는 원인(原因)이 되는 것을 말한다. 원래 옷이란 훈습을 받을 수 있는 훈습의 대상이고, 향기란 훈습할 수 있는 주체로서 습기(習氣)²¹⁾를 가진 인(因)이다. 그러나 옷과 향기가 서로 서로 호응하고 생멸하는 것이 지속될 때는, 오히려 옷이 훈습의 향기를 만들어 내는 원인이 되고, 나중에는 옷과 향기가 서로 동시에 인과(因果)가 되어 버린다. 훈습의 모습과 그 기능이다. 그렇다면 이 때 향기와 옷은 무엇을 말하는 것일까. 향기란 우리가 일으키는 생각들이다. 이 생각들은 인간이 감각적 인식대상들을 무명으로 염색하여 일으킨 오염된 법[인식현상]²²⁾이고, 옷은 우리의 마음 곧 아리야식계²³⁾다. 그러므로 훈습은 인간의 마음이 어떻게

을 하여야 한다. 이 가행으로 무분별지뒤[無分別後智]의 지혜인 사마타비바사나의 지혜를 얻어 세 가지 불신, 즉 법신, 응신, 화신을 얻게 된다[眞諦譯, 섭론석, 『대정장』 제31권, 209하, “無分別智後所得奢摩他毘鉢舍那智 由無量無數百千俱胝大劫中 依數數修習由昔所得轉依 爲得三種佛身更修加行, 此智爲是世智爲出世智 不可說是世智以非世間所習故 不可說是出世智 以於世間心中起故 故此心異無分別智心 此心亦可說世出世及非世非出世 此二智於長時數習故得轉依 由轉依故菩薩作心云 我今必定應得三種佛身爲此義故更修加行”]. 이 지혜는 이미 空을 전제로 하는 不空의 지혜로서, 법계연기다. 이러한 연기를 화엄에서는 隨緣, 妄緣 또는 失緣이라고 한다. 그러므로 열반의 세계[解脫이 아닌 涅槃]에서 연기가 있다고 하는 것이다.

21) 훈습(熏習)을 할 수 있는 기운을 말한다.

22) 법(法)은 크게 두 가지의 의미가 있다. 첫째는, 진리라는 뜻이 있다. 둘째는 우리가 의식에 일

계 외계의 인식대상들을 인식하고, 또 이 인식을 객관화하여 표현하게 되는지를 해명하는 것이다. 오염된 인식현상이라고 하는 것은 무명의 집착으로 일으킨 허망한 경계를 말한다. 경계란 우리가 실재라고 집착하는 일체의 인식현상적 존재들을 가리킨다. 그러므로 “나중에는 옷과 향기가 서로 동시에 인과(因果)가 된다”라는 훈습은, 결국 인간 스스로가 만들어낸 집착을 인간이 다시 집착하는 것이라 할 수 있다. 인간 스스로가 스스로를 번뇌에 휩싸이게 만들고 윤회하게 만드는 것이 훈습이다. 이 윤회의 원동력은 번뇌다. 그렇지만 훈습은 또한 인간이 주체성과 지혜로서 무명의 더러움을 다스려, 오염된 경계를 멀리하고 깨끗한 경계를 지향할 때, 인간 스스로 깨우침의 세계로 나갈 수 있게 하는 주요한 방편이 된다. 전자를 번뇌를 일으키는 행(行)²⁴⁾의 습기에 의한 언설훈습(言說熏習)이라 하고, 후자를 문혜²⁵⁾의 습기에 의한 문훈습(聞熏習)이라 한다. 그러므로 선이든 악이든 훈습이 생겨나 일으킨다²⁶⁾는 것을 알 수 있다.

그렇다면 인간의 주체성은 어떻게 해석할 수 있는가. 전자의 언설훈습은 인간의 원래 마음이 아닌, 무명에 의해 왜곡된 인식이다. 이것은 악으로서 인간의 주체성이 아니다. 그렇다면 후자의 문훈습은 어떤 것인가. 문훈습의 습기는 깨끗한 경계를 지향하여 그 경계의 향기를 훈습하는 힘이다. 이 훈습의 힘은 연기의 이치를 꿰뚫어 보는 지혜에 의해 일어난다. 따라서 인간의 주체성은 지혜에 의해 문훈습을 지향하여 인간의 불성이 드러날 때 실현 가능한 것이라 하겠다. 달리 말하면 지혜에 의해서만 인간은 평등과 자유를 삶 속에서 구현할 수 있고, 이러한 삶은 인간의 주체성에 의해서 가능한 것이라 할 수 있다.

교육의 관점에서 지향해야 할 훈습은 당연히 후자의 문훈습이다. 그러나 교육은 철저한 인간이해를 전제해야 하는 것이므로 전자와 후자를 따로 지향할 수 없다. 어린

으키는 인식현상을 말한다. 후설은 경험하는 주관과 경험되는 객관 사이의 관계성에 초점을 두고 그의 현상학적 철학이론을 전개한다. 이 관계성은 곧 Act와 상(相), 즉 직관과 파악대상을 염두에 둔다. 마찬가지로 불교학에서 이 법(法)은 분별된 경계(境界)로서의 상(相)과 이 상을 떠 올리는 작용성(作用性)을 함께 포함하는 개념이다. 초기불교의 연기설이나, 대승불교 유식학의 삼성(三性)·삼무성(三無性)설에서 그 이론의 정교함을 볼 수 있다.

23) 제8식 심(心)을 말한다. 아리야식계는 일체인식의 종자를 저장하고 훈습하는, 일체인식의 주체이자 윤회의 주체이다. 이 계는 「인식의 근거를 이루는 토대」이며, 본식이라고도 하는데, 『섭대승론석』에서는 이 계를 작용별 특성에 따라 크게 아리야식·아타나식·질다식 세 가지로 나누어 고찰하고 있다. 아리야식계와 훈습의 난을 참고하기 바란다.

24) 무명의 힘으로 번뇌를 일으키는 힘이자, 우리의 마음을 구성하는 힘이다. Mental Formation 또는 Constitution의 뜻이다.

25) 바른 사유를 이끄는 것이다. 즉 들은 것을 바르게 사유하여 우리 마음의 번뇌를 대치하는 것이다.

26) 眞諦, 162下.

사람들의 세계를 그들의 눈과 키에 맞추어 이해하기 위해서는 그들의 아리아식계의 구성을 읽어내야 하기 때문이다. 교육은 인간을 바람직한 방향으로 이끄는 것이라 할 수 있다. 이것을 “스스로 자유롭고 평등한 삶을 살아 갈 수 있으며, 그리고 타인의 자유롭고 평등한 삶을 위하여 자신을 즐거이 나눌 수 있는 인간의 육성에 있다”라고 이해한다면, 훈습의 교육적 이해는 그 정당성을 얻을 수 있다. 훈습을 통하여 인간은 자유롭고 평등한 자신의 삶을 스스로 창조할 수 있고 그 가능성을 실현할 수 있기 때문이다. 그리고 타인의 삶을 돌아볼 수 있게 하는 지혜를 얻을 수 있기 때문이다. 또한 훈습의 개념적 접근은 교육자들에게 학생들의 마음을 읽을 수 있는 지혜를 얻을 수 있게 한다. 그들의 아리아식계를 구성하고 있는 향기를 더듬어 그들의 세계를 읽을 수 있고, 이를 토대로 그들을 바람직한 방향으로 이끌 수 있는 열쇠의 실마리를 제공할 수 있을 것이다. 이제 구체적으로 아리아식계와 훈습의 관계를 보자.

1) 아리아식계와 훈습

훈습이란 아리아식계를 변이(變異)하게 하는 공능(功能)²⁷⁾이다. 그런데 훈습의 주체와 그리고 객체는 누구인가. 결론적으로 말하면 주체도 객체도 모두 인간의 마음이다. 훈습의 공능도 훈습의 대상인 경계의 분별도 모두 인간의 아리아식계에 그 인과가 함께 있기 때문이다. 이미 보았던 것처럼, 유식철학에서 밝히고자 하는 것은 인간의 인식을 규명하고자 하는 것이다. 유식철학은 결코 인식대상이 없이도 우리의 인식이 가능하다는 것을 밝히려 하는 것이 아니다. 무명의 집착을 끊음으로써 인식대상의 존재자성은 즉자적으로 인식되는 것임을 형이상학적으로 해명하는 인식론이라 할 수 있다. 이를 위해서 인간의 인식을 법의 모습과 작용성으로서 해명하고 있다. 법의 모습은 곧 인식현상을 말하며, 작용성이란 연기를 뜻한다.

후설(Husserl)은 불교의 유식철학의 유식관과 매우 유사한 이론을 전개하고 있다. “어떤 사람의 사유는 임의의 출발점으로부터 시작되는 것이 결코 아니라, 그의 현존재에 의해 구성된 것으로부터 출발한다”²⁸⁾라고 하는 것이, 현상학이 보는 인간이해의 기본적인 관점이다. 비본래성에서 본래성으로 전환하기 위해 후설(Husserl)은 선험적 환원을 주장한다. 현상학적 판단중지에 의해서 획득한 초월적 본질을 괄호에 넣어서 무력하게

27) 공능(功能)은 스스로 아는 능력이다. 해성(解性)이라고도 한다. 달리 표현하면 여래장(如來藏)이다. 그러므로 훈습은 아리아식계 스스로가 가지고 있는, 스스로를 아는 능력이며 스스로를 변이하게 하는 힘이라 할 수 있다.

28) Merleau-Ponty, translated by Colin Smith, *Phenomenology of Perception*, (New Jersey : The Humanities Press, 1970), p.xix.

함으로써, 그 잔여(殘餘)를 본래적 내재성으로 선형화 시키는 것이며, 순수의식을 직관하는 작용이다.²⁹⁾ 그러나 후설은 의식의 영역에서만 그의 순수의식(pure consciousness)과 생활세계(the life-world), 그리고 인식 주체와 인식 대상과의 관계성을 설명하고 있으므로 이해하기가 매우 난해하다. 유식철학은 우리의 마음을 심(心)·의(意)·식(識)과 전오식(前五識)³⁰⁾, 8가지의 식으로 나누어 우리의 인식현상을 체계적이고 구체적으로 설명하고 있다.

이제 아리야식계를 해명해 보자. 불교철학의 인간이해를 가장 구체적으로 파악할 수 있는 열쇠가 이 계의 해명에 있다고 해도 과언이 아니다. 먼저 전오식(前五識)은 안식(眼識)·이식(耳識)·비식(鼻識)·설식(舌識)·신식(身識)의 다섯 가지 식을 말한다. 외부의 인식 대상을 감각하는 식이다. 의식은 제6식이라 하고, 의(意)는 제7식이다.³¹⁾ 흔히 말나식이라고도 한다. 이 의(意)는 두 가지의 의지(依止)³²⁾를 갖는다. 첫째, 우리의 생각을 끊임없이 생멸하게 하는 것이고 둘째, 우리의 의식을 무명으로 염색하는 것이다. 즉 염오의(染汚意)이다. 이러한 의지(依止)는 번뇌와 항상 호응하여 마음을 물들게 하고 윤회(輪廻)³³⁾케 하는 원동력이다(眞諦, 158 上). 심(心)은 제8식을 말한다. 인식중자를 저장하고 혼습하는, 일체인식의 주체이자 윤회의 주체이다(眞諦, 157 中).

아리야식계는 “인식의 근저를 이루는 토대”이며 본식이라고도 하는데, 『섭대승론석』에서는 이 계를 작용별 특성에 따라 크게 세 가지로 나누어 고찰하고 있다. 아리야식·아타나식·질다식이 그것이다. 먼저 아리야식은 종자식이고, 혼습으로 인하여 변이되는 식이다. 다음으로 아타나식은 전오식과 의(意)·의식을 붙들어 매는[執持] 식이다. 즉 우리의 감각기관인 전오식에 의해 파악된 인식대상의 대상성을 구체적인 뜻으로 해석하여 우리의 생각으로 의식에 일어나게 하는 식이다. 또한 우리의 의식을 무명으로 물들이는 의(意)를 붙들어 매고 있기 때문에, 이 식은 무명에 의한 혼습의 습기가 일어

29) 소광희 외, 『철학의 제문제』, (서울: 벽호, 1999), 123-125쪽.

30) 안식(眼識), 이식(耳識), 비식(鼻識), 설식(舌識), 신식(身識)의 다섯 가지 식을 말한다. 아리야식계의 아타나식과 제7식인 의(意)가 오식을 무명으로 염색하여 유위법(有爲法) 즉, 허망한 분별의 경계로 만들어 제6식인 의식에 떠올린다.

31) 필자가 서술하고 있는 유식관은, 진제(眞諦)역의 『섭대승론석』에 의거한 것이다. 소위 구유식의 유식관인데, 의식(意識)과 의(意)는 아리야식계의 상모(相貌)[그림자로서 실체가 없는 것]라고 본다. 즉 따로 그 체(體)가 있는 것이 아니라, 단지 작용성만 있는 것이며, 아리야식계를 그 의지(依止)로 삼는다. 말하자면 심(心)·의(意)·식(識) 일체설의 유식관이다. 현장(玄奘)역의 신유식에서는 8가지 식 모두 따로 체(體)를 가지는 것으로 본다.

32) 인(因)의 뜻이다. 즉 의(意)로서 작용성을 가지게 되는 원인이 곧 의지(依止)이다.

33) 윤회(輪廻)를 생물학적인 것으로 보아서는 안된다. 윤회란 찰나생(刹那生) 찰나멸(刹那滅)하는 우리의 마음의 생멸의 모습을 말한다. 즉 우리는 우리의 마음에 따라 순간적으로 고통을 받다가, 순간적으로 기쁨에 넘친다. 이른바 육도(六道) 가운데 지옥과 천상을 오고간 것이다.

나게 하는 힘을 가지고 있는 식이라 할 수 있다. 그러므로 이 아타나식에 의해 무명의 업이 훈습을 일으키게 된다. 따라서 이 식이 지혜로서 깨끗이 다스려져 없어져야 인간은 깨달음을 이룰 수 있다. 마지막으로 질다식(質多識)은 종자식을 허망한 경계(境界), 즉 우리가 실재라고 집착하는 일체의 인식현상을 지향하여 이것을 자라게 하는 식이다. 이렇게 세 가지의 식을 그 기능에 따라 나누지만, 아리야식계는 이 전체를 하나의 체로 삼는다.

『섭대승론석』에서는 아리야식계를 밝히기 위하여, 계송³⁴⁾을 인용하고 있다.

이 계(界)는 시작함이 없는 때부터 모든 법의 의지(依止)이다. 만약 있다면 모든 도(道)가 있으며, 열반(涅槃)을 얻음에 있다(眞諦, 156下).³⁵⁾

계송 가운데 “이 계”는 곧 아리야식계이며, 이 계(界)의 성질은 스스로 밝혀 아는 것이다(眞諦, 156下).³⁶⁾ 즉 해성(解性)이며, “밝혀 아는 것”이라 번역할 수 있다. 이것을 원측(圓測)³⁷⁾은 여래장³⁸⁾으로 해석한다(圓測, 217下段).³⁹⁾ 불교의 인간관을 단적으로 나타내는 말이며, 인간은 자기 자신을 늘 새롭게 구성할 수 있는 창조적인 능력을 가졌음을 의미하는 것이다. 인간이 창조성을 가졌다는 것은, 인간의 삶에는 언제나 새로운 가능성이 열려 있다는 것을 의미한다. 그래서 계송은 “만약 있다면 모든 도(道)가 있으며 열반을 얻음에 있다”라고 하여, 인식이 지향하는 인식대상의 대상성을 어떻게 훈습하느냐에 따라 인간은 그의 삶 속에서 육도⁴⁰⁾를 윤회할 수도 있고, 자유와 평등의 실현도 가능한 것임을 밝히고 있다. 그런데 필자는 앞서 제7식인 의(意)는 번뇌와 상응하는 것이며, 윤회의 원동력이라 하였다. 이 의(意)의 자성은 또한 끊임없이 해석을 지향한다.⁴¹⁾ 이러한 점에서 해성(解性)은 문훈습을 가능케 하는 아리야식계의 공능이라 한다면, 의(意)는 언설훈습을 가능케 하는 윤회의 동인이라 할 수 있다. 이렇게 아리야식계가 내포하고 있는 인간이해는, 비록 인간이 번뇌로 말미암아 진실한 삶을 살지 못하

34) 『대승아비달마』의 계송이라고 밝히고 있다. 그러나 현존하는 이 경전은 없다. 실제로 『대승아비달마』라는 경전이 있었는지, 아니면 소실되었는지는 연구가 필요하다.

35) “此界無始時 一切法依止 若有諸道有 及有得涅槃”.

36) “此即 此阿梨耶識界 以解爲性”.

37) 신라승려(613-696), 유식학등 불교학의 대학자. 『解深密經疏』등의 저서가 있다.

38) 여래장이란, 모든 중생은 부처가 될 수 있는 가능성을 가지고 있다는 것을 뜻한다.

39) “第八阿梨耶識自有三種, 一解性梨耶, 有成佛意”.

40) 육도(六道)는 지옥계, 아귀계, 축생계, 아수라계, 인간계, 천상계를 말한다. 이리야식계의 윤회에 따라 우리의 마음이 열리게 되는 경계를 말한다.

41) 眞諦, 189 上.

고 욕도를 윤회하고는 있으나, 그러나 그 이면에는 해성을 갖추고 있다고 보는 것이다. 계송 가운데 “만약”이 우리에게 시사하는 것은 바로 이것이다. 곧 훈습에 따라 인간은 주체적일 수도 있고, 삶의 굴레에 휘둘릴 수도 있음을 해명하는 것이다. 그래서 『섭대승론석』은 계송을 다음과 같이 해설하고 있다.

“이 계는 시작함이 없는 때부터”라고 하는 것은, 곧 인(因)을 드러내는 것이다. 만약 인(因)을 세우지 않는다면, 시작함이 있다고 말할 수 있을 것이다. “모든 법의 의지”라는 것은, 이 식(識)으로 말미암아 모든 법의 인이 되기 때문에 모든 법의 의지라고 말한다. 또 “만약 있다면 모든 도(道)가 있고, 열반을 얻음이 있다”라는 것은, 이 모든 법의 의지가 만약 있다면 도(道)이며 곧 과보(果報)가 있으며, 역시 이 과보로 말미암아 중생이 생을 받음이 있으나, 삿된 교설(敎說)과 바른 교설의 분별에는 다름이 있다는 것을 쉽게 이해하게 할 수 있어서 나중에 수승한 덕(德)을 얻게 되는 상품의 바른 행을 얻을 수 있다.⁴²⁾

위 해설에서도 마찬가지로, 인간의 마음인 아리야식계가 모든 인식현상의 인(因)이며 의지(依止)임을 밝히고 있다. 만약 이 인을 부정한다면 외부의 실재에 의한 불평등의 인을 긍정하는 것이 된다. 즉 인간의 인식은 인간의 주체적 마음에 의해 일어나는 것이 아니라, 외부에 실재하는 진리에 의한 것이거나 인간의 인식으로는 알 수 없는 절대적 힘에 의한 것임을 뜻하게 된다. 달리 말하면 인간은 그의 삶을 주체적이고 창조적으로 살아갈 수 없다는 뜻이 된다. 진리가 그의 마음속에 있는 것이 아니라 외부에 있으며, 그렇다면 인간은 항상 외부의 진리나 절대적 힘의 본질을 알기 위해 노력해야 하며 그 힘에 의존해야 한다는 결론에 이른다. 그러나 인간의 인식에 의해 드러날 수 없는 존재에 관한 것은 어떤 것이든지 인간의 주체적 삶에 진정한 자유와 평등을 위한 궁극적 답일 수 없다. 에리히 프롬(Fromm)은 외부의 절대적인 힘에 자신의 자유를 맡겨버리는 일을, 자유로부터의 도피라 하였다.

그러나 이 인(因)을 긍정한다면 인간에게는 삿된 교설과 바른 교설을 분별할 수 있는 해성도 있다고 보아야 한다. 해성이란 신비한 주술적 힘을 뜻하는 것이 아니다. 인간에게는 지혜로서 무명의 탐욕과 집착을 끊고 그의 주체성과 아울러 창조성을 삶 속에서 구현할 수 있는 힘이 있다는 말이다. 이 해성에 의해 인간은 주체적일 수 있다. 따라서 계송의 해설은 인간은 그의 삶에서 비록 욕도를 윤회하고 있더라도, “삿된 교설(敎說)과 바른 교설의 분별에는 다름이 있다는 것을 쉽게 이해하게 할 수 있어” 바른 행(行)을 얻을 수 [마음을 바르게 구성할 수] 있다고 말하고 있다. 곧 문훈습으로

42) 眞諦, 157 上.

그리고 해성으로 인간은 마음속의 부처를 실현할 수 있다는 뜻이라 할 수 있다.

따라서 불교의 인간본성을 선(善)이라고 하더라도, 이 선은 주어진 선이 아니라는 것을 알 수 있다. 달리 말하면 일체법의 토대이자 인(因)인 아리아식계의 종자는, 선과 악의 가능성을 함께 가진 무기(無記)라는 것이다.⁴³⁾ 기(記)는 의식에 인식된다는 의미이다.⁴⁴⁾ 그러므로 무기는 단순히 선과 악을 말하는 것이 아니다. 무기라는 것은 선과 악의 자성을 갖추고는 있으나 인식될 수 없는 것이며, 연기에 의해 인식에 드러날 때 비로소 그 자성이 드러나게 됨을 의미하는 것이다. 그러므로 무기로서의 종자는 연기에 의해 훈습하고 또 훈습됨에 따라 선으로도 악으로도 그 과가 나타날 수 있다. 문제는 우리가 어떻게 훈습하느냐에 달려 있다.

만약 그렇지 않고 선과 악이 그대로 주어져 있는 것이라면, 인간은 영원히 깨달음의 세계를 이룰 수 없다. 달리 말하면 인간에게는 주체성이나 창조성이 없다는 말이 된다. 만약 결정코 선이라면 번뇌를 일으킬 수 없고, 만약 악이라면 선을 일으킬 수 없다. 만약 선이 없다면[인간의 본성이 악이기 때문에] 해탈이 없고, 만약 번뇌가 없다면[인간의 본성이 선이므로] 업매임이 없다(眞諦, 181 上). 그러나 이러한 정의는 있을 수 없다. 이 선은 주어져 있는 것도, 외부의 힘에 의해 저절로 발현되는 것도 아니다. 인간의 업(業)이 생기므로 선도와 악도가 있을 뿐이다.⁴⁵⁾ 그러므로 계승은 우리가 인식현상

43) 이른바 무기설의 記는 『구사론』을 보면 네 가지로 구분하고 있다(『대정장』 29권 256 하). 즉 應一向記, 應分別記, 應反問記, 應置記이다. 應一向記는 한결같이 기억하는 작용을 말하고, 應分別記는 분별할 수 있는 작용, 應反問記는 반대로 물을 수 있는 작용, 應置記는 어떤 사물이나 개념을 상관관계에 따라 분류할 수 있는 작용을 말한다고 볼 수 있다. 필자가 여기에서 논하고 있는 無記는 “應置記의 記”로서 무기를 말하는 것이다. 즉 아리아식계의 종자는 주어진 선과 악이 아니라, 선과 악을 가능성으로서 가지고 있는 인식의 씨라는 뜻으로 해명한 것이다. 즉 인간의 이성으로 인식의 종자인 아리아식은 선이며, 악이라고 할 수 없다는 말이다. 그래서 『섭론석』은 아리아식을 無覆無記로, 아타나식을 有覆無記라고 하여 본식은 결정코 無記識이라고 하고 있다(159상; 180중-181중). 또 『섭론석』 181쪽은 「本識於三性中 何故但是無記性 是果報故」라 하여, 아리아식이 과보식으로서 무기식임을 말하고 있다. 달리 말하면 만약 본식이 무기식이 아니고 주어진 선 또는 악의 식이라 한다면 인간은 누구나 이미 태어날 때 이미 해탈하여 태어나거나, 아니면 누구나 성불할 수 없다는 것을 말하는 것이다. 또한 『전식론』을 보면, 본식으로서 第一識(아리아식)의 자성은 무기이고 제이식은 집지식으로서 有覆無記識이라고 역시 같은 해명을 말하고 있다(『대정장』 31권 62상).

물론 흔히 붓다가 초월론적인 것이라 하여 배제하여 물리치는 것으로서의 무기는 應分別記의 記로서 無記를 말하는 것이다. (흔히 형이상학적 문제라고 하여 물리쳤다고들 하나, 우리의 인식주관 문제가 아닌 초월론적인 문제를 허망한 경계로서 설정하고 집착하는 것을 물리친 것으로 보아야 한다. 왜냐하면 형이상학은 인간의 인식과 존재의 문제를 다루는 것으로서 제1철학이라 할 수 있기 때문이다.)

44) 眞諦, 俱舍論, 『大正藏』 29, 256 下段.

45) 아리아식이 일체법의 종자를 과(果)로서 은장(隱藏)하는 작용에 그 특성을 가지고 또 번뇌 등의 장애(障礙)가 되지 않기 때문에 무부무기(無覆無記)식인 것에 비해, 아타나식은 더러움에 물

으로 나타나는 경계를 집착하는 가운데에는, 단지 육도[六道; 趣]만이 있고 열반[涅槃; 浬]은 있지 않지만, 그러나 아리야식게 가운데는 번뇌와 함께 열반도 있어 해성과 문훈습으로 우리는 부처를 이루어 자유와 평등한 삶을 구현할 수 있음을 강조하고 있다. 그래서 불교학에서는 수행을 통한 지혜의 증득을 역설하고 있다.

대승불교⁴⁶⁾의 보살의 의의는 불교철학의 인간이해를 달리 조망해 볼 수 있게 한다. 보살은 bodhisattva, bodhisatta의 음사(音寫)인 보리살타(菩提薩埵)의 약어(略語)로서, '깨달음(보리, bodhi)을 구하는 사람'을 말한다.⁴⁷⁾ 여기에서 말하는 bodhi란 본래 budh(자각하다)에 근거한 말로서 지혜, 깨달음, 불지(佛智), 부처의 지혜에 상당한다. 또한 sattva(有情)는 원래 as(있다, 존재한다)를 어원으로 하는데 한마디로 말하면 생명이 있다는 것이다. 따라서 보살은 '부처의 지혜를 갖고 살아있는 것' '부처의 지혜를 구하면서 그것이 반드시 성취되도록 살아 있는 것'이라는 의미가 된다.⁴⁸⁾

보살⁴⁹⁾은 재가와 출가를 불문하고 불교도 전체를 이르는 말이나, 인간 또는 중생으로 그 의미를 확대하여 볼 수 있다. 보살의 어원에 대한 분석에서도 알 수 있듯이 불교철학의 인간이해는 현재를 살아가고 있는 인간과 그의 삶에 바탕을 두고 있다. 그리고 인간의 주체적이고 창조적인 가능성을 내포(內包)하고 있다고 하겠다. 그런데 보살은 깨침의 지혜를 증득하기 위해서는 반드시 수행을 해야 한다.⁵⁰⁾ 깨달음은 논리적 사고로서는 불가능함을 말하는 것이다. 대승불교에서의 수행과 실천덕목은 육파라밀(六波羅蜜)과 삼혜(三慧)다. 육파라밀은 보시(布施)·지계(持戒)·인욕(忍辱)·정진(精進)·선정(禪定)·지혜(智慧)의 여섯인데, 이러한 수행(修行)의 핵심은 바로 양극단에 치우치지 않는 중도(中道)에 바탕을 둔 자기확신과 주체성, 그리고 본인을 포함한 남과 이 사회를 위한 사랑의 실천인 자리아타행(自利利他行)이다. 달리 말하면 보살의 수행은 자기확신의 주체성을 중심으로, 본인을 포함한 남과 이 사회의 자유와 평등의 구현을 위해 살아가는 것, 그리고 이것을 또 하나의 과정으로 삼아 깨침의 세계를 위해 부단히

들기 때문에 번뇌 등의 장애(障礙)가 되며 그렇기 때문에 유부무기(有覆無記)식에 포섭된다. 이 무명의 의지(依止)는 아타나식을 떠나서 달리 체가 없기 때문이다. (眞諦, 159 上段)

46) 대승불교가 흥기한 연대(年代)를 정확히 설정할 수는 없으나, 중국에 대승경전이 번역된 시기를 기준으로 역추적하면, 대략 서기 1세기 전후를 꼽을 수 있다. 대승불교는 승단중심의 불교가 대중을 중심으로 새롭게 전개한 불교라 하겠다.

47) 三枝充惠, 「概説- ボサツ, ハラミツ」, 『講座・大乘佛教Ⅰ』, (東京: 春秋社, 1981), 101쪽.

48) 위의 책, 91-92쪽.

49) 보살은 범부보살과 깨달음을 이룬 보살로 나눌 수 있다. 필자가 본 논문에서 기술하고 있는 보살은 범부보살이다. 재가·출가를 불문하고 불교도 전체를 일컫는 말이다(三枝充惠, 1998: 145-154 참조)

50) 수행의 방법으로 육파라밀(六波羅蜜)과 문(聞)·사(思)·수(修)의 삼혜(三慧)를 제시한다.

정진하는 것이다. 그러므로 스스로 결점을 지닌 중생으로서의 보살은 그러나 자신만의 열반을 위해 정진하지 않는다. 남과 이 사회의 자유와 평등을 위해 기꺼히 자신을 희생한다. 더불어 함께 정진하는 것이 대승불교에서의 보살의 수행이다. 따라서 불교는 수행과 깨달음을 따로 보지 않는다.

위 보살사상에서 우리는 교사의 중요성을 알 수 있다. 주체적인 인격체로서 하나뿐인 자신의 삶을 이미 치열하게 살아가고 있는 학생들의 내면적 가능성의 발현을 위해, 교사는 기꺼이 그들을 원조할 수 있어야 한다. 문훈습의 향기는 결코 인위적으로 훈습되지 않는다. 그러므로 교사는 본인 역시 결점을 가진 인간이긴 하나, 그들과 함께 배워가며 자신과 그들의 잠재력을 함께 꽃피울 수 있도록 원조할 수 있는 보이지 않는 힘이여야 한다. 앞의 아리야식계를 밝히기 위한 계송의 「만약」이라는 단서에서 밝히는 것은, 인간의 일체의 번뇌와 해탈은 인간의 마음 가운데 있다는 것이다. 이 의미는 인간 스스로는 자신과 이웃의 삶을 부처의 삶으로도 살 수 있게 할 수 있고, 고통 속의 일그러진 삶으로도 살 수 있게 할 수 있다는 뜻이다. 그러므로 교육과 교사의 중요성을 다시 한번 알 수 있다. 분명한 것은 교사의 원조는 지혜에 의해 밑받침 될 때 비로소 제 구실을 할 수 있다는 것이다. 지혜로서 교사는 주체적일 수 있고, 바르게 원조할 수 있을 것이기 때문이다.

2) 훈습의 대상과 훈습의 주체

위에서 살펴 본바와 같이 훈습은 인간이 태어나면서부터 죽을 때까지 한 인간의 삶을 담아내는 것이다. 그리고 그의 삶을 표현하는 것이다. 훈습에 의해 한 인간의 삶의 역사성이 의식에 폭류처럼 흐르게 되는 것이다. 이미 해명하였듯이 훈습의 공능도 훈습의 대상인 경계의 분별도 모두 인간의 아리야식계에 그 인과가 동시적으로 있다. 따라서 훈습의 주체도 객체도 모두 인간의 마음이라 할 수 있다. 그런데 인간의 인식은 인식대상으로서의 경계를 다시 인식의 대상으로 삼아 인식함으로써 가능하다. 따라서 인식대상으로서의 경계는 제1차적 훈습대상이라 할 수 있고, 이 훈습대상을 객관화하여 다시 훈습하는 인간의 주체적 인식을 제2차적 훈습대상이라고 할 수 있다. 여기서는 이 인식대상으로서의 경계에 대해 잠시 고찰하고자 한다. 훈습은 이 경계를 지향함에 따른 인식주체의 인식에 의해 가능하기 때문이다.

간단히 표현하면 이 인식대상은 곧 정신생활이라 할 수 있다. 이 정신생활은 우리가 직접 체험을 통해서 얻어지는 정신 즉, 체험의 주체에 내재하는 정신과 그것이 표현되어 객관화된 정신 즉 체험의 주체로부터 바깥으로 투사되어 독자적인 존재가 되어 버

린 정신⁵¹⁾이라는 두 가지가 있다. 앞의 것을 주관적 정신이라 한다면 뒤의 것은 객관적 정신 혹은 문화재라 한다.⁵²⁾ 하버마스(Habermas)는 “객관적인 정신”에 내포되어 있는 공통성의 차원, 상호주관적 의미 차원의 해명에 주목하고 있다. 그는 각 개인적 주관에 선험적으로 내재하는 공통성질이라는 것이 미리 존재해서 그것이 객관화하는 것이 아니라, 오히려 “객관적 정신”으로서의 사회적 문화적 제도가 먼저 있어서 그것에 의해서 개인간의 공통성이 경험 역사적으로 획득 형성되어 가는 것이라고 본다. 불교 철학의 훈습의 개념으로 해명하면, 인간은 훈습에 의해서 제1차적 훈습의 대상인 객관적 정신을 제2차적 훈습의 대상으로 삼아 주체적 인식으로 내재화한다. 내재화된 정신은 다시 인간의 주체적 인식에 의해 객관적 정신으로서의 언어나 물적 징표등의 문화로서 표현된다. 문화는 이렇게 인간의 훈습에 의해 내재화되고 다시 표현된다. 이른바 아리야식 연기다. 따라서 문화는 역사성을 가지고 살아 움직이며, 독자적인 존재자성으로서의 고유성을 가진다.

그러나 인간은 지혜로서만 객관적 진리의 존재자성을 즉자적으로 파악할 수 있고 표현할 수 있다. 달리 말하면 인간은 무명으로 말미암아서는 객관적 정신의 존재자성을 즉자적으로 파악하지 못한다. 번뇌로 염색하여 대자적으로 파악할 수 있을 뿐이다. “객관적 진리의 존재자성”을 즉자적으로 드러내기 위해서 후설(Edmund Husserl)은 판단 중지(Epoche)를 하고 선험적 환원(transzendente Reduktion)으로 돌아갈 것을 주장한다. 그러나 불교학에서는 수행하라고 말한다. 이 수행은 무명으로 염색되어 헛된 경계로 나타나는 이기적(利己的) 탐욕과 집착과 자만심을 끊어 없애기 위한 것이다. 육바라밀(六波羅蜜)의 처음이 보시(布施)바라밀인 이유는, 먼저 ‘나의 것’ ‘나’라는 굴레로부터 벗어나라는 역설(力說)이다. 모든 고통은 욕심으로부터 온다는 연기의 이치를 꿰뚫어 볼 수 있는 지혜의 체득을 위해서다. 무명에 의해 분별된 헛된 경계의 자성을 여실히 보라는 말이다. 그런데 우리는 이 관점을 달리 보아 이렇게도 표현할 수 있을 것이다. 만약 인간이 잘못된 사유로 헛된 경계를 집착하면, 그 결과 무명의 경계를 객관화하고 이를 실재인양 지속시킬 수 있다는 말이 된다. 즉 잘못된 사유의 방향은 잘못된 경계를 낳게 되고, 결국 인간은 옳지 않는 정신으로 스스로를 번뇌와 고통의 굴레로 묶게 될 수 있다는 뜻이다. 훈습의 방향에 따라 인간은 전혀 다른 문화를 만들어 낼 수 있

51) 인류학자인 Edward T. Hall은 이 객관적 정신으로서의 문화를 延長(extension)이라고 표현한다. 그리고 그는 인간이 일단 자신의 연장물, 특히 언어, 도구, 제도 등을 발전시키기 시작하면 연장의 轉移(extension transference)라고 하는 그물에 걸려들게 되고, 그 결과 인간은 판단의 오류를 범하고 자신을 疏外시키게 되며 스스로 창조한 괴물을 통제할 능력을 상실하게 된다고 한다. Edward T. Hall, 최효선 옮김, 2000: 17-26.

52) 김병옥, 『인간학과 교육』, 서울 : 동국대 교육학과 박사과정 교재(미출간), 10쪽.

는 것이다.

유식철학에서는 종자식⁵³⁾과 연기설인 삼성설 그리고 삼상(三相)⁵⁴⁾으로서 내재적 정신과 객관적 정신을 해명한다. 이를 간략히 보자. 훈습은 종자식에 의해 가능하다. 우리는 사유를 언어로서 한다. 언어에 의해 인간은 이해할 수 있고 사유할 수 있고 표현할 수 있다. 그리고 인간의 인식은 창조된다.⁵⁵⁾ 이 언어는 곧 종자식을 말한다. 종자식은 다른말로 표현하면 아리야식이다. 따라서 아리야식이 훈습한다함은 언어인 종자식이 질적으로 양적으로 변이한다는 말이다. 즉 언어로서 종자식은 객관적 정신과 주관적 정신을 함께 훈습하여 인간의 인식의 씨가 된다. 그러므로 훈습은 이미 역사성을 가지고 우리 사회에 공통주관성으로서 존재자성을 가진 “객관적 정신”을 인식의 대상으로 삼아 이를 인식주체의 아리야식에 내재시킨다. 이것이 훈습이다. 그러므로 이 객관적 정신은 인간의 주체적 정신과 그 인과를 함께 하는 것이라 할 수 있다.

유식철학에서는 객관적 정신과 주체적 정신을 의타성의 상인 십일식⁵⁶⁾으로 해명한다. 이 식은 모두 허망한 경계로서 그 실체가 없다고 본다. 모든 인식의 원인은 아리야식계가 토대이며, 이 토대를 원인으로 분별되어 일어나는 헛된 법[인식현상]으로 보기 때문이다. 즉 선과 악의 자성을 가진 인식의 종자들은 연기의 작용성인 의타성에 의해 의식으로 일어나는데, 이 순간 의타성이 업과 번뇌의 훈습[연설훈습]으로부터 생기면 법은 분별성의 헛된 경계로 일어나게 되고 인간은 이를 집착하게 된다. 그러나 문훈습에 의한 지혜로서 그 경계는 실체가 없는 것임을 여실히 볼 때 진실성은 즉자적으로

53) 1) 종자는 내종자와 외종자로 나눌 수 있다. 개념적으로는 이렇게 나눌 수 있다하더라도, 실제로는 가려서 구별할 수 없다. 인식주체인 우리가 내종자의 내면의 훈습에 의해서 바깥을 감응하기 때문에, 외종자가 아리야식에 저장될 수 있기 때문이다. 2) 내종자는 훈습이 있으나, 외종자는 훈습이 없다. 그리고 외종자는 기세간을 이루는 종자이고, 내종자는 우리의 마음을 육도의 생사에 윤회하게 하는 종자이다. 3) 내종자와 외종자는 각기 引因과 生因이 된다. 인인의 작용성이란 대상을 지향하는 것을 말하고, 생인이란 생사가 있게 하는 힘이라 하겠다. 그러므로 종자의 이 引因과 生因은 아리야식의 종자의 입장에서 연기성을 설명하는 개념이다. 4) 종자는 이름[名]으로서 아리야식계 저장된다. 그래서 아리야식을 藏識이라고도 한다. 우리의 사유는 이 이름에 의해 가능하다. 다시 말하면 이름으로 훈습하여 저장된 종자에 의해 우리는 인식을 한다는 말이다. 최근 言語哲學은 이에 주목하고 있다. 불교의 시각은 훈습과 아리야식계의 연기로서 언어철학적 관점을 이해할 수 있다.

54) 인간의 인식과 의식은 모두 인간의 마음에서 일어난 경계에 의한 것임을 설명하는 것이다. 나중의 글을 참조바람.

55) 眞諦, 156 下; 178 中.

56) 신식(身識), 신자식(身者識), 수자식(受者識), 응수식(應受識), 정수식(正受識), 세식(世識), 수식(數識), 처식(處識), 언설식(言說識), 자타차별식(自他差別識), 선악양도생사식(善惡兩道生死識)이다. 앞의 다섯 가지 식은 인식의 주체인 우리의 인식의 주관성을 밝히는 것[18界]이고, 뒤의 여섯 가지 식은 인식의 객관성과 이를 주관화하여 인식하는 훈습의 순환성을 해명하기 위한 것이다.

드러난다.

그렇다면 불교철학의 진실성은 지향하는 바 인식대상이 없이도 인식이 가능하며, 그런 인식이 바른 인식임을 해명하는 것인가라는 의문이 일어난다. 그러나 결코 그런 의미가 아니다. 무명으로 인한 집착을 벗어난 순수의식에서는, 오히려 드러나는 경계의 본질형상을 그대로 가감 없이 파악할 수 있음을 역설하는 것이다. 유식철학은 이를 삼상(三相)으로서 해명한다. 즉 우리가 일으키는 모든 인식은 인식주관에 의해 관념적으로 주관[能緣]과 객관[所緣]으로 나눈 것[유이(有二)]일 뿐이며, 우리의 의식이 계속 이들을 인식할 수 있는 것은 연기의 작용성을 구체적으로 나눈 사연(四緣)⁵⁷⁾ 가운데 증상연(增上緣)에 의해 반성적 지각이 지속적으로 일어나는 것[종종(種種)]이나, 결국 우리는 지혜로서 그 경계는 실체가 없는 것[유량(唯量)]일 뿐임을 알 수 있다고 말하고 있다.⁵⁸⁾ 불교철학의 유량[唯識無境]이란 연기에 의한 집착을 벗어나면, 헛된 경계를 집착하는 번뇌에서 벗어나서 경계에 드러난 인식대상의 본질형상은 그대로 파악되는 것임과, 이것은 지혜에 의해서만 가능함을 일깨워주는 것이라 하겠다.

3) 훈습의 교육적 이해

훈습은 인간의 마음을 변이하게 하는 것이다. 우리의 주체성과 창조성은 모두 우리의 마음을 어떻게 훈습하느냐에 달려 있다. 훈습은 여러 가지로 나누어 고찰할 수 있으나, 여기서는 편의상 크게 언설훈습(言說熏習)과 문훈습(聞熏習)⁵⁹⁾으로 구분하고 그 교육적 의의(意義)를 살펴보겠다.

(1) 언설훈습

언설훈습이라 하는 것은 실재하지 않는 것[경계; 인식되는 것]을 회론(戲論)⁶⁰⁾하여 실재하는 것처럼 집착하여 아리야식계를 탐욕이나 분별심으로 물들게 하는 것이다. 회론은 실재하지 않는 경계의 인식현상을 취하여, 그 인식대상에 번뇌와 망상으로 의미

57) 인연(因緣), 연연(緣緣), 차례연(次第緣), 증상연(增上緣)을 말한다. 연(緣)한다는 것은 곧 의식의 지향성을 말한다. 인연은 아리야식계에 내재되어 있는 종자를 지향한다는 것이고, 연연은 차별적인 인식대상을 지향한다는 말이다. 또 차례연은 우리의 의식에 끊임 없이 인식이 생하도록 하는 것이며, 증상연은 차별적인 대상을 두고 뜻을 짓는 행(行)의 작용이다.

58) 眞諦, 181 中-185 上.

59) 『십대승론석』에 나타나는 훈습은, 언설훈습이외에 아전훈습, 유분훈습 등이 있다. 모두 언설훈습에 포함된다.

60) 회론(戲論)이란 실재하지 않는 상을 취하여, 대상을 정립하는 대상화 작용을 말한다. 그러므로 회론하여 훈습한다함은 실재하지 않는 상을 취하여 대상을 정립하여 이를 훈습하는 것을 말한다.

를 조작하여 정립하는 작용이다. 이 작용은 곧 언어[名]로서 대상화하고 개념화하여 정립한다. 그러므로 훈습에 의해 인식중자가 생성하고 변이한다는 것은 언어에 의한 인식토대의 구성의 변이라 할 수 있다.

우리는 언어로서 사유하고 표현한다. 그리고 이미 언어 속에 인식의 공통주관성은 확보되어 있기 때문에 우리는 타인의 경계를 이해할 수 있다. 그러므로 훈습의 향기 때문에 마음이 물들게 되고, 나중에는 나도 모르게 훈습의 원인이 된다는 것은 모두 언어에 의해 가능하다는 뜻이 된다. 그런데 불교철학에서는 회론에 의한 분별망상으로 의식 속에서 조작[언설훈습]되어 정립된 구체적인 상(像)을 유(有)⁶¹⁾라 한다. 인식의 경계에 떠오른 구체적인 상을 말한다. 예를 들어 미인을 생각에 떠올려 보자. 누구나 미인에 대해 알고 있다. 그러나 도대체 미인이라는 기준은 어디에 있는가. 미인이라는 것은 바로 인식주관의 미적 기준이라는 관념에 의해 우리가 임의로 판단하는 것이다. 어떤 사람은 마블린 폰로 같은 여자가 미인이라고 한다. 어떤 이는 오드리 헵번 같은 여자가 미인이라고 생각한다. 또 아프리카의 토인이 생각하는 미인은 우리가 생각하는 미인과 전혀 다르다. 이렇듯 미인이라는 허망한 분별은 우리의 인식 과정에서 조작되어 정립된 허망한 상이다. 그러나 무명의 뿌리를 대치하고 열반을 증득한 세계인 열반에서는 허망한 상으로 만든 분별은 없다하여 비유(非有)또는 공(空)이라 한다.⁶²⁾ 문제는 연기에 의한 경계를 실체라고 집착함으로써 일어나는 허망분별이다. 번뇌에 의한 것이다. 그러나 우리가 지혜로서 이 분별을 대치할 수 있다. 우리 삶의 참다운 자유와 평등의 구현은 허망 분별을 꿰뚫는 혜안으로 가능하다.

그렇다면 교육에 있어서 이 유(有)의 문제는 대단히 중요하다. 이 유가 회론에 의한 언설훈습에 의해서 집착되는 것이라 하더라도, 학생들은 이 유에 가치를 두고 살아가고 있는 것이 현실이기 때문이다. 또한 이 유는 배경의식으로서의 지평(地平)이 될 수 있다. 이 지평은 교육으로 삶의 체험으로 인식대상의 대상성을 즉자적으로 파악할 수 있는 문훈습의 씨가 될 수 있다. 그러므로 어린 사람들에게는 단지 관념적인 회론에 의한 언설훈습이든, 체험으로서 존재의 존재자성을 익혀나가는 문훈습이든 모두 중요하다. 따라서 교사는 학생들의 자유와 평등을 위해서, 진정 그들이 필요로 하는 지혜를 위해 어떠한 교육적 방향과 내용을 제시하고 있는지를 반성해야 한다. 또한 그들의 삶에 가장 큰 영향력을 미치는 부모 및 가족 구성원들은 본인 스스로와 어린 인격체들의 삶을 위해 어떤 언어를 사용하여야 하는지를 사유하여야 한다. 부모 및 가족 구성원들이 사용하는 언어는 어린 사람들의 세계관을 형성하는 훈습에 결정적인 향기가 되어 영향을

61) 범어로는 bhava로 표기한다.

62) 변상섭, 『김용옥선생 그전 아니올시다』, (서울 : 시공사, 2000), 66쪽.

미치게 되는 것을 인식하여야 한다. 독립된 인격체로서 그들 자신의 삶을 살아가고 있는 그들은 이미 주체적 인간이기 때문이다. 그리고 그들의 주체성은 지혜에 의한 문훈습에 의해 살아나기 때문이다. 그들이 인식의 대상으로 삼는 경계와 향기를 검색하고, 좋은 향기 쪽으로 그들의 지향점을 유도해야 하는 것은 교사와 부모의 의무이다.

(2) 문훈습

문훈습(聞薰習)은 정사유(正思惟)를 이끌어 가는 훈습이다. 언설훈습이 나쁜 향기를 훈습하여 무명에 의한 집착을 탐닉하게 만드는 것에 비해, 문훈습은 정사유를 이끄는 훈습이다. 문혜(聞慧)⁶³⁾의 습기가 아리아식계의 나쁜 자성을 가진 종자를 대하여 다스리는 것이다. 문혜의 습기관 무엇을 뜻하는가. 문혜의 습기는 어떤 작용성을 가지는가를 묻는 것이다. 불교철학의 인간이해 가운데 보살은 “부처의 지혜를 구하면서 그것이 반드시 성취되도록 부단히 노력하는 중생”이다. 그런데 중생인 인간은 어떻게 스스로가 여래의 씨를 가지고 있음을 알 수 있으며, 또 이 씨를 싹 틔울 수 있을까. 만약 분다의 가르침이나 선우(善友)의 도움이 있다면, 미처 생각해 보지 못했던 향기를 그들에게서 말할 수 있지 않을까. 그리고 우리는 그것을 향해 부단히 노력하는 의욕을 일으킬 수 있지 않을까. 분다나 선우의 가르침을 듣고서 생기는 문혜(聞慧), 이치를 사유하여 생기는 사혜(思慧), 또한 선정(禪定)을 수행하여 생기는 수혜(修慧)를 통틀어 문훈습이라 한다. 그러므로 이 삼혜는 곧 많은 문훈습의 습기가 있다고 하는 것이다. 따라서 문훈습의 뜻은 단순히 듣는다는 의미만이 아니라 지혜로서 깊은 사유를 한다는 뜻과 바른 수행의 의미가 함께 있다는 것을 알 수 있다. 그렇다면 습기가 많다는 것은 어떤 모습인가. 『섭대승론석』을 보자.

석) 들은 것을 바르게 사유하는 것이 의식 가운데 거둬 거둬 생하고 멸하니, 의식은 문혜 가운데서 이미 명료하여 아리아식을 훈습한다. 이 의식이 멸하더라도 뒤에 다시 일어나고자하여 이 훈습으로 말미암아 점차적으로 수승하게 변하는 것이 이루어진다.⁶⁴⁾

분다와 선우의 옳은 가르침은 인간을 정사유로 이끈다. 이 정사유가 거둬지면 의식은 지혜로 명료하게 되고, 이 지혜로서 우리는 허망한 분별의 실체를 알게 된다. 그리고 바르게 사유(思惟)하고 수행하여, 나중엔 자신도 모르게 바르게 사유하는 지혜를 갖게 되고, 또 이 지혜로서 바르게 사유할 수 있게 된다. 굳이 의식하지 않더라도 문훈습

63) 문혜라는 것은 지혜를 일으키고 증득하기 위한 실천 방법으로 사혜(思慧), 수혜(修慧)와 함께 삼혜(三慧) 가운데 하나이다.

64) 眞諦, 162 下.

으로 말미암아 우리는 바르게 사유하고 바르게 훈습할 수 있고 바르게 훈습될 수 있다. 그렇다면 인간의 인식의 종자는 문훈습을 통해 어떻게 변이할까.

는) 다문(多聞)에 훈습된 의지(依止)는 아리야식에 섭지되지 않으면서, 아리야식과 같이 종자를 이루며, 정사유(正思惟)에 의해 섭지되며, 가르침과 실체적 대상[義]⁶⁵⁾과 같이 드러나는 상에 의해 만들어진다.⁶⁶⁾

다문에 훈습된 의지(依止)는 아리야식에 포섭[攝持]되지 않는 “분별이 없는 인식의 토대”이다. 이 의지가 아리야식에 포섭[攝持]되지 않으면서 아리야식과 같이 종자를 이룬다라고 하는 것은, 문훈습의 지혜로서 아리야식 가운데 나쁜 자성의 종자를 선택한 종자식으로 대치(對治)시켜 나가는 것을 뜻한다. 그러므로 문훈습은 아리야식계 가운데 종자식인 아리야식에 의지하지 않고, 정사유를 의지(依止)로 삼는 것이다. 이것은 아리야식계가 “분별이 없는 인식의 토대”로 바뀌어 가는 것이다. 『섭대승론식』의 해설을 보면, “분별이 없는 인식의 토대”는 바른 지혜에 의해 일어나는 실체적 대상[의(義)]에 의하여 생겨나는 것임을 말한다. 여기서 의(義)는 청정한 지혜, 즉 후설(Husserl.E)이 말하는 순수의식(pure consciousness)에 의해 직관적으로 파악되는 청정상(淸淨相)을 말한다. 곧 무분별지(無分別智)에 의해 스스로 드러나는 상(相)이다. 이러한 청정상은 곧 “순수한 인식의 토대”에 의해 언설훈습된 종자가 모두 청정한 종자로 바뀌었을 때 드러나는 것이다. 언설훈습된 종자가 모두 청정한 종자로 대치될 때 이를 전의(轉依)라 하고, 이러한 “토대”를 구현한 중생을 대승불교에서는 부처의 본체인 법신(法身)이라고 한다. 문훈습의 궁극적 지향은 이러한 전의이며 법신의 증득에 있다. 이렇게 문훈습은 바른 가르침을 듣고 깨침의 세계로 끊임없이 그리고 점진적으로 훈습해 나간다는 뜻이다. 결국 선이든 악이든 훈습이 생하여 일으킨다는 이치를 알 수 있다.⁶⁷⁾

“인간은 교육을 필요로 한다”라는 교육인간학의 인간해석은, 바로 문훈습의 중요성을 말하는 것이다. 문훈습은 선우(善友)의 가르침을 듣고서 바른 지혜를 일으킴으로써 가능하다. 해성(解性)과 문훈습의 화합은, 깨침의 세계로 갈 수 있는 힘이고 열쇠이다.⁶⁸⁾ 이는 양극단에 치우침이 없는 중도(中道)의 뜻에 바탕을 둔 자기확신과 주체성, 그리고 이타행의 실천과 수행을 통해 가능하다. “중도의 뜻에 바탕을 둔 자기확신”은 또한 정사유에 의해 포섭된다. 그리고 이타행의 실천은 자비이다. 불교에서는 이렇게

65) 허망한 경계를 지향하여 생기는 인식현상을 진(塵)이라 한다. 의(義)는 무명에 의한 번뇌가 모두 끊어진 공(空)의 세계에서 즉자적으로 드러나는 본질현상을 뜻하는 말이다. 허망한 분별에 의한 분별상이 아니라, 인식의 실체적 대상이다.

66) 眞諦, 앞의 글, 199上.

67) 위의 글, 162 下.

68) 위의 글, 175 上.

깨침과 수행을 분리하지 않는다. 이 전체를 훈습을 통한 교육과정이라고 본다면, 교육의 과정을 “연속적이다. 비연속적이다”라고 분리하여 생각할 수 없다. 훈습을 통한 아리아식계의 변이는, 점진적으로도 그리고 우리가 의식하지 못하는 부지불식간에도 일어나기 때문이다.

불교가 보는 인간이해의 주체성과 창조성은 분다가 입열반(入涅槃)시 남긴 유언에서도 확연히 드러난다. 분다는 깨달음을 이룬지 45년이 지난해, 80세의 일기로 눈을 감으면서 다음과 같은 유언을 제자들에게 남긴다.

반드시 자신을 등불로 삼고 법을 등불로 삼을 것이며, 다른 것을 등불로 삼지 말라. 반드시 자신에게 歸依하고, 법에 귀의하라. 다른 것에 귀의하지 말라.⁶⁹⁾

인간은 자신에게 귀의하여 자신을 스스로 등불로 삼고 수행함으로써, 연기의 수레바퀴인 윤회의 틀을 벗고 자유롭고 평등한 삶을 구현할 수 있음을 강조하고 있다. 결코 외부의 대상을 향하여 자신의 삶을 구원하지 말라는 것이다. 그것은 진정한 자유와 평등을 인간의 삶 속에서 구현할 수 없는 것이기 때문이다. 그러므로 분다는 자신을 내세우면서 나를 닮으라고 하지 않았다. 대신 법에 귀의하고, 법을 등불로 삼아라라고 강조한다. 곧 문훈습을 말한다. 붓다는 스스로는 완성된 인격체로서의 한 표본일 뿐이지, 절대적이며 유일한 인격체로서 숭배나 경외의 대상으로 삼는 것을 엄격하게 배척하고 있다. 분다의 유언에서 불교의 인간이해는 인간의 주체성, 창조성과 함께 누구나 부처를 이룰 수 있다는 “진실의 체”의 다양성을 내포하고 있다.

아리아식계는 “인식의 근저를 이루는 토대”이다. 이때 이 토대는 인식의 주체성의 다양성을 전제로 한다. 훈습하는 주체가 인식의 대상을 받아들여 아리아식을 변이시킨다는 것은, 인식의 주체가 갖는 훈습의 다양성을 말하는 것이다. 아리아식계의 다양성, 이것은 인간의 주체적 다양성을 말하는 것이다. 그러나 인간의 주체성과 창조성은 지혜에 의해서 가능하다. 연기의 이치를 확연히 아는 지혜가 없다면 인간은 스스로의 주체성과 창조성을 잃어버린 채 윤회하게 된다.

3. 훈습과 교사의 역할

『전유경』에서 붓다는 ‘독화살의 비유’를 들어 젊은이로 하여금 바른 사유를 하게

69) 長阿含經 1, 『遊行經』『大正藏』1, 15中, “當自熾燃 熾燃於法 勿他熾燃 當自歸依 歸依於法 勿他歸依”

한다.⁷⁰⁾ 관심의 지향을 외부가 아닌 현실을 고통 속에 살고 있는 나의 삶으로 돌리고, 무명의 독화살에 맞아 죽어 가는 자신을 살릴 수 있는 열쇠는 인간 스스로의 마음속에서 찾아야 한다고 설법한다. 만약 그 젊은이가 이 말에 의해 바른 사유를 하게 되고 마침내 스스로 평등하고 자유로운 삶을 지속시키는 깨침을 얻었다면, 그의 지혜는 선 지식의 문훈습에 도움을 얻어 새로운 삶을 살게 된 것이다. 그 젊은이는 바로 나와 당신이다. 이 세상을 살아가는 모든 중생이다. 그러므로 교사는 학생들이 바르게 사유할 수 있도록 도와주는 원조자이어야 한다. 학생들의 창조성, 주체성들이 그들의 평등하고 자유로운 삶으로 구현될 수 있도록 돕는 선지식이어야 한다. 훈습은 인간의 주체성에 의한 것이고 진리의 구현 역시 교육을 필요로 하는 자의 마음속에 있다고 한다면, 교육에 있어서 교육의 주체와 교육의 대상은 누구인가를 따지는 것은 의미가 없다. 교사와 학생은 모두 교육의 주체이고, 그리고 대상이다. 달리 말하면 교사와 학생은 각각 또 다른 교육의 주체이고 대상으로서 서로 어울려 훈습하는 선우(善友)라는 말이다.

교육한다는 것은 의도적이든 의도적이지 않든 한 인간의 삶과 인격에 영향을 미치는 무엇보다도 소홀히 다룰 수 없는 일이다. 불교의 선가(禪家)에서는, 사제의 관계를 어미 닭과 병아리의 조음에 비유하고 있다. 달걀이 부화될 때 병아리가 나오려고 안에서 달걀 껍질을 쪼다[채(啐)]. 이 때 어미닭은 밖에서 병아리가 나오도록 달걀 껍질을 쪼다[탁(啄)]. 병아리와 어미 닭의 조음이 마주칠 때, 즉 채탁동시(啐啄同時)에 하나의 생명이 낡은 껍질을 벗고 나타난다. 물론 여기에서 병아리는 제자[미성숙자]를, 어미 닭은 스승[성숙자]을 비유한다. 채탁(啐啄)의 비유에서 보여지는 교사의 역할은 그대로 교육작용의 본질을 보여준다. 학생은 가르쳐야 할 대상이 아니라, 옳은 방향으로 이끌어야 할 그들의 삶의 주체라는 것을 이해하는 것부터 시작해야 한다. 그들이 비록 성인들에 비해 육체적으로 미숙하고, 정신적으로 인식의 토대가 덜 짜여졌다 하더라도 그들은 독자적인 그들의 삶을 살아가는 인격체로서 보살이기 때문이다. 따라서 교사는 사람을 만들거나 기르는 사람일 수 없다. 교사는 마치 어미 닭이 알을 품고 가열하듯이 제자의 인간적 성숙이 무르익도록 뜸을 드리는 가열자이어야 한다.⁷¹⁾ 그러므로 교사는 학생들의 문훈습을 도와 그들에게 직관의 지혜가 생길 수 있도록 도우면서, 그 또한 학생들에게 배우는 또다른 교육의 주체라 할 수 있다.⁷²⁾ 따라서 교사와 학생의 관계는 교육적으로 상호형성의 관계이지 어느 한편이 중심이 되고 다른 편은 종속되거나 보조적 존재에 불과한 것이 아니다. 불교에 있어서 교사의 역할을 담당하는 사람들

70) 전유경(箭喻經), 雜阿含經, 『大正藏』 1, 804上段-805下段.

71) 박선영, 「불교와 교육철학」, 『불교철학의 이해를 위하여』, (서울 ; 불교신문사, 1984), 79쪽.

72) 박선영, 1981, 앞의 글, 145쪽.

선지식이라고 하거니와 이 선지식은 본래 훌륭하고 참다운 벼를 뜻하는 말이라는 것도 결코 우연이 아니다.⁷³⁾

오늘날 모든 교사는 곧 인격의 완성자라 할 수는 없다. 그러나 보살사상에서도 보았듯이 보살로서 선지식일 수는 있다. 달리 말하면 교사는, 본인 역시 결점을 가진 인간이긴 하나, 학생들과 함께 배워가며 자신과 그들의 잠재력을 함께 꽃피울 수 있도록 돕는 원조자 일수는 있다는 것이다. 따라서 학생의 주체적 결단력과 교육자의 감화력 사이의 모순의 극복을 위해서는 교육은 보다 깊은 의미에서 어떻게 이해되어야 할 것인가를 교육자는 깊이 생각하지 않으면 안된다.⁷⁴⁾ 인간이해의 필요성이다. 효과 있는 교육적 원조는 반드시 학생 스스로의 혼습을 통한 자기형성의 가능성을 보장하는 구체적인 공간을 제공하는 것이 아니면 안된다. 그러한 공간은 근본적으로 자기자신에게 눈뜬 자만이 근접할 수 있는 것이기 때문에 이러한 인간의 본질에 대한 새로운 통찰은 교육에 있어서 반드시 수반되어야 할 조건이다.

V. 나오는 말

불교철학은 편견 없는 철저한 인간이해에서 시작하여 완성된 인격자로서의 인간의 주체성과 창조성에 특징을 두고 있다. 그 주체성과 창조성은 아리아식계를 바람직하게 변이하게 할 수 있는 힘이며, 이 힘은 지혜에 의한 바른 사유로서 가능하다. 혼습은 인간 자신에게 달려 있기 때문이다. 또한 혼습의 주체와 객체는 바로 인간 자신이라는 것은 불교철학의 핵심 가운데 하나다. 그러므로 혼습을 통해서 본 교육의 바람직한 방향과 내용의 설정은, 지혜의 증득에 초점이 맞추어져야 한다고 볼 수 있다. 스스로 나를 이해하고, 철저히 나를 자각하게 할 수 있는 방향을 말한다. 철저히 나를 자각할 때, '또 다른 나'인 타인[중생(衆生)]을 위한 자비심은 자연스럽게 드러난다는 것을 우리는 안다. 이를 위해선 무엇보다도 인간이란 무엇이며, 어떠한 삶이 진정 자유롭고 평등한 삶인지를 되물어보고 사유하여야 한다. 이미 주체적 삶을 살고 있는 어린 인격체들의 삶은, 오직 그들 스스로의 지혜에 의해 구현될 수 있기 때문이다. 따라서 교육은 그들이 삶의 지혜를 얻고, 얻을 수 있도록 돕는 원조이어야 한다. 이를 위해서 교사는 인간이란 무엇인가에 대한 철저한 자각에 눈을 돌려야 한다. 우선 자신의 삶과 자기자

73) 박선영, 1984, 위의 글, 87쪽.

74) 김병옥, 앞의 글, 13-14쪽.

신으로 부터 먼저 눈을 떠야 한다. 이 해안을 가지고 그리고 이 해안을 가지려고 노력할 때, 교사는 학생들의 주체적인 삶을 그들의 삶의 세계에서 이해할 수 있다. 그리고 학생들이 그들의 삶 속에서 자유와 평등을 구체적으로 구현할 수 있도록 돕는 선지식일 수 있다. 선지식은 절대자도 불변하는 진리도 아니고, 아이들의 삶과 동떨어진 지식만을 전달하는 사람도 아니다. 아이들의 마음의 상처에는 아랑곳하지 않는 단순한 노동자로서의 직업인은 더욱 아니다. 학생들과 같은 눈높이에서 그들과 함께 생각하고 함께 삶을 살아가는 좋은 친구가 선지식이다. 그러므로 교사는 항상 “인간이란 무엇인가”, “교육이란 무엇인가”를 열린 마음과 지혜로서 통찰하고 있어야 한다.

교육은 결코 좋은 직장, 좋은 집, 좋은 사회적 지위를 위해서 그 방향이 설정될 수는 없다. 또는 특정한 종교관, 철학사조, 이데올로기 등에 의해 인위적으로 조작될 수 없는 것이다. 먼저 태어나 살고 있다는 이유만으로, 기성세대의 문화와 가치관을 무비판적으로 전달하는 것일 수도 없다. 아르키메데스의 기점을 가정한 진리의 인식을 위해서 설정되어서도 안된다. 교육은 반드시 지혜의 증득을 위하여 그 방향과 내용이 지향되어야 한다고 본다. 왜냐하면 어린 인격자들은 단 한번뿐인 그들의 삶을 이미 치열하게 살아가고 있는 주체적이고 창조적인 인간이기 때문이다. 그리고 주체적이고 창조적인 지혜에 의해서만 그들의 삶의 자유와 평등은 실현된다고 생각하기 때문이다.

〈참고문헌〉

- 眞諦譯, 『攝大乘論釋』, 『大正藏』, 제31권 瑜伽部下.
 「箭喻經」, 雜阿含經 卷 第1, 『大正藏』, 第1卷.
 「自說經」, 雜阿含經 卷 第34, 『大正藏』, 第2卷.
 圓測, 『解深密經疏』, 한국불교전서 제1책, 서울 : 동국대 출판부.
 변상섭(1997), 『섭대승론석 외』, 서울 : 동국역경원.
 _____(1993), 유식 삼성설의 제법 및 법계관 연구, 동국대 석사학위 논문.
 _____(2000), 『김용옥 선생 그전 아니올시다』, 서울 : 시공사.
 雲正昭善, 조명렬 역(1988), 『불교사상의 발자취』, 서울 : 동국역경원.
 갈루파하나, 최유진 옮김(1992), 『불교철학』, 서울 : 천지.

- 에드워드 홀, 최효선 옮김(2000), 『문화를 넘어서』, 서울 : 한길사.
- 소광희 외 2인(1999), 『철학의 제문제』, 서울 : 벽호.
- 박선영(1981), 『불교의 교육사상』, 서울 : 동화출판공사.
- _____(1984), 「불교와 교육철학」, 『불교철학의 이해를 위하여』, 서울 : 불교신문사.
- _____(1996), 불교적인 유아·아동교육의 방법적 원리, 《한국불교》 21, 서울 : 한국 불교학회.
- 배의용(1984), 『불교와 현상학: 불교철학의 이해를 위하여』, 서울 : 불교신문사.
- 김병옥, 『인간학과 교육』, 서울 : 동국대 교육학과 박사과정 교재(미출간).
- 윤혜진(1992), 불교의 아동 자아관, 《한국불교학》 17, 서울 : 한국불교학회.
- 이중표(1986), 無記의 의미에 관한 연구, 《한국불교학》 11, 서울 : 한국불교학회.
- 이영무(1989), 「원효사상의 재조명, 『불교의 현대적 조명』, 서울 : 민족사.
- 임마누엘 칸트, 임태평 역(1984), 『교육이론』, 대구 : 이문출판사.
- Husserl, 이영호 · 이종훈 공역, 『현상학의 이념: 엄밀한 학으로서의 철학』, 서울 : 서광사.
- 한전숙(1996), 『현상학』, 서울 : 민음사.
- 이규호(1976), 『교육과 사상』, 서울 : 배영사.
- _____(1977), 『현대철학의 이해』, 서울 : 제일출판사.
- _____(1981), 『앎과 삶』, 서울 : 연세대학교 출판부.
- Bollnow, O. F.(1975), 하영석 · 허재운 공역, 『교육학과 인간학』, 대구 : 형설출판사.
- _____(1969), 오인탁 · 정혜영 공역, 『교육의 인간학』, 서울 : 문음사.
- 박한태(1996), O. F. Bollnow의 인간학적 교육학, 영남대 박사학위 논문.
- 이지중(1999), 초기유식의 아리야식관 연구, 동국대 석사학위 논문.
- 정혜영(1990), 독일교육학 안에서 ‘교육인간학’의 성립과 전개에 대한 연구. 연세대 박사논문.
- 和田修二(1994), 『教育的 人間學』, 東京: 放送大學教育振興會.
- 三枝充恵(1981), 『概説- ボサツ, ハラミツ』, 講座・大乘佛教 I, 東京 : 春秋社.
- Merleau-ponty, M.(1970), translated by Colin Smith, *Phenomenology of Perception*, New Jersey: The Humanities Press.
- Heiddger(1926), *Time & Being*. translated by Jhon Macquarrie & Edward Robinson. New York: Harper & Row.
- David E. Denton(editor), *Existentialism and Phenomenology in Education*, New York: Teacher's College of Columbia University.